

論對「餓死事小，失節事大」 的批評與辯護

• 劉昌元

眾所周知，「餓死事小，失節事大」是宋代理學家程頤(1033-1107)回答寡婦應否再嫁時所說的話。其原文如下^①：

問：「孀婦於理似不可取，如何？」曰：「然。凡取，以配身也。若取失節者以配身，是已失節也。」又問：「或有孤孀貧窮無託者，可再嫁否？」曰：「只是後世怕寒餓死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大。」

這段話受到朱熹(1130-1200)的重視，特將它收入《近思錄》的卷六〈家道〉之中。

朱熹之後，程頤這段話在學術界一直沒受到任何挑戰，直至清代戴震反理學的思想中才可聽到清晰的批評聲音。後來再經過康有為、胡適、魯迅等的批判，它幾乎被公認是錯的。李日章、潘富思、蔡方鹿等在近十幾年之間分別寫了關於二程的專書，他們在書中對程頤的話均一致採取了批

評立場^②。但有幾次，當我與幾位教中國哲學的同事提起它時，卻發現他們都為程頤辯護。他們認為程頤說出這種話是受到其時代背景的限制，「男尊女卑」、「從一而終」的思想在程頤之前早已流行，我們不應以現代才盛行之男女平等的思想去批評中世紀的人。後來我才發現訴諸時代限制是不少現代學者在維護傳統儒學時都會用的理由。例如錢穆曾這樣為孔子學說辯護，牟宗三曾這樣為傳統儒家沒發展出民主概念辯護，而馮友蘭與陳榮捷則早已這樣為程頤的話辯護^③。但這是否能令人信服呢？

孔子那麼注重仁道，強調要「愛人」、「己所不欲，勿施於人」等，這些似乎都是普遍的原則，它們和程頤的話如何能一致？用「時代限制」來為他辯護難道不會墜入歷史相對主義中嗎？那些被迫不能改嫁的婦女所受的痛苦又如何呢？這些疑問使我決定對正反立場都作一較深入的檢討。

「餓死事小，失節事大」是宋代理學家程頤的話。其實，「男尊女卑」、「從一而終」的思想在程頤之前早已流行，我們不應以現代才盛行之男女平等的思想去批評中世紀的人。而訴諸時代限制，是不少現代學者在維護傳統儒學時都會用的理由，但這是否能令人信服呢？

* 香港中文大學社會學系劉創楚教授及翻譯系童元方教授曾為本文提供了一些有用的資料，謹在此向他們致謝。

一 初步的闡釋

由經驗觀點看，在不同的時代與社會中，人們對相同的行動雖會作不同評價，但像仁愛、公正、勇敢、節制、智慧、孝悌、誠信等仍是普遍推崇的道德理念，而在一定的社群中像殘暴、不公正、懦弱、縱欲、愚蠢、亂倫、偽詐等仍是被否認的。這不必訴諸超越的上帝、天道或先驗的道德去作絕對的保障(因為這麼做在現代已經愈來愈難有說服力)，單就道德的功能看(如維持秩序、延續種族、發展文化、提昇個人幸福等)，我們就可大致了解為甚麼會這樣，因為那些較普遍的理念通常總是在實踐上較能滿足道德的功能。如果人們愈能擺脫偏見與私利，又在相關的知識上愈能夠達成一致的話，對哪些理念真的能滿足道德功能的爭論就會愈少。

雖然有些道德理念有較高的普遍性，但他們在不同的時代或社會中的表現仍可以有很大差異，這與其他形式性的評價理念(如邏輯上的一致性、藝術上的統一性)是不同的。例如古希臘人講公正，但只在公民之間講，並不包括奴隸在內。古代中國人認為父母應以慈愛對待女兒，但這不妨礙他們為女纏足，不讓她多受教育。宰我想把守喪三年的風俗改成一年，孔子責其不仁。但現代中國社會早已不再堅持這些了，這就使弱義的相對主義頗有說服力。所謂「弱義的歷史相對主義」主張有普遍的道德理念，但強調就實踐的層次看，有些道德判斷在古代是對的，在現代卻是錯的。至於「強義的歷史相對主義」則根本否定有任何普遍的道德理念，因此它主張所有道德判斷的有效性都是因時而異的。但迄今它還沒有被證明為真④。為程頤辯

所謂「弱義的歷史相對主義」主張有普遍的道德理念，但強調就實踐的層次看，有些道德判斷在古代是對的，在現代卻是錯的。至於「強義的歷史相對主義」則根本否定有任何普遍的道德理念，因此它主張所有道德判斷的有效性都是因時而異的。為程頤辯護者基本上是採「弱義的歷史相對主義」立場。

護者基本上是採「弱義的歷史相對主義」立場。

孔子相信智、仁、勇、中庸等是普遍的道德理念，孟子及《中庸》的道德形上學更強化了此傾向，到了程朱理學則更加僵化。例如朱熹就說：「三綱五常，禮之大體，三代相繼，皆因之不能變。」⑤「三綱五常古今不能變。」⑥但另一方面，傳統儒學亦有重時變及經權的一面。例如孔子說：「殷因於夏禮，所損益可以知也，周因於殷禮，所損益可以知也。其後繼周者，雖百世可知也。」⑦而孟子則認為男女授受不親之禮在救溺嫂時可以放棄⑧。但這些是否意味傳統儒學已含「弱義的歷史相對主義」呢？

孔子並未明說哪些禮會有損益，但當他責宰我不仁時，他顯然是相信三年之喪的不變性。朱熹對「損益」的註解是「三綱五常，禮之大體，因之而不能變，其所損益，不過文章制度，小過不及之間」。這就是說，會變的只是文章制度的枝節部分。程頤的看法也是一樣，他說：「男尊女卑，夫婦居室之常道也……男動於外，女順於內，人理之常，故為恆也。」⑨總之，程朱在主要的倫理原則上並沒有任何可以隨便行權的指示，他們只是在禮的枝節問題上才可說採取了「弱義的歷史相對主義」。用時代限制為傳統儒學的主要原則辯護，是同情傳統儒學的現代學者所喜用的策略。但即使就當時而言，程頤的話是否就適當呢？這點仍需要進一步討論。

二 批評者的理由

對程頤的話所提出的批評主要有三點。其一是效果惡劣。在守節之說

蔚然成風後，許多寡婦為免受社會親友責備，被迫在年輕時守節，身心都受到極大摧殘和痛苦。甚至有不少寡婦為了得到政府的獎賞，換取貞節牌坊或其他利益，心甘情願地照程頤的話做烈婦。康有為在《大同書》中所說的守節四大害：害人、逆天（絕女子生育）、損公（寡人類生之數）、傷和（增無數愁苦之氣）都是由效果惡劣來批評的^⑩。程頤的話因此被認為是殘酷不仁的。

另外一點是不公正，因為它只要求女性，而對男性並無相應的要求。有人問程頤「再娶皆不合禮否？」他的回答是^⑪：

大夫以上無再娶禮。凡人為夫婦時，豈有一人先死，一人再娶，一人再嫁之約？只約終身夫婦也。但自大夫以下，有不得已再娶者，蓋緣奉公姑，或主內事爾。如大夫以上，至諸侯天子，自有嬪妃可供祀禮，所以不許再娶也。

此回答表面上也反對鰥夫再娶，但由於「奉公姑」、「主內事」等的目的每個鰥夫都會有，這就等於維護了再娶的合理性。但正如李日章所指出，「沒有人『奉公姑』或『主內事』難道比『餓死』更嚴重嗎」^⑫？至於大夫以上的人不可再娶是因為有妾，這當然仍是對婦女不公正的，因為婦女並不可有幾個丈夫。此外，男人休妻後即可再娶，但女人則無法依「七出」休夫。

最後一點批評是指出程頤所說的理並非天理，只是傳統成見加上個人創造的產物。胡適對此的批評最尖銳^⑬：

宋明以來的理學先生們往往用理責人，而不知道他們所謂「理」往往只是幾千年因襲下來的成見與習慣。這

些成見與習慣大都是特殊階級（君主、父母、舅姑、男子等等）的保障；講起「理」來卑者幼者賤者實在沒有開口的權利。「回嘴」就是罪！理無所不在；故背理的人竟無所逃於天地之間。

理學家把他們冥想出來的臆說認為是天理而強人服從……他們認人的情欲為仇敵；所以定下許多不近人情的禮教，用理來殺人，吃人……「餓死事極小，失節事極大」，這分明是一個人的私見，然而八百年來竟成為天理，竟害死了無數無數的婦人女子。

胡適居然把君主、父母、男子同列，皆視為一階級，這與馬克思的用法不同。為了避免用詞不當的批評，應把「階級」改為「等級」。這樣他的意思是說中國傳統習俗大都傾向於維護上級（君主、父母、男子等）的權利，而對下級（臣民、兒女、女子等）的保護不足，但理學家卻把這樣的習俗稱為天理。這個批評大致是正確的，因為即使在下位的可忠諫，但若是上位的不聽，在下位的通常都是一點辦法也沒有的。若是怪罪下來，在下位者只有受罰的份。在中國古代刑法中為了保障儒家所定下來的長幼尊卑之序，在上位者傷害在下位者所受到的制裁，較在下位者傷害在上位者的輕得多^⑭。但胡適像戴震一樣忽略了程朱並沒有否定正常的生理欲望，他們所反對的是多欲與縱欲^⑮。此外，像其他批評者一樣，他也完全沒有考慮到反面證據及時代限制的問題。

胡適說中國傳統習俗大都傾向於維護上級（君主、父母、男子等）的權利，而對下級（臣民、兒女、女子等）的保護不足，但理學家卻把這樣的習俗稱為天理。這個批評大致是正確的。但胡適像戴震一樣忽略了程朱並沒有否定正常的生理欲望，他們所反對的是多欲與縱欲。

三 維護者的論據

馮友蘭在《新事論》中強調「在道家為本位底社會中節是女人最大的道

德」。這主要是因為節對維繫家庭是很重要的。至於現代學者的批評，馮認為根本不相干，因為「一種社會底人的道德，只可以其社會的標準批評之」^⑥。陳榮捷同意此看法，他說：「吾人不能以二十世紀之標準，以評定宋代之習俗，亦猶一千五百年後，如實行公妻，而謂吾人在二十世紀之一夫一妻為不道德，不自由也。」^⑦

陳榮捷認為那些批評程頤殘忍的人「頭腦太簡單」，因為當時男尊女卑，所以道德要求也有等差。他指出，朱熹門人李晦叔就曾說：「夫婦之義，如乾大坤至，自有等差，故……夫得有妻妾，而妻之所天，不容有二。」此外，陳又引清代汪紱(1692-1759)之言為程頤辯護。汪指出程頤說寡婦不可娶是對修身的君子而言，不包括市井小人在內。程頤之言是恆常之理，因為「孀婦怕寒餓而失節，何異於臣怕戰而降賊？」更何況：「寡婦再嫁，寡婦亦羞之，羞而可為，則亦何不為之有？可以知人道之大防矣。」陳承認由現代人觀點看的確有不公平的問題，但「當時制度如此，朱子亦遵從之……然吾人不能以二十世紀的標準評宋代風俗」。

程頤的話之所以被視為殘酷無情，是因為他不只是反對改嫁，而且認為即使凍死、餓死都「事極小」。此與孔子之重仁愛與生命豈可一致？陳榮捷的看法是守節屬於義的範圍，而「捨生取義」正是孟子所傳。此外，陳指出程頤之語是就大原則而言，至於實際情形，仍有經權的考慮，所以程頤在為其父所寫的「家傳」中特別提及其父為了怕甥女守寡會使女兒悲思，「取甥女以歸嫁之」^⑧。由於程頤說其父「慈於撫幼」，但「至於犯理，則不假也」，所以陳推論程頤必認為歸家嫁孀

婦合於義理。此與程頤有行「權」的考慮相關。

程頤一方面反對寡婦再嫁，另一方面又不認為其父讓甥女改嫁是錯的，兩者之間似有矛盾之處，所以朱熹門人亦有此疑惑。朱熹的回答是：「大綱恁地，但人亦有不能盡者。」陳對這句話的解釋是寡婦寧死不嫁在當時是極高理想，非常人做到，所以不得已而須承認人有不能盡者。就像凡人皆不應說謊，即使並非人人能做到，也不妨害它成為一應守的原則。

四 對馮友蘭及陳榮捷的批評

就指出在批評古人時應注意古人的處境及歷史限制，不應只依現代人的觀念來評古人這一點而言，馮友蘭與陳榮捷的提醒是有價值的，不然就會很容易作出不公平的判斷。此外，陳引程頤「家傳」中的話來為其辯護也有糾正誤解之功，因為一般批評程頤的人都沒有注意到這段反證。儘管如此，我認為他們的論據中仍有難令人苟同之處。

如真的接受馮友蘭所說「一種社會底人的道德，只可以其社會的標準批評之」，我們就會陷入習俗主義或「強義的歷史相對主義」之中。這兩種主義皆與傳統儒學不合，它們本身也難以維護。一個社會既存的道德習俗或標準並不一定合理，哲學家的重要工作之一正在反省它們的理據，並且在有必要時提出問題與批評。孔子本人就曾批評當時的習俗，例如，他說：「麻冕，禮也。今也純。儉，吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」^⑨對於用頗似真人的木

陳榮捷認為那些批評程頤殘忍的人「頭腦太簡單」，因為當時男尊女卑，所以道德要求也有等差。陳指出程頤之語是就大原則而言，至於實際情形，仍有經權的考慮，所以程頤一方面反對寡婦再嫁，另一方面又不認為其父讓甥女改嫁是錯的。

偶替代略似人形的草人來殉葬的中古風俗，孔子責之曰：「始作俑者，其無後乎！」²⁰依孔子的思想，禮的基礎在於仁義，我們可用仁義來檢討禮的合理性。此外，我們如何知道一個社會的道德標準是甚麼？如果只以多數人的意見為準，那麼在納粹黨統治德國時，迫害猶太人成為社會風氣，那樣做就是對的嗎？即使馮友蘭大概也不會否定現代男女平等的看法比古代男尊女卑的看法進步。但如果陷入習俗主義或「強義的歷史相對主義」之中，那麼講道德的進步就根本無意義了²¹。

我們可以用「時代限制」來為程頤辯護嗎？雖然沒有一個哲學家可以完全不受其時代限制，但這與他所提出的主張是否合理是兩回事。一個中國古代哲學家若犯了邏輯上的謬誤，我們可以用中國當時無西方邏輯來為他開解，但這並不意味他沒有犯此謬誤。此外，承認時代限制並不意味好的哲學家不必盡量擺脫時代限制。事實上，有些大哲學家與文豪正是走在時代前面的先知先覺者。

由一夫多妻制到一夫一妻制的演變與整個政經體制及思想的改變有關，並非任意的。相對而言，一夫一妻制比較合乎公正原則，有其進步性。這應該不只是因為人們已接受了一夫一妻制，所以它就是對的。如果一千五百年後的人類真像陳榮捷所說的實行公妻制，那麼一定有其原因。例如可能是男多女少使公妻成為必要。這樣，那時代的人就不會認為我們現在所行的一夫一妻制為不道德與不自由。

訴諸等差原則是否足以為程頤辯護？這得看該原則本身的合理性。雖然任何社會都會有長幼尊卑之分，但何以須用性別作為區分尊卑的標準？何以須講兩套不同的性道德？程朱皆

喜用《易經·繫辭》中的宇宙論來維護對女性的歧視：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣，動靜有常，剛柔斷矣……乾道成男，坤道成女。」而《坤卦·文言》又說：「地道也，妻道也、臣道也。」但這種擬人化的宇宙論只是把既存的教條或偏見形上學化而已！它只是加重了不寬容的獨斷心態。其實認為地是卑下的人是受制於由地球的觀點看。若是由太空中其他觀點看，也可以說地高。在這方面，莊子在《逍遙遊》中所說的話是比較高明的：「天之蒼蒼其正色邪？其遠而無所至極耶？其視下也，亦若是則已矣！」如順道家思想，應不會像儒家那樣的歧視婦女。

程朱把貞節、三綱、七出等皆視為永遠不會改變的天理，將它們提昇至宇宙本體的表现固可加強其神聖不可侵犯性，但其實它們都是可變的。程朱在這方面缺少歷史意識對異質文化的認識。雖然這些法則源遠流長，但歸根結柢它們並非來自普遍的天理，而是來自一帶有強烈成見的支配意識，其主要目的在維持既存家族與政治體制的延續性。

女子須從一而終、不得改嫁之說雖在宋之前早已有之，但實際人數並不多。董家遵依據《古今圖書集成》中之《閩節列傳》作統計，得出五代之前節烈婦女的人數只在個位或雙位數字之間，但宋代已增至百位，而元明清三代更是大幅增加。就明代而言已有節婦兩萬七千多人，烈婦八千多人，為歷代之冠。這與程朱思想受到後代政府大力推行有關。宋初的改嫁婦女並不比前代少，但宋中葉後，受到程朱理學影響，婦女已逐漸能實踐守節之道了。所以董認為宋是中國婚姻史的轉型期²²。

董家遵依據《古今圖書集成》中之《閩節列傳》作統計，得出五代之前節烈婦女的人數只在個位或雙位數字之間，但宋代已增至百位，而元明清三代更是大幅增加。就明代而言已有節婦兩萬七千多人，烈婦八千多人，為歷代之冠。這與程朱思想受到後代政府大力推行有關。

朱熹在閩南作官時曾大力推廣守節，雖只有五年，但成效顯著。據羅常培的〈朱熹對閩南風俗的影響〉一文，宋後閩南婦女守節與殉烈風俗漸增，其中以曾受朱熹教化的同安、龍溪兩縣為甚。但羅認為朱熹對男女防閑方面矯枉過正。可見，程朱之力倡守節之道絕非「時代限制」幾個字即可開脫。

范仲淹(989-1052)不但不反對改嫁，而且還以銀錢優遇接濟再嫁者。他的母親也是再嫁者，他甚至將自己的寡媳給其門生王陶作續弦。王安石(1021-86)也不重婦女守節，他也曾將其媳婦改嫁，並引孔子媳(伯魚妻)改嫁之事，駁改嫁不合禮之說²⁹。程頤在當時是首位力倡婦女守節的哲學家。朱熹不但贊成，而且努力推行之。其門人陳守之妹成為寡婦後，陳守之父欲再嫁之，朱熹寫信勸阻。信中說：「昔伊川先生嘗論此事，以為餓死事小，失節事大。自世俗觀之，誠為迂闊。然自知經識禮之君子觀之，當有知其不可易也。」³⁰他在閩南作官時曾大力推廣守節，雖只有五年，但成效顯著。據羅常培的〈朱熹對閩南風俗的影響〉一文，宋後閩南婦女守節與殉烈風俗漸增，其中以曾受朱熹教化的同安、龍溪兩縣為甚。但羅認為朱熹對男女防閑方面矯枉過正³¹。由此觀之，可知程朱之力倡守節之道絕非「時代限制」幾個字即可開脫。

程頤在「家傳」中讚其父的話固然顯示他可能不像一般人所想像的那麼不近情理，但值得注意的是程父所考慮的不是甥女本人，而是甥女之父。如怕甥女之父悲思即可「行權」而將她改嫁，那麼因怕餓死而改嫁豈不是更應「行權」了嗎？怎麼還會「事極大」？依孟子，嫂溺而救之亦犯了禮則，但此「行權」根本是正義所在，沒有「事極大」這回事。朱熹說：「人亦有不能盡者。」但這是對人之弱點表示遺憾，與「行權」有何相干？陳榮捷的解釋似不足以消除程頤的矛盾。如借用汪紱的比喻，為怕戰而降賊亦可「行權」而照做嗎？

汪紱指出程頤說寡婦不可娶是對修身的君子而言，這表面上似對市井小人寬大，但實際上蘊含對寡婦的頗

大歧視，因為依其說，則寡婦只能下嫁市井小人，不要妄想高攀君子。臣不能應戰而降賊與婦女不應餓死而改嫁在表面上有相似之處，因為兩者皆強調氣節比生命更重要。為了維護人格尊嚴，在適當的場合或人事中強調氣節的重要實有其必要。但問題是結婚成家既是男女雙方的事，貞節的要求應該是平等和自願的。如果夫妻感情本來不好，或夫是虐妻者，那麼夫死後，妻何以還須守節？當時衛國參戰主要是男子的義務，如女子也參戰的話，自然也不應怕戰死而降敵。這與因怕餓死而改嫁豈可相提並論？以「餓死事小」為「捨生取義」之一例更是荒謬。

值得順便一提的是，孔子並沒有把「節」看得像程朱所講的那麼重要。管仲曾為公子糾之臣，但當齊桓公殺了公子糾，管仲不但不自殺，反而在鮑叔牙推薦下投降，為桓公謀霸業。孔子並沒有因此責管仲失節，反而因為他對華夏民族的大功而讚其仁³²。朱熹在註此段時引程頤之語，認為公子糾是弟，桓公是兄，弟與兄爭王位已是不義，所以管仲轉事桓公才可接受，孔子才可在管仲表現事功後讚其仁。我覺得這種解釋頗牽強，充分表現了理學家的偏見，因為沒有任何證據顯示孔子考慮到兄弟的地位問題，而且依史籍公子糾根本是兄³³。

汪紱說：「孀婦再嫁……亦羞之」，此根本又是把自己的看法加諸宋代婦女，因為當時改嫁並非稀有之事，很難想像當時的再嫁婦女都感到羞恥。如果在後代愈多的婦女因改嫁而感到羞恥，這種羞恥之心也是由外加諸於內，何以一定可取？羞恥必須對適當的事物或行動而生才可取，否則只會讓人覺得可笑或可憐。講節操也是一樣。我想沒有人會否定，在適

當的時機能做到「威武不屈，貧賤不移」是有道德節操的表現。但這與婦女須從一而終，喪夫後也絕對不能改嫁的要求是兩回事。

五 結 語

如果我們在上節的論點是正確的話，那麼當程頤說出「餓死事小，失節事大」時，他是作了一錯誤的判斷。我們不可用「時代限制」來為他辯護，因為他是後代對婦女貞節要求日趨嚴緊的始作俑者。在明清兩代政府大力提倡及獎勵下，程頤之言「村農市兒皆耳熟焉」^②。許多婦女遂成畸形教條的犧牲者。程頤本人也許並無「以理殺人」之意圖，但在實際效果看，其理學又的確有殺人之嫌。

用「時代限制」來為程頤辯護是太輕率了，因為即使在宋代也不是所有的人都像他那樣抬高婦女守節的重要性。清代的張伯行(1652-1725)在其《近思錄集解》中把程頤反改嫁之言刪除，代之以其論「兄弟之愛」一段，但沒有註明，推測應是認為朱子不應將此過激之言選入。張伯行比汪紱年長，但判斷上顯然較有先知先覺的能力。然而，陳榮捷卻認為張「不識程朱」^③。難道一定要全盤接受才算「識」嗎？

據人類學家考證，人類在進入父權社會之前經過母權社會的階段，但一般活在父權社會中的人往往忘掉了此根源，而把夫為妻綱、男尊女卑當作是天理。經過長期歷史沉澱，這種觀念深入人的意識，單憑反省已不足以突破。所以程頤才能說出那種對婦女頗殘酷的話。由於程頤的思維已預設了父權、男權、夫權等源遠流長的

體制，所以他所造的理學與其說表現了形而上的普遍天理，還不如說是受形而下的社會政治體制所支配而不自覺。換言之，如果理學是由程頤的思維主體中所想出來的，那麼此主體並不是完全與一普遍的形上天道合一，而是受到強大的形下體制力量主宰。此主體在思考時暗中受到家族秩序或利益的左右，而這又與維護君主政體緊密地結合在一起。

儒家自孟子以來就特別喜歡講德性是內在於人性，問題在德性是否真都是內在於人性？如果是的話，那麼道德修養工夫可以說是一自我發現與自我實踐的過程，有其自律的含意。但問題是如何證明德性皆是內在的而非外鑠的？如單講人皆有是非、羞惡之心，問題比較小，但一旦涉及具體內容，那就難以完全擺脫爭議性，因為令人們產生是非、羞惡之心的事件行動並不一定相同。這時，如不經檢討便硬要把某種傳統道德觀念視為內在的，而要求所有人接受與實踐，那就勢必會導致壓迫。程頤之要求婦女要守節就是如此。如果婦女應從一而終是天理，那麼認識此天理的能力以及守節之德性必是內於婦女的心性之中。通過教養與轉化氣質就可使婦女安於此德性，甚至在這方面達致「從心所欲而不踰矩」的地步。明代短篇小說《金玉奴棒打薄情郎》中那位被丈夫推入江中的妻子獲救後不但堅拒改嫁(理由就是婦女須「從一而終」，改嫁「有傷婦節」)，而且還能與丈夫復合之後「夫婦和好，比前加倍」。由程朱的觀點看，這樣的妻子也許堪稱模範，但其實她只是受習俗道德所支配的被犧牲者，道德的自主能力根本尚未覺醒。

孔子思想的核心觀念是「仁」，而「仁」的基本含義之一即在「己所不欲，

儒家自孟子以來就特別喜歡講德性是內在於人性。但是又如何證明德性皆是內在的而非外鑠的？如單講人皆有是非、羞惡之心，問題比較小，而一旦涉及具體內容，那就難以擺脫爭議性。這時，如不經檢討便硬要把某種傳統道德觀念視為內在的而要求所有人接受與實踐，就勢必會導致壓迫。程頤之要求婦女要守節就是如此。

即使孔子之智能掌握到像「仁」這樣普遍的道德理念，但他所說的「君子」也僅是指男性而言的。這就是說，即使孔子也不能把「仁」的含義充分地應用到女性。普遍道德理念的發現是一回事，它的完整展現則是另一回事。後者需要社會政治體制的配合才能實現。

勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而達人」。這是儒學最有普遍意義的道德理念或原則。但為甚麼推崇孔子的程朱在婦女貞節問題上會取那樣嚴厲而明顯違反仁道的立場呢？原因之一應是他們過份重視上下尊卑秩序，甚至把它視為宇宙本體的表現。這樣，他們的理學就壓制了仁的作用，使他們的「仁」未能對婦女也盡量開放。《喻世明言》中的另一篇明代小說《蔣興哥重拾珍珠衫》在這方面與《金玉奴》形成一有趣的對比。蔣與妻子原頗恩愛，但由於蔣外出營商，長久不歸，妻子寂寞難耐，遂落入鄰居薛婆的圈套中，在醉眠中與人通姦。蔣知道之後雖因痛心而休妻，但仍將十六箱陪嫁退回，後來妻子改嫁縣官吳傑。有一次蔣陷一冤案中，她向吳傑下跪求情。吳傑在知道他們原是夫妻後，讓他們破鏡重圓。雖然細節遠較複雜，但我們應已可看出，不論是蔣、縣官還是小說的作者，對妻子的情欲與特殊情況下的通姦都作了同情的了解。與程頤的「餓死事小，失節事大」比起來，他們的做法似乎更接近孔子的仁道，也更接近現代意識。

即使孔子之智能掌握到像「仁」這樣普遍的道德理念，但他的弟子中卻沒有女性，他所說的「君子」也是指男性而言的。這就是說，即使孔子也不能把「仁」的含義充分地應用到女性。普遍道德理念的發現是一回事，它的完整展現是另一回事。後者需要社會政治體制的配合才能實現。如果不是受到西方文化的影響，很難想像中國女性的社會地位會自動提昇，而西方的女權意識興起，基本上也是工業革命之後的事。由此觀之，接受「弱義的歷史相對主義」有其不可避免性。但即使是這樣，程朱理學仍有難以令人接

受之處，這不只是因為他們大倡守節的必要，也是因為他們太過嚴刻，不近人情。例如孔子說《詩經》的特徵在「思無邪」，而朱熹卻硬把女子邀約男子郊遊之詩稱為「淫奔」之詩，認為「男女戲謔，恬不知羞」^⑩。方東美說：「宋儒堅持理性的結果，對於人類的欲望、情緒、情感這〔些〕方面都不敢沾染，於是他們的生命不是開放性的，而是萎縮的……他們都是puritans，表現puritanic spirit。」^⑪我覺得對程頤與朱熹來說，這句話是公平的，因為他們對情欲的態度與清教徒的確有某種相似性。

有些同情傳統儒學的人以為，表現效忠的最佳之道即在盡量維護先聖先賢，為他們回應各種已有的批評，而從不或甚少主動反省傳統儒學的缺點。結果是他們只注重護教，而不反省究竟是否做到公正。由於「仁」的含義已包含公正在內，如果一個學者對另一個學者不公正，那麼即使他的意圖是維護傳統儒學，他也沒有在為學中做到「仁」的要求。我寫此文的動機之一，正在指出儒學內部有公正的要求，而有些對程頤的辯護已不算公正。

註釋

①②③④ 《二程集》（北京：中華書局，1981），頁301；860；303；651。

⑤ 李日章：《程顥·程頤》（台北：東大圖書公司，1986）。潘富恩、徐餘慶：《程顥程頤理學思想研究》（上海：復旦大學出版社，1987）。蔡方鹿：《程顥程頤與中國文化》（貴陽：貴州人民出版社，1996）。

⑥ 錢穆：《四書釋義》（台北：台灣學生書局，1982），頁75、401。牟宗三：《政道與治道》（台北：學生書

局，1970），頁11。馮、陳之著作見後文。值得注意的是單講「時代限制」無助於我們了解何以儒家只有民本，而不能進一步發展出民主思想，亦無助於了解何以程頤會說出「餓死事小」的話。

④ 經驗上不同的社會有不同的道德判斷很易證明，但在基本道德原則上也會不一致則並未被證明為真。有些人類學、社會心理學家（如 R. Linton 及 S. E. Ash）甚至質疑它可以為真。在規範層次亦然。參考 William K. Frankena, *Ethics* (Engelwood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1963), 93.

⑤ 朱熹注：《論語集注·為政》，見《大學·中庸·論語》（上海：上海古籍出版社，1987），頁60。

⑥ 《語類》，卷24。

⑦ 《論語·為政》。

⑧ 《孟子·離婁上》。

⑩ 康有為：《大同書》（北京：古籍出版社，1956），頁159。

⑫ 同註②李日章，頁160。

⑬ 胡適：《戴東原的哲學》（台北：台灣商務印書館，1967），頁74、55。

⑭ 見瞿同祖：《中國法律與中國社會》（香港：龍門書店，1967），頁25、29-30、34、81-82。朱熹亦將長幼尊卑之序放在法律的公正之上，見楊鶴泉主編：《中國法律思想史》（北京：北京大學出版社，1988），頁392。

⑮ 見張岱年：《中國哲學大綱》（北京：中國社會出版社，1985），頁456-58。當然，朱熹認為是離開了天理的人欲或多欲，對一般人而言仍可能是正常的。

⑯ 以上兩引語見馮友蘭：《貞元六書（上）》〔《新事論》第五篇，「原忠孝」〕（上海：華東師範大學出版社，1996），頁280-81。

⑰ 陳榮捷：〈孀婦再嫁〉，《朱子新探索》（台北：台灣學生書局，1982），頁790-91。以下所論陳之論點皆出自此文。

⑱ 《論語·子罕》。

⑳ 《孟子·梁惠王上》。

㉑ 有關這些對道德相對主義的批評見 W. T. Stace, "Ethical Relativism",

in *Philosophy and Contemporary Issues*, ed. John R. Burr and Milton Goldinger (New York: Macmillan, 1972), 179-87。

㉒ 見董家遵：〈歷代節烈婦女的統計〉及〈由漢到宋寡婦再習俗考〉，載鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（台北：牧童出版社，1979）。

㉓ 有關范、王之事績見劉紀華：〈中國貞節觀念的歷史演變〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集，第四集》（台北：稻香出版社，1995），頁110-11。值得一提的是劉指出白居易（722-846）早在《嫁人苦》一詩中已道出守節對婦女不公正。此外亦參考張邦煒：〈宋代婦女的再問題和社會地位〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集，第三集》（台北：稻香出版社，1993），頁61-95，特別是頁84-85。

㉔㉕ 引自註⑦陳榮捷，頁790；790。

㉖ 羅常培：〈朱熹對閩南風俗的影響〉，載鮑家麟編：《中國婦女史論集·續集》（台北：稻香出版社，1991），頁168。

㉗ 《論語·憲問》。

㉘ 見張燕瑾主編：《文白對照全譯左傳》，第一卷（北京：國際文化出版公司，1993），頁107。此外亦可參考《東周列國誌》第十六回。

㉙ 《望溪先生集》，卷四，〈曹氏女婦貞列傳序〉。錄自註②蔡方鹿，頁309。

㉚ 糜文開、斐普賢：《詩經欣賞與研究》（台北：三民書局，1964），頁224-27。此為朱熹對《溱洧》一詩的評語。

㉛ 方東美：《新儒家哲學十八講》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1983），頁76。

劉昌元 美國南伊利諾大學哲學博士，現任香港中文大學哲學系教授。著有《西方美學導論》、《盧卡奇及其文哲思想》、《哲學解釋學、方法論與方法》及〈莊子、尼采與藝術的世界觀〉等。