

# 自殺與儒家的生死價值觀： 以《列女傳》為例

張 穎

## 摘要

本文以《後漢書·列女傳》為例，探討女性在節死問題上的道德取向及對自殺行為的道德詮釋。筆者認為，《列女傳》所體現的價值取向屬於儒家道德的大傳統，同時由於其“性別倫理”的特質，又涵蓋了特殊的生死觀，反映出儒家在“肉身”價值與“精神”價值議題上的考量。本文試圖說明，女性自殺有其背後特有的時代精神與文化傳統，因此對它的道德評估要比儒家大傳統中所謂“為己性”與“為他性”的劃分更為複雜，它既反映出儒家在女性問題上的奇特性，也反映出儒家在生死問題上的複雜性。“節死”議題所反映的不僅僅是一個單一的儒家價值取向，因為任何道德理論或規範在“具體化”的實踐過程中都會存在詮釋上的多元性與複雜性。

**【關鍵詞】** 儒家 自殺 《列女傳》 婦德 生死 名節  
節死殉死 性別倫理學

---

張 穎·香港浸會大學應用倫理學研究中心研究員、宗教及哲學系助理教授·中國香港。

《中外醫學哲學》VII : 2 (2009年) : 頁67-86。  
© Copyright 2009 by Global Scholarly Publications.

## 一、引言

對於自殺議題，儒家傳統文化持有兩種態度：一方面提倡要愛惜身體，《孝經·開宗明義》言“身體髮膚受之父母，不敢毀傷”，否則可謂不孝之舉；另一方面，也有在特殊情況下的“殺身成仁”、“捨身取義”這種不排斥自殺的說法。總體來講，儒家反對“輕生”，認為自殺是不孝之舉，特別是那些由於“為己性”(self-regarding)的種種原因(如厭世、畏罪、逃債等)而自殺的行為。與此不同，還有一種自殺行為是涵蓋道德語義的，它出於“為他性”(other-regarding)的需要，而這種道德語義往往體現某社會風俗中帶有強勢的、共用的價值取向。在特定的道德框架下，這種自殺非但不受社會譴責，有時還會受到某種程度的肯定，甚至作為楷模，成為“教化”(moral education)的文本，為後人頌揚。雖然這種思想是否符合早期儒家倫理，是值得商榷的問題，但“為己性”自殺和“為他性”自殺顯然屬於不同的範疇，具有中國傳統所說的“輕於鴻毛”與“重於泰山”之分別。

值得注意的是，在儒家倫理體系中，有一種道德規範具有“性別倫理”的特質，即“婦道”的傳統。在這個傳統中，最具有爭議的莫過於與女性自殺相關的“節義”問題。自 20 世紀五四新文化運動以來，女性的貞節觀以及“節死”遭到痛斥和批判，被視為在封建男權社會中，中國女性悲慘歷史中最黑暗的一頁。本文以《後漢書·列女傳》為例，探討女性在節義問題上的道德取向及對自殺行為的道德詮釋。筆者認為，《列女傳》所體現的價值取向屬於儒家道德的大傳統，同時由於其“性別倫理”的特質，又涵蓋了特殊的生死觀，反映出儒家在“肉身”價值與“精神”價值議題上的考量。本文試圖說明，女性自殺有其背後特有的時代精神和文化傳統，因此對它的道德評估要比儒家大傳統中所謂“為己性”與“為他性”的劃分更為複雜，它既反映出儒家在女性問題上的困境，也反映出儒家在生死問題上的困境。筆者認為，“節死”議題所反映的不僅僅是一個單一的儒家價值取向，因為任何道德理論或規範在“具體化”(embodiment)的道德

實踐中都會存在詮釋上的多元性與複雜性。

## 二、性別倫理學

《後漢書·列女傳》為西漢劉向所撰寫，是中國第一部專門為女性立傳的史書，最早出於劉向的《七略別錄》。《列女傳》中的部分敘事內容取自《左傳》和《國語》，傳承了中國早期傳記體裁（如《史記》）的寫作模式<sup>1</sup>。在儒家傳統倫理體系中，《列女傳》又是一部有關女性品德倫理的經典文本，其形式屬於儒家傳統以“行”論“德”的範例模式 (virtue ethics via exemplified life stories)，其目的是為後人（尤其是女性）提供借鑒與效仿的樣板。《列女傳》的出現，標誌著中國女性文化的新開端。自劉向之後，大凡史書（無論正史還是野史）都有專門的列女傳章節，如《後漢書》、《隨書》、《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》、《元史》、《明史》等，“列女”成為一個特殊的歷史題材 (genre)。與此相關的，還有一些專門為女性撰寫的教科書，如《女誡》、《女論語》、《女孝經》、《閨範》、《女兒經》、《閨訓千字文》等。<sup>2</sup>

《列女傳》中的主人公包括從春秋戰國到西漢時期的婦女，共 124 位，可歸納概括為六大類美德：母儀、賢明、仁智、貞順、節義、辯通。<sup>3</sup> 這些品德體現了早期儒家的道德理想。在這六種德性模式中，三類（母儀、貞順、節義）屬於嚴格意義上的性別倫理學 (gendered) 模式，而另外三類（賢明、仁智、辯通）屬於非性別倫理模式。換言之，這裏所說的品德已經超出傳統所謂的女性理想氣質，如美麗、

(1) 《列女傳》屢經傳寫，到了宋代已經不是原來的本子了，分篇也各有不同。現存的本子是 7 卷，每卷 15 人，共 105 人，每一卷的後面都有頌。書後有《續列女傳》1 卷，增補列女 20 人，相傳是東漢班昭所增加。劉向尊崇儒家經義，其思想雖儒道兼收，但以儒家為主，並認同儒學倫理思想。劉向認為“王教由內及外”。關於《列女傳》及其歷史背景，亦可參 Raphals, Lisa Ann, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1998)。

(2) 參劉 向著，黃清泉注釋：《列女傳》（台北：三民書局，2002 年），頁 27。

(3) 另外還有一類屬於反面例子，稱之為“孽嬖傳”。東漢以後，又有後人增補的內容，包括《續列女傳》、《列女傳增廣》、《廣列女傳》等。

溫柔、順從等等。在這個意義上，婦德也代表了人類通性的品德。《列女傳》有關自殺的描述主要集中在貞順篇與節義篇中，自殺的動機往往是守節有義。選取的是為了節義而不避死亡的女性。守節而死，雖死猶生的思想。如《衛寡夫人》、《蔡人之妻》、《楚昭越姬》、《蓋將之妻》、《魯秋潔婦》、《郟陽友娣》、《京師節女》等等。

值得注意的是，屬於非性別倫理學模式的三類德行（賢明、仁智、辯通）往往被後人忽視，他們沒有意識到書中的女性之所以被載入史冊，並非由於她們是“三從四德”之楷模，而是她們表現出同男性一樣的，甚至優於男性的大義大智。雖然《列女傳》本身並非完全脫離“父權文本”的系統，但我們能夠在範例模式中看出超越傳統“性別差異”的德行標準，這與西方女權主義者所批判的那種“陽物中心論”（phallogentrism）的西方思想有所不同。

所謂“性別倫理學”（gendered ethics，即“女性化倫理”）來自西方現代女權主義倫理學，強調女性的主體意識（即源於女性，針對女性），是對西方傳統思維方式（包括倫理思維）中所謂“男性中心主義”的批判。從這個意義上講，用“性別倫理”描述儒家倫理，特別是《列女傳》的婦德似乎並不合適。筆者這裏之所以使用“性別倫理學”是想通過西方這一術語表現以《列女傳》為代表的儒家倫理的兩層涵義：一是以女性為對象；二是不一定以女性為對象，但帶有“性別倫理學”所提倡的倫理特點，即儒家的“關聯性思維”（correlative way of thinking）之特點，譬如互依性、關懷性、養育性、憐憫性、同情性等等，它與西方主流倫理所強調的個體性、分離性、自律性、自足性有所不同。當代西方女性所倡導的“關懷倫理”（The Ethics of Care）同儒家的“仁”有某種共同之處。<sup>4</sup> 譬如，“仁”與“關愛倫理”都是以人倫關係為基礎，把人性的完美置放在與他人的關係上，同時，這兩種倫理都注重道德規範具體的表現，反對套用抽象的、普

(4) “關懷倫理學”（The Ethics of Care）代表人物吉雷根（Carol Gilligan）對西方傳統倫理中過多強調個人權利的“男性哲學”思想給予批判。她認為，人與人的關係應為倫理學的出發點，而“關愛”他人是一種品德。同時，吉雷根指出品德是有性別的，認為那種源於女性化的倫理較之於源於男性化的倫理更為優越。

遍主義的倫理概念。因此儒家的倫理思想，包括其美德倫理，或多或少地帶有某種西方女性主義者所要追求的“女性化”的特點。<sup>5</sup>

然而，以女性為對象的“性別倫理”往往會遭到質疑，因為其暗含的思想是“性別差異”：或是傳統文化的女性不如男性，或是現代極端女性主義的女性優於男性。如何評判儒家文化中的“男女有別”是一個較為複雜的問題，因為中國傳統文化（包括儒家）對這問題的解釋也不是完全一樣的。被稱為“女教聖人”類的作品從早期班昭的《女誡》、宋若華的《女論語》到明代流行的茅坤的《古今列女傳》、呂坤的《閩範》都強調男女兩性不同的地位、角色、言行和規範。這裏，“男女有別”更多是指男女在具體社會生活中所承擔的角色不同，即“社會性別”之差異，但同時也含有“自然性別”之差異。應當指出的是，儒家“性別差異”的思想雖然並沒有直接在品德修養上排斥女性，但確實帶有“男尊女卑”的傾向，劉向的《列女傳》也反映了這一特點。

《列女傳》有關自殺的描述主要集中在《貞順篇》和《節義篇》兩篇中。其中一個重要的概念就是“節”。廣義來講“節”為氣節、節操、名節。中國文化自古就有注重名節的傳統。許多人把名節看得比生命更為重要，因為人的生命轉瞬即逝，而名節可以流芳百世。《左傳》有言：“太上有立德，其次有立功，其次為立言：雖久不廢，此之謂不朽”。在儒家的“三不朽”中，最為人們所珍視的乃是“立德”。“立德”的重要標誌則是名節的保存。在這種思想觀念的影響下，中國歷史上湧現出一批又一批仁人志士、忠臣孝子、以及節婦烈女。他們的故事一次又一次被載入史冊，為後人傳頌，成為中國傳統文化的重要組成部分。

就女性的品德而言，“名節”具有特定的涵義。“節”專指“不

---

(5) 認為儒家倫理具有“女性化”因素的學者包括 Alison Black, Roger Ames, David Hall, Henry Rosemont 等。具體論點參 Li, Chenyang, *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender* (Chicago: Open Court, 2000) 一書。也有學者把儒家“仁”的品德與“關愛倫理學”相提並論的做法持懷疑的態度。譬如，在一文中列舉兩者之間的差異，指出儒家的“仁”是以“父慈子孝”為基礎的，屬血親之愛的男性中心主義的倫理觀。另外，關愛倫理強調對“他者”(the other)的責任，主體的給予是無條件的，而儒家的五倫關係，更多的是一種雙向給予 (reciprocal) 的關係。

失身”，與“貞”同義。“貞”原意為“正”，即“不失其宜”。《易經》曰：“恆其德，貞，婦人吉。”這樣一來，“節”與“貞”就成為衡量女性道德情操的重要標準。傳統上女性守節分為婚後守節與婚前守節，婚前守貞又有兩種：一是在訂婚後，未婚夫死了，女子就到夫家守貞一生；另一種是未婚夫死後，女子即赴夫家以未亡人的身份辦理喪事，及後以身相殉，也有一些是聞未婚夫死訊後，以身相殉。其中因逼嫁而赴死殉的例子較多，如《後漢書·荀采傳》。

在名節問題的背後，隱藏著肉身與精神的關係，這一點在女性名節問題上尤為突出，如宋明理學代表人物程頤的“餓死事小，失節事大”的著名言論（《河南程氏遺書》）。明代呂坤在《閩範》指出，女性的名節至關重要，而女性的名節主要表現為自己的身體。倘若身體受到玷污，即使具有其他的美德，也不能掩蓋名節上的瑕疵。所以呂坤認為，“女子守身，如持玉卮，如捧盈水，心不慾為耳目所變，跡不慾為中外所疑”，這樣才能“完堅白之節，成清潔之身。”因此，“身當兇變，慾求生必至失身，非捐軀不能遂志。死乎不得不死。雖孔孟亦如是而已。”（《閩範·死節之婦》）<sup>6</sup>另外，中國古代詩歌中亦有大量有關女性貞節的詩句，如孟郊在《列女操》中說“貞婦貴徇夫，捨生亦如此。波瀾誓不起，妾心井中水。”張籍在《節婦吟》中有“知君用心如日月，事夫誓擬同生死”的詩句。白居易在《婦人苦》中說：“人言夫婦親，義合如一身，及至生死際，何曾苦樂均。婦人一喪夫，終身守孤子；有如林中竹，忽被風吹折，一折不重生，枯死猶抱節。”邵謁的《金谷園懷古》感嘆道：“竹死不變節，花落有餘香。美人抱義死，千載名猶彰。”<sup>7</sup>這些貞節詩句，有些是針對當時女性道德觀的描述，有些則是詩人（男性）假借女子的口吻表達男人“孝忠”的思想。無論哪種情況，我們都會看到傳統文化對性別倫理學，即婦德的詮釋。

(6) 轉引張福清：《女誠——女性的枷鎖》（北京：中央民族大學出版社，1996年），頁67。

(7) 逸江南：〈從文學作品看唐朝婦女的貞節觀念〉，取自 <http://www.ljhis.com/a/suitangshengshi/2010/0402/3134.html>

### 三、自殺與儒家生死觀

死亡問題，既可以作為性別倫理學來研究，也可以作為一般倫理學來研究。與其他哲學或宗教傳統一樣，儒家意識到生死的問題，尤其是死亡的自然屬性與社會屬性的關係問題。《論語》中的孔子曾經感嘆“死生有命”，也關注死亡的社會屬性和價值取向。《論語·衛靈公》中有言：“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”人為什麼應當為了“成仁”而不惜“殺身”呢？這是因為，在孔子看來，惟有“仁”這個範疇才可充分地表達“人”的本質規定性，才使人成其為人，使君子成其為君子。他在《論語》中反覆強調“君子去仁，惡乎成名”（《里仁》），“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何”（《八佾》）。“朝聞道，夕死可矣。”（《里仁》）

《孟子》中亦有讚揚捨生取義的說法，“浩然之氣……配義與道”（《孟子·盡心篇》）。孟子的“捨生取義”與孔子的“殺身成仁”是類似的說法。在傳統儒家思想中，仁與義皆指人類最高的美德。儒家尊重生命，但不認為肉體生命具有至上性的地位。當維持生命和道義留存相衝突時，儒家的最終選擇就是“殺身成仁”、“捨生取義”，這是道德理想主義的生命價值觀。以“人生自古誰無死，留取丹心照汗青”而名垂千古的文天祥在《正氣歌》中把這種思想表現得淋漓盡致：

天地有正氣，雜然賦流形。下則為河岳，上則為日星。  
 於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。  
 皇路當清夷，含和吐明庭。時窮節乃見，一一垂丹青。  
 在齊太史簡，在晉董狐筆。  
 在秦張良椎，在漢蘇武節。為嚴將軍頭，為嵇侍中血。  
 為張睢陽齒，為顏常山舌。  
 或為遼東帽，清操厲冰雪。或為出師表，鬼神泣壯烈。  
 或為渡江楫，慷慨吞胡羯。

或為擊賊笏，逆豎頭破裂。是氣所磅礴，凜烈萬古存。  
當其貫日月，生死安足論。（《正氣歌》）

文天祥在《正氣歌》序中提到孟子的“浩然之氣”，稱之為“天地之正氣”。文天祥所體現的是傳統儒家的生死價值觀：人必有一死，在生死攸關之際，為了仁義，人不能苟且偷生。關鍵時刻，臨危不懼，殺身成仁，這正是儒家所追求道德生命的理想。

其實，按照儒家的常規的倫理體系，肉身與精神沒有二元對立的關係。然而在名與身出現矛盾時，身心的一致性便出現了問題。在劉向所處的西漢時代，儒家認為生命誠然可貴，但名節、情操更為重要。這種思想實際上來自於孔孟之道，是倫理學上“義務論”的基本命題。《論語·衛靈公》中指出：“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。”《論語·泰伯》中曾子也說：“士不可以不弘毅，任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”顯然這裏“死”的概念是與“仁”的概念密不可分。“殺身以成仁”似乎意味著殺身的理由只有“仁”而非其他，也就是說，“忠”、“孝”、“節”都沒有在其中。《孟子》的“捨生取義”又將“死”與“義”相提並論：“魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也；二者不可得兼，捨魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也；二者不可得兼，捨生而取義者也。”（《孟子·告子上》）《孟子·盡心上》中提出“道”的概念：“盡其道而死者，正命也，桎梏死者，非正命也。”又強調：“知命者，不立乎巖牆之下……天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也。”與孔子一樣，孟子認為“殺身”的理由是“成仁”、“取義”或“成道”。顯然，孔孟“殺身”的範圍有限，並未直接論及是否可以為其他道德觀念獻身。由此觀之，後人（包括劉向的《列女傳》）使用“名節”的概念，要比孔孟所講的“成仁”、“取義”或“成道”寬泛很多。

然而即使儒家重視名節，這是否意味著儒家鼓勵輕生呢？孟子在《離婁下》強調說：“可以死，可以無死，死傷勇”。也就是說，在可以不死的情況下隨意死去便有失“大勇”。孟子認為，義是高於

“生”的東西，是比生更值得欲求的東西，是人生中一種特殊的道德境遇。應當指出的是，在儒家的大傳統中，對種種“為他性”自殺，或出於榮譽尊嚴“為己性”自殺，皆沒有給予明確的道德意義上的譴責，但這不一定說儒家傳統都是鼓勵自殺。實際上，即使是“為他性”的自殺，是帶有明顯的“利他主義”(altruistic)的特質，也有一定的爭議。譬如對屈原投江自盡的評述，儒家內部也有不同的看法。漢代思想家楊雄的《反離騷》雖為憑弔屈原而作，對詩人的遭遇充滿同情，但又批評屈原“以死相諫”的行為，指出“昔仲尼之去魯兮，萋萋遲遲而周邁，終回復於舊都兮，何必湘淵與濤灑！混漁父之舖歎兮，潔沐浴之振衣，棄由、聃之所珍兮，蹠彭咸之所遺！”<sup>8</sup>這裏，楊雄認為，屈原應該仿效孔子，即周遊列國，尋求出路，而不是自殺。何況就算死了，也未必感動昏君。同時楊雄提出，屈原也可以仿效道家(如許由、老聃)避世保身的做法。總而言之，楊雄是不贊同屈原的自殺行為。具有諷刺意味的是，當楊雄自身受到政治迫害時，為了保存尊嚴，也採取了自殺的方式，雖然他最終自殺未遂。

宋儒朱熹在《反離騷》的注釋中寫道：“夫屈原之忠，忠而過者……不能皆合於中庸矣。”<sup>9</sup>朱熹也承認，屈原的大節(忠君)值得稱讚，但細節不合乎中庸(“聖賢之矩度”)之原則。但他同時為屈原辯解道，“發其心之所不得已者，而不暇顧世俗之毀譽，則幾矣……”<sup>10</sup>也就是說，朱熹認為，如果自殺行為出自當事人真實的道德情感反應(即屈原不願同流合污)，我們也應該予以尊重。其實，朱熹提出“中庸”原則之外，在另一點上也與孔子有相近的論述，這就是“忠”要以“仁”為本：“如君止於仁，臣止於忠，但見得事之當止，不見此身之為利為害。才將此身預其間，則道理便壞了！古人所以以殺身成仁、舍生取義者，只為不見身，方能如此。”<sup>11</sup>這裏，

(8) 朱熹：《楚辭集注》(上海：上海古籍出版社，1979年)，頁243。

(9) 同上。

(10) 同上。

(11) 朱熹：《朱子語類》卷73(台北：文津出版社，1986年)，頁1850。

朱熹明確地提出，“臣忠”的自我犧牲原則需以“君仁”為前提。

上述的爭辯中涵蓋了判斷自殺是否合理的幾個標準：1. 自殺的後果有效無效；2. 除了自殺，是否還有其他選擇；在這兩點之外；3. 自殺是否反映自殺者真實的情感，即我們上述所說的“自願”的選擇；4. 自殺是否是以“仁”為本。第一個標準是屬於目的論（效益論）的範疇：看自殺（殉死或死諫）是否起到醒世之作用。第二個標準是看自殺是否屬於“不得已”的手段。第三個標準是尊重自殺者真實的情感反應，這個標準最大的問題是，“真實的道德情感反應”也可能是“被扭曲的道德情感意識” (faulty consciousness)，也就是說，表面上的“自願”行為也有可能暗含著某種的強制。另外，朱熹的“尊重真實的情感反應”這個原則在道德評判上很難把握，因為 1 和 2 在這個原則下都不能成立。最重要的標準是以“仁”為本，這一點用來區分“為己性” (self-regarding) 與“為他性” (other-regarding) 的不同。換句話說，“殺身”不應該出於特殊的道德目的，那怕是忠孝節義，而是要看此行為是否符合“仁”或“天理”。

#### 四、自殺與節死

根據上述的儒家思想，我們可以考察一下《列女傳》中的《貞順傳》和《節義傳》是如何詮釋儒家的生死觀以及生命與名節的關係。這兩篇的主人公包括從春秋戰國到西漢時期的婦女，其中有妃、姬、夫人、妻、妾，另外還有繼母、保姆、乳母、姐姐、妹妹等。其中共有十四人自殺，一個自戕，還有幾位自殺未遂。“節、烈、貞、孝”是作品的思想主題，因此自殺的理由大多與節死有關，節死的具體內容有所不同，大致可以分為以下幾類：

1. 殉夫而死（為相隨剛剛去世的丈夫自殺）
2. 為從一而終自殺（家人逼迫再嫁）
3. 為恪守禮儀而自殺
4. 為丈夫不忠而自殺
5. 為守身如玉而自殺（抗暴）

6. 為自己或他人的節操而自殺

7. 為解救他人的生命而自殺

傳記中的女性節死又可以分為兩種：一種是“主動節死”（如投河、自縊），一種是“被動節死”（如餓死、燒死），兩種均屬自願的、理性的行為。“主動節死”包括自殘和自殺。譬如《梁寡高行》描述了一個自殘的例子：梁國一個寡婦，品德高尚。丈夫死後，堅持守節。為了拒絕梁王的行聘，最後“援鏡持刀以割其鼻”，以毀容保持貞潔，以後的《列女傳》版本出現不少類似的故事。與男性自殺相似，女性自殺背後也是名節的考量，其中“義務論”（teleological）的成分比較大，但有時也不排除“目的論”（deontological）的因素。《列女傳》視“貞順”與“節義”為女性重要的美德，特別是“貞節”，被看作是女性“全德”和“至德”的體現，所以婦女為“貞節”犧牲一己之命，換取立節垂名也不足為奇。這一點我們可從《列女傳》中得到證實：

越義求生，不如守義而死。（《貞順傳·宋恭伯姬》）

守義死節，不為苟生。（《貞順傳·楚昭貞姜》）

寧載於義而死，不載於地而生。（《貞順傳·陳寡孝婦》）

婦人之道，壹而已矣。彼雖不吾以，吾何可以離於婦道乎！（《貞順傳·黎莊夫人》）

夫任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎！死而後已，不亦遠乎！（《貞順傳·楚白貞姬》）

“婦人之義，一往而不改，以全貞信之節。”今忘死而趨生，是不信也。見貴而忘賤，是不貞也。棄義而從利，無以為人。（《貞順傳·梁寡高行》）

與其無義而生，不如死以明之。（《節義傳·楚成鄭賈》）

殺身成仁，義冠天下。（《節義傳·京師節女》）

妻操固行，雖死不易。（《節義傳·楚白貞姬》）

然而，我們還是要問：《列女傳》的節死故事是否完全符合儒家的倫理價值觀呢？我們可以用以下四個例子加以具體說明：

### 1. 《魯秋潔婦》

該故事描寫魯國秋鬍子與其妻結婚五日，即到另一個地方去做官。五年之後，在回家的路上見到路旁一個採桑婦，一下子就喜歡上她，並且上去調戲她，遭到採桑婦的拒絕。後來秋鬍子回到家，見到妻子，沒有想到妻子竟然是路上偶遇的那個採桑婦，覺得很羞愧。妻子責備道：

今也乃悅路傍婦人，下子之裝，以金予之，是忘母也。  
忘母不孝，好色淫泆，是污行也，污行不義。夫事親不孝，則事君不忠。處家不義，則治官不理。孝義並亡，必不遂矣。（《列女傳》）<sup>12</sup>

說罷魯秋潔婦投河自盡，以示決絕。頌曰：“妻執無二，歸而相知，恥夫無義，遂東赴河。”我們看到，在這個故事中，作者把男性的出軌與不孝、不義、不忠聯繫起來，即把家事與國事聯繫起來，由此，對配偶的忠誠自然而然地被列入對君主的忠誠的範疇之內。魯秋潔婦的節死，一方面表示她對愛情的堅貞不二，另一方面表示他希望以自己的生命呼喚丈夫的羞恥之心。前者為義務論的考量，而後者為目的論的考量。

我們如果要論證魯秋潔婦自殺的合理性，或是否符合儒家所說的

---

(12) 同注2，頁255。

“殺身成仁”、“捨身求義”的大原則，我們會問：魯秋潔婦是否不得不死？答案顯然不是。這裏，即使魯秋潔婦為了高陽名節，採用的方法也未免過於極端，因為她可以用其他勸說的方法，何況她的丈夫又不是聖人，有過失也應該給一次改正的機會。以此推論，這個節死故事屬於“過猶不及”的例子，也就是說，動機不錯，但手段有問題，起碼沒有做到朱熹所說的“中庸”之原則。

## 2. 《宋恭伯姬》

這是一個“被動節死的故事。這裏所謂的“被動”，是指當事人雖然沒有直接採用結束生命的行為，但拒絕採取保護或維繫生命的積極措施，其後果造成對生命的傷害、甚至終結。《宋恭伯姬》講述了一個女子為了恪守禮儀，拒絕避開火海求生的故事。女主人公伯姬承母命，嫁給宋恭公為妻，因為宋恭公尚未行迎親之禮前，伯姬便在父母的催促下離開魯國，但她堅持一定要宋恭公補齊一切必要禮儀後才肯和他一起生活。七年後恭公去世，伯姬堅持守寡。有一天，宮內失火，宮女勸說伯姬趕快避火。伯姬卻說：“按照宮內婦女的規定，如果保母、傅母不在身邊，女主人夜間是不能獨自走出內室，我必須要等保母、傅母來了以後再走。”後來，保母來了，但傅母未到，伯姬還是拒絕離開，她說：“越義求生，不如守義而死。”最後，伯姬被活活燒死在火海之中。頌詞讚揚道，伯姬的行為是“守禮一意”。故事以《詩經》的詩句作為結語：“淑慎爾止，不愆於儀”。劉向則評述說：

《春秋》詳錄其事，為賢伯姬，以為婦人以貞為行者也，  
伯姬之婦道盡矣。（《列女傳》）<sup>13</sup>

可見《列女傳》的作者是認同伯姬蹈火節死的行為。類似的評論在其他古代文本中也有。如《穀梁傳》說：“婦人以貞為行者也，伯

(13) 同上，頁 187。

姬之婦道盡矣！詳其事，賢伯姬也。”《淮南子·泰族訓》亦有言：“宋伯姬坐燒而死，《春秋》大之。取其不逾禮而行也。”

但是，伯姬的故事同樣令人想到《孟子》中有關叔嫂是否相援的爭論。雖然《孟子·離婁上》中說：“男女授受不親，禮也”但孟子認為，嫂子落水快要淹死時，小叔應該救她，否則就是像野獸一樣，沒有惻隱之心。可見孟子認為人命要比僵化的禮儀重要得多。守禮固然重要，但關鍵時刻是需要變通的。按照孟子的理解，所謂的禮，必須是可以作權宜變通的禮。因此，“不可易者”只有禮的精神，而不是禮的某一個規則。由此觀之，伯姬之死就有失於孟子的倫理思想。

### 3. 《蓋將之妻》

與上述兩個例子不同，這個故事與女性“貞節”的特殊涵義無關。故事講述西戎攻打蓋國，殺了蓋國的君主，並對蓋國的臣子說：“凡是自殺的，家人會被殺掉。”

蓋將邱子自殺，但被救活過來。邱子回家後，其妻對他說，將軍的氣節應是與部下同生死。況且國君死了，臣子卻生存下來，這不是忠的行為。丈夫回答道：“我不是因為愛惜生命，才不死。如果我自殺，西戎就會殺了我們全家。再說，即使我自殺了，又會對國君帶來什麼好處呢？”蓋將之妻則責斥丈夫不義、不仁、不忠和不賢：

今君死而子不死，可謂義乎！多殺士民，不能存國而自活，可謂仁乎！憂妻子而忘仁義，背故君而事強暴，可謂忠乎！人無忠臣之道仁義之行，可謂賢乎！《周書》曰：“先君而後臣，先父母而後兄弟，先兄弟而後交友，先交友而後妻子。”（《列女傳》）<sup>14</sup>

妻子認為，她不能同丈夫一起蒙受恥辱而活下去，於是就以自

(14) 同上，頁 243。

殺結束了自己的生命。故事結語中引用了《詩經》裏的讚美之詞：“淑人君子，其德不回。”

顯然，這個故事與《列女傳》一般的節死主題有所不同，蓋將之妻的自殺更多是表現女子的“義”，即不重私情之公義。也許蓋將之所以逃避自殺，確實是為了保護家人不受牽連，因此處於道德兩難的境況，而妻子的死亡幫他解決了這個道德兩難的境況。“義”在《列女傳》中是一個至關重要的概念，包括孝義、節義和公義。此外，蓋將之妻所講的有關“尊嚴死”的問題，也與儒家大傳統中所講述的有關男性的節義故事沒有本質的差異。

#### 4. 《京師節女》

與《蓋將之妻》一樣，京師節女獻身的故事也與貞節無關，而是談孝義的問題。節女的丈夫有個仇人，終想對她的丈夫進行報復，但有苦於沒有合適的報復途徑。後來聽說京師節女仁孝有義，仇人就綁架了她的父親，同時要挾女：

父呼其女告之，女計念不聽之則殺父，不孝；聽之，則殺夫，不義。不孝不義，雖生不可以行於世。欲以身當之，乃且許諾，曰：“旦日，在樓上新沐，東首臥則是矣。妾請開戶牖待之。”還其家，乃告其夫，使臥他所，因自沐居樓上，東首開戶牖而臥。夜半，仇家果至，斷頭持去，明而視之，乃其妻之頭也。仇人哀痛之，以為有義，遂釋不殺其夫。君子謂節女仁孝厚於恩義也。夫重仁義輕死亡，行之高者也。論語曰：“君子殺身以成仁，無求生以害仁。”此之謂也。（《列女傳》）<sup>15</sup>

這裏，節女的處境是：如果不聽仇人的安排則父親要被殺死，如果聽仇人的安排則丈夫要被殺死。但沒有其他更好的選擇下，節

(15) 同上，頁 273-274。

女最後以身代父。劉向把節女看作“重仁義輕死亡”的典範。故事的結語引用了《論語》中的話：“君子殺身以成仁，無求生以害仁。”在這個故事中，京師節女最後犧牲自己的生命，用以換取父親和丈夫的生命安全。她保父救夫的“盡孝”和“行義”顯然已經超出一般意義上的“三從四德”，因為這裏所描述的是一個人，在道德兩難的境遇中，如何以自己的死亡換取他人的生存，這是“為他性”的“義舉”。<sup>16</sup>從目的論的角度看，女主人公以自己的犧牲感動了行兇者，喚醒了他的良知。同上述的四個故事相比，《京師節女》最接近於孔孟的“殺身成仁”、“捨身求義”的精神。由此，我們看到，“義”不僅是男性的美德，也是女性的美德。

我們知道，儒家倫理體系是一個大傳統，在這大傳統中，又會有許多對儒家思想的多重承繼與詮釋。就《列女傳》而言，作品所展示的節死與自殺也不是單一的模式，反映了漢代儒家對孔孟之道以及先秦文化獨有的理解。至於說《列女傳》的生死觀是否符合孔孟的傳統也不能以簡單的“是”或“不是”予以回答。從以上四個案例來看，《魯秋潔婦》和《宋恭伯姬》似乎與孔孟的道德精神有衝突；《蓋將之妻》和《京師節女》則比較接近孔孟正統的思想。

值得注意的是，劉向的《列女傳》只是將“貞節”的品行與其他女性品行相提並論，然而《列女傳》以後類似的敘述題材，卻將貞節

(16) 如果說“忠孝”兩難，那麼，“節孝”同樣兩難。有意思的是，《列女傳》有關節死或殉死的故事，多數都未談及自殺與“孝”的矛盾，可能是作者認為在女性美德中，“節”比“孝”更為重要。也就是說，對女性來講，“百行節為先”。只有《齊杞梁妻》中，提及該女子在自殺前曾經說過，夫家和娘家都沒有五服之內的親屬，因此行死節不會涉及“不孝”的問題。故事結尾的頌詞引用了《詩經》裏的詞句：“我心傷悲，聊與子同歸。”（《貞順傳·齊杞梁妻》）這裏，死節即死殉，行死殉的女性會有“節烈”的封號。

作為衡量女性惟一的道德標準，從而深化了男性主義的意識形態。<sup>17</sup> 宋儒程頤的“餓死事極小，失節事極大”說法成為宋明理學對女性壓迫的經典例子。<sup>18</sup> 遺憾的是，從孔孟原本的倫理思想來看，堅守“從一而終”這個原則本身，實際上與高尚品德並沒有直接的邏輯關係。如果不顧其他因素，只是為了“從一”而採取自殺行動，不但不是真正的名節，反而有失儒家尊重生命的大傳統。程頤所倡導的女性“貞節觀”，特別是就“餓死事極小，失節事極大”這個說法而言，顯然已經完全背離了儒家對“名節”含義原有的詮釋。筆者認為，貞操制度化、節死符號化的做法，是將本來具有生命力和創造力的道德價值變成了毫無生命可言的教條，甚至變成了殺人的武器，這正是“烈女”、“節婦”的悲劇所在。<sup>19</sup>

## 五、結語

作為性別倫理學，劉向的《列女傳》展示了中國古代女性的社會地位和道德議題。

- 
- (17) 漢代以後，“節、烈、貞、孝”成為社會對女性的具體要求，因此，與貞節相關的傳記在民間大量流行，其中不少是歌頌婦女因嚴守貞節而自殺的實例，而自殺的方法比劉向《列女傳》中的描述更為豐富：有絕食、自縊、吞金、服毒、割腕、投水火等等。在這些描述中，女性貞義的行為與男性的忠孝屬於同一個道德範疇。由此，社會把女性的貞潔看為與男性的忠君一樣重要。於是，“忠臣不事二君，貞女不更二夫”成為社會時尚的道德口號。從這裏，我們可以看到儒家傳統中所謂“內治”與“外治”的相互關係，即《禮記》所說的“天子聽男教，後聽女順，天子理陽道，後治陰德，天子聽外治，後聽內職，教順成俗，外內和順，國家理治，此之謂盛德。”[見劉 向著，黃清泉注釋：《列女傳》(台北：三民書局，2002年)，頁 13]《中庸》也有類似的說法：“君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。”顯然，《列女傳》是承繼了這個傳統。
- (18) 有關明清時期烈婦、節婦方面的具體描述，可參麗麗鳳、劉彩霞、唐名輝著：《天理與人慾》(武漢：武漢大學出版社，2005年)，頁 154-164。亦可參楊 昶、李國祥編：《明實錄類纂·婦女史料卷》(武漢：武漢出版社，1995)。
- (19) 從另一角度看，女性受壓迫也源於身體上的性別特徵，因為身體代表自然、原始、慾望，這些都是社會“秩序”的反面。因此，“性別”(gender)的議題往往最終會是“性”(sex)的問題。由此觀之，《列女傳》中對“貞節”的討論實際上暗含了中國男性在“性”問題上的複雜心理。而將“性”與“死”連接在一起，形成中國文化中特有的與女性身體相關的“節死”情結。《男性焦慮與女性貞節》(Male Anxiety and Female Chastity)的作者田汝康則認為，男性對女性的控制，主要體現在對女性身體的控制。由於這個問題超出《列女傳》的討論範圍，筆者在這裏不作進一步分析。有關這方面的論述，可參 Tien, Ju-Kang, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ching Times* (Leiden ; New York : Brill, 1988)。

作者在文本中雖然記載了女性的各種美德，但這些女性的個體價值顯然是通過某某之妻、某某之姬、某某之妾來完成的，因此她們的價值最終還是要被納入父權秩序的規範中。因此，《列女傳》在歌頌婦女的膽識與才智的同時，也流露出“男尊女卑”、“三從四德”的傳統思想。在中華文明的歷史長河中，從《列女傳》中“列女”的誕生到漢代以降“烈女”的出現，我們可以看到“殺身”背後是“男以忠孝顯，女以貞順稱”的倫理意涵。《列女傳》既體現了儒家倫理規範對該作品的影響，也展示了一些與儒家精神相偏離的思想。因此，列女的故事從一個側面揭示漢代儒家對傳統的建構。就這點而言，《列女傳》又不僅僅是反映性別倫理學的著作。

自孔孟開始儒家就非常注重教化，譬如把《詩經》看作是“經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗”（《毛詩·序》）的教化工具。歷代的《列女傳》具有同樣的功能。《列女傳》的女性形象成為後人效法的模本，這種效法可以是直接模仿、綜合模仿或象徵模仿。可惜的是，“婦德”內涵自劉向以後發生了很大的轉變，特別是宋明道學時代。其結果是，除了“貞節”之外，早期《列女傳》所展示的其他品德，尤其是與賢明、仁智和辯通有關的德行都被大量消解和忽略，早期的形形色色的“列女”變成了千篇一律的“烈女”。當內在的品德被轉化為某種外在的標準模本後，成為世間所有女性所渴求與效法的理想，那麼品德作為一種道德自覺，即孔孟所強調的“誠心”，就會完全被喪失。而那些對寡婦自殺或自殘的故事的誇張描述，更是令人覺得有失儒家原本的道德精神。

“烈”這種婦德的“肉身化”與“符號化”（貞節牌坊）同樣與當時社會流行的理學的道德倫理緊密相連。這就意味著該題材所反映的“自殺”問題與我們今天所談論的“自殺”有很大的不同，特別是

西方學界常常把女性的自殺與各種情緒失控或精神疾病聯繫起來。<sup>20</sup>而《列女傳》中的女性自殺屬於在特定道德規範體系中的一種選擇，是與“道德義務”(moral obligation) 和“應當—能夠原則”(ought-can principle) 有關的理性選擇。同時，這種選擇的示範與效法作用對社會價值取向的影響是與一般性質的自殺不可同日而語的。

綜合而言，女性自殺有其背後特有的時代精神和文化傳統，因此對它的道德評估要比儒家大傳統中所謂“為己性”與“為他性”的劃分更為複雜，它既反映出儒家在女性問題上的奇特性，也反映出儒家在生死問題上的複雜性。

---

(20) 美國學者 Margaret P. Battin 在《死亡爭議：自殺之倫理議題》[Battin, Margaret P., *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide* (New Jersey: Prentice-Hall, 1996)]一書中指出，自殺可以分為兩大類來研究：一是把自殺看作一種受外界或生理影響下的病態行為來研究，另一是把自殺看作一種自主的理性行為來研究。前者為科學的談論範疇，後者為倫理學的談論範疇。按照這一說法，本文主要是在倫理學的範疇探討中國女性的自殺問題。當然，節死是否完全是理性行為，有待進一步探討。

## 參考文獻

- 朱 熹：《朱子語類》卷 73，台北：文津出版社，1986 年。  
———：《楚辭集注》，上海：上海古籍出版社，1979 年。
- 楊 昶、李國祥主編：《明實錄類纂·婦女史料卷》，武漢：武漢出版社，1995 年。
- 邢麗鳳、劉彩霞、唐名輝：《天理與人欲》，武漢：武漢大學出版社，2005 年。
- 林麗珊：《女性主義與兩性關係》，台北：五南圖書出版公司，2008 年。
- 張福清：《女誠——女性的枷鎖》，北京：中央民族大學出版社，1996 年。
- 劉 向著，黃清泉注釋：《列女傳》，台北：三民書局，2002 年。
- 逸江南著：〈從文學作品看唐朝婦女的貞節觀念〉，取自  
<http://www.ljhis.com/a/suitangshengshi/2010/0402/3134.html>
- Battin, Margaret P, *The Death Debate: Ethical Issues in Suicide*, New Jersey: Prentice-Hall, 1996.
- Li, Chenyang, *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*, Chicago: Open Court Publishing, 2000.
- Raphals, Lisa Ann, *Sharing the Light: Representation of Women and Virtue in Early China*, New York: State University of New York Press, 1998.
- Tien, Ju-Kang, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ching Times*, Leiden; New York: Brill, 1988.