學以爲己

傳統中國的教育





李弘祺

香港中文大學出版社

李弘祺 著

學以爲己

傳統中國的教育

香港中文大學出版社

@ 虛昧斋

《學以為己：傳統中國的教育》
李弘祺 著

© 香港中文大學 2012

本書版權為香港中文大學所有。除獲香港中文大學書面允許外，不得在任何地區，以任何方式，任何文字翻印、仿製或轉載本書文字或圖表。

國際統一書號（ISBN）：978-962-996-507-5

出版：中文大學出版社
香港 新界 沙田 · 香港中文大學
圖文傳真：+852 2603 7355
電子郵遞：cup@cuhk.edu.hk
網　　址：www.chineseupress.com

Learning for One's Self: Traditional Education in China (in Chinese)
By Thomas H. C. Lee

© The Chinese University of Hong Kong 2012
All Rights Reserved.

ISBN: 978-962-996-507-5

Published by The Chinese University Press
The Chinese University of Hong Kong
Sha Tin, N.T., Hong Kong
Fax: +852 2603 7355
E-mail: cup@cuhk.edu.hk
Website: www.chineseupress.com

Printed in Hong Kong

自 序

1995年，荷蘭萊登的布里爾出版社邀約我寫一本有關中國教育史的手冊，就是他們所謂的handbook，主要是交待研究的方法、近況、參考文獻及資料，方便讀者作參考。寫了第一章後，我覺得不如乾脆把它寫成一本帶有我個人主觀見解的歷史書，來表達我對傳統中國教育史的看法。在我看來，傳統中國的教育乃是「學以為己」的理想與實踐之間辯證發展的過程。我也同時想用這本書來交待：傳統中國人的教育又如何在歷史發展的過程中，演變成一種複雜的權威人格的這個問題。所幸布里爾出版社允許了我的構想。

Education in Traditional China: A History 在2000年出版。書評都還很正面，我非常感謝這些評論者的鼓舞，特摘錄三則外國學者的書評列於本書封底，與讀者分享。該書出版後，我曾以單篇文章摘取書中的文字發表，其中有一篇，題為〈傳統中國教育與權威人格〉，就曾經被北京大學中文系推薦，選登在他們網站(北大中文論壇)上。這是令我感到欣慰的地方。

在寫作的過程中，我得到許多學者、朋友，乃至於學生的支持、提供意見和鼓勵，非常感激。英文書出版時，都向他們道謝過，現在就不再重新一一列出了。另外，我也曾經使用過香港、美國、台灣、中國、日本各地的圖書館，現在也不再重述。

2000年以後，我就想把這本英文書以中文重新改寫，並加以修訂出版。幾經波折，現在終於完成，心中不免興奮逾恆。新書有相當大幅度的改變，而書名也把中心的論旨標了出來。雖然章節大致

上保持原狀，但是內容有了更新的視野，而腳注也盡量補充，加了不少新的材料及著作。另外，我也把去年十月寫成的一篇總論中國傳統教育的文章(已在《北京大學教育評論》刊登)加進來做附錄，對我的研究作了一個相對簡明的總結。

在漫長的改寫過程中，我首先得到上海華東師範大學的金林祥教授帶領他的博士研究生的幫忙；他們先把英文書翻譯成為中文，作為我進一步修訂的基礎。這些博士生現在都已經是學有專長、各立門戶的學者了，他們分別是：龐守興、張蓉、趙會可、張雪蓉、田春利、慕景强、楊建。

然後，我在2008年委託專業翻譯學者陳信宏先生就翻譯的初稿做了通盤的校對和改正。然後我才進行全面的修訂、增補。我非常感謝陳先生的辛勞。

在這十一年修訂的過程中，我曾經藉由各樣的會議、講學，得到許多新同仁或朋友提供意見。我非常感謝他們。這裏把他們以及我以前來不及致謝的人士列出來：蕭啓慶(國立清華大學)、鄭吉雄(台灣大學)、甘懷真(台灣大學)、周愚文(台灣師大)、劉祥光(政治大學)、劉海峰(廈門大學)、張希清(北京大學)、李世愉(中國社會科學院)、李伯重(香港科大)、徐梓(北京師大)、劉虹(河北師大)、吾妻重二(關西大學)、近藤一成(早稻田大學)、高津孝(鹿兒島大學)、飯山知保(早稻田大學)、遠藤隆俊(高知大學)、平田茂樹(大阪市立大學)、柯任達(Thomas D. Curran，聖心大學)、艾爾曼(Benjamin Elman，普林斯頓大學)、伊維德(Wilt Idema，哈佛大學)、麥哲維(Steven Miles，聖路易華盛頓大學)、魏希德(Hilde de Weerdt，牛津大學)、余國藩(芝加哥大學)等人。當然還有許多其他的學者朋友，我很希望都能一一致謝，但是如果這麼做，這篇序恐怕要比我的書還長了。只好在這裡打住。

不過，我在英文原著沒有列到史景遷(Jonathan D. Spence)先生，這是很大的錯漏。假使今天我的史識還算廣闊，文字還知所剪裁，並得到寫書評的人稱讚「流暢、簡潔」，那很大部分是來自史先

生的啓迪。因為評論人稱讚我的文筆，我才注意到原序中忘了提到史先生，感到遺憾得很。現在特別在這裏表達我的感恩之情。

當然，我幾位研究生同學都在最後修訂、校對、翻查資料上面，下了不少的工夫。所謂教學相長，真的是莫此為甚。他們的名字理應被提到：邱逸凡、吳政龍、許文賢、施鈴瑄，以及賴彥塵。

最後，我也必須特別感謝香港中文大學出版社的同仁，特地替我趕工讓這本書可以在今年六月出版，使我與他們成了特別有情感的朋友，也讓我們知道在海峽兩岸三地的華人必須繼續努力去追求更理性、更美好的遠景。我要感謝出版社編輯袁群英和參與文字編輯的李金美，以及出版社林穎、馬桂鴻、黃麗芬在本書出版過程中給予的協助。在第三遍校完我的書時，編者跟我說：「我以一個普通讀者的心態去讀，尤其讀到明太祖監控思想、中國人的威權人格等等，再結合到香港當下的政治現實，忽然驚覺這本書充滿了智慧！」這個感受正和北大中文論壇選登我的文章一樣，忠實地反映了我中心所要表達的訊息。當然，如果我這本書還有甚麼智慧的話，那就是我是平和地，以深思的氣息讓它洋溢出來（這裏是套用施寒微〔Helwig Schmidt-Glintzer〕的書評）。

在過去的這些日子裏，內人與我一同打拼，在香港、紐約、台灣，到處遷徙，無非是希望我們所堅信的一些理想可以吸引更多的聽眾。她的犧牲遠遠比我大，展現了傳統中國女性的婉約和堅忍。我的這種感受，與時俱增，使我深深感到古老文明的韌力。書中引了李清照回憶讀書的樂趣和辛酸，說來也是我們生活的寫照。因此這本書就呈獻給內人陳享。

李弘祺

2012年5月22日

於台灣新竹清華園

目錄

自序 xiii

第一章　引言：中國教育的理想與重要主題 1

第一節 個人、社會與受教育者 2

1. 「為己之學」 2

2. 教育的社會目的 8

3. 通才、經學者與君子 14

4. 理學思想中的人：有德之士、英雄、殉道者 23

5. 中國傳統教育的式微 26

第二節 文化一致性及其流弊 27

1. 保守主義 27

2. 互為主體與相互影響 30

3. 儒家正統 33

4. 權威的生活態度、庶民教育與中國人格特質 35

第三節 關鍵論點 43

第二章　中國傳統教育制度：學校與考試 47

第一節 教育機構的變遷 (I) 48

1. 古代傳說的學校與射箭的理想 48
2. 稷下學宮 50
3. 博士制度與漢代太學 52
4. 漢代的地方學校 56
5. 漢代的私人教育 59
6. 魏晉南北朝時期的太學 61
7. 魏晉南北朝時期的地方官學 73
第二節 教育機構的變遷(II) 75
1. 隋、唐的高等教育 75
2. 隋、唐時代的地方教育 80
3. 宋代的官學與太學 82
4. 宋代地方官學與書院 85
5. 遼、金、元的官學教育制度 90
6. 元代書院 95
7. 明代的國子監 97
8. 明代地方官學 99
9. 明代的書院 101
10. 結論 105
第三節 考試制度：從察舉到科舉 105
1. 古代背景 106
2. 孔子與東周時期的變遷 107
3. 養士 109
4. 漢代察舉制度 111
5. 東漢考試制度的改革 118
6. 魏晉南北朝的選官制度 121

7. 科舉制度的興起 128
8. 唐代的科舉制度 129
9. 科舉制度的完備 134
10. 科舉文化的興起 140
11. 外族朝代的科舉制度 144
12. 明代的科舉制度 150
13. 反思科舉的存在理由 157

第三章 中國教育的思想史 163
第一節 孔子與早期的儒家傳統 164
1. 六藝 164
2. 孔子 165
3. 孟子與荀子 173
4. 孝道與家法 180
5. 其他古代的教育思想 182
第二節 漢代禮治與儒家獨尊地位的興起 186
1. 董仲舒與漢代的合一思想 186
2. 經學、政治與教育 188
3. 禮儀與儀式主義 193
4. 才能的類別及知識人的分類 195
5. 懷疑論與懷疑態度的萌芽 197
第三節 魏晉南北朝時期 198
1. 本體思維與形而上學的追求 199
2. 思想的重新評價 201
3. 佛教征服中國 202
4. 家族教育的貴族理想 210

5. 師承與道教之影響 213
6. 經學的新方向 216
7. 經學、史學與文學 223
第四節 隋唐的兼容並蓄態度與自我知識認同的探求 227
1. 「正」的觀念：儒家經典的確立與編纂 228
2. 從標準化到正統的建構 234
3. 韓愈、李翺與道統 239
4. 晚唐理想教師觀念的危機 245
5. 隋唐教育思維裏的佛教思想 251
第五節 道學教育和博學 257
1. 道學教育的思想背景 258
2. 為個人生活與社會秩序奠定基礎的道德人格 261
3. 童年與童科考試 265
4. 教學作為職業與志業 268
5. 經學與「四書」 272
6. 博學 277
7. 平民百姓的道德信念 281
第六節 遊牧民族知識人與漢人世界觀的接觸 287
1. 遼、金社會裏的儒家思想 287
2. 蒙古人與元朝的教育理念 290
3. 佛教與道教及其重要性 294
第七節 明代的道學思想 302
1. 陳白沙與湛若水 303
2. 王陽明 307
3. 明代心學思想的進一步發展 309

4. 庶民主義、威權主義與儒學正統 315
第八節 總結中國教育思想的社會史 327
1. 善書與功過格 328
2. 學術研究的儀式化：以經學為例 331

第四章 歷代教育內容的演變和學習的樂趣 337
第一節 歷代教育內容的變化 338
1. 《論語》、《孝經》和漢朝的官學課程 340
2. 魏晉南北朝時期的官學課程 342
3. 隋唐時期的官學課程內容 347
4. 宋朝早期的變化 351
5. 道學的課程思想和實踐 356
6. 道學教育內容的延續和發展 362
7. 明朝的道學課程 364
8. 在明代儒學視野之外 370
第二節 勤奮讀書的樂趣 372
1. 勤奮學生的故事 373
2. 藏書 376
3. 私人藏書和愛書 384
第三節 結論：自得、自由和自任 400

第五章 識字教育、家族教育以及技術教育 403
第一節 識字教育 404
1. 把識字視為教育理念 405
2. 唐代之前的啟蒙教材與基礎教科書 407
3. 唐代蒙書 412

4. 宋代蒙書與朱熹 420
5. 元、明兩代的啟蒙教材與基礎教科書 427
6. 為女童和女性所編撰的啟蒙教材及基礎教科書 432
第二節 家庭教育和家訓 439
1. 古代理論與理想 440
2. 漢朝至魏晉南北朝期間的家庭教育和家訓 442
3. 傳統中國中期的家族教育及家訓 450
4. 透過家庭教育複製的儒家正統 461
第三節 技術教育 469
1. 漢代至唐代官學裏的技術學校 470
2. 宋、遼、金、元的技術教育 474
3. 明代的技術教育 478
4. 自然學者與技術人員的教育 480

第六章 學生與學生運動 495
第一節 傳統中國的學生：理想與現實 495
1. 孔子及其門徒觀 495
2. 戰國時期的弟子 499
3. 秦、漢的學生與博士弟子：從禮儀中學習 502
4. 魏晉南北朝的學生生活：貴族理想與行為表現 508
5. 唐代的學生：官學學生與科舉考生 519
6. 佛、道僧院戒律以及對庶民學生的教育 532
7. 書院生活與科舉抱負的依違關係：宋代的學生 536
8. 道學思想家對學規的批評 539
9. 學習成為漢人：遼金元學校的學生 556
10. 明代的學校生活：知識自主的追求及其不滿 558

11. 明代學規 562
第二節 中國歷史上的學生運動 575
1. 漢代的學生運動 575
2. 宋代的學生運動 578

第七章 結論：晚明以後 591
第一節 書寫傳統的重要性 593
1. 書面考試的重要性 594
2. 文獻與學術 597
3. 不屈的自我與威權的性格 600
第二節 自我、宗教性與道德感 605
1. 不證自明的道德真理與道學的宗教性 605
2. 道德的自信與勤奮的工作倫理 608
3. 計量道德表現的統計表 610
4. 道德感 613
5. 英國善書 615
6. 權威、自信與清教徒資本主義者 617
7. 晚明中國人與清教徒的比較 619

附錄 中國傳統教育的特色與反省 623
一、養士教育與科舉的影響 623
二、為己之學與書院的理想與實踐 630
三、以儒家經學為中心的教育 634
四、庶民教育：格言、戲劇、家訓、善書、祀典及
儒家正統 636
五、個別施教；不分年齡班次的教育 641

六、文字考試與論辯考試的差別 644
七、權威人格的形成 647
八、結論 649

參考書目 651

索引 703

本書附表

表1：隋、唐高等教育體系 76
表2：漢代的考試 115
表3：魏晉南北朝個人門第等級與任命官等的關係 126
表4：漢代今文經與古文經 192
表5：魏晉南北朝時期太學中的經學課程 218
表6：唐代《五經正義》 231
表7：明代《四書大全》與《五經大全》 332
表8：宋朝科舉考試所採用的標準參考注釋本 354
表9：兩晉南北朝太學的學生人數 513
表10：唐代官學入學資格及學生人數 520
表11：唐代國子監學校的入學人數 524
表12：宋代官學的入學條件 537

第一章

引言：中國教育的理想與重要主題

中國文明是人類歷史上數一數二的傑出成就。三千多年來，中國文明不斷創造和保存這一份遺產，它至今仍然主導着中國人對人生、思考以及行為舉止的判斷。維繫這項人類成就的教育傳統不僅獨特，也具有廣泛的影響力。此一傳統的影響範圍不僅及於中國的人民，也包括越南、台灣、韓國與日本。中國教育是一項重要經驗，所有人都應該了解，更應該懂得欣賞。

在這個引言章節裏，我希望列出中國傳統教育史的重要主題。所謂傳統，指的是尚未受到外來文化及外來思想或價值重大挑戰的時期。儘管中國歷史是經過不斷的更新、適應外來文化，以及改頭換面而造成的結果，但是在十七世紀才首次遇上真正的挑戰。歐洲文明以羅馬天主教傳教士為代言人，初次帶來了一套足以挑戰中國豐富傳統的歷史。這的確是一項史無前例的發展，但直到十九世紀後半葉，中國才深切感到：必須對自己的教育體系進行深度的重新思考與重新定位。

常有人說中國傳統在西方衝擊之下就此崩潰。不過，政治上或許遇到前所未有的劇變，可是三千年來的文化傳承並沒有消失，也沒有立即轉變得面目全非。中國傳統仍然不斷變化，也仍然支配着中國人的世界觀與日常生活。這套傳統能夠如此歷久彌新，就足以見證其本身的韌性與內在力量。我的責任就是要試圖描述這股韌性的內容與範圍。

第一節 個人、社會與受教育者

「古之學者為己，今之學者為人」，[1] 這句世世代代的學生都熟知的名言，最足以代表傳統中國的教育理想。這句話出自《論語》，以簡潔的言詞定義了教育的目的：教育的意義來自於個人自身的進取。《論語》的關切對象雖然主要在於德行的修進，當中卻也有一項明顯可見的含意，亦即學習可以充滿樂趣。無論如何，儒家教育的主軸是個人的充實，而不是為了取得別人的肯定或自身的利益。如此定義教育目的相當值得注意，尤其是現代人對傳統教育的詮釋——特別是對中國傳統教育的詮釋——總是採取社會功能或知識效用的觀點。現代的這種看法也許有其優點，卻不足以涵括教育所有可能的目的，至少絕對不是孔子心目中教育和學習的根本目的。

把教育視為一種高度個人化的事務，是中國傳統教育思維中一再出現的主題。因此，我們的探討將以這項論述為起點。

1.「為己之學」

我認為最能代表中國教育傳統的精神的一句話，應該就是「學以為己」。在下面這一段討論中，我將說明它的來源、傳統儒家的解釋，以及它如何能支撐一個人在生活中達成自我欣然自得的境界，還有它在教育制度（特別是學校的組織）上的具體表現。

孔孟荀論「為己之學」

孔子不是這項論點唯一的倡議者。「古之學者為己，今之學者為人」，這句話出現在孔子的《論語》。簡單地說，孔子認為孔子之後的思想家，包括許多不屬於儒家傳統的思想家，也都應該持續擴充

---

1 《論語》〈憲問第十四〉，第二十四章。案：《論語》歷來各版本的分章編次不一，本書主要依據朱熹《四書章句集注》，其分段法亦從之。讀者有興趣的話也可以參看 Arthur Waley, tr., *The Analects of Confucius* (London: George Allen & Unwin, 1938)，此書的分段也依據朱子本。

這項觀念。孟子(公元前372–289)是闡揚儒學的重要人物，但他強調的重點更傾向於獲得學習的樂趣：「君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」[2]孟子一向以在德行上的追求毫不馬虎而聞名。但在這句話裏，他比較重視的顯然是學習必須是能為個人帶來樂趣，而不是個人道德因學習而能夠獲得的進益。孟子雖然可能稍微改變了強調的對象，但其中的訊息其實沒變：教育的價值首要在於個人的自我滿足，接着才是對社會的效用。

孔子與孟子是影響中國教育思想最重要的兩位思想家，他們的主要目的雖然都是建構理想社會，採取的方案卻是奠基於個人教育上，因為個人道德的完善乃是良好社會的基礎。只要閱讀他們的著作，即可看出個人道德與性靈的成長是他們教育思想的基礎。既然教育是他們建構理想社會的中心要素，個人教育的完成自然也就是儒家思想的核心。關於中國人該如何建構美好社會的各種基本觀念，幾乎都是以個人教育為其本源。孔、孟二人對教育的重視，和他們只關注現世的思想也正好相輔相成。個人唯有完成學習，在社會上的地位才有意義。

儒家傳統中的另一位重要思想家，是時代稍晚於孟子的荀子(公元前313–238)。過去兩千年來，荀子一直被視為儒家傳統中特立獨行的人物，對教育抱持的觀點與孟子完全相反。不過，荀子其實更是全神貫注於教育議題。值得注意的是，他也重申孔子的名言：「古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身。」[3]由此可見，到了荀子的時代，也就是一般所謂的戰國時代(公元前483–221)，孔子這句名言早已在中國思想家之間廣為流傳，時人說不定也把這句話視為儒家思想的獨特標誌。既然這三位思想家都強調教育的個人重要性，可見儒家思想乃至中國傳統都認為，個人道德的完善與由此得到的喜悅，即是教育的主要目標。

2　《孟子》〈離婁下〉，第十四章。

3　梁啟雄：《荀子柬釋》(台北：台灣商務印書館，1965)，1(〈勸學〉)：7。

道家的悠游自得

教育本身對個人發展的價值，一直是儒家傳統中最重要的觀念，但這項理論並非儒家獨有。[4]足以與儒家分庭抗禮的道家思想，也倡議類似的觀點。實際上，我們可以說道家對教育的看法，甚至還更為私密，更為個人化。道家哲學最偉大的代言人莊子（約為公元前四世紀），經常以婉轉的方式探討學習行為，偶爾還語帶挖苦。不過，他雖然公然嘲諷知識，實際上卻深深着迷於知識的本質與獲取知識的過程。

「吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已。」[5]這句話譏諷的對象並不是知識的價值，而是人看待知識的方式。莊子非常看不慣時人追求知識的方法。說來矛盾，莊子的批判其實是要讓讀者接受一種更高深的觀點。以下這則著名的寓言，表露了他心目中追求真正知識的正確之道：唯有以悠游自得的態度看待自己的學習對象，才能獲取真正的知識。在莊子的觀點中，這種態度來自於學者和他所學習對象之間的互動。由哲學的角度來看，這種互動就是與學習對象融合為一體。合一之後，即可帶來自由。莊子指出，這樣的自由不但對人有解放的效果，也展現在一種近乎神秘的狀態裏。

> 庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然嚮然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會（案：桑林和經首都是外國的曲調名）。
>
> 文惠君曰：「譆，善哉！技蓋至此乎？」
>
> 庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛

---

4 當然，歷史上直接引述「學以為己」，或「為己之學」的多是儒家，特別是到了宋代道學興起之後，更是如此，之前引述這句話的的確不多，所以劉向在《新序》說：「學以為人，教以為己」。見石光瑛校釋，陳新整理：《新序校釋》（北京：中華書局，2001），7：923。另《晉書》，卷三，引魏陳留王立中正官，舉六種人才，其中包括學以為己，這是比較早的例子。

5 Burton Watson, *Chuang-tzu, Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1964), p. 46。另請參閱郭慶藩：《莊子集釋》，王孝魚整理（北京：中華書局，1961），卷二上，內篇，〈養生主第三〉，頁115–116。

之時，所見无非(全)牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軱乎！……彼節者有間，而刀刃者无厚；以无厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。」[6]

此處揭櫫的觀念雖然抽象，實際上卻相當簡單：學習的真正成就，就是與個人追求理解的對象融合為一體，而得以悠游於其間。這項觀念之所以簡單，原因是學者與學習對象已經合而為一；之所以抽象，則是因為這種融合來自於一種近乎美感的經驗，如同舞蹈或音樂。任何人只要讀過這則寓言，絕不可能不注意到其中的美學特質，而莊子的用意也正是要從美學的角度解析知識。由於這種美學特質，學習於是成了個人的獨特經驗，也只有在徹底個人化的層面上才有意義。因此，對莊子而言，真正的知識不但是種藝術，也是純粹個人化的體驗。真正的知識來自於個人面對知識的親密體驗，所以簡直是不可能教的。

現代的中國教育史學家常說這則寓言揭示了莊子看待知識的態度。包括莊子在內的道家思想家，一旦談到對知識的理解，都極為強調略帶神秘色彩的個人層面。在他們以及後代許多中國思想家的心目中，知識的獲取純粹是個人自己的事情。莊子對知識的「分析」無疑比孔子更注重個人體驗。至於莊子沒有直接具體定義知識或教育的目標，則只不過是道家傳統的典型表現。我們如果因此就把他這種個人化而且體驗式的論點貼上標籤，說他強調的是知識或教育「本身的價值」，未免就犯了過度詮釋的毛病。

中國還有其他許多位思想家，也都強調教育的個人重要性與學習的樂趣，在此並不須要一一提及。到了公元前第三世紀末，中國的思想發展進入了一個反思與整合的階段。先前三百年來的創造力至此逐漸去蕪存菁，儒家思想開始取得支配地位。自從公元前一

6　郭慶藩：《莊子集釋》，卷二上，內篇，〈養生主第三〉，頁117–124。

世紀以來，儒學即成為國家的意識形態，就此產生無可估量的影響力。不過，在公元一世紀末傳入中國的佛教思想，歷經二百年後也逐漸成為一股重要的思想力量。必須注意的是，佛教也開始從個人充實的角度看待知識、研究與學習。佛教強調人必須遺世獨立才能悟道，並且偏好遁隱山林以擺脫塵世牽絆。之所以有這樣的觀念，原因是佛教認為真理是極為個人的事務。佛教在中國思想史上的重要性絕對不容低估。在整個公元一世紀期間，中國的主要思想就是佛教思想，而佛教也在那段期間逐漸演化轉變為中國宗教。佛教認為透過悟道才能求得真正的知識，而且這種覺悟通常極為個人、極為私密，因此也就確立了個人滿足與超脫的重要性。

道教也抱持同樣的觀念，此一宗教係由各種民間宗教習俗混合而成，並且帶有老、莊等道家思想家超脫現世的教誨。道教對於學術性的學習雖然沒有留下甚麼文獻，但其各大思想家的人生卻都留下了充分證據，顯示學術追求在道家思想的形成過程中佔有重要地位，尤其是在第四與第五世紀期間。

朱子、書院與為己之學

最重要的例子是朱熹(1130–1200)。他是中國教育理論數一數二的重要發言人，一再倡導儒家思想中為學習而學習的觀念。[7]朱熹在閱讀與學習方面最著名的一篇文字，探討了學者與學習對象之間的相互貫通。學習的最終目的，就是與知識合而為一。朱熹又提倡書院教育，主張書院可促使個人培養自己的道德品行；他努力創設書院，明白揭示讀書不應該是為了向別人誇示，更不應該為了應付科舉，充分表達出他對讀書以自得的期許。更進一步說，書院也扮演了一種重要的社會角色，促成一種帶有鮮明道學色彩的新式學術社群。不過，在一般人心目中，書院最首要的功能仍是引導個人修身養性。

---

7 William (Wm.) Theodore de Bary, *Learning for One's Self* (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 25–42。毫無疑問的，「為己之學」成為常常被引述的理想，乃是源自朱熹。

朱熹大概是公元1200年後長達八百多年間最具影響力的儒家思想家，一般也公認他是理學(或甚至於可以說道學)運動的領袖。他探討學習的許多言論，都是這項議題中的權威性主張。他指出，追求知識的最終目的就是為了達成個人道德的完善。他創立的書院，就是讓追求知識的夥伴能夠互相砥礪、共同達成教育目標的地方。

朱熹設立書院的觀念是有佛教的影響的。書院興起之初，就是奠基於儒家思想家理解佛教僧院或叢林的方式，包括僧院扮演的角色，及其在中國人的生活中所採取的教育方法。在理學興起之前，一般庶民向來以佛教僧院乃至道教宮觀為自修學習的場所。在寧靜安祥的環境裏，學者可以自由進修，不受宗教信仰本身的妨礙。許多人都對僧侶追求心靈平靜的嚴格紀律與安祥自得的生活深有感觸。這種傳統通稱為「山林講學」，深深符合中國人想像中的學習之樂。

朱熹的書院就像這些佛教或道教的叢林或宮觀。在他眼中，教育的目的絕不只在於求取功名。他認為人應該為自己尋求道德真理的主張，成了中國教育傳統中的首要主旨。朱熹和其他宋代思想家開創的理學思想，也成了往後中國教育思想的主流。

其他次要的傳統影響，包括佛教與道家思想，並沒有就此消失。對於受過教育的士人來說，這三項傳統對於人生的適切分配都非常重要。如何在帶來崇高地位與沉重責任的仕途生活和個人省思與寫作之間取得平衡，是宋代以後乃至十九世紀末的知識人愈來愈重視的議題。在儒釋道三項傳統相互結合的時代，如何在進入仕途(進)的同時達成心靈的平靜與和諧(退)，也就成了格外重要的問題，因為每一項傳統對這個問題都各自有不同的答案。不過，一般的認知乃認為人應該在這三項傳統之間優遊自得。這種觀念實際上已成老生常談：要在學問上有所成就，即必須在這三項傳統間取得真正的平衡。在這樣的觀念裏，人的思想應該隨着身分而轉變。為官之時應為儒士，退隱之後則應奉行佛教或道家思想。真正的道德完善，就是在三項傳統共同重視的理想德行世界中優遊自得。

因此，要建構一套中國教育理論，首先必須強調學習的個人價值及其本身的價值。而且，我們大可以這麼說：對於中國人而言，真心相信這樣的價值，乃是道德成長的先決條件。唯有對教育的獨立價值抱有絕對的信念，才能理解中國學術與知識人的社會行為。簡言之，中國知識人參與專制的政治體制雖然經常不免挫折，卻因為相信無用常是大用的根本，或是獲取至高道德力量的基礎(這不但是他們的信念，有時候也的確是事實)，而得以從中尋得慰藉。中國傳統教育就是奠基於這樣的信念，這種信念也獲得若干的支持，包括社會給予士人階級無比的尊崇，政府則對他們提供物質上的獎賞。

儒家認為，唯有社會上的每個成員都具備道德節操，才有可能達成社會穩定與和諧。這也是一般中國人的看法。個人為何追求道德節操，當然各有自己的原因，但這樣的追求對社會也有重大的影響。儒家的道德教誨雖然以個人的道德義務為起點，但孔子對這項主題的探討總是放在社會功能的脈絡下。個人的道德成就是教育的基本目的，但道德成就也必須實現其社會功能，才能產生效果。儘管如此，個人追求道德成就卻不該以造福社會為目標，也不該存心藉此建構道德規範，指導一般人應採取甚麼樣的教育或道德訓練以達成造福社會的目標。恰恰相反，唯有個人為了自己而尋求本身的道德完善，社會才能從中獲得裨益。帝制中國的晚期之所以極少有人提出社會或政治方面的理論，正反映了這樣的教育思想；亦即強調教育的個人目標，而不是整體社會的目標。

總而言之，在傳統中國的教育理想中，教育的目的是非常個人的，學習的目的則是為了自己德智的完美。傳統中國的教育主要就是奠基於這種強烈個人性的學習需求，只為了學習本身的價值而學習。

2. 教育的社會目的

儒家思想家首要關注的是教育的個人目的。不過，談到教育和

學術研究對社會的重要性，他們當然也有明確的主張。他們關心的就算不是學習的社會目的，也是學習隱含的社會意義；由此最能理解孔、孟二人為何雙雙重視教育的道德價值更甚於實用價值。在他們眼中，教育的重要性不只在於社會功能，更在於其社會意義。當然，這兩者並不容易區分。孔子的主要關注，就是如何在這兩者間取得適切的平衡。孔子認為教育的社會意義在於創造及維持一個完美的、道德的社會。因此個人的教育是社會制度或運作中不可或缺的一部分。孔子的教育思想固然強調知識和道德的融合；但是這種融合也必須是能達成社會整體的融合才具有價值。一個人固然必須全心追求個人的道德完善以及與知識的融合，他也必須同時不忘自己的道德成長帶有社會意義。這就是儒家思想乃至中國教育思想中的中心理想。

曾子（公元前五世紀）是孔子的門徒，他指出了社群在個人教育中的重要性：「君子以文會友，以友輔仁」。[8]曾子描述的是受過教育的人，只有受過教育的人，才能吸引身邊的朋友共同行仁，此舉在本質上即是一種社會行為。社會實踐是達成教養不可或缺的要素，而此一教養即是仁。

劉向（公元前77–6）對於學習的社會層面也表達過類似的看法：「獨學而無友，則孤陋而寡聞」。[9]劉向是當時首要的經學家，他強調學習要有朋友相伴，必然源自他自己和其他經學家切磋討論的經驗。

由上述的例子，可以看出教育的社會目的在儒家與中國思想裏都佔有非常重要的地位。

教育隱含的社會意義有許多。就傳統中國而言，個人與社會（或國家）的和諧融合乃是第一要務。在典型的儒家世界觀裏，個人教育成就的最終表徵，就是對和諧政治秩序的貢獻——提到這一點，就不禁想到因朱熹的提倡而取得經典地位的《大學》。《大學》裏提出的

8　《論語》〈顏淵第十二〉，第二十四章。

9　劉向：《說苑》（台北：世界書局，1958，重印1547年本），3：5a。另參見熊承滌主編：《秦漢教育論著選》（北京：人民教育出版社，1986），頁141。這句話在後代常被引用。

道德培育八步驟，正足以顯示早期思想家多麼重視個人學習與完美世界之間的關係：

> 格物而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。[10]

由這段著名的文字，可見儒家思想家有多麼重視個人的道德品行與社會及政治和諧之間的關係。這段文字揭櫫的教育進程，在過去兩千年來不但一再為中國人反覆強調，也早已內化成他們心中天經地義的觀念。

儒家教育思想的社會秩序以祥和的家族關係為起點。儒家認為家族是政治體系的縮版，也是個人品德提升的訓練場——「齊家」即是治理天下的基本條件。家族是個人最早的效忠對象，因此個人必須維繫家族的和諧，才有可能達到教育上的成功。舉例而言，在中國的取士制度中，不論是漢朝(公元前206–公元220年)的察舉制度，還是宋朝以後的科舉考試，良好(或許應該說沒有犯罪紀錄的)的家族背景都是獲取入仕資格的初步條件。因此，士人也就必須懂得如何以教育維繫家族秩序。科舉考試的結果雖然確實經常受到社會關係的影響，但考試至少在理論上是公正的。值得注意的是，即便在理論上公正不倚的科舉考試當中，決定或影響考生品德教養的社會環境仍是其中一項評估標準。

在後來的中國歷史，家族扮演的角色又愈來愈重要。良好的家世背景不但是考生獲得考試資格的必要條件，家族也是考生最終的支持來源，不論就物質或心靈上而言。套用一位社會科學家的說法，家族策略是個人在社會裏求取上進的重要因素，家族氣運的保全也與個人的教育成就息息相關。

家族可從教育中獲益。家族如欲保有其社會地位與影響力，就必須仰賴家族成員通過科舉考試。於是，個人的教育也就與家族的氣運密不可分。反諷的是，隨着科舉考試吸引愈來愈多考生，家族

---

10 朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，1983)，〈大學章句〉，頁4。

對個人教育的介入也愈來愈深。十一世紀後，不但核心家庭的成員關注教育，大家族的成員也一樣如此。十二世紀後，尤其在華南地區，大家族的成員經常組織成宗親的組織。典型的宗族會設置公有財產（族產），用於支持對家族成員有益的活動。在這種組織性的環境下，以科舉考試為目標的教育活動也就成了最廣獲認定為有益的活動。大家族合力支配家族成員的教育內容，顯示了教育仍然具備重要的社會意義。為了準備科舉考試，學習於是不再只是關乎個人的品德成長，而是也必須負起增進家族力量與團結的責任。

國家在人民的教育裏扮演了清晰明確的角色。孔子與大多數儒家學者雖然都從培育個人品德的觀點看待教育，國家卻很快就理解到提倡教育有助於政府的治理。談及中國教育史，絕不能不提及國家對教育體制的影響、資助以及控制。

儒家理想中的普及教育，以及依品德決定學生的入學資格，正是中國歷代政府建構全面教育體系的基礎。[11] 此外，儒家思想家認為官學應以培養倫理道德為其最高職責。歷代讀書人反對政府操縱教育過程，但睽諸歷史，這項目標卻不一定能夠達成。官方對教育的控制從來不曾停止過。十三世紀後，官學教育即淪為科舉考試的附庸，而許多所謂的「私學」也常常「官學化」，終而被政府控管。

科舉制度的目的在於網羅受過教育的士人進入政府服務。因此，中國教育也就一直被兩股力量拉扯，一方是國家或政府為了自身利益而意圖操控教育，另一方則是知識人努力要擺脫這種操控，貫徹自己對社會所獨立懷抱的理想。個人希望導引教育體系追求社會利益，通常與國家選取官吏的狹隘目的形成直接衝突。因此，在何謂真正有益社會或有益「天下」的爭論裏，教育的目的與理想向來是核心議題。

11　孔子是否認為女性可接受正式教育，仍有爭論。目前這項議題還沒有詳細的研究。值得一提的是，在中國歷史上，制度化的教育從來不曾對女性開放，政府設立的學校尤其如此。

由前述的探討可見，社會意義在中國教育中佔有相當重要的地位。讀者也許會問，教育的基準目標既然是個人的樂趣，社會層面又怎麼可能在教育裏佔有重要地位呢？最簡單的答案可能是一項充滿挑戰性的悖論：個人目的之所以能夠達成，原因正是個人目的也是公共目的。這點將在本書中詳談。[12]

漢代與魏晉南北朝(220–589)的官學雖然主要是為了貴胄子弟而設立，貴族也因此不乏就學機會，但貴胄子弟自行尋求名師的故事仍然所在多有。實際上，史學家常喜於講述這種故事。這類故事呈現出來的是，透過個人獨力追尋真正的學習，教育的個人目的與社會目的也因此得以結合；第三與第四世紀的思想氛圍更為這項論點提供了進一步的支持。許多思想家都鼓勵個人自行追求宗教真理，最好能夠遺世獨立，隱居於偏遠的山林之間。因此，為了尋求名師而不惜長途跋涉，也就成了中國教育史上一項反覆出現的重要主題。[13]這類故事為追尋真知提供了鮮明的圖像。更重要的是，這種行為表面上看來雖是個人對學習的追求，實際上卻也帶有重要的社會意義。

佛教可為這項議題提供若干線索。佛教思想在三世紀後成為一股主導性的知識力量，也強化了個人獨自追求悟道的主題。佛教在中國影響力最大的期間是唐朝(618–905)，而僧伽戒律也在當時成為一項重要觀念。這項觀念本身其實非常個人化；就個人尋求悟道而言，僧伽戒律確實只適用於修道的僧侶。這些戒律既然基本上不涉及社會結構或社會正義的議題，自然極為個人化。但南北朝時代的僧院與寺廟，仍然對獨尊儒術的國家制度造成了若干挑戰。

九世紀開始出現的儒家書院，其理念與實踐也受到僧伽戒律的影響。儒家追隨者在國家的監督或控制之外尋求學識與道德上的啟

---

12 關於這點的進一步討論，請參見本書第三章第七節第四段。

13 我在書中引述有種種例子，但是蘇州吳學的福建學生的例子最為生動。請看本書第六章第一節第八 段。另外，魏晉南北朝時代，千里求學也成了一個風尚，參看本書第二章第一節第五段。書院的講學也是眾人跋涉來聽講的例子。

發，書院即是其中最耀眼的成就。書院代表了一種不屈不撓的努力，亦即儒家追隨者對個人獨立學習空間的追求。因此，現代許多中國教育史學者都把書院創辦人視為私人教育的倡導者。就儒家的教育理念而言，書院的學習經驗雖然不一定算得上完全成功，卻還是相當令人滿足。要了解書院受歡迎的程度，必須先了解書院存在的思想背景。簡單說，這背景就是政府與個人之間的拉扯，政府為了本身的利益而意圖操控教育，士人則為了追求個人的道德完善而努力擺脫國家的干預。

現代西式學校在十九世紀中傳入中國之後，即對書院產生無可抵擋的挑戰，導致書院的逐漸沒落。不過，直到今天，許多學者仍然認為儒家書院體現了孔子宣揚的教育理念。尋求個人獨立的理想得以延續近千年之久，即見證了這項理念的活力與持久性。我一向認為，在書院裏可以看到公民社會的雛型。這一點與台灣最近成立的民主書院標榜以推進公民社會的理想正好相同。書院的發展，尤其是與威權政府的對抗，展現出中國社會在宋朝 (960–1279) 乃至明朝 (1368–1644) 期間為了爭取「公共領域」而不曾間斷的掙扎。儘管這掙扎的結果令人沮喪，不僅個人的英勇行為往往徒勞無功，挫折感也遍及整個社會，但這種公共領域的信念仍然存在，認為這個領域應該不受政府控制，而可供個人私下表達意見，也可讓人追求思想上的健全與獨立。因此，中國書院的歷史即可證明最個人化的目標其實也是最公共的目標。

在古代中國，學校乃是社會的縮影。這句話似乎有些多餘，但我們只要考慮到所有官學的學生都可在一定程度上免除勞役與賦稅，還可獲得食宿與津貼，即可了解學生在中國歷史上為何常常能夠影響政治事務。學生運動，尤其是政治方面的學生運動，也是儒家教育的一項重要標記。青年學生批評時政雖然不乏理想主義的色彩，但學校生活的群體經驗 (包括行為從眾以及社交互動) 說明了學生的意見為何相當統一，抗議行動又頗為協調一致。

在結束本節之前，我想談談中國教育傳統的社會意義其實也受到了非儒家傳統的啟發。我的用意是要指出，個人與龐大的親屬組

織(氏族或宗族)之間的關係，形成了一種強烈的團結意識。正因如此，私人教育經常發生在親屬組織的公共環境裏，例如宗族祠堂所設立的私塾。眾所皆知，儒家思想非常重視以倫理原則為基礎的家庭與人際關係，但必須指出的是，促成家族團結的儀式活動，經常來自儒家思想以外的源頭。這類活動是各種大小傳統的綜合表現。

佛教並未忽略社群的重要性。中國的佛教在關於良好社會的教誨裏非常重視家族關係，這是原本的佛教思想所沒有的。佛教因此才得以一再促成各種社會團結儀式的創造、修改與流傳，帝制中國的後期尤其如此。更具體地說，佛教對中國儒家思想及活動的貢獻，諸如戒律的發展以及對儒家學規的影響，有相當多的例子；在本書中，我們經常會看到。

整體而言，傳統中國的教育思想不但注重個人對品德的追求，也同樣重視教育的社會目的。我將在本書中討論「學以為己」這個充滿個人意義的理想，此一理想在中國教育史中曾發展出具濃厚的社會意義的面貌。總之，中國傳統教育史有一項不容忽視的重點，就是中國教育一直在尋求一種完美的機制，能夠讓個人的學習樂趣和社會責任取得平衡的聯繫。這段歷史顯示了社會與國家如何企圖引導教育的方向，而士人對這種企圖的反應則是追求自我的知識獨立。透過儀式與宣傳活動，中國政府不斷把國家的意識形態灌輸給人民。另一方面，個人則透過家族、宗族、書院以及其他較少人知的社群組織參與這種活動。畢竟，個人追求自我的獨立其實也有助於達成教育的終極社會目的；教育有其本身的價值，而且這些價值也在所有社會組織的動員下得以徹底實現。因此，儘管中國歷史上不斷地出現種種困難和爭執，不斷地在干擾個人追求教育的努力，但是無論如何，個人的教育至少在理想的層面上，強調要不斷地在這些困難中爭取發展的空間。

3. 通才、經學者與君子

幾乎從一開始，中國思想家就認為孔子是教育觀念、內容與目

的獨一無二的啟發泉源。儒者必須品德高尚、展現仁的理想，並且能夠成長為關懷社會而且負責任的人。教育的價值就在於協助人們發揮或達成人之所以為人的特質。因此，仁不但是一個人成為道德個體的基本要件，也是人生中應該持續追尋的目標。這項發展，乃是以人的先天本質為出發點，最終目標則是徹底體現這種本質，因為這種本質正是人之所以為人的基本要素。

君子

人如果能夠體現仁的理想，就是君子。中國教育理論中最重要的一項觀念，就是認為一般人可以經由教育而提升自我，達到完美的境界。孔子的《論語》是他和學生們的對話錄，[14] 內容主要在於探討社會與政治秩序如何能夠達到理想狀態，以及人該如何努力，才能對這種理想的達成有所貢獻。對孔子而言，只要所有人都能體現仁，就能達成這樣的目標。體現仁(人的本性)是所有人的最高義務。這種人性的實現基本上是一種道德工夫，而促成人性的實現正是教育的目的。儒家思想家通常認為孔子的思想是最佳的教育準繩，因為當中強調仁的理想就是人性，不但是人與生俱來的特質，也是人生中最崇高的理想。人生的目標，就是要努力體現人之所以為人的特質。

孔子深入探討了教育的基本課程。他的觀念乃奠基於一項至少已經發展了幾百年的傳統。早自公元前十一世紀以來，貴族兒童就有學校可讀。[15] 周朝時代貴族的教育理想比較偏重武術與個人層面的教養，基本上就是學習貴族應有的行為舉止以及熟習戰技。不過，年輕人在學校也會學習音樂和禮儀，還有基本的識字及算術技能。

---

14 《論語》裏記載的話語並非全都出自孔子之口，這點早已廣為人知。白牧之(E. Bruce Brooks)與白妙子(A. Takeo Brooks)近來出版的英文著作《論語辨》(*The Original Analects* [New York: Columbia University Press, 1998])就仔細檢視了《論語》內容，推斷每個篇章可能的寫作年代。

15 本書第二章第一節第一段對於周朝(年代約為公元前1050–254)與周朝之前的學校有更詳盡的探討。不過，在更早的商朝(年代約為公元前1800–1050)，當時的甲骨文也有能夠解釋為「學校」之意的字。

然而，孔子卻是以條理井然的方式闡述這種教育目的與意義的第一人。他一再提及貴族教育的理想與做法，認為所有尋求教育的人都應該獲得這樣的教育，並且提議這種教育的內容應當不斷修正檢討。孔子的教導指出，傳統上用於指稱貴族的「君子」一詞，應該定義為所有能夠體現人性理想的人。就現實層面而言，這樣的定義等於說：完美的人應該接受貴族教育，人生也應該合乎貴族的理想。如此一來，原本指稱貴族的「君子」一詞，也就產生了規範性的意義，代表在人生中體現並且達成了貴族教育理想的人。在這種規範性的定義下，「君子」經常被解讀為「紳士」。[16]

教育的終極目標雖然是要讓人成為聖人，但君子則是比較實際也能夠較快達成的理想。儒家士人的教育目標是至少要成為君子，但個人還是應該努力追求成為聖人的終極理想。在英文當中，「gentleman」一詞的意思與君子最為接近，但不帶有聖人的含意。[17]儘管如此，若說孔子認為教育的目的是要讓人成為紳士，畢竟也不算錯得太離譜。[18]

---

16 到了後代，「紳士」一詞普遍代表社會地位，指的是在社會中擁有法律指定地位的人。這個名詞最早出現在漢朝，用於指稱官員，詞意也微微帶有道德成就的規範性意味，和「君子」一詞也有相似之處。後來，中文選擇以「紳士」一詞翻譯西方的「gentleman」。這樣的選擇顯然是着眼於西方紳士在社會上的優越地位。

17 參見Joseph Needham: *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), vol. 2, p. 6, note e。李約瑟(Joseph Needham, 1900–1995)指出，在他眼中，只有摩爾(Thomas More, 1478–1535)稱得上是儒家所定義的君子。2011年2月15日，美國總統歐巴馬(Barak Obama)頒發「總統自由獎章」給美國第41任總統老布希(George W. Bush)，讚辭稱他是一位「gentleman」，各電視台及報紙都引述這個字，可見在英文裏頭，這個稱讚是多麼光榮。

18 「君子」的這種定義讓人不禁聯想起英文的「virtuoso」，它結合了學者與文藝復興廷臣的兩種理想。當然，這兩項傳統差異頗大，尤其一般皆認為所謂的「virtuoso」是有閒之人，後來也經常成為諷刺的對象。儘管如此，在「virtuoso」這項理想的發展初期，如同皮謙(Henry Peacham)在《十足的紳士》(*Complete Gentleman*)一書中所呈現出來的概念，貴族對古老的傳承與遺產的喜好，幾乎可說就是孔子口中的君子理想。有關「virtuoso」的概念，請參

六藝與經典教育

儒家教育講究平衡學習所謂的「六藝」：禮、樂、射、御、書、數。[19]由現代的觀點來看，「六藝」的內容可能顯得頗為狹隘。不過，古典學習與詮釋（訓詁）學傳統的歷史已擴張了儒家的原始議題。現在，這些觀念已被視為是規範性的概念。這點可用幾個簡單的例子來說明。在孔子的時代，算術只不過是粗淺的加減而已。不過，在中國人的認知中，孔子所謂的「數」就是必須精通一套特定的知識，使得受過教育的人能夠處理計算領域中的各種課題。於是，算術的涵蓋範圍相當廣泛，例如天文現象的計算也包含在內。同理，「書」可以單純僅指識字而言；但在儒家傳統中，「書」也包括了從書本或類似於書本的讀物當中所吸收的知識，[20]以及為了個人樂趣而閱讀的行為。

到了孔子的時代，人們已懂得特定形態的著作，具有相似的本質與相似的結構及意圖，因此可以歸納為同一類型。這就是書籍與知識分類的起源。孔子了解知識多元化的價值，以及每一門知識具備的眾多功用。[21]他強調書本的重要性，以及從書本中學習的目的。只要稍微檢視一番，即可發現對中國許多受過教育的人士而言，讀書經常是一大樂趣來源，至少是他們知道要標榜的事。

見Marjorie H. Nicolson: "Virtuoso," in Philip P. Wiener, ed.: *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), vol. 4, pp. 486–490。

19　關於這方面更詳盡的探討，參見本書第三章第一節第一段。

20　這裏所謂「類似於書本的讀物」，主要是基於假設性的，而不是科技上的可行性。超越於口語傳統之外的「書本」，在孔子的時代無疑已經存在。書本具有解放人心的力量，原因在於書本的公共性的本質。這點與口語傳承的私密特質明顯不同。

21　所以孔子50歲的時候才夠能力研讀《易經》。他經常提及《詩經》與《春秋》，也建議他的兒子學習《詩經》以及與禮相關的知識。參看《論語》〈季氏第十六〉，第十三章：陳亢問於伯魚曰：「子亦有異聞乎？」對曰：「未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』『不學詩，無以言。』鯉退而學詩。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』『不學禮，無以立。』鯉退而學禮。聞斯二者。」陳亢退而喜曰：「問一得三，聞詩、聞禮，又聞君子之遠其子也。」

就規範性的定義來看，六藝涵蓋了相當廣泛的知識。唯有以系統性的方式追求知識，遵循個人對知識的本質與分類的理解，並且平衡吸收每一門學問，才能讓人成為真正的人。這是一種通才式的教育定義。

當然，中國人向來都相當清楚，教育的目的不只限於熟習六藝，諸如射箭或御(駕)車，當然也不只限於背誦詩詞。重點在於學者必須不斷追求對知識的理解，並且藉此促使自己與人性的最高理想合而為一。只要能夠達到這樣的目標，處理人世間的事物即可悠然自得，也能夠在道德上追求與大道融合。最重要的是，孔子認為學習是非常個人化也相當快樂的事情。他珍惜學習的樂趣，而且學習對他來說也一直都是非常快樂的活動。正是因為這樣的態度，《論語》開宗明義的第一句話才會是：「學而時習之，不亦說乎？」

學習的範圍非常廣，但知識不論定義得多麼廣泛，畢竟都必須要有其整體性，可讓學者與宇宙及人類連結在一起。此外，學習本身就是一種樂趣，而且這種樂趣乃是來自知識的整體性。在西方學問的傳統中，大概以文藝復興時代的人文學最近似於儒家的這種教育定義。[22]不過，孔子不像基督教的人文主義那麼強調宗教的重要性。他只在乎學習過程以及學習的完整性所帶來的樂趣，而相對忽視形而上的重要問題。

簡而言之，既然教育的內容本質上就無所不包，學習的過程又可讓人獲得學習的樂趣，並與全人類連結，因此可以說博文教育就是教育的本質。

---

22 我無意引述各種比較儒家教育及其他教育思想學派或潮流的研究。值得一提的是，從韋伯(Max Weber, 1864–1920)對儒家思想的詮釋，可見他大致認為德國教育中的人文教育概念非常近似於儒家的人格教育理念。關於德國「士大夫」或近代教育的議題，請參見Fritz Ringer: *The Decline of the German Mandarins* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969)，Ringer把德國的人文教育稱為Mandarin的教育，含有貶義。Mandarin指的是傳統社會的官僚體系，特別是中國，因為中國發展官僚體制最早。

到了孟子的時代，亦即公元前第四與第三世紀期間，強調教育的目的在於提升個人道德的觀點又更加受到重視。孔子當初接受的那種貴族教育，到了孟子的時代已幾乎不復得見。孟子和他同時代的人所關注的，是要闡明人為何應該受教育，並且確立「六藝」的標準認知，使其成為個人追求道德完善的基礎。畢竟，到了那個時候，「六藝」的內容大抵都已記載於文獻當中，而研讀書本也成了愈來愈多人依賴的學習方式——儘管在當時，這或許不一定是他們偏好的選擇。

孟子的性善論確保了他在中國傳統教育史上的地位。在他眼中，唯有相信人類天生具備追求道德完善的能力，才能相信人的可教性。基於這項理論，他和大多數中國思想家都認為修身是個人教育的核心要素。如此一來，教育的內容不再是以前的那種實用技藝，而是行為舉止的規範，以及該如何把這些規範落實在新形態的社會裏。另一方面，隨着愈來愈多知識都已形諸文字，實用技藝的學習也就逐漸為讀書的學習方式所取代。

中國教育史正是恆久不斷地持續着這麼一項過程：從奠基於失傳的古老技藝和知識的典籍裏吸收傳承已久的智慧，並且不斷以更精緻的思維重新理解這些智慧。這項過程到了公元前二世紀時已經大致完成，當時大家普遍認為孔子已把「六藝」編修彙整為「六經」。由於傳說中的《樂經》久已失傳，後代視為標準經典的便只有五經。[23] 經典的地位一旦確立，後人於是認定唯有研讀並精通這套經典，才算是真正的教育。

到了這時候，中國教育課程史於是成了若干重要書本的典籍化過程。原本的「博文(通才)」教育理想就此取得了一種具體的新意義：「經學」教育。秦代之後，研讀經典成了中國各朝各代的標準教

23　是否真有《樂經》，至今仍無定論。實際上並沒有六部所謂的「標準教材」各自彙整了六藝的所有現存知識。孔子當初強調六藝的重要性，很可能只是把《春秋》和《詩經》當成理想教科書的代表。六藝雖然理想化，但後來成為教育的標準內容之後，各方對於哪些教科書最適合用於教導這些技藝的爭論，也就轉成了為各自支持的典籍爭取「霸權」地位的激烈競爭。

育行為。就這方面而言，可說中國教育本質上就是經學教育。

中國傳統教育史，是對三項教育理想不斷的重新詮釋。這三項理想分別為：君子、博文的讀書人及經學者。漢朝的教育注重形式，也就是教育的外在表現：個人前途即是教育成就的核心要素。透過學習禮儀，表現在舉止上面，以達成教育的理想。中國史學者總是不免注意到漢朝對禮儀教育的高度重視，法律史學家也一再指稱漢朝(乃至於唐朝)的法律思想講求禮治。之所以如此，是行為舉止的儀式化，就是社會生活最實用的規則，亦即人與人之間的互動必須遵行禮儀所規範的動作。於是，這些規範就成了社會為教育所設定的內容。許多重要的社會禮儀都創制於漢代，例如為父母服喪三年是中國社會認可的孝行表徵，而這種規範就在漢朝期間被嚴格的執行。[24]許多和喪禮有關的禮儀，也都在這段時間達成形式化(儀式化)。[25]

強調廣泛學習與文字表達技能的經學教育，在漢朝之後正式成為教育內容的核心，並且就此主導了中國的教育活動。唐朝之後，由於官方認可的傳注不再引導個別學者的治學方向，經學教育也因此稍顯式微。自從宋朝以來，中國思想史上就陸續出現了各種對古代經典較具想像力的新詮釋。不論對典籍本身的新詮釋，還是對經典的編纂與典籍化過程的歷史背景所提出的新觀點，都促成看待經學教育的態度漸趨開明，而這樣的「解放」也產生了新的洞見。

儘管如此，經學在這段期間仍然保有相當的重要性，原因是當時政府取士最可靠的管道為科舉考試，而科舉考試需要一套參考標

---

24 這種觀念至少可追溯到孔子的時代(參見《論語》〈里仁第四〉，第二十章；〈憲問第十四〉，第四十章；〈陽貨第十七〉，第十九章)。至於這些章節的考證，請參見Brooks and Brooks: *The Original Analects*, pp. 115, 123, 165。表面上，服喪三年的行為早在公元前四世紀末就已相當普及，而漢朝還要一百多年後才告創立。不過，把這種行為詳細制定為禮儀，卻最早見於公元前一世紀，亦即漢朝初年編纂的《禮記》。

25 參見Patricia B. Ebrey研究中國喪禮儀式的論文："Cremation in Sung China," *American Historical Review*, No. 95 (1990), pp. 406–428。有關儀式化，可以參看我在第三章第二節第三段的注86。

準。所以，政府也就在科舉考試中持續使用七世紀初彙編的標準評注（即《五經正義》）。後來，朱熹的《四書章句集注》也成為考試的標準內容，[26]於是儒家經典就此成為衡量士人從事公職能力的標準，也鞏固了在教育裏的中心地位。這些考試導致士人研讀古代典籍的方式愈來愈僵化，而與獨立學者採取的開明態度，形成教人感嘆的對比。隨着科舉制度的地位愈來愈重要，中國政府也愈來愈專制。結果，科舉制度逐漸成為社會流動的主要影響力。入朝為官是獲取地位與特權最有效的方式，科舉考試則是一般人力爭上游比較可靠的途徑。

經典教育與科舉

中國經學教育史是一部紛雜的歷史。簡要言之，這是一段漫長的爭論史；議題包括典籍與相關評注的標準化，以及正統詮釋與典籍化的認可。在十七世紀之前，這段漫長的過程基本上就是儒學的發展史，因此也幾乎可以說是中國教育的演變史。注疏的彙編是這段歷史中相當突出的一部分。為了爭取政府認可成為正統傳注或注疏，各方的競爭較勁非常激烈。官方核准傳注的做法，直到宋朝才告一段落，因為當時隨着朱熹與理學興起，官方決定傳注正統地位的權力也就在理學者的挑戰下逐漸衰微。因此，我們可以說宋朝以後的儒學之所以成為有「新儒學」(Neo-Confucianism)之稱的「道學」，就是因為政府決定哪些書本可封為經典的壟斷權趨於式微。[27]不過，

26　「四書」指《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》。參見本書第三章第五節。

27　本書中使用「道學」泛指北宋末期之後興起的恢復、弘揚及誇大儒學的系列活動，它包括傳統所形成的「宋明理學」及「心學」。傳統一向就把宋代的所謂「五子」及朱熹、張栻等人的思想統稱為「道學」，而他們也常被稱為「道學家」，像周密就是這樣稱呼他們，帶有嘲弄的意思。但是後來修《宋史》的人，也承續這樣的稱謂，把我們一般認為是主流的程朱一派寫進了〈道學傳〉。二十世紀以來的近代中國學者（尤其像馮友蘭）特別把宋代興起的各派以恢復儒學為志的思想家分別為兩個大主流：承續朱熹學術的，被通稱為「理學家」或「宋明理學家」，而把程顥已經發端、而由陸九淵以及明中葉的王陽明（守仁）一脈相承的學術稱為「心學」。兩者又籠統稱為「宋明理

如同先前所提，在科舉制度下，由道學的思想巨擘朱熹以及其他學生所編纂的新注疏，還是在不久之後被奉為經典，成為科舉考試的標準內容。

科舉考試中的另一重點是作文。寫作優美文字的能力，包括各種散文、論文以及詩賦，在科舉考試中也佔有同樣重要的地位。文學技能原本就是君子教育的一部分，但隨着政府在科舉考試中愈來愈強調寫作的重要性，寫作能力(甚至包括書法技藝)在個人教育當中所佔的地位也就愈來愈重要。科舉考試納入作文的做法，強化了文學技能在教育中的重要性。於是，君子教育必須達到這樣的成就才算完整：受過良好教育的人不但飽讀經書，也擁有高明的文學技巧。傳統上，中國學者向來認為唐朝文化的特徵在於詩與文學，宋朝則着重於知識的追求，尤其是對經學的研究。這種概略的區別忠實反映了中國人對博文的知識人的看法。

學」。這樣的做法其實會把宋代時朱熹與陸九淵的學術分別得過分清楚，抹煞了兩者的共同意旨及彼此對宇宙人生的一樣關心。另外，用「宋明理學」不僅不能表現出明清思想及學術的特色，而且常常會把批判「理學」的讀書人也稱之為「理學家」。因此，如何找到一個更合適的名詞來統稱不同於釋道兩教學術的名詞，實是當務之急。西方傳教士在明末時來到中國，雖然知道明末學者強調這兩個思潮並不相同的看法，但還是籠統地把兩者的思想稱之為「Neo-Confucianism」，也就是「新儒學」。這個用法沿用至今，代表的想法是：宋代以降中國學術以恢復儒學為中心，因此是一種「新儒學」。它的活力至少到二十世紀初年仍未消退。但是近年來，有許多學者(以Hoyt Cleveland Tillman〔田浩〕為首)認為這個名詞無法把朱陸的共同特色(特別是宋代)表現出來，遂提倡應該用回《宋史》的原始用法(雖然事實上《宋史》並沒有把陸九淵寫進〈道學傳〉)，合稱為「道學」，好彰顯兩人的學術源出儒家的同門，而且相似之處比不同之處的更多。在我看來，用「道學」與用「Neo-Confucianism」實際上並沒有甚麼分別，也還是不能把明代思想家們提倡的王學與朱學的分別表達出來。因此狄培理(Wm. Theodore de Bary)及鮑弼德(Peter K. Bol)也還是沿用Neo-Confucianism。余英時則理學與道學混用，認為兩者基本上是一樣的東西。

本書則跟隨余英時使用「道學」，而只在必須作分別時使用「王學」或「心學」來特別指陸九淵及王陽明的學術。至於「理學」則一般用來指朱熹所傳承的學說。

朱熹經學派的興起，以及科舉考試把他的《四書章句集注》奉為標準，對中國教育造成了深遠的影響。接下來，我們要初步檢視道學思想中的人，尤其是受到朱熹學派——有時候又稱為理學——形塑而成的人。

4. 理學思想中的人：有德之士、英雄、殉道者

理學（道學）世界觀的興起代表了中國教育觀念發展的新階段。到了十二世紀初，中國社會結構已出現變化，個人與國家的關係也隨之出現新的定位。到了這個時代，中國的文化發展與政治體制不再完全一致。這時候的中國雖然強大，卻只是多國體系當中的一員。[28] 中國經濟出現了重大變革，以致地區性分工成為現實，而形成了全國性的市場。這種種改變促使中國知識人重新檢視儒家傳統。十二世紀的思想界也納入了強大的意識形態與宗教思想，包括佛教以及其他許多較為次要的意識形態。

由此帶來的結果，就是許多新元素與儒家正統思想之間的互相齟齬又充滿挑戰性的融合。實際上，唐朝時儒家思想就在佛教與道教的挑戰下呈現日益衰微的趨勢。反映這個趨勢而產生的新的知識傳統，可以稱為道學，其特徵在於深切遵奉經過重新定義的儒家傳統。道學思想擴展了傳統儒家思想的範圍，納入了許多外來元素，而這些元素後來紛紛成了這種新興世界觀當中不可或缺的一部分。

道學思想者是甚麼樣的人？這個問題的答案將有助於我們了解其教育的內涵，況且道學教育無疑是帝制中國後期最主要的勢力。首先，道學思想者與科舉考試的理想及內容密切相關。這樣的人企望改善考試的種種、尤其是考試的目的，但另一方面也對科舉制

28　關於「多國」體系的探討，請參見Morris Rossabi, ed. : *China among Equals, the Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th–14th Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1983), pp. 1–13。

度摧毀「為己之學」的理想深感不滿。因此，一個懷抱道學思想的知識人是個心存不滿的官員，極力想要把自己從目光短淺而且充滿瑣碎的世俗官員生活中提升出來。這個人追求的是道德的高標與人生的內在價值，希望在不道德的社會裏保有潔淨無瑕的人生。[29]

另一方面，道學思想者常常也是地主。土地是最可靠的投資，再加上土地私有權早自唐朝末年就已確立，因此官員多半選擇購置土地。擁有地產、尤其是農地，即是道學之人致力修身的物質基礎。道學者讚揚農田生活，其對田園生活的歌頌隱隱可見原始主義(primitivism)的影子。因此，帝制中國晚期的為官理想也就深繫於一種修身哲學，奠基於想像的田園歸隱生活之中。這是一種保守的道德思維，一種帶有反知識色彩的通俗思想。[30]

回歸田園可能是一種抗議，對象也許是科舉和官場生活，也可能是中國愈來愈繁榮的都市化與商業化發展——尤其是十六、七世紀期間不論就創新程度或文化發展而言都居於全國之首的長江下游地區。在社會風氣日趨敗壞的情況下，崇尚道德的人該怎麼辦？對於中國士人而言，為官從政是必須的，但取得官職的方式(參與科舉)卻令人鄙夷。從事公職的最終目的，是為了回歸寧靜平和的田園生活，從而昇華個人內在的道德修養。這種渴望，為官場生活的不愉快提供了一項既定的解決方案。許多思想家都公開宣稱，自己從官場上退休之後，對農村生活非常滿意。

---

29 Wm. Theodore de Bary: "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought," in his ed.: *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 145–247.

30 有關中國平民主義或原始主義的探討，請參見Mary C. Wright: *The Last Stand of Chinese Conservatism* (Stanford: Stanford University Press, 1957), pp. 3–4。原始主義的源頭是對啟蒙思想的理性主義的反動，以盧梭(Jacques J. Rousseau)為代表，和浪漫主義、歷史衰落觀以及所謂的「高貴的野蠻人」(*savage noblesse*)的說法相連，歌頌「自然人」為最有道德及最充滿生命活力的人，文明是墮落的象徵。

在商業發達的長江下游地區，退隱田園的農夫也可能是有閒的唯美主義者。矛盾的是，豐富多彩的物質消費文化也影響了這種人的行為。[31]

不過，道學者也可以是勇敢的殉道者。他們雖然號稱能即知即行(知行合一)，願意致力追求最高的道德與文化理想，甚至不惜捨棄生命，但是這樣的境界並不是那麼容易可以達到的。他們藉由與世隔絕(退隱田園)所尋求的內在平靜，倒有可能是內在力量的泉源。十七世紀以降，許多中國士人都標榜英雄式的道德境界，相信為了自己的信念可以犧牲性命。這些人的明知不可而為之的行為，展現了中國教育的一項特質，亦即由道德觀以及古代典籍的價值觀所形塑而成的傳統。因此，在道學家眼中，君子不只是通才與經學者的結合，不僅僅能夠以散文及詩詞表達經書中定義的文化，還必須在人生中落實自己從小被灌輸的那些價值觀。除了和諧平靜的生活之外，君子(知識人)也必須隨時準備為自己的理念奮鬥，即使以身相殉也在所不惜。

這種英勇的面向也有其弔詭的時刻。這點可見於後來儒家政治思想裏為國盡「忠」的觀念，這也是理學家協助發展的概念。在這種思想的影響下，受過教育的士人必須負起英勇殉道的責任。後來，這種為國盡忠的觀念結合了十二世紀之後興起的強烈民族意識，而又成為明、清兩代高度獨裁的統治者所要求的德行，也就產生了許多精神上的掙扎，含着各樣隱藏的危險。

在後續的探討之中，我們將會了解道學者各種人生觀與價值觀的獨特組合，也將理解中國教育和道學家的理想為何能夠一方面「開明」，同時卻又協助乃至容許專制統治。的確，由道學之士的人生目標當中所存在的內在矛盾，即可看出他們為何無法面對現代與西方知識浪潮的衝擊。

31　近來許多針對明朝知識人的研究，都把重點放在他們對「長物」的鑑賞興趣。參考Craig Clunas (柯律格)：*Superfluous Things, Material Culture and Social Status in Early Modern China* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1991; Honolulu: University of Hawai'i Press 2004)。本書為明人文震亨《長物志》之研究。

5. 中國傳統教育的式微

中國傳統教育的最後階段，乃是受到科舉考試無所不在的影響力所形塑與支持。到了十八世紀末，就在乾隆盛世之後不久，科舉制度開始沒落，而且腐敗現象明顯可見。[32]作弊情形相當猖獗，通過考試的人員也僅有一小部分得以享有菁英階級的地位，由此造成的後果非常慘重。

中國教育史的最後發展階段，除了降低科舉考試的影響力之外，也造成了視野的狹隘。如同許多中國史學者所注意到的，中國人在宋朝之後就愈來愈認為社會已大致解決了社會結構與組成的問題，因此要促成個人與社會之間穩定和諧的關係，責任主要落在個人的道德表現上面。[33]公眾教育最突出的特徵，就是大量「『勸』善書」的出現，這些書籍向讀者灌輸了一種近乎狂熱的信念，認為個人必須追求絕對的道德成就。這種追求或動力往往大到令人難以置信的程度：社會不斷迫使個人作出極端的犧牲，但個人卻幾乎從不質疑社會公義的問題。在這種情況下，政府的濫權也就很容易得到容忍，而個人則不斷地自我控訴、反省，希望自己能達至道德無瑕疵的完美境界。這種壓力的堆積，終而使它與科舉制度一樣，變成導致中國傳統教育最終失敗的一大因素。

十九世紀的時代主軸，就是中國政府無法釐清自己為何無力應付席捲全世界的變革。問題的規模極為巨大。到了清朝，道學家對科舉制度的批判已經失焦，也不再切合實際，主要是因為道學之士本身也都紛紛成為科舉文化的熱切參與者。在這個時候，科舉的影響力已經又巨大又廣泛。過去一千年來，科舉制度造就了一群享有特權的菁英分子，他們遵循的共同傳統及對這個群體的強烈歸屬

---

32 Ping-ti Ho (何炳棣): *The Ladder of Success in Imperial China* (New York: Columbia University Press, 1962), pp. 261–264各處。

33 這種說法等於是指稱中國的問題在於「社會風氣良好但個人道德不佳」，有類於曼德威爾(Bernard Mandeville, 1670–1733)的《蜜蜂寓言：個人的敗德；公眾的利益》(*The Fable of Bees, or Private Vices, Public Benefits*)。我在本書最後一章就這點有簡短的討論，見第七章注23。

感，凌駕了各自的行為與價值觀因出身地不同而存在著的差異。這種文化上的一致性形成了一股保守勢力，導致中國士人不願積極回應十九與二十世紀期間發生在中國的各種變化。

中國傳統教育體制——包括官學、書院，乃至整個傳播價值觀的體系——在二十世紀初始全告停擺。到了這個時候，那整套複雜的經學傳統、書院體系、菁英結構與科舉制度，已明顯可見再也無法對應現代教育的需求。中國的知識人，也許是因為過去向來備受敬重以致喪失了反省能力，再也難以接納新的理念、價值觀、體制以及政治制度，遑論全新的國際秩序。

因此，中國教育的沒落是西方乃至現代勢力衝擊之下的結果；也是因為長久累積而來的保守態度太過沈重，以致壓垮了中國的古老體制。在這種保守心態的壓制下，較具創新能力的知識人不但缺乏領導能力，也無法彈性回應變革的需求。最後，科舉制度終於崩潰，再也無法自我轉變，也無法從釀成消極顢頇的沉滯狀態中恢復活力。最後一場科舉考試舉行於1905年，當時傳統的官學與書院也已逐漸轉變為現代化的機構。

第二節　文化一致性及其流弊

對中國教育的主要特性簡介至此，讀者應可看出中國教育傳統幾乎完全是儒家意識形態的產物。儒家思想對中國教育的影響極其廣泛而長久，基本上又屬於保守的意識形態。不過，正因為這樣的保守性，儒家思想才能維持社會穩定；而社會在穩定的前提下，也才能在儒家傳統中促成變化——至少剛開始時是如此。儒家思想造就了一個文化上的領袖階級，而其菁英地位的取得則源自教育。於是，受過教育的菁英也就參與了創立及維繫穩定的中國。

1. 保守主義

由於實施菁英領袖的原則(meritocracy，或說是任賢主義)，統

治階級結構即可在穩定的情況下持續進行內部變革，定期吸收新血。儒家教育的早期發展，特色就在於這項賢人政治的實驗，並且利用這項結構捍衛儒家的意識形態，抵擋其他思想體系的挑戰。另一方面，維繫這套體系的經驗也有助於儒家價值觀的精緻化。在漢朝至唐朝期間，這些實驗的進展充滿曲折，儒家思想及生活方式不斷遭到其他意識形態的挑戰。然而，任賢主義在中國教育當中的地位卻因為這段過程而更加根深柢固。

科舉考試的出現，正是這種觀念的影響力持久不衰的見證。同時，科舉制度也透過政府認可的教學課程，把儒家價值觀長久保存下來。宋朝期間，儒家意識形態(亦即當時的道學)愈來愈仰賴知識(文化)菁英維繫其支配地位。另一方面，知識菁英則依賴儒家意識形態鞏固自己的特權與地位。因此，這種文化再生產(cultural reproduction)的進程是自私的，所以其結構也就不可能受到質疑。科舉制度延續了這種保守主義，無意把社會視為能夠變化的個體。就是在個人的能力及性格的討論上，至少漢朝到唐朝期間，也都是採取靜態的觀點，不認為人品或能力有發展的空間，而認為是與生俱來、而且是可以分類的。到了宋代以後，道學世界觀所強調的，是如何依據社會的限制來形塑個人的品格。這麼一來，知識菁英成了維持現狀的共犯，不但不質疑現狀的合理性，反倒加入其中，協助現狀的存續。知識人早已認定甚麼樣的社會才是良好的社會，對於不同意見自然會採取懷疑的眼光，不但不予寬容，更是不屑一顧。

這種發展恰與道學英雄及殉道者的理想形成鮮明對比。[34] 不過，這樣的對比不見得是一種矛盾：因為最活躍的個人認為表達「自我」

---

34 關於個人與社會的緊張關係，在Wm. Theodore de Bary所編的*Self and Society in Ming Thought*一書的"Introduction"及"Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought"當中有相當典型的論述。必須注意的是，在這本書的索引中，可見到「自我」一詞極受重視(共有19個條目以「self」開頭)，「social」(社會的)只出現於四個條目裏，「society」(社會)更是連一次都沒有出現。

的方式，在於修身、慈悲與「人道」，[35] 而不在於迫使社會改變。要了解這一點，首先必須知道「樂在其中」的學習，能夠讓受過教育的個人產生自我批判乃至自我檢視的精神，即便在遭到外來挑戰的時候也不例外。以下首先討論「自我批判」。

保守主義雖然意在維繫現狀，卻也有其貢獻。宋朝以後，中國的社會結構當然繼續不斷地演變。在這段過程中，其他知識傳統也對帝制中國後期世界觀的發展有所影響。這就是說，道學的保守主義並未能完全自外於在持續演變的社會。這種參與演變的能力，雖未必是自發的，但是處於矛盾之中，只好選擇參與。這是從「自我批判」觀念中衍生出來的結果。

儒家的教育和學習理想既然強調為己而學，因此協助維繫菁英地位的結構限制，至少在理論上應該有能力處理關於個人自我的議題：菁英階級的成員都有能力自我批判以及自我更新。他們深信價值觀與知識可賦予人一種世俗權威無法玷污的內在力量，這種信念促使了許多深具遠見的思想家發揮自我批判的精神。到了十六、十七世紀，有些知識人甚至指稱，毫不留情的自我批判與自我檢視可助人達成道德上的完善。撰寫「自訟文」或「自控文」的行為，即可代表儒家看待自我的態度。[36]

在上一節最後一段探討道學之人性論時，曾經提到殉道的理想與實踐，也談到這種觀點與道學強調積極參與及為國盡忠的觀念相輔相成。殉道傳統證明了內在道德力量的存在。在這股力量的驅使下，個人會致力於實現自己對社會與自然的理想。

35　關於「慈悲」，請參見拙作："Social Justice in Traditional China, Ideal and Practice in Sung China (960–1278) as a Case," in Walter Schweidler, ed.: *Menschenrechte und Gemeinsinn, westlicher und östlicher Weg?* (Sankt Augustin: Academia, 1988), pp. 357–384。至於「人道」，請參見上面注29及34所提及Wm. Theodore de Bary所撰的文章。

36　Pei-yi Wu (吳百益): "Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China," *HJAS*, Vol. 39 (1979), pp. 5–38。

同樣的，個人道德觀在知識或心靈層面上的自信，也有助於規範不同知識傳統之間的互動。面對其他思想潮流，尤其是重要性較低者，這種規範通常頗為寬容，甚至深富同情。教育理想中的保守主義，以及把自我批判視為學習基礎的觀念，很弔詭地共同促成了這樣的互動。

2. 互為主體與相互影響

中國歷史上，儒家傳統一再受到各種思想學派的挑戰，其中以道教與佛教最為顯著。因此，探討中國教育史也絕對不能忽略儒家以外的宗教思想所帶來的影響與挑戰。

佛教在第一世紀傳入中國，隨即吸引了廣大的社會下層階級，後來在魏晉南北朝時期也獲得社會上層及統治階級的喜愛。時人亟於把佛教觀念融入中國世界觀，因此開創了知識交流與互相刺激的絕佳機會。由此帶來的結果，就是中國與印度思想長期持續的相互影響。

這樣的交流在早期促成了中國教育實踐的許多重要創新，包括佛教叢林的理想與行為、俗講教學法、尋求寧靜孤寂的學習環境（往往在偏遠的山中）、音韻學的比較研究，以及佛經翻譯理論的發展（格義及對它的批判）。後來，隨着佛教與中國民間思想的結合愈來愈緊密，許多民俗宗教觀念也應運而生：包括互惠（報）、非暴力（不殺生）、以及生命的輪迴（業）。這些觀念都成了平民百姓的日常信仰，對於大眾的倫理觀與道德行為也有巨大的影響。佛教廟宇和僧院也啟發了學術性的社會性組織（社），而這種組織在十七世紀更發展為強大的民族主義勢力。[37]佛教對中國世俗社會的影響也明顯可見，但可能和教育並沒有直接的關係。儘管如此，社會仍然具有重

37 這種組織不可與傳統中國村莊的「社」混為一談，後者自有一段複雜的歷史。本文中談到的這種組織，不但帶有知識性的本質，也是由知識人所建構。有關「知識性組織」的社的近期研究，請參閱陳寶良：《中國的社與會》（杭州：浙江人民出版社，1996），頁62–85、268–323。

大的「教育」意義，因為個人在社會上學到的價值觀與行為規範，決定了他自己安排人生的方式。就這方面而言，佛教對中國教育的影響確實深遠無比。[38]

道家思想也深切影響了中國教育。如同先前提過的，道家提倡的遁隱生活被視為與儒家的積極人生具有互補之效。陶淵明(365–427)決定棄官退隱的著名故事，正是這種觀念的代表，這則故事也是儒家知識人尋求「反向人生」的象徵。陶淵明因為對「進(晉升)」失望已極，於是以「退(退隱)」作為抗議。這種反抗權威的行為，幾乎被詮釋為正統的儒家精神，這就是儒家受到道家影響的一大矛盾。畢竟，陶淵明正是以道家態度看待人生與文學而知名。[39]

道家思想對中國教育的影響有兩個方面。比較喜愛哲學思考的學生，經常發現道家思想中有些元素，能夠滿足他們在儒家教育中遭到阻礙或遏止的智性追求。所有的中國知識人都研讀早期道家思想家的哲學著作，尤其是《老子》與《莊子》。道家哲學對中國思想以及教育內容的影響無可估量。實際上，唐朝時道教——至少是老子的教誨——還被納入了官學的教學內容裏，而且也是必考科目。道士經常受邀到朝廷裏對士大夫講學，從而確立了道家思想的正式地位。後來，到了十二世紀初，北宋徽宗(1101–1126在位)更下令科舉的考試範圍必須納入道家著作。

道家思想對中國文明的深遠影響並不在本書的探討範圍內，此處所談的只是簡要概述這種普及民間的倫理體系。道家思想為中文增添了不少語彙，如「道」(儘管儒家學者也經常使用這個字)、

38　由於本書篇幅有限，再加上社會組織觀念這類議題畢竟和教育只有間接關係，因此我不在此加以探討。不過，我倒是一再強調佛教教義深刻影響了平民大眾的倫理觀。我盡可能引述各種證據，但這項議題太過龐大，本書的探討絕不可能完善。陳觀勝(Kenneth K. S. Chen)有一本著作，探究的就是佛教對中國的影響，儘管其書名看起來恰與此一主題相反：*The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1973)。

39　近來有一部詳盡的研究著作：Albert R. Davis: *T'ao Yuan-ming (AD 365–427), His Works and Their Meaning*, 2 vols. (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983)。

「精」、「動」與「靜」、「玄」，還有「一」，[40]中國人經常以這些字眼表達自己對世界與自然的看法。道家對自然的推想也對中國的科學觀念貢獻極大。[41]中國許多卓越的科學思想家(尤其在醫學方面)都遵奉道家，不然也接受過道家思想的教育。只要稍微檢視有關技術及科技教育的資料，即可發現中國的技師(工匠)與科學家或自然學者中，信奉道、佛思想的遠多於信奉儒家思想的。

不過，道家思想對中國教育最重要的貢獻，乃是道教在倫理宗教方面的務實教誨——雖說道教在思想層面不是特別活躍，而倫理思想也經常借自儒家，但是他們在平民間推動時，顯然更為積極，其影響無遠弗屆，因此本書也必須加以詳盡探討。只要提出幾點，即可證明道教對中國平民的教育也有重大貢獻。

道教最鮮明的特徵，就是對日常行為的規範。這種對規範的重視，可能受到中國佛教訂立僧院戒律的影響，甚至可能受到佛教律宗的啟發。不過，道教規範當中的基本倫理原則，卻經常借用儒家的詞彙。儘管如此，最致力於撰寫及推廣「十戒」及「五戒」等著作的仍是道教宮觀。[42]這些著作帶有實用的觀念，可指引人達成不悔的人生。這些著作代表了通俗式的倫理教導，而這種教導方式後來也成為儒家正統的重要特色。

道教制定「戒律」的觀念雖然可能源自佛教，但當中的基本倫理原則卻都主要衍生自儒家思想。出現於十二世紀的《太上感應篇》是最具影響力的倫理典籍，在短短1,277字當中收羅了各種傳統倫理觀念。這部典籍不僅歷久彌新，儒家學者對其廣泛流傳也表示贊同甚

---

40 在早期的道家著作裏(《老子》、《莊子》、《淮南子》、《太平經》)，「一」主要指的是天人合一的本質，是初始的、一切的起源，是太極。到了第三世紀，「一」又增添了統一或甚至是三位一體的含義。葛洪(284–363)指出：「天、地、人，故曰三一也。」見卿希泰主編：《道教與中國傳統文化》(福州：福建人民出版社，1990)，頁65–67、93–95。

41 儒、道思想交流頻繁，因此很難把許多科學觀念單獨歸功於道家。不過，道家確實比較習於做實驗。

42 楠山春樹：〈道教と儒教〉，載福井康順等監修：《道教》(東京：平河出版社，1983)，第二卷，頁49–93。

至採取鼓勵的態度，可見他們認為這部典籍是不可多得的大眾教育素材。

《太上感應篇》裏諺語般的文句，顯示以對句形式寫成的短句或格言，最能讓一般大眾聽得進去。傳統中國的民間基礎教材經常引用諸如《太上感應篇》這類書裏的觀念。從這部典籍巨大的影響力來看，可見得「三教合一」運動在宋朝以後的重要地位。也許這是知識創造力衰頹的結果，也可能反映出中國社會嘗試在這三項傳統中找出共通性的努力。不過，這種注重共通性的態度，也可能帶來壓抑性的後果。

「三教合一」運動的領導人物確實致力於調和儒家、佛教與道家這三個思想流派各自不同的倫理觀，希望融合成一套可獲普世接受的體系。不過，這些思想家並不倡導自由詮釋，而是從中找出最直接、樸實、沒有歧義、也不需深思的觀念。在他們眼中，不同學派之間的思辨與分析不但比較瑣碎，也似乎無關宏旨。到了這個時候，道家思想已融入儒家及佛教思想，從而為中國人民創造出一套實用、通俗，而且在直覺上就是當然的道德價值觀。

3. 儒家正統

教育在宋元之後的通俗化，促成了部分日本學者所謂的「通俗儒學」，這項新潮流自然與三教合一運動密切相關。這種為了更直接因應大眾需求而統合儒家教誨的做法，其實應該稱為「儒家道統」比較恰當。[43]

儒家思想之所以能夠支配中國社會的這個最後階段，原因是儒家思想家也已開始轉變本身的學說，以迎合大眾的口味。這些思想

43　中國人常把這項道統稱為「禮教」。關於中國民間教育的這個重要面向，劉廣京(Kwang-ching Liu), ed.: *Orthodoxy in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1990)是一部先驅之作。他把禮教翻譯為「ritual propriety and social ethics」(禮儀與社會倫理)，見p. ix。

家不論彼此的哲學立場差異多大，都懷有相同的「道統感」。[44]他們雖然可能各自發展了不同的哲學觀，但其中都含有修身的方法，不論是靜坐、內外丹，抑或是每日嚴格的讀書學習。過去被視為「正統」的儒家觀念或禮儀，現在都化為可供落實遵循的具體行為規範。這種「道統感」逐漸注入平民的觀念之後，便成為一種通俗的道統。

這種通俗道統的內容往往奠基於「三綱」與「五常」上。[45]三綱指的是具有至高重要性的三種基本關係：君臣、父子、夫婦。五常則是規範君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友這五種人倫的「常道」，同樣具有至高的重要性。這些關係在原本的觀念中相輔相成，但隨着道學思想愈來愈趨向一元論，這些關係也就愈來愈變成威權。從法律思想與規則在中國歷史上的演變，最可明顯看出這一點：同樣是侵犯他人的罪行，如果是社會「上層」人士（不論就地位或階級等而言）加害「下層」人士，就被認定為比較不嚴重。

這些「綱常」早就融入了基礎教育的教材當中，而為世世代代的中國兒童所熟悉。在三綱五常思想中，「孝」與「忠」特別重要，兩者皆是自從孔子的時代就已為中國人所熟知的根本德行。當然，中國人自古以來就不斷向兒童教導「孝」的德行，但「忠」卻是到了宋朝以後，因為遊牧民族的入侵才更受重視。另外一項重要的觀念則是對權威的敬重。

---

44 Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart* (New York: Columbia University Press, 1981), pp. 189–190。狄培理採用比較知識性的定義，強調這些學者以富有創意的方式與傳統連結，並且致力於辨識這項傳統的精義。我認為，許多從事大眾教育實驗的人士都認定自己的作為並未脫離正宗傳統的範圍，所以他們也同樣懷有「道統感」。

45 「三綱五常」合在一起講，最早出現於著名的白虎觀會議中：「三綱者何謂也？謂君臣、父子、夫婦也」；「五常者何？謂仁、義、禮、智、信也」。參見Tjan Tjoe Som（曾珠森）: *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, 2 vols (Leiden: E. J. Brill, 1949–1952)。另請參閱陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷八。「三綱」獨自使用則早在《論語》已經出現。

這些觀念透過各種管道傳播至一般平民，包括「家訓」、「家規」，乃至官方的告示與宣傳冊，以及在帝制中國晚期廣泛流傳的各種傳單和小冊子。許多家訓著作都可免費取得，其中最著名的是《朱子家訓》。富人經常出資印發這類書籍，因為他們認為這麼做能夠累積功德，從而對來世有所裨益。富人也時常印發知名的佛教與道教經典，以及儒家的道德典籍。提倡忠貞與孝道以及恪遵三綱五常以維繫家庭穩定等觀念的民俗諺語，都取自基礎的識字教材，並透過口述方式廣為傳播。這些觀念為各式各樣的人所接納，連反抗人士與秘密社團的成員也都包括在內，這些法外之徒甚至可能比一般民眾更嚴格遵循正統的教誨。此外，包括祭祖在內的各種家庭儀式，也有助於散播儒家道統思想。

總之，孔子的追隨者為了推廣他的教誨而從事的各種作為，最貼切的描述就是孔子對「禮」的定義。他們推廣的儒家教誨雖然可能經過精煉或簡化，但在儒學發展為道統的同時，大多數的禮都已完成了「儀式化」了。

4. 權威的生活態度、庶民教育與中國人格特質

我認為教育史的研究不外就是試圖呈現或再現一群人（通常是一個國家或民族）的人格形成。一個民族的性格不是不能加以描繪的，雖說近來學術的發展已經不把所謂的「民族性格」作為一個嚴肅的課題，但是至少在研究中國人的性格方面，過去四十多年當中也出了不少的書。事實上，「民族性格」的研究也不能說已經完全消失。潘乃德(Ruth Benedict, 1887–1948)的《菊花與劍》(*The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, 1946)就是一本非常著名的著作，[46]影響深遠，到今天仍然常被徵引。這本書的重要性乃在於闡

46　Ruth Benedict: *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston & New York: Hughton Mufflin, 2005; reprint: Cleveland: Meridian Books, 1967).

述日本人對美的嗜好，如何與殘暴的行為互為一體的兩面，它根據文字著作、影片以及對當時被隔離的日裔美國人的訪問而寫成。這本書一般被歸類為人類學的著作，也的確是人類學的作品，但它顯然並不是以田野調查為研究方法的基礎，反而較多採用文獻材料。像潘乃德這樣的研究方法對一般人類學者而言，顯然有所不足，但是在當時的時空環境下，這也是不得已的方法。不過對學歷史的人來說，這本書的方法倒可以提供許多靈感，最重要的莫過於它證明文獻材料的重要性以及依賴它也能寫出重要著作的事實。

對研究教育史的人來說，人民性格的形成和它所屬的社會的教育息息相關，這是毋庸置疑的。人民性格的總和就是那個國家或文化的性格。從這個角度來看，一個文明不外就是它的教育，更進一步說，一個文明不外是它的教育發展史。

道、和諧與自然法

中國思想史最重要的基本假設，在我看來應該是認為「和諧」乃是完美社會及有意義的人生的基礎，因此它是無上的價值，也是判斷社會運作或政治行為的基本標準。如果這樣說是正確的話，那麼它就已經隱含了強烈的道德意識。至少，中國人對和諧觀念的執着，是在道德的層面上去發展以及完成的。

進一步說，「和諧」(和)的觀念和「道」是表裏合一的。「道」雖然含義深廣，但是它的定義不外就是說：自然與宇宙(cosmos)的發生、發展及完成的基本原理及動力都依循這個道。道在社會的運作，當然與它作為宇宙及自然的生生不息所表現出來的圓融、和諧與秩序是一致的。因為這樣，我們認為人世的道與自然的道彼此和諧；所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」(《老子》，第二十五章)就是這個意思。這句話已經有非常長久的歷史，它與中國思想中的天人合一觀念，是出自相同的先驗(a priori)假設。

「和諧」的觀念帶有很深厚的道德意義，因此中國的道和自然也充滿道德的內涵。與中國類似的先驗假設，是早從古希臘就已經出現的自然法(natural law)觀念；自然法的觀念到了羅馬的共和時代晚

期發展到高峰。人所創制的一切法律都是奠基於自然法。基督教興起以後，自然法的觀念就開始式微，被所謂的上帝的旨意所取代。教會因為不必依賴世界上的所謂「積極法」(positive law，就是人所創制的法律)，所以創制了所謂的「教會法」(canon law; ecclesiastical law)，倚賴的是神(上帝)的啟示(revelation)。它因此不必假手於其他的法律。雖然我認為教會法也不外是積極法中的一種，因為它究竟是人寫出來的，但是它宣稱建築於神的啟示上面，於是可以取代一般的積極法，也因此高於自然法。中古基督教的思想家普遍認為，神直接告訴人(就是所謂的啟示)應該如何創制合乎祂的旨意的法。[47]

我在這一段裏特別提出有關自然法的討論，主要就是因為中國思想傳統所帶有的基礎假定，就是道與自然是和諧的，而兩者又都是道德的。這樣的假定正與西方自然法的基本信念有許多可以相互比擬的地方，它最後會對中國人的人格及庶民道德觀產生重大的影響。當然，近代西方思想對自然法已經作了很多的反覆討論，並加以批判，而產生了相當世俗化的新看法。相較之下，傳統中國的「人法地，地法天，天法道，道法自然」的信仰卻沒有得到充分的爬梳，也仍然是一般中國人在思考宇宙世界以及生活的道德面向時，仍然懷抱的先驗假定。

自然法與理性的矛盾

十一、二世紀之後，西歐神學家們從阿拉伯傳回的希臘及羅馬的哲學中重新發現了自然法的觀念。於是在阿奎納(St. Thomas Aquinas, 1225–1274)的神學裏，自然法變成了上帝所創造的宇宙生成的法則。上帝的意旨與自然法是一致的，而自然法是人所能夠發

47　我在〈類比、分析與自然法的傳統〉(載本人編：《理性、學術和道德的知識傳統》〔台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003〕，頁525–573)一文中對這個題目有了很初步的探索，但是這篇文章不夠成熟，希望日後可以作進一步的思考與討論。對自然法的討論，可以參看 *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: The Free Press, 1962) 的「natural law」條，也可以參看 *Catholic Encyclopedia of Philosophy* (New York: Robert Appleton, 1911)。

現與遵行的法則。上帝的啟示如何與人用理智(reason)所能探索的自然法合而為一，這就成了阿奎納神學的重心。[48]阿奎納對自然法的闡述雖然不放棄上帝的啟示，但是他一樣重視理智，[49]認為理智會幫助人與上帝的啟示相接，來完成上帝所創造的完美的宇宙及生活在其中的規律及道德原則。因此，啟示與理智缺一不可。這樣的想法與希臘羅馬的自然法並不衝突，而因此與中國思想對自然法的先驗假定也有類似的地方，只是希臘羅馬的宗教意味很淡，而中國則幾乎沒有。

自然法的觀念本身因為是先驗的假定，當然無法用後天的經驗來驗證它的可靠性，所以它含有權威性的危險。為甚麼這樣說呢？因為先驗的假定無法證明，所以由它所演繹出來的說法只在接受先驗假定的情形時才有意義。如果不接受它，那麼它所演繹的一切說法當然都無法接受。阿奎納無法放棄啟示的原因，就是希望用上帝的權威來補充自然法本身的缺陷。到了宗教改革的時候，馬丁路德(Martin Luther, 1483–1546)因此揭竿而起，把人類的理性(思想的自主性)完全放棄，認為人只能完全依賴上帝的啟示來經營完美的生活。對馬丁路德來說，現實的世界幾乎沒有存在的價值——人活着唯一的責任就是等待上帝的救贖。[50]這種極端的反理智主義，在喀爾

---

48 Eitenne Gilson: *Reason and Revelation in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's, 1966)。案，在本書中，我用「理智」來表示比較特定的在一個時代大多數人接受的「知識」，類近於常識，(參看第三章，注443)「理性」專門指從笛卡兒(René Descartes)以來，屬於自然科學所常用的狹義的理性。宗教家以及德國觀念論影響下的哲學家們常常把後者包括在前者之內，而把世俗的、缺乏邏輯性格以及一般日常生活所需要的指示，當作是理智的對立物。我雖然不完全反對這樣的用法，但是為了彰顯科學理性的特別用法，所以在這裏做這樣的分別。韋伯認為自然科學的理性是一種工具理性，這個當然是德國觀念論哲學的引申。

49 對近代中國影響很大的梁漱溟(1893–1988)在他的《東西文化及其哲學》(1921)一書中，提出「理性」與「理智」不同的說法，但是他後來對這樣的提法也放棄了。可惜很多研究他的人，都沒有注意他放棄這種說法的原因及重要性。

50 就這一點言之，馬丁路德比聖奧古斯丁還要極端。雖然聖奧古斯丁也是一

文(Jean Calvin, 1509–1564)的神學裏更發展成為所謂的「救贖預定論」(predestination)的說法，否認人在他自己的救贖過程裏有任何角色可言，人活着，就是人生活得像一個已經被救贖的人而已——努力勤勉工作，特別是積累財富，並且做一個謙遜、忠實的教徒。[51]這樣的信念，否決了人的自主性(甚至於自由意志)，更當然否決自然法存在的意義或需要。啟蒙運動時代，由於科學的發展，人又重新提出理性，揚棄宗教啟示，並恢復自然法的觀念，認為人生而能發現自然法，其結果就是人理智(乃至於道德生活)的自足(與自立)性。這樣的信念當然必須放棄上帝，與宗教改革的重要信仰徹底背道而馳。但是自然法的基礎是甚麼，啟蒙時代的哲學家們就無法提出滿意的解釋。休謨(David Hume, 1711–1776)等人，因此提出人的「感性」(passion)或「道德感」(moral sense)的學說。[52]不管他們提出的說法是否充分，重要的是他們都不再拿權威的上帝來作為他們思想的基礎。

西方十八世紀以後的自然法因此不得不發展出民主及自由的政治思想，而在經濟思想上，也開展出自由經濟的信念，鞏固了資本主義的發展。這一點在中西思想的比較上，是令人感到弔詭的一環，因為中國的自然法假設最後卻發展出權威的思想，與西方的個人主義及民主思想大相逕庭。近代中國的思想家們對西方批判自然法思想的浪漫思潮(romanticism)及民族主義(nationalism)比較感到興趣，這是明顯的事實。

個反智者，但是他認為基督徒必須經營所謂的基督教王國(Christendom)，以維護現世的秩序及正義。馬丁路德對這一點沒有深入的探討。

51　所以韋伯在喀爾文教義裏發現了西方資本主義的倫理，後來有學者(Richard H. Tawney)主張西方的基督宗教(包括天主教與新教)對資本主義的發展都有貢獻。參看本書第七章，注23。

52　由於「道德意識」的學說與傳統中國思想(特別是孟子的「性善說」或「惻隱心」)有相似之處，我甚至於懷疑提倡「道德意識」的西方哲學家或許曾經間接受到中國的影響。不管如何，先驗的自然法觀念與中國的思想方式比較相近，應該可以比較。本書第七章第二節第四段對此有所論列。

以上的討論在表面上與教育史的研究沒有直接的關係。但是事實上，由於思想或思潮本身在在影響教育的理念與實踐，用西方思想的歷史來幫忙描繪中國思想的發展，有它的用處。在本書中(特別是第七章)，我常常提到中國的權威人格，以及與它相關聯的保守性。總的來說，這是自然法作為一個先驗觀念的內在缺陷，因為「它的基礎是甚麼」這個問題難以解決。在西方，這個問題原來是用上帝的觀念來加以解決，認為上帝就是自然法的基礎。[53]但是如上面所說，它會造成權威主義或威權主義，文藝復興時代就是一個例子。當時教皇的威權達到了高峰，也因此造成佛羅倫斯主教薩佛納羅拉(Girolamo Savonarola, 1452–1498)對文藝復興價值的激烈批判和反抗，認為教皇簡直替代了上帝。[54]但是平實言之，文藝復興的人文主義者並沒有要拋棄上帝，而以人間的權威來代替它祂。伊拉斯莫斯(Desidelius Erasmus, 1466–1536)就是最好的典型，而宗教改革時代的領袖也個個都是出色的人文主義的學者，甚至於帶領天主教改革的代表人物羅耀拉(Ignatius of Loyola, 1491–1556)也不例外。可見西方自然法的觀念，至少到了十七世紀仍然是必須與上帝的權威結合在一起的，否則他們無法克服上面所說的缺陷。

十八世紀以來，西方的思想家漸漸希望把上帝從宇宙驅逐出去，但是以甚麼來代替上帝的權威，卻從來沒有一致的想法。到了十九世紀，尼采(Friedrich Nietzsche, 1844–1900)的「超人」說法遂流行一時。這就是「上帝死了」的絕望呼聲。沒有了上帝，人類就沒有最終的依靠，這是令人心寒恐懼的現實。薩特(Jean-Paul Satre, 1905–1980)說朵斯多耶夫斯基(Fyodor Dostoevsky, 1821–1881)的文學

---

53 事實上，這是一個不能真正滿足人的解決辦法，因為神存在的命題畢竟無法用理性來證明。但是另一方面，自然法或理性的觀念照樣不能舉出甚麼足以服人的證據，因此兩者都有訴之權威或政治勢力的危險。西方的基督教教會(也就是說建立在聖奧古斯丁的「基督教王國」理論的教皇制度)往往是假教會的權威來安定社會，保障假象的正義或公義。

54 薩佛納羅拉思想的真正特色在於它強調靈性(spirituality)。新教徒(特別是馬丁路德派)則重視他反對教皇的呼籲。一般認為路德受過薩佛納羅拉的影響。

思想，可以用「如果上帝死了，人就甚麼事都可以做了」這麼一句話來總結，[55]這句話正是恐懼西方整個價值系統破產的寫照。二十世紀的後現代主義危機是無神論的賡續和具體體現。然而，也就是這整個追求放棄權威或威權的世俗化努力，民主自由的生活態度才得以建立起來。

上帝的退場

上面說西方的自然主義想要逃脫上帝，結果造成沒有權威或拋棄先驗思想基礎的困局。但是我也提及自然法的傳統常常必須依賴威權體制(包括教會)的保障。後一點在西方拋棄了上帝以後，因為在人文主義裏，建立了人的尊嚴、獨立自由的思想，[56]所以可以用民主制度來保障理性的運作和它作為先驗觀念的基礎。就是在浪漫思潮席捲西歐的十九世紀，歷史相對論並沒有令人懷疑理性、民主及自由的理想，頂多只是質疑理性是不是必要及充分的條件而已。事實上，十九世紀初首先提出浪漫主義世界觀的赫德(Johann G. Herder, 1744–1803)，根本認為多元的思想雖然令人覺得「一切都在動搖」，[57]最後卻會顯出亂中有序，和而不同，或至少理一分殊。這就是說，秩序或共同的信仰基礎還是繼續着，但是他們有一種良心上的自覺，相信或認為和諧是理性活動的最後標的，可以借民主制度來完成。

55　很多人以為這句話出自朵斯多耶夫斯基的《卡拉馬佐夫兄弟們》(*The Brothers Karamazov*)一書，甚至於以為是他自己講的。事實上，書中並沒有這一句話，如果有類似的話，也是其中的伊凡(Ivan Karamazov)所說的，而不是朵斯多耶夫斯基本人講的。不過這句話的確很正確地表達出朵斯多耶夫斯基本人的關心。參看David E. Cortesi: "Dostoevsky Didn't Say It," http://www.infidels.org/library/modern/features/2000/cortesi1.html。

56　馬基維利(Machiavelli, 1469–1527)在《論李維》(*Discourses on Livy*)一書中認為，「現代人」既然已經喪失了古代(指古希臘羅馬)人的英勇品德，那麼就應該追求政治的自由，創立共和(民主)的政體。

57　這是特羅慈(Ernst Troeltsch, 1865–1923)的名言，引自H. Stuart Hughes: *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890–1930* (New York: Alfred A. Knopf, 1958), p. 230。

缺乏民主制度，缺乏肯定人的尊嚴及獨立的肯定的自然法傳統，就會與西方的基督教一樣，一定要依靠一個外在的權威來鞏固它。它的思想方法因此是演繹的，認為上帝是一切事物及其生存原理的基本，並由祂來制訂生活的準則和道德的依據，用它來解釋宇宙及世界，這樣的假定及方法論都是權威式的。所以替科學及理性革命鼓吹的培根(Francis Bacon, 1561–1626)，主張方法學上，唯有用歸納的方法才能逃脫演繹法的陷阱，免於用權威來替代理性。這是今天西方思想及教育上，仍然敢於往無神的世俗化道路繼續前進的根本理由。我個人認為他們已經成功地從自然法、演繹的方法論等等權威式的宇宙觀(或應該說是先驗假定)解放出來，並相信基本的人權及民主的實踐，可以作為分歧的思想模式及各樣不同的先驗假定和平競賽的標準。[58]

知識人對歷史的解釋與中國傳統教育

就傳統中國思想史的發展經驗看來，中國的思想基本上仍然是先驗的，而且帶有自然法的假設。但是在思想方法上，則比較近於所謂的「類比法」(analogy)。簡單地說，類比法強調經驗的可重複性，而相信過去的事實和現在或未來的事實可以比較，並且有一定的類比性。[59]這就是為甚麼中國人被稱為是最具歷史感的民族。這種方法固然不類似演繹法，但是也不同於歸納法。總體地說，中國在放棄超自然的神祇之餘，並沒有踽踽獨行，像西方人一樣，走入「壯麗的新世界」(brave new world)，而是相信歷史經驗可以提供人類行為的準則，採信君子(更明確地說，就是負有占卜任務的「史」)的解釋來作為道德的準則。所謂「殷鑑不遠，在夏后之世」，或「周雖舊邦，其命維新」的這些話，都反映了古今可以「通變」的歷史類比假定和對它的信賴。君子(知識人)的責任大矣哉。中國至少從唐代開始，蒙學教材大量使用歷史故事來教育兒童，其原因也不外如此。

---

58 當然，不可否認的就是這種公開競爭的民主信念，以及對它的信賴，基本上也是「先驗」的，但是至少它除了遊戲規則之外，沒有先驗的命題，也沒有由它導引出的內容。

59 請參考我在上面注49引到的〈類比、分析與自然法的傳統〉。

由於知識人本身的教育受到儒學強烈的影響，而這些影響又在他們對歷史的解釋和「呈現」(representation；或作「再現」)上面表現出來，[60]因此最後就形成平民信仰中的所謂儒學正統，其權威性就自然被保留而且深化了。基本上，中國思想沒有成功地從「先驗」假定脫離出來，這就是中國的權威人格的一個由來。

本書特別重視傳統中國庶民的教育，並且強調知識人在中國教育實踐中所扮演的角色，目的不外在補足過去學者所忽略的課題。但是這個課題的提出畢竟是近三、四十年來的發展，因此不能責怪過去的學者，更不能責備一般中國(大陸)的學者，因為他們的困境是雙重的，一則來自學術研究條件的限制，但是更重要的不外是認為知識人的教育就是中國的教育的這個傳統想法。如果我們細心思考中國傳統的教育，雖然很容易發現中國的庶民和知識人的生活態度和「哲學」往往有相當的距離，但是毫無疑問的就是大家都認為知識人以及負責教育的人(基本上就是知識人)都有責任填補這個差距。因此傳統中國的教育史及其所依賴的史料往往是規範性的，使得現代人研究它們時免不了忽略庶民的教育。

當然，我不想強調知識人的生活世界與庶民的生活世界有不可測度的鴻溝。相反地，我認為不僅中國人很少相信有這麼一個鴻溝，就是在生活的現實裏，這個鴻溝也不是非常的明顯。在我看來，中國傳統只有一個教育，而這個教育在儒家的影響之下，通過知識人對歷史的解釋和呈現，造成一種重視歷史(人類經驗)案例、接受歷代知識人的教化的權威人格。這就是本書對中國傳統教育的結論。

第三節　關鍵論點

現在簡要概述本書的關鍵論點。在此加以概述有其用處，因為

60　二十四孝的故事，以及歷代畫家對它的愛好都是知識人的抽象信念在庶民生活中的「再現」或「呈現」(representation)。

我認為這麼做將有助於讀者理解中國教育思想家與決策者經常視為理所當然的若干立場。這些假定皆奠基於兩千多年來累積的經驗與哲學論述，並且界定了中國的教育史與教育經驗。

首先，儒家經學的發展及其對中國歷史的影響，無疑是中國教育演變當中最重要的面向。我在本書中不少章節都試圖剖析經學的發展過程(尤以第三章為主)。探討中國傳統教育史，絕對不可能不談及這項主題，這是一項極其複雜的發展。

其次，教育體制觀念的演變顯示中國人一直不斷擺盪，一方面希望教育能夠作育英才，另一方面又希望教育能夠有助於政府的治理。政府則必須在這兩者之間取得平衡。科舉考試的出現，使得官學成為人才招募機制的一部分。不過，官學在推廣官方認可的意識形態方面雖然持續扮演了一定的角色，其重要性卻不久就遭到私人創辦的地方性民間教育機構所挑戰。科舉制度所扮演的角色，則是中國教育傳統當中最具爭議性的一點。自從宋朝(甚至更早之前)以來，嚴肅的思想家全都把科舉考試視為必要之惡。由於像陶淵明這樣的人僅是鳳毛麟角，因此可以說科舉制度造就了中國人不斷自責、而卻又不斷為自己尋求藉口的人格。

第三，儒家和理學思想家都非常重視「學以為己」的理想。這項傳統有助於我們了解士人為何把思想上的疏離視為一種修身的方式。中國教育傳統的一大矛盾，就是社會關懷竟以珍惜退隱精神為前提。官學影響力臻於高峰的時期，也正是退隱思想最盛的時候。[61] 這種辯證關係是中國知識界一再出現的主題。到了十五世紀，隨着專制統治出現，退隱就不再是個人的自由選擇。這時候，整個中國可說就是一座龐大的官學。

---

61 即宋朝期間，當時官學體系已為常態。不過，宋朝知識人也開始發展出一套退隱的哲學。這種思想上的退隱乃至隱士的思想，在元朝臻於巔峰。See Frederick W. Mote: "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in Arthur F. Wright, ed.: *The Confucian Persuasion* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp. 202–240。

第四，由於科舉制度深受重視，年齡與學識程度就此脫鈎，這點頗值得注意。這樣的教育哲學強調學生必須精通一套價值觀或經學典籍。學習的成果才是重點，過程則無關緊要。如此一來，「童年」就成了質而非量的概念。[62]童年唯一較受重視的時期，是在魏晉南北朝與宋朝。這兩個時代都出現了重要的啟蒙教材。不過，根據阿赫葉(Philippe Ariès)的論點，把「兒童」視為不同世界的個體，不一定有益於兒童的人格發育。[63]

第五，道學教育的實踐及其道德人格的理想是塑造傳統中國晚期教育最重要的影響力。儒家正統(Confucian orthodoxy)的興起其實並不完全與道學思想的發展密切相關。無可諱言，創建明朝的專制皇帝朱元璋所採行的各種嚴苛的教育措施，有許多確實都源自道學思想——尤其是朱熹一派(可簡稱為「理學」)；但道學在教育方面的思想，卻是一再致力於解放個人的道德自我，企求擺脫威權的桎梏以及科舉考試的壓抑。這是帝制中國晚期教育發展的一大主題。

最後非常重要的一點：許多人常誤以為儒家思想是中國教育發展過程中唯一而且僵固不變的影響力。不過，中國經學傳統的詮釋學研究指出，儒家思想其實一直不斷變化，其他思想傳統對協助儒家思想的成長與變化的貢獻更是無可估量。這點絕對不該忽視，更不該視而不見。這是中國教育史上一項最重要的主題，卻經常遭到學者的忽略。要了解中國的教育發展，絕對必須把這點銘記在心。[64]

62　請參見我對Anne Behnken Kinney, ed.: *Chinese Views of Childhood* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995)的評論，載*China Review International*, Vol. 4, No. 2 (1997), pp. 454–457。

63　一般人總是認為，能夠對「童年」這樣的個人發育階段有所認知必然是好的，但阿赫葉指出，這種觀點也會創造出一個監獄般的世界，把兒童隔離於成人的世界之外。參見Philippe Ariès: *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, tr. by Robert Baldick (New York: Vintage Books, 1962), pp. 411–415。另外有一點也值得一提：魏晉南北朝時期雖有不少討論都把「童年」視為人生的一個階段，有別於青年或成年，但是當時的青少年(甚至更年少的兒童)卻也有獲准進入太學就學的例子。

64　參閱本書的〈附錄〉。該附錄是應2011年北京論壇之邀請而寫成的，已在本書完稿之後，對中國傳統教育的特色有比較完整的思考。

第二章

中國傳統教育制度：學校與考試

最早的「學校」可追溯到公元前第二個千紀的初期，在商朝，這點可見於若干甲骨文的記載。當時的人把龜甲或牛骨用於占卜，再把占卜結果刻在這些骨頭上。[1]從這些銘文，我們可以看出當時已經有貴族的學校。

我們對當時的學校所知無幾，更不知道那些學校的目的以及教育內容。不過，到了公元前1050年左右的周朝初期，狀況就不同了。周朝統治者維持了學校的存在，用以培育貴族子弟，而且學校的主要目的非常明確，就是要訓練年輕人為周王服務。[2]這項教育理念在中國官學教育的歷史上特別重要。中國教育制度的發展史，基本上就在於如何落實這項教育理念。因此，本章的重點在於介紹訓練學生為政府服務的機構，同時也探討科舉考試。科舉制度體現

---

1 陳邦懷研究過一片著名的甲骨，其上的文字記載可證明當時已有學校。這項研究引自楊寬：〈我國古代大學的特點及其起源〉，載氏著：《古史新探》（北京：中華書局，1965），頁197–217。這片甲骨上的卜辭記載着：「丙子卜貞，多子其延學，返不冓大雨？」另一段卜辭也值得一提：「壬子卜，弗酒小求，學。」見胡厚宣：《戰後京津新獲甲骨集》（北京：群聯出版社，1954），片號4245，頁209；轉引自孫培青：《中國教育史》（上海：華東師範大學出版社，1991），頁24。

2 Herrlee G. Creel: *The Origins of Statecraft in China* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 406–409.

了儒家對人才教育和政府服務的信念。不過，科舉制度付諸實行之後，不但顯現出人性追求顯達的缺陷，也帶來了第一章所提到的保守主義。當然，中國教育理想不僅限於官學與英才教育的信念；但無可否認的是，這兩者確實是中國教育史的核心。

第一節 教育機構的變遷 (I)

1. 古代傳說的學校與射箭的理想

中國人理想化了古代的學校，把周朝統治者設立的學校稱為「辟雍」，諸侯設立的學校稱為「泮宮」，《禮記》則是這些學校的權威教材。「辟雍」意為「深溝圍繞的土墩」，「泮宮」則是「半圓形的深溝」。[3] 據說這些學校都鄰近於水塘與森林，因此大部分的學者都認為這些「學校」以教導軍事知識為主，也就是駕馭車馬和射箭。這些學校顯然具有軍事性及貴族性的教育目的。[4] 一般認為，至少從孔子的時代以來 (公元前第六至第五世紀；公元前551–479)，射箭競賽就都伴隨了所謂的「鄉飲酒」的典禮。由此可見，禮儀在孔子的時代具備了公平競賽的意義，所以競賽參與者可以學得競賽活動 (尤其是體育) 中的教育目的。談到這點，就不禁想起孔子的那句名言：「君子無所爭。必也射乎！揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」[5] 射箭與學校考試的連結，成了一項教育的傳統。早在公元前第一世紀末，漢代太學生已習慣用箭射下貼有考試問題的鵠的 (目標)。[6]

---

3 見H. G. Creel: *The Origins of Statecraft in China*, p. 407 (note 73)。有些學者似乎認為「成均」才是最早的學校。關於成均的資料，請參見本書第三章注3。

4 有關高等教育制度的古代文獻與近代考古證據，請參見楊寬：〈我國古代大學的特點及其起源〉。

5 《論語》〈八佾第三〉，第七章。

6 《漢書》，48：3272。

地位較低的貴族及平民，在這段時間可能也有接受教育的機會，但無法確認是甚麼樣的形態。[7]我們只能說，至少從春秋(約為公元前771–483)晚期以來，就有人談到古代的各種中央與地方學校，好像平民也有在地方學校受教育的機會。不過，大部分史學家還是傾向只探討政府設立於首都的學校。

政府對教育的影響力特別鮮明，但政府的權力到了公元前六世紀已告式微，以致貴族再也無從享有統治者的保護。許多低階貴族開始以自己擁有的貴族知識謀生，教導願意學習的人。這些貴族通常稱為「儒」，也就是學者的廣義稱呼。不過，就他們具備的知識本質來看，「儒」通常專精於禮，甚至武術。後來，這個稱呼轉為代表受過教育的人士，尤其是傑出或備受敬重的儒家學者。

孔子和戰國時代(公元前483–221)大多數的思想家一樣，都是私人教師。一般認為孔子是最受尊敬的私人教師，但他沒有留下長久的「制度性」的機構。其他許多思想家同樣影響了追隨者，從而成為「學派」的創始人。但是學派是思想的流派，不是制度性機構。私人教師毋須設立制度性的機構，即可在門徒身上留下自己的思想印記。我們必須先了解這一點，才能理解中國教育理想以及後來出現的「書院」這種教育機構。自從孔子的時代以來，制度性機構的發展就似乎從來不是中國的教育者的中心關注。儘管如此，探討中國教育史還是不能不詳細討論學術機構的發展。如果要了解中國教育傳統如何流傳於後世，就必須仔細研究常設的教育機構(通常由政府資助)的起源與發展。以下因此討論制度方面的發展，而把個別的教育思想家及教育思潮留待第三章來討論。

7　一組西周銅器的銘文顯示當時已有「小學」可供貴族子女就讀。古代的其他正規學校則是要到漢代才見得到相關記載。《周禮》提到古代學校體系的詳盡「紀錄」，清末學者黃紹箕因此認為當時的學校達12,372所之多。見黃紹箕：《中國教育史》，轉引自張瑞璠主編：《中國教育史研究．先秦分卷》(上海：華東師範大學出版社，1991)，頁18。當然，這些恐怕不能當作是真實的記載，而是《周禮》撰述者對古代的想像及對教育理想的發明。

2. 稷下學宮

戰國時代至少有一個重要的「學校」機構，就是齊桓公在公元前360年左右設立的「稷下學宮」(「稷下」指齊國都城大門附近的地區；齊國位於當今的山東臨淄)。[8]這所學校是為了因應時代需求而建立的。戰國時代競爭非常激烈，因此也就需要許多的新思維。齊桓公與他以後的統治者邀集各方學者到學校裏講學及辯論。在全盛時期，稷下學宮裏曾有一萬名以上的學者與學生。這所學校最知名的思想家，就是出色的儒家思想家荀子。他曾被任命為學宮的「祭酒」。[9]不過，由於齊國地處中國東方臨海的地區，以偏好充滿想像力及神秘性的思維而著名，因此宋鈃與尹文等道家思想家與稷下學宮的關係也相當密切。[10]這所學校必然採取了廣納百家的做法，因此儒家與道家思想家都對它有正面的說法，可謂鍾愛有加。

歷史記載顯示稷下學宮是一所具有濃厚私人性質的官學。所謂「私人性質」，我指的是這所學校開放予私人學者利用校內設施講學授徒。相關記載都共同強調一點(一項重要事實，至少也是當時的信念)，即政府只單純提供硬體環境，讓學者得以聚在一起，互相辯論

8 關於這所學校的早期文獻，請參見張秉南輯注：《稷下鉤沉》(上海：上海古籍出版社，1991)。這所學校通常稱為「學宮」，但也經常可見其他稱呼。關於稷下學宮的近代研究，請參見胡家聰：〈稷下學宮史鉤沉〉，《文史哲》，1981年第4期，頁25–33。

9 「祭酒」之名最早見於《史記》，74：2348，後來廣泛用作政府裏各種首長的稱謂，在東漢首度成為太學負責人的官方名稱。

10 侯外廬曾簡略介紹這兩位鮮為人知的道家思想家，見侯外廬主編：《中國思想通史》，第一卷(北京：人民出版社，1956)，頁351–354。關於齊國與道家思想的關係，參見陳寅恪的經典著作：〈天師道與濱海地域之關係〉，載中央研究院歷史語言研究所編：《陳寅恪先生論集》(台北：中央研究院歷史語言研究所，1971)，頁271–298。戰國時代的齊國文化以開放與重商為特色，但學者也注意到其中有許多想像力豐富的作品，後來都受到道教思想的認同。有關齊國文化的開放特質及其經濟制度，請參見張富祥：〈齊魯文化綜論〉，《文史哲》，1988年第4期，頁3–11。

和交換意見。除此之外，則幾乎無所干預。有關這所學校的各項記載，幾乎從一開始就一再強調這種不受官方掌控的特性。

除了演講與教學活動之外，這所學校的學者也編纂了不少重要古籍，其中以《周禮》最為著名。[11]在那個古老的時代，竟然有諸侯國願意純粹為了教育的目的而資助一座規模如此龐大的學習機構，實在令人難以想像。當時齊國非常強盛，並且因為資助這所學校而吸引了許多有才學稟賦的學者，齊國也因此達致網羅天下賢才的目的與美名。後人所以對齊國政府的慷慨資助有正面的評價，主要就是因為這樣的政策反映了儒家思想中一項根深柢固的信念：要維繫一所教育及研究機構以供學者做學問以及交換意見，政府絕對必須扮演重要的角色。除了儒家對這所學校的記憶之外，稷下學宮也是道家思想的重要溫床。這種廣納百家思想的做法，相當程度反映了一種看待知識的現實或實際的態度，至少可以說是齊國統治者的態度。這種以實際眼光看待知識論爭的作風，也是中國教育經驗中相當顯著的一部分。

稷下學宮雖然是個吸引人的學術理想，對於後代的教育機構卻沒有實質的影響。這所學校留下的遺產，主要在於儒家與道家思想家都極為珍惜這種由國家支持的開明學術環境。不論儒家或道家學者，都認為政府有責任提供安全或甚至開明的機構，讓知識分子能夠在其中聚會、交流及相互問學。然而，這種想法同時也似乎在暗示說，私人學者沒有責任去創造這樣的環境。

由中央政府設置高等學校，並且由這些學校僱用或至少在名義上資助學者聚會以及編纂學術著作，[12]這種傳統在其他諸侯國也同樣見到。儒家學者非常重視國家資助的學術機構，留下了許多記載，提及戰國時代的當權者如何不惜大費周章延請及資助學者，並且聆

11　關於這部典籍的編纂歷史，請參見徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》(台北：台灣學生書局，1980)。另見錢穆：〈周官著作時代考〉，載氏著：《兩漢經學今古文平議》(香港：新亞研究所，1958)，頁285–434。

12　稷下學宮有些學者以自己不受僱於齊國官方為傲。《史記》，46：1895。胡美琦：《中國教育史》(台北：三民書局，1978)，頁102。

聽學者的建議，而其中許多自然都是儒士。這些記載描述了那個時代的統治者花費極大心力吸引才智傑出的學者為己所用，卻很少提及當時制度性機構的背景。儘管如此，高等教育(而非基礎教育)的觀念正是這樣開始成形的。

因此，我們應該從這個角度理解稷下學宮。既然這所學校的目的在於吸引優秀的學者，當時的人也就特別為學校裏那群地位崇高的成員創立了一項稱呼，叫做「博士」(意為學識廣博的官方學者)。博士制度從此成為中國高等教育制度裏最長久的一項特色。

3. 博士制度與漢代太學

博士一詞和博士職位的任命，始於戰國時代末期。早期的記載明確指出，博士的職責就是要教導學生，並且為政府面臨的困難議題提供意見。儒家學者不斷努力要建立稷下學宮與博士制度之間的關聯，[13]但這項制度後來卻為秦朝所接收，因為秦國吞併了其他諸侯國，在公元前221年統一了中原。除了學術研究之外，博士官還承擔了其他許多戰國時代發展出來的種種責任。事實上，為秦國所征服的其他各國的博士們想必也開始負擔各式各樣的任務。由現代的觀點來看，當時的博士所研究或追求的某些知識，恐怕會令人大感意外。舉例而言，在始皇28年(公元前219)，秦始皇正準備搭乘渡船橫越湘江，卻遇上暴風雨，以致渡船差點翻覆。秦始皇聽聞湘江有個「湘江之神」(湘君)，於是要求隨行的博士向他說明湘君是誰。[14]由此可見，術士可能也是博士的起源之一。不過，由於儒家學者系統地修改了所有的記載，我們現在只知道博士基本上就是有學問的

---

13 劉安(公元前179–122)，號稱淮南王，也在身邊收留了許多學者。他這樣的做法常被稱為是稷下學宮的延續，或至少是種模仿。若欲了解劉安的生平，請參見Roger T. Ames (安樂哲) : *The Art of Rulership: A Study in Ancient Chinese Political Thought* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983), pp. ix–xvii ;《史記》，118：3080–3094。

14 《史記》，6：248。

人。當時人認為博士在治理國政方面擁有廣泛的知識，包括秦始皇在渡河之前應該舉行的儀式。

稷下博士共有70人，[15]負責教導學生比「六藝」更廣泛的知識。[16]當時的人既然期待博士擁有如此廣泛的學識，可見他們在選擇教導哪些知識上應該具備相當程度的獨立性。

在秦始皇的「焚書」政策之後，博士制度並未完全中斷，並且在漢朝推翻秦朝(公元前205)之後再度出現。[17]

漢代的博士

漢朝繼續任命博士，[18]但博士制度在漢武帝在位期間(公元前179–157)出現了重大改變。武帝下令成立一所學校(公元前124)，並且要求博士把教學內容局限於五經當中(《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》)，而獲得任命的博士人數也大幅縮減至七人。每一人負責講授五經學習其中的一個學派。一般並不認為這項決定具有特別的重要性，卻反映了儒家思想在這個時期獲得獨尊地位的知識轉型現象。後來，隨着五經詮釋及注釋的版本與學派的增加，愈來愈多獲得納入教學內容裏，博士的人數遂在東漢中葉以後也逐漸增加到了15人。[19]這15位博士同樣每人負責教授五經的一種版本或者注釋。

15　胡美琦推測認為，「七十」這個數目是基於我們知道孔子有70個有名可考的門生。她還指出，稷下學者的數目介於72至76之間，也是反映了孔子門生人數的「七十」那個數字。參見她的《中國教育史》，頁101、140。

16　胡美琦認為學習科目的拓展源自孔子，「百家」的興起也是因為孔子向平民百姓「開放講學」。因此，官學也就不再把教學範圍限制在「六藝」當中。參見她的《中國教育史》，頁139。

17　Derk Bodde: *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280? –208 B.C.)* (Leiden: E. J. Brill, 1938), pp. 164–166.

18　有些博士持續教導各種不同知識，也擁有自己的學生；但許多博士也在皇帝身邊擔任各種事務的諮詢顧問。

19　王國維的〈漢魏博士考〉是這方面的一份經典論文，載氏著：《觀堂集林》(台北：藝文印書館，1956，重印1923年烏程蔣氏密韻樓本)，4：43–55。熊明安：《中國高等教育史》(重慶：重慶出版社，1983)，頁79。15個學派分別為：《詩經》注釋的三個學派(魯詩、齊詩、韓詩)，《史記》注釋的三個

這所學校命名為「太學」，原本只有50名學生，主持人稱為「僕射」。[20]

太學設於首都長安（今陝西西安），擁有自己的校園和建築。這是邁向官辦高等教育機構的一大步。太學教育（由政府任命的教學官員主持及管理）就此成為往後一千年間中國高等教育實踐的重要傳統。

太學在漢朝期間持續發展。到了西漢（公元前205–209）末年，政府（公元前25）首度發佈了博士資格的一般規範：「明於古今，溫故知新，通達國體。」[21]這項規範與漢武帝建立太學之時的構想是一致的。如此一來，博士即是專精經學及其他知識的學者，並且必須為皇帝提供諮詢。

王莽與太學

太學的規模在西漢末年大幅擴張，在王莽篡位後的短暫掌權期間（9–23）尤其如此。公元二世紀一部探討長安的著作指出，太學在王莽治下「築舍萬區」，有宿舍、房間及其他市場等等。[22]王莽也大幅

學派（歐陽書、大夏侯書、小夏侯書），《禮記》的兩個版本（大戴禮、小戴禮），《易經》注釋的四個學派（施氏易、孟氏易、梁邱易、京氏易），以及《春秋》注釋的三個學派（嚴氏公羊、顏氏公羊、穀梁春秋）。王國維是第一位系統性地研究博士制度的現代學者。近來有一部較為新穎的綜論，請參見楊鴻年：《漢魏制度叢考》（武漢：武漢大學出版社，1985），頁164–190。

20 參見《後漢書》，志25：3572；杜佑：《通典》，王文錦點校（北京：中華書局，1988），27：763。「僕射」的字面意義為「戰車上的弓箭手」，漢朝有不少政府單位的主管都稱為僕射。東漢期間，太學主持人改稱「祭酒」，呼應了當初稷下學宮以荀子為祭酒的歷史。

21 《漢書》，10：313。案：「通達國體」一向沒有注家特別解釋它。但是班固寫的〈賈誼傳贊〉，引用了劉向的話，話中有「通達國體」之言。一般人談到司馬遷和班固對賈誼的看法，都指出班固特別重視賈誼的政論，與司馬遷專收其賦作有很大的不同；班固更捨棄司馬遷原來的贊，而重撰新贊。由此可見「通達國體」的原意與政治運作及文書有密切的關係。

22 《漢書》，99：4069；Homer H. Dubs: *The History of the Former Han Dynasty* (Baltimore: Waverly Press, 1938–1955), vol. 3, pp. 191–192。案：〈王莽傳〉本身沒有出現「太學」的字眼，這裏也只說是「為學者築舍萬區，作市、常滿倉，制度甚盛。」但是一般學者都認為這裏指的是「太學」。

增加博士人數，於是每一門科目不再只有一名博士負責授課，而是有五名。

王莽為了讓輿論接納他即位為帝，於是按照當時的天人感應及自然現象反映世事發展的思想，舉行了一連串精心策劃的儀式。[23]這些儀式反映了漢朝意識形態及教育所強調的重點，也強化了太學的聲譽及地位。於是，太學生也就成了對他的篡位行為支持最力的一群。王莽精心培養太學生的作為惡名昭彰，從此造成太學生的影響力逐漸提高。即便在他被弒、短命的新朝也因此崩解之後，太學生的影響力還是不斷膨脹。

東漢的發展

太學的勢力在東漢(25–220)期間持續茁壯。東漢開國皇帝光武帝(25–57在位)在公元29年於新都洛陽城內興建了新的校園，並且任命14名博士，每人負責講授一門科目。[24]為了落實太學教育的儀式性質與內容，後續繼任的皇帝又下令興建新建築，也把其他若干建築納入太學當中，其中包括辟雍、明堂與靈台，都是當初王莽為了篡漢而興建的建築。[25]這些建築顯示了他對禮儀教育的重視。東漢歷任皇帝不但感受到臣民要求這些象徵性活動的壓力，也注意到了這些活動的實用性，於是決定繼續興建相關建築。這些建築於公元56年完工，全都位於太學校園內。[26]

23　有關這些思想的討論，請參見本書第三章第二節第一段。Homer H. Dubs: *The History of the Former Han Dynasty*, vol. 3, pp. 191–192。

24　如果把祭酒包括在內，則共有15名博士。《後漢書》，25：3572。另請參見前注19(但《穀梁春秋》的注釋不含在內，因為當時這門科目還未納入博士的教學內容)。亦見本書頁192表4。

25　辟雍最早於公元前8年由劉向提議興建，卻沒有下文。見《資治通鑑》，32：1049–1050。後來，王莽為了奪權而做了許多準備工夫(包括興建明堂與靈台)，也在公元前5年興建了辟雍。見《漢書》，99a：4069；《資治通鑑》，36：1152。另參見Homer H. Dubs: *The History of Former Han Dynasty*, vol. 3, p. 191。至於太學、辟雍、明堂，以及王莽於同時間興建的靈台等幾座機構有甚麼不同，請參見Homer H. Dubs: *The History of Former Han Dynasty*, vol. 3, pp. 191–192。

26　《後漢書》，79：2545–2546。

太學生主要來自官員的家族，有些則是獲得地方官員的保薦。雖然大多數的太學生都來自地位顯赫或勢力強大的地方家族，當時的觀念卻認為只要是具有學術潛力的年輕人，都可以在沒有正式資格的情況下進入太學。太學生可能是未來的官員，齊集於首都也讓他們有豐富的機會參與國家政治。他們的教育以經學為主，並且嚴肅地修習禮儀，因此也就自然會以崇高的道德角度看待政治。[27]在167與168年間，由於透過宮廷政治掌權的宦官擅權，敗壞朝政，全體超過三萬名的太學生，[28]因此群起抗議。一連串的抗議活動造成「黨錮之禍」，並且一度有超過一千名太學生遭到逮捕。[29]但整體而言，政府顯然還是偏好任用太學生，在178年甚至還另外設立了鴻都門學以吸收更多學生，而且這些學生全都獲得授予政府職務的保證。[30]總而言之，太學在漢朝的官僚招募當中扮演了重要角色，在首都長安的教育及政治運作中也是活躍而且深具影響力的一員。

4. 漢代的地方學校

地方官員承擔教育責任的情形，最早可追溯到秦代。鄉級官員就負有「教化」的責任。[31]不過，卻沒有任何文獻顯示這種官員（稱為

27 太學學生似乎可以與家人都入住太學，有的人留在太學數十年，年紀超過60歲。參看《後漢書》，8：338；25：873。

28 太學在順帝（125–144在位）統治期間擴大規模，學生超過三萬人。見《後漢書》，79：2547。有的西方學者直覺地認為三萬這個數目不可靠。

29 《後漢書》，8：333。關於漢朝太學生政治運動的討論，請參見本書第六章第二節第一段。關於黨錮之禍，可參見Denis C. Twitchett and Michael Loewe, eds: *The Cambridge History of China, vol. 1: Ch'in and Han Empires, 221B.C.–A.D.220* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986), pp. 327–333。

30 《後漢書》，8：338–341；78：2525。

31 最小的行政單位是「里」。里差不多就是個小村莊，里長主要負責安全。近來有一部簡述漢朝地方行政的著作，利用了1975年在湖北睡虎地的秦墓挖掘到的遺物提出詳細的看法，見林劍鳴：《秦漢史》（上海：上海人民出版社，1989），頁105–113。至於地方教學活動的討論，請參見Martin Powers:

「三老」)[32]如何推行教育活動。在公元初始之際，漢朝實施了一項規範，規定所有地方行政單位都必須建立學校：國設學，縣、道、邑設校，鄉設庠，聚設序。[33]這些學校想必也都僱用了教師，在學、校教導「五經」，在庠、序教導《孝經》。這樣的圖像看起來雖然相當美好，但不可逕自以為這是當時的常態，只能說是一種理想。

文翁興學

在漢武帝之前，地方層級幾乎沒有制度化的教育活動。但就在這時，西南蜀(今天的四川)一個名叫文翁的人(可能只是傳說人物)[34]決定主動創立學校教育年輕人。文翁的傳記詳細描寫了他的學校，以及這所學校的畢業生如何進入太學進一步接受教育，後來並且進入中央政府任職。[35]這樣的記述，不禁讓人懷疑他的學校與政府的教育規劃及意識形態關係緊密，說不定也幫助了地方官員向國家的官員選拔考試推薦人選。[36]無論如何，根據文獻記載，這所學校獲

Art and Political Expression in Early China (New Haven: Yale University Press, 1991), pp. 335–338。

32 「三老」就是年紀大已經退休的長者，主要是負責教化、調解糾紛的半官方的人。「三老」一詞最早出現於《禮記》〈禮運〉，到了東漢章帝(75–88在位)期間仍然存在，見《後漢書》，3：136–137、143、149–150。但這個字眼在此時乃是指鄉間的長老，而不是官員的名稱。又，秦朝的「三老」會不會是漢朝製造出來的記憶？

33 《漢書》，12：355。關於漢朝的地方行政單位，參見Hans Bielenstein: *The Bureaucracy of Han Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), chap. 3；Twitchett and Loewe, eds: *The Cambridge History of China,* vol. 1, pp. 470–479。「學」與「校」從此成為學校的標準稱呼。在漢朝及後代的文獻中(清朝除外)，很少見到以「庠」和「序」作為實際學校的名稱。關於這些學校稱呼的起源、用法以及意義差異，請參見呂思勉：《讀史札記》(上海：上海古籍出版社，1982)，頁446–454。

34 「文翁」字面上的意思是「有教養的長老」。漢朝初年，有人在成都創辦了地方學校，但他的姓名在公元二世紀即已失傳。文翁會不會就是那位神秘的創辦人？文翁雖然據說生在武帝年間，司馬遷卻沒有提到他。他的傳記最早見於公元一世紀下半葉編纂而成的《漢書》，89：3625–3627。

35 同上。

36 關於漢代招募官員的方法，詳參見本章第三節第一段。

致的成果促使漢武帝下令各郡（漢朝全國約有130個郡）設立類似的機構。當然，可以想像的是，即便是這麼有限的「普及教育」，在當時主要也還只是紙上談兵而已。儘管如此，文翁的故事仍然備受重視，後代官員設立地方學校的時候，也經常聲稱自己受到他的啟發。

鄉飲酒禮

漢朝歷任皇帝仍然不時發佈詔書，規定各郡應如何教授經典，以及郡以下的行政單位該如何設立學校。這些詔書又以公元29年的明帝詔最具重要性，當中制定了鄉飲酒禮與祭祀周公及孔子的禮儀。[37]不過，卻沒有甚麼證據顯示這份詔書的命令受到認真看待，而且個別官員對於如何落實這些規定很可能也享有相當大的裁量權。

重點是地方學校確實依循教育觀念而建立了。如果說普及教育就是提供學校讓合格的男童就讀，那麼漢朝確實接納了這樣的理想，並且相信政府可因設置這些學校而獲益。此外，漢代的百姓認為設立地方學校是政府官員的責任。在當時的一般觀念裏，努力設立或維繫地方學校的官員，就是比較優秀的官員。[38]不過，這些學校的教育品質又是另一回事。私人經學家似乎更能吸引到優秀的學生。[39]畢竟，經學是所有知識活動當中極為重要的一部分，連數學這門實用知識也不免相形失色。

---

37 《後漢書》，4：3108。關於鄉飲酒禮，請參見《儀禮》。至於這項典禮在漢朝首度舉行以及後代延續的舉辦方式，見呂思勉：《讀史札記》，頁1258–1259。呂思勉在文中引用文獻，指出公元前21年曾有博士主持這項典禮。公元29年的詔書之所以重要，乃因這份詔書首度要求地方的官學奉行這項典儀。

38 例如丹陽（今安徽宣城）太守李忠，因為「丹陽越俗不好學，嫁娶禮儀，衰於中國」，而興建了一所學校。《後漢書》，21：756。在辰陽（今湖南辰溪）擔任長官的宋均，也建立了一所學校，以便矯正「其俗少學者而信巫鬼」的現象。《後漢書》，41：1411。

39 因此，地方官員可能直接補助或接管私校而為官學的目的服務，稱之為「義學」。見《後漢書》，79b：2574。「義學」一詞後來經常用來指稱供窮人子弟就讀的慈善學校。佛教徒也用這個字眼指稱傳授佛教教義的學校。

漢代地方學校的沒落

地方性的官學教育在漢朝末年趨於沒落。不過，當時也有人試圖重振地方官學，尤其是在曹操(155–220)及他兒子曹丕(187–226)統治下的北方。[40]由於推行了著名的九品官人法(本章後續會再談到)，因此不難理解他們為何如此關注政府對教育的涉入，甚至包括基層行政單位與邊遠地區。當時經學家私自授徒的風氣臻於高峰，成了社會與教育的主要潮流，但曹操父子的努力仍然獲得了一定的成效。沒有任何證據顯示蜀、吳兩國也曾經試圖設立地方官學。此外，也沒有紀錄讓我們看到三國時代地方官員召集了任何形式的講學聚會，更遑論設立正式的教育機構。

5. 漢代的私人教育

漢代教育一項引人注目的特徵，就是經學家自己經營學校的重要傳統。[41]這項傳統啟發了後來世世代代的私人教師。即便是官方任命的博士，也有自己私收的學生。這種做法在西漢末年大為盛行，後來更是廣為普及。私人經學家經常吸引成百上千的學生，以致太學都不免相形見絀。像馬融(79–166)或鄭玄(127–220)這樣的著名學者，都擁有自己的私學。鄭玄原本是馬融的門徒，但馬融門下的學生經常多達數千人，因此鄭玄一直是跟着馬融的學生助教學習，三年後才首度有機會和馬融面對面交談。[42]

精舍

教師的住所通常稱為精舍或精廬，這個名稱後來在佛教與儒家

40　203年要求恢復地方官學的命令，內容包括戶數超過500的縣必須任命「校官」，負責召集教導地方上天資聰穎的男童，也規定各郡及各侯國設置學校。見《三國志》，1：24。

41　這方面有一部極為詳盡的研究著作，蒐集了所有直接相關的資料，即余書麟：〈兩漢私學研究〉，《師大學報》，第11期上(1966)，頁109–147。

42　《後漢書》，35：1207。見呂思勉：《讀史札記》，頁675–678。

傳統的教育實踐中也沿用。[43]「精」字原指維持人生命的氣的精髓，[44]正適合用來描述經學大師吸引及影響門徒的效果，而這也正是經學家在講堂裏所追求的核心要義。「精」的概念與大師的學問之間還有另一個層面的關聯，也就是個人可以在大師的學問當中找到自身學習的精髓。學校的所在地點也值得一提：當時並未強調學校必須設立在與世隔絕的深山裏。漢代的經學大師和後來的佛教僧侶不同，並不特別受到優美風景的吸引，也不認為學習的成果和學習地點的自然環境脫不了關係。

遠求名師

經學大師不但講學，也給予學生個別教導，所以他們才能吸引遠方的學生，有些名師吸引的學生人數甚至多達百人乃至千人。許多記載也提到學生不惜跋涉千里，只為親炙大師的講學。有個名叫原別的人(生於三世紀)，留下了這段求學故事：

> (原別)欲遠游學，詣安邱(今山東的安邱)孫崧。崧辭曰：「君鄉里鄭君，君知之乎？」原答曰：「然。」崧曰：「鄭君學覽古今，博聞彊識，鉤深致遠，誠學者之師模也。君乃舍之，躡屣千里，所謂以鄭為東家丘者也(案：東家丘意指不識泰山)。君似不知而曰然者，何？」原曰：「先生之說，誠可謂苦藥良鍼矣；然猶未達僕之微趣也。人各有志，所規不同，故乃有登山而採玉者，有入海而採珠者，豈可謂登山者不知海之深，入海者不知山之高哉！君謂僕以鄭為東家邱，君以僕為西家愚夫邪？」崧辭謝焉。又曰：「兗、豫之士，吾多所識，未有若君者；當以書

---

43 參見拙作〈精舍與書院〉，《漢學研究》，第10卷，第2期(1992)，頁307–332。我在文中指出，道士也以「精舍」稱呼他們的宗教建築。

44 「精舍」一詞最早見於《管子》，用於指稱人的生理功能。見戴望：《管子校正》(台北：世界書局，1966，重印「四部備要」本)，49(〈內業〉)：270。「定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。」

> 相分。」原重其意，難辭之，持書而別。原心以為求師啟學，志高者通，非若交游待分而成也。書何為哉？乃藏書於家而行。……歸以書還孫崧，解不致書之意。[45]

大多數的學生在就學期間都必須自備生活用品，也自行搭建臨時小屋。有些人更以勞動抵免學費。在唐朝晚期(九世紀)，隨着私學重新成為中國教育主流，這些習俗也再次出現。當時，愈來愈多的私學都設置在精心挑選的偏遠山區，因為一般人都認為這樣的環境有助於學習。[46]當然，一個地方一旦因遠離塵囂而出了名，就再也不適合個人潛心向學了。

經學大師教導成百上千的學生，許多人甚至不遠千里而來，這樣的傳說不但引人注目，也充滿戲劇性。這些記載對教育觀產生了深遠的影響。尋訪名師以求達成個人的教育目標，這項理想在公元三世紀期間深具吸引力，三國時代(220–264)就有許多這類感人故事。[47]一般認為漢代的經學大師體現了孔子理想中的老師。

6. 魏晉南北朝時期的太學

經過二世紀中葉的黨錮之禍，漢朝太學即日漸衰落，以至消失。太學生涉入政治糾葛，正是私學發展勝過官學的原因之一。184年，黃巾之亂起，太學生卻提不出有效對策。漢朝太學於是就此畫下句號。

45　《三國志》，11：351–352。

46　嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉，載氏著：《唐史研究論叢》(香港：新亞研究所，1969)，頁367–424；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* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 19–56。

47　有關私學教師聚徒講學的相關資料，楊吉仁蒐集得相當完整，表列於他的《三國兩晉學校教育與選士制度》(台北：正中書局，1968)，頁42–64。

博士制度的延續

220年，漢朝最後一個皇帝退位，魏帝承襲大統。魏文帝曹丕(220–226在位)在224年下詔重修太學，並且要求仿照漢武帝當初開創的教學與考試做法。他任命了19名博士。[48]不過，時代已經改變了：儘管為設立太學而付出種種努力，招收了超過三千個學生(260–263)，[49]史學家卻譏諷那些學生只是為了逃避勞役而已。[50]史學家一致認為，由於貴族社會結構興起，官員子弟皆可獲得官職保證，因此政府資助的高等教育也就難以正常運作。出身貴族的學生認為太學資歷與自己的職位升遷毫無關係。在知識發展方面，由於佛教與玄學等新思潮勃興，經學的重要性因此日益降低。[51]面對學術環境變遷的挑戰，太學似乎無力自我重振。此外，新興的貴族社會觀與知識觀也和漢代經學的視野相去甚遠。[52]

儘管如此，曹魏與西晉仍然持續為新的詮釋學派設置博士職位。舉例而言，當時首要經學家王肅(195–256)為《春秋》、《詩》、《論語》、三禮(《大戴禮記》、《小戴禮記》及《周禮》)、《左傳》等經典所做的注釋，就獲得官方納入太學課程(參見本書頁218表5)。不過，曹魏的經學教育仍然相當保守：王肅的影響力主要只限於北

48 《三國志》，2：84；13：420–421。見孟憲承等編：《中國古代教育史資料》(北京：人民教育出版社，1961)，頁160–161；楊吉仁：《三國兩晉學校教育與選士制度》，頁24–26。既有19名博士獲得任命，可見當時太學的課程又多納入了五個注釋學派。順帶一提，三國時代不僅魏國設有太學，蜀、吳兩國也各自設有同樣的機構。見《晉書》，91：2347；《三國志》，47：1136。

49 有關政府提倡太學教育以及建立辟雍的細節，請參見楊吉仁：《三國兩晉學校教育與選士制度》，頁24–38。

50 同上。另見胡美琦：《中國教育史》，頁200–201；孫培青：《中國教育史》，頁225–228；伍振鷟：《中國大學教育發展史》(台北：三民書局，1982)，頁77–78。太學生免服勞役的制度始自西漢初年。

51 此外，還有法家思想：杜恕(198–252)提醒魏帝：「今之學者，師商、韓而上(尚)法術，競以儒家為迂闊。」見《三國志》，16：502。

52 關於這一點的探討，請見胡美琦：《中國教育史》，頁197–204。

方，南方的經學則由鄭玄的追隨者主導，他們的思想比較進步、創新。[53]下一章探討魏晉南北朝的經學教育，將再進一步詳談這一點。

在魏晉南北朝時期，禮學一直備受強調。曹魏期間，皇帝幸學就是演繹禮儀的特殊機會，養老禮與釋奠禮也是如此。[54]嚴格來說，有些典禮乃是於辟雍舉行。不過，由於辟雍位於太學校園內，這些典禮也算是太學的課程或活動。禮儀的學習是魏晉南北朝的經學當中特別活躍的一部分，下一章將就這一點加以探討。

國子學

接替曹魏的晉朝繼續興辦太學，到了272年已有7,000名以上的學生接受19名博士的教導。[55]除了設置太學及當中的明堂、辟雍等，高等教育在這段期間最重要的發展，乃是276年創立的國子學，專收五品官以上子弟。[56]表面上的理由很簡單：根據《周禮》，統治階級的後代必須有自己專屬的學校。不過，實際上卻是因為太學早已遭到學生的漠視而失去了教育上的掌控力。國子學的設立在中國官學史上非常重要。特殊階級的學生應該擁有較佳的教育資源，從此成了中國教育政策思維上根深柢固的觀念，就算社會現實已使得學生之間難以再區分階級，這項觀念也還是揮之不去。因此，從三世紀乃至十三世紀，各個時期的高等學府都奠基在這種學生階級的劃分上。

魏晉南北朝期間，各國都把國子學與太學的學生清楚區分開來，就算這些學生全都使用同一個校園，享有相同的教育機會，這

53　進一步的討論請見本書第三章第三節第六段。

54　楊吉仁：《三國兩晉學校教育與選士制度》，頁34–36。

55　《晉書》，19：599，24：736。《宋書》，14：356。學生人數另有3,000人之說，見《晉書》，49：1374；《南齊書》，9：145。

56　《晉書》，3：66；《宋書》，14：356。另一說認為國子學成立於293年，見《南齊書》，9：145。又一說謂國子學成立於278年，見《晉書》，24：736。案：終魏晉南北朝之世，國子學也常常稱為國子寺。

樣的劃分還是存在。就是教授他們的博士也都有所分別。這種現象又因為宗學也同時存在而更引人重視。[57]

魏晉時期北方非漢族國家的教育活動

漢朝末年中國北方的外族當中，以接受漢朝的招撫而入居長城以南的匈奴最為強大。到了三國時期，他們和北方的漢人政權（曹魏）關係已經開始緊張。304年，晉朝才立國不久，劉淵（元海）就建國，以漢為國名（一般稱為劉漢）。當時「幽冀名儒、後門秀士」都來投奔。[58] 319年，劉淵的族子劉曜改國號為趙（一般稱為前趙），旋即設立太學，選了1,500位12歲以上、20歲以下的年輕人為學生，同時也設立了祭酒、博士的官。[59]

後趙（319–351）的石勒在建國（319）之前，已經設立太學（313），選將佐子弟300人教之。[60] 接着，又在建國時設立經學、律學及史學祭酒的職位，[61] 並且成立了太學和小學。[62] 到了他正式登基（330）之後，更下令設立州郡學校，每郡置博士祭酒二人，弟子150人。[63] 可見這位匈奴出身的武人對儒家的傳統教育有崇敬，並有興趣推行和實踐。唐代的史家對石勒的教育措施也有比較正面的評價。[64]

---

57 關於宗學，請參見熊明安：《中國高等教育史》，頁123。這所學校很可能創立於北朝的北魏（386–534）。但請參看下文。

58 《晉書》，101：2647。所謂「後門」，指的是寒微的門第。

59 《晉書》，103：2688。

60 《晉書》，104：2720。

61 《晉書》，105：2735。

62 小學可能也是在建國之前已經設立，見《晉書》，104：2729；105：2735、2741。按照《晉書》的說法，小學是對將佐豪右的子弟開放的學校。小學初設時，有十餘所，立於他駐地的襄國四門。《晉書》，105：2741。案：《晉書》的記載我認為不應該讀做該所小學稱為「四門小學」。

63 《晉書》，105：2751。

64 《晉書》，106：2798。石勒死後，侄子石虎（季龍）繼續了石勒的教育政策，下令郡國立五經學官，並正式把《春秋穀梁傳》列為太學課程（參看上面注24）。

建立前燕(313–370)的鮮卑人慕容家族，也相當有系統地推動儒家的教育。與石勒一樣，他們沒有正式建立漢人式的朝廷之前，[65]就已經設立類似太學的「東庠」，有學生千餘人，並且行鄉飲酒(鄉射)的禮。[66]承續帝位的兒子慕容儁大致上也繼承了父親的儒教政策。[67]不過慕容儁之後的幾個皇帝在教育上面就比較缺乏建樹。

在376年統一北方的苻堅，國號為秦(350–386，通稱前秦)，是氐人。他於357年稱帝，[68]也很快地興建學校，並且推行漢代的察舉制度。[69]後來更設立了太學，可見他的用心。

苻堅在淝水之戰被晉國打敗，他的部將姚萇奪了政權，仍然稱國號為秦(386–417，通稱後秦)，他即位不久，也設立太學。[70]姚萇的兒子在394年繼位，大致繼承了父親的政策，大興儒學，學生數目一時多達一萬數千人。[71]他還設立律學，並推行察舉考試。[72]另外，私人講學的風氣似乎也頗為流行。[73]

魏晉時，涼州地方(今甘肅地區)也有相當的儒學教育的活動。當時在涼州先後有前涼、西涼、北涼及後涼先後立國，也都有各樣

65　前燕到345年為止都臣屬於晉。自此年起，不用晉年號，自號慕容皝十二年。其子慕容儁於352年正式稱帝，建號元璽，並追封其父親為太祖。參看《晉書》，110：2834。

66　《晉書》，109：2826。《資治通鑑》把這個紀錄放在345年，見該書97：3065。

67　《晉書》，110：2840–2841。

68　苻堅的曾祖父苻洪已經自稱秦王，年代是350年。他兒子苻健則於352年稱帝。苻堅是苻洪的孫子，苻健的侄子，搶了苻生(苻健的兒子)的帝位，先自稱秦天王(357年)，旋稱帝。

69　引自程舜英編：《魏晉南北朝教育制度史資料》(北京：北京師範大學出版社，1987)，頁51。

70　程舜英編：《魏晉南北朝教育制度史資料》，頁54。

71　《晉書》，117：2979。

72　同上注。

73　同注71。案：私人講學的傳統歷魏晉南北朝之世，迄未斷絕，但是姚興似乎對講學的經師特別留意與關心。

的建樹：張軌設學校來教貴胄子弟500人，並實行鄉射禮；張駿立國子祭酒；李暠立泮宮，有學生500人等等。這些國祚甚短的國家擁有許多傳授經學的私人教師，承續漢代以來的經學研究傳統。[74]

從上面的資料看來，魏晉時的北方外族大致對中國的儒學傳統有相當的認同，但是南方開始的新思潮顯然還沒有對北方的學術產生影響，[75]就是佛教也還沒有真正在北方傳開；雖然釋道安很受苻堅的崇敬，佛圖澄對後趙的石虎有相當的影響，但是像前燕的慕容儁便不奉行佛教。因此可以說北方的學術是落後於南方的。史家說北方的經學保守，其原因也就在這裏。

南朝太學教育的傳統

太學制度在南朝仍然持續興盛不衰。[76]除了斷斷續續興辦國子學之外，[77]太學教育在這段期間最重要的特徵乃是在課程中廣納其他科目。這點可見於南朝時代的劉宋興建聰明觀的決定：[78]宋於420年取代東晉之後，在470年決定興建聰明觀，教導四門科目：儒學、玄學(包括《易經》以及《老子》與《莊子》這兩部道家著作的學問)、史

74 參看程舜英編：《魏晉南北朝教育制度史資料》，頁55–60。

75 後秦的韋高很羨慕阮籍，母喪而彈琴飲酒，因此得罪了尊崇儒教的當代經學者古成詵，終生不敢見他。《晉書》，117：2979。

76 柳詒徵的〈南朝太學考〉對太學及國子學進行了系統性的研究，收在《史學雜誌》，第1卷，第5/6期(1929)。可惜我沒有能參考這篇文章。至於比較近代的研究，請參見楊吉仁：《三國兩晉學校教育與選士制度》，頁67–79；孫培青：《中國教育史》，頁229–239。下列為東晉恢復或建議恢復太學與國子學的時間：317年(《晉書》，6：149)、337年(再次設立太學，《晉書》，7：180；可見317年的太學這時已經沒落或甚至於取消，也有說這一次設立太學的行動未付諸實行)、383年(「增置太學生百人」，《晉書》，9：233；《宋書》，14：364–365)，以及385年(「立國學」，《晉書》，9：234)。可見晉朝對太學的設立大概都只是做做表面工夫而已。參見下注。

77 見前注。太學及國子學在當時的記載中都呈現出負面的形象。見《宋書》，14：364–365。

78 先此，於443年設立國子學，但到了450年就廢了。《宋書》，14：367。

學及文學。各學科都立有學館。[79]這項發展，是一連串恢復太學與國子學的努力所產生的結果。[80]

479年，南齊(479–501)透過政變推翻劉宋。新成立的政府繼續維繫太學與國子學，招收了150至200名學生。[81]這時候，聰明觀雖已遭到廢止，但這兩所學校教導的同樣是先前提過的那四門科目。[82]梁朝期間(501–557)，律學也在505年加入了課程當中。[83]這些發展反映了當時對知識需要分科的體認：隨着社會與知識發展得愈趨複雜，也就需要有新的術語和教學結構。

梁朝(502–556)仍然延續了太學教育，梁武帝(502–547在位)偏好儒學，在505年設立「五經博士」，隨後又設立國子學(510年以前)及五館(548)，後者之功能及定位應當與太學相同。[84]此外，太學也開始招收非貴族出身的學生。[85]這段期間出現了許多的經書注釋，反映出梁武帝統治下對儒學的重視。

79　關於聰明觀，請參見《南史》，3：82；22：595。當時任命一位祭酒，再由祭酒提名20位學者，負責教授這四門科目。政府原本還想找人教授陰陽學，卻找不到適當的學者。毛禮銳認為聰明觀是為了取代國子學，而當初國子學則是取代了「四館」。由於四門基本科目在這段時期並沒有改變，因此這幾所學校之間必然相互承接，雖然名稱不同，卻都是相同的機構，而且顯然全都是臨時性的學校。見毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史(第二卷)：秦漢至隋唐時期》(濟南：山東教育出版社，1987)，頁319。另參見《宋書》，66：1734；93：2293–2294；《南史》，2：45–46。

80　關於劉宋太學與國子學，見《宋書》，5：89；14：356(宋太學建於442年，國子學則短暫出現於443–450年)。

81　一開始在482年招收了150名學生，但這次辦學持續不到一年。第二次招生在485年，招收了200名學生，教師也全員到齊。但是到了497年，學校似乎已告式微，後來雖曾再次企圖加以重振，卻沒有成功。見《南齊書》，2：37–38；3：49–50；9：143–145。

82　《南史》，22：595。

83　《南齊書》，48：636–638；《南史》，6：188。熊明安：《中國高等教育史》，頁119–20。由這些記載中，可以看到南齊曾在491年考慮把律學納入太學課程，但沒有結果。

84　《梁書》，2：41，49；3：96。五館顯然是傳統意義上的太學。

85　當時設立了一所特殊學校，或可說是分校，稱為「集雅館」，顯然就是為了招收平民學生。見《南史》，6：189；《隋書》，26：724。

儒學復興（其中也包括對《易經》的研究）最鮮明的證據，就是梁武帝在541年決定再建一座士林館，似乎主要供研究及公開講學之用。[86]

儘管如此，在魏晉南北朝期間，尤其是南朝末代的陳朝（557–589），[87]儒家教育畢竟漸趨式微，也為若干包括律學在內的新學派或思想流派所超越。五經博士仍然地位崇高，但可能只是史家的理想。值得注意的是，今天鮮少有人對曾經提供多樣化課程的南朝太學保有印象。

另一項重要的特徵，則是太學或國子學雖然持續吸引了成百上千的學生，他們的運作卻更傾向作為諮詢機構：他們與聰明觀或士林館等機構合作，為朝廷提供諮詢、舉辦公開講學，以及從事研究工作。這些活動都成了合乎道德理想的政府的象徵。

魏晉南北朝期間，南朝太學留下了豐富的個人的學習經驗資料。在此只須要指出一點：南朝的高等教育因為兼作國家的諮詢機構而興盛不已。隨着時間推移，新的學問也得以納入。這樣的彈性成了後代高等學府的建構基礎。不過，來自其他知識潮流或關懷（如純文學）的挑戰，仍然持續造成威脅，以致這些學校無法扮演儒學先驅的角色。從能夠取得的文獻來判斷，也許這原本就不是設立高等學府的目的。

以禮治國

包括養老禮和釋奠禮在內的各種禮儀，仍然是「國禮」當中的一部分。太學教育得以長久持續，可能就是這種禮儀思考與實踐的功勞。這些禮儀來源各異，儘管儒家學者與史學家都不希望國家舉行

---

86 關於士林館的成立，參見《梁書》，3：87；16：267；34：504；38：538。到了這個時候，公開講學已發展得相當精緻，深受佛教影響。見本書第三章第三節第三段（佛教宣講）。

87 陳朝顯然單純延續了梁朝的制度，繼續維持太學教育的兩座分校。不過，這兩所學校的教育活動很可能極其繭條，因為在陳朝統治的33年期間，負面的紀錄讓後人覺得教育工作乏善可陳。

的禮儀活動不是出自儒家傳統，但這些禮儀實際上來自許多不同源頭。我認為儒家思想家具備兼容並蓄的能力，能夠吸收各種儒家思想以外的觀念，甚至與儒家思想互相衝突的元素，所以教育活動才會顯得似乎都是由儒家學者為自家人所設計的。

北朝的太學教育

洛陽在308年遭到外族（匈奴後代所建立的漢國）攻陷，是一件極為重大的事件，標誌了南北朝的真正開始，漢人也終於不得不面對異族進入並統治中國北方的事實。中國對北方的控制權就此喪失，直到六世紀末才又奪回。中國北方因為各個異族的部落國家互相爭鬥而處於分裂狀態，直到386年才首度為北魏（386–534）統一。在這80餘年間，漢朝建立太學的傳統在北方延續了下來。有些國家甚至還能夠支持一千名以上的學生。[88] 許多與教育有關的禮儀都在這些異族政權下被修改。

在386年建國的北魏（拓拔魏），相當願意吸納中國的文化影響。在北魏所採取的許多重要措施當中，對教育產生最重要影響的一項就是在494年把首都從平城（今山西大同）遷至洛陽。不過，北魏採行中國儒家教育的時間卻比遷都早了許多，在399年就已經設立太學，幾乎緊接在北方統一之後。[89] 接着，在409至423年間（第二位皇帝明元帝在位期間），把國子學改名為中書學，繼續只招收貴族學生。[90] 這所學校的名稱在50年後又改回名為國子學。[91] 為了合乎高等教育學生分別於兩個不同校園接受教育的精神，太學遂在426年另外建立了一座校園。[92]

88　見上面注59。

89　《魏書》，2：35。太學設有五經博士，招收了3,000名學生。參考《北史》，81：2704。

90　《北史》，81: 2704。關於431年的「中書學生」、「中書侍郎」及「中書博士」，請參見《魏書》，46：1039；47：1045。

91　《北史》，81：2704。

92　《魏書》，4：71。這個現象證明這兩群學生分別具有不同的入學資格。國子學招收貴族子弟，太學則招收社會地位較低的學生。

孝文帝統治期間(471–499)是儒家教育的鼎盛時期。除了既有的太學與國子學之外，孝文帝並於496年(遷都洛陽之後)下令成立四門小學，教授儒家經典。[93]這三所學校的生徒超過3,000人。[94]為了容納這麼多的學生，北魏政府在504年下令建立三座新校園，於512年完工。[95]

北朝高等教育的問題

如此龐大的教育體系必然不免和南朝太學面對一樣的問題，也就是如何給予貴族學生真正的教育。許多貴族學生(尤其是非漢族的後代)認為儒家教育毫無用處，全體一致而無所區別的入學政策也導致教學品質更難維持。無論如何，北魏統治者也採取了南朝的思維：根據出身背景把太學生劃分為不同種類。這種思維以及由此產生的政策，是中國中世紀時期一個獨特問題的一部分：即教育實踐與貴族社會結構的需求相悖。對於一個以承繼儒家傳統(尤其是任賢原則的觀念)為傲的社會，這樣的矛盾非常值得重視。中國北方的統治者雖然不是漢人，卻因為採納了儒家教育的理想與實踐方式，而意識到現行社會層級體制所造成的高度矛盾。學生分類政策的改變以及為貴族學生建造獨立設施的做法，都反映了這種矛盾與曖昧的態度。[96]這雖然是魏晉南北朝的獨特問題，卻不斷困擾後代的教育家，因為這些教育家一直堅守着過往的分類制度，而這種分類制度卻是對社會結構意義的觀念曖昧不清而產生的結果。

---

93 《魏書》，55：1221–1222。四門小學主要教授《春秋》與《禮記》，學校名稱指的是城市或城堡的四座大門或四個角落。前趙劉曜曾建立四門小學，見前注62。高明士認為前趙的四門小學只不過是受到國家正式認可的教授幼學的私學而已。見高明士：《唐代東亞教育圈的形成——東亞世界形成史的一側面》(台北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1984)，頁171。

94 四門小學也設有博士。見《魏書》，55：1221–1222。

95 《魏書》，8：204、211–212。

96 北魏統治者非常熱衷於採行儒家治國方式與漢代中國文化，孝文帝甚至為了更接近漢人而在493年遷都洛陽。大部分的儒家教育活動都發生於他在位期間。關於這種「漢化」的後果，請參見Jennifer Holmgren: "Northern Wei as a Conquest Dynasty: Current Perceptions; Past Scholarship," *Papers on Far Eastern History*, no. 40 (1989), pp. 1–50。

要探討北朝高等教育機構的發展過程，就不能不提及北齊(550–577)與北周(557–581)的發展情形。北齊把著名的「漢魏石經」移至國子學(550)，並且對此引以為豪，[97]但這所學校在起初(北齊尚未正式立國之前的東魏時期，534–550)幾乎可說是十分荒廢，只招收了幾十名國子學生。550年高洋稱帝以後，開始有所整頓，除了搬移上面所說的「石經」之外，所有的教職員工，包括祭酒、博士、助教及主簿等人員也都陸續增添，趨於完備，一樣負責教導三類學生：太學、國子學以及四門小學的學生，不過，史學家並不認為這種形式上的成就值得重視，儘管他們也承認這三所學校的學額應該是572人。[98]

北朝的保守風尚

另一方面，北周似乎以比較系統性的方式從事儒家教育。除了建立傳統的太學之外，北周也在557至560年左右成立了麟趾學[99]與露門學。[100]這兩所學校與宗學(或稱皇宗學)一樣，[101]不但募集博士教

---

97 《北齊書》，4：53；6：82。

98 《隋書》，27：757。另請參看《北齊書》，4：53；5：73；6：82；8：106，112；42：563；44：582–583，591；45：603；《北史》，81：2704等資料。史學家一般都認為隋、唐兩代的政治制度主要奠基於北魏與北齊所建立的制度上，因此北齊的教育制度比較有助於了解隋、唐官學體系的起源。高明士：《唐代東亞教育圈的形成》，頁169–174之所以詳盡探討北齊的教育體系，就是因為這個原因。

99 「麟趾」典出《詩經》，意指賢良子弟。麟趾學聚集了負責編纂文學或史學書籍的學者，比較像是研究或備詢的中心，看不出有真正教學的活動，也不是太學裏的正式機構。不過麟趾學的學士們卻經常與太學或貴族的中書學相提並論。見《周書》，4：60；30：523各處。

100 露門學成立於567年，學生72人。見《周書》，5：74；45：810，818。露門學主要教授的經典為《周禮》。「露門」指的是皇宮內室的大門，也就是通往皇帝臥室的門。由此，露門也可指鄰近於皇帝臥室的建築。這所學校有時候也稱為「虎門」，不但實際上招收學生，也是國子監的一部分。參看下注。

101 宗學一般認為開始於北魏孝文帝時的皇宗學，設立於485年。但是《魏書》並不用「宗學」的名，而說是「皇宗學」。如果參考《周書》的材料(上面注100)，則露門學的設立可以說是繼承了北魏的皇宗學。「宗學」之名正式出現則已經是宋代的事。參看下注。

導皇子，也特別挑選學生陪伴皇子。[102]然而，不論北周統治者如何努力採納漢人的儒家教育，其臣民最喜愛的仍是遊牧式的生活，就如當時北朝一名務實的貴族所言：「男兒當提劍汗馬以取公侯。」[103]因此，經書的學習與教育在北朝一直受到傳統慣例所支配，而有保守之譏。

如同南朝，北朝若干朝代也為了技術教育而成立了不同層級的輔助學校。這些特殊學校，有些在隋、唐獲得延續，並且在宋朝得到空前的發展與壯大。後來，這種認為普通教育應該包含技術教育（如法律、書法及數學）的觀念，卻因為科舉制度日漸盛行而消失。另一方面，如南朝設立的特殊學校，則是召集學者，負責諮議工作的機構（稱為「館」）。[104]整體而言，禮儀的重要性在北朝的教育實踐中仍然扮演了關鍵的角色。由當代的文獻可以看出，禮儀在中國北部的教育活動與思維裏一樣佔有核心地位。

簡言之，太學在魏晉南北朝時期扮演了非常重要的角色。就制度上而言，這是個絕佳的時代，年輕人紛紛聚集於各國首都，而且在等待公職任命的期間，不但享有津貼，也不必服勞役或兵役。在當時的觀念中，這些活動都屬於良善治理的範疇。按照這種奇特的認知，學生藉由研究儒家經典及其他思想流派或者技術知識，並且參與定期的儀式典禮，就也積極介入了「建立世界秩序（治國平天下）」的工作。北朝統治者建立這些學校，無疑是要藉此象徵他們的統治也合乎漢人乃至儒家的良善治理觀念。這些征服者也許不完全了解漢人所謂的儒家治理的意思，卻因此創辦了較為開放與多樣的課程。於是，北朝的太學也就為後來中國的統一扮演了鋪路的重要角色。581年，北朝一名胡化了的漢人貴族終於統一了中國。在魏晉南北朝末期，中國文明已變得與秦、漢期間相當不同。中國早期的

102「皇宗學」的設立，請參考《魏書》，7：169；19中：471；21：533。

103《周書》，19：311。當代一名北齊貴族也說過類似的話：「男兒當橫行天下，自取富貴，誰能端坐讀書作老博士也。」見《北齊書》，21：293。

104 有關這些學校的詳盡探討，請見程舜英編：《魏晉南北朝教育制度史資料》，頁112–119。

文化以經學為主，但這種經學一統的現象在宋朝即告終止，而隋、唐時期的學術發展就已經為這樣的結果奠定了基礎。

7. 魏晉南北朝時期的地方官學

如同漢代的地方教育，魏晉南北朝時期的地方官學主要也只是一種理想。當時一般皆認為，雖然有些國家沒有足夠的資源來健全地經營地方官學，但政府仍可藉由成立這樣的學校而獲益。地方官員偶爾會主動建立學校，這樣的行為也造就了不少感人的故事。不過，這些學校的品質並不一致，也缺乏延續性。儘管如此，魏晉南北朝絕對算不上是地方官學的黑暗時代。統治階級花費極大的心力經營學校，有些學校的學生人數也達到500、700，乃至1,000人以上。[105]這些學校非常仰賴地方官員的主動作為，國家並沒有給予額外的預算補助。地方學校的教學方法與課程主要都仿照太學。

北朝的地方學校

北朝的地方官學比南朝活躍，至少就文獻上看來是如此，而且這是因為受太學的影響。拓跋魏（即北魏）於386年統一北方之後，這種情形更是明顯。466年，北魏政府下令地方官員設立郡學及州學。當時也頒佈了一套設置學校體系的完整規範，包括教學官員（又稱博士）對學生的比例、入學資格，以及校內的考試方法。[106]

北魏遭到兩名軍閥分裂為東、西魏之後，東魏仍然保留了這套體系。接替東魏的北齊首度下令在地方官學裏建造孔廟，[107]也要求師生每月都必須舉行祭孔典禮。政府顯然對儒家教育的宗教層面有所

105 孫培青：《中國教育史》，頁232–233。

106 最完整的原始文獻請見《魏書》，6：127；48：1078。

107 《北齊書》，4：51，53。釋奠禮最早出現於公元前195年（杜佑：《通典》，53：1472–1479），最早舉行於太學裏則是在公元246年，三國時期的魏國在稱為「辟雍」的學校舉行。

認知，在校園裏建造孔廟的構想則可能是受到佛教影響的結果。[108] 不過，政府經營這些學校所投入的心力，與貴族子弟為了逃避上學而花費的心思恰成正比。

儘管東魏在教育方面着力甚多，西魏由北周取而代之以後，隋朝(589–618)卻以政變推翻北周，並且征服北齊，最後統一了全中國。隋朝的統一終結了近三百年的分裂狀態。佛教到了這個時候雖然已是一股備受重視的宗教力量，學校課程主要還是為儒家經學所支配，只偶爾關注其他科目的教導，包括佛教的教學以及技術教育。

北朝經學家及其學校

另一方面，經學家自行設立的私學在魏晉南北朝期間從來不曾中斷過。私學教育在北朝尤其盛行，佛教的僧伽教育理想則開始對南朝產生影響。[109] 私學教育在六世紀末葉普遍成功，以致北齊在難以吸引貴族子弟進入地方官學就學之餘，竟下令禁止私學。

大師聚徒講學獲得成功，並不表示儒家的學習觀就是私人學者唯一採行的模式。儒家學者從來不曾針對環境與學習之間的關係發展出一套整體性的理論。佛教徒最早注意到這項議題，並且針對紀律、修行以及有利於僧伽開悟的地點發展出一套完整的哲學。名僧慧遠(344–416)與儒家及道家人士的友誼，就顯示了新興知識力量在當時有多大的進展。就算這段友誼是後人為了鼓吹「三教」而捏造的故事，也還是反映了當時的知識發展狀況。慧遠決定遠離塵囂，在風景優美的廬山(位於今天的江西)修行講學，而且「送客不過虎

---

108 政府於560年下令建國子寺。可惜的是，我們對這座寺廟的職責與功能所知極少。見高明士：《唐代東亞教育圈的形成》，頁172。大部分學者都認為國子寺就是國子學，因為根據《宋書》，27：757的記載，實際上似乎就是如此。高明士認為「寺」一字的選用相當重要，因為這個字代表了「廟學教育」的理想，可見名教觀念在這時已經出現。本書後續將進一步檢視在校園裏設置孔廟的意義，以及「廟學教育」一詞對元代教育體系的重要性。見高明士：《中國教育制度史論》(台北：聯經出版，1999)。

109 關於僧伽理想及其對中國教育的重要性，請參見本書第三章第三節第三段(僧伽戒律)及第六章第一節第六段的探討。

溪」，就是當代私學的典型例子。慧遠是僧伽理想的捍衛者，雖然預見自己的影響力達到各個階層的知識人，卻仍然選擇退隱廬山，往後30年不曾踏出山外一步。[110]這是魏晉南北朝期間私學的最高理想。

第二節　教育機構的變遷(II)

高明士詳細研究隋、唐的教育機構及其對朝鮮與日本的影響之後，把這段時期稱為「廟學教育」的成形期。[111]他所謂的廟學教育，指的是建立孔廟在官方教育活動中的核心地位。要理解這段時期的中國教育，就必須了解在孔廟佔有主要地位的校園裏從事禮儀及學習活動如何有助於完成教育進程。

這是儒家的觀點。孔廟在中國教育扮演了這麼重要的角色，可以反面證明佛教對中國的影響非常的深刻。本章的第二節將探討各項教育傳統如何共同形成中國的學校體系，以及儒家意識形態如何在六世紀末至十二世紀初獲得強大的力量，從而產生深遠的影響。

1. 隋、唐的高等教育

隋、唐兩代的政治與知識活動都奠基於北朝的經驗。在魏晉南北朝期間，國家資助的高等教育機構也具備諮議功能，而且政府也都會在太學校園裏興建辦公室(閣、館、堂)供學者及知識人從事諮議工作。這項傳統在魏晉南北朝末期特別盛行，北周更是啟發了隋、唐的政治組織。除此之外，北周其他各種教育機構的發展幾乎也都在隋、唐高等教育體系當中延續了下來。這套體系可說包羅廣

---

110 Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 104–105。送客不過虎溪，即使是陶淵明和陸秀靜來看他，也不例外。這個故事成了中國畫史上一個相當受歡迎的題材。臺北故宮博物院就藏有一幅宋人無款的「虎溪三笑圖」。

111 高明士：《唐代東亞教育圈的形成》，頁188–225。另參見他的《中國教育制度史論》。

泛。簡要而言，太學及其輔助機構持續在良善治理當中具備象徵性及儀式性的功能，並且扮演諮議角色，也是儲備官員的訓練機構。技術學校也是太學機構當中的一部分，教授科目包括數學、書法、法律，甚至歷史。由於大多數的朝代壽命都很短，而且貴族性的社會結構也確保上層階級的年輕人一定能夠入朝為官，因此太學除了是學習的場所之外，大概也是個逃避勞役的好去處。儘管如此，從道家哲學到佛教教誨乃至儒家經學的各個思想流派，在太學的學術活動裏還都佔有一席之地。

這些機構與知識方面的特徵，都保留在隋代以及唐代初期的教育體系裏。下表概列了政府為了培育貴族子弟擔任公職而在首都設立的學校，其中有些也對平民開放。後來，洛陽完全複製了這套學校體系 (661 年後)。[112]

這套體系概述如下：

表 1：隋、唐高等教育體系：[113]

*** 國子監：**[114]

國子學

太學

四門學[115]

廣文學

---

112 多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》(東京：不昧堂，1953)，頁 95–96、260–261。

113 此表資料來自李林甫等：《唐六典》，陳仲夫點校 (北京：中華書局，1992)，21：555–563，另見高明士：《唐代東亞教育圈的形成》，頁 174–178。唐朝文獻把太監訓練學校列為政府的教育責任之一。

114 隋稱之為國子寺。這個名稱也在北齊出現過，並且對「廟學教育」可能具有重要意義，請參見前注 108。廣文學之外，其他學校合稱為「六學」。

115 這所學校原為基礎教育而設置，一般認為最早由北齊創立 (《隋書》，27：757)，招收 14 歲以下兒童。但請參考本章注 62、93、94。唐代之後，四門學轉為招收 19 歲以上的男孩，就此成為高等教育的一部分。

書學[116]

算學[117]

律學[118]

＊太醫署／太卜署／太僕寺：[119]

各樣專業醫學校（包括獸醫）

＊司天臺：[120]

曆數

天文

漏刻

除此之外，招收學生或學者的機構還有弘文館[121]與崇文館。[122]這兩所機構與知名的集賢院都以諮議功能為主，但集賢院不收學生。政府也在741年成立了崇玄學，招收研習道家學問的學生，但我們

116 關於這所學校的進一步探討，請參見第二章第三節第八段與第五章第三節第一段（隋、唐時代的政府技術教育）。

117 同上。

118 同上。

119 參看《隋書》，28：776。《舊唐書》，卷42、44，各處亦有記載，不詳舉頁數。案：太醫署與太卜寺都屬太常寺，太僕寺則為不同的機構，但一樣收有學生，專授獸醫學。

120 在不同時期也曾稱為太史監或太史局。關於近似單位的名稱變遷，請參見Charles O. Hucker: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1985), p. 482。

121 在西方的漢學研究裏，此處的「文」經常被譯為「文學」。見David McMullen: *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988) 以及Charles O. Hucker: *A Dictionary of Official Titles in Imperial China.* Peter K. Bol（鮑弼德）有一本書探討「文」的概念，主張這個字應譯為「文化」。見他的 *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992)。

122 崇文館的入學標準及課程幾乎都與弘文館完全不同，但設於太子居處內。關於這些諮議暨教學機構，見McMullen: *State and Scholars*, p. 14及書中其他各處。

對其所知極少。[123]此外，國家還成立了其他學校，教導的科目在當今的教育家眼中並不屬於正統教育。其中包括音樂（隸屬太樂署）與卜筮（隸屬太卜署）。這些學校顯然是為了培養學生擔任各種公職。教育的折衷本質反映了過去數百年遺留下來的傳統。

國子學、太學及四門學這三所學校的畢業生，是入仕為唐朝正式文官的主流。這些學校或機構當中的教學官員都稱為博士，[124]這個名稱在這時已經成為教學官員的通稱，與原本代表經學大師的意義已幾乎無關，[125]額外的教學職務也開始出現。國子學的主持人稱為祭酒，其副手稱為司業。其他職務還包括助教與直講，直講負責協助博士與博士的助教。除了國子學裏擁有官職的教師之外，其他教師的任命資格並沒有多少資料留存下來。簡言之，他們全都是職業官僚。[126]政府對每一所機構的課程與入學標準也都訂立了詳細規範。到了632年（太宗貞觀6年），據說國子監轄下的學校共有超過1,200間房間，招收的學生多達3,200人。[127]這是隋、唐官方高等教育機構的全盛期。自此之後，學生人數就逐漸減少。舉例而言，大散文家暨儒學思想家韓愈（768–824）在820年掌管國子學，當時學生總數就只有600人。不過，這套學校體系仍然一路延續到唐末，直到朱全忠（朱溫）於906年推翻唐朝之後才告瓦解。唐朝最後一次試圖重振國子學教育是在890年，距離唐朝滅亡只有17年。[128] 1040年代期間

123 這所學校的正式成立日期有不同紀錄，見多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁216–217。這所學校招收100名學生。比較後注138、288。

124 博士名稱其實很空泛，有的教導宮人，稱為宮教博士。李林甫等：《唐六典》，12：358。

125 關於漢代經學傳統的沒落、唐代意識形態的性質，以及這兩者對教學官員職位的影響，請參見本書第三章第三節第六段的探討。

126 高明士：〈唐代的官學行政〉，《大陸雜誌》，第37卷，第11/12期（1968），頁39–53；〈新舊唐書百官（職官）志所載官制異同的檢討〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第7期（1980），頁143–162；〈隋唐的學官〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第15期（1990），頁81–134。

127《新唐書》，198：5635–5636。如果計入外國學生，則人數在8,000以上。

128 最後一名祭酒任命於900年。細節請見多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁326–327。

(宋仁宗時代)，一名懷舊的古物收藏家企圖找出唐朝太學的遺址，卻只能依賴一張長安的舊地圖。結果，他找到的竟是一處廢棄的垃圾場，當中有些過去曾經刻有經文的石碑殘跡。[129]這些殘跡就是唐朝政府銘刻經文並且放置於太學校園內的著名石碑。[130]

世俗化

隋、唐兩代的高等教育體系顯然朝向實用的方向發展，目的在於培育學生擔任中央政府的職務。這樣的發展也具有世俗化的意義，因為利用教育及知識設施來象徵完美的政府(善政)的現象已逐漸衰退。儘管如此，政府還是繼續在太學校園裏舉行各項典禮儀式。這些儀式於已經成為學校常設設施的孔廟舉行，用意在於教導學生禮儀活動中的正確行為。一絲不苟地正確舉行儀式，是個人教育中不可或缺的一部分。就這項意義而言，儒家祭儀在唐朝興起乃是為了強化儀式結合教育的宗教影響。

同時，漢代以來所遵行的傳統禮儀也已經逐漸僵化。為了重新振興儒家祭儀的效果，為這種禮儀尋求知識基礎的盼望也就愈來愈強烈，也就因此難免於必須向儒家學者傳統上鄙視的其他宗教思想

---

129 張禮：《遊城南記》(台北：藝文印書館，1965，原刻景印百部叢書集成，寶顏堂秘笈據明萬曆中繡水沈氏尚白原齋刻本影印)，2b–3a：「務本坊在安上門街之東，今為京兆東，西門外之草市，餘為民田。」這裏所說的就是唐代太學(國子監)的原址，而著名的開成石經也存於此(參考清人徐松：《唐兩京城坊考》，張穆校補〔北京：中華書局，1985〕，卷2)。案：徐松所據為宋人宋敏求的《長安志》。林韻柔現將張、徐兩書對照並標點，置於中央研究院歷史語言研究所網頁，參見氏著：〈《游城南記》所見唐宋之際京兆地區之變遷(相關史料)〉(http://www.ihp.sinica.edu.tw/~tangsong/papers/lin94072502.pdf)，頁1–15(見頁1–2)。1090年，這些石經總算安置於新建的京兆府學內。這所學校的小學規將在本書第六章第一節第八段(京兆府小學規)討論。關於「石經」，請見下一注。

130 清朝學者對於刻石經的傳統多有研究，如顧炎武：《石經考》；萬斯同：《石經考》；杭世駿：《石經考異》(以上均為「四庫全書」本)。中國史上，由政府在石碑上銘刻認可的經文共有五次，分別於漢、魏(三國時期)、唐、五代十國的蜀、與宋。清朝也曾試圖刻石經，但沒有完成。

借取形而上的理論基礎。漢代儒家禮儀的式微，喚起了眾人重新思考禮儀的意義，而這正是我所謂的世俗化趨勢的一個重要的結果。

換言之，這樣的世俗化卻促成了一種新的思潮：尋求以形而上的思維方式來表達由禮儀來完成的儒家教育。韓愈等人在下一階段的發展，就是試圖具體實踐這項轉變。

2. 隋、唐時代的地方教育

一如前朝，隋、唐政府也在地方層級設立儒家學校。官學基本上是倡導及推廣儒家教誨的工具。後續的朝代也沿襲了這種做法。

官學

相較於魏晉南北朝時期，隋、唐期間的地方官學教育仍不斷有重大發展。政府設立經營的地方學校皆由博士掌管。[131]一如往常，學校課程仍以儒家思想為主。因此，後來隋朝開國皇帝隋文帝(589–604在位)皈依佛教之後，地方官學果然曾暫時遭到廢止。[132]

唐代地方官學的視野較廣，教學內容包括儒家經學、醫學以及玄學。自里以上的各級地方政府皆可設立學校，實際上是否設立則端看地方官員的個人興趣。[133]日本和尚空海(773–835)就唐代長安地方學校的普及現象指出：「唐朝首都各區都有學校可供兒童接受教育。」[134]這是就首都而言。在地方層級，村里學校卻可能主要由

---

131 關於這項由前朝延續而來的做法，以及唐代地方官學任命的博士教學官員，請參見前注98、126。另參見杜佑：《通典》，15：914。

132 Denis C. Twitchett, ed.: *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589–906, pt. 1* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 238–239.

133 馬端臨：《文獻通考》(台北：新興書局，1965，重印1936年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本)，46：431；王溥：《唐會要》(上海：上海古籍出版社，1991)，35：741；另參見多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁225–228。

134 引自多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁226。

私人設立及維持資助。不過，州學與縣學自然都是由地方官員設立並且資助。唐朝官方紀錄顯示，在唐朝全盛時期，國家總共支持了63,070名學生。[135]

私學

唐朝初期應該沒有具規模的私學，要到唐玄宗在738年頒佈飭令之後才准許真正設立私學。[136]私人教育最重要的發展，是九世紀之後唐朝後半期興起的講學。一如魏晉南北朝期間，私人學者經常退隱至風景優美的偏遠地點收徒授課。有些學校吸引的學生多達數百人。佛教僧院在私學的推廣當中扮演了重要角色。矛盾的是，有些佛教僧院設立的學校卻取名為「精舍」，與漢代的經學講學地方名稱相仿，但是更反映了佛教思想當中遺世獨立的修行理想。實際上，佛教寺廟或僧院經常向世俗學生開放圖書館(藏書)或房間，許多人利用這些設施研讀儒家典籍。[137]

私學在人數愈來愈多的學生之間廣受歡迎，是中國教育理想中相當重要的一環。這些學校在長江中下游流域尤其常見，包括今天的江西、湖南與河南三省。許多高山成了名勝，不只因為宗教原因，也因為著名學者在當地隱居自修，或是學生在當地跟隨私人老師學習。

九世紀末，隨着唐朝中央政府的權威衰微，地方官學也因此沒落。不過，私學仍然持續提供實質的教學。有些富有的家族則自行成立宗族學校。十世紀，在社會長期動盪的情況下，延請學者任教的家族學校成了教育的主力。私學以各種形式獲取了新的力量與重要性，最後在大眾教育當中扮演了核心性的角色，此即書院教育，這點將在後續進一步探討。

135《新唐書》，45：1180。比較下面注186的明代數字(約62,500人)，可見唐政府的用心。

136 參見前注133。

137 除了佛經之外，僧院經常讓新剃度入寺的僧徒研讀儒家典籍。見Erik Zürcher: "Buddhism and Education in T'ang Times"。

簡言之，隋、唐政府為了設立地方官學而頒佈了許多命令。州學與縣學雖然常是首都學校的縮小版，更多學校卻都只能以非常有限的經費艱苦經營，而且必須仰賴地方官員的積極作為才能長久維持。除此之外，尤其是在縣政府以下的層級，教育一般必須依賴私人興學。中央政府在九世紀之後權衰勢微，私學教育的重要性也與日俱增。

最後一點則與佛教在唐朝期間對地方教育的影響有關。儘管地方官學的課程內容仍以儒學為主，佛教教誨卻透過非正式的管道逐漸散播開來——僧院為許多學校的學生提供了硬體設施與金錢上的資助。經由這樣的接觸，許多學生自然吸收了不少佛教思想。實際上，這時期的中國私人教育已經受到了更多的佛教影響，即將融合成為新興的書院教育。

3. 宋代的官學與太學

宋代的高等教育產生了另一個層面的重要性。不同於唐朝，宋朝國子監轄下的學校雖然大致上保留唐代的架構，實際上卻成了考生應考前的準備場所。唐朝國子學的學生雖然包括了非官員的子弟，大多數學生仍然都因為本身的貴族身分而享有入朝為官的保證。到了宋朝，太學生不再享有這種生涯出路的保證，大多數都必須通過考試才能踏上仕途。許多學生進入太學或國子學就讀，目的是為了取得學歷之後，可以參加競爭較不激烈的、專為享有特權的學生所設計的考試。無論如何，到了宋代，官學教育（尤其是高等教育）的重要性已經降低。科舉考試的影響力超越教育，成為形塑中國教育發展最具決定性的力量。

首都的官學

國子監轄下的學校在宋初仍然保留唐代的架構，但國子學與太學的區別變得更加模糊，四門學也告消失。因此，宋代的高等教育乃是以太學為主。

太學最重要的功能，就是協助官員子弟準備科舉考試(不久之後，也開始招收身家良好的平民子弟)。這時的課程幾乎無一例外都是儒學課程。[138]由於科舉考試的要求，太學教育及教學都受到考試內容的影響，甚至完全取決於考試內容。

太學的教師仍是博士，但有時稱為直講。由於博士或直講的職務通常只由純粹的官僚接掌，因此已不再具有漢朝與魏晉南北朝時期那種學術性的光環。這些教師的專長雖然仍舊是經學，但他們畢竟主要是官僚，其次才是學者。不過，課程的範圍也逐漸擴大，不再只侷限於經學的學習。博士與直講的經學權威地位逐漸轉移到了與太學無關的私人學者身上。官學裏的教師通常仍然是經學大師，但職責已稀釋許多，也較為多樣化。私人學者比較可能發揮真正指引學生的重要功能。[139]

太學

北宋太學的正式設立時間為962年，但首度擴張則是在1044年(慶曆4年)，當時范仲淹(989–1052)推行了一連串的改革。到了1060年代，在王安石主導下，太學又有進一步的發展。十二世紀初，北宋國子學與太學的入學人數已達3,800人(1102)。這正是宰相蔡京(1047–1126)改革教育機構的時期。史學家向來對蔡京推行的許多教育更革不以為然，因此高等教育在這段時期的進展也就很少獲得肯定。不過，蔡京其實是努力要化解科舉考試對太學教學方向的影響。他實行了直接推薦太學畢業生擔任官職的構想。這樣的想法在北宋其實是教育思想家普遍都贊同的做法。不過，他這項政策推行得卻並不成功。十二世紀之後，只有極少數的太學(以及地方學

138 徽宗統治期間(1101–1125)，曾下令太學也必須教授道家及醫學著作。見本書第五章第三節第二段。

139 有些宋初經學家，例如胡瑗(993–1059)和孫復(992–1057)，仍與太學有關。但這種情形到了南宋就已不復存在。北宋這樣的發展與宋代經學懷疑主義的興起應該有些關係。

校）畢業生得以參與另行舉辦而且錄取名額較多的考試，從而以較為容易的方式就任公職。考試對學校課程的影響果然非常大。

事實上，早在十一世紀中葉，所有積極上進的學生都明確發現，要踏上仕途，唯一可靠的途徑就是透過考試。家族背景不再是教育的重要因素（至少理論上是如此）。在漫長的中國教育史中，這大概是最重要的一項發展。南宋期間（1126–1279），隨着國子學與太學的區別幾乎完全消失，貴族階級對中世紀中國的支配也就此告終。[140]學生繼續把學校當成準備科舉考試的中途站。1,000名以上的學生聚集在國家首都，目的就在於進入學校以逃避勞役，並且期待在取得畢業資格之後能夠參加競爭較不激烈的考試。這樣的現象遲早會產生問題。實際上，從當時保存下來的紀錄就可以看到，許多學生都過着舒適甚至輕浮而浪費的生活。宋代的太學生除了有一些人抱着理想主義的態度參與政治示威及運動之外，大多都只會濫用自己在社會上的特權地位，貪圖利益，製造紛爭。許多政府官員皆為此感到沮喪。這部分將在第六章進一步探討。

技術訓練與知識

宋代高等教育的另一項特色，是把特殊的技術學校納入國子學裏。唐朝雖然也成立並經營技術學校，卻通常交由不同的政府機關掌理。十二世紀初，下列學校首度置於太學轄下：書學、律學、醫學、畫學。這些學校在唐代不同時期雖也曾設置於國子學轄下，但宋朝才真正開始有系統地這麼做，顯示宋政府決心為新進學生提供常規而多面的教育，反映了當時較為廣泛的知識觀。在宋朝的觀念中，一名道德正直的官員要有效執行其職務，就必須具備博聞的條件。特別在北宋期間，宋代的學術觀的確反映了博大精深的特質。

---

140 實際上，應該說是貴族支配與寡頭政治的發展進程，到了九世紀末已告完成，但有些殘留的影響力與家族結構理想仍然非常重要。不過，儘管所謂的考試策略開始仰賴一種與家族建構有關的新概念，而且國子學與太學的區別也趨於消失，仍可說貴族式的人生理想已徹底崩潰。關於貴族社會瓦解的時間，請見第三章注238。

學田

關於宋朝高等教育制度的最後一點，就是學田制度的創設。荒廢或充公的土地通常都交由各政府機關用來賺取收入。宋朝太學也不例外，曾有一段時期獲得授予土地。[141] 南宋初期，名將岳飛(1103–1141)被宋高宗以叛國罪處死之後，他的產業就由國家沒收，並且轉讓給太學。[142] 學田制度後來成為宋代教育的重要特徵，而蒙元時期也承襲了這個做法，只是明清兩代似乎對它比較不重視。總之，在地方上，學校擁有土地並加以經營管理成了標準做法，也為書院所模仿。學田帶來的收入，成了學生的津貼、學校各項支出，以及校內孔廟及其他重要文人廟堂維護經費的來源。[143] 這項制度雖然不免遭到濫用，卻還是為地方教育活動提供了穩固的財務基礎。

4. 宋代地方官學與書院

宋代期間，原本為貴族子弟服務的官辦高等教育出現了明確的轉型，成為協助富裕考生準備考試的機構。此外，地方教育也在這段時期出現了重大發展。由於印刷術在十世紀以來廣為普及，更多人因此買得起書，文人也隨之增加。[144] 許多受過教育的文人都選擇參與考試，因為這是往社會上層流動最重要的管道。

---

141 Richard L. Davis: "Custodians of Education and Endowment at the State School of Southern Sung, *Journal of Sung-Yuan Studies*," No. 25 (1995), pp. 95–119。另參見拙作〈北宋國子監與太學的經費〉，載我的《宋代教育散論》(台北：東昇，1980)，頁73–96。

142 徐松輯：《宋會要輯稿》(北平：國立北平圖書館，1936)，〈崇儒〉，2：35ab。

143 關於地方學校的禮儀功能以及學田如何用來資助這些功能，請參見周愚文：《宋代的州縣學》(台北：國立編譯館，1996)，頁97–108、178–181。

144 關於「文人」(本書或做士人、文士、或讀書人)一詞的定義與討論，請參見 John W. Chaffee: *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*, new edition (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995), pp. 35–43及書中各處。

北宋地方官學

宋初許多學校都建立在唐朝廢棄學校的遺址上，而這些遺址通常就只剩下一座孔廟。唐朝政府的政策要求所有州學與縣學都必須建造孔廟。到了唐朝末年，官學裏的教學活動逐漸停頓，於是學校建築與校園裏的寺廟也就廢棄了。

到了十一世紀初，許多州都已重建了當地的學校，連縣也成立了自己的學校。吉州（今江西吉安）是當時的一個新興區域，其州學就招收了300名以上的學生。[145]有些地方學校的課程也包含了基礎教育。當時一則有史以來首度出現的學校規章，詳細呈現了京兆（今陝西西安，距當時200年前曾是唐朝首都的一部分）西北部一所小學的情形。[146]

在魏晉南北朝末年，正式組織的小學大部分都已被排除在地方官學的教育計劃之外，到了唐代更幾乎完全消失。不過，宋朝的地方官員把小學視為自身執政責任的一部分，而且小學通常就設在地方官學裏。在十二世紀初期蔡京推動教育改革的全盛時期，政府並且下令全國各地一律必須設立小學。[147]

蔡京與地方學校

蔡京在十二世紀初期試圖普設地方官學，並且將這些學校納入人才選拔體系當中，這是宋朝地方教育最重要的發展。州學畢業生經由遴選進入太學就讀，畢業後即直接授予官職。1104年，領取政

---

145 歐陽修：〈吉州興學記〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（成都：巴蜀書社，1988–1994），第18冊，頁108。周愚文：《宋代的州縣學》，頁194–200列有宋朝州學與縣學的學生人數。他的結論指出，宋朝典型的州學招收約100名學生，典型的縣學人數則較少。

146 關於西安（當時稱為京兆府）的學規，請見本書第六章第一節第八段。

147 關於小學機構的探討，　請參見Edward A. Kracke: "The Expansion of Educational Opportunities in the Reign of Hui-tsung of the Sung and Its Implications," *Sung Studies Newsletter*, no. 13 (1977), pp. 6–30。

府津貼的學生多達20萬人以上。[148]這種做法稱為地方三舍法。它在蔡京死後雖未完全保留下來，但至少在構想上，對後代還是繼續有相當的吸引力。升學的觀念終於融入了科舉考試體系當中，其影響非常長遠：地方學校正式的畢業生可獲得應考科舉的資格，太學或國子學的畢業生也成為制度中合格的候選人。如此一來，學校的層級制度就受到了科舉體系的保障，延續了數百年之久。[149]

然而，北宋地方教育的另一項重要發展，則是教師任命程序的體制化。這些教師如果由朝廷委派，則稱為「直講」。[150]這項體制有兩個重點：第一是透過考試選拔教學官員。這種做法始於1030年代，大多數的考生都是40歲以下的年輕官員，才剛踏上仕途不久。[151]第二個重點則是設置官員督導地方官學事務。「學官」一詞出現於1071年，當時改革家王安石任命了53名學官。這兩項發展都在十二世紀初蔡京的時代臻至巔峰。直講或教授的資格考試競爭相當激烈。政府並且在各路（全國共有13路）成立常設的提舉學事司，負責督導該路的教育事務。在後續的朝代裏，教學官員的考試雖然沒有保留下來，學事司卻成了常見的機構。

南宋的地方學校

到了南宋時期，地方官學已發展得相當完善，各州以及大多數的縣都設有官學。不過，這些學校也是考生取得合格學位以準備參與考試的場所。地方學校的畢業生通常享有特殊保障名額，而且就

---

148 Thomas H. C. Lee（李弘祺）: *Government Education and Examinations in Sung China* (Hong Kong: The Chinese University Press; New York: St. Martin's, 1985), pp. 126–127。

149 進一步的討論請見本章第三節第十段。

150 大學校的行政及教學官員可能多達數十人。見拙作〈宋代地方學校職事考〉，《史學評論》，第8期（1984），頁223–241。約在這時候，「教授」這個新名稱也開始出現，細節請見拙作*Government Education*, p. 115。

151 1062年，司馬光建議考生應具備「進士」或「九經」科目的資格，而且年齡應在40歲以下。見徐松輯：《宋會要輯稿》〈崇儒〉，2：2ab，引於拙作*Government Education*, p. 115。

算沒有通過考試，也可以有別的管道進入國子學就讀。[152]由這樣的發展可以看出，學生進入官學就讀主要都是為了通過考試。長期而言，官學的式微並不令人意外，因為這些學校不久就成為人才選拔機制(科舉)的一環。簡言之，宋代地方學校的制度發展與文官考試的關係愈來愈密切，因此與教育的關聯也就愈來愈低。

書院

宋代教育史以書院為主。這項主題非常重要，以下只針對宋代書院發展的制度面簡略概述。書院的其他面向在本書中各處都有相關的討論。

「書院」一詞的原意就是單純指收集書本的地方，最早出現於九世紀。不久之後，這個字眼就產生了私人書房的意義，並且經常被用來指涉與教育有關的學習活動場所。不久，許多書院都成了私學。十世紀期間，在唐朝滅亡之前的動盪不安中，宗族經常自行組織學校以教育族中子弟。這種現象在今天的江西與湖南等地區尤其常見。這些宗族書院集會講學的早期歷史在社會政治史學家眼中深具意義，因為他們研究的正是地方社會在政治衰頹之際所發揮的功能。對於教育史學家而言，這段歷史的重要性主要在於其所遺留下來的傳統，而不是制度上的創新——宗族組織後來把教育族中子弟視為其核心要務。

啟發書院組織的另一個來源，則是在魏晉南北朝與隋唐期間對佛教徒生活影響極大的僧伽紀律及組織。唐代許多私學的教育方式都相當類似佛教的僧院教育——佛教僧院裏的講學與儀式對許多儒家學者都深富吸引力。書院開始發展之後，就經常沿用佛教的各種做法。[153]

---

152 另參見拙作《宋代教育散論》，頁116–123。

153 臨時性的宗族學校在組織上也許和佛教的僧院機構沒有太多相似之處，近來的研究也找不出佛教影響宗族學校的明確證據，反倒認為佛教的影響力主要可見於比較成熟的書院，尤其是在十一與十二世紀期間。

十一世紀的地方官學興學運動終結了這種宗族書院的活躍發展，但這些書院的活動直到1070年代期間也還是不斷吸引政府的注意。也就是說，正式組織的書院在十一世紀仍然相當興盛。後來雖然短暫衰微，但到了十二世紀末又再度復興。

在政府廣設地方學校的同時，讀書人人數的增加則確保了書院的成長。由於印刷術的普及，科舉考試又擴大了政府取士的範圍，尋求教育的人數因此在宋朝期間大幅增加。就是在這樣的背景下，才會持續需求官學以外的私人學校。

書院在十二世紀末開始復興，道學大師朱熹對書院的教育潛力尤其關心。制度上而言，大多數的書院皆是由地方官員或退休文人所成立，組織也形似官學。不過，必須再次重申的是，書院的重要性不在於制度上的創新，而是對追求知識及高度道德感的鼓勵。書院之所以會成為儒家教育所選擇的形式，是這種組織為朱熹及其同道在道德教育方面所提出的理想與主張提供了制度性的框架。

書院的官學化

到了南宋末年，書院的數目據說多達300乃至600所。[154]這時候，政府才開始控制及規範書院的運作，並且在組織方面要求相當程度的一致性。

不過，有些地方官員卻在這時忙着設立私學而非官學。日本學者寺田剛恰當地將這種進程稱為「官學化」，並且指出這項潮流也影響了其他非正式書院的發展。[155]這時候的書院扮演了一個重要角色，

---

154 見拙作〈絳帳遺風——私人講學的傳統〉，載林慶彰編：《浩瀚的學海》，收於劉岱編：《中國文化新論》(台北：聯經出版，1981)，頁343–410(見頁407，注117)。在李國鈞等編：《中國書院史》(長沙：湖南教育出版社，1994)探討元代書院那一章(第9章，頁409)，作者指出，在南宋滅亡前夕，書院的數目已超過600所。同書的附錄三(頁1006–1196)列出了各朝與現代各省紀錄中能夠找到的所有書院名稱。請並參看下面注178。又，鄧洪波：《中國書院史》(台北：國立台灣大學出版中心，2005)認為南宋末，已經有442所書院。

155 寺田剛：《宋代教育史概説》(東京：博文社，1965)，頁313–317。

也就是為學生提供不只侷限於準備科舉考試的教育。更重要的是，書院也是把道學訊息散播給一般大眾的媒介。如同佛教的僧伽，書院是道學的培育設施。佛教僧伽教育對書院的影響包括對紀律的強調、對禮儀的遵循，還有對講學方式的要求。陸九淵(1139–1193)設立象山書院的地點、每日講學的例行禮儀，甚至他把自己在象山書院裏的私人書房取名為方丈，都反映了佛教的影響。[156]

5. 遼、金、元的官學教育制度

宋朝長期遭受遊牧民族的威脅，其中三族特別強大：契丹人，建立了遼(907–1125〔後改建西遼至1218年滅亡〕)；女真人，建立了金(1115–1234)；還有蒙古人，建立了元(1279–1367)。後來元征服了宋，從而統治全中國。這三個外族的國家都受到漢文化的影響，因此建立中國式的朝代，也設立了教授儒家課程的中國式學校。當然，這三國受中國影響的程度各自不同，但可以確定的是在這些國家，儒家教育與地方傳統及佛教產生互動。從這種互動當中，可以看出雖然民族意識影響了教育政策，遼金源三國還是愈來愈受儒家制度所支配。

遼與金的儒家教育

遼政府設立了整套的官學，包括國子監(918)、太學、州學及縣學。當時由李朝統治的朝鮮不時派遣學生到遼的太學進修。[157]只

156「方丈」一詞最早見於《孟子》，但到了魏晉南北朝時期，卻廣為佛教用於指稱寺廟住持的居所。道家偶爾也使用這個字眼。關於陸九淵的教育活動，尤其是和他對地方社群的觀念有關的部分，請參見Robert P. Hymes: "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community," in de Bary and Chaffee, eds.: *Neo-Confucian Education*, pp. 432–456。有關陸九淵創辦象山書院、他的方丈，以及他的講學方式，請參見我的"Chu Hsi, Academies, and the Tradition of Private *Chiang-hsüeh*"，《漢學研究》，第2卷，第1期(1984)，頁301–329。

157 程方平：《遼金元教育史》(重慶：重慶出版社，1993)，頁15–31。另見陳

可惜，我們對遼代奠基於儒家思想上的官學教育所知僅有如此而已。

女真（金）在1125年征服了遼。少數忠於遼的人士雖然逃到蒙古曷董城（或稱為可敦，一般認為是在今蒙古國土拉河〔Tuul River〕上游的可頓），在那裏延續着遼的王朝架構，並遷都虎思斡耳朵（今吉爾吉斯〔Kyrgyzstan〕托克瑪克〔Tokmok〕東南）直到1218年，但與宋已不再有所接觸。因此，這時值得注意的乃是女真人。他們不但建立了漢式王朝，不久之後也控制了中國北方。女真人創立的漢式政府稱為金。金朝政府建立了非常徹底的儒家教育體系。

金政府為女真人及漢人各自設立一套學校。不論是國子監、國子學、太學、小學，都各自劃分為二。這些學校的規範留下了大量資料。[158]簡言之，女真人懂得教育本身皇族成員及貴族統治者的重要性，於是利用漢人的儒家教育培育金朝統治階級的治理能力。[159]這點與漢人朝代恰成強烈對比。中原的皇族子弟在考試制度中享有特殊待遇，不必取得學校畢業的資格即可任官。對於女真人而言，教育皇族子弟就是官學教育的核心任務。實際上，朝廷裏還另有專門教育女性（包括妃嬪在內）的學校制度。[160]

金朝還成立了一所學校，負責教授天文學（曆學）以及可歸類為占星學的相關知識，但這所學校不受國子監的直接管轄，而是由司天臺掌理（與唐代相同）。

述：〈遼代教育史論證〉，載氏編：《遼金史論集》（上海：上海古籍出版社，1987），頁140–158。

158 這些資料主要見於《金史》，51：1130–1134；清高宗編：《續文獻通考》（台北：新興書局，1965，重印1936年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本），47：3211–3212。另參見畢沅：《續資治通鑑》（上海：上海古籍出版社，1987），141：4105–4106。必須指出的是，女真人與漢人的國子學及太學遲至1166及1173年才成立。

159 Peter K. Bol: "Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule," *HJAS*, Vol. 47, No. 2 (1987), pp. 461–538.

160 《金史》，64：1527。這所學校的對象是皇宮裏的女子（嬪妃）。參見前注124以為比較。

在地方層級，金朝維繫了相當完整的官學體系。這些學校偶爾也劃分為二，以保障女真人的入學名額。[161] 一般而言，只有皇族成員、官員子弟，或是通過了第一級（州縣）考試的學生，才能進入這些學校。有時候，仍在準備第一級考試的考生也可獲准進入地方學校就讀。如同宋代，金朝也維持了地方的醫學校，共教授10門醫學科目。[162] 統計顯示，政府在1189年總共資助了1,800名地方學校的學生。[163]

女真語及寫作的教導

接下來要探討的是女真語讀寫學校的發展過程。金朝政府早就持續地將漢人典籍譯成女真語，並於1164年出版了一系列中國典籍的女真語譯本。不久之後，金朝政府更開始建立教授女真語的學校。文獻顯示這些學校招收了近3,000名學生。中國史學家大都忽略了這一點，但就儒家學問而言，女真的地方學校其實扮演了一大角色。[164]

最後一點，金朝政府在地方上的孔廟舉辦半教育性的集會。這些學校稱為廟學，講授的皆是儒家道德戒律，集會時間通常就選在舉行禮儀的時候。這種做法可說相當符合佛教講學傳統，[165] 而且對象是一般大眾。就這方面而言，廟學是中國教育史上非常重要的創新

161《金史》，51：1133–1134。

162 宋代的地方醫學校所留下的資料極少，但我們知道這些學校確實存在，金朝可能接收了這些學校，使其成為地方教育中更重要也更不可或缺的一部分。關於學校裏教授的10門科目，請參看徐松輯：《宋會要輯稿》〈崇儒〉，3：12ab。金代的地方醫學，請看《金史》，51：1153。另見Joseph Needham and Lu Gwei-djen（魯桂珍）: "China and the Origin of Qualifying Examinations in Medicine," in Needham: *Clerks and Craftsmen in China and the West: Lectures and Addresses on the History of Science and Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 379–395。

163《金史》，51：1133。

164 清高宗編：《續通志》（台北：新興書局，1965，重印1936年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本），141：41056。《金史》，51：1133指稱女真語學校的成立時間是在1173年。

165 佛教對儒家的講學意識的影響，請參見本書第三章第三節第三段的討論。

之舉。由於大部分的孔廟都位於地方官學裏，廟學有時候指的就是地方官學。[166]

金朝也以學田資助官學。官學畢業生可領取津貼，而且終生免服勞役。

到了十三世紀中葉，中國北方在金朝統治下一定還持續有書院設立，但並沒有太多相關資料留存下來。[167]

元代國子監與太學

蒙古人於1234年征服金朝，並於1279年消滅南宋。不過，蒙古統治者忽必烈在滅宋之前，早在1269年就下令成立了國子學。[168]道學大師許衡(1209–1281)也許和這個機構的成立有關。這所學校保持着非正式的特性，主要向蒙古貴族及經過挑選的漢人官員子弟開放。顯然蒙古人的目的是希望這所學校能夠培育所有儲備官員，不論漢人還是蒙古人，並且協助他們學會蒙古語。[169]政府於1287年正式設立國子監，並且對其組織頒佈詳細指示之後，這所學校也隨之

---

166 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史(第三卷)：宋元明清時期》(濟南：山東教育出版社，1987)，頁296–297。另見牧野修二：〈元代廟學書院の規模のについて〉，《愛媛大學法文學部論集．文學科編》，第12號(1979)，頁29–55。牧野修二對「廟學」一詞採廣義定義，幾乎包括所有建有孔廟的學校。

167 Peter K. Bol: "Seeking Common Ground"，關於金朝統治下可能存在的書院，我只在山東找到了兩所：武城的弦歌書院，建於1161至1190年間，以及日照的狀元書院，據說也是成立於金朝期間。這兩座書院的資料可見於當地的方志。

168 許衡早在1261年就已當上博士，見柯劭忞：《新元史》(上海：上海古籍出版社，1989重印)，64：315c，但這不表示一定已經成立了學校。蒙古國子學建於1271年。見《續文獻通考》，47：3212。國子監正式成立於1287年。見《元史》，14：296；畢沅：《續資治通鑑》，188：5123；柯劭忞：《新元史》，64：316a。

169 同上，另見畢沅：《續資治通鑑》，179：4885–4886，以了解蒙古語言政策詳情。另參見陳邦瞻：《元史紀事本末》(上海：上海古籍出版社，1994，重印光緒年間廣雅書局本)，8：16a。難解的是，政府竟在1337年下令漢人不得學習蒙古語或中亞語言。見畢沅：《續資治通鑑》，207：5650。

大幅制度化。這兩所學校很可能使用漢語教學，並且在漢人顧問的建議下，於1315年採行仿照宋代「三舍法」的升學架構。

為中亞人民（稱為「回回」）設置的第三所國子學成立於1289年，目的在於教導中亞語言。

這三所國子學各有不同的教育目的，但後來全都與科舉有密不可分的關係。政府每三年從這三所學校的畢業生中選任官員，而三所學校的學生人數也從不曾超過400人，以免導致官員人數膨脹。[170]

元代地方教育及廟學

科舉考試於1314年恢復之後，地方教育也隨之興盛起來。政府持續為地方官學設置學田，也鼓勵個人成立書院。實際上，元朝政府似乎對地方官員可能濫用學田制度的危險特別敏感，因此一再針對這方面頒佈命令。「學田」制度成為中國教育運作中的固定元素，可以說是蒙古政權的貢獻。元政府對孔廟的建設也很積極，幾乎所有地方官學都建有孔廟，[171]而且金朝廟學首度出現的大眾教育功能似乎也成了地方學校的責任。元代的地方學校經常被稱為廟學。此外，由於官學化的影響，許多書院也建立了孔廟。於是，將儒家儀式納入官辦教育的現象也就在元代徹底奠定了下來。

元代地方學校最重要的特徵，就是元朝統治階級在教育一般大眾方面的開闊眼光。[172]元代是首度建立社學體系的朝代：政府規劃

---

170 關於學生人數的探討，見本書第六章第一節第八段。元朝政府也設立了教導天文學/陰陽學以及數學的學校，但不受國子監管轄。文獻並未記載高等教育體系的教學科目是否也納入了律學、醫學、畫學與書學。但請另見本書第五章第三節第二段。此外，元代的國子監與國子學名稱似乎也通用，或說國子監是行政機構，國子學則為其下的教學機構。回回國子監成立於1314年，但國子監本身卻早在1287年就已成立（見前注）。見柯劭忞：《新元史》，141：4106c；畢沅：《續資治通鑑》，188：5144（此處稱為國子監）；189：5161（此處稱為國子學）；198：5400–5401。

171 「（金海陵王）貞元間（1153–1156）天下郡國皆立廟以祠之（孔子），往往廟學混一，不能區異。」慶元（今浙江寧波）一所地方官學的石碑銘文如此寫道。見阮元編：《兩浙金石志》（浙江書局重刊本，1890），17：34a。

172 也許文人（讀書人）才是這項發展真正的功臣，政府只是藉由發佈學校組織或管理的指示，而單純接收了既有的社學而已。

為每50戶設立一所學校，任命地方上德高望重的學者在農閒季節教導所有孩童。雖然很難想像蒙古人的政府能夠廣泛落實這項理想，後代的統治者與思想家卻還是深受這種想法所吸引，包括明朝(1368–1644)的創建者朱元璋在內。社學後來逐漸茁壯，雖然它不是中國地方教育體系中最普遍的特徵，卻仍長久留存了下來。這種由最基層的政府官學構成教育集會的觀念，實際上可追溯到朱熹；但就制度上而言，卻是元朝實現了這種構想。

元代的其他學校

除了不同的教育措施，元朝政府也於1269年在國內各地成立了蒙古語言學校(蒙古字學)供官員子弟就讀。這些學校的相關資料雖然很少，卻可從中知道它們在政府的資助下頗為興盛，因為蒙古統治者希望藉此達成在官方文件中盡量使用蒙古文的目的。[173]

元代地方政府也必須負責督導地方上教授醫學與天文學(或稱為陰陽學)的學校。[174]

6. 元代書院

元代是書院發展的重要時代：不但個人持續創設書院，政府也給予鼓勵。書院從此成為地方社群意識的焦點。

元代的書院變得較為制度化，不再以大師為代表。不同於前朝，元代的書院一直與地方政府關係密切，也比宋代更受學生應試的需求所影響。

當然，有些書院延續了宋代的開放講學做法，但這不是元代書院活躍與否的決定性因素。在這個時期，書院仍為了取得正當性而

---

173 趙翼：《廿二史箚記》(台北：世界書局，1958)，30：431–432。政府曾在一次詔示中，下令人民不得把蒙古字視為「新字」。見元朝官修的(不著撰人)《大元聖政國朝典章》(台北：文海出版社，1964)，31(〈禮部四．學校一．蒙古學〉)：2a。

174 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史(第三卷)》，頁294–296。另見熊承滌編：《中國古代教育史料繫年》(北京：人民教育出版社，1987)，頁575。

不斷尋求官方的認可。如此一來，官方的控制也就無可避免。宋朝末期開始出現的「官學化」趨勢在元朝更加鮮明，政府控制書院財務與官員的任命成了常態。一個值得注意的現象反映了政府扮演的規範性角色，就是書院領導人的名稱——元朝政府下令書院領導人的正式職稱為「山長」，[175] 而且領取政府的薪水。[176] 這個名稱在受到官方採用之前已流傳許久，而且在受到佛教啟發的學習理想中帶有熱愛山林的含意。官方使用這個名稱直到1766年，才在乾隆皇帝(1736–1795在位)的命令下改為「院長」。[177] 就制度而言，許多書院都模仿地方官學，不論建築或組織都與地方官學幾無差別。宋代期間，書院的畢業生偶爾也能獲准進入官學接受進一步的教育。不過，到了元代，地方官學已逐漸淪為科舉制度中的考試機構或者低等學歷的授予單位。教學活動逐漸集中於書院裏。

元代書院發展過程中值得一提的最後一點，就是書院擴散至中國北方的情形主要發生在元代，從而推廣了朱熹的思想。到了元朝末年，書院已成為主要的教育機構，重要性超越了官學。自此以後，即便是地方官學也喜歡取名為書院。一般言之，元代期間新設的書院至少有296所。如果把宋代期間成立的600所書院加上去，元代末年可能已有900所以上的書院。比較可靠的數字應是介於600至700所之間。[178]

---

175 「山長」的名稱可追溯到唐代。宋代末期，政府才首度承認山長的地位(與地方學校的直講同一等級)。元代的命令大概頒發於1291年之後。見《元史》，81：2032–2033。

176 關於這個名稱的簡要探討，請參見季嘯風：《中國書院辭典》(杭州：浙江教育出版社，1996)，頁678–679。最早出現這個名詞是在唐代。

177 但是「山長」仍是一般人慣用的名稱。政府經常把地方考試中成績優異的考生任命為院長。

178 李國鈞等編：《中國書院史》，頁409–410。「296」這個數字頗為可信，因為其中大多數書院都確實可以查證。至於宋代的600所書院，則是把許多後代為了紀念宋代思想家而建立的書院，也都直接歸為宋代期間成立的書院。參考鄧洪波：《中國書院史》，頁248–258。

民族主義

探討元代書院的發展史，就不能不提及漢人思想家在儒學復興當中所注入的民族意識。道學思想經過了民族主義的過濾，不但追求道德與形上層面的完美，也成了民族認同的哲學。[179]不過，這項發展倒是看不出有佛教或道教的影響。元代教育體系的一大弔詭，就是道學在這時候終於找到了正式的教育及文化表達形態。這段時期雖然是外來勢力達於巔峰的時候，漢人或儒家以外的思想及教育體制對中國教育史的形塑卻沒有任何明顯的貢獻。這種現象與魏晉南北朝乃至唐代期間差異極大。在唐代期間，族群之間的緊張與衝突並非歷史發展的決定性因素。中國遭到蒙古征服之後，漢人就必須遵循儒家思想的觀念，漢民族的文化自我認同成了決定性的特徵。漢人的仇外心理明顯增強，遊牧民族也發現自己愈來愈難與漢人從事有意義的文化交流，更遑論對這樣的交流作出貢獻。民族主義已然成熟。畢竟，這是中國歷史上首度完全為異族所統治。

7. 明代的國子監

明代的國子監仍是中國教育的最高督導機構。但在這個時期，不但貴族社會結構早已消失，來自不同家庭背景的年輕人(依其父親的地位而定)應該接受不同教育的觀念也已不切實際。既然大多數的學生都必須擁有科舉考試的功名才能踏入官場，學生的出身背景自然也就不再具有字面上或法律上的影響力。

宋代末年，國子學與太學已幾乎沒有分別，兩所學校的直講可對調聘用，各自不同的入學條件也極少落實執行。於是，太學到了元代也就正式消失。到了明代，太學、國子監與國子學三個名稱已成為同義詞。

---

179 Hoyt Cleveland Tillman: "Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang," *HJAS*, Vol. 39, No. 2 (1979), pp. 403–428.

明代有兩所國子學，第一所在明朝政府定都南京(1368)之後隨即成立，另一所則在1403年成立於北京。第三任皇帝明成祖(1403–1424在位)於1420年遷都北京之後，南京的國子學即開始沒落。但在遷都之前，南京國子學的發展原本非常快速，佔用了南京城裏極大的一塊地，更擁有多達2,000座以上的各式建築。在北京國子學成立之際，南京國子學招收的學生人數也臻於高峰，達9,972人(1422)。這個數字在中國歷史上雖非史無前例，卻還是相當驚人。[180]不過，這兩所國子學的盛況並不長久，到了十六世紀，兩所學校都已沒落，主要只招收準備參加科舉的學生。

明代國子學對教育最具原創性的貢獻，就是派遣學生進入政府實習。這種做法早在1375年就已出現，而且在明朝初年頗有成效。學生奉派到田野之間，協助完成規模龐大的全國土地登記(即著名的《魚鱗圖冊》)。這套精心彙整的圖冊成了明朝土地稅的評估基礎，一直沿用到十九世紀。另一項重要的學生活動，則是編纂《永樂大典》這部百科全書般的龐大著作，據說是世界史上最龐大的一部歷代文字的選集。參與編纂的學生人數據說超過千人。此外，政府也經常派遣學生協助教學活動以及辦理賑濟饑荒。[181]

明代初年，國子學就已經相當活躍，校內定期舉辦講學、研討會以及考試。許多人顯然都非常懷念在國子學的學習生活。學生不僅來自國內，也來自朝鮮、日本、緬甸與琉球。當時的各種規章保存至今，從中可以發現這些學校不但招收各種出身背景的學生，也給予學生非常慷慨的待遇，包括豐厚的津貼(通常連妻子也得以領取)及免服勞役。舉辦講論會以達成教育效果的做法在明代似乎相當盛行。可以說，道學家在自己的精舍或書院裏所採取的做法，這時已納入了國子學的教學法當中。

---

180 關於這兩所國子學的學生人數，請參見本書第六章第一節第九段。

181 例如1375年間，曾有366名學生被派至中國北方擔任教學工作。見《明實錄》，「洪武八年三月戊辰」條。

不過，到了十六世紀，國子學已捨棄了嚴謹的教學責任，甚至（尤其是南京的國子學）不再招收學生，也不再舉辦講學或內部考試。這時候，國子學已正式成為學生為了科舉目的而從事登記的機構。

國子學有一個值得注意的面向，就是缺乏學生的激進運動（與宋代大為不同）。明朝開國皇帝朱元璋在國子學校園裏立了一塊「臥碑」，禁止學生辯論敏感的政治議題。這塊令人心生恐懼的石碑由專制政府樹立，碑上的文字採用道學詞彙，確實有效消除了各種意識形態上的反叛意圖。有趣的是：政治激進主義仍然在太學生的知識理想裏保存了下來，反映了儒家知識人追求政治理想的重要傳統。

8. 明代地方官學

明代初期，地方官學迅速擴張。朱元璋主導了一項規模龐大的學校建設計劃。這些學校的大小、規章以及活動都留下了豐富的紀錄。到了1382年，全國的教學官員（即學校裏的教官）超過4,200人。值得注意的是，1461年時全國也不過只有1479個州、縣。[182]

地方官學的層級如下：府、州、縣都各自設有學校。政府也於1382年規範每一層級的學校所能夠招收的學生人數：府學40人，州學30人，縣學20人。這些學生，包括1426年另一群人數近似的學生，都享有政府津貼，並且被視為正式生員。明代初年，生員也許曾經到學校上課，甚至也可能住在學校宿舍。明朝人通常把他們稱為秀才。1385年，要求增加招生人數的呼聲促成「增生員」的出現。增生員的人數沒有限制，但他們不得領取津貼，也沒有免服勞役的福利。校內每年舉行的考試（由教官主持），可讓增生員取得正式生員的地位。[183]地方官學的傑出畢業生偶爾也可申請進入國子學就讀。

---

182 關於教學官員的人數，請參見《明史》，69：1686。1461年的州總數係根據《大明一統志》，引用於梁方仲編著：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》（上海：上海人民出版社，1980），頁208–247。根據《明史》，40：882的記載，則在明末時，共有159府，240州，1,144縣。數字略有不同。

183 有關明代教官的專書討論，見吳智和：《明代的儒學教官》（台北：台灣學

這個升學管道讓人想起宋代創立的「三舍法」，實際上也是同樣的觀念。

明朝的地方行政單位包括軍方管理的地區，其中的學校層級和其他地區相仿，畢業生也可取得參與科舉的資格。

最後，明代的地方學校也同樣有醫學與天文學/陰陽學等科目。

社學

明代地方官學體系最重要的發展，就是普遍成立社學。幾乎從開國以來，明太祖就注意到道德行為與思想控制的重要性。這就是他決定在全國成立社學的決策背景。嚴格來說，他要求每50個家戶就成立一所社學。舉例而言，單是蘇州就奉命必須成立738所社學。[184]很難說社學體系在當時究竟有多麼普遍，但此一體系確實在往後500年成為地方教育最鮮明的特徵。社學皆由地方官員負責維護，因此各地社學的成長幅度與獲取的成果各自不同。[185]自從1436年起，社學畢業生即可申請進入地方官學就讀。因此，社學反映了當時地方官學與國子學的升學形態。

地方學校的分級雖然似乎極為完整，實際上登記入學並且獲得政府資助的學生人數卻非常少。1428年，全國學生總數只有62,500

生書局，1991)。另見五十嵐正一：〈明代における儒學教官の攷課について〉，載清水博士追悼紀念明代史論叢編撰委員會編：《明代史論叢》(東京：大安，1962)，頁85–113。這篇文章探討明代教官的來源。至於一般性探討的英文著作，請參見Tilemann Grimm: "Ming Educational Intendants," in Charles O. Hucker, ed.: *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies* (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 129–147。Grimm的德文著作：*Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit* (Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiense. V., 1960) 概要探討了明代教育和政治的關係。

184 根據蘇州地方志，轉引自孫培青：《中國教育史》，頁419。

185 呂坤(1536–1618)的名作〈社學要略〉詳細描寫了他希望如何經營自己的社學。出處請見本書第五章注79。根據王蘭蔭所言，在他研究的1,438所社學當中，約85%皆是由地方官員設立，剩下的15%則是由地方上的文人所設立；引於李國鈞等編：《中國書院史》，頁542。

人左右。[186]當然，這個數字不包括社學與書院的學生，但儘管如此，還是可以從中看出明朝並不是那麼有心為人民提供實際的教育。明朝政府顯然對於控制臣民的意識形態比較感興趣。

9. 明代的書院

明代書院的曲折發展產生了許多動人而且通常難以置信的故事。在這個簡短的段落裏，我無法完整探討這段多重面向的歷史，只能把焦點放在一般制度層面。書院在長達300年的時間裏努力爭取知識自主以及制度正當性，也因此最明顯的特徵就是時常遭遇政府的全力阻撓。因此，明代書院的發展主軸，就是一方面「官學化」的步履愈來愈快，另一方面政府又不斷禁止及摧毀書院。政府至少曾經四度試圖關閉書院，有時全面針對所有書院，有時則針對特別經過挑選的個別書院。書院的發展在明代初年並沒有甚麼進步。在元朝末年的內戰當中，許多書院都遭到摧毀。舉例而言，在朱熹領導下聲名遠播的白鹿洞書院，就在1351年付之一炬，直到1438年才獲得重建。[187]

新成立的明朝政府在明太祖的領導下，投注了許多心力建立完整的官學體系，因此並不鼓勵書院的復興或重建，甚至接收了不少書院，將其轉變為地方官學。官學與科舉考試的制度融合之後，書院身為協助考生準備考試的機構也就沒有太多的運作空間。在官學仍然從事實際教學的時候，這種情形尤其明顯。當時確實有些書院開始出現，但其活動並未獲得官方的支持。在明朝期間（實際上中國歷代皆是如此），只要是未經政府許可或支持的集會，都被認為可能對社會福祉有所危害。因此，書院雖然在民間相當活躍，卻總是避免不了這種政府的疑慮和壓力。

---

186 Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China*, p. 173。比較上面注127提到的唐代學生人數。

187 李才棟：《白鹿洞書院史略》（北京：教育科學出版社，1989），頁96–100。

明朝立國近150年後，書院才真正開始復興。根據一項研究，在明代已知的1,239所書院當中，將近40%都成立於嘉靖年間（1522–1566）。[188]十六世紀出現的這項大幅成長，是官方教育沒落以及道學重拾活力的直接後果。不過，這番興盛也隨即遭到了挑戰。不久之後，國家就對愈來愈有自主意見的書院展開禁毀之舉。

禁毀書院與東林書院運動

首次禁毀發生於1537年。湛若水（1466–1560）的私設書院深受歡迎，引起一名御史不滿，結果嘉靖皇帝（1522–1565在位）就在該名御史的勸説下關閉了這所書院。湛若水是著名的知識領袖，在廣東與北京設立書院，並由於自身在書院裏的教學活動廣受尊崇。官方強制關閉湛若水的書院，其實也是為了打壓王陽明（1472–1528）的哲學思想與影響。

第二次禁毀發生於次年。當時宰相嚴嵩（1480–1565）備受批判，而且抨擊他的經常是與道學書院有關聯的知識人。不過，他禁毀書院的藉口卻是聲稱地方官員與文人皆捨官學而就書院。結果雖然所有書院都成了禁毀對象，但實際上被關閉的書院相當有限。這次禁毀時間很短，也缺乏效果。

第三次禁毀發生於1579年（萬曆7年），原因是張居正（1525–1582）對書院的政治活動感到不滿，尤其是與政治活動有關的會講或講會，經常在書院吸引成百上千的聽眾。他下令所有書院一律關閉，全部轉為政府公廨。64所書院，包括著名的應天府書院（成立於十一世紀初，位在今河南境內），都因此遭到禁毀。[189]何心隱（1517–1579）是倡導書院公開講學的首要活躍人士，更因而被張居正下令處死。

張居正在禁令頒佈之後不久去世，因此書院遭受的影響不大，很快就恢復了勢力。

---

188 曹松葉的統計，引自孫培青：《中國教育史》，頁422。

189 沈德符：《野獲篇》，8，引於李國鈞等編：《中國書院史》，頁578。

最後一次禁毀書院，是東林書院強力批評明朝政局的直接後果。東林書院位於江蘇無錫，是當時在社會、經濟與知識發展都最為先進的地區。無錫的學者能夠獲得富有的贊助者給予物質上的資助，而且他們大多數都是備受尊崇的知識領袖。他們對政府的缺失所提出的批判，很快就獲得了大眾的認同與同情。當時由宦官魏忠賢(死於1627年)所把持的政府也因此對東林書院深感擔憂與厭惡。政治情勢緊張又複雜，但這樣的權力鬥爭是不是源自道學學者暨官員跟宦官之間本質上的對立，仍有討論的空間。可以確定的是，中央政府對知識人(尤其是知識領袖)可能具備的顛覆能力愈來愈感戒懼。與東林書院有關的人士在後來遭到逮捕的種種壓迫經驗，以及東林黨人深具意義的種種活動，是中國知識史上相當動人的一章。不過，此處的探討焦點將集中於這起事件對書院這種教育機構的發展所造成的影響。

東林書院事件顯示，這時候的書院已發展成為士人聚會中心，可供志同道合的學者與官員齊聚一堂，共同倡導學術上以及政治上的觀念。而且，他們使用的語言乃是支配明代思潮的道德哲學語彙。書院原本只是教導一小群學生的機構，而且常常遺世獨立，後來出現這樣的發展，可說已呈現完全不同的面貌。到了這時候，透過講學與集會，明代思想家也搖身一變成為傳道之士，向願意聆聽的人直接傳播思想。此外，他們的活動也具有深厚的哲學基礎。他們往往動員成百上千的群眾(大多數是平民)；這樣的民粹行為在統治當局眼中看來當然是深具威脅性。於是，1625年又再次頒佈了禁毀書院的詔令。這一次，禁毀的對象只限於主要的書院，但由於這些書院的名氣極大，東林更是名聞遐邇，因此造成的衝擊反倒更大。後來東林書院被視為中國教育最高理想的代表，就足以證明這次禁毀活動對人心所造成的反作用。

明代末年興起的許多學術暨政治社團，以及這些社團光輝但悲劇性的發展過程，也反映了當時人對學校角色往往有非常大的認知上的差距。可以說，東林書院的知識人以義不容辭的態度把自己的學識傳播給一般大眾，從而為傳統的學校定義(準備科舉的機構，將

來是為政府作事的）帶來了莫大挑戰。簡言之，東林事件終止了中國傳統教育史上書院運動的最後階段。這項發展充分體現了威權式的儒家或道學教育的特色。這點將在下一章深入探討。

書院講學與大眾教育

東林黨人的活動源自明代中、後期的思想，以王陽明為代表，但東林黨人秉持的哲學與他並不完全相同。儘管如此，王陽明的影響力畢竟十分深遠，舉辦公開講學的人士無一能夠不受他的影響。因此，探討明代的教育就不能不檢視王陽明對教育的平民化看法。

先前提過的講學或集會，是明代書院活動的主要特徵，也反映了王陽明的教育理想。王陽明的教育哲學強調平民主義與知行合一，為大眾教育提供了發展基礎。當時的書院不但愈來愈向一般大眾開放，也極力吸引他們參與。對於講學方式的重視，促成了講學的系統化與儀式化。參與舉辦講學的工作人員包括會長、直賓、直贊、司鐘磬與司鼓等，偶爾甚至還會僱請專業歌者協助營造靜謐的氣氛。由這種種元素，可以看出當時的講學已經高度形式化與儀式化。參與者不只單純遵循這道過程，也受到動員、遊說，並且註冊參加定期的講學活動。參與者被組織成團體，獲得供給酒食，也必須遵守書院的規章。入「會」資格不是自動可得的結果。申請者必須通過細密的審核程序，才能取得入會資格。

講學的嚴謹與進行的形式，顯示了明代地方社會的力量：亦即儒家教誨與平民道德觀的密切連結。明代書院所實驗的大眾平民教育，反映了這種力量以及社群的凝聚力。明代知識人與他們的平民同志，對教育組織原則抱有相同的看法，也秉持了近似的道德思想及意識形態。

整體而言，十六、十七世紀的書院運動提供了大眾教育的根據。這項發展深具意義，也可能對書院運動的學術或知識責任造成兩難的局面。於是，傳統中國書院教育也就在教育需要深入探究以及重新定義的情況下畫下了句點。

10. 結論

中國教育制度史的後半段，就是教育的各項影響力融入唐、宋教育體系的過程。唐代體系為東亞各國，包括朝鮮、越南與日本廣泛模仿。宋代體系則是奠基在唐代體系上，但增加了地方的參與以及佛教僧院的影響。這種影響在書院當中最顯而易見。一般人經常把書院和朱熹聯想在一起，這樣的聯想雖然不算錯誤，但也不是完全正確。朱熹確實發掘了書院運動的巨大潛力：書院運動在當時雖然已經漸趨興盛，但他卻為其賦予了知識上的正當性。自此以後，書院就成了把道學訊息散播給中國人民的工具。但是書院的興起及其教學的思想背景，卻並不完全可以歸功於朱熹。

由於書院的發展，元明這兩個朝代的地方社會遂得以在經營地方學校上扮演更為積極的角色，也讓平民百姓可直接參與政治辯論。平民參與政治辯論的現象在明代末年的書院當中早已明顯可見，但這種平民化的發展後來卻因為清朝的強力鎮壓而終告消退。另一方面，到了這個時候，科舉考試制度對教育理想的影響也愈來愈明顯。制度上而言，由於學習活動完全以通過考試為目的，學術與制度創新的機會也就從此遭到限縮，形成一種僵滯的平衡狀態。只有外來力量能夠打破這種窒悶的局面。

第三節　考試制度：從察舉到科舉

形塑中國教育制度史的一項決定性因素，乃是政府選拔官員的方式。教育不可能不受學生的社會流動志向所影響。學習雖然有其本身的價值與目的，而且學習者也應該盡情享受學習本身的樂趣，但大多數人仍然希望透過教育取得生計的改善、社會地位的提高，以及實質的政治勢力。中國也不例外。因此，我們必須檢視社會流動機制在儒家政治哲學的基礎上如何發展，以及這項發展如何影響了教育的目的與實踐。

1. 古代背景

傳統上，儒家學者認為在堯、舜的上古時代，國家的大事都要諮詢「四嶽」。[190]這項官職似乎由傳說中的賢君帝堯所創立，而他把王位禪讓給舜，也是向四嶽諮詢之後才下的決定。因此，四嶽的傳說被視為早期的證據，證明考試及選拔優秀人才的做法早在中國歷史的初期就已經出現。青銅銘文經過詳細研究之後，現代的考古證據也明確指出：周朝政府雖以世襲制度為主，但根據個人優點或績效表現而選拔人才的初步觀念也已經存在。「賢人」一詞不但出現在《尚書》裏，也可見於不少青銅器上，顯示把工作表現視為獎勵標準的觀念在當時已經廣獲接受。[191]記載了西周初期史料的《尚書》〈君奭〉，也把德行視為評判統治者正當性的標準：「克敬德，明我俊民。」[192]傳說中的周公也主張應該效仿周文王和武王，用「立事、準人、牧夫」[193]三個標準來任用人才(立政)。這些標準的設立雖然不表示政府公職也對並非出身貴族世家的平民百姓開放，但當時認為官職與社會地位崇高的職務，應由合乎德行標準而非僅合乎身家背景的人士擔任；這種觀念還是深具重要性。商代認為「任舊人共政」才有益政事推展的想法，這時已開始受到質疑。[194]

《周禮》詳細說明了周朝選拔官員以及評估官員表現的做法。這些紀錄只能視為是戰國時代晚期或甚至漢代期間對周朝的美化想像，因為《周禮》成書的時間距離那些制度存在的時候已有七、八百

---

190 《尚書》〈堯典〉及〈舜典〉。四嶽究竟是由一個人或四個人擔任，有各種說法。因不涉這裏的論點，故不引述及討論。

191 近來探討「賢人」的著作，請見李學勤：〈大盂鼎新論〉，《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》，1985年第3期，頁51–64。

192 《尚書》〈君奭〉。

193 《尚書》〈立政〉。案：孫星衍疏：「自今我其立政，當效法文武。於立事、準人、牧夫之三；宅我其能？明知其善，乃使之治政，以助我受民，以和我諸獄、眾慎之事。」「立事、牧夫、準人之官，則能居得其人，能用終其事，此乃使之治國也。」

194 《尚書》〈盤庚上〉。

年之久。不過，《論語》及其他寫於公元前六至四世紀期間的著作，也都留下了周朝政府用人及管理制度的資料。先前提過的射箭比賽就是一個重要的例子(見本章第一節第一段)。《詩經》甚至作出了「顯」與「世」的區別：「凡周之士，不顯亦世。」[195]

綜觀中國古代的公職人才選拔與政績評定，可以看到任職資格在周代的任官思維中已是一項考量要素。此外，世襲雖然仍是實務上的運作原則，但是合乎道德資格的人可以擔任世襲職務的觀念也已經出現。

2. 孔子與東周時期的變遷

認為政府官職應對平民開放的觀念，直到孔子的時代才確立起來。首先是孔子提出了這種可能性，接着法家思想家才又說服戰國時代的各國統治者把這種觀念付諸實行。

孔子的教育觀念，主要以如何選拔最適合擔任公職的人才為思考框架。在孔子的教育思想中，最核心的關懷就是如何選拔最佳也最合格的人才進入政府服務，好讓他們的模範行止能夠為到大眾模仿。選任(道德)人才(meritocracy，或譯為「任賢制度」)的想法是他的原則。

孔子去世之後不久，戰國初年的許多封建主都起而反抗周朝的統治。不少思想家深入探討選拔最佳當官人才的哲學。墨家對於如何提拔賢人的方法作出了重要的思想上的貢獻。墨家的立場相當值得注意，因為他們抱持平等主義的思想，認為所有平民，甚至是奴隸，都具備足以任官的道德潛力。這種平等思想雖然沒有獲得大眾接受，但儒家認為所有人都可接受教育的觀念，卻也受到這種所有人皆有能力扮演治理角色的思想所強化。於是，到了戰國時代中期，也就是公元前四世紀初，大部分的思想家都開始倡導這樣的原則：不但要選拔最適合的官員或人才，甚至於質疑純粹的道德主義

195《詩經》〈大雅．文王〉。

觀點。法家為這項發展提供了最強大的動力。提到這一點，就不禁想到商鞅(死於公元前338)與韓非等著名的法家人物。孔子為任賢主義提供了理論基礎，法家則質疑道德與儒家的選拔菁英主義的結合是否必要或甚至可行。儒家與法家世界觀的根本差異，就在於是否能調和這兩種觀念。畢竟，儒家與法家都認為政治與社會領導能力乃是建構良好政府的核心要素。[196]

法家思想的另一個重要層面，則是其對政府分工的論點，也同時就是對職業應該專業化所採取的立場。法家思想正合乎當時愈來愈趨複雜的社會發展與結構，韋伯稱之為「工具理性」(instrumental rationality)。法家可說是倡導了中國史上第一項有關一般性官僚體系的理論，也促成了這項理論的實際運作。這個成就可能是世界史上的首例。

大部分的詮釋者都認為，在法家的務實思想影響下，儒家的道德菁英主義原則已遭到稀釋，甚至徹底顛覆，以致後來中國人才選拔制度的發展都一直未能完全達到儒家的標準。抱持這種觀點的人士以朱熹最為著名，他們都慨嘆中國自從三代以來，就不曾實現過儒家的德政理想。[197]長期而言，儒家的道德立場決定了中國選官制度的實際建構方式。不過，偶爾也會出現為了迫在眉睫的實際考量，而不得不暫時放棄道德的考量。這時候，常常就會出現悖逆儒家原則的陳述或安排。舉例而言，法家質疑道德品行與社會分層的決定是否有關，但他們也和儒家一樣不信任世襲制度。同樣的，在魏晉南北朝期間，儒家的良善社會觀也使得世襲社會得以存在。因此，他們兩者之間的關係其實頗為矛盾。

---

196 Herrlee G. Creel: *Shen Pu-hai, A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* (Chicago: University of Chicago Press, 1974); Max Weber: *The Religion of China: Confucianism and Taoism* , tr. and ed. by Hans H. Gerth, with an introd. by C. K. Yang (New York: The Free Press, 1964), pp. 163–165.

197 余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，載氏著：《歷史與思想》(台北：聯經出版，1976)，頁1–46。這篇文章精要探討了傳統儒家思想對威權政府的立場，最後套用朱熹的感嘆作結：「二千三百年之間，只是架漏牽補過了時日。堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」

法家與儒家思想之間頗為緊張而且稍具辯證性的關係，可以解釋中國人的一種古怪行為，這點將在後續談及漢代舉孝廉制度的段落再加以探討。與其把儒家原則的「失敗」貶抑為儒家政府的「法家化」，不如把中國考試體系的發展史，視為這兩種思想立場的競爭與合作的相互依違的過程。這樣的觀點不僅在思考考選制度史時更具有挑戰性，可能也比較有意義。

簡言之，孔子對於鞏固道德菁英主義的觀念作出了原創性的貢獻。墨家追隨孔子的思想，提倡道德品行的重要性，但把所有人都包含在內，並且認為有資格擔任領袖職務的賢人可能來自社會上的各個階層。法家則是對道德與選任賢才主義觀念的結合提出質疑，而採取徹底務實的做法，提倡針對個別職務所要求的資格選拔具備適切能力的人才。他們也一樣質疑世襲原則，並且默認儒家與墨家所明確表達的這項觀念：道德品行的評判與個人的社會地位無關。排除了世襲原則之後，正直的德行與菁英主義之間充滿緊張的結合關係，就為中國選官制度的發展帶來了許多曲折。

3. 養士

在我們結束探討選拔「最優」人才從事公職的哲學之前，有必要先檢視「養士」的信念與行為。戰國時代的封建統治者為了尋求合適的人才，都爭相吸引具備各種技能的人士。這些人傳統上稱為「士」，意指他們具備最低度的教育資格。不過，這些人其實大多數都只是藝高膽大的流浪漢，願意為自己宣誓效忠的主人拼命，「效犬馬之勞」。

這種行為最早出現於春秋時代。齊桓公任命管仲為相，經常被盛讚為這種做法的著名先例。[198]最著名的「學者」集會，自然是先前在第二章第一節第二段討論過的稷下學宮。不過，所謂的「四君」：齊國的孟嘗君（死於公元前279年）、魏國的信陵君（死於公元前243

198《史記》，32：1486；參考76：2365–2376。

年)、趙國的平原君(死於公元前252年)以及楚國的春申君(死於公元前238年)，卻為我們留下了深富戲劇性的事蹟。這些事蹟廣為傳頌，而這些君主與門人之間的關係也經過美化，成了用於教導道德或模範行為的傳說。許多著名的成語，例如「毛遂自薦」、[199]「馮諼市義」[200]及「雞鳴狗盜」，[201]都以簡潔扼要而具意象性的成語概括了這些故事。這些著名而且通常多采多姿的故事所帶有的寓意，經過司馬遷引申擴充之後，宣揚的觀念乃轉變為：掌權者應該尋求最有才能的人物為其服務，而且應該真誠、慷慨地獎勵這些人才的功績。如此一來，這些人就會不惜為主人賣命。

呂不韋(死於公元前235年)是養士的另一個例子，一生充滿了傳奇性的榮辱起伏，是世世代代的中國學者深感好奇的對象。他的門下據說多達3,000人以上。《呂氏春秋》這部深具影響力的著作，就是出自他供養的學者的手筆。[202]

個人關係的觀念在中國歷史上極為重要。漢初的公孫弘(公元前200–121)與劉安(約公元前179–122)延續了養士的做法，其中尤以劉安為甚。劉安關於統治藝術的重要哲學著作《淮南子》，就是由他門下的學者寫成的。[203]在中國的政治與社會史上，養士之風一路延續到清朝，當時的官員自建幕府，以私人資源供養食客，他們想必認為自己保存了養士的觀念。大部分的食客大多都是因故未能踏上仕途的學者，必須為供養他們的官員提供社會與政治方面的諮詢。閒暇之時，他們也協助編纂學術著作。[204]

---

199 諸祖耿：《戰國策集註彙考》(南京：江蘇古籍出版社，1985)，11：591–599。另見《史記》，76：2366–2368。這則故事可見於唐代末年的幼兒讀本《蒙求》(見本書第五章第一節第三段)，見顏維材、黎邦元注釋：《蒙求注釋》(太原：山西人民出版社，1987)，頁553–558。

200 《史記》，75：2359–2361。

201 《史記》，75：2354–2355。

202 《史記》，85：2505–2514。

203 關於《淮南子》的研究，請見Roger T. Ames: *The Art of Rulership*，其中pp. ix, xvi, 211，簡要探討了這部作品的編纂。

204 張德昌：《清末一個京官的生活》(香港：中文大學出版社，1970)；Kenneth

養士傳統雖然因為司馬遷戲劇化的描寫而染上了一層神秘的色彩，卻足以證明戰國時期的人如何落實「人才選拔的理想」。這種做法深深影響了中國人如何看待統治者與輔政人員之間的關係。關於著名養士者及其食客的各種傳說，也塑造成了中國人一種常見的做法，即養士者與社會地位較低的人物維繫個人關係，合作追求共同的目標。養士者提出目標，食客則致力於目標的實現。因此，中國教育史的現代研究者陳東原(1902–1976)才會把這種理想以及受到此一理想形塑的教育稱為「養士教育」。[205]

4. 漢代察舉制度

秦於公元前221年統一中國之後，數百年來造成社會、政治及經濟快速變遷的多國體系就此畫下句點。就是因為這樣的變化，許多平民才得以建功立業，也才造就了菁英式的人才選拔及官僚管控方法。這些發展雖然沒有隨着天下統一而終止，但秦也沒有推行有助於強化菁英原則(任賢體制)的措施。

秦朝歷史相當短。接着，漢朝推行了一連串的制度，為官僚選拔奠定了基礎，尤其是落實了以才能及道德品行為任官標準的觀念。[206]

Folsom: *Friends, Guests and Colleagues: The Mu-fu System in the Late Ch'ing Period* (Berkeley: University of California Press, 1968); Jonathan Porter: *Tseng Kuo-fan's Private Bureaucracy* (Berkeley: University of California Press, 1972), pp. 18–22。

205 陳東原：《中國教育史》(上海：商務印書館，1936)，頁3–4。為了避免誤解，在此必須指出陳東原對這個詞彙乃是採用非常廣義的定義。不過，這個詞彙的原始意義仍是其廣義定義的核心。

206 最重要的文獻彙集為徐天麟：《西漢會要》(上海：上海人民出版社，1977)，44：509–512；514–520；45：521–524；《東漢會要》(上海：上海古籍出版社，1978)，26：383–396。以下所引用漢代的所有資料幾乎都可見於這兩部作品中。另見Rafe de Crespigny: "The Recruitment System of the Imperial Bureaucracy of the Late Han"，《崇基學報》，第6卷，第1期(1966)，頁67–78。至於最詳盡的現代中文研究著作，請見劉虹：《中國選

「察舉」一詞最常被用來描述漢代的考試制度。考試一詞的意義不夠明確，可能會讓人誤以為只有筆試。實際上，漢代的制度可能結合了面試與筆試。以下且先介紹各種形式的提名方法，然後再討論考試的程序及內容。

漢朝的開國皇帝首先在公元前196年建立了「舉賢、士及大夫」的長久制度。他下令地方政府首長推舉賢士以任命為官。推舉人才的官員必須對候選人的行為特質、德行與年齡提供詳細資料，再把相關檔案送到中央政府接受評選。[207]第二任皇帝（惠帝，公元前195–188在位）與攝政的呂后（公元前241–180年；攝政期間：公元前187–180）所頒佈的詔令，更明確要求獲得舉薦的人必須「孝悌力田」。[208]公元前178年，漢文帝（公元前179–157在位）建立了最著名也最廣為效仿的選拔科目：「賢良方正」。[209]第一批多達100人以上的賢良方正候選人在公元前165年獲得任命。這批候選人包括了著名的政治思想家暨散文家晁錯（公元前200–154）。所有候選人都接受到皇帝親自考試。賢良方正科的另一位著名候選人為董仲舒，在公元前140年通過篩選。

獨尊儒術與漢代選舉制度

那一年，董仲舒獲得漢武帝（公元前140–87在位）接見，不但說服武帝獨尊儒術，也促使他全心支持這項制度。武帝於公元前134年下令歲舉孝廉，就是這項發展的結果。董仲舒掌管國家意識形態之後，舉薦人才的標準更是傾向儒家道德。舉薦來源雖然很多，但

士制度史》（長沙：湖南教育出版社，1992），頁26–61。

207《漢書》，1：70。

208《漢書》，2：90；3：96。個人一旦獲得舉薦，即可免服徭役。後來，政府也一致授予他們名義上的職位。

209《漢書》，4：116。這個科目的完整名稱，除了「賢良方正」之外，還有「直言極諫」。

所有郡、國[210]都必須定期舉薦人才。[211]賢良方正科的候選人都一律獲得極高的榮譽。

漢武帝在公元前134年創始的歲舉孝廉成了漢代選官制度中最重要的科目。[212]所有郡、國（包括王國與侯國）都必須舉薦一名候選人。每次舉薦的人數因此應該會超過200人，[213]但有些地方官員顯然在舉薦人才方面並不用心。皇帝於是在公元前128年通令不參與舉薦人才的地方官員將遭受懲處。[214]

舉薦「孝廉」的制度在公元一世紀末出現重大變化，重要性也因此提升。當時創設了配額制，以確保所有地區都有候選人，而且人數可合乎公正的要求。[215]配額制度對中國在政治與地方控制方面的思維而言當然相當重要，自此之後也經常出現，宋代更把配額納為科舉制度的永久構成部分，歷明清而不變。

在左雄（死於138年）的建議下，政府於132年舉行筆試以確認候選人對經學家法（見第三章第一節第四段）的理解程度。這項筆試所檢驗的是候選人的經學知識，還有擔任文職工作必須具備的文書處理能力。朝廷也舉行面試，以決定候選人是否可為道德風俗的典

---

210 漢代的地方單位由郡與國構成，數目稍微多於100。公元前100年後，這兩種地方單位的差別已不復存在。

211 徐天麟：《西漢會要》，44：509–510；《東漢會要》，26：383–384。

212 《漢書》，6：160。

213 關於漢代的郡國制，見柳春藩：《秦漢封國食邑賜爵制》（瀋陽：遼寧人民出版社，1984）。關於漢代一般官僚制度，英文作品可以參見Hans Bielenstein: *The Bureaucracy of Han Times*。

214 《漢書》，6：166–167。

215 詳見《後漢書》，4：189；37：1268。當時的慣例是每五十至六十萬人口當中舉薦兩人，但在小郡並有蠻夷的地區，也是每二十萬人舉薦兩人。到了公元90年代，則是改成郡國之人口滿二十萬的舉一人，四十萬的舉二人，六十萬三人，八十萬四人，百萬五人，百二十萬六人；不滿二十萬口每兩年舉一人，未滿十萬的，每三年舉一人。公元101年再次修改規定，在地廣人稀的漢夷雜處之地，人口如超過十萬人，則每年需舉薦一人；人口不到十萬人，則每兩年舉薦一人；若少於五萬，則每三年舉薦一人。據此計算，則每年的舉薦人數應為250至300人之間。

範。此外，候選人的年齡也限定必須在40歲以上。[216]這項新政策引起了不少爭議，之所以後來得以實行，顯示當時為了達成考試的客觀公正，不惜犧牲道德方面的考量，因為道德品行顯然無法由筆試成績評估。傳統上被譽為地動儀發明人的張衡(78–139)，就批評這種做法背離了道德目標。不過，這套制度還是確立了下來。[217]在中國歷史上，類似的爭議後來也不時重新出現。

「茂才」考試法也創立於武帝在位期間，但在西漢只舉行了零星幾次。[218]不過，這項科目在公元36年(西漢末)改為每年舉行，程序和「孝廉」相同，只是茂才科的舉薦人限於州牧及朝廷重臣。[219]此外，政府也首度表明所謂的「才」乃是指「敦厚、質樸、遜讓、節儉」。[220]這個科目的提名人數比孝廉少，但任命的職位通常比較高。[221]後漢舉茂才而有剩餘的人不少，《後漢書》處處可見，不過茂才提名法從開始也好像不是很上軌道，後來更成了買官的管道。[222]

由於經書學習在漢代知識人的人生中非常重要，因此難怪國家也經常要求提名經學知識淵博的人士，以補太學畢業生的不足。[223]

在漢代期間，政府也創立了其他若干舉薦考試，以選拔具備其他德行的人員。表2表列了這些考試：

216《後漢書》，6：261。

217《後漢書》，59：1899–1903。

218 這個選拔科目在西漢稱為「秀才」，到東漢初年才改為「茂才」。見《漢書》，6：197。關於漢代的使用方式，見《後漢書》，29：1018；另外，《漢書》，88：3594的記載可能是筆誤。

219 要求選拔茂才的詔令內容可見於《後漢書》，志24：3559。

220《後漢書》，64：2101；徐天麟：《東漢會要》，26：393。

221 根據Hans Bielenstein，每年提名人數為17人。當然，這是就公元36年的選拔方式而言。見Twitchett and Loewe, eds.: *The Cambridge History of China*, vol. 1, p. 516。東漢章帝(77–89在位)時每年茂才與孝廉的舉薦人數各大概在100人左右，章帝下令應該減少。見《後漢書》，3：133。

222《後漢書》，3：133；4：176(參看該處所引《漢官儀》)及78：2535。

223 關於太學畢業生的任官方式，見本書第六章第一節第三段(漢代太學的學生)。

表2：漢代的考試

A. 歲舉：

孝廉

茂才

B. 特舉：

1. 較常出現：

賢良方正

賢良文學[224]

2. 偶爾出現：

明經

明法

至孝

優異

治劇

童子

有道

明陰陽災異

勇猛知兵法

漢代考試科目

以下簡短探討漢代的考試科目：

(1) 賢良方正。這是漢代期間最廣泛舉行的察舉科目之一，最早創立於公元前178年，經常舉行於地震、意料之外的日蝕及瘟疫等自然災害發生的時候。[225]這個科目的名稱從不曾真正確立下來，但各種版本都使用「賢良」一詞，「文學」則最常舉行。這個科目的候選人經常本身就是官員。從一開始，這些候選人就必須參加面試(公元

224 有學者認為這與賢良方正相同。見劉虹：《中國選士制度史》，頁38–40。

225《漢書》，4：116。儘管賢良科的舉行時間沒有留下官方紀錄，但證據顯示這個科目通常舉行於自然災害發生期間。杜佑：《通典》，13：310、314。

前178)與筆試(武帝之後)。筆試需要考策論。董仲舒著名的獨尊儒術建議就是在公元前140年賢良科的第三策裏提出來的。大多數的賢良考試都只需一策，但董仲舒卻對了三策。

通過賢良考試的候選人通常可獲得相當高的職位，薪酬高達600至2,000石米。[226]

(2)明經。這個科目反映了漢代對經學的重視。不少人因為精通經學(非來自太學)而獲得任命為官員。[227]明經候選人最希望獲得的官職是太學博士，[228]但獲得這項位高望尊的任命機會並不大。儘管如此，大部分的候選人還是可以獲得體面的職位。我們並不清楚制式的考試是甚麼時候開始出現的。直到東漢，才有正式下令舉行制式考試的紀錄。著名學者劉向(公元前77–6)與劉歆(死於公元39年)父子發現古文經之後，在經學詮釋界掀起了激烈的爭議。公元83年的考試，就反映了漢章帝(76–88在位)對這場爭議的關注。章帝顯然希望拓展官方指定文本的範圍(見本章第二節第二段)。各古文經，諸如《左傳》、《穀梁春秋》、《古文尚書》以及《毛詩》，都納入了官方文本當中。[229]此外，他也下令居民達10萬人以上的地區(郡和國皆包括在內)至少必須舉薦五人，至於居民不滿10萬的地區，舉薦人數也不得少於三人。[230]獲得舉薦的人選必須接受任官考試，未通

---

226 關於漢代政府官職的概要，見Hans Bielenstein: *The Bureaucracy of Han Times*。另可參考楊鴻年：《漢魏制度叢考》。

227 劉虹：《中國選士制度史》，頁40–41。董仲舒與公孫弘是這個科目舉薦的學者當中最知名的兩位。

228 參看《漢書》，88(〈儒林傳〉)，各處；又，韋玄成(死於公元前36年，《漢書》，73：3108)，都是通過明經考試而獲得職務。但是不少其他著名的經學家，如兒寬(「以郡國選詣博士」，《漢書》，58：2628)、貢禹(公元前124–44，《漢書》，72：3069：「以明經潔行著稱，徵為博士」)、韋賢(公元前148–60，《漢書》，73：3107：「號稱鄒魯大儒，徵為博士」)則都是被徵召為博士。

229 《後漢書》，3：137–138。後來，靈帝在位期間(168–189)於180年設立了一個特殊的舉薦科目，選拔精通《古文尚書》、《左傳》、《穀梁春秋》及《毛詩》的人士。見《後漢書》，8：344。

230 《後漢書》，3：152。沒有證據顯示這項命令是否徹底落實。

過考試者則送到太學繼續學習。公元146年，政府進一步要求所有通過考試的人選，只要年滿50歲，就必須到太學接受額外教導，而且必須有優越表現才能獲得任官。[231]

(3) 明法。這個科目於公元2年(西漢平帝元始2年)首度下令設置，薪資2,000石米以上的官員每年必須舉薦一人。[232]

(4) 至孝。這個科目設於公元147年(桓帝建和元年)，主要是對左雄的反彈。左雄提議孝廉候選人必須接受文書作業及經學知識的考試(見前述)，於是至孝科便隨之設立，以選拔在孝行方面真正出類拔萃者。這個科目在二世紀下半葉至三世紀初期間經常舉行。

(5) 優異。這個科目用於提拔政績優異的官員。

(6) 治劇。漢代期間，郡縣分為「平」、「劇」兩種，劃為「劇」者表示該地難以治理。東漢期間較為著名的「劇」區，即是首都洛陽周圍各縣。政府每隔一段時間就下令選拔有能力的官員治理這些地區。

以上兩種察舉法(5與6)顯然是政府績效評估的方式，嚴格來說不算是對非官員開放的選拔措施。人才選拔與官員控制措施之間缺乏明確界線，是中國考試制度的特徵，至少在宋、元時期之前都是如此。

(7) 童子。這個科目差不多從漢代開國以來就已經設立，目的在於選拔天賦過人的12至17歲男童。考試內容包括唸誦9,000字以上的經典，以及書寫「六體」或「八體」。[233]通過考試的兒童通常會獲得類似秘書的職務。

童子科在魏晉南北朝期間一度中斷舉行，但在唐朝又再度恢復，而且直到傳統中國結束之後才告終止。[234]

231《後漢書》，6：281。

232《漢書》，12：355。精通法學事務的人偶爾會獲得選任為官，但在公元2年之後才設為常科。

233 見馬端臨：《文獻通考》，35：329–331。關於所謂的「六體」、「八體」，見《漢書》，30：1720–1721。

234 本書第三章第五節第三段簡短探討了童年的觀念以及童子科目的考試。指派兒童任官的做法只持續到宋代末年為止。

(8) 有道。這個科目反映了漢代對陰陽學說的重視，而且漢代幾乎自從開國以來就不斷尋求這方面的專家。最早的紀錄，是元帝在公元前46年(初元2年)下令每位高級官員舉薦三人。

(9) 明陰陽災異。這個科目早在公元前46年就已設立，目的在於選拔具有預言、占卜或讖緯等特殊才能的人。有時候，國家也會透過這個管道選拔醫生。

(10) 勇猛知兵法。這個科目設於西漢末年的公元前12年(成帝元延元年)，要求郡、國首長除了舉薦賢良方正之外，也必須推舉精通軍事事務的人以擔任軍職，尤其是指揮官。這個科目一直沿用至漢代末年，可以算是後代「武科」的起源。

5. 東漢考試制度的改革

因此，察舉制度在漢代治理方式中佔有非常重要的地位。不論這套制度是為了選拔品行正直還是政治手腕高明的人，總之從一開始就充滿爭議。按照那時候的說法，主要是「霸」與「王」的爭議：「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任，用周政乎！且俗儒不達時宜，好是古非今，使人眩於名實，不知所守，何足委任！」[235]

這句名言出現於公元146年，顯示了漢朝統治者對「俗儒」的疑忌。漢代官場對王、霸之道的爭論(這點也可見於著名的「鹽鐵之爭」)，基本上爭論的就是該如何建構良好的政府乃至良好的社會。堅持揉合王、霸之道的做法延續到了東漢，但在王莽(公元前45–公元23；公元9–23在位)篡位期間可能對道德品行的人才選拔方式更為強調。東漢的開國皇帝下令恢復以能選才。到了公元76年(章帝建初元年)，才能決定職位高低(所謂的「霸道」)的觀點再次引起注意。這樣的強調，為察舉制度的轉型打開了大門。

---

235 有關揉雜霸道與王道治理方式的引言，出自《漢書》，9：277。見劉虹：《中國選士制度史》，頁46–48的討論。劉虹認為王莽捨霸道而就王道。這麼說大致沒錯，反正王莽並未特別推行所謂「霸」。

察舉制度的另一個重要問題就是很容易出現貪腐。東漢統治者非常了解這個傾向。例如順帝(126–144在位)就頒佈了一道特殊命令，允許地方官員在任職第一年裏進行察舉，可見在這之前，政府不允許地方官在就任的第一年就推舉人才。[236]當時，孝廉候選人數已經迅速增加，太學生人數也達到前所未有的程度。大家都知道，如果缺乏有力官員或其親屬的支持，根本不可能被舉為孝廉。[237]王符是漢代社會生活的著名評論家，他抨擊察舉制度遭到濫用的言論極具代表性。[238]他的批判促成察舉制度在公元132年(順帝陽嘉元年)開始大幅度的改革。該項改革由左雄負責。

左雄

我們先前討論賢良方正科，就曾經提過左雄推行的改革。這項改革的要旨就是確立一種可靠而且客觀的評估方式，以若干才能的考試為基礎，包括文書作業能力、經學知識，尤其是撰寫策論的能力。我們可以把左雄的改革視為漢代回歸王、霸之道的平衡，由這樣的觀點衡量人才的能力或潛力。這點頗值得注意，因為左雄為了滿足客觀評估方式的需求，顯然不惜捨棄道德品行的評估，尤其是行為特徵，例如孝行。不過，傳統中國史家通常給予左雄高度評價。《後漢書》作者范曄(398–445)就讚許左雄的改革提供了穩固的基礎，讓傑出的官員得以進入官場服務——如陳蕃(88–168)與李膺(110–169)，兩人皆以深受學生仰慕而著名。[239]因此，早在公元二世紀，中國政府對於選拔最佳任官人選的治國考量就已促成一般人對

236《後漢書》，6：251。

237《後漢書》，62(李杜列傳)：2064；劉虹：《中國選士制度史》，頁49。

238 王符：《潛夫論》，汪繼培箋，彭鐸校注(北京：中華書局，1985)，7：65–68；14：151–160。另見徐幹：《中論》〈考偽〉，引自劉虹：《中國選士制度史》，頁50、81。

239《後漢書》，61：2020。關於這兩人，請見本書第六章第二節第一段。

考試客觀性的重視更甚於道德品行。這種重視選拔需求更甚於道德表現的態度，是中國考試發展史上反覆出現的主題。[240]

在我們結束探討漢代人才選拔制度的最後階段之前，還有幾點必須一提：首先，賣官[241]提供了進入官場的社會流動管道。第二，除了定期與不定期的管道之外，還有不少特殊措施可吸收天賦異稟的人士進入官場。著名天文學家及發明家張衡就是一個例子。他經過幾次提名失敗之後，卻得以越過正常的察舉管道，獲得安帝(106–125在位)授予官職。[242]像這樣的特殊安排，使得具備特殊學識或技能的人士得以直接獲得官職。[243]

上述的第二點關乎政府的特殊任命方式。朝廷裏的高級官員及地方官員也會僱用文書員(吏)或是具備基本語文能力的人員幫辦行政雜務。政府經常發佈規章，詳細規定任命這種屬員或職員的適當程序。在朝高官也通常會自掏腰包僱用助理人員。東漢期間，僱用文書員或學者(讀書人)成了一種風潮，不論地方官員或首都官員都競相以僱用愈多人員為尚。這項風潮呼應了戰國時代與漢代初年的「養士」做法。[244]

第三，漢朝政府採行了高官子弟得以直接進入官場的措施。漢代初期的做法允許薪資2,000石米以上的官員申請直接任子為官。[245]

---

240 一方面希望只提拔正直之人，另一方面又希望建立一套公正分配社會利益的體制，這兩者的矛盾本質涉及社會或分配正義方面的複雜議題。在眾人事務的真實世界裏，建構公正社會總是比建立道德社會來得容易。這點對於John Rawls(羅爾斯)與Michael Sandel(桑岱爾)兩人的著名辯論頗具寓意。

241 徐天麟：《西漢會要》，45：471–472。司馬相如(公元前179–117)這位辭賦名家就是藉由買官踏入仕途。見《史記》，117：2999。

242《後漢書》，59：1897。

243 這樣的選任管道雖然特殊，但獲得選任之人卻仍是擔任正常的職務。這種由皇帝任命的方式稱為「辟召」。關於這方面的例子，見《後漢書》，27：945。

244 劉虹：《中國選士制度史》，頁55–56。徵用賢人或名士協助行政雜務或其他庶務的做法稱為「辟舉」或「辟除」，與皇帝的任命不同(見上注)。

245 劉虹：《中國選士制度史》，頁56–57；《漢書》，11：338；馬端臨：《文獻通

這種做法稱為「任子」，後來範圍進一步擴大，甚至包含了高官親屬的子弟，[246]還有同宗族或是退休官員的子弟。[247]任子制度究竟是否普遍，我們現在沒有確切的資料。但經常有人批評這項制度違背了公平選拔菁英的原則。這種做法因此在西漢末年就取消，[248]但到了東漢後，又於公元121年(安帝建光元年)加恢復。[249]這項制度復興之後最重要的後果，就是宦官因此得以把自己的養子任命為官，導致這套制度的進一步腐化。任子制度是唐、宋期間「蔭」制的前身。

最後一點，漢代實施的察舉制度提供了濫用的機會：個人可以作假求名，尤其是在孝行方面。王莽無微不至的孝行據說為他贏得了敬重，而有助於在他篡漢之際軟化反對者的態度。在中國歷史上，孝行是漢代統治的特徵。當時留下許多全心盡孝的動人事蹟，可能就是察舉制度被廣泛濫用的結果。

綜上所述，可以這麼說：漢代的察舉制度是中國考試制度發展史上最重要的一個階段。考策論、品德與才能孰先孰後的討論、察舉和人事督導的密切關係、配額制度、破例任命，尤其是任子制度，都是中國公職考試制度發展史上反覆出現的主題。這套制度之所以能夠長久存在，乃是中國人具有一種根深柢固的樂觀信念，認為國家或政府有能力建構公正和諧的社會。只要這項信念不變，考試制度就不會消失，政府也仍然會以選拔品德良好的人士為其官僚人力的來源。

6. 魏晉南北朝的選官制度

選拔一群品德傑出而且行政能力高明的人員協助國家從事治理行為，這樣的觀念到了漢代已經確立下來。漢朝政府就是基於這個

考》，34：323。

246 馬端臨：《文獻通考》，34：323。

247《漢書》，12：349。

248《漢書》，11：337。

249《後漢書》，5：232。

觀念才創立了察舉制度。實際上，察舉制度應該算是中國考試制度的開端。這並不表示漢代採取的是公開方式。只要政府認為自己採取的人才選拔方式合乎道德需求，也能夠提供足夠的人力構成有效率的官僚體系，就不須要採取公開甄選方式。漢朝滅亡之後創設的九品官人法，就反映了調和才能與責任的考量。這項制度也反映了東漢期間個人關係儀式化的發展。

由於官僚體系愈趨複雜，因此更需要明確的分工。於是，關注焦點也就從任官人選的品德轉移到了能力上。

個人關係的議題更是複雜。漢代期間，個人關係愈來愈成為行使政治權力的重要特徵。種種個人關係，包括養士者與食客、官員與親屬(兒子、表親及姪子)、宦官與養子，以及經學家與門徒，都影響並形塑了政治的走向。這種關係可輕易推翻公開程序，聲稱公開程序對於選拔人才而言並不必要也不可靠。

個人關係的重要性與孝行的重要性非常類似。兩者都依賴儀式化的常態行為。漢代已理解到孝行其實是一種私人德行，只在個人行為的領域裏有意義。不過，到了公元二世紀，儀式化的孝行卻成了標準，政府也認為個人能否遵循儀式化的孝行可以是衡量其道德品行的可靠方式。因此，只要可以召募到這些能夠切實遵行儀式化行為(尤其是孝行)的人，就能夠建構良好的政府與社會。由於把根據既定行為常規衡量而得的道德品行視為第一優先，評估程序的平等或公正也就因此遭到了忽略。這就是中國選拔菁英理想的最大的矛盾所在：道德生活與公平客觀的評估程序竟然在根本上互不相容。漢代的制度沒落之後，這項矛盾就隨即浮上了枱面。

曹操與九品官人法

曹操及其子曹丕在210、214與217年頒佈了三道著名政令建立了九品官人法，此舉也顯示了當時主宰東漢政治的人對品德選才理想的感受。以下引自他的第一道政令：

> 今天下尚未定，此特求賢之急時也。……若必廉士而後可用，

則（昔）齊桓其何以霸世！今天下得無有被褐懷玉而釣於渭濱者乎（案，指姜太公未被文王重用之前的情景）？又得無盜嫂受金而未遇無知者乎？二三子其佐我明揚仄陋，唯才是舉，[250]吾得而用之。[251]

曹操下令求「才」的舉動顯示了漢代末年的政治人物對察舉制度的問題所抱持的態度。察舉制度過於仰賴儀式化行為，以致阻礙了真正人才的發掘。

曹操把持漢朝朝政之後，由個人關係支配的社會就此徹底成形。知識人都對所謂的「人才分類」深感興趣。[252]《漢書》作者班固把歷史人物分為九品。對於人才分類的興趣不久就形成風潮，於是許多作者都紛紛發表了自己對當代官員或社會菁英的分類。這就是所謂的「清議」。[253]當時政府非常重視定期評估個人能力，以及對評估成績良好的個人及其家族授予榮譽，因此清議也就極為重要。地方官員經常利用「清議」決定該薦舉哪些人為孝廉或賢良。望族自然不忘善加利用這種現象，設法操縱清議，以便壟斷進入官場的管道。於是，官職遭到世襲霸佔也就變成可能也可欲之事，致力壟斷官職任命被視為合理的行為。畢竟，以公開平等的方式進入官場的觀念已經式微，愈來愈多人也開始質疑傳統儒家的理想社會觀。[254]漢代末年的嚴肅儒家學者竭力批判這種發展，尤其在以下這兩個領域：一是許多人為了獲得舉薦為孝廉而虛誕作偽，二是入選為官的人員往往缺乏經學知識。

250「才」一般指的是能力或天賦，包括品德在內。不過，此處由於加上了「唯」字，所以強調的是能力，而且明顯可見他認為政治能力遠比道德品行重要。這點與文章開頭指稱這時正急需求「賢」的前提形成鮮明的對比。

251《三國志》，1：32。案：陳平的典故出自《史記》〈陳丞相世家〉。

252 見本書第三章第二節第四段。

253 關於「清議」的簡短探討，見唐長孺：〈清談與清議〉，載氏著：《魏晉南北朝史論叢》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，1955），頁289–297。

254 關於二、三世紀的懷疑觀，請見第三章第二節第五段的討論。

在這種背景下，官位世襲的觀念因此成了一種可行的選項。在政治場域裏，激烈的黨派鬥爭促使野心勃勃的軍事冒險家尋求各種人才的襄助。先前引述曹操的那篇詔令，就顯示了當時多麼迫切需要一套能夠提供人才的選拔制度。這些人才雖然最好也能具備傑出的品德，但這只是次要的考慮。曹操在214年寫下的文字更是露骨：

> 夫有行之士未必能進取，進取之士未必能有行也。……士有偏短，庸可廢乎！有司明思此義，則士無遺滯，官無廢業矣。[255]

曹操於217年發佈的最後一份求賢令，則直接指出了他對德治的不信任：

> 或不仁不孝而有治國用兵之術：其各舉所知，勿有所遺。[256]

曹操三番兩次要求屬下舉薦具有政務或軍事長才的人員，可見他必然對原本的察舉制度的構想深感幻滅，同時也有強烈的迫切感。漢代中央政府至少從二世紀初就已開始衰頹。由軍閥或權貴家族掌控的地方軍事力量分割了中國。曹操是最有勢力的軍閥之一。他決定創立一套制度以選拔具備治事能力的人才。這不但是他整體策略當中的一部分，也反映了上面我所概述的那種發展。

曹操構思的九品官人法，是在地方任命所謂的「中正官」。中正官必須把所有平民區分為九品，再推薦給政府。實務上，大家族或小軍閥掌控了大多數的地方官員，因此也就得以確保自己的階級地位（品）。

這套制度在220年根據陳群（死於236年）的建議而修改。修改之後，各郡只要人口超過10萬人，都必須任命中正官。任命方式在司馬懿（179–251）攝政期間（240–251）又被更進一步修改：每州設大

255《三國志》，1：44。
256《三國志》，1：49。

中正，每郡設小中正。[257]大多數的中正官都是在中央政府任職的本州或本郡人，而且多來自當地的顯貴家族。這是一項重要的發展，促成並強化了貴族社會的理想與現實。一般皆認為，中正官任命的正規化，就是九品官人法的開端。[258]

大中正位高權重，一般屬於政府九品官員中的二品。[259]此處所談的政府官僚體系的「九品」，與中正制度的「九品」並不相同，但兩者密切相關。[260]中正負責對個別家戶進行記錄，並且根據道德素養進行分類。道德素養是一項重要因素，按照倫理考量的標準加以定義，一度曾經多達72條。這樣的做法後來證實無效，但經學知識、文書作業能力、孝悌以及管理才能則是普遍要求的條件。[261]家譜大量出現，以應付證明個人身家背景的需求。簿式與行狀成了每三年

---

257 宮崎市定認為各州各郡都設有大中正與小中正，參見氏著：《九品官人法の研究——科舉前史》(東京：中央公論新社，1997)，頁162–173。劉虹認為縣也設有中正，但宮崎市定在前述著作的頁30、162–163指出，縣中正的出現是後來的發展，而且只在中國北方，是北魏統一北方(公元429年)之後的事情。宮崎市定採取的觀點可能過於狹隘。他在頁424–436探討北朝對中正的任命，並未回頭談及這項議題。在各層級的中正當中，郡中正的評估可能是最重要的。另見鄭欽仁：〈九品官人法——六朝的選舉制度〉，載氏編：《立國的宏規》，收於劉岱編：《中國文化新論》(台北：聯經出版，1982)，頁215–256，見頁232–233。

258 蜀在263年遭魏國征服之後，就隨即採用了九品官人法。吳國建立與魏國中正類似的官職，稱為公平(也稱中正)。見鄭欽仁：〈九品官人法〉，頁234。另見唐長孺：〈東漢末期的大姓名士〉，載氏著：《魏晉南北朝史論拾遺》(北京：中華書局，1983)，頁25–52，尤其是頁47–49。

259 在魏晉南北朝期間，很少有人獲得任命為一品(上上品)，因此二品幾乎可說就是最高官職。見劉虹：《中國選士制度史》，頁89。

260 官僚的品級與門第等級確實關係非常密切。個人獲得中正授予的門第等級，與個人獲得任命的官職品級彼此相關。不過，這兩套制度各有不同目的。見劉虹：《中國選士制度史》，頁92–95；宮崎市定：《九品官人法の研究》，頁28–30、119–134。

261 其他標準則在265年生效：忠恪匪躬、孝敬盡禮、友于兄弟、潔身勞謙、信義可復、學以為己。見《晉書》，3：50、56。

一次的評估過程當中不可或缺的部分。[262]品級可修改，[263]但隨着時間推移，修改的頻率愈來愈低，以致社會階層漸趨固定，貴族社會結構也因此鞏固。

九品的定義

九品制與劃分官員等級的九品具有密切關係，[264]宮崎市定甚至認為後者是前者得以合理化的因素。不過，既然官僚結構劃分九品等級是遲至四世紀初一項建議的結果，因此也許可以說這種做法其實也受到九品制的影響。無論如何，這兩者都反映了一個貴族化社會的需求。如同先前提到的，這項制度的起源也許可以追溯到當初班固決定在《漢書》裏根據道德品行把歷史人物區分為九等。這項分級制度真正確立的時間顯然與中正制的落實有關。[265]不過，門第等級與官員等級之間的關係並非確立的制度，惟兩者之間確實有密切的關聯。獲得選拔的年輕候選人，任命的官職等級皆根據其門第等級。表3列出這兩者之間通常的對應關係：

表3：魏晉南北朝個人門第等級與任命官等的關係。*

魏	門第等級	1 2 3 4 5 6 7 8 9
	官　　階	5 6 7 8 9
兩晉南北朝時期	門第等級	1 2 3 4 5 6 7 8 9
	官　　階	6 7 8 9

* 兩者之間的關聯雖是非正式的關係，卻相當穩定。由於官僚品級在魏晉南北朝期間經歷過數次改變，因此本表只是粗略的對照。

出處：宮崎市定：《九品官人法の研究》，頁119–134、246–259。另見陳長琦：〈魏晉南北朝的資品與官品〉，《歷史研究》，1990年第6期，頁39–50。

---

262 行狀，尤其是為官員行狀，成了帝制時代的常態性產物。

263 例子請見《晉書》，94：2435。

264 宮崎市定：《九品官人法の研究》，頁107–109。另見鄭欽仁：〈九品官人法〉，尤其是頁240–241。

265 見鄭欽仁：〈九品官人法〉，頁216–218。關於班固根據道德天賦的分類，請參見本書第三章注97。

以上概述的九品制，在幾無修改的情況下為中國北方的異族朝代所採用，而且儒家的道德主張在北方也甚至更為鮮明。這套制度造成的後果之一，就是產生了勢力強大的世襲宗族(世族)。這些宗族根本可以決定當地中正官的任命，因此也就得以壟斷官員的選拔。宗族與選拔機制的互相依賴，限制了社會力量在國家或政府以外的發展空間。所以，這種貴族結構具備政治與社會雙方面的特質，儒家的選拔菁英理想似乎徹底喪失了說服力。

實際上，道德主張仍然持續主導官員的選拔與任命。官員被區分為兩類就是一個例子。一類稱為「清散」或「清要」，通常出身貴族世家；另一類則稱為「濁」，屬於出身較低或缺乏貴族背景的官員。[266]儒家思想的「道德政治」在這種官職命名當中表現得極為清楚。[267]

北朝的制度

九品官人法在無甚更動的情況下受到了中國北方的異族征服者採用。非漢人國家與社會的貴族結構具有不同的起源，也影響了漢人官場的運作。簡單來說，漢人的社會與政治觀以及世襲制度引入遊牧民族的部落社會之後，只是進一步強化了原有的貴族結構。這樣的發展有助於遊牧民族有效面對漢人社會觀念與習俗所帶來的挑戰。當然，他們也承擔了開放門戶接受漢人影響的壓力。北魏孝文帝採用漢人政府架構與生活方式的政策就是個經常被引用的例子。其後的隋朝乃至唐朝之所以能夠結合軍事力量與高效率的分散管理，無疑也是受到這種漢人—遊牧民族的社會與政治實踐所影響的結果。

九品制有其本質上的缺點，而且幾乎從一開始就受到了注意。劉毅(死於285年)是九品制最著名的批判者，曾經寫下這句名言：

---

266 宮崎市定：《九品官人法の研究》，頁99–103、220–230。同等級的官員也可區分為兩類，貴族出身者稱為「清」，其他則稱為「濁」。

267 關於「儒家道德政治」的意義，見小島祐馬：《中國思想史》(東京：創文社，1968)，頁50。

「上品無寒門，下品無士族」，[268]並且痛批這種制度的「三難」與「八損」。他的批評深具遠見，但九品制後來還是存續了將近400年之久。

九品制實施初期可能確實為政府選拔了不少人才。不過，崔浩(381–450)在450年遭害之後，北魏就展開了一連串的政治改革。其中一項政策改變就是不再讓傳統的「三公」負責運用中正制選拔人才，而改由尚書掌理，結果就此促成了這項制度的衰落。[269]在南朝，九品制的存在也是形式大於實質：在愈來愈受精緻文化支配的貴族當中，等級低微的人士逐漸崛起，而且這種現象到了五世紀末已顯而易見。南朝各代的開國君主都是低等門第出身。社會形式取決於掌權者。這套制度創造了一個非軍事的社會階級，必須仰賴軍閥支持其昂貴甚至堪稱頹廢的生活。[270]梁武帝(502–549在位)試圖改革貴族式的選拔制度，以重新振興的察舉制度取而代之。這項舉措標誌了九品制在南朝開始邁向結束。不過，後來在587年真正終結這項制度的，卻是奉北朝政策為立國基礎的隋朝。隋朝終結九品制的同時，也建立了貢舉考試制度。「貢舉」一詞在此時開始出現，它的特徵就是以筆試為主。這點將在下一個段落加以檢視。[271]

在魏晉南北朝期間，各朝政府偶爾仍會舉行察舉以選拔原本可能沒機會進入官場的人。不過，這項制度在貴族社會裏並不具備真正的重要性。

7. 科舉制度的興起

貴族社會結構在中國雖然延續到了九世紀，統治階級對權力的

268《晉書》，45：1274。「士族」在別處或做「世族」、「勢族」。

269 宮崎市定：《九品官人法の研究》，頁61–62，以及第五章。另外，萬繩楠對於魏晉南北朝時期的政治制度發展也有簡要的探討，見其《魏晉南北朝文化史》(合肥：黃山書社，1989)，頁1–66。

270 宮崎市定：《九品官人法の研究》，頁295–312。

271 曾我部靜雄著(高明士譯)：〈選舉、貢舉與科舉〉，《大陸雜誌》，第45卷，第3期(1973)，頁159–71。關於筆試的重要性，請參見第七章第一節的討論。

掌握卻並不穩固，至少在政府開始舉行筆試之後即是如此。相對於社會結構，貴族統治資格出現連續性斷裂雖有不少原因，但科舉制度的採行確實扮演了非常重要的角色，甚至可說是關鍵所在。[272]

在隋朝開國皇帝推行的首要措施當中，其中之一就是正式廢除九品官人法。隋朝政府回頭採行了漢代的察舉法。[273]

不過，最重要的發展則是決定透過筆試選拔「進士」，而這項決定也對中國教育史產生了深遠的影響。[274]根據早期的記載，進士考試必須針對指定的題目撰寫文章。[275]對作文能力(尤其是論文)的強調，在精神上與漢初的做法非常類似，後來也成了科舉制度的典型特徵。因此，從那時起一直延續到二十世紀初的科舉制度，可以說是始於隋朝採取作文考試的方式。[276]

8. 唐代的科舉制度

唐朝延續了隋的做法，但又加入了新的科目。[277]唐代科舉制度最重要的特徵，就是對所有人開放。沒有官學畢業資格的考生稱為「鄉貢」。[278]順利通過考試的考生，雖然大部分都還是首都官學的畢

---

272 關於科舉制度與唐代社會結構變遷的關係，見本書第三章注238。

273 早在隋朝創立(582)之後的第二年，開國皇帝隋文帝就下令選拔「賢良」。見《隋書》，1：16。隋代期間其他類似的命令可見於《隋書》，2：43(「志行修謹」、「清平干濟」)，3：68(「十科」)，3：73(「四科」)。

274 見前注。隋代文獻對於進士考試的創立並未留下任何記載。相關記載見於《舊唐書》，101：3135–3141；119：3429–3437。進士試始於隋的說法在唐代已普遍被接受，五代時亦同。見王定保：《唐摭言》(上海：上海古籍出版社，1978)，1：4；李肇：《唐國史補》(北京：中華書局，1979)，2：55。

275 這樣的作文稱為「策」，必須根據指定的題目撰寫。後來，策的題目通常是有關某項政策議題的一組互相對立的觀點，或是從經書或典籍裏擷取而出的一段文字。因此，漢朝或隋朝的「策」其實比較像後來的「論」。

276 見曾我部靜雄的文章，引述於前注271。

277 如明經、秀才、明法、明算、明書等。見杜佑：《通典》，15：353。後續會有更進一步的討論。

278 鄉貢通過考試的人數很少。關於這類考生的詳細探討，見吳宗國：《唐代科

業生(稱為「生徒」)，但允許不具備官方背景的平民參與考試仍是一項意義重大的發展。不過，我們也不該因為這項發展而忽略了一件事實：唐代的考生仍然大多數都是貴族子弟。直到九世紀後的唐代中期，非貴族背景的考生才真正開始在官場上產生影響力。

通過地方競爭的考生會被送到首都，參加尚書省舉辦的筆試。考生通過考試之後，即獲得登記，可在官職出現空缺的時候獲得任命。因此，唐代科舉制度共有兩個關卡：一為鄉試，一為省試。

考試科目

科舉考試共有12個科目。以下是最常開考的六科：[279]

(1)秀才。這一科的考生必須作五篇策[280]。這是最難的一科，及格人數極少。秀才科最早舉行於唐代初年，於651年廢止。[281]雖然如此，秀才這個名字流傳後世，唐時出身進士科的人往往被稱為秀才。

(2)明經。考生必須精通不同種類的九經，外加《論語》和《孝經》。九經畫分為三類：

i. 大經：《禮記》、《左傳》。

ii. 中經：《詩經》、《周禮》、《儀禮》。

iii. 小經：《易經》、《尚書》、《公羊傳》、《穀梁傳》。

舉制度研究》(瀋陽：遼寧大學出版社，1997)，頁39–44。

279 除了文中探討的六科之外，另外還有：一史、三史、開元禮、道舉、童子等。明經科包括五經、三經、二經、一經、三禮與史經。見李林甫等：《唐六典》，4：109。

280 策的題目有許多不同種類，如方略、時務等。方略策十分難做，可能是少人考取秀才的最主要原因。參看吳宗國：《唐代科舉制度研究》，頁26–29。另外，劉海峰認為廢止秀才科的原因有四種，請參看他的《唐代教育與選舉制度綜論》(台北：文津出版社，1991)，頁90–93。

281 到了650年，這個科目只有29名考生通過考試。這個科目在唐高宗改革考試制度之時(見Twitchett, ed.: *The Cambridge History of China,* vol. 3, pt. 1, pp. 275–277；吳宗國：《唐代科舉制度研究》，頁26–29；劉虹：《中國選士制度史》，頁141–142)廢止，後來又在736年短暫恢復，但沒有人通過。秀才科在740年代初徹底廢除，只偶爾在正規考試之外舉辦：「天寶初，……令官長特薦，其常年舉送者並停」。

考試測驗考生對不同經典組合的熟悉程度：「二經」考一部大經與一部小經，或是兩部中經；「三經」是大、中、小經各考一部；「五經」則是考四部大經與一部小經。

高宗在位期間(650–683)，明經科的考試內容開始包括《老子》(735)。後來的考試則從《老子》與武則天的《臣範》中選一考試(策二道)，武則天死後(705)，停考《臣範》，改用《爾雅》。[282]明經科的考試題目原本只有一題「試策」，高宗期間加上「帖經」，目的在於測驗考生背誦經書的熟練程度。[283]

到了八世紀，隨着明經科不斷發展而且有為數眾多的考生通過考試，政府發現大部分的考生都把準備重點放在特定經典上，而捨棄比較艱澀或篇幅較長的其他典籍。把經典劃分為三類的標準是篇幅，但同一類的經典當中顯然也有難易之別，結果考生也就經常捨難就易。禮經(《禮記》與《儀禮》)因為比較難讀，所以極少有考生鑽研。於是，政府另外舉行考試，選拔精通「三禮」、《春秋》「三傳」、「三史」、[284]《大唐開元禮》[285]及其他科目[286]的學生。通過這些考試，即可獲得按照該科命名的頭銜。這些考試的內容雖然各自不同，但全都強調對經典或相關著作的背誦。

(3)進士。進士考試是中國科舉制度史上最重要的考試。「進士」一詞在十四世紀之後成為考生所能取得的最高等第的通稱。在唐代與宋代的大部分期間，「進士」僅指科舉制度的其中一項科目。

---

282 《臣範》是武則天親自撰寫的著作。

283 《新唐書》，164：5037。例子請見本章第三節第九段中的「考試科目與題目」小段。

284 包括司馬遷的《史記》、班固的《漢書》以及范曄(398–445)的《後漢書》。有關「三史」的考試及其演變，可以參看雷聞：〈唐代的「三史」與「三史科」〉，《史學史研究》，2001年第1期，頁32–42。

285 《大唐開元禮》印行於732年，內容收錄了官方正式採用的典禮和儀式。見《舊唐書》，21：818–819。

286 另外至少還有三至四科，包括「童子」科。見吳宗國：《唐代科舉制度研究》，頁31–37。有些作者不認為這些科目屬於明經科。此處為了清楚起見，我採用吳宗國的分類方式。

這個科目的競爭非常激烈。根據估計，唐朝政府總共舉辦了多達266次的進士考試，通過考試的考生共計6,442人。每次考試約有23至24名考生獲得錄取，錄取率約為1-2%。[287]

這項考試在唐初的內容是五道策論與出自兩部大經其中之一的若干帖經。因此，這項考試合共有兩部分。後來又加上了第三部分，寫作老子策。[288]最後，在681年(高宗晚年)又加考雜文。加考雜文是最關鍵的發展，從此成為進士考試的永久特徵，後來更成為其典型的特色。「雜文」原本包括公文寫作(如箴、表、銘)及韻文寫作(通常為賦或詩)。不過，到了八世紀中葉，雜文則變成純粹的韻文詩賦寫作。

最後這項發展意義重大，因為考生必須寫出當代風格的韻文。由於詩是唐代文化的表徵，因此錄取進士的考生就被視為代表了唐代社會知識發展的最高成就。他們深受唐代社會敬重，在文人圈裏更是如此。除了聲望之外，進士也非常矚目。錄取進士的人數雖然比明經科的人數少，但由於明經科劃分為若干分科，着重的又是記誦而非創意寫作，因此明經科的錄取者並不被視為特別傑出的一群。進士科的錄取人數穩定增長，後來成了唐朝政府中最矚目也最傑出的一群官員。就學識方面而言，他們的影響更是鮮明：在社會生活標準、文學風格以及教育目標的形成過程中，唐代進士在九世紀以後就扮演了不可或缺的核心角色。[289]

---

287 這些數字乃是基於徐松的《登科紀考》，引自劉虹：《中國選士制度史》，頁147。唐朝政府似乎認為每次考試應以錄取30人為常態，但偶爾頒佈的詔令也強調質重於量。見王欽若等編：《冊府元龜》(香港：中華書局，1960)，卷641中各處收錄的紀錄。另見《舊唐書》，168：4388。

288 試《老子》始於675年(高宗時代)。關於《老子》在玄宗期間(713–755)的重要性，見任繼愈主編：《中國道教史》(上海：上海人民出版社，1990)，頁274–284；卿希泰主編：《中國道教史》(成都：四川人民出版社，1988–1993)，第二卷，頁107–108。值得注意的是，《老子》的考試題目是「策」三道。這似乎表示考生必須辯論書中某段文字的兩種互相對立的詮釋。案：634年(貞觀8年)增考經史一部(參看《新唐書》，44：1163)。這個發展與唐代重視史學學問有很大的關係，請參考本書第三章第四節第一段。

289 不少著作都探討了唐代進士對唐代文化生活的影響，如傅璇琮：《唐代科舉

(4) 明法。這個科目測驗考生對唐朝法律的知識。所有考生必須精熟的法律知識當中，著名的《唐律》是一切的根本。不過，考試內容也包括了與刑律、令、格式等相關的事務。[290]「法」對唐朝政府的重要性確實無以復加。《唐律》不但是中國後代編纂法典的基石，也是古代日本法律制度的基礎。儘管如此，有關這套制度實際運作的資料卻少之又少。而且，這個科目在唐代雖然應該有許多考生獲得錄取，卻只有一個名字留存了下來。這個科目的考生主要都是鄉貢與律學的生徒，見本書頁520表10。

(5) 明書。這個科目又稱為「明字」，重點不在於寫作技巧，而是能否正確運用及書寫漢文字詞。書學的學生通常得花費六年以上學習《石經》、《說文》(第一部系統性的語言學暨字源學著作，作者為漢代的許慎〔約58–147〕)，以及《字林》(又稱為《小學》，[291]作者為晉代的呂忱)。[292]由於畢業生都經過正常的考試程序，因此表現傑出者都進入了官場，儘管剛開始的官階非常低(九品中)。

(6) 明算。主要為算學畢業生而設。明算考生及第雖然也可任官，但階級卻與明書錄取者一樣低。明算科的考試內容完全出自算書。沒有資料顯示政府要求這一科的考生必須具備經學知識。[293]

以上六科是唐代最常開考的科目。不過，在結束考試科目的討論之前，必須也談談「童科」。這個科目是漢代童子科的延續，但唐

與文學》(西安：山西人民出版社，1986)；羅龍治：《進士科與唐代文學社會》(台北：國立台灣大學，1971)。另參見吳宗國：《唐代科舉制度研究》，頁144–164。劉海峰：《唐代教育與選舉制度綜論》，第7章，論文學與經術之爭也頗可參考。

290 一部很好的現代研究是劉俊文：《唐律疏議箋解》，兩卷(北京：中華書局，1996)。近代人對於《唐律疏議》的深入研究始自日人仁井田陞，其貢獻不可忽視。

291 關於「小學」一詞的使用方式，見本書第五章第一節第一段。

292 關於把政府認可的經典銘刻在石頭上的傳統，見前注130及第六章注38。關於國子監轄下的書學，見李林甫等：《唐六典》，21：562。本書後面也將有所討論：見本書第五章第三節第一段。

293 算學的資料多見於《新唐書》，44：1160；李林甫等：《唐六典》，21：562–563。

代的童科要求考生必須低於10歲。後來年齡限制稍微放寬，十一、二歲的兒童也可以參與。童科的考試題目主要出自《論語》和《孝經》，考生通常必須能夠答出10題背誦問題。[294]

綜合討論唐代的科舉制度，可以說制度完備大概是太宗的貞觀期間。到了高宗及武則天時，有了一些改變，開始重視經史的知識，以及《老子》的道家思想。進士科也逐漸興起，開始影響唐朝的文風及社會，也展開了究竟文學或是經術才是治國的根本知識的爭論。其後雖然有各樣枝節的變動，但是大抵不離開盛唐所立下的規模。

9. 科舉制度的完備

科舉制度在北宋期間臻於成熟。這套制度在十一到十三世紀實施，自此在中國科舉史上維持到二十世紀初年，很少變化，在社會與知識方面都具有無可抹滅的重要性，也是人類史上少數個維持長久的制度之一。因此，要了解科舉制度為何是傳統中國實現政治控制與社會流動的理想制度，而且對中國的教育發展有莫大的影響，那就必須先探究宋代延續唐代的這項為期200年的實驗。

就制度上言，宋代政府把科舉制度變成社會流動最主要的機制，也是最重要的機制。北宋初年，太宗(976–997在位)與真宗(998–1022在位)一再表達他們希望科舉制度能夠有助於矯正社會不平等的問題。隨着科舉逐漸變成政府選拔最佳人才的重要管道，政府也愈來愈集權，[295]這套制度的重要性於是逐漸凌駕於教育制度

---

294 劉虹：《中國選士制度史》，頁153–154。

295 宋朝政府改變了若干制度，強化了中央集權。這些措施包括創立皇城司(如同特務機構)、皇帝詔令凌駕於國家法律之上，以及設置獨立的諫院和御史互相牽制。見佐伯富：〈宋代の皇城司について〉，載氏著：《中國史研究》，第一卷(京都：東洋史研究會，1969)，頁1–42。另見松丸忠雄等編：《中國史》，第三卷(東京：山川出版社，1997)，頁102–104。程光裕：〈北宋臺諫之爭與濮議〉，載宋史座談會編：《宋史研究集(第二輯)》(台北：中華叢書出版委員會，1964)，頁213–234。

之上。這時候，由於印刷術的普及，一般平民因此比較容易取得書本，[296]愈來愈多人也於是能夠不必上學而自行準備考試。北宋期間，政府並未要求考生必須接受正式教育，尤其是官學教育。書本與知識的普及，造成了「讀書人」的興起。這個字眼後來經常用來指稱文人，但偶爾帶有輕微的貶意。[297]這些人藉由通過考試取得社會地位，甚至藉此使其社會地位得以長久保持。長期以來，這些人也成了維繫科舉制度的重要力量。

重大的制度改變包括採取彌封的做法，諸如遮蔽考生的姓名以及重新謄寫考卷。[298]宋初創立的殿試，確立了三級考試的制度，由皇帝親自主持最後一級的考試。1066年，政府決定每三年舉行一次科舉。從這年開始，科舉考試確實每隔三年舉行一次，而且除了偶爾的例外，也都持續定期舉行。不過，宋朝政府最重要的決定，則是把考試科目減少到只剩「進士」一科。由於王安石(1021–1086)的建議，其他諸科在1069年被廢除。[299]自此之後，科舉制度基本上就只有一種考試。這正是為甚麼「進士」一詞不再指科目本身，而成了考試及第者的名稱。不過，在宋代期間，「進士」指的仍是準備參加進士科考試的考生。

---

296 自從十一世紀以來，大規模的印刷計劃紛紛出現，其中許多皆由佛教機構資助。這可以說是中國印刷術的濫觴。關於印刷與出版歷史的近期著作，見Denis C. Twitchett: *Printing and Publication in Medieval China* (London: The Wynkyn de Worde Society, 1994)；另見張秀民：《中國印刷史》(上海：上海人民出版社，1989)。

297 荒木敏一認為「讀書人」一詞是宋代才開始，但事實上，它在北魏時已經出現，含義的確帶有貶義。《隋書》，42：1199。西方學者常用「literati」(文人)一詞，最合適的翻譯恐怕還是「讀書人」。參看上面注144。

298 遮蔽考生姓名(糊名)的做法首見於唐代武則天在位期間，但並未成為常態。見《新唐書》，45：1175；202：5753。有關唐代防止考試作弊的方式，見孫培青：〈唐代考試初探〉，《華東師範大學學報(教育科學版)》，1983年第2期，頁14–24，重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》(武漢：湖北教育出版社，1994)，頁733–741。

299 李燾：《續資治通鑑長編》(台北：世界書局，1965，重印1881年浙江書局本)，220：1ab。見拙作*Government Education and Examinations in Sung China*, p. 151。

三級考試制度包括鄉試、省試與殿試。考生到州府登記參加最低等級的考試。鄉試通常於秋季舉行，及格的考生即於次年春季「解」至首都參加高一級的考試。省試由禮部舉行，錄取的考生也由禮部上奏給皇帝。然後，皇帝就在皇宮中親自主持殿試。最後這一階段大致上只是個形式，因為不會有考生在殿試中被刷下來(黜落)，而且皇帝只決定考生的排名。殿試不黜落考生的做法，在科舉史上一直沒有再改變過。

嚴格來說，只有順利進入最後一階段的考生才能列入任官的候補名單裏，擔任「流內」官職。流內是正式任命的官職，因此地位較為崇高。科舉考試之所以重要，就是因為科舉的錄取人員能夠真正進入官場。不過，許多只通過州試的考生也偶爾得以任官。這些考生唐宋時通稱為「舉人」。[300]當時舉人只不過是通過州縣考試的考生，並不享有甚麼官方特權或是免除徭役的待遇。不過，後來明、清時代卻把舉人視為考試及第的合格人員，並且經常任命為官。實際上，當初王安石的改革創立了所謂的「三舍法」(1070年代)，後來又由蔡京進一步擴張(十二世紀初)，其明訂的目標就是要把教育機構納入選官制度中。地方官學的畢業生可享有參與考試的特殊名額。到了十二與十三世紀，政府允許沒有通過考試的考生進入太學繼續準備考試。進入官學就讀的好處顯而易見，有些畢業生甚至可直接獲得「舉人」的地位。如此一來，官學就成了科舉制度的一部分。這種做法在中國歷史上存續了下來。

不同於唐代，宋代的政策讓通過第三級考試的考生得以享有賦稅及徭役方面的特權。宋代的這種做法，目的在於讓官員具有不同於一般人的階級與地位。既然通過考試的考生已是儲備官員，自然也能享有這些特權。「官戶」的興起，是宋代社會與教育發展史上的

---

300 見拙作〈宋代的舉人〉，載國際宋史研討會秘書處編：《國際宋史研討會論文集》(台北：中國文化大學史學研究所暨史學系，1988)，頁297–313。案，注意到我這篇文章所討論的問題的人，最早當是顧炎武。

轉捩點。[301] 貴族社會結構到了宋代顯然已告消失，上層社會於是轉而由官員及其家屬組成。

考試科目與題目

宋朝初年，包括九經、五經、三禮、開寶通禮、學究、三傳、三史、明法在內的「諸科」仍然開考，但考過這些科目的資格並沒有甚麼價值。[302]

宋代採用的考試題目與唐代差別不大。「墨義」(唐時若以口試進行，就稱為「口義」)題目主要測驗考生記誦經典的熟悉程度。馬端臨 (1254–1323) 在《文獻通考》的選舉考第三就舉有下面的例子：

> 問：作者七人矣，七人者誰？
>
> 對：七人者某某某某某某某。謹對。

或

> 問：子謂子產有君子之道四焉，所謂四者何？
>
> 對：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。謹對。

第二類題目是簡單的記憶題，稱為「帖經」。帖經題目與墨義題類似，只測驗考生對自己研習的經典是否記誦清楚。

其他類型的題目則是策與論。除了篇幅長短不同之外，這兩種題目基本上和唐代大同小異。唐策題目並不特別強調考生必須有能

---

301 有關官戶興起及其性質的文字，請參見柳田節子：《宋元鄉村制の研究》(東京：創文社，1986)，頁351–375，尤其是頁371注3的書目。在中文著作方面，見朱家源、王曾瑜：〈宋朝的官戶〉，載鄧廣銘編：《宋史研究論文集》(上海：上海古籍出版社，1982)，頁1–32。

302 關於這些科目以及其中所考的題目，見拙作 *Government Education*, p. 145, table 8。「九經」包括《易經》、《尚書》、《詩經》、三禮、春秋三傳。「五經」包括《易經》、《尚書》、《詩經》、《禮記》、《公羊傳》。學究科的考生必須接受一或兩部經典的考試，至於是一部或兩部，則取決他所挑選的是大經、中經，還是小經。關於政府對這些經典所採用的標準注釋，見本書頁354表8。

力調和看似互相對立的政策觀念。宋代比較重視這一點，而把策的寫作與論的説明文寫作方式區分開來。

宋代科舉題目最重要的改變，就是採用了所謂的「經義」題目。這種題目的用意在於測驗考生是否能夠把經學知識有效運用在論理當中。考生必須寫作一篇理路明白的論説文，並且必須引經據典。經義題目的寫作風格與論述方法，和「論」其實沒有不同。唯一的差別是經義題目只出自經典，考生必須大量引據經典內容闡述題目的意義。採用這種新形態的考試題目，原因是當時認為韻文寫作無從顯示考生的品德或政治手腕，所以希望藉此降低韻文寫作的負面影響。王安石對於「一道德」的追求，也有助於這種考試題目的興起，尤其是王安石更被譽為這種寫作風格的創始人。

由於考官需要有公正評分的標準，因此文章的格式——例如事先規定的篇幅、[303]段落的數目、對仗的使用，以及各類論述方式——也就受到了過度的重視。[304]原本的構想是希望看看考生能否依照儒家經典的教誨論述議題，並且以具有新意的方式引據經典來加以佐證。然而，隨着時間推移，這種文體卻變得高度公式化。不同論證方式都各自賦予名稱，考生則必須在文中的特定部位使用這些論證方式。文章主體通常由八「比」(今天的説法就是「段」)構成，每兩比相互呼應。[305]後來，這種文體終於在明、清時代的科舉發展成為所謂的「八股文」。這是一種高度格式化的文體，在日常寫作中毫無用

303 例如考生作策論不得超過700字。見徐松輯：《宋會要輯稿》〈崇儒〉，3：53b。請注意：此一文獻也指出經義題目作答不得超過500字。

304 如虛、實、反、正，還有破題、頷比、頸比、腹比、後比等。

305 相互呼應意指句數、字數以及韻腳相同，而且必須使用類似的論證方式(例如辯證關係)。關於「八股文」的通論，見啟功：〈説八股〉，《北京師範大學學報(社會科學版)》，1991年第3期，頁41–63。另見劉虹：《中國選士制度史》，頁320–337，其中分析了典型的八股文。至於分析八股文的英文著作，見John Meskill: *Politics in the Ming Examinations* (Private circulated monograph, 1999), pp. 33–37。

處，只有科舉考生才會學習寫作這種文章，以便因應考試要求。[306] 難怪中國明清以後的思想家都一致譴責八股文。[307]

經學在宋代出現了重大變化。經典的詮釋大幅自由化，受到重視的儒家典籍也與先前不同。這樣的發展自然也影響了科舉考試。考官漸漸不再着重經書內容的記誦，而要求考生以巧妙的方式運用經義。在十二世紀最初的10年間，政府曾經考慮詩賦寫作是否該由經義寫作取代。南宋初數十年中，詩賦與經義都繼續可供考生選擇。後來，「經義」終於勝出，於是「經義」的題目也就成了考試的主要形式，而且也成為評判考生任官才能的主要參照。到了十三世紀，詩的輝煌時代已告結束。

解額制度

科舉制度到了九世紀已達到相當程度的成熟。政府必然覺得有必要插手干預，以免所有錄取者都來自同一個地區。845年(武宗會昌5年)，唐朝政府頒佈了各地推薦參加省試的進士配額名單。由這份名單，可以看出當時對學進士科的科舉考生(一般都是非世族出身的人)仍有偏見，尤其是來自南方的進士考生。[308] 使用配額制度顯然有助於平衡各地區產生的進士的錄取人數，以及由此而來的官員人數。

宋代創立了本身的配額(宋代稱為解額)制度，用於決定地方政府可以推薦參加省試的考生人數。宋朝政府沒有選擇全國一致的配額比例，而是對各地區一一評估後，再個別訂定配額。評估配額

---

306 這段關於經義題目的討論，主要基於陳東原：《中國教育史》，頁249–251。另見劉虹：《中國選士制度史》，頁320–323。

307 關於八股文對宋代經學的影響，見陳東原：《中國教育史》，頁249–251。

308 嚴耕望：《中國歷史地理》(台北：中華文化出版事業委員會，1954)，第二卷，頁50–51。另見拙作"The Social Significance of the Quota System in Sung Civil Service Examinations"，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第13卷(1982)，頁287–318。唐代這份名單是在李德裕指導下彙編而成，目的在於限制進士錄取人數。

的基本地區單位是州，但有些州可能會把配額進一步分配給轄下各縣。如果仔細檢視評估方法以及實際上授予的配額，即可發現政府經常給予貧窮或邊陲地區比較多的配額。這種做法背後的思維可能是政府希望獎勵那些比較需要關照的地區。

實施解額制度所帶來的一項結果，就是規定考生必須在自己的故鄉登記應考。到了1045年，解額制與登記規定已然確立。登記規定深深影響了中國人對「家鄉」的認知，這是中國社會史上極度重要乃至獨一無二的文化特徵。

10. 科舉文化的興起

科舉制度對中國受過教育之成人的人格具有深遠影響。宋代以後的中國歷史充斥了許多故事，在在顯示了科舉文化令人執迷的力量，包括考生面對功名誘惑的焦慮以及官職的權力。這些故事全都間接支持了一種功利主義的觀點，重視「受教育」在這方面所具備的功效。不過，科舉制度的影響力遠遠超越對教育的選拔菁英主義信念。中國科舉長達一千年左右的歷史，塑造了一個只由單一社會流動管道所支配的社會。再加上其他許多以單一標準衡量優秀表現的方法，中國社會於是極度標舉一元性以及價值階層性的信念，而且全都奠基於一種絕對主義思想。由此造成的後果，對於我們理解中國教育階級的人格形成非常重要。且讓我提出在宋代明確可見的若干影響。

首先是年輕人與年齡愈來愈大的考生所感到的嚴重焦慮。只要想想科舉競爭的激烈程度，即可清楚看出這種焦慮。第二，宋代獲得錄取的考生平均年齡都不低，約在30歲左右。[309]單是這一點，就足以解釋宋代考生從屬於老師及教學官員底下的時間為何長久得異乎尋常，而且人格發展中的依賴階段也因此特別長。它是中國教育實踐中的權威主義的反映和形成的基礎。第三，則是個人為了通

309 見拙作 *Government Education*, p. 219。

過科舉而採取的聯姻策略與宗族組織，而且此一現象在南方尤其明顯。[310]

隨着科舉制度的重要性日漸提高，競爭也愈來愈激烈。根據某些初步的估計，在舉行科舉的年份裏，全國人口可能有3.2%都參與其中。[311]如果説「教育」指的就是預先為職業做準備，那麼為科舉考生準備應考就是宋代一項規模極大的產業，而且在往後的帝制中國歷史上也一直都是如此。於是，致力於出人頭地就是這項產業中最熱烈的競爭。除此之外，通過考試所能獲得的報償更是高得不成比例，更增添競爭的激烈程度。

唐代科舉活動中經常出現的歡樂場面，包括放榜後舉行慶祝宴會、觀花、宴游以及敍同年等，在宋代已不那麼常見。唐代考生筆下的詩輕鬆而熱切，宋代的詩則是歌頌考生的勤奮用功以及講述考試的困難。[312]這樣的變化反映了許多宋詩學者所指出的唐詩與宋詩之間的根本差異。[313]唐詩經常充滿華麗的詞藻，喚起感官的美，並以娛樂讀者為目的，宋詩則似乎以教導為目的，而且常常帶着哲學性的、甚至於道德勸説的語氣。科舉的重要性是造成這種發展的原因之一。

道學思想中強烈的道德意識，反映了宋代人民的關注，也就是

---

310 我於2009年7月應廈門大學發表南強講座，題為〈中國科舉制度與家族結構的改變〉，對這個題目有比較詳細的分析，此文請見《科舉學論叢》，2009年第2期，頁2–9。

311 見拙作*Government Education*, p. 209。

312 以兩首宋代科舉詩為例，第一首是李覯的作品：

曛日及孟秋，皇慈始收試。崇崇九門開，窈窈三館秘。主司隔簾帷，欲望不可跂。中貴當棖闑，蒐索遍靴底。呼名授之坐，敗席鋪冷地。健兒直我前，武怒足防備。少小學賢能，謂可當賓禮。一朝在檻阱，兩目但愕眙。

見李覯：《李覯集》，王國軒校點（北京：中華書局，1981），35：249。

第二首個是蘇舜欽的作品：

台府張宴集，吾輩縱謔浪，花梢血點乾，酒面玉紋漲，狂歌互喧傳，醉舞迭閧伉。茲時實無營，此樂亦以壯，去去登顧涂，幸無隳素尚！見蘇舜欽：《蘇舜欽集》（上海：上海古籍出版社，1981），1：3–4。

313 吉川幸次郎：《宋詩概説》，鄭清茂譯（台北：聯經出版，1977），頁1–45。

該如何對通過科舉考試的需求賦予意義。這種對意義的追求，造成所有參與科舉的人都產生了強烈的心理矛盾。葉夢得(1077–1148)有一段名言說得好：

> 讀書而不應舉則已矣，讀書而應舉，應舉而望登科，登科而仕，仕而以敘進，苟不違道與義，皆無不可也。而世有一種人，既仕而得祿，反嘐嘐然以不仕為高，若欲棄之者，此豈其情也哉！故其經營有甚於欲仕，或不得間而入，或故為小異以去，因以邂留，往往遂竊名以得美官，而不辭世終不寤也。[314]

這段話反映了選擇踏上科舉之路的心理掙扎，也反映了對失敗的焦慮。有關科舉的焦慮或心理創傷的故事非常多，無法在此一一列舉。[315]

科舉制度對中國文化造成的心理影響顯然是長期而且多面的。探討這樣的影響也許會顯得離題過遠。不過，如果說科舉制度的社會意義佔有巨大而且關鍵性的地位，絕對不算誇大。畢竟，科舉可為個人帶來財富、地位、特權，以及社會的敬重。這一切都受到考試結果的支配與形塑，也影響了教育的方向以及中國人權威人格的發展，並且造成了傳統中國社會對教育和公職的關鍵性關係。而這也是本書反覆探討的主題。

第三項後果，是家族為了生存及興盛而採行的組織策略。個人通過科舉考試，即可連帶提升家族的地位與財富。在地方上，家族的興盛代表社會聲望與權力，尤其是龐大的帝國，必須仰賴地方上有權有勢的家族協助治理。儒家強調家庭與孝道，以及根據家庭及

---

314 葉夢得：《避暑錄話》(上海：商務印書館，1922，重印《學津討原》本)，2：65ab。

315 賈志揚(John W. Chaffee)在他的《宋代科舉》(本書為他的英文著作的中譯；台北：東大圖書，1995)，第7章(頁231–270)，對考生的心理狀態有比較系統的討論，可算是中外的第一個提出這個面向的第一人。後來艾爾曼(Benjamin A. Elman)在他研究明清考試文化的專著中，也專闢一章題為《精神上的焦慮、中舉的美夢與考試的生活》(Emotional anxiety, dreams of success and the examination life)討論相同的問題。艾氏之作引見本章注372。

宗族關係所建立的貴族社會結構，全都促成了家族組織在宋代以及宋代以後的中國歷史上成為最重要的基本社會單位。[316]在佛教影響逐漸衰落的時代(南宋以後)，儒家思想中的家庭理想於是讓人開始思考如何從科舉及第中獲得最大利益，並且使其世世代代延續下去。勢力龐大的地方家族逐漸藉由經營共有財產(族產)而互相結合，並且藉此強化及鞏固家族的凝聚力。此外，他們也透過聯姻促成勢力相當的家族團結起來。由此造成的結果，就是一種前所未見的新式組織，亦即由同地區的家族所構成的新式宗族。

前述這種發展的理論基礎，源自十一世紀的知識領袖，如蘇洵、歐陽修、韓琦等。他們對於經典中關於家庭組織的嚴格定義，產生了重新詮釋的興趣。[317]宗族組織有時候可以大到成員超過1,000人，其首要任務就是教育本身的成員，為他們準備考試。宗族組織只要能夠持續產生科舉及第的考生，即可成為國家的基本幹員，從政府獲取物質及地位上的獎賞，並由國家保障其在地方上的勢力。於是，宗族組織在中國地方社會上扮演的角色也就愈趨重要。簡言之，宗族的興起是科舉發展為社會及政治制度所帶來的結果。

其中一項無可避免的發展，就是宗族學校的重要性因此提升。[318]於是，教育、宗族組織以及透過科舉踏上仕途，就成了地方

---

316 Robert P. Hymes: *Statesmen and Gentlemen*, pp. 64–65，他把宗族(lineage)與家庭(family)視為同義詞。有關這本書，請參考蔡惠如：〈評韓明士論宋代江西撫州的士人階層〉，載李弘祺編：《中國教育史英文著作評介》，頁179–208。

317 關於宋代親族組織的觀念，除了前注提到韓明士(Robert P. Hymes)的著作，另見拙作"Politics, Examinations and Chinese Society, 1000–1500: Reflections on the Rise of the Local Elite and the Civil Society in Late Imperial China"，見中央研究院近代史研究所編：《近世家族與政治比較歷史論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1992)，頁1–32；以及我為*Government Education and Examinations in Sung China*中譯本所寫的序言，見《宋代官學教育與科舉》(台北：聯經出版，1994)，〈中譯本導論(代序)〉，頁i–xxv。由於本書對家族及宗族乃至於大家庭不作特別的分別(參看上面注316)，因此讀者可以視三者為一般相通的用法。

318 宗族的發展究竟是不是聯姻策略的結果，仍有辯論的空間，但我認為聯姻策略的重要性不亞於科舉及第，兩者都是鞏固宗族凝聚力及勢力的重要力量。

層級實行政府權力的三大因素。藉由舉行科舉，中央政府把勢力龐大的地方宗族納入其權力結構當中，於是其控制的穩固性也就達到了中國歷史上前所未見的程度。

隨着科舉體系發展為深具社會及政治影響力的制度，一種特殊的文化也因此誕生，從此影響了世世代代中國學生與考生的矛盾心理。這種文化自然受到了許多嚴肅思想家的譴責。反對科舉的態度在道學世界觀的興起當中尤其明顯可見。因此，由科舉文化即可了解宋代的文學與知識生活以及社會與道德理想。就社會制度的角度來看，科舉有助於刺激宗族組織的成長。這時候，宗族成了基本的地方組織，是帝國之下穩定地方政治的勢力。這一切發展都與宋代中國的教育史交織在一起。

11. 外族朝代的科舉制度

遼、金、元三個外族統治的朝代之所以採行科舉制度，主要是為了吸收漢人知識人進入政府服務。遼朝早在918年（也就是說，在宋朝開國之前）就採行了儒家教育制度，[319]仿照唐代的學校體系。此外，遼代政府也很快採行了科舉制度。[320]至少到了941年，據說就有一名漢人在遼的科舉制度下取得了進士資格。不過，取得這項資格的人數顯然並不是很多。[321]

到了十一世紀初，科舉及第的人數才大幅增加，每次平均有30至40人，[322]有一年甚至還多達138人。[323]

---

319 遼在907年採行漢人的朝代體制。

320 據說也是仿照唐代的制度。見《金史》，51：1129–1130。

321 《遼史》，79：1271。有關遼代科舉制度的英文著作，見Karl A. Wittfogel（魏復古）and Feng Chia–sheng（馮家昇）: *History of Chinese Society: Liao, 907–1125* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1949), pp. 454–463。至於遼在哪一年開始採行科舉制度，這方面的詳細研究請見楊若薇：〈遼朝科舉制度的幾個問題〉，《史學月刊》，1989年第2期，頁33–38。楊若薇認為，遼代初期在剛征服的地區就已開始舉行科舉考試。

322 見《續文獻通考》，34：3145–3146，其中有科舉及第人數的表。

323 李有棠：《遼史紀事本末》，崔文印、孟默文校證（北京：中華書局，1983），21：420–421。

遼的科舉制度

遼代科舉制度的重要性，在於剛開始的時候非常注重詩賦寫作能力，而且終其朝代都特別把法律知識列為考試科目。[324]直到宋代神宗在位期間（1068–1085；遼道宗〔1065–1101〕在位初年），經學才被納入，並與詩賦共同成為科舉中的固定科目。就熱門程度而言，進士資格也很快取得了備受尊崇的地位。通過科舉的考生以漢人為主，因為這套制度主要就是為了吸引漢人進入政府服務。實際上，契丹人有很長一段時間是不許參與科舉的。直到十一世紀末，有些契丹貴族才開始研習相關科目，並且在科舉中及第。[325]

總之，遼代顯然並不仰賴科舉制度來選拔官員。遼引進科舉制度的意義及目的，乃是在仍然深受薩滿教與佛教影響的社會裏推廣漢文化，尤其是儒家文化，以吸引漢人。

金的科舉制度以及創新

女真人於1125年征服了遼，迫使契丹人撤往西方，但其漢式朝代政府仍然維繫了下來，直到1178年為止。不過，早在征服遼之前，女真人就已採行了漢式教育及科舉制度了。[326]實際上，襲仿漢式政府的做法可追溯到1123年，也就是女真人包圍燕京（今北京）的那一年。他們不但在那一年正式成立了漢式朝廷，也下令舉行首次的科舉。[327]如同先前的遼，女真人建立的金帝國也需要漢人官員協助治理從宋與遼侵佔而來的領土。金朝在1127年徹底佔領了中國北方之後，即下令建立兩套不同的科舉制度，分別選拔黃河以南與以

---

324 關於遼代科舉的律學科目，見楊若薇：〈遼朝科舉制度的幾個問題〉，頁36。

325 劉虹：《中國選士制度史》，頁292–293。

326 關於金代科舉制度最詳細的描述，請見三上次男：《金代政治・社會の研究》（東京：中央公論美術，1973），頁268–320。

327 有關中國科舉制度的通史，見劉虹：《中國選士制度史》，頁294–299；趙東暉：〈金代科舉制度研究〉，載中國遼金史學會編：《遼金史論集（第四輯）》（北京：書目文獻出版社，1989），頁212–235，重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系・歷代教育制度考》，頁1043–1052。

北的考生。[328]隨着金朝的影響力逐漸擴大，南方的科舉及第人數也不斷增加。兩套科舉的制度終於在1154年廢除，那年金朝遷都燕京，藉此尋求與漢文化更緊密的融合，以及更高的政治正當性。每次科舉及第的人數並不相同，但在科舉制度的全盛期(1197)，及第人數達到925人，迫使皇帝下令限制及第人數不得超過600人。[329]

金朝主要從宋朝學得管理科舉制度的方法。早期的考試內容包括詩賦寫作與經學。金在這方面可說完全遵循宋的做法。儘管金代的科舉制度包括了四級而不是三級的篩選關卡，觀念卻還是一樣，而且金朝把殿試視為科舉當中的一部分，也是由宋代科舉實踐中自然演變而來的結果。隨着政府設立的縣學的畢業生在科舉制度中的地位逐漸上升，金代科舉制度當中的這項額外考試後來終於演化成明、清時代的地方官學考試。在明、清時代，地方官學考試乃是用來確認學生是否已有能力參與地方層級的考試(府試)。[330]「府試」這個名稱反映了金代地方政府制度，以「府」取代唐、宋傳統的「州」。通過府試的考生，又可進一步參加會試，相當於宋代的省試[331]。最高等級的考試是殿試，由金朝皇帝親自主持。[332]如同宋代，金代的殿試也不黜落考生，目的只是要讓考生知道皇帝及其政府非常重視科舉。當然，金的殿試也排定考生的名次。

金朝確實對科舉制度賦予了極高的重要性。留存至今的詳細規章顯示，當時的異族統治者非常關注這項制度。因此，重要的創新常常超越承襲自宋代的做法。在這些創新當中，最重要的就是拓展

328《金史》，51：1134。

329《金史》，51：1138。

330 截至十二世紀，宋代州試的考生已愈來愈以地方官學畢業生為主。沒有通過考試的學生，有些被送回官學繼續學習，另外有些則獲准進入國子學或太學進修。單純參與州縣考試雖然不會帶來實質的報酬或是任官資格，在當代人眼中卻是一項榮譽，後來也可享有若干特權，例如免於稅賦或徭役。關於明、清的地方官學考試，請見下一段，以及第六章第一節第九段。

331「會試」的名稱始創於金，後來由元、明、清政府所沿用。

332 殿試遲至1153年才出現。見畢沅：《續資治通鑑》，130：3435。遼的殿試也比宋代殿試的出現時間稍晚，在1036年。

考試內容的決定。宋代科舉的考試內容侷限於五經、《論語》和《孝經》，金代科舉所涵蓋的範圍則廣泛得多，包括許多中國歷朝官修的正史及重要的哲學著作。[333]特別重要的一點，是把《孟子》納入考試範圍。宋代並沒有這麼做，因為宋代在十一世紀期間對於《孟子》究竟算不算是儒家經典有許多爭論，到了十二世紀末可能還不是對其經典地位非常有信心。[334]另一項同樣重要的發展，則是廢止「帖經」與「墨義」等純粹記憶性的考題。[335]

關於金代科舉制度必須提及的最後一點，就是漢人與非漢人考生的錄取配額各自不同。此舉保障了女真人考生在使用漢語的考試當中不必與漢人競爭。這類政策不但保護了女真文字，也是女真文化與生活方式在十三世紀初大規模復興的動力來源。

元朝初年的中國史家認為這個時期的科舉過於形式化，寫作風格過於華麗，錄取結果也缺乏公正性。[336]儘管有這樣的批評，金代的科舉方式對於中國科舉制度史還是有重大的貢獻。此外，舉行科舉也非常有助於女真人與漢人的同化。在即將征服金朝的蒙古人眼裏，女真人已是「漢人」。至於在1278年遭到征服的南宋，蒙古人則稱其人民為「南人」。

蒙古人治下以及元朝的科舉制度

元朝政府決定採行科舉制度，是中國儒家教育史上重要的一

---

333 1190年的一項詔令指出，考官必須由以下著作中出題：六經、七史、《孝經》、《論語》、《孟子》、《荀子》、《揚子》(即揚雄的作品)以及《老子》。這項詔令也指明該用哪些注疏版本和標準史書做為評分標準。見《金史》，51：1131–1132、1136–1137。

334 有關《孟子》在中國教育史上的地位，請見本書第六章第一節第九段的簡短討論。

335 值得注意的是，金朝要求45歲以下的女真人考生必須考射箭技巧。見《金史》，51：1143。射箭向來是國子學的課程之一，並且延續到了明、清時代。順帶一提，「南」、「北」分用不同試卷的做法始於1202年。見《續文獻通考》，34：3147。

336 劉虹：《中國選士制度史》，頁299–302。另見劉祁：《歸潛志》(北京：中華書局，1983)，7：72；8：80；9：97。

章。早在蒙古人建立漢式朝代之前，就已從女真人身上得知科舉制度對漢人而言有多麼重要。在窩闊台任用的契丹顧問耶律楚才的建議下，蒙古人於1238年首度利用「儒術」考試選拔遭到奴役的儒家學者擔任官員。這次考試據說錄取了4,030人。這個數字非常矚目，尤其是此時距離征服宋朝還有40年之久。這些獲得錄取的學者雖然沒有為蒙古人引進文官政府，但光是蒙古人舉行了漢式科舉，就已經深具意義了。

不過，正式命名為元朝的的蒙古政權第二次舉行科舉卻是76年之後，在1314年。[337]這是長期精心準備之後的結果，元朝政府為此擬定了一連串詳細規範，包括如何舉行考試，以及如何確保公正性[338]。於是，元朝留下了第一套相對完整的科舉規範。[339]

元代基本上套用了金朝的科舉制度，但也有些修改：金朝的四級考試改為三級，包括鄉試、會試和御試。鄉試舉行於省府，[340]而且和金、宋一樣，也是每三年舉行一次。不過，金朝留下來最重要的影響，則是蒙古人與色目人參加的考試是與漢人分開的。[341]這兩群考生不但錄取配額不同，連試題也不一樣。[342]就考試內容的廣度而言，金朝的進展，到了元代卻大幅退縮。也許是因為道學的影響，

---

337 選拔漢人學者的臨時舉措還是經常出現。舉例而言，道學名家許衡(1209–1281)就在1265年獲得拔擢。元代科舉制度最容易取得的原始參考資料是《元史》，81：2017–2018。

338 預防作弊的詳細規範，顯示當時的科舉考試有公正舉行的需求。

339 參看《通制條格》，黃時鑒點校(杭州：浙江古籍出版社，1986)5：69–78；另見方齡貴：《通制條格校注》(北京：中華書局，2001)5：206–251；6：252–308。又見陳邦瞻：《元史紀事本末》，8：15c–18a。此處關於元代科舉的討論，主要根據劉虹：《中國選士制度史》，頁299–310。

340「省」或「行省」的地方行政單位始創於元。在元朝統治期間，中原共有10省。

341 元朝政府把人口分為四類：蒙古人、色目人、漢人(居住在原金朝領土內的漢人，包括女真人在內)，以及南人(原南宋領土內的居民，以漢人為主)。

342 在前兩階段的考試當中，蒙古人與色目人的考試內容只有兩部分(經問五條，策一道)，漢人的考試內容則有三部分(明經經疑二問、經義一道，古賦、詔告、章表一道，一千字以上考策一道)。

科舉的焦點只集中在經義。在唐、宋、金期間佔有重要地位的詩賦，到了元代已不再是單獨的考試科目。流暢的文筆雖然仍是重要標準，但詩賦寫作在各科目中只佔了很小的一部分。這種新的發展方向，是1313年採用了朱熹及其門人的四書五經注釋作為考試標準的結果。[343]朱熹學術的倡導者許衡，是促成這項政策的重要推手。[344]蒙古人採行科舉制度之所以是中國教育史上極為重要的一章，正是因為這項採納朱熹學術思想的決定。往後600年，朱熹的《四書章句集注》成了最廣受學生研讀及背誦的作品。如同其他文明的正統思想的發展過程，中國的正統意識形態也是異族統治者造成的結果。

元朝政府向會試落第考生授官的做法制度化。這些人一旦獲得授官，通常在官學及書院裏擔任教職。當時書院愈來愈受到政府的督導，甚至也正式由政府經營管理。這種做法從此成為中國科舉制度的永久特徵，正式為舉人賦予任官地位。另一項重點是元代採行了宋代的配額制。元代的科舉制度在鄉試與會試採取了配額，由於省轄地域廣闊，配額沒有明顯的作用。相對之下，宋代的解額制以州為對象，後來甚至以縣為實施單位，所以對地方社會及政治生活造成較為直接的衝擊。[345]

最後，我們必須記住，元代的官學必須挑選傑出的畢業生賦予科舉及第資格。宋代的三舍法在元代經過修改之後，於國子學採用。管制官學畢業生參與科舉的措施與宋代大同小異。[346]地方官學

343《元史》，81：2018。這項規定包括於前述1313年的科舉詔令當中。

344 Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind-and-Heart*, pp. 125–126.

345 見拙作"The Social Significance of the Quota System in Sung Civil Service Examinations"。

346 見本書第二章第二節第四段。每次科舉都有六名國子學畢業生取得會試資格。見《續文獻通考》，47：3212–3215。1340年，政府把這項做法訂立為正式規定，並且將配額增加到18人。見陳邦瞻：《元史紀事本末》，8：17b。這些記載顯示元代採取的政策與北宋類似：同樣對太學畢業生賦予科舉及第資格。這是北宋變法時首創的制度，蔡京正式推行，後來也為南宋所沿用。

轉型為科舉制度的中繼站，在這些措施的延續和演變當中愈來愈明顯。

元代知識分子與官員對於科舉制度的重要性一直沒有獲致定論，甚至曾在1335至1340年間中斷了科舉的舉行。元代總共舉行了16次考試，只有1,133人及第，平均每次考試70至71人，與宋代平均及第人數達702人形成強烈的對比。[347]

在結束探討這三個異族朝代的科舉制度之前，值得指出的是，科舉制度對於這些異族王朝官員的選拔而言其實並不重要。不過，就促成異族征服者與漢人之間的文化交流而言，科舉制度扮演的角色大概與漢人學校體系的引進同等重要。儒家思想在金代文化環境中明顯可見的影響力，就清楚顯示了這種制度的重要性。此外，只要隨便翻翻這三個朝代的正史，即可看出在那個環境不太友善而且文化認同充滿疑慮的時期裏，科舉制度對於儒家意識形態的延續和推廣其實扮演了核心角色。

12. 明代的科舉制度

明朝開國皇帝朱元璋是考試制度最熱切的倡導者之一。從他為了控制人民的意識形態而發佈的許多詔、誥、令等，可以看出他對儒家教育的力量其實有過人的理解。他顯然認為，召募儒家思想家進入官場不但可安撫他們對權力及物質報償的渴望，也可獲得他們的效忠，從而協助他遂行意識形態的控制。他對科舉制度做了重要變革。實際上，他早在登基為帝(1368)之前就已經注意到了科舉制度的影響力。早在1356年，他就下令「使有司勸諭民間秀士及智勇之人，以時勉學，俟開舉之歲，充貢京師」。[348]當時，朱元璋關注的是如何在自己身邊聚集一群受過教育的知識分子，尤其是儒家學

---

347 元代的數據引自劉虹：《中國選士制度史》，頁309。宋代的數據引自拙作《宋代官學教育與科舉》，頁315–320。宋代總共舉行127次考試，及第的考生達89,121人。

348《明史》，70：1695。

者。即便在他於1370年下令舉行首次科舉的時候，也只是着眼於如何達成這項目標，對舉行科舉的技術面問題並沒有太大興趣。他似乎不認為科舉制度本身有其價值。過了約15年的時間，他才認定傳統科舉的做法合乎他的要求，而下令恢復舉辦。從此，他就用心注意科舉的推行。1384年頒行的「科舉條式」有幾個方面的重要性：第一，正式規定科舉三年舉行一次。自此之後，除了偶爾的中斷之外，科舉考試一直定期舉行，直到1905年為止。另一項重要發展，則是這份規定明文指出「國子生及府、州、縣學生員之學成者，儒士之未仕者，官之未入流者」，都同樣可以參加科舉。這是官學學生首度獲得正式承認為科舉考生。[349]明初的國子學畢業生在政府中顯然扮演了相當重要的角色，其貢獻也備受懷念。最重要的是，這份規定清楚說明了科舉的目的。然而，在朱元璋眼中，科舉制度只不過是教化和思想控制的方法而已。

八股文

明代科舉最廣受討論的特徵，就是採用了「八股文」。[350]一般認為八股文乃是源自宋代首見的「經義」考試。在經義考試裏，考官只以經書裏的文句命題，考生則按照經書當中的觀念撰文作答。不過，對於該使用哪個版本的注釋，則爭議不斷。王安石認為政府應該使用單一版本的注釋，甚至自行着手編纂一套注釋（《三經新義》）。然而，宋代政府在這方面一直未能形成有效的規範，[351]因此沿用唐代的《五經正義》為考試評審的標準。[352]

---

349 《明史》，70：1694。

350 又稱「時文」或「四書文」、「八比文」等。劉虹：《中國選士制度史》，頁320–337頁對這種文體有簡要的說明。

351 王安石編纂了《三經新義》（三經即《尚書》、《詩經》與《周禮》），並且下令以此為考試標準，但並未執行。

352 宋代經學變動極大。關於王安石企圖以自己編纂的注釋作為考試標準，以及經學的一般歷史，見本書第三章第五節第五段。

1313年，元朝政府下令科舉採用的經書只限於四書五經及特定版本的注釋。[353]除此之外，考生也只需要精通一經，所以八股文的寫作才不至於太難。然而，由於考生只需精通一經，考題範圍受到限縮，文章的形式也就因此更受重視。此外，考生誤解經文意義的機會也大幅降低，所以都愈來愈專注於雕琢寫作形式。到了明太祖在位期間，這種寫作形式已大致成熟。

談到八股文，首先要提的就是文章字數的限制。闡述四書經義的文章不得超過200字，闡述其他經典的文章則可達300字。[354]另一項重點則是論述必須完全依循傳統而正統的經書詮釋。這類規範禁錮了學生的想像力。這樣的嚴格規定雖然可能有助於培養修辭能力，但八股文在這方面實際上沒有真正的貢獻。由於考試題目都必須擷取經書的原文，尤其是四書，所以能出的題目非常有限。大多數考生於是乾脆背誦現成的文章。清初大學者顧炎武(1613–1682)指出，有些科舉及第的考生可能連漢高祖或唐太宗是甚麼人都不知道，卻還是能夠藉着預先背誦的範文獲得錄取。[355]為了避免這個弊端，有些考官於是刻意用兩句完全無關的文詞構成題目，例如從一個章節裏挑出兩個字，再從另一個章節挑出三個字，然後組成考試題目。這麼一來，前兩個字與後三個字都沒有完整的意義，組合而成的五個字也同樣沒有意義。考生必須先猜測出這兩段文字的出處及原來的意義，然後才能下筆作文，不但必須嚴格遵守既定的形式，主題也必須完全合乎相關經文的儒家教誨。在這種做法當中，考生必須自行為題目的五個字設想出一套意義。不過，閱卷官並不在乎考生為題目所設想的意義，只根據文章的形式計分。睽諸這樣的寫作要求，可以認為在世界上以公平計分為前提而創立的各種制度當中，應該以八股文最為禁錮人類智慧。

---

353 關於政府採用的注釋，見本書第四章第一節第六段。

354 隨着科舉的競爭程度愈來愈激烈，八股文的字數也逐漸增加，在十八世紀(清初)達到700字。

355 顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》(台北：世界書局，1962)，16：386。

考試過程

到了明代，學校雖然還偶爾從事教學，大體上卻已成為生員（或稱秀才）報名參加科舉的場所。只有傑出的畢業生才有機會參與鄉試或進入國子學。[356]以學校作這種用途並非始於明代，但卻是在明代發展完成。這項制度從此一直延續到清末。

按照1314年立下的慣例，地方考試（稱為「縣試」或「鄉試」）每三年舉行一次，通過考試即可獲得「舉人」資格。

接着，舉人再參加次年春天在京城舉行的省試。每次省試約錄取300至400名考生，[357]分為兩類：一類是「貢士」，另一類則尚未取得貢士身分，但可擔任地方教育職務。嚴格來說，這兩類考生都還沒參加最後的殿試，所以還不正式算是進士。不過，由於所有省試及第的考生都一定會通過殿試，因此一般就直接把他們認定為進士。省試落第的考生則進入國子學繼續準備參加下一次的省試。

皇帝主持的殿試讓省試及第的考生參加，而且這個最後階段的考試不會刷下考生。明代的殿試與宋、元一樣，只是決定考生的名次。決定名次與稱謂的程序極為繁複，不是三言兩語能夠說得清

---

356 這種所謂的「學校考試」每年舉行，由教官主持。一項針對明初31年間的考試所進行的研究顯示，及第的考生約有一半來自正規考試，另一半則是國子學的畢業生。社會流動的老問題不是此處的探討主題，但值得一提的是，這項研究也顯示明初30年間的568名傑出官員當中，有37.15%是透過察舉產生；科舉及第的考生以及國子學的畢業生分別只佔了21.83%及19.54%；剩下的21.48%則是功臣等其他人員。這些因素對社會歷史顯然有深遠的影響。見林麗月：〈明初的察舉〉，載中國社會科學院歷史研究所明史研究室編：《明史研究論叢》（南京：江蘇古籍出版社，1991），頁451–469。由於這個時期的察舉和科舉制度已沒甚麼關係，和教育更是互不相關，所以我在本書中並未加以探討。不過，我們還是必須知道這項制度在這個時期對官員的選拔仍然扮演了重要的角色。其重要性在後來漸漸衰退。

357 錄取人數在1613年增加到350人，在1622年又進一步增加到400人，但三年後（1625）又減少為300人。1628年，錄取人數又增加到350人，六年後再次減回300。見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1345–1349。

楚。在此僅須簡單提及一點：進士在社會上深受敬重，也經常獲得任命為朝廷中最為人羨慕的官職。進士的權力與影響力確實無與倫比。至於狀元所獲得的榮耀，更是遠遠超越想像。狀元是全中國排名第一的學生。假設一個世代是30年，那麼每個世代只會出現10名狀元。因此，狀元享有的光榮與重視，就無須贅述了。

考試題目與內容

到了明朝，道學思想與朱熹《四書章句集注》的權威地位已經確立。[358]要探討明代的科舉制度，就不能不提及這項基本事實。考生在鄉試裏必須通過三輪考試。第一輪考的是四書五經，考生必須針對四書與五經各自撰寫三篇八股文。第二輪必須寫一篇論、三種公文書(詔、告和表)，以及五篇判。第三輪則必須寫五篇策。

省試的考題種類大致相同。殿試則只考一篇長論，篇幅可達1,000字。

配額制

元代把科舉考生區分為漢人與非漢人的做法，到了明代即被明太祖下令廢除。不過，1397年卻出現了另一種歧視，因為那年省試及第的考生全都來自南方。這個現象隨即掀起激烈爭論，質疑科舉是否特別不利北方人。於是，政府在1425年下令省試必須依考生家鄉所在地區不同而各別評分。[359]全國劃分為北中南三個地區，每個地區各有其進士配額。南北爭議的問題在明代揮之不去，也一直是緊張的來源。這項爭議的重要性在於兩個方面。第一是配額制所體現的智慧，這點在先前已經提過。宋代與其後的朝代都利用配額決定每個地區能夠通過考試的人數。宋的省試與元的會試都沒有地域配額，[360]因此1425年的這項決定非常重要：也許北方人迫切需要政府

---

358 詳細探討請見本書第三章第七節第四段。

359 王世貞：《弇山堂別集》(北京：中華書局，1985)詳述了明代科舉制度及其發展史。本章參考的主要還是劉虹的《中國選士制度史》。

360 宋代期間，司馬光曾建議在省試中採取配額，但這項提議遭到歐陽修的反

保證他們能夠繼續參與國家政策的決策過程。此外，到了十五世紀末，南方的發展不但超越了北方，可能也造成了北方人的焦慮和嫉妒。南方的教育成果以及文化想像力與創意的成長，顯然對北方造成了壓力。北方人覺得自己不但在地方考試中需要有配額的保障，也必須有進士的配額保障。

到了這個時候，配額制早已成為科舉制度中不可或缺的一部分。畢竟，科舉制度也必須達成政治目的。與配額制相關的決定，就是允許書院畢業生參與地方考試。經過多次掌控書院的嘗試之後，政府終於發現可以藉由對書院畢業生授予配額而達到先前無法達到的目的。這麼一來，書院畢業生與官學畢業生就享有同等地位。這項發展是書院「官學化」的進一步證據。到了十八世紀中葉，在雍正在位期間(1723–1735)，書院配額成了永久的措施。[361] 政府對書院的控制就此完成。

科舉文化及其所造成的不滿

科舉制度可以造成一定程度的社會流動，讓一小群人能夠藉此提升自己的社會階級。因此，學者對於這項制度能否造就公平競爭意見分歧。試圖操控考試結果的行為早自宋代就已出現，尤其是南方的宗族組織。到了明代，宗族組織已取得了支配地位，許多及第的考生都來自勢力強大的地方宗族。就這方面而言，科舉這種社會制度並無法有效促成真正的平等競爭。不過，這還不是中國人對這項制度最大的憂慮。傳統上衡量考生出身背景的方法，是確認其父親、祖父及曾祖父是否曾經任官。現代的學者，尤其是英語國家的學者，都深切批判過這種衡量方式並不充分，但這就是當時的人對社會流動的看法。就此而言，明初的科舉制度符合了社會的期

對而沒有實施。值得注意的是，司馬光是北方人，歐陽修則是南方人。細節請見拙作"The Social Significance of the Quota System in Sung Civil Service Examinations"。

361 劉錦藻：《清朝文獻通考》(台北：新興書局，1958，重印1935–1937年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本)，70：5504。

望。[362]由此即可了解，為何很少有人從「社會以甄選才能為流動基礎」的角度批判這套制度。此外，大部分的爭論都集中於南方人與北方人的配額是否平等，卻不太有人抨擊科舉制度未能維繫公正不阿的選拔標準。科舉制度的作弊或流弊在十五世紀末之前還沒有大量出現，[363]但儘管如此，從現代觀點來看，科舉制度卻遠遠沒有達到一個真正開放的社會所抱持的期待。

整體而言，科舉制度在明朝的社會生活中扮演了非常重要的角色。一如宋代，科舉對社會的文化與個人心理都造成了重大衝擊。首先，明代文獻中記載這套制度所造成的心理衝擊，似乎與宋代的紀錄不同。宋代作家感興趣的主要是考生的焦慮，明代作家則比較不抱同情心，對於考生看待科舉的態度也經常懷着諷刺的眼光。與其長篇大論細談這項議題，我想還不如摘錄《儒林外史》的一段文字。這部著名的小說深切地諷刺科舉文化。在以下這段引文裏，作者吳敬梓 (1701–1754) 描寫了小說主人公范進中舉的那一刻：

> 范進不看便罷，看了一遍，又念一遍，自己把兩手一拍，笑了一聲，道：「噫！好了！我中了！」說著，往後一交跌倒，牙關咬緊，不省人事。……等回過神來，他又爬起來，拍著手大笑道：「噫！好！我中了！」笑著，不由分說，就往門外飛跑，把報錄人和鄰居都嚇了一大跳。走出大門不多路，一腳踹在泥塘裏，掙扎起來，頭髮都跌散了，兩手黃泥，淋淋漓漓一身的水。眾人拉他不住，拍著笑著，一直走到集上去了。眾人大眼望小

362 Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China*, p. 261。宋代兩次科舉的流動率分別為56%與58%。即便就現代人的觀點來看，這樣的比率還是相當驚人。至於對傳統中國衡量考生社會關係方式的批判，見Robert M. Hartwell: "Demographic, Political and Social Transformations of China, 750–1550," *HJAS*, Vol. 42, No. 2 (1982), pp. 365–442; Robert P. Hymes: *Statesmen and Gentlemen*, pp. 29–48。

363 劉虹認為貪腐與濫用的現象極為普遍。他提及三項案例(1499、1508與1574)。見其《中國選士制度史》，頁371–372。有關明代科舉的作弊現象，另參見蔡春等編：《歷代教育筆記資料(第三冊)：明代部分》(北京：中國勞動出版社，1992)，頁333–350。

> 眼，一齊道：「原來新貴人喜歡瘋了！」……他岳父作難道：「雖然是我女婿，如今卻做了老爺，就是天上的星宿。天上的星宿是打不得的！我聽得齋公們說：打了天上的星宿，閻王就要拿去打一百鐵棍，發在十八層地獄，永不得翻身。」……當下眾鄰居拿來賀禮，甚至那些窮人、一文不名的流浪漢及其娘子也來給范進當跑腿的，以請求范進保護他們。不到兩三個月的時間裏，范進的家裏已有了僕人和侍女，更不用說錢和米了。[364]

這段充滿諷刺的描述忠實反映了當時一般人對科舉的目的所抱持的態度。不消說，在努力對抗政府對書院的壓制以及宦官濫權的學者眼中，科舉無疑是最可惡的共犯。針對科舉制度的批判，繁多而廣泛，總是不斷詳細檢視科舉文化。下個段落將探討這些批評，而這也是為漫長的中國科舉制度史畫下句號的絕佳方式。

13. 反思科舉的存在理由

科舉制度獲得耶穌會教士的高度評價，也廣受讚揚為協助造就中國這個龐大帝國的重要制度。不過，歐洲人雖然對這套制度稱賞不已，中國人卻對其投以懷疑的眼光。許多思想家早已認定明朝的滅亡是過度注重八股文的結果。當然，實際上的批評沒有這麼簡單，但明朝實施的科舉制度的確沒有達到一般人認知的儒家選拔菁英制度的目標。以下，我將簡要闡述明末清初抨擊科舉制度的關鍵論點。

第一，科舉制度導致學生認為接受教育就是為了追求財富。就連乾隆皇帝 (1736–1795 在位) 也曾反思科舉制度的問題，指出：

> 獨是科名聲利之習，深入人心，積習難返，士子所為汲汲皇皇者，惟是之求，而未嘗有志於聖賢之道。[365]

---

364 引自《儒林外史》，第三章。

365 《欽定大清會典事例》，轉引自毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史 (第三卷)》，頁 482–483。

儒家選拔菁英主義的理想顯然有其潛在弊端，即參與科舉的功利算計層面。這當中帶有道德上的模糊性。之所以會產生這種模稜兩可的態度，原因是科舉制度利用高官厚祿吸引應當具有崇高道德品行的人。這樣的制度挑戰了教育的道德目的。藉由取得政府官職而達成道德成就的想法不僅古怪，也令人難以接受。這是中國思想史上一項反覆出現的主題。[366]對於以利祿吸引知識分子入仕的做法，王夫之(1619–1692)曾經提出這樣的評論：

> 士且以先聖(指孔子)之宮牆為幹祿之捷徑，課之也愈嚴，則遇之也愈詭；升之也愈眾，則冒之也愈多。……有志之士，其不屑以此為學也，將何學而可哉？惡得不倚賴鴻儒，代天子而任「勞來匡直」之任哉？[367]

王夫之的話反映了他身為知識人所感受到的困境。他雖然效忠明朝，卻退隱不仕。他深知自己不可能期待其他讀書人也做出同樣的選擇。他推論，也許擔任學官算得上是一種折衷辦法，可以「分天子萬幾之勞，襄長吏教思之倦；以視掄文之典，不足以獎行，貢舉之制，不足以養恬，其有裨於治化者遠矣。」因此，擔任學官也許可帶來些許慰藉。王夫之就是這麼看待考試當官的誘惑。

第二點批評，是科舉制度造成了教育的式微，尤其是官學。顧炎武與黃宗羲對此都深有所感：

> 時文之出，每科一變，五尺童子能誦數十篇而小變其文，即可以取功名，而鈍者至白首而不得遇。老成之士，既以有用之歲月，銷磨於場屋之中，而少年捷得之者，又易視天下國家之事，以為人生所以為功名者，惟此而已。[368]

---

366 研究中國史的學者早就深知這種道德上的矛盾態度。見前引葉夢得之語。另可參考一篇著名的文章，David S. Nivison: "Protest Against Conventions and Conventions of Protest," in Arthur F. Wright, ed.: *The Confucian Persuasion*, pp. 177–201。

367 王夫之：《宋論》，收於《讀通鑑論(《宋論》合刊)》(台北：里仁書局，1985)，3(〈真宗〉)：54。

368 本段及以下二段引文皆摘自劉虹：《中國選士制度史》，頁356–358。

這是顧炎武的評論。他對八股文弊病的批評，反映了當時許多同儕的普遍意見。[369]

以下引用黃宗羲的這段反省比較全面，而批判更為尖銳：

> 自科舉之學盛，世不復知有書矣。六經子史，亦以為冬華之桃李，不適於用。先儒謂傳注之學興，蔓詞衍說，為經之害，愈降愈下。傳注再變而為時文，數百年億萬人之心思耳目，俱用於揣摩剿襲之中，空華臭腐，人才塌茸。

他進一步指出：

> 舉世盛而聖學亡。舉業之士，亦知其非聖學也，第以仕宦之途寄跡焉爾。而世之庸妄者，遂執其成說，以裁量古今之學術。

第三點批評其實是針對整體傳統教育。不過，清初許多學者都認為空洞的學問(相對於實學)是科舉造成的結果。顏元(1635–1704)代表了這種批評觀點。在他眼中，純粹學習而不反思學習的行為，就像靜坐一樣糟糕：兩者都一無所用。基於這發現，他對科舉制度批判甚力，認為這項制度鼓勵了讀死書的學習方式。不過，顏元的看法並沒有被當代人廣泛認同，反映出中國文化在科舉的形塑與影響下確實問題重重。在漢人文明遭到異族征服的時刻，他的批評確實有其存在的理由。[370]

比諸科舉制度在十七世紀以來遭到的批判，以上的評論只是冰山的一角而已。必須記住的是，這些評論大多是因為明朝覆滅而產生的反省的結果。儘管如此，這樣的觀點仍在往後數百年間廣為中國人認同。因此，科舉制度竟然還能在後來將近三個世代的期間繼續形塑中國社會與政治生活以及教育的方向與發展，也就不禁令人

---

369 他對八股文的鄙夷相當著名，甚至可能有言過其實之嫌：「八股之害，甚於焚書，而敗壞人材，有甚於咸陽之郊所坑者！」見顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》，16：385。

370 顏元也許會認同盧梭(J. J. Rousseau)的看法。顏元注重的是實踐，盧梭則是感嘆明代社會過於頹廢、過於文明，以致喪失了原始的活力。

驚奇。有些人也許會說，科舉制度在形式上的公平就是其得以長期存續的原因。這話也有它的道理：在一般人心目中，科舉至少提供了社會獎勵公平分配的表象。因此，科舉制度為了人們渴望表面上的分配正義(distributive justice)而長久延續，讓中國教育付出了獨特而且無可估量的代價，至少在帝制中國時代絕對是如此。

對反思的反思：

上面對科舉的評價大致根據明末學者的看法。當時他們認為中國已經亡了，有各種解釋亡國現象的說法，但其中有一點特別顯著，就是認為科舉考試專用「程文」或「成說」(看上面所引的乾隆皇帝的話)，窒礙了學者的思想，並使讀書人受到專制君王的箝制，社會因此喪失了創造的活力，遂而亡國。這一點在上面引用了黃宗羲等人的議論已經看得很清楚。但是到了清代，八股制藝仍然繼續，並沒有改進，就是西方科學知識傳入中國的康雍乾時代，雖然學者對上古的天文知識因此得到了新的了解，並能展開對諸如《尚書》所載的天文現象有嶄新而更正確的解釋，但是這些新知識並不能真的進入科舉的「競技場」(arena)，無法與傳統的經傳注疏競爭。這是對科舉(特別是明清的科舉)批判的最大理由。

科舉考試過於將就公正的原則，對於考卷答題的評審定下種種嚴格的限制，於是每一個(或每一類)問題應該如何作答就必須依賴標準答案，而考生當然會摸索要知道甚麼是標準答案。準備考試的參考書於焉產生。過去研究中國科舉或教育的人對這些試策的範文、八股文的文選以及比較有規模的類書、或按後代的分類法稱為「政書」的各樣參考書並不重視。

但是若加以思考，這些作品對當代的考試會產生一定的影響，而出題的人也不一定完全不注意這樣的參考書。歐陽修主持貢舉，宣佈他要用古文出題，遂影響了一代的文風，這就是一個有名的例子。因此考試的過程中，參與的有政府，也有當代思想家或讀書人，他們對時代的學術風尚都會產生一定的影響。本節討論的固然是科舉制度史，但是讀者不能忘記讀書人也在參加了這一個政府與

考生之間的「競爭」，政府主出題，考生主應試，而寫作各樣考試參考書的學者則在旁邊猜測及影響出題的傾向及答案的評審標準，這就是科舉的競技場。如果套用現代學者愛說的話，那麼這就是一個「場域」(field)，[371] 而這個場域是有一定的自主性的。

這樣說來，形成這個場域的參與的因素（考官、考生及寫作參考書的讀書人）都通過一種無形的競爭，左右及形塑這個場域的結構。如果進一步引用魏希德(Hilde de Weerdt)的說法，那麼，這個場域能夠相當自由地運作，不受外界的干擾。思想的潮流就是在這一個不斷地競逐對考試內容的主宰權而發展。

從魏希德的觀點來說，那麼科舉制度、思潮的流變，以及考試參考書的編撰實在是一個近乎民主的競爭過程，而中國的科舉也就算是非常合乎平等乃至於正義的制度了。對這樣的說法，一般中國人或許無法完全同意。

同時，不能忘記的是上一個世紀中葉，以迄今日，仍然有許多中外的學者對科舉制度推崇備至，甚至於認為八股文乃是訓練作文的好方法。在艾爾曼(Benjamin Elman)於2000年出版的重要著作中，我們看得到他引述了一些人（特別是錢穆）的看法，來認可中國的科舉制度。[372] 艾爾曼對中國科舉的觀點是和他對中國文化的獨特

---

371 這裏根據的是布迪厄(Pierre Bourdieu)的說法，一個「場域」是比一個「空間」(space)更為嚴謹的社會結構，也小於所謂的「空間」，而具有相當的自主性。把布迪厄的理論引入中國研究的第一人應該是艾爾曼（見下注），但是艾爾曼用的是布迪厄的「再生產」(reproduction)說。受到艾爾曼一定影響的魏希德(Hilde de Weerdt)在她的*Competition over Content: Negotiating Standards for the Civil Service Examinations in Imperial China (1127–1279)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2007)一書中則採用「場域」(field)的觀念來解釋科舉與學術風尚的關係。有關該書，可以參看我的書評，刊登在*American Historical Review*, Vol. 115, No. 1 (2010), pp. 203–204。

372 艾爾曼對八股文顯然抱持一個比較正面的態度。我大致同意他的說法：精心建構自己的論點，並以合乎邏輯的方式加以呈現，的確是八股文的特色。但是我在此段所談的主要是中國人（特別是明末人）的觀點，以及考試題目過於狹隘（明末以來，八股文多限在「四書」出題），以致考生不再學習

性及內在發展性息息相關的。簡要地說，就是認為中國自然學的知識有它內在的發展理路，而中國的科舉也相對地幫助這些學問（亦即儒家的傳統經典）不斷成長。既然如此，八股文作為中國文章體裁最精緻的表現，當然一定有它的貢獻。

今日中國的學者也多有主張恢復科舉的，認為國家高等考試應該採用傳統科舉的形式（如果不是內容）。這裏反映的是對公正信念的堅持，以及對國家考試掄才的公平的一種憧憬（如果不是幻想的話）。[373] 就這一點來講，它當然具有中國文明非常獨特的色彩：就是在所有具有競爭性質的制度裏一定要有一套機制來維護公正性。如果說中國是世界上第一個發展出非常精密的筆試的文明，那麼顯然這一定跟中國人維持公正理想的焦慮有莫大的關係。[374] 我會在下一章在就這一點做結論性的分析。就目前來說，我們可以這樣斷言：對中國科舉制度的反思在明末時達到了負面批判的高峰。在今天，對當時人的反思的重新反思，當然可以說是當代人不同的歷史感的所形成的另一種對自我文化的認同吧。

作文技巧，而是直接背誦現成文章的現象。請參看我寫的書評：〈中國科舉制度的歷史意義及解釋——從艾爾曼對明清考試制度的研究說起〉，《台大歷史學報》，第32期（2003），頁237–267。此文經縮減後，載我編的《中國教育史英文著作評介》，頁239–258。並請參考我的"Review Essay: Imagine the Chinese Examination System: Historical Nature and Modern Usefulness: on Benjamin Elman: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*," Berkeley, CA: University of California Press, 2000. xlii, 847 pp. and Liu Haifeng 劉海峰：*Kejuxue daolun* 科舉學導論 (Study of Imperial Examination), Wuhan 武漢, China: Huazhong shifan daxue chubanshe 華中師範大學出版社, 2005. iii, 465 pp.," *China Review International*, Vol. 13, No. 1 (2006), pp. 1–15。

373 參考上注中提到的劉海峰教授的書。

374 參看本書第七章第一節。今天臺灣高等學校的入學甄別試及測驗，其執行之公正和公平性也屢屢被提出來討論。

第三章

中國教育的思想史

中國教育思想史的探索讓我們得以初步了解教育制度（以及科舉制度）背後的精神與理想。[1]中國傳統教育思想的源頭，當然以孔子為第一人，他是第一位系統地、有條理地闡述了教育的理論與價值的大思想家。孔子自稱「述而不作」，但他其實是個集大成者，而不只是單純傳述而已。不過，他對自己身為思想家應扮演的角色所抱持的看法，卻對中國人建構及呈現教育理論的方式產生了長久的影響。因此本章就從孔子開始。

必須補充的是，中國自古傳承下來的教育觀念非常豐富，孔子的思想並非唯一的來源。在這一章裏，我將試圖描繪中國教育傳統的多樣性與靈活性。此外，中國人認為個人道德的成長與完善是教育的目的，而教育傳統也明顯深受這觀念支配。我先前已把這種教育稱為「為己之學」。事實上，中國傳統教育思維也十分強調如何把

1　我在本書中，關於思想史及學術史的用法，採取比較寬鬆的定義，而未加嚴格的分別。一般言之，大概思想史是一個時代比較廣泛有影響力，指比較有系統整理過，甚至於出版過的思想的歷史，略近於英文的history of thought。學術史大概指的是比較接近學校課程所採用的學術的歷史。至於知識則指一般先天及後天學來的、不一定有條理的一切知識。不過這些分別也常常因時而異，並不拘泥。

個人的教養與社會(國家)對道德的一致性或和諧穩定性的需求結合起來。「為己之學」因此並非完全是個人一己的自我完成或解脫，而是要把個人追求道德完善的目的，與一個受教育的人如何對群體的社會作出貢獻等量齊觀。因此統治者對穩定與一致性的需求，常常變成個人自我教育的認同對象和目標。兩者的結合於是成為傳統中國教育思維的核心觀念。

第一節：孔子與早期的儒家傳統

本段主要探討孔子以及他對中國教育思維最重要的趨勢所造成的影響，也要探討其他影響來源。孔子思想產生的時代背景是貴族社會及其理想的沒落，而貴族社會的理想可以用「六藝」來概括。

1. 六藝

我們所知的古代中國教育理想，幾乎全都來自儒家的記載。中國人對知識與學習的價值與目的所擁有的集體記憶，其實就是這些記載創造出來的產物。

首先想到的是所謂的「六藝」。最早明確提出這個概念的是《周禮》，當中指出理想的教育內容包括禮、樂、射、御、書、數，而且相信古代的教育也是如此。[2]《周禮》成書於漢初，所呈現的古代中國圖像並不完全可信。儘管如此，這幅理想化的圖像畢竟反映了過往遺留下來的某種傳統，到了漢初已被接受為一份真實可信而且值得永久保存的遺產。現代的歷史研究大體上證實了商朝與周初的教育理想確實受到「六藝」所引導。[3]六藝教育的理想是一種任賢主義的

---

2 《周禮》〈地官司徒〉。見孫詒讓：《周禮正義》(北京：中華書局，1987)，19：756。《周禮》也在若干章節裏詳述了這些科目的內容。

3 陳槃：〈春秋時代的教育〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第45本第4分(1972)，頁731–812。另見張瑞璠主編：《中國教育史研究．先秦分卷》，頁3–159，尤其是頁3–44。

理想，目的在於培養個人身心的平衡發展，一方面具備貴族生活技能，另一方面也擁有內在的平靜與和諧。身為沒落貴族的孔子不但出身於這樣的傳統，也以充滿智慧的方式表達這項傳統的重要性，從此影響了中國往後兩千年的發展。

如同第一章所述，「六藝」在不久之後變成了「六經」的教育。六藝與六經的關係，就是儒家對教育的目的或內容的重新思考。孔子對教育這整個主題重新思考，認為傳統的貴族教育應該轉為人文教育：一方面，貴族的社會正在崩解；另一方面，貴族的價值和宗教性（祖先崇拜及鬼神上帝的信念等）必須轉化較為世俗的意識，接受一個人能以道德的修養來建構和諧乃至大同的社會的看法。因此孔子所主張的人文教育包括：要培養人的德行，讓他們內化古代貴族教育的理想，而揚棄當中對宰制宇宙及世界秩序的超然力量的信仰。

2. 孔子

孔子教育理論的關鍵字眼是「仁」。這是非常難以闡明的一個字，卻也是最容易理解的一個字。首先，我要談談孔子自己對這個字眼的曖昧態度。他說自己很少談論這個字：「子罕言利，與命，與仁。」[4]

仁

上述這句話之所以重要，原因是它把仁和利與命放在一起。就利與仁的關係而言，「利」的概念並不難理解。不過，孔子在這句話裏特地把命與仁相提並論，就值得深思了。孔子的意思顯然是說，

4　《論語》〈子罕第九〉，第一章。Arthur Waley 曾經探討過這句充滿矛盾的話，請參見他的 *The Analects of Confucius*, pp. 29, 138。另見 Herbert Fingarette 對 Waley 這段探討的評論：*Confucius: The Secular as Sacred* (New York: Harper & Row, 1972), pp. 38–39。必須指出的是，孔子所謂的「命」並不是指難以捉摸的「命運」，而是「天命」。我在此處不能深入探討這一點，只是要指出孔子本身對於「命」是否不再由天「決定」也感到有所懷疑而已。

命與仁這類議題以及之間的關係令人深感困惑，而且難以探討，遑論釐清其間的關係。

藉由這句簡簡單單的話，孔子要表達的重點是：人在這個看似由無可捉摸的命運所主宰的世界裏，應該要為自己的行為負責。世界上的一切並非全都受到命運的控制，而且人類在特定範圍內其實可以抗拒反覆無常的命運。唯有理解哪些事物是人類可以控制，哪些則由命運掌管，「仁」與「命」這兩種概念才會產生意義。人總是努力要理解這個世界，要和這個世界產生連結，而「仁」就是一種原則或特質，讓個人在這個世界裏的生活具有意義。

定義了人類活動的範圍和限制之後，孔子於是把人生的最高指導原則放在社會生活的核心裏。他希望社會成員的和諧互動可以促使他們克服命運變幻無常的影響力。他深知命運必須排除在人類活動的領域之外：「仁者安仁，智者利仁」。[5]

禮與立

透過「禮」，個人才能在安排自己的社會行為當中實現「仁」。禮與仁的關係的最佳詮釋，就是孔子針對愛徒顏回的提問所回答的名言：

> 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。」[6]

復禮不只是回復古代的禮儀，但孔子確實認為這是建構和諧世界的基礎，而且他也相信這樣的世界曾經存在於古代。《論語》裏有許多證據顯示孔子對於古代禮儀的流失懷有非常複雜的感受。[7]重

---

5 《論語》〈里仁第四〉，第二章。我與 Arthur Waley, tr.: *The Analects of Confucius*, p. 102 採取不同的詮釋。

6 《論語》〈顏淵第十二〉，第一章。「復」字除「回歸」之意，也可指實踐或履行。見〈學而第一〉，第十三章：「有子曰：『信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。』」

7 孔子有不少談話都表現了他對古禮的鍾愛，見《論語》〈為政第二〉，第十七章；〈陽貨第十七〉，第二十一章；〈八佾第三〉，第十、十一章。他說他喜歡學禮（〈八佾第三〉，第十五章；〈鄉黨第十〉，第十四章），因此抱持傳統

要的是必須深化對禮的了解，以便對應日常生活中多樣化的不同需求。孔子認為復興古禮不應該單純為了它的歷史價值。只有透過仁的實踐，回歸禮儀的做法才能超越表面上的拘泥，並使其能夠因應多元的社會需求。總之，適切管理社會需求，就是禮的表現。

禮的恰當實踐，就是為自己在這個世界的人生做好準備。孔子說：「不知命，無以為君子；不知禮，無以立也。」[8]這裏的「立」是個重要的觀念。基本上，孔子的意思是說，每個人在人生中都有個階段必須要服務社會，而且在他的認知裏，社會與國家是不可區分的。孔子認為自己在30歲的時候達到了這個階段。這個時候，為了「仁」所做的準備應該已經完成，所以個人已能夠為社會服務。由此可見，準備的階段幾乎佔了個人的大半生。孔子經常談論學習「立」的過程。在這段準備期間，禮的學習就是教育活動的核心。

的態度。關於這種注重傳統（尤其是禮）的態度，可以參見《論語》〈鄉黨第十〉，全篇，以及他拒絕以自己的馬車作為顏回的棺槨（〈先進第十一〉，第七章）。不過，他顯然試圖擴大禮的涵義，以便禮在變遷的社會裏從事多樣化的實踐之餘，還能保有其中的普世性（〈陽貨第十七〉，第二章；〈憲問第十四〉，第一章；〈八佾第三〉，第四、八、十二章等）。如同他對「命」與「天命」等觀念的理解，他看待禮的態度也顯示：他希望自己能夠一方面承認世俗化的世界需要擴大的而且多樣化的詮釋，同時又維繫禮的實施場域；而且他就算還沒有放棄禮的普遍性，也已經放棄了其普遍適用的特性。

8　《論語》〈堯曰第二十〉，第三章。「立」的概念很少被探究，但孔子經常提及這項概念（〈學而第一〉，第二章；〈為政第二〉，第四章；〈里仁第四〉，第十四章；〈泰伯第八〉，第八章；〈子罕第九〉，第十、三十一章；〈鄉黨第十〉，第三節；〈衛靈公第十五〉，第五章；〈季氏第十六〉，第十三章；〈堯曰第二十〉，第三章）。Arthur Waley根據〈泰伯第八〉，第八章；〈子罕第九〉，第三十一章；〈鄉黨第十〉，第三章；〈季氏第十六〉，第十三章；〈堯曰第二十〉，第三章，而認為「立」指的是入朝為官。不過，孔子使用這個字的意義顯然廣泛得多，其中最重要的就是「三十而立」這句話。大多數學者對於這裏的「立」字究竟代表甚麼意義通常避而不談，但漢代學者明顯主張這裏的「立」表示完成了五經的學習。見劉寶楠：《論語正義》（北京，中華書局，1990），頁43–44。從孔子強調立與禮之間的關係來判斷，我認為此處的「立」指的是禮的恰當實踐，而且通常與個人在朝中為官的行為有關。「立」的條件就是完成經書的學習，所以說「君子務本，本立而道生」（〈學而第一〉，第二章）。

學

孔子認為「學」是人的教育裏最重要的特徵，實際上也是他對自己的自我認同：

子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」[9]

孔子非常努力推廣自己的理念，卻一再遭到挫折。於是，他只好致力於教學和學習，而且他大體上也對這兩種活動感到滿意。他深信「好學」是他所有道德及思想教學當中的核心要素，甚至還把「好學」的榮耀授予他最鍾愛的學生顏回。[10]在孔子眼中，學習是天下第一重要的事，他也一再擔心自己沒把這件事情做得夠快或夠好。[11]

但何謂學習呢？首先，學習只是成為君子的第一步，而且孔子也確實認為學習只是邁向真正知識的一小步而已。[12]他沒有明確指出學習應該從何時開始，而且意思似乎是說，真正的學習只有在個人行有餘力的時候才能展開。[13]不過，真正的學習卻又是一種深切而時刻不忘的關心，包含了日常生活的全部。[14]他和門徒子夏討論學習的定義：

---

9 《論語》〈公冶長第五〉，第二十七章。Waley指稱此處的「學」意指一般性的自我提升，而不是指讀書，見Arthur Waley, tr.: *The Analects of Confucius*, v, 27 (p. 114, note 4)。這點我們後續會談到。關於孔子以「好學」定義自己的性格，見〈憲問第十四〉，第三十五章；〈顏淵第十二〉，第二、三章。

10 《論語》〈雍也第六〉，第二章：「哀公問弟子孰為好學？孔子對曰：『有顏回者好學。不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。』」另見〈先進第十一〉，第六章：「季康子問弟子孰為好學？孔子對曰：『有顏回者好學。不幸短命死矣！今也則亡。』」

11 《論語》〈泰伯第八〉，第十七章：「子曰：『學如不及，猶恐失之。』」

12 見《論語》〈衛靈公第十五〉，第二章：「子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然。非與？』曰：『非也，予一以貫之。』」孔子認為「博學」不如「一以貫之」。關於這項觀念的詳細討論，請並參見Arthur Waley, tr.: *The Analects of Confucius*, pp. 192, 105。

13 《論語》〈學而第一〉，第六章：「子曰：『弟子入則孝，出則弟(悌)，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。』」

14 《論語》〈述而第七〉，第三章：「子曰：『德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。』」

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」[15]

子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣。」[16]

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居，吾語女，好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」[17]

學習顯然是真知的途徑，而真正的教育或知識就是追隨有道德的人或師長學習，以使自己的進退舉止充分地體現道德生活的基本要義。因此有系統的學習，使知識不至流於空泛，這是十分重要的途徑：對上司盡忠，對父母盡孝，對朋友有信，並且追求行為正直的智慧：這些乃是教育應有的內容。顯然，「學」的內容是以道德的社會行為作為它最基本的脈絡和理想。

文與質

當然，孔子也明白傳統知識的傳承往往流於形式化。他探討這個問題，採取的角度是這種讀書方式如何能夠帶來學習的樂趣，並且讓個人與「文」合而為一，以便為社會提供良好的服務。我們必須一一檢視這些前提：首先是孔子針對「禮」約束下的「文」所提出的重要忠告。[18]要理解這裏所謂的「文」，最好的方法就是看看孔子對於「文」與「質」的討論：[19]

15　《論語》〈學而第一〉，第十四章。

16　《論語》〈學而第一〉，第七章。

17　《論語》〈陽貨第十七〉，第八章。

18　《論語》〈雍也第六〉，第二十五章。同樣的句子在〈顏淵第十二〉的第十五章重複出現，又在〈子罕第九〉的第十章由顏回提出來說明孔子的教學方式。這點顯然是孔子的學習觀當中非常重要的一部分。

19　這項概念在《論語》乃至整個儒家傳統中都極為重要，而Peter K. Bol無疑

子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」[20]

因此，「學」如果沒有奠基在人的自然本質之上，就不充分。把「文」詮釋為文化傳統雖然沒錯，但孔子對這個字的態度刻意留下讓後代學者可以廣泛思索的空間。他譴責過度注重傳遞「文化」的人。在這種人身上，博學只不過是古板僵化的知識，反倒有害人的本質。[21]

因此，博學可能落入「文」(過度文飾)的陷阱，[22]所以需要禮的約束。與日常生活有關的學習更是如此。

於是，在透過理解及實踐禮儀而達成仁的情況下，學習也就有了意義。

學習的樂趣

樂趣是孔子談論學習的另一項重要主題。沒有人能夠漠視《論語》開頭的第一句話：「學而時習之，不亦說(悅)乎？」孔子對學習所帶來的內在喜悅深具信心，從而把這項概念變成了中國教育思維中最重要的觀念：

古之學者為己，今之學者為人。[23]

是對這個概念喚起注意的第一人。Waley把「文」譯為「ornamentation」(文飾)有部分正確，但他也在注釋中提到這個「文」字還有「文化」之意。至於「質」，另見《論語》〈衛靈公第十五〉，第十七章：「君子義以為質，禮以行之。」

20 《論語》〈雍也第六〉，第十六章。另參見〈顏淵第十二〉，第八章：「棘子成曰：『君子質而已矣，何以為文？』子貢曰：『惜乎，夫子之說，君子也，駟不及舌。文猶質也，質猶文也。虎豹之鞟，猶犬羊之鞟。』」

21 另見子夏關於「文」的告誡：「小人之過也必文。」(《論語》〈子張第十九〉，第八章)

22 看看孔子如何探討「素」與「繪」的關係：「子曰：『繪事後素。』曰：『禮後乎？』」(《論語》〈八佾第三〉，第八章)意思是說，白絹(素)是繪圖的前提。此處的圖畫亦可引申為上述的禮，亦即後天取得的學習或知識。換言之，先天有了美好的資質，然後能取得後天的好文飾。曾國藩說：「仲尼曰『行有餘力，則以學文。』『繪事後素，不其然哉？』」。

23 《論語》〈憲問第十四〉，第二十五章。必須指出的是，這句話因為被荀子引

學習的動機乃至促成學習的所有動力，就是為了達成內在的喜悅。這種自我滿足提供了一種心靈基礎，使得中國人不斷強調個人對道德完善與培養的追求。

孔子因為注重學習，把學習視為內在喜悅的來源與成就仁道的先決條件，於是把注意力集中在教育的細節上，尤其是教育的制度框架。他雖以採取個人化的教學方式為主，卻也對形式化的制度深感興趣，尤其是他的門徒所建構的制度(學校)。他公開讚許學生們在這方面的努力，[24]高興的情態，讓他的學生們還感到意外。[25]孔子自己雖然不曾致力於制度上的建構，但制度化教育仍是他的學習思想中的一部分。

君子與聖人

孔子非常不拘泥於古人之說，但它基本上是尊古的，不但從中獲得重要的啟發，也為自己的批判取得了歷史根據。不過，他也明白過去的時代已經一去不回。他知道過去的世襲社會結構不可能繼續維繫，於是對「君子」這類字眼賦予了新的意義。「君子」在過去雖然僅指貴族，但孔子為這個字眼賦予了道德意義，強調只要經過適當的教育，所有人都可以成為君子。他鼓吹普遍教育，並且認為所有人在學習成為君子的道路上，立足點都一律平等。他下定決心，任何人只要願意支付酬勞向他學習，不論酬勞多麼微薄，都能夠獲

為其教育哲學的核心信條，以致後來很少再有人引用。說來可惜，因為這項觀念的精神其實化成了各種面貌而成為中國教育思想中最歷久彌新的主題。

24 《論語》〈陽貨第十七〉，第四章：「子之武城，聞弦歌之聲，夫子莞爾而笑曰：『割雞焉用牛刀！』子游對曰：『昔者，偃也聞諸夫子曰：「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」』子曰：『二三子，偃之言是也。前言戲之耳。』」

25 見子路戲謔孔子強調學習重要性的言談：《論語》〈先進第十一〉，第二十四章：「子路使子羔為費宰。子曰：『賊夫人之子！』子路曰：『有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？』子曰：『是故惡夫佞者。』」

得他的指導；[26]而且他也願意教導所有前來向他求學的人士，不論其社會地位高低。[27]孔子對道德之人(君子)及其教育的定義採用這樣的詮釋，在中國教育思想史上是一項非常重大的發展。

對於道德教育的議題，孔子並非採取純粹實用性的觀點。對他來說，追求道德完善有其本身的價值，最高的目標則是要成為聖人。聖人是一種比君子更高的成就，很少有人能夠達成。然而，成為聖人是比單純的君子更為吸引的目標。教育的最終目的就是要成為聖人。不過，不是每個人都具備成為君子的天賦潛質，更遑論是聖人：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」[28]孔子並不確定所有人都能夠達成完善的教育：「唯上知與下愚不移也。」[29]

因此，孔子雖然認為教育應對所有人開放，卻不認為所有人都能夠從中獲得同樣的效益，尤其是官職只該由真正的君子擔任。他知道社會分層是必需的，也強調道德崇高者應該負起領導的責任。這種看待教育的方式，為後來所謂的「任賢主義」奠定了基礎。[30]當然，科舉制度這項最重要也最長久的選官制度及社會流動機制，並非純粹受到孔子的教誨所啟發的結果。不過，孔子看待教育的態度，以及公平施教的做法，對於科舉制度的興起確實扮演了重要的角色。[31]

---

26 《論語》〈述而第七〉，第七章：「子曰：『自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。』」

27 《論語》〈衛靈公第十五〉，第三十八章：「有教無類。」孔子所談的主要是學生的社會地位，不是道德天賦。他認為每人的道德天賦都各自不同。

28 《論語》〈雍也第六〉，第十九章。

29 《論語》〈陽貨第十七〉，第三章。孔子認為有些人根本不需要教育。見〈季氏第十六〉，第九章。

30 這裏所說的「任賢主義」指的是政府以公平、公正的辦法，選取有能力的人來當官，這樣的觀念與實踐。「菁英」這兩個字在這裏帶有道德的意義，它也可翻譯為「任用才能的制度或理念」。菁英指的是這樣子選拔出來的人，有別於世襲的貴族。在西方，完全廢除貴族世襲制而選任社會上有能力的人來擔任政府的公務員，是十八世紀以後的事，但是在中國，從孔子以來就有這樣的想法，雖然不是歷代都推行它就是。

31 我在這裏刻意選用「公平」一詞而非「平等」，原因是孔子雖然對向他求教的學生來者不拒，卻知道不是所有人都能夠從他的教導中獲得同樣的裨益。

最後，我們也必須簡單談談孔子看待女性教育的態度。沒有證據顯示孔子曾經思考過這個議題，但他也從來不曾特意把女性排除在他對人性與教育的探討之外。我們必須記住這一點，因為歧視女性是其他社會力量造成的結果，就此認定孔子反對女性接受教育是錯誤的。

總而言之，我必須強調孔子認為學習是他的思想活動的核心要素，並且認為所有人都應該接受教育。教育有雙重目的：一方面是為了成為君子，成為人世間的道德領袖；另一方面則是為了自己，終極目標在於成為聖人。制度化的教育非常重要，但他本身則是利用話語或對話闡述自己大部分的思想，而且這種做法對後代的教育家也產生了重要的影響。學習是教育的核心，但博學應受到禮的道德理想所約束，以免過於「文」。透過這樣的努力，人才會成其為人，獲得真正人性的完足發展。此外，在孔子眼中，教育的目的雖然本質上是道德的，卻只有在現實世界的政治領域裏才能真正實現。因此，任賢主義的理想是必需的，而且孔子也為這項理想奠定了思想基礎。

3. 孟子與荀子

一般認為孟子與荀子是孔子最重要的兩位追隨者，共同塑造了儒家傳統。

孟子

孟子的人性理論非常著名，尤其是豐富了儒家的教育傳統。[32]孟

32　孟子所謂的「性」究竟是甚麼意思，近來備受爭論。見Irene Bloom: "Mencian Arguments on Human Nature (jen-hsing)," *Philosophy East and West*, vol. 44, no. 1 (1994), pp. 19–53以及Bloom所引用的文章：Angus C. Graham: "The Background of the Mencian Theory of Human Nature"，《清華學報》，新第6卷第1/2期(1976)，頁215–274；另收入他的 *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 7–66。孟子的性善論見於《孟子》〈告子上〉，第一至六章。

子所謂的「性善」究竟是甚麼意思，帶來了各種互相對立的見解，此處無法深入檢視，暫且採取這樣的觀點：傳統上，學者向來認為孟子所謂的「性善」就是說「人性」普遍是「好」的；但同時也必須考慮的是，這種「好」一方面是種潛力（孟子稱之為「端」），另一方面也是只有這種潛力可以達得到的終極目標。[33]這種善性讓人得以追求完美，也讓人在眾人互動的環境裏能夠活出道德的人生。充滿各種關係的人類社會就是人類實踐善性的環境。人必須學習在適當的時刻與地點，以適當的方式落實善性，才能達到至善的境界。人類也許具備一切應有的潛力，但社會提供了各種互相衝突的情境，導致各種不同的實現結果。唯有學習去作出確切的決定，個人才能達至道德的完善。

孟子提出的「義」是一個重要概念。這個概念在這裏之所以富有意義，原因是它有助於人們區辨實現善性的適當情境：任何情境都可以是恰當的情境，但作出決定的能力可避免社會秩序遭到摧毀。[34]如果面臨兩難的情景，則應採取「約」的原則。[35]

因此，善之所以能夠達至，原因是我們利用善性形塑出合乎義的人際關係，而義的本質正與仁相近。[36]

---

33 我在這裏採取安樂哲（Roger T. Ames）的論點，但他說每個人的「性」都必然是「個人的」，而且「總是實現於特定的情境裏」，這點我並不同意。見 Roger T. Ames: "The Mencian Conception of Ren Xing: Does It Mean 'Human Nature'?" in Henry Rosemont, Jr., ed.: *Chinese Texts and Philosophical Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham* (La Salle, Ill.: Open Court, 1991), pp. 143–175。

34 孟子針對這項道德兩難問題所提出的一段名言，就是「魚與熊掌」的討論（《孟子》〈告子上〉，第十章）：「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不避也。」

35 見《孟子》〈離婁下〉，第十五、二十三章。另見第八章，孟子認為無為是有為的基礎，意思無非是要人不要因為有為而破壞了原有的善或人性。

36 在孟子眼中，知識的外在客觀標準唯有放在人類意圖當中才有意義。見《孟子》〈告子上〉，第三章，孟子在此指出，用「白」（即「質」）描述事物的屬性並無意義，重點是身為人的我和這件事物有甚麼關係，以及我打算怎麼處

由於孟子堅信人的本性是善的，他一再強調所有人都有成為聖人的潛力。他探討「聖」的概念遠多於君子。[37]在他看來，教育的目的與個人成為社會政治領袖或道德領袖並沒有甚麼直接的關係。他比較關注的是學習的道德目的，而不是受過教育的人必須成為他人的道德典範。因此，真正吸引他的是學習的內在樂趣，而不是外在的實用價值：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之深；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。[38]

孟子非常重視善性所自然產生的內在力量，並且相當專注於這股力量的培養。在他看來，求善的力量唯有在遭到疏忽的情況下才會消失。只要適切維繫，這股力量就「沛然莫之能禦」。

於是，如何培養或至少維繫這種與生俱來的善性，就是孟子教育思想裏的核心議題。然而，孟子卻很少談到教育如何能夠協助個人維繫與生俱來的善性。這點並不令人意外，因為他認為這種善性只需維繫即可，而且方法非常簡單，只要個人願意遵循，就可以做得到(因此，無為勝於有為)。他的理論是，道德真理不但顯而易見，而且極易達到，根本不需要經過教導，只要個人不背離正道即可。孟子一再強調，老師只能教人基本規則，不能教我們如何達到

置這件事物。這就是他為甚麼反對告子區分仁與義的做法：告子關注的是如何為德行建立一套中立客觀的標準，孟子則認為人類行為只有放在道德意圖的脈絡下來作判斷，這才能認定該行為有沒有意義：「耆秦人之炙，無以異於耆吾炙。夫物則亦有然者也，然則耆炙亦有外與？」(《孟子》〈告子上〉，第四章)孟子的意思是說，肉的美味並不重要，我們之所以嗜吃烤肉，原因是我們喜歡吃肉，除此之外，「美味」並沒有意義。

37 相對於孔子，孟子經常談及「士」，而「士」在英文裏也經常譯為「gentleman」。孟子認為「士」基本上是政府官員，但也常常採取廣義的定義——君子。至於孟子對古代聖人——包括孔子在內——的評價，見《孟子》〈萬章下〉，第一章。

38 《孟子》〈離婁下〉，第十四章。

道德完善的最高目標。[39]孟子不像孔子，並不認為自己是老師，甚至還反對教學，[40]儘管他本身深知教學的樂趣，並且珍惜不已。[41]此外，他也很少談及學習的方法。

孟子對中國教育的影響主要在於他的論述方式，而不是他的教誨。最重要的有三點：第一，他對觀念和中國過往歷史採取了規範性的看法；第二，他非常關注統治者的德行與天下(人類)的關係；第三，他堅決遊說當代統治者採取德治。這三者對於後續幾千年的教育行為產生了深遠的影響。

第一點反映了孔子有關「正名」的思想。孟子熱切看待事物的定義。對他來說，一切定義都是規範性的，所以不道德的君主不算是「君」，[42]堯也沒有把天下交給舜，因為根據定義，天子不能把天下交付別人。[43]孟子經常駁斥歷史人物的傳說，但重點不在於匡正歷史事實，而是說不是所有歷史人物的品德都有條件能做出傳說中的行為。從這樣的思維當中，可以看出孟子非常強調道德成就與實際行為之間的終極統一。這種將歷史人物概念化的做法，對於中國後代的教育實踐具有重大意義。

與這種理解人格的規範性做法相關的，是孟子對古代歷史的觀點。孔子雖然崇古，卻頗為實際，承認自己無從知曉過往的細節。孔子只說古代很好，尤其是周朝，而且周朝的制度可以重建或甚至復興，但他從不曾描繪過古代的圖像。換句話說，他很清楚古代的實際情形不等於他心目中的理想。不過，孟子卻和他不同。在孟子眼中，歷史就是道德教訓的具體實例，而且他勇於利用歷史，不太在意自己的說法是否前後一致或者是否合乎常識。他不惜竄改違背

---

39 《孟子》〈告子上〉，第二十章；〈盡心下〉，第五章。

40 孔子說，一個人對於教導別人如果從不厭倦，即可獲得別人無法剝奪的喜悅與滿足，見《論語》〈述而第七〉，第二章。孟子說孔子「學不厭而教不倦」，見《孟子》〈公孫丑上〉，第二章。

41 《孟子》〈離婁上〉，第二十三章；〈告子下〉，第十六章；〈盡心上〉，第十九、三十九章。教學的喜悅顯然是教學帶來的結果，而非其本身的價值。

42 《孟子》〈梁惠王下〉，第八章。

43 《孟子》〈萬章上〉，第五章。孟子拒絕接受歷史傳說的例子很多。

自身詮釋觀點的事實，並且經常採取先前提到的規範性論點。只要有需要編撰寓意鮮明的故事，他就任憑想像力自由發揮。對於孟子而言，古代世界，尤其是堯、舜時代，是個道德完善的光輝時代。自此之後，中國人對古代都抱持這樣的觀點，而孟子則是最早以系統性的方式明確闡述了這種觀點的人。就創造集體記憶而言，孟子無疑是一名偉大的實踐者。而且，他為了抗拒其他當代人物的影響力而不得不採取的做法，也在往後兩千年間一再為知識分子沿用。

最後一點，孔子是個四處奔走的哲學家暨教師，徒勞無功地尋求認同者。孟子則是一名孤獨的戰士，決心藉由改變統治者而改變世界。[44]在孟子的時代，政府已成了社會變遷的源頭。他明瞭當時的情勢，也把握機會推廣自己的理念。他雖然不是都一定能獲得成功，但他為這種變遷賦予了正當性，也讓自己的方法成為後代中國思想家常用的政治論述方式。如果說中國的知識人不斷設法接近權力核心，希望從而可以由影響統治者來實踐自己的治國理念，那麼孟子不但是這種行為的起源，也為這種行為賦予了正當性。

簡言之，孟子留下的遺產乃是他的人性論，而且他的影響也迴蕩在中國知識分子的辯論當中，尤其是在公元九世紀之後。由於孟子深信人性本善，他比較關注如何維繫及培養這種善性，而不太注重教育制度本身。儘管如此，透過他的論點以及對過往歷史的規範性建構，還有他就自己用來倡導道德教誨的政治力量所提出的分析，孟子仍然對往後好幾百年的中國教育留下了無可磨滅的印記。就某方面而言，漢代的察舉和隋代以後的科舉制度如果算是儒家菁英理想的體現，那麼在這些制度當中取得成功的人士，就從孟子身上學到了這一點：參與這些選拔制度的目的不在於個人利益，而是為了促成政治變革。

荀子

孟子在中國教育及思想史上的地位，並不是向來都如同現在這

44　孟子對戰士與戰鬥精神深為着迷，「勇」字在《孟子》書中出現了15次之多。

麼崇高。他當今得以享有如此權威性的地位，是宋代以後的道學思想家的功勞。對於漢代期間以及漢代之後的教育觀，荀子是孔子門徒中貢獻最大的一位。他的身影最早出現在稷下學宮的記載裏，他在那裏實驗他的教育理論。要討論儒家教育思想，絕不能不分析荀子的著作。

荀子特意談論教育，也大力提倡良善世界（社會）的重要性。在他的著作裏，第一章的標題就是「勸學」。這篇章也許是人類歷史上出現這種文章的首例，後來在中國歷史上一再得到呼應，也產生了許多中國人耳熟能詳的格言警句。[45]

荀子以「性惡論」著稱，他也花了很長的篇幅闡述這個立場。[46]簡單說，人性的「惡」是因為缺乏控制慾望的能力。這項理論的重要性在於為教育的意義提供了思想基礎：教育能夠把人性的「惡」轉變為善。荀子的中心思維，就是以禮引導人遠離人性中原本的惡及其從事惡行的自然傾向。在他看來，禮和社會行為的各樣規範都是人類制定的，所以稱為「偽」。聖人之所以制定禮儀制度，是因為這樣的制度有其效用，一如工匠發明工具。[47]工具一旦以正確的方式應用在材料上，材料即會產生變化（「化」）；所以，人也因禮與道德教育而改變。

---

45 如「青出於藍而勝於藍」、「不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江河」、「鍥而舍之，朽木不折；鍥而不舍，金石可鏤」等。

46 John Knoblock提醒讀者切勿以為荀子的「惡」帶有英文的「evil」那種邪惡陰毒的含意。見John Knoblock: *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works* (Stanford: Stanford University Press, 1988–1994), vol. 3, p. 153；請並參看《荀子》〈勸學〉及下一注釋。又，有關西方研究荀子的情形，可以參看王陵康：〈英語世界的荀子研究〉，《國立政治大學哲學學報》，第11期（2003），頁1–38。

47 梁啟雄：《荀子柬釋》，23（〈性惡〉）：332：「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埏埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」

相較於孟子，荀子討論如何選拔品德適格的人士擔任官員，態度上比較直接。他在〈儒效篇〉與〈君子篇〉裏的探討，顯示他比較關注階層制度與社會分工如何能夠造就良好的社會。因此，在他眼中，一個能讓品德適格的人士各安其位的官僚制度是非常重要的。即便他的思想還是侷限於儒家道德的框架之內，但法律手段與結構的需求在他的思想裏也並不遙遠。他經常以「法度」的概念補充「禮義」的不足。[48]

基於這種實際的考量，他發展出了「禮」是一種具體措施的概念，[49]而他對「經」的看法也由此而來。[50]他首度以條理分明的方式定義了教育的基本內容應包含哪些「經」。在他眼中，「經」是最值得學習的著作：「百王之道，同於一聖」。[51]他選為「經」的五部著作分別是《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》。[52]荀子對《書》、《詩》、《春秋》三經的傳播與教學扮演了關鍵性的角色，他對禮的看法後來也成了漢初成書的《大戴禮記》與《小戴禮記》這兩部著作的核心。此外，他雖然沒有把《易》納入「經」的行列，卻藉由實際教導這部著作，而協助其取得經典地位。[53]經學傳統的興起，幾可確定應歸功於荀子。[54]

48　梁啟雄：《荀子柬釋》，23：332、333。另見Knoblock: *Xunzi*, vol. 3, pp. 154–155。

49　荀子雖然經常把「禮」、「義」並陳，實際上對於「義」的概念卻沒有提出重大的闡釋。

50　關於「經」這項概念的詳細探討，請參見徐復觀：《中國經學史的基礎》（台北：台灣學生書局，1982），頁1–67。另見Knoblock: *Xunzi*, vol. 3, pp. 154–155。

51　梁啟雄：《荀子柬釋》，8（〈儒效〉）：86；Knoblock: *Xunzi*, vol. 2, p. 76。

52　荀子在〈勸學〉篇裏提到「五經」，見Knoblock: *Xunzi*, vol. 1, pp. 139–140。〈儒效〉篇裏則沒有提到《春秋》。

53　關於荀子的經學，詳見司馬遷在《史記》裏所寫的傳記。另見皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》（北京，中華書局，1959），頁55–57。又參見Knoblock: *Xunzi*, vol. 1, pp. 36–49。

54　注經的證據最早見於《左傳》。莊子指稱孔子是挑選若干著作並稱之為「經」的第一人。

長遠來看，荀子對孟子的批判令自己付出了代價。不過，在戰國時代晚期與秦、漢期間，他的影響力卻極為廣泛。他的法家傾向啟發了兩個門徒，一個是韓非子(公元前280–233)，他是中國史上思想最細密的法家思想家；另一個則是聲名狼藉但同樣重要的李斯(死於公元前208)。這兩人都不再認為遵循儒家的教育理念有其重要性，但兩人的影響都非常重大。荀子是他們兩人的老師，也是他們的啟發者。

以「禮」作為治理的手段，以及主導漢代法律及社會思維的「禮制」，都可以追溯到荀子身上。就道德觀及其落實於理性行為規範當中的情形而言，荀子思想中的辯證本質創造了一個行為禮儀化的世界。漢代認為普世的社會秩序和一個家庭的秩序是彼此一致的，而且禮儀關係可以擴大應用在秩序井然的社會上，從而認為所有人際關係都可以像舉行大型典禮那樣經營或管理。「禮」變成了禮儀，禮儀一旦形式化而成為制式的社會行為，就會變成所有人遵循的規則。不過，不是所有人都能夠隨時遵循規則，所以必須由教育提醒他們禮儀的道德目的。因此，教育的理想不只是把詳細的禮儀當做規則教給學生，也要教導學生了解這些規則的內在意義。

荀子以分析見長，他一方面試圖把禮定義為聖人形塑良好社會與道德行為的體現，另一方面又藉由一絲不苟的實踐以喚起參與者(所有社會成員)的敬仰之心，在漢代產生了極大的影響。[55]此外，漢代人之所以深信經學是最核心的學問(漢代不論官學或私學，課程都以經學為主)，主要也是由於荀子的影響。

4. 孝道與家法

在結束先秦儒家教育理想的探討之前，最後還要再談兩點。第一點是對孝道的重視。至少自從戰國時代以來，《孝經》就被廣泛研

---

55 關於這點的初步探討，請參見Patricia B. Ebrey: *Confucianism and Family Rituals in Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 26–33。

讀及引用。這部著作雖然作者不明，也有版本差異(今文經與古文經)及不同詮釋的問題，其核心觀念在歷史上卻大體上沒有改變，也是中國歷史上最廣為研讀與背誦的著作。[56]孝道大致上即是根據這部著作的觀念而定義的。

第二點是「教師的(個人)學說」，即「家法」，[57]這是不同思想學派為了爭取認同而發展出的概念。最早試圖界定個人學問特色的人物大概是孔子，他公開討論了自己的門徒的學問傾向。到了戰國時代，師徒之間的關係變成由門徒能否延續老師的教誨精神或傳統來定義。「家」(學派)的觀念從此出現，而且每個主要思想學派——如孔子、墨子(約公元前468–386)、荀子等人的學派——都各自有其分支學派。韓非子提到孔子的《論語》有八個「學派」就是個鮮明的例子。[58]

師徒關係在漢代以後成為經學的決定性特徵。學問可以定義為管理家庭的一種方式，家中的每個成員都與家長有著獨特的關係。這種傳統可追溯到儒家對學問正統及個人關係的重視。也許可以說老師應該了解學習和個人性格的關係，以及性格如何影響個人與老師的關係。因此，家法是一種非常私人化的學習方式，而且學問也以師徒之間的個人關係定義。當然，這種做法不免導致思想發展的視野愈來愈狹隘。

56　關於《孝經》的文本歷史，見蔡汝堃：《孝經通考》(台北：台灣商務印書館，1967，重印1936年本)；陳鐵凡：《孝經學源流》(台北：國立編譯館，1986)；張嚴：《孝經通史》(台北：台灣商務印書館，1970)。至於近代的日文研究著作，見渡邊信一郎：《中國古代國家の思想構造——專制國家とイデオロギー》(東京：校倉書房，1994)，頁170–248。

57　研究漢代思想史的學者通常把「師法」(學派的學問規範)與「家法」(老師的學問規範)區分開來，但我不認為這區別有甚麼深遠的意義。關於這種區分方式，見皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁136。另見錢穆：〈兩漢博士家法考〉，載氏著：《兩漢經學今古文平議》(香港：新亞研究所，1958)，頁165–233。

58　《韓非子》〈顯學〉，見陳奇猷校注：《韓非子集釋》(北京：中華書局，1958)，19 (50)：1080。

5. 其他古代的教育思想

儒學雖然早在漢代就已獲得正統地位與政府的認可，[59]官學及私學教育的發展卻還是不斷吸收儒家以外的影響。漢代的教育發展有兩項特色，一是經學的重要性無與倫比，二是在日常生活中要全力遵循禮儀的要求。從宋代的觀點來看，這樣的教育顯然頗為古怪。這兩個朝代的教育都深受儒學影響，但在完全不同的社會與思想環境之下，不論是詮釋觀點還是教育重點自然都各不相同。此外，這兩個朝代的教育也都受到非儒家思想的啟發。以下，我將先探討先秦時代若干不屬於儒家傳統的教育思想(「任賢主義」)。

學問的內在價值

學問的內在價值雖然深受儒家思想家的珍視，在墨子的功利思想中卻完全沒有地位。不過，這種觀念在中國歷史上一直具有強大的說服力。這種觀念的重要性能夠成長到這種程度，一定是有某種意識形態給學習的內在價值賦予了正當性。值得注意的是，這就是道家採取的立場。孔子與孟子總是擔心自己能否成為有用的人，也為了爭取別人認同自己的信念而焦慮不已，老子與莊子卻認為這種做法反倒會造成反效果，只會導致進一步的複雜化以及社會的衰頹。他們認為孔子的努力並不成功，原因是他對於該如何回應人們遭受排拒時的逆境沒有提出令人滿意的答案。孔子與孟子拒絕面對遭受排拒的現實，在道家眼中並不是解決問題的方法。政治的現實是，官職的空缺總是不足以容納所有的知識人或賢人。在這個不平等乃至不公義的世界裏，道德上的正直根本不可能維繫，因此也就不禁讓人懷疑學習究竟是否有用或者有意義。孔子對這個問題稍微思考過，但沒有提出完備的答案。孟子說服當代統治者的努力雖然

---

59 Sarah Queen: *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966).

一再失敗，卻似乎沒有因此氣餒。他們兩人都談到學習的內在樂趣，但主要是事後添加上去的想法而已。老子則和他們不同，他質疑知識的基本價值，並且認為學習不該以其對社會及政治的用處作為衡量準則。在他看來，只有揚棄了知識的功利性或甚至道德目的之後，才有可能獲得真正的知識。學習之所以有價值，純粹是因為學習能夠提供一種和外在實用性完全無關的內在樂趣。

老子與莊子

此外，學習應該輕鬆愉快，而且這種說法一點都不矛盾：一旦能夠輕鬆愉快，距離享受樂趣就不遠了。莊子在這方面談了很多。

莊子對知識採取玩世不恭的態度。他完全不認同知識具有實用價值，對於想要利用知識創造道德社會的人更是鄙夷不已。他追求的是更高層次的知識，並且認為一般的學習方式無助於獲得這種知識。實際上，他認為知識的獲取跟學習絲毫無關——所以他才會採取那種玩世不恭的態度。

不過，莊子深深着迷於真正知識的神秘性質。在他最廣為引用的一則寓言裏，他把真正的知識比擬為高明的屠夫宰殺牛隻的方式：技巧高超，輕鬆愉快。只要熟練，就毋須費力，所以他認為真正的知識必須成為個人的人生與經驗當中不可或缺的一部分。唯有把自己和學習的對象合而為一，才能算是真正精通了這項學問。[60]這種知識與對象的合一並不容易達至，但只要一旦成功，知識即會顯得輕鬆愉快，而且因為如此而讓人樂在其中。對莊子而言，達到精熟程度的程序或步驟完全不重要，唯有達至合而為一的奧秘境界才值得重視。

老子與莊子看待知識與學習的態度是互相矛盾的。然而，傳統儒家學者卻不曾主動把道家強調的「輕鬆愉快」和儒家以樂趣為學習

60　引文見本書第一章注5。只要是探討教育史的中文著作，幾乎都會提到這則著名的寓言，並且藉此闡釋莊子對於終極知識的觀念。舉例而言，請參見胡美琦：《中國教育史》，頁111–113。

目標的主張連結起來，寧可聲稱儒家傳統中已有足夠的材料足以支持學習是種自我享受的論點。這麼說雖然沒錯，但我們也必須記住，許多中國知識人追求完美知識，以及列文森(Joseph Levenson)所謂的「業餘理想」，其實都從道家傳統獲得啟發與鼓勵。[61]因此，早自戰國時代以來，中國人就已發現知識的價值不僅限於從事官職與促進道德完善的用途，而是有其本身的內在價值。知識的奧妙一旦以各種形式(如藝術、音樂等)吸引了知識人，便足以讓人深深着迷。中國教育史的這個面向必須歸功於道家的貢獻。「進則為儒，退則釋道」這句俗語，明確反映出道家教育對中國學者與知識人的吸引力和貢獻。

尚賢

「尚賢」是春秋末年已經浮現的重要觀念。[62]墨子可以算是這觀念的最佳代表，但這種觀念的真正成形，乃是因為戰國時代各國尋求人才以壯大國力的結果。這種國力的壯大不只限於軍事或財政方面。由於當時認為政府的良窳和國家的強大與否並非僅由表面的財富與武力決定，因此各式各樣的思想家也就很容易找到願意接受他們觀念的人。

尚賢的理想深深影響了戰國時代許多統治者的觀念，也在帝制興起的過程中成為這種政治意識形態裏不可或缺的一部分：只有賢能者才能在政府中佔有一席之地。墨子對「賢」的功利式定義，後來敗給了儒家的道德式定義，但認為賢能者應有平等的機會爭取政治及社會的地位與尊重，卻就此成為中國政治哲學裏的一項基本觀念。

師徒關係

最後一項啟發來源是師徒制度，這種制度始自墨子的準軍事化

---

61 Joseph R. Levenson: *Confucian China and Its Modern Fate, A Trilogy* (Berkeley: University of California Press, 1968), vol. 1, pp. 15–43。此書有中譯，題為《儒教中國及其現代命運》。

62 黃俊傑：《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》(台北：問學出版社，1977)。

組織。先前稍微提過家法的概念，並且把這種概念歸因為儒家的影響。不過，墨子則是把自己的師徒關係奠基在軍事紀律和組織或是工匠授徒的方式上。[63]這套制度稱為「鉅子」，特別重視效忠。現代學者梁啟超(1873–1929)指出，「鉅子」制度類似羅馬天主教的教宗制度，利用自己的組織規範(類似於教會法)以保證成員的服從與知識的傳遞。

墨子死後不久，鉅子制度也就跟着消失了。不過，這套制度卻明確反映在戰國時代普遍可見的師徒關係裏。[64]當時，跟隨老師的時間長度有嚴格的規定，[65]而且師徒關係終生不變——這樣的發展就是家法與鉅子結合而成的後果。

63　墨子總是不斷學習新的防衛科技與軍事策略，以便利用自己在這方面的優越知識，說服統治者避免動武(非戰)。難怪他也利用軍事方法訓練及組織自己的門徒。此外，墨子認識著名工匠公輸盤，這名工匠自從西漢以來一般稱為「魯班」。據說魯班發明了許多器具，被奉為木匠的鼻祖。自古以來，木工業就以嚴格的訓練著稱。關於魯班，詳見諸橋轍次：《大漢和辭典》(東京：大脩館，1957)內的許多引文，而現代各樣資料庫的全文檢索，可以找到更多的資料。

64　例子請見傅筑夫：〈中國工商業者的及其特點〉，載氏著：《中國經濟史論叢》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，1980)，頁387–491，尤其是頁391–393。梁啟超比較墨家與西方宗教，見梁啟超：《先秦政治思想史．本論》，收錄在《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，第12冊，頁3688。

65　鄭玄拜在馬融門下，整整三年才終於進入核心(入室)，得以接受馬融親自授課。像這樣的記載非常多，可見當時的規範要求個人必須在老師門下待多少時間才算是正式的門徒。除此之外，門徒也必須學習達一段時間才能畢業。同樣的傳統也存在於工匠的行業裏。工匠的訓練採取類似的做法，幾乎是以儒家的禮儀為樣板，包括必須祭祀該行業的守護神，由同業公會訂定學習進展與見習時間，並且必須絕對保守行業秘密。有關宋代之後紡織業的同業公會組織，見陳慈玉：〈多能巧思 — 手工業的發展〉，載劉石吉編：《民生的開拓》，收於劉岱編：《中國文化新論》(台北：聯經出版，1982)，頁185–235。另見胡如雷：《中國封建社會制度形態研究》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，1979)，頁265–273，其中談及同業公會在中國(明代以後)的實際發展及其對見習時間的規範。

第二節 漢代禮治與儒家獨尊地位的興起

在中國思想史上，漢朝以採行獨尊儒術的政策最為著名。這是一項重大發展，也需要仔細的理解。這一節的目的，就是要探討漢代教育思想的顯著特徵、這套思想對中國教育史的發展有甚麼影響，以及影響有多大。

1. 董仲舒與漢代的合一思想

人與自然的關聯，是漢代道德觀的核心概念。董仲舒(約公元前179–104)正是這方面的首要理論家。[66]這種天人關聯的思想早已被廣泛研究，此處毋庸贅述。[67]重要的是，我們必須了解這種思想是不同思想糅合而成(syncretism)的鮮明案例，係由先秦與先漢的各種思想彙集而成。對於董仲舒及其他許多漢代思想家而言，宇宙中的所有事物都和宇宙本身的建構方式相互呼應，所以自然現象與人為現象也會互相影響。這種觀念在戰國晚期就已存在，可見於陰陽五行的學說裏。到了公元前二世紀，呂不韋(死於公元前235)發展出一套宇宙論，認為人類行事應該順應自然秩序的循環，才能達到所欲的結果。[68]呂不韋同時代的學者也都抱持同樣的觀念，包括《月令》這部著作的佚名作者，[69]還有後來的劉安(約公元前180–122)。[70]

---

66 近來有一部研究董仲舒思想的著作，見Sarah Queen: *From Chronicle to Canon*；另見Michael Loewe: *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 121–141。

67 有關這項思想的簡要介紹，見John B. Henderson: *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (New York: Columbia University Press, 1984), pp. 1–58。

68 參見陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》(北京：學林出版社，1984)。

69 這部著作已納入《禮記》。見Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 6, pt. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 52–53。近期有一本探討這部著作的日文書籍，見栗原圭介：〈「禮」構造にお見る月令的思考形態——中國古代における思想形成の一環として〉，《集刊東洋學》，第57號(1987)，頁1–18。

70 關於劉安的《淮南子》，見Roger T. Ames: *The Art of Rulership*, pp. 2–4各處。

與天人關聯相關的是「感應」的觀念。漢初思想家認為相互聯繫的事物會透過感應的方式彼此互動。彼此一致的現象自然會互相感應，但漢代思想家雖然不一定能夠在事物之間找出令人滿意的聯繫，卻似乎認為一切事物都能夠和其他事物互動或感應。值得注意的是，這種觀念與李約瑟所謂的「有機觀」(organicism)頗有關聯，並且可能對現代科學思想帶來重要意義。[71]

天人關聯與天人感應的觀念都是多種思想造成的結果，而且本質上就是融合的產物。不過，董仲舒則又把融合觀進一步推向高峰。他借用儒家的德治觀念，相當聰明地運用融合觀探討如何造就高效率的統治方法。在他的制度裏，政治行為與自然現象相互感應，所以用心遵循自然秩序是良好治理的前提。

董仲舒最重要的成就，即是讓自己這種融合式的儒家思想成為官方認可的正統思想。自此之後，政治性的天人關聯論與感應論就支配了漢代的主流思想，連經學也不免受到董仲舒創造的意識形態影響。

在董仲舒對中國教育造成的影響當中，又以「三綱」的觀點最為重要。三綱是君臣、父子、夫妻之間的關係。「綱」的字面意義是編網的主要繩索，在此則引申為人際關係的基礎。董仲舒說：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」[72]董仲舒對君臣關係的重視甚於另外兩種關係，明確顯示了他的倫理社會思維以國家為優先。在他眼中，三綱是和諧社會最重要的基礎，因為這三種關係乃是以宇宙間最基本的三股力量為樣板，即天、地、人。這種意識形態以深信三綱的根本重要性為基礎，在中國歷史上迴蕩不已。三綱的觀念在公元79年的白虎觀宮廷辯論裏首次確立。到了宋代，三綱又進一步結合了「五常」的觀念，即仁、義、禮、智、信，從此成為中國最廣為接受

71　Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 2, pp. 279–303各處。

72　Tjan Tjoe Som: *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall* (Leiden: E. J. Brill, 1952), pp. 559–560；另見Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds.: *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1 (New York: Columbia University Press, 1999), p. 344。

而且一再出現的倫理觀。[73]自此以後，五常的美德就成了三綱的基礎。[74]

五常的概念其實在公元79年的白虎觀辯論中就曾經探討過，即《孟子》與〈中庸〉(《禮記》的其中一個章節)當中闡述的「五種恆常關係」。這五種關係包括君臣、父子、夫妻、兄弟(姊妹自然也涵蓋在內)、朋友。不論這五常是關係還是美德，有德之人都必須以適切的方式予以實踐，正如實踐三綱一樣。因此，以道德理念來適當地經營人際關係乃是漢代和諧世界觀的核心要素。

2. 經學、政治與教育

就在漢武帝成立太學並設置五經博士之際，官方認可的教育課程也同時確立了。五經分別為《詩》(包括魯詩、齊詩、韓詩三個版本)、《書》、《易》、《禮》(《儀禮》)、《春秋》(公羊注本)。[75]漢代看待經學的態度有幾項鮮明特徵：在經書裏尋求政治訊息、正統的觀念，以及與此相關的師法及家法概念，還有古文經與今文經的思想爭論。[76]

經學的政治意義始於博士制度的建立。由於只任命經學家擔任博士，學者之間於是掀起一股風潮，所有人都爭相從找尋政治訊息

---

73 Kwang-ching Liu: "Socioethics as Orthodoxy: A Perspective," in his ed.: *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 60–62.

74 佛教的「五戒」:「不殺，仁也；不偷盜，智也；不邪淫，義也；不飲酒，禮也；不妄語，信也。」顯然也是受到儒家的影響。參見下面注428，以及本書第六章第一節第六段的簡短討論。

75 關於西漢經學傳統的研究著作，見湯志鈞等：《西漢經學與政治》(上海：上海古籍出版社，1994)。如欲簡單了解此處提到的經書，請參見Michael Loewe (魯惟一), ed.: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide* (Berkeley: The Society of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993)。

76 關於師法與家法的區別，見前注57。另見羅義俊：〈論漢代博士家法——兼論兩漢經學運動〉，《史林》，1990年第3期，頁6–12。

的觀點研讀經書。這種君主與讀書人的相互影響，就此開啟了中國知識人參與政治的傳統。這種參與，是利用經書回應統治者要求他們參與政治論述與決策的呼籲。中國古代的主要思想家雖然幾乎全都致力於影響政治領袖，卻是漢代的統治者才首度理解到良好的政治有賴於知識人的支持。到了公元第一世紀，尤其是在王莽準備篡漢期間(9–23在位)，許多經學家都參與了偽造神諭或觀察自然現象以推斷結果的行為，而且這些行為皆奠基於天人關聯或天人感應的思想上。這種活動的普及，以及由此產生的著作，成了當時討論及出版的主流，可以稱為「讖緯神學」，與漢代的天人關聯思想及儒家學者喜歡利用這種思想傳播政治訊息的傾向直接相關。[77]到了東漢，政治現實迫使許多學者——尤其是經學家——開始思考是否應與政治保持一定的距離，以便自己在追尋真理的過程中能夠保有道德良知與學術良心。

漢武帝決定把「五經」提高至經典的地位，催生了「正統」的觀念。「經」這個字最早出現於銅器銘文，意指織布機上縱向的線，後來在戰國時代演變為「書籍」的意義，作者都經常把自己的著作稱為「經」。[78]五經的地位確立之後，儒家思想在中國思想傳統中的優越地位就此鞏固。此外，學者也從此認為所有思想活動都有純潔與真理程度上的分別。致力追求與至高學術正統的和諧，就是通往真理的道路，而真理則存在於官方認可的經典當中。

武帝接受公孫弘(公元前200–121)的建議，規定只有官方經典(即獲得官方認可的經典版本)的經學家所帶出來的真正門徒，才能

77　「讖」用現代的話說，就是神諭，「緯」是一套著作的集合名稱，讖緯著作皆是對經書的擴充、討論或闡釋，但是常常用天人感應的理論來闡揚他們對經書的了解。「緯」的字面意思係指織布機上橫向的線，因此代表了對經學知識的貫串及補充。漢代現存的緯書已有一套精心編纂的全集，見中村璋八、安居香三：《重修緯書集成》，六卷。(東京：明德出版社，1971–1981)。另見安居香三：《緯書の成立とその展開》(東京：國書刊行會，1979)，尤其是頁301–339。

78　湯志鈞等：《西漢經學與政治》，頁61–64。另見朱維錚編：《周予同經學史論著選集》(上海：上海古籍出版社，1983)，頁206–211。

獲得任命為博士。漢代人把這種做法視為「師法」(官方認可的教條標準)。這項決定對中國的學術傳統影響深遠，也把家法概念提升到前所未有的高峰。嚴謹遵奉老師的教誨成了當官的條件，協助學生踏上仕途的官學也把教學範圍限縮在與博士思想一致的觀念當中。這種現象不是漢代獨有，但官方明確規定思想發展的形態與界限取決於師法，則是漢代才有的情形。大多數漢代思想家的學術師承都明確可見。此外，由於漢代思想家幾乎沒有人沒受過正式的儒家教育(除了道家思想家以外，例如據稱是二世紀撰《太平經》的于吉)，[79] 因此漢代的師徒關係特別緊密，並且深深影響了往後數百年，直到唐代的科舉制度開始改變思想論述的形式才告終止。[80] 與師徒關係有關的禮儀，在漢代尤其誇張造作，由此也可見漢代為何是個禮儀社會。

儘管如此，漢代的經學卻因為發現新版本的經書而產生重大變化。這些新發現的經書大多都是以漢代以前的文字寫成。[81] 由於「古文經」的出現，有些本身也是高明政治人物的學者，也就因此有機會擴大政府認可經典的範圍(見本書頁192表4)。古文經的首要倡導者

79 儘管如此，《太平經》也納入了漢代的天人關感應思想，而且除了宣揚其他道家觀念之外，也提倡「天人合一」。見王明：《太平經合校》(北京：中華書局，1970)，〈前言〉及頁1–18；及其《道家和道教思想研究》(北京：中國社會出版社，1984)，頁183–200；還有任繼愈主編：《中國道教史》，頁19–25。另見Ofuchi Ninji (大淵忍爾): "The Formation of the Taoist Canon," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds.: *Facets of Taoism* (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 253–67。

80 不久之後，這種師徒關係又在道學中復興，並且形成「學案」(追蹤學派演變)與「學統」(學術傳承的統系)的觀念。關於探究「思想史」的學案方法，見阮芝生：〈學案體裁源流初探〉，載杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集(一)》(台北：華世出版社，1976)，頁574–596。

81 太學課程正式採用的五經係由漢代的文字寫成，稱為「今文經」。到了二十世紀，仍然有些學者拒絕採信古文經是真正的古代著作，遑論由孔子親自寫成。《經學歷史》的作者皮錫瑞(1850–1908)就是個例子。關於今文經與古文經的差異及其各自的傳統，見周予同：〈經今古文學〉，收錄於朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，頁1–39。

是劉向（公元前79–6）和他的兒子劉歆（約公元前51–公元23）。劉氏父子無疑懷有政治野心，也積極參與了王莽篡漢的行動。

儘管劉氏父子參與了王莽篡漢的行動，他們對經學的貢獻仍然不容忽視。古文經的提倡與精心研究使得中國的經學傳統更為豐富也更為靈活，但也不免因此變得比較複雜。

由是可以看出，漢代教育主要是經學的文化翻版。政府裏的博士教導身家良好的優秀青年，其他經學家則教導一般人。由於事關重大，經學不但是最重要的教育活動，也成了最重要的社會活動。[82]新的注疏雖然持續出現，卻是根據自己的老師或學派的學術目標或論點而精心發展出來的結果。不論在公開還是私人論述裏，這種自我設限的做法終於因其箝制性的影響而引起強烈反彈。

另一項重要發展，則是古文經在思想界裏取得支配地位的現象。當時許多傑出的學者都把心力花費在辯論古文經的可信度以及內容的正確性上面。鄭玄（127–200）的注釋兼採用古文經與今文經，總算逐漸終結古文與今文的爭論。整體而言，古文經學者在這場爭論中勝出。但今文經學在東漢仍然是最重要的思想啟發來源，也是最高教育機構的課程內容。

《論語》和《孝經》也廣為研讀，通常是個人識字後閱讀的第一本書。這兩部著作後來雖然同樣取得經典地位，[83]《孝經》在漢代期間的影響力卻遠大於《論語》，這點可由孝禮的普及看得出來。[84]漢朝歷代皇帝諡號的第一個字都是「孝」。

82　參見本書第二章第一節第五段。關於私人經學家及其學校的主要來源，見余書麟：〈兩漢私學研究〉。

83　如同先前提過「經」的定義（見注50），由於不是所有學者都同意這個字只能由國家用來指稱受到官方認可的儒家著作，因此很難確定某一部儒家著作是在甚麼時候取得經典地位。不過，一般認為當今所謂的「十三經」是到了宋代才確立的。十三經分別為：《易》、《書》、《詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《論語》、《孝經》、《爾雅》、《孟子》。

84　渡邊信一郎：《中國古代國家の思想構造》，頁233–258。

表4：漢代今文經與古文經[85]

經典名稱		今文經	古文經
《詩》		《魯詩》*、《齊詩》*、《韓詩》*	《毛詩》
《書》		歐陽本*、大夏侯本*、小夏侯本*	古文本或孔安國本①
三禮	《儀禮》	十七卷本、大戴本*、小戴本*③、慶普本	三十九卷古文外加十七卷今文本，亦有五十六或五十七卷之說②
	《禮記》	漢初為一百三十一卷，《大戴禮記》八十五卷，《小戴禮記》四十六卷⑤，馬融為《小戴禮記》添了三卷。	劉向接受今文本，但將其分為一百三十卷，接著又聲稱自己發現了另外八十四卷古文本。④
	《周禮》		僅有古文本，由劉歆找回或發現。
《易》		施本*、孟本*、梁丘本*、京本*⑥	費本
《春秋》⑦		公羊傳(嚴彭祖本*、顏安樂本*)⑧、穀梁傳*(瑕丘江松本)⑨、左傳⑩	純古文經

(標示*號者是太學正式採用的博士課程。)

85 根據朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，頁2–3、206–270；湯志鈞等：《西漢經學與政治》，頁289–306。

① 古文本另有十六卷，現已認為是偽作，但請參見下一節。

② 古文和今文都有十七卷，其他三十九卷(又說五十六或五十七卷)古文本已經佚失。

③ 大、小戴版本差別只在於章節順序及文字細節。

④ 大、小戴版本和據說由劉向發現或找回的八十四卷本不同。

⑤ 鄭玄在他的注釋裏用了上面兩種版本，但有些人認為他只對小戴本做了疏義，而且大戴本絕大部分的內容都已佚失。

3. 禮儀與儀式主義

在此暫且提出兩項粗略的定義：「禮儀」和「儀式」。前者是為了特定目的而採用或設計的行為，作為一個抽象性想法在行為上的象徵，以達成一定的社會或道德性的目的；「儀式」則是個人在不知不覺或不假思索下做出的「禮儀」行為，這種行為具有社會已經共同認定的含意，並可達成眾人認為這種行為所應達成的目的。因此，儀式是一種已經內化了的信念所規範的行為，並且根據既定的社會慣例實施。它的呈現，固然表現了一定的社會意義，但施行的人可能已經不清楚它的動作的意義了。由禮儀和儀式的區別，可了解作為漢代教育特徵的儀式性活動，也可了解象徵行為——特別是那種一再反覆的程序化的動作或舉止——如何支配了後代的中國教育。

漢代的儀式主義源自儒家與民間宗教傳統。雖然大多數的人類學家都認為儀式以宇宙結構或某種神聖個體為核心，[86]但漢代學者顯然比較傾向於認為儀式行為是達成一種社會目標的行為，而這種社會目標乃是儒家經典所定義的「禮儀」——尤其荀子對反省及思考禮儀的強調更著名。不過，漢代學者也把他們的禮儀觀奠基於民俗傳說及宗教思想對宇宙的猜測。[87]以下這些禮儀都曾招致漢代思想家的

---

⑥ 古文本與今文本的內容幾乎無所差異。漢代流行的高本已於三世紀散佚。

⑦《春秋》也有另兩個版本，鄒氏傳和夾氏傳，但都早已佚失。

⑧《左傳》有時候被認為是《公羊傳》的古文版。

⑨《穀梁傳》究竟是否應算是古文經，仍有許多爭議。

⑩ 這部著作曾經短暫設立為博士科目。現代學者同意這部著作不是《春秋》的注本，而是古文經。

86 Evan Suesse: "Ritual," in Mercea Eliade, ed.: *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol. 12, p. 405b。上面對「禮儀」及「儀式」的區別是我自己的發明。在英文裏，前者有類rite，而後者近似ritual。但在日常以及學術性的用法裏，我沒有看到有學者像我這樣分別這兩個字的意義的。不過rite的起源在英文裏，是早過ritual的，因此以rite代表儀式行為的本意，而以ritual代表成了習俗，失去原意的社會行為，這也是說得通的。中文裏這兩個詞顯然也不作區別，就是受到現代學術影響的作品中，也是一樣。這就是說，傳統和現代的學者談到禮儀時，並不把禮儀本身的思想性及社會性，拿來和已經失去（或忘記）這些含義的慣例行為作分別。

87 如湯志鈞等：《西漢經學與政治》，頁197–198。書中指出「郊祀」源自民間宗教，但是經過了「儒學化」。

激烈爭辯：祭祖、皇陵的修建、郊祀、明堂、奪服、社稷，以及皇室女性成員適當禮儀的各種規定。

在儒家經典中有三部是關於禮的，這三部著作都完成於漢代，由此即可看出禮儀在漢代思想史上的重要性。這三部著作分別為：《周禮》、《儀禮》及《禮記》。暫且不談不同版本真實性的爭議，這三部著作在漢代確實廣泛流傳，也廣為研讀。禮儀的發展乃是為了建立合乎天理秩序的社會與政府。由於政府的倡導，以及思想家的反覆討論，以致禮儀的設計就特別多而重要，而儀式性的行為就隨之產生，他們都反映朝向秩序和一致性的歷史趨勢。

禮儀思想對平民產生了若干方面的影響：因地位高低而有所不同的法律懲戒、規範孝道或服從觀念的行為模式、朝廷或師徒(學校)之間所應採用的、適切的禮儀或儀式等等。儒家把社會地位優越的人士定義為品德較佳的人，並且認為他們應享有更多尊重；漢代把這種觀念進一步擴大，認為這樣的人士應該擁有比較優越的儀式性職位，以便他們的地位在社會互動中隨時都鮮明可見。

儀式行為達成了象徵的功能。正統著作——尤其是儒家經典——所定義的禮儀也在儀式行為中獲得了表達。有些道德忠告相當複雜抽象，即便是思想細膩的思想家也難以清楚說明，這時儀式性的行為就成了一種表達這種觀念的簡易方式。服喪即是一種盡孝的可靠表現，其重要性到了漢代甚至超越孔子所說的對父母心懷敬意的行為。[88]對廣大的百姓而言，儀式性的行為就應該已經滿足了該儀式的本來禮儀的企圖了。

---

88 《論語》〈為政第二〉，第五章：「孟懿子問孝。子曰：『無違。』樊遲御，子告之曰：『孟孫問孝於我。我對曰：「無違」。』樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮。』」關於漢代有關孝道的儀式，見前注83所引渡邊信一郎：《中國古代國家の思想構造》，頁133–158。另見徐復觀：〈中國孝道的形成、演變及其歷史中的諸問題〉，載氏著：《中國思想史論集》(台北：台灣學生書局，1967)，頁155–200。徐復觀後來改變想法，不再認為《孝經》是漢代的偽作，實際上的確不是。

當時人認為忠於自己的老師，是邁向學習與道德紀律的第一步。要做到這一點，學生就必須長途跋涉尋求好的老師，然後切實做到所有的必需的儀式，以「表達」自己是真心誠意前來拜師。[89]揚雄是西漢極具影響力的一位思想家，曾把老師比擬為「模範」，反映了當時對老師的認知，亦即認為老師必須培養學生從事儀式性的行為。[90]

4. 才能的類別及知識人的分類

察舉制度始於漢代，反映了儒家的任賢理想。孔子認為有些人是無法教導的，只是這種人的數目非常少。孟子認為所有人都有達成道德完善的潛力，因此沒有人是不可教的。他們兩人都認為只有道德正直的人才可以擔任社會領袖，而且認為很少有人真正具備這樣的資格。[91]

董仲舒接續探討了這項議題，並且創立了分類人類潛力的傳統：他認為人的本性有善有惡，[92]教育則是強化善性的關鍵。他以道德及政治為準據，把人類的本性分為三種：「聖人之性」、「中民之性」和「斗筲之性」。[93]因此，正直的人，思想言行都合乎儒家標準，可以賦予崇高的職位；職位低的人則缺乏當官的資格，但仍應致力

89　例如揚雄（公元前53–18）的一名學生，在揚雄死後於墓旁蓋了一座小屋，為老師守墓三年。見《漢書》，87b：3585。進一步的探討請見第六章第一節第三段。

90　汪榮寶：《法言義疏》（北京：中華書局，1987），1：18。揚雄以冶金比喻教學。見1：15：「或曰：『金可鑄與？』曰：『君子者問鑄人，不問鑄金。』又問：『人可鑄與？』曰：『孔子鑄顏淵。』曰：『善，吾問鑄金，而知鑄人。』」

91　關於漢代的察舉制度，見本書第二章第三節第四段。

92　這種說法修改了孟子的論點。董仲舒一再指出，人雖然有為善的能力，卻不表示人的本性必然是善的。見蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），35：297；36：311。

93　見韓愈：〈原性〉，見馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》（香港：中華書局，1972），1：11–13。人類才能的三分法源自孔子的《論語》（見下注）。其他許多思想家，包括韓愈在內，都採取董仲舒的觀點。見Charles Hartman: *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton, Princeton University Press, 1986), p. 205。

達成儒家的道德要求。董仲舒對人類學習潛力的靜態分類方式，對教育的影響有其矛盾性：這種觀點認為教育有助於喚起人的善性，卻又為失敗找尋了合理化的藉口，指稱有些人天生不可教。[94]漢代思想家對於「命」多所討論，這種現象雖然深受王充(27–約97)的批判，卻明確指出人的命運是先天決定的，而個人道德成就的高低則是教育帶來的結果。比王充年代稍早但著作向來不受重視的桓譚(生於公元前31)，也表達了相同的意見。他和王充一樣反抗傳統與權威，卻深信人類稟賦由命運決定，而且無法改變。[95]他把人的才能分為五類，同樣顯示了一種以固定式的觀點理解人類本性的態度。[96]

人性或道德潛力的分類之所以重要，原因是這種觀點為統治階層提供了維繫社會階層的思想基礎，從而鞏固了社會的秩序和穩定。[97]

荀悅(148–209)也曾為治理或教育的目的而將人的才能與潛力加以分類。[98]一旦採取這種分類方式，有些人自然就會把個人先天的行為特徵或道德潛力與後天的成長區分開來。[99]對他們來說，檢視品

---

94 《論語》〈陽貨第十七〉，第三章：「唯上智與下愚不移」。

95 探討桓譚的著作極少。此處請參考其《新論》(「叢書集成」)。另見董俊彥：《桓子新論研究》(台北：文津出版社，1989)。

96 桓譚：《新論》，頁6，及全書各處。案：羅馬史家Plutarch也對人的性格及能力作分類，也大致上認為人性是不會改變的。

97 揚雄延續了董仲舒的論點，指稱人有三種：「任性而為者為獸，遵從禮義者為人，質地高潔者為聖。」見汪榮寶：《法言義疏》，5：85。王充秉持反傳統的精神，利用學術標準區分人的四種才能：儒生、通人、文人、鴻儒。他認為學習是任官的重要標準。見其《論衡》(上海：上海人民出版社，1974)，〈超奇篇第三十九〉：212。請比較Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), pp. 21–26談及的「靈魂階梯論」(theories of ladder of souls)。按「靈魂階梯論」(源出亞理斯多德)也有稱為「生命的大連鎖」(the great chain of being)的。

98 見荀悅：《申鑒》(北京：中華書局，1985)，〈政體第一〉：1–6。參Ch'i-yün Ch'en (陳啟雲): *Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China: A Translation of the "Shen-chien" with Introduction and Annotations* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 109–111。

99 班固對歷史人物的評比就是把個人名聲與才能互相連結的例子。他對於道

德的發展並不比深入檢視個人的天賦來得重要，所以發現先天的稟賦也就比從事後天的訓練或教養更值得重視。人的才能或潛力必須被適切發現，才會得到最佳的發展。劉劭(約189–245)探討個人才能的論著就是一個鮮明的例子：「夫人材不同，成有早晚，有早智而速成者，有晚智而晚成者，有少無智而終無所成者，有少有令材而遂為雋器者……夫幼智之人，材智精達，然其在童髦皆有端緒。」[100]因此，人的才能是與生俱來的，每個人的品德差異則會影響教育所扮演的角色。

由此可見，兒童是成人的縮小版，一生下來就具備了先天的才能與潛力。教育的任務，就是徹底實現潛力。潛力如果沒有徹底實現，那麼這個人就仍是個「孩童」。至於早熟的人，就算年紀還輕，也仍然是個成熟的人。

這種區分人類才能的方式，與早期中國人對「段落」(block)時間的認知緊密相關。中國思想家比較重視單位裏的實質，而不是構成單位的元素本身可能出現的細微變化。[101]在魏晉南北朝期間(220–589)，人類才能的分類仍然是人類教育發展理論的基礎。

5. 懷疑論與懷疑態度的萌芽

東漢開始出現一種懷疑論的態度。這種態度在王充與桓譚的著作裏尤其明顯可見。不過，另外也有許多學者，包括王符、仲長統(179–219)與許幹(171–218)，則帶來了各式各樣的觀念進行政治與社會批判。這些思想家的核心關注是政治腐敗以及土地分配的高度

德成就並不特別樂觀。相關議題的討論請見本書第二章第三節第六段。

100 陳喬楚：《人物志今注今譯》(台北：台灣商務印書館，1996)，10：252；J. K. Shryock: *The Study of Human Abilities, The* Jen wu chih *of Liu Shao* (New Haven: American Oriental Society, 1937), pp. 133–134。

101 關於「段落時間」的概念，見Joseph Needham: "Time and the Eastern Man," in his *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (Toronto: University of Toronto Press, 1969), pp. 228, 235, 263；案：此書有范毅軍中譯，題為《大滴定：東西方的科學與社會》。

不平等。在榮景衰退的時代，這些議題尤其令人心驚。王充關注的對象其實不僅限於實際議題，也反映了他過人的思想能力，他對儒家道德哲學的許多基礎假設都抱持懷疑的態度。就某種程度上，他確實對宇宙採取唯物論的觀點。不過，他的思想之所以深刻，原因就在於他的懷疑論，質疑一般人所接受的各種傳統觀點，包括有關永生(靈魂不滅)、鬼神、氣，以及上天是否具有意志的看法。這種懷疑論釋出了一種思想動力，促使別人也紛紛以更明確的論點質疑漢代意識形態的失敗。漢代意識形態的特徵包括相信宇宙和諧、相信天人感應與天人之間的互動，並且相信人只要正確理解儒家經典及其注解，即可理解或甚至預言上天的意志。例如王充便批判所謂夭折是個人惡行的結果，認為這種說法是不可接受的。

對於東漢社會及政治秩序的衰落所提出的一連串智性的批判，後來終於造成了一種虛無主義，而不再只是較為理性的懷疑論。實際上，有些質疑乃來自受到道家思想影響的思想家，而他們貼近實際的質疑方式也相當值得注意，因為這種態度其實不屬於老子與莊子的原始教誨。《太平經》裏那種帶有民俗色彩的觀念，也許根本不是源自道家哲學，作者只是把道家思想當作一種抗議與異類態度的象徵。無論如何，這些發展充滿挑戰性，也共同形成了公元前二世紀中葉以來對既有觀念的首次系統性抗爭。儘管儒家思想不能說是違背理性，但東漢學者批判儀式性儒家秩序的做法，卻代表了一種在思想上追求自我覺醒的嘗試。在我看來，這是一種理性的萌芽。這時候，可供大量新觀念湧生的環境條件遂告成熟。[102]

第三節 魏晉南北朝時期

漢代思想對禮儀與儀式的強調，在二世紀末遇到了挑戰。這是

---

102 Etienne Balazs: "Political Philosophy and Social Crisis at the End of the Han Dynasty," in his *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, tr. by Hope M. Wright (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 187–225。案：白樂日 (Etienne Balazs) 此書有中譯，題為《中國的文明與官僚主義》。

漢代社會開始衰落的時期，原因在於嚴重的社會不平等，尤其是土地分配方面。這問題反映了社會公義的失敗，因為當時的社會公義乃是建構在一套不可靠的法律體系上。反對儒家禮儀與道德教誨的議論開始興起而且快速普及。畢竟，東漢對儒家「名教」觀念的重視造就了一種保守心態：菁英人士開始認為自己有責任捍衛儒家禮儀和教育。只有這些人能夠擔任官職，而他們的權力則來自其地主身分，以及他們具備鞏固教育而使儒家價值觀得以延續下去的能力。遵循儀式性的行為標誌了他們的地位，而他們對政治權力的壟斷也保守了這種行為模式，直到受過教育的人士與窮人之間的社會距離再也無法維繫或容忍下去才告終止。

接下來的一個世紀，人們開始對教育的程序和價值重新思考，這非常值得注意。儒家的名教價值觀雖然早已內化於知識人的生活與思想當中，但許多人卻開始質疑是否應該創造新的價值，並且為其賦予形而上意義。由於當時有新宗教開始湧入中國思想界，所以這種感受也特別強烈。因此，魏晉南北朝的思想史對於教育也就具有深遠的影響。

1. 本體思維與形而上學的追求

重新詮釋儒家價值觀的嘗試源自一種壓力，就是如何替漢代的思想所締造的價值觀賦予本體論的基礎。中國人首度針對宇宙的起源及本質提出問題，試圖了解宇宙究竟源自「有」還是「無」，以及是否有可能闡明這兩者的形而上本質。[103]這些問題最早由夏侯玄 (208–254) 提出，接着由王弼 (226–249) 與裴頠 (267–300) 進一步發展，最後在向秀 (227–277) 與郭象 (252–312) 手上臻於完善，反映了《老子》與《莊子》

103 近來有兩部著作對這類討論進行了全面性的研究。見許抗生：《魏晉思想史》(台北：桂冠圖書，1992)；王葆玹：《玄學通論》(台北：五南圖書，1996)。英文世界裏對於這種新興思想觀點並沒有令人滿意的著作，但可參考 Erik Zürcher (許理和): *The Buddhist Conquest of China* (Leiden: E. J. Brill, 1972), pp. 87–92, 124–126 各處。案：本書有中譯，題為《佛教征服中國》。

等著作歷久不衰的影響力。這兩部著作對於較為理論性但也比較複雜的思考提供了充滿想像力的基礎。[104]另一部深具影響力的著作是《易經》。這三本書裏的觀念常可見於主張前述那些哲學議題的言論中。而且，由於這三部著作的本質充滿了理論性、直覺性以及神秘性，因此經常被稱為「三玄」；研究這三部著作的學問則稱為「玄學」。[105]這類問題後來逐漸擴大範圍，納入了其他各種議題，包括言與意、[106]體與用、本與末、[107]性與情。[108]受到佛教思想影響之後，又納入了形與神，以及人在知覺醒悟上的漸與頓。[109]

---

104 所以有人把它稱為「新道教」，見下注。

105 這個學派傳統上稱為「新道教」，但這個名稱並不適切，因為「玄學」主要是對儒家名教觀念的反動，其思想來源除了《老子》與《莊子》這兩部道家著作之外，也包括了儒家的《易經》。值得一提的是，「新道教」的名稱在近來已被任繼愈用來指稱道家樓觀派崛起之後（北魏梁諶為最重要之代表）發展而成的一支道教（按，有三支：樓觀、華山、文始三支）。見任繼愈主編：《中國道教史》，頁219–236。有些作者（如余英時）則以「新道教」指稱宋末與元代的若干道教教派。王葆玹援引最近出土的馬王堆《易經》抄本，指稱玄學與道家較為接近，和儒家的距離較遠。見其《玄學通論》，頁49–50。不過，我寫作本章主要參考許抗生的論點，他顯然認為儒學仍是玄學思想的核心。

106 經常引用的章句是《易經》：「子曰：『書不盡言，言不盡意……。』」見《易經》〈繫辭上傳〉。

107 本與末的探討最早見於〈大學〉（《禮記》的一章）：「事有始終。」見Wing-tsit Chan（陳榮捷）, tr. and comp.: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 86。另見Araine Rump: *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi* (Honolulu: The University Press of Hawai'i, 1979), p. xv。

108 性與情最早見於王弼對《易經》的注釋。樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），〈周易注．乾〉，頁217、225。

109 這兩項概念的搭配早在先秦著作《列子》就已出現。見楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979），4：125。在魏晉南北朝期間，向秀也許是第一個把形神這兩個字眼放在一起的人：「形神逝其焉如」。見向秀：〈思舊賦〉，收錄於嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（上海：中華書局，1958），「全晉文」，72：5b–6a（總頁1876）。關於禪思的「漸與頓」，以《法華經》始立其說，繼而發明者，有如僧肇：《肇論》等。

2. 思想的重新評價

以上概述的玄學思想，在漢代期間又因重新定義儒家價值觀的嘗試而進一步強化。在本體或形而上的思考之後，隨之而來的乃是各種創新的嘗試，企圖由「自然」的角度重新定義道德生活。王弼、阮籍 (210–263) 與嵇康 (232–262) 等思想家對人生與社會生活都提出了接近享樂主義式(epicurianism)的看法。他們對道德思考與實踐特意採取了一種近乎放蕩的態度。這種批判傳統道德行為——尤其是儀式行為——的態度，經常被視為是一種反儒的立場。不過，他們這種表面上的反儒態度其實也帶有相當程度的嚴肅性。他們聲稱自己的觀點乃是「自然而然」產生的結果。嵇康表示：「六經以抑引為主，人性以從欲為歡。抑引則違其願，從欲則得自然。」[110] 嚴格來說，「自然」確實不是儒家概念。不過，由於許多人論稱名教的本質即是「自然」，[111] 而且譴責儒家道德價值觀的人士其實也深深重視儒家的關注，因此他們雖然逃避現實且放蕩不羈，卻也不完全反對考量或甚至致力於實用的事務。[112]

大多數參與爭辯者都兼有官員與世襲貴族的身分。他們的關注反映了他們的政治立場。不過，真正重要的是他們思想視野上的拓展，以及他們為了重新定義早已被人視為理所當然的價值觀，不惜提出極端對立的論點。第三、第四世紀的中國知識人大量借用道家乃至佛教的觀念，不但轉變了儒家價值觀的要義，也

110 引自許抗生：《魏晉思想史》，頁116。關於「自然」，見Richard B. Mather: "The Controversy Over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties," *History of Religions*, vol. 9, nos. 2/3 (1969–1970), pp. 160–180。

111 何晏 (?–249) 與王弼都認為「自然」並不與「名教」衝突。嵇康對儒家教育和禮儀雖然採取比較批判性的態度，但也接受儒家對良善社會所設定的前提。見許抗生：《魏晉思想史》，頁49–70、75–103、113–120。另見後注126。關於王弼，另見Ariane Rump: *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, pp. xvii–xix。關於名教的定義，參見余英時：《中國知識階層史論(古代篇)》(台北：聯經出版，1980)，頁330–332。

112 余英時：《中國知識階層史論(古代篇)》，頁205–372，尤其是頁294–302、326–327。

轉變了這種價值觀的實現過程。這種對教育的重新評價，造成的影響極為深遠。嵇康的〈難自然好學論〉，就因為凸顯了這種反智立場而著名。他建議讀者扔掉儒家的六經，揚棄仁與義的觀念，回歸未經破壞的永恆宇宙，和宇宙永生共存，也就是說，回歸到自然。[113]

當然，在這股強大的反傳統以及儒家思想的潮流當中，也有反抗它的努力。傅玄(217–278)就是一個具體的例子。[114]他主張人心的可塑性(所以要「正心」)，要政府「舉清遠有禮之臣，以敦風節」，「貴教」，「通儒達道，政乃升平」。他可以說是第一個把三綱(他稱為「三本」)和五常合在一起談的人，更提倡教育要以儒家為宗(「夫儒學者，五教之首也；尊其道，貴其業，重其德」)，輔以歷史的書籍。他對當時的教育制度(尤其是太學)顯得十分不滿意，特別指出太學博士應該在淵博的學術之外，也具有良好的品德。像傅玄這樣的立場在當時是比較罕見的，可以說是曠野上孤獨的呼聲。

3. 佛教征服中國

上述這種重新評價臻於高峰之際，也正是佛教思想「征服」中國的時候。佛教在公元二世紀末傳入中國之後，就與中國的思想傳統不斷互動；到了魏晉南北朝期間，已明智地利用中國人的詞彙詮釋乃至重新詮釋各種源自異國印度的觀念。這種發展使得佛教得以平順地獲得中國人的接受，同時其本身也逐漸轉變為一種中國式的宗教。已故的芮沃壽(Arthur F. Wright)把這種發展稱為「馴化」(本地化domestication)，是非常貼切的說法。[115]到了魏晉南北朝末年，佛

---

113 馬秋帆主編：《魏晉南北朝教育論著選》(北京：人民教育出版社，1988)，頁44–45，引自戴明揚：《嵇康集校注》，(北京：人民文學出版社，1962)。

114 參看魏明安、趙以武：《傅玄評傳》(南京：南京大學出版社，1996)。

115 Arthur F. Wright: *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 1959), pp. 42。案：此書有中譯，題為《中國歷史中的佛教》。

教在中國已經根深蒂固，成了形塑中國人思想與知識傳統的重要力量。儘管曾經遭到至少兩次的重大鎮壓(446年的北魏太武帝滅佛與574年北周武帝滅佛)，佛教還是沒有因此衰微。[116]

僧伽戒律

佛教豐富了中國人的思想，尤其是在複雜的形而上思維方面，此外也把僧伽的修行戒律、對話論辯及公開講經帶進了中國。佛經的翻譯不但掀起了詮釋學的興趣，從而演變成所謂的「格義」，也推動許多人投入語音學的研究。我們稍後將檢視這些發展，以了解教育在這動盪不安的數百年間朝甚麼方向發展。聚徒授課當然不是佛教傳統獨有的做法，在魏晉南北朝期間還未完全傳入中國的僧伽戒律，也一直到唐代才真正確立下來。[117]因此，許多佛教領袖訓練徒眾以及傳播佛教教誨的方法，都仍然維持了傳統的中國式做法。這些領袖包括道安(312–385)、[118]支遁(314–366)，尤其是鳩摩羅什(344–413)與慧遠(334–417)。鳩摩羅什一生中著述及活動最豐盛的時期(401後)都待在長安——當時是後秦(384–417)的首都。他在那裏完成了主要的翻譯作品，也教出了所謂的「四聖」、「八君」、「十哲」，其中包括道生(約360–434)與僧肇(384–414)。[119]據說他講道

116 Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 135–151, 190–194. Erik Zürcher: *The Buddhist Conquest of China*, pp. 254–285.

117 道安當初活躍於襄陽(今湖北)的時候，創立了一系列的寺院生活守則，在當時廣獲採用。有關這方面的記載，見慧皎：《高僧傳》(台北：廣文書局，1971，重印「海山仙館叢書」本)，5：1b–10b，尤其是8ab。不過，寺院守則(戒律)的詳盡彙編卻是在唐代晚期乃至後代才告出現。另見以下注釋。

118 關於道安的戒律守則，見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(台北：台灣商務印書館，1962，重印1936年本)，頁154–157；Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 99–100。另見諸戶立雄：《中國佛教制度史の研究》(東京：平河出版社，1990)，頁53–55及書中各處；鎌田茂雄：《中國佛教史》，第一卷(東京：東京大學出版會，1982)，頁390–392。據說道安一心想學當時還未譯為中文的「五百戒律」。

119 Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 81–88, 105–110, 113–120。另見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁235–238。

的時候，聽眾常常多達數千人。[120]就講道地點與「宣傳教義於三千聽眾」而言，鳩摩羅什相當近似於漢代的經學老師。不過，後來慧遠來到太行山脈的恆山（位於今山西省境內；道安在此建立寺院）跟隨道安學習，[121]尤其是他在廬山（位於今江西省境內）開始教學之後，對關於何謂適合教學的環境，卻開始出現了新的觀念。有關慧遠從不跨過虎溪的傳說（虎溪位於他隱居處的入口），顯示他劃下了一道界限，把國家與世俗的影響力都排除在外。[122]從這時候開始，退隱到與世隔絕、寧靜安祥，甚至奇詭神秘的山區裏，開始成為進行個人修行善德的最佳方式。到了第八、九世紀，在風景優美的偏僻地區建立私人書房（或精舍、方丈），已經成為中國人根深蒂固的觀念，認為智慧的成長是道德提升的一部分，要達成這樣的目標，就必須與世隔絕，置身在優美迷人的鄉間或山區裏。

為僧人（比丘）建立「vihara」（寺院或僧院）的傳統很早就傳到了中國，當時中國人常以「精舍」翻譯「vihara」。[123]這個字眼選得非常貼切，充分表達了一座完美無瑕的建築，供人冥想與陶冶性靈。不過，「精舍」一詞的傳統意義卻相當廣泛。許多漢代經學家都把自己的私學稱為精舍，也沒有證據顯示他們特別在乎學校的環境或地點。儘管如此，漢代經學家與佛教僧侶對於這個字眼的使用仍有其相似之處。一般認為早期佛教思想家採取儒家（包括玄學）與道家觀念闡釋佛教教義，這點可由佛教採用「精舍」這項中國教育實踐裏的詞彙得到證明。

---

120 鳩摩羅什翻譯了若干有關戒律的著作，包括說一切有部的重要作品《十誦廣律》。

121 關於道安，見慧皎：《高僧傳》，5：1b–10b。另見Erik Zürcher: *Buddhist Conquest of China*, pp. 184–204; Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 94–103。

122 慧遠的傳記可見於慧皎：《高僧傳》，6：1b–14b。另請參看Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 103–112。

123 請參見拙作〈精舍與書院〉，並參看本書頁535。

佛教宣講

佛教與儒家實踐上的共同點也可見諸佛教的教學法，而這也是佛教對中國教育思想的另一項貢獻。漢代的經學大師雖然只在研討課上與程度較佳的特選學生見面，[124] 三世紀之後的佛教僧侶卻發展出了一套細緻的公開宣講制度，以及對話與教義辯論的儀式化程序。這些僧侶顯然精心練就了高超的演說技巧，於是公開宣講也就成了主要的教學方法。佛經的闡釋演變成一套繁複但優美的程序，經常公開舉行。僧侶先吟誦佛經，再由擔任助手的「都講」說明經義。隨着佛教愈來愈普及，公開宣講的技巧也發展得愈來愈繁複，有些僧侶甚至獲得「唱導師」的稱號。這是五世紀以後的事情，據說傑出的唱導師：

> 所貴其事四焉，謂聲辯才博。非聲則無以警眾，非辯則無以適時，非才則言無可採，非博則語無依據。[125]

這篇文字生動描述了誦經的魅力以及理論上的重要性。[126] 值得注意的是，作者慧皎（活躍於六世紀）把這項主要屬於佛教的活動與儒家對音樂的興趣及其理論連結了起來。儒家的這個面向長久以來備受忽略，當時才在不久之前由嵇康、阮籍及其姪阮咸予以復興而已。[127]

---

124 其他學生則由助教負責教導，這些助教又稱為「都講」，後來佛教大師採用了這個字眼，並且在較為繁複的教學方法當中為其賦予新的意義。有些老師會與學生個別會面。見余書麟：〈兩漢私學研究〉。以下對於都講還有進一步的探討。

125 慧皎：《高僧傳》，13：33a。讀者也許會想知道，13：16b–34b是著名唱導師的傳記彙編，其中有兩篇闡述誦經方法與重要的論文。

126 同上。

127 關於嵇康，可見高羅佩（Robert H. van Gulik）的著作：*Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute* (Tokyo and Rutland, Vt..: Charles E. Tuttle, 1968), pp. 11–38; Robert G. Henricks: *Philosophy and Argumentation in Third-Century China, the Essays of Hsi K'ang* (Princeton: Princeton University Press, 1983), pp. 71–106。關於阮籍，見Donald Holzman: *Poetry and Politics, The Life and Works of Juan Chi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), pp. 88–93。

佛經的唱誦必然深深打動了當時的平民聽眾。[128]這種公開宣講的重要性在於其闡釋佛教教誨的開放態度。漢代經學家對講學方式或唸誦技巧都不曾發展出任何制度，也看不出他們對這件事有任何的興趣，但魏晉南北朝期間的佛教僧侶卻非常重視講學的程序、表情，以及唸誦經文的節奏、平仄與聲音的運用。[129]他們認為：

> 夫音樂感動自古而然。是以玄師梵唱，赤雁愛而不移；比丘流響，青鳥悅而忘翥。曇憑動韻，猶令烏馬踡跼。僧辯折調，尚使鴻鶴停飛……。[130]

誦經的技藝與儀式對教育造成的影響實在無可估量。[131]

隨着宣講與誦經逐漸發展，中國人也意識到中文與印度文這兩種語言在音韻方面的鴻溝。我不能細談這些領域的理論發展，只能簡單概述三項發展如何影響了當時的教育實踐。這三項發展都早已為其他專家的詳盡記錄與研究。首先，當時的學術界持續對音樂的本質與目的深感興趣。傳說中的《樂經》早已佚失，音樂本身——尤其是音樂理論——在漢代完全不受重視。[132]由此可見，音樂在漢代

阮咸沒有深入的研究著作。關於音樂理論與佛教以外的聲音與吟誦，請參見羅宏曾：《魏晉南北朝文化史》(成都：四川人民出版社，1989)，頁593–611，但其中的探討並不充分。

128 隨着為平民舉辦的宣講愈來愈頻繁，稱為「俗講僧」的新式講師也因此出現。不過，這是後來的發展(七世紀)，本書在此不加以探討。關於這方面的細節，請參見Kenneth K. S. Chen: *The Chinese Transformation of Buddhism*, pp. 244–252。有關佛教的講師訓練，見John Kieschnick: *The Eminent Monk, Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 120–126。

129 參看注127。「都講」一詞源出現於范曄的《後漢書》，26：901。關於這個詞彙在魏晉南北朝時期的使用，見《陳書》，33：436；《魏書》，82：1799；《北齊書》，44：588，從中可見得這個詞彙也廣受儒家思想界使用。

130 慧皎：《高僧傳》，13：22b。

131 見下一段提及佛教對「變文」的影響。

132 有關彙整中國音樂理論資料的近代著作，見蔡忠德編：《中國音樂美學史資料注釋》，兩卷(北京：人民音樂出版社，1990)。

的文化與教育思維當中並未扮演重要的角色。不過，這種現象在漢代末期已告轉變，到了三世紀中葉，更有許多思想家針對這項主題撰寫了不少著作。這項發展和利用中文誦唱佛經的方式大約同時出現[133]。音樂於是取得了崇高地位，成為知識生活中的一部分，琴尤其如此。具備彈奏樂器的能力，特別是像琴這種高尚而廣受喜愛的樂器，從此成為一種博學與高雅的表現。正式教育雖然很少把音樂演奏包含在內，彈奏樂器的知識與技藝卻自此成為中國知識人的必備能力。[134]

一般人也在這個時候開始認為誦經是熟悉經文的有效方式，但唸誦啟蒙教材及經書其實是種存在已久的普遍做法。只要稍微比較漢代最普及的啟蒙教材《急就篇》[135]與六世紀的《千字文》，即可發現一項值得注意的差別：這兩部著作雖然都採用韻文，前者卻是把相似性質的字詞集中在一起以便參照，句長有三字、四字或七字者；後者則是一律使用四字詞句。《千字文》的特徵在於容易記誦：四字為一句，全篇250句。[136]這部著作共用了1,000個字，[137]主要目的在於讓學童吟誦。相對之下，《急就篇》則是側重實用目的：其中包含的字詞比較多，而且經常重複出現。後來，《千字文》取代了《急就篇》以及其他許多啟蒙教材，在往後1,500年間成為三大初級讀本的其中一部。這部著作的廣為流行，顯示了佛教唱經對中國啟蒙教材寫作方式的影響。

133 慧皎最早提出佛教唱經始於曹植(192–232)的說法。見其《高僧傳》，13：23a。當然，這項論點的根據只是傳說。

134 不少著作探討過這段時期的中國音樂與音樂理論，其中一部是Donald Holzman: *Poetry and Politics, The Life and Works of Juan Chi*, pp. 26–27, 88–93, 138。中國人向來也稱「琴、棋、書、畫」為讀書人的「四藝」。此說法最早見諸唐人張彥遠在《法書要錄》所引的《蘭亭記》。

135 關於啟蒙教材的探討，請參見本書第五章第一節第二段。

136 這部著作在英文裏有一篇差強人意的討論之作，見Francis W. Paar, ed.: *Ch'ien-tzu wen: The Thousand Character Classic, A Chinese Primer* (New York: Frederick Ungar, 1963)。

137 事實上，有一個字(潔)重複，故總共只有999個字。參看第五章注22。

語音學及文字學

語音學及文字學是對中國教育影響深遠的第三項發展，並且促成了中國抒情詩的興起。[138]眾所皆知，中國最早的拼音系統，即所謂的「反切」，乃是受到梵語影響而產生的結果。[139]佛經翻譯者對於中國人稱為《聲明論》的梵語語音學相當熟悉，也協助中國學者發展中文的語音理論，其中以沈約(441–513)最為著名。據說「四聲」之說就是沈約開創的。語音的知識對於作詩相當重要，中國文學傳統也就此出現了一個新面向：理論上而言，情感一旦與聲調產生關聯，詩人就又多了一項表達情感的新工具。杜甫(712–770)的例子，正可用來說明這一點：在140行的詩作《北征》裏，杜甫選擇以「入聲」為韻，原因是這首詩描寫了恐怖、悲傷與焦慮的景象。入聲在此處特別恰當，因為音韻學家認為這種音調表達了「急迫而殷切」的感受。[140]沈約也是第一位提出詩作基本理論的學者。佛教語音學通過沈約及其他學者而產生的影響，自此在中國詩的發展史上佔有關鍵性的地位。

佛教的普遍及其在中國平民心目中造就的印象早已廣為人知，這方面的議題除非與教育直接相關，否則不會在本書中加以討論。在此只須要提出一點：佛教的影響不但極為廣泛，而且非常深遠。儘管佛教經歷了了中國化(「馴化」)的轉變，在中國文化裏卻仍是一股重大勢力。不論世家士人或是平民，都逃脫不了佛教的吸引力。

魏晉南北朝期間，佛教在北方較為普及。有些北方城市，尤其是長安與洛陽，的確是佛教傳播的重要中心。[141]不過，卻沒有證據

---

138 陸侃如、馮沅君：《中國詩史》(北京：作家出版社，1956)，第2冊，頁257–264。另見Burton Watson: *Chinese Lyricism from the Second to the Twelfth Centuries* (New York: Columbia University Press, 1971), pp. 90–108。

139 見程湘清：《魏晉南北朝漢語研究》(濟南：山東教育出版社，1988)。中國音韻學的研究自然是一門高度專門性的科目，我在此提及的只是一部近代著作。

140 Burton Watson: *Chinese Lyricism*, p. 5。

141 舉例而言，後燕首都中山(今河北定州)是竺法雅開始格義注解活動的地方。道安的追隨者於四世紀中葉在濩澤(今山西陽城)形成一個社區，但是

顯示當時的北方知識人與佛教僧侶有任何有意義的交流。由於佛教在北方深受漢人喜愛，因此由異族建立的北方朝代都非常注重佛教機構的控制。第一道規範佛教寺院活動的嚴格詔令就出現在北方。佛教頭兩次遭到迫害（上面所提到的北魏太武帝及北周武帝的廢佛）也是出自北方統治者的命令。[142]「監福曹」與「昭玄曹」等官方單位成立之後，由佛僧領袖擔任主管，就此確保了佛教與世俗的關注得以一致而易於控制。[143]

佛教戒律應用於中國政治現實的一個重要面向，就是寺院田產觀念的創立，而這種觀念乃是佛圖戶與僧祇戶出現的結果。僧祇戶出現於469至470年左右，很可能是出自曇曜（第五世紀）的建議。[144]大多數學者都認為僧祇戶與佛圖戶的概念源自流傳廣泛的《十誦律》。[145]這些戶的建立相當重要，因為所謂的「寺戶」就是因此而興起，寺院也因此得以持有及經營土地。所有家戶都在佛教的監督下，為寺院提供農奴般的服務。由此引申，寺院不但能夠從事各種營利活動，也可購置大量地產。寺院田產制度的建立尤其意義重大，因為這是「封」這種中國傳統觀念衍生而來的結果。這種觀念雖然廢棄已久，現在卻用來對寺院擁有獨立公共財產賦予正當理由。當時的觀念認為，有些家戶應該獲得免除國家的稅捐與勞役的特權，以便對寺院提供服務，這種觀念可能影響了後來的學田及孔廟

道安對格義本身有所批評，雖然他的著作還是帶有格義的影子。有關格義的討論，詳細可參看湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁234–277。近來研究格義者頗有人，茲不列舉。

142 諸戶立雄：《中國佛教制度史の研究》，頁58–101。

143 Jacques Gernet: *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, tr. by Franciscus Verellen (New York: Columbia University Press, 1995), p. 343, note 29。案：謝和耐（Jacques Gernet）此書有中譯，題為《中國五至十世紀的寺院經濟》。

144 Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 154–158; Jacques Gernet: *Buddhism in Chinese Society*, pp. 98–113。

145 Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, p. 157引述了第三十四章；Jacques Gernet: *Buddhism in Chinese Society*, p. 102引述了第五十六章。因此可見曇曜的提議在許多文獻裏都有記載。

田產的發展。這兩種制度很難說是否存在著直接的關聯，但佛教無疑為中國引進了這樣的概念：政府指定的機構（如寺院、孔廟，特別是官學）可間接擁有土地，並且由佃農耕種。[146]這項重要性絕對不容忽視。

總結上面的討論，我們可以看見佛教對中國社會造成極大的衝擊，也對中國人性觀的形塑有所貢獻。佛教的教育觀念與實踐，透過對於紀律、公開宣講以及演說技巧的強調，又透過中文與印度文這兩種語言的文化交流，而對中國教育者產生了重大影響。音韻研究、抒情詩以及中國基礎教育對唸誦的重視，這些發展都多少可以歸因於佛教的影響。寺戶與寺院田產，也為政府指定的機構間接擁有土地開創了先例。由此衍生的觀念，更為宋代的學田制度賦予了正當理由。

4. 家族教育的貴族理想

當然，家族教育並非始於魏晉南北朝。早自遠古時期以來，強調提早訓練的家族教育就一直備受重視。不過，一般都把《顏氏家訓》視為最早的「家族教育」著作。這部著作寫於魏晉南北朝。這個時期標誌了一個新的起點，原因是中國社會在這段期間成為貴族社會，而家族教育在這樣的背景下又特別重要。

由於家族教育將在第五章探討，此處就不加詳談，僅指出家族教育和家族學術傳統之間的重要關聯。魏晉南北朝期間的貴族社會結構，依賴九品中正法這種官員招募方式的鞏固；貴族成員也支配了為了服務及教育他們而創立的教育體系。因此，這種結構強化了家族在社會生活裏的中心地位。年輕的貴族男子雖可直接獲得官職，卻大多在家族裏接受基礎教育。[147]

---

146 關於這方面的詳細研究，見Jacques Gernet: *Buddhism in Chinese Society*, pp. 94–141。

147 見本書第五章第二節第二段。

古中國的知識傳遞主要採取師徒關係的形式，這也是「家法」之所以重要的原因。不過，在魏晉南北朝時期，經學知識的教導與傳遞卻集中在士人家族裏。禮儀的學習正是個絕佳的例子。許多名門望族都因守護某一門注釋而揚名於世，該門注釋的知識也在這個家族或宗族當中一代一代傳承下去。[148]由於家族傳統的重要性，「起家」一詞因此在這個時期被普遍使用。[149]

在一個因為各種意識形態互相競爭以及不同民族與國家的生活方式相互混雜而愈趨多元化的社會裏，家族在社會互動與個人生活中的崛起迫使了許多人回頭仰賴家族。個人可在家族中找到安全感、信賴，以及道德上的平靜。稍後將談到，魏晉南北朝也是童年的概念首度獲得高度注意的時期。[150]我們所知的一切，都深受貴族家族看待兒童的方式所影響。這種保護式教育的排他性確保了知識的家族傳統得以傳承下去。

家族裏的知識傳遞不僅限於經學知識，也包括技術知識與實務技能。王羲之的家族擅長書法，就是一則著名的故事。[151]

因此，家族傳統到了魏晉南北朝顯然已經成熟，也成了中國教育經驗當中非常重要的一部分。在這段時期，家族對於兒童人格的形成扮演了清楚可見的角色。這種情形在貴族家族裏尤其明顯。那麼，家族教育的理想究竟是甚麼？

首先是孝道：《孝經》在基礎讀本中持續佔有重要地位，還有禮儀學習的重要性，都足以證明這一點。禮儀學習早在東漢就已經興

148《梁書》，38：540記載了一個例子：賀琛向叔父學習「三禮」，後來在叔父的學校接掌了教學的職務。其他還有許多例子，見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁413–428。

149《梁書》，48：664、676、680，及書中多處。「起家」一詞早在漢代已經出現，見《史記》，109、101、107卷）。在宋代（960–1278）的使用情形，見 Patricia B. Ebrey: "Conceptions of the Family in the Sung Dynasty," *JAS*, vol. 43, no. 2 (1984), pp. 219–245。

150 見本章第五節第三段。

151《晉書》，80：2093–2108。王家也以信仰道教著稱。見本書第五章第二節第二段。

起，到了魏晉南北朝臻於高峰，而且在中國北方比南方更為盛行。

第二是經學：不消說，幾乎所有學者都認為經學知識可提升個人道德，也有助於從事官職。在魏晉南北朝的貴族社會裏，家族教育的這個面向毋庸再予贅述。

第三是文學技能：稍後會提到，文學在魏晉南北朝期間發展成熟，成為一門獨立的學科。劉勰的文學理論在這時影響了一般人看待文學的方式，也形塑了一般人獲取文學技能的方式。他最早提出「文」與「道」之間的關係。他認為文學訓練可以「明道」，這項信念在往後數百年間迴蕩不已。[152]

最後是口語：口語訓練在中國教育當中首度受到史無前例的注重。由於佛教強調宣講的影響，貴族子弟開始接受口語方面的訓練，學習如何運用精美的語言表達觀念。因此，這種訓練的重點除了聲音和語調的控制之外，也包括思想的條理清晰。劉義慶在《世說新語》當中的描寫顯示，語言的使用也包含在年輕貴族子弟接受的訓練裏。[153]實際上，由《世說新語》的章節安排，可看出作者認為口語能力的重要性僅次於道德。文學的地位在當時愈趨重要，也讓人更深信思緒敏捷與口才便給是圓滑處理世間事務的必備條件。[154]

總而言之，家族在貴族子弟的教育當中扮演了重要的角色。當然，年輕人的訓練主要在於為他們灌輸強烈的道德觀。劉勰的文學理論就認為個人必須平衡自己的情感，以便臻至道德上的完善。劉義慶對口語表達的關注，乃至他彙集的當代故事，目的都在於讓人學得道德教訓。貴族教育的主旨並未大幅偏離儒家教育的理想，[155]只是家族扮演的角色比先前重要得多，對貴族而言尤其如此。

---

152 劉勰在《文心雕龍》第一章〈原道〉裏闡釋了「文」與「道」之間的關係。韓愈、周敦頤、歐陽修等人也都探討過這項議題。

153 Richard B. Mather: *Shih-shuo hsin-yü: A New Account of Tales of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976)。余嘉錫的《世說新語箋證》(北京：中華書局，1983) 是一部考據詳盡的著作。

154 類似的觀念也可見於顏之推的《顏氏家訓》。關於這部著作的探討，請見本書第五章第二節第二段。

155 音樂雖然在孔子的思想當中佔有重要地位，也在三世紀獲得許多關注，儒

5. 師承與道教之影響

在影響中國教育的許多發展當中，其中一項就是對師承的高度敬重。一個學派或學說是否可靠，不是取決於內容，而是端看其組織，也就是能否指定優秀的門徒把這種教誨傳承下去。這點在經學的教學官員或老師的更迭當中明顯可見。漢代期間以經學家為主的私人教師也藉由確定師承世系而嚴謹守護自己的「家法」或「師法」。一般而言，墨家的「鉅子」制度把正確傳遞教條或思想的重要性提高到了近乎神聖的地位，本質上乃是宗教性的做法。

師承制度與學問傳嬗的神聖性，在東漢末年也出現了儀式化的發展。老師的地位愈來愈崇高。在某些較為極端的案例裏，學生可能得在師門下待個好幾年，才有機會和老師面對面接觸。鄭玄及其師馬融的著名故事就是一個例子：鄭玄的傳記指出，他花了三年的時間才得以接受馬融的親自教導。學術傳遞也採取了近乎神秘性的做法，只指定一名可靠的門徒擔任正統教誨的承載者。學者如果想要在自己的教誨裏結合不同學派的思想，就可能遭到譴責。張玄（活躍於公元一世紀）是個典型的例子。他因為精通《春秋》而獲得任命為博士。不過，後來太學諸生指控他混雜了不同注釋以及不同學派的詮釋觀點，結果他就被撤除了職務。[156] 老師與門徒的關係出現了儀式化的面向，包括門徒必須在老師去世後守喪，也必須在老師身後給予褒揚性的諡號等等。老師的地位就此達到了史無前例的高度。[157]

師徒關係的神聖性在道教傳統中發展得更是充分。早期道教廣泛用「師」一字指稱傳播道教思想的人。按照馬伯樂(Henri Maspero)的說法，這些人乃是道教創始人三張（張陵、張衡、張魯）。另一項和教育事務密切相關的職位則是「祭酒」，負責管轄地區的教學與

家音樂理論的影響力在魏晉南北朝期間卻顯然已告消失。明末王陽明對吟誦歌詩重新加以重視。

156《後漢書》，79：2581。

157 見拙作〈絳帳遺風——私人講學的傳統〉，尤其是頁361–365。另見余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，頁217–220。

行政。祭酒的職位是世襲的。[158]正統的承繼雖然是判斷教義真實性與純正性的標準，但職位的世襲很難說也具有同樣的作用。儘管如此，在早期道教思想家的看法中，真理乃是透過一脈相承的大師傳遞而來，而且這樣的傳承也以世襲最好。簡言之，道教從一開始就在其組織中安排了負責教學或宣教的人員，稱之為「師」或「祭酒」，又以祭酒的名稱較為常用。

葛洪與寇謙之對師授的說法

葛洪(約283–343)呼籲以更為系統性的方式理解「師」的概念。他一再談到「師授」、「師道」、「擇師」的重要性，並且極力把師承拿來作為學術純正的證據。[159]在葛洪提倡的關係中，其神聖面向包括特殊的暗語，由老師傳給特選的門徒。由於這種暗語極為隱密，因此可能僅由口頭傳遞。對他來說，唯有獲得明師的指導，才能真正學得道教秘技，而葛洪所謂的秘技就是道教的煉丹術。

寇謙之(365–448)則在改革五斗米道之後，大力提倡以天師譜系一脈相承的信仰來確立領導的觀念，宣稱他所偽造的《雲中音誦新科之誡》是得自張陵的玄孫。於是這種系譜(譜牒)可以證明信仰內容的純真的說法就此成形。[160]為了重振道教傳統的活力，寇謙之提出了幾項新做法，其中最重要的就是聲稱自己是三張的「天師」稱號的直接繼承者。由此再次可以見到寇謙之以及早期道教大師為老師賦予宗教領袖的重要地位。

---

158 Henri Maspero: *Taoism and Chinese Religion*, tr. by Frank Kierman, Jr. (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981), pp. 288–289。張陵的五斗米道初興時，分所控制之地為二十四「治」，治以「師宅」為中心，其領袖為「祭酒」。寇謙之改革(見下面)五斗米道，廢祭酒世襲的制度。但是他又主張「天師」世襲。

159 葛洪：《抱朴子》〈內篇〉各處；吉川忠夫：《六朝精神史研究》(東京：同朋社，1984)，頁425–461。

160 見Richard B. Mather: "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds.: *Facets of Taoism*, pp. 103–122.

把最高領袖稱為「師」，本身就頗具啟發性，但道教又把這個職位進一步世襲化。最著名的是天師是一脈相承而來的，據說可追溯至道教創始人張道陵(即張陵)。事實上，這項師承存在的說法在寇謙之死後許久才出現，但是寇謙之本人實際上已經開始了這樣的說法。[161] 無論如何，在中世紀的中國，世襲原則已經開始決定道教的真偽：唯有透過世襲的傳承，真理才得以保留及展現其本質與純正。

道教實踐中對於老師的尊崇，帶有儒家思想所沒有的宗教面向。不過，就教義或知識的傳遞而言，道教與儒家之間卻有所交流。儒家的「師法」與道教的「師授」無疑彼此相關，也反映了中國人判斷知識真實性或教義純正度的特有方式。這種以師承來判斷學術或教義的正統性的做法，後來在佛教禪宗建立的教義傳承(傳燈的觀念)當中達到巔峰。我們在後續的章節裏將檢視這方面的發展。

與禪宗的大師傳承相關的是儒家的道統觀念。對於一般的中國人而言，真理的最終仲裁乃是儒家經典裏的證據，而且這樣的教誨也必須由正統傳承的老師適當傳遞而來。如果說「傳統」是基督教檢驗教義真實性的試金石(宗教改革時期尤其如此)，那麼知識的師承系譜無疑就是中國思想活動中檢驗知識或教義真實性的標準。[162]

整體而言，道教對於教義傳遞的思想乃衍生自東漢末期發展出來的師徒關係。不過，在這種關係中注入神聖的元素，使其具有近乎神秘性的特質，則是道教本身的發明。後來，這種做法又回頭影響了儒

---

161 目前所知最早的資訊顯示，有關這項師承的說法直到1294年才首次出現，當時這個道教派別的政治影響力正臻於高峰。馬伯樂(Henri Maspero)則認為這項師承的重要性有限。Henri Maspero: *Taoism*, pp. 397–398。關於天師道教的興起，見任繼愈主編：《中國道教史》，頁546–549。

162 關於宗教改革期間的「傳統」觀念，請參見Donald R. Kelley: *Foundations of Modern Historical Scholarship* (New York: Columbia University Press, 1970), pp. 152–158。另見Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 4, Reformation Church and Dogma (1300–1700)* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 264–265, 338–339及書中各處。

家思想，甚且對佛教徒形成挑戰，促使他們發展出本身的教義系譜的觀念。最後，這種種元素相互融合，形成了儒家「道統」思想。

6. 經學的新方向

儘管我們談了許多佛教與道教的影響，儒家思想仍是最廣獲接受的意識形態，儒家價值觀也持續影響着菁英與平民。因此，儒家經學在魏晉南北朝期間的發展也有必要在此概述。[163]

經學義理

首先是古文經與今文經兩派的激烈競爭，隨着鄭玄的注釋出現而大致告一段落。鄭玄的注釋巧妙結合了古、今兩種版本的經文內容，在三世紀初獲得廣泛接受。不過，他也隨即遭到批判，批判者中以王肅最為著名。鄭玄死後約半個世紀，王肅就對他的支配地位提出挑戰。不過，這些質疑不完全對王肅有利，結果鄭玄仍然是經學界的主導勢力，直到家法的概念在六世紀之後徹底瓦解為止。

對於漢代家法的反動，是這段時期的經學最重要的特徵。[164]對傳統中國術語來說，這項反動開啟了「義理」研究的大門。[165]根據這種傳統的觀點，義理研究的特點就是對經學教導的詮釋學探索，與漢代經學的文本研究不同[166]。過去的家法傳統強調對經書作學究式研

163 皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁141–192。另見孫培青：《中國教育史》，頁224–245；王仲犖：《魏晉南北朝史》(上海：上海人民出版社，1979–80)，下冊，頁873–881。

164 同上。

165 義理的權威章節是《禮記》〈禮器〉，見朱彬：《禮記訓纂》(北京：中華書局，1996)，10：358。關於魏晉南北朝經學的概述，見章權才：《魏晉南北朝隋唐經學史》(廣州：廣東人民出版社，1996)，尤其是頁80–93對義理經學的探討。

166 這種觀點的問題，在於對文本及語文學研究與詮釋學之間做了不必要的劃分。基督教《聖經》的語文批評與現代詮釋學之間顯然具有連續性，因此經學的義理與考證研究之間的相互關係與連續性，也應該受到強調。見 Benjamin A. Elman: *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social*

究，因此限縮了學者的視野，也箝制了創新的詮釋觀點。[167]在玄學的興起當中，就已經可以看到對家法的反動：經學解釋引進道家觀念之後，各種詮釋學派隨即蜂擁而起。鄭玄與王肅的注釋都自由採用了各種版本的經典。王肅甚至還杜撰儒家著作。[168]這些發展終結了漢代的「世守一經」的經學傳統及其拘泥於字面意義的詮釋觀點。延續這樣的發展，後代學者對鄭玄與王肅的著作也不乏批判。

再一次，太學又成了經學的中心。三國魏政權在224年為太學任命了19名博士。值得注意的是，這19人全都專精古文經。[169]魏的統治者至少表面上重視經學。魏的最後一名統治者雖因司馬昭 (211–265) 計劃篡位而被降級為「王」，後來又降為「公」，但在位期間曾在太學裏三度舉行祭儀 (214、244、246)，甚至親臨太學 (256) 與博士討論經學。[170]

Aspects of Change in Late Imperial China (Cambridge, Mass.: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984), pp. 26–36，當中探討了這兩種經學研究之間的連貫性。

167 這不是說漢代經學沒有義理研究方式。大部分學者都認為董仲舒探討《春秋》的著作就是典型的義理著作。

168 不一定是經典。學者認定為出自他手筆的偽作，都是比較不重要的作品，而且幾乎從一開始就被發現是偽作。關於王肅抨擊鄭玄經學思想的舉動所帶有的政治意義，見羅宏曾：《文化史》，頁34–36；章權才：《魏晉南北朝隋唐經學史》，頁62–70。

169 鄭玄在當時的影響力極為龐大。由於鄭玄對各種版本的經書採取兼容並蓄的態度，因此所謂古文經已亡的說法應該是言過其實。比較確切的說法是家法或師法在三國魏以後就不再受重視。見皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁148–155。這19名博士精通的經書究竟是哪些今文經或古文經，並沒有留下特別的記載，見《三國志》，各卷；楊吉仁：《三國兩晉學校教育與選士制度》，頁13–14。考察《三國志》的各種記載，大概可這麼結論說，就是博士未必專一經。另外，南方的蜀、吳兩國也各有本身的太學與博士。另參見前注。

170《三國志》，4：119–121、135–136。關於這段時期的教育相關資料，見程舜英編：《魏晉南北朝教育制度史資料》。

西晉政府延續了魏國的做法，但這時的經學深受王肅的影響。[171] 自此之後，南方與北方各國的政府都持續為太學任命博士，但博士的重要性與影響力卻不斷降低。

下表所列是受到太學課程採用的各主要經學注釋學派：

表5：魏晉南北朝時期太學中的經學課程

經典	時期	注釋學派/備注
《易》	西晉	王肅、鄭玄
		王肅的注釋其實是他父親王郎所作。
	東晉	王弼、王肅
		王弼本在276年之後才獲得採用。
	宋	王弼
	齊	鄭玄
	梁	鄭玄、王弼
	陳	同上
	北魏	鄭玄
《書》	西晉	王肅、鄭玄
	東晉	鄭玄、孔安國
		孔注是針對古文的《書經》所作。現已證明這部著作是四世紀的偽作。
	宋	鄭玄、孔安國
	齊	鄭玄
	梁	鄭玄、孔安國
	陳	鄭玄、孔安國
《詩》	西晉	王肅、鄭玄
		此為《毛詩》本。其他版本沒有獲得太學採用。

171 這時太學的課程已完全由古文經所支配。王肅支持古文經。

	東晉	鄭玄
	宋	鄭玄（？）
	齊	鄭玄（？）
	北魏	鄭玄
《周禮》	西晉	王肅、鄭玄
	東晉	鄭玄
	宋	鄭玄
	齊	鄭玄（？）
《公羊傳》	西晉	顏安樂、鄭玄
	東晉	何休
	宋	何休
	齊	何休
	北魏	何休
《左傳》	西晉	鄭玄服虔、王肅
	東晉	服虔、杜預
	宋	服虔、杜預
	齊	服虔、杜預
	北魏	服虔
《禮記》	西晉	鄭玄、王肅 鄭注是基於小戴本，大戴本極少受到研究。
	東晉	鄭玄
	宋	鄭玄
	北魏	鄭玄
《儀禮》	西晉	鄭玄、王肅
	東晉	—
	宋	鄭玄
《禮記》	西晉	鄭玄、王肅 鄭注是基於小戴本，大戴本極少受到研究。
	東晉	鄭玄

	宋	鄭玄
	北魏	鄭玄
《儀禮》	西晉	鄭玄、王肅
	東晉	—
	宋	鄭玄
《論語》	西晉	王肅
	東晉	鄭玄、何晏
		鄭注主要基於魯本(今文經)。另兩個版本(齊本與古文經)已經佚失。
	宋	鄭玄、何晏(？)
		《論語》和《孝經》由同一名博士教導
	齊	鄭玄、何晏(？)
	梁	鄭玄、何晏
	陳	鄭玄、何晏
	北魏	鄭玄
	北周	鄭玄
	北齊	鄭玄
《孝經》	西晉	鄭玄
		鄭注基於今文的《孝經》，但一般認為是偽作。
	東晉	鄭玄
	宋	鄭玄(？)
		《論語》和《孝經》由同一名博士教導
	齊	鄭玄
	梁	鄭玄、孔安國
	陳	鄭玄
	北魏	鄭玄
	北周	鄭玄
	北齊	鄭玄
《穀梁》	西晉	—
	東晉	—

宋	糜信、范寧
齊	糜信
梁	范寧（？）
陳	范寧（？）

注：資料來源：《隋書》，32：913、915、926、933、935。嚴格執行「家法」的做法在這段時期已逐漸沒落。到了六世紀初的梁代期間，博士已可自由選擇自己想教的經書，也可任意使用各種注釋。

鄭玄的崛起

由上表可以看出鄭玄的注釋主導了這段時期的太學課程。應該進一步指出的是，服虔對左傳的注釋（《春秋左氏傳解》）也是從鄭玄學派衍生而來。到了七世紀初，唐太宗（627–649年在位）頒佈的第一套正統經典及其注釋，也包括了鄭玄所注的《詩》與「三禮」。[172] 鄭玄影響力的持久性不但在往後數百年間獲得證實，也不斷被強化。

不過，這段時期也出現了新的研究，其中最著名的是王弼的《周易注》，[173] 自從三世紀末就已納入太學課程裏。這部著作入選為唐代的「正經」，從而確保了其正統地位，以迄於十九世紀末年。其他在魏晉南北朝時期廣受使用的主要著作包括何休（129–182）的《公羊解詁》、[174] 何晏（190–269）的《論語集解》、[175] 范寧（339–401）的《穀梁集解》，以及杜預（222–284）的《左氏經傳集解》。這些著作就算沒有納入唐代的「正經」，也還是深具影響力，並且在後來的朝代同樣廣受研讀（見本書頁231表6）。

《孟子》與《爾雅》在這段時期也相當重要，但兩者都沒有納入太

---

172 關於唐代的尊經運動，請參見下一段的探討。

173 王弼《周易注》的現代版（清代《十三經》的版本）包括了韓康伯在四世紀所做的補充。

174 一般都認為何休與鄭玄為同時代的學問對手。現在標示為他所著的這部作品，很多專家認為實際上的作者是徐遵明（475–529）。

175 《論語》的研究在這時候相當熱門。何晏的注釋雖然是基於魯本，卻也採用了其他版本的內容（齊本與古文本），因此有助於保存若干原本可能消失的內容。

學的課程。趙岐(108–201)對《孟子》的注釋與郭璞(276–324)對《爾雅》的注釋，是這個時期最廣為使用的注釋，在唐代也非常普及。

最後，《尚書》以孔安國(死於408)的注釋最為有名。這部著作據說佚失了兩百多年才在南方重新發現，結果也在南方特別盛行。這套注釋以及後人的研究，在往後三百年間一直廣受使用，這套注釋本身在唐初被尊為經典。[176]

唐代一項廣為流傳的評論，指出南方與北方的經學各有不同：「南人約簡，得其英華；北學深蕪，窮其枝葉。」[177]在這句話裏備受鄙夷的北方傳統，顯然比較不受南方盛行的理論研究所影響。畢竟，王弼在北朝的影響範圍僅限於曾短暫受到南朝控制的山東境內。唐代在七世紀初頒佈《五經正義》的時候，南方的經學傳統顯然已經勝出。[178]

在我們結束探討這項議題之前，應該再指出一點：家法傳統的廢弛正反映了經學的解放，而且當時經學也遭到研究其他學問的人士嚴厲質疑。不過，當時的社會是貴族社會，經學並不是社會流動的主要工具。因此，學習經書的學生必須對經學本身的價值抱有強烈的信念。許多紀錄都顯示學生願意接受嚴格的訓練。不過，也許正是在這種氛圍下，教義才得到解放。這是一個矛盾。在這個矛盾

176 古文《尚書》可能在公元前二世紀發現於孔子的故居，並且由孔安國引起了司馬遷的注意。這個版本據說共有45篇，比今文版本多了16篇。這部著作發現之後，一般認為孔安國為這部古文經撰寫了注釋。這部著作連同孔安國的注釋，到了公元二世紀已大致佚失，但許多地位崇高的注家，諸如馬融(79–166)、鄭玄，尤其是王肅，據說都曾根據這部著作撰寫注釋(這些注釋也都佚失了)。孔安國注在317年重新出現，甚至由東晉政府納入太學課程(見本書頁218表5)。這套注釋之所以如此盛行，也是因為其內容與當時仍然存在的王肅注釋有許多相似之處。這部古文《尚書》與孔安國的注釋，後來在唐初獲得政府尊為經典，但在十八世紀由閻若璩證明為四世紀的偽作(見本章注351)。

177 《北史》，81：2709。

178 關於南方與北方經學的不同，見唐長孺：〈讀《抱朴子》推論南北學風的異同〉，載氏著：《魏晉南北朝史論叢》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，1955)，頁351–381。

裏，善於思考的學生循著駁雜的途徑追求思想上的滿足，從而發現「為己之學」的可能性。「私人修史」的行為就是一個明顯的例子。

7. 經學、史學與文學

南朝的宋朝政府在470年設立「史學館」，史學就此開始獨立於經學之外。[179] 下面我要簡述史學思想對教育的影響。

正統

首先是「正統」的觀念。這項觀念專門與朝代更替有關，但經常被人用「五行」學說的詞彙來包裝。[180] 我在此不討論這項觀念本身，只分析這項觀念如何滲透入一般人的世界觀當中。朝代更替的單線觀念是「正統」(朝代的正當嬗遞)的概念所造成的結果，在過去一再受到中國知識人的標舉。學童從小就學得正統的朝代更迭為夏、商、周、秦、漢、曹魏、晉、南北朝(通常以南朝的宋、齊、梁、陳為正統)、隋、唐、五代(以及十國，通常以北方的梁、唐、晉、漢、周五代為正統)、宋、元、明、清。[181] 正統朝代的觀念造成了一種漢人中心的準民族意識。這段時期編纂的許多史書都反映了一

---

179 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術與當時門第之關係〉，載氏著：《錢賓四先生全集》(台北：聯經出版，1998)，第19冊，頁247–329。

180 關於正統觀念的研究，見饒宗頤：《中國史學上之正統論》(香港：龍門書店，1977)。Hok-lam Chan (陳學霖): *Legitimation In Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115–1234)* (Seattle: University of Washington Press, 1988) 談及更為廣泛的正當性 (legitimation) 議題，但也對正統提出了精湛的討論。

181 這項朝代更替的順序可見於《三字經》、《雜抄》(八世紀)、《幼學歌》(十九世紀末)等教材裏。《五言鑒》(十七世紀初)尤其值得注意，這部著作簡單說就是朱熹標舉道德史觀的《資治通鑑綱目》(台北：台灣商務印書館，1976)的刪節或說減縮版，而且內容按照正統朝代的時間先後順序編寫。其他許多重要的啟蒙教本也都利用歷史故事灌輸道德教訓，而且這些故事大多取自「正史」。《蒙求》就是一個絕佳的例子。關於啟蒙教材的探討，見本書第五章第一節。

種階層性天下（世界）秩序的觀念，以中國位於同心圓的中心或是階層體系的頂端。對前來征服中國的北方異族所抱持的民族或種族歧視，表達在史書中用來描述非正統朝代的語彙裏。一般認為習鑿齒（約317–384）是最早提倡正統觀念的人，因為他為這個概念提出了道德性的詮釋，不同於先前的自然主義觀。[182]在這種觀念當中，族群論述包裝在道德語彙裏，呼應了儒家認為漢人以外的民族皆因缺乏「文」而屬於野蠻人的論點。不過，習鑿齒又更進一步，聲稱既然隨時都只有一個正統的朝代，那麼其他非正統的朝代，就算是由漢人建立，在道德上也必然不及擁有正當統治權的朝代。[183]這項論點正合乎社會階層的道德觀，亦即道德品行的高低為社經階層的差異賦予了正當性。正統觀念的影響因此極為深遠。

新學科：史學與文學

第二點是「正史」觀念的興起。[184]這是中國史料編纂學的一個重要主題，也是正統觀念造成的直接後果。正史是正統朝代對歷史的決定性記述。始自五世紀末，南朝宋就成立了史學館，開始編纂前朝歷史。這些史書大致上遵循司馬遷立下的體例，也成了歷史的標準詮釋。魏晉南北朝之後編纂的正史雖然沒有幾本真的值得一讀，但所有學生卻都必須熟知這些史書的觀點。國家決定哪些史書算是「正史」，自從唐代以來，政府更是直接編纂本朝的正史。因此，中

---

182 Hok-lam Chan: *Legitimation in Imperial China*, pp. 32–33.

183 習鑿齒的著作《漢晉春秋》在漢之後採用了蜀（三國時代的蜀國，221–263）的紀年，而不採取一般常用的魏來紀年，藉此把漢晉之間的正統地位給了蜀。魏和蜀都是漢人建立的政權。見Hok-lam Chan: *Legitimation in Imperial China*, pp. 33–34。

184 「正史」一詞最早出現於蕭繹：《金樓子》（台北：世界書局，1959），2：12b–13a，後來在七世紀初的分類架構裏成為「史學」底下的次級分類，而此一分類架構即是《隋書》的〈經籍志〉，42：957。另見劉知幾對於此一議題的討論，見趙呂甫：《史通新校注》（重慶：重慶出版社，1990），外篇，〈古今正史〉，頁669–772。另見Denis C. Twitchett: *The Writing of Official History under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)。

國的正統不僅存在於經學當中，也存在於史學思想及詮釋裏。正史除了為官員學者提供決策時用以比較的所需資料，其中彙集的故事也可供道德教育使用。[185]

魏晉南北朝以出現大量私史而著名，這些都是史家私自編纂的國家或朝代歷史。[186]到了魏晉南北朝末年，私史的傳統已然式微。後代的史家極少再編纂「非官方」(即未經政府核准)的國史或朝代史。[187]軼事與評論，尤其是制度概要，繼而成為私人史家創作力的主要發揮。偶爾也有人編纂全面性的朝代史，但這是例外的現象。[188]簡言之，正史的興起為不同類型的歷史寫作帶來了契機。地理學是這種新興實驗當中最突出的一項：酈道元(約465–527)的《水經注》正是個絕佳的例子。[189]

---

185 Robert M. Hartwell: "Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh and Twelfth Century China," *American Historical Review*, vol. 76, no. 3 (1971), pp. 690–727。

186 關於中國史學傳統，尤其是這段時期的史學傳統，見金毓黻：《中國史學史》(北京：中華書局，1962)，頁50–76。另見王仲犖：《魏晉南北朝史》，下冊，頁883–923。

187 隋朝開國皇帝楊堅在593年下令禁止私人編纂國史。《隋書》，2：38。必須注意的是，「國史」一詞的意思後來成了以官方彙編的朝廷活動紀錄(如「起居注」與「實錄」)為基礎所編纂的史書，也是後續正史的參考基準。見McMullen: *State and Scholars*, pp. 20–21。

188 從唐到晚清(七世紀到十八世紀)，極少有人不在政府的監督下編纂全面性的朝代史。例外包括王稱(1370–1415)的北宋史《東都事略》、錢士升(1575–1652)延續王稱之作的《南宋書》、王鴻緒(1645–1723)的《明史稿》。這些著作全都採用正史的體例。葉隆禮(生卒年不詳)的《契丹國志》和據傳由宇文懋昭所撰的《大金國志》，也同樣採用正史的體例。十九世紀出現的許多朝代史與國史都是傳統正史思想沒落之後的產物。關於更詳盡的資料，見金毓黻：《中國史學史》。

189 關於這部著作，研究十分複雜，但請參見曹爾欽：〈酈道元和水經注〉，收錄於吳澤主編：《中國史學史論集》(上海：上海人民出版社，1980)，頁347–360，以及陳橋驛的數本研究，包括他的《酈道元評傳》(南京：南京大學出版社，1994)；《水經注校證》(北京：中華書局，2007)等。有關所謂的「酈學」，讀者可以參看「百度百科」：http://bk.baidu.com/view/3947644.html?tp=4_01。

史學著作的新類型與全面性的文學選集同時出現。其中最著名的是蕭統(501–531，經常被稱為昭明太子)的《昭明文選》。這部著作共有60卷，收錄七百多篇文學著作，包括賦、散文、悼詞，乃至信件。這部選集的新穎之處，在於當中表達了有別於過往的新觀點——認為經學(與史學)以外的著作也有助於追求道德完善。《昭明文選》也反映了編纂者的這項信念：文學作品的優劣可以有評判標準，而且這樣的標準確實有可能建立。[190]

因此，圖書分類架構也就必須再加設一個新類別。圖書編目的傳統起自漢代。班固的分類架構以劉歆的《七略》為基礎，把圖書分為六類(外加一總類，是對分類方法的整體說明，項下並不包含圖書)。「史」不是單獨的一類，史學家視為史書的所有圖書都置於「春秋」這個次級類目裏，歸於「六藝」之下。[191]在班固眼中，由於這些圖書的本質都與《春秋》近似，而且為數不多，所以算不上是一門獨立的知識類別。

在魏晉南北朝期間，由於史學寫作活動增加，史書因此不再僅歸類於「六藝」之下的次類裏。281年，晉朝皇帝授命荀勖(?–289)編制新的圖書分類法。在這份編目裏，他提出了新的分類架構：經、子、史、集。這個分類架構簡潔又實用，反映了當時對知識面貌的看法。[192]

在分類架構中把史書列為獨立類別，必然對南朝宋政府成立史學館的決定有所影響。當代人意識到史學著作的數量已大幅增加，足以獲得獨立學門的地位。已故的錢穆(1895–1990)指出，現在史

---

190 關於這部作品的編纂過程，見David R. Knechtges: *Wenxuan or Selections of Refined Literature* (Princeton: Princeton University Press, 1982), pp. 52–72。另見蕭統的序，在他的《文選》(上海：上海古籍出版社，1986)，第一卷，〈文選序〉，頁1–3。尤其值得參考的是李善的序。該序指出《文選》共有30卷。現代的60卷本是以李善出版於658年的版本與注釋為基準。

191 「六藝」即是「六經」，見本章第一節第一段的討論。

192 姚名達：《中國目錄學史》(台北：台灣商務印書館，1957，重印1938年本)目前仍是介紹中國圖書分類法的最佳著作。

學之所以獨立於經學之外，就是奠基於這項發展。[193]當代人雖然深信恆久真理的存在，變動不居的歷史真相卻一再對這項信念造成挑戰，於是這兩者的關係也就相當複雜。當代的經學家與史學家一致認為，歷史經驗終將體現經典中所宣示的真理。這樣的信念本來是非歷史的，但有趣的是它反而是當時史學得以獨立出來的知識基礎。用英文來講，這就是一種「弔詭」(paradox)。

簡言之，歷史先例對學生而言是相當重要的知識。他們必須闡述正史中記載的這種知識，在進入官場之前的政策討論(策問、對策、或射策)當中也必須援引這些先例。此外，把歷史視為彙集了許多道德教訓的實例，從此也成為中國教學法當中頗為重要的一部分。這些發展都出現在魏晉南北朝期間，是史學重要性提升的具體表現。自此之後，史學便成為一門能夠為經學的教誨提供證據的獨立學問。

最後再稍為談談年輕人的文學技藝，以結束這部分的討論。隨着五言詩與七言詩的發展，以及音韻學和文字學的發達，探討經學的著作大量出現，其中許多都有助於讀者了解發音。這種性質的著作在魏晉南北朝末期開始出現。這種著作特別有用，因為學生研讀經典都需要幫助才讀得懂。在當時那個語言極為多樣化的環境裏，這些著作也相當重要。不過，最重要的是這種知識有助於提升演說或講話的技巧，而演說正是年輕貴族子弟的教育活動中不可或缺的要素。

第四節　隋唐的兼容並蓄態度與自我知識認同的探求

到了魏晉南北朝末年，在六世紀即將結束之際，中國的思想環境已和三世紀期間由統一的帝國趨向分裂的狀況大不相同。重新統

193　見前注179。

一全國的隋 (589–618) 與唐 (618–905) 皆以兼容並蓄為特徵。[194] 就思想方面而言，這個時期必然是中國歷史上非常令人振奮的時代。不過，傳統中國學者卻認為這個時期思想貧乏，並且欠缺道德領導能力。在後續的段落裏，我們將檢視當時的多元社會如何對思想統一的意識形態及正統的建構造成威脅。

1.「正」的觀念：儒家經典的確立與編纂

唐代知識生活最重要的特徵，除了兼容並蓄之外，就是透過法律條文、文學選集以及經學的大量編纂，尋求一致的學術表達方式。這些尋求標準化的舉措，大多完成於高祖與太宗兩位皇帝在位期間 (618–649)，當時中國不僅軍事力量強大，文化與文學方面的發展也開始趨於活躍。

正史、正統、正義

蕭統 (501–531) 在隋朝立國前夕編纂成《文選》這部重要的文學選集，顯示了文學類型的概念在魏晉南北朝期間的盛行。不過，這部選集的意義不僅在於它認知了純文學作為獨立知識類別應具備哪些元素，也在於選錄「正統」著作以定義優秀文學作品的觀念。這部選集最著名的注釋者李善 (約630–689)，也於658年公開倡導「標準化」(正) 的觀念。[195] 李善的關注反映了當時的時代精神。

對於「標準化」的尋求也可見於其他著作，並且與先前探討過的「正史」概念相互呼應。唐代致力編纂先前各國各朝正史所作的努力

---

194 Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds.: *Perspectives on the T'ang* (New Haven: Yale University Press, 1973), p. 1，把兼容並蓄 (cosmopolitanism) 列為唐代文明的第二項特徵。Conrad Schirokauer: *A Brief History of Chinese Civilization* (Orlando, Fl.: HBJ, 1991) 把探討這個時期的章節命名為「隋、唐時期兼容並蓄的文明」。Patricia B. Ebrey: *History of Chinese Civilization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)，書中提到「兼容並蓄的唐帝國」。

195 見前注190。

相當重要。[196]太宗時設立了特殊的歷史編纂機構，由魏徵(580–643)主持，編纂梁(56卷)、陳(36卷)、北齊(50卷)、北周(50卷)與隋(85卷)等朝代的歷史。[197]這些正統朝代的歷史編纂完成之後，標誌了兩項發展的起點，一是正史傳統的標準化，二是以官方認可的歷史版本作為歷史詮釋的基礎。

由於這些史書的其中幾本(梁、陳與北齊)是基於私人著作編成，[198]有些人認為這些著作不能完全算是官方編纂的正史。在這些人眼中，另外兩部史書是眾人合撰的典型代表，因此也才具有「正史」的確切特徵。另外有些人則認為這三部「私史」比不上另兩部真正的私史，即李延壽(生卒年不詳)和其父李大師(570年–628)所編纂的《南史》與《北史》。[199]不論這幾部史書的正當性是否獲得公認，唐代的官方立場卻是把這五部著作，連同《魏書》(魏收，506–572)、《宋書》(沈約，441–513)、《南齊書》(蕭子顯，487–537)，全都列為正史，不管這些著作是私人或官方修撰。可見正史觀念的興起在這段尋求正統的期間呈現了加速發展。當時政府的這項決定其實與官方的正統觀是有矛盾的。因此朝代的合法嬗遞觀要到宋代才終於完全建立——就是完全被放棄。宋代時已經有17部所謂的「正史」，超

---

196 見David McMullen: *State and Scholars in T'ang China*, pp. 159–204; Denis C. Twitchett: *The Writing of Official History under the T'ang*；謝保成：《隋唐五代史學》(廈門：廈門大學出版社，1995)，頁27–69。

197 McMullen: *State and Scholars*, pp. 165–170；金毓黻：《中國史學史》，頁65–70、94–95；謝保成：《隋唐五代史學》，頁32–60。關於魏徵，見Howard J. Wechsler: *Mirror to the Son of Heaven: Wei Cheng at the Court of T'ang T'ai-tsung* (New Haven: Yale University Press, 1975)。

198 姚思廉的《梁書》是以其父姚察(死於公元606年)編纂的著作為藍本。同樣由他主編的《陳書》也是一樣。李百藥(565–648)的《北齊書》則是以其父李德林(531–591)共有24章的同名著作為基礎。再加上《宋書》也是沈約私自編纂，因此金毓黻認為這幾部著作實際上都是「私史」。見金毓黻：《中國史學史》，頁67–68。

199 前幾注提到的事實顯示家族傳統在史料編纂界相當重要。見拙作〈傳統中國的歷史教育——以宋代為中心〉，《史學評論》，第11期(1986)，頁3–33。不過，李大師是否真的對這兩部著作有所貢獻卻仍無定論。

過正統朝廷的數目。[200]所以可以說，「正史」的觀念，雖然與「正統」觀念並不一致，畢竟是追求「標準化」過程中的產物。在唐代的科舉當中，所謂的「三史」科雖然不重要，卻反映了史學知識在官員選拔當中所佔有的地位。[201]

對於「標準化」的關注，在經學當中更是明顯可見。唐朝將一套「五經」的注釋奉為經典，[202]是這個朝代尋求學術或甚至思想一統性最重要的做法。政府指派一群學者官員研究哪些注釋應由官方採納，並且編寫更進一步的注釋。這套注釋與再注釋稱為「正義」，徹底顯露出政府對經書建構官方詮釋的意圖。《五經正義》的編纂始於唐太宗在638年頒佈的詔令。[203]孔穎達(574–648)主導《五經正義》的編纂，完成之後於太宗貞觀九年(653)分發給國子監的學生。

不少學者認為孔穎達的《五經正義》缺乏新意，大致只跟隨南朝的詮釋傳統。不過，正是因為這樣的保守性，這部著作才得以達成標準化的目的。[204]下表列出了孔穎達納入「正義」的各種注本。

---

200 因此，到了十一世紀中葉，17部「官方編纂」的朝代史已列入「正史」之林。在南宋時期可能已廣為流傳的啟蒙教本《十七史蒙求》，必然就是奠基在這項正史觀念之上。可見劉知幾對「正史」的看法(以之對「雜史」，而不以為是「正統朝廷」的歷史)較為後代所接受，但是雖然宋代以後對「正統」的看法已經不再重要，一般人還是以「正史」為正統朝廷的歷史。

201 高明士：《隋唐貢舉制度》(台北：文津出版社，1999)，頁95–98。

202 一般而言，五經包括《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》。這樣的看法在唐代以前相當普及。唐代決定在五經當中取《大戴禮記》而捨棄另外二禮，並取《左氏春秋》而捨《穀梁》與《公羊》。見本書頁231表6。

203 《五經正義》所包含在其中的一連串著作其實是對於官方採納的九經注疏的再注釋。見McMullen: *State and Scholars*, pp. 72–83。關於這部著作的編纂歷程，見野間文史：《五經正義の研究——その成立と展開》(東京：研文，1998)。

204 麥大維(David McMullen)強調指出，唐朝雖然頒佈了《五經正義》，在經典詮釋方面的態度卻頗為開明，願意採納各種不同意見：「以輕鬆的態度看待正統，並可自由直接訴諸經典，是那個時代非常重要的特徵……。」見其 *State and Scholars*, pp. 78–79。

表6：唐代《五經正義》

經書	官方採用的注本	備注
《易》	王弼 韓康伯 （活躍於385年左右）	王弼的注釋僅限於文本本身（卦）以及「前兩卦的注」（文言）。 韓康伯對「說卦、序卦與雜卦」及「系辭」的注釋。
《書》	孔安國	
《詩》	鄭玄	採用毛本。
《左傳》	杜預	
《禮記》	鄭玄	

說明：隋朝國子監把下列作者的注釋列為官方認可的著作：王弼（《易》）、孔安國與鄭玄（《書》）、鄭玄（《詩》）、鄭玄（三禮）、杜預（《左傳》）。見《隋書》，32: 913、915、918、925–926、933。另見前注202：唐朝決定只納入上列的五經，捨棄《穀梁傳》、《公羊傳》、《周禮》、《儀禮》。

禮儀的標準化

七世紀初的標準化處理延伸到了禮儀的法典化。先前已經探討過三禮的研究在魏晉南北朝期間的發展。這些研究顯然深深吸引了當時學者的關注。

第一，是這項一再出現的主張：上古以後（尤其是秦代之後）的禮儀因為不曾充分體現古代的意義和意圖，因此必須不斷修正，以求有助於促成社會與政府的完善。[205] 在隋唐時代，這項主張反映了國家在多元宗教環境下的彈性。遵奉儒家思想的學者官員都深深感

---

205 禮儀研究的擬古主義，或謂保守主義，有其實用的層面，原因是當中規範性的觀念：禮儀的修正可讓學者把當代的需求納入考量，包括統治者的需求在內。麥大維指出：「學者看待傳統的態度當中有一項核心特徵，就是認為禮儀的使用方式會隨着時間改變，而且一直都會如此……歷代皇帝也說，禮儀奠基於人性中的情感面，而人的反應本來就會隨着時間而改變。」見David McMullen: *State and Scholars*, p. 177。另見Patricia B. Ebrey: *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, pp. 218–219及書中各處，其中對於連續性與變化也提出了類似的觀點。

受到有必要固守傳統的信念，但同時也不斷地重新詮釋或甚至重塑這項傳統。

第二，是儀式行為在平民與統治階級的日常生活中的重要性。[206]自從唐代以來，闡述國家禮儀的著作就愈來愈吸引學者的注意。[207]私人的「家禮」在數量與重要性方面都足以和禮儀研究的影響相提並論，唐初的政府對於把主要的國禮編為定制而變得十分殷切。[208]這項發展深具意義：就在這項發展出現的同時，若干傳統國禮的重要性正逐漸降低。舉例而言，南朝各朝代的開國皇帝，包括隋朝在內，都切實舉行了「禪讓」之禮，象徵了登基為帝的過程、儀節以及天命的獲得。不過，唐朝的開國皇帝卻未曾舉行這項儀

---

206 Howard J. Wechsler談到唐代禮儀愈來愈趨「公開化」的本質。他所謂的「公開化」，意思是指：「採取較為『公開』的祭拜對象，並由更多人或團體參與其中或在旁觀看。」這種「公開」的本質也受到日本學術界的探討。見Howard J. Wechsler: *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 108 and pp. x, 193–194；金子修一：〈中國古代における皇帝祭祀の一考察〉，《史學雜誌》，第87編第2號(1978)，頁174–202，尤其是頁194；石橋丑雄：《天壇》(東京：山本書店，1957)，頁94。

207 唐初的隋代目錄(《隋書》〈經籍志〉)，其中收集的可能是魏晉南北朝時期的書籍。由這份目錄可統計出以下的數據：

《易》	69種	551卷
《書》	32	247
《詩》	39	442
三禮	136	1,622
《春秋》(包括三傳)	97	983
《孝經》	18	63
《論語》	73	781
總計	64	4,689

探討三禮的著作在所有卷數中佔了三分之一強。見《隋書》，32：各處。

208 比較《隋書》〈經籍志〉與《新唐書》的〈藝文志〉，即可看出喪禮對魏晉南北朝時期的禮儀作家而言有多麼重要(在136部書籍當中佔了46部，比例為33.8%)。到了唐代，禮儀著作明顯減少，探討喪禮的著作更是如此(96部當中佔了17部，比例為17.7%)。

式。[209]唐代振興的禮儀當中，最重要的是傳說中的「封禪」。[210]這項禮儀最後一次出現，是由東漢開國皇帝舉行於公元一世紀，後來又長達五百多年不曾舉行。[211]唐太宗在泰山舉行了這項儀式，沿路的儀仗、鑾駕、遊行及各樣的盛會想必讓百姓留下了深刻印象。但是最後太宗並沒有完成封禪儀式，因為這項儀式需要所有自然元素的共同配合。不過，他兒子高宗(650–683)，以及武則天(690–705在位)和玄宗(713–755)，都舉行了盛大的封禪儀式。這項經過重塑的儀式極為公開，不像漢代只在宮廷裏舉行的禪讓典禮那麼隱密。在這種公開盛大的精神下，再加上各項節慶的儀式通常也帶有國家教育的目的，典禮都舉辦得一絲不苟，也吸引了大批群眾。[212]值得注意的是，許多儀式都帶有佛教與道教的觀念及元素。

第三，是博士經常參與禮儀著作的編纂工作。這是早自漢代或甚至更早以前就存在的傳統。不過，成立特殊的官方機構，召集著名的學者官員編纂儒家儀式著作，卻是史無前例的做法。這項做法出現於唐太宗在位初期，但直到722年成立第三個政府機構編撰著名的《大唐開元禮》，才出現獲得官方接受並頒行(732)的決定性著作。[213]魏晉南北朝也有編纂其他禮儀書籍的嘗試，但《大唐開元禮》的影響最為深遠。[214]負責編纂這部著作的都是高級官員，其中許多在編纂工作之前、之中或之後都曾分別在國子監擔任博士。[215]

---

209 這方面有一部傑出的研究，見宮川尚志：《六朝史研究(政治．社會篇)》(東京：日本革命振興會，1956)，頁73–172。另見Howard J. Wechsler: *Offerings of Jade and Silk*, pp. 92–97。

210 見Howard J. Wechsler: *Offerings of Jade and Silk*, pp. 170–194。

211 晉初，曾有人建議武帝(265–290在位)舉行封禪儀式，但遭武帝拒絕。見《晉書》，21：655–657。

212 見前注206。

213 更進一步的探討請見McMullen: *State and Scholars*, pp. 133–135各處。

214 《五禮》在晉初展開編纂，並於291年成書付梓。見《晉書》，19：581–582。另一次編纂作為出現在梁武帝(502–549年在位)期間，但沒有證據可知是否頒佈了完整的著作。北齊顯然也有自己的《儀注》，但我們對這部著作的內容一無所知，更遑論何時成書。見《隋書》，6：107。「五禮」指吉、凶、兵、賓、嘉。《儀禮》說這是人世間最重要的五種禮。

215 隨着家法傳統沒落，博士的尊崇地位也跟着衰微。後來，博士職務只成了學者官員仕途上的其中一站而已。

2. 從標準化到正統的建構

努力達成「標準化」的處理也擴及文學著作。麥大維(David McMullen)已充分講述過唐代由國家贊助的文學選集編纂歷程，所以我在此處不再贅述，[216]只提一點：這些著作都是為了指引讀者了解何謂真正的文學而出現的產物。其中兩部著作對教育和國家科舉特別重要，分別是成書於高祖武德五年(624)的《藝文類聚》(一般認為作者是歐陽詢)，以及先前提過的《昭明文選》。前者其實在不少方面都仿照了後者，但由於前者大致上根據若干既有的知識分類方式編排，因此不但是文學選集，也是一部近似百科全書的參考書。[217]另一方面，《文選》的研究與評注仍把注意力集中於寫作技巧，與知識分類幾無相關。不過，這兩部著作對於準備國家科舉各有用處，特別是多數考入低層官吏群的考生們，他們比較多是平民出身。魏晉以降的貴胄社會逐漸式微，於是在唐代的低階官員選拔中，科舉考試的地位也就愈來愈重要。

唐朝初期的皇帝(尤其是唐太宗)看待文學的態度都相當模稜兩可，尤其是對於出現於魏晉南北朝期間的作品。不過，這種搖擺不定的態度並不因此讓世人不去努力改進自己的寫作技巧。不久之後，寫作能力就成了科舉筆試當中不可或缺的要素。

文學的標準化與科舉

《藝文類聚》是部典型的百科全書，其序言雖然強調了這本著作的參考性質，作者卻遵循唐高祖的指示，聲稱這部著作的目的在於「移澆風於季俗」。[218]這段簡短的序即帶有道德的意涵。

---

216 McMullen: *State and Scholars*, pp. 206–212, 217–225。

217 十八世紀的《四庫全書》把這本著作歸類為接近現代百科全書的「類書」。McMullen在*State and Scholars*裏也把這些文學選集視為百科全書，並且沒有特別區分這兩者。

218 歐陽詢：《藝文類聚》，汪紹楹校訂(上海：上海古籍出版社，1982)，〈序〉，頁xxvii。

文學選集與百科全書在唐初的德治思想當中佔有重要地位。先前提過，知識分類不是唐代才有的概念（也不是僅誕生於隋代的產物），卻在九世紀之後漸趨茁壯，後來成為國家強化個人與集體記憶以及建構私人與公共傳統的必要工具。[219]儘管中國人的傳統強調「背誦」，但科舉考生還是發現採用百科全書編排形式的考試手冊特別有助於記憶。[220]這些手冊成了一種值得注意的寫作類型，隨着科舉制度在社會流動當中佔有全新的重要地位之後，這類著作也開始大幅增加。

百科全書，尤其是政治制度的百科全書，例如杜佑（735–812）的《通典》，都是資料與訊息的分類彙集。為一般人接受的古代（中唐以前）中國的政治制度史，就深受《通典》的影響。[221]

簡言之，唐初50年裏出現的文學彙編奠定了標準。文學選集經常以分門別類的方式編排經書或史書裏的資訊，因此這些資訊，連同出色的文學作品，都可以在科舉考試裏運用。有這麼一個科舉上的有用工具，唐朝政府遂能夠促成經學與經學知識的標準化。

不過，這項發展也有缺點。原來本身為獨立知識門類的純文學，獨立性不免因此降低。政治敏銳度極高的儒家學者也隨即對文學作為獨立學門的價值與正當性提出了質疑。

李諤對魏晉南北朝時期的純文學所提出的譴責相當著名：

> 江左齊、梁……貴賤賢愚，唯務吟詠。遂複遺理存異，尋虛

219 類書的傳統也許最接近於知識分類的做法。關於類書的研究，見胡道靜：《中國古代的類書》（北京：中華書局，1982）。另見下一注。圖書館的類目一般反映了當代的知識概念，但刻意去分類知識又是另一回事。

220 關於中國傳統記憶術的簡短探討，見Jonathan D. Spence: *The Memory Palace of Matteo Ricci* (New York: Viking, 1984), pp. 155–160。案：史景遷（Jonathan D. Spence）此書已有兩個中譯本，分為題為：《利瑪竇的記憶之宮》與《利瑪竇的記憶宮殿》。

221 關於中國百科全書傳統的研究，見Wolfgang Bauer: "The Encyclopedia in China," *Journal of World History*, no. 9 (1966), p. 665各處；Hoyt Cleveland Tillman: "Encyclopedias, Polymaths, and *Tao-hsüeh* Confucians: Preliminary Reflections with Special Reference to Chang Ju-yü," *Journal of Sung-Yuan Studies*, no. 22 (1990–1992), pp. 89–108。

> 逐微，競一韻之奇，爭一字之巧。連篇累牘，不出月露之形；積案盈箱，唯是風雲之狀。世俗以此相高，朝廷據茲擢士。祿利之路既開，爱尚之情愈篤。於是閭裏童昏，貴遊總丱，未窺六甲，先制五言。至如羲皇、舜、禹之典，伊、傅、周、孔之說，不復關心，何嘗入耳。[222]

李諤的批評出現於我們此處探討的標準化處理之前，但他的意見顯然很快就獲得各方贊同，也與唐朝的標準化政策相符。許多人就此認定缺乏道德內容的純粹文學作品，就算不該受到徹底排斥，至少其價值也相當可疑。

文學的式微

唐初思想家王通隨即抓住這項兩難的問題，重新提出李諤當初的批評。[223]他仿照孔子的觀念與風格的許多言論，以及對魏晉南北朝文學的批判，後來都獲得韓愈(768–824)以精湛的文筆予以呼應。標準化的過程，到唐代中葉以後終結了純文學追求人性榮耀與尊嚴的獨立的傳統。

222《隋書》，66：1544。文中的「遂複遺理存異，尋虛逐微」，語出陸機的〈文賦〉，意思大約是說沒有講完道理，留下了不同的意見；追尋的是空洞的或虛幻的想法與境界。「月露」和「風雲」則泛指綺麗浮靡、吟風弄月的文字。「六甲」指的是天干地支中以甲為首的甲子等六個配對。這裏可以看作是指天干地支配對的常識。五言指的是五言詩。

223 自從宋代以來，王通傳記的真實性，乃至這個人是否確實存在過，都有過不少爭論。近來的研究證實了王通確有其人，而且他的傳記也非偽作。見尹協理、魏明：《王通論》(北京：中國社會科學出版社，1984)，頁236–292。在現代學者當中，馮友蘭無疑是為王通在中國哲學界的地位定調的第一人。1949年之後，王通在中國完全沒有人研究。在侯外廬編纂的那部流傳最廣的中國哲學史當中，也沒有出現王通的名字。此外，任繼愈主編的中國哲學史巨著也沒有提及王通。Peter K. Bol談論王通之時並未提及這項爭議，但認定他是王勃的祖父。王勃是唐初著名詩人。見Peter K. Bol: *"This Culture of Ours,"* pp. 106–107及書中各處。另見Howard J. Wechsler: "The Confucian Teacher Wang T'ung (584?–617): One Thousand Years of Controversy," *T'oung Pao*, vol. 63, nos. 4/5 (1977), pp. 225–272。

諷刺的是，王通卻從來不曾受人矚目。不過，朝廷裏的儒家官員都與他抱持相同的觀點。換句話說，在唐代初年，佛教與道教雖然在民間相當盛行，儒家思想在朝廷裏卻具有無與倫比的影響力。因此也就不難看出李諤與王通的觀念，為何會與政府追求掌控與標準化的思想彼此相符。事後回顧起來，唐代的儒家學者會認為王通是唐初朝廷裏大多數著名官員最重要的老師，其實也不令人意外。[224]

最後，總結唐初儒家思想的這段漫長討論，且容我再次強調儒家學者當時正努力重振自己在朝廷裏的影響力。他們在這方面的努力，可以歸結為創造一套經學、史學與文學的正統詮釋。唐初編纂的許多選集都不全面也不詳盡。[225]儘管如此，這些作品還是反映了儒家學者提倡其德治理念的努力，並且對教育具有深遠的影響。經學的再注釋以及這段期間出現的若干正史，都包含著後續數百年間的科舉考生所必須具備的知識。

但是第七與第八世紀仍是文風盛行的年代。當時繽紛多彩的發展，使得儒家學者追求的標準化難以實現，必須再過幾個世代才告成功。儘管如此，《文選》還是獲得官方採用為科舉考試的標準教材。文學「知識」的重要性在於其百科式的本質——即良好的知識可在傑出文學作品的選集裏找到。由於這一點，文學的研讀在良好治

---

224 關於以下這三點的矛盾關係，其討論其實相當複雜。這三點分別為：一、王通與李諤對文學活動的理想與裨益所提出的反對意見；二、他們兩人缺乏名氣的現象；三、他們以道德家的立場尋求「標準」的行為。Peter K. Bol: *"This Culture of Ours"*, pp. 84–92對這個繁複的問題提出了一項類似但比較沒那麼複雜的解釋。他談到蕭統與李諤主張的相反觀點，認為唐初朝廷對「文」的追求催生了融合這兩種觀點的論述。我在這裏所關注的是以第三點解釋王通為何長期沒沒無聞，這個議題在傳統中國學術當中頗具重要性。

225 《藝文類聚》有100卷，《五經正義》130卷。政府也另外出版了一部1,300卷的《文思博要》，但這部著作已完全佚失，令人不禁懷疑這部作品是否真的完成過。在往後一個世紀期間，若干內容龐雜的選集陸續出現：《文觀字林》有1,000卷，663年編纂的《瑤山玉彩》有500卷。不過，這兩部作品也都沒有留存下來。相較之下，宋代編纂的著作，包括500卷的《太平廣記》與1,000卷的《文苑精華》，都保存至今。

術(statecraft)的理念當中佔有一席之地；有意為國服務的人才也必須接受這方面的知識測驗。[226]其他追求標準化的類似政策一直延續至八世紀中葉安史之亂爆發為止。若要描繪教育的思想背景，必須記住科舉考試已愈來愈重要。進士科及格的考生在當時尤其活躍。許多文學方面的參考書陸續出現，但《文選》仍是最多人研讀的作品，也是最佳的參考書，在科舉考試中佔有非常重要的地位。[227]當然，這些參考著作都反映了官方認可的意見。[228]標準儒家學術思想以及後來的正統思想(orthodoxy)都相當容易得到政府的支持，廣為流傳。正統思想與好的政府(良好的治理)這兩項元素，這時已整合成互相依存的觀念。[229]純文學漸漸被這樣的道德性關懷取代了。

---

226 關於文學技巧與分類知識的關係，劉肅在《大唐新語》裏提出了一項值得注意的見解。他在書中說明了唐玄宗為何下令編纂《初學記》:「兒子等欲學綴文，須檢事及看文體。《御覽》之輩，部帙既大，尋討稍難……」。《御覽》是五世紀末的一部百科式著作，篇幅龐大，經常被視為《藝文類聚》的前身。見McMullen: *State and Scholars*, pp. 112, 357n8。順帶一提，Peter K. Bol探討「文」的著作，在此有助於解釋唐代為何以「文」為依歸。良好的「文」不但是傑出的文學作品，也是良好的儒家文化(斯文)。見Peter K. Bol: *"This Culture of Ours"*，尤其是pp. 1–22。

227 關於唐代科舉考試的內容，請參見本書第二章第三節第八段。

228 其中最著名的是白居易的《六帖事類集》，目前有宋本的重印本：《白氏六帖事類集》，30卷，吳興張蓴圃影印江安傅氏藏宋刻本，1933。

229 關於何謂儒家「正統思想」(orthodoxy)，見Kwang-ching Liu (劉廣京), ed.: *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 6–12各處。關於正統思想的觀念，尤其是這項觀念在佛教中的地位，見Antonino Forte: "The Relativity of the Concept of Orthodoxy in Chinese Buddhism," in Robert E. Buswell, ed.: *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), pp. 239–250。相對於西方對異端議題的關注，中國的正統思想乃是一套儒家的儀式化規範，以維繫道德為其重點，缺乏知識論或形上論的興趣。我在此處探討的唐代時期，對於振興這項正統思想顯然有所猶豫。儒家正統思想真正復興之際，已是唐代盛極而衰的時候。又，我把這裏說的「正統思想」和前面討論的傾向於政治上的「正統」作了分別，讀者應該可以看出兩者的不同。

3. 韓愈、李翺與道統

在中國教育的思想史當中，最重要的一件事情，就是捍衛教育最力的人，正好也在提倡教學方面寫下了最著名的一篇論文。這個人就是韓愈。[230]韓愈在中國思想史上的地位早已確立，但他較為激進的觀念卻為朋友兼學生的李翺(774–836)所調和。李翺對佛教抱持比較寬容的態度，與韓愈的態度恰有互補之效。

韓愈

韓愈對於重新評估中世紀中國教育思想最重要的貢獻，在於他尋求復興儒家理想，亦即重振儒家正統。就原創性而言，強調「文以載道」是他在這方面最佳的表現。他試圖把地位崇高的「道」注入「文」裏，顯示了他反對把文學視為獨立知識類型的態度。[231]當然，韓愈本身仍是一位文筆精湛的作家，而且他寫作風格的廣博也深受世世代代中國作家的敬重。他深知「道」與「文」的差別，[232]但在他看來，文學寫作的主要目的不僅在於體現寫作活動本身的價值，更在於讓人與「道」在現實世界的體現合而為一。一般皆認為這觀念是韓愈新創的，也是韓愈的典型思想，並就此產生了恆久的影響。在唐代後期與後續朝代，文學寫作(尤其是詩的寫作)在科舉考試中的重要性

---

230 關於韓愈，Charles Hartman: *Han Yü and the T'ang Search for Unity* 是一部極佳的研究著作。近來中文著作有鄧譚州：《韓愈研究》(長沙：湖南教育出版社，1991)。

231 〈原道〉這篇著名論文並未談及文學活動。韓愈的文學理論主要可見於若干簡練的文句裏，引於 Hartman: *Han Yü*, pp. 213, 221，特別是 pp. 222–223。儘管如此，一般仍認為「文以載道」是他的核心思想。

232 他似乎認為人之所以寫作，是因為「不平」：「大凡物不得其平則鳴。……其於人也亦然。人聲之精者為言，文辭之於言，又其精也，尤擇其善鳴者而假之鳴。……唐之有天下，陳子昂、蘇源明、元結、李白、杜甫、李觀，皆以其所能鳴。其存而在下者，孟郊東野，始以其詩鳴，其高出魏、晉。」見韓愈：〈送孟東野序〉，收錄於馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，4：136–137。關於「不平」的概念，見大木康：《不平の中國文學史》(東京：筑摩書房，1996)。這部著作用「不平」(即憤恨不平)的觀點研究韓愈。

日益降低，就是以韓愈為代表的這股新潮流所帶來的結果。此外，在韓愈之後，「文」才回復了原本的「文化」(斯文)含意。宋代與宋代之後的儒家學者都認為這正是孔子的本意。[233]

韓愈最重要的「古文」觀念，也奠基在他的文學理論上。所謂的古文觀，即是認為寫作應該採取比較適合闡述事物的古文風格；至於當時還流行的、高度形式化的駢文風格，韓愈則認為會阻礙個人表達內心的想法。不過，古文的重點還不僅限於寫作風格的改變。韓愈認為回歸古文就是復興奠基在儒家經學上的文化，亦即古代的文化或是聖哲的「道」。他強調模仿古人寫作風格，其實隱含了一項信念：認為聖哲的「義」不但可以理解，也應該取代文字形式而成為理解與學習的目標。[234]「古文」的觀念與「復古」緊密相關，而復古正是韓愈——尤其是李翺——的中心思想。

韓愈倡導「古文」不但對「復古或回歸正統」的中國觀念影響深遠，也深深左右了往後一千年的寫作風格。自此以後，準備科舉的考生都必須學習寫作古文風格及體裁的論文。儒家正統思想遂與古文合一，文不再只是題材的沿襲與運用，它更是「道」的闡述與發揚。[235]

韓愈生在中國貴族的「生活世界」(Lebenswelt)正趨沒落的時期。[236]他沒有貴族的家族背景，只好參與科舉，卻又屢試屢敗。這

---

233 Peter K. Bol: *"This Culture of Ours,"* pp. 123–136，請注意，Bol對於漢代「文」的觀念並沒有賦予如此明確的意義。韓愈復興儒學的動機源自於他對佛教的強烈敵意，而他對佛教的批判也經常被視為道學運動的基礎。我認為韓愈重新詮釋「文」的目的，至少與這點同樣重要。

234 Peter K. Bol: *"This Culture of Ours,"* p. 128探討了「義」這個字。另見Hartman: *Han Yü*, pp. 220–225。

235 Hartman對於韓愈所謂的「古文」提出了深入的闡釋，見他的*Han Yü*, pp. 220–225。此處我只把重點放在受到韓愈的「古文」觀念影響最大的寫作風格。

236 我找不到適切的字眼描述個人在其中生存並且省思個人存在意義的整體脈絡，所以借用了這個字面意義為「生活世界」的德文字眼。關於這個字眼，尤其是狄爾泰(Wilhelm Dilthey)的用法，見Helwig Schmidt-Glintzer, ed.: *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China* (Stuttgart: Franz

段充滿挫折的經驗困擾了他許多年，[237]由此也可看出他為何對科舉制度抱持批判的態度。不過，他對於自從八世紀中葉以來就已漸趨式微的傳統貴族制度其實更不滿。[238]

韓愈個人生活的特徵，就是持續參與國家的教育活動。由於他和教學活動關係密切，因此對老師的角色特別敏感。他的散文〈師

Steiner Verlag, 1990), p. ix，其中引用了狄爾泰的名言："die Gesamtansicht von der Welt und der Stellung des Menschen"（從世界與人的地位的總體觀點）。關於「Lebenswelt」的進一步探討，見Jurgen Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, tr. by Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), pp. ix, xi, 2–22, 298–327。

237 見韓愈近乎自虐的散文〈進學解〉，收錄於馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，1：26–27。關於落第考生常見的症候，大木康以「不平」概括稱之，並且對此進行了有趣的研究。見大木康：《不平の中國文學史》，頁80–110。另見Hartman: *Han Yü*, pp. 27–29。

238 關於貴族式的政治與社會結構漸趨沒落的現象，近代的日本學者都把安史之亂(755–762)視為關鍵的分水嶺。見礪波護、武田幸男：《隋唐帝國と古代朝鮮》，收錄於樺山紘一等編：《世界の歷史》，第六卷(東京：中央公論社，1997)，頁208–221。愛宕元在為窪添慶文等：《中國史(第二卷)：三國~唐》(東京：山川出版社，1996，收錄於松尾道雄等編：「世界歷史大系」)所寫的文章裏指出，九世紀初年標誌了貴族秩序的沒落，當時也正是最後一個世族族譜的編纂時間(814)(見頁323–326)。愛宕元進一步認為貴族世界真正的終結乃是唐朝覆滅的時候，見頁485–486。第二次的「終結」就是貴族生活世界的終結。英語世界的史學家通常把注意力放在反駁陳寅恪的著名論點(即科舉考試造成了貴族官僚體系的衰微)。這方面尤其可參見Michael Dolby在Twitchett, ed.: *The Cambridge History of China*, vol. 3, pt. 1所寫的章節(見pp. 652–654)。另見David George Johnson: *The Medieval Chinese Oligarchy* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1977), pp. 149–150，Johnson指出科舉考試的影響雖然間接，卻持續得極為長久。近來有些美國的宋代史學者甚至談及貴族結構在北宋的持續存在。見Patricia B. Ebrey: "The Dynamics of Elite Domination in Sung China," *HJAS*, vol. 49 (1989), pp. 493–519。至於中國學者的觀點，見中國史研究編輯部編：《中國古代史研究概述》(揚州：江蘇古籍出版社，1987)，頁184–190。一般而言，最具影響力的學者，例如韓國磐，都認為「官僚士族」在唐代前半期仍然勢力極大，到了唐武宗(841–859年在位)期間才告沒落。我認為，就算我們認為有些宋初菁英在治家方面仍然深受貴族理想的吸引，愛宕元的詮釋，認為唐末已經完全結束的說法還是應該算是最為滿意。

說〉忠實反映了他身為備受尊崇的國子監祭酒所關注的事務，也明確提出了老師的理想角色：「傳道、授業、解惑也」。自此之後，中國人就一直以這句名言描述老師的典範。〈師說〉一文傳達的訊息有二：真正學習的內容是「道」，而且老師能否勝任教學工作與年齡無關。[239]同樣的，也許因為他在科舉考試當中一再遭到挫折，所以才寫了〈進學解〉，努力想要說明教學為何是一項重要的工作，尤其是在這個「學雖勤而不繇其統，言雖多而不要其中」的時代。[240]韓愈認為教學是士人(特別儒家知識人)應盡的義務，他這項倡議不但重要，也首度指出教學事業對學者官員的價值。這篇文章透露了韓愈的感想。他活在一個愈益為職業官僚所主宰的世界裏，而且這些官員本身也都是學者。其中許多人踏上仕途之前，也許都從事過教學工作。

韓愈在這篇論文用了「統」字。這個字眼通常用在政治正當性的辯論裏，但在他的文章中卻是用於描述正統學習的傳承。他成了唐代中國觸及道統觀念的第一人。有些學者認為他的道統觀乃借自禪宗思想。[241]不過，韓愈願意借用佛教觀念，必然是因為他認定這項觀念合乎儒家的思想。就道統而言，最早提出這項觀念的是孟子。此外，韓愈自然也深知「正統」觀念的重要性——這項觀念在唐初的朝廷裏曾經被廣泛論辯，在韓愈的時代仍然迴蕩不已。[242]正統與道統的觀念對於政治或思想的正當性都非常重要，也更可能是後代(像熊賜履)所提倡的「學統」的起源。

道統的觀念把學術傳承的概念提升至崇高的道德地位。一方面，韓愈熱切接納了禪宗的「傳法」觀念，因為唯有面對面的教學，才能讓學生真正理解老師所要傳達的訊息。另一方面，韓愈對於訊息的正確理解極為關注。如此一來，就促成了教學法方向的改變，把重點轉向學生追求真正知識的決心，而不是以讀死書的形式按照

---

239 馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，1：24–25。
240 馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，1：27。
241 見本章第三節第五段。
242 饒宗頤：《中國史學上之正統論》，頁25–27、64–70、273、299–300。

既定的學術進程逐步升學。致力於領會正確的教學核心，正是道統觀念對學生有意義的原因。就某方面而言，韓愈對於「道」的正統傳遞所進行的初步探討，讓後代思想家得以對學術活動採取較為開闊的視野，不僅限於謹守教材的形式化教學或練習。[243]這些觀念非常重要，韓愈和李翺就是以此為根據，從而開啟思想追求的新方向，最終開花結果，成為宋代的道學。如果說朱熹是中國中世紀晚期第一位振興「為己而學」的觀念並且談論「自得之樂」的學者，那麼他絕對是受到了韓愈道統觀的啟發。這項觀念對於朱熹倡導重新找回孔子教誨的做法頗為關鍵。[244]

李翺

把儒家學問復興為思想正統，是韓愈思想追求的核心要務。李翺藉由思考「性」、「誠」、「道」等概念，以形而上的方式來處理這項追求。此外，李翺也非常重視《禮記》的〈中庸〉一章，並且提議為這

---

243 此處探討韓愈和道統的關係，大致上皆基於Hartman: *Han Yü*, pp. 159–166。另外在這裏補充指出「學統」觀念的重要性。本書對着個題目沒有交待，借這裏略談一下，以補充我對這個課題的思考。學與統聯用，至少可以上溯至宋末元初人熊禾，但主要是道學興起後，特別是元朝以後，才受到廣泛的注意。吳澄(1249–1333)寫有《學統》一書。可見當時對學統的構想與道統相似。至於近代以來，像牟宗三或錢穆，他們也都兼道統、學統、與「政統」、「治統」或「人統」合而並論，其中自有分梳，但是主要都是談學術的傳承以及中國學術與道的一統和致，以及中國學術如何自成為統的基礎問題。這些問題的提出當然都是沿宋明道學而開展出來的，其中的保守性格處處可見(請並看下注)。

244 所以狄培理(de Bary)才會把「道統」譯為「找回或贏回道」(repossession of the Way)。見其*Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, pp. 1–3。也就是說，這裏講的道統，與下面的「復」有密切的相關，而「復」之為意，在中國典籍，一向就是「終而復始」(《易經》第二十四卦：「復，亨。出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復。利有攸往。」)的意涵，所以中國的保守主義是從循環的沉淪中創造出新的契機的信念。「文藝復興」(renascito)原意也是如此，不過，到了十八世紀之後，進步的觀念就逐漸取代「再生」的觀念，而不再只追求破繭而出，而是能改變物種(參看本書第七章注14及31)。

份重要文件裏的各項觀念進行新的詮釋。後來朱熹把這個章節列入所謂的「四書」當中，從而為其賦予了經典地位。簡言之，李翺跟隨韓愈的腳步，在九世紀初創造了一種新的世界觀。這種新式觀點為一種全新的思想前景定了調，也就是後來所謂的「道學」。在道學世界觀許多重要的新發展當中，恢復原本的儒家思想大概可算是最重要的一項。這點必須歸功於韓愈和李翺。[245]

「復」的觀念對於韓愈——尤其是李翺——雖然相當重要，[246]我卻寧可將他們的作為描述為「建構正統」，而非「恢復正統」。原因很簡單：韓愈提倡了寫作風格不該沿襲陳規的觀念，而倡導「奇」的概念，意指採取創新的方式、運用艱澀的字彙與寫作形式。[247]這種強調打破陳規的論點，帶有創意的色彩。李翺還更進一步，甚至不惜編造故事並宣稱為真實事件，藉此為他想鼓吹的論點增添正當性。為了提升〈中庸〉的重要性，李翺謊稱這篇文章是一部原有47卷的作品唯一留存下來的一篇。他的動機非常明顯：通過強調這部著作的高度智慧與龐大篇幅，即可提高其地位。這種做法在早期頗為常見，但到了九世紀已愈來愈不被允許。[248]李翺不惜採取捏造的做法，連同韓愈對於打破陳規的強調，標誌了中國知識史上的又一轉

245 關於宋代道統觀的全面性探討，見Wing-tsit Chan: "Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," *Études Song*, series. 2, no. 1 (1973), pp. 59–90；另見他的〈新道統〉，收錄於氏著：《朱子新探索》(台北：台灣學生書局，1988)，頁429–435。值得一提的是，與韓愈同時代的皮日休(約834–883)曾建議把韓愈納入孔廟。見皮日休：《皮子文藪》，蕭滌非點校(上海：上海古籍出版社，1981)，9：87–88。十一世紀中葉，石介(1005–1045)建議把韓愈納入道統譜系裏。當時的學者以及後來的朱熹都認同這項建議。

246 見李翺的著名論文〈復性書〉。

247 〈答李翊書〉，收錄於馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，3：98–100：「惟陳言之務去……」。關於「奇」，見Hartman: *Han Yü*, pp. 256–257。

248 所謂的「依託」曾被廣泛認為是一種宣揚個人觀點的方式。這做法基本上就是偽造，把自己的著作依託於某位著名作家，盼望藉由該位作家的名氣提升作品的地位。這個思想界的慣例並未受到注意並作整體性的研究，但對此有興趣的讀者可參閱張心澂：《偽書通考》(上海：商務印書館，1954，重印1939年本)，其中收錄了不少例子。

變。李翺恢復了把近代著作賦予經典地位的做法，啟發了朱熹把〈大學〉與〈中庸〉列為「四書」。[249]由以上的討論，再加上先前探討的道統，明顯可看出九世紀由韓愈和李翺為代表的知識界正致力於建構新的知識或學術正統。這努力後來終於成功恢復了儒家思想的權威地位，道學的興起至少部分是這項發展的結果。

4. 晚唐理想教師觀念的危機

到了九世紀，老師的角色已成為許多作家關注的主題。上面提到韓愈在這方面的貢獻(〈師說〉)是最明顯的例子。柳宗元(773–819)的思想雖然經常與韓愈相左，卻也相當關注教學興起成為一種事業的現象——儘管可能還算不上是專業。他深知韓愈為了提升教師的地位可以不擇手段。不過，他的論述不像韓愈那麼激烈。他認為學生應該把老師當成朋友。此外，他也堅決認為只有跟隨老師學習，才有可能達至道德的完善。他還進一步指出，老師是否適任與社會地位無關。這點正合乎他對老師的看法，亦即學生應把老師當成朋友，而且所有人都應該互相指點、學習。[250]

教學與道統

把「教學」回歸為一種志業的運動，反映了「道統」觀念的變化，也反映了佛教及道教的教學法與教師地位對儒家學者帶來的挑戰。儒家與非儒家教學法的相互影響，在這段復興儒家傳統的關鍵時刻達到了高峰。

---

249 這種做法在朱熹之後就不再有效了。關於朱熹的經學，以及他編輯〈大學〉的相關議題，請參見本章第五節第五段。

250 柳宗元對於老師的探討可見於多篇論文裏，包括〈答嚴厚輿秀才論為師道書〉、〈答韋中立論師道書〉、〈報袁君陳秀才避師名書〉、〈師友箴〉，見《柳宗元集》(北京：　中華書局，1979)，19：530–532；34：871–874、880–881；34：878–888。另見Jo-shui Chen: *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773–819* (New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 144–147。

與「統」字密切相關的道德、治術乃至於思想傳承的觀念，傳統上認為源自《春秋》。不過，「統」字在《春秋》裏卻用於指稱地理上的統一。接着，孟子論述了正確傳遞德智的重要性。「統」字在往後一千年間支配了中國人對於正當程序的概念，尤其是在有關政治權力嬗遞的辯論裏。

在特定學派的正統性或真實性的辯論裏，思想的傳承也佔有重要的地位。政治正統的觀念至少有部分是受到這種思想傳承觀念的啟發。這兩種思維必然互相影響。[251]顯而易見，「統」的概念對這兩者的傳承都具有高度的重要性。

先前提過，到了四世紀，有些道教思想家已開始就師承主張教義的純正性。[252]這觀念啟發了中國佛教的教長制傳統觀點。提高老師的地位，並且為其賦予神秘性的特質，是傳統儒家經學家從來不曾有過的想法。不過，有些三世紀的儒家教師至少在儀式上曾經達到這種神聖地位。由此可見，看待教師的宗教觀點具有多麼廣泛的影響力。

佛教對道統觀念的影響

「統」字也以類似的方式開始出現在佛教教誨真實性的教義辯論當中。愈來愈多的僧侶都援引正統教誨的傳承，證明自己信奉的教義具有權威性。一般認為智顗(538–597)為天台宗建立了傳承的世系，但創立傳統並不是智顗的專利。三論宗早期的大師一再談及向老師學習的重要性。吉藏(549–623)指出：「學問之體，要須依師承

---

251 饒宗頤：《正統論》頁1–7正確地指出，曆法或天文的周期循環是中國人正統觀背後的基礎。政治權力的更替向來都伴隨着曆法的變更，但卻是班固(見《正統論》，頁5；《漢書》，99b：4194；Homer H. Dubs: *The History of the Former Han Dynasty*, vol. 3, pp. 47–44)以條理分明的論述把「非正統」的政權視為「閏位」(悖逆天的秩序)，就此為政治的正確傳承賦予了至高的重要性。無論如何，在思想辯論中把正確或正當的傳承視為保證因素的觀念，可追溯到更早之前(就算不直接追溯到孔子本身，至少也可追溯到戰國時代)。

252 先前已討論過葛洪及其「師授」的觀念。

習。」[253]「師宗有在，非今始搆也。」這件武器用於抵擋成實宗信徒的攻擊，事實證明相當有效。[254]他強調正確承習的觀念，雖然無助於三論宗在他死後繼續式微，[255]其背後的方法及概念卻就此在中國佛教裏確立了下來。他援引「祖」的觀念，也從此成為一種慣例。[256]

中國佛教以「宗」指稱教派，當然顯示了一種觀念，認為教派的教誨係由過往的大師一脈相承而來。這也正是「宗」的原本意義。[257]援引具有權威的思想先祖，成了個人為自身教誨建立可信度的通行做法。吉藏就採取了這種方式。[258]智顗確立了這個字眼在中國佛教裏的地位，意指教義議題的包容性與排他性。[259]不過，「宗」字原本的意義絕對沒有這麼形而上，而是比較接近於中國獨有的傳承觀念。

「祖」的使用也應以同樣的脈絡理解。有些學者指出，佛教徒之所以亟於證明自己的教派確實源自印度，而且教義「始祖」的確是釋

---

253 吉藏：《大乘玄論》，收錄於《大正新脩大藏經》，第45冊，no. 1853，頁1–15。關於鳩摩羅什以來正統教義傳承的爭論，見湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁758–765。

254 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁759。關於吉藏「承習」觀的詳細討論，見中村元主編：《中國佛教發展史》，余萬居譯（台北：天華，1984），第一卷，頁239。另見任繼愈主編：《中國佛教史》，第二卷（北京：中國社會科學，1988），頁462–489。

255 另一派新的三論宗在他死後不久興起，並且尊他為始祖。

256 Bernard Faure在他研究禪宗世系的重要著作裏，首先指出中國禪宗的首要特徵就是「對教長（祖）制傳統的堅持」。見Faure: *The Will to Orthodoxy*, tr. by Phyllis Brooks (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 1。

257 關於語源與權威著作的探討，見中村元主編：《中國佛教發展史》，第一卷，頁245–249。智顗曾對「宗」的觀念提出最早的系統性探討，見其《妙法蓮華經玄義》，收錄於《大正新脩大藏經》，第33冊，no. 1716，1a：683a；10a：804b。

258 關於這方面的例子，請見他的〈三論玄義〉，收錄於石峻等編：《中國佛教思想資料選編（第二卷第一冊）》（北京：中華書局，1983），頁271–304，及書中各處。吉藏探討了何謂正統的「宗」（頁285–287），也探討了真實教誨的傳承（頁289–293）。

259 中村元主編：《中國佛教發展史》，第一卷，頁247–249。以現代較為時髦的用語，可以說「宗」就是「邊界」(boundary)。

迦牟尼，原因就是佛教在北魏(386–535)所遭到的挑戰與迫害。[260]他們的目的顯然是要建立一道可靠的傳承脈絡，可追溯至原本的創始者，藉此確立這項宗教信仰的真實性。

世系的概念持續影響着中國的佛教與道教僧侶。智顗的門徒章安灌頂(天台五祖，561–632)宣稱天台宗的教誨——闡述於《摩訶止觀》裏——乃是由一連串的大師自佛祖傳承而來。[261]這樣的做法明確採用了一種與「統」及「宗」基本上相似的概念。智顗利用這項觀念證明他本身教誨的正統性。反諷的是，章安灌頂竟讚之為「前代未聞」。[262]自此之後，這個方法大為盛行，並且廣為其他佛教僧侶的模仿。

禪宗僧侶對於該如何建立判斷教法正統性的標準最為重視。他們提出的答案，就是檢驗該教法的傳承世系。援引大師世系以證明教義正統性的最早範例，可見於710年(睿宗時)的《楞伽師資記》(又名《楞伽師資血脈記》)。由書名即可看出這部著作的內容乃是歷代的師承。[263]這是禪宗「傳燈」制度的開端。必須指出的是，佛教的師徒關係乃是建立在嚴格遵循儀式與教條的基礎之上，因此與在這項議題上採取規範性思考的儒者相當不同。在此只須要指出，佛教認為教師或祖師就代表了教條本身。儒家的教師從來不曾提出這樣的全面性說法。[264]在儒家的觀點中，把老師視為真理的化身，就等於

---

260 曾有人指控佛教是漢代中國人捏造的宗教。因此，記錄有關禪宗祖師的傳承的《付法藏因緣傳》在北魏期間曾經兩度翻譯成中文。敦煌所見也有多種譯本。湯用彤：《隋唐佛教史稿》(北京：中華書局，1982)，頁106。

261 這部著作的點校摘錄(第五章)可見於石峻等編：《中國佛教思想資料選編(第二卷第一冊)》，頁2–46，見頁2–3。至於這部著作的全本，收錄於《大正新脩大藏經》，第46冊，no. 1911，頁1–140。

262 智顗：〈《摩訶止觀》序〉，收錄於《大正新脩大藏經》，第46冊，no. 1911，頁1–11。

263 這部著作直到二十世紀才在敦煌發現，由胡適廣為傳佈而成名。見Bernard Faure: *The Will to Orthodoxy*, pp. 167–176。Faure對這部著作的日期及後續添補所做的詳細研究雖然重要，無損於我在此處所要說明的論點。

264 唐代中期之後，教師顯然不太受到敬重，至少在佛教界裏是如此。睿宗元和五年(810)，般若三藏翻譯了《心地觀經》。在這部著作裏，早期中譯佛

賦予老師一道超自然的崇高光環。[265]

儒家把教學復興為志業的作為

儒家教師確實有必要重新建立其權威與影響力。平民學者人數開始增加，貴族成員也不再享有任官的保證。許多科舉考生或沒有獲得官職的貴族都選擇了從事教學。

在這同時，隨着科舉進士科的重要性逐漸提高，經學也慢慢喪失了原本至高的重要性。[266]就連官學的課程也不再只教導經學。[267]經學家大致上都已揚棄了「家法」觀念，也不再像過去那樣享有崇高的地位。這種種發展帶來的後果相當明顯。

先前已經提過韓愈對「道統」觀念的貢獻。他可能也覺得有必要建立「師統」以提高老師受人敬重的地位。[268]這點在他的著名論文〈師說〉裏可以明顯見到。韓愈在官學裏任職，尤其是在國子監擔任祭酒的經驗，必然讓他感到有太多官員都把自己在教育機構裏的服務視為仕途生涯中的一個小站而已。他曾經指出：「委國子祭酒選擇

經（像北魏般若流支譯《正法念處經》）強調的父、母、如來、法師等四恩，改成了父母、眾生、國王、「三寶」。「師」被剔除，顯然反映了教師的重要性在他的時代已告式微（我在前文已經談到這一點）。這部著作收見《大正藏》，第三卷，no. 159，頁290–320。見頁297a。

265 關於知識傳遞的相關討論，請參見本書第六章。

266 關於經學在唐代安史之亂以後的發展概述，見McMullen: *State and Scholars*, pp. 92–112。關於經學倡導者與文學倡導者的衝突，尤其是在科舉考試當中，見劉海峰：《唐代教育與選舉制度綜論》，頁173–208。

267 關於經學在唐末太學與官學當中的沒落，見皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁210。

268 陳榮捷認為道統的觀念並未借用禪宗的傳燈概念，但沒有談到禪宗如何向儒家借用了傳承（或作傳授〔transmission〕）的觀念。Wing-tsit Chan: "The New *Tao-t'ung*," in his ed.: *Chu Hsi: New Studies* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989), pp. 320–335。另見他的〈新道統〉一文。另見土田健次郎：〈道統論再考〉，收錄於鎌田茂雄論集刊行會編：《中国の仏教と文化——鎌田茂雄博士還暦記念論集》（東京：大藏，1988），頁613–630。土田健次郎支持陳榮捷的看法。

有經藝堪訓導生徒者，以充學官。近年吏部所注，多循資敘，不考藝能。」[269]

不過，九世紀的中國人看待老師的觀點，大幅挑戰了佛教徒與道教徒的觀念。其中的根本差異在於儒家的觀點缺乏宗教面向。長久以來，儒家教師已經不再神聖，就連漢代晚期與魏晉南北朝期間的那種儀式上的神聖性也蕩然無存。另一項根本差異，是連續性（不可中斷性）的觀念在思想傳承當中並不重要。這是韓愈的道統觀影響所及的結果。先前已經解釋過，道統的觀念強調的是復興儒家傳統的原始教誨，並且以開明的方式加以理解。此處的核心教訓是，經過數百年的中斷之後，須再重新以道統連結原始的啟發來源。這時候，連續不斷的傳承已不再是關注的重點。一個人只要能夠與原本的教誨合而為一，就可以是一位好老師。這種看待教師的新觀點為許多從事教學事業的學者提供了支持。在這個儒家學術與意識形態史上的關鍵時刻，教師觀的重新詮釋是相當重要的。

在結束這段探討之前，我必須指出，唐代晚期的教師理想其實是若干思想潮流的共同形塑，其中包括了傳承世系這個重要而且根深蒂固的信念。這個信念同樣影響了佛教與道教看待理想宗教大師的觀念，而且這些宗教大師通常也是教師。中國人相信統治者應通過教導人民而治理國家的獨特信念在這裏明顯可見，而老師的權威則來自於證明自己乃是傳承自該宗教或學派的創始人。這種看待教師理想的觀點，在唐代佛教與道教的辯惑學（apologetics，或稱為護教學）中最能充分感受得到。儒家強調教師身為學說大師的神聖性，就等於是給予了尋求從事教學工作的新一代儒家學者精神的支持，並且讓他們覺得迫切需要證明自己承繼了儒家教誨的源頭。真正重要的就在於這種與原始觀點的連結。以傳承世系判斷知識的真實性雖然原本是儒家的觀念，但是在道教與佛教的詮釋者手中卻產生了宗教上的重要性。到了這時候，反而輪到由儒家思想家復興這項觀念。於是，老師的新式理想也就在九世紀誕生了。

---

269 馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》，8：369。

5. 隋唐教育思維裏的佛教思想

在形塑隋唐知識與社會環境的各股力量當中，佛教是影響力最大的意識形態。儘管常有人說唐代政府贊助佛教，實際上政府的這種資助行為卻有其政治動機。威斯坦因(Stanley Weinstein)指出：「在755年的安史之亂之前，唐代政府對待佛教的政策是一方面給予充分的贊助，另一方面卻又採取愈來愈嚴苛的約束。」[270]唐代晚期，隨着中央政府大權旁落，軍閥與藩鎮的勢力愈來愈猖獗，自然談不上甚麼官方政策：這時佛教已喪失了「菁英」(elite)的創造力，[271]而且其活力也逐漸與政府無關。實際上，佛教在唐武宗(840–846)治下遭到嚴苛的壓迫，但唐代的佛教到這時已深深融入中國人的生活。我將探討其他重要因素，藉此彰顯佛教對唐代教育的影響。

公開講經的精緻技藝

首先是佛教對公開傳教的重視。最廣泛使用的方法就是在魏晉南北朝期間發展出來的「俗講」制度。變文的鋪排對教育也有許多影響。[272]

隋代與唐初的俗講與先前的佛教講經頗為相似，通常伴隨着音樂與唱誦。[273]不過，到了七世紀末，有些講經者雖然仍舊全心追求

---

270 Stanley Weinstein: *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), p. 5。案：此書有中譯，題為《唐代佛教：王法與佛法》。

271 我在此處借用了上引Weinstein的論點。他認為唐初的玄奘(602–664)、道宣(596–667)、法藏(546–629)、神秀(?–706)等大師，以活躍的學術活動建構了佛教思想的中國傳統。他們努力的成果到了安史之亂爆發之際已告結束。後續如淨土宗的發展，則以其平等性或大眾性著稱，缺乏菁英的特質。見Weinstein: *Buddhism under the T'ang*, pp. 59–63, 66–74。

272 這項主題有一部規模龐大的文獻，見Kenneth K. S. Chen: *The Chinese Transformation of Buddhism*, pp. 244–245 (n. 17)。陳觀勝所引用的中文文章，大多數都收錄在周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》(上海：上海古籍出版社，1982)，上冊。以下的探討主要取自Kenneth K. S. Chen: *The Chinese Transformation of Buddhism*, pp.244–252。由於公開講經與變文文學(見後續探討)緊密相關，因此探討後者的著作通常會對前者的性質有所闡述。

273「俗講」一詞是許久以後才出現的名稱。這個名稱在書面記載裏出現的確切

原本的傳教目的，卻也開始在講經活動中談及佛教以外的熱門議題。我認為這才是俗講的真正濫觴。這樣的實驗也許起於偏遠的地區，遠離於首都長安。[274]不過，到了九世紀初，俗講已廣受歡迎，就連皇帝也親自到寺院參加。當時旅居中國的日本僧侶圓仁(793–864)詳細記錄了一場典型的俗講活動，茲引述如下。這場活動舉行於長安的一座新羅寺院：[275]

辰時打講經鐘，打驚眾鐘訖。良久之會，大眾上堂，方定眾鐘。講師上堂，登高座間，大眾同音，稱歎佛名，音曲一依新羅，不似唐音。講師登座訖，稱佛名便停。

時有下座一僧作梵，一據唐風，即云何於此經等一行偈矣。至「願佛開微密」句，大家同音唱云，戒香、定香、解脫香等頌。梵唄訖，講師唱經題目，便開題，分別三門。釋題目訖，維那師(案：「維那」是寺院的三光之一，「維那師」負責執行規矩；《十誦論》說他們是「知事之次第者也」)出來，於高座前，設申會興之由，及施主別名，所施物色。申訖，便以其狀轉與講師，講師把麈尾一一申舉施主名，獨自誓願。誓願訖，論義者論端舉問。舉問之間，講師舉麈尾，聞問者語，舉問了，便傾麈尾，即還舉之。謝問便答。帖問帖答，與本國同，但難儀式稍別，側手三下，後中解白前卒爾指申難聲如大瞋人(案：生很大怒氣的人)，盡音呼諍。講師蒙難，但答不返難。論義了，入文談經。講訖，大眾同音，長音讚歎，語中有回向詞(案：梵語，parinama，又作迴向、轉向、施向。以自己所修之善功德，

時間仍有爭論。以下所述是俗講的特徵。關於俗講起源時間的爭論，見前一注引述的文獻；也見下一注。

274 福井重雅：〈唐代俗講儀式の設立お見ぐろ諸問題〉，《大正大學研究紀要》，第54輯(1968)，頁307–330，尤其是頁311–312。福井重雅與陳觀勝都認為俗講與早期的佛教講經之間具有連續性。

275 圓仁：《入唐求法巡禮行記》(桂林：廣西師範大學出版社，2007)，2：61；參考向達：〈唐代俗講考〉，收錄於氏著：《唐代長安與西域文明》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，1957)，頁294–336。

迴轉給眾生，並使自己趨向菩提涅槃）。講師下座，一僧唱〈處世界如虛空〉偈，音勢頗似本國。講師升禮盤，一僧唱三禮了，講師大眾同音，出堂歸房。

更有覆講師一人，在高座南，下座便談講師昨所講文至如會義句。講師牒文釋義了，覆講亦讀。讀盡昨所講文了，講師即讀次文。每日如斯。

唱誦的活動和講經本身以及辯論一樣，都屬於俗講主要內容的一部分。這套程序似乎相當繁複，但另外還有其他文獻可以證明圓仁的紀錄是正確的。[276]講經部分的複雜度非常引人注意，高度發展的學術辯論形式也是前所未見。[277]此外，圓仁也提到講經挑選的都是比較艱澀的佛經。這點頗令人驚訝，因為俗講的聽眾理當是一般世俗大眾。不過，這時正是佛教臻於高峰的時刻，而且這些俗講大多是國家資助的活動。當時的聽眾——至少是國家資助的俗講活動的聽眾——有可能早已熟悉我們今天認為難懂或艱深的經典。

俗講不但廣為風行，內容的艱深程度也引人注目，因此成為各方的模仿對象。道士也開始舉行傳道會，並且同樣獲得皇帝的贊助。佛教講經的戲劇性和音樂性讓許多儒家教師留下深刻印象，他們也希望自己的講學能夠達到同樣的效果。我後續談到陸九淵的講學禮儀，讀者即可看到佛教俗講對他應該有所啟發。

變文

講經活動中，一般使用的文本都是佛教著作。但隨着講經的技藝逐漸普及，內容也開始趨向世俗化發展。這項發展可清楚見於「變

---

276 見Kenneth K. S. Chen: *The Chinese Transformation of Buddhism*, pp. 247–252。

277 諷刺的是，賴世和(Edwin O. Reischauer)竟然認為俗講——尤其是就「專精於一本經書的習慣」(專經)而言——可能受到中國學問傳統的影響。見Edwin O. Reischauer: *Ennin's Travels in T'ang China* (New York: Ronald Press, 1955), pp. 186–187。

文」的興起。[278]利用圖畫或雕塑闡明佛經的教誨，就稱為「變」，[279]平面或立體的藝術品則通常稱為「變相」。[280]變相的目的顯然是要讓世俗大眾在講經會或節慶上能夠直接看得懂佛經內容。

到了八世紀，由於佛教講經已成為一種極為繁複的藝術，也可能由於時代的變遷，講經者開始以當代語言闡釋佛經，讓聽眾更容

278 見Wu Hung (巫鴻): "What Is Bianxiang (Pien-hsiang)? On the Relationship between Dunhuang Art and Dunhuang Literature," *HJAS*, vol. 52 (1991), pp. 111–192。另見曲金良：〈變文名實新編〉，《敦煌研究》，第7期(1986)，頁48–56。

279 關於「變」字的字源探討，見諸橋轍次：《大漢和辭典》，第十卷，頁614–618。這個字眼與中國的生物化學觀念有關(李約瑟稱之為「延壽術」〔macrobiotics〕)。根據李約瑟的說法，阿拉伯魔術之所以令人對帽子中變出兔子的把戲深為着迷，就是因為「變」或「化」等中國觀念的傳入。現代魔術會不會是中國人發明的，也就是把娛樂元素注入「變」這種生物化學觀當中呢？我不像李約瑟那麼確定。但值得一提的是，有些故事確實談到佛教僧侶(如佛圖澄，活躍於310–349)利用魔術技藝傳道。這些表演魔術的僧人體現了當時譯入中文的佛教觀念與著作。「變」一字所指的也可能是雕塑與繪畫所欲達成的「轉化效果」。因此，這個字也隱含了闡釋或擴展的意思。在儒家傳統中，「變」經常與「權」(「權宜」的權)合用，指的是人在某種情況下必須採取的權宜行動，這行動雖然可能違反經典的規定，卻仍然合乎道。道教對於「化」的着迷可見於十世紀譚峭的《化書》以及十二世紀的同名偽作。關於魔術，見Joseph Needham: *Science in Traditional China* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1980), pp. 57–84。另見Paul U. Unschuld: *Medicine in China: A Historical Survey* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 132–153。關於佛圖澄，見Arthur F. Wright: *Studies in Chinese Buddhism*, ed. by Robert M. Somers (New Haven: Yale University Press, 1990), pp. 34–68。關於道教的《化書》，見卿希泰：《中國道教思想史綱(第二卷)：隋唐五代北宋時期》(成都：四川人民出版社，1985)，頁678–679；Terry F. Kleeman (祁泰履): *A God's Own Tale* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994), pp. 23–27, (n. 65)，書中各處；Judith M. Boltz: *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Century* (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987), pp. 67–68。關於「權變」(或「權宜」)的重要著作，見Wei Cheng-t'ung (韋政通): "Chu Hsi on the Standard and the Expedient," in Wing-tsit Chan, ed.: *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986), pp. 255–272。

280 我大致採取巫鴻的定義。見注278所引他的文章。

易吸收。在講經中搭配圖畫，更有助於達成此一目的。另一方面，講經也採取演繹的方式，把佛經「轉變」為比較淺白但同樣鏗鏘有力的形式和用詞。這些講經活動所使用的佛經，通常結合了圖畫與不同風格的文字，以引起並維持聽眾的興奮。如此一來，變文文本即告出現。當然，變文最重要的地方在於其反映了唐代對文學創作的著迷，亦即以文為尊。不過，我們此處所關注的是透過口頭傳遞的許多傳奇及寓言故事。許多變文故事都取自佛經，但也有不少乃是從傳統中國著作「轉化」而來。敦煌變文手稿包含了不少著名人物的故事，如佛教傳說中的目蓮、司馬遷的《史記》所記載的季布，以及《後漢書》記述的王昭君。[281]

這些變文文本的出現，讓一般人首度有機會接觸豐富的中、印傳說與神話。後來勸善書一類的道德書籍或冊子，其起源無疑可以追溯到利用變相與變文傳播宗教與道德教誨的做法。而中國市場上一直流傳不斷的說書人的傳統，當然也受過這些俗講及演繹變文的活動的啟發。[282]至於變文對中國白話小說的影響，那就更不用提了。

流行讀物

除了講經之外，編寫基礎讀本也相當常見。天台宗創始人智顗就是一個典型的例子。為了促進追隨者對《摩訶止觀》的理解，他編寫了只有10卷的《小止觀》。[283]像這樣的嘗試例子很多。在佛教尋求

---

281 關於目蓮，見Kenneth K. S. Chen: *The Chinese Transformation of Buddhism*, pp. 24–30。另見Arthur Waley: *Ballads and Stories from Tun-huang* (London: George Allen & Unwin, 1960), pp. 216–235。Waley在這部著作裏也概述了此處提到的另外兩則故事。另見Victor H. Mair: *Tun-huang Popular Narratives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 87–122。近來還有一部關於目蓮的研究著作，並不侷限於敦煌出土的資料，見Stephen F. Teiser (太史文): *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988)，書中各處。Stephen F. Teiser此書已有中譯，題為《幽冥的節日》。

282 最近對這個課題的研究作品有富世平：《敦煌變文的口頭傳統研究》(北京：中華書局，2009)。

283 這部著作現有點校本：李安校釋：《童蒙止觀校釋》(北京：中華書局，

擴大接觸一般民眾的嘗試當中，智顗的實驗只是其中一部分而已。這項實驗後來融入了佛教勸誘皈依的方法。中國的佛教機構向來喜歡散發免費傳單或小冊子給一般民眾。較常印行分發的著作包括了《心經》、《金剛經》、《法華經》等。

由於唐代佛教也有許多社會底層的信徒，因此自然特別注意對一般信徒的教化或教導。於是，着重於教導及勸化大眾的努力也就成了隋、唐佛教最重要的特徵。

禪宗的寺院戒律

另一項重要特徵，則是引進戒律和對話。在戒律方面，大多數的作者都注意到著名的《百丈清規》。由於這部作品經常被提起，又只有北宋版本流傳下來，因此究竟實際上是不是唐代的著作，仍有各樣爭論。[284]不過，中國的寺院規章到了八、九世紀確實有可能已經發展成熟，而禪宗的僧侶領袖則是最早深入研究這些規章的人，也嘗試訂立新規條。

早期的規章顯然非常注重勞動，[285]也帶有平等的精神。[286]不過，到了十一世紀，禪宗寺院的規範已變得更為繁複。宗澤(南宋初抗金名將)在十二世紀初始彙編的規章多達十卷，內容涉及人員組織、建築安排、日常典禮、祭拜儀式、講經活動等各種事務。其中也提及新進人員的訓練，並且詳細規範了寺院僧侶和外界的關係。[287]這類

1988)。諷刺的是，Thomas Cleary摘譯了《摩訶止觀》，書名為*Stopping and Seeing, A Comprehensive Course in Buddhist Meditation* (Boston: Shambhala, 1997)。Cleary其實大可翻譯《小止觀》。

284 關於這項議題，見本書第六章注147。另見T. Griffith Foulk: "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds.: *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), pp. 147–208，尤其是pp. 156–159。

285 朱熹把子夏要求的「灑水掃地」重新確立為基礎教育的第一步，會不會是受到禪宗影響的結果？關於「灑水掃地」，見本書第五章第一節第四段。

286 佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》(東京：木耳社，1986)，頁479–491。

287 佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》，頁492–532。

規範的實施讓宋代的儒家學者留下了深刻印象，也促使他們尋求官學以外的教育課程。道學書院和佛教的寺院一樣，目的都在於為其成員培養獨立的人格，不以追求世俗利益為要務。書院提倡的，是比官學所標榜的還更崇高的價值。

因此，唐代佛教對中國的教育實踐產生了不少重要影響。唐代佛教的思想活力到了九世紀確實已經衰竭，但宋代教育的特徵仍是形成於儒家思想與佛教之間的持續互動，偶爾也包括道教在內。俗講、變文、基礎讀本或簡易佛經的流傳，以及禪宗戒律和規範的引進，都促使唐代以後的思想家積極省思一般大眾的重要性。這些發展也推動儒家思想家為自己信奉的儒家真理或信念尋求不同的傳播方式。

第五節　道學教育和博學

中國近代的教育可以說形成於宋代以後，隨着道學世界觀逐漸支配中國思想界而誕生。這種世界觀在九世紀之後開始出現。大多數的中國史學家都認為，中國人看待佛教的態度之所以改變，並且認定有必要重振儒家思想與教育，乃是韓愈促成的結果。就韓愈致力於鼓吹復興儒家思想的行動來看，這種觀點確實沒錯。不過，韓愈在儒家重要思想家當中佔據重要地位，卻是由於人們對道學的偏重。宋代的思想史其實比道學思想家描繪的還要複雜得多。以下我將指出，宋、元時代的學術活動其實也帶有一股強烈的開明潮流與廣泛的治學興趣。這兩個發展，後來終於受到另一群人的質疑，這群人要求可靠的參考標準，也就是孔子所謂的「約」。[288]道學「運動」的重要性，就在於這項運動為中國社會與思想重新標舉了儒家價值觀。這項做法也付出了代價，就是促成後代儒家正統的興起。這一節將探討儒學復興最具創造力也最令人振奮的初期階段。

288《論語》〈子罕第九〉，第十一章（「博我以文，約我以禮」）；〈顏淵第十二〉，第十五章（「君子博學以文，約之以禮」）。

1. 道學教育的思想背景

在教育方面，道學可以視為貴族生活世界沒落而科舉考試的重要性崛起的一部分。就思想上而言，當時的人對於何謂思想活動的核心，產生了觀點上的改變，道學也和這種改變脫不了關係。貴族菁英文化重視文學成就，並把純文學視為生活的核心，道學世界觀則是逐漸把關注重點轉向哲學與思想上的思考。[289]

柳宗元雖然比韓愈年輕，他的觀念卻比較合乎唐代中期以佛教與道教為主流的思想觀點。他雖然訴諸儒家原本教誨，卻試圖證明儒家思想與佛、道並無本質上的矛盾。許多與柳宗元同時代的思想家都抱持相同的態度，而促使後代的思想家繼續研究佛教與道教，陸續從中引用許多概念。[290]換句話說，中唐與晚唐的思想雖然因韓愈等人的領導而明確反對佛教，大多數學者卻還是認為佛教提供了儒家與道教思想所沒有的許多重要觀念。他們認為個人應私下信奉佛教與道教，才能在紛擾困頓的世界裏達致內在的平和。柳宗元認為退隱尋求內心的平和，與儒家思想要求個人積極參與公共事務的觀念有著互補之效。[291]白居易 (772–846) 則曾寫有〈三教論衡〉主張三教圓融，對後代的文人有相當大的影響。

---

289 這就是 Peter K. Bol: *"This Culture of Ours"* 一書的核心主題。他把這項轉變稱為由「文」轉向「道」。這項轉變廣為人知，但不同學者對於其本質與範圍都各自有不同的強調。

290 關於唐代中葉所謂「三教」的相互影響，見孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》(上海：華東師範大學出版社，1995)，第一卷，頁 561–587。本章探討的教育思想，就是以柳宗元及白居易 (772–846) 為代表的三教調和觀為基礎。有關柳宗元，可以參看前引 Juo-shui Chen: *Liu Tsung-yüan* 一書。最新張勇寫有《柳宗元儒佛道三教觀研究》(合肥：黃山書社，2010)，我還沒看到，或許可以參考。有關白居易，可以參看胡小偉：〈三教論衡與唐代俗講〉，收錄於白化文等主編：《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》(北京：中華書局，1997)，頁 405–422。

291 Jo-shui Chen: *Liu Tsung-yüan*, pp. 21–22, 120–121 及書中各處。陳弱水認為關注公共事務是柳宗元思想中的決定性特徵。

不過，在韓愈和李翺眼中，人必須先信奉並且內化孔子的道德教誨，才能維繫或改革既存的世界秩序。[292]他們的好鬥精神幾乎完全對準了佛教這門外來宗教，雖然佛教到這時已經傳入中國近千年。往後一、兩百年間，他們的支持者的意識態度也以這種立場為最鮮明的特徵，至少表面上看來是這樣。儘管如此，幾乎所有思想家與社會活動家仍然遵循柳宗元的榜樣，藉著退縮進佛教或道教的冥想中去尋求個人內心的平和。

這種矛盾態度反映了在政治及社會變遷方面，擁護儒家復興的人士在意識上所感受到的不安。唐代中葉的儒家復興主義者，對於舊貴族菁英以及透過科舉產生的新興學者，官員究竟抱持支持或反對的態度，實在不容易確認。不過，我們大概可以說柳宗元和劉禹錫 (772–842) 都傾向於質疑舊貴族秩序；亟欲尋求社會認同的韓愈，則比較傾向妥協並且維持現況。[293]不過，他們兩人都支持科舉制度。所以，對於公正客觀的科舉考試，儒家復興主義者倒是一致擁護。[294]

因此，科舉制度的地位到了十、十一世紀已告確立。這時候，對於儒家學者而言，問題已不再是科舉制度作為政治或社會制度的正當性，而是該如何公正舉行。另一方面，科舉考試對於教育目的所施加的箝制性影響——也就是後代對科舉制度最主要的批判——則還不明顯。

---

292 柳宗元比較抱持改革態度，對不平等的社會分層制度也多有批判，韓愈在這方面的態度則比較模稜兩可。

293 陳弱水雖然沒有特別探討柳宗元看待貴族結構的態度，但他對柳宗元涉入順宗永貞元年 (805) 的短暫改革運動所提出的詮釋，卻顯示柳宗元對新興的官僚頗為同情，尤其是擁有功名的官員。有一部著作以柳宗元的思想為背景，對805年的改革運動提出了激進的正面觀點，見侯外廬主編：《中國思想通史》，第四卷 (北京：人民出版社，1960)，頁390–397。關於柳宗元反對恢復漢代察舉制度而為科舉制度提出的辯護，見劉虹：《中國選士制度史》，頁182–183。順帶一提，對於進士官員的利益多所批判的李德裕 (787–849)，乃是抱持激烈的反佛態度。

294 關於公正性的議題，見拙作 *Government Education*, pp. 203–205 及書中各處。

北宋對科舉制度不斷地來回辯論，重點都是放在如何找出改善這項制度的最佳方法。當時雖然偶爾也有人質疑這種制度的教育價值，但這樣的質疑還太過零星，尚未發展成全面性的攻擊。[295]由此可見，在十一世紀期間維繫儒家學問與意識形態的文化，跟採用儒學內容的科舉考試所維繫的思想，顯然彼此一致。幾乎所有儒家思想領袖都擁有科舉考試的功名，而且他們也都認為參加科舉的教育意涵與儒家教育的終極目標並不相悖。

同樣的，對於周敦頤及程氏兄弟等思想家而言，譴責佛教與道教也只不過是聊備一格而已。在十一世紀，幾乎所有主要的儒家思想家都認為佛教與儒家思想並非互不相容，也經常與佛教僧侶交往，偶爾也包括道教僧侶。[296]

由以上的討論可見，在十一世紀之後成為中國歷史上影響力最大的意識形態的道學，乃是興起於爭論當中；爭論的議題是兩種不同社會結構的利弊，一種是貴族社會結構，另一種則是奠基於任賢

---

295 關於北宋對科舉制度的辯論，見拙作*Government Education*, pp. 233–245。另見John W. Chaffee（賈志揚）: *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 48, 182–186及書中各處。

296 關於邵雍早期接觸佛教，後來終於接納佛教的經過，見Don J. Wyatt: *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996), pp. 19–20, 213–214。關於周敦頤與佛教，見阿部肇一：《中國禪宗史》，關世謙譯（台北：東大圖書，1988），頁329–337。程頤對佛教與道教的接觸似乎少得多，見橫田宗直：〈宋儒の禪悟研究について〉，《史學雜誌》，第23編（1912），頁1310–1342；第24編（1913），頁79–87、213–232、341–365、459–479、756–776，尤其是頁217–219，其中引用了《佛祖統紀》的話，提到程頤對佛教戒律和一絲不苟的行為舉止深感認同。整體而言，程氏兄弟無疑是抱持反佛態度；但其他重要的儒家領袖，例如范仲淹，卻不排斥佛教教誨。重要的禪宗倡導者暨信徒張商英（1043–1121）對歐陽修批評佛教的言論深覺反感。見黃啟江：《北宋佛教史稿》（台北：台灣商務印書館，1997），頁133–152、359–416。關於道教對北宋道學的影響，見卿希泰主編：《中國道教史》，第二卷，頁670–715。

式科舉制度上的社會。到了十一世紀，隨著科舉確立成為首要制度，這場爭論也失去了意義。此外，道學興起之際的另一場爭論，則是關於佛教與道教在中國知識界裏的地位。這些爭論在唐末消耗了許多知識能量。不過，到了十一世紀，這些辯論已變得溫和無害。就算思想家表面上必須擺出憤怒的姿態或提出激烈的批判，但知識界裏繁複的人際關係，早就讓思想家作好了準備：最後接受觀念互動與交流的必然結局。

2. 為個人生活與社會秩序奠定基礎的道德人格

宋代思想家主要都是道學家，他們最重要的關注就是反對科舉制度導致的功利式教育目的。為了推翻這種扭曲的理想，他們認為不論是智性的思考或是尋求完美人生的基礎，乃是在於道德人格的培養。實際上，自從十一世紀晚期以來，在程顥(1032–1085)、程頤(1033–1107)、司馬光(1019–1086)等人的著述中就可以看到一種強烈的懷疑觀點，認為制度變革不一定是解決社會與政治危機的答案。之所以會有這種觀點出現，原因是先前曾出現一連串試圖改革科舉考試並且改善學校制度的舉措，推動者包括范仲淹(989–1052)、胡瑗(993–1059)、孫復(998–1057)、王安石(1021–1086)等人。

到了南宋，由王安石提倡並由蔡京延續至十二世紀的制度改革，明顯可見已成強弩之末。於是，這時也就開始有愈來愈多人把注意力轉向構成社會的個人。朱熹的這段話頗具代表性：

> 今世有二弊：法弊，時弊。法弊但一切更改之，卻甚易；時弊則皆在人，人皆以私心為之，如何變得！嘉祐間(1056–1063)法可謂弊矣，王荊公未幾盡變之，又別起得許多弊，以人難變故也。[297]

297 黎靖德編：《朱子語類》(北京：中華書局，1986)，108：2688。

儘管今人認為朱熹的思想以「心」的培養為核心，[298]但他和其他宋代思想家也同樣重視過程：即為了培養道德人格而必須作出的一連串努力。大多數的宋代道學家都認為個人有分辨是非的能力，但也強調個人必須不斷追求獨立判斷道德事物的目標。唯有以嚴謹的態度認真探究相關事物，才能達成這項目標。

胡宏與張栻

胡宏(1106–1162)認為人性是中性的(不善也不惡)，而人之所以能夠培養道德，則是因為人性有分辨善惡的本能。他這種觀念，就是一個早期的例子。在他眼中，學習有助於人對「理」的理解。[299]張栻(1133–1180)強調「心」的重要，認為心是知識的主體也是客體，並且完全由「仁」構成。因此，對張栻而言，培育及保護「心」乃是最重要的事情。道德上，張栻認為行動就是知識。他和先前的胡宏一樣，認為只有行動才能帶來知識。透過行動，尤其是道德訓練與實踐，個人才能獲得通往道德完善的知識。張栻對朱熹的影響相當重要，但不論他對朱熹的影響是甚麼，他的教育理念畢竟只在於道德紀律以及「格物」。[300]湖湘學派經常被認為與陸九淵(1139–1192)後來發展出來的「心學」關係密切，而在這兩位湖湘學派領袖的思想裏，我們即可看出分辨善惡以及探究、省思內心的重要性。這些活動都以嚴格的紀律與修養為基礎。

朱熹

朱熹對這些議題的思考更為直接。他有關教育的道德教誨，就是認為人可通過抑制自我而復歸於禮，並且發揚人的善性，從而矯

---

298 Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart.*

299 胡宏：《胡宏集》(北京：中華書局，1987)，頁16–20。

300 關於張栻的思想，見Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992), pp. 43–82。

正邪惡的氣質。[301]這些觀念促使他批判當代教育的許多問題：易於產生貪腐的科舉之本質，以及在教育過程中使用威脅及懲罰等負面手段。他固然強調為己而學，但也認為學習必須有適當的環境。他更強調個人在成長初年就必須受到良好的關懷與指導。因此，朱熹對識字教育也十分關心。他編有從灑掃應對入門的《小學》，成了後代幼童教育的重要參考書。[302]

朱熹的知識理論絲毫不含糊。他深切認為「格物」有其必要。他所謂的「格」確實帶有道德的本質：格物的目的在於取得道德知識。不過，獲取知識的過程卻奠基在博學上，這點從他為教學課程推薦的大量書籍即可看得出來。因此，嚴謹的反思、格物以及勤勉練習，以鼓勵的教學法和從旁叮嚀與協助，透過實行禮儀來轉變人的氣質；這些就是朱熹教育觀念的核心思想。

就實用方面來說，朱熹對教育最重要的貢獻乃是他對學校模式的尋求。他希望建立一種學校，能夠成為教導道德知識的工具，而且這種知識無關乎追求利益和官職的世俗學問。書院是他最具體的實驗。[303]旁的不提，他對教育的獨立形式所從事的探究即已造成了非常深遠的影響。在往後數百年間，他的實驗計劃不但獲得追隨者的延續，並且還不斷擴張。

最後，朱熹對教育採取了廣義的看法，因此他十分重視一般老百姓的教育。從設計或注釋各種傳統的禮節儀式到發佈榜文，他都有所着墨，可見教育是朱熹學術的中心。[304]

---

301 探討朱熹教育理論的著作非常多，我此處的探討是依據孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁142–168。關於朱熹強調實用性的教育目標，見Wm. Theodore de Bary: "Chu Hsi's Aim as an Educator," in de Bary and Chaffee, eds: *Neo-Confucian Education*, pp. 186–218。另見Peter K. Bol: "Chu His's Redefinition of Literati Learning," in de Bary and Chaffee, eds: *Neo-Confucian Education*, pp. 151–185。

302 參看本書第五章第一節第四段。

303 有關書院的實踐，參見第二章第二節第四段。

304 de Bary and Chaffee, eds.: *Neo-Confucian Education*，各處。以上討論朱熹，讀者或許會覺得太短。朱熹對傳統中國的教育影響的確很大，本書各處都討論到他的具體貢獻。這裏因此只談他在教育上的基本理念，避免談到太

陸九淵

當然，宋代思想家在如何創造適合的居住環境以及追求個人道德完善等方面，提出了許許多多的觀念。有些思想家，特別是陸九淵(1139–1193)，雖然認為讀死書的學習方式不重要，但他們對道德人格的關注卻絲毫不減。陸九淵重視的是心，他認為心是所有學習活動的核心，不但是起點，也是終點。因此，教育的過程必須由心展開，為內心本有的「理」追求完善。這樣的過程，就是「作人」。因此，對陸九淵而言，真正的教學法不在於廣泛閱讀，而是在於把注意力放在個人的本心，以便追求道德原則的完善。在他看來，如果心不正，博學只會造成更多的惡。[305]他與朱熹雖然同為思想家，但他代表的是更為個體性的學習概念，並且對心更為重視。他認為，在個人追求道德知識的過程中，心總是扮演着正面的角色。[306]

陸九淵似乎也相當關注家族組織在社會中所扮演的角色。就在朱熹於地方上進行教育機構的實驗之際，陸九淵已了解到地方上的家族與親屬組織，才應該是平民大眾賴以完成教育程序的真正工具。[307]楊簡(1141–1226)是陸九淵最重要的追隨者，他持續闡述了心的重要性，並且鼓吹回歸人類本心中先天存在的真理，經常把人的本心稱為「道心」。[308]這種認為人心與萬物合一的概念，使得「外在」活動——諸如讀書、冥想，甚至道德的培養——顯得不再有其價值。

多他對人性或天理與私欲之間的深刻見解。

305 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史(第三卷)》，頁232–258。另見孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁179–190；Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse*, pp. 203–230。

306 日本學者以及de Bary都強調朱熹也十分重視「心」，認為朱陸沒有基本上的不同。我這裏沿用中國學者比較傳統的看法。

307 Robert P. Hymes: "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community."陸九淵表面上雖然對書院不感興趣，卻也建立了自己的書院。

308 楊簡認為本心天生是善的，並且與真理為一體。這是他與朱熹的不同之處，朱熹認為人心與道心是兩回事。見Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse*, pp. 246–247。

整體而言，南宋道學思想家——尤其是受到朱熹影響者——都深信通過自修以追求完善道德人格極為重要。教育的整體目的就是以這項哲學共識來定義。

3. 童年與童科考試

在中國，童年更多的被理解為道德人格建構的時期，而不是身心成長的階段。我先前已經指出，東漢期間中國人開始討論人的品質或天賦。他們對人類品質或甚至人性的分析，形成了一種對於人類能力的靜態理解。他們認為人天生就具備終生不變的人格或能力。這項假設對中國人的教育觀及童年觀影響極為深遠。中國社會雖然經常被視為具有權威或順服的特質，中國的教育理想及教學法卻強調天賦的差異以及因材施教的觀念。至少這是孔子闡述的教學方式。

對人格與個人天賦的靜態理解，導致中國人認為天賦與能力不會有真正的發展。唯有在道德成長方面，才可能出現真正的變化。當然，要把人的天賦或能力與道德品行區分開來並不容易。[309]不過，漢代的人一旦提到「童年」，指的很可能就是道德方面的「幼稚」時期。

童年是人類成長過程中的一個階段，這樣的概念並不難想像。唯有在社會決定對童年採取另類的觀點之時，才能稱為「發現童年」。[310]

把童年視為生理階段的看法，可以追溯到非常早期的年代，也許上達漢代。[311]有些人可能會說，漢代出現了許多和兒童教育有關的新觀念，因此漢代發現了道德或教育上的「童年」，而「中國名人的

---

309 Anne B. Kinney: *Chinese Views of Childhood* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995), pp. 6, 157–159。案，請參看本書第五章第一節對兒童教育的討論。

310 Phillippe Ariès: *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*.

311 Anne B. Kinney: *Chinese Views of Childhood*, p. 17。另見拙作"The Discovery of Childhood: Children Education in Sung China (960–1279) ," in Sigrid Paul, ed.: *Kultur: Begriff und Wort in China und Japan* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984), pp. 159–202.

童年不一定就是耀眼的童年」。[312]同樣的說法也適用於魏晉南北朝，當時童年受到教育實踐中的威權所拘束，以致兒童沒有機會成長為自由的人。

不過，道德教育及生理發展這兩種意義的童年，卻是在宋代才真正被發現。首先檢視生理面向。兒童疾病治療方式的討論在極早以前就已經相當普及，但專門論述「兒科」的系統性著作卻要到十世紀才開始出現。[313]《宋史》〈藝文志〉收錄的509部醫學著作當中，至少有29部都直接探討當今視為小兒科的疾病。[314]此外，宋代也是「兒童畫」這種畫作類型興起的時代，那是因為蘇漢臣與李嵩等畫家的作品很出名。[315]

就知識與道德方面的關懷而言，宋代也出現了重大的突破。首先，童子科的考試終於在宋代取消。政府為了選拔兒童任官或賜予獎賞而舉辦考試，可以追溯到漢代。12到17歲之間的少年，只要具備出色的能力，即可擔任官職。[316]當時也的確有兒童（年紀通常為12歲）被選為「神童」而任官的例子。唐代政府正式設立「童科」選拔10歲以下的男童，參加考試的男童必須學過《論語》、《孝經》以及一部

---

312 Anne B. Kinney: *Chinese Views of Childhood*, p. 76。

313 K. Chimin Wong（王吉民）and Wu Lien-teh（伍連德）: *History of Chinese Medicine: Being a Chronicle of Medical Happenings in China from Ancient Times to the Present Period* (Tientsin: The Tientsin Press, 1932), bk I, pp. 63–65.

314《宋史》，207：5303–5320。

315 James Cahill: *An Index of Early Chinese Painters and Paintings* (Berkeley: University of California Press, 1980), pp. 118–121, 174–175，其中列出了至少四幅宋代圖畫，都以「『挑擔』貨郎」為題，畫面上經常描繪小販身邊圍着一群兒童的景象。書中的索引也列出了描繪兒童與玩具的其他畫作。另見 Ellen J. Laing: "Li Sung and Some Aspects of Southern Sung Figure Painting," *Artibus Asiae*, vol. 37, nos. 1/2 (1975), pp. 5–38。另外，中國繪畫史中流傳很久的「村學圖」或「村童鬧學圖」，現在可以找到的最早的作品也是在宋代畫的。有關宋代的兒童教育，還可以參考周愚文：《宋代兒童的生活與教育》（台北：師大學苑，1996）。

316《新唐書》，44：1161–1162。案：唐代也舉行神童試，雖然不是特別重要。參看下面兩注。

儒家經典。[317]由於唐代考試的性質，參與考試的男童通常也善於作文。楊炯(生於650)就是個例子。他參與童科考試而進入官場，後來成為「初唐四傑」中的一位大詩人。[318]這種選拔制度持續了整個第十世紀，直到宋代。不過，童科考試的規範雖然愈來愈詳盡，這項考試的吸引力卻日益下降。到了道學思想家最敬重的兩位皇帝——仁宗(1032–1063在位)與理宗(1225–1264在位)——統治期間，這項考試都未曾舉行。[319]

誠如竇儀(914–966)在955年(宋朝立國前夕)指出的，童試導致「抑嬉戲之心，教念誦之語……仆跌而痛楚多及」。[320]於是，宋代的制度出現了不少重大變革，其中最重要的就是把年齡下限提高到15歲。[321]隨着童科考試內容與一般科舉考試內容愈來愈相近，童科也就愈來愈缺乏存在的正當性。最後，在1266年(度宗在位期間)這項制度即告廢止。後來儘管偶爾還是有傑出的少年被任命為官，但在宋代之後100年左右，這個科目就已完全消失，再也不曾恢復舉行考試。在建議廢止這制度的奏疏裏，簡明提出了應予廢止的原因：「人材貴乎善養，不貴速成，請罷童子科，息奔競(案：指拉關係、行賄、走後門)，以保幼稚良心。」[322]

從這道奏疏使用的「良心」兩字，明顯可以看出道學的影響。宋代道學家也許不認同竇儀或政府的觀點，對幼童的教育及人心原本狀況的研究卻非常關注。這種追求人類善性來源的努力，促使他們

317《新唐書》，44：1159；另外請也看75a：3270；145：4732；201：5741。

318《新唐書》，201：5741。

319 關於唐代童科考試的詳細資料，請看上面注317。另見王欽若等編：《冊府元龜》，卷639–642。關於宋代的童科考試，見《宋史》，156：3653；陳夢雷纂輯：《古今圖書集成》(上海：中華書局，1934)，664：30a。

320 王欽若等編：《冊府元龜》，642：7702–7703 (17b–20a)。

321《宋史》，156：3653。

322《宋史》，46：896。　另見葉德輝對童科考試的批判，　引於Pei-yi Wu: "Education of Children in the Sung", in de Bary and Chaffee, eds.: *Neo-Confucian Education*, pp. 315–316。順帶一提，金朝政府也舉行童試，但在宋代正式廢止童科考試之前，金朝就已在1234年遭到蒙古征服。

撰寫基礎教材。其中最著名也最重要的，就是朱熹的《小學》。[323]思想大師初而透徹觀察，進而討論兒童的內心狀態，這在中國知識傳統中極為少見。[324]許多人也支持特別為救濟兒童而從事的活動：宋代建立了史上第一座公立孤兒院(舉子倉或慈幼局)，慈幼局更在理宗淳祐九年(1249)之後制度化，成為政府應負的責任。[325]

因此，從兒童生理成長以及照護與養育這兩種觀點來看，可知宋代確實是發現了「童年」的時代。[326]

4. 教學作為職業與志業

教師地位的提高，是宋代以來最重要的一項發展。把教學視為職業的觀點雖然在明代臻於高峰，但教學重新被視為職業與志業卻是始於宋代。造成此一變化的原因有二，首先是經學家社會地位的衰微，第二是科舉制度的興起對教學的觀念造成重大衝擊。宋代雖然沒幾篇文章和韓愈的〈師說〉選用取同樣的標題，[327]但探討教學及其意義的文章卻非常多，絕大多數主題都是選拔人才的重要性與方法。有史以來，政府首度立法規範教師的資格。[328]事實上，宋代的

---

323 見本書第五章第一節第三段的討論。

324 見吳百益在"Education of Children in the Sung," p. 376所引用的文句。

325《宋史》，43：840。佛教僧院與寺廟傳統上都會收容孤兒。按，1249年，明代以後多說是1247年(如邱濬：《大學衍義補》)，誤。早於慈幼院的居養院或安濟坊也都有育養孤兒的工作。

326 按照Philip Ariès的說法，發現兒童並不一定對兒童是一件好事，實際上可以說反倒牢籠了兒童，把他們錮桎在一個缺乏自由、與大人的世界隔絕的世界裏頭，妨礙了他們的成長與進步。我在這裏採取一個與他相反的看法，供讀者相互對比與參考。參看Philippe Ariès: *Centuries of Childhood*, pp. 411–415。

327 柳開有〈續師說〉(在《河東集》，卷一)。王令也有〈師說〉(《王令集》，卷12；上海：古籍出版社，1980，12：225–229)。吳如愚也寫有〈師說〉(《懷齋雜說》，卷上)。另外，程頤弟子編有〈師說〉(《二程遺書》卷21上)，尹焞的弟子也替他編有〈師說〉(《和靖集》，卷5、6、7)等等。

328 請參見拙作*Government Education*, pp. 112–123。

官僚體系逐漸出現一種類似職務專業化的升遷途徑，像專司編纂文書以及秘書事務的官員就大多會遵循一定的升遷路線。對這一類的官員來說，他們的最高成就便是擔任太子或皇帝的教師（榮譽銜的太師、太傅、太保，或少師、少傅、少保；真正負起教學責任的是一般由翰林學士充當的經筵講席等）。[329]

科舉對教學職業的影響

科舉對教學的職業發展造成了最重要的衝擊。自此之後，許多科舉考生都開始以教學為業。像朱熹或陸九淵這樣的思想家，最主要的身分也都可以說是老師。大多數宋代官員與學者都認為教學是他們最主要的使命——畢竟，門生的觀念在政治與社會運作中都居於核心地位。後續將會提到，許多學生都因為跟隨著名官員學習，後來就成了他的政治門徒。這是唐代「溫卷」慣例的結果。所謂溫卷，就是考生把自己的文章呈給著名官員，希望藉此獲得官員的拔擢。考生的才能一旦得到肯定，通過進士考試的機會即大幅增加。考試及格的考生應把拔擢他的官員視為老師。這種做法無疑為「老師」或導師的定義增添了一個新層次。宋代政府雖然禁止考生在考前拜訪政府官員，[330]並且在科舉考試中實行彌封的措施，[331]但這種觀念還是保存了下來，政府官員仍然習於把下屬視為自己的「門生」。對他較為忠實的下屬，也成了他的學生。中國教育實踐的這個面向顯然可見深受科舉的影響。

教師必須負起的新責任，包括為學生準備科舉考試以及培養個人品德。道學思想家對於這兩項責任之間的緊張關係特別焦慮，因此認定必須開創不同的教育方式，因而成立了書院。事後回顧起來，這種緊張關係雖然沒有道學思想家所說的那麼嚴重，但也的確影響了中國教育理想，並且影響了教學這種職業的發展方式。

---

329 請參見拙作"Life in the Schools of Sung China," *JAS*, vol. 37 (1977), pp. 30–45。

330 請參見拙作*Government Education and Examinations*, pp. 154–155。

331 見本書第二章第三節第九段。

朱熹及其師李侗

朱熹追隨其師李侗(1093–1163)學習的過程廣為人知，也展現了學生對老師的敬愛。[332]朱熹在1048年通過科舉考試，當時他還不到18歲。根據他自己的記述，他只不過「胡說」他自一名禪宗僧侶處學得的觀念，就通過了考試。他對自己通過考試的表現並不得意，連那名僧侶的姓名都懶得提。[333]當然，朱熹自從年幼以來就接受了非常完整的科舉訓練，研習了與科舉考試相關的所有儒家經典與學問。他的父親和不少朋友都充當過他的老師。不過，李侗才是形塑他思想的決定性人物。朱熹的思想特徵，就是對科舉文化以及所有人爭相中舉的現象嚴加批判。

朱熹在1153年認識李侗，並且在往後的11年間一直和他密切合作。[334]李侗對朱熹最具決定性的影響，就是對佛教思想的排斥。不過，朱熹過了幾年時間，才正式尋求成為李侗的門生。這是1160–1161年間(高宗紹興末年)那個冬天的事情，當時他和李侗相處了幾個月。朱熹在記述這場會面的其中一首詩裏，提到自己以李侗為師。不過，他卻是又過了兩年，才理解到李侗對於形塑他的思想有多麼重要。那年，他第四度拜訪李侗，意識到李侗對他的影響最具決定性。他在次年(1163)出版的《論語》研究著作的序文裏暗示了這一點：「晚親有道，竊有所聞。」[335]當時朱熹其實才33歲。學者一致認為朱熹在這一年達到了思想上的成熟。套用孔子的話，朱熹

---

332 黎靖德編：《朱子語類》，104：2620。關於朱熹與李侗的關係，見錢穆：《朱子新學案》(台北：三民書局，1971)，第3冊，頁1–36。另見劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》(台北：台灣學生書局，1982)，頁29–70，及Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse*, pp. 40–42。

333 黎靖德編：《朱子語類》，104：2620。

334 錢穆：《朱子新學案》，第3冊，頁1–2。

335 郭齊、尹波點校：《朱熹集》(成都：四川教育出版社，1996)，75：3923–3924。值得一提的是，「晚親有道，竊有所聞」這句話在朱熹的其他作品中至少又出現過兩次，可見「有道」是朱熹專門用來指稱李侗的話。見郭齊、尹波點校：《朱熹集》，38：1727；40：1839。

此時已達到「不惑」，而不只是「而立」的境界。[336]李侗在那年稍晚去世。

朱熹追隨李侗的學習經驗有幾個值得注意的面向。第一，在朱熹的心目中，「老師」就是對學生的心智成熟具有決定性影響的人。朱熹確實承認自己從小就受過不只一位老師的影響，包括他父親在內。[337]但在他心裏，只有李侗才算是他真正的老師。第二，朱熹對科舉文化採取相當批判的態度。這是在他的著作與本書中一再出現的主題，毋庸贅述。第三，在朱熹年輕時尋找終極學習目標的當兒，經學教師所佔的地位並不重要。道學思想家改變了教育方向之後，對於老師的認知也隨之改變。難怪歐陽修曾說沒有一位老師能夠像經典本身一樣好，在老師與儒家經典之間作出了一種奇怪的區別。[338]

最後，我們必須也注意到由於印刷術的普及，求學的人也跟着增加，教師行業就也跟着發達，擔任老師的人也增加了。據《黑韃事略》的記載，[339]宋代更還有「教書行」的行業組織，雖然我們不知其詳，但應當反映了教師業在社會上的普及情形。

總而言之，我們可以看到愈來愈多的知識人認為自己是教師，即便他們的職業仍是在官場當中。踏上仕途的人，把官僚體系當成一套師生關係網絡而經營。仍在準備考試的考生，則往往靠著教學維生，而且有許多人後來都成為私學教師。不過，教學在這時候

---

336 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁48。必須注意的是，劉述先認為朱熹的思想後來畢竟偏離了李侗。另見Wing-tsit Chan, ed.: *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, pp. 472, 505–506及書中各處。關於「不惑」的概念，見《論語》〈為政第二〉，第四章。

337 錢穆：《朱子新學案》，第3冊，頁37–47。劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，頁2–6。

338 歐陽修指出：「夫世無師矣，學者當師經。」見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第17冊，頁96。後代對於「經師」與「人師」孰優孰劣的辯論至少可以追溯到這個時候。

339 彭大雅：《黑韃事略》（「叢書集成」），頁8。這是當時蒙古人統治下的燕京的情形。

已取得了比先前更受敬重的地位，因此也就不再只是一種職業，更成了一種使命或是志業。在朱熹談及其恩師李侗的許多詩作及文章裏，都可看出教師在儒家的人類關係思想中，回歸到了原本應有的地位。當然，這樣的發展不免影響深遠：宋代以後對老師的崇敬，推高到與「天、地、君、親」並列，這又是很耐人尋味的發展了。[340]

5. 經學與「四書」

經學在宋代以及後世朝代的教育中仍然佔有重要地位。接下來要探討的，就是經學在宋代的發展。

許多中國學者一致認為，宋代經學的特徵是勇於實驗新詮釋。這個說法在某種程度上確實沒錯，但這樣的發展卻是懷疑論與原初理性主義所造成的。宋代學者效法李翺謊稱偽作為真的做法，甚至還更進一步，對若干經書的可靠性提出質疑。實際上，許多重要學者都主張揚棄傳統上為人接受的注釋。在制度變革上採取保守態度而著稱的司馬光，曾經這麼批判當代的經學：

> 新進後生，未知臧否，口傳耳剽，翕然成風。至有讀《易》未識卦爻，已謂〈十翼〉非孔子之言；讀《禮》未知篇數，已謂《周官》為戰國之書；讀《詩》未盡〈周南〉、〈召南〉，已謂毛、鄭為章句之學；讀《春秋》未知十二分，已謂〈三傳〉可束之高閣。[341]

這段文字反映了十一世紀末看待經學的態度。但是就是司馬光本人也並沒有全盤接受傳統的觀點（見下文）。

---

340 有關「天地君親師」這個說法的討論，可以參看余英時：〈談「天地君親師」的起源〉，收錄於沈志佳編：《余英時文集（第二卷）：中國思想傳統及其現代變遷》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁71–74。案：余先生指出最早把這五個字連用的應該是南宋俞文豹的《吹劍錄》，但是現在可以確定還能推到北宋的邵雍所輯的《夢林玄解》。顯然的是，「天地君親師」五字連用確是宋代的發展。

341 司馬光：〈論風俗劄子〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第28冊，頁189–90。

懷疑論

以下簡要列出十一世紀若干較為著名的經典批判論點：

歐陽修：在〈易童子問〉一文裏，對於《十翼》的若干部分是否為孔子所寫表示懷疑，包括〈繫辭傳〉與〈文言〉等。[342]歐陽修的論點後來被採納為標準看法。

歐陽修、蘇軾、蘇轍：他們三人都不認為周公曾經編撰《周禮》的部分內容，遑論整部《周禮》。[343]

李覯(1009–1059)與**司馬光**：他們兩人都對《孟子》書裏的矛盾部分以及違背常識之處提出質疑。[344]

蘇軾：對《尚書》部分章節的可靠性提出質疑。[345]

晁說之(活躍於十一世紀)：最早對《詩經》序言的真實性提出質疑。[346]這個主題後來成了宋代經學的特徵。

---

342 歐陽修，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第18冊，頁59–76。關於《易經》的英文書目介紹，見Richard Whilhelm: *The I Ching or Book of Change*, tr. By Cary F. Baynes (Princeton: Princeton University Press, 1967), "Introduction"。至於比較新的學術研究，見Edward L. Shaughnessy: *I Ching, The Classic of Change* (New York: Ballantine Books, 1996)。

343 歐陽修，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第18冊，頁34–35。蘇軾，收錄於《全宋文》，第44冊，頁663–664。蘇轍，收錄於《全宋文》，第47冊，頁305–307。

344 李覯：〈常語〉，收錄於《李覯集》，32–4：364–377；附錄1：512–519。司馬光：〈疑孟〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第28冊，頁533–540。我刻意用「常識」一詞，以免讀者以為「理性」(reason或rationality)是當時的批評原則。那時候的批評通常都以道德為主，而不是文本或科學性的批評。關於《孟子》在十一世紀受到的研究，見黃俊傑：《孟子》(台北：東大圖書，1993)，頁199–217。

345 蘇軾：《書傳》。見George Hatch探討這部著作的論文，收錄於Yves Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1978), pp. 13–19。

346 晁說之：《景迂生集》(「四庫全書」)，11：29a–37a。關於《詩經》序文真實性的問題，見陳奐：《詩毛氏傳疏》(台北：台灣學生書局，1981)。另見Steve van Zoeren: *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China* (Stanford: Stanford University Press, 1991), pp. 178–181,

王安石：對《春秋》抱持懷疑的態度，建議一般人對這部作品棄而不學。[347]

除了懷疑《春秋》之外，王安石的科舉政策更深深影響了往後數百年的經學發展。其中一項政策，就是他認為政府應該尋求統一全國的道德標準（「一道德」）。[348]這項建議反映了當時經學的狀況，許多人都對此深感憂心，包括神宗與王安石在內。為了建立標準，王安石親自為《周禮》寫了一套新的注釋，並且邀集其他學者、尤其是他的兒子王雱（1042–1076），為《尚書》及《詩經》編纂注釋。這三部注疏合稱為《三經新義》。接着，他又下令科舉考試必須以這三部注疏作為標準參考書。這做法引起同時代人的反對，導致往後五十年持續爭議不休。王安石願意實驗新觀念，甚至新的注釋方法，例如在科舉中納入「經義」題目，反映了十一世紀對經學採取的開明態度。「經義」的寫作特色是以對經典的正確理解為基礎，再利用書中的觀念或文句建構論點。[349]這種寫作方式得以納入科舉當中，主要是因為王安石厭惡當時在科舉裏仍然佔有中央地位、以追求詞藻華麗為務的詩文寫作方式。他認為經學才應該是考生關注的重點。對於如何以更有效的方式評估考生的經學知識，這種新式題目就是王安石提出的方案。如同他的《三經新義》，「經義」題目也遭到同時代人的激烈批評。難怪朱熹談到經義題目的時候會說：

> 今人為經義者，全不顧經文，務自立說，心粗膽大，敢為新奇詭異之論。[350]

276；顧頡剛編：《古史辨》，第1冊（上海：上海古籍出版社，1982，重印1926上海樸社本），頁44–57。

347 近來有一部探討王安石經學的著作，見程元敏：《三經新義輯考彙評》，三卷（四冊）（台北：國立編譯館，1986），請參看書中各處。

348 這句話首度出現於他向神宗建議實施全面改革的著名奏章裏。當代人經常以贊同的態度引用他這句話。見拙作 *Government Education*, pp. 240–241。

349 一般認為這種寫作體裁就是「八股文」的濫觴。見本書第二章第三節第十二段。朱瑞熙：〈重新認識宋代的歷史地位〉一文中就是採取這個立場，見《河北學刊》，2006年第5期，頁96–104。

350 黎靖德編：《朱子語類》，109：2693。

其實，朱熹對經典的改訂，何嘗不也是如此！不管如何，十一世紀的經學已達到轉捩點。先前的傳統經學至此已完全遭到摒棄。宋代的科舉和教育文化產生了重大的轉折。

除此之外，還有許多的懷疑論及開明觀點，尤其是在十二世紀：

吳棫：質疑孔安國的古文《尚書》的可靠性。[351] 他的質疑獲得朱熹等其他學者的贊同。

胡宏（1006–1162）與**王應辰**（1118–1176）：朱熹說他根據這兩人的說法修改了《孝經》的內容。[352]

鄭樵（1104–1162）：採取蘇軾的懷疑觀點，質疑《毛詩》與鄭玄注本的權威地位。他認為《毛詩》是因為鄭玄的注本才得以取得崇高地位。他對《毛詩》的地位提出質疑，也懷疑《毛詩》的序文是否真是孔子門徒子夏所寫。[353]

不過，對經學造成最大衝擊的卻是朱熹。下一節將談及朱熹以及「四書」傳統的形成。

簡言之，從九世紀至十二世紀，經學開始朝向開放而理性（重視常理或常識）的方向發展。[354] 有些經學批判以文本為考據的依歸，但也有人試圖把眼光放大到文字本身的校讎之外，利用常識原則來求得對經典的年代考證，讓理解達到更佳的成果。為了進一步理解經典的原意，有些學者開始提出經書內容（意義）一致性的問題。不過，最重要的是新興的詮釋立場，而這種立場後來也成了道學運動的一部分。這因此也加速了新「文本」（經文）的出現。

---

351 皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁165（注6）、235。細節請見閻若璩：《尚書古文疏證》，收錄於王先謙輯：《皇清經解續編》（上海：蜚英館，1889），卷28–30。參見《尚書古文疏證》，卷8，第128條（頁54a–56a）。另見前注176。

352 郭齊、尹波點校：《朱熹集》，66：3467。

353 《宋史》，436：12944–12945。關於鄭樵的經學，見Steven Van Zoren: *Poetry and Personality*, pp. 223–227及書中各處。

354 見前注344。

「四書」

朱熹是創制或憑己意增刪經文的代表。朱熹為中國教育所開創的思想世界，就是背離傳統的「五經」之外，邁向「四書」：《論語》、《孟子》、〈大學〉、〈中庸〉。

朱熹寫了許多探討四書的著作，其中最重要的一部、同時也完整呈現了他對四書的看法，就是《四書章句集注》，這無疑是十二世紀晚期以來中國最具影響力的著作。

《論語》的研究在中國學術史上向來佔有重要地位。不過，在唐代之前，一般認為由孔子編撰或修改過的五經，卻一直被認為比《論語》更忠實表達了孔子的思想。[355]在十世紀之前，《孟子》並不廣受尊崇，更少有人研讀。[356]現代有些學者認為，《孟子》之所以能夠和《論語》齊名，乃是韓愈在〈原道〉這篇著名論文裏倡議的結果。[357]十一世紀期間，學者持續質疑《孟子》是否該在儒家經典當中享有如此重要的地位。先前提過，《孟子》受到不少思想家的批評。不過，情況到了朱熹的時代已經改變。朱熹把《孟子》和《論語》的地位提高到與傳統的五經不相上下，也為這兩部著作賦予了極為崇高的地位。這種觀點一直延續到今天。[358]

朱熹為《論語》和《孟子》編纂的注釋都仔細遵照文本，幾乎終生都投入於研究這兩部著作。[359]不過，他選擇把〈大學〉與〈中庸〉納入四書當中，更是作出了一項影響深遠的重要決定。

---

355 關於《論語》地位的歷史發展，見佐野公治：《四書學史の研究》(東京：創文社，1988)。

356 在本書第四章第一節有關兒童啟蒙教材的調查裏，細心的讀者將會發現《孟子》在宋代以前從來不曾名列其中。

357 錢穆：《朱子新學案》，第4冊，頁180–229。至少有兩名九世紀的學者也曾為《孟子》撰寫新注釋，而對《孟子》後來的興起有所貢獻。見下一注。

358 關於《孟子》獲得接受的過程及其詮釋發展史，見黃俊傑：《孟子》，頁165–255。

359 見錢穆：《朱子新學案》，第4冊，頁180–229。陳來：《朱子書信編年考證》(上海：上海人民出版社，1989)考證了朱熹書信的年代，而對錢穆的著作有所增補。

〈大學〉與〈中庸〉皆取自《禮記》。[360]朱熹更改了〈大學〉的內容順序，根據自己的閱讀和推測，指若干章句乃是經典的原文，又說有若干章句其實是古人的注釋。接着，他又自行添加了一段探討「格物」的文字。經過這樣的修訂、重新安排乃至竄改，〈大學〉就變成了一部獨立的新經典。

至於〈中庸〉，朱熹則提出新的分段方式，但沒有更改文字內容或章句順序。在朱熹的建議下，這兩部著作自此之後就和《論語》及《孟子》合稱為「四書」，成了其後最廣受研讀的儒家經典，超越傳統的五經。[361]

四書的歷史重要性無可估量。這套著作強調以完整而且道德的態度追求知識，深深影響了中國儒家學者乃至其他宗教的學者對學習目的所抱持的看法。朱熹的《四書章句集注》也被視為最具權威性的注釋。更重要的是，這部著作在1313年被宣告為科舉考試的標準參考作品。[362]這項由蒙古統治者元仁宗(愛育黎拔力八達，1285–1320)推行的措施，所產生的影響遠超出科舉之外。此後數百年間，所有科舉考生都透過朱熹的觀點學習孔子的思想。考生一旦通過考試，就成為官員；如果沒有通過，就往往留在小學或書院裏擔任教師。從此，儒家的世界觀及道德教誨就深入到中國社會的各個階層。

6. 博學

道學無疑是宋代中國最具影響力的思想。不過，有些學者認

---

360 〈大學〉與〈中庸〉本來是《禮記》的第四十二與三十一章。見朱彬：《禮記訓纂》，42：866–869；31：772–780。朱熹修改過的〈大學〉附錄於該書頁870–873。

361 錢穆：《朱子新學案》，第4冊，頁180–181。參考Daniel K. Gardener: *Chu Hsi and the Ta-hsüeh: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), pp. 27–45。另見Kao Ming (高明): "Chu Hsi's Discipline of Propriety," in Wing-tsit Chan, ed.: *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, pp. 312–336。

362 《元史》，81：2019。清高宗編：《續通志》，141：4107。

為道學的形而上關注卻蓋過了其思想上的懷疑主義和廣泛的學術興趣——而此一興趣以「博學」稱之最為恰當。道學竟然被視為與知識的追求互相對立，而且認為它最重要的成就，乃是抗衡並且擊敗十一、十二世紀期間蔚為中國世界觀特徵的博學思想傳統，實在是歷史上的一大諷刺。這樣的看法與實情相去甚遠。中國學術史上的這一章之所以重要，原因是這段時期可以解釋十八世紀考據學的發展。[363]此外，宋代的博學傳統也見證了中國思想傳統在宋代以後的視野愈來愈狹窄。儒家正統的興起雖然反映了社會思想在科舉文化的影響下，思想態度愈來愈保守也愈來愈自滿，但宋代以後的思想界卻還是保有以博學觀念為主的心理。至少朱熹就維持了博學的信念，而且在他的哲學思考中保持相同的態度。如果想要了解科舉文化以外的中國知識發展，就必須探究宋代的博學傳統。

道學思想既然強調道德修養，必然忽略專門教育而重視通才學習。朱熹的教育理念更是如此，其課程涵蓋了各式各樣的知識。朱熹本身是一位傑出的博物學家，譬如他在天文學方面就具備豐富的知識。除此之外還有許多例子，而且許多宋代學者似乎都把醫學視為一種興趣暨嚴肅知識，有助於社會的治理。因此，宋代出現了許多專家，但他們接受的訓練不一定都來自道學。他們都是熱切的觀察家，或者能力優秀的科學家，也是博學的歷史學家、考證學家及博物學家。

宋代學術追求的廣博，始於十一世紀初政府下令編纂的一系列百科著作，包括《太平廣記》、《太平御覽》、《太平寰宇記》、《冊府元龜》。這些編纂活動雖然不是史無前例，卻為宋代文人的博學傳統定了調。另一部同樣引人注目的彙編著作，則是《太平聖惠方》。[364]

---

363 Ying-shih Yü (余英時): "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism"，《清華學報》，第11卷第1/2期(1975)，頁105–146；〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，收錄於氏著：《歷史與思想》(台北：聯經出版，1976)，頁87–119。

364 郭伯恭：《宋四大書考》(台北：台灣商務印書館，1967)。《太平聖惠方》成書於宋太宗年間(《太平廣記》、《太平御覽》、《太平寰宇記》亦然)，體現

這一連串龐大的編纂計劃，乃是與展開於十世紀末的佛教《大藏經》出版計劃同時進行。第一部印行的佛經（稱為《開寶藏》）共有5,048卷，480函。[365]這項佛教出版計劃完全不在政府監督下進行，以極為驚人的雄心壯志持續長達200年以上。稱為「思溪」版的《大藏經》，亦即這項印刷計劃共五次印刷活動的最後一次（南北宋之際），總共動用了超過160名印刷工人，成書共有5,687卷，548函。[366]

其他由私人或公家編纂的大型彙編著作也陸續出現，[367]包括李燾（1115–1184）、李心傳（1166–1243）、徐夢梓（1126–1207）、王應麟（1223–1296）、鄭樵（1104–1162）等人編纂的重要史書。當然，最重要的史學彙編乃是司馬光備受讚譽也廣為流傳的《資治通鑑》，後來朱熹也據此寫下了《通鑑綱目》。朱熹這部著作的重要性不在於其篇幅，而在於嘗試提出一套歷史的道德哲學，以便從書中彙編的龐大史料中找出意義。

宋代的博學還有另一項特徵，就是一種重要文類的興起，即政治與文化地理學的寫作。這種文類興起的現象，就是地方志的大量出現。地方志廣泛收集地方上的各樣資料，是以前很少見的寫作

了宋太宗對醫藥的重視。宋太宗為晉王時前即蒐集名方千餘條，即位後則全力蒐集驗方，詔令翰林醫官整理、出版，《太平聖惠方》即為這項總結性的成果。見Paul U. Unschuld: *Medicine in China: a History of Pharmaceutics* (Berkeley: University of California Press, 1986), p. 58。

365 道安：〈中國大藏經雕印考〉，收錄於張曼濤編：《大藏經研究彙編》，「現代佛教學術叢刊」本（台北：大乘，1977），頁105–167；李富華：〈《開寶藏》研究〉，《普門學報》，第13卷（2003），頁1–16。另見Kenneth K. S. Chen: "Notes on the Sung and Yuan *Tripitaka*," *HJAS*, vol. 14 (1951), pp. 208–214。《開寶藏》刻成於北宋初太祖、太宗時。現已大多亡佚。

366 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979），頁388。又有紀錄說是5,480卷。1175年，又有51函印刷成品加入這套典籍裏。這套共有599函的典籍，有時候也稱為「後思溪本」。

367 道教經典（道藏）目錄的編撰早在南北朝已經開始。首次印刷則在政和年間（1111–1118），係出於宋徽宗的命令，稱為《政和萬壽道藏》。這套經典後來在1192年（金人統治時）又增入更多材料重印，共有6,455卷。見Judith M. Boltz: *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*, pp. 1–7。

方式，成為研究中國地方歷史或相關知識所不可或缺的資料及新方法的基礎。另外，從地方志可以看出自然產品深受重視——如橘子、桃子、茶葉、牡丹——許多研究這些產品的著作也在此時首度出現。這不僅是中國歷史上的首例，甚至在世界歷史上也是前所未見。文人對這些題材的興趣反映了博學的潮流。

因此，宋代學問的特色就在於其強調博學的教育，以及朱熹與道學對知識的追求。這項特色帶來了宋代一種特殊的博學傳統，在中國的教育和思想史上佔有獨特的地位。

相互關聯的「通」（貫通）

朱熹的著作代表了當代對於後設敘述之必要性的認知。這點可以「通」字為例加以說明：「通」可以指「貫通」(interconnectedness)，也可以指事物在檢視之下呈現出來的互相關聯的本質，尤其是人文與歷史方面。自從九世紀以來，有愈來愈多的學者用這個字眼命名自己的著作。儘管很少有人明確指出這個字眼的雙重意義，但當時已有愈來愈多人認定真正的理解就是深入事物的內在結構。鄭樵的歷史著作和知識分類觀念，還有馬端臨 (1254–1325) 的制度研究，都顯示他們已經觸及因果關係的問題。鄭樵致力於尋求理解所有知識的方式，就反映了他不曾明說的內心信念——即世界上所有「事實」都具有形態、類比或演化上的關係。[368]

袁樞 (1131–1205) 是中國史料編纂史上相當重要卻又備受忽略的一位史學家，他也注意到了學者對歷史事件之間互相關聯的本質深感興趣。他曾根據司馬光在《資治通鑑》裏按照時間順序所彙集的大量史料，試圖撰寫一部專史。他的構想是把「相關」的史實集中在一起，以便向讀者證明有些史實具有因果關係，一旦擺在一起就會形成一段「故事」。

---

368 「形態」及「類比」這兩種用語係基於Oswald Spengler: *The Decline of the West*。參考Bruce Mazlish: *The Riddle of History* (New York: Harper & Row, 1966), pp. 321–326。

由鄭樵與袁樞等思想家的這些表現，可以看出當時的人認為博學有其目的，也就是證明萬物存在的內在邏輯。世上的事物就算不一定有目的，至少都互有關連。這裏討論相關的一個觀念：「勢」。許多學者提出用「勢」的想法來解釋歷史事件發生的原因。這是由於道德律不足與歷史的想像常常使人對「經書」的教訓產生懷疑，覺得在永恆的歷史定律中，一定有許多人事的決定乃是權宜(即權衡現實的需要)之計。因此經書的教訓並不會經常在歷史中實現，這就是經與權的辯證關係；歷史的發展必然有它自己的邏輯。他們稱這個邏輯為「勢」：它是左右歷史發展的因果關係。「勢」這觀念由蘇洵、蘇轍、曾鞏等人提出，對於後代的學者(像王夫之)有重要的影響。[369]

7. 平民百姓的道德信念

宋代雖然是儒家思想復興的重要時期，卻也是菁英思想與平民信念密切交流的時期，前者如道學與道教，後者則以道德觀念最值得注意。

多虧紙張與印刷術的普及，統治階級因此能夠更為直接而有效地接觸平民百姓的世界。宋代使用印刷術的規模不但達到史無前例的程度，也開創了紙張的文化。如果沒有紙張，印刷術絕不可能那

---

369 請參看我的"History, Erudition and Good Government: Cheng Ch'iao and Encyclopedic Historical Thinking," in Thomas H. C. Lee, ed.: *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), pp. 163–200。有關「勢」的討論，請參看我的"New Directions in Northern Sung Historical Thinking (960–1126) ," in Georg G. Iggers and Edward Q. Wang, eds.: *Turning Points in Historiography: A Cross-Cultural Perspective* (Rochester: University of Rochester Press, 2001), pp. 59–88；此文已經修訂並以中文發表於北京大學中國古代史研究中心編：《鄧廣銘教授百年誕辰紀念論文集》(北京：中華書局，2008)，頁49–75，題為〈北宋歷史思潮的新方向〉。

麼盛行。[370]不過，印刷術是把雙面刃。一方面，統治階級的意識形態可以更快、也更有力地滲入平民社會。另一方面，非正統的觀念從此大為流傳。禪宗思想對工作倫理的影響，顯示佛教已傳入了平民階級。唐代的佛教雖然直接影響了平民的生活，但思想上並沒有證據顯示平民參與了佛教演變為中國宗教的過程。佛教的滲透力限於儀式、祭典、表演以及節慶。不過，自從宋代以來，民俗宗教活動開始帶有意識形態的層面。宋、元時代的道教復興也反映了有利於宗教傳播的社會環境，以及不同道德思維的密切交流與結合。紙與印刷術的使用在這些發展中清晰可見。

禪宗與中國工作倫理

禪宗的發展最能反映佛教的中國化。

禪宗對道學的影響是個充滿爭議的議題，但我們已認定有不少證據顯示道學思想從禪宗思想與僧伽實踐獲得了不少啟發。除了形塑書院的教育方式之外，禪宗在道德修養相關議題上的教誨也深深影響了道學理論。此外，禪宗還左右了平民百姓(尤其是商人)的道德信念。明、清商人的兩大美德是節儉與勤奮，而這兩者都源自禪宗戒律。[371]實際上，禪宗的工作倫理也瀰漫着平等主義的氣息。[372]這種種教誨都是道學與禪宗所共通的，到了南宋末年，甚

---

370 關於紙張文化的探討，請參見拙作"Books and Bookworms in Song China: Book Collection and the Appreciation of Books," *Journal of Sung-Yuan Studies*, vol. 25 (1995), pp. 194–218。對於中國紙張與印刷術普及的密切關係，可參考錢存訓：《中國古代書籍紙墨及印刷術》(北京：北京圖書館出版社，2002)。

371 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》(台北：聯經出版，1987)。這部論著又收錄於他的《中國思想傳統的現代詮釋》(台北：聯經出版，1987)，頁259–404，尤其見頁377–386。請注意，余英時提議用「新禪宗」指稱慧能(638–713)之後的禪宗，亦即他的研究對象。由於我們探討的是宋代以來的禪宗，因此我沒有採用余英時提議的詞彙，以免造成混淆。

372 見前注286。

至可以說「這兩股思潮已趨向同一」。[373]這些發展和互相影響都具有平民面向：書院向更大範圍的學生開放，其中許多甚至不是準備科舉的考生。在宋代愈來愈趨商業化的社會裏，學者與商人的界線也愈來愈模糊。陸九淵的宗族為族中成員的醫藥生意和學術追求投注了許多資源，就足以說明這種現象。這種情形在元、明兩代更是愈來愈明顯。商人傳統上確實地位低落，經常遭到儒家學者的鄙視。不過，到了明代晚年，商人在中國社會階層卻取得了較為崇高的地位。這種現象多少可歸因於明代商人學習態度的改變，以及儒家學者看待商人倫理的態度。商人倫理與道學及禪宗的倫理教誨，都發展得愈來愈相近。

《太上感應篇》

更重要的是，道教對中國倫理觀念的影響在宋、元期間變得非常明顯，在平民之間尤其如此。首先，這是道教復興的重要時期，道教的各種新派別在中國各地如雨後春筍般紛紛冒出，較為著名的有王喆(1113–1169)創立的全真教、譚抱珍(死於1166)創立的太一教、劉德仁(1122–1180)創立的大道教，以及南宋初年創立、後由劉玉(1257–1308)復興的淨明教。除此之外，還有以內丹聞名的其他派別。[374]

這些道教派別的鮮明特徵，就是傾向於融合儒家與禪宗的影響。這項傳統中最重要的著作，就是《太上感應篇》。[375]這部著作的作者是誰已不可考，其篇幅甚短，偶有押韻，以四言短句為主，合

---

373 同上。

374 關於這段時期的道教，見卿希泰主編：《中國道教史》，第三卷，頁1–384；任繼愈主編：《中國道教史》，頁489–576。另見Judith M. Boltz: *A Survey of Taoist Literature*，書中各處。陳垣的經典之作《南宋初河北新道教考》(北京：中華書局，1962)，至今仍是探討中國北方新道教派別的重要著作。以下將進一步討論新道教派別。

375 關於這部著作的介紹與研究注記，見Cynthia J. Brokaw: *The Ledgers of Merit and Demerit* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 35–43。「太上」係指老子，也就是道教的源頭。

乎中國幼學教材的傳統(見第五章)：簡短的文句和篇幅，都是為了便於唸誦。《太上感應篇》的主旨是因果報應，這觀念與輪迴近似，但這部著作的關鍵論點並非輪迴，而是道德優劣在現世獲得的獎賞或懲罰。據說《太上感應篇》之所以吸引平民大眾，就是因為這種入世觀點正合乎中國人的實用世界觀。[376]不論甚麼原因，總之這部著作受到了社會各階層的一致喜愛，也是明、清時代印行最廣的書籍。[377]

《太上感應篇》帶有儒家教誨；書中強調合宜的人際關係——例如「五倫」(或稱「五常」)[378]——是個人應該累積的美德。儒家教誨雖然沒有累積美德以換取現世獎賞的互惠觀念，宋代的儒家思想家倒也樂於接受因果報應的概念。道學思想領袖真德秀(1178–1235)寫了一篇序文宣揚這部作品，可見其內容確實得到嚴謹儒家思想家的認同。[379]就連以贊助道學而備受敬重的宋理宗，也下令印行這部作品並且廣為發散。由於《太上感應篇》的確納入了許多儒家觀念，有些藏書家將它視為儒家類的著作。書中許多文句極為著名，都成了日常諺語——「禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形」、「不彰人短，不炫己長」或「諸惡莫作，眾善奉行」等，都是個典型的例子——可見得這部著作多麼普及，又多麼富有影響力。

另外值得一提的是，這部著作雖然強調因果報應，全書卻也一再凸顯懺悔的重要性。悲憫是《太上感應篇》的特徵，這點反映了佛教的影響。

---

376 卿希泰主編：《中國道教史》，頁101–102。

377 《太上清淨經》大約同時出現。這部著作共300字，也以四言句為主，內容綜合儒、道、佛三家的道德教誨。這部著作在明、清時代也廣為流傳。見鄭志明：《中國善書與宗教》(台北：台灣學生書局，1988)，頁99–111。

378 案：「五常」原指孔子所說的「仁義禮智信」，與出自孟子所說的「五倫」(君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友)並無關係，但後代多混用之。「仁義禮智信」也有稱之為「五德」的。參看第一章注44。

379 真德秀：《西山文集》(「四庫全書」版)，27：12a–13b。大詞家周密(1232–1308)對「道學」(即後世所稱的宋明理學)的鄙夷極為著名，曾說真德秀是道士轉世而來。見周密：《齊東野語》(北京：中華書局，1983)，1：11–12。

這部著作的歷史也顯示了印刷術在十二世紀之後對中國歷史有多麼重要，並且反映了當時中國大眾教育的方法。

三教合一

在儒、道、佛之間尋求共同點的意識和願望，可說自從道教創立以來即告出現。[380]佛教傳入中國之後，調和這三種教誨的願望又變得更加積極也更加強烈。敦煌出土的許多魏晉南北朝到宋代期間的文獻，都證明了這項趨勢的盛行，但實際上卻很少有人試圖進行嚴肅的思想性研究。[381]儘管如此，認為這三種教誨具有共通性的信念似乎對平民大眾深具吸引力。到了唐、宋期間，如唐玄宗(712–755年在位)與宋真宗(998–1022年在位)等個別皇帝都曾公開推崇「三教」的觀念。這項觀念後來吸引了金、元時代的首要知識分子，諸如李純甫(又稱李屏山，活躍於十三世紀初)與鄭思肖(1241–1318或1206–1283)。不過，三教合一的觀念是在全真教的提倡下，才逐漸奠定了基礎。金、元時期，全真教在中國北方居於領導地位，其大眾信徒也接受了三教合一的觀念。全真教創始人王喆(1112–1170)甚至建議兒童從小學習禪宗教誨(如《心經》與《金剛經》)、《道德經》與《孝經》。[382]

---

380 奧崎裕司：〈民眾道教〉，收錄於福井重雅等監修：《道教》(東京：平河出版社，1983)，第二卷，頁135–168，尤其是頁141–142。

381 饒宗頤：〈三教論及其海外移殖〉，收錄於氏著：《選堂集林．史林》(香港：中華書局，1982)，下冊，頁1207–1249。《新唐書》，199：5662；200：5703有饒宗頤沒有提及的若干「三教」相關資料。另見Liu Tsun-yan (柳存仁) and Judith Berling: "The 'Three Teachings' in the Mongol-Yuan Period," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds.: *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 479–512。關於王喆的思想，見蔣義斌：〈全真教祖王重陽思想初探〉，收錄於宋史座談會編：《宋史研究集(第二十二輯)》(台北：國立編譯館，1992)，頁305–327。另見孫克寬：《宋元道教之發展》(台中：東海大學，1965)；《元代道教之發展》(台中：東海大學，1968)。

382 卿希泰主編：《中國道教史》，第三卷，頁55。

三教合一觀最重要的貢獻，大概就是受到禪宗懷疑知識的態度所影響，而興起的對個人直覺的重視。這項特徵對一般大眾尤其深具吸引力。除此之外，全真教的教誨當中也帶有鮮明的平等(民粹)主義思想：其文獻多以口語寫成，也強調禪宗所重視的勤奮、禁慾和自立。王喆原本的教誨甚至主張信徒應當自己興建小屋居住，並且過着簡樸的冥想生活。[383]這種種「觀念」對於沒有受過教育的平民都具有直接的吸引力，因為他們相當厭惡——至少不喜歡——學術辯論或省思性(批判性)的知識，以及菁英階層的生活與財富。一旦把這些觀念和愈來愈以「心」為根本的道學知識結合在一起，即可了解為何會出現反智的反應：轉而重視實踐，認為所有人皆可成聖成佛，或是達到平靜(空)與清淨的境界。[384]全真教對三教的道德教誨所提出的闡述，反映了一種務實的道德觀，以佛教的輪迴觀念與儒家的互惠思想所支持的常識觀點：亦即道德行為是世界上唯一正確的行為。此外，我們也可以看出儒家以維繫社會秩序或社群團結、及以和諧為基礎的倫理觀念，正是全真教道德教誨的核心。同樣的，在三教合一觀的後續發展中，為了強調公共道德的實踐，採用最簡單也最直接的教誨乃是較受歡迎的方法。平等主義的光環及其對平民百姓的吸引力，都是三教合一觀如此強大而且如此持久的原因。

以這麼長的篇幅探討宋代學術及思想史有其必要，目的在於矯正過去的一種誤解：認為宋代——尤其是道學思想——乃是阻礙中國「現代化」的罪魁禍首。二十世紀初期的許多學者之所以會把這點歸咎於道學，原因是道學在發展過程中愈來愈趨向形而上與內觀的方向，從而偏離其早期強烈的知性傾向。在傳統中國思想演化的最後一個階段裏，可以看到中國知識人拒絕依循宋代的懷疑論、博學以及追求理解等思想途徑，而愈來愈自滿地傾向混合式的思想，

---

383 任繼愈主編：《中國道教史》，頁540–543。關於現代全真教修道生活的描述，見Yoshitoyō Yoshioka (吉岡義豐): "Taoist Monastic Life," in Holmes Welch and Anna Seidal, eds.: *Facets of Taoism*, pp. 229–252。

384 全真教採行禪宗「不立文字」的觀念。見卿希泰主編：《中國道教史》，頁61–62，其中深入探討了實踐為何重於冥想。

還標舉這種和稀泥的融合主義的大纛。「三教合一」與儒家思想正統的混融帶來了一種思想上的穩定，但也同時導致知性的貧乏乃至空虛。這才是現代化困難的真正原因。

第六節　遊牧民族知識人與漢人世界觀的接觸

遼與金(更遑論夏)這兩個遊牧民族朝代的思想史非常複雜。由於他們的歷史經常出自漢人所寫的紀錄，因此很難取得客觀的觀點。不過，如果只把焦點放在漢人的教育理想與實踐如何影響了這些民族，也不能算是完全錯誤，因為本書的中心課題是中國人的教育。以下的探討將集中在契丹人、女真人以及蒙古人如何在教育方面接觸了中國人——尤其是漢人和儒家——的思想。

1. 遼、金社會裏的儒家思想

佛教對遼代社會的影響是一項重要的史實。在國家的資助下，佛教的影響力於十世紀達到史無前例的高峰。遼成了中國西、北、東邊界的佛教活動的中心。此一分佈範圍從當今的中國新疆延伸到朝鮮與日本。[385]不過，契丹人在916年建立了中國式的政府，稱國號為遼，當時儒家思想早已在該國扎根。遼代開國君主在太子的敦促下，於918年下令為儒、佛、道各建立一座寺廟。此舉顯然是模仿唐代政府的政策。[386]這可以說是漢式教育在遼代的濫觴。當然，在遼代流傳已久的佛教仍持續盛行，但漢族人口信奉的儒家思想畢竟逐漸滲透了遼代人民的生活與信仰。[387]至於道教在遼代流傳的紀錄，則材料很少。[388]

---

385 中村元主編：《中國佛教發展史》，第一卷，頁437–444。

386《遼史》，1：4；72：1209。

387《遼史》，15：171。遼聖宗(983–1030年在位)曾寫下帶有濃厚儒家色彩的〈誡侄〉。見葉隆禮：《契丹國志》，賈敬顏、林榮貴點校(上海：上海古籍出版社，1985)，14：153。這部作品收錄於陳述輯校：《全遼文》(北京：中華書局，1982)，頁17。

388 葉隆禮：《契丹國志》，14：153有齊國王隆祐崇信道教的記載。

不過，儘管我們知道有些遼人學會了以漢文寫作，也是傑出的詩人，但遼的史書卻對儒家思想幾無記載。[389] 由於遼代政府禁止臣民把文學作品帶出國境，因此也就沒有多少著作保存下來。

女真金朝的思想史則留下了比較完整的紀錄，並且深為學者所知。

金代的漢族文人與漢式教育

金代政府對儒家思想重要性的認知，可以追溯到他們征服中國北方的時候。他們以相對寬容甚至敬重的態度對待漢族儒家文人。統治者與被治的文人尋求彼此的共識，並且一再相互合作。[390] 這點在1170年代尤其明顯可見。在金世宗（1161–1189年在位）的支持之下，漢族文人社群也隨之出現。

金世宗一手推行了寬容政策，在中國歷史上被視為可與堯、舜相比的仁君。不過，由於金、宋之間征戰不斷，金對漢人文化與教育的理解僅限於北宋的影響。實際上，金代學者對唐代的知識界顯然遠比對宋代的發展更熟悉。其科舉體系主要奠基於遼與唐的制度之上，因此詩文的寫作成了知識階級主要的興趣，而且科舉的主要目的也在於選拔傑出的文學學者。唐對金的巨大影響力可以見於幾項事實當中，一是金代統治者特別喜歡把自己比擬為唐代君主，另外則是金代科舉考試所使用的經典採用了以下這些注本：王弼和韓康伯注的《易》、孔安國注的《書》、鄭玄注的《毛詩》、杜預注的《左傳》、孔穎達注的《禮記》、鄭玄注與賈公彥疏的《周禮》、何晏注與邢昺疏的《論語》、趙岐注與孫奭（962–1033）疏的《孟子》以及唐玄宗注的《孝經》。[391]

---

389 陳述輯校：《全遼文》，頁3。現存的遼代文學作品包括了64首詩，作者主要為漢人及三位遼代皇帝。

390 Peter K. Bol: “Seeking Common Ground”。

391 《續文獻通考》，47：3211。除了邢昺與孫奭之外，其他注本都與唐代政府所立的注本相同。關於《孟子》，請看下面。

不過，到了1180年代末期，情況開始出現變化。1188年，金把「經義」科與「詩賦」科並列，供考生選擇。[392]接着，又採行了宋代的三舍法。這些決策施行之後，通過考試的考生隨即大幅增加，由此可見金在科舉方面的制度已逐漸趕上當時的宋朝。

在金代知識界留下影響的漢族文人，如趙秉文(1159–1243)與元好問(1190–1257)等，雖然都在1180年代之後才開始出名，但道學可能在1180年代就已對金產生了影響。《孟子》在1190年正式納入科舉當中。畢竟，《孟子》是在獲得北宋道學家的提倡之後，才真正取得受人敬重的地位。

然而，總體來説，金代的知識環境仍然由佛教支配，另加上唐代與北宋的影響。宋代的影響力其實到了十三世紀才真正顯現出來。這一切都可見於元好問的思想與著作當中。他雖然出身遊牧民族的拓跋族，其家族卻至少從他父親以來就已徹底漢化。[393]元好問是位傑出的詩人，[394]他的教育觀包括了以實用態度看待知識的作用。他精通天文曆算，更通醫術，由此可看出他對知識本質所抱持的功利觀點。他也強調與學者朋友合作的重要性，以便在知識上互相鼓勵與交流。[395]

最後，遼、金(也可能包括元在內)的教育實踐還有值得注意的一點，就是鼓勵學者出外遊歷、觀察。遊牧生活影響了契丹與女真統治下的學生。由遼金君主的「觀漁」、「觀銀冶」、「觀伐木」、「觀馴鹿」、「問佛法」等活動，可看出他們經常四處遊歷(稱為「四時捺

392《金史》，51：1136。詩賦寫作原是考生的唯一選擇。因此，金代思想史的這個階段仍以「文」的觀念為依歸。「經義」科設立之後不久，「策論」科也隨之出現。此後，考生即可在這三科當中擇一應考。

393《金史》，126：2742–2743。Peter K. Bol的"Seeking Common Ground"及其書目資訊也非常有幫助。

394 John T. Wixted: *Poems on Poetry: Literary Criticism by Yuan Hao-wen (1190–1257)* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982).

395 程方平：《遼金元教育史》，頁139–147；毛禮鋭、沈灌群主編：《中國教育通史(第三卷)》，頁339–345。

缽」)。[396]學生可能也喜於四處旅遊，就算不一定是為了學習。[397]元好問在中國北方的長途旅行相當著名，曾與數學名家李冶(1192–1279)結交。他確實可說是金代知識人的代表。

2. 蒙古人與元朝的教育理念

漢人對蒙古教育的影響，有部分來自蒙古人在金朝的經歷，另有部分則來自蒙古統治下的漢人學者。耶律楚材(1190–1244)是金代漢化學者的代表，但他實際上是契丹人，而且是佛教信徒。[398]

耶律楚材

耶律楚材是為蒙古人引進文官政府的關鍵。他也說服了元代統治者窩闊台(1229–1241年在位)於1238年實施科舉制度，選拔願意進入政府服務的漢族學生(其中約有四分之一都是受到金代奴役的人口)[399]。不過，這項措施維持的時間非常短。後來又過了76年，元朝才在許衡的再傳弟子李孟的建議下再次舉行科舉考試(1314年)。耶律楚材也倡議為佛教與道教僧侶舉行考試，但沒有獲得採納。[400]

耶律楚材的思想深受儒家實用主義的影響，尤其是在文官統治方面。但就個人生活而言，他比較偏好的卻是佛教教誨。他顯然對道學

---

396 傅樂煥：〈遼代四時捺缽考五篇〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第10本(1948)，頁223–347。金代也有這個習俗。謝謝邱逸凡先生提供這條資料。

397 《遼史》，68：1040、41、46、73及各處。

398 趙振績：〈耶律楚材〉，收錄於趙振績等：《耶律楚材．許衡．方孝孺》，收錄於王壽南主編：《中國歷代思想家》(台北：台灣商務印書館，1999，修訂版)，頁1–44。另見Igor de Rachewiltz: "Yeh-lü Ch'u-ts'ai (1189–1243): Buddhist Idealist and Confucian Statesman," in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds.: *Confucian Personalities*, pp. 189–216。案：此書已有中譯，題為《中國歷史人物論集》。

399 《元史》，81：2015、2017。案：蕭啟慶認為那一年的「戊戌之試」不能算是正式的科舉考試。參考蕭啟慶：〈元代的儒戶：儒士地位演進史上的一章〉，收錄於氏著：《元代史新探》(台北：新文豐出版，1983)，頁1–58。

400 De Rachewiltz: "Yeh-lü Ch'u-ts'ai," p. 207。

思想有所認知，這點可由他使用的言詞當中看得出來，例如「窮理盡性」這句話就是典型的道學詞彙。不過，他認為必須以佛教教誨為基礎，才能達成這個道德目標；至於儒家教誨，則主要適用於政府事務。

耶律楚材對元代教育的影響，也許就在於他強調儒家思想特別有助於推行文官政府的觀點，而蒙古人也樂於落實他這項觀點。耶律楚材死後不久，許衡受到了忽必烈的注意。要理解他如何能夠把朱熹的思想介紹給蒙古君主，就必須了解當時蒙古人傾向以儒家學說為治國之道的態度。[401]

道學思想家：許衡、劉因與吳澄

許衡(1209–1281)極力倡導朱熹思想，尤其是朱熹對學問採取的智性態度。他受到忽必烈的重用，在1261年獲得任命為國子祭酒，是他人生的轉捩點。自此之後，他終於有機會實現自己的教育信念。他採取了務實的態度：強調百姓的生計比道德培養更重要。[402]這種實用思想促使他探討有關當代政府事務的議題。接着，他又主張設立學校，甚至認為灌輸知識乃是最迫切的要務。他的判斷基準是道學的智性主義。他的著作裏雖然使用了大量的道學詞彙，但他的基本關注卻是招募具備適切品德的儒家學者為元朝服務。[403]曾有不少人指出，許衡思想中的支配要素，乃是對於「行」(實踐)的關注。這點確實沒錯，可由他的文章佐證。[404]他不斷闡述朱熹對道德

---

401 關於把朱熹如何把道學實踐在經營社會上面，見Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, eds.: *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 22–27, 357–359。

402 對他來說，大自「君臣父子」，小至「鹽米 事」，都屬於「文」(文化)的範疇。見他的《魯齋遺書》(「四庫全書」)，1：17a。

403 王民信：〈許衡〉，收錄於趙振績等：《耶律楚材．許衡．方孝孺》，頁45–99。又，陳正夫、何植靖：《許衡評傳》(南京：南京大學出版社，1995)。英文作品中可以參看：Hok-lam Chan: "Hsu Heng", in Igor de Rachewiltz et al., eds: *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300)* (Berlin: Harrasowitz, 1993), pp. 416–447。也可參見Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind-and-Heart*。

404 孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁231–232。另見許

完善的理念，但論述的重點總在於如何建構良好的政府以及秩序井然的社會。由此可以理解他為何不曾針對課程進行有系統的探討。他不太重視博學的教育理想，[405] 卻真心關注學習的實踐，而這項關注也極為鮮明。

因此，許衡的務實態度在科舉的目的方面給自己造成了一種兩難情況：如同大多數的道學思想家，他也反對科舉制度，但沒有提出更好的人才選拔方法。

延續許衡思想的儒家學者包括劉因（1247–1293）與吳澄（1249–1333）。劉因不參與科舉，而選擇了退隱。[406] 要了解他的立場，首先必須記住中國（漢族）讀書人在元代初期經常遭到奴役，就算通過科舉也必須付錢贖身（前此，科舉考試也只在1238年舉行過一次）。[407] 有些人遭到流放充軍，而登記為軍戶。讀書人缺乏進身機會，因而心生怨懣，更重要的則是從此退隱從事獨立研究。因此，元代的隱世思想充滿了對道教退隱觀念的省思。莊子與陶淵明都曾明顯的提及這種退隱的觀念。劉因的隱世思想一方面是這種消極避世的典型表現，另一方面也是一種抗議。[408] 以下將探討佛教與道教對元代知識界的影響。

衡：《魯齋遺書》（「四庫全書」）1：5ab、6b；2：25ab，書中各處。又見王民信：〈許衡〉，頁88–90。

405 他對朱熹強調博學的論點不以為然。除了反覆強調必須研讀朱熹的《小學》與「四書」之外，他並未談及任何系統性的課程。見孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁233–234，其中探討了許衡與朱熹的差異。侯外廬等主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984），第一卷，頁692–703同意許衡特別強調實踐，但也指出許衡已開始主張心的自主與自覺，可以看出日後王陽明思想的端倪（見頁700）。關於這一點，另見Wm. Theodore de Bary: *Neo–Confucian Orthodoxy*, pp. 131–147。

406 Frederic W. Mote: "Confucian Eremitism in the Yüan Period"。另見Wei-ming Tu（杜維明）: "Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism," in Hok-lam Chan and de Bary, eds.: *Yüan Thought*, pp. 233–278。

407 參看上面注399。

408 劉因對老、莊的認同，在他的文章裏歷歷可見。侯外廬等主編：《宋明理學史》，第一卷，頁707–711、712、715–716等部分的作者也指出了這一點。

劉因的思想深受道教哲學的影響，他的形而上思考也反映出對世俗事務的漠然態度。由此可見，他已開始偏離朱熹對廣博知識的注重。[409]這種轉向可從若干細微的現象上看得出來，包括在他超過20卷的作品集裏完全沒有提及「格物」這個字眼，以及他一再把關注重點放在形而上議題以及「靜」、「空」、「理」這類觀念上。簡言之，他表面上雖然還是忠於道學(或至少程朱理學)的立場，實際上卻已背離了道學哲學論述的形而上核心。

吳澄是元代最後一位道學思想家，他一生投注於道學的學術研究，只曾在元代朝廷裏短暫擔任過中階官職。[410]吳澄自從年輕時代就已發展出一種傲慢的英雄主義思想，隱隱連結於儒家或道學思想中以修身達成道德完善的英勇面向。由此觀之，難怪他認為知識唯有付諸實踐才有意義。一切英勇行為都源自原本善心的自我意識或自覺。[411]他對心的功能深感興趣，因而贊同劉因的立場。一般也認為由此可以看出他逐漸偏向道學思想中重視「心」的傾向。

因此，吳澄思想中隱含的教育理念乃是「約」，亦即對理解的重視甚於博學。[412]他一直遵循朱熹訂立的課程，但主張「聞見雖得於外，而所聞所見之理則具於心，故外之物格，則內之知致」；[413]這句話從道德的立場來說，它的意思就是，先天本善的人心乃是一切知識的源頭，藉由發揚本心而恢復人的善性，不但是學習的發軔，也是其終極目標。唯有喚醒了道德意識，才有可能培養道德。[414]

409 劉因對於純粹基於文本或文字的經學研究批判甚烈，這點可見於他的傳記，收錄於《元史》，171：4007。

410 關於吳澄的一生，見《元史》，171：4011–4014。關於他的思想，見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第一卷，頁731–748。另見下一注。

411 參看王素美：《吳澄的理學思想與文學》(北京：人民出版社，2005)。David Gedalecia: "Wu Ch'eng's Approach to Internal Self-Cultivation and External Knowledge-Seeking," in Hok-lam Chan and de Bary, eds.: *Yüan Thought*, pp. 279–326。

412 見前注288。

413 吳澄：《吳文正集》(「四庫全書」)，2：4b–5a。

414 黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》(北京：中華書局，1986)，92：

吳澄的觀點絕對已經偏離了宋代主流道學家那種較為實際的主張，宋儒把博學以及對道德人格的思想追求視為學習的核心要務，吳澄則是把學究式的讀書法退為次要，以回歸本心為首。而這樣的觀點乃是衍生自他對誠心（敬）與實踐（行）的強調。這樣的發展無可避免，也反映了儒家學者在蒙古統治的險惡環境下所面臨的變遷。[415]

3. 佛教與道教及其重要性

中國宗教史上最重要的一項發展，就是禪宗在宋代的興起。道教的若干新教派也是在宋、元期間開始普及。這些教派或教誨的興起和流傳帶有平等意味。這點反映了印刷術普及之後，識字率和閱讀人口也隨之提升的社會狀況。

嚴肅的教誨或是學習的智性傾向愈來愈受質疑，再加上道學思想認為個人經驗或直覺當中具有不證自明的真理，都促進了這種平民化的趨勢。這種發展對教育思想影響深遠。在這個章節裏，有必要概述佛教與道教的若干發展趨勢。後來，為了提供一般大眾能夠明瞭的教誨，這些趨勢都愈來愈相互交織。

元代朝廷保護喇嘛教，[416]但極少有漢人信奉這個教派。另一方面，中國佛教則愈來愈盛行，甚至多少影響了元代初期的統治者。舉例而言，劉秉忠（1216–1274）曾任忽必烈的主要顧問，在蒙古徹底征服中國之前，就協助他們建立了中國式政體。劉秉忠是佛教僧侶。[417]

佛教與禪宗清規的修訂

這項發展對中國教育影響極大，首先是佛教與儒家思想家的交

3047：「應接酬酢，千變萬化，無一而非本心之發見，於此而見天理之當然，是之謂不失其本心」。

415 有關吳澄思想的教育意義，見孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁234–247。

416 元代保護西藏喇嘛教的政策，被稱為是促成三教合一觀普及的因素之一。見Liu Tsun-yan and Judith Berling: "The 'Three Teachings'"。

417 Hok-lam Chan: "Liu Ping-chung (1216–1274): A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Khubilai Khan," *T'oung Pao*, vol. 53, nos. 1–3 (1967), pp. 98–146.

流因此增加。幾乎所有著名的佛教僧侶都熟知儒家教誨，例如耶律楚材就曾說過：「以儒治國，以道治身，以佛治心。」[418]先前提過，儘管道學思想愈來愈偏向「心學」的方向發展，或者也許該說正是因為如此，蒙古人於是把儒家思想視為理想的治國手段。這項發展造成的一個必然結果，就是佛教徒與道教徒在元代政界裏的激烈爭論。最後，由於蒙古人贊助佛教，道教於是落居下風。[419]不過，真正重要的影響乃是在於「三教」的密切交流與相互之間的深入理解。這現象影響了一般信徒，也為往後持續尋求三教合一的努力提供了思想背景。

第二項影響是禪宗寺院規章的全面修訂。一般認為《百丈清規》早在十一世紀前佚失，其後就一直有人試圖找回或重撰這套規章。最重要的一次嘗試，自然是1103年彙編的著作，編著者宣稱它是以原作為基礎而編纂出來的結果。由於有這樣的說法，這部1103年的作品因此廣獲接納為權威著作，一般人遵行當中的規範都毫無疑慮。後來在1274年與1311年重新編纂的結果，都幾乎沒有增加新的文字。不過，這部作品卻在1335年在德輝和尚的主導下經歷了重大修訂。他重新編纂了整套《百丈清規》，並且自行加入了許多新觀念。這部修訂後的版本，就此成為往後數百年間禪宗寺院的標準規章。其中有兩項觀念特別突出：第一是勞動的復興，所有僧侶都必須參與勞動。從日本僧侶圓仁的記載中可以看到，這種做法本來在唐代就已經普及。不過，後來在唐代末年乃至宋代期間即告式微，即使有人奉行，也只不過是表面工夫而已。德輝把應該重視勞動的信條寫入修訂後的《百丈清規》裏，藉此復興了這種做法。禪宗「一日不做，一日不食」的理想，從此又成為普及的座右銘，而且這項觀念也深深影響了後代的世俗民眾與僧侶本身。中國人是否因此變得

---

418 引自Jan Yün-hua (冉雲華): "Chinese Buddhism in Ta-tu: The New Situation and New Problems," in Hok-lam Chan and de Bary, eds.: *Yüan Thought*, pp. 375–417，引文出自p. 378。冉雲華的文章詳細記載了佛教徒與儒士的多次合作。

419 Kenneth K. S. Chen: *Buddhism in China*, pp. 421–425。

較為勤奮是另一個問題，重點是一旦面臨逆境，這項觀念讓人更有理由也更有動力以勤奮克服困難。

第二點是重振寒暑兩會的制度。在冬季會議裏，中國各地的僧侶齊聚一堂，針對教義等議題彼此講學及討論。這種聚會有時候又稱為「江湖會」。[420]當然，由這種年度會議的舉行，可以看出當時的社會愈來愈多元，因此需要通過辯論以及觀念的交流，才能在教義方面達成一定程度的統一。

這種做法也受到儒家學者的注意。相對於朱熹和他那個時代的思想家所舉行的著名講學或論辯，德輝的想法則在於建立恆久的制度。另一方面，德輝必然也從宋人的講學論辯中獲得了靈感。後來，在著名的道學會講中，更可看出源自佛教的這種做法已得到了完整的發展。經過道學家的借用和提倡之後，這種做法成了不只是德輝或禪宗的傳教工具。明代的道學家又把講學論辯借回來當成傳播儒家思想的主要工具。[421]

道教倫理思想的演化

從先前簡略提過的道教發展，可以看出道教因為當時盛行的融合觀，致令宗教認同趨於模糊。淨明宗是三教合一發展中最激進的教派。不過，歷史比較悠久的正一宗、上清宗、靈寶宗，則變得比較願意接納其他宗教的觀念。正一宗因為獲得宋真宗與徽宗的提倡，而在十一世紀初成為重要教派，基地位於龍虎山（今江西貴溪）。[422]張繼先（1092–1127）大概是這段時期唯一具有創意的思想家。

420「江湖」意指各地，佛教經常用這個字眼描述遊方僧的生活。

421 關於「會講」，見本書第六章第一節第八段（宋代書院裏的生活：一個傳統的形成）的討論。

422 陸象山於1187年遷居應天山，將其改名為象山。這座山其實是龍虎山脈的一部分。在山上接待陸象山的主人是一位姓彭的學生。他因為拜訪龍虎山的張氏家族，而在他們的鼓勵下邀請陸象山前來。既然正一宗的領袖就是著名的張氏家族，彭先生會不會和他們有關係呢？這是一個有趣的問題。參看「陸象山年譜」，收錄於《陸九淵集》（北京：中華書局，1980），頁499–500。另外，陸象山曾寫信給一位顯然是道士的張伯信，關於這封信，見17：219。

他為《太上感應篇》寫了一篇跋。他說「法(案：在儒家思想意為方法、政策；在法家意為法律；在佛教意為真理；在道教則意為典儀)即是心」，正是三教合一的典型觀念，而他也經常使用儒家與禪宗的詞彙。他對男女關係提出近乎禁慾的主張，也反對道教養生派標舉的房中術。這些無疑都反映了中國社會倫理中逐漸突顯的趨勢。[423]由此可見，一般大眾的倫理觀到了這時候也已受到道教領袖的關注。[424]

追求三教合一的傾向也可見於上清宗，這是前述三個教派裏最傳統的一個，在宋代期間已大幅沒落。道教雖然一直仰賴傳統的「外丹」觀念，有些人卻已開始接受所謂的「內丹」。例如上清宗領袖杜道堅(1237–1318)就利用邵雍的觀念詮釋老子的思想。他也利用《大學》(在不久之前才被朱熹選立為獨立的儒家經典)裏的觀念詮釋老子的「德」。另一個重要的思想家是張雨(1283–1356)。他住在杭州，但當初學道是在茅山，後來退休後也回到了茅山。因此他是屬於上清宗的茅山派。他非常博學，也是傑出的詩人，和當代許多道教以外的文人都有來往。[425]他顯然並非以傳統的內丹修練而聞名。但是他

---

423 《太上感應篇》對男女關係着墨不多。八世紀的「十戒」對此也沒有特別規定。大約同時出現的另一套「十戒」也只禁止亂倫關係。見本書第六章注139引述的為道教俗民信徒所訂立的「(無上)十戒」。此處所提的是道士應當遵循的十戒。見任繼愈主編：《中國道教史》，頁332–333。另外，關於道教禁慾思想的探討，見Henri Maspero: *Taoism*, p. 539。

424 任繼愈主編：《中國道教史》，頁551–553。任氏認定為張繼先的著作都是編纂於十四世紀末，因此他在道教傳統中的重要性也許有誇大之嫌。此外，有些據認為是他所提出的觀念，可能也是後代杜撰的。讀者也許會想進一步探究相關的文本問題，但我們此處對他的探討僅限於十三與十四世紀，並且應該把他視為當代道教思想潮流的代表。若欲進一步了解張繼先，見Judith M. Boltz: *Taoist Literature*, p. 194及書中各處。又，最近討論張繼先的文章有莊宏宜：〈宋代道教正一派——以三十代天師張繼先為主之研究〉，《輔仁學誌：法、管理學院之部》，第38期(2004)，頁79–110。

425 關於張雨的生卒年份，見Judith Boltz: *Taoist Literature*, pp. 270–274n。最新的看法認為他死在1350年。參見張光賓：〈元玄儒張雨生平及書法〉，收錄於國立故宮博物院編輯委員會編輯：《中華民國建國八十年中國藝術文物討論會論文集．書畫》(台北：國立故宮博物院，1992)，頁239–278。關於他的一生以及文學著作，見孫克寬：《寒原道論》(台北：聯經出版，1977)，

代表了儒、道之間的聯繫。道教思想在十四世紀的演化極為迅速，特徵乃是對內在修養(內丹)的重視。

第三個教派，也就是靈寶宗，則是在史料記載裏最少見的一個。鄭思肖是靈寶宗信徒中最重要的紀錄者。根據他的說法，靈寶宗也不免受到當代的影響，同樣採納了內丹或冥想的修練方式。靈寶宗一名領袖指出，早晨應當靜坐以獲得平靜，方法是集中注意力，保持嚴肅，阻絕一切雜念。鄭思肖對這種技巧非常熟悉，因為他本身就信奉也實踐這種技巧。不過，他還把儒家及佛教的許多觀念融入了自己的文字裏。[426]

簡言之，這三個傳統道家教派，都愈來愈樂於吸收佛教與儒家的觀念，而且修練方式也從傳統的外丹轉為所謂的內丹，顯示他們偏好以冥思及內在修養的方式達致宗教上的了悟。這種現象在傳統道教裏也許沒那麼明顯。

宋、元時代還出現了其他道教宗派，首先是所謂的大道宗，在元代又稱為正大道。

大道宗的創始人是劉德仁(1122–1180)，他也強調把重點轉向內心修養。他獨樹一格，徹底揚棄了傳統上依賴符咒與外丹術的做法，而他這樣的選擇也造成了深遠的影響。他的態度不但在某種程度上反映了宋代的理性傾向，也反映了儒學復興所帶來的影響。《元史》的傳記說他「以苦節危行為要，而不妄取於人、不苟侈於己」。[427]他最關注的顯然是該如何打造完善的道德生活。據說他根據老子《道德經》的教誨訂立了「九戒」：

頁285–311。另外可參考孫靜如：〈元代張雨書法藝術與道教關係之研究〉(台北：國立台灣大學藝術研究所碩士論文，2000)。台北故宮博物院收藏有張雨親筆書寫自己詩作的作品，至為壯麗。

426 鄭思肖一般以其《心史》(但此書是否確定是他的作品，略有爭議)及忠義思想而為後人所尊崇，但是他不只是一位提倡綱常的儒家，也是一位畫家，更是一位道教的信徒，著有《太極祭煉內法》，收錄於《正統道藏》(台北：藝文印書館，1964)。《心史》書中也有關於「三教」的文章。

427 《元史》，202：4529。

視物猶己，勿萌戕害兇嗔之心；
忠於君，孝於親，誠於人，辭無綺語，口無惡聲；
除邪淫，守清靜；
遠勢力，安賤貧，力耕而食，量入為用；
毋事博奕，毋習盜竊；
毋飲酒茹葷，衣食取足，毋為驕盈；
虛心而弱志，和光而同塵；
毋恃強梁，謙尊而光；
知足不辱，知止不殆。

這些戒條雖然反映了道教的倫理哲學，卻也相當合乎一般常識觀念；即便由儒家或甚至佛教的觀點來看，也一樣可以接受。這套戒律與道教的「十戒」、「十四戒」，或是佛教的「五戒」、「八戒」，都是同一個傳統的產物。[428]只要檢視一下這套戒律，探討大道宗的著作，即可發現當中帶有一種新興的關注，亦即重視庶民信徒的道德行為。這種關注必然是受到禪宗與儒家思想啟發而產生的結果。劉德仁雖然不曾明確鼓吹三教合一的觀念，但他偏離外丹術而強調個人內在修養的觀點，絕對有助於三教合一的運動。

太一宗創立於1138年，留下的紀錄少之又少，似乎主要以法術——如使用符籙——招徠信徒。儘管如此，從我們所知的有限資料當中，還是可以看出內丹在這個教派的教誨裏似乎也佔有愈來愈重要的地位。其創始人的墓碑上寫着：

本之以湛寂，而符籙為之輔……跡其沖靜玄虛，與夫祈禳禱祀者，並行而不相悖。[429]

---

428 見本書第六章第一節第六段的簡短討論。

429 陳垣編：《道家金石略》，陳智超、曾慶瑛校補（北京：文物出版社，1988），頁844。卿希泰根據這段文字而認為內丹修練在太一宗的教義裏也佔有重要地位。

先前提過的淨明宗，是道教新興教派當中最重要的一個。這個教派不但呈現了相同的傾向，對於所謂「儒家正統」的觀念也貢獻良多。淨明宗強調「忠孝」的觀念。[430]眾所皆知，把「忠」與「孝」結合在一起，是宋代出現的做法。[431]因此，淨明宗的思想反映了時代的潮流。這個教派也借用了禪宗與儒家的教誨，這點可見於以下這兩句話：「淨明只是正心誠意」；「何謂淨，不染物。何謂明，不觸物」。[432]淨明宗創始人劉玉提出所謂的「八寶」：忠孝廉謹，寬裕容忍。這八項美德除了最後兩項之外，幾乎全是儒家的觀念。挑出若干行為特徵，寫成四言句以便於記憶，這種做法在當時似乎愈來愈流行。這是啟蒙教材普遍採用的方法（見第五章第一節第四段），在明代更成為大眾教育著作的常見做法（見第六章第一節第九段）。

總而言之，在前述幾個教派裏，就數淨明宗最接近「三教合一」的思想。不過，三教合一觀的真正成熟，卻出現在新教派當中最強大的全真教。就教育思想而言，我們對全真教的探討除了三教合一思想之外，只須要再提及該教派嚴格的禁慾清規，包括對貪食、酗酒、性愛，乃至貪睡所提出的告誡。[433]全真教創始人王喆特別指出以下十二項惡行，告誡信徒予以棄絕：財色酒氣、攀援愛念、憂愁思慮。

---

430 一部書名為《淨明忠孝全書》的選集留存至今，是此處的討論最重要的參考資料。見Judith M. Boltz: *Taoist Literature*, pp. 75–77，Boltz說：「基本上，忠與孝的概念經過重新詮釋後，帶了順服權威與鎮壓反抗的意思。」

431 孝道自古以來就是中國人不斷灌輸兒童的道德觀。到了宋代，這個觀念開始與「忠」搭配成對。政府的中央集權以及遊牧民族的威脅，使得「忠」成為一項備受重視的美德。隨着「忠」的價值觀對「孝」形成質疑，對孝道的詮釋因此擴大，認為孝包含了忠在內：要求絕對順服的忠君觀念就此成為孝道的一部分，孝是忠的必要條件，忠也是孝的必要條件。淨明宗創始人劉玉指出：「忠孝者，臣子之良知良能，人人具此天理」，「大忠者，一物不欺。大孝者，一體皆愛」。關於宋代「忠」的觀念，請參看James T. C. Liu（劉子健）: "Yüeh Fei (1103–1141) and China's Heritage of Loyalty," *JAS*, vol. 32, no. 2 (1972), pp. 291–297。

432《淨明忠孝全書》，第三卷，引自任繼愈主編：《中國道教史》，頁571。第一句話衍生自道學思想，第二句話則是源自禪宗思想。

433 王惲：《秋澗集》（「四庫全書」），56：13ab，禁止打瞌睡。

全真教的禁慾主張甚至鼓勵信徒模彷佛教徒過寺院生活，其禁止性愛的戒律更是極端，連婚姻中的激情關係都予以否定。這樣的倫理觀顯然已超出一般大眾能夠接受的程度，但全真教的領袖似乎認為內心的冥想與修練有助於造就這麼極端的宗教生活。這項發展不但顯示宋代道學的「內觀」(inward looking)傾向的確是一套全面性的世界觀中的一部分(十三世紀的道教也深受這種世界觀的影響)，也反映了禪宗思想愈來愈重視內在的發展趨勢，以及道學朝心學方向邁進的現象。[434]

最後一點：全真教的政治哲學要求信徒遵守「國法」，也建議政府官員建立「清政」。難怪全真教領袖經常提起和儒家德治有關的「三綱五常」觀念。

小結：宗教與平民的倫理價值觀

佛教到了南宋已開始沒落，至少就其財產與傳教能力而言。不過，隨着禪宗興起，佛教教誨也開始積極參與中國各項思潮的對話，並且協助形塑了道學的初期發展，我討論了禪宗寺院生活的演化過程，也指出寺院生活的復興以及禪宗戒律的修訂對中國思想都有所影響。更值得注意的是，寺院生活的理想竟然深入一般民眾的心中，讓他們在現世生活中有了追求的目標。我們稍後就會看到，這項倫理觀是中國平民大眾生活的基礎，為他們的人生賦予了意義和目的。

就道教而言，則有兩個重點：第一是由外丹術轉向內丹術，藉此達成道教理想中的清靜狀態。這項轉變反映了佛教——尤其是禪宗——與道學的影響，而且道學本身的教誨與組織也吸收了禪宗的冥想與寺院清規。第二，則是愈來愈重視倫理教誨，這點反映了三教合一思想的影響。在這樣的發展過程中，道教教誨繼承了注重平民大眾倫理生活的傳統。個別倫理觀究竟源自儒家或道教思想，通

---

434 關於「內觀」，見James T. C. Liu: *China Turning Inward: Intellectual-political Changes in the Early Twelfth Century* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988), pp. 1–16。

常並不容易辨認，但這段時期的道教教派對忠、孝、禁慾等美德特別感興趣，也特別注重以直截了當且常識性的方式——換句話說，就是平民化的方法——把這些觀念呈現給一般大眾，讓他們能夠理解並且實踐。當時的確有一股強烈的平民主義潮流，許多適用於所有人的道德觀念，不論是新興還是經過復興的觀念，都受到了這股潮流的影響。

第七節 明代的道學思想

道學思想的轉向早自十四世紀就已展開，這時優先強調的乃是「心」。關注個人道德完善的想法早已根深蒂固，明代思想家更為如此。不過，他們認為唯有透過內心的活動，才有可能達至道德人格與完美的世界。宋代道學——尤其是朱熹思想——當中的智性主義，已在這種趨勢的影響下逐漸式微。明代道學家認為人心天生本善；人心指引人類行動與天理知識的能力，是明代道學形而上思想的基本前提。

明代道學的首要倡導者自然是王陽明（王守仁，1473–1529），但陳白沙（陳獻章，1428–1500）與湛甘泉（湛若水，1466–1560）卻在他之前就為明代的道學劃定了方向。[435] 王陽明之後的發展也相當重要，因為這些發展影響了晚明與清代的大眾教育。

---

435 在探討明代思想的許多著作當中，我認為容肇祖的《明代思想史》（台北：台灣開明書店，1962，重印1941年本）是最佳的綜論。溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》（東京：東京大學東洋史研究會，1980）對於日本學者所謂的「前近代」中國史（起自明代末年）提出了非常個人化的詮釋。溝口雄三的論述方式與較早之前的島田虔次恰成對比。島田虔次的名作：《中國に於ける近代思惟の挫折》（東京：筑摩書房，1949）至今仍然非常值得一讀。山井湧：《明清思想史の研究》（東京：東京大學出版會，1980）是比較合乎嚴格定義的哲學研究，其目的在於為清代的學術發展提供背景。讀者自然不會忘記Wm. Theodore de Bary: *The Message of the Mind in Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1989)，其中仔細說明了思想家擁抱「心學」的趨勢，連程朱道學家都不例外。最後，Peter K. Bol的新作：*Neo-Confucianism in History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center by Harvard University Press, 2008)也應該被提到。

1. 陳白沙與湛若水

陳白沙的哲學主張雖然經常被視為與朱熹的思想相對，但他其實致力於釐清朱熹未及闡明的問題。[436]陳白沙是來自南方的廣東思想家，不但科舉落第，跟隨的老師又是江西的吳與弼(1392–1469)。當時江西的經濟與文化中心地位已然沒落，[437]因此他與主流思想活動的各大中心都少有接觸。[438]如果說，他從自己身上尋求啟發，把自己當成思考的對象，這也沒錯，因為這是必然的路徑。他向吳與弼問學一年，然後歸隱新會(今廣東新會縣)。在這段期間，他發展出的一項關鍵概念就是「自得」：學習的目的在於達成自然界當中所能夠找到的平靜。任何人只要到過陳白沙成長時所居住的鄉下(今新會江門市白沙里)，並且經歷過追求功名失敗而遭到社會邊緣化的結果，就會明白這位當地人至今仍稱為「廣東孔子」的思想家如何從自然界獲得了啟發，並且從自然中求得自我的平靜。他在自然界裏找到了中國思想家自古以來所談論的「道」。「道」就是促成自然界運行的力量，也為自然界賦予了目的與原則。

陳白沙認為人心具有運用或單純理解「道」的能力，也能夠把「道」與人生的道德需求結合起來。人體是內心活動的物質基礎，心會指引人追求人與自然界所共通的天理，並且根據此一天理安排人生。道德觀念的普遍性，還有人與自然的共同命運，都可以此證明。

---

436 關於陳白沙，見宋志明：〈陳獻章〉，收錄於宋志明等：《陳獻章．王守仁．李贄》，收錄於王壽南主編：「中國歷代思想家」(台北：台灣商務印書館，1999，修訂版)，頁1–92；章沛：《陳白沙哲學思想研究》(廣州：廣東人民出版社，1984)；Jen Yu-wen (簡又文): "Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Nature," in de Bary, ed.: *Self and Society in Ming Thought*, pp. 53–92。另見簡又文：《白沙子研究》(香港：簡氏猛進書屋，1970)。

437 吳與弼是明初的道學思想家，深深信奉朱熹的思想。江西在宋代曾是文化與經濟的昌盛之地，但在元代之後即漸趨沒落。關於這個地區的歷史研究，見許懷林：《江西史稿》(南昌：江西高校出版社，1993)，尤其見頁462–504。

438 他的情形令人聯想起維科(Giambattista Vico)。維科也是被隔絕於笛卡兒(de Cartes)主導的學術主流之外，而不得不發展出自己的觀點。清初的王漠寫有《漢唐地理書鈔》，其情形也類似。

陳白沙接着指出，人的優先要務與責任，就是找出自然的天理，從而達成道德的完善。個人的道德修養，以及與天理融合為一，都需要真正的行動。不過，陳白沙認為要採取這種行動，首先必須清空自己的心，達到「虛」和「靜」的狀態，如此才能接受及理解天道。[439]因此，個人唯有達致真正的平靜，才有可能進行學習。在這樣的思想脈絡下，自然可以了解他為何提倡靜坐。但在他眼中，靜坐只是獲得真正知識的一條途徑，知識還是必須努力學習而來。當然，勤奮用功不會讓人達到學習的目標，只是讓人一再回歸心的平靜與虛空，以便進行真正的學習。在他的定義裏，這樣的學習自然是一種愉快的經驗。他經常提及《論語》裏「風乎舞雩」的著名篇章，藉此說明人在學習中所能夠獲得的喜悅。[440]

在倫理思想方面，陳白沙認為孝道是最根本的美德，其次是盡忠，排名第三的則是堅定不移（「節」）。「守節」在中國倫理思想中算是相對新穎的觀念，指的是在極端情景下，為了盡忠而不得不殉身的做法。此外，守節的觀念也要求女性在喪夫之後不得再嫁。這樣的要求自從宋代以來就已經興起，到了陳白沙，他就加以公開倡導。[441]

陳白沙的形而上思想受佛教的影響。他與禪宗僧侶無相太虛的友誼，也許是他獲得佛教啟發的來源，也為儒家與佛教學者在明代期間的交流定下了基調。[442]

湛若水（1466–1560）年少時曾跟隨陳白沙學習，但他通過了科舉考試，仕途也相當順利。繁忙的政治生活讓他獲得了陳白沙所欠缺的經驗。這段經歷確實有助於形塑他的思想，但他終其一生都把陳

---

439 他並不反對朱熹強調格物與讀書的學習方式。

440 本書第四章開頭完整抄錄了《論語》的這篇文字。

441 關於陳白沙對於「節」的討論，見宋志明：〈陳獻章〉，頁75–77。

442 我不認同荒木見悟指稱陳白沙從佛教獲得重要啟發的論點。不過，由於道學思想家持續和佛教僧侶——尤其是禪宗僧侶——往來，因此常在無意間吸收了佛教的影響。這點在王陽明的思想中更是明顯可見。見荒木見悟：《明代思想研究 — 明代における儒教と佛教の交流》（東京：創文社，1972），頁23–50。另見容肇祖：《明代思想史》，頁41–42。

白沙視為自己的啟蒙導師。據說他每到一個地方，只要能夠建立書院，就會建造一座紀念陳白沙的書院。

因此，湛若水的哲學不但遵循陳白沙的思想原則，跟陳白沙的學說也極為相似。他和陳白沙一樣，認為「心體物而不遺」。[443] 因此，在他看來，心、人性與天都是一體的。

「心」在湛若水的思想中雖然佔有重要地位，他卻沒有因此忽視了獲取知識的過程，無論是道德知識或甚至天理。他和陳白沙一樣，強調個人必須確定自己追求的是天道，但這點必須下定決心才能做到。他試圖承襲程頤和朱熹對實際學習的強調，就是在這方面展現得最為明確。他認為，靈性修養——亦即用「心」理解真正的知識——所追求的完美狀態，同樣可以透過研讀書本或蒐集與探究而獲取知識的方式達到。[444]

總而言之，陳白沙與湛若水都認為「心」在獲取真正知識的過程中佔有核心地位，而真正的知識乃是與天理或萬物的合一。不過，他們兩人都不願徹底放棄學習活動。他們認為學習活動有助於達成這種合一的狀態。湛若水雖然經常使用「心學」一詞，卻無礙於他遵奉程朱學派致力尋求知識的主張。儘管如此，一旦談到「格物」的定義，即可看出強調的重點確實已經出現了轉變。接下來要探究的就是這一點。

格物

陳白沙與湛若水們強調的是心的優先性。這種觀點和朱熹的格物觀有所偏離。在過去三個多世紀以來，朱熹的格物觀一直是教學法不可或缺的基礎。現在思想開始轉向，逐漸不再重視知識的探究，只將其視為「外在」活動。

---

443 引自侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁178。原文出《甘泉文集》第七卷。

444 湛若水確實認為勤奮研究的學習方式不如「虛心守靜」的方法。前者只能讓人達到「賢」的境界，後者則可讓人達成「聖」的狀態。不過，他也一再強調這兩者只是一體的兩面。見其《湛甘泉先生文集》(1866年資政堂刊本)，2：6a；7：9b。

強調的重點之所以改變，原因是為了重視格物的結果。道德行為是否緊接在學習和探究之後，乃是當時的爭論點。顯然不是所有的格物活動都一定會導向有效的道德行為。這項理解驅使思想家重新討論行為的基礎，探索究竟知識的取得是不是德行行為的基礎。先前提過，這個問題在元代已可見於許衡的思想中，在吳澄的學說中更是明顯。

第一位探究這項議題的明代思想家是薛瑄(1389–1464)。他把「致知」解釋為回歸人天生的善性。如此一來，他就以道德主張取代了朱熹的智性傾向。在他看來，唯有透過「敬」——不是追求知識——而回歸本性，才能真正達成道德的完善，也就是與天道融為一體。[445]重心在此時已經出現了轉移。

湛若水延續了這個重心轉移的趨勢，詳盡探討了格物的意義。他的精心闡釋加速了格物觀念的衰亡。自此之後，格物再也不是追求道德完善的思維途徑。程頤說過一句名言：「涵養須用敬，進學則在致知。」湛若水則評論道，涵養與進學其實不可分，兩者都同樣重要。他曾寫信給王陽明這位明代最具影響力的思想家，在信中指出「格物」的「物」乃是指天理。[446]因此，格物即是探究天理。藉由這種意義的細緻扭轉，他於是把「格物」重新定義為「體認天理」。他雖然重申知識學習和道德修養具有互補之效，但知識學習的正當性早已被道德關注取代了。[447]

這項發展在王陽明身上臻於圓滿：朱熹與王陽明向來都認為知識具有道德的本質，但王陽明為這項觀念賦予了決定性的地位。

---

445 容肇祖：《明代思想史》，頁15–16。另見Wing-tsit Chan: "The Ch'eng Chu School of Early Ming," in de Bary, ed.: *Self and Society in Ming Thought*, pp. 33–35, 37–38。最近研究薛瑄並出版有重要論文的有許齊雄：〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第47卷(2007)，頁93–114；〈國家政治目的和理學家教育理想在官學和科舉的結合——以薛瑄思想為例〉，《漢學研究》，第27卷第1期(2009)，頁87–112。

446 湛若水：《甘泉文集》(1866年資政堂刊本)，7：18ab、25a–26b。

447 容肇祖：《明代思想史》，頁60–64。

2. 王陽明

王陽明(守仁)在中國思想史上的中樞地位毋庸置疑。[448]他的思想有三點與中國教育史特別有關，分別為：能夠理解天理的心所具備的至高地位、知行合一，以及對大眾教育的關注。我在此處先探討前兩點，與教育直接相關的第三點則留待下兩段再行討論。

王陽明踏出了決定性的一步，徹底背離朱熹格物觀的智性思想。在他看來，除非透過心而與天理中的終極真理融合為一，否則學術追求或甚至對外在資訊的嚴謹蒐集與探究都將徒勞無功。[449]他為陸九淵的思想提出辯護，並且自詡為陸九淵的代言人。[450]王陽明接著提出他的中心論點，即人心本善，[451]並且為心賦予良知的能力：「心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟(悌)，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知」。[452]

---

448 關於王陽明，見王熙元：〈王守仁〉，收錄於宋志明等：《陳獻章．王守仁．李贄》，頁97–191；岡田武彥編：《陽明學の世界》(東京：明德出版社，1987)；秦家懿：《王陽明》(台北：東大圖書，1987)；陳榮捷：《王陽明與禪》(台北：台灣學生書局，1984)。另見牟宗三：《從陸象山到劉蕺山》(台北：台灣學生書局，1979)；岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》(東京：明德出版社，1970)；Wei-ming Tu: *Neo-Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth* (Berkeley: University of California, 1976); Julia Ching (秦家懿): *To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming* (New York: Columbia University Press, 1976)，秦家懿的《王陽明》蒐羅了中、英、日、德、法等幾種語言的詳細書目。又，陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》(北京：人民出版社，1991；北京：生活．讀書．新知三聯書店，2009)，應該是重要的作品。可惜我還沒有看到。

449 一旦談到以實際努力而達成道德完善或取得真正的道德知識，王陽明仍不免被譏為與朱熹近似。見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁227。並參見以下的探討。

450 一般把陸、王並舉，其由來如此。但實際上，朱熹的思想中其實也帶有所謂的「心學」的基本要素；朱陸因此也有許多相同的見解，不必視為相對立。

451 這是承襲孟子的思想。到了明代初年，《孟子》的經典地位已然確立。孟子的人性本善論支配了明代各大思想家的思想。

452 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》(台北：台灣學生書局，1983)，頁40。

由於良知最為重要，因此只要行為的決定是出自良知的指引（「誠意」），那麼這樣的行為就是合乎道德的行為。這就是所謂的「致良知」。不過，王陽明認為致良知並不需要勤奮這類外在的努力，只須要讓心主導人的情感和慾望即可。如此一來，人即可回歸原本的善性。

因此，王陽明對於行為並不採取外在定義，而認為行為屬於良知的範疇。在道德方面，如果沒有真正的知識，就沒有行為可言。由於良知與天理一致，所以良知乃是善的，而真正的行為也因此而合乎道德。如此一來，「知行合一」就成了他的道德哲學當中不可或缺的要素。

要概述王陽明對於知識及其指導行為的地位所抱持的哲學觀點，可以參考〈天泉證道記〉裏著名的「四句教」：

> 無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。[453]

這段著名的文字簡要敘明了王陽明的思想。他死後出現了一連串的論爭，質疑除了王陽明本身之外，是否有人能夠理解他的教誨。就此處的探討而言，我們只須要指出，王陽明當初提出這四句教，本來就只是針對他所謂的少數「上根人」，這些人不費吹灰之力即可達到道德完善以及與天理融合為一的終極境界。其他人則「不免有習心在，本體受蔽」，因此必須努力奉行四句教裏的第三與第四句，才能達致真理。這種觀念所帶有的教育意義非常重要。[454]

---

453 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，頁359–360。另見Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds.: *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, pp. 850–851。秦家懿寫過一篇艱澀的論文，探討四句教裏的善惡觀念。見其〈王陽明の四句教の善惡思想〉，收錄於岡田武彥編：《陽明學の世界》，頁107–117。

454 這種觀念又讓人回想起孔子把人分為「上知、下愚、中人」的說法。王陽明此處的想法也許和孔子不同，也還不打算宣稱有些人無可救藥，但他的話還是帶有菁英主義或惟才是用的含意在內。不過，他關注的乃是須要努力追求道德精進的人，而且他的哲學觀是平等主義式的觀點。

王陽明對教育的影響

由以上的討論，應可明白看出王陽明的思想所衍生的教育哲學必然與朱熹大不相同。朱熹強調嚴謹的學習和知識的追求，王陽明則認為人有能力「自然知道」善惡的分別。王陽明的觀點顯然帶有中國思想從來就具有的平等主義的含意，讀者現在對此這一點應該已有所了解。這種觀點為全民教育提供了基礎。不過，王陽明的想法未免過度樂觀，可能導致反智主義(anti-intellectualism)，或至少是民粹的反菁英主義。這樣的後果出現於十七世紀。東林學派的學者察覺了這個問題，而試圖回歸朱熹的思想。儘管如此，王陽明的教誨仍然深具影響力，原因是他的思想適用於一般大眾。

在此必須簡略提及王陽明對兒童教育的看法。與朱熹相反，王陽明對兒童的心具有敏銳的知覺。他強烈反對以負面的方式對待兒童，主張避免以懲罰為主要的教育手段。儘管他認為兒童教育的最終目的仍是要對兒童灌輸「孝悌忠信，禮義廉恥」的觀念(這是朱元璋提出的國家意識形態)，但他對於升學進程的強調已是一大進步。[455]他規劃的日常學術活動，也顯示了若干偏離傳統的有趣發展。[456]這點在本章稍後將會談到。

3. 明代心學思想的進一步發展

「心學」成了王陽明思想的主要宗旨，也是對門徒的正統教誨。他的思想對追隨者的影響非常多面，以下集中探討與教育思想及實踐有關的一般主題。

---

455 王陽明對兒童教育的探討，在〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉一文裏有最為完整的概述。見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，頁276–277；王陽明(王守仁)：《王陽明全集》，吳光等編校(上海：上海古籍出版社，1992)，2：87–89；孫培青：《中國教育史》，頁432–434。

456 見孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁301–320。另外還有一段簡要的討論，見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁237–243。關於深受王陽明影響的各種教育實踐，見吳宣德：《江右王學與明中後期江西教育發展》(南昌：江西教育出版社，1996)。

援引佛教思想

第一個特徵是王陽明的追隨者廣泛接觸佛教教誨。[457] 王畿（1498–1583）是吸收佛教思想的主要代表。王陽明所謂的「良」（原始的、內在的、天生的）即是王畿所謂的「真」（真正的，真實的，誠實的）。他認為「真」的狀態超越了善惡之別，是一種連「念」都不存在的空無狀態。[458] 這種觀念顯然源自佛教，呼應了佛教思想中的「空」。[459] 聶豹（1487–1563）擁護「歸寂」的觀念，近似於佛教的涅槃思想，[460] 但他總是明確表示道學與佛教的道德生活各有不同的目的。同樣，羅洪先（1504–1564）也認同佛教寺院戒律。他的思想出現轉向，就是在一個酷似寺院的環境裏冥思而產生的結果。[461] 佛教對道學思想家造

---

457 王陽明及其門徒受到禪宗影響的程度究竟多高，至今仍有爭論。見陳榮捷：《王陽明與禪》，頁73–81。大多數學者都同意，禪宗思想在王陽明及其追隨者的思想發展過程中確實扮演了相當重要的角色。見Araki Kengo（荒木見悟）: "Confucianism and Buddhism in the Late Ming," in Wm. Theodore de Bary, ed.: *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 39–66。另見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁246–265，其中有非常詳細的比較研究。

458 傳統上，「念」這個字乃是用於指稱思想、觀念或意識，如惡的觀念，或行善的觀念。中國以「念」翻譯梵文的「smriti」（即巴利文的「sati」），在佛教文獻裏極為常見。

459 見容肇祖：《明代思想史》，頁110–117；侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁272–279。另見Okada Takehiko（岡田武彥）: "Wang Chi and the Rise of Existentialism," in Wm. Theodore de Bary, ed.: *Self and Society in Ming Thought*, pp. 121–144。黃綰（1480–1554）也是王陽明的門徒，卻批評王陽明過於仰賴禪宗思想。見黃綰：《明道篇》（北京：中華書局，1983），2：21–22；5：59–60。

460 涅槃（nirvāna）也經常譯為「寂滅」。聶豹提到這個概念，並且表示借用禪宗觀念並沒有關係，但他聲稱自己的「寂」和禪宗的「寂滅」互不相同。聶豹描述自己認知到「歸寂」這項觀念的過程，顯示他的啟發來源主要是道學，例如周敦頤的「靜」。見黃宗羲：《明儒學案》（北京：中華書局，1985），17：372–373；侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁307–313。容肇祖在《明代思想史》一書中對聶豹的詮釋並不充分。

461 黃宗羲：《明儒學案》，18：389。

成的影響也可見於胡直(1517–1585)等，[462]尤其是泰州學派的學者，如王艮(1483–1541)、[463]羅汝芳(1515–1588)[464]與李贄(1527–1602)[465]。在焦竑(約1540–1620)及其同僚管志道(1537–1608)的思想中，仍然可以清楚看見這種趨勢。[466]管志道支持佛教的態度相當坦率，以致道學家通常不把他視為真正的同道。可見佛教的影響對晚明道學的發展非常重要。許多道學家確實對佛教思想有批判，尤其是禪宗思想，但這乃是意料中事，也掩蓋不了事實：即佛教是他們不得不與之抗衡的一大勢力。[467]佛教思想活動在十六、十七世紀的復興，只有放在這種熱烈互動的背景下才能理解。

---

462 黃宗羲：《明儒學案》，22：521–522。胡直也認同道教思想，但他在文章裏很少提及道教觀念。見容肇祖：《明代思想史》，頁205–218；侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁353–354。

463 王艮一再致力於釐清王陽明的「良知」概念，並且發展出一種帶有玄學或心理學的觀點，多少帶有禪宗的影響。見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁430。

464 容肇祖：《明代思想史》，頁264。

465 在王陽明的教誨所衍生而出的學派當中，泰州學派是勢力最大的一個。後續的討論將談及這個學派對教育產生影響的教誨。本書把李贄歸為泰州學派。關於李贄的重要研究著作很多，至於近代的英文著作，見Hok-lam Chan: *Li Chih, 1527–1602, in Contemporary Chinese Historiography: New Light on His Life and Works* (White Plains, N.Y.: M. E. Sharp, 1980)。另見Wm. Theodore de Bary: "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought," in his ed.: *Self and Society in Ming Thought*, pp. 145–225，尤其是pp. 188–222。另見溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》，頁51–189。另見容肇祖：《明代思想史》，頁154–155。關於佛教思想與泰州學派思想家的關係，見荒木見悟：《明代思想研究》，頁265–291，以及他的"Confucianism and Buddhism"。

466 容肇祖：《明代思想史》，頁256–264。另見荒木見悟：《明代思想研究》，頁149–185。

467 關於「異端」的辯論在晚明成了非常熱門的主題。羅洪先討論過這項議題，見其紀念尊經書院的著名文章，見《羅洪先集》(「四庫全書」)，5：35a–37b。羅洪先還寫過一篇分為三部分的論文，題為「異端論」，見《羅洪先集》，3：26a–31a。他主要的關注的確是在於維持王陽明教誨的純淨，但「異端」觀念的普及，反映了道學家旺盛的戰鬥精神，尤其是在對抗佛教時。

心的中心地位

第二個特徵是道學思想家對「心」的中心地位（尤其是心在道德完善的追求當中所具備的功能上面）仍然持續爭論不休。王陽明的門徒大都不斷強調心的重要性，有些人甚至徹底否認學習的必要，推翻了程頤與朱熹的智性主義。王畿與錢德洪（1496–1574）是兩個早期的例子。為了強調「良知」或「真」的優先性，他們於是把焦點放在毋須仰賴讀書的個人道德修養。同樣的態度也可見於鄒守益（1491–1562）身上。他主張「寂」與「靜」、還有「體」與「用」的結合，也就是說他擴張了王陽明的知行合一論，利用這個論點為道德修養提供形而上基礎。這些思想家全都強調個人的「慎獨」，採取「戒慎恐懼」的態度。這樣的發展是他們哲學主張的自然結果。[468] 聶豹也因為抱持歸寂觀而對當代學者在教育思想中主張的智性思想提出譴責。他的「靜」是「寂」的延伸，由此即可看出他認為心本身就是所有道德判斷的基礎。

的確，有些思想家（尤其是羅欽順〔1465–1547〕與王廷相〔1474–1544〕）與王陽明有很大的不同。他們對於良知與心的目的及功能不採取任何立場。[469] 他們抱持對人性的一元解釋（相對於先前的二元人性論）：認為人欲和私心是自然現象，與天理不必對立，使得他們相信道德修養的需求會自然地與形而上思維一致的。他們企圖把「理」和「氣」這兩種觀念結合起來，因此是揚棄了程頤和朱熹的比較接近二元論的傾向，推動理在氣中的新說法。[470] 這就

---

468 侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁280、289–294、323–324、635–640。

469 關於羅欽順，見Irene Bloom: *Knowledge Painfully Acquired, The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun* (New York: Columbia University Press, 1987)。又看胡發貴：《羅欽順評傳》（南京：南京大學出版社，2001）。有一部著作對羅欽順的思想提出負面的評述，見林繼平：《明學探微》（台北：台灣商務印書館，1984），頁274–296。關於王廷相，請參看：高令印：《王廷相評傳》（南京：南京大學出版社，2002）；王俊彥：《王廷相與明代氣學》（台北：秀威資訊，2005）。又參見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁493–516。

470 山井湧：《明清思想史の研究》，頁22–39、162–198。

是說，他們一方面維持當代道學的基本關注，尋求道德生活的形而上基礎，但是他們又和王陽明其他較為忠實的追隨者不同，開始把注意力放在提出一套完整的理論，以解釋人欲或惡的起源。在羅欽順與王廷相眼中，道德修養之所以必要，原因是人生來自然就充滿慾望和自私：為惡的傾向是人與生俱來的本性。如此一來，羅欽順與王廷相重新定義了道學對「理」的正統詮釋，批判了陽明學說的樂觀，而重新強調程朱學派的智性主義及其對道德修養的積極態度。[471]

童心

第三個特徵是前兩項特徵產生的自然結果，也就是對人性本善的信賴。一種典型的論點，就是李贄闡述的「童心」。[472]對於李贄而言，「童心」一詞最能直接表達人心未經分化的原始情形，以及完全平靜的情感狀態。最原初而沒有受到玷污的天真，就是人類得以達成道德完善的憑據。這種觀點強調人心未受教育的原始狀態，從而產生了自發性的觀念。晚明思想家所謂的自發性，指的乃是一種在當下瞬間作出的直覺判斷。這是一種自主自我的宣言，能夠在沒有外力幫助的情況下作出決定。以王陽明的說法，這樣的人就是「豪傑之士」；[473]按照泰州學派的用語，則是「大丈夫」。[474]因此，這種思

471 關於智性主義，見前注363所引余英時的兩篇文章。

472 溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》，頁190–213。溝口雄三指出，李贄稱為「童心」的「真心」，是源自佛教的概念。李贄的「童心」與羅汝芳的「赤子之心」頗為相似。關於羅汝芳，見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁460–464。

473 Wing-tsit Chan, tr.: *Instructions for Practical Living and Other Philosophical Writings by Wang Yang-ming* (New York: Columbia University, 1962), p. 124。又見他的《王陽明傳習錄詳注集評》，頁198。

474 關於這個字眼的探討，見Wm. Theodore de Bary: "Individualism and Humanitarianism," pp. 169–171。另見島田虔次：《中國に於おける近代思維の挫折》，頁94–177。

想也就帶有鮮明的個人主義或英雄主義的特色。許多晚明知識人顯然都從這裏獲得了啟發。在他們追求或維繫完美無瑕的道德生活當中，英雄主義扮演了極大的角色，協助他們在巨大的政治壓力與壓迫下作出存在主義式的判斷。

重新思考程朱理學的智性主義

最後要討論的一點，是晚明思想家對前述主張提出的重新思考。到了十六世紀末，許多人已發現這種個人主義式的觀點（即認為赤子的本心具有天生的善性，並且有獨立判斷善惡的能力）其實有嚴重的問題：這種觀點瞧不起努力追求道德完善的行為，甚至否定這種努力的重要性。王陽明及其追隨者的思想當中的若干基本前提，因此受到了嚴謹的檢視。簡單說，學者開始以嚴肅的態度，重新檢視陽明學派對程朱學派提倡的智性主義以及看待道德紀律的積極觀點，是否有貶抑過度的問題。這項發展也可以描述為英雄主義的落實，而且這種英雄主義可以是促成激烈行動的動機。最抱持個人主義的人可能最英勇，最英勇的人也可能最激進。

高攀龍（1562–1626）的思想，反映了他對王陽明及其追隨者的哲學感到不滿與懷疑。這兩種看待道德生活的矛盾觀點，可明顯見於高攀龍的思慮裏。他對程朱思想的遵循雖然毋庸置疑，但他後來為政治殉節的行為，卻展現了大丈夫的道德勇氣，而這正是一種高度個人化的重要概念。為了政治理想不惜殉身的現象，的確是在宋代之後才真正成為一大議題，這點可見於文天祥（1236–1282）遭蒙古人處決之前所寫的〈正氣歌〉一文。對他而言，人生的至高原則是對國家民族盡忠。到了晚明，「忠」已成了一種道德哲學的概念。這種深信自己的良心合乎正義的道德信念，促使許多東林黨人以身殉道。高攀龍與顧憲成（1550–1612）雖然都擁護程朱思想，但他們為了理想不惜殉身的道德使命感，卻也讓人看出他們的確是十七世紀後王陽明時代的人。

這種強調赤子之心的觀點帶來了一項必然結果，就是平民或庶民主義（populism，或作平民主義、民粹主義）的發展，泰州學派正

是個鮮明的例子。[475]這項發展對中國的教育實踐具有特別重要的影響，也將在下一個段落裏加以討論。在此只須暫時指出，道學發展到了十七世紀已達到一個轉捩點：陽明學派的活力已逐漸消散沒落，其對人的自主性與個人達成道德完善的能力過度樂觀的看法，也開始引來了反動。儘管如此，王陽明及其追隨者對中國教育最重要的貢獻，卻正是這種看待人性的平等主義式觀點，這對傳統中國教育最後階段的發展具有深遠的影響。

4. 庶民主義、威權主義與儒學正統

到了東林學者重新檢視程朱思想的價值與有效性時，中國教育思想已在王陽明思想的衝擊下出現了重大變化。王陽明對人性與人心自主的觀點，顯然受到佛教(尤其是禪宗)影響，此外道教也有些許貢獻。認定人類具有良知，而且只要依循良知即可產生正確的行為，這樣的觀點同樣讓人相信個人具有自主能力，即便在最艱困的情境下也能作出正確的判斷。未經玷污的本心與如赤子般的天真，既然能夠讓人作出正確的選擇，那麼任何人只要保有純潔的本心，就都同樣有達成道德完善的能力。這樣的論點帶有中國思想史上前所未見的一個重要概念：人生而平等。不消說，這樣的概念也對中國教育影響深遠。

宋代期間，朱熹意識到受過教育階層有義務協助老百姓接受教育及提升道德。這項工作在傳統上一向屬於政府的責任。朱熹在這項議題上的發言乃是基於一項前提信念，即知識人是政府權力的延伸，能夠彌補政府的不足之處，並且在地方上落實政府的行動。到了明代，知識人認定教育是自己的至高責任，如果沒有他們，政府就什麼也做不了。實際上，有些人深深認為政府經常掣肘他們，批評政府惡意束縛平民追求道德生活的自主行為。因此，這種庶民主義乃是傳統教育史最後階段的特徵。

---

475 在二十世紀初年，平民主義或庶民主義也有用來翻譯英文的democracy的，但是現在大概都是用來翻譯populism，其意思與現在通用的民粹主義相似。

庶民主義

平民教育的興起，尤其是晚明的書院，反映了王陽明及其追隨者的哲學。他們的教育思想帶有強烈的關注平民大眾的特徵。王陽明探討社學的文章，以及他對鄉約的實驗，對平民教育都具有非常重大的意義。相較於一再撰文倡導士人參與地方社會的朱熹，王陽明顯然更為積極地推動朱熹的提議。

1517年，王陽明奉派前往當今的江西南部擔任軍事指揮官的職務。當地地勢崎嶇，盜匪盛行，私鹽及各種違法行為猖獗不已。他的職務迫使他必須把當地人民組織起來，好能守望相助。王陽明的做法頗具啟發性，他除了招募民兵建立防衛勢力之外，也為當地建立公民秩序做了各項準備。秩序一恢復之後，他就隨即致力於設立社學和鄉約。他的大眾教育觀念非常重要，對後代造成了深遠的影響。記載學校經營方式以及鄉約制定方法的文獻，都保存在他的重要著作《傳習錄》裏。[476]〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉是王陽明對兒童教育最直接的論述：合理誘導，啟發為主，學貴自得，循序漸進，因材施教。這篇文章是專為兒童教育而寫的。[477]不過，唯有把這篇文章和程朱教學法作比較，才能看出其真正的重要性。程朱教學法比較過度依賴書本知識的學習、古代著作的背誦，以及高壓紀律的施行。

另一篇文章〈南贛鄉約〉發表於1520年，在江西南部的鄉約實驗之後不久。[478]這篇文章充分表達了王陽明對大眾教育的信念與熱情。鄉約是一種在地方社會促進社區團結的機制，藉此達成控制與

---

476 Wing-tsit Chan, tr.: *Instructions for Practical Living and Other Philosophical Writings by Wang Yang-ming*, pp. 182–186, 298–306。又見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳注集評》，頁276–280（〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉及〈示教〉兩篇）。關於王陽明探討建立社學的文章，見《王陽明全集》，17：599–604、604、610。

477 侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁237–243；孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，第二卷，頁317–320。

478 關於其日期，見Wing-tsit Chan, tr.: *Instructions on Practical Living*, p. 298。

防衛的目的。這種觀念的起源可以追溯到十一世紀。不過，後來是朱熹為這項觀念賦予了思想基礎，並以此作為在農村社群裏維繫秩序及實行道德教育的機制，因為農村社群乃是國家權力中最邊陲的單位。[479]

王陽明思想中的鄉約是一種管教民眾的中心，利用互相鼓舞的方式讓地方上的百姓達成道德的提升。所有人都組織起來，由年長者擔任領袖。他們每月定期聚會，場地通常是借用地方上的寺院或廟宇。王陽明為這種聚會詳細制定了禮儀，反映了他的基本關懷。這些儀式定期在聚會上舉行，因此一般民眾參與這種典禮，即可學得良好社會行為的內容。值得注意的是，這種聚會裏不進行講學活動，但參與人員必須報告善行與惡行，並且加以討論。歌唱吟詠是聚會當中的重要活動，由此可看出王陽明對鄉約的教育功能的重視。[480]

鄉約保有一本紀錄簿，裏面登記了成員報告的所有行為。詳述鄉約組織與目標的文章也羅列了適當的社會行為。鄉約的聚會只要適逢月圓之日，就在會上宣讀這些條目。

王陽明之所以對鄉約如此熱心，無疑是因為他實際擔負了治理地方的責任。他的確只建立了這麼一個鄉約組織，也沒有證據顯示鄉約的觀念就此普及，更遑論鄉約成為一個社會的運動。儘管如此，鄉約仍是道學(尤其是陽明學)在地方社會提倡道德的做法，這種觀念影響了許多晚明思想家。

泰州學者是王陽明大眾教育思想最熱切的追隨者。他們按照自己的平民主義信念，熱切從事大眾教育活動，因而為傳統中國教育的晚期發展添加了值得注意的一章。

王艮有一種傳教士般的熱情，「駕車彷徨，隨處講學，男女奔忙」。[481]根據他的年譜記載，他曾多次直接與平民討論及交換意見。

---

479 Monika Übelhor: "The Community Compact (*Hsiang-yüeh*) of the Sung and Its Educational Significance," in de Bary, ed.: *Neo-Confucian Education*, pp. 371–388.

480 見注455所引王陽明的文章。另見呂坤探討社學的文章，引於第五章注201。

481 王艮：《心齋王先生全集》，1631泰州王秉謙等重刊本，5：8b–9a。案：這

他的聽眾包括農夫、商人、陶工與木工。王艮按照王陽明倡導的思想，把「道」定義為「百姓日用」，即便「愚夫愚婦」也有能力通曉終極的道德真理。由於王艮本身就是平民，終生不曾參加科舉，所以他的觀點更為自然，影響也更為重大：之所以自然，因為他自己就是平民的身分；對中國教育史影響重大，則是因為這種觀點的獨特性。

何心隱(1517–1579)是另一個例子。這位在泰州學派中地位較低的思想家，熱切倡議「會」的組織，反映了他對集體教育的關切。[482]他設立了一所學校，要求學生必須住校，以便接受老師的正確教導。[483]在北京，他開設了一家「會館」，吸引了各式各樣的聽眾前來聽他講學。[484]這些活動自然引來了懷疑，於是何心隱也就一再處於遭人牽連入罪的危險當中。不過，他對「會」的用心卻不曾消退。在「會」的組織裏，老師扮演非常重要的角色，而且組織結構也是仿照教育集會。後來，何心隱遭到一名他根本不認識的罪犯牽連，死在牢裏。總之，透過講學吸引平民大眾，就是何心隱的思想特徵。他的思想雖然偏離了王陽明及主流道學，但他憂慮官僚不公，並且篤信良知與庶人追求道德完善的能力，因此在明代關注大眾教育的思潮中也佔有一席之地。

句話後來發展成了他實踐平民教育思想的重要論據。為其傳記及年譜所採用，說是在他北上京都時，「沿途聚講」，人們「聚徒圍觀」，等等。參看侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁421–432。

482 何心隱：《何心隱集》(北京：中華書局，1981)，2：28–29。

483 何心隱對於老師形塑學生人格的重要角色特別關心。見Ronald G. Dimberg: *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin* (Honolulu: The University Press of Hawai'i, 1974), pp. 92–114。關於何心隱在這所學校裏的實驗，見Ronald G. Dimberg: *The Sage and Society*, pp. 44–46。關於他對宗族組織的見解，見《何心隱集》，3：68–72。

484 「會館」這個名稱最常用於指稱大城市裏的旅社。這些旅社皆由成功的商人或官員所設立，供同鄉學生到城裏參加科舉時住宿之用。不過，何心隱顯然為這個名稱賦予了新的意義。他的影響可見於羅汝芳身上。羅汝芳持續闡揚王艮的「百姓日用」，並且在江西創立了「會講」的會館。這個組織頗為龐大，吸引了社會各階層的人民。

提倡大眾教育或是利用大眾教育機制促成社會變革，這方面最重要的思想運動就是東林書院運動。這項運動是晚明政治史中最重要的事件。[485]

東林思想家雖然對王陽明及其門徒(尤其是泰州學派)的大眾教育哲學觀多所批判，卻也認同大眾教育的重要性。首先是把平民百姓組織成學會，以從事講學。這種組織超越了傳統的宗族組織。這項發展非常重要。把基本組織單位擴大到家族以外的做法，源頭可追溯到民俗宗教以及宋代以來的同業公會。[486]隨着商業化與都市化的程度愈來愈高，家族以外的組織也愈趨盛行。就是在這個背景下，像何心隱這樣的學者才會發展出重視教育集會的思想。東林學派的公開講學，以及把來自中國各地的成員組織成講會，都與何心隱追求的做法基本上相同。

第二是「約」的使用。王陽明為鄉村組織制定的「鄉約」，以及何心隱為講會所編制的會約，起源都可追溯到十一世紀的中國歷史上第一份鄉約。[487]值得重視的是，十六世紀東林書院的成員自行制定了「會約」，[488]這和大多數道學思想家為書院制定的「學規」不太相同。這份「會約」詳細規定了書院成員在行為、教學、禮儀以及學習目的

---

485 近來有一部詳述東林運動歷史的著作，見朱文杰：《東林黨史話》(上海：華東師範大學出版社，1989)。有一部早期的現代著作為相關的東林研究定下了基調，這部著作就是朱希祖：《明季社黨研究》(重慶：商務印書館，1945)。在英文著作裏，探討書院的早期作品是Heinrich Busch: "The Tung-lin Academy and Its Political and Philosophical Significance," *Monumenta Serica*, vol. 14 (1949–1955), pp. 1–163。另見Charles O. Hucker: "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period," in John K. Fairbank, ed.: *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 132–162。

486 竺沙雅章寫有多篇有關中國唐、宋時代的「社」、「會」組織的著作，經常提出深刻的意見。關於同業公會組織可參考今崛誠二、仁井田陞及傅衣凌等人的研究。值得注意的是，「教師公會」(教學行)據說自從宋代以來就已經存在(見上面注339)。

487 關於十一世紀的這份「呂氏鄉約」，見前注479所引Monika Übelhor的文章。

488 高桂、許獻等編：《東林書院志》(1881年本)，2：1a–18b，其中頁13a–14b探討的是學校禮儀。

等方面所應該遵循的細節；學規則是只供學生遵守，而且內容主要是關於教育目的與合宜的行為。

根據會約，東林「講會」每年舉行一次大會，所有成員都必須參加。此外，一年之間還有八次聚會，每次為期三天，皆舉行於滿月之時。這些「小會」可自由參加。聚會第一天的第一項活動，就是祭祀孔子及其他儒家賢哲（尤其是東林書院創始人楊時〔1053–1135〕）的典禮。典禮上，所有成員的座位都按照年齡與出身地區排列。

接下來的兩天，則以講學活動為主。必須注意的是，原始會約的制定者顧憲成特別要求講學內容必須以「四書」為主，並且鼓勵成員「有問則問，有商量則商量」。講學一旦拖得太長，成員可進行「歌詩」，「以為滌蕩凝滯，開發性靈之助……庶幾心口融洽，神明自通，有深長之味也」。在這些休息時間，皆邀請書院的蒙學學生舉行歌詩儀式。[489]

最後，會約也詳細規定了後勤安排與出勤紀錄等細節。整體而言，會約的儀式性內容顯示其所遵循的乃是儒家教育觀念的傳統，與官學的威權做法恰成對比。當然，官學的教學內容完全由明代開國皇帝及後繼統治者的訓誡與詔令所支配，缺乏像東林書院這樣的自發與自主的色彩。

東林書院的各項活動，包括講會在內，雖然表面上只對受過教育的階層開放，實際上的聽眾卻包括了平民百姓。許多文獻都記載了東林講會吸引的聽眾人數。由此可見，東林學者雖然致力於復興智性主義的程朱思想，但他們的哲學觀其實比較接近當時的主流思想，強調個人有能力在人生中達致道德的高標。這種思想主要衍生自王陽明及其追隨者的主張，其中無疑隱含了庶民主義的觀念。[490]

---

489 關於「歌詩」的重要性，見前注480。另見本書第二章第二節第九段與第四章第一節第七段。必須注意的是，關中書院的會約也提及「歌詩」活動，這份會約收錄於陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院史資料》（杭州：浙江教育出版社，1998），上冊，頁733–736。

490 焦竑的講學吸引了「薦紳先生以至兒童牧豎四方之人」，即是號召平民百姓的另一個例子。見焦竑：《澹園集》（「叢書集成」），48：1ab。

權威與威權主義

明代政體最重要的特徵，就是專制統治。明朝開國皇帝朱元璋是專制統治興起的重要因素。本書不打算討論朱元璋的思想，但我希望說明他的思想對明代教育最後一百年的發展具有多麼重要的形塑效果。更重要的是，明代的知識人對於自律也抱有一種宗教般的決心。在這裏，我所謂的威權主義也包括了非常私人的嚴謹道德修養。這種克己、自責卻又自詡為「大丈夫」的觀念，顯示當時的人不遺餘力追尋至高的道德完善境界。我們必須了解這一點，才能理解東林學者以及明代以後許多學會的政治運動。這項發展是現代中國教育的開端，特徵即是其威權性格。

嚴謹自律和人性天生即可辨別善惡的觀點，看起來似乎相互矛盾。不過，正如喀爾文教派一樣，在不完美或不道德的世界裏，以為自己的道德是能夠完美的，這樣的自信顯示出一種十分強烈的優越感，認為自己就是道德權威的化身。由於對自己的道德優越深感自信，這種人通常也是對自己鞭策最力的人。就喀爾文教派(Calvinism)的清教徒而言，他們的勤奮體現了他們信奉的新教倫理；明代思想家則深信自己天生具有達成道德完善的能力，因此他們竭力自律的行為也就反映了他們對自己天生善性的信念。

於是，致力追求高度自律，也就成了明朝數代道學思想家的特徵。「童心」與「大丈夫」這兩種觀念之間的關係，就是以這種絕對的自信為前提，認為人生來就有根本的正義性，可以作出正確的選擇與行為，並且絕對地相信自己的「義」合乎天理。

吳百益在他研究傳統中國的自我懺悔(自訟)與自我反省(自責、自反)的著作裏，提到了明代知識人自我檢討以及自責文章的若干例子。[491]從這些著作裏，可以看出明末人心裏追求個人道德完善的強烈驅動力。這項動力的催迫毫不放鬆，具有難以言說的壓迫性。

---

491 Pei-i Wu: "Self-examination and Confession of Sins in Traditional China," *HJAS*, vol. 39 (1979), pp. 5–38.

同樣的動力也可見於另一種道德行為當中，這種行為基本上近似於稍後將談及的「功過格」。有些明代知識分子利用像帳簿一樣的本子記下自己每天的行為，分別標上白色或黑色的點或圓圈。這樣做的目的，就是要把個人的道德行為紀錄下來，以便隨時反省。王陽明在〈南贛鄉約〉一文裏指出，鄉約應張貼三張榜示，一張列出鄉約所有成員的姓名，另兩張則分別列出合乎道德與違背道德的行為。這三張榜示就是利用公開展示的方法，一方面鼓勵行善，同時也羞辱行為不檢點的人。吳廷翰(1490–1559)為個人道德修養採取了類似的措施。他說他利用一本小簿子記錄每天的善行與惡行，標上白色或黑色的圓圈。過了一陣子之後，這本簿子因為深受他的重視，以致取代了他的日記。[492]海瑞(1514–1587)桀驁不馴的權威性格相當著名，在政治抗爭方面尤其如此。他也採取了類似的做法，顯然是模仿王陽明為南贛鄉約制訂的做法：

> 今立大簿二扇，一稽德，一考學。稽德簿記諸生某月某日行某好事；某月某日行某不好事，責幾。禮貌得失附焉。考學簿記月日背復何書，全記並記多忘少，責幾；記忘相半，責幾；記少忘多，責幾。考課之記如之。寫字敬簡附焉。[493]

海瑞的做法雖然基本上和王陽明頗為相似，卻反映了明代看待個人道德行為的權威(也可以說是威權)觀點。[494]這種做法有必要和

---

492 吳廷翰：《吳廷翰集》(北京：中華書局，1984)，〈文集．卷下〉，引自高時良主編：《明代教育論著選》(北京：人民教育出版社，1990)，頁399。黃綰也採用了類似的方法，以紅點與黑點標記屬於「天理」和「人欲」的念頭，每10天總計一次。見黃綰：《明道篇》，2：23。

493 海瑞：《海瑞集》，陳義鍾編校，兩冊(北京：中華書局，1962)，上編，2：18。

494 在前述的東林書院「會約」裏，也規定張貼兩張「榜示」，分別記錄每天的善行與惡行，以及會後應辦事項。不過，這些榜示似乎不是採用帳簿的格式。另見本書第五章第二節第四段(注198)，其中提及十四世紀的一個鄭氏家族也使用了「勸懲簿」。

第六章引述的「學規」互相比較。[495]這種着重於懲戒的嚴格做法，忠實反映了他和一般明代人的心理——他們總是不斷追求行為上的完美。任何人只要達不到他所設定的道德高標，他就絕不輕易原諒。他的政治哲學反映了明代知識人的主流觀點，對國家或皇帝絕對效忠。他期待自己的學生或是平民所達到的標準，是永遠沒有止境的。人也許要到臨死之際，才能算是對這項標準開始有了初步的實現。當然，這項目標還可通過殉道的行為達成。海瑞自己可真是非常願意實踐這種行為，而且幾乎就成功了。

為了追求道德完善而不遺餘力，利用帳簿般的冊子和壁報，以圓圈等標示記錄善行與惡行，是明代才有的做法。這種做法與源自道教的「功過格」關係非常密切。[496]這種紀錄簿的出現深具意義，因為先前似乎不曾有過類似的東西。[497]這種紀錄簿的出現反映了明代倫理思想特有的道德驅動力，也反映了一種本質上愈來愈趨於功利主義的發展。我們可以用「道德計算」(moral calculus)一詞來描述這種思想。[498]這些知識人雖然沒有明確表示自己想藉由累積德行換取

---

495 本書第六章第一節第十一段。

496 Cynthia J. Brokaw: *The Ledgers of Merit and Demerit*。另見奧崎裕司：〈民眾道教〉。我單純把此處所述的做法視為與普遍流傳的「功過格」具有根本上的相似性。當然，這些學者的紀錄簿（又稱為「記過格」〔劉宗周〕、「遷改格」〔劉宗周〕，或「聖功格」〔劉學獻〕）主要是為了個人的道德修養，因此不像傳統的功過格帶有那麼功利或斤斤計較的性質。不過，我在這裏不細談這種區別。見酒井忠夫：《中國善書の研究》（東京：弘文堂，1960），頁383–390。酒井忠夫後來出版了增訂過的新版：《增補中國善書の研究》，二卷（東京：國書刊行會，1999–2000），讀者可以參考。

497 「格」帶有多重意義，諸如方格、標準、矯正等等。這個字在《尚書》裡經常出現，魏晉南北朝時佛教用了格義的詞，但在哲學上卻是因為朱熹提出「格物」的概念而著名。這個字眼用於指稱流水帳或表格，則是在這時候才出現。「格」的哲學意義與道德意義之間的關聯明顯可見。

498 「道德計算」這個用法最早出現在一篇討論富蘭克林(Benjamin Franklin)自傳中有關自我道德的鞭策文字。它現在已經變成倫理學的一支，用法與原先富蘭克林用點數來計算自己每天的道德表現已經不同。我這裏用的是原來作者的意思，泛指計算自己的道德表現的觀念和做法。參看Louis I. Bredvold: "The Invention of the Ethical Calculus," in Richard Foster Jones,

「救贖」，但他們必然認為這種自我檢討包含天道層面，可以讓他們獲得「天理」。

使用紀錄簿、熱切追求道德完善、毫不留情的自我譴責，這一切都指向明代特有的威權性格。這種威權主義，和明朝開國皇帝朱元璋下令學校教育及大眾教育嚴格要求紀律的做法密切相關。朱元璋管治下的政府，基本上建立了中國史無前例的專制統治。這種專制統治不僅限於政治運作上，更重要的是對百姓灌輸教條思想。權威性格以及追求威權的動力，反映了明代嚴格要求紀律的做法與心態，尤其是在十六與十七世紀期間。明代道德哲學的自信，為眾人不遺餘力地追求實踐道德的完美提供了充分的理由，甚至不惜為之付出殉身的代價。這是道德威權主義的極端展現。

儒家的思想正統

明代庶民教育的做法，是傳統中國教育最後階段具有極大重要性的一部分。泰州思想家作出了一大貢獻：即直接對平民大眾施行教育，把教育視為一種溝通、互動的過程。這樣的認知不但讓他們得以實驗在傳統儒家論述中比較不受重視的公開講學，也實驗了更重要的公開討論。[499] 志趣相投的學者齊集一堂進行思想交流，是這種大眾教育信念的自然結果。

以演說作為一種教學方法，在佛教觀念與講道活動中非常重要。到了宋代，公開講學早已不再盛行，也不再有佛教僧侶展現傑出演說技藝的記載。在道學的教育實踐裏，演說也不佔有重要地位，只有陸九淵是個例外，因此有必要在此引述他描寫自己講學方式的這段文字：

> 每旦，精舍鳴鼓，則乘山�sic至，會揖陞講座，容色粹然，精神

---

ed.: *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope* (Stanford: Stanford University Press, 1951), pp. 165–180。參看本書第七章第二節的討論。

499 朱熹並不特別以善於演說著稱，但他的學術同道陸九淵則是傑出的演說家。

> 炯然。學者又以一小牌書姓名年甲，以序揭之，觀此以坐，少則不下數十百，齊肅無譁，首誨以收斂精神，涵養德性，虛心聽講，諸生皆俛首拱聽。非徒講經，每啟發人之本心也，間舉經語為證。音吐清響，聽者無不感動興起。[500]

不過，這演講的技術似乎沒有在他身後流傳下來。講學雖然仍是一種教學方法，道學家卻把注意力轉向小型聚會，只由一小群門徒參與。「語錄」的大量出現，就反映了這種發展。小組討論尤其有助於互相鼓舞，也培養出門徒的同志情誼。師徒之間的密切關係也延伸到了門徒之間。教師地位的提高，有一部分是這種密切關係造成的結果。但更重要的是，明代教育的組織面向，尤其是書院裏的組織，正是「講會」活動崛起的原因。[501]

東林講會僅限學者參加，但明代中、晚期的書院經常舉行向一般民眾開放的大規模公開講學。這些講會在大眾教育裏扮演了重要的角色。

除了與大眾教育有關的講會之外，供平民百姓使用的教材也出現了新的觀點。十五世紀之後，為兒童與平民撰寫的教材大量出現，呂坤(1536–1618)是最重要的一位作者。他在學術上雖然特立獨行，[502]對大眾倫理教育卻格外重視。[503]他寫了幾本重要著作，倡導傳統的儒家倫理教誨，以三綱、五常為代表。[504]他也相當認同明代政府的官方教誨，即所謂的八德：孝悌忠信，禮義廉恥。[505]這些道

500 陸九淵：《陸九淵集》，頁501。參看同卷記載他應朱熹之邀到白鹿洞講學的動人盛況。

501 陳寶良：《中國的社與會》，頁310–314。

502 他對各種道學思想都抱持嚴厲的批判態度。見Joanna F. Handlin: *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar Officials* (Berkeley: University of California Press, 1983)。

503 他的〈社學要略〉就是個良好的例子。出處引於本書第五章注201。

504 參見本章第二節第一段。

505 詳見本書第六章第一節第十段。另見Edward L. Farmer: "Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority," in Kwang-ching Liu, ed.: *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 103–125。

德觀可向人民灌輸順服的美德，而這樣的效果顯然合乎統治者的利益。呂坤關注的其實不是道德教誨的內容，而是實際上的實踐。他的主張只不過是一種直觀樸實的道德原則，以人生經驗為基礎，並以功利角度為考量。因此，他的建議通常極為實際、平民化，也合乎一般人的常識觀點。更重要的是，包括呂坤在內的許多學者都編寫了基礎教材，或者內容簡單直接甚至粗俗的宣傳小冊。知識人開始意識到有些文章必須簡易而實用，這幾乎可說是中國歷史上的頭一遭。

明代平民教育的發展，對劉廣京所謂的「儒學正統」(Confucian orthodoxy)的興起有著重大影響。[506]過去數百年來由不同思想家所提出、並且成為儒家倫理教誨核心的各種觀念，到了十六與十七世紀已經成為教條，通常以簡單的句子寫出而發散給一般大眾。這項發展反映了當代的哲學信念，同時也是社會環境漸趨複雜的結果。都市化、商業化與初步的工業化，促使一般人民對自己在經濟、政治與社會當中所扮演的角色產生強烈的認知。[507]

一般百姓對自己的參與能力一旦產生認知，思想家就不得不承認他們扮演的角色，也因此必須為他們提供教育。當代知識思潮有助於這樣的發展。由此帶來的結果，就是認為教育應該直接訴諸傳統「人性本善」的觀念；唯一正確的做法，就是以直接而且合乎直覺的方式為平民灌輸這種價值觀。

以上的討論聚焦於明代的思想發展，其內容乃是人心的本質，還有王陽明及其追隨者根據人類獲取和實踐道德知識的能力而對人心本質所提出的詮釋。這項發展促成了平民式大眾教育的興起，也使得知識分子與平民都對自己達成道德完善的能力產生了自信。接着，這份自信又促使他們全力追求道德完善，並且不惜為此犧牲性命。這種以嚴格紀律看待倫理事宜的觀點，造成了一種追求社會控

---

506 Kwang-ching Liu: *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 1–26.

507 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》；林麗月：〈東林運動與晚明經濟〉，收錄於淡江大學中文系編：《晚明思潮與社會變動》(台北：弘化文化，1987)，頁561–594。

制的威權性格，而政府也積極提倡這種思想。明代道學思想的最後一項重點，就是儒學正統的興起，這是各種傳統儒家倫理觀和其他思潮混合而成的結果，特色在於其內容與傳播方法皆採取直覺式的直接手段。

第八節　總結中國教育思想的社會史

傳統中國教育的最後階段，自然是教育定義的擴大。到了十七世紀，教育對象已擴展至平民大眾。在這個時代，隨着商業社會興起(尤其是在江南地區)，平民大眾開始在國家政治扮演愈來愈鮮明的角色，於是知識人也就不得不對他們予以注意。另一方面，道學本身也進入了轉向的時期：影響力巨大的陽明思想在這時已被人認為過度樂觀，甚至於不負責任，原因是他的學說訴諸人類的本心，認為憑此即足以作出道德判斷。有些人試圖回歸程朱思想的智性主義；另外有些人則進一步簡化了王陽明的教誨，以便納入通常帶有反智色彩的禪宗思想。不過，這兩派都深知他們必須直接面對大眾。

在這樣的背景下，三教合一因此成了切合時代的思想：這種思想訴諸三教共通的普世道德教誨，以簡單易懂的方式表達出來，於是和當代道學教育思想有所呼應，也正好適合當時逐漸崛起的商業社會和大眾閱讀能力的擴充。這種思想帶來了許多後果，包括善書的大量出現、功利性的宗教觀，以及思想活動的儀式化。

中國史學家在過去一個世紀中面對的一項重要問題就是：道學如何導致了中國教育乃至中國文明的沒落。在這一節裏，我將提出以下的論點：傳統中國教育的最後階段，雖然獲得道學思想的啟發，尤其是心學一派的學說，實際上卻是把道學思想庸俗化。此外，這個階段也不分青紅皂白地混合了各種互不相容的思潮，並且認定一般人自己有能力達成道德完善，結果貶抑了道德嚴肅性與智性主義的重要性。因此，說中國現代化的困難有相當程度是這種庸俗、正統而激進民粹世界觀的普及所致，也許不為太過。只要檢視中國民間盛行的觀念，即可獲得足夠的證據。但是，話又得說回

來，那就是中國人一直堅持的中國文化的獨特性。這個根本信仰本來就和現代化的基本假設相互矛盾。如果說中國沒有發展科學是當然的事，那麼說中國本來也不會追求現代化也不是太錯了。

1. 善書與功過格

善書在中國大眾教育史上的重要性已毋庸置疑。根據酒井忠夫的說法，善書最早出現於宋代，但到了明代才成為童幼教材的一種重要文類。[508]這種書籍通常以簡單的詞句寫成，告誡人行善可獲得善報。報應的觀念是受到佛教影響的結果，但就其中提倡的倫理觀念而言，大多數善書標舉的都是傳統儒家思想。道教的影響也明顯可見，因為許多善書原本可能都是出自道教人士的手筆，這點在先前探討《太上感應篇》的時候已經提過。《太上感應篇》廣為流傳之後，促成其他許多類似的著作紛紛印行。[509]這些書籍泛稱為「勸善書」或「善書」。整體而言，善書裏的倫理觀念包括了儒、道、佛三教的思想。

明代善書的興起，有部分原因也是來自政府的鼓勵與支持。歷代皇帝曾下令編撰多達56部書籍，用於提倡官方意識形態。[510]不過，最廣受誦讀與倡導的，則是明太祖《教民榜文》第十九條的〈聖諭六言〉。[511]此六言分別為：孝順父母、尊敬長上、和睦鄉里、教訓子

---

508 Sakai Tadao (酒井忠夫): "Confucianism and Popular Educational Works," in de Bary, ed.: *Self and Society in Ming Thought*, pp. 331–366。

509 供平民閱讀的善書當然可以追溯到《太上感應篇》之前。鄭志明認為唐王梵志的詩是善書的起源，見鄭志明：《中國善書與宗教》，頁5–40。但王梵志詩中的許多教誨也可以見於其他的敦煌佛教經卷裏，例如《太公家教》，甚至於可以在漢末的《太平經》看到。

510 酒井忠夫：《中國善書の研究》，頁7–27。這56部書籍是否應歸為同一文類當然有質疑的空間。不過，就此處的討論目的而言，這些書籍全都反映了明代政府向平民灌輸官方思想的政策。

511 此一榜文頒佈於1398年。〈聖諭六言〉和明太祖的「孝悌忠信，禮義廉恥」同樣廣受引述。這個文件又常稱為〈教民六諭〉、〈六諭〉。

孫、各安生理、毋作非為。這些觀念與朱熹在《童蒙須知》裏提出的觀念頗為近似，[512]由此可見朱熹的觀念對明代思想的影響有多大。

在明代的許多善書裏，忠、孝等觀念已成為關鍵理念。有些當代中國史學家指稱明代統治者的主要目的就在於創造及維繫秩序井然的穩定社會，向平民灌輸順服君主和父母的至高重要性。鑑於忠、孝這兩大美德的高度重要性，這樣的說法顯然不是完全不對。這些觀念都非常有助於社會控制與一統思想。在倡導這類觀念的種種行動裏，可以清楚看出明代專制統治的大眾教育層面。

善書有許多種類。酒井忠夫認為功過格是其中最重要的一種。功過格的特色在於其看待道德生活的功利角度：善有善報，惡有惡報。這些書籍列出了各種善行與惡行相應的分數，個人則必須每天記錄自己的行為，並且每月結算一次，藉此省思及培養自己的品德。其中除了宗教的成分之外，道德積分(或計算)的觀念也顯示了明代道學思想對十六與十七世紀激烈的社經變動所產生的反應。[513]隨着功過格逐漸發展，其理想與實踐也愈來愈着重於如何奉行社會規定的道德行為。這種善書愈來愈具有公眾教化的性質，也深受流行宗教的倫理觀所影響。佛僧釋株宏(1532–1612)是晚明佛教復興運動的領導人物。他明確指出了奉獻金錢以及遵行佛教規範所能獲得的道德積分。[514]道教對若干首要功過格的影響也同樣如此。因此，功過格的使用遍及各界，而且其中的道德教誨所針對的事務，主要都與暴力、盡忠、孝順、貞節及其他普遍的宗教觀念脫不了關係，

---

512 郭齊、尹波點校：《朱熹集》，100：1500–1502。

513 關於這方面的英文研究著作，見Cynthia J. Brodaw: *The Ledgers of Merit and Demerit*, pp. 25–27, 226–240，Brokaw指出功過格的強調重點在明、清改朝換代之際出現了轉變。此處探討的對象是她所謂的「新功過格」。根據Brokaw的說法，「舊功過格」比較強調社會地位提升的世俗獎賞，「新功過格」則強調社會認可的行為，以便維繫社會階層及社會秩序的安定。

514 引自株宏的《自知錄》，見鄭志明：《中國善書與宗教》，頁81–82。關於研究株宏的著作，見Chun-fang Yu (于君方): *The Renewal of Buddhism in China: Chu–hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981)。

並以這些宗教觀作為合理化的基礎。[515] 另外必須注意的是，道德積分的做法雖然充滿功利意味，大部分的功過格還是強調節儉甚於賺錢。儘管如此，功過格與道德積分觀念的普及，必然促成了管理意識的萌芽，亦即個人必須學會規劃及管理自己的道德資本。功過格無疑帶有資本主義的性質。[516]

其他影響力巨大的善書，包括了《寶卷》這類書籍。這種文類的興起與晚明的商業化及都市化直接相關，也是以音樂(唱誦)作為表達手段的做法普及之後所產生的。鄭振鐸認為寶卷深受佛教的影響。佛教儀式自從公元一世紀傳入中國以來，誦經就一直是其中的一項重要活動，而寶卷也從這種活動當中獲得了許多啟發。[517] 因此，我們可以說寶卷反映的社會道德比較屬於正統的佛教思想。然而，許多寶卷也是當時盛行的「三教合一」思想的產物。[518] 寶卷是為了唸誦或吟唱而出現的，因此往往押韻，而且四句一組，以四言、七言或甚至十言為一句。

從以上的討論，可以看出善書在晚明以來的社會裏佔有多麼重要的地位。這些書籍大多帶有宗教倫理信息，主要以超自然的報應為道德行為提供充分的理由。這些宗教觀念從所謂的三教合一論獲得了啟發。這種觀點帶有強烈的功利意味，因為獎懲都與個人行為直接相關。所以，當中也就帶有晚明知識人特有的自我省思與自我

---

515 Cynthia J. Brokaw: *The Ledgers of Merit and Demerit*, pp. 175–203，其中強調了上層階級在君臣關係中對於服從的重視。另見鄭志明：《中國善書與宗教書》，頁88引述楊主顯的話。

516 Cynthia J. Brokaw: *The Ledgers of Merit and Demerit*, pp. 207–216。另見Judith Berling: "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital" in *The Romance of the Three Teachings*," in David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawski, eds.: *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 188–218。

517 鄭振鐸：《中國俗文學史》(台北：台灣商務印書館，1981)，頁311。最近研究寶卷、值得注意的作者是車錫倫。

518 見喻松青：《民間秘密宗教經卷研究》(台北：聯經出版，1994)，書中各處。另見鄭志明：《中國善書與宗教》，頁161–184。

檢討。至於當中的道德觀念，則樸實得多，主要都是有助於社會和諧的基本美德，強調社會階級的服從本質。這些往往都與明代統治者希望灌輸給人民的觀念，包括盡忠、孝順等直接相符。幾乎所有善書裏都瀰漫着強烈的君臣觀念，並且涵蓋了所有社會層級關係。最後，由於其中若干道德戒律極為嚴苛，有些善書也散發出一種同樣強烈的退隱欲望。整體而言，受到功利觀點所鼓舞的道德計算，造成了必須管理所謂的道德資本的想法。善書裏針對經濟生活所提出的儉樸教誨，於是和注重日常行為「得失」的觀點合而為一。這就是晚明以宗教倫理面貌出現的中國世俗主義和資本主義。

2. 學術研究的儀式化：以經學為例

只要探究傳統中國教育的思想或學術史，尤其是其最後階段，即可發現道德人格幾乎可說是所有哲學思考唯一的根本關心。明代開國皇帝朱元璋利用這項道德關注遂行社會與思想控制，結果這種做法又受到王陽明倡導的哲學思想所強化。於是，學問的追求就此不再是政府的責任；官方極少鼓勵這種活動。數學的教學即是一個簡單的例子：數學教學原本是國子監裏教育活動的一部分，但如果檢視國子監留下的紀錄，會發現明代前三任皇帝在位期間只有零星幾項記載。在此之後，更是完全看不到數學教育的紀錄。[519]簡言之，在宋代教育的博學興趣影響之後，嚴肅的學習活動出現了衰退。

文樹德(Paul U. Unschuld)也指出，明清醫學思想的特色，就是個人致力於闡揚宋元醫學思想家(如朱震亨)所提出的觀念，而且這樣的努力雖然林林總總，卻都沒甚麼系統的成果。[520]有些論點相當傑出，但都不足以取得共識。這點非常重要，因為由此可見醫學思想的領域在這時已成為孔恩(Thomas Kuhn)所謂的「常態科學」

519 此處談的是黃佐：《南雍志》，收錄於首都圖書館編：《太學文獻大成》(北京：學苑出版社，1996)，第1–4冊。關於數學及一般技術教育，見本書第五章第三節第三段。

520 Paul U. Unschuld: *Medicine in China: A History of Ideas*, pp. 194–197及書中各處。

(normal science)。孔恩的這項觀念毋須多加闡述。明代科學思想的問題，顯然就是一個後典範的時代正在尋求自信的摸索階段，因此看不到甚麼向前邁進的努力。

尋求穩定並且仰賴權威給予信心，的確支配了明代的學術發展，也影響了學習的一般態度。這點在中國經學的這個最後階段尤其顯而易見。只要概述經學在明代的發展，就足以總結出傳統中國歷史上試圖定義並發展教育理論與實踐的漫長歷程，以及它如何在遇到現代化的挑戰之後不得不解體的悲劇。

明代經學最重要的事件，就是《四書大全》和《五經大全》的編纂與印行。[521] 編纂這些作品的命令頒佈於1414（永樂十二）年，但總計260卷的作品卻在次年即告完成。[522] 編纂時間的短促，是這幾部作品被人譏評的原因之一。不過，由這幾部作品對宋代道學的依賴程度，即可了解其編纂時間為何能夠壓縮得這麼短。

下表列出這幾部作品的資料來源：

表7：明代《四書大全》與《五經大全》

《四書大全》（36卷）：

以朱熹的《集注》及另外兩本關於〈大學〉與〈中庸〉的著作為基礎；在《論語》和《孟子》方面，則引用元代學者的論述彌補朱熹注釋的不足之處。書中總共引用了106位道學家的文章，而且幾乎全都是名不見經傳的學者，他們本身的著作也大致都已佚失。

---

521 另外還有一部編纂著作，書名為《性理大全》。見侯外廬等主編：《宋明理學史》，第二卷，頁1–44。另見皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁289–294；曾一帆：〈明代官修大全散論〉，《史學史研究》，1996年第2期，頁52–59。林慶彰：〈《五經大全》之修纂及其相關問題探究〉，《中國文哲研究集刊》，創刊號（1991），頁361–383，對這幾部作品抱持比較正面的觀點。他認為，把明代經學的式微歸咎於這幾部大全，等於是幫八股文及科舉制度脫罪。

522 《明史》，147：4126。

《五經大全》(154卷)

《易》: 以程頤與朱熹的注本為基礎。

《書》: 以蔡沈的注本為基礎。

《詩》: 以朱熹的注本為基礎。

《禮》: 以陳澔的注本為基礎。

《春秋》: 以胡安國的注本為基礎。

可見，這兩部選集的特徵就是深受朱熹思想的影響。《四書大全》完全以朱熹的注本為基礎，而且書中引用的其他學者也全都支持朱熹的觀點。在《五經大全》裏，朱熹的影響力也一樣鮮明。他研究《易經》的著作，書名為《周易本義》，基本上和程頤的《易傳》極為相似。[523] 著有《書集傳》的蔡沈 (1167–1230) 是朱熹的學生。胡安國 (1074–1138) 雖然獨立研究《春秋》，但私下採用程頤的主要思想，因此和朱熹的觀點也相似。胡安國是北宋經學最具影響力的學者。[524] 最後，以《禮記集說》一書深受吳澄讚賞的陳澔 (1261–1341)，也因師徒關係而與朱熹間接相關。[525]

若把這兩部選集採用的注釋與元代科舉考試採用的標準注釋互相比較，可以看出鮮明的連續性。元代採用的著作包括：朱熹的《四書集注》、朱熹的《詩經集注》、蔡沈的《書經集注》、朱熹的《易經本義》、胡安國的《春秋傳》，以及《禮》的各種不同注本。[526] 元、明兩

523 這兩本著作都列於Yves Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, pp. 3–4, 11。另見紀昀等編纂：《四庫全書總目》(台北：藝文印書館，1957，重印武英殿本)，2：8b–9b；3：11a–14a。

524 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, pp. 39–40。紀昀等編纂：《四庫全書總目》，27：11b–13a。關於《春秋》的研究，見牟潤孫：〈兩宋春秋學之主流〉，收錄於氏著：《注史齋叢稿》(香港：新亞研究所，1959)，頁141–162。

525 紀昀等編纂：《四庫全書總目》，21：7b–9b。皮錫瑞認為，陳澔注《禮》的出現，標誌了鄭玄注本時代的結束。

526 詳見本書第四章第一節第六段，注114–117。皮錫瑞認為元代政府大致上持續接納與鄭玄觀點一致的注釋。

代的經學顯然都受到朱熹的影響。朱熹確實不可能徹底揚棄過往累積而來的研究成果，許多唐代甚至更早之前的既定詮釋也都得到保留，並且一直被接受為正統。儘管如此，朱熹的觀念仍然徹底支配了這兩部選集的編纂者的思想。

到了這個時候，經學在宋代的創新高峰確實已經過去。典範的創造或改變已經消失，取而代之的做法只能稱為常態科學：「這種研究行為徹底奠基於過往的科學成就，特定群體把這些成就視為進一步研究的基礎」。[527]這兩部(或者該說是三部)明代經學概要的高度重要性絕不可以低估。明代道學思想家後來雖然背離了朱熹的智性主義，而自行開創了一個獨立的研究的假定(這個假定的最佳描述字眼就是「自得於心」)，但其中的學術內容，尤其是獲取道德知識的過程，卻幾乎都侷限在這幾部概要的研究當中。

我以「儀式化」一詞描述這種常態科學的發展。實踐禮儀的人一旦不再對其意義或目的有積極的反省，而只是淪為例行公事，欠缺原本的意圖，那麼禮儀就變成了單純的儀式。把明代的經學乃至一般思想研究描述為一種儀式化的發展，確實相當貼切。顯然的是：宋代學者樂在其中的那種嚴肅的知識或智慧的追求，到了明代已不復得見。明代思想家對道德行為的領域貢獻極大，尤其是每個人都可追求道德完善的觀念，因此這方面的發展顯得充滿啟發也令人振奮。不過，在三教合一論或甚至企圖在各大宗教之間另闢蹊徑的嘗試上，他們的平民主義論述卻是每下愈況，淪落為黑格爾所謂的「常識」。[528]道學思想的發展至此又回到了原點，有些嚴肅思想家也意識

---

527 Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd enlarged edition (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 10.

528 黑格爾談孔子的部分見諸他的《歷史哲學》:「孔子的教訓不外是把一些常識性的道德理念用優美而正確的形式加以表達而已，沒有甚麼特別的深意，在世界上其他地方或時代都可以看見。」案：「常識」是個很棘手的字眼。我在此處採用的意義，就是黑格爾當初用這個字眼批評《論語》當中的觀念所採取的定義。「常識」其實可以是一種讚美，因為有些十八世紀哲學家也用這個字眼指稱道德感。康德(Kant)就是如此，里德(Thomas Reid)更是。邊沁(Jeremy Bentham)也認為常識是道德感的來源之一。見D. D. Raphael:

到回歸朱熹的智性主義將有助於跳脫泥沼。不過，另外有些人則認為，道德真理其實就是我們藉由天性或天賦而直覺可知的觀念，不但不證自明，而且完全無須詭辯。

差不多在十七世紀末，也出現了儀式主義的復興。學者所謂的儀式主義，係指透過復興儒家禮儀或儀式從事文化或甚至民族認同的表達。[529]儀式復興的現象在十八世紀末達到高峰。然而，這項復興之舉雖然目的在於重振「禮」的儒家理想與實踐，卻也顯然是透過經學表達出來的純粹自我探索。不過，我認為這種對於禮儀研究的着迷，實際上是源自一種認知，認為人生只不過是一項空洞的儀式。道德判斷一旦不再需要哲學表達或思想基礎，儀式性的行為（包括以身殉道的英勇行為）就成了常態。這正是明末清初學術發展的最佳描述。嚴肅的學者，尤其是東林的知識人，雖然持續追尋可以擁有堅實基礎的道德高標，學問追求的常態科學卻產生了儀式化的後果。這種儀式主義極為強大，足以誘導學者為了文化認同而不惜殉身，因為文化認同正是最儀式性的表現，而且學術追求也因高度儀式化而變得深具箝制性。學術研究的儀式化與實踐儒家道德承諾的儀式行為之間，具有一種內在的聯繫。這正是儒學變成了「正統」的最佳寫照。

"Moral Sense," in Philip P. Wiener, ed.: *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner & Sons, 1973), vol. 3, pp. 230–235。「道德感」在本書第七章還會有進一步的討論。順帶一提，愛默生（Emerson）也認為「常識」是儒學的特徵之一。有關「道德感」這個哲學觀念，請參看第七章第二節特別是其第四段。

529 取自Kai-wing Chow（周啟榮）: *The Rise of Confucian Ritualism in Late. Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1996)，書中各處，尤其是p. 223。這本書的索引裏雖沒有「ritualism」（儀式主義）的條目，但這個字眼可見於書名。所謂民族認同指的是明末遺民對傳統中國文化，特別是漢文化的堅持與認同。

第四章

歷代教育內容的演變和學習的樂趣

《論語》裏，我們所看到的孔子就是那麼一個同我們一樣的平凡人。他會批評弟子，但也會開自己的玩笑。更重要的是他並不隱瞞自己對失敗的感慨。他真的想要逃避他那種深切的對社會或世界的責任感。在《論語》中最長也最美的一章裏，孔子表白了他對人生和世界的感受，那是他面對知識的真實時的寶貴一刻：

> 子路、曾皙、冉有、公西華侍坐，子曰：「以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：不吾知也。如或知爾，則何以哉？」子路率爾而對曰：「千乘之國，攝乎大國之間，加之以師旅，因之以饑饉，由也為之，比及三年，可使有勇，且知方也。」夫子哂之：「求，爾何如？」對曰：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子。」「赤，爾何如？」對曰：「非曰能之，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願為小相焉。」「點，爾何如？」鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而作，對曰：「異乎三子者之撰。」子曰：「何傷乎？亦各言其志也。」曰：「暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」夫子喟然歎曰：「吾與點也。」[1]

---

1 《論語》〈先進第十一〉，第二十六章。英譯可以參看Simon Leys, tr.: *The Analects of Confucius* (New York: W. W. Norton, 1997), p. 53。也請參看 Arthur Waley, tr.: *The Analects of Confucius*, pp. 159–160; Brooks and Brooks: *The*

幾乎從一開始，堅持「知其不可而為之」的孔子就明顯表達了自己對隱退的一種渴望。他希望過的是一種不為人所注意，飄然物外的生活。

上面所引《論語》的這段話，它的重要性在於顯示了孔子教育思想的有趣一面：內心所追求的靈性世界比參與公眾世界的生活更有意義。孔子似乎更渴求一種心靈上面的滿足和解放。我認為孔子思想的這一個神秘面向很能說明中國人的教育理想：當人們不再擔負責任時，沉思和退隱的生活會一樣的具有吸引力。中國人素來說「出則為儒，退則為釋道」，無非是這個意思。

本章集中討論不同類型的學者生活，說明了學習的樂趣是儒家整體生活的一部分，而儒家教育思想強調：必須在個人完美的道德生活和服務社會兩者之間取得平衡。簡單地說，教育的目的不只在能出仕當官，服務國家，也同時應該追求個人道德生命理想的實踐。

第一節　歷代教育內容的變化

孔子教育思想最為重視學習的樂趣。孔子本人的教育一定和他所宣示的生命態度一致。不過這裏不須先檢討他本人所受的教育的內容：究竟孔子讀過或研究過甚麼書，或者跟甚麼老師聽過「書」。重要的是孔子乃是中國教育的鼻祖，是中國經典知識的開端：他是儒家經典的作者，或整理者、校對者。我這裏所說的「書籍」在孔子的時代當然還不能說已經完備，因此我們今天所看得到的「書籍」只能有限的提供我們古代中國的歷史真相。孔子時代的教育，當然是學習後代人當作是「經典」的那些「書籍」，但是其內容畢竟相當有限。換句話說，古代人的教育內容主要是從教師那裏聽到的知識，而很少來自系統的、已經編撰成的「書籍」。現在的經書是歷代積

Original Analects, pp. 149–150。注意Brooks & Brooks同許多傳統中國注家一樣，認為老子或道家對這一段文字有影響。

累、層層編撰修訂而成，古人是看不到這些書的。[2]不過，有一點是不成疑問的：從孔子時代起，中國人就熱愛書籍，尤其是那些儒家的經典著作。中國人從來便把學習看作是教育歷程的中心。

學習既然不以書籍或書冊為中心，而是從老師那裏口耳相傳，那麼身教的特色也就十分重要。荀子對孔子的教育有所傳承。在其著名的〈勸學〉篇中便可以看到一些早期儒家的身教思想。[3]他認為，學習的最終目的是完成道德的人品，也就是成為君子。為了達到這個目標，一個人要從學習經典著作和各種禮(儀)開始。[4]荀子這個說法影響久遠。事實上，儒家經典的學習可以說就是從他那裏開始；荀子或許可以說是中國思想史上第一個思考並系統地演繹所謂「經典」觀念的人。

當然，古代的著作很多，不限於儒家的經典。到了公元前第三世紀晚期，秦統一了中國。這時，我們可以說不同的教育課程確實存在了，而且它們之間一定也有相當的競爭。這是秦朝「焚書」的部分原因，即使秦始皇或許並沒有摧毀「學問」這個概念的意思。[5]以下將限定於討論中國歷史上的書籍的傳承，特別是各代通用的官學課程。有關身教或非正規課程的部分在別處討論。本章共計分三節，第一節談的是歷代官學課程，第二節論書籍的重要性和中國人熱愛

2　關於古代中國的「書籍」，見Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, eds.: *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221B.C.* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 587, 746–747。此書中有新穎的討論。這裏根據他們的說法，強調在孔子的時代，不僅儒家經典還沒有結集成書，更強調儒家的經典是經歷長期的演化而形成的。

3　梁啟雄：《荀子柬釋》，1：1–11。

4　這是根據梁啟雄：《荀子柬釋》的說法(見上注)。他認為荀子討論的是儒家的經典以及禮儀方面的著作。

5　Loewe and Shaughnessy, eds.: *The Cambridge History of Ancient China*, p. 645對先秦中國的「書籍」的地位另有有趣的說法。作者認為上古(特別是秦)政府對書籍的態度是利用它來作為控制讀書人(學者)的手段，而非反對學術。作者又說不識字的老百姓只是以被提及或被管理的方式在典籍或紀錄裏出現，因此書籍沒有他們的真正聲音。

讀書和收藏書的心情。第三節是結論，簡略談一下中國人對讀書的樂趣所持的態度。

1.《論語》、《孝經》和漢朝的官學課程

漢朝太學教授「五經」，這可看作是中國有系統的官學課程的開始；至少可以這麼說，這是官方正式認可的課程的開始。所謂「五經」也者，那便是《詩》、《書》、《易》、《禮》和《春秋》這五種最基本的儒家著作。[6]但是，這五種經典並不是一般人可以馬上讀懂的。事實上，另外還有兩本重要的著作更為根本。雖然當時它們並未取得像「五經」一樣的崇高地位。這兩本著作是《論語》和《孝經》。在學完蒙學的讀物之後，年輕人通常就要學習這兩本著作。漢昭帝（公元前86–74）曾提到他學習過這兩本書和《尚書》。[7]宣帝（公元前73–49）在18歲登基之前，也已經學習過這兩本書，外加《詩經》。[8]宣帝的兒子，即後來的元帝（公元前48–33），在還是12歲的孩子時，也已經熟讀了這兩本書。[9]東漢的順帝（126–144）在進入宮廷中的啟蒙學校（小學）時也學習過《孝經》。[10]

大多數皇室成員年幼時相信也都要學習這些著作。[11]公主或者皇室的女性成員也要和皇室中的男孩子一樣，經常學習。漢元帝的

---

6 當時每一部經書都有不同的版本，傳授各有不同，《禮》經的各樣版本尤為複雜，最後分成三本書，而《春秋》的經和傳也交纏不清，因此東漢時，「五經」在太學的傳授便有15家之多。在本書第二章第二節第一段我已經簡要討論過這個問題。

7 《漢書》，7：223。東漢的光武帝（25–57在位）和順帝（126–144在位）在年少時也學習過《尚書》。見《後漢書》，1：1；劉珍等：《東觀漢記校注》，吳樹平校注（鄭州：中州古籍出版社，1987），1：2；3：112。

8 《漢書》，8：238。

9 《漢書》，71：3039。

10 劉珍等：《東觀漢記校注》，3：112。啟蒙學校（小學）的入學年齡一般是八歲，就像《禮記》中所描述的。

11 《漢書》，53：2428。

皇后鄧氏曾學習過所謂的「歷史著作」(「史書」)，注家一般認為這是太史籀寫的蒙學讀本。在12歲時，鄧氏就已經讀完《詩經》和《論語》。據說她對讀書的興趣遠遠超過了對家務的興趣，令她父母深感訝異。儘管如此，他們還是允許她讀書。當時人給她起了個綽號，叫做「諸生」。[12]順帝(126–144)的梁皇后年少時也學過《史書》，並且九歲就能背誦《論語》和《詩經》。[13]

個別學者也學習過《論語》和《孝經》。西漢末的傑出學者范升就是一個很好例證。他九歲就已經熟讀《論語》和《孝經》。以此為基礎，他進一步研讀《易經》和《老子》。[14]還有馬續(70–141)，他雖然生長在一個著名的軍事家的家庭，但他的父親注重追求讀書人的理想。他七歲就讀完了《論語》。到15歲時，他更已經掌握了《尚書》；16歲時開始學習《詩經》。[15]荀爽(128–190)又是一個例子。他是著名思想家荀悅(148–209)的父親。荀爽在12歲時就已精通《春秋》和《論語》。[16]

總之，「五經」以及《論語》、《孝經》和一些先秦時期比較著名的作品，[17]是漢朝學生普遍學習的著述。

---

12 《後漢書》，10a：418。關於太史籀，見本書第五章第一節第二段。「諸生」這個名詞當時被廣泛使用，有點書呆子的貶義意味。另一個「諸生」的例子見劉珍等：《東觀漢記校注》，3：101。

13 劉珍等：《東觀漢記校注》，10b：438。

14 劉珍等：《東觀漢記校注》，36：1226。

15 《後漢書》，24：862。還有記載說他精通算術《九章》(《九章算術》)。關於《詩經》，另一個例子是鄧禹(2–58)。他13歲就能完整地背誦《詩經》(見《後漢書》，16：599)。

16 《後漢書》，62：2050。請注意他在16歲時，也同時「博觀群籍，善《九章算術》」。關於荀爽，可以參看Ch'i-yün Ch'en: *Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China*。

17 例如，人們還要學習其他科目，但這些科目不是正規學校課程的一部分，對於培養典型的漢代人並不重要。它們是用來豐富生活的。除了流行的讖諱學，相術、占卜、律學、醫學、數學也都被廣泛學習。關於這些學問的教材，見程舜英編：《兩漢教育制度史資料》(北京：北京師範大學出版社，1983)，頁58–80，151–154。

2. 魏晉南北朝時期的官學課程

著名學者鍾會(225–264)的傳記中有關於學習進度的詳細紀錄。鍾會在「玄學」傳統方面是一位重要的學者：

> (其母)年四歲授《孝經》，七歲誦《論語》，八歲誦《詩》，十歲誦《尚書》，十一誦《易》，十二誦《春秋左氏傳》、《國語》，十三誦《周禮》、《禮記》，十四誦《成侯易記》，十五使入太學，問四方奇文異訓。[18]

魏晉南北朝時，太學中的教學內容仍延續儒家的經典著作。這一現象在南方尤其明顯。但是知識人對「三玄」的關注在不斷提高，他們經常系統地學習《易經》、《老子》、《莊子》這三部著作。王弼注釋的《易經》被允許作為太學的課程之一，這反映出「玄學」的重要性。[19]

相對於這些比較南方的作風，中國北方的知識人的教育則更多保持漢朝的作風，延續漢朝傳統。尤其值得注意的是，中國北方的少數民族統治者顯然已經普遍接受了儒家教育。一些領袖甚至努力吸收儒家教育和中國學問。魏晉南北朝時期第一個由外族建立的國家(自稱為漢，一般稱為前漢，公元310至329年，與劉邦所建的漢名號相同)奠基者劉淵是一個很好的例子。他曾學習過《毛詩》、《京氏易》、《馬氏尚書》、《春秋左氏傳》、《孫吳兵法》(孫武和吳起寫的軍事理論著作)、《史記》(司馬遷著)和《漢書》(班固著)，其中《春秋左氏傳》是他特別喜歡讀的一本書。[20]他的兒子劉和也學習過《毛詩》、《左氏春秋》和《鄭氏易》。[21]他的第四個兒子

---

18 《三國志》，28：785。有趣的是這裏沒有提到《孟子》。對鍾會思想的最近研究，見王葆玹：《玄學通論》，頁295–302。

19 見本書第二章第一節第六段。傳統認為由王弼注釋的《易經》成為正規的太學課程發生在東晉時期(見本書第三章第三節第六段)，但王葆玹認為實際時間要晚一些，在公元439年。見王葆玹：《玄學通論》，頁620–628。

20 《晉書》，101：2645。

21 《晉書》，101：2652。

劉聰更勝他一籌，14歲時就學習過包括孫武和吳起著作的《孫吳兵法》的各種書籍。[22]後趙(328–351)統治者石勒家族和前燕(337–370)的統治者，都努力發揚儒家教育，這也是有名的例子。除了標準的儒家著作，軍事著作和歷史著作對他們似乎有特別的吸引力。

在北方，儒家經學的作品以鄭玄所注釋的版本最為普及。這雖然是傳統的說法，但應該有相當的事實依據。[23]當時人對儒家經典的態度基本上反映了漢代私人講學的理想和作風。

四世紀末，在姚萇(386–393在位)創立的後秦(386–417)境內，長安和洛陽是主要的私人講學中心。[24]頗負盛名的學者胡辨經常能吸引上千人來聽他講學。而後秦的統治者姚興(394–416)甚至命令洛陽的駐軍允許胡辨的學生自由往來。他說：「諸生諮訪道藝，修己厲身，往來出入，勿拘常限。」[25]

公元五世紀，在北魏(386–533)時代，由於幾位著名的教育家的貢獻，北方學習經典著作蔚然成風。第一位教育家是劉昺，他選擇在敦煌講學，門下弟子大約500人。[26]他的著作包括了對所謂「三史」的修訂。「三史」即《史記》、《漢書》、《後漢書》。他另外撰寫了《(後)涼書》和《敦煌實錄》，[27]並為《易經》、《韓非子》和劉劭《人物志》注釋。

---

22 《晉書》，102：2657。

23 有許多學者挑戰這個說法，我也相信挑戰這個陳舊的說法並非難事。但這裏不深入檢討這一個觀點。我還是選擇提供這一個傳統的觀點。

24 《晉書》，117：2979。

25 同上。

26 關於學生人數的計算法有各樣爭議。中國北方的儒家學者也經常教授大量的學生。從二百人(《魏書》，84：1851)、數百人(《魏書》，79：1760，84：1858；《北齊書》，44：585)、七百多人(《魏書》，84：1848)到一千多人(《魏書》，69：1526)等等。有意思的是，隨着魏晉南北朝的結束，有關學生人數的紀錄就逐漸消失了。換言之，魏晉南北朝時代的史家對聽眾多寡的紀錄似乎比較注意。

27 《魏書》，52：1160。參看劉知幾：《史通》，見趙呂甫：《史通新校注》，內篇，〈論贊〉，頁192–193；外篇，〈雜述〉，頁582、593。

李孝伯，趙郡人(今河北趙縣)，治《鄭氏禮》和《左氏春秋》，教授學生。[28]

這個時期著名的學生包括孫惠蔚。據說他在13歲時就初步學習了《詩經》、《尚書》、《孝經》和《論語》；在18歲時學習了《易經》；19歲時學習了《禮經》和《春秋》的三傳。[29]

在後漢和魏晉南北朝時期的學生中，徐遵明(475–529)的經歷也是典型的。他遊歷了很多地方，向著名的教師學習，除了《論語》和《孝經》外，他還學習了五部經典著作：

> 年十七，隨鄉人毛靈和等詣山東求學。至上黨，乃師屯留王聰，受《毛詩》、《尚書》、《禮記》。一年，便辭聰詣燕趙，師事張吾貴。吾貴門徒甚盛，遵明伏膺數月，乃私謂其友人曰：「張生名高而義無檢格，凡所講說，不愜吾心，請更從師。」遂與平原田猛略就范陽孫買德受業。
>
> 一年，復欲去之。猛略謂遵明曰：「君年少從師，每不終業，千里負帙，何去就之甚。如此用意，終恐無成。」遵明曰：「吾今始知真師所在。」猛略曰：「何在？」遵明乃指心曰：「正在於此。」乃詣平原唐遷，納之，居於蠶舍。讀《孝經》、《論語》、《毛詩》、《尚書》、《三禮》，不出門院，凡經六年……遵明每臨講座，必持經執疏，然後敷陳。[30]

如果把這段傳記中的記敘和本章節開頭提及的鍾會的傳記進行比較的話，可以發現徐遵明所學習的古典著作中有一些在鍾會時代還沒有被廣泛運用。二十多年之後，徐遵明成為一位非常有探索精神的教育家。教出了許多著名的弟子。[31]

---

28 《魏書》，53：1167。

29 《魏書》，84：1852。

30 《魏書》，84：1855。

31 他的弟子有下面將講到的李鉉。其他相關記載見《周書》，38：682；45：812、814。

在公元六世紀，徐之才(492–572)也是從學習《孝經》開始起步的，他最終以醫藥學知識而聞名。徐之才的傳記作者大概為了說明徐之才為何沒有成為一位成功的古典學者，因而談及徐之才在三年的學習之後，只是盡力去理解古典著作的內容。但是，在13歲進入大學時，徐之才已經「粗通」《老子》、禮儀著作和《易經》，也因此以神童而聞名。[32]

我們也可以將有關李鉉(六世紀時人)學術經歷的詳細紀錄和鍾會的經歷作比較：

> 九歲入學，書《急就篇》，月餘便通。家素貧苦，常春夏務農，冬乃入學。年十六，從浮陽李周仁受《毛詩》、《尚書》，韋武劉子猛受《禮記》，常山房虬受《周官》、《儀禮》，漁陽鮮于靈馥受《左氏春秋》。鉉以鄉里無可師者，遂與州里楊元慈、河間宗惠振等結侶詣大儒徐遵明受業。居徐門下五年，常稱高第。二十三，便自潛居，討論是非。[33]

從上述例子中，可以看出北方正規的古典著作包括「三禮」、春秋「三傳」和《論語》、《孝經》。對於學做儒家學者的人來說，這些是最普通的著作。

現在談南方：南方的私人古典教師同樣是活躍的，也經常教授幾百個甚至幾千個學生，但南方學者學習的方法和內容明顯受到了「玄學」的影響。首先要指出的是，與北方相似，南方也流行研讀「三禮」(《周禮》、《儀禮》和《〔大戴〕禮記》)。[34]其次，對《老子》《莊子》兩部道家(教)著作的學習也很重視。因為「玄學」暫時成為了太學正式課程的一部分，許多年輕學生都虔誠地把它作為主要學習內容。

32　《北齊書》，33：444。

33　《北齊書》，44：584。類似的例子見於本書第二章第一節第五段(注45)提到的原別，和第六章第一節第四段(注86)提到的陶弘景。

34　參見第三章第四節第一段，尤其要注意注202、207。關於《禮記》，其流行的版本自漢以來，常有改變和爭議。一般言之，所謂的《大戴禮記》流行最廣，但就是《大戴禮記》的篇目究竟如何，歷代也有不同的意見。

第三，許多學者對佛教和道教的著作都非常熟悉。很明顯，佛教和道教對中國教育產生過重要影響。

現在，讓我們來看看南方的學者，先從楊軻開始。據楊軻的傳記記載，他年輕時對《易經》很感興趣。他門下有成百上千個弟子，但他只當面教授那些被正式接納為「入室弟子」的學生。[35]而他對他們的教授主要是進行私人的對話。其他及門弟子則只能由受過他面授的人代為轉教。[36]

馬樞(522–581)也是公元六世紀南方一位典型的學者。他的傳記記載他年幼時就能閱讀甚至背誦《孝經》、《論語》和《老子》。長大之後，他繼續擴充自己的知識，尤其熟習佛教典籍，並及於《易經》和《老子》。他經常被邀請去宮廷就《維摩》(佛經)、《老子》和《易經》發表演講，他講經常常吸引許多觀眾，曾聽過他講授的有兩千多名佛道信徒，以及一般世俗人士。

此外還有許多例子，都足以說明「玄學」在南方的學校課程中是相當重要的。[37]

在結束這一章節之前，讓我們再講兩個故事。史書裏記載了這麼多類似的故事，表明當時人(至少是有能力受教育的人)對學習當時所流行的學術非常重視。這些紀錄反映了當代人非常重視學習的過程。這和我們一向所瞭解南朝士人品行浪漫、道德頹廢的印象有出入，值得注意。第一個故事關於沈峻。據說沈峻學習時經常拿着一根棍子，一旦想打瞌睡了就敲打自己。[38]至於祖瑩的故事也非常有名：

---

35 關於「入室」，見《論語》〈先進第十一〉，第十四章；在本書第六章第一節第一段(注6)，我談到了孔子用房子的構造來比擬他和弟子的關係。

36 《晉書》，94：2449。在本書第二章第一段第五節(注42)還提到了一個相似的故事，即鄭玄向馬融學習時，也要經歷數年才得馬融親授。

37 這些例子是從不同的著作中找出來放到一起的，見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁413–423。

38 《梁書》，48：678。

> 瑩年八歲，能誦詩書，十二，為中書學生。好學耽書，以晝繼夜。父母恐其成疾，禁之不能止。常密於灰中藏火，驅逐童僕，父母寢睡之後，燃火讀書，以衣被蔽塞窗户，恐漏光明為家人所覺。[39]

3. 隋唐時期的官學課程內容

一旦科舉考試成為確定的制度，就開始對學習的目的產生了影響。由政府所認可的課程，即官方課程，因此可以説已經形成。隋朝開始了科舉（貢舉）考試，於是隋唐時官方課程的觀念開始形成。

儒家經典成為了主要的考試內容，但是考試的科目還包括法律知識（明法）等。[40]只是大多數學生還是集中精力研讀儒家的經典。年輕人在學完初級讀本後，便轉而學習官方認可的經典，尤其是政府規定的注疏。《論語》和《孝經》是科舉一定要考的書，因此對所有年輕學子來説，這兩部典籍幾乎是標準讀物。甚至唐玄宗本人也寫過《孝經》的注釋本。它在唐朝知識分子生活中的重要性是不可估量的。除了這兩本著作，在整個盛唐及中唐初期，老子的《道德經》也因為屬於考試內容之一而被廣泛學習。[41]

清初的趙翼對唐朝的學術特色作了總結。他指出，唐朝的學問基本包括三個主要領域，即對三禮、《漢書》和《文選》的學習。[42]他認為唐朝（至少初、盛唐時代）的學者致力於學習這些著作。[43]趙翼所説的是學術的風尚，但他的結論相當程度反映了唐朝學生的學習內容。

39　《魏書》，82：1798–1799。他的運氣真好，沒有因一氧化碳中毒死亡。也見《北史》，47：1734。祖瑩的故事被收在《三字經》裏。

40　見本書第二章第三節第八段。

41　高明士：《隋唐貢舉制度》，頁282–284。我用《道德經》，而不用《老子》，因為在唐朝習慣使用前者的名稱。

42　趙翼：《廿二史箚記》，20：273–275。

43　趙翼的結論也見於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁633、638。

魏晉南北朝以來，對「三禮」的學習就非常普及，歷隋、初唐不衰。《漢書》相對而言是一個新的學習領域，但人們對它的興趣和對司馬遷的《史記》的興趣一樣，乃是前幾個世紀的持續發展。這種情況在南方更為明顯。上面我已經指出，自470年(劉宋明帝泰始五年)後，「史學」就已經正式成為南方國學的課程。[44]魏晉南北朝時期，人們在政治歷史方面的興趣也能說明為何唐初(特別是太宗〔627–649〕時)要編撰正史。對歷史著作的學習，可以說是來自對這種政治經驗的興趣。同時有的學者或許會這麼認為：司馬遷和班固著作的重要性日益上升，正好反映了唐朝君臣的自我想像情結，認為自己是一個強大的帝國，是傳統中國文化的繼承者。最後，《文選》之學也繼承了魏晉南北朝時期南方的興趣。因研究《文選》而衍生的音韻學也吸引了唐朝的學者。

不過，唐朝早期的考試還沒有能完全集中在上面所提到的這些書籍。也就是說，考試本身還未能促使以上述著作為主的學術的發展。這一點有重要的意義。實際上，初唐時，考生並沒有馬上重視「三禮」。因為這三本禮經內容複雜，卷帙又特別多。[45]史學作品方面，儘管在京都的國子學裏，具權威性的歷史著作(特別是記述兩漢和三國的所謂「四史」)已是標準的教材，國子學生都誦習。但要到822年(穆宗長慶元年)以後，歷史著作才成為正式考試內容。[46]相同的，《文選》也一直沒有成為考試科目，儘管它是學生學習文學體裁的主要著作。事實上，《文選》對考生準備考試的重要性是不能否認的，有許多紀錄可以證明這麼一點。[47]唐代考試重視詩作，等於認為作詩乃是學問的根本，所以文學技巧非常重要。到了宋代，學者仍然以寫詩為做學問的基礎。

---

44 見本書第二章第一節第六段(注79)，或第三章第三段第七節。

45 見本書第二章第三節第八段(考試科目)。有趣的是，在786年，德宗皇帝(780–804在位)下令把三禮作為考試科目。見高明士：《隋唐貢舉制度》，頁93–95。但我們並不清楚這個科目在科舉中存在了多長時間。

46 見本書第二章注284和第三章注201。

47 見David R. Knechtges: *Wenxuan*, vol. 1, p. 54 and p. 486 (note 1)。作者引用陸游(《老學庵筆記》)及王應麟(《困學記聞》)的說法。

其他被廣泛學習的著作包括《老子》、[48]《莊子》、《離騷》[49]和《國語》等。當然，沒有人會忘記為官方認可的《五經正義》是最重要的著作，基於它在科舉考試中所起的作用。有趣的是，幾乎沒有記載直接提及這部著作是課程的一部分。或許這件事十分明顯，以致沒有人費心去記錄它。

在公元八、九世紀之交，唐朝的課程經歷了巨大的改變，那也是中世貴族社會走向滅亡的時代。貴胄家庭的優勢失去，其教育方式也跟著衰落，特別是譜牒之學更因而佚失。譜牒之學對維持貴族階級的生活風格有重要的作用。[50]公元第十世紀，《百家姓》的出現也許可以看作是一種象徵；這是最後一個傳統譜牒的編輯，魏晉南北朝以來家學的時代精神已經逐漸揚棄。[51]這是韓愈的時代。韓愈對復興儒家的呼籲確實是這個時代的精神，並且與深受科舉考試影響的文化息息相關。這一時期也可看作是《孟子》復興的時代。先此，特別是在魏晉南北朝時，很少有人重視《孟子》。[52]儘管「三禮」之學是考試科目，但社會的風尚則對它們不再那麼重視。

柳宗元對一個人的讀書和學習進程的意見，正好反映了新的態度：

> 本之《書》以求其質，本之《詩》以求其恒，本之《禮》以求其宜，本之《春秋》以求其斷，本之《易》以求其動，此吾所以取道之原也。參之《穀梁氏》以厲其氣，參之《孟》、《荀》以暢其支，參之

48　《老子》，唐代一般指《道德經》，從675到796年間不時地被作為考試科目。見高明士：《隋唐貢舉制度》，頁283–284。

49　是具有傳奇色彩的愛國詩人屈原（公元前340–278年）的詩作。唐朝的學者經常用《離騷》來指整本的《楚辭》；〈離騷〉是《楚辭》最有名的一章。

50　關於家學的例子見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁643，引自《舊唐書》和《新唐書》。或見Patricia B. Ebrey: *The Aristocratic Families of Early Imperial China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 39–42。

51　關於《百家姓》，見本書第五章第一節第三段。

52　黃俊傑：《孟子》，頁183–198簡短地討論了《孟子》在歷代的受容史。

> 《莊》、《老》以肆其端，參之《國語》以博其趣，參之《離騷》以致其幽，參之《太史公》以著其潔，此吾所以旁推交通而以為之文也。[53]

儘管柳宗元把「五經」看作是個人教育的中心，但他的課程仍包括有《孟子》和《荀子》。同樣重要的是，司馬遷比班固更受歡迎，班固《漢書》的流行明顯大不如前。這裏提及的《穀梁春秋》也具有重要意義，因為《公羊春秋》和《穀梁春秋》不再被單獨學習。它們的興起或許代表了「三禮」之學的式微。在「史學」成為考試科目的那一年，朝廷也同意把「〔春秋〕三傳」作為考試的科目。[54]把柳宗元所列的書目和前面我所討論的課程內容作比較，可以發現重點有了變化。

除了儒家課程上的這些變化之外，還有其他的發展值得注意。首先，佛教和道教的教育有了極大的擴展，越出了寺廟和宮觀的界限。其次，教學上有了變化：學生愈來愈依靠自學，傳統上以大規模講經為重要的教學方式，此時已經衰落。

隋唐時代，佛教的寺廟和道教的宮觀遍佈各地。許多寺廟和宮觀還為學生提供住房、膳食，甚至生活津貼，使他們能利用寺廟的設施自學，甚至於學習儒家學說也沒有問題。唐朝的許多儒家學者同時也信仰佛教或道教，他們經常向寺廟捐贈圖書。同樣地，許多佛家的和尚也精通儒家和道家的典籍。唐朝末年，居然有紀錄顯示許多學生從和尚那裏學習儒家的學問，這也許是因為佛教的資源比較豐富，學生可以利用之故。例如，和尚皎然（八世紀中期）曾是李端（732–792）的老師，而李端後來順利通過了科舉考試，成為唐朝的一位著名官員。[55]許多道士同時也是儒家學者。一位著名的道士甚至

---

53 柳宗元：〈答韋中立論師道書〉，《柳宗元集》，34：543。

54 高明士：《隋唐貢舉制度》，頁95–97。《公羊春秋》和《穀梁春秋》從此作為《春秋》的傳，被一起學習，共同對待，一同出版。儘管《左氏春秋》（《左傳》）也是一門考試科目，和前述兩傳一同考，但人們主要還是把它作為一部獨立的著作。

55 引自高明士：〈唐代私學的發展〉，《國立台灣大學文史哲學報》，第20期（1971），頁219–289（見頁261）。

還當上了皇帝的教師，向未來的皇帝德宗(780–804在位)傳授儒家典籍。[56]

在寺廟和宮觀裏的教育活動，顯示了佛教和道教對唐朝社會和知識人的生活所產生的巨大影響。寺廟和宮觀周圍的寧靜環境對學生們產生了巨大的吸引力，學子們對儒家經典的興趣，並未阻止他們尋找如此幽靜的佛寺或道觀來準備科舉考試或豐富自己的知識。結果，在中國教育早期有着重要地位的公開演講(講經)開始式微，為個人在山林讀書所取代。學者的個別教學或自學，成為一種比較普遍的教育和學習的方式。遙遠而隱蔽的山林勝地或寺觀，成為更嚴格挑選的個人讀書場所。比較公元六、七世紀及晚唐和宋朝時期的紀錄，我們會很快發現早期的那種聚集大批學生講習的特色到了晚唐已經消失。到了宋朝，則所看到的記載總是幾十個到最多幾百個學生。[57]大規模的學生聚集在一起、接受系統的演講的時代已經結束。[58]

4. 宋朝早期的變化

隨着九世紀後貴族的沒落，人們的學習態度也發生變化。宋朝關於早期學習階段的記載，說明當時更強調兒童每天所學習的文字的數量，以及兒童需要多長時間才能學會寫作文章。對後者的強調並不令人驚奇，因為這是為了學習寫作的技巧，而寫作技巧本來就

56　《舊唐書》，190b：5057。

57　見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁888–892的例子：「幾百人」、「幾十人到一百人」、「幾十人到一百人」、「毫無疑問有幾百人」、「兩百多人」、「一百多人」、「常數百人」，又重複說「經常數百人」。上述提法沒有一個是超過1,000人的。

58　以上一段係整理自高明士：〈唐代私學的發展〉；嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉。宋人也有擅長演講的，例如陸象山(九淵)。關於他講演的精彩情形，本書第三章第七節第四段有提到。但是宋代人的紀錄並未說到他的聽眾的數目。這也就是說，宋代人對聽眾數目似乎比較不重視。

是唐代人重視「文學」生活的一個重要部分。[59]雖説宋初已經開始偏離所謂的「文」的導向而逐漸轉向「道」的關心，但是北宋的教學不免仍然（但有充分理由地）延續了唐朝以來歷久不衰的重視文學的風尚。事實上，科舉考試日益重要，文學技巧在一個人的讀書過程中不免繼續扮演重要的角色。

宋朝的文獻中記載了大量資料，都是有關特別聰明的孩子一天之內能夠背誦多少字的，往往達到1,000。[60]這相當不同凡響。我們很幸運，有一篇十一世紀中葉京兆（今陝西西安）地區（京兆府）的小學的學規現在仍保留，可以拿來對照一下。按照該學規的記載，學生每天只須學會或記住約100個字。[61]這一紀錄的可靠性是毋庸置疑的，[62]同時反映出當時日益重視文字背誦。這與道學的教學形成了鮮明的對照，後者在小學的階段重視的是道德的培養。毫無疑問，科舉考試的實施影響了教育思考和着重點，因此即使學者知道教育的

---

59 Peter K. Bol: *This Culture of Ours* 一書對這點有詳細的討論，特別請看頁76–147。作者在頁147這麼説：「當士人不得不重估甚麼才是應該認同的價值時，中世紀貴族的文化便消亡了。但這並不意味着寫作文章的結束。」

60 周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁156。案：本書第六章第一節第三段提到的漢代記載説明，漢政府要求候選官員須年滿17歲以上，「諷書九千字」。我認為這話的意思是：到17歲時，候選的官吏必須曾讀過九千多個不同的字。如果我的理解沒有錯，那麼宋朝所要求掌握的字數和漢朝是不同的。當然，漢朝也沒有統一的用法。例如，東方朔（公元前154–93）16歲時，已經學完《尚書》和《詩經》。他的傳記説他已經「誦二十二萬言」。這顯然説明，他所讀（或背）過的書合計有這麼多的字。見《漢書》，65：284。再例如，王充（27–91）曾説在還是孩子的時候，他「日諷千字」，這裏應當也是每天讀了1,000字，而不是學會了1,000個新字。見王充：《論衡》，30：447。

61 這篇學規在本書第六章第一節第七及八段（注161及179）有完全引錄。這裏的100個字也或許是指記住長100個字的篇章，而不是指不同的新字。Evelyn Rawski 研究清朝的識字教育一書中認為一般所説的字數是指每天學的新字。請參看她的 *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979)。

62 周愚文曾提供過幾個例子，見上面注60。還可見《宋史》，386：11858；389：11930；421：12599；434：12875等等。

目標必須是個人道德的涵養，但對記憶的重視卻仍然繼續，甚至有擴張的趨勢。

宋朝的記載中有許多故事提到早熟孩子(年齡從6歲到15歲不等)，年紀輕輕地便能寫得一手好文章。顯然的，這類故事反映了科舉考試所產生的巨大影響。北宋在古文寫作上是一個偉大的時期。換言之，從第十一世紀早期開始，古文已經開始變成文體上的新風尚。雖然流行的文體有了改變，但是文學寫作之作為基礎課程的一個完整部分，則仍然持續。考試的作用處處可見，可以想像得到，小學裏習作文章所擬的題目和科舉考試中所考的應當是相似的。[63]

在學完基礎課本之後，最為廣泛學習的著作仍然是《論語》、《孝經》。《孟子》的重要性也逐漸明顯起來。宋代時，前兩部著作的重要性已經確立了，而《孟子》則不然。它只在唐朝末年才開始受重視，而且它的地位在北宋仍是不確定的。[64]然而，雖然北宋諸子對《孟子》仍有異議，它的哲學價值也還未能確立，但這並未阻止它成為學習的課程。

關於上述這些著作的重要性的記載非常多，我只能略舉一二：首先是〈京兆府小學規〉，上面已提到。[65]這是一份重要的文獻，它讓我們知道《論語》和《孟子》是學子最先學習的著作。這種情形也可以在朱熹的學習過程裏看出來。朱熹年幼時除學習《孝經》外，還學習《論語》和《孟子》。宋朝的官方歷史中記載他開始學習《孝經》不久，就自己寫道：「不若是，非人也」。[66]

63　詩的寫作相信也類似。見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁159–160。

64　黃俊傑：《孟子》，頁199–229；或見他的《孟學思想史論(卷二)》(台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997)，頁127–190；或見夏長樸：《王安石思想與孟子的關係》(台北：大安出版社，1989)，頁175–212。

65　王昶：《金石萃編》(石刻史料新編，台北：新文豐出版，1977)，132：16a–22a；134：23a–25a。該「學規」全文引在本書第六章第一節第八段(京兆府小學規)。

66　《宋史》，429：12751。值得注意的是，儘管這個故事似乎很有可能，但朱熹一生從未提及這件事。對朱熹的自傳性文字的收集，見陳榮捷：《朱子新探索》(台北：台灣學生書局，1988)，頁8–29。

陸游(1126–1210)的一些詩裏，也清楚地表明《論語》和《孝經》被廣泛地用來教育孩子。他有一首詩寫道：「孝經章裏觀初學」。在另一首詩中，他寫道：「客問我起何所作，孝經論語教兒童」。[67]

其次，是儒家的經典。在公元十一世紀早期，政府重新印行了唐朝的《五經正義》，該書在邢昺(932–1010)的領導下做了修訂彙編。[68]儘管懷疑古書的記載已經蔚然成風，影響了治經的態度，但《五經正義》仍然是士子學習的標準課本。學生雖然不免有自己所喜歡的書籍，但宋朝科舉制度一路發展下來，簡直不允許在典籍選擇上有靈活性。尤其在「進士科」成了最重要的科目(王安石變法之後，變成唯一的科目)後，這情況變得更為突出。然而，宋人治學廣博，富懷疑的理性精神，這是大家都知道的事；在考試的內容上面，這樣的為學態度最後還是反映了出來。表8列出宋朝科舉考試制度所要求的著作和注釋本。這個表格有助於我們瞭解儒家經典及其注釋在宋朝是如何被對待的。

表8：宋朝科舉考試所採用的標準參考注釋本

1. **十一世紀早期：**

   孔穎達著：《五經正義》(參看本書頁231表6)；

   徐彥注：《公羊春秋》；[69]

   楊士勳注：《穀梁春秋》；[70]

   賈公彥注：《周禮》；[71]

   賈公彥注：《儀禮》。[72]

---

67 陸游：〈野步至近村〉、〈農事稍閒有作〉，《劍南詩稿》，收錄於《陸放翁全集》(「四部備要」)，57：817。

68 關於對邢昺工作的簡評，見石訓等著：《北宋哲學史》(鄭州：河南人民出版社，1987)，頁44–48；或見野間文史：《五經正義の研究》，頁389–477。邢昺的傳記見《宋史》，431：12797–12801。

69 徐彥的著作，編輯於唐代，是在何休和鄭玄注釋本的基礎上的擴充。見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，26：4b–6b。

70 基於范寧的注釋本，見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，26：7a–9a。

71 編輯於唐代，賈公彥的注釋本依據鄭玄的《周禮注》，見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，19：1b–5a。

72 紀昀等編纂：《四庫全書總目》，20：1a–3a。

2. 1068–1085（王安石變法）：

王安石注：《尚書》、《詩經》、《周禮》；[73]

王安石注：《易經》；[74]

王安石注：《禮記》；[75]

王安石注：《論語》；[76]

王雱（1042–1076）注：《孟子》；[77]

王安石：《字説》。[78]

3. 1086–1100（哲宗親政；採用反新法的政策）：

與1相似，此外王安石新注的：《尚書》、《詩經》、《周禮》仍繼續被採用。

4. 1001–1126（徽宗期間：大部分時間由蔡京主政）：

與2相似，此外在十二世紀初期，道家典籍也是科舉考試的科目：宋徽宗（1101–1125在位）注的《老子》和其他三部道教經典。

5. 南宋早期：

與1相似，此外，王安石注的《論語》也是學校課程和科舉考試的常用教材。

6. 南宋後期：

與1相似，此外，朱熹注的《論語》、《孟子》、《儀禮》也是學校課程中廣泛使用的教材。其他的理學典籍也被廣泛使用到宋朝末年。[79]

資料來源：袁征：《宋代教育——中國古代教育的歷史性轉折》（廣州：廣東高等教育出版社，1991），頁26、31、36、43、70、76。

73　關於王安石的《三經新義》，見本書第三章第五節第五段。

74　這部著作已經佚失。

75　同上。

76　同上。

77　同上，王雱是王安石的兒子。

78　同上。這部著作已佚，有多種輯本。

79　更多的細節，見下一節。

據說司馬光(1019–1086)對《左氏春秋》非常推崇。[80]但是，朱熹因為自以為是常反對歷史著作，因此在15到20歲期間他並沒有學習任何歷史典籍，包括《左氏春秋》。[81]從表6及表8中，我們可以看見《左傳》在宋代仍然是學生必須學習的儒家經典，只是它似乎仍未普遍被接受是《春秋》的傳。

就課程而言，理學的興起是一個新的轉捩點。我們可以這麼說：系統的「讀書的進程」(學有先後)的觀念或者說課程的觀念，在朱熹以後真正出現了。當然，我們並不是要談論究竟兒童有沒有意識到這個觀念，我們也不是想指出朱熹已經清楚地認識到學習能力和兒童的智慧或心智有一定的關聯。我認為對這種兒童的認知能力、或說「認識心」的把握，在中國恐怕是要到十六世紀王陽明的時代才開始。雖然中國人對兒童的觀念，到了宋代已經開始有了比較清楚的把握，知道它是生命裏的一個明顯的、不同於大人的階段，[82]但是我認為宋代諸子和朱熹都未必已經掌握了心智會因年齡的成長而逐漸改變的這個想法。

5. 道學的課程思想和實踐

毫無疑問的，朱熹是中國第一位系統討論所謂「讀書法」的人。朱熹全部的學習生活，都圍繞着創造新教育來展開。考察他對課程的注釋，有助於我們理解理學的教育理想和實踐，而理學家的教育理想和實踐，在後來的幾個世紀裏，為中國人所普遍採行。[83]

---

80 朱熹：《三朝名臣言行錄》，收錄於《宋名臣言行錄五集》(台北：文海出版社，1967)，7：595，引自周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁174(見注76)。朱熹還說他父親非常喜歡《左氏春秋》。見郭齊、尹波點校：《朱熹集》，82：4248。

81 黎靖德編：《朱子語類》，104：2616。朱熹接下來批評了呂祖謙(1137–1181)，因為呂祖謙建議人們學習《左氏春秋》。當然，朱熹從未說過人們根本不需要學習歷史。

82 請參看本章第一節第三、四段。又請參看本人的"The Discovery of Childhood"。

83 錢穆收集了許多有關朱熹的教育思想和讀書法的材料，見他的《朱子新學

朱熹從未直接討論過所謂的課程。他更關心的是怎樣獲得真正的知識。但是，如果閱讀他的著述，通過他在所應學習的書籍中所作的注釋，你會很容易地發現他的原則。

首先可以預知的是四書，朱熹幾乎畢生都在學習和注釋四書。其次是五經：他詳細列舉了希望學生掌握的注釋本。對經典知識，他持一種相對提倡打破舊習的態度，這是非常顯著的。[84]他所引用的有關學習儒家經典的注釋本，幾乎都是宋朝人作的。[85]對朱熹來說，比較值得信賴的作者是劉敞(1109–1068，他對《尚書》、《周禮》、《春秋》和《儀禮》都著有注釋)、[86]王安石(對《易經》、《詩經》、和《尚書》都有注)、[87]程頤(有《易經》和《尚書》注)、[88]張載(1020–1077，有《易

案》，第五冊。或見黎靖德編：《朱子語類》，10–11：161–198。這兩章稱為〈朱子讀書法〉。這兩章現在已翻譯為英文，見Daniel K. Gardner: *Chu Hsi: Learning to be a Sage, Selections from The Conversations of Master Chu, Arranged Topically* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 128–162。

84 見郭齊、尹波點校：《朱熹集》，35：1535。在此，朱熹強調了一個人掌握《論語》和《孟子》後，學習經典著作的重要性。對我選擇的這個詞，「提倡打破舊習的人」(iconoclast)，也許會有學者提出異議，但我認為使用這個詞是相當合適的，尤其是用在朱熹關於經典學習的觀點方面。在他的許多注釋裏，朱熹沒有提到宋朝以前的《易經》注釋者。關於《詩經》，他曾說：「唐初諸儒為作《疏義》，因訛踵漏，百千萬言，而不能有以出乎二氏之區域。至於本朝，劉侍讀(劉敞)、歐陽公(歐陽修)、王丞相(王安石)、蘇黃門(蘇轍)、河南程氏(程頤)、橫渠張氏(張載)始用己意，有所發明。」郭齊、尹波點校：《朱熹集》，76：3970。見錢穆：《朱子新學案》，第四冊，頁231–300。案：蘇轍(1039–1112)有《詩傳》、《春秋傳》等著作。

85 他所列舉的宋朝學者的著作並沒有全部保存下來，因此本文沒必要列出這些著作。除了《春秋》及其三傳，其他的典籍，即他提到的《易經》、《尚書》、《詩經》、《周禮》、《儀禮》，和大、小戴的《禮記》，列舉的都是宋人的注疏。見郭齊、尹波點校《朱熹集》，69：3638–3639，〈學校貢舉私議〉。

86 Yves Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 49列舉了他的《七經小傳》。紀昀等編纂：《四庫全書總目》，33：7a–9b也列舉了此書。《四庫全書總目》，26：25a–29b還列舉了他所著的另外四部關於《春秋》的著作。

87 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 29列舉了《周官新義》，但是王安石其他的典籍注釋本大部分都佚失了，只有部分保存下來。見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，19：5a–7a。

88 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 3提到了《伊川易傳》。紀昀等編纂：《四

經》、《詩經》、和《禮記》注)[89]和楊時(1053–1135，有《易經》、《尚書》、《詩經》和《周禮》注)。[90]

在其著名的〈學校貢舉私議〉中，除了政府規定的教材外，朱熹還提到了其他哲學和歷史的著作，因為他們可以幫助士子寫作好論或策的科舉文字。宋代以來，科舉逐漸普遍要求考生寫這些文章。[91]他提到的哲學著作包括老子、莊子、荀子、韓非子、揚雄(公元前53–公元18)、王通，以及其他宋朝學者的作品。他提到的歷史典籍有《左氏春秋》、《國語》、《史記》、《漢書》和《後漢書》。另外，《三國志》、《晉書》、《南史》、《北史》、《新唐書》和《舊唐書》、《五代史》，[92]以及司馬光的《資治通鑑》，也在他所建議的學習範圍之內。

同時，朱熹還建議把宋朝政府所編纂有關禮儀方面的知識、曆算、地理、法制，以及杜佑(735—812)的《通典》列為學習的內容。顯然的，他認為這些書也都應列入一個學生應該修習的課程。

總之，朱熹的課程十分廣泛。[93]這應該可以視為中國教育史上第一次對課程的自覺性的討論，其重要性相當突出。除了具有廣泛性外，朱熹的課程還有另外一個特點，那就是他大力提倡同時代的宋朝思想家的著作，拿它們作為學習的內容。朱熹這一個做法對後世產生的影響非常深遠。

庫全書總目》，2：8b–9b也提到了此書。《四庫全書總目》，33：9b–10b還列舉了一部編輯了程頤對諸經的解說的著作。

89 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 3列舉了《橫渠易說》。紀昀等編纂：《四庫全書總目》，2：6a–7a也提到了此書，這是張載在該目錄中列舉的唯一儒家經典。

90 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*沒有列出任何楊時注釋的典籍。紀昀等編纂：《四庫全書總目》也沒有。

91 郭齊、尹波點校：《朱熹集》，69：3632–3642。這篇紀念文已被部分翻譯成英文，見Wm. Theodore de Bary and Irene Bloom, eds.: *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, pp. 737–742。這部分譯文誤把王充作為王通，當作是朱熹所欣賞的思想家。

92 這最有可能是薛居正的《舊五代史》。歐陽修的《五代史記》要到十三世紀，才開始被稱為《新五代史》。

93 Wm.Theodore de Bary: "Chu Hsi's Aim as an Educator"一文中討論了朱熹的讀書法。

此後，宋人受到朱熹的影響，學習理學(或說是道學)著作。[94]由於宋明理學學者的努力，加上元朝決定採用朱熹的《四書章句集注》和其他理學家的注疏作為科舉考試標準，宋明理學的正統性得以建立。不久之後，出現了另一次重要的對課程系統的討論。[95]

這便是著名程端禮(1271–1345)的《程氏家塾讀書分年日程》，該書出現於1315年。[96]整個明、清時代，這篇作品被當作學術模式而被廣泛採用。[97]以下是該讀書日程的重點摘要：[98]

首先是蒙學課本。程端禮推薦程端蒙(1143–1191)的《性理字訓》，尤其是經程逢原修訂和擴充過的本子。[99]接下來就學習朱熹所推崇的《小學》，[100]此後再學習《大學》——「四書」的第一本，接着學習另外三本，即《論語》、《孟子》、《中庸》。當然，程端禮強調要用朱熹的《四書章句集注》。

94　見《宋史》，408：12301；434：12874；437：12965；450：13257等例子。一些金的學者也遵循朱熹的建議。

95　Daniel K. Gardner: *Chu Hsi and the* Ta-hsüeh: *Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon* (Cambridge, Mass.: Harvard University Council on East Asian Studies, 1986), chap. 1。作者強調宋代理學對儒家經典的研究有從「五經」轉到「四書」的趨勢。

96　程端禮：《程氏家塾讀書分年日程》(「四庫全書」，題為《讀書分年日程》)。

97　參考John Meskill: *Academies in Ming China, a Historical Essay* (Tucson: University of Arizona Press, 1982), p. 55；《元史》，90：4343。

98　該文已被部分翻譯為英文，見de Bary and Bloom, eds.: *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, pp. 816–819; John Meskill: *Academies in Ming China*, pp. 160–164; Patricia B. Ebrey, ed.: *Chinese Civilization: A Source Book*, 2nd ed. (New York: Free Press, 1993), pp. 195–198。

99　這本著作已有部分翻譯為英文，見de Bary and Bloom: *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, pp. 814–816。程端禮主張以此書來代替傳統的《蒙求》和《千字文》。關於後兩部著作，見本書第五章第一節第二段。程逢原(若庸，1268進士)是元末學者，他修訂的版本至今仍為最通行的本子。

100　關於該書的討論，見本書第五章第一節第四段。作者同時主張這一階段的學生應該背誦朱熹的《童子須知》。此書可能就是第五章第一節第四段(注61)所討論的朱熹的《童蒙須知》。

學完「四書」之後，學生接着學習《孝經》。程端禮特別推薦由朱熹比較各種版本而編訂的《孝經刊誤》。[101] 接下來，要學習「六經」及其宋朝流行的注。[102]「六經」依次為《易經》、《尚書》、《詩經》、《儀禮》、《周禮》及《春秋》(包括其三傳)。

程端禮認為，如果一個學生在8歲就開始學習，那麼到15歲時，他就能學完所有的蒙學讀物、「四書」和「九經」。「九經」包括《易經》、《尚書》、《詩經》、「三禮」和《春秋》的三傳。本來只有「五經」，後來加入了大戴《禮記》，(於是禮經一分為三：《禮記》、《周禮》、《儀禮》)，而《春秋》三傳也各立為一經，於是便有了「九經」的說法。

《程氏家塾讀書分年日程》所建議採用的各種經書傳注以及其他的重要讀物對後代的影響極為深遠。顯然的，在他編寫這個課程進度表時，宋元理學家的地位已經完全奠定，成為中國教育和思想的主流了。

儘管學生們只在學完了經學之後才學習歷史，但歷史著作在一個人的學習進程中也具有同等重要的作用。在這一學習進度表上，司馬光的《資治通鑑》和朱熹的《資治通鑑綱目》列為最先學習的歷史著作。接下來要學習的是《史記》、「兩漢書」和幾位宋朝學者的歷史著作。程端禮還提到了《資治通鑑》的胡三省(1230–1302)注，建議把它作為參考書。

在掌握了這些主要的歷史著作之後，學生們要繼續學習的是韓愈的文學著作[103]和《楚辭》。[104]在這一日程表裏，文學作品的學習還擴

---

101 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 48；紀昀等編纂：《四庫全書總目》，32：9a–10b。

102 這裏(1：11b–12a)的原文小注說：「六經正文，依程子(程頤，有《易傳》)、朱子、胡子(當係指胡瑗，有《周易口義》等書；另，胡銓有《易傳拾遺》，但清初已佚)、蔡氏(或係指蔡淵，有《周易經傳訓解》及《易象意言》，俱不見《宋史藝文志》，但收入「四庫全書」)；句讀參廖氏(不知所指)及古注、陸氏音義(唐人陸德明：《經典釋文》)，賈氏《音辨》(宋人賈昌朝：《群經音辨》)、牟氏《音考》(不知所指)」。

103 程端禮建議使用真德秀的本子。這一著作仍然看得到。但現代人一般並不認為這本書是一本好的韓愈的入門著作。

104 程端禮建議使用朱熹的注。

展到了許多著名的古文，如蕭統的《文選》、宋朝和元朝早期作家的古文詩文等。

其他還有大量的作品必須學習，反映了博學的旨趣。大多數書籍是同時代人的有關禮儀和制度方面的著作。令人感到有趣的是，程端禮還列出很多有關音韻學方面的著作。[105]到了這個階段，一個典型的學生大概已經二十多歲了，可以開始學習著名的思想家，如陸贄(754–805)、[106]范仲淹、王安石、蘇軾等有關經世的文字。

顯然的，程端禮不再要求那些已經21至24歲之間的學生仍然謹守嚴格的進度表去學習。然而，他繼續提供參考書，提醒學生在學完上面的書目之後，應該閱讀張載、邵雍、[107]三胡(胡寅〔1098–1156〕、胡宏〔1106–1162〕和胡安國〔1074–1138〕)、張栻(1133–1180)、呂祖謙(1137–1181)、真德秀(1178–1235)、魏了翁(1178–1237)和其他程顥、程頤及朱熹的弟子等人的著作。這些當然都是當時流行的理學家的作品，任何人對中國文化、歷史有一點認識都對這些名字不會感到陌生。[108]

程端禮的課程充分地反映了理學家的觀點。這很快地變成了中國人的標準課程，佔有核心的地位，並在元朝和明朝早期的許多學

---

105 元朝人出版的有不少音韻學方面的作品。不知是不是因此，程端禮會重視這方面的知識。

106 這位唐朝的重要官員，其思想可能帶有法家的傾向，但是由於他的忠誠和犧牲，因此很得傳統儒家的讚賞。英文作品可以參看Denis C. Twitchett: "Lu Chih: Imperial Adviser and Court Official," in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds.: *Confucian Personalities*, pp. 84–122。最近中文有關陸贄的作品，請參看王素：《陸贄評傳》(南京：南京大學出版社，2001)。

107 有關邵雍的英文作品可以參看Don J. Wyatt: *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*。中文作品請參看唐明邦：《邵雍評傳》(南京：南京大學出版社，1998)。

108 英文關於道學運動的簡要研究，見Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*。該書的重要論點可以在同作者的中文作品看到；田浩：《朱熹的思維世界》(台北：允晨文化，1996；增訂版，2008)是比較詳細的中文作品。請看侯外廬等主編：《宋明理學史》，第一卷。

校裏作為教學指導被廣泛使用。[109]但是，明朝中葉以後，由於新的著作日益增加，人們又期望有新的課程標準了。

6. 道學教育內容的延續和發展

理學教育的特色，就在於它為了個人的快樂和道德的完善而追求學習所固有的價值。這和大多數學生的願望是相反的，因為他們只是為了參加並通過科舉考試而學習。但是，理學不滿科舉考試的破壞性的影響，卻不能阻止學術團體的官方化。這在元朝時變得尤為明顯，當時，學術團體的領導人不斷獲任命為官員，接受政府的報酬。更重要的是，理學思想家們系統地努力影響科舉考試的內容。許衡(1209–1281)的故事就是一個有益的例子：

> 七歲入學，授章句，問其師曰：「讀書何為？」師曰：「取科第耳。」曰：「如斯而已乎？」師大奇之。每授書，又能問其旨義。久之，師謂其父母曰：「兒穎悟不凡，他日必有大過人者，吾非其師也。」

於是，這位老師不顧許衡父母的一再挽留，辭職走了。許衡後來還有過三次同樣的經歷，每一次都改變了他的老師。作為元朝蒙古人的朝廷中最受尊重的理學學者和中國知識人，許衡的這個故事突出了他所代表的教育哲學。[110]理學家的課程繼續支配着元朝時年輕學子們的教育。[111]

---

109 例如，見劉因：《靜修續集》(「四庫全書」)，3：10b–19b。

110 《元史》，(158：3716)英文有關許衡的研究，見Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*。中文最近的著作可以參看陳正夫、何植靖：《許衡評傳》。參看本書第三章第六節第二段。

111 池小芳：《中國古代小學教育研究》(上海：上海教育出版社，1998)，頁169–170；中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁893–896；清高宗編：《續通志》，179：4896。案：此處記載元朝政府曾命令官學學術必須學習有代表性的著作，如周敦頤的《太極圖說》、張載的《西銘》、程頤的《易傳，序》、劉敞的《春秋注．序》。其他可以參考

1287年(元世祖至元24年)，許衡推薦的課程為官學所採用，這些課程包括：首先應該學習的著作是《孝經》、朱熹的《小學》、《論語》、《孟子》、《大學》和《中庸》。掌握了這些著作之後，便接著學習《詩經》、《尚書》、《禮記》、《周禮》、《春秋》。最後則學習《易經》。[112]這張課程表扼要而簡明，但是強調的無疑是朱熹的思想。[113]

這些著作在1313年(元仁宗皇慶二年)變成了科考的基本內容。按照當時頒佈的條例，學生所採用的注疏本如下：「四書」用朱熹的《集注》。其他的注疏則為：朱熹注的《詩經》、蔡沈(1167–1230)注的《尚書》、[114]《易經》兼用程頤和朱熹的注、[115]《春秋》用胡安國注[116]。至於「三禮」的本子，元朝政府允許學子們參考舊注；這大概不外是指鄭玄的注。鄭玄注正是唐朝《五經正義》的本子。[117]

這一著作表被科舉考試的權威機構採用為標準教材，在所有年輕學子的學習進程中非常重要。我們完全可以想像到，大多數教師都會要求學生集中精力去記憶和學習這些著作。

另一個有關課程的紀錄，可以在元成宗(1265–1307在位)設立社學的條文裏(1300)找到。社學的設立是中國教育史上有特別意義

的資料有如下述：《元史》，189：4326；190：4335，記朱熹的《小學》也是學習教材。《宋史》，450：13257，記載「四書」和儒家經典都是學習課程；又柯劭忞：《新元史》，234：905b，記載了朱熹的三本著作，《四書章句集注》、《近思錄》和《小學》被作為課程而廣泛接受；又《新元史》，234：906b，記載有著名道學學者徐乾(1270–1337)，跟從母親學習了《孝經》和《論語》；又《新元史》，206：820a，記載說著名道學學者歐陽詢(1283–1357)，也是跟從母親學習了《孝經》和《論語》，外加朱熹的《小學》。

112 《元史》，81：2029。

113 許衡的推薦先於程端禮1315年寫的《程氏家塾讀書分年日程》。

114 蔡沈的《書集傳》在本書第六章還會提到。參考 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 23；紀昀等編纂：《四庫全書總目》，11：20a–22b。

115 關於程頤的注，見上面注88。關於朱熹的《周易本義》，見Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, p. 11；紀昀等編纂：《四庫全書總目》，3：11a–14a。

116 Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, pp. 39–40；紀昀等編纂：《四庫全書總目》，27：11b–13a。

117 有關元朝經學，見皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，頁281–284。

的事，是與科舉文化比較沒有直接關係的創舉。[118]詔書上說：「今後每社設立學校一所，擇通曉禁書，於農隙時月，先讀《孝經》、小學書，次及《大學》、《論》、《孟》、經史，務要各知孝悌忠信，敦本抑末。」[119]這裏提到的著作雖然表面上看似沒有新意，但是值得注意的是「四書」的地位大大地提升了。

從上面的討論，我們可以看見宋明理學的重要著作已經普遍成為中國學生的基本教材了。元朝末年，由程端禮所擬的課程已經成為中國政府的科舉、中央官學和地方社學的共同標準。學術團體也主要教授理學的典籍，這兒就不再重複了。

7. 明朝的道學課程

雖然理學家的課程到了元末已經是全國奉行的標準，但是明初在太祖開始注意學校教育時，這個課程應如何推動和實施，居然還有了一些變化。朱元璋對理學的教學理想作了特殊的解釋。他經常採用一種屬於他個人的、比較特殊的方式來理解他的理學教師所教給他的東西。這從他1385年(洪武十八年)和1387年(洪武二十年)之間頒佈的《御製大誥》中可以看出來。這個《大誥》是他親自寫的，向全體人民頒佈，要人民學習和背誦。[120]它的內容包含有勸誨、禁制、懲罰等等。用這種辦法來齊整社會的道德，簡直是對理學的信念的一個諷刺，因為道學者相信個人應該也能夠獨立追尋一己道德

---

118 這個法令見元代人所編的《廟學典禮》，王頲點校(杭州：浙江古籍出版社，1992)，6：134。關於社學，見本書第二章第二節第八段(社學)。

119 明太祖在他頒佈的國子監規條中反覆提到「孝、悌、忠、信」，因此為眾所熟悉。另外，「禮、義、廉、恥」在整個明朝也都被廣泛作為教育的目標。見本書第六章第一節第十一段(朱元璋的威權做法：國子監學規)，該處會提到這些字的起源。附帶說一下，古代以後，「孝、悌、忠、信」作為教育目標被提及並不是第一次。真德秀在他的《家塾常儀》就曾提到它們。

120 這個《大誥》現收錄於吳相湘編：《明朝開國文獻》(台北：台灣學生書局，1966)，第一卷，頁1–85。《大誥》有兩次增補。我們所關注的是最開始頒佈的本子。請特別參考鄧嗣禹為該書所寫的序。

的完美，不假外求。明太祖在世時，《大誥》廣為流傳，屢次刻印。但是，明太祖一去世，這個檔案就被遺忘了，幾乎不再印行，直到文化大革命時，一些學者出於歷史興趣才再次把它印出來。[121]

朱熹的理學（或稱道學）作品，尤其是他的《四書章句集注》，在明朝繼續成為統治者採用的正統思想和教育的教材。明太祖完全熟悉朱熹的思想和用語。「四書」、「五經」成為明朝學校課程的中心教材，而且用的幾乎都是宋朝和元朝作者的注。

在明朝，甚至宋朝和元朝的文獻中有時也會提到「六經」，而明朝似乎更經常使用「六經」一詞，彷彿全部的「六經」都能用於學習。但是事實上，「六經」中的《樂經》已經佚失很長時間了，[122]只是人們總以為這部古老的作品能被重新發現或恢復。然而，明朝經學家對恢復這樣一本經籍也未必真的有信心。終明朝一代，這個公案並沒有得到解決。不過「六經」之名一再出現，廣泛使用，這大概反映了明朝人對《樂經》的興趣。下面我們會談到陽明及其後學關心吟詩詠誦的事，這應當和他們對所謂的《樂經》的興趣是關連在一起的。

到十五世紀早期，第三位皇帝明成祖（1403–1424在位）即位時，出現了新的發展。他下令編纂三種大全，即《四書大全》、《五經大全》和《性理大全》。過去學者並不重視這三部書，因為它們都只是剪貼而成，而且收錄的多是一些不是真正有價值的宋、元作者的文字。學者歷來認為這三部書是明朝經學中衰的象徵。[123]這樣的批評

121 毛澤東推崇朱元璋，這大約因為兩人都有「作之君、作之師」的使命感，推行專制，希望齊整社會的信仰。學者翻刻並研究明《大誥》大約是對這樣的作風的一個批判吧。

122 有的學者根本不認為有《樂經》這麼一本書。至少它從來沒有真正成為一部「經」。參看下一注。

123 在討論《大全》之前，先補充說一兩句有關對音樂和《樂經》的話。明朝的學者確實出版了一些有關音樂理論的著作，但除了湛若水之外，沒有人認為《樂經》能被恢復，而湛若水的努力也一般被否定。朱載堉（1536–1611）的研究固然相當出色，但是在現代音樂理論傳入以前，他的貢獻儘管令人讚賞，卻沒有完全被理解。而且，他理論之具有吸引力又和教育家的經學中心觀並不直接有關連。至於三種《大全》，請參見本書第三章第八節第一

大致不算錯，但不可否認的是：這三種著作長期使用，對學校課程不免產生了重大的影響。所有的學子都必須把它們當作科舉考試的標準教材來學習，其影響眾人之深，不言而喻。這個重要性延續了500年之久。

國子監的學生也學習各樣政府文獻、官僚體制的律令、規章和程式，這方面在明太祖所寫的太學規章中有明確的規定。這就是說，官僚政治體系的知識成為太學課程所要求的一部分，這是宋元高等教育機構教學活動的記載中所罕見的。總之，朱元璋注意學生任官之後的表現，下了許多規定，明令要把政府的程式和官場的公文文字作為整個太學課程的一部分。[124]

同樣地，太學生還要學習書法，選擇自己喜歡的字體來練習。在宋朝和游牧民族政權的文獻記載中，很少有關於正規太學教授和訓練書法的紀錄。但是到了明朝，似乎有了改變。政府開始要求太學生必須能兼習好的書法。換言之，書法成為國子監課程的一個重要部分。數學知識也是太學課程的一部分，太學生規定要學《九章算術》。[125]

明朝時，有一個比較意外的發展：這便是在1381年，明太祖命令太學生必須學習劉向(公元前77–6)的《說苑》。這部著作由各種故事組成，大多是有關著名歷史人物的故事，講的多是個人修養和實行善政的教訓。《說苑》是一部漢朝的著作，而且很大一部分已經佚失幾個世紀了，北宋時(十一世紀)才被重新發現和恢復，如今它

段。最近有關該三種《大全》的重要性的研究(從道學霸權的成立的觀點來看)的英文著作有：Benjamin A. Elman: "The Formation of 'Dao Learning' as Imperial Ideology During the Early Ming Dynasty," in Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu, eds.: *Culture and State in Chinese History, Conventions, Accommodations, and Critiques* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 58–82。

124 關於明太祖所頒佈的大學規章制度，詳見本書第六章第一節第十一段。

125 參看下面注144。有關技術教育，包括書法和數學的詳細情況見本書第五章第三節。

卻得到了皇帝青睞。有人懷疑它不見得對教育有充分的影響力。但是，明代有關這本書的研究有了明顯的進步。可見皇帝的重視的確有相當程度的重要性。

最後，明太祖強烈反對教授全本的《孟子》，他頒佈了一本經過刪節的《孟子》，[126]把一些令他不滿意的章節都刪除了。這個節本成為整個明朝科舉考試的標準教材。[127]

這位開國皇帝的不合理焦慮，超過了對政治和意識形態控制的需要，以致於他不斷頒行有關教育或實際上是控制人民行為的法令。於1381年(洪武14年)頒行的一個法令中，他對實施懲罰的熱情使他規定所有社學的學生都要學習明朝法律。[128]這是他發行《御製大誥》前幾年的事。尤為明顯的是，這位明朝統治者在上了年紀後，對意識形態控制的關注加強了。其他皇帝所採取的措施，包括要求學習適用於各種重要場合的禮儀，如冠禮，婚喪禮等等。[129]朱元璋這樣的舉措為歷代皇帝所繼承，一直到明朝覆亡為止。崇禎皇帝在位時仍曾下令在所有地方學校發行朱熹的《小學》。[130]這可以算是明朝最後一次的努力，要把理學課程作為意識形態的控制工具吧。

社學和地方政府學校的教育課程與太學的課程幾乎沒有不同。在地方上，教育質量自然不可能與中央官學一樣的嚴謹或有系統。一些有關地方社學的建立及學校規章的紀錄證明了這一點。魏校

126 這本書(《孟子節文》)由劉三吾(1319–1400)主其事，現代人最先由容肇祖在1947年寫文章討論它，指出刪節了85條。有學者指出所刪不止於此，現在北京國家圖書館還藏有三本。

127 關於明朝太學課程和考試標準課本的爭論，大多基於毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史(第三卷)》，頁403–406。

128 李東陽等撰，申時行等重修：《大明會典》(台北：東南書報社，1964，重印1587年司禮監刊本)，78：11b、14a，或見《中國教育史大系》，頁1170，列出了同一時期頒佈的有關地方政府學校的法令。第78章有關於明朝學校的基本紀錄中，可以看見在1392年(洪武25年)的法令中，還包括習射。

129 引自池小芳：《中國古代小學教育研究》，頁175。

130 同上。

(1483–1543) 在對廣東社學的紀錄中建議學生們應該從學習朱熹的《童蒙須知》開始，接下來學習《小學》、《近思錄》[131] 和四書。[132] 他還提到了呂本中的《童蒙訓》[133] 及《孝經》；還有更重要的，就是吟詠《詩經》。[134]

黃佐 (1490–1566) 和葉春及所提出的課程大致採納了魏校的建議。但是，他們認為孩子應該直接學習黃佐的《小學古訓》以及《孝經》和四書。魏校所提出學習呂本中《童蒙訓》的建議則沒有被採納。這兩位作者還認為學生應學習吟誦《詩經》。課程中另外提出了習射以及禮這兩門科目。[135]

討論明代的社學不能不提到王陽明。王陽明一生致力於地方教育，發展地方學校和鄉約。這樣的努力在中國教育史上，尤其是平民教育方面，起了十分重要的作用。[136] 王陽明的哲學觀點與朱熹有着很大區別，朱熹的思想和教育學支配了明朝早期的教育。王陽明的思想興起之後，或許有人會以為課程內容上會有所變化，但事實並非完全如此。與其哲學立場一致，王陽明幾乎從不談論課程，而一旦提到要學習的書籍時，他似乎只是跟從朱熹的說法。不過，在

---

131 「近思」也者，是就近身的事物的思考或反省，當然，也可以看作是最近的思考和反省。

132 魏校：《莊渠遺書》，卷9。引自中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1228–1231。

133 關於這部著作，見本書第五章第一節第三段。

134 許多明朝的學者，特別是王陽明，都強調唱歌和音樂。參見本書第六章第一節第九段。或見呂坤的建議：「每日遇童子倦怠懶散之時，歌詩一章。」見呂坤：〈社學要略〉，引自中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1234。現在常熟地方志仍然保存了一些讓學童吟誦的詩篇，日人鶴成久章有專文討論書院的「歌儀」：〈飛動梁塵的聖歌聲：關於明代書院的歌儀〉，收錄於本人編的《中國與東亞的教育傳統 (一)：中國的教育與科舉》(台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006)，頁363–385。

135 以上關於黃佐和葉春及的討論，參見池小芳：《中國古代小學教育研究》，頁182–184。

136 關於王陽明涉及社學教育的討論見本書第三章第七節第四段。

讀書法(學習方法)上，他顯然不同於朱熹；根據他挑選給學生學習的版本，他與朱熹很不相同。朱熹追求的是原文和文章含義之間的協調理解，而王陽明則更關注如何領會文章的本質含義。他並不重視朱熹的《四書章句集注》，卻建議他的學生學習《大學》的原文。[137]他的學生一般是以學習他的〈「大學」問〉開始。這並不是一篇簡單的文字。這本書在王陽明死後，還同王陽明的《傳習錄》[138]被收錄在許多書院、官學和社學的書目裏。

除了以上這許多課程表外，還有一些理學的著作也十分流行。在兒童教育一類的書中，我們很容易看到諸如朱熹的《家禮》、[139]呂祖謙的《少儀外傳》[140]和一些發揮朱熹《小學》的著作廣泛流行。總之，宋明理學著作的影響至為巨大。儘管這些作品從來不能完全取代傳統的、更簡短的基本讀物的位置；[141]那些更重要的傳統儒家經典本身當然也繼續佔有根本的地位，它們的重要性已經被科舉所認定。因此，一代又一代的中國學生在官學或私學都一樣學習它們，行為的模式受它們的影響，歷久而不衰。

---

137 除刪減了一些句子外，朱熹還曾改變了《大學》原文的次序，並作了些補充。王陽明經過艱苦的努力，恢復了《大學》的原文。關於朱熹和《大學》，請參看Daniel K. Gardner: *Chu Hsi and the* Ta-hsüeh, pp. 27–45。並請參看Wing-tsit Chan, tr.: *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, pp. xxv, xxxi–xxxii, 5–6, 159–161。

138 〈「大學」問〉是相當難讀的一篇文字，可參看《王陽明傳習錄及大學問》(台北：黎明文化，1986)；《王陽明全集》，26：967–973。其英文翻譯見Wing-tsit Chan, tr.: *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, pp. 269–280。請並參見de Bary and Bloom: *Sources*, pp. 844–847。該處有部分翻譯，並就陳氏原譯作了一些修訂。

139 見Patricia B. Ebrey, tr.: *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites* (Princeton: Princeton University Press, 1991)。

140 參考呂祖謙：《少儀外傳》，收於黃靈庚、吳戰壘主編，《呂祖謙全集》(杭州：浙江古籍出版社，2008)，第2冊。

141 有關討論見本書第五章第一節。

8. 在明代儒學視野之外

從前面這章的討論中，我們可以看出朱熹有關理學教育的著作，影響了明朝的課程。但是，我們也注意到了學習法律條文、吟詠詩歌或《詩經》、射箭和學習適當的禮儀等等，也構成了學校課程的一部分。結束這一段的討論之前，我想對這部分的教學內容作一個摘要，以説明宋明理學對後來中國傳統教育的課程觀念和實踐的影響。這一討論，應該讓我們對傳統中國教育的最後階段的實際情形，可以有一個比較全面的瞭解。理學的視野固然促成了這個教育傳統的生命力，但也造成了它自身的侷限性。

首先，學習的課本是法令，一般又稱為聖諭，是由開國皇帝明太祖發佈的。學習詔書、敕令，這是中國教育經驗中的新鮮事。這讓我們對明太祖的政策及其著名的專制政治有了更深刻的瞭解。事實上，這件事從上面提到的《大誥》以及國子監生必須學習官場的公文詔令上，已經充分看出來了。

諸如〈弟子職〉和選自《禮記》的〈內則〉等傳統著名作品，頻頻出現於地方學校的課程紀錄中。[142]這些著作其實也都是儒家的，[143]它們算是明朝課程中不屬於道學課程的第二類著作。

如上所説，數學是完整的明朝教育的一個部分。傳統的《九章算術》仍然被選為課本。不幸的是，我們對其他數學基本教材知之甚少。[144]當然，中央政府設立的專業訓練學校，它們的學生所使用的

---

142 《內則》是有關婦女在家庭及社會中的行為準則的最早的文字之一。見於《禮記》(英譯見 James Legge: *The Sacred Books of China, The Texts of Confucianism*, pt. iv: "The Li ki (Li-chi)" (Delhi: Motilal Banarsidas, 1986, reprint of 1885 Oxford University Press ed.), 10: 449–479。〈弟子職〉選自《管子》，對它的討論見本書第六章第一節第二段。池小芳：《中國古代小學教育研究》，頁236對這兩本書在明代教育中的角色有一些討論。《內則》包括在課程當中，不知這一事實是否意味着女孩們也可以進入地方小學學習？

143 儘管有人懷疑〈弟子職〉列為儒家著作是否適當，但許多儒家教育思想家還是把它看作是學生應遵循的基本規定。

144 明朝的都察院曾有印書的紀錄。據周弘祖《古今書刻》記載有33種，如《演算法大全》、《七政歷》、《千金寶要》等。這本《演算法大全》似乎在明朝滅亡以後也佚失了。

數學、天文和曆法計算的課本是更先進的，不同於普通學校學生所用的較為淺易的課本。[145]

文學作品也是重要的。自宋朝後期以來，書店為準備參加科舉考試的士子印刷著名詩文選集已經成為風尚。因為這些選集是教導士子學習和背誦的，所以大多數文章往往是同時代作者所寫，又被稱為「時文」或「程文」。一些著名的作者甚至會出版他們自己的文章。[146]整個明朝期間，尤其是十六世紀末之後，出版當代文章已經十分流行，官員們也經常為文集作序，使得這類文字更為暢行，也使它們取得正當性。

「時文」在考生準備考試上的重要性，從辛棄疾(1140–1207)的經歷中就可見一斑。為了通過科舉考試，辛棄疾也購買了範文來參考。孝宗皇帝(1163–1189在位)看到他時，不免對他用的參考書這回事開起玩笑。[147]明末之後，考生們有時甚至整理自己的文章來出版，送到可能會主持考試的考官門下，以期主考官能記得他們特殊的寫作風格，使他們在考試中受益。無怪乎顧炎武把這樣的事拿來同唐朝的「行卷」相比。[148]唐朝的「行卷」又稱為「溫卷」；允許考生把自己的作品正式送給主考官以博得青睞。當時公然實行「行卷」，京城的詩文圈子擠滿了新近參加科舉的士子，他們最大的希望便是可以在這樣的圈子裏出名，這才可以贏得考官的認識和提

145 有關政府專門技術訓練場所使用甚麼課本的資訊少之又少，這非常令人沮喪。但可以想像得到的是宋朝保存了這方面的實例。關於宋朝數學和醫藥學校所用教科書的情況，見徐松輯：《宋會要輯稿》〈選舉〉，3：7a、18b–19b。

146 以謝枋得(1226–1289)為例，他編撰了《文章軌範》。因為「時文」和「八股文」有着密切關係，因此這兩種文體有時被認為是可以互換的。關於「時文」的研究，請參見劉祥光：〈時文稿：科舉時代的考生必讀〉，《近代中國史研究通訊》，第22期(1996)，頁49–68；或見朱瑞熙：〈宋元的時文：八股文的雛形〉，《歷史研究》，第3期(1990)，頁29–43。

147 引自劉祥光：〈時文稿〉，頁51。

148 顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》，16：382

拔，通過考試。[149]明朝的科舉制度不允許這種事情，但到了十七世紀，為了爭取當權的考官認識自己，考生們想盡辦法來找尋類似「行卷」的途徑。

因此，當代文學家所寫的文字，在學生們的非正式課程中其實佔有非常重要的地位，只是大家不明說就是。我在這裏提及這種時文的風尚，目的在說明學生們的閱讀範圍十分廣泛，即使大部分是為了準備考試。人們曾認為理學思想對明朝課程有令人矚目的影響，這固然沒有錯，但是其實它的支配情況不能簡單地說是全面的。

以上討論主要集中在官學課程，特別是為了學生準備應考科舉的部分。可以想像得到的是，太學使用或採行的課程應當比社學或地方學校更為嚴謹。儘管有人主張學生應當有學習其他知識的靈活性，而不應只是學習狹義的儒學，更不用說宋明理學，但朱熹和宋明理學的影響至為明顯。但即便如此，在宋明理學的課程裏，我們也看到有所演進：作為教育進程的一部分，歌頌吟詠在這一時期得到了發展。由於十六和十七世紀間都市化的迅速擴張，通俗音樂的發展在明朝達到了空前的高度。這和陽明弟子對吟詠詩歌的重視應當有些關係。[150]

第二節　勤奮讀書的樂趣

學習是為了自己的滿足(自得)，這一觀點表明了一種信念，即教育有它內在的價值。但是，價值和樂趣並不是一回事。當然，如果把真理本身當作是一種樂趣和價值的結合，那麼一個人便能發現追求真理的本身可以同時是一種樂趣。這樣的事並不是沒有：中古歐洲的修道院文化，就是認為整個生命的本身是對上帝的渴求和對

---

149 有關「溫卷」或「行卷」的詳細情況，見本書第六章第一節第五段(形式的師徒關係：溫卷制度)。

150 金文達：《中國古代音樂史》(北京：人民音樂出版社，1994)，頁445–450、500；或見楊蔭瀏：《中國古代音樂史稿》(北京：人民音樂出版社，1981)，頁746、749、792–796。

學習的熱愛的結合。[151]顯然，追求知識的活動若看作是知識本身，那麼追求知識自然也就變成了可以同時是一種非常有樂趣的活動了，這種快樂是活動本身所固有的。在中國教育史上面，許多有關兒童勤勉、刻苦學習的故事，反映了上面所說的兩種不同信念的合一。一旦活動本身便是樂趣，而樂趣的本身是勤勉的、努力上游的學習活動，那麼學習本身當然完全可以是一種樂趣了。這樣的信念認為學習本身就是一件愉快的事，而且同時也是它的目的。一個學生愈相信這一點，他付出的努力就愈多而且也愈自然。[152]

1. 勤奮學生的故事

中國的歷史作品中，有許多關於勤奮孩子最後成為顯赫官員或為人敬重的學者的故事。很顯然，這種故事企圖表達出這麼一個信息：刻苦學習終將實現世間的目標。但是，許多這類故事並不是在教導小孩子要懂得計算成果，它們大多是在傳達這麼一個信息：學習本身便是一種價值。確實，幾乎所有的孩子們都被教導說不要去計較學習的目的，也不須爭辯學習的最終目的是甚麼。就這一意義說，學習對孩子們的影響可能會相當令人不解，或甚至於是沉悶的：他們從不知道怎樣去計算他們投入學習的精力和他們可能獲得的回報之間的比例。[153]換句話說，太多的計算最後導致無力計算。

---

151 Jean Leclercq: *The Love of Learning and the Desire for God*; *A study of Monastic Culture*, tr. by Catharine Misrahi (New York: Fordham University Press, 1961).

152 這就像喀爾文教派有關上帝對所有信徒都仁慈的觀念一樣，這一教條有它的弔詭性：它激發了喀爾文教徒去更努力工作、更有進取心。美國新教主義中的「恩典的誓約」(covenant of grace) 教義同樣也是這種情況，它是喀爾文教義的擴充。請參看Perry Miller: *The New England Mind, the Seventeenth Century* (Boston: Beacon, 1961)。又請參看Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958)。有關這一個問題的詳細討論見本書第七章。

153 對利益追求的輕視在孔子的思想中就已很明顯了，但孟子使這一思想成為了一個重要的信念。董仲舒的名句，「正其誼而不謀其利；明其道而不計其

如果不是如此，科舉大概也不會繼續實行了這麼久。過程變成了目的，無怪乎中國的學生對學習本身會那麼不認同，因為除了學習本身的內在價值之外，他們實在不懂得去計算其他的價值。

古代此類故事中最著名的人物是戰國時期的外交家蘇秦（死於公元前280年）。《戰國策》說，他和張儀（死於公元前309年）是同學，在同一位老師門下學習，競爭非常激烈。蘇秦為了不讓自己晚上學習的時候打瞌睡，就用錐子扎自己的大腿來保持清醒。據說，鮮血常常流到了他的腳踝。[154]我們很難想像學生們是不是真的會去模仿他。但是，這種自我傷害在後代的作品裏卻成了一個流行的主題，在中國歷史的記載中經常出現。[155]

作者們所稱許的另一個主題，是學生必須專心致志地學習，忘記自身的其他責任。據說高鳳讀書非常專注，以致於忘記了他妻子交代他照料正在院子晾曬的麥子。一陣突如其來的暴風雨打濕了小麥，但高鳳卻仍然沉浸在書中而沒有警覺到下了一場大雨。[156]

其他還有很多為了鼓勵刻苦學習而編撰的類似故事。有的是以極為聰明的方式來尋找燭火，以供晚上讀書之用。匡衡（公元前一世紀）是他那個時代最著名的學者，也是地位顯赫的丞相，據說他年輕時家境貧寒，為了看書而在牆上鑿洞以借鄰居家的燈光。[157]類似的

功」，為後人所常常引用，成為儒家倫理原則最有名的說辭。朱熹還把它寫進了著名的〈白鹿洞書院揭示〉中。有關該揭示的引文和討論，見本書第六章第一節第七段。

154 《戰國策》中有記載，見諸祖耿：《戰國策集注彙考》，3：119。蘇秦的故事還被寫進了許多著名戲劇中；見莊一拂：《古典戲曲存目彙考》（上海：上海古籍出版社，1982），頁90–91。

155 例如：《梁書》，48：678；李昉：《太平御覽》（北京：中華書局，1960，重印1935–1936年〔上海〕商務印書館影宋本），卷611中所記載的類似的故事。

156 《後漢書》，83：2769。這個故事被劇作家關漢卿吸收，寫進了一齣戲劇裏，題為〈高鳳漂麥〉。見明人程明善輯：《嘯餘譜》（上海：上海古籍出版社，1995），「北曲譜」，卷13。這個故事還包括在李瀚的童蒙書《蒙求》，作：〈高鳳漂麥〉。

157 摘自《西京雜記》，該書編於後漢、三國之間。《漢書》，81：3331–3347是匡衡的傳記，但沒有記載這個故事。這個故事曾是一些詩、散文和至少兩

故事在以後的文學作品中一再出現。例如，晉朝時期的車胤（第四世紀）非常貧苦，買不起蠟燭。為了解決這一問題，他捉了許多螢火蟲裝在瓶子裏，晚上閱讀的時候用來照明。又說在寒冷的冬天，他打開窗子來讓照在雪地上的陽光反射進來照亮屋間，以便讀書。[158]對讀者來說，這些故事似乎很奇怪，然而，它們被反覆講述、讚揚，代代相傳，不斷出現在詩、賦、散文裏，更常寫入蒙學課本中，甚至編進鄉村的戲劇裏上演。

類似上述的故事非常多。這充分說明勤奮學習這一主題，在中國中古時代的早期異常突出。

勤奮和蘊含在學習中的樂趣在後世的文學作品中仍不斷出現，但它們已經變得很平常，不再令人激動。例如，宋朝歷史學家范純仁（1027–1101），即著名改革家范仲淹的兒子，曾師事同時代的一流學者（胡瑗）。據說他讀書非常勤奮，總在蚊帳裏點着燭火看書，以致於把蚊帳都熏黑了。[159]元朝後期的思想家吳澄（1249–1333），讀書也非常勤奮。他的母親不得不減少給他燈油。[160]這個故事和沈約（441–513）的故事一樣，都說明同一個主題。據說沈約的母親為了減少燈油開支，要求沈約晚上就只是背誦。[161]沈約後來在文學和音韻學上取得了非凡的成就。

像這樣的故事還有很多，隨處可見。因此它們也就愈來愈平常，但也愈讓人們相信它們可能真的發生過。早期充滿了神話味道的故事，足以吸引着小孩子們，激勵他們去模仿匡衡或沈約，到了後來，這一類的故事由於通過蒙學課本或鄉村戲劇流傳，積時日久，深入人心，它們的影響力和象徵意義就更加強烈。於是，人們不覺便

部戲劇的主題。關於戲劇，可以參見莊一拂：《古典戲目存目彙考》，頁158–159、1052。

158《晉書》，83：2177。由於幾篇詩文和至少一部戲劇的流傳，這個難以置信的「囊螢讀書」故事一直沿襲下來。另一個類似的故事見《南史》，73：1827。

159《宋史》，314：10282。參看前注39所引祖瑩的故事。

160《元史》，171：4011。

161《梁書》，13：233。

只記得這些故事表面上的信息——讀書本身就是價值——而不再追問他們的真實可能性。符號(象徵)本身變成了事實；這樣的故事藉着它持久的吸引力，使得人人相信讀書本身就會有那種神話似的樂趣，而人們也就相信讀書的目的不在於追求甚麼實質的利益了。

2. 藏書

在中國，關於書籍的流傳和散佚的故事很值得講述。有些故事十分動人，但有些故事當然令人感到沮喪。如上所說，「書籍」很早就有了，[162]但中國書籍的故事和中國人對書籍的熱愛，則開始於第一位皇帝秦始皇(公元前221–210在位)的「焚書」。為了建立一個中央集權的、法制的政府，秦始皇命令沒收全國書籍，全部燒毀。儒家學者的書籍受到的損害恐怕是最大的。只有一些對日常實際生活有用的書籍才能留下來。

秦朝還是一個口述知識的時代，對社會低層的大多數人來說，書籍是不容易得到的，因此「焚書」政策幾乎造成了知識的淪亡。至今，中國歷史還是認為「焚書」事件代表了始皇帝的狂妄專制、對知識的無知和對讀書人的輕視。儒家學者對秦始皇的作法批判特別激烈，反映出儒家對書籍的重視，雖說當時仍然是一個以背誦、口耳相傳為學習方式的時代。總之，儒家對秦始皇的激烈批評影響了中國人對儒家經典、乃至於一般書籍的態度。從此，中國的讀書人不自覺地把讀書和珍愛書籍本身當作是一回事。

唐朝以前的政府藏書

政府的藏書是中國教育傳統中一個非常重要的主題。[163]漢朝建立以後，政府開始有系統地收集書籍。漢武帝曾命令建立第一個皇

---

162 見本章注2。

163 我主要依據以下兩本書來寫這一部分：陳登原：《古今典籍聚散考》(上海：商務印書館，1933)；余嘉錫：《目錄學發微》(香港：中華書局，1975)。

帝的圖書館；據說當他聽到書籍散落、禮樂崩壞時，嘆息道：「朕甚閔焉」。[164]

掌管西漢皇家圖書館的最有名的學者是劉向及其兒子劉歆，他們的名字總是和發現和推廣「古文經」聯繫在一起。他們根據政府的藏書編撰了目錄，每條目錄寫為一條。我們今天因此知道當時的藏書總計約33,090卷，[165]這個資料對後世學者非常有用。更值得注意的莫過於政府藏書對學者的重要性。可以想像，唯有位居高層的官員們才能容易地看到這些書，[166]但是不管如何，在藏書上的巨大努力象徵着政府上下乃至於一般人對讀書的濃厚興趣。幾個著名的漢朝官員，包括淮南王劉安，私底下也都是著名的藏書家。

漢代的圖書分類方法最先是由劉向、歆父子開創的，它是一種分類法和學術史的混合，把書籍分為六類（他們用了「略」這個字），另外加了一個「集略」，用來說明學術發展和源流。這個辦法大致為撰著《漢書》的班固所沿用，但是班固就沒有再用「集略」這個名詞，雖然他替《漢書》〈藝文志〉所寫的序，也是一篇膾炙人口的學術史。[167]

到了漢朝末年，政府圖書館的收藏依然是好政府的標誌。藏書增長了三倍。這一次的藏書是重新累積起來的，因為王莽篡位以及其後的內亂，已經使早期的藏書毀於戰火。雖然這些藏書仍然很可能只是對朝廷中的高官開放，但藏書的象徵意義不能低估。蔡邕（133–192）是漢靈帝（168–189在位）時期一位影響很大的學者，威望

164《漢書》，36：1969。

165「卷」這個詞的意思在中國目錄和文化史上非常困難、複雜，既指書的篇目，也指書的冊數。指書的篇目時，它有卷軸的意思。我根據內容和我自己的理解來解釋或翻譯它。例如，就漢朝藏書來說，它主要指的是單純的卷軸。魏晉南北朝後期，因為紙張開始盛行，於是卷就漸漸有現代的意義，與一冊書通用。有關「卷」的解釋的討論，見葉德輝：《書林清話》（北京：中華書局，1957），頁12–13。Arthur F. Wright在他有關隋朝的文章中也堅持把「卷」翻譯為卷軸（scroll），見Twitchett, ed.: *The Cambridge History of China*, vol. 3, pt. 1。參見後注177、192。

166 見《漢書》，88：3615。

167 參考《隋書》〈經籍志〉，32：905–906。

崇高。據他自己的記載，我們知道他曾經使用過這些藏書，而這些藏書無疑對他的寫作很有幫助。[168]其他從藏書中受益的人還有《漢書》的作者班固(32–92)、[169]《漢記》(一般稱為《東觀漢記》，東觀是藏書樓所在地)的著名作者劉珍和崔寔(約公元二世紀)等。[170]崔寔除了參與歷史寫作之外，還以他的農業著作而名聞後世。

漢末以迄魏晉，政府藏書活動持續不斷。公元265年晉國統一時，承續魏的藏書，數量達二萬餘卷。晉武帝泰康元年(281)編的目錄，名為《新簿》，分其藏書為四大類，計29,945卷。在中國的圖書編目史上，這一目錄佔有重要地位。此後直到進入二十世紀前，目錄學家們進行圖書編目時大部分都採用了這種分為四類的方式，只有偶爾的例外或按類別順序調整，直至新的圖書分類方法介紹進來。[171]

公元311年(晉懷帝永嘉四年)，遊牧民族匈奴人洗劫了晉朝首都洛陽，燒毀了晉室的藏書。[172]這次洗劫造成的損失異常慘重，一些學者把漢朝經學的所謂「家法」的淪喪歸因於這一個事變。據說當晉朝遷都建康重建圖書館時，藏書只得3,014卷。[173]

到公元431年(宋文帝元嘉八年)，南朝宋(420–479)的藏書又增加到了14,582卷。負責對藏書進行編目的，是影響很大的著名詩人謝靈運(385–433)。但他所編的目錄(《四部目錄》)很早就佚失了。根據流傳到唐代的目錄看來，南朝宋的皇家藏書在梁亡前有15,704卷。值得注意的是：佛教的典籍通常被單獨開列；也許這是因為佛教書被分開收藏在別處之故。[174]

---

168 《後漢書》，60b：2003。蔡邕作了《補後漢記》的〈十意〉(就是十志的意思)。

169 《後漢書》，36：1235。

170 見劉珍等：《東觀漢記校注》，〈前言〉。蔡邕也參與這個工作。崔寔的農業著作是《四民月令》。

171 這四類是經、史、子、集。見第三章注192。

172 《隋書》，32：906。

173 同上。

174 例如，梁朝把正式的書籍放於文德殿，把佛教書籍放於華林園(《隋書》，32：907)。

公元505年(天監三年)梁朝統治時，梁武帝(502–549在位)以支持文學活動和佛教著稱。在他的特別鼓勵下，皇家圖書館擁有23,106卷藏書，放在2,968個架子上。相同地，佛教書籍別為一類，不當作是目錄的一部分。

梁武帝對文學活動的資助在文化發展方面發揮了相當顯著的影響力。據說，「四境之內，家有文史」。[175]儘管梁武帝本人熱心於佛教，但他也是儒家的一個強有力的支持者。儒家歷史學家普遍認為他及其政府支持了學者的文化事業。一位歷史學家曾讚揚在梁武帝統治期間，文化的繁榮和物質的富裕在中國歷史上是空前的、獨一無二的。[176]到梁武帝統治結束時，藏書量已達44,526卷，要放在8,547個架子上，相當於有6,288部不同名稱的書籍。[177]毫無疑問，這是魏晉南北朝時期中國南北方圖書館藏書量的高峰。

這一皇家圖書館是令人難忘的。然而，在梁武帝退位之後，它只倖存了短短幾年；公元554年(承聖三年)，梁元帝(552–554在位)命令將它焚毀。事情是這樣的：這位皇帝對首都喪失於北方敵人(西魏)之手非常沮喪，竟命令燒毀所有的書籍，他說：「讀書萬卷，尚有今日！是以焚之。」[178]據說他自己甚至要投身火海，但被侍從們拉了回來。在絕望中，他抽出劍砍斷華麗的宮殿中的柱子，大聲叫

---

175 同上。

176《南史》，7：225–226。

177 阮孝緒：〈七錄序文〉，見道宣編：《廣弘明集》(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989重印本)，3：7b–20b。讀者也許注意到這是第一次提出確實的、成書的數量。可能這時對書籍的登錄已開始包括確實的成書的「卷」數。從那時起到後唐，統計數字往往都記錄篇目和書的「卷」數。我在開始討論宋朝時會再討論這一問題(見注192)。在記錄書籍全部數目時，「卷」專門用來指書的實際數目(現代人多用「冊」)。無論如何，唐朝以前的單純的「卷軸」不再是對「卷」的適當瞭解。「篇章」(或「回」)這個觀念大概現在取代了過去的、不夠清楚的「卷」了；從此以後，當書冊的總數被特別提出，稱之為「冊」時，「卷」指的自然是篇章；否則，一般「卷」指的就是一部書或該書裝訂成的一冊。

178 引自陳登原：《古今典籍聚散考》，頁171。

喊道：「文武之道，今夜窮矣！」[179]這也許是最有啟迪作用的一刻：一位讀書人和他的書之間的愛恨激烈地交織。他無望地、極力地要保護他的國家，然而，就在這麼一個混亂的時刻，他的長輩師傅和知書的百官臣僚所提倡的讀書的樂趣，卻顯得空虛而令人心寒。但也就是在這樣的時刻，讓我們看到讀書是多麼引人入勝；雖大難當前，猶不能忘懷。據說他命令燒毀的書籍有14萬餘卷之多。[180]

兩年之後，梁朝滅亡。在南朝末期，陳朝(557–589)企圖重新建立圖書館，但沒有成功。因此，在整個漫長的魏晉南北朝時期，以皇家藏書作為良好政府象徵的輝煌時代終於告一段落。

北方由於外族的統治，缺乏南方庋藏書籍的傳統，政府藏書的傳統晚到鮮卑拓跋部建立北魏(386–534)的時候才勉強可以說有了開端。但這次的嘗試績效不彰。現在看得到的真正的藏書命令是在第六世紀早期才下達，這離北魏帝國由於內戰而分裂為兩部分之前已經不久。公元581年，楊堅(541–604)篡奪了北周政權，建號開皇。不久之後的589年，他終於結束了漫長的魏晉南北朝時期。據說他篡位時，北周政府的圖書館擁有的藏書量不少於15,000卷。[181]

在征服南朝、結束了漫長的分裂之後，隋朝政府決定重建皇家圖書館，對搜尋遺失的書籍作了系統的努力。但是，根據當時的記載，儘管其用意是好的，隋朝的努力並沒有取得特別明顯的成績。藏書的全部數量將近有90,000卷。[182]從表面上看來，這一個數目相當令人印象深刻，但是當時人認為這並不是甚麼輝煌的成績，特別是因為政府在搜尋遺失的書籍上似乎非常努力，有時甚至採取強制手段沒收書籍。結果，有些人就向政府售賣偽造的古代文獻。[183]—

---

179 李昉：《太平御覽》，619：2781。

180 同上。

181《隋書》，32：908；其他記載認為這個數位大約是8,000或30,000部。

182 同上。

183 這個收集書籍的主意來自一位著名官員牛弘(546–610)。見Twitchett, ed.: *The Cambridge History of China*, vol. 3, pt. 1, pp. 121, 132。該處對建立皇家圖書館那部分有簡短討論。

個有趣的故事講的是一位在圖書館工作的學者，他拿了一本軍事參考書給起義軍領袖參考，激怒了隋煬帝(604–616在位)。[184]

唐朝政府的藏書

公元622年(唐高祖武德五年)，唐朝剛建國不久，李淵把藏書從洛陽航運往長安，不意運輸船翻覆，原本就貧乏的藏書都給淹沒了。只有不超過五分之一的藏書倖免於難。[185]經過隨後對書籍的收集和整理的努力，藏書總算達到了51,852卷，相當於3,060部書。這還不包括9,500卷、相當於兩千餘部的佛教和道教的書籍。[186]大多數有關魏晉南北朝各國的正史，以及中國教育史上極為重要的《五經正義》，都是在政府圖書館(秘書省)中編撰的。唐朝皇帝召集了許多學者，讓他們在圖書館裏從事目錄整理和書籍校勘的工作。相信政府這麼做也是為了籠絡他們。初、盛唐時期，許多著名的學者型官員都曾在館閣任職，參與編撰的工作。他們一定會震懾於這些藏書，感到文治與武功相輔相成的威嚴。自然，他們在那裏的編撰工作一定也帶給他們優厚的報酬。

安史之亂(755–763)給書籍帶來另一次的厄運；長安和洛陽都遭受了洗劫，喪失了一半前一世紀的著作。亂平之後，唐朝政府又盡力恢復圖書館的藏書，並發佈命令搜尋書籍以供政府派人謄抄。這一努力在文宗(827–840在位)開成(836–840)初年達到了最高點，藏書總數達到了56,476卷，[187]但這時已到了唐朝統治的末期。880年(僖宗廣明元年)，長安被毀，從此不再是中國的國都。這個事件對努力收集可觀的圖書館藏書來說，是一個致命的打擊。[188]

---

184 參看《隋書》，76：1740。這位起義軍領袖是楊玄感，他是一位著名官員楊素的兒子，但在613年，起義就被迅速鎮壓了。

185 《隋書》，32：908，或見《新唐書》，57：1422，後者說全部藏書在航行過程中遺失了，但前者的記載較為可信。

186 《舊唐書》，46：1962。

187 同上。

188 同上。

隋朝曾實行搜尋喪失的書籍，鼓勵臣民捐獻藏書的措施，這成為好政府的另一種象徵。唐朝延續了這一做法。五代(906–960)期間，北方的五個朝代也大致要求人民捐獻書籍，並允諾給捐書的人入官。但在南方各國，網羅舊籍、系統庋藏的努力更為積極。畢竟，南方、尤其是沿着長江下游的地區，已經成為一個比北方更為富裕、更講究精緻文化的地區。南唐(937–975)以其優雅的文學作品、富裕的生活，以及用精美的優質紙抄寫的優秀書籍而著稱。又有進者，南方在五代期間，倖免於北方的連年征戰，所以像南唐，便有辦法發展出濃厚的文化特質，替後來的宋代立下規模。最後一位南唐統治者後主李煜(937–978；961–965在位)，是中國史上的著名詩人和古籍書畫的鑑賞兼收藏家。公元975年，宋軍攻下了他的國都(南京)，他被俘虜，送到宋朝的國都開封關禁。據說，他要求他一位心愛的妃子焚毀他的藏書。博學如李後主者，他當然不會不知道梁元帝的故事。他們神話式的遭遇傳遞着一種令人慨嘆的消息，成了中國愛書人所常常徵引的美麗而哀淒的史詩。[189]兩人的國都在江寧，也就是今天的南京。

宋朝和元朝的政府圖書館

在中國皇家藏書史上，宋朝佔有獨特的地位。畢竟，正是在這個時期，印刷術被廣泛運用。對學者來說，私人藏書終於變得實際可行。宋朝以前，藏書是一種特權，只有那些擁有家財、又有權力的人，才能希望從事收藏書籍。[190]但就是在這個轉型期，國家的藏書活動仍然大力進行，而且有了空前的成就。

宋朝政府顯然繼承了後周(951–960)所擁有約10,000卷的藏書。宋朝君主對藏書十分注意，因此藏書數量發展得很快。到仁宗時代，即十一世紀中葉，崇文院(神宗時改為秘書省)總量已增加到超過20,000卷。1041年(仁宗慶曆元年)，政府編撰了一本非常重要的

189 馬令：《馬氏南唐書》(「四部叢刊」)，5：8b；6：10a。

190 見下面本章第二節第三段(私人藏書和愛書)對私人藏書的討論。

目錄。這就是有名的《崇文總目》，共有66冊（卷）。參與編撰的目錄學家有著名的文學家歐陽修和著名的詩人王堯臣（1001–1056）等。[191]至北宋末年，藏書總數增長到了6,705部，73,877卷。[192]

在1126年金人包圍汴京（今開封），宋朝皇家藏書再一次散失。朝廷遷到南方的杭州之後，政府又下令私人捐贈圖書，至1177年（孝宗淳熙四年）收集到了可觀的44,486卷藏書。經過不斷努力，到十三世紀早期（大約寧宗年間），圖書館又另外增加了14,943卷書籍。最後，宋朝政府的藏書達到了一個空前未有的數量，秘書省計有書9,819部，119,972卷。[193]宋朝在書籍的出版、收集、注釋、校勘及編目方面，都取得了相當大的進步。宋朝無愧是一個讀書人的朝代，更是一個專注於喜愛、欣賞和收集書籍的文化空間。[194]

到蒙古人建立元朝，統治者或政府修建圖書館的興趣出現了一個戲劇性的衰落，雖說建立圖書館的活動還在繼續，但實在是徒有其名而已。不過印刷術的繼續發展使藏書變得更為容易，到1342年（至正二年），元朝政府圖書館（秘書監）收藏有414部經部的書，共4,303卷；[195]這和宋朝的藏書形成了對比，宋朝的收藏有經部著作1,304部，13,608卷。[196]兩相對比，元朝政府的不重視經籍馬上看得出來。幸運地，元朝的藏書承續的是宋朝和女真族的收藏，而總算相對完整地保留到了明朝。

明朝的圖書館

明朝的開國皇帝朱元璋把元朝的藏書搬到了他的新首都南京，

---

191 《宋史》，202：5032。

192 《宋史》，202：5033。這裏分「部」和「卷」，可以清楚的看出宋代人對藏書計算方法繼續有了改進。參看上面注177。

193 《宋史》，202：5034。有關南宋皇家圖書館的研究見John H. Winkelman: *The Imperial Library in Southern Sung China, 1127–1279: A Study of the Organization and Operation of the Scholarly Agencies of the Central Government* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1974)。

194 見我的"Books and Bookworms in Song China"。

195 引自余嘉錫：《目錄學發微》，頁118。

196 《宋史》，202：5079。

並下令從民間購買散失的書籍，開始努力藏書。建於南京的皇家圖書館名叫文淵閣，這個名字因其精美的藏書而至今令人懷念。明朝的第三位皇帝明成祖(1403–1424在位)又把藏書搬到了北京，並於1421年(永樂19年)在北京建立了新的首都。聽說皇家圖書館(文淵閣)藏書少得可憐的情況後，他下令增加購買書籍經費，他說：「士庶家稍有餘資，尚欲積書，況朝廷乎？」[197]文淵閣的藏書後來繼續增加，成了著名的《永樂大典》的底本和編撰的基礎。

1644年，由於李自成軍隊的劫掠所引發的一場大火，明朝文淵閣中的藏書被毀了。這是明朝藏書的最後階段，此後，清朝政府花了一百多年的時間才最終再次收集到一個可觀的藏書量，其藏書目錄就是至今仍然為讀書人使用的《四庫全書總目》。這本書目和提要，是認識中國古籍的非常有用的依據。

在中國歷史上，政府藏書已成為一個重要傳統，並延續到了十九世紀。這也是一個開明政府的象徵之一；它還是中國官員們對自己的期許、希望被人家認識的形象。換句話說，中國當官的人，他們的自我形象是一個愛書、讀書和知書的人；收藏書籍是他們共同的自我認同。總的來說，政府收藏書籍，正是用來讓當官的人知道他們的俸祿的根本和工作的性質。受邀參與政府圖書館的書目編撰工作是一項珍貴的榮譽，許多學者將它視為殊榮。

3. 私人藏書和愛書

莊子曾談到其聰明的對手惠施有「五車」藏書。雖然莊子可能並不很關心一個人是否需要有如此豐富的藏書，但另一方面，他或許不免羨慕惠施能擁有這麼多的個人藏書吧！[198]

愛書

在書籍都是靠人手抄寫在竹片上的時代，藏書不是一件容易的

197《明史》，96：2343。

198 郭慶藩：《莊子集釋》，卷十下，雜篇，〈天下第三十三〉，頁1102。

事。魏晉南北朝時，雖然紙張已經漸漸取代竹片作為書寫工具，但當時藏書還是不容易。個別要讀書的人固然可以找到書來用，但是這畢竟不是很普及的事。即使魏晉南北朝是貴胄社會，在讀書這件事上面，其情形也是如此，書籍仍然很難得到。因此，讚揚讀書的文章也就開始出現。也許確實因為很難得到書籍，所以單純的從物資的觀點來看，想讀書也真的是相當困難的事。幾乎所有的早期著作都拿實際的用處來鼓舞人們讀書：許多漢朝和先秦的著作，包括《荀子》、《禮記》、《呂氏春秋》、賈誼(公元前201–169)的《新書》、王符(公元二世紀)的《潛夫論》、桓譚(生於公元前31年)的《新論》等等，當中都有像「勸學」這類的文字，目的是要鼓勵人們努力向學。讀者會覺得它們往往在鼓吹讀書的實際用途，強調治學以輔佐天子、治理天下。也就是說，這些作者重視的是讀書的社會效益。讀書有其內在價值，沒有人不同意這一觀點，但是這個價值往往是放在效應這個脈絡裏來討論的，例如把個人道德的完美當作是一種價值。從這一意義看，就不難理解嵇康為甚麼會寫那篇著名的〈難自然好學論〉了。嵇康強調讀書只有在自然進行的時候才有樂趣；當讀者不在乎回報時，這才談得上自然地喜歡讀書。[199]他認為，如果所有的讀書人都追求回報，那麼對學習的熱愛可能就是虛假的，也就不自然。嵇康的觀點意味深長：他顯然反對那種認為即使學習的目的是功利主義的，學習也仍然是令人愉快的主張。對他來說，這種主張是不能接受的。嵇康雖然有時不被承認是一個正統儒家，但他這個主張卻是儒者所可以接受的：只有當學習沒有外在的目的時，學習的樂趣才有可能。孔子的「學以為己」，就是認為讀書本身應該是一種發自自己內心的快樂所驅使的活動。

書籍變得更容易得到時，學者們也更容易閱讀和收藏它們。同時，也就有愈多的人表達他們對讀書的熱愛。他們把讀書看作是一件自然的、令人愉快的經驗，他們通過寫詩來讚美「讀書」的幸福。私人藏書也開始興起。藏書立刻成為人們通過閱讀發現樂趣的一種需要和結果。藏書和讀書日漸從出於職責而學習的苦惱中脫離出來。

---

199 見本書第三章注111。

漢朝及魏晉南北朝時期的書籍和愛書的人

真正的私人藏書開始於宋朝，當時的印刷技術使購買和擁有大量書籍成為可能。但是，偶爾也有記載提及宋朝以前就有私人藏書。例如，晉朝早期的一位官員范蔚(生卒年月不詳)曾有七千多卷藏書。他的傳記中說「遠近來讀者恆有百餘人，蔚為辦衣食」。[200]當然了，如果一位圖書館的擁有者不得不親自承擔為他的拜訪者提供住宿和膳食，那他一定會有許多對他心存感激的讀者。

束晳(261–300)是一位著名的詩人，他留給後代的一首早期詩作讚美讀書的樂趣的：「耽道先生，澹泊閒居」。他所做的一切是「藻練精神，呼吸清虛，抗志雲表，戢形陋廬，垂帷帳以隱几，被紈扇而讀書」。[201]上面提到梁元帝身受皇家圖書館藏書的折磨。他曾在寫給學生的一封信的結尾這麼說道：「良有以夫，可久可大，莫過乎學。求之於己，道在則尊。」[202]

最著名的唐代藏書家無疑是李泌(722–789)，他的豐富藏書由於韓愈的一首詩而聞名：

> 鄴侯家多書，插架三萬軸。一一懸牙籤，新若手未觸。[203]

唐朝詩人寫了許多有關讀書樂趣的詩：在孤獨時，在與世隔絕的山林勝地，在寂靜的佛教寺院，在「書屋」(或書堂、書院)，在一群朋友或賢士或書癡中。這類詩作是如此之多，以致於沒有一個人想到去系統地研究它們，或嚴肅地把它們當作一種文學的流派來對待。

200《晉書》，91：2347。

201 束晳：〈讀書賦〉，收錄於嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全晉文」，87：1b(總頁1962)。這篇文章保存在歐陽詢：《藝文類聚》，卷55。

202 梁元帝：〈與學生書〉，收錄於嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全梁文》，17：1a(總頁3047)。

203 韓愈：《韓愈全集校注》，屈守元、常思春校輯(成都：四川大學出版社，1996)，2：941–943。關於李泌生活的細節見我的〈精舍與書院〉，頁319–320。

為個人讀書的書齋或書房起名字的風氣，很可能也始於唐朝。[204]一些書房稱為「精舍」。這樣的用法可以追溯到漢朝經學學者的習慣。這個名稱後來為佛教寺院承續使用，指有學問的佛教高僧的住房。[205]從歷代典籍的用法看來，從唐代開始，私人漸漸使用類如「經舍」或「書院」的名字，用來指私人藏書和讀書的地方。精舍或書院顯然是對讀者開放的。讀者能夠使用裏面的藏書來學習。韋應物(737–792或793)在他的一首詩中，提到了一所他建立的精舍：

齋舍無餘物，陶器與單衾。諸生時列坐，共愛風滿林。[206]

到唐朝末年，中央大權旁落，各地藩鎮獨立，官學也跟着衰落。學者只能自修，在與世隔絕的山林勝地、寺院或宮觀讀書。這樣的風氣很快傳開，成為一種習俗，我認為這就是書院的前身。寺院常常將藏書提供給讀者學習，甚至為他們提供生活津貼或資助他們住宿和膳食。[207]很顯然，寺院或宮觀中的藏書樓一定也收藏有儒家的著作。

因此，讀書和教育合而為一。讀書的樂趣和學習的樂趣變成一致。江州(今江西九江)有名的陳氏家族是一個典型的著名例子。陳家作為一個完整的大家族，形成於第九世紀，到了巔峰時，有超過10,000名的成員。最重要的是他們所蓋的陳氏書樓。[208]據說「江南名

---

204 有關例子見我的〈精舍與書院〉。

205 對精舍一詞的討論，請看本書第二章第一節第五段(注44)。

206 彭定求等編：《全唐詩》，王全等點校(北京：中華書局，1960)，187：1912。

207 具體例子見嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉，頁371–372、373、384、392、402。這裏有必要指出，嚴先生把佛教的「義學」錯當成了有慈善性質的「義學」。這個錯誤已被高明士和Erik Zurcher指出。

208 關於書樓的歷史，見我的"Politics, Examinations and Chinese Society, 1000–1500: Reflections on the Rise of the Local Elite and the Civil Society in Late Imperial China"，或見許懷林：〈江州「義門」與陳氏家法〉，收錄於鄧廣銘、漆俠等主編：《宋史研究論文集》(石家莊：河北教育出版社，1989)，頁387–400。

士皆肄業於其家」，這或許有些誇張，但畢竟反映了它在當時的重要性。[209]此外，在同一區域內，還有其他幾所族學，胡氏家族建立於豫章(今江西奉新)的華林書院就是一個非常著名的例子。這個家族也建立了一所學校。這所學校存續了幾代之久。儘管胡氏家族並沒有像陳氏家族一樣擁有數以萬計的家族成員，但也出了一些著名的官員。華林書院族人流傳了種種有關它們這一族在宋初興盛時的各種詩、文。通過這些慶祝這個家族的繁榮及聲望的文字，我們可以看出族人興學和聚書的情形。一首由王倫寫於十一世紀的詩這麼說：

> 華林幽勝地，胡氏舊門閭。四遠來名士，一家常義居。素風殊不墜，儒業未曾虛。何日偕尋訪，琴棋萬卷書。[210]

華林所在的地方，景色秀麗，族人收羅的藏書又是那麼令人歆羨，無怪乎這位作者要念念不忘了。

所以，到十世紀時，私人或家族的藏書已經成了教育事業的一部分。也正是在這個時代，印刷技術的普及使書籍更容易得到。教育的兩方面：學校的教學和對書籍的愛好，便這麼統一起來了。

真正私人藏書的開始

宋朝時候，藏書對學者來說更為容易了。我們記載有許多私人圖書館及其擁有者的名字。印刷術的發展使書籍印刷的成本更為低廉；宋朝的學術具有了廣博的特徵，使學者們得以涉獵更廣泛的書籍。宋朝還產生了第一批靠自己奮鬥出身的優秀目錄學家。最重要的是，關於怎樣讀書的嚴肅討論，在宋朝第一次出現。

借書成為更確定的社會風俗。這是非常重要的，因為貧窮的學者或學生能從藏書者的慷慨中受益。宋敏求(1019–1079)是一位著名例子。他出身官宦之家，而本人又鍾情於古籍和古董，名聞於

---

209 釋文瑩：《湘山野錄》(北京：中華書局，1984)，卷上，頁16。

210 引自徐冰雲等：《奉新古代書院》(奉新：奉新縣教育局，1985)，第1部分，頁8。

世。據說他擁有三萬多卷藏書，「士大夫喜讀書者，多居其側，以便於借置故也。當時春明宅子，比他處僦直常高一倍」。[211] 關於宋代人借書和還書的故事還有許多，不能在這裏細述。[212]

一旦書籍變得容易得到，一旦人們對書籍的喜愛幾乎成為一種熱情，自然會有人要問這種對書的鍾愛是不是讀書的真正目的了。朱熹便曾擔心學生們因為書籍太容易得到而會變得懶惰。[213] 但是，大多數人仍很珍惜他們熱愛書籍的那一刻。這不禁讓人想起中國歷史上最重要的女詩人李清照(約1084–1155)曾寫過的一篇著名的跋，這篇跋回憶了她結婚以後專注收藏古董和書籍的生活，非常讚賞一個人對書籍所可能有的那種熱情：

> 余建中辛巳，始歸趙氏。……侯年二十一，在太學作學生。趙、李族寒，素貧儉。每朔望謁告，出，質衣，取半千錢，步入相國寺，市碑文果實。歸，相對展玩咀嚼，自謂葛天氏之民也。……
>
> 連守兩郡，竭其俸入，以事鉛槧。每獲一書，即同共勘校，整集籤題。……指摘疵病，夜盡一燭為率。故能紙札精緻，字畫完整，冠諸收書家。
>
> 余性偶強記，每飯罷，坐歸來堂，烹茶，指堆積書史，言某事在某書、某卷、第幾葉、第幾行，以中否角勝負，為飲茶先後。中即舉杯大笑，至茶傾覆懷中，反不得飲而起，甘心老是鄉矣。故雖處憂患困窮，而志不屈。……
>
> 至靖康丙午歲，侯守淄川，聞金寇犯京師，四顧茫然，盈

211　朱弁：《曲洧舊聞》(上海：古書流通處，1921，重印「知不足齋叢書」本)，4：10a。

212　潘明榮：〈宋代私家藏書考〉，《華國》，第6期(1971)，頁1–62。

213　Daniel K. Gardner: "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning," *HJAS*, vol. 49, no. 1 (1989), pp. 141–72. Susan Cherniack: "Book Culture and Textual Transmission in Sung China," *HJAS*, vol. 54, no. 1 (1994), pp. 5–125。Cherniack還指出朱熹和王勃(1197–1274)對宋朝傳統的藏書態度都持批判意見。

箱溢篋，且戀戀，且悵悵，知其必不為己物矣。建炎丁未春三月，奔太夫人喪南來。既長物不能盡載，乃先去書之重大印本者，又去畫之多幅者……後又去書之監本者……凡屢減去，尚載書十五車……又渡江，至建康。青州故第，尚鎖書冊什物，用屋十餘間，期明年春再具舟載之。十二月，金人陷青州，凡所謂十餘屋者，已皆為煨燼矣。……

（建炎己酉）夏五月，至池陽。被旨知湖州，……獨赴召。六月十三日，始負擔，捨舟坐岸上，葛衣岸巾，精神如虎，目光爛爛射人，望舟中告別。余意甚惡，呼曰：「如傳聞城中緩急奈何。」戟手遙應曰：「從眾。必不得已，先棄輜重，次衣被，次書冊卷軸，次古器，獨所謂宗器者，可自負抱，與身俱存亡，勿忘之。」遂馳馬去。……時猶有書二萬卷，金石刻二千卷，器皿、茵褥，可待百客，他長物稱是。余又大病，僅存喘息。事勢日迫。念侯有妹壻，任兵部侍郎，從衛在洪州，……往投之。冬十二月，金寇陷洪州，遂盡委棄。所謂連艫渡江之書，又散為雲煙矣。……

惟有書畫硯墨，可五七簏，更不忍置他所。常在臥榻下，手自開闔。在會稽，卜居土民鍾氏舍。忽一夕，穴壁負五簏去。余悲慟不已……所有一二殘零不成部帙書冊三數種，平平書帙，猶復愛惜如護頭目，何愚也耶。[214]

214 王學初：《李清照集校注》（北京：人民文學出版社，1979），頁176–182。這篇文章是李清照為《金石錄》寫的後序，《金石錄》由她和她的丈夫（趙明誠）共同寫作。《金石錄》及其後序都存世，但是後序流傳有很多不同的版本。哈佛大學的歐文（Stephen Owen）教授在其*Remembrances: The Experience of the Past in Classical Chinese Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986) 一書中也翻譯了這篇後序（pp. 80–98）。他所根據的版本與我這裏的略微不同。我在本書英文原版中的翻譯參考了他的譯文。但要注意的是，在我的翻譯中，我用「我們」比用「他」多，因為我認為當時還是一個較為開放的社會，婦女仍然可以在公眾場所出現，和她們的丈夫一起去逛廟會市場，或者到河邊與她們的丈夫告別。與李清照同時畫成的《清明上河圖》，上面也有很多婦人，只是我不像耶魯大學的Valarie Hansen教授一樣，認為他看到其中有的是妓女。

讀書文化最終成熟了。陸游的一首詩描述做一個書呆子的樂趣，表明了在他心目中，讀書的目的和讀書本身根本就是一回事：「我生學語即耽書，萬卷縱橫眼欲枯。莫道終身作魚蠹，爾來書外有工夫。」[215]

兼為書癡和贊助人的私人收藏家

到了元代，私人藏書和愛書的情況仍然綿延不已。前此，北方在金朝的統治之下，漢人學者繼續着這個傳統。據說著名的金國知識分子元好問便是一位偉大的收藏家。《金史》中他的傳記這麼記載說，他寫的有關書籍的目錄和筆記有一百多萬字之多。[216]金亡，他被蒙古人囚禁了兩年。後來他回憶他的家庭收藏時說：

> 住在鄉里，常侍諸父及兩兄燕談，每及家所有書，則必枚舉而問之。如曰某書買於某處，所傳之何人，藏之者幾何年，則欣然志之。今雖散亡，其綴緝裝褙籤題印識，猶夢寐見之。[217]

元朝的藏書家與宋朝和金朝的相似者一樣，基本上都是學者。他們對書籍有着一種清澈無染、近乎天真的熱愛。他們真是純粹的為讀書的樂趣而讀書。確實，陸游的「耽」和李清照的「傻」都反映出那種但願書我化而為一的境界。在他們的心中，知識和書籍幾乎是統一的。既然出版已確定成為一種職業，書籍容易得到，那這種發展就很自然了。但到了明朝，這個情況又有了改變。

明朝是通俗寫作文化開始的時代。書籍不再是少數受過教育的人的專利品，而且由於大眾出版物增多，印刷錯誤的低質量書籍也非常普遍，招到後代人的譏笑和批評。傳統的中國學者往往嘲笑明朝人「不讀書」。[218]但在十七世紀，雖說明朝已度過了它的興盛期，

---

215 陸游：〈解嘲〉，載《劍南詩稿》，收於《陸放翁全集》，68：954。

216 《金史》，126：2743。

217 元好問：《遺山集》（「四庫全書」），39：24a。

218 明朝思想界普遍地採取了批判宋代程朱理學的知識主義（intellectualism）。這和明代人的「不讀書」也許有一點關係吧。而不必與出版物的質量下滑聯

開始衰落，但也就在這個時候，明代的印刷業和私人藏書終於趨於成熟，展現了它們的特色。

書籍的收藏最初常見於中世紀的貴族中，但到明朝中期，藏書的風氣已經徹底地延伸到了受過教育的平民之中。許多詩人都寫詩讚美在自己的書齋中讀書的樂趣。著名畫家文徵明(1470–1559)在一首詩中描繪了與他同時代的另一位著名畫家唐寅(1470–1523)的書房：「君家在皋橋，喧鬧井市區。何以掩市聲？充樓古今書。左陳四五冊，右傾三兩壺。」[219]王世貞(1526–1590)是復興古文寫作風格運動中的一位重要人物，也是一位高官。據說他曾無可救藥地沉溺於收藏書籍。他來自一個顯赫的官宦家庭，當然買得起各種書籍。他的收藏包括一個藏有三萬多卷書的私人圖書館，及一座收藏佛教和道教書籍的單獨另外設置的書樓。據說他的藏書非常精美，肯定給人非常深刻的印象。

王世貞的好朋友胡應麟(1551–1602)也是一位藏書家，以考據文獻而名於世。他的藏書主要來自一位虞參政。據說，虞參政溺愛書籍，竟把藏書樓蓋在一個湖的中央，晚上人要離開時，就把小舟鎖起來，並立牌子說：「樓不延客，書不借人」。[220]可見他的藏書怪癖，也可見他的自私。後來胡應麟用了一個計謀，很便宜地把虞參政的書全部從他的兒子那裏買去了。

十七世紀時，個人藏書的風尚達到高峰。當時江南的財富空前繁榮，成為文化和商業活動的主要中心。收藏家蓋了許多宏偉的書樓，使這個地區成為一個極為重要的學術中心。社會領袖就在這裏

繫在一起。請參看有關明朝出版業的新著：Timothy Brooks論出版業的文章在Frederick W. Mote and Denis C. Twitchett, eds: *The Cambridge History of China,* vol. 8: The Ming Dynasty, 1368–1644, pt. 2 (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 579–707; Robert Hegel: *Reading Illustrative Fiction in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

219 周道振輯校：《文徵明集》(上海：上海古籍出版社，1987)，1：4，〈飲子畏小樓〉。參看「與讀書有關的詩與歌」：http://zhidao.baidu.com/question/62786877.html。

220 謝肇淛(在杭)：《五雜俎》(上海：上海書店，2001)，13：265。

締造了一個有着輝煌成就的社會。文人畫、美麗的庭園和精美的木刻印刷及插圖的書籍，代表了這個社會的重要成就。當時最有名的藏書建築是寧波(今浙江寧波)的天一閣。這個藏書樓的歷史最早可以追溯到十一世紀的宋代，當時明州(今寧波，宋時稱為明州)顯赫的豐氏家族開始收藏書籍。這個家族建立了一座藏有萬卷書的書樓(萬卷樓)，而且該家族的藏書延續了三個多世紀。到十六世紀中葉，這一批藏書被范欽接管。[221] 范欽建立藏書樓，稱之為天一閣。天一閣的藏書除了繼承前數百年的舊藏之外，還陸續添置新書。范氏家族又肯花錢請學者編輯和整理這些藏書，因此編了一部不尋常的藏書的編目，形成了校讎的傳統，為一時學者所稱美。天一閣的努力，奠立了近代中國學者生活和學術歷史的一個非常重要的傳統。在某種意義上，「養士」(第二章第三節第三段)這一概念須要從一個新的向度來看；到了明代，私人藏書家已經有力量僱用學者從事編目或校勘的研究工作。許多學者一旦科舉考試不順，就選擇不再繼續參加科舉，轉而依靠富裕的藏書家的資助，在藏書樓裏以學術工作來度過自己的一生。十分明顯，這個發展帶有重要的教育意義。即使我們承認科舉考試的目的和私人對教育資助的目的兩者並不相同，而科舉又才是真正影響教育方向的重要制度，畢竟在明代時，私人藏書通過對學者的贊助，第一次替教育的發展提供了另一種新的可能。這種說法在書院藏書這件事上也可以清楚的看出來。雖然明朝理學的思想和發展，使剛剛有機會萌芽的私人學術夭折，但書院中的私人藏書活動仍然充分證明了藏書對教育發展所可以產生的重大影響。

傳統中國有關藏書的最後一章，或許應該是屬於這麼一個故事：歐洲書籍的大量傳入澳門，然後分散到中國內地。十七世紀中葉，西洋教士運來了大約七千多本書到澳門，收藏在有名的大三巴(San Paul)座堂(今稱為牌坊)。它不僅對歐洲傳教士開放，而且也

---

221 關於這座藏書樓的歷史見陳登原：《天一閣藏書考》(南京：金陵大學中國文化研究所，1932)。這本書到現在仍然是最好的參考書。

對中國信徒開放。名畫家吳曆(1632–1718)就曾在這裏停留學習，後來並接受天主教的信仰。可惜今天這些書都已經散佚了。[222]

書籍已經成為一種必需品，而藏書也漸漸變成了一種社會歡迎的活動。在富庶的江南，藏書家常常是商人，樂意資助學者。但他們未必對學術有真正的愛好，往往只是出於好奇或投資的眼光，把他們的藏書作為財富的標誌。[223]說讀書是一種樂趣已不再完全可能，因為書籍已經是一種商品。但是，即使是在這個重商的時代，書籍仍然吸引着學者們繼續去買它、讀它、校對它、收藏它。

書院中的藏書樓

我們現在正處於這樣一個時代，所有的學校都有圖書館，而這是印刷術普遍使用的結果。宋朝的大多數地方學校都有圖書館。事實上，書院這一名稱最早出現於第八世紀，指的是宮中的藏書樓。照字面意義來看，這個術語本身也指的是書屋或書房。這並不讓人奇怪，最早的書院正是用來藏書的地方。

在第九和第十世紀，到與世隔絕的僻靜山林自修讀書的風尚開始出現，可能部分原因是便於接近佛寺和道觀。許多佛寺和道觀都收藏有書籍，而且對讀者開放。[224]唐朝的許多書院確實只是私人學習的地方，改為學校是後來的事。[225]但即使如此，藏書樓兼作為學校的這種事可以追溯到第九世紀。江州著名的陳氏家族所擁有的書樓是最有名的例子，這我們在上面已提到了。一篇十世紀中期的文

---

222 當時部分書已經運到北京，猜想有名的《北堂書目》應該能透露一些消息。當時金尼閣(Nicolas Trigault, 1577–1628)和楊庭筠(1562–1627)找了一批人要把他們翻成中文，但是沒有成功。方豪有文章討論這7,000本書：〈北堂圖書館藏書志〉，收錄於氏著：《方豪六十自定稿》(台北：自印，1969)，頁1833–1847，特別是頁1842–1846。《北堂書目》現已公開發行，但這些西書的去處，已無從查考起。

223 炫耀自己的藏書，並和其他收藏者展開競爭，已變得很普遍。有關例子見陳登原：《古今典籍聚散考》，頁314–316。

224 嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉。或見我的〈絳帳遺風——私人講學的傳統〉。

225 見我的〈精舍與書院〉。

章曾說這座書樓有幾千冊藏書。[226]這個資料正確與否是一個問題，但不容懷疑的，是陳氏在當時一定曾收藏有圖書。根據目前可以看到最早的陳氏家族的家規——據說這個家規編撰於公元890年(唐末)，其中有一條規定是關於藏書樓的：

> 立書堂一所於東佳莊，弟侄子孫有志性、聰敏者令修學。稍有學成應舉者。見置書籍外，須令添置。於書生中立一人掌書籍；出入須令照管，不得失去。應賓客寄止修業者，並延待於彼。[227]

同時代的華林書院也有藏書的活動。事實上，華林書院甚至於比陳氏書院還更有名。這個書院由洪州(也稱豫章，今江西奉新)的胡氏建立。我們在前面曾簡短地提到過這個家族學校和藏書樓，說它比陳氏家族的「書樓」更為人所稱道。宋初，這所學校有一間藏書5,000卷的書院，[228]不但允許族中成員閱讀，而且還向族外的學生開放。

我們可以說，從宋代開始，書院不僅已經是一所學校，而且也通常建有圖書館。就此點言之，范仲淹有一篇評論文章很值得注意：他談到的是第十世紀中葉竇禹鈞所建立的一所私人書院：

> 於宅南搆一書院四十間，聚書數千卷，禮文行之儒，延置師席。凡四方孤寒之士，貧無供須者，公咸為出之，無問識不識。有志於學者，聽其自至。[229]

---

226 徐鍇：〈陳氏書堂記〉，收錄於董誥等編：《全唐文》(北京：中華書局，1983，重印1814年本)，888：3a–4a，引自我的〈精舍與書院〉，頁324。徐鍇的這篇文章寫於969年，當時宋朝已經建立了。

227 引自阮志高：《江州陳氏東佳書堂研究》(南昌：江西教育學院，1989)，頁2。這套家規無疑是後人追溯、假造的。但是，根據徐鍇的說法，確實是有過一個藏書樓。參見本書第五章第二節第三段(注170)。

228 徐鉉的文章見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第1冊，頁421–422。稍晚時候的王禹偁(在995年)曾說，這一個藏書有10,000卷，見《全宋文》，第4冊，頁416–417。

229 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第10冊，頁8。雖然這個故事太美好了，

可見社會大眾對書院藏書的期許，而書院建有藏書樓，藏書借人閱讀，也已經是一般人所期待的了。

應天府書院曾得到了十一世紀宋代的教育改革家范仲淹的支持，成為宋朝著名的四大書院之一，擁有相當可觀的藏書，總計達幾千冊或卷。[230]這還是在十一世紀早期的事。到十三世紀後期，著名的理學家魏了翁(1178–1237)在鶴山(今四川邛崍)建立了一所頗負盛名的書院，收藏有100,000冊書籍。[231]對一所書院來說，這是一個非常不尋常的成就，先前我們曾將它與國家藏書規模作了一個有趣的比較。令人矚目的四川學術成就得到了很好證明，既然這是建立書院本人所提供的數字，那麼就沒有理由不相信它了。

宋朝書院中的書籍當然主要是傳統的經、史、子、集作品。佛教和道教的著作(更不用說《老子》和《莊子》)在書院的藏書樓中也經常能發現。嶽麓書院(今湖南長沙)就是一個例子。嶽麓書院於開寶九年(公元976年)由政府批准正式開設，但它以前是一座佛教寺廟，第九世紀時由兩位僧人建立。當時盛行於山林寺觀讀書，這兩位佛教的僧人就是為了為自學的學生提供讀書的場所，其目的至為明確。[232]因此書院收藏佛教的典籍完全不足為奇。當然，許多著名學者的手稿也可以在藏書中發現；朱熹曾將44卷的《漢書》抄本送給了白鹿洞書院，這手抄本是朱熹替他原來的擁有者寫傳的酬勞。[233]另一位道學家呂祖謙(1137–1181)也留下了許多手稿，其中包括《近思錄》，他將這本書的手稿捐給了他所建立的麗澤書院。[234]

讓人難以相信，但在當時借書的思想是非常普遍的。見注204有關宋敏求的討論。

230 《宋史》，457：13419。王應麟在其《玉海》中說這一藏書有1,500冊或卷。既然王的著作早於《宋史》，那很可能王的說法更可信。《宋史》的說法則與馬端臨：《文獻通考》，46：431的記載相同。

231 魏了翁：《鶴山集》(「四庫全書」)，41：10。

232 關於這所書院的歷史見楊慎初等著：《岳麓書院史略》(長沙：嶽麓書社，1986)。有關它是由僧人建立的情況，見頁6–7。

233 朱熹：〈跋白鹿洞收藏漢書〉，見李夢陽：《白鹿洞書院新志》，收錄於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》(北京：中華書局，1995)5：69。這個附錄見郭齊、尹波點校：《朱熹集》，81：4201。

234 樓鑰：《攻媿集》(「四庫全書」)，55：9ab。

在朱熹的理學思想裏，讀書佔有重要的位置，也因此重視藏書。但是陸九淵就比較不同。從他的思想來看，相對不重視讀書，也因此不提倡藏書。但是，他所建立的象山書院最終還是整修成為一所好的藏書樓。正是受彭興宗的邀請，陸九淵才來應天山的（後來陸九淵將應天山更名為象山），而據說彭興宗在陸九淵死後曾去過福建的福州收購書籍。福州當時是主要的出版業中心。彭興宗趁此機會拜訪了朱熹，朱熹當時就居住在附近的建陽。朱熹問彭興宗來拜訪的原因，彭興宗回答說，他正出差來買書籍，因為象山書院的藏書太少了。朱熹對彭興宗所說的話十分富有教育意味：「緊要書亦不須幾卷，某向來愛如此，其後思聚者必散，何必役於物。」他們兩人之間的談話反映出了在獲取書籍和知識方面，朱熹和彭興宗的老師陸象山並不是真的南轅北轍：朱熹從未完全沉溺於書籍，而陸象山也不是絕對懷疑讀書學習和質詢的重要性。[235]

在外族征服者所建立的王朝裏，擁有大量藏書而比較著名的書院之一，是建於元朝首都的太極書院，掌管這所書院的趙復（約1206–1299）說書院有8,000餘冊藏書。[236]這所書院因在北方傳播朱熹理學思想而聞名。[237]

以豐富藏書而聞名的另一所書院是鄄城（今山東鄄城）的歷山書院，由一位名叫千奴的蒙古官員建立。這所書院的興建說明了建書院不只是為了教授儒家學說，更是為了其他的目的。這位官員「聚書萬卷，延名師教其鄉里子弟，出私田百畝以給養之」。[238]根據早期的

---

235 黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》，77：2574–2575。楊簡（1141–1226）非常嚴格地遵守着陸九淵的教誨，但他於1230年也建立了一座樓閣，用來收藏陸象山的保存下來的書籍。這座樓閣最後成為了一所在他主持下的書院。袁燮（1144–1224）在南昌建了一所書院，也積極收藏書籍。引自陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院制度研究》（杭州：浙江教育出版社，1997），頁138。

236《元史》，189：4314。

237 Wing-tsit Chan: "Chu Hsi and Yüan Neo-Confucianism," in Hok-lam Chan and de Bary, eds.: *Yüan Thought*, pp. 197–231，特別是pp. 198–201。

238《元史》，134：3259。

資料來源，這所書院專門研究醫藥書籍。[239]由一個蒙古宦官建於成都的草堂書院很可能是為了紀念偉大的唐代詩人杜甫（712–770），據說這所書院曾派人四處去購買書籍。書院的全部藏書超過了270,000卷。[240]這兩座特別令人印象深刻的藏書樓，說明了蒙古征服者在撥款和發揚漢文化的教育思想十分開明。

元朝書院最重要的發展是書籍流通的系統化。元朝以前，藏書樓完全依據擁有者的意願來決定是否出借書籍。到了元朝，一些藏書樓已經建立起了一套系統的方式向所有讀者出借書籍。這項發展意義重大，它無疑是書院對中國教育的最重要的貢獻之一。我在前面曾提到佛寺和道觀借書給讀者作學習之用，但是我們並不知道這些書是如何流通的。宋代時書籍外借已經普遍。但是更重要的發展則是在元朝；當時書籍的流通顯然十分流行。書院習慣於以開放的方式借書給附近的居民：

> 馮夢周士可買書千卷，搆堂蓄之，以待里之不能有書者。為之約曰，凡假者恣所取，記其名，若書目讀覺則歸而銷其籍。損者不責償，不歸者遂與之，以激其後，缺者隨補之。[241]

儘管這一記載太理想了，讓人難以相信，但它卻表現了一所私人書院對自己的藏書所持的開放的流通政策。這也是一項重要的發展。對於對外借書的藏書樓來說，接下來的行動當然就是整理書籍的目錄和清單。元朝的學者給我們留下了歷史上第一份書院藏書的部分目錄。[242]

---

239 這是可以找到非常少的有關這種教導醫學的書院的實例。陳元朋：〈兩宋的醫事制度及其社會功能〉，《史原》，第20期（1997），頁263–316，文中提及宋代《婦人大全良方》一書的作者陳自明（約1190–1270）是：「建康府明道書院醫諭」，顯示宋代時書院已經有專門的醫學教師。

240 陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院制度研究》，頁140；或見陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院史資料》，上冊，頁465。

241 許有壬：《至正集》（「四庫全書」），38：7b–8a。

242 陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院制度研究》，頁143；或見陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院史資料》，上冊，頁450–455。要注意的是，這些書中所提到的目錄是書院印刷和出版的書籍的目錄，而不是書院的全部藏書，據說

明朝期間，書院的藏書樓不再以它的藏書數量取勝。但是，在藏書樓的建築風格上則有了變化。很多書院把藏書樓建在學校的中軸線上，甚至於在學校的正中心。這個趨勢是以前所沒有的。明代的思想風尚並不以書籍的知識為其特色，但是書院卻把藏書樓放在中軸的位置。[243]明代書院已經相當的官學化，因此都制定有正規的詳細目錄。一份大約在武宗正德六年(1511)編纂的白鹿洞書院的目錄包括了83部書。這所書院還擁有最早的12部書的2,052片木刻印版。[244]到嘉靖33年(1554)，白鹿洞的藏書已經上升到了175部(計1,441卷)。[245]藏書樓系統和藏書目錄已經發展成熟了。

讀書和愛書是學習的本質所在。我們不僅僅是為了知識而讀書；我們讀書也是為了愉悅，為了拓闊我們的世界觀——精神的和智力的，這說明了書籍所具有的巨大吸引力。陸游曾說過他很願意成為一個書呆子，在他人生的後60年裏他都在反覆說這句話。很顯然，陸游讀書並不是完全為了拓闊自己的知識，也不是單純要培養自己的德性。他讀書，是為了沉浸於和同時代人及古代人進行靜謐的、精神層面的交流的樂趣中。[246]這對他來說，才是真的學習樂趣。

書院的全部藏書有二十多萬部。書院出版的書籍總計122種。如果把這一現象和英國十七世紀的「不信奉國教的書院」(dissenting academies)的情況拿來相比，應當十分有趣，顯示英國落後的情形。英國十七世紀的這種書院的部分藏書目錄現在還可以看得到。如Irene Parker: *Dissenting Academies in England: Their Rise and Progress and Their Place among the Educational Systems of the Country* (Cambridge: Cambridge University Press, 1914)。

243 陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院制度研究》，頁147，列舉了幾個例子。湛若水在一篇為慶祝一所新藏書樓落成典禮而作的序言中曾這樣說道：「開聰明，擴良知，非六經能外益之，聰明良知也，我自有之，彼但能開之、擴之而已也。」見湛若水：《甘泉文集》(1580年本)，18: 52a。

244 李夢陽：《白鹿洞書院新志》，8：143–145。

245 鄭廷鵠：《白鹿洞志》，收錄於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》。關於這一條內容，見卷16，頁427–432。

246 據說美國第一位高等法院的最高法官馬歇爾(John Marshall, 1755–1835)在臨死前幾天曾要求給他拿一部柏拉圖的《理想國》。當問他為甚麼還想讀這部書的時候，他回答說他想拓展自己的知識。

在整個傳統中國歷史時期，明朝較為突出，因為這一時期把讀書和學習的樂趣看作是內在而自然的。這一現象源於這樣一種認識，即人具有良能，能知道知識的內在的價值，能帶給人極大的樂趣。這樣的見解是明朝晚期的思想家們最善於詮釋的論述。不，或許應該這麼說：晚明的思潮最能讓人們自然地、不假思索地說：讀書本身就是一種樂趣，不須為道德或知識而煩惱。

第三節 結論：自得、自由和自任

關於中國人個性的一個普遍觀點是：中國人謙虛謹慎，非常具有可塑性，遵守道德的準則和權威。[247] 雖然這個觀點基本上是正確的，但這並不意味着中國人在追求完整的生命、尤其是道德的完美方面，不會欣賞以自我為中心的想法。學者們應該對中國文化的「自我」或「個人」觀念進行研究，他們將得到明顯和令人興奮的結果。[248] 這裏我不能深入討論這個題目，但是想提出一兩個值得注意的看法，來支持本章所提出的關於「自我」的討論，即把「自我」看作是一個從行動和學習實踐中發現樂趣的動因。

三種主要決定了中國人對「自我」這個課題的思想分別是：自我是天、地、人相互作用的三者的其中一環；自我是「個人人格和道德」與「社會政治準則」之間的和諧；在不道德社會中，作為「道德」的個人的自我。

關於第一點，天、地、人三者相互作用、影響，這一思想早在《易經》中的〈說卦〉已經出現：

> 昔者，聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道，曰

247 李亦園、楊國樞：《中國人的性格》(台北：桂冠圖書，1988) 是一個著名的研究。或見Michael Bond, ed.: *The Psychology of the Chinese People* (Hong Kong: Oxford University Press, 1986)；林宗義：《文化與行為：古今華人的正常與不正常行為》(香港：中文大學出版社，1990)。

248 關於理學上「個人」觀念的重要研究見Wm. Theodore de Bary: *Learning for One's Self*。

> 陰與陽；立地之道，曰剛與柔；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之。[249]

像這樣的具有權威的說法，其重要性就在於，它授予了作為個體和作為群體存在的人類一個非常重要的職責。很顯然，人類只是三個組成因素中的一個，這三個因素能促使宇宙運行，而這時的宇宙是人類的先驅和統治人類的原理或思想的源泉。我們很清楚這一責任是巨大的、廣大無邊的，根本就沒有空間允許個人放鬆，更不用說避開這一責任了。

第二點有它的由來，戰國時期的不可知論者和非先驗論者，相信人類是他們自身所創造的歷史的唯一擁有者，而因此是很孤獨的。然而，當天、地、人三位一體有效運作時，人類就能賦予世俗生命以效率；人類自身創造了歷史，正義和判斷也在歷史之中，或說是歷史所締造的。這種信仰對人的主體性是肯定的，存在著一種認識論的樂觀主義。[250]不過，它也賦予人類以責任，要人們獨自擔負自己在歷史裏的責任。人是孤獨的，但這就使他們產生了「慎獨」的思想(意思是即使你是宇宙中唯一的人，你也必須絕對是有道德的、正直的)，這是一個哲學上的或倫理上的複雜問題，這一觀點在有神論者或先驗論者的思想體系中不會出現。換句話說，這樣的哲學，雖然樂觀，但仍然對個人的責任作出極沉重的要求。就其歷史來說，人既然是宇宙的唯一創造者，他就必須實踐自己的道德責任。

這引導我到了第三點：一個完全的人只會在人這個生物性的生物體上來體現。歷史是人的活動領域，而歷史又應該和宇宙的運行與發展完全和諧一致。一個人的學習樂趣乃是來自一個深刻信仰：相信人自身有能力能實踐讀書的樂趣，不管是出自責任感的驅使，或出自他對責任本身的體認。因此讀書的樂趣並不是一種單純的、

---

249 此段英譯見Richard Wilhelm: *The I Ching or Book of Changes*, p. 264。

250 Thomas Metzger: "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: Thisworldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality and the Emergence of Reflexibility in the Eastern Chou," *Early China*, nos. 11/12 (1987), pp. 66–72.

沒有責任感的快樂。學習的樂趣在這樣的瞭解之下，其意義便特別地彰顯。

本書一再強調「學以為己」。從古代以來，中國思想家們卻不斷地強調學習是為了個人自己。這種對個人學習責任的強調是一項具有宇宙向度的活動，因為學習乃是創造一個與宇宙和諧的人類歷史的基礎。讀書的樂趣自從由孟子闡釋為「自得」以來，對後代的影響可以說十分巨大。對理學思想家、尤其是明朝後期的理學思想家來說，「自得」格外地具有說服力。從明代陽明以降學者的觀點言之，以自我為中心，開放他的潛力，使它充沛於宇宙之間，這樣的想法完全合乎人對自己的期許，也完全值得欣賞。人——宇宙中獨一無二的人——對宇宙人類的綿延負有道德完成的責任。這樣的一個信念源自一個思想，即學以為己。

以上對「學習的樂趣」所作的討論，其實與哲學上對「自由與責任」的命題有其相似之處。哲學上對個人的自由與責任之間的依違關係，一向討論的已經很多，是西方哲學史上人人熟悉的課題，不用在此多着墨。在中國教育史上，「學以為己」和「樂趣」的想法不能分開。這樣的想法正是柏林所說的「積極的自由」。這裏不擬對柏林的「自由觀」多所探索，而只想指出中國思想史上其實也不乏對「自由與義務」之間關係的討論。所謂「得」乃是一種自由的境界，讀書的樂趣是一種自己對自己能加以約束的那種樂趣，而唯有如此，才能真正達到精神上的解放。在中國歷史上，個人的自由當然是有的，但是因為政治上的自由一直缺乏，因此中國的政治是一種專制體制。怎麼樣從這種專制解放出來呢？中國人認為唯有教育才能讓人們調和個人的自由和政治的不自由。一個人的解放乃是通過考試、中舉，參加創造人類歷史的大業，這樣子便得到了世俗意義的自由了。最理想的，便是最能與政權和解、認同，而他們也就最自由。沒有比能參與這樣的事更值得令人快樂的了。[251]

---

251 這裏暗含着對「民主」觀念的批評，尤其是針對柏林 (Isaiah Berlin) 有關自由的論述中，把消極的自由視作一種推動民主政治的比較可靠的思想。傳統中國知識人畢竟還是追求一種積極的自由。但對這個課題的深入探討已超出本書所涉及的範圍了。

第五章

識字教育、家族教育以及技術教育

教育可以有各種不同形式，但不是所有形塑個人品格的活動都可以稱為「教育」。約翰．彌爾(John Stuart Mill)說得好：「國家的一般教育只是一種手法，目的在於把所有人形塑成同一個樣子。」[1]可嘆的是，在大眾教育或是識字學習裏，學生更有可能全被形塑成「同一個樣子」。教育絕對不能僅止於此。說得精確一點，教育根本不應該如此。實際上，社會學家所謂的「社會化」，通常不比國家教育讓人民達到的成就好到哪裏去。在現代之前，所有文明都亟於以共同的價值觀「教育」其成員，而且沒有一個文明把「共同價值觀」定義為多元意見。教育的定義本身存在一個矛盾的問題，亦即這項定義違反民主價值。教育中使用的識字教本及基礎教科書，都教導年紀幼小的學生接納同一套基本價值觀，除非一個國家或社會容許人們自由選擇幼童教育的教材。

傳統中國社會向來習於藉由識字教育形塑特定人格，尤其是儒家品格。這種做法後來迅速納入了國家教化體系當中。大眾教育也有助於滿足社會達成道德一致性的需求。由於傳統社會不可能不建立一套統一的意識形態，這樣的發展並不令人意外。中國傳統的獨特之處，尤其是在大眾教育和識字教學當中，乃在於認為人不需要神明的介入，即可憑自己的力量建構井然有序的和諧社會。這種信

---

1 John Stuart Mill: *On Liberty* (New York: E. P. Dutton, 1951), p. 217.

念雖也屢屢遭到民間宗教勢力的質疑，卻反倒因此更為強化，並且回頭影響了傳統宗教，把這些宗教變得更貼近人間、更為世俗化，從而對社會的實際需求有所貢獻。中國宗教傳統對於道德教誨基礎的探索，確實相當現世化。[2]現世化的特質甚至也影響了外來宗教在中國的發展，例如佛教。在本章裏，我將對形塑中國人性格的各式「大眾教育」進行初步的審視。為了不過度擴大教育的傳統定義，我將把焦點放在識字教育和家庭教育，以及技術知識的傳承。至於其他形態的平民教育，例如佛教經驗與道教經驗，則暫且兼顧。

第一節 識字教育

識字率和識字教育的研究，在二十世紀八十年代的英、美史學研究裏曾經風行一時。[3]這方面的關注雖然已經消退，但這項主題仍然相當吸引教育史學者。在英語世界裏，中國識字教材的研究始於羅友枝(Evelyn Rawski)的《清朝的教育與平民識字率》(*Education and Popular Literacy in Ch'ing China*)。這部著作雖然不算是決定性的研究，[4]卻開創了新猷，並且引起學者對這項議題的興趣。現在，只要撰文探討中國傳統教育，就不能不論及大眾教育和基礎教育當中的識字教育。在後續的剖析中，我希望介紹並且討論傳統中國社會較為常用的識字教本和基礎教科書，也將提及專供女童使用的課本。

---

2 近來有一項研究探討了古代中國平民信仰傳統的「現世性」，請參見Mu-chou Poo (蒲慕州): *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion* (Albany: State University of New York Press, 1998)。此書之中文版稱為《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》(台北：允晨文化，1995；麥田出版，2004)。

3 關於識字歷史研究的早期書目評論，請參閱Tela Zasloff: "Readings on Literacy: A Bibliographical Essay," in Daniel P. Resnick, ed.: *Literacy in Historical Perspective* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1983), pp. 155–170。

4 參見Wilt L. Idema: "Book Review on Evelyn Rawski: *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*," *T'oung Pao*, vol. 66, nos. 4/5 (1980), pp. 314–324。

1. 把識字視為教育理念

「六藝」中有兩種才能與識字及基礎數學教育有關。第一種才能是「書」，廣義而言指學習，狹義而言則是指歷史，但也可以指識字或書法。一般認為這種才能的書面知識可見於《爾雅》(其字面意思為「接近」與「正確」)這部古籍裏。[5]第二種才能是「數」，一般認為通稱《九章算術》的古代數學論著是這方面的教科書。[6]

這兩部著作的年代無疑都非常早。[7]正因年代如此古老，所以無法確認這兩部著作是否真是「六藝」的基本教科書。自從十八世紀以來，這兩部著作的本質(尤其是《爾雅》)即備受爭論，至今也還沒有令人滿意的答案。由於古代中國教育的史料極少，更遑論基礎教學方面的資料，因此我們不應期望從這兩部著作中找出古中國人如何編寫識字讀本的線索。此外，這兩部書的內容也相當進階，難以算是基礎教科書。

另一方面，可以確知的是，至少早自漢代以來，中國思想家就已撰文探討兒童應如何獲取識字與算術的基本知識。《禮記》最早指出：「六年教之數與方名……十年出就外傅，居宿於外，學書計」。[8]這項規範性的指示似乎獲得許多漢代人的認可，例如班固就認為幼小的兒童應當學習干支的二元紀年系統、「五方」(除了傳統的四個方位之外，再加上「中」)，還有計算。[9]

5　中文簡介著作請參閱林明波：《唐以前小學書之分類與考證》(台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1975)，頁1–81。英文介紹請參閱Michael Loewe, ed.: *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, pp. 94–99。

6　參見李儼：〈上古中算史〉，收錄於氏著：《中算史論叢》，第五集(北京：科學，1955)，頁1–14，特別是頁13–14。另參見本田精一：〈宋元明における兒童算學教育〉，《九州大學東洋史論集》，第22號(1994)，頁37–72。

7　關於《爾雅》的年代，請參見以上注5。近來有一份總結《九章算術》歷史研究(包括其編纂年代)的著作，請參見李迪：〈《九章算術》研究史綱〉，收錄於吳文俊主編：《劉徽研究》(台北：九章出版社，1993)，頁23–42。

8　朱彬：《禮記訓纂》，12：440。

9　《漢書》，24a：1122–1123。王粲(177–217)在〈儒吏論〉中也說過一樣的話，此文可見於嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全後漢文」，91：3b–4a(總頁964)。

「童年」的概念也許可以説是在這個時候首度出現。[10]現存中國最早的識字啟蒙教材也首見於漢初。

漢代識字教育的觀念就是教導學童認識漢字。大多數研究中國史的學者都認為《爾雅》是一部協助學生閱讀經典的字典。教導學生認識文字的形狀與意義是這些著作的主要目的。古代中國人顯然也持這種觀念，而把類似於《爾雅》的書籍歸類為「小學」。「小學」一詞出現於稍早之前，也許首見於先秦著作《尚書大傳》裏。「小學」意指初級學校，[11]但在漢代開始出現第二種意義，即初級學校使用的啟蒙教材。[12]班固對書籍的分類架構（《漢書》〈藝文志〉）包括了「小學」這個類別，意指初級教科書，顯然從此建立了這個字眼的兩種意義，雖然這兩個意義是相關的。[13]

「小學」的這一個意義：初級教材的目的即是教導認字，從此獲得廣泛的接受。直到宋代，大多數的初級教材都以教導認字為目的，讓學童認識字詞與名稱。關於事物的知識是這個學習階段的教育重點，但隨着儒家思想愈來愈具主導地位，基礎教育的道德意涵在教科書的編寫當中也成為愈來愈重要的元素，許多歷史故事都寫入了教科書裏。後來，道德目的在幼童教學當中的地位變得與認字目的旗鼓相當。這項發展可明白見於朱熹為「小學」一詞所賦予的新意義：即幼童教育最初階段的道德訓練。朱熹對這個字眼的用法為幼童教學帶來了深遠的影響，但他自己為了幼童所寫的教科書卻沒有獲得同樣廣泛的接受，原因是他的教科書並不是識字教材（這點後

---

10 見本書第三章第五節第三段。

11 《尚書大傳》據信是一部真實作品，《禮記》的許多注釋者都引用過這部著作。不過，有些學者認為這部書籍其實是編纂或完成於公元前二世紀（漢代）。

12 班固最早在《漢書》〈藝文志〉裏以這種意義使用這個字眼。《漢書》，30：1720–1721。

13 必須注意的是，《爾雅》歸類在《孝經》的類別裏（《漢書》，30：1718–1719）。這個類別包括了幾部本質上屬於初級教材的書籍，如〈弟子職〉、〈小爾雅〉與〈古今字〉，其中〈弟子職〉留存至今，保存在《管子》一書裏，見本書第六章第一節第二段的探討。

續再談）。朱熹之後的大多數教師都致力於在識字與道德教學之間取得平衡。許多道德方面的書籍，在《論語》、《孟子》、《孝經》等早期經典的比較之下，都相形失色。在帝制後期，中國社會逐漸意識到兒童成長期間必須有個獨立階段用於學習基本字彙，但十四世紀以來就再也沒有重要的創新知識教材出現，反而是為兒童灌輸道德與歷史教訓的基礎教科書一再出版。

「小學」的三種意義——實體的學校，字詞與名稱的認識與了解，以及道德培養的啟蒙教材——於是支配了傳統中國對基礎教育的理解。

2. 唐代之前的啟蒙教材與基礎教科書

目前所知最早的啟蒙教材是早已佚失的《史籀篇》。根據班固的說法，史籀是西周朝廷的一名官員，也是傳說中的篆文發明者。這部著作的古老地位在漢初似乎相當受到敬重，也被廣泛使用。根據班固所言，當時的其他啟蒙教材都紛紛以這部古老著作為範本。[14]

漢代啟蒙教材與《急就篇》

所謂的《三倉》（承襲倉頡傳統的三本教材）就是一個例子。倉頡是傳說中的漢字發明者。這部著作編纂於漢初，至少到唐初（七世紀）仍在使用。[15]這本著作已經佚失，但留存下來的斷簡殘篇卻可讓我們對其內容有些了解。這是一部選集，至少包括了三種不同寫作

14　《漢書》，30：1719–1721。關於本段對啟蒙教材與基礎教科書的探討，見張志公：《傳統語文教育初探》（上海：上海教育出版社，1962）。

15　謝啟昆：《小學考》（杭州：浙江書局，1888）。關於找回《三倉》或《倉頡篇》這部著作的各項嘗試，見王重民：〈倉頡篇輯本述評〉，《輔仁學誌》，第4卷第1期（1933），頁1061–1076。1949年後，所發現保存有最多逸文的是1977年在安徽阜陽發現的漢簡。關於《倉頡篇》，另見Erdymion Wilkinson: *Chinese History: A Manual* (Cambridge, Mass.: Harvard University East Asian Center, 1998), p. 51。這裏引用的是阜陽的本子。

風格，總篇幅約7,000字，其中有些文章是以四言句寫成，而且通常有押韻。以下就是一個例子：

> 蒼頡作書，以教後嗣。幼子承詔，謹慎敬戒。
> 勉力諷誦，晝夜勿置。苟務成史，計會辯治。
> ……
> 漢兼天下，海內井廁，豨黥韓覆，畔討殘滅。

這些四言句的目的，顯然就是要以簡單的文字教導歷史。這篇文章還包括了像字典一樣的定義解釋：

> 齲，齒重生也；楚人呼灶曰焐。

《三倉》看起來頗為凌亂，相信很難唸誦。其他同樣已經佚失的早期著作也許和《三倉》沒有甚麼差別。

現存的漢代基礎教科書當中，流傳最廣的是《急就篇》。[16]一個名叫史游(一世紀)的人，寫下了這部由七言句構成的押韻著作，其中含有日常生活所需的各種基本資訊，並且間雜着道德教訓。這部著作在唐初成了最重要的啟蒙教材，並且吸引了許多著名文人的注意，包括崔浩、顏之推(531–595)、顏師古(579–645)。連本身寫過不少傑出啟蒙教材的王應麟(1223–1296)，也針對《急就篇》寫了注釋及研究。[17]

這部著作留存至今，雖然有許多複雜的文本問題，其內容的平衡與巧妙仍然足以深深吸引讀者。以下是從書中擷取出來的一個段落：

---

16 謝啟昆：《小學考》，9：8b–23a；林明波：《唐以前小學書之分類與考證》，頁353–380。一般認為《急就篇》的書名並無意義，「急就」兩字只是取自書中內容的前兩個字。關於這部著作以及此處所探討的其他啟蒙教材，見 Joseph Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 6, pt. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), pp. 194–200。

17 喻岳衡編：《急就篇》(長沙：嶽麓書社，1989，重印「叢書集成」本)；另見高二適：《新訂急就章及考證》(上海：上海古籍出版社，1982)。後者是針對現存各版本手稿的文本研究。

急就奇觚與眾異，
羅列諸物名姓字，
分別部居不雜廁，
用日約少誠快意，
勉力務之必有喜。
請道其章：
宋延年，鄭子方，衛益壽……
姓名迄，請言物：
錦繡縵耗離雲爵……
鬱金半見緗白蕉……
賞貸賣買販肆便……
膹膾炙胾各有形……
室宅廬舍樓殿堂……
灸刺和藥逐去邪……
列侯封邑有土臣……
積學所致非鬼神……
邯鄲河閒沛巴蜀……[18]

主文幾乎全以七言句構成，羅列了對平民日常生活有用的各種資訊。此外，書中也含有對社會生活而言有用的地理、行政及法律知識，但幾乎看不到甚麼道德說教。另外一項特徵，則是書中的文字很少有重複。這項特徵在當代和後代許多啟蒙教材裏都極為常見，但在將近一千年後卻銷聲匿跡。

從現代讀者的眼光來看，在一本教材裏蒐集了這麼廣泛的文字實在讓人難以消化。當時的兒童竟然必須先背誦這麼一部作品，才能閱讀故事書，想來實在令人氣餒。不過，這種強調兒童必須先辨認一定數量的象形文字（廣義）並且懂得其意義的獨特觀點，卻是後代許多啟蒙教材的編纂原則。蔡邕（133–192）的《進學》就是個例子，

18　見喻岳衡編：《急就篇》，本文，頁1。

其中收錄了八篇由不同作者所寫的文章，包括兩篇他自己的作品。在這兩篇當中，其中一篇大概是關於女童教育（另一篇則是關於英明君主的功業）。這整套書現已佚失，但相信是用四言韻文來教導日常生活的詞語。[19]蔡邕是著名的詩人，但似乎對童男童女的教育頗感興趣。他另一部探討女性教育的著作，將在本章稍後談及。

魏晉南北朝的蒙書與《千字文》

下一部廣泛流傳的啟蒙教材是著名的《千字文》，直到不久之前都還是最廣為使用的著作。[20]《千字文》的作者是南朝梁的周興嗣（卒於521年）。據說他奉命編寫一本啟蒙教材，結果一夜寫就，滿頭黑髮也在第二天全部變白。他寫出來的這部作品不僅性質獨特，在往後一千多年也深受尊崇並廣為研讀，並且影響朝鮮和日本的漢文教育。[21]

以下是《千字文》的其中一段：

> 天地玄黃，宇宙洪荒。日月盈昃，辰宿列張。寒來暑往，秋收冬藏。
> 閏餘成歲，律呂調陽。雲騰致雨……
> 龍師火帝，鳥官人皇。始制文字，乃服衣裳。推位讓國，有虞陶唐。

---

19 林明波：《唐以前小學書之分類與考證》，頁389–393。

20 這部著作有不少英文及日文譯本，以下的探討主要參考Francis W. Paar, ed.:*Ch'ien tzu wen: The Thousand Character Classic, A Chinese Primer*。尤其是小川環樹、木田章義：《千字文》（東京：岩波書店，1997）；伯希和（Paul Pelliot）著：〈千字文考〉，馮承鈞譯，《圖書館學季刊》，第6卷第1期（1932），頁67–86。伯希和的原文作品登載於*T'oung Pao*, vol. 24 (1925), pp. 179–214。另見夏初、惠玲編：《蒙學十篇》（北京：北京師範大學出版社，1990），頁34–51。天秀：《千字文綜述》（北京：紫禁城，1990）對各種現存版本所進行的文本研究也很值得參考。

21 《梁書》，49：697–698；李綽：《尚書故實》（北京：中華書局，1985）。周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁183–189。小川環樹、木田章義：《千字文》，頁385–425。

弔民伐罪，周發商湯……

女慕貞絜，男效才良。知過必改，得能莫忘。罔談彼短，靡恃己長。

信使可復，器欲難量。

《千字文》最引人注目也最獨特的特徵，就是全篇皆以四言句構成，而且強調不重複用字。[22]由於全篇皆押韻，兒童也就很容易背誦這250個句子。

和《急就篇》相較之下，《千字文》的道德教誨比較多。儘管如此，由於文中並未出現孔子或佛陀的名字，可見得作者最主要的目的仍是在於教導基本字彙。這點與卡洛林王朝(Carolingian Dynasty，第七、八世紀)期間廣泛流傳的啟蒙教材恰成鮮明對比：

問：頭是甚麼？

答：身體的頂端。

問：身體是甚麼？

答：靈魂的居所。

問：頭髮是甚麼？

答：頭的服裝。

問：鬍鬚是甚麼？

答：性別的徵兆，年齡的榮耀。

以上這段文字摘自《拼字法》(*de Orthographia*)一書，作者為可敬的貝德(Venerable Bede, 672/673–735)，經過阿爾昆(Alcuin, 735–804)修訂。這部著作的目的在於教導同義詞。[23]阿爾昆的這部著作充滿了宗教寓言與宗教象徵，這種現象在中國啟蒙教材傳統中向來少見(請

22　蔡邕的《進學》在結構上與《千字文》相似，但據信有些字重複出現。《千字文》其實也有一個字(「潔」)出現了兩次。關於這點的探討，見天秀：《千字文綜述》，頁19–20。

23　引自R. R. Bolgar: *The Classical Heritage and Its Beneficiaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), p. 112。另見James Bowen: *A History of Western Education* (London: Methuen, 1975), vol. 2, p. 11。

比較上文談到孔子及佛陀都沒有出現在《千字文》中），直到道德教訓在十二世紀之後漸獲重視，情形才有所改變。中國傳統較趨功能性與務實的做法，是相當引人注意的對比。

魏晉南北朝時期的其他啟蒙教材

魏晉南北朝還出現了其他啟蒙教材，流傳得也同樣廣泛。項浚（三世紀）的《識字集》以論文形式呈現，涵蓋歷史與地理知識，例如：「上古皆穴處，有聖人教之巢居，號大巢氏。今南方人巢居，北方人穴處，古之遺俗也。」著名畫家顧愷之（約四至五世紀）也寫了《啟蒙記》，其中收錄不少神話與傳說。另一部書名近似的著作《發蒙記》，則是由晉代著名史家束晳（261–300）所作。這本書的內容據說與顧愷之的著作相當類似。[24]這段期間另一類用於識字教育的教材，則是書名為《雜字》的各種作品。這種著作的性質由其書名即可看出。我們知道這種書籍在魏晉南北朝時期出現過不少部，其中幾部保存至今，在十九世紀末與二十世紀初發現於敦煌。學者認為許多《雜字》教材在宋代期間廣泛流傳，也為許多作家引述。[25]我們稍後將檢視一部在敦煌發現的著作。

3. 唐代蒙書

此處提及的許多教材，在唐代期間仍一直為人使用。不過，在唐代後半期，新的啟蒙教材卻以極快的速度大量出現，許多老舊的教材逐漸被取代。《千字文》在唐代末期已取代《急就篇》，成為最多人使用的識字教科書。另一部與《千字文》極為相似的教材，題為《開

---

24 林明波：《唐以前小學書之分類與考證》，頁430–433、434–437。顧愷之似乎還寫過另一部啟蒙教材：《啟疑記》。見《唐以前小學書之分類與考證》，頁433–434。大多數作者都認為這部著作就是《啟蒙記》。

25 如陸游。據說西夏國曾把一部《四言雜字》譯入其語言。見張志公：《傳統語文教育初探》，頁32。

蒙要訓》，似乎也流傳甚廣。[26]如同《千字文》，《開蒙要訓》也由四言押韻句寫成，全篇共1,400字，其中有幾個字重複使用。這部著作的出現，反映了八、九世紀的識字教育活動。茲摘錄其中的部分如下：

乾坤覆載，日月光明；
四時來往，八節相迎；
春花開豔，夏葉舒榮；
□林秋落，松竹冬青。
……
君王有道，恩惠宏廓；
孝敬父母，承順弟兄。

其他新出現的啟蒙教材包括以下五本：

第一本是《雜抄》。[27]這部著作出現於晚唐，曾經短暫廣泛流傳。這部書佚失了好幾百年，後來才在二十世紀初發現於敦煌。這部著作混雜了各種知識，包括對宇宙起源的觀點，著名文化英雄的姓名與功績，各種地理、自然及歷史的名稱與特徵，重要的儒家經典及其作者，曆法與重要節慶的介紹，政府組織，文學典故，傳說，寓

26　見宋新民：〈敦煌寫本開蒙要訓緒錄〉，《敦煌學》，第15期(1989)，頁165–177。

27　關於這部著作的研究，最早見那波利貞：〈唐抄本雜抄考〉，收錄於氏著：《唐代社會文化史研究》(京都：創文社，1974重印)，頁197–268。最近的研究見常鈞：《敦煌雜抄》(台北：新文豐出版，1985)。請並參考鄭阿財、朱鳳玉：《敦煌蒙書研究》(蘭州：甘肅教育出版社，2002)以及朱鳳玉：〈從傳統語文教育論敦煌寫本《雜抄》〉，收錄於國立中正大學中國文學系所編：《全國敦煌學研討會論文集》(嘉義：國立中正大學中國文學系所，1995)，頁201–220。在敦煌發現的許多手稿都是基礎教科書。單是法國國家圖書館就收藏至少五部或六部完整的手稿，包括《開蒙要訓》、《太公家教》、《兔園冊府》與《雜抄》。見Jacques Gernet and Wu Ch'i-yü (吳其昱), comp.: *Catalogue des Manuscrits Chinois de Touen-houang: Fonds Pelliot Chinois de la Bibliotheque Nationale*, 6 vols (Paris: Bibliothèque nationale, 1970)。又，最近有徐保華主張許多敦煌蒙書是唐代科舉的影響而產生。

言，社會禮儀的特定規範等等。《雜抄》約有3,000字，包含作者認為有用的各種資訊。這篇作品用字簡單，略微押韻，易於記誦。以下是摘錄自書中的內容：

> 昔紂時，敬少不敬老。人年八十，並皆煞之。有兄弟二人，慈孝。見父年老，恐被誅戮，造地陰窖，藏父而養。後有北漢匈奴國獻一木，鹿細頭尾一種，復以漆之，不辯頭尾。復有草馬，母子兩疋，一種毛色，形模相似。復有黃蛇壹雙，不知雌雄。天子不辯，遂訪國內，若有人能辯木之頭尾、馬之母子、蛇之雄雌、賞金千斤。經數月無人能辯。其子二人，遂私問藏父曰：「具說木及馬蛇等事由狀。」父謂子曰：「此不可足知。凡有人物必有頭尾輕重，其木於水中沒着，是頭者浮，是尾者沉。驅馬渡水，是母者於先，是子者隨後。將綵一團，遣蛇跳過，是雄者跳出，雌者在於綿中不動。」其子即用父言教，應募而答之。果以具辯木之頭尾、馬之母子、蛇之雄雌，得金千斤。時人云：「養老乞言，辯之具矣。」此事因紂而起。

這部著作之所以引人注意，原因是其中引述了具有道德意義的故事，而且其中的道德目的比先前的啟蒙教材都還要明顯。我們不知道這位作者是不是有意以這部著作取代較為傳統的識字教材（如《千字文》），但這本書的確反映了道德教誨的意識。以上所引的最後一則故事，係取自七世紀的折衷主義佛教經典《法苑珠林》。[28]這部經典雖然收錄了各種不同傳統的紀錄、軼事與故事，也不以佛教的教誨為限，但仍然主要是一部佛教著作。上引的故事之所以廣為人知並且納入《雜抄》裏，無疑是因為《法苑珠林》收錄了這則故事。因此，如同許多表面上屬於儒家傳統的著作，《雜抄》也納入了許多佛教認同的教誨。

---

28 關於這部著作的介紹，見Jordan D. Paper: *An Index to Stories of the Supernatural in the* Fa Yuan Chu Lin (Taipei: Chinese Materials and Research Aids Service Center, 1973)。

第二部較晚出現的啟蒙教材與《雜抄》頗為相似，在晚唐也廣為流傳，書名為《太公家教》。這部著作也許早自八世紀就已存在，並且在北宋期間相當普及。北宋滅亡(1126)之後，這部著作在中國南方不再流傳，大概也就佚失；但在北方仍持續流傳了好幾百年，甚至還譯成女真文與滿州文。滿人在十七世紀征服中國之際，也仍然持續使用這部教材。[29]這部著作的性質與《雜抄》相似，而且也佚失了很長一段時間，後來才在上一世紀發現於敦煌手稿當中。不過，我們從宋、唐的紀錄可以知道這部著作的存在。[30]

以下是摘錄自《太公家教》的內容：

余乃生逢亂代，長值危時，亡鄉失土，波迸流離。
只欲隱山學道，不能忍凍受飢；只欲揚名後世，
復無晏嬰之機。……
為書一卷，助誘童兒。流傳萬代，幸願思之。……
其父出行，子須從後；路逢尊者，齊腳斂手；……
男年長大，莫聽好酒；女年長大，莫聽遊走。……
居必擇鄰，慕近良友……

29　這部著作可見於法國國家圖書館館藏(見前注27)：頁2564等，並且是許多研究的主題。見Paul Demiviélle: *L'oeuvre de Wang le zélateur (Wang Fan-tche), suivie des Instructions domestiques de l'Aïeul (T'ai-kung kia-kiao), Poèmes populaires des T'ang (viii^{e}–x^{e} siècles)* (Paris: College de France, 1982), pp. 609–835。另見周鳳五：〈太公家教初探〉，尤其是朱鳳玉：〈太公家教研究〉，這兩篇文章見《漢學研究》，第4卷第2期(1986)，頁355–377；389–408。兩位作者後來都有專書出版。另參考王重民：〈跋太公家教〉，收錄於氏著：《敦煌遺書論文集》(北京：中華書局，1984)，頁134–138；及汪泛舟：〈太公家教考〉，《敦煌研究》，1986年第1期，頁48–55。近年來，中國及台灣學者對《太公家教》的研究又增加很多，主要作者有鄭阿財、張求會等人。「太公」的字面意思為高曾祖父，即超越第五代的父系祖先，因此也可以把這個字眼的意思單純視為「祖先」，而譯為「ancestors」，這點可見於Demiviélle的法文書名，但從王國維以來，許多學者也主張是姜太公。我個人傾向於認為是「ancestors」比較合理。我要感謝Jacques Gernet(謝和耐)教授安排讓我使用法國國家圖書館的敦煌史料，以及Hélène Vetch小姐在1986年把已故的Demiviélle所持有的《太公家教》各種影本交付給我參考。

30　見張志公：《傳統語文教育初探》，頁54–56。

與人共食，慎莫先嘗；與人同飲，莫先舉觴。……
聖君雖渴，不飲盜泉之水；暴風疾雨，不入寡婦之門。……
積財千萬，不知明解一經；良田千頃，不如薄藝隨軀。……

這部教材與《千字文》一樣，主要由四言押韻句構成，但有些字重複出現，也有幾個句子的長度超過四個字。書中大部分的句子都是常識性的諺語，不但務實，也非常通俗。儘管如此，書中也有許多著名格言為後代著作引用而恆久流傳了下來。[31]有些首度出現於這部著作裏的格言，也廣為流傳而成為家喻戶曉的諺語。[32]從這些名言的歷久不衰，可以見得《太公家教》的魅力。

大部分的忠告與教誨的句子不都全是源自經典，可見這些觀念必然都是長久以來口耳相傳的產物，而由作者形諸文字。[33]至於找得出典故的文句，則顯示作者也從《老子》與《莊子》等道家著作獲取不少啟發，更重要的是源於葛洪的《抱朴子》及《列仙傳》這部四世紀的典型道家著作。[34]此外，也顯然有佛教的影響。[35]不過，《太公家教》裏各種觀念的主要來源，仍是儒家典籍與沒有特定哲學色彩的著作，其中影響最大的兩本書，分別是《顏氏家訓》和《孝經》。

---

31 書中有「一日為師，終日為父」一句(Demiviélle: *Instructions*, p. 654 [6B])。這句話後來在元雜劇裏就變成為：「一日為師，終身為父」。明末，湯顯祖的名劇《牡丹亭》也與元雜劇一樣用到這句話。

32 如「往而不來，非成禮也」(Demiviélle: *Instructions*, p. 638 [2F])，或「有恩不報，非成人也」。

33 在此必須一提的是，著名的敦煌手稿當中包括了王梵志(約590–約660)的詩作。這些詩同樣充滿了類似的格言，其中許多都不是出自經典，因此是民間俗諺，可能源自佛、道或儒家思想。

34 Demiviélle: *Instructions*, pp. 746 (note to 17D), 759 (note to 18b), 761 (note to 19D), 814 (note to 25A)。另見本書第三章討論道教對中國教育的影響。

35 Demiviélle: *Instructions*, p. 633 (note 1I)。參考曾美雲：〈中國傳統蒙學讀物中蘊涵的佛教思想〉(台大文學院暨佛學研究中心、蒙古國立大學外語學院主辦：「佛教思想與文學」國際學術研討會，台北，2008.11.22–11.23，見http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/seminar/2008/fulltext/200819.pdf)。

第三本新出現的基礎教科書是《蒙求》，作者為李翰(八世紀)。[36]這部著作深受現代學者的注意，尤其是日本學者，也許是因為《蒙求》在日本的識字教育當中佔有重要地位。這部教材在日本流傳到了十九世紀中葉的明治維新前夕。[37]在中國，《蒙求》也曾經有很長一段時間是重要的基礎教材，直到宋代之後才不再盛行。[38]

《蒙求》的結構與《千字文》相似，但內容比較像《雜抄》，全篇共由592個四言押韻句構成，通過由故事與傳說保存集體記憶，並傳遞有助於社群生活的知識。[39]以下是摘錄自《蒙求》的內容：

向秀聞笛，伯牙絕弦。……
郭巨將坑，董永自賣。……
伯道無兒，嵇紹不孤。

書中收錄的故事幾乎完全出自儒家傳統，只有極少數來自道家與道教傳統。更值得注意的是，其中幾無佛教的影響。[40]因此，這部著作與《千字文》同樣屬於菁英傳統的產物，不像民間的《太公家教》。

---

36 《蒙求》的作者是誰曾有各樣爭議，但現已大致有了定論。見張志公：《傳統語文教育初探》，頁54–59。

37 柳町達也：《蒙求》(東京：明德出版社，1967)是一本加了注釋的日文譯本，附有出色的導讀，其中簡略探討了作者問題。這點頗值得注意，因為由此可以證明這部著作到了宋代已不再普及，也很少有人研究，反而在日本較為流行。另見李翰著，徐子光補注：《蒙求集註》(北京：中華書局，1985)；顏維材、黎邦元注釋：《蒙求注釋》。

38 見張志公：《傳統語文教育初探》。

39 其中的故事或神話雖然大多具有道德意涵，少數卻沒甚麼倫理價值。因此，這部著作的主要目的應該是在於保存社群環境裡的生活記憶，末尾還有四句話等於是作者的結語。《蒙求》總共使用了1,201個不同的字。關於這部著作的倫理價值與人際關係的意涵，見多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁234–249。

40 柳町達也：《蒙求》，頁12–13列出了這部著作的材料出處。顏維材、黎邦元注釋的《蒙求注釋》也列出了編撰注釋所參考的書目，見頁650–651。至於更完整的注釋，見李翰著，徐子光補注：《蒙求集註》。

識字教本的編纂持續不斷，也確實有其必要，因為當時出現了許多佛教變文著作，公開講經的講者也必須使用正確或公認的發音。《字寶碎金》就是一個例子。[41]這是唐代中、晚期出現的第四部啟蒙教材，內容主要是關於文字的正確發音，罕見的字眼則附上簡短的解釋。以下摘自《字寶碎金》的序言：

> 凡人之運手動足，皆有名目，言常在口，字難得知，是以兆人之用，每妨下筆，修撰著述，費於尋檢，雖以談吐，常致疑之。又俗猥刺之字，不在經典史籍之內，聞於萬人理論之言，字多僻遠，口則言之，皆不之識。
>
> 至於士大夫及博學之客，貪記書傳典籍之言詳，心豈暇繁雜之字。每欲自書，或被人問，皆稱不識。何有恥之下輩，而慚顏於寡知，則有無學之子，劣智之徒，或云俗字不曉，斯言繆甚。
>
> ……
>
> 在上者，固不肯錄而示之；小學者，又貪輕易而傲之。致使曖昧賢愚，蒙細無辯。余今討窮《字統》，援引眾書，《翰苑》、《玉篇》，數家《切韻》，纂成較量，輯成一卷。雖未盡天下之物名，亦粗濟含毫之滯思。號曰「字寶」，有若「碎金」。然零取救要之時，則無大改；而副筆濟用之力，實敵其金，謂之《碎金》。
>
> 開券有益，……余思濟眾為大，罔以飾潔為美，將持疑從來者也。

第五部新出現的啟蒙教材是《兔園冊》。這本教材也在唐初至南宋期間廣受使用。關於這部著作的作者，有兩種不同見解。一派認為唐初著名官員暨書法家虞世南(558–638)在唐太宗的延請下編纂了這部共有10卷的著作。另一方面，宋代博學作家王應麟(1223–1296)則認為作者是杜嗣先。[42]現存的手稿同樣發現於敦煌，據信只是原作

---

41 這部著作也是敦煌手稿。見方師鐸：〈明刻本碎金與敦煌唐寫本字寶碎金殘卷之關係〉，《東海學報》，第6卷第1期(1964)，頁1–17。最近重要的作品有朱鳳玉：《敦煌寫本〈碎金〉研究》(台北：文津出版社，1997)。

42 關於《兔園冊》作者的探討，見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁191–192；張志公：《傳統語文教育初探》，頁58–59。

的一小部分，而且顯示這部著作與《蒙求》有點像：兩者都主要由四言押韻句構成，其中的教誨都取自歷史與經典。因此，《兔園冊》的內容非常艱澀。有的學者在看過敦煌發現的手稿之後，對於這部著作竟然被歸類為啟蒙教材感到訝異。[43]

這些教材主要都使用於唐、宋期間，而且大多數都延續《千字文》的傳統。新出現的教材雖然增加了道德與諺語的內容，大部分卻都對人生保持務實的態度，利用識字教育這項基本目的向兒童灌輸常識性的價值觀。

不過，在安史之亂(755–763)後，教導可靠發音的需求更加受到重視。中央政府的控制權已逐漸遭到地方軍閥的侵蝕，政治上的分裂也可能導致文化認同的破碎。這種現象促使《字寶碎金》這種切合時代需求的著作出現。[44]史學家雖然通常不認為九、十世紀是語言或語音變化的重要時代，但這段期間絕對是文化變遷的重大時代，可以看到南方及其新式文化風貌的興起。以上探討的那些新出現的基礎教材，就是在當時的背景之下出現的。

《百家姓》

貴族社會在九世紀之後的終結，是中國社會歷史上的一個重要階段，自然也影響了識字教育的方向與發展。最廣為使用的一本啟蒙教材，徹底反映了這種社會環境的改變。一般認為《百家姓》正好是這樣的作品。《百家姓》編纂於宋朝統一中國(979)之後。這部著作把「錢」姓列為僅次於「趙」的大姓，而「趙」乃是宋代的皇室姓氏。由此可見這本書的作者可能是南方人，因為「錢」是吳越的姓氏，而吳越則是在十世紀分裂期間位於東南的國家。單由這一點，就足以

43　見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁193–195。

44　魏晉南北朝期間，部分是因為佛教的影響，部分是因為分裂的關係，教育的注意力也集中在發音上。據說劉芳(453–513)編纂了三卷的《急就篇續注音義證》。由此看來，識字教育在社會或文化破碎的時代似乎是非常迫切的需求。關於劉芳的著作，見《魏書》，55：1227。值得注意的是，《急就篇》在北魏期間似乎流傳甚廣。見《魏書》，35：825–828的例子。

看出中國南方在宋代政治與文化當中愈來愈重要的地位。當然，作者可能沒有意識到自己的重要性。[45]

《百家姓》絕對是最枯燥乏味的啟蒙教材，卻也是中國最廣泛使用的識字教材之一，而且一直沿用到二十世紀。這部著作總共收錄了438個姓氏，全篇使用了472個不同的字，以四字為一句，採用平仄原則寫成，因此具有詩的韻律，易於唸誦。[46]由這部作品，可以看出家庭結構或家庭本位在後貴族社會所佔有的重要地位，連平民都可以模仿貴族宗族的做法，把自己的家族與家庭組織成世族。這些新世族的出現，是為了因應自衛與安全還有愈趨在地化的文化認同的需求。[47]這些世族也成了培訓年輕人準備參與科舉考試的重要推動力。「家本位」是後唐文化的重要特徵，造成平民對世族（由同一地區的同姓家庭組成）的團結更感興趣。因此，《百家姓》可謂滿足了後唐社會環境的一項實際需求。[48]

十九世紀末與二十世紀初在敦煌發現的手稿，讓我們對唐代中、晚期出現的基礎教科書獲得新的資訊，也讓我們得以對這段時期的文化史產生新的了解。不過，這些史料並不足以讓我們認為這段時期重振了對兒童教育的重視，遑論對「童年」產生新的認知，把童年視為人格發展的一個特定階段。這個認知恐怕要等到宋代之後。

4. 宋代蒙書與朱熹

北宋時也出現了不少按照《蒙求》的風格所寫成的新作。王令

---

45 關於《百家姓》作者的討論，見張志公：《傳統語文教育初探》，頁26。另見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁221–224。

46 我使用的《百家姓》版本是夏初、惠玲編：《蒙學十篇》，頁190–191。這個清代的版本共含468個姓氏，由142句構成（每句四字），使用了568個不同的字。一般認為宋代的原本共有472字（136句），含438個姓氏。關於不同版本與字數的討論，見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁222–223。

47 關於在地化的文化認同與世族的建構，見Robert P. Hymes: *Statesmen and Gentlemen* 及本書第二章注316、317。

48 關於「家本位」，見Patricia B. Ebrey: "Conceptions of the Family in the Sung Dynasty"。關於《百家姓》的歷史背景，見夏初、惠玲編：《蒙學十篇》，頁191–193。

(1032–1059)的《十七史蒙求》就是個著名的例子。所謂的「十七史」，是當時官方認可的正史。這部啟蒙教材和後述胡寅的著作，還有大約同時期出現的其他作品，如劉班(生卒年不詳)的《兩漢蒙求》，[49]都見證了宋代對歷史知識的重視。

方逢辰(1221–1291)的《名物蒙求》是依循《蒙求》傳統的另一部作品，同樣以四言押韻句寫成。[50]令人驚訝的是，在朱熹的影響力早已臻於高峰，而且原本的《蒙求》也逐漸沒落之際，方逢辰雖是忠實的道學家，卻認為編纂這部作品是有用。以下摘錄其內容：

高平為原，窈深為谷。山脊曰崗，山足曰麓。……

雲維何興，以水之升。雨維何降，以雲之蒸。……

這部著作共有2,720字，文中提出各種事物的定義，這是李翰的《蒙求》所沒有的特色。

新出現的著作雖然持續模仿舊作，卻有更多以灌輸道德教誨為目的，而且歷史在這些著作裏扮演了相當重要的角色。除了先前所提的兩部，還有其他幾部著作也是以歷史為主題，並且以「史」為書名：黃繼善的《史學提要》是宋代最早為幼小學童提供歷史大綱的著作之一。這部著作也是以四言押韻句寫成。

另一部在中國已幾乎完全遭到遺忘，卻在日本深受歡迎的著作，則是《十八史略》，[51]作者為曾先之(活躍於十三世紀)。[52]這部著作在元朝至明初的十四、十五世紀時非常普及。

49　《十七史蒙求》雖然被歸為王令所作，但觀諸王令的作品集，卻沒有任何證據顯示他的確是這部基礎歷史讀本的作者。這部著作至今仍然存世。至於《兩漢蒙求》，見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，137：11b–12a。

50　張志公：《傳統語文教育初探》，頁72–73。

51　藤保明堂、今西凱夫：《十八史略》，兩冊(東京：學習研究社，1982)。這部著作在十六世紀之後竟然幾乎完全從中國圖書目錄中消失，實在令人驚訝。關於《十八史略》在中國與日本(還有朝鮮)受到的接納，見頁32–40。關於何謂「十八」史，見頁21–32。大部分的宋代作家都認為宋代有十七部正史，藤保明堂與今西凱夫因此認為十八史乃是十七部正史加上司馬光(1019–1086)的《資治通鑑》。

52　關於曾先之的生平，見藤保明堂、今西凱夫：《十八史略》，第一冊，頁16–21，其中引述了中嶋敏的研究。

另外還有其他著作也以歷史知識為主要內容，與上述的作品類似。不過，這些著作都已佚失，所以不在此加以討論。[53]

朱熹與《小學》

到了十一世紀，尤其是十二世紀，中國識字教育史已開始出現變化。在編寫新的啟蒙教材方面，朱熹無疑是領導者。不過，這種活動其實早在他之前就已展開。呂本中(1084–1145)的《童蒙訓》就是個典型的例子，[54]由書名即可看出這部著作的目的。呂祖謙(1137–1181)的《少儀外傳》是另一個例子。這兩部著作都以作者的道德意圖與目的為特色，也都被認為是宋代的道學著作。當然，也有不少人延續着先前的傳統：在十一世紀末與十二世紀初之間，至少出現了三篇《千字文》的相關著作。[55]在這三部著作當中，以胡寅(1098–1156)的《敘古千文》最受注意。這部著作反映了宋代思想的下列發展：對過往的新觀點，認為真實的紀錄與教化性的文章能夠揭示「道」在歷史中的運作，還有愈來愈重要的道德關注。[56]

《小學》

宋代識字教育最重要的發展，自然是朱熹編纂的啟蒙教材。他無疑是想到要恢復「小學」一詞的理想意義的第一人。他依循《禮記》的指示，認為兒童應在八歲入小學，而他編纂的教材也正是為了這

---

53 見張志公：《傳統語文教育初探》，頁195–222，其中完整列出了所有識字啟蒙教材與基礎教科書，但沒有注解。

54 這部著作主要收集為了道德教育而撰寫的傳記，也包括他自己祖先的生平。可惜這部著作似乎沒有任何研究作品。

55 見張志公：《傳統語文教育初探》，頁16–21。

56 關於宋代對過往的觀念，請參見我為自己編纂的*The New and the Multiple: Sung Senses of the Past*所寫的引言。關於胡寅這部啟蒙教材的討論，見Conrad Schirokauer: "Hu Yin's 'Recounting the Past in a Thousand Words': A Little History Primer Praised by Chu Hsi"，見鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》(台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1993)，下冊，頁1049–1081。值得一提的是，元初道學家許衡也寫了《稽古千文》這部著作，收錄於他的作品集裏。

個目的。此外，這部教材的書名就是《小學》。[57]書中摘錄許多作家的著作，上自古代，下至十二世紀，而且引文分置於六個主題下，供學童記誦。這部作品是朱熹本身的道學思想的基本教材，但由於內容皆摘自古書或舊作，因此非常難讀，無法有效讓人認識他所倡導的新思想。這部著作的普及程度則比不上他在15年前編纂的另一部選集：《近思錄》(1173)。

《小學》的特色，在於朱熹提出了《論語》當中一段長久以來備受評論家與經學家忽略的篇章。這段篇章所談的是孔子門徒子夏：

> 子游曰：「子夏之門人小子，當洒掃應對進退，則可矣，抑末也。本之則無，如之何？」子夏聞之，曰：「噫，言游過矣！君子之道，孰先傳焉？孰後倦焉？譬諸草木，區以別矣。君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎？」[58]

朱熹認為子夏的教育方式，也就是掃地與言行舉止等基本生活訓練，有助於達成教育的最終目標，[59]於是認定古人心目中適合初學幼童的教育，必然就是基於子夏所談的這些實務工作。他在《小學》的序裏寫道：「古者小學教人以洒掃應對進退之節……。」[60]

大多數學者都認為，朱熹的意圖就是要以這部著作當成兒童的預備教材，學完此書之後再接着閱讀其他比較困難的書籍，例如《論語》或《孝經》。不過，《小學》實際上卻比《論語》和《孝經》更艱澀。因此，朱熹應該只是把這本著作當成教師手冊以及進階學生的教科書。證據顯示《小學》比較受成人讀者的喜愛。

57　M. Theresa Kelleher: "Back to Basics: Chu Hsi's *Elementary Learning (Hsiao-hsüeh)*," in de Bary and Chaffee, eds.: *Neo-Confucian Education*, pp. 219–251。另見陳榮捷：〈小學〉，收錄於氏著：《朱子新探索》，頁413–420。至於這方面的日文著作，見宇野精一：《小學》(東京：明治書院，1965)。

58　《論語》〈子張第十九〉，第十二章。

59　關於朱熹如何產生對《論語》這個篇章的理解，見錢穆：《朱子新學案》，第4冊，頁435–450。

60　張伯行：《小學集解》(台北：世界書局，1962，重印「叢書集成」本)，〈小學書題〉，頁1。

道德教誨是這部基礎教科書的主要關注，「嘉言」、「慎行」、「禮教」、「名倫」、「敬身」等道德語彙充斥其間，也可見於章節標題。書中引述古代與當代典籍的內容，為道學的道德培養與個人紀律等理想賦予實質例證。由於書中引用了許多家訓，可見得朱熹的基礎教育構想當中，有一大部分是要把個人擺在社會關係網絡的正確位置裏。這部著作的中心要旨，就是把人格成長置放於個人的社群環境當中。朱熹可能是希望兒童學會適切處理個人與社會的互動之後，即可進入道德正直的內心世界。而探討此一內心世界的著作，則是在哲學探討與字彙方面都比較進階的《近思錄》。

由於《小學》對一般兒童而言太過困難，朱熹的另一本著作——篇幅較短、字彙也比較簡單的《童蒙須知》——也就比較適合基礎學習。[61]然而，這部教材仍與《小學》相似，也比較像是教師手冊，不像是教科書。這兩部著作的道德內容都相同。

朱熹的《小學》出現了許多注本，有些是簡化之後的韻文，比較適合學習：陳淳(1159–1223)的《小學詩禮》就是一個例子。而他的《北溪字義》則是比較進階的著作，不是為了兒童而寫的。另一部著名的教材是許衡(1209–1281)的《小學大義》，這是他為蒙古統治者撰寫的刪節本。[62]這些注本雖然和《小學》本身一樣，都因太過艱深而在不久之後就不再流傳，但其中的主要觀念卻深深影響了中國的基礎教育。[63]

在我們結束探討朱熹的《小學》之前，必須先談談程端蒙(1143–1191)的《性理字訓》。[64]這部著作雖然不完全合乎朱熹《小學》的傳統，

---

61 出人意料的是，張志公的《傳統語文教育初探》一書竟然沒有提及這部教材。《童蒙須知》本文見郭齊、尹波點校：《朱熹集》，第九冊，〈朱熹遺集〉，3：5674–5678。這部短篇著作分為五個部分：〈衣服冠履〉、〈言語步趨〉、〈洒掃涓潔〉、〈讀書寫文字〉、〈雜細事宜〉。

62 Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy*, pp. 136–137。

63 張志公的《傳統語文教育初探》在朱熹的著作之後又列出了至少51部作品，書名全都含有「小學」兩字。作者除了陳淳之外，還有黃裳(1146–1194)、程端蒙、湛若水(1466–1560)、劉宗周(1578–1646)、張伯行(1651–1725)等著名道學家。值得注意的是，張志公並沒有列入許衡的《小學大義》。

64 見程端蒙：《性理字訓》(二十世紀初西京清麓叢書本)，頁3b。

卻還是獲得了朱熹的認可。[65]這部總篇幅428字的著作採用四言押韻句，顯然是為了初學者而寫。它被廣泛使用，在程氏著名的《讀書分年日程》裏也被程端禮列為應讀教材。後代許多作者都紛紛模仿這樣的做法。[66]

《三字經》

《三字經》在宋代成為最著名的啟蒙教材，也是中國歷史上最普及且最具影響力的啟蒙教材。這部據信作者為王應麟的著作，與先前的啟蒙教材有一項重要的不同之處。先前編撰的教材，如《千字文》的基本目的是為了教導兒童認字，《太公家教》與《蒙求》等教材則蒐集有助於社群生活或保存集體歷史記憶的基本知識，但在《三字經》當中，卻可以看到道學語彙和道德修養的關注，開始在基礎教科書當中扮演核心角色。[67]

《三字經》的主題是教育的重要性以及人的可受教性，而且所有人都具有相同的天生善性。著作一開頭就呼應了孟子的名言，接下來的其他部分則教導日常生活知識，如季節、穀類和動物的名稱、人際關係的規範等等。此外，文中也簡要概述了中國歷史，最後則再次強調教育在人生中的優先地位。以下摘錄自書中的內容：

> 人之初，性本善。性相近，習相遠。苟不教，性乃遷。教之道，貴以專。
>
> ……

65　朱熹稱之為「小學字訓」，見陳榮捷：〈《性理字訓》〉，收錄於氏著：《朱子新探索》，頁421–422。

66　關於宋代普遍使用的啟蒙教材與基礎教科書，見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁183–248。

67　關於這部著作的研究，見James T. C. Liu: "The Classical Chinese Primer: Its Three-Character Style and Authorship," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, no. 2 (1985), pp. 191–196。另見陳榮捷：〈三字文〉，收錄於氏著：《朱子新探索》，頁413–420。關於《三字經》的其他資訊，見王應麟：《三字經》，陳茂國等編校（長沙：嶽麓書社，1986）。

養不教，父之過。教不嚴，師之惰。子不學，非所宜。幼不學，老何為。

玉不琢，不成器。人不學，不知義。為人子，方少時。親師友，習禮儀。

《三字經》全篇以三言句寫成，而且大致上都押韻。[68]這部著作長1,128字，總共用了525個不同的字。[69]這時已完全揚棄不重複使用同一個字的原則，教學重點也從傳承事物的簡單知識與共同傳統，徹底轉向倫理教育。宋代啟蒙教材對歷史的重視，是《蒙求》奠定的傳統，到了這時也已改變為着重經典，包括當中所包含的知識與從中獲得的教訓。[70]

到了明代，《千字文》、《百家姓》與《三字經》已成為流傳最廣的教材，並且歷數百年而不衰。這三部著作甚至還譯成漢文以外的語言，如滿文(但「三、百、千」譯成其他語言究竟能有甚麼效用，實在令人難以理解)。1857年，就在英國取得香港之後不久，《千字文》即獲得採用為英國外交官的教材。據說一位名叫羅存德(Wilhelm Lobscheid, 1822–1893)的德國人還曾以白話中文寫過一部注本，也許是史上第一部以現代中文寫成的《千字文》注本。[71]同時，基督教

68 關於《三字經》的押韻方式，見雷巧雲：《中國兒童文學研究》(台北：台灣學生書局，1988)，頁360–361。

69 《三字經》究竟用了多少不同的字，並沒有一致的看法。此處的數據係基於流傳廣泛的清代版本。傳統的「三、百、千」(《三字經》、《百家姓》、《千字文》)總共教導1,452個不同的字，其中《千字文》就使用了999個不同的字(見前注22)。順帶一提，Robert Hegel利用在台北進行的電腦檢索，指稱總計有1,465個不同的字。見其*Reading Illustrated Fictions*, p. 430。

70 值得一提的是，曾經也有人試圖重寫《蒙求》，以求其內容更加「純正」。朱熹學者胡秉文(1250–1333)就是一個例子。

71 引自天秀：《千字文綜述》，頁69–70。案：學界對羅存德的研究在2000年以前，除了日人那須雅之以外，可謂付之闕如，近年來，因為羅氏的《英華字典》(兩卷)重新被發現(日本靜岡縣立中央圖書館葵文庫及維也納的奧地利國家圖書館都有收藏)，學者才注意到他對那須雅之翻譯西方詞彙(譬如民族)的許多影響，並開始深入研究他。但是我參看各種資料，無法確定他是不是真的寫過《千字文》的注。

傳教士也模仿《三字經》的寫法，撰著了很多部闡述基督教教義的作品。[72]

中國啟蒙教材的編纂在十三世紀達到高峰，[73]這三部教材也自此霸佔了小學市場。雖然還是有其他著作陸續出現，大多數卻都只是對這三部教材的增補，並且收錄各種為了灌輸道學道德教誨而撰寫的基礎教科書。朱熹的《小學》是道學著作當中影響力最大的一部。除了另一類用於教導詩文的啟蒙教材之外，我們可以說中國啟蒙教材與基礎教科書的發展到了十三世紀末已臻於成熟。

5. 元、明兩代的啟蒙教材與基礎教科書

有些啟蒙教材的目的在於教導詩詞寫作，尤其是抒情詩。劉克莊 (1187–1269) 被認為是《千家詩》這部名著的作者。

《千家詩》

劉克莊據說編纂了一部蒐羅完整的選集，《千家詩》後來的各種版本幾乎全都以這部原作為基礎。[74]這部著作的作者身分雖有疑問，但一部名為《千家詩》的啟蒙教材確實出現於十三至十四世紀期間。《千家詩》在明代流傳極廣，雖然陸續受到不同出版者的修訂，主要內容卻大致沒變。[75]早期的版本只收錄七言詩 (包括絕句和律詩)。這部選集有很長一段時間被廣泛使用，直到新的版本出現為止。王

72　參看黃時鑒：〈《三字經》與中西文化交流〉，《九州學林》，第3卷第2期/總第8期 (2005)，頁72–96。

73　元代出現了許多啟蒙教材。張鳴岐主編：《遼金元教育論著選》(北京：人民教育出版社，1991) 收錄了不少歷史性的文章，包括若干《蒙求》、《女教》的序文，還有朱熹《小學》的注釋。

74　張志公：《傳統語文教育初探》，頁90–92。案：《千家詩》是否真的出於劉克莊之手，歷來有爭論，但一般認為他確曾編撰了一部搜羅完整的詩集，而各本《千家詩》也都與這本書大體相同，因此劉克莊是《千家詩》的編者大約沒有問題。

75　有些詩作被編輯或刪節，以去除艱深的字眼或其他內容。

相編纂的新版收錄了五言詩(同樣包括絕句和律詩)，也一樣流傳極廣。現代的《千家詩》選集通常包括這兩個版本。《千家詩》總共收錄226首詩，分別為121名詩人的作品。李白(701–762)的〈靜夜思〉與〈秋浦歌〉，以及杜甫(712–770)的〈旅夜抒懷〉等名詩，都深為中國歷代兒童所熟悉。書中選錄的唐詩，不論知名度或受喜愛的程度，都勝過宋代以後的詩人所寫的作品。

《千家詩》教導了文學欣賞，還有押韻和平仄的規則。此外，誦詩也豐富了兒童的字彙。其他啟蒙教材或基礎教科書雖然也教導字詞的知識，卻不是主要目的。此外，這些教材就算教導兒童認字，教的也是個別字義，而不是詞語的意義。一般都認為《千家詩》選錄的詩作質量相當好，唸誦這些詩作可讓兒童懂得欣賞中文的美感。其他有些類似的選集則收錄了編者自己的詩作，目的在於教導道德教誨。[76]這些詩也用於培養道學文人，幫助他們準備科舉考試，並且讓他們在忙碌的官僚生活中具備業餘的美學欣賞能力。[77]

對於基礎教科書的作者而言，道學啟蒙教材的興起造成了一項兩難的問題，而且又因為《千家詩》的廣受歡迎而更加棘手——這兩者都挑戰了把識字當成啟蒙教材主要目標的傳統觀念。實際上，童年這概念在此時產生了新的意義。童年在不久之前才因為道學重新肯定了兒童教育的重要性而恢復了獨立的地位，同時兒童也就成了道德過度灌輸的對象。道德學習在兒童教育當中扮演了極為核心的角色，這方面的教科書也極為複雜，以致中國的兒童變得和早期現代的歐洲兒童一樣，「還未準備好面對人生，因此……受到有如隔離般的特殊待遇，直到他們獲准加入成人世界為止」。[78]這種童年概念正是後來許多啟蒙教材的編纂基礎。

---

76 如一般認為由宋代汪洙編纂的《神童詩》。見張志公：《傳統語文教育初探》，頁92–93。

77 關於列文森(Joseph Levenson)所謂的「業餘理想」，英語世界值得注意的研究著作，見Craig Clunas: *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*。

78 Philippe Ariès: *Centuries of Childhood*, p. 412.

《千家詩》的出現標誌了中國啟蒙教材發展史的成熟，愈來愈多也愈新的教材持續出現。不過，儘管有許多著名道學家出版啟蒙教材或在這方面有所貢獻，卻沒有一部得以取代「三、百、千」以及《千家詩》。[79]以下簡要探討十四世紀後出現的重要著作。[80]

諺語讀本

在道學道德色彩比較不那麼濃厚的教材當中，第一部是呂得勝及其子呂坤(1536–1618)編寫的《小兒語》。[81]這是一部諺語選集，收錄的諺語主要都是教人如何過着平靜、樸實而謙遜的生活。有些當時首度出現的格言，在400年後的今天仍然廣為人知，如：「事不干己，分毫休理；一爭兩醜，一讓兩有」。再如：「話多不如話少，話少不如話好」。這部著作的諺語性質，比較合乎《太公家教》而不是道學的傳統。呂得勝對宋代的道學思想多有質疑。許多清代教材都與這部著作非常類似。另外，這本書的寫作方式實在也比較像一本善書。

除了《小兒語》之外，呂坤還寫了其他幾本類似的著作，包括《續小兒語》和為了女童所寫的《女小兒語》。[82]

79　這四部教材經常被稱為「三百千千」。呂坤的著名評論可見證這幾部教材的普及程度：「初入社學，八歲以下者，先讀《三字經》，以習見聞；《百家姓》，以便日用；《千字文》，亦有義理。」見其〈社學要略〉，收錄於氏著：《呂公實政錄》(台北：文史哲出版社，1971，重印1797年本)，3：14ab。另見劉鶚(1857–1909)：「所有方圓二三百里，學堂裏用的三、百、千、千，都是在小號裏販得去的，一年要銷上萬本呢。」見其《老殘遊記》，第7回。

80　由於張志公的《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)已蒐集了大部分的相關資訊，所以此處的討論只涵蓋比較普及的基礎教科書。至於較為詳細的研究，請參見張志公的著作。

81　夏初、惠玲編：《蒙學十篇》，頁9、103–107。

82　見本書第三章第七節第四段。關於呂坤對社學教育的思想與觀念，見Joanna F. Handlin: *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials*。

另一部廣為採用的教材，是明代蕭良有所寫的《蒙養故事》。[83]這部著作採用的許多材料，都與李翰的《蒙求》相同，但加上了由傳說或神話衍生而來的新故事，因此整部著作變得更為有趣，更為多彩多姿。書中把《蒙求》的部分內容重新排列，押韻也更為一致，以便於唸誦。這部著作後來在清代又以《龍紋鞭影》的新名稱重新出現，並且廣為流傳。[84]

程登吉編纂的《幼學須知》屬於教導基本知識的教材，[85]書中把知識區分為30種左右的不同領域，包括各種自然現象、政府機構、人際關係(親屬稱呼與親屬關係的適當禮儀)、身體、衣着、器物，以及日常生活的實用知識等。這部教材廣受歡迎，反映了中國十六、十七世紀愈來愈繁雜也愈商業化的社會。這部著作的重點是功能性的讀寫能力，與過去為了晉身統治菁英階級而必須具備的傳統讀寫能力形成鮮明對比。

這部著作後來更名為《幼學故事瓊林》，在清代深受喜愛。不過，這是比較進階的教材，使用了三千多個不同的字。[86]

歷史啟蒙教材在明代仍持續出現。勇於批評宦官干政的晚明官員趙南星(1550–1627)，撰寫了《史韻》這部較少為人知的著作，後來又寫了一部續作。另一部同樣少有人知、但獲得著名道學家陳確(1604–1677)熱切推薦的著作，書名則與趙南星的著作相當類似，稱為《韻史》。對於這部教材的作者，我們除了姓名(許遯翁)之外一

---

83 這位作者沒有留下有關他的任何記載。

84 「龍紋」指駿馬，延伸為聰明的孩子。良馬只要一看見「鞭影」，就會放足奔跑。這部著作最常見的版本包括清代作家增添的材料。見張志公：《傳統語文教育初探》，頁66。

85 這部著作的作者身分仍有疑問。一種說法認為編纂者是丘濬(1419–1495)，他不但是著名道學家，也是《大學衍義補》的作者。見張志公：《語文教育》，頁64–66。

86 這個數字係根據1969年重印的晚清版本計算而得，其中包括增補材料。見程允升著，蔡東藩增訂：《繪圖重增幼學故事瓊林》(台北：文化圖書，1969)。

無所知。[87]李廷機(活躍於十六世紀末)的《鑑略》是另一部對初學者教導歷史知識的教材，全篇以五言句寫成，涵蓋了自古至明代的歷史。[88]這是一部內容充實的作品，比較不像基礎教科書，反倒像是參考書。

要點複述

從以上對中國基礎教科書演化過程的探討，可見共有五種啟蒙教材與基礎教科書。[89]第一種和漢代的《急就篇》屬於同一類，目的在於教導各類知識。這種教材通常以長度不一的押韻句寫成，介紹日常生活的知識，其中含有行為準則，反映出當時社會的主要關注乃是禮儀與儀式；成就個人人格的基本道德觀念並不是這類教材的主題。

第二類教材的目的在於教導字彙。作者把自己認為重要甚於有用的字彙齊集於教材裏，強調不重複使用同樣的字，但這項原則不一定行得通。這類教材多以押韻句寫成，通常一致採用四言句，典型代表是《千字文》，影響力一路延續至帝制中國晚期。值得注意的是，這項傳統最常受到重視歷史的作家所採用，他們把歷史知識視為初等教育的基本目標，《蒙求》是這類教材的最佳例子。在相當程

87　張志公：《傳統語文教育初探》，頁68–70。

88　李廷機編：《鑑略妥注》(長沙：嶽麓書社，1988)。這部現代點校本係基於晚清的版本，含有後來增添的材料。這部著作的作者身分也有爭議，見頁7。張志公：《傳統語文教育初探》，頁67–68提及另一部以四言句寫成的啟蒙教材，書名同樣是《鑑略》，清人編纂而成。值得一提的是，來到中國的耶穌會教士也在1642年編纂了他們自己的基礎教科書——《天主聖教四字經文》——用於提倡羅馬天主教。見Eugenio Menegon: "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Biulio Alenis, S. J." in *Sino-Western Cultural Relations Journal*, no. 15 (1993), pp. 27–51，見p. 42。參看上面注71有關西洋教士編著童幼教材的討論。

89　傳統中國圖書目錄當中，第一部針對啟蒙教材與基礎教科書的不同種類提出討論的著作，是十八世紀的《四庫全書》，其中〈經部．小學類〉的類敘提及下列三種著作：幼儀、筆法、蒙求。這樣的分類當然不能讓人滿意。見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，40：1ab。

度上，《百家姓》也是這種傳統下的著作，並且明確反映了作者強烈的歷史意識。

第三類教材是諺語選集，通常把押韻的句子並列，但句長不一，《太公家教》是這類啟蒙教材的典型例子。這種格言選集所反映的觀念，通常不完全是儒家思想。後續探討明代以來大量出現的善書，將再進一步檢視這個議題。在此只須要指出：這類選集在帝制中國末期愈來愈受歡迎。

第四類基礎教材反映的是道學的道德關注，而且都是以朱熹的《小學》為範本。這類教材在明清社會特別受重視，但流傳的範圍也許沒那麼廣泛。這種著作通常沒有押韻，字彙也太過艱澀而並不實用。這種教材的大量出現，可以看出宋代之後的八百多年間中國知識人多麼着迷於道德規範及其對人格發展的重要性。

最後一類廣受歡迎的教材，是著名詩作的選集，以《千家詩》為代表。自從《千家詩》在十三世紀末首度出現以來，共同構成這部熱門著作的兩部選集所收錄的詩，就一再為世世代代兒童所唸誦。值得一提的是，以詩作為啟蒙書開始盛行，是在科舉考試不再強調詩賦寫作之後才出現的現象。這項傳統之所以這麼強大，有一種解釋認為：在道學的道德觀裏，理想的人必須是個合乎道德的審美家。在我看來，另一種比較恰當的詮釋則是，隨着中國社會愈來愈多元，許多受過教育的人因此把文學訓練視為人生中必要的元素。畢竟，教育的目的就是為了達成美好的人生。

6. 為女童和女性所編撰的啟蒙教材及基礎教科書

先前探討的教材，幾乎全都是男女童一致適用。儘管如此，由於兩項顯而易見的原因，這些著作並不足以對應傳統中國女童的特殊需求。第一，這些教材的內容通常以男性為中心，目的在於為學生踏入官場預做準備，但女性並不能當官。此外，這些教材裏也很少看到女性的典範。第二個原因更為明顯，從現代觀點來看則令人擔憂。這些教材通常把家庭與社會預期女性扮演的角色視為理所當

然。眾所皆知，傳統中國女性在互補的兩性關係中，向來必須扮演順服的角色。因此，就女童的教育而言，幾乎所有上面提到的基礎教材都可以說是毫無用處。

另一方面，中國女性歷史的現代研究指出，至少自明、清以來，女性在男性支配的社會裏所扮演的角色，就已比過去認為的要積極得多。[90]接下來，我們將檢視專為女性所寫的若干代表性教材。[91]

《列女傳》

首先談談劉向的《列女傳》。[92]劉向、歆父子在中國經學史上扮演了重要的角色，也設計了第一套藝文書目的分類法。實在很難想像劉向竟然會撰寫一部記述傑出女性的傳記，但這部著作卻是中國女性教育史上最重要的作品之一。嚴格來說，《列女傳》並不是啟蒙教材，現存的版本(分為八卷)可能也與原版不同，[93]但女童學過了先前探討的啟蒙教材之後，接着閱讀的第一本書通常就是這一本。因此，把這本著作視為基礎教科書可謂合理。

這部著作把「列女」的模範行為或惡行分為母儀、賢明、仁智、貞順、節義、辨通、孽嬖，包括家傳戶曉的孟母三遷、殷紂妲己的

90　Dorothy Ko (高彥頤): *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China* (Stanford: Stanford University Press, 1994)，是這種觀點的首要代表，許多研究中國女性史的史學家也都支持這種看法。但必須指出的是，許多研究所仰賴的資料，都來自明代與清初的小說。這些著作可能反映了研究者對女性人生的觀點，卻不一定等於當時代人的認知。高氏此書已經翻譯為中文，題為《閨塾師》。

91　參考趙跟喜：〈敦煌唐宋時期的女子教育初探〉，《敦煌研究》，2006年第2期，頁91–96。

92　下見隆雄：《劉向列女傳の研究》(東京：東海大學出版會，1989)；〈劉向《列女傳》より見る儒教社會と母性原理〉，《廣島大學文學部紀要》，第50號(1991)，頁1–21。關於《列女傳》本文及現代中文注釋，見張敬：《列女傳今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1994)。

93　關於文本演變的過程，見宮本正丸等：《列女傳索引》(北海道：北海道中國哲學會，1981)，頁1–15。案：現存《列女傳》本來就有續(第八卷)，宋人曾鞏說是班昭所做，《四庫提要》認為不可靠。以後因為傳抄續補，造成許多不同的版本。本處主要依據上面所引的張敬書。

故事，為後來教導女童基本行為規範的教材定了調。[94]《列女傳》帶有強烈的儒家色彩，目的在於向女性灌輸天地為她們設定的角色：女性不得尋求參與男性的世界，而男性世界的基本觀念則可見於較為進階的經典、歷史著作，以及嚴肅的文學作品。[95]《列女傳》對後世的影響很大，也有許多賡續之作。[96]

《女誡》

在劉向的《列女傳》之後，最著名的接續之作乃是班昭(41–約120)的《女誡》。[97]班昭是中國歷史上最有名的女性史學家，受過良好的教育。這部著作把女性刻劃為徹底順服的角色，書中共分七章，分別探討「卑弱」、「夫婦」、「敬慎」、「婦行」、「專心」、「曲從」、「和叔妹」。作者顯然把她對女性的規誡侷限於「閨門內」。在班昭眼中，家庭之外沒有女性扮演的角色。她描寫傑出女性的特質，完全都是負面的表述：

> 女有四行，一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫云婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必工巧過人也。

這部著作的基調，就是退縮卑屈的態度，而這種特質最適合以負面的言語描述。[98]

---

94 班昭、劉歆(劉向之子)、曹植及其他著名作家都曾注釋或研究這部作品。見《隋書》，33：978。

95 這部教材如何反映古文經的經學觀，是一個需要探究的議題。

96 現在北京中國國家圖書館已經將注本《列女傳》合印成10冊的《列女傳彙編》，由鄭曉霞、林佳郁合編，於2007年出版。

97 《女誡》全文可見於《後漢書》，84：2786。Nancy Lee Swann: *Pan Chao, Foremost Women Scholar of China* (New York: Russell & Russell, 1980, reprint of 1932 ed.), pp. 82–99；山崎純一：《教育かち見た中國女性史料の研究》(東京：明治書院，1985)，頁75–106；雷巧雲：《中國兒童文學研究》，頁453–455。

98 班昭本身是傑出的歷史家，所以應該不會反對女孩具備基本的讀寫與算術知識。廣義的教育對於女性而言絕對是必要的。

《女誡》在後續數百年間仍然持續為人研讀，也不斷再版，並且被稱為「曹大姑的《女誡》」。曹是班昭的夫姓，大姑則是「長媳」的意思，因為她嫁的是曹家的長子。[99]這部著作在十六、十七世紀特別盛行，當時的女性可能比較活躍，原因是明代道學威權主義所形成的社會文化對男性特別壓迫。[100]這是一個態度矛盾的時期，就像十九世紀歐洲的資產階級世界：凱佩德（台灣多譯為彼得．蓋伊）（Peter Gay）所描述維多利亞時代的許多「充滿侵略性的女性和滿心防備的男性」。[101]

蔡邕的《女訓》比較少有人知，也從不曾廣泛流傳。[102]這部著作強調內在真正的美，主要探討化妝與打扮的道德重要性與道德意涵。

《女孝經》和《女論語》

魏晉南北朝時期沒有女性教育的重要新作，但一般性的啟蒙教材卻大量出現。[103]許多新作都寫於隋、唐時代，我們至少知道50部教材的標題，都可在唐代正史的書目紀錄裏找到，其中包括著名諫官暨史家魏徵（580–643）所寫的一部教材。[104]這些書中有兩部留存至今，第一部是《女孝經》，由一名鄭氏女子所寫，但她的家族背景與名字已經失傳，只知道她出身貴族家庭，而且這部著作曾正式送交朝廷核可。《女孝經》以《孝經》為範本，共有18章，在貴族階級中顯

99　Swann: *Pan Chao, Foremost Women Scholar of China*.

100　關於《女誡》在晚明的熱門程度，見Katherine Carlitz: "The Social Uses of Female Virtue in Late Ming Editions of *Lienü Zhuan*," *Late Imperial China*, vol. 12, no. 2 (1991), pp. 117–152。

101　Peter Gay: *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud, vol. 1: Education of the Senses* (New York: Oxford University Press, 1984), pp. 169–225。

102　這篇文章現可見於嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全後漢文」，74：9a（總頁878）。

103　《隋書》〈經籍志〉記載了不少書名同樣為《列女傳》的著作，皆由魏晉南北朝時期的作家所寫。著名經學家杜預也寫了一本題為《女記》的著作，共10卷。書名最奇特的是《妒婦記》（或作《妒記》），共2卷。與班昭的《女誡》一同列出的還有另五部著作，但這些不全都是童幼讀本。這些著作大多都已佚失。《隋書》，33：978；34：999。

104　魏徵：《列女傳略》，七卷。這部著作共有10章，實際上不是基礎讀本。

然廣受使用，但在唐末之後即乏人問津。[105]第二部是《女論語》，作者為宋若華。[106]宋若華也出身貴族家庭，受過良好教育。這部著作共12章，全篇由四言句寫成，其書名就顯示了儒家色彩的內容，但此處還是有必要引述其中的一段文字：

> 男入書堂，請延師傅，習學禮儀，吟詩作賦，尊敬師儒，束修酒脯。女處閨門，少令出户，喚來便來，教去便去。稍有不從，當叱辱怒，在堂中訓，各勤事務，掃地燒香，紉麻緝苧。若出人前，訓他禮數，道福遜聲，遞茶待步。莫縱嬌癡，恐他啼怒；莫縱跳梁，恐他輕侮；莫縱歌詞，恐他淫語……[107]

這兩部著作無疑都是儒家著作，為女性設定了極端的順服性的角色，甚至可說是對女性充滿壓迫。其中有些女性日常工作反映了唐代的社會習俗：燒香可能是受到佛教影響的結果，但也可能是一種計時方式。最重要的是，這兩部著作似乎都對女性的確切角色保留了一點空間，認為女性的角色並不完全受到男性的意志所決定。這兩部著作比較強調女性彌補男性不足之處的責任（特權），例如對丈夫犯的錯誤提出告誡。在這樣的觀點下，《女孝經》於是公開提倡女童接受基礎教育的重要性，《女論語》更是認為聰明的女性可以對「閨門」外的事務提供有用的意見。因此，這兩部著作看待女性的觀點，也就不同於班昭的《女誡》那種自我否定的態度。這兩部著作經常以「同」字描述夫妻關係，班昭則是較常使用「不」字。

劉向與班昭的著作，加上《女孝經》和《女論語》，都是宋代廣泛使用的教材，當時對女性的識字能力和基礎教育都較為重視。不

---

105 山崎純一：《教育かち見た中國女性史料の研究》，頁107–152。

106 宋若華的妹妹宋若昭曾為這部著作撰寫注釋，而經常被人認為《女論語》的共同作者。此外，由於其他唐代文章都未提及這部著作，因此有些人質疑其是否真為唐代的作品。宋家姐妹俱以文名，《新唐書》有傳，但是歐陽修在《新唐書》把若華寫為若莘，故後代也有把《女論語》的作者寫為宋若莘。若華、若昭姐妹曾任唐政府的史官。她們和班昭應該是中國歷史上僅有的三位知名女史官。

107 見山崎純一：《教育かち見た中國女性史料の研究》，頁135–136。

過，在整個宋代期間，專為女童編寫的基礎教材並沒有重要的新作出現。司馬光的《家範》屬於較為進階的讀物（即家教讀本），強調女童不該只學習基礎的閱讀知識，還應該研讀《論語》和《孝經》等經典，也應勤於作詩。[108]

明清時期

十四世紀以來，出現了不少為女性教育而編寫的新教材。明朝開國皇帝朱元璋（1368–1399在位）不但以箝制思想著稱，也是《大誥》的編纂者。[109]朱元璋對女性教育頒發不少詔令，也下令編纂《女誡》，譴責女性干政的行為[110]。這部著作現已佚失，但朱元璋在這方面的興趣促使明成祖（1403–1424在位）之妻徐皇后寫下《內訓》一書，是中國史上唯一出自皇后之手的基礎教科書。這部著作共有20章，於1405年發表，在明代廣為使用。[111]連同班昭的《女誡》、宋若華的《女論語》，以及清初王節婦編纂的《女範捷錄》，王相把這四部著作合稱為「女四書」，這個書名無疑是模仿「四書」而來。王節婦是王相的母親。按照張志公的說法：「這類書少不了都是講些『三從四德』，『男正乎外，女正乎內』那一套，無可作述。」[112]他所謂的「三從四德」，指的就是《禮記》規範的婦德，在宋代以後尤其盛行。所謂「三從」，就是：「婦人，從人者也；幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」。至於「四

---

108 司馬光：〈家範〉（「四庫全書」）。關於他對家庭教育的著作，見本章後續的探討。值得一提的是，一個名叫徐伯益（生卒年不詳）的寫了《訓女蒙求》一書。這部著作已經佚失，但《四庫全書》的編者譏之為僅是常識性的著作。

109 見本書第四章第一節第七段。

110 《明史》，113：3503。另見《明太祖實錄》，卷31，引自中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1128。

111 一名熱心的官員因此在1530年上書建議於一座地方學校的校園裏成立女童學校。見《明世宗實錄》，118，引自中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1129。

112 張志公：《傳統語文教育初探》，頁47。

德」，則是班昭所提倡的「婦德、婦言、婦容、婦功」。[113]這麼多為了教育女性而寫的著作都在晚明之後出現，是個深具意義的現象。[114]由此可見，新出現的頹廢而富裕環境，使得具備讀寫能力與愛好文學的女性得以在教育圈裏佔有一席之地。[115]可想而知，思想比較傳統的儒家學者必然深感焦慮。儘管如此，在美麗又有學問的名妓柳如是、[116]湯顯祖的《牡丹亭》[117]以及孔尚任的《桃花扇》[118]所構成的世界裏，博學又富有的江南文人發現膾識出眾的歌妓在他們面前竟然不落下風，必然不免意識到自己鼓吹的順服與退縮等婦德，與當時「充滿侵略性的女性」可說天差地遠。為女性所出版的許許多多善書，

113 「三從」出自《小戴禮記》〈郊特牲篇〉及《大戴禮記》〈本命篇〉。第二句引文（「男正乎外、女正乎內」）摘自《小戴禮記》〈昏義篇〉。見朱彬：《禮記訓纂》，11：405；44：880。「三從」的觀念也可見於《穀梁春秋》和《孔子家語》；「四德」則出於班昭的《女誡》。

114 有些著名的作品出現於十七及十八世紀，包括呂坤和呂得勝的《女小兒語》（他們的《小兒語》已在先前提過）、呂坤的《閨戒》與《閨範》，以及藍鼎元的《女學》。見山崎純一：《教育かち見た中國女性史料の研究》，頁31–45。關於呂坤，見de Bary and Bloom: *Sources of Chinese Tradition*, pp. 896–898。關於藍鼎元的《女學》，見紀昀等編纂：《四庫全書總目》，98：16b。

115 近來的學術代表作是Kathryn Bernhardt: "A Ming-Qing Transition in Chinese Women's History? The Perspective from Law," in Gail Hershatter et al., eds.: *Remapping China: Fissures in Historical Terrain* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 42–58。她指出，至少就女性權利而言，宋代女性享有的權利其實不遜於明末與清代的女性，因此所謂的「明清轉型」究竟有沒有帶來真正的變革，其實不無疑問。關於以宋代至明代的變化——尤其是所謂的「資本主義萌芽」——為主題的重要中文著作，見肖（蕭）黎：《中國歷史學四十年》（北京：書目文獻出版社，1989），頁182、217–218。

116 Kang-i Sun Chang（孫康宜）: *The Late-Ming Poet Chen tzu-lung: Crisis of Love and Loyalism* (New Haven: Yale University Press, 1991)。案：此書已經翻譯為中文，題為《陳子龍柳如是詩詞情緣》。另見陳寅恪：《柳如是別傳》，三冊（上海：上海古籍出版社，1980）。

117 令人欣慰的是，這部經典劇作因為白先勇、鄭培凱等人的努力，近來在全世界備受矚目。參見Dorothy Ko: *Teachers of the Inner Chambers*, pp. 70–87及書中各處。

118 Richard Strassberg: *The World of K'ung Shang-jen: A Man of Letters in Early Ch'ing China* (New York: Columbia University Press, 1983)。

對照於大量受過教育的女性所表現出來的勇敢行為，實在是充滿諷刺的對比。晚明的女性活躍現象在十八世紀之後又隨即沉寂了下來。一般人雖然習於把這種情形歸咎於道學對女性的觀點，但整體說來，道學思想對女性自信的議題並沒有採取強烈的支持或反對立場。通俗的儒學正統觀念其實扮演了比較重要的角色。

以上的討論主要集中於企圖為女性及女童灌輸道德教誨的著作，而沒有提及以教導字彙為主的基本啟蒙教材。這方面的著作，如《女千字文》[119]或《女三字經》，[120]大部分都編纂於清代以及清代之後，因此不在這裏加以討論。[121]清代如此熱衷於編纂女性讀本，也許是延續了明末清初女性的活躍所造成的男性焦慮。最早撰寫中國女性史的陳東原指出，反對女性接受教育的運動其實到了清代才開始出現。[122]不過，鑑於女性讀本以前所未見的數量大幅出現，他的說法也許只適用於信念與規範方面。即便在明朝滅亡之後的清初，女性的專門書籍與讀本仍有龐大市場。

第二節　家庭教育和家訓

「家」是個具有多重意義的字眼。一旦談到傳統中國的「家」，更是不可能提出簡單的定義。在這一章裏，我將單純採取這個字眼的

---

119 這部著作據信編纂於清末，但作者不詳。這部著作可見於周學熙輯：《周氏師古堂所編書》（周氏師古堂，1935–1939）。現代標點正文可以看余秉頤、李季林編：《孝道金言》（合肥：安徽人民出版社，2009）。

120 作者為清代的朱浩文。這部著作可見於章成榭編：《女兒書輯八種》（山東膠州，1901）。

121 本書也不探討陳宏謀在這方面的重要努力。關於陳宏謀探討教育的著作，見William T. Rowe: "Education and Empire in Southwest China, Ch'en Hung-mou in Yunnan, 1733–1738," in Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds.: *Education in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 417–457。

122 陳東原：《中國婦女生活史》（台北：台灣商務印書館，1965，重印1928年本），頁188–202。

通俗用法。中國傳統的「家」可以是核心家庭，或是家族，或指住宅，甚至是居住在同一個莊園裏的所有成員，也有可能是宗族，這一切都可以稱為「家」。[123] 兒童最早受到的影響無疑來自家裏，來自與他有所接觸的人，包括父母、奶媽、兄弟姊妹、祖父母，以及其他親屬。在富人或是官員的家族裏，兒童則是從小就可能接觸傭僕乃至房客、佃戶或奴婢。

人格養成是教育理論和教育史的一項重要主題，但由於這方面和傳統中國社會有關的研究極為少見，我無法詳盡探討這項議題。在這一節裏，我將把焦點集中在文獻記載較多的理論與軼事上，讓讀者得以窺見傳統中國家庭如何形塑中國人的「教育」。

1. 古代理論與理想

周初君王與家訓的故事通常可見於作者存疑的著作裏，如《逸周書》。[124] 儘管如此，我們還是應該記住，這類著作在長達好幾百年的時間裏，仍然廣被中國人視為真實的歷史文獻，地位僅次於經典。世世代代以來的學者都認為這些著作裏記載的是真實的史料，並且極為珍惜這些著作裏的「家訓」理想，也經常在自己的文章裏引述這些著作的內容。因此，我們必須熟悉這些啟發了中國家族教育思想的古代文獻。

文王、武王與周公這三位周代初期的領導人，據說都曾為自己的兒子與臣屬留下訓示。在詳細記述他們的教誨的文獻裏，以《尚

123 Patricia B. Ebrey: "Conceptions of the Family in the Sung Dynasty."

124 即著名的《汲冢周書》，發現於四世紀，但這部著作的內容經常受到漢代以及漢代之前的學者引用。關於這部著作的探討，見David S. Nivison: "The Dates of Western Chou," *HJAS*, vol. 43, no. 2 (1983), pp. 481–580; Michael Loewe, ed.: *Early Chinese Texts*, pp. 39–47。另見范祥雍、方詩銘與王修齡等人的著作。「逸」指「非收錄於經典者」，因為許多學者都認為這部著作屬於孔子並未選入《尚書》裏的周代歷史文獻。

書》的〈無逸〉和〈立政〉兩章最為著名。[125] 中國傳統思想（特別是儒家思想）一向認為教育始自家庭。

《禮記》是下一部探討教育的儀式意涵的著作，〈內則〉與〈曲禮〉兩章詳盡規定了幼童的教育。《易經》也有這樣的內容，尤其是「家人卦」，其中詳述了家庭該如何運作。這些著作在傳統上都被視為是真實的歷史記載。[126] 當中的教育觀念無疑都屬於儒家思想，包括家庭中必須維繫等級差異的關係（「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦」），才能確保家庭的運作以及與自然的互動。這些著作的特色在於詳盡記載了行為舉止的規範，而不在於對家庭行為規範的概念提出系統性的闡釋。每人仔細扮演好自己在家庭結構裏的角色，是社群和諧的關鍵要素。因此，像孝道這種比較抽象的觀念，雖然被後代視為維繫良好家庭關係的至高指導原則，也還沒有出現在這三部著作裏。

直到孔子的時代，比較全面性也比較詳細闡釋的孝道觀念才開始產生重要性。《孝經》也在孔子的學術傳統下出現。[127] 現代中國學者雖然經常認為孝道的概念充滿壓迫性，強調兒童對父母意志的完全順服（秦代一份文獻顯示父親有權殺死自己的子女），[128] 實際上孝道卻帶有某種程度的相互性（中國人所說的「報」，reciprocity），而這也正是中國社會關係的核心要素。[129] 以下摘自漢代一部著作：

---

125 關於這三名傳說中領袖的家教，見馬鏞：《中國家庭教育史》（長沙：湖南教育出版社，1997），頁10–16。他們的家教極為著名，因此唐代的《太公家教》又稱為《武王家教》。

126 英譯見Richard Wilhelm: *The I Ching or Book of Changes*, pp. 143–147, 569–573。

127 《孝經》的作者與成書時間都充滿爭議。大多數學者認為這部著作是戰國時代的產品，遵循曾子的經學傳統。此一說法來自《史記》，67: 2205。

128 T'ung-tzu Ch'ü（瞿同祖）: *Han Social Structure*, ed. by Jack Dull (Seattle: University of Washington Press, 1972), pp. 20–24。案：此書有中譯，題為《漢代社會結構》。

129 有關「互惠」乃是中國社會正義的基礎，見拙作"Social Justice in China, Ideal and Practice in Sung China as a Case," in Walter Schweidler, ed.: *Menschenrechte und Germeinsinn-westlicher und östlicher Weg?* (Sankt Augustin, Germany:

> 為人父者，必懷慈仁之愛，以畜養其子，撫循飲食，以全其身；及其有識也，必嚴居正言，以先導之；及其束髮也，授明師以成其技……冠子不言，髮子不笞，聽其微諫，無令憂之，此為人父之道也。[130]

根據這種對於家中人際關係的認知，接下來將討論中國歷史上若干主要的「家訓」。

2. 漢朝至魏晉南北朝期間的家庭教育和家訓

《列女傳》的作者劉向曾經寫信給兒子劉歆，訓示何謂正當的社會生活。他是漢代最早留下這種家訓式信件的作者，信中反映了漢代認為宇宙中各種互動力量具有辯證關係的信念。他向劉歆告誡指出，好運本身就是厄運的開端，他要兒子把這點銘記在心：好運不可能凌駕於自然秩序之上。[131]

鄭玄的〈戒子益恩書〉全篇收錄於《後漢書》中他的傳記裏。[132]從這封信裏，可以看到一個老人以沉思而徹底坦誠的口吻，寫下了自省的文字。他引用《詩經》的內容，告誡兒子「其勗求君子之道，研鑽勿替；敬慎威儀，以近有德。顯譽成於僚友，德行立於己志」。

Academia, 1998), pp. 257–284。有關「報」的觀念，可以參考楊聯陞(Lien-sheng Yang)有名的論文："The Concept of 'bao' as a Basis for Social Relations in China," in John K. Fairbank, ed.: *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 291–309。另外也可參考金耀基的好幾篇討論到所謂的「互惠性」(即「報」)觀念的文章，特別是他的〈人際關係中人情之分析〉，收錄於中央研究院編：《中央研究院國際漢學會議論文集》(台北：中央研究院，1981)，頁413–428。

130 屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》(成都：巴蜀書社，1996)，7：661。

131 劉向：〈戒子歆書〉，收錄於嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全漢文」，36：11b-12a(總頁330)。

132 《後漢書》，35：1709–1710。

像這樣的文章還有很多。[133]明顯可見，自從漢代以來的中國史學家就認為這種文章在史料編纂中佔有一席之地，因此也向來致力保存。這種文章不屬於任何一種文類（至少還沒被人立為圖書分類的一類），只不過是根據儒家思想的家庭教育觀偶一提出的評論而已。於是，這些文章的保存也因此而更顯意義重大，並且預告了不久之後即將出現的狀況。

實際上，緊接在漢代之後的魏晉南北朝正是中國家族教育理論暨實踐歷史上最出色的時代，這段時期尤其以中國歷史上最有名的《顏氏家訓》著稱。不過，在我們把注意力轉向《顏氏家訓》之前，另外還有許多值得注意的重要發展，一方面是因為這段時期的經學教育已由貴族家族擔負起來，不再只由官學壟斷。

劉備（161–223）的〈遺詔敕劉禪〉，是他在223年遭遇決定性的大敗之後，於臨終之際所寫的。劉禪是他的兒子。這份遺詔以「勿以惡小而為之，勿以善小而不為」這句話而著名。[134]曹操的若干命令與告誡也顯露了他對自己25個兒子的行為與志向所懷有的關注與焦慮。[135]曹植（192–232）是令曹操最感失望的兒子，但後來卻成了偉大的詩人暨文學評論家。我的用意不是要為家訓或家庭教育的空洞提出諷刺性的注腳，畢竟人事的努力與宇宙的規律有它的辯證性，正如前面劉向所說的一般。曹操的例子所具有的啟發性，乃是家庭在形塑成員人格當中所扮演的角色，以及父親對兒子無意繼承父業所感到的苦惱：「吾昔為頓邱令，年二十三。思此時所行，無悔於今。今汝年亦二十三矣，可不勉與！」[136]曹操未能引導兒子遵循父親的志向，是否證明了他身為父親的失敗呢？曹植究竟是不把父親的遠大期望當一回事，還是選擇以父親所不了解的方式實現他的期望？

---

133 見T'ung-tsu Ch'ü: *Han Social Structure*, pp. 27, 28, 30, 260, 286。另見馬鏞：《中國家庭教育史》，頁53–56、61–66。

134《三國志》〈蜀書〉，1：891。

135 曹操：《曹操集》，夏傳才點校（鄭州：中州古籍出版社，1986），頁124–132、150、167、178–179。

136《三國志》〈魏書〉，19：557。另見曹操：《曹操集》，頁150。

另外還有許多統治者也都留下了值得注意甚至極度坦誠的誡子文章，有些兒子並未把父親的告誡銘記在心。多虧中國史料編纂的傳統，我們知道非漢人統治者也留下了值得注意的「家訓」，這些非漢人的家訓通常反映出較為軍事性的志向，以及維持紀律和體力的需要。許多文明裏都有「一枝箭一折就斷，一束箭則難以折斷」的故事，這個故事也同樣出現在中國，首度記載是在吐谷渾國(285–591)的創立者身上。[137]這是人類學上的一個著名主題(theme或leitmotif)，也是中國家族教育的口語和寫作傳統中流傳久遠的一個主題。[138]

魏晉南北朝與學術的家族傳統

魏晉南北朝最具原創性的貢獻，是在貴族的家族教育方面。政府教育在這個時期發展得極為快速，太學經常吸引數以百計乃至千計的學生，以當時中國處於分裂狀態的情形來看，這樣的數字實在非常驚人。貴族社會的上層家族為教育提供了長期發展的環境，大部分的貴族兒童都在家裏接受基礎教育。由於貴族家族的地位與財富，其兒童在家裏因此得以獲得比較完整、也比較循序漸進的指導。然後，他們再到政府的高等教育機構繼續深造。

意義特別重大的是，經學在此時成了家族傳統。漢代的「師法」與「家法」都不是以家族為基礎，但魏晉南北朝時期的經學傳承卻產生了家族的面向。實際上，知識與家族聲譽及家族利益的關聯愈來愈緊密。舉例而言，在經學方面，自從賀珣在三世紀中葉於西晉擔任高官以來，賀瑒(425–501)的家族就以三禮聞名。賀瑒在這項主題上的講學尤其著名，經常教導數以百計的學生，他的兩個兒子繼

137 司馬光：《家範》，1：664。

138 成吉思汗的母親也曾要求兒子折斷一束箭。這項記載可見於著名的《蒙古秘史》。參姚從吾：〈從阿蘭娘娘折箭訓子說到訶額侖太后的訓戒成吉思汗——「元朝秘史」中蒙古掌故的研究之一〉，《大陸雜誌》，第22卷第1期(1961)，頁1–4；又收錄於氏著：《姚從吾先生全集》(台北：正中書局，1981)，第5集，頁305–315。

承了他在這些經典方面的研究。[139]六世紀的司馬褧也以精通三禮著名。他的學問係向父親學習而來，他父親是北齊(479–502)太學的博士。[140]

家族教育在文學方面也顯而易見。應貞(死於469年)的家族在三、四世紀期間就以文學成就著稱。[141]在史料編纂方面，家族傳統至少從漢代以來即扮演了重要的角色，在宋代期間也一直是許多史學家的訓練基礎。[142]王淮之及其父王訥之與祖父王彪之，都分別在晉、南朝宋朝廷裏任官，這種現象並不罕見。令人驚嘆的是，他們世代相傳一隻「青箱」，當中存放着政府朝儀及當代史的紀錄。一般人認為，王家之所以能夠在官場上無往不利，和他們家族這項秘密傳統脱不了關係。[143]不過，這個時期最著名的無疑是裴家：裴松(372或360–451)及其子裴駰與孫裴子野(467–528)。裴松是《三國志》注本的作者；裴駰為司馬遷的《史記》撰寫了第一部注釋；裴子野則著有《宋略》，是魏晉南北朝時期的「私史」之一。[144]

書法的家族傳統

家族教育在技能與技術知識的傳遞方面也顯而易見。書法也許是其中最為重要的一項。實際上，大多數學者都一致認為，書法技藝通常是在家族裏世代相傳。[145]中國書法學者大多認為，把書面文

139《南史》，62：1507–1508。

140《梁書》，34：567。

141《晉書》，92：2370。

142 見拙作〈傳統中國的歷史教育——以宋代為中心〉，尤其是頁4–15。另見中國歷史文獻研究會編：《中國古代史學家傳記選注》(長沙：嶽麓書社，1984)。《史記》與《漢書》這兩部漢代的重大史書也都是家族傳統的產物。

143《宋書》，60：1623–1624。

144 這部著作已經佚失。關於「私史傳統」的探討，見金毓黻：《中國史學史》，頁58–67。

145 金開誠、王岳川編：《中國書法文化大觀》(北京：北京大學出版社，1995)，頁417–439。這是研究書法「教育」最完整也最深入的著作，書中也指出了家族傳統的重要性。我們可以想像畫家也是以這種方式接受最初的訓練。另見本章後續的探討。

字同時視為溝通符號與審美對象，是東漢才開始出現的觀念，也許在二、三世紀交替之際。不過，書法真正成為獨立的藝術形態，其實始自四世紀，當時正值文學批評興起，文學也致力於尋求被認可為藝術。[146]書法藝術雖非王羲之(321–379)首創，但他造成的影響無疑強化了家族訓練與教育的傳統。他的書法學自兩位同是名書法家的伯父。他的父親王曠是衛夫人(鑠)的傑出弟子，而衛夫人本身就是一大書法家族的後代。衛夫人也教過王羲之。王羲之成名後，則教導了自己的兒子王獻之(344–397)。王獻之並未模仿父親，而是按照父親的期望，發展出自己的風格，結果成了和王羲之一樣傑出的書法家。王獻之的弟弟在書法界也有相當的地位。[147]

王羲之的老師衛夫人所出身的家族，在官場與書法界也同樣著名而且出色。衛氏家族居住在安邑(今山西夏縣)，於二世紀晚期開始出現大書法家。衛覬(約155–229)首開這項傳統，並且受到曹操的嘉許。覬子衛瓘(220–291)繼承父志，並且改進了他的風格。孫衛恒(死於291年)同樣承繼家族傳統，興趣在於理論方面。他寫了《四體書勢》這部重要著作，探討家族教育在書法訓練上的重要性。他的侄女衛鑠(272–349)，人稱衛夫人，承繼了他的技藝，並以教導王羲之而著名。於是，衛家在一百多年間主宰了中國書法藝術的發展，其中一名家族成員甚至還提出理論，說明真正的藝術為何只能在家族環境裏長久流傳下去。[148]

除了衛家以外，還有其他以書法傳統著稱的家族。我在此不一一討論，但家族傳統似乎一路延續到了帝制中國晚期。書法家族

---

146 金開誠、王岳川編：《中國書法文化大觀》，頁422，該書中寫書法教育的作者認為書法藝術的興起和「人的發現」有關。以這種觀點看待魏晉南北朝，自然呼應了布克哈特(Jakob Burckhardt)定義文藝復興文明的名言。不過，這位作者引用了魯迅和李澤厚的文字，指的其實是三世紀對於儒家「名教」的反抗與重新評估。中國歷史上也許有過數次「文藝復興」，西方也是如此：包括卡洛林文藝復興、十二世紀的文藝復興、十五、六世紀的文藝復興時期，以及北方文藝復興。

147 金開誠、王岳川編：《中國書法文化大觀》，頁434–435。

148 同上，頁433–434。

相互通婚，確保了這項藝術得以秘密傳承，也是各大書法家壟斷其技藝的重要方法。[149]對於幾乎所有技藝而言，家族傳統及其保護都深具重要性。明代以來有句著名的俗語「傳媳不傳女」，就反映了這種態度。

天文學與數學的家族傳統

天文計算、數學、宗教教義與唸咒（咒禁）等知識的傳遞，都屬於家族關注的事務。阮元（1764–1849）在清初編纂的著作，收錄了243篇著名天文學家與數學家的傳記，其中約有150人都是漢初至清初期間的人物，而且這150人當中只有兩人上過天文學與數學的官學，其他人不是由自己的家族訓練而成，就是向技師學得相關技術。[150]魏晉南北朝期間，祖沖之（429–500）提出了當時全世界最精確的 π 值（圓周率），而他修訂晉初曆法的工作則由兒子承繼。他的孫子也善於「算曆」。[151]王羲之一家都是虔誠的道教信徒，結果這個信仰導致他兒子王凝之（死於399年）死於叛軍攻城當中。這起事件說來其實很不光彩——顯然王家是相信「鬼兵」會救走他們。[152]

顏氏家族的家族教育和家訓

家族教育的傳統伴隨了供家族成員閱讀的個人回憶錄或日記。這種著作的大量出現，更見證了教育在家族裏的重要性，貴族家族尤其如此。[153]這類著作有許多都是以信件的形式呈現，而且就像先

---

149 同上，頁435–439。

150 毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史（第二卷）》，頁196–197。

151《南史》，72：1775。

152《晉書》，80：2102。

153 這方面還有另一種文類也值得一提，就是日記。「日記」一詞雖然最早出現於宋代，但記錄個人的觀點，尤其是評論旅程上的所見所聞，這種做法其實始於唐代。日記似乎是地理知識擴大之後的產物。唐末眾多百姓往南方遷徙，促成了地理知識的擴增，在九、十世紀達到新高。見陳左高：《中國日記史略》（上海：上海翻譯，1990）。

前提到那些統治者寫給兒子的信件，內容都是精簡的告誡，[154]其中有兩份信件較長，值得在此討論：分別是顏延之(384–456)的〈庭誥〉與魏收(506–572)的〈枕中書〉。顏延之是南方的貴族後裔，卓有文名，〈庭誥〉全文收錄在他的正史傳記裏。[155]魏收以探討佛教與道教活動的文章著稱，這篇文章收錄在正史(《北魏書》〈釋老志〉)裏。〈枕中書〉可見於他在《北齊書》的傳記裏。[156]

這兩篇文章都具有文學作品的優美形式，內容則頗為俚俗，非常個人，也非常樸實。這兩篇文章無疑反映了我們所謂的「儒家正統」，但並非在沒有省思的情況下所寫的文章，也可看出道教乃至佛教的影響，[157]反映出當時的思想潮流。由於當中的儒家色彩，這兩篇文章因此都被收入他們兩人各自的官方傳記裏。這些傳記的編纂者都是唐初的史家，絕大多數都深受王通的影響。

不過，最著名的家訓乃是顏之推(531–591)的《顏氏家訓》。這部著作是中國歷史上所有家訓當中最著名的作品。[158]顏之推的人生充滿曲折，他本是梁朝官員，後來遭西魏(535–556)擄至北方，他逃到北齊(550–577)，建立了崇高的名聲，卻又目睹北齊遭到北周(557–581)推翻。他在新成立的隋朝(589–618)裏繼續擔任官員，但職等比先前低了許多。他一生在事業上的起起落落，還有他對變化無常的世事所抱持的宿命觀，都反映在《顏氏家訓》裏，其中對人生哲學及社會關係都提倡一種退縮的觀點。表面上看起來，這部著作

154 馬鏞：《中國家庭教育史》，頁98–113。除了文中所列之外，另見馬秋帆主編：《魏晉南北朝教育論著選》，頁30–33、68–69、74–75、108–110(引自《晉書》，55：1496–1499)。

155《宋書》，73：1893–1902。

156《北齊書》，37：492–494。

157 顏延之在文章裡提到「氣」。這個概念在當時較常由道教或民俗宗教的思想家所使用。魏收的〈枕中書〉則引用了老子的《道德經》。

158 這部著作目前有極佳的中文「集注」本，見王利器：《顏氏家訓集解》(上海：上海古籍出版社，1980)。讀者可能也會想要參考周法高：《顏氏家訓彙註》(台北：中央研究院歷史語言研究所，1960)。王利器顯然不知道有這本書。

雖然可以算是儒家著作，宋代以來的重要書目卻不曾將其歸類於儒家項下。只要仔細檢視，即可發現顏之推在這部著作裏納入了多種不同思潮，以及他個人對文學創作的興趣。[159]

就此處的探討需求而言，與其概述《顏氏家訓》的內容，不如檢視這部著作在思想活力逐漸衰退的貴族社會裏佔有甚麼地位。顏之推顯然深深着迷於世俗的志向，尤其是官場生涯為人帶來的財富與名聲。他一再談到這種事業目標，也討論學習如何能夠讓人達成這類目標。旁的不提，學習至少可以讓人在逆境裏擁有不虞匱乏的生活。對他來說，研究學問只是一種職業，就像種田或養馬一樣。畢竟，人會想要學習，就是為了保護自己的生命與物質生活，因為學問是獲得物質財富最容易的途徑之一。他似乎總是心懷焦慮，覺得艱困的環境隨時可能降臨在人生中。這種傾向完全反映了他自己的個人經驗。他這種現實主義的觀點，使得這本著作備受後代許多學生的喜愛，因為他們都對顏之推這種實際又微帶挖苦的人生態度深感認同。

顏之推對佛教的因果觀念所抱持的務實態度，也是他把有用的觀念納入自身思想的另一個例子。這種務實態度忠實反映了中國早期的民俗宗教觀。此外，本身的學問與自我形象未為世人肯定的人，也會被他那種世紀末的因果觀或宿命觀深感吸引。因此，《顏氏家訓》的魅力乃植基於一種後代士人倍覺認同的人生哲學：即便當下的世界腐敗不公，誠心與忠實終究還是會勝出。顏之推的人生觀不算真正的宿命論：他其實抱有道德力量終將獲勝的樂觀信念，只是他對現實也有所體悟，不惜真切描寫出過程的艱困。大多數的中國人都能輕易認同這種經驗。

---

159 宋代著名的書目學家陳振孫（生於1190年左右，卒於1249年後）將其歸類為「雜家」，後代的書目編纂者大多沿用此一分類。採用傳統分類架構的現代書目學者，也沒有把這部著作列入「儒家」類裏。不過，由於《顏氏家訓》的影響力極大，堪稱「家訓之母」，因此通常列入一種特殊類別，稱為「家訓及相關作品」。在現存的著作當中，標題裏有「家訓」或類似字眼者，至少有120部以上。

顏之推強調早期教育的重要性，贊成嚴格的紀律，並且聲稱兒童專注力較強，所以也比較容易受教。顏之推重視兒童以及家族的教育，其所帶有的道德意涵，無疑與儒家傳統一脈相承。至於學習的終極目的，他的觀點同樣合乎儒家信念；他更引用了孔子的名言，指稱學習乃是為了自己(學以為己)。[160]

在中國的童年概念史上，魏晉南北朝是個重要時期。[161]在這段期間，家族教育及其對人格形成的重要性受到了詳細的研究，也出現許多為了家族教育而寫的重要文章與家訓，而且通常條理井然。這些著作當中，自然以《顏氏家訓》為最重要的一部，堪稱為中國的「眾家訓之母」，它總結了當時的潮流，並開創了這類文字所有的新發展。在這個把童年視為人生的一個獨立的階段的時代，家族教育於是發展成為中國教育史不可或缺的一部分。

3. 傳統中國中期的家族教育及家訓

從隋朝統一中國到十世紀這段期間，家族教育及家訓文獻趨於沒落，[162]反映了自從三世紀以來支配中國社會的貴族結構已逐漸衰微。唐代也把先前建立的許多國家教育機構開放給更廣泛的人口。這種做法影響了教育的發展，尤其是家族在教育過程中所扮演的角色。隋、唐這兩個文化多元的朝代，因為重視軍事力量，所以不像

---

160 王利器：《顏氏家訓集解》，3：(〈勉學8〉) 165。Ssu-yü Teng (鄧嗣禹), tr.: *Family Instructions for the Yen Clan* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 8: 61。《顏氏家訓》對魏晉南北朝的社會與文化史同樣具有廣泛的意義，但與我們此處的探討沒有直接的關聯。

161 見拙作"The Discovery of Childhood"。

162 孫培青主編：《隋唐五代教育論著選》(北京：人民教育出版社，1993) 選錄了教育的主要論著，從中可見只有五篇文章(包括一首詩)算得上是「家訓」(頁563–565、578–579、598–599、634–636)。另一方面，馬鏞則收集了數十篇為了教導兒童而寫的文章與詩作。不過，這些著作大都少為人知，也幾乎完全遭到後代的學者遺忘。因此，這些著作的影響力不免讓人存疑。見其《中國家庭教育史》，頁155–183。

魏晉南北朝期間的貴族那麼注重教育。就家族教育而言，隋、唐兩代並不是最具影響力的時期。

歷史與家族傳統

魏晉南北朝期間最引人矚目的發展，是歷史知識的地位大幅提升。顏之推對中國歷史博聞強記，但他提及過往的事件，主要都取自經典中的記載。他引用的例子，比較少出自「四史」——即司馬遷的《史記》、班固與范曄(398–445)的兩部漢代史書，以及陳壽的《三國志》。他較常引用當代的事件與軼事來證明他的論點，所以《顏氏家訓》才會被視為當代政治與社會歷史的重要參考書。

唐初致力於編纂「正史」的活動，反映了這個國際性的帝國所具備的勢力與自信。這些正史與「三史」[163]共同納入科舉考試，更進一步提升了歷史知識的地位。唐太宗(626–649在位)正是個例子。眾所皆知，他非常重視史家怎麼寫他，[164]他寫了《帝範》一書，列出他要教導兒子——即後來的高宗(643–683在位)——的12項重點，並且從包括經典在內的史書引用了許多例子。他對自己歷史地位的重視，還有他對歷史軼事的知識，在這部著作裏都明顯可見。

柳玭(？–888年左右)的〈戒子孫〉與〈家訓〉是唯一受到後代讀者注意的兩篇文章。柳玭是晚唐的中階官員，但由於出身於地位崇高的貴族家族，他特別關注家族傳統斷裂所造成的後果。[165]他的叔公是名書法家柳公權(778–865)，他祖父的傳記特別提到他們的家族以「家規」聞名。柳玭也自豪地指出，自己的家世「本以學識禮法稱於士林間，比見諸家於吉凶禮制有疑文者，多取正焉」。[166]

---

163 有關「三史」，請參看本書第二章注284。

164 Howard J. Wechsler: *Mirror to the Son of Heaven*, pp. 111–113.

165 《舊唐書》，165：4308–4310；董誥等編：《全唐文》，816：8a–10b、10b–12b。這兩篇文章都可見於孫培青主編：《隋唐五代教育論著選》，頁634–636。《舊唐書》的柳玭傳記也記載了他祖母唐夫人的故事。唐夫人對婆婆的孝行，後來被收入了「二十四孝」。

166 董誥等編：《全唐文》，816：10b。

不過，唐代的詩人留下了許多詩作，提出他們對於該如何經營人生的個人看法。這些詩作通常相當樸實，重點在於教育如何能夠讓人獲得舒適的生活。韓愈所寫的兩首詩尤其露骨：

欲知學之力，賢愚同一初。
由其不能學，所入遂異閭。……
二十漸乖張，清溝映污渠。
三十骨骼成，乃一龍一豬。
始我來京師，止攜一束書。
辛勤三十年，以有此屋廬。
此屋豈為華，於我自有餘。
中堂高且新，四時登牢蔬。……[167]

這時候，科舉考試正開始扮演比較重要的角色，於是也有比較多的平民能夠踏入官場。韓愈的態度正是當代社會期望的代表。

貴族社會結構的沒落

情況到了唐代末年開始改變。貴族社會的沒落促成了新式社會結構的興起。這時候，除了傳統的貴族地位之外，個人還可利用其他社會支持力量達到出人頭地的目標。到了九至十一世紀期間，貴族的家族教育和官學教育都已告衰亡。中國南方由於遠離北方的社會與政治動盪，也由於人口的大量遷徙，新的社會組織因此大規模成長，取代舊結構。

改變之後的環境，為新形態的教育創造了前所未見的機會。先前提過，書院的興起就是教育需求變化所造成的一大後果。新形態的家族組織開始出現，表面上的建構基礎是家系關係，實際上則是為了自我保護而以地緣鄰近的血緣（同姓）家族相互結合，成為所謂的「宗族」或「家族」。早期的世族只是單純依據原始的互助原則而建立，但新興的這種社群團結卻足以讓世族的組織者認為自己延續了

167 彭定求等編：《全唐詩》，341：3822；342：3836。

舊貴族的理想與生活世界。在教育上，這些宗族所做的第一件事，就是成立「書院」教育家族裏的兒童。[168]

這種發展在長江中游最為鮮明，即當今的江西與湖南兩省地區，先前提過的陳家就是這種新發展的代表，[169]此一世族位於江州（今江西九江），因其書樓兼學校而著名。這所學校也許創設於九世紀末，到了十世紀末已發展為一所規模龐大的機構。在這所學校的發展過程中，陳家成員也開始彙編「家規」，以供住在江州的大群人口遵循。現存的家規，有兩條與書樓有關，其中一條在先前已經提過：

> 立書堂一所於東佳莊，弟侄子姓有賦性聰敏者，令修學。稍有學成應舉者，除現置書籍外，須令添置。於書生中立一人掌書籍，出入須令照管，不得遺失。
>
> 立書屋一所於住宅之西，訓教童蒙；每年正月擇吉日起館，至冬月解散。童子年七歲令入學，至十五歲出學。有能者令入東佳。逐年於書堂內次第抽二人歸訓，一人為先生，一人為副。其紙筆墨硯並出宅庫管事收買應付。[170]

---

168 有關科舉考試與中國傳統家族結構的關係，請看我於2009年在廈門大學的南強講座：〈科舉與中國家族結構的改變〉，《科舉學論叢》，2009年第二期，頁2–9。

169 阮志高：《江州陳氏東佳書堂研究》。東佳書堂的相關資料大多都可見於這部書裏。另見郭子章：《陳氏族譜》（德星堂，1613），及後代若干編纂成果（1824、1840、1981、1936等）。佐竹靖彥：〈唐宋變革期における江南東西路の土地所有と土地政策——義門の成長を手がかりに〉，《東洋史研究》，第31卷（1973），頁503–536（又收入氏著：《唐宋變革の地域的研究》〔京都：同朋社，1990〕，頁311–359）是一篇值得參考的日文文章。我本身的英文文章："Politics, Examinations and the Chinese Society, 1000–1500: Reflections on the Rise of the Local Elite and the Civil Society in Late Imperial China"，對於參考資料來源有更詳細的注解。

170 有關這段引文的出處，請參見本書第四章注210。「學記」由徐鍇（920–974）撰寫。見董誥等編：《全唐文》，888：3a–4a。「書堂」一詞曾在十世紀受到廣泛使用，早於後來通行的「書院」，見拙作〈精舍與書院〉，頁323–329。

這麼詳細的規範，看起來實在不像是那麼早期的產物。不過，兩所學校彼此的分別，以及仔細規定的入學資格（例如年齡限制），確實反映了北宋慣常的做法，這兩所學校想必能夠收容相當多的學生。實際上，陳氏宗族的成員數到了976年已達3,700人。

這所學校在十世紀與十一世紀上半葉的名氣，為家族投資的私人教育奠定了典範。先前提過，這所學校可以視為中國書院的原型。根據東佳書堂最早的「學記」記載，當中共有數十個房間，收藏數千卷書。此外，這所學校也擁有20頃田，田地的收入皆用於補助學校開支。

宗族與家族教育

陳家學堂並不獨特——另一所規模近乎相同的學校位於豫章，同樣也在江西省（今江西奉新），由胡氏家族或宗族創立。[171]這所學校附設一座圖書館，收藏的書籍超過10,000本。這所學校甚至可能也招收女學生。[172] 200年後，同樣位於江西的陸九淵（1139–1192）與陸九齡（1132–1180）家族也採取了同樣的組織原則。[173]我們稍後會再談到陸氏家族。

---

171 本書中，家族和宗族視為相同的組織，不作區分。在英文作品裏，宋代以後的這種新家族的組織形態，常常稱為lineage，受到研究南方（福建、廣東及香港地區）社會的人類學家影響至深，往往認為必須有共同的祖產才可以叫做lineage，一般中國學者比較不重視此點。我認為居住在同一個地區，而且是有血緣關係的才叫做家族，至於有沒有共同的祖產至少在宋代時還不是這麼重要。相反地，祠廟的有無可能較為重要。參看上面注168所引用的我的演講。陶晉生教授提出宋代建設宗族使之綿延長久的組織為「士族」，其意相同，但由於它容易與魏晉南北朝的「世族」混淆，所以我盡量少用。參見陶晉生：《北宋士族：家族．婚姻．生活》（台北：中央研究院歷史語言研究所，2001）。

172 關於這所學校（經常也稱為書院）的資料，見徐冰雲等：《奉新古代書院》。關於這所書院的女性教育，見頁4。不過，江西教育學院的李材棟對此提出異議，認為這所學校不曾招收女學生。

173 Robert P. Hymes: "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community."

這些家族的力量在於他們的教育活動，而他們也是創造世族這種新式親族組織的先驅。陳「家」到北宋初已成長至將近4,000名成員，全都住在一起，繼續實踐着共同生活的理想。[174]管理如此龐大的團體，必然是一件相當困難的工作。另一方面，許多官員對於陳氏世族的繼續成長頗感疑慮，認為如此龐大的親族組織可能對國家造成威脅。1063年，在文彥博（1006–1097）與包拯（1000–1063）等官員建議下，宋仁宗（1022–1063在位）於是下令解散這個同居而類似公社的家族。[175]此時距離陳氏家族最早的成員定居於江州以來，才不過200年左右。

其他知識人，如歐陽修、范仲淹與蘇洵（1009–1066），則對依據「宗族」原則組織家族的做法帶來了新概念。宗族建立在既有的團體社群地產上，唯有合乎經典規定的可穿孝服的成員，並且居住在同一地區，確實能夠參與世族事務，才得以進入宗族。[176]宗族的興盛與科舉策略之間的共生關係，就是這種新式世族組織的核心，而這種組織特別可見於長江中下游地區。教育和參與科舉因此成為世族成長與成熟所不可或缺的要素。

---

174 這種生活方式又稱為「不分灶」或「同居同爨」。國家通常為這種家族授予「義門」地位。關於義門，見上引佐竹靖彥的文章（注169）及Richard von Glahn: *The Country of Streams and Grottos* (Cambridge, Mass.: Harvard University Council of East Asian Studies, 1987), pp. 164–165。有一篇文章以十四世紀的一家「義門」為研究對象，見John Dardess: "The Cheng Communal Family: Social Organization and Neo-Confucianism in Yuan and Early Ming China," *HJAS*, vol. 34 (1974), pp. 7–52。

175 Patricia B. Ebrey把這種家族組織成為「公社家族」(communal family)，見所撰 "The Early Stages in the Development of Decent Group Organization," in Ebrey and James Watson, eds.: *Kinship Organization in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 16–60。

176 大部分的宋代學者都認為「宗族」是親族組織的終極形態，由於在科舉策略、社群合作，以及政治經濟方面具備優秀功能而成為後代的標準組織方式，但宗族主要卻都出現在南方。在北方，族產從來不曾形成像南方那樣的制度性組織。見Myron Cohen: "Lineage Organization in North China," *JAS*, vol. 75 (1990), pp. 509–534。

范仲淹、歐陽修，尤其是岳飛(1103–1142)，所接受的家庭教育，在中國歷史上都極為著名。他們三人都是在父親去世或父母離婚後，由母親獨力撫養長大。[177]這種女性在子女教育中扮演的重要角色，在宋代受到了史無前例的重視。畢竟，再婚現象在宋代頗為常見，並沒有受到嚴厲反對。[178]女性的社會地位被承認，顯然是促成家族教育重大發展的主要原因。

除了以上提到的三位，另外還有許多關於個人接受家庭教育的詳細記載。準備科舉考試顯然是「家庭教育」的核心要務。魏晉南北朝與隋唐家族傳統的貴族特性已告沒落，新興的文人(士人)家族為了鞏固自己在地方上乃至全國的地位與影響力，於是致力培養後代通過科舉考試。[179]如同第二章指出的，「科舉策略」與宗族組織關係密切。由於宗族都是位於同一個地區而且具有家系關係的同居(公社)家族，因此地理條件也就取得了在前朝不曾有過的意義。家庭教育如果等於宗族教育，而宗族又成為形塑地方認同與地方生活的重要力量，那麼宗族教育自然不免影響各地方的學術研究。自從宋代以來，學術的地理性(以地理名稱來描述學術的特色，如濂、洛、關、閩)就成了廣為接受的觀念。[180]學術研究雖然向來都不免受到學

177 寡母的角色在先前從來不曾受到強調。宋代自我形象的潛意識當中對於母性美德的重視，會不會是中國人總是認為宋代積弱不振的原因之一？道學反對寡婦再嫁的觀點，是與此有關的一個例子。宋代有一則傳說，後來在明代寫成小說(《楊家將演義》)，講述的就是楊家12名寡婦率領部隊攻擊西夏的故事。

178 張邦煒：《婚姻與社會——宋代》(成都：四川人民出版社，1989)，頁65–97，指出宋代對再婚的行為相當寬容。禁止女性再婚的法律在數百年後的1311年才再度出現，原因是漢人文人要求蒙古統治者恢復這項法律。關於宋代的寡婦與再婚現象，見Patricia B. Ebrey: *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period* (Berkeley: University of California Press, 1993)，書中各處。Ebrey比較不強調寬容的態度，而是指出當時再婚的合法性以及社會的接納情形。

179 關於「文人」一詞，見本書第二章注121。

180 關於學術地理性的研究，見何佑森：〈兩宋學風之地理分布〉，《新亞學報》，第1卷(1955)，頁331–379。〈元代學術之地理分布〉，《新亞學報》，

者所在的地理位置所影響，史家卻一向不重視這種議題。不過，由於讀書人人數有限，所以也沒有真正的地方學術可言。到了宋代，情況已出現大幅改變。學術分工已然成熟，世族制度也強化了這種新發展。

於是，宋代的家庭教育超越了核心家庭的限制。家訓變得更有必要，其編撰也變得更有意義，這時候的家訓不只以家族成員為對象，更是以廣泛流傳為目標。舉例而言，范仲淹留有很多「家書」，[181] 由內容可知他乃是依循漢代與魏晉南北朝時代的寫作傳統。然而，這些信的對象極為廣泛，算得上是宗族成員者都包括在內。貴族家族雖然也以共同祖先的家系關係為基礎，撰寫以龐大宗族為對象的家訓，但這種家訓其實頗為罕見。這點在先前探討《顏氏家訓》的時候就已提過。大多數人還是把寫作的對象侷限於核心家庭的成員。因此，這種範圍擴大的現象乃是一項重要的發展。

宋代的家庭教育傳統

司馬光（1019–1086）為兒子寫了不少文章，也寫了許多以一般讀者為對象的文章。[182] 他對生子、婚禮與喪禮等家庭禮儀的觀念，後

第2卷（1956），頁361–408。事實上，中國歷史寫作中把「地方」當作是一個政治（行政區劃）或社會的抽象概念，最早也是在宋、元之際才真正出現。

181 范仲淹：《范文正公尺牘》（「四部叢刊」）。

182 〈訓儉示康〉是廣為人知的名文，幾乎在他所有的文集裏都看得到（見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第28冊，頁563–565）。司馬光其他論及家庭教育的文章還有：

(1)〈家範〉（「四庫全書」；又收於「中國歷代家訓叢書」，題為《溫公家範》〔天津：天津古籍出版社，1995〕，共10章）。

(2)〈涑水家儀〉（全一章，收錄於罕見的《楊園先生文集》，由山東尚志堂出版於1870年；另有「說郛」本。「涑水」為司馬光的尊稱。這篇文章又稱為〈居家雜儀〉）。

(3)〈書儀〉（「四庫全書」），共10章。

可惜這些文章在過去並未獲得太多注意。儘管如此，仍可參見陳漢材：《中國古代幼兒教育史》（廣州：廣東高等教育出版社，1996），頁163–174，周愚文：〈司馬光的家訓內涵及其對宋代家族教育的影響〉，《師大學報：教育類》，第50卷第2期（2005），頁1–12，以及Patricia B. Ebrey: *The Inner*

來受到朱熹的吸收，而納入了《朱子家禮》。這部著作在往後數百年間一直是這方面最具權威性的作品。[183]

司馬光提倡的理想家庭教育，包括了節儉、早期教育，以及對儀式的正確奉行。他本著史學家的性格，經常援引歷史上的例證。他雖然也引用經典的內容，例如《禮記》〈內則〉，但他最重視的其實是從史書的實際案例中取得道德寓意。

《石林家訓》是一部幾乎同樣聞名的著作，作者葉夢得（1077–1148）自稱石林。這是一部比較沒有受到儒家思想直接影響的著作，內容探討個人道德培養、忠、孝，以及家庭和諧的相關議題。他的另一部著作探討的則是有關持家的實際議題。

宋代的各種家庭著作當中，最著名的當屬袁采（約1140–1195）的《世範》。這部著作的標題雖然不起眼，卻是宋代「家訓」文類當中最有名的作品。[184]這部著作係以上層社會為對象，但當時的階級劃分並不像魏晉南北朝那麼明確。[185]一般認為這部著作可適用於各式各樣的人。

書中第一眼就足以吸引讀者的內容，是有關持家的各項教訓。這些教訓從經濟與財產的觀點而言相當值得注意，但袁采更重視的是如何建立以及維繫一個和諧的家。他也引用朱熹等其他學者在這方面提出的新思想，但基本上乃是依據司馬光及程氏兄弟的觀點。這部著作的關鍵教訓有以下幾項：一、家庭成員之間出現緊張關係是自然而且不可避免的現象，化解這種現象必須採取和階級關係具有互補效果的互惠作為。二、袁采告誡讀者切勿溺愛子女，他認為年輕男子應當從事正當職業，對於是否通過科舉不該太過焦慮。以

---

*Quarters*書中各處。

183 關於這部著作以及家庭禮儀，見Patricia B. Ebrey: *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*與*Chu Hsi's Family Rituals*。

184 Patricia B. Ebrey有一部著作以此為研究主題：*Family and Property in Sung China: Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life* (Princeton: Princeton University Press, 1984)，書中收錄了《世範》的全文英譯。

185 宋代的社會生活缺乏嚴格的階級界線，這項論點可見於Ebrey的許多著作，如*The Inner Quarters*, pp. 202, 215, 258。

上這兩種觀念我們早已熟悉，可能也沒有甚麼突破性，但現代學者伊沛霞 (Patricia B. Ebrey) 指出，袁采強調「家」在社會中的重要性，是個深具意義的論點。[186] 袁采的核心關注認為，家庭是政治經濟中一個恆久的基本單位，而且個人也在家裏扮演自己身為社會動物的道德角色。透過法律和道德的手段，家庭的經濟應該受到維護，才能確保社會的和諧運作，這就是袁采文章的要點。他沒有使用充滿哲學意義的字眼，甚至連「孝」字都沒提到，也沒有討論儀式。簡言之，袁采使用的語彙也許和顏之推與司馬光不同，而且他和司馬光一樣，著作中都看不到佛教或道教的影響，[187] 但當中世俗性且務實性的關注則完全相同。

由袁采樸實的忠告，可以看出在道學運動漸趨盛行的同時，儒學正統已開始發揮其影響力，陸游 (1125–1210) 的〈家訓〉正是一個例子。這篇文章是不是陸游的作品有些爭論，但是一般學者還是認為它是陸氏的作品。[188] 不管如何，這篇文章零散討論了關於日常生活的若干議題，內容雖不太有家訓的味道，但是充滿教人為善的訓示，因此反而與後代的善書比較相似，所以我說它帶有儒家正統的意味。

以上討論的著作，多多少少都是為了社會上具備識字能力的成員而寫。就某種程度上，這些著作全都認為適切奉行儀式，是維持世族或家族組織團結的必要條件。朱熹大舉重振了禮儀的研究，重新鑽研經典中規範的禮儀。他的《朱子家禮》也在這種文類的發展史

---

186 所以Patricia B. Ebrey這部著作的書名才會取為 *Family and Property in Sung China*。

187 司馬光明白反對佛教，袁采則是對佛教毫無着墨。對他來說，學問就是儒學，儒學就是學問。

188 見陸游：《放翁家訓》(「叢書集成」)。這篇文章通常不見於陸游的文集裏 (包括「四庫全書」本、「四部備要」本、「四部叢刊」本，及孔凡禮點校：《陸游集》〔北京：中華書局，1976〕)。大多數出版商之所以不把〈家訓〉收入陸游的文集，就是因為這篇文章的真實性有疑慮。見于北山：《陸游年譜》(北京：中華書局，1961)，頁105；也參見莊桂英、張忠智：〈陸游家訓論析〉，《應用倫理教學與研究學刊》，第2卷第1期 (2007)，頁109–125。

上佔有中心地位。這部著作結合了各種古典禮儀觀，彙集成條理分明的整體，並且帶有足夠的實用性，因此可輕易實踐。不過，這部著作不是為了一般讀者而寫的。儘管其造成的影響極為廣泛，文本本身卻太過艱澀，不適合大眾或單純的家庭教育使用。

組織家族需要極高的紀律和管理技巧。陸九淵的家規也許可以說是明確呈現了家族管理的教育效果，但他的家族顯然是遵循更嚴格的單一家宅規範，仿照先前提過的陳氏與胡氏家族的傳統。[189]這就是為甚麼陸氏家族獲得了義門地位。這些社群親族組織的「家訓」所訂定的行為規範，作用就像政府的法規一樣。[190]這些規範通常帶有道德性質，對於在這種環境下長大的年輕人具有深遠的影響。只要讀過十八世紀的小說《紅樓夢》，即可知道紅樓的世界裏有多少不同類型的人物個性。這幅繁複的圖象，足以反映出中國上層社會多彩多姿的人格與脾氣。

家規與家訓基本上相似，在明、清時代都極為常見。宋代思想發展的決定性轉向造成了家訓的廣泛流傳。明、清的家訓著作並未偏離宋代的模範。[191]

宋代家庭教育的顯著特徵

不過，在我們把焦點轉向中國家庭教育發展史的最後階段之前，容我先總結宋代的主要發展，並且提出若干結論。

首先，家庭教育已徹底染上道德紀律或甚至教條灌輸的色彩：隨着家訓的內容愈來愈短，句子愈來愈簡練，其中的孝、悌、和諧等關鍵概念於是變成以「規定」的方式提出，並且因其強制性而化為

---

189 羅大經：《鶴林玉露》(北京：中華書局，1983)，丙編，5：323–324。

190 Robert P. Hymes: "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community"，Hymes幾乎用上了所有關於這個家族的參考資料。但是，另見潘永因輯：《宋稗類鈔》(台北：廣文書局，1967，重印1669年本)，4：5b–6b。

191 關於元代家訓的其他資訊，見張養浩(1269–1329)：《歸田類稿》(「四庫全書」)，8：1a–2a。

教條。於是，儀式性的行為也隨之再次興起。許多思想家都試圖把這些儀式落實在日常家庭生活裏。不過，「家庭」不但會成長為親族單位，也是經濟單位，主要目的在於保護親族團體的和諧與有效運作。此外，這時的親族團體經常都組織為擁有共同財產的家族。達成這種目標的最佳方法，就是提出有效的經濟措施，並且採行成功的科舉策略。

如此一來，也愈來愈少有家庭能夠維持漢代與魏晉南北朝期間的那種家庭教育傳統。隨着家庭組織成「義門」或宗族，學術於是成為地方世系團體共同的關注。學術愈來愈具有地方色彩，不只是家族色彩。「學術的地理性」至此已發展出自主的形態，至少也已告成熟。[192]

此外，宗族的成長——尤其在中國南方——反映了科舉考試愈趨重要的地位，及其對中國社會的衝擊。所謂的「科舉策略」影響了家庭教育的施行方式。就一方面而言，「家庭教育」至此已成為「家族教育」或「宗族教育」。宗族教育幾乎可說是平民百姓向上層社會攀爬的真正基礎，其重要性可謂僅次於通過科舉。[193]

4. 透過家庭教育複製的儒家正統

在受到現代西方的衝擊之前，中國家庭教育的發展方向係由兩種現象決定。這兩種現象分別為：強大的科舉制度影響了社會期望；以及家族組織的興起，把親族網羅在地方上的社群網絡裏。由

---

192 關於「義門」，見前注169；至於學術的地理性，見前注180。

193 這項說法的前提假設是平民也會組織為宗族，但這點端賴我們如何定義讀書人（士人）：一個家族裏如果有少數成員取得合乎士人地位的聲望與財富，同一家族裏的其他所有成員是否也可算是士人？Patricia Ebrey迴避對此做出判斷：「袁采似乎暗示着：士大夫家庭裏的兒子如果缺乏讀書天分，也可學習醫藥或從商等技藝，而不至於嚴重損及家族的聲譽。至於他的子女是否仍具有和士大夫平起平坐的地位，則並不清楚。」見她的*Family and Property*, p. 89。我個人認為答案是否定的。

於這兩種現象，在地方上勢力強大的宗族因為能夠培養出握有重權的官員，所以也就成了社會生活與變革的領導者。

換句話說，個別家庭開始和同一世系團體內的其他家庭密切合作，也與地方社群互相交流。這些家庭組成的宗族，就成了地方上的社群主體或領袖。

在這種情境下，家庭教育基本上就是大眾教育，家訓則像是勸善書。以下，我將探討菁英家庭的組織，及其在道德教導方面的功能。我不會深入檢視這段時期這種教育的「正式內容」。不能不提的，則是「儒家正統」——更適切的稱呼是「中國正統」——的形成。這種思想影響了社會上形塑年輕人性格的普遍方式。

家庭教育和家庭財富

到了宋朝末年，道學思想運動的勢力已足以對中國思想的語彙和價值觀產生持久的影響。真德秀 (1178–1235) 是宋代最後一名道學思想家，他為後代留下了〈教子齋規〉這份家訓，其中只有八個條款。[194] 第一條探討的就是學禮，這是道學的至高關注，在朱熹之後尤其如此。其他七個條款的內容則包括學坐、學行、學立、學言、學揖、學誦、學書。每條都很簡單，讀來有叫人學靜坐的意味，靜坐在明代以後，也變成道學家很重視的修煉項目。

本段首先由著名的金華鄭家談起，其運作和四百年前的江州陳家極為相似。在鄭氏家族全盛時期，成員總共超過3,000人。[195] 只要

---

194 真德秀：〈真西山教子齋規〉，收錄於陳宏謀編：《養正遺規》，收於《五種遺規》(杭州：浙江書局，1895)。另外還有一份較少人知的家訓，是劉清之 (1130–1195) 的《戒子通錄》。朱熹編纂《小學》之時，據說大量參考了這部著作的內容。

195 有一篇研究這個家族的英語論文，見前注174所引John Dardess: "The Cheng Communal Family"。關於公社家族組織的規模，數千人顯然是可行的上限。一個宗族從興起到沒落，前前後後的成員總數可能多達15,000人左右。見John C. H. Fei (費景漢) and T'sui-jung Liu (劉翠溶): "The Growth and Decline of Chinese Family Clans," *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 12, no. 3 (1982), pp. 375–408。

比較一下鄭氏家族與江州陳家，即可發現兩者之間有多麼相似，而且「公社家族」的傳統在宋、元期間歷久不衰。反諷的是，這個家族後來也因為皇帝的打壓而以悲慘的命運作結。從國家的觀點來看，公社家族這種親族組織顯然具有潛在的危險性。由這兩個家族的下場，可知「宗族」為何是比較可行的地方親族組織形式。無論如何，鄭氏家族在蒙古統治期間享有特權地位，後來之所以沒落並且遭到解散，則是因為他們在朱元璋攻打金華的時候拒絕提供協助。

元代期間，鄭氏「家族」在教育上相當成功，也被授予「義門」地位。其家訓稱為《鄭氏規範》，流傳極廣。這份家訓共有168項條款，大多數都是關於公社家族的管理事務。不過，約有三分之一的條款與教育議題有關。[196]

儀式是家庭和諧的核心要素，也深受重視。如同陸氏家族，鄭家也會舉行每日及半月一次的家祭集會，由所有成員共同參加。[197]每日集會都會宣佈正確行為的規範，而且這些規範都以負面表述（即列舉過錯應受何種處罰的條例）為特徵。

鄭家還維持了一所學校，招收家族成員中的所有兒童。就培養傑出的考生，使其踏入官場，以及培育管理公社事務的人才而言，鄭氏家族確實非常成功。

最後一點，則是鄭家在家族環境裏正式設立的懲戒制度。其中一項條款顯示了這個「地方社群」如何拿捏其與國家的關係：

> 立勸懲簿，令監視掌之，月書功過，以為善善惡惡之戒……
> （如有違反規範者，）家長率眾告於祠堂，擊鼓聲罪而榜於壁……告官以不孝論。[198]

有時候，族長甚至可以鞭撻家族成員。由此可見，家族就像是個小朝廷一樣，幾乎可說是國中之國（*imperium in imperio*）。

196「叢書集成」本；「學海類編」本（上海：涵芬樓，1920重印）。

197 關於陸氏家族，見羅大經：《鶴林玉露》，丙編，5：324。鄭氏家族舉行的典禮與此相似，典禮上的「儀式歌曲」顯然基於陸家採用的歌曲。

198 羅大經：《鶴林玉露》，頁3。

明代的家訓

呂坤的《宗約歌》，是一部以宗族成員為對象的作品。[199]他以探討家庭及基礎教育的許多著作而聞名，他的形而上思想，正代表了晚明對程朱思想的反動。他極為關注實際的議題，也就是人如何在宗族組織的社群環境裏追求合乎道德的人生。[200]他因為抱持這種務實的態度，所以認為個人對於道德完善的追求會受到許多因素的影響。他呼籲重新振興社學，就是一個例子。[201]他意識到了大環境對教育的影響。這種認知非常重要，因為到了晚明時代，至少在中國南方，宗族的集體生活已大致決定了個人性格的成長：當然，個人仍是出生在核心家庭裏，身邊卻圍繞着各種親疏程度不同的親屬。年輕人在人生初期階段受到的影響都頗為相似——所有人都必須學習對應各式各樣的繁複親屬關係，以表面上一致的方式加以處理。說到這裏，不禁又讓人想起彌爾的名言：中國歷史最後階段的家庭教育，只是為了「把所有人都形塑成同一個樣子」。[202]

呂坤以歌曲形式撰寫家訓的實驗相當值得注意，他甚至以曲或諺語闡揚自己的觀念，[203]顯然深知音樂在家庭教育中的重要性。

顧憲成(1550–1612)是東林書院及其政治運動的領袖之一，而他也著有一部廣泛流傳的「家訓」。這部著作寫於1611年，他的家廟落成之際。這部家訓的內容係以道學的觀點，闡釋道德原則的形而上基礎，以及這些道德原則在現實生活中的應用。他提倡內化順服的美德，如此父母(尤其是父親)與子女(尤其是兒子)即可自然而然達成和諧的關係。顧憲成認為，所有道德規則都隨着生命的誕生而出現。道德是與生俱來的，可以產生完美的結果，前提是個人必須徹底順服日常生活不可或缺的道德規範。道德尤其必須用於解決衝突，因為衝突是家庭生活中最大的惡。他以「香」或「薰」描述個人內

---

199 呂坤：《呂子遺書》，引自馬鏞：《中國家庭教育史》，頁332。

200 Joanna F. Handlin: *Action in Late Ming Thought*, pp. 143–160.

201 呂坤：《呂子遺書》，3：14。

202 見上引J. S. Mill的話，在本章注1。

203 以上關於呂坤的討論，同樣是基於馬鏞：《中國家庭教育史》，頁329–340。

化順服習慣的漸進過程，經過這樣的內化，父母即便提出極度不理性或不公平的要求，個人也會為之順服。透過自我否定培養出絕對順服的美德，將會「如香氣散發」而激起父母的道德意識。[204] 顧憲成這種自我貶抑的順服觀，與他和若干東林學者在明代朝廷裏抗議政治不公的強硬態度恰成鮮明對比。

另一名東林學者高攀龍(1562–1626)也寫了一篇「家訓」，建議初學者由朱熹的《小學》入手。這項建議反映了他對程頤與朱熹的哲學觀點的偏好。[205] 不過，這整部作品的內容都是家訓作家及讀者熟知的基本原則，亦即如何達成沒有悔恨的人生。其中有兩點特別突出。首先，這部家訓係以近乎白話的文字寫成。這點與他的其他作品恰成對比，他的其他著作都展現了對語言和文體的高度修養。第二，他教導一種面對世界的防衛策略。相對於顧憲成，高攀龍的寫作對象是平民大眾，對於繁複的世俗事務也抱持着平靜祥和的態度。

隨着「家訓」逐漸發展為一種文類，其內容於是愈來愈與善書相互融合，因為善書也是非常重要的平民讀物。到了這時候，許多「家訓」都已是為一般民眾而寫。過去三百年來最著名的家訓，就是明末忠於明朝的道學家朱用純(約1627–1698)所寫的《朱夫子家訓》。[206] 他可能是把這部著作當成「善書」，而不只是為了朱家本身的使用而編撰。

---

204 見其〈虞山商語〉，《顧端文公遺書》(台南：莊嚴文化，1995)，頁396–411。

205 高攀龍：《高子遺書》(「四庫全書」)，10：88a–95a。林繼平：《明學探源》，頁316–342，其中對高攀龍的研究相當值得參考。

206 關於朱用純的傳記，見嚴可均：〈朱致一傳〉，收錄於氏著：《鐵橋漫稿》(台北：藝文印書館，1971，重印「叢書集成」本)，〈心矩〉，4：7。另見朱用純本身的《朱氏自傳年譜》，可惜我找不到這本書。這部著作收錄於陳宏謀編：《養正遺規》，收於《五種遺規》(杭州：浙江書局，1895)，卷下，頁6a–7b，題為〈朱子治家格言〉。這部著作有一份二十世紀初的英文譯本，見Evan Morgan, tr.: *A Guide to Wenli Styles and Chinese Ideals: Essays, Edicts, Proclamations, Memorials, Letters, Documents, Inscriptions, Commercial Papers* (Shanghai: Christian Literature Society for China, 1912), pp. 188–193. William T. Rowe: "Education and Empire," 頁442提及這部著作。順帶一提，Rowe把這部作品的作者誤認為是元代學者(見頁454，注99)。

這部著作約500多字，但因為是以格律鬆散的散文寫成，而且每個句子都寫得像諺語一樣，所以很容易背誦。由於這種諺語式的風格，因此書又名為《朱子治家格言》。這部著作受到陳宏謀(1696–1771)大力推廣，於是成為中國家家戶戶最常見的掛幅，其中許多句子都深為中國大眾所熟知。

這部著作探討持家應盡的心思，包括如何處理家中的人際關係，如何實踐孝道，如何祭祖、尊重階級高低；還有節儉的重要性，包括如何要求適當的嫁妝、對自己繼承的財產知足、避免興訟與貪婪。此外，這部著作對於人間無可預測的不公現象抱持宿命論的態度。

當時也忠於明朝的另一位著名學者張履祥(1611–1674)，同樣留下了一系列被視為「家訓」的信件。這些信件是為他的子女而寫，後來集結成冊，分為兩章，書名為《訓子語》。[207]他依循自己學術上的興趣，強調了一般善書少見的重點：他認為兒童一定要接受優良的老師教導。書中一大部分都投注於探討經典與道學典籍的學習，因此這部著作不太普及。儘管如此，他雖然一再主張適切的道德教育，並以道學的「天理」解釋因果報應，但他談到「財富、權力、貧窮與謙遜」的時候，卻也表現出宿命論的態度。這種缺乏思考的陳述之所以會出現，原因是儒家世界觀的詮釋已不再為教育菁英所壟斷。

簡言之，原始清純的孔子的教誨到了明末已經成為相當一致化的儀式性的行為，不再容忍自由發明、解釋的「正統」思想和意識形態了。

清初的傳統家庭教育

清代「家訓」，比較屬於持家手冊(依循袁采的傳統)的著作當中，最著名的應屬張英(1637–1708)的《恆產瑣言》。[208]這部務實的著

207 這些信件收錄於他的《楊園先生全集》。

208 Hilary J. Beattie: *Land and Lineage in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979)。全文翻譯見pp. 140–151。

作反映了學者的地主生活，也論及投資土地如何能夠發揮過往家族組織的功能，對子孫求取功名有所幫助。在十七世紀的張英眼中，家族若要確保興盛，除了必須在官場中佔有一席之地，地產的適當投資與管理也是不可或缺的條件。

不過，這部著作採用的卻是道德語彙，而非商業論點。張英把地產稱為「恆產」，他認為有恆產才有「恆心」——在孟子性本善的理論當中，恆心乃是核心概念。因此，即便是地產的投資也具有道德層面，而且是追求無悔人生的必備要件。

他的《聰訓齋語》共有兩章，闡釋了他對家庭教育的看法。[209]以下這段引文就足以概括他的思想：

> 讀書者不賤，守田者不饑，積德者不傾，擇交者不敗。[210]

張英仕途順利，子孫在科舉考試中又表現傑出，於是他的著作也廣受歡迎。他的兒子張廷玉(1672–1755)歷仕康熙與雍正皇帝，並且負責教導雍正諸子，包括未來的乾隆皇帝在內。張廷玉是清代唯一配享太廟的漢人官員。如此顯赫的成就，自然被視為證明了張英的智慧。

張廷玉也寫了自己的「家訓」。[211]這部著作共有四章，顯然也流傳甚廣。實際上，張氏家族極為顯赫，其子孫到了十九世紀仍有能力自行翻印張英父子的著作免費送人。

撰寫「家訓」絕非儒學或道學士人的特權。佛教信徒在這方面也有所貢獻。在我們先前探討過的「家訓」裏，其中呈現出來的意識形態本來也都是各種思潮混合而成的結果，糅合了儒、道、佛三大教誨的色彩，這點在晚明之後尤其明顯可見。傅山(1607–1684)只有一章的「家訓」就是這項趨勢的代表，他採取融合式的書寫方式，恣意混雜使用「三教」的語彙，並且採用民俗的白話文體，明顯以一般

---

209 張英：《聰訓齋語》(台北：新文豐出版，1984，重印「叢書集成」本)。
210 同上，1：14。
211 張廷玉：《澄懷園全集》(台北：新文豐出版，1988，重印「叢書集成」本)。

大眾為目標讀者。傅山是道教思想家，兼懂醫術，他因為加入顧炎武的反清運動而著名，後來在清廷的監獄裏絕食而死。

家庭教育、家訓、追求財富積聚和管理的世俗成就，以及精明採行科舉策略，都是通往昌盛、財富與聲望的康莊大道。[212]最後一部因為家族或世族的成功而廣為流傳的著名「家訓」，是曾國藩(1811–1872)的作品。他輝煌的事業成就毋庸贅述，他的家族命運也因此與晚清政府密不可分。他為了子女而寫的著作都收錄於《家書》裏。他還寫了一部兩章的《家訓》。劉廣京有一篇很好的研究文章，詳盡探討了這些作品。[213]

《家書》收錄了曾國藩寫給兒子的三百多封信件。這部著作顯然不是為了外人而寫；由其篇幅判斷，讀者也必然有限。不過，這些信件以及當中的觀念無疑代表了十九世紀中國菁英對於家族傳統與財富該如何長久維繫的觀點。

必須進一步指出的是，曾國藩雖然是清廷的重要官員，但他看待家族事務的方式，卻採取平民化的態度。[214]這部書信集主要彙集了各種不須經深思的、常識性的正統儒家觀點；換言之，這些信的內容並不是對規範性或純粹儒家哲學的深入闡釋。

帝制中國晚期的思想大幅偏離了宋代的儒學支配現象。所謂的「三教」成了大眾思想中最鮮明的成分，尤其是在平民遵循的道德規範裏。這項發展已在其他地方探討過，但在此必須指出以下這一

212 另外還有許多此處沒有討論到的清代「家訓」，包括孫奇逢(1584–1675)的〈孝友堂家規家訓〉，以及汪輝祖(1731–1807)的《雙節堂庸訓》。關於這些著作的詳細討論，見馬鏞：《中國家庭教育史》，頁374–440。

213 Kwang-ching Liu: "Education for Its Own Sake: Notes on Tseng Kuo-fan's Family Letters," in Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds.: *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 76–108.

214 此處的「世族」與先前所提的世族不太一樣，因為曾國藩的地位遠遠超越了世族的組織。身為族長，他的影響力遠大於世族規範。他的「世族」如何運作，也許不足以解釋他在書中談到的許多問題，而且他提出的解決方案：在世族之外也可能有更大的重要性。家庭教育的重要性，係以其大眾教育的成果所衡量。

點：科舉文化雖然持續支配着顯赫的家族，而且這些世族也依賴着科舉策略和財產（通常是地產）的精明管理以維繫其地位，但大多數的平民，就算身為大家族的成員，也都依循一套較為實用的規範。若要描述這套規範，以儒家的「禮教」言之最為恰當。以最簡單的方法解釋，這套規範就是儒家正統，[215] 但不是純粹的正統，而是糅雜了各種思潮，形成一套複雜的實用觀念，可用於處理人際關係。這套複雜的思想雖以儒家教誨為重心，但當中的平民元素卻是源自各種不同思想。經過時間的演變，這些元素逐漸為儒家思想所吸收，並且融入其中。帝制中國晚期的許多家庭價值觀都反映了這種世俗思想。因此，許多「家訓」讀起來就像善書一樣。把儒家思想奉為圭臬的學者，如果一心尋求原始儒家經典中純粹的價值觀，也許會對「灌輸」（indoctrination）的污衊說法感到驚恐，從而認定這種家庭教育是象徵儒家傳統已走到終點的惡兆。當然，實際上並非如此。也許這種發展正見證了儒學之美：儒學深具包容性與可塑性，永遠不斷回應着外來影響，也依照環境的變化而轉變自我，但又不至於喪失原本的核心價值或觀點。不過，曾國藩去世之後不久，大家就發現儒學一旦面對自己消化不了的強大勢力，也還是能夠堅守立場，毫不退讓。只是這種強烈的保守性是好是壞，那就是另外的問題了。

第三節　技術教育

中國教育史的另外一個重要面向，是專門知識的傳遞。我們怎麼學習算數的基本技巧？各種技術人員的技藝，是社會運作不可或缺的要素，但社會又是如何訓練這些技術人員的？這些都是教育史的重要問題。接下來，我將概述若干學者在二十世紀後期所蒐集的材料，藉此提出兩項論點：第一，家族傳統在專門知識的傳遞中扮演了極為重要的角色；第二，儒家傳統的教育實踐與技術訓練及學徒制度之間，存在相似的特性。

---

215 Kwang-ching Liu, ed.: *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 1–24。

1. 漢代至唐代官學裏的技術學校

由國家的觀點來看，訓練文書人員與吏員是良好治理的根本要素。在秦朝一統中國之際(公元前221年)，中國政府早已發展出極為繁複的官僚制度，需要吏員處理日常的文書及雜務。[216]如此一來，也就需要以系統性的方式訓練吏員。

秦、漢時代的「以吏為師」

歷史記載顯示，以吏為師的現象在秦、漢時代極為常見，可見這是最可行的教育實踐暨社會流動管道。[217]近來出土的一份秦代文件顯示，只有官方指派的吏員可以使用「學室」訓練學生。由此可見，政府可能也支持正式的吏員訓練方案，只有合格的人員可以使用相關設施。[218]其他證據顯示當時還有各種規定，規範內容包括學校功課以及禁止吏員不當處罰學生。舉例而言，「御」的訓練必須四年才能完成。如果沒有通過這個科目，學生就可能被勒令退學，擔任老師的吏員也會被罰一「盾」(貨幣單位)。漢代延續了這套制度。著名的許慎指出，要學習成為軍事指揮官(尉)，就必須「諷籀書九千字」。[219]

使用官方設施訓練吏員，可以視為一種實習制度。證據顯示這種做法在漢代相當常見。實際上，漢代低階官職可能包括了「學士」，應當就是學生，或特別是學跳舞的學生。[220]

---

216 張金光：〈論秦漢的學吏制度〉，《文史哲》，1984年第1期，頁161–165，重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁310–316。

217 「以吏為師」的現象仍可見於漢代末年。例子見《漢書》，84：3411。

218 近來的考古研究學者在睡虎地發掘了一部標題為《為吏之道》的秦代竹簡，顯示訓練吏員是政府的一大教育計劃。不知道「為吏之道」與「以吏為師」是否同一件事情的？

219 摘自許慎《說文解字》的序(上海：上海古籍出版社，1981，重印1815年段玉裁注本)，15a：753。另見本書第六章注28。

220 案：《漢書》和《後漢書》，「學士」多處可見，很難確定是一種職位。但漢代作品，《東觀漢記》，卷5(志)說：「司馬彪〈祭祀志〉：劉昭注引蔡邕表志，

吏員的訓練也出現在家庭環境中。舉例而言，嚴延年(死於公元前58年)向他擔任丞相的父親學得法律知識。[221] 另一個例子則是于定國(活躍於公元前一世紀)，他也由父親教導了法律事務。[222]

除了在官學環境裏學習吏員的各種工作技巧之外，幾乎沒有其他資料顯示官學還經營了其他種類的學校。不過，可以理解的是，吏員技術涵蓋了各式各樣的知識，而且當時也還沒有分工的現象。吏因此可能擔負各樣不同的工作，雖然其中最重要的部分應為處理行政文件，包括法律事務的文件。至於其他比較系統性的知識，則涵蓋於太學的課程裏。

魏晉南北朝的政府技術教育

國家教育體系正式成立技術學校，可以追溯到227年，當時魏國(220–265)指派法學博士講授法律知識。[223] 這種做法延續到了晉代與南朝的宋、齊[224]。到了550年，在梁朝期間(501–557)，[225] 政府再次設立博士職位，並且正式把法律知識納入原本就已非常多元化的太學課程裏。學習法律在當時似乎愈來愈熱門。

云：『孝明立世祖廟，以明再受命祖有功之義，後嗣遵儉，不復改立，皆藏主其中。聖明所制，一王之法也，自執事之吏下至學士莫能知，其所以兩廟之意誠宜具錄本事』。建武乙未、元和、丙寅詔：『書下宗廟儀及齋令宜入郊祀志，永為典式』」。可見「學士」是比「吏」低的位置。復案：此處引文，亦見《後漢書》，卷99(志9)，顏師古注。又，《毛詩注疏》，卷2，孔穎達正義引《周禮正義》說：「學士，謂卿大夫諸子學舞者」。孔穎達這裏引的是《周禮》，卷6。

221 《漢書》，90：602。

222 《漢書》，71：3041–3042。于定國甚至繼承了其父的獄吏職位。

223 《三國志》〈魏書〉，21：611。

224 見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁447。

225 見《南史》，6：188。《南齊書》，16：317；48：838。熊明安：《中國高等教育史》，頁119–120。由這些文獻，可以看出南齊曾在491年考慮把法律納入太學課程裏，但後來沒有實行。

醫學博士的職位設立於443年（南朝的宋文帝元嘉20年），當時太醫署轄下也成立了醫學校。這方面的博士職位共有三項：醫學、按摩與咒禁。這些博士必須擔負教學職務，可能也負責行醫。[226]南朝宋（420–478）認為醫學知識與史學及文學同等重要，醫學博士的任命就是最重要的證據。史學與文學原本就都設有博士，也包括在國子監的正式課程裏。不過，這項發展只持續了短短的十年，醫學課程也在453年即告終止。然而，認為醫學知識應當在教育中享有正式地位的觀念，似乎已廣泛獲得接受。紀錄顯示北魏也任命了博士與助教。[227]

一如南朝，北方朝代也為不同目的與等級的學習設立了附屬學校。這些特殊學校當中，有些獲得隋、唐的承繼，並且在宋代壯大。法律學校就是其中之一。創立於227年的「法律博士」因此為南北朝代沿用，並且延續到唐代。[228]另外還有數學與書法等學校。[229]只可惜，這些學校的實際運作都沒留下甚麼記載。

隋、唐時代的政府技術教育

到了隋代，技術學校的設立與管理已成慣例，一般皆由國子監負責管理。太醫署設有兩位博士，提供醫學知識的傳授，但其教學活動並不受國子監的監督。另一方面，書學與數學則都屬國子監管轄。

226《隋書》，28：776。

227 李林甫等：《唐六典》，14：409。

228《三國志》〈魏書〉，21：611。關於中國的法律歷史，請參見沈家本與程樹德的著作。《魏書》，82：1801指出北魏（386–534）也創設了法律博士的職位。

229 關於北朝太學收有專精數學的學生，最早的紀錄可見於《魏書》，91：1955。不過，這項科目在官學裏向來由史官教導，因為史官都精通於曆算。書法學校可見於北魏與北周的紀錄。見《周書》，47：838。關於現代的概要，見孫培青：《中國教育史》，頁234–243。書中頁243提到北周（557–580）曾設立數學，但我找不到確切的證據。另見高明士：《唐代東亞教育圈的形成》，頁122–128、162–169。

唐代大致上延續了隋朝的國子監架構。[230]法律學校設有一名博士，[231]書法及數學學校則各有兩名博士。醫學仍然隸屬於太醫署之下，現在有了六名博士：醫學、針灸、按摩與咒禁各一，另外兩名則負責藥園。除此之外，司天台更有24名博士，天文與曆選各兩名，刻漏則多達20名。[232]結構方面的詳細資訊顯示唐代政府不但重視儒家教誨，也相當了解專門教育的重要性。不過，如同以下將要談到的，政府的專門教育對於許多傑出天文學家或醫學家的事業似乎不是很有幫助。這些學校反倒在編纂方面扮演了重要角色。李淳風(602–670)主導編纂了十部算學作品(《算經十書》)，也全面修訂了陶弘景(456–536)的《本草》。儘管李淳風與官學沒有正式關係，但這些工作卻都在官學的積極參與下完成。[233]

專門學校(法律、醫學及數學)的畢業生必須通過其專長的資格考試，才能進入政府服務。由於唐代的科舉制度涵蓋許多不同科目，因此和愈來愈受敬重的「進士」比較起來，專門學校畢業生的地位並不高。[234]

除了中央政府的醫學訓練機構之外，地方官學也從事醫學教學活動。實際上，這些學校都被視為地方醫科學校。每一州都必須設立一所地方官學，由政府撥付資金僱用教職人員，包括一名醫學博士。[235]我們很可能會以為這種形式結構只存在於書面上。不過，在

230 相關細節請見本書第二章第二節第一段與第六章第一節第五段。以下概述的結構公佈於629年(唐太宗貞觀3年)。

231 唐、宋的法律教育有一篇值得參考的初步研究著作，見徐道鄰：〈唐宋時代的法律教育〉，收錄於氏著：《中國法制史論集》(台北：志文出版社，1975)，頁178–87。這篇論文也涵蓋了唐代之前的法律教育。

232 關於這方面的概論，見Joseph Needham and Lu Gwei-djen (魯桂珍): "China and the Origin of Qualifying Examinations in Medicine"。

233《新唐書》，59：1547；《舊唐書》，79：2719；王溥：《唐會要》，82：1803。

234 關於專門知識考試的相關討論，見本書第二章第三節第八段。

235 李林甫等：《唐六典》，30：745–747。縣級政府雖然也必須設立縣學，但這個層級的學校沒有醫學課程。地方醫學的設施於619年(高祖武德2年)下令設立，國子監也於同年宣佈成立。見《新唐書》，49b：1314。

中國西北方偏遠的敦煌所發現的文件顯示，在七、八世紀期間，沙州（今甘肅敦煌）的邊境要塞確實在官立州學裏維持了醫科學校的設施。令人驚嘆的是，我們在一千多年後，竟然還能知道那所醫科學校的博士姓名。[236]

2. 宋、遼、金、元的技術教育

宋、遼、金、元的技術教育和唐代大同小異，政府似乎也不確定究竟該把技術教育交由相關政府機構負責，還是該由國子監管轄。在王安石與後來蔡京的改革（1068–1126年間）之後，政府才把比較重要的職業學校都置於國子監底下。不過，隨着科舉逐漸發展，並且開始對社會與文化生活造成衝擊，技術教育在國家整體教育方案中就變得可有可無。宋代是中國歷史上把法律和醫學教育直接置於正式教育機構轄下的最後一個朝代。就連過去一向屬於國子監轄下的數學和書法教育，也在十二世紀初期之後即告脱離官學。

宋代

王安石在1073年於國子監轄下正式成立一所法學。由法律博士從事的法律教學，原本主要是大理寺的職責。[237]隨着律學的成立，「博士」的頭銜也改為「教授」。現任官員與考生都可申請入學，政府尤其鼓勵考生學習法律。實際上，這些政策就是王安石被指控為法家的主要原因。他改革科舉制度，設立了明法科。這個科目似乎一路沿用到了南宋。[238]

---

236 高明士：〈唐代敦煌的教育〉，《漢學研究》，第4卷，第2期（1986），頁231–270。

237 徐道鄰：〈唐宋時代的法律教育〉。

238《宋史》，157：3674指出，在1145年（高宗時），刑法科的考試雖然持續舉行，明法科卻遭到廢止。見徐道鄰：〈唐宋時代的法律教育〉。

法律學校在十二世紀初廢止，大理寺重新執掌法律學生的訓練。[239]南宋期間，政府仍然偶爾舉行刑法考試。這類活動必然由大理寺負責。[240]

這種現象也發生在醫科學校。一如唐代，宋代的醫學原本也下轄於傳統行政機關：太常寺。王安石改革期間，針對這方面設立了一所獨立機構，招收了300名學生，並且設有一名醫學教授。由「教授」這個頭銜即可看出改革人士企圖讓醫學脫離一般政府的官署管轄，而這個目的終於在十二世紀初獲得實現。當時醫學曾短暫歸由國子監辦理。按照推測，地方學校應該仍然持續開設醫學的訓練課程，但資訊的缺乏顯示負責官學的地方官員不太重視這種事務。

在下一個世紀裏，醫學訓練的職掌數度換手。然而，科舉倒是出現了一項值得注意的發展：為具備醫學知識的考生增加額外的錄取名額，藉此選拔醫生。考生只要通過考試，即可擔任醫學職務——當時認為這種職位不屬於流內官職。這項特殊考試由太常寺負責。1191年，政府恢復太醫署，於是醫學訓練的發展也就回到了原點：太醫局是中國歷史上第一所專門為了辦理醫學教育而設立的機構。[241]

在中國歷史上，法律和醫學既然從來不曾完全整合入一般的高等教育體系，無怪乎也就一直難以置於國子監轄下。相對之下，書法與數學的學校就向來都是國子監的一部分。

數學在1104年正式納入國子監。這所新設立的學校招收官員與平民，學生人數設定為210人。學生在此研讀重要數學著作，學習曆算、三式、法算、天文。南宋期間，太史局和翰林天文局都教授

239《宋史》，157：3673。法律學生必須遵守太學的校規，唯一差別是他們如果考試成績不佳，懲罰是罰款而不是退學。官員如果進入律學就讀，可以不必強制住校。

240《宋史》，157：3674–3675。

241《宋史》，157：3689。案：最近在天一閣發現的宋朝《天聖令》裏面保留了不少宋代專門學校（特別是醫學）的資料可以參考。此書已經整理出版：天一閣博物館、中國社會科學院歷史研究所天聖令整理課題組校證：《天一閣藏明鈔本天聖令校證》（北京：中華書局，2006）。

數學與天文計算。[242]於是，在大約20年間，數學學校一度隸屬於正式教育機構。在那之後，數學就再也不曾回歸國子監的管轄[243]。

書法學校和數學學校命運相同，原本也是成立於國子監之下，後來又被排除於國子監之外。[244]宋代還設立了專門的繪畫學校，這是宋徽宗(1101–1126)個人興趣帶來的結果。這所學校的發展也與數學學校如出一轍。[245]

因此，認為高等教育也應涵蓋醫學、法律、數學等專門科目的理想，到了南宋已幾乎消失。中國政府雖然持續訓練政府機關所需的技術人員，但在十二世紀之後，這種訓練計劃和進士的教育和選拔已不再具有平等地位，甚至已互不相關。說來諷刺，專門教育的沒落，正發生於中國科學與科技發展臻於高峰之際。

遼金元時期

遼金元時期的專門教育也經歷了類似的發展軌跡。遼幾乎沒有留下任何政府辦理專門教育的記載。[246]另一方面，金則建立了仿照唐代的教育制度。醫學訓練機構教導十種不同科目，由太醫署管轄。醫學訓練最值得注意的特點，就是畢業生本人皆可免除傜役，這原本是只有通過地方考試的考生(終場舉人)才享有的特權。可見

---

242 這是1131年(宋高宗紹興元年)的記載。見畢沅：《續資治通鑑》，109：2895。翰林天文局雖然名稱中有「翰林」二字，但應該與翰林院無關，而且後來可能與太史局合而為一。占星學的學生共有50名，天文學則有10名。請注意，當時天文學與占星學的分別並不像當今這麼明確。

243《宋史》，157：3686–3687。鮑瀣之在1200年的一句話反映了時人對於數學學校遭到關閉的不滿：「九章算經亦幾泯滅無傳矣」。見他為《九章算術》寫的序，可見於郭書春：《詳解九章算術》(鄭州：河南教育出版社，1994)，頁949。

244《宋史》，157：3688。

245 同上。又，徽宗皇帝也命令太學生應該習醫學及道學。

246 至今僅存的少許資料顯示遼代設有刻漏博士與翻譯中國醫學典籍的博士。此外，有些個別技術人員的活動也留下了記載。見程方平：《遼金元教育史》，頁71–75。

當時醫學知識深受重視，也有着極大的需求。[247]金政府也有天文學的訓練課程，由司天台負責。這項課程招收15至30歲的學生，女真人26人，漢人50人。學生可以是官員，也可以是平民。[248]

元代的專門教育和南宋非常相似。司天監（成立於1260年）與太史院（成立於1278年）都有訓練學生的課程，也有教授天文學知識的教授。司天監教授許多科目，學生人數為75人。太史院則主要負責編制曆法，學生人數為44人。因此，主要的教育活動乃是由司天監負責。[249]我們對這些機構的實際教學活動雖然所知不多，但從紀錄來看，蒙古統治者對於訓練學生的數學與天文學知識顯然相當熱心。[250]由於當時回曆比傳統的中國曆法可靠，因此政府創立了回回司天台教導天文計算。

元代政府持續維繫數學與法律學校的運作，但已不再如十二世紀初期屬於國子監管轄。[251]在地方層級，占星學、數學與天文學的教學都混雜在一起，集中於一所稱為「陰陽學」的學校教導。[252]

元代成立了一所特別的醫學提舉司，負責督導地方醫學校的運作與資格考試，還有醫學人員的訓練。這個機構總共教授12項科目，畢業生必須通過三年一度的考試，才能擔任朝廷裏的醫療職

247《金史》，47：1056；51：1153。這份文獻也指出，其他的一般學生，也享有同樣的特權。此外，正式的學校教育雖是常態，政府卻也允許一般不繫籍的學生每三年申請醫學資格檢定。一旦通過，他們應當也享有免除徭役的特權。

248《金史》，51：1152–1153；56：1270–1271。課程內容包括曆法編制、挑選婚喪吉日、根據《易經》卜筮、占星術（「三名五星之術」），以及所謂的「六壬」。關於金朝專門教育的額外資訊，見程方平：《遼金元教育史》，頁75–79。

249《元史》，81：2034；88：2219–2220；90：2296–2297。

250 蒙古國子學在1271年成立之際，宣佈設立此一機構的詔令要求學生也必須學習數學知識。見《續文獻通考》，47：3212。另見黃時鑒點校：《通制條格》，頁79。又，方齡貴：《通制條格校注》，頁246–247。

251 熊承滌編：《中國古代教育史料繫年》，頁603。博士的職位在元代之後似乎也告消失，至少法律學校是如此。

252 柯劭忞：《新元史》，卷81各處。另見馬端臨：《文獻通考》，42：397–398。

務。[253]元代政府非常重視地方醫學校的功能與運作。早自1281年，元代政府就已下令要求學生到地方醫科學校上課。這項命令保存於《元史》〈刑法志〉裏，可見元朝對於醫學教育的態度有多麼鄭重。[254]元代政府並且模仿中亞或阿拉伯的做法，成立醫院般的機構，為窮人提供醫療服務。[255]

整體而言，元代政府對專門教育採取一種開明而嚴肅的態度。所謂開明，是因為政府鼓勵人民學習專門知識。國子監的學生首度正式必須學習數學。[256]國子監首任祭酒許衡，本身就是傑出的天文學家，對於元代的天文知識也有重大貢獻。漢人對於天文知識的占星意涵深為執迷，蒙古統治者則沒有這種偏見，而以開明的態度接納學生及數學與天文知識愛好者的觀念。這點與宋代禁止平民學習天文或陰陽術的做法恰成對比。

3. 明代的技術教育

元朝政府設立了一套繁複的技術教育體系，在中國教育史上前所未見。我們對於教授數學、陰陽術及醫學知識的學校也因此獲得了史無前例的大量資料。儘管這些學校大多都已不再受到教育部門的直接管轄，對中國專門教育發展的貢獻卻非常重要。相對之下，明朝政府在這方面就幾無進展。明代是文學與經濟發展的輝煌時代，但對技術專業的教育則乏善可陳。

---

253 見黃時鑒點校：《通制條格》，21：260–266。並見方齡貴：《通制條格校注》，頁589–601。關於地方醫學，見慶元路（今寧波）與常國州（今浙江定海）的醫學校珍貴紀錄（記），袁桷：《清容居士集》（「四庫全書」），18：10b–11b、15b–17a。另見馬端臨：《文獻通考》，42：398，其中指稱共有13項科目。

254 《元史》，103：2636–2638。其中有一個段落記錄了元代的「學規」。

255 漢人其實也有這種做法，但蒙古人可能是從中亞學來的。

256 明代延續了這項做法。見後續的討論。

明代專門教育最重要的特徵，就是不再由國子監負責管理。天文學與占星學的訓練，從此成為欽天監的責任。[257]欽天監的學生人數約在100至200人之間[258]。由於明代家業世襲的風俗，欽天監大部分的學生都是天文學家或占星學家的兒子。欽天監的訓練課程沒有留下多少紀錄，可見這所機構對於天文知識的進展沒甚麼貢獻。[259]

明代嚴格禁止私人研究天文學與占星學的知識，這點與元代也是一大對比。[260]簡言之，世襲家族的社會結構，加上政府把訓練課程交由非教育機構負責，顯示中國統治階級已放棄正式訓練天文人才。

我們對政府訓練數學家的情形所知更少。[261]如同天文學，數學並不吸引大多數明代學者的興趣。輕視數學的情形極為嚴重，[262]雖然明太祖曾下令國子監學生研習數學，但看來成績並不出色。[263]

---

257 其中教導的科目包括天文、刻漏與陰陽知識。

258 1479年(明憲宗成化十五年)，共有170名學生進入欽天監學習天文學。

259 有關天文學的官方訓練活動，大部分的資訊都可見於俞汝楫：《禮部志稿》與《明實錄》。我採用中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1121–1122，其內容乃是基於這兩部著作。

260 陳遵媯：《中國天文學史》，第一冊(上海：上海人民出版社，1980)，頁239–240。禁止私人學習天文學或占星學是中國歷史上一再出現的情形，不只明代如此。

261 這方面的資訊只可見於《明實錄》，這是一部彙集了大量參考資料的著作。還沒有人針對這方面做過系統的研究。不過，仍然可以參見Catherine Jami: "Scholars and Mathematical Knowledge during the Late Ming and Early Ch'ing," *Historia Scientiarum*, no. 42 (1991), pp. 99–109。這篇論文並未探討數學教育的議題。

262 有的學者認為明代的數學有重要的發展，包括珠算的發達(具實用性)及西方教士傳進的西方數學所引起的中西數學的交流。但是主流學者的看法是：「中國近世期數學，由明初到清初，相當於1367–1800年，前後400多年，此期數學雖繼承宋、金、元之盛，可是公家考試制度久已廢止，民間算學大師又無人繼起，是稱中算沉寂時期。」參看駱祖英：〈明代數學及其評價〉，《自然科學史研究》，第17卷，第4期(1998)，頁330–337。

263 明朝開國皇帝朱元璋在1368年就下令國子監學生接受數學知識測驗，還有經學、書法與申論題的考試。他後來又再次重申國子監學生接受數學訓練的必要性。明宣宗(1426–1435在位)也下令國子監學生研習數學。詳見李

國家醫學訓練課程的發展過程與天文學相當類似。明代初期也許設有醫科學校，由醫學教育官員負責督導。不過，這個職位在不久之後即更名為太醫監，接着又改為太醫院，代表了國家對醫學方面的官僚制度與教育需求的關注。這所機構頗具自主性，設有醫學博士，教授13個科目，招收的學生為15至20歲之間的醫生之子。新進學徒必然多達數百人，因為1440年的一份報告顯示，曠課人數多達155人。

太醫監面對的問題與天文學課程非常相似。這兩者的學生來源都相當有限，所以學術發展的成果通常頗為令人失望，儘管醫學在明代仍然持續出現重要進展(參看下文)。

4. 自然學者與技術人員的教育

傳統中國極少有關於自然學者與科技人員的資訊，傳記通常也不會提及他們接受的早期教育或訓練。至於手冊或訓練課程，除了屬於官學的之外，資訊也極為有限。政府專門學校偶爾有些豐富的資訊，但通常都是關於學校的經營管理狀況，而不是教學內容，所以也沒甚麼幫助。因此，以下的評論主要是作者個人的省思。

書法的家族傳統

許多中國科學家與技師的成就，可能都是出自先天對自然的興趣或好奇。但除此之外，接觸書本的機會、個人的經驗以及家族傳統則是獲取科學或科技知識最顯著的管道。

家族傳統是幼童對自然產生興趣最顯而易見的因素。本章先前已探討了魏晉南北朝期間家族傳統在書法藝術傳承上的重要性，尤其是王羲之一家。先前也提過的衛氏家族，在三世紀初至五世紀初

儼：〈唐宋元明數學教育制度〉，收錄於氏著：《中算史論叢》，第四集(北京：科學出版社，1955)，頁238–280(見頁279–280)。

案：有關中國數學教育史，最近出版有許多新書，比較重要的是馬忠林、王鴻鈞：《數學教育史》(桂林：廣西教育出版社，2001)。

經歷了四個世代，至少也和王羲之家族一樣著名。實際上，在王家的家族傳統確立之前，王家許多成員都是向衛家學習書法。魏晉南北朝是中國書法藝術的成形時代，當時許多顯赫家族都把書法藝術視為教育的一大重點。晉朝所謂的「四大家族」，全都深受衛家的影響，也都接受過衛家的教導。

唐代的歐陽家族也極為著名且深受敬重，其中最知名的是歐陽詢（557–641），他的作品不但保存至今，也廣被模仿。當時有個說法，把歐陽父子比擬為兩位著名經學家，即漢代研究《尚書》的兩位夏侯。[264] 八世紀另一位名書法家顏真卿（709–785），也是出身自源遠流長的家族傳統，他的曾祖父、祖父、父親和母親（殷氏）都工篆隸書法，六世祖可以追溯到顏之推，即著名的《顏氏家訓》作者，可見一斑。[265]

宋代期間，書法傳統持續在家族成員之間傳承，最著名的是蘇洵及其二子蘇軾與蘇轍。他們的文學成就廣為人知，但極少有人知道蘇家的書法技藝也同樣傑出。稍早之前，蘇舜欽（1008–1048）及其兄蘇舜元（生卒年不詳）也因身為書法藝術家族傳統的著名成員而備受敬重。此外，元代初年的趙氏家族產生了偉大的書畫家趙孟頫（1254–1322），也代表了十三與十四世紀的這種歷史傳統。

明代最著名的書法傳統以吳派（今浙江）為代表，主要人物為文徵明（1470–1559）及其子。稍早之前，沈家也相當著名。

書法家也許是特殊案例。他們抱持菁英式的世界觀，特別重視以教育保護家族聲望，並且認為書法是兒童教養過程中不可或缺的一部分。婚姻策略也是鞏固或維繫家族傳統的重要因素。不少例子顯示，聯姻可以是一種傳承藝術卓越成就的方式。對於這種

---

264 見本書頁192表4。

265 顏真卿的生平除了看新、舊《唐書》的本傳之外，還可以看許多其他的材料。台灣的張文杰認為瑯琊顏氏可以上推到晉朝的顏含，注《漢書》的顏師古也是顏真卿的祖先。這些都反映了唐中葉以前的貴族社會家傳學術的特色。見張文杰：〈瑯琊顏氏與《顏氏家訓》〉（國立中興大學網頁：http://web.nchu.edu.tw/~denwu/readbook/read4.htm）。

家族策略，中國書法歷史的研究者可以追溯到漢代的詩人暨書法家蔡邕。根據他們的說法，蔡邕的技藝經由他的獨生女蔡琰(一般稱為文姬)傳承了下去。[266]根據傳說，這項技藝透過她而傳給了鍾繇(151–230)。鍾繇與衛家首位書法家是同時代的人，而且彼此為競爭對手。[267]因此，婚姻關係早自許久以前就已是書法教育的一部分。這種現象在魏晉南北朝期間更是鮮明可見。王羲之的家族向衛夫人學得書法技藝，後來這兩家也結成親家。王家還與另一個同是書法望族的郗家通婚，因此王家也就成為書法界裏最顯赫的宗族。

婚姻「策略」在貴族社會衰微之後也隨之沒落，但保存家族技藝的需求仍是專門教育當中極為重要的一部分。[268]

歷史寫作的家族傳統

家族傳統對於史學的傳承也非常重要。先前在本章與第三章裏已提過若干家族，[269]當時的討論都是針對魏晉南北朝時期。這項傳統可追溯到中國歷史寫作之父：司馬遷(公元前145–86)。其父司馬談(生卒年不詳)起頭撰寫的作品，後來成了中國朝代史的標準。公元一世紀，班彪(3–54)及其兩名子女班固(32–92)與班昭，都是《漢書》的著名作者。在魏晉南北朝與唐初之後，傳統的「家族學問」也許已經沒落，但由於歷史寫作仍是科舉考試的其中一個科目，因此持續具有吸引力，為家族裏教導史學提供了充分的理由。因此，在七、八世紀期間，劉知幾(661–721；首位歷史編纂學思想家暨《史通》作者)及其子劉秩(生卒年不詳；著有一部制度史，稱為《政典》)也廣為聞名。宋代期間，無疑以四川李家最為著名。編年史家李燾

---

266 文姬是中國文學史上的大詩人，也因為與匈奴共同生活了許久，而對他們認識極深。她也是若干中國戲曲裏的傳說人物。舉例而言，見莊一拂：《古典戲曲存目彙考》，頁440。

267 郭沫若指出，蔡琰的第二任丈夫姓衛，也許和此處提及的衛家有親屬關係。

268 以上的探討大致採用金開誠、王岳川編：《中國書法文化大觀》，頁428–439。

269 見本書第三章第三節第七段。

(1115–1184) 著有《續資治通鑑長編》，育有五子，其中李燾 (生卒年不詳) 長期擔任史官，李壁 (1159–1222) 則是若干官方文獻選集的編撰者，他們父子三人即是李家最著名的成員。[270] 范祖禹 (1041–1098) 因協助司馬光編纂中國史上最著名的編年史《資治通鑑》而聞名，本身也著有不少重要史書。在他的教導下，兒子范沖 (1061–1141) 也成了傑出學者，負責為他父親的資助人編輯其文集。

實際上，家族傳統之所以成為中國學術史上的一大特徵，地理分工也是一項重要因素。在後續的探討中，我們將談及學術地理的問題，但此處暫舉一個例子，證明世族這種帶有地方色彩的親族組織如何延續了史學的研究。我們將檢視一個世族，即宋代吉州 (今江西吉安) 的歐陽家族。歐陽家族的傳統始自歐陽修，他是著名的正史編撰者，也是顯赫的官員暨散文家。他的兒子歐陽發 (1040–1085) 因父親的庇蔭而不經科舉即得以進入官場，並且承襲父親的興趣，撰寫了一部宗譜著作，以及宋代兩個政府機構的年表。歐陽修的第三子歐陽棐 (1047–1113)，則因著有數部通史與宋史的重要年表而著名。[271] 這個家族傳統一路延續至第三代。族人歐陽忞 (活躍於十一世紀末) 撰有一部留存至今的著名地理著作。[272]

到了元代，司馬光《資治通鑑》的知名注釋者胡三省 (1230–1302) 受父親胡鑰篤嚴格訓練，因為他父親一直對司馬光的這部著作深感

---

270 王德毅：《李燾父子年譜》(台北：中國學術著作出版獎助委員會，1963)。

271 歐陽父子三人的資訊可在正史中輕易找到，至於歐陽發的歷史著作，見當地方志，摘錄於拙作〈宋元書院與地方文化：吉州地區學統與民間宗教試析〉，收錄於杭州大學歷史系編：《徐規教授從事教學科研工作五十週年紀念文集》(杭州：杭州大學出版社，1995)，頁26–49，見頁36，注1。又，本文經修改後另行出版，改題為：〈宋元書院與地方文化：吉州地區書院、學術與民間宗教〉，《湖南大學學報 (社會科學版)》，第20卷，第6期 (2007)，頁5–15。

272 宋代文獻裏見不到歐陽忞的記載。其名作《輿地廣記》的提要請參看 Yves Hervouet, ed.: *A Sung Bibliography*, pp. 129–130。關於江西吉州歐陽家族的一篇日文文章，見小林義廣：〈宋代吉州の歐陽氏一族について〉，《東海大學紀要 (文學部)》，第64輯 (1995)，頁75–90。地理分工或專門知識的集中，在傳統中國教育中也相當重要，是個值得深入研究的主題。

興趣。他要求胡三省一定要為這部著作撰寫注釋，後來他也的確實現了這個目標。

史學的家族傳統到了十三或十四世紀已告發展完成，無法再維繫家族的名譽。當時如果還有家族傳統，那麼與其說是出自對學術追求的渴望，不如說是因為地理位置或時代的巧合。儘管如此，家族或宗族仍是學童最早對學術研究或歷史產生興趣的學習場所。[273]

天文學與數學的家族傳統

在科學或科技的研究領域裏，家族傳統也扮演了重要角色。崔寔（活躍於二世紀）是天文知識的顯例，他的祖父和父親都以書法有名，而父親更熟悉天文。[274]不過，家族傳統仍是在天文學與數學這兩個領域最為重要。何承天（370–447）與祖沖之（429–500）就是魏晉南北朝期間的兩個例子。兩人出身的家族都有研究數學與天文學的傳統。

唐代期間，印度裔佛教徒瞿曇悉達（約670–約730）因為出任官職與翻譯梵文著作而對中國天文知識貢獻極大。他的家族成員大多也都活躍於同一領域裏，代表了印度科學家對中國數學與天文學的重要貢獻。另一個類似的例子是可能出身中亞血統的曹士蔿（活躍於八、九世紀期間）。他為唐朝政府編纂了一套合乎當時需求的新曆法。他接受的訓練，主要來自其家族在天文學方面的專長。

唐代之後，家族傳統在年輕數學家與天文學家的訓練及教育當中所扮演的角色漸趨式微。宋代各大數學家似乎都不曾受益於家族傳統。元代的大天文學家郭守敬（1231–1316）是少數例外。他幼時與祖父同住，而從祖父那裏學到了基本的數學知識。他的祖父專精數學，並且激發了郭守敬對天文觀測的興趣與熱誠。郭守敬也許是從家族傳統習得天文知識的最後一個代表。

---

273 請參見拙作〈傳統中國的歷史教育——以宋代為中心〉。關於特定史家的傳記，見中國歷史文獻委員會編：《中國古代史學家傳記選注》。

274 崔寔的父親與祖父的傳記可見於《後漢書》，52：1703–1733。見杜石然：《中國古代科學家傳記》，兩卷（北京：科學出版社，1992），第一卷，頁96。在後續的段落裏，幾乎所有科學家與科技人員的資訊都取自這部作品，所以不再額外加注。

天文與數學知識的家族傳統雖然到了宋、元期間已告消失，[275]在醫學方面卻歷久彌堅。實際上，醫學是唯一一門高度依賴家族傳統的科學。

家族傳統與醫學

漢代的頂尖醫生，如張仲景（約151–約219）與華佗（約生存於公元二至三世紀期間），雖然並未受益於家族傳統，但其他許多人卻都依賴家族的訓練。到了六世紀，家族傳統已成為培養年輕醫生最重要的因素。陶弘景（456–536）就是個例子。他是重要的道教思想家，也是醫學理論家。他的家族在醫學知識的學習與承襲方面有着源遠流長的傳統。

醫學研究的興起受到了唐朝政府的認可。唐朝政府對醫學人員的教育和訓練採取了系統性的措施。唐代的地方學校開始設醫學教育課程，並且開始舉辦醫生的資格測驗。[276]因此，大部分的執業醫生除了在家族裏學習之外，也可能在這些機構裏受過訓練。這項發展持續到了宋、元時代。政府的醫學校在醫生的訓練當中是否扮演關鍵角色，雖然沒有確切的結論，但國家機構確實對醫學的提倡有所幫助。宋朝政府資助了若干藥典的修訂與編纂，也提倡了其他醫學訓練課程。在家族裏接受訓練的著名醫學作家包括了小兒科專家錢乙（1032–1113）與藥理學家唐慎微（約1056–1110）。宋代末年的婦科疾病專家陳自明（1190–1270），也是在家族裏學習成才。

與此同時，在金朝政府統治下的中國北方，醫學卻成了一種極為複雜的秘傳學問，而且其傳遞完全處於家族傳統之外。在中國北方，成群的醫生都深受一人的影響——即自稱無師自通的劉完素（活躍於十二世紀）。他的門徒包括張從正（1156–1228）、李杲（1180–

---

275 明代的政府規定世襲職業，特別是技術方面，但家族傳統似乎並未因此而發達起來。明代欽天監（參看本章第三節第三段）對天文學的教育因此沒有甚麼貢獻。

276 見前注232，其中引用了 Joseph Needham: "Origins of Qualifying Examinations," pp. 379–395。

1251）與朱震亨（1281–1358），其中朱震亨乃是劉完素的再傳弟子，這些人都與政府機構沒有關係。[277]

先前提過，醫學科學受到了元朝政府的特別重視。醫學的家族傳統也就在這個時期更為明顯可見。危亦林（1277–1347）的曾祖父是出色的醫生，祖父與叔祖都學醫，父親與叔伯也都是醫學專家。危家絕對是醫學領域裏最顯赫的家族，其家族傳統也不禁讓人聯想起魏晉南北朝在書法領域出類拔萃的衛氏與王氏家族。此外，危亦林的家族又更不容易，原因是這時候已沒有貴族社會結構可供維繫家族傳統。危亦林本身後來受聘進入太醫院擔任博士。

家族守世業的風尚在明代得到復興，因為世襲家族政策令出生於這些家族裏的子弟幾乎不可能改變職業。只要看看明代比較著名的醫生，即可發現絕大多數都來自具有醫學傳統的家族。萬全（1488–約1579）、薛己（1487–1559）與楊濟時（1522–1620）都是例子。薛己的父親其實在南京太醫院任職過。薛己後來也獲准進入太醫院。楊濟時的經驗與薛己近似，但他和自己的祖父不同，不曾進入太醫院服務。萬全則沒有任何官方的關係。不過，最重要的例子乃是李時珍（1518–1593）。他是最頂尖的製藥專家，所寫的《本草綱目》至今仍是中醫最具影響力的參考書。他也出身醫學家族，後來同樣進入太醫院服務。

由此處提到的許多例子可見，政府雖然不重視醫學學習，醫學官員卻仍然非常努力。不過，整體而言，明代的世襲家族政策把專門知識的傳遞限制於家族裏，導致創新極難出現。明、清時代的醫學科學之所以漸趨保守，相當程度就是這種社會結構造成的結果。[278]

---

277 關於劉完素與張從正的資料可見於《金史》，131：2810–2816。在這書中可以看到，除了一人之外，其他四名醫生都不曾在政府中服務過。

278 家族傳統造成的一項後果，就是許多醫生都是因為科舉落第才轉而對醫學產生興趣。科舉制度對專業知識造成的嚴重傷害，可能就是明朝開國皇帝下令實施世襲家族政策的原因，這政策藉由家族的力量保存技術知識。不過，這種做法卻造成了相當的害處：專門技藝的守護者因此變得更加保守。在這種壟斷權的保護下，外人極少能夠從他們手中學到真正的技藝。清代廢止了世襲家族政策之後，家族傳統反倒保守得更趨嚴密。

由以上的討論，明顯可見教育的家族傳統在魏晉南北朝期間最為強烈，主要仰賴於三至九世紀期間的貴族社會結構。社會地位與財富的世襲，使得貴族家族得以在藝術與學問方面發展出顯赫的家族成就，並且持續長達數個世代。這種現象維繫了若干藝術技能的成長與發展。後代由於缺乏這樣的環境條件，個人若想在這些藝術技能上有所精進，都必須依賴國家的資助與支持。科舉制度的興起，尤其是在這套制度窄化至只剩一項科目之後，就再也沒有家族能夠允許其男性成員致力於「瑣碎無用」的雕蟲小技的藝術。家族在成員的培養和教育當中持續扮演着一定程度的角色，但在特定技藝當中的顯赫傳統早已隨着貴族社會結構而一去不返了。

藏書與技術知識的獲取

技術教育的另一項重要因素，尤其是在天文學、數學及醫學的領域裏，乃是藏書。技術議題的著名作家大都有接觸書本的管道。大多數受過教育的人士，至少在漢代至唐代期間，對於古代的天文學與數學以及其他各種知識必然都有基本的理解，儘管他們學習這些知識可能只是為了看懂儒家經典而已。興趣廣博的讀者，可能也會知道佛教或道教的自然理論以及煉丹術。基本上，科學與科技的學習必須奠基於一般的識字能力，而這種識字能力的目的則是為了助人學習儒家或一般的道德教誨。

由於這種一般的識字能力，個人才能取得專業知識。這樣的知識對於負責處理行政問題的官員可能很有幫助，這些問題包括曆法編制以及日月蝕的預測等。實際上，大多數的中國官員在其仕途當中，一定都有某個階段必須負責這類事務。官員如果比較勤奮，就會留下他們在職期間的研究結果。

陸機（活躍於三世紀）正是個極佳的例子。他對動植物的廣博知識是深入研究《詩經》（毛詩）的結果。郭璞（267–324）之所以成為《爾雅》的名注釋家，正是因為他花了許多時間研究「草樹鳥獸」的名稱。賈思勰（活躍於六世紀）是一篇農業論文的作者，他出身於不同的背景，可能也不曾受過貴族教育。不過，他卻從自己家族的藏書獲益

甚多。實際上，大多數經學家都是某個領域的科學家：朱熹在自然方面的博學，以及他對天文理論的詮釋（儘管從今天的觀點來看錯誤不少），都是源自他對經典的分析研究。他屬於一個備受敬重的學術傳統，並未忘記自己有責任了解經典中對於自然的闡述。[279]

個人蒐藏書本的行為在宋代確立下來，不少著名科學家都是因為得以接觸藏書才開始踏上科學生涯。蘇頌（1020–1101）正是個典型的例子：他不但跟着父親學習及記誦，也因為任職皇室圖書館而學到了天文學與數學知識。較早之前，樂史（930–1007）也是因為擔任三館編修而獲益不少，他閱讀的書本使他得以編纂那部地理百科巨著《太平寰宇記》。他為了蒐集資料也不惜長途跋涉旅行。另一方面，著名建築師李誡（死於1110年）出身的家族則擁有大量藏書。據說他從這些藏書中抄寫了好幾千卷的內容。晚宋名醫陳自明出身醫學世家，也有幸接觸大量的醫學藏書，從而得以展開成功而且充滿創新的事業。十四世紀另一名醫學理論家滑壽又是一個例子。他雖然出身標舉儒學的官宦世家，卻在科舉落第之後決定轉向醫學發展。他開始研讀醫學典籍，後來為許多典籍寫了注釋。同樣的，秦九韶（1202–1261）也善用其父（秦季栖）身為皇宮圖書館副館長（秘書少監）之便，通過大量閱讀而成為傑出又富有創意的數學家。

蒙古統治者著名的道教學者丘處機（1148–1227）原本是個道士，年輕時，他隨全真教的王喆（即王重陽）學習，被留在全真庵負責管理全真教派的圖書館。[280]接觸這些書本，使他後來的事業得以涵蓋政治、地理學、天文學以及道家的煉丹術。

一般而言，地理學家都深深依賴藏書，但也必須遊訪各地。這些旅行經驗與觀察結果，為他們從書本上學得的知識帶來補充效

---

279 關於朱熹在自然方面的知識有許多文獻，在此只提山田慶兒：《朱熹の自然學》（東京：岩波書店，1978）。

280 邱處機「掌庵中文翰」之事，見金源璹撰《終南山神仙重陽子王真人全真教祖碑》，此碑文在王昶《金石萃編》卷158可以找到，在一般網際網路也很容易找到。

果。朱思本(1273–1333)是正一道教的信徒，[281]他的地理知識來自他祖父遺留給他的藏書。他後來雖然成為道教信徒，卻因為官方任務(負責管理南方的道教)而到處旅行。結果，他就因此編撰出來《九域志》以及廣為流傳的元代最詳盡的疆域圖(〈輿地圖〉)。[282]

以上討論帶來的啟示是，中國大部分科技知識的作家，都因為得以接觸藏書而獲益甚多。大多數都是立足於前人的基礎上，也深知自己在知識傳統中扮演的角色。

個人經驗與行政需求

傳統中國科學思想的發展還有另一項顯著特徵，就是對觀察與實驗的興趣。沈括(1031–1095)正是這項特徵的典型代表。他的許多觀察與實驗，代表了中國在自然探索方面長久而豐富的傳統。有些科學家之所以因其貢獻而著名，主要原因就是個人的偏好與好奇心。不過，追求官場上的功名也是許多讀書人辛勤不懈的動機。就此而言，農業、地理與灌溉等方面的成就，經常都是實際實驗帶來的結果，而這些實驗則是出自行政需求的壓力。

裴秀(224–271)與酈道元(死於527年)都熱愛旅行，而他們偉大的地理學著作(裴秀的《禹貢地域圖》和酈道元的《水經注》)也反映了他們的遊歷、博學以及敏銳的觀察力。先前提過的賈思勰，據說也經常從事實地觀察，他的著作引用了許多他從農民身上學到的諺語和民謠。另一位重要的農業學家陸龜蒙(九世紀)也有類似的經驗。他雖然出身顯赫的官宦世家，卻因為科舉落第而對官場生涯幻滅，遂轉向農業，並且參與實際的農務工作，結果因此得以為耒與耜這

---

281 常常被誤為朱恩本。撰有《貞一齋詩文稿》及《九域志》。參看蓋建民：〈略論玄教門人朱思本的地圖科學思想〉，《宗教學研究》，2008年第2期，頁7–10。

282 汪大淵(活躍於十四世紀)也因遊歷廣泛而得以寫下東南亞各島嶼的地理著作，並且因此聞名。周達觀(活躍於十三世紀)走訪了今天的越南地區，而寫了一篇描述該地的文章(〈真臘風土記〉)。他們的傳記雖然沒有強調他們在書本方面的學習，但汪大淵採用了前輩地理學家的寫作文體，就足以證明他對這個領域的傳統知識非常了解。

兩種最基本的農具寫下決定性的研究著作。宋初博物學家陳翥（約1009–1061）也和陸龜蒙一樣未能通過科舉，於是轉向鄉間生活，並且寫下了史上第一篇關於桐樹與桐油的論文。[283] 黃省曾（活躍於十六世紀）又是一個例子。他屢試落第之後，轉而向王陽明學習，但真正感興趣的卻是各種農業科目。在王陽明的教導下，他培養出一種關心平民生活的習慣，也按照這種精神完成了許多著作，內容包括魚類、菊花、蠶，還有受過教育的中國人通常不會研究的各種主題。不過，最著名的應屬製藥博物學家李時珍。他雖出身名聞遐邇的醫學世家，卻一心想追求科舉功名，屢次落第之後，他才又回到醫學領域。他的知識主要來自家族訓練，再加上他自己的觀察以及參與實務工作的經驗。

由於科舉的影響，許多原本可能撰文引介科技知識的作者，都投入了行政工作。明代期間，許多年輕人都努力擺脫家族職業的束縛。有些人在科舉方面雖然不成功，還是有可能靠著自己的努力而功成名就。李時珍就是個典型的例子，楊濟時則是另一個例子。他也想追求官宦生涯，失敗之後回歸醫學，結果成為傑出的針灸醫生。茅元儀（1570–1637）又是一例。他出身武官家族，科舉屢次落第之後，重拾家族職業，寫下了《武備志》這部決定性的軍事著作。

許多官員都藉著行政工作上獲取的知識，而成為業餘博物學家或技術知識文章的作者。我們早已在地理學作家身上看過這種現象。有些天文學著作的作者之所以習得天文學的知識，原因是他們服務於天文或曆法的官署裏。天文學家暨曆法專家邊岡（活躍於八至九世紀）就是一個例子。韓公廉（活躍於十一世紀）是另一個例子：他協助蘇頌製作天文儀器，結果學會了天文技術。十二世紀的楊忠輔又是一個例子，他的天文知識絕大部分都是因為服務於太史局而獲得的。

許多官員掌握了水源管制與灌溉的知識，原因是這些事務都是他們職務上的責任。蔡襄（1012–1067）與賈耽（活躍於十一世紀）都

283 通稱為「毛桐」，其中「日本油桐」的種子特別富含油脂。桐油傳統上是繪畫的材料。

是宋代的例子。蔡襄撰寫荔枝的文章也許是出於興趣，但他對造橋工程的貢獻絕對是因為行政需要的結果。賈耽參與太湖灌溉計劃也是因為公務上的要求。

以上討論的是實務性的學習與體驗。中國思想傳統對於以實用手段追求知識的做法雖然沒有全面性的強調，卻也有不少支持這種作為的直覺式論點。於是，有些人就因為堅信(有時候是個人挫折造成的結果)[284]勤奮不懈與善待社會底層人士是獲取個人滿足的管道——亦即為己而學——而獲益良多。[285]

在結束探討實際訓練的議題之前，絕不能不提及醫學實踐與實習的觀念。十二世紀初的一份記載顯示，宋代國子監與武學的學生皆可得到醫校的醫療照護。醫學生負責照料同儕，並依表現評估其學業進展。[286]因此，技職學生除了讀書和老師教導之外，還有一套實習制度，讓他們具備醫治病患的實際經驗。

從師學習

獨立學者雖然可能從家族傳統與書本當中獲取知識，學生卻絕對需要老師的教導。著名道教思想家葛洪曾向許多老師(專業人士)學習。先前曾經提及他強調「明師」的重要。[287]陶弘景尋求好老師的經驗也是另一個著名的例子。[288]由此不禁讓人納悶，道教對外丹與內丹的着迷是否一定要有老師的引導。無論如何，許多例子都顯示了不少人從道士身上學到技術或科學知識。七世紀的李淳風(602–670)就是一例，他的父親原本是官員(可能也出身貴族家庭)，

---

284 如同先前所提，許多人都因為科舉落第而學習各類技術，例如醫學。不過，也有不少人是因為罹病而學醫，沈括即是一例。另外一個例子是編纂《古今醫統大全》的徐春甫(1520–1596)。

285 說到「為己而學」，不禁想到南宋初的名醫王克明因為自己體弱多病，就「自讀《難經》、《素問》，以求其法，刻意處藥，其病乃癒。始以術行江、淮、蘇、湖，針灸尤精。……士大夫皆自屈與游」(《宋史》，462：13530)。

286 徐松輯：《宋會要輯稿》〈崇儒〉，3：13a。

287 見本書第三章第三節第五段。

288 見本書第六章第一節第四段論陶弘景所強調的「師授」。

後來卻決定棄官而成為道士。於是，李淳風的天文知識絕大部分都學自道教的老師。

大多數科學或科技的專家都曾經跟從老師學習，是個不容忽視的重要面向。實際上，世代傳承對醫學科學的重要性可能不亞於儒家經學。金、元時代所謂的醫學「四大師」都是劉完素的學生。他們的師徒關係在上文已經討論過。

這個議題不須要深入探討。積極的教導以及師徒關係在中國歷史上顯然一直存在。雖然沒有多少資料可以讓我們對知識傳遞的關係提出系統性的理論，但可以想見的是，在備受文人鄙視的技術知識界裏，教育活動應該相當盛行。這個世界的特徵與儒、佛、道的教育幾無不同。

老師在博物學與技術知識的傳遞上雖然扮演了重要角色，但他們的角色僅限於傳遞，而鮮有創新。這項特徵在儒家經學當中特別重要。中國人雖然致力於專業知識的保存與傳遞，卻不鼓勵學生創新或者挑戰既有的觀念。官員以通識觀點看待知識，再加上後來的職業家族制度，頂尖人才於是極少有機會進入科學與科技界。不過，我的猜測暫且到此為止，因為這是一個極為繁複的問題，學者之間也還沒有共識。

本章總共包含三大部分：啟蒙教材與基礎讀本、家族教育著作，以及政府專門教育和技術知識的傳遞。若能檢視用於傳遞技術知識的入門書籍、民謠、成語或諺語，想必也會很有幫助。可惜的是，這類作品雖然據信在中國的出版品當中佔有極大成分，卻不曾經過有計劃的研究與蒐集，因此也暫時超出本書的探討範圍。在此只須要提出一點：為了傳遞技術知識而撰寫的作品，其實和本章第一部分所探討的啟蒙教材與基礎讀本類似。供人記誦的四字或七字口訣，也是經常使用的學習方式。[289]《魯班經》這部木工著作的內容

289 Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 4, pt. 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), pp. 48–49。我聽說在二十世紀初，北平故宮一名畫匠仍可背出130首教人調色的歌訣。根據那名匠人的說法，他的師父會的歌訣更超過400首。案：歷代作者也有編寫類近於歌訣的、屬於教授一般

含有能夠追溯到宋代的資料，並且還有一篇講述建築風水的短文。這篇短文的標題為〈相宅秘訣〉，[290]因為內容相當簡短，目的在於讓人易於背誦與理解。對於有志學習天文知識的人，鄭樵建議熟背星圖，並且經常觀察星空。李約瑟(Joseph Needham)對此指出：

> 這類短文，還有木匠大師或鐵匠創建者的背誦用韻文(口訣)，當然都是中國文化的產物。在這個文化裏，學校教導經典的正常方式就是在解說課文之前，先要求學生把書本內容一字不漏地背下來。[291]

因此，本章討論的各種議題之間顯然存在着某種連結。科學與科技事務的許多著作及許多作家的個人經驗，雖然關注重點不在學習方法上，但其中的內容卻顯示他們都偏好以記憶的方式獲取基本知識。

另一個必須注意的重點，是家族在年輕學生與技術人員的教育當中所扮演的核心角色。我一再以「家族傳統」一詞突顯這項議題。儘管如此，我們還是必須記住，「家」的概念在中國歷史上也經過一

知識的、押韻的蒙書，例如上面所提到方逢辰的《名物蒙求》。對於蒙書的收集和研究，張志公的貢獻非常大，但是對於各種歌訣的收集，還是十分欠缺。其實歷代藝文志中就有不少的例子：《宋史》〈藝文志〉就有晏氏《辨氣色上面詩》(一卷)、劉 白《三輔學堂正訣》(一卷)、危延真《五星六曜面部訣》(一卷)、裴仲卿《玄珠囊骨法》(一卷)、王希逸《地理秘妙歌訣》(一卷)及《地理名山異形歌》(一卷)、不知撰人《青烏子歌訣》(二卷)、《脈六十四歌訣》(二卷)等。有趣的是以歌訣名書的，好像在宋代最為流行，其後各朝多用在軍事的暗語或技術的傳承上面。

290 宋代時有各樣「相法」(參見《宋史》〈藝文志〉)，甚至於有「相船」的行業。參看洪邁：《夷堅志》(北京：中華書局，1981)，〈丁志〉，8：5586，〈宜黃人相船〉。案明人顧起元的《說略》云「孔平仲《談苑》有《相船法》，多不傳也」，參見《說略》(台北：台灣商務印書館，1982)，〈典述下〉，14：26a。又，清人陳元龍：《格致鏡原》(台北：新興書局，1971，重印1735年本)，卷28，引《談苑》提及《相船》的方法：「頭高於身者謂之望路，如是者凶。雙板者凶，隻板者吉。隻板謂五板、七板；雙板謂六板、八板。以船底板數之也」。相傳《談苑》就是孔平仲所撰。

291 Needham: *Science and Civilisation in China*, vol. 4, pt. 2, p. 48。

連串的變化。我先前提過這項議題，指出學術成就在貴族社會裏曾被視為家族地位的表徵，書法與特定經學知識以及其他技藝就是因此才得以興起成為獨立的學習科目。在這種情況下，「家」指的可以是宗族。不過，這項傳統卻因為後代政府愈來愈把科舉考試當成唯一的任官標準(在當時，踏入官場就等於擁有權力和財富)而告沒落。於是，家族的學術傳統也就和家族的宗族結構與霸權一起漸趨衰微。新式家族組織出現，目的在於協助家族成員通過科舉。如此一來，學術傳統的形成機會就此消失，取而代之的是一種比較務實的做法，重點放在操控地方政治以及錄取名額，以便鞏固世族的團結與影響力。

儘管如此，家庭本身——尤其是核心家庭——在「次要」科目的學習上，仍然持續扮演著重要角色，像技術知識就是個例子。家族支配生產製造的知識以及它的傳遞，不一定是好事，但家還是必須在個人學習基礎道德與技術知識的過程中扮演核心的角色。有了這樣的理解，本章探討的家訓和家庭教育才會是不可區分的整體。

第六章

學生與學生運動

在本章裏，我將討論中國學生的社會與思想史，探究他們隨着時代變化的角色與定義。我將檢視學生如何一直遊走於兩種相互衝突的理想之間：一方面是政府的預備官員，另一方面又是追求道德與知識完善的個人。我也將討論中國學生所面對的社會期待，尤其是在學規上所看到的社會期待。此外，也要探討這樣的期待如何影響學生的性格以及他們身為社會領袖的自我形象，還有這種自我形象如何投射在學生運動的歷史上。事實上，中國學生對政府的影響，是透過他們對知識人的理想而放射出來的。就是晚到二十世紀的末年，這樣的學生抱負仍然在中國用遊行的方式表達出來。

第一節 傳統中國的學生：理想與現實

1. 孔子及其門徒觀

孔子對正式學校所言不多，唯一的例外是稱讚子游在武城（位於今山東）開辦學校的作為。孔子在那裏聽到弦歌聲，因此莞爾而笑。[1] 根據他的學生子貢所言，孔子並不特別注重正式的學校的環境，並

---

1 《論語》〈陽貨第十七〉，第四章：「子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：『割雞焉用牛刀？』子游對曰：『昔者偃也聞諸夫子曰：「君子學道則愛人，小人學道則易使也。」』子曰：『二三子，偃之言是也，前言戲之耳。』」

且認為只要具備能夠教導別人的知識，都有資格當老師。此外，任何人只要肯支付少許學費，他就願意收這個人為學生。[2]

孔子思想中的學生與門徒

儘管如此，我們在《論語》中還是看到孔子經常談及「門人」。他自有一套標準，用以決定一群學生是否有資格「及門」。[3]利用家庭或住宅的比喻定義「門人」或「門生」的概念，後來也繼續在中國探討門徒觀念的文字裏被引用，成為固定的用法。

孔子的《論語》基本上是一部闡釋道德教誨的著作。不過，我們還是可以討論他認為甚麼樣的學生算是好學生。我先前已經探討過他對學習目標與過程的看法(第三章第一節第二段)，這裏將聚焦於他怎麼看待理想的學生。我參考的資料，就是他對自己門徒的個性與成就所提出的許多言論。首先，他雖然認為有教無類，對於門生的道德與事業成就卻相當關注：

> 德行：顏淵，閔子騫，冉伯牛，仲弓。言語：宰我，子貢。政事：冉有，季路。文學：子游，子夏。[4]

德行、口才(言語)、公共事務(政事)以及文化(文學)素養，這四類事業及智慧成就的範圍相當廣泛，足以涵蓋儒家的知識理想。這是判定門徒身分的有效標準。當然，他最引以為傲的弟子是

---

2 《論語》〈述而第七〉，第七章：「自行束脩以上，吾未嘗無誨焉。」

3 《論語》〈子罕第九〉，第二章；〈先進第十一〉，第二、十章；〈子張第十九〉，第三章等處。在〈先進第十一〉的第二章裏，孔子感嘆自己的許多弟子都不及門。大多數的詮釋者(從二世紀的鄭玄乃至十九世紀的劉寶楠)都認為及門的意思代表「為官」。朱熹認為及門意為「陪伴他」。參見Arthur Waley, tr: *The Analects of Confucius*, p. 153。從這個字眼在《論語》當中的使用方式，以及後代的使用方式，我認為朱熹的說法正確。另見下面注7。

4 《論語》〈先進第十一〉，第二章下。見Arthur Waley, tr.: *The Analects of Confucius*, p. 153。Waley認為這句話並非孔子所言。另見Brooks and Brooks: *The Original Analects*, p. 70。我在此引述《論語》的這段文字，不是為了重申孔子說過這句話，而是因為傳統中國普遍認為這句話確實出自孔子之口。

顏回，因為顏回是「好學」的代表人物，而好學正是孔子的自我認同[5]——在孔子心目中，好學一向都是好學生的核心條件。

住宅的比喻經常用於描述學習進程中的不同等級：有些只在大門口，有些人已到客廳，另外有些人更是成功進入內堂。[6]這種描述師徒關係的說法，後來在中國歷史上經常被引用。

指稱學生或門徒的另一個字眼是「弟子」。[7]在孔子原本的用法中，這個字眼指的只是年輕人，尤其是身家背景良好的年輕人。但在《論語》裏，這個字眼卻經常用於指稱門徒。[8]因此，孔子回答孝道問題的這段名言也就深具意義：

> 有事弟子服其勞，有酒食先生饌，曾是以為孝乎？[9]

此處的「先生」一詞，以及其與「弟子」的關係，乃是用於指稱孝道的意義與實踐，應該是家庭裏的道德關係。然而，這種關係也可以套用在師徒關係上。一般雖然常把這種師徒描述為單方向的關係，認為學生只扮演完全順服的角色，實際上孔子卻認為老師比

5　見本書第三章第一節第二段，注9、10、11。

6　《論語》〈先進第十一〉，第十四章：「子曰：『由之瑟，奚為於丘之門？』門人不敬子路。子曰：『由也升堂矣，未入於室也。』」另見鄭玄師事馬融的經驗，引用於本書第三章，注65。

7　《論語》〈學而第一〉，第六章；〈述而第七〉，第三十四章；〈泰伯第八〉，第三章；〈子罕第九〉，第二章及書中各處。孔子也用這個字眼指稱子女或年輕人（家中的晚輩），見〈為政第二〉，第八章。由此可見孔子以家人的關係定義門徒身分。後來，「弟子」與「子弟」的意義出現了區別，「子弟」指的是家族或親族組織當中的年輕成員，但這兩個字眼仍然經常出現混淆。此外，在《論語》當中，「弟子」經常與「門」字共用，形成「門弟子」一詞，顯示孔子似乎刻意區別「弟子」與「門弟子」。這項區別在他身後並未留存下來。見下一注。

8　《論語》〈述而第七〉，第三十三章。孔子學生公西華在此處自稱為孔子的「弟子」。

9　《論語》〈為政第二〉，第八章。請注意，Waley把「先生」譯為「elders」，可見他認為這段話所指的是家庭關係。不過，「先生」一詞在後代（就算在《論語》裏不是如此）幾乎都僅單指老師或導師而言。見劉寶楠：《論語正義》，頁51，對「弟子」與「先生」這兩個詞語的探討。

「仁」還要低一點，因此也必須服從「仁」的理想。這就是為甚麼孔子說：「當仁不讓於師。」[10]

孔子把「弟子」視同家人的觀念又可進一步見於這段話裏：

> 弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。[11]

這句話表面上看來雖是僅就年輕人而言，但也可輕易看出這樣的一個年輕人必然也是受到老師指導的學生。

以上的引文明確顯示，孔子心目中的學生——尤其是「及門」的學生——在行為舉止上必須像孝順的孩子一樣。這種親密關係，在他認知的學習角色與目的當中具有核心地位。

孔子經常向學生談及公職，而且他的「四類成就」當中至少也有兩類與公職直接相關，可見學習的目的在於實現公共事務的理想。這種強調公職服務的看法，是他菁英主義觀的根本要素。實際上，孔子一旦提到正式學校教育的制度性教學，總是滿口讚許和認同。對他而言，學習的至高目的就是為了從事公共服務，尤其是進入政府任職。他這句話深具啟發性：「耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」[12]在孔子的心目中，追求公家利祿不完全是錯誤的行為，只要個人不把利祿置於為仁而學的行為之上即可。因此，以仁義精神從事服務，是孔子追求大同世界的必要元素。

從以上的討論可見，以學習來定義的門徒身分，具有開放性質。一個人若是成為某位老師的門徒，首先必須決心把師徒關係發展成猶如家人關係那麼親密。儒家門徒把追求道德完善——也就是「仁」——視為第一要務，但從事公共服務擔任官員，也是儒家論述當中不可切割的一部分。[13]

---

10 《論語》〈衛靈公第十五〉，第三十五章。

11 《論語》〈學而第一〉，第六章。

12 《論語》〈衛靈公第十五〉，第三十二章。

13 「弟子」一詞在《孟子》當中只出現四次，而且意思都是「門徒」或「學生」。見D. C. Lau (劉殿爵), tr.: *Mencius* (Hong Kong: The Chinese University Press,

2. 戰國時期的弟子

戰國時期以來，「弟子」一詞就包含了學生或門徒的意思。當時的著作，如《禮記》，雖然還是用這個字眼指稱年輕人，卻也經常用來指稱學生，甚至帶有規範性的意味。在戰國時代人的心目中，「弟子」通常指稱需要或者正在接受教育的人。

墨子論弟子

這個字眼的這種用法，在墨子的追隨者當中尤其明顯可見。他們特別強調師徒之間應有的緊密關係，也有一套明確的標準；個人必須達到要求之後才能成為門徒。《墨子》一書本身就引用墨家領袖的說法，指稱他擁有300名弟子。[14]不過，後來的墨家領袖孟勝更讓我們看到弟子與領袖之間的關係有多麼緊密——孟勝在一場守城之役中殉難，結果180名弟子隨他而死（自殺）。[15]由於墨子的教誨在公元前五世紀至二世紀期間影響力極大，因此可以想見他也影響了當代與後代對師徒關係的理解。[16]上面說的近乎主僕的師生關係，顯然在墨子的學派裏，表現得更為明顯。

〈弟子職〉

戰國時代編成的《管子》書，其中的〈弟子職〉一文又為門徒或學

1984), ii–a（公孫丑上）, 1 (p. 74); ii–b（公孫丑下）, 10 (p. 92), 11 (p. 93); iv–a（離婁上）, 7 (p. 120)。孟子總是把「弟子」和「子弟」區分得很清楚。劉殿爵把「子弟」譯為「young members of the family」（家庭裏的年輕成員：ii–b〈公孫丑下〉，10 [p. 92]）或「young men」（年輕人：v–a〈萬章上〉，7 [p. 164]）。順帶一提，孟子對於「門人」這個詞只用過一次（iii–a〈滕文公上〉，4 [p. 103]。另參見vi–b〈告子下〉，2 [p. 172] ，那裏說：「受業於門」）。

14　孫詒讓：《定本墨子閒詁》（台北：世界書局，1965，重印「四部備要」本），50（〈公輸〉）：295。

15　陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，19（〈上德〉）：1257。

16　《墨子》書中不常使用「弟子」一詞。在〈非儒下〉兩度提到這個字眼，都是用於指稱孔子的門徒。墨子本身也許不贊成儒家的門徒概念。

生提出了相似的重要定義。[17]這篇文章首先規範了弟子面對老師應有的態度：

> 先生施教，弟子是則。温恭自虛，所受是極。見善從之，聞義則服。温柔孝悌，毋驕恃力。志毋虛邪，行必正直。游居有常，必就有德。顏色整齊，中心必式。夙興夜寐，衣帶必飭。朝益暮習，小心翼翼。一此不解，是謂學則。

這篇文章接着詳談弟子應如何服侍老師，早上在床邊，用餐時間在餐桌上，還有夜間就寢之前。文中也提到灑掃的正確方式，認為灑掃是教育的一部分，呼應子夏的觀點。[18]簡言之，在公元前三世紀的中國，弟子的地位真的是近乎奴役的狀態。《管子》究竟是一部法家著作。

第三章談過的師法與家法，顯然都源自這種弟子高度順服老師的保守態度。這種嚴格又親密的師徒關係，即足以解釋思想傳承在中國教育當中為何佔有如此重要的地位。

荀子

儘管如此，如果説學生絕對不能採取不同於老師的立場，未免也有誇張之嫌。實際上，孔子指稱仁道高於老師的教誨。這裏的重點其實是，就概念上而言，良好的門徒並不會釀成真理與老師之間的衝突。在這種想法裏，門徒應該避免質疑老師。荀子對於「師法」重要性的探討，充分反對質疑老師的行為，不論是出自創意還是出自異議。他説：「有師法者，人之大寶也；無師法者，人之大殃也。」[19]

---

17 戴望：《管子校正》，59（〈弟子職〉）：315–316。有些人認為這篇文章是為了稷下學宮而寫的。

18 《論語》〈子張第十九〉，第十二章。我用「呼應」一詞，意思是説《論語》的這段內容比《管子》的年代還早。Brooks and Brooks 所撰有關《論語》各節斷代的書把這段文字的年代定於公元前253年，如果此説無誤，那麼《管子》就比《論語》的這段文字還早。不過，《管子》也可能遲至公元前253年之後才成書。

19 梁啟雄：《荀子柬釋》，8（〈儒效〉）：92。

荀子把老師的地位提升到前所未有的高度，認為老師與天、地、君、親(父母)同樣尊貴。「禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」[20]這就是「天地君親師」這句名言的來源。[21]後代的中國知識分子都熟知這句話，並且銘記於心。所有人都不該忘卻自己的肉身與社會生活的起源，尤其是自己得以存在的原因。

可惜，我們對法家訓練門徒的理想或方法所知極少，只知道李斯對待其師荀子的行為，讓儒家學者憎惡不已。[22]不過，法家對儒家的門徒制度也深不以為然，曾以「役」(「股役」、「聚役」)來形容孔子與弟子之間的關係。[23]

結束這個段落之前，最後必須再提到《呂氏春秋》裏的兩篇文章：〈勸學〉與〈尊師〉，它們代表了先秦師徒關係觀念的最後發展階段。[24]這兩篇文章的核心信息，就是闡述尊師有多麼重要。兩篇文章相信是儒士所寫，把老師的角色與地位比擬為父親，並且詳細探討了許多古代聖賢的師徒傳承。以下這段文字值得在此引述：

> 且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。
>
> 君子之學也，說義必稱師以論道，聽從必盡力以光明。聽從不盡力，命之曰背；說義不稱師，命之曰叛；背叛之人，賢主弗內之於朝，君子不與交友。故教也者，義之大者也；學也者，知之盛者也。[25]

20　梁啟雄：《荀子柬釋》，19(〈禮論〉)：259。

21　余英時：〈談「天地君親師」的起源〉。參看本書第三章注340。

22　《史記》，6：232。另見Derk Bodde: *China's First Unifier*當中的討論。

23　陳奇猷校注：《韓非子集釋》，19(〈五蠹〉)：1051；19(〈顯學〉)：1090。

24　陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，4：195–219。其中共有五篇文章，內容全是探討學習與教學。

25　陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，頁205–206。

從這兩篇文章看來，在先秦人的思想裏，學習固然是為人至為重要的東西，但是跟隨老師也是學習過程中最為根本的要素。這樣的意見雖然主要是出自儒家，但是顯然反映了當時普遍的想法。只是墨家或法家則把老師的權威提得特別高，等於把學生看作是奴僕一樣。

3. 秦、漢的學生與博士弟子：從禮儀中學習

一般雖然都說秦朝採行法家政策，擯棄儒家的教育見解，但秦代許多制度其實還是源自儒家。實際上，我們可以說秦代教育制度的法家傾向也影響了儒家教育後來的發展。就學生的理想與現實而言，秦代強調學生應向政府官吏學習，可能也是學生繼續居於近似奴役地位的因素之一。以下檢視這一點。

以吏為師

秦代指派吏員擔任老師的政策，是法家弟子訓練傳統的自然發展。不過，由於這是儒家學者留下的紀錄，因此我們應該小心其中可能存在的偏見。[26] 儒家教育在這段時期落於谷底，通過學習法家知識而擔任吏員似乎成了一種有效的社會流動管道。由於法家反對儒家思想，因此絕大部分的其他思想學派，乃至教導這些學派的私人機構，都一律遭到禁止。嚴格來說，除了有意進入政府服務的人士之外，當時接受正式學校教育是不被鼓勵的，尤其是儒家提倡的教育內容。

理論上，秦代學生只能向吏員學習。在秦代的教育體系裏，這幾乎可說是唯一的「學校」。但實際上，秦朝政府仍然一直設置博士職位，也允許博士招收學生。先前提過，博士的職責主要在於宗教

---

26 關於「以吏為師」這句話的文本問題及其重要性，見呂思勉：《讀史札記》，頁376–380。另見本書第五章，注216所引用張金光的文章。

方面，而且絕對不得教導儒家經學。跟隨吏員或博士學習的學生都稱為「弟子」。[27]根據漢代的紀錄，擔任吏員必須先通過考試，而參與考試的資格則是必須年滿17歲，並已學過9,000字以上的書。[28]我們對於為了成為吏員而學習的學生所知較多，對於跟隨博士學習的「弟子」則所知無幾。由此也許可以看出政府對於法家思想以及訓練低階官吏較為重視，而不着重於訓練年輕菁英擔任正式官職。難怪司馬遷記述秦代歷史的時候會說：「博士雖七十人，特備員，弗用。」[29]

學習經學的學生

儘管環境艱困，個別學者仍然持續教導學生，其中一個例子是秦代博士叔孫通。他在秦朝滅亡之後獲得漢朝任官，當時他已收過100名以上的弟子。[30]因此，博士的職務頗為奇特，而且正因為這項制度不是源自法家，博士在秦代的教育體系裏並未扮演重要的角色。不過，追隨德高望重的知識人學習，仍是一種非常吸引人的慣例。儘管政府下令禁止，許多年輕人還是寧可跟隨博士或者其他不任官的經學家學習。[31]因此，劉邦的部隊進入山東之時，才會獲得申公（約前219–前135；申公，名培）前來迎接的驚喜。申公當時還是個學習儒家經學的年輕弟子，在劉邦抵達山東當天伴同老師向劉邦致敬。自此之後，他就待在山東，成了著名的《詩經》學者暨老

27　關於各相關詞彙，如「史子」意指曆學學生，「弟子」也用於指稱秦代若干律學的學生，見《睡虎地秦墓竹簡》，引於毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史（第二卷）》，頁12–13。

28　許慎：《說文解字》〈序〉。關於「九千字」的意義，見本書第四章注60。

29　《史記》，6：258。

30　《漢書》，43：2125；《史記》，99：2721。《漢書》，88：3592也記載了孔子第八世孫孔鮒，他被反秦的陳勝（？–公元前208年；或作陳涉）任命為博士。

31　司馬遷指出，孔鮒之所以追隨陳勝，甚至不惜跟着他一起犧牲生命，原因是孔鮒對秦朝的暴政深惡痛絕。參看《史記》，47：1947；121：3116；紀昀等編纂：《四庫全書總目》，91：7b–9b。

師，一生教導了超過1,000名學生。[32]他就是一個典型的在亂世時仍然堅守教席的例子。他在文帝時才被命為博士。

漢代私人教育似乎比較重視師徒儀式的實踐。這種師徒關係擴張之後，涵蓋了廣泛的社會網絡，以致資助人與受資助者之間的關係也經常被視為一種師徒關係。且讓我引用瞿同祖的文字：

> 同時間，學者官員之間也發展出了一種效忠個人的概念。獲得地方官員舉薦為孝廉的人士，必須對該官員忠心，並且盡可能回報他的恩惠。官員所僱用的下屬，或是老師的門生，也都應該表達他們的感激。表達忠心的方式，可以是為已故的老師或上司服喪，也可以是在艱困或危險的時候提供幫助……。一般人經常為了建立個人關係，而拜人為自己的老師。[33]

這段文字之所以重要，原因是其中觸及了在正常情況下應該不算師徒的人際關係，但漢代人對師徒關係的理解卻似乎採取極為廣義的定義。實際上，這種對於師徒關係的廣義詮釋，在中國歷史上相當常見，我們也不時觸及這種觀點。一言以蔽之，在後來的朝代裏，隨着科舉制度成為形塑社會關係的主導力量，主考官員與考生之間的關係也形成了一種師徒關係。

漢代太學的學生

漢代太學吸引了首都及各郡的貴族子弟。但要進入太學就讀，必須年滿18歲。首都地區的學生由太常負責招收，篩選重點在於「儀狀端正」。至於來自各郡的學生，則由地方官員負責招收，而且資格標準似乎更為嚴格，唯有「好文學、敬長上、肅政教、順鄉里、

---

32 《漢書》，88：3608。案：《史記》，121：3116則說他一生教過的學生只有一百多人。

33 T'ung-tsu Ch'ü: *Han Social Structure*, p. 207。此書有中譯，題名《漢代的社會結構》。關於服喪期限的例子，見《後漢書》，81：2683。《禮記》規定學生必須守「心喪」三年，但有些漢代學者的主張頗為極端，認為只要情形允許，學生就應實際遂行守喪的儀式。見以下的討論。

出入不悖」的學生才可獲得舉薦。[34]天賦突出的年輕人，則年僅12歲即可受到舉薦。[35]申請人偶爾也可利用父親的官職身分當成資格要件爭取入學。

太學畢業生獲得的獎賞，除了覲見皇帝進行討論與講學之外，[36]還有首都裏的人脈，以及進入官場的資格。如同班固所言，學習經學——尤其是跟隨博士學習——乃是「祿利」之途。難怪貴族子弟都想從太學畢業。

東漢的鴻都門學（見第二章第一節第三段）則必須經由舉薦才能入學，申請人必須「能為尺牘、辭賦及工書鳥篆」（能準備公文書翰，寫合乎格式及對仗的文字，並能書寫當時流行的鳥篆文體）。[37]這所學校是政治鬥爭的產物，因此知識人對其評價極低。這所學校的學生不論社會階層或家庭背景都與太學生不同。無論如何，漢靈帝（168–189在位）因為自己對文學與藝術的興趣，而決定成立這所學校，結果吸引的顯然都是逢迎諂媚的人物，導致蔡邕（133–192）上書嚴辭批評。[38]靈帝對蔡邕的嚴厲指責置之不理，還是推行設立學校的計劃。當時正是一個龐大王朝即將覆滅的前夕，道德說教似乎顯得不再能左右歷史的走向。[39]

34　同上。必須指出的是，太學學生顯然都必須是貴族子弟，其他人則必須透過考試才能進入朝廷當官。

35　例如《後漢書》，57：1839。

36　《後漢書》，8：347；9：374–375；79a：2562。前兩段文字記載了皇帝臨幸太學「講學」。第三段則記載了靈帝造訪曲阜（孔子出生地），與孔子的後代討論《論語》。其中一人當時正是太學生。

37　《後漢書》，8：340；60b：1991–1992、1998。「鳥篆文」指的是當時六種字體的篆書和蟲書。

38　《後漢書》，60b：1990。蔡邕是著名文人，也是書法家，寫有聞名的《熹平石經》（熹平是靈帝在位期間的年號之一，自172至177年）。他也著有啟蒙教材，見本書第五章第一節第二段的討論。

39　這段故事不禁讓人聯想起羅馬史家塔西圖斯(Tacitus)筆下描寫得歷歷在目的一幅景象，也就是羅馬皇帝尼羅及其老師塞內加(Seneca)的最後一次會面，參看Tacitus: *Annals*, in *The Complete Works of Tacitus*, tr. by A. J. Church and W. J. Brodribb (New York: Random House, 1942), pp. 369–372。我曾把

守喪與社會的師生化

為老師守喪的期限也是一項同樣重要的觀念。學生是否應實際遵行守喪的儀式，各方見解不一。[40]一般而言，學生盡可能準備老師的喪禮，並且至少私下奉行若干服喪儀式，是受到社會肯定的行為。

由於名師經常吸引多達百計乃至千計的學生，因此不是所有學生都與老師有著同等親密的關係。我先前已經探討過這一點。老師與核心學生的關係是永久的，這種關係是長期形成的。由學生的觀點看，這種關係又因為老師——等同於國君或父親——地位的提升而更加穩固。[41]許商（活躍於公元前一世紀）是一名傑出的經學家和數學老師，他有幾個學生後來在王莽篡漢期間（9–24）擔任高級官員。據說這些學生和他們自己的門徒齊聚在許商的墳墓前向他致敬，馬車多達數百輛，使得當時的知識分子羨妒不已。[42]藉由聚集馬車的象徵手法表達對已故老師的崇敬，正體現了師徒關係的典型規範。

師徒關係的儀式性或象徵性意義，在東漢期間又進一步強化了這種關係，使得師徒之間更為親密。趙典（活躍於公元二世紀）因為與比較窮的學生分享皇帝的賞賜而著名。[43]一般認為學生應該把老師當成父親一樣服侍，歐陽歙（死於39年）就是一個例子。他是歐陽生的八代孫——歐陽生是西漢的尚書學者，承繼了伏生的博士職位，後來歐陽家八代以來也都一直保有博士的職務。不過，歐陽歙卻因行賄被捕下獄。據說超過1,000名學生為他陳情，甚至有人願意代

這段對話翻譯在我編的《西洋史學名著選》（台北：時報文化，1984），頁92–98。

40 Tjan Tjoe Som: *Po Hu T'ung*, vol. 2, p. 628，作者認為學生至少應私下服喪。《小戴禮記》〈檀弓上〉對於為孔子服喪的適切性表達了質疑。見朱彬：《禮記訓纂》，3：97。關於這項議題的詳細探討，見高明士：〈傳統社會中的師生關係〉，《科學發展月刊》，第18卷，第1期（1990），頁15–28。

41 相對之下，古希臘的師徒關係則是形同兄弟或甚至同志情人。見Henri I. Marrou: *A History of Education in Antiquity* (New York: Heed & Ward, 1956), pp. 50–57。

42 《漢書》，88：3604–3605。

43 《後漢書》，27：948。

他而死，指稱歐陽歙乃是這個學術望族的獨子，而且子女又仍然年幼。這名學生表示，歐陽歙一旦身死，其學術將「永為廢絕」。[44]

師徒關係的另一件重要事例發生於王莽篡漢期間。吳章被捕之後，他的學生全都遭到牽連，由於害怕被迫害，大多數的學生都逃到了其他老師門下。不過，雲敞卻選擇上朝廷公開宣稱自己是吳章的弟子，並且要求把吳章的屍身交給他殮葬。[45]

鄭玄去世之時，一千多人參與了他的葬禮，其中大多數都是他以前的學生。[46]老師的葬禮是個讓人表達敬意的機會，也提醒了師徒關係的重要性。

弟子也經常在老師死後聚集討論老師的謚號，例如陳寔的謚號為「文範先生」。[47]一名魯氏的謚號則是「忠惠父」，他的門徒甚至在墓碑上寫道，「追惟在昔游、夏之徒作謚宣尼」，聲言他們乃是為了保住這項追封謚號的優良傳統。但所謂子游、子夏為孔子作謚，實是前所未聞，顯然是他們為了合理化這種東漢習俗而捏造的說法。[48]

以上所述的習俗衍生自師徒之間的親密關係，也是漢代注重儀式化行為的典型特徵。由此可見，漢代人認為只有切實奉行各種儀式與儀式化的行為，才能妥善治理社會與國家。在理想的世界裏，這種高度形式化而且規範性的行為，反映了他們根深蒂固的信念，認為自然與人類秩序之間有相互感應的關係。這種先前討論過的信念，促成了師徒關係的觀念，也決定了教育的實行方式。當時有

44 《後漢書》，79a：2556。當然，歐陽家的學術不曾真的斷絕。在他之後，歐陽歙的門徒曹曾雖然沒有被任命為博士，卻還是把家法維繫了下來。見頁2,557。

45 《漢書》，67：2927–2928。關於其他例子，以及東漢學生利用藝術遂行政治表達的做法，見Martin Powers: *Art and Political Expression in Early China*, pp. 334–352。

46 《後漢書》，35：1211。這場葬禮還不是最壯觀的。陳寔的葬禮吸引了超過30,000人。見下注。

47 《後漢書》，62：2067。

48 洪适：《隸釋》，9，引自余英時：《中國知識階層史論(古代篇)》，頁218–219。另見上面注40。

一股非常強烈的要求：學生必須表達自己對老師的深厚情感，藉此表示他們對學習的重視；老師也必須推動學生展現學習的力量與功能。不過，這樣的師生關係在社會產生緊張或危機時也會造成反作用。下一節即將探討的學生運動，就是師徒關係在二、三世紀的社會政治紛爭當中造成負面效果的極佳案例。由於師徒關係擴展到了「座主與門生」、上司與下屬的關係，甚至於類似指揮官與士兵之間的關係，於是「國中之國」的情形也就變得完全可能了。道教初起時，五斗米教的步卒組織就有稱為「祭酒」的指揮官，帶領部眾。[49]

的確，漢代的國家與社會概念可以理解為一種廣義的學校。[50]就此而言，私人教育基本上也具有公共性。著名的老師、有力的官員、顯赫的世家，全都認定教育深具社會作用，依循經典規範的儀式化行為則是教育的核心。他們推行道德或是強制他人採行這種行為模式的力量非常之大。貴族社會的結構及其教育的時代至此已即將來臨。

4. 魏晉南北朝的學生生活：貴族理想與行為表現

如同先前指出的，魏晉南北朝時代的教育一直以經學為核心。要在曹魏設立的太學成為弟子，首先必須以「門人」的身分到校旁聽。經過兩年之後，若能通過任一部經典的考試，才可正式成為弟子。接着，再經過兩年的學習，學完兩部經典，才可進入政府擔任初階官員。同樣的程序繼續重複，直到個人完成五經的學習為止。一旦達到這個標準，即可在官僚體系中獲得相當不錯的職位。[51]這種

---

49 案：東漢時，各職司的主管，多有稱為祭酒的，初不限於博士官。講書祭酒之官是王莽設立的，見《後漢書》，30a：1041。到了東漢末，這才漸漸變成對耆老的尊稱，而與講學論道的關係變得更為密切。所以《後漢書》談到「五斗米道」的張魯時，說他自號「師君」，而跟隨他的徒眾為「祭酒」，後來祭酒之名又用來稱呼領部眾的人。參看《三國志》，8：263。另參考以下注80。

50 當然，這與中國的國家是建基於家庭之上的想法（齊家）並不發生衝突。

51 杜佑：《通典》，59：722b。

結構性的學術進程，反映了經學這門學科的複雜性，也反映了貴族對官場的支配與其門徒實現理想兩者之間的緊密關係。

太學

首先，太學的入學年齡在這時期降低至15歲。三國時一份紀錄指出：「凡學受業，當皆須十五以上；公卿大夫子弟在學者，以年齒長幼相次，不得以父兄位也。學者不恭肅慢師。酗酒好訟，罰飲水二升。」[52]大概魏晉南北朝的太學也都是沿襲這個年齡的規定，甚至於更為寬鬆。

對入學資格的寬鬆態度值得注意。一方面，或許可以認為這是對於甚麼是「兒童」或「成年」的認定有了改變，[53]另一方面更可能反映了對人的天賦及才能的認定有了新的看法。先從年齡限制講起。在魏晉南北朝期間，許多政府都逐漸放寬了太學（及其他高等學校）的入學資格，幾乎可說是採取了「開放式入學」的政策。如此一來，學校就必須舉行內部考試，以選拔有資格擔任官職的學生。由於當時也實施九品官人法，因此學校裏的考試在廣義上可以說是成了一種選拔官員的方式。這項發展對學術進程產生了即時的衝擊。漢代對於太學畢業生擔任官職雖有詳細規範，以學生的經學程度為標準，魏晉南北朝的學校卻似乎沒有嚴格執行這種學術進程的規定。當時的發展乃是基於一項信念，認為各人天賦不同，各人學習時間的長短也不會一樣。降低入學年齡，反映了政府希望招收所有「國子」入學，也反映了當時的人普遍認為年輕人很快成長，早已能從事更高階段的學習。劉劭研究「人類天賦」就是一個例子：學習與孔子對道德完善的關注雖然是他的研究原則，他卻幾乎從來不曾談過這種完善必須經由甚麼樣的過程才能達成。在這部相對來說是比較特殊

52　楊晨：《三國會要》，15。引自程舜英編：《魏晉南北朝教育制度史資料》，頁9。漢代（曹魏可能也是）的一升約等於現在的0.2公升或是0.044加侖。這項懲罰因此看來不太嚴厲。關於漢代的度量單位，見梁方仲編著：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，頁545。

53　參看我的"The Discovery of Childhood"。

的著作裏，它對人物的分析基本上是靜態的，着重於人類天賦的分類，對於教育理念裏的培養或發展個人天賦的重要性則毫無興趣。[54]

儘管大多數學生都具有貴族身分，許多人卻認為進入太學就讀只不過是為了逃避徭役而已。[55]隨着貴族社會結構漸趨鞏固，貴族子弟在太學裏的支配地位也更加顯著。這就是另外成立國子學以招收官員子弟的原因之一。[56]貴族對政府教育體系的支配至此臻於完成。舉個例子，在445年，拓跋魏為了讓貴族子弟全部進入太學（可能也包括中書學），以勝過漢人，甚至不惜下令關閉所有私學。[57]這種觀念似乎是基於在一項奇怪的構想，認為政府可以下令凍結所有職業間的轉換，而工藝技術與知識都可完全在家庭環境裏傳承。

學術進展與人類天賦

為人類天賦分類所帶來的一項必然後果，就是強調人類能力的多樣性。傅玄（217–278）即是一個例子，他提議政府應該只為未來可能擔任官員的士人提供教育，[58]其他的農工商則只須接受各自的生活技術所需要的教育，而教育的中心則應該是儒學。[59]依他的說法，鑑於官場裏的分工，官辦教育應該培養個別學生的不同能力。[60]當然，「因材施教」的觀念不是傅玄首創的，孔子就經常被認為這種觀

54 見劉劭的《人物志》（在本書第三章第二節第四段曾簡短提過這本書），可參陳喬楚：《人物志今注今譯》。

55 《三國志》〈魏書〉，13：420–421（注）；15：464。

56 晉朝最早成立國子學，招收的是五品以上官員的子弟。見《南齊書》，9：144–145。另見本書第二章第一節第六段。這份文獻指出，到了497年，南齊的國子學仍然只招收官員的子弟。

57 《魏書》，4b：97。政府在同一個時間也下令大規模鎮壓佛教。關閉私學的命令似乎沒有持續多久，鎮壓佛教的命令也一樣，但仍然造成了嚴重傷害。關於當時的教育體系，見本書第二章第一節第六段。

58 《晉書》，47：1318–1319。

59 傅玄：《傅子》（「四庫全書」），頁13b–15b、20b–21b。見Jordan D. Paper: *The Fu-tzu, a Post-Han Confucian Text* (Leiden: E. J. Brill, 1987), pp. 58–60, 67–68。

60 傅玄：《傅子》，頁29ab。

念的實行者。桓譚更曾以世俗甚至近乎反諷的口吻表述這種儒家思想：「孔子以四科教士，隨其所喜，譬如市肆，多列雜物，欲置之者並至。」[61]這種反智觀點預示了後來嵇康的反教育態度，以及向秀(227–277)的宿命論或郭象(252–312)的本質既定論。[62]不過在傅玄的著作裏，人性是先天的意見確實是根本的設想。

這種假定人類的天賦是本然、固定、而多樣的想法，自然促成了強調挑選適當人才擔任職務的觀點，同時也降低了對教育需求的重視。關注這類議題的官員，一次又一次建議廢除入學年齡限制，[63]太學生的年齡於是愈來愈低。453年，一個名叫李安世的學生(443–493)才11歲就獲得皇帝的特別允許，進入北魏的太學就讀。[64]半個多世紀之後，柳虯(501–554)以13歲的年齡進入北周(557–581)的太學就讀，顯然也不需要甚麼特殊的許可了。[65]

簡言之，在魏晉南北朝的貴族社會結構下，個人係以地位、家庭背景或天賦能力受到肯定，而不是教育成就。儘管當時認為以道德完善為目標的學習是必備條件，對於個人的肯定卻是端視其「才」而定，不是着眼於其教育成就，更不是他在學術進程當中花了多少時間。[66]明顯可見，當代人必然不認為年齡與真知有關係，即便道德修養也是一樣。在中國教育史上，這種想法很顯然有相當程度的

61　引自熊承滌主編：《秦漢教育論著選》，頁227。

62　關於嵇康，見本書第三章第三節第二段。關於向秀與郭象，見許抗生：《魏晉思想史》，頁163–207；王葆玹：《玄學通論》，頁536–568，尤其是頁554–560。

63　相關例子見《三國志》〈魏〉，2：79；27：748。

64　《魏書》，53：1175。關於中書學(等同於國子學)一名12歲的學生，見本書第四章注39。

65　《周書》，38：680–681。其他例子還有13歲入學的韋纘(公元六世紀初)，見《魏書》，45: 1014；14歲入學的袁憲(公元542年)，見《陳書》，24：312；以及年僅八歲就入學的何妥，見《隋書》，75：1709、《北史》，82：2753。

66　關於「天賦」(才)與「本性」(性)的討論，見王葆玹：《玄學通論》，頁594–615。

影響；歷代學校大致上都不分年齡，一齊施教，尤其是小學程度的學校更是如此，它的教學理念應該與資質是先天的假定有關。

師徒關係

師徒關係仍然緊密，但儀式色彩已然減弱。五世紀一名精通禮學的官員指出：

> 今受業於先生者，皆不執弟子之禮，唯師氏之官，王命所置，故諸王之敬師、國子生之服祭酒，猶粗依古禮，弔服加麻。既葬，除之，但不心喪三年耳。[67]

由此可見，漢代與魏晉南北朝初年正式為老師守喪的習俗似乎延續了下來，[68]但也可以想見當時的實踐已經沒有那麼嚴格。不過，這項概念在唐代必然還是對有些人頗具吸引力，因為當時仍有不少學生為老師守喪的例子。[69]十七世紀末的學者徐乾學(1631–1694)指出，在唐代之後，連「心喪」也罕有人提及，更遑論實踐了。[70]

結束這個段落之前，且讓我以下頁表9讓讀者對各太學的學生人數有所了解。[71]

---

67 杜佑：《通典》，101：2671。關於這項習俗的權威著作是鄭玄注釋的《禮記》〈檀弓上〉，引於前注40。有關學生是否應切實為老師守喪的爭論，在中國歷史的中期仍然持續不休。大致上的共識是採取鄭玄的詮釋見解。見高明士：〈傳統社會中的師生關係〉。

68 其中一個例子可見於《晉書》，94：2454。

69 如《舊唐書》，190b：5014。

70 引自高明士：〈傳統社會中的師生關係〉，頁18。高明士進一步指出，「心喪」早自魏晉南北朝時期就已開始沒落。按，「心喪」一語源出《左傳》杜預疏，指的是無服或釋服後的深切悼念，據以解釋「諒慚」。《史記》解釋弟子對孔子的悼念，雖然沒有喪服的關係，但仍然守「心喪」三年，大家才分散(有的又更多服三年，而只有子貢乾脆蓋了小房子長住在墳墓旁)。

71 學生當中顯然存在着階級的分別。278年一塊稱為「晉辟雍碑」的石碑顯示，只有385名學生有資格參與太學的典禮，顯示當時的學生確實分為三類，而這時的學生總數約在7,000左右(見表9)。引自胡金平：〈論兩晉時期的官學教育制度〉，收錄於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系·歷代教育制度考》，頁442–451，尤其見頁445。關於「辟雍」，見本書第二章第一節第一段。

表 9: 兩晉南北朝太學的學生人數

時期與朝代	學生人數	資料來源	注
1. 晉 (265–419)			
西晉 (三世紀)	3,000	《南齊書》, 9：145	太學
272	7,000+	《宋書》, 14：356	太學
382	60	《宋書》, 14：367	太學
385	60	《宋書》, 14：367	國子監
376–396	100	《晉書》, 83：2177	太學
2. 前趙 (314–329)			
318	1,500	《晉書》, 103：2688	太學
3. 後趙 (319–352)			
313	300	《晉書》, 104：2720	太學[72]
333	各 150	《晉書》, 105：2751	地方郡學
4. 前燕 (337–370)			
347	1,000+	《晉書》, 109：2826	太學
5. 北魏 (386–533)			
399	1,000+	《文獻通考》, 41：390	太學
400	3,000	《魏書》, 2：35；	國子監與太學
		《文獻通考》, 41：391	地方官學[73]
466	40、60、80、	《魏書》, 6：127；	
	100	48：1078	
477	40	《北史》, 81：2704	國子監裏的小學
6. 齊 (479–501)			
482	150	《文獻通考》, 41：390	國子監[74]
485	200	《南齊書》, 9：143	太學
7. 梁 (502–556)			
542	1,000+	《梁書》, 38：538	士林館
8. 北齊 (550–577)			
約 560	72	《隋書》, 27：757	國子監 (寺)
	200	同上	太學
	300	同上	四門學

72　稱為官學。

73　案：此為地方官學，按州的等級/大小而定。

74　文稱「國學」，因該卷題為〈太學〉。因此也可能是太學。

從上面的統計數字看來，第三到第五世紀初時的高等教育收了最多學生，不管南方或北方都是如此，反映當時政府的關注。其後，學生數目就減少了，不過一般還是認為南朝的太學成就非常輝煌。

佛教對學生觀念的影響

有關中國「學生」觀念的最後一點，則是佛教的影響。眾所皆知，佛教的僧伽戒律，尤其是唐代之後發展出來的中國式戒律，對於書院的學校規範具有重大影響。不過，很少有人提到中國式的僧侶誓言源自魏晉南北朝，而且經學的家法也可能影響了撰寫誓言的人。由道安（六世紀末）所寫的一套著名誓言，應可讓讀者了解到這套規範（共九條）確實深富中國式乃至儒家式的色彩。[75]佛教門徒，幾乎自從中國佛教出現以來，就一直自稱「弟子」，由此也可看出儒、佛之間的交互影響。

> 敬謝諸弟子等。……師徒義深，故以申示。
>
> 其一曰：卿已出家，永違所生。……割愛崇道，意凌太清。當遵此志，經道修明。……德行日損，穢積遂盈，師友慚恥，凡俗所輕。如是出家，徒自辱名。今故誨勵，宜當專精。
>
> 其二曰：卿已出家，棄俗辭君。……金玉不貴，惟道為珍。約己守節，甘苦樂貧。……如何改操，趨走風塵。坐不暖席，馳驚東西。劇如徭役，縣官所牽。經道不通，戒德不全。朋友蚩弄，同學棄捐。如是出家，徒喪天年。今故誨勵，宜各自憐。
>
> 其三曰：卿已出家，永辭宗族。無親無疏，清淨無欲。……如何無心，仍着染觸。空諍長短，銖兩升斛。與世諍利，何盡僮僕。經道不明，德行不足。如是出家，徒自毀辱。今故誨示，宜自洗沐。……

---

75 釋道世：《法苑珠林》，引於馬秋帆主編：《魏晉南北朝教育論著選》，頁429–432。

其七曰：卿已出家，不可自寬。形雖鄙陋，使行可觀。衣服雖麤，坐起令端。飲食雖疏，出言可餐。……能自守節，不飲盜泉。不肖之供，足不妄前。久處私室，如臨至尊。學雖不多，可齊上賢。如是出家，足報二親。宗族知識，一切蒙恩。今故誡汝，宜各自敦。……

文中使用了不少儒家字眼，如「道」(也是道家字眼)、「德行」、「宗族」以及社會責任，足以證明芮沃壽所謂佛教在中國社會的「本土化」(domestication)。[76]道安對門徒的要求，必然衍生自他從中國教育實踐當中學到的東西。[77]魏晉南北朝期間出現的許多家訓，想必也對他有所影響。

儘管帶有儒家色彩，僧院當中的佛教戒律也促成了傳統中國師徒之道的轉變。在敦煌發現的「僧院戒律」，由塚本善隆發表於1930年代，從中可以看出佛教為中國僧侶訂立僧伽戒律的努力有多麼全面。[78]我們關注的是其中第十九章，談及僧侶師父和徒弟之間的關係，[79]他說，徒弟「應供養和上(案：和尚)，日別與講，如法言教；應白時到(案：天亮為「白時」)，若藻豆淨草，隨須供奉」。這段文字幾乎像是從《管子》的〈弟子職〉裏摘錄出來的。由此觀之，實在無法想像儒家教誨與佛教觀念之間沒有互相的影響或交流。佛教觀念來自新近翻譯的《四分律》以及較早之前翻譯的《十誦律》，可見中國佛教對始受戒的學生的教誨及訓練的方法，其發展過程既長久又複雜。無論如何，中國佛教僧伽戒律和規範回過頭來影響中國教育，已是500年後的事情了。

76　Arthur F. Wright: *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 1958), pp. 42–64.

77　這位是六世紀末期的道安，不是四世紀創立了中國僧院戒律的那位比較著名的道安。

78　塚本善隆：〈敦煌本中國仏教教團の制規〉，載氏著：《塚本善隆著作集(第三卷)：中國中世仏教史論考》(東京：大東出版社，1975)，頁69–96。

79　關於這部敦煌手稿及其年代，見諸戶立雄：《中國佛教制度史の研究》，頁68–96。

道教的影響

最後，也有必要談談道教的收徒方式如何反映及影響當代的關注。首先，三世紀的道教領袖巧妙地借用了「師」(連同「君」)這個字眼來指稱自己。他們把入教的人(該教派名為「五斗米道」)稱為「祭酒」，必須負責指導新進教徒。像這樣的做法，顯示道教領袖建構道教組織，乃是把奠基於儒家思想的官學當成模範。[80]他們也以「精舍」稱呼自己的宗教建築。「精舍」字面上的意思為「人的性靈或本質的居所」，這個字眼最早在戰國時代出現於《管子》一書，後來漢代學者廣泛使用這個字眼指稱自己的書房、住宅，或者私人講學處所。[81]因此，這個字眼在漢代與魏晉南北朝期間都與經學大師的教育實踐緊密相關。道教使用「精舍」一詞，最早出現在三世紀。[82]如果不用「精舍」，另一個常見的字眼則是「觀」，這兩者都是道教老師指導弟子的處所。紀錄顯示，三世紀曾有100個以上的道教舉行祭拜的場所，其名稱流傳至今。

先前在第三章曾經指出，道教著作也討論過「師授」的觀念，顯示道教也受到了儒家的影響。葛洪強調追隨「師授」，認為這是得到道與永生的核心要素。[83]他就是以這種觀點批評嵇康沒有老師。[84]

在闡揚師徒關係方面最為著名的道教大師，無疑是陶弘景(456–536)。陶弘景在五、六世紀中國道教當中的領導地位，從來不曾有過爭議，據說他的門徒超過3,000人。[85]儘管如此，他早期受的卻是儒

---

80 見上面注49。

81 關於這個字眼在中國歷史上的使用方式，請參見拙作〈精舍與書院〉。後來佛經翻譯者也以「精舍」一詞翻譯梵文的「vihara」。

82 《三國志》，46：1110；另見《晉書》，80：2106–2107。

83 見本書第三章第三節第五段。葛洪在這項議題上的討論可見於其《抱朴子》〈內篇〉各處，這本書的道家色彩比較明顯，〈外篇〉則深受儒家影響。關於近來對〈內篇〉的研究，見王明：《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1980)。

84 吉川忠夫：〈師受考〉，載氏著：《六朝精神史研究》，頁425–461。

85 任繼愈主編：《中國道教史》，頁168–189。一位名叫宋纖者據說也有超過3,000名弟子。見《晉書》，94：2453。關於陶弘景與煉丹術的英文研究著

家教育，而且他雖然對道教的長生術極為着迷，對儒家教誨卻一直懷有深切的情感。他追尋道教「真理」的故事足以與漢代許多傳說相提並論（例如原別〔見第二章第一節第五段〕）。陶弘景的追求真道的歷程相當感人：

> 先生以甲子、乙丑、丙寅三年之中，就興世館主東陽孫遊嶽，咨稟道家符圖經法，雖相承皆是真本，而經歷模寫，意所未愜者，於是更博訪遠近以正之。戊辰年始往茅山，便得楊、許手書真跡，欣然感激。至庚午年，又啟假東行浙越，處處尋求靈異。至會稽大洪山，謁居士婁慧明；又到餘姚太平山，謁居士杜京產；又到始寧兆山謁法師鍾義山；又到始豐天臺山謁諸僧標，及諸處宿舊道士，並得真人遺跡十餘卷，遊歷山水二百餘日乃還。爰及東陽長山、吳興天目山，於潛、臨海、安固諸名山，無不畢踐。[86]

這則故事提及的許多地點，全都是著名道教大師所建的山間靜修之處，可見陶弘景追尋道教的真正教誨有多麼鍥而不捨。他和自己的弟子後來在茅山（今江蘇金壇）成立華陽觀，更是中國公民社會史上極為重要的一章。許多紀錄顯示，魏晉南北朝時代，道教老師經常吸引多達百人乃至千人的學生。[87]

作，見Michel Strickman: "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds.: *Facets of Taoism*, pp. 123–191。關於茅山，見同一作者："The Maoshan Revelations: Taoism and The Aristocracy," *T'oung Pao*, vol. 63, no. 1 (1977), pp. 1–64. Isabelle Robinet: *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity* (Albany: State University of New York Press, 1993)，這部著作我沒機會拜讀，但應該有幫助。

86　見梁代人陶翊的《華陽隱居先生本起錄》，收於《雲笈七籤》，卷107。引自任繼愈主編：《中國道教史》，頁175。

87　相關例子見《晉書》，94：2453–2454；《梁書》，27：409（這裏說有萬餘人）；《魏書》，114：3053。

改革五斗米教，創立新天師教的寇謙之(356–448)在中國北方的工作，和後來陶弘景在南方進行的實驗頗為類似，對於形塑道教師徒關係的特定傳統也同樣重要。在他的重大改革中，有一項是針對道教領袖的世襲原則的。他反對世襲制度，建議「選賢」，他把目標對準「祭酒」，要求廢止這個頭銜。不過，這項制度的世襲原則似乎在他死後短期內還沒有完全中斷。[88]

道教與佛教的師徒關係當然與儒家不同。不過，必須記住的是，對於道教與中國佛教的思想發展而言，這個時期仍是初步階段而已。這兩個宗教仍在試圖將其教誨奠立在比較大眾化或理性的基礎上，以便傳達給一般百姓以及其後代。因此，看到這兩個宗教紛紛從儒家教育實踐當中拾取靈感，也就不令人意外了。而且，這點在他們看待門徒議題的方式上也明顯可見。

當然，在宗教實踐當中發展緊密的師徒關係，看在統治者眼中可能具有潛在的危險性。舉例而言，六世紀一名道教大師聚集了多達10,000名弟子。結果，他們就像先前的道教領袖，展開了反叛行動，於535年自立年號。[89]而這種例子在這段時期並不常見。除了三世紀以外，道教不曾發動許多反叛活動。原始的反叛活動或末世運動，還得和農民暴動結合，才會形成真正的威脅。儘管如此，潛在的危險畢竟還是存在。

由於大部分的儒家學校都得到政府支持，甚至由國家成立，因此比較有彈性，至少南方的儒家學校就逐漸偏離漢代重視的經學。相對之下，道教與佛教的僧院機構則維持了下來，並且保存了許多漢代經學家在其私人教育活動中採行的教學法。我們知道道安(312–385)對於佛教僧院戒律的觀念受到了儒家思想的影響，陶弘景的華陽觀也是一樣。華陽觀一直是個著名的培訓機構，並且由陶弘景的弟子主持長達數個世代。茅山後來在宋代期間發展成為一座重要學習中心。漢代經學大師確實沒有一位能夠長時間維繫一座「學

88 參看《魏書》，114〈釋老志〉中有關寇謙之的記載。

89 《梁書》，27：409。

校」。儘管如此，漢代私人教師教導一群弟子的傳統，似乎還是啟發了魏晉南北朝時代的佛教與道教領袖，使其領袖與追隨者之間發展出比較有組織的關係。[90]因此，儒家教育的發展方向是多面的。

從以上的討論中，我們可以看到傳統中國的教育十分重視弟子的養成，這幾乎比自己的著作更為重要。比諸西方，那麼顯然地，西方並沒有相似的傳統。絳帳講學的確是中國教育的重要特色。

5. 唐代的學生：官學學生與科舉考生

唐代的學生生活並未留下多少紀錄，[91]這點可能反映了儒家影響力在唐初趨於式微的現象。此處所謂的唐初，係指安史之亂(755–763)以前的時期。畢竟，教育和嚴謹的師徒關係向來是儒家傳統的核心。因此，儒家思想的影響力沒落之後，其師徒關係中較具壓迫性的一面也漸趨緩和。

師徒之間的緊密關係之所以在儒家的教育論述中趨於式微，也是科舉制度在隋代之後興起所造成的。先前談過，由於學術進程不再是評估教育成果的關鍵，上課出席及住校的重要性也就在科舉考試的挑戰下大幅下降。儘管唐代的官學體系極為完善，卻還是免不了出現這樣的結果。王通的評論反映了當時普遍的態度：「德不在年，道不在位」。[92]

90　顯而易見，對於中國的佛教徒而言，有些規範或戒律在四世紀開始施行。不過，招收庶民信徒與弟子、教導他們經文意義，並且要求他們誦經，這些活動顯然都帶有儒家體制的色彩。

91　多賀秋五郎找到了19名官學學生的粗略資料。見其《唐代教育史の研究》，頁279–280。高明士又找到了更多資訊，但仍然非常片段。見高明士：〈唐代學制之淵源及其演變〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第4期(1977)，頁195–219，文中各處。

92　王通：《文中子》「四部備要」，9(〈立命〉)：6a。他在其中指出：「雖天子必有師，然亦何常師之有？唯道所存。」另見同書，5(〈問易〉)：2a。韓愈在〈師說〉一文裏也提出同樣的論點，可見這項觀念在唐代極為流傳。不過，這個觀念在中國思想史上其實早已存在，可以追到《尚書》。

入學資格與學生年齡

儘管政府的教育法規有幾條詳細規定了學生入學年齡，唐代政府對這些規定的執行卻似乎採取頗為寬鬆的態度。[93]換句話說，對唐代(及先前的隋代)的學校教育思想家而言，年齡限制仍不是他們最重要的關注。[94]紀錄顯示，有些學生在太學裏待了長達20年，根本違反了「有文章帖義，不及格限，頻經五年，不堪申送者，亦請解退」，及「凡六學(案：國子學、太學、四門學、律學、書學、算學)生有不率師教者，則舉而免之。其頻三年下第」等規定。[95]

唐代官學主要依據學生的身家背景加以分類。表10簡要羅列了入學資格及學生人數。[96]

表 10：唐代官學入學資格及學生人數

學校名稱	入學資格	學生人數[97]
國子監	三品以上官員子弟(14至19歲)； 從二品以上官員之子至曾孫。	*140*，無名額， 300，<u>80</u>
太學	五品以上官員之子孫(14至19歲)； 從三品以上官員之子至曾孫。	*360*，*72*， *500*，500[98]，<u>70</u>
四門學	七品以上官員之子孫； 身家背景良好之子弟。[99]	*360*，130， 1300，<u>500</u>
廣文館	準備參加進士考試的國子監學生。	60，<u>60</u>
律學	八品以下官員子弟，或者具有法律知識的平民。	50，<u>20</u>

---

93 除了國子監與太學的入學年齡規定(14至19歲)之外，首都其他學校在這方面並沒有明確的規範。見《新唐書》，44：1160。地方學校的入學年齡限制在18至25歲，但對於唐代學生而言顯然沒有意義。另見下一注。

94 高明士發現了18名上過弘文館的學生，其中12人的年齡留有記載，介於8至20歲之間，見其〈唐代學制之淵源及其演變〉，頁213。高明士也在同一篇文章裏探討了其他幾所學校的年齡範圍。他的結論是年齡規範極少切實執行。

95 王溥：《唐會要》，35：740，66：1370；王欽若等編：《冊府元龜》，604：7255 (21a)；李林甫等：《唐六典》，21：558；《新唐書》，44：1161。

96 此表係指長安的學校而言。662年後，政府在東都洛陽另外成立了國子監及其轄下的學校。

學校名稱	入學資格	學生人數
書學	同上。	40，30，<u>10</u>
算學	同上。	80，30，<u>10</u>
小學（首都）	皇親國戚之子弟及開國皇帝的功臣子弟。	
醫學	無特別規範，只有藥園學生必須是16至20歲之間的百姓。	93[100]
崇玄館	同上。	100
弘文/ 崇文館	五品以上官員子弟，需對書法有興趣者； 宗子或高級官員的子弟。	24或38/30
天文館	無特別規範。	551
地方官學[101]	府學：平民子弟	50–80
	州學：平民子弟	40–60
	縣學：平民子弟	20–50

說明：此表基於高明士：〈唐代的官學行政〉，多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁33–56。孫培青：《中國教育史》，頁272–273。關於《舊唐書》與《新唐書》當中不同紀錄的比較研究，見高明士：〈新舊唐書百官（職官）志所載官制異同的檢討〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第7期（1980），頁143–162。[102]

由於資料不齊，我們很難討論唐代官學的學生生活。儘管如此，就我們擁有的少量資訊，也許可以指出這一點：至少在唐代前

97　斜體數字是隋代的招生名額。正體數字是唐初陸續頒佈的各種不同名額。畫底線的數字是807年（憲宗元和2年）頒佈的名額。

98　李林甫等：《唐六典》，21：555。另見《新唐書》，44：1159。

99　唐玄宗於749年下令，25歲以下的地方官學學生，以及21歲以下未持有官職之八、九品官員子弟，皆可進入四門學就讀。見王溥：《唐會要》，35：741。這所學校招生名額1,300人的記載，見《新唐書》，44：1159；李林甫等：《唐六典》，21：556。 不過，《唐六典》，21：561及《舊唐書》，44：1892記載的名額則是500人。1,300人的名額數字是733年（玄宗開元21年）改革後的結果。見高明士：〈唐代敦煌的教育〉。

100　名額分配如下：醫學40人、針灸20人、按摩15人、咒禁10人、藥園8人。

101　同上。

102　許多政府機構都自行招收及訓練學生或學徒。太樂署即是一個例子，生徒有時多達2,000人。

半段，各學校對自己的學生並未握有太大的控制或影響力。既然當時大多數的學生都出身貴族，那麼官學對他們的控制力會出現下降實在有點奇怪。最有可能的原因是，史家對貴族教育及貴族生活抱持反面的態度。反映在學生成長過程及生活形態當中的貴族理想與世界觀，可能受到了儒者史家的批判。皇子李元吉 (603–626) 曾說自己寧可打獵而不讀書。史家把這句話紀錄下來，顯然是持批判的態度。[103]

儒家教育在唐代的沒落

當然，指出歷史編纂上的偏見，不表示相關記載並不正確。無可否認，學生的學習態度確實大幅倒退。早在七世紀中葉，道宣 (597–667) 就曾評論大道式微的問題。他認為道即是佛法：

> 比玄教陵遲，慧風揜扇，俗懷悔慢，……並由師無率誘之心，資闕奉行之志。[104]

教學態度和風尚的劣化有不少例子，但我在此處只舉兩例。第一個例子與陽嶠 (生卒年不詳) 這位備受敬重的教育官員有關。711 年，陽嶠因為在國子監司業任內表現傑出而被任命為國子監祭酒，憑着這樣的名聲，他得以招募不少優秀學者進入國子監服務，政府顯然也盼望他能有效改革學校。不過，他的努力卻遭到「游手好閒」(游惰) 的學生抗拒。他決定以鞭刑懲罰他們，學生自然對他懷恨。有天晚上，那些學生起來毆打他。後來這些學生們給皇帝下令處死了。大概按照唐代刑律，這類罪行就是這樣處罰的。[105]

103《新唐書》，79：3546。

104 道宣：《四分律行事鈔》，19，引自佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》，頁 169。

105《新唐書》，130：4493；《舊唐書》，185b：4813–4814。唐代律法對於官學學生的行為有明確的規範。舉例而言，唐律明確規定，學生如果攻擊老師，罪行的嚴重程度就增加兩級，老師如果因此而死，學生也可被處以死刑。見劉俊文：《唐律疏議箋解》，23：1576。

另一個例子，則與一道詔令有關。這道詔令的目的在於控制國子監的學生行為。每個月，國子監與太學學生都必須參加「釋菜」儀式。[106]在這項典禮上，老師通常會公開講學，學生則被鼓勵多發問。在這種典禮上，學生提出各種無聊的問題已成慣例，以致講學宛如鬧劇一般。政府因此在742年(玄宗天寶元年)頒佈一道命令，要求學生認真看待這種典禮：

> 每月釋菜之時，常開講座，用以發明聖旨，啟迪生徒。待問者應而不窮，懷疑者質而無惑，弘益之致不其然歟？或有凡流，矜於小辨，初雖論難，終雜詼諧，出言不經，積習成弊。自今以後，除問難經典之外，不得輒請宜。令本司長官嚴加禁止，仍委御史糾察。[107]

這兩個例子證明了學生對待老師的態度確實有惡劣化的現象。由此可以想像為甚麼約50年後，韓愈會覺得有必要撰寫〈師說〉一文。[108]

首都學校在七世紀中葉之後漸趨沒落的現象也引起了憂慮。安史之亂後雖然短暫復興，接着入學人數卻又隨即持續下降，只有在九世紀初短暫上揚(見本書頁524表11)。

官學學生享有伙食及零用金補助。政府雖然向新學生收取入學費用(「束脩」)，但金額微不足道。[109]學生享有的補助在安史之亂期間短暫中斷，但在動亂之後又隨即恢復。這套制度直到822年仍然

---

106 一般言之，這是入學時舉行的儀式；新學生必須向老師獻上菜蔬(芹菜、海菜等)。相對之下，釋奠(尤其是孔子釋奠)則是每年春、秋各舉行一次。由以上的引文來看，釋菜儀式似乎每月舉行一次。關於唐代釋奠典禮的討論，見高明士：〈唐代的釋奠制及其在教育上的意義〉，《大陸雜誌》，第61卷，第5期(1980)，頁220–238。

107 王欽若等編：《冊府元龜》，引自陳東原：《中國教育史》，頁199。

108 這點探討於本書第三章第四節第四段。另見多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁279–283。

109 只有一點穀物和蔬菜。見高明士：〈唐代的官學行政〉，尤其見頁42。宋代入學費用則相對非常高。

推行。[110]因此，學生之所以持續上學，可能只是為了領取補助而已。無論如何，師生關係的品質在當時極少有人談論，無疑已不再是唐代教育負責人引以為傲的特點。

表11：唐代國子監學校的入學人數[111]

整體情勢：七世紀上半葉的教育制度應可招收約3,200名學生。不過，628年(太宗貞觀2年)的數據顯示學生總數只有2,260人。東都洛陽的學校於662年(高宗隆朔2年)成立之後，首度招生的名額為200人。到了750年(中宗神龍元年)，政府又把廣文館納入國子監體系內，於是學生總數達到2,000人左右。這個應該是唐代高等教育的巔峰時期。安史之亂(755–763)短暫破壞了這套制度。但是動亂之後，學生人數還是持續下降。803年(德宗貞元19年)，韓愈似乎對於學生總數達274人感到滿意。學校在黃巢之亂期間(881–884)全部關閉，事後再也沒有恢復元氣，在906年之後就永久關閉了。到了十一世紀初，校園已徹底廢棄，雜草蔓生。

國子監：這所學校原本的招生名額為72人(618年〔太祖武德元年〕)，後來在太宗期間(626–649)增加至300人。不過，學生名額到了662年又降為80人。另一方面，成立於同一年的洛陽國子監則只有15名學生。安史之亂後學校復興，令學生人數些微上升(766年〔代宗大曆元年〕共有80人)。807年(憲宗元和2年)，學生名額設定為80人，洛陽國子監的名額則減少到10人。

太學：這所學校原本的招生名額為140人(618年)，後來在太宗期間增加至500人，在高宗期間(約662年)又下降為300人，但實際學生人數據說只有70人。洛陽的太學在同一時間只有15名學生。766年，學校在安史之亂結束後重新開張，學生人數是80人。學生人數

---

110 王欽若等編：《冊府元龜》，基於陳東原：《中國教育史》，頁198的引文。

111 參考資料基於多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，書中各處；毛禮銳、沈灌群：《中國教育通史(第二卷)》，頁475–492；孟憲承等編：《中國古代教育史資料》，頁182–189。

下降，在798年(德宗貞元5年)引來批評，但這種情形在以後的50年間仍然沒有改善，連歸崇敬(712–799)提議的全面改革也沒有效果。[112] 807年，名額定為70人，洛陽太學仍持續只有15名學生。

四門學：有關西都長安這所學校的早期招生名額，見本書頁524表10。洛陽分校在662年剛成立之際的名額為500人。長安學校的名額在766年減少為300。807年，長安學校的名額設定為50人。

律學、書學與算學：關於長安這些學校的早期招生名額，見本書頁520表10。662年，洛陽學校成立之後，政府也在西都(長安)成立了這三所學校。東都的學校招生名額沒有留下紀錄。不過，到了807年，洛陽這三所學校的學生名額卻是極低，分別為10人、3人與2人。

注：先前提過(第二章第二節第二段)，地方學校在唐代全盛時期共有63,070名學生。

唐代對師徒關係的討論

早在王通的文章與唐太宗的《貞觀政要》當中，對於合宜的儒家師生關係就已出現了零星的探討。王通顯然和唐初所有的著名官員幾乎都有接觸。《文中子》(又名《中說》)據傳是他的語錄以及和弟子的對話錄，其中所說如果屬實，那麼可以說，唐初朝廷中一整個世代的儒學領袖或政府高官都曾經跟隨他學習過。但是王通對自己身為他們的老師似乎並不引以為傲，並且認為「成師」並不令人嚮往。至於師徒之間的儀式化關係出現沒落，沒有證據顯示王通對此感到焦慮。

---

112 歸崇敬的事蹟請看《舊唐書》，149：4016–4019；馬端臨：《文獻通考》，41：393；王溥：《唐會要》，66：1157–59(〈東都國子監〉)。另外可參見多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，頁255–258。建中(780–783)年間他上了一個〈辟雍議〉，主張修改國子監為辟雍省，正其祭酒及司業的名稱，強調教育要重視經學、考試以帖經為主等等。其文見董誥等編：《全唐文》，379：7b–10a。他也主張要恢復770年(大曆5年)以來廢止的釋奠禮。

唐太宗看待教學這種「志業」以及任命教師教導其子的態度，都是基於一項信念：即便是聖人，也必須向老師學習。他依循儒家傳統，認為「上智之人」不需要老師的教導。[113] 不過，既然大多數人都只有中等智慧，也就需要老師。他後來任命王珪 (571–639) 教導他的兒子。[114] 史家對此舉極為讚揚，認為深具意義，但實際上卻似乎並非如此。[115] 無論如何，唐太宗雖然談及任命教師的重要性，卻沒有甚麼證據顯示這項舉動影響了一般的社會習俗。[116] 我先前提過 (在第五章第二節第三段)，在家訓的編寫歷史中，唐代並沒有甚麼特別的地位。[117]

師承的統

在這段期間，教師系譜的觀念持續發展。我先前討論道統的時候談過這項觀念。王勃 (649–678) 為《黃帝八十一難經》(通常簡稱《難經》) 寫過一篇著名的序言，其中提出了中國歷史上醫學知識的傳承世系，一路上溯至傳說中教導過黃帝的岐伯。「黃帝歷九師以授伊尹，伊尹以授湯，湯歷六師以授太公，太公以授文王，文王歷九師

113 《論語》〈陽貨第十七〉，第二章。這點先前已經探討過。

114 王珪的傳記可見於《新唐書》，98：3887–3890。他被任命為唐太宗四子魏王李泰 (616–650) 的老師。

115 王珪去世之時，唐太宗下令魏王 (李泰) 帶領官員參加喪禮，但沒有要求他為老師守喪。李泰與太子的權力鬥爭非常激烈，以致唐太宗後來決定廢太子，另立後來的高宗 (李治，650–684在位)。李泰對此必然深感沮喪，在高宗登基之後不久即在半流放的狀態下去世，享年才35歲。見《新唐書》，80：3570–3572。

116 關於唐太宗對於教學的觀念，尤其是他告誡兒子的語錄，見吳競：《貞觀政要》(上海：上海古籍出版社，1978)，4：116–131。另見唐太宗的〈《帝範》序〉，收錄於董誥等編：《全唐文》，10：12b–14a。

117 趙翼說過一句值得注意的話，他說唐代許多「敗德」子女的父親都是著名官員，見其《廿二史劄記》，20：271–272。趙翼似乎對這項「事實」作出心理歷史性的詮釋。Paul Vitz指出，像伏爾泰、佛洛伊德、馬克思與歐海爾 (Madalyn O'Hair) 等無神論者，與父親的關係都充滿問題。見其"The Psychology of Atheism," *Truth*, vol. 1 (1985), pp. 29–36。趙翼若是西方人，相信會認為無神論也是一種「敗德」的表現。

以授醫和，醫和歷六師以授秦越人，秦越人始定立章句，歷九師以授華佗，華佗歷六師以授黃公，黃公以授曹夫子。」[118]

知識或學問傳承世系的進一步發展，與唐代尋求標準及正統的做法緊密相關，也和儒學復興為國家正統思想(最早由韓愈公開倡導)有關。不過，儘管儒學復興，並且強調老師的重要性，唐代後期的教育發展(尤其是民間教育)卻仍以魏晉南北朝時期尋求私人教師的做法為主。隨着教育的貴族理想漸趨衰微，科舉及第又愈來愈成為眾人覬覦的社會獎賞，唐代學生於是開始離棄官學。許多人都回頭採取自修的方式，並且拜訪著名經學家尋求私人教導。這種做法一向對中國的學生就很有幫助，只是這時各式各樣的老師都吸引到學生，老師教導的知識擴展到了傳統經學之外。在唐代初年，各種歷史書籍，尤其是《漢書》、各種子部著作，以及《文選》與《孝經》，都極易取得。[119]當然，這些典籍都是科舉考試裏的科目。難怪學生在準備考試期間會到處尋訪名師。[120]

形式的師徒關係：溫卷制度

尋求名師的故事通常極為感人，但其中還有另一個面向，是唐代貴族社會的特徵。在一個政治與社會權力都壟斷在一小群人手中的社會裏，贊助的行為自然特別重要。在這種環境裏，個人如果想要取得政府裏眾人覬覦的職位，人際關係就成了很重要的因素。經過奇特的演變之後，尋求贊助者變成了尋求老師。這就是向主考官或當代著名學者官員呈上「溫卷」(意指呈上個人的文章以拉近關係)

---

118 王勃：《王子安集》(「四部叢刊」)，4：4a。有關學術傳承系譜觀念的興起，見本書第三章第三節第五段與第三章第四節第三段。

119 關於隋、唐時代的學術活動與《漢書》及《文選》的教學，見趙翼：《廿二史箚記》，20：273–275。唐代學者對《史記》的評價似乎不高。另見《新唐書》，198：5642–5643、5656；《舊唐書》，189b：4963。有兩部英文著作探討了唐代對《漢書》的研究方式，見David McMullen: *State and Scholarship*, pp. 163–165; Denis C. Twitchett: *The Writing of Official History under the T'ang*。

120 嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉裏有許多的例子。

或「公卷」(字面意思為公開文件)的做法。這種作為與愈來愈重要的科舉制度脱不了關係。[121]

溫卷制度的確是唐代中國特有的現象，是那個受到貴族生活形態支配的社會帶來的產物。這項制度衍生自一種共識，認為社會的肯定以及個人的聲望，是獲得貴族社會接納的重要因素。這個社交圈自然包括了官員在內。個人如果要通過科舉，就需要這樣的肯定。因此，考生總是不斷尋求個人聲望，希望獲得重要政府官員或著名作家的讚賞或肯定，連主考官員也幫得上忙。考生通常知道主考官是誰，他們包括知貢舉和考策官以及監考官。[122]按照當時的社會習俗，考生在應試之前都會先拜訪考官，呈上自己的作品，以便留下良好印象。考生也經常拜訪具有影響力的官員或著名文人，希望他們能影響考官。這種聲望其實和人際關係一樣重要。隨着公卷形成一種制度，考生開始把接見他們的人士稱為「〔老〕師」，考官也正式被冠上這項榮銜。自此之後，考生紛紛成為重要文人考官的「門生」。以下是當時留下的記載的一些例子，雖然可能有誇大之嫌，但仍值得參考。首先是著名的白居易(772–846)。白居易於800年抵達首都長安，隨即拜訪了顧況這位傑出詩人，他當時也擔任著作郎的職務。顧況對白居易的〈離離原上草〉這首名詩大為讚賞，而認為自己有義務提拔他。[123]

---

121 這種「文件」也經常稱為「行卷」或「通榜」；見劉虹：《中國選士制度史》，頁176–181，其中對此有詳細探討。另見吳宗國：《唐代科舉制度研究》，頁210–221。「溫卷」在宋代通常稱為「公卷」。

122 關於這些職務或官位，見閻文儒編：《唐代貢舉制度》(西安：山西人民出版社，1989)，頁140–150。

123 這則故事記載於王讜：《唐語林》(「四庫全書」)，3：46ab。這則故事有幾個不同版本，見Arthur Waley: *The Life and Times of Po Chü-i* (London: George Allen & Unwin, 1949), pp. 13, 218。Waley認為這則故事可能是捏造的，而且他的理由相當充分，因為白居易曾於800年寫信向陳京請求贊助。Waley翻譯了這封信，見*The Life and Times of Po Chü-i*, pp. 18–19。由信中可見，白居易乃是向陳京呈上「溫卷」，而不是顧況。這封信如果是真的，那就可與我們隨即要談到的柳宗元的信件互相比較。

另一個例子是柳宗元。他把自己的作品呈交給權德輿(759–818)，並且附上一封信。這封信至今仍收錄在他的全集裏：

> 宗元聞之，重遠輕邇，賤視貴聽，所由古矣。竊以宗元幼不知恥，少又躁進……賈藝求售……今鴛鷺充朝，而獨干執事者，特以顧下念舊，收接儒素，異乎他人耳。敢問厥由，庶幾告之，俾識去就，幸甚幸甚。[124]

第三個例子是劉相(字宗望，生卒年不詳)。據說他拜訪了富有影響力的太師鄭從讜(卒於887年)。雖然鄭從讜不認識他，而先接見了別人，但這場會面還是相當順利。這是因為劉相隱藏了內心的不悅，舉止鎮定沉着。這樣的表現深得鄭從讜的歡心。送走劉相之後，鄭從讜讚道：「大好及第舉人。」次年，劉相通過考試之後，又再次前往拜訪鄭從讜，並且正式請求成為他的門生。[125]

這些故事頗值得一讀，但也有許多故事記載了貪腐與任人唯親的現象。我們此處所關注的，是考官與考生的關係在制度化的發展下而形成一種師生關係。一種新式的關係因此產生，並且在往後數百年間的社交網絡、政治黨派與學者的互惠關係當中扮演了重要的角色。晚明時期，王夫之省思科舉制度及其弊病，就認為這種「拜爵公門、受恩私室」的作風導致了結黨營私的問題，從而危及國家。[126]不過，我們也必須記住，這種行為是科舉制度造成的結果，而科舉制度則是衍生自儒家所宗信的任賢(菁英主義)原則：希望對個人的學術成就進行客觀評估。這中間的矛盾是一個結構性的困難，也是長期不思改變的結果。

師徒關係的儀式層面

最後，考試的儀式倒是頗值得一提，以便說明師徒關係當中的儀式層面。地方考生通常會聚集在州或縣政府舉行「鄉飲酒」儀式，

---

124 柳宗元：《柳宗元集》，36：564。
125 王讜：《唐語林》，3：49ab。
126 王夫之：《宋論》，1：7–9。《明儒學案》並未討論考官與考生的關係。

地方顯要也都會參加。[127]通過鄉試的考生接着被送往首都參加禮部舉行的省試：

> 每歲十一月，天下貢舉人於含元殿前見四方館舍人當直者。宣曰：「卿等學富雄詞，遠隨鄉薦，跋涉山川，當甚勞止。有司至公，必無遺逸。仰各取有司處分。」再拜舞蹈訖，退。[128]

伴隨這些儀式的其他典禮，包括走訪首都的孔廟，以及出席政府任命的重要學者所舉行的講學。大部分的官員也都會參加這些典禮。[129]

我們對學生生活所知的內容，大多都與科舉的準備和舉行有關，可見科舉制度已成了形塑師徒關係觀念與實踐的決定性因素；在科舉制度的這個早期發展階段尤其如此。宋代之後，情形開始出現變化。到了宋代，科舉制度已成為社會流動的既定機制，考試策略也發展成為一種影響考試結果的持久特徵。除此之外，為了確保公平客觀而採取的措施，也導致了「公卷」活動的沒落。考官與考生的關係因此變成了形式化，作為結黨基礎的重要性也隨之降低。儘管如此，考官仍然預期獲得錄取的考生會把他們視為老師。這種現象後來引起了王夫之的猛烈批判。[130]

要點重述

總結以上的討論，可以看出唐代官學學生的以下特質：

唐初的學生通常出身貴族。憲宗初年四門學的1,300名學生當

127《新唐書》，44：1161。

128 錢易：《南部新書》(北京：中華書局，2002)，頁34。四方館是用來安置外國的賓客使節的。唐時以通事舍人(負責與外國賓客連絡的皇帝親近官)領之。可能在舉行禮部考試時，各地來的考生就借住在這裏。

129 關於走訪孔廟，見王定保：《唐摭言》(上海：上海古籍出版社，1978)，1：10。此處對於科舉相關儀式的討論，乃是基於閻文儒編：《唐代貢舉制度》，頁157–159。關於歸崇敬建議的國子監入學典禮，見《舊唐書》，149：4018。

130 見前注126。宋代決定廢止「公卷」，也促成了這種社會習俗的消亡。

中，800名可能來自非官員的家庭。不過，可以想像的是這些學生應該還是有貴族背景，只是他們的父親不在政府裏服務而已。[131]貴族的支配地位在七世紀末之後開始沒落。到了八世紀，原本只賦予貴族的特權似乎逐漸擴散到其他人士身上，包括低階武官以及沒有進士資格卻得以進入政府服務的平民。於是，在唐武宗(841–847在位)期間，朝廷下令只有具備進士資格的官員可以享有原本只限於貴族的特權，[132]這類特權通常指免除徭役。這道命令所代表的意義，就是這群具備進士資格的新進官員，已開始與傳統貴族競逐相同的社會乃至經濟特權。[133]

這項衝擊在安史之亂期間大概已經感受得到。[134]在這種社會動盪變遷的時刻，難怪沒多少人會記得傳統對師生或師徒關係的規範。王通所說的「學無常師」及「德不在年」，[135]在這個充滿不確定性的時代也就特別受人認同。

這時候進入國家學校就讀的學生，愈來愈多都不再具有貴族背景。他們接受教育雖然還是為了踏上仕途，卻也開始受到較為實際(而且較具競爭性)的考量所影響。首都的考官與著名文人對考生前途的影響力似乎比較大。因此，呈上自己的作品以吸引注意，並且和考官建立關係，也就變得更加重要。唐代的學生被迫把這些人視為自己的「老師兼父親」，意指考官與社會菁英對考生的事業前景具

131 這是高明士的見解，見其〈唐代學制之淵源及其演變〉，頁206。

132 關於這份敕令與「衣冠戶」的議題，見韓國磐：〈科舉制與衣冠戶〉，收錄於氏著：《隋唐五代史論集》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，1979)，頁284–293。至於宋代官戶的相關資訊，見本書第二章注301。

133 由此又可進一步證明科舉對貴族社會結構的沒落有所影響。有些人認為貴族社會結構與科舉制度的發展各自獨立，但主張這種論點的人士，也許該思考這項理論如何能夠說明教育實踐。Denis C. Twitchett認為貴族結構的沒落始於第九世紀左右。見其"The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tun-huang," in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds.: *Perspectives on the T'ang*, pp. 47–85。參看本章下一個注。

134 同上。這項議題曾在本書第三章(注238)深入探討過。

135 見前注92。清人有謂「德不在年」的概念出自《易經》的說法。但第一位四字合用的應該是王通，見他的《文中子》，卷9。

有更大的影響力。這樣的發展非常不幸，在官學裏又更加嚴重。官學裏的博士或教學官員通常都是現職官員，所以教學工作只是他們在官僚生涯中的短期任務，少有人會用心去負責。韓愈顯然就是在這種背景下，才會在九世紀初決定寫下著名的〈師說〉一文。

6. 佛、道僧院戒律以及對庶民學生的教育

佛教僧院對唐代的大眾識字教育貢獻極大，儘管其目的主要在於吸收信徒。先前提過，佛教僧院提供圖書館、住宿，乃至飲食和金錢補助，藉此吸引一般民眾到僧院讀書，而且對接受補助的學生也沒有甚麼要求。這些圖書館通常收藏有儒家著作供學生研讀，甚至也成立學校教導學生基本讀寫知識。從敦煌出土的文獻判斷，這種學校顯然不是完全不正式。在敦煌發現的許多九、十世紀的文獻，都是學生遺留在佛寺或僧院裏的物品，其中包括練習用的紙張，上面抄寫了《千字文》、《太公家教》或《論語》等啟蒙教材的內容。最重要的是，學生抄寫這些啟蒙教材，通常都會詳細註明自己的身分，除了姓名之外，還會寫下自己在僧院裏的頭銜。他們的頭銜幾乎一致都是「學仕郎」，字面意義為「學生—學者—低層官」。這個頭銜雖然顯得有點妄自尊大，但由於出現頻率極高，可見在當時應是個常用的稱呼，也顯示僧院主持的學校大多具有正式的組織。難怪有些學生會自稱為「私學生」，意指自己是私校裏的學生。[136]

道觀很可能也從事宗教及非宗教的教學活動。一如佛教，隋、唐時代的道教也有訓練庶民學生的正式機構。[137]七歲以上的男孩及十歲以上的女孩皆可入學，分別稱為「男生」與「女生」。學生都必須

---

136 關於佛教僧院教育的一般探討，見Erik Zürcher: "Buddhism and Education in T'ang Times"，尤其見pp. 46–49 和note 72。關於「私學生」，見郭沫若：〈蒲天壽論語抄本後的詩詞雜錄〉，收錄於中華書局香港分局編：《文史論叢》（香港：中華書局，1974），頁210–218。

137 關於佛教新進信徒的入教過程及訓練，見前注136所引Zürcher的著作，另見佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》，頁375–398。

立誓遵守所謂的「三歸(皈)戒」(三皈分別為身、神與命)。[138]師徒關係就是在此首度成形。接着，男女學生又分別立誓遵守所謂的「無上十戒」與「十四戒」，前者包括行為上的規範，[139]後者則是規定道教新進信徒與各種對象的關係，包括人君、人父、人師、人臣、人兄、人子、人友、人夫、人婦、野人(指未受教育者)、賢人、異國人、奴婢。由此可見，老師的地位僅次於君、父。[140]進一步的訓練包括「本行十戒」與「五戒」。這些戒律雖然都是道教戒律，卻也幾乎都帶有濃厚的儒家色彩。年輕人在接受大眾教育的過程中，都必須跟隨道士學習這些戒律。[141]即便是正式皈依道教，進入宮觀生活，相關戒律看起來仍然有如通俗儒家著作。值得注意的是，在正式皈依道教的典禮中，最重要的儀式就是向老師行「三皈戒」禮。這點與唐代官學的入學典禮形成有趣的對比，因為唐代官學的學生只須要向老師跪拜一次。[142]先前提過，背誦經典通常伴隨着抄寫的活動，一般稱之為「寫經」。[143]敦煌出土的文件裏可見到「經生」或「寫經生」等字

138 這點顯然是以佛教的做法為模範。

139 這些規範包括「不殺，不得妄作邪念，不得取非義財，不欺善惡反論，宗親和睦；見人善事，心助歡喜；見人有憂，助為作福；彼來加我，志在不報；一切未得，我不有望。」引自任繼愈主編：《中國道教史》，頁295。關於道教對大眾教育的貢獻，見本書第三章第三節第五段及同章第六節第三段的討論。關於道教與儒家倫理教誨之間的緊密關係，見楠山春樹：〈道教と儒教〉。

140 引自任繼愈主編：《中國道教史》，頁293–296。「人弟」在其他著作裏又稱為「人弟子」，顯示如何對待別人的弟子也是備受重視的議題。

141 見本書第五章第三節第五段。

142 皇子與老師會面的儀式是，跪向老師領取竹器，接着一鞠躬，老師也以一鞠躬回禮。見蕭嵩等編，池田溫解題：《大唐開元禮(附大唐郊祀錄)》(東京：古典研究會，1972，重印東京大學東洋文化研究所大木文庫藏1886年洪氏公善堂校刊本)，54：10b。高明士引用《文獻通考》的內容，認為其他學校的學生也都採行這種儀式，見其〈唐代的官學行政〉，頁42。另見前注106。案：「三拜」之禮，源出佛教，但「鄉飲酒」禮也有行「三拜」之禮。道教在唐代時受佛教的影響，發展出「三皈戒」禮，其禮甚隆，尤勝於儒家之「釋奠」禮。

143 抄寫經文的行為不僅限於學生，而是一種祭拜方式。

眼，這些字眼和前述的「學仕郎」以及較常見的「學生」，都是可以互相代換的同義詞，而且也一致為佛教與道教的使用。有時候，抄寫者也可以是道士。抄寫者不只抄寫道教經典，也經常接受政府委託抄寫官方及非宗教的文件。[144]因此，道觀很有可能也提供世俗的基礎或識字教育，這種情形在宋代相當普遍。[145]許多孩童的幼年教育或甚至最早的教育，可能都是於這類機構接受，而不是官學。[146]

晚唐的教育危機

唐代影響學生身分的最後一項發展，就是禪宗僧伽戒律的興起，其中又以《百丈清規》最為重要。我們先前雖然已經談過這套戒律，但在此有必要重申其的可能性存在與影響。這套戒律如果真的早在九世紀就已存在，現在也只剩下斷簡殘篇了。[147]換句話說，百丈是否真的寫過僧伽戒律，仍是一項充滿爭議的議題。因此，若說

144 有關道教寫經生的例子，斯坦因(Mark Aurel Stein)所登錄的許多敦煌抄本(例如S1456、S2573、S2999等等)，其中的S2999，年代為714年，引於高國藩：《敦煌古俗與民俗流變——中國民俗探微》(南京：河海大學出版社，1989)，頁422–423。另請參看王元軍：〈從敦煌唐佛經寫本談有關唐代寫經生及其書法藝術的幾個問題〉，《敦煌研究》，1995年第1期，頁156–167。

145 蘇軾是道士張易簡的學生。見蘇軾：《東坡志林》，引於丁傳靖輯：《宋人軼事彙編》(北京：中華書局，1981)，12：590。盧多遜(934–985)也上過道觀裏的一所小學。見《宋人軼事彙編》，4：125。

146 敦煌確實是如此，本章這一部分的參考資料幾乎全來自敦煌。

147 佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》，頁479–491。另見近藤良一：〈百丈清規の成立とその原型〉，《北海道駒澤大學研究紀要》，第3號(1968)，頁19–48。在此必須指出，原本的《百丈清規》(如果真有這部作品的話)不同於後來彙編的戒律。後來彙編的戒律雖然也叫《百丈清規》，卻是許多後代著作的合抄。近藤良一於是提出了「古規」一詞，指稱原本的《百丈清規》，以便與後來的彙編作品區別。近藤良一把後來的作品稱為「清規」。我在這裏不做這樣的區分，後續也只在有必要的時候才會加以區別。另外必須指出的一點是，當代有關百丈的記載或傳記，都沒有直接提及他曾經撰寫任何僧伽戒律。另見T. Griffith Foulk, tr.: "Daily Life in the Assembly," in Donald S. Lopez, ed.: *Buddhism in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 455–472。

他的重要性其實是後人賦予的，大概不會距離實情太遠。宋代許多佛教思想家，都有自己想像中理想的師生關係，這樣的想像影響並形塑了禪宗對生活及行為紀律的強調。不過，在此也許應該指出，百丈的觀念之所以重要，還有另外兩個原因。第一：本章討論的是禪宗的叢林觀（「叢林」係指「vihara」，又譯毘訶羅）。我先前已提過這種觀念，在下面會再談到。第二：百丈的關注反映了儒家道德思想沒落之後所引起的廣泛焦慮，以及佛教必須隨着後續的儒學復興而恢復活力的需求。

儒學復興的發起人為韓愈、柳宗元、李翺及劉禹錫（772–842）等八、九世紀期間的學者。這場儒學復興受到中國社會裏勢力龐大的佛教啟發的程度究竟有多高，學者之間意見不一。不過史學家一致認為，唐代佛教（尤其是禪宗）領袖背負了沉重的壓力，必須提出一套定義較為明確的戒律。他們必須對紀律產生新觀念，才能回應中國在九、十世紀的需求。由此帶來的結果，就是一連串規範的出現，其中許多都託名百丈。[148]因此，難怪後來咸淳年間（1265–1274）的《咸淳清規》序言中會指出：「吾氏之有清規猶儒家之有禮經。」[149]這句話證明了儒學與佛教在九世紀後確實為了尋求新的倫理論述而互相交流。

《百丈清規》現存的殘篇沒有包含規範學生行為舉止的內容。因此，我們也就不討論這些古代遺留下來的殘篇，只在後續談及宋代書院學生的時候一併探討後代編纂的戒律。

整體而言，唐代的學生顯然吸收了各式各樣的影響，從佛教與道教的機構，到儒家官學都有。佛教在唐代期間極富勢力，許多佛教寺院的圖書館與住宿房間都對俗民學生開放，有些學生甚至可能享有飲食與零用金的補助，相當於官學提供的福利。所以，有些學生可能因此着迷於佛教新進信徒的行為戒律，至少對其內容並不陌

148 阿部肇一：《中國禪宗史》，頁39–41。

149 胡瀅編：《敕修百丈清規》，可見於《大正新脩大藏經》及其他著作裏，引自阿部肇一：《中國禪宗史》，頁39。

生。道觀可能也提供了相同的服務，只是可能福利沒那麼好。庶民學生可能和一般的新進信徒共同從事抄寫工作，負責謄錄或抄寫世俗文件，一方面準備參加科舉，或者只是為了學習而學習。先前討論過，唐代佛教與道教的戒律通常簡單、直接而樸實，很有可能當成大眾教育材料使用。如此一來，這些戒律就形塑了師生關係的新觀念，我們後續也將談及這些新觀念對宋代以後的書院所產生的影響。就是在這樣的觀念下，百丈與後代僧侶根據佛教戒律數百年來演化而出的觀念所制定的禪宗規範，才會取得如此重要的地位。反諷的是，他們並不滿足於單純遵循傳統戒律，而意圖創造某種比較中國化的規範；當時唐代學者也在儒學復興的背景下，試圖根據原本的儒家思想重新定義學生或弟子觀念。兩項發展的結果，就是把漢代與魏晉南北朝常見的儒釋乃至於道的觀念都改變一新。

7. 書院生活與科舉抱負的依違關係：宋代的學生

我們對宋代正式教育機構當中的學生生活所擁有的資料，比唐代多出許多。這主要得歸功於印刷術的發明。這時有更多的人記下了他們在學校裏的生活情形。由於出版計劃與印刷產業的興起，許多有關教育的資料都因此出現。

宋代初年，由於大多數學校都是家族為了教育自家子弟而成立的，所以學生自然多是富有家族的成員。我們對南方學生所知較多，因為南方社會在兵荒馬亂的時代背景下仍得以維持穩定。至於北方，不論一般教育或正式教育都深受動亂之苦，所以我們對學生及其生活能夠知道的也就較少。

孔廟是家族以外唯一可見到基本教育的地方。由於這方面的資料極少，我們頂多只能說這些廟學學生的命運大概不比家族學校的學生好到哪裏去。

到了十一世紀的四〇年代期間，正式教育開始取得中心地位（在范仲淹與歐陽修於1044至1045年推行的慶曆改革之後），科舉的影

響已主導了學生的抱負與志向。這樣的影響可見於宋代教育實踐的若干面向中。首先，我們將檢視官學的入學條件。

表12：宋代官學的入學條件[150]

1. **國子學：**宋代初年：只招收七品以上官員的子弟。宋初之後：大致上與太學合併，學生人數通常在200人左右。[151]

2. **太學：**宋代初年：只招收八品以上官員的子弟，或是才能傑出的平民子弟。1068年後乃至南宋期間：招收自州學畢業但仍在準備科舉的傑出學生。太學的學生人數在宋代期間起伏不定，全盛期達3,800人，其他時候則多介於300至1,636人之間。[152]

3. **縣學與州學：**身家清白的平民，只要獲得政府官員或當地兩名士人的推薦，即可入學。[153]入學年齡通常為15歲。[154]一般州學的學生人數通常近百，有些比較著名的州學則可能達數百名。縣學通常只有數十名學生。[155]

4. **小學：**學生必須繳交父親開立的遵守規矩保證書。自1102年起，入學年齡設定為10歲（在1114年降為八歲），15歲似乎是上限，但有些學生待在學校的時間必然超過了期限。[156]

---

150 資料來源見《宋史》，157：3657–3676。

151 請參見拙作《宋代教育散論》，頁98–111。1145年（南宋高宗紹興15年），政府突然下令把學生人數增加到700。見畢沅：《續資治通鑑》，127：3358。

152 關於太學學生人數的列表，見拙作*Government Education*, pp. 78–79。

153 此處的文人係指至少參加過兩次科舉的人士。周愚文：《宋代的州縣學》，頁167–172，對宋代地方學校的入學條件與學生就學時間有極為詳盡的探討。

154 請參見拙作*Government Education*, p. 125。

155 周愚文：《宋代的州縣學》，頁194–199頁完整彙集了宋代地方學校學生人數的參考資料。州學的學生人數，多可達1,328人，少則可至20以下；縣學的人數則是多達1,000以上，少至10人。州學平均人數約為100，縣學約為20至50。

156 見本節後續將談及的〈京兆府小學規〉（注165，166）。另見徐松輯：《宋會要輯稿》〈崇儒〉，卷2各處；袁征：《宋代教育》，頁102–103、122–125。另見周愚文：《宋代兒童的生活與教育》，頁118–120。

宋代入學條件的官方紀錄相對稀少，與唐代紀錄中的詳細記載恰成鮮明對比。這點在技術學校尤其明顯，宋代的技術學校經常招收政府官員入學就讀。準備參加科舉的平民和政府官員共同學習法律或醫學知識，這種現象完全顯示了教育規劃者對升學進程的觀念毫無興趣。當然，私家筆記和文章裏可以看到何時該開始教育孩童的各種觀點。[157]此外，也有許多非官方的記載顯示學校確實有就學年齡限制。但儘管如此，官方政策畢竟還是以考試為主，而不在循循善誘、逐步教學。

住校

官方紀錄缺乏入學條件的記載，反映了兩項重點。第一，科舉在中國社會佔有非常重要的地位，自宋代以來尤其如此。由此造成一項顯而易見的結果，就是住校重要性的降低。只要科舉制度不把學歷視為必備條件，正式學校教育就唯有促使學生成功通過科舉，才能證明自己存在的價值。這樣的要求實在非常嚴苛，尤其是我們通常期待學校教育能夠發揮比單純訓練學生應考更大的功能。如此一來，學生就在用心學習和致力準備科舉之間擺盪不定。這兩個目標不一定能夠互補，更遑論彼此相同。

早在范仲淹於1044年推行教育改革之時，就已有命令要求學生住校，而且地方官學的學生在登記參加科舉之前，也至少必須上學300天。後來王安石在十一世紀末與蔡京在十二世紀初推行的改革，也包括了制度上的調整，把學校教育納入官員選拔程序當中。[158]他們在太學與地方層級所推行的這些措施，乃至整個三舍法，

---

157 趙與時：《賓退錄》(上海：上海古籍出版社，1983)，4：53記載了一項值得注意的例子。作者指出，一般的習俗是男孩於五或七歲開始學習啟蒙教材，女孩則始自偶數歲數，而且這種習俗至少可追溯到魏晉南北朝。王應麟在《困學紀聞》裏也提出同樣的說法。按：《禮記》〈內則〉所定的入學年歲是：「六年教之數與方名。七年男女不同席，不共食。八年出入門戶及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年教之數日。十年出就外傅，居宿於外，學書計。……」

158 請參見拙作*Government Education*, pp. 126, 235, 236。至於額外的參考資

都是為了保證學校教育的完整。許多人都指稱學校提供的教育遠多於科舉考試：在正式的學校裏，學生追求的主要是道德修養，但強調公正選拔的科舉制度，對道德修養卻反而有害。

在這種情況下，難怪許多決策者都認為住校要求並不重要。儘管改革人士要求他們恢復學校的地位，讓學校再度成為年輕人的人生與教育理想當中的重要元素，決策者對此卻還是毫不重視。

8. 道學思想家對學規的批評

官方記載缺乏入學條件的紀錄反映出第二項重點：社會在情感上與歷史編纂方面，都可能對政府的教育政策與學校管理規定感到不滿。在教育議題上，古今中外的知識人想必都會反對以詳細的規則限定如何達成教育成果，宋代自然也不例外。不過，王安石以後的改革人士似乎樂於頒佈一套又一套的學規，蔡京尤其如此。[159]反對法家式做法的聲音，經常可見於批判改革的言論當中。[160]朱熹對所謂的「學規」提出批評，也正合乎這樣的思維：

料，見王巖叟的上奏文，見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第50冊，頁440–441，引自李燾：《續資治通鑑長編》，卷377；又，章如愚：《群書考索》，後集，卷28。

159 關於頒佈學規的例子，見《宋史》，204：5141–5144。另見拙作"Chu Hsi, Academies, and the Tradition of Private *Chiang-hsüeh*"。關於太學的學規，見周密：《癸辛雜識》（「四庫全書」），〈後集〉，35：3b。案，周密的《癸辛雜識》〈後集〉收有許多太學的資料，從制度、建築到學生生活等等。請參看本章注289。茲引其所錄學規如下：「學規五等。輕者關暇幾月，不許出入，此前廊所判也。重則前廊關暇，監中所行也。又重則遷齋，或其人果不肖，則所選之齋亦不受，又遷別齋，必須委曲人情方可，直須本齋同舍力告公堂，方許放還本齋，此則比之徒罪。又重則下自訟齋，則比之黥罪，自宿自處，同舍亦不敢過而問焉。又重則夏楚屏斥，則比之死罪。凡行罰之際，學官穿秉序立堂上，鳴鼓九通，二十齋長諭並欄襍，各隨東西廊序立，再拜謝恩，罪人亦謝恩。用一新參集正宣講彈文，又一集正權司罰，以黑竹篦量決數下，大門甲頭以手對眾，將有罪者就下堂毀裂欄衫押去，自此不與士齒矣。」

160 儘管如此，要求提高上課出席率或在學留住的通常是改革派。不過，反對

> 近世於學有規，其待學者為已淺矣，而其為法，又未必古人之意也。故今不復以施於此堂，而特取凡聖賢所以教人為學之大端，……而揭之楣間，諸君其相與講明遵守，而責之於身焉，則夫思慮云為之際，其所以戒謹而恐懼者，必有嚴於彼者矣。其有不然，而或出於此言之所棄，則彼所謂規者，必將取之，固不得而略也。諸君其亦念之哉！[161]

這段文字摘自朱熹著名的〈白鹿洞書院揭示〉。這篇解釋後來成了中國後代學生耳熟能詳的作品。朱熹厭惡規範或規矩的態度顯而易見。因此，我們有必要在此暫停一下，轉而檢視制定「規矩」的史實。探討這項議題，有助於解釋政府介入學校教育為何總是引人質疑，也有助於讀者評估宋代後來的發展——學規終於還是左右了中國教育的教學法與教育理想。

批判「規矩」的態度起源極早，而且其中可能帶有佛教的影響。在〈講院條約序〉裏，釋智圓 (976–1022) 提到前人曾經「立制十條」，他則根據時代變遷的需求而加以修改，只是「不損元規」。可見他也認為佛教戒律已經足夠，並且質疑是否真有必要制定更多的「規矩」。[162]

改革的人雖然同意住校要求有其道理，卻反對制度上的變革。於是，改革派所推行的措施，原本可能促成住校要求，甚至科舉制度的廢止，最後卻還是未能成功。簡言之，儘管雙方都批評科舉制度破壞了上學的道德目的，對於住校要求是否制定為永久政策卻意見不一。最後，也許在挫折之餘，反改革人士於是轉而反對官學，批評官學是失敗的教育機構。改革派從來不曾提出這樣的批評，也不接受這樣的看法。

161 郭齊、尹波點校：《朱熹集》，74：3893–3895。案：歷代中國書院所找得到的學規和章程已經由鄧洪波收集出版：《中國書院學規》(長沙：湖南大學出版社，2000)；《中國書院章程》(長沙：湖南大學出版社，2000)。此二書將合為一本於2011年出版。

162 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第8冊，頁221。約束係指規矩。值得一提的是，「約」字在商業交易當中經常用於指稱「合約」。我認為智圓使用的這個字眼另有來源，只可惜這方面沒有令人滿意的研究。

我們必須記住，智圓寫下這篇序的時候，著名的陳氏宗學在江州正值全盛期。[163]我已經不只一次提及這所私學的「規矩」。當然，這種規範實際上乃是稱為「家法」，而不是一般的「學規」。[164]

京兆府小學規

「學規」一詞最早似乎出現於十一世紀。說得精確一點，這個字眼最早出現在京兆府（今陝西西安）一所學校翻修之後設置的石碑。這塊石碑上完整刻着這所小學的學校規範，而且保存得非常完好。[165]當時的州官范雍（979–1046）顯然對應天府的辦學成果印象深刻，[166]而想要在當時屬於偏遠地區的京兆府引進這樣的辦學方法。因此這套學規必然反映了范雍從應天府學到的理想。它制定於1054年，就是仁宗在位，推動范仲淹興學之後10年的時候：

一、應生徒入小學，竝須先見教授，投家狀并本家尊屬。其保狀內，須聲說情願，令男或弟姪之類入小學聽讀，委得令某甲一依學內規矩施行，申學官押署後，上簿拘管。
二、於生徒內選差學長二人至四人，傳授諸生藝業及點檢過犯。
三、教授每日講說經書三兩帋（案：紙），授諸生所誦經書文、音義，題所學書字樣，出所課詩賦題目，撰所對屬詩，擇所記故事。
四、諸生學課分為三等：
第一等，每日抽籤問所聽經義三道，念書一、二百字，學

163 見本書第五章第二節第三段（注169）。
164 值得注意的是，「家法」也是「家規」的意思，而且這種用法至少自從宋代以來就已相當常見。有關這方面的例子，見丁傳靖輯：《宋人軼事彙編》，5：207；8：345。「家法」在漢代原指「經學大師的學術範圍及主旨」，但這個用法在宋代已漸消失。
165 這塊石碑上的銘文，連同范雍為了翻修這所學校而提出的奏疏，都收錄於王昶：《金石萃編》，132：16b–22a；134：23a–25a。
166 見拙作〈范仲淹與北宋的書院傳統〉，收錄於國立台灣大學文學院編：《范仲淹一千年誕辰國際學術研討會論文集》（台北：國立台灣大學，1990），頁1399–1426。

書十行，吟五、七言古 詩一首。三日試賦一首或四韻，看賦一道，看史傳三、五帋，內記故事三條。

第二等，每日念書約一百字，學書十行，吟詩一絕，對屬一聯，念賦二韻，記故事一件。

第三等，每日念書五、七十字，學書十行，念詩一首。

五、應生徒有過犯，竝量事大小行罰：年十五以下，行扑撻之法；年十五以上，罰錢充學內公用，仍令學長上簿，學官、教授通押。行止踰違，盜博鬬訟，不告出入，毀棄書籍，畫書牕壁，損壞器物，互相往來，課試不了，戲玩諠譁。

六、應生徒依府學規，歲時給假，各有日限，如妄求假告，及請假違限，竝關報本家尊屬，仍依例行罰。

這份文件儘管充滿威權口氣，轉移處罰作為維繫教育理想的手段，但是它究竟是在中國教育史上難得的資料。這套學規必然忠實反映了當時許多規矩所採用的語氣。

禪宗對宋代學規觀念的影響

另外一種學規是道學思想家制定的規矩，一般認為其起源是受到禪宗的影響。[167]除了道學有許多字彙源自佛教之外，有些佛教紀錄似乎也證實佛教僧院生活讓道學思想家留下了深刻印象，程顥就是一個例子。據說程顥走訪一座寺廟，看到僧侶的行列之後，不禁感嘆當中蘊含了古時三代的禮樂理想。[168]這則故事的記載雖然只見於佛教的著作，但必然有一定程度的真實性，所以朱熹才會覺得有必要對此提出評論：「明道適僧舍，見其方食，而曰三代威儀盡在是矣，豈真欲入叢林耶？胡文定（案：胡瑗）所以取楞嚴、圓覺，亦恐

167 請參見拙作"Chu Hsi, Academies, and the Tradition of Private *Chiang-hsüeh*"，另見下一注。

168 有關這則傳說的討論，見橫田宗直：〈宋儒の禪悟研究について〉，特別是第24編，頁217–219。

是謂於其術中猶有可取者，非以為吾儒當取之以資己學也。」[169]現存最早的佛教清規的確只是1103年的作品，當時程顥早已辭世。[170]不過，禪宗的僧院生活早就引起了宋代儒學者的注意。像程顥這樣的思想家如果對禪宗的觀念與實踐一無所知，絕對是不可置信的。

胡瑗因為在1044年為湖州（今浙江湖州）州學制定一套學規而著名。據說他的教育方法「科條纖悉具備」。[171]這些科條就是當時許多人談論及參考的「法」。范仲淹在那一年推行教育改革，負責整頓太學，於是為太學引進了學規。司馬光在〈并州學規後序〉（并州位於今山西太原）也提到：「取法於太學及河南（今河南洛陽）、大名（今河北大名）、京兆府、蘇州。」[172]這幾所學校顯然都以其學規著名，而并州州學的學規也可能刻於石上，以免「學者寖久而寖忘之也」。

於是，在十一世紀期間，大多數宋代思想家與決策者都認為學規的重要性乃是理所當然，因此不但應該制定，甚至也應該銘刻於石碑上。學規雖然向來都是教育過程中的一部分，但把學規確立為書面規範，卻可能在這個時期才趨於普遍。隨着官學組織愈來愈複雜，教授（這時已是負責教學的官員）的教誨已不再是學生遵循的唯一標準。

道學者對學規的態度

我認為推動學校設立學規的運動，是宋代改革人士特別鮮明的特徵。因為這樣，他們被人指控為採行法家的治術：王安石與蔡京推行改革期間，的確施行了許多與學校有關的新法。

---

169 郭齊、尹波點校：《朱熹集》，30：1266。

170 見前注139。

171 黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》，1：24；《宋史》，432：12837。另見《宋元學案》，3：142，其中提到胡瑗「立學規良密」。

172 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第28冊，頁452。必須指出的是，出身蘇州的范仲淹對於蘇州州學在1035年的振興與改革也扮演了重要角色，見董金裕：〈范仲淹與宋初的教育與學術〉，收錄於國立台灣大學文學院編：《范仲淹一千年誕辰國際學術研討會論文集》，頁1427–1444。

因此，隨着教育及一般改革的範圍與目的所產生的爭議愈來愈擴大，許多官員與知識分子也開始質疑學規的價值，儘管最先推動學規運動的人物是改革人士與反改革人士都一致尊崇的胡瑗。

改革人士要求訂定詳細的學規，其他人則持保留態度。朱熹就是一個例子，可見於前引的〈白鹿洞書院揭示〉一文裏。儘管如此，朱熹還是經常表達訂定規範的必要：

> 精舍數日紛紛無意思，只得應接酒食，説閑話而已。亦緣屋舍未就，不成規矩，它日需共議條約，乃可久遠往來耳。[173]

除了著名的〈白鹿洞書院揭示〉之外，他也寫了另一套課堂行為規範，命名為〈訓學齋規〉。[174]

朱熹對「學規」的批評至少受到了一名追隨者的注意，即陳文蔚(1154–1239)。他也把自己書院的學規稱為「揭示」，並且在序言裏重申朱熹反對學規的警告：

> 諸君苟能念此，則鄉之所設學規者，蓋亦大為之防，似不足以相浼然，出此則入彼矣。諸君其體之。[175]

陳文蔚「揭示」的後序是一篇短文，也跟朱熹一樣，批判「近世學規」中寫道：

> 朱先生揭之於白鹿書院者已盡之矣。今掇其緒餘以告來學之朋友，使知立身之大節，修為之次第。若乃立為條約，以從事於防閑簡柅，則非所以待同志之士，而同志者亦無所事於此。

---

173 郭齊、尹波點校：《朱熹集》〈續集〉，2：5158。值得一提的是，朱熹也把自己的學校命名為「精舍」。陳榮捷曾對朱熹的書院以及他所用的「精舍」一詞加以討論，見其〈滄洲精舍辨〉，收錄於氏著：《朱子新探索》，頁472–477。另參考拙作 "Chu Hsi, Academies, and the Tradition of Private *Chiang-hsüeh*" 及〈精舍與書院〉兩篇文章。

174 比較第四章注61對宋代人對識字與道德教養孰先孰後的討論。

175 陳文蔚：《克齋集》(「四庫全書」)，7：4b–8a。

陸九淵的思想當中，也同樣帶有這種對於學規的反感。據說，在1172年，陸九淵通過殿試返鄉之後，他招收學生的第一件事情，就是「去今世所謂學規者」。[176]

因此，當時顯然對書面學規的用處有所爭論，認同道學主張的思想家認為政府施行的許多學規都毫無價值。為了對抗這些規範，許多類似於〈揭示〉的新規範因此紛紛出現。儘管這些規範不可能與道學思想家抨擊的傳統學規完全不同，卻仍然代表了道學的反對態度。到了十三世紀末與十四世紀初，道學對「學規」的看法已大致獲得勝利。馬端臨(1254–1325)說得好：「試文則宗新經，策時務則誇新法。今又立蜚語謗朝政者以學規殿罰之條。則太學之設，乃箝制羅織之具耳。」[177]

道學為學生制定規矩的實驗獲致了成功，他們訂定的許多規矩也廣為流傳，延續這種做法也成為書院的教育活力的決定性特徵。[178]以下我將討論有些比較著名的「揭示」或「學規」。

朱熹與〈白鹿洞書院揭示〉

首先是朱熹的〈白鹿洞書院揭示〉。這篇文章無疑是這種文類當中最重要的作品，而且值得在此全文引述：

「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」

右五教之目。堯舜使契為司徒，敬敷五教，即此是也。學者學此而已，而其所以學之之序，亦有五焉，其別如左：

「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」

---

176 陸九淵：《陸九淵集》，33：389。陸九淵傳記的作者讚揚他不鞭笞學生。見《陸九淵集》，33：393。拙作"The Discovery of Childhood"，頁175引周密的《癸辛雜識》的一小段文字，談及太學生根據學規而遭受的體罰。

177 馬端臨：《文獻通考》，42：396b。「新經」(《三經新義》)是王安石下令編纂的作品，目的在於為改革計劃提供思想上的支持。詳見拙作*Government Education*，頁240–241及書中各處。另見本書第三章第五節第五段(注348及349)及第四章第一節第四段。

178 朱榮貴：〈學規與書院教育〉，《中國書院》，第1期(1997)，頁122–131。

右為學之序。學問思辨四者，所以窮理也。若夫篤行之事，則自修身以至于處事接物，亦各有要，其別如左：

「言忠信，行篤敬，懲忿窒欲遷善改過。」

右修身之要。

「正其義不謀其利，明其道不計其功。」

右處事之要。

「己所不欲勿施於人，行有不得反求諸己。」

右接物之要。

熹竊觀古昔聖賢所以教人為學之意，莫非使之講明義理，以修其身，然後推以及人，非徒欲其務記覽，為詞章，以鈎聲名取利祿而已也。今人之為學者，則既反是矣。然聖賢所以教人之法，具存於經，有志之士，固當熟讀深思而問辨之。苟知其理之當然，而責其身以必然，則夫規矩禁防之具，豈待他人設之而後有所持循哉？[179]

案：接續上為〈揭示〉的最後一段，內容是對近世學規的批判，已引於前面「道學思想家對學規的批評」小段。

這篇文章主要探討知識與教育的道德理想，之所以重要，原因是其中採用了正面與規範性的語氣，而且明顯不是為了遏止特定錯誤行為而寫的警告文章。這點與先前提過的京兆府學「學規」恰好成了對比。就這方面而言，朱熹的文字和理想確有其特色，和許多只着眼於控制或禁止的規矩或學規大為不同。

呂祖謙的規約

但是論到學規，當然這一類作品不可能不帶有禁止性的語氣，這點在呂祖謙（1137–1181）於1168與1169年所寫的兩部「規約」當中明顯可見。[180]第一部規約共322字，列出了12項應該受到處罰的不

179 見前注161。

180 呂祖謙：《東萊集》（「四庫全書」），〈別集〉，5：1a–3a。值得一提的是，呂祖謙稱之為「規約」，為他出版全集的出版者卻把這兩部作品的標題訂為「學規」。朱熹的「揭示」也是如此，經常被人籠統地稱為「學規」。

良行為，而且總共用了28個否定字眼，包括「不」及「毋」。他在次年所寫的另一部規約，則只有114字，其中只提出三項應予棄絕的道德缺陷，而且全篇只用了兩個否定字眼。我認為這項變化反映了道學在學規方面主張訴求於正面主動的態度。以下所錄為其第二部規約：

> 凡與此學者，以講求經旨，明理躬行為本。
>
> 肄業當有常，日紀所習於簿，多寡隨意。如遇有干輟業，亦書於簿。一歲無過百日，過百日者同志共擯之。
>
> 凡有所疑，置專冊紀錄。同志異時相會，各出所習及所疑，互相商榷，仍手書名於冊後。
>
> 怠惰苟且，雖漫應課程而全疏略無敘者，同志共擯之。
>
> 不修士檢，鄉論不齒者，同志共擯之。
>
> 同志遷居，移書相報。

程董二先生學則

由程端蒙（1143–1191）與董梴（1152–1214）所寫的另一套學規，則是稱為〈程董二先生學則〉。[181] 其中提出了12種行為規範：

> 居處必恭，步立必正，視聽必端，言語必謹，容貌必莊，衣冠必整，飲食必節，出入必省，讀書必專一，寫字必楷敬，几案必整齊，相呼必以齒。

每一項行為規範後面還有簡短的注釋，說明各種行為的詳細要求。值得注意的是，這十二條規範雖然都採正面表述，注釋中的說明卻充滿了禁制語氣，指出各種應該避免的行為，如：「雖燕處，不得裸袒露頂。雖盛暑，不得輒去鞋襪。」儘管如此，仍可看出作者致力於提出正面而具理想性的準則，不同於道學思想家所鄙夷的「學規」。因此，難怪朱熹會在〈程董二先生學則〉的後序當中寫道：「凡為庠序

181 黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》，69：2280–2282。

之師者，能以是而率其徒，則所謂成人有德，小子有造者，將復見于今日矣。」這段話反映了他對規範性的理想準則與及避免用禁止性質的文字的重視。

前述三部規矩是宋代期間最著名的作品，全都與朱熹倡導的書院運動有關。除此之外，在私人書信、諺語以及「勸學文」當中，也可看到鼓勵學生透過學習追求道德完善的文字。[182]後來諺語和箴、銘成了重要的文類，出現了許多為學習或為學校而寫的諺語。諺語寫作無疑在宋代期間廣為普及。[183]抄寫諺語的書法作品成了許多學校牆壁上不可或缺的裝飾，烘托書院學習的氛圍，並且從此成為中國教育傳統的恆久特徵。以下舉其中一例：

匪仁弗泉，匪敬弗源，心為之淵，以妥其天。
是心未熟，求躬之淑，譬彼蕘麥，而欲穫菽。
聖有六籍，道之國都；立師求友，往問之途。
有充於中，必形於外。行與聖契，言與聖會；
其或載筆，以葩厥辭。大本斯拔，何葉弗萎？
咨爾後學，於斯盍覺；惟其篤之。是以告之。[184]

由以上對宋代「學規」觀念的探討，包括道學對當代學規頒佈傳統的批判，以及道學思想家本身從事的實驗，可見宋代的歷史編纂

182 朱熹的兩篇〈喻學者〉是這方面最著名的文章，收錄於郭齊、尹波點校：《朱熹集》，74：3901–3902。另見陳淳：〈示學者文〉，收錄於黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》，68：2223–2224；真德秀：〈勸學文〉，載氏著：《西山文集》，40：3a–5a。關於提倡學習的北宋文章，例子請見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第8冊，頁237–240；第11冊，頁696；第14冊，頁236、378；第26冊，頁37–38；第29冊，頁460；第30冊，頁255–256；第37冊，頁403–407；第40冊，頁256等。

183 關於宋代諺語的例子，見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第5冊，頁126；第8冊，頁281、309、595；第12冊，頁725；第35冊，頁190、720等。另見邱漢生、熊承滌主編：《南宋教育論著選》(北京：人民教育出版社，1992)，頁27、100、568等。

184 楊萬里：《誠齋集》(「四庫全書」)，98：6b–7a。

為何會缺乏官學結構的資料。這點在入學條件與升學規範以及年齡限制等方面也一樣可以看到。

宋代學生的生活：一般討論

宋代是儒家教育的全盛期，官學與書院的數目都大幅增加。隨着學生人數愈來愈多，師生之間的關係按理應該會變得愈來愈形式化。不過，隨着教育成為一項重要的政治與社會議題，師生關係也發展得愈來愈親密，至少理想上是如此。這些看似相反的發展竟然同時發生，於是也就帶出了我在這個章節所要探討的第三點：官學為學生提供的教育幾乎毫無價值，師生之間通常也不會發展出深厚長久的關係。[185]另一方面，我們可以看到師徒關係變得愈來愈個人化，而且也愈來愈私密。師徒關係可以非常緊密，我們先前就已看過朱熹和他老師的例子。這種關係密切但不卑屈，互相尊重卻又不會喪失自主性。

首先，到了宋代，「弟子」或「門生」這類字眼的意義在兩方面變得非常廣泛。一方面，這種字眼代表了時間上的連續。師生關係在這時又再次被認為是一種終生關係。唐代並未強調這方面的意義，可見漢代的理想到了宋代又再次復興。

另一方面，受贊助者也逐漸被視為著名讀書人或官員的弟子。「學生」或「弟子」等詞經常用於指稱這類人士。[186]因此，考生尋求著名官員的指導也從此成為慣例。他們會寫信提問，[187]或者拜訪著名學者，[188]或者出席學者的講學。他們藉由這些方式建立個人關係，讓自己成為對方的門生、受贊助者，而且這樣的關係可以持續終生，除非情況有所改變。這種慣例與唐代的做法沒有太大不同，尤

---

185 只要研讀宋代紀錄，尤其是傳記，即可發現宋代人極少提到自己在官學中的生活。我只有看到蘇頌(1020–1101)詳細寫過這方面的議題。

186 有些例子可見於丁傳靖輯：《宋人軼事彙編》，7：274、284；8：344、345，及書中各處。

187 王安石與王令(1032–1059)之間往返的許多書信就是絕佳的例子。歐陽修與朱熹的文集也收錄了許多答覆他人詢問的信件，有些請求指導，也有不少是尋求推薦官位。

188 見後注191和192。

其是「公卷」制度，但唐代的那套做法已受到官方明文禁止。[189]不過，以象徵永久關係的儀式行為而言，宋代的慣例其實與漢代比較接近。

兩名門生隨同其座主或業師流放的故事，就是宋代慣例近似於漢代做法的鮮明例證。[190]有些故事也提及宋人為了尋求名師的指導而不惜長途跋涉。[191]有一個例子，一名學生不遠千里追求名師，結果卻死於學校裏。該名老師為他寫了一篇悼文：

> 子年尚少，徒步數千里旅吳學……夫旅而死，無親戚左右為之助者有之。……吾以（與）子有生死之別，旅櫬舉而望涕，不知其所從。哀哉！尚饗！

說來諷刺，我們只知道死者姓江，來自建陽（今福建建陽）。不過，由於這篇悼文，我們卻得以知道他死於1047年的7月6日。[192]當時正是吳學（蘇州學）因為胡瑗的教學而聞名於世的時候。

宋代文獻當中有許多紀錄，顯示老師對待學生的態度極為熱切。一則特別著名的故事與范仲淹有關，提到他在蘇州州學裏教書的個人犧牲。[193]范仲淹也因鼓勵孫復與張載而著名。後來孫復被延

189 王禹偁（954–1001）寫過一篇值得注意的文章，抱怨公卷為他帶來的困擾。見氏著：〈答鄭褒書〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第4冊，頁355–357。另見文彥博（1006–1097）自我介紹的書信草稿，收錄於《全宋文》，第16冊，頁23–25。關於這項制度在1041年的廢止，見李燾：《續資治通鑑長編》，133：3a。

190 丁傳靖輯：《宋人軼事彙編》，5：180–181。

191 歐陽修曾讚許一名學生跋涉「數百里，犯風霜，干大國，望官府，下首於閽謁者，以道姓名，驅走拜伏於人之階廡廊間，何其勤勞乎！」但也婉轉質疑是否有必要這麼做。見氏著：〈與張秀才書〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第17冊，頁66。

192 歐陽修：〈祭學生文〉，收錄於曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第15冊，頁426。由此可證官學也招收來自其他地區的學生。順帶一提，這名老師以「徒步」一詞描述該名學生的旅程。吳學在宋代相當著名，由范仲淹創立於1035年，首任老師為胡瑗。見拙作〈范仲淹與北宋的書院傳統〉。

193 這就是先前剛提到的那所學校（吳學）。有關范仲淹與這所學校的詳情，請參見前一注提及的拙文。

攬進入太學教書，張載則成為重要的道學思想家。[194]隨着教育改革的爭議愈來愈激烈，變法人士與反變法人士的態度差異也愈來愈鮮明，反變法的人似乎都對學生非常熱情。這種態度後來為道學思想家所承繼。宋代學生運動之所以會獲得這麼多的同情（看下面），部分原因就是道學思想家對學生採取的親切態度。

宋代的師生關係到了此時顯然已分為兩個方向發展：其中一個方向是愈來愈僵化的法家傾向，這是官僚改革行動的特徵。[195]他們經常頒佈通行全國的「法令」或「規程」，管理學生的行為。這種做法有其優點，而且合乎國家的官僚需求。到了南宋初，改革理念的氣勢已衰落，但國家追求控制的慾望仍然絲毫沒變。

另一個方向是比較熱切的做法，強調個人修養的規範性目標。採取這種態度的人通常對學規的使用抱持批評的眼光，並且喜歡把自己的學校規範命名為「揭示」或「規約」，強調個人追求道德完善的自發性本質，與法家式的做法或強制執行規範的行為相反。他們強調以熱情對待學生的重要性，並且經常展現這種慈悲的情懷，支持加入抗議政府腐敗或不良政策的學生。當時的確認為學校需要書面規範，但道學人士選擇採用禪宗的僧伽戒律，顯然給了他們一種關鍵的信念與力量，並發現官僚做法可能為教育過程帶來暴力的問題。道學的關注主要在於教學法方面。他們對學規的批判，在他們看待學習的不同態度方面最鮮明可見，而這種態度乃是在書院成為中國教育的一大勢力之後才告出現。

官學裏的生活[196]

如同唐代，宋代官學的學生生活也幾乎沒有留下任何資料，而

---

194 這幾則故事無疑都有誇大之嫌，但仍然反映了當時一般觀念中對於模範師生關係的看法。

195 蘇頌敍述過一項值得注意的事件，內容關於常州縣學一個積極過頭的學規執行者。有幾個學生和縣令的兒子在學校裏舉行宴會，結果就被控以賄賂的罪名。見蘇頌：《蘇魏公文集》（北京：中華書局，1988），56：850。

196 在這個段落裏，我幾乎完全採用我先前的著作，包括"Life in the Schools of Sung China," *JAS*, 37 (1977), pp. 45–60; *Government Education*, pp. 173–196。另見郭寶林：〈北宋州縣學生〉，《中國史研究》，1988年第4期，頁84–94。

僅有的少數資料也經常都是關於官員或富有家族的子弟。許多年輕學生似乎都跟着父親前往許多地方，周密(1232–1310)就是一個例子。周密以詞聞名，但他的筆記作品中也收入不少有關太學生活的紀錄。他年少時期跟着父親前往吳興、福州、滁州、四川，他的詞作有不少都是描寫旅程上遇到的社會事件。[197]南宋道學家陽枋(1187–1267)也跟着父親到了許多地方，一面隨着家庭教師學習，而這名教師想必也隨着他們到處旅行。[198]由於這點及其他原因，大多數好家庭出身的年輕人待在學校裏的時間都很短，在官學裏更是如此。事實上，進官學的人恐怕並不多。[199]

陸游的童年過得相當舒適，他提到自己離開小學之後曾經上過鄉校，但待的時間不長，因為他在1136年由於恩蔭而獲得指派擔任一個小官職，當時他才12歲。[200]蘇軾19歲的時候曾進入成都(今四川成都)的州學就讀，並且在就學期間榮獲州官接見。[201]不過，我們對他們上的學校以及他們在學校裏的生活都一無所知。

我們對於太學生的舒適生活所知甚多，他們的政治活動更留下了豐富的資料。我們在這裏只探討他們的學校生活，政治活動留到後面再談。最主要的重點，是太學學歷在科舉制度中所扮演的角色：太學畢業生在州試中的錄取名額遠多於一般考生。許多學生進入太學就是為了這項特權。由於沒有住校要求，所以大多數學生都只在科舉考試的舉行年份湧入太學。太學的結構顯示政府希望學生在學校裏平均待上五到七年的時間，楊簡(1141–1226)也的確

197 沅窗(馮漱蘭)：〈草窗年譜〉，《北大國學季刊》，第1卷(1926)，頁259–261。

198 陽枋：《字溪集》(「四庫全書」)，12：2a–4a。

199 1165年左右，福州(位於福建)州學約有300名學生。但同一地區在同一年卻有17,000名考生(1174年達20,000名)參與了州試。由此可見，大多數學生都沒有進入官學就讀。見拙作*Government Education*, p. 176。

200 于北山：《陸游年譜》，頁17。

201 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第44冊，頁183。

在太學裏整整待了七年。[202] 另一方面，名詩人周邦彥(1057–1122)則待了五年，並且因為其《汴都賦》深受皇帝賞識而在最後一年獲得拔擢為太學正。[203] 其他學生則沒有這樣的恆心。

太學與國子學的教育功能，因此還比不上其在科舉當中扮演的角色。於是，南宋許多思想嚴肅的作家都對太學嚴加批判。朱熹的朋友暨支持者楊萬里(1124–1206)甚至還說，不夠富有的人最好別上太學。[204] 背皇帝跳海自盡的陸秀夫(1238–1278)通過了太學的入學考試，卻因為太學達不到他本身抱持的教育理想而不肯註冊入學。太學後來逐漸衰頹，成了家世富裕的年輕人聚集在一起游手好閒的地方。太學裏宿舍的設施不太理想，而且許多學生都已經結婚(李清照之夫趙明誠就是一個例子)，[205] 所以他們應該是能夠自由進出學校。據說藝人和歌妓皆可輕易進入校園，不同宿舍的學生也互相爭取歌藝傑出或容貌動人的歌妓，有時甚至大打出手。

南宋期間，地方學生的許多糾紛事件顯示太學生的生活確實極為自由，甚至於可以說是鬆散。[206] 他們對地方政治或甚至中央政府都具有極大的影響力，因此成為嚴厲批判的對象。不過，正因為他們帶有年青人的理想性格，他們致力推動改造政府中的政策或行事，遂得以在歷史上獲得高度評價。但整體而言，大多數人卻認為他們的鬆散生活令人厭惡鄙夷。

宋代書院裏的生活：一個傳統的形成

宋代書院提倡師生之間緊密而富有同情心的關係。由書院領袖為學生生活制定的規則，可見他們認定年輕人或學生能夠自發追求學習，並且自行採取主動。採用「對話」、記錄老師的話語，以及禪

---

202 馮可鏞、葉意深輯：〈慈湖先生年譜〉，收錄於楊簡：《慈湖遺書》(1936年「四明叢書」本)，1：4ab。

203 《宋史》，444：13126。

204 楊萬里：《誠齋集》，64：11a。

205 見本書第四章第二節第三段引用的李清照的回憶錄。

206 有些例子可見於本章第二節第二段。

宗僧院生活對行為舉止和紀律的強調，都對道學書院規則的興起有所貢獻。書院中的生活雖然與官學裏的生活差異不大，但書院吸引到的學生卻比較廣泛，也都不全是科舉考生。這是官學裏看不到的現象。

宋代書院的生活留下了非常豐富的資料，而且幾乎全都充滿正面的描述，讓人不禁懷疑書院對學生的人生與個人修養是否真的具有那麼大的影響力。此外，從現代觀點來看，我們也不禁質疑這些影響是否全部有益。無論如何，我要在此提出其中幾項，藉以理解書院為何會在中國後期歷史上獲得如此多的讚譽。

首先是朱熹在張栻(1133–1180)的邀請下於1167年走訪岳麓書院。他的兩名弟子陪同他前去。在拜訪期間，朱熹與張栻辯論了「中和」、「太極」、「知行」與「仁」等觀念。他們的辯論開放給學生聆聽，張栻的許多追隨者可能也在聽眾當中。後來的記述把聽眾人數誇大達數千人。[207]儘管如此，這次為期不短的拜訪以及他們之間的辯論，想必對張栻的門徒產生無可磨滅的影響。

拜訪期間，朱熹與張栻到衡陽走訪美麗的衡山。這是一趟令人難忘的旅程：他們不但由張栻的學生陪同，胡宏(1105–1161)的弟子由於正在那附近學習，此也加入了他們的行列。朱熹於是在衡山上寫下一百四十幾首詩，紀念這次遊歷。[208]

另一宗事件，是同樣著名的朱熹和陸象山的會面(1175)，這是他們共同的朋友呂祖謙所邀集的。這場會面的地點在鵝湖(今江西鉛山)，鵝湖也就因此而著名。這兩位思想家在此辯論兩人對於「理」這項觀念的哲學差異，[209]也針對其他議題交換了意見。自從明末以

---

207 這是康熙版《岳麓書院志》在清代的一項記載內容。引自朱漢民：《湖湘學派與岳麓書院》(北京：教育科學出版社，1991)，頁163。

208 朱漢民：《湖湘學派與岳麓書院》，頁161–174。胡宏是著名學者，專精《春秋》。他是湖南人，而岳麓書院正是當地的思想中心。張栻也是胡宏的弟子。

209 近來有一部研究朱熹與陸象山這場辯論的著作，見Hoyt Cleveland Tillman: *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992)，尤其見pp. 203–213。關於朱、陸二人的哲學差異，

來，許多人都認為這場會面代表了朱、陸二人在道學思想上的根本差異，於是，他們也一再誇大這場會面的參與人數，聲稱雙方的學生各有100人出席，歷時約一週。[210]暫且不談誇大的問題，這場會面仍然代表了道學思想家在學術與學習目的方面所持的開明態度，參與這場會面的學生很可能學到了身為門徒應該具備的條件：誠心投入互相鼓舞的道德世界裏，並且服膺於最終的真理，而此一真理就體現於朱熹與陸象山這類地位崇高的老師身上。

陸九淵在1181年應朱熹之邀而走訪白鹿洞書院，也是另一個令人難忘的事件。這起事件尤其重要，原因是其地點乃在中國最著名的白鹿洞書院：

> 時元晦為南康守，與先生泛舟樂……先生講「君子喻於義，小人喻於利」。畢，……〔元晦〕乃離席，曰：「熹當與諸生共守，

中文世界也有兩部全面且具代表性的研究著作，見唐君毅：〈朱陸異同探源〉，《新亞學報》，第8卷，第1期(1967)，頁1–100；牟宗三：〈象山與朱子之爭辯〉，《民主評論》，第16卷，第8期(1965)，頁170–250。有一篇英文文章概述了陸象山在這場會面當中的思想立場，見Robert P. Hymes: "Lu Chiu-yuan, Academies, and the Problem of the Local Community"。不用說，還有狄培理(de Bary)的許多著作，其中都對所謂的「朱陸異同」提出新的觀點。狄氏的研究比較系統地引用日本學者的觀點。

210 這場會面的原始記載散見於多部著作裏，不易蒐集。鄭之僑的《鵝湖講學會編》(1744)與王賡言、吳嵩梁的《鵝湖書田志》(1813)是最早嘗試彙集這些資料的著作，兩書皆收於趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》(南京：江蘇教育出版社，1995)，第11冊。至於現代作品，見鉛山縣誌編撰委員會：《鵝湖書院志》(合肥：黃山書社，1994)，其中頁38引用了明代一部作品，指稱該場會面的參與人數多達100人，但編者認為實際上只有18人，包括朱熹、陸象山兄弟、呂祖謙與蔡元定(蔡沈，1135–1198)。李國鈞等編：《中國書院史》，頁329–337，列出了11名參與者的姓名。陳榮捷：〈鵝湖之會〉，收錄於氏著：《朱子新探索》，頁564–567；〈朱陸鵝湖之會補述〉，收錄於氏著：《朱學論集》(台北：台灣學生書局，1982)，頁233–249。這兩篇論文都詳細研究了這場會面，但只提出10名與會者。他也認為這場會面持續了一到兩週。關於陳榮捷對於這場會面帶來的思想上的貢獻所抱持的觀點，見他為*Chu Hsi and Neo-Confucianism* (Honolulu: University of Hawai'i, 1986)所寫的引言(p. 14)。

以無忘陸先生之訓。」……說得來痛快，至有流涕者。元晦深感動，天氣微冷，而汗出揮扇。[211]

另外還有不少會面或講學也都在史書裏有詳細記載。這些聚會是「會講」的早期例子，後來會講發展為制度，[212]成了書院生活中不可或缺的一部分。

9. 學習成為漢人：遼金元學校的學生

在遼、金、元三代當中，契丹人建立的遼受儒家或漢人教育思想的影響最小。遼與金的學校及考試大體上，都以唐代的制度為根據。貴族成員大致上都是佛教與薩滿教信徒，接受的也可能是儒家以外的教育，因此儒家教育對於掌權的少數族群可能影響力有限。不過，漢人大眾接受的教育，仍然有別於當代北宋及南宋漢人的教育制度。這種情形到了元代則有了改變。元代的學校制度已足以和宋代相提並論，書院在中國北方也和南方一樣普及。

儘管我們對遼、金兩代的入學資格及學校生活所知極少，卻不難想像學生主要都是貴族子弟，包括游牧民族與漢人的貴族。[213]金朝官學延續北宋的做法，規定15歲以下的男童必須進入小學就讀，15歲以上則進入國子學。金朝國子學的創校學生人數為160人，全盛期達400人左右。[214]地方府學與州學的入學資格也與宋代相似，只准官員子弟及科舉考生入學。值得注意的是，地方官學招收13歲以上的學生，也許表示地方官學沒有另設小學。最後是先前也提過的

---

211 陸九淵：《陸九淵集》，36：492–493。這段文字是陸九淵的回憶，也收入了他的年譜。這場講學的內容可見於《陸九淵集》，23：275–276，其中所引的《論語》章節為〈里仁第四〉，第二十六章。

212 「會講」一詞首次出現可能是在朱熹與張栻的信件中，但這種制度可能是受到佛教講經活動的啟發，見本書第三章第三節第三段。另見朱漢民：《湖湘學派與岳麓書院》，頁171。

213 關於學生資格的第一手資料，見本書第二章注158。

214 《金史》，51：1131。

一點，就是金朝的學生與宋代學生一樣，享有減免徭役及賦稅的特權。此外，通過初級考試的考生以及國子學的學生，還可領取官田的租賃收入。[215]

元代官學最為多元化：漢人、蒙古人與色目人都各自設有不同的學校。國子學成立於1287年，剛開始招收100名正式學生與20名旁聽生。在100名正式學生當中，半數為蒙古人，漢人與色目人各25人。學生人數不時增加，舉例而言，政府在1303年蒙古學生的名額增加了100人；一年後，整個國子學的學生名額又另外增加了200人。[216]整體而言，名額維持在400人左右，但紀錄顯示實際學生人數至少曾一度超過1,000。這些學生生活放蕩，是元朝首都裏喧嘩吵鬧的一群。

國子學招收蒙古貴族與七品以上官員的子弟。資質出眾的平民子弟如果獲得三品以上的官員推薦，則可入校旁聽。因此，這套制度其實頗具菁英色彩。

政府接着又採行另一項政策，規定正式學生必須年滿11歲，旁聽生則必須年滿15歲，由此可見國子學裏大概也沒有小學的機構。[217]

學規

我們對遼、金、元三代官學裏的學生生活雖然所知極少，有一點卻明顯可見：在這些信奉佛教的地區，道學教育理想的勢力大為茁壯。在金朝治下的中國北方，道學早已逐漸擴展，但成果在十三

---

215 關於年齡規定，見上注；關於特權，見《金史》，11：257；51：1143。

216 生活放蕩：例如外出用餐不付錢。見畢沅：《續資治通鑑》，208：5670。關於文中所引的兩個例子，見畢沅：《續資治通鑑》，194：5297；195：5301。後續的增加記載於《續資治通鑑》，197：5361；柯劭忞：《新元史》，64：316。

217 1331年，元朝的國子學招收年幼孩童，就算不是唯一的一次，可能也是第一次。見柯劭忞：《新元史》，31：316。早自1291年，政府就允許南方的地方政府在學校裏成立小學。見《元史》，81：2032。不過，北方顯然從來不曾如此。另外，王頲點校：《廟學典禮》，2：29記載了國子監生年齡的規定。

世紀晚期的忽必烈（1260–1294在位）時代最為明顯，當時許衡（1209–1281）說服忽必烈為蒙古王公施行道學教育。[218]道學勢力擴張，表示朱熹的思想與教育活動受到了元代學校以及科舉考試的採納。

宋代對於「學規」的爭論持續到了十三世紀末。先前提到馬端臨批評科舉考試採用太學的學規就是一個例子。不過，元朝政府國子監發佈了一連串的規定，大部分皆留存至今。這些學規大多是使取使用負面的、懲罰學生的方式來維持教學的目標。在高等教育當中實施非常嚴格的紀律，不免令人感到沮喪。[219]

不過，整體而言，也許是為了討好漢族的知識人，元代政府對於官學的維護仍然極為重視。醫學教育是個鮮明的例子，而許多關於老師的招募方式與行為舉止的詳細規定，也顯示元代政府至少表面上非常注意這類事務。中國歷史著作對元代教育——尤其是儒家教育——的描寫確實相當貧乏，但這點可能反映了儒家的偏見。只要客觀檢視，即可發現元朝政府在設立學校以及為學生提供特權與特殊豁免權等方面，的確投注了許多心力。[220]

10. 明代的學校生活：知識自主的追求及其不滿

到了明初，科舉考試對學生生活的影響已根深蒂固，受過教育的人士都擺脫不了科舉的名利誘惑。明代是社學的盛行時期，但官學、尤其是國子監及其轄下的學校，也是在科舉制度的大氣候中務凝聚可脫穎而出的學生。

---

218 關於許衡，見Wm. Theodore de Bary: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*, pp. 131–148及書中各處。

219 黃時鑒點校：《通制條格》，這部著作裏收錄有「學校飭令」的相關資料，不過，元代官學組織最完整的資訊，則是見於王頲點校：《廟學典禮》，頁97–111、119–121及書中各處。另見牧野修二：〈元代生員の學校生活〉，《愛媛大學法文學部論集．文學科編》，第13號（1980），頁1–23。

220 關於世襲儒戶的研究，見蕭啟慶：〈元代的儒戶：儒士地位演進史上的一章〉，載氏著其《元代史新探》（台北：新文豐出版，1983），頁1–58。另見牧野修二：〈元代生員の學校生活〉。

科舉對教育造成的麻痺效果，以及對科舉文化的支配地位所產生的反動，就此成為明代讀書人及學生生活的主軸。到了十五世紀，科舉制度已告成熟，成為一種相對公開而且有效的社會流動管道，可供一小群受過教育的人在社會中向上攀升。[221] 不過，科舉制度盛行也表示政府對受過教育人士的控制更加嚴密。為了反對科舉制度對思想探索所造成的戕害，許多知識人於是開始追求思想與道德上的自主。

國子學與太學的學生

如果說明代所有官學學生都是以追求官職為主要目標，絕對不算太過尖酸。政府毫不避諱自己乃是利用官職的高薪與特權引誘科舉考生。內容繁多的「學規」以及當中的世俗語氣，見證了教育只是為了準備考試的鄙俗目的。

地方學校的學生可免除各種徭役，並且享有飲食補貼，也經常被指派執行公務。簡言之，官學學生相當於準官員。

官學的入學規範非常詳細，對學生行為也有詳細規定。不過，在探討官學的學生生活與各項規定之前，我們有必要先了解學校裏不同的學生類別。

國子監的學生分為兩類：官員子弟與平民子弟。前者包括各等級官員的子弟，還有透過蔭官政策入學的學生[222]以及外國學生（來自朝鮮或琉球群島）。[223] 平民子弟則包括就讀過地方官學而且通過入學考試的學生。這套分類架構也使用於統計數據當中。南京國子監最早的學生人數紀錄（1382；太祖洪武15年）顯示，兩種類別的學生合計共有577人。到了1391年（洪武24年），統計顯示官員子弟共有45人，平民子弟則有1,487人。紀錄中最高的學生人數出現於1422年

---

221 Ping-ti Ho: *The Ladder of Success in Imperial China*, pp. 261–262。

222 這是延續自前朝的慣例。明朝政府後來縮減了恩蔭特權的範圍。

223 黃佐：《南雍志》，卷15，引於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1088–1090。另以分類方式引於楊學蔚等：《中國考試制度史資料選編》（合肥：黃山書社，1992），頁298–299。

(成祖永樂20年)，為9,972人，其中29人是官員子弟，其餘皆是平民子弟。[224]北京(當時稱為北平)的國子監成立於1403年(永樂元年)，學生人數稍微少一點。最早的紀錄是在1409年，當時共有1,028名學生(官員子弟21人，平民子弟1,007人)；1422年達到5,300人(官員子弟65人，平民子弟5,235人)。北平這所學校的全盛期出現於1453年(代宗景泰4年)，學生人數達9,073人，其中79人為官員子弟，8,994人為平民子弟。[225]到了十五世紀初，南方的學生人數約為1,800人，最後一次紀錄的人數為1,421人(1542；世宗嘉靖21年)。北平的情形稍微好一點，但最後一次的紀錄顯示，(1581年；神宗萬曆9年)只有353名學生，這是利瑪竇來到中國的前一年。[226]

國子監學生沒有年齡限制，這點繼承了至少自從唐代以來就出現的發展，認為學業進程與年齡沒有直接直接的關連。實際上，在十五世紀初(宣德年間，1426–1435)，政府甚至頒佈一項命令，允許設立特別名額，招收45歲的學生。後來的招生方法甚至指出，藉由捐贈馬匹或穀物入學的學生必須年滿25歲，而且還進一步規定學生必須和父母同住，只有在年滿25歲之後才能正式入學。[227]因此，國子監的學生都是已經成熟的男性，隨時皆可進入官場任職。其中有些人必然是仍在準備進士考試的考生。在一本探討教育的書裏，實在沒有這群人的位置。就這方面而言，稱讚國家願意補助學生食宿並且給予免除徭役的特權，其實充滿了反諷：學生大可終生依賴政府的補助過活，其津貼甚至足以養活一家人。

---

224 黃佐：《南雍志》，卷15，引於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1091–1095。

225 郭槃：《皇明太學志》，明本，重印於首都圖書館編：《太學文獻大成》(北京：學苑出版社，1996)，第5–7冊，見卷12。其中有關的內容收錄於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系》，頁1095–1099。南京國子監在同年的學生人數為5,010人。

226 難怪當代的傳教士說中國的教育基本上都在家中進行，沒有大學。

227 中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1091。

國子監沒有年齡限制，對明代的教育具有深遠的影響。在地方官學以及許多社學裏，升學的進程不再以學生的年齡衡量，而是以他們學過的經典及參考作品。這種現象在各個文明裏當然都頗為常見。不過，在科舉扮演極重要角色的中國，人格成長不受重視可能至少代表了一項後果：對於何謂「兒童」缺乏明確的定義。[228]

地方官學的學生

地方官學的學生和國子學的學生相當類似，並不像我們今天認定的學生。[229]為了準備官學的入學考試而學習的基本課程，實際上都由書院及社學提供。地方官學舉行的教育活動是講會與儀式。在別的時候，學生不是自己自修，就是為地方政府工作。[230]

地方官學的生員根據享有的補貼與福利而分為不同類別。廣義而言，共有兩類學生：一類享有補貼與廩膳，另一類則是附學。第一類學生又可進一步分為兩類：在原本名額範圍內招收的學生，以及額外招收的學生（稱為「增廣」）。一般招收的學生都是附學，在學校裏通過一系列的考試之後，才升格為一般生（即享有補貼的學生）。因此，旁聽的附學人數並無限制。[231]不過，一般的地方學校通常只有數十名學生。[232]這點與宋代恰成對比，宋代的學校往往有數百名學生，甚至更多。[233]

228　關於「童年」的簡略探討，見本書第三章第五節第三段。另見拙作"The Discovery of Childhood"。

229　一般地方官學沒有入學年齡的規定（但武學入學則是有一項1394年〔洪武24年〕的規定，限制15歲以下才能入學）。見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1146。

230　1436年的一項規定指出，地方官學的學生如果住校六年而沒有明顯的學業進展，即可在地方政府擔任吏員。吏員不算是正式公職。這些學生也可能不受處罰而被勒令退學，「罷黜為民」。見李東陽等撰，申時行等重修：《大明會典》，78：14a、20a。

231　有關明代官學各類學生的相關討論，見本書第二章第二節第八段。

232　有關學生資格的資料，大部分皆見於余汝楫編：《禮部志稿》；這部著作的相關資料都收錄於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1146、1166–1167。

233　在宋代期間以及宋代之前，地方官學以下根本沒有制度化的學校，明代則

地方官學的學生大部分都以踏入官場為目的。不過，他們在參與科舉之前，首先必須展現出足夠的學識，儘管學校裏並不要求這樣的學識能力。有些畢業生在獲得任官資格之前，則先進入國子監就讀。[234]

社學裏的學生，才是真正接受教育的學生。社學招收8至15歲的兒童，稱為「童蒙」，或稱為「子弟」，[235]一般社學通常只招收五、六名學生。有關經營社學的困難，以及學生如何努力克服逆境以完成學習的故事，通常都極為感人。實際上，社學扮演着儒家教育的基礎角色，這點絕對必須給予肯定。除了負起教導儒家禮儀與道德修養的責任之外，社學也是明代社會推廣基本讀寫能力的主要機構。[236]

社學的傑出畢業生可以進入地方官學就讀。就這角度而言，社學也算是科舉制度當中的一個環節。

11. 明代學規

到了明代，有關升學進程的著作——即所謂的「讀書法」與「學規」——已經非常普遍。在明代的文獻記載中，到處可見各種詳細的規矩，包括學校的體制與管理、教學官員的招募與學生的招收，

有社學。這就是為甚麼宋代學校需要把所有「小學生」的人數都計入地方官學裏，所以宋代地方官學的學生人數看起來才會比明代多出許多。無論如何，宋代在學生補貼方面的花費應該是比較高的。

234 中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1172–1181。

235 體制史的相關資料可見於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1207–1223。關於「弟子」與「子弟」的差別，見本章注7。

236 Sarah Schneewind認為這些紀錄的作者都把重點放在禮儀和道德行為上，而不是讀寫技能。見其博士論文："Community Schools and Improper Shrines: Local Institutions and the Chinese State in the Ming Period," Columbia University, 1999，尤其見其第5章。又，此論文已經修改並出版：*Community School and the State in Ming China* (Stanford: Stanford University Press, 2006)。

還有他們的行為。單是北平與南京的國子監，其規範就繁多得難以簡要概述。此外，書院、地方官學，甚至社學，也都有許多額外的學規。為了提醒學生教育和道德修養的價值而訂立這麼多規定，可見十五到十七世紀在中國教育史上是一段重要的變動時代：道學把道德修養視為教育核心的觀點，在明代思想當中已極為普遍。「典範」的改變已告完成，於是明代思想家的任務就是把這項典範當成「常態科學」加以落實。[237]

朱元璋的威權做法：國子監學規

明太祖在1382年（洪武15年）為國子太學訂立了第一套學規，[238]其中只有九個條目。除了最後一條規定每月舉行會講與朗誦等活動之外，其他八條的內容都相當籠統。這套學規要求教師、行政人員以及學生都必須盡到分內的職責。整體而言，這套學規提及教育目的時，採用的是儒家的語彙，提到法定懲罰的次數只有四次。換句話說，這套學規完全依循儒家思想，靠着學校裏個別成員的道德感維繫紀律。

不過，這套學規到了次年就隨即擴充至29條，而新增的條目也出現了詳細的懲罰內容，例如：「議論飲食美惡及鞭撻膳夫，違者笞（案：鞭打背後的下部）五十」。這套學規在1397年（洪武30年）又增加了27條，總數達到56條。這些規定詳細得令人沮喪，內容涵蓋了各種瑣碎的行為。舉個例子：學生每天都必須從下列三部著作抄寫100字：當今惡名昭彰的、朱元璋親撰的《大誥》，學生主修的經書，以及「四書」。如果學生沒有完成這項功課，就會被打10下（打身體或者臉頰）。另一條規定要求學生在背誦考試之前必須排隊抽籤，「若前後攙越，諠閧雜亂者，痛決」。

---

237 有關「典範」與「常態科學」的意思，可以參看Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*。

238 黃佐：《南雍志》，9：2a–4b。這套學規也加上標點而重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1079–1082。

最後增加的27條規定，提到「決責」、「痛決」及「奏聞區處」共達26次。這部學規雖然採用儒家與道學的教育語彙，卻淪落為一套單純維持秩序的規則，依靠刑罰來維持教學的秩序和推動教學的理想。可笑的是，這所學校理論上還是由國家裏最傑出的學者與官員來督導。

儘管如此，明代統治者接納道學家的看法，認定個人道德修養確實佔有重要地位，並且認為這是為，社會與國家服務的官員所必須具備的基礎人格；這可謂一項非常重要的發展。這部學規採用了一套取自《孟子》與《管子》的語彙，強調各項美德對學生道德修養的重要性，包括孝、悌、忠、信；禮、義、廉、恥(所謂的「八德」)。這幾個字眼後來被許多學規沿用，成了明、清乃至民國時代探討教育目的最常提及的觀念。[239]

朱熹的〈揭示〉是中國學規當中最著名的一部，也是後世所有學規的原型。相較之下，明朝國子學的學規有如一部拙劣的模仿品。不過，1543年又出現另一套為了南京國子學而訂立的學規，稱為〈條約〉。這部學規試圖遵循「五常」的觀念，就算不完全合乎其內容，至少也採用其形式。五常是道學建構良好社會的論述當中，相當核心的要素，朱熹在〈揭示〉裏也提到了這些觀念。不過，只要檢視〈條

239《孟子》〈梁惠王上〉，第五章；戴望：《管子校正》，1(〈牧民第一〉)：1。最早把這八個字連用的應該是宋代的楊億(974–1020)，見劉清之：《戒子通錄》(「四庫全書」)，卷5。朱熹也兩次提到它們。明代著作引用「八德」的例子，見海瑞：《海瑞集》，上編，2：20；顧璘：《山中集》(「四庫全書」)，〈禮義廉恥四箴〉，10：259；邱雲霄：《山中集》(「四庫全書」)，10：303。案：收入「四庫全書」的顧璘《山中集》有10卷，其中後六卷其實是邱雲霄同書名的第五至10卷，顧氏的《山中集》只有四卷(明嘉靖吳郡沈氏繁露堂刻本及明嘉靖17年湖廣刻本都是四卷，且該四卷之篇目與四庫本之首四卷相同)，因此上面所引的兩位作者的文章其實是同一篇，乃邱雲霄所做。)另外，這「八德」也可見於朱元璋在1398年(洪武31年)頒佈的「教民榜文」以及1543年(世宗嘉靖22年)的南京國子學學規。此外，王陽明也認為「八德」是兒童教育的目標。又，檢索「四庫全書」全文，可以看到這「八德」在明代人的作品裏出現至少54處。參見本書第三章第七節第二段，注455。

約〉裏五個條目的內容，即可發現此學規仍然以懲罰的做法為主。特定的懲罰方式，例如「撲(用教鞭或戒尺撲打)十五下，罰曠半月，壓撥二次」，仍可見於這部規範裏，以致教育應有的目的彷彿成了一場鬧劇。[240]

這些管制國子學教育行為的皇帝詔令都刻在石碑上，立於校園裏，通常稱為「臥碑」。[241]

地方官學的學規

在地方官學裏，政府當局強制要求可接受的行為，也是從一開始就立場鮮明。明朝開國皇帝朱元璋於1369年(洪武2年)發佈成立地方官學的詔令，這份詔令就是一套規矩，規劃地方學校的規模及招生的員額等等。[242]

1382年(洪武15年)，朱元璋頒佈了第一套國子太學的學規。同一年，他也為地方學校訂立了第一套學規。這套共有12個條目的學規，通令要刻在石碑上，豎立於所有地方官學的校園裏，這是地方官學「臥碑」的起源。[243]必須注意的是，這套學規雖然和先前討論過的其他學規一樣，因為反映了朱元璋教育思想中的威權傾向而備受譏刺，當中使用的語彙和表達方式卻頗為溫和，而且各項規則也不算嚴苛，並未對不良行為列出明確的懲罰方式。實際上，這份學規

240 黃佐：《南雍志》，16：26b。「曠」和「壓撥」是明代國子監學生在政府實習政事(叫做「歷事」。有另外的補給)的辦法中的名詞。前者是缺席「歷事」，後者是推遲兩次被「撥」。

241 明、清作家經常把不同學規混在一起，全部當成同一塊「臥碑」加以探討。舉例而言，見江畬經編：《松下雜抄》，收錄於《歷代小說筆記選》(上海：上海書店，1982)，〈清(一)〉，引於高時良主編：《明代教育論著選》，頁42–44。臥碑與立碑不同，前者採橫向放置。立碑比較常見，也是比較傳統的做法。

242 《明史》，75：1851–1852。

243 《明史》，69：1686。參見中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系·歷代教育制度考》，頁1163，其中引述了一份縣志的內容。又，李東陽等撰，申時行等重修：《大明會典》，卷78也詳細記載了這塊石碑的設置背景及其內容。

甚至鼓勵平民老百姓對政府政策提供意見，或是對貪腐行為提出申訴。不過，朱元璋卻特別禁止一般學生享有這種權利。這項禁令也許足以解釋臥碑為何如此惡名昭彰。無論如何，一如政府頒佈的所有學規，這塊臥碑主要的關注也是在於控制，因此也被歸入國子學臥碑傳統當中而備受批判。

另外還有若干試圖在地方官學裏推行通用學規的舉措。明英宗(1436–1449)於1436年頒佈的15條規則就是一個例子。[244]除了重申首先由國子學學規提出的「八德」之外，這份規範並未提到其他價值觀或理想，它的內容全是科舉考生關注的體制上的事務。

民間學校的學規

從為書院而制定的私人「學規」、「箴」、「銘」以及「會規」或「條約」當中，我們可以看得到很多是按照朱熹〈揭示〉的傳統而訂立的規矩。下面我將探討一些比較著名的規章。有些學者也為社學訂立過學規。廣泛來說，由於書院的影響，這些學規雖然反映了學生必須準備科舉的需求，其精神卻主要依循儒家及道學者的教育理想。有些比較著名的學規也應在此一提。

個別的教育著作影響了後代的學生。其中的著名作品，如方孝孺(1357–1402)的〈明教〉與〈學辨〉，或陳白沙的〈誡子弟〉，[245]全都對學習目的及態度造成重大衝擊。以下，我引述幾部作品，作重點的討論。

明初道學思想家的學規：吳與弼和湛若水

第一套學規是吳與弼(1391–1469)寫的，其中只有三條：

244《明英宗實錄》，卷17，引自中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1148–1149。這是第二章第二節第八段提到的明代「提舉學事司」的濫觴。見Tilemann Grimm: "Ming Education Intendants," pp. 133–134。另見吳智和：《明代的儒學教官》。

245 陳獻章：《白沙子全集》(江門：江門市博物館據乾隆本抄印，1986)，2：23b–24a。

須用循序熟讀《小學》、《四書》本文，令一一成誦。然後讀《五經》本文，亦須爛熟成誦，庶幾逐漸有入。此個工夫須要打捱歲月方可。苟欲早栽樹，晚遮陰，則非吾所知也。

學者所以學為聖賢也。在齋務要講明義理，修身慎行為事。如欲涉獵以資口耳，工詩對以事浮華，則非吾所知也。

古人讀書皆須專心致志，不出門户。如此痛下工夫三五年，庶可立些根本，可以向上。如或作或輟，一暴十寒，則雖讀書百年，吾未見其可也。[246]

湛若水（1466–1560）的學規比較像是「讀書法」。[247]他把一天區分為幾個段落，在不同的時段進行不同的學習：清晨背誦，午前看書，下午作文，傍晚靜坐，晚上複習。這套規範中最值得注意的部分，是他建議學生通過「遊觀山水」幫助注意力集中，所以這類活動也可以算是學習過程的一部分。湛若水認為這類活動和一般的學習活動一樣，也必須同樣用心。[248]

王陽明

王陽明的〈教條示龍場諸生〉是在他被貶至貴州時寫的。[249]在這篇短文裏，他列出四種基本方法作為學習的原則：立志、勤學、改過、責善。這篇論文的四個段落長度都幾乎相等，簡潔而直接地概括了王陽明的道德思想。

王陽明深信天生善心的自發性，也相信人的善性是追求教育的基礎，他的許多著作對書院與地方社學都有直接的影響。《教約》是

246 吳與弼：《康齋集》（「四庫全書」），8：43ab。

247 湛若水：《甘泉文集》（1580年本），6：2a–4a，12a。

248 明代許多學者都相當關注如何把一天劃分為不同學習時段。許多「讀書法」都反映這個關心。王陽明的〈教約〉就談及每天的學習時間表。關於學者一天典型的日程，見高攀龍的文章，收錄於《高子遺書》，3：18b。宋代對於學生每日的生活時程也有規範，見葉夢得：《石林家訓》（「説孚」本），75：26a，摘引於拙作"The Discovery of Childhood"，頁177。

249 王陽明：《王陽明全集》，26：914–916。

一部罕見而值得注意的作品，寫作的對象是老師。[250]文中首先提及老師必須經常反省自己的教導責任，接着探討教導學生吟詩的方法，包括背誦《詩經》。第三部分探討教導禮儀的方法；第四部分探討閱讀的教法，其中最重要的是背誦文章之後對於意義的理解。最後，這部作品建議，每天一早應讓學生省思自己在道德修養上的進展，再要求他們唸誦經典、學習禮儀、寫作文章。接着，學生應該朗讀及背誦課文，然後討論其意義。一天的功課以學習和吟誦特定詩文作結。[251]根據王陽明的說法，要達到《教約》裏的要求，就必須回歸嬰兒原始純潔的本心。一旦回歸本心，「教者如此，則知所施矣」。

從張說到恢復朱熹的智性傳統

前述王陽明的那篇文章其實也歸屬在「讀書法」的傳統當中，而且明顯和官學的學規不同。私人學者為書院所寫的著作，通常都是規範性的文章，以儒家教誨訴諸學生的良心。張說（活躍於十六世紀）所寫的〈草堂學則〉就是一個例子。這是一篇長文，說明保存及培養個人天生善性的道德基礎，以及如何在個人的實際生活中落實這樣的道德原則。在文中的第一部分，他以《孟子》為基礎，列出四個條目，強調保存及培養個人天生的善性。第二部分摘錄了若干經文（以《禮記》為主），探討他所謂的「動作威儀」。〈草堂學則〉也簡要探討了當時極富影響力的陽明學派的基本哲學宗旨，另外又強調讀史的重要性——這是當代人比較不重視的學習領域。

張說的長文顯然不是為了公開展示，更不適合刻在石碑上。不過，由於摘錄經典的文句，因此可以當成一部入門著作，介紹學生認識張說本人及其同時代學者的思想當中最重要的觀念。這部作品的意圖與內容，跟十三世紀以來廣為普及的箴、銘或誡等短文幾乎

250 王陽明：《王陽明全集》，2：88–89。

251 或者吟唱特定歌曲。我先前提過，王陽明非常重視音樂在教育當中扮演的角色。他經常提及「歌詩」，意思可能是指唱歌與吟詩，也可能是選讀《詩經》的內容。

一模一樣。[252]實際上，許多為了鼓勵學習及就個人道德省思而寫作的格言，也都可以算是一種「學規」。其重要性不應忽略。

胡居仁(1434–1484)是個極佳的例子，他曾任白鹿洞書院山長，也是吳與弼(1391–1469)的門生，但他的思想比較合乎朱熹對理的強調，而不是吳與弼所強調的心。他寫了一篇短文，標題為〈進學銘〉：

> 凡學之道，立志為先。其志伊何？曰聖曰賢。聖賢之學，在於為己。擴而充之，無所不至。彼為人者，喪厥良心、惟名是務、惟利是徇。學問之功，循序漸進。行遠升高，自卑自近。存誠主敬，立我根基。匪敬匪誠，外物昏之。
>
> 其誠伊何？盡厥真實。其敬伊何？容莊心一。誠敬既立，本心自存。虛靈不測，是曰天君。即事即物，務窮其理。理無不窮，其知乃至。理雖在事，實備吾身。力行既久，全體皆仁。舉而措之，家齊國治。聖人能事，此其畢矣。為此銘戒，我良朋。毋暴毋棄，毋忽毋輕。

由這篇文章，可見他認同朱熹的觀念：認為理存在於各種事物裏。不過，吳與弼的影響也明顯可見，當中的本體論思維無疑反映了當時流行的「心學」。

另一方面，由於胡居仁在著名的白鹿洞書院擔任山長，他與朱熹的思想關聯一直顯而易見。他被任命為書院山長之後，第一件事就是重新編纂一套學規。[253]這套新學規包括六條，每條都以一句箴言為開端：

> 正趨向以立其志。
>
> 主存敬以存其心。
>
> 博窮事理以盡致知之方。

---

252 這類作品的主要目的是個人省思生活中的行為，但有許多後來都廣為流傳。

253 標點版本可見於鄭廷鵠：《白鹿洞志》，5：194–203。另見毛德琦：《白鹿書院志》，收於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》，6：1154–1158。

審察幾微以為應事之要。
克治力行以盡成己之道。
推己及物以廣成物之功。

在這份文獻裏，胡居仁廣泛引用經典與道學著作，為這六句箴言賦予意義。只要看看以上這六個條目，即可了解朱熹對他的影響確實非常深刻。

章璜(1527–1608)是白鹿洞書院的另一名主事，他也訂立了一套「學規」，共有八條，稱為《為學次第》。[254]這八條規範分別為：

學以《立志》為根源。
學以會友輔仁為主意。
學以致知格物為入路。
學以戒慎恐懼為持循。
學以孝弟謹信為實地。
學以懲忿窒欲、遷善改過為檢察。
學以盡性至命為極則。
學以稽古窮經為證信。

其中第三、四、七條明顯反映了王陽明的道德學術觀，第八條則比較接近明代思想家認知中的朱熹觀點。無論如何，章璜為白鹿洞書院的學生所提出的這些基本準則，同樣又與官學的學規形成鮮明對比。這八條規範完全合乎道德箴言的傳統，並且加上詳細注解，其中有些係根據當代作者的詮釋而寫成。

官學與私學學規的差異

觀諸明代書院的著名學規，可以發現官學採用的學規與私人書

254 這部作品的刪節版可見於李應昇：《白鹿書院志》，6：845–848；毛德琦：《白鹿書院志》，6：1158–1161；兩者皆收於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》。原作收於章璜的《圖書編》。吳宣德：《江右王學與明中後期江西教育發展》，頁292–300對這套規範有一段深入的探討。

院採用的道德箴言（同樣稱為「學規」）存在相當大的差異。有些社學同樣不太受政府所規範，也和書院採用類似的學規。

這兩種學規的差異非常重要，也反映了對於何謂好學生以及何謂良好教育的不同觀點。官學學規帶有官僚對於行政便利上的關注，所以內容精確明晰，毫不在乎學生的尊嚴，只注重敗德的動機與行為，並強調如何懲罰。另一類的規範，則主要以簡要的文字闡釋道德行為與道德承諾的哲學論述。這兩者之間的差別可以追溯到宋代。十五與十六世紀雖然不曾再有人尖銳地批判「學規」的名稱及其意涵，明代思想家仍然深知兩者之間的差異。

儘管存在這樣的差異，許多私人頒佈的「學規」看起來仍然像是國子太學臥碑上那些嚴肅的規範。這現象最足以證明當時許多書院都已漸趨官學化，海瑞（1514–1587）有一篇幅極長的〈教約〉就是一個絕佳的例子，其文字的強硬態度讓人沮喪。[255] 他雖然在文中大量引用朱熹、胡瑗，以及孔子與孟子的名言，並且自己撰寫了許多令人難忘的格言，如：「聖門之學在知行」、「文也者，所以寫吾之意也」、「學以知為先」、「體用原無二道」，但這篇文章基本上的目的仍是在於「輕則威行夏楚，重則兼請黜降」。文中一大部分都在探討特定的行為規範，並且毫不猶豫地使用「糾責」、「重治」或「賞罰」等字眼，儘管出現的次數不多。從這篇文章裏，可以看出作者極度重視紀律，而海瑞本人的性格確實就是如此。[256] 在〈教約〉裏，海瑞特別要求學生會見官員的時候不必過分拘泥禮節。他以嚴厲的語氣指出：「有犯於各衙門，罪人也，亦勿得免冠叩頭，奴顏哀色，自貶士氣。」[257] 充分反映了一種對權威的曖昧情結。

---

255 海瑞：《海瑞集》，上編，2：13–19。

256 見Clive M. Ansley: *The Heresy of Wu Han, His Play "Hai Jui's Dismissal" and Its Role in China's Cultural Revolution* (Toronto: University of Toronto Press, 1971)。

257 海瑞：《海瑞集》，上編，2：17–18。必須記住的是，海瑞在頁18討論了利用畫有橫格與直格的大簿記錄學生的善行與惡行。這點曾在第三章第七節第四段（注495）討論過。

經過一段時間的演變，到了清代，書院已發展出兩種不同的學規。大部分的書院都立有兩套學規，一套規範管理事務，另一套則則規範書院的目的及教育目標。[258]其中一個例子，就是福建福州著名的鰲峰書院。這座書院傳統上皆以朱熹的〈揭示〉為其「院規」，但另外又有一套規範「章程」的規定。這套規定詳列行政事務，包括薪資、補貼、典儀、考試，以及租借校園舉行戲劇演出或宴會的條件。[259]採用不同的兩套規範，反映出思想家與行政人員有必要互相妥協。思想家倡導教育的獨立性與道德理想，行政人員則必須處理日常的實際事務。儘管如此，訂立學規這項傳統的歷久不廢，畢竟標誌了宋代以後教育一個非常重要的部分，因為這種教育乃是受到道學教育理念所塑造。清代一名書院編年史家指出：「凡書院皆有規約，所以齊志趣而端士品也。」[260]

會約的重要性

探討學規，絕不能漏掉十六世紀後隨着書院開放給大眾教育而大量出現的「會約」，其中最重要的是東林書院的會約，先前已在第三章探討過一部分。必須指出的是，講會所依據的組織觀念，其實超越了家族結構。從儒家知識人的觀點來看，這點非常重要。講會不像傳統的儒家組織那麼階級色彩鮮明，因此不禁讓人懷疑這種組織的出現是否還有其他因素的影響。這類社群組織在民俗宗教裏顯然相當普遍，因此講會受到的啟發絕對可能包括儒家以外的其他思想。另一個必須考慮的重點，則是講會的成員通常包括學者（包含學者官員與仍在準備參加科舉的考生，他們可能是老師、職員或吏

---

258 中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1545–1586，其中收錄了許多書院學規。另可參考鄧洪波：《中國書院學規》及《中國書院章程》。

259 這些規定可見於1806年版的《鰲峰書院志》，編者為游光繹，以及1838年版的《鰲峰書院記略》，編者為來錫蕃與章偉。我參考的是季嘯風：《中國書院辭典》，頁674。鰲峰書院是十九世紀的四大書院之一。

260 摘自季嘯風：《中國書院辭典》，頁705。

員）與平民。東林會約雖然特別區分了會員與非會員，其會員身分卻不限於學者。因此，講會的組織性質帶有平等的特色。這是一項重要發展。第三點必須提出的是禮儀的重要性，尤其是重視音樂的使用，例如吟唱。這點先前已稍微談過。這項元素之所以重要，原因是它不但反映了當時刻意重振儒家思想對禮儀的關注，也反映了明代中後期思想家所相信的「童心」。他們認為童心對音樂教學特別有反應。

接下來，我將簡介東林書院的著名會規，藉此凸顯何謂學習過程的常態。

著名的〈東林會約〉是顧憲成（1550–1612）最重要的一部著作。他是東林學者批評時政的首要倡導者，事實上也是東林書院復興的主導人。會約寫成於1604年（萬曆32年），分為兩部分。第一部分基本上是書院的規範，探討四項主題：「飭四要」、「破二惑」、「崇九益」、「屏九損」。這些規範反映了朱熹對道德修養與智性主義所採取的系統性和紀律性的做法。

第二部分則是規範講學的程序和禮儀。如同先前探討過的，[261]這部分詳細列出了講會舉行的頻率和長度，還有伴隨講會的儀式，包括歌詩活動以及成員的出席紀錄。[262]由於這種平民主義式的做法，參與講學的人數經常多達數百乃至數千人。這種規模的聚會，不禁讓人想起漢代或魏晉南北朝時期由經學家或佛教僧侶主持的講會。但兩者間存在着一種差異：早期的講會主要以主講人的精湛口才吸引聽眾，明末的講會——尤其是東林思想家舉辦的講會——則是因演說內容及主講人的勇氣而令人難忘。在十六與十七世紀，這種大批群眾聚集一堂、聆聽講者指控政府貪腐或濫權的聚會，皆被認為是造反的行徑，所以專制政府絕不寬貸。

在顧憲成提出這部會約之後，又陸續增添了其他條目，其中往往包含有食宿資料及旅行安排的細節，顯示當時的講會，至少是東

261 關於〈東林會約〉的第二部分，詳見本書第三章第七節第四段。
262 出處見本書第三章，注489。

林書院舉行的講會，吸引了來自各地的人士。宋代書院大多與當地的文化發展緊密結合，明代的書院則具有全國性的聲譽，回應的也是全國性的訴求。不過，儘管具有種全國性的面向，講會成員之間卻有着強烈的團結精神，而他們的力量也就來自於這種團結。會約的概念源自學規的觀念，並且受到民間宗教的影響，[263] 到這時已發展成熟，而在中國社會史上佔有無可磨滅的地位。

值得注意的是，不同講會的聚會日期各自不同，彷彿盡量避免時間衝突似的。於是，東林書院的聚會通常為期三天，在二月與八月始自丁日，在三、四、五、九、十、十一月則始自每月的十四日；[264] 證人社講會則是在每月三日聚會，而且只有一個上午。[265]

始於晚唐的書院教育，到了十七世紀已成為大眾教育的重要媒介，各種「社約」的出現也見證了王陽明教誨的普及。社會結構的改變，促成了各種超越家族範圍的社團。講會及其規範，乃是經過變形的「學規」，回應了由廣大聽眾構成的龐大學生群體的訴求。這種新做法重新定義了學生的概念。在這段時期，中國人進入了認真省思教育目的的重要階段。這也是明朝帝國逐漸喪失活力及復興意志的時期。因此，中國後來會對平民主義感到疑惑，並非沒有原因。不過，我們此處關注的是學規的歷史。回顧起來，學規的歷史乃是一段豐富的教育思想及學生定義史，同時也見證了一種以管治的態度

---

263 在同時間為了救援、團結、娛樂或文學等目的而出現的許多組織或社團，反映了當時的發展趨勢：即傳統上通常以家族為基礎的階層性組織，已逐漸為較為平等的橫向組織所取代。討論這個現象，必然不能不省思「公民社會」及其志願性的本質、這種社會的「交換」基礎（黑格爾的定義），以及「交換」關係的合約基礎。關於研究「善會」這種典型社團的著作，見夫馬進：《中國善會善堂史研究》（京都：同朋社，1997）。

264 一、六、七、十二月不舉行聚會。明代的禪宗僧院在夏季與冬季月份也通常不舉行活動。就這兩種制度的相似處言之，另有一點值得一提：在東林講會上供應的餐食，雖然不完全是素食，卻也沒有現宰的肉類（及魚類）菜餚。見高桂、許獻等編：《東林書院志》，2：16b。

265 劉宗周：〈證人社會儀〉，收錄於氏著：《證人社約》，見陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院史資料》，上冊，頁708–709。

對待學生的方式，把學生僅僅視為威權國家的臣民。這個以平等觀點看待人類可教育性的偉大時代，卻同時也是個對教育價值喪失信心的時代。因此，中國面對滿州與西方等外國勢力的威脅，卻絲毫產生不出復興的力量，也就不令人意外了，因為當時已不再認為受教育者與未受教育者之間的區別能夠再維持下去。在這種情況下，學規只不過是一道序言，反映儒家正統的「儀式主義」裏規約的角色。

第二節　中國歷史上的學生運動

這一節將探討帝制中國歷史上兩段最重要的學生運動時期。這些議題對於二十世紀的中國學生尤其切身相關。學生的激進運動早在公元前一世紀就已經出現，到了二世紀末即達到前所未見的高峰。漢代太學生的激進運動，從此為中國教育史上的學生運動定了調。

1. 漢代的學生運動

太學生首次集體請願，發生於漢哀帝在位期間(公元前7–1)。丞相孔光指控鮑宣(死於公元前3年)濫權，而下令逮捕他。鮑宣下獄之後，一名學生在太學裏舉旗敦促同學挺身抗議。他在旗上寫着：「欲救鮑司隸者會此下」。超過一千名學生響應了他的號召，他們阻擋了孔光往見皇帝的道路，並且跪在皇宮的階梯上。結果，皇帝同意把鮑宣的罪刑降低一等。[266]

這起事件中，有兩項特別突出的要素：太學生的理想性格，以及示威的方式，尤其是在皇宮前下跪的做法。中國歷史上所有的學生示威活動幾乎都有這兩項主要特徵。

另一個例子是先前提過的歐陽歙事件(本章第一節第三段)。皇帝雖然沒有免除歐陽歙的死刑，學生的英勇行為所造成的衝擊，卻

266《漢書》，72：3093–3094。

在100年後再次重現，亦即桓帝（147–167在位）登基所引起的一連串學生抗爭活動。

這些抗爭活動發生於147年，當時桓帝才剛在一片混亂與爭議當中登基為帝。太學有兩名老師因為擁護另一名皇子且反對桓帝繼位而遭到處決，結果引起了太學生憤怒騷動。在這兩名老師當中，李固最是直言不諱，深深得罪了權高勢大的梁冀（死於159年），遂在後者的處置下被判了死刑。學生聽聞消息之後，隨即帶着武器（「械」）到皇宮前上書，梁冀大驚，但還是決定執行死刑。因為行動迅速，學生趕到時，李固已經被殺。學生沮喪之餘也無能為力，只能宣稱自己將為亡師悼喪。[267]

像這樣的事件至少還有另外三起。[268]學生運動的主題往往相同，示威地點也通常選在皇宮前面，儼然這是匡扶正義唯一有效的方法。

第一次黨錮之禍

不過，真正引起歷史注意的事件，卻是一連串的政治抗爭，最後導致大批太學生被捕。漢桓帝的登基過程充滿爭議，也造成兩名本已互妒的學者官員爆發激烈鬥爭。後來，整件事情又隨着兩名官員的追隨者相互指控批判而益形複雜。奇特的是，這兩名官員都來自甘陵郡（今山東臨清），可見思想或學術地理的重要性，以及其在政治鬥爭中的地位。兩名官員各自爭取太學生的擁護，學生也樂於利用這個機會發表各樣的詩作來評判時政。這些詩作不但易於記誦，也極易傳播。他們對若干人士的道德行為提出評估與分類，對象包括重要的朝廷官員以及少數同學。這種做法後來成了傳統，並且啟發了一種全新的文類。[269]

267《後漢書》，63：2083–2088。

268《後漢書》，43：1470–1471；57：1851–1852；65：2135。

269 以下的參考資料皆取自《後漢書》，67：2183–2224。這部史書把黨錮之禍的根源歸咎於兩名備受敬重的學者各自有一群追隨者，兩個陣營互相攻訐，而記述強調的重點，在於學生品評朝廷官員及同學的道德品行的作品廣為流傳。關於太學生涉入政治鬥爭的現代觀點，見Rafe de Crespigny: "Political Protest in Imperial China: The Great Proscription of Later Han,"

當時，太學裏的學生人數超過30,000人。學生領袖採取理想主義的立場，反對宦官把持朝政。[270]宦官自然不會對學生有所同情，於是以毫不留情的手段打壓學生。這起事件發生於166年。李膺(110–169)是太學生最喜愛的官員，卻連同其他200人及官員遭到逮捕，其中大多數都是太學生，[271]這就是所謂的第一次黨錮之禍[272]。學生及其支持者之所以遭到定罪，只因為他們集結成政治黨派，對宦官造成威脅。迫害的結果導致政治情勢更加複雜，並且造成更多動盪。

太學生對迫害行動毫不懼怕，繼續發表他們的意見，把當代人物區分為「三君」、「八俊」、「八顧」、「八及」、「八廚」等類別，甚至還在一塊石碑上刻下35名道德領袖的姓名。學生藉此倡導所謂的「清議」，對當時宦官勢力日益強大的政府施加壓力。被學生被視為道德典範的人物，自然成為宦官攻擊的對象。

第二次黨錮之禍

第二次迫害發生在兩年多之後，遭到處決、放逐或監禁的人數超過600人。

李膺再次被捕，並且死於獄中。在遭到牽連的六、七百人當中，許多都是涉案官員的親人或門生，其中雖然也包括太學生在內，但太學生所佔的人數倒不是最多。

Papers on Far Eastern History, no. 11 (1975), pp. 1–36; "Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan, 159–168 A.D. ," *T'oung Pao*, vol. 66, nos. 1–3 (1980), pp. 41–83。關於道德成就或天賦的分類觀念，見本書第三章第二節第四段。

270 鄙視宦官的偏見幾乎是中國歷史上每個受過教育的人士的共識，在歷史寫作當中也明顯可見。學生反對宦官自然有其既得利益，但不只是因為宦官通常沒有受過教育，全不知悉儒家道德價值觀與意識形態，同時也是因為利益上的衝突。儘管如此，宦官之所以缺乏教育，卻是因為他們遭受歧視。宦官面對的這種兩難處境在中國歷史上一直不曾消失過。參見余華青:《中國宦官制度史》(上海：上海人民出版社，1993)，尤其見頁16–24。作者雖然對宦官制度多所批判，卻也指稱史家對於宦官帶有偏見。

271 太學生尤其以受到李膺的親自接見為榮，稱之為「登龍門」。見《後漢書》，67：2195。

272「(禁)錮」意指終生不得擔任官職。

當時有許多動人的故事流傳了下來，其中之一是張儉的遭遇。張儉因人格正直而備受仰慕，結果在黨錮之禍興起後，就被宦官指控為頭號要犯。在他逃亡期間，許多人都甘冒死罪窩藏他。[273]於是，政府也就一直沒有抓到他。張儉後來終於獲得復權，並且重新任官，但這已是將近30年後的事情了。

漢代學生運動的重要意義

漢代學生運動在中國歷史上被視為正義之舉，在正史中也獲得正面的評價。由此透露出來的主旨，就是理想主義者介入政治當中，把促成仁政視為自己的最高責任。政府裏的宦黨認為師徒關係等同於宗族關係，所以他們對付官員的時候，才會把官員的門徒與支持者都一起牽連在內。這種漢代太學生乃至中國歷史上所有學生的行為特徵，都清楚見於學生運動裏。他們認為自己有絕對的責任必須為恩師發聲，也自願為老師守喪，並且自認為屬於個群體，共同師事於一位品行正直且堪為人格典範的老師。因此，難怪宦官會以結「黨」的罪名指控學生及其支持者。

值得一提的是，太學生——其中許多對經學早已有深入研究——為品評道德成就而定下了基調。他們的「清議」有兩個意思：第一，這不是官方的評價，所以應該視為純粹個人的思想活動；第二，這是根據客觀標準提出的結果，可為平民大眾提供可靠的信息，以了解哪位官員切實遵循儒家的道德原則。學生的這種行為跟當時對於天賦的討論有關。這類討論亦存在於漢代的歷史著作裏，書中通常包括一篇文章，以系統性的方式品評著名歷史人物的天賦與政治才能。

2. 宋代的學生運動

在二世紀末到八世紀末的中國貴族時期當中，學生抗爭活動雖

273《後漢書》，70：2262。孔融(153–208)提議窩藏張儉的時候才16歲。孔融一家人向來與李膺友好，對於反宦官的運動也深為支持。孔融讓梨的故事收錄於《蒙求》裏。

然也頗為常見，卻沒有像漢代與宋代那樣的大型學生運動。也許是因為貴族式的社會結構使得宦官或非貴族人士難以結成黨派，畢竟他們的人數遠比不上貴族官員。魏晉南北朝期間，由於統治者權力下降，政治鬥爭也就採取了不同的形式。無論如何，由於貴族宰制了國家的政治運作，太學與國子學的所有學生都享有任官保證。官員與宦官為了爭取皇帝青睞而進行的鬥爭，在這個由貴族把持的政治空間裏並不至於太過激烈。於是，學生也就缺乏機會與動機介入政爭。

情形在九、十世紀開始改變。我們先前已提過學生抗爭的若干例子。[274]到了十一世紀，太學生開始向政府表達意見，這時主導政府的文官的社會背景則愈來愈趨複雜。[275]

宋代太學生看起來比漢代更多元化，原因是我們對宋代學生所知較多。他們不是一群道德品行一致的理想分子。事實上，他們的政治爭議與鬥爭都反映了個人利益。此外，許多太學生的家境都不太富裕，因此他們也就更要求政府必須公正運作。他們本身也是科舉考生，於是和聚集於首都的其他許多考生[276]構成了一個喧囂的群體，不但非常矚目，甚至對城市裏各個生活領域都造成威脅。[277]

改革高等教育體系

太學生涉入政治的現象可追溯到1040年代（仁宗慶曆初年），當

274 見本章第一節第五段。

275 我此處所謂的「太學」，包括了國子監轄下的各個高等教育機構。有時候，武學學生也會參與太學生的政治活動。除非必要，我將不再特別註明。後續提到「太學」時，指的則僅有國子學與太學。這兩所學校之間幾無差別，這點在本章稍早已經談過，也可參見後注280。

276 由於種種原因，科舉考生通常會住在首都裏準備考試，其中有些人是重考生。這些「遊士」往往也是示威群眾的參與者。

277 關於宋代學生生活，見拙作"Life in the Schools of Sung China"。頁45–60。另見王建秋：《宋代太學與太學生》（台北：中國學術著作獎助出版委員會，1965）。關於宋代的學生運動，另見黃現璠：《宋代太學生救國運動》（台北：文星書店，1956，重印1936年商務印書館本；長春：吉林出版集團，2009）。

時政府開始重視教育，太學也頒佈規定，要求學生住校500天。[278]以歐陽修與范仲淹為首的一群改革人士負責國家的改革政策，他們希望改變科舉內容，實行住校規定，並且倡導「古文」，摒棄宋初文學特徵的詩文寫作。石介(1005–1045)在1040年擔任太學祭酒，不少學生都因採用傳統的詩文風格寫作而被他評為不及格。接着，他發表了一首長詩，倡議改革，又稱許改革人士與皇帝的道德，寫了〈慶曆盛德頌〉，結果引起軒然大波。改革施行不到一年，他也不得不逃亡，甚至於死因不詳，享年41歲。[279]

王安石在1069年展開全面改革之時，全國各地都傳出了批評聲浪。著名天文學家官員蘇頌(1020–1101)的兒子蘇嘉也予以批判。當時的爭議重點在於：國家如果把教育體系當成人才選拔管道，那麼倚賴的程度應該多高？也就是說，國家是不是只應該擢用以國子學與太學為主的官學畢業生？王安石及其支持者希望學校裏的考試終將取代科舉考試，但這項主張遭到了強烈反對。

隨着高等教育機構(太學)的重要性愈來愈高，便吸引了愈來愈多支持改革的學生。其中一位名叫虞蕃的學生，在1078年上書皇帝，指控太學裏的教師並未認真執行教學職務，只懂得討好學生。這份申訴備受矚目，結果導致15名以上和太學具有直接或間接關係的官員遭到罷黜。政府要求教授必須更用心教學，並且只能在公開場合與學生會面，會面也只能討論學術。虞蕃的指控雖然並非全然不實，卻不完全為當時士人認同。他後來遂銷聲匿跡，就此被人遺忘。我們目前對他的了解就僅限於他曾涉及的這起事件。[280]

到了1085年，在王安石離開政府許久之後，國子監下令學生不得批評政府。由這道命令可知，當時學生必然仍對政府頗有意見。值得一提的是，在這道禁令頒佈之後不久，著名道學思想家程頤就

---

278 除非另外註明，否則宋代學生運動的參考資料皆取自王建秋：《宋代太學與太學生》。

279 石介的名聲後來獲得恢復，因為胡瑗與孫復也都是教育改革者，並且持續在太學裏服務。他們的學術與意見後來終於勝出。

280 虞蕃事件的本末請參見拙作*Government Education*，頁185、189；也可參見我的《宋代教育散論》，頁145–148。

被指派調查太學的管理狀況，並且對其教育提出建議。在他的建議中，有一項是修訂太學學規，因為他認為原本的學規太過嚴苛，也太以懲罰為主。[281] 不過，朝廷並未採納他的建議。

到了1110年代期間，教育改革的鬥爭已變得極為激烈，以致任何人只要為其中一方說話，就隨即會引來懷疑與抨擊。這就是激進改革官員蔡京身處的環境。他雖然立意良善，一心要讓學校教育成為政府選拔文官的主要基礎。但他的固執與一意孤行卻引起眾人的憤怒，以致他與政府都付出了高昂的代價。許多學生起而反對他，並且得到其他官員的支持與鼓勵。

1126年的龐大示威運動

抨擊政府官員，尤其是蔡京以及皇帝個人最鍾愛的官員，在1119年(徽宗宣和元年)後又更為激烈，因為當時批評者發現政府對於要求真正改革的呼聲根本置之不理，而且政治場域也充滿了權力鬥爭。這時候，學生的批評主要針對政府未能對入侵的女真人採取有效行動，以及皇帝推行的昂貴公共建設。他們認為這些建設只是供皇帝及其親近者享樂的奢華設施，而欠缺全面國防計劃則是官僚怠惰所造成。一如漢代的學生抗爭運動，汴京出現了許多帶有影射信息的短歌，這些作品可能都是由太學生撰寫及散播。[282]

學生的公開抗爭爆發於1126年初(1125年農曆12月；宣和七年)。陳東(1086–1127)帶領五、六名學生到皇宮前面下跪請願，以戰備不足為由要求罷黜官員。[283] 學生點名六名官員，稱之為「六賊」。這種品評朝廷官員的做法再次讓人聯想起漢代的學生運動。

---

281 程頤針對太學提出的報告，收錄於程顥、程頤：《二程集》，王孝魚點校(北京：中華書局，1981)，〈河南程氏文集〉，8(〈伊川文集〉之四)：562–577。程頤的建議反映了道學思想家對學規的普遍態度。國子學與太學到了這時候實際上已無所分別。除了入學條件以外，其他待遇都一模一樣。

282 舉例而言，見曾敏行：《獨醒雜志》(上海：上海古籍出版社，1986)，9：86；潘永因：《宋稗類鈔》，2：29a–30a。

283 這裏必須指出，陳東的活動與作品有很長一段時間一直遭到忽略。他的文集雖然一直流傳，並於1625年(明熹宗天啟5年)出版，也由「四庫全書」所

陳東是平民子弟，曾經師事著名道學家暨國子學祭酒楊時(1053–1135)。因此，陳東的行為合乎道學思想的哲學信念。當時新興的道學思想是一股思想重整的潮流，受到一群人數愈來愈多的思想家所支持。

在後續十個月裏，陳東又在皇宮前面發起了不下七次示威活動，直到汴京在1126年底遭到女真人攻陷為止。多達數萬乃至數十萬的人經常加入示威行列。這些活動的衝擊非常大，促成許多知識人起而要求驅逐皇帝的若干寵信或佞倖的人。在這段期間，至少有七名學生向皇帝呈上了至少十份請願書，請求他採取行動。

1127年的持續抗爭

首都汴京在1126年底失陷。有些學生隨着流亡政權前往南方。這時候，官僚顯然對太學生影響力的提升以及道學思想的地位提高開始感到憂慮。道學思想提倡的政治哲學，主張必須嚴肅追求道德復興，並且致力於以文化重新定義中國人的認同。太學生利用這種政治哲學批評流亡政府，但政府裏仍然充斥着無法捍衛國家的官員。

汴京遭女真人攻佔，徽、欽二帝也遭俘虜之後，隨着新皇帝登基，陳東也回到了政治場域裏。這時的他雖已不再是太學生，在太學裏卻仍然有一大群追隨者。他們的影響力非常大，幾乎對流亡朝廷形成圍攻的態勢，連女真人都為之擔憂。當時，對於該如何把這些學生引為己用，掀起了激烈辯論。

1127年秋，流亡朝廷抵達揚州(今江蘇鎮江)，總算得以暫時喘一口氣。陳東利用這個機會提出三份請願書，指控兩名重要官員造成軍方士氣低落，並且建議起用李綱(1083–1140)。李綱主張強硬對抗金人。不過，時局充滿不確定性，就是高宗皇帝也無力隨便變更人事，更遑論採取有效的反攻行動。陳東發現皇帝無所作為之後，

收錄，但實在是到了二十世紀才廣為人知，原因是二十世紀的學生運動逐漸成為現代中國人民生活的一部分。明清時代，政府基本上禁止學生參與政治。又，陳東在《宋史》有傳。另外，最近陳東家族保存的〈尹沙陳氏宗譜〉已經公開。

於是發動政變，殺害了數名宦官與廷吏。皇帝對此忍無可忍，決定除掉陳東，結果在八月底下令將他處死。[284]

陳東遭到處死並未對學生造成嚇阻。在此同時，朝廷又遷到了杭州。只有36名太學生隨着朝廷遷至新都。在中國北方，許多學生都待在女真人扶立的傀儡政權統治之下。這些學生要求新任皇帝祛除流亡皇帝對陳東所定的罪名，並且為陳東追封謚號。不過，傀儡政權根本無力採取任何行動，於是不久就喪失了人民的忠心，並且隨之垮台。

南宋的學生運動

南宋定都杭州之後，太學生隨即又開始介入政治。[285]這一次，激起學生運動的因素，乃是秦檜(1090–1155)與岳飛(1103–1141)之間的鬥爭。岳飛是樞密副使，也是軍事英雄，曾多次率領部隊與女真人征戰。1141年，權力鬥爭結束，岳飛遭到處死。[286]這樣的結果引起一片嘩然，於是秦檜頒佈宋代第一道禁止太學生批評政府的命令，一名學生只因寫了一句話，影射秦檜害死岳飛，就遭到鞭笞、刺面以及充軍的嚴厲懲罰。

秦檜

秦檜對付學生的方法不僅限於嚴厲的壓迫，他本身也畢業於太學，所以深知如何平撫年輕人。他採取賄賂的手段，為學生提供特殊官職，從而得以在他於1155年去世之前享有平靜的生活。

---

284 關於陳東及其活動的原始資料，大多都可見於陳沂輯：《宋太學生陳東盡忠錄》(1879年閩中陳氏鈔本)；陳東：《少陽集》(「四庫全書」)。

285 關於南宋學生的激進主義與政治運動，見Wei-ai Gong: "Ideal and Reality: Student Protests in Southern Sung China, 1127–1279"，載第二屆宋史學術研討會秘書處編：《第二屆宋史學術研討會論文集》(台北：中國文化大學出版社，1996)，頁696–720。以上討論宋代學生運動，除另外加注外，都可以在拙作《宋代官學教育與科舉》找到原始資料。

286 諷刺的是，朝廷在岳飛死後沒收他的宅邸，卻轉撥給太學使用。

秦檜死後，學生又開始公開批評政府。1156年，深得人心的國子學祭酒周葵(1098–1174)遭到罷黜之後，學生隨即大舉要求撤銷這項命令。在學生的干預之下，這位和善的國子學祭酒總算保住了自己的職位。反諷的是，他在八年後當上樞密使之後，竟然對學生頒佈了禁止干政的命令。這種反諷的事件見證了宋代官僚所面臨的兩難處境。

這起事件發生於1164年，當時女真人正準備發動新一波的攻擊。學生公開指名三個重要官員為「三惡」，批評他們主張與女真人和談，而要求罷黜這三名官員。周葵試圖居間調停，但沒有成功。到了年底，學生眼看毫無進展，便上書皇帝，要求處死這三名官員。

韓侂胄

學生持續關注戰爭政策，而他們的努力與觀念，在這個範疇裏正好和道學家一致。這個時期正值道學世界觀的興起的關鍵時刻，學生運動也和這種思想發展密不可分。這段歷史首先要從1196年(寧宗慶元2年)底談起，當時趙汝愚(1140–1196)遭到勢力龐大的韓侂胄(1151–1202)壓迫而去職。趙汝愚先前支持過朱熹，深受道學知識分子的敬重，因此他們對於趙被迫去職極為憤怒，許多人都因此辭職，其中包括太學祭酒與著名哲學家楊簡。次年，六名太學生前往皇宮，再次跪在階梯上，上書譴責韓侂胄。這些學生隨即遭到逮捕放逐。

要求反抗女真人的呼聲極為強烈，韓侂胄別無選擇，只得在1202年(寧宗嘉泰2年)派出一支部隊，結果慘遭大敗。喪失信譽之後，他被迫去職，四年後，更遭到處死的下場。

韓侂胄失勢後，史彌遠(1164–1233)[287]繼任了他的職位，積極改善政府與學生間的關係，成功平撫學生，而維持了二十多年的安寧。

---

287 史彌遠與史嵩之都是明州(今浙江寧波)史家的後裔，對他們家族的研究可見Richard L. Davis: *Court and Family in Sung China, 960–1279* (Durham, N.C.: Duke University Press, 1986)。

史彌遠與史嵩之

1225年(理宗寶慶元年)冬，史彌遠與兩名高階官員發現一份由學生草擬的刺殺名單。史彌遠當時已任官超過20年，顯然不再兢兢業業，加上可能也聚積了不少財富，開始引起學生的懷疑。他發現這份名單之後，隨即安排自己扶持的傀儡繼任他的職位，從而避免了衝突。他保住了名譽，也得享天年，後來死於1233年(理宗紹定六年)。

史彌遠死後，宋理宗(1225–1264)又遏制了學生達11年之久。不過，這段平和時期還是在1244年(淳祐四年)告終，原因是在1239年之後擔任樞密使的史嵩之(1189–1257)企圖利用蒙古人攻擊女真人的機會，迫使女真人與南宋和談。這項策略原本應當獲得學生的認可，但學生卻指控他是主和派。史嵩之在1244年決定不告假返鄉為父親守喪，成了學生攻擊他的把柄。當時聚集在首都的共有114名太學生、67名武學生、34名宗學生，以及少數遊士。他們向皇帝呈上一份措辭嚴厲的請願書，當中對史嵩之的指控反映了當時大眾知悉高級官員普遍無能。更糟的是有三名同情學生的官員在1245年喪生，有傳說是史嵩之下令將他們毒死，因而掀起極為劇烈的騷動。皇帝抵擋不住壓力，便在那年年底罷黜史嵩之。大眾對他的反感持續很久，即使在過了十年之後，宋理宗想重新起用他也沒有辦法。史嵩之自此再不曾回到朝廷。

羞辱官員[288]

這時候，學生的勢力已大到足以恣意羞辱他們看不順眼的官員，這點在一位皇親身上最明顯可見。這位官員名叫趙師睪(1141–1217)，是杭州府尹，卻自願充當韓侂胄的走狗。他無恥諂媚的行為在京城早已是眾人的笑柄，傳言甚至指稱他不惜學狗吠以取悅韓侂胄，學生早已等着找機會羞辱他。1210年，兩名武學生和他惹上了麻煩，結果趙師睪沒有訴諸校方，便直接處理這起事來。杭州各

288 以下請參考我的"Life in the Schools of Sung China"。注釋也請參考該文。

地的學生因此採取行動，他們爭取教授的支持，聚集在府衙門前示威，要求罷黜趙師睪。示威活動驚動了皇帝，於是皇帝出面干預，釋放了那兩名學生。不過，這樣的處理並未平撫示威者的怒氣，他們又提出了另一份請願書。最後，趙師睪終於被迫下台。

這起事件足以說明學生的勢力大到了甚麼程度，而且京城居民也經常加入他們的行列。關於學生能否使用靛青色的爭議，也是足以見證他們的影響力的一個例子。當時一名太學生用的傘不是黑(皂)色，而是靛青(青)色。身為平民學生，他應當只能使用黑色，於是被杭州府衙逮捕。他的同學聚集起來，要求府衙釋放他，並且遊行到皇宮前面下跪，譴責府尹的行為。後來朝廷決定不拔除府尹，學生隨即杯葛學校作為報復。朝廷不久即讓步。

太學生介入國家政治的情形在南宋(1255–1279)最後20年間更趨激烈，但造成騷動的原因卻愈來愈瑣碎。1252年(理宗淳祐12年)，一名太學生和一名杭州居民發生爭執，由於這名學生在事後即暴斃於太學宿舍裏，其他學生於是決定發動杯葛，指控杭州府尹和居民共謀殺害了該學生。他們不但拒絕讓驗屍官進入校園驗屍，還向皇帝呈上請願書，威脅將毆打府尹。他們甚至向太學祭酒施壓，要求他上書支持他們。政府又一次讓步，撤換了府尹。

三年後，學生又活躍了起來。這次的問題是宦官在政府裏把持權力，學生指名批判兩名勢力廣大的宦官。這起事件始於一位名叫洪天錫(生卒年不詳)的官員對該兩名宦官的譴責。洪天錫沒有顯赫的出身，但顯然深受道學思想的影響。他的譴責不但毫無效果，而且還遭到黜官，他於是爭取學生的同情，動員他們起來支持他。學生的抗議行動驚動了那兩名宦官，於是他們策動一名御史抨擊洪天錫，也把支持學生的樞密使牽連在內。宦官發動的攻擊非常猛烈，以致樞密使在次年(1256年〔寶祐4年〕)八月即不得不下台。

在這場鬥爭裏，據說至少有一名太學生受到賄賂而站在宦官一邊。這名學生也上書指控洪天錫與樞密使，結果太學決定開除他。學生如果變節，就不免遭到這樣的下場。

周密(1232–1308)論及宋代末年的學生所擁有的權力，指稱他們有能力除掉政府裏的任何一位官員(除了宦官以外)，不論其官階有多高，甚至與皇帝抗衡。[289]這句話有相當程度的真實性。經過剛剛提到的事件之後，政府雖在杭州多任府尹的建議下禁止學生直接向皇帝請願，但這項禁令卻無法落實。學生甚至轉而威嚇受到宦官指使的那名御史，以致他因害怕而申請調至地方任官。

丁大全

次年，太學又因為兩名官員爭取樞密使的職位而動盪不安，其中一名官員名丁大全(？–1262)，據說得到宦官的支持。後來丁大全派了一群暴徒恐嚇競爭對手，於是勝出。此舉隨即驚動了學生。六名學生領袖(「六君子」)在陳宜中(活躍於十三世紀)的領導下，馬上運用其熟悉的做法，向皇帝呈上請願書，並且在皇宮前下跪抗議。[290]不過，這次示威並沒有效果。儘管如此，從這事件還是可以看出，學生的政治觀仍然一直受到道德理想所支配。這種觀點認為，利用官場以外的管道尋求晉升，是違背道德的行為。

丁大全在1258年(理宗寶祐6年)一月當上樞密副使。四月，學生決定再次展開抗爭行動，當時有一名投降蒙古的將領曾是丁大全的門生，於是學生指控丁大全在此事當中也有責任。同樣的六名學生領袖再次於皇宮前面發起示威行動，丁大全的反應非常迅速，學生領袖隨即遭到逮捕放逐，而且丁大全還下令在太學校園裏豎立一塊石碑，刻上禁止學生討論政治事務的規定。這就是在太學裏設置

---

289 參看上引我的英文文章。案：周密在《齊東野語》及《癸辛雜識》兩本筆記作品中收錄及記載很多有關太學考試辦法、學規以及學生活動的資料。這裏提到的說法見《癸辛雜識》〈後集〉的〈三學之橫〉條。三學指的是太學、武學及宗學。由於參與學生活動的也常常包括臨安府學的學生，所以有時連同府學，稱為「四學」。

290 關於陳宜中的生平有一部介紹得頗為詳細的英文著作，見Richard L. Davis: *Wind against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996)，書中各處。這本書也收錄了宋代滅亡以後許多學生殉國的故事。

臥碑以禁止學生批評朝廷政治的濫觴，後來為明代朱元璋及其他許多統治者沿用。

然而，豎立石碑並沒有效果。不到一年，抗議活動又再度爆發，這次的發起人是國子監主簿，他也上書皇帝抨擊丁大全。學生便加入了他的行列。到了1259年(開慶元年)十月，丁大全耗盡了本身的資源以及皇帝對他的寵信，只好被迫下台。他的失勢也許不是學生施壓造成的結果，但也的確緊接着發生在他們公開抗議的幾個月之後。

賈似道

由以上的討論，可以看出幾乎每位樞密使都必須爭取學生的支持。丁大全的繼任者賈似道(1213–1275)雖然是其中最知名也權勢最大的一位，卻也不能倖免。[291]他當然深知學生的影響力，也竭盡全力安撫他們：丁大全下台之後，他就釋放了六名學生領袖，並且恢復了他們參與科舉的資格。學生領袖陳宜中便在1261年(理宗景定2年)以優異成績通過殿試。不過，賈似道也懂得採取預防手段，在太學裏派駐了間諜。一則流傳甚廣的故事指出，他曾向太學祭酒背出學校廁所牆壁上的一首塗鴉詩，惹得太學祭酒尷尬不已。[292]不過，儘管採取了這些措施，麻煩仍然紛至沓來。

第一次的問題發生在1264年，當時賈似道推行「經界推排法」改革土地稅制。一名太學生對這項措施提出批評，其他學生也隨之指控各種徵稅措施太過浮濫。賈似道馬上出手鎮壓，他毫不猶豫地以嚴厲手段對付學生領袖，示威活動也立即結束。根據周密的描述，他的懲罰手段毫不留情，因此首都內外的人民都活在恐怖統治之下。儘管如此，學生還是極為頑強。在兩年內，至少有兩名曾經被捕又獲得釋放的杭州州學生回頭質疑賈似道，其他學校的83名學生也齊集於皇宮要求罷黜賈似道，但立即遭到驅散。

---

291 Herbert Franke: "Chia Ssu-tao (1213–1275): A 'Bad Last Minister'?" in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds.: *Confucian Personalities*, pp. 217–234.

292 見周密《癸辛雜識》〈別集〉，卷上，〈成均浴室〉條。

往後八年，也許是因為南宋忙着抵禦蒙古入侵，也可能是因為賈似道成功化解了學生的不滿，總之沒有再發生嚴重的衝突。不過，這種平和狀態在1274年底(1275年1月)便告終，當時正值蒙古圍攻建康(今江蘇南京)之後，正準備進一步入侵杭州。杭州距離建康不遠，蒙古的威脅促使學生要求賈似道領軍出戰。不過，就算沒有這敦促，政府本身也早已陷入混亂，使得賈似道不得不負起防衛建康的責任。他的部隊共有130,000人，但建康到了二月底即告失陷。此一危機使得學生再次發動與近150年前相似的學生運動。

這次處於爭議中心的人物是陳宜中，當時擔任右丞相，是權力核心。他任職之後的第一項任務，就是為當時因建康失守而蒙受恥辱的賈似道辯護。學生在七月發起示威活動要求處死賈似道，陳宜中必須擔負起撫平學生怒氣這項吃力不討好的工作。可想而知，陳宜中根本無法消除他們的憤怒，結果學生齊集下跪在皇宮入口，抗議陳宜中與賈似道。在這場示威活動的幾週之後，賈似道即遭到處死，陳宜中也被迫辭職，這是帝制中國最後一次的大規模的學生示威活動。下一次再出現這樣的景象，已是1919年(民國八年)的五四運動，以及1989年的天安門事件，當時學生代表跪在人民大會堂前面陳情。

南宋滅亡之後，許多愛國人士不是投入反抗運動就是以身殉國，而且其中許多都是太學生。由於他們的犧牲，後人對他們涉入政治的行為都抱持同情的觀感，認為他們乃是為了追求正義的理念。不過，只要詳細檢驗，即可發現學生介入朝廷政治的行為，不一定都是捍衛崇高道德價值的無私之舉。

實際上，宋代的學生運動有一部分反映了宋代教育體制的政治化，而且此一教育體制也已受到科舉考試的支配。宋代的學生示威運動雖然與漢代相似(在皇宮前面下跪、以直言不諱的態度評判政治人物、動員大批群眾以及寫作短歌或箴言)，兩者之間卻也有一大差異：師生關係是漢代學生激進主義當中的核心要素，但宋代卻見不到這項要素的作用。不同的入學方式使得宋代學生得以獲取最引人覬覦的地位，即官員的地位。宋代的科舉制度造就了一群基本上

與漢代不同的學生。宋代學生以教育為主，因為他們進入官場的機會已獲得保證。這是一項非常重要的差異。入仕方式的改變最終導致了學生社群的沒落。因此，宋代雖然出現激烈的學生運動，但隨着中國社會愈來愈受到科舉制度的支配，學生抗爭在宋以後已成絕響。直到二十世紀，在傳統科舉制度廢止之後，中國學生才再度開始向政府示威，但動機已和先前完全不同了。

結束本章之前，也許有必要問問這個問題：東林運動是不是也可以算是一種學生運動？東林書院及其講會雖有不少學生成員，但其政治運動卻完全受到傑出學者的控制與領導，並沒有學生主動的空間。東林學者之間同舟共濟的精神逐漸高漲，和學生的團結精神逐漸衰微是完全不同的兩回事。所以，我們應可認定東林運動不是學生運動。學生激進主義的欠缺，見證了明代開國皇帝採取獨裁統治與嚴苛手段的成功，這點由他在「臥碑」上所刻的學規就可以看得出來。

第七章

結論：晚明以後

傳統中國教育史是一段複雜的歷史，不僅因為漫長，也因為當中融合了許多源流不同的思潮和制度；更重要的是它經歷了各時代的大小變化，因此並非一成不變。當然，中國歷史同質性極高，又是一個本身相當孤立而自足的歷史，難免讓人覺得它有相當的一致性，顯出它是一個基本上是儒家思想所牢籠的、永遠沒有變動的文明。即使如此，它也不乏外來的影響。在其本身的思想發展當中，也有各種互相競爭的大小傳統。中國教育史的發展也是如此。

一般認為中國的歷史世界就是儒家世界，這是比較簡化乃至於膚淺的觀點。在表面上的統一之下，其實暗潮洶湧。許多思想學派與潮流的繁雜互動，需要詳細的剖析與研究，我在本書裏只觸及其表面而已。這點就十六與十七世紀而言更是如此，因為當時乃是三教合一的時代。

三教合一所締造的「儒家正統」其實是一種樂觀而幼稚的嘗試，企圖把各種價值觀的共性一同歸於儒家的大纛之下。但是這樣的實驗，其實並沒有真的成功，而只是把一些有相當差異的思潮和形而上的假設用口號式的簡單話語概括，透過諸如善書一類的作品加以宣揚，缺乏深度的探索、會通或辯證的釋義（dialectical hermeneutics），教養了不加思考而接受權威的老百姓。他們最多就是在行為上盡量做到個人德性上的責任或理想，卻缺乏對權威本身

的背景進行深入分析的能力。[1]上焉者，也不過是像張雨(1283–1356)這樣的思想家，悠游於儒道之間，成了一個孤獨而與俗眾隔絕的思想家；或甚至於成了一個鄉愿式的文人(在琴棋詩畫的世界追求空靈的超脫)，對於外在的世俗世界沒有格義的興趣，也缺乏參與。這樣的情形當然不是中國教育一貫的特色，但是元明之後，由於政府日漸專制，朝廷力量日漸擴張，就逐漸導致這樣的發展。想要了解中國的教育經驗，就不能忽略這個重要的事實。

許多人認為中國傳統教育的主軸，就是學生以通過科舉考試為其受教的重心，而且這種功利考量抹除了學習經驗當中一切的價值與樂趣。中國的傳統教育，有一部分源自賦予學者官員不符比例的社會財富與特權，因而造成雙重階級的社會。不平等現象與通過科舉的壓力都非常嚴重。因此，自從科舉發達以來，讀書的內在樂趣就逐漸受到挑戰，元明以後，更是如此。就是在追求超脫的努力當中，讀書人也還是時時感受到權威的體制與道德生命的理想之間的無限緊張。雖然中國自古以來就倡導把學習定義為學習樂趣，到了王陽明時代，學社更倡行音樂吟誦，但這種學習樂趣，和裴斯泰洛齊(J. H. Pestalozzi, 1746–1827)或皮亞傑(Jean Piaget, 1896–1980)提倡的現代教學法所認定的學習樂趣，畢竟不完全相同。

學生勤奮學習，背誦經典，並且為了通過科舉背負極大壓力，這幅圖象早已深入人心，就連中國人自己也經常談及這種形象。不過，我還是建議對中國思想家所謂的「為己之學」加以檢視，看看他們以「自得」之樂定義學習的理想是甚麼意思。這種觀點凸顯了學習的道德層面，因此樂趣的定義也就必須是與道德完善融為一體。雖然許多作者對於學習為何會帶來樂趣有所懷疑，卻幾乎所有人都認為達成道德完善是一種極度的喜樂與性靈的昇華。因此，學習的樂趣就在於最終能夠為個人帶來至高的快樂，儘管過程不一定讓人享

---

1 中文現在普遍分別「權威」和「威權」這兩個詞，我在本書中一直沒有做這樣的分別，認為兩個詞其實有相當的關聯，不能完全分割。當然，必要時，我會加以分梳，避免產生混淆。

受。道德天賦是智慧、人性與勇氣(智仁勇)的來源。[2]還有甚麼會比達到人格的完善更令人喜悅呢？正是因此，我們才能理解為何許多晚明思想家接受英勇殉難的觀念。簡言之，學習的樂趣，就是了解人生的終極目的可以透過教育而達成。當然，只想通過科舉的學生很難理解這句話，更遑論真心認同。因此，我們可以說中國的科舉制度到了宋代以後，其實對中國的「學以自得」的理想是一個挑戰，甚至於是一種破壞的力量。從宋代以來，書院以及明末思想家對科舉的批判都可以看見這樣的矛盾。

與此點有關的是支配科舉制度的書寫傳統(文字考試的傳統)，它其實與中國教育有相當的關係。我將在下面加以申論。

以上就所謂的「三教合一」或「儒家正統」的理念與實踐，以及科舉考試與中國教育理想的內在矛盾兩點來討論中國教育史的特點，目的就是要討論中國歷史如何從「任賢制度」進展成明清以降興起的士庶平等的大眾化教育思想；同時也深入思考以道德為中心的教育理念，如何促成了明清普羅大眾所廣泛接受的「威權」性格的發展。我也會試圖把這項發展放置在現代世俗商業精神與世俗化的「道德觀」的背景當中，加以查考。

第一節　書寫傳統的重要性

中國人是世界上最早利用菁英選拔方式(任賢制度)來招募政府官員及創造良好社會的民族。這項觀念對於形塑中國科舉傳統的重要性，在本書中應該已闡釋得清楚，因此毋需再多加贅述。不過，這種完全依賴書面作答的匿名考試制度，對中國教育究竟產生了甚麼樣的影響，倒是值得我們思考一番。[3]

2　《論語》〈子罕第九〉，第二十八章。

3　H. G. Creel認為中國文獻記載中的書面考試，最早可追溯到公元前165年，無疑是世界歷史上最早的。見其*The Origins of Statecraft in China*, p. 17。我個人研讀文獻資料之後，並不認為這道考試必然是書面考試。不過，由於出題的是皇帝本身，因此的確很有可能是採取書面作答。

1. 書面考試的重要性

嚴格言之，科舉制度的確是遲至隋代才正式開始。書面考試於這時全面推行。[4]隋朝以前的人才選拔方式則有可能採用面試方法。儘管如此，口試在中國歷代考選的制度中從來沒有扮演重要的角色，更沒有得到完善的發展，我們也不知道當時有任何正式的評估講話(或辯論詰難)技術的方法或程序。無論如何，中國人值得稱許之處，在於他們非常強調公正的甄選方式，因此不依賴面試，而只憑書面的考卷來選拔出合格的人才。這種理念，應該是面試難以系統舉辦的根本原因。但是科舉制度既然依賴書面作答，就必須建構一套普遍適用的評估標準。這套制度的發展從第六世紀晚期開始，而到了第十一世紀的宋代才完全發展成形。一直採用的是對一般百姓開放的書面考試，但是有一整套的匿名、謄抄的評審程序，其完備可以說是無以復加。雖然後來不斷有剽竊、作弊或用其他途徑入官的種種手法，但是相信評審要公平、公正的信念沒有怠忽。

簡言之，利用公開程序維護選拔制度的公平性，乃是中國人的發明，也是中國任賢傳統最重要的特徵。這種信念在一個專制體制下面，很容易發展出對專制權威的依賴，希望、甚至於相信這個權威乃是唯一絕對的力量，可以保護人類社會的公正、乃至於公平。這樣的態度，一方面使得專制君王必須創制一個至少在表面上看似公正的機構來呈現他統治的正當性，另一方面就是他必須依賴身邊一起統治的貴族或官員，來表現他所依賴的人絕對是學術上以及道德上最優秀的人。本來貴族或官員是一體的，但是後來漸漸發展成不同的群體，到最後，只有官員才參與政事。為實現這樣的統治方法及制度，中國人很早就提出了「任賢制度」，於是整個中國政治史有很大部分是關於如何發展一個可靠的機制，來體現這個理想。

---

4 唐時，「墨義」的考試有時以口試舉行，稱為「口義」，但我們知道得很少。另外唐到北宋初還有「身、言、書、判」，顯然是有面試的辦法，但不屬於科舉的範圍。它與教育也沒有正式的關係，本書因此沒有加以討論。

宋代以後發展成熟的科舉，乃是這個發展的極致表現。當然，科舉是考試制度的自然發展，但是中國的科舉或考試制度卻有它特殊的地方。下面從考試談起。

考試——亦即評估教育進展或學識程度的方式——是所有教育系統自然而然都會產生的制度。所以，聲稱中國人發明了考試的觀念，是一個令人難以接受的說法。[5]不過，其他主要的歷史傳統幾乎都以口試作為教育評估的方式，[6]而中國人卻偏好採取書面考試。換句話說，公正客觀的要求是中國選拔方式中非常重要的一部分。明顯可見，中國人是最早採用匿名書面考試的民族。中國人推崇書面考試的觀念是否對西方有所影響，仍有臆測的空間，但更重要的是必須注意中國人對書面考試特有的重視。[7]

5　就這方面而言，H. G. Creel竟然認為印度古代的那爛陀大學可能向中國人借用了入學考試的觀念，也就實在古怪得很了。見其*The Origins of Statecraft in China*, pp. 16–17。關於古印度的教育和考試，見S. Narain: *Examinations in Ancient India* (New Delhi, India: Arya Book Depot, 1993)。另見Radha Kumud Mookerji: *Ancient Indian Education: Brahmanical and Buddhist* (London: Macmillan, 1947), p. 238。

6　R. J. Montgomery說：學生要取得學位，首先必須上過規定的課程。第二，必須參與若干辯論(如Sophomes、Inceptions、Determinations與Quadragesimals)。第三，必須口頭回答特定問題(如牛津考邏輯所使用的Priorums與Postiorums)。第四，可能有些預訂的演說題目，如Clerums及其他講章。見他根據H. Rashdall對中世紀大學的權威著作(*The Universities of Europe in the Middle Ages*)而寫的文章，載*Examinations: An Account of Their Evolution as Administrative Devices in England* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1965), p. 4。所有評估形式都採取口頭方式。關於各種口試的方法，見Gordon Leff: *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries* (New York: Wiley & Sons, 1968), pp. 147–160。前一注提及的印度教育書籍，也指出背誦課本以及針對課本內容的口試是基本的考試方法。

7　Ssu-yü Teng: "Chinese Influences on the Western Examination System," *HJAS*, Vol. 7, No. 4 (1943), pp. 267–312。另見後注8與9。席文(Nathan Sivin)在他主筆的*Science and Civilisation in China*, vol. 6, pt. 6 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)裏，收錄更多有關這項議題的資料。

書面考試對於技職認證也相當有用。利用資格考試授予專業學位或認證，是種發展得相當早的做法，在中國的科舉文化中也佔有重要地位。李約瑟[8]與顧理雅(H. G. Creel, 1905–1994)[9]都指稱中國人對資格考的觀念與實踐影響了西方，尤其是在醫學方面。[10]他們兩人都說醫生的資格考試出現於七世紀的唐初。歷史文獻對於核定醫學官員資格的書面考試留下了詳細記載。

因此，書面考試對於形塑中國教育方式具有重大意義。相對於演說技藝在佛教講唱(俗講)的重要性，儒家教育傳統強調的則是學生根據既定形式與風格寫作文章的能力。這種對比非常值得注意：在佛教富有影響力的期間(約自二世紀至十二世紀)，甚至在佛教式微之後，公開講學在中國書院與大眾教育中都一直佔有中心地位。不過，一旦談到吸收經典中的知識，尤其是對經典的詮釋與闡述，所有相關活動卻幾乎都是透過閱讀文本及撰寫其意義而達成。此外，在私人考試與科舉考試當中，從來都不曾大量使用過口試與辯論，所以更沒有發展出任何口試的考試方式。[11]實際上，在中國的思想傳統當中，演說技巧自從十世紀以後就失去了重要性。陸九淵的講學所留下的記載，重點也都放在講學活動的儀式性氛圍，而不是論辯的質素。大部分的道學大師，在弟子的記憶裏都是親切和善的老師，參與研討會般的個人討論與對話，一向是學生問問

---

8 Joseph Needham: "China and the Origins of Qualifying Examinations in Medicine."

9 Creel: *The Origins of Statecraft in China*, pp. 16–27.

10 由於書面考試在西方出現的時間相當晚，所以確實有可能受到中國的影響。順帶一提，歐洲之所以在教育和考試方面都強調採用口頭方式，也許反映了當時紙張和印刷書籍還不普遍。

11 前注6曾提及歐洲各種形式的口試及其名稱，與八股文採用的繁複名稱及格式形成鮮明對比。順帶一提，在測驗考生的口語能力方面，唐代的考生通過科舉考試之後，還必須接受「身、言、書、判」的測驗，考生的外表神態與言詞談吐都必須像個官員。不過，這部分的考試主要只是一種形式，在宋代以後即告沒落。

題，而由老師作答。當時有不少語錄，其方式不外如此。至於演說家的形象，其紀錄通常很少，沒有老師以辯論家的形象出現。

2. 文獻與學術

前東京大學教授中山茂寫了一本值得注意的著作，比較中國、日本與西方的學術與科學傳統。他在書中提出一項重要的論點，認為中國「文獻學」的傳統與西方源自希臘自然哲學的「修辭學」恰成鮮明對比。[12] 中山茂的論點非常引人注意，也深具啟發性。這種對於東方與西方不同學習風格的粗略區分方式確實有些道理。中山茂的重點不在於否認中國人也有從事修辭學習的能力，而是在於中國人選擇了一條不同的學術道路，強調文獻的搜羅與庋藏。

談到選擇，我們必須承認中國人也相當欣賞修辭的學習，事實上也受到了佛教俗講方法的刺激。舉例而言，魏晉南北朝期間把談話的技巧視為幾乎是個人教育當中的核心要素。四、五世紀出現於南方的「清談」，更發展成為一門繁複的藝術，使會話發展出一套精緻的形式與風格。這門藝術與貴族生活關係密切，因此在八世紀之後也就隨着貴族消失而趨於沒落。儘管如此，我還是要強調一點：佛教的影響具有多重面向，而且雖然非常注重談話技巧，中國的貴族教育卻明顯對辯論缺乏興趣。事實上，中國貴族教育強調的是精巧表達的文學品質，以及調和不同意見或觀念。尋求歷史或文化經驗的共通性（和諧）是中國「文獻學」的特徵。

公開講學以盛大的典禮儀式來舉行，當中強調的重點是講學的程序，這點我在談及陸象山的講學之時已經提過。臉部表情或宏亮的嗓音等特質，比內容佔有更重要的地位。講學之後通常接着舉行

12　Nakayama Shigeru（中山茂）: *Academic and Scientific Traditions in China, Japan and the West* (Tokyo: University of Tokyo Press, 1984), pp. 3–16。請注意，中山茂認為「修辭學」也可見於古中國的哲學思考中，其代表為名家與後來的墨家，但他認為這項傳統隨着漢武帝獨尊儒術而沒落消失（p. 12）。

討論會（談會），但我們沒有看到進行辯論的紀錄。講學基本上是採取演說的方式，而會談則有類於西方的對話，[13]但是逃不掉師生間尊卑高下的規矩，不容隨便逾越。

最後一點，中國思想活動自從很早之前就已開始使用紙張與印刷術，但這樣的做法只是進一步強化了知識主要儲存於印刷文件當中的信念。[14]至於發展出統一的書寫體系以溝通觀念對中國人而言有多麼重要，就毋需再多加強調了。

---

13 最近西方學者開始注意「會話」(conversation)對教育的重要性。參看Daniel Menaker: *A Good Talk: The Story and Skill of Conversation* (New York: Hachette Books Group, 2010); Stephen Miller: *Conversation: A History of a Declining Art* (New Haven: Yale University Press, 2007)。又，Michèle Cohen: "'A Proper Exercise for the Mind': Conversation and Education in the Long Eighteenth *Century*," in Katie Halsey and Jane Slinn, eds.: *The Concept and Practice of Conversation in the Long Eighteenth Century, 1688–1848* (New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), pp. 103–127，也值得參考。「會話」被認為是十八世紀啟蒙時代的重要發明，主要在沙龍或咖啡廳進行，受理性的影響，兼帶有愉悅的特質，對道德教育也有助益。它與「對話」(dialogue)略為不同，後者可以遠溯希臘的柏拉圖，重視論辯(argumentation)，中古以來，其哲學性仍然保存，常常以圍繞一位思想家（例如柏拉圖《對話錄》中的蘇格拉底）進行的對話為寫作的形態。因此與「會話」平等參與的性格略為不同。而「會話」則沒有發展成一種寫作的體裁(genre)。「對話」在二十世紀以後，由宗教家（像Martin Burber）所主張的對等的、宗教間（特別是天主教與猶太教或與基督教間的對話）的「對話」，替傳統的「對話」注入新的面向，但是平等性依然是它的中心信念。因此可以說「對話」與「談話」已經漸趨一致。顯然，中國傳統寫作的體裁缺乏論辯式的「對話」，頂多只有修辭上的「會話」（清談）。至於「格義」，其構想固然很好，但可惜我們對它所知甚少。

14 對實物的興趣並認為它有美學的意義是宋朝發展出來的認識，且因此刺激了仿製古銅器的風尚）。隨着也發展出稽古的興趣，雖然類似於近代的考古學，但是作為一門專業的學問，近代考古學還必須有十八世紀從地質學的思考及對生物分類及物種是不是固定不會轉變（transform；像生物分類的最重要學者林奈〔Carl Linnaeus〕便認為物種不會轉變，而狄德羅〔Denis Diderot〕與布豐〔Georges Buffon〕則認為物種本身也可能變異，遂引導出十九世紀的演化論。沒有演化論為基礎，就不可能有現代地質學）的討論才能逐漸發展起來。宋人在這幾個方面都有靈光閃爍的片言隻語（像沈括對地質學的猜測或像趙明誠、李清照夫婦對古器物可以佐證歷史的看法），但是對文獻的信賴還沒有與考古或仿古的意義結合在一起。

由以上的討論，可以歸納出兩點：第一，歷史編纂通常傾向於把中國描寫為一個統一的帝國，擁有一致的傳統教育做法，這項歷史編纂上的假設並非完全出自幻想的假象。近來的史學家喜歡強調中國經驗當中也存在各地的多元性與差異，但事實上中國在歷史與思想方面確實強烈地重視一致性的觀點。傳統上強調統一的歷史編纂立場以及大量使用書面溝通方式的做法，都對這種觀點的形成貢獻極大。[15]第二，書寫與印刷的使用促使中國人偏好把注意力集中在建立共識與尋求意見的共通性上，寧可捨棄辯論技巧的發展或是異議的形成。這種傾向促成了一種看待學習的儀式性態度。所謂的儀式性態度，我的意思是社會鼓勵「常態科學」(normal science)，而貶抑「典範」(paradigm)的形成，儘管事實上的發展可能比我此處的簡單陳述複雜得多。[16]中國無疑有一種和西方相當近似的學術方法，只

15　當時歐洲因為紙張缺乏，所以沒有利用木版印刷及活字印刷複製文件的不同選擇。在中國，這兩種印刷方式的差別則相當重要。中國因為紙張的普及程度高於歐洲，所以使用木版印刷早已有好幾百年的歷史。非常值得注意的一個例子，是588年南方隋出兵征服南朝的陳之前夕印製了多達30萬份的宣傳文件。關於紙張與印刷術的發明之間的關係，見Tsuen-hsuin Tsien (錢存訓): "Why Paper and Printing Were Invented First in China and Later Used in Europe," in Li Guohao (李國豪) et al., eds.: *Explorations in the History of Science and Technology in China: A Special Number of the "Collections of Essays on Chinese Literature and History"* (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publish House, 1982), pp. 459–470。關於隋朝「印製」傳單，見《資治通鑑》，176：5496。必須注意的是，文中用了「寫」字，但我認為印製比較有可能。雕版印刷技術在當時已頗為普及，而且要抄寫30萬份傳單至少需要75名抄寫人員，每人每天抄寫25份。這份詔令(共152字)抄寫一次至少需要20分鐘。從這份詔令頒佈到征服行動展開約需半年的時間(160天)，因此隋朝如果沒有採用雕版印刷，也就未免令人驚訝。不過，此處的重點乃是書面溝通材料的大量使用。

16　中山茂認為中國不乏典範，至少在先秦時期是如此，只是政治權力影響了典範的選擇，而對中國歷史產生了極大影響，並且排除了其他一切可能性。中山茂對於典範採取廣義定義，和我一樣，但我認為非科學與非理性的外在因素促使中國人傾向反對典範的形成。見其*Academic and Scientific Traditions*, pp. 31–38。另見Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*, pp. 1–51。

是中國人選擇共識，揚棄了論證或辯證。中國的文獻傳統也壓抑了對實物稽考的興趣。

這項選擇提高了文獻學的重要性。郝若貝(Robert Hartwell, 1932–1996)曾經指出，強調資料累積的觀點造成了本質上即為類推性的社會科學，缺乏一般性或抽象性的法則，也對科學定律的提出缺乏關心。[17]問題是，中國社會對於本身的治理方式基本上感到滿意，認為中國無所欠缺，並且認為自己所需的僅是追求道德完善的生活；在這樣的一個社會裏，科學法則是否真有必要？

從以上的討論，我們可以提出以下論點：因為中國強調研究文獻與書面資料，以致中國的思想活動發展出與西方非常不同的形態。如果要比較東方與西方的思想傳統，就不能忽略這項區別。其中的基本差異，就在於中國傾向通過個案的處理而累積資料以形塑政府政策，目的在建構穩定乃至和諧的社會。歷史是個案的累積，積累在分類的文獻裏，以方便查考，應付實際的需要，至於個案與個案間的關聯，除了注意其統一性或一致性之外，就不關心其釋義學(或闡述學，hermeneutics)上的辯證性和變化的潛能與發展性。[18]

3. 不屈的自我與威權的性格

書寫文字的世界，為中國知識人帶來了極大的樂趣。我們已看

---

17 Robert M. Hartwell: "Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh and Twelfth Century China".

18 「釋義學上的辯證性和變化的潛能與發展性」這句話或許講得太簡略，我的意思是中國讀書人的治學方法不能重視學者與學問的對象之間的相互對話，以及相互之間的辨證關係；也是讀書人一般不願就聖人的道理(就是學習的對象)採取批判的態度，以根據這個對象來發明更新的想法，好與對象產生辨證(主客之間的相互交融與易位)的關係。中國教育和思想也相對地缺乏「時間也是思想的向度」的見解，不認為思想本身具有發展的潛能，可以經過重新詮釋而發展，並不斷發明新的、適應時代的憧憬或再現。我認為這樣的治學態度與中國的歷史思想及對文獻或書寫模式的偏好有密切的關係。參看上面提到郝若貝的文章，也請參看我的〈北宋歷史思潮的新方向〉。

過李清照對其藏書的着迷；我們也花費很大的篇章來討論中國人對庋藏文獻的關心。書本的世界可以為人帶來安慰與福氣。由於這項學習主題隨着書面考試的重要性而提升，中國知識人因此愈來愈重視自己和理想的學習世界之間的關係，而捨棄他們鄙夷的複雜人際關係世界。這句話看來也許有些奇怪，畢竟一般學者都認為社群性是中國人建構良善社會的核心觀念。對中國人來說，個人與社群的和諧關係應該是個人的首要關注。不過，必須強調的是，一旦把個人行為放在社群團結的背景下，此一關係的主旨就會變成強迫的「自發性」，亦即個人必須自發地來參與群體。顯然，讀書理想的完成，與群體強迫個人屈從之間存在着一種緊張性或矛盾性。我認為這當中有一項非常重要的兩難，混淆了理念與實際。

中國人（特別是知識人）的現實狀況以及個人與社會的關係，確實和自發參與及自我主動的理想相差極大。一般認為中國社會不鼓勵個人採取主動，但這與知識人認為自己是社會道德領袖的自我形象無關。在一般的認知裏，百姓應該認同受過教育的領袖，而這些領袖的道德指導則是基於一種深刻的知覺，認知到自己負有巨大但不盡穩定的責任。因此，我們說中國人具有威權性格，意思是說百姓們表達或主張的意見極少超出知識領袖所指示的範圍。不過，受過教育的人士卻必須負起擔任道德領袖以及模範榜樣的重大責任。受過教育的領袖和平民雖然同樣認為個人應該順服教育階層的道德權威，「威權性格」的觀念卻有可能以兩種非常不同的形貌出現。東林學者與漢代及宋代學生運動領袖的「頑強反抗」，即足以讓人看出他們深切意識到「自我」是一種宇宙間的動力，其責任的重大遠超越個人與社群乃至帝國的和諧關係。[19]

因此，中國讀書人為了終極道德義務而絕不妥協的理想，是一項非常值得注意的主題。他所強調要個人順服的對象，不是世俗的

19　有一篇不尋常的文章，檢視了中文如何使用「自（自我）」表達個人的哲學立場，或是做為個人良心的基礎。見張履祥：《養園先生全集》（南京：江蘇書局，1872），20：28a–30a，引見Pei-yi Wu: "Self-examination and Confession of Sins in Traditional China"。

統治權威，而是歷史性及宇宙性(甚至超越性)的原則(道)，而且中國人認為這「道」只能在聖人的經典當中找得到。明顯可見，這樣的人格絕不可能寬容專制的政治結構，而許多不讓步也不妥協的晚明殉道者，就是死在這種政治結構之下。[20]由此可見，這威權性格具有兩種面貌，有根本上的不同：一邊是溫馴的中國臣民(包括百姓)，另一邊則是慷慨赴義的殉道者，隨時隨地準備實現「大丈夫」的理想。這兩者都與書面文獻的文化有關聯。

文獻的世界除了服務大眾的哲學之外，最重要的就是讓個人在他「透視化」(perspectivize)到無言自然的宇宙裏，讓他去想像自己的認同。如同宋代的風景畫，有智慧而且有道德的人就是畫面中那個渺小的人物，周遭那廣闊壯觀的景色則是他沉默的同伴。一般認為人際網絡乃是中國社會生活中的必要特徵，甚至是支配性的特徵，但對於追求天人合一的寧靜境界而言，人際網絡卻反倒是一種阻礙。歷代的山水畫在在證明道德清晰的平靜世界，才是中國人偏好的接觸對象。文獻研究把人帶進書面作品的世界——包括經典、散文、詩與畫——而促使受過教育的中國人轉向內在的「自我」，遠離複雜的社會網絡。這種對自我的「透視化」不是基於任何反社會或反社群的態度，因為自我乃是根據個人對外在世界的責任而精心定義的結果。不過，就學習與獲取知識的方式而言，這種以追求道德完善為主要目標的學習方式，所強調的重點乃是在於精進道德的「自我」。

簡言之，學生靜靜追求道德清晰的世界是一種理想，成日在混沌複雜的社會關係中奮力周旋則是現實的狀況，理想與現實之間存在着一條難以跨越的鴻溝。由於這條鴻溝，我們因此可以看到中國人一方面具有威權性格，同時又絕不妥協，幾乎把自己當作是權威

---

20 Frederick Wakeman: "The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics," *Daedalus* (Spring, 1972), pp. 35–70。另見Wm. Theodore de Bary: *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), pp. 67–90。

本身。[21]如同中國人常說的，原則不容討價還價。問題是，從來就沒人有興趣辯論原則的複雜內容。個人總是依照自己的對聖人的信念奮勇前進，只要自己的行為被認定為合乎經典的教訓即可。

依賴書面考試達成公正的評估，是中國人一直堅信不移的信念。這種信念樂觀地認為道德真理乃至各式各樣的真理，都具有不證自明的性質。[22]依賴書面考試的做法，也源自儒家對於道德自我以及人格的定義與追求所抱持的高度重視。從孟子乃至晚明思想家，一項普遍的哲學信念就是認為道德真理先天就存在於人的本心裏，而且個人有能力領會及實現這項真理。這種樂觀的觀點造成了一種信心，認為真理觸手可及。在這種情況下，傳統教育於是非常重視人格的教養。

若再更進一步，也許可以說社會與個人之間並沒有緊張關係。中國人大致上沒有像十八世紀的歐洲人一樣，感到道德的自我與邪惡的社會之間存在着巨大的矛盾或辯證關係；[23]重點在於個人道德完善能夠帶來內在的平靜，就像欣賞董源（活動於第十世紀）或黃公望（1269–1345）的山水畫一樣。踏入這些畫作的世界所感受到的「透視

21　參看本書第六章注255所談到的海瑞的威權性格。

22　Thomas Metzger: "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: Thisworldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality and the Emergence of Reflexibility in the Eastern Chou".

23　「道德的自我與不道德的社會」這個論題，最早出現在十八世紀的歐洲思想。在二十世紀則以尼布爾(Reinhold Niebuhr, 1892–1971)為最重要的代表作家。他的*Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner's Sons, 1932) 強調人的原罪，認為人的有限性（因為是被造物）是自私、驕傲和虛偽的根源，因此這兩個論點之間沒有真正的矛盾。也因此他並不完全像同時代的德國神學家巴德(Karl Barth, 1886–1968)一樣，完全把人的救贖放在上帝的恩典上面，相信人因為帶有上帝的形象，因此並沒有完全淪落在絕望的罪惡深淵。他的折衷論點與十八世紀的思想家有一定的距離；後者通常懷抱進步的觀念，認為人終於會創造光明的世界，現今社會的惡只是暫時的困擾。鞏多塞(Condorcet, 1743–1794)是一個著名的代表；另一個代表是曼德威爾(Bernard de Mandelville, 1670–1733)，他認為不道德的個人卻能創造出道德的社會。在下面注31，我將再簡短地討論這個議題。

化」，就是個人為何不願反抗社會的原因。理想是由個人利用本身的天賦知識與良心，來發現（或發明）完善的道德境界。如同我們先前探討過的，學習的樂趣就是親近書本並且在文字世界裏尋求慰藉所帶來的結果。難怪中國會有這句廣為流傳的俚語：「書中自有黃金屋，書中自有顏如玉」，[24]還有甚麼方法會比這句話更能吸引年輕學生遨遊在文字與書本的無聲世界裏？中國雖然有着複雜的社會網絡及其運作，真正的讀書人卻以拙於社交技巧、以魯鈍木納為傲。讀書人滿足於自己靜默的遨遊，一旦外在世界背離了他自給自足的道德理想世界，他就會以殉道者的姿態作出反應。總之，現實的社會大概可以看作是不得已要協商的對象，而一個人自我的道德修養則來自退出社會後的寧靜和諧、與大自然融合的廣闊空間。

說到這裏，我們還是不能不指出，中國人的性格一再受到社會與家族的階層結構的壓力和影響。社會化與大眾教育對於培養權威性格也發揮了同樣有效的功能。在中國傳統教育的最後階段當中，我們可以看到自給自足的文字世界，開始重視大眾教育及其融合性或折衷性的內容。受過教育的自我和受到家庭與社會力量所形塑的自我，都一樣具有威權的本質，但兩者呈現出來的形態卻非常不同。所以，我們一方面可以看到頑強的殉道者，另一方面也有消極的百姓和虛偽的知識分子。這種「權威性格」的觀念看起來也許不合邏輯或違背理性，但其實與當時的人對道德秩序的高度關注完全一致。文獻式的學習以及在文字世界裏追求道德生活的選擇，最終定義了中國人的「自我」理想。這種理想形塑了中國讀書人的形象：自給自足的個人，在自然與人所形成的沉靜環境當中讀書。當然，這個表面上看來孤獨的個人，雖然遺世獨立，只要有書本陪伴即感到滿足，卻也能夠在必要的時候表現出「大丈夫」的行為。明代思想家雖然極盡努力為這種充滿自信的人格提供哲學基礎，提出「自主」與「童心」等概念，但這種人格的真正來源，卻是由獨自學習中獲取樂趣的中國傳統。而另一方面，這種性格本身也呈現出一種承受不了

24　一般認為這句話係出自宋真宗（997–1022在位）所寫的〈勸學詩〉。

社會及家族壓力的虛偽性格，間接促成了權威或專制的體制及其延續。[25]

第二節　自我、宗教性與道德感

在十六與十七世紀期間，有些知識人對於道德完善的追求幾乎就像信奉宗教一樣虔誠。同時間也出現了一種非常強烈的信念，認為相信道的絕對性與道德性能夠讓人獲得真正的「快樂」(所謂的「得」)。我們先前已經談過，這項「自得」的信念類似韋伯聲稱資本主義精神所需的對上帝救贖的自信。接下來，且讓我們探討一下這項論點。

我在第三章討論過，中國傳統教育的最後階段出現了善書以及以庶民為主的「三教合一」觀。這種新出現的教育思維結合了佛教與道教的教誨，從而形成一種儒學正統。道德完善的追求在此時已極為激烈，這點可從自責(自我檢驗)或自訟(自我指責)的廣泛使用中看得出來。政府或學校對個人施加的壓力，也可見於臥碑的廣泛設置，石碑上所刻的學規經常充滿負面與訓誡性的言詞，與道學儒者採取敦促鼓勵的正面做法大為不同。這種種發展都促成了我歸類為威權式的行為。

1. 不證自明的道德真理與道學的宗教性

一個絕佳的例子，就是我們在東林學者身上看到的「權威」性格。他們對人類義務的理解，乃是基於一種信念，認為道德真理是

25　從另一個、文化的角度談這個問題的或許可以說是葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，2003)。當然，葛兆光的興趣不在於中國人性格的探索，因此與我在這裏講的沒有直接的關係，但是「屈服」，或許可以說是最接近英文的conformity的中文說法，因此類近於我在本段中所說的「群體強迫個人屈從」的威權人格。

不證自明(亦即是先驗的)而且觸手可得的，至少通過讀書與涵養就可以達致。古代的聖賢發現了道德真理，傳承後代，讀書人只要努力即可達致。東林學者不停努力要達成每一項道德的要求，充分反映了他們對求道的樂觀與自信。然而，他們的努力也經常變得近乎對自己的奴役或虐待。但是只要個人對自己的道德完善愈有自信，他就會愈加努力去追求。這樣對自我的肯定帶有濃厚的宗教意味，與喀爾文派(或一般的新教徒)的基督教信仰幾乎可以相比擬。

道學的宗教性出現的時間，正值尋求三教共性的高峰時期。這種發展也得到了道教的助力，因為當時道教又再次試圖尋求一種功利性的做法，以提升庶民的倫理秩序。道教徒也深深着迷於規範與戒律。在所有這些發展當中，我們可以看出道學與道教有一種共同的信念，認為人天生就具有道德行動的能力。《太上感應篇》開宗明義指出：「太上曰：禍福無門，惟人自召。」具有自主能力的個人對自己的道德完善負有完全的責任。不過，我們今天看這種信念，這個觀點，或這樣的自信其實也是一把雙面刃：既然個人必須對自己的命運負責，那麼這種責任也有可能過於沉重。

認為命運和個人的道德行為密不可分，是功過格觀念的哲學基礎。功過格對教育的影響遠遠超越單純的自律。教育者與受過教育的領袖也常常利用功過格促使平民百姓做出合乎道德的行為。簡言之，宗教性不僅限於受過教育的知識人，平民也免不了受到這樣的要求。知識人以近乎虔誠的心態驅策自己實現天理，平民則依循一般人的宗教所提供的功利方式，來達成道德上無悔的人生。

簡單來說，認為所有人都具有天生良善的本心，是晚明時期極為普遍的信念。這種信念雖然看似削弱了教育的必要性，卻讓受過教育的人士對於自己達成善性的能力或甚至命運產生了信心。在許多人心目中，為了道德目的而採取行動，就會為自己帶來好運。這種認定自己有能力達成道德完善的自信心，不僅對受過教育的社會及政治領袖深具重要性，對平民也是一樣。一方面，明代思想家深信自己有能力也有義務擔負起「大丈夫」的天道責任；另一方面，平民則抱持簡單的信念，認為道德行為會帶來善報，因為這是因果律

的規定，通常表現於佛教的業報當中。這種信念簡單而直接，但深具説服力。

談到這裏，就不能不提到余英時對帝制晚期中國宗教倫理的研究。晚明時期出現了商業化與都市化的快速發展，尤其是在長江下游地方(江南)。余英時指出這項發展與當時宗教的倫理密不可分。[26]他的意思是説，勤奮這類美德都可見於禪宗與元、明道教思想當中，也是商業精神興起的原因。余英時所謂的「商業精神」，其實近似於當代歷史家所説的「資本主義萌芽」的概念。研究資本主義的學者在近來指出，資本主義的企業家精神也可見於新教以外的倫理體系裏。[27]正如陶尼(Richard H. Tawney, 1880–1962)，便認為基督宗教的各教派都與資本主義精神的興起有關，而不限於喀爾文教派。[28]這就是説，一般的宗教信仰都對自我的救贖有相當的自信，並因而使信徒們更努力地驅策自己，以建造美好的現世世界。資本主義就是這樣開始的。余英時也認為庶民宗教倫理與帝制晚期中國興起的商業精神有關。[29]

26　余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神》。並請看注27。

27　各方對韋伯的論點所提出的批評甚多。Richard F. Hamilton: *The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community* (New Haven: Yale University Press, 1996)是近來的一個例子，但在我看來，他批評的對象其實不是韋伯的論點。

28　Richard H. Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism* (New York: Harcourt, Brace, 1926)。陶尼的觀點可能影響了晚年的韋伯，因為韋伯晚年的寫作中，不再提及喀爾文的「預定論」，而把基督宗教全體合併地談，並強調基督宗教(包括天主教)對識字教育的重視促成了資本主義精神的發展。請參看下一注。

29　案，一般所謂的資本主義指的是「私有制」的大量或徹底取代封建生產方式，以及為牟利而從事積極的大規模生產工作。從韋伯的觀點來看，那麼後者應該才是新教倫理所能促成的發展。近代(指啟蒙運動以來)的資本主義更強調「以錢賺錢」，或説更強調資本的累積，導致信用的廣泛使用，這才是資本主義的精神。我認為努力生產，以便賺錢牟利，這頂多是初期資本主義的現象，甚至於不構成為資本主義本身，因為它缺乏對資本累積的意義的警覺，也缺乏系統的再投資活動。因此，新教倫理所促成的只是一種強烈的責任感及「工作倫理」，而與資本主義的本質實在有一

因此，我們有三項主題需要探討：第一，中國傳統教育最後階段的宗教性。這點與認定人類具有天生善性即不待外求而能自足的哲學信念密切相關。第二，這種哲學信念與普及的佛、道教誨在帝制中國晚期啟發了一種工作倫理觀。第三，這種宗教倫理促成了中國歷史上前所未見的商業精神。以下，我將說明這三項主題都相互關聯，也將藉此指出中國的經驗與新教的宗教經驗極為近似。只要讀過韋伯的經典著作《新教倫理與資本主義精神》，就知道韋伯把富蘭克林 (Benjamin Franklin, 1706–1790) 視為新英格蘭新教的典型代言人。重要的是，這三項主題都可在富蘭克林身上見到。

2. 道德的自信與勤奮的工作倫理

韋伯這部著作當中最引人好奇的一項論點，就是他對喀爾文神學當中預選說 (predestination) 的角色所提出的詮釋。韋伯認為喀爾文教徒是選擇與世區別的人，相信自己在許久以前就已獲得上帝挑選為救贖對象，並且相信勤奮工作是自己在俗世裏榮耀上帝的手段。受到挑選的人可確保獲得上帝的照護與恩典，所以也就更能在此生中從事善行。[30]這項論點值得注意的地方，乃是在於獲選者對自身獨特性的自信，還有他因此對世界所負起的責任或說自我期許。

個人對自身獨特性的自信，與行善的責任感互有關聯，這是韋伯的論點，但這也正是我們在晚明知識人身上看到的現象。晚明知識分子認為自己具有天賦的善心與良心，因此能夠實現道德的完

段的距離。我認為余英時的「商人精神」是很好的用法。事實上，韋伯的晚年定論主張的是資本的合理運用及利益的合理分配（反對馬克思以「掠奪」〔expropriation〕為資本主義本質的看法），並認為宗教以及它們的副產品——識字教育，是資本主義順利發展的保障，雖然很多學者比較天主教與新教，認為前者比較不重視識字教育。有關識字教育與資本主義的關係的書可參考 Andrey Korotayev, et al.: *Introduction to Social Macrodynamics* (Moscow: Editorial URSS, 2006), pp. 87–91。作者強調就資本主義的發達言之，新教倫理不如識字教育的重要。

30 Max Weber: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, pp. 106–117。

善。此外，他們對於自己追求道德完善的能力所帶有的自信，也促使他們能夠從事世界上最重要的工作，亦即振興社會的道德。晚明知識人相信自己的「天職」不僅在於為自己實現道德理想，也必須為世界帶來道德秩序。他們追求這種目標的熱切態度也延伸到了其他各式各樣的活動上。對於老百姓而言，就連賺錢也算得上是正直行為的體現。

韋伯和其他許多人都認為，新教徒具備的勤奮工作倫理觀與資本主義精神的興起密切相關，甚至可說是促成了資本主義本身的興起。這種論點當然仍有爭辯的空間，但我此處的重點是要指出，這種超越俗世與對俗世的責任感，也同樣可見於十六與十七世紀的許多中國人身上。

追求道德完善的熱切態度，可見於晚明思想家自訟或自責的文章。[31] 儘管自責的內容大多與個人的不良行為有關，嚴厲而且持續不斷的自我檢討，卻也使人得以矯正自己的道德缺失。至於功過格的使用，自然是為了提醒使用者累積道德功績的重要性。個人的行為愈是合乎正義(正誼)，就愈有信心認真面對日常工作，因為勤奮努力乃是他們的道德與類似宗教的意識形態中不可或缺的一部分。

相信個人的自信與道德生活彼此相關，呼應了命運和工作倫理具有直接關聯的信念。我們已經討論了近世以來中國人所強調的工作倫理如何與禪宗的勤奮觀念結合而發展出儒家的正統道德觀，這種價值觀傳達給了年輕人或平民，促使他們以近乎虔誠的態度勤奮工作。儘管有人可能會質疑平民是否能夠明白這些道德戒律的哲學意義，但通過動員社學、書院、講會、善書，乃至於民間宗教的各種管道，儒家知識人遂能夠啟發百姓對自我倫理實踐的信心，就是

31　參見前注19。在這裏應該順便提到個人與社會互為辯證的關係。在注23，我提到西方進步的觀念，他們的信念認為人終而可以拯救社會；這個觀念在當時的生物學裏有相似的發展，即揚棄物種不變(上帝創造每一個不同的物種)的信仰(請參看前注14)，幾乎認為人就是創造主(達爾文的演化論之所以引起基督教徒這麼大的攻擊，就是因為他說了這樣的話)。這樣的進步觀，就不是中國學者所觸及的。它也超過了文藝復興相對保守的宗教或宇宙觀。

不識字的農民也不例外。輔以權威人格的教育，這就造成了近世中國人對道德理想的自信態度，以及服從性格的落實。

從自信轉為以虔誠的心態認定自己負有勤奮工作的責任，這樣的轉變其實一點都不複雜。這些觀點形成了一套信念，為近世以來的中國老百姓灌輸了一種嚴謹的道德態度。余英時把這種態度比擬為新教倫理，十分恰當。

3. 計量道德表現的統計表

我們已經討論過了功過格。這種紀錄冊出現於十四世紀之後，在十六與十七世紀受到廣泛使用，就是現在也還與善書一樣廣泛流通。功過格最早由文人使用，後來擴散到了民間。在擴散過程中，強調重點也開始轉向累積功德以彌補不良行為造成的罪過。不過，當中的基本觀念仍然沒變：功績的獲取和喪失必須細心記錄，以提醒隨時注意自己的道德表現。

一名中國知識人所使用的功過格，和富蘭克林在自己的道德統計表當中設計的表格，相似得教人難以置信。[32]富蘭克林的做法，是列出他認為對美德人生深具重要性的13項德行。[33]接着，他決定自己應該以13週為一個循環，依序奉行這13項德行。他第一週整週都專注於奉行第一項德行，第二週則加入第二項德行，依此類推。如此一來，到了第13週，他就可達成德行上完美無瑕的一週；而這

---

32 這個例子可見於福井康順：《道教》，第二卷，頁163。大多數取名為《功過格》的善書都不再收錄表格的模式，只是詳細列出各種德行與惡行，以及每一件行為代表的分數。富蘭克林的道德統計表以及他自己對這份表格的討論，可見於他的《自傳》。這本書早已經有中文翻譯（唐長孺譯，台北：遠流出版，1990），我用的是J. A. Leo Lamay and P. M. Zall, eds.: *Benjamin Franklin's Autobiography* (New York: W. W. Norton, 1986), pp. 66–70。

33 節制、安靜、整齊、決斷、節儉、勤奮、真誠、正義、中庸、潔淨、平和、貞節以及謙卑。見同上。值得一提的是，Norman S. Fiering認為這13項德行的要旨乃是「盡自己的責任」。見Fiering: "Benjamin Franklin and the Way to Virtue," *American Quarterly*, No. 30 (1978), pp. 199–223。

種追求道德完善的循環，一年將反覆出現四次。他設計了一本小冊子，裏面滿是表格，以供他記錄自己違背這13項德行的行為。每到13週循環的最後一週，當週的表格就會是一片空白。

以這種紀律嚴謹的方式追求美德人生，是十七與十八世紀西方道德生活的特徵。這種做法也反映了當時一種普遍的樂觀信念，亦即「道德計算」(moral calculus)，認為人文學問也會像自然科學一樣，會發展到如數學一樣的精準，所以常常用類似數學的方法來研究社會或政治。霍布斯(Thomas Hobbes, 1588–1679)、韋格爾(Erhard Weigel, 1625–1699)、萊布尼茲(Gottfried Leibniz, 1646–1716)、波普(Alexander Pope, 1688–1744)，乃至洛克(John Locke, 1632–1714)等思想家，都曾經想在道德理論當中建構某種程度的科學準確性。[34]不過，富蘭克林這項計劃的特殊之處，乃是在於他用來記錄行為缺失的表格。在當代道德家或倫理家的作品裏，似乎看不到類似的做法。

我們在此處所注重的是「道德計量」的系統化。當時正是簿記發展得更加精密的時代，對數表也在此時首度出現。由此觀之，塔爾伯特(James Talbott)會在他的《基督教學校校長》(*The Christian Schoolmaster*)一書裏精心抄錄一份「缺失紀錄表」，並且視之為在英國小學裏教導道德行為的良好例子，這也就不令人意外了。塔爾伯特是約克郡斯波福斯(Spofforth)的教區牧師，他這部著作在十八世紀流傳甚廣。由於塔爾伯特聲稱這種「缺失紀錄表」在倫敦的慈善學校頗為普遍，可見這種做法在當時應該有許多人模仿。[35]

這些用來記錄行為缺失的表格，與富蘭克林為了維持自己的道德修養而設計的表格頗為相似。因此，利用表格記錄個人不良行為的觀念，在十七與十八世紀的歐洲與美洲已然相當普及。

34　Louis I. Bredvold: "The Invention of the Ethical Calculus," pp. 165–180。事實上，文藝復興時代的Leon B. Alberti以及Leonardo da Vinci也都在他們的藝術論中提出藝術(主要是繪畫與建築)必須發展得像數學那麼精確。

35　可惜哥倫比亞大學收藏的這本著作已經丟失，以致我沒有機會翻閱這本書。這份表格在D. W. Sylvester: *Educational Documents, 800–1816* (London: Methuen, 1970), pp. 195–197有複製。

我不打算聲稱這種觀念可能源自中國，但如果說有些耶穌會傳教士把善書以及功過格帶回了歐洲，應該也不算太牽強。中國的報應觀念以及功過格的使用，實在讓人無法不聯想到羅馬天主教的「贖罪券」。不過，必須記住的是，贖罪券的核心天主教教誨乃是教宗具有權威，能夠向基督與聖人索取大量的「功德」，從而赦免罪惡。[36]在中國，個人累積功德原本不是一個關鍵的議題，至少在十六世紀之前不是。不過，明代以後，累積個人功德卻是功過格發達的核心要素。歷史的弔詭就是：耶穌會教士，會不會覺得這種觀念和他們揚棄的「贖罪券」的原意頗為相似呢！

因此，贖罪券與功過格背後的觀念，都認為以功德的形式表達出來的道德完善可以促成個人的「救贖」。不過，這兩者之間當然還是存在着重大的神學與哲學差異。無論如何，到了十六世紀中葉，贖罪券的教旨與實踐已遭到徹底摒棄。清教徒的信仰以喀爾文教派的預選說為基礎，在此時已形塑出一種完全不同的倫理體系，具有嚴格的紀律性，並且植基於信徒對自己身為獲選者的信心上面。清教徒在這項信念中找到了致力於勞動與善行的充分理由。[37]注重獲選的恩典以及工作倫理，是新教徒的特徵。財富雖然不是勤奮倫理刻意造成的結果，卻仍是衡量信徒是否全心追求道德完善的標準。在中國，嚴格的紀律固然也是建築在對個人功德的關心上面，但是積累功德的實用性(可兑換性)卻一直流傳，歷久而不衰，不能建構或發展出比儒家正統更為抽象的道德理念。

---

36 Jaroslav Pelikan: *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 4, Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*, pp. 134–136。嚴格言之，贖罪的可能乃是因為基督(以及歷代的聖人)所積累的無限的功德(merit)，可以讓罪人取用不盡，而不是在於個人能積累多少善功，但是在宗教改革時，馬丁路德大力反對這種販賣功德的行為。

37 這種工作倫理也可見於十七世紀的荷蘭。見Simon Schama: *The Embarrassment of Riches* (London: Collins, 1987), pp. 329–343。不過，Schama指稱基督徒並未刻意讚揚財富。

4. 道德感

富蘭克林的觀念帶有深厚的喀爾文倫理觀，就像清教主義也帶有部分的喀爾文教誨。富蘭克林雖然深受啟蒙思想的影響，最重視的卻仍是清教對於人性易於腐敗的關注。根據庫爾提(Merle Curti, 1897–1997)的說法，富蘭克林對這項議題的理解乃是依循蘇格蘭哲學家哈奇森(Francis Hutcheson, 1694–1746)、里德(Thomas Reid, 1710–1796)、斯圖爾特(Dougald Stewart, 1753–1828)以及謝弗茨伯里(Shaftesbury, 1621–1683)等人的觀點。[38]這項關聯的重要性在於，這些人連同休謨都是道德哲學裏的「道德感」(moral sense)理論的主要倡導者。[39]「道德感」理論的重要性，自然是其在經驗主義倫理學的發展當中所扮演的關鍵角色。儘管「道德感」的理論終究受到經驗主義觀點的進一步成長所超越，這項理論畢竟還是具有古老的起源，而且在十七世紀與十八世紀初深富影響力。由此可見富蘭克林為何會利用這項理論闡釋自己的信念：他認為人在「存在的巨鏈」(the great chain of being)當中佔有特殊地位，並且能夠藉由對自我尊嚴的信心來培養良好的習慣，節制自己的激情與非理性。[40]

道德感理論家通常認為，人性之所以具有行善的能力，乃是因為它的同情心(compassion)。這種同情的能力就像是審美的能力。同情心促成了道德意識和行為。道德感的理論遠比此處描述的複雜，但我沒有必要在此深入探討。我們關注的重點，是這種理論強調的

38　另外可以再加上哈特萊(David Hartley, 1705–1757)。見Merle Curti: "Psychological Theories in American Thought," in Philip Wiener, ed.: *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 4, p. 22ab。另見其"Human Nature in American Thought," *Political Science Quarterly*, No. 68 (1953), pp. 354–375, 493–510; Richard I. Bushman: "On the use of Psychology: Conflict and Conciliation in Benjamin Franklin," *History and Theory*, Vol. 5 (1966), pp. 225–240。

39　大部分的學者通常不把富蘭克林與休謨相提並論，也許是因為這兩人後來友誼破裂。不過，如果以為富蘭克林並未間接受到休謨的道德哲學或甚至懷疑論所影響，那絕對是錯誤的看法。

40　關於富蘭克林對「人類完善境界」的觀念，見其*Autobiography*, pp. 226–228。

先驗(*a priori*)同情心，以及人類如何能夠從同情心獲得形成道德判斷的許可(套用休謨的用語)。同情心、情感與激情(相對於理性)，這些詞語都奠基在類似於自然法理論的觀念上，而且在道德感的論述中佔有重要地位。對中國思想史有所了解的讀者，會發現「道德感」的哲學相當類似於孟子的惻隱之心，以及明代的人性本善論。

道德感的哲學可以視為對道德哲學裏的理性學說所產生的反動，而且根源在於西方的哲學傳統裏。不過，讀者若是熟知中國與歐洲的思想交流史，可能會覺得這點特別值得注意：道德感理論是在中國主要經典傳入歐洲之後才出現的。此外，當時對於利用中國的觀念引介新學說也有廣泛的興趣。[41]以教育觀念的領域為例，英國接受康米紐斯(John Comenius, 1592–1670)教育思想的過程就是如此。現在，康米紐斯最為人所知的成就，是他提出的感官學習理論，但他在世期間因為與勢力強大的教育家哈特利普(Samuel Hartlieb, 1600–1662)關係親近而深具影響力。哈特利普寫過《馬卡利亞王國錄》(*A Description of the Famous Kingdom of Macaria*)一書，等於是培根(Francis Bacon, 1561–1626)的《新亞特蘭提斯》(*New Atlantis*)的更新版，呼籲英國效法馬卡利亞王國的典範，並且採用康米紐斯的教育觀念。[42]

---

41 近來有一部著作，探討的就是西方喜好利用中國引介新觀念的做法。見Jonathan D. Spence: *The Chan's Great Continent* (New York: Norton, 1998)。另見Donald F. Lach and Theodore Nicholas Foss: "Images of Asia and Asians in European Fiction, 1500–1800," in Thomas H. C. Lee, ed.: *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), pp. 165–188。另見George B. Parks: "Travel as Education," in Richard F. Jones, ed.: *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope* (Stanford: Stanford University Press, 1951), pp. 264–290。

42 Jean Piaget: "Introduction" to *John Amos Comenius on Education* (New York: Teachers' College Press, 1967), pp. 1–31。另見W. H. G. Armytage: *Four Hundred Years of English Education*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 20–21。關於十七世紀的英國對海外地區的興趣，可以參見英國異議學院(dissenting academies，非英國國教的信徒只能到異議學院讀書)的課程，其中包括Kircher: *History of China*, Francies Bernier: *History*

我認為，這一系列的強調激情或情感的西方道德哲學，可能多少受到中國教育觀念的影響。我甚至認為，「人性本善」的觀念可能間接影響了謝弗茨伯里與哈奇森等思想家。

5. 英國善書

就在休謨忙着撰寫《人性論》(*A Treatise of Human Nature*, 1740)與《道德原則研究》(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 1751)的時候，一本小書卻逐漸流傳開來，而在歐洲與美洲產生了莫大的影響力。這本小書翻譯成了各種歐洲語言，在往後100年間也再版了許多次。

這本書出現於1751年，就是休謨出版《道德原則研究》的同一年。其作者據說是達茲利(Robert Dodsley, 1703–1764)，書名為《治生經濟》(*The Economy of Human Life*)。作者宣稱這本共有兩部分的書籍原本是古印度一位婆羅門的作品，保存於西藏(今又稱圖博)拉薩。中國皇帝[43]聽說有這部著作之後，隨即指派一名翰林將其譯成中文。當時一名住在北京的英國人寄了一本給切斯特菲爾德伯爵，於是又譯成了英文。也許因為這部作品經過切斯特菲爾德伯爵之手，所以廣為流傳。最重要的是，這部著作後來又被帶到美洲大陸而廣受歡迎。[44]

---

of the Empire of the Great Mogul、Puffendorf: *Ancient and Modern Universal History*。見Irene Parker: *Dissenting Academies in England*。必須注意的是，研究啟蒙時代的學者近來都不強調啟蒙時代思想家對外在世界的正面觀點，而把重點放在十八世紀所謂的「野蠻人」的負面面向。舉例而言，見P. J. Marshall and Glyndwr Williams: *The Great Map of Mankind, Perceptions of New Worlds in the Age of Enlightenment* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982)。但是我還是相信許多十八世紀的歐洲思想家確實是利用外國人及其經驗來批判基督教的偏狹眼光及當時其他的社會與觀念的問題。

43　應是指乾隆皇帝(1736–1795在位)。

44　我針對這部作品寫了一篇簡短的介紹，見拙著〈漫談一本偽託的西藏智慧書〉，《二十一世紀》，第58期(2000.4)，頁80–82。

這部作品無疑是偽作，就連當代人也對其真實性頗為懷疑。[45]不過，書中討論各種人際關係以及支配這些關係的德行，實在與中國的善書極為相似，以致我們不得不懷疑作者是不是利用中國提倡自己的「人生經濟」觀。[46]這部著作的第一部分首先提及個人義務，諸如思慮、謙卑、激情的謹慎與節制、女人、男人的關係(丈夫、父親、兒子、兄弟)，最後則以宗教作結。第二部分探討個人及其弱點、情感、目標，以及無可避免的逆境與死亡，其中對於超越性的探討，以及許多關於基督教觀念的指涉，則無意間透露了這部著作其實不是源自中國或西藏。[47]

書中樸實而實用的格言頗具中國色彩，例如：「(一個有道德的人)對別人的稱讚充耳不聞，不予採信；而且也是最後一個發現自己完美的人。」這段話看起來確實很像是中國的格言。另外還有其他例子：

> 論勤奮：「游手好閒是困乏與痛苦之父，美德的勞動則會帶來歡樂。」

---

45 錢鍾書是第一位注意到這部作品的現代作家，並且充分證明它是偽作。見Qian Zhongshu (錢鍾書): "China in the English Literature of the Eighteenth Century," in Adrian Hsia, ed.: *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1999), pp. 117–214 (見pp. 177–180)。

46 根據書中所言，住在北京的那名英國人寫信給切斯特菲爾德伯爵(Earl of Chesterfield, 1694–1773)，信中提及道教以及道教創始人老君，據說「與孔子同時代，並且創立了道士的教派」。這是否表示作者接觸過道教的善書呢？我們知道中國許多善書也都是由道教廟宇印行發送的。

47 例如：「神只有一個，祂是這個世界的源頭、創造者、管理者，祂是全能的、永恆的，而且非人所能理解。」或者「萬物都來自上帝，祂的力量無遠弗屆，祂的智慧來自永恆，祂的慈愛也永遠存在。」我參考的版本是1751年的原版以及1806年由紐約Evert Duyckinck出版的版本。我要感謝哥倫比亞大學巴特勒(Butler)圖書館的善本書收藏組協助我找到這些書籍。圖書館的微縮片檔案中至少還收藏有這部著作的20個不同的版本(又，據google的紀錄，到2010年12月3日為止，共發現有142個版本)。

論謹慎：「多言必悔，沉默保平安。」「從他人的經驗學習智慧，從他人的缺點矯正自己的缺失。」

論虛榮：「在世當努力，不必在乎他人的評語。以適切的稱許為足，子孫也將以此為榮。」

當時會出現這樣的一部作品，而且又廣受歡迎，可見中國在歐洲人的心目中佔有重要的地位。因此，研究倫理議題的歐洲思想家，不太可能不注意中國人對德行或道德的討論。

由以上的討論可以看出三點。第一，歐洲人認為中國在道德思想方面的理論較為先進，所以探討「治生經濟」的書籍如果要贏得讀者的青睞，最好偽託為中國的作品。第二，這部作品對大眾德行採取實用性的觀點。第三，這部作品在美洲的盛行程度一如歐洲。

接下來，就是該把以上的討論統合起來的時候了。

在十七與十八世紀的歐洲，尤其是英國，道德哲學的發展包括了對同情心、激情與情感等觀念的興趣。道德感的論點，挑戰了當時試圖把道德奠基在人類理性的倫理觀念。

提出道德感論點的思想家有可能受到中國的影響，但影響的過程與實際內容不可能確認。

歐洲人普遍認為中國人在道德哲學的發展方面特別成功，可見如果不是歐洲思想家特別注意中國的道德學說，就是他們認為中國的觀點，與歐洲道德哲學當中具有代表性的道德感思潮極為近似。

6. 權威、自信與清教徒資本主義者

最後一點最具啟發性。如同先前提過的，道德感哲學理論的主要倡導者乃是啟蒙時代的蘇格蘭哲學家，而且對十八世紀美國人性觀影響最大的也是他們。由於富蘭克林也受到道德感哲學的影響，他也就成了我們用於比較的對象。

清教徒人性觀與政治哲學比較重要的一部分，就是對權威的強調。權威或威權在建設國家中所扮演的角色，是喀爾文主義當中非

常重要的一部分。事實上，喀爾文是一位有名的專制神權論者；統治手段的強悍，是他的神學的要點。在新英格蘭，科頓(John Cotton, 1585–1652)對於腐敗人性的深切關注極為著名。不過，即便在比較溫和的溫斯洛(John Winthrop, 1588–1649)的「民主精神」裏，也還是可以看到順服權威的論點潛藏在道德表現的語彙當中：

> 你如果支持天生的腐敗自由，不願從事自己認為良善的行為，那麼你就絕對無法忍受一丁點的權威，而會呻吟、反對，不斷努力擺脫權威的束縛。不過，如果你樂於享受合法的公民自由，也就是基督允許的那種自由，那麼你就會平靜而愉悅地順服權威，因為此一權威的所有執行作為都是為了你而着想。[48]

只要是自認為受到上帝挑選的人，並且認為信仰就必須順服權威，經常都會出現這種威權的語氣。他們樂於順服權威，包括教會與世俗的權威，這點與他們認為自己是上帝選民的自信並不互相衝突。而熟悉中國政治傳統的人，就一定會在這段話裏看到所謂的「父母官」的影子，以及專制政府對它的統治正當性的說辭。

因此，清教徒也有強烈的威權性格。富蘭克林生存的時代已逐漸偏離清教的核心價值觀，公民社會享有比較大的公民自由；他揚棄原罪的教義以及模仿蘇格拉底與耶穌的觀念，都反映出這種轉變。[49]另一方面，他接受道德感的哲學思想，則顯示他對自然神論的理性主義仍有所疑慮。於是，他持續抱持「天賦道德感的觀念……對人的認知也比較平易，不像洛克與哈特萊帶有那麼強烈的分析性與原子論的觀念」。[50]此外，他深信勞動與勤奮的重要性，可見他對自己身為上帝選民的自傲雖然明顯不如前人那麼強烈，但他仍是喀爾文教派與清教的信徒。最後，他以樂觀的自信心態所倡導的公民

---

48 Perry Miller: *The New England Mind, the Seventeenth Century*, pp. 422, 427.

49 *Autobiography*, p. 68.

50 Merle Curti: "Psychological Theories in American Thought," p. 22.

精神，則反映了他對自我的重視，並且服從「系統的理性的指示」。[51] 不過，這種看待權力的方式一點都不威權。

因此，如果說富蘭克林就像晚明哲學家，未免過於牽強。[52] 但儘管如此，他倡議人所應該具備的道德性質，仍然顯示他與中國思想家具有許多相同的特徵：以負責任的態度為自己負責；相信自己天生擁有行善的能力；[53] 相信自己是上帝的選民，並且因此必須負起更多的責任，行為也必須更加正直；把世俗成就視為衡量道德完善的標準。由於這些特性，清教徒在信念與行為上都與十七世紀受過教育的中國人極為相似。

7. 晚明中國人與清教徒的比較

在中國傳統教育最後的階段，人們對自己的道德責任懷有合理的自信。這樣的人相信人性本善，也確信自己能夠成就這善性，所以當時流行的話語是「滿街皆聖人」。這樣的人關心自己的自我，相信自己有義務促使整體社會追求道德完善的重大理想。受過教育的人不遺餘力追求自己的道德完善，幾乎成為一種宗教性的行為。在這個時期，儒家道德教誨也逐漸演變成一種正統，與佛教及道教互相交流，並且吸收其原則而發展出一套繁複但實用的道德教條。這種宗教倫理促成了商業精神的興起，從而形成商業化、都市化以及近乎資本主義的經濟。

51　自我、自我精進以及自立自強，對於理解富蘭克林而言都是重要的主題。不過，富蘭克林以相當細膩的思想探討「權力 (power，不是 right) 的運用」這個議題，並且把道德的個人與道德的社會視為連續體：認為個人道德的完成會自然地與社會共同的道德標準一致或和諧。在這方面，他暫時把自己對理性的懷疑擺在一旁，而把注意力集中來探討如何在實際的運作中，取得權力與平等 (公義) 的均衡。

52　富蘭克林的思想中具有啟蒙主義的面向，這是晚明思想家所比較沒有的。

53　富蘭克林反對基督教原罪 (original sin) 的概念。

善書的出現與功過格的使用，反映了當時的人對於道德自我與道德完善的追求有多麼強烈。許多研究中國教育的學者都認為這種追求與「威權性格」有關。不過，這種威權性格具有兩個面向：一個面向是嚴謹的自我，不斷追求更高的完善；另一個面向則是信任權威，因為權威乃是天理的化身，受過教育的領袖已明確指出了這一點。相信個人擁有天賦的善性或是與天理合而為一的天賦能力，是受過教育的人士追求終極道德完善的動力。一般的百姓很當然地認為追隨權威就是達成這樣社會的途徑。晚明道德思想的弔詭就在於這種辯證性。

如果把這種人和清教徒認知中的人拿來比較，即可發現若干相似之處。清教徒認知中的個人，自信自己是上帝的選民，而且信仰極為虔誠，致力追求道德的人生。對這樣的人來說，藉由勤奮與努力所達成的世俗成就，是衡量信仰虔誠程度最可靠的標準。因此，典型的清教徒擁護強烈的威權觀點，原因是他相信自己與上帝的關係，以及上帝對他的德行表現的期望，都同樣顯而易見，不可質疑，也不能妥協。

清教徒的喀爾文主義信仰是最為威權的基督教思想，而除此之外，清教徒的思想生活也受到十七與十八世紀的英國道德哲學所形塑。蘇格蘭的啟蒙主義道德學家在一定程度上揚棄了過度理性的倫理觀，而倡導道德感的哲學思想。他們認為人具備與生俱來的激情與情感特質。人類的道德生活乃是奠基於同情的能力。因此，道德感的哲學理論提倡道德生活的獨立性，不同於純粹建基於理性的正義生活，他們認為後者帶有太濃厚的理性主義或原子論(個人主義)的色彩。清教信仰由於以道德生活為核心，因此與蘇格蘭啟蒙道德學家的思想一致。

《治生經濟》著作的出現與普及，見證了當時對於美德人生的重視，也讓人聯想到中國的善書。

最後，富蘭克林對自我完善的追求促使他接納傳統的喀爾文信仰，相信自己是上帝的選民。他的道德生活以及他對勞動與勤奮的

重視，都是源自這個自我。這個自我促使他踏上《苦命理查年鑒》（*Poor Richard's Almanack*一書的主人，富蘭克林的假名）的生活。根據韋伯的描述，苦命理查卻是資本主義者的雛形。

身為清教生活的最後一位代表，富蘭克林實際上已逐漸邁向啟蒙主義的世界，他的許多觀念都對威權式的清教思想形成挑戰。他特別關注公民社會的建構，一如黃宗羲的渴望，但這種社會並未在中國實現。今天，中國人一直珍惜東林學者遺留下來的價值觀，但同時也希望揚棄威權主義。以上的討論有甚麼值得學習的教訓呢？清教徒式的道德與威權生命世界，能否維繫本身以及新興資本主義的發展，而阻擋轉化為啟蒙主義的公民社會？我不知道。我的比較到此為止。

另外還可以作出其他許多比較，但我認為以上的論點已經足夠。中國傳統教育史極為複雜，其中有許多內在變化，無法概括言之。不過，在此還是值得複習一下我在第一章提出的論點：儒家經學是中國教育經驗與知識定義的核心主題；教育有兩種互相競爭的理想，一種認為教育的目的在於服務，另一種則認為在於良善治理；為了自我的滿足（自得）而學習的觀念；科舉制度太受重視，以致掩蓋了學習能力依年齡的進展而有所不同的觀念；對於道德完善的竭力追求，以及這種追求對中國教育史最後階段的深切影響；最後，則是對中國教育有所貢獻的各種思潮。

這些主題都可以進一步擴展發揮。不過，把這些主題放在一起，就可定義一個延續了2,500年以上的傳統。這些主題以不同形貌持續影響着中國人對兒童的教養、對學生的訓練，定義着個人及其與世界的關係，並且描繪出他對宇宙人生的想像。我選定晚明作為我研究的終點，因為我認為晚明的發展（包括西洋教士的即將大量到來）是傳統中國的結束，但中國人的自我與社會的緊密關係、追求文化統一的威權壓力及其反對聲音，仍然會是中國決策者與知識人必須不斷面對的問題。因此，這段歷史仍未結束。事後省思起來，這段歷史在全世界人類致力於認識自我的歷史上，其實也構成了非常重要也深具價值的一章。

附 錄

中國傳統教育的特色與反省

傳統中國的教育是人類史上最寶貴的遺產之一。它經歷了數千年的淬鍊，到了今天仍然在中國、韓國乃至於日本影響人們的日常生活。今天在台灣，大家所極為關心的課題還是大學入學考試的方法。它所以產生很多紛擾的問題，主要當然是因為傳統中國科舉考試的種種措施和信念，仍然左右我們的價值觀，因而使得討論它的方法時產生各樣的意見，與現代世界主流的看法發生衝突。

本文欲就傳統中國教育的特色予以個人的反思，是我近40年對中國傳統教育的研究心得，希望這些意見可以通過不斷的交流與檢討，從而對我們社會制定教育政策有積極的貢獻，也為學術研究提出一些新的、更有價值的路徑。

一、養士教育與科舉的影響

先從教育制度的發展及公私學校的設立來檢討教育的目的。毫無疑問，中國教育最重要的特色就是它是為政府(或社會)培植人才的教育。我們可以跟着名教育史家陳東原先生説，這就是「養士教育」。從孔子開始，中國教育就是希望教養出一批所謂的「君子」，讓他們擔任社會的領袖，他們必須在道德上能作為未受過教育者的表率，儒家説「風動草偃」，就是這個意思。

制度化的學校從漢代設立太學到魏晉南北朝開始有國子學、國子監開始，到唐代以後州縣學、明代以後的社學，都是國家(政府)設立的學校。他們是中國教育的主幹，扮演了重要的角色。大概南宋以後，中國的每個縣都設有學校。他們所教授的都是儒家的經典，同時受到科舉的深刻影響，直到1905年中國廢止科舉之後，官學和官學化了的書院才逐漸脫胎換骨，成為現代的學校。中國官學的發達，可以從歷代一定有太學或國子監説起。太學在王莽的時代，學生人數已經超過三萬人。南朝的太學也常常有數千乃至上萬的學生。這樣的盛況是人類文明史上非常重要的一環，沒有其他古文明可以比擬。

進一步説，中國教育的目的，主要是培養一批可以服務政府的官員。他們應該學習官定的教育內容，訓練日後當官的行政歷練。孔子更把受過教育的人稱為君子，要他們必須在道德的教養上表現出君子的特質，作為百姓行為的表率。由此看來，孔子的教育觀主要從「養士」的觀念出發。這樣的教育實踐當然主要是在官學。由於關心君子的養成，孔子更提出了有教無類的理念，可稱為世界上第一個提出「任賢政治」的思想家。

在傳統中國，官學固然是最重要的正式教育機構，但是許多私學的機構、特別是書院，與官學的分別其實很小，因此我們不必過分強調官、私學在制度上的分別。例如孔子的思想是中國教育理念的濫觴，也可以説是私學理念的實踐者，因為他是以個人的身分來教導生徒，但是他所宣揚的卻主要是西周的官定、貴族教育。因此從孔子以後很長的一段時間，中國説不上有系統的、獨立的私學教育。大部分的私人教育都集中在貴族家中，而且大概都只是啟蒙的識字教育。學生稍長大之後，便集中在政府的太學或國子監讀書。就是跟隨個別經師讀書的，雖然有私學的樣式，但因為自己的身分是貴族或統治階層，因此這些私學和官學在內容上實在沒有甚麼區別。官學的影響常常在私人講學上看得到。這種情形到了唐宋之後才慢慢改變。總的來説，一般老百姓談不上有甚麼教育。

雖然宋代以前的讀書人並不特別標榜私學的實踐，但是它的理念卻仍然非常鮮明。從孔子到漢代經師或文翁興學，他們的教育都反映孔子的教育理想，有明顯的私學精神。魏晉南北朝，佛教在中國大興。從西域或印度來華的佛教僧人，通過翻譯傳佈佛教的教義，當然也是通過私人的途徑。只有在他們的活動成長到政府必須干預時，才漸漸地受到政府的控制，但是由於佛教教義不屬於儒家的正統，所以往往必須通過私人的途徑傳給一般的百姓。

道教亦如此，早期道教的思想就已經常常借用儒家的觀念，例如《太平經》。道教的組織也一樣，例如地方信徒的領袖稱為祭酒，而傳授道教經義的場所有的也稱為精舍，可見私人傳佈宗教信仰，常常也借助儒家發展出來的教育方法或制度。但是中國的私人講學最重要的代表當然還是「書院」，它是典型儒家教育理想的產物。書院的發展最早可以說是在唐代，它的發展成型、蔚為風尚則是宋代以後。朱熹的提倡是中國書院發展的轉捩點。雖然書院最後也不免走上所謂「官學化」的途徑，但是它的理想到了今天仍然影響華人對教育的思維。

不管政府的學校或者是私人興學，他們都帶有濃厚的道德理想，是要訓練一個可以當社會表率的個人。宋代以後，因為道學（或稱為理學）的發展，個人的因素漸漸凸顯，從此道德的修養也與「養士」並列。教育或學習的目的是追求個人道德生命的完美，所謂「學以為己」從此變成中國讀書人的最終關懷。「學以為己」雖然是孔子的話，但是它被廣泛使用是元明之後的事，所謂「自得」是與它相通的信念，反映了讀書人的數目已經多過能出仕當官的人數，但是它基本上是一種對自我的期許。於是教育的主軸理想就變成了自己學為聖賢的工夫。

養士教育畢竟還是十分重要，因為教育制度是根據孔子的任賢原則來設計的。中國的知識人就必須一方面追求道德的自我建立，另一方面則賡續應舉當官的世俗目標，用關心天下事來自我鼓勵。因此在討論了「養士教育」之後，我們轉而討論科舉制度的影響。

科舉制度對中國的教育產生極大的影響。科舉的實行至少可以上推到隋朝，在中國施行了1,300年，無疑是人類歷史上實行得非常長久的制度之一。如果把漢代的察舉或選舉制度也算是一種考試制度，那麼中國人用一套「任賢制度」的觀念來選拔人才，時間已經超過2,000年，就是把魏晉南北朝的300多年不算進去，它也是世界史上非常燦爛的一篇詩篇。我認為西方恐怕只有天主教教皇的推舉制度可以相比擬。

中國的考試制度一個重要的特色就是「任賢制度」。中國是人類歷史上第一個提倡這個觀念的文明，就是英國人也承認他們到了十九世紀才真正完全接受這樣的觀念和制度。明末西方學者到中國來，第一個讓他們印象深刻的就是中國的科舉。他們說中國沒有學校，卻能訓練出很多的學者，端賴考試的制度。可見這種選舉人才不分階級的理念是中國的貢獻，連帶由於對這個理念的執着，中國也成了世界上對公正的考試制度最為信賴的文明。

中國考試制度固然可以上溯到漢代的選舉或察舉制度，但是中國人因為非常重視考試的公正或公平，所以在歷經了魏晉南北朝的九品官人法之後，從隋代開始，便以筆試為重心。唐代中葉以後，由科舉產生的官員漸漸多起來，雖然他們沒有彌封、糊名或謄抄的辦法，而且還公然致送公卷，邀引權貴品評月旦他們在學術或文學上的成就，然而，社會流動的大門就此打開，從前僵化的「上品無寒門、下品無士族」的社會結構被打破，很多平民出生的人也開始參加科舉。

宋代以後，科舉的制度逐漸完善，特別是到北宋英宗以後，即十一世紀中葉以後，差不多一切妨害公正的措施都已經立下，尤其是三年一比的制度成為定例，以後很少中斷。這個制度從此成了中國讀書人最大的關心，對中國的教育影響無遠弗屆，這是大家接受的說法。最近西方有學者解釋中國的科舉制度，利用社會學家布迪厄(Pierre Bourdieu)的說法，認為科舉制度是社會本身不斷自我「再生產」(reproduction)的重要機制。這個說法大致是對的，也間接說明這種機制的保守性格。有其他學者又說考試乃是政府、官員與考

生之間一個競爭的場域(space或arena)，這卻又似乎間接在說考試的機制是一種多少公平乃至於民主的競爭過程。這樣的說法又太美化它了，似乎認為它是一種非常公正、公平的現代制度。事實上，科舉考試在宋代時，帶有大量吸收社會賢才的作用，勉強努力要創造一個比較公平的合理社會；但是這樣的做法到了元代就已經開始敗壞；明代的讀書人又增加了很多，根本無法實現甚麼社會平等的理想，只能盡量維持公正，讓賢才不至於被遺漏。明末到有清一代，方便之門(像買官一類的措施)打開，於是明末滿街皆聖人、清朝到處是員外，這個社會已經無法繼承、更無法真正體現「任賢」的理想了。

科舉制度雖然在西方受到推崇，但是沒有一個西方國家像中國這樣，把社會上極大的財富分配給極小的一群有功名的讀書(特別是宗教的經典)人。近代西方人對社會資源的分佈以及教育必須多元的想法使得他們雖然模仿中國的科舉，卻不因此變成一個「單線流動」的社會。無論如何，科舉制度的原始理想究竟是中國文化對世界文化的一個重要貢獻，是人類珍貴的遺產。

科舉制度另外一個特色，是塑造了中古尤其是宋代以後中國讀書人的性格。這個性格簡單地說，就是領導社會國家的自我期許。但是由於必須經過多次的考試，這種自信也就常常和成本計算交纏不清。《儒林外史》所描繪的讀書人的景象是我們所非常熟悉的，特別是「范進中舉」那一段。掙扎在理想和成本的計算之間，這樣的人格是一般的大眾比較不會有的，於是中國讀書人的性格就與一般正常人有相當程度的差距。應舉當官的人的性格，從三樣東西表現出來。第一個是讀書人，這一點不用多說。其次是對投資的回饋，尤其是對投資的人(父母、宗族或姻親)的回饋。於是中國的讀書人常常來自龐大的、有勢力的家族(宗族)或地主家庭。自己對家族的回饋也常常以購買更多的田產為方式，於是中國的讀書人往往也成為地主。所謂「耕讀傳家」就是這個意思。第三，既然是科舉的參與者，中舉的人沒有不接受任官的，因此官員是他們的身分。過去許多人討論中國社會的統治階層，究竟是官員還是地主。事實上，這

兩種身分或階級的確可以互相交換。但是我個人認為官員的身分及其在社會的地位，往往是最根本的勢力基礎，科舉的功名和官位很容易轉換為財富，反之則不一定。到了明末或清代以後，財富轉換為地位才逐漸容易起來。

總之，科舉產生了一群性格被理想和現實壓擠得極度緊張的讀書人。他們常常表現出那種緊張性格。但是他們靠着地位所保障的財富，使得他們同時也常常是地主，保障他們在地方上的勢力。這就是所謂的「耕讀傳家」，而這種理想則是用官位來保障的。因此我認為中國地方上的統治階層，是一種官員、讀書人和地主的三位一體。這一點應該毋庸置疑。與西方比較，西方的統治階級(貴族及僧侶)從中古末期就開始受到中產階級的挑戰，而中產階級則依賴貿易和商業的拓展來作為興起的基礎。雖然英國從十六世紀以後，中產階級也大量投資土地，但總的來說，對外和對內工商貿易的活動、技術的開展以及自由市(chartered cities)的興起，才是近世以來歐洲資本社會形成的主因。相對之下，審視中國的科舉制度，會發現一種內在的、讀書清高的性格，以及報酬或回饋的資源必須取自本身是封閉的經濟體制，所以中國沒有能在明末發展出資本主義的社會。明代宦官與文臣之間對海外擴張以及應否打破重金主義的經濟看法相當不同，孰是孰非，現在看來應該已經十分清楚。

無論如何，中國的統治階層或上層社會的文化，特別是表現在當官人的身上的，受到了科舉壓力的深刻影響，而他們的生活態度因此也有非常明顯的特色，這就是「官宦人家、琴棋書畫」的所謂悠閒、不務正業的活動。我用「不務正業」來翻譯列文森(Joseph Levenson)所創造出來的所謂「業餘的」活動。他說中國文人的生活是從事這種「業餘的」活動。這不是不務正業是甚麼？中國讀書人的生活境界，可能真的體現了孔子所說的「君子不器」的教育理想，但是它的代價是非常大的。

上面說到讀書人中舉必須對投資在他身上的人有所回饋，其方式主要是以增加自己宗族(家族)對土地的擁有，由此可見宗族對科舉的參與扮演了非常重要的角色。中國的宗族組織，按照《禮記》的

構想，本來完全以血緣為基礎，所謂五世而終——過了五世，就是大家同住在一個鄉村，理論上也已經沒有「族」的關係，可以形同路人。但是實際的宗親關係並非如此。到了魏晉南北朝，貴族社會就被打破，大家雖然依賴的還是血緣的關係，但是沒有「五世」的規定，所以一個人即使搬離開自己的家鄉，只要有家譜來證明他和他的先祖有血緣的關係，他就能被定位是從哪裏的哪一個家族出身，並被評定是不是可以當官，與相同階層的人來往。所以魏晉南北朝時，大家非常重視修譜。

唐代中葉以後，這種貴胄社會的組織已經崩壞，社會變動很激烈，很多人逃難到南方，與南方的士人來往，譜牒之學不修，加上科舉興起，於是造成了科舉影響家族結構的現象。由於參加科舉先要在地方上考試，而能考中的人數有一定的限制，所以地方的「地緣關係」漸漸變得重要，因為族裏的人應舉出官，他要回饋的當然是與自己接近的、曾經投資在他身上的族人。住在外地的族人，就是關係是在五等親(五服)之內，恐怕也無法來要求「分豬肉」，所以宗族組織開始受到地域的影響。能考試出身的人，雖然在宋代還算容易，但畢竟還是有限，所以族人常常希望同宗的子弟盡量可以考試及第、出去當官。於是地方上以家族為中心的宗學、義學就開始了。他們常常是以族內的子弟為教育的對象，目的當然是希望他們會繼續參加科舉、光宗耀祖，保護地方及宗族的利益或勢力。中國的宗族，就這樣從宋代以後漸漸變成了兼有血緣和地緣關係的社會組織。這是一種非常重要的變動。朱熹注意到這樣的發展，所以他把家廟或宗廟的祭祀重加解釋，讓老百姓也可以在家中立家廟，祭祀自己的祖先。

宗族組織因此從宋代開始有了重大的改變。我們都知道中國人重視家庭或家族，因此要瞭解中國近世的社會，一定不可以忽視家族的組織。一個地方上同族的人因為科舉而重視家族的關係，並因此發展出系統的族產與祭祀活動。這種宗族組織的發達，與應舉有密切的關係；而前述義學、族學正反映了宗族對地方教育的貢獻。

對宗族組織的影響，可以說是科舉制度的一大特色，這明確地反映了中國讀書人經營他們的社會地位的方法。一般的百姓相對無法對自己的宗族組織作相似的安排，更談不上通過他們自己的生活方式上升為地主，來支配地方的社會及其重要活動。這就是說，中國的養士教育顯然與科舉有密切的關係；為了應付科舉，中國的家族組織更因此演變成為地方社會的重要組成元素。教育、科舉考試以及宗族組織，就這麼規定了中國教育與社會的發展形態。而傳統中國的教育就在這樣的參數或規範之下發展，並呈現出它的各樣特色。

二、為己之學與書院的理想與實踐

上文曾略略說到書院。這裏首先要提到的是書院理想中所表現出來對科舉制度的批判。至少從朱熹開始，書院的理想被定位為「私人講學」。從他一路到後代林林總總的理學家(或說道學家)，到諸如近代的康有為、錢穆以至北大的湯一介，都提倡設立書院。但是中國的書院傳統除了批判官學和政府統一的思想之外，其實還有很多實際上是所謂的「科舉書院」，與批判的精神並沒有關係。所以書院其實也有著理想與功利之間的矛盾，充分反映了中國知識人內心的痛苦。

與西方相比，可以看到中國讀書人至少在理念的層面上努力要達成獨立的教育理想，因而與西方有許多可以互相比較的地方。西方的大學從中古開始發展，但是到了文藝復興時代就遇上挑戰；教會無法接受新的人文學術，大學的職位則被許多人文學者所取代，相互爭持。後來天主教的改革者、創立耶穌會的羅耀拉(Ignatius Loyola)提倡接受人文教育的內容和制度，為天主教的學校和大學注入新的氣息。英國則因清教徒革命，產生了不少的所謂「反抗書院」(dissenting academies)，與英國國教設立的學校抗衡。十八世紀，沙龍(salons)又替代了大學，傳佈新的世俗主義、自然學問的研究和進步觀念。當時的思想家積極使用新的教育場所，通過所謂的「會話」

(conversation)方式來鼓舞和宣示他們的信仰。由此可見，在西方，開創新的教育場所常常是散佈新思想、抵抗官方控制的的地方。

可見中國的書院也有許多與西方可以相比的地方。創立一個新的教育方式和場所，以鼓吹新的理念，這其實也是朱熹的做法。朱熹原來喜歡去官府的學校講課，因此初到南康，就主動去南康縣學講課，卻得不到縣學教官的歡迎，因此發願要自立學校。但是他修建白鹿洞書院，也得上箚子給皇帝，要求皇帝允許。自從他用了「書院」之名，一般的書院即使教學的內容或理想有所改變，大概都不會廢棄這個名字。所以我們對書院的認識比較注意上面所說的理想層面，而相對忽略它不斷官學化的歷程。不管如何，書院的特立精神，畢竟是中國知識人或讀書人自我期許的重要理想。雖然說對主流思想的抗爭也是它的重要理念之一，但是由於中國思想講究和諧、重視一致化，新學術或新世界觀在書院中浮現的情況，大概比不上西方。

書院對地方社會的影響是很大的。本來中國讀書人的講學從漢代已經蔚為風氣，但是佛教傳到中國之後，中國人開始重視所謂的「山林講學」，它是中國叢林思想的濫觴。山林講學的風尚到了唐宋之際最為發達。中國書院曾受到它的影響，而叢林制度也常常被認為對書院有重要的貢獻。但是書院在明朝以來，特別是明末時，變成了重要的社會組織，提供場所從事文化乃至政治活動。人人豔稱的東林書院，就是舉行政治活動最著名的例子。但書院不是只有批評朝政的政治功能，它也成為地方的詩社、刻書和舉行儀典等文化活動的地方，因此在所謂「都市化」的過程中扮演了重要的角色。明末是所謂「資本主義萌芽」的時代。雖然我們很少聽到書院或一般中國的思想家對經濟理論提出甚麼深刻的見解，但是像徽州地方的書院，其實對商貿的發達至少有間接的貢獻。

以上對書院的討論，集中說明它對社會及一般文化活動的影響，但我也指出它如何成為中國知識人理想的象徵。現在要討論書院與科舉這個重要的文官考選制度的密切關係。簡單地說，書院的歷史，其實也是一個不斷受到政府官學教育的政策及目標所影響的

歷史。因此雖然書院的主持者一般都強調要賡續朱熹辦學的理想，而且歷代也都有學者努力發揚光大，但是這樣的理想無法勝過士人要通過教育準備參加科舉的意願，因此書院教育很早便受科舉考試內容的左右，再加上政府也不輕易容忍對政府或政府認可的教育內容挑戰，因此書院很早就受到政府的注意，並進而管束。首先是政府要管書院的人事，其次是政府撥錢或田產輔助書院的經費，進而是正式承認書院的學生也可以算是官學的「生員」，讓他們佔地方考試(鄉試)的員額，再就是禁毀書院。這樣，書院教育所要維持的獨立理想就一而再、再而三地被腐蝕掉了。這就是科舉對書院的衝擊。到了清初，書院已經是政府認可的教育體系的一環，只有很少書院還能維持些微的獨立性了。

中國書院教育的理想是「為己之學」或「自得」。「為己之學」這樣的觀念從孔子就已經開始，以後支配中國讀書人的理想將近三千年。在南宋時，因為朱熹的提倡，它變成更為廣泛的信念。「為己之學」的重要特點就是讀書是為了自己的道德培養。雖然漢武帝時代「罷黜百家、獨尊儒學」，使得儒學變成了要出仕的唯一憑藉，但是讀書的理想仍然在培養一己品格的完美。一旦科舉變成中國最重要的社會流動的管道之後，這樣的理想就受到嚴苛的挑戰。書院本來是維護「為己之學」的理想機構，它大批成立、成為中國教育的主流機構時，正也是朱熹提倡「為己之學」的同時；但也就是在這時，這理想開始受到科舉的挑戰。不過，終宋之世，讀書人還是普遍地提倡讀書的內在興趣，這是不爭的事實。許多士人談到讀書本身所會帶來的生命的愉悅，從李清照的〈《金石錄》後序〉或者陸游的許多詩中都可以看到。

明清之後，因為科舉的衝擊，書院所能發揮的功能已經大為削弱，要繼續發揚「為己之學」的理想，只能藉由學者自己的反省。外在的壓力或引誘愈大，對自我的反省和要求也就愈徹底。宋代人常常指出科舉和道德的完善之間，兩者的目標和理想常常發生矛盾。這種意識果然給「為己之學」帶來定義上的變化。

讀書人的自我反省到了明代末年有了重要的轉折，這就是諸如「自得」、「自控」、「自訟」等等對自我的道德表現作出的嚴格要求，希望能把自己在道德上的「大丈夫」理想完全實現出來。明代人這種對完美自我的追求，可以說是對「為己之學」的全新闡釋。這固然是由於明代社會經濟的發展，使得讀書而不仕官的知識人可以過着接近「中產階級」的生活而更自由地參加更廣泛的文化生產；從「琴棋書畫」(這四個字聯用是唐代張彥遠開始的，但是合稱它們為「四藝」則是明末的事) 進而尋求更充實、更完美的生活境界，希望從所謂的「業餘」性開展出一種兼具文化與道德向度的完美境界，從而把一己讀書的樂趣轉化成為度化眾人的士大夫的滿足感，而使得悠閒、甚至於逸樂的生活有它的正當性。所謂「為己之學」，因此變成實踐儒家「以天下為己任」的道德理想。或許可以說，「為己之學」到了明末已經從它的個人義轉成了社會義——書院從修身書院轉變成講學書院、甚至成為科舉書院，這種歷史發展潮流與「為己之學」定義上的轉變相互配合。

「為己之學」的發展使得明末學者特別講究道德的工夫，明顯帶有禪宗的影響，比較注重個己的修養。但是不管社會義的「為己之學」抑或個人義的「為己之學」，明末人的道德修持功夫總是帶有強烈的自我要求，希望把道德的權威和個己的信仰合而為一，也因此帶有非常強烈的權威主義色彩。用現代思想史上對自由這個詞的詮釋來看，追求理想的完美與追求道德上的徹底自由，正是一體的兩面 (從心所欲不踰矩)。可以說原本帶有強烈個人義的「為己之學」，到了明代以後已經成為帶有強烈的社會義的「為己之學」，鞏固了明初朱元璋締造的專制政府——個己道德上的自由是與社會國家的自由合為一體的。這種權威主義不僅嚴厲地要求讀書人必須不斷追求道德上的完美，也應該對社會負起相等的責任。明末許多讀書人因此帶有強烈的草根性質，必須向樵夫牧豎說道，實踐人人皆可以為聖人的信仰。

嚴謹的個人道德感以及對天下國家的責任感糅合為一體，這就是近代中國民族的權威影響那麼廣泛的原因。如果說，明初的集權政治是與中國被蒙古人征服及統治有關的話，那麼也可以說中國知

識人對「為己之學」的瞭解，也是在這個時候正式開始發展它的社會義；個己讀書的樂趣（自得）是與國家、社會的命運結合在一起的。近代中國讀書人的「為己之學」因此而辯證地變成民族存亡命運的一部分了。

三、以儒家經學為中心的教育

傳統教育大概都離不開學習一套文化或宗教的經典。西方（包括猶太教）、印度及伊斯蘭的文化都是如此，中國也一樣。在春秋時代之前，教育的內容不外是孔子所希望保存並流傳給後代的「六藝」——禮、樂、射、御、書、數。這六樣知識與技能到了孔子的時代都已經有文字的版本，而不只是通過口耳傳習與背誦來傳佈而已，孔子加以編輯修訂，並加上自己的著作，而成為所謂的「五經」——《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》。顯然孔子認為這五本書應該可以總結古來中國受過教育者（絕大多是貴族）的教育內容，而它們承續的是「六藝」的精神。到了荀子，他就把這五本書稱為「經」。

西元前二世紀中葉，漢武帝時，政府正式立了學官，傳授這五種經書給高官或皇親的男孩子們，這就是大家熟知的太學。由於它教的是官定課程，所以學五經的人很多；學的人多了，就產生各樣不同的解釋方法，各樣的流派（家法）此起彼落，甚至有篡改或偽造經文的各種事情。但是經典著作通過國家頒佈的法令，勉強維持相當程度的可靠性——版本以及注疏不致有太大的分歧，終漢代及魏晉南北朝之世，各家注釋遂逐漸趨於統一，而到了唐代終於由政府頒佈《五經正義》，總結歷代流傳最廣的注釋。這套書到了後代差不多變成定本，控制了中國教育的基本內容將近700年。到了元代以後，才漸漸被朱熹和他的學生們所編撰的批註替代。

在忽必烈在位統治中國時，採用朱熹和他的學生們對「五經」的注釋為科舉考試的標準教材。雖然儒家經典繼續成為中國教育的中心，但是採用的只是朱熹一家的注疏。同時，朱熹訂正的「四書」也

變成了科舉考試的內容，所用的注疏也是朱熹的《集注》。從此大部分中國人的正式教育無非就是學習這套經典及其注釋，一般稱為「四書五經」。另外，讀書人也練習根據「四書」的經義和作文章的格式範例來寫文章，後者就是所謂的「八股文」。從此以後，讀書不外就是讀這「四書五經」，寫作則不外是寫用「四書」句子為題目的八股文。

在唐朝和北宋時代，科舉的內容還相對包括詩賦，讀書人須有充分的文學訓練。但是到了南宋，詩賦的寫作逐漸不受重視，明中葉以後，科舉考試的內容幾乎不再包括詩賦。於是在幼學的階段，學生們除了學識字、做對子、背誦啟蒙書，像《三字經》、《百家姓》、《千字文》和《千家詩》之外，更進一步的詩賦訓練就不再像從前那麼重視，所以被當作文人的「業餘」活動。事實上，從朱熹以後，蒙書也已經系統地受到儒家思想的影響和滲透，使得學習識字的幼童很早就受儒家經典的薰陶。從朱熹過世到廢止科舉，正好又是700年左右。

經典的內容不僅包羅了做人的基本原則和規範，也包含了宇宙自然的一些正確與不正確的知識，是文化發展及形成過程中各樣經驗的累積，而經過文明的創造者（中國人當然是孔子）提煉而成。所以各個重要的文明都有這麼一套經典，中國自然也不例外。在中國文明發展的過程中，儒家的學說也通過經典的研究、詮釋和不斷地再發明，左右了中國文化的發展和教育的實踐。

儒家經典在中國人的世界觀中所佔有的地位值得注意，因為當今還存有經典傳統的重要宗教或文明中，恐怕以中國的儒學與國家或政府的關係最為密切。這一點，學者的研究還很少，所以我不敢遽下斷語。但是既然中國的儒家以現實的政治及社會秩序為它關心的第一要義，那麼它和政府或社會組織之間必然有千絲萬縷的關係，這一點應當沒有疑問。因此中國的讀書人與政府的愛恨關係，也就成為中國知識史或思想史的中心課題。這樣的說法如果還正確的話，說維繫儒家經典教育也仰賴政府力量的扶持就不是太錯了。明清經典教育的特色，就是它變成了專制政府的統治利器。專制政府的形成、儒家經典變成權威政府的統治工具、權威人格的形成，

這些都是元明以來的重要發展。中國教育的經典內容就此左右了中國社會的價值、規範、乃至於民間宗教的發展以及它的禮儀。

不管如何，儒家經典的正統性及其對傳統中國人世界觀的全面影響，以至最後變成專制政權的統治工具、促成個人權威人格的形成，這樣的發展不是其他文明所可以完全比擬的。政治力量借由統一的儒家經典來完成它的思想控制；儒家思想配合政治力量的利用，而演化成下面要提到的「儒家正統」，以致失去自我再生的力量或動機。這是中國教育史上一個不能引以為傲的特色。

四、庶民教育：格言、戲劇、家訓、善書、祀典及儒家正統

雖然《禮記》〈內則〉已經片斷地談到兒童（大多指貴族）的啟蒙教育，但是這裏的規範在後代未必完全遵行，重要的是中國從春秋戰國時已經注意到幼兒或幼童的教育。至於庶民的教育，可以說至少從漢高帝或他以前設立所謂的「三老」開始就已經意識到，統治一般老百姓除了要用武力、官兵的力量之外，最好也必須借用教化的方法。經書裏記載的許多禮儀，主要是針對貴族，但是諸如鄉飲酒、郊特牲、籍田等等的典禮，參與的人固然多是貴族，但是他們所要傳達的意義也會偶然、間接地流佈到民間。不過，既然傳統的信念是「刑不上大夫，禮不下庶人」，所以嚴格地說，上古時，中國對所謂的庶民教育是不加重視的，也沒有系統的做法。

但是到了漢代，情形改變了：二十四孝的故事開始出現，而古詩的興起，其實也可以說是一種民間文學的展現，因此中國民間文化的傳承或傳播出現了它的雛形。事實上，《太平經》非常明確地反映了向平民大眾傳教的意識，雖然在那個時代，平民百姓大多不識字，所以它必須通過宗教的組織來散佈其中的道理。《太平經》雖是道教的典籍，但是其中含有不少出自儒家的教誨。

當然，要嚴格地從貴族的價值觀及其傳承辨別出一些專屬於庶民社會的「教育」內容，這是不可能的事，特別是因為中國文明很早

就受到儒家及政治體制的影響，文化具有比較明顯的齊整性。所以至少從漢代到魏晉南北朝大分裂時代，中國的文明固然因為佛教的傳入而得到了滋潤，日漸豐富，但是系統地發展出一套能廣泛在民間傳播或傳承的、不屬於官學或書院的、有教育成果的機制或獨特方式，還是要等到唐代才出現。大體地說，中國民間傳佈官定或正統價值的種種管道，主要是依賴家庭、宗族以及民間宗教的祀典儀式。不像中古以後的西方，中國的市場在傳統價值的流佈上，沒有引人注意的貢獻。另外，西方宗教體制遠比中國為嚴謹，在正統價值觀的維繫和傳承上面，扮演了非常重大的角色；兩相比較，中國的民間、乃至於官定的儒家機制都沒有可以比擬的影響力。所以中國發展出鮮明、有系統的民間教育內容相對比較遲。

不過，魏晉南北朝的時代，由於佛教的傳入，民間的文化與價值有相當的改變，至少在傳佈的方法或手段上有許多的創新。從教育的觀點來看，佛教的講經就是很重要的例子。講經開放給大眾，因此老百姓受到很大的影響。它重視演講的技巧，抑揚頓挫，有節有次，令人印象深刻，容易記得其中的內容。我認為這是中國歷史上第一次講究演講及說話技巧的時代。這是傳佈庶民價值所造成的新手法。更重要的是佛教的盛行帶來了「眾生平等」這樣的信念，也啟動了多元宗教進行合一的初步努力。這兩個發展都對庶民宗教產生了內容上的挑戰，不過它也同時開始和主流價值之間進行交流。簡單地說，庶民的文化開始與上層文化交流，而庶民文化的內容也漸漸朝向三教合一發展。

唐代以後，大傳統和小傳統之間的分野逐漸消失，而特別是從九世紀之後，魏晉南北朝的「門閥世族」徹底消失，科舉也打開了平民上升為統治階層的機會。因此許多傳統被視為是只有貴族才能擁有的教育內容，也進入了一般人的知識宇宙。這個發展對所謂的庶民教育自然帶來了重要的衝擊，也間接促成了平民文學或歌謠、戲劇的發展。不到三個世紀，從傳播的手段及方法上的改變，進一步演變成主流價值與庶民文化間的融合，這是中古中國社會的重要改變。到了南宋時，各式各樣與大傳統交融的庶民文化已經到處可

見。這個文化常常與家庭或家族的組織齊頭並進，並與十一世紀成形的科舉制度密切結合。中國的庶民文化於是在形式上及內容上發達成熟。《東京夢華錄》、《夢粱錄》或《武林舊事》所描繪的市民生活以及其中的各樣文化活動，更遠比我們豔稱的〈清明上河圖〉豐富，使我們第一次能想像庶民生活的興盛與繁華。

元明以後，中國社會已經變成了一個階級開放的社會，統治階層與百姓之間的世界觀和生活形式差異相對消失。例如家廟的建築，《禮記》的規定只有天子及諸侯才可以，但是到了宋代，百姓也已經普遍設立各自家族的家廟，以致朱熹要認同這樣的做法，對《禮記》的說法作了新的解釋。過去流行在貴族生活中的家訓格言，到了宋代已經開始在民間流行，明清以後更是如此。元代的《朱柏廬治家格言》以及其後流行的善書，都是民間傳佈中國文化基本信念的媒介。《太上感應篇》也是三教合一思想的代表產品，成了民間信仰的重要文獻。雖然朱熹的學術及思想是官定的知識和學問，但是民間信仰卻從三教並列乃至合一的角度對正統學術進行不斷的新格義。

從庶民生活的價值觀，我們進一步討論中國民間生活知識及道德價值的傳佈方式。我必須指出家庭和宗族生活的重要性。這一點上面已經提到，現在做進一步的檢討。首先，應該指出家庭很早就是中國傳統社會生活的核心單位，而家族或宗族的建構與活動，則至少到唐代為止都是由貴族或統治階級所壟斷。西元十世紀的五代以後，由於門閥社會解體，新的家族組織方式興起，於是發展出新的特色：最重要的就是上面所說的庶民宗族組織開始模仿貴族宗族，也漸漸變成了家庭以上的社會結構的一環。從此，在老百姓的社會裏，家庭或宗族也成為一個傳播正統思想的重要機構。

傳統的鄉飲酒禮本來也只是貴族生活及傳承其價值觀的一個活動，但是從宋代以後，參加鄉飲酒禮的人常常也包括一般的老百姓，因此鄉飲酒禮所要宣示的道德信念也漸漸成了平民社會的信仰。明清的鄉飲酒禮、祭祀孔子乃至於社會上普遍遵行的種種典禮，像鄉約，或者民間宗教的各樣祠祀等等，都是散佈主流思想的重要途徑。雖然就思想本身來說，這些聚會和儀式未必直接與家族

的活動連繫在一起，但是主流價值的內容卻必然以家庭或宗族的穩定性為中心。於是主流思想自然通過這些儀式及典禮流佈到地方的家族或宗族裏，而完成其教化的功能。從鄉飲酒一直到宋代以後的鄉約，宗族組織以及他們的活動就是推動教化理想的機制。

另外，社學也是在明朝以後變成了地方教化、傳佈儒家意識形態的重要機構。雖然社學在清初達到高峰，以後就漸漸衰落，但是從傳統中國社會的角度看，社學也是老百姓汲取主流價值的重要地方。

民間流傳的價值當然有很多是老百姓自己從生活經驗中發展出來的，未必一定都是從主流思想去吸收、轉化。事實上，有很多的價值在民間被消化吸收之後，進一步加入新的元素，而以更為輕鬆的面貌出現。這種情形在戲曲最為常見，而地方演戲的方式又常常與地方社會的宗族組織相結合，把「民間化」了的價值傳佈給老百姓。中國民間戲曲從宋代開始有系統的發展，到了元代就有《錄鬼簿》第一次登錄各樣的戲曲，今天，我們知道的就有超過四千多種的戲目，它們所敍述的道德教訓、歷史故事或愛恨情仇都大量反映了儒家的思想，而以更簡單或娛樂的方式散佈到民間。例如「孟母三遷」的故事，原出自漢代劉向的《列女傳》，但是至少從宋代開始，就有三個以上的不同戲碼在演出這個膾炙人口的故事。總之，民間演戲在傳統中國是地方社會生活中非常重要的一環，而它與宗族的活動又非常緊密，因此可以說儒家的禮儀及思想常常通過流傳民間的戲曲結合，來達到教化的目的。

相同的，許多原本是社會上讀書人所流傳的家訓、格言一類的文字，到了宋代以後也逐漸變成了庶民生活的一部分。這當然和宋代以後識字率提高有關，但是道學家們重視平民教育也間接促成這個發展。上面已經提過家訓的重要性，現在簡單討論格言，格言不外也是由大傳統滲透小傳統的代表性作品。從古以來已經有很多格言，但是到了明清之後，許多格言流傳民間，能簡單扼要地把儒家的道德觀(或功利觀——「積善之家有餘慶」)傳佈給一般的百姓。許多格言都反映了民間生活一定要帶有功利的「報應」觀念這一個事

實。各樣的民間格言在在顯示出簡易明瞭而現實功利的特色，《太上感應篇》說得很清楚：「諸惡莫作，眾善奉行，久久必獲吉慶」，這是典型格言的形態和價值觀，常常是庶民所能直接瞭解的價值。

許多格言被收錄在所謂的「勸善書」裏面。「勸善書」的流行也是在宋元之際以後，反映了宋代（特別是南宋）在庶民文化發展史上的重要地位。這些勸善書最多反映的不外就是簡單化了的儒家倫理觀念，一般我們所常談到的「三綱五常」的觀念從漢代董仲舒就已經開始，是二千年來中國最平民化的倫理教條。元明以降，以「三綱五常」為中心，加上諸如「天地君親師」一類的信條，發展出許多新諺言或語句，以押韻、長短一致的句子，方便記誦，印成書冊，到處流傳。中國人從來就有的「善有善報、惡有惡報」的感應或報應觀念，更促使很多人捐錢幫助印刷這些善書，成了世代沿襲的道德行為。

如上所說，善書所傳佈的觀念主要是儒家的三綱五常，所以可以說是一種儒家的「正統」(Confucian Orthodoxy)，但是它們包括的道德理念，其實很多還是從佛教或道教吸收過來的，所以用三教的交融來描述善書的內容也非常合適。儒家的「三綱五常」雖與佛教及道教的「五戒」、「十戒」等戒律不同，但是他們都借用善書而流傳民間。顯然地，善書在元代以後變成了十分重要的庶民倫理信念的來源。這種情形到今天仍然如此。當然，善書的流傳與家族活動的關係比較間接，而主要是依靠佛寺、道觀等民間宗教的活動空間，但是善書的流傳及教化的效果絕對不亞於家訓或宗族活動，它們都是庶民教養的重要形式和內容。

總之，大概從唐朝中葉以後，傳統中國民間價值觀逐漸成立。它與統治階層的價值觀有了正式的交流管道——變文故事、格言、家訓、善書及戲劇等方式——通過諸如鄉約、社學一類政府的機構或家族的組織而傳佈民間。傳統中國民間價值觀主要依賴這些管道把儒家的正統價值加以修改，使它在三教合一的素樸信念之下融合而形成。庶民教育的特色就是鄉間宗族組織的重要性，差不多所有的民間宗教的活動以及平民教育的管道都圍繞着宗族組織來進行，這是中國特有的情形。

五、個別施教；不分年齡班次的教育

傳統中國教育另一個十分重要的特色，就是教學大致圍繞着教師來發生。這一特色從孔子就已經開始，至書院的教學發展到高峰。差不多所有的書院都與偉大的教師脫離不了關係，其興衰往往與教師本人的能力、學術與人格息息相關，與制度比較沒有關聯。

前文提到演講的技巧，它與佛教僧侶對大眾的講經同步發達，但我必須指出傳統中國教育並不以演講作為重要的技巧。禪宗的傳燈，有很多是以對話的方式來進行。宋代時，陸象山以擅長演講著稱，但是朱熹則重視面對面的個別談話或對話，留下了很多的語錄。由於禪宗和朱熹的影響，對話的學習方式從唐宋以後得到了充分的提倡，成為以後數百年主要的教學方式。

朱熹講學以輪流對話(dialogue)或會話(conversation)為基本方式，而不像陸象山以演講為主，重視「年甲，以序……以坐」。但不管如何，講學並不嚴格按照年齡來分班，也不因年紀大小妨礙他們一同來聽先生講課。這樣的教學方法有一個重要的特色：學生之間可以互相學習，特別是年紀小的可以從年紀大的學習，年長的學生簡直是充當老師的助教。這種情形當然不是從朱熹才開始，漢代的經師講學，也依就學的先後而有及門、入室之分，後進要向先進問學。但是這種不分年齡、只問就學先後而且大家混於一室上課的做法，與現代按年齡分班的作法不一樣。依照年齡大小來決定該讀甚麼書，這是元代以後才漸漸發達的。最著名的當然是程端禮的《讀書分年日程》，但是在這之前，鮮少有這麼細心而又系統的作品。

學生們不計較年齡合班讀書，乃至生活在一起，這應當是傳統社會很平常的事情。法國史家阿赫葉Philippe Ariés便肯定這樣的做法，而認為所謂的「兒童〔階段〕的發現」(the discovery of childhood)實際上是把兒童關到一個與大人世界隔離的牢籠裏面，對他們心智的成熟並沒有好處。古代希臘的教育主張青少年學生應該多交流，生活在一起，水乳與共，讓小的跟大的學習，並且一起做體能活動，鼓勵身體接觸，甚至因而產生情愫，覺得這樣發展出來的感情才能持

久，並對學問、知識乃至智慧的發育產生最有效的助力。這樣的學長與學弟的關係，有時令人覺得像是同性戀(homosexuality)，但其實是一般的、如同兄弟一樣的感情(柏拉圖所說的pederasty)。文藝復興時代Vittorino da Feltre提倡體能的教育，其由來如此，而十九世紀以後德國的Gymnasium或Bildung教育也反映了這樣的教育哲學。

我不認為中國的教育哲學與此相近或相似，但是中國教育的傳統顯然不重視知識的取得與年齡的高下的關係，而比較重視同學間相互問學、互相尊敬的群體生活，並由長幼之間的交融來完成角色的模仿。雖然這種教育哲學與科舉考試的經典學習沒有直接的關係，但它的發達的確是由批判科舉考試的書院產生。因此如果中國傳統的教育比較傾向群體上課、個別問答，那麼書院這樣的教育法也不免影響了官學，使得官學出身的學生一樣具有群體生活的特質。德國戰前的教育被批判是一種「滿大人」(mandarin)式的教育，指的就是這種由群體生活而形成的教養一致性的哲學。韋伯(Max Weber)最早提到這一點，從以上的討論來看，這種說法的確有它的道理。當然，韋伯主要是在探討中國讀書人的社會地位和這種由「官僚—地主—讀書人」結合而成的「統治階級」，如何幫助塑造了中國傳統的專制政治，並妨礙現代資本主義的發展。這在上文已經略微提到。

「會話」式的教育方式當然適用於一些已經有知識基礎的學生，不能說幼童剛要學識字就參加會話。中國古代啟蒙教育多以背誦為方法，這是不爭的事實，重要的是指出會話式的教學適用於要走上讀書人道路的學生。參與對話或會話的大多是已經完成基本識字教育的青少年，會話比較不拘形式，而且都在私人精舍、書堂或書院來進行。如上所說，由於地方官學發展的經驗趨向於被書院所取代，所以至少可以說傳統中國的教學法主要就是利用不分年級、大家參與、以對話或會話的方式來進行，不強調講話本身的格式，而重視對學問本身的體會。換句話說，我認為中國教學法與中國人特殊的表達方式或所重視的知識內容(特別是道德知識)沒有關係。教學的方式在於讓學者在一個群體、不分年紀的環境裏得到個人化的啟迪，然後經過同學們不斷的相互切磋及討論而收其成果。方式

不重要，共同的認可和結論才重要。這與近代初期西方學者像笛卡兒或培根重視研究的邏輯、方法或形式的情形，的確有一定程度的不同。不管如何，群體的共識遠過於只是取得知識的理論基礎或方法。當然，對於甚麼是「知識」這個問題，中西之間有根本上的不同，這一點更是不用說了。

用小組、不分年齡、通過會話或對話的方式來教學，因應問題而施教，從而培養學生間的共同結論和密切的友誼，這是中國教育哲學的基本理念。雖然它和西方的教育哲學（特別是古希臘的教育或近代德國的Bildung）不能相提並論，更不能比較兩者優劣，但是有一點可以肯定的是：人類文明發展的過程中，由於受教育的人在傳統社會都是少數，所以他們按照年齡、分班上課的現象都是比較少見；而同學之間也因為他們是社會上少數，往往生成一種比較接近的情誼，並因此在學術的發展上形成所謂的家法或學派；教學法因此也趨向於小組討論、與教師對話或同學之間會話，以傳承學術。大概這是中外皆然的事實。但是在西方，從十七世紀以後，這種現象逐漸被打破，做學問的方法也漸漸與學術本身的內在邏輯或形式結合在一起。從教學法的觀點言之，西方從此就進入了所謂的「發現兒童」的階段，兒童依年齡分班、發展學術的分科：以理性及邏輯來規範學科的樣貌，打破演繹法的牢籠。這些西方的發展其實不完全是革命性的，而是從中古以來慢慢積累而興起。比諸中國，中國教育史的經驗跟西方也並非完全不同，只是沒有經歷像西方十七、八世紀的突飛猛進而已。

以上我從不計年齡的對話或會話，讓學生產生水乳交融、具強烈向心力的感情，來描繪傳統中國的教學方法，並拿它來與西方的教學法作異同的比較及分析，也許有誇大前者的地方。但是無論如何，中國教育的確比較不重視客觀的分析，不注意學術的內在邏輯，也不重視知識的取得與年齡的相關性，而偏向於強調教育內容的道德啟示，藉由同學與老師之間的共識，而形成所謂的「家法」以流傳於世。這樣的特質就帶來下一個我要提出來討論的特色：匿名的文字考試所帶來的影響。

六、文字考試與論辯考試的差別

中國教育另外一個重要的特質就是不強調口頭的考試，而多採用筆試。這個特質表現於科舉制度裏，最為清楚。因為強調公正或公平，而要採用糊名、謄抄等措施。再因為科舉又是唯一具有社會流動的制度，沒有任何其他制度或途徑可以讓一個人快速地在社會裏上升，因此口試完全被排除。科舉的筆試還要定下各種寫作的規定或評分的標準，諸如答案的字數、作文對仗、分段的原則、評分的標準等等，以至於最後發展出八股文這樣完全形式化的寫作文體。雖然從敍述及論辯的角度上看，八股文字並無可以挑剔的地方，但是它對屬於寫作格式或與思考無關的字數、錯字及對仗的規定，以及對避諱、題目來源乃至於用語或用喻的種種無理限制，都窒礙學子創意的發揮。所以雖然最近有許多替八股文辯護的說法，我個人還是認為它絕對不適合創意與文字表達的訓練。

由於近千年來中國的科舉都採用匿名考試，它對中國教育當然產生了很大的影響。最先提到這一點的應該說是前東京大學的中山茂。他注意到日本、韓國和中國的考試(日本實行科舉的時間很短，中山指的是其後乃至近代的各種考試，例如大學入學考試)都採用匿名的筆試，避免讓考官與考生見面。他認為這種考核學生學習成果的方法和西方重視辯論、特別是口頭辯論的傳統有很大的不同，因此也影響了東西知識(特別是科學知識)發展的方式。中山的說法受到中外學者的重視，值得提出來簡單討論並加以引申。

匿名考試禁止學生與考官的接觸，強調的是個人與個人之間的公正性，帶有強烈的平均主義(egalitarianism)的意涵。從整個社會的公平性來說，這樣的設計其實並不能體現真正的平等(equality)。特別是在傳統中國，由於社會把很多的資源給了科舉出身的士人，並且相信讀書(為應科舉而讀書)是社會唯一的出路，因此就造成排除發展其他才能或學術的情形。每種文明都有它們特別重視或發達的生活價值或職業才能，例如英國的戲劇、德國的音樂、猶太教的經典學術或者說美國早期的律師或牧師工作等等。但是傳統中國的把

絕大的資源給了儒家經典的學者，這就造成了比其他文明更為明顯的不公平。十九世紀彌爾(John S. Mill)談到中國時，就指出中國社會資源配置非常不平均。他說中國政府(也就是統治階層)就像一個很大的唧筒，把資源都吸收到政府去，而把剩下的再拿來分給百姓(國民)。傳統中國的社會，在這種情形之下當然沒有健全的私人領域，只能支持官方所立定的學術方針和教育價值。雖然中國的知識人追求的理想是積極參與並匡正政府的政策，但是參與和批判之間是有它的內在和外在的困難的，這是傳統中國社會和教育的困境。

總之，科舉雖然施行的是匿名考試，事實上它因此變成社會不能多元發展的幫兇。這些可以從罷黜百家獨尊儒術、統一的考試內容和標準、只考進士一科以及八股文等各種政策或措施看得非常清楚，不必多說。

上面的討論是由匿名考試所引發，本節的重心是要指出東西兩種不同的考試傳統對文化的影響。毫無疑問，東方(中、日、韓)都是重視文字的文化傳統，而西方則是重視口頭論辯的文化傳統。這是大體而論，因為中國至少在魏晉南北朝的時代也講究演說及辯論的技巧。西方講究論辯固然從古希臘就已經非常明顯，但在中古早期的教父時代，因為重視冥想(meditation)而有衰退的現象，因此兩個文化傳統的分野不是絕對的，而只是相對的。那麼這兩方面的相對差別又引致甚麼樣的重要不同呢？我現在簡單做一個梳理。

應該說西方發展演講或雄辯術，像似重視以理服人，但這個理與中國人常講的理有一個基本的不同。中國人一般講到「理」這個字，大概都是指接近自然法的「天理」，而且重點多在它的道德意義——中國人相信有一個默默的、道德的「天」。這個至少從孔子已經開始，而朱熹對「天理」的闡釋則加重了它的原始義。但是西方的辯論強調的是以邏輯作為思考的基礎，早於自然法的觀念；後者要到大希臘化時代才真正得到系統的發揚。不管如何，西方從早期就注意以邏輯和雄辯合而為一的教育。相對來說，強調邏輯的思維在中國沒有受到重視。進一步說，雖然中國早已經有自然法的觀念，但是正如李約瑟(Joseph Needham)所說，這個自然法和西方以定義自

然的秩序為目的的邏輯思維有基本的不同。中國的自然法並不強調道德的秩序和自然的秩序必然是合一的，因此對缺乏道德意義的自然秩序不僅沒有興趣，甚至認為是怪力亂神，把它放在自然法的範圍外面，對之「存而不論」，甚至認為不應該談它。

因此中國儘管很早也有邏輯的討論，但是它並沒有成為教育的一部分，也沒有與自然法思維發生甚麼明顯的關係。相反，因為重視道德的自然法，中國學者較多關心「學以為己」的自我養成，而輕忽以理服人的辯論能力和邏輯思維方法。事實上，拿八股文的許多術語來和中古大學對口試所立的各樣名稱，可以看出中西對表達方式及論辯技術的用心的不同：八股文的一些術語有如起講(這個講指的是書寫)、入手、起股、大比、束股、落下等等。中古考試的格式則包括(disputation)：sophomes, inceptions, determinations 及 qudragesimals，口試：priorums, 或 postiroums，以及演講：clerums, aula等等；後者都是口試的各種不同形式。兩者關心的不同，非常清楚。從重視口試的邏輯性與重視天理的道德性這樣的原始差別，中西各自發展出他們所重視的教育法及其評量的細節。

上面我提到中國傳統教育法重視不分年齡的、同學們與老師的答問、對話或會話，並強調結論常常是共識所產生。這裏，我要加上一句：如果沒有共識，那麼結論就依賴老師的意見。任何讀朱熹語錄的人都可以看到這一點。觀察中國的思想史，「天地君親師」五字連用是宋代開始的，也就是說老師的權威到了宋代被推到與天地君親一樣高。唐代一本啟蒙書(《雜鈔》)說：「一朝為師，當日為師。」這句話到了元雜劇(關漢卿《玉鏡臺》)就變成了「一日為師，終身為父」。可見老師的權威在宋元以後，變成了裁斷是非最重要的試金石。從教育的觀點言之，其地位的權威性幾乎無與倫比。我在上面討論有關教學法中的會話特質時，特別說明討論及對話或會話的教學法主要是書院教學的理想，它的確是一個特色，但屬於理想的層面遠多過現實的實踐，甚至於反而助長了教師的權威地位。

由此看來，東方文化中的權威式教育主要是來自對邏輯思考以及論辯訓練的缺乏。它與傳統中國(或東亞)多採取匿名考試有相當

程度的關聯。被長久稱羨的科舉考試，因為過分重視程式正義的公平原則，用宋代人畢仲遊的說法，就是以小公而害了大公，最後造成了舉子只知背誦四書五經、八股程文、標準的經典注疏而已，更惡劣的甚而欺瞞賄賂、暗通關節等等，不一而足；從知識的發展和道德的培養來說，脫離教育的理想太遠。

七、權威人格的形成

最後，應該就所謂的「權威」主義或人格作一個粗略的討論，從而結束上面對口語的論辯與匿名的考試的比較。毫無疑問，匿名考試及由此帶來的避免論辯的教育，是傳統中國教育的一大特色，因此帶來權威主義的危險。這一點無法用推理來說明，而只能用歷史事實來舉證。

從元明以來，中國讀書人逐漸遇上皇權擴張的趨勢(元代已經明顯出現，朱元璋更甚)，於是對自己的角色和責任不免有更大的自覺。讀書人或知識人在全部人口中所佔的比例也逐漸下降，而他們的地位因此相對提高。他們自我反省的很大一部分，就是對自己道德修養的關心。元末以後，特別是明代中晚期，因為心學的影響，出現了在家族、鄉約、社學或書院中設立獎懲簿，記錄上課出勤或學業進退步的情形，以及行為過失或值得褒揚的事蹟等。士人自己也開始用「功過格」、「聖功格」來自我反省，希望每天能通過反省來督促自己的道德生活。他們對自己的約束逐日嚴厲，因為要做天下的表率。「功過格」所代表的儒家讀書人對自我的期許，後來被一般百姓廣泛作為民間宗教對自己來生、轉世的估算表，喪失道德的中心訴求。但是至少到清初，功過格仍然是讀書人自省的量度工具。

上面提到的善書在民間社會中流傳甚廣，對受教育的人也是有用的工具，因為讀書人多有參與撰著、編輯或出資印刷的，於是這些工作也成了他們追求道德提升的手段。到了清代，這些工作更為廣泛，印製或編集各樣善書或道德教誨書，刻印流傳，從呂坤到陳宏謀，所在多有。同時，許多學者更因為堅持讀書貴於自得，發展

出「自控」的許多方式，明末的士人對社會和對自己的要求簡直到了令人覺得要發狂的地步。至少可以這麼說，明末讀書人已經對道德生活的完善產生一種近乎宗教的狂熱。我們今天所常常引述的「風聲、雨聲、讀書聲，聲聲入耳；家事、國事、天下事，事事關心」就是這個時代震撼人心的名言，它反映的就是對「大丈夫」責任感的深刻負擔。

「大丈夫」一詞在明末時常常被引用，與事事反求諸己的自我期許或認同的「自」幾乎可以相比。讀書人在評量自己的責任時，面對的是日益膨脹的皇權，但同時也就對自己的期許不斷提高，認為自己應當行「大丈夫」的事。他對權威的服從，使他相信他也可以用權威的方式來要求百姓也跟他一樣；而他自己愈覺得自己做得好，那麼他也愈覺得要百姓也做得好的要求是合理的，而做起來也愈積極。我相信這樣來描繪明末的士人，應該不算太錯。

這樣的人格特質在明末發展到了巔峰。對上的權威和對下的權威，都可以和現在通用的「威權」觀念相比擬，所以我並不特別就這兩個名詞作分別。總之，十七世紀中國的知識人普遍相信自己的道德人格與絕對的真理必須是合一的，這一點他們有信心可以達到。他們對自己的要求因此也是絕對的，幾乎沒有妥協的餘地。他們絕對相信自己可以擁有真理，並且堅持它。這樣的自信十分堅固，也很難動搖。本來中國讀書人講的是「為己之學」，是求「精神上的自得」，但是在客觀的歷史條件之下，這樣瀟灑的教育觀卻轉化成權威主義的生活形態。

十七世紀的心學思想與休謨(David Hume)以降的「道德感」(moral sense)哲學有相同的地方，而權威主義和阿多諾(T. W. Ardono)等人早期對「權威人格」的研究也多有可以互相發明的地方。我在這裏就不再詳述。總之，中國人的權威人格是從道德的自我期許與皇權的逐步擴張共同發展的，在他們生活的理念裏，他們堅持對自得、自負、或「學以為己」的信心；而在生活的實踐中，則表現在撰寫自控、自訴文，以及在普及功過格、善書(乃至於造橋、鋪路)一類的道德活動上面。這些活動都讓讀書人表現他們「大丈夫」的自信

及對倫常的負擔，其中對女性的歧視也十分徹底。這種權威式的生命價值，是與書院的講學、遺民的悲恨以及對「滿街皆聖人」的批判與反省的世界觀同時出現的。這兩樣的生活信念與實踐本來是對立的，但是他們就在歷史辯證裏統一起來。這就是中國的權威人格不能從思想本身推論出來的原因。歷史並不按照邏輯、哲學或思想的內在一致性來發展，這就是它複雜弔詭的原因。今天，權威人格的教育仍然普遍存在於中國人的倫理觀念裏。因此它當然是中國教育史上的一個非常重要的特色。

八、結論

以上從七個方面來說明中國教育史的特色。前面三點，大致上都沒有疑義，前人講的也已經很多；後面的四點，因為牽涉了一些比較少人講到的想法，例如權威人格、長幼情愫(柏拉圖所說的pederasty)或儒家正統，所以或許有它們的新鮮度，雖然它們都已經是很成熟的觀念了。我認為這些特色都非常值得探討，因為它們塑造了中國人的性格，影響了中國人對知識的定義，更左右了中國人如何看待生命的基本價值。當然，教育本身是一個所謂「再生」的過程，因此它本質上是保守的。孔子是偉大的教師，但是他自稱是「述而不作」，不外如此。就是在近代歐洲，論到教育時，很多思想家也都把教育課程或制度當作要改革的對象。彌爾(J. S. Mill)說得好：「國家的一般教育只是一種手法，目的在於把所有人形塑成同一個樣子。」所謂「同一個樣子」無非就是對官定的意識形態或世界觀的信仰。這當然是保守的。英國在彌爾的時代，正是許多重要的教育改革的時代。

研究教育史因此有互為弔詭的(paradoxical)目的。首先，它的目的就是要瞭解一個文化選擇保守、拒絕向前進步、缺乏自省的根本原因。社會的進步、或者能彈性因應外在的挑戰而改變，這些都端賴教育。能快速因應而改變的教育制度，即使新的制度不一定就更「進步」，至少社會比較能因此接受大家認同的改變，而不至於造成

極端的對立、衝突甚至於革命。從這個角度來看，教育史的研究當然必須是批判性的。瞭解它原本就是保守性格的基本形式、哲學及課程的內容是教育史一個重要的目標。

然而，人類教育的基本性質雖然是保守的，它畢竟還是人類傳承自己的生命觀及宇宙觀最可靠的途徑。人類以教育的方式來把他們所相信的、最好的、最寶貴的信念和經驗傳遞給下一代，它的保守性固然由此而生，但是一個影響深遠而歷史悠久的文明，它的教育內容和制度顯然會包含了許多寶貴的遺產。研究教育史可以讓我們知道，文化的「再生」也一定含有排斥不理性、極端或不合時宜的思想或價值的許多經驗。一般教育史家(特別是中國的教育史家)重視的是這樣的研究，而常常變成自己文化的化妝師。但是不管如何，影響深遠而歷史悠久的文化一定有許多值得我們深究的經驗。我們研究的不外是從這些經驗去描繪人類與自然、社會以及歷史的、互為因果的互動過程。這些東西都能在學校的課程及制度的發展中看到，所以我們當然要研究教育史。

這兩個目標好像看來矛盾，但其實是一種相生相成、似非而是的關係。我對傳統中國教育史的研究不外是抱着這樣的信念來進行。以上所提出的一些看法，因此是數十年思考、研究的成果，希望有心的讀者一起與我行走這條充滿興奮的道路，欣賞沿途的柳暗花明、探索一路上的峻嶺崖岸，來拓闊我們的視野，攀登更高的境界。

參考書目

縮寫

HJAS: Harvard Journal of Asiatic Studies.

JAS: The Journal of Asian Studies.

「四庫全書」:《景印文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，據國立故宮博物院藏本影印，1983。

「四部備要」: 上海：中華書局，1920–1936。

「四部叢刊」: 初編、續編、三編，上海：商務印書館，1919–1936。

「叢書集成」: 初編，上海：商務印書館，1935–1937。

中日文著作(以漢字姓氏筆畫多寡排列)

丁傳靖輯：《宋人軼事彙編》，北京：中華書局，1981。

三上次男：《金代政治・社會の研究》，東京：中央公論美術，1973。

小川環樹、木田章義：《千字文》，東京：岩波書店，1997。

小林義廣：〈宋代吉州の歐陽氏一族について〉，《東海大學紀要(文學部)》，第64輯(1995)，頁75–90。

小島祐馬：《中國思想史》，東京：創文社，1968。

山井湧：《明清思想史の研究》，東京：東京大學出版會，1980。

山崎純一：《教育かち見た中國女性史料の研究》，東京：明治書院，1985。

下見隆雄：〈劉向《列女傳》より見る儒教社會と母性原理〉，《廣島大學文學部紀要》，第50號(1991)，頁1–21。大木康：《不平の中國文學史》，東京：筑摩書房，1996。

于北山：《陸游年譜》，北京：中華書局，1961。

土田健次郎：〈道統論再考〉，載鎌田茂雄論集刊行會編：《中国の仏教と文化

———鎌田茂雄博士還曆記念論集》(東京：大藏，1988)，頁613–630。

山田慶兒：《朱熹の自然學》，東京：岩波書店，1978。

———《劉向列女傳の研究》，東京：東海大學出版會，1989。

五十嵐正一：〈明代における儒學教官の攷課について〉，載清水博士追悼紀念明代史論叢編撰委員會編：《明代史論叢》(東京：大安，1962)，頁85–113。

元好問：《遺山集》，「四庫全書」。

中村元主編：《中國佛教發展史》，余萬居譯，第三卷，台北：天華出版，1984。

中村璋八、安居香三：《重修緯書集成》，六卷，東京：明德出版社，1971–1981。

中國史研究編輯部編：《中國古代史研究概述》，揚州：江蘇古籍出版社，1987。

中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，兩卷，武漢：湖北教育出版社，1994。

中國歷史文獻研究會編：《中國古代史學家傳記選注》，長沙：嶽麓書社，1984。

不著撰人：《大元聖政國朝典章》，台北：文海出版社，1964。

天一閣博物館、中國社會科學院歷史研究所天聖令整理課題組校證：《天一閣藏明鈔本天聖令校證》，北京：中華書局，2006。

天秀：《千字文綜述》，北京：紫禁城出版社，1990。

孔凡禮點校：《陸游集》，北京：中華書局，1976。

尹協理、魏明：《王通論》，北京：中國社會科學出版社，1984。

方師鐸：〈明刻本碎金與敦煌唐寫本字寶碎金殘卷之關係〉，《東海學報》，第6卷，第1期(1964)，頁1–17。

方豪：〈北堂圖書館藏書志〉，載氏著：《方豪六十自定稿》(台北：自印出版，1969)，頁1833–1847。

方齡貴：《通制條格校注》，北京：中華書局，2001。

夫馬進：《中國善會善堂史研究》，京都：同朋社，1997。

毛德琦：《白鹿書院志》，收於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》。

毛禮銳、沈灌群主編：《中國教育通史(第二卷)：秦漢至隋唐時期》，濟南：山東教育出版社，1987。

———主編：《中國教育通史(第三卷)：宋元明清時期》，濟南：山東教育出版社，1987。

王元軍：〈從敦煌唐佛經寫本談有關唐代寫經生及其書法藝術的幾個問題〉，《敦煌研究》，1995年第1期，頁156–167。

王夫之：《宋論》，收於《讀通鑑論(《宋論》合刊)》，台北：里仁書局，1985。

王令：《王令集》，上海：上海古籍出版社，1980。

王充：《論衡》，上海：上海人民出版社，1974。

王世貞：《弇山堂別集》，北京：中華書局，1985。
王民信：〈許衡〉，載趙振績等：《耶律楚材．許衡．方孝孺》，頁45–99。
王仲犖：《魏晉南北朝史》，兩冊，上海：上海人民出版社，1979–1980。
王昶：《金石萃編》，「石刻史料新編」系列，台北：新文豐出版，1977。
王艮：《心齋王先生全集》，1631泰州王秉謙等重刊本。
王利器：《顏氏家訓集解》，上海：上海古籍出版社，1980。
王定保：《唐摭言》，上海：上海古籍出版社，1978。
王明：《道家和道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984。
———《太平經合校》，北京：中華書局，1970。
———《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1980。
王勃：《王子安集》，「四部叢刊」。
王俊彥：《王廷相與明代氣學》，台北：秀威資訊，2005。
王建秋：《宋代太學與太學生》，台北：中國學術著作獎助出版委員會，1965。
王禹偁：〈答鄭褒書〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第4冊，頁355–357。
———〈諸朝賢寄題洪州義門胡氏華林書齋序〉，載《全宋文》，第4冊，頁416–417。
王重民：〈倉頡篇輯本述評〉，《輔仁學誌》，第4卷，第1期(1933)，頁1061–1076。
———〈跋太公家教〉，載氏著：《敦煌遺書論文集》(北京：中華書局，1984)，頁134–138。
王素：《陸贄評傳》，南京：南京大學出版社，2001。
王素美：《吳澄的理學思想與文學》，北京：人民出版社，2005。
王國維：〈漢魏博士考〉，載氏著：《觀堂集林》(台北：藝文印書館，1956，重印1923年烏程蔣氏密韻樓本)，4：43–55。
王符：《潛夫論》，汪繼培箋，彭鐸校注，北京：中華書局，1985。
王通：《文中子》，「四部備要」本。
王陵康：〈英語世界的荀子研究〉，《國立政治大學哲學學報》，第11期(2003)，頁1–38。
王惲：《秋澗集》，「四庫全書」。
王欽若等編：《冊府元龜》，香港：中華書局，1960。
王陽明(王守仁)：《王陽明全集》，吳光等編校，上海：上海古籍出版社，1992。

———：《王陽明傳習錄及大學問》，台北：黎明文化，1986。
王溥：《唐會要》，上海：上海古籍出版社，1991。
王粲：〈儒吏論〉，載嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全後漢文」，91：3b–4a (總頁964)。
王葆玹：《玄學通論》，台北：五南圖書，1996。
王熙元：〈王守仁〉，載宋志明等：《陳獻章．王守仁．李贄》，頁97–191。
王德毅：《李燾父子年譜》，台北：中國學術著作出版獎助委員會，1963。
王賡言、吳嵩梁編：《鵝湖書田志》，載趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》(南京：江蘇教育出版社，1995)，第11冊，重印1813年本。
王學初：《李清照集校注》，北京：人民文學出版社，1979。
王頲點校：《廟學典禮》，杭州：浙江古籍出版社，1992。
王應麟：《三字經》，陳茂國等編校，長沙：嶽麓書社，1986。
王讜：《唐語林》，「四庫全書」。
司馬光：〈并州學規後序〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第28冊，頁452–453。
———〈家範〉，「四庫全書」；又載「中國歷代家訓叢書」，題為《溫公家範》，天津：天津古籍出版社，1995。
———〈書儀〉，「四庫全書」。
———〈涑水家儀〉，載張履祥：《楊園先生全集》，山東：尚志堂，1870；《說郛》本。
———〈訓儉示康〉，載《全宋文》，第28冊，頁563–565。
———〈疑孟〉，載《全宋文》，第28冊，頁533–540。
———〈論風俗劄子〉，載《全宋文》，第28冊，頁189–90。
———編著：《資治通鑑》，胡三省音注，北京：中華書局，點校本，1956。
司馬遷：《史記》，北京：中華書局，點校本，1959。
本田精一：〈宋元明における兒童算學教育〉，《九州大學東洋史論集》，第22號(1994)，頁37–72。
皮日休，《皮子文藪》，蕭滌非點校：上海：上海古籍出版社，1981。
皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，北京：中華書局，1959。
石光瑛校釋，陳新整理：《新序校釋》，北京：中華書局，2001。
石峻等編：《中國佛教思想資料選編(第二卷第一冊)》，北京：中華書局，1981。
石訓等著：《北宋哲學史》，鄭州：河南人民出版社，1987。
石橋丑雄：《天壇》，東京：山本書店，1957。

白居易：《白氏六帖事類集》，三十卷，吳興張蓴圃影印江安傅氏藏宋刻本，1933。

白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》，北京：中華書局，1995。

田浩（Hoyt Cleveland Tillman）：《朱熹的思維世界》，台北：允晨文化，1996；增訂版，2008。

令狐德棻：《周書》，北京：中華書局，點校本，1971。

伍振鷟：《中國大學教育發展史》，台北：三民書局，1982。

任繼愈主編：《中國佛教史》，第二卷，北京：中國社會科學出版社，1988。

———主編：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990。

吉川幸次郎：《宋詩概説》，鄭清茂譯，台北：聯經出版，1977。

吉川忠夫：《六朝精神史研究》，東京：同朋社，1984。

吉藏：《大乘玄論》，收於《大正新脩大藏經》，第45冊，no. 1853。

向秀：〈思舊賦〉，載嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全晉文」，72：5b-6a（總頁1876）

向達：〈唐代俗講考〉，載氏著：《唐代長安與西域文明》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，1957），頁294–336。

寺田剛：《宋代教育史概説》，東京：博文社，1965。

安居香三：《緯書の成立とその展開》，東京：國書刊行會，1979。

宇野精一：《小學》，東京：明治書院，1965。

多賀秋五郎：《唐代教育史の研究》，東京：不昧堂，1953。

朱文杰：《東林黨史話》，上海：華東師範大學出版社，1989。

朱弁：《曲洧舊聞》，上海：古書流通處，1921，重印「知不足齋叢書」本。

朱用純：〈朱子治家格言〉，載陳宏謀編：《養正遺規》，收於《五種遺規》，杭州：浙江書局，1895。

朱希祖：《明季社黨研究》，重慶：商務印書館，1945。

朱家源、王曾瑜：〈宋朝的官戶〉，載鄧廣銘編：《宋史研究論文集》（上海：上海古籍出版社，1982），頁1–32。

朱彬：《禮記訓纂》，北京：中華書局，1996。

朱瑞熙：〈宋元的時文：八股文的雛形〉，《歷史研究》，1990年第3期，頁29–43。

———〈重新認識宋代的歷史地位〉，《河北學刊》，2006年第5期，頁96–104。

朱榮貴：〈學規與書院教育〉，《中國書院》，第1期（1997），頁122–131。

朱漢民：《湖湘學派與岳麓書院》，北京：教育科學出版社，1991。
朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，上海：上海古籍出版社，1983。
朱鳳玉：〈太公家教研究〉，《漢學研究》，第4卷，第2期(1986)，頁389–408。
———〈從傳統語文教育論敦煌寫本《雜抄》〉，載國立中正大學中國文學系所編：《全國敦煌學研討會論文集》(嘉義：國立中正大學中國文學系所，1995)，頁201–220。
———：《敦煌寫本〈碎金〉研究》，台北：文津出版社，1997。
朱熹：《資治通鑑綱目》，台北：台灣商務印書館，1976。
曲金良：〈變文名實新編〉，《敦煌研究》，第7期(1986)，頁48–56。
池小芳：《中國古代小學教育研究》，上海：上海教育出版社，1998。
牟宗三：〈象山與朱子之爭辯〉，《民主評論》，第16卷，第8期(1965)，頁170–250。
———《從陸象山到劉蕺山》，台北：台灣學生書局，1979。
牟潤孫：〈兩宋春秋學之主流〉，載氏著：《注史齋叢稿》(香港：新亞研究所，1959)，頁141–162。
何心隱：《何心隱集》，北京：中華書局，1981。
何佑森：〈元代學術之地理分布〉，《新亞學報》，第2卷(1956)，頁361–408。
何佑森：〈兩宋學風之地理分布〉，《新亞學報》，第1卷(1955)，頁331–379。
佐竹靖彥：〈唐宋變革期における江南東西路の土地所有と土地政策——義門の成長を手がかりに〉，《東洋史研究》，第31卷(1973)，頁503–536。又收入氏著：《唐宋變革の地域的研究》(京都：同朋社，1990)，頁311–359。
佐伯富：〈宋代の皇城司について〉，載氏著：《中國史研究》，第一卷(京都：東洋史研究會，1969)，頁1–42。
佐野公治：《四書學史の研究》，東京：創文社，1988。
佐藤達玄：《中國佛教における戒律の研究》，東京：木耳社，1986。
伯希和(Paul Pelliot)：〈千字文考〉，馮承鈞譯，《圖書館學季刊》，第6卷，第1期(1932)，頁67–86。
余秉頤、李季林編：《孝道金言》，合肥：安徽人民出版社，2009。
余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，載氏著：《歷史與思想》(台北：聯經出版，1976)，頁1–46。

———〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，載氏著：《歷史與思想》，頁87–119。
———〈談「天地君親師」的起源〉，載沈志佳編：《余英時文集（第二卷）：中國思想傳統及其現代變遷》（桂林：廣西師範大學出版社，2004），頁71–74。
———《中國知識階層史論（古代篇）》，台北：聯經出版，1980。
———《中國近世宗教倫理與商人精神》，台北：聯經出版，1987。另載氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版，1987），頁259–404。
余書麟：〈兩漢私學研究〉，《師大學報》，第11期上（1966），頁109–147。
余華青：《中國宦官制度史》，上海：上海人民出版社，1993。
余嘉錫：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983。
———《目錄學發微》，香港：中華書局，1975。
吳廷翰：《吳廷翰集》，北京：中華書局，1984。
吳宗國：《唐代科舉制度研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，1997。
吳宣德：《江右王學與明中後期江西教育發展》，南昌：江西教育出版社，1996。
吳相湘編：《明朝開國文獻》，2卷，台北：台灣學生書局，1966。
吳智和：《明代的儒學教官》，台北：台灣學生書局，1991。
吳與弼：《康齋集》，「四庫全書」。
吳澄：《吳文正集》，「四庫全書」。
吳競：《貞觀政要》，上海：上海古籍出版社，1978。
呂坤：《呂公實政錄》，台北：文史哲出版社，1971，重印1797年本。
呂思勉：《讀史札記》，上海：上海古籍出版社，1982。
呂祖謙：《少儀外傳》，收於黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2008），第2冊。
———《東萊集》，「四庫全書」。
呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979。
宋志明：〈陳獻章〉，載宋志明等：《陳獻章．王守仁．李贄》，收於王壽南主編：「中國歷代思想家」（台北：台灣商務印書館，1999，修訂版），頁1–92。
宋新民：〈敦煌寫本開蒙要訓緒錄〉，《敦煌學》，第15期（1989），頁165–177。
李弘祺：〈中國科舉制度的歷史意義及解釋——從艾爾曼對明清考試制度的

研究説起〉，《台大歷史學報》，第32期(2003)，頁237–267。此文經縮減後，載氏編：《中國教育史英文著作評介》，頁239–258。

———〈中國科舉制度與家族結構的改變〉，《科舉學論叢》，2009年第2期，頁2–9。

———〈北宋國子監與太學的經費〉，載氏著：《宋代教育散論》，頁73–96。

———〈北宋歷史思潮的新方向〉，載北京大學中國古代史研究中心編：《鄧廣銘教授百年誕辰紀念論文集》(北京：中華書局，2008)，頁49–75。

———〈宋元書院與地方文化：吉州地區學統與民間宗教試析〉，載杭州大學歷史系編：《徐規教授從事教學科研工作五十週年紀念文集》(杭州：杭州大學，1995)，頁26–49。修訂版：李弘祺：〈宋元書院與地方文化：吉州地區書院、學術與民間宗教〉，《湖南大學學報(社會科學版)》，第20卷，第6期(2007)，頁5–15。

———〈宋代地方學校職事考〉，《史學評論》，第8期(1984)，頁223–241。

———〈宋代的舉人〉，載國際宋史研討會秘書處編：《國際宋史研討會論文集》(台北：中國文化大學史學研究所暨史學系，1988)，頁297–313。

———〈范仲淹與北宋的書院傳統〉，載國立台灣大學文學院編：《范仲淹一千年誕辰國際學術研討會論文集》(台北：國立台灣大學，1990)，頁1399–1426。

———〈絳帳遺風——私人講學的傳統〉，載林慶彰編：《浩瀚的學海》，收於劉岱編：「中國文化新論」(台北：聯經出版，1981)，頁343–410。

———〈傳統中國的歷史教育——以宋代為中心〉，《史學評論》，第11期(1986)，頁3–33。

———〈漫談一本偽託的西藏智慧書〉，《二十一世紀》，第58期(2000.4)，頁80–82。

———〈精舍與書院〉，《漢學研究》，第10卷，第2期(1992)，頁307–332。

———〈類比、分析與自然法的傳統〉，載李弘祺編：《理性、學術和道德的知識傳統》(台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2003)，頁525–773。

———《宋代官學教育與科舉》，台北：聯經出版，1994。

———《宋代教育散論》，台北：東昇出版，1980。

———編：《中國教育史英文著作評介》，台北：台灣大學出版中心，2005。

———編譯：《西洋史學名著選讀》，台北：時報文化，1982。

李亦園、楊國樞：《中國人的性格》，台北：桂冠圖書，1988。

李安校注：《童蒙止觀校釋》，北京：中華書局，1988。

李有棠：《遼史紀事本末》，崔文印、孟默文校證，北京：中華書局，1983。

李百藥：《北齊書》，北京：中華書局，點校本，1972。
李廷機編：《鑑略妥注》，長沙：嶽麓書社，1988。
李延壽：《北史》，北京：中華書局，點校本，1974。
———《南史》，北京：中華書局，點校本，1975。
李才棟：《白鹿洞書院史略》，北京：教育科學出版社，1989。
李昉：《太平御覽》，北京：中華書局，1960，重印1935–1936年（上海）商務印書館影宋本。
李林甫等：《唐六典》，陳仲夫點校，北京：中華書局，1992。
李東陽等撰，申時行等重修：《大明會典》，台北：東南書報社，1964，重印1587年司禮監刊本。
李迪：〈《九章算術》研究史綱〉，載吳文俊主編：《劉徽研究》（台北：九章出版社，1993），頁23–42。
李國鈞等編：《中國書院史》，長沙：湖南教育出版社，1994。
李富華：〈《開寶藏》研究〉，《普門學報》，第13卷（2003），頁1–16。
李夢陽：《白鹿洞書院新志》，收於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》。
李肇：《唐國史補》，北京：中華書局，1979。
李綽編：《尚書故實》，北京：中華書局，1985。
李學勤：〈大盂鼎新論〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，1985年第3期，頁51–64。
李翰著，徐子光補注：《蒙求集註》，北京：中華書局，1985。
李應昇：《白鹿書院志》，收於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》。
李覯：〈常語〉，載《李覯集》，32–34：364–377；附錄1：512–519。
———《李覯集》，王國軒校點，北京：中華書局，1981。
李燾：《續資治通鑑長編》，台北：世界書局，1965，重印1881年浙江書局本。
李儼：〈上古中算史〉，載氏著：《中算史論叢》，第五集（北京：中華書局，1955），頁1–14。
———〈唐宋元明數學教育制度〉，載氏著：《中算史論叢》，第四集（北京：科學出版社，1955），頁238–280。
宋濂等：《元史》，北京：中華書局，點校本，1976。
沈約：《宋書》，北京：中華書局，點校本，1974。
杜石然：《中國古代科學家傳記》，兩卷，北京：科學出版社，1992。

杜佑：《通典》，王文錦點校，北京：中華書局，1988。
汪泛舟：〈太公家教考〉，《敦煌研究》，1986年第1期，頁48–55。
汪榮寶：《法言義疏》，北京：中華書局，1987。
沅窗（馮漱蘭）：〈草窗年譜〉，《北大國學季刊》，第1卷（1926），頁259–261。
束晳：〈讀書賦〉，載嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全晉文」，87：1b（總頁1962）。
肖（蕭）黎：《中國歷史學四十年》，北京：書目文獻出版社，1989。
阮元編：《兩浙金石志》，浙江書局版重刊本，1890。
阮志高：《江州陳氏東佳書堂研究》，南昌：江西教育學院，1989。
阮芝生：〈學案體裁源流初探〉，載杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集（一）》（台北：華世出版社，1976），頁574–596。
那波利貞：〈唐抄本雜抄考〉，載氏著：《唐代社會文化史研究》（京都：創文社，1974重印），頁197–268。
來錫蕃、章偉編：《鰲峰書院紀略》，1838年本。
周予同：〈經今古文學〉，載朱維錚編：《周予同經學史論著選集》，頁1–39。
周法高：《顏氏家訓彙註》，台北：中央研究院歷史語言研究所，1960。
周密：《癸辛雜識》，「四庫全書」。
———《齊東野語》，北京：中華書局，1983。
周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，兩冊，上海：上海古籍出版社，1982。
周愚文：〈司馬光的家訓內涵及其對宋代家族教育的影響〉，《師大學報：教育類》，第50卷，第2期（2005），頁1–12。
———《中國教育史綱》，台北：正中書局，2001。
———《宋代兒童的生活與教育》，台北：師大學苑，1996。
———《宋代的州縣學》，台北：國立編譯館，1996。
周道振輯校：《文徵明集》，上海：上海古籍出版社，1987。
周鳳五：〈太公家教初探〉，《漢學研究》，第4卷，第2期（1986），頁355–377。
周學熙輯：《周氏師古堂所編書》，周氏師古堂，1935–1939。
孟憲承等編：《中國古代教育史資料》，北京：人民教育出版社，1961。
岡田武彥：《王陽明と明末の儒學》，東京：明德出版社，1970。
———編：《陽明學の世界》，東京：明德出版社，1987。
屈守元箋疏：《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996。

季嘯風：《中國書院辭典》，杭州：浙江教育出版社，1996。
松丸忠雄等編：《中國史》，第三卷，東京：山川出版社，1997。
杭世駿：《石經考異》，「四庫全書」。
林宗義：《文化與行為：古今華人的正常與不正常行為》，香港：中文大學出版社，1990。
林明波：《唐以前小學書之分類與考證》，台北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1975。
林劍鳴：《秦漢史》，上海：上海人民出版社，1989。
林慶彰：〈《五經大全》之修纂及其相關問題探究〉，《中國文哲研究集刊》，創刊號(1991)，頁361–383。
林韻柔：〈〈游城南記〉所見唐宋之際京兆地區之變遷(相關史料)〉，見http://www.ihp.sinica.edu.tw/~tangsong/papers/lin94072502.pdf，頁1–15。
林麗月：〈明初的察舉〉，載中國社會科學院歷史研究所明史研究室編：《明史研究論叢》，南京：江蘇古籍出版社，1991。
———〈東林運動與晚明經濟〉，載淡江大學中文系編：《晚明思潮與社會變動》(台北：弘化文化，1987)，頁561–594。
林繼平：《明學探微》，台北：台灣商務印書館，1984。
房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，點校本，1974。
牧野修二：〈元代生員の學校生活〉，《愛媛大學法文學部論集．文學科編》，第13號(1980)，頁1–23。
———〈元代廟學書院の規模のについて〉，《愛媛大學法文學部論集．文學科編》，第12號(1979)，頁29–55。
金子修一：〈中國古代における皇帝祭祀の一考察〉，《史學雜誌》，第87編第2號(1978)，頁174–202。
金文達：《中國古代音樂史》，北京：人民音樂出版社，1994。
金開誠、王岳川編：《中國書法文化大觀》，北京：北京大學出版社，1995。
金毓黻：《中國史學史》，北京：中華書局，1962。
金耀基：〈人際關係中人情之分析〉，載中央研究院編：《中央研究院國際漢學會議論文集》(台北：中央研究院，1981)，頁413–428。
阿部肇一：《中國禪宗史》，關世謙譯，台北：東大圖書，1988。
邱雲霄：《山中集》，「四庫全書」。
邱漢生、熊承滌主編：《南宋教育論著選》，北京：人民教育出版社，1992。
近藤良一：〈百丈清規の成立とその原型〉，《北海道駒澤大學研究紀要》，第3號(1968)，頁19–48。

近藤一成：《宋代中國科舉社會の研究》，東京：汲古書店，2009。
侯外廬主編：《中國思想通史》，第一卷，北京：人民出版社，1956。
———主編：《中國思想通史》，第四卷，北京：人民出版社，1960。
———等主編：《宋明理學史》，兩卷，北京：人民出版社，1984。
姚名達：《中國目錄學史》，台北：台灣商務印書館，1957，重印1938年本。
姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，點校本，1973。
———《陳書》，北京：中華書局，點校本，1972。
姚從吾：〈從阿蘭娘娘折箭訓子說到訶額侖太后的訓戒成吉思汗——「元朝秘史」中蒙古掌故的研究之一〉，《大陸雜誌》，第22卷，第1期（1961），頁1–4；又載氏著：《姚從吾先生全集》（台北：正中書局，1981），第5集，頁305–315。
柳田節子：《宋元鄉村制の研究》，東京：創文社，1986。
柳町達也：《蒙求》，東京：明德出版社，1967。
柳宗元：《柳宗元集》，北京：中華書局，1979。
柳玭：〈戒子孫〉，載董誥等編：《全唐文》，816：8a–10b。
———〈家訓〉，載董誥等編：《全唐文》，816：10b–12b。
柳春藩：《秦漢封國食邑賜爵制》，瀋陽：遼寧人民出版社，1984。
柳詒徵：〈南朝太學考〉，《史學雜誌》，第1卷，第5/6期（1929）。
柯劭忞：《新元史》，上海：上海古籍出版社，1989重印。
洪邁：《夷堅志》，北京：中華書局，1981。
胡小偉：〈三教論衡與唐代俗講〉，載白化文等編：《周紹良先生欣開九秩慶壽文集》（北京：中華書局，1997），頁405–422。
胡如雷：《中國封建社會制度形態研究》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1979。
胡宏：《胡宏集》，北京：中華書局，1987。
胡金平：〈論兩晉時期的官學教育制度〉，載中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁442–451。
胡厚宣：《戰後京津新獲甲骨集》，北京：群聯出版社，1954。
胡美琦：《中國教育史》，台北：三民書局，1978。
胡家聰：〈稷下學宮史鉤沉〉，《文史哲》，1981年第4期，頁25–33。
胡發貴：《羅欽順評傳》，南京：南京大學出版社，2001。
胡道靜：《中國古代的類書》，北京：中華書局，1982。
紀昀等編纂：《四庫全書總目》，台北：藝文印書館，1957，重印武英殿本。
范仲淹：〈寶諫議錄〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第10冊，頁7-8。

———《范文正公尺牘》，「四部叢刊」。
范曄：《後漢書》，北京：中華書局，點校本，1962。
唐太宗：〈《帝範》序〉，載董誥等編：《全唐文》，10：12b–14a。
唐君毅：〈朱陸異同探源〉，《新亞學報》，第8卷，第1期(1967)，頁1–100。
唐明邦：《邵雍評傳》，南京：南京大學出版社，1998。
唐長孺：〈東漢末期的大姓名士〉，載氏著：《魏晉南北朝史論拾遺》(北京：中華書局，1983)，頁25–52。
———〈清談與清議〉，載氏著：《魏晉南北朝史論叢》(北京：生活．讀書．新知三聯書店，1955)，頁289–297。
———〈讀抱朴子推論南北學風的異同〉，載氏著：《魏晉南北朝史論叢》，頁351–381。
卿希泰：《中國道教思想史綱(第二卷)：隋唐五代北宋時期》，成都：四川人民出版社，1985。
———主編：《中國道教史》，三卷，成都：四川人民出版社，1988–1993。
———主編：《道教與中國傳統文化》，福州：福建人民出版社，1990。
夏初、惠玲編：《蒙學十篇》，北京：北京師範大學出版社，1990。
夏長樸：《王安石思想與孟子的關係》，台北：大安出版社，1989。
宮川尚志：《六朝史研究(政治．社會篇)》，東京：日本革命振興會，1956。
宮本正丸等：《列女傳索引》，北海道：北海道中國哲學會，1981。
宮崎市定：《九品官人法の研究——科舉前史》，東京：中央公論新社，1997。
島田虔次：《中國に於ける近代思惟の挫折》，東京：筑摩書房，1949。
孫克寬：《元代道教之發展》，台中：東海大學，1968。
———《宋元道教之發展》，台中：東海大學，1965。
———《寒原道論》，台北：聯經出版，1977。
孫培青：〈唐代考試初探〉，《華東師範大學學報(教育科學版)》，1983年第2期，頁14–24，重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁733–741。
———《中國教育史》，上海：華東師範大學出版社，1991。
———主編：《隋唐五代教育論著選》，北京：人民教育出版社，1993。
孫培青、李國鈞主編：《中國教育思想史》，三卷，上海：華東師範大學出版社，1995。
孫詒讓：《周禮正義》，北京：中華書局，1987。
———《定本墨子閒詁》，台北：世界書局，1965，重印「四部備要」本。

孫靜如：〈元代張雨書法藝術與道教關係之研究〉，台北：國立台灣大學藝術研究所碩士論文，2000。
容肇祖：《明代思想史》，台北：台灣開明書店，1962，重印1941年本。
徐子光：《蒙求集注》，「四部叢刊」。
徐天麟：《西漢會要》，上海：上海人民出版社，1977。
———《東漢會要》，上海：上海古籍出版社，1978。
徐冰雲等：《奉新古代書院》，奉新：奉新縣教育局，1985。
徐松：《唐兩京城坊考》，張穆校補，北京：中華書局，1985。
———輯：《宋會要輯稿》，北平：國立北平圖書館，1936。
徐復觀：〈中國孝道的形成、演變及其歷史中的諸問題〉，載氏著：《中國思想史論集》(台北：台灣學生書局，1967)，頁155–200。
———《中國經學史的基礎》，台北：台灣學生書局，1982。
———《周官成立之時代及其思想性格》，台北：台灣學生書局，1980。
徐道鄰：〈唐宋時代的法律教育〉，載氏著：《中國法制史論集》(台北：志文出版社，1975)，頁178–187。
徐鉉：〈洪州華山胡氏書堂記〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第1冊，頁421-422。
徐鍇：〈陳氏書堂記〉，載董誥等編：《全唐文》，888：3a–4a。
晁説之：《景迂生集》，「四庫全書」。
栗原圭介：〈禮構造にお見る月令的思考形態 — 中國古代における思想形成の一環として〉，《集刊東洋學》，第57號(1987)，頁1–18。
海瑞：《海瑞集》，陳義鍾編校，兩冊，北京：中華書局，1962。
桓譚：《新論》，「叢書集成」。
班固：《漢書》，北京：中華書局，點校本，1962。
真德秀：〈真西山教子齋規〉，載陳宏謀編：《養正遺規》，收於《五種遺規》，杭州：浙江書局，1895。
———〈勸學文〉，載氏著：《西山文集》，40：3a–5a。
———《西山文集》，「四庫全書」。
秦家懿：〈王陽明の四句教の善惡思想〉，載岡田武彥編：《陽明學の世界》，頁107–117。
———《王陽明》，台北：東大圖書，1987。
般若譯：《大乘本生心地觀經》，收於《大正新脩大藏經》，第3冊，卷159。
荀悅：《申鑒》，北京，中華書局，1985。

荒木見悟：《明代思想研究——明代における儒教と佛教の交流》，東京：創文社，1972。

袁征：《宋代教育——中國古代教育的歷史性轉折》，廣州：廣東高等教育出版社，1991。

袁桷：《清容居士集》，「四庫全書」。

高二適：《新訂急就章及考證》，上海：上海古籍出版社，1982。

高令印：《王廷相評傳》，南京：南京大學出版社，2002。

高明士：〈唐代私學的發展〉，《國立台灣大學文史哲學報》，第20期(1971)，頁219–289。

———〈唐代的官學行政〉，《大陸雜誌》，第37卷，第11/12期(1968)，頁39–53。

———〈唐代的釋奠制及其在教育上的意義〉，《大陸雜誌》，第61卷，第5期(1980)，頁220–238。

———〈唐代敦煌的教育〉，《漢學研究》，第4卷，第2期(1986)，頁231–270。

———〈唐代學制之淵源及其演變〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第4期(1977)，頁195–219。

———〈隋唐的學官〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第15期(1990)，頁81–134。

———〈傳統社會中的師生關係〉，《科學發展月刊》，第18卷，第1期(1990)，頁15–28。

———〈新舊唐書百官(職官)志所載官制異同的檢討〉，《國立台灣大學歷史學系學報》，第7期(1980)，頁143–162。

———《中國教育制度史論》，台北：聯經出版，1999。

———《唐代東亞教育圈的形成——東亞世界形成史的一側面》，台北：國立編譯館，1984。

———《隋唐貢舉制度》，台北：文津出版社，1999。

高時良主編：《明代教育論著選》，北京：人民教育出版社，1990。

高桂、許獻等編：《東林書院志》，1881年本。

高國藩：《敦煌古俗與民俗流變》，南京：河海大學出版社，1989。

高攀龍：《高子遺書》，「四庫全書」。

酒井忠夫：《中國善書の研究》，東京：弘文堂，1960。

———《增補中國善書の研究》，二卷，東京：國書刊行會，1999–2000。

馬令：《馬氏南唐書》，「四部叢刊」。

馬忠林、王鴻鈞：《數學教育史》，桂林：廣西教育出版社，2001。
馬秋帆主編：《魏晉南北朝教育論著選》，北京：人民教育出版社，1988。
馬端臨：《文獻通考》，台北：新興書局，1965，重印1936年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本。
馬鏞：《中國家庭教育史》，長沙：湖南教育出版社，1997。
啟功：〈說八股〉，《北京師範大學學報(社會科學版)》，1991年第3期，頁41–63。
張文杰：〈瑯琊顏氏與《顏氏家訓》〉，國立中興大學網頁：http://web.nchu.edu.tw/~denwu/readbook/read4.htm。
張心澂：《偽書通考》，上海：商務印書館，1954，重印1939年本。
張光賓：〈元玄儒張雨生平及書法〉，載國立故宮博物院編輯委員會編輯：《中華民國建國八十年中國藝術文物討論會論文集．書畫》(台北：國立故宮博物院，1992)，頁239–278。
張伯行：《小學集解》，台北：世界書局，1962，重印「叢書集成」本。
張志公：《傳統語文教育初探》，上海：上海教育出版社，1962。
———《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。
張廷玉：《澄懷園全集》，台北：新文豐出版，1988，重印「叢書集成」本。
張廷玉等：《明史》，北京：中華書局，點校本，1974。
張秀民：《中國印刷史》，上海：上海人民出版社，1989。
張邦煒：《婚姻與社會——宋代》，成都：四川人民出版社，1989。
張秉南輯注：《稷下鉤沉》，上海：上海古籍出版社，1991。
張金光：〈論秦漢的學吏制度〉，《文史哲》，1984年第1期，頁161–165。重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁310–316。
張勇：《柳宗元儒佛道三教觀研究》，合肥：黃山書社，2010。
張英：《聰訓齋語》，台北：新文豐出版，1984，重印「叢書集成」本。
張富祥：〈齊魯文化綜論〉，《文史哲》，1988年第4期，頁3–11。
張敬：《列女傳今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1994。
張瑞璠主編：《中國教育史研究．先秦分卷》，上海：華東師範大學出版社，1991。
張鳴岐主編：《遼金元教育論著選》，北京：人民教育出版社，1991。
張德昌：《清季一個京官的生活》，香港：中文大學出版社，1970。
張履祥：《楊園先生全集》，南京：江蘇書局，1872。

張養浩：《歸田類稿》，「四庫全書」。
張禮：《遊城南記》，台北：藝文印書館，1965，原刻景印百部叢書集成，寶顏堂秘笈據明萬曆中繡水沈氏尚白原齋刻本影印。
張嚴：《孝經通史》，台北：台灣商務印書館，1970。
常鈞：《敦煌雜抄》，台北：新文豐出版，1985。
梁元帝：〈與學生書〉，載嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全梁文」，17：1a（總頁1962）。
梁方仲編著：《中國歷代戶口、田地、田賦統計》，上海：上海人民出版社，1980。
梁啟雄：《荀子柬釋》，台北：台灣商務印書館，1965。
曹爾欽：〈酈道元和水經注〉，載吳澤主編：《中國史學史論集》（上海：上海人民出版社，1980），頁347–360。
曹操：《曹操集》，夏傳才點校，鄭州：中州古籍出版社，1986。
清高宗編：《續文獻通考》，台北：新興書局，1965，重印1936年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本。
———編：《續通志》，台北：新興書局，1965，重印1936年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本。
畢沅：《續資治通鑑》，上海：上海古籍出版社，1987。
章成樹編：《女兒書輯八種》，山東膠州，1901。
章沛：《陳白沙哲學思想研究》，廣州：廣東人民出版社，1984。
章權才：《魏晉南北朝隋唐經學史》，廣州：廣東人民出版社，1996。
莊一拂：《古典戲曲存目彙考》，上海：上海古籍出版社，1982。
莊宏宜：〈宋代道教正一派——以三十代天師張繼先為主之研究〉，《輔仁學誌：法、管理學院之部》，第38期（2004），頁79–110。
莊桂英、張忠智：〈陸游家訓論析〉，《應用倫理教學與研究學刊》，第2卷，第1期（2007），頁109–125。
許有壬：《至正集》，「四庫全書」。
許抗生：《魏晉思想史》，台北：桂冠圖書，1992。
許倬雲：《萬古江河——中國歷史文化的開展與轉折》，台北：英文漢聲，2006。
許慎：《說文解字》，上海：上海古籍出版社，1981，重印1815年段玉裁注本。
許齊雄：〈我朝真儒的定義：薛瑄從祀孔廟始末與明代思想史的幾個側面〉，《中國文化研究所學報》，第47卷（2007），頁93–114。

———〈國家政治目的和理學家教育理想在官學和科舉的結合——以薛瑄思想為例〉，《漢學研究》，第27卷，第1期(2009)，頁87–112。
許衡：《魯齋遺書》，「四庫全書」。
許懷林：〈江州「義門」與陳氏家法〉，載鄧廣銘、漆俠等主編：《宋史研究論文集》(石家莊：河北教育出版社，1989)，頁387–400。
———《江西史稿》，南昌：江西高校出版社，1993。
脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，點校本，1977。
———《金史》，北京：中華書局，點校本，1975。
———《遼史》，北京：中華書局，點校本，1974。
陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980。
陸侃如、馮沅君：《中國詩史》，三冊，北京：作家出版社，1956。
陸游：《放翁家訓》，「叢書集成」。
———《劍南詩稿》，載《陸放翁全集》，「四部備要」。
郭子章：《陳氏族譜》，德星堂，1613。
郭伯恭：《宋四大書考》，台北：台灣商務印書館，1967。
郭沫若：〈蒲天壽論語抄本後的詩詞雜錄〉，載中華書局香港分局編：《文史論叢》(香港：中華書局，1974)，頁210–218。
郭書春：《詳解九章算術》，鄭州：河南教育出版社，1994。
郭槃：《皇明太學志》，明本，重印於首都圖書館編：《太學文獻大成》(北京：學苑出版社，1996)，第5–7冊。
郭齊、尹波點校：《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996。
郭慶藩：《莊子集釋》，王孝魚整理，北京：中華書局，1961。
郭寶林：〈北宋州縣學生〉，《中國史研究》，1988年第4期，頁84–94。
陳元朋：〈兩宋的醫事制度及其社會功能〉，《史原》，第20期(1997)，頁263–316。
陳元龍：《格致鏡原》，台北：新興書局，1971，重印1735年本。
陳文蔚：《克齋集》，「四庫全書」。
陳正夫、何植靖：《許衡評傳》，南京：南京大學出版社，1995。
陳左高：《中國日記史略》，上海：上海翻譯，1990。
陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
陳沂輯：《宋太學生陳東盡忠錄》，1879年閩中陳氏鈔本。
陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院史資料》，三冊，杭州：浙江教育出版社，1998。
———主編：《中國書院制度研究》，杭州：浙江教育出版社，1997。

陳邦瞻：《元史紀事本末》，上海：上海古籍出版社，1994，重印光緒年間廣雅書局本。
陳來：《朱子書信編年考證》，上海：上海人民出版社，1989。
———《有無之境：王陽明哲學的精神》，北京：人民出版社，1991；北京：生活．讀書．新知三聯書店，2009。
陳奇猷校注：《韓非子集釋》，北京：中華書局，1958。
———校釋：《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984。
陳東：《少陽集》，「四庫全書」。
陳東原：《中國婦女生活史》，台北：台灣商務印書館，1965，重印1928年本。
———：《中國教育史》，上海：商務印書館，1936。
陳長琦：〈魏晉南北朝的資品與官品〉，《歷史研究》，1990年第6期，頁39–50。
陳垣：《南宋初河北新道教考》，北京：中華書局，1962。
———編：《道家金石略》，陳智超、曾慶瑛校補，北京：文物出版社，1988。
陳奐：《詩毛氏傳疏》，台北：台灣學生書局，1981。
陳述：〈遼代教育史論證〉，載氏編：《遼金史論集》（上海：上海古籍出版社，1987），頁140–158。
———輯校：《全遼文》，北京：中華書局，1982。
陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉，載中央研究院歷史語言研究所編：《陳寅恪先生論集》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1971），頁271–298。
———《柳如是別傳》，三冊，上海：上海古籍出版社，1980。
陳淳：〈示學者文〉，載黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》，68：2223–2224。
陳喬楚：《人物志今注今譯》，台北：台灣商務印書館，1996。
陳登原：《天一閣藏書考》，南京：金陵大學中國文化研究所，1932。
———《古今典籍聚散考》，上海：商務印書館，1933。
陳慈玉：〈多能巧思——手工業的發展〉，載劉石吉編：《民生的開拓》，收於劉岱編：「中國文化新論」（台北：聯經，1982），頁185–235。
陳壽：《三國志》，北京：中華書局，點校本，1959。
陳夢雷纂輯：《古今圖書集成》，上海：中華書局，1934。
陳榮捷：〈三字文〉，載氏著：《朱子新探索》，頁413–420。

———〈小學〉，載氏著：《朱子新探索》，頁413–420。
———〈朱陸鵝湖之會補述〉，載氏著：《朱學論集》（台北：台灣學生書局，1982），頁233–249。
———〈新道統〉，載氏著：《朱子新探索》，頁429–435。
———〈滄洲精舍辨〉，載氏著：《朱子新探索》，頁472–477。
———〈鵝湖之會〉，載氏著：《朱子新探索》，頁564–567。
———《王陽明傳習錄詳注集評》，台北：台灣學生書局，1983。
———《王陽明與禪》，台北：台灣學生書局，1984。
———《朱子新探索》，台北：台灣學生書局，1988。
陳漢才：《中國古代幼兒教育史》，廣州：廣東高等教育出版社，1996。
陳磐：〈春秋時代的教育〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第45本第4分（1972），頁731–812。
陳橋驛：《酈道元評傳》，南京：南京大學出版社，1994。
———校證《水經注校證》，北京：中華書局，2007。
陳遵媯：《中國天文學史》，第一冊，上海：上海人民出版社，1980。
陳寶良：《中國的社與會》，杭州：浙江人民出版社，1996。
陳獻章：《白沙子全集》，江門：江門市博物館據乾隆本抄印，1986。
陳鐵凡：《孝經學源流》，台北：國立編譯館，1986。
陶晉生：《北宋士族：家族、婚姻、生活》，台北：中央研究院歷史語言研究所，2001。
野間文史：《五經正義の研究——その成立と展開》，東京：研文，1998。
傅玄：《傅子》，「四庫全書」。
傅筑夫：〈中國工商業的行及其特點〉，載氏著：《中國經濟史論叢》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，1980），頁387–491。
傅樂煥：〈遼代四時捺鉢考五篇〉，《中央研究所歷史語言研究所集刊》，第10本（1948），頁223–347。
傅璇琮：《唐代科舉與文學》，西安：山西人民出版社，1986。
喻岳衡編：《急就篇》，長沙：嶽麓書社，1989，重印「叢書集成」本。
喻松青：《民間秘密宗教經卷研究》，台北：聯經出版，1994。
富士平：《敦煌變文的口頭傳統研究》，北京：中華書局，2009。
富蘭克林（Benjamin Franklin）（唐長孺譯）：《富蘭克林自傳》，台北：遠流出版，1990。
彭大雅：《黑韃事略》，「叢書集成」。

彭定求等編：《全唐詩》，王全等點校，北京：中華書局，1960。
嵇康：〈難自然好學論〉，載戴明揚校注：《嵇康集校注》(北京：人民文學出版社，1962)，7：259–264。
智顗：《妙法蓮華經玄義》，收於《大正新脩大藏經》，第33冊，no. 1716。
———《摩訶止觀》，收於《大正新脩大藏經》，第46冊，no. 1911。
曾一帆：〈明代官修大全散論〉，《史學史研究》，1996年第2期，頁52–59。
曾我部靜雄：〈選舉、貢舉與科舉〉，高明士譯，《大陸雜誌》，第45卷，第3期(1973)，頁159–171。
曾美雲：〈中國傳統蒙學讀物中蘊涵的佛教思想〉，台大文學院暨佛學研究中心、蒙古國立大學外語學院主辦：「佛教思想與文學」國際學術研討會，台北，2008.11.22–11.23，見http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/seminar/2008/fulltext/200819.pdf。
曾敏行：《獨醒雜志》，上海：上海古籍出版社，1986。
曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，50冊，成都：巴蜀書社，1988–1994。
渡邊信一郎：《中國古代國家の思想構造——專制國家とイデオロギー》，東京：校倉書房，1994。
湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982。
———《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：台灣商務印書館，1962，重印1936年本。
游光繹編：《鰲峰書院志》，1806年本。
湯志鈞等：《西漢經學與政治》，上海：上海古籍出版社，1994。
湛若水：《甘泉文集》，1580年本。
———：《湛甘泉先生文集》，1866年資政堂刊本。
焦竑：《澹園集》，「叢書集成」。
程允升著，蔡東藩增訂：《繪圖重增幼學故事瓊林》，台北：文化圖書，1969。
程元敏：《三經新義輯考彙評》，三卷(四冊)，台北：國立編譯館，1986。
程方平：《遼金元教育史》，重慶：重慶出版社，1993。
程光裕：〈北宋台諫之爭與濮議〉，載宋史座談會編：《宋史研究集(第二輯)》(台北：中華叢書出版委員會，1964)，頁213–234。
程明善輯：《嘯餘譜》，上海：上海古籍出版社，1995。
程湘清：《魏晉南北朝漢語研究》，濟南：山東教育出版社，1988。
程舜英編：《兩漢教育制度史資料》，北京：北京師範大學出版社，1983。

———編：《魏晉南北朝教育制度史資料》，北京：北京師範大學出版社，1988。
程端蒙：《性理字訓》，二十世紀初西京清麓叢書本。
程端禮：《程氏家塾讀書分年日程》，「四庫全書」，題為《讀書分年日程》。
程顥、程頤：《二程集》，王孝魚點校，北京：中華書局，1981。
馮可鏞、葉意深輯：〈慈湖先生年譜〉，載楊簡：《慈湖遺書》，1936年「四明叢書」本。
黃佐：《南雍志》，收於首都圖書館編：《太學文獻大成》（北京：學苑出版社，1996），第1–4冊。
黃宗羲：《明儒學案》，兩冊，北京：中華書局，1985。
黃宗羲著，全祖望補修：《宋元學案》，四冊，北京：中華書局，1986。
黃俊傑：《孟子》，台北：東大圖書，1993。
———《孟學思想史論（卷二）》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
———《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，台北：問學出版社，1977。
黃時鑒：〈《三字經》與中西文化交流〉，《九州學林》，第3卷，第2期/總第8期（2005），頁72–96。
———點校：《通制條格》，杭州：浙江古籍出版社，1986。
黃啟江：《北宋佛教史稿》，台北：台灣商務印書館，1997。
黃現璠：《宋代太學生救國運動》，台北：文星書店，1956，重印1936年商務印書館本；長春：吉林出版集團，2009。
黃綰：《明道篇》，北京：中華書局，1983。
圓仁：《入唐求法巡禮行記》，桂林：廣西師範大學出版社，2007。
塚本善隆：〈敦煌本中國仏教教團の制規〉，載氏著：《塚本善隆著作集．第三卷．中國中世仏教史論考》（東京：大東出版社，1975），頁69–96。
奧崎裕司：〈民眾道教〉，載福井康順等監修：《道教》（東京：平河出版社，1983），第二卷，頁135–168。
楠山春樹：〈道教と儒教〉，載福井康順等監修：《道教》（東京：平河出版社，1983），第二卷，頁49–93。
楊吉仁：《三國兩晉學校教育與選士制度》，台北：正中書局，1968。
楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979。
楊枋：《字溪集》，「四庫全書」。
楊若薇：〈遼朝科舉制度的幾個問題〉，《史學月刊》，1989年第2期，頁33–38。

楊慎初等著：《岳麓書院史略》，長沙：嶽麓書社，1986。
楊萬里：《誠齋集》，「四庫全書」。
楊寬：〈我國古代大學的特點及其起源〉，載氏著：《古史新探》（北京：中華書局，1965），頁197–217。
楊蔭瀏：《中國古代音樂史稿》，北京：人民音樂出版社，1981。
楊學蔚等：《中國考試制度史資料選編》，合肥：黃山書社，1992。
楊鴻年：《漢魏制度叢考》，武漢：武漢大學出版社，1985。
溝口雄三：《中國前近代思想の屈折と展開》，東京：東京大學東洋史研究會，1980。
萬斯同：《石經考》，「四庫全書」。
萬繩楠：《魏晉南北朝文化史》，合肥：黃山書社，1989。
葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：生活．讀書．新知三聯書店，2003。
董金裕：〈范仲淹與宋初的教育與學術〉，載國立台灣大學文學院編：《范仲淹一千年誕辰國際學術研討會論文集》（台北：國立台灣大學，1990），頁1427–1444。
董俊彥：《桓子新論研究》，台北：文津出版社，1989。
董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1983，重印1814年本。
葉隆禮：《契丹國志》，賈敬顏、林榮貴點校，上海：上海古籍出版社，1985。
葉夢得：《石林家訓》，「說孚」本。
———《避暑錄話》，上海：商務印書館，1922，重印《學津討原》本。
葉德輝：《書林清話》，北京：中華書局，1957。
賈志揚（John W. Chaffee）：《宋代科舉》，台北：東大圖書，1995。
道安：〈中國大藏經雕印考〉，載張曼濤編：《大藏經研究彙編》，「現代佛教學術叢刊」本（台北：大乘，1977），頁105–167。
道宣編：《廣弘明集》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1989重印本。
鉛山縣誌編撰委員會：《鵝湖書院志》，合肥：黃山書社，1994。
雷僑雲：《中國兒童文學研究》，台北：台灣學生書局，1988。
雷聞：〈唐代的「三史」與「三史科」〉，《史學史研究》，2001年第1期，頁32–42。
熊承滌主編：《秦漢教育論著選》，北京：人民教育出版社，1986。
———編：《中國古代教育史料繫年》，北京：人民教育出版社，1987。

熊明安：《中國高等教育史》，重慶：重慶出版社，1983。

福井重雅：〈唐代俗講儀式の設立お見ぐろ諸問題〉，《大正大學研究紀要》，第54輯(1968)，頁307–30。

窪添慶文等：《中國史(第二卷)：三國～唐》(東京：山川出版社，1996)，收於松尾道雄等編：「世界歷史大系」。

蓋建民：〈略論玄教門人朱思本的地圖科學思想〉，《宗教學研究》，2008年第2期，頁7–10。

蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，台北：允晨文化，1995；麥田出版，2004。

趙呂甫：《史通新校注》，重慶：重慶出版社，1990。

趙東暉：〈金代科舉制度研究〉，載中國遼金史學會編：《遼金史論集(第四輯)》(北京：書目文獻出版社，1989)，頁212–235，重印於中國教育大系編纂委員會編纂：《中國教育大系．歷代教育制度考》，頁1043–1052。

趙振績：〈耶律楚材〉，載趙振績等：《耶律楚材．許衡．方孝孺》，頁1–44。

———等：《耶律楚材．許衡．方孝儒》，收於王壽南主編：「中國歷代思想家」，台北：台灣商務印書館，1999，修訂版。

趙跟喜：〈敦煌唐宋時期的女子教育初探〉，《敦煌研究》，2006年第2期，頁91–96。

趙與時：《賓退錄》，上海：上海古籍出版社，1983。

趙翼：《廿二史箚記》，台北：世界書局，1958。

劉向：〈戒子歆書〉，載嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全漢文」，36：11b–12a(總頁330)。

———《說苑》，台北：世界書局，1958，重印1547年本。

劉因：《靜修續集》，「四庫全書」。

劉宗周：〈證人社會儀〉，載氏著：《證人社約》，收於陳谷嘉、鄧洪波主編：《中國書院史資料》，上冊，頁708–709。

劉祁：《歸潛志》，北京：中華書局，1983。

劉俊文：《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996。

劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，點校本，1975。

劉珍等：《東觀漢記校注》，吳樹平校注，鄭州：中州古籍出版社，1987。

劉虹：《中國選士制度史》，長沙：湖南教育出版社，1992。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：台灣學生書局，1982。

劉海峰：《唐代教育與選舉制度綜論》，台北：文津出版社，1991。

劉清之：《戒子通錄》，「四庫全書」。
劉祥光：〈時文稿：科舉時代的考生必讀〉，《近代中國史研究通訊》，第22期(1996)，頁49–68。
劉錦藻：《清朝文獻通考》，台北：新興書局，1958，重印1935–1937年商務印書館萬有文庫十通本影印1890年浙江書局本。
劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990。
慧皎：《高僧傳》，台北：廣文書局，1971，重印海山仙館叢書本。
潘永因輯：《宋稗類鈔》，台北：廣文書局，1967，重印1669年本。
潘明燊：〈宋代私家藏書考〉，《華國》，第6期(1971)，頁1–62。
樓宇烈：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。
樓鑰：《攻媿集》，「四庫全書」。
歐陽修：〈吉州興學記〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第18冊，頁108。
———〈易童子問〉，載《全宋文》，第18冊，頁59–76。
———〈問進士策一〉，載《全宋文》，第18冊，頁34–35。
———〈祭學生文〉，載《全宋文》，第15冊，頁426。
———〈答祖擇之書〉，載《全宋文》，第17冊，頁95–96。
———〈與張秀才書〉，載《全宋文》，第17冊，頁65-66。
歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，點校本，1975。
歐陽詢：《藝文類聚》，汪紹楹校訂，上海：上海古籍出版社，1982。
蔡汝楠：《孝經通考》，台北：台灣商務印書館，1967，重印1936年本。
蔡忠德編：《中國音樂美學史資料注釋》，兩卷，北京：人民音樂出版社，1990。
蔡春等編：《歷代教育筆記資料(第三冊)：明代部分》，北京：中國勞動出版社，1992。
蔡邕：〈女訓〉，載嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，「全後漢文」，74：9a(總頁878)。
蔡惠如：〈評韓明士論宋代江西撫州的士人階層〉，載李弘祺編：《中國教育史英文著作評介》，頁179–208。
蔣義斌：〈全真教祖王重陽思想初探〉，載宋史座談會編：《宋史研究集(第二十二輯)》，(台北：國立編譯館，1992)，頁305–327。
諸戶立雄：《中國佛教制度史の研究》，東京：平河出版社，1990。
諸祖耿：《戰國策集注彙考》，南京：江蘇古籍出版社，1985。
諸橋轍次：《大漢和辭典》，東京：大脩館，1957。

鄭之僑編：《鵝湖講學會編》，收於趙所生、薛正興主編：《中國歷代書院志》（南京：江蘇教育出版社，1995），第11冊，重印1744年本。
鄭太和：《鄭氏規範》，「叢書集成」。
———《鄭氏規範》，上海：涵芬樓，1920，重印「學海類編」本。
鄭志明：《中國善書與宗教》，台北：台灣學生書局，1988。
鄭廷鵠：《白鹿洞志》，收於白鹿洞書院古志整理委員會整理：《白鹿洞書院古志五種》。
鄭阿財、朱鳳玉：《敦煌蒙書研究》，蘭州：甘肅教育出版社，2002。
鄭思肖：《太極祭煉內法》，收於《正統道藏》，台北：藝文印書館，1964。
鄭振鐸：《中國俗文學史》，台北：台灣商務印書館，1981。
鄭欽仁：〈九品官人法——六朝的選舉制度〉，載氏編：《立國的宏規》，收於劉岱編：「中國文化新論」（台北：聯經出版，1982），頁215–256。
鄭曉霞、林佳郁編：《列女傳彙編》，北京：中國國家圖書館，2007。
鄧洪波：《中國書院史》，台北：國立台灣大學出版中心，2005。
———編：《中國書院章程》，長沙：湖南大學出版社，2000。
———編：《中國書院學規》，長沙：湖南大學出版社，2000。
鄧譚州：《韓愈研究》，長沙：湖南教育出版社，1991。
黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
橫田宗直：〈宋儒の禪悟研究について〉，《史學雜誌》，第23編（1912），頁1310–1342；第24編（1913），頁79–87、213–232、341–365、459–479、756–776。
蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，點校本，1972。
蕭啟慶：〈元代的儒戶：儒士地位演進史上的一章〉，載氏著：《元代史新探》（台北：新文豐出版，1983），頁1–58。
蕭統：《文選》，上海：上海古籍出版社，1986。
蕭嵩等編，池田溫解題：《大唐開元禮（附大唐郊祀錄）》，東京：古典研究會，1972，重印東京大學東洋文化研究所大木文庫藏1886年洪氏公善堂校刊本。
蕭繹：《金樓子》，台北：世界書局，1959。
閻文儒編：《唐代貢舉制度》，西安：山西人民出版社，1989。
閻若璩：《尚書古文疏證》，收於王先謙輯：《皇清經解續編》（上海：蜚英館，1889），卷28–30。
錢存訓：《中國古代書籍紙墨及印刷術》，北京：北京圖書館出版社，2002。
錢易：《南部新書》，北京：中華書局，2002。

錢穆：〈兩漢博士家法考〉，載氏著：《兩漢經學今古文平議》（香港：新亞研究所，1958），頁165–233。
———〈周官著作時代考〉，載氏著：《兩漢經學今古文平議》，頁285–434。
———〈略論魏晉南北朝學術與當時門第之關係〉，載氏著：《錢賓四先生全集》（台北：聯經出版，1998），第19冊，頁247–329。
———《朱子新學案》，五冊，台北：三民書局，1971。
駱祖英：〈明代數學及其評價〉，《自然科學史研究》，第17卷，第4期（1998），頁330–337。
戴望：《管子校正》，台北：世界書局，1966，重印「四部備要」本。
謝保成：《隋唐五代史學》，廈門：廈門大學出版社，1995。
謝啟昆：《小學考》，杭州：浙江書局，1888。
謝肇淛（在杭）：《五雜俎》，上海：上海書店，2001。
韓國磐：〈科舉制與衣冠戶〉，載氏著：《隋唐五代史論集》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，1979），頁284–293。
韓愈：〈師說〉，載馬通伯校注：《韓昌黎文集校注》。
———〈進學解〉，載《韓昌黎文集校注》。
———《韓愈全集校注》，屈守元、常思春輯校，成都：四川大學出版社，1996。
———《韓昌黎文集校注》，馬通伯校注，香港：中華書局，1972。
歸崇敬：〈辟雍議〉，載董誥等編：《全唐文》，379：7b–10a。
簡又文：《白沙子研究》，香港：簡氏猛進書屋，1970。
鎌田茂雄：《中國佛教史》，第一卷，東京：東京大學出版會，1982。
顏維材、黎邦元注釋：《蒙求注釋》，太原：山西人民出版社，1987。
魏了翁：《鶴山集》，「四庫全書」。
魏明安、趙以武：《傅玄評傳》，南京：南京大學出版社，1996。
魏收：《魏書》，北京：中華書局，點校本，1974。
魏徵、令狐德棻：《隋書》，北京：中華書局，點校本，1973。
羅大經：《鶴林玉露》，北京：中華書局，1983。
羅宏曾：《魏晉南北朝文化史》，成都：四川人民出版社，1989。
羅洪先：《羅洪先集》，「四庫全書」。
羅義俊：〈論漢代博士家法——兼論兩漢經學運動〉，《史林》，1990年第3期，頁6–12。
羅龍治：《進士科與唐代文學社會》，台北：國立台灣大學，1971。
藤保明堂、今西凱夫：《十八史略》，兩冊，東京：學習研究社，1982。

嚴可均：《鐵橋漫稿》，台北：藝文印書館，1971，重印「叢書集成」本。
———校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，上海：中華書局，1958。
嚴耕望：〈唐人習業山林寺院之風尚〉，載氏著：《唐史研究論叢》（香港：新亞研究所，1969），頁367–424。
———《中國歷史地理》，第二卷，台北：中華文化出版事業委員會，1954。
礪波護、武田幸男：《隋唐帝國と古代朝鮮》，收於樺山紘一等編：《世界の歷史》，第六卷（東京：中央公論社，1997）。
蘇舜欽：《蘇舜欽集》，上海：上海古籍出版社，1981。
蘇軾：〈天子六軍之制〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第44冊，頁663–664。
———：《東坡書傳》（「叢書集成」）。
蘇頌：《蘇魏公文集》，北京：中華書局，1988。
蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。
蘇轍：〈周公〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第47冊，頁305–306。
釋文瑩：《湘山野錄》，北京：中華書局，1984。
釋智圓：〈講院條約序〉，載曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，第8冊，頁221。
饒宗頤：〈三教論及其海外移殖〉，載氏著：《選堂集林．史林》（香港：中華書局，1982），下冊，頁1207–1249。
———《中國史學上之正統論》，香港：龍門書店，1977。
鶴成久章：〈飛動梁塵的聖歌聲：關於明代書院的歌儀〉，載李弘祺編：《中國與東亞的教育傳統（一）：中國的教育與科舉》（台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006），頁363–385。
顧炎武：《石經考》，「四庫全書」。
———著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》，台北：世界書局，1962。
顧頡剛編：《古史辨》，第一冊，上海：上海古籍出版社，1982，重印1926年上海樸社本。
顧憲成：〈虞山商語〉，載氏著：《顧端文公遺書》，台南：莊嚴文化，1995。
顧璘：《山中集》，「四庫全書」。

西文著作

Ames, Roger T. "The Mencian Conception of Ren Xing: Does It Mean 'Human Nature'?" in Henry Rosemont, Jr., ed. *Chinese Texts and Philosophical*

Contexts: Essays Dedicated to Angus C. Graham (La Salle, Ill.: Open Court, 1991), pp. 143–175.

———*The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1983.

Ansley, Clive M. *The Heresy of Wu Han, His Play "Hai Jui's Dismissal" and Its Role in China's Cultural Revolution*. Toronto: University of Toronto Press, 1971.

Araki, Kengo (荒木見悟). "Confucianism and Buddhism in the Late Ming," in Wm. Theodore de Bary, ed. *The Unfolding of Neo-Confucianism* (New York: Columbia University Press, 1975), pp. 39–66.

Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood, A Social History of Family Life*, tr. by Robert Baldick. New York: Vintage Books, 1962.

Armytage, W. H. G. *Four Hundred Years of English Education*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Balazs, Etienne. "Political Philosophy and Social Crisis at the End of the Han Dynasty," in his *Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme*, tr. by Hope M. Wright (New Haven: Yale University Press, 1964), pp. 187–225.

Bauer, Wolfgang. "The Encyclopedia in China," *Journal of World History*, No. 9 (1966), pp. 665–681.

Beattie, Hilary J. *Land and Lineage in China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Benedict, Ruth: *Chrysanthemum and the Sword, Patterns of Japanese Culture*. Boston & New York: Hughton Mufflin, 2005; reprint: Cleveland: Meridian Books, 1967.

Berling, Judith. "Religion and Popular Culture: The Management of Moral Capital in The Romance of the Three Teachings," in David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawski, eds. *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 188–218.

Bernhardt, Kathryn. "A Ming-Qing Transition in Chinese Women's History? The Perspective from Law," in Gail Hershatter et al., eds. *Remapping China: Fissures in Historical Terrain* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 42–58.

Bielenstein, Hans. *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Bloom, Irene. "Mencian Arguments on Human Nature (jen-hsing)," *Philosophy East and West*, Vol. 44, No. 1 (1994), pp. 19–53.

——— *Knowledge Painfully Acquired, The K'un-chih chi by Lo Ch'in-shun*. New York: Columbia University Press, 1987.

Bodde, Derk. *China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu (280?–208 B.C.)* Leiden: E. J. Brill, 1938.

Bol, Peter K. "Chu Hsi's Redefinition of Literati Learning," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education*, pp. 151–185.

——— "Seeking Common Ground: Han Literati under Jurchen Rule," *HJAS*, Vol. 47, No. 2 (1987), pp. 461–538.

——— *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

——— *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center by Harvard University Press, 2008.

Bolgar, R. R. *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

Boltz, Judith M. *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Century*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987.

Bond, Michael, ed. *The Psychology of the Chinese People*. Hong Kong: Oxford University Press, 1986.

Bowen, James. *A History of Western Education*. London: Methuen, 1975.

Bredvold, Louis I. "The Invention of the Ethical Calculus," in Richard Foster Jones, ed. *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope* (Stanford: Stanford University Press, 1951), pp. 165–180.

Brokaw, Cynthia J. *The Ledgers of Merit and Demerit*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Brooks, E. Bruce and A. Takeo Brooks. *The Original Analects*. New York: Columbia University Press, 1998.

Busch, Heinrich. "The Tung-lin Academy and Its Political and Philosophical Significance," *Monumenta Serica*, Vol. 14 (1949–1955), pp. 1–163.

Bushman, Richard I. "On the use of Psychology: Conflict and Conciliation in Benjamin Franklin," *History and Theory*, Vol. 5 (1966), pp. 225–240.

Cahill, James. *An Index of Early Chinese Painters and Paintings*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Carlitz, Katherine. "The Social Uses of Female Virtue in Late Ming Editions of Lienü Zhuan," *Late Imperial China*, Vol. 12, No. 2 (1991), pp. 117–152.

Ch'en, Ch'i-yün (陳啟雲). *Hsün Yüeh and the Mind of Late Han China: A Translation of the "Shen-chien" with Introd. and Annotations*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

Ch'ü, T'ung-tzu (瞿同祖). *Han Social Structure*, ed. by Jack Dull. Seattle: University of Washington Press, 1972.

Chaffee, John W. *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. New York: Cambridge University Press, 1985; new edition, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995.

Chan, Hok-lam (陳學霖). "Hsu Heng," in Igor de Rachewiltz et al., eds. *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200–1300)* (Berlin: Harrasowitz, 1993), pp. 416–447.

——— "Liu Ping-chung (1216–1274): A Buddhist-Taoist Statesman at the Court of Khubilai Khan," *T'oung Pao*, Vol. 53, Nos. 1–3 (1967), pp. 98–146.

———*Legitimation In Imperial China: Discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115–1234)*. Seattle: University of Washington Press, 1988.

———*Li Chih, 1527–1602, in Contemporary Chinese Historiography: New Light on His Life and Works*. White Plains, N.Y.: M. E. Sharp, 1980.

Chan, Hok-lam and Wm. Theodore de Bary, eds. *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*. New York: Columbia University Press, 1982.

Chan, Wing-tsit (陳榮捷). "Chu Hsi and Yüan Neo-Confucianism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds. *Yüan Thought*, pp. 197–231.

———"Chu Hsi's Completion of Neo-Confucianism," *Études Song*, series. 2, No. 1 (1973), pp. 59–90.

———"The Ch'eng Chu School of Early Ming," in Wm. Theodore de Bary, ed. *Self and Society in Ming Thought*, pp. 29–52.

———"The New Tao-t'ung," in his *Chu Hsi: New Studies*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1989), pp. 320–335.

———ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

———tr. *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*. New York: Columbia University, 1962.

———tr. and comp. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Chang, Kang-i Sun (孫康宜). *The Late-Ming Poet Chen tzu-lung: Crisis of Love and Loyalism*. New Haven: Yale University Press, 1991.

Chen, Jo-shui (陳弱水). *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773–819*. New York: Cambridge University Press, 1992.

Chen, Kenneth K. S. (陳觀勝). *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

———"Notes on the Sung and Yüan Tripitaka," *HJAS*, Vol. 14 (1951), pp. 208–214.

———*The Chinese Transformation of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press, 1973.

Cherniack, Susan. "Book Culture and Textual Transmission in Sung China," *HJAS*, Vol. 54, No. 1 (1994), pp. 5–125.

Ching, Julia (秦家懿). *To Acquire Wisdom: the Way of Wang Yang-ming*. New York: Columbia University Press, 1976.

Chow, Kai-wing (周啟榮). *The Rise of Confucian Ritualism in Ch'ing China*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Cleary, Thomas, tr. *Stopping and Seeing, A Comprehensive Course in Buddhist Meditation*. Boston: Shambhala, 1997.

Clunas, Craig. *Superfluous Things, Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1991; Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Cohen, Michèle. " 'A Proper Exercise for the Mind': Conversation and Education in the Long Eighteenth Century," in Katie Halsey and Jane Slinn, eds. *The Concept and Practice of Conversation in the Long Eighteenth Century, 1688–1848* (New Castle: Cambridge Scholars Publishing, 2007), pp. 103–127.

Cohen, Myron. "Lineage Organization in North China," *JAS*, Vol. 75 (1990), pp. 509–534.

Cortesi, David E.: "Dostoevsky Didn't Say It," http://www.infidels.org/library/modern/features/2000/cortesi1.html.

Creel, Herrlee G. *Shen Pu-hai, A Chinese Political Philosopher of the Fourth Century B.C.* Chicago: University of Chicago Press, 1974.

———*The Origins of Statecraft in China.* Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Curti, Merle. "Human Nature in American Thought," *Political Science Quarterly*, No. 68 (1953), pp. 354–375, 493–510.

———"Psychological Theories in American Thought," in Philip Wiener, ed. *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 4, pp. 22ab.

Dardess, John W. "The Cheng Communal Family: Social Organization and Neo-Confucianism in Yuan and Early Ming China," *HJAS*, Vol. 34 (1974), pp. 7–52.

Davis, Albert R. *T'ao Yuan-ming (AD 365–427), His Works and Their Meaning*, 2 vols. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.

Davis, Richard L. "Custodians of Education and Endowment at the State School of Southern Sung," *Journal of Sung-Yuan Studies*, 25 (1995), pp. 95–119.

———*Court and Family in Sung China, 960–1279*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1986.

———*Wind against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

De Bary, William (Wm.) Theodore. "Chu Hsi's Aim as an Educator," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education*, pp. 186–218.

——— "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought," in his ed. *Self and Society in Ming Thought*, pp. 145–227.

———*Learning for One's Self*. New York: Columbia University Press, 1991.

———*Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart*. New York: Columbia University Press, 1981.

———*The Liberal Tradition in China*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

———*The Message of the Mind in Neo-Confucianism*. New York: Columbia University Press, 1989.

———ed. *Self and Society in Ming Thought*. New York: Columbia University Press, 1970.

De Bary, Wm. Theodore and Irene Bloom, eds. *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1. New York: Columbia University Press, 1999.

De Bary, Wm. Theodore and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Berkeley: University of California Press, 1989.

De Crespigny, Rafe. "Political Protest in Imperial China: The Great Proscription of Later Han," *Papers on Far Eastern History*, no. 11 (1975), pp. 1–36.

———"Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan, 159–168 A.D.," *T'oung Pao*, Vol. 66, Nos. 1–3 (1980), pp. 41–83.

———"The Recruitment System of the Imperial Bureaucracy of *the Later Han*,"《崇基學報》，第6卷，第1期(1966)，頁67–78。

De Rachewiltz, Igor. "Yeh-lü Ch'u-ts'ai (1189–1243): Buddhist Idealist and Confucian Statesman," in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds. *Confucian Personalities*, pp. 189–216.

De Weerdt, Hilde. *Competition over Content: Negotiating Standards for the Civil Service Examinations in Imperial China (1127–1279)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asian Center, 2007.

Demiviélle, Paul. *L'oeuvre de Wang le zélateur (Wang Fan-tche), suivie des Instructions domestiques de l'Aïeul (T'ai-kung kia-kiao), Poèmes populaires des T'ang (viiie-xe siècles)*. Paris: College de France, 1982.

Dimberg, Ronald G. *The Sage and Society: The Life and Thought of Ho Hsin-yin*. Honolulu: The University Press of Hawai'i, 1974.

Dubs, Homer H. *The History of the Former Han Dynasty*, 3 vols. Baltimore: Waverly Press, 1938–1955.

Ebrey, Patricia B. "Conceptions of the Family in the Sung Dynasty," *JAS*, Vol. 43, no. 2 (1984), pp. 219–245.

——— "Cremation in Sung China," *American Historical Review*, no. 95 (1990), pp. 406–428.

———. "The Dynamics of Elite Domination in Sung China," *HJAS*, Vol. 48, no. 2 (1988), pp. 493–519.

———"The Early Stages in the Development of Decent Group Organization," in Ebrey and James Watson, eds. *Kinship Organization in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1986), pp. 16–60.

———*Confucianism and Family Rituals in Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

———*Family and Property in Sung China: Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

———*History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———*The Aristocratic Families in Early Imperial China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

———*The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

———ed. *Chinese Civilization: A Source Book*, 2nd ed. New York: Free Press, 1993.

———tr. *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-century Chinese Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Elman, Benjamin A. "The Formation of 'Dao Learning' as Imperial Ideology During the Early Ming Dynasty," in Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu, eds. *Culture and State in Chinese History, Conventions, Accommodations, and Critiques* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 58–82.

———*A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 2000.

———*From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge, Mass.: Harvard University Council on East Asian Studies, 1984.

Farmer, Edward L. "Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority," in Kwang-ching Liu, ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 103–125.

Faure, Bernard. *The Will to Orthodoxy*, tr. by Phyllis Brooks. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Fei, John C. H. (費景漢) and T'sui-jung Liu (劉翠溶). "The Growth and Decline of Chinese Family Clans," *Journal of Interdisciplinary History*, Vol. 12, no. 3 (1982), pp. 375–408.

Fiering, Norman S. "Benjamin Franklin and the Way to Virtue," *American Quarterly*, no. 30 (1978), pp. 199–223.

Fingarette, Herbert. *Confucius: The Secular as Sacred.* New York: Harper & Row, 1972.

Folsom, Kenneth. *Friends, Guests and Colleagues: The Mu-fu System in the Late Ch'ing Period.* Berkeley: University of California Press, 1968.

Forte, Antonino. "The Relativity of the Concept of Orthodoxy in Chinese Buddhism," in Robert E. Buswell, ed. *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1990), pp. 239–250.

Foulk, T. Griffith, tr. "Daily Life in the Assembly," in Donald S. Lopez, ed. *Buddhism in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 455–472.

———"Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds. *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), pp. 147–208.

Franke, Herbert. "Chia Ssu-tao (1213–1275): A 'Bad Last Minister' ?" in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds. *Confucian Personalities*, pp. 217–234.

Gardener, Daniel K. "Transmitting the Way: Chu Hsi and His Program of Learning," *HJAS*, Vol. 49, no. 1 (1989), pp. 141–172.

———*Chu Hsi and the* Ta-hsüeh*: Neo-Confucian Reflection on the Confucian Canon.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

———*Chu Hsi: Learning to be a Sage, Selections from The Conversations of Master Chu, Arranged Topically.* Berkeley: University of California Press, 1990.

Gay, Peter. *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud, vol. 1: Education of the Senses.* New York: Oxford University Press, 1984.

Gedalecia, David. "Wu Ch'eng's Approach to Internal Self-Cultivation and External Knowledge-Seeking," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds. *Yüan Thought*, pp. 279–326.

Gernet, Jacques. *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*, tr. by Franciscus Verellen. New York: Columbia University Press, 1995.

Gernet, Jacques and Wu Ch'i-yü (吳其昱), comps.: *Catalogue des Manuscrits Chinois de Touen-houang: Fonds Pelliot Chinois de la Bibliotheque Nationale*, 6 vols. Paris: Bibliothèque nationale, 1970.

Gilson, Etinne. *Reason and Revelation in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's, 1966.

Gong, Wei-ai. "Ideal and Reality: Student Protests in Southern Sung China, 1127–1279"，載第二屆宋史學術研討會秘書處編：《第二屆宋史學術研討會論文集》(台北：中國文化大學，1996)，頁696–720。

Graham, Angus C. "The Background of the Mencian Theory of Human Nature"，《清華學報》，新第6卷，第1/2期(1976)，頁215–274；reprinted in his *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Albany: State University of New York Press, 1990), pp. 7–66.

Grimm, Tilemann. "Ming Educational Intendants," in Charles Hucker, ed. *Chinese Government in Ming Times: Seven Studies* (New York: Columbia University Press, 1969), pp. 129–147.

———*Erziehung und Politik im konfuzianischen China der Ming-Zeit*. Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiense. V., 1960.

Habermas, Jurgen. *The Philosophical Discourse of Modernity, Twelve Lectures*, tr. by Frederick G. Lawrence. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996.

Hamilton, Richard F. *The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community*. New Haven: Yale University Press, 1996.

Handlin, Joanna F. *Action in Late Ming Thought: The Reorientation of Lü K'un and Other Scholar-Officials*. Berkeley: University of Califronia Press, 1983.

Hartman, Charles. *Han Yü and the T'ang Search for Unity*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

Hartwell, Robert M. "Demographic, Political and Social Transformations of China, 750–1550," *HJAS*, Vol. 42, no. 2 (1982), pp. 365–442.

———"Historical Analogism, Public Policy, and Social Science in Eleventh and Twelfth Century China," *American Historical Review*, Vol. 76, no. 3 (1971), pp. 690–727.

Hatch, George. "Su Shih's *Tung-p'o Shu-chuan*," in Yves Hervouet, ed. *A Sung Bibliography*, pp. 13–19.

Hegel, Robert. *Reading Illustrative Fiction in Late Imperial China.* Stanford: Stanford University Press, 1998.

Henderson, John B. *The Development and Decline of Chinese Cosmology.* New York: Columbia University Press, 1984.

Henricks, Robert G. *Philosophy and Argumentation in Third-Century China, the Essays of Hsi K'ang.* Princeton: Princeton University Press, 1983.

Hervouet, Yves, ed. *A Sung Bibliography.* Hong Kong: The Chinese University Press, 1978.

Ho, Ping-ti (何炳棣). *The Ladder of Success in Imperial China.* New York: Columbia University Press, 1962.

Holmgren, Jennifer. "Northern Wei as a Conquest Dynasty: Current Perceptions; Past Scholarship," *Papers on Far Eastern History*, no. 40 (1989), pp. 1–50.

Holzman, Donald. *Poetry and Politics, The Life and Works of Juan Chi.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Hucker, Charles O. "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period," in John K. Fairbank, ed. *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 132–162.

———*A Dictionary of Official Titles in Imperial China.* Stanford: Stanford University Press, 1985.

Hughes, H. Stuart: *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890–1930.* New York: Alfred A. Knopf, 1958.

Hymes, Robert P. "Lu Chiu-yüan, Academies, and the Problem of the Local Community," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education*, pp. 432–456.

———*Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi in Northern and Southern Sung.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Hymes, Robert P. and Conrad Schirokauer, eds. *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China.* Berkeley: University of California Press, 1993.

Idema, Wilt L. "Book Review on Evelyn Rawski: Education and Popular Literacy in Ch'ing China," *T'oung Pao*, Vol. 66, Nos. 4/5 (1980), pp. 314–324.

Jami, Catherine. "Scholars and Mathematical Knowledge during the Late Ming and Early Ch'ing," *Historia Scientiarum*, no. 42 (1991), pp. 99–109.

Jan, Yün-hua (冉雲華). "Chinese Buddhism in Ta-tu: The New Situation and New Problems," in Hok-lam Chan and de Bary: *Yüan Thought*, pp. 375–417.

Jen, Yu-wen (簡又文). "Ch'en Hsien-chang's Philosophy of the Nature," in Wm. Theodore de Bary, ed. *Self and Society in Ming Thought*, pp. 53–92.

Johnson, David George. *The Medieval Chinese Oligarchy*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1977.

Kao, Ming (高明). "Chu His's Discipline of Propriety," in Wing-tsit Chan, ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, pp. 312–336.

Kelleher, M. Theresa. "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.

Kelley, Donald R. *Foundations of Modern Historical Scholarship*. New York: Columbia University Press, 1970.

Kieschnick, John. *The Eminent Monk, Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Kinney, Anne B. *Chinese Views of Childhood*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

Kleeman, Terry F. (祁泰履). *A God's Own Tale*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1994.

Knechtges, David R. *Wen-xuan or Selections of Refined Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

Knoblock, John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols. Stanford: Stanford University Press, 1988–1994.

Ko, Dorothy (高彥頤). *Teachers of the Inner Chambers: Women and Culture in Seventeenth-Century China*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Korotayev, Andrey et al. *Introduction to Social Macrodynamics*. Moscow: Editorial URSS, 2006.

Kracke, Edward A. "The Expansion of Educational Opportunities in the Reign of Hui-tsung of the Sung and Its Implications," *Sung Studies Newsletter*, no. 13 (1977), pp. 6–30.

Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd enlarged edition. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Lach, Donald F. and Theodore Nicholas Foss. "Images of Asia and Asians in European Fiction, 1500–1800," in Thomas H. C. Lee, ed. *China and Europe: Images and Influences in Sixteenth to Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1991), pp. 165–188.

Laing, Ellen J. "Li Sung and Some Aspects of Southern Sung Figure Painting," *Artibus Asiae*, Vol. 37, Nos. 1/2 (1975), pp. 5–38.

Lamay, J. A. Leo and P. M. Zall, eds. *Benjamin Franklin's Autobiography*. New York: W. W. Norton, 1986.

Lau, D. C. (劉殿爵), tr. *Mencius*. Hong Kong: The Chinese Unversity Press, 1984.

Leclercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God: A study of Monastic Culture*, tr. by Catharine Misrahi. New York：Fordham University Press, 1961.

Lee, Thomas H. C. (李弘祺) "Book Review on Anne Behnken Kinney, ed.: *Chinese Views of Childhood* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995)," *China Review International*, Vol. 4, No. 2 (1997), pp. 454–457.

——— "Book Review on Hilde de Weerdt: *Competition over Content: Negotiating Standards for the Civil Service Examinations in Imperial China (1127–1279)*," *American Historical Review*, Vol. 115, No. 1 (2010), pp. 203–204.

———"Books and Bookworms in Song China: Book Collection and the Appreciation of Books," *Journal of Sung-Yuan Studies*, Vol. 25 (1995), pp. 194–218.

———"Chu Hsi, Academies, and the Tradition of Private Chiang-hsüeh"，《漢學研究》，第2卷，第1期(1984)，頁301–329。

———"History, Erudition and Good Government: Cheng Ch'iao and Encyclopedic Historical Thinking," in his ed. *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past*, pp. 163–200.

———"Introduction," in his ed. *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past*, pp. vii–xxxii.

———"Life in the Schools of Sung China," *JAS*, Vol. 37 (1977), pp. 30–45.

———"New Directions in Northern Sung Historical Thinking (960–1126)," in Georg G. Iggers and Edward Q. Wang, eds. *Turning Points in*

Historiography: A Cross-Cultural Perspective (Rochester: University of Rochester Press, 2001), pp. 59–88.

———"Politics, Examinations and Chinese Society, 1000–1500: Reflections on the Rise of the Local Elite and the Civil Society in Late Imperial China"，中央研究院近代史研究所編：《近世家族與政治比較歷史論文集》(台北：中央研究院近代史研究所，1992)，頁1–32。

———"Review Essay: Imagine the Chinese Examination System: Historical Nature and Modern Usefulness: on Benjamin Elman: *A Cultural History of Civil Examinations in Late Imperial China*, Berkeley, CA: University of California Press, 2000. xlii, 847 pp. and Liu Haifeng 劉海峰: *Kejuxue daolun* 科舉學導論 (Study of Imperial Examination), Wuhan 武漢, China: Huazhong shifan daxue chubanshe 華中師範大學出版社, 2005. iii, 465 pp.," *China Review International*, Vol. 13, No. 1 (2006), pp. 1–15.

———"Social Justice in China, Ideal and Practice in Sung China as a Case," in Walter Schweidler, ed. *Menschenrechte und Germeinsinn-westlicher und östlicher Weg?* (Sankt Augustin, Germany: Academia, 1998), pp. 257–284.

———"Social Justice in Traditional China, Ideal and Practice in Sung China (960–1278) as a Case," in Walter Schweidler, ed. *Menschenrechte und Gemeinsinn-westlicher und östlicher Weg?* (Sankt Augustin: Academia, 1988), pp. 357–384.

———"The Discovery of Childhood: Children Education in Sung China (960–1279)," in Sigrid Paul, ed. *Kultur: Begriff und Wort in China und Japan* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984), pp. 159–202.

———"The Social Significance of the Quota System in Sung Civil Service Examinations"，《香港中文大學中國文化研究所學報》，第13卷(1982)，頁287–318。

———Education in Tradition China, A History. Leiden: E. J. Brill, 2000.

———*Government Education and Examinations in Sung China*. Hong Kong: The Chinese University Press; New York: St. Martin's, 1985.

———ed. *The New and the Multiple: Sung Senses of the Past*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2004.

Leff, Gordon. *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. New York: Wiley & Sons, 1968.

Legge, James. *The Sacred Books of China, The Texts of Confucianism*, pt. iv: "The

Li ki (Li-chi)". Delhi: Motilal Banarsidas, 1986, reprint of 1885 Oxford University Press ed.

Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate, A Trilogy*, 3 vols. Berkeley: University of California Press, 1968.

Leys, Simon, tr. *The Analects of Confucius*. New York: W. W. Norton, 1997.

Liu, James T. C. (劉子健). "The Classical Chinese Primer: Its Three-Character Style and Authorship," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 105, No. 2 (1985), pp. 191–196.

———"Yüeh Fei (1103–1141) and China's Heritage of Loyalty," *JAS*, Vol. 32, No. 2 (1972), pp. 291–297.

———*China Turning Inward: Intellectual-political Changes in the Early Twelfth Century*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988.

Liu, Kwang-ching (劉廣京). "Education for Its Own Sake: Notes on Tseng Kuo-fan's Family Letters," in Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds. *Education and Society In Late Imperial China, 1600–1900* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 76–108.

———"Socioethics as Orthodoxy: A Perspective," in his ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*, pp. 53–100.

———ed. *Orthodoxy in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1990.

Liu, Tsun-yan (柳存仁) and Judith Berling. "The 'Three Teachings' in the Mongol-Yuan Period," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds. *Yüan Thought*, pp. 479–512.

Loewe, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

———ed. *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society of Early China and the Institute of East Asian Studies, University of California, 1993.

Loewe, Michael and Edward L. Shaughnessy, eds. *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221B.C.* Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1999.

Mair, Victor H. *Tun-huang Popular Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Marrou, Henri I. *A History of Education in Antiquity*. New York: Heed & Ward, 1956.

Marshall, P. J. and Glyndwr Williams. *The Great Map of Mankind, Perceptions of New Worlds in the Age of Enlightenment*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

Maspero, Henri. *Taoism and Chinese Religion*, tr. by Frank Kierman, Jr. Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Mather, Richard B. "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425–451," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds. *Facets of Taoism*, pp. 103–122.

———"The Controversy Over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties," *History of Religions*, Vol. 9, Nos. 2/3 (1969–1970), pp. 160–180.

———*Shih-shuo hsin-yü: A New Account of Tales of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1976.

Mazlish, Bruce. *The Riddle of History*. New York: Harper & Row, 1966.

McMullen, David. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Menaker, Daniel. *A Good Talk: The Story and Skill of Conversation*. New York: Hachette Books Group, 2010.

Menegon, Eugenio. "A Different Country, the Same Heaven: A Preliminary Biography of Biulio Alenis, S. J.," *Sino-Western Cultural Relations Journal*, No. 15 (1993), pp. 27–51.

Meskill, John. *Academies in Ming China, a Historical Essay*. Tucson: University of Arizona Press, 1982.

———*Politics in the Ming Examinations*. Private circulated monograph, 1999.

Metzger, Thomas. "Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: Thisworldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality and the Emergence of Reflexibility in the Eastern Chou," *Early China*, Nos. 11/12 (1987), pp. 66–72.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. New York: E. P. Dutton, 1951.

Miller, Perry. *The New England Mind: the Seventeenth Century*. Boston: Beacon, 1961.

Miller, Stephen. *Conversation: A History of a Declining Art*. New Haven: Yale University Press, 2007.

Montgomery, R. J. *Examinations: An Account of Their Evolution as Administrative Devices in England*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1965.

Mookerji, Radha Kumud. *Ancient Indian Education: Brahmanical and Buddhist*. London: Macmillan, 1947.

Morgan, Evan, tr. *A Guide to Wenli Styles and Chinese Ideals: Essays, Edicts, Proclamations, Memorials, Letters, Documents, Inscriptions, Commercial Papers*. Shanghai: Christian Literature Society for China, 1912.

Mote, Frederick W. "Confucian Eremitism in the Yüan Period," in Arthur F. Wright, ed. *The Confucian Persuasion*, pp. 202–240.

Mote, Frederick W. and Denis C. Twitchett, eds. *The Cambridge History of China, vol. 8: The Ming Dynasty, 1368–1644, pt. 2*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1998.

Nakayama, Shigeru (中山茂). *Academic and Scientific Traditions in China, Japan and the West*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1984.

Narain S. *Examinations in Ancient India*. New Dehli, India: Arya Book Depot, 1993.

Needham, Joseph. "Time and the Eastern Man," in his *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (Toronto: University of Toronto Press, 1969), pp. 218–298.

———*Science in Traditional China*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 1980.

———*Science and Civilisation in China*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.

———*Science and Civilisation in China*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

———*Science and Civilisation in China*, vol. 4, pt. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

———*Science and Civilisation in China*, vol. 6, pt. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

———*Science and Civilisation in China*, vol. 6, pt. 2, co-edited with Francesca Bray. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Needham, Joseph and Lu Gwei-djen (魯桂珍). "China and the Origin of Qualifying Examinations in Medicine," in Needham: *Clerks and Craftsmen in China and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), pp. 379–395.

Nicolson, Marjorie H. "Virtuoso," in Philip P. Wiener: *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), vol. 4, pp. 486–490.

Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons, 1932.

Nivison, David S. "Protest Against Conventions and Conventions of Protest," in Arthur F. Wright, ed. *The Confucian Persuasion*, pp. 177–201.

———"The Dates of Western Chou," *HJAS*, Vol. 43, No. 2 (1983), pp. 481–580.

Ofuchi, Ninji (大淵忍爾). "The Formation of the Taoist Canon," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds. *Facets of Taoism*, pp. 253–267.

Okada, Takehiko (岡田武彦). "Wang Chi and the Rise of Existentialism," in Wm. Theodore de Bary, ed. *Self and Society in Ming Thought*, pp. 121–144.

Owen, Stephen. *Remembrances: The Experience of the Past in Classical Chinese Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

Paar, Francis W., ed. *Ch'ien-tzu wen: The Thousand Character Classic, A Chinese Primer*. New York: Frederick Ungar, 1963.

Paper, Jordan D. *An Index to Stories of the Supernatural in the Fa Yuan Chu Lin*. Taipei: Chinese Materials and Research Aids Service Center, 1973.

———*The Fu-tzu, a Post-Han Confucian Text*. Leiden: E. J. Brill, 1987.

Parker, Irene. *Dissenting Academies in England: Their Rise and Progress and Their Place among the Educational Systems of the Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.

Parks, George B. "Travel as Education," in Richard F. Jones, ed. *The Seventeenth Century: Studies in the History of English Thought and Literature from Bacon to Pope* (Stanford: Stanford University Press, 1951), pp. 264–290.

Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, vol. 4, Reformation of Church and Dogma (1300–1700)*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Pelliot, Paul. "Le Ts'Ien Tseu Wen Ou 'Livre Des Mille Mots'," *T'oung Pao*, Vol. 24, nos. 2/3 (1925–1926), pp. 179–214.

Piaget, Jean. *John Amos Comenius on Education*. New York: Teachers' College Press, 1967.

Poo, Mu-chou (蒲慕州). *In Search of Personal Welfare: A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: State University of New York Press, 1998.

Porter, Jonathan. *Tseng Kuo-fan's Private Bureaucracy*. Berkeley: University of California Press, 1972.

Powers, Martin. *Art and Political Expression in Early China*. New Haven: Yale University Press, 1991.

Qian, Xhongshu (錢鍾書). "China in the English Literature of the Eighteenth Century," in Adrian Hsia, ed. *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1999), pp. 117–214.

Queen, Sarah. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, According to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

Raphael, D. D. "Moral Sense," in Philip P. Wiener, ed. *Dictionary of the History of Ideas* (New York: Charles Scribner & Sons, 1973), vol. 3, pp. 230–235.

Rawski, Evelyn. *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1979.

Reischauer, Edwin O. *Ennin's Travels in T'ang China*. New York: Ronald Press, 1955.

Ringer, Fritz. *The Decline of the German Mandarins*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969.

Robinet, Isabelle. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*. Albany: State University of New York Press, 1993.

Rossabi, Morris. *China among Equals, The Middle Kingdom and Its Neighbors, 10th-14th Centuries*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Rowe, William T. "Education and Empire in Southwest China, Ch'en Hung-mou in Yunna, 1733–1738," in Benjamin A. Elman and Alexander Woodside, eds. *Education in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 417–457.

Rump, Araine. *Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*. Honolulu: The University Press of Hawai'i, 1979.

Sakai, Tadao (酒井忠夫): "Confucianism and Popular Educational Works," in Wm. Theodore de Bary, ed. *Self and Society in Ming Thought*, pp. 331–366.

Schama, Simon. *The Embarrassment of Riches*. London: Collins, 1987.

Schirokauer, Conrad. "Hu Yin's 'Recounting the Past in a Thousand Words': A Little History Primer Praised by Chu Hsi"，鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》(台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1993)，下冊，頁1049–1081。

———*A Brief History of Chinese Civilization*. Orlando, Fl.: HBJ, 1991.

Schmidt-Glintzer, Helwig, ed. *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990.

Schneewind, Sarah. "Community Schools and Improper Shrines: Local Institutions and the Chinese State in the Ming Period," PhD disseration, Columbia University, 1999.

———*Community School and the State in Ming China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Shaughnessy, Edward L. *I Ching, The Classic of Change*. New York: Ballantine Books, 1996.

Shryock, J. K. *The Study of Human Abilities, The Jen wu chih of Liu Shao*. New Haven: American Oriental Society, 1937.

Sivin, Nathan. *Science and Civilisation in China*, vol. 6, pt. 6. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Spence, Jonathan D. *The Chan's Great Continent*. New York: Norton, 1998.

———*The Memory Palace of Matteo Ricci*. New York: Viking, 1984.

Strassberg, Richard. *The World of K'ung Shang-jen: A Man of Letters in Early Ch'ing China*. New York: Columbia University Press, 1983.

Strickman, Michel. "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in Holmes Welch and Anna Seidel, eds. *Facets of Taoism*, pp. 123–191.

———"The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy," *T'oung Pao*, Vol. 63, No. 1 (1977), pp. 1–64.

Suesse, Evan. "Ritual," in Mercea Eliade, ed. *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol. 12, p. 405b.

Swann, Nancy Lee. *Pan Chao, Foremost Women Scholar of China*. New York: Russell & Russell, 1980, reprint of 1932 ed.

Sylvester, D. W. *Educational Documents, 800–1816*. London: Methuen, 1970.

Tacitus: *Annals*, in *The Complete Works of Tacitus*, tr. by A. J. Church and W. J. Brodribb. New York: Random House, 1942.

Tawney, Richard H. *Religion and the Rise of Capitalism*. New York: Harcourt, Brace, 1926.

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Teng, Ssu-yü (鄧嗣禹). "Chinese Influences on the Western Examination System," *HJAS*, Vol. 7, No. 4 (1943), pp. 267–312.

——— tr. *Family Instructions for the Yen Clan*. Leiden: E. J. Brill, 1968.

Tillman, Hoyt Cleveland. "Encyclopedias, Polymaths, and Tao-hsüeh Confucians: Preliminary Reflections with Special Reference to Chang Ju-yü," *Journal of Sung-Yuan Studies*, No. 22 (1990–1992), pp. 89–108.

———"Proto-Nationalism in Twelfth-Century China? The Case of Ch'en Liang," *HJAS*, Vol. 39, No. 2 (1979), pp. 403–428.

——— *Confucian Discourse and Chu Hsi's Ascendancy*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1992.

Tjan, Tjoe Som (曾珠森). *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, 2 vols. Leiden: E. J. Brill, 1949–1952.

Tsien, Tsuen-hsuin (錢存訓). "Why Paper and Printing Were Invented First in China and Later Used in Europe," in Li Guohao (李國豪) et al., eds. *Explorations in the History of Science and Technology in China: A Special Number of the "Collections of Essays on Chinese Literature and History"* (Shanghai: Shanghai Chinese Classics Publish House, 1982), pp. 459–470.

Tu, Wei-ming (杜維明). "Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism," in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, eds. *Yüan Thought*, pp. 233–278.

——— *Neo-Confucian Thought in Action, Wang Yang-ming's Youth*. Berkeley: University of California, 1976.

Twitchett, Denis C. "Lu Chih (754–805): Imperial Adviser and Court Official," in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds. *Confucian Personalities*, pp. 84–122.

———"The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from

Tun-huang," in Arthur F. Wright and Denis C. Twitchett, eds. *Perspectives on the T'ang*, pp. 47–85.

———*Printing and Publication in Medieval China*. London: The Wynkyn de Worde Society, 1994.

———*The Writing of Official History under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

———ed. *The Cambridge History of China, vol. 3: Sui and T'ang China, 589–906, pt. 1*. Cambridge and York: Cambridge University Press, 1979.

Twitchett, Denis C. and Michael Loewe, eds. *The Cambridge History of China, vol. 1: Ch'in and Han Empires, 221B.C.–A.D.220*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1986.

Übelhor, Monika. "The Community Compact (Hsiang-yüeh) of the Sung and Its Educational Significance," in Wm. Theodore de Bary, ed. *Neo-Confucian Education*, pp. 371–388.

Unschuld, Paul U. *Medicine in China: A Historical Survey*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Van Gulik, Robert H. *Hsi K'ang and His Poetical Essay on the Lute*. Tokyo and Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle, 1968.

Van Zoeren, Steve. *Poetry and Personality: Reading, Exegesis, and Hermeneutics in Traditional China*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

Vitz, Paul. "The Psychology of Atheism," *Truth*, Vol. 1 (1985), pp. 29–36.

Von Glahn, Richard. *The Country of Streams and Grottos*. Cambridge, Mass.: Harvard University Council of East Asian Studies, 1987.

Wakeman, Frederick. "The Price of Autonomy: Intellectuals in Ming and Ch'ing Politics," *Daedalus* (Spring, 1972), pp. 35–70.

Waley, Arthur. *Ballads and Stories from Tun-huang*. London: George Allen & Unwin, 1960.

———*The Life and Times of Po Chü-i*. London: George Allen & Unwin, 1949.

———tr. *The Analects of Confucius*. London: George Allen & Unwin, 1938.

Watson, Burton. *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Centuries*. New York: Columbia University Press, 1971.

———*Chuang-tzu, Basic Writings*. New York: Columbia University Press, 1964.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. by Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

———*The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr. and ed. by Hans H. Gerth, with an introd. by C. K. Yang. New York: The Free Press, 1964.

Wechsler, Howard J. "The Confucian Teacher Wang T'ung (584?–617): One Thousand Years of Controversy," *T'oung Pao*, Vol. 63, Nos. 4/5 (1977), pp. 225–272.

———*Mirror to the Son of Heaven: Wei Cheng at the Court of T'ang T'ai-tsung*. New Haven: Yale University Press, 1975.

———*Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press, 1985.

Wei, Cheng-t'ung (韋政通). "Chu Hsi on the Standard and the Expedient," in Wing-tsit Chan, ed. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*, pp. 255–272.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Welch, Holmes and Anna Seidel, eds. *Facets of Taoism, Essays in Chinese Religion*. New Haven: Yale University Press, 1979.

Whilhelm, Richard. *The I Ching or Book of Changes*, tr. by Cary F. Baynes. Princeton: Princeton University Press, 1967.

Wilkinson, Erdymion. *Chinese History: A Manual*. Cambridge, Mass.: Harvard University East Asian Center, 1998.

Winkelman, John H. *The Imperial Library in Southern Sung China, 1127–1279: A Study of the Organization and Operation of the Scholarly Agencies of the Central Government*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1974.

Wittfogel, Karl A. and Feng Chia-sheng (馮家昇). *History of Chinese Society: Liao, 907–1125*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1949.

Wixted, John T. *Poems on Poetry: Literary Criticism by Yuan Hao-wen (1190–1257)*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.

Wong, K. Chimin (王吉民) and Wu Lien-teh (伍連德). *History of Chinese Medicine: Being a Chronicle of Medical Happenings in China from Ancient Times to the Present Period*. Tientsin: The Tientsin Press, 1932.

Wright, Arthur F. *Buddhism in Chinese History*. Stanford: Stanford University Press, 1959.

———*Studies in Chinese Buddhism*, ed. by Robert M. Somers. New Haven: Yale University Press, 1990.

——ed. *The Confucian Persuasion*. Stanford: Stanford University Press, 1960.

Wright, Arthur F. and Denis C. Twitchett, eds. *Confucian Personalities*. Stanford: Stanford University Press, 1962.

——eds. *Perspectives on the T'ang*. New Haven: Yale University Press, 1973.

Wright, Mary C. *The Last Stand of Chinese Conservatism*. Stanford: Stanford University Press, 1957.

Wu, Hung (巫鴻). "What Is Bianxiang (變相)? On the Relationship between Dunhuang Art and Dunhuang Literature," *HJAS*, Vol. 52 (1991), pp. 111–192.

Wu, Pei-yi (吳百益). "Education of Children in the Sung," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education*, pp. 307–324.

——"Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China," *HJAS*, Vol. 39 (1979), pp. 5–38.

Wyatt, Don J. *The Recluse of Loyang: Shao Yung and the Moral Evolution of Early Sung Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1996.

Yang, Lien-sheng (楊聯陞). "The Concept of 'bao' as a Basis for Social Relations in China," in John K. Fairbank, ed. *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 291–309.

Yoshitoyō, Yoshioka (吉岡義豐). "Taoist Monastic Life," in Holmes Welch and Anna Seidal, eds. *Facets of Taoism*, pp. 229–252.

Yu, Chun-fang (于君方). *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.

Yü, Ying-shih (余英時). "Some Preliminary Observations on the Rise of Ch'ing Confucian Intellectualism"，《清華學報》，第11卷，第1/2期(1975)，頁105–146。

Zasloff, Tela. "Readings on Literacy: A Bibliographical Essay," in Daniel P. Resnick, ed. *Literacy in Historical Perspective* (Washington, D.C.: Library of Congress, 1983), pp. 155–170.

Zürcher, Erik. "Buddhism and Education in T'ang Times," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds. *Neo-Confucian Education*, pp. 19–56.

——*The Buddhist Conquest of China*. Leiden: E. J. Brill, 1972.

索引

（本索引條目依漢語拼音排序）

A

阿赫葉 45

阿奎納 37–38

艾爾曼 161，看「Benjamin Elman」

安史之亂 238, 251, 381, 419, 519, 523, 524, 531

analogy 42，看「類比」

鰲峰書院 572

Aquinas, Thomas, St. 37，看「阿奎納」

Ariès, Philippe 45，看「阿赫葉」

B

八寶 300

八德 325, 564

八戒 299

八股文 138–139, 151, 152, 160–161, 644, 646

Bacon, Francis 42，看「培根」

《百家姓》349, 419

白居易 258

百科全書 235

白居易 528

白鹿洞書院 101, 399, 539, 544–545, 545–546, 555, 569, 570

《百丈清規》256, 295, 534, 535

班固 226, 377, 378, 482, 505

班彪 482

班昭 434, 482

報 30, 441

鮑弼德 22注

《抱朴子》416

鮑宣 575

寶卷 330

保守主義 24, 26–30, 72, 231注，243注，278, 650

包拯 455

北齊 445

《北史》229, 358,

北魏 69, 128, 380,

《北溪字義》424

北周 380

《本草》473

本行十戒 533

Benedict, Ruth 35，看「潘乃德」

Berlin, Isaiah 402，看「柏林」

筆試 112, 116, 129，參看「書面考試」

辟雍 48, 55

邊岡 490

變文 253–255, 418

標準化 21, 228–231, 234–238

柏林 401

博士 52–53, 78, 80, 189–190, 233，法學博士 471，漢朝 53–55, 62, 188，稷下博士 53，刻漏博士 473, 476注，秦朝 52–53, 502–503，四門博士 70注，太學博士 116, 202，太醫博士 486，天文博士 473，魏晉南北朝 61, 62, 64, 69注，71, 71–72, 73，五經博士 53, 67, 68, 188，醫學博士 472, 473

博學 170, 277–280, 292, 358，參看「博文」

博文 18–20, 22，參看「博學」

Bol, Peter 22注，看「鮑弼德」

Bourdieu, Pierre 161注，看「布迪厄」

布迪厄，161注，371注

C
察舉 65, 105, 111–121, 177
蔡京 86–87, 261, 474, 543, 581
才能分類 123, 172, 195–197, 509–512, 526
蔡沈 333, 363
蔡襄 490
蔡琰 482
蔡邕 377–378, 409–410, 435, 482, 505
Calvin, Jean 29, 看「喀爾文」
藏書 81, 376–400, 487–489
曹操 122–124, 443
曹大姑 435, 參看「班昭」
曹丕 62
曹士蔿 484
〈草堂學則〉568
曹植 443
禪宗 256, 282, 283, 294, 301, 304及注, 310注, 311, 535, 542–543
常識 334及注
常態科學 331, 563, 599
晁錯 112
朝鮮 90, 98
策 137, 154
車胤 376
陳白沙 302–304, 566
陳淳 424
陳東 581–583
陳東原 111
陳蕃 119
陳澔 333
陳宏謀 647
陳確 430
陳寔 507
陳蔚 544
陳夔 490
陳自明 485, 488
程端禮 359–360
程端蒙 424
程登吉 430
〈程董二先生學則〉547–548
程顥 261, 361, 458, 542
程頤 260, 261, 306, 333, 357, 361, 458
陳宜中 587–588, 589
《程氏家塾讀書分年日程》358–362
呈現 43, 參看「再現」
傳燈 215, 248
傳統 215注, 216–217, 222, 231–232, 233, 235, 246, 247注, 263, 278, 280, 299, 315, 320, 324, 350, 380, 384, 391, 393, 424, 426, 431, 444, 489, 491, 502, 548, 553–556, 566, 568, 570, 576, 591, 593, 參看「保守主義，道學，禮儀，儒家，家族傳統，經學，權威性格，三教，師徒關係，書面考試，庶民主義，書院，學以為己，養士，自然法」
《傳習錄》316, 369
崇文館 77
崇文院 382
《崇文總目》383
崇玄學 77
《楚辭》360
《春秋》62, 70注, 341, 350, 363, 參看「《公羊傳》、《穀梁傳》、《左傳》」
Comenius, John 614, 看「康米紐斯」
Confucian orthodoxy 326, 看「儒家正統」
叢林 7, 30, 535, 542, 631
聰明觀 66, 67
《聰訓齋語》467
Creel, H. G. 596, 看「顧理雅」
崔浩 128, 408
崔寔 484
cultural reproduction 28, 看「文化再生」

D

《大戴禮記》54注, 62, 179, 192, 219, 230注, 345及注, 360, 438
大道宗 283, 298
大理寺 475
《大誥》264, 看《御製大誥》
《大唐開元禮》233
《大學》9–10, 297, 363, 364, 469
〈《大學》問〉369
大丈夫 313, 314, 321, 602, 604, 648
大衆教育 404, 看「庶民教育」
黨錮之禍 56, 61, 576, 577
道 31, 36–37, 240, 242, 243注, 303, 328, 602, 605, 參看「自然法」
道安 66, 203, 204, 514, 51
道家 4–5, 6, 7, 31–32, 77, 199, 201, 參看「新道教」
道德感 39, 613
道德計算 322–323, 329, 610–612
道教 32, 214–216, 246, 250, 253, 294, 296–301, 350–351, 416, 447, 448, 492, 508, 516–518, 與兒童教育 532–534
《道德經》285, 看「《老子》」
道生 203
道統 33–35, 150, 215–216, 239, 242–247, 249–250, 526,
道統感 34, 44
道宣 522
道學 21注, 22, 23–25, 26, 28, 34, 35, 97, 98, 99, 102, 103, 154, 244, 257, 258, 261, 267, 269, 271, 275, 277–278, 282–283, 286, 289, 291–296, 317, 302–327, 329, 332, 334, 352, 364, 370, 423, 426–427, 428, 432, 435, 459, 462, 466, 539–541, 參看「靜坐, 理學, 心學, 學規
De Bary, Wm. Theodore 22注, 看「狄培理」
德輝 295, 296
De Weerdt, Hilde 161, 看「魏希德」
Diderot, Denis 598, 看「狄德羅」
地方學校 56, 96, 477–478, 秦朝 56–57, 漢朝 56–61, 明朝 99–101, 367, 561–562, 隋唐 80–81, 473, 521, 宋朝 85–88, 魏晉南北朝 64, 73–75, 元朝 364, 477–478,
狄德羅 598
地方志 279
《帝範》451
狄培理 看「Wm. Theodore de Bary」
地主 24, 199, 467, 627–628, 630, 642
弟子 346及注, 496, 497–498, 499及注, 500, 501, 503及注, 507–508, 512及注, 514, 519, 536, 549, 參看「門生, 學生」
〈弟子職〉370, 406注, 499–500
典範 563, 599
殿試 135, 146
丁大全 587
東佳書堂 454
東林書院 103–104, 319–320, 573, 590, 601, 601 參看「會約, 講學」
東庠 65
董源 603
董仲舒 112, 116, 186, 187, 195, 196注, 640
Dostoevsky, Fyodor 40, 看「朵斯多耶夫斯基」
竇儀 267
都市化 372
杜道堅 297
杜甫 208, 398
杜嗣先 418
讀書的樂趣 17, 169, 207, 340, 341, 372–400, 401, 592, 625, 632, 634
讀書法 294, 356, 368–369, 562, 567, 568
《讀書分年日程》425, 看「《程氏家塾讀書分年日程》」
讀書進程 356–359, 560

讀書人 135, 158, 160–161, 292, 376, 383–384, 489, 559, 592, 600注, 601–602, 604, 625, 627, 628, 630, 631, 632, 633, 635, 639, 642, 647, 參看「士人，文人，知識人」
讀書山林 350–351, 394
杜佑 235, 358
杜預 219, 221, 231, 288, 435注, 512注
朵斯多耶夫斯基 40注
端 174
對話 15, 173, 205, 346, 553, 596, 598及注, 641–643, 646, 參看「討論」

E

鵝湖 554
Ebrey, Patricia B. 459
圓仁 252
二十四孝 636
Erasmus, Desidelius 40, 看「伊拉斯莫斯」
兒童 197, 看「童年, 童子」
兒童畫 266
《爾雅》221, 405

F

法家 108–109,
法律知識 145, 347, 367, 471, 看「法學」
《發蒙記》412
法學(學校)117注, 179, 471, 474
《法苑珠林》414
范沖 483
范純仁 375
范寧 221
范欽 393
范蔚 386
范曄 119
反智主義 309注
范仲淹 261, 361, 375, 395, 455, 456, 536, 538, 543
范祖禹 483
方逢辰 421
方孝孺 566
方丈 90, 204
封禪 233
佛教 6, 7, 12, 14, 30–31, 66, 74, 90, 105, 242, 250, 296, 346, 448, 514, 518, 金朝 289, 遼朝 145, 287, 明朝 304, 310–311, 宋朝 260, 301, 542–543, 唐朝 12, 81, 82, 246–247, 251–257, 258, 350–351, 381, 414, 418, 魏晉南北朝 66, 74, 200, 201, 202–210, 元朝 290, 294–296, 與藏書 378, 與朱熹 7, 與識字教育 532, 與書院 96, 參看「山林講學，僧伽戒律」
Franklin, Benjamin 608, 看「富蘭克林」
復古 166, 240, 244, 參看「保守主義，古文」
苻堅 65, 66
富蘭克林 323注, 608, 610–614, 617, 620–621
傅山 467–468
伏生 506
府試 146, 參看「省試」
〈復性書〉244注
傅玄 202, 510, 511

G

感性 19
高等教育 75, 76, 看「國子學，太學」
高鳳 374
高明士 75
高攀龍 314, 465
Gay, Peter 435, 看「凱佩德」
葛弘 214, 416, 491, 516
個人主義 39, 314, 620
格物 263, 277, 293, 305–306, 323注
格義 203, 204
gentleman 16, 看「君子，士，紳士」

功過格 307, 322, 323及注, 328, 329及注, 330, 606, 609–612, 620, 647, 648
公共領域 13
公平 172注, 644, 參看「平等性」
公孫弘 110,
《公羊傳》221, 350
公卷 528, 530, 550及注, 參看「溫卷，行卷」
功利主義 323, 327, 329–330, 331, 385, 630, 640, 參看「實用性」
公社家族 455, 462注, 463
公正性 10, 114, 120注, 122, 138, 148, 160, 162, 259, 539, 594–595, 603, 644
工作倫理 282, 參看「商人倫理」
《穀梁傳》64注, 221, 349, 350,
古文 190, 240, 353, 580
古文經 116, 看「經學」
顧愷之 412
顧況 528
滑壽 488
顧憲成 314, 464–465, 573
顧炎武 152
官方化 362, 看「官學化」
官僚體制 108
官學課程 15, 漢朝 57, 340–342, 宋朝 351–356, 隋唐 347–351, 魏晉南北朝 342–347, 元朝 363–364, 參看「讀書法，教學內容，經學」
官學化 11, 看「書院」
管志道 311
管仲 109, 500
廣文學 77, 108
歸崇敬 524
規範性思想 177, 248, 551
規矩 252, 537, 540, 541, 542, 545, 參看「學規」
貴族 47, 49, 70, 71–72, 84注, 85, 127, 128, 137, 165, 201, 210–212, 241注, 259, 349, 420, 447, 450, 452, 522
國家 6, 9, 11–14, 35–36, 64, 69, 73, 90, 102, 121, 127, 143, 162, 167, 184, 187, 204, 211, 225, 235, 250, 253, 309, 323, 338, 380, 403, 455, 460, 463, 470, 508, 518, 575, 617, 633–634, 參看「政府」
郭璞 222, 487
郭守敬 484
郭象 199, 511
《國語》350, 358,
國子監 76, 78, 79注, 85, 90, 91, 94注, 97–99, 230, 233, 241–242, 366, 370, 472–473, 477, 478, 479, 491
國子寺 74注, 76注, 看「國子學」
國子學 63–64, 晉、南朝 66, 67, 明朝 97–99, 366, 559–561, 北朝 69, 71, 510, 宋 82–84, 85, 唐 76, 78, 79注, 元 93–94, 參看「國子監，太學」

H

海瑞 322–323, 571
漢朝 111–121, 340–341, 哀帝 575, 桓帝 576, 寧帝 377, 505, 順帝 340 341, 武帝 376–377, 宣帝 340, 元帝 340, 341, 昭帝 340
韓非 358
韓公廉 490
翰林天文局 475, 看「天文局」
韓琦 143
《漢書》347, 358, 360, 377
Hartwell, Robert 600, 看「郝若貝」
韓愈 78, 80, 236, 239–243, 244, 245, 250, 257, 259, 360, 386, 452, 523, 524, 527, 532, 535
韓侂胄 584–585
郝若貝 600
何承天 484
鶴山書院 396

赫德 41
和諧 36–37
何心隱 102, 319
何休 221
賀珣 444
何晏 221
賀瑒 444
《恒產瑣言》466
Herder, Johann G, 41, 看「赫德」
洪天錫 586
鴻都門學 56, 505
弘文館 77注, 參看「崇文館」
《後漢書》358, 360
《後梁書》343
後秦 65
後趙 64, 342
後周 382
胡安國 333, 361, 363
忽必烈 294, 558
胡辨 343
胡宏 262, 361, 554
互惠 30, 參看「報」
胡居仁 569–570
虎門學 71注
胡三省 483
胡鑰 483
胡寅 361, 422
胡應麟 392
胡瑗 261, 375, 542, 543
化 178
華林書院 388, 394, 454
滑壽 488
華佗 485
畫學 94注, 476
懷疑論 197–198, 278
會試 146, 參看「殿試」
畫學 94注
華陽觀 517
桓譚 196, 197
黃繼善 421
黃巾 61
黃省曾 490
《皇帝八十一難經》526
黃公望 603
皇宗學 71, 看「宗學」
黃宗羲 158–159, 160, 621
回回司天台 477
會講 88, 102, 296, 318注, 556, 563
慧遠 74, 203, 204
會話 597, 598注, 630, 641–643, 646,
會約 572
Hume, David 39, 看「休謨」
鴻都門學 56

J

吉安(江西) 86
祭酒 50, 64, 71, 78, 214, 242, 508及注, 516,
《急救》207, 408–409
嵇康 201, 202, 385, 511, 516
計量道德表 610–612, 看「道德計算」
及門 496, 參看「門人，學生」
疾滅 310注
技術教育 72, 74, 76, 469–494, 漢朝 470–471, 遼金元 476–478, 明朝 100, 478–480, 宋朝 84–85, 474, 隋唐 472, 魏晉南北朝 471–472, 與藏書 487–489, 與儀式 185注
集賢院 77
集學館 67注
稷下學宮 50–52, 178
吉藏 246
家 439–440, 494–494
賈耽 490
家法(經學) 113, 180, 181注, 190, 211, 216–217, 211, 249, 378, 500, 507注, 634, 643

家法(家族組織) 387注, 541
《家範》437
家規 35, 看「家訓」
賈公彥 354
家禮 232, 457–458
《家禮》369, 458, 459
家譜 125
賈似道 588–589
賈思勰 487, 489
家庭教育 210, 439–461, 444–450, 453–454注, 漢朝 441–444, 明朝 462–463, 464–466, 宋朝 452–461, 536–537, 魏晉南北朝 444–450, 與儒家正統 461–462, 周代 440–441, 參看「家訓, 江州陳氏, 金華鄭氏, 豫章胡氏」
家學傳統 211, 史學 445, 451–452, 482–484, 書法 445–446, 480–482, 數學 447, 天文學 447, 484–485, 文學 445, 醫學 480–482
家訓 35, 440, 464–465, 467
〈家訓〉451, 459, 464, 465, 467
家族教育 210, 看「家庭教育」
箭術 48, 看「射」
講經 203, 251–256, 315, 325, 346, 350, 418, 596, 637, 641, 參看「俗講」
江湖會 296
講學 68, 104, 320, 324, 573–574, 596, 參看「講經, 經學(學術), 書院」
〈講院條約序〉540
江州陳氏 387–388, 394, 453, 454–455, 462, 540–541
焦竑 311
《鑑略》431
《教民榜文》328, 參看「《聖諭六條》」
皎然 350
教師 5, 63–64看「師, 師道」
教授 87–88, 474, 475, 492注, 541, 543, 580
〈教條示龍場諸生〉567
教學 268–269, 271
教學行 271
教學容 57, 354–355, 510, 程端禮 358–364, 黃佐 368–369, 柳宗元 349–350, 王陽明 368–369, 魏校 367–368, 許衡 363, 朱熹 357–358, 參看「經學、宋朝、唐朝, 元朝」
教育理想 17, 67, 278, 546, 參看「博文」
〈教約〉571
《教子齋規》462
節 304
解額 113, 139–140, 149, 參看「配額」
戒律 32, 300–301, 參看「僧伽戒律。」
〈戒子弟〉566
〈戒子孫〉451
〈戒子益恩書〉442
金朝 90, 288–289, 科舉 145–147, 288–289, 世宗 288
金華鄭氏 462
進士 129, 135
《進學》409
〈進學解〉241注
《晉書》358
《近思錄》368, 423, 424
今文經 190注, 看「經學」
〈進學銘〉569
敬 306
靜 310注
淨明宗 290, 300
精舍 59–60, 81, 204, 387, 516
經生 533
經學(學術) 19–20, 58, 59–61, 179, 181, 189, 192, 古文經 116, 190, 191–192, 漢朝 53, 113, 116, 188–192, 340–341, 金朝 146, 288, 今文經 190注, 191–192, 明朝 331–335, 365, 宋朝 272–277, 魏晉南北朝, 62–63, 66, 72, 212, 216–217,

218–221, 元朝 363, 朱熹論經學 357 注, 參看「五經博士」
經學 (學校) 57, 64, 67
經義 (科舉科目) 138, 139, 151
菁英 172, 199, 251, 309 注, 498, 529, 參看「任賢制度」
京兆 86, 京兆府小學規 352, 541–542
靜坐 298, 462
九品 126
九品官人法 122–129
九戒 299
九經 87, 130, 137 注, 360
酒井忠夫 329
鳩摩羅什 203
救贖預定論 39
《舊唐書》358
《九域志》489
《九章算術》366, 370, 405
《菊花與劍》35–36
舉人 136
鉅子 185
君子 15, 16, 25, 43, 171, 623, 參看「gentleman」

K

喀爾文 39, 321, 606, 618
《開蒙要訓》413
凱佩德 435, 參看「Gay, Peter」
康米紐斯 614
考據學 278
考試制度 20–22, 82, 121–122, 354, 593, 595, 626, 漢朝 109–121, 遼、金、元朝 144–150, 288, 明朝 150–155, 年齡 114, 140, 宋朝 134–144, 151, 唐朝 129–134, 元朝 152, 參看「察舉、公平，公正性，科舉」
克己復禮 166–167, 170, 參看「禮」
科舉 20, 28, 128–162, 259, 592, 考生 129–130, 151, 科舉文化 140–144, 容 154, 354–355, 批判 155–160, 160–162, 593, 參看「考試制度」
刻漏 77, 473, 476 注, 參看「刻漏博士」
空 310
孔安國 222, 231,
孔恩 331
空海 80
孔尚任 438
孔穎達 230
孔子 2, 15, 15–16, 49, 107, 163–173, 176, 182, 337, 338,
孔子廟 73, 75, 79, 93, 94, 536
口義 137
口訣 492–493
口試 137, 594, 644, 646
口語 212
寇謙之 214, 215, 518
匡衡 374
Kuhn, Thomas 331, 看「孔恩」

L

《老子》31, 66, 131, 132, 183–184, 416, 341, 347, 349, 358, 416
《楞伽師資記》248
類比 42, 280
Levenson, Joseph 184, 看「列文森」
立 166
吏 120, 470–471, 352 注, 502–503, 573
理 262, 264, 293, 313, 554, 645
利 140, 157, 158, 165–166, 177, 236, 257, 261, 505, 546, 555, 592, 參看「功利主義」
禮 35, 68–69, 72, 79, 80, 179–180, 166–168, 178, 335, 370, 507, 法制化 231, 禮學 63, 179, 231–2, 232 注, 唐朝 231, 232–233, 232 注, 361, 荀子 179–180, 對禮的批判 199, 201 注
李翺 243–245

李綱 582
李壁 483
李淳風 473, 491–492
李大師 229
酈道元 225, 489
李侗 270–272
李端 380
李諤 235
李固 576
李杲 485
李翰 417, 421, 430
李廙 483
李後主 382, 看「李煜」
《禮記》70注, 194, 370, 437, 441, 458, 參看「《大戴禮記》、《小戴禮記》」
李誠 488
禮經 看「三禮、《大戴禮記》、《小戴禮記》、《儀禮》、《周禮》」
李孟 290
李泌 386
李清照 389–390
歷山書院 397
《離騷》349, 350
李善 228
李時珍 486, 490
李斯 180
曆算 77, 91
李嵩 266
李燾 279, 482
李廷機 431
李孝伯 344
李鉉 345
李心傳 279
理學 7, 21注, 23, 44, 90–91, 144–145, 293, 313, 314–315, 355, 356, 參看「道學」
理性 37, 38注, 39, 41, 108, 198, 272, 275, 298, 354, 518, 604, 614, 617, 618–619, 620, 650
李延壽 229
李冶 290
禮儀 14, 15, 20, 33, 34, 35, 48, 53, 55, 76, 79, 80, 181, 199, 232注, 標準化 231, 佛教 88, 90, 92, 家法 211, 建築 55, 禮治 186, 世俗化 79, 書院講學 90, 319, 573–574, 鄉飲酒 48, 63, 與儀式 193–195, 198, 參看「禮」
李膺 119, 577
李煜 382
李元吉 522
李約瑟 187, 254, 493, 596, 645
李贄 311, 313
麗澤書院 396
理智 38, 看「理性」
遼朝 90, 287–288
梁冀 576
梁啟超 185
梁武帝 128, 379
梁元帝 379
良知 307–308, 311注, 312, 604
《兩漢蒙求》421
《列女傳》433–434
列文森 184, 428注, 628,
麟趾學 71
靈寶宗 296, 298
靈臺 55
劉安 110, 186, 377
劉班 421
劉邦 503, 參看「漢朝」
劉備 443
柳玭 451
劉昺 343
劉秉忠 294
劉敞 357
劉聰 342–343
劉德仁 283, 298–299

柳公權 451
劉和 342
六經 19, 165, 202, 365, 參看「《樂經》」
柳如是 438
劉劭 197, 509–510
劉完素 485, 492
劉向 9, 116, 191, 366, 377, 433, 442
劉相 529
劉勰 212
劉歆 116, 191, 377, 433, 442
六藝 17–18, 164–165, 405
劉毅 127
劉因 292
劉玉 283, 300
劉禹錫 259, 535
劉秩 482
劉知幾 482
柳宗元 245, 258–259, 349, 529
林奈 598注
Linnaeu, Carl 598注, 看「林奈」
《龍紋鞭影》430
Loyola, Ignatius 40, 看「羅耀拉」
《魯班經》492
呂本中 368, 422
呂不韋 110, 186, 324–325
呂得勝 429
《錄鬼錄》539
呂龜蒙 489, 490
陸機 487
陸九齡 454
陸九淵 90, 253, 264, 283, 307, 397, 454, 460, 463, 545, 555, 597, 參看「陸象山」
呂坤 325, 429, 464, 647
露門學 71
《呂氏春秋》110, 385, 501
律學 64, 65, 67注, 94注
陸象山 554, 看「陸九淵」
陸秀夫 553
陸游 354, 391, 399, 459, 552
旅遊 289–290
陸贄 361
呂祖謙 361, 369, 396, 422, 546–547
論 137
《論語》15注, 62, 166–173, 191, 221, 266, 340–341, 353–354, 363, 364, 532
羅洪先 310
羅欽舜 313
羅汝芳 311
羅耀拉 40
羅友枝 404
Luther, Martin 38, 看「馬丁路德」

M

馬丁路德 38
馬端臨 545, 558
馬融 59, 185注, 213
馬樞 346
馬續 341
滿大人 642
mandarin 642, 看「滿大人」
茂才 114
茅元儀 490
茅山 297, 517–518
門人 110, 423, 495, 496, 497注, 499注, 508
門生 269, 496, 504, 528–529, 549, 550, 577, 參看「門人，師徒關係」
蒙古 90, 94–95, 149, 291, 295, 383, 398, 444注, 456, 477–478, 556–558, 參看「元朝」
蒙古字學 95
《蒙求》417, 419, 425
孟勝 499
《蒙養故事》430
《孟子》3, 19, 173–177, 179, 182, 221, 289, 307注, 349, 353, 363, 364, 367, 425

meritocracy 27, 看「任賢主義」
彌爾 403, 465
彌封 135
廟學 74注, 75, 92–93, 94–95
面試 113, 115
Mill, John Stuart 403, 看「彌爾」
民粹主義 314, 參看「庶民主義」
民間教育 30, 看「庶民教育」
民主書院 13
民主制度 41–42
民族性格 35–36
民族主義 97
命 165, 196
明朝 97–104, 成祖 365, 384, 官學學規 563–566, 課程 364–372, 科舉 150–155, 思宗 367, 太祖 101, 政府藏書 383–384
明法 115, 133, 137, 347, 474注
名教 199
明經 115, 116, 130
明師 214, 491, 參看「師授」
明堂 55
《名物蒙求》421
《摩訶止觀》248
墨家 107, 109, 182, 184–185, 499
墨義 137
moral calculus 323, 看「道德計算」
《牡丹亭》438

N
中山茂 598, 644
念 310
〈南贛鄉約〉316, 322,
《難經》526, 看「《皇帝八十一難經》」
《南史》229, 358
南唐 382
natural law 36, 看「自然法」
Needham, Joseph 596, 看「李約瑟」
內丹 297–298, 299, 301, 491
《訓》437
聶豹 310
尼采 40
Nietzsche, Friedrich 40, 看「尼采」
《女範捷錄》437
《女論語》435
《女誡》434, 437
《女千字文》439
《女三字經》439
女四書 437
《女小兒語》429
《女孝經》435
女性 11, 173, 456
女性教育 432–439
〈女訓〉435
女真 90, 91–93, 145, 參看「金朝」

O
歐陽發 483
歐陽棐 483
歐陽烝 483
歐陽歙 506, 575
歐陽生 506
歐陽修 143, 271, 273, 383, 455, 456, 536
歐陽詢 481

P
判 154, 597注
潘乃德 35
泮宮 48, 66
pederasty 看「兄弟情愫」
配額(科舉) 113, 149, 154–155, 參看「解額」
培根 42
裴頠 199
裴斯泰洛齊 592
裴松 445
裴秀 489
裴駰 445

裴子野 445
彭興宗 397
perspectivize 602, 看「透視化」
Piaget, Jean 592, 看「皮亞傑」
Pestalozzi, J. H. 592, 看「裴斯泰洛齊」
皮亞傑 592
平等 107, 123, 134, 155–156, 161, 172注, 259注, 286, 294, 308注, 309, 315, 573, 574–575, 592, 644, 宋朝 282, 道教 286, 佛教 251注, 256, 282, 637, 漢朝 199, 明朝 315, 575, 王陽明 309, 315
參看「公正性, 平民倫理, 庶民倫理
populism 314, 看「庶民主義」
predestination 608, 看「預選説」
primitivism 24–25, 看「原始主義」

Q

歧伯 526
齊朝(南齊) 67
契丹 90–91, 145, 參看「遼朝」
齊國 50
起家 211
《七略》226
《啓蒙記》412
啓示 38
齊學 50
《千字文》207, 410, 414, 416, 428–429, 532
錢德洪 312
錢穆 161
前秦 65, 342
前燕 65, 343
錢乙 485
前趙 64
秦檜 583–584
秦季栖 488
秦九韶 488
欽天監 479, 參看「天文學(學校)」
清教徒 321, 612, 617–630
清議 123, 577, 578
丘處機 488
瞿壇悉達 484
權德輿 529
勸善書 255, 看「善書」
權威 31, 34, 35, 38, 39, 42–43, 246, 321, 401, 571, 591, 592注, 605, 617, 620, 633
權威性格 29, 35, 40, 42, 140–142, 321–324, 332, 502, 593, 594, 601, 602, 604, 610, 617–619, 635, 636, 646, 647–649
權威體制 41, 321, 635
勸學 178, 339, 385, 501, 548
勸懲簿 322, 463, 參看「缺失記錄表」
全真教 283, 286
缺失記錄表 611

R

Rawski, Evelyn 404
reason 38, 看「理智」
仁 15, 165, 174
任賢主義 27–28, 70, 106, 107, 109–110, 111, 164, 172及注, 182, 195, 202, 260, 518, 593, 594, 625, 626, 627, 參看「meritocracy」
《人物志》343
人文主義 18, 40–41
人性 174, 178及注, 195, 262, 315, 326
任子 121
representation 43, 看「呈現」
revelation 18, 看「啓示」
儒 49
儒家 1–3, 66, 68, 72, 112–113, 199, 201–202, 343, 522, 566, 本體論 199–200, 金朝 288–289, 遼朝 287–288, 元朝 291, 參看「道學，孔子，朱熹」

儒家正統 33, 45, 238, 257, 278, 287, 300, 315, 324, 326–327, 335, 365, 439, 459, 461–462, 469, 527, 575, 591, 593, 605, 609, 612, 636–638, 640, 649, 592, 參看「名教，三綱」
阮籍 201
阮元 447

S

薩佛納羅拉 40
洒掃應對 423
薩特 40
三本 202
《三倉》407
三從四德 437–439
《三國志》358, 445
三教 30, 32注, 33, 74, 285–287, 295, 297, 299, 301, 327, 330, 334, 467, 592, 593, 605
《三教論衡》258注
三綱 34, 187, 301, 325, 640
參看「三本，五常」
三歸戒 533
《三經新義》151
三老 57
三禮 62, 131, 137, 192, 221, 231, 232注, 345, 347, 349, 350, 360, 363, 444–445, 參看「禮經」
三史 137, 230, 343, 451
三舍法 87, 94, 100, 136, 149, 289, 538
三玄 200, 342
三張 213
三傳 137
《三字經》425, 635
Satre, Jean–Paul 40, 看「薩特」
Savonarola,Girolamo 40, 看「薩佛納羅拉」
僧伽戒律 88, 203–204, 209, 256–257, 282, 310, 514, 515, 534–536, 551
僧肇 203
山林講學 7, 60–61
禪讓 232–233
善書 26, 327, 328–331, 429, 438, 459, 465, 615
山長 96
商朝 15注, 106
上清宗 296, 297–298
商人倫理 283, 看「宗教倫理」
《尚書》116, 222, 340, 349, 363, 441
《尚書大傳》406注
尚賢 184, 參看「任賢制度」
商鞅 108
商業精神 607–608, 參看「宗教倫理」
《少儀外傳》369, 422
邵雍 297, 361
射 48, 107, 370
社 30, 參看「社約」
社會流動 21, 105, 120, 134, 153注, 155, 172, 235, 470, 502, 530, 559, 626, 632
社群性 601
社學 94–95, 100–101, 363, 364, 365, 367–368, 464, 562
社約 574
慎獨 401
沈括 489
沈峻 346
申公 503
紳士 16及注
沈約 208, 229, 375
聖 175
聖功格 647, 看「功過格」
省試 130, 136, 139, 146, 530
生徒 129, 看「門生，學生」
〈聖諭六言〉328
生員 153
士 175注
師 49, 57, 140, 195, 250, 漢朝 195, 213, 214,

宋朝 83, 87, 140, 268–269, 646, 唐朝 245, 246–250, 249, 526–529
勢 281
《十八史略》421
釋菜禮 523
師道 214, 245注, 350注, 515
釋道安 66, 看「道安」
釋奠禮 63, 73
師法 181注, 190, 500
《世範》458–460
詩賦(科目) 139, 145, 146
《史記》50, 255, 342, 343, 348, 358, 360, 445, 451
十戒 32, 297及注, 299, 533, 640
石介 580
石經 71, 79
《詩經》116, 349, 363, 368, 442, 503
《詩經集注》333, 363
石勒 343
士林館 68
《石林家訓》458
史彌遠 584–585
《十七史蒙求》421
士人 8, 10, 14, 16, 25, 44, 85注, 103, 211, 242, 346, 449, 456, 461注, 510, 537, 580, 632, 644, 647–648, 參看「讀書人，知識人」
師授 214–215, 246, 491, 516, 518–519, 參看「明師」
〈師說〉242, 245, 268注, 523
《世說新語》212
十四戒 299, 533
世俗化 79–80
《十誦律》515
史嵩之 585
師徒關係 181, 184–185, 190, 213, 214, 501, 504, 515, 525–526, 527–530, 531, 535, 549
時文 371
詩學 208, 210
史學 66–67, 227, 348, 350
史學(學校) 64, 66, 223
《史學提要》421
世襲制度 106–109, 127, 214–215
實用性 20, 79, 172, 183, 201, 207, 231注, 263, 284, 289, 290, 291, 326, 430, 432, 469, 491, 612, 617, 619, 參看「功利主義」
《史韻》430
《史籀篇》407
《識字集》412
識字教育 191, 352及注, 404–439, 532–534, 608注, 漢朝 405, 407–410, 433–435, 功能性識字 430, 明朝 427–431, 唐朝 412–420, 435–436, 宋朝 420–427, 436–437, 魏晉南北朝 410–412, 元朝 427–429
士族 128
世族 128注, 420, 468注, 494
勢族 128
守節 304
守喪 506–507, 512, 576, 578, 參看「追諡」
書法 366, 445–447, 451, 480–482,
《書經》看「《尚書》」
《書經集注》333
書面考試 594, 603, 644–647
束晳 386, 412
數學(學校) 看「算學」
書學(學校) 77, 94注, 472
書院 6–7, 12–13, 49, 88–90, 93, 102, 105, 155, 257, 387, 452, 625, 藏書 394, 399, 454, 金朝 93, 官學化 89–90, 96, 101, 154, 明朝 101–104, 304–305, 325, 宋朝 88–90, 元朝 94, 95–96, 學規 571–572, 宗族書院 88, 與朱熹 6–7, 與配額(科舉) 155, 參看「叢林，山林講學」

庶民教育 43, 297, 300, 301–302, 325, 326, 636–640
庶民主義 314, 315–321, 324
贖罪卷 612
《水經注》225
《説苑》366–367
《四分律》515
四館 67注
四句教 308
四君 109
《四庫全書總目》384
《四體書勢》446
四門學 76注, 78, 82, 520, 525, 530
四門小學 70, 看「小學」
四史 348, 451
四書 21, 149, 152, 154, 245, 292, 320, 357, 359, 360, 364, 365, 368, 369, 437, 563, 567, 634, 635, 647
《四書大全》332, 333, 365
《四書集注》21, 149, 276–277, 332–333, 359, 363, 365, 369
《四書章句集注》21, 看「《四書集注》」
寺產 209–210
司馬光 261, 356, 457, 458, 483, 543
司馬褧 445
司馬遷 348, 482
司馬談 482
私人藏書 384–394
私人教育 49, 50, 61, 504, 81–82, 504, 508, 518, 532, 624, 625, 佛教 81, 漢朝 58, 59–61, 65注, 明朝 570–571, 隋唐, 81–82, 魏晉南北朝 65, 66, 74, 74, 510
私史 225, 229
四史 348
私學 看「私人教育」
私學生 532
四藝 207注
四嶽 106
司天監 477, 參看「天文學(學校)」
司天台 77, 91, 473, 477, 473, 477, 參看「天文學(學校), 回回司天台」
司業 78
宋朝 82–89, 257–287, 296, 456, 度宗 267, 徽宗 476, 教育 容 351–362, 科舉 134–144, 理宗 267, 284, 585, 仁宗 267, 382, 455, 541, 孝宗 371, 政府藏書 382–383
《宋略》445
宋敏求 388–389
宋若華 436, 437
《宋書》229
蘇轍 273, 281, 481
蘇漢臣 266
蘇嘉 580
俗講 251–253, 參看「講經」
蘇秦 374
蘇軾 273, 361, 481, 552
蘇舜欽 481
蘇舜元 481
蘇頌 488, 490, 580
蘇洵 143, 281, 455, 481
蘇州 12注, 100, 543及注, 550
《算經十書》473
算學(學校) 77, 133, 331, 472, 479, 525
算學(知識) 94注, 370–371, 473, 479, 487, 參看「家學傳統, 曆算」
隋朝 129, 煬帝 381, 參看「唐」
孫復 261, 550
孫惠蔚 344
《孫吳兵法》343

T

太極書院 397
太常寺 475
《太公家教》415, 425, 429, 532
太卜署 77, 78

《太平寰宇記》488
《太平經》190, 198, 625, 636
太僕寺 77
《太上感應篇》32–33, 283–285, 297, 328, 638
太史公 350, 看「司馬遷」
太史局 475
太史院 477
太學 54, 56, 漢朝 54–56, 57, 62, 503–505, 509–510, 晉朝 63, 課程 54–56, 62, 明 151, 宋 82–84, 86, 539注, 543, 579, 580–590, 唐 76, 520–522, 魏(三國) 61, 217, 508, 晉、南朝 66, 67, 509–510, 北朝 64, 69, 71, 72, 元朝 93–94, 參看「聰明觀，國子學，鴻都門學，經學，律學，四館，五館」
太醫監 480
太一教 283, 299
太醫局 475
太醫署 77, 472–473, 475, 476
太醫院 480, 486
泰州學派 311, 314, 317
唐朝 75–82, 128–134, 227–257, 德宗 351, 高宗 131, 132, 134, 233, 451, 524, 高祖 228, 234, 381, 451, 教育 容 347–351, 太宗 78, 134, 152, 221, 228, 230, 233, 234, 348, 418, 451, 524, 525–526, 文宗 381, 武則天 131, 134, 233, 武宗 531, 玄宗 81, 233, 238注, 285, 288, 347, 521注, 523, 晚唐 534–536, 政府藏書 381–382
唐慎微 485
湯顯祖 438
唐寅 392
《桃花扇》438
陶弘景 473, 484, 491, 516–517, 518
討論 181, 317, 324–325, 345, 568, 596, 598, 642–643, 參看「對話，會話」
陶尼 607
陶淵明 292
Tawney, Richard H. 607, 看「陶尼」
提舉學事司 87
體用 312
天賦 511, 看「才能」
天理 321, 324, 466, 606, 620, 645–646
天人合一 186–187
天地君親師 272, 501, 533, 646
田浩 22注
天文(知識) 17, 77, 91, 120, 160, 246, 278, 289, 371, 447, 473, 476及注, 479, 禁止 479注, 遼金元, 91, 476–478, 488, 明朝 478–480, 490, 492, 493, 宋朝 580, 元朝 94注, 95, 與藏書 487, 488, 參看「家學傳統，數學，算學」
天文館 521
天文局 475, 475注, 477, 看「司天台」
天文學(學校) 77, 95, 100, 475, 478, 485注
天一閣 393
〈條約〉564
帖經 137
Tillman, Hoyt Cleveland 22注, 看「田浩」
〈庭誥〉448
圖書分類法 377, 378
通 280–281
統 214, 242, 246, 248, 526–527
《兔園策》418
《通典》235, 358
《通鑑綱目》279
童科 133, 265, 266, 268, 參看「童子」
《童蒙須知》329, 368, 424
《童蒙訓》368, 422
童年 45, 265–268, 406, 428, 450, 509, 561, 641
童心 313–314, 321, 353, 356, 568, 604
同性戀 642, 參看「兄弟情愫」

童子 115, 117, 158, 266, 359注, 368注, 453, 511
透視化 602–604, 參看「perspectivize」

U

Unschuld, Paul U. 331, 看「文樹德」

V

Vihara 204, 看「叢林」

W

外丹 34, 297, 301, 491
萬全 486
王安石 135, 151, 261, 357, 361, 474, 543, 580
王彪之 445
王勃 526
王充 196, 198
王重陽 488, 看「王喆」
王符 119, 197
王夫之 158, 281, 529, 530
王艮 311, 317
王珪 526
王淮之 445
王畿 310, 312
王節婦 437
王克明 491注
王令 421
王莽 54–55, 118, 121, 191, 377
王訥之 445
王凝之 447
王弼 199, 201, 221, 231
王世貞 392
王肅 62, 216–217, 221
王通 236–237, 358, 519, 525, 531
王羲之 211, 446, 447
王獻之 446
王相 437
王陽明 102, 302, 306, 307–309, 313, 314, 316, 322, 326, 327, 368, 490, 567, 574, 592, 讀書法 368–369
王堯臣 383
王應麟 279, 408, 418, 425
王喆 283, 300
Weber, Max 608, 看「韋伯」
韋伯 608, 642
衛夫人 446, 看「衛鑠」
衛恒 446
衛瓘 446
衛覬 446
為己之學 看「學以為己」
魏了翁 396
威權 41, 看「權威」
威權性格 40, 參看「權威性格」
衛爍 446
魏收 229, 448
《魏書》229
魏希德 161
魏校 368
《為學次第》570
危亦林 486
韋應物 387
魏徵 229, 435
魏忠賢 103
威斯坦因 251
Weinstein, Stanley 251, 看「威斯坦因」
文 77注, 169–170, 239–240, 352, 參看「文學」
文化認同 335
文化再生 看「cultural reproduction」
溫卷 269, 371, 527, 參看「公卷, 行卷」
文人 85注, 89, 102, 135及注, 278, 288–289, 428, 438, 456, 537, 592, 592, 628, 參看「讀書人, 知識人」
文天祥 314

文翁 57
《文選》234, 347, 348, 361, 參看「《昭明文選》」
文學 22, 235–238, 352, 445, 參看「詩學」
文學(課程) 66–67, 67, 212
文學(科目) 115
文藝復興 18, 40
文彥博 455
文淵閣 384
文徵明 392
《文中子》525
文字考試 644–647
文字學 208
臥碑 99, 590
《武備志》490
五常 34, 187–188, 564, 參看「三本，三綱」
吳澄 293, 333, 375
五代 382, 638
《五代史記》358
五館 67
五戒 32, 188注, 299, 533, 640
五經 19, 53, 57, 167, 188, 189, 276, 277, 340–341, 508, 567, 634, 635, 647,《五經大全》332–333, 365, 365,《五經正義》21, 151, 222, 230, 231, 349, 354, 357, 363, 365, 381, 634, 354, 363, 381, 參看「博士」
五經(科舉科目) 131, 137注, 147
吳歷 394
無上十戒 297注, 看「十戒」
吳廷翰 322
吳與弼 303, 566–567
吳章 507

X

習鑿齒 224
戲劇 373–376
賢 106, 107, 108, 109, 184, 305注
現代化 286–287
《咸淳清規》535
賢良方正 112, 115–6
先生 60, 497注, 512, 641, 參看「師」
鄉貢 129, 133 看鄉試
項浚 412
享樂主義 201
鄉試 130, 136, 148, 149, 153, 154, 530, 632, 參看「鄉貢」
向秀 199, 200注, 511
鄉飲酒 48, 58, 65, 66, 529–530
鄉約 316–317
〈相宅秘訣〉493
孝 122, 180–181, 191, 211–212, 304
《小戴禮記》357及注, 438注, 506注, 參看「《大戴禮記》」
《小兒語》429
《孝經》57, 181, 191, 211, 266, 288, 340–341, 347, 353–354, 363, 364, 368, 416, 441
孝廉 114
孝悌力田 112
孝悌忠信禮義廉恥 309, 看「八德」
蕭抱珍 283
蕭良有 430
蕭統 226, 226, 361
小學(學校) 49注, 64及注, 70, 86, 406, 422
《小學》263, 268, 363, 364, 367, 368, 369, 423, 427, 465
《小學大義》424
《小學古訓》368
《小學詩禮》424
蕭子顯 229
寫經 533
謝靈運 378
心 264, 293, 302, 304, 305, 309, 312–313, 327, 569
新教倫理 609

心喪 504注, 512及注
《新簿》378
《新唐書》358
新道教 200注, 283注
辛棄疾 371
心學 22注, 295, 301, 303–309, 312–313
邢昺 354
《性理大全》365
《性理字訓》424
行卷 371–372, 參看「公卷，溫卷」
形上學 199
形式化 看「儀式化」
兄弟情愫 參看「同行戀」
秀才 99, 130, 153
休謨 39, 615, 648, 參看「Hume, David」
修身 19
徐幹 197
《敍古千文》422
許衡 93–94, 149, 291–292, 362, 424, 478, 558
徐夢梓 279
許商 506
《續小兒語》429
許遯翁 430
徐之才 345
徐遵明 344, 345
徐彥 354
宣講 205–207, 看「講經」
玄學 66, 67, 80, 345
學 168–170
學規 319, 323, 539–549, 557–558, 562–566, 胡瑗 543, 與道學 543–549, 朱元璋 563–564, 參看「臥碑」
薛己 486
學究 137
學官 87
學生 72, 78, 495–574, 出身背景 82, 525, 526, 537, 560, 數目 50, 56, 60, 61, 64, 70, 71, 81, 86–87, 92, 94, 100, 343注, 346, 351, 504, 513, 516, 517及注, 518, 525, 537, 556, 557, 559–560, 地方學校 73, 86, 99, 537, 556–557, 國子學 63, 67, 71, 99, 513, 537, 552–553, 556–557, 559–561, 太學 56, 62, 65, 66, 66注, 67, 69, 98, 504, 513, 537, 556–557, 559–561, 參看「弟子、及門、門生，學士」
學生運動 13, 575–590
學士 470
學士郎 532, 534
學術地理 456–457, 461, 483, 576
學術系譜 214, 看「統
學以 己 2–3, 4注, 6, 24, 163–164, 223, 243, 592, 593, 625, 648, 個人義與社會義 8–9, 11, 12, 14, 29, 401–402, 603, 630–634, 646
與朱熹 6–7, 參看「自得」
學田 85, 94
學校 2, 13, 15, 47–75, 商 47, 周 47–48
〈學校貢舉私議〉358
薛瑄 306
荀爽 341
殉道 29,〈訓蒙大意示教讀劉伯頌等〉316
荀悅 196, 341
荀勖 226
荀子 3, 178, 178–180, 193, 339, 500–502, 〈勸學〉178, 參看「禮」
《訓學齋規》544
《訓子語》466

Y

顏 169, 497
演講 253, 205–207, 212, 324–5, 參看「講學」
顏師古 408
《顏氏家訓》416, 448–450, 451
嚴嵩 102

嚴延年 471
顏延之 448
諺語 33, 284, 416, 419, 429, 432, 464, 466, 489, 492, 548
顏元 159
顏真卿 481
顏之推 408, 416, 448–450
陽枋 552
楊濟時 486, 490
楊堅 380
楊簡 264, 552, 584
陽嶠 522
楊炯 267
楊軻 346
養士 109–111, 120, 122, 393, 623–625, 630
楊時 320, 358, 582
楊世勳 354
揚雄 196注, 358
楊忠輔 490
姚興 343
耶律楚材 290–291
葉夢得 458
義 321
義門 460, 461, 463
《易經》179注, 200, 221, 273, 341, 349, 363, 441
《易經本義》333
《逸周書》440
伊拉斯莫斯 40, 參看「Erasmus, Desidelius」
以吏為師 470–471, 502–503, 參看「吏」
伊佩霞 459
儀式化 20, 35, 79–80, 104, 122, 123, 185注, 193–195, 232, 334, 335, 463, 466, 574–575, 師徒關係 190, 195
儀式主義 193, 與禮儀的不同 193–195, 201, 參看「禮儀，儀式化」
《藝文類聚》234
醫學（知識） 80, 95, 118, 558, 596
醫學（學校） 92, 480, 484, 485, 491
醫學提舉司 477
一元化 34, 參看「標準化」
〈遺詔敕劉禪〉443
蔭 121, 483, 552, 559
因果關係 281, 284, 449, 參看「輪迴」
陰陽學 477, 478
吟詠 317, 568, 參看「音樂」
印刷術 85, 135, 278–279, 281, 285, 382, 388, 391–392, 394, 536, 598
陰陽學 64注, 94注, 95, 100, 115, 118, 294, 477
音樂 78, 207, 251, 317, 320, 365注, 372, 464, 參看「太樂署，《樂經》，吟詠」
應天府書院 102, 396, 541
應貞 445
《永樂大典》384
有機觀 187, 參看「天人合一」
《幼學故事瓊林》430
《幼學須知》430
語錄 325, 553, 597
虞蕃 580
預選説 608
虞世南 418
語音學 203, 208
于定國 471
余英時 22注, 607, 610
豫章胡氏 388, 參看「華林書院」
《御製大誥》364, 370, 563
原別 60–61, 517, 參看「追求名師」
元采 458
元朝 94–96, 101, 147, 147–150, 290–294, 成宗 263, 課程 359, 361, 363–364, 私人藏書 391–392, 學規 557–558, 醫學政策 477–478, 558, 政府藏書 383
元好問 289
圓仁 252, 295

原始主義 24–25, 參看「primitivism」
約 319
岳飛 456, 583
《樂經》19注, 365及注
嶽麓書院 396
樂史 488
《韻史》430

Z
《雜抄》413
雜文 132
《雜字》412
再現 43, 看「呈現」
湛若水 102, 304–305, 365, 567
《昭明文選》226, 234, 237, 238
曾鞏 281
曾國藩 468, 469
曾先之 421
曾子 8
章安灌頂 248
張從正 485
張軌 66
張衡 114, 120
章璜 570
張繼先 296–297
張儉 578
張居正 102
張駿 66
張陵 215
張履祥 466
張栻 262, 361, 554
張廷玉 467
張玄 213
張英 466
張雨 297, 592
張說 568
張載 357, 361, 550–551
張仲景 485
長幼情愫 649, 看「兄弟情愫」
趙秉文 289
趙典 506
趙復 397
趙岐 222
趙孟䫜 481
趙南星 430
趙汝愚 584
趙師睪 585–586
趙翼 347
真 310, 312
《貞觀政要》525
真德秀 361, 462
〈枕中書〉448
正大道 298, 看「大道宗」
正史 224, 228–229, 451
鄭樵 279, 493
《鄭氏規範》463
鄭思肖 298
正統 223–224, 234, 238, 242–247
鄭從讜 529
鄭玄 59, 63, 185注, 191, 213, 216, 221–223, 231, 442, 507
《周禮》51, 62, 63, 106
正一宗 296, 489
質 169
支遁 203
直講 87
《治生經濟》615
知識人 7, 8, 11, 22, 23, 25, 27, 29, 31, 42–43, 86注, 99, 102, 103, 104, 123, 144, 158, 177, 184, 189, 195–197, 201, 207, 242, 272, 286, 287, 327, 330, 335, 402注, 495, 600, 601, 605, 645, 漢朝 503, 505, 明朝 314, 315, 321, 323, 572, 582, 宋朝 362, 432, 455, 539, 唐朝 351,
元朝 558–559

知行合一 308
智性主義 312, 313, 314, 320, 327, 334
智顗 246–248, 255
智仁勇 593
智圓 540–541
〈中庸〉 243
仲長統 197
鍾會 342, 344
中山茂 597, 644
中書學 69, 71注, 347, 510, 511注
《中說》 525, 看「《文中子》」
忠孝 300及注, 314, 329, 331
鍾繇 482
《中庸》 188, 243–244, 276–277, 277注, 332, 363, 參看「四書」
周邦彥 553
周敦頤 260
周葵 584
周密 552, 587
周興嗣 410
株宏 329
助教 71, 472
諸科 137
朱思本 489
朱熹 21, 95, 263, 108, 149, 262–264, 270–272, 279, 306, 316, 332–334, 353, 357, 361, 397, 458, 488, 554, 566, 論禮 263, 論讀書進程 357–359, 論學規 539–540, 544, 539–540, 541, 542, 543–544, 548, 與識字教育 420, 422–425
朱元璋 45, 95, 99, 321, 364–367, 參看「明朝」
朱載堉 365注
朱用純 465
《朱子家訓》 35, 465–466
朱震亨 331, 486
《朱子治家格言》 466, 看「《朱子家訓》」
專制 324, 370
莊子 4–5, 183–184, 292, 349, 350, 358, 384, 416
追尋名師 12, 60–61, 550, 參看「原別，陶弘景」
追諡 507
《字寶碎金》 418
自得 30, 372–373, 400–402, 592, 648
自控 29, 參看「自訟」
自律 321
自然 201
自然法 36–42, 614, 645–646
自訟 29, 321, 605, 609, 648
自我 28注, 29–30, 162–164, 171, 184, 227, 293, 321, 321–324, 330, 384, 400–402, 600–605, 605, 619
自由 400–402
子游 495
《資治通鑑》 279, 358, 360
《資治通鑑綱目》 360
宗 247, 248
宗教倫理 283, 607, 608
宗教性 605–608
宗學 71
宗族 10, 14, 142–144, 319, 452, 454注, 455, 456, 宗族學校 14, 143, 210, 453–455, 與科舉 455, 461, 參看「家族，家族教育，宗族書院」
宗澤 256
《宗約歌》 464
祖 247–248
祖沖之 447
祖瑩 346–347
〈尊師〉 501
左雄 113, 119–120
《左傳》 62, 116, 221, 356, 358
座主 508, 550

李教授這本新著論述中國的傳統教育制度，對於私人講學、考試選才、中央到地方各級學校的建立、書院的興盛，以及大眾教育，都巨細靡遺。在教育思想方面，李教授一方面論及儒家經學在教育上的深遠影響，是權威人格與保守性的形成；另一方面則強調道學思想擺脫威權和科舉，增[redacted]儒家教育的互動。在教育的實際運作方面，論述[redacted]教育、課程的演變，以至學生的生活和學生運動[redacted]於教育的實際情況的描述及評估。這本書特別值[redacted]研究歷史的教師和學生有很好的助益。

[redacted]院士）

本書以歷史的眼光描繪中國傳統教育的特色：學以為己；廣泛引用中、美、日的研究成果，交互比較，提供深刻的反思，充滿挑戰及啟發性；學術視野開闊，成功地運用了經濟史、政治史、宗教史、哲學史和民俗史等多學科的成果和資料展開論述；在中國教育史學領域具有重要的學術價值。

于述勝（北京師範大學教授）

書中所引用的資料，豐富程度前所少有。作者透過中西比較觀點，擴大了既有教育史學界研究視野，深具創意與價值。

周愚文（國立臺灣師範大學教授）

作者獨自挑起或應由一個團隊進行的項目，而成果是壯觀的。……一幅宏大的圖卷上，繪出跟中國傳統教育關連的思想及社會的各個方面，迄今無可比擬，特別是通常被忽略的征服王朝亦整合進來。……這部聚焦教育的參考書，實質上處理了整個上古到十七世紀中國的知識史。

François Aubin, *Archives de Sciences Sociales des Religions*

全書洋溢著平和與深思的氣息，給我們闡明傳統中國複雜的教育與人格培養的特質。

Helwig Schmidt-Glintzer（施寒微）, *Monumenta Serica*

該書文筆流暢簡潔，以完整的結構駕馭廣泛的素材，清晰而全面地展現了中國傳統教育的發展歷程。

Barbara Lynne Rowland Mori, *China Review International*

中文大學出版社
THE CHINESE UNIVERSITY PRESS
www.chineseupress.com
HONG KONG, CHINA

ISBN 978-962-996-507-5
9 789629 965075