

明清士人階層女子守節現象

• 陳俊杰

一 引言

看過《儒林外史》的人，大概不至於忘記那個叫王蘊(字玉輝)的老秀才。他女婿病死後，女兒決意絕食殉夫，王玉輝就說：「我兒，你既如此，這是青史上留名的事，我難道反阻攔你？你竟是這樣做罷。」女兒在絕食八天後死去，他仰天大笑道：「死的好！死的好！」^①

儘管這只是小說中的一個情節，但在明清兩代，類似的事情屢見不鮮。根據對《古今圖書集成》所錄歷代節婦烈女的統計：自明代至清康熙末年，節婦(女)即達36,623人，佔總數的98.37%；烈女(婦)則為11,529人，佔總數的94.83%^②。政府還常常加以旌表，以表彰節烈^③。一般說來，夫死之後不另嫁人的謂之節。這在已婚的女子，就稱為節婦；在未嫁守寡的少女，也同樣被看作是守節。殉夫或因抗暴畏暴而死的謂之烈。在已婚婦女，稱作烈婦；未婚之女，就稱為烈女。

由於節與烈相比，做到後者要更為不易，因而相對來說，守節要更為普遍和常見。通過各種材料，我們發現，在明清時代，守節已基本上成了士人階層女子所必須遵從的規範^④。這一規範還進而滲透到普通的百姓家庭，成為明清社會的普遍現象，直到今天，我們還可以感受到它的餘波。

雖然對明清時期女子守節現象已有學者作過一些令人感奮的探索^⑤，但他們尚未能回答這樣一個根本性的問題：為甚麼在明清時代，守節會成為士人階層女子所必須遵從的規範？它是否在某種程度上反映了中國傳統社會的某些特徵？這也正是引起我興趣的問題，本文試圖對此作出一些分析和解釋。

二 回顧

直到宋代，社會對女子守節並沒有過於嚴苛的要求。先秦時代對於守節是比較溫和而寬泛的，儘管上層貴

族講究「男女有別」，但在守節上，也和平民階層一樣，對於貞節是不太重視的。卿大夫娶再醮之婦，在當時的人看來是平淡無奇的常事^⑥。《管子·入國篇》就說：「凡國都有掌媒，丈夫無妻曰鰥，婦人無夫曰寡，取鰥寡而合之，予田宅而家室之，三年後事成，此之謂合獨。」

隨着秦、漢統一帝國的出現，政府開始在全國範圍內倡導貞節。秦始皇在公元前210年親臨會稽刻石云：「飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫泆，男女絜誠。夫為寄殺，殺之無罪，男秉義程。妻為逃嫁，子不得母，咸化廉清。」^⑦漢代武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，採納董仲舒提出的「王道之三綱可求之於天」的說法，奠定綱常名教的基本理論，「夫為妻綱」被抬到三綱之一的高度，加重了對婦女的束縛。但這一時期貞節觀念的強化，主要只體現於禮法制度層面，實際生活中仍不免「夫亡改適，悠悠皆是」^⑧。且不說秦始皇生父孝文王本為呂不韋家姬所生^⑨，漢武帝的女兒平陽公主初嫁曹時，曹故後再嫁衛青，前後兩次婚事也都相當隆重^⑩。從一之貞，即在上層社會亦極淡薄^⑪。

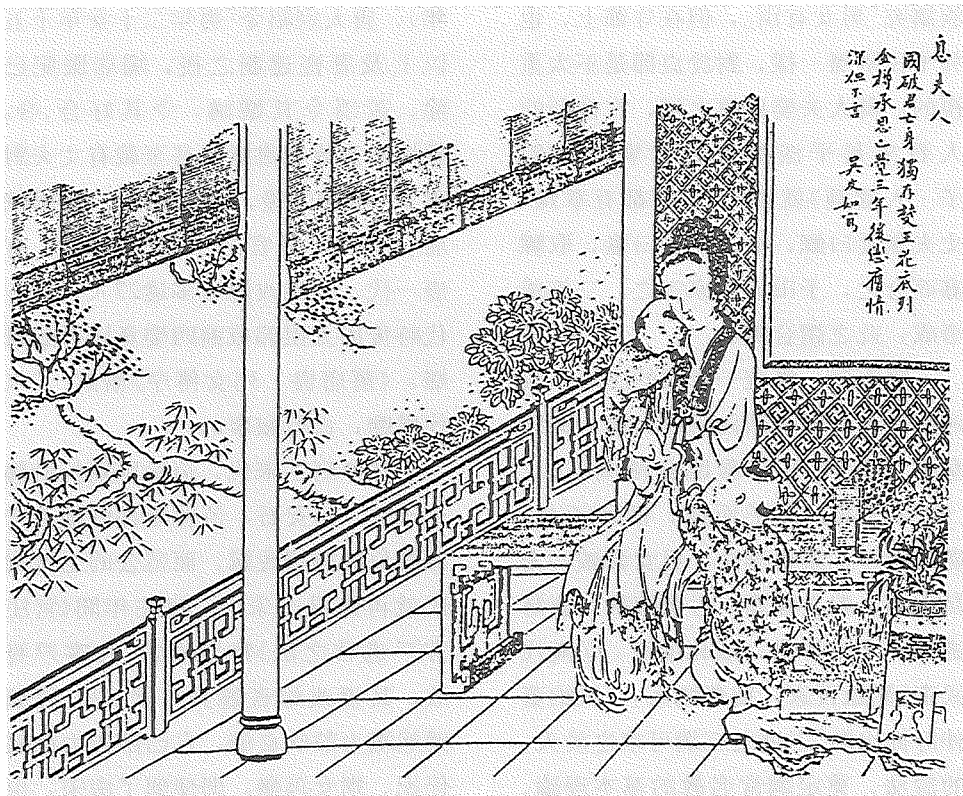
貞節觀念逐漸高漲的勢頭，因東漢末年長期的戰亂而中斷。魏晉南北朝時期，儘管朝廷仍標榜「以孝治天下」，時有詔旌門閭、褒揚貞節之舉，但就其主流，社會上不重貞節之風更甚於前。寡婦再嫁之例俯拾可得，直至隋開皇元年（公元581年），「公卿薨亡，其愛妾侍婢子孫輒嫁賣之，遂成風俗」^⑫。隋唐五代風氣開放，閨門不肅自來為學者所公認^⑬。如唐高宗娶太宗之遺孀，唐玄宗納兒媳為妃，時人大多不怪。貞觀元年（公元627

年），唐太宗昭令「男年二十女年十五以上及妻喪達制之後，孀居服紀已除，並須令其婚媾，令其好合」^⑭。敦煌文書放妻書樣文甚至載有丈夫對妻子「相離之後，重梳蟬鬢，美裙娥眉」，再嫁「高官之主」的祝願^⑮。有唐一代，公主改嫁者多達27人，而五代時後周太祖郭威前四娶竟皆再醮釐婦。《舊唐書·列女傳序》概歎：「末代風靡，貞行寂寥。」

即令到了宋代，這種風氣仍沿襲未改^⑯。王安石、范仲淹都曾親為守寡的兒媳擇婿改嫁，而范公的生母謝氏就再適長山朱氏。皇祐年間《官庄客戶逃移之法》特別規定「凡客戶身故，其妻改嫁者聽其自便」^⑰。程頤雖然竭力鼓吹貞節，自己卻無力勸阻侄媳、甥女再醮。即使到了南宋，也仍有陸游妻唐婉被休改適趙氏的悲劇^⑱。清代陸以湑說：「宋世士大夫家婦女再適者，不以為異。」^⑲

但也就是在宋代，理學逐漸興起，將儒家的倫理，提升到本體論的高度。理學最終由朱熹集為大成，他說：「宇宙之間，一理而已。天得之而為天，地得之而為地：而凡生於天地之間者，又各得之以為性，其張之為三綱，其紀之為五常。蓋此理之流行，無所適而不在。」^⑳這樣，就在人間的倫常同宇宙的必然規律之間建立了邏輯上的關聯，從而使日常的倫理具有了超自然的意義。程朱理學在元代即被奉為儒學的正宗，到明清更成為社會的意識形態，從此，由理學倡導或者說是規定的倫理，可以藉着國家的力量，對社會生活產生重大的影響，與宣揚倫理、禁慾的理學體系融為一體的貞節觀念愈益深入地滲透到社會規範和人們心靈深處。明清女子的守節現象，離不開這樣一個以程朱

隋唐五代風氣開放，閨門不肅自來為學者所公認，如唐高宗娶太宗之遺孀，唐玄宗納兒媳為妃，時人大多不怪。有唐一代，公主改嫁者多達27人。



守節現象在中國古已有之，唯在明清熾盛，實與當時社會結構攸關。

理學為意識形態的宏觀背景。

然而，單憑此還不足以深入說明守節流行的原因。在這一節前述的回顧中已經說到，守節很早就被提倡，《禮記》就要求婦人做到「幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」，而且「夫死不嫁」，宋代理學家的積極提倡就更不用說，但這些倡導實際上並沒有對當時的現實生活產生顯著的影響。守節實際上包含兩重意思：它是一種觀念，同時還是一種在觀念支配下的行為。本節中的歷史回顧表明，這種守節的觀念要得以存在、發生作用，還需要有與之相應的基本的結構因素。這裏是指社會結構。觀念要與相應的社會相配合，才可能影響人們的行為。否則，就像斷了絲的燈泡，再高的電壓也不能使它發光。那麼，我們就不妨透過明清社會的基本結構，看看士人與儒家倫理到底發生了怎樣一種關係。

三 士人、倫理與社會結構

明清兩代都是幅員廣袤的大帝國，但代表國家力量的皇權與基層的民間社會卻是相對疏離的兩極^①，因而治國的秘訣，專靠嚴峻刑法是不可能的，而要運用倫理道德的力量，使百姓懂得忠孝大節，奉公守法，以此來維繫社會的安定^②。這一事實深刻地體現在明清兩代的制度文化安排上。

明清以八股取士，科舉制度使得取得功名的士子，與其外圍尚未考取功名的、人數更多的讀書人這兩個群體，連同他們所在的家庭或家族，大體上構成了「士人」這麼一個與普通農民迥然相異的階層。在結構上，正是那些通過科舉脫穎而出的士子——尤其是進士及部分進入仕途的舉人——在管理着帝國的實際事務，並在事實上成為社會的既得利益者：榮

譽、收入、使所在家族得免朝廷賦稅，並有效地影響當地的各種事務。但同時，這一結構地位又使他們必須承擔起維護現存社會秩序的責任。朝廷根據儒學來治理國家，而維護作為社會道德價值基礎的儒家倫常，士人——士大夫和普通讀書人——就責無旁貸。普通讀書人儘管尚未考得功名，但因為是前述種種好處的「待選分享者」，所以也不敢輕易違犯。帝國的秩序目標與士人的利益要求，在這一結構下達成了相互間的「默契」。

同時，在意識形態上，程朱理學將儒家倫理上升到了本體論的高度，「宇宙之間，一理而已」，將社會生活統統納入倫理的範疇，藉此來幫助達到擴展對於廣大基層社會秩序與控制的目的。儒家講求「君、臣、父、子」的名分，對於女子，恪守「三從」「四德」從一而終，是做人的基本操守。夫死再嫁，不只是失節丟臉，更是有違天理綱常的大罪過。這一思想在程頤《近思錄》那段著名的對話中，得到了最經典的表述：

或問：孀婦於理，似不可娶，如何？

伊川先生曰：然。凡娶以配身也，若娶失節者以配身，是已失節者也。

又問：人或有居孀貧窮無託者，可再嫁否？

曰：只是後世怕飢寒死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大。

儒家要求士人「誠意正心修身齊家治國平天下」^②，自覺承擔起他們的道德使命，在實踐中言行如一身體力行為天下人之表率。對於普通百姓，因為沒有甚麼進入上流社會的指

望，儒家規範的約束力就不免大打折扣，而孀婦一旦生活陷於窘困，生存的壓力會迫着她另適他姓——儘管不光彩，事實上卻時有發生。極端的還有典妻習俗，一直延續到本世紀上半葉^③。士人就不同，「修身」之後的「齊家」，是他不可推卸的社會道德使命。家中寡婦再嫁，是一種違背儒家綱常大義的失節行為，他自己會為此蒙受恥辱，整個家族也會在士林中陷於孤立。因此，守節的意義，遠遠超出了其行為本身，也不單單是為了維護家族的聲譽，它更是在維護和強化着儒家的倫常——以女子的青春和個人幸福來殉儒家倫常所倡導的貞節操守，有一種淒然的悲壯。在這樣一種背景和氛圍下，守節已成為士人階層女子在行為邏輯上的必然。

明清社會的旌表制度^④，在這一倫理邏輯下就別具深意。對旌表制度在明清時代的全面確立和完備，以往論者僅僅將它看作傳統節烈觀臻至鼎盛的標誌^⑤，這實在有隔靴搔癢的遺憾。它在實際功能上，是傳統社會至明清臻於成熟時，其社會秩序在道德邏輯上的必然需要。就社會制度而言，旌表只是其中小小的一項，但因為敏感地關聯着社會秩序的倫理基礎，因而不可小覷。對節烈女子給予一時性精神與物質上的褒獎，前代屢屢有之，但立為常規定制則肇始於明。洪武元年（公元1638年）朱元璋下詔「民間寡婦夫亡守節，五十以後不改節者，旌表門閭，除免本家差役」^⑥，首開濫觴。以皇室而言，明人陸容就說：「本朝政體，度越前代者甚多。……前代公主寡，再為擇婿，今無之。」^⑦明初甚至一度恢復了帝王死後用宮女生殉的制度。皇室以外的就更多。後來清人修《明史》時，

旌表節烈女子前代屢屢有之，但立為常規定制則肇始於明。洪武元年（公元1638年）朱元璋下詔「民間寡婦夫亡守節，五十以後不改節者，旌表門閭，除免本家差役」，首開濫觴。

所發現的節烈傳記竟不下萬人，只好說「今掇其尤者，……尚不可勝計，存其什一，亦不足以勸」²⁸。清代節烈旌表範圍更為擴大，孀婦守節至六年以上身故、未婚貞女在夫家守節病故、拒姦被害及因受調戲羞忿自盡之烈婦烈女均得旌表，按口給銀三十兩，建立專坊。曾鐵忱還考證，僅乾隆十四年(公元1749年)一年，江蘇省就有二百餘婦女得到旌表，往後更甚，在1821-1827的七年中，該省武進、陽湖二縣竟有3,080名婦女得到了旌表²⁹。

旌表制度的核心，在於強化以孝悌忠信、禮義廉恥為基本內容的儒家倫常，從而賦予這類行為以道德上超世俗的崇高意義，客觀上鞏固了作為社會基本單位的家族的穩定性。在儒家的倫理邏輯上，「家齊而後國治，國治而後天下平」³⁰，社會的秩序有賴於一個個家的穩定，而這又「壹是皆以修身為本」³¹。旌表制度其實正強調了這樣一層意思：只有人人恪守倫常規矩，才能有天下的太平。因而對女子守節的大力倡導，實際上體現着朝廷在行政的觸角未能真正伸及民間生活時，試圖以倫理作為手段加強對基層社會控制的不懈努力。正是在這個意義上，守節深含着朝廷的社會秩序要求。

在守節問題上，與旌表制度相互配合的是家族制度。儘管明清社會在基層是以「保甲為經，宗族為緯」，但比起前者，本於血緣、基於倫理的宗族具有更為重要的影響力。通常家族都對寡婦提供帳恤勸節，使「節婦孤兒與出嫁守節」者，「生有月糧，寒有冬衣，死有棺衾，葬有義塚」³²。如遇族婦失貞再嫁，則常常加以嚴懲，或者是百般刁難。瞿同祖指出，明清

的法律在維持家族倫常上與儒家的倫理打成了一片，以倫理為立法的根據：朝廷則以政治的力量來提倡倫常、獎勵孝節。在必要的情況下，法律允許家族處置、甚至處死不願守節或守節不貞的女子³³。像明初河南曹端家規明文規定：「女子有作非為、犯淫狎者，與之刀繩，閉之牛驢房，聽其自死。」³⁴有的家族還禁令親屬斷絕與夫亡改醮之婦往來，「違者罰其子及舅姑、伯叔」³⁵。家族制度在行為層面上極大地強化了女子的守節行為。

除了制度因素，教化的力量同樣不可忽視。在明清時代，《閨範》、《女兒經》、《閨訓千字文》等淺易的讀本越來越成為大量女子接受教育的普及讀物，而全部女教的精神即在於「道之以德」、「檢束身心」，教誨女子心甘情願「惟務清貞」。各類讀本無不反覆說教、羅列大量守節殉夫的範例供她們學習效仿。這類教化還與日常的禮法相配合，要女子自幼即進行「遵三從、修四德」的道德實踐，反覆錘鍊，直至積澱內化為堅定的人格操守，造成她們軟弱、依順、自卑、曲從的心理定勢，從內心深處築起一道長堤，將守節看成是自然而然的倫理必然性行為。教化的手段還常常與民間信仰中輪迴果報、天譴神殛的思想結合在一起，在信仰上找到了它存在的根據。明代就有這樣的記載³⁶：

華亭民有母再醮後生一子。母歿之後，二子爭欲葬之。質之官，知縣某判其狀云：「生前再醮，終無戀子之心；死後歸墳，難見先夫之面。宜令後子收葬。」

而明代萬歷時王錫爵弟兄二人科舉入

據曾鐵忱考證，僅乾隆十四年(公元1749年)一年，江蘇省就有二百餘婦女得到旌表，往後更甚，在1821-1827的七年中，該省武進、陽湖二縣竟有3,080名婦女得到了旌表。



明清時代，《閨範》、《女兒經》、《閨訓千字文》等淺易的讀本成為女子接受教育的普及讀物，而全部女教的精神即在於「道之以德」、「檢束身心」，教誨女子心甘情願「惟務清貞」。

仕，也同樣被世人認為是其母「以貞節得仙，白日昇舉」的報應³⁸。

這一系列因素對士人階層女子的影響是至深且巨的。在宋及宋以前，對女子結婚前的貞節同樣是有要求的，但更重視的是婚後的貞操，以確保父系血統的純潔。自明代起，非但把婦女夫死守節視為應該：未嫁夫死，亦要盡節；偶為男子調戲，也要尋死。極端的甚至只要異性接觸其皮膚手臂、或者僅僅窺見其體膚，女子便會認為這是「失身、污身」，竟有以死表明自己貞白的。明代崇禎年間興安大水，一對落水姐妹見來救男子之裸體，便投水自殺，旁觀者中竟有人大聲叫好³⁹！這正如有的學者所指出的：「如此視婦女貞節比其生命重要，其性命不過是第二生命，貞節反而成

為第一生命。」⁴⁰明代法律甚至規定：「凡婦人得封者，不許改嫁；如不遵守，將所授誥敕追奪，斷其離異」⁴¹。誥敕是士人家族的無上榮譽，是斷不肯冒被士林唾棄的危險讓寡婦再醮的。另外，由於總體上家族制度在南方要比北方來得發達、完備，這就很可能使守節現象在南方要更為普遍。但遺憾的是，我目前尚未掌握充分的、令人信服的材料對此予以全面的肯定，只能將它作為問題提出來，希望引起大家對於守節與地域文化關係的興趣。在這裏僅舉二例。南方徽州的家庭制度之發達，向為學界所公認。婺源縣城有一座1838年建的孝貞節烈總牌坊，記載宋以來婦女2,658人，到1877年重建節孝祠時，增至5,800多人。歙人趙吉士也曾說過：

「歙新安節烈最多，一邑當他省之半。」^④曾鐵忱的研究表明，有清一代，江蘇節烈婦女是最多的^⑤。

理論上的分析已經說了很多。下面再看看實際的案例。

四 幾個案例

既然明清時代士人階層女子守節的普遍程度已為眾所公認，那麼，在對這一現象有了大致了解的情況下，若干其事可徵的案例，只要材料處理得當，是能夠幫助我們加深對當時女子守節的一般情況的認識的。

順便提一下材料的選取。在明清的正史和筆記中，都有大量關於女子守節的材料。相比起來，正史的選材有較強的政治傾向性，而且內容通常也比較簡單，不便於作深入的案例分析；筆記中的傾向性總的來說不如正史那麼顯著，導致分析偏差的概率相對要低，而且記載常常要更為生動詳盡，為研究提供了更多的信息。我就從筆記中選取案例進行分析。更何況在反映當時女子守節的普遍性上，正史和筆記的記述是一致的，因而這樣的選材當不至於使下面的分析產生偏差。

在明清時代，士人家族中女子喪偶，一般都要守節，有的甚至是一門數人。明代王錡就不無自豪地說他家有「六節婦」^⑥。

守節儘管會光耀家門，但對於女子——尤其是年輕喪偶的女子——來說，是頗為不易的。單從生理上說，守節意味着絕慾。靄理士(H. Ellis)說：「絕慾的後果，即使對於生命的安全與神明的清明不發生威脅，就許多健康與活動的人來說，還

是可以引起不少很實在的困難的。在生理方面，它可以引起生理上的擾亂，使人感覺到不舒適；在心理方面，對性衝動既不能不驅遣，而又驅遣之不去，結果是一個不斷的來復的掙扎與焦慮。而越是驅遣不成，神經上性的意象越是紛然雜陳，那種不健全的性感覺過敏狀態越是來得發展，這兩種傾向更會轉變而為一種虛偽的貞靜的表現，特別是在女子中間。」^⑦沈起鳳《諧鐸》^⑧就有一則「節母死時箴」的記述^⑨：

我寡居時，年甫十八。因生在名門，嫁於宦族，而又一塊肉累腹中，不復萌他想。然晨風夜雨，冷壁孤燈，頗難禁受。翁有表甥某，自姑蘇來訪，下榻外館。於屏後覩其貌美，不覺心動。夜間飼翁姑熟睡，欲往奔之。移燈出戶，俯首自慚，回身復入；而心猿難制，又移燈而出；終以此事可恥，長嘆而回。如是者數次，後決然竟去。聞灶下婢喃喃私語，屏氣回房，置燈桌上，倦而假寐，夢入外館，某正讀書燈下，相見各道衷曲。已而攜手入幃，一人跌坐帳中，首蓬面血，拍枕大血。視之，亡夫也，大喊而醒。時桌上燈熒熒作青碧色，譙樓正交之鼓，兒索乳啼絮被中。始而駭，中而悲，繼而大悔。一種兒女之情，不知銷歸何處。自此洗心滌慮，始為良家節婦。向使灶下不遇人聲，帳中絕無噩夢，能保一生清白，不貽地下人羞哉？……

這一則詳細記述，告訴我們年輕守寡的若干苦情。此婦儘管生在名門又嫁於宦族，但總有心神難制的時候，以致不免偶萌他想。然而儒家的倫常已經轉變成一種道德上的禁忌，

南方徽州家族制度發達，婺源縣城有一座1838年建的孝貞節烈總牌坊，記載宋以來婦女2,658人，到1877年重建節孝祠時，增至5,800多人。歙人趙吉士也曾說過：「歙新安節烈最多，一邑當他省之半。」

內化於她的意識深處，所以最終還是覺得「此事可恥」，不敢越軌。而此婦倦極睡着後的惡夢，尤其值得我們細加分析。照精神分析的理論，潛伏在該婦無意識中的慾望，化為了夢中的「攜手入幃」，但代表儒家道德倫常的超我(super ego)的力量更為強大，扼制住了本能的衝動。於是夢中有亡夫出現，而該婦也終於大喊而醒，一時的情慾最終化為心中的羞與悔。從這個例子中，我們可以看出，儒家的倫常觀念，已內化到了眾多女子人格結構的深層。這種倫常有時會是一種禁忌。特定的情景氣氛，常常會莫名地喚起某種心頭的恐懼，使試圖越軌者產生道德上的犯罪感，最終制止這種越軌的企圖。而此婦也一生慶幸「灶下人聲」、「帳中噩夢」使她「一生潔白，不貽地下人羞」。偶發的事件強化了儒家的倫常，進一步鞏固了傳統女教所要達到的目標：使寡婦認識到「婦人守寡養孤，上欲邀貞名於當世，中欲不負於黃泉，下欲育遺嗣而繼宗也」^④。滋生出一種神聖的使命感、責任感，心甘情願地將自己的一切奉獻於家族。

明清崇尚貞節，不惟婦人再醮者不得請封，即令對女子守節的虔誠有所懷疑的，也往往不得旌表。《諧鐸》卷三就有一則「兩指題旌」的記載：有一寡婦因為一朝失言，有失節之嫌，竟刀斷兩指以釋羞憤；後子成進士，屢屢為母請封而不得，最後母親拿出兩枚斷指教兒子進呈，上司方才釋嫌具題請旌。由此可以想見，這旌表牌坊，竟是節婦一生血淚鑄成。「枕前淚共階前雨，隔個簾兒滴到明」。箇中辛酸，一言難盡。

不只士人家族，夫死守節的觀念還深深地進入了尋常百姓家，只不過

在程度上沒有士人階層那麼嚴格。《諧鐸》卷九還有一則「醮婦冰心」講了這麼一件事：

平江張秀珠，貧家女，與高秀才妹淑蓀最善。淑蓀許字周氏，未嫁而寡，兄令守志於家。綉珠婿某，與人角力死，父逼令改適，歸寧後，仍詣之。淑蓀兄性方鯁，叱曰：「再醮婦，勿入我室！且閨中有賢女，毋以淫風異人不義！」綉珠泣曰：「妾生長蓬門，亦知閨範。只因遺父無依，全孝不能保節。妾之不貞，命也！」高曰：「甌已破矣，尚考完璧！所謂強顏耳，曷足責乎？」綉珠語塞而去，自此氣憤成疾，不匝月竟死。

這個案例告訴我們兩層意思：在下層百姓中，婦女在夫死之後，因為生計等方面的原因，是有不再守節改適他人的；但即令是這些「醮婦」，也同樣知道夫死改適是件不光彩的事，這位張綉珠竟然因受秀才辱而羞憤死去。由此我們可以想見，在當時，女子守節之風是相當流行的；夫死守節的觀念，已成為一種普遍的社會心理。這樣一種心態，實質上已在無形中消弭了婦女在個性獨立前提下對於個人幸福的追求。而這也正是理學的倫理邏輯中所缺乏的重要的一環。

五 結語：倫理意識形態與傳統社會的僵化性

中國傳統社會到了明清時代，理學已經成為社會的意識形態。這套意識形態以倫理為核心，來發揮它的道德倫常作用，我把它稱作為倫理意識形態。由於皇權的觸角無法伸及基層

傳統女教所要達到的目標：使寡婦認識到「婦人守寡養孤，上欲邀貞名於當世，中欲不負於黃泉，下欲育遺嗣而繼宗也」。滋生出一種神聖的使命感、責任感，心甘情願地將自己的一切奉獻於家族。

的民間社會，社會控制與秩序主要是借助倫理的力量來實現。朝廷通過各種手段來宣揚儒家倫常，將社會生活的各方面——從政治行政直到百姓日常的人情行為——都與倫理進行溝通，使它們相互間發生某種邏輯上的連帶性，最終統統納入倫理的範疇。這樣，社會中發生的任何事件和行為，不論大小，都會直接間接地投射到倫理意識形態的體系上，從而得出是非好壞的判斷。社會成員的行為，在倫理的前提下，有了相當程度的規則性，社會的秩序也就有了基本的保證。

看上去，守節並不屬於明清時代重大的社會現象，在社會總人口中只佔很小的比例，但由於守節與倫理意識形態直接相連，是否守節，直接牽涉到社會的基本價值與信念，因此，它具有一種價值邏輯上的敏感性與顯著性。而且，守節一旦受到懷疑與否定，就會直接動搖這個社會賴以維繫的道德基礎，所以是一件小覷不得的大事。它隱含了社會秩序的意義。有的論者以為這種對婦女過於嚴苛的桎梏束縛，遠遠超過了穩定封建秩序的實際需要，是「矯枉過舉，遂多失中」^④。在我看來，「矯枉過舉，遂多失中」可以說都有事實來證明，它葬送了大量無辜婦女的幸福；但要說它「遠遠超過了穩定封建秩序的需要」，這種說法只怕仍有流於皮相的遺憾。

明清社會這種靠倫理來支撐維繫的社會秩序，就像一條靠高堤來保證安全的地上河，一處決口，就會危及全局。社會不允許有同倫理意識形態相背離對立의思想和事物的出現存在。人們的觀念與行為，只能在儒家倫常既定的圈子裏打轉。在這樣一個社會裏，因循故事、不求有功但求無

過，是最具適應性的生存方式，它深深地影響了我們民族的基本性格。因此，從思想層面來看，倫理意識形態具有相當的保守性。

這種保守性還因傳統社會結構的特點而得到強化和轉化。明清以八股取士，通過科舉層層選拔社會精英。科舉所選拔的精英，並不單來自某個特定的群體，而具有較為廣泛的社會基礎，具有相當大的流動性從而能夠為官僚機構不斷注入新鮮的血液^⑤。從社會流動看，士人階層是一個有着較高的代際流動、但在規模上又始終相當穩定的社會集團。儘管他們並不佔社會總人口的大多數，但卻處在社會結構的關鍵位置上，是現存社會秩序的既得利益者或「待選分享者」。他們是倫理意識形態最基本、最堅決的支持力量。

這樣，作為明清社會流動主要渠道的科舉制度，與倫理意識形態緊緊結合在了一起，使明清兩代的社會秩序，都能在很長時期內得到保證。意識形態和社會結構互相依賴互相強化，使明清傳統社會得到了長期的穩定。

但這種穩定性是以整個社會的僵化性為代價的。為了這個泱泱大國的穩定與延續，它從結構上排斥與意識形態相背離的一切東西。倫理意識形態的保守性有了社會結構的支持，轉化為傳統社會的結構性僵化。由於任何新生事物的出現，都會與倫理意識形態發生直接間接的關係，屬於異端的東西馬上會被排除在結構之外，這使根本性的變革無從在傳統社會內部產生。到上個世紀，中國面臨西方挑戰時，傳統社會的結構性僵化，和其他因素一起，阻礙了中國作出迅速有效的反應，對近代中國的歷史產生了

雖然守節並不屬於明清時代重大的社會現象，在社會總人口中只佔很小的比例，但由於守節與倫理意識形態直接相連，是否守節，直接牽涉到社會的基本價值與信念，因此，它具有一種價值邏輯上的敏感性與顯著性。

非常深遠的影響。直到今天，我們對此還依然能有所感受。

註釋

- ① 見《儒林外史》第四十八回。
- ② 董家遵：〈歷代節烈婦女的統計〉，《現代史學》，三卷一期（1936），頁1-5。
- ③⑩⑬ 曾鐵忱：〈清代之旌表制度〉，《中國社會》，一卷五期（1935），頁42-59。
- ④ 張敏杰：《貞操觀》（北方婦女兒童出版社，1988）。
- ⑤⑬⑰⑳ 曹大為：〈中國歷史上貞節觀念的變遷〉，《中國史研究》（1991(2)）。鄧前成：〈明代婦女的貞節問題〉，《四川師範大學學報》（1989(6)）。
- ⑥ 顧頡剛：〈春秋時期的男女關係與婚姻習慣〉，《學術》，第四輯（1940）。
- ⑦ 《史記·秦始皇本紀》。
- ⑧ 《太平御覽·列女傳》。
- ⑨ 《史記·呂不韋列傳》。
- ⑩ 《史記·外戚世家》。
- ⑪ 郝連昌：〈論漢代婦女貞節觀〉，《齊齊哈爾師範學院學報》（1988(3)）。吳景超：〈兩漢寡婦再嫁之俗〉，《清華周刊》，三十七卷，九、十合期（1932），頁33-40。
- ⑫ 《隋書·李諤傳》。
- ⑬ 牛志平：〈從離婚與再嫁看唐代婦女的貞節觀〉，《陝西師範大學學報》（1985(4)）。
- ⑭ 《唐會要》，卷五十九。
- ⑮ 宋東俠：〈宋代士大夫的貞節觀〉，《中州學刊》（1989(5)）。
- ⑯ 陸游在晚年仍有詩懷念鬱鬱早逝的唐婉，《沈園》就是傳下來最有名的一首。
- ⑰ 《冷廬雜識》，卷一。
- ⑱ 《朱子語類》，卷四十。
- ⑲ 吳晗、費孝通等：《皇權與紳權》（天津人民出版社，1988）。
- ⑳ 黃仁宇：《萬曆十五年》（中華書局，1989）。
- ㉑㉒㉓ 《大學》。

- ㉔ 施楚卿：〈浙江金華的典妻〉，鍾敬文等編：《民間文學》，第一期（1932）。
- ㉕ 完整的旌表制度包括孝節旌表、樂善好施旌表、累世同居旌表、急公好義旌表等。守節是「孝節」中的一項。
- ㉖ 《明會典》。
- ㉗ 《菽園雜記》，卷二。
- ㉘㉙ 《明史》，卷三〇一。
- ㉚ 《古歙東門許氏宗譜》。
- ㉛ 瞿同祖：《中國法律與中國社會》（中華書局，1981），頁38，85。
- ㉜ 《曹月川集·家規輯略》。
- ㉝ 《山陰安昌徐氏宗譜·家教》。
- ㉞ 《菽園雜記》，卷三。
- ㉟ 《弇山別集》，卷三。
- ㊱ 同註⑤，鄧前成文。
- ㊲ 《皇明制書》，卷二（上）。
- ㊳ 瞿屯建：〈解放前徽州的氏族宗法制度〉，《志苑》（1991(1)）。
- ㊴ 《寓園雜記》，卷七。
- ㊵ 露理士著，潘光旦譯：《性心理學》（北京：三聯書店，1987），頁333。
- ㊶ 《諧鐸》為清沈起鳳著。本文選取了書中的三則記錄作為個案。之所以這樣做，是基於兩個方面的考慮：一是記述的生動詳細；二則是更為關鍵，沈起鳳為潘光旦先生的外高伯祖，其外氏相傳，除開書中的寓言，其餘都有事實根據，決非憑空虛構。見註⑤，頁402。
- ㊷ 《諧鐸》，卷九。
- ㊸ 《後漢書·靈帝紀》。
- ㊹ 顧之德：《顧節母傳序》。
- ㊺ Ho Ping-ti: *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York: Columbia University Press, 1962).

陳俊杰 1968年生，現為北京大學社會學系93級博士研究生。已發表〈家本位、個人本位與農民生育觀點〉（合作，1993）、〈農村社區的二重性與農民生育決策〉（1994）等十多篇論文。