

寻求社会秩序的和谐

— 简析晚明通俗小说中的救世主张 —

钱 锦*

<目次>

I. 序言	IV. 晚明通俗小说中的救世主张
II. 晚明社会危机: 名教的沦丧	V. 结语
III. 晚明士人的救世方略	

I. 序言

晚明¹⁾, 中国历史上的一个特别时期, 现在一般把它称为社会转型时期, 因为在思想、政治、经济、价值观念上都发生了很大的变化。其中最根本的是个体的主体意识的觉醒, 这一变化动摇了原本层次分明的社会结构, 使社会秩序呈现一派混乱的局面。翻看晚明时期的通俗小说, 很多故事对当时社会作了写实性的描述, 归纳起来不外物欲横流、纵情声色。

今人评晚明通俗小说的特点时, 经常提到作品中理学说教意味。“在明立国之初出现的那些作品中, 理学说教的痕迹还较难一见。”²⁾而且将《三国演义》视作这一传统的开山之作, 认为其目的在于向读者灌输“忠孝节义”等封建伦理思想。自此之后, 通俗小说不管题材风格发生怎样的变化, “道德说教”成为各类小说不可或缺的部分。至于后来的拟话本、世情小说、公

* 영산대학교 중국학과 전임강사.

1) 对于晚明的界定, 有指称嘉靖至明末的, 也有将万历作为起始的。本论文中晚明指万历以后的明朝。

2) 陈大康, 《明代小说史》, 上海: 上海文艺出版社, 2000年, p.91。

案小说等，虽然真实地展现了当时社会生活的方方面面，但始终不离劝善惩恶的说教。至于形成晚明通俗小说的这种道德说教传统的原因，大多数研究者认为：明通俗小说的作者多为科举失意的文人，他们难以摆脱程朱理学的束缚，他们通常在作品中冷静地揭露社会黑暗的现实，同时又教训读者要遵循纲常伦理，“进步的精华与陈腐的说教往往混杂在一起”。这种观点过于片面，程朱理学纲常伦理在今天看来是陈腐的说教，但在古代社会也曾发挥积极的作用，尤其在稳定、整合社会秩序方面功不可没。

要根究晚明通俗小说形成道德说教传统的原因，必须与当时的社会相联系。文学作为一种社会意识形态，总是与社会政治，人们生活和道德伦理密切相关的，总是要包含社会内容、发挥社会功能的。这种文以载道的传统，同样传承于通俗小说中。通俗小说不仅讲述具体的故事更重要的是把一种历史意识(思想、观念)渗透到了叙述中，从而使得所叙述的故事不再是单纯的讲述而成为历史观念的表达。这种历史意识表现在晚明的通俗小说中，即叙事与道德说教两不分离。换言之，小说中的道德说教是晚明社会思想的反映，是晚明时代的需求。

在儒家思想浸染下，秩序和谐的“太平盛世”是古代中国人的理想，例如等级分层、纲常伦理都是为实现这一理想的治世手段。而晚明是个由兴盛走向危机的乱世，追求秩序的稳定和谐自然成为当时社会的大势。史书上只留下精英阶层经世救国的痕迹，笔者认为通俗小说中流行的道德说教则应视为一种世俗社会救世思想的表现，是市井阶层改变混乱现状及建立和谐社会秩序的愿望表达，只不过由于立场和思想境界的不同，在具体的方略上有所异同。

为了论证小说中的道德说教与晚明当时社会救世思潮之间的关系，本论文首先叙述晚明社会语境下士人阶层为拯救乱世提出并付诸实践的各种救世思想方略，然后以晚明通俗小说中的代表作品为例，分析评价小说的道德说教所内涵的具体的救世主张。

II. 晚明社会危机：名教³⁾的沦丧

明初统治者出于安定国家的需要，采用程朱理学思想，因为治乱必须有统一的思想指导。而且明初普遍贫乏的物资环境不可能满足人们的基本欲求，若不加控制势必造成争夺。因此强调天理，并将人欲抑制在较低限度，是必要的，也是可能的。当“天理”成为政治权利控制下的意识形态时，就会化为一种严厉的制度和训诫的规则。这种意识形态的强化，在明初曾经发挥过积极的作用。它约束臣民循规蹈矩，遵守社会伦理道德，推动明代从初期的无序混乱过度到日趋繁荣的“太平盛世”。随着农业、手工业生产水平的提高，促进了商品经济的发展和市井的繁华。明代中叶，达到了万民富庶的状态。物资的丰富必然引发人欲的膨胀，商品经济的高度发展，商人地位的上升，使金钱在社会生活中的作用越来越大，导致整个社会成员的价值取向发生转变。如果仍然用严苛的道德规范来抑制膨胀的人欲，就会适得其反。而理学思想对世俗世界的极端鄙夷和对理想世界的过度推崇，恰恰使得始终生活在世俗中的人们变得无所适从。于是，意识形态领域一直强调的理学似乎完成了它的使命，“迅速地沦落为一种依附于经典的知识，并在考试制度的挟迫下，被简约化为些无意味的文本或公式，只是作为记忆和背诵的内容存在”⁴⁾。空前的外物诱惑，加上社会道德的沦为虚空，遂造成晚明人欲横流的景观。

而传统上，士人担负着教化民众，建立和谐社会的使命。为了倡导社会群体自觉遵守道德，儒家利用人的“好名之心”，将德行与名誉等同起来。“名”将抽象的道德价值转化为荣耀、名声等世俗价值，也为社会提供

3) 儒教也称为“名教”。“名者，所以教中人也。何也？其在中人之性，情欲之念虽重，而好名之念尤重，故借名以教之，以为如此，则犯清议，如彼，则得美名。使之有所惧焉，有所慕焉而不得不为。……好名者，人性也，圣人知好名之心，足以夺人所甚欲，而能勉其所大不欲。而以名诱，此名教之所设也，参见袁中道，《名教鬼神》，《珂血斋集》卷二十。

4) 详见葛兆光，《中国思想史》第二卷，上海：复旦大学出版社，2000年，p.75。

了易于认知和实践的价值系统和行为模式，使世俗社会的道德实践成为可能。比如以义利的追求作为区分君子小人的标准，若要成为受人尊敬的君子，必须“喻于义”。又如以道德实践、道德修养为基准将社会群体划分为士、农、工、商四个等级，等级地位不同，享受的待遇也不同，使“名”落实到具体物质享受上。⁵⁾ 唐以后确立的科举制度，本意在于选拔天下贤士辅助皇帝治理国家造福百姓，实际上也进一步提高了士之“名”。这一制度不仅结束了贵族世袭的官僚体制，还刺激了社会各阶层对知识和人才敬慕。科举在客观上成为了一种荣耀，是一种社会身份的表达，可以指引社会对“名”望道德的积极向往，但也成为改变等级地位的途径。

名教以“名”为诱饵，赋予士官“名”的同时要求“以天下为己任”，担负起教化百姓、造福百姓的责任。时至晚明，过于强调社会理性，禁锢自然人欲的“理学”已经与发生巨变的现实社会脱节，但在当时尚未形成新的道德伦理观念来指导人们的思想行为。因此尽管与现实脱节的程朱理学只是高高在上的教条，成为一种形式化的虚泛的道德，依然在意识形态领域占据着一定的地位。特别是在士官阶层中，科举出身的官僚士人，他们私下里并不能彻底拒绝金钱物欲的诱惑，表面上却依然宣扬“仁义道德”崇尚“人伦物理”。“在道德的旌旗下，拘谨和雷同被视为高深的教养，虚伪和欺诈成为官僚生活中不可分离的组成部分。”⁶⁾ 这些被李贽讥讽地称为“伪道学”的官吏们在利益的诱惑下，放纵对物质享受的追求，贪污腐败抬头形成风气。当他们用手中的权力换取金钱的同时，不仅毁损了传统“仕”的名望，也违背了名教的精神。

善恶赏罚、公平正义已经不可能倚靠道德的约束来实现，官僚社会公然违法逐利影响了整个社会风气，导致下层社会降低了对士官阶层的尊敬，也丧失了对儒家道德的信赖。道德失范自上而下蔓延开来，使得整个

5) 士农工商的等级划分不仅是社会地位上的高低划分，历朝历代都在法律上对四民的物质享受都作了不可逾越的规定。参见瞿同祖有关阶级的叙述，瞿同祖，《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，2003年，pp.152-180。

6) 参见黄仁宇，《万历十五年》，北京：三联书店，2004年，p.268。

社会原有的伦理道德或约定俗成的礼制失去了原有的约束力,无法控制人欲的高涨。⁷⁾而为了追求无限的欲望满足,人与人之间必然陷入纷争,社会秩序就会呈现混乱。面对名教的沦丧,面对无序的社会,当时很多有志之士扼腕痛惜之余开始摸索经世救国的治乱之道。

III. 晚明士人的救世方略

抽象的、至善至美的道德准则超越了人性所能,只能成为悬挂在上作欣赏仰慕,而不易实践。在金钱物质享乐的诱惑下,人欲终于摆脱天理的束缚,名教在晚明沦丧。自上而下的道德失范,导致社会矛盾不断激化,社会秩序混乱不堪。面对危机重重的社会生活,一些以治国平天下为己任的士人们纷纷寻找解救的方案,以期重新恢复社会秩序的和谐。其中最主要的是心学的兴起及对理学的反动,张居正的改革朝政,东林党人尊经重道的主张等等。

当时一部分士人认为控制社会意识形态的理学日趋僵化刻板,与时代格格不入,是造成秩序混乱的主要根源。应运而起的心学对理学发起了猛烈的抨击,引发了个性解放思潮,鼓励人们去发现本心追求个性。泰州学派王艮提出“百姓日用为道”的思想对抗理学的“存天理,灭人欲”,而李贽干脆说“穿衣吃饭,即是人伦物理”。他认为“理”的社会实践应根据每个时代的需要而有所变化,礼应该以“俗”为基础,而学者们所界定的礼其实都是“非礼”,是导致伪善行为的教条。泰州学派倡导者们承认“私”和“欲”的合理性,希望通过唤醒百姓的主体意识从而达到“尊身立本”“致良知”的目的,但他们的学说只破坏了原有的意识形态,却没能创造一种可替代的思想体系,因为在国家集权专制体制与社会成员等级制度下,是不可能建立起新

7) 先秦至明清,中国古代大多数思想家们都认识到治乱的核心在于如何对待“私欲”,要实现一个秩序平衡的社会,必须要节欲、寡欲甚至去欲。基于此儒家提出道德教化作为解决问题的方法,并在治乱中获得一定的成效。

的基于“人性”的、平等的伦理道德秩序⁸⁾。这种张扬自我鼓励贵己的学说一定程度上促发了人们追求个性解放和心灵自由，但由于没有一个思想或机制可以约束过度的放纵的欲望，反而助长了追求食色名利等物质享受的社会风气。他们提倡“如好货，如好色，如勤学，如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋”⁹⁾。而人们只断章取义地鼓吹“好货好色”，忽视与之并列的“勤学进取”，片面夸大利欲和情欲后提倡纵情享受，完全背离创立心学的初衷，如同李贽宣扬的人人都可成为圣人一样，人人也都可能成为恶人。个性张扬的倡导却成就了纵欲主义和享受主义的偏执的人性，这种哲学重视人的自然属性却忽视了人的社会属性，没有节度地放纵欲望，会破坏原有的社会秩序。心学学说的宣扬不但没有起到救世的作用，反而使晚明社会进一步陷入道德沦丧、物欲横流、秩序混乱的局面。

极端普遍而深重的政治腐败与道德沦丧，越来越背离儒家所追求的理想和谐社会，使国家面临重重危机。为了整顿秩序，缓解社会矛盾，统治阶层认识到改革的必要。正德、嘉靖年间曾几番尝试改革但都不了了之，万历初年首辅张居正当政着手改革朝政，并取得了一定的成效。张居正的改革是从吏治推向经济的。在他看来，“治理之道莫急于安民生，安民之要，惟在于核吏治”，否则，吏风不正，一切政令都会流于形式。为了整顿吏治，他在政治上施行以法理政，就是以伸张法纪为中心整顿政府机构和统治秩序。他认为不法权贵是真正祸国殃民的大患，一再宣告严惩不贷。他从制度上进行改革，加强对官吏的管理和监察，提高行政效率。他还不拘一格用人才，提拔任用优秀的贤能之士。在经济上清丈土地，推行一条鞭法，解决赋税不均的社会问题。张居正提出因时顺势的变法思想，认为法规要以近民便俗为宗旨，“法无古今，惟其时之所宜，与民之所安耳”，反对官僚侈谈仁义道德，主张务实济世的作风。¹⁰⁾ 张居正改革十年颇见成效，但同

8) 参见刘青峰、金观涛，《兴盛与危机》，台北：谷风出版社，1988年，p.318。

9) 李贽，〈答邓明府〉，《焚书》。

10) 有关张居正改革的内容详见刘志琴，《晚明史论》，南昌：江西高校出版社，2004年，p.87。

时也触动了豪强贵族们的既得利益，因而反对派一直与他针锋相对，后张居正病故，反对派掌握政权，各种改革措施立即被推翻，晚明社会陷入更加混乱的局面。

此外，为了拯救晚明乱世，东林士人¹¹⁾也画下了重重的一笔。他们提出了“尊经重道”的主张，力图恢复传统道德来挽救世道。因为他们认为心学过于凸显了心灵的自觉力量，导致了道德约束的松懈。而失去了监督心灵的“天理”，就可能让心灵无止境的放任自由，因而造成整个社会的人欲横流。于是他们试图重新引进程朱理学来调和陆王心学，因为“六经者，天之法律也。顺之则生，逆之则死。天下治而无乱，乱而即治者，以六经在也”¹²⁾，他们认为通过对理学的重新解释能整顿混乱的社会秩序。¹³⁾东林士人曾创办同善会，大力宣扬儒家的善恶观念，劝人行善，表彰忠孝节义。¹⁴⁾但他们的主张依然脱离了社会经济基础。由于“东林党”人主要来自江南富庶地区的地主商人阶层，他们有坚实的经济背景，不需要努力追求物质上的满足，有条件着力于道德精神的修养。正如荀子所说的“养人之欲，给人以求，欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长”¹⁵⁾。他们在“欲必不穷乎物，物必不屈于欲”的条件下，转而寻求“道德理想”以求“名”欲。站在他们的立场可能实现“道德理想”与“个人欲望”之间的平衡，但对于疏于教化，道德意识较弱的市井细民来说，要求他们通过自律自省进行道德实践是不现实的，同样会流于虚浮。“道德的重新武装只有很少机会能对抗这些冲突的主要来源——金钱”。¹⁶⁾东林士人试图以尊经重道的方式来重振纲常名

11) 万历中叶争立太子的宫廷纠纷中，东林党人的势力得到扩展，并在反对矿监税使的斗争中获得社会舆论的支持。东林党人对万历中叶以后的时局有着充分的认识，他们将救世为己任，企图力挽狂澜。

12) 《高子遗书》卷一。

13) 关于当时思想界对心学弊端的认识和补救，详见葛兆光《中国思想史》(第二卷)，pp.431-437。

14) 他们在《同善会讲语》中宣扬：“家家良善，人人良善，这一县一团和气，便感召得天地一团和气，当雨便雨，当晴便晴，时和年丰，家给人足，岂不人人享太平之福。”前揭刘志琴，《晚明史论》，pp.22-25。

15) 《荀子·礼论》。

教，规范社会伦理秩序，但他们所搬用的却是理学的老一套，只有空洞的道理，毫无具体的实之有效的策略。因此即使在他们当政后亦无所作为，在残破的国政面前束手无策。

观晚明历史，可以看到当时士人心态的一个重要趋向，一种救世的情怀。心学一派倡导“致良知”以改变世风，是这种情怀；张居正改革朝政，整顿吏治也是这种情怀；东林士人的尊经重道，还是这种情怀。虽然这些士人的思想倾向、行为方式各不相同，但他们都具有儒家“以天下为己任”的传统，都怀有“平天下”的共同理想。由于造成乱世的根本原因在于天理与人欲之间的过度紧张，要使社会秩序恢复和谐必须让两者间的关系趋于融洽，这就要求建立起一个与时代相应的道德规范体系来替代僵化的天理教条，上文所提的三种方略也都以改良或重建儒家道德为目的。然而这种拯世情怀，又被保守的势力所阻碍，也受士人自身的弱点所局限，结果他们的救世方略都以失败告终。即便如此，这种来自精英阶层的这种救世情怀还是极大地影响了当时的社会生活，其中在通俗小说创作中我们可以很容易地体会到这种时代的情绪。

在下文中笔者将对晚明时期创作的通俗小说进行概括分析，看当时的救世情怀是如何渗透于小说之中，以及小说中提出了哪些与士人群体不同的救世主张。

IV. 晚明通俗小说中的救世主张

晚明以后特别是万历中期开始，出现了公案小说、世情小说和既言古事又着眼于现实的拟话本等小说新流派。在这些通俗小说中表现的救世情怀一般笼统地被称为道德说教或劝善教化。受当时社会精英阶层士人思想的影响，小说中也把重建道德体系作为社会秩序趋向安定和谐的唯一方

16) (加)卜正民(Timothy Brook), 《纵欲的困惑》, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005年, p.166。

法。但由于大部分通俗小说的作者和读者都生活在市井中，他们是站在下层百姓的立场并以市俗的角度来诠释社会生活的，因此提出的救世主张当然与精英阶层是有所不同。大体上，士人群体将“修身齐家治国平天下”为理想，他们总是站在国家的立场来探索治世的方略，因此他们更热衷自身的整顿，无论是泰州学派还是东林党人的主张，出发点都是希望士人官僚们修养道德，以身作则，以为这样世风必然得以纠正，国泰民安的治世才能实现。而处于被统治地位的市民百姓，他们的思想觉悟不高，平安充裕的生活就是人生的目标。对他们来说，儒家的道德理想过于遥远，要引导他们从善不趋恶需要用世俗的劝善教化方式。

如果从本论文的视角看待晚明通俗小说，就可发现它们有着大体相同的叙事模式：欲望横流的世态人心造成纷争或矛盾，然后通过某种方式进行解决或补救，重新恢复和谐的秩序。很多故事的内容是不道德的，然而这种反道德问题并没有给作者和读者造成困扰，因为在诲淫诲盗的故事内容背后存在着深层叙述结构的道德指向：无论多么坏的事，发展的最终结果都将是符合道德的。¹⁷⁾ 换言之，这些小说的编辑创作目的是要在故事中重建善恶道德观以求一个和谐的社会秩序。从此观点出发，我们就不难理解《水浒传》中极力赞颂梁山泊的英雄之“义”，但为什么又将对皇帝朝廷的“忠”列为首位，为什么“忠义不能两全”，而最终“舍义取忠”了。一切都是为了换取社会秩序的和谐：它承认个体(小集团)欲望，也承认个体欲望与天理之间的矛盾，但又强调对理的服从并用理进行匡正，甚至用个体的死换取秩序的和谐。

笔者通过对晚明时期出现并盛行的世情小说、公案小说和拟话本小说等概括分析，将小说中提出的世俗的救世思想方案大致归纳为三类：通过因果善恶报应来劝善教化，通过清官司法惩恶扬善来劝善教化，以及通过以情维理的教化方式来重建社会道德，以求社会秩序的和谐。在下文中，笔

17) “对现实与道德的冲突有所不满才转用幻想的方式来平衡。也就是说，这里表达的不是历史事件的因果逻辑，而是说话人的心理需要。”参见高小康，《中国古代叙事观念与意识形态》，北京：北京大学出版社，2005年，p.34。

者将例举晚明小说中具有代表性的作品¹⁸⁾对这三种救世思想进行具体地论述。

1. 因果报应说

中国自古就有传统的天报信仰¹⁹⁾，与佛教因果报应论²⁰⁾不同的是它认为天神赏善罚恶由造业者的子孙后代承受。汉代以降，随着佛教传入中国，东晋名僧慧远用佛教善恶因果报应论改造弥补了中国传统报应论的不足，创立了“三报论”，将人们现实生活的境遇归结为前业的业因，又把现实生活的思想行为与来生的命运结合起来。这样每个人的现世所遭受的福祸寿夭都有根据，即使不是今生作业所致，也定是前生或若干世前所造孽的果报。²¹⁾宋明以来，随着儒、道、佛三教的渐次合流，因果报应思想也成为中国民间宗教当中最具广泛影响的思想信仰之一。因果报应论解释了传统道德不能圆满解说的“恶人得福，善人受欺”现象，同时将儒家提倡的伦理道德作为评判善恶的标准，告诫人们必须遵守以免灾祸临身。而三报轮回说则将个人生命无限延长²²⁾，在人们的内心世界产生强烈的恐怖，也给

18) 由于篇幅所限，本论文主要选择世情小说、公案小说和拟话本小说的代表作品《金瓶梅》、“包公案”(《百家公案》、《龙图公案》)、“三言”和《情史》作为例证。

19) 传统的天报信仰早在先秦时期就已经形成，如《尚书·商书·伊训篇》云：“惟上帝无常，作善降之百祥，作不善降之百殃”，《周易》中有“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”的说法，另外董仲舒的天人感应观也是一种上天对人类善恶行为发生感应并施以报应的思想。参见包筠雅，《功过格—明清社会的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999年，pp.28-29。

20) 因果报应观念本是佛教教义的重要内容：因是原因，即事物产生的内部规律；缘指事物变化的外部条件；果报就是变化的结局。佛教因果报应论把造业者自身定为受报的主体，即自作自受。它强调个体要对自身的一切行为负责，人的一切境遇、命运都取决于自身的所做所为。自己所作业因，无论为善为恶，都由自己受报。

21) 参见黄洽，《《聊斋志异》与宗教文化》，济南：齐鲁书社，2005年，p.71。

22) 根据佛教轮回说，世界是一个流转循环的过程，人生在世只是其中的一个环节。现世是前世的结果，后世是前世的延续，一世转一世，没有穷尽。一个人

了人们缥缈的希望。

“善终有善报，恶终有恶报”，福祸得失全取决于自身的善恶取舍，这种因果报应观念将个体的行为与利害挂钩，与儒家伦理道德相比要实际的多。当时的社会商业经济发达，公平交易原则深入市井人心，而因果报应也可视为一种交易行为，因此很容易被民间所接受。此外，晚明社会儒家所倡导的为家为国为他人的伦理道德沦为空泛的教条，不再发挥约束人心的作用，而主体意识的张扬使人们越来越重视自身价值，因果报应说正好与这种“为己利己”的人生观相符合。由于因果报应论的中心内容强调道德在生命转化中的作用，善因结善果，恶因结恶果。遵循道德与否成为个体未来命运的决定因素，这种威慑力能够有效地约束人们将道德规范定位为人生行为的基本准则，只要从善，既利己又利他。因果报应论以其现实、通俗、圆融的特点，成为当时最具影响的民间信仰。它具有扬善抑恶的道德调节功能，在一定范围内为净化人心、调整社会伦理关系、提升社会道德水准起到了有效的作用。因此，在通俗小说中也对其所具有的道德调节功能大加利用，以因果报应作为故事线索或结局的作品数不胜数，成为小说创作的一大特点。

《金瓶梅》就是通过因果报应方式来警戒世人节制欲望、弃恶从善的典型。《金瓶梅》详细而真实地描绘了晚明时期的社会生活，尤其对当时市井中各类人物的纵欲心理和行为极尽能事地进行了刻画。但这部小说并不仅仅为描写世情而作，笔者认为其更重要的创作目的是为拯救混乱的现实社会：书中描写了一群人无节制、无理性地膨胀着自己的欲望，又在追求欲望满足的过程中毁灭的人生故事。主人公西门庆逐财谋权、纵情声色结果纵欲而亡。他身边的三个女人为了争宠勾心斗角。潘金莲为了满足自己

只要未得究竟解脱，则他必将在六道中轮回不息，即在地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间、天上的流转中，进入下轮的生命历程。至于人死后究竟入哪一道，要看他今世修行、积德如何。前世决定今世，今世决定来世，三世因果环环相连。参见王永会，〈简论道教与佛教生死观的差异〉，《中国道教》第5期，2000年。

的性欲，毒死了武大郎，来到西门府，在西门府中为了争宠害死李瓶儿母子；西门庆死后，她为了性欲满足，又投怀于其他男人，和女婿陈敬济通奸，勾引王婆的儿子，最终死于武松为兄复仇的刀下。李瓶儿为满足情欲，气死丈夫花子虚、抛弃情人蒋竹山，投身于西门庆怀中，实际因为纵欲而死于西门庆手中。庞春梅在西门庆死后嫁给了周守备做了夫人，却依然私通陈敬济，又与老仆周宣之子周义通奸，守备死后，她更是淫欲无度而死于骨蒸痲病。除了金瓶梅死于膨胀了的肉欲以外，还有陈敬济，也是色欲膨胀，先后与西门庆的多个小妾通奸，最后在与庞春梅淫欲时，被张胜杀死。《金瓶梅》中的主要人物，几乎个个充满着强烈欲望，财欲或色欲，他们在纵欲时不顾一切地追求欲望满足的快乐，人间社会的伦理秩序被他们践踏得淋漓尽致。他们种下恶的种子，也因此得到应有的报应——一个个不得好死，死后在阴间亦受惩罚。而热闹一时的西门府也在西门庆死后败亡了，只有西门庆的正房这个家中唯一好施行善的吴月娘得以幸免。依照西门庆的恶行，本应断子绝孙，但由于吴月娘的潜心修行，他的儿子才免于夭折。从《金瓶梅》的叙事模式可以得知，作者非常清楚地认识到过度膨胀的欲望是造成乱世的根源所在，他试图通过小说中各种人物的命运宣扬因果报应说：纵欲者死，害人者必受惩罚，只有施善之人才能避祸免灾，并以此警戒世人切勿放纵欲望。

此外，因果报应也充斥着其他各类小说。如拟话本的代表作冯梦龙编著的“三言”，可以说因果报应是“三言”的重要内容之一。²³⁾例如《蒋兴哥重会珍珠衫》中的陈大郎迷上了孤守空房的商人蒋兴哥之妇王三巧的美貌，就用金银买通薛婆子，诱奸了醉酒的王三巧，之后两人通奸。不料这奸情被蒋兴哥发觉，一气之下将王三巧休掉。一个原本美满恩爱的家庭被拆散，罪魁祸首陈大郎不但经商途中遇大盗，连本钱也被劫，而且因受惊吓病死

23) 这些果报故事有的独立成篇，有的穿插于其他故事之间；有的写现报，有的写生报或后报，内容比较广泛，几乎涉及社会生活的各个方面。参见王引萍，《论“三言”中的因果报应》，西北第二民族学院学报(哲学社会科学版)1989年 第1期，p.62。

他乡，甚至在他死后妻子也改嫁蒋兴哥。而重情义的蒋兴哥最终获得一妻一妾两女。文中蒋兴哥叹道：“如此说来，天理昭彰，好怕人也！”²⁴⁾作者也强调这才是<蒋兴哥重会珍珠衫>(喻世-1)的正话。²⁵⁾诸如此类的果报故事在一百二十篇小说中占了大部分，故事中的主人公凡是乐善好施的终能得好报，或家业振兴，如<桂员外穷途忏悔>(警世-25)中的施济；或得子孙，如<蒋兴哥重会珍珠衫>中，厚德而乐于成人之美的吴知县；或及第为官，如<三孝廉让产立高名>中的许家兄弟；还有的得到成仙，如<杜子春三入长安>(醒世-37)中的杜子春等等。反之，但凡被财、色所诱惑而害人者，总是遭到恶报，不是受到惩罚就是不得善终，甚至殃及家人子孙。

即使在描写清官判案的公案小说中，虽有清官明辨是非曲折并作出公正裁判，但经常可看到类似“祸福昭彰本在天，休将报应作徒然”的字句，大概是将冤情昭雪恶人受惩的判案结果也视作善恶果报的一种表现。小说中的包公彰显善恶，奖惩分明，是在“替天行道”，也因此主持公平的清官们总是被百姓称为“青天”。除此以外，由上天直接施行的因果报应也常现其中。比如在<判妒妇杀妾子之冤>(百家-6)²⁶⁾中出于嫉妒毒死妾与两子的陈氏，不仅受到了法律的惩罚，处死以后还要接受上天的惩罚，转世为母猪。其目的在于“传语世妇：孝奉公姑，和睦妯娌，勿专家事，抗拒夫子；勿存妒悍，欺制妾媵。否则，他日之报即我之报也。”另有<琴童代主人申冤>(百家-50)中未被捉拿归案的董家人，虽然逃脱了法律的制裁，但谋财成巨商的他日后在扬子江上被盗杀死，证实了“天理昭彰，分毫不爽”。可见，在公案小说中，天报往往表现为对法律裁决的一种补充。在市井百姓心中，天报法则凌驾于王法之上，天报乃是对人间善恶的最终裁决——任何罪恶可能逃脱人间的法网，却无法欺瞒和逃脱天道的裁判。因此通过报

24) 参照冯梦龙编著 I，魏同贤校点，《喻世明言》第一卷，南京：凤凰出版社，2005年，pp.19-20。本论文为了简明起见，将《喻世明言》标记为(喻世-1)，以此类推。

25) 另附诗曰：“天理昭昭不可欺，两妻交易孰便宜。分明欠债偿他利，百岁姻缘暂换时。”前揭冯梦龙编著，《喻世明言》第一卷，p.20。

26) 参考钱塘散人安遇时编集，《百家公案》，北京：中国文史出版社，2003年。

应故事，强调“天网恢恢，疏而不漏”，“举头三尺有神明”，相信天能够透彻洞察人间万象，善恶分明主持公道。这可以促使人们在敬畏之余，抑制过度的欲望，对自己的行为进行自律，避免与他人起纷争，天下也自然太平了。

因果报应说以行为主体的利害为着眼点，揭示了善恶等行为与自己受用苦乐之关系，这无论是对一般人还是恶人，都最具威慑力。而且因果报应规律平等地适用于每个人，没有人也没有特权能免于这一规律。此外，善恶业必得果报，人们都不难从自己的社会经验中去体会验证，具有很强的说服力。因果报应的特点使其能有效地促使人们考虑行为后果给自身带来的利害，以作出行为抉择，自觉弃恶行善。因此晚明通俗小说的编著者们抓住这一社会时代心理，将因果报应作为救世的良方，借用通俗现实的小说故事大肆宣扬，以达教化百姓重建秩序的目的。

慑于现世或来生将受的痛苦，或基于对将来或子孙福报的希盼，人们在因果报应的威力下，收敛内心的欲望，循规蹈矩努力从善。然而果报的效力必须建立在对这种民间宗教的信仰之上，对不信神明的人来说毫无威慑力。何况上天的因果报应毕竟离现实太遥远，冥冥之中进行的报应是看着也不能确切地证明。尤其是当整个社会浸淫在对私欲的追逐之中，社会公众道德的削弱使人们抵制不住眼前的诱惑而导致瞬间的罪恶冲动。现实生活中人们对来自上天的善恶报应没有切身的体验，甚至还经常出现相反的情形，使很多人对果报的存在产生怀疑，这在通俗小说中也多有反映。如《闹阴司司马貌断狱》(喻世-31)中司马貌聪明博学又孝廉并举，只因家贫而不得志，心中怏怏不平，作《怨词》怒斥上天(阎罗王)命运安排不公。其怨气被玉帝察觉，将他勾到地府问其究竟，他反而指责阎罗王判断不公，颠倒善恶报应，让作善者受苦，作恶者反倒享福。虽然阎罗王解释道：“天道報應，或遲或早，若明若暗；或食報於前生，或留報於後代。”²⁷⁾不过就连玉帝也知道：若論陰司，果有不平之事，幾百年滯獄，未經判斷

27) 详见冯梦龙编著，《喻世明言》第三十一卷，p.279。

的，往往地獄中怨氣上衝天庭。“因此就让司马貌”權替閻羅王半日之位，凡陰司有冤枉事情，著他剖斷。²⁸⁾姑且不论司马貌所断冤狱之内容，从这则虚构的故事中我们可以体察到当时一部分人对因果报应的不信之情。

因果报应是在冥冥中进行的，“不是不报，时候未到”或者可能“来生再世报应”。对生活在私欲膨胀、注重现世享受、追求个人满足中的晚明市民来说，实在等不及如此漫漫无期的报应。“人見目前，天見久遠。人每不能測天，致汝紛紜議論，皆由淺見薄識之故也。”²⁹⁾当时人们急功近利的心理产生对善恶果报信仰的动摇。此外，他们的所见所闻包括商品经济冲击下造成的社会秩序混乱、道德沦丧，都使他们的人生观、价值标准都发生了改变。他们主张人生应当及时行乐，甚至将金钱的效力发挥到极致，作恶后再化钱修善，以为这样能瞒过上天。例如《金瓶梅》中西门庆在捐助修缮水福祠后对吴月娘说过这样的一段话：“咱只消盡这家私广为善事，就使强奸了嫦娥，和奸了织女，拐了许飞琼，盗了西王母的女儿，也不減我泼天富贵。”³⁰⁾这话非常准确地描绘了当时的一些人在金钱力量支撑下的自信，以及对天报的蔑视与不信。金钱成为一切的主宰，因为连行善也需要金钱。

本来，细民百姓对因果报应的畏惧和信赖主要是因为他们相信老天惩恶扬善公平无私，但如果现实生活不能让他们感受到善恶报应的公正，就会失去对天报的笃信。一旦对因果报应产生怀疑，报应的威慑力就会消失，就破坏了人们进行自我制约的最后一道防线。社会舆论道德失控下，又失去了因果报应的道德导向，人们就会进一步丧失原有的善恶价值观，从而转向以自我为中心的价值取向。笔者以为这大概也是加深晚明社会混乱不堪、荒诞淫乱的另一个精神上的原因。

28) 前揭冯梦龙，《喻世明言》第三十一卷，p.278。

29) 前揭冯梦龙，《喻世明言》第三十一卷，p.279。

30) 参见笑笑生著、《新刻绣像批评金瓶梅》第五十七回，济南：齐鲁书社，1989年。

2. 法治说

上文所提到的〈闹阴司司马貌断狱〉(喻世-31)故事里,除了表现世人对因果报应的不信以外,还展示了他们设想的另一个解救方案——既能及时见效地体现善恶报应,又具有因果报应说的公平性,即期望清官治法明察秋毫,抑恶扬善来矫世变俗。寄希望于法治的思想并非空穴来风,上文提到万历初年的张居正改革,首先以法治为理政的中心,整顿官府和吏治,示大信于天下,使改革得到有力的保障。³¹⁾这种对法治的推崇势必也影响到当时的社会,再加上在商品经济比较发达的晚明社会,从事商业活动的市民阶层不断壮大,他们在个性解放思潮的影响下,积极追求自身的利益,其中也包括维护自身权益不受侵害,对社会公正提出了强烈的企盼。在这种时代语境下,晚明时期狱讼成风,被当时人认为“大抵皆因风俗日薄,人心不古,惟己是私,见利则竞……小有芥蒂,不相能事,则执为终身之憾,而媒孽讦告不止。……此讼之所以日繁而莫可止也”³²⁾。市井民间推崇法治的思想同样反映于通俗小说中,公案小说开始流行于世,不仅大量公案小说专集出版畅销,而且公案故事也成为很多其他流派小说重要的故事情节。

自万历二十二年第一部描述清官公平判案的公案小说专集《百家公案》问世以后,引发了晚明公案小说大规模地流行。虽然这些公案小说叙述的案件内容不同但有着共同的叙事模式:先将案情和罪犯交待清楚,然后通过判官智慧判案让冤屈伸张。公案小说重点描绘的不是扑朔迷离的破案过程,而是冤抑的被感知与通过清官司法得以释放的过程,追求公平正义、彰显善恶才是公案小说的创作宗旨。例如公案小说专集的代表作品《百家公案》和《龙图公案》³³⁾,一百五十个故事³⁴⁾中,除去当事人自发

31) 具体参见刘志琴,《晚明史论》,p.87。

32) 参见《海瑞集》上册,北京:中华书局,1981年。

33) 参考[清]不题撰人,《包公案》(《龙图公案》),北京:华夏出版社,2002年。

34) 两书各有一百则公案故事,但其中大约有五十篇是重复的。

诉讼公堂和一些第三者(乡邻或亲戚)向官府告发的案子以外,还有许多通过天道显像(包括冤鬼现身)将冤情信息传达给包公的案子。而且这些案子也不再局限于杀人案,有财物被盗、被骗、被劫的,有家庭财产纠纷,有妻子被拐被奸,甚至还有民告官(百姓对霸权进行控诉)的案子。这些都是希望通过法律的裁判来彰显善恶,遏制人们膨胀的私欲,督促人们从善,以恢复社会秩序。

此外,需要指出的是清官乃公案小说的核心。由于中国古代法治思想是“德主刑辅”、“礼法并举”,法不过是强制人们遵守礼的工具,司法的作用在于教化加儆戒,实现人与人之间的“不争”,从而保障社会的和谐。法与道德的内容是相同的,通过法的刑罚暴力让违反道德之徒改过从善,诉讼的最终目的是为了社会最终达到“无讼”的和谐状态。这样的法律观强调执法者的道德修养,具体判案时推崇情理兼顾。因为他们认为“有治人,无治法”³⁵⁾,法律是人制定的,并要由人去执行。如果没有品德高尚、有能力的执法者,再完备的法律也会被扭曲和滥行,法权反而会成为危害社会的工具。基于这种观点,中国古代社会将法治的重点放在执法者的道德品质上,而不注重法制建设和执法技术的提高。因此公案小说中塑造了一个又一个道德高尚的清官,包公、海瑞和各氏县令、大尹、太守、御史等。他们不畏权贵,坚持“王子犯法与庶民同罪”的平等原则,勘察案件时技术的不足往往在鬼神相助下得以解决,在依法判案的同时,还体察民情并酌情调整判决。小说作品对这些清官大加歌颂和褒扬,不仅因为清官们能让冤案水落石出,更为重要的是经由清官们的赏罚断决和伦理教化,混乱的社会秩序和败坏的风气得以改变。换言之,人们寄希望于小说中清官所推行的理想法治,来重新建立秩序井然的社会。

公案小说中内涵的法治救世理想通过清官判案得以实现。有的以法之威慑力达到治世,这在故事<扮戏>(龙图-96)中多有体现。故事一开头先介绍了当地的风气背景:

35) 《荀子·君道》。

乡土饶瘠，风俗浮靡，男女性情从来滥恶。女多私交不以为耻，男女苟合不以为污。居其地者，惟欲丰衣足食，穿戴齐整华靡，不论行检卑贱，秽恶弗堪。……闻有贤邑宰观风考俗，欲革去其淫污以成清白，奈习俗之染既深，难以朝夕挽回。(龙图-96)

文中描述的是一个只追求物质欲望满足，道德败坏伦理丧尽的社会，犹如晚明社会现实。纵有贤德官员决心整顿风化，教化百姓以消除恶俗，却难以在短期内改变。后来包公接管此地，受理刘仙英私奔一案，在察明案情之后，对一千人犯分别作出严厉处罚。当然包公判决定罪量刑之余，还一一阐明了犯人行为有违伦理道德，因此加以严刑，目的在于“以警淫滥”。通过此案的审决，结果“扫除遍邑之淫风，挽回万姓之淳化”(龙图-96)。道德教化所不能达到的和谐秩序，在法的威力下得以实现。

此外，也有在清官的人情判案下世风得以纠正的，如<卞京判就胭脂记>(百家-62)、<潘用中奇遇成姻>(百家-54)这类私情公案，包公的判决总是在批判“男女不由父母之命，私自约合，败害纲常甚矣”之后，还判这些放纵情欲私通苟合的年轻男女正式完婚。更有甚者是“三言”<乔太守乱点鸳鸯谱>(醒世-8)的判决：

“弟代姐嫁，姑伴嫂眠，爱子爱女，情在理中。一雌一雄，变出意外。慧娘既已失身玉郎，许为夫妇，孙玉郎夺人之妇，人亦夺其妇，故将徐家之女改配裴家，人虽兑换，十六两原是一斤，官府为月老，各赴良期。”

一件通奸案在乔太守判决下不了了之，而原来的两对婚姻就由乔太守做主重新搭配。乔太守的判决看似荒唐，但在当时的社会环境下，这是所能作出的最好的、最合情合理的判决。因为玉郎、慧娘未婚相奸，触犯刑律，本应判处徒刑，并各自完成自己原来的婚约。但若作出如此判决的话，会给他们及各自的家庭带来极大的痛苦；而且如果强行令他们各自完成原有婚约，将使慧娘再一次失去贞操，这又违背儒家“从一而终”礼教，而裴家公子也不会愿意娶失贞的慧娘。依法裁判反而更不能让各方接受和满

意, 其中的瓜葛会愈发纠缠不清。以情理判案的故事还有<拯判明合同文字>(百家-27), 如果此案中的包公严格依法办事, 将添祥夫妇收监问罪或者杖责³⁶⁾, 那么虽然对伯父的行为作了惩罚, 却更加伤害了叔侄之间的感情, 有违原告安住寻亲的本意。包公听取安住的恳请, 将添祥夫妇发放回家, 使一家人团圆和睦。<虫蛀叶>(龙图-47)中, 为了让丢银和拾银的两人“自后相见, 不许两相芥蒂”, 令高尚静将五钱银子与叶孔以作酬劳之资。诸如此类由清官努力促成的圆满结局, 很多人将其简单地归根为中国人传统的“大团圆”喜剧情结。笔者则认为安排清官人情判案促成这样的结局, 是为了使那些在诱惑下违背“天理道德”出轨的欲望, 回归合“理”或“礼”的光圈之内, 重新达成和谐的秩序。

综上所述, 晚明盛行一时的公案小说中内涵着通过清官司法来治理乱世的救世主张:清官智慧判案, 平等执法, 王法充分发挥效力, 所有冤屈得以伸张, 人间正义得以匡扶。这样的法治能及时惩恶扬善, 又兼具惩戒和教化效能, 还能满足时人维护自身利益追求“公平正义”的心理需要。人人慑于法律之严正, 必然遵守法规自我约束, 天下争乱不起则太平矣。但是以儒家“礼”教为基础的中国传统政治模式存在致命弱点, 即将治国大计寄托在官吏的道德修养之上。官吏的廉正不能靠外在的规范来保证, 相反, 个人内在的品行、修养可以决定政体的存亡, “其人存, 则其政举, 其人亡, 则其政息”³⁷⁾。这并不是因为外部的规范不足以约束个人, 而是因为那种可以有效约束个人的外部的规范从来没有建立起来。公案小说中提出的法治救国方案也脱离不了这种思想, 理想法治的施行维系在清官身上, 而不考虑体制的改革、法律的完善。小说塑造道德完美的清官们, 对清官寄予太过实际, 超越人性的道德期望。这样的清官在现实中却是少之又少, 即使有也被视为“怪胎”³⁸⁾遭受排挤, 何从推行理想法治, 清官司法治世终

36) “凡同姓亲属相殴, 尊长减凡门斗一等。至死者, 并以凡人论。”怀效锋点校, 《大明律》, 北京: 法律出版社, 1998年, p.166。

37) 《礼记·中庸》。

38) 海瑞是典型的清官, 在当时被称为奇特、怪癖而执拗。他的一生体现了有教养

究只能归于一个久远美丽的梦而已。

3. 情教说

在晚明通俗小说中提出了用因果报应和法律制裁两种外在的强制力来抑制世人膨胀的欲望，约束人们安分守己不起纷争，除此以外，当时的小说还流行一种“以情维理”的教化主张，希望通过唤起人们心中的真情，以真情相待，人与人之间关系就会变得友爱互助，社会自然就和谐安定了。

小说家冯梦龙是这一主张的倡导者。晚明当时的很多文人深受泰州学派思想的影响，曾出现一股尊“情”思潮，如李贽的“童心说”，袁宏道的“性灵说”，汤显祖的“情至”说等等。他们对人的自然本性、情感欲望的极度肯定，反对道学家“存天理，灭人欲”的主张。他们认为“情有者，理必无；理有者，情必无”，将情与理极端对立，力图彰显与生俱来的人之“情”来反对伪道学的“理”，以唤起人性的苏醒。然而他们一味强调尊身尚情以及私的合理性，使私情私欲无限膨胀，也给社会秩序的正常运行产生了一定的冲击。面对混乱不堪的社会秩序，许多主情论者也开始反思，理学的道德教化虽然压抑了世人的自然本性，但也为社会安全提供了必要的心理控制，因而不能完全背弃之。那么如何才能既张扬人性又不违背社会必需的道德呢？为解决这个论题，冯梦龙对尊情论进行了修正，提出“以情维理”的主张。他同样强调“情”的重要性：

“天地若无情，不生一切物，一切物无情，不能环相生。生生而不灭，由情不灭故。四大皆幻设，惟情不虚假。有情疏者亲，无情亲者疏。无情与有情，相去不可量。”

的读书人服务于公众而牺牲自我的精神， he 可以和舞台上的英雄人物一样，在情绪上激动大多数的观众，但他的所做所为无法被接受为全体文官们办事的准则。详见黄仁宇，《万历十五年》，p.157。

但他还把“情”作为教化世人、醇化世风的工具，即以情维系伦理。他呼吁：

“我欲立情教，教诲诸众生。子有情于父，臣有情与君。推之种种相，俱作如是观。万物如散钱，一情为线索。散钱就索穿，天涯成眷属。”

冯梦龙希望用“情”来缓解“人欲”和“天理”之间的紧张，其“情教”的最终目的是为了人们遵循维持社会安定并与时代相适合的道德，做到“发乎情，止乎礼”。不同于“名教”以外在“名”的诱惑和社会舆论的力量来约束人们遵从礼法，“情教”以顺从人的自然本性出发，以个体内在的“情”作维系，将情与理和谐地统一起来，实现与“名教”相同的社会价值。

冯梦龙的情教说建立在情理合一的哲学观上。早在程颢就提出过“情顺万事而无情”³⁹⁾之说，即私情若化公就能达到情理合一的“无情”境界。反之，只有“廓然而大公”才能做到“物来而顺应”。他还指出，情应当去私，因为“人之情各有所弊，故不能适道，大率患在于自私而用智”⁴⁰⁾。程颢的情理合一只有圣人才能做到，不适于平常人。心学泰州学派正面肯定人欲，认为人欲即天理，而把理学的天理摒弃，他们忽视了人亦有自私的一面，一旦放纵自由便成为“恶”。冯梦龙的情教说则用情来协调欲和理，一方面将人还原成日常生活的人，将情欲视为人性的本质；另一方面他也不放弃道德人性，而要在日常生活中，在人的情欲中建立真正的道德主体。这样通过情欲将高高悬起的天理、良知拉回到现实中来。⁴¹⁾

为了具体地通俗地传播“情教”思想，冯梦龙主要通过有关男女之情的各类故事，“使人知情之可久，于是乎无情化有，私情化公，庶乡国天下，蔼然以情相与”⁴²⁾。首先，情教所指之情乃具有共性的情。例如在情私类故

39) 参见〈答张子厚横渠先生书〉，《二程集》，北京：中华书局，1981年，p.240。

40) 前揭《二程集》，p.240。

41) 参见蒙元培，《情感与理性》，北京：中国社会科学出版社，2002年，pp.232-236。

42) 参见冯梦龙，《情史》序，长沙：岳麓书社，1986年，p.1。

事中对大部分两厢情愿的男女都给予肯定，但对通奸者依然斥之。⁴³⁾ 虽然“人性寂而情萌”，但“情者，怒生不可遏之物，如何其可私也？”⁴⁴⁾。作者因此告诫众生：“我辈人亦自有我辈事，慎勿以须臾之欢，而误人于没世也。”由此可见，情教所要倡导的情非私情私欲，而是纯然真情，没有私心的参杂。其次，冯梦龙“以情维理”的主张也尽现于小说中。对于节烈一事，他认为“从道理上做者必勉强，从至情上出者必真切”⁴⁵⁾，无情是不可能成为义夫节妇。他以这种“情为理之维”的观点来转化世儒所持的“理为情之范”的理论。他对“以理灭情”的则进行批判，如他反对为名节而守贞，劝年轻的寡妇嫁人，“趁情热时，结此一段善局，不亦善乎”⁴⁶⁾。但在情贞类故事中他又极赞义夫节妇，因为他们都是真心爱对方，在对方死后为其守节也是出自真情的自然之义，有了真情伦常道理皆现其中。再次，冯梦龙认为小说中描述的男女之情同样能“流注于君臣、父子、兄弟、朋友之间而汪然有余乎”⁴⁷⁾。因为只有男女相爱结为夫妇，才有家庭，才有夫妻、父子、兄弟和孝悌之情；才有国家，才有君臣、朋友和忠义之情。男女真情相爱，自然不会再被他人所诱引，世上就不会淫乱，婚姻就变成一种形式而非约束。从男女之情类推到社会，人与人之间关系因有情的维系而整合、协调，各种社会伦理道德都是真情的具体体现。冯梦龙“以情维理”的情教观在他所编辑创作的通俗小说中得以宣扬，无论《情史》还是“三言”始终贯穿着“情教”的精神。在“三言”中，除了许多借“男女之真情，发名教之伪药”的男女爱情故事外，还有一些歌颂友情的故事，如《俞伯牙摔琴谢知音》(警世-1)、《施润泽滩阙遇友》(醒世-18)等，出自内心的真情感动才使主人公结下真诚的友谊。

总之，冯梦龙以为要实现和谐社会秩序，只要人人有情即可。至于如

43) 如《狄氏》中的狄氏虽爱奸夫，不能与之长久，以病死告终。详见冯梦龙，《情史》卷三，p.109。

44) 前揭冯梦龙，《情史》卷三情私类总评语，p.110。

45) 前揭冯梦龙，《情史》卷一情贞类的总评语，p.37。

46) 前揭冯梦龙，《情史》卷一情贞类《惠士玄妻》，p.15。

47) 前揭冯梦龙，《情史》序，p.1。

何引导人们趋向有情呢?冯梦龙也对此进行了思考,方法有二:

一是感化。由于这种情“主动而无形,忽焉感人而不自知”⁴⁸⁾,不仅能生化万物、感化万物,而且醇化万物、灵化万物。⁴⁹⁾他在《警世通言叙》中曾举例说明感化的效应:

里中儿代庖而创其指,不呼痛。或怪之。曰:“吾顷从玄妙观听说《三国志》来,关云长刮骨疗毒,且谈笑自若,我何痛为!”夫能使里中儿顿有刮骨疗毒之勇,推此,说孝而孝,说忠而忠,说节义而节义,触性性通,导情情出。⁵⁰⁾

冯梦龙通过笔下一个个生动的故事和各种人物形象,动之以情,晓之以理,使读者在“可喜可愕,可悲可涕,可歌可舞”的故事中被感化,从而使他们“再欲捉刀,再欲下拜,再欲决脰,再欲捐金;怯者勇,淫者贞,薄者敦,顽钝者汗下”。(《喻世明言》序)而通俗小说因其世俗性和现实性,使人们易于也乐于接受其中蕴涵的道德观念,其通情而达理的教化效果“雖日誦《孝經》、《論語》,其感人未必如是之捷且深也”。(《喻世明言》序)

二是报应。“情而无报,天下谁劝于情哉!有情者,阳之属,故其报多在明。无情者,阴之属,故其报多在冥。”⁵¹⁾在他的小说里,强调只要有情一般能有较为圆满的结局,无情则落到不好的下场。这种方式似乎和因果报应相混杂,在此不足为论。

不过,冯梦龙对情教的推广也抱怀疑的态度:“人生烦恼思虑种种,因有情而起,小则捐命,大而倾国”;⁵²⁾或百求而不获,或无心而自至,缘定于天,情亦阴受其转而不知矣。虽至无情,不能强缘之断;虽至多情,不能强

48) 前揭冯梦龙,《情史》卷十一情化类的总评语, p.354。

49) 参见聂付生,《冯梦龙情教思想的逻辑分析》,兰州:《兰州学刊》,2005年第3期, p.270。

50) 前揭冯梦龙,《警世通言》序。

51) 前揭冯梦龙,《情史》卷十六情报类的总评语, p.546。

52) 前揭冯梦龙,《情史》卷七情痴类的总评语, p.218。

缘之合。⁵³⁾也就是说，有情也可能造成事端或混乱，即使有情还得有缘，一切还在天命所定。可见，冯梦龙的“情教”主张只是一种美好的愿望而已。由于有情或无情，主要依赖于心灵的自省和自律，至于如何让无情变有情他并没有提出确实有效的技术措施，那么同样会流于空泛。此外，冯梦龙也没有突破封建正统的贤人政治思想的影响。他只看到被美化的封建伦理纲常与现实社会中种种齷齪不肖之事间的不同，而没有懂得其间的因果关系。⁵⁴⁾不过在传统道德理论崩溃，又没有产生新的理论来支持的时候，冯梦龙的“情教”看似是一个平庸的调和，但不失为有益的探索。

V. 结 语

上文对晚明通俗小说中的三种救世主张作了具体的分析，可以发现与精英阶层提出并施行的救世方略有着一定的异同。两者都认为秩序混乱的原因在于道德失范造成的人欲放纵，因此都以重建社会道德为目标。不过，为市井细民写心的通俗小说更贴近世俗，提出的方法也就更切实际一些。它抓住世俗社会“趋利避害”和追求公平的心理，用因果报应和清官法治来惩恶扬善实现社会公平正义。在报应和法律裁判的威慑下，人们自觉抑制过度的欲望，世俗的善恶道德观得以树立。而以情维理的主张既吸收了心学派承认情感欲望乃人之本性的思想，又认识到伦理道德的重要性，将情理合一是一个两者兼顾的折衷方案。

晚明士人的救世方略经实践检验都以失败告终，而世俗社会提出的救世主张在小说中总能有良好的结局，因为那只是美丽的梦境而非真实。笔者以为若将它们置于现实，同样不会有成功的结果。因为不管是社会精英还是世俗群体都把造成社会秩序混乱的原因归结为道德问题，只在道德理论的改良、强调或道德的遵守上下工夫。他们没有认识到晚明时代给人欲

53) 前揭冯梦龙，《情史》卷二情缘类的总评语，p.77。

54) 参见陆树仑，《冯梦龙散论》，上海：上海古籍出版社，1993年，p.49、p.55。

的张扬提供良好的环境,仅凭道德已经无法再控制放纵的人心,还需要建立一套行之有效的机制配合,才可能重新恢复社会秩序的和谐。虽然张居正提出以法理政,公案小说也提出以法治整顿社会的主张,但他们强调的依然是司法者的道德而非制度的完善,因此也都不可能获得成功。

<参考文献>

- 陈大康,《明代小说史》,上海:上海文艺出版社,2000年。
- 葛兆光,《中国思想史》第二卷,上海:复旦大学出版社,2000年。
- 瞿同祖,《中国法律与中国社会》,北京:中华书局,2003年。
- 黄仁宇,《万历十五年》,北京:三联书店,2004年。
- 刘青峰、金观涛,《兴盛与危机》,台北:谷风出版社,1988年。
- 刘志琴,《晚明史论》,南昌:江西高校出版社,2004年。
- 卜正民(Timothy Brook),《纵欲的困惑》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年。
- 高小康,《中国古代叙事观念与意识形态》,北京:北京大学出版社,2005年。
- 蒙元培,《情感与理性》,北京:中国社会科学出版社,2002年。
- 陆树仑,《冯梦龙散论》,上海:上海古籍出版社,1993年。
- 冯梦龙编著,魏同贤校点,《醒世恒言》《警世通言》《喻世明言》,南京:凤凰出版社,2005年。
- 冯梦龙,《情史》,长沙:岳麓书社,1986年。
- 钱塘散人安遇时,《百家公案》,北京:中国文史出版社,2003年。
- [清]不题撰人,《包公案》(《龙图公案》),北京:华夏出版社,2002年。
- 怀效锋点校,《大明律》,北京:法律出版社,1998年。
- 笑笑生著,《新刻绣像批评金瓶梅》,济南:齐鲁书社,1989年。
- 《海瑞集》,北京:中华书局,1981年。

包筠雅, 《功过格--明清社会的道德秩序》, 杭州: 浙江人民出版社, 1999年。

黄洽, 《《聊斋志异》与宗教文化》, 济南: 齐鲁书社, 2005年。

王永会, <简论道教与佛教生死观的差异>, 《中国道教》第5期, 2000年。

王引萍, <论“三言”中的因果报应>, 《西北第二民族学院学报》(哲学社会科学版)第1期, 1989年。

聂付生, <冯梦龙情教思想的逻辑分析>, 《兰州学刊》第3期, 2005年。

<국문제요>

晩明 시기 상업의 발전에 따라, 四民秩序는 파괴되었고, 사회의 가치관 또한 함께 변화하였다. 유교정신이 물질적 향락의 유혹을 견제할 수 없어서, 理學도덕은 몰락하여 공담과 교조로 되었고, 더 이상 인간의 팽창하는 욕망을 억제할 수 없었다. 이로 인해, 사회질서는 분쟁과 혼란 상태에 빠졌다. 위기 앞에서 士人계층은 도덕재건 혹은 개혁변법을 통해 사회질서를 숙정 시도했고, 市井백성들 또한 불안 속에서 세상을 구제하는 방안을 모색하였다. 전자는 역사에 남아있고, 후자는 當時의 通俗小說속에 표현되어있다.

道德說教는 晩明通俗小說의 특징적인 내용이다. 필자는 이는 바로 당시 市井사회의 救世정서의 표현라고 여긴다. 본 논문은 道德說教안에 포함된 다음 세 가지 구세주장을 분석하였음: 因果應報說, 法治說, 情教說. 추상적인 도덕이론은 이해하고 실천하기에 모두 어려우며, 세속백성들에게는 직접적인 “권선징악”을 실현 할 수 있는 공정한 강제력을 통해 욕망을 억제하고 도덕질서를 다시 세우 것이 더욱 효과적인 방식이다. 晩明通俗小說중 두 가지 강제력을 제시한다. 즉, 종교보응과 법률제재이다. 종교보응은 신과 개인과의 계약이며 법률제재는 사회와 개인과의 계약이다. 趨利避害의 인간본성 때문에 사람들이 이 두 가지 강제력에 굴복하여 욕

망을 억제할 수 있다. 그 외에도, 馮夢龍은 그의 소설에서 “以情維理”라는 교화방식을 주장하였다. 그의 주장에 의하면, 정감과 윤리도덕을 통일하여서 情의 感化效果로 사회질서의 조화를 이룰 수 있다.

주제어 : 道德, 欲望, 社會秩序, 和諧, 救世