

淺談宋代婦女的守節與再嫁

柳 立 言

中央研究院 歷史語言研究所

宋代的婦女問題在社會史上不是一個獨立的問題，它與社會結構和家族制度的轉變息息相關。近年來，社會史研究和女權意識再度勃興，中、日、西先後出現了以婦女為主題的學術期刊和書籍，婦女研究大有自成局面的趨勢。不過，就宋代來說，目前還沒有充分了解當時的社會和家族組織，又沒有很多的婦女史料，更少利用文學或考古資料，要超越前人例如陶希聖、陳東原、瞿同祖、仁井田陞、和滋賀秀三等的成果，不但困難，反易流於小題大作，或只是重覆一些歷史常識，縱有新說，總覺不夠深入。較成功的作品，是研究婦女的法律權利，例如離婚權和財產權的提高等，最後仍不免要從社會或家族的角度加以解釋。至於最熱門的題目，非貞節莫屬，但要澄清的問題仍然很多，這就是本文的目的。

貞節的觀念，上古已有，大力鼓吹者，亦不乏女性。漢代為禮教形成的重要時期，以法令獎勵貞節，不止一次詔賜貞婦順女布帛穀物，並甄表門閭。同時，社會上也出現了後世視為女訓範本的劉向《列女傳》和才女班昭(曹大家)的《女誡》，後者尤其強調男尊女卑、夫為妻綱、和三從四德，表揚《禮記》「夫有再

娶之義，婦無二適之文。」（彭衛，1988，第八章）此後，歷代都有提倡貞烈的言論，唐代才女宋若華（華）的《女論語》，最後一章就是〈守節〉。至於守節的行為，董家遵（1937）統計了《古今圖書集成》明倫彙編閩媛典之閩節部列傳和閩烈部列傳，宋以前共有九十二名節婦和九十五名烈女。（董之統計偏低，見劉增貴，1980，第一章之〈從再嫁之俗論貞節觀念之變遷〉）不過，從漢到唐，不少再嫁甚至三嫁的婦女還可以在史書上留名甚至立傳，可見當時並不以守貞作為婦道的必要條件。唐代貞節觀念淡薄，到今天仍是不爭之論。（高世瑜，1988）

既然貞節觀在宋以前已被提倡和實踐，它在宋代的發展便可分三方面來探討：第一，宋人是否有新穎的貞節觀？這要研究士大夫的思想。（宋代並無類似《女誡》或《女論語》的婦女著作傳世，故不容易研究婦女的貞節思想。）第二，宋代女子是否普遍守節？在統計時應注意地區、時間、和身分，因為南北的社會經濟和宗族結構不同，城市和鄉村也有差異；南、北宋甚至北宋前、後期的情況有所改變；而宗室貴族、官僚商賈、農夫工人的處境更非一樣。與上述兩點可以一併而論的，是贊成再嫁的言論是否存在和再嫁的行為是否普遍。第三，守節和再嫁以何種原因為多？「貞節」只是一個道德名辭，並不能充分解釋行為，而行為的發生，有著一定的思想、經濟、社會、甚至政治背景。例如民婦再嫁，常因生計問題；宗室女再嫁，也許是為了感情生活。同樣，在沒有「宗教化」以前，守節也不是盲目的，而是基於各種實際考慮的。當然，以上三點只是探討的方向，目前的研究成果還不能面面俱到，下面就一面介紹一面發問。

一、貞節觀

主張宋代婦女普遍再嫁的學人，大都認為宋人沒有什麼新穎的貞節觀，而主張宋代是守節由寬向嚴過渡的關鍵的學人，卻認為宋儒是將貞節觀「宗教化」的始作俑者，使人們盲目相信守節是「天經地義」的事。不過，到目前為止，筆者還沒有看到從思想史角度深入研究宋代婦女觀的論文。有的只是利用幾條零碎的史料，總是給人一種斷章取義的感覺（詳後）；有的思想史研究者卻集中利用程顥和程頤對《周易》的解釋來斥責他們是「中國封建社會后期廣大婦女的罪人，」也給人一種移花接木的感覺，因為形而上學裡的男女比喻畢竟不同現實裡的男女關係。總之，資料繁瑣分散和不熟悉前代的倫理學說使學人難以評估宋代貞節觀念的發展。

然而，縱使是在象牙塔裡孕育的觀念也要切合若干社會實態才能付諸實踐和流行。有些學人認為，宋代商品經濟發達，務實精神加強，令士大夫對再嫁的態度和行動都與封建禮教和傳統的貞節觀背道而馳，變得愈發鬆弛。相反，同樣是以商品經濟發達為前題，另一些學人卻以為婚姻的商業化，特別是契約制的流行，使訂了婚的女子就要守節。像這種左右逢源的宏觀解釋實有待充實。論文最多和用功甚勤的Ebrey教授(1990b)就較實際地分析士大夫的切膚之痛，以他們所遭遇的婦女問題為背景，解釋司馬光對婦女和錢財的看法。美中不足之處，是她所列舉的婦女問題看來並不嚴重，而司馬光的《家範》也不過臚列常見的先賢事例，加上簡單引論，主要是給後生小輩參考，並不算一部有深度的著作。利用《家範》來研究婦女問題，恐怕不易討好。無論如何

，Ebrey的研究取向是值得效法的，那就是先界定社會問題，再分析對應觀念的生成。

那麼，婦女再嫁在宋代是不是一個社會問題呢？一些學者喜歡在列舉數個或十來個實例後，便推論再嫁在宋代是「不勝枚舉」或「難以盡數」。平心而論，古代不流行離婚（詳第二節），夫死再嫁的情況不會太多。宋代法律規定，男、女的最低婚齡是十五和十三歲，現實裡士大夫家庭平均是廿四和十八歲，初次娶嫁最高不超過卅六和廿七歲。（方建新，1985）據此，當介乎十三歲至廿七歲的妻子喪夫時（假定超過廿七歲的寡婦不可能再嫁），她們的丈夫介乎十五至卅六歲，正屬少壯年華，除非發生天災人禍，否則以宋代人口增長接近一億的情況來看，死亡率不會高。故此，再嫁在當時不會發生積非成是或其他從量變到質變的情形，並不構成一個影響廣泛的社會問題。比較緊張的只屬少數士大夫，而程頤被認為是代表者。

程頤為什麼要反對一個不嚴重和不常發生的社會行為？他主要的關注是什麼？他有沒有提出照顧守節婦女的辦法？當時人，尤其是洛學中人，對他的「餓死事極小，失節事極大」的名言有什麼反應？這些問題都沒有學人深入探討，也許程頤的出身背景有三點可以留意。

第一，程頤出身於世家大族。程氏自高祖出仕太祖開始，因朝廷推恩，至顥、頤兄弟已是五代為官。程頤〈上仁宗皇帝書〉就說：「食君祿四世，一百年矣。臣料天下受國恩之厚，無如臣家。」讀來頗以家世為榮。後代雖不如高祖父賜第京師贈太子少師的顯赫，但父親仍官至太中大夫（四品）、勳至上柱國、爵是永年縣伯、食邑是九百戶，可以六次蔭庇子孫，不失為中級官僚，

聯姻的對象也以士族為主。程父自開封遷居洛陽，兩地的士族均以注重門風見稱；趙鼎《家訓筆錄》〈原序〉就說：「吾歷觀京洛士大夫之家，聚族既衆，必立規式爲私門久遠之法。」在家族裡，程頤一支是主房，父祖以家長的身分編修族譜，照顧族衆，「責子弟甚嚴，」講究居家禮法，注重三綱五倫。程頤之母「事舅姑以孝謹稱，與先公相待如賓客，……雖小事未嘗專，必稟而後行。……其教女，常以曹大家《女戒》。」（《河南程氏文集》卷十二〈上谷郡君家傳〉）王安石變法，反對的司馬光、呂公著、邵雍、和文彥博等名臣碩儒聚居洛陽，與程家尤其是二程唱和，以道德性命相高，所形成的學風學說，Freeman (1973) 稱之爲「儒學保守主義」(Confucian Conservatism)。程頤的個性本較嚴肅，尤其尊古崇理，「動止語默，一以聖人爲師，其不至乎聖人不止也。」（《宋史》卷四二七本傳）司馬光和呂公著聯名推薦，說他「力學好古，安貧守節，言必忠信，動遵禮義。」（《溫國文正司馬公集》卷四九〈與晦叔同舉程頤〉）可說字字有據。他成爲哲宗的啓蒙老師，就更嚴厲；他因司馬光的喪禮與蘇軾齟齬，無寧是因爲他對古禮過於拘泥；傳爲佳話的「程門立雪」，其實有點不近人情。所以陳東原說：「二程因崇理之故，把古說看得太認真了，對於貞節的觀念，遂嚴格起來。」（1928，第六章之〈宋儒對於婦女的觀念〉）以上簡單地結合程頤的家庭背景、思想環境、和個人因素，可以作爲一個研究的角度，而不要把貞節觀孤立起來，因爲它只是程頤思想體系和生活倫理的一小部分而已。

第二，程母在家族裡扮演一個不可或缺的角色。程頤承認受母教的影響很大：「頤兄弟平生於飲食衣服無所擇，不能惡言罵人，非性然也，[母]教之使然也。」在程頤心目中，進士之女

的母親於「女功之事，無所不能；好讀書史，博知古今。」作為家長之妻，「撫愛諸庶，不異己出。從叔幼孤，夫人存視，常均己子。治家有法，不嚴而整。」更了不起的，是支撐門戶，在程父外出任官時主持家務；當時「聚口甚衆，儲備不足，夫人經營轉易，得不困乏。」程父「賴其內助，禮敬尤至。」（〈上谷郡君家傳〉）由此可見一位賢內助對一個並不富饒的士族的重要性和所受到的尊重。假如家長年輕去世而妻子不甘重擔改嫁，則本房以至整族的現有秩序可能都要重整，諸如分財和分支的問題等。早在真宗初年，大臣謝泌的寡妻在拒絕再嫁時就有「餓死事小」的話：「兒以賤婦人，得歸隱居賢者之門已幸矣，忍去而使謝氏無後乎？寧貧以養其子，雖餓死亦命也。」（《宋史》卷四六〇〈謝泌妻侯氏〉）仁宗時，名臣包拯之寡媳在獨子殤亡後仍拒絕再嫁說：「昔之留也，非以子也，舅姑故也。今舅歿，姑老矣，將舍而去乎？」（同書卷〈崔氏〉）考慮及此，則寡婦所守的便不單是個人的「節」，也是嫁入夫族時所負上的「志」，對當時以家族而非以個人為中心的士大夫階級來說，後者無寧更為重要。

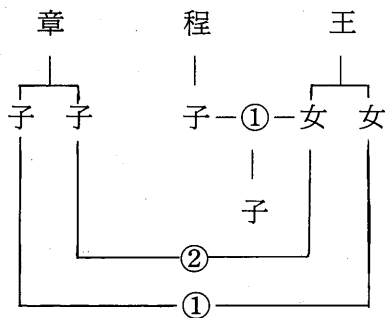
所以，在道德禮法之外，考察宋代士大夫婦女在家族的實際功能和權利可以幫助了解她們留在夫家守節的原因。司馬光、朱熹、和袁采等人不約而同地鼓吹起碼的婦女教育，其中一個原因正是因為她們要扮演的家族角色愈益重要。（Birge, 1989; Ebrey, 1981, 1990）由此推想，宋代部分士大夫婦女的家族地位，不降反升，這與社會結構的改變不無關係。當時門第衰落，科舉競爭愈演愈烈，商人地位節節上升；中下層士人一面維持家庭，一面從事學業，要單憑一己的經濟力量是很困難的事。教育普及，士子激增，但科舉名額並無相對增加，結果中舉的機會漸低，增加了學業的

時間和投資；何況準官僚雖然倍增，但職位卻無相對增加，結果大幅度延長了授官的時間，要進一步脫離選人的身份得到較高的官職就更難。在此情形下，不少士人乃與商賈聯婚，藉妻子豐厚的嫁奩支持學業和生計；好運的話，富家千金也是賢妻良母，綜理大小家務，讓夫婿和兒子可以專心發展各方面的事業。（陳鵬，1990，卷三之〈宋之財婚〉，卷十之〈妻之能力〉及〈夫妻之財產關係〉；黃寬重，1990；梁庚堯，1991：105，119，123~124）此點正好反映宋代婦女財產權的提高。（島田正郎，1965；袁俐，1988；柳田節子，1989）總之，婦女在家族的管理和經濟角色愈重要，就愈為族人所依賴，不願她們離開。

第三，程家曾有兩位婦女再嫁。一次由程頤的父親玉成；《河南程氏文集》卷十二〈先公太中家傳〉說：「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，又取甥女以歸，嫁之。時小官祿薄，克己為義，人以為難。」一段文字，三位寡婦，但喪夫的前後不詳，難以推論。門人奇怪程頤的主張與其父的行為相反，朱熹只是簡單回答：「大綱恁地，但人亦有不能盡者。」（《近思錄》卷六）《宋史》卷四二七〈程頤傳〉則索性把甥女再嫁之事刪去。其實，程頤這段話旨在表揚父親敬宗收族，朱熹也是將之收入〈齊家之道〉，正好反映程氏照顧家族的苦心。宋代法律規定，除本人外，只有祖父母和父母可強令寡女再嫁，程頤之父無此權力，他設法張羅，讓姐姐母女重聚，又為甥女辦嫁妝，可謂仁至義盡。雖然是再嫁，但程頤直書不為尊者諱，可見他並不以為不對。

另一次再嫁卻令程頤大為不滿。《河南程氏外書》卷十一〈時氏本拾遺〉：「章氏之子與明道〔程顥〕之子，王氏婿也。明道

子死，章納其婦。先生 [程頤] 曰：『豈有生爲親友，死娶其婦者？』他日，王氏來餽送，一皆謝遣。章來欲見其子，先生曰：『母子無絕道，然君乃其父之罪人也。』」其關係可圖示如下：



很明顯，程頤之子與王氏之女已生一子，但王女再嫁入姐夫或妹夫之家，其子則歸程家撫養。因一女子之再嫁而改變章、程、王三家之親戚關係，程媳變爲章媳，而程子成爲無父無母，故程頤加以譴責。值得注意的，是章、王兩家均爲士族，竟如此安排兒女婚姻，故程頤譴責的對象，不但是寡婦本人，而且也是這些士人。同時的文瑩《玉壺清話》卷二也不滿地說：「膏粱士族之家，夫始屬續，已欲括奩結褵，求他耦而適者，多矣。」反對婦女再嫁的另一面就是要這些作爲國家精英的膏粱士族的家長也多注意道德禮義，不要隨便主持再嫁。

從上述四個喪夫的例子來看，守節與再嫁的情形實在十分複雜。程頤父親對三位寡婦就有不同的處置，程頤自己也有不同的態度，大抵會考慮到：(1)夫族的處境，(2)寡婦在夫族和本族的地位，(3)寡婦的年齡，(4)寡婦是否有子女，和(5)守節或再嫁對家族的影響等。這些考慮的排列組合十分複雜，每個考慮的重要性也因時而變，例如寡婦年輕無嗣，卻可能因爲攜妝奩改嫁而使夫家

經濟陷入困境；或年輕無嗣，但姑舅老邁無依；或年輕有子，攜之改嫁則使夫家絕嗣等。（參考Ebrey, 1981: 120~4）反過來說，「夫死子幼，居家營生，最爲難事，」萬一所托非人，「鮮不破家。」（袁采《世範》卷一〈寡婦治生難托人〉）如此又何苦守節？總之，由於「餓死事極小，失節事極大」的上下文並不詳盡，難以判斷程頤所指的是那一種再嫁情況，目前也不清楚當時人針對此話的討論，到後來被不分青紅皂白地引用，自然變成了不近人情的所謂封建道學教條。較穩當的說法，是程頤在原則上反對再嫁，也就是朱熹所說的「大綱」，但也參乎人情，故云「人亦有不能盡者。」

在反對再嫁的同時，程頤也反對再娶。他的尊古崇禮是同時針對男子與女子的，既然女子再嫁爲失節，則男子也不應娶孀婦，因爲「凡取，以配身也。若取失節者以配身，是己失節也。」又說：「大夫以上無再娶禮。凡人爲夫婦時，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。」（《河南程氏遺書》卷二十二下）這裡有兩點值得注意：（一）是家族觀念的支配性。男子再娶只是爲了奉公姑、主內事、供祀禮、和廣後嗣，女子沒有這些需要，也就沒有理由再嫁。（二）是程頤以古制立論。如果說宋代的居家禮法以古律今，愈趨嚴密，也是同時針對男與女，並不是專門針對女性；例如袁采《世範》卷一〈父兄不可辨曲直〉就說：「子之於父、弟之於兄，猶卒伍之於將帥、胥吏之於官曹、奴婢之於雇主。」換言之，家長權威提昇，後輩的男性與女性同受更大的約束，只是形式不同，而針對女性的部分，又不止於夫妻之義，而是整套的三從四德。（王玉波，1989，第四節）總之，從禮教

、家長制、和家族組織日趨嚴密這個較大的角度來看，婦女問題只是這個大趨勢的一個環節，並不是獨立的問題。同樣道理，在考察社會地位較低下的女性(如婢、女使)時，亦必須同時考察地位相同的男性(如奴、人力)，才能通過比較而得到平衡的看法。(參考王曾瑜，1988；王廷中，1989)。

程、朱並稱，研究朱熹思想學術的中、日、西論文超過一千篇，但沒有一篇詳細討論他的貞節觀。有一次，朱熹的一位朋友，在朝廷上以直言聞名的鄭鑑死了。鄭氏是大族，族人包括南宋晚年知名的鄭起和思肖父子，鑑本人在《宋元學案》裡是名儒陳傅良的學侶，其妻更是名相陳俊卿之女。朱熹與陳家也相熟，於是寫信給鄭妻的哥哥，勸他鼓勵妹妹守節：「令女弟甚賢，必能養老撫孤，以全柏舟之節。……昔伊川〔程頤〕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。」（《朱文公文集》卷卅六〈與陳師中書〉）不過這位丞相之女還是再嫁給繆夫羅點，羅後亦成為一代名臣，在《宋元學案》裡是陸九淵的學侶。

到目前為止，這封信是朱熹贊成士大夫階級女性守節的最有力證據。奇怪的是，朱熹在地方官任上不時發佈勸俗文告，但都沒有大力鼓吹婦女守節。出知福建漳州時，朱熹鑑於當地風俗澆薄，乃揭示北宋名臣陳襄的〈仙居勸諭文〉，並在其後加上自己的〈節次施行勸諭事目〉。陳文中有「夫婦有恩：貧窮相守為恩，若棄妻不養、夫喪改嫁，皆是無恩也。」在〈事目〉的闡釋裡，朱熹只是呼籲婚姻當遵守禮律，不應姘居或私奔，完全沒有針對「夫喪改嫁」發表任何議論。（《朱文公文集》卷一百〈揭示古靈先生勸諭

文〉他甚至不反對妻子因夫貧而主動離婚，「若是夫不才，不能育其妻，妻無以自給，又奈何？這似不可拘以大義。」（《朱子語類》卷一〇六〈浙東〉）他禁止私奔，後世遂謂他「立法令之〔女子〕纏足極小，使不良於行，借革其澆俗，」（胡樸安，1923，下篇卷五〈福建·漳州女子之杖林〉）卻沒有任何跟他有關的婦女守節傳言。看來朱熹鼓吹貞節的對象，還是以士大夫階級為主，也許這也是程頤所說的大夫以上和以下的分別吧！

有一點要特別強調的是，不是思想史的研究者或許不能充分掌握思想家的思想體系，但起碼要忠於原文，不能斷章取義。爲了證明程頤並不反對婦女再嫁，學人時常引用《河南程氏遺書》卷十八「出妻令其可嫁」的話。事實卻是，程頤主張妻子不賢，便可出之，但不可張揚其惡，「如必待彰暴其妻之不善，使他人知之，是亦淺丈夫而已，君子不如此。」門人回應說：「古語有之：『出妻令其可嫁，絕友令其可交。』乃此意否？」程頤稱是。可見此語既非程頤所說，亦與再嫁無直接關係。同樣，爲了強調理學家反對再嫁，有學人謂張載「把婦女的守節問題提到了天經地義的高度。他說，夫婦之道在其初婚時，不曾約再配，所以婦女在丈夫死後，不可再嫁，這好比天地的『大義』。」其實，這「大義」也包括丈夫的不可再娶。原文是「夫婦之道，當其初昏，未嘗約再配，是夫只合一娶，婦只合一嫁。今婦人夫死而不可再嫁，如天地之大義然，夫豈得而再娶！」（《經學理窟·喪紀》）跟程頤一樣，張載認爲鰥夫再娶只是爲了養親承家，繼續祭祀，日後祔葬的，仍是正室，繼室只能別爲一所。張載有一篇「女戒」，才一百三十六字，四字一句，讀來頗有溫情，沒有什麼高調。還有一句時常被誤用來證明朱熹反對男子再娶的話，是《朱子

語類》卷九〇的「古人無再娶之禮。」事實上，朱熹在此討論的是祭禮，並非再娶，故下文說：「今人雖再娶，然皆以禮聘，皆正室也。祭於別室，恐未安。」又有一位專門研究朱熹思想的學人，也許是不熟悉宋代官制，竟把一般地方官吏都要表揚的「孝子、順孫、義夫、節婦」事蹟，尤其是「節婦」一項，說成了是朱熹個人的執著。最不應該的，是斷裂文句，妄加穿插。例如說：「他把封建社會套在婦女身上的『餓死事小，失節事大』的繩索，說成是婦女的『天性人心不易之理』。」原文卻是：「本軍民俗，號稱淳厚，……〔其孝行、義居、守節，〕非他郡之所及。又況天性人心，不易之理，在昔既有，今豈無之？」（《朱文公文集》卷九九〈知南康榜文〉）此外，他又把陳襄的話硬塞到朱熹口裡，張冠李戴。在學術研究裡，爲了加強或推翻舊說而過當地運用史料是常有的事，不過更重要的，還是取信於讀者和提出新說。

二、再嫁與守節

學人不時將「改嫁」與「再嫁」（再醮）混爲一談，其實改嫁的前題是丈夫休妻或妻子主動離異，而再嫁是丈夫先死，可分別詳稱爲「離婚改嫁」和「夫死再嫁」。由於都關係婦女的婚姻權利，故以下分別討論，但重點仍在關係守節的「再嫁」。

一般將夫權與妻權相對，認爲丈夫可以隨意休妻。其實，古代的婚姻，在合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世，完全是以家族爲中心，並非個人的，丈夫要休妻，並不容易。所謂「婦順者順於舅姑，和於室人，而后當於夫；」舅姑在時，是由他們來決定婚姻的締結和解除。「東風惡，歡情薄，」陸游因爲母親不喜歡妻子唐婉，只好離婚。舅姑謝世，妻子曾持三年之喪，則雖

犯七出之五，也不能離異。丈夫要休妻，實受法律的限制，妻子本人或直系親屬有權上訴；《宋刑統》卷十四〈和娶人妻〉說得很清楚：「諸妻無七出及義絕之狀而出之者，徒一年半。雖犯七出，有三不去而去之者，杖一百，追還合。若犯惡疾及姦者，不用此律。」七出是五十無子、淫佚、不事舅姑、口舌、盜竊、妒嫉和惡疾；盜竊一項關乎個人的失德，（瞿同祖，1981，第六節之〈七出〉，但陶希聖，1966，第二章之〈離婚制度〉以為盜竊包括私貨私畜和私假私與，乃違反家族同居共財的原則）其餘六項均關乎家族，並非根據丈夫個人的好惡。義絕是夫對妻族和妻對夫族的毆殺和姦非等，也是關乎家族利益，由法律強制離異。三不去是有所取無所歸、持舅姑之喪、及先貧賤後富貴。換言之，除非是夫婦因無法相安而協議離婚（詳後），否則丈夫不能單方面憑一己好惡出妻，出妻時還要考慮「三不去」。而且這是法律問題，雖不無特例，但應可適用全國和所有階層。妻子被出後可以自由改嫁，娶唐婉的還是個宗室。

妻子主動離婚在法律的規定上就更難。法出於禮，自然體現了維護家族和階級的各種尊卑、貴賤、長幼、和親疏的觀念，其中之一即夫為妻綱和男尊女卑，故夫妻在法律上不平等是無容諱言亦無須大造文章的事。七出之條和對男方較寬容的義絕定義至遲在唐代已經底定，不能用來專責宋人。事實上，宋在唐律的基礎上有所改進。例如唐代鬥訟律在議尊的原則下，姑故殺媳，只流二千里，但宋太宗以敕代律，詔令姑殺媳以凡人論罪。唐律規定，夫失蹤六年後妻可改嫁，宋真宗時改為只要是夫挾妻財失蹤，妻無以自給，便可改嫁。南宋更鬆：「在法：已成婚而移鄉編管，其妻願離者聽。夫外出三年不歸，亦聽改嫁，」而且可保有聘財。（《名公書判清明集》卷九〈離婚〉）反之，丈夫不能因長久在外而

再娶，否則便犯重婚之罪。類似的敕令應該還有很多，只是很分散，有待學人努力。

在法律條文之外，夫妻可以私下協議離婚，由丈夫給離書為憑，雙方家長為證，由官府批准。這種離婚方法可能比較常用，也比較能反映女性的婚姻權利，不過目前的研究還不全面，只能簡單地提出三點。第一，離婚的理由很多，有些幾與今日無別。

《宋刑統》卷十四〈和娶人婦〉：「若夫妻不相安諧而和離者，不坐。」所謂「不相安諧」的定義很廣，例如有丈夫因貧窮無法養妻，乃自願放妻。又有婚後夫妻無法相處，「相〔想〕是前世怨家，眚日生嫌，作為後代增〔憎〕嫉。緣業不遂，見此分離。」或妻子不能與夫家相容，以致「六親聚而成怨，九族見而含恨。」（仁井田陞，1942，第五章之〈婚姻の解消〉；李敖，1964；陳鵬，1990，卷十一之〈庶人之離婚程序〉）這些理由都相當現實和開放，反映一般民衆的婚姻自由，少受禮教的約束。

第二，從北宋中葉到南宋後期，都有女子本人或直系親屬主動提出離婚。（張邦煒，1987：591~2）《名公書判清明集》卷九〈婚嫁〉有一南宋末年的和離案，是妻子的哥哥高中後看不起家道中落的妹夫，迫其寫離書放棄妻子和五個女兒，但妹夫在七年後要求復合。主判的劉克莊贊成復合，但把妹夫和已死的哥哥先罵一頓，說哥哥「壽祿不永，萬里客死，豈非此等事有以累其陰鷲歟？」並勸其弟「宜鑒乃兄覆轍，做些好事，以助前程。」至於妹夫，「若真有伉儷之誼，臂可斷，而離書不可寫，今觀乎寫離書，卻翻悔於七年之後，亦已疏矣。」可見即使是女方要求離婚，但男方不肯寫離書便莫可如何。

第三，縱是協離，也不普遍。統治者的目標是使「男有分、女有

歸」，同樣不樂見夫出妻或妻棄夫，所以法律允許爭吵氣憤的妻子暫時離開夫家。《宋刑統》卷十四〈和娶人妻〉：「議曰：室家之禮，亦為難久，帷薄之內，能無忿爭？相嗔暫去，不同此罪〔指妻妾擅去者徒二年〕。」劉克莊判決復合，無寧也是這種精神，而非學人所說的單方面剝奪了婦女要求離婚的權利。反過來說，男方要協離，未嘗沒有壓力。程頤說：「世俗乃以出妻為醜行，遂不敢為，……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。」（《河南程氏遺書》卷十八）司馬光也說：「今士大夫有出妻者，眾則非之，以為無行，故士大夫難之。」（《家範》卷七）南宋時更有士大夫因非理出妻而被免官。（陳鵬，1990，卷十一之〈歷代離婚之觀念及概況〉）可見不能輕易休妻。大抵士人在離婚之前，總顧慮到雙方家庭的名譽和利益；（對妻族的依賴過於本族的例子，見L. Walton, 1984）佔人口絕大部分的小農，男耕女織，亦不會隨便放棄經濟伴侶。李昌齡《樂善錄》〈孫洪〉一節中有一個為人寫離書而受天譴的故事，與劉克莊所說的「陰鷲」和「好事」雷同，可以反映士庶均不樂見離婚。

最後是夫死再嫁，可首先觀察衣食無憂的公主。據董家遵（1934）的統計，唐代兩嫁的公主共廿五位，三嫁的三位。張邦煒則指出，唐代已婚公主一三〇人，兩嫁者廿七人，三嫁者三人，合占23%；宋代已婚公主四十一人，再嫁者不過二人，占5%弱；前者可正面證明唐代公主貞節觀念不重，後者可反面證明宋代公主貞節觀念頗重。然而，張氏的目的是要證明「宋代不是貞節觀念驟然增長、婦女地位急轉直下的時期。」對23%與5%的懸殊，他的解釋是「公主改嫁僅見於唐代前期，玄宗以後絕無一例，宣宗進而嚴加限制，降詔：『公主、縣主有子而寡，不得復嫁』

，……如果要說公主改嫁現象曾經發生變化，其轉折關頭不在唐宋之際，當在中唐前后。」（1987，1989第三章，1990，前兩者的統計略有出入，今從後者）這裡的問題有二：第一是離婚「改嫁」與夫死「再嫁」涉及不同的貞節觀念。董家遵也間接指出，至少有兩位兩嫁的唐公主不是「無夫之寡」，但因數目不大，不致影響統計的準確程度。第二是張邦煒的百分比計算方法有待商榷。「再嫁」的前題是夫死，假如宋代四十一位主婿只有兩位早死，則大部分的公主自然不用守節，不能說她們有較重的貞節觀念。換言之，不應將「再嫁」與「已婚」總數對比，只能用「再嫁」與「守節」對比。故此，學人應以事實說明公主的守節情況。至於再嫁的兩位，一位是太祖的妹妹，繼夫是擁立太祖代周的大將，看來是政治婚姻；另一位是徽宗之女，靖康恥時北遷，至燕京喪夫，改適習古國王，此時此地也很難講究貞節了。

那麼，宋代有沒有像唐宣宗那樣約束公主和縣主（親王之女）再嫁的詔令？張邦煒認為，在宋代的全部法則中，只有一項獨一無二的禁止婦女再嫁的規定，原文是：「宗婦少喪夫，雖無子不許更嫁。〔太宗正汝南郡王〕曰：此非人情。乃為請，使有歸。」當時是仁宗年間。（李燾《續資治通鑑長編》卷一九〇〈仁宗嘉祐四年十一月庚子〉）張氏接著說，這法令到英宗時「干脆予以撤銷，公開下令准許『宗室女再嫁』，」並一直遵行到南宋後期。「可見，在宋代，禁止宗室婦女再嫁的規定經歷了一個由施行到廢止的過程，這恰好表明宋代對於婦女改嫁絕非愈禁愈嚴，相反倒是限制愈來愈小，越放越寬。」（1987：592~3）既然找不到有關公主再嫁的法令，姑且不論，但將「宗室婦」和「宗室女」合稱「宗室婦女」卻會產生混淆。前者指宗室之妻，在同姓不婚的原則下，一定不姓趙，但

所生子卻為宗室；後者指宗室之女(包括縣主)，跟公主一樣，一定姓趙，但所生子只為外戚；兩者實受不同的法令約束：宗室之妻是否因汝南王的請求而自仁宗朝開始可在年少無子的情況下再嫁，有待查明；宗室之女自宋初開始就沒有不准再嫁，但再嫁的條件是否像唐宣宗那樣規定必須無子，亦有待查明，目前難以斷言究竟是愈來愈寬抑或愈嚴，大抵是五服的關係愈近便較嚴，愈遠便較寬，不能以偏概全。

在一篇專論宋代公主的論文裡，張邦煒(1990)以為她們的政治和家庭地位較唐代大為低落：政治上不能開府，沒有邑司，不能任命官吏，沒有法外特權，甚至活動也受限制，「家有賓客之禁，無由與士人相親聞。」在家庭也由唐代的以公主為中心變為以駙馬為中心，表現出男尊女卑，公主不但要向舅姑下拜，還要為駙馬居喪。結果，就是公主的生活較節儉，作風較嚴謹，包括注重貞節。這是發人深省的論文，說明了注重貞節是一連串變化中的一環，並非獨立發生的。

士大夫的妻子是否可以無條件地夫死再嫁？隋文帝時，鑑於「禮教凋弊，公卿薨亡，其愛妾侍婢，子孫輒嫁賣之，遂成風俗，」於是詔令九品以上妻和五品以上妾不得再嫁，(董家遵，1934：151)唐代沿之，但張邦煒以為「宋代對此既未予以重申，更未加以推行，因而官僚妻妾改嫁的事屢見不鮮。」不過他舉的例子都是妾，(1987：593)在宋代大都是買賣得來，地位甚為卑下，將之附會貞節觀，未免不倫。(參考Ebrey，1986a；唐代劍，1988)朱瑞熙也以為，「宗室、士大夫家婦女改嫁的事例極多，幾乎不勝枚舉。」但他的九個例子中，只有兩個是士大夫的妻子，其餘都是一般民婦或無可查證。(1983：118~9；唐代劍，1986，則多用筆記小說的例子，大都難以證

實)在名為〈宋代士大夫的貞節觀〉一文裡，宋東俠(1989)說：「宋代士大夫貞節觀的變化還表現在他們積極支持自己的親屬改嫁，其直系親屬包括母、妻、女等有不少改嫁者。」但是在母親的例子裡，包括學人一再引用的范仲淹、杜衍和朱壽昌的母親，在再嫁時都是生活艱難的民婦或出妾，日後母憑子貴，才變成「士大夫之母」。士大夫向再嫁或改嫁母盡孝，乃母子天倫，恐與貞節觀無大關係。至於妻、女更嫁的真實例子，宋氏沒有提供。宋氏又以十五個例子說明「士大夫聘娶改嫁婦的廣泛性」，其中十四個來自墓志碑銘，應該可信。可惜的是功虧一簣，既沒有查明其中十一位再嫁婦女的身分，又沒有說明娶者結婚時是否已是士大夫或鰥夫；因鰥夫通常難求閨女為繼室，只有退而求寡婦，不能說他們不重貞節。換言之，七折八扣後，連同筆者引用的幾個例子，再嫁的士大夫妻女不出十個。假如學人推說是資料的限制，那麼為何守節的紀錄卻十倍於此(見下段)？是否反映士大夫對再嫁總是有點齷扭，所以少提為妙(學人不妨比較初婚與再婚的禮儀)，而對守節總覺是種光榮，所以大書特書呢？

筆者只翻查《宋會要輯稿》〈禮八·旌表〉和〈儀制十·敍封母妻〉，倒發現了十位夫死守節的婦女中有七位是士大夫的家屬，(附表一)其中一位是王安石之子雱的女兒，守志三十餘年，因弟弟上奏表揚而特封令人，說明了王安石嫁媳的故事是可疑的，學人不應隨便引用。(故事大意謂王雱一向有心疾，娶妻後生有一子，因相貌不像自己，便設計害死，王安石不得已把媳婦嫁走，見魏泰《東軒筆錄》卷七)此外，在《宋史》卷四六〇列女傳的五位夫死守節婦女中，有三位為士大夫妻。(附表二)梁庚堯論南宋的貧士和貧宦，也根據行狀和墓誌，提供了八個寡婦撫養

幼子讀書以繼承父志的例子(1991:116~117, 124~125)。所以,目前士大夫妻女守節比再嫁的實例多。董家遵(1937)根據《古今圖書集成》統計出宋代節婦共一百五十二人,卻沒有分析她們的身份。徐秉愉(1980)用同樣的資料統計遼、金、元的節婦烈女,拿較詳細的金代來說,共節婦七人、烈女三十人,其中平民只有十四名,貴族和官吏妻女卻有廿三名,佔62%。這不禁令人相信,若仔細分析上述的一百五十二名節婦,便會發現更多的士大夫妻女。從附表一和二來看,從北宋前期到南宋後期都有夫死守節,而剛巧以程頤所處的哲宗和徽宗兩朝較多;守節多寡的時間分佈,有待進一步的統計和解釋。

總之,因種種實際的原因,再嫁這個不大不小的「傳統」不可能到宋代便自然地消失,所以一定有士大夫妻女再嫁的例子,但其數量在目前還不足以作出什麼推論。就常識言,貞節觀在士大夫之間本就較易流傳和被接受,加上它是一個經典的、由聖賢傳下來的觀念,要反對較難,要提倡較易,只要(1)有地位的人們(無論政治、社會、或學術)大力鼓吹,(2)這觀念又切合一些重要的需要(如有利於家族的穩定),加上(3)政府的有意贊助,則這觀念就容易成爲風尚(無論是由上而下或由下而上),而特別在它能夠切合需要的階層中流行。假如學人要證明貞節觀正在萎縮,方法不在於找出更多的再嫁例子,或專找舊說的漏洞,而在於研究(甲)當時是否有疑古、革新、甚至復古的潮流,以致波及貞節這個衍生的觀念,(乙)這觀念是否不能配合、甚至阻礙當時的社會發展,和(丙)政府的配合,例如法律上放寬甚至協助再嫁。就宋代來說,貞節觀雖然缺乏了第(3)項,但具備了第(1)和(2)項,而沒有(乙)、(丙)和成功的(甲)項,而且在第(1)項裡的鼓吹人物,還是學派的

領袖，有門人弟子可以推波助瀾，形成影響力。所以筆者相信，貞節觀在宋代已有異軍突起的條件，故即使在元代異族統治下，仍然出現了四百五十二位節婦（比烈女還要多出五十位），到了明代，第(1)和(2)項持續而第(3)項加入，貞節觀乃大為發達，節婦達到二萬七千一百四十一人。（徐秉愉，1980；董家遵，1937）沒有了宋代的醞釀，便很難解釋元代的發芽。

最後是民婦的再嫁。宋代的士大夫屬官戶，享有大小不等的經濟特權，中級以上官員，生前有蔭補，死時有恩恤，即稚子亦可錄官，使孤兒寡婦的生活不致沒有著落，不致沒有希望。何況做官的多會購置田產，一時總無凍餒之患。民戶則不同，尤其是小家庭，丈夫去世後遺孀遺孤生活立陷困境的為數真不少，所以哲宗詔令將難以維生的寡婦居喪期由廿七個月縮短為一百天，好讓她們早日再嫁，鰥夫反無此優待。可見不少民婦為生存而不得不再嫁；在法令不及的情況，不少士大夫就利用職權來方便她們再嫁，有仁心的儒者是不會看著她們餓死的。（宋東俠，1989，第二節）范仲淹的〈義莊規矩〉亦有資助寡婦再嫁的條文：「嫁女支錢三十貫（原注：七十七陌下並准此），再嫁二十貫。娶婦支錢二十貫，再娶不支。」附帶一提，學人時常根據這些規定，認為范氏同意士大夫婦女再嫁，而不贊成再娶。但是，當時的婚姻重財，士大夫以三十貫辦嫁妝未免寒酸（神宗時「一最下士人，亦須月費百千〔一百貫〕以上。」《續資治通鑑長編》卷二五〇〈熙寧七年二月辛卯條〉；趙鼎《家訓筆錄》〈第二十一項〉：「如有婚嫁，每分各給五百貫足，男女同。」），故范氏義莊的規定無寧主要是為了族中低收入的家庭。而且，仲淹二歲隨母再嫁，在朱家成長，但一旦知道身世，即離家外就，及進士授官，乃迎母奉養，復姓改名；如此

，他會再讓范氏子弟隨母再嫁嗎？恐怕他同意再嫁，也是有條件的。總之，范仲淹承認有些婦女有再嫁的需要，並且願意資助，至於他是否鼓勵再嫁，則是另一回事。

宋代經濟發達，大批民婦投入生產，提高了個人的經濟能力，有利於守節。游惠遠說：「宋代女子於職業的從事上是相當多樣化的，……其意義有三：一、她們能獨立謀生，不必仰賴他人而活；二、她們能協助家庭生計；三、她們在整個經濟大環境中，也是推動生產和刺激消費的一員。」(1988:182)。此論發全漢昇先生(1935)所未發，也引起筆者三點聯想：第一，城市的謀生路多，有利於寡婦的獨立和守節。(參考龐德新，1974)洪邁《夷堅志》〈都昌吳孝婦〉、〈吳六競渡〉、和〈鄂渚王媪〉等故事的女主角都是獨立謀生的寡婦。(游惠遠，1986:146~8)附帶一提，洪巽《暘谷漫錄》說：「京中下之戶，不重生男，每生女則愛護如捧璧擎珠；甫長成，則隨其姿質教以藝業，用備士大夫採拾娛侍。」其言或涉誇張，但提醒學人注意城、鄉或商業區、農業區的差別。第二，農產商品化不但造成宋代商業的高度繁榮，而且改變了傳統小農經濟「夫耕婦蠶」的比重，婦蠶數月的成品市值接近甚至超過夫耕整年所得是學人津津樂道的事。在游惠遠論文中就至少有二位寡婦和一位與夫失散廿六年的少婦靠紡織和養鵝來提供兒子教育以至婚娶的費用。(1988:131~2)梁庚堯根據行狀和墓誌也提供了三個寡婦靠紡織提供兒子生活和教育的例子。(1991:124~125)這也許較多見於東南方的經濟農作區。第三，輕工業發達，手工作坊以至專業市鎮紛紛出現，必須雇用大批女性，不但增加了她們的收入，也把她們從家庭的小社會吸引進一個開放的大社會裡。如果說宋代小農的人身依附關係日漸減弱，這也表示愈來愈

愈多的婦女勞動者逐漸增加了獨立自主的心態和能力。當然，這過程是漫長和不一致的，例如一直要到南宋寧宗開禧元年（1205），經濟落後的夔州路施、黔等州的客戶婦女才獲得法律上的人身自由：「凡客戶身故，其妻改嫁者，聽其自便，女聽其自嫁。」（《宋史》卷一七三）再嫁與否，都由她們自主了。總之，宋代農、工、和商業的繁榮增加了寡婦獨立維生的經濟條件，而政府也協助獨立的寡婦撫養孤兒至十五歲：《慶元條法事類》卷四十八〈賦役令〉：「諸女戶寡居，第三等以上，雖有男子（原註：婿姪之類同），年拾伍以下，其稅租應支移者，免全戶之半；應科配者，降本戶一等。第肆等以下聽免。」從這法令來看，當時似有一定數目的寡婦。

士大夫妻女守節，容易令人想到禮教宗族；一般民婦守節，有論者歸究於夫妻的守信與義務。朱瑞熙（1983）根據《夷堅志》，以為宋代地主階級在民間傳統的迷信觀念裡強調婦女改嫁不得好死。但張邦煒（1987）指出，《夷堅志》共有五十五個再嫁和六個三嫁的故事，但只有十三次譴責再嫁，而有廿六次非難再娶。游惠遠（1988，第四章）進一步指出，在這些故事裡，固然有丈夫單方面要求妻子不再嫁，但也有妻子單方面要求丈夫不再娶，和雙方都要求對方守節的。宋人一方面痛恨負心的丈夫，另一方面特別讚揚不再娶的丈夫。所以她認為宋代平民所講求的貞節，主要是指夫婦在對方死亡後履行生前許下的承諾、和完成基本的如完喪的義務；最高的理想，乃是夫妻雙方都為對方守節。這樣看來，民間對守節的重視較士大夫有過之而無不及？！只不過，小說多訴諸附會與渲染，學人把想像豐富的情節照單全收，就未免只是替小說家作宣傳而已。《夷堅志》裡充滿了果報的思想，藉各式各

樣的故事重覆傳達，虛構的不知凡幾？試問洪邁一生曾耳聞目睹五十五次再嫁嗎？筆記小說的「具體」內容，只能用作歷史研究的旁證，若用作主證，就未免太過隨心所欲了。小說固然有現實的一面，也更有想像的一面，重覆出現的想像並不構成事實。研究默默地過活的社會大眾，結果平淡無奇，固然令人失望，但至少讓我們知道，今日的常識，是在怎樣的歷史時空產生，今日的生活，有那些是傳統的一部分。

三、再嫁與守節的原因

彭衛在《漢代婚姻形態》指出：「在漢代，影響婦女再嫁和改嫁的，與其說是『貞節』觀念的擴展，倒不如說是多種因素的合力結果。」這些因素包括(1)贍養公婆的意願，(2)生育年齡的限制，(3)夫族對穩定和安寧的考慮，和(4)皇權及尊卑觀念的干涉等。(1988：205~10) 除此之外，宋代常見的有伉儷情深不忍再嫁、守子以存血脈、教子以承父志、和監管產業以待兒女成人等(見附表二之兩民婦)。當然，直系尊長亦有種種理由鼓勵女兒再嫁，很多時的確是爲了年輕寡婦的幸福。必須注意的是，對守節與否，妻、妻族、和夫族會有不同的考慮。本節特別討論財產在中上層婦女守節問題上的角色。

漢末以來，講求門閥婚姻，經過五代喪亂，至宋代已變成取士不問家世，婚姻不問閥閱，而直求資財。司馬光《書儀》卷三〈親迎〉注：「今世俗之貪鄙者，將娶婦，先問資裝之厚薄，將嫁女，先問聘財之多少，至於立契云：某物若干，某物若干，……是乃駟儻鬻奴賣婢之法，豈得謂之士大夫婚姻哉！」男藉科名爲資本，女則惟靠嫁資：在程頤的時代，「近年進士登科，娶妻

論財，全乖禮義。衣冠之家，隨所厚薄，則遣媒妁往返，甚於乞丐，小不如意，棄而之它；市井駟儉，出捐千金，則貿貿然而來，安以就之。」（《皇朝文鑑》卷六一丁鷟〈請禁絕登科進士論財娶妻〉）這固然有助於社會階層的流動混合，但士大夫為辦嫁妝而典田賣廬、甚至借高利貸者，比比皆是，雖一代名相如呂端、王安石，名滿天下如蘇軾、汪應辰，三世翰林如李宗諤，冠蓋大族如陸游，均不能倖免。故袁采《世範》卷二〈事貴預謀後則時失〉說：「中產之家，……養女亦當早為儲蓄衣衾妝奩之具，及至遣嫁，乃不費力。若置而不問，但稱臨時，此有何術？不過臨時鬻田廬及不恤女子之羞見人也。」方建新一針見血地指出：「這種『娶婦直求資財』風氣的蔓延，而女家為提高女兒在夫家的地位，被迫倒篋傾囊，正是宋代厚嫁成風，以至出現嫁女之資超過娶婦費用的主要原因。」（1986：189；又參考陳鵬，1990，卷三〈宋之財婚〉。這也許是宋代多悍妻的原因，見張邦煒，1987：603~4）然而，夫家不一定穩賺豐厚的嫁妝，其變數多在「再嫁」。

首先，雖然禮法上規定妻產並同夫為主，在名義上屬於丈夫，但事實上妻子仍有相當的擁有權和支配權。常見的情形有三：一、嫁奩中諸如首飾、衣褥、珍玩、和器皿等在習俗上承認為婦女的私物。二、難以避免的私房錢，如丈夫的贈予和嫁奩中較易收藏的金銀之類。三、在夫妻協定、丈夫病弱、妻善治家或妻出自富貴之家的情況下，妻自行處理奩物，營置奩田，甚至為夫族營生。（袁俐，1988：290~2）這些有點難分彼此的財產，妻死夫承，妻家不得追討，但若夫死再嫁，就時常引起哪些屬妻哪些屬夫家的糾紛——帶走前者是合法，後者則可以盜論。真宗時便有一件轟動一時的寡婦再嫁以致夫家破產終而上達天聽的大事。太祖

和太宗的宰相薛居正位極人臣，但富不過三代，孫兒安上不得不典押大宅，但事實上有不少家產被安上無子早寡的繼母柴氏秘密收藏。柴氏與安上無法相容，於是盡斂薛家資財，包括書籍綸告，宣佈再嫁。喪妻不久的宰相向敏中向她求婚，但柴氏看中了另一位宰相張齊賢。不料好事難諧，安上到開封府告柴氏吞沒，揭發更多的內幕，結果四敗俱傷：向、張罷相，安上判笞刑，而以柴氏私藏贖宅。故《宋史》卷二六四〈薛居正傳〉慨歎其子「御家無法，及其死，家人爭財致訟，妻子辨對於公庭云。」程頤的評論是：「本朝向敏中號有度量，至作相，卻與張齊賢爭取一妻，爲其有十萬囊橐故也。」（《河南程氏外書》卷十〈大全集拾遺〉）他反對再婚，也許有「爲財再婚」的社會背景。

其次，夫將物業置在妻之妝奩名下，被妻再嫁時帶走。法律規定，在婚書中開列明白的嫁妝及婚後以之營置的產業都屬夫妻「私財」，不屬家族同居的「共財」（衆分之財），舅姑既無權插手，族人亦不得分享。（《名公書判清明集》卷五〈妻財置業不係分〉）於是有私心的丈夫，「竊衆營私，卻於典賣契中稱係妻財置到，」不但私吞利益，而且將「共財」轉化成妻子名下的「私財」，這樣固然可以壯大本家，但也冒一個危險，就是「作妻名置產，身死而妻改嫁，舉以自隨者亦多矣。」（袁采《世範》卷一〈分析財產貴公當〉、〈同居不必私藏金寶〉）不但早寡無子女者容易爲此，甚至有取財棄嗣的。在南宋時就有一件子與繼母爭業的官司。吳貢士喪妻，有子女求七歲，乃再娶王氏，「續置田產〔四十七種〕，所立契券，乃盡作王氏妝奩。」貢士死後三年，無親骨肉的王氏盡攜妝奩再嫁，卻被已把所得遺產揮霍淨盡的汝求告到官府，要索回四十七種之田，「然官憑文書，索出契照，既作王氏名成契，尙復何說。」

故王氏得以保留此田。這樣的判決合乎情理，但判詞頗堪玩味，一開始就說：「自柏舟之詩不作，寡婦始不能守義以安其室；……王氏若能守志自誓，扶植門戶，且教其子使之成立，不惟王氏可為節婦，吳貢士亦且有後矣。一念既偏，但知有身，不復念其夫若子，……吳貢士之家道壞矣。」（《名公書判清明集》卷十〈子與繼母爭業〉）言下之意，是王氏若肯守節，則汝求不會墮落，吳家亦不致敗壞，也是將「守節」與「家族」連在一起。

事實上，確有地方官強奪寡婦攜妝奩再嫁的權利，務使她們戀產撫孤。南宋時，陳女攜妝田嫁到徐家，生了三女一子，丈夫也添置了不少在名義上屬於他自己的妝田，而且這些新妝田很可能在他死時已超過他其他的產業，故寡妻寧可放棄夫產，留下三女一子來繼承，自己則滿載新舊妝田返歸娘家，徐家於是告陳家取去媳婦和田產。在一般情形下有三種判決辦法：第一，根據寡婦可攜嫁妝歸宗的原則，陳氏無罪，而且原判也是如此；第二，根據寡婦可攜子再嫁的原則，判三女一子歸陳氏撫養；第三，將徐夫添置的妝田歸還徐家，由三女一子繼承。但是，負責再審的黃榦推翻原判，不但將陳氏所有的妝田交給徐家收管，而且下令將陳氏押返徐家，「教其子，嫁其女，庶得允當。」那就是不必再嫁了。（《名公書判清明集》附錄二〈徐家論陳家取去媳婦及田產〉）

黃榦的判決未嘗沒有根據，但也滲入一己的好惡。他根據的原則是「夫死從子」。他說：「使徐氏無子，則陳氏取其田以為己有，可也；況有子〔女〕四人，則自當以田分其諸子，豈得取其田而棄諸子乎？」既然親子有權繼承父親名義下的所有產業，自然包括母親的妝田，所以「父給田而予之嫁，是為徐氏之田矣。夫置田而以裝奩為名，是亦徐氏之田也，陳氏豈得而有之？」

同道翁甫在另一件同性質的案子中說得更清楚：「蓋夫死從子之義，婦人無承分田產，此豈可以私典賣乎？婦人隨嫁奩田，乃是父母給夫家田業，自有夫家承分之人，豈容捲以自隨乎？」（《名公書判清明集》卷五〈繼母將養老田遺囑與親生女〉）更有官府強將死而無子的丈夫的財產置籍看管，由宗族選立繼子，以免寡妻攜產再適。（同書卷八〈檢校孀幼財產〉；又參考《宋會要輯稿》刑法5·6）元明清三代就明文禁止寡婦擅自攜奩再嫁。

但黃榦為什麼進一步不讓陳氏再嫁呢？因為跟岳父朱熹一樣，黃榦反對不必要的再嫁。判詞一開始便說：「女子生而願爲之有家，是以夫之家爲其家也；婦人謂嫁曰歸，是以得嫁爲得所歸也。莫重於夫，莫尊於姑，莫親於子，一齊而不可變，豈可以生死易其心哉！陳氏……不幸而夫死，必當體其夫之意，事其姑終身焉；假使無子，猶不可歸。」今既上有至尊的家婆，下有至親的三女一子，又怎應再嫁呢？這無疑是爲了家族的利益而剝奪再嫁的自由。

在夫家守節，不一定受歡迎，很多時是因爲節婦的財產權與夫族的利益發生矛盾。第一，夫家兄弟分析家產時，節婦有子則由子繼承夫分（見下段），無子則由本人代承，行使監管權，以待繼承人出現、或招後夫幫管資財、或直到死後依戶絕法處理。無論何種情形，節婦保持夫產免受瓜分，而每一種情形都帶有夫產外流的危險。在無子代承的情況下，亡夫名義下的所有財產都轉登記在節婦名下（即女戶），局外人根本難以分辨何者是夫產何者是隨嫁物資，故發生不少攜夫產再適的案件。（袁俐，1988：306）在招後夫（俗稱接脚夫）上門的情況下，亡夫產業雖然以節婦之名立戶，但「只緣多被後夫計倖，假以妻子爲名，立契破賣，隱錢入己

，或變置田產，別立後夫爲戶。」（《宋會要輯稿》食貨61·58）族產爲寡妻所得猶不甘心，落入異姓手中就更不可忍了。

第二，在子承夫產的情況下，節婦至死仍有監管權。若子女已成年，這監管權自然相對減少，但在「父母在子孫不得別籍異財」的原則下，子女要買賣產業仍須寡母首先簽押表示贊同。若子女未成年，節婦的監管權就相當大。在宗祧繼承的原則下，她沒有夫產的所有權，不得以己名典賣，但可以自由支配。有一位節婦就把前夫的穀田三分：一百七十碩給前夫亡妻之子，五十七碩給自己養老，卅一碩給親生女爲日後之隨嫁資。後來前妻之子不肖，將田產變賣，節婦乃立遺囑將養老田留給親生女；不肖子上訴，判決雖裁定母田應遺留給當然的承分人（即不肖子），遺囑無效，但同時認定母、女均可保有原分之田，任何人不得改變，也就是承認節婦當初的處分。（《名公書判清明集》卷五〈繼母將養老田遺囑與親生女〉）何蘆《春渚紀聞》卷二〈二富室疏財〉記載一位守子的富孀貢獻十萬緡家財幫助下戶輸納臨時稅項，這也許是小說家言，也許是富孀自己的妝奩，否則寡婦處置夫財的權力就很大了。值得注意的是，從附表二及其他例子來看，不少寡婦都是富孀，所以監管夫產的問題值得深入研究。

第三，在同宗昭穆相當的原則下，節婦可自由立嗣，決定夫產的繼承人，也容易引起夫族的糾纏。黃廷吉死而無子，二兄一弟中，兄廷新未有子，弟廷壽未娶，只廷珍有三位與廷吉年紀相若的兒子，不但不肖，而且父子與廷吉交惡已久，甚至不來弔慰。卅三歲的節婦阿毛乃選立表姑廖氏次子爲嗣。「以祖宗積累之難，而外姓得以坐占，」自然易起糾紛，但阿毛得廷新和廷壽支持，一時無事。十八年後，廷新和廷壽相繼去世，廷珍之子漢龍

乃起吞謀之心，告到官府，要逐去嗣子以自立。官府一方面斥責漢龍無行，另一方面卻命阿毛在廷新和廷壽子姪八人中再選一人為嗣，將家產平分，由新舊嗣子各執一分，仍聽阿毛掌管。判詞一開始便盛讚阿毛守節，「若謂其戀黃氏之家業，則七千之稅，初不為富，天下豈無過此者乎？」（《名公書判清明集》卷七〈雙立母命之子與同宗之子〉）由此可見，寡婦無子守節，還要忍受愛戀產的閒言閒語和爭產的糾紛。幸而書判清明，否則在十八年後換上一個陌生的嗣子，也是夠淒涼的。（爭立的例子可見同書卷七〈爭立者不可立〉、卷八〈利其田產自為尊長卻以親孫為人後〉）

最後，以一個子姪聯合異姓謀奪寡嫂財產的例子來說明富孀守節的困難。劉傳卿有子季六及女季五，季六娶阿曹為妻，並收養春哥為子，季五之夫梁萬三則為贅婿。傳卿、季六、季五相繼去世，家業由阿曹主管。梁萬三意圖霸占，而傳卿的兩名子姪「或利於併吞，或利於繼立，反左袒梁萬三以攻阿曹。阿曹自欲守節，則誣以改嫁，阿曹自有子春哥，則告以無子。」判詞痛罵此三人全無良心：「死者之肉未寒，為兄弟、為女婿、為親戚者，其於喪葬之事，一不暇問，但知欺陵孤寡，或偷搬其財物，或收藏其契書，或盜賣其田地，或強割其禾稻，或以無分為有分，或以有子為無子，貪圖繼立，為利忘義，全無人心，此風最為薄惡。非特小人如梁萬三、阿曹等之訟而已，甚至儒衣儒冠，亦有此訟。」最後將劉家財產置籍印押，交阿曹管理，不許典賣，以待春哥成人。（《名公書判清明集》卷七〈宗族欺孤占產〉）寡婦無財則難守節，有財則覬覦者衆，在當時對大部分的中上層女性並不開放的社會來說，守節最好有夫族或本族的支持，不然就要訴諸法律的保護。要明白程、朱的提倡守節，要明白他們對家族的觀念和期

望。

四、餘論

學人爲了駁倒貞節觀念在宋代由寬轉嚴的舊說，乃盡力發掘再嫁的例子，甚至認爲趙宋不如李唐之嚴。筆者則指出，士大夫妻女再嫁的不出十個，縱使加上民婦再嫁的真實例子和《夷堅志》裡五十多個真假參半的例子，還是不及董家遵一五二個節婦的一半。社會史不同經濟史的研究，由於史料性質的限制，統計數字只應用作旁證。何況，數字本身不能說明守節的原因，把各式各樣的原因籠統稱之爲「貞節」是不科學的。學人不妨反其道而行，先了解守寡和再嫁的原因，再研究這些原因是以個人的抑或社會的因素較多，也許便可以推想究竟是守節抑或再嫁會在某一階層較普遍。筆者相信，縱使是在明清，假如個人沒有獨立自主的心態和經濟能力，又沒有外力(如政府)的插手，要一般小家庭的婦女守節撫孤是非常困難的事。所以，明代爲人樂道的資本主義萌芽和小家庭經濟結構的轉變，加上政府禁止攜奩改嫁，也許是守節增加的重要原因。至於士大夫階級，假如守節除了個人的道德意識外還關涉到近世家族制度的成熟和強化，那麼明清的守節超過宋元是自然之事，何況還有政府的獎勵！

除了經濟和家族制度發展的原因外，守節作爲一個觀念在宋代不如明清的普遍，大抵有三個主要原因：第一，儒士大夫的看法就不一致，有「主張於配偶死亡後，就不應再婚者；有只要求女人應爲丈夫守志者；有順人情之需要，贊成配偶死亡後，可再婚者。但當時並未擬出任何一套可使人們奉行的規範或制度。」(游惠遠，1988：126)程朱理學較爲強調守節，但曾遭僞學之禁，後雖

被政府承認為儒學正統，但已是南宋末年，何況政府意在包容，並非真正推崇。到了明代永樂年間，頒《文公家禮》於天下，清代「士大夫所守，惟《文公家禮》一編。」也許要到明清，理學家對禮法的見解才較普遍地被接受和遵行。

第二，貞節觀並未大眾化。程頤主張男不再娶、女不再嫁，是以大家族為背景，對象主要是士大夫階級，並非一般民庶。袁采就批評說：「近世老師宿儒，多以其言集為語錄，傳示學者，……然皆議論精微，學者所造未至，雖勤誦深思，猶不開悟，況中人以下乎！」故他刻意把《世範》寫成一部通俗讀物，「使田夫野老、幽閨婦女，皆曉然於心目間。」（卷三〈治家〉之跋）那麼，這位被陳東原先生（1928）稱為「第一個女性同情論者」的袁采對守節有何態度呢？他說：「寡婦再嫁，或有孤女年未及嫁，如內外親戚有高義者，寧若與之議親，使鞠養於舅姑之家，俟其長而成親。若隨母而歸義父之家，則嫌疑之間，多不自明。」（卷一〈睦親〉之〈孤女宜早議親〉）看來袁采不但沒有反對家庭環境較差的婦女再嫁，還頗替她們的新生活著想。也許要到明代呂坤的《閩範》，著意以淺顯的文字和圖畫去普及女教，貞節的觀念才逐漸滲入廣大的中下階層，到後來發展成爲一種時尚。

第三，政府似無積極提倡。自秦漢以來，歷朝均褒揚孝子順孫義夫節婦，宋代也不例外。對節婦來說，主要是旌表和封號，或另得絹帛。得封賞時已守節十年、廿年、或四十年不等，可見沒有制度化。（見附表一）游惠遠認為政府有資助孀婦再嫁的規定，但從內容來看，只限於軍人的幼女和寡婦，這可能是因爲戰爭傷亡的考慮，不能推論及一般百姓。（1988，第四章之〈政府與民間待再嫁婦的態度〉）目前還不清楚宋政府對寡婦的政策，但很明顯是及不上

明朝的優待和制度化。明太祖明詔褒揚貞節，規定巡方督學每歲匯報，著爲規條，對節婦（三十以前夫亡守制，五十以後不改節）不但旌表門閭，還免本家差役。既有名，又有利，就算寡婦本人不願，也有可能被本家強迫守節。

附表一

夫死守節者	夫/親屬	守節時、地	備註
陳氏(1084 ~?)	翁朱景山官至 朝散大夫	徽宗或前， 台州臨海縣	少喪夫，有二幼子， 後皆進士；九十三 歲時封安人
張氏	兄張士遜(964~1049)於仁宗時 爲樞密院使	眞宗或前， 開封(?)	晚年得敍封
李氏(約 967~?)	夫趙從則；從 則兄賀於仁 宗時爲太常 少卿	太宗， 開封	廿一歲時守節，有一 女；近六十歲時得 敍封
崔氏	夫包縉(?~ 1052)死時 通判潭州； 縉父拯(999~1062)於仁宗時 爲樞密副使	仁宗， 保信軍	養一稚兒，爲縉媵之 子，旋亦死；守節 三十五年後封永嘉 郡君，旌表門閭
孟氏	夫魯有儀死時	神宗或前，	哲宗元祐八年(1093

阿旺	爲大理丞 夫盧某(?~ 約1098)	揚州 哲宗， 昌州)封旌德縣君，旌 表門閭 守節十餘年後封旌德 縣君，賜絹五十疋
王氏(約 1078~?)	夫孟京傑(? ~約1100)	哲宗， 開封	守節時卅二歲，有 四歲男；守節卅餘 年後封孺人
湯氏	不詳	徽宗或前， 越州	徽宗宣和五年(1123)封孺人，賜帛十 匹
王氏	夫呂安中(? ~1093)死時官 至通直郎； 王氏父爲王 雱(1044~76) ，祖爲王安 石(1021~86)	哲宗， 開封或臨川	守志三十年後封令人
郭氏	夫吳掖(?~ 1162)死時爲 左武大夫中 軍統制；掖 父璘(1102~ 69)於高宗 時爲四川宣 撫使	高宗， 四川	守節十年後請自淑人 加封郡夫人，廷臣 以婦人從夫之爵爲 由，不准。

* 學人可進一步從夫死守節者之夫或親屬之墓誌碑銘等尋找其身分，今從略。

附表二

夫死守節者	夫	守節時、地	備 註
崔氏(同附表一)			
王氏	陳安節，富家大族	北宋，漢州雒縣	婚時十八歲，守節時約卅歲，有子約兩歲，後入太學，年卅卒；孝宗乾道九年(1173)旌表門閭。
曾氏婦晏	曾某，富民	理宗或前，將樂縣	有幼子
侯氏	謝沁(950~1012)死時官至諫議大夫	真宗，新安	有二幼子
某氏(?~1260)	吳中孚，鄉選為博士弟子員，嘉定十年(1219)進士，歷官縣尉	理宗或前，中江	少寡，有孤女

近代參考書目 (按年代先後排列)：

- 胡樸安(1923)：《中華全國風俗志》，臺中：精華書局1959年影印1923年排印本。
- 陳東原(1928)：《中國婦女生活史》，上海：上海商務印書館。
- 董家遵(1934)：〈從漢到宋寡婦再嫁習俗考〉，《文史月刊》(中山大學)，1·1。收入《中國婦女史論集》(鮑家麟編著，臺北：牧童出版社，1979)：139~164。
- 全漢昇(1935)：〈宋代女子職業與生計〉，《食貨半月刊》，1·9。收入《中國婦女史論集》(鮑家麟編著，臺北：牧童出版社，1979)：193~204。
- 董家遵(1937)：〈歷代節婦烈女的統計〉，《現代史學》，3·2。收入《中國婦女史論集》(鮑家麟編著，臺北：牧童出版社，1979)：111~117。
- 仁井田陞(1942)：《支那身分法史》，東京：東方文化學院。
- 崇岐(1946)：〈女子再嫁問題之歷史的演變〉，《大中》1·4。收入《中國婦女史論集》(鮑家麟編著，臺北：牧童出版社，1979)：128~138。
- 牧野巽(1949)：《近世中國宗族の研究》，東京：日光書院。
- 李 敖(1964)：〈夫妻同體主義下的宋代婚姻的無效撤消解消及其效力與手續〉，氏著《歷史與人像》(臺北：文星書店)：95~188。
- 島田正郎撰，卓菁湖譯(1965)：〈南宋家產繼承法上的幾種現象〉，《大陸雜誌》，30·4：15~16。

- 陶希聖(1966)：《婚姻與家族》，臺北：臺灣商務印書館。
- 滋賀秀三(1967)：《中國家族法の原理》，東京：創文社。
- 趙鳳喈(1973)：《中國婦女在法律上的地位》，台北：食貨出版社。
- Freeman, Michael Dennis(1973): "Lo-yang and the Opposition to Wang An-shih: The Rise of Confucian Conservatism, 1068~1086," Ph. D. diss., Yale University。
- 龐德新(1974)：《從話本及擬話本所見之宋代兩京市民生活》，香港：龍門書店。
- 徐秉愉(1980)：〈遼金元三代婦女節烈事蹟與貞節觀念之發展〉，〈食貨〉，10・6：21~33。
- 劉增貴(1980)：《漢代婚姻制度》，臺北：華世出版社。
- 張立文(1981)：《朱熹思想研究》，北京：中國社會科學出版社。
- 瞿同祖(1981)：《中國法律與中國社會》(修訂1947年版)，北京：中華書局。
- 仁井田陞(1981)：《中國法制史研究——奴隸農奴法・家族村落法》(補訂1962年版)，東京：東京大學出版會。
- Ebrey, Patricia B.(1981): "Women in the Kinship System of the Southern Song Upper Class," in *Women in China* (Richard Guisso, eds., New York: Philo Press): 113~128。
- 朱瑞熙(1983)：《宋代社會研究》，河南：中州書畫社。
- 謝桃坊(1983)：〈宋代歌妓考略〉，〈中華文史論叢〉，1983・4：181~195。

- Ebrey, Patricia B.(1984): "Conceptions of the Family in the Sung Dynasty," *Journal of Asian Studies*, 43: 219~245.
- Walton, Linda(1984): "Kinship, Marriage, and Status in Song China : A Study of the Lou Lineage of Ningbo, c.1050~1250," *Journal of Asian History*, 18: 35~77。
- 方建新(1985)：〈宋代婚姻禮俗考述〉，《文史》，24：157~178。
- 方建新(1986)：〈宋代婚姻論財〉，《歷史研究》，1986·3：178~190。
- 唐代劍(1986)：〈宋代的婦女再嫁〉，《南充師院學報》，1986·3：80~84。
- Ebrey, Patricia B.(1986a): "Concubines in Sung China," *Journal of Family History*, 11.1(1986):1~24。
- Ebrey, Patricia B. and James L. Watson(1986b): "Introduction" *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000~1940*(Patricia B. Ebrey & James L. Watson eds., Berkeley: University of California Press):1~15。
- 張邦煒(1987)：〈宋代婦女再嫁問題探討〉，《宋史研究論文集：一九八四年年會編刊》(鄧廣銘、徐規等編，浙江：浙江人民出版社)：582~611。
- 王曾瑜(1988)：〈宋朝的奴婢、人力、女使和金朝奴隸制〉，《文史》，29：199~228。
- 王墨、黃君萍(1988)：〈淺論宋代婦女的社會地位〉，《廣東民族學院學報》，1988·1：101~106。(未聞)
- 唐代劍(1988)：〈宋代妾的買賣〉，《南充師院學報》，1988·

4：58～64。

高世瑜(1988)：《唐代婦女》，西安：三秦出版社。

袁 俐(1988)：〈宋代女性財產權述論〉，《宋史研究集刊》，第二集(杭州大學歷史系宋史研究室編，浙江：浙江省社聯《探索》雜誌增刊)：271～308。

游惠遠(1988)：〈宋代民婦之家族角色與地位研究〉，台灣東海大學歷史研究所碩士論文。

彭 衛(1988)：《漢代婚姻形態》，西安：三秦出版社。

潘富恩、徐余慶(1988)：《程顥程頤理學思想研究》，上海：復旦大學出版社。

王玉波(1989)：《中國家長制家庭制度史》，天津：天津社會科學院出版社。

王延中(1989)：〈宋代奴婢實態研究〉，《史學集刊》，1989·4：20～24。

宋東俠(1989)：〈宋代士大夫的貞節觀〉，《中州學刊》，1989·5：119～121。

吳旭霞(1989)：〈試論宋代的貞淫觀〉，《江漢論壇》，1989·5：75～78。

張邦煒(1989)：《婚姻與社會：宋代》，四川：四川人民出版社。

柳田節子(1989)：〈南宋期家產分割における女承分について〉，《劉子健博士頌壽紀念宋史研究論集》(論集刊行會編，東京：同朋社)：231～242。

Chan, Wing-tsit(1989): "Chu Hsi's Treatment of Women" in his *Chu Hsi: New Studies* (Honolulu: University of

Hawaii Press):537~547。

Birge, Bettine(1989): “Chu Hsi and Women’s Education,” in *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Wm. Theodore de Bary & John W. Chaffee, eds., Berkeley & Los Angeles, Cal.: University of California Press): 325~367。

吳寶祺(1990)：〈宋代的離婚與婦女再嫁〉，《史學集刊》，1990・1：77~78。

陳鵬(遺著)(1990)：《中國婚姻史稿》，北京：中華書局。

張邦煒(1990)：〈宋代的公主〉，《思與言》，28・1：39~57

。

湯勤福(1990)：〈近十年來唐代婦女研究評述〉，《中國史研究動態》，1990・1：7~12。

黃寬重(1990)：〈宋代四明袁氏家族研究〉，《中國近世社會文化史論文集》(中央研究院歷史語言研究所編，臺北：中央研究院歷史語言研究所，排版中)。

Ebrey, Patricia B.(1990a): “Women, Marriage, and the Family in Chinese History,” in *Heritage of China — Contemporary Perspectives on Chinese Civilization* (Paul S. Ropp, ed., Berkeley & Los Angeles: University of California Press): 197~223。

Ebrey, Patricia B.(1990b): “Women, Money, and Class: Ssuma Kuang and Sung Neo-Confucian Views on Women,” 《中國近世社會文化史論文集》(中央研究院歷史語言研究所編，中央研究院歷史語言研究所，排版中)。

梁庚堯(1991)：〈南宋的貧士與貧宦〉，〈國立臺灣大學歷史學系學報〉，16：91~137。

Chaffee, John W.(1991): "The Marriage of Sung Imperial Clanswomen," in *Marriage and Inequality in Chinese Society* (R. S. Watson & P. B. Ebrey, eds., Berkeley & Los Angeles, Cal.: University of California Press): 133~169。

Ebrey, P. B.(1991): "Shifts in Marriage Finance from the Sixth to the Thirteenth Century," in *Marriage and Inequality in Chinese Society* (R. S. Watson & P. B. Ebrey, eds., Berkeley & Los Angeles, Cal.: University of California Press): 97~132。