

R.T.(ed.) *The Role of Women in the Middle Ages*.
Albany: State University of New York Press, 13.

[52] 上引佛勞倫斯的羅倫莎的二十個子女，只有五個活到成年。看註 [50]。

[53] 歐洲也有類似情況。如Russell, J. C. (1985)在*The Control of Late Ancient and Medieval Population*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 153~158。Russell認為性別比率太高，可能有人為因素，即殺女嬰。

[54] 《歐集》，第36卷，頁279。

[55] 《歐集》，第37卷，頁287。

[56] 《范集》，第38卷，頁13上。

[57] 《范集》，第45卷，頁13下。

[58] 同上，第51卷，頁15上。

[59] 同上，第39卷，頁4上。

[60] 《歐集》，第36卷，頁276。

[61] 《范集》，第38卷，頁12下。

[62] 《歐集》，第37卷，頁286。

[63] 《歐集》，第25卷，〈瀧岡阡表〉，頁206；第62卷，〈先君墓表〉，頁467~468。關於南宋劉克莊家之婦女，看Ebrey, P.(1984) “The Women in Liu Kezhuang’s Family.” *Modern China*, 10(4), 415~440。

[64] 張邦煒在前引書中強調宋代婦女再嫁相當普通，守節觀念雖強，但不能說中國婦女地位從宋代開始愈形低落。柳立言在〈淺談宋代婦女的守節與再嫁〉，一文中（〈新史學〉，一九九一年，第2卷，第4期，頁37~76），則對近來之研究有批評與建議。

清代桐城學者與 婦女的極端道德行爲

周婉窈

前 言

一般認為中國儒教對婦女的道德要求到了明清時期有了宗教化的傾向。陳東原在一九二八年出版的《中國婦女生活史》中說：「貞節觀念經明代一度轟烈的提倡，變得非常狹義，差不多成了宗教……。」^[1]在清代，婦女道德的宗教化，經常是透過極端的道德行爲來表現。所謂極端道德行爲最常見的表現方式包括「割股」、「婿死從死」、「室女守志」等。割股是指割下大腿上的肉和藥熬成羹以療治親人的羸疾，在清代以媳婦為父母、舅姑和丈夫割股最為多見。婿

死從死指未出嫁的女子（室女）在聽到未婚夫的死訊後為未婚夫殉身。室女守志則指未婚的女子在未婚夫死後守寡一生。筆者稱這些行為為極端的道德行為，並非純從現代人的眼光來看；即使以儒家的經典為根據，這類行為也多有爭議的。許多為極端道德行為辯護的清代學者也不得不承認這類行為是「過中」。至於在北宋還普為士大夫接受的婦女再嫁，到了清代已見於縉紳之家，夫死守寡已經近於天經地義，不是爭議的重點。^[1]

近年來婦女史重新受到重視，關於這方面的研究頗有些成就。可惜不少作品過於著重地方志列女傳的資料，而忽略了婦女與社會大環境的互動關係。私意以為此當為婦女史研究的大方向之一，但此一目標非一蹴可及，更非集合眾力不可。本文主要是以安徽桐城為研究對象，探討清代學者如何看待婦女的極端道德行為。旨在提供一新的文化思想史視野。筆者之所以選擇桐城為研究對象，主要是因為根據筆者涉獵史料所見，長江下游一帶「割股」、「殉夫」、「室女守志」的風氣相當盛，而桐城又是儒家道德保守主義的一個重鎮。^[2]清學者李兆洛（一七六九～一八四一年）曾經稱讚桐城說：「桐城氣節文學高於江左。」^[3]文學不論，以「氣節」而言，他的說法即使有溢美之處，也可看出桐城一地特重德行。中國幅員廣大，地域間差異頗巨，研究婦女的極端道德行為若不「劃地自限」，勢將失之浮泛，而無法提供比較確切的知識。桐城特重禮教，正具備作為一個「典型的個案」的條件，能為將來更多的區域研究鋪路，並作為比較的起點。

本文析論的主題包括：極端婦德的內涵、桐城婦德宗教

化的景況、桐城學者與桐城婦女、桐城學者的婦女觀，并兼及非桐城出身之清代學者對同類問題的看法。本研究所用材料以地方志和清人文集為主，期望能對桐城一地的文化與桐城派思想的一些重要面貌有所發明。筆者也希望本文能增進吾人對清代儒教與婦女文化的了解。於此須特別說明的是，本文因係以桐城一地為研究對象，所謂的桐城學者并不包括非桐城本地出身的桐城派學者，如著名的中興名臣曾國藩及清末兩大翻譯名家嚴復與林紓。^[4]

桐城婦女的貞孝節烈

一般而言，婦女的貞節成為絕對的道德價值是北宋以後的現象，到了明清更趨嚴格、極端。^[5]這與理學的興起恐怕關係至深。宋儒程頤（一〇三三～一一〇七年）的名言「餓死事極小，失節事極大」常被當成這個轉變的里程碑，許多婦女也的確把這句話奉為至理名言，不惜以生命體踐之。理學強調個人在道德上的自我完成，道德的實踐成為個人的「終極關懷」（ultimate concern）^[6]，是生命意義之所在，也就是在這個層面上，我們說宋明儒學有了宗教化的傾向。儒家思想的宗教化並非只有負面意義，即使領導五四新文化運動的胡適也指出理學所根據的「天理」使得士大夫有足夠的道德勇氣來對抗政治迫害。^[7]明清時代的婦女在體踐道德上並不較男子遜色，甚至有過之而無不及。在我所看到的資料裡，許多婦女的極端道德行為若用社會壓力及禮教的迫害來解釋，並不能完全解釋得通；設若這些婦女不把道德實踐當成生命意義之所在，她們的許多作為實在難以了解。

以現代人的角度來看，這些婦女的終極關懷的對象容或「愚不可及」，或如狄立克（Paul Tillich）所稱的，是「誤植的終極關懷」（misplaced ultimate concern）^[9]，然其為生命意義之所繫殆無疑義。

桐城在明清之際，屢遭兵燹，先是流寇，後為清軍。桐城男女貴庶慷慨就義者，載在史籍，多至不可枚舉。本文以承平時代女子的道德實踐為分析對象，故於亂世節行略去不提。桐城婦女的道德行為基本上是以貞孝為中心，割股是孝的極端表現；殉夫、殉婿與室女守志則是貞的至高形式。

在此有必要對割股這個舊俗再加解釋。如前言所述，割股是指割下大腿上的肉和藥煮成羹以治療親人的羸疾。割股的起源據說與唐朝開元（七一三～七四一年）時人陳藏器所撰的《本草拾遺》（已佚）中提到人肉可以療羸疾有關。^[10]割股在唐代確已出現，韓愈的文章及《新唐書·孝友傳》均有述及。^[11]根據當代學者田汝康的研究，這種自戕的行為可能是受到佛教經典的影響。^[12]割股也稱割股。此外，割肉療親也因割的部位不同而有「割臂」、「割肱」及「割肝」的不同方式。由於割股是最常見的形式，本文以之為割肉療親的概稱，然視行文之需要，有時會加以明確的區別。田汝康認為割肝在生理學上很難相信有可行性，大約割出的只是體內某部位的肉。

割股對現代的年輕人來說近乎天方夜譚，但在五四時期，還是一般人目睹或耳聞得到的。魯迅在《狂人日記》中即提到割股。^[13]著名的史學家陳寅恪的夫人唐筼（一八九七～一九六七年）在《哭從姊琬玉夫人》一詩中也提到她的堂姊唐琬玉「兩為叔母病，割股痕不滅」。^[14]根據該詩推

斷，唐琬玉兩度割股當在一九一〇年代後期距五四運動不遠之時。無怪乎激烈反傳統的魯迅會創造出「禮教吃人」這樣一個活生生的意象。

根據一八二七年刊行的《桐城續修縣志》，^[15]桐城特重禮教，風俗淳厚，「城中皆世族列居，惟東南兩街有市廛，子弟無貧富皆教之讀，通衢曲巷書聲夜半不絕。士重衣冠，無以小帽馬褂行於市者，雖盛暑不苟。貧士以布為袍褂，與裘帛並立不恥。重長幼之序，遭長者於道，垂手立，長者問則對，不問則待長者過，然後行；或隨長者行，毋敢踰越。」城外鄉鎮也不例外，據稱鄉間「風氣質樸，非行嘉禮會賓客，雖行衢市，皆長袍小帽。耕讀各世其業，皆能重節義、急租輸、敬官長」。^[16]桐城女教亦嚴，《桐城續修縣志》的編者指出：「邑重女訓，七、八歲時以女四書、毛詩授之讀。稍長教以針黹，尤必習於井臼，雖巨室不嬌慣。」^[17]在清代，女四書一般指《女誠》、《女論語》、《內訓》與《女範捷錄》，^[18]內容都是教導婦女如何成為有德性的女性。

桐城尤重極端的貞孝行為。《桐城續修縣志》充滿婦女為至親割股的記載。桐城的女性不僅常有割股之舉，割股不只一次的也非罕見。茲舉數例，以見其一斑。例如，桐城李子任的妻子陳氏「年七歲，割股救母。歸子任，克盡婦道。姑病，晨夕不離床第，復割股。及夫病，籲天求代，又復割股，親黨賢之。」^[19]職是，陳氏一生至少割股三次。朱士材的妻子方氏兩度割股，一次為婆婆，一次為士材，據稱皆見效。^[20]陳坦的妻子曹氏為祖姑（丈夫的祖母）割股兩次，婆婆生病時再割股一次。日後當她自己病重時，她的次

媳也割股救她。^[21]

割股有相當的危險性，不少婦女因此而喪生。譬如，貧農江天錫的妻子楊氏爲了治療天錫的病，「祝神請割股調藥，創鉅殞於地，經宿始甦，仍起服侍天錫，頓忘所痛苦。天錫死，營棺殮既畢，遂不食，創發九日卒，時年三十有八。」^[22]又，生員安綏到南京應試，染上危疾回家，醫生咸以爲不可治，妻子方氏「泣涕引刀自割其股，和藥雜進之，綏一飲而盡。未幾方創裂大瘡，不自言也，漸神貌低迷，往往手顫、頭頸搖動，一月而死矣！」^[23]割肝比起割股當更危險。明末萬曆間，桐城人汪林到湖南當官，生癰瘡，妻子馬氏「刺腹割肝，和藥進，卒不治，夫婦俱殞。」^[24]

由上面所舉的例子可以推知桐城婦女割股是不分階級的，農婦爲之，士紳家之女子亦爲之。在此值得附帶一提的是，明末思想家及抗清遺民方以智的二媳婦陳舜英也曾爲丈夫中通割股療病。^[25]由此可見割股不只是低階層的風氣。割股也不是女性的專利，男子也做，只是不像婦女那麼多見。當然，男子只爲父母割股，不爲岳父母，更不爲妻子割股。^[26]

以下論室女守志、室女殉婿及婦人殉夫等問題。室女守志最典型的情況是，當未婚女子聽到未婚夫的死訊後，執意到婿家，以妻子的身分爲未婚夫服喪，然後留在夫家終身守寡，并以媳婦的身分侍奉舅姑。茲舉葉文元聘妻方氏爲例：據《桐城續修縣志》稱，「女年十六，文元卒，女痛哭欲奔喪，父母不許，長跪泣請，父命老嫗伴之去。入葉門，易服成禮，遂依孀姑不返。」^[27]在這樣的情況下守寡的未婚女

性常會領養夫家族裡的小孩來承嗣，例如王士瑤的聘妻姚氏立姪爲嗣，胡尚虞聘妻許氏也是立姪爲嗣，守寡三十二年。^[28]另外一種形式的室女守志是在自己家裡守寡。倪霽的聘妻姚氏就是這樣的一個例子。倪霽侍父遠遊，父子不幸死於客所，姚氏在聽到倪霽的死訊時，想要奔喪，但被父母以道遠勸阻下來。不過，她的父母尊重女兒守志的意願，爲她掃除了一個房間，於是姚氏「縞素哭泣，守貞四十五年」。^[29]然而並不是所有想當貞女的女子都能得到父母的支持。何觀躍的未婚妻殷氏聽到觀躍的死訊，先是投繯自殺被救，要求奔喪，父母不許，於是絕食十天而死。^[30]

比室女守志更極端的是爲未婚夫自殺。對許多女子而言，以身相殉更能表明自己的心志。在《桐城續修縣志》所見的例子中，若論殉死的決心莫過於江鐸的未婚妻束氏。束氏是個農家女，在聽到江的死訊時，號慟欲殉，父母力止之，第二天早晨，束氏「引匕首自刎，仆于地，父方謀救治，女以兩指從創處斷其咽而死，時年十八」。^[31]一些女性是在自殺未遂後才退而求其次，守志以終，章春旂的聘妻左氏是其中的一個例子。左氏先是自縊獲救，又自斷手筋以示決心，終於達到守志的目的。^[32]

殉夫的風氣在桐城顯然不遜於婿死從死的風氣。例如趙凌霄的妻子徐氏在凌霄病重時「叩天求代，額爲流血。凌霄卒，徐大慟，誓曰死殉。姑泣諭之，乃忍死終喪。服闋，屢自經，家人屢救之，不得死，遂絕粒五日而卒，時年二十五。」^[33]又如王蔭庭與妻子湯氏生有一子，蔭庭病卒，湯氏絕食六天，乘間吊死在棺柩旁。^[34]嫁到外地的桐城婦女也有同樣的行爲，例如姚氏女嫁了曲阜的孔毓懿，毓懿在臨

淄當訓導，死在當地，姚氏絕食欲殉，臨淄的諸生以歸葬相勸，姚氏乃強食扶櫬歸曲阜。葬畢，姚氏又絕食。當被勸進食時，姚氏謝曰：「為聖門婦不辱名教，足矣！」^[36]姚氏最後終於達成殉夫的願望。

桐城婦女在維護死後的名節上更是煞費苦心。到了明清時代，「男女授受不親」的觀念已根深蒂固於人心，婦女的身體除了手、臉以外是不能被丈夫以外的男性看到、或接觸到的。因此，婦女在自殺前，還常得考慮以何種方式自殺才能保證身體不被男性看到或接觸。最常見的情況是，在自殺前把身上穿的衣服的開襟及縫隙都一一縫密，只露出手腳，這樣一來，不論投水或上吊，在獲救或屍體被解撈時，手、臉以外的部分都不會外露。茲錄《縣志》戴君迺妻何氏一條，以資了解：何氏「于歸三載，君迺亡，何送葬登山，號跳觸樹死。及殮，見其裙襦幅履已先有縫結，蓋誓必死，又恐死露其體也」。^[36]另一個令人讀之惻然的例子是貧婦徐氏的故事。徐嫁給方為義為妻，未幾，方溺死，徐因姑在不敢殉夫，但不久知道家人在祕密為她做再嫁的打算，於是「殉夫之意遂決，家故貧，衣不能被體，至小祥（喪滿一年），夜乘家人熟睡，剪帳補衣交襟處，復用線密縫之，遂投繯而卒。」^[37]

以上所羅舉的室女守志、殉婿、婦人殉夫的例子是桐城婦女的道德極端主義的表現。這些行為產生的原因複雜，不見得完全出於道德實踐的意志，但另一方面，它們也是經濟原因或社會壓力等因素所無法徹底解釋的。夫死殉夫還可以寡婦自付生計困難、侍奉舅姑負擔過重來解釋，室女殉婿則沒有類似的考慮。這類的極端道德行為似乎與理學觀念的普

遍化有關。也就是說，理學使得道德行為披上宗教色彩。假如男子可以為了道德理念，視死如歸，受禮教影響的女性不也可以在道德行為中獲得自我實現嗎？就這個角度來看，女性所應遵循的德目也具有強烈的宗教性，足令許多婦女生死以之，做出激烈、極端的行為。

總而言之，孝與貞是婦德的兩大內容。當貞孝不得兩全時，貞當先於孝；貞儼然已成為婦女至高無上的道德條目。為了表現一己之貞，婦女時常做出極端、非常的事情。如前所述，在清代，寡婦的守節已被視為天經地義，是「尋常守節」。^[38]本文的重點在於「婿死從死」與「室女守志」這兩種極端的道德行為。一般稱為婿守志或殉身的未婚女性為「貞女」。貞與孝這兩大婦德在「貞女」這一問題上衝突最大。假如未婚女性在父母的反對下堅持要當「貞女」，這不就是不孝嗎？然而，由於貞的道德價值在清代已有凌駕於孝的趨勢，一般若是為了守貞而違背父母的旨意，還是受到贊揚的。清學者朱珔（一七六九～一八五〇年；非桐城派）就曾解釋說，女子與人訂婚是接受父命，婿死，父親要女兒改字他人是做父親的改變心意而有了「二命」，女兒固守「初命」，堅持守貞是沒什麼不對的。^[39]

桐城學者的淵源及師承關係

如眾所知，明清時代長江下游一帶商業隆興，經濟發達，桐城基本上卻是個以農耕為主的社會，此一經濟結構英國學者 Hilary Beattie 於其關於桐城之英文專書中已討論甚詳，茲不贅述。^[40]桐城商業不發達，到了雍正、乾隆之

交，在北京還沒有會館。劉大櫟所言「吾鄉以耕讀爲業，無商賈故亦無會館」，^[41]可爲明證。桐城以一不甚富饒的江北小縣，在清代卻陸續出了不少全國著名的人物，可說是相當不尋常。桐城一地，論氣節，前有左光斗，後有方以智；方以智父子亦以學術聞名；數名宦及家世則以張英、張廷玉一家最著於世。論文學則不限於一家一族，而是整個桐城的傳統。約自乾隆一朝（一七三六～一七九五年）以來，所謂的「桐城古文學派」（簡稱桐城派）倡導散文寫作以唐宋古文爲楷範，蔚爲一股龐大的力量，主導清代文章之學近兩百年。桐城派雖源自桐城，宗派則是全國性的，許多非桐城人宗主桐城派，這是桐城派影響深遠的原因。^[42]民國初年新文學運動起來時，桐城派文學傳統首當其衝，被詆爲「桐城謬種」，與「選學妖孽」並列爲新文學運動所要打倒的兩大對象。^[43]新文學運動推行白話文成功，桐城派文章之學隨之沒落，民初的桐城派學者連帶地也多淹晦於當世。

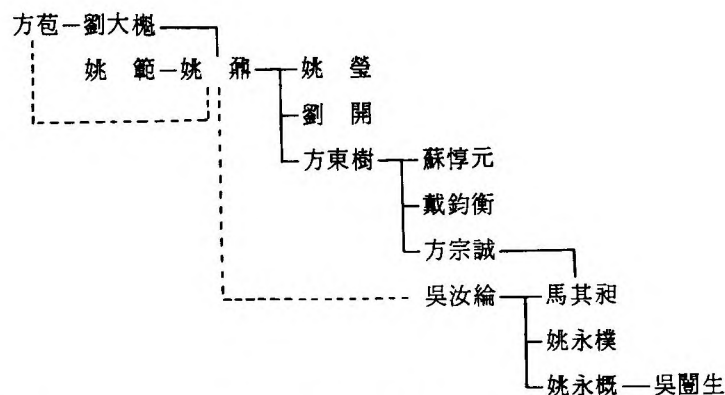
姚鼐（字姬傳，號惜抱，一七三二～一八一五年）是乾嘉年間桐城派的泰斗。一般認爲桐城派是由他發揚光大，而溯宗方苞（字靈皋，號望溪，一六六八～一七四九年）與劉大櫟（字才甫，號海峰，一六九八～一七八〇年）。照姚鼐自己的說法，桐城派的得名與程晉芳（字魚門，一七一八～一七八四年）、周永年（字書昌，一七三〇～一七九一年）有關。在〈劉海峰先生八十壽序〉中，姬傳聲稱「曩者鼐在京師，歛程吏部（程晉芳）、歷城周編修（周永年）語曰：『爲文章者有所法而後能，有所變而後大。維盛清治邁逾前古千百，獨士能爲古文者未廣；昔有方侍郎（方苞），今有劉先生（劉大櫟），天下文章其出於桐城乎！』」^[44]

桐城的文學傳統於是而被目爲一大流派。^[45]桐城在盛清不以經學見長，其能在考證學派當道的乾嘉年間還在士林佔一席之地，^[46]不能不歸功於姚鼐；而桐城學者自姬傳以後不受桐城古文義法影響者，鮮矣。

於此另須略論桐城派的學術立場。一般都知道清代考證學極盛，在乾隆與嘉慶年間尤其達到頂峰。由於考證學的興起，造成所謂的漢學、宋學門戶之見。漢宋之爭是清代學術思想史上的一大公案，非本文的論述重點。基本上，我們可以說，漢學尊從兩漢經學，特重考證訓詁，宋學則宗主程朱，以義理爲中心關懷。當考證學初興方隆之時，姚鼐帶頭以宋學相頡抗。姚鼐於乾隆十五年（一七五〇年）中舉人，二十八年（一七六三年）中進士，先後在中央政府的兵部、禮部、與刑部任職，間又擔任過鄉試副考官及會試同考。當四庫全書館開館時，更被召入館修書，仕途可說相當順利。^[47]然而姚鼐在修四庫全書時「以辯論漢宋之學與時不合，（書竣）遂乞病歸」，^[48]時在乾隆三十九年（一七七四年），此後四十年姬傳在長江下游幾個著名書院任教，死而後已。其實姚鼐的鄉前輩方苞就已經大力護衛程朱理學，^[49]餘風所在，再加上姚鼐的倡導，桐城在乾嘉之際遂成爲宋學的大本營。

桐城特重教育，桐城學者之間的關係錯綜複雜，除了聯姻或血親外，其間的淵源師承關係有剝繭抽絲、難盡其端之概。茲將有清一代至民初之重要的桐城學者間的師承關係列表說明，^[50]非桐城出身的桐城派學者不在討論之列。

此表只是桐城之學術譜系的大概，限於篇幅，無法多列。桐城重要學者之間錯綜複雜的關係遠非此表所能顯示。



(說明：實線表師生關係，虛線表私淑關係)

茲舉數例以窺其梗概。根據圖表，姚鼐是姚範的學生，姚瑩是姚鼐的學生，但這三人實際上又是血親，姚範（號薑塢，一七〇二～一七七一年）是姚鼐的伯父，而姚瑩（字石甫，一七八五～一八五二年）則是姚範的曾孫，因此，姚鼐不僅是姚瑩的老師，也是姚瑩的叔祖。^[51]方東樹（字植之，一七七二～一八五一年）及其父親方績（字展卿）都師事姬傳，^[52]而方東樹的門生方宗誠（字存之，號柏堂，一八一八～一八八七或一八八八年）則又是方東樹的從弟。更複雜的是，姚惜抱曾經受業於方東樹的曾祖方澤。^[53]所以方、姚間幾代師生關係相當錯綜複雜。馬其昶（一八五五～一九二九年）與其他桐城學者的關係恐怕糾結最深。馬其昶的父親馬起升從游於方東樹、戴鈞衡（字存莊，號蓉洲，一八一四～一八五五年）以及蘇惇元（字厚子，號欣齋，一八〇一～一八五七年），^[54]馬其昶本身則先後執贄於方宗誠與吳汝綸（字摯甫，一八四〇～一九〇三年）。^[55]另外，馬其

昶又因與姚瑩的孫女結婚而與桐城姚家有了姻親關係。姚永樸、永概是馬其昶夫人的手足，皆從吳汝綸游。^[56]職是，清末民初桐城派的後起之秀馬其昶與姚永樸兄弟既是同門兄弟，也是外家昆仲。值得附帶一提的是，清末提倡新式教育甚力的吳汝綸與民國桐城末代大師吳闈生是父子關係。

然而，也有少數的桐城學者與桐城早期學術傳承關係不深，吳摯甫汝綸即是一例。吳汝綸與桐城派前輩之間並無直接的師承關係；由於遭逢太平天國之亂，摯甫基本上是在家由父親教育長大。^[57]有趣的是，吳汝綸與桐城派的淵源實則是透過曾國藩而來的。吳汝綸後來師事曾國藩，而曾國藩為文宗主桐城姚姬傳，一般視為桐城派中興功臣；^[58]職是，吳摯甫雖是以桐城人而為晚清桐城古文學派大師，其於桐城派實則僅有淵源而無師承。

桐城學者與節婦貞女

如本文首節所述，桐城婦女特重婦德，而且常以極端的方式予以踐行。她們的極端道德行爲是否也影響桐城學者對這個問題的看法呢？此節係探討桐城學者在生活層面上與婦女道德問題的糾葛。

方望溪苞雖出身讀書人家庭，但家境相當貧窮。苞自小聰穎過人、才華洋溢，為長輩所深賞，然在闈場并不特別順利，幾經報罷，三十三歲中舉（江南鄉試第一），三十九歲會試中式，然不及殿試，聞母疾遽歸，明年丁父憂，加以母老疾，並未就仕。康熙五十年至五十二年（一七一—一七一三年）是方苞一生最險厄的時期，幾乎喪命；康熙五十

年，方苞四十四歲時因戴名世案牽連，被逮下獄。望溪論罪當死，幸而文名甚著，康熙帝「素知先生文學」，在最後關頭免其一死，命以白衣入直南書房，族隸旗籍。方苞十分得康熙帝的賞識與信任，雍正皇帝亦頗敬禮之。望溪雖在乾隆朝，宦途偶有不遂，然而位高望重，儼然一代文學宗師。^[59]

從方苞的文章中可以看出望溪極端嚴肅，且律己甚嚴。方苞對儒家的「禮」（尤其是喪禮）十分感興趣；他對喪禮的注重，可說已到了「不可理喻」的程度，我們可以說，他是把喪禮當成一種宗教式情操的最嚴肅的表達方式。在這方面，方苞最著名的故事是，當他因戴名世案繫獄時，「在獄中切究陳氏〔陳澹〕《禮記集說》，著《禮記析疑》……方爰書〔囚辭之書〕上時，同繫者皆惶懼，先生閱《禮經》自若。同繫者厭之，投其書於地，曰：『命在須臾矣！』先生曰：『朝聞道，夕死可也。』」^[60]身處生死關頭，對於儒家的禮若無生死以之的宗教精神，是無法如此投注、如此忘我的。

望溪先生對於禮不只是知識上的注重；他對禮的解釋十分極端，但他個人確實身體而力行之。方苞生平最遺憾的一件事發生在他二十三歲那年。康熙二十九年（一六九〇年）三月四日方苞的弟弟椒塗卒，照喪禮，方苞得服齊衰一年。該年十一月方苞迎娶蔡氏。方苞原先不願在服未終時娶妻，但在父母的壓力下勉強成禮。按照《禮記·喪大記》，齊衰期，三月不御內，當時已過了七個月，應當可以與妻子同房，但「先生猶不忍成婚，入室而異寢者旬餘。族姻大駭，物議紛然。先生乃勉成婚，畢生恨之。」^[61]也許當時方苞

還太年輕，無法堅持己見、「一意孤行」，等到他的哥哥百川死時，方苞時年三十四，可就一點也不妥協，不僅「執喪過禮，過期猶不復寢」，連他的父親都要拿「親親有殺」的道理來勸他。^[62]

方苞對喪禮的體行與解釋頗影響同時人及後輩。由於望溪先生居喪準禮，里中戚友有感而相倣倣者；其所著之《喪禮或問》刊行後，「江介士友服行者漸多」。^[63]方苞的桐城後輩蘇惇元亦深受影響。惇元私淑望溪，對冠昏喪祭之禮尤其關注，^[64]他本人之執喪過禮有望溪之風，據與他約略同時的另一桐城學者方宗誠稱，蘇惇元「母卒，三年不入內」。^[65]由上所述，吾人可看出方苞在轉移時代風氣上確有作用；此間亦透露一有關社會文化史之重大訊息，也就是，清初學者對儒家禮經的解釋恐怕與清代儒家禮教的宗教化有極深的關係。

望溪的道德極端主義不僅顯現在他對喪禮的解釋與執行上，也充分流露在他對男女之別的強調與防範上。在給姪兒道希與道永兄弟的家書中，方苞以他的母親的一件往事作為楔子訓示子族嚴守男女之別。茲彙錄其前後文以見望溪先生對男女之防所持的極端保守的態度：

凡恩之賊，多由婦人志不相得。禮之敗，多由與私親男子時相見。聞之長老：桐俗淳厚時，家僕終世給事，未嘗見主母。近則稍有違者，皆以相見為渥洽。金陵亦然。吾母疾篤，天子加恩賜醫。醫者曰：「定法：必視面按脈，乃復命。」余白之母。曰：「我雖老，婦人也。可使醫者面乎？」余曰：「君命也。」母閉目，命塞帷，顏變者久之。既而曰：「雖聖恩高

厚，然繼自今，勿更使吾疾上聞矣。」今與子姓約：凡來婦者，父母歿，不得歸寧。非遠道，還母家，毋過信宿。其親伯叔父、同父兄弟、兄弟之子至吾家，相見於堂，食飲於外。從兄弟、母之兄弟，相見於外。嫂叔禮見，惟吉凶大節。同室相糾察，有失則者，男婦不得與於祭。^[66]

由所引文字中可知方苞的母親的「男女授受不親」觀念已經到了不可通融的地步，方苞之重視男女之防恐怕是母教使然。而望溪所訂定的族規，其限制嫁入方家之媳婦與男性親屬的接觸，不能不說相當嚴苛。父母雙亡即不准歸寧，未免不近人情。

姚鼐對婦女道德的看法多少也與身邊的女性有關。姬傳以「吾族女實多賢」為傲，他的大姊曾割臂療親，後因守寡蒙朝廷旌表貞節。根據姚鼐為她寫的〈六十壽序〉，姚氏適張肩一，肩一因父死憂傷成疾，姚氏「割臂求以療之，竟不起，遺一孤女，姊年才二十，悲傷之甚，損其一目。自是上事姑，下撫弱女，閉門自守，不妄見一客。卒以夫弟子雍嗣，教之成立，有司請於朝而旌其閭焉」。^[67]姬傳之大姊「閉門自守，不妄見一客」，其謹守男女之防，實無愧鄉前輩望溪先生之諄諄教誨。姚惜抱有此長姊，其成長環境之道德氣氛，殆可揣知一二。

姚鼐致仕後分別主講於揚州的梅花書院、南京的鍾山書院、徽州的紫陽書院，及安慶的敬敷書院，前後約四十年，門生遍天下，其中以方東樹、梅曾亮、管同和劉開最為惜抱所稱許，有「姚門四傑」之稱。梅曾亮（字伯言，一七八六～一八五六年）與管同（字異之，一七八〇～一八三一年）

皆為江蘇上元人，劉開（字明東、孟涂，一七八一～一八二一年）與方東樹則同為桐城人。^[68]亦有去劉開，而加入姚瑩，稱四大門弟子的。^[69]方東樹、劉開及姚瑩繼方苞、劉大槐與姚鼐之後為桐城著名學者，因而又有「小方劉姚」之稱。^[70]事之湊巧乃有若斯者！

劉孟涂開一家世居桐城孔城鎮，祖宗幾代無顯宦，然在鄉里有善名。據《桐城續修縣志》稱，劉開的高祖劉中美以學問及孝行為時人所重。中美因不願離開老母，辭退被選拔入國子監的機會，而以縣學生終。^[71]中美妻吳氏亦以婦德聞，曾割股和藥以療姑疾，姑病因而得愈；「中美患血症，吳雖病，每雞鳴必起進藥餌」。康熙五十三年（一七一四年）天大旱，「吳知有不舉火者，典衣飾以贖之」，^[72]可說是個典型的儒婦。劉開的母親亦姓吳，生平則有殉夫未遂的極端事蹟。吳氏在室時以孝稱，二十歲歸劉宿光，歸四年，宿光卒，吳氏痛不欲生，墜樓自殺，不死復蘇。當時劉開才半歲大，眾人勸她奉養舅姑、撫育遺孤，以告慰亡夫之靈，吳氏方才「忍死」撫孤成立。^[73]

劉開雖有文名，科場蹭蹬，未能考中舉人，到處為人作幕以維生。道光四年（一八二四年）劉開應邀到安徽亳州纂修州志，一日忽然暴卒志局，時年四十一。當訃聞傳至劉家時，孟涂妻倪氏自殺三次，方纔達成殉夫的心願。桐城出身的名吏姚東之（一七八五～一八四七年；一八二二年進士，官至知府）為倪氏所寫的〈劉烈婦傳〉中有極為生動詳盡的描寫，茲引於下，以資讀者了解倪氏殉死的決心：

訃至家，烈婦哭聲如壞牆，淚盡繼血，已而止哭。朝姑再拜，起而言曰：「婦不幸喪夫，且未生子，義當

殉夫死，雖不死，無以事吾姑。今婢有子，且柔順可代婦職，婦可死。婦殉夫，婦不得事姑矣。」相向哭失聲。姑慰之，以為新聞訃然耳。柩至家，烈婦衰絰懷短刀，出迎柩，以頭觸棺，頭裂流血被面，暈而絕踣于地，食頃甦，復拔刀自剄，家人急救得不殊。烈婦創甚，昇入室，家人防之嚴，凡刀觸錐翦之物皆藏去。翼日，日方午，外庭方受弔，烈婦不能出，哭語其婢曰：「好事孀姑，啜菽飲水必盡歡好，撫孤兒雖愛之，必勞之。果如是，人必謂汝之賢孝過我也。」語畢，強起握管拂紙，作詩數章，伏檢點衣服什物。其婢以為烈婦哀少舒，烈婦給婢出，闔門久無聲，婢自門隙窺之，門扃，見烈婦挺立室中，目突舌吐。壞門趨救，已自經死矣。^[74]

倪氏殉死的決心和方式與宗教家殉教、烈士殉國相比，恐有過之而無不及！

傳中所言「婢有子」之婢即是開子繼的生母蔣氏。劉開死時，繼才四歲大。劉開生前窮困潦倒，詩文都未鏤版行世。開死後，其母吳氏與側室蔣氏茹苦撫養孤兒繼成立。^[75]劉繼感念亡父之志，奔走當道，以刊行父書為職志。在劉開的著作中以《廣列女傳》最關本文題旨，值得在此略作說明。《廣列女傳》凡二十卷，是根據西漢劉向《列女傳》的類別擴充而成的，廣輯上古至明末史傳百家所記足為後世儀範之女性事蹟。可堪注意的是，劉向的《列女傳》善惡并列，劉開撰《廣列女傳》是受到母親吳氏之節孝的感召，思有以慰母心，因此只列懿美，不載惡行。^[76]劉開在《廣列女傳自敘》中指出女教是教化的端始，其著此書意在

振興女教。^[77]孟涂有斯母、有斯妻、而有斯書之作，豈不宜哉！豈不宜哉！

方植之東樹在清代學術史上頗占一席之地，其《漢學商兌》是為糾彈漢學、倡明宋學而作，代表乾嘉之後漢學盛極漸衰，學術風氣將變的關鍵性作品。^[78]植之和孟涂一樣，場屋極為不順利，曾應鄉試十次，道光八年（一八二八年）年五十七後始不應試。植之家境困窘，迫於生計，自二十歲後客游四方，或游幕，或教書，曾經窮到除夕典當棉被，來充當寺廟住宿費，自己則無薪米可炊。^[79]植之年屆八十還應安徽祁門令之邀主講東山書院，抵祁後兩個月，逝於書院。^[80]

東樹家之女性似無類似劉開之母及妻子之節烈者。然貞女節婦在桐城見於閭里，母待遠求。方東樹曾為同巷鄰人吳荆園之女撰《吳貞女傳》，頌揚吳女之貞烈。吳女為植之友人姚錫九次子元蓉的未婚妻。姚錫九是嘉慶十六年（一八一一年）進士，明年攜元蓉赴官就任，父子不幸先後死於外。傳曰：

貞女先聞舅卒夫疾，則已不食，及元蓉訃至，乃跪泣而請於父母，願歸夫家持服，父母弗忍也，而拒之。貞女膝行固請三日，血漬巾烏，父母又弗忍也，而許之，謂曰：「許爾守，歸不爾許也。」貞女拜謝起，入房屏服飾，自是身不登堂，非骨肉不得見其面。歲餘，或竊有議婚者，貞女聞之，遂絕粒七日，幾殞。家人惶惑，荆園泣而撫之曰：「吾固從爾志，何自苦為？」貞女躍起，伏謝。於是貞女居室七載，嘉慶二十三年某月日，姚族始議以錫九長子元芙之子某為之

嗣，而敬迎貞女以歸。入門拜姑，易服哭奠其夫，立受其嗣子朝。是日，姚氏親戚、內外尊卑及僕婦在者，莫不失聲隕涕，不能仰面。元荅卒之年，貞女年十有六，至是蓋年二十餘，卒成其志焉。^[81]

〈吳貞女傳〉是個典型的「室女守志」的故事。這一材料蘊藏著豐富的社會文化史訊息。首先，我們從中可看出「室女守志」這一觀念，在年僅十六歲的吳女，是充分內化了，吳女奉之為道德的無上命令，矢志靡他，倘遭阻撓，唯一一死以明心志。其次，我們雖然缺乏有關吳家社會地位的資料，但既能與出進士的姚家聯姻，殆亦屬士人階層。而士族婦女之履踐女性極端道德，就經濟條件而言，是否較其他階層容易，實有待探討。

方東樹的從弟兼門人方存之宗誠亦撰有多篇文章頌揚桐城當代的「貞女」，其一為〈孫貞女傳〉。孫貞女是明末抗清死難的孫臨的七世女孫（按孫臨係方以智之妹婿），女未嫁婿死，後有侍郎魏元娘欲聘為子婦，「父母探女意，泣不允，自是乃不忍奪其志」。^[82]由此可知未婚而孀的女子在「婚姻市場」（襲用Susan Mann之用語，見註132）上仍能居奇，社會似乎並無要求室女非得守志的壓力。^[83]

綜上所述可知：桐城婦女以極端婦德相標榜，久而自成一具有獨立之生命的道德傳統，婦女耳濡目染既深，一旦事臨己身遂能矢志效行，其間確有物質因素及社會壓力所難解釋者。如劉開之妻倪氏的殉死，方東樹之鄰女吳氏的執意守貞，以及方宗誠筆下泣拒再婚高宦子弟的孫貞女，可為例證。桐城學者成長於母教女範昭然之鄉，浸潤在高絕的道德氛圍中，其心理與理智層面之受極端婦德之塑造與影響，恐

怕相當深遠。另一方面，桐城學者又積極頌揚婦德於觚篇翰墨間。是以，桐城婦女之能貞烈與桐城學者之能彰明女德可說互為因果，相激相蕩，遂蔚為一大風氣。以下筆者將試著探討桐城學者的婦女思想，以求對桐城之文化與思想有更深的了解。

桐城學者論割股：「過中」說與「至情」論

中道而行是儒家思想的基本觀念之一，像割股這樣的極端行為並非普遍受到肯定的，一般對割股最常見的批評是「過中」。面對「過中」的批評，桐城學者自有一番辯解。以下析論方苞、姚鼐、吳汝綸、方宗誠及戴鈞衡等桐城學者對割股的辯護，並兼述經學名家焦循以及經世派學者魏源的看法。

一般而言，桐城學者承認割股就禮而言是「過中」，但這種行為自有值得褒揚與讚美的地方。方望溪對割股的基本看法見於〈書孝婦魏氏詩後〉，文曰：「〔河北〕廣昌何某妻魏氏割肱求療其姑，幾死。其事雖人子為之，亦為過禮，而非篤於愛者不能。以天下婦順之不修，非絕特之行不足以振之，則魏氏之事豈可使無傳與？」^[84]此段文字有兩層主要意思，首先，方苞承認即使是人子為親割股都是過禮，遑論媳婦之為姑割股。然而，能如此做乃因「篤於愛」，言外之意即過禮與否非關緊要。其次，在望溪看來，天下婦德衰敗，非靠這類的極端行為不能振興。望溪接著指出「過中」之節孝行為的出現緣由、歷史演變以及教化的功能：

抑吾觀節孝之過中者，自漢以降始有之，三代之盛未

之前聞也。豈至性反不若後人之篤與？蓋道教明而人皆知夫義之所止也。後世人道衰薄，天地之性有所壅遏不流，其鬱而鍾於一二人者，往往發為絕特之行而不必軌於中道，然用以矯枉扶衰，則固不可得而議也。^[85]

厥後桐城學者對割股的看法很少超出方苞的論點，姚鼐的〈鍾孝女傳〉是一例。鍾孝女，浙江錢塘人，年十四為繼母連續兩度割股，母疾得愈。婚後夫病，鍾女割臂愈之。鍾女卒時年僅二十四。惜抱曰：「夫割股非孝之正也，然至情所至，無擇而為之，君子所許也。且天道人事捷於呼響，惟誠則達。於鍾氏女何疑焉？」^[86]姚鼐的基本看法或可稱為「至情」論。又可燃注意的是，姬傳強調「誠」在割股行為中所扮演的角色，顯然姬傳認為割股之所以能治愈親疾在於誠能動天，不在藥方本身。

除了「過中」外，割股之受訾議蓋與儒家的正統信念實有相牴牾之處。《孝經·開宗明義》曰：「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也」，此一信條普為世人奉為圭臬。割股既然毀傷受之於父母之身體，洵非孝行。對此一責難，姚鼐在〈蕭孝子祠堂碑文并序〉一文中亦有辯解。蕭孝子名日曠，江蘇江都人，其母病危，蕭割臂割肝以療之，母愈而孝子死。姬傳曰：「世之學者言不敢以親遺體行危殆為孝，是固然也。……夫君子之為善……發於至善而不可抑遏，豈尋常義理辭說之所能易哉？故曰：求仁而得仁，又何怨？」^[87]所以在姬傳看來，雖然割臂割肝這類情事是毀傷肢體，但因發於至善，情不自勝，故不能以一般世俗之標準衡量之。

針對「毀傷」這一批評，晚清桐城學者吳汝綸進一步辯駁曰：

世儒謂割股為毀傷，是不然。昔者武王有疾，周公乞代其死。由是觀之，臣子之於君父也、妻之於夫也，苟可以身代，雖死且不避，何毀傷之足云？儒者之論，蓋不為薪絕難行之事，俾中材可勉焉。豈以是為不可為而靳之哉？^[88]

顯然吳汝綸認為臣於君、子於父、妻於夫，既能死之，區區肢體之毀傷又何足道？至於儒家經典不強調高標準的德行，并非禁止人做，不過是不強求一般人罷了。

在毀傷這一問題上，方存之宗誠有稍為不同的看法。存之認為割肱割臂「情急而為之，可也」；割脇出肝危險性過大，「雖出至誠」，還是不可法。^[89]以是，方宗誠並不反對危險度較低的割股行為。戴鈞衡基本上也是肯定割股的道德意義，不過他認為女子割股應有對象之分，為父母、舅姑為當，為丈夫則不足取，因為前者是仁孝之舉，後者則是「世俗兒女子以私情殉〔殉？〕其夫」。^[90]

綜上所述，桐城學者在割股這一議題上是採「至情」論，以對抗「過中」說。桐城派崇尚程朱理學，其特重極端的道德行爲或與此一學術立場有關。然而，與宋學互為門戶的漢學陣營中之學者亦有與桐城學者之持論甚近者，乾嘉經學大儒焦循（字里堂，一七六三～一八二〇年）即是一例。里堂與約略同時的達官兼名儒阮元（號芸臺，一七六四～一八四九年）誼屬姻親，蓋里堂為芸臺之族姊夫。阮元在〈通儒揚州焦君傳〉中特別稱讚焦循的兩篇文章，即〈愚孝論〉與〈貞女辨〉，認為二篇「皆有補於世教」。^[91]〈愚

孝論〉旨在爲刲股作辯護，〈貞女辨〉則爲室女守志作辯護，下節當論之，於此先論前篇。

〈愚孝論〉議論精闢，然恐喧賓奪主，僅略述大意。里堂以李氏之子因刲股療親以致於死而世人譏其愚爲契機，作〈愚孝論〉，以辨孝子之行非愚。基本上，焦循認爲當父母疾篤，生命垂危之際，人子一心只想活親，若舍刲股再無他法，當爲之一試，顧不得愚不愚、智不智了。是故，李氏之子可說孝而愚，但不可說愚而非孝。在焦里堂看來，人子之事父母不應考慮智與不智的問題，若如此，則是在「至性之地」使心機，「雖不愚，不必即爲孝」。^[92]里堂的觀點與姚鼐頗接近，「至性」也罷、「至情」也罷，可說是屬於同一脈絡了。

茲再舉魏源爲例，以證明桐城學者對刲股的看法有其普遍性。魏源（字默深，一七九四～一八五七年）撰有〈刲股對〉一文，觀其篇名，即知是針對韓愈之〈鄆人對〉而發。昌黎在刲股風氣剛起之時作〈鄆人對〉，不僅指出刲股「毀傷滅絕」爲不孝之甚，并抨擊欲藉刲股而求旌門、希免輸者，認爲其「不腰於市，而已贖於政」，怎能旌其門！^[93]魏源的看法則與韓愈恰好相反。默深寫〈刲股對〉的因緣是湖南安化十二歲的陶氏女刲肱愈母受旌一事。文稱：「客諮予曰：古無刲股；刲股，道乎？予曰：道哉！民生而輕重之分定於天，以身視外物，身重；以肩背視一指，肩背重；以親視身，親重。天性之愛根於心，不可解矣。一旦危不容髮，人無功，神無功，舉天下物無足易此者。於此而有可易之，奚啻鴻毛易泰山？」^[94]默深不惟斷然肯定刲股之行爲，更進一步說明物、己、親之間的輕重之分。如果割一肉

而能活親，豈不像拿鴻毛換泰山嗎？默深以「天性之愛根於心，不可解」來解釋刲股，其意見之屬於「至情」論，殆毋疑義。

從桐城學者以及焦循、魏源對刲股的辯護，我們或可得出一個初步的結論，亦即不論學術立場爲何，不少清代學者基本上是肯定刲股的行爲的。筆者深知以上述兩個例子不足涵蓋全局，然而，刲股之受學者肯定並身體力行之，蓋非尠見。例如，清儒潘德輿（一七八五～一八三九年）五、六歲時曾割臂療母。^[95]臧庸（一七六七～一八一一年）的三弟臧禮堂（字和貴，一七七六～一八〇五年）曾秘密割臂療母疾。禮堂死後家人爲換衣成殮方纔發現割臂事。^[96]蔣士銓（一七二五～一七八四年）之子蔣知廉（一七五二？～一七九一年）亦曾割臂治愈士銓之疾。^[97]降至民國，此風猶在。著名文字學家暨史學家楊樹達（一八八五～一九五六年）之長兄亦曾秘密割臂療母，母病得痊，事蓋在民國初年。^[98]

綜上，孝道在清代可說儼然成一宗教（parent cult），足爲人子生命之終極意義之所繫，是以刲股療親，冒生命之危險在所不惜。清代婦女以刲股來體現孝道，似乎也當看成儒教之宗教化的一部分。當然，反對刲股的並非少數，所謂「世人」、「世儒」者即是；否則，上所舉之學者即毋庸喋喋不休，爲刲股作辯護。另一方面來說，清學者對刲股這一行爲，明知其爲「過中」，也要極力爲之辯護，正充分顯示儒教在清代有日趨極端的情況，對此一趨勢，學者多少扮演了推波助瀾的角色。另外，我們或可推知：清代學者在治學上，雖有門戶、有取徑之不同，然而在儒家思想之

作為社會倫理的這個層面上，恐怕立場大同小異。

桐城學者的「貞女」觀：

兼論三百年來關於「貞女」之論辯

如本文第一、三節所述，「貞女」的觀念與行爲在桐城普遍為社會與學者所肯定。「貞女」之作為特定名稱專指婚死為婿守貞或殉身的未婚女性，並非泛指貞潔自守的女性。桐城學者不惟肯定「貞女」的道德意義，還撰文為「貞女」作辯護。桐城學者為「貞女」辯護固然與桐城一地的道德保守性有關，但吾人不應孤立看待此一問題；實則，關於「貞女」的論辯是一綿亙三百年作為社會倫理之儒教的一大公案。^[99] 這個論辯的始作俑者正是桐城古文學派至為推崇的明代儒臣歸有光（字熙甫，一五〇六～一五七一年）。歸有光曾撰〈貞女論〉反對「貞女」之觀念與行爲。為了增進讀者對此一論辯之源頭以及爭論之重點有所瞭解，茲將熙甫之議論撮述如下。

歸有光在〈貞女論〉一文中開宗明義指出室女守志或殉婿是「非禮」。熙甫認為女子沒有私自以身許人的道理，如果未嫁而為其夫死或終身不改適，如婿不親迎，而無父母之命，女子若自往，就是「奔」。（按婚禮有六禮，納采、問名、納吉、納徵、請期與親迎也。）以是，室女守志或殉婿，等同於「奔」，「非禮」也。熙甫復引《禮記·曾子問》來證明女子未嫁而不改適或為其夫死之違反先王之禮。可

能當時已有「貞女」之節行有益世道人心的流行說法，所以歸有光最後以質疑的口吻說：「夫先王之禮，不足以勵世，必是〔即貞女之行〕而後可以勵世也乎？」^[100] 質言之，歸有光純粹是從「禮」的觀點來反對「貞女」。

關於歸有光以《禮記》條文來論「貞女」之非禮，因關係到儒教在清代漸趨極端的現象，有必要於此細論。熙甫〈貞女論〉所引《禮記·曾子問》有省文，茲引經文有關部分於下：

曾子問曰：昏禮既納幣，有吉日，女之父母死，則如之何？孔子曰：壻使人弔。如壻之父母死，則女之家亦使人弔。……壻，已葬，壻之伯父致命女氏曰：「某之子有父母之喪，不得嗣為兄弟〔筆者按，結為夫婦也〕，使某致命。」女氏許諾，而弗敢嫁，禮也。壻，免喪，女之父母使人請，壻弗取，而后嫁之，禮也。女之父母死，壻亦如之。

又一條曰：

曾子問曰：女未廟見而死，則如之何？孔子曰：不遷於祖，不祔於皇姑，壻不杖不菲不次，歸葬於女氏之黨，示未成婦也。

《禮記》的這兩段經文成為歸有光以來學者辯論「貞女」問題的焦點。

歸有光認為女方「弗敢嫁而許諾，固其可以嫁也」，也就是可以改嫁的意思。不過在禮上，要等婿服完三年之喪，如果婿家不肯取，女家才將女兒改嫁。而女子未成婚歸葬女方墳山，亦即表示不是夫家的人，所以熙甫曰：「未成婦則不繫於夫也」。^[101] 既未成婦不繫於夫，當然不應該為對方

守貞、殉身了。

桐城學者在「貞女」這一問題上，基本上是反對歸有光的。方苞並未直接駁斥歸有光的「非禮說」，但他對「貞女」的兩大模式——室女守志與室女殉婿——無疑是極度贊成的。^[102]方望溪的長女的娣婦李氏就是個「貞女」。望溪的女兒嫁給宋嗣葵，嗣葵弟嗣熙早夭，未婚妻李氏因怕年少「舅姑不能信」，先在母家守寡，十四年後請求歸夫家，乃成其志。李氏之父是翰林院編修李孚青（字丹壑，一六六四～一七一五年），祖父是大學士李天馥（一六三七～一六九九年），故李氏出身名門。方苞的女兒夫死守寡，最後與「貞女」李氏一起受旌建坊，方苞為寫合傳，題稱〈廬江宋氏二貞婦傳〉，文「特詳於貞女，其事為難也」。於例，李氏未婚，應稱女，不應稱婦，方苞行文時稱李氏為貞女，傳題則與自己的女兒並稱貞婦，蓋「達其志也」。^[103]由這些細微的地方，可知望溪深許李氏之所為。

劉大櫟在桐城派中比較具有獨立的思想，誠如當代學者吳孟復所言，海峰的某些見解頗有超越時代之處。^[104]海峰在〈汪烈女傳〉一文中曾說：「後世女許字而未及適人，或為其許字之人死。夫未及適人，是未嘗『壹與之齊』也，顧且死，是死之不得其道也。」^[105]看來劉大櫟是反對「貞女」的。然而，海峰也寫過兩篇讚揚「貞女」的〈江貞女傳〉以及〈吳貞女傳〉。海峰在〈江貞女傳〉中明白承認「考於經，未聞女在家而矢節者」，但他認為今俗與古異，「男女方在襁抱，而父母已為許婚。相許既定，則亦有『從一以終』之道矣。」時代既不同，對「貞女」之事蹟是不當「拘迂擬議」的。^[106]在〈吳貞女傳〉中，劉大櫟稱歸有光的〈

貞女論〉「其說既美矣」，但他接著指出，時代不同，「貞女」自有其感動人心的力量。^[107]吳孟復認為海峰寫這類文章是「賣文為活，不得不曲徇人意」，^[108]不足反映其思想底蘊。儘管海峰在「貞女」問題上有矛盾的說法，其「曲徇人意」而作的「貞女」傳，雖不能代表其個人思想，適足以反映時代之道德氣氛及社會一般意見。

比起劉大櫟，姚鼐的看法則相當一貫。姬傳撰〈張貞女傳〉，劈頭即批評歸有光的〈貞女論〉，曰：「昔歸熙甫作〈貞女論〉，謂女在父母家不應以身屬人，所許嫁者亡而為終守，不合於義。吾謂熙甫是言過矣！」姬傳接著舉今律與史例說明時代不同，標準各異，文曰：「今律與人約婚而中背者有刑，而晉王褒以其婿葬父洛陽，即以其女別嫁，以今律論褒，為甚不誼，以褒之賢衡今之法，則制刑非矣。然而皆不然者，古今情事殊也。且伊尹五就桀，柳下惠不羞汙君，而伯夷非其君不事，季歷、文、武興周室，而泰伯逃隱，夷、齊叩馬而諫，士各行其志所安耳，君子亦仁而已，何必同？」^[109]

繼方、姚之後的桐城學者如方東樹、劉開、姚瑩、戴鈞衡、方宗誠等無不肯定「貞女」的道德觀。劉開在《廣列女傳》列了不少「貞女」事蹟，極盡禮讚之能事。^[110]基本上，桐城學者承認「過中」說，但卻從教化的觀點來為「貞女」辯護。如劉開曾說：「然當未歸之時而為夫死與守者，皆過人之行，而世所稱難能可貴者也。歸熙甫雖謂非中，然豈不足風天下之閨彥耶？」^[111]戴鈞衡亦認為：「女未嫁而死其夫，殉節之不當禮者也，昔人論之詳矣。獨念世衰道晦，中庸罕能，獨此一二過正失中之奇節異行，猶足以感勵

風化。」^[112]這也就是方東樹稱其鄰女吳貞女之行「是可風也已」之意（本事見第三節）。^[113]方宗誠撰〈續貞女論〉上下篇，指歸有光之〈貞女論〉「爲害名教之詖辭」，力闢歸說。^[114]

然而做爲婦德之兩大支柱的貞與孝，其間並非沒有緊張與衝突，尤其是當在室女想爲未婚夫守節，而不得父母允許時，貞孝的緊張與衝突特大。桐城姚瑩的姑姑在石甫筆下儼然是最完美的「貞孝兩全」的典範。石甫之姑年十八，未婚夫張法卒，姑「以未嫁也，不敢哭於父母之室，將往服夫喪，則禮無未納吉而服夫喪之文。毀飾啜泣，絕粒者十餘日。〔父〕春樹府君、〔母〕徐太宜人強慰之，乃起，自是不爲容。既逾年，春樹府君潛與徐太宜人謀別字於馬氏，數月而後，姑知之，遂病，未幾卒，竟無一言。病革之夕，惟請姚孺人往執手一長慟而已。」^[115]（按：姚孺人係姚氏未婚夫之母，亦爲姚氏之族姑；桐城張姚兩家婚姻關係極爲錯綜複雜。）姚瑩認爲姚氏姑「不服張氏之喪，禮也；素服不飾，矢志靡他，貞也；知親已別字而口不言，無違父命，孝也；卒全其身，不及請期而死，節也；死以病聞，不徇名以傷親志，智也。」^[116]職是，石甫之姑既知禮，又集貞、孝、節、智於一身！然則，設若姚氏病而未死，父母且將嫁之，處貞孝兩難之困局，將如之何？爲女子者，豈不難哉！豈不難哉！

如前所述，桐城學者對「貞女」的辯護是自歸有光以來綿亙三百年的「貞女」之論爭的一部分。清代肯定「貞女」之道德意義的學者甚多。根據胡發貴的研究，勞史、梁份、陸以滄、朱珩、彭定求、朱彝尊、張文虎、章學誠、曹元

弼、王元啟、邵晉涵、彭兆蓀等人皆贊成「貞女」，毛奇齡、歸莊、陳確、錢大昕、汪中、俞正燮則持反對意見。^[117]胡文徵引甚廣，然偶有疏忽之處。例如，歸莊（字玄恭，一六一三～一六七三年）雖然在〈書顧貞女後〉論顧女殉婿一事，說「此過情之事，非禮之正，不可以訓」，甚至認爲「貞女」應正名爲「愍女」^[118]但玄恭在另一篇題爲〈天長阮貞孝傳〉的文章中，則認爲「貞女」之行在「禮防大決，人倫攸斁」的時代，是可以「挽天下之頽綱」。^[119]以此，若將歸莊逕歸於反對「貞女」一派，實有商榷之餘地。再者，錢大昕（字曉徵，號辛楣、竹汀居士，一七二八～一八〇四年）其實是肯定「貞女」的，胡發貴也注意到竹汀的矛盾立場。^[120]

現再舉焦循的「貞女」說以及汪中的反「貞女」論爲代表，對「貞女」論辯的大局，略作析論。如上節所言，焦里堂撰有〈貞女辨〉一文，爲阮元所稱許，認爲「有補於世教」。里堂之〈貞女辨〉分上下篇，上篇旨在爲「貞女」正名，蓋針對兩種反對「貞女」的說法而發，其一認爲古無貞女之名，其二則認爲古之貞女非今之貞女。焦循反駁說，〈漢書·百官志〉就有旌表貞女之事，所以「今之旌表貞女，自漢已然」。其次，里堂舉劉向《列女傳》所記載的衛宣夫人的故事來證明古之貞女與今之貞女相同。^[121]根據《列女傳》，衛宣夫人是齊侯的女兒，嫁於衛，至城門而衛君死，夫人入城持三年之喪，服喪畢，衛君之弟請同庖（求與之結婚也），衛宣夫人不爲所動，作詩以明志。^[122]若用現代的語言來說，衛宣夫人正是「貞女」的原型（archetype）。

焦里堂〈貞女辨〉下篇主在解釋爲何「古之貞女少，今

之貞女多」。里堂認為原因有二：其一，與議婚早晚有關。古人議婚晚，聘與娶通常一起進行，發生事故的機會小，像衛宣夫人的情況實在罕見。今人議婚甚早，聘與娶有時相差二、三十年，遇上死亡疾病的機會自然大，「貞女」相對地增加。其次，古代婚禮以親迎為定，今則以納采（聘訂）為定。以親迎為定，親迎以前遭父母之喪，可以再娶再嫁，以納采為定，「則一納采，而夫死，嫁之不可也」。里堂以清律來證明在他的時代夫婦之名分是以納采為準。根據清律，「許嫁女已報昏書及有私約而輒悔者，笞五十；雖無昏書，但曾受聘財者，亦是」。里堂大約對批評「貞女」者十分憤懣，所以文章作結時不忘引《禮記·中庸》詛咒一番，說：「《禮》曰：生乎今之世，反古之道，菑必逮夫身。吾為議貞女者危之。」^[123]

焦循不惟撰文為「貞女」辯護，還作詩篇歌詠兩位「貞女」，其〈李貞女詩〉末段云：「女而不婦誰之云？同心何必生同處。或云未嫁義可斷，此言迂腐殊齟齬，前朝未仕歸新朝，往往慚慙假此語，吾恐猶羞見此女。」^[124]〈巴貞女挽歌〉則稱讚巴女云：「吾聞貞女幼讀書，女箴閨範皆全睹。讀書如此乃真儒，不識字兮光與禹。」^[125]里堂這兩篇詩章雖非上乘詩作，卻是社會文化史的好材料。為「貞女」撰文辯護且作長詩誦讀當世「貞女」的清代學者，不唯里堂一人，經學家兼詞人的朱彝尊（字錫鬯，號竹垞，一六二九～一七〇九年）亦是一例，竹垞既作〈原貞〉為「貞女」辯護，又賦有〈宋烈女行〉及〈沈烈女詩〉歌頌貞女。^[126]

相較之下，反對「貞女」一派人寡勢單，但其中不乏極具火力的文章，汪中（字容甫，一七四四～一七九四年）的

〈女子許嫁而婿死從死及守志議〉即是一篇反對「貞女」的名作。基本上，汪容甫認為婚禮要到親迎才算完成。根據《禮記·曾子問》，請期之後若遭父母之喪，女子可以改嫁；而且根據鄭玄的注解，女子只有在親迎之後才能降父母之服。（筆者按：女子未嫁為父母服斬衰三年，若嫁則降為齊衰期年。）容甫曰：「故女子許嫁而婿死，從而死之，與適婿之家，事其父母，為之立後而不嫁者，非禮也。」容甫更進一步指出「貞女」適婿之家、為婿立後，死與婿合葬且稱先妣，「非禮孰甚」！容甫所根據的經文即是上引「曾子問女未廟見而死」條。他不惟批評「貞女」非禮，甚且認為「貞女」為了「未有夫婦之恩」的未婚夫而降父母之服，是「不孝」。再者，容甫認為殉婿「尤禮之所不許」。他指出如果「父子之親、君臣之義、夫婦之恩，不可解於心，過而為之死，君子猶哀之。苟未嘗以身事之，而以身殉之，則不仁矣」。容甫於文末更主張如果女子想當「貞女」，女之父母及婿之父母應當阻止之；如果女之父母及婿之父母希望女子當「貞女」，邦之有司與鄉之士君子應當禁止之。^[127]簡而言之，汪中認為「貞女」集非禮、不孝與不仁於一身，其對「貞女」的批評可說不留餘地，嚴苛之至。

汪中深許歸有光的〈貞女論〉，稱其說「婉而篤矣」。^[128]歸、汪二文可說隔代唱和、前後輝映。所不同者殆在於容甫的反「貞女」論，措辭較熙甫更激烈，態度更見堅定。然而，如上所述，清代反「貞女」一派勢力不大，汪中的言論無疑是會引起反彈的。章學誠（字實齋，一七三八～一八〇一年）就曾對汪容甫的「貞女」說提出兇猛的攻击。實齋在〈述學駁文〉一文中以相當的篇幅駁斥汪中的〈

女子許嫁而婿死從死及守志議》。^[129]文長不及縷述，值得於此一提的是，章實齋對汪容甫的反「貞女」議論簡直到了忍無可忍的地步，文章火氣甚大，對容甫的用字遣辭多所曲扭。質實而言，容甫從未用「無恥」二字形容「貞女」，但實齋則一味指責容甫污蔑「貞女」無恥，認為容甫「別具肺腸」。此外，容甫只說貞女與婿合葬稱先妣為「非禮孰甚」，實齋則引稱為「可恥孰甚」。「非禮」與「可恥」，相距何其遠！再者，容甫只稱未嫁殉婿為「不仁」，但在實齋筆下則變成「狂惑喪心」，實齋并順著筆勢罵說「汪氏幾喪心矣」！筆者於此無意對汪、章此一文字公案作評泊，與題旨有關的是，章學誠對汪中之反「貞女」論的激烈反彈，正可為清代道德風氣之普遍極端化作一旁證。

在反「貞女」派中，俞正燮（字理初，一七七五～一八四〇年）是另一要角，其〈貞女說〉已廣為學者所引申，^[130]茲不贅論。俞理初在婦女問題上委實有超越時代的前進看法，此點已為多數學者所抉發闡揚，^[131]筆者無意故作反調。然而，我們不應當把理初之思想的前進性與其代表性混為一談，^[132]否則將無法確切掌握一個時代的主導風氣。而且，特定學者之進步思想也通常只有放在整個大環境裡，更能彰顯其卓見拔俗。總而言之，像汪中、俞正燮對「貞女」說持反對論的學者屬於少數派，多數學者還是毫不含糊地贊成「貞女」這種極端的婦女道德的。桐城學者強烈肯定女性極端行為的道德意義，考證學派的學者也多不例外，所以吾人或可大膽推論：清代學者無分漢宋，或重考據、或重義理，在儒家思想之作為禮教這一義上，立場可說相當一致。

「豈天之正氣偏鍾於婦人哉？」：

桐城學者對極端婦德的詮釋

桐城學者大都注意到：在歷史的發展進程中，婦女極端道德行為的普遍化是個後起的現象。他們對這一現象有特定的看法與解釋。以下通論桐城學者對極端婦德所抱持的歷史觀及形上論。

桐城學者認為婦德特別彰顯基本上是宋以後的事情，尤其是北宋以後的現象。譬如，劉開曾說：「由宋以降，女子以節著者，所在日多。」^[133]方苞亦言：「嘗考正史及天下郡縣志，婦人守節死義者，秦、周前可指計，自漢及唐，亦寥寥焉。北宋以降，則悉數之不可更僕矣。」他接著解釋說：「蓋夫婦之義，至程子然後大明。……其論娶失節之婦也，以為己亦失節，而『餓死事小，失節事大』之言，則村農市兒皆耳熟焉。自是以後，為男子者，率以婦人之失節為羞而憎且賤之，此婦人之所以自矜奮與！」^[134]據此，方望溪以南北宋為婦德之變化的分水嶺，並將此一轉變歸之於程朱理學的興起。姚鼐基本上也是以宋儒的申明禮教為婦德轉變的契機。^[135]方、姚此一看法與現代學者的研究結果若合符節。

不過，並不是所有的桐城學者對於近世女教何以昌明的原因都持著同樣的看法。方東樹對宋以後節婦烈女特別多的歷史現象就有一種「時代先後倒置的」（anachronistic）解釋。簡而言之，方植之認為在風俗淳厚、禮教振興的三代聖世，並沒必要特地表彰貞節，這是古代節婦貞女鮮少載於

典籍的原因。降至近世，世風敗壞、道德淪喪，古代的「庸行」反成了值得稱揚的德性，所以節婦烈女特別受重視，數目因而增多。茲引其議論於下：

……先王之端風化至矣，而不聞旌表貞節，然後又以知其教之順而有倫。先王之教，尊男而卑女，抑陰以伸陽，……燕燕、柏舟之詩，共姜、季姬諸人，偶一見於經，非以著其治亂之由，即以愍其人之不幸，而固未嘗以是不祥者〔指婦人〕懸為至教，以風示天下也。劉向作《列女傳》，採古賢妃淑媛所以致興王者，以為觀法，風切世主。其所列者，曰賢、曰孝、曰節、曰烈、曰慈、曰才，固不專重一節也。厥後史家踵之而作，其義率本乎是。自後世專重一節，於是女子之庸行，遂與男子之畸行，並重於天下。蓋三代以上婦女之賢聖者，眾矣，而無傳焉者，當其常則，務自盡而無為名焉耳。故曰：中世之所敦，已為上世之所薄……。^[136]

換言之，貞節在古代是常德庸行，雖然「賢聖者眾矣」，婦女以此著名者則極為少見。方植之在此實在是把歷史的發展顛倒過來講。古代婦女以貞節著者少，後代節婦烈女多，正是因為近世禮教嚴格化，社會對婦女的貞節特別重視而有以致之，並非表示古代到處都是貞女節婦，因此毋庸特別表彰。

對婦德的發展，不管是抱持比較符合歷史實際的看法，或「時代倒錯」的看法，桐城學者都注意到自宋以來婦女成了儒家道德價值的主要踐行者。相較之下，男子就遜色多了。對這個現象，桐城學者有評論，也有解釋。

方東樹曾論道：「古者之節，重於男子，而略於婦人；後世之節，謹於婦人，而緩於男子。」^[137]植之在廣東佐修粵志時，看到粵志局所輯的列女多至三萬餘人，而他自己的故鄉桐城一縣節孝女子，自明以來已旌者除外，也有三千餘人。所以植之估計其他州縣大約也不少於這個數目。可是「通都大郡，數十百年之久，舉孝子者不得一二焉」。植之又舉《復社姓氏錄》的例子來說明男子之不如女子。（復社是明末知識分子的文學政治結社，在精神上繼承東林黨，以對抗阮大鍼的政治力量，然終遭摧殘，復社的成員遂等同於氣節之士。）與方東樹同門的梅曾亮曾經為《復社姓氏錄》作跋，嫌人數太多，植之則不以為然。植之指出《復社姓氏錄》所列的是全國的總數，如果以郡邑分別計算，實在很少。以全國計，也不過二千二百餘人，連一邑的節婦數目都不如，怎能算多呢！^[138]植之在此以復社人士與節婦烈女相比，或稍嫌不倫，然亦正可看出：在植之心中，為政治信念犧牲之男子與貞節自矢的女性是屬於同一道德類型。

劉開和戴鈞衡，對男子在德行上的表現不如女子，亦皆深為感慨，形諸筆墨。劉孟涂曾說：「今則婦人之行能合乎古人，而士君子或反不逮。」^[139]又說：「自有宋以後，婦人之以節義著者，代不可勝數，而士大夫之風節，或反不及其盛。豈天地嚴正之氣，不鍾於男子，而鍾於婦人與？」^[140]戴蓉洲有與孟涂如出一口的感慨，謂曰：「今之時，子之孝、臣之忠、弟之悌、友之信，多不可見矣。獨婦人以節聞者，相接續不斷於世，豈天之正氣偏鍾於婦人哉！」^[141]對於男不如女之現象，劉開與戴鈞衡都指出這與男子為利欲功名所桎梏有關。^[142]但這只是浮面的原因，桐

城學者對這個現象，還給與深一層的形上的解說。

首先，方苞對於一般的「過中」的節孝行爲曾提出極爲素樸的形上說。望溪認爲節孝之過中者是漢以來才有的，以三代之盛都沒聽過，但這並不表示前人的至性反不如後人篤厚，而是在儒教昌明的古代人人知道義之所在。「後世人道衰薄，天地之性有所壅遏不流，其鬱而鍾於一二人者，往往發爲絕特之行而不必軌於中道」。^[143]所以，在望溪看來，近世的極端道德行爲無非是因爲天地之氣鬱塞不通，遂萃積在少數人身上，以偏激的方式迸發出來。由於極端的志行風節又爲婦人所獨擅，於是乎戴鈞衡有「豈天之正氣偏鍾於婦人哉」之歎。

但是，如何從形上的觀點解釋女性比男性更能體踐絕特之道德行爲呢？戴鈞衡在這個問題上提出一套有趣的「陰陽舒慘說」。存莊曰：

天地之氣，陽舒而陰慘，舒者常散而不凝，慘者易結而不解。男子勤動乎外，雖有死亡之事，愁慘之思不逾時而已解釋。女子不然，情之所至，死而不回，心之所傷，久而彌烈。當其平居，纖芥失意，則悲弗自勝，……。^[144]

換言之，女子性情執著凝注，若用俗話來說，也就是比較死心眼，凡事看不開。劉開也有相當類似的看法，不過，孟涂用的是「靜」與「動」兩個相對的概念。孟涂解釋何以男子在德性上不及婦人，曰：「蓋婦人之性靜而一，故其激於義也，貫終始而不渝。男子之性動以紛，故其慕乎義也，歷險夷而或變。」^[145]若以現代西方流行的語彙來說，上所引荅洲跟孟涂的說法是道地的「性別歧視的言論」(sexist

statements)，不過，以今人的標準衡量古人總有不允當的地方，何況戴劉二人對女子並無貶意，倒是對於男子訶責有加。

然而，婦女的節孝行爲往往以極端的形式來表現，難免失之「過中」，畢竟是「非常道」。既然極端的婦德不是常道，學者雖然強調其道德意義及教化功能，終究無法徹底地予以肯定。吳汝綸針對這個問題，撰〈原烈〉，替極端的婦女道德行爲爭取正宗地位。就一般的觀點來說，女子應以柔順爲正道，而以剛烈爲非常，吳摯父卻從「陰中有陽，陽中有陰」的互根關係來說明女子的節烈行爲確乎爲正道。文曰：

易曰：「乾道成男，坤道成女。」乾之道爲剛爲健，坤之道爲柔爲順。男以剛健爲德，女以柔順爲正……。天地正氣，在男爲忠義，在女爲節烈，是又皆剛健之所爲，而男女之所均貴者也。然則女子不以柔順爲正矣！或曰：柔順女德之常也，剛健女德之變也。或曰：處常則以柔順爲正，處變則以剛健爲正。余謂不然。夫陰陽者以對待爲體，而以互根爲用者也。陽無陰不生，陰無陽不成，此對待之體也。陽之中有陰，陰之中有陽，此互根之用也。……故語其對待之體，則乾道剛健，坤道柔順。語其互根之用，則乾剛健未嘗不柔順，坤柔順未嘗不剛健，此乾坤之道也。今謂柔順爲常，而剛健爲變，則女子之爲節烈者，皆變而非其常，既不可以爲訓；而謂處常以柔順爲正，處變以剛健爲正，是又常變異道。

摯甫接著引《易經》繫辭、《孟子》與程、朱易注來說

明處常處變其道實一，因為真正的仁義，剛健中要有柔順，柔順中要有剛健；剛健與柔順雖似相反，實則皆為賢正。因此「節烈之道雖剛健之為，而實女德之正，……然則乾何以言剛健，而不言柔順？坤何以言柔順，而不言剛健？曰：乾以剛健為主，雖未嘗不柔順，而在乾適以成其為剛健。坤以柔順為主，雖未嘗不剛健，而在坤適以成其為柔順也。是則男之柔順，皆其所以剛健，女之剛健，皆其所以柔順」。^[146]簡言之，吳汝綸認為女子極端的節烈行爲雖然剛健，還是在女德柔順的範疇之內，不能指為非女德之正。摯父為了替女性之極端道德行爲爭取正統地位，可說煞費苦心。其「剛健不可不柔順，柔順不可不剛健」的主張與輓近女性主義所闡揚的「雙性同體」(androgyny)之觀念竟有幾分神似的地方。^[147]此雖不關題旨，姑指出，俟治婦女史者參考。

綜上所述，我們可以歸納說：桐城學者在提倡褒揚極端婦德的同時，也積極地從形上的觀點解釋婦女的節烈行爲，為之提供哲學理論根據。尤可注意的是，降至清末，桐城派的最後巨擘吳汝綸甚至還想把極端婦德提昇到「常道」的正統地位。雖然摯父一己的願望不能遽視為代表桐城派群體的意識，桐城派學者之重視極端婦德，於此亦可見其一斑。

結語：兼論幾個相關問題

綜合以上數節所論，桐城可說是個禮教重鎮，風氣保守，許多婦女以極端的貞孝行爲為人生之高標的，身體力行，典範昭然。桐城學者成長、浸潤於此一氛圍中，不惟深

受影響，更且不遺餘力地頌揚鼓吹極端之婦德。在這裡，我們看到歷史的力量不是單方向的，桐城學者極力提倡婦女極端的貞孝行爲，固然受到婦女道德風氣的潛化，而學者透過文字對節婦貞女的褒揚、肯定，無疑又使此一風氣更為盛行。桐城學者對極端道德行爲不只是支持，而且極力為之辯護，找尋理論根據，甚至將極端婦德的意義提昇到形上的層次。

本研究雖以桐城婦女和桐城學者的婦女觀為主要的討論對象，但極端的婦女道德這一課題關涉甚廣，與婦女史、文化史，以及學術思想史皆有關聯。本研究有如下的幾層意義：首先，就婦女史而言，本研究或可提供一個新的視野。一般研究婦女德性問題往往視女性為禮教的犧牲品，是男性社會的被壓迫者。筆者不否認此一看法具有相當程度的正確性，女性之為人類歷史上的「弱勢團體」殆無疑義。然而，一味強調女性受壓迫的一面容易忽略歷史的複雜性。吾人不當孤立看待婦德；婦德也是儒家道德世界的一部分（實則是十分重要的一個部分）。儒教在清代有明顯的宗教化的傾向，極端的婦德正是這一宗教化過程的具體表現。當一個時代籠罩在宗教化的道德氣氛裡，女子透過教育，或耳濡目染，把某些禮教的信條徹底內化，生死以之，在踐行中追尋生命之意義，也是人類精神世界的一個面相。筆者無意抹殺精神層面以外的可能因素，譬如經濟的考慮，或社會的壓力。俞正燮就曾舉一民間流傳之詩來說明「貞女」多半是受迫的。詩云：

閩風生女半不舉，長大期之作烈女。
墮死無端女亦亡，鴆酒在尊繩在梁。

女兒貪生奈逼迫，斷腸幽怨填胸臆。

族人歡笑女兒死，請旌藉以傳姓氏。

三文華表朝樹門，夜聞新鬼求返魂。^[148]

此詩揭露出極端婦德的黑暗面，吾人不當輕易看過。

然而筆者在上幾節所列舉的一些「貞女」的例子，正好相反，她們多半是違抗父母的意思，自己執意守貞，沒有被逼迫的跡象（除非我們認定桐城學者集體說謊）。筆者並不是非主張「貞女」有出於己願者不可，只是面對大量的史料，深感婦女之實踐極端的道德行為確有環境因素所解釋不通的地方。既然如此，我們在了解像極端婦德這樣的歷史現象時，是不是也應該給教化的力量與個人的意志留點餘地？當然，說女子選擇作「貞女」出於個人意志並不同於主張女子之思想完全獨立於社化（教化）過程之外——女子想當「貞女」終究還是社化的結果。再者，男子既然能以高標的道德為生命的「終極關懷」，何以女子獨獨不能，惟有被逼迫的份？吾人若作此假定，豈不也是「性別歧視」嗎？當然，自覺地實踐極端道德的男女恐怕都屬少數。揆諸世態，當一種道德風氣形成之後，盲目做行者顯然還是居多數。

從另一方面來說，在道德宗教化的過程中，高標準的倫理規範對無法踐行者造成莫大的壓力，非勉力效行不可，這又是「禮教吃人」的一面，五四運動也可看成新知識分子與青年學生對儒教戕賊人心的宗教式迫害的反彈。割股殞命、室女守志或殉婿，誠有違反人性自然之理之處。汪中嘗言：「人生實難，豈可責之以死」，這話至為沈痛，哀矜之情溢於言表。吾人雖不能輕易否認人之踐行禮教有至為高潔的一面，但也不當忘掉禮教可能「吃人」的一面。

就文化史而言，桐城學者的婦女觀有一定的代表性。桐城學者一般是保守的、全力擁護禮教的。如劉師培曾說，桐城古文家「惟海峰（劉大槐）稍有思想」。^[149]也正因为此，桐城學者的道德立場頗能代表時代的風尚。本研究以桐城為主，文中亦兼及非桐城學者的婦女觀，因研究範圍有限，不敢遽然做出過廣的推論，但本文對桐城學者之婦女觀的分析，可供未來同類研究參考。如果我們能證明清代大多數學者的婦女觀與桐城學者大同小異，則對我們了解清代士人階層的道德世界，助益甚大。又，桐城學者的婦女觀有一特別值得注意之處。從桐城學者的言論中，我們看出他們對女性不惟毫無貶意，反而認為婦女在踐行儒家道德上勝過男子，對女性的道德能力推崇備至，在這裡我們看到一個極為有趣的現象，也就是：儒教到了清代所強調的道德內涵大都與婦德有關，而婦女也就成為儒家道德的主要體踐者。換言之，儒教必得靠女子來擔綱、挑大樑。這個現象似乎是近世儒教強調個人德性的一個主要結果。

在學術思想史上，桐城學者對極端婦德的倡導更關係到漢、宋學的問題。筆者非治學術思想史者，對此不敢妄加臆斷，僅提出問題，俟高明教之。桐城學者之肯定、褒揚極端婦德似乎與此派宗主程朱理學有關，然而不少漢學學者（如朱彝尊、錢大昕、焦循、朱珔等人）對極端婦德的看法又與桐城學者十分接近，吾人如何解釋此一現象？是不是可以大膽推論：清代學者雖有學術門戶、取徑之不同，其道德立場實則相去不遠？或換個問法：經學學者雖以全部的精神致力於「道問學」，「尊德性」實則是不需明言的共識？

以下就兩個與極端婦德有關的問題略作討論，以結束本

文。首先，要討論的是朝廷在這一問題上的立場。如眾所周知，國家旌表貞節是自漢以來就存在的^[150]，降至清代，朝廷旌表貞節已是行之千餘年的制度，^[151]然而清代早期的幾個皇帝原則上不肯定極端的道德行爲，割股與殉夫例不在旌表之列，遑論室女殉婿了。當雍正六年（一七二八年）福建巡撫常賚奏請表揚爲親割肝殞命的孝子李盛山時，世宗頗不以爲然，不惟長篇大論斥責割股爲「愚孝」，還亟辨「節婦」與「烈婦」之不同。在雍正看來，節婦備嘗艱難，比一死了之的烈婦難當，「是以節婦之旌表，載在典章，而烈婦不在定例之內者，誠以烈婦損生，與割肝割股之愚孝，其事相類。」^[152]據此，極端道德不在朝廷正式表彰的範圍。然而，清初的幾個皇帝，包括雍正帝本身，對極端的道德行爲其實態度十分曖昧，反覆不定，可以一面重申例不予旌表，一面又「加恩旌表」。例如雍正帝雖然訓諭李盛山割肝救母致死是愚孝，實際上卻仍然「加恩准其旌表」。^[153]清朝皇帝對極端道德行爲，褒與不褒，舉棋不定，正可看出朝野間是有股壓力要求政府肯定這種道德行爲的。

從俞正燮所引的爲「貞女」申訴苦衷的詩看來，在理初所生存的乾隆年間，「貞女」受旌的情況應屬普遍。至於割股受旌似乎也相當普遍。丁紹儀（咸同間人）《聽秋聲館詞話》中有一條材料，可爲力證。紹儀在〈蔡步仙女史〉條記女史詠仁和沈孝女割肱殞命詞後云：

竊按割肝割臂，例無給獎專條，然有奏聞，無不俞允，猶之婦女夫亡自殉。乾隆中欽奉諭旨：婦能守節已佳，何必殉？此後輕身一死者，不必旌。嗣有題請仍旌之，同一天地父母之心。近來以孝女請褒者，比

比而是。回憶先太夫人病時，儀方奉檄襄陽，幼妹小娟潛割臂肉以進，先太夫人獲延數月，儀得請急歸，親視含殮。今妹婿胡謙齋益源已官通判，故不敢援案上陳，孤露餘生，疚心曷既。^[154]

這條史料告訴我們割股一經奏聞，通常能獲得旌獎；殉夫也常等同視之。這正是雍正帝所謂割股愚孝與烈婦死節「其事相類」之意。可見割股與殉節在當時確被視爲同一類型的極端道德行爲，不是出於筆者一己的臆斷。丁小娟原可請旌，但因丈夫當了通判，反而不好上報，這與割股例不給旌，當是有關了。而丁紹儀之所以耿耿於懷，正表示他相當肯定割股的道德意義。丁紹儀本身亦嘗割股療母。^[155]

最後以討論美國治中國婦女史的學者Susan Mann所提議的「過後模仿」說（lagging emulation）作結。所謂「過後模仿」乃是人類學家Ernestine Friedl所提出的觀念，蓋指社會行爲、規範已爲上階層放棄之後卻爲下階層所仿效的現象。Mann在一篇論守節與清代宗族、階級及社群結構的文章中嘗試用這一觀念來說明清末貞操觀念的大概。^[156]此一觀念頗富啟發性，可供治社會文化史的學者參考。揆諸史實，清中葉以後受旌的節婦烈女數目確有激增的現象；此一現象似乎與下層社會普遍仿效上層社會所倡導的倫理規範有關。^[157]但若說上階層已放棄這種高標準的道德規範，依本文所述，則難以成立。換言之，雖然貞節觀念有向下階層社會滲透的趨勢，上層社會的紳士淑女並無放鬆此一道德規範的跡象。^[158]以是，「過後模仿」之觀念並不能直接用來解釋清代婦女貞節觀的演變。

然而，階層間的模仿現象並不限於下仿上，也有上仿下

的情況。比如，割股風習最初在中國社會普遍化，即是上階層模仿下階層而來的。據前所述，割股已見於唐代，《新唐書·孝友傳》說行此事乃「委巷之陋」，^[159]由此可知此一風習起自民間。在明代割股大抵還是下階層的風氣，^[160]到了清代則已為士紳階層所深許且是身體力行的德目之一。此一演變是儒教在清代趨於宗教化的一個重要表徵。儒教的宗教化使得儒家的德目成為個人的終極關懷，在踐行中追尋生命的終極意義。孝道是儒家道德的重心，一旦成為人子之終極關懷，誠如魏源所言，「割一肉而能活親」曷不為？吾人從這個觀點來看割股的風習，才能了解清代「士君子」何以對割股這起自「委巷」的陋俗深加肯定，並有身體力行之者。清代婦女的極端道德行爲亦可放在儒教宗教化的大環境裡瞭解。此又是本文論桐城婦女之極端道德行爲所觸及的大問題，拋磚引玉，企盼將來能見到更多的相關研究。

原載《大陸雜誌》87卷4期

[1] 陳東原，《中國婦女生活史》（上海商務印書館，一九二八年），頁241。

[2] 清代學者中並不是沒有為寡婦再嫁作辯護的，俞正燮（一七七五～一八四〇年）就是最為人知的例子。俞氏的〈節婦說〉已不知為多少當代治婦女史者所引申。俞說見《癸巳類稿》（上海商務，一九五七年），卷一三，頁493～494。臧庸（一七六七～一八一一年）也寫過一篇長文主張婦女可以再嫁。見臧庸，《拜經堂文集》（一九三〇年，據葉氏寫本景印，無頁數），〈夫死適人及出妻論〉。然而，吾人當注意的是，俞正燮的主張在清代士人階層中可

說少有影響；至於下層社會之婦女再嫁的情況，則是另外的問題。筆者鑒於治婦女史者有過度凸出愈說的傾向，特此附識一筆。

[3] 學界先進以桐城是否屬於長江下游相質，筆者初亦頗感困惑，經驗證圖籍後，仍持故說。原因如下：若取自然地理義，桐城在長江下游，蓋長江自湖北宜昌以上稱上游，宜昌至江西湖口稱中游，湖口以下則為下游（見中國科學院編，《中國自然地理·歷史自然地理》，北京，一九八二年，頁87）。換言之，長江在流入安徽省後即稱下游，而桐城距江不遠，屬長江下游，殆無疑義。中國分省地理書籍向以安徽省位於長江下游。（見楊文洵等編，《中國地理新誌》，上海中華書局，一九三五年，三：一一二；屠思聰、王振編，《現代本國地圖》，上海世界輿地學社，一九三九，頁8；《最新中國分省地圖》，香港大中書局，一九五八，圖二二所附說明，無頁數。）私意以為此之所以產生疑義，蓋因自然地理名稱之「長江下游」易與人文地理名稱之「江南」相淆混。桐城位於長江北岸，是否屬於廣義的「江南」，確成問題；此乃本文不曰江南而稱長江下游之故。雖然，清代桐城範圍較今之行政區域遠為廣袤，與南京一水相通，關係密切（吳孟復，《桐城文派述論》，安徽教育出版社，一九九二年，頁18），以是，桐城或可視為大江南之一部分。是耶？非耶？望高明教之。又，今之安徽與江蘇在清初同屬江南省，康熙元年始析為二。故就行政區而言，桐城曾隸江南，此乃桐城人可自稱「江南某某」之緣故。但此行政故稱之「江南」固不可與人文地理義之「江南」混為一談。

- [4] 見姚瑩《東溟文集》（收在沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續輯》，五一），〈目錄〉，三a，李兆洛附識。
- [5] 一般認為曾國藩「中興」了桐城派，當代學者吳孟復則認為曾國藩的「湘鄉派」與桐城派是有明顯的區別的。見前引氏著，《桐城文派述論》，頁149~150。關於嚴復與林紓和桐城派的淵源，可參考錢基博，《現代中國文學史》（一九三六年增訂本；收在沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續輯》，八二五），頁164~177，366~370。
- [6] 關於婦女貞節觀念的大體演變，可參看劉紀華，〈中國貞節觀念的歷史演變〉（原作於一九三四年刊登），收在高洪興、徐錦鈞、張強編，《婦女風俗考》（上海文藝出版社，一九九一年），頁515~544。新近論文可參看柳立言，〈淺談宋代婦女的守節與再嫁〉，在《新史學》，二：四（一九九一年十月），頁37~76。柳文針對主張貞操觀念在宋代並未由寬轉嚴的說法提出質疑。
- [7] 「終極關懷」係襲用Paul Tillich的觀念，見D. Machenzie Brown, ed., *Ultimate Concern: Tillich in Dialogue* (New York, 1965)。
- [8] 胡適，《戴東原的哲學》（台北：台灣商務印書館，一九七五年），頁53~55。
- [9] D. Machenzie Brown, ed., 前引書，p. 21.
- [10] 有關陳藏器的生存時代，見歐陽修等，《新唐書》（北京中華書局，一九七五年），五九：一五七一。
- [11] 見韓愈，《韓昌黎文集校注》（台北：世界書局景印），〈鄴人對〉，頁395；《新唐書》，一九五：五五七七~五五七八。
- [12] 田汝康在他的英文著作後附有一篇附錄，專談割股。見T'ien Ju-k'ang, *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times* (Leiden: E. J. Brill, 1988), pp. 149-161。田汝康認為割股的風習可能受到《賢愚因緣經》、《大乘本生心地觀經》與《華嚴經》的故事的影響。
- [13] 《魯迅全集》（北京，一九七三年），第一冊，頁290~291。
- [14] 蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯》（上海古籍出版社，一九八一），頁142。
- [15] 桐城共有三種縣志，《桐城縣志》（一四九〇年），《桐城縣志》（一六九六年）以及《桐城續修縣志》（一八二七年）。因研究時代的關係，本文所用的是一八二七年修的《桐城續修縣志》（台北成文，一九七五年影印）。
- [16] 《桐城續修縣志》，三：七a~b。
- [17] 同上，三：七b。
- [18] 參見劉紀華，前引文，頁536。《女誠》即世所通知之漢班昭之作。《女論語》傳為唐宋若昭所著。《內訓》，明成祖徐皇后所撰。《女範捷錄》又稱《王節婦女範捷錄》，則是清人王相之母劉氏所著。（見劉文，頁529~536。）
- [19] 《桐城續修縣志》，二〇：二〇a。
- [20] 同上，二〇：二二a。
- [21] 同上，二〇：二三a。
- [22] 同上，二〇：一一b。
- [23] 同上。

- [24] 同上，二〇：一三b。
- [25] 同上，二〇：二〇a
- [26] 同上，一七：二二b~二三a，一八：四a，五b，八a。亦有割股救姪者，然其動機乃在於「解親憂」（一七：二二b）。
- [27] 同上，二〇：一b。
- [28] 同上。
- [29] 同上，二〇：二b。
- [30] 同上，二〇：五a。
- [31] 同上，二〇：一b。
- [32] 同上，二〇：五b。
- [33] 同上，二〇：一三a。
- [34] 同上，二〇：一二b。
- [35] 同上。
- [36] 同上，二〇：一五a。
- [37] 同上。
- [38] 乾隆皇帝稱夫死守節符合旌表年限而無奇絕行爲的守貞爲「尋常守節」，見曾鐵忱，〈清代之旌表制度〉，收在前引高洪興等編，《婦女風俗考》，頁565。
- [39] 朱琿，《小萬卷齋文稿》（光緒十一年刊本），〈辨貞〉，五：六a~一一b。
- [40] 見Hilary J. Beattie, *Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties* (London and New York: Cambridge University Press, 1979), pp. 29-38, 47-49。此書是目前爲止唯一關於桐城的英文專書，Beattie

是書之作大量採用宗譜材料，研究成果十分值得參考。

- [41] 劉大槐，《劉大槐集》，（上海古籍出版社，一九九〇年），〈乞捐輸以待周急引〉，頁153。
- [42] 安徽學者及藏書家劉聲木著有《桐城文學淵源考》、《桐城文學撰述考》及兩書之《補遺》，綜述桐城派學者間的淵源與師承，遠溯歸有光，涉及人物近千人，徵引資料賅廣，是研究桐城文派必備之參考書。劉氏二書在一九二九年出版，近有安徽黃山書社合編重印本，書名爲《桐城文學淵源撰述考》（安徽，一九八九年）。
- [43] 語出錢玄同，見胡適，《胡適文存》（台北遠東圖書公司，一九五三年），卷一附錄〈錢先生書〉，頁63。
- [44] 姚鼐，《惜抱軒全集·文集》（上海中華書局據原刻本校刊），〈劉海峰先生八十壽序〉，八：一a。
- [45] 這個說法廣爲桐城派學者所接受，如馬其昶在《桐城耆舊傳》中說：「歷城周編修書昌爲語曰：『天下文章其在桐城乎！』因有桐城宗派之目。」見氏著，《桐城耆舊傳》（收在沈雲龍編，《近代中國史料叢刊》，四〇九），一〇：一a。又清末桐城派大師吳汝綸亦言：「桐城之言古文，自方侍郎〔方苞〕、劉教諭〔劉大槐〕、姚郎中〔姚鼐〕，世所稱天下文章在桐城者也。」見吳汝綸，《桐城吳先生文集》（收在沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》，三六五），〈孔絳仲文集序〉，一：六一a。姚鼐或藉程魚門及周書昌之口來給桐城自立宗派做個根據，也未可知，但桐城古文傳統在當時已儼然自成流派，則殆無疑義。周啟榮（Kai-wing Chow）認爲桐城古文學派係姬傳一己的「發明」(invention)；「姚鼐發明說」見Kai-

wing Chow, "Discourse, Examination, and Local Elite: The Invention of the T'ung-ch'eng School in Ch'ing China," in Benjamin Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China* (forthcoming)。

- [46] 筆者認爲桐城派在一般士人階層中的影響力恐怕十分大。考證學派誠然是清代學術的主流，是學術菁英竭精殫慮，甚且是安身立命之所在。然而樸學要能有成就，不僅關係到個人才分，也需要有相當的社會、文化資源來支持，這都不是一般莘莘學子，或成千上萬「以諸生終」的讀書人所能企及的。倒是練習「時文」、模寫古文是一般讀書人的日常要務，而桐城派在這兩方面都有極大的影響。關於桐城派與時文的關係，可參看錢仲聯，〈桐城派古文與時文的關係〉，收在《桐城派研究論文集》，（安徽合肥：安徽人民出版社，一九六三年），頁151~158。基本上，桐城派主張以古文的義法來寫時文。但在桐城派學者心目中，古文與時文還是迥然不同。
- [47] 姚鼐的生平可參看姚瑩，《姚氏先德傳》（收在沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊續輯》，五九），四：四b~八a；姚瑩，《東溟文集》，〈朝議大夫刑部郎中加四品銜從祖惜抱先生行狀〉，六：五b~一一a。
- [48] 《桐城續修縣志》，一五：一一b。
- [49] 方苞對詆毀程朱者，不惟不假以辭色，甚至不惜以斷子絕孫相警。例如，方苞在收到李塉的母親與兒子長人的訃文後寫信給李塉，慰問之餘，即藉題發揮，勸李塉勿訾訾朱子。他說：毀棄程朱之道者「其爲天之所不祐決矣。故自

陽明以來，凡極詆朱子者，多絕世不祀。僕所見聞，具可指數，若習齋、西河，又吾兄所目擊也。」既舉李塉的老師顏元與毛奇齡無嗣爲證，方苞勸李塉「取平生所述訾訾朱子之語，一切雜芟，而直抒己見，以共明孔子之道。」見方苞，《方苞集》（上海，一九八三年），〈與李剛主書〉，頁139~140。後來姚鼐以戴東原絕嗣爲攻擊朱子之報，可說有所本。姚鼐事，見余英時，《論戴震與章學誠》（香港龍門書店，一九七六年），頁130。然方苞與李塉係多年知交，蓋期之於友者既深，故責之也切，非妄施詛咒也。又，方苞雖宗主程朱，其經世思想與學術路徑又有與顏、李至爲相近之處，見吳孟復前引《桐城文派述論》，頁58~59，及氏著《吳山蘿詩文錄存》（安徽黃山書社，一九九一年），〈《方望溪遺集》序〉，頁71~73。

- [50] 關於桐城士族間的婚姻關係，可參看Hilary J. Beattie，前引書，頁40~43，51~52，54。
- [51] 馬其昶，前引書，九：一九b~二一a。
- [52] 鄭福照，〈方儀衛先生年譜〉，收在方東樹，《儀衛軒文集》，四：二b。
- [53] 馬其昶，前引書，一〇：三〇a，一一：三一b~三二a。又見姚鼐，《惜抱軒全集·文集》，〈方侍廬先生墓誌有序〉，一三：一七b。
- [54] 馬其昶，前引書，一一：一六a。
- [55] 同上，一一：三四a。錢基博，前引書，頁147。
- [56] 錢基博，前引書，頁156~157；馬其昶，前引書，一〇：二九b；郭立志編，《桐城吳先生年譜》（一九四四年刊行，收在沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》，七二

- 五)，四：三六a。
- [57] 郭立志，前引書，一：二a。
- [58] 吳汝綸平生只稱三人爲師，根據郭立志《桐城吳先生年譜》案語，「公〔吳汝綸〕生平無所師事，獨於曾、李〔鴻章〕二公稱師者，以鄉舉時曾爲江督，李則闈場監臨，皆所謂受知師也。又寶相國鋆爲乙丑座主。尺牘中稱師者，惟此三人。」同上，一：四b。筆者按：寶鋆（一八〇七～一八九一年），滿洲鑲白旗人，官至軍機大臣，并總理各國事務大臣。曾國藩之宗主桐城派，見吳汝綸，《桐城吳先生文集》，〈孔敘仲文集序〉，一：六一b～六二a。
- [59] 參看蘇惇元輯，〈方苞年譜〉，收在《方苞集》（上海古籍出版社，一九八三年），頁865～891。
- [60] 同上，頁875。
- [61] 蘇惇元，〈方苞年譜〉，頁868～869。又見方苞，《方苞集》，〈己亥四月示道希兄弟〉，頁479～480。
- [62] 蘇惇元，〈方苞年譜〉，頁872。
- [63] 《喪禮或問》，方道希〈跋〉，收在《方苞十六種》（刊行年代待考），二六b。又見蘇惇元，〈方苞年譜〉，頁875～876。
- [64] 徐世昌，《清儒學案小傳》（收在周駿富輯，《清代傳記叢刊·學林類》，五），〇〇六：三一～三二。
- [65] 方宗誠，《柏堂師友言行記》（收在沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊》，二一六），一：四b。
- [66] 《方苞集》，〈己亥四月示道希兄弟〉，頁480。
- [67] 姚鼐，《惜抱軒全集·文集》，〈旌表貞節大姊六十壽序〉，八：七b～八b。姚鼐的大姊原爲姚鼐三從伯父的女兒，入養姚鼐家。
- [68] 見鄭福照，〈方儀衛先生年譜〉，收在《儀衛軒文集》，冊四，二b。又見方宗誠，〈劉孟涂先生行狀〉，收在劉開，《廣列女傳》（光緒十年重刊本），〈行狀〉，一a～二a。
- [69] 見錢穆，《中國近三百年學術史》（台灣商務印書館，一九七二年），頁571。
- [70] 馬其昶，前引書，一〇：七a。
- [71] 《桐城續修縣志》，一六：一七b。
- [72] 同上，二〇：二一b。
- [73] 方東樹，〈國學生劉公應台暨德配救旌節孝吳太夫人合葬墓誌銘〉，收在劉開，《廣列女傳》，〈附存〉，一a～b。
- [74] 姚柬之，〈劉烈婦傳〉，收在劉開，《廣列女傳》，〈附存〉，四b～五a。
- [75] 劉繼的母親蔣氏，原爲倪氏之媵婢，倪氏生二女，年且四十未得子，然劉開不願置妾，倪氏乃遣蔣侍寢，遂孕舉子，即繼也。見姚柬之，前引文，四b。是故，蔣氏並非劉開之側室，然時人或有稱蔣爲劉之側室者，蓋矜念其苦節，并顧念人子之情，不忍逕稱爲婢乎？姑從之。稱側室，見劉秉璋，〈三刻廣列女傳敘〉，及方宗誠，〈劉孟涂先生行狀〉，收在《廣列女傳》正文前。
- [76] 方宗誠，〈重刻廣列女傳敘〉，收在《廣列女傳》正文前。
- [77] 劉開，〈廣列女傳自敘〉，收在《廣列女傳》正文前。
- [78] 關於方東樹在清代學術史上的地位，參看錢穆，前引書，

頁517~522。方東樹身處漢學鼎盛之時，復在當代漢學盟主阮元底下當幕客，其寂寞孤憤之情可想而知。若襲用余英時所用以形容戴震之學術處境的比喻，我們也可以說方植之是一隻陷在狐狸群中的刺蝟。據鄭福照所撰〈方儀衛先生年譜〉，阮元最後還是肯定植之的學術貢獻。〈年譜〉曰：「阮文達公初與先生論學不和，晚年乃致書，稱先生經術文章信今傳後，又極贊所撰〈三年喪辨〉，謂其解「中月而禫」真解扞獲，實前人所未及；其言未出，世莫能知，其言既出，世莫能廢，有功名教，為宇宙必不可少之言。」見〈年譜〉，一八a。文中所言〈三年喪辨〉蓋指方東樹所撰〈三年之喪二十五月而畢〉，是方東樹談喪禮的重要著作。在該文中植之堅主三年之喪的三年是不折不扣的三十六個月，而駁斥二十五月、二十六月或二十七月之說。文見《儀衛軒文集》，三：一a~一五a。方東樹對喪禮的主張關涉到桐城派與清代禮教宗教化的課題，因特為標出。

- [79] 方東樹，《儀衛軒文集》，〈答姚石甫書〉，七：十五a。
- [80] 蘇惇元，〈儀衛先生傳〉，收在前引《儀衛軒文集》，二b。
- [81] 方東樹，前引書，〈吳貞女傳〉，一〇：一三b~一四b。
- [82] 方宗誠，《柏堂全集·續編》（光緒十二年刊本），〈孫貞女傳〉，一三：一a~二a。方宗誠另撰有〈徐貞女傳〉、〈二貞女傳〉、〈記吳貞女守貞事〉及〈記汪貞女事〉，所記「貞女」皆為桐城人，前二文在《柏堂全集·前編》，九：五a~六a；後兩篇在《續編》，一五：一a~

二b。

- [83] 茲再引一條史料以證明女子為未婚夫守喪持服後仍能再嫁：清學者兼詞人朱彝尊之妻妹馮氏（名壽常）未嫁而孀，曾為亡婿服喪，後仍嫁人為妻。朱彝尊長篇排律〈風懷二百韻〉即為馮女而作（朱馮二人間的愛情本事可參看葉嘉瑩，〈從《花間》詞以來艷詞在內容與風格方面的演化看朱彝尊的愛情詞之美學特質〉，未刊稿）。〈風懷詩〉所言「夙擬韓童配，新來卓女孀；縞衣添綽約，星鬢婉清揚」，即是描寫馮女為早殤的未婚夫服喪。幾年後，「家人卜歸妹」，馮女遂嫁為人婦。筆者懷疑這是「室女守志」的折衷辦法，至於是否普遍，則不敢臆斷。
- [84] 《方苞集》，頁128。
- [85] 同上。
- [86] 《惜抱軒全集·文集》，一〇：七b~八a。
- [87] 同上，一一：二a。
- [88] 《桐城吳先生文集》，〈題彭孝女冊子〉，四：五五a~b。
- [89] 方宗誠：《柏堂全集·志學錄》（光緒十二年刊本），六：三b。
- [90] 戴鈞衡，《味經山館文鈔》（咸豐三年刻本），〈陳母吳孀人家傳〉，四：三a~四a。
- [91] 見阮元，〈通儒揚州焦君傳〉，收在焦循，《雕菰樓集》（嘉慶四年刊本），正文前。
- [92] 焦循，《雕菰樓集》，〈愚孝論〉，八：二一b~二二b。
- [93] 見韓愈，《韓昌黎文集校注》，〈鄆人對〉，頁395。

- [94] 魏源，《魏源集》（北京中華書局，一九七六），頁504。
- [95] 麥仲貴，《明清儒學家著述生卒年表》（台灣學生書局，一九七七），下冊，頁610。
- [96] 見臧庸，《拜經堂文集》，卷五，〈亡弟和貴割肱記〉，無頁數。
- [97] 姚鼐，《惜抱軒全集·文集》，〈蔣君墓碣〉，一一：九a~一〇a。
- [98] 見楊樹達，《積微翁回憶錄》（上海古籍出版社，一九八六），頁102。此條承陳弱水檢出。
- [99] 董家遵撰有〈明清學者關於貞女問題的論戰〉，在《現代史學》，三：一（一九三六年四月），尙未得見，俟日後閱後再補所不足處。關於清代「貞女」的論爭，可參看胡發貴，〈清代貞節觀念述論〉，收在《清史研究集》（北京中國人民大學清史研究所，一九九〇年），第七輯，頁153~170。筆者因讀此文而得以拓廣參考文獻之範圍，受益良多，特識之。
- [100] 歸有光，《歸震川先生全集》（上海商務印書館，一九三五年），頁41~42。
- [101] 同上。
- [102] 見方苞，《方苞集》，〈書直隸新安張烈婦荆氏行實後〉，頁129；同書，〈廬江宋氏二貞婦傳〉，頁227~228。
- [103] 見方苞，上引〈廬江宋氏二貞婦傳〉，頁228。
- [104] 見吳孟復，〈前言〉，收在《劉大櫟集》，頁1~10。吳孟復認爲劉大櫟的思想有與黃宗羲、唐甄、吳敬梓、曹霽、戴震相似之處（頁2）。吳孟復在前引《桐城文派述

論》一書中闢有專章論劉大櫟之思想與文學，析論精當（頁71~97）。關於劉大櫟之思想與正統桐城派不同之處，亦可參看周兆茂，〈劉大櫟的哲學思想〉，《江淮論壇》，一九八六年：二，頁83~88。

- [105] 劉大櫟，《劉大櫟集》，〈汪烈女傳〉，頁203。
- [106] 同上，〈江貞女傳〉，頁206。
- [107] 同上，〈吳貞女傳〉，頁207。
- [108] 吳孟復，〈前言〉，在《劉大櫟集》，頁8。
- [109] 姚鼐，《惜抱軒全集·文集》，〈張貞女傳〉，一〇：四b~五a。
- [110] 見劉開，《廣列女傳》，一七：八b~九a，一〇a，一二b~一四a，一七，一八a，一九b。
- [111] 同上，一七：一a。
- [112] 戴鈞衡，《味經山館文鈔》，〈周烈女傳〉，四：一b。
- [113] 方東樹，《儀衛軒文集》，〈吳貞女傳〉，一〇：一四b。
- [114] 方宗誠，《柏堂全集·續編》，一：一a~三b。
- [115] 姚瑩，《東溟文集》，〈亡姑壙誌銘〉，六：二〇b。
- [116] 同上，六：二一a。
- [117] 見胡發貴，前引文。
- [118] 歸莊，《歸莊集》（上海古籍出版社，一九八四），〈書顧貞女傳後〉，頁301。
- [119] 同上，頁422~423。
- [120] 見胡發貴，前引文，頁167~168。胡發貴引錢大昕〈夏列女傳〉「女子之義，從一而終，女而未嫁，聖人固不以從一之義責之也」，做爲學者反對「貞女」的理由之一（胡

文頁156)。然而辛楣接著說：「而或終其身不肯字，甚且甘以身殉，彼其誠一之至，視死如歸，務求乎心之所安，是亦巾幗中之夷齊矣。……君子不強人以所難，而尤樂道人之善，此予所以賢烈女而樂爲之傳也。」（錢大昕，《潛研堂集》，上海古籍出版社，一九八九，頁728~729。）又辛楣在〈紀湯烈女事〉中言：「先王制禮，初不以從一而終之義責之未嫁之女。而後世乃有終其身不嫁者，有就壻之室而事其父母者，甚至有以身殉者，此禮之所無有也，然而士君子未嘗不原其志而取之焉。蓋女子笄而繫纓，已有繫屬於人之義，夫死斬衰而弔，禮既不去其夫之名，而且許其服婦之服，三年之恩未成，而繫屬之名已定，如是而爲之死，雖過於禮，而未悖乎禮之意也。」（同書頁362）錢曉徵此段文字不正是爲「貞女」辯護嗎？在「貞女」這一論爭上，承認「貞女」之志行「非禮」或「過禮」與是否肯定「貞女」的道德意義是兩回事；實際上，「貞女」的論辯是在「非禮」、「過禮」之共識下進行的。竹汀對七出及婦女改嫁之問題上是有突破時代之局限的地方，此點已爲學者所注意（如余英時稱曉徵「不滿宋以來的理學傳統之情亦有不克自掩者」，見氏著前引書，頁107），然而竹汀之思想亦有其保守性，其主張婦女可以改嫁，乃是希望七出之法還能通行於世，因此當「以人合」的夫婦關係威脅到「以天合」的父子兄弟之道時，可以出妻以保全後者。（同書，〈答問五〉，頁108~109）臧庸亦有類似的主張，見臧庸，《拜經堂文集》，卷一，〈夫死適人及出妻論〉，無頁數。

[121] 焦循，《雕菰樓集》，〈貞女辨·上〉，八：四b~五b。

[122] 劉向，《列女傳》，卷四〈衛宣夫人〉。

[123] 焦循，《雕菰樓集》，〈貞女辨·下〉，八：五b~六a。

[124] 焦循，《雕菰樓集》，二：二b~三b。

[125] 同上，二：三b~四a。

[126] 見朱彝尊，《曝書亭集》（四部叢刊初編集部，上海商務印書館縮印原刊本），五八：452~453，六：九〇，一〇：一一七。

[127] 汪中《述學》，（台北世界書局景印，收在楊家駱主編，《中國學術名著》第五輯，一九七二年），一：一九b~二一a。

[128] 同上，一：二〇b。

[129] 見章學誠，《章氏遺書》（浙江圖書館校印本，一九三六年？），〈述學駁文〉，二：二b~六b。

[130] 此文收在俞正燮，《癸巳類稿》（上海商務印書館，一九五七年），頁494~495。

[131] 關於俞正燮在婦女問題上的立場，可參看鮑家麟，〈俞正燮的婦女思想〉，收在氏編，《中國婦女史論集續集》（台北，一九九一年），頁287~304。

[132] 治清代婦女史的美國學者Susan Mann以俞正燮的看法作爲考證學派的代表，實有不妥。見氏著，"Grooming a Daughter for Marriage: Brides and Wives in the Mid-Ch'ing Period," in Rubie S. Watson and Patricia Buckley Ebrey, eds., *Marriage and Inequality in Chinese Society* (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 210~213. 又Mann認爲清初賤民尤其是樂戶的解放威脅到士紳階層的婚姻市

場 (marriage market) (p. 215)，文中未舉實例證明，殊不可解。蓋士紳聯姻對象不出士、商兩個階層，賤民出身之女子何以會威脅到良家婦女之婚配？即或賤民女性加入婢妾行列，「妻」、「妾」之市場壁壘分明，何能輕易越雷池？Mann於文內所舉汪輝祖（一七三〇～一八〇七年）之例正可為明證。輝祖係妾所出，嫡母死，汪父另取繼室，乃因妾難以扶正。再如汪輝祖本有一妻一妾，輝祖在喪妻後續娶，妾雖已生子二人，不得扶正，又在在證明妾之難以取代妻位。（見瞿兌之，《汪輝祖傳述》，上海商務印書館，一九三四年？，頁2～3，66～67。）瞿兌之推斷汪輝祖生母出身極微賤，而輝祖之妾原係媵婢。兩人雖皆生子，其難以昇為繼室，蓋法律及階級意識使然。清律禁止妻在以妾為妻及妻不在以妾為妻。（見光緒十二年編，《欽定大清會典事例》，卷七六五，〈刑部·戶律婚姻〉；趙鳳喈，《中國婦女在法律上之地位》，上海商務印書館，一九二八年，頁92。）妻死以妾為妻，清末以前不多見，蓋為人妾者其出身階層本非能為人妻者。若藉用Mann之語彙，即婚姻市場不同也。

- [133] 劉開，《孟塗文集》（光緒十二年刊本），〈桐城列女志序〉，七：五b～六a。
- [134] 方苞，《方苞集》，〈嚴鎮曹氏女婦貞烈傳序〉，頁105～106。
- [135] 見姚鼐，《惜抱軒全集·文集》，〈何孺人節孝詩跋後〉，五：一〇b～一一a。姬傳曰：「昔孔子刪詩，鄘風首柏舟之篇，蓋春秋之時，禮教衰、風俗敝，女子若共姜者鮮矣，故聖人亟與之也。其後風俗益偷，若魯貞女、淮陽

陳孝婦之倫，間稱於世。及宋時，儒者申明禮義之說，天下宗之；至於今日，女子皆知節行之為美，若柏舟之賢者，多矣！」（五：一〇b）。

- [136] 方東樹，《儀衛軒文集》，〈節孝總旌錄序〉，五：九b～一〇b。
- [137] 同上，五：一〇b。
- [138] 同上，五：一〇b～一一b。
- [139] 劉開，《孟塗文集》，〈桐城列女志序（代）〉，七：六a。
- [140] 劉開，《孟塗文集》，〈樅陽節孝祠記〉，九：一五a。
- [141] 戴鈞衡，《味經山館文鈔》，〈戴氏節婦總錄序〉，二：七b。
- [142] 劉開，《孟塗文集》，〈樅陽節孝祠記〉，九：一五a；戴鈞衡，《味經山館文鈔》，〈戴氏節婦總錄序〉，二：七b。
- [143] 方苞，《方苞集》，〈書孝婦魏氏詩後〉，頁128。
- [144] 戴鈞衡，《味經山館文鈔》，〈戴氏節婦總錄序〉，二：六b。
- [145] 劉開，《孟塗文集》，〈桐城列女志序（代）〉，七：六a。
- [146] 吳汝綸，《桐城吳先生文集》，〈原烈〉，四：二〇a～二二b。
- [147] 參看Carolyn Heilbrun, *Toward a Recognition of Androgyny* (New York: W. W. Norton, 1982)。Heilbrun認為人類文明若要免於毀滅必須在以男性特徵為主的文化中加入女性的質素。Heilbrun用「woman-in-

man」, 「man-in-woman」(xi)來形容人格之本然的(或理想的)構成,此與「剛健不可不柔順,柔順不可不剛健」,意甚相近。Heilbrun在本書中論維吉尼亞·吳爾芙(Virginia Woolf)小說中的「雌雄同體觀」(androgynous vision),頗有見地(頁151~167),或可供吾人論中國小說戲曲中之男女意象者參考。

[148] 俞正燮,《癸巳類稿》,〈貞女說〉,頁495。

[149] 轉引自吳孟復,前引書,頁72。桐城派學者雖然在禮教問題上相當保守,但在政治問題上不必然保守。實際上,在十九世紀中葉桐城學者走經世致用的路子,與曾國藩關係十分密切;到了清末,桐城派又與實務派關係密切,於新式教育的引進貢獻尤大。

[150] 參看陳東原,《中國婦女生活史》,頁44~45。

[151] 關於清朝旌表貞節,可參看陳青鳳,〈清朝の婦女旌表制度について—節婦、烈婦を中心に〉,《九州大學東洋史論集》一六(一九八八:一),頁101~131。

[152] 《大清世宗憲皇帝實錄》,六七:三b~四a。關於「節婦」、「烈婦」的分別,雍正諭曰:「婦人從一之義,醮而不改,乃天下之正道,而其間節婦烈婦,亦有不同者。烈婦以死殉夫,慷慨相從於地下,固爲人所難能,然烈婦難而節婦尤難。蓋從死者取決於一時,而守貞者必歷夫永久。從死者致命而遂己,守貞者備嘗夫艱難。」(三b~四a)《實錄》所引之雍正帝諭旨有所省略,若只看《實錄》定會以爲雍正帝遂不准旌表孝子李盛山之割股孝行。然光緒十二年編,《欽定大清會典事例》所引同一諭旨較完全(見卷四〇三,〈禮部·風教〉旌表節孝條),據之

則知雍正帝實際上准予旌表。諭曰:「……部議以割肝乃小民經生愚孝,向無旌表之例,應不准行。朕念割肝療疾,事雖不經,而其迫切救母之心,實屬難得,深可憐憫,已加恩准其旌表矣。」世宗接著才長篇大論訓諭極端道德之不當。《實錄》略去「加恩准其旌表」一段,只引訓斥之言,易生誤解。於此可知剪裁過的材料不儘可靠。

[153] 關於清朝皇帝對割股、殉夫以及「貞女」志行的「加恩旌表」,可參看曾鐵忱,〈清代之旌表制度〉,收在前引《婦女風俗考》,頁554~565。又鮑家麟認爲,「貞女」之正式受旌表是咸豐以來的事,見Chia-lin Pao Tao, "Chaste Widows and Institutions to Support Them in Late-Ch'ing China," in *Asia Major*, Third Series, Vol. 4, Part 1, 1991, pp. 102-106.

[154] 丁紹儀,《聽秋聲館詞話》(收在台北廣文書局印行,《詞話叢編》,八)三:五b。蔡步仙(捷)爲沈孝女所填〈滿江紅〉云:「有限春暉,卻不道、陰晴莫測。更聽得、巫醫耳語,參苓力竭。辯地誓將遺體代,呼天暗把鑪香爇。掣金刀、良藥腕間尋,他何恤。冀挽住,西山日。早流盡、襟前血。奈絲堪重續,玉偏(偏?)易折。午夜驚回雙豎夢,一絲喘斷三更月。謝夫君、莫怨暫歸寧,成長別。」從詞中可知沈女是歸寧時爲母親割肱而致死。值得注意的是,割股似乎也雜有迷信的成份,所謂「聽得巫醫耳語」是也。

[155] 見蕭穆,《敬孚類稿》(合肥:黃山書社,一九九二年),〈孝烈丁安人傳附記〉,卷十三,頁375。

[156] 見Susan Mann, "Widows in the Kinship, Class, and

Community Structures of Qing Dynasty China," in *Journal of Asian Studies* (February 1987) 46: 1, p. 51。Susan Mann在這篇論文裡有些不錯的見解，例如認為家族、社區以及國家維護寡婦名節對婦女免於性侵擾有實際的保護作用，尤其是對下階層女性而言（頁49）。吾人若參看《會典》當能了解清代法律確實處處保障寡婦守寡的權利，雙方之祖父母、父母都得尊重寡婦的意願。若說在這個問題上，寡婦有超乎父權的絕對權利，似不為過。（見光緒十二年編，《欽定大清會典事例》，卷七五六，〈刑部·戶律婚姻〉「居喪嫁娶」條。）

[157] 此一現象英國學者Mark Elvin稱為「a "democratization" of virtue」。見氏著"Female Virtue and the State in China," *Past and Present* 104 (August 1984), p. 114。「Democratization」在此指由上而下的「普及化」(popularization)，不是政治義的「民主化」。因易生歧義，特釋之。又，梁其姿在其關於清代清節堂之研究中亦認為守貞觀念在清代已深入下層社會，見Angela Ki Che Leung, "To Chasten the Society: The Development of Widow Homes in the Ch'ing, 1773~1911," in *Family Process and Political Process* (Taipei, 1992), pp. 418, 443, 447。梁文指出清節堂係道德理想（貞潔至上）與社會現實（下層婦女守寡有實際困難）之衝突下的產物（頁421~430）。

[158] 由於俞正燮、李汝珍、袁枚這些在婦女問題上有相當進步之思想的學者文人頗受西方清史學者重視，遂造成一印象，以為這些進步看法足以代表上層社會的倫理觀。例

如，Mann在前引文中寫道：“... another telling comment on the class differences embedded in the discourse of chaste widows comes from the upper class itself—from the *critiques* of traditional norms governing marriage and the family, and female sexuality as well... These critiques became stronger throughout the early Qing period, and a clear critical stance emerges in nineteenth-century novels (Ropp 1976, 1981). Upper-class male writers in this period criticized not only foot-binding, but concubinage and widow chastity. They ridiculed the notion that child brides must kill themselves or consign themselves to a life of loneliness and sexual privation in the service of a dead norm from the past.”（頁50）上層社會對貞節問題容或有此種「discourse」（論述），但其代表性堪疑。

[159] 《新唐書》，一九五：五五七八。

[160] 見Ju-k'ang T'ien（田汝康），前引書，pp. 160-161。田汝康指出割股在明代流行於下階層，到了清代，安徽歙縣已有為數不少的生員割股。