

* [明清史研究]

主持人: 陈宝良

主持人语:从1980年代开始,在美国的历史学界出现了一种新的研究模式,即“新文化史”。所谓新文化史,不但将研究的范围作了新的拓展,即对心态、意识形态、象征、仪式、上层文化及通俗文化进行详细而系统的研究,而且将社会科学、人文科学作了有机的整合,在此基础上作一些跨领域的研究。这无疑是一种新的研究趋势,而且已经在中国史学界引起了广泛的回应。正是自20世纪80年代以后,在中国史学界中出现了两次研究高潮,即文化史与社会史研究的崛起,出现了很多令人耳目一新的研究著作。作为一种总结,中国的史学界开始逐渐打破文化史与社会史之间的界限,不再简单地将社会状况仅仅作为文化研究的一种背景,而是

自觉地对社会与文化作一些综合的研究,其发展的势头也是相当令人鼓舞的,随之出现了“社会文化史”的研究范式。

本期所收两篇明清史方面的论文,显然是为了适应这种新的研究转向。陈宝良通过对“义夫”现象的钩稽,藉此说明明代家庭情感伦理出现了新的转向;而柏桦、刘更光则通过对宗教与邪教的细微辨析以及明清时期刑罚政治观的阐释,以证明邪教不论以何种形式出现,均对现有的社会秩序构成了极大的威胁,进而指出消除、肃清邪教的根源与影响的现实意义。换言之,两篇论文各自就具体的研究领域,对一些社会史方面的现象,诸如“义夫”、宗教与邪教问题,分别作了较为系统的文化史方面的解释。

从“义夫”看明代夫妇情感伦理关系的新转向

陈宝良

(西南大学历史文化学院,重庆市 400715)

摘要:在明代的五伦关系中,正在逐渐演变为以夫妻一伦为重;而在夫妻一伦中,夫妻关系正在被夫妻妾关系所取代。这是一种新型的夫妻情感伦理关系,是儒家伦理文化氛围中的明清家庭伦理关系的新变化。文章通过对传统儒家伦理中的“义”、“义夫”进行适当的辨析以及对明代四个比较有代表性的男女哀情故事的举例,借此说明在传统的礼制下,夫妻之间是一种“终身相倚”的关系。这种终身相倚,仅仅是妻子对丈夫的依赖,并非丈夫对妻子必须忠诚。明代大量出现的义夫以及传统士人对义夫现象的宣扬与鼓吹,不仅仅是对原始儒家伦理观念的一种复兴,而且是情感逐渐取代伦理的新反映,是基于新的社会土壤之上伦理关系的新动向。

关键词:明代;义夫;夫妇;情感;伦理

中图分类号:K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-2677(2007)01-0048-08

引言

已有的研究成果显示,在不同的社会结构中,女性无疑扮演着不同的角色。在父权文化中,一般将女性等同于“身体”,忽视女性自我性灵的存在。而在资本主义社会中,女性显然又受到性的物化和

劳动的异化。毫无疑问,前者将女性的身体视为支离的器官——阴道和子宫;其中阴道以供泄欲,子宫以供子嗣的繁衍。后者将女性视为劳力的机器,剥削女性身体的工具价值。这就是通常一般论者所谓的女性身体化、性欲化及工具化的物化过程。在父权文化中,女性没有自己的名字,只是社会交

* 收稿日期:2006-12-03

作者简介:陈宝良(1963-),男,浙江绍兴人,西南大学历史文化学院,教授,博士生导师,哲学博士,兼任北京大学明清研究中心研究员,主要从事明清史研究。

基金项目:西南大学博士基金项目“明清儒家伦理与社会变迁”(150-432111),项目负责人:陈宝良。

换系统中的符号。女性身体是亲属结构中交换的资产,也是婚礼中展示的商品。女性丧失自主权,成为待售的物品^①。

传统中国关于夫妇关系之最典型论断,就是夫妇如“衣服”之说。这一说法,究竟是说夫妇相互的关系如身体之于衣服,还是只以男子方面为主呢?对此,近人周作人的分析,显然有利于我们对传统夫妇关系作更进一步的剖析。周氏认为,由后一说来看,固然不免视女子为器具,即使是从前一说的角度来看,也并不见得高明,不过是加上了“人尽夫也,父一而已”这一层面的意思,进而演变为男女之间交互成为器具而已。其实,照理说来,亲族关系完全出于天然,人们无法选择,其间也难得至深的契合,这显然是实情^[1]。可见,正是“人尽夫也”一说,使传统的妇女同样有了选择的自由,于是也就被传统的道德视为一种障碍。

自明代中期以后,因为商业经济的发展,城市生活的繁荣,社会流动的加速等等原因,导致传统儒家伦理面临来自商业社会的诸多挑战,并使其陷入困境,诸如儒家“五伦”的排列顺序受到了质疑,夫妇或朋友两伦已经上升为五伦之首;儒家的“五常”也受到了很多经商者的怀疑,甚至发展成为有人骂“五常”为“五贼”^②。即使是五伦中的夫妇一伦,同样出现了诸多新的动向,如妇女不再对男子逆来顺受,随之在当时的妇女中出现了“妒妇”与“悍妇”现象,与之相应的则是男子“惧内”之事亦不乏其例^③。至于士大夫为妇女在男女关系中所处地位之卑贱而鸣不平者,更是大有人在。

毫无疑问,这是社会大变动所带来的思想史乃至家庭、社会伦理关系的新转向。而“义夫”现象的出现,乃至为当时的文人士大夫所广泛关注,正好说明这种新转向不仅具有社会史的价值,而且更具思想史的意义。

一、释“义”及“义夫”

“义”属儒家“五常”之一,而“义夫”则应归属于儒家“五伦”中的夫妇一伦。可见,所谓的义与义夫与儒家的伦理与道德观念存在着千丝万缕的联系。这就需要对义及义夫这两个概念作一简单的

梳理。

近人的研究成果已经显示,“义”这一概念基于人伦关系,内源于天性的道德概念。根据赵志裕的研究,在《四书》中,儒者强调义是一种本能,它不是受外来刺激激发的。人们尊敬长者不是因为看到了长者的老态而启发的仁爱之心,而是因为人们内萌敬长之心,此心外射而自觉老者当敬。此外,中国人的公平观似乎摆脱不了人情的框架。这里指的人情,并非指个人的情绪,而是指个人在社会关系中应有的处世之道。在儒家思想中,义正是以理化情,合情合理的人伦道德。因此,在评价怎样待人才符合情理,便不能不考虑伦常义理了。身份和角色义务等关系性概念已成为中国人公平观的一部分。于是,在儒家公平观的遮蔽下,只讲具普遍性的原则或一视同仁的法治精神很容易被认为是

不近人情,麻木不仁^[2]。

按照陈弱水的研究,“义”又可以作为德行的总称。如《礼记·礼运》云:“何谓人义,父慈,子孝,兄良,弟弟,夫义,妇听,长惠,幼顺,君仁,臣忠。十者谓之人义。”可见,所谓的义,当然可以代表人世间的

所有基本伦理价值,亦即所谓的“人义”,但若是落实到夫妇一伦关系上时,义又指丈夫必须具备的德行。所以,所谓的“义夫”,事实上又可以将其解释为丈夫必须“依理而行”。既然丈夫必须依理而行,这显然也在某种程度上制约着丈夫的行为,使其在男女情感关系上不可有“淫”的行为。《左传》就将“义”与“淫”置于一种对立的关系。如《左传》“隐公三年冬”记载:“贱妨贵,少陵长,……淫破义,所谓六逆也。”而“文公六年八月”又记晋襄公去世,大臣争论立新君事,赵孟亦有“母淫子辟”和“母子爱”之言,同样以“淫”作为“义”的反面,显示“义”是节制、守规矩之意^[3]。换言之,在夫妇关系上,原始儒学尽管强调“妇听”,妻子必须对丈夫柔顺,但同时也强调“夫义”,丈夫必须对妻子忠诚,不可淫滥。这种解释同样可以从明代的史料中得到部分的印证。如明初沈得四的后人沈鏊,少年时就丧偶不娶,被人称为“义夫”,甚至得到地方官员的旌表^{[1]54}。可见,明代史籍所谓的义夫,主要也是指那些丧偶不娶的守节男子。

① 相关的论点,可参见陈玉玲《寻找历史中缺席的女人》,自序,第3页,台湾南华管理学院1998年版。

② 相关的探讨,可参见陈宝良所撰《明末儒家伦理的困境及其新动向》、《明代致富论——兼论儒家伦理与商人精神》两文,载《史学月刊》,2000年第5期,《北京师范大学学报》(社会科学版),2004年第6期。

③ 相关的研究,可参见赵轶峰《儒家思想与十七世纪中国北方下层社会的家庭伦理实践》,载《明史研究》第7辑,黄山书社2001年版。

值得注意的是，妇顺夫义当然是传统儒家伦理的理想境界，但这种理想境界亦因宋代理学的崛起而逐渐偏向于仅仅是对妻子一方的“守节”要求。于是，对“贞女”、“节妇”的表彰成为朝廷的定制，而颂扬贞女、节妇更是充斥官方史籍与许多私家历史记载。至于这种旌表义夫的个别例子，很少在社会上得到反响，并引起很多儒家士人的共鸣。换言之，地方官员更为关注的是对寡妇守节的鼓励与倡导。如史载任勉之在洪武年间任江西鄱阳县知县时，曾有一位寡妇到衙门告状，状告其丈夫之兄“弗育己”，即对自己缺乏供养，言外之意即自己打算改嫁。这位知县听了之后，首先就是反问道：“汝他适乎？”意思是说你想改嫁吗？随后，将自己的判决书写在这位寡妇衣衫的背上，判词云：“饿死事小，失节事大。”这位寡妇对他的一番话甚为感动，终于不再改嫁^{[4]54}。这事实上也已经证明，宋代理学家“饿死事小，失节事大”之说，在明代尚存在着相当大的影响力，由此也就造成了明代官方更为关注的是对节妇的旌表，而忽略了对义夫的褒奖。于是，当时的社会上贞女、节妇不乏其人，而义夫则寥若晨星。更有甚者，男子娶妾视为当然之事，而寡妇改嫁则被视为不符礼教的失节行为。

这种礼教上对妇女的苛求和对男性的纵容，同样得到了当时的法律与宗族规条的保障。首先，从明代法律制度看，《大明律》将“不义”定为“十恶”之一，其中就包括对妇女轻易改嫁的限制，如妻子“及闻夫丧，匿不举哀，若作乐释服从吉及改嫁”，均被视为“十恶”^{[5]卷1}。此外，明代的法律尽管限制男子以妾为妻，或妻在而另行娶妻，或对男子娶妾作出年龄限制，但从总体上说，男子娶妾，还是在法律许可的范围之内。如《大明律》规定：“凡以妻为妾，杖一百。妻在，以妾为妻，杖九十，并改正。若有妻更娶妻者，亦杖九十，离异。其民年四十以上无子者，方许娶妾。违者，笞四十。”^{[5]卷6}一方面，法律对丈夫娶妾行为的认可，其实已经承认了丈夫的强势地位；另一方面，法律又强制规定了妻妾之间的地位关系，其目的就是维护正妻在家庭中的地位。

其次，从家法族规看，明代的家法族规中也对守节之妇，作了一些鼓励与优待的规定。如修订于万历年间的《余姚江南徐氏宗范》规定了下面两条：其一，“宗妇不幸少年丧夫，清苦自持，节行凛然，终身无玷者，族长务要会众呈报司府，以闻于朝，旌表其节。或势有不能，亦当征聘名卿硕儒，传于谱，以

励奖”。其二，“少妇新寡，贫不能存者，族中务要会众量力扶持，以将顺其美”^[6]。

二、士大夫对“义夫”的倡导

传统的中国社会，显然在“妇道”与“夫道”之间，存在着一条鸿沟。换言之，按照儒家的礼制，丈夫可以再娶，妇人则必须从一而终，所以服有轻重，情有隆杀。可见，即使是夫妇之情，也有等级差异，妻子为丈夫殉情而死，这是理所当然之事，而丈夫为妻子殉情，就被视为是一种“妇道”。当时的史籍，无不以荀奉倩为例。据史料记载，荀奉倩笃燕婉之情，在他的妻子死后，悲不自胜，抑郁而亡。这被一般传统的“君子”之流称为“妇而不夫”。究其原因，按照传统的礼教，丈夫在妻子死后可以“再娶”的权利，而且完全符合礼教与法律，而妇女则必须“从一而终”。换言之，传统的礼教在夫妻关系上制定了一个最为重要的原则，即“服有轻重，情有隆杀”。所谓的“服有轻重”，即指夫妻在各自为对方守制服丧时，有一种轻重之分；所谓的“情有隆杀”，则指男女之间的情感关系，也有深浅之别。这就是说，即使是男女之间的真情实感，传统礼教也只允许妇女思慕丈夫，伤悼悲痛，甚至为此而不思饮食，直至殉情而死。而对于丈夫而言，在“笃于情”的同时，尚需“得其正”，而非一味沉溺于夫妻的情感而不能自拔。其实，说得通俗一点，即丈夫尽管身处夫妻情笃之时，但他还是需要尽传宗接代的孝道，这就为他们的再娶或娶妾找到了合法的理论与法律依据。所以，即使像明季颇有思想的归庄，也认为荀奉倩所守的是一种“妇道”，只有“易道而处，则得其正矣”^[7]。这就是说，只有妇女为丈夫殉情才是正道。

换句话说，在传统的礼制下，夫妻之间是一种“终身相倚”的关系。但这种终身相倚，仅仅是妻子对丈夫的依赖，而无论是礼制还是法律并不规定丈夫对妻子必须忠诚。所以，在现实中多有一些负心之汉，违背了夫妻之间感情的承诺，而去另寻新欢，导致妇女一生怨恨。对于这些负心汉，传统的法律与礼制却是无可奈何，只能仰仗于“冥冥”与“剑侠”，即让冥冥之中的天公对负心汉加以惩罚，或者让一些剑侠出来打抱不平，诛杀这些负心男子。这就是传统所谓的生死冤家，一还一报。

这显然是一种不公平。明代学者吕坤首先发现了这种礼教对男女之间要求的不平等。他说：

“夫礼也，严于妇人之守贞，而疏于男子之纵欲，亦圣人偏也。”^[8]换言之，传统的儒家礼教一方面要求妇女“守贞”，另一方面却又允许男子可以有三妻四妾，甚至“纵欲”。于是，吕坤不得不承认，这是圣人在创立礼教时存在着一种偏差。小说《二刻拍案惊奇》的编者凌濛初也已敏锐地觉察到了这种不公平的存在，他感叹道：

假如男人死了，女子再嫁，便道是失了节、玷了名、污了身子，是个行不得的事，万口訾议；及至男人家丧了妻子，却又凭他续弦再娶，置妾买婢，做出若干的勾当，把死的丢在脑后不提，并没人道他薄幸负心，做一场说话。就是生前房室之中，女人少有外情，便是老大的丑事，人世羞言；及至男人撇了妻子，贪淫好色，宿娼养妓，无所不为，总有议论不是，不为十分大害。所以女子愈加可怜，男人愈加放肆，这些也是伏不得女娘们心里的所在。^[9]

正是看到了现实中这种男女之间的不公平，才使凌濛初越发感到了妇女的可怜与无奈。所以，他在小说中通过痴情女与负心汉所发生的冤家故事，以说明“男子也是负不得女人的”，这显然也是对“义夫”的倡导。

在社会普遍颂扬“节妇”的同时，与之相对的则是薄幸之夫的广泛存在，甚至结发妻子刚死，就匆匆将新人娶进家门。鉴于此，明末清初人魏禧倡导树立一种“义夫”的典范，以便与“节妇”相对应，并抚平妇女之心。一方面，他对传统儒家经典中的“妇人之义，从一而终”之说持肯定的态度，认为传统儒家伦理所规定的丈夫死后妻子不再改嫁，男子则在妻子死后可以更娶，并非“重于责妇人，轻于责男子”，而是出于下面的理由，即“妇人从人，不自制，男子制人者也”。另一方面，魏禧又强调，根据“圣王”之典，忠臣、孝子、节妇、义夫必须同时旌表。“圣王”尽管不禁止妇人之再嫁，但又特设节妇旌表制度，其目的就是为了使妇女能“慕而知耻”；“圣王”允许男子再娶，却又特设义夫旌表制度，其目的也是为了“代天下之为夫者报天下之节妇，以平妇人心”。现实却使魏禧感到困惑，孝子、节妇确实已被民间多所称述，但所传的“义夫”甚少，这难道“义夫”难为，抑或天下男子不以此为意，虽有“义夫”的事实而不替他们作传宣扬？在魏禧看来，节妇之难，难于忠臣，义夫难于节妇。忠臣临难，慷慨捐生，比于烈妇。求其久而不变，见可欲而不乱，惟

节妇为难。然妇女再嫁则是断绝“故夫”，会被视为“阴为淫佚则不齿于人类”，所以凡是女子自爱其身，都不会轻易做出改嫁的选择。而男子不然。于是也就不乏这样的例子，当妻子为自己守身殉义，甚至“刎颈碎首，支解裂肝”，作为丈夫，却“不愈年月而更娶”，甚至与新的妻子绸缪燕婉，将前妻忘到九霄云外，这实在是太过分的行径。最后，魏禧断言：“世无义夫，则夫道不笃；夫道不笃，则妇人心不劝于节；妇人不劝于节，则男女之廉耻不立。”^[10]显然，这也是通过对“义夫”的鼓励与倡导，重新确立一种新型的夫妻情感伦理关系。

三、义夫：痴情男子的故事

在明代，流传着很多相当动人的男女之间的哀情故事。这些真实故事的女主人公大多是妓女，而男主人公则不一，或为书生，或为商人。下面选择四个比较有代表性的哀情故事，以说明明代男女之间的真实感情，以及由此对夫妇情感伦理关系所造成的影响。

第一个故事，是一个书生（举人）与妓女之间感情的纠葛。其故事如下：

角妓杜韦，吾郡城中人也，以妖艳冠一时。云间范牧之（允谦）孝廉，故学宪中吴之长公，今学宪长倩之伯兄。少时佻达，一见契合，两人誓同生死。而范妇翁为陆阜南（树德）中丞，闻之大怒，讼之官，系韦狱中。牧之以重赏窜取而出，携之远逃。迨丙子（按：万历四年）冬，掣以计偕抵京，已病濒殆，不复能入试，春尽则殁于邸中矣。韦扶柩归，自度归时，陆氏必不容其活，甫渡江中流，两袖中一实滇碁，一实宋砚，二物俱牧之所日用，且性重能沉也。一跃入水，救之无及矣。^{[11]600}

范、杜二人的爱情故事，松江很多名士的传记中都有记载。这件事表面上看来，似乎是一个轻佻士人与妓女之间的一段简单恋爱之情，但其间却蕴涵着很多新的感情动向。范牧之是一个举人，又出身仕宦，自己也有才气，应该是一个颇有身份的人。尽管他已经娶妻，在一个士人娶妾成风的年代里，范牧之却不能自由与杜韦结合，甚至害得所爱之人入狱，最后两人不得不离家出逃，两人的境遇可想而知。但两人的感情却不能以一般嫖客与妓女之间的关系加以衡量。换言之，决不是金钱与美色之间的交换关系，而是真正蕴涵着一段发自内心的真

实情感。关于此，沈德符又记道：

吴中张伯起曾语余曰：丁丑（按：万历五年）春临场时，往省牧之病。时韦坐其榻旁，牧之咯血在口，力弱不能吐，则韦以口承之，即嚥入喉，一嚥一殒绝，顷刻间必数度。吾观牧之在死法不必言，即韦韵致故在，亦憔悴无复人理矣。牧之曰：“汝可代我与张伯伯一语。”韦应曰：“君怯甚，不可多语丧伤神，我上天入地必随君。”范亦为哽咽，此时已心知二人，必无独死理矣。^{[11]601}

这确实是一个男女之间的哀情故事，一如梁山伯与祝英台一般。当时人张伯起与人说起这段事时，也难免“泪尚承睫”，而听者也不得不为之掩袂。

明代士大夫显然明白这样一个道理，人最难得者是得一知己为自己而死。若是青楼女子为人殉情，更是不易。道理很简单，这些青楼女子，与人的交往，相互之间不过是怜花惜月，流连光景，甚至视名检信义不知为何物，孰肯为人殉死？相同的例子，还可以丘长孺与白姬的一段交往为例。白姬原本是苏州的娼女，后流落到湖广，与丘长孺相识，两人欢爱逾常，可与文君之遇相如相比。但随着时间的推移，时势的龃龉，自知不能归于长孺，就以死自誓，饮恨裁诗，甘心永诀，不久果然殉死。反映两人情感的临终之诗，也是其词悲伤凄婉，读之令人涕泗^[12]。

第二个故事，是一个商人与名妓之间的一段感情纠葛。故事发生在万历初年，其中女主人公名叫刘凤台，是一位北京歌妓，以艳名于一时，所交游者均是一时的名士。男主人公是林尚灵，福建福清人，是一位商人。尽管与刘凤台交游的士人，如沈君典、冯开之，分别是万历五年（1577）科的会元与状元，但刘凤台最后还是选择了林尚灵，委身于他。

林尚灵与沈、冯二人都是至好。万历十六年，刘凤台在北京死去。当时林尚灵正好在杭州经商，听到讣告以后，就星夜北驰。冯开之因谪居在家，作诗一首，送于林氏。诗云：“昔年曾醉美人家，却恨花开又落花。司马青衫旧时泪，因风吹不到琵琶。”对歌妓最终选择商人，感慨颇深，但林尚灵并不以此为忤。他到了北京以后，就将刘凤台之母迎养于家。此外，又用玉刻一木主，上面写上凤台之名，并再在背面题上一词，其中云：“入时倒郎怀，出时对郎面，随郎南北复东西，芳草天涯空绕遍。胜写丹青图，胜粧水月殿，玉魄与香魂，都在这一片。

愿作巫山枕畔云，愿作卢家梁上燕，莫作生前轻别离，教人看作班姬扇。”此后，就整日抱着玉主，昼则供食，夕则附枕，并带着它一同游贾四方。

故事的结局更具悲剧与离奇。当林尚灵带着代表刘姬化身的玉主到广西经商时，被当地的剧盗陈亚三等所杀，并将他的尸体沉于江中。后来亚三因为其他的事被逮捕。当时的梧州府推官也姓林，是林尚灵的同乡，对玉主这件事颇为了解。在审讯陈亚三的案子时，搜出了玉主，盗贼才最终交代了罪状，并从江中找到了尸体，加以殓葬，使冤情得以昭雪^{[11]601-602}。

故事的记录者刻意宣传了林尚灵随身携带玉主这件事，说明林氏对刘姬在感情上的思念之情，有“始终之谊”。林尚灵是一位商人，他有的是金钱。刘凤台是一位艳妓，其美色固不待言，即使是荐枕之时，其肌体之柔腻，情致之婉媚，兼飞燕合德而有之。林、刘的结合，林之金钱、刘之美色固然无法排除，但两者之间有一情感加以牵连，显然也是其中的原因。

第三个故事，是京城一个序班与妓女之间的情感故事。山东兖州府人李天祥，随兄李天祺居住在北京，与草场院妓女张氏相狎，情好甚笃。张氏发誓不再见客，她的父母多次强迫她见客，但她都坚拒不纳。时日一久，天祥染上了瘵疾，不能再去见张氏，当病情加重时，很想再见张氏一面。他的母亲与妻子都想顺从他的意思，因此将张氏叫来，留下侍奉汤药。过了两月，天祥多次死后复苏，其意无非是留恋张氏。一天，张氏抱住他的头，死去已经多时，忽然又瞠目回顾。张氏就对他说：“君行，妾随矣。”于是就佯告天祥之妻说：“我稍倦，欲求歇息，姊可少代。”随即整束衣裾，偷偷来到床后，自缢而死。天祥听到这一消息，也就闭眼而去^[13]。

俗语通常是说“痴心女子负心汉”，所批评的多是男子的无情，但我们确实也可以从明代的很多史实中看到“痴心汉子负心女”的事情。第四个例子所反映的就是这样一件事。冯梦龙记载了妓女张润与商人程三郎之间的一段感情纠葛，而女子负心之事正可衬托男子之痴情。据冯梦龙的记载，妓女张润与商人程三郎相交甚善，张润已许诺必嫁程三郎。为此，程三郎为其所惑，甚至荡尽家产。于是，三郎不敢再登张润之门。一天晚上，张润在门前遇到三郎，急忙喊他进来，两人相抱痛哭。无奈，三郎只好说出自己不敢登门的理由。张润拿出自己的

钱，替三郎安排吃住。到了夜半，张润对三郎说：“侬向以身许君，不谓君无赖至此。然侬终不可以君无赖故，而委身他姓。侬有私财五十金许，今以付君，君可以贸易他方，一再往，有赢利，便图取侬。侬与君之命毕此矣。”两人一直谈到天亮，张润尽倾自己囊中之银交付三郎，互道珍重而别。谁知三郎既已心荡，就不再有经营之志，而且贫儿骤富，不免谗态不禁，于是又往别的红楼买欢，荡尽银子而归。此事张润一直不知。很久以后，张润又在门前遇到了三郎，居然还是原先窈窕之容。听到张润叫他，急忙躲避。张润叫婢女请他进来，询问其中的原因，三郎只好假称“中道遇寇，仅以身免，自怜命薄，无颜见若”，云云。张润听后悲痛欲绝。三郎也甚感后悔，道：“如此，当奈何？”张润说：“此吾两人命绝之日也。生而睽，何如死而合。君如不忘初愿，惟速具毒酒，与君相从地下尔。”说完，泪下如注。三郎不知所措。无奈之下，张润偷偷拿了毒酒，且泣且饮，不觉间就喝下了半壶。三郎觉得有异，大感惊恐，于是就将剩下的半壶喝了下去。事情的结局却颇令人意外。喝下毒酒之后，张润最后被人救活，而三郎却不治身亡。为此，三郎的父亲将官司告到长洲县衙门。知县在调查清楚事情经过亦即三郎开始“负心始末”之后，对三郎之父稍加责备，随后释放了张润。从此以后，张润在苏州一府的名声大噪。当地的一些好事者都前去探望，而且以见张润一面为荣。有人称她为“药张三”，其意是说她可以吞药殉情；有人则称她为“痴张三”，意思是说她“所殉非人”。

如此不厌其烦地叙述张、程两人的情感纠葛，目的就是为了解说妓女张润如何从一个殉情女子演变为一个负心人。事情后来的发展，正好可以说明这一切。张润病好以后，苏州人士争相与她交欢，为此声价颇隆。所惜者，张润因为性好豪狎，在士大夫圈子中并无多少声誉，所以一直浮沉于青楼，最后只好嫁给一个卖丝的商人，了其终身。这个故事，前半段所记应该说是“痴情女子负心汉”之事，但事情的经过却出乎意料，最后演变成了“痴情男子负心女”之事。为此，冯梦龙就此大为感慨，认为张润赠金、服毒这两件事都令人称奇，所恨者只是毒酒无灵，不肯成全张润一个好名，使她死后复醒，“碌碌晚节，卒负死友”，确实可以说是故事最后的“赘疣”之笔。但冯梦龙还是将它讲了出来，甚至后面还加了另外一则简短的故事。当时另外有一

个妓女与她的相好一同相约殉情而死。她的相好信之不疑，于是准备了两瓿毒酒。妓女执板侑酒，相好喝下一瓿，随之问妓女：“你为何不饮？”妓女答道：“吾量窄，留此与君赌拳。”冯梦龙再举此例的目的，是为了证明在青楼盛行“赌拳”之风，妓女专以赌拳骗嫖客之钱之后，张润之举才会因为“情痴”而名闻于世。不过冯梦龙进而加了下面一句：如果死者三郎在地下有知，问张润在饮毒酒时，卖丝的商人何在？恐怕张润不能因此而独自苟活于世^[14]。从三郎的负心而变为痴情，及张润的痴情而变为负心，冯梦龙记载这一故事的目的显然是为了证明“痴心汉子负心女”在当时的社会上确有其例，而不是仅仅为了贬斥妓女无情。

上面所举痴情男子，从广义上说也是一种“义夫”之举，而且其在伦理思想史上的精神价值，甚至远过“义夫”。这种现象，在明代的小说中也不乏其例。如明代无名氏所撰小说《百断奇观重订龙图公案》（今印本改为《包青天奇案》）中之《阿弥陀佛讲和》一则，记载了秀才许献忠与邻家女萧淑玉的情感故事。从小说的记载中可知，许献忠是当时德安府孝感县的一名秀才，年方十八，生得眉清目秀，丰神俊雅。对门有一屠户萧辅汉，有一女儿名淑玉，年方十七岁，甚有姿色，每天在楼上绣花。绣楼靠近道路，经常可以看见许生走过，两下相看，也就有了各自相爱的意思。时日积久，于是私通言笑。许生经常用言语挑逗淑玉，淑玉也微笑道肯。到了夜晚，许生就通过梯子，进了淑玉的绣房，两人携手兰房，情交意美。不料两人的私情，不久就被一个和尚明修所破坏。明修在晚上叫街时，私自闯入淑玉之房求欢，不成之后，就将淑玉杀死。为此，引发了一桩人命官司。当然首先受到怀疑的就是许秀才，后经包公审理，才将真凶明修正法。案情尽管已经了结，许秀才与淑玉两人的关系却并未了断。小说的作者借助于包公之言，给许秀才出了下面的一道难题，以供其采择。包公对许秀才说：“杀死淑玉是此贼秃，理该抵命。但你做秀才奸人室女，亦该去衣衿。今有一件，你尚未娶，淑玉未嫁，虽则两下私通，亦是结发夫妻一般。今此女为你垂帘，误引此僧，又守节致死，亦无玷名节，何愧于妇？今汝若愿再娶，须去衣衿；若欲留前程，将淑玉为你正妻，你收埋供养，不许再娶。此二路何从？”在自己的秀才身份与感情两者之间，许秀才毅然选择了感情，认为淑玉既然是为自己死节，自己也就不愿再娶，只

愿收埋淑玉，将她认为自己的正妻，以不负淑玉死节之意。

后来许秀才中了举人，还是死抱不再娶妻之意，情愿做一个“义夫”。但这种义夫的行为，显然又会与传统的儒家伦理产生一些冲突。按照儒家传统的观念，“不孝有三，无后为大”。许生若是不续娶，当然可以保全“义夫”之名，但从此也不再育后，这是一种不孝的行为。可见，在“义”与“孝”之间，确实很难两全。而许生自己也是抱定只愿“全义”，不能“全孝”的信念。面对这种矛盾，作者显然想出了一个两全之策，即以萧淑玉为正妻，再娶第二房霍氏为妾，而且在同年录中，只填萧氏，不填霍氏^[15]。在作者看来，这是一个“妇节夫义，两尽其道”的美满结局，但显然缺乏了一种男女之间哀情的感染力，这是义夫向孝道的妥协。

四、余论：从情、德两分到情、德融合

冯友兰在《中国哲学史》中曾经说过：“儒家论夫妇关系时，但言夫妇有别，从未言夫妇有爱。”^[16]这种说法同样在费孝通的著作中得到了部分的印证。按照费孝通的观点，在传统中国的夫妇之间，尽管也存在着讲求趣味兴味之例，如宋代词人李清照与清代《浮生六记》的作者沈复即为其例。然不幸的是，这些在性灵上求得自我满足的夫妇，在家庭事业上却常常会成为一失败者。于是，他们在观念上留给后人的仅仅是鉴诫，而不是榜样的魅力。更有甚者，重情的女子会被贬为尤物或不祥之物。从另一个角度来看，男子的感情生活却并不仅仅限于夫妇之间。费孝通进而认为，在中国的传统社会里，男人无疑有他们发展感情生活的其他女性对象。《桃花扇》里所描写的士大夫与歌妓的关系，在那个时代想来是很普遍的。才子们的风流超出夫妇之外，欧阳修的艳词并不影响他家庭里的夫妇关系。若是再来看《金瓶梅》里所描写的乡绅的生活，正夫人对于妾的态度，那样容忍实在是出乎现代夫妇的想象之外。中国传统社会很严格地把夫妇关系弄得“上床夫妻下床客”，但是对于男子的感情生活却很少加以严格的拘束^[17]。

平心而论，冯友兰、费孝通之说确实把握住了传统中国夫妻情感伦理关系的本质，即夫妻之间，伦理关系重于情感关系。但有一点需要指出，在明清文人士大夫家庭内，丈夫与小妾乃至正妻与小妾和睦相处的融洽关系，一向为当时之人所歆羨，甚

至不乏将其夸张为一种典范。这就是说，丈夫与小妾之间的情感关系正在取代甚至超越家庭生活中原本已经存在的夫妻伦理关系，而且逐渐成为家庭情感伦理关系的一种新趋势。如明末清初人冒襄有《影梅庵忆语》，自写与小姬董小宛的闺房之乐，以及在一起时那段风流雅致的生活，一直为世所艳称。清人陈孟楷著《香畹楼忆语》，回忆自己与亡姬紫湘从相识到紫湘去世期间的闺房生活，应该说也是反映闺房之乐的典型之例。从陈孟楷自著《香畹楼忆语》中可知，孟楷纳紫湘为侧室，虽事出有因，却还是得到他的夫人允庄的同意，甚至是其夫人亲自为其物色选定。反观紫湘，到了陈家之后，对家中堂上之人亦极尽孝道，太夫人患病危急，紫湘焚香告天，愿以身代。紫湘与孟楷情爱甚挚，耻为伎嫉之行。孟楷家中虽有妻妾，有时仍不免花街柳巷，诸如香影阁赠孟楷鬢花绡帕，香霏阁赠孟楷冰纨杂佩，秋雯阁赠孟楷瓜瓢绣缕，紫湘并无多语，反而说：“窥墙掷果，皆属人情。苟非粉郎香掾，又谁过而问之者！”通过对这段姻缘的刻画，作者显然是为了显示一种身份等级社会中家庭情感伦理关系的和谐，亦即“名分之正，堂上之慈，夫人之惠，皆千古所罕有”^[18]¹⁴⁴²。

如何看待这样一段情缘，事实上牵涉到家庭伦理关系，而且已初步证明明清时期在家庭情感伦理关系方面出现了新的转向。这种家庭情感伦理关系的变动，亦即在一夫多妻的制度下，妻妾关系一方面是嫉妒成性，形成一时的妒妒之风；但另一方面，妻妾之间又能和谐地相处，进而是夫妻之间的情感生活渐渐被夫妻之间的情感生活所取代。这显然在明清两代的读书人中间也引发过一些争论。《香畹楼忆语》的事实证明，正妻尽管在家庭中还有名分上的地位，但在夫妻之间的情感关系方面无疑已被边缘化了。当然，作者作为男女情感关系方面占有优势地位的男性，不得不承认其正妻的豁达大度，甚至不惜为自己丈夫娶妾而奔走操心，但在作品中我们很难看到他与小妾之间真诚的夫妻情感生活。职是之故，有人就认为，《香畹楼忆语》所记，有点“过情”，甚至怀疑其“逾礼”。对此，清人吴沈则别出新论，反映了当时五伦关系中确实出现了一些新的转向，而且这种新转向也被文人士大夫所认可。通观吴沈的观点，可以概括为下面三点：一是惟有至性至情之人，才会沉溺于夫妻之情。吴沈的论据如下：“凡人笃于一伦者，五伦皆尊。漓于一伦

者,五伦皆薄。”换言之,凡是“性情独挚”之人,其理学方能达到“独醇”的境界。二是朋友可以补五伦中兄弟一伦之阙,这是对朋友之间友谊的肯定。三是王道本乎人情。在吴沈看来,只有“至愚陋”与“大奸慝”两类人,才会没有男女之间的真情。对待那些沉溺于小妾并与之情感甚笃的丈夫来说,不能直接贬斥其为“过情逾礼”,而是应该抱有一种“乐成人之美”的心态^{[18]1449-1450}。

概括言之,在明清两代的五伦关系中,正在逐渐演变为以夫妻一伦为重;而在夫妻一伦中,夫妻关系正在被夫妻妾关系所取代。这是儒家伦理文化氛围中的明清家庭伦理关系的新变化。但在这种新变化中,明代与清代一方面具有诸多的相似性,但其间亦稍有区别。明代大量出现的“义夫”,以及传统士人对“义夫”现象的宣扬与鼓吹,不能简单地将其认为只是对原始儒家伦理观念的一种复兴,而是情感逐渐取代伦理的新反映,是基于新的社会土壤之上伦理关系的新动向。

参考文献:

- [1] 周作人. 沟沿通信之二[M]//黄开发. 知堂书信. 北京:华夏出版社,1994:38.
- [2] 赵志裕. 义:中国社会的公平观[G]//高尚仁,杨中芳. 中国人·中国心——传统篇. 台北:远流出版事业股份有限公司,1991:279.
- [3] 陈弱水. 说“义”三则[M]//载氏. 公共意识与中国文化. 北京:新星出版社,2006:162-164.

- [4] 李绍文. 云间人物志:卷1[G]//明清上海稀见文献五种. 北京:人民文学出版社,2006.
- [5] 怀效锋点校. 大明律[M]. 北京:法律出版社,1999:2.
- [6] 费成康. 中国的家法族规[M]. 上海:上海社会科学院出版社,1998:273-274.
- [7] 归庄. 归庄集:卷4[M]. 上海:上海古籍出版社,1984:301-302.
- [8] 吕坤. 呻吟语:卷5[M]. 上海:籍出版社,2001:323.
- [9] 凌濛初. 二刻拍案惊奇:卷11[M]. 长沙:岳麓书社,2002:118.
- [10] 魏禧. 魏叔子文集外篇:卷15[M]. 北京:中华书局,2003:713-714.
- [11] 沈德符. 万历野获编:卷23.[M]. 北京:中华书局,2004.
- [12] 江盈科. 雪涛阁集:卷8[M]//载氏. 江盈科集(上册). 长沙:岳麓书社,1997:427.
- [13] 王铤. 寓圃杂记:卷7[M]. 北京:中华书局,1984:61.
- [14] 冯梦龙. 挂枝儿:卷5[G]//明清民歌时调集(上册). 上海:上海古籍出版社,1999:117-121.
- [15] 无名氏撰,锦文标点. 包青天奇案:卷1[M]. 长沙:岳麓书社,2004:1-4.
- [16] 冯友兰. 中国哲学史(上册)[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000:264.
- [17] 费孝通. 生育制度[M]. 北京:北京大学出版社,1998:147-149.
- [18] 湘烟小录·香畹楼忆语[M]//虫天子编,董乃斌等校点. 中国香艳全书:十二集卷2,第3册. 北京:团结出版社,2005.

责任编辑 张颖超

A New Transformation of the Emotion and Ethics Between Husband and Wife in the Ming Dynasty Viewed from “the Righteous Husband”

CHEN Bao-liang

(School of History and Culture, Southwest University, Congqing 400715, China)

Abstract: The five human relationships had undergone some transformations in the Ming dynasty, with the husband-wife relationship the most important among the five. This husband-wife relationship, however, was gradually replaced by the husband-concubine relationship. It was a new relationship of the emotion and ethics between the husband and wife, and it reflected a new change of the relationships of the family ethics in the Ming and Qing dynasties. This article focuses on the righteousness(Yi, 义) and Righteous Husband(Yifu 义夫). The author indicates that there existed lifelong dependence between husband and wife in the traditional Confucian ethical rites. However, it was more a dependence of wife upon husband than the loyalty of husband to wife. Appearance of the many Righteous Husbands in the Ming dynasty and the praising and advocating of them was not only a rejuvenation of the Confucian ethical concepts, but also a new reflection of the emotion replaced by the ethics, and a new trend of the ethical relationships because of the new social changes.

Key words: the Ming Dynasty; Righteous Husband (Yifu); husband and wife; emotion; ethics