

论桐城派对清代“室女守贞”的辩争与推动

张秀玉

(安徽省社会科学院 历史研究所,安徽 合肥 230051)

[摘要]自明代归有光《贞女论》反对未嫁而守贞起,清代毛奇龄、汪中等又对归有光之论继续发挥和论证,认为《礼记》并不赞成室女守贞。桐城派许多作家也卷入了清代室女守贞之争,是清代学者中坚持室女守贞的主要力量。清初至民国初年,从戴名世、方苞、刘大槐、姚鼐到管同、姚椿、姚莹、刘开、方宗诚、姚永概等都有对室女是否应当守贞或从死的讨论。所有的桐城派作家基本上都赞成室女守贞之行,但不同的时期有理论差异和程度的不同。桐城派作家虽于考证经文并无更多贡献,对道德的要求却愈晚近愈极端。桐城派作家所坚持的贞女论通过各种途径逐渐扩散并形成普遍道德规则,推动了贞女现象越演越烈。这体现出礼治从国家权力到士人再到民俗的延伸和控制,且这种民俗的形成并不随着政权更迭而结束,而是有为时更长的延续性。

[关键词]桐城派;贞女;室女守贞《礼记》

[基金项目]2016年度国家社会科学基金一般项目《桐城派稀见文献整理与研究》(16BTQ046)

[作者简介]张秀玉(1974—),女,重庆忠县人,安徽省社会科学院历史研究所副研究员,主要从事历史文献学研究。

[中图分类号]K249;K252 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2019)04-0087-07 [收稿日期]2018-08-20

贞女之概念,在中国历史上是有变化的。终生未嫁或抗暴而死者,皆可称为贞。前人所讨论的贞女范围包括已婚夫亡,女子不肯改适;订婚而男方未迎娶即早逝,女子终生不再嫁;女子未订婚许嫁,为了孝养父母终老于家,等等。本文所论,是其中比较极端的情况——未嫁而夫死的守贞,即室女守贞。这种极端道德伦理要求,在清代是一个重大的理论论争焦点。女子订婚后未嫁而夫亡,是应守贞或从死,还是应该另嫁,在明代以前没有成为问题,因为无论从儒家经典还是社会实际出发,要求室女守贞,既不合理,也不合用。自明中期归有光《贞女论》激烈反对守贞及从死,此事才成为一个争论不休的问题。明末之韩洽、吕坤,清初之田兰芳、彭定求、归庄等皆各有主张;清乾嘉时期的一些学者,如汪中、毛奇龄等均有激烈反对之论。清代桐城派作家群体庞大,且从清初至民国初延绵200多年,许多作家相继参与了此话题讨论。有的不仅与其他学者有过激烈的抗辩争论,且在倡导揄扬方面用力甚猛,影响极大,是清代室女守贞论的重要理论支持派和实践者。当前学术界的论述注意到室女守贞的文化现象,对俞正燮、毛奇龄、方苞、章学诚、汪中等个别学者的“室

女守贞”之论有辨析,而从桐城派角度深入分析其理论及践行尚付之阙如,本文试明辨之。

一、清代的室女守贞之争

清代学者关于室女守贞的争论依据,除以人道或合理性推断外,主要是依据《礼记》中《曾子问》所载曾子与孔子关于夫妇间特殊情况的婚礼、祭礼问答。聚讼的焦点主要有二:一是曾子问婚礼纳币之后定好了吉日,女方父母去世应该怎么办;二是曾子问女方未庙见而卒的丧祭。对于这两个问题的不同解读和回答,是清代学者各持己见的根本原因。

第一个问题争议最大,解读经文和注疏出现了重大分歧。《曾子问》原文为:

曾子问曰:“昏礼既纳币,有吉日,女之父母死,则如之何?”孔子曰:“婿使人吊,如婿之父母死,则女之家亦使人吊。父丧称父,母丧称母。父母不在,则称伯父世母。婿已葬,婿之伯父致命女氏曰:‘某之子有父母之丧,不得嗣为兄弟,使某致命。’女氏许诺而弗敢嫁,礼也。婿丧,女之父母使人请,婿如弗取而后嫁之,礼也。女之父母死,婿亦如之。”^{[1][P1392]}

后半段的意思是,孔子说:“婿葬父以后,婿的伯父派人到女方家说‘某的儿子有父母之丧,不能办婚礼,让我来告诉你。’而下一句‘女氏许诺而弗敢嫁’在清代有了重大争议。唐代孔颖达正义‘婿已葬,婿之伯父致命女氏。必待已葬者,葬后哀情稍杀,始兼他事,不待逾年者,不可旷年,废人昏嫁也。’即婿葬完父或母后,悲哀之情稍缓后,应让伯父去告诉女方,但不能逾年,也不能长年,以免耽误别人的婚嫁。且在婿服完丧后,女方父母派人去请婚期,那么脱下丧服之后,应迎娶女方。女方父或母去世,也是同样的礼仪。孔颖达注云‘女免丧,婿之父母使人请,女家不许,婿而后别娶,礼也。’即如果女方脱去了丧服,男方父母来请求婚期,女方不答应的话,婿可以另外娶妻。

清乾隆时,孙希旦的解读与此不同,他认为“弗敢嫁者,不敢遽嫁女与之也。免丧,婿犹弗取者,余哀未忘,不欲汲汲于昏也。而后嫁之者,盖女之家择日以告于婿,而不俟其亲迎也。”^[2]即婿脱了丧服以后,仍悲哀不欲成婚,那么女方把选定的日期告诉男方,男方不去亲迎。这里,是指女方仍旧嫁给男方,并非另嫁,这与孔颖达的经解完全不同。

清乾隆时学者汪中对此段的解读完全不同于孙希旦。他认为,这段说明了女子即使请期之后还有四次改嫁机会“由是观之,请期之后,其可以改嫁者,凡四焉,而皆谓之礼。”^[3]即亲迎在途,如果男方父或母去世,或女方父或母去世,都要服丧,服丧之后都有可改适的机会。汪中认为,没有服丧三年,都让对方再等三年的,且夫死未嫁却跑到夫家服侍父母,为其立嗣子而不嫁,都不合礼法。总之,汪中将亲迎视为婚姻的完成,受聘不算完成。受聘之后,如果没有亲迎自己前往,双方父母都可以阻止,有司及乡绅也可以制止,因为是属“非礼”。

清末桐城派马其昶亦专门论及此段文字,认为经文中“弗取,而后嫁之”,并非是别嫁,而是多次往复之后再成礼。其论称“盖弗取弗许者,免丧之初,不遽忍从吉,故礼辞之,其后必再有往复,昏礼乃成。”^[4]事实上,经文中并没有“弗取”之后尚有往复说法,如此强行解经,也是难为之至。是以,马其昶又解释道“圣人虽未尝言可,以义推也。”也就是说,圣人虽然没有这么说,但他一定是这样想的。这种“六经注我”的任性,马其昶倒也不是唯一之人,其妻弟姚永概也是完全一样。对徐乾学沿郑

注孔疏的改娶改嫁之说,马其昶亦以为徐氏误读。马其昶所用之据,依然是以己意推之“惧其失时,何待三年?待三年矣,又何为别嫁?即子又宁能终弗取乎?”^[4]实际待三年而后询问是否娶,不娶则可另嫁,并无文义的不通。因服丧期间不可娶,如不等而即可另嫁,于情于理反而不通,故等服丧毕则通。

二是曾子问女子没有庙见时去世,怎么备丧祭之礼,原文为:

曾子曰:“女未庙见而死,则如何之?”孔子曰:“不迁于祖,不祔于皇姑,婿不杖、不菲、不次,归葬于女氏之党,示未成妇也。”^[1]

这一段是反对室女守贞最重要的论据,且并没有什么歧义。郑玄注“迁,朝庙也。婿虽不备丧礼,犹为之服齐衰也。”孔颖达说“反葬于女氏之党,故其柩不朝于婿之祖庙,祔祭之时,又不得祔于皇姑庙也。婿为妻合服齐衰,杖而菲履,及止哀次,今未庙见而死,其婿不杖、不菲、不次,唯服齐衰而已。”^[2]即只要没有庙见,木主不跟男方亡母放一起,且男方也不持丧棒,不穿草鞋,不用到哀次,只服齐衰。且女方要葬回父母家,表示尚未成为夫妻。

归有光评“未成妇,则不系于夫也。先王之礼,岂为其薄哉?”^[5]不系于夫,则不从属于夫。归有光认为,嫁成才有夫妇之道,聘是父母之事,知道自身从属,才有廉耻之防,所以女子未嫁而不改适,还为夫死,是没有依据的。归有光又驳他人所说未嫁守贞有励世之功,他说“夫先王之礼不足以盛世,必是而后可以励世也乎?”^[5]

汪中对此条的引用是批评贞女行为最有力量 的证据,且用词严厉,情感激愤,使得桐城派的反驳者纷纷针对此议而有言。汪中批评当时的贞女现象,生不同室而死同穴,活着称贞女,死了又被嗣子称先妣,完全是“非礼”的。《礼记》称妇人只服一次斩衰(五服中最重的丧服),所以为夫服斩衰,就要为父母服齐衰(次于斩衰)。那么就是说,明明没有夫妇之恩,却服更重的丧服,降低父母之服,对婿来说没有因由,对父母来说是不孝,“是所谓不爱其亲而爱他人者也”^[3]并且没有以身事之,却以身殉之,是属于不仁。

桐城派作家对室女守贞的立论多建立在对明代归有光《贞女论》和清乾隆时汪中《女子许嫁而婿死从死及守志议》的批驳上。桐城派作文是推崇归有

光的,认为是300年之冠冕,但对归有光批评的未婚守贞之文,桐城派上下无不执笔而痛击反驳。

归有光《贞女论》最核心的论据是《礼记·昏义》规定了婚姻的六礼:纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎,六礼未备就不能算是夫妇。六礼完成以后,共牢合卺,就成为夫妇;如果没有亲迎,女子自己前往,就是奔,为非礼。归有光论道“苟一礼不备,婿不亲迎,无父母之命,女不自往也,犹为奔而已。女未嫁而为其夫死,且不改适,是六礼不具,婿不亲迎,无父母之命而奔者也,非礼也。”^{[5] P359} 只要没有完成婚嫁六礼,为夫死,或者终身不改嫁,都是非礼的。归有光又以常规伦理来推断,认为男女相配是天地大义。但他后来又作《张氏女贞节记》对前面这些话进行修正,认为高明之性出于人情之外,贤智者之过中,圣人并不禁止“礼以率天下之中行,而高明之性,有出于人情之外,此贤智者之过,圣人所不禁。世教日衰,穷人欲而灭天理者,何所不至?一出于怪奇之行,虽不要于礼,岂非君子之所乐道哉?”^{[5] P419} 此文清道光十八年(1838年)姚莹《吴黄二贞女传》亦持以自证。

清咸同时,方宗诚对此论的辩驳主要出于自身立场对圣贤之心的猜测,认为既然许嫁是父母作主的,不是女子自己许嫁的,那么为之守,还是为之死,均“从父母之先命”,这属于极致之美行,“不必强人人能为之”^{[6] P735-736},但却不能认为能做到者是违反了《礼记》。《礼记》是给普通人遵守的,而贤智高明的人所作,圣人也不禁止。马其昶对归有光此论以为是“熙父之论贞女,一礼不备,比之为奔,不知古今情事悬绝,兹其蔽也。”^{[4] P134-135}

对汪中《女子许嫁而婿死从死及守志议》一文的辩驳,是比较困难的。此文是清代贞女论中最重要的文章之一,文长而周,环环相接,考证严谨,而且感情充沛。后来,反对室女守贞者多举此文以为证,凡赞成室女守贞者也多以此文为攻击目标。桐城派的驳文以姚永概为最佳,其文名即《驳汪中女子许嫁而婿死从死及守志议》^{[7] P242}。综其所驳之要,可分为三点:一是未亲迎而婿死,确属汪中所谓婚姻未成,借口礼之未成而改嫁可以,却不能指责从守及守志的烈女子为“非礼”,因为这同于志士杀身成仁的高行;二是汪中所称的《礼记》载未庙见而女亡,需归葬女家,以此证女方未庙见就不从属夫家,不可守贞,姚永概认为这是就女方死亡而说的,不是就夫死

而女守贞者而说,而且如此说来,女子必须改嫁,就错了;三是婿免丧之后,礼辞之后再嫁,也是嫁此婿,并非改嫁,“一再辞让而始成婚缘,孝子之心而为之节。故曰礼也”并非汪中所谓的请期之后皆可改嫁。

清道光时桐城派作家姚莹对汪中之论也曾力驳。对汪中妇人不二次斩衰、不可身殉未事之人,姚莹认为“以不字而许之,曰贞。则圣人固有取尔矣,曷尝责其违礼哉?女子未嫁,从父母之命,无命,则人贱之。若既受聘,则有父母之命矣。而谓其以身许人,不亦贞乎!”^{[8] P315}并未回答女子不为父母服斩衰而为许嫁已死之婿服的不合理,又认为“以不字而许之,曰贞”实在难以理解。他所说有受聘的父母之命,就可以以身许人,就算是贞,不可谓不仁,也一样令今之读者难以理解这个逻辑。似在回避汪中之论,又不能有证据以立己论。

事实上,清乾隆时另一位长于考据的学者毛奇龄对室女守贞女之事批评更为激烈,其论尤批评未嫁而殉死。他说如果为未嫁之夫殉死,那怎么不为君王、为父母殉死,如果这样,就算有三条命,天下也全都死完了:“无妇无殉死事,不惟室女不殉”,“夫伦类之尊莫如君亲,忠爱之切亦莫如君亲,向使君亲当殉,则人孰无君,孰无父母?一君二亲,将见薄海之内,民无子遗,缘有三身,亦抡不及夫妇矣。”^{[9] 卷124}《禁室女守志殉死文》言之有理且读之令人宛尔,然而桐城派诸家却置诸一旁,并未理会。清乾嘉考据学者中多有赞同室女守贞之人,如焦循、刘宝楠;其他学者也多属赞同之列,如章学诚等。

二、桐城派作家的贞女论演变

清前期桐城派诸家总体对室女守贞持温和坚持之态,承认《礼经》并不要求未嫁夫亡守贞,但认为圣人并不禁止,守贞属于高行。几位桐城派初创名家持议并不完全相同。

清初戴名世认为《礼记》斟酌人情,不责人以高难之行,但有人未嫁而守贞者,虽不合于《礼记》之文,但也“不失乎礼之意”^{[10] P220}。后来,他又认为,守节太苦,甚于从死,且如果无所依或者要遭受侵暴,可以求死。“昔震川归氏以妇人之从夫死者,为贤智之过也。余以为其或不幸而夫不以正命终,与己无所依而或不免于侵暴凌逼之患,则死可也,不然守志以没世者,其正也。”^{[10] P222}

刘大櫟是今所见桐城派中唯一对贞女略有异议

者 他主要反对的是未嫁夫亡而后从死 认为死要得其道。但并不认为夫妇之道与君臣之义相同。君臣以义合 所以可以合则留 不合则去 但夫妻以恩合 一与之齐 终身不改 就这是二者不同。他举夏末、商末诸贤人不同的忠君或去国取向来说明与夫妻之道不同 “事一君则不复可以去而他适 是以臣之事君 果如女之适人 夫所谓群臣者 岂竟同夫于夫妇哉? 何以处夫伊尹之就汤而就桀? 何以处夫孔子之去鲁而之卫、之齐?”^{[11] P203-204} 如果夫妇等同君臣, 古之贤臣都能改投他君, 也不从君而死 那么他们相当于是改嫁的女人吗? 此问虽有力, 且他也认为归有光之说正确 未嫁而守贞非先王之礼, 但对女子守贞仍是赞成的 认为今古不同 且人各有性情。他赞美贞女之行 “余观贞女之欲死 及不死而终身致孝养其亲 百世之下 闻其风犹将遽生其礼义之心 慷慨歔歔 欲泣而不能自禁 况于身亲见之哉!”^{[11] P207}

姚鼐非常委婉地为贞女辩护 认为各自有不同的志向而已 并以清代律例对悔婚是有刑罚的来说明不应反悔。同时, 他还以南北朝王褒曾因其婿葬父洛阳而把女儿别嫁的事为例, 认为此若以清律来看就是大错 然古今情况不同 不可一概而论。商末 伯夷、叔齐、季历、泰伯等选择了不同的归属 或从旧主 或归隐 或跟从新君, “士各行其志所安耳, 君子亦仁而已 何必同”^{[12] P146}。各求所以为的仁, 不必求同。另外 姚鼐《媒氏会男女说》认为 守节这种要求是对士大夫之家的要求 并不是针对庶人的, 此说其实与郑玄、孔颖达等并无差异 皆是刑不上大夫 礼不下庶人之意。姚鼐赞同旌表守礼者 而失节只要不淫的 也不必入刑。

清嘉庆至道光间姚门弟子是此时桐城派最核心的作家 他们持渐趋赞赏的态度。

姚鼐弟子姚椿对室女守贞的态度一本于姚鼐, 其《原贞》一文论证古礼并不尽然为后世所守 那么《曾子问》中所说也不必尽守 未嫁守节之行, “圣人以立教 然亦未尝严设厉禁使之必不得为 为其义有所止 而情有所不忍也”; 未嫁而守志, “朝不必此列于律 家不必以此著于书 士君子不必以此苛责人无已。其有能者则听 抑庶乎其无害也”^{[13] P15-16}。即守贞之行不必让众人去做, 但是圣人也没有禁止不许 反正也无害处 所以听其能行者行之 君子乐道人善 所以才记载贞烈传。此文中姚椿也是认为室女守贞是“过中”之行。

姚鼐弟子管同并不认为归有光《贞女论》所持议不对 未嫁夫亡 为之守志或从死 并不合《礼经》, 但认为女子嫁人如臣之事君 士之交友 士可以因忠义而捐躯 女子守贞自然也可以 “奇节异行 根于至性 岂区区文辞辨说所能解哉!”^{[14] P58} 并无学理的辨析 但以为发之于性也无不可 且语多褒赏之意。管同《朱义娥传》所论又继承姚鼐之论 认为圣人所制的礼是为普通人作的 但并不是禁奇人异行 “然圣人作礼 以中人为制。不及中人而悖乎礼者 法之所得加; 迈乎中人而至乎过礼者 法之所得禁。是故有庸行焉 有奇行焉。庸以率天下之中人 奇以听天下之异人!”^{[14] P138}

姚鼐弟子姚莹的态度更倾向于赞赏 认为如果守贞非礼会引导人不守其身 而女子未嫁而守贞如古人重诺守信 且“未嫁而夫死 此意外之变 非夫家有所悔弃 何忍负之? 守死不渝 以成吾信 遑计其他”^{[8] P314-315}。

姚鼐弟子刘开于清嘉道间编成《广列女传》, 所收人物迄至明末。其第十八卷所收《贞女》极少为未嫁守贞之类 多抗暴不从勇敢赴死之人。但卷前小引特意称赞室女守贞 “然当未归之时而为夫死 与守者皆过人之行 而世所称允能可贵者也。归熙甫虽谓非中 然岂不足风天下之闺彦耶?”^{[15] 卷18 P1} 是以当时之心以度古人之意 道德要求到桐城派此代人物中 已渐臻于极致 与人道之说渐远。事实上, 此书所采之传多出野史稗说及小说家言 且不尽依原文 多删易改窜 于史料之“信”实有不到 以致方宗诚称 “于著述之体似未尽善” 不过 既然其意在取善行以明女教 所以 “不必尽出于正经正史也”^{[6] P225-226}。

清咸同以后 主要宗程朱理学的桐城派作家似已在汉宋之争中胜出 对于贞女论原先的温和坚持逐渐变得严苛起来 近乎于所谓“极端道德主义”。清乾嘉中 毛奇龄、汪中之论盛行天下之时 桐城派的主要几家言论并不绝对坚持室女守贞 只是说“圣人不禁” 算不上是“非礼”。可是自曾国藩在国家和军政上占据重要权位 桐城派作家遍布各大重要幕府和官府后 对未嫁而守贞从死的立论变得理直气壮得多。贞女之论 方宗诚、马其昶、姚永概等相继有发。

对此问题的辩论 马其昶与姚永概如出一辙。前文已论马其昶对《礼记·曾子问》之辩 坚持《礼

记》所说是婿服丧、女子请期之后再嫁过去。对贞女之行 冯其昶赞赏有加 他曾为学生苏廷光已聘而守贞之女赞 “贞女之义烈, 尤足光哉! 尤足光哉!”^{[4] P151} 姚永概文气则更为激烈, 对汪中《女子许嫁而婿死从死及守志议》愤怒不已, 以为汪中“议尤博辨 而其害道也尤甚。不可不论”^{[7] P242-243}。姚永概认为 未嫁夫死而改嫁 或者被出改嫁 属人之常情 都是可以的, 但守志从死, “则非常之人乃有之” 应予以旌表。汪中文以袁枚之妹袁机的婚姻悲剧为例, 认为袁机应该听从父母之命改嫁, 而姚永概认为当初许配给对方也是父母之命 改适就是非礼之命。事实上并非如此。袁机一生极为悲苦。清雍正初 袁机的父亲与高八约婚 以袁机许高八妻将生之子。后果然生子 高八寄金锁为礼。清乾隆七年(1742年) 高八来信说 孩子病了 不可婚 前言就当是戏说。但袁机哭泣不肯从。后来高八去世 其兄高继祖来信说 高八之子并非生病了 而是行为有如禽兽 叔叔把他打得快死了 怕娶袁机是以怨报德 害了袁家 所以才故意辞婚。高继祖也劝袁机不要自苦。但袁机执意要嫁过去。嫁去以后 发现丈夫矮小 驼背 斜视 且性格暴戾轻佻阴险。见到袁机读书、做女红都发怒 袁机就不敢读书 不敢拿针。又索要袁机的嫁妆去嫖妓 不给就打骂烧灼 其婆婆来救 被打得牙齿都掉了。后来因为赌钱输了 要把袁机绑起来卖掉。袁机设法告诉父亲 其父大怒 告官 才将其带回家。袁机离婚回到娘家抑郁不乐 年四十而卒^{[16] 第4册 P1317}。这样悲惨的人生 与她不听父母改适之劝当然是有很大关系 固执地守先前约定而未成的婚约。而姚永概竟然认为父母甚至后来公婆的改适之劝是“失礼”之命 实在是不近人情之至。

有关贞孝节烈方面的道德要求 实已走入极端, 对人对己皆严苛至极。曾国藩议刳臂之事, 认为女子刳臂殉身之事难能且可怕, “末世称诵女史 好道其奇特者 或有刳臂殉身之事骇人听睹” 但是苦贞之行才是更难做到的 “苦节之妇 贞持数十年 冰蘖百端 兢兢细务 反不得与彼激烈者速一日之声誉。参观并论 久暂难易 较然可辨。”^{[17] P263} 而在桐城派晚期作家群中 对室女守贞的倡导却愈加严重。

三、桐城派作家对室女守贞的倡导和推动

桐城派作家对孜孜经文本义、穷年以考据并无

太多兴趣 更多的精力是花在实际地为贞孝节烈的鼓呼与倡导上。他们不仅大量地为贞节之女作传, 也编志修祠 并编印专书 这些起到了非常好的效果。

除了朝廷对贞节持续不断地旌表 桐城派作家中做官或游幕时对贞烈的旌表也有直接的促进。清同治二年(1863年) 方宗诚在湖北巡抚严树森幕 代其作《鄂吏约》极力弘扬表彰贞节之行 要求各地官员极力访求上报 不许索贿 “节义不可不重也。礼义廉耻国之四维 而忠孝节义即所以撑持天地之气运者也。孝子贞女节妇烈妇 在通州大邑之中名门右族 尚有为之请旌式间者。若夫山僻小邑以及穷乡贫士之家 田野编氓之户 其节孝贞烈操行更苦而湮没愈多。非地方官劝谕绅士极力访求 何能发潜阐幽以彰风教? 如有呈报者 不准书吏需索使费 随即申详以便汇题。然后可使义行昭著 闻者奋兴。”^{[6] P467}

桐城本地有烈女祠 立于明朝 祭祀唐至明节烈贞孝女子 93人。清代又立节孝祠 且不断增其中悬额和立石 分别旌表死殉事的叫旌烈 未婚守志的叫旌贞 少寡不二的叫旌节。二祠所旌之女子人数极多。清嘉庆二年(1797年) 二祠所祀有 1403人 又考未旌者 991人 称为待旌。清道光十三年(1833年) 又有总旌 将嘉庆以后贞节烈女补入 与前祀共计 2774人^{[8] P299-300} 所旌基本是清代女子。姚莹认为 前人为之难 今之为甚易 是讲学之功 也是朝廷教化之力 “岂非宋儒讲学之力哉! 自程子言饿死事小 失节事大 然后人人知有礼义廉耻 虽中人亦勉为之。然非圣天子崇儒重道以风天下 乌能若是?” 清道光时 方东树说女子贞节多于其他各种美行 “人之大伦五 以吾所闻见 惟妇死其夫及女子未婚而守贞者为多; 友之能信者差少焉; 弟子能悌者差少焉; 臣之能忠者差少焉; 子之能孝者绝无而仅有。”^{[18] P285} 贞节之行为观念的普及至清臻于极致。

刘开所编《广列女传》20卷 仿刘向《列女传》之法 取《列女传》中7篇 再增历代列女之传 分十类, 有皇后、王妃、公主、母仪、女范、节妇、烈妇、孝女、贞女、奇女, 并附录一卷, 旨在“助政教, 裨风化”^{[6] P225-226}。刘开的生活境况极贫, 此书却刊刻多次。通过历次刊刻更可看出推广贞节理念的脉络所在。刘开于清道光四年(1824年) 在亳州去世 当时此书编成未刻。刘开归柩桐城后 原配倪氏自经

殉亡 侧室蒋氏抚育当时才三个月大的儿子刘少涂长大成人。清道光二十六年(1846年),已成年的刘少涂在京师坐馆为生,节约所得刻成此书。当时,刘少涂曾以此书谒阮元,求得阮元作序。清咸丰三年(1853年),太平军至桐城,此书板毁于兵燹。清同治七年(1868年),刘少涂持此书拜见当时安徽布政使吴坤修,此书获吴坤修资助重刊。清光绪十年(1884年),此书又再刻,由安徽巡抚裕禄和江苏学政黄体芳倡议,总督沈秉成、国子监祭酒王先谦、巡抚陈彝与崧骏、谭钧培、卫荣光等名流高官共49人资助出版^[15]《倡助校刊诸公》。此版另获浙江巡抚刘秉璋作序,刘少涂游杭州武林时致书而得。贞女思想的推广在这里可以看到官府与士绅共同推动形成的强大力量和效果。瞿同祖说“士绅对于实现政府的某些目标来说,实际上是不可或缺的。士绅是与地方政府共同管理当地事务的地方精英。”^[19] P282 而桐城派作家实际常兼官员与士绅两种身份,对所持理论的倡导非常有效。真正编单行本的列女传并不多,刘开此书对教化之功不可小觑,这也是到了清光绪年间尚可得到数十位高级官吏捐资助刻的原因。

除作传状,设制度,桐城派士人还亲设采访局、建祠堂以彰贞节。吴汝纶之族就有节孝祠,他曾作《节孝祠祝文》称“孝孙某等谨昭告于历代贞节显祖妣之灵,士不及敦名节久矣,润门清淑以节操自励者尚时有之,是宗族之光曜也。”^[20] 第1册 P210 桐城方元衡好义,欽重节烈,考虑到官府军幕核实贞烈之事不能及时,且贫弱者没有机会报请,于是向官府请设采访局,力任筹集资财、督造工役之务,专门采访贞烈之事。采访局成效显著,据马其昶文称,“于是幽贞女妇奏闻得旌者逾二十万”^[4] P246。此数字实在是太庞大,恐怕会有夸张,但一定是在皖中有非常多贞节女子,而方元衡又建节孝总祠和总坊在会垣与城北,此种鼓励倡导行为使得受此影响的女子为数更多。

桐城派作家所作贞女传较多,连篇累牍。从成文经过来看,基本上是亲友来告其事,嘱其为传;或是听闻而得,感其事而作。从许多传记来看,不少稍有文化的贞女是读过班昭《女诫》、刘向《列女传》及各种教化之书的。戴名世所记江苏溧水朱烈女,就“好取传记中所载忠孝节义事观之”,且“服其论之笃”,“每读先圣贤格言,辄为人讲解之,赞叹称诵不能释诸口”^[10] P231。

女子能识字读书者并不多,好仁而学识浅。汪中认为正是这种蒙蔽使得愚蠢,“本不知礼而自谓守礼,以陨其生,良可哀也”^[3] P41。从所见贞女传状来看,确实如此,她们所读非常有限,实际上荒唐蒙昧的程度更是当时之人都常不认同。程晋芳载吴贞女事,未嫁而婿死,父亲也去世了,执意出嫁,婿之父并不同意。过若干年后同意过门守贞,但不同意其服衰经,后抑郁未成行而病死。此女之未婚婿父不仅不同意她上门守贞,也不同意若干年后再来服丧。事实上,因社会主流对贞女的高尚化,使得许多女子主动为寻求名声而守贞。清康熙年间,溧水朱烈女的祖母守节50年,因家贫而得不到旌表,烈女对其族侄说“吾望汝登科第无他,为祖母未旌耳。”^[10] P231 清道光二十六年(1846年),桐城胡氏贞女未嫁而在家守志,使人求姚莹作传,“乞一文识之,死瞑目矣”^[8] P316。后来,胡贞女入祀良隐祠。

除求名之因外,贞女的泛滥与物质和法律上的条例有关。《大清律例》并未作出对室女须守贞的规定,但对守节者却有保护规定。《户律·婚姻》规定:“其夫丧服满,妻妾果愿守志,而女之祖父母、父母,及夫家之祖父母、父母强嫁之者,杖八十。”^[21] P207 守节之女,即使无子也可继承丈夫的份额,并获得继嗣。此律文《条例》又规定,孀妇自愿改嫁的情况下,婆家、娘家接受财产也要判杖刑,如果逼迫改嫁,判罚更重,“孀妇自愿改嫁,翁姑人等主婚受财,而母家统众强抢者,杖八十。其孀妇自愿守志,而母家、夫家抢夺强嫁者,各按服制照律加三等治罪。”^[21] P207 这使得实际上改嫁可能会有很大的经济困境,娶孀妇之人也得不到财产,主张将孀妇嫁出的话,婆家也得不到财产。事实上,造成守节更容易生活下去的情况。

还有一些极特殊情况,女子可能更愿意独身。清末,俞樾载广东有慕清风俗,有许氏女特意与已死之男子缔结姻缘,过门后日日焚香静坐,过得十分滋润,后来其小姑羡慕,也退婚慕清,二女同居至白首^[22] P5。

美国教授卢苇菁对贞女现象泛滥的总结是“幼年订婚,漫长的聘婚礼仪,父系的家庭制度,社会对极端道德行为的崇尚,社会精英对女性贞节的广泛赞扬,政府通过旌表等举措对家庭和个人行为的干涉,印刷和书籍的日益普及,以及弘扬情、义、宗教信息的通俗戏剧的繁荣——这一系列社会和文化因素

都影响了明清时期的年轻女子 塑造了她们的才智。……国家和许多文人精英的支持 对‘叛逆’的女儿追求一种不寻常的婚姻起了关键作用。”^[23] P257 其中 文人精英的倡导和鼓励基本遍及所论的大多因素。

试想毛奇龄、汪中之论还在社会精英知识分子中流传 而民间已经广泛接受的是情节凄苦惨烈的充满道德感的贞节榜样。桐城派深入社会的影响力是乾嘉考据学家所难以匹敌的。直至民国 贞节之天然的高尚性质仍为社会通行理念 在民国报纸上常常可见贞女的报道。直至今日 虽然已无守贞倡导 但号召女性婚前守贞 将贞与个人道德直接联系的言论仍常常出现 100 年前的道德思想意识并没有完全消失。要言之 思想文化在民间社会一旦形成 推动其改变总是非常缓慢的 且与政权更迭的直接和剧烈完全不同步。

[参考文献]

- [1]郑玄 等.礼记正义[M].上海:上海古籍出版社,1997.
[2]孙希旦 等.礼记集解.[M].北京:中华书局,1989.
[3]汪中集[M].台北“中央研究院”中国文哲研究所筹备

处 2000.

- [4]马其昶集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[5]归有光.震川先生集[M].上海:上海古籍出版社,2007.
[6]方宗诚集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[7]姚永概.桐城派名家文集 11 姚永概集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[8]姚莹集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[9]毛奇龄.西河集[M].上海:上海古籍出版社,1995.
[10]戴名世集[M].北京:中华书局,1983.
[11]刘大槐集[M].上海:上海古籍出版社,1990.
[12]姚鼐.惜抱轩诗文集[M].上海:上海古籍出版社,1992.
[13]姚椿集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[14]管同集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[15]刘开.广列女传[M].清光绪十年(1884年)刻本.
[16]袁枚.小仓山房诗文集[M].上海:上海古籍出版社,1988.
[17]曾国藩全集[M].长沙:岳麓书社,2011.
[18]方东树集[M].合肥:安徽教育出版社,2014.
[19]瞿同祖.清代地方社会[M].北京:法律出版社,2003.
[20]吴汝纶全集[M].合肥:黄山书社,2014.
[21]田涛 等.大清律例[M].北京:法律出版社,1998.
[22]俞樾.右台仙馆笔记[M].济南:齐鲁书社,1986.
[23]卢苇菁.矢志不渝:明清时期的贞女现象[M].南京:江苏人民出版社,2010.

On the Controversy and Promotion of Tongcheng School on “Virgin Maintaining Virginity” in Qing Dynasty

ZHANG Xiu-Yu

(Institute of History, Anhui Academy of Social Sciences, Hefei 230051, China)

Abstract: Since Gui You-guang's On Virginity in the Ming Dynasty opposed keeping virginity without marriage, Mao Qi-ling and Wang Zhong in the Qing Dynasty continued to play and demonstrate the theory of Gui You-guang, believing that the Book of Rites did not support keeping virginity. Many writers of Tongcheng School were also involved in the controversy of virginity preservation in Qing Dynasty, which was the main force for scholars in Qing Dynasty to adhere to virginity preservation. From the early Qing Dynasty to the early Republic of China, Dai Ming-shi, Fang Bao, Liu Da-kui, Yao Nai, Guantong, Yao Chun, Yao Ying, Liu Kai, Fang Zong-cheng, Yao Yong-gai and others have discussed whether to keep virginity or not from death. Basically, all the writers of Tongcheng School are in favor of the virgin chambermaid's journey, but there are theoretical differences and different degrees in different periods. Although Tongcheng School writers did not contribute much to textual research, the more late they came, the more extreme their moral demands became. The chastity theory adhered to by Tongcheng School writers gradually spread through various channels and formed universal moral rules, which promoted the phenomenon of chastity to become more and more intense. The formation of this state does not end with the change of regime, but has a longer continuity.

Key Words: Tongcheng School; Virgin; Virgin Chastity; Book of Rites

[责任编辑、校对:把增强]