

# 賣身買得千年名

——論中國人的自殺與名欲——

林 元 輝

一

《史記·刺客列傳》和《戰國策·韓策》都記載聶政（公元前 397 年卒）於老母過世，既葬除服之後，隻身由齊之韓，刺韓相俠累（公元前 397 年卒）於東孟之會上，為受辱於俠累而去韓流亡的嚴遂復仇，以報嚴遂當年紆尊降貴迢迢上門示好的一番知遇之恩。

聶政行刺俠累雖然得手，但終究無法脫身，最後舉刀皮面抉眼屠腸，自毀形容而死。韓人取聶政屍暴於市，懸賞千金，求其名姓。時日雖久，而無結果。聶政姊榮（公元前 397 年卒）聞此事，猜測無名刺客即是聶政。她說：「吾弟至賢，不可愛妾之軀，滅吾弟之名，非弟意也」，於是赴韓認屍。

聶榮抵韓境，目睹政屍後，脫口自言：「勇哉！氣矜之隆，是其軼賁育高成荆矣。今死而無名，父母既歿矣，兄弟無有，此為我故也，夫愛身不揚弟之名，吾不忍也！」乃抱屍而哭，說：「此吾弟軼深井里聶政也！」亦自殺於屍下。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 見司馬遷（公元前 145 年至約 85 年），《史記·聶政傳》（臺北：藝文印書館，1951 年，武英殿本二十五史），卷 86，頁 6 上-9 下；劉向（約公元前 79—6 年），《戰國策》（上海：上海書店，1989 年，四部叢刊初編鮑彪校注本），卷 8，頁 1 上-4 下。聶政所刺韓相應是烈侯時（公元前 399—387 年）的俠累，而非哀侯時（公元前 376—371 年）的韓傀，鮑本《戰國策》同卷，頁 5 上-5 下已有明辨，參見《史記·韓世家》，卷 45，頁 2 下，另見司馬光（1019—1086），《資治通鑑》（北京：中華書局，1956 年），冊 1，卷 1，頁 24-25。

聶氏昆仲的烈行，二千多年來為中國人所熟知、詠歎。從上引聶榮的言談，可知行賢而名不傳，非聶政所願，所以，聶政之為嚴遂拚命，報恩固是主要的動機，立不負恩義的聲名，當亦是所亟在意。聶榮自己也為了成全乃弟令名，不惜捨命。姊弟兩命，可謂都為殉名。

好名本人類通性，自非專見於中國人之間，但為名而不惜捨命，事則不可思議，中國社會卻每多其例，反映名之一物，在中國人的心目中地位特殊。以下拙論即以摘舉此文化特徵，並探究「名」如何引致中國人為之自殺而不疑為主旨。

## 二②

先秦時代出現的儒家，可能是最能反映中國人固有觀念和習俗的學派，<sup>③</sup>其思想影響後世的中國文化至鉅，已是學者的共識。儒家的聖哲無不重名，孔子（公元前551—479年）曾說：「後生可畏，焉知來者之不如今人也。四十五十而無聞焉，斯亦不足畏也。」<sup>④</sup>他持以論可畏不可畏的客觀標準，即是有聞無聞；他也曾有「君子疾沒世而名不稱焉」之語，<sup>⑤</sup>反映出名在其價值觀中所占的重要位置。儒家的另一位大師孟子（公元前372—289年）也有「令聞廣譽施於身，所以不願人之文繡也」<sup>⑥</sup>及「好名之人能讓千乘之國，苟非其人，簞食豆羹，見於色」等語；<sup>⑦</sup>荀子（公元

② 本小節有不少見解受惠於森三樹三郎，《「名」と「恥」の文化——中國人と日本人》（東京：講談社，1971年）一書，特此一記。

③ 錢穆（1895—1990），〈論春秋時代人之道德精神（上）〉，《新亞學報》2卷2期（1957年2月），頁36；孫隆基，《中國文化的「深層結構」》（香港：壹山出版社，1983年），頁15。

④ 《論語·子罕篇》，22章。

⑤ 《論語·衛靈公篇》，19章。

⑥ 《孟子·告子篇·上》，17章。

⑦ 《孟子·盡心篇·下》，11章。

前313—238年)則稱「君子窮則不隱，通則大明，身死而名彌白」<sup>⑧</sup>兩人之言，皆暗示令聞是君子德的顯現。

儒家經典之一的《孝經》，甚至以揚名顯親為孝的最高義，<sup>⑨</sup>而孝是中國社會最重要的一項德目，<sup>⑩</sup>所以揚名之舉，也就入於道德的境界，成為父訓子、兄課弟的禮教內容，例如鄭玄(127—200)〈戒子書〉即云：「顯譽成於僚友，德行立於己志，若致聲稱，亦有榮於所生，可不深念邪？可不深念邪？」<sup>⑪</sup>

重名之風自非儒家始倡，反之，儒家重名不過是中國社會固有重名之風的反映。中國社會古來即重名成風的一樣實證，是自公元前十數世紀起，即有鑄銅為鼎，以祀先祖之風，從留傳至今的祭鼎看，鼎皆有銘，鼎銘的目的，據古籍所載詳解：

夫鼎有銘，銘者自名也，自名以稱揚其先祖之美，而明著之後世者也。為先祖者，莫不有美焉，莫不有惡焉。銘之義，稱美而不稱惡，此孝子孝孫之心也，唯賢者能之。銘者，論譏其先祖之有德善、功烈、勳勞、慶賞、聲名列於天下，而酌之祭器，自成其名焉，以祀其先祖者也。顯揚先祖，所以崇孝也；身比焉，順也；明示後世，教也。夫銘者，壹稱而上下皆得焉耳矣。<sup>⑫</sup>

不過，假鼎銘欲以自成者，尚以隨家族的繁榮綿延而永續的家名為重心，初非個體之名。但中國社會約自春秋(公元前722—468年)中葉以

⑧ 李滌生，《荀子集釋》(臺北：學生書局，1979年)，頁61。

⑨ 見《孝經注疏》(臺北：藝文印書館，1955年，十三經注疏本)，卷1，頁3上。

⑩ 見桑原騰藏(1871—1931)，《中國の孝道》(京都：カルピス食品工業株式會社社長三島海雲私人印行，1965年，收為カルピス文化叢書第一號)。

⑪ 見范曄(398—445)，《後漢書·鄭玄傳》(臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史)，卷35，頁13上。

⑫ 見《禮記·祭統篇》(臺北：藝文印書館，1955年，十三經注疏本)，卷49，頁18下。

後，即有覺醒的個人意識出現，開始關心自己的令聞，以之為個人人生意義之所寄。<sup>⑬</sup>史載晉范宣子為政，諸侯之幣重，鄭人病之。公元前549年2月，鄭相子產（公元前522年卒）寓書於子西以告宣子曰：

子為晉國，四鄰諸侯不聞令德，而聞重幣，僑也惑之。僑聞君子長國家者，非無賄之患，而無令名之難。夫諸侯之賄聚於公室，則諸侯貳。若吾子賴之，則晉國貳。諸侯貳，則晉國壞；晉國貳，則子之家壞，何沒沒也？將焉用賄？夫令名，德之輿也；德，國家之基也。有基無壞，無亦是務乎？有德則樂，樂則能久。詩云：「樂只君子，邦家之基」有令德也夫？「上帝臨女，無貳爾心」有令名也乎？恕思以明德，則令名載而行之，是以遠至邇安。毋寧使人謂子：子實生我；而謂子浚我以生乎？象有齒以焚其身，賄也。<sup>⑭</sup>

宣子然悅其說，乃輕幣。這是衡量多以利害的國際政治舞臺上，責人竟以令德，而受諷者更張政策竟是為了令名的一絕佳事例，足以顯示令名在中國政治人物的心目中所占的分量。

秦漢以後，中國社會以帝制為主，帝制社會的仕宦之臣，人生的兩大目標是「徇高位於生前，思垂名於身後」。<sup>⑮</sup>蔡邕（133—192）所謂「獨特一身，得託名忠臣，死有餘榮」，<sup>⑯</sup>更指出為臣者每以託名忠臣為垂名後世的資藉；至於唐太宗（597—649）所言：「前代帝王，好招來絕域，以求服遠之名，無益於用而靡弊百姓」，則說破了連九五之尊的皇帝，何

<sup>⑬</sup> 見貝塚茂樹，〈不朽——中國古代人の死後生命觀の變遷〉，《古代中國の精神》（東京：筑摩書房，1969年），頁13-22。

<sup>⑭</sup> 《左傳》，襄公，二十四年。

<sup>⑮</sup> 語出陸機（261—303），〈晉平西將軍孝侯周處碑〉，《陸士衡文集》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成影印小萬卷樓叢書本），卷10，頁12上。

<sup>⑯</sup> 見司馬光，《資治通鑑》，冊4，卷57，頁1847。

嘗不也爲了「名」而有好大喜功之舉。<sup>①⑦</sup>

屈原（公元前338—278年）乃影響後世中國文人至鉅的典範，<sup>①⑧</sup> 他也有「老冉冉其將至兮，懼修名之不立」一語；<sup>①⑨</sup> 李白（701—762）是中國了不起的詩人，也有「唯有飲者留其名」的殊願。<sup>②⑩</sup> 文人如此，武人亦然，如《三國演義》一書敘述後來被中國人尊奉爲「武聖」、「義神」崇拜而名垂不朽的蜀國上將關羽（公元219年卒），他兵敗退守麥城，正當危急存亡之際，吳國諸葛瑾（177—244）奉乃主孫權（182—252）之命，前往勸降。關羽凜然正色所言即爲：

吾乃解良一武夫，蒙吾主以手足相待，安肯背義投敵國乎？城若破，有死而已。玉可碎而不可改其白，竹可焚而不可毀其節；身雖殞，名可垂於竹帛也。汝勿多言，速請出城，吾欲與孫權決一死戰。<sup>②⑪</sup>

廟堂武將如此，市井豪傑也多同類心思，致有「雁過留聲，人過留名」或「豹死留皮，人死留名」等有名的俚語傳世。<sup>②⑫</sup>

司馬遷是中國社會公認最偉大的史家，<sup>②⑬</sup> 他也認爲立名是士可「託於

<sup>①⑦</sup> 唐太宗月旦前代帝王之語，乃因康國（境當今中亞撒馬爾干一帶）求內附一事而發。他還說：「今康國內附，儻有急難，於義不得不救。師行萬里，豈不疲勞，勞百姓以取虛名，朕不爲也。」遂不受。併見《資治通鑑》，冊13，卷193，頁6091。

<sup>①⑧</sup> 屈原對後世不同世代的中國人的種種影響，見 Laurence A. Schneider, *A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1980).

<sup>①⑨</sup> 語出《離騷》，見蕭統（501—531）編《文選》（臺北：藝文印書館，1955年），卷32，頁3上。

<sup>②⑩</sup> 句出《將進酒》，見《李太白全集》（臺北：中華書局，1965年，四部備要本），卷3，頁13下。

<sup>②⑪</sup> 見《繪圖三國志演義》（上海：同文晉記書局，1906年），卷38，76回，頁23上。

<sup>②⑫</sup> 後一說法出自五代（907—960）時爲梁（907—923）死節的武人王彥章之口。王不知書，語質，歐陽修（1007—1072）謂其義勇忠信，天性而然。見歐陽修，《五代史·王彥章傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷32，頁3下。

<sup>②⑬</sup> 見李長之，《司馬遷之人格與風格》（香港：太平書局，1963年），頁1-2。

世，列於君子之林」的一必要條件。<sup>②④</sup>他在冤受宮刑，動遭恥笑之後，曾沉痛自述所以「隱忍苟活，函糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡（指修史欲成一家言之志），鄙沒世而文采不表於後。」<sup>②⑤</sup>換句話說，傳文彰名，正是他寄託人生意義的唯一方式。觀其所修《史記》，開創「列傳」一體，其動機，據他在列傳的首篇〈伯夷列傳〉中所點明的，乃因悲前人昔賢多「名堙滅而不稱」，<sup>②⑥</sup>是則其平生事業的重要思想基礎，也仍是為前賢立傳，傳古人之名，可謂以名為重者出以己度人的惻隱之心，而有列傳之作。

「列傳」一體雖是司馬遷始創，實則其精神，仍與古來銘鼎之舉無殊，可以說銘鼎留名的進一步，必然是個人傳記的編撰。先秦史乘如《春秋》、《左傳》、《國語》等，雖為年代紀，但已漸寓此義，司馬遷承繼此精神，而新創以個人傳記為內容的專體。不寧唯是，《史記》中的「列傳」文字，論篇幅和著力，更是全著的精華和重心，後世二千年的朝代史和自傳作品，無不奉《史記》的安排為圭臬，遂使個人傳記的文字成為歷代史著的最重要內容，此乃中國史學最明顯的特徵，<sup>②⑦</sup>固為中國人好月旦品題此一民族性的反映，實更反映了中國人求名垂竹帛的共同願望。<sup>②⑧</sup>而

<sup>②④</sup> 見班固（32—92），《漢書·司馬遷傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷62，頁15下。

<sup>②⑤</sup> 同前註，頁21上。

<sup>②⑥</sup> 《史記》，卷61，頁5上-6下。

<sup>②⑦</sup> 見森三樹三郎，《「名」と「恥」の文化》，頁51-52及 Pei-yi Wu, *The Confucian's Progress: Autobiographical Writings in Traditional China* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990), 4.

<sup>②⑧</sup> 人物評論起源甚早，此風轉盛，則在東漢（25—220）中葉以後，遂至發展為專門之學，即所謂「人倫鑒識」。特精此道的專家，如郭泰（128—169）、許劭（150—195）等，也有專論此道的著作，至今尚存的有劉劭（公元三世紀時人）的《人物志》，見岡村繁，〈郭泰·許劭の人物評論〉，《東方學》10期（1955年4月），頁59-60；錢穆，〈略述劉劭人物志〉，收於《中國學術思想史論叢》（臺北：東大圖書公司，1977年），冊3，頁53-60；余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁236-42。

此兩事，固乃二而爲一，皆是重名之心的不同表露。

總之，中國社會不分階級、朝野、性別、文武和業司，重名乃一普遍現象，而且越是第一等人越見此傾向。

當然，也不是中國社會的每一個人重名，例如道家之徒就普遍不以名爲然。道家大宗師莊子（約公元前 368—289 年或 359—279 年）有言：「名者，實之賓也，吾將爲賓乎？」<sup>⑳</sup>《老子》書中也有言：「名與身孰親？身與貨孰多？」<sup>㉑</sup>名聲竟被持與財貨同論。這種評價，屢見《莊子》書中有所申釋，如「伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者，所死不同，」所得俗評也不一樣，一號稱「君子」，一爲「小人」。實則小人固「以身殉利」，士也是「以身殉名」，「其於殘生傷性，均也。」<sup>㉒</sup>依其論，名之格調毋寧等同於利，兩者皆不值得追求。不只不值得追求，若再按下引同書的另處評論：

德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。<sup>㉓</sup>

則名還是人間凶器。《列子·楊朱篇》中有「實無名，名無實，名者，僞而已矣」之論，<sup>㉔</sup>更認爲名無不僞，直接從根本以否定名的價值。隱士之流多帶道家思想，其隱之舉止本身，即有避名之思在內。<sup>㉕</sup>雖然中國社會無時無地不有隱姓埋名的隱士道家，但毋寧以儒家思想爲宗、以名爲重的

<sup>⑳</sup> 見《莊子·逍遙遊篇》（上海：中華書局，1936年，四部備要本），卷1，頁6上。

<sup>㉑</sup> 見嚴靈峰，《老子達解》（臺北：藝文印書館，1971年），44章，頁188。

<sup>㉒</sup> 見《莊子·駢拇篇》（上海：中華書局，1936年，四部備要本），卷4，頁4下。

<sup>㉓</sup> 《莊子·人間世篇》，卷2，頁4下-5上。

<sup>㉔</sup> 《列子》（上海：中華書局，1936年，四部備要本），卷7，頁2上。

<sup>㉕</sup> 避居隆中的諸葛亮（181—234）所謂「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯」，即反映了這種避名的思想。見其〈〔前〕出師表〉，收張溥（1602—1641）編《漢魏六朝百三家集》（臺北：新興書局，1963年），冊3，卷148，頁7上。

人占多數。若由道家思想的性格多反世俗禮教的層面觀之，道家之徒之汲汲於斥名，正反證中國社會之耽名者衆。

至於歷史上有一言一舉動見觀瞻的人，例如桓溫（312—373），甚至講出「既不能留芳後世，不足復遺臭萬載邪？」的話，<sup>⑤</sup>更顯示出不只耽名者衆，亦且不乏爲了求名而無所不用其極的人，<sup>⑥</sup>十足反映「名」的確爲中國社會的盛欲。無怪東傳之前的佛教，其戒律所謂「五欲」，本指色、聲、香、味、觸五事，但東傳中國社會之後，名欲即升列五欲之一。<sup>⑦</sup>顯然因中國人名欲忒重，讓傳佛旨者不得不因地制宜，另立戒律而教。名聞利養之戒，也就成了中國佛教的特有內容。<sup>⑧</sup>

### 三

以上文字旨在揭表中國社會自古以來普遍重名的實象。以下續及重名者如何立名的問題。

<sup>⑤</sup> 見房玄齡（578—648）等纂《晉書·桓溫傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷98，頁24下-25上。司馬光，《資治通鑑》，冊7，卷103，頁3248則載桓溫言：「男子不能流芳百世，亦當遺臭萬年！」

<sup>⑥</sup> 無所不用其極的實例，後續討論當另提舉。於此只先指出，中國史上即使在性不求聞達的隱者當中，也混有藉隱以沽名釣譽的「充隱」，可見無所不用其極以求名之一斑。有關「充隱」之研究，可見 Li Chi, "The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 24 (1962-1963): 239-41.

<sup>⑦</sup> 見一如（公元1403—1424年間在世）等纂《大明三藏法數》（臺北：新文豐出版社，1978年），卷24，頁6上-7上及 William E. Soothill (1861—1935) and Lewis Hodous (b. 1872), comps., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1937), 121a.

<sup>⑧</sup> 例如中國佛教的戒律中有「爲名聞利養故，畜徒衆，是邪見人，名魔弟子」之言，見道宣（596—667）編《四分律刪繁補闕行事鈔》，卷上之三，收高楠順次郎（1866—1945）等編《大正新脩大藏經》（東京：大正新脩大藏經刊行會，1962年），冊40，經典號1804，頁33上。



前已言及李白有「飲者留其名」之語。東漢以降，士風求名心切，也多標奇立異以干名，終至「名」「異」不分，以為高名之士，必當有異行，<sup>③⑨</sup>甚至容止、清言亦成為當時士大夫博取聲譽的手段，<sup>④⑩</sup>即屠隆（1542—1605）所謂「士大夫手持粉白，口習清言，綽約嫣然，動相誇詡」者。<sup>④⑪</sup>但這類求名方式，畢竟不是儒家聖哲重名的本義。儒家也好，或擴而言之中國文化，其所以重名，原貴實至而名自成。有名乃因必有實在的緣故，在此名實相副的前提下，中國文化自有認可的立名正途，此則與叔孫豹（公元前 548 年在世）「三不朽」之論深相關涉。

所謂三不朽者，即「大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」<sup>④⑫</sup>其言旨甚明，所欲立者乃德、功、言本身。不朽者，也是指德、功、言而言，初不指立德、立功、立言可以立名，也無名可隨德、功、言不朽之教，但大部分中國人毋寧更為立德、立功、立言即所以立名的功利效果所動，以為所立之德、功、言不朽，必然連帶使立之者的名也因而不朽。

曹丕〈典論論文〉是中國文學獨立運動的重要文獻，也是學者公認中國文學理論的先河。<sup>④⑬</sup>論中所謂：

蓋文章經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。是以古之作者，寄身於翰墨，見意於篇籍，不假良史之辭，不託飛馳之勢，而聲名自傳於後。<sup>④⑭</sup>

<sup>③⑨</sup> 余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》，頁 231-236。

<sup>④⑩</sup> 同前註，頁 243-46；另見岡崎文夫（公元 1888 年生），《魏晉南北朝通史》（東京：弘文堂，1954 年），頁 504。

<sup>④⑪</sup> 出屠隆，《鴻苞集》（中央研究院歷史語言研究所藏明萬曆刊本），卷 5，頁 15 下。

<sup>④⑫</sup> 見《左傳》，襄公，二十四年。

<sup>④⑬</sup> 見劉大杰（1904 年生），《中國文學發達史》（臺北：中華書局，1984 年），頁 206。

<sup>④⑭</sup> 收蕭統，《文選》，卷 52，頁 5 上。

卻指出文學除了其本身的獨立價值外，還兼具了讓作者立名傳名以臻不朽的功能。文學理論而論及文學的傳名功能，這也是中國文化特別重名才可能出現的獨特現象。而且更有值得注意者：在中國文人的心目中，文學的這一功利性功能，作用並不在純藝術性功能之下。所以類似「使我數十卷書行於後世，不易齊景之千駟也」<sup>④5</sup>的話常存於中國文人的心中。事實上，千秋百世之中國文人能名垂不朽者，例如屈原、司馬遷、李白等人，也確實拜其寫下了不朽作品之賜。

不過，中國士人的傳統觀念，認為靠言論文章留名，乃最無可奈何的下策。境遇許可或志氣稍高者，無不望藉立德立功以垂聲名，這種現象由叔孫豹的三不朽論中明列了德、功、言的等第次序已可意會。近人馮友蘭（1895—1990）曾有論析，尤能闡明其理，他說：

中國哲學家，多講所謂內聖外王之道。「內聖」即「立德」；「外王」即「立功」。其最高理想，即實有聖人之德，實舉帝王之業，成所謂聖王，即柏拉圖所謂哲學王。至於不能實舉帝王之業，以推行其聖人之道，不得已而然後退而立言。故著書立說，中國哲學家視之乃最倒楣之事，不得已而後爲之。<sup>④6</sup>

最能反映中國士人這種傳統價值觀的例子，是曹植（192—232）一生的取捨，後世有人稱「天下有〔文〕才一石，曹植獨居八斗。」<sup>④7</sup>但曹植

<sup>④5</sup> 此乃劉晝（約514—567年）語，見李延壽（約597—677年），《北史·劉晝傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷81，頁26下。「齊景之千駟」典出《論語·季氏篇》第12章。

<sup>④6</sup> 見氏著《中國哲學史》（上海：商務印書館，1934年），頁9。

<sup>④7</sup> 宋《釋常談》稱爲此譬喻者是南朝的謝靈運（385—433），見該書（臺北：藝文印書館，1965年，百部叢書集成影印百川學海本），卷之中，頁2上。謝靈運果有此喻否？若有，語載何處？今已難考，但知唐人已有「陳王八斗才」之句，顯示唐前已確有此說法。「陳王八斗才」句出李商隱（813?—858）〈可嘆〉詩，見《玉谿生詩箋註》（臺北：里仁書局，1981年），卷3，頁581。

論不朽時，所云卻是：「太上立德，其次立功。蓋功德者，所以垂名也。名者不滅，士之所利。」<sup>④⑧</sup>最有利於他立名垂世的文章事業，竟不在他考慮之中，<sup>④⑨</sup>只見終其一生，不斷請纓求用而不果，挫折的吶喊，遍布他的大小作品之中，<sup>④⑩</sup>讀來令人瞿然心驚，永遠不會忘記。

中國歷史上因立不朽之功而垂不朽之名的，管仲（公元前 645 年卒）是至佳的實例。他嘗自言「不羞小節，而恥名不顯於天下」<sup>④⑪</sup>其主公子糾敗死，他未死君難，且轉而為公子糾的政敵齊桓公（公元前 685—643 年在位）之相，助其霸諸侯，一匡天下，尊王攘夷，使中國之民得免被髮左衽，百世後人得享其賜。<sup>④⑫</sup>所以連不輕許人以仁的孔子，也許之「如其仁」。<sup>④⑬</sup>他的功名，因而常為後世中國人之以功名自勉或論評功名者心目中的典範。<sup>④⑭</sup>

立德而傳名不朽的實例則難以勝數。文天祥（1236—1283）之成仁取義，最是人無不知的例子。

自殺無關立言，也鮮能立功，卻常見用以立德。公元前 656 年晉國太

<sup>④⑧</sup> 出裴松之（372—451）注〈陳思王植傳〉所引《魏略》文，見陳壽（233—297），《三國志》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷19，頁13下。

<sup>④⑨</sup> 他在〈與楊德祖書〉中有言：「辭賦小道，固未足以揄揚大義，彰示來世也。昔揚子雲先朝執戟之臣耳，猶稱壯夫不為也。吾雖薄德，位為藩侯，猶庶幾勦力上國，流惠下民，建永世之業，流金石之功，豈徒以翰墨為勳績，辭賦為君子哉！」見趙幼文《曹植集校注》（臺北：明文書局，1985年），卷1，頁154。

<sup>④⑩</sup> 這方面的研究，可見 Robert Joe Cutter, "The Incident at the Gate: Cao Zhi, the Succession, and Literary Fame," *T'oung Pao* 71 (1985): 240-62.

<sup>④⑪</sup> 見《列子·力命篇》，卷6，頁4下。

<sup>④⑫</sup> 見《論語·憲問篇》，18章。

<sup>④⑬</sup> 見《論語·憲問篇》，17章。

<sup>④⑭</sup> 史上論管仲之功與德者，多矣。許其功為曠世巨功者，自孔子以降，幾無異議者。但於其不死公子糾一事的道德評價，則歷來眾說紛紜，然以清初的明遺諸儒最能辨其勝義，見胡楚生，〈清初諸儒論「管仲不死子糾」申義〉，《孔孟學報》52期（1986年9月），頁137-47。

子申生的自殺事件即是一例。史載晉君獻公（公元前676—651年間在位）的幸寵驪姬謂太子申生曰：

「君夢齊姜〔申生亡母〕，速祭之。」申生祭於曲沃，歸胙於公。公田，姬寘諸宮六日。公至，毒而獻之。祭之地，墳。予犬，犬斃。予小臣，小臣亦斃。姬泣曰：「賊由太子」。太子奔新城，公殺其傅杜原款。或謂太子：「辭，君必辯焉」，太子曰：「君非姬氏，居不安，食不飽，我辭，姬必有罪。君老矣，我又不樂」。曰：「子其行乎？」太子曰：「君實不察其罪，被此名也以出。人誰納我？」縊於新城。<sup>55</sup>

杜原款臨受刑前，曾託人傳信，勸申生一段話：

吾聞君子不去情，不反讒，讒行身死可也。猶有令名焉。死不遷情，彊也；守情說父，孝也；殺身以成志，仁也；死不忘君，敬也。孺子勉之，死必遺愛，死民之思，不亦可乎？<sup>56</sup>

史載申生許諾，<sup>57</sup>果然最後毅然自殺。拼一死立諸德，所貴在德，應可無疑。但重令名，思有以得民之思，亦是不可忽略的動機。

論能深刻反映自殺之動機在藉立德以求令名者，文天祥晚年之方寸所念更是好例。他是中國史上士人最高成就的典範，此不僅指其文才為一代經魁狀元，<sup>58</sup>更指其忠孝節義諸德並具，是中國正統文化認定的文質俱盛

<sup>55</sup> 《左傳》，僖公，四年。

<sup>56</sup> 見《國語》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷8，頁290。

<sup>57</sup> 同前註。

<sup>58</sup> 文天祥於公元1256年得狀元，時年方二十。以研究宋代科考著名的 Edward A. Kracke, Jr. 統計同科舉進士者的平均年齡是 35.66 歲，可見文天祥之英才。見 Kracke, *Civil Service in Early Sung China, 960-1067* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), 60n17 及其 "Family vs. Merit in the Chinese Civil Service Examinations under the Empire," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 10 (1947): 103-23. 以及冠之齡在科考中獨獲首選的，文天祥也是中國科舉史上第一人，見 William Andreas Brown, *Wen T'ien-hsiang: A Biographical Study of a Sung Patriot* (San Francisco, Calif.: Chinese Material Center, 1986), 98n13.

的第一等角色。<sup>⑤⑨</sup>

公元1253年，文天祥十八歲，遊鄉校，見學宮所祠鄉先賢歐陽修（1007—1072）、楊邦乂（1086—1129）、胡銓（1102—1180）等像皆諡忠節，<sup>⑥⑩</sup>即欣然慕之曰：「沒不俎豆其間非夫也」，<sup>⑥⑪</sup>反映出留名後世的志願，早在他未成年時已經成形。

二十五年後（1278），他抗元兵敗，於十二月二十日當天，在今廣東省海豐縣被俘。被俘之際，他乘隙服腦子二兩，準備死節，不料只腹瀉一番，竟然無事，反而因腦子的副作用，治癒了患已旬餘的目疾。<sup>⑥⑫</sup>此後他堅持不懼一死、絕不為二臣之志。元兵總指揮都元帥張弘範（公元1280年卒）無他奈何，同時也敬其忠貞，不忍殺他，不過卻還想利用他當統戰宋將的工具。隔年正月十三日，張弘範持其至厓山（今廣東省新會縣海中），向他索書甚急，要用以諭降張世傑（公元1279年卒）。熬不過張弘範固請，文天祥書與了有名的〈過零丁洋〉詩。詩末結句是「人生自古誰無死，留取丹心照汗青」。<sup>⑥⑬</sup>此句固為勉人，實亦以自勉、自白。

<sup>⑤⑨</sup> 見 William A. Brown, introduction, *Wen T'ien-hsiang*, 1-2.

<sup>⑥⑩</sup> 歐陽修諡「文忠」；楊邦乂諡「忠襄」；胡銓諡「忠簡」。歐陽修事蹟見脫脫（一譯托托；1313—1355）等纂《宋史·歐陽修傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷319，頁1上-8上；楊邦乂事蹟見同著，〈楊邦乂傳〉，卷447，頁20下-22上；胡銓事蹟見同著，〈胡銓傳〉，卷374，頁3下-13下。

<sup>⑥⑪</sup> 見《宋史·文天祥傳》，卷418，頁19下。

<sup>⑥⑫</sup> 見鄧光薦（1232—1297）注〈宋少保右丞相兼樞密使信國公文山先生紀年錄〉文，收《文文山全集》（臺北：河洛圖書公司，1975年），卷17，頁460。鄧注稱以腦子自殺，欲奏效，需和冷水服用。文天祥既服腦子，求水飲，元騎因急於北上，飲之以道旁污水。腹瀉或即污水所致。楊德恩修文天祥年譜，指腦子確可致命，但需大量攝食，見氏著《文天祥年譜》（上海：商務印書館，1938年），頁267。

<sup>⑥⑬</sup> 事情始末見鄧光薦《文丞相傳》遺文，見引於〈宋少保右丞相兼樞密使信國公文山先生紀年錄〉，《文文山全集》，卷17，頁463。〈過零丁洋〉詩收《指南後錄》，卷1，可見《文文山全集》，卷14，頁349。文天祥〈南海〉詩序曾引此句，引句中「留取丹心」作「留取聲名」，或許更見本心，值得注意。〈南海〉詩列其《集杜詩》第七十五號，可見《文文山全集》，卷16，頁415。

二月初六日，陸秀夫（1238—1279）在厓山背宋末帝趙昺（1278—1279年間在位）投海死，宋遂亡。三月十四日，張弘範置酒海上，會諸將，因舉酒從容謂文天祥曰：「國亡矣，忠孝之事盡矣，正使殺身為忠孝，誰復書之？」<sup>64</sup>也是藉口已無留名史冊機會，想動搖文天祥不降之志。似此攻防雙方皆以論能不能留名史冊為招，足見文天祥之守節不二，浩然正氣有以厲之外，顧全萬世令名之心，也是一昭然可辨的重要因素。

文天祥第二次自殺是在解送北上途中，方式是絕食。本望抵廬陵境時已絕食八日，可亡，以正首丘。不料過廬陵之日，仍如無事然。他在《指南後錄》中有如下自述：

私念死廬陵，不失為首丘。今使命不達，委身荒江，誰知之者，盍少須臾以就義乎？復飲食如初。<sup>65</sup>

從這段自述可知，他對死節的方式、時、地都有講究。自有伯夷叔齊（公元前十二世紀）義不食周粟、餓死首陽山的傳說以來，絕食而亡本身就已具有了奔義死節的文化涵義。<sup>66</sup>而廬陵正是其家鄉，正首丘而死的意義，也不只是魂魄歸於故鄉而已，當更有以義行死節昭示鄉人，以確保行顯名傳的作用。

囚禁燕京三年餘，他堅持不作二臣之志，拒絕各種威脅利誘。獄中生活乃不斷著作，多交代自己抗戰的經過和明志之言，並在衣帶中預留自己

<sup>64</sup> 見《指南後錄》，卷1，收《文文山全集》，卷14，頁350。另見鄧光薦《文丞相傳》遺文，收《文文山全集》，卷17，頁463。

<sup>65</sup> 見《指南後錄》，卷2，收《文文山全集》，卷14，頁354。

<sup>66</sup> 伯夷叔齊事蹟最早見於《論語·述而篇》14章、《論語·季氏篇》12章及《論語·微子篇》第8章，但只言其餓於首陽之下，司馬遷《史記·伯夷列傳》始言其餓死首陽山，不過史遷行文的確義仍是餓且死，並無絕食之說，見卷61，頁3上-3下。後世訛傳絕食，可能拘泥於將「義不食周粟」句中的「粟」字為字面解，未能明察「粟」字亦可引訓為俸祿有以致之，此中詳辨，見阮芝生，〈伯夷列傳析論〉，《大陸雜誌》62卷3期（1981年3月15日），頁137-38，註④。

最滿意的贊語，厥為「孔曰成仁，孟曰取義，惟其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而後，庶幾無愧」。<sup>67</sup>最後一年與弟書中並有如下交代：

自廣達建康日，與中甫鄧先生居，具知吾心事，吾〔墓誌〕銘，當以屬之。<sup>68</sup>

念茲在茲，都是怕自己所行不傳，不為人知，為留名後世的準備，可謂周詳備至。特別是他臨受刑時的言語舉止，更是戲劇化：

至刑所，問左右孰南向。於是南向再拜，曰：「臣報國至此矣！」<sup>69</sup>遂受刑，得年四十有七。

這些戲劇化的動作，無異戲臺上演的戲。事實上，人一旦心存立名之念，言行舉止之間的精神狀態，難免就與戲子演戲時類同。清初三藩之亂時，殉情而死的福建總督范承謨（1624—1676）的死節過程，最能印證這一點。

1673年，三藩亂起。隔年，耿精忠（1682年卒）叛應吳三桂（1687年卒）。在任上的范承謨拒絕耿精忠共與其事之邀，被下於獄。獄中他再

<sup>67</sup> 脫脫，《宋史·文天祥傳》，卷418，頁26下。

<sup>68</sup> 文天祥與弟書全文見〈宋少保右丞相兼樞密使信國公文山先生紀年錄〉，收《文文山全集》，卷17，頁465。鄧光薦是文天祥同鄉，前三十年兩人互知對方而未得知面。後兩人先後在廣東被俘，解送北上途中，朝夕同囚，相知遂深。至金陵，鄧病，留天慶觀治療，文天祥則繼續北送。分手時，文天祥賦〈送行中齋〉三首，以「此誼公素明，俗見或未識」，勸鄧獨為其難，即第三首結句「庶幾太尉事，萬一中丞傳」的晦意所指，求鄧活命，為故人立傳，所謂「願持丹一寸，寫入青琅玕，會有撫卷人，孤燈起長嘆」，詩收《指南後錄》，卷1，可見《文文山全集》，卷14，頁359。後鄧癒，果然受聘為張弘範帥府西席，得不死，後撰《文丞相傳》及文天祥紀年錄，傳文山勁節，使忠魂無憾。

<sup>69</sup> 見《宋史·文天祥傳》，卷418，頁26下；劉岳申（公元1333年前後在世），〈文丞相傳〉，收《文文山全集》，卷19，頁494；胡廣（公元1416年前後在世），〈丞相傳〉，收同著，卷19，頁503。

度羞辱耿精忠使來勸降的福建巡撫劉秉政（1680年卒）<sup>⑩</sup>此舉無異自絕生機，他亦知之甚詳。<sup>⑪</sup>觀其獄中詩文，知其乃以伯夷、叔齊、公孫杵臼（公元前597年卒）、程嬰（約公元前570年卒）、屈原、蘇武（公元前60年卒）、顏杲卿（公元756年卒）等人之忠節自許。<sup>⑫</sup>特別是有「人但知三閭大夫抱忠而死，殊不知其克孚爲仙也」之言，<sup>⑬</sup>顯然他已爲屈原一死而永垂不朽的際遇吸引，立志要以忠貞死節，成與「河山並永」之令名。<sup>⑭</sup>獄中三年，不分冷熱，每天醒時必冠御賜冠，衣辭母時衣，直如戲子之被戲服。每月朔望，並奉時憲曆一冊，被械北向跪拜，亦如演劇然。1676年9月16夜，執刑者來，他方側臥，聞變，微笑曰：「今日方畢吾事。」方其索賜冠時，爲某名呂八的刑卒奪而擲諸地，復蹴之。他怒以械索擊呂八頭，幾斃之。平常勤加演練的扮相，不意爲人所壞，只能披衣露頂，遙望京闕九叩首，曰：「罪臣奉職無狀，死遲矣。」遂就縊。<sup>⑮</sup>

范承謨的死節，不只形似演戲，甚至連預演都有，反映了以死節立名

<sup>⑩</sup> 見郭棻（1666—1676年間在世），〈范忠貞公傳〉，收《范忠貞公全集》（臺北：文海出版社，1973年），頁39-47；趙爾巽（1844—1927）等纂《清史稿·范承謨傳》（臺北：洪氏出版社，1981年），卷252，頁9724；清國史館原編《清史列傳·范承謨傳》（臺北：明文書局，1985），卷6，頁28下。

<sup>⑪</sup> 見其〈絕命詞〉自序文，收《范忠貞公全集》，頁333。

<sup>⑫</sup> 見其〈寄留山〉與〈武彝曲〉，分別收於《范忠貞公全集》，頁287-88與311-16。

<sup>⑬</sup> 《范忠貞公全集》，頁287。

<sup>⑭</sup> 見其〈武彝曲〉自序文，同前著，頁312。

<sup>⑮</sup> 見郭棻前引文，《范忠貞公全集》，頁44-45；張宸，〈范忠貞公傳〉，《范忠貞公全集》，頁33；李元度（1821—1887），〈范文肅公事略子忠貞公承謨孫時崇併附〉，《范忠貞公全集》，頁87-88；《清史稿·范承謨傳》，卷252，頁9724；《清史列傳·范承謨傳》，卷6，頁28下。美國學者 Frederic Wakeman, Jr. 也曾探討謨承范下獄後的心境，所用材料大抵與本人使用者同，但顯然錯解原文，致於敘述范承謨獄中的行爲細節和頻率，併及臨死前的舉止與死法時，幾度失真，特此併及，可參見其“Romantics, Stoics, and Martyrs in Seventeenth-Century China,” *Journal of Asian Studies* 43.4 (August 1984): 650-51.



者，其精神狀態的確與戲子演戲時無殊。準此了解，回頭重度文天祥立志死節以後的心態，則所有看得到他舉手投足的人，都是他心目中的觀眾；行刑現場，甚至受俘以後再三與征服者勢力抗論不屈的種種場合，也都是他心目中的舞臺。有此「觀眾」與「舞臺」的念頭在心，難怪他要講究死節的方式、地點、與時間，為的是尋找一最受矚目的舞臺，發揮最能感動觀眾耳目的身段，實演自己人生的一齣悲劇，俾長得民思，留名萬世。

如此說，絕無褻瀆中國典範人物之意，因為死節以立名者，與尋常戲子仍有一關鍵性的差別，即尋常演劇，演者與觀者都知這是作戲而不是事實。但死節以立名者，則為名責實，以實成名，名實已經不分，有其名乃因有其實之故。

#### 四

求名而不自責以實者，中國的文獻記載上當然亦不乏其例，例如：

楚有直躬者，其父竊羊，謁之上。上執而將誅之，直躬者請代之。將誅矣，告吏曰：「父竊羊而謁之，不亦信乎？父誅而代之，不亦孝乎？信且孝而誅之，國將有不誅者乎？」荆王聞之，乃不誅也。<sup>①⑥</sup>

據云，孔子聞此事，乃歎曰：「異哉，直躬之為信也，一父而載取名焉。」<sup>①⑦</sup> 換句話說，直躬者恐非真心重信重孝之人，而是名慾太重，假借立信、孝諸德以盜名者。盜名者更像戲子演戲，但比戲子演戲不如，因為演戲不害世，且有娛人和教化功能，盜名則欺世騙人，有害風教，故荀子

<sup>①⑥</sup> 見《呂氏春秋·仲冬紀·當務篇》（臺北：藝文印書館，1969年，百部叢書集成影印經訓堂叢書本），卷11，頁8上。

<sup>①⑦</sup> 同前註。《呂氏春秋》所錄雖不乏寓言傳說，但楚直躬者之例當是史上事實，因為《論語·子路篇》第18章也有孔子與楚葉公論直躬者之行為直不為直的記載，只是未及於直躬者如何證其父竊羊的過程與結果。

論之爲更甚於盜財貨。<sup>⑩</sup>

也有的實出以死難矣，但動機在名還是在德，並不難辨。試看下引傳說：

柱厲叔事莒敖公，自以爲不知，而去居於海上，夏日則食菱芡，冬日則食橡栗。莒敖公有難，柱厲叔辭其友而往死之。其友曰：「子自以爲不知，故去；今又往死之，是知與不知無異別也。」柱厲叔曰：「不然，自以爲不知，故去，今死而弗往死，是果知我也。吾將死之，以醜後世人主之不知其臣者也，所以激君人者之行，而厲人主之節也……」<sup>⑪</sup>

表面上看，迢迢往死君難是難能可貴的德行，細辨之，此人關心所在，乃弗往，自己固不必擔「非死君者」惡名，但往死之，則必立「死君難」之美名，是所重在名。他雖實出以死難，但較諸文天祥之死，有一關鍵不同，蓋文天祥爲眞知「德」之人文價值乃至其宇宙價值而重之者也，<sup>⑫</sup>柱厲叔卻明知其得忠臣之名，需畀莒敖公以不察之失爲代價，損人利己而毫無不宜之念者，蓋所重者非德，乃德之市場價值，特刻意藉以沽名釣譽而已。<sup>⑬</sup>

中國官場亦有一「死諫」的傳統，即抱必死之決心，以諫主君，往往

<sup>⑩</sup> 見李滌生，《荀子集釋》，頁53。荀子有此論，當是在道家之徒猛烈攻擊以正名爲治及以揚名爲德的儒家理論之後，爲了防衛本門教義，不得不廓清盜名與名實相副的差別，明確指出儒家標榜的是有其實的名。

<sup>⑪</sup> 莒是周武王（約公元前1135—1115年間在位）封少昊之後所立古國，公元前431年滅於楚，故址在今山東莒縣。此傳說載《呂氏春秋·恃君覽·恃君篇》，卷20，頁2下-3下。

<sup>⑫</sup> 此點可證之於其〈正氣歌〉所賦，見《文文山全集》，頁375-76。

<sup>⑬</sup> 事實上與柱厲叔之死類似而精神完全對比的，有子路（公元前480年卒）遄遄赴死孔悝（公元前480年卒）之例，見《左傳》，哀公，十五年。子路乘食人之祿，救人之患，不成，當死人之難的誠心，錢穆即許之爲極富道德精神之表現，見錢著〈論春秋時代人之道德精神（上）〉，頁49-50。

因而成就忠臣的令聞。孔子曾激賞比干（約公元前 1123 年卒）之「諫而死」，許之為仁，即是一例。<sup>③</sup> 中國正史中，這種人物如恆河沙數。但此死諫型人物中，也未始沒有動機出於求名，而不真在抗節以諫君過、以成君德者。唐人蔡廷玉（公元 782 年卒）因諫朱泚（公元 784 年卒），被囚兩年餘，朱泚威脅殺他，要他省過。蔡廷玉對曰：「不殺我，公得名；殺我，吾得名。」<sup>④</sup> 即反映了諫者與被諫者的心態上，往往考慮及留名與否的因素。洞徹此中有異心後，有反動之亟者，例如《紅樓夢》中的賈寶玉，即特別批判中國官場中的「文死諫」、「武死戰」這兩種所謂大丈夫的死節方式為沽名釣譽。<sup>⑤</sup> 史實人物中則有隋煬帝（公元 605—618 年在位）、唐德宗（公元 780—804 年在位）和明神宗（公元 1573—1620 年在位）等一類君主，認為臣下上諫無不是「訕君賣直」和「賣直沽名」而拒斥不受，特別有名。<sup>⑥</sup>

以命沽名，不只見於中國的男人世界，也見於中國女性之間。馮夢龍（1574—1646）的話本小說〈陳多壽生死夫妻〉<sup>⑦</sup> 中陳多壽與朱多福是同年鄰居，九歲時，雙方父母即為他們訂親。陳多壽十五歲那一年卻得了癩症，往後三年求醫問卜都無效，症狀不斷惡化，最後形容大變，至所謂：

肉色焦枯，皮毛皺皺，渾身毒氣，發成斑駁奇瘡，遍體蟲鑽，苦殺

<sup>③</sup> 見《論語·微子篇》，第 1 章。

<sup>④</sup> 見歐陽修，《〔新〕唐書·蔡廷玉傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷 193，頁 4 下。

<sup>⑤</sup> 見曹霑〔雪芹〕（約 1715—1763），《紅樓夢》（臺北：三民書局，1972年，程偉元 120 回本），36 回，頁 294-95。

<sup>⑥</sup> 隋煬帝事見司馬光，《資治通鑑》，冊 12，卷 182，頁 5684。唐德宗事見同著，冊 16，卷 229，頁 7381-82。明神宗事見顧秉謙（1595—1629 年）等修《明神宗實錄》，收在《明實錄》（1940 年梁鴻志〔1882—1946〕影印江蘇國學圖書館傳鈔本，出版地及書局不詳），冊 379，卷 145，頁 8 上。

<sup>⑦</sup> 收於《醒世恆言》（臺北：世界書局，1959 年），冊 1，卷 9，頁 1 上-25 上。

晨昏作癢。粉孩兒變作蝦蟆相，少年活像老龜頭，搔爬十指帶膿腥，齷齪一身皆惡臭。<sup>⑧</sup>

眼看陳多壽的病無望治好，朱母開始動輒排撻朱父，怪他不該在女兒九歲就約婚許人。朱家夫妻失和的事，終於傳入陳父耳目。陳父是明理的人，為不使人為難，與妻子商量好，決定解除婚約，並通知了對方。出乎雙方家長意料，朱多福堅持守約，她說：「從沒見好人家女子吃兩家茶……生為陳家婦，死為陳家鬼……」<sup>⑨</sup> 朱母無她奈何。

又過了兩年多，陳多壽本人也已絕望。他面見朱父，誠懇要求解婚約，願朱家女兒免受連累。事既如此，媒人又勤上朱府說親，朱母也殷勤招待，但望能快替多福覓得新婆家。多福卻矢志守節不嫁，然母逼益甚，眼看出閨時期迫臨，終於上吊自殺，幸好及時獲救。

此後無人敢再對多福多壽的婚約有異見，朱多福終於嫁進陳家門。過門後，朱多福對陳多壽是：

著意殷勤，盡心伏侍。熬湯煮藥，果然味必親嘗。早起夜眠，真個衣不解帶。身上東疼西癢，時時撫摩。衣裳血臭腥膿，勤勤煮洗。分明傅母育嬌兒，只少開懷哺乳。又似病姑逢孝婦，每思割股烹羹。雨雲休想歎娛，歲月豈辭勞苦。喚嬌妻有名無實，憐少婦少樂多憂。」<sup>⑩</sup>

如此生活，何以朱多福堅持求之？她自殺獲救醒轉當刻，曾講一段直心話，即透露了個中道理：

孩兒一死，便得完名全節，又喚轉來則甚？就是今番不死，遲和早

<sup>⑧</sup> 同前註，冊1，卷9，頁5下-6上。

<sup>⑨</sup> 同前註，冊1，卷9，頁11下。

<sup>⑩</sup> 同前註，冊1，卷9，頁19上-19下。

少不得是一死……<sup>⑩</sup>

事實上，多福自歸陳家，與多壽只行夫妻名而無夫妻間事。陳母雖抱孫心切，甚至某夜設計讓多福與多壽同床共枕，結果，仍是白費心思，可見多福非真欲與多壽為名副其實的夫婦生活。她出閣前之守節不二、過門後之奉獻犧牲，毋寧都是行其難，以為立名之資藉。<sup>⑪</sup>

中國歷代憑自由意志守節不二或夫死殉夫的婦女不可勝數，<sup>⑫</sup>此中雖不無本諸真情的案例，但動機同於朱多福的，定也不少。特別是明朝（1368—1644）中葉以後，連未過門的女子在未婚夫夭死後也自殺以殉，

<sup>⑩</sup> 同前註，冊1，卷9，頁16上。

<sup>⑪</sup> 以貞女要名詮釋朱多福的舉止，只是讀此小說的一角度，另以不同觀點論朱多福行為的，可見 Joseph S.M. Lau, "The Saint as Sinner: Paradoxes of Love and Virtue in 'The Predestined Couple,'" *Tamkang Review* 1.1 (April 1970): 183-91. 不過，中國社會並無類似西方的聖徒傳統，倒是行難要名則源遠流長，《荀子·不苟篇》中有一段話：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，惟其當之為貴，故懷負石而投河，是行之難為者也，而申徒狄能之。然而君子不貴者，非禮義之中也」，見李滌生《荀子集釋》，頁39。申徒狄是殷時人，文獻都傳他憤道不行，負石自沉於河。依為儒家重名之說辯護的荀子所論，申徒狄正是以行難苟求名傳之徒，後世之捨身殉名者，包括朱多福，皆是其衣鉢傳人。

<sup>⑫</sup> 若以文獻所反映為憑，這種人或事自宋（960—1279）以後攀向中國歷史的高峯，見下列研究：Andrew C.K. Hsieh and Jonathan D. Spence, "Suicide and the Family in Pre-Modern Chinese Society," in *Normal and Abnormal Behavior in Chinese Culture*, ed. Arthur Kleinman and Tsung-yi Lin (Dordrecht: D. Reidel, 1981), 32-35; Susan Mann, "Historical Change in Female Biography from Song to Qing Times: The Case of Early Qing Jiangnan," *Transactions of the International Conference of Orientalists in Japan* 30 (Tokyo, 1985): 65-77; Chien Chiao, "Female Chastity in Chinese Culture," *Chung-yang yen-chiu-yüan min-tsu-hsüeh yen-chiu-so chi-k'an* 中央研究院民族學研究所集刊 [Bulletin of the Institute of Ethnology: Academia Sinica] 31 (1971): 205-12; 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), passim.

蔚為常見的風尚。<sup>93</sup>所謂未婚夫者，尚未一起生活，甚至尚未謀面的男人也，絕無難捨的恩情可言。其自殺當有更高比率與朱多福同一動機，即重貞節乃其門面而求名為其實。小說〈陳多壽生死夫妻〉的創作時間正此風尚的流行年代，朱多福一角，應是當代許多女子的投射。<sup>94</sup>

以上所論，只及藉死節立德以揚聲名者。也有已著聲名，但因事故而損及盛譽，乃不惜捨命，思有以恢復者，例如春秋時魯國卞邑的大夫卞莊子好勇，曾一舉而刺獲兩虎，頗著勇名。<sup>95</sup>齊人欲伐魯，因忌卞莊子，不敢過卞。<sup>96</sup>子路問成人之行，孔子答以知、不欲、勇和藝四項。孔子釋勇時，也以卞莊子為例。<sup>97</sup>但當卞母無恙時，卞莊子曾三戰而三北，於此《韓詩外傳》有記：

交游非之，國君辱之，卞莊子受命，顏色不變。及母死三年，魯興師，卞莊子請從。至，見於將軍曰：「前猶與母處，是以戰而北也，辱吾身！今母沒矣，請塞責。」遂走敵而鬥，獲甲首而獻之：「請以此塞一北」；又獲甲首而獻之：「請以此塞再北」，將軍止之，曰：「足」。不止，又獲甲首而獻之，曰：「請以此塞三北」，將軍止之，曰：「足，請為兄弟。」卞莊子曰：「夫北，以養母也，今母歿矣，吾責塞矣。吾聞之，節士不以辱生。」遂奔敵，殺

<sup>93</sup> 見 T'ien Ju-k'ang, *Male Anxiety and Female Chasity*, 39-69, esp. 60-65.

<sup>94</sup> 此小說的創作年代當在十七世紀的第二個十年，因為《醒世恆言》的序作於公元1627年的中秋節，見 Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), 230n3.

<sup>95</sup> 見孔衍（268—320），《春秋後語》，收黃奭（十九世紀人），《黃氏逸書考》（臺北：藝文印書館，1968年），頁1下-2上。

<sup>96</sup> 見朱熹（1130—1200），《論語集註》（臺北：中華叢書委員會，1958年），冊2，卷7，頁633。

<sup>97</sup> 見《論語·憲問篇》，13章。

七十人而死。<sup>⑧</sup>

於卞莊子而言，辱者何謂？乃好勇而又素著勇名卻一旦被無勇之譏。三獲甲首，不過塞責而已。奔敵勇鬥，戰死爲止，是乃本心。並非不愛生，但所愛有更甚於生者，厥爲勇者之名。

## 五

至此所論，都是因中國人重名，所以有人甚至爲名自殺。迄未及論的，是爲何有名就可以不要命，此中邏輯何在？

最早期，可能與咒術信仰有關。人智未開時代，名就是魂的信仰屢見於世界各文化社會，<sup>⑨</sup> 即使文明開發甚早的古埃及人，也相信名是人的第八魂。<sup>⑩</sup>

中國文明還在幼稚時期的信仰中，名與魂有何具體關係，現已難追考，但若單論名與魂相關相通的觀念，則到了後世，仍有足夠的殘留證據可供斷言。例如《封神演義》裏就見描寫有個張桂芳，能呼人之名教人落馬。他只叫一聲「黃飛虎不下馬，更待何時？」黃飛虎就不由自己滾下五色神牛了。<sup>⑪</sup> 後來周方以哪吒迎戰，張桂芳喊來喊去，哪吒立在風火輪

<sup>⑧</sup> 見韓嬰（公元前150年在世），《韓詩外傳》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成影印叢書本），卷10，頁9下。

<sup>⑨</sup> 這方面的調查和研究，可見 James G. Frazer (1854—1941), *Taboo and the Perils of the Soul*, in *Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 13 vols., 3rd. ed. (London: Macmillan, 1963), 3:6.318-26. 另或見“Magic Use of Names,” in Fredrich Cornwallis Conybeare (1856-1924), *Myth, Magic and Morals: A Study of Christian Origins* (Boston: Beacon, 1910), 13.235-50.

<sup>⑩</sup> 見 Sir E.A.T. Wallis Budge, *The Book of the Dead*, rev. ed. (London: Routledge and Kegan Paul, 1923; rpt., 1977), lix-lxiv.

<sup>⑪</sup> 見陸西星（1520—約1601），《足本封神演義》（臺北：大中國圖書公司，1964年），36回，頁175-77。

上，獨能穩若泰山，因為哪吒是蓮花化身，沒有魂。<sup>102</sup>《西遊記》中也有個銀角大王，他持一紅葫蘆，叫一聲「孫行者！」孫行者不疑有他，應了一聲，就被裝進了葫蘆去。後來孫行者逃出來，改名「者行孫」，又來挑戰，待應了一聲，照樣又被收裝進葫蘆去。<sup>103</sup>因為有名就有魂，應了名就是交了魂。類似信仰反映在古已有之的新喪行復禮，<sup>104</sup>及一、二十年前本省民間尚輕易可見的「叫魂」的風俗之中。行復禮也好，「叫魂」也好，主要內容不過是叫名字。

所以，當此信仰尚全面支配中國社會時，中國人既見身無不死的通象，卻以為名若長在，魂也可長在；名亡，則魂即不存。名的存亡關鍵，全看一個名字不再被提起。所以那個時代中國的孝子賢孫，鑄鼎刻銘，以頌祖德，藉揚其名，也留自己孝名。<sup>105</sup>但自頌其名，莫若眾頌其名，所以立可為眾頌的榮名，乃是確保命魂永存的重要工作。若有因此而自殺者，也不過以身換名，以一時換永恆。

春秋中葉以後，民智漸開，但重名之念由來已久。儒家之重名，和孔子個人的政治思想以正名為唯一原則，<sup>106</sup>都反映出儒家思想中，承襲了不

<sup>102</sup> 同前註，36回，頁178-79。

<sup>103</sup> 見吳承恩（約1500—1582），《西遊記》（香港：商務印書館，1961年），33回，頁380-97。

<sup>104</sup> 儒家經典《禮記》的〈曲禮〉、〈禮運〉、〈喪大記〉等篇皆有關於「復」禮的記載，見《禮記注疏》，卷4，頁20下；卷21，頁9下-11上；卷44，頁3上-5上。另見胡培翬（1782—1849），《儀禮正義》（上海：中華書局，1936年），卷26，頁3上-5上，及孫詒讓（1848—1908），《周禮正義·天官·夏采》（臺北：藝文印書館，1960年？），冊4，卷16，頁38上-42下。

<sup>105</sup> 見本文第二小節引《禮記·祭統篇》釋「銘」文。另古埃及人也有類似想法，特此併及，見前引 Budge, *The Book of the Dead*, lxiv 所載：「確保父母的名字長存，為孝子天責。凡祭於先人墓，不論墓大墓小，只要祭者每奉烝嘗必頌先人名，即有助於亡魂長存人間。」

<sup>106</sup> 見《論語·子路篇》，第3章。



少傳統舊習。不過在所謂「哲學突破」或「文明的超越」後的時代，<sup>⑩</sup> 舊習已另有新意，儒家之重名，已非從「名即是魂」上起念，乃由「名實一致」上設想，也即認為有實必有名，<sup>⑪</sup> 故有名也必有其實。能立名，即是已獲其實。有其實，本身即已可獨立存在。<sup>⑫</sup> 命存命亡，也就屬另一層次的問題。

立有實質的德行，即是人存在的目的。持這種人生觀的人，在中國社會雖然代有其人，但毋寧以此為高遠的居多。大部分中國人之重名，卻別有其生死觀念。何昌寓（447—497）與褚淵（435—482）書有言：

百年之壽，同於朝露，揮忽去留，寧足道哉。政欲闔棺之日，不隕

<sup>⑩</sup> 「哲學突破」的理念，乃德國學者韋伯（Max Weber, 1864-1920）首倡，此點見說明於 Talcott Parsons, introduction, *The Sociology of Religion*, by Max Weber, trans. Ephraim Fischoff (Boston: Beacon, 1964), xxxiii-xxxv; ixii-ixiii. 不過最能闡明其說者當推 Parsons。據其闡述，希臘、以色列、印度和中國等古文明，不約而同都在公元前一千年前後，對宇宙、宇宙中的人，以及人與宇宙的關係有全新的體認，見其 “The Intellectual: A Social Role Category,” in *On Intellectual*, ed. Philip Rieff (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969), 6-7；「文明超越」期的理念也與「哲學突破」期的理念類近，始倡其說者為 Karl Jaspers (1883-1969)，見其 *The Great Philosophers*, ed. Hannah Arendt, trans. Ralph Manheim, 1st ed. (New York: Harcourt, Brace and World, 1962), 100. Jaspers 同樣主張上述四大古文明在公元前一千年左右，分別進入各自的「樞軸時期」(axial age)，從此各文明即由人類文化學涵義的原始社會發展為較高級的社會，即各自社會的文化秩序，其組成出以理性而成系統，但在此通象中，此四大古文明也從此各自發展出其獨特的思想模式和文化傳統。由此觀念探討古中國歷史而殊有可觀者，有 Benjamin I. Schwartz, “Transcendence in Ancient China,” *Daedalus* 104.2 (Spring 1975): 57-68；余英時，《中國知識階層史論（古代篇）》，第一部分，頁 1-56。依他們所論，春秋時代，特別是春秋中葉，當即屬之。

<sup>⑪</sup> 孔子曾援舜之例，斷言「大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」，見《中庸》，17章。

<sup>⑫</sup> 不以氣息有無，而以德之有無論生死，是中國大傳統中的一主要生死觀，容另文試論。

令名，竹帛傳芳烈，鍾石紀清英。<sup>⑩</sup>

即道出了此中關鍵。按即古詩所言「人生非金石，豈能長壽考」，<sup>⑪</sup>唯有「名是無窮壽」，<sup>⑫</sup>所以「榮名以為寶」，<sup>⑬</sup>此固「惜賢甘心於死所者也」，<sup>⑭</sup>而且不只賢人烈士本人甘心殉名而已，更有「子伏其死，而母歡其義」者。例如東漢范滂（137—169）坐黨錮之禍，其母與之訣曰：

汝今得與李〔膺〕、杜〔密〕齊名，死亦何恨？既有令名，復求壽考，可兼得乎？<sup>⑮</sup>

但名真的是無窮壽嗎？

名之本身，的確可以無窮。例如聶政之死，至今已過二千年，但聶政之名仍然永在。但若從「夫神滅形消，遺聲餘價，亦猶蟬殼蛇皮獸迹鳥迹耳，何預於死者」的觀點看，<sup>⑯</sup>無窮之名，也的確無預於死者。故以性曠達著稱於中國歷史的張翰（公元258—319年間在世）乃曰：「使我有身後名，不如即時一盃酒」。<sup>⑰</sup>李白何嘗不言：「君愛身後名，我愛眼前酒，

<sup>⑩</sup> 見蕭子顯（489—537），《南齊書·何昌寓傳》（臺北：藝文印書館，1951年，武英殿本二十五史），卷43，頁4上。

<sup>⑪</sup> 見蕭統，《文選》，卷29，頁4上。

<sup>⑫</sup> 此語原始出處無可考，見引於段祺瑞（1864—1936），〈陸軍上將遠威將軍徐君神道碑〉，收徐道隣編《徐樹錚先生文集年譜合刊》（臺北：商務印書館，1962年），頁121。

<sup>⑬</sup> 同註⑩。

<sup>⑭</sup> 同註⑩。

<sup>⑮</sup> 見范曄，《後漢書·范滂傳》，卷67，頁19上-19下。吳敬梓（1701—1754）在《儒林外史》48回中描寫一個老秀才王蘊（字玉輝）認為新寡的三女要殉夫是以立節留名青史的事，不只不加攔阻，其女絕食過世之日，他還仰天大笑道：「死的好！死的好！」〔臺北：三民書局，1973年〕，頁358-59〕范母之例，正可反映，王蘊此角及其言行，不純然是小說家的誇張之言。

<sup>⑯</sup> 見引於顏之推（531-591），《顏氏家訓·名實篇》（臺北：廣文書局，1977年），卷4，頁20下-21上。

<sup>⑰</sup> 見房玄齡，《晉書·張翰傳》，卷92，頁16上。

飲酒眼前樂，虛名何處有？」<sup>⑪</sup>

然則，名之用何在？毋寧在行爲者的心理上而無關其氣息軀魂。管仲曾謂「生我者父母，知我者鮑叔也」，<sup>⑫</sup>其言寓有「被知乃等同於被生，都是被賦予生命」的涵義。<sup>⑬</sup>榮名既是人能永遠被知的憑藉，也即能「永有生命」的保證。此所謂「永有生命」者，乃個人精神上的永生，即行爲者尚有知覺時之自覺永生。<sup>⑭</sup>

「人無不死」的覺悟，是中國人的思想中特別發達的意識；<sup>⑮</sup>「名可使人得到精神上的永生」，也是典型中國式的想法。兩者之風雲際會，乃激出中國歷史上千千萬萬「賣身買得千年名」的人。<sup>⑯</sup>

<sup>⑪</sup> 李白，〈笑歌行〉，收《李太白全集》，卷7，頁23下。

<sup>⑫</sup> 見《列子·力命篇》，卷6，頁4下。

<sup>⑬</sup> 近人研究中能明辨此關鍵者，當推美國學者 Eric Henry 的“The Motif of Recognition in Early China,” 見 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.1 (June 1987): 9.

<sup>⑭</sup> 精神上的永生和精神永生是兩回事。人的精神不能離開身體而單獨存在，身體既不能超生死，精神自然也無以超生死，所以就個人本身而言，不會有所謂永生的精神；但當他尚有氣息時，可於精神上超生死，自覺永生。馮友蘭曾發微闡釋其中的分際，見其《新原人》（重慶：商務印書館，1943年），頁287-90。但就他人而言，一個行爲者的精神卻可永生，此乃指行爲者尚有氣息時的精神成就對後世的影響力永遠不絕，例如今人心目中的文天祥、聶政等。相關討論，可見錢穆，《靈魂與心》（臺北：聯經出版事業公司，1976年）。

<sup>⑮</sup> 見神谷成三，〈中國古代思想に於ける生・死・鬼神・徳の意義について（中の2）〉，《鹿兒島大學文科報告》13期（1965年），頁33-44。

<sup>⑯</sup> 句出李白〈笑歌行〉，同註<sup>⑪</sup>。

---

# Transitory Life for Eternal Fame:

## On Chinese Suicide

Lin Yuan-huei

Though love of fame is human nature, buying fame at the price of one's life is by no means common in Western society. Yet, men dying for fame are found commonly in the course of Chinese history. This reflects the unusual weight carried by the notion of fame in Chinese culture. This article focuses on this subject and analyzes the correlation of suicide and fame in Chinese society.

With the exception of the Taoists, the concern for reputation is a common sentiment among the Chinese, regardless of social class, gender, profession, or career. The only difference is that the higher one's social status is, the more pronounced this fixation becomes. To attain widespread fame is even included in a larger Confucian moral project.

There are many means by which the Chinese achieved fame. However, in the main stream of Chinese culture, there is an endorsed formula for the establishment of reputation through either of the "three fulfillments," namely, the fulfillment of virtue, the

---

fulfillment of merit, and the fulfillment of doctrines. Suicide has nothing to do with the fulfillment of doctrines, and seldom has it to do with the fulfillment of merit. But it does frequently have to do with the fulfillment of virtue.

Among the Chinese suicides who died virtuously and attained everlasting fame are those who sought fame by fulfilling virtues. What they were concerned about is renown rather than virtue itself. However, what is the inner logic supporting the idea that a good name outweighs physical life? One possible explanation is that it might have something to do with the belief in the sympathetic magic of names, which have prevailed from the Chinese antiquities. Its most conspicuous characteristic is the notion that a person's name constitutes part of his soul. The ancient Chinese believed in the immortality of the soul provided that the name of the dead person is frequently evoked.

From the age of "philosophic breakthrough" onward, the superstitious correlation between name and soul faded away from the rational minds. Instead, belief in "spiritual immortality" took place. Immortality can be attained only if one's virtue is remembered and celebrated by the whole society. In this sense, it can be said that those who acted suicidally for the sake of fame were in fact exchanging a transitory life for an eternal one.