

明清中國萬里尋親的文化實踐

呂妙芬*

本文主要根據方志與其他文類所記載的萬里尋親孝子傳，討論這種孝行典範在明清中國做為一種文化實踐的情形。全文分為三部分：第一部分根據方志史料，分析有關萬里尋親孝行的記載，說明在時間、地域、類型、社會身分與性別各方面的特色與變化。並舉例說明這類孝行典範由於受到士人更多的認同與讚許，故在文藝創作與文化動員上都有明顯可觀的成績，表現出這類文化實踐在明清社會中多元而豐富的生命力。第二部分說明萬里尋親孝子傳的敘述具有特定的模式，並以孝思、受苦之旅、天人交助、救贖四個主題，分析這類敘述所再現的意涵。第三部分則試圖從文本的裂縫，觀察故事的另一些面向，雖然未必是更真實的面貌，卻能提供我們對於「孝」落實於日常生活過程中所牽涉的複雜情境，以及明清帝國在獎勵萬里尋親孝行的同時所遭遇的困難，有進一步的觀察。結論部分，則透過與現代尋親報導的簡短比較，說明傳統萬里尋親孝行乃特殊文化型塑下的產物。

關鍵詞：孝 萬里尋親 黃向堅

* 中央研究院近代史研究所

一・前言

本文主要根據方志與其他文類所記載的萬里尋親孝子傳，討論這種孝行典範在傳統中國做為一種文化實踐的情形。全文主要分為三部分：第一部分根據方志史料，分析有關萬里尋親孝行的記載，說明在時間、地域、類型、社會身分與性別各方面的特色與變化。並舉例說明這類孝行典範由於受到士人更多的認同與讚許，故在文藝創作與文化動員上都有明顯可觀的成績，表現出這類文化實踐在明清社會中多元而豐富的生命力。第二部分主要討論萬里尋親孝子傳的敘述具有特定的模式，將以孝思、受苦之旅、天人交助、救贖四個主題，分析這類敘述所闡發的意涵。第三部分則試圖從文本的裂縫，觀察故事的另一些面向，雖然未必是更真實的面貌，卻能提供我們對於日常生活中，孝的實踐所牽涉的複雜情境，以及明清帝國在獎勵萬里尋親孝行的同時所遭遇的困難，有進一步的觀察。

二・萬里尋親的孝行實踐與相關文化生產

萬里尋親的孝行在文獻上至少可以追溯到晉，¹ 不過就漢魏六朝的孝子傳內容而言，它稱不上是顯著的孝行典範。² 元代郭居敬輯《二十四孝》，載宋代朱壽昌棄官尋母事，廣為流傳，宋元以降文獻記載萬里尋親的事例漸多。明洪武年間的旌表已清楚標出「萬里尋親」做為一種孝行的範疇，³ 著於元末明初的《黃孝子傳奇》也以黃覺經萬里尋母為故事本事，⁴ 晚明蔡保禎 (b. 1568?) 的《孝

¹ 蔡保禎，《孝紀》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996），卷九，頁1b-2a，總頁197。《宿州志》載步遊張尋母，斷為東漢事，但《鳳陽府志》列為宋代事；見何慶釗修，丁遊之纂，《宿州志》（臺北：成文出版社，1985），卷一九，頁33a-34a，總頁1405-1407；馮煦等修，魏家驊等纂，《鳳陽府志》（臺北：成文出版社，1985），卷一八之下，頁2a-b，總頁2919-2920。

² Keith Knapp 研究二至七世紀的孝子傳，分析孝子傳所記孝行的主要內容，並未見萬里尋親成為一種顯著的孝例。見 Keith Knapp, *Selfless Offspring* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005).

³ 張廷玉，《明史》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷二九六，頁1b。

⁴ 作者不詳，《黃孝子傳奇》，收入《金元戲曲》（北京：人民文學出版社，1999），卷一二，頁1-92。

紀》亦特別標出「尋親孝紀」一類，⁵ 以上均可見萬里尋親到了明代已成爲一種普遍被認知和接受的孝行典範。

就文獻數量而言，萬里尋親的故事在明清之際有大量增加的現象。⁶ 根據我廣泛檢閱明清地方志所掌握共二百八十二個萬里尋親的事例而言，⁷ 除了五例時代不明外，宋代有十二例（4.3%）、元代有十六例（5.7%），其餘二百四十九例（88.3%）均屬明清時代。⁸ 雖然數字的本身並不能充分說明社會實踐的真實，因爲明清的史料在數量上遠多於宋元時期，但根據史料數據的懸殊差距，我們仍可以說：萬里尋親的孝行紀錄在宋元以後才逐漸浮現，並且在明清有激增的現象，這也顯示這種孝行實踐做爲一被認可的孝行典範，是在明清時期才逐漸定型，也是在此時才發揮其廣大的社會效應，不僅數量上有激增的現象，實踐上也更積極徹底。⁹

就地域分佈而言，二百八十二個事例中有二百三十六個（83.7%）發生在華中地區，其中又以安徽（84例；29.8%）、江西（52例；18.4%）、江蘇（48例；17%）、浙江（41例；14.5%）四省最多，華南和華北區域分別各有二十三例（8.2%）。¹⁰ 由於「孝」與儒家宗族禮法有密切關係，我們若參考研究宗族與家禮

⁵ 蔡保禎《孝紀》的序作於崇禎十二年（1639），其刊行時間應也約在此時，據朱露的序，當時蔡保禎年約七十歲。此書共分十六類孝紀：帝王孝紀、聖門孝紀、純孝紀、世孝紀、祿養孝紀、苦行孝紀、神助孝紀、通神孝紀、尋親孝紀、格暴孝紀、復仇孝紀、死孝紀、永慕孝紀、瑞應孝紀、童孝紀、女孝紀。

⁶ 明清之際大量萬里尋親孝子傳的書寫，從下文分析方志紀錄情形可見。另外，黃宗義說：「嘗觀史傳，人子所遭不幸，間關踣頓，求父求母者不絕書」，且特別感念其六世祖璽尋兄事，作〈萬里尋兄記〉一事，亦可見當時這類事件的記載廣泛流傳。黃宗義，〈萬里尋兄記〉，收入《舊小說》（上海：上海商務印書館，1914），己集，頁19。

⁷ 主要檢閱中央研究院近代史研究所圖書館與歷史語言研究所傅斯年圖書館所藏地方志的結果，資料未必完整，但既已有近三百個事例，據此做進一步分析應該不至於得到太偏頗的結論。

⁸ 其中明代有四十九例，明清之際到清代共兩百例。

⁹ 所謂孝行更積極徹底，意指早期的事例多是已得知父母的消息，才出發尋親，後期的例子則更多在完全茫然無知的情況下，即決意尋親。關於孝行傳在史料上隨著朝代遞增，尤其在明清兩朝達到高峰的現象，我們從李飛研究古代婦女孝行史也可見同樣的變化趨勢。另外，關於孝行日益激烈和求新的情形，也非明清時期的專利，早期孝子傳也有類似的情形。參見李飛，〈中國古代婦女孝行史考論〉，《中國史研究》（北京）1994.3：73-82。

¹⁰ 各省記載事例件數如下：華南地區：廣東（2）、廣西（1）、福建（12）、雲南（7）、貴州（1）；華中地區：江蘇（48）、浙江（41）、安徽（84）、江西（52）、湖北（1）、湖南（6）、四川（4）；華北地區：河南（2）、山東（4）、河北（9）、山西（3）、陝西（4）、甘肅（1）。

的成果，黎小龍研究義門大族的區域分佈指出，元明清時期南方逐漸興起、最終形成超越北方的趨勢，而且在演進的時序上，呈現長江流域先發展，再向東南沿海擴張的歷程。¹¹ 常建華對明代家族的研究則指出，明代宗族祠廟祭祖活動以安徽、江西、福建三地最盛，尤其集中在安徽徽州、江西吉安、福建興化三府。¹² 萬里尋親實踐的方志紀錄在地域分佈上與上述研究成果有若干呼應，安徽省和江西省確實是例證最多的區域，其中徽州府 (28) 和吉安府 (9) 在事例總數上也算凸出；但值得注意的是：宗族組織和貿易活動都興盛的華南地區，則未見太多萬里尋親實踐的紀錄，福建省總共只有十二個事例，興化府更僅見一例。對於這樣的現象，我無法提供充分的解釋，或可有如下的推論：萬里尋親的社會實踐確實與孝的家庭倫理價值有密切的關係，而且也在某些特定歷史時空中成為一種特殊的孝行典範，然而道德倫理觀念取決於社會文化環境，「萬里尋親」這種特殊孝行典範不僅在某些特定歷史時段上才逐漸興盛，在地域的分佈上也不均勻，因此，它不是孝的必然行為，並非所有重視家庭與孝道倫理者都必然要採取如此的行動。

萬里尋親實踐者的社會身分如何？總數二百八十二個傳主史料可明白判讀出直系家屬中有士階層者，¹³ 至少有一百二十人 (42.6%)，若以士商合論，則有一百六十三人 (57.8%)。如果一個人有字號代表他受過基礎教育，那麼傳主中一些看不出士或商背景，但有字號者，則有五十三人。換言之，受過基礎教育以上（包括士商階層）共有二百十六人 (76.6%) 之多。宋代的十二筆紀錄中，至少有七個傳主屬於士階層 (58.3%)；元代的十六筆紀錄中，有八個傳主是士人 (50%)；明代四十九筆紀錄中，二十五人為士階層 (51%)；明清之際到清代共二百筆紀錄中，可明顯判斷為士的家庭出身者有八十人 (40%)，若以士商合論，則共有一百十八人 (59%)。由此可見萬里尋親的實踐，或者更準確地說，萬里尋親實踐獲得地方認可與紀錄的情形顯示：實踐者的社會身分有所變化，從宋元主要以士人為主，轉向明清以士商為主，庶民實踐者的比例有上升的趨勢。至於性別方面，萬里尋親則是屬於男性的孝行。¹⁴

¹¹ 黎小龍，〈義門大家庭的分布與宗族文化的區域特徵〉，《歷史研究》（北京）1998.2：54-63。

¹² 常建華，《明代宗族研究》（上海：上海人民出版社，2005），頁8。

¹³ 我將傳記資料中可以看出傳主的祖先、父母或子孫有任何人曾屬於士紳階層者，都算為士的家庭背景，原因是士商轉換身分的例子非常多，而且有些傳主之所以會被旌表，極可能與其兒孫後來的成就有關，有些例子則顯示父祖的身分有關鍵性的影響。

¹⁴ 只有極少數的例外，如《舊唐書》載孝女王和子隻身西行千里尋父兄屍，負骨還鄉下葬

根據這些尋親故事，我們可以將其內容分為幾個主要的類型：其一，戰亂中孝子與父（母）失聯，孝子遂開始尋親；其二，孝子年幼時，父親出門遠遊，長期音訊全無，孝子長大後，立志尋父，展開尋親之旅；其三，孝子的生母因為種種原因被迫離開，甚至已改嫁，孝子最終將生母迎歸奉養；其四，父（母）或祖父（母）卒於外，無力歸葬，孝子盡力尋訪親人屍骨，負歸完葬。

以時代而言，宋代的十二筆紀錄中，有十筆（83.3%）講述母子失聯、孝子尋母的經歷。元代的十六筆紀錄中，尋母的故事同樣佔極大比例，共有十三筆（81.3%）。明清時代的故事內容則明顯有變化，雖然還是有母子失聯、孝子迎歸生母的故事，但是父親因經商或其他原因遠遊不歸，導致後來孝子必須萬里尋親的故事大幅增加。明代四十九筆紀錄中，尋母僅佔十三筆（包括一筆為尋父母；26.5%），其餘三十六筆均為尋父（包括一筆為尋祖父；73.5%）的故事；明清之際與清代共二百個事例，尋母（包括祖母、母弟、父母）僅有二十九例（14.5%），其餘一百七十一例均為孝子尋父（85.5%）。據此，我們可以發現萬里尋親的實踐從宋元到明清在內容上有所變化，即從宋元以「士人尋母」為主轉變到明清以「士商尋父」為主。而造成這種變化的原因，除了與明中葉以降社會控制減弱、社會流動性增加等因素有關，商業活動的發達也是重要因素之一，因為明清時期許多孝子是尋找遠遊貿易的父親，而且當時商業最發達的江南地區同時也是這類孝行盛行的區域；更重要的，應該還有文化與價值觀的因素，尤其十五世紀以降宗族組織的興盛及其對宗法和家禮祭祀的重視，應是極重要的原因。¹⁵

在少數明清時期的尋母故事中，仍維持著早期故事的基調，即以孝子長大繼承家身身份後，致力於改變母親的地位為主；而多數士商尋父的故事，則顯然超出早期孝子傳的內容，呈現一種以儒家父子關係為主軸的故事典型。我們知道魏晉時代許多孝子傳均以母子關係為主軸，故事內容也反映著家庭生活中的母子之情，¹⁶ 然而萬里尋親這類以父子關係為主軸的故事卻鮮少以實際生活中的父子情

事，但明清方志中幾不見這類女子尋親的故事。劉昉，《新校本舊唐書》（臺北：鼎文書局，1976），卷一九三，頁5151-5152。

¹⁵ 參見常建華，《明代宗族研究》；徐揚杰，《宋明家族制度史論》（北京：中華書局，1995）。

¹⁶ 關於佛教報恩孝子故事，如何為中國母子情感的表達提供一種抒發的管道，見 Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1998)；關於魏晉時代的母子關係，見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2001）。

感為基礎，更多是奠基於儒家父系家庭組織的禮法名分，是一種以儒家「孝」文化意涵為核心所展開的孝行。關於這部分的內容，將於下文再細論。

另外，造成萬里尋親的實踐在明清社會中快速激增的原因，除了戰亂導致骨肉乖離之事頻繁，做為孝行典範的價值觀與教化功能，以及書寫、旌表的工作對於文獻保留的貢獻，應該是更重要的因素。萬里尋親做為一種被表彰的典範式行為，它增益普及的情形與其他孝義、貞節行為在同時代的類似發展有極相似的原因，都是在朝廷旌表、¹⁷ 士人提倡、宗族組織、民間文化等多股力量交互影響下的結果。正如邱仲麟對割股療親的研究所指出的，這涉及一個文化建構與文化動員的過程：「里人、士紳的狀況、呈稟，族長之以其事上聞、及宗族以為美談的想法，士大夫的發言贊許，與地方官熱心的旌褒，皇帝的明旨建坊，都是文化動員的一環。」¹⁸ 也如 Susan Mann 對貞節的研究所指出的，婦女貞節行為得以讓地方士人爭取更高的社會地位，也有利於清政府對地方教化的施行。¹⁹ 萬里尋親孝行的普及化也有類似的跡象。

然而，不像割股療親或過激的貞節操守因涉及自殘身體曾引起朝廷和士人的反對，故其在實踐擴展的同時也反映著屬於社會不同階層和性別的差異，士人對這類行為的態度也較保留而分歧。²⁰ 相對地，萬里尋親的孝行因其社會身分與性別屬性，明顯獲得士人更多的認同與讚許，甚至主動義助。我們從清初陽汝貞尋母的故事，可清楚看見士人主動參與促成的熱情：康熙十五年（1676）寇亂，陽汝貞的父親被殺，母親被兵掠走，後陽汝貞流落南楚，母親吳氏則托身衛輝蕪門

¹⁷ 關於明代旌表節孝的制度，見費絲言，《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1998），頁91-101。

¹⁸ 關於割股療親的研究，見邱仲麟，《不孝之孝：隋唐以來割股療親現象的社會史考察》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1997），引文見頁201。同樣地，從萬里尋親孝子傳的事例，我們也可以清楚看到士人和地方官員等以詩文傳頌並保舉的作為，例證極多，此處僅舉二例，下文亦會論及。參見《中華歷史人物別傳集》（北京：線裝書局，2003）所收錄關於劉弘甲尋親事例，載於第28冊，頁99-129；潘一駿事見劉昌嶽修，鄧家祺纂，《新城縣志》（臺北：成文出版社，1975），卷一〇，頁22b-23a，總頁1600-1601。

¹⁹ Susan Mann, "Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China," *Journal of Asian Studies* 46.1(1987): 37-56. 關於明代貞節烈女的觀念與實踐，亦見費絲言，《由典範到規範》。

²⁰ 邱仲麟認為割股療親更多屬於庶民階級自發性的行為，關於朝廷對割股行為的禁止與士人的反對意見或深入討論，見邱仲麟，《不孝之孝》。有關士人的討論，亦參見呂拙，《淫野子內篇》（北京：中華書局，1992），卷一八，頁178-179。

李新爲妻，母子天各一方，十餘年已全無音訊。他們母子後來之所以重逢，完全起因於蘓門孝廉孫淳主動設法將吳氏音訊寫信告知汝貞，汝貞遂徒步四千里到衛輝尋母，到達之後，當地士大夫又極力幫忙，邑令陳升菴捐俸、給執照，明經冀欽承倡助歸資，又鄺城進士郭遇熙恰巧要往東赴任，順便攜之就道，免其長途跋涉之苦。故方志記曰：「母子分離一十五年，復得完聚者，蓋由衛多君子好義急難之所致。」²¹

明清士人對於萬里尋親的孝行有深刻的認同，並樂意義助成全，更不吝以文字宣揚，也因而促成了大量的文藝創作與實踐。許多明清之際的萬里尋親事例，都有著不同文類的書寫與描繪，呈現了多元文化實踐的風貌與交相刺激的社會效果。以下僅就幾個萬里尋親的著名例子，說明相關文化生產的情形。

從元初祖浩然 (b. 1278?) 的例子，²² 我們已可見當時士人爭相傳頌尋親孝行的情形。世祖至元二十年 (1283) 祖浩然的母親全氏爲亂兵所掠，是時祖浩然方六歲，²³ 二十八年後，祖浩然將要出任三山書院山長時，收到母從河南寄來書信，「浩然痛悼，遂棄職辭父，抵河南，每舍逆旅聞操南音者，必就問，冀其或遇也」，最後輾轉追行了約二千里，終於在別蓋山與母相逢，奉母南歸。當時聞其事之士人如趙孟頫 (1254-1322)、李孟、張養浩 (1269-1329)、程鉅夫 (1249-1318)、虞集 (1272-1348)、鄧文原 (1258-1328)、揭傒斯、元明善、王仕熙、袁桷 (1266-1327) 等，皆作詩歌贈之。祖浩然自己亦作詩記其本末，並有楊載 (1271-1323) 爲之序，杜本 (1276-1350) 跋其後。韓性和丁復爲之作孝子傳。²⁴ 從這個例子，我們看見祖浩然本身士人的身分與人脈，不僅讓他可以自記事情的本末原委，也快速爲這個事件累積大量的文字書寫。

類似的情形到了明清更多，著名的例子有王原尋父的故事。王原的父親王珣，在正德年間因家貧役重而逃家，時王原尚在襁褓中。二十餘年後，王原娶妻

²¹ 申毓來修，宋玉朗纂，《南康縣志》（臺北：成文出版社，1989），卷一二，頁13b-14b，總頁556-558。

²² 祖浩然生年由元至元二十年 (1283) 黃華之亂時祖浩然六歲推算，見何喬遠，《閩書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996），卷一〇〇，頁24a；黃仲昭修纂，《八閩通志》（福州：福州人民出版社，1990-1991），卷六五，頁30a。

²³ 一作五歲，見翁天祐等修，翁昭泰等纂，《續修浦城縣志》（臺北：成文出版社，1967），卷二六，頁2b，總頁520。

²⁴ 《續修浦城縣志》卷二六，頁2b，總頁520；丁復，〈祖孝子行〉，收入氏著，《檜亭集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷三，頁11a-13a。

照顧母親，離家尋父。數年流浪後，一日在田橫島上的神祠裡，睡夢中得神啓示，醒後又得一老人指點，最後終於在河南輝縣的夢覺寺裡尋獲父親。王原的故事之所以在日後大為流傳，主要因為王原家族後來興盛，子孫多有仕宦者，且有士人爲之作傳，並成功獲得旌表。李維楨（1547-1626）記道：「博士吾嵩董玉林，方伯紀常爲傳，其事越數十年，有司上直指使者，直使者以聞詔旌其門。原子六人，孫十有五人，曾孫二十有二人，應霖、應期舉進士，爲世聞。」²⁵

這個事件在晚明更獲得大量的文字書寫並刊印流傳，依我所見有：紀常著〈王孝子傳〉；李贄（1527-1602）《續藏書》有〈王公〉一文；江盈科（1553-1605）著〈王孝子〉；何喬遠（1558-1631）輯《名山藏》、焦竑（1541-1620）輯《國朝獻徵錄》均有收錄；《文安縣志》與《明史》亦有著錄。²⁶ 另外，王原的故事也以小說的形式出現在以下的作品中：周清源《西湖二集》、天然痴叟《石點頭》、²⁷ 陸人龍《型世言》。²⁸ 又成爲後來許多類似故事的引子或插曲，例如《黃孝子尋親紀程》中記載了父親黃孔昭（1589?-1678）²⁹ 讀到李贄《續藏書》所記的王原故事有感，後更視此爲他們父子相逢的先兆。³⁰ 紀昀在《閱微草堂筆記》中書艾子誠尋父事，最後也引述王原事：「昔文安王原尋親萬里之外，子孫至今爲望族，子誠事與相似，天殆將昌其家乎。」³¹

²⁵ 李維楨，〈孝子王公傳〉，收入崔啟元修，王胤芳等纂，《文安縣志》（北京：中國書店，1992），卷三，頁68b，總頁363。

²⁶ 紀常〈王孝子傳〉與李維楨〈孝子王公傳〉，收入《文安縣志》卷三，頁66a-72a，總頁362-365；李贄，〈王公〉，收入氏著，《續藏書》（臺北：明文書局，1991），卷二四，頁483-484；江盈科，〈王孝子〉，收入氏著，《江盈科集》（長沙：岳麓書社，1997），《雲濤閣集》，卷之二，頁113-114；何喬遠，《名山藏》（北京：北京大學出版社，1993），卷九八，頁9a-10a，總頁164；焦竑，《焦太史編輯國朝獻徵錄》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996），卷一一二，頁39a-41a，總頁391-392；《明史》卷二九七，頁7604-7605。

²⁷ 關於《石點頭》的作者，徐志平考爲席浪仙，見徐志平，《晚明話本小說石點頭研究》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁31-32。

²⁸ 周清原（源），《西湖二集》（瀋陽：春風文藝出版社，1997），卷三一，頁520-534；天然痴叟，《石點頭》（臺北：文光出版社，1969），卷三，頁57-89；陸人龍，《型世言》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），卷九，頁437-494。

²⁹ 鄭鍾祥等修，龐源文纂，《重修常昭合志》（臺北：成文出版社，1974），卷二九，頁16a-b，總頁1861-1862。生年據其自述在琅井見王原尋親事，時年六十四歲推斷。

³⁰ 黃向堅尋親事見下文，黃孔昭提及王原事，見《黃孝子尋親紀程》（臺北：新興書局，1985），頁7a。

³¹ 紀昀，《閱微草堂筆記》（成都：巴蜀書社，1995），卷一八，頁444。

明萬曆年間趙重華尋父也是一個流傳頗廣的故事，趙重華的父親趙廷瑞是雲南大理府太和縣人，補弟子員，省試數不第後離家遊歷天下，久而未歸。父親離家時重華年僅七歲，十五年之後，他不顧親友勸阻，請路郵於郡守，更立下誓願：「從今即與家人訣，不覩親顏誓不還」。³² 出了家門，重華在身上寫了「萬里尋親」做廣告，又寫了父親的里系、年貌等資料數千張，貼在所歷州郡都會區的街市。同時想到父親好名山，又信山神有靈，故往武當山尋去，果真在武當山巖上發現父親於嘉靖四十四年遊於此的題字。在武當道士爲之卜兆後，趙重華繼續渡江尋父，又經歷許多波折考驗之後，終於在無錫南禪寺中找到父親。這個故事同樣有多種書寫文本，包括：茅坤（1512-1601）的〈趙氏客遊述〉、朱國禎《湧幢小品》中的〈萬里尋親〉、《徐氏筆精》中的〈滇二孝子〉，謝肇淛（1567-1624）的《滇略》和《明史》亦均有著錄。³³

明清之際最著名的萬里尋親故事當屬黃向堅（1609-1673）遠赴雲南尋親的經歷。黃向堅的父親黃孔昭在崇禎十六年（1643）爲雲南大姚知縣，明清鼎革，滇、黔大亂，道路受阻，黃向堅與雙親失聯，順治八年（1651）歲暮遂隻身從蘇州出發到雲南尋親，至十年（1653）六月始迎雙親回歸故里。這段穿越戰區的萬里尋親歷程，黃向堅在自撰的《黃孝子尋親紀程》中有非常詳盡的文字紀錄，同時黃向堅也以圖畫形式記錄尋親的旅程與心情。³⁴ 黃向堅的經歷很快吸引了當時人的注意，《黃孝子尋親紀程》也在友人的幫助下，於順治十二年（1655）初刊行，獲得許多士人的回響。除了李楷叔撰序、陸世儀（1611-1672）書跋，王抃（1628-1692）等人贈詩外，³⁵ 又有歸莊（1613-1673）爲之撰〈附傳〉，汪琬（1624-1690）撰〈題萬里紀程〉，³⁶ 沈德潛（1673-1769）、王峻、陸世廉等人作

³² 朱國禎，《湧幢小品》（臺北：新興書局，1984），卷二〇，頁10a。

³³ 茅坤，〈趙氏客遊述〉，收入氏著，《茅坤集》（杭州：浙江古籍出版社，1993），卷一九，頁600-603；朱國禎，〈萬里尋親〉，收入《湧幢小品》卷二〇，頁9b-11a，總頁4710-4713；徐燊，《徐氏筆精》（臺北：臺灣學生書局，1971），卷七，頁694-696；謝肇淛，《滇略》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷一〇，頁24b-25b，總頁247；《明史》卷二九七，頁10a-11a。

³⁴ 《尋親圖》軸藏北京故宮博物院，又《萬里尋親圖冊》藏蘇州市博物館。出版圖冊有《黃端木萬里尋親圖冊》（出版地不詳，1900年出版；新竹：國立新竹教育大學圖書館藏）。

³⁵ 王抃，〈贈黃孝子端木〉，收入氏著，《巢松集》（北京：北京出版社，1997），卷一，頁16a-17a。

³⁶ 序跋與歸莊之附傳，俱見《黃孝子尋親紀程》。

傳。³⁷ 黃向堅所繪的尋親圖，在當時也廣為流傳，據黃孔昭言：「向有十餘幅捧祝天童，木陳老和尚愛而珍之，凡遇高士名流，出以賞鑒。」³⁸ 後又有徐樹丕(?-1683)、徐晟、周茂蘭(1605-1686)、汪灃等為之題跋。³⁹

黃向堅故事亦被敷演成《萬里圓》(又作《萬里緣》)傳奇，⁴⁰ 廣為流傳。王抃記載其家在順治十八年(1661)曾搬演該劇，⁴¹《娛目醒心編》曰：「孝子(黃向堅)徒步萬里，歷盡艱苦，尋其二親以歸，聞者爭相敬慕，或作傳紀，或為詩歌，甚至演為傳奇，至今優人演唱，雖婦人孺子，莫不痛哭一回，欣喜一回，盡知黃孝子之名。」⁴² 陳瑚(1613-1675)亦曰：「端木徒步走天南，……聞其事者驚相傳告，以為美談，梨園子弟作為樂府，被之管弦，觀者莫不涕泗交頤，欲一見其人而下拜之。」⁴³ 而從長洲蔣宇均隨父戍新疆又返家葬母的四次跋涉經歷，被其從姪「倣黃向堅《萬里緣》傳奇製曲，播其事」，⁴⁴ 亦可側面印證黃向堅故事隨著《萬里圓》更廣為人知。另外，清人文集、筆記和小說中對此事亦時有記載，除了上述諸例外，顧公燮的《消夏閑記摘抄》、錢泳(1759-1844)的《履園叢話》、王應奎的《柳南隨筆》，以及小說《娛目醒心編》亦均有載錄。⁴⁵

³⁷ 各家傳文見錢儀吉纂，《碑傳集》(北京：中華書局，1993)，第11冊，卷一四二，頁4200-4203。

³⁸ 《黃孝子滇南尋親圖冊》題跋，收入《黃孝子尋親紀程》，頁6a，總頁1947。黃向堅似分別在順治十三、十四年作圖，參見顧文彬，〈黃孝子萬里尋親圖冊〉，收入《過雲樓書畫記》(南京：江蘇古籍出版社，1999)，頁148-149。

³⁹ 以上所舉序跋和附傳文字，均見《黃孝子尋親紀程》。

⁴⁰ 李玉，《萬里圓》(臺北：天一出版社，1983)。

⁴¹ 王抃，《王巢松年譜》(上海：上海書店，1994)，頁796。

⁴² 草亭老人編，《娛目醒心編》(上海：上海古籍出版社，1990)，卷一，頁8a，總頁15。關於《萬里圓》劇中加入南明史事的描寫及其所反映當時江南社會心態，見巫仁恕，〈明清之際江南時事劇的發展及其所反映的社會心態〉，《中央研究院近代史研究所集刊》31(1999)：5-48。

⁴³ 陳瑚，〈旌孝編序〉，收入氏著，《確菴文稿》(北京：北京出版社，2000)，頁327。

⁴⁴ 錢泳，《履園叢話》(北京：中華書局，1979)，上冊，叢話五，頁122。

⁴⁵ 例如顧公燮，《消夏閑記摘鈔》(上海：上海書店，1994)，上冊，頁15b-16a；道光年間，錢泳撰寫周芳容尋親事曰：「其事與蘇州黃向堅萬里尋親相類，記之以傳其人焉。」見《履園叢話》，頁143；《娛目醒心編》卷一，頁7b-8b，總頁15-16；王應奎，〈計甫草〉，收入氏著，《柳南隨筆》(上海：上海商務印書館，1936)，續筆卷三，頁1590。

類似地，康熙年間生員劉弘甲遠赴雲南尋父劉興邦之事，同樣吸引許多士人的注目，也同樣製造了大量詩文傳記的文字，並且同樣獲得地方官的保舉，到乾隆五年（1740）即順利獲得旌表。⁴⁶ 寧國府沈壽民（1607-1675）之孫沈廷璐尋親事，亦在當地引起共鳴，先有吳肅公（b. 1626）⁴⁷ 作序、諸同學贈詩，後沈廷璐詩文俱有名，「當事聘為經師」，包括當地名儒施閏章（1618-1683）也聘其為孫子之啟蒙業師。⁴⁸

綜上所論，萬里尋親的文字史料顯示，此類行為雖在宋元已不少見，但到了明清時代有激增的現象，且尋親的內容也從早期士人尋母轉變為以士商子弟萬里尋父為主。這些真實發生在明清社會中的尋親實踐，也製造了大量的文字和圖像紀錄，並在社會上產生了不可忽視的文化政治動員力與教化效應。孝子尋親就像一齣齣在社會中搬演的戲碼，吸引著眾人的目光、牽動著眾人與孝子感同身受的悲喜情感，而眾人不時發出對「孝感」的讚嘆，也彷彿一次次驗證著上天向世人揭示的孝道真理。⁴⁹ 這種尋親的行為在朝廷旌表、文人書寫表彰、戲曲演出宣揚的簇擁下，其所具有的教化力量更是不容忽視。我們不僅在許多尋親故事中看到前代事例對後人的激勵作用，也看到家人主動利用戲曲媒介勸誘尋親的事例。⁵⁰ 又因為萬里尋親的主角主要是出身士商家族的男性，其行為難能可貴，經歷曲折離奇，已值得特別表彰書寫，且又絕無自殘傷身、鄙俗無知之嫌，故無論就社會身分、性別認同度或教化內容的正當性而言，這類行為都更廣泛而一致地獲得士

⁴⁶ 關於此事的許多文字記載與詩文，收入《中華歷史人物別傳集》第28冊，頁99-129。

⁴⁷ 其生年見於吳肅公，〈街南遺老吳晴崑暨配麻氏合葬墓誌銘〉，收入氏著，《街南續集》（北京：北京出版社，2000），卷六，頁21a-24a。據該文可知吳肅公至少活到七十二歲以上。

⁴⁸ 吳肅公，〈送沈先生萬里尋親序〉，收入氏著，《街南文集》（北京：北京出版社，2000），卷一一，頁4a-5b；施閏章，〈寄沈元佩〉二書，收入氏著，《施愚山集》（合肥：黃山書社，1992），卷二八，頁584-585。

⁴⁹ 許多故事敘述孝子們奇妙地找到父母親時，觀者皆為之感動，並斷言是孝感所致。此類例子甚多，僅舉數例以為參考，李亨特總裁，平恕等修，《紹興府志》（臺北：成文出版社，1975），卷五九，頁4a-b，總頁1426；張宗泰撰，劉增齡補輯，《備修天長縣志稿》（臺北：成文出版社，1969），卷八上，頁5a，總頁515；王琛等纂，《邵武府志》（臺北：成文出版社，1967），卷二三，頁24b，總頁526；沈元泰等撰，《道光會稽縣志稿》（臺北：成文出版社，1983），卷一八，頁11b-12b，總頁574-576。

⁵⁰ 例如，孫鏐尋父的始末乃因：「其姑氏命俳優侑燕至教子尋親事，乃大慟曰：吾父何在？即治裝行之陝西。」見曹秉仁修，萬經等纂，《寧波府志》（臺北：成文出版社，1974），卷二四，頁12a，總頁1965。

人的讚許，其在士人圈內所引起的認同度亦較高，也因此有更多文藝創作的成果。這類事件的文字書寫在某種程度上也更直接反映著當時士人心目中孝的意涵。

三・萬里尋親故事的敘述模式與意涵

雖然萬里尋親的文化實踐面貌豐富，再現這類社會事件的媒介與文類亦頗多元，然而無論就敘述的手法或再現的意涵，各類文本之間實則頗為一致，主要環繞著「孝」的主題書寫，視角也主要聚焦在尋親的孝子身上。⁵¹ 這類故事的敘述有一個相當固定的模式，可簡述為：孝子自幼與父（母）因故分離，不通音訊，長大後立志尋親，在經歷漫長而艱辛的尋親歷程之後，多半能夠骨肉相逢。所尋之親若仍存活，則迎歸奉養終年；若已逝世，則負骨還鄉安葬。貫串在這樣敘述之中的，則是一些重要的主題（motifs），關係著當時文化對孝道內涵的詮釋。以下則試圖說明萬里尋親孝子傳敘述的幾個重要主題。

（一）不容己的孝思

萬里尋親的故事敘述主要涉及一個漫長而茫然求索的艱苦旅程，這個旅程完全是在孝子的意志驅動下才得以展開，也只有孝子一人全程參與。為什麼孝子們要捨棄家園、甚至親人而出發尋親？是怎樣的動力驅使著他們踏上艱難未知的旅程？特別值得注意的是，故事中的許多孝子都是在年幼、甚至尚在強褓或在母腹中，就與親分離。這類例證很多，例如：張吉，母方娠，父客遊西蜀不還；張賓，週歲時父因事遠出，音問莫通；馬維英，一歲時父貿滇不返；江大賓，生未及歲，父遊學京師，落魄不歸三十六年；劉毓桂，強褓時父遊幕諸省，家問乏絕。⁵² 這些自幼即與父（母）分離的孝子們，其實未必對於他們所欲尋找的父

⁵¹ 劉勇強，〈歷史與文本的共生互動——以「水賊占妻（女）型」和「萬里尋親型」為中心〉，《文學遺產》2000.3：85-99。余新忠對於明清江南方志所記載的孝友傳做了詳細的分析，認為明代的敘述較多孝感現象，清代則更具榜樣性，這樣的差異並不影響我們此處所言萬里尋親孝子傳敘述的主要模式。余新忠，〈明清時期孝行的文本解讀——以江南方志記載為中心〉，《中國社會歷史評論》7(2006)：33-60。

⁵² 錫德修，石景芬纂，《饒州府志》（臺北：成文出版社，1975），卷二三，頁32b，總頁2420；梁棟修，張大千纂，《含山縣志》（臺北：成文出版社，1985），卷一〇，頁25a-b，總頁727-728；張龍甲修，龔世瑩纂，《彭縣志》（臺北：成文出版社，1976），

(母)有任何記憶，因此，催促他們萬里尋親的動力並不是親子間實際共同生活的經驗或記憶中的溫情，而是一種孝思，一種在中國文化傳統中被認為是天生不容已、是人之所以不愧為人的重要特質。

《孝經》：「父子之道，天性也。」《論語》：「孝弟也者，其為仁之本歟！」⁵³ 在中國儒家傳統文化中，父子間血脈精氣相承，往往被認為具有獨特、不可被取代的意義，且是關乎祭祀之正邪與能否感格神靈的重要關鍵；⁵⁴ 母子精氣相感的故事幾乎只發生在親生母子之間，以及負父骨歸葬的故事中，若錯認屍骨亦有神蹟顯明等，也都同樣表明著血脈關係的特殊性。⁵⁵ 而代表這種血肉之親的「孝」，基本上被理解為一種天生自然的情感，一種人性本具道德能力之最直接、最具體、最有力的彰顯，也是一種被視為可以（應該）跨越社會身分、年齡、性別、資賦等差異，而能為人人所感受、所實踐的道德，故也被認為是其他道德行為的根源。在萬里尋親故事廣為流傳的明清時代裡，不僅許多人直接以「孝」等同於「良知」，講論「仁孝一體」，⁵⁶ 更視孝弟、孝思為人之所以異於禽獸之幾希所在。例如，薛瑄（1389-1464）說：「不能盡父子、君臣、夫妻、長幼、朋友之倫理，與禽獸無別。」⁵⁷ 楊起元（1547-1599）說：「然則人之所以貴

卷七，頁25a，總頁695；《邵武府志》卷二三，頁36a，總頁532；莫祥芝、甘紹盤修，汪士鐸纂，《上江兩縣志》（臺北：成文出版社，1970），卷二三，頁19b，總頁550。

⁵³ 《孝經注疏》（臺北：藝文印書館，1982），卷五，〈聖治章第九〉，頁6a；《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1982），卷一，〈學而第一〉，頁2b。

⁵⁴ 這類論述，可參見陳淳，《北溪字義》（北京：中華書局，1983），卷下，頁59-60。另外，John Dardess 指出明代泰和幾個具養子身分士人，面臨要不要改回原姓、認祖歸宗時的抉擇，不少人持贊成意見，主要認為回歸親生父家才不致血脈混淆，也可見親生血脈在家族宗法中的特殊重要性。John Dardess, *A Ming Society* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1996), pp. 122-123.

⁵⁵ 鄭雅如，《情感與制度》，頁161；李景嶧修，史炳纂，《漂陽縣志》（臺北：成文出版社，1983），卷一二，頁28a，總頁299。

⁵⁶ 例如，耿介，〈孔門言仁言孝之旨〉，收入氏著，《敬恕堂文集》（清康熙間刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏），卷六，頁53a-55a；許三禮講學的海昌講院，講廳額題「仁孝達天」四字，闡明達天德不過仁孝二端之義；見氏著，〈仁孝達天發明〉，收入氏著，《天中許子政學合一集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），頁1a-4b。

⁵⁷ 薛瑄，〈誠子書〉，收入張伯行輯，《課子隨筆鈔》（臺北：文史哲出版社，1987），卷一，頁24a-b。

者以能育物也，人之所以能育物者，以有孝思也。」⁵⁸ 因此，做為人道德心性自然流露的孝思，在未經蔽錮干擾的情況下，應該是一種不學不慮、自然不容已的湧現。相反地，人若失去這種孝思，便如同失去仁心一般，註定要一步步墮入禽獸的可怕境地。故涵養一個人的孝思，可以說就是儒學「求放心」、「復性」之修養工夫的同義詞。若置諸人子孝養父母的實際作為而言，為人子者除了需要做到「居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴」外，⁵⁹ 孟子所說的「大孝終身慕父母」更是一人人應終身竭力學習的功課。⁶⁰

從這樣的文化背景，再看這一幕幕萬里尋親的故事，我們就不難理解何以明清之際有如此多對於父（母）幾乎毫無認識、沒有記憶的兒子們，會在成年之後，甚至會忍心拋下相依為生的親人，無視親人強力的勸阻，⁶¹ 毫無頭緒卻義無反顧地踏上涯漫無際的尋親之旅。正因為「孝思」關乎著人之所以為人的根本價值，人若對此漠然，便如同禽獸一般。而在孝的文化實踐裡，為人子者的價值永遠以父母為座標，⁶² 養生送死均有一整套合宜的行為和心理機制；失聯的父母，生死未卜，不得其所，不但阻斷了為人子從事養生送死之孝行的可能，也造成孝子們生命價值的重大失落。因此，孝子的尋親旅程在相當的意義下，也是一趟自我生命價值的尋求歷程。⁶³ 這一點我們還可與佛教報恩故事略做比較，報恩故事多強調孝子為報答母恩而有種種孝行，對於母恩之深重也有極多的書寫；⁶⁴ 相對

⁵⁸ 楊起元，〈誓戒編序〉，收入氏著，《太史楊復所先生證學編》（據日本宮內廳書陵部藏明萬曆二十四年〔1596〕序刊本影印，東京：高橋情報會社，1990），卷四，頁35a-36b。這種看法非常普遍，二十世紀楊曾易在《孝譜》序中亦持同樣看法，認為人之異於禽獸者在於人能盡孝，人若不能盡孝則於天性有虧，亦淪為禽獸；見楊曾易，《孝譜》（香港，出版年不詳），頁1-2。

⁵⁹ 《孝經注疏》卷六，〈紀孝行章第十〉，頁1a。

⁶⁰ 《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1982），卷九上，〈萬章章句上〉，頁2b。

⁶¹ 孝子受到家人力阻的例子很多，如經章紳、楊朝舉、賈煦、吳愛等；見張紹棠修，蕭穆纂，《續纂句容縣志》（臺北：成文出版社，1974），卷八下，頁9b，總頁662；劉王瓊纂修，《陽山縣志》（臺北：成文出版社，1974），卷一一，頁41a，總頁567；阿克當阿修，姚文田纂，《揚州府志》（臺北：成文出版社，1974），卷五〇，頁19b，總頁3816。

⁶² 亦參見楊國樞，〈中國人孝道的概念分析〉，收入楊國樞主編，《中國人的心理》（臺北：桂冠出版社，1988），頁39-73。

⁶³ 楊國樞說這種萬里尋親的事件主要與孝道的社會規範和道德意念有關，當事人在孝道的規範下，追尋一位想像中的生身父或母。楊國樞，〈中國人孝道的概念分析〉，頁39-73。

⁶⁴ Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*.

地，萬里尋親孝子傳並不強調「父恩」或父子之情，而是以人子之孝思為出發，以人子充分實踐儒家道德規範下為人子之責任為目標。因此，故事雖然同樣以尋找、救拔失聯之父（母）為主軸，但孝子之意念與意志，及其對自我的期許、理想的生命觀才是促成萬里尋親故事展開的重要動機。

早期尋親故事中親子相感的情節較多見，⁶⁵ 這類情節在明清萬里尋親故事中已極少見，相對而言，後來的尋親故事多半描述孝子單方向的行動與意願。造成這行動的動力，不是過往的生活回憶，也不是父母的需求，更多是孝子心中的孝思（文化價值觀）幻化成流離失所之父母的聲聲召喚，催促著他們不得不踏上尋親之途，正如黃向堅所說：「儼如親之召我行矣」。⁶⁶

許多孝子在未能找到失聯的父母時，生命是完全無法安頓的，經章紳：「兒不見父，何以生？」王原：「人而無父，曷以為人？」林祖：「不得吾母，奚用生為？」都是這種心情的表述。⁶⁷ 只有在親子重逢，妥善盡到養生送死的責任之後，孝子的生命價值才得以安頓。有些故事的結局並不圓滿，親子終未能重逢，這些孝子們或從此茹素廬墓而居，或終生不仕不娶，更有不少人因過哀勞瘁而早卒，甚至有自殺者。⁶⁸

故事中被尋的父（母）幾乎總在最後才出現，他們除了偶爾會因為兒子的孝心而感動落淚或抗拒回家，在整個故事敘述中，這些父（母）多半不在場，也幾

⁶⁵ 例如申喜、庾道愍尋母事，均有母子相感的情形；見呂不韋，《呂氏春秋》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷九，頁10a；李延壽，《南史》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷七三，頁14b-15a。此見解與史料，感謝鄭雅如提供。

⁶⁶ 《黃孝子尋親紀程》，頁1a，總頁1911。

⁶⁷ 《續纂句容縣志》卷八下，頁9b，總頁662；劉業勤修，凌魚纂，《揭陽縣正續志》（臺北：成文出版社，1974），卷六，頁1a，總頁693；《名山藏》卷九八，頁9b，總頁164。從萬里尋親的敘事中，我們可發現「天下安有無父之人哉！」是經常用以描述孝子立志尋親的語詞，例見葉滋森修，褚翔纂，《靖江縣志》（臺北：成文出版社，1983），卷一三，頁60a，總頁268；侯光陸修，陳熙雍等纂，《冠縣縣志》（臺北：成文出版社，1968），卷八，頁30b，總頁894；韓志超修，張璿纂，《蠡縣志》（臺北：成文出版社，1969），卷六，頁37b，總頁472。

⁶⁸ 例如清代李大義，十五歲出尋其父，越十年歸，其父竟無音耗，遂矢志不娶，樵蘇乞丐以養母；見顧景濂修，段廣瀛纂，《續蕭縣志》（臺北：成文出版社，1970），卷一二，頁5a-b，總頁373-374。方君訓，年十五隻身數千里尋父親遺骸，不得，後歸設位禮奠，終身不茹葷酒；見魯銓修，洪亮吉纂，《寧國府志》（臺北：成文出版社，1970），卷二八，頁27a，總頁862。經章紳尋父不得，茹素終身；見《續纂句容縣志》卷八下，頁9b，總頁662。董友儀三尋父尸不得，悲憤絕粒十五日卒，事在朱忻修，劉庠纂，《徐州府志》（臺北：成文出版社，1970），卷二二中之中，頁38a，總頁741。

乎沒有任何文字會述及他們對兒子的思念之情，可以說在故事中他們多半屬於沒有情感、沒有行動力的被動角色。因此，萬里尋親的故事敘述，透過聚焦於孝子的特定視角效果，營造出一種以孝子孝思之強烈意欲所展開的單向向度，牽引著讀者跟隨其尋親的腳蹤，走一趟實踐孝思之旅，也就在這單向而專一的視域開展過程中，讀者更容易被引導去認同孝子之孝思與孝行的價值。

（二）危厄艱困的旅程

萬里尋親故事敘述中第二個重要主題是，孝子在尋親旅程中必然經歷種種的險厄困苦。這部分的描述在方志的史料中，限於篇幅，還不能充分表現，除少數略有鋪陳外，⁶⁹ 多半僅有「間關萬里，瀕死者屢」、「間關萬里，備歷艱險」、「遍尋數年，辛苦備嘗」這類概括性的描述。⁷⁰ 文人寫作的傳記則相對有更細膩的描寫。例如明萬曆年間的趙重華尋父故事，《滇略》對於趙重華到武當山見到父親手書之字後到南禪寺與父重逢之間的旅程，僅記：「又間關至建康，祈於三茅君，夢神謂之曰：爾父故在。如是者三，至毘陵，遇老僧示往無錫南禪寺。」⁷¹ 相對地，茅坤的〈趙氏客遊述〉對這段旅程就有更詳細的描述：

由南陽穎壽東涉淮泗以沂金陵，又卒無所遇。謀曰：今且渡江矣。聞三茅峰冠江以南，吾再禱之。禱訖，宿觀音寺，夢玄帝鈎簾而坐，華哭而前訴云云，帝呼謂曰：汝父猶未死。如是者三，覺而爽然。從丹陽過毗陵前，復被盜攫其貲以去，所遺者獨前所請郡太守路郵耳。當是時，華窘甚，且行且乞，次橫林觀音寺，一老僧杖錫而前，雙眉覆面，殆浮百年者也。前謂曰：孺子何從來？華曰：吾雲南人，吾父出訪中州諸名山，不歸者十有七載矣。吾是以萬里裹糧，蹤父至此而猶未獲也，不幸為盜所窘，且奈何。僧曰：汝胸所囊者何？曰：路郵。輒出以示僧，僧笑曰：汝父猶未死，客無錫南禪寺中，汝第往。又顧囑他道人導之，老僧忽不見。⁷²

⁶⁹ 可參見《徐州府志》中對於賈煦的描寫，見該書卷二二中之中，頁31b-32a。

⁷⁰ 見《邵武府志》卷二三，頁36a，總頁532；頁37b，總頁533；蔣繼洙修，李樹藩纂，《廣信府志》（臺北：成文出版社，1970），卷九之五上，頁29a，總頁915。

⁷¹ 《滇略》卷一〇，頁25b，總頁798。

⁷² 茅坤，〈趙氏客遊述〉，收入黃宗義編，《明文海》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷三四六，頁3b-4b，總頁53-54。

從茅坤的敘述，我們知道趙父離家已十七年，趙重華從雲南出發，先在河南山區中尋父，後抵達南京，不但尋親的路線記載得更清楚，路途中的危難也獲得較多書寫。我們看到趙重華被盜走所有路費，困窘到極致，只能「且行且乞」，最後在走投無路的景況下才得到觀音寺老僧的進一步指點。

姜宸英（1628-1699）為劉龍光尋親事所寫的〈劉孝子尋親記〉，對於旅途中的險境也有生動的描寫：

所過藤峽通仙一線天，皆山谷窮絕處，匍伏晝夜行，數百里不見人烟。最後至白石嶺，嶺陡接霄漢，阪道陜者纔六七寸。俯臨不測之谿，捫壁絕險，既上復下，履巉巖，衝虎豹，攢棘破膚，血流殷足。每仰天一號，則陰風颯然，山木悲嘯，瀕於阽危者數矣。⁷³

劉龍光得神明夢示往閩廣之交尋父，但當時因戰亂，兵阻道塞，後在一僧尼的指點下，抄危險的山徑潛行。這段路程在姜宸英的筆下，主角的處境全然孤絕無援，處處生死交關，令讀者望而生畏，這也是這類尋親文學希望帶給讀者的一種閱讀效果，一種透過移情而能感受到艱苦之情，進而興起孝思的教化作用。

更鮮明的例證尚有在清初引起強烈回響的黃向堅尋親記，黃向堅在《黃孝子尋親紀程》中詳細記述了自己從蘇州出發，沿途經過江西、湖廣、貴州、雲南各省之州縣衛驛與山川險要，對於自己一百九十五天旅程中所遭遇的險厄，有相當細膩的描述。⁷⁴ 由於這個文本的敘述者（narrator）同時也是行動者（actor），字裡行間充滿著親身經歷、親眼所見的第一手資料，其細膩的描述手法，帶給讀者某種身歷其境的臨場感，其感動力也更強。文中除了指出旅途中「群盜焚刼」和「虎狼之虞」的危險外，對於自然山川的險厄亦多有描摹：例如，寫江西袁州地區「山徑崎嶇，多圯橋斷岸，臨之股慄」；寫湖廣地區「山中叢篁古木，陰森蔽日，悉從無路處覓路」；寫廣西苗族之地，「地方久無統轄，亂山環繞，極目草迷，多漲沙，多流潦，多獸跡」；寫貴州平越府「山勢巍峨，路紆折如羊腸，兩旁俱苗蠻巢穴」。甚至在湖廣與貴州，作者還親眼見到「髑髏遍野，虎跡如碗」，「嶺頭坡足，骸骨枕籍」的駭人景象。他筆下的自然山川不再是傳統文人

⁷³ 姜宸英，〈劉孝子尋親記〉，收入《舊小說·己集》，頁149。

⁷⁴ 黃向堅於順治八年冬十二月出發，九年夏五月抵雲南白鹽井，親子重逢，順治十年正月舉家由雲南出發返家，於六月十八日抵家，前後共歷三年。回家的旅程記載於黃向堅，《滇還日記》，收入《黃孝子尋親紀程》；亦見歸莊，〈黃孝子傳〉，收入《黃孝子尋親紀程》，附傳。

筆下的佳山秀水，而是一幕幕險山惡水，反映作者的身心之境，在未能尋獲雙親之前，所歷的山川「悉成苦況」。⁷⁵ 而感染力最強的是黃向堅敘述自己身體所遭遇的危險，除了幾次被衛所駐軍逮捕盤問的經歷外，他的身體在旅途中更是刻畫了無盡的傷痕與痛楚：

在途時，遇雨雪，踵趾破裂，痛楚頻頻，倒地身如泥塗。自顧堪憐，往往僵臥道旁。⁷⁶

寓湘潭縣城外，左足血瘀腫赤，痛不能禁，用瓦針刺血，憔悴支離，眠餐幾廢。⁷⁷

過安莊衛，歷白水驛，……，靈雨，兵馬踐踏，擁成泥浪，循平沙躍走，深陷沒膝，身若墜淵，幾不得升。次關嶺，……不易登，上嶺將半，氣喘力絀，倒嶺畔。有老僧出茶，啜之，強起，用蓋作杖，約步登嶺頭。⁷⁸

透過黃向堅白描式的文字及其所繪的尋親圖冊，讀者可以感受到獨行在險山惡水之間的孝子，正以其羸弱孤單的身軀與壯濶無情的大自然進行著驚險的搏鬥。⁷⁹ 故當時許多文人在閱讀他的《黃孝子尋親紀程》之後，都對此留下深刻的印象，愚古道人說：「試看端木所履，步步皆死地。其志之成，亦幸耳。」⁸⁰ 陸世儀也說：「今觀其所紀，道路之遠，跋涉之艱，經歷之險。嗚呼，自天地開闢以來，出萬死一生以求二親，而百折不回，卒如其願，孰有如吾孝子者乎！」⁸¹ 汪琬更直言黃向堅尋親的經歷比起王原和趙重華更加驚險艱難，他綜述其所遭遇之艱險如下：

當孝子旁皇羽檄之間，蒲伏無人之境，櫛風沐雨，心與身俱瘁，繭足黧面，絕無人色，遠方之人視之，不猜為間諜，即譟為匪類，其幸脫於刀刃劍鋒者僅耳。⁸²

⁷⁵ 《黃孝子尋親紀程》，頁1b，總頁1912。

⁷⁶ 同前註。

⁷⁷ 同前書，頁1b-2a，總頁1912-1913。

⁷⁸ 同前書，頁3b，總頁1916。

⁷⁹ 黃向堅所繪尋親圖二幅，見圖一、二。

⁸⁰ 愚古道人，〈書黃孝子尋親紀程後〉，收入《黃孝子尋親紀程》，頁1b，總頁1958。

⁸¹ 陸世儀，〈跋〉，收入《黃孝子尋親紀程》，頁1a，總頁1955。

⁸² 汪琬，〈題萬里紀程〉，收入氏著，《堯峰文鈔》（上海：上海書店，1989），卷三八，頁4b。

萬里尋親的故事，雖然不是每一則都能像黃向堅一般詳細記載旅程中的艱難險厄，然而這畢竟是整個故事的重要主題，故文字總會點出數千里或數十年求索過程之艱難，讓讀者想像其中的辛苦和考驗。這段險厄艱困的旅程之所以是故事敘述中最核心的主題，主要因為這是一條通往親子重逢的必經之路，既是考驗孝子心志的歷程，也是開啓希望的關鍵通道。這段路程愈艱辛、愈危險，就愈顯出孝子尋親心志之堅定不移，也愈值得被書寫；而孝子堅毅之志，則是孝感的關鍵，更是開啓天人交助網絡的重要契機。故有所謂：「更有孝子尋親骨殖一事，其事愈難，其情愈苦，而天之所以報答孝子者，其迹愈奇。」⁸³ 這種孝子必須歷經驚險、通過重重考驗才能完成尋親目的的主題，在佛教故事中更為明顯，例如《觀音菩薩傳奇》中的〈吳孝子萬里尋親〉，故事中雖然觀世音菩薩一路相隨救助，但是吳璋必須要親身接受試驗，即使在被毒蛇所咬、為菩薩所救之後，菩薩也讚嘆道：「吳璋啊，你為母忘軀，真是純孝的鐵漢！上天決不負你這一片苦心的。」但前面仍然有色誘的魔障等著吳璋，吳璋必須親身通過所有的試驗，才能完成尋親的目的。⁸⁴

（三）天人交助的網絡

萬里尋親故事敘述中第三個重要主題是：隨著整個尋親歷程的展開，由於孝子純全堅定的孝志，感動天人，形成一種天人交助的網絡。雖然故事中未必都有「孝感」的情節，但有相當多數的故事確實包含這個情節，也使得這類孝子傳與割股療親的故事，共同構成明清孝子傳有關「孝感」主題的重要類型。不過，若與割股療親的故事相比，我們會發現萬里尋親故事有更多人的作為與人際關係網絡的涉入，形成一種天人交相幫助的管道。

不像在割股療親的故事中，孝子只能在親人病重、束手無策之際，割股祈天，等待著天的神蹟作為，旁人幾乎完全無力幫忙。相對地，從萬里尋親的故事，我們看到在孝子數千里或數十年的浪遊尋親過程中，人的幫補是極重要的環

⁸³ 《娛目醒心編》卷一，頁7a，總頁13。

⁸⁴ 《觀音菩薩傳奇》，第三十九回，見<http://www.open-lit.com/listbook.php?cid=39&gbid=254&start=0>。

節。雖然有些孝子以字畫醫卜營生，⁸⁵ 但還有更多人經常接受著各類人士的幫助。因著尋親的孝行在社會上普遍受到肯定，許多人都願意慷慨地對孝子伸出援手，尤其對出身士商的孝子而言，士紳交際網絡或商人網絡的救助幫補格外明顯。這類例證極多，僅舉數例以供參考：張振祺在找尋母弟的過程中，曾因四川省布政使對其遭遇的憐憫，而幫忙推薦工作；⁸⁶ 繆士毅尋親時，曾經接受同鄉難友吳某資助馬匹、閻某代為覓車，又有同行商人劉某的協助。⁸⁷ 鄭立本在尋親途中曾接受路人的幫助與父親舊識的款待，攜父親骸骨返鄉時，又「沿州縣給夫馬護送歸」。⁸⁸ 周芳容之尋親也是在耿省修、戴寶德、旅舍主人、里正、醫者、史君、鍾君、劉州牧眾人的義助下，方能成功。⁸⁹

從黃向堅詳細的敘述，我們更可以清楚看出這種屬於人與人之間的幫補在孝子尋親旅程中的重要性。黃向堅走出豐城臨江界時，受到鰲坊李姓人家「情深如故人」的招待。在苗地，有能通漢語者款待他。逮捕、盤問他的軍隊將領，在獲悉他尋親的目的後，也給予相當的幫助。又路遇楚黃人楊某，楊某不僅帶他進入貴州，更對他有「親厚」的照顧。到了廬州，有程某幫助他到衙門查父親的履歷和下落。從廬州再出發時，則有「他鄉三、四友相賀贈別」。到了安順府，府公李春鯤留署中。在登關嶺時，得老僧贈茶；下嶺時，又在兵營驗票後，接受飯食招待。進入雲南之後，則有浙東人錢士驢、江右客桑某，以及許多父親的舊識朋友與蘇籍官僚的款待與幫助，或親邀至家，或致贈旅費，最後終能如願以償地與親重逢。籌備回鄉旅程時，也同樣地獲得許多縉紳友朋的資助，送馬匹、贈旅費、設席言別，再再可見屬於士人之間的人際網絡所提供的各項幫補。⁹⁰ 如果說

⁸⁵ 學醫卜以資行李的例子有張振祺、袁化遠、王調元、馬祚昶等；見黃雲修，林之望纂，《續修廬州府志》（臺北：成文出版社，1970），卷五〇，頁36b，總頁903；定祥修，劉繹纂，《吉安府志》（臺北：成文出版社，1975），卷三五，頁40a-b，總頁1127；《蠡縣志》卷六，頁37b，總頁472；高維嶽纂，《綏德州志》（臺北：成文出版社，1970），卷七下，頁44b，總頁742。又程棟九以一技之長邊工作邊尋親，見曹夢鶴纂，《太平縣志》（臺北：成文出版社，1985），卷六，頁8a，總頁551。

⁸⁶ 《續修廬州府志》卷五〇，頁36b，總頁903。

⁸⁷ 《備修天長縣志稿》卷八上，頁5a，總頁515。

⁸⁸ 《徐州府志》卷二二中之中，頁25b-26b，總頁735。

⁸⁹ 故錢泳曰：「非耿君不能出京，非戴君書，即往歸州，與不往等，非史君濟以資斧不能至漢口，非鍾君遣老役指迷，力任其事，無由覓塚得棺，非劉州牧與張將軍倡贈舟，不能浮江歸里。」錢泳，《書周孝子事》，收入《履園叢話·叢話五》，頁135-143。

⁹⁰ 見《黃孝子尋親紀程》。

黃向堅所繪的《黃端木萬里尋親圖冊》主要呈現的是踽踽獨行於萬里關山途程中的孝子（見圖一、二），⁹¹ 那麼《黃孝子尋親紀程》的文字脈絡間，則進一步向我們揭示屬於人情世界中的互動與幫補。

關於士人人際網絡的幫補與運作，我們從明清之際的著名儒者李顥（1627-1705）招父魂的經歷，也可以得到進一步的觀察。李顥的父親李可從在崇禎十四年（1641）時隨總督陝西都御史汪喬年（d. 1642）出關征討李自成之亂，當時李顥十五歲，第二年（1642）李可從便在襄陽陣亡了。李顥與母親兩人在困苦的環境中相依為命，李顥更苦學成名，受到地方官紳士人的敬重。到了康熙九年（1670），四十四歲的李顥在母歿服闋之後，終於決定遠赴襄城招父魂。他遠行的旅費是向鄉人借貸而得；⁹² 到了襄城之後，則受到當地官紳熱烈的歡迎和幫助。知縣張允中⁹³ 不僅出城迎接，第二天還為其撰文禱於城隍神以覓父魂；而且襄城官紳士庶，也謀劃為李可從等殉難者舉祠起塚，以慰孝思。當襄城邑紳劉宗洙⁹⁴ 等人為之區劃立碑建祠等事的期間，李顥則接受常州知府駱鍾麟（1624-1676）⁹⁵ 之邀南行，從揚州到常州無錫，從謁唐荆川祠到講學東林書院，一路上與官紳士人有密切的往來，直到康熙十年（1671）三月二十五日才重抵襄城。⁹⁶ 李顥重回到襄城，知縣張允中再次迎之入城，此時祠碑已備妥，⁹⁷ 又派遣「工徒十餘人砌案」準備招魂，當晚李顥齋沐宿於城隍廟內，在夜分將寢之際，「忽鬼聲大作」，眾皆震慄。「次晨滿城喧傳，人人駭異，平日絕不信鬼神者，至此莫不悚

⁹¹ 見《黃端木萬里尋親圖冊》。有關黃向堅尋親圖的藝術表現，見朱良津，〈談《尋親圖》冊的審美特徵〉，《貴州文史叢刊》2000.3：75-78。

⁹² 《年譜》中記：李顥「貸於鄉人得四金」；見吳懷清，《關中三李年譜》（臺北：允晨文化公司，1992），頁43。

⁹³ 山西崞縣人，康熙七至十二年任襄城知縣；佟昌年原修，陳治安增修，《襄城縣志》（北京：線裝書局，2001），卷五，頁10a，總頁163。

⁹⁴ 劉宗洙之父劉漢臣為明諸生，汪喬年守襄城時，置其為佐城守，在戰役中受重創，其子宗洙、恩廣有孝行，宗洙更有「嘗冀孝子」之稱。其孝行見毛際可，〈劉氏二孝子傳〉，收入《碑傳集》第11冊，卷一四二，頁4264-4265。

⁹⁵ 駱鍾麟，順治四年進士副榜，任盤屋知縣時，延李顥講學延陵書院，並北面執弟子禮，後轉任北城兵馬司指揮、西安府同知、常州府知府等職。其傳見《國朝耆獻類徵初編》（臺北：明文書局，1985），第33冊，卷二一六，頁13a-15a。

⁹⁶ 吳懷清，《關中三李年譜》，頁43-57。

⁹⁷ 張允中，〈襄城記異〉，收入李顥，《二曲集》（北京：中華書局，1996），卷二三，頁289。

然爭相虔祭」。第三天當李顥捧著魂牌辭歸時，則是「闔城鄉官、舉貢生員，祖餞於十里鋪」的送別場面。⁹⁸

當然，李顥赴襄城招父魂時已是一位著名儒者，他父親又是因公殉難，故襄城當地官紳在招魂事件上所提供的資助與介入的方式，也很盛大公開，將之視為公眾之事。襄人爲紀念李可從之殉難，劉宗洙捐西郊之田以建義塚，題名「義林」，每年清明時祭，由劉宗洙率子姓奉祀，至於豎立在南郭的祠碑，春秋丁次，則由邑宰致祭。⁹⁹ 在其他尋親故事中，孝子們未必都能接受這種規格的幫助，不過由於許多尋親的孝子出身士人之家，藉著士人群體的人際網絡，也因著當時文化對此種孝行的肯定，人爲的幫補也清楚可見。這一點我們從《儒林外史》中郭孝子的故事也可進一步獲得印證。

《儒林外史》描寫明清科舉社會文化下的士人類型，小說中安排萬里尋親郭孝子這樣的人物登場，亦可見其在當時是爲人熟悉的士人行徑。小說第三十七、三十八回，郭力三度來到江南，當時他已是「二十年走遍天下，尋訪父親，有名的郭孝子」。¹⁰⁰ 他打聽到父親已到四川山裏削髮爲僧，所以正準備遠赴四川。武書聽到他的遭遇，立刻主動提出可以幫助的管道：

可憐！可憐！但先生此去萬里程途，非同容易。我想西安府裡有一個知縣，姓尤，是我們國子監虞老先生的同年。如今託虞老師寫一封書子去，是先生順路，倘若盤纏缺少，也可以幫助些須。¹⁰¹

透過武書的引介，郭孝子受到杜少卿熱情的款待，不僅留宿家中、治辦酒肴款待他，杜並令妻子爲其漿洗衣服。短短兩三日內，南京幾位官紳士人便捐了二十兩銀子，加上兩封引介書信，送郭孝子赴四川尋親。憑著引介的書信，郭孝子也能一站站地接受款待和幫助。¹⁰² 郭孝子的故事雖是虛構，但故事中呈顯出萬里尋親的孝子在旅途中所接受的資助管道，不僅與若干史實書寫相呼應，¹⁰³ 更能進一步帶領我們想像因著萬里尋親所得的「孝子」美名，在明清社會中浪遊尋親時所可能獲得的好處。

⁹⁸ 馬永爵，〈敘事〉，收入《二曲集》卷二三，頁290-291。

⁹⁹ 同前註；張允中，〈義林記〉，收入《二曲集》卷二四，頁311。

¹⁰⁰ 吳敬梓，《儒林外史》（臺北：聯經出版事業公司，1978），第三十七回，頁354。

¹⁰¹ 同前書，第三十七回，頁354。

¹⁰² 同前書，第三十八回，頁356-358。

¹⁰³ 《履園叢話》記周芳容尋親事，戴寶德也同樣以書信引介周芳容給歸州吏目江寧鍾光範；見該書卷五，頁135-143。

孝的感動力當然不僅止於人世，「至孝格天」是中國孝文化中極重要的主題，萬里尋親故事中的孝子所受到的幫補也因此不會僅止於人間，其中有許多更是明明記載著「孝感」的神蹟。故事中的孝感情節，有不同的表現方式，但最普遍的情節之一則是：當孝子經歷千辛萬苦，在絕望不知所措時向神明發出哀號，神明藉著夢示等奇蹟式的指引，終於能夠親子重逢。孝子放聲「號哭」的情景在故事敘述中屢屢出現，此號哭舉動既表達著孝子內心的痛苦與絕望，也是孝子向天地神明（大父母）孺慕真切的哀求，故在敘事中通過孝子號哭的舉動，經常就帶出一種天人相感的結果。¹⁰⁴ 這類的故事極多，以下僅舉數例：林福為尋父墓，不得其所，他朝暮至筍江「號哭」，終於夢見一老人指示而尋獲墳墓；¹⁰⁵ 王溥與母相失十八年，赴貴溪尋母，不得，「晝夜號泣」，後有人告知其母已被賊逼投井而死，他也終於在井中尋獲母骸；¹⁰⁶ 徐州的賈煦為尋父來到合州，「乃仰天號泣」，日呼父名，行乞市中，終於獲得楊秀昌的幫助，父子重逢；¹⁰⁷ 鄭一左和鄭一右兩兄弟，在荒山亂塚中尋覓父親骸骨，兩人「號泣八晝夜」，遂夜夢神告以柩處，而得攜骨歸葬；¹⁰⁸ 施本孝為尋父母骸骨，不可得，「日夜悲泣」，乘舟四訪，最後也是在夢中得神示而終於尋獲。¹⁰⁹

向神虔誠祈禱也是一種常見的方式，例如，廖人俊為尋父骨，「日夕焚香籲天，願知父骨所在，久之，若有指導之者，竟得於叢塚間」；¹¹⁰ 薛鸞因戰亂與母失聯，「號泣禱神，裹糧出訪，果得母」；¹¹¹ 黃贊偕弟欲尋父墳，在無助之際，「中夜禱於神明，既倦就寐，夢一老叟鬚眉皓白，杖而前指葬處」，果然尋獲。¹¹² 趙重華在尋父途中，曾禱於武當山、三茅峰，後在觀音寺夜夢玄帝，重

¹⁰⁴ 當然歷史不是按照劇本發生，也有少數例子在孝子號哭、用盡一切辦法之後，仍然找不到父親的下落，最後只能放棄，例如王汝煒尋父故事；見《道光會稽縣志稿》卷一八，頁16b-17a，總頁584-585。

¹⁰⁵ 方鼎修，朱升元纂，《晉江縣志》（臺北：成文出版社，1967），卷一〇，頁29a-b，總頁264。

¹⁰⁶ 《廣信府志》卷九之五上，頁25b-26a，總頁913。

¹⁰⁷ 《徐州府志》卷二二中之中，頁32a，總頁738。

¹⁰⁸ 《寧國府志》卷二八，頁19b，總頁858。

¹⁰⁹ 嚴辰纂修，《桐鄉縣志》（臺北：成文出版社，1970），卷一五，頁30b，總頁541。

¹¹⁰ 魏瀛修，鍾音鴻纂，《贛州府志》（臺北：成文出版社，1970），卷五三，頁2b-3a，總頁971-972。

¹¹¹ 宋若霖纂，《莆田縣志》（臺北：成文出版社，1968），卷二五，頁4b，總頁568。

¹¹² 德馨修，朱孫詒纂，《臨江府志》（臺北：成文出版社，1970），卷二七，頁5a，總頁274。

華向玄帝哭訴，得蒙指示「父猶未死」，最後終於輾轉找到父親；¹¹³ 鄒應運與母兄相失，「叩天虔禱，即得母處」；¹¹⁴ 周毓華尋訪父骨，也是禱之神，得徐老人指示而尋獲。¹¹⁵ 另外，清初名儒顏元（1635-1704）以五十歲之齡，踏上尋找失聯四十六年的父親，也是沿途在關侯祠、城隍廟、東嶽廟中祈禱、求籤與夢兆，最後關帝在夢中向其妹顯現指示，兄妹遂得相逢，顏元也終於能夠請靈將父親的神主帶回家中奉祀。¹¹⁶ 其他傳統孝子傳用以表徵孝感的手法，如「風息虎馴」等出現瑞徵與感格凶暴之物，亦同樣出現在尋親故事中。¹¹⁷

故事中孝感神助與人世間的幫補並沒有任何衝突，畢竟在萬物一體的宇宙觀下，誠孝能感動天地鬼神，也必能感動眾生萬物。這種因孝感而導致天人交助的訊息，在文學作品中被更鮮明地標舉出來，例如，《娛目醒心編》中的〈走天涯克全子孝，感異夢始獲親骸〉，全文以「人力可回天數、孝可格天動神」為基調，故事中的孝子曹起鳳在旅途中屢遇奇怪可怖之事，包括夜宿老虎洞、誤闖賊窩、在深山撞見山魅等，卻都能全身而返，這些情節所傳遞的訊息便是：因他是個尋親的孝子，神、人均不願傷害他的性命。當寫到曹起鳳在漢陽遇大雪而極度困乏、奄奄一息時，作者明白說：

天憐孝子，必不忍令其命絕於此，故當萬死一生之際，自然走出個人來保全他性命。¹¹⁸

這個故事便安排了項秀章和許遇文來救助曹起鳳，曹起鳳最後也果然在父親的夢示，以及許、項二人和另一老人的共同幫助下，尋獲父親的骸骨。又因許、項二人慨贈盤纏，得以回家安葬父親，孝養老母。作者「天憐孝子……故當萬死一生之際，自然走出個人來保全他性命」的想法，當然不是每個尋親事件的真實

¹¹³ 《湧幢小品》卷二〇，頁9b-10b，總頁4710-4712。

¹¹⁴ 陳釗鏜修，李其馨纂，《趙州志》（臺北：成文出版社，1975），卷三，頁23b，總頁336。

¹¹⁵ 《廣信府志》卷九之五上，頁32a，總頁916。

¹¹⁶ 顏元，〈尋父神應記〉，收入氏著，《顏元集》（北京：中華書局，1987），下冊，《習齋記餘》，卷二，頁417-421。

¹¹⁷ 例子極多，可參見葉長揚、顧棟高纂修，《淮安府志》（臺北：成文出版社，1983），卷二二，頁13b-14a，總頁2178-2179；《溧陽縣志》卷一二，頁28a，總頁299；盧思誠修，季念貽纂，《江陰縣志》（臺北：成文出版社，1983），卷一六，原頁碼不詳，總頁1908-1909。

¹¹⁸ 《娛目醒心編》卷一，頁15b，總頁30。

寫照，但卻反映著當時人們對於「孝感神應」的信念與心理期望，這也是萬里尋親故事的一個重要意涵。

（四）救贖的主題

萬里尋親故事中的另一個主題，通常也是故事的完滿結局，即孝子在經歷漫長的求索和重重艱難的考驗之後，終於將那流離失所的父母，帶回到儒家所重視的家族系統與親情倫常之內，重新被安置在屬於他（她）的「正確」位置上。就像許多「契約—背約—復約」的故事情節一樣，萬里尋親故事也可被視為：奠基於家庭倫理的契約關係中，背約（離家）與復約（歸家）的情節發展。當孝子尋獲父母時，父母的生死並不是重要的關鍵，生者將被迎歸、受兒子奉養終老；死者屍骨也會被負歸、合禮地安葬與祭祀。總之，流離失所的父母最終要能夠被帶回家庭之內，讓孝子充分盡到為人子的責任，才是重點。我們從故事敘述中可以清楚看見，儒家的孝道與家庭倫常具有終極的價值意義，孝子基於孝思與儒家孝道理想而構築的尋親之旅，最終就是要將父母救贖回到血緣家族的系統之內。

這一個主題具有一種以孝救贖父母的深刻意涵，所謂「救贖」，除了在身體和名分上將流離失所的父母重新帶回到他們「正確」的位置，同時也包含了原諒並彌補父母所虧欠的一切，傳遞著「孝可以遮掩許多過錯」的訊息。例如，劉湊的父親因積欠龐大債務而逃亡，他後來得以還家，主要都靠著兒子多方的尋找，並借貸金錢償還債務；王官禱的父親因私售祭產不見容於族人，也是在兒子代為贖回祭產後，才可能再度參與家族的祭祀。¹¹⁹ 另外，我們從許多故事中也看見，孝子冒著生命危險所尋求的對象其實是好遊不歸、不負責任、徹底失職的父親，這類例子極多，包括鮑倫、經章紳、楊朝舉、劉長醇、賈煦、曹美謹、李先誠、沈士鳳、王官禱等人之父，或外出經商或遊學，從此音訊渺茫，甚至已在他地另組家庭。但是如此棄子離家的事實卻絲毫無改於孝子對父親的孝思，及其堅定尋親之志願；父子重逢後，兒子也都能竭力曲盡孝子之職。¹²⁰ 有一個極端的例子是吳先民尋父的故事：

¹¹⁹ 王官禱尋父事，見許應鑠修，謝煌纂，《撫州府志》（臺北：成文出版社，1975），卷六四，頁18b-19a，總頁1088-1089；劉湊尋親，見盧承業原修，馬振文增修，《偏關志》（臺北：成文出版社，1968），卷下，頁18a，總頁179。

¹²⁰ 《寧波府志》卷二四，頁14b-25a，總頁1971-1972；《續纂句容縣志》卷八下，頁9a-10a，

父喜遨遊，久不歸，先民方十五，子身徒步尋父，浮江涉漢，泛洞庭，入閩粵豫燕秦晉，卒不得；復出塞而北，乃得父奉之歸。無何，父復行，卒於外，先民復徒跣負父骨歸。¹²¹

面對自己好遊的父親，吳先民其實是完全被動無奈的，但他最終還是成功地把父親（屍骨）帶回到家庭系統之內。

另外，故事中也有許多被擄失節或改嫁的母親，如廖人俊之母被寇擄後已有新家庭，陳斗龍、宮安、徐子壽、謝用、汪宗淮的生母亦都已改適，但這也絕無礙於孝子對母親的情感，及迎歸奉養的決心。¹²² 范鍾的母親是婢女，生下他後因約滿被遣即從此失聯，後來范鍾任縣尉，與母相逢，立即具衣冠迎歸。另一個特别的例子是邱緒迎母的故事：邱緒的生母黃氏在他年幼時被逐出家門，後又轉適包、李、吳、陳四氏，邱緒尋得母親時，黃氏為陳翁之婦，邱緒遂將母親與陳翁一起迎歸，並別築室奉之，迨陳翁過世後才將母親請入己室奉養。¹²³

上述這些在儒家傳統觀念中被視為虧德的父母，在萬里尋親的故事中卻都能因著孝子的孝思及所受的苦難而得到救贖，獲致儒家賦予父母的尊榮與地位。許多孝子為救贖父母，則付上身體苦難的代價，或勞瘁早卒，或在身體上烙下終生的傷痕，這些傷痕也都獲得了方志的特別紀錄。¹²⁴ Keith Knapp 指出，孝子傳的某些特色頗似基督宗教傳統中的聖人傳書寫；¹²⁵ 呼應這個觀點，我們可以說，

總頁661-663；《碭山縣志》卷一一，頁41a，總頁567；張佩芳修，劉大槐纂，《歙縣志》（臺北：成文出版社，1975），卷一三，頁23b，總頁894；《撫州府志》卷六五，頁5b，總頁1093；《紹興府志》卷五九，頁39b，總頁1444；《撫州府志》卷六四，頁18b-19a，總頁1088-1089。

¹²¹ 馬步蟾修，夏鑾纂，《徽州府志》（以下簡稱道光《徽州府志》，臺北：成文出版社，1975），卷一二之四，頁60a，總頁1110。

¹²² 《贛州府志》卷五三，頁2b-3a，總頁971-972；于尚齡修，王兆杏纂，《昌化縣志》（臺北：成文出版社，1983），卷一五，頁1b-3a，總頁698-701；《淮安府志》卷二二上，頁3a-b，總頁2157-2158；潘紹詒修，周榮椿纂，《處州府志》（臺北：成文出版社，1974），卷二〇，頁26a，總頁700；周溶修，汪韻珊纂，《祁門縣志》（臺北：成文出版社，1975），卷二九，頁3a，總頁1323；丁廷楨修，趙吉士纂，《徽州府志》（以下簡稱康熙《徽州府志》，臺北：成文出版社，1975），卷一五，頁29b，總頁1982。

¹²³ 彭循堯修，董運昌纂，《臨安縣志》（臺北：成文出版社，1975），卷七，頁1a，總頁825；《寧波府志》卷二四，頁20a，總頁1981。

¹²⁴ 例如王廷璜因背負父親回家而跛腳，趙維信因尋父所留下的足脛傷痕，終生未癒；見《江陰縣志》卷一六，頁1902；《冠縣縣志》卷八，頁30b，總頁894。

¹²⁵ Knapp, *Selfless Offspring*, pp. 5-6.

尋親的孝子在身體上所烙印的傷痕正是中國文化傳統中崇高而神聖的「孝」的印記。

關於救贖的主題，我們還可與佛教目連救母的故事發展到晚明的情形略作比較，晚明萬曆年間的《目連救母勸善戲文》，在過去佛教故事與變文的基礎上，繼續發展成爲一齣雜糅三教、強調忠孝節義精神的宗教家庭倫理大戲，並且極盡詳細地描繪了目連遍歷地獄求母的經過。根據陳芳英的研究，此戲把「一個本當屬於佛家故事的目連救母，寫成了國人模式的『孝子尋親娘』」。¹²⁶ 可見《目連救母勸善戲文》確實在某種敘述情節中，融入了萬里尋親故事的架構，並同樣以「孝」做爲勸善的內容。戲文中的佛教義理與救拔母親脫離地獄的內容，固然不同於本文所論的尋親孝子傳，目連尋親所遍歷的地獄苦景也迥異於尋親故事中的人間山川，但是孝子不容已的孝思、矢志尋親的意念，以及必須極盡辛苦地輾轉求索都是相同的；而孝子竭盡所能要把父（母）親從「不得其所」的困境中救拔出來，帶到一個適當的、可以令孝子安心的位置上，也是一致的。或許萬里尋親故事與目連救母戲之所以能如此地結合，正是因爲兩者同樣蘊涵了孝思、旅程、受苦、孝感、救贖的重要主題。

綜上所論，在萬里尋親的故事敘述中，不得其所的父母最終是否能夠被帶回到儒家重視的血脈家族系統中，接受子孫們養生送死的合禮孝養之道，成爲判斷整個事件成功或失敗，以及判斷孝子人生幸或不幸的關鍵。故「親歸其所」的主題在故事中具有一種終極的意義指標，關係著孝子全家在儒家親親、尊尊的禮義世界中是否得以圓滿幸福，此情節也應該是故事的最高潮。然而，真實的世界未必都能曲盡符合孝子一人之孝思與願望，人的價值觀與生命觀也未必盡是儒家孝道理想所能滿足的，因此某些故事的發展，即使受到特定敘述模式的限制，卻仍透露出些許更複雜的訊息，反映著生命的複雜情境，甚至凸顯了父子間的衝突與意志的角力。

四・故事的另一面

因著特定的書寫目的與價值取向，萬里尋親孝子傳主要欲傳遞孝行的正面意涵，不過我們從若干文本的裂縫，卻隱約可見故事的另一面。儘管這些記載是碎

¹²⁶ 陳芳英，《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1983），頁40-49。

裂不全的，也未必反映更真實的面向，但卻能帶領我們窺見日常生活中，萬里尋親的實踐所可能蘊涵的更複雜情境。

（一）棄母拋妻的孝子

當孝子義無反顧地踏上尋親的旅途時，不僅他個人要付上身體、錢財和精神受苦的代價，許多時候與他相依為生的其他親人也被迫要一起犧牲。故事中的一些孝子們，在孝思激動下尋親志願愈堅的同時，亦愈顯出對其他親人的無情與不負責任。例如，洪維陶父親在他週歲時即離家未返，洪十五歲辭母尋父，後雖顧念母親無人照養而返家。母親去世後，族人強迫他娶親生子，在二個兒子出世後，他「囑妻以祀先訓子」，忽然再踏上尋親路程，最後客死他鄉。¹²⁷ 這種娶妻代替自己履行家庭義務的作法，在萬里尋親故事中屢見不鮮，徽州的鮑福海「娶婦，迨有妊，乃得請於母而行（尋父）」；¹²⁸ 吳大亮已在外流游尋父十餘年，人勸他以宗祧為重，「因歸娶，復出」；¹²⁹ 施元龍「娶妻甫三日，即白母往尋父」；¹³⁰ 程世鐸新婚後即矢志尋父，五年多的時間全靠妻子徐氏孝養其母。¹³¹ 著名的王原尋親亦然，王原是在娶妻月餘之後，即告訴母親要離家尋父，《明史》記載：

母泣曰：「汝父去二十餘載，存亡不可知。且若父眈耳，流落何所，誰知名者？無為父子相繼作羈鬼，使我無依。」原痛哭曰：「幸有婦陪母，母無以兒為念，兒不得父不歸也。」號泣辭母去。¹³²

事實上，有許多孝子是選擇先壓抑自己尋親的欲望，盡責地孝養母親，等到完成對母親養生送死的責任後，再踏上尋親之途，如趙重華、吳宏祥、艾子誠、王興福、張立屏等皆是，這也是比較合乎情理的作法。¹³³ 然而王原選擇了另一

¹²⁷ 《寧國府志》卷二八，頁21a，總頁859。

¹²⁸ 康熙《徽州府志》卷一二之四，頁37a-b，總頁1099。

¹²⁹ 同前書，卷一二之四，頁57a，總頁1109。

¹³⁰ 《紹興府志》卷五九，頁32a，總頁1440。

¹³¹ 勞逢源、沈伯棠等纂修，《歙縣志》（以下簡稱道光《歙縣志》，臺北：成文出版社，1984），卷八之七，頁25a，總頁1059。

¹³² 《明史》卷二九七，頁4b。

¹³³ 吳宏祥甫生時，父外貿未歸，宏祥欲尋父，母誡之：「汝之一身，嗣續所繫，遠出尋父，脫有不虞，其如嗣續何。」故宏祥在母歿後才外出尋父歸家；見康熙《徽州府志》

種作法：將奉養母親的責任完全交給新婚的妻子，無顧於母親的哀泣，毅然離家。對於王原的這種作法，小說《石點頭》有一番鋪衍揣摩，雖未必盡合實情，卻更充分凸顯出「孝」的理想落實於家庭生活中可能產生的複雜情境。小說中王原的老師白秀才闡釋《孝經》之義說：

……又有一等，貪財好色，但知顧戀妻子，反把父母落後，這也不足為孝。……又有一等，貪戀權位，不顧父母，生不能養，死不能葬，如吳起母死不奔喪之類，這也不足為孝。¹³⁴

王原因此感悟，想到自己「生不識其（父）面，死不知其處，與那母死不奔喪的吳起何異」，¹³⁵遂定意尋父。而他離棄妻子、委以奉養母親的作法，也正符合了不因戀妻子而後父母的孝的教導。

另一方面，王原母親的心聲在《石點頭》中也獲得更深刻的書寫，母親張氏在聽取兒子誓言不尋獲父親誓不還家之後，質問王原：

好孝心，好志氣，只是你既曉得有爹，可曉得有娘麼？¹³⁶

接著，張氏又長篇地述說了自己從懷胎生下王原、孤孀扶養他成人的辛酸，以及多年來對他的牽掛與指望，如今兒子居然要棄她去尋父，她繼續質問道：

你卻要棄我而去，只怕情理上也說不過。還有一句話，父母總是一般，我現在此，你還未曾孝養一日，反想去尋不識面的父親。這些道理尚不明白，還讀甚麼書？講甚麼孝？¹³⁷

王原棄母尋父的作法，在《石點頭》的作者安排下，透過張氏的口第一次被質疑，這樣的質疑在今日讀者看來，是合情合理的，但這種觀點卻絕不出現在其他歌頌尋親孝行的傳記中。小說中的王原雖聽出母親的苦楚，卻仍執意要尋父，最後母親只能無奈地妥協：「罷！罷！龍生龍，鳳生鳳，有那不思家乞丐天涯的父親，定然生這不顧母、流浪溝渠的兒子。」¹³⁸透過小說的敘述，讀者所感受

卷一二之四，頁57b，總頁1109。艾子誠「力作以養母，越二十年，母以疾卒，營葬畢，遂治裝裹糧赴遼東」；見《聞微草堂筆記》卷一八，頁444。王興福是清道光年間撫州人，在辦妥母親喪葬事宜後，才赴雲南尋父；《撫州府志》卷六五，頁10a-b，總頁1095。張立屏也是奉養老病的祖父母，既終，遂出尋父，事見祝嘉庸修，吳潯源纂，《寧津縣志》（臺北：成文出版社，1976），卷八，頁29b-30a，總頁642-643。

¹³⁴ 《石點頭》卷三，頁71。

¹³⁵ 同前註。

¹³⁶ 同前書，卷三，頁73。

¹³⁷ 同前書，卷三，頁73-74。

¹³⁸ 同前書，卷三，頁74。

到的訊息也更複雜，與其說單純為故事中王原尋親的孝行所感動，毋寧更摻雜著對這位早年為夫所棄，如今又遭子棄養的母親深深的同情，也因而更多感受到孝子王原狠心的一面。

（二）父子意志的衝突

還有一些故事讓我們看見親子重逢所帶來的，絕不單純是團圓的喜樂或人生意義的滿足，反而令人有平地起波瀾的感慨，因為孝子尋著久已失聯的親人後，便接著開啓了兩個家庭的戰爭、連接不斷的厄運，甚至父子間人生觀的衝突與意志的拉鋸戰。例如黃馴大因避難離家，後來幼子黃珏遍尋數年，終於找到父親，但此時黃馴大已在他鄉另組家庭，又生有五子，故當黃珏要求父親回家時，黃馴大起初並不願意，最後是在黃珏「牽衣哭泣，閩省家人力勸之」之下，才與之同歸。¹³⁹ 這個故事中的孝子雖然如願以償，但卻註定有一個家庭要失去父親；黃馴大必須先從另一個家庭、從五個兒子生命中出走，才能回歸黃珏的家。再看鮑倫尋父的例子：鮑倫到漢陽尋找父親的骸骨，父親生前也已在漢陽娶妻，生有二女，當鮑倫抵達漢陽時，漢陽的家庭感受到威脅，訟於縣，導致鮑倫被繫入獄數年，最後是在監司主持下以滴血驗親的方法判定鮑倫與父親的關係，才允許他買棺殮父歸葬。但當鮑倫扶父柩回到家後，家中卻像染煞般連遭厄運，短短不到十日之間「妻妾子女死者七人，靡有孑遺」，只是鮑倫毫不後悔。¹⁴⁰

以上這些牽涉到兩個家庭的故事，縱使有難以兩全的遺憾，卻沒有涉及父子間的正面衝突。然而，下面的故事則充分顯出親子之間觀念與意志的衝突：

鮑達圻，字治卿，昭文人。父焯病死三日，蘇，悟出世法，往山東勞山寺為僧。達圻偵知之，趁海舶，歷大洋，登岸越山數百里，尋得之。泣求同歸，不允。不得已返里，復具書哀懇，父屏弗與通。音耗以絕。後聞父沒，達圻再往覓父骨，不知所在。每言及，輒下淚引為終身痛。¹⁴¹

鮑焯既已悟出世法，他就不再認同兒子儒家孝道觀念所衍生出的一套禮法行為的意義，當這位父親堅持自己信仰時，兒子顯然無法真正認同他的信仰，卻又無力改變，故只能引以為終身之痛。類似的故事尚有：謝廣的父親因求仙不返家，謝

¹³⁹ 《廣信府志》卷九之五上，頁28a-29b，總頁914-915。

¹⁴⁰ 《寧波府志》卷二四，頁14b，總頁1970。

¹⁴¹ 《重修常昭合志》卷二九，頁38b-39a，總頁1906-1907。

廣娶妻後離家尋父，在開封與父相遇，但這位父親顯然出家意願堅決，利用所學的方術乘間脫去。謝廣在再度失父後的二十餘年間，四處打聽父親的消息，循著各種傳聞，輾轉各方尋父，然終無所得，方志記其：「往來跋涉，神枯髮禿，拜斗祈神，垂二十年，終不可得，以母老且病，馳歸，結樓繪父像事之。」¹⁴² 另外，曾珪尋父也有類似的遭遇。¹⁴³ 上述父親的態度都非常決絕，兒子只能被迫屈服於現實，但由於他們對儒家孝道堅定的價值觀，他們自己生命反而註定要終身帶著遺憾，活在失敗的陰影中。

我們很容易想像長久失聯的父子在重逢後彼此不適應的情形，故事中也確實記載了一些並不情願回家的父親；¹⁴⁴ 我們也不難想像人世間的眾生絕非都能輕易地被儒家的孝道倫常所規範住。而最可能凸顯或藉以說明這種種不適應與矛盾的，還是儒、釋、道對於生命以及家庭倫理觀念的差異，這種差異也更可能為那些不想回家的父親們提供一個充分的理由與另一片天地。這種情況可能反映著某種程度的真實，或至少是為人熟知的典型衝突，故《儒林外史》、《鏡花緣》中都觸及了這樣的內容。¹⁴⁵

關於父子生命觀差異造成的衝突，以下這則鵝山大德的故事有更清楚的表達：

鵝山大德者，栢邑人也，嘗為士子，蜚聲譽序有年矣。偶以探親至于湖南，忽遭逆變，亂阻不得歸，與余春山諸子游寶蓋源諸名山，逢異僧說法，有契於心，慨然嘆曰：大千茫茫，人生碌碌，妻子火宅，轉盼成空。年過耳順，不思生死事大，無常迅速，直待臘月三十日閻王老子來呼喚時，四大無主，眼光入地如螻蛄，落湯渺渺，游魂作何歸著耶。於是決意披剃，博覽經藏，兼修宗教，未及三載，頓而圓通。洞庭以南，梧以西，凡善知識咸來參正會。¹⁴⁶

¹⁴² 《祁門縣志》卷二九，頁4a-b，總頁1325-1326。

¹⁴³ 《吉安府志》卷三五，頁33b。

¹⁴⁴ 故事中有許多是父子重逢後，父親起初堅持不歸，但終捱不過孝子的哭求與旁人的勸說的例子，如施元龍、王隆漢、胡士畿尋父事；見《道光會稽縣志稿》卷一八，頁20b，總頁592；李肇奎修，牟泰豐纂，《開縣志》（臺北：成文出版社，1976），卷二五，頁39b，總頁550；道光《歙縣志》卷八之七，頁66a，總頁1141。

¹⁴⁵ 《儒林外史》，第三十七回，頁362；李汝珍，《鏡花緣》（臺北：三民書局，1999），頁284。

¹⁴⁶ 〈募修崇光寺藏經閣大藏經疏文〉，收入魏喬介，《兼濟堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷一五，頁34b-37a。

受到戰亂阻隔不得歸家的鵝山已在佛教中找到永恆的依歸，遂不想再回到世俗的家。但後來寇亂平定，道路通達，他的兒子「跣足尋親」，找到寶蓋源山中，痛哭請求父親回家。鵝山告訴兒子：

吾以天地為室廬，以山水為供養，以生死為旦暮，尚何以家為哉？¹⁴⁷

鵝山不與之歸的態度堅決，但是兒子的意志更堅定，甚至勞動儒家衿紳向父親施壓：

且告之邑令及紳士，令暨紳士咸促之北歸，以為有子如是，何忍負之。且

明心見性，隨地淨土，豈必戀戀於此山也。¹⁴⁸

最後鵝山在紳士的勸說壓力下只好隨兒子回鄉，但是回鄉後，他仍然堅持不見妻子，也不住進家裡，而棲身於崇光寺之藏經閣下，繼續修佛弘法。¹⁴⁹ 這個故事不僅讓我們看到父子信仰和人生觀的差異，同時也看到父子間意志的拉鋸戰，以及儒家「孝」的觀念在社會文化上的強勢作用。故事中的孝子因著「孝」的強勢文化，得以讓地方衿紳介入，強勸父親離開他修持的地方，迫使父親「順從」兒子行孝的意志，與之一同回家。這位極力要堅持自己信仰的父親終究不得不在儒家孝道政治文化的壓力下，局部妥協。

（三）其他社會問題

明清時代的「國家」機器尚不能掌握所有人民的戶籍、身分和動向，因此鼓勵四民各安生理，限制人民遷移的自由，是控制社會秩序的重要措施。明代法律規定任何人離鄉百里，都必須持有官府開具的路引。¹⁵⁰ 但是明代中葉以後，由於土地兼併、賦稅徭役加重、飢荒等自然災害，加上城鎮興起造成工作機會增加等因素，流民問題十分嚴重。¹⁵¹ 朝廷也因應採取各種控制流民問題的政策，從

¹⁴⁷ 〈募修崇光寺藏經閣大藏經疏文〉，頁34b-37a。

¹⁴⁸ 同前註。

¹⁴⁹ 同前註。類似的故事還有，元代高必達的父親棄家遠遊，在黃州全真道院中學道幾三十年，高必達歷往四方十餘年後尋得父親，叩頭哀號乞歸，父不得已，乃還家；見曹養恒修，蕭韻纂，《南城縣志》（臺北：成文出版社，1989），卷一一，頁31b-32a，總頁738-739。

¹⁵⁰ 李東陽等修，《大明會典》（臺北：新文豐出版公司，1976），卷一三九，頁39b；江立華，〈我國戶籍制度的歷史考察〉，《西北人口》2002.1：10-13。

¹⁵¹ 李洵指出明代流民問題主要發生在十五世紀中葉到十七世紀中葉期間，尤以一四三〇年

防患於未然的土地政策和積穀、減負，到亡羊補牢地捉拿流民、以工代賑、留養資送等，都是希望把人民再度安置回到本籍，減少社會上無業的流民。¹⁵²

許多萬里尋親的孝子們，爲了尋親，長期過著不農、不工、不事生產的流浪生活，其中一些人甚至落入行乞的行列，從其行徑而言，實與流民（游民）沒有太大區別。¹⁵³ 但是他們不像其他流民主要是農民身分，是被迫於環境，在苦無生計下才離開家園的；尋親孝子們則大多出身士商家庭，他們是在崇高的孝思激勵下，主動離家，甚至主動變賣田產而成爲無業遊民，並且他們是懷抱著偉大的尋親使命而流浪，最終要把那流離失所的父母帶回到祖籍。因此，在儒家孝道文化的支持下，孝子的行爲脫去了它無業浪遊的可議性，普遍獲得社會的認可，儒家官員基本上也較願意開具路引，成全孝子尋親的孝行。

既然尋親的行爲普遍受到社會的認可與接受，也容易引發人們的同情和主動幫助，我們可以想像，尋親的名義也因此更容易被人不當利用，做爲詐欺與不法行爲的掩護。當然，這些事是不會出現在一般孝子傳的記載中，因爲那些多半是被查證過或被旌表的例子。我們只能從零星的文字例證，察覺到這種事情發生的可能性。

清人王調元，幼時父親外出，十七年全無音訊，後來從一位自關東回籍的人打聽到父親可能在瀋陽東六七百里處，王調元遂出發尋父。王調元到了京師、通州，路費用盡，也沒有路引，出不了關。這時候剛好有大車數輛經過，他於是跪下懇求，車中之人聽了他萬里尋親的理由後，出於憐憫，讓他登車，並攜他出關。作傳者曰：「迢迢千餘里，不費一錢，不勞一步，豈非孝感哉。」¹⁵⁴ 另外，清人王懋璋的父親死於交趾，懋璋隻身前往尋找父骨，「懋璋號泣者三載，交趾人感動，始告以所在」。但是當時交趾有明令嚴禁棺槨出關，王懋璋在孝心驅動下，竟以計給關人，遂潛越境而回。¹⁵⁵ 上述兩則記載，從孝子尋親的觀點

代到一五三〇年代的百年間最嚴重；李洵，〈試論明代的流民問題〉，《社會科學輯刊》1980.3：68-80。

¹⁵² 池子華，《流民問題與社會控制》（南寧：廣西人民出版社，2001）。官員呼籲流民歸鄉的例子，可見湯斌，〈勸諭流民急歸故事〉，收入氏著，《湯斌集》（鄭州：中州古籍出版社，2003），頁358-359。

¹⁵³ 廣義的「流民」指脫離戶籍，流亡他鄉者；池子華認為流民主要指喪失土地的農民，游民則指混跡於城市與鄉村，無固定職業或執賤業的流動人口；見氏著，《流民問題與社會控制》，頁4-5。

¹⁵⁴ 《蠡縣志》卷六，頁37b-38b，總頁472-474。

¹⁵⁵ 道光《徽州府志》卷一二之四，頁18b，總頁1089。

出發，當然是被解讀為：純孝可以穿越現實政權和法制限制的孝感故事，但故事也同時透露著尋親孝行在當時如何能夠搏取世人的同情，甚至做出違背法令的行為。

唐代范攄的《雲谿友議》記載了一則無賴之徒的詐欺事件。李令是個狡猾之人，他經常向任職於江陵醴院的歸君求救貸，由於歸君有恤士之懷，悉皆允諾。一日李令告訴歸評事：「某欲尋親湖外，輒假舍而安家族。」歸亦憫諾之。李乘舟而去，不久其妻又遣僕來乞糧，歸亦拯其乏絕。最後是因為李令寄書中有贈家室詩，透露出欲羅織罪名、陷害歸君之意，歸君才意識到被人欺騙，後悔莫及。這個故事也被用以告誡後人要謹慎交友。¹⁵⁶ 故事中李令所說的「尋親」雖然未必是後來萬里尋親的模式，但以尋親為說辭搏取他人的同情，則與後代尋親故事沒有太大差異。不同的是：這是一則無賴的故事，故它向我們透露了尋親之名被狡猾之徒利用的可能性。

這種以尋親名義搏取世人同情的作法，即使從今日的社會新聞我們仍能不時發現，例如小女孩編出一個動人的尋親故事，讓警方大力奔波之後，才發現竟是一個小孩逃家的個案；¹⁵⁷ 也有媒體為了炒新聞而報導九歲兒童尋母記，引來各方關切，結果竟是捏造的新聞。¹⁵⁸ 「尋親」之所以能夠跨時代、跨文化地獲得許多人的關注，主要因為骨肉之親對於人們的自我認同有意義，極難被完全解消與取代。而利用這種人之常情的心理做為達成其他目的的手段，恐怕也將始終伴隨著尋親的社會實踐而存在。關於此，清朝官方也是瞭然於心，乾隆敕撰的《皇朝文獻通考》有關於夾帶流民私渡的刑制規定：

其有民人藉稱尋親，覓食出口，並無確據者，地方官概不許給票。如不查明確實，濫行給票放行，致有私創樵採及邪教煽惑等事，別經發覺，將給票之地方官，照濫行出結例議處。¹⁵⁹

從這段告誡地方官要確實查明、勿濫行給票放行的文字，我們不僅更可以確定當時社會中必然有人假藉尋親名義從事其他非法行徑，為帝國法制的落實帶來更多的挑戰；也看見清帝國標舉孝治天下的理念而肯定萬里尋親孝行的同時，也必須面對違反帝國社會控制原則的可能後果，加強防禦與檢驗的工作。

¹⁵⁶ 范攄，《雲谿友議》（上海：上海書店，1934），卷上，頁16a-17a。

¹⁵⁷ 見 <http://www.china110.com>。

¹⁵⁸ 見 <http://news.yam.com/chinatimes/politics/200605/20060505615883.html>。

¹⁵⁹ 《皇朝文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷二〇二，頁13b-14a。

五・結語

本文討論萬里尋親孝行的文化實踐，首先，主要根據地方志史料，說明這類孝行雖在宋元已見諸史傳，但到明清時期則有激增的現象；從宋元到明清，在尋親的內容上也產生變化，即從早期「士人尋母」為主轉向後期「士商尋父」為主的內容。在地域分佈上，則主要集中於華中地區，尤其以安徽、江西、江蘇、浙江四省最多，與當時商業活動、宗族組織及對家禮的重視等都有密切關係。另外，由於社會階層、性別與孝行內容等因素，尋親孝行也獲得士人更直接的認同與讚許，故在訴諸文藝創作的稱頌與文化動員以追求朝廷旌表等實踐上，也有多元而豐富的表現。接著，分析萬里尋親孝子傳的敘述模式，並以孝子之孝思、險厄旅程、天人交助的網絡、救贖四個主題，闡述此類文本再現的意涵。最後，則從文本的裂縫中發掘在明顯表彰孝行的意義之外，可能涉及的另一些面向，包括孝子拋妻棄母的行爲、父子價值觀與意志的衝突與角力，以及假冒與違法等社會問題。

傳統中國的一些孝行典範，如割股、復仇等行爲，到了二十世紀都逐漸走入歷史，從社會實踐上銷聲匿跡。但是萬里尋親不同，即使到今天，社會上仍大量搬演著尋親的戲碼，而且顯然是跨文化、跨地域的普遍現象。或許因為血肉之親在人們心理與自我認同上，始終佔有一個不能被輕易取代的位置，希望確定血統、骨肉重逢的心願總能夠引起眾人的共鳴與同情吧。¹⁶⁰

如果比較一下關於萬里尋親的現代報導與明清文本，我們可以看出一些有趣的異同：無論古今，尋親的願望都很容易引發人們的共鳴、同情與幫助。過去孝子用身體做活動廣告、於道路通衢上貼告示、利用各方人脈打聽消息的作法，今天依然存在，而且有各種新興媒體提供更有效的宣傳。過去孝子艱苦尋親引發眾人同情與幫助的情形，今天也仍然可見，不僅有主動架設網站助人尋親者，¹⁶¹深受別人親子重逢而感動的文字更充滿在各樣報導中。¹⁶² 而對於親屬的認定，

¹⁶⁰ 關於現代學者利用 DNA 科技從事判定血統和家族親屬的研究，亦可參見 Nadia Abu El-Haj, “‘A Tool to Recover Past Histories’ Genealogy and Identity after the Genome,” see <http://www.sss.ias.edu/publications/papers/paper19.pdf>.

¹⁶¹ 例如中國尋親網 <http://www.china-see.net/>.

¹⁶² 例見 <http://www.cctv.com/lm/235/64/85877.html>；<http://news.sina.com/udn/301-000-000-107/2006-05-16/0046914589.html>.

過去採用滴血驗親的方法，今日則有 DNA 的鑑定。儘管在科技與媒介上，古今的運用有極大的差異，但是尋親與鑑定血緣的願望和心理，卻沒有太大變化。然而有意思的是，在大量現代的尋親故事敘述中，我們發現「孝」不再是重要的主軸，極少尋親的動機是以子女不能盡孝而失去生命意義為出發點，因此「孝感」的詮釋觀點也大大減少。脫去了「孝」觀點的限制，現代尋親故事也讓我們看到父母思念失聯的子女並主動尋找的行動力，以及父母與子女各自生命的追求與價值，反映著當代的人生觀。透過這樣的異同，我們也更清楚認識到：萬里尋親的文化實踐在明清中國做為一種被普遍認可的孝行典範，既有著相當的普遍心理基礎，同時也是特定文化型塑下的產物。

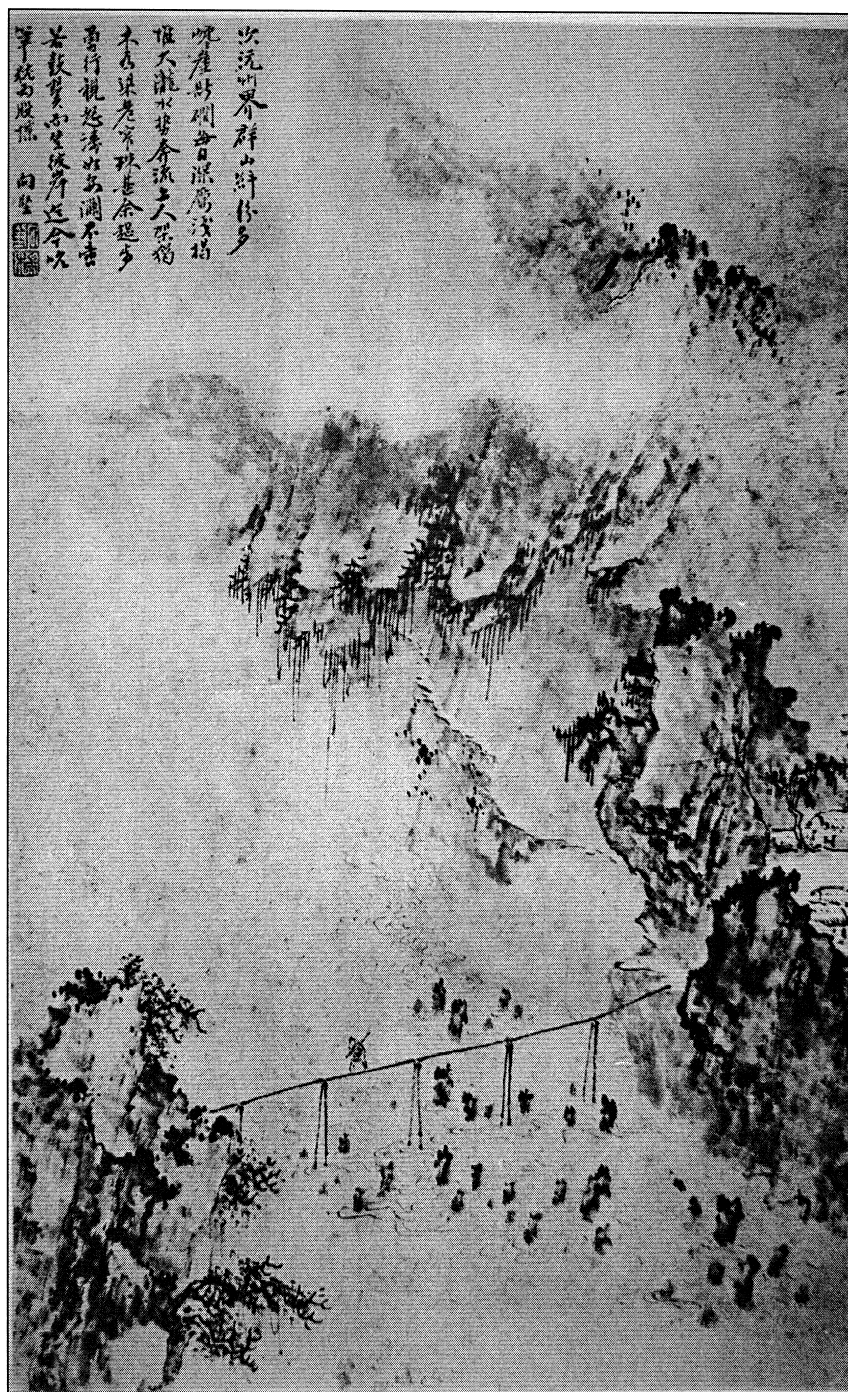
（本文於民國九十六年二月一日通過刊登）

後記

本文研究受到國家科學委員會補助 (NSC 94-2411-H-001-087)，助理陳惠玲、歐姍姍協助蒐集並整理史料，撰稿期間承蒙沈松橋、賴惠敏、巫仁恕、鄭雅如提供史料，特此致謝。本文曾在中國社會史年會、中央研究院中國文哲研究所發表，會中獲得許多寶貴意見，又獲兩位匿名審稿人具體的建議，均在此一併致謝。



圖一（黃向堅，《黃端木萬里尋親圖冊》）



圖二（黃向堅，《黃端木萬里尋親圖冊》）

引用書目

一・傳統文獻

- 《中華歷史人物別傳集》，北京：線裝書局，2003，第28冊。
- 《孝經注疏》，臺北：藝文印書館，1982。
- 《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1982。
- 《皇朝文獻通考》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 《國朝耆獻類徵初編》，臺北：明文書局，1985。
- 《黃孝子傳奇》，收入《金元戲曲》，北京：人民文學出版社，1999。
- 《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1982。
- 《舊小說》，上海：上海商務印書館，1914，已集。
- 《觀音菩薩傳奇》，<http://www.open-lit.com/bookindex.php?gbid=254>。
- 丁復，《檜亭集》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 天然痴叟，《石點頭》，臺北：文光出版社，1969。
- 王杓，《王巢松年譜》，上海：上海書店，1994。
- 王杓，《巢松集》，北京：北京出版社，1997。
- 王應奎，《柳南隨筆》，上海：上海商務印書館，1936。
- 朱國禎，《湧幢小品》，臺北：新興書局，1984。
- 江盈科，《江盈科集》，長沙：岳麓書社，1997。
- 何喬遠，《名山藏》，北京：北京大學出版社，1993。
- 何喬遠，《閩書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 吳肅公，《街南文集》，北京：北京出版社，2000。
- 吳肅公，《街南續集》，北京：北京出版社，2000。
- 吳敬梓，《儒林外史》，臺北：聯經出版事業公司，1978。
- 呂不韋，《呂氏春秋》，臺北：臺灣中華書局，1981。
- 呂柟，《涇野子內篇》，北京：中華書局，1992。
- 李玉，《萬里圓》，臺北：天一出版社，1983。
- 李汝珍，《鏡花緣》，臺北：三民書局，1999。
- 李延壽，《南史》，臺北：臺灣中華書局，1981。
- 李東陽等修，《大明會典》，臺北：新文豐出版公司，1976。
- 李贄，《續藏書》，臺北：明文書局，1991。
- 李贄，《二曲集》，北京：中華書局，1996。
- 汪琬，《堯峰文鈔》，上海：上海書店，1989。

- 周清原（源），《西湖二集》，瀋陽：春風文藝出版社，1997。
- 施閏章，《施愚山集》，合肥：黃山書社，1992。
- 紀昀，《閱微草堂筆記》，成都：巴蜀書社，1995。
- 范攄，《雲谿友議》，上海：上海書店，1934。
- 茅坤，《茅坤集》，杭州：浙江古籍出版社，1993。
- 徐渤，《徐氏筆精》，臺北：臺灣學生書局，1971。
- 耿介，《敬恕堂文集》，清康熙間刊本，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏。
- 草亭老人編，《娛目醒心編》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 張伯行輯，《課子隨筆鈔》，臺北：文史哲出版社，1987。
- 張廷玉，《明史》，臺北：臺灣中華書局，1981。
- 許三禮，《天中許子政學合一集》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 陳淳，《北溪字義》，北京：中華書局，1983。
- 陳瑚，《確菴文稿》，北京：北京出版社，2000。
- 陸人龍，《型世言》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992。
- 湯斌，《湯斌集》，鄭州：中州古籍出版社，2003。
- 焦竑，《焦太史編輯國朝獻徵錄》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 黃向堅，《黃孝子尋親紀程》，臺北：新興書局，1985。
- 黃向堅，《黃端木萬里尋親圖冊》，出版地不詳，1900年出版；新竹：國立新竹教育大學圖書館藏。
- 黃宗羲編，《明文海》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，據日本宮內廳書陵部藏明萬曆二十四年（1596）序刊本影印，東京：高橋情報會社，1990。
- 劉昫，《新校本舊唐書》，臺北：鼎文書局，1976。
- 蔡保禎，《孝紀》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996。
- 錢泳，《履園叢話》，北京：中華書局，1979。
- 錢儀吉纂，《碑傳集》，北京：中華書局，1993。
- 謝肇淛，《滇略》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 顏元，《顏元集》，北京：中華書局，1987，下冊。
- 魏裔介，《兼濟堂文集》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 顧公燮，《消夏閑記摘鈔》，上海：上海書店，1994。
- 顧文彬，《過雲樓書畫記》，南京：江蘇古籍出版社，1999。

二・方志

- 弘治《八閩通志》，黃仲昭修纂，據明弘治庚戌（1489）本為底進行整理，收入福建省地方志編纂委員會主編，《福建地方志叢刊》，福州：福州人民出版社，1990-1991。
- 康熙《文安縣志》，崔啓元修，王胤芳等纂，全四卷，據清康熙間刻本影印，收入《稀見中國地方志匯刊》，北京：中國書店，1992，第2冊。
- 康熙《南城縣志》，曹養恒修，蕭韻纂，全十二卷，據清康熙十九年（1680）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1989，第817號。
- 康熙《南康縣志》，申毓來修，宋玉朗纂，全十六卷，據清康熙四十九年（1710）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1989，第821號。
- 康熙《徽州府志》，丁廷樞修，趙吉士纂，全十八卷，據清康熙三十八年（1699）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第237號。
- 康熙《襄城縣志》，佟昌年原修，陳治安增修，全十卷，據清順治八年（1651）刻，康熙間增刻本影印，收入《清代孤本方志選・第一輯》，北京：線裝書局，2001，第8冊。
- 乾隆《含山縣志》，梁棟修，張大于纂，據清乾隆十三年（1748）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1985，第637號。
- 乾隆《晉江縣志》，方鼎修，朱升元纂，全十六卷，據清乾隆三十年（1765）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1967，第82號。
- 乾隆《淮安府志》，葉長揚、顧棟高纂修，全三十二卷，據清乾隆十三年（1788）修，咸豐二年（1852）陳琦等重刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，第397號。
- 乾隆《紹興府志》，李亨特總裁，平恕等修，據清乾隆五十七年（1792）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第221號。
- 乾隆《寧波府志》，曹秉仁修，萬經等纂，全三十六卷，據清乾隆六年（1741）補刊，雍正十一年（1733）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第198號。
- 乾隆《碭山縣志》，劉王瓊纂修，全十四卷，據清乾隆三十二年（1767）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第130號。

- 乾隆《歙縣志》，張佩芳修，劉大樞纂，全二十一卷，據清乾隆三十六年（1771）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第232號。
- 嘉慶《太平縣志》，曹夢鶴纂，全十二卷，據清嘉慶十四年（1809）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1985，第611號。
- 嘉慶《揚州府志》，阿克當阿修，姚文田纂，據清嘉慶十五年（1810）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第145號。
- 嘉慶《溧陽縣志》，李景嶧修，史炳纂，全十六卷，據清嘉慶十八年（1803）修，光緒二十二年（1896）重刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，第470號。
- 嘉慶《寧國府志》，魯銓修，洪亮吉纂，全三十六卷，據清嘉慶二十年（1815）補修刊本，民國八年（1919）景印重印本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第87號。
- 道光《江陰縣志》，盧思誠修，季念詒纂，全三十卷，據清道光四年（1824）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，第457號。
- 道光《昌化縣志》，于尙齡修，王兆杏纂，全二十卷，據清道光三年（1823）鈔本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，第594號。
- 道光《冠縣縣志》，侯光陸修，陳熙雍等纂，全十卷，據清道光十年（1830）修，民國二十三年（1934）補刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1968，第29號。
- 道光《偏關志》，盧承業原修，馬振文增修，全二卷，據清道光間刊民國四年（1915）鉛印本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1968，第78號。
- 道光《道光會稽縣志稿》，沈元泰等撰，全二十五卷，據紹興王氏鈔本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，第551號。
- 道光《趙州志》，陳釗鏜修，李其馨纂，全六卷，據清道光十八年（1838）修，民國三年（1914）重刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第259號。
- 道光《歙縣志》，勞逢源、沈伯棠等纂修，全十卷，據清道光八年（1828）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1984，第714號。

- 道光《徽州府志》，馬步蟾修，夏鑾纂，全十七卷，據清道光七年（1827）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第235號。
- 咸豐《開縣志》，李肇奎修，牟泰豐纂，全二十七卷，據清咸豐三年（1853）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1976，第371號。
- 同治《上江兩縣志》，莫祥芝、甘紹盤修，汪士鐸纂，全二十八卷，據清同治十三年（1874）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第41號。
- 同治《祁門縣志》，周溶修，汪韻珊纂，全三十六卷，據清同治十二年（1873）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第240號。
- 同治《徐州府志》，朱忻修，劉庠纂，全二十五卷，據清同治十三年（1874）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第4號。
- 同治《新城縣志》，劉昌嶽修，鄧家祺纂，全十二卷，據清同治九年（1870）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第256號。
- 同治《廣信府志》，蔣繼洙修，李樹藩纂，全十二卷，據清同治十二年（1873）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第106號。
- 同治《臨江府志》，德馨修，朱孫詒纂，全三十二卷，據清同治十年（1871）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第108號。
- 同治《贛州府志》，魏瀛修，鐘音鴻纂，全七十八卷，據清同治十二年（1873）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第100號。
- 同治《饒州府志》，錫德修，石景芬纂，據清同治十一年（1872）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第255號。
- 光緒《吉安府志》，定祥修，劉繹纂，全五十四卷，據清光緒元年（1875）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第251號。
- 光緒《邵武府志》，王琛等纂，全三十一卷，據清光緒二十六年（1900）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1967，第73號。

- 光緒《重修常昭合志》，鄭鍾祥等修，龐源文纂，全四十八卷，據清光緒三十年（1904）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第153號。
- 光緒《桐鄉縣志》，嚴辰纂修，據清光緒十三年（1887）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第77號。
- 光緒《宿州志》，何慶釗修，丁遊之纂，全三十六卷，據清光緒十五年（1889）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1985，第669號。
- 光緒《處州府志》，潘紹詒修，周榮椿纂，據清光緒三年（1877）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第193號。
- 光緒《彭縣志》，張龍甲修，龔世瑩纂，全十三卷，據清光緒四年（1878）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1976，第391號。
- 光緒《綏德州志》，高維嶽纂，全九卷，據清光緒三十一年刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第298號。
- 光緒《靖江縣志》，葉滋森修，褚翔纂，全十六卷，據清稿本影印，清光緒五年（1879）刊本，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1983，第464號。
- 光緒《寧津縣志》，祝嘉庸修，吳潯源纂，全十二卷，據清光緒二十六年（1900）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1976，第499號。
- 光緒《鳳陽府志》，馮煦等修，魏家驊等纂，全二十一卷，據清光緒三十四年（1908）重修刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1985，第698號。
- 光緒《撫州府志》，許應鑠修，謝煌纂，全八十六卷，據清光緒二年（1876）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第253號。
- 光緒《續修浦城縣志》，翁天祐等修，翁昭泰等纂，全四十二卷，據清光緒二十六年（1900）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1967，第96號。
- 光緒《續修廬州府志》，黃雲修，林之望纂，全一百卷，據清光緒十一年（1885）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第86號。
- 光緒《續蕭縣志》，顧景濂修，段廣瀛纂，全十八卷，據清光緒元年（1875）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1970，第33號。

- 光緒《續纂句容縣志》，張紹棠修，蕭穆纂，全二十卷，據清光緒三十年（1904）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第129號。
- 光緒《蠡縣志》，韓志超修，張璿纂，全十卷，據清光緒二年（1876）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1969，第214號。
- 宣統《臨安縣志》，彭循堯修，董運昌纂，據清宣統二年（1910）刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1975，第194號。
- 民國《莆田縣志》，清·宋若霖纂，全三十四卷，據民國十五年（1926）重刊本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1968，第81號。
- 民國《備修天長縣志稿》，清·張宗泰撰，民國·劉增齡補輯，全十卷，據民國二十三年（1934）增補鉛印本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1969，第94號。
- 民國《揭陽縣正續志》，清·劉業勤修，凌魚纂，全八卷，據民國二十六年（1937）重排印本影印，收入《中國方志叢書》，臺北：成文出版社，1974，第195號。

三·近人論著

朱良津

- 2000 〈談《尋親圖》冊的審美特徵〉，《貴州文史叢刊》2000.3：75-78。

江立華

- 2002 〈我國戶籍制度的歷史考察〉，《西北人口》2002.1：10-13。

池子華

- 2001 《流民問題與社會控制》，南寧：廣西人民出版社。

余新忠

- 2006 〈明清時期孝行的文本解讀——以江南方志記載為中心〉，《中國社會歷史評論》7：33-60。

吳懷清

- 1992 《關中三李年譜》，臺北：允晨文化公司。

巫仁恕

- 1999 〈明清之際江南時事劇的發展及其所反映的社會心態〉，《中央研究院近代史研究所集刊》31：5-48。

李洵

- 1980 〈試論明代的流民問題〉，《社會科學輯刊》1980.3：68-80。

呂妙芬

李飛

1994 〈中國古代婦女孝行史考論〉，《中國史研究》（北京）1994.3：73-82。

邱仲麟

1997 《不孝之孝：隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文。

徐志平

1991 《晚明話本小說石點頭研究》，臺北：臺灣學生書局。

徐揚杰

1995 《宋明家族制度史論》，北京：中華書局。

常建華

2005 《明代宗族研究》，上海：上海人民出版社。

陳芳英

1983 《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會。

費絲言

1998 《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，臺北：國立臺灣大學出版委員會。

楊國樞

1988 〈中國人孝道的概念分析〉，收入楊國樞主編，《中國人的心理》，臺北：桂冠出版社。

楊曾勗

不詳 《孝譜》，香港。

劉勇強

2000 〈歷史與文本的共生互動——以「水賊占妻（女）型」和「萬里尋親型」為中心〉，《文學遺產》2000.3：85-99。

鄭雅如

2001 《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，臺北：國立臺灣大學出版委員會。

黎小龍

1998 〈義門大家庭的分布與宗族文化的區域特徵〉，《歷史研究》（北京）1998.2：54-63。

Cole, Alan

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

Dardess, John

1996 *A Ming Society*. Taipei: SMC Publishing Inc.

El-Haj, Nadia Abu

2004 “A Tool to Recover Past Histories’ Genealogy and Identity after the Genome.” See <http://www.sss.ias.edu/publications/papers/paper19.pdf>.

Knapp, Keith

2005 *Selfless Offspring*. Honolulu: University of Hawai’i Press.

Mann, Susan

1987 “Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China.” *Journal of Asian Studies* 46.1: 37-56.

呂妙芬

“Wandering in Search of Lost Parents”: The Social and Cultural Significance of a Filial Practice in Ming-Qing China

Miaw-fen Lu

Institute of Modern History, Academia Sinica

This article discusses the social and cultural practice of a specific filial act—wandering in search of one’s lost parents (*wanli xunqin*)—during the Ming and Qing periods. Based on 282 cases found in local gazetteers, this article first analyzes the changes in the numbers of records and the types of related practices throughout its history, as well as the geographical distribution, social status and gender of those who went in search of their parents. Some examples are also offered to explain how this specific filial act could stimulate various cultural practices and produce rich literatures in various genres. It is clear that society, in particular scholars, demonstrated a sympathetic and supportive attitude toward this filial practice. I then turn to the narrative structure of these accounts. In addition to the model narrative structure, four motifs—filial thought, journey of suffering, aid from humans and heaven, and salvation—articulate the meaning of these writings. In the third part of the article, problems arising from this filial practice are discussed, including how filial sons could shun their family responsibilities, how people could break laws in the name of filial piety, and how tensions and conflicts between filial sons and their fathers could arise. In the concluding part, I undertake a brief comparison with modern reports of similar practices, in order to highlight the specific cultural and historical characteristics of this Ming-Qing filial practice.

Keywords: filial piety, wandering in search of lost parents, Huang Xiangjian