

明代婦女自殺——倫理學 研究的進路

李詠儀

摘要

現代人對於自殺的討論，普遍從科學的觀點剖析，視之為與疾病有關。從科學的觀點而言，當事人是在受制於心理或生理的疾病影響下作出自殺的行為。他們的自殺，是處於“不由自主”、“無力選擇”下的自殺，當事人其實是“受害者”，需要的是心理輔導、醫治以預防自殺，而非對其背後所包含的價值觀予以討論。

然而，有一些自殺卻不能歸納為與疾病有關。當事人的自殺，是處於自主的狀態之中，是經過深思熟慮，有其充分道德理據下的自主行為。當事人自殺的理據，是與同時代，同一社群的人所認同的道德價值觀，有著密切的關係。對當事人的自殺予

李詠儀，宗教及哲學系碩士研究生，香港九龍塘，香港浸會大學。

《中外醫學哲學》III：2（2001年5月）：頁77-119。

© Copyright 2001 by Swets & Zeitlinger Publishers.

以道德價值上的探討，則屬於倫理學上的討論。本文以明代的婦女自殺為例，試從倫理學研究的進路，探究古代中國人的自殺。

關鍵詞：自殺 貞 孝 婦女 死亡 明代 中國

導言：

根據世界衛生組織 (World Health Organization) 二零零零年的統計資料，全球大約有一百萬人死於自殺，大約每四十秒有一人自殺而死，自殺是十五歲至四十四歲青壯年的三大死因之一。⁽¹⁾ 一九九五年中國有十九萬四千三百六十七人死於自殺，大約佔全球自殺的人數的五分之一。⁽²⁾ 中國的自殺人口中，女性比男性為多，⁽³⁾ 與全球自殺人口中，男性比女性為多的現象，⁽⁴⁾ 恰恰相反。

近代中國人似乎傾向於從科學的角度剖釋自殺問題，往往把自殺行為與精神狀況連上密切的關係，認為自殺的當事人需要加以治療及心理輔導。對現代中國內地人的自殺這課題作廣

泛研究的何兆雄，⁽⁵⁾ 在他整理了廣泛搜集的豐富資料後出版的《自殺病學》一書中，就開宗明義，直截了當的指出：“自殺行為歸根結底是一種疾病” (何兆雄，1997，頁3)，“本書全文共13章，中心思想是論述自殺是一種疾病”(同上，頁17)，自殺是當事人在肉體、精神和社會處於不良的狀態下發生的，“是一種身心疾病加社會原因造成的”(同上，頁2)，應加以預防、治療及事後作出適當的護理。(同上，頁20-21)

中國大陸出版的《中國大百科全書》，“自殺”這條目也只見於〈現代醫學〉卷。認為自殺的行為不外乎出於社會上和醫學上的原因，例如精神憂鬱及慢性疼痛病患者，受疾病影響而萌生自殺的念頭及行為。這些人的自殺是一種病態的行為，應該接受心理輔導及精神病方面的治療。(許又新，1993，頁1874~75)

多年來從事自殺方面研究的學者 Margaret Pabst Battin，綜合她多年來對自殺的研究，出版 *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide*，⁽⁶⁾ 在書中一開始她就開宗明義，一針見血的指出，自殺除了是一種受外界或生理影響下的病態行為，也可以是一種在當事人頭腦清醒下的自主理性行為，前者是科學的觀點 (Scientific View) 的討論範疇，後者是倫理學上的課題 (Ethical Issues)。

(1) http://www.who.int/mental_health/Topic_Suicide/Suicide4.html

(2) "Number of suicides by age group and gender. CHINA (estimated), 1995" 見於 http://www.who.int/mental_health/Topic_Suicide/suicide1.html

(3) "Suicide rates (per 100,000) by gender, China (mainland, selected areas), 1987-1994"，見同上。

(4) "Evolution 1950-1995 of global suicide rates (per 100,000)"，見 http://www.who.int/mental_health/Topic_suicide/Graph2.html。

(5) “本書《自殺病學》調查了13個民族(包括漢族)15000份問卷和6000例樣本，(包括100例病理尸檢)後寫成的。歷時4年，行程萬里。由雲貴高原、中越邊界、五嶺山脈到北部灣上的海島都有調查者的腳印。”(何兆雄：1997，頁1)

(6) 此書於1996年由Prentice Hall出版，(Battin，1996)而早於1980年Margaret Pabst Battin就構思出版此書，前後歷時十多年。(Battin，1980，頁169)其間Battin對於自殺這課題，多有論著出版，可謂這課題上具有深入研究的學者，她的研究多集中討論西方社會中對自殺哲學及倫理學方面的觀點。

科學觀點上的討論，主要包括三方面：一、社會學的解釋；二、心理學上的解釋；三、醫學上的解釋。（Battin，1996，頁 1-21）

從科學的觀點討論自殺

1. 社會學的解釋

社會學的觀點，強調社會和文化對個體的影響。用社會學觀點研究自殺行為的主要理論觀點有：法國社會學家涂爾幹（Emile Durkheim，1858~1917）。⁽⁷⁾ 傳統認為，自殺是個人的行動及選擇，與社會沒有直接的關係。但涂爾幹在他的著作中提出自殺是可以透過社會學來解釋的。涂氏透過對 1856 至 1878 年間歐洲各國自殺現象的統計分析，得出天主教徒（Catholics）的自殺率低於新教徒（Protestant）的結論。在 1897 年於巴黎出版的《論自殺》（*Le Suicide*）一書中提出，自殺現象乃個人與社會之間有密切的關係。（Durkheim，1951）⁽⁸⁾ 在書中，他詳細論述了個體自殺與社會之間的關係，他認為產生自殺的最基本因素，是與個人與社會聯繫的密切程度有關。在涂氏看來，自殺雖然是個人現象，但產生自殺的最基本原因是社會的力量。在涂氏看來，在人際關係愈密切的社會中，自殺的比率就愈低，反之，若個體與社會團體或整個社會之間的聯繫發生障礙或疏遠（alienated）時，例如經濟急促發展或衰退，會令人不安，感到社會「無序」，沒有規則可以遵循，使人容易傾向於自殺。

(7) 又譯迪爾凱姆或杜爾克海姆。

(8) 中譯本出自埃米爾·迪爾凱姆，1996。

涂氏既然認為自殺與個人和社會的關係強弱與否有密切的關係，他便按此而把自殺分為四大類：（1）利他型自殺（altruistic），在社會約束力大，而個人主義太弱的情形下，在社會壓力或群體壓力下自殺；（2）利己型自殺（egoistic suicide），與前者相反，社會對自殺者失去約束力，自殺者與社會的連繫薄弱，個人對社會漠不關心下自殺，通常發生在已離婚或沒有子女的人身上；（3）失調型自殺（anomic），個人與社會的關係突然破裂，例如突然失去工作、財富、親人等；（4）宿命型（fatalistic）自殺，個人過分的受到外力所控制，感到失去自主的自由而自殺，例如奴隸。

2. 心理學的解釋

心理學強調人格（personality）和認知（cognitive）的因素對個體自殺的影響。傳統的個體心理學解釋自殺現象，認為個體不能過度心理危機，因而採取自殺行為。繼涂爾幹之後，精神分析學派始創人弗洛伊德（Sigmund Freud，1856~1939）運用心理學的方法來分析自殺現象。弗洛伊德認為，個體內有一個「死的本能」（death instincts），弗洛伊德視它為「攻擊驅動力」（aggressive drive）的來源。（林憲，1983，頁 1-2）正是這一個「死的本能」驅使個體自毀自己的生命。促成自殺的動力來自「死的本能」。弗洛伊德認為，自殺是精神病（mental illness）的結果。（Battin，1995，頁 2447）

在弗洛伊德理論的基礎上，阿德勒（A. Adler）等人進一步分析了心理問題對自殺行為所產生的作用。弗洛伊德之後，心理學者對自殺問題的討論，由於不同學派從各自不同的角度進行探討，得出的結論也不同。精神分析學派（psychoanalytical school）認為個體由於不能消除潛意識的矛盾因素，而導致產生自殺的行為。行為主義心理學派

(behavioristic psychology) 則看自殺為一種學習得來的行為，如果在各種學習行為裏面，包含自殺模式的行為，自殺者可能學而實踐之。認知學派 (cognitive psychology) 認為自殺者對現存外在環境缺乏正確的認識，遭遇困難時，認為沒有出路，因此作出自殺的決定。(陳敏，1995，頁1898)

學者利拿斯 (Antoon A. Leenaars) 認為自殺是在人際舞台上 (Interpersonal Stage) 上演的個人內心戲劇 (Intrapsychic Drama) 的情況下發生的。(Leenaars, 1995, 頁358) 出現於個人內心的戲劇可分為五類：(1) 內心承受著不能忍受的心理痛楚；(2) 思想上鑽牛角尖，以致感情、邏輯思維以致理性均不能如常運作判斷，自殺者通常在遇到一些打擊之後，例如健康轉壞或被配偶拒絕後而自殺。(3) 間接的表達——對生命或某人充滿矛盾複雜的心情，轉化而為對生命或某人的愛恨交纏，潛意識推動人邁向自殺。(4) 無能力適應；人們面對各種各樣的困境、痛苦、失去既有的東西，例如至親好友、婚姻、家庭、事業、財富、健康等等，感到除了死亡外，別無他法，因而自殺。(5) 失去自我或自尊 (ego)，通常表現為不傾向於建設性的思維，不想克服個人的困難，他們的自尊自信為一些不幸的事情所逐漸消磨殆盡，例如失去所愛，遭受拒絕、剝削，遭遇失敗，當事人的自信心愈受打擊，愈是容易的傾向自殺。個人的自尊在自殺事件中扮演一個主要的角色。

上演這些個人內心戲劇的人際舞台可分為三類：

(1) 與人之間的問題。當事人在與他人建立關係或維持關係方面遭到困難，人際關係不和諧所帶來的問題不斷的困擾著當事人，人際關係的改善似乎解決當事人的困擾的唯一辦法，然而當事人卻始終無法做到。雖然其他的因素，例如成就感、自主等在自殺事件中均佔一席位，但當事人感情上的沮喪與不滿足，卻是自殺的主要原因。

(2) 拒絕——攻擊。“失去既有”是自殺者的中心思想，通常遭受拒絕的表達方式是遭受遺棄，當事人因著這種難以彌補的自我形象上的損害而自殺，當事人的自殺是基於對他人的憎恨與自我的譴責，自殺的行為其實是一侵略性的行為，希望藉著自殺而傷害他人，而這類型的自殺，可能會180度轉變而為謀殺他人。

(3) 認同——出路。弗洛伊德假設當事人對某人某事某物的深切認同、依賴，結果卻不能得到他所渴望得到的東西，從而引致當事人感情上受到創傷，要另謀出路以逃避及離開令他受到創傷的人或事物，結果自殺成為唯一的出口及解決的辦法。(Leenaars, 1995, 頁358-361)

總而言之，從心理學的角度觀之，當事人是陷於心理異常，情緒不穩定的狀態中，不能控制自己的行動，當事人既處於無能力作出選擇的狀態之中，自殺的行為是屬於不由自主的行為。應當對當事人加以心理輔導和治療，並且預防、阻止當事人自殺。

3. 醫學的解釋

直到十九世紀，學術界才將自殺問題當作醫學問題來研究。(陳宗仁，1998，頁75) 醫學的理論認為自殺與疾病有密切的關係。從醫學，尤其是從精神醫學的角度來研究，每個自殺者很可能都患有某種精神疾病，當病者得不到適切的治療時，就會產生自殺行為。例如：抑鬱性障礙 (depressive disorders)、慢性酒精中毒 (chronic alcoholic intoxication)、藥物依賴 (drug dependence)、人格障礙 (personality disorders)、精神分裂症 (schizophrenia)、慢性疼痛軀體疾病 (chronic pain soma diseases)、癲癇 (epilepsy) 等精神病患者，當事人都可能出現自殺企圖 (suicidal attempt) 甚至自殺行為。(Keane, 1997, pp.

1553-1554) 有關醫學研究證實，自殺者在自殺前大多處於抑鬱狀態。醫學研究工作者又發現，自殺的原因與精神障礙關係密切，自殺者在生前依賴藥物的情況非常普遍，最常見的精神疾病乃是情感性精神病 (affective psychosis)，病情主要與抑鬱病 (depression) 有關。(Maris, 1997, 263-266) 產生抑鬱病原因很多，主要有：(1) 人格因素，例如個性悲觀；(2) 認知因素，例如失去至愛親朋而感到極度悲傷；(3) 生理、生化學異常因素，身體中不正常的生化活動。抑鬱症的病患者，主要的病徵之一，便是有自殺傾向，嚴重的抑鬱症患者，更會做出自殺的行為。(林憲，1983，頁6)

雖然也有研究認為自殺有其生物化學上的原因，自殺可能與遺傳因子的變異有關，也可能是出於當事人腦部的生理病變，如腦脊髓液中5-HIAA的水平下降而引致當事人自殺，但是這項研究只是處於初階，尚未能定奪是否與自殺有密切的關係。(Maris, 1997, 266-268)

綜合而言，從社會學、心理學及醫學的角度來看，自殺是當事人處不由自主，無能力選擇的情形下的行為，並不屬於倫理學討論的範圍。倫理學上所討論的自殺事件，是在當事人處於自主狀態，經過深思熟慮下的道德抉擇，背後蘊含著當事人的生死價值觀，倫理學的工作便是對其背後所包含的價值觀，作出研究和分析。

倫理學上對自殺的討論

倫理學上有所謂“應當去做，意味著有能力去做”的原則 (“ought-implies-can” principle)， “應當去做” 指涉的是道德上的義務 (moral obligation)，而 “有能力去做” 指涉的是有能力或有可能做到作出自由的抉擇，其行動是出於個人

的自主 (voluntary)，根據這理論，如果我們認為某人應該履行某種道德義務，其實意味著某人是在自主的情況下，選擇作出是項道德的行動。換言之，如果我們指責某人沒有負起道德義務，去履行某事，意味著某人是在自主的，有能力選擇的情況下，選擇不履行他的道德義務。然而，若當事人是處身於“不由自主”、“無能力作出選擇”、“無法控制自己的行為”的狀態中，則根據“應當去做，意味著有能力去做”的原則，意味著當事人沒有任何應盡的道德義務。(Rich, 1995, 頁633) 由是，對當事人的行動，作出任何倫理學上的價值討論皆不相宜，也不恰當。

例如，當某物件在某人眼睛前不定揮動時，我們不能譴責某人“不應該”眨眼，因為眨眼這動作是人體的自然生理反射動作，是個人不能控制的，是“不由自主”的行為。又例如，我們不能譴責精神病院中因暴力傾向而受隔離的病人，“不應該”襲擊精神病院中的護士，因為當事人患有精神病，證實是不能控制個人的情緒及行動的，他的行動是自己個人所“不由自主”的，即使當事人的行動傷害他人，也不用負上責任，不應受到譴責。(Montefiore, 1958, 頁25)

套用“應當去做，意味著有能力去做”的原則於自殺而言，假如當事人是處於身不由己的狀態之中，例如如社會學家所言，因個人與社會的關係過份緊密或過份疏離，失去平衡下自殺；又如心理學家所言，是出自個人心理上的異常，情緒鑽牛角尖而自殺；再如精神醫學的解釋，當事人的自殺，是受到精神病或身體內分泌的影響而自殺，則當事人的自殺行為是“不由自主”的，並非個人所能控制的行為。對於這些類型的自殺，作倫理學的評價，是不合理，也不適當。當事人需要的是心理輔導或精神治療，社會人士所需要做的事，是要對這些類型的自殺加以預防和制止，設法挽救當事人的性命，而不是對當事人的自殺，予以道德上的評價。因為當事人根本沒有能

力，也沒有履行任何道德義務的責任。這一類的自殺，應交由精神科醫生、心理治療師、輔導員、社工與社會學家對當事人進行輔導及治療，而非由倫理學家對之從事倫理學上的討論。換言之，處理這些“不由自主”的自殺，重點在於預防、干預及事後跟進護理，而非納入於倫理學的討論之內，對當事人的自殺行為，作倫理學上的探討。⁽⁹⁾

近年西方學術界倫理學上討論的自殺，是理性的自殺（*rational suicide*）。他們認為如果一個人的自殺行為是屬於理性的自殺，那麼，其他人便不應加以阻止而且政府也不應加以禁止。⁽¹⁰⁾ Margaret Pabst Battin 提出五項判別理性自殺的準則：（1）有理性分析的能力（2）真實的世界觀（3）足夠的資料（4）避免傷害（5）合乎基本利益。（Battin, 1996, 頁 114-136）

有些人是出於自由選擇下自殺，因為他們認為這種個人自我計劃的死亡，是比自然死亡來得好，自然死亡非人力所能控制，但自殺容許人控制時間、地點、方式、原因、目的及無痛的死亡，是一種人們較為願意接納的死亡方式。自殺可以是一種慎重而行，自願的行為，我們可以在自由選擇下作生死抉擇。故此，對於自殺者而言，自殺行為是個人在“自主”狀態下的終極選擇，而非在“不由自主”狀態下的終極逃避。西方社會近年對這方面的觀點，有熱烈的討論，例如 1999 年出版

(9) Battin 認為這些自殺者本身既不能選擇自殺，也無力拒絕自殺，他們其實是受害者（*victim*），是疾病或精神錯亂的象徵，自殺發生在這些受害者身上，並非當事人所能自主，故而不涉及任何的道德問題。（Battin, 1996, 頁 3-4）

(10) 甚至有從效益主義（*utilitarian*）的角度認為若果當事人的自殺是出於非理性的自殺，當然是要加以阻止及預防，但若當事人的自殺是出於理性的判斷，不但不應加以阻止，而且有義務要加以協助他的自殺。（Brandt, 1980, 頁 117）。

的 *Contemporary Perspectives on Rational Suicide* 便搜羅社會各界人士，對於自殺能否是一項出於自主的、經過深思熟慮下的選擇，正反雙方所持的意見，包括：哲學家、宗教領袖、社會學家、法律界人士、處理死亡／悲傷的輔導員（*Death/Grief Counselors*）、護士、醫生、精神病專家、心理學家、社工、死亡教育界人士（*Death Educators*）、提倡傷殘人士權益者（*Disability-Right Advocates*）、老年學家（*Gerontologists*）以及自殺的過來人（*survivors*）的觀點。（詳見 Werth, 1999）⁽¹¹⁾

當代研究文化精神病學家 Sing Lee 認為，雖然很多自殺事件都與精神病有關，但仍有一些自殺事件，並不能歸類於精神病學的範圍之內，而是與當時的文化價值觀有密切的關係。例如現代中國婦女為了表示抗議（*resistance*）而自殺，就不是純粹的出於精神上的疾病，她們的自殺，與社會既有的道德價值觀有密切的關係，她們以自殺提出抗議及反抗。他認為儒家的教導，一方面有鼓勵自殺的教導，例如“殺身成仁”、“捨身取義”，但另一方面也要求人愛惜身體，“身體髮膚受諸父母，不可毀傷”，自殺的人留下的絕命書中往往流露出對家人的歉意，感到未能對父母盡孝，對家人盡責。在動盪的年代，婦女往往要在“忠”、“孝”、“貞”三方面的道德規範作出選擇，自殺的婦女，往往在遵守儒家的其中一項教導的同時，又不能兼守另一項的教導，因而社會、家族及家庭對她們的自殺都可能有不同的反應。在西方學界，往往認為婦女自殺與竭斯底里症、情緒失控有關，或其實只是裝胸作勢，透過恐嚇以

(11) 晚近西方學者所關注的理性自殺的案例，大多與個人的疾病，特別是與不治之症有關（*terminal illness*），而本文所討論的明代婦女的自殺，則與不治之症完全沒有關係，她們的自殺，是出於持守她們的道德價值觀，當事人自殺時身體完全是處於健康的狀態之中。

求達到目的，並非真的要自殺。但在中國，精神病患的比率較美國少，但自殺的比率卻較美國大。自殺者往往是那些處於政治上及社會上缺乏力量的婦女，她們為表示反抗，不惜以自殺作為抗議的手段。(Lee & Kleinman, 2000, 頁 221-240) 正如研究中國婦女的學者 Margery Wolf 所言：

在西方，我們對於自殺，要問的是為何 (Why)？而在中國，較常見的問題卻是“誰”(Who)？誰人驅使當事人自殺，誰人要負責……自殺，是婦女對她的婆婆、丈夫或兒子所能作出的最強烈的公開控訴。(Wolf, 1975, 頁 112)

例如 Sing Lee 引述三名陳姓少女，皆幼年時家長作主，為她們定下婚配，長大後均以與男方不曾會面，沒有感情為由，要求退婚。但家長拒絕退婚，於是三名少女一同投河自殺，以表示對盲婚啞嫁的反抗及作出抗議。(Lee & Kleinman, 2000, 頁 229) 她們的自殺，就與中國當代的婚姻觀有關，而非出於精神或情緒上的疾病影響下不由自主的行為。

在古代中國社會，自殺可以是一項道德行為，存生或取死，往往取決於是否合乎社會生死價值觀，而非個人的情緒或精神狀態。所謂“死有輕於鴻毛，重於泰山”，為著個人的小事，生活上的挫折，個人的情緒及心理問題而自殺，是輕於鴻毛之死，是不值得加以討論的。然而，當事人若是為著持守道德信念而作出生死的抉擇，則有泰山之重，非但不是一種病態行為，反而是一種道德模範的行為，是一種值得歌頌褒揚的道德行徑。(Lin, 1990; Hsieh & Spence, 1990, 頁 25-41) 這類型的自殺，在男性方面有眾所周知的伯夷、叔齊、屈原、項羽等等忠臣烈士。女性方面的記載則多於見歷朝的《列女傳》，並冠以烈女貞婦之美名。這種讚揚婦女為持守道德而自殺的價值觀，歷朝以來，以明代為甚。(陳東原, 1937, 頁

241-246) 限於篇幅，本文只限於以明代政府所修撰的史書《明實錄》，以及廣泛流傳於明代民間的小說集《三言》(《喻世明言》、《警世通言》、《醒世恒言》) 中婦女自殺個案為例子，從倫理學的角度，討論明代的婦女自殺問題。

明代的婦女自殺

明代社會，在法律上支持婦女為遵守道德上的義務而自殺，並且把這些婦女的自殺行為，在官修史書中記錄下來，以作鼓勵之用。

明代官修記載典章制度的史書《大明會典》，清楚寫明，婦女若為保持貞節，不為賊污，而失去生命的婦女，可得到旌表：

正德六年，令近年山西等處，不受賊污貞烈婦女，已經撫按查奏者，不必再勘，仍行有司各先量支銀三兩，以為殯葬之資，仍於旌善亭傍立貞烈碑，通將姓字年籍鐫石，以垂永久。^[12]

董家遵根據清代康熙末年蔣廷錫等奉召編輯的《古今圖書集成》的記載，對自周至清初以來的節婦烈女的人數作一統

[12] 《大明會典》卷七十九〈旌表〉，頁十上。見李東陽等奉敕撰，申明行奉敕重修：《大明會典》，第三冊(台北：文海出版社，1964)，頁 1255。《大明會典》是明代官修記載典章制度的史書，又名《明會典》。始纂於弘治十年(1497)，敕命大學士徐溥、劉健等纂修，書名為《大明會典》，十五年(1502)修成，但未刊行。正德四年(1509)武宗命大學士李東陽對《大明會典》重加參校，六年，由司禮監刻印頒行。參王其矩，1992，頁 139-140。

計，當中明朝自殺的烈女，佔自殺婦女的總人數百分之七十一點四六，是為歷朝之冠，現把董家遵的統計，表列如下：

歷代烈女數目比較表

時代	周	漢	魏晉 南北朝	隋唐	遼	宋	金	元	明	清
百分比	0.06	0.16	0.3	0.24	0.04	1	0.23	3.15	71.46	23.37
數目	7	19	35	29	5	122	28	383	8688	2841
目次	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

(註) 本百分比求到小數後兩位止，剩餘之數用四捨五入法。(董家遵，1979，頁112)⁽¹³⁾

明代貞節的觀念，一方面得到政府的鼓吹，另一方面也普遍見於明代的女教之中，例如明代學者呂坤在他著名的女學之作《閨範》中，很能概括出明代對“貞”這女性美德的理解及其應表現出何種具體的道德行為，呂坤在《閨範》中的〈烈女〉說道：

女子之道，守正待求，不惟從一而永終，亦須待禮而正始。命之不穀，時與願違。朱顏無自免之術，白刃豈甘心之地。然而一死之外，更無良圖，所謂捨生取義者也。
(張福清，1996，頁63)

[13] 此文原載於《現代史學》三卷二期，民國二十六年，頁1-5。董家遵在文中提到“清代節婦烈女的人數差於明代的原因，並非清代貞操觀念不及明代的濃厚，而是《圖書集成》彙於清代中葉所收的材料僅限於清初，時期較短，這是應當特別注意的。”(頁114)《古今圖書集成》書成於清·雍正三年(一七二五年)所記清代自殺的烈女人數比明代少，亦相當合理，但無論如何，對明代自殺的烈女的記載，人數比明以前各朝代都要多，倒是相當明顯的。

呂坤這幾句說話，可說是概括了明代贊成婦女因道德倫理的考慮而自殺的理據。呂坤認為婦女最重要的德行，表現於婚姻上的“從一而永終”，婦女一生人之中應該只有一個丈夫；以及“待禮而正始”，婦女應該等待至婚禮完成之後，夫婦的關係才正式開展。但呂坤也指出婦女縱然願意履行這兩項婦德，但事實往往未能如願以償，而且婦女往往除了自殺以避免失去這兩項婦德之外，並沒有其他的方法。呂坤認為婦女為了這兩項婦德而自殺，是一項“捨生取義”的行為。除此以外，呂坤又認為：

身當凶變，欲求生，必至失身，非捐軀不能遂志，死乎不得不死，雖孔孟亦如是而已。《閨範》〈死節之婦〉(張福清，1996，頁64)

當婦女處身於面臨遭受污辱，失卻貞節的危險之中，若果自殺是唯一保存貞節的辦法，便應該自殺以保存貞節。呂坤指出婦女為了避免遭受污辱而自殺，是合乎孔孟之道的行為，得以稱為死節之婦。簡言之，婦女為了保存貞節而自殺的具體處境主要有三方面：

- (1) 從一而永終；
- (2) 待禮而正始；
- (3) 死節。

這種道德倫理觀，流行於明代，在明代的典籍中可以找到相應的具體個案。筆者認為，透過倫理學的角度分析這些案例，可更清楚的見到明代婦女自殺背後所蘊藏的生死價值觀。

一、“從一而永終”

明政府於建國後的第十一年，便高度表揚一名在丈夫病重時，即發誓願意在丈夫死後，以死殉夫的婦女趙氏。趙氏在丈夫死後，果然自殺而亡，她的死，得到官方給予道德上的意義及認同：

（洪武十一年夏四月）丁卯，旌表延安府洛川縣民張敏道妻趙氏之門曰“貞烈”。初，敏道疇疾，將終，趙氏年二十一，以死自誓。敏道卒，趙氏日夜號哭，亦自經死。事聞，詔嘉之曰：“夫婦，人之大倫；三綱五常，風化所繫。有能志不二夫，與夫同死，可謂難矣！今趙氏生則同室，死則同穴，較之剔目割鼻誓死不嫁誠為過之，宜在褒嘉以敦民俗。其令有司旌表其門，仍蠲其家雜役。”（《太祖實錄》卷118；李國祥，1995，頁296）

從這段官修史書的記載中可見，明代政府是認同自殺殉夫這種價值觀的：

- (1) 趙氏的自殺是得到官方的嘉獎認可，是為著道德倫理上的理由，首先，就人倫而言，夫婦在人倫中佔有重要的位置；
- (2) 其次，就道德而言，趙氏的自殺是與“三綱五常”相符合，同時也承認是不容易做到不改嫁，夫死殉夫。
- (3) 就官方的立場而言，趙氏“有志不二夫”，對丈夫的忠誠，達到“生則同室，死則同穴”生死相隨，就德行而言，是比自毀容顏表示誓不再嫁更加好。
- (4) 朝廷對殉夫的寡婦加以鼓勵，是為了“敦民俗”，使風俗更好，她的死是乎合社會上公認的道德規範，使人民能以此為榜樣，仿效趙氏謹守殉夫這道德抉擇。

政府不獨給予名譽上的獎勵，得旌表其門，而且得到物質上的獎勵，得免除其家雜役。

這樣的褒揚是與儒家的倫理相當吻合，夫婦為人之大倫，《周易·序卦傳》：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子。（南懷謹，1976，頁439）

人倫起於夫婦，所謂“有夫婦然後有父子”，故漢代劉向（西元前77—6）在《列女傳·貞順傳·召南申女》中說：

夫婦者，人倫之始也，不可不正。（劉向，1996，頁184。）

夫婦在人倫之中佔有重要的一環，在儒家的體系之中，每人倫都各有其當遵守的社會規範及道德準則，《孟子·滕文公上》：

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。（謝冰瑩，1997，頁440）

夫婦之間的關係，就有如君臣之間的關係，東漢時的班固《白虎通義·三綱六紀》：“君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱。”認為君、父、夫，為臣、子、妻作出表率。女性一生都從屬於男性，夫既為妻子的表率，則妻子從屬於丈夫，《禮記》所謂的“三從”，《儀禮·喪服》：

婦人有三從之義，無專用之道，故未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。（楊天宇，1994，頁490）

班固《白虎通義·爵》中也說：“婦人無爵何？陰卑無外事，是以有三從之義。未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。”然而夫死無子則如何？從劉向的〈列女傳〉卷四〈貞順傳·齊杞梁妻〉中的個案可見：

杞梁之妻無子，內外皆無五屬之親。既無所歸，乃就其夫之屍於城下而哭之……既葬，曰：“吾何歸矣？夫婦人必有所倚者也：父在，則倚父；夫在，則倚夫；子在，則倚子。今吾上則無父，中則無夫，下則無子。內無所依，以見吾誠；外無所倚，以立吾節。吾豈能更二哉？亦死而已。”遂赴淄水而死。君子謂：“杞梁之妻貞而知禮。”（劉向，1996，頁203）

無父無夫無子的婦女，隨夫死而自殺，是一種具有高尚道德情操的行為。在夫婦的關係中，妻子對丈夫從一而終，為之“貞”，為之吉，《周易·恒卦》象辭：

“婦人貞吉”，從一而終也。“夫子”制義，從婦“凶”也。（周振甫譯注，1991，頁116）

這種夫死從一而終的觀念，散見於各朝代關於婦女德行的書籍，例如：

壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。《禮記·卷二十六·郊特牲第十一之二》（孫希旦，1990，頁707）
夫有再娶之義，婦無二適之文，故曰夫者天也。（東漢·班昭《女誡·專心第五》）（張福清，1996，頁3）
然則丈夫百行，婦人一志；男有重婚之義，女無再醮之文。（唐·鄭氏《女孝經·廣守信章第十三》）（張福清，

1996，頁10）

古來賢婦，九烈三貞。名標青史，傳到於今。後生宜學，勿曰難行。（唐·宋若華《女論語·守節章第十二》）（張福清，1996，頁19）

到了明代的呂坤更明言，婦女應堅守“從一而永終”的婦女德行，甚至應該為了達到這個目的而自殺殉夫。明代政府，認為有道德上的涵義的自殺是一種值得歌頌讚揚，並應加以獎勵的行為。為殉夫而捨棄生命是一值得鼓勵的行為。然而在民間卻有不同意的聲音，筆者認為這可在明代馮夢龍編的《三言》中窺見之。^[14]

《警世通言》第22卷〈宋小官團圓破甌笠〉中劉宜春的父親嫌棄劉宜春的丈夫宋金久病不癒，藉辭欺騙宋金，讓他獨個兒流落荒島，生死未卜。劉宜春認為宋金既是病弱之人，必無生機，因而欲投水殉夫：

劉公聽得艙內啼哭，走來勸道：“我兒，聽我一言，婦道家嫁人不著，一世之苦。那害癆的死在早晚，左右要拆散的，不是你因緣了，到不如早些開交乾淨，免致擔誤你青春。待做爹的另揀個好郎君，完你終身，休想他罷！”宜春道：“爹做的是甚麼事！都是不仁不義，傷天理的勾當。宋郎這頭親事，原是二親主張，既做了夫妻，同生同

[14] 《三言》是明代最有名的白話短篇小說，體裁屬擬話本性質，內容多以平民百姓作為故事的主人翁，以平民百姓的生活作為故事的背景。孫楷第認為“馮氏三言，彙宋元舊作，兼附自著，實為彙刻總集性質。”（孫楷第，1982，頁104）徐志平認為，雖然《三言》中的故事都經過馮夢龍的加工處理，但某些作品仍相當程度的保持了早期話本的原貌，例如《醒世恆言》第23卷〈十五貫錢戲言巧成禍〉，他認為改動之處並不多。（徐志平，1998，頁135）

死，豈可翻悔？就是他病勢必死，亦當待其善終，何忍棄之於無人之地？宋郎今日為奴而死，奴決不獨生。爹若可憐見孩兒，快轉船上水，尋取宋郎回來，免被傍人譏謗。”……宜春見父親不允，放聲大哭，走出船舷，就要跳水。喜得劉媽手快，一把拖住。宜春以死自誓，哀哭不已。……（《警》，頁334）（宜春）想道：“如此荒郊，教丈夫何處乞食？況久病之人，行走不動，他把柴刀拋棄沙崖，一定是赴水自盡了。”哭了一場，望著江心又跳，早被劉公攔住。宜春道：“爹媽養得奴的身，養不得奴的心，孩兒左右是要死的，不如放奴早死，以見宋郎之面。”兩個老人家見女兒十分痛苦，甚不過意，叫道：“我兒，是你爹媽不是了……你可憐我年老之人，止生得你一人，你若死時，我兩口兒性命也都難保。願我兒恕了爹媽之罪，寬心度日，待做爹的寫一招子，於沿江市鎮各處黏貼。倘若宋郎不死，見我招貼，定可相逢。若過了三個月無信，憑你做好事，追薦丈夫。做爹的替你用錢，並不吝惜。”宜春方才收淚謝道：“若得如此，孩兒死也瞑目。”（《警》，頁334-335）^[15]

劉宜春估量宋金病弱之軀，極有可能忍受不了而自殺，因而企圖自殺殉夫，她認為：

- (1) 就夫婦間的承諾而言，二人既已結成夫婦，便應同生共死，以表示對丈夫的忠誠。宋金若死，她便有責任與他同死，實踐她的諾言，不可翻悔。
- (2) 從民間信仰的角度，她相信死後有另一世界，她認為透過死亡可與宋金重聚，因而企圖投水自盡。

[15] 下文引用《警世通言》的原文，簡稱《警》，頁數均按馮夢龍編：《警世通言》（濟南：齊魯書社，1995）的頁數。

父親阻止她自殺的理由是：

- (1) 他們只有宜春一個女兒，若自殺死了，兩老便無所依靠，非常傷心，以致性命難保，要求宜春為父母著想，不自殺。
- (2) 他們把劉宜春的病弱丈夫宋金，流放荒郊，已然知罪，若劉宜春不自殺，他們願意出錢出力，助劉宜春把丈夫找回來。
- (3) 若找不到宋金，宋金很可能已死，他們也願意出錢祭祀宋金。

簡言之，劉宜春認為作為妻子，有為丈夫守“貞”的義務，自殺殉夫；劉宜春的父母認為作為女兒，劉宜春應盡“孝”的義務，不自殺，以免父母年老無依。

二、待禮而正始：

在中國傳統的倫理觀念之中，夫婦的關係，除了是男女二人的結合外，還有其社會上的意義，夫婦是人倫之中的五倫之首，具有禮制上的重大意義，人與人之間的社會關係由此而生，也是社會各個秩序的基始。

人倫起於夫婦，男女結合為夫婦，生兒育女然後才有父子的關係，所謂“有夫婦然後有父子”（《周易·序卦》）。而《禮記·郊特牲》第十一之二也說道：

執摯以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親；父子親，然後義生。義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也。（孫希旦，1990，頁708）

據孫希旦的《禮記集解》的詮釋：

摯，謂親迎所奠之鴈也。章，明也。執摯相見者，賓主之道，今乃於夫婦之間行之，所以致其恭敬，以明男女有別，而其交接不可以苟也。有夫婦然後有父子，故父子之親由於男女之別；有父子然後有君臣，故君臣之義由於父子之親。有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯，故義生而後禮作。人無禮則危，有禮則安，故禮作而後萬物安。由男女有別，而遞推其所致如此，所以深明男女之別之重也。（孫希旦，1990，頁708）

婚禮中有清楚的禮儀次序，一絲不苟，為的是表明要以恭敬的態度對待夫婦的關係，因為男女的結合，層層遞進，廣披五倫，故必要重視婚禮，使五倫均井然有序，社會秩序才會穩定。

正如劉向於《列女傳》〈貞順傳·召南申女〉中寫道：

夫婦者，人倫之始也，不可不正。《傳》曰：『正其本，則萬物理，失之毫釐，差之千里。』是以本立而道生，源治而流清。故嫁娶者，所以傳重承業，繼續先祖，為宗廟主也。夫家輕禮違制，不可以行。（劉向，1996，頁184。）

從禮教的角度觀之，男女二人的結合，並非單單是兩個人之間的事，而是關係到整個家族，以致社會中的人倫秩序，正是由於男女二人的結合，有著重大的意義，故應重視婚禮，婚禮象徵這五倫之首，夫婦關係正式的展開：

敬慎重正而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮

之本也。《禮記·昏義》（王夢鷗，1974，頁792）

男女的結合，既有如此重大的影響，應抱持“敬慎重正”的態度，沒有得到“父母之命”，經過“媒妁之言”等正式程式之下的結合，會受到他人的輕視羞辱：

丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家；父母之心，人皆有之。不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。《孟子·滕文公下·3》（謝冰瑩，1997，頁440）

男女希望結合，生兒育女，是人“生而願為之”的行為，天生正常的需要，夫婦在人倫之中既然是重要的一環，為避免淫泆，培養廉恥之心，男女結合，應予以父母之命，媒妁之言：

夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。《禮記·坊記》（王夢鷗，1974，頁685）

男不自專娶，女不自專嫁，必由父母，須媒妁何？遠恥防淫泆也。《白虎通疏證卷十·嫁娶》（陳立，1994，頁452）

婚姻是社會認可之下的配偶安排，凡在此以外的婚外性行為，縱然是雙方願意的情形下發生，仍是可恥淫泆的行為，不但個人的名譽受到羞辱，而且家族的名譽都受到羞辱。（陶希聖，1966，頁37）具體的例子，見於《三言》的一些故事中。

《喻世明言》第2卷〈陳禦史巧勘金釵細〉中的顧阿秀是官宦之女（顧僉事之女），她是明代典型的遵守儒家禮法的婦

女，重視個人處身於倫理關係中，所當盡的道德義務，這點可以從故事開頭的一個情節，便可清楚的看到。

顧僉事之女顧阿秀自小許配給魯學曾，後來魯家敗落，日漸貧困，顧僉事遂有退婚之意，顧阿秀知道父親因魯學曾清貧而欲退婚時，雖未曾見過魯學曾，只因小時父親曾為她和魯學曾定下婚約，因而拒絕退婚，理由是：

婦人之義，從一而終。婚姻論財，夷虜之道。爹爹如此欺貧重富，全沒人倫，決難從命。（《喻》，頁44）^[16]

顧阿秀拒絕退婚的理由，完全是從人倫當中，婦女所當行的道德的角度出發。她認為既已訂下婚盟，便當遵守禮法，不該理會外在條件的改變。縱然對方家道中落，不能為日後的生活提供物質上的保障，仍應遵守其道德義務，履行婚約。從隨書編印的眉批可見，編者相當認同這種價值觀，對顧阿秀加以讚賞：“婦人之義，從一而終，賢哉此女！”（《喻》，頁44）。

顧阿秀雖然表現得如此貞節，但後來卻受村郎梁尚賓的欺騙，在婚前失卻貞操，後來真相大白，顧阿秀知道自己錯誤失身於他人之後便自殺。她自殺的理由，可在她自殺之前，對魯學曾的一番說話之中可見端倪：

‘三日以前，此身是公子之身，今遲了三日，不堪服侍巾櫛，有玷清門，便是金帛之類，亦不能相助了。所存金釵二股，金鈿一對，聊表寸意。公子宜別選良姻，休以妾為念。’……說罷，只聽得哽哽咽咽的哭了進去。（眉批：可憐）（《喻》，頁53）

[16] 下文引用《喻世明言》的原文，簡稱《喻》，頁數均按馮夢龍編：1995，《喻世明言》，濟南：齊魯書社）的頁數。

從顧阿秀自殺前向魯學曾所說的一番說話可知，當時顧阿秀認為：

- (1) 自己“不堪服侍巾櫛”；在婚前已與丈夫以外的男性發生了性關係，未能遵守五倫中，夫婦一倫，婦人應為丈夫守“貞”的道德義務，不合乎禮法的要求，個人的道德名譽已遭受損害，已不配為魯學曾之妻。
- (2) 自己“有玷清門”；不守禮法的行為不但令自己名譽受損，而且令對方的家族的名譽也蒙受傷害。
- (3) 為了表示歉意，贈送首飾，讓魯學曾可以另娶他人。^[17]

從故事中的敘述，可以看到顧阿秀的自殺，還有另外的一個理由：

死生一諾重千金，誰料奸謀禍阱深？
三尺紅羅報夫主，始知污體不污心。

（《喻》，頁54）

- (4) 顧阿秀願意以自殺的行動，向未婚夫表示自己的身體雖然受到他人的污辱，但是並非出於她的心意，而是出於他人的奸謀。所謂“三尺紅羅報夫主，始知污體不污心。”

顧阿秀的自殺，表明雖然她的身體受污辱，但她是受人欺騙下失去貞操，她並非存心與他人通姦，所謂“污體不污心”。^[18]

[17] 這點在下文可更清楚的見到，顧阿秀死後，鬼魂一度附身於田氏，並向母親道：“只是他（魯學曾）無家無室，終是我母子擔誤了他。母親若念孩兒，替爹爹說聲，周全其事，休絕了一脈姻親。孩兒在九泉之下，亦無所恨矣。”（《喻》，頁64）。

[18] 西方的奧古斯丁（St. Augustine of Hippo, 354-430 AD），在《天主之城》[City of God] 中對於因遭受強姦而自殺的婦女，卻持有相

她的自殺，表明她的肉體雖與丈夫以外的男性發生了性關係，但是在她個人不同意之下發生的，是出於“一時錯誤，失身匪人”，因而“自縊身亡，以完貞性”（《喻》，頁64）。在當時的倫理道德觀念之中，自殺可為她挽回名譽，也挽回未婚夫的家族名譽。

簡言之，顧阿秀認為自己未能“待禮而正始”，貞節上有所虧欠，令自己及未婚夫的家族失去名譽而自殺。

但是在明代的《三言》中也可以見到有婦女雖然未能待禮而正始，在婚前失去貞操，未婚懷孕，但為著盡“孝”的義務，撫養遺腹子而甘願忍受他人的譏笑。

《喻世明言》第4卷〈閑雲庵阮三償冤債〉，陳玉蘭是陳太尉之女，出身貴家，陳玉蘭因與阮三發生婚前性行為而有孕，時阮三已死，陳玉蘭惟有告知母親，聲言要自盡：

夫人聽得呆了，道：“你爹爹只要尋個有名目的才郎，靠你養老送終。今日弄出這醜事，如何是好？只怕你爹爹得知這事，怎生奈何？”小姐道：“母親，事已如此，孩兒只是一死，別無計較。”（《喻》，頁98-99）

(1) 陳玉蘭自知未能合乎禮法的要求，婚前懷孕，會令自己受到別人的恥笑，選擇自殺是其中一個解決問題的途徑。

後來陳玉蘭卻拒絕自殺，理由是：

反的態度，正正是由於婦女受強姦，並非出於自願，雖然肉體受到污辱，但精神上卻仍然是貞潔的，故此無需為此而自殺。（聖奧古斯定，1971，頁30）中國古代的婦女，則與此相反，認為只有自殺，才可表明自己的精神上是貞潔的，否則也要背負“淫蕩”的不名譽，在《醒世恒言》第36卷〈蔡瑞虹忍辱報仇〉中的蔡瑞虹也是一例。

“當初原是兒的不是，坑了阮三郎的性命。欲要尋個死，又有三個月遺腹在身，若不尋死，又恐人笑。”一頭哭著，一頭說：“莫若等待十個月滿足，生得一男半女，也不絕了阮三後代，也是當日相愛情分。婦人從一而終，雖是一時苟合，亦是一日夫妻，我斷然再不嫁人。若天可憐見，生得一個男子，守他長大，送還阮家，完了夫妻之情。那時尋個自盡，以贖玷辱父母之罪。（眉批：可憐）”（《喻》，頁99）

- (2) 已經為阮三懷有三個月的身孕，她希望為阮三生下遺腹子，為阮三留下後代，不致絕後。
- (3) 雖然她與阮三只相聚了一日的時間，而且在無媒苟合下於婚前與阮三發生性行為，但是她自己仍然認為自己與阮三是夫妻。
- (4) 既然是夫妻，她願意有如經過正式婚禮，合乎禮法的要求下結合的夫妻一樣，為阮三守節，不再改嫁他人，以恪守婦女“從一而終”的義務。
- (5) 若生下的孩子是男孩，她願意守著兒子長大，送還阮家，以完夫妻之情。
- (6) 陳玉蘭承認自己失貞節的行為“玷辱父母”，令家族的名譽受損；當她完成養育嗣子的義務之後，她願意自殺以贖罪，贖她令家族名譽受損的罪。

換言之，陳玉蘭承認自己未能“待禮而正始”的行為，於貞節的德行上有過失，對個人及家族的道德名譽都造成傷害，在她生活的時代倫理觀念下，她應該自殺，以贖罪。但她認為既然懷有遺腹子，便應為阮三盡孝，所謂“不孝有三，無後為大”（《孝經》）她有責任為阮三留後，並且以守節表示她願意重拾貞節婦女所當守的責任——“從一而終”。

這觀點在明代的其他著作中也見到相同的見解。明·不著

撰人所著的《歷朝貞節小傳》〈楊椒山先生夫人張氏事略〉記明代的楊繼盛在臨死之前，囑咐婦女若有兒女，不可自殺殉夫：

蓋以夫主無兒女可守，故隨夫亦死，這纔謂之當死而死，死有重於泰山，纔謂之貞；若夫主雖死，尚有幼女孤兒無人收養，則婦人一身乃夫主宗祀命脈、一生事業所係於此，若死，則○夫主之宗祀，隳夫主之事業，負夫主之重托，貽夫主身後無窮之慮，則死不但輕於鴻毛，且為眾人之唾罵，便是不知道理的婦人。^[19]

楊繼盛同意婦女應恪守“貞”的美德，但不應盲目的殉夫，成為不知道理的婦人。婦人的事業除了守貞之外，還有撫養嗣子的責任，為了幼女孤兒，婦人不應輕言自殺。

(7) 故事的結局是陳玉蘭生子，並高中狀元，陳阮兩家均以此為榮，陳玉蘭一生不嫁，“教子成名，建賢節牌坊。”隨書印發的眉批中，對陳玉蘭的選擇也予以正面的道德評價，認為她“倒是真賢節”。（《喻》，頁100）

陳玉蘭雖不合乎禮法上的貞節，仍忍恥選擇不自殺的行為，似乎得到作者的認同，並給予良好的結局，作者亦表示陳玉蘭的確是受到社會壓力的：

當初陳家生子時，街坊上曉得些風聲來歷的，免不得點點擱擱，背後譏諷。（《喻》，頁100）

[19] 見清鈔本，國家圖書館善本室微捲，轉引自費絲言，1998，頁292。

但認為只要陳玉蘭能立功，守志不嫁，教子成名，則功能補過：

到陳宗阮（陳玉蘭子）一舉成名，翻誇獎玉蘭小姐貞節賢慧、教子成名許多好處。世情以成敗論人，大率如此。（《喻》，頁100）

綜合而言，當時的社會道德倫理，認為婦女不守禮法，於婚前與男性發生性行為，應自殺以表示悔意，但若婦女後來因拒絕自殺而能為家族帶來更大的好處時，仍能在不自殺的情形下挽回家族及個人的名譽，得以稱為“貞節賢慧”，是品德高尚的婦女。

三、死節

古代的中國人認為，婦女處身於人倫之中，應恪守“貞”的美德，而這項美德的具體實踐，除了表之於“從一而永終”及“待禮而正始”之外，還有的是為“完堅白之節，成清潔之身”，而不惜自殺。

呂坤在《閨範》中指出，婦女的名節是非常重要的，而女性的名節只限於自己的身體，若然受到玷污，即使有萬種其他的美德善行，都不能掩蓋這名節上的瑕疵。為免身體受到玷污，呂坤認為婦女應不惜自殺，以保持身體不受玷污：

身當凶變，欲求生，必至失身，非捐軀不能遂志，死乎不得不死，雖孔孟亦如是而已。《閨範》〈死節之婦〉（張福清，1996，頁67）

這種思想的確曾經出於明代當中的一些婦女之中，而且得到明政府的認同及讚賞，具體的案例，見於《明實錄》之中：

(天順二年二月丁未) 旌表烈婦…陳氏…陳氏，開平衛千戶池信男寬妻，因達賊攻破城恐受污，將夫妹五姐並男蠻兒等縊死，隨亦自縊。……(《英宗實錄》，卷287；李國祥，1995，頁332)

陳氏為免受到賊人的污辱，不惜先行自殺，而且死前把家中的其他婦女縊死，以免她們受到賊人的污辱。她的行為得到明政府的嘉獎為烈婦，得到旌表。在另一個旌表的案例中，可更清楚的見到，這類自殺的婦女是因著道德上的理由而得到旌表的：

(萬曆十四年六月戊辰) 禮部題：“巡按貴州御史毛在題，思州府於嘉靖三十年銅仁生苗猖獗，白晝突陷府城，……其徐萬謙妻范氏等十人、周廷珪女八姐皆義不受辱，或投河，或被殺，孱然女婦慷慨殉難，有烈丈夫之風，真足植綱常而維世教者，相應獎表。”上命總建一坊用闡貞烈。(《神宗實錄》，卷175；李國祥，1995，頁392)

明政府認為婦女為避免受到污辱而自殺，是“真足植綱常而維世教者”的行為，有助於培植社會上有更多的人願意遵從三綱倫常的道德規範，教化社會上的其他人。這是一種道德上的美德，應加以表揚。

《明實錄》中記載有一則賊臨城下時，城中有百六十四名婦女自殺的事件，這百六十四名婦女均得旌表，當中甚至有抱女自殺的：

(正德七年閏五月丙戌) ……初，賊攻定遠，城中婦女自盡者百六十四人；及破固鎮，執驛夫董鑿妻茆氏欲污之，不屈，抱其女赴井死。至是，蘭奏及之。旌茆氏曰“貞烈”，諸自盡者令紀功官劾實具奏。(《武宗實錄》，卷88，李國祥，1995，頁369)

如先前所述，呂坤認為婦人為避免失去個人的貞操，以死來換取貞操，是值得鼓勵的模範行為，即使是孔孟也同意這樣的道德行為。在《三言》中也可以找到這樣的個案，例如烏林答氏的例子。

《醒世恒言》第23卷〈金海陵縱欲亡身〉的烏林答氏。烏林答氏是金海陵王年間宋世宗之夫人，當時世宗為濟南尹，金海陵王向來好色，經常傳召美貌女子入宮，供給他淫樂。金海陵王聞知烏林答氏貌美，傳旨要求烏林答氏入宮：

世宗時為濟南尹。夫人烏林答氏……海陵聞其美……一日，傳旨召之。世宗忿忿抗旨，不使之去。烏林答氏泣對世宗道：“妾之身，王之身也。一醮不再，妾之志也。寧肯為上所辱！第妾不應召，則無君；王不承旨，則不臣。上坐是以殺王，王更何辭以免？我行當自勉，不以累王也。世宗涕泣，不忍分離。烏林答氏毅然就道。一路上淒其沮鬱，無以為情。行至良鄉地方，乃將周身衣服，縫紉固密，題詩一首於衣裾上，遂自殺。詩云：

世態翻如掌，君心狠似狼，
凶狂圖快樂，淫逆滅綱常。
我死身無辱，夫存姓亦香！
敢勞傳旨客，持血報君王。

烏林答氏既死，使者以訃聞。海陵偽為哀傷，命歸其櫬於世宗。世宗發視之，面色如生，血凝喉吻。撫屍痛悼，

以禮葬焉。後世宗在位二十九年，不復立后者，以烏林答氏之死節也。此是後話。《《醒》，頁552》^[20]

綜合而言，烏林答氏認為自己有需要自殺的：

- (1) 身為妻子，不接受其他男性的污辱；她的丈夫當時是濟南尹，身為濟南尹的妻子：“妾之身，王之身也”，身體已屬於丈夫，志向是從一而終，“寧肯為上所辱”，豈可為金海陵王所污辱？
- (2) 無法抗旨；雖然宋世宗欲抗旨，不讓烏林答氏應召入宮，但是烏林答氏認為自己是無法抗旨，一定要應金海陵王之旨入宮的。若她抗旨不入宮，宋世宗必定背負“無君”、“不臣”的罪名，金海陵王便可藉辭殺死宋世宗，為免連累宋世宗，保存丈夫的性命，烏林答氏認為自己一定要應召入宮。
- (3) 有歪倫常；她認為金海陵王隨自己的喜好而姦淫他人的妻子，是“淫逆滅綱常”的行為，她不同意這種為了貪圖快樂而把人倫道德置諸不顧的做法。
- (4) 為了保持丈夫的名譽；認為若保持清潔之身，完堅白之節，不與丈夫以外的男性發生性行為，自殺死去；既能使丈夫免卻遭受金海陵王的殺害，也使丈夫的家族能保持良好的聲譽。所謂“我死身無辱，夫存姓亦香！”，她願意自殺以換取丈夫的名譽。
- (5) 以死保持清白之身；烏林答氏在半路中途即自殺，而且死前把自己周身的衣服，縫紉固密，目的是表示自己並未與丈夫以外的男性發生性關係，仍然是清白之身。

然而，在《三言》中，可以見到婦女為了報殺兄之仇，而忍受他人的污辱，不自殺的個案，例如《警世通言》第37卷〈萬秀娘仇報山亭兒〉中萬秀娘的例子。

萬秀娘為商人萬員外之女，在道路上遇到大盜苗忠，兄長及僕人被殺，自己被賊人所擄，被迫與賊人發生性關係，但卻沒有自殺：

……一下撲刀，殺了萬小員外，和那當直周吉……大官人牽了萬秀娘底馬。萬秀娘道：“告壯士，饒我性命則個！”……當下只留這萬秀娘在焦吉莊上。萬秀娘離不得是把個甜言美語，嚮持過來。（眉批：萬秀娘忍小恥而報大仇，是大有作用女也。）（頁605）……萬秀娘問道：“你今日也說大官人，明日也說大官人，你如今必竟是我底丈夫。……敢問大官人，姓甚名誰？”大官人乘著酒興……道：“這個便是我姓名，我便喚做十條龍苗忠，我卻說與你。”……大官人焦吉在窗子外面聽得，說道：“你看我哥哥苗大官人，卻沒事，說與他姓名做甚麼？”……焦吉便要教這十條龍苗忠殺了萬秀娘，喚做：“斬草除根，萌芽不發；斬草若不除根，春至萌芽再發。”（《警》，頁605-606）

從這段引文中可見，萬秀娘的自殺與否，和她是否能夠完成報仇的使命，有密切的關係，萬秀娘認為一家人的大仇，比她個人的恥辱重要：

- (1) “忍小恥而報大仇”；從故事的情節可見，萬秀娘是處心積慮要報仇而不自殺，首先她接受賊人污辱，然後過了一段日子後查探賊人的名字。從賊人焦吉的建議殺死萬秀娘一事中可見，他是不想萬秀娘知道他們的名字，以免遭受萬秀娘的報仇。萬秀娘留下性命，查

[20] 下文引用《醒世恒言》的原文，簡稱《醒》，頁數均按馮夢龍編：1995，《醒世恒言》，濟南：齊魯書社）的頁數。

探賊人的名字，是她為兄長報仇的第一步做法。

- (2) 萬秀娘決定自殺與否，似乎視乎有沒有報仇的機會，能否完成報仇的責任：

萬秀娘哭了，口中不說，心下尋思道：“苗忠底賊！你劫了我錢物，殺了我哥哥，又殺了當直周吉，奸騙了我身己，剗地把我來賣了，教我如何活得！”則好過了數日。當夜，天昏地慘，月色無光。各自都去睡了。萬秀娘移步出那腳子門，來後花園裏，仰面觀天禱祝道：“我這爹爹萬員外，想是你尋常不近道理，而今教我受這折罰，有今日之事。苗忠底賊！你劫了我錢物，殺了我哥哥，殺了我當直周吉，騙了我身己，又將我賣在這裏！”就身上解下抹胸，看著一株大桑樹上，掉將過去道：“哥哥員外陰靈不遠，當直周吉，你們在鬼門關下相等。我生為襄陽府人，死為襄陽府鬼！”（《警》，頁 608）

萬秀娘一心籌算報仇，卻被苗忠“剗地把我來賣了，教我如何活得！”且不知賣到何方，無法報仇，決定自殺。^{〔21〕}

- (3) 最後，萬秀娘被尹宗所救，並且窺見機會與父親的鄰居合哥聯絡，報與公差，把苗忠處斬，萬秀娘大仇得報。小說正文對她的評價是：

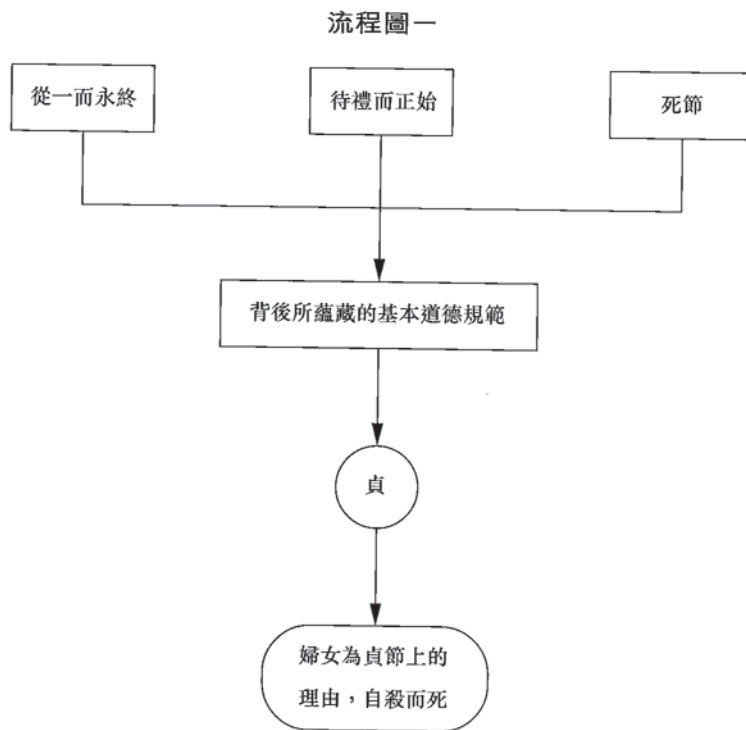
生報仇秀娘堅忍，死為神孝義尹宗。（《警》，頁 615）

〔21〕 在《三言》的另一個故事中，可更清楚見到，婦女遭人賣到妓院為妓女，是一件奇恥大辱。《醒世恒言》第36卷〈蔡瑞虹忍辱報仇〉，蔡瑞虹遭人賣到妓院為妓女，認為不獨使到自己受到侮辱，而且是“辱沒祖宗”的行為。（《醒》，頁 873）

認為萬秀娘是一名能做到“堅忍”的婦女，承認萬秀娘為了給兄長報仇，忍受污辱選擇不自殺，而繼續生存下去，是一項堅忍的行為；正如尹宗為了孝義，保護萬秀娘，不惜失去性命，是一項值得建廟供奉的美德行為。

小結

從上述的分析可見，婦女為著“從一而永終”、未能“待禮而正始”、死節以“完堅白之節，清潔之身”而自殺的，這種自殺的抉擇背後所蘊藏的更基本的道德價值觀是“貞”：



然而，《三言》中的婦女有為著其他的道德價值觀，放棄守“貞”的義務，而選擇不自殺，其中一個重要的價值觀是“孝”的義務。

對於古代的中國人而言，孝的具體行為表現有多種的形式。《孝經》在〈開宗明義章第一〉便道：“夫孝，始於事親”。（賴炎元，1992，頁17）孝道之開始，始於奉養雙親。正如上文所提及的劉宜春（《警》第22卷）為了對父母盡“孝”的義務，而放棄對丈夫盡“貞”的義務，為了奉養父母而放棄為著“從一而永終”自殺殉夫。

“孝”的另一具體表現在於生下兒子，為家族留下後代，例如孟子就曾經說：

孟子曰：“不孝有三，無後為大。舜不告而娶，為無後也。君子以為猶告也。”（《孟子》〈離婁篇上第二十六章，36〉）（謝冰瑩，1997，頁487-488。）

不孝的罪名中，以沒有後嗣為最為嚴重的。孟子以虞舜為例子，虞舜為了怕不通情理的父母不批准結婚，斷絕了後嗣，所以沒有稟告父母就娶了妻子。孟子認為雖然虞舜不經父母之命下結婚，但仍然是與稟告父母後結婚一樣是合乎禮法的行為。

在上文“待禮而正始”一部分中可見，《三言》中的婦女為著自己“貞”這項道德義務上的過失而羞愧自殺，但也有婦女以“奉養嗣子”為理由，拒絕自殺，例如陳玉蘭（《喻》第4卷）的不自殺，就是為了“奉養嗣子”，盡“孝”的義務，而放棄了未能守“貞”而自殺的義務。

除了奉養父母舅姑為孝行之外，為父報仇也是孝行的一種，鄭氏在她的《女範捷錄》〈孝行篇〉中提到：

男女雖異，劬勞則均。子媳雖殊，孝敬則一。夫孝者百行之源，而猶為女德之首也。是故……趙氏手戮仇於都亭以報父……是皆感天地，動神明，著孝烈於一時，播芳名於千載者也，可不勉歟！（張福清，1996，頁37）

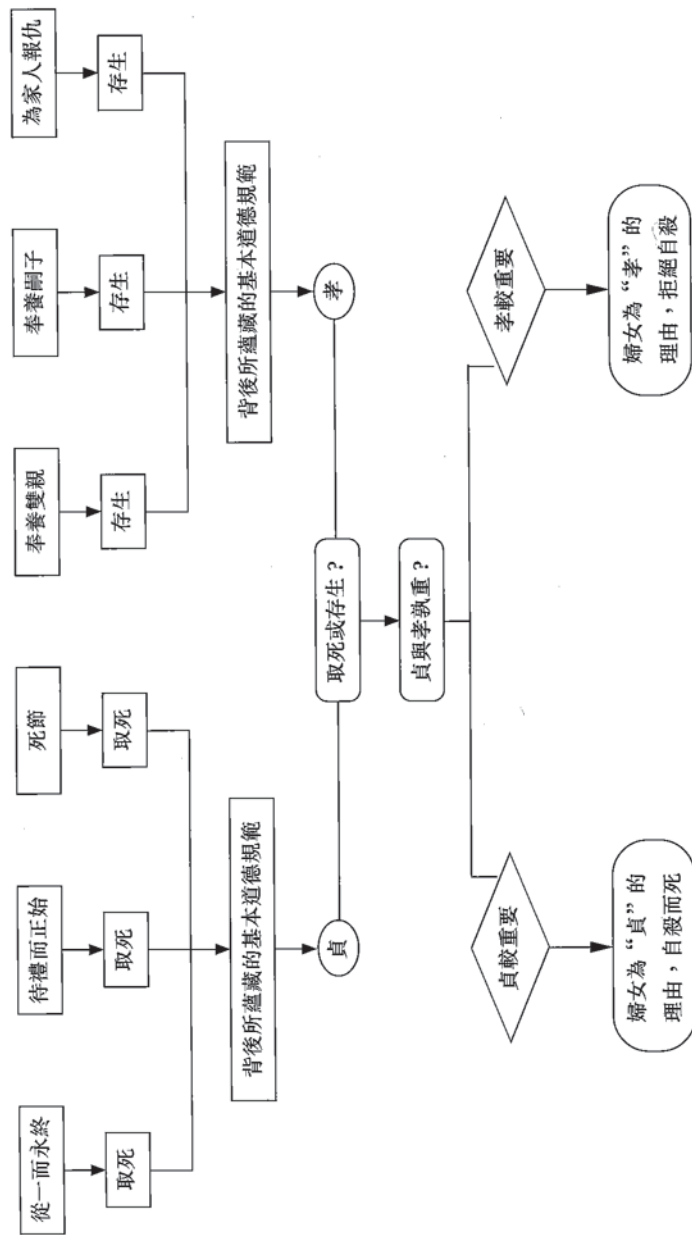
漢代龐淸的妻子趙氏，父親被趙壽所殺，於是趙氏於趙壽醉酒時，趁機於都亭把趙壽殺掉，為父報仇。（張福清，1996，頁44，注腳43）⁽²²⁾鄭氏的《女範捷錄》把趙氏為父報仇的行為，視為孝行的一種。

在《三言》的故事之中，萬秀娘（《警》第37卷）雖然屢遭仇人的污辱，但她為了報仇而沒有自殺。在明代的女教之中，也有以為父報仇為“孝”行，她們同樣的為盡“孝”的義務，而放棄了守“貞”的義務。

簡言之，《三言》的故事中，有婦女為了盡“孝”的義務，而放棄守“貞”的義務。茲以流程圖二對此作簡明的撮要：

(22) 編注者沒有標明出處，筆者也無法考究出處。

流程圖二



結論

從科學的觀點而言，可以從社會學、心理學、醫學等角度，剖析自殺。自殺的當事人受制於心理上障礙或精神上、生理上的疾病的影響，而做出自殺的行為。由於當事人的自殺行為，是不受到個人的控制，是“不由自主”，“無力選擇”及“無法拒絕”之下的行為，當事人其實是受害者。故而，對自殺的當事人，應進行干預、輔導、治療，及事後的護理，防止他們作出自殺的行為。

然而，自殺也可以是倫理學上的課題。倫理學上討論的自殺，並不是那些受制於心理障礙或精神上、生理上的疾病而產生“不由自主”的自殺行為。據倫理學上“應當去做，意味著有能力去做”的原則，倫理學上討論的自殺，都是當事人在“自主”的情況下的選擇。自殺是當事人在考慮實際情況，及生死價值觀之下的終極選擇，而非受一些個人不能控制的因素影響下“不由自主”的自殺。換言之，倫理學上討論的自殺，是與當事人的實際情況，社會的道德標準，個人的價值取向有著密切的關係。

正如上文討論明代的婦女自殺，無論當事人最終決定是否自殺，當事人的抉擇，主要的考慮涉及當時社會上認為婦女當遵守的道德規範，而非受制於個人的心理及生理疾病。當事人按著自己實際的情況，及社會的道德標準，權衡輕重，作出取捨。無論最終決定生存或取死，都與當時社會的道德價值觀，有著密切的關係。

參考文獻

- Battin, Margaret Pabst: 1996, *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide*. Upper Saddle River, New Jersey, Prentice-Hall.
- _____: 1995, "Suicide." In *Encyclopedia of Bioethics*. Vol. 5. rev. ed. Edited by Warren Thomas Reich. New York, Macmillan, pp. 2444-50.
- _____: 1980, "Manipulate Suicide." In *Suicide: The Philosophical Issues*. Edited by M. Pabst Battin & David J. Mayo. London, Peter Owen, pp. 169-182.
- Brandt, Richard B.: 1980. "The Rationality of Suicide." In *Suicide: The Philosophical Issues*. Edited by M. Pabst Battin & David J. Mayo. London, Peter Owen, pp. 117-132.
- Durkheim, Emile: 1951, *Suicide: A Study in Sociology*. Translated by John A. Spaulding and George Simpson. New York, Free Press.
- Eberhard, Wolfram: 1967, *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley, University of California Press.
- Holck, Frederick H. ed.: 1974, *Death and Eastern Thought: Understanding Death in Eastern Religions and Philosophies*. Nashville, Abingdon Press.
- Keane, Miller ed.: 1997, *Encyclopedia & Dictionary of Medicine, Nursing & Allied Health*, 6th ed. (Philadelphia: W. B. Saunders Company, 1997), s.v. "Suicide," 1553-1554.
- Kekes, John: 1984, "'Ought Implies Can' and Two Kinds of Morality." *Philosophical Quarterly* 34:137 (October 1984): 459-467.
- Lee, Sing, and Arthur Kleinman: 2000, "Suicide As Resistance in Chinese Society." In *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*. Edited by Elizabeth J. Perry and Mark Selden. London, Routledge, pp. 221-240.
- Leenaars, Antoon A.: 1995, "Suicide." In *Dying: Facing the Facts*. 3d ed. Edited by Hannelore Wass and Robert A. Neimeyer. Washington, D. C., Taylor and Francis, pp. 347-383.
- Lin, Yuan-huei.: 1990, "The Weight of Mt. T'ai: Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture." Ph.D. diss., The University of Wisconsin-Madison.
- Maris, Ronald W.: 1997, "Suicide." In *Encyclopedia of Human Biology*. Vol. 8. 2d ed. Edited by Renato Dulbecco. San Diego, Academic Press, pp. 255-268.
- Montefiore, Alan.: 1958, "'Ought' and 'Can'." *Philosophical Quarterly* 8:30 (Jan 1958): 24-40.
- Narramore, Clyde M.: 1966 "Suicide," in *Encyclopedia of Psychological Problems* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, pp.236-238.
- Rich, Gregory P.: 1995, "Ought/can implication." In *International Encyclopedia of Ethics*. Edited by John K. Rith. London, Fitzroy Dearborn Publishers, 633.
- Shneidman, Edwin S, Norman L. Farberow, and Robert E. Litman.: 1994, *The Psychology of Suicide: a Clinician's Guide to Evaluation and Treatment*. rev. ed. Northvale, N. J.: J. Aronson.
- Stengel, Erwin.: 1973, *Suicide and Attempted Suicide*. rev. ed. London, Penguin.
- Werth, James L. Jr., ed.: 1999, *Contemporary Perspectives on Rational Suicide*. Philadelphia, Brunner/ Mazel.
- Wierzbicki, Michael.: 1996, "Suicide," In *International Encyclopedia of Psychology*. Vol. 2. Edited by Frank N. Magill. London, Fitzroy Dearborn, 1709-1712.
- Wolf, Margery.: 1975, "Women and Suicide in China." In *Women in Chinese Society*. Edited by Margery Wolf and Roxane Witke. Stanford, Stanford University Press, pp. 111-41.
- http://www.who.int/mental_health/Topic_Suicide/Suicide4.html
- http://www.who.int/mental_health/Topic_Suicide/suicide1.html
- http://www.who.int/mental_health/Topic_suicide/Graph2.html
- Hsieh, Andrew C. K., and Jonathan D. Spence: 〈近代以前的中國社會的自殺行為與家庭的關係〉, 見林宗義、Arthur Kleinman編, 柯永河、蕭欣義譯, 《文化與行為: 古今華人正常與不正常行為》。香港: 中文大學出版社, 1990, 頁 25-41。
- 丁錫根: 1996, 《中國歷代小說序跋集》, 中冊, 北京, 人民文學出版社。

- 王其矩：1992，〈大明會典〉，見中國大百科全書編輯委員會編，《中國大百科全書·中國歷史 I》，北京，中國大百科全書出版社，頁 139-140。
- 王夢麟：1974，《禮記今註今譯》，下冊，臺北，臺灣商務印書館。
- 王鴻泰：1994，《〈三言二拍〉的精神史研究》，臺北，國立臺灣大學出版委員會。
- 朱岑樓：1972，〈從社會個人與文化的關係論中國人性格的恥感取向〉，見李亦園、楊國樞編著，《中國人的性格》，台北，中央研究院民族學研究所，頁 85-125。
- 江雪蓮：1993，〈描述倫理學〉，收於魏英敏主編，《新倫理學教程》，北京，北京大學出版社，頁 2-10。
- 何兆雄：1997，《自殺病學》，北京，中國中醫藥出版社。
- 李東陽等撰，申明行奉敕重修：1964，《大明會典》，臺北，文海出版社。
- 李國祥、楊昶主編，徐適端編：1995，《明實錄類纂·婦女史料卷》，武漢，武漢出版社。
- 李毓善：1992，〈由禮記論儒家之禮教——和夫婦（下）〉，《輔仁學誌》，第二十一期（1992年），頁 1-27。
- 周振甫譯注：1991，《周易譯注》，北京，中華書局。
- 孟瑤：1977，《中國小說史》，台北，德記文學雜誌社。
- 林素英：1997，《古代生命禮儀中的生死觀——以〈禮記〉為主的現代詮釋》，台北，文津出版社有限公司。
- 林憲：1983，《自殺及其預防》，台北，水牛圖書出版事業有限公司。
- 南懷謹、徐芹庭註譯：1976，《周易今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館。
- 韋政通，1983，〈恥〉，見韋政通主編，《中國哲學辭典大全》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，頁 461-463。
- 埃米爾·迪爾凱姆[Durkheim, Emile]著，馮韻文譯，1996，《自殺論：社會學研究》[Le Suicide]，北京，商務印書館。
- 孫希旦：1990，《禮記集解》，台北，文史哲出版社。
- 孫楷第：1982，〈「三言二拍」源流考〉，見吳智和主編，《明史研究論叢（第一輯）》，台北，大立出版社，頁 101-158。
- 徐志平：1998，《清初前期話本小說之研究》，台北，台灣學生書局。
- 高明註譯：1975，《大戴禮記今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館。
- 張福清編注：1996，《女誠——女性的枷鎖》，北京，中央民族大學出版社。

- 許又新：1993，〈自殺 (suicide)〉，見中國大百科全書總編輯委員會《現代醫學》編輯委員會編，《中國大百科全書·現代醫學》，卷二，北京，中國大百科全書出版社，頁 1874-1875。
- 陳立撰，吳則虞點校：1994，《白虎通疏證》，下冊，北京，中華書局，頁 452。
- 陳宗仁：1998，〈死亡、自殺防治與輔導〉，《神學與教會》，第廿三卷，第二期，頁 67-100。
- 陳東原：1937，《中國婦女生活史》，上海，商務印書館。
- 陳敏：1995，〈自殺〉，見《心理學百科全書》編輯委員會編，《心理學百科全書》，下卷，杭州，浙江教育出版社，頁 1896-1900。
- 陶希聖：1966，《婚姻與家族》，臺北，臺灣商務印書館，頁 37。
- 費孝通，1984，《鄉土中國》，臺北：綠州出版社。
- 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，臺大委員會出版。
- 馮夢龍編著，1995，《喻世明言》，濟南：齊魯書社。
- 馮夢龍編著，1995，《醒世恆言》，濟南：齊魯書社。
- 馮夢龍編著，1995，《警世通言》，濟南：齊魯書社。
- 楊天宇撰：1994，《儀禮譯注》，上海，上海古籍出版社。
- 聖奧古斯定[St. Augustine]著，吳宗文譯：1971，《天主之城》[City of God]，臺北，台灣商務印書館。
- 董家遵，1979，〈歷代節烈婦女的統計〉見鮑家麟編著：《中國婦女史論集》臺北：稻香，頁 112-116。
- 路易斯·波伊曼[Pojman, Louis]編選，魏德驥等譯，1997，《解構死亡：死亡、自殺、安樂死與死刑的剖析》[Life and Death: A Reader in Moral Problems]，臺北，桂冠圖書股份有限公司。
- 劉向著，黃清泉注譯，陳滿銘校閱：1996，《新譯列女傳》，臺北，三民書局。
- 賴炎元、黃俊郎注譯：1992，《新譯孝經讀本》，臺北，三民書局。
- 謝冰瑩等編譯：1997，《新譯四書讀本》，修訂七版，臺北，三民書局。
- 韓南(Hanan, Patrick D.)著，尹慧珉譯：1989，《中國白話小說史》，杭州，浙江古籍出版社。
- 譚正璧編：1980，《三言兩拍資料》，上下冊，上海，上海古籍出版社。