

第四章、程頤、朱熹對貞節思想之主張

歷代的思想家中，極少以「貞節」二字作為探討的主題，宋明理學家在闡揚其思想時，卻觸及了相關的論題，因此背負後世婦女守節行為的責任，究竟事實真相如何？深受撻伐的程朱學派在面對「貞節觀」時的主張為何？乃本章所欲探討之重點。程頤、朱熹二人是程朱學派的代表人物，因此貞節觀的溯源問題必須自二人思想著手，才能從中發覺二人對婦女貞節思想之主張，並進而得知程朱二人在宋代對婦女貞節觀所造成的影響。以下將先略述程頤、朱熹二人之生平及思想大要，再針對個別思想中之「人性論」、「天理人欲說」、「道德修養論」……等，進行較深入之說明，期能從中探得程頤、朱熹二人對貞節的看法與態度。

第一節、餓死事極小，失節事極大—探討程頤對貞節思想之主張

一、生平略述

程頤，字正叔，一字正道。學者稱為伊川先生，後世稱小程夫子。湖北黃州黃陂縣人(今湖北省武漢市黃陂縣)，生於宋仁宗明道二年(西元 1033 年)，卒於徽宗大觀元年(西元 1107 年)，享年七十五歲。幼年時即在家學影響下養成了非禮不動的品行；十四歲時與兄程顥同受學於周敦頤；十八歲時，上書仁宗皇帝，請求以生靈為念，黜世俗之論，上書中說：

臣所學者，天下大中之道也，聖人性之為聖人，賢者由之為賢者，堯舜用之為堯舜，仲尼述之為仲尼。其為道也至大，其行之也至易，三代以上，莫不由之。¹

¹ 宋•程頤，〈上仁宗皇帝書〉，收錄於程顥•程頤撰，《二程集》(上)河南程氏文集•卷五，

又說：

道必充於己，而後施以及人，是故道非大成，不苟於用，然亦有不私其身，應時而作者也。出處無常，惟義所在。……所謂不私其身，應時而作者，諸葛亮與臣是也。……如臣者，生逢聖明之主，而天下有危亂之虞，義豈可苟善其身，而不以一言悟陛下哉？²

由此可見，當時他自視甚高，當仁不讓。可是這份上書並未得到朝廷的答覆。而在前一年，程頤在太學讀書時，正逢胡瑗任太學教授，胡瑗以「顏子所好何學」為題，讓學生抒發己見，伊川以周敦頤的思想和自己的學習心得撰寫一篇文章，胡瑗大為讚賞，³立刻授與一份學職給他，同學呂希哲也拜他為師，自此，跟從伊川學習的人日益增加，其思想的發端已略見該文：

聖人之門，其徒三千，獨稱顏子為好學，夫詩書六藝，三千子非不習而通也，然則顏子所獨好者，何學也？學以至聖人之道也。⁴

在政治生涯方面，二程兄弟有截然不同的表現，即使程顥在官場浮沉卅年，伊川卻從未涉入。治平、熙寧年間，伊川卅二到四十五歲時，有大臣多次推薦他入朝為官，他都自以為學不足，不願出仕。至元祐元年（西元 1086 年），入京為崇政殿說書，當時歸於門下者甚多，程頤則以天下為己任，論議政事，褒貶皆無所迴避。年六十七完成《易傳》，為其留世不朽的代表著作。⁵

《宋元學案》嘗謂「二程氣質剛方，文理密察，以峭壁孤峰為體」⁶，

台北：漢京文化事業，1983 年 9 月初版，p. 510。後所引用之版本皆同，故不另作詳注，僅標明作者、書名及頁碼。

² 宋·程頤，《二程集》，〈上仁宗皇帝書〉，p. 511。

³ 在〈顏子所好何學論〉題目下註明：「先生始冠，遊太學，胡安定以是試諸生，得此論，大驚異之，即請相見，遂以先生為學職。」該文收錄於《二程集》（上）河南程氏文集·卷八一雜著，p. 577。

⁴ 程頤，《二程集》（上）河南程氏文集·卷八一雜著，〈顏子所好何學論〉，p. 577。

⁵ 鄭相峰，《依川道德實踐論之理論依據及其展開》，國立台灣大學哲研所碩士論文，1989 年 6 月，p. 8。

⁶ 見《宋元學案》，台北：華世出版，p. 540。

可見程頤之爲人嚴謹、整飭，容貌莊嚴，與其兄程顥待人的寬容隨和不同。

明道猶有謔語，若伊川則無之。……伊川直是謹嚴，坐間無問尊卑長幼，莫不肅然。⁷

此外，程頤在教學上同樣採取嚴格方式，著名的「程門立雪」一事，即可以爲證。即使對皇帝也不稍寬待，「伊川在經筵，已聞上盥漱噴水避蟻。他日，先生進曰：『願陛下推此心以及天下。』」⁸還不只如此，「一日，講罷未退，上忽起憑檻，戲折柳枝。先生進曰：『方春發生，不可無故摧折。』上不悅。」⁹這樣嚴峻的態度，同樣也是程頤爲學的一貫作風，以自身作約束的對象，並用生命承擔，「我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。中庸曰『施諸己而不願，亦勿施於人』，正解此兩句。然此兩句甚難行，故孔子曰『賜也，非爾所及也。』」¹⁰由此可見，程頤對待生命態度的認真。

大體來說，程頤一生嚴以待人、待己的態度，再加上他性格剛直，而其所提出「涵養須用敬，進學則在致知」¹¹的主張，可說是他擇善固執後回歸道德生命的本分後，最深刻的體會。

二、人性論與修養論概說

程頤就學於周敦頤，受其沾溉極深，其師主張「主靜」、「無欲」，程頤則說：「靜則自明也」¹²、「人心，私慾也；道心，正心也。」¹³。然而在人性論、修養論上，程頤受張載的影響較深，其中「變化氣質說」即吸取自張載。他曾說：

氣有善不善，性則無不善也。人之所以不知善者，氣昏而塞之耳。¹⁴

⁷ 楊家駱主編，《宋元學案》上，〈伊川學案〉上，台北：世界書局，1966年2月再版，p. 373。

⁸ 《二程集》，河南程氏外書·卷七（胡氏本拾遺），p. 393。

⁹ 《二程集》，河南程氏遺書·附錄（伊川先生年譜），p. 342

¹⁰ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，p. 219。

¹¹ 楊家駱主編，《宋元學案》上，〈伊川學案〉上，p. 349。

¹² 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八〈劉元承手編〉，p. 185。

¹³ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十九，〈楊遵道錄〉，p. 256。

¹⁴ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿一下，附師說後，p. 274。

由此觀之，其以為善不善乃由於氣之通塞與否而生。

程頤以「生之謂性」為主體，發展出「性善說」與「天命之謂性」的主張：

性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。¹⁵

而天命之謂性的內容即是仁義禮智信：

自性而行，皆善也。聖人因其善也，則為仁義理智信以名之，以其施之不同也，故為五者以別之。¹⁶

可見人性皆善，而性無不善。上智下愚的差別只在氣，又氣之清濁偏正會影響才之善與不善：

又問：「才出於氣否？」曰：「氣清則才善，氣濁則才惡。稟得至清之氣生者為聖人，稟得至濁之氣生者為愚人。如韓愈所言、公都子所問之人是也。然此論生知之聖人。」¹⁷

由此可知，人性包含天所賦予人的天命之性，又受到氣所稟受的氣質之性。前者為本，可謂「性之本」，也就是「性即理」之義。而人的喜怒由何而來？

問：「喜怒出於性否？」曰：「固是。才有生識，便有性，有性便有情。無性安得情？」……問：「性之有喜怒，猶水之有波否？」曰：「然。湛然平靜如鏡者，水之性也。及遇砂石，或地勢不平，便有激湍，或風行其上，便為波濤洶湧。」¹⁸

人性中的不善，其實並非根源的問題，而是受情、氣的影響所致。

程頤的修養論乃是以他的人性論作為依據，他認為人性本善，自堯舜以至於塗人，其理不殊，就是前述之「性即理」，然而人生處處有誘惑，動搖著為善為惡之天秤，欲回歸本性只能依靠不斷學習聖人，並以聖人自期，

¹⁵ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿二（上），p. 292。

¹⁶ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿五，p. 318。

¹⁷ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿二（上），p. 291~292。

¹⁸ 《二程集》，〈河南程氏遺書〉卷十八，p. 204。

達成目標的方法便是在日常生活上作道德修養的工夫。

程頤的道德修養工夫落實在「心」之上，除心要時時警醒、涵養本性以外，更要由心氣之靈所發的知，做到格物致知。簡而言之，就是「涵養須用敬，進學在致知」。

（一）涵養須用敬

首先，論「敬」的工夫。程頤以為「敬」，消極的工夫在「閑邪」，積極的工夫在「主一」。¹⁹閑邪就是不使邪惡入侵的工夫：

閑邪存誠，閑邪則誠自存。如人有室，垣牆不修，不能防寇，寇從東來，逐之則復有自西入，逐得一人，一人復至。不如修其垣牆，則寇自不至，故欲閑邪也。²⁰

可見，閑邪的工夫在消極的防止惡念的侵入。然則實際的表現為何？則在使心不邪曲：

閑邪更著甚工夫？但惟是動容貌，整思慮，則自然生敬。²¹

閑邪則誠自存，而閑其邪者，乃在於言語、飲食、進退，與人交接之際而已矣。²²

心若能時時警醒，則惡念自然不生不入。也就是若能主一存誠，則無所謂邪可閑了，故主一與閑邪可說是一體兩面：

敬是閑邪之道。閑邪、存其誠，雖是兩事，然亦只是一事。閑邪則誠自存矣。天下有一個善，一個惡。去善即是惡，去惡即是善。譬如門，不出便入，豈出入外更別有一事也。²³

所以，心若能主一存誠，那麼敬的工夫落實到底，邪念惡念則不可得而入

¹⁹ 張德麟，《程伊川心性學之研究》，私立中國文化大學中文所博士論文，1994年6月，p.126。

²⁰ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，p.169。

²¹ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，p.149。

²² 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿五，〈暢潛道錄〉，p.317-318。

²³ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，p.185。

了。

「主一」就是專心致志的工夫，「所謂敬者，主一之謂敬」²⁴；「所謂一者，無適之謂一。且欲涵泳主一之義，一則無二三矣」²⁵。也就是在後天的心上下工夫，使心專一不亂，因為心思一亂，在外物的干擾下，則難以心無旁騖，容易為外物所誘引而失去天性了：

如何一者，無他，只是整齊嚴肅則心便一。一則自是無非僻之好，此意但涵養久之，則天理自然明。

又曰：

不敢欺、不敢慢，尚不愧於屋漏，皆是敬之事也。但存此涵養，久之天理自然明。²⁶

綜觀前述，程頤的「敬」，不同於佛道家絕情與滅智的主張，涵養用敬乃是格物窮理所得之超脫之理。無怪乎朱熹讚譽：「程先生所以有功於後學者，最是『敬』之一字有力。」²⁷

（二）進學在致知

程頤曾借孟子之語來解釋自己的修養論。曰：

敬只是涵養一事，必有事焉，須當集義。只知用敬，卻事都無事也。²⁸

首先，探討程頤在「致知」上的體會。他曾說：

知者吾之所固有，然不致則不能得之，而致知必有道，故曰「致知在格物」。²⁹

²⁴ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，p. 169。

²⁵ 同前註。

²⁶ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，p. 169。

²⁷ 朱熹，《朱子語類》卷十二，〈學六·持守〉，p. 371。

²⁸ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 206。

²⁹ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿五，〈暢潛道錄〉，p. 316。

並說：

致知在格物，非由外鑠我也，我固有之也。³⁰

值得注意的是這樣的格物卻不決定於物，因為心所知是德性之知，而「德性之知，不假聞見」³¹，程頤認為致知又關聯著格物：

致知，盡知也，窮理格物便是致知。³²

又：

今人欲致知，須要格物。³³

「格」的定義是：

格，至也。如「祖考來格」之格。³⁴

格，至也，言窮至物理也。³⁵

而「物」的定義則是：

物則事也，凡事上窮極其理，則無不通。³⁶

天下物皆可以理照，有物必也則，一物須有一理。³⁷

凡眼前無非是物，物物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至於君臣父子間皆是理。³⁸

由以上說明可知，程頤所說的「格物」，便是至於一切具體之存在與一切事

³⁰ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿五，〈暢潛道錄〉，p. 316。

³¹ 同上注。

³² 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，〈入關語錄〉，p. 171。

³³ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十七，p. 181。

³⁴ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 188。

³⁵ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿二上，〈伊川雜錄〉，p. 277。

³⁶ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，〈入關語錄〉，p. 143。

³⁷ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 193。

³⁸ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十九，〈楊遵道錄〉，p. 247。

物的意義。又每一物都有其理，所以格物就是要「窮」究這些事物之「理」：

格猶窮也，物猶理也。猶曰窮其理而已矣。窮其理，然後足以致之，不窮則不能致也。³⁹

因此，格物就是「致」心氣靈明之「知」以「窮」究事物之「理」，而所窮的是物與事的存在之理：

窮至於物理，則漸久後天下之物皆能窮，只是一理。⁴⁰

物我一理。⁴¹

如此，便能將格物窮理的目的推至一超越所以然的地位。⁴²

而格物又需要累積的功夫，累積久了自然能窮盡天下萬物之理。他說：

或問：格物須物物格之，還只格一物而萬理皆知？曰：怎生便會該通？若只格一物便通眾理，雖顏子亦不敢如此道。須是今日格一件，明日又格一件，積習既多，然後脫然自有貫通處。⁴³

也就是不只格一物，但也不須格盡天下之物，由此可見，程頤的功夫是一種漸磨的功夫，也可看出其漸教的個性。⁴⁴故此，任何人只要不斷地格物，累積涵養，終究會豁然開朗、脫然有悟，領會到通貫萬物之「理」。

大體來說，程頤的修養功夫著重在「涵養須用敬，進學在致知」上。涵養用敬是指人用主一直內的功夫涵養人的「敬心」，使心能久了自然如天成一般的境界；進學致知則指人須推此心知之明以即物而窮其存在之理。這樣的思想後來被朱熹繼承，並發揚光大成爲中國思想史上的一大重要派別。

³⁹ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿五，〈暢潛道錄〉，p. 316。

⁴⁰ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，〈入關語錄〉，p. 144。

⁴¹ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 193。

⁴² 張德麟，〈程伊川的修養論〉，收錄於《人文學報》，p. 23。

⁴³ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 188。

⁴⁴ 張德麟，〈程伊川的修養論〉，收錄於《人文學報》，p. 26。

三、道德實踐中的貞節觀

(一) 道德實踐論

程頤之道德實踐論與其人性論及修養論有關，而又著重在「天理」、「人欲」說之中。天理是指靜而無不善的「性之本」及「天命之性」；而人欲就是感於外物而生的各種欲望。而人若想體會天理達到聖人的境界，就應當要做到「存天理去人欲」的道德修養功夫。⁴⁵程頤以為「養心莫善於寡欲，不欲則不惑。」⁴⁶要求人們時時刻刻都要使自己行為符合禮節，就算是祭祀時，也應當遵守：

祭祀須別男女之分。生既不可雜坐，祭豈可雜坐？⁴⁷

這是程頤男女之防的嚴格主張，也是自古以來皆然的標準。而平時生活中，更是不可怠慢，行住坐臥都必須嚴謹，心才能不紛擾：

問：「人之燕居，形體怠惰，心不慢，可否？」曰：「安有箕踞而心不慢者？」⁴⁸

可見其嚴謹態度。在情緒管理上，有人閱讀《詩經·關雎》後提問：

問：「〈關雎〉樂而不淫，哀而不傷，何謂也？」曰：「大凡樂必失之淫，哀必失之傷，淫傷則入於邪矣。」⁴⁹

不難發現這樣的生活，喜怒哀樂都十分符合程頤自己的中和原則。究竟嚴守節度有何重要，程頤則從歷史的角度分析：

秦以暴虐，焚詩、書而亡。漢興，鑑其弊，必尚寬德崇經術之士，故儒者多。儒者多，雖未知聖人之學，然宗經師古，識義理者眾，故王

⁴⁵ 鄭相峰，《伊川道德實踐論之理論依據極其開展》，國立台灣大學哲學研究所碩士論文，1989年6月，p. 67。

⁴⁶ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十五，p. 145。

⁴⁷ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十七，p. 180。

⁴⁸ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 190。

⁴⁹ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 229。

莽之亂，多守節之士。世祖繼起，不得不褒尚名節，故東漢之士多名節。知名節而不之節之以禮，遂至於苦節，故當時名節之士，有視死如歸者。苦節既極，故魏、晉之士變而為曠蕩，尚浮虛而亡禮法。禮法既亡，與夷狄無異，故五胡亂華。夷狄之亂已甚，必有英雄出而平之，故隋、唐混一天下。隋不可謂有天下，第能驅除爾。唐有天下，如貞觀、開元間，雖號治平，然亦有夷狄之風，三綱不正，無父子君臣夫婦，其原始於太宗也。故其後世子弟，皆不可使。……君不君，臣不臣，故藩鎮不賓，權臣跋扈，陵夷有五代之亂。⁵⁰

在這番推論下，天下之亂皆起因於人們的節操問題，可說是將個人修養推崇到極重要的地位。無怪乎程頤以如此嚴肅的態度對待自己及他人的人生。

程頤以為人們若一味追求慾望，則必定會引起天下大亂和無窮盡的爭奪，因此，為了防止社會動亂，這些「欲」便應當受到「禮」的約束，太過度的私慾會危害天理，極度強調無欲的人生又淪為唱高調，因此自我的修養很重要，一旦心能夠主宰，則不會受外物所惑，沒有了慾望的追求，比較與爭奪之心自然消失。

（二）論夫妻關係

修身而後齊家，但家中若有「不賢」之妻，則會妨礙道德修養，因此程頤認為應當將此「不賢」之妻逐出家門，以維持個人修為：

問：「妻可出乎？」曰：「妻不賢，出之何害？如子思亦嘗出妻。今世俗乃以出妻為醜行，遂不敢為，古人不如此。妻有不善，便當出也。只為今人將此作一件大事，隱忍不敢發，或有隱惡，為其陰持之，以至縱恣，養成不善，豈不害事？人修身刑家最急，才修身便到刑家上也。」⁵¹

在這段對話中只見對不賢之「妻」作出處置，卻不見程頤談到關於不賢的「丈夫」該如何處置，這是值得玩味的性別問題。

不過程頤卻也表示丈夫不該在彰顯家中醜事後再出妻，因為這樣代表

⁵⁰ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 236。

⁵¹ 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 243。

丈夫處事的方法不當，對妻子的再嫁也會產生問題，可見此時的程頤是肯定「出妻令其可嫁」的作法，而這個觀點在其貞節觀中十分值得注意。此外，在婚姻關係中，程頤也強調妻以夫為天的觀念，女子一旦嫁到夫家，便應一切以夫家為重，謹守身為夫家一份子之禮節：

問：「女既嫁而為父母服三年，可乎？」曰：「不可。既歸夫家，事佗舅姑，安得伸己之私？」⁵²

就算是為自己父母服喪期三年，程頤都認為屬於一己之私而不當為。程頤曾說：

禮儀三百，威儀三千，非絕民之欲，而強人以不能也。所以防其欲，戒其侈，尚使之入道也。⁵³

這許許多多的禮節，目的不在滅絕人的慾望，而在於自我提醒。其實程頤十分傾向於「男尊女卑」的觀念，他說：

〈恒〉，長男在長女之上，男尊女卑，夫婦居室之常道也。論交感之情，則少為親切；論尊卑之序，則長當謹正。⁵⁴

又說：

男女有尊卑之序，夫婦有倡隨之理，此常理也。如〈恒〉是也。苟不由常正之道，徇情肆欲，惟說是動，則夫婦瀆亂，男牽欲而失其剛，婦狃說而忘其順。如〈歸妹〉之乘剛是也。所以凶，無所往而利也。

⁵⁵

程頤承繼著中國傳統男尊女卑的觀念，且視其為常理，在夫妻關係中，維持和諧安定的相處模式就是婦女應當聽從男子的意見：

〈恒〉，常也，男上女下，巽順而動，陰陽皆相應，是男女居室夫婦倡隨之常道。……物之隨動，莫如水。男動於上而女從之，嫁歸從男

⁵² 《二程集》，河南程氏遺書·卷十八，〈劉元承手編〉，p. 245。

⁵³ 《二程集》，河南程氏遺書·卷廿五，〈暢潛道錄〉，p. 323。

⁵⁴ 《二程集》，周易程氏傳·卷三，〈恒〉，p. 860。

⁵⁵ 《二程集》，周易程氏傳·卷四，〈歸妹〉，p. 979。

之象。⁵⁶

基本上，宋代多數的士大夫，仍多承襲西漢以來的陰陽學說或男尊女卑的觀念，用以陳述個人的性別意識。⁵⁷程頤在當時這樣一個男尊女卑的社會氛圍中，或許沒有辦法意識到在現實社會中是有經濟因素存在的，⁵⁸所以才如此強調這項「常理」。

一直以來，攻擊理學的人，都以程朱作為推翻之對象，其中更是以程頤所說的一句話作為「禮教吃人」的代表：

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。⁵⁹

程頤以為孀婦再嫁是失節的問題，而婦人之失節等同於丈夫之失節。因此，這句話根本的重點仍在士人之「氣節」，只是在被追根究柢時說出這句話，至於男子是否可以再娶的問題，程頤曾言：

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，自有嬪妃可以供祀禮，所以不許再娶也。⁶⁰

由此可見，程頤譴責的對象，不單只針對寡婦本人，同樣也對當時的士大夫提出這項主張。他以為夫妻關係應當屬於「終身夫婦」的契約，婦女死後，丈夫是不能再娶的，否則就不合於「禮」。⁶¹至於在規定「自大夫以下，

⁵⁶ 同上註，p. 978。

⁵⁷ 徐秀芳，《宋代士族婦女的婚姻生活—以人際關係為中心》，第一章〈試論宋代士大夫的婦德觀〉，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，2001年6月，p. 4。

⁵⁸ 潘富恩、徐余慶著，《程頤程頤理學思想研究》第七章，〈二程的倫理學說與修養論〉，作者在該章節中表示：「男尊女卑之說由來已久，以男性為主體的自給自足的自然經濟結構，是夫權得以存在的經濟基礎。二程不可能正確認識造成男尊女卑的社會原因。」，上海：復旦大學出版社，1988年11月初版，p. 389。

⁵⁹ 《二程集》（上），〈河南程氏遺書〉卷廿二下，附雜錄後，p. 301。

⁶⁰ 《二程集》，〈河南程氏遺書〉卷廿二下，p. 302。

⁶¹ 潘富恩、徐余慶著，《程頤程頤理學思想研究》第七章，〈二程的倫理學說與修養論〉，p. 395。

有不得已再娶者」⁶²，對男子較女子寬鬆的問題，應當仍是當時男尊女卑觀念的影響。由於在程頤「餓死事小，失節事大」的說明文字中，上下文並不詳盡，因此究竟何以程頤如此譬喻？一說為其亟欲彰顯失節乃重要之大事；另說為程頤原本之思想即以婦女餓死本是小事。但細究其本，在程頤流傳下來的文字中，除了這段文字，並未再出現希望婦女以性命換取貞節的說法，多所強調的不外是自身修養的要點而已。誠如程頤對人性或操守上的要求，其實不是特別針對婦女而提出的思想，乃是對所有人的呼籲，尤其是當時的士大夫階層，希望人們能引以為戒，自我期許，以通往道德無瑕的人生道路，才能進而為社會帶來希望與光明。

若究其實，程頤並不是第一個說出「餓死事小」的人，早在真宗初年，大臣謝泌的寡妻在拒絕再嫁時就有類似的話：

兒以賤婦人，得歸隱居賢者之門已幸矣，忍去而使謝世無後乎？寧貧以養其子，雖餓死亦命也。⁶³

可見早在程頤之前，就有這種思想出現。而「餓死事極小，失節事極大」⁶⁴這句程頤為對寡婦再嫁所提出的言論，成為被後人撻伐的關鍵，本節推究其思想源流後，發現這些思想主張與個人性格與人格特質有關，而程頤是一位嚴以律己的學者，在人性論的處理上自然趨向嚴格的態度。然而除了這句話之外，並未在其他的論述中提及專門針對婦女應當守節的激烈言論，因此大體而言，程頤的貞節觀乃對士人的道德修養所提出，由於宋代初期受五代餘風的影響，對氣節操守較不重視，所以他才會對此問題特別關切。嚴格來說，程頤對婦女的要求並不能專只針對「餓死事極小，失節事極大」來看，畢竟如此的斷章取義，的確對宋代理學家有所不公，史料

⁶² 同註 50。

⁶³ 元·脫脫著，《宋史》卷四六〇，〈列女傳·謝泌妻侯氏〉，台北：鼎文書局，1980年元月初版，p. 3630。

⁶⁴ 《二程集》（上），〈河南程氏遺書〉卷廿二下，附雜錄後，p. 301。

中也明確記載著程頤自家都有婦女再嫁的情形，⁶⁵若程頤十分堅決對所有寡婦都應秉持守節較生命更重要的原則，那麼以程頤自我要求的嚴格程度來說，當不至於有不同對象產生不同標準的情況發生。再者，宋代當時寡婦再嫁、公主再嫁情況也有，⁶⁶可見宋代婦女當時並未將程頤的這兩句話奉為金科玉律。至於明、清之際產生大量節婦、烈女，甚或採取更激烈行爲以示守節的行爲，當是程頤在說這兩句話的當下所始料未及之事。

⁶⁵ 程家曾有兩位婦女再嫁。一次在《二程集》，河南程氏文集·卷十二，〈先公太中家傳〉：「伯母劉氏寡居，公奉養甚至。其女之夫死，公迎從女兄以歸，教養其子，均於子姪。既而女兄之女又寡，公懼女兄之悲思，又娶甥女以歸，嫁之。時小官祿薄，克己為義，人以為難。」p. 651。另一次在《二程集》，河南程氏外書·卷十一，〈時氏本拾遺〉：「章氏之子與明道之子，王氏婿也。明道子死，章納其婦。先生（程頤）曰：『豈有生為親友，死娶其婦者？』他日，王氏來餽送，一皆謝遣。章來欲見其子，先生（程頤）曰：『母子無絕道，然君乃其父之罪人也。』」p. 413。

⁶⁶ 張邦煒，〈宋代婦女的再嫁問題和社會地位〉，收於《中國婦女史論集》第三集，台北：稻鄉出版社，1993年3月。該文中指出：「就整個社會而論，宋代婦女再嫁者不是極少，而是較多。」，p. 62-63。

第二節、存天理滅人欲—探討朱熹對貞節思想之看法

一、生平思想略述

朱熹，字元晦，一字仲晦，號晦庵，祖籍在徽州婺源縣（今江西省婺源縣），出生於父親仕宦之福建南劍州尤溪縣（今福建省尤溪縣）。生於宋高宗建炎四年（西元 1130 年），卒於宋寧宗慶元六年（西元 1200 年），享年七十一歲。紹興十三年（西元 1143 年）其父朱松（西元 1097~西元 1143 年）過世，奉父親之遺命遷居建州崇安縣（今福建省崇安縣），向胡憲、劉勉之、劉子翬三人學習。於十九歲那年進士及第，一生大多居住在今福建省建陽縣一帶，從事講學與學術研究工作，是南宋著名的思想家、教育家。其學問廣博，所學遍及哲學、經學、史學、文學及教育等多項領域，可說是多元發展的學者。全祖望曾說：「致廣大，極精微，綜羅百代矣。」⁶⁷評價極高。在著作方面，朱熹著作宏富，多達七十餘部，四百六十餘卷，其講學語錄由門人黎靖德編輯成《朱子語類》一書，詩、文等則由其子朱在等人輯為《晦庵先生朱文公文集》。

然而在仕途上，朱熹的政治生涯並不順遂。朱熹自紹興十八年（西元 1148 年）及第，至慶元五年（西元 1199 年）致仕，經歷高宗、孝宗、光宗、寧宗四朝。雖認真盡職，仕途卻極坎坷，在五十二年的政治生涯中，實際擔任官職的時間只有七年多，且任職的多是地方官，其他大多數時間是擔任祠官，具統計多達廿次。⁶⁸紹熙五年（西元 1194 年）十月，朱熹奉詔入朝，擔任煥章閣待制，兼任寧宗皇帝的侍講，同年閏十月因論劾韓侂胄，被寧宗罷免，結束了短短四十六天在朝的日子。⁶⁹

⁶⁷ 楊家駱主編，《宋元學案》中，〈晦翁學案〉上，台北：世界書局，1966 年 2 月再版，p. 846。

⁶⁸ 朱熹一生前後奏請派為祠官廿次，被派為監督主管道教六宮觀十一次，前後廿二年七個月。朱熹詳細單祠官的情形可參考陳榮捷《朱學論集》〈朱子固窮〉一文。台北：台灣學生書局，1988 年再版。P. 207-213。

⁶⁹ 參考黃榦《勉齋集》卷卅六，〈朝奉大夫文華閣待制贈寶謨閣直學士通議大夫諡文朱先生行狀〉，景印文淵閣四庫全書，P. 12。

雖然朱熹晚年捲入慶元黨禁，學說被指為「偽學」，所幸在朱熹身後，其學術成就即備受肯定。宋理宗淳祐元年（西元 1141 年）詔令接受道學為國家正統學說；而元代更自皇慶二年（西元 1313 年）起，詔令科舉考試命題的各種詮釋即以朱熹《四書章句集注》為主；明代則有以朱學為中心所編纂的《性理大全》；清代亦有以朱學為正統思想編纂而成的《性理精義》。

因朱熹長期在福建地區講學，傳統上稱他所創立的學派為「閩學」。閩學以孔孟思想為主幹，兼取釋、道，尤其是禪宗和華嚴宗的學說，廣泛的綜合各家思想，再輔以宋代周敦頤、邵雍、張載、二程等人之思想，成就了集理學大成的思想體系，在當時與陸九淵（1139~1193 年）的心學體系兩相對峙，而心學、理學激烈的論戰後，將傳統儒學推向一全新視野，不僅深深影響明清時期的統治思想，更廣泛影響至亞洲朝鮮、日本等國家。最值得一提的是，朱熹一生從事教育工作，所樹立的道德典範，與提倡之道德思想，影響中國傳統文化可說十分廣大深遠。⁷⁰

二、道德思想根源之探討

朱熹的父親朱松早年擅長於詩文，廿七、八歲時聞河南二程言論後，始從事致知誠意之學。⁷¹因此，思想亦部分承襲二程思想，在靖康之變（西元 1126 年）後，更大力提倡君臣大義，希冀藉由明人倫、厲風俗來安定政權。朱松曾言：

聞之孟子曰：學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。自頃國家多故，士大夫處於成敗之間，大抵皆有自恕苟生之心，而關於伏節死難之義，風節陵夷，俗化衰替，則國家從之。是以斯民

⁷⁰ 黃俊傑曾說：「如純就哲學立場來說，朱子注孔孟頗多違失先秦孔孟學說宗旨。但就歷史的角度來看，則從朱子注孟子違失之處，正可以看出他的宋儒立場及其哲學新見，在思想史上極具意義。」參見黃俊傑，〈舊學新知百貫通—從朱熹《孟子集注》看中國學術史上的注疏傳統〉，收入《中國文化新論·浩瀚的學海》，台北：聯經，p. 207。筆者以為，姑且不論朱熹著作的觀點是否違逆孔孟學說，朱熹一生從事教育工作，整理儒家經典，始孔孟思想仿若獲得新生，這項成就是無人能望其項背的。

⁷¹ 朱松曾自述：「行年二十七、八，聞河南二程先生之餘論，皆聖賢未發之奧，始捐舊習，祛除其心，以從事於致知誠意之學。」見朱松，《韋齋集》（四部叢刊廣編）卷七，〈上趙丞相劄〉，p. 16。

尊君親上之意，亦有所不至，而其為亂也輕，人倫之不明，為禍蓋亦博矣。然則設為庠序，育天下之材，而摩厲之以德義，崇獎其志行之有恥者，以明示好惡，使父子君臣之倫大明於天下，亦今日之所不宜後也。⁷²

所謂教化，其最終目的在維持父子君臣大義，凝聚社會力量，長保國家安定。朱熹的諸多道德思想，實多受其父之影響。朱熹在承其轉益多師的家學後，又稟承其父遺命，從學於父執胡憲、劉勉之，劉子翬三先生之門，後再師事其父的同門友人李侗。⁷³

朱熹在見到李侗後，思想逐漸由佛老轉向儒家，改變了朱熹原本佛家的思想，轉而追求儒家的修己治人之道。

……後赴同安任，時年二十四五矣，始見李先生。……李先生為人簡重，卻是不甚會說，只教看聖賢言語。某遂將那禪來權倚閣起。意中道禪亦自在，且將聖人書來讀。讀來讀去，一日復一日，覺得聖賢言語漸漸有味。卻回頭看釋氏之說，漸漸破綻罅漏百出。⁷⁴

大抵說來，朱熹之學受父親影響，與二程之學有淵源，但因早年思想傾向佛家，直至師事李侗後，才逐漸形成自己的一套以儒家為主流的道德教化思想。

說到朱熹道德之思想，則必須提及其心性論與理氣論。若能貫通上述思想，對朱熹之道德思想以至於貞節觀，自然能了然於胸。

朱熹認為「太極」(理)⁷⁵內在於萬物之中，是萬物生成的根本原則，

⁷² 朱松，《韋齋集》卷七，〈論時事劄子〉八，p. 13。

⁷³ 朱熹之父朱松嘗師事楊時門人蕭顛、羅從彥，以傳河洛之學，得古聖賢不傳之遺意。此說根據董師金裕之《宋儒風範》，第十五章〈宋學的雙壁—朱熹與陸九淵〉，台北：東大圖書，1979年10月初版，p. 76。

⁷⁴ 朱熹，《朱子語類》卷一〇四，〈朱子一•自論為學功夫〉，收錄於《朱子全書》，朱傑人、嚴傳之、劉永翔主編，上海：上海古籍出版社，2002年12月初版，共廿七冊，其中《朱子語類》為第十四~十八冊，以下所引皆出自此版本，不另作詳注，僅標示書籍、篇名與頁碼，p. 3438。

⁷⁵ 朱熹曾言：「太極只是天地萬物之理。」又說：「未有天地之先，畢竟也只是個理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了。有理，便有氣流行，發育萬物。」見《朱子語類》卷一，〈理氣上，太極天上〉，p. 113及p. 114。

也是極好至善的道理：

太極只是個極好至善底道理。人人有一太極，物物有一太極。周子所謂太極，是天地人物萬善至好底表德。⁷⁶

太極（理）不僅是萬物生成之理，也是人們的道德標準，因此，「理」貫穿天地與人生，朱熹以為它是事物的規律，也是道德的準則。⁷⁷此外，他也承繼了程頤「性即理」的觀念，主張人性中具有先天善的本質。藉此，他說明了人倫綱常也是天理所賦予的本性：

所謂萬物皆在我者，便只是君臣本來有義，父子本來有親，夫婦本來有別之類，皆是本來在我者。⁷⁸

這樣的主張大抵繼承孟子性善說，以為人之道德乃先天存有，強調道德的自覺：

性者，人所秉於天以生之理也，渾然至善，未嘗有惡。…孟子與世子言。每每道性善，而必稱堯舜以實之，欲其知人亦不假外求，聖人可學而至。⁷⁹

又說：

性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也。以理言之，則仁義禮智之秉，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。

80

⁷⁶ 見《朱子語類》卷九四，〈周子之書·太極圖〉，p. 3122。

⁷⁷ 《朱子語類》卷四，〈性理一·人物之性氣質之性〉：「為仁義，為禮智者，此理也。」p. 186。又：「蓋性中所有道理，只是仁義禮智，便是實理。」p. 192。

⁷⁸ 《朱子語類》卷六〇，〈孟子十·盡心上〉，p. 1951。

⁷⁹ 《孟子集注·滕文公為世子》

⁸⁰ 《孟子集注·告子曰生之謂性》

朱熹將仁義禮智看作人性固有的天賦之理，⁸¹贊同「人性本善」，符合孟子「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」⁸²的性善論。⁸³

但朱熹對孟子的性善論提出了修正主張，認為孟子缺乏了性善論的根源探討：

孟子說性善，但說的本原處，下面卻不曾說得氣質之性……若不論那氣，這道理便不周匝，所以不備。⁸⁴

由於孟子未交代性善的來源和根據，人類道德行爲的最高準則便無從探索，行爲只能訴諸良心，如此是否會流於自由心證，或事實真理不明則有待商榷。

朱熹發現若一味以人性本善的觀點來看，人世間「惡」的成因是無法解釋的缺口。於是延續張載、二程氣質之性的觀點，解釋人性中惡的來源，一方面如上所述修正了孟子性善論，再則說明固然「理」與「氣」之合，乃有萬物之生，⁸⁵但理的純善，受所稟氣質的昏明厚薄而產生偏差，造成本性受到矇蔽，進而影響善性的表現：

天命之性，本未嘗偏。但氣質所稟卻有偏處，氣有昏明厚薄之不同。然仁義理智，亦無關一之理。……卻看你稟得氣如何，然此理卻只是善，既是理，如何得惡？所謂惡者，卻是氣也。⁸⁶

又說：

天地間只是一個道理，性便是理。人之所以有善有不善，只緣氣質之

⁸¹ 《朱子語類》卷五，〈性理二•性情心意等名義〉：「仁義禮智是性之體，性中只有仁義禮智。」p. 227。

⁸² 《十三經注疏 8 論語•孝經•爾雅•孟子》，文引其中《孟子•告子上》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷，p. 195。

⁸³ 《朱子語類》卷九十五，〈程子之書一〉：「極本窮源而論之，則性未嘗不善也。」p. 3107。

⁸⁴ 見《朱子語類》卷四，〈性理一•人物之性氣質之性〉，p. 200。

⁸⁵ 「人之所以生，理與氣合而已。」見《朱子語類》卷四，〈性理一•人物之性氣質之性〉，p. 65。

⁸⁶ 《朱子語類》卷四，〈性理一•人物之性氣質之性〉，p. 193。

稟各有清濁。⁸⁷

綜觀朱熹的道德思想，乃由心性論加以延伸，自天理天命貫通至人性，指出人人皆稟有天理，具有仁義禮智的善性，天生就應當遵循人倫之原則。但人之善性時而受氣稟之拘限，而出現種種惡行：

人心本明，只被物事在上蓋蔽了，不曾得露頭面，故燭理難。且徹了蓋蔽底事，待他自出來行兩匝看。他既喚做心，自然知得是非善惡。

88

因此，朱熹主張人應該發揮心的靈明作用，以知善知惡，並輔以道問學的工夫，透過進而不已的工夫，來變化氣質，以努力掌握微妙之道心，用強烈的道德意識主宰人心，才能為善去惡，不被物欲所陷溺，恢復原本清明的本性。

三、從「天理人欲」說看貞節思想

（一）天理人欲

朱熹以為人所以講求道德，是希望能成為堯舜，這不單純只求自我修養的提升、明心見性而已，而是期待能達到「博施群生，道濟天下」的境界。也可以說他所提倡的道德思想是為了齊家、治國、平天下作準備，是以天理為最高的道德原則，但天理容易受到人欲的蒙蔽，所以主張「存天理，去人欲」。

朱熹的存天理去人欲思想，大體承繼二程，然較之不僅更為擴大，亦較精細入微。⁸⁹人欲和天理的關係接近於人心和道心的關係。⁹⁰朱熹曾提出「人心不即是人欲」的說法：

⁸⁷ 《朱子語類》卷四，〈性理一•人物之性氣質之性〉，p. 196。

⁸⁸ 《朱子語類》卷五，〈性理二•性情心意等名義〉，p. 223。

⁸⁹ 陳榮捷，《朱子新探索》，〈朱子論天理人欲〉，台北：台灣學生書局，1988年4月初版，p. 257。

⁹⁰ 姜廣輝：「人心只見得形氣之私，道心卻見得義理之公，所以人心與道心的關係接近於私與公、人欲與天理的關係。」見姜氏，〈論朱熹集大成的心性學說〉，收錄於《漢學研究》第十一卷第一期，1993年6月，p. 35。

人心不全是人欲，若全是人欲，則直是喪亂，豈止危而已哉！⁹¹

將「人欲」全然看作是惡的、不好的。不過他也曾指出：

問：「人心惟危」，程子曰：「人心，人欲也。恐未便是人欲。」曰：「人欲也未便是不好，謂之危者，危險，欲墮未墮之間。」⁹²

這樣的說法稍嫌籠統，既然天理、人欲是一消一長的緊張關係，⁹³究竟其中的分別點何在，令人不解。於是朱熹解釋：

飲食者，天理也，要求美味，人欲也。⁹⁴

由此可見，朱熹對於一般人的飲食男女之欲求並未完全禁止，畢竟仍是人類維持生存和繁衍的必要需求。⁹⁵朱熹所反對的是「追求美味」，也就是追求如飲酒、財貨、聲色等物欲的滿足，因為物欲的誘引，使人失去了靈明的本性，所可能造成的禍亂傷害，是不可預測的：

人心本明，天理素具，但為物欲所昏，利害所蔽，故小則傷恩害義，大則滅天亂倫而不可救。假如或好飲酒，或好貨財，或好聲色，或好便安，如此之類，皆物欲也。清明之地，物欲昏之，則父或忘其為慈，子或忘其為孝……父子之情壞而禍亂作矣。⁹⁶

又說：

本心之善，其體至微，而利欲之攻，不勝其眾。嘗試驗之，一日之間，聲色臭味，游衍馳驅，土木之華，貨利之殖，雜進於前，日新月盛，

⁹¹ 《朱子語類》卷一一八，〈朱子十五·訓門人六〉，p. 3746。

⁹² 《朱子語類》卷七八，p. 2663-2664。

⁹³ 《孟子集注》卷五：「天理人欲，不容並立。」又《朱子語類》卷十三，〈學七·力行〉：「人之一心，天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜著。」p. 388。

⁹⁴ 《朱子語類》卷十三，〈學七·力行〉，p. 389。

⁹⁵ 《孟子或問》卷十一：「飲食男女，固出於性。」收錄於《朱子全書》，朱傑人、嚴傳之、劉永翔主編，上海：上海古籍出版社，2002年12月初版，共廿七冊，本文引自第六冊，p. 981。

⁹⁶ 《朱子文集》卷十二〈甲寅擬上封事〉，p. 501。收錄自《朱熹集》，四川：四川教育出版社，1996年10月初版。以下所引皆使用此版本，不另作詳注，僅標書籍、篇名及頁碼。

其間心體湛然，善端呈露之時，蓋絕無而僅有也。⁹⁷

人會作出非道德行爲，是受到氣質障蔽，受到物欲引誘所致，有如孔子雖明知物欲不可免、不可滅，卻仍大力的提倡節欲、寡欲，甚至無欲。⁹⁸正因為物欲害人，是罪惡的淵藪，正本清源之道，非一味排斥基本慾望的需求，而是必須克制對慾望的過度追求。

（二）對貞節思想之作法與態度

在朱熹眾著作中，並無直接論及「貞節」二字者，只多以「天理一人欲」說，表達對此問題的看法。

在地方志中記載著朱熹擔任同安縣主簿兼掌管縣學事務期間，便針對民間誘奔的風俗，申嚴婚姻之禮，以別男女、經夫婦、正風俗、防禍亂，並透過建立祠堂的方式，樹立賢人典範作為表率，以端正民風。記載中當時該地對男女之防、婚姻制度本來是不太講究的：

訪聞本縣自舊相承無婚姻之禮。里巷之民，貧不能聘，或至奔誘，則謂之「引伴為妻」。習以成風，其流及於士子富室亦或為之，無復忌憚！其弊非特乖違典禮，瀆亂國章而已；至於妒媚相形，稔成禍釁，則或以此殺身而不悔！習俗昏愚，深可悲憫！⁹⁹

又：

勸諭保伍相勸解事件：仰同保人互相勸戒，孝順父母，尊敬長上，和睦宗姻，周卹鄰里。各依本分，各修本業。莫作姦盜，莫縱飲博，莫相鬥打，莫相論訴。孝子順孫，義夫節婦，事蹟顯著，即仰具申，當依條格旌賞。其不率教者，亦仰具舉，依法究治。¹⁰⁰

勸諭士民，當知夫婦婚姻，人倫之首；媒妁聘問，禮律甚嚴。而此邦之俗，有所謂「管顧」者，本非妻妾，而公然同室；有所謂「逃叛」

⁹⁷ 《朱子文集》卷十二〈己酉擬上封事〉，p. 491。

⁹⁸ 錢穆，《孔子與論語》，台北：聯經出版，p. 198。

⁹⁹ 《朱子文集》卷廿，〈申嚴昏禮狀〉，p. 1。

¹⁰⁰ 《朱子文集》卷一〇〇，〈勸諭榜〉，p. 5100。

者，則不待媒聘，而潛相奔誘。犯禮違法，莫甚於斯！宜急自新，毋蹈刑辟！¹⁰¹

由此可見他對於當地相習成風不合禮教的作風十分不滿。在一番曉諭教化後，泉州百姓生活有了很大的轉變。故《福建通志》云：

同安自朱子簿邑以來，禮義風行，風俗淳厚。士以氣節自勵。其民亦守分，能任真率，無矯飾。男子力稼穡，女人勤績紡。¹⁰²

南安士人質直率真，敦意氣，重然諾，不以傾軋為能。其學者確能守紫陽傳義。居山濱海者，舌耕自給。非應試少入城市。¹⁰³

漳州在朱熹治理之前，有居父母喪不服衰經；有藉著禮佛傳經為名，男女混雜，聚居僧舍；也有女子不願出嫁，私自住在菴舍作女道士。在朱熹的教化之下，漳州的禮教風俗獲得改善。據黃道周在〈王文成祠碑記〉中說：「漳自紫陽蒞治以來，垂五百年，人為詩書，家成鄒魯。」¹⁰⁴可見該地風土民俗的淳厚。

惟以上所敘述皆屬地方志之記載，其真實性如何，尙有待證實。就朱熹之著作，包括《朱子文集》、《朱子大全》、《朱子語類》……等書中，皆不見相關大力推廣婦女守節的文字，因此本論文對地方志之記載採取保守的參考態度，而不以為其能代表朱熹完整對婦女守節的看法。

據朱熹在寫給丞相陳俊卿，勸他改變將妹妹改嫁的書信中表示：

令女弟甚賢，必能養老撫孤以全柏舟之節；此事更在丞相夫人獎勵培植以成就之。使自明沒為忠臣，而其室家生為節婦，斯亦人倫之美事。計老兄昆仲，必不憚贊成之也。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，然自知經識理之君子觀之，當有以知其不可易也。伏況丞相一代元老，名教所宗。舉錯之間，不可不審。熹既辱知之厚，於義不可不言。未敢直前，願因老兄而密白之，

¹⁰¹ 《朱子文集》卷一 00，〈勸諭榜〉，p. 5101。

¹⁰² 《福建通志》卷五六，〈南安縣志〉p. 6。

¹⁰³ 《福建通志》卷五六，〈南安縣志〉p. 5。

¹⁰⁴ 轉引自羅常培，〈朱熹對閩南風俗的影響〉，收錄於鮑家麟編，《中國婦女史論集》續集，台北：稻湘出版社，1999年5月再版，p. 166。

不自知其為僭率也。¹⁰⁵

以上說明或可代表朱熹在當時面對婦女改嫁時的主張，但其仍以士人之「氣節」作為出發點考量，並未強調婦女非得如此不可，這與婦女極端守節行為的宣揚尚有一段差距。這種以「氣節」作為中心論點的思想，孟子就曾說過：「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。」¹⁰⁶節義始終是儒家學者努力的目標，宋明理學家亦不例外，朱熹看待夫婦關係時則表示：「夫婦之義，如乾大坤至，自有等差。故方其生存，夫得有妻有妾，而妻之所天，不容有二。」¹⁰⁷而對於古之名教「七出」¹⁰⁸之說，朱熹的態度是贊同的，曾有門人問他：「妻有七出，此卻是正當道理，非權也」。朱熹的回答是：「然」。¹⁰⁹可以看出宋代的朱熹已出現所謂「大男人」主義之思想，而此一主張之主要目的只在明人倫、正五常，維持家庭和諧而已。事實上，程朱理學在當時影響不大，由朱熹〈與陳師中書〉所言：「餓死事小，失節事大，自世俗觀之，誠為迂闊。」可見貞節觀在當時仍是值得討論的議題。

朱熹所遵守的婚姻制度乃承繼儒家傳統，他堅信「婦人從一而終，以順為正」¹¹⁰，因而有孀婦不當再嫁的說法，這樣的說法早在曹大家時即已出現，相較於《女誡》、《女論語》，朱熹對婦女的相關規範可說寬鬆許多，又如何能以其言論之百一，而將其對婦女的貞節觀加以定讞。

何況朱熹在自家人面臨到是否改嫁的問題時，朱熹便提出不同的說法：

問：「取甥女歸嫁一段，與前孤孀不可再嫁相反，何也。」曰：「大綱

¹⁰⁵ 朱熹著，《朱子文集》卷二六，〈與陳師中書〉，p. 1126-1127。

¹⁰⁶ 《十三經注疏 8 論語·孝經·爾雅·孟子》，文引其中《孟子·告子上》，台北：藝文印書館，1997年8月初版13刷，p. 201。

¹⁰⁷ 《朱子文集》卷六二，〈答李晦叔〉第七書，p. 3254。

¹⁰⁸ 《大戴禮記》（四部叢刊本）卷一三，〈本命〉第八 0：「婦有七去：不順父母去，無子去，淫去，妬去，有惡疾去，多言去，竊盜去。不順父母去，為其逆德也。無子，為其絕世也。淫，為其亂族也。妬，為其亂家也。有惡疾，為其不可與共棄盛也。口多言，為其離親。盜竊，為其反義也。婦有三不去：有所取，無所歸，不去。與更三年喪，不去。前貧賤，後富貴，不去。」p. 6。

¹⁰⁹ 《朱子語類》卷一三，〈學七·力行〉，p. 386。

¹¹⁰ 《朱子語類》卷七二，〈易八·恒〉，p. 2430。

恁地。但人亦有不能盡者。」¹¹¹

這就是所謂權變的做法，正如儒家言男女授受不親，但在嫂溺時理所當然應援之以手，道德問題總沒有標準答案。一般以為朱熹極端反對婦女再嫁，其實不然，他對於貧而無告者，是極富有同情心的：

建陽簿權縣有婦人，夫無以贍。父母欲取以歸。事至官，簿斷聽離。致道深以為不然，謂：「夫婦之義，豈可以貧而相棄？官司又豈遂從其請。」曰：「這般事都就一邊看不得。若是夫不才，不能育其妻，無以自給，又奈何？這似不可拘以大義。只怕妻之欲離其夫，別有曲折，不可不根究。」¹¹²

由此亦可見，朱熹對婦女的貞節要求並非極端絕對與嚴苛。

大體來說，朱熹在面對婦女是否應當守寡而不得改嫁的問題時，並未有十分確定之主張，不似其處理「天理人欲」時之堅決。由此可知，朱熹對貞節的態度，強調應當寡欲、絕不縱欲，以維持人性的靈明，基本對象都是針對士大夫、讀書人，且主要以氣節作為出發點，在朱熹的相關著作中，既不見勸婦女守寡一生的文字，更尋不著失節即當以生命作補償的殉節主張。故朱熹對婦女貞節之態度並非如明清之際婦女實際守節行為之絕對與激烈，而後者行為之產生，當另有其他如政令表揚、經濟鼓勵等因素影響使然。¹¹³

朱熹相信政治的目的在實現人民的道德生活，因此認為挽救世道人心，惟賴道德教化，非功利所能奏效，他曾批評浙學：

江西之學只是禪，浙學卻專是功利。禪學後來學者摸索一上，無可摸

¹¹¹ 《朱子語類》卷九六，〈程子之書二〉，p. 3250。

¹¹² 《朱子語類》卷一〇六，〈朱子三〉，p. 3468。

¹¹³ 此論點可參閱費絲言，《由典範到規範－從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》第一章之論述，國立台灣大學歷史研究所碩士論文，1997年6月。

索，自會轉去。若功利，則學者習之，便可見效，此亦甚可憂。¹¹⁴

而治理天下的首要任務便是修養自己的功夫：

援天下以道。若枉己，便已枉道，則是已失天下之具矣，更說甚事！
自家身既已壞了，如何直人！¹¹⁵

在這段話中可知，他對自我的要求極嚴，並不斷透過講學，希冀能培養出潔身自好的門人，達到濟世安民的目的。

除了自我修養外，在政治上，朱熹認為君主更當如此，在孝宗即位廿七年後政府施政仍乏新的氣象，朱熹就以爲是孝宗無法存天理去人欲之故：

天理有未純，是以爲善常不能充其量；人欲有未盡，是以除惡常不能去其根。……固所以禮貌大臣者非不厚，而便嬖側媚之私故得以深被腹心之寄；所以寤寐豪英者非不切，而柔邪庸謬之輩故得以久竊廊廟之權；……非不欲報復陵廟之讎恥，而或不免於畏怯苟安之計；非不欲愛養生靈之財力，而或未免於嘆息愁怨之聲。¹¹⁶

朱熹要求孝宗反省自我，省察自己的思慮，以誠敬之心除去人欲之私，方能擴天理爲之大。可見朱熹在許多要求「去人欲」的思想中，是對爲政者的殷殷期盼、諄諄告誡，也是朱熹對政治人物的期許。

從「存天理，滅人欲」的主張中得知，朱熹強調的是勿因爲一己的縱欲徇私而泯滅了人間的正義公理，而是要從格物窮理中體會天理，並在日常生活中循天理以行事，如此方能解除物欲的障蔽，¹¹⁷使心性清明，而情欲也不會倒向惡的一面。就貞節層面觀之，朱熹對於婦女再嫁必須審慎考量之言論固然有之，卻無強調應以身殉節之觀念，反倒是以貞節觀對當朝士大夫、國君大聲疾呼，以爲道德修養才是齊家、治國、平天下之本。

然而被推崇到極高地位的天理，畢竟是比較難以具體掌握的，於是三

¹¹⁴ 《朱子語類》卷一三，〈陳君舉〉，p. 3873。

¹¹⁵ 《朱子語類》卷五五，〈孟子五·滕文公下〉，p. 1799。

¹¹⁶ 《朱子文集》卷十四，〈戊申延和奏劄五〉，p. 441。

¹¹⁷ 見周天令《朱子道德哲學研究》，第四章〈朱子的道德發展論〉，台北：文津出版，1999年，p. 148。

綱五常便被視作天經地義、無庸置疑的天理，傳統社會許許多多對婦女的約束也是天理，後來的理學家在不知不覺中將「守節」提高至等同天理的地位。在不同的時空背景下，這樣的「天理」壓人，造成人主體性的犧牲、成爲「本質性缺失」。¹¹⁸誠如高全喜所說：

天理天道與仁義禮智交相合一……封建社會的道德倫常、禮儀制度等，皆被抬高為亙古不變的天理。……對於朱熹來說，這種人與理的結合不失為一種崇高的精神境界，但對於廣大的民眾來說，這種要求本身便具有外部強制的意義。特別是隨著程朱理學成爲官方的意識形態，他們的學說作爲僵化的教條、命令推之乎社會，這樣，程朱理學也就淪落為一種虛假生硬的德行，成爲束縛人們的枷鎖。宋明理學從它產生的那天起，便有著內在的缺陷，隨著他成爲官方的意識形態，其缺陷積久累大，以致造成了它的總危機……理學把三綱五常視爲亙古不變的天理，所謂君君臣臣父父子子，這種把特定歷史時期的特定社會關係永恆化的傾向，無疑阻礙了社會的變革和發展。¹¹⁹

將理學推至造成「阻礙了社會的變革和發展」的結論或許太過嚴苛，也有失公允，畢竟透過時間與政治力量的介入，導致理學思想的本意遭受扭曲，應是理學家們所始料未及的。

綜合來說，由前文推論可知朱熹對貞節的看法在宋代的影響其實並不大，漢唐以來，《女誡》、《女論語》等書出自曹大家等女性之手，何以在當時未成爲風尚，反倒程朱等學者在眾多著述中出現兩句「餓死事極小，失節事極大」、「存天理，滅人欲」之語，即能吹起一陣守節之狂風，顯然並不符情理。豈可將整個社會的禮教重擔交由二人或理家家們承擔，沒有了政治力量的介入，社會制度的輔助以及經濟因素的誘惑，一種社會風氣的產生，絕非三言兩語或一人一學說即能產生之效應，背後之政治、經濟、法律等因素的影響力，當不容輕忽。¹²⁰

¹¹⁸ 胡元玲，〈朱熹思想中「存天理去人欲」之研究〉，收錄於《師大國研所集刊》第四十四號，1990年6月，p. 62。

¹¹⁹ 高全喜，《理心之間：朱熹和陸九淵的理學》，北京：三聯書店，1992年，p. 76。

¹²⁰ 張孟珠，《清代貞節的實踐及其困境》，第一章〈緒論〉，國立中正大學歷史研究所碩士論文，2002年7月，p. 2。她指出：「道德觀念要落實到『實然』層面，成爲社會中，普遍實踐的風潮，仍必須有其他因素配合。……社會、國家是否基於對此一道德的提倡，而在制度面

上作相對應的變化？其他尚有家庭結構、社會經濟的變遷與發展對婦女經濟處境的影響等，都是在探討此議題時，所應涉及的。」p. 2。「基於社會中既存的客觀經濟、文化的差異與不平等，故而當國家以一種統一的規範來要求全國婦女都能恪守或實踐時，將使那些底層社會的婦女在實踐貞節時更易面臨經濟或其他層面的困境。」p. 7。