

禮教、情感、和宗教之互動：分析比較《型世言》第四回和〈麗水陳孝女傳碑〉對割股療親的呈現*

吳燕娜**

〔摘要〕

明末陸人龍編撰的短篇小說集《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉可說是以小說形式描述割股療親孝行較早的文本之一。本文首先討論傳統中國社會中的割股療親文化和與此有關的相當複雜的論述，並指出此論述中禮教、倫理考量和情感因素常有抵觸。陸人龍從史書、地方志、教化讀物、女兒書等的割股療親記載得到靈感，尤其受到宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉所影響。本文指出宋濂強調割股療親的宗教性以藉此證明孝女陳妙珍割肝療親行為的正確性。陸人龍更進一步地虛擬神話和宗教奇蹟，並且把妙珍神化。他借用宗教奇蹟來增加故事的傳奇性並支持割肝療親之孝行。這篇小說對一些人物感情的詳細描述強化了情感和宗教、禮教之互動，也有助於協調情感與禮教之間的可能衝突。

關鍵詞：宋濂、〈麗水陳孝女傳碑〉、陸人龍、《型世言》、宗教、情感、禮教、割股療親

* 筆者在此衷心感謝幾位匿名審查教授賜予的寶貴意見，也感謝編輯的協助，以及提供部分研究經費支持的 Academic Senate, University of California, Riverside。

**美國加州大學河濱分校中文教授、亞洲語言文化部主任

收稿日期：2008年4月5日，審查通過日期：2008年5月13日

責任編輯：蔡振念教授

一個跟老祖母相依為命的十四歲（現代算十三歲）女孩在祖母病重、無藥可治時，割下自己左臂上一塊肉，把肉放在沙罐裏熬成粥湯，給祖母吃。祖母吃了就恢復精神。因鄰人告訴祖母，說女孩為她割了股，祖母很難過，所以又病起來，且無法可治。女孩「早晚臂上燃香、叩天求把身子代祖母」。一晚夢見一道者，勸她從「左脅下」把肝挖一塊給祖母吃，並給她一丸藥，說吃了就不痛。女孩依照神的指示去做，果然割肝不痛，而且祖母吃了加了肝的藥以後，病漸漸好了，又活了三年。最後，祖母病不能起，要求女孩不再割肝。祖母死後，女孩「悲哀擗踊，三日水漿也不入口。破產殯殮，親營墳墓。結茅柴為廬，棲止墓上。」整整三年，她哭泣且朝夕給祖母魂魄進飲食。¹

這段故事是從明末陸人龍編撰的短篇小說集《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉裏出來的。陸人龍是浙江錢塘人。《型世言》有四十回。每回回首都有錢塘陸人龍君翼的署名。在韓國漢城大學奎章閣找到《型世言》的陳慶浩教授把這部作品稱為「佚失了四百多年的短篇小說集」。陳教授認為此書約於崇禎四、五年（1631、1632年）前後出版。² 這個猜測是因為陳慶浩注意到，陸雲龍（陸人龍的哥哥）在1631年刊的《翠娛閣評選行笈必攜》序前有一則徵文啓事，徵求「名賢行實、宇內異聞」等，並請人們把這些異聞寄給陸人龍；而陸雲龍崢霄館出版《皇明十六名家小品》（1633年序刊本）裏的徵文啓事提到「刊《型世言二集》徵海內異聞」。所以陳慶浩認為1633年以前，「《型世言》（一集）已編好，或竟已出版，也未可知」。³ 金榮華則推測《型世言》成書時間大概是1631年，並認為「陸人龍很早就開始撰寫《型世言》了，不太可能到了崇禎四年還在公開徵求撰寫《型世言》所需的故事」。⁴ 權寧愛也持此看法。⁵

¹ 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁218-227。

² 陳慶浩，〈導言：一部佚失了四百多年的短篇小說集《型世言》的發現和研究〉，《型世言》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁11。

³ 陳慶浩，〈導言：一部佚失了四百多年的短篇小說集《型世言》的發現和研究〉，《型世言》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁10-11。

⁴ 金榮華，〈《型世言》及《三刻拍案驚奇》等書考略〉，《華岡文科學報》19（1993）：216。

⁵ 權寧愛，《型世言研究》（臺北：福記文化圖書公司，1993），頁14-16。

至於《型世言》的作者是誰，陳慶浩提到，《型世言》每回陸人龍的署名後邊或稱「演」、「輯」、「撰」、「編」；陳慶浩也認為全書都是陸人龍的作品。⁶既然第四回回首署名「錢塘陸君翼演義」，而且第三、五、九回等等也都稱「演義」，我們其實應把「演義」也加入上述有陸人龍署名的四個描述寫作方式的行列中。「演」可以有「推廣」之意義，而「演義」的意思是「依據史事、雜取稗官小說之言、敷佐成文、淺顯易解」。⁷據我們的理解，「演義」通常是根據歷史（包括正史、野史）上的記載敷衍鋪陳寫成，如《三國演義》。《型世言》原本乃每四回成一卷，而第一卷上題為「崢嶸館評定通俗演義型世言卷之一」。可見在某程度上作者把作品視為「演義」文類。綠天館主人（學界認為是馮夢龍的化名之一）在《古今小說》（1620年）的〈敘〉中把用文言文寫的「小說」跟用通俗文字寫成的「通俗演義」分開。「通俗演義」指的是如話本小說之類。⁸陸人龍把《型世言》題為「通俗演義」很可能就是依照馮夢龍〈敘〉中的定義。

陳慶浩和一些研究《型世言》的學者都認為「演」、「輯」、「編」都是「作」或「撰寫」的意思，也因而把陸人龍視為當然的作者。⁹但如果我們所了解的，狹義的「作者」是自己完全創新寫作的話，那麼陸人龍算不算是「作者」就有點可疑了。《型世言》中的作品差不多都有所本，或是正史、野史記載，或是筆記小說、軼事傳聞等等，不一而足。以第八回為例，此回題「陸人龍撰」，但內容並非純屬虛構。陸人龍寫程濟對建文帝之忠，顯然採用了一些前人關於程濟的敘述。¹⁰此處的「撰」好像跟「演義」有些類似。無論是「演」、「輯」、「撰」、「編」、或「演義」，陸人龍多多少少都採用了別人的材料。也許我們應把這些描述寫作方式的詞都了解為更接近「演義」和編寫，是程度不等的「演義」，而不是純粹的「作」。近年來兩位學者，顧克勇和蔚然，懷疑陸人龍可能

⁶ 陳慶浩，〈導言：一部佚失了四百多年的短篇小說集《型世言》的發現和研究〉，《型世言》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁5-6。

⁷ 《中文大辭典》（臺北：中國文化大學出版社，1982），第五冊，頁1471-1472。

⁸ 綠天館主人（馮夢龍），〈敘〉，《古今小說》（北京：人民文學出版社，1979），第一冊，頁1。

⁹ 陳慶浩，〈導言：一部佚失了四百多年的短篇小說集《型世言》的發現和研究〉，頁5-6。權寧愛，《型世言研究》（臺北：福記文化圖書公司，1993），頁10。

¹⁰ 權寧愛，《型世言研究》（臺北：福記文化圖書公司，1993），頁97-98。

只是編者，而不是作者。¹¹有可能陸人龍跟《型世言》的關係有些類似馮夢龍跟《古今小說》等「三言」的關係，也就是既有自己創作的部分，有自己對前人作品（文言文作品，但也有可能有些白話文的）部分的敷衍、修改、增添、剪貼、模仿、加工等等，也有旁人作品夾雜在內，而自己也當總編。換言之，我們必須以廣義的「作者」來了解陸人龍扮演的角色，才能把他視為「作者」。我不認為陸人龍只是編者，但我認為廣義上來說，陸人龍可以算是作者。

因此，《型世言》第四回回首的「演義」兩字可能是指這故事並非全部是陸人龍自己憑空杜撰創作出來，而是以一些過去的記載、傳聞為基礎來敷衍鋪陳寫成。作者寫陳妙珍割肝救祖母的部分顯然是從宋濂（1310-1381）的記載陳妙珍孝行的文章，〈麗水陳孝女傳碑〉，脫胎而來。¹²另外，《古今圖書集成》，〈明倫匯編〉，〈閩媛典〉，第 32 卷〈閩孝部〉，元代部分，有〈陳氏女〉一則，乃按《處州府志》記載陳妙真奉養祖母的事蹟。¹³此記載結尾提到「學士宋濂為之記」。雖然「真」和「珍」兩個字同音但不同形，可是這個「陳妙真」跟《型世言》裏的「陳妙珍」應該是同一個人，也就是浙江處州府麗水縣的孝女。但《處州府志》中的陳妙真在祖母生病時，並沒割股，更沒割肝。她只是「泣告于天願以身代」，祖母的病就好了。陸文龍寫這篇小說時雖然有可能聞知《處州府志》中的陳妙真之事，但他主要還是以宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉為基礎來鋪陳撰寫的。

¹¹ 顧克勇、蔚然，〈陸人龍是《型世言》編者而非作者考辨〉，《明清小說研究》2003 年第 3 期，頁 146-153。這篇短文中引用的一些資料乃是由陳慶浩所寫的〈導言〉引來的，但兩位作者並沒把陳慶浩所寫的文章的出處和頁數寫出來。這是很令人遺憾的。

¹² 宋濂，《宋文憲公全集》，卷 16，〈麗水陳孝女傳碑〉。見《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，集部／別集類／明洪武至崇禎／文憲集／卷十六。

¹³ 《古今圖書集成》，陳夢雷編纂，蔣廷錫校訂（北京：中華書局；成都：巴蜀書社，1985），〈明倫匯編〉，〈閩媛典〉，第 32 卷〈閩孝部〉列傳一，頁 337。亦見《古今圖書集成全文資料庫》，134.208.10.127/book/index.htm。原文如下：〈陳氏女〉：「按處州府志陳氏名妙真七歲失怙恃祖母林氏育之林年七十妙真年甫笄誓養祖母終身不嫁林遵疾妙真泣告于天願以身代林疾尋愈三年乃終妙真喪葬盡禮菴守墓至正初事聞表其門曰孝女名其菴曰孝節學士宋濂為之記」。下邊所引用的《古今圖書集成》的部分皆引自「古今圖書集成全文資料庫」，134.208.10.127/book/index.htm。筆者亦參考了北京中華書局 1985 年出版的版本。

《型世言》第四回可說是以小說形式描述割股療親孝行較早的文本之一，也值得我們追索一些此文本的敷衍演變以及其社會文化意涵。譬如，究竟宋濂的這段軼事和傳統中國社會歷史中的割股療親論述有什麼傳承關係？宋濂在傳記中是如何描述、議論妙珍割肝之事？《型世言》第四回作者陸人龍又如何表述？他的寫法與重點跟宋濂的敘述有什麼異同？¹⁴兩位作者如何處理妙珍極端孝行和儒家禮教、佛道宗教等關係？他們呈現妙珍孝行的差異是由於兩篇作品的文類不同而造成，或是由於他們價值觀的差別而形成？《型世言》第四回妙珍割肝的描述在整篇小說中佔有什麼地位，起了什麼作用？陸人龍如何呈現陳妙珍救祖母的行為以及人物之間的關係和互動？陸人龍寫這個故事是基於什麼動機？讀者又會如何接受小說傳達的訊息？在我們討論這些議題之前，我們有必要先探討一下傳統中國割股療親的論述和意義。

一、割股療親論述

「割股」療親所割的其實不只指割腿股的肉，也常常是割臂、割肱，也就是割手臂（從肩部到肘部之間的上臂），有時也包括身體其他部分的肉和手指等。陳妙珍第一次「割股」割的就是自己左臂上的肉。對割股療親這個現象研究得非常透徹的邱仲麟教授提到，明清時期，依照當時的倫理觀念，「股肉為下體，以下體飼親不敬」，所以常用手臂的肉來代替。¹⁵割股療親這種行為之產生主要是由於人們相信人的肉體部分可以當藥或做藥引。¹⁶根據金寶祥的說法，這種想法

¹⁴ 本文分析比較兩篇作品的重點在於割股療親的主題和兩位作者對此主題的呈現表述。筆者也希望將來有機會能純粹由文學的寫作藝術角度去思考，著重兩位作者在內文情節上的不同安排，對其中異同加以比較論述，並進一步分析彼此差異的原因與意義之所在。

¹⁵ 邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》6：1（1995），頁52。

¹⁶ 已有一些中外學者討論到割股療親的題目。譬如，J. J. M. De Groot, *The Religious System of China*, 6 vols. (Brill, 1892-1910; Rpt. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Co., 1967), Vol. 4; Ju-k'ang Tien (田汝康), *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times* (Leiden: E. J. Brill, 1988) 一書附錄，等等。

有可能是起源於佛教：「推究割股之風之所由起，實出於古代印度佛教寓言中關於舍身供養和醫理方藥的傳說。」¹⁷ 然而，割股這行為似乎在佛教東漸之前就已經存有先例。早在春秋時代，重耳（後來的晉文公）出亡，路上無糧，隨行賢士介之推就割股奉君。¹⁸ 介之推這種割股一方面是情勢逼就，無糧的絕境下想出的療饑辦法，另一方面含有僕人報答主恩的含義。因此這種含有儒家「報恩」意味的割股跟佛教傳說中的例子之意義很不同。雖然這種割股也不是為療親之病而割的，但在「報答主恩」方面跟割股療親的行為所表達的「報答親恩」、「救助親人」的倫理觀很接近。

割股療親這個現象淵源長久，到了明清時代（尤其清朝）記載得更多，可能也更為普遍，甚至到了二十世紀二、三十年代還偶爾有載錄。較早的記載見於《舊唐書》。出身官員家庭的王友貞（?-716）二十歲左右時（在 649 年之前），母親病重，醫生說必須吃人肉才會好。王友貞「獨念無可求治」，就割自己的股肉給母親吃。母親吃了，病就好了。武則天（684-704 年當皇帝）派人去王友貞家驗證這件事情後，就給他旌表。¹⁹ 這個記載說明在 649 年前後，醫生就已經把人肉視為一種藥，但似乎並沒要求必須是親人的肉。北宋中期，宋祈（998-

¹⁷ 金寶祥，〈和印度佛教寓言有關的兩件唐代風俗〉，《唐宋論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1982），頁 31-52。尤其是頁 31、38、43。

¹⁸ 譬如，《莊子》就有「介之推至忠也，自割其股以食文公」。見《莊子集釋》，郭慶藩撰，王孝魚點校（北京：中華書局，2004），卷 9 下，〈雜篇〉，〈盜蹠〉，頁 998。

¹⁹ 《舊唐書》為後晉劉昫等撰，原名《唐書》，成於 945 年。請參見《二十五史》（臺北：臺灣開明書店，1965）。亦請參見《中央研究院漢籍電子文獻》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，中央研究院計算中心，2000），<http://www.sinica.edu.tw/%7Etdbproj/handy1/>，《二十五史》，《新校本舊唐書》，〈列傳〉卷一百九十二 列傳第一百四十二／隱逸／王友貞：「王友貞，懷州河內人也。父知敬，則天時麟臺少監，以工書知名。友貞弱冠時，母病篤，醫言唯啖人肉乃差。友貞獨念無可求治，乃割股肉以飴親，母病尋差。則天聞之，令就其家驗問，特加旌表。友貞素好學，讀九經皆百遍，訓誨子弟，如嚴君焉。口不言人過，尤好釋典，屏絕羶味，出言未曾負諾，時論以為真君子也。」<http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3?ukey=-1082294255&path=/17.3.148.2.4.5118p>。邱仲麟考證王友貞割股是在 649 年之前。見邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997 年，頁 25-26。

1061) 在《新唐書》〈孝友傳序〉把陳藏器當作是提到人肉有治病功效的第一人，認為割股之風起源於陳藏器所著《本草拾遺》。²⁰ 但《咸淳重修毗陵志》記有隋朝毗陵郡陳果仁「母病思牛炙，適屠禁，割股肉作羹以進，病良已，郡上其事，詔遣大夫楊績賜旌表」。邱仲麟認為這是我們目前能找到的最早的割股療親的例子。²¹ 可見根據歷史、地方志等記載，割股療親可能最晚隋朝已經開始。

人們之所以會認為人肉或人體部分可以來治療一系列疾病主要是由於「同類相補」、「血氣相補、血氣相連」的這類醫療觀念。也就是，「吃肝補肝」這類想法，以及認為人的血肉可以「相感」，可以因而補充年老生病的親者的元氣。²² 然而即令是在古代，也並非所有人都一窩蜂地相信割股療親有效且合乎人情。雖然儒家思想以孝道為其他仁德的基礎，但《孝經》開宗明義就以孔子為代言人說，「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」。因此許多士人學者、官吏對割股療親這種事情常有很複雜的感想，甚至相反的意見。

唐朝韓愈（768-824）寫了短文〈鄆人對〉反對割股療親。他認為毀傷肢體不對；如果割股沒錯，為什麼以前的聖賢不這麼做？萬一割股而死，那麼就犯了「毀傷滅絕之罪」，反而是大不孝了。他也認為割股者不應受旌表，因這好像表示除了割股者以外，他的祖先沒有一個孝順的，或者除了他家以外，別的家庭也都沒有孝順的。而且有些人會希望靠旌表而得到名利、不用「輸賦」，因此而去割股。²³ 韓愈不只擔心割股者生命安危、可能絕後而不孝，也指出旌表這種極端

²⁰ 《中央研究院漢籍電子文獻》，《二十五史》，《新校本新唐書》，〈列傳〉卷一百九十五列傳第一百二十孝友／序言：「唐時陳藏器著本草拾遺，謂人肉治羸疾，自是民間以父母疾，多割股肉而進」。 <http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3?ukey=1082294255&path=/18.4.120.2.3>。

²¹ 《咸淳重修毗陵志》（臺北：大化書局，1980），卷 19，〈人物四，旌表〉，頁 3630 上-下。引自邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997 年，頁 26。

²² 邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997 年，頁 32-35、40-45、80-94。

²³ 韓愈，〈鄆人對〉，在《韓昌黎全集》（北京：中國書店，1991），〈外集〉，卷四，頁 493。也見《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，子部／類書類／古今事文類聚／後集卷三。鄆的故治在今陝西省。

孝行的弊害，包括鼓勵別有用心、沽名釣譽的割股行爲。〈鄴人對〉結尾認爲割股者不但不該受獎賞，反而應受腰斬的懲罰。然而，這個過分嚴苛、甚至殘酷的建議在後世引起不少儒者反感。

韓愈的〈鄴人對〉尊崇的是儒家的禮教，而且是反對佛教、反對極端孝行的禮教。韓愈在〈論佛骨表〉明白地反對皇帝崇尚佛教甚於儒家禮教。他擔心老百姓會跟從皇帝禮佛，甚至「焚頂燒指」「灼頂燔指」、「斷臂鬻身以爲供養」，「傷風敗俗，傳笑四方」。²⁴對韓愈來說，割股的行爲跟佛教裏「斷臂鬻身」的行爲類似且有關聯，是佛教認可，但不被儒家認可的行爲。然而，自從佛教傳入中國，兩晉南北朝以來，已廣泛地被不同階層的百姓接受，包括士人階層。儒、釋、道三家思想已融入大眾生活中。唐朝上下許多人禮佛，佛教和佛家習俗已相當普遍。

跟韓愈同期，也是唐宋八大家之一的柳宗元（773-819）就習佛、崇佛，並且把佛教思想和儒、道思想融會貫通。柳宗元「把佛家觀念納入儒家理論系統」，並「強調佛教是主孝敬的」，還「把佛家的心性學說與儒家性善論相溝通」。²⁵可能因此柳宗元並不像韓愈那樣反對割股療親的行爲。壽州刺史報告當地一個平民李興割股救父，奏請皇上「旌褒」，在當地刻石表揚。皇上允許。柳宗元爲此寫了〈壽州安豐縣孝門銘〉，刻在石碑上。²⁶依照這個記載，李興雖割股但沒能救父，因年邁的父親已病到無法飲食的地步：「父被惡疾，歲月就亟。興自刃股肉，假託饋獻。其父老病，已不能啖啜。宿而死。」²⁷但刺史認爲李興表現的極端哀悼、自己營造墳墓、還有廬墓等孝行以及感動天地而產生的靈芝、醴泉等異象都使他值得被旌表：「興號呼撫臆，口鼻垂血。捧土就墳，沾漬涕淚。墳左作小廬，蒙以苫茨。伏匿其中。扶服頓踊，晝夜哭訴。孝誠幽達，神爲見異。廬上產紫芝白芝二本，各長一寸。廬中醴泉湧出，奇形異狀，應驗圖記。」²⁸文中表

²⁴ 韓愈，〈論佛骨表〉。見《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，集部／別集類／漢至五代／東雅堂昌黎集註／卷三十九。有些版本中「焚頂燒指」寫爲「灼頂燔指」。

²⁵ 孫昌武，《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1988），頁121。

²⁶ 柳宗元，《柳河東集》（上海：上海人民出版社，1974），上冊，頁352-354。

²⁷ 柳宗元，《柳河東集》（上海：上海人民出版社，1974），上冊，頁352。

²⁸ 柳宗元，《柳河東集》（上海：上海人民出版社，1974），上冊，頁352-353。

示，沒讀詩書的庶人而有如此「孝誠」，使李興顯得突出。神祇也感動而有所感應。

儒學中「誠」和「誠心」一直很受重視。《中庸》裏就寫道：「自誠明，謂之性……誠則明矣，明則誠矣」，「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育」。²⁹也就是把「誠」和「明」視為是相通的，而且是人的本性隱含的美德。孟子的「赤子之心」也是指真純的誠心。《中庸》裏還記道：子曰：「……事死如事生，事亡如事存，孝之至也」。³⁰柳宗元的敘述仿佛把李興的割股「孝誠」、廬墓等孝行寫成「事亡如事存」的德行，且這種極端孝行產生的神明感應有些類似「贊天地之化育」的現象。

金寶祥以為唐朝只有韓愈一個人非議割股。³¹其實晚唐著名的散文家和詩人皮日休（834?-883?）在〈鄙孝議上篇〉也責備割股者大不孝，因「割己之肉，由父母之肉也」。他強調我們的身體是父母的遺體，割自己的肉就好像割父母的肉，這是聖賢不做的。他也議論道，「今之愚民，謂己肉可以愈父母之病，必割而飼之，大者邀縣官之賞，小者市鄉黨之譽，訛風習習，扇成厥俗」。³²皮日休認為割股之風會發展乃由於割股者可得名利，所以越來越多人跟著做，形成習俗。他也責備那些在父母死後「廬墓」或超過「三年之喪」的「愚民」，說他們「過毀」、「越禮」（超逾禮教）。他批評這些人反而被稱為「大孝」，受旌表，還有些人用此來「避征徭」，得名利。³³皮日休注意到有些極端孝行是由於過度的情感引起的。他提到「仁者孝有餘」，而聖人會制作禮儀，也是為了「戒其有餘」，因此讓人們節哀。³⁴言下之意也就是「禮」乃代表有理性的中庸之道，既讓人們充分適當地表達孝道，也節制人們過度地表現哀傷、孝行。極端的孝行可能對自己的身心造成毀傷，而這根據《孝經》「身體髮膚……不敢毀傷，

²⁹ 《中庸》第二十一、二十二章。朱熹注，《四書章句集注》，《中庸章句》。《文淵閣四庫全書電子版》。

³⁰ 《中庸》第十九章。

³¹ 金寶祥，〈和印度佛教寓言有關的兩件唐代風俗〉，《唐宋論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1982），頁41。

³² 皮日休，〈鄙孝議上篇〉，《皮子文藪》（上海：古籍出版社，1981），頁80-81。

³³ 皮日休，〈鄙孝議下篇〉，《皮子文藪》（上海：古籍出版社，1981），頁81-82。

³⁴ 皮日休，〈鄙孝議下篇〉，《皮子文藪》（上海：古籍出版社，1981），頁81。

孝之始也」的觀點來看，反而變成不孝。所以皮日休認為割股、廬墓都是「鄙孝」，不是合乎禮教的、適當合理的孝行。

韓愈、皮日休之後的文人，雖然也有同意他們的看法的，可是北宋以後，越來越多的認爲、稱贊割股療親者或認爲官方應該旌表割股者的。他們不那麼強烈地認爲割股違背禮教，因此應該禁止。他們對割股者動機的了解也跟韓愈不同。宋祈在《新唐書》卷一百九十五 列傳第一百二十〈孝友〉序言一方面同意韓愈的說法，另一方面又認爲出身於貧窮或沒受多少教育階級的割股療親者有這種誠心，值得表揚：「雖然，委巷之陋，非有學術禮義之資，能忘身以及其親，出於誠心，亦足稱者」。³⁵所以宋祈還是挑了一部分割股療親者，把他們寫到〈孝友傳〉裏。宋祈注意到割股與禮教有所衝突，但他覺得，因割股者沒受許多學術禮義之類教育，沒讀許多聖賢書籍，不知道這些聖人禮教，所以可以原諒。宋祈也似乎認爲割股者乃因孝心情感而忘卻理性的考慮，而且並不是動機不正且有理性地策劃計謀的狡詐之徒。由於他把重點轉到「誠心」上，因此使割股成爲正面的，可稱贊的行爲。

我們可以說，宋祈一方面理性上同意，割股行爲違背禮教，但另一方面情感上卻同情割股療親者，而把一些爲親割股者寫入正史以表揚他們。如果宋祈還感到內心衝突，宋祈之後不少文人則不感到理性和情感的衝突。這些文人跟宋祈一樣，認爲割股者因孝心情感而忘卻理性的考慮，不顧自己生命和毀傷。有些文人不認爲割股與理性和禮教有所衝突；在大幅度強調割股者的誠意孝心（亦即實質）之時，他們相對地減低形式主義式的禮教之重要性。他們信任割股者的確有強烈孝心，他們重視的是割股者搶救親人的勇敢。他們覺得割股雖然毀傷肢體，但割股者乃因救親心切卻陷於絕境，無技可施，所以不得已才割股的。因爲割股者對父母（或公婆或其他長輩親屬）的誠懇摯愛使他們產生勇氣來割股，所以值得我們同情、欽佩。他們當中有人相信割股有效，也有人認爲，割股者切身上一點肉，自己不會死，但能救老病的父母、親人，所以還是值得做的孝行。他們當中也有人不見得相信割股的效力，但重視割股者的孝心。他們覺得這種超常的

³⁵ 《中央研究院漢籍電子文獻》，《二十五史》，《新校本新唐書》，〈列傳〉卷一百九十五 列傳第一百二十 孝友／序言。http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3?ukey=-1082294255&path=/18.4.120.2.3。

孝心可作為別人的模範、提高社會上的道德風氣，所以他們仍認為割股不應禁止，而且應嘉獎。

邱仲麟指出，南宋士大夫強調割股者乃出於天性，「誠孝」、「心純」，所以應表揚。這是由於南宋理學家尤其注重正心、誠意，把孝視為「仁的外在表現」，而且南宋儒者特別注重民眾教化的緣故。³⁶即使有些支持割股療親的士大夫會在這種特殊情況下破例而把誠心的實質視為高於禮教，或甚至在這種例子中貶低或不談禮教，但也有些士大夫想盡辦法聯結禮教和割股者的誠心，畢竟很少有士大夫會把禮教視為只是形式主義式的或空洞的。

擁護割股最熱烈的可說是南宋末年哲學家黃震（1213-1280）。黃震是浙江余姚（現在是慈溪，位於浙江省東部）人。他的論述對宋濂後來寫〈麗水陳孝女傳碑〉有很大影響。黃震在他對〈鄆人對〉的讀後感中強烈反對韓愈〈鄆人對〉裏的論點；他認為，割股的孝子救父母，並沒罪；孝子乃在情急之下割股的，不會是有意冀求免賦稅的；而且，「孝猶忠」，孝子不會使祖先顯得不孝，反而會給祖先帶來榮耀。黃震認為〈鄆人對〉不會是韓愈寫的，並且批評寫此文的人殘忍刻薄。黃震也寫道：「世之剔股以救母者疾未有不瘳，而子亦不知其痛，未有病創者，殆天地神明之哀其誠也」；他認為割股療親一定有效，割股者不會毀傷，因神明會憐憫、保護他們。³⁷此外，黃震在〈題盧計議先父孝行傳〉一文裏又強調割股救父母不應被視為不孝；他提到「盧君之尊翁穴腦以救母其事視割股為尤難」，也就是盧計議的父親用自己的一些腦漿來救母，這比割股更難做，所以特別應該旌表。³⁸

黃震在〈書鳴鶴方孝子贊後〉一篇長文中也提到自己少時，鄰居有個樂工，母親病時，割心、肝給母親吃，母病就好。據樂工告知黃震父親，他「深夜焚香禱佛，袒胸燭之，肝即出，無痛，一二日瘡合無癍痕。」黃震因此以從父親那兒

³⁶ 邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997年，頁161-166。

³⁷ 黃震，〈鄆人對〉，《黃氏日抄》，卷59，《文淵閣四庫全書電子版》。也參見邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997年，頁162。

³⁸ 黃震，〈題盧計議先父孝行傳〉，《黃氏日抄》，卷91，《文淵閣四庫全書電子版》。

聽來的軼事來作為證據，辯說如果「毀傷得其所，猶不當以毀傷言，況實不毀傷耶？」他的結論是：「彼忍於訾孝子以敗天下為善之心者，真無人心也，真不孝之尤者也。不毀傷其髮膚而毀傷其義理，真毀傷者也。」³⁹他認為那些不肯傷自己的髮膚，而毀傷「義理」的，才是「真毀傷者」。黃震一方面堅持割股者「實不毀傷」身體，即使有些毀傷身體，如果「毀傷得其所」，我們也不應該把這個叫做毀傷；另一方面他辯論道，割股者真正有孝心，不應被責為「非孝」；那些責備割股的人才是最不孝的。當然黃震這段論述主要目的是批評那些責備割股者的人，但他的言下之意是，不願為父母割股的才是不孝，才毀傷「義理」，才是真的毀傷者。他不僅不認為割股療親「越禮」，反而把割股理性化、合法化，認為割自身一部分給父母，自身無傷，父母也病好，是雙贏的好結局。當然歷史上真實情況不見得都如此。黃震說割股「實不毀傷」，好似在間接地提倡割股之必要，其實這種議論是走到另一個極端了。

讀過中國思想史的都知道明朝大儒王陽明倡導心學，認為人心的良知就是天理，也認為知行本屬一體。良知是「真誠惻怛」，「發之事父便是孝」。他教人「致良知」，「即知即行」。⁴⁰王陽明〈答顧東橋書〉中顯示出，「割股廬墓」是否正確行為仍是當時一些學者文人討論孝道的話題之一。

來書云：「道之大端易於明白，所謂良知良能，愚夫愚婦可與及者。至於節目時變之詳，毫釐千里之謬，必待學而後知。今語孝於溫清定省，孰不知之？至於舜之不告而娶，武之不葬而興師，養志養口，小杖大杖，割股廬墓等事，處常處變，過與不及之間，必須討論是非，以為制事之本，然後心體無蔽，臨事無失。」⁴¹

王陽明的回答並不明說究竟「割股廬墓」是否正確行為。但他認為「舜之不告而娶，武之不葬而興師」都不是因以前已經有準則才這麼做，而是因他們「求諸其

³⁹ 黃震，〈書鳴鶴方孝子贊後〉，《黃氏日抄》，卷 91，《文淵閣四庫全書電子版》。也參見邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997 年，頁 163-164。

⁴⁰ 錢穆，《中國思想史》（臺北：中華文化出版事業委員會，1954），頁 167。

⁴¹ 王守仁，〈答顧東橋書〉，《王陽明全集》，知行錄之二，傳習錄中。

<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/confucian-songming/life/M-wong1.htm>。

心，念之良知，權輕重之宜」，不得已才這麼做的。王陽明寫道，「使舜之心而非誠於為無後，武之心而非誠於為救民，則其不告而娶與不葬而興師，乃不孝不忠之大者。而後之人不務致其良知，以精察義理於此心感應酬酢之間，顧欲懸空討論此等變常之事，執之以為制事之本，以求臨事之無失，其亦遠矣！」⁴²王陽明認為「致良知」，「即知即行」才是根本，至於「懸空討論」像割股廬墓之類「變常之事」則是舍本逐末。我們可以想像，如果有個別誠孝子女「求諸其心，念之良知，權輕重之宜」，不得已而割股，他大概不會反對。但同時他應該也不會像黃震那樣間接地鼓吹割股療親之必要，或者說割股是孝順子女應行的孝道。

由以上的討論我們可看出割股療親的文化和論述是相當複雜的。簡而言之，其中兩種主要的，但常互相抵觸的論述是：一、割股違背禮教，是不孝之行，不應鼓勵；二、割股出於誠心，是孝順情感之表現，可嘉獎。下邊我們將分別檢視宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉以及陸人龍在《型世言》第四回對割股療親的描述呈現。雖然這兩篇文學作品性質不同，一篇是傳碑，另一篇是小說，但兩位作者多多少少都試圖調和上述兩種有衝突的割股療親論述。兩篇作品流露出的思想有些相似之處。它們都顯露出作者對禮教、情感、與宗教的共同特性之思考。兩位作者，尤其是陸人龍，強調了人情，也就是情感應在於禮教與宗教之上，居於主導地位。人情的具體展現就是「誠」，而「誠」可以顯現在「忠」，也可以顯現在「孝」，或顯現在其他儒家倫理規範。在此主軸下，不同時空的文人各有側重。也因不盡相同的社會背景、文化和文學影響、價值觀的差異等等，而以不同的論述、情節來鋪述或解釋，來合理化特定倫理或宗教價值。

二、宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉：割股療親的宗教性

主修《元史》的宋濂是元末明初的文學家，是浙江省浦江縣人（位於浙江省中部）。割肝救祖母的陳妙珍則是浙江麗水人（位於浙江省西南部）。宋濂和陳妙珍差不多可說是同鄉、同時期人。宋濂寫這篇孝女傳，刻在石碑上，一方面尊崇、紀念孝女，使她的美德流芳百世，另一方面也含有教化意味，並使同鄉引孝

⁴² 王守仁，〈答顧東橋書〉，《王陽明全集》，知行錄之二，傳習錄中。

<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/confucian-songming/life/M-wong1.htm>

女爲榮。當然今日有人會說這篇碑文裏割肝感動神祇的事蹟全是迷信、謊言。但宋濂是受人敬仰、信任的，主修《元史》的文人。他寫的傳記，尤其是刻在石碑上的，對現代前的讀者來說，一定有相當高的可信性。

宋濂在崇信佛教、統合儒家和佛教思想方面跟唐朝柳宗元頗相似，而且他信仰菩薩、觀音。⁴³由於他本身強烈的宗教信仰，宋濂在〈麗水陳孝女傳碑〉中跟從了一些黃震的論點，並強調割股療親的宗教性，好似這是神祇贊助的行爲。強調宗教性的好處之一就是可以證明割股行爲的正確性，因這行爲是神所准許，所以已經超出凡人制定的禮教限制範圍。當然在此文之前，有些割股療親的記載已經提到割股者向神祈禱，有神幫助等事。但宋濂在此文中特別寫出孝女割股的宗教背景，並強調宗教的精神力量。陳妙珍早逝的父親原來是「神祠祝史」。⁴⁴這個細節隱含陳妙珍長大的背景就跟神巫宗教文化有密切關係。當陳妙珍第一次割股後，祖母吃了妙珍的肉而病癒，然後又因發現是孫女割股而再次生病時，陳妙珍「賣衣走浮屠氏作諸禳祭事」。陳妙珍在盡了人力之後，只能依靠佛教禳祭之力。當藉和尚求神也無法拯救祖母時，她只好自己祈求並決心供奉自己的身體爲犧牲：「燃香右臂上，稽顙籲天乞以身代」。在手臂上燃香也是起源於佛教。向神祈禱者燃香於手臂以向神表示加倍誠心，同時也經由自傷的痛苦來表示自己願意爲病重者承擔痛苦的決心。「乞以身代」即向神祈求，讓自己代替病重者犧牲，以使病人好起來。但神仍沒反應。

這篇傳記裏包含神巫、道教、佛教的意象，也有儒家論述。它反映出一點民間三教合一的思想，但在描述妙珍經歷的奇蹟和後來的決定這些方面，佛教文化則尤其凸顯。至正四年（1344年）四月一個晚上，陳妙珍夢見「一丈夫冠烏紗巾服青布袍」來告訴她，「爾勿憂。能剔肝食之，則愈矣」。這個「丈夫」，亦即神人（此處擔任神祇使者），不只安慰她，還教她如何能治癒祖母的病。而且，當妙珍不知道要從何處取肝，而問要從哪兒取出時，「丈夫指右脇示之」，還給她「吞紅藥半丸」。陳妙珍預備割肝之前，「具湯沐浴，露禱上下神祇。時空中

⁴³ 孫昌武，《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1988），頁165-169。孫昌武以輕視的語氣來寫柳宗元、宋濂等儒者之崇佛，說宋濂「迷信菩薩、觀音偶像，宣揚極其低級的愚妄謬說」（頁167）。這是筆者不會苟同的。

⁴⁴ 宋濂，《宋文憲公全集》，卷16，〈麗水陳孝女傳碑〉。見《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，集部／別集類／明洪武至崇禎／文憲集／卷十六。下邊〈麗水陳孝女傳碑〉的引文將不再重複此註。

雨墜，妙珍之身獨不霑濕，若有張蓋覆之者」。「空中雨墜」，但只有妙珍的身體好像被蓋著而不沾濕——這顯然表示上天對她的祈禱有反應，並給予一個有比喻意味的小奇蹟讓她知道上天會保護她。這個意象也使人想起觀音以雨露救助世人，還有像「天女散花」等佛教的宗教意義。「妙珍之身獨不霑濕」更加顯示上天將保佑妙珍，也會讓她的願望得以實現。妙珍要割肝時，發現脅下有「紅痕如縷長可三寸許」。這紅痕的出現仿佛是神在導引她，教她如何割肝。她依照那條紅痕割下去，可是看不到肝。她就「擲杯珎卜於神」。碰巧當她彎下身去撿杯珎時，她的肝突然凸現出來。妙珍切下一片肝以後，發誓如果祖母病癒，她以後要「終身持菩薩戒」，不嫁人。發了這個誓以後，她才把肝切碎，跟「竹萌」混在一起煮好給祖母吃。祖母一吃，病馬上就好了。

宋濂記載道，妙珍因記得前次割股的教訓，特地叮囑旁邊的人，「勿漏言」。主要原因當然是不讓祖母再次因知道妙珍割肝而傷心地又生重病。這對《孝經》裏「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的禮教有些回應，因妙珍毀傷身體會使祖母難過擔憂到生病而死。妙珍不遵守這個禮教，又不願讓祖母為自己毀傷身體而擔憂，唯一的辦法就是不洩漏自己割肝的事。另外，在宗教意義上，向神祈求拯救親人，許願發誓，然後割股、割肝，這算是個人與神之間立了一種秘密契約，本來不應讓別人知道的。如洩密則可能無效。但妙珍生活的處所顯然無法讓她有完全隱私之可能。總是有一兩個旁人會看到或聽到她在做的事。因此，她最多也只能要求旁人保密。依照這段敘述，妙珍救祖母會成功倒不那麼由於給祖母吃她的肝的醫療效用，而更多的是因她的至誠和發的重誓造成天人感應和宗教奇蹟。

燃香於臂跟「乞以身代」都是孝順子女在父母病重無治時可能會做的行爲。許多載錄孝行的文章都重覆記載這類佛道教的、儀式化的行爲。在宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉中，似乎燃香於臂的痛苦跟「乞以身代」的決心都還不夠感動上天來救孝女的祖母，而必須有更極端的犧牲行爲才能取得神祇的救助。妙珍燃香於臂跟「乞以身代」最多只能幫助她得到神的使者（神人）的教示。神人好像以要她剔肝的要求來試驗她的誠心和勇敢。雖然神人給她「吞紅藥半丸」，但並沒告訴她這藥丸會有什麼作用（如，止痛或止血）。因此妙珍禱告、預備割肝的行爲表示出她不顧自己的痛苦和生命安危的極大決心。當祖母吃了肝，「頓愈」之後，妙珍「……然創鉅甚」，傷口痛楚且有生命危險。那時，她「復夢神人」安

慰她說「無傷也」，並教她，「宜鍊紙作灰傅之」。妙珍照著教導去做，果然傷口癒合。除了妙珍的至誠勇敢以外，在神祇試驗妙珍的過程中，妙珍也得聰明地領悟神祇的暗示，並恭順地遵從指示。我們看到妙珍以她無比的誠心、毅力一步步地取得上天感應和幫助。妙珍也經由禱告、夢境、擲杯琰等來與神祇或直接或間接地有所溝通。神祇對妙珍的幫助也隨著妙珍的誠心和毅力的強烈度之增加而加強。

對於中國傳統社會裏的年輕女子來說，結婚是一生的歸宿。妙珍發誓如果祖母病癒，她以後要「終身持菩薩戒」，不嫁人。她發這個誓的時候才十四歲。她割肝給祖母，祖母病癒以後，再過三年，祖母「以壽終」。那時妙珍才十七歲，還是妙齡少女。但她決定遵守誓言，不結婚。妙珍其實可以只依照神的使者指示去割肝，而不需另外發這個誓。但宋濂寫出，妙珍是在切了肝以後，自動發這個誓的。我們可以揣測，妙珍也許因感謝神的指引而要報答神恩，也有可能是希望藉著把自己一生奉獻給神作為供品，以求得神祇對她祖母更大的幫助（亦即，神會使妙珍的肝真的起作用，而且神會繼續保佑她祖母）。妙珍的誓言也是另類「乞以身代」的表現，因她願意犧牲自己一生的幸福來供養神祇，以換取祖母的壽命。我們得知最後妙珍以一生換取來的是祖母三年的壽命。

《古今圖書集成》，〈閩媛典〉，第 32 卷〈閩孝部〉，元代〈陳氏女〉一則，提到「陳妙真」發誓「終身不嫁」。如果我們比較史傳中男、女性割股療親者，就會發現男性割股者少有發誓終身不結婚的。這顯然是因為傳宗接代一向被視為兒子的義務，而不是女兒的義務。然而這也許還包含其他原因。譬如說，傳統社會可能對女性本能的生理和心理需要比對男性本能的需求更不重視。當然《禮記》〈禮運〉篇裏的大同世界是「男有分，女有歸」，也就是男人有自己的本分（包括責任、職業、地位）等，女人有歸宿（婚姻、家庭等）。這至少考慮到女性一部分生理和心理需要。事實上沒結婚的女性很可能經濟上會有困難，連生存都有問題。但現實社會跟〈禮運〉篇裏的大同世界有許多差異，而且女性的婚姻常受到社會上道德意識、習俗、和其他考量的影響。這些考量常常不見得是以那個女人本身的幸福來做出的考量。我們無法在此討論這些細節。不過，我們可以確定的是，宋濂寫妙珍不肯結婚，「棄家為優婆夷」時，並沒以儒家禮教中「男有分，女有歸」為理由來表示任何遺憾。宋濂也把妙珍之拒絕婚嫁寫成完全是她的選擇。妙珍發誓不嫁，以及後來堅持誓言，這些都是她自願主動的，而非被迫被動的。在宗教層面來說，她發的誓有如跟神簽的契約，她後來堅持誓言代

表她遵從契約，感謝神恩而還願，而不敢欺騙神祇。她堅持不結婚，去當尼姑，可以說是「求仁而得仁」，達成她的心願。

宋濂似乎相信割股的醫療功效，相信「血氣相補、血氣相連」，也相信子女自然應會不顧一切地要救父母：「史官曰，人子之於親，本宗一氣，苟可以死生者，勢當共之。肯以形體既分，而視之有異耶？當親有疾時，呼號天地鬼神，遑遑求索茫昧中，力有可致，雖萬死弗之顧，又奚暇毀傷絕滅之計耶？」⁴⁵ 他以為孩子跟父母本來就血氣相通，即使身體已經分開，血肉仍相通。他想像一個孝順的孩子在父母病重時，一定著急得不得了，為了讓父母得以存活，即使自己死掉也不在乎，更不用說只是毀傷身體的一部分而已。他顯然認為，如果孩子的一點肉能使病重的父母活過來，那麼割一點肉也沒有什麼不好或不對。由於宋濂相信「人子之於親，本宗一氣」，血氣相通，所以他不以為人們能以「毀傷絕滅」的觀點來論斷這樣的孝行。對他來說，這種行為就是「孝」，不能算「不孝」。他認為這種行為是很自然的、正確的，甚至是應該的。

宋濂也用三綱五常倫理道德和類比原則來證明割股行為是正當的。〈麗水陳孝女傳碑〉最後寫道：「或者作〈鄂人對〉痛斥之，余不知其何所見耶？夫忠孝無二道，忠臣肝腦塗地，世未嘗指以為非，顧獨於孝子而疑之耶？此決非韓子之文，其依倣而託之者耶？余聞之慈溪黃東發〔黃震〕之言如此，因造陳孝女傳故備論之」。⁴⁶ 宋濂和他同時代的一些文人都持有這種觀點。由於他們隨著黃震的說法，因對儒家大師韓愈的尊敬使他們不願向韓愈挑戰，他們就懷疑——或製造出傳聞說——〈鄂人對〉可能是別人寫的，然後偽托是韓愈寫的。宋濂順著黃震「孝猶忠」的議論而進一步發展。他用類推原則把三綱（父為子綱，君為臣綱，夫為妻綱）中的前兩綱視為相同，認為「忠孝無二道」。他議論道，如果沒有人說「忠臣肝腦塗地」是錯誤的行為，那麼人們也不能指責孝子毀傷肢體的孝行。宋濂真相信子女對自己生身父母的孝應該是絕對的，應該有寧可犧牲自我以讓父母存活的孝心。他顯然也認為，拿國家薪俸、受皇上恩的臣子為了忠於皇上而肝腦塗地是應該的。把孝子女跟忠臣來劃等號，他不覺得有什麼不適合之處。畢竟

⁴⁵ 宋濂，《宋文憲公全集》，卷 16，〈麗水陳孝女傳碑〉。見《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，集部／別集類／明洪武至崇禎／文憲集／卷十六。

⁴⁶ 宋濂，《宋文憲公全集》，卷 16，〈麗水陳孝女傳碑〉。

在等級制度中，子女之於父母就如同臣子之於君主，都是卑下的，都是受恩者，也都應該對上級尊長報恩。

宋濂在〈麗水陳孝女傳碑〉中用描述和議論來擁護割股、割肝療親的孝行。在他的敘述中，妙珍割股、割肝完全基於誠心，她一點也沒意識到這種行為違背了「不敢毀傷」的禮教。而且她的行為得到神祇認可和幫助，因此反顯出「不敢毀傷」之禮教在這種特殊情況下是不相干的，沒有制約力量的。在宋濂的議論中，雖然他把割股的「孝」拿來跟禮教中的「忠」劃等號，但他不像黃震那樣走極端地辯論道割股者「實不毀傷」，所以是合乎禮教的。宋濂用他的描述和對血氣的議論來把割股行為本能化和理性化。割股是兒女本能會去做的，而且由於兒女和父母血氣相連，兒女身上一點肉就能救父母，所以這種行為也是很合乎理性的。在這篇傳記中，妙珍割股、割肝的行為也被提升到宗教儀式的高度，而且宗教信仰和倫理、禮教融和並彼此強化。

三、虛擬神話和宗教奇蹟：《型世言》第四回作者對割股療親的描寫和論述

元末明初的宋濂和明末的陸人龍雖然都是浙江省人，也顯然都讀過浙江黃震對割股療親的議論，但兩人時間上相差將近三百年，所處的社會、政治、經濟、文化等環境，所受的文學影響，以及價值觀等都有些不同。除了宋濂的碑文以外，陸人龍對一些明朝史料、地方志中載錄的割股療親事蹟相當熟悉，也可能受到明代記載了婦女割股療親的女兒書之類圖文的影響。而對他最有幫助的文學資源可說是明朝的通俗小說，尤其是話本小說。

我們會注意到，同樣的題材在《型世言》第四回中得到頗有差異的描寫和表象。這一方面牽涉到個別作者的價值觀並非完全相同，另一方面也顯示出作者對所寫作品的文類期待。宋濂所寫的是碑文，強調記述性質，側重報導事實、傳達訊息，比較平鋪直敘，未必關注敷衍技巧。陸人龍則是編寫小說，即使是為導正風俗以為世型，也仍具有情節刻劃和想像虛構等藝術傾向。此外，兩篇作品的讀者對象不完全相同，也具有不全相似的功用。譬如，《型世言》的故事是要出版賺錢的，有商機的考量，也因此需要能吸引讀者，要有戲劇性，讓讀者讀來有趣味，不能太枯燥死板。

綠天館主人（馮夢龍）在《古今小說》的〈敘〉中強調通俗的話本小說的教化功用。他說，「宋人通俗，諧於里耳」，「試今說話人當場描寫，可喜可愕，可悲可涕……怯者勇，淫者貞，薄者敦，頑鈍者汗下。雖小誦孝經、論語，其感人未必如是之捷且深也」。⁴⁷馮夢龍指出，通俗小說使用的語言能直捷深入地感動人、激發人們的情感。他爲了證明小說的道德教化價值，而強調人們會被小說激發向善。馮夢龍主要是想藉著強調話本小說的道德教化來建立小說的地位，使士人願意接受這種文類。其實話本小說對讀者的影響是極其複雜的。它們多具有娛樂功用，但不見得一定都具有道德教化的功能。陳慶浩提到，《型世言》這個書名有「以爲世型」、「樹型今世」之言的意思。⁴⁸權寧愛認爲，全書的中心思想是「懲惡揚善」。⁴⁹的確陸人龍編撰《型世言》的動機之一是「懲惡揚善」。第四回很明顯地以故事情節、人物塑造、作者論述等來宣揚妙珍純孝之善，也包括「懲惡」的部分。同時他也以通俗的文學語言來把故事寫得「可喜可愕，可悲可涕」來「感人」。這既是小說美學的考量，也不無出版牟利的動機之存在。

《型世言》第四回寫妙珍割肝救祖母且無毀傷，好像在回應黃震「殆天地神明之哀其誠也」的擁護割股的論述。陸人龍對妙珍孝行的「演義」不只強調神祇對誠心妙珍割肝之行爲的幫助，還更進一步地強調宗教奇蹟，並且把妙珍神化。作者也添枝加葉地構築出妙珍的家庭背景，她孝順的各種行爲，跟她有關係的一些人以及他們的來龍去脈等等。雖然這個故事花了多於五分之一的篇幅來敘述妙珍在祖母去世三年後入尼庵，且妙珍死後屍體火化時放出舍利子，但作者並不是要宣傳佛教。陸人龍不像宋濂那麼崇信佛教。陸人龍側重的其實是儒家道德（尤其是孝道）。他只是借用宗教奇蹟來增加故事的傳奇性。

陸人龍顯然看了不少關於割股療親的記載，也相當熟悉圍繞這個話題的論述和辯論。他對這種行爲也有不少感想，如鯁在喉，不吐不快。因此利用小說裏的論述空間來大做文章。陸人龍提到「古今來割股救親的」很多，也提到「通紀上記的錦衣衛總旗衛整的女割肝救母，母子皆生的。近日杭州仁和沈孝子割心救

⁴⁷ 綠天館主人（馮夢龍），〈敘〉，《古今小說》（北京：人民文學出版社，1979），第一冊，頁1-2。

⁴⁸ 陳慶浩，〈導言：一部佚失了四百多年的短篇小說集《型世言》的發現和研究〉，《型世言》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁5。

⁴⁹ 權寧愛，《型世言研究》（臺北：福記文化圖書公司，1993），頁172-173。

父，父子皆亡的。都是我皇明奇事。」⁵⁰「錦衣衛總旗衛整的女割肝救母」指的是明宣宗宣德元年（1426年）禮部所奏、請皇上准許旌表的事。但宣宗以「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」為理由，說這種行為不是孝，並提到明太祖「已有禁令」。如果旌表，「使愚人倣之，豈不大壞風俗！」。因此不允許旌表。⁵¹陸人龍在第四回剛開始議論道，割股救親不得旌表是因為「朝廷仁政」，恐怕這形成風氣，造成人子喪生。顯然指的是明太祖的禁令跟宣宗拒絕旌表的事。但陸人龍認為，旌表與否跟割股救親沒有直接關係。他議論道，「果然至孝的，就是不旌表，也要割股。不孝的，就是日日旌表，他自愛惜自己身體。」⁵²有些人認為割股是「虧親之體」。陸人龍卻把這種人叫做「迂腐」。他用兩個理由來辯論。第一，他認為如果割自己的一些肉而能保全父母的性命，那麼這並不能說是「虧親之體」：「若能全親之生，雖虧也，與全無異」。第二，他認為「忠孝一般」，如果說割股救親不義，難道說當官的為國家、為諫諍而捐軀也都不應該了？⁵³陸人龍的議論很明顯地回響著黃震和宋濂等人的說法。顯然陸人龍認為，人情的具體展現就是「誠」，而「誠」既能顯現於「忠」，也能顯現於「孝」。但他很誠實地說出，「近日杭州仁和沈孝子割心救父，父子皆亡的」。這表明他知道並承認割股救親不一定有效，而且割股者可能會因此失掉性命。他對割股救親的行為結果並不是百分之百地樂觀，但他認為這是志願割股的人願意冒的險。而且，「割股出人子一段至誠」（頁 206）。陸人龍言下之意是，這是可讚美的個人決定，他人不應置喙，也沒權利去裁決這行為究竟該或不該。

⁵⁰ 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁 206-207。此處提到的「通紀」不知是否指明朝陳建所著的《皇明通紀》二十七卷（明嘉靖乙卯，1555年刻？）。我在《文淵閣四庫全書電子版》中找到幾個「沈孝子」，可惜跟此處作者提到的沈孝子不同。

⁵¹ 《明宣宗實錄》，卷 17，「宣德元年五月庚子」，頁 457。轉引自邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》6：1（1995），頁 76。

⁵² 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁 206。

⁵³ 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁 206。

在提到一死一生的兩個例子「都是我皇明奇事」之後，陸人龍接著寫道，「不知還有個割肝救祖母。卻又出十四歲的女子。這是古今希見。」⁵⁴身為浙江錢塘人的陸人龍會寫小說來稱贊浙江麗水割肝救祖母的陳妙珍是很自然的。他的動機有一部分類似寫地方志的作者的動機，既以自己同鄉為榮，且希望能使自己同鄉有成就的人物流芳百世，同時也就讓自己的鄉土名聞遐邇。陸人龍會以陳妙珍為真正「古今希見」的例子至少有幾個原因：可能是由於陳妙珍是女子，且極為年輕；她割的不是比較普通的股肉或臂肉，而是更寶貴的肝；而且她不是為救父母而割，而是為關係較遠的祖母割的。

明朝婦女割股事例比宋朝、元朝多得多。女兒書之類教化女子的讀物也開始會提到刺傷或割傷自己身體以療親的模範節孝婦女。譬如，呂坤的《閩範》（亦名《閩範圖說》，1590年自序）就提到〈韓太初妻〉劉氏侍奉婆婆極其孝順，甚至「刺臂血和藥以進」、「刺指血和湯以進」。⁵⁵呂坤在議論此孝行時，認為「割股刺臂」都由於「一念迫切之情，足以動天地，感神明」，但他也提到聖賢不這麼做，因不合乎中庸之道。然而他還是載錄劉氏的孝行，來讓世上對公婆不孝順的媳婦做榜樣。⁵⁶割股的例子到了汪氏增輯，仇英繪圖的《繪圖列女傳》就增加了不少。《繪圖列女傳》大約成書、出版於1610-1620年左右。此書卷十五，就包括好幾個婦女割股療親的記載，譬如〈韓太初妻〉，〈節孝范氏〉，〈程鉉之妻〉等。⁵⁷此書記載的〈韓太初妻〉不是較不傷身的「刺指」，而是更有生命危險的「斬指」。好似刺指或手臂並以一些自己的血和湯藥來療親太普通簡單了，不夠感神明，也不能感動讀者，所以把它誇張為「斬指」。《繪圖列女傳》也附有婦女左袖挽起，露出左臂，左肘靠桌上，右手執菜刀，準備割臂肉的插圖。⁵⁸這些記載、繪圖肯定對十七世紀初期的作者、讀者都有影響。顯然當時的讀者對割股的圖文已不陌生，且能接受這些我們今日看來可能會覺得殘忍的割

⁵⁴ 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁207。

⁵⁵ 呂坤，《閩範》，卷三，〈韓太初妻〉。明刻本。泊如齋版。

⁵⁶ 呂坤，《閩範》，卷三，〈韓太初妻〉。

⁵⁷ 汪氏增輯，仇英繪圖，《繪圖列女傳》（臺北：正中書局，1971），卷十五，頁1354-55、1402-04、1412-13。

⁵⁸ 汪氏增輯，仇英繪圖，《繪圖列女傳》（臺北：正中書局，1971），卷十五，頁1400、1421。

股圖文。而且有些出版商可能會希望出版些更加聳人聽聞的故事，以造成轟動效應，增加書的銷售量。

從書商牟利的角度來看，《型世言》第四回的題目就有點製造轟動效應的意味：〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，以孩子愛（祖）父母的「寸心」來跟「片肝」對稱，也強調使祖母活過來的東西不是孩子身上的肉，而是更難得、更寶貴的身體裏面的肝。孝順的孩子割肝當然比割股更聳人聽聞。「頓蘇」則誇張妙珍肝的效力；祖母一吃了她的肝，長期重病馬上就好。

從文學對割股的表述角度來看，心和肝都是人體中寶貴的、唯一的器官。而也只有願意犧牲自身最寶貴部分的那種誠「心」才能達到（「格」）神明那邊，受到神祇的注意。陸人龍把妙珍的誠心拿來作為整篇小說的焦點，強調她割肝非為名利，她為了救祖母而不顧自己的身體性命，而無私地奉獻寶貴的肝。陸人龍同時把物質上的心肝作為精神上「誠心」的比喻和象徵。這種描述、比喻和強調似乎回響著儒家思想（尤其南宋儒者）對誠意正心的重視，以及孟子「赤子之心」和王陽明「致良知」的說法。我們也注意到，陸人龍有意把妙珍跟嚴格死板、絕對反對割股的那種狹義禮教來做強烈對比。從這種重視誠心的思考角度來看，那種頑固禮教已經形式化，而且形式已經僵化，並壓抑自然的性情。像妙珍這麼年幼的，住偏遠地區的女孩，既然家中沒有頑固堅持禮教形式的大人，她沒受太多那類嚴格禮教拘束，也還保有自然的性情、良知，並能不受死板禮教窒息地依照自己的情感、良知良能來做事。

正史、野史上的記載的確割肉療親的遠遠超過割肝的。割肝的例子也比割股的例子出現得晚。邱仲麟提到，割肝的例子最早在宋代出現。北宋呂昇，父親失明，他「剖腹探肝和藥以進，父服之，復能視」。⁵⁹但陳妙珍割肝真的是「古今希見」嗎？其實根據方志上記載，元、明之前就有女性割肝的例子了。譬如，《古今圖書集成》，〈明倫匯編〉，〈閩媛典〉，第 32 卷〈閩孝部〉宋朝部分至少收有六個例子：〈陳氏女〉，〈章瓊妻盛氏〉，〈趙必愿妻湯氏〉，〈楊氏女〉，〈夏氏女〉，和〈劉氏二女〉當中一女子。⁶⁰從這些例子看來，割肝的女

⁵⁹ 邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997 年，頁 77。關於呂昇的記載在《宋史》，卷 456，〈孝義〉，頁 13388。

⁶⁰ 《古今圖書集成》，陳夢雷編（臺北：鼎文書局，1977），第 39 冊，〈明倫匯編〉，〈閩媛典〉第 32 卷〈閩孝部〉，頁 332、334-335。宋朝部分割肝的例子有七個，但其

性雖然比割股的少，但也不完全「希見」，有的年紀甚至比陳妙珍還小，譬如年僅十二的夏氏女。

雖然割肝比割股危險性要大得多，但這六個例子裏記載的割肝女子沒有一個因此死亡。除了章瓊妻盛氏是為婆婆割肝以外，其他都是孝女，為父母割肝。這些載錄也特別提起病重的父母都因吃了肝而痊愈。〈章瓊妻盛氏〉沒特別提起婆婆病愈，但根據上下文，顯然盛氏割肝療親也成功。這六個割肝女子都得到旌表或至少得到名聲、被記載下來。很有意思的是，在這六個例子當中，《福建通志》和《龍溪縣志》都記載了可能是同一個的〈陳氏女〉；都是十五歲時為病重的父親而割肝。而且只有在〈陳氏女〉的記載中才出現「禱于神」的宗教層面。

上邊提到《古今圖書集成》，〈明倫匯編〉，〈閩媛典〉，第 32 卷〈閩孝部〉，元代部分，也有〈陳氏女〉，乃是按《處州府志》記載陳妙真奉養祖母的事蹟。跟宋朝的〈陳氏女〉相較，元代〈陳氏女〉這段記載只有「泣告于天願以身代」有宗教層面，而且如前述，並沒有割肝的極端孝行。跟上邊所引的六個宋朝女子割肝的例子比較，元代〈陳氏女〉的重點乃在妙真「誓養祖母終身不嫁」，而在祖母死後，「妙真喪葬盡禮刲菴守墓」，亦即保持誓言而且盡了通常是「孝子」的「喪葬盡禮刲菴守墓」的責任。

中兩個〈陳氏女〉可能是同一個女子：〈陳氏女〉：「按龍溪縣志陳氏女田家子也家于赤嶺慶曆間父病藥不能療女年十五禱于神取肝為饌以進父食之愈進士陳起嚴林文煥相與白于郡表其居曰旌孝坊縣令傅天麒書其事勒于石」；〈章瓊妻盛氏〉：「按浙江通志章瓊妻盛氏昌化人姑何氏性急盛氏伺顏色終日侍立無惰容姑病鬻簪珥以供醫藥甘旨病劇乃閉閣剝脅取肝為膳以進長奴潘氏化其孝亦割股焉政和六年權知州事轉運使劉既濟上其事詔旌表」；〈趙必愿妻湯氏〉：「按金壇縣志湯氏左司諫邦彥女幼失父事母孝母疾久不愈氏為嘗矢溺以驗之慮不起割股剝肝以佐藥疾遂愈或誦其事于朝趙丞相汝愚子華文官秦邸聞而賢之曰為女如此其為婦可知乃聘為其子必愿妻卒能事舅姑為賢婦必愿官度支郎中湯封宜人」；〈楊氏女〉：「按閩書楊氏女父安國患血疾經年不愈女剝胸取肝為粥以進父疾隨瘥鄉黨稱奇孝里人林士元為之記」；〈陳氏女〉：「按福建通志陳氏女龍溪人年十五父病藥弗療禱神剝肝以進父食之愈」；〈夏氏女〉：「按江寧府志夏氏女高淳人年十二割肝愈母旌其里曰昭孝」；〈劉氏二女〉：「按廣東通志劉氏二女南海人家西城之折桂坊母病一女剖肝一女割股奉母母疾遂瘳鄉閭感動經略使龔茂良上其事詔特旌表其門至今西城猶有雙闕遺跡。」。

除了宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉以外，陸人龍也從史書、地方志等的孝行、割股療親記載得到靈感。他使用好幾項難得且受讚美的孝行來描述陳妙珍，把她理想化，使她成為真正「古今希見」的例子。因此妙珍不只割肝，而且發誓終身不嫁，要撫養祖母；祖母死後，妙珍「破產殯殮，親營墳墓。結茅柴為廬，棲止墓上。」這個部分跟元代〈陳氏女〉的記載頗類似。陸人龍用這些描述來強調妙珍之奇。她不像一般弱女子，她堅定地保持誓言，又極其勇敢，比普通男女都要能吃苦。

陸人龍有意識地嘗試融和佛道宗教信仰和儒家倫理道德。他以一些奇蹟來烘托妙珍的極端孝行，使她更加特殊。故事中也有不少要素跟民間流行的妙善公主（後來成為女性觀音菩薩）的傳說有些類似。《型世言》第四回的題目，〈寸心遠格神明〉，就強調懇摯的誠心能達到遠遠的神祇那邊，使神祇感動並願幫助。妙珍後來也像佛教中本生故事和妙善公主的故事一樣成佛。

與浙江普陀山有密切關聯的妙善公主的傳說對身為浙江人的陸人龍來說一定不陌生。根據傳說，妙善是妙莊王的第三公主，從小樂善好施。她違反父命，拒絕婚嫁，因此父親憤怒，百般折磨她。由於神幫助，後來她修行得道。她不念舊惡，對虐待她的父親仍心存孝順。當她聽說父王得病，需要一個終身無恨者的雙手雙眼來和藥時，她毫不遲疑地剜出雙眼，請人把她的雙臂切斷，給父親和藥。妙莊王受妙善的孝心感動，病治愈以後，他和王后去向妙善答謝，而妙善濟度了他們。南宋遷都以後，妙善得道的地方後來從北方傳到浙江普陀山，此地因而成為觀音香火極盛之地。⁶¹

我們會注意到妙珍跟妙善有一點類似。她們的名字有一字相同，而且這個「妙」字是在佛教經典中經常出現的。陸人龍雖然告訴讀者妙珍是浙江人，但卻一點也不提她的時代背景。這點和宋濂很不同，因〈麗水陳孝女傳碑〉清楚地寫出妙珍割肝的日期是至正四年（1344年）。《型世言》裏妙珍的故事沒有歷史日期至少造成了幾種效應：讀者可能會產生這是接近他們當代發生之事的錯覺；另外，這故事在缺少歷史性時，可能也產生了永久性，也就是，在不同的時代都有

⁶¹ Glen Dudbridge 和于君方兩位教授均對妙善公主的傳說做了很多研究。請參見 Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan* (London: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1978); "Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2(1982):589-614. Chün-fang Yü, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001) .

可能發生。在第二種情況中，這故事也可能使讀者聯想起妙善公主的極端孝行。故事中割股、割肝的妙珍好似模仿妙善一般，為救祖母不顧一切地犧牲自我，也拒絕婚嫁。雖然妙珍主要只是救祖母，也並未主動地去濟度他人，但陸人龍暗示妙珍樹立的好榜樣使別人贊美，有可能影響、激發別人向善之心。陸人龍也以妙珍自己知道何時會死且保持平靜明智來暗示她已得道：妙珍三十多歲去世之前，神智清醒，自知即將往生，所以「遍辭親鄰，謝他平日看顧」，然後回到草舍「跏趺而坐」。去世後，別人把她的草舍焚化，「火光中放出舍利如雨，有百許顆」。後來眾人為她建塔，叫「孝女冢」或「神尼塔」（頁 237）。這種描寫使妙珍仿佛成了菩薩似的。

陸人龍虛擬的神話乃嵌入於他對妙珍孝行背景的大篇幅描述中。與虛擬性極強的神話部分相比較，這個佔了故事約三分之一的背景部分似乎相當寫實。對妙珍家庭背景的細致描寫凸顯了這個奇蹟所發生的家庭之平凡、窮困，也為讀者提供了為何妙珍會為關係較遠的祖母割肝的線索。妙珍不到三歲，父親就去世。母親李氏守寡三年再嫁。對方是死了妻子，家裏也有個女兒的，因怕李氏會對自己的女兒偏心，所以不肯讓李氏把妙珍帶過去。陸人龍提到，妙珍的祖母林氏也擔心妙珍跟母親過去，會受繼父冷落虐待。林氏說，「這是我兒子一點骨血，怎可把人作踐？」⁶²當年幼的妙珍沒人要之時，是她的祖母收養她的。林氏對「兒子骨血」的保護、撫養，使妙珍的血氣、生命得以延長。妙珍的生命因此有一部分是祖母給的。這個情節的安排凸顯了祖母對妙珍的恩，也為妙珍後來以極端孝行來報恩鋪下伏線。陸人龍強調妙珍和祖母之間發展出極深的感情、極親密的關係。妙珍沒了父母，只好把祖母當母親，而祖母林氏也把孫女視如「珍寶」。陸人龍又特地提到，林氏「出身儒家」，懂道理，又見多識廣。林氏跟孫女每天一起做女工、做飯，閑時會「談今說古」，告訴妙珍「某人仔麼孝順父母」、「某人仔麼敬重公姑」、夫婦和睦、勤儉之道等等。祖母不只照顧、養育、愛護孫女，也把倫理道德拿來教導她。祖母扮演的角色不只是母親，也有父親、老師的成分在內。而妙珍天生也很聰明、善良，很可教導：「那妙珍到得耳中，也便心

⁶² 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁 217。

裏明白。舉止思想，都要學好人」。⁶³陸人龍強調妙珍從祖母那兒耳濡目染，內化了儒家思想，然而最主要的是祖母對孤苦無依的小孫女的親情才使妙珍自然地產生強烈的報答親恩的決心。

這個故事因此以對妙珍心理感情成長以及對祖母和孫女之間的親情互動的描寫來渲染妙珍割股、割肝之自然。從祖母那兒學到儒家孝道的妙珍，十一歲時聽到她母親因生產過逝，就「不覺哭踊欲絕」。雖然祖母安慰妙珍說，她的母親丟了她去改嫁，所以她不需想母親，但妙珍卻不怨恨母親，反而仍紀念母親曾撫養她的恩，所以還是為母親「行服悲哀」三年（頁 218-219）。這個細節描繪出妙珍異於常人的純孝。人生經驗豐富也較講實際的祖母對改嫁的媳婦大概還有點耿耿於懷，所以也不鼓勵孫女去哀悼母親。而妙珍為離棄她的母親都自發自動地服喪三年，那麼她對長期撫養、教導她的祖母當然更是百分之百地孝順了。而且祖母在老病臨死時，不自私地為自己著想，反而懊惱還沒給妙珍定親。祖母覺得自己年紀大，死了也應該，但擔心妙珍沒婆家，沒依靠（頁 219）。這當然使孝順的孫女更感動、更願犧牲自我了。

陸人龍也加入了使割股、割肝顯得必然的一些現實生活中的因素。祖母病重無治時，因住在偏僻的山縣裏，「沒甚名醫」，花很大功夫找來的藥也沒效。當祖母的病越來越嚴重，妙珍想來想去都想不出法子。那時她記起「祖母嘗說，有個割股救親的」，所以她也嘗試割股。這割股的背景因此是：祖孫居住偏遠地區，家境貧窮，找不到也負擔不起好醫生，能買得到、能用的藥都治不了祖母的病，孫女全心全意要救祖母，但束手無策。著急之時，突然記起「割股救親」的例子，而模仿這個行為，冀望能治好祖母。

邱仲麟很正確地指出，孝行讀物、宗教的善書、靈感錄等通俗書籍都有助於割股行為的擴散。⁶⁴除了文字傳播以外，妙珍的情況也很形象地讓我們知道，割股行為是如何藉著口傳方式在可能不識字的一些老百姓之間傳播，並在家庭中藉口說教育一代傳一代。妙珍祖母告訴她關於「割股救親」的例子時，一定也曾講過一點具體的細節。陸人龍描寫妙珍割股時，並沒提到她不知道該如何做。妙珍

⁶³ 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁 218。

⁶⁴ 邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997年，頁 47-49。

好像已經知道要準備什麼東西，割什麼部分的肉，該如何割，跟什麼放在一起煮，傷口要怎麼辦，等等：

他〔妙珍〕便起了一個早，走到廚下，拿了一把廚刀，輕輕把左臂上肉撮起一塊，把口咬定，狠狠的將來割下。只見鮮血迸流。他便把塊布來拴了，將割下肉放在一個沙罐內熬成粥湯，要拿把祖母。⁶⁵

這段描述也顯示出陸人龍特意以文學手法對割股的呈現來「感人」。他使用「狠狠的」這個形容詞主要是戲劇性地表示妙珍的決心和勇敢。然而這個詞和這段描寫也讓我們感到這個孝行殘忍的一面。也就是說，像這類的描述其實有可能會激發起較複雜的情感。這是在史料中（或甚至宋濂〈麗水陳孝女傳碑〉）的平鋪直敘的割股敘述裏少見的。

陸人龍使用食物意象來闡明孝道，也用來造成人物德性的對比。他特意安排一個鄰居鄒媽媽來當「證人」：鄒媽媽是來借火種無意中見到妙珍割股的；她的反應、對自己兒子的抱怨、以及對妙珍的贊嘆增加了故事的戲劇性和趣味。當鄒媽媽意識到妙珍是在割股救祖母時，她很驚訝「天下有這等孝順的，一點點年紀有這樣好心」。相反地，鄒媽媽的兒子年紀比妙珍大得多，卻非常不孝。「……我那天殺的，枉活了三十多歲，要他買塊豆腐，就是割他身上肉一般，不打罵我也好了」（頁 220）。妙珍孝養祖母，只要能力所及，任何祖母想要的食物想必會找來奉上。連祖母沒想要的，自己身上的肉，都願煮給祖母吃。而據鄒媽媽所說，她的兒子極端不孝，連她想吃很普通也很便宜的豆腐，都老大不願意給她，好像要「割他身上肉一般」，而且還打罵母親。作者使用「割他身上肉一般」這樣的比喻來造成特別適合這個情節的反諷效果。

宋濂提到妙珍割股、剖肝煮給祖母吃，但並不提祖母吃時的反應。陸人龍則詳細地描寫祖母吃這些東西的生理、精神與心理反應。妙珍把加了人肉的粥拿給祖母吃時，祖母一聞，馬上覺得這粥很特別，不像平常家裏吃的：

⁶⁵ 陸人龍編撰，《型世言》第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992），上冊，頁 219-220。「要拿把祖母」是「要拿給祖母」的意思。

祖母道，「兒，那裏這米有這一陣香。」

妙珍道，「這就是家中的。」將來喂了。

只見祖母道，「兒，這碗粥好似幾貼藥。這一會我精神清爽起來了」。⁶⁶

次日祖母病似乎好了，接下來幾天也可以走動了。後來祖母再次病危，妙珍割肝做藥引給祖母吃：

只見他一飲而盡。不移時便叫妙珍道，「兒，這藥那裏來的？委實好。

吃下去喉嚨裏、心腹裏都覺爽俐，精神氣力也覺旺相。手足便就運動如

常。或者這病漸漸好了，也未可知。」⁶⁷

陸人龍強調孝順孫女的肉的特殊香味，引起病弱的祖母的食欲。妙珍的肝必然也使得煎出的藥異常甘甜，如此祖母才有可能「一飲而盡」。但陸人龍並不止於孝順孫女滿足祖母食欲的階段，而更進一步地利用祖母身體精神的反應來證明親人的肉和肝的確有「血氣相補」的作用，有醫療疾病的效果。祖母吃了加了孫女肉的粥就覺得精神清爽，覺得好像吃了好藥一樣；喝了加了孫女肝的藥就覺得有精神、力氣，血液暢通，手腳都能運動了。雖然陸人龍不直接說「血氣相補、血氣相連」，但他用文學手法間接地暗示出這個觀念。而且他描述祖母吃肉、吃肝的兩次經驗時，特意不重複對話和用詞，並把吃肝的效果寫得更神奇。

妙珍第一次割股後，不肯讓祖母知道自己割股。所以當祖母注意到她衣衫上的血跡時，她謊說是流鼻血染到的。這有可能是由於傳說如果割股的事被享用股肉的親人知道，就會無效。不過在此例中，當然這主要還是因為妙珍不願讓祖母擔心，另外也顯現出她有如割股的介之推一樣不肯居功。鄒媽媽碰巧說出妙珍為祖母割股，疼愛孫女的祖母哭道，「只說你服事我，已極辛苦了。怎又要你割股。」⁶⁸ 祖母暈了過去。醒來以後常流淚，又病起來。

⁶⁶ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 220-221。

⁶⁷ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 225。

⁶⁸ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 222。

陸人龍寫道，「妙珍也仍舊尋醫問卜，求神禮斗，並不見好」。⁶⁹「仍舊」這兩字暗示妙珍在祖母第一次病重時，就已經問卜、求神了。但陸人龍把這些宗教意象都保留到妙珍祖母第二次病重時才使用，以加強妙珍這時比祖母第一次病重時更絕望無助，更堅持請求神祇幫忙。這次妙珍可能對割肉療親沒有信心了。她好幾天都「早晚臂上燃香、叩天求把身子代祖母」。有一晚「伏在祖母床邊」，可能累得打盹，「忽見一個道者」。道者告訴她，「汝孝心格天，但林氏沉痾，非藥可癒。汝果誠心救彼，可于左脇下割肝飲之」。⁷⁰道者還指著妙珍的左脅，並給她一丸藥，說吃了就不痛。妙珍謝了道者，吞下藥，才醒來，並發現是一場夢。

陸人龍描寫妙珍割肝的部分顯然受宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉的影響，但也有意識地跟宋濂的描述有所不同。譬如，陸人龍把妙珍夢到的人描寫成一個全部道家裝束的道者，指的是左脅而不是右脅，還明白地告訴妙珍吃了藥可止痛。這些都是與宋濂的描述有差異的細節。其實肝是在人體右脅，宋濂寫的是正確的，但古代中國不少人以為肝是在人體左脅。陸人龍也錯以為如此。他也許以為自己把宋濂寫的「右脅」改正了，其實把它改錯了。

如前所述，陸人龍借用宗教奇蹟來增加故事的傳奇性。同時，陸人龍也利用宗教信仰和奇蹟來協調情感和禮教之間的可能衝突。妙珍夢醒，認為是神在教她，所以有信心。她焚香禱告，請神保佑，讓祖母得以活下去。當她把衣衫解開，看到「左脅下紅紅一縷如線」，她就用刀去割那條線。「皮破肉裂，了不疼痛，血不出，卻不見肝」。妙珍只好再向天拜禱，而且發了重誓：「妙珍忱孝不至，不能得肝，還祈神明指示。願終身為尼，焚修以報天恩。」就在她拜下去時，「一俯一仰，忽然肝突出來。妙珍連忙將來割下一塊」。⁷¹這部分的描述比宋濂的要直接、簡潔，省略了宋濂「具湯沐浴……時空中雨墜，妙珍之身獨不霑濕……」之類枝節。

在這段情節中，陸人龍不只省略了宋濂包括的一些宗教儀式步驟和象徵，也大大減輕了妙珍流血和疼痛的描述。有可能陸人龍為讀者的感覺著想，避免描寫血肉橫飛、痛苦難當的部分，而側重描寫妙珍的誠心和她與神祇的互動。宋濂寫

⁶⁹ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁222。

⁷⁰ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁223。

⁷¹ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁224。

的妙珍就痕割肉，「血滂然流」，但陸人龍寫的卻是既不痛也沒流血。宋濂寫妙珍見不到肝時，「懼，乃擲杯琰卜於神……」。這是因宋濂筆下的妙珍父親生前是「神祠祝史」，所以家中有杯琰，妙珍會使用杯琰來卜於神，都是很自然的。但陸人龍筆下的妙珍則無「擲杯琰卜於神」之可能。宋濂寫妙珍的肝突出來後，她先割肝，把它放在「几上」，再向神發誓要「終身持菩薩戒，不復適人」，然後才把肝切碎，「雜竹萌烹之」。陸人龍描寫的妙珍則是先發誓要終身為尼以報天恩，然後才看到肝，接著馬上把肝割下一塊，「把脅下來拴了。把肝細細切了。去放在藥內煎好了，將來奉與祖母吃」。⁷²在陸人龍筆下，妙珍先發誓，然後才看到肝，這好似上天聽到她發誓才立刻有感應，讓她成功地找到肝。兩個故事的割肝和人神互動的情況、步驟及其發生順序因作者側重而略有不同。

當然這兩個敘述的文學價值各有千秋，但陸人龍所寫的妙珍似乎更天真、更相信教她割肝的神一定會幫助她、更沒懷疑或懼怕，而神祇也的確很幫忙，讓她一切進行順利。宋濂寫的妙珍割肝後傷口很痛，有生命危險，直到夢見神人教她用紙灰來敷傷口，並照著做，傷口才痊愈。陸人龍則寫妙珍割肝當日「暗喜祖母漸有起色，感謝神天拯救，那裏還想自己瘡口難完」。⁷³也就是以心理因素來描寫妙珍因一心專注於祖母，忘了自身，所以沒覺得痛。後來睡著，神人教她用紙灰敷傷口。她照做，「五六日竟收口，癩瘡似縷紅線一般」。⁷⁴陸人龍以「紅線」意象來回應先前神人教妙珍割肝時在她身上「劃」出的一縷紅線，也以這紅痕來為割肝一事作證，並為妙珍和神祇的互動留下紀念。這些人神互動之敘述使讀者感覺妙珍割肝是正確的，是神祇教導、幫助的行為。

宋濂文主要是講述妙珍割肝情事。在妙珍祖母死後，宋濂只簡單地寫道，「妙珍造塔瘞之，復然頂申前誓，棄家為優婆夷」。也就是妙珍造了塔埋葬祖母以後，就依照她先前發的誓，成為尼姑。陸人龍則把妙珍在極端哀悼和廬墓方面等的孝行大事鋪張，以強調妙珍具有很少見的純孝，也使她更名正言順地成為真正「古今希見」的例子。妙珍「悲哀擗踊，三日水漿也不入口。破產殯殮，親營墳墓。結茅柴為廬，棲止墓上。朝夕進飲食，哭泣。廬止一扉，山多猛獸，皆環

⁷² 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 224-225。

⁷³ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 225。

⁷⁴ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 226。

繞于外不入。三年，墳土生出黃白靈芝五株。又有白鵲在墳頂松樹上結巢。遠近都說他孝異。」⁷⁵廬墓通常指有些非常孝順的男子在父母喪禮之後在父母墳墓旁邊作廬舍，住在裏邊一段時間哀悼並陪伴父母屍骨魂靈。柳宗元為表揚李興而寫的〈孝門銘〉中強調李興在父親死後心中感到的巨大悲痛，也提到他不分寒暑堅守廬墓，而且連草木禽獸都感受他的悲哀：「創巨痛仍，號于窮旻。捧土濡涕，頓首成墳。陷膺腐背，寒暑在廬。草木悴死，鳥獸踟躕。殊類異族，亦相其哀」。⁷⁶史書上孝義篇有時也會提到孝子廬墓，墳上長出靈芝等孝異奇蹟。陸人龍很可能受到這些記載的影響。在他的描寫中，妙珍只是個年輕無助的弱女子，但竟然主動親自殯殮祖母、營造墳墓，還模仿少數極孝順的男子廬墓，在極簡陋且頗危險的環境中過了三年，陪伴祖母魂靈並繼續「朝夕進飲食」，奉養祖母。在陸人龍的虛構情景中，妙珍單獨在荒山墳地住了三年，一點也沒受任何人或猛獸的騷擾和傷害。除了這個奇蹟以外，陸人龍還安排了墳上長靈芝之類孝異，因此暗示妙珍和過世的祖母仍繼續親情互動、血氣相通，祖母魂靈的氣安好強健，也繼續保佑妙珍，而且妙珍的純孝造成人神之間的感應。這些奇蹟也使我们想起柳宗元所寫的墳上長出靈芝以及「草木悴死，鳥獸踟躕」的孝異，仿佛大自然也對妙珍的悲痛和孝誠有所感應。

在陸人龍的故事中，妙珍屢次拒婚的主要原因是她的孝心。祖母病重時最放不下心的就是還沒給妙珍安排婚事。但妙珍早就以奉養祖母為上，而不自私地以自己的婚事（或終生幸福）為重。因此當她找不到肝來割時，就拜天發誓，願為尼「以報天恩」。也就是她以當尼姑來換取成功地割肝救祖母。當妙珍割肝救了祖母的事傳了出去，好些城中鄉宦、財主等都跟她求婚，但她以誓言為理由，一一拒絕。祖母一再勸她結婚，但她說嫁了就不能奉事祖母了（頁 226）。祖母要孫女結婚乃為孫女以後的依靠著想，是基於愛心，也代表傳統禮教的理由和社會上的看法。但妙珍拒婚，在某種意義上是違背傳統禮教、違反祖母意願以及一般人想法。雖說是由於要實踐對神的誓言，但其實是基於孝順情感而產生的現實考量。唯因妙珍沒結婚，才有可能天天侍奉老病的祖母。甚至在祖母死後，妙珍也唯因沒結婚，才有可能廬墓三年。當她三年服滿，城中一監生「堅意求親」，她為了避免這種麻煩的情況，就「落髮」出家。很有意思的是，一般人出家被視為

⁷⁵ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 227。

⁷⁶ 柳宗元，《柳河東集》（上海：上海人民出版社，1974），上冊，頁 353。

不孝，因他們拋棄了家庭責任，但在陸人龍的描述裏，妙珍的「出家」其實是孝行之繼續。她在尼院中，「朝夕焚修，祈薦拔祖父母、父母」。⁷⁷她誦佛經、修行，但乃以超度父母、祖父母爲重。後來妙珍離開尼院以後，「結庵在祖母墳側，每日拾些松枝，尋些野菜度日」，⁷⁸繼續陪伴祖母魂靈十多年直到去世爲止。

這篇小說對妙珍誠心及她與祖母的互動、感情之仔細描寫因此有助於協調情感與禮教之間的可能衝突。雖然妙珍割股、割肝似乎違背了反對極端孝行的禮教，而且她屢次拒婚似乎違背傳統禮教，但陸人龍以對妙珍誠純感情的細膩描述來使讀者覺得妙珍的做法其實並不違反禮教的基本原則。就像前述王陽明在〈答顧東橋書〉一文中說大舜和武王都是「求諸其心，念之良知，權輕重之宜」，不得已才那麼做的，我們也可以說，妙珍之所以割股、割肝、拒婚等也都是「求諸其心，念之良知」而決定的。真正的禮教應該不是狹隘頑固的，而應該能包容這類出諸誠心良知的特殊、例外的行爲。陸人龍的表述強調了人情，把情感放在禮教與宗教之上，讓妙珍的誠心居於主導地位。

妙珍屬於陸人龍在故事開頭時提到的「果然至孝的，就是不旌表，也要割股」（頁 206）的類型。其實貧窮人家有極貞節之行或有割股孝行的原本也不見得一定會受到旌表。妙珍母親李氏的弟弟勸她再嫁時，說：「就是縣裏送個貞節牌扁也只送了有錢的，何曾輪著我們」（頁 213）。陸人龍藉這句話顯露出，在實際生活中，地方官或者濫用旌表或者只做錦上添花的旌表。貧窮人只有像妙珍那樣作出極端孝行的才有可能得到注意和旌表。但陸人龍把妙珍理想化爲類似介之推那樣，毫無求名逐利的動機，且想盡辦法躲避出名。妙珍割股、割肝，救了祖母，但不僅一點也不居功，而且叮囑看到的人不要說。當她割肝的事傳出去，鄰里要爲她「具呈討匾」，但她拒絕，說她只是要救祖母，不是爲了「邀名」。鄉宦、監生、財主等「要求她作妻作媳」（頁 226），這對一個毫無依靠的貧家女子來說，也算是一種「利」，但她全都拒絕。

故事裏大篇幅的社會生活描寫擬製出一個比較寫實的背景，也給讀者提供給了一些襯托出妙珍極端純潔、孝順的人物和情景。故事開始將近三分之一都在講述妙珍母親李氏。李氏在丈夫死後原本立意守寡。陸人龍仔細地描繪她受到種種

⁷⁷ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 228。

⁷⁸ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 235。

挫折和壓力，後來決定再婚。守寡三年後，帶著不到六歲的女兒，還有一個年老的婆婆，田沒人耕種，錢越來越少，自己勞作很累，還要靠哥哥救濟。嫂嫂、弟弟都不願再接再濟她，因此勸她再婚。別的女性親眷也告訴李氏守寡之苦。不論是從經濟或生理、心理上的角度來看，再婚對沒財產、兒子的年輕寡婦來說顯然比較合理。陸人龍相當細膩地寫出李氏生活窘況以及心中的掙扎，顯然對李氏最後會選擇再婚不無同情。但陸人龍描述李氏再婚之後並不幸福，而且因生產而早死。很可能重視貞節的作者有意使用這個例子來警醒讀者，寡婦再婚不一定比守寡好。李氏也成為現實社會上不少貧窮寡婦的寫照：寡婦們即使原本想守節，實際生活也不見得讓她們容易守節。在故事中，李氏跟女兒妙珍形成對照：李氏心有餘而力不足、仍為自己著想、願意放棄女兒和婆婆，但妙珍卻為祖母而忘我地犧牲，寧可放棄嫁入高門享受富貴的機會。而且，妙珍有些類似對曾虐待她的父親不存怨恨的妙善公主，還牢記母親六年的養育之恩，並為母親戴孝。

李氏到底只是在倫理道德方面有些缺失的一般人之一。陸人龍還創造了幾個極端不道德的人物來跟妙珍作強烈的對比。除了前述的鄒媽媽的不孝兒子以外，還有妙珍出家的「無垢尼院」院主定慧，以及一個「清庵」尼姑寂如與兩個和尚。妙珍不求名利，但是身當「無垢尼院」院主而且原該清廉純潔的定慧反而非常貪錢。定慧不只勢利、只奉承有錢的奶奶們、騙取愚昧婦女的錢財，而且把妙珍當搖錢樹。定慧到人家中去說：「我院裏有一個孝女，不上二十歲，曾割肝救祖母，就是當日觀音菩薩剜眼斷手，救妙莊王一般。真是如今活佛。若人肯供養他，供養佛一般」（頁 228）。定慧把妙珍跟為了救父親而剜眼斷手的觀音相比，而這個平行比較其實也是作者文中潛藏的意義。然而，這個比較由定慧來指出卻是相當諷刺的。她把妙珍宣傳為活佛，主要動機是騙那些婦女，讓她們從家中偷錢、米來「供養佛」，也就是把錢給她。如果定慧代表貪利，那麼尼姑寂如就代表貪淫慾。寂如外表正經、好像專心禮佛，其實暗地裏與附近兩個和尚有染，而且和尚還帶來狗肉和酒。作者寫道，當妙珍發現定慧和寂如不守佛門清規，她就一一離開她們，最後單獨修行。作者也安排後來讓這些虛偽貪淫的尼姑和尚都被暴露、懲罰。

陸人龍並不走韓愈激烈反佛的路線，但也不特別倡導佛教。然而他不是從佛教鼓勵割股鬻身所以破壞儒家禮教這個角度來反對佛教，而是以對偽善的尼姑、和尚、和愚昧老百姓之諷刺來批評佛教。陸人龍以多於五分之一的篇幅來敘述妙

珍在兩個尼庵的經歷。他寫出，「無垢尼院」其實藏污納垢。院主貪婪、大肆搜刮，去拜佛的婦女大多去講別人的壞話、造謠生事，而且常瞞騙丈夫、公婆，偷拿錢米。「清庵」則一點也不清，其實渾濁萬分。吃狗肉、喝酒、色慾等等在佛教中都是罪行。除了妙珍以外，這些在尼庵居住、出入的人幾乎都沒有專心念經、禮佛的誠意。陸人龍仍以儒者的身份和觀點為基本，對尼姑、和尚、寺院這類宗教團體的實際動機和道德行為有所懷疑、批評和諷刺。《型世言》第二十八、二十九回也把一些和尚、尼姑描寫成既貪淫腐敗又偽善。陸人龍對某些和尚、尼姑的負面描寫和明末話本小說中常出現的對和尚、尼姑的諷刺息息相關。這類諷刺的描述當然有它戲劇性、趣味化的功能。但《型世言》第四回的特別之處在於作者以一個極純孝、貞潔、善良的年輕女子來反襯出那些和尚、尼姑之不堪。

陸人龍在故事結尾的議論如下：「千經萬典，孝義為先。人能真實孝親，豈不成佛作祖。若捨在家父母不能供養，縱使日日看經，朝朝理〔禮〕懺，恐阿鼻地獄，正為是人而設。豈不丈夫反出女子之下。」⁷⁹這段議論第一層意義乃是批評那些沒盡孝、從一開始就拋棄家庭責任的尼姑、和尚。妙珍雖然也曾落髮出家一段時間，但乃是在盡心供養祖母、為她辦喪事、且廬墓三年以後才出家的。也就是，妙珍已經盡了超乎常人的家庭責任。而且，當妙珍察覺那些尼庵不清淨而且造孽，她就離開。她最後十幾年並沒當尼姑，而是自己在祖母墳旁草舍裏修行，當然也看顧祖母墳墓。因此她一生可說是沒停止地盡孝，大部分時候也只是普通的善男信女之一。陸人龍因此認為那些拋棄父母去出家的，即使每天讀經禮佛，也還是不孝，還是會下地獄。他把像妙珍這樣的以孝順為重的信女寫成比尼姑貞潔、善良、能感化人。

然而有趣的是，陸人龍最後寫道：「豈不丈夫反出女子之下」。陸人龍不是把妙珍跟尼姑並立比較，並顯示出她比尼姑還要優越嗎？為什麼提到「丈夫」？當然我們可以想像，陸人龍可能是把妙珍跟和尚來比較，而認為那些原本應盡為人子之孝的大「丈夫」反而拋棄父母，還不如原本不需對父母（更遑論祖母）盡這麼多孝道的小女子。不過，作者此處的「丈夫」指的更可能只是相對於女子的男子，譬如鄒媽媽的兒子等。如果我們仔細推敲，作者可能還有更深一層的意

⁷⁹ 陸人龍編撰，《型世言》上冊，第四回〈寸心遠格神明，片肝頓蘇祖母〉，頁 237-238。

義。這裏提到的「孝義」跟故事開端作者議論提到的，割股是否「虧親之體」所以「不義」似乎前後呼應。「千經萬典」也不見得只指佛教的經典，也可能指儒家經典。作者隱含的意思可能是，許多飽讀經典的儒士在盡孝方面都比不上一個沒讀書的弱女子。而這些儒者卻自以為是，責備像妙珍這樣割股療親的女子為不義。作者可能經由隱含的對比來顯示出這些儒者根本不配責備真正誠心割股療親者。

陸人龍最後提到「丈夫」一方面使讀者回想起他在故事開頭「忠孝一般」的議論，另一方面也使我們思考究竟什麼人是他心目中的主要讀者群。陸人龍屬於飽讀詩書但無法在科舉上中第，入官場施展抱負的知識份子。不少這樣的儒者胸懷大志，雖受挫折，可是對社會、時局、政治等仍關心。晚明的社會、政治情勢使許多知識份子擔憂。除了寫小說牟利的動機以外，陸人龍可能有意利用小說的論述空間來表達他對社會、文化、政治等的看法。他感慨道德之淪喪，希望用小說來教化百姓，也希望以他的小說和論述來向其他文人表達自己的想法。說到底，文人儒者，尤其是能當官的，最有可能扮演教化老百姓的角色。作者最希望能影響的讀者群想必也是這樣的群體。既然作者也屬於這個群體，他也有可能下意識地藉這段議論來對自己和其階層做一點反省。

陸人龍藉著對所謂逾越禮教的割股療親行為之辯護來發抒他的其他一些看法。他強調妙珍的誠心真情，並以宗教奇蹟來「證明」割股療親的「正確性」。他為割股者辯護，也把妙珍的割股和割肝行為寫成是成功的。邱仲麟認為寫到割股的小說《型世言》是肯定「割股孝忱」，「也是一種傳播」。⁸⁰ 這個說法雖然有道理，不過我們應注意，陸人龍並不是有意寫小說來傳播這種割股和割肝行為。陸人龍在另一篇小說提到，「做人子當父母疾病之時，求醫問卜，甚至割股，要求他生。及到身死，哀哭號踊，尚有終天之恨」。⁸¹ 這反映出割股這類孝行在陸人龍那個時代並非極端稀有，而且他認為割股乃一些孝子自然會做的孝行之一，也無可厚非。但在第四回，陸人龍肯定的是妙珍的孝心。他把妙珍寫得那麼神奇、完美，其實正反映出真實社會的普通男女並非如此。他並沒特意告訴讀者，割肝這種行為一定會受神靈保佑、會成功，更沒勸讀者去模仿妙珍。當然有

⁸⁰ 邱仲麟，《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997年，頁49-50。

⁸¹ 陸人龍編撰，《型世言》，上冊，第二回〈千金不易父仇，一死屈伸國法〉，頁112。

些讀者會受到妙珍孝行影響而模仿她，但更可能的是，讀者為此誠孝而感動並贊美妙珍，也在小說虛擬出的想像空間中暫時跟她融為一體，而得到滿足。但從想像空間回到現實生活以後，讀者不見得會去模仿妙珍的孝行。

四、結語

從唐朝到明末的文人學者對割股療親的論述包括了一系列不同的意見。有指責割股乃「毀傷」、逾越禮教的罪行的，也有為割股辯護，堅持割股者誠孝可嘉獎，而且不毀傷、越禮的。宋濂和陸人龍都持後者的（也是多數的）觀點，也在他們的作品中描述出一個割股且割肝來救祖母的女孩如何因純孝而感動神明並獲得神明幫助。宋濂的〈麗水陳孝女傳碑〉藉著對割股療親的宗教性之強調，而證明割股行為的正確性。他也以對血氣的議論來把割股行為本能化和理性化。陸人龍在《型世言》第四回跟從黃震（以及宋濂）「孝猶忠」的議論，跟宋濂一樣強調誠孝和宗教性來為割股辯護，也試著稍微調和有衝突的割股療親論述。陸人龍比宋濂更鋪陳、強調宗教奇蹟，並且把妙珍神化。這兩篇作品都把妙珍割股、割肝的行為提升成神聖的宗教儀式，也試圖融和宗教信仰和倫理、禮教。陸人龍更詳細地描述人物的感情，也因而強化情感和宗教、禮教之互動。

然而，這兩篇文學作品文類、形式、性質、讀者對象、功用等皆有所差異，對讀者的影響也不盡相同。宋濂寫的是簡短的傳碑，議論清晰，強調記述性質，傳達信息，較不重視想像、敷衍。《型世言》第四回則是以小說形式來描述割股療親之孝行的較早嘗試之一，且比傳碑長得多也複雜得多。陸人龍同時也關注情節、人物刻劃和想像。小說不像議論文，不太可能以百分之百的、邏輯性的、一致的論述來教化讀者。小說也由於存在娛樂的目的（包括經由娛樂以達教化）而常包羅萬象，包含不同人物，多樣的情節、話語和人生。因此小說很容易產生眾聲喧嘩的效果，也常在作者可能提到的倫理道德教化意義之外含有挑戰性、對抗性的話語，而使讀者下意識中不可能全盤接受道德教化。

陸人龍的確以文學形式來「懲惡揚善」，也在某種程度上達到了教化的目的。他描述「誠孝」，使用宗教信仰和奇蹟來支持割股療親之孝行，調和割股孝行中情感和反對極端孝行的禮教之間可能有的衝突，並增加故事的傳奇性和趣味。但他顯然沒有宋濂那樣崇佛，而且在小說描述中對尼姑和尚都諷刺、批評。

除了跟宋濂一樣，以宗教來支持割股療親以外，陸人龍更強調人情，尤其是妙珍和祖母親密的關係造成妙珍對祖母誠摯的情感。由自動自發、沛然的孝心導致的割股行為雖然逾越反對極端孝行的禮教，但在小說的呈現中，顯得自然且使人感動佩服。誠情成爲中心，反對極端孝行的禮教因而退到邊際。陸人龍人情化的描述因此會支持割股療親。妙珍也經由宗教化和人情化的描寫被塑造成一個極孝順的典型。可是，陸人龍對人的情感的興趣也擴展到他對妙珍母親會再婚之心理以及尼姑和尚情慾等大量描述方面。這些情慾描寫一方面襯托出妙珍誠心之可貴，但另一方面也可能因其喧嘩，既提供娛樂也分散讀者的注意力，而免不了沖淡故事中的倫理道德教化意義。然而，從小說藝術的角度來審視，正因爲陸人龍不只關注教化，也關注敷衍、虛構的技巧，所以他的小說才不失趣味和美學價值。

引用文獻

(依引用順序排列)

《型世言》，明·陸人龍編撰，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。

〈導言：一部佚失了四百多年的短篇小說集《型世言》的發現和研究〉，陳慶浩撰，《型世言》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。

〈《型世言》及《三刻拍案驚奇》等書考略〉，金榮華撰，《華岡文科學報》第19期，1993年。

《型世言研究》，權寧愛撰，臺北：福記文化圖書公司，1993年。

《中文大辭典》，臺北：中國文化大學出版社，1982年。

《古今小說》，綠天館主人（馮夢龍）撰，北京：人民文學出版社，1979年。

〈陸人龍是《型世言》編者而非作者考辨〉，顧克勇、蔚然撰，《明清小說研究》第3期，2003年。

《宋文憲公全集》，元·宋濂撰，《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005年），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，集部／別集類／明洪武至崇禎／文憲集／卷十六。

《古今圖書集成》，陳夢雷編纂，蔣廷錫校訂，北京：中華書局；成都：巴蜀書社，1985年。

《古今圖書集成全文資料庫》，134.208.10.127/book/index.htm。

〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，邱仲麟撰，《新史學》第6卷第1期，1995年。

J. J. M. De Groot, *The Religious System of China*, 6 vols. Brill, 1892-1910; Rpt. Taipei: Ch'eng-wen Publishing Co., 1967.

Ju-k'ang Tien (田汝康), *Male Anxiety and Female Chastity: A Comparative Study of Chinese Ethical Values in Ming-Ch'ing Times*, Leiden: E. J. Brill, 1988.

《唐宋論文集》，金寶祥撰，蘭州：甘肅人民出版社，1982年。

《莊子集釋》，郭慶藩撰，王孝魚點校，北京：中華書局，2004年。

《舊唐書》，後晉·劉昫等撰，《二十五史》，臺北：臺灣開明書店，1965年。

《新校本舊唐書》，後晉·劉昫等撰，《二十五史》，《中央研究院漢籍電子文獻》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，中央研究院計算中心，2000年，

<http://www.sinica.edu.tw/%7Etdbproj/handy1/>

《不孝之孝——隋唐以來割股療親現象的社會史考察》，邱仲麟撰，台灣大學歷史學研究所博士論文，1997年。

《韓昌黎全集》，唐·韓愈撰，北京：中國書店，1991年。也見《文淵閣四庫全書電子版》（迪志文化出版，2005年），<http://132.249.69.224/scripts/skinet.dll>，子部／類書類／古今事文類聚／後集卷三。

《佛教與中國文學》，孫昌武撰，上海：上海人民出版社，1988年。

《柳河東集》，唐·柳宗元撰，上海：上海人民出版社，1974年。

《四書章句集注》，宋·朱熹注，《文淵閣四庫全書電子版》。

《皮子文藪》，唐·皮日休撰，上海：古籍出版社，1981年。

《新校本新唐書》，宋·宋祁撰，《二十五史》，《中央研究院漢籍電子文獻》，
<http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3?ukey=-1082294255&path=/18.4.120.2.3>。

《黃氏日抄》，宋·黃震撰，《文淵閣四庫全書電子版》。

《中國思想史》，錢穆撰，臺北：中華文化出版事業委員會，1954年。

《王陽明全集》，明·王守仁撰，<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/~hkshp/confucian-songming/life/M-wong1.htm>。

《閩範》，明·呂坤撰，明刻本，泊如齋版。

《繪圖列女傳》，明·汪氏增輯，仇英繪圖，臺北：正中書局，1971年。

Glen Dudbridge, *The Legend of Miao-shan*, London: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University, 1978.

Glen Dudbridge, "Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42:2 (1982): 589-614.

Chün-fang Yü, Kuan-yin: *The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*, New York: Columbia University Press, 2001.

Interactions Between Emotion, Religion, and the Confucian Ethical Code: Analyzing and Comparing Representations of *Gegu liaoqin* in the Fourth Story of *Xingshi yan* and “Lishui Chen xiaonü zhuan bei”

Wu, Yenna *

[Abstract]

This article examines the complex discourse of the filial acts of *gegu liaoqin* [cutting off a slice of flesh from one’s body to cure a family elder]. The analysis focuses upon two representative texts: Song Lian’s (1310-1381) “Biography of the Filial Daughter Chen from Lishui Inscribed on a Stone Stele,” and “A Child’s Filial Heart Reaches the Deities from Afar; a Slice of her Liver Revives her Grandmother Instantly,” the Fourth Story of Lu Renlong’s collection of stories, *Xingshi yan* [Tales of the World’s Exemplars; ca. 1631]. This story is one of the earliest to contain fictionalized depictions of *gegu liaoqin*. While both works narrate the same story of the filial girl Chen Miaozen cutting off a slice of her own liver and offering it to her ailing grandmother in order to cure her, they represent the act and its context relatively differently due to the two individual authors’ varied emphases and generic considerations. A detailed analytical comparison of these two texts reveals how the two different authors negotiate the potentially conflicting priorities of Confucian ethics,

* Distinguished Professor of Chinese, Director, Asian Languages & Civilizations Program, University of California, Riverside.

Buddhist religious doctrine, and patterns of human emotion by creating dynamic interactions among them.

Keywords: Song Lian, “Lishui Chen xiaonü zhuan bei,” Lu Renlong, *Xingshi yan*, religion, emotion, the Confucian ethical code, *gegu liaoqin*

