

## 第四章 情色越界

在 蔣淑真剝頸鴛鴦會（警 38）裡，馮夢龍已點名「情色」兩字的要義：

此二字，乃一體一用也。故色絢於目，情感於心，情色相生，心目相視。雖亙古迄今，仁人君子，弗能忘之。晉人有云：「情之所鍾，正在我輩。」（頁 429）

「色絢於目，情感於心」，指出「色」與「情」的生發處不同，層次也不同。然而兩者卻是相生的，「情」為體，「色」為用。「情」與「色」的辯證關係，在小說中，常隨著各卷情節的鋪陳，被呈顯出來。如 蔣淑真剝頸鴛鴦會（警 38）說：「女銜色則情放」（頁 436）；新橋市韓五賣春情（喻 3）裡，一方面說著警戒色欲，一方面則描寫：「兩人情興如火，免不得再把舊情一敘。」（頁 83）；在 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1），陳大郎是「客邸暮色的才郎」，與三巧兒有「相好之情」。故事中皆展現了情色的各種樣貌，也涵蓋對「情」與「欲」的討論，這與當時的文化思潮與社會風氣的趨向，是有很大關連性的。李贄、袁宏道、馮夢龍等文人，既反對極端地禁欲，也反對不加節制的縱欲，他們所追求的是情欲的正當性。<sup>1</sup>而當馮夢龍以《三言》傳達他的情教思想，文本也服膺於「使淫者貞」、「導情情出」的創作目的之下，<sup>2</sup>小說中這股對「情」高度肯定的思潮，<sup>3</sup>既

<sup>1</sup> 嘉靖、萬曆年間，陸王心學、泰州學派，皆對「理」與「欲」的問題，有深入的論辯。如李贄：「蓋聲色之來，發於情性，由乎自然，是可以牽合矯強而致乎？故自然發於情性，則自然止乎禮義，非情性之外復有禮義可止也。」見《焚書》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁 133。其後，袁宏道也持同一觀點，認為：「夫世果有不好色之人哉？若果有不好色之人，尼父亦不必借之以明不欺矣。」見《袁中郎全集》（臺北：清流出版社，1976年），頁 33。

<sup>2</sup> 《喻世名言》綠天館主人序：「怯者勇，淫者貞，薄者敦，頑鈍者汗下。」（頁 1）。《警世通言》無礙居士序：「夫能使里中兒，頓有刮骨療毒之勇，推此說孝而孝，觸性性通，導情情出。」（頁 9-10）。《醒世恆言》可一居士序：「明者，取其可以導愚也；通者，取其可以適俗也；恆則習之而不厭，傳之而可久。」（頁 1）。

<sup>3</sup> 情史序：「天地若無情，不生一切物。一切物無情，不能環相生。生生而不滅，由情不滅故。四大皆幻設，惟情不虛假。」見馮夢龍：《情史類略》（長沙：岳麓書社，1984年），頁 1。

是對禮教規範束縛人性的批判，也可看出編撰者，試圖在「情」與「色」之間找尋連結點。因此從禮教、倫理，乃至於法律等等加諸人性的桎梏，到自我本身面對情感、色欲等問題的選擇，文本中所出現的「好貨好色」、「至情」的召喚，便是跨越情色界限的起點。

呈顯出晚明特殊文化的《三言》，在「適俗」及「使淫者貞」的創作原則下，不能避免以情色故事做為閱讀動機的引發。其中人們對性採取的態度，即為討論情色越界的重點。佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）就曾經指出：「根據一般的見識，『性』，意即指兩性的差別、快感的刺激和滿足、生殖的功能、齷齪而必須隱藏的觀念等。」<sup>4</sup>這句「齷齪而必須隱藏的觀念」，指出一般人對性的迴避。而因為性所牽涉的是，包括法律、自覺意識、語言等，各種限制經驗，因此它可以說是越界的主要內容<sup>5</sup>。人們對性採取的壓抑及禁制，使不欲人知的性事，在小說文本中處於邊陲的位置，也是較具有越界潛力的位置。因此，筆者討論《三言》中的情色越界，便將以文本中所出現的，人與人之間幽媾的故事<sup>6</sup>，做為探察的對象。從性描寫的篇章，<sup>7</sup>筆者欲觀察的是社會倫理賦予生理性別的角色關係，在逾越的過程中，究竟產生何種變化？而當幽媾故事在《三言》裡，被披上了道德的外衣，警惕人們不可耽溺於色欲，在這種無法完全脫離社會規範的處境之下，文本中的情色越界，又將映射出何種性別文化的意義？筆者擬從性禁忌的

<sup>4</sup> 佛洛伊德著，葉頌壽譯：《精神分析引論》（臺北：志文出版社，1999年），頁288。

<sup>5</sup> Gary Gutting. "Foucault's Philosophy of Experience", *Boundary 2*, 29, 2 (Summer 2002), p. 75.

<sup>6</sup> 幽在《說文》的解釋為：「隱也。」（頁160）。媾則為：「重婚也，從女莠聲。」段玉裁注：「重婚者，重疊交互為婚姻也。從莠者，謂若交積材也。」（頁622）見許慎撰，段玉裁注，魯實先正補：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1996年）。「媾」原為重婚之意，後來則有男女交合之意，如蔡瑞虹忍辱報仇（醒36）裡有：「捧著瑞虹淫媾」。因此，「幽媾」一詞，指的是在幽微不為人知之處，進行媾合行為，本論文所討論的情色越界，其範疇便是《三言》中，人與人之間幽媾的故事。關於《三言》的幽媾主題，在楊凱雯的論文中，已有詳盡的討論，其範圍除了人與人之間隱蔽的媾合，尚包括了人與鬼神交媾，關於這部分，筆者將不納入，擬置於身體越界一章中討論。請見楊凱雯：《〈三言〉幽媾故事研究》（中壢：國立中央大學中文研究所碩士論文，1999年）。

<sup>7</sup> 關於筆者所歸納出的幽媾故事梗概，可見附錄二。

觀點，考察性在明代社會文化中被壓抑的情形，以及它如何於書寫創作中被呈顯，並劃分性禁忌、逾越的情色、風月寶鑑等範疇個別討論之，以爬梳情色越界在明末的時代意涵。

## 第一節 性禁忌

禁忌 (Taboo) 一詞，源於中太平洋波利尼西亞群島的土語，即當地人信仰一種稱為馬納 (mana) 的神秘力量，凡是具有「馬納」力量的人或物，都是危險的，應避免與他們接觸。為了預防遭致災難，人們採取隔離的措施，而這種消極的行為形式，就是禁忌的來源<sup>8</sup>。因此，精神分析學家佛洛伊德，從禁忌的對象來界定這個詞彙，他認為禁忌的內涵，包括了「神聖的」、「超出尋常的」、「危險的」、「不潔的」、「怪誕的」等意義。<sup>9</sup>迄今，禁忌已成為民俗學、人類學通用的詞語，西方學者們從各種角度，去理解禁忌的本質，並且得出一個結論，那即是世界上的民族，皆擁有自己文化所特有的禁忌。對人們來說，禁忌所蘊含的原則，便是要去避開，將會帶來不愉快和危險的某種特定行為，因此禁忌所代表的神秘力量，雖然沒有明顯的聲明，也往往缺乏可說明的理由，但卻為人們所信奉著。明代的謝肇淛，他在《五雜俎》裡說：「世之人，有不求富貴利達者乎？有不媚神諂鬼、禁忌求福者乎？」<sup>10</sup>人們藉著恪守禁忌，遵守否定性的行為規範，以求得生活如意，因而禁忌本身，又具有分類的意義。當人們在劃分禁忌物或事時，便排除它們與秩序抵觸、矛盾的可能性，如此一來，即能避開禁忌所帶來的

<sup>8</sup> 涂爾幹 (Emile Durkheim, 1858-1917) 著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》(臺北：桂冠圖書出版社，1992年)，頁340。

<sup>9</sup> 「『禁忌』(Taboo) 是表示一個人，一個地方，一件東西或一種暫時性的情況，它們具有這種神秘力量的傳導作用，或者本身即是這種神秘力量的來源。同時，它也常代表了由這種事物禁忌預兆，所產生的禁制。」見佛洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939) 著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》(臺北：志文出版社，1998年)，頁36。

<sup>10</sup> 謝肇淛：《五雜俎》卷八(臺北：新華書局，1971年)，頁1056。

不愉快和危險。<sup>11</sup>

本文所談論的性禁忌，除了意指人們針對特定對象，在特定時間、特定場合的條件下發生的性行為，所訂定的禁律。明代對性採取的禁制，還包括了對女子貞節的注重。此舉乃是為了維護社會的秩序，禁止那些可能被激發而越界的企圖。因此，凡是違反自然的性行為，就會被人們厭憎，並且無所逃脫於懲罰。而這種為了「性」所樹立的界限，便是情色越界發生的根本。明代呂坤《閨範》說：

貞女。女子守身，如持玉卮，如捧盈水。心不欲為耳目所變，跡不欲為中外所疑。然後可以完堅白之節，成清潔之身。<sup>12</sup>

黃標的《庭書頻說》也有「防閑內外」的條文：

內則曰：禮始於謹夫婦，辨內外。男不言內，女不言外；非喪非祭，不相授器。蓋所以正婦德、肅閨範也。蓋男女之情，人皆有之，間有矢志潔清而猶或失身匪類者，況秉性豔冶而可保其無他乎。萬一中冓失節，聲傳千里，雖祖功宗德，不足以蓋一時之醜，即孝子慈孫，亦且蒙百世之辱。

13

這兩則記載皆談論到人們對性所採取的禁制，那些防閑內外、男女有別的規戒，其實是針對女性的貞節而發。關於貞節問題，明代統治階層對貞節烈女，不遺餘

<sup>11</sup> 「禁忌的對象劃分為『事物』和『事情』兩方面：一方面指在宗教或者生活習俗中，所禁止的、不能接觸、不能談及的某些事物；另一方面指大家同意不提及、不做的某種事情。」見萬建中：《解讀禁忌——中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》（北京：商務印書館，2001年），頁8。

<sup>12</sup> 見呂坤：《閨範》。收於陳宏謀：《五種遺規 教女遺規》（臺北：德志出版社，1961年），頁7。

<sup>13</sup> 見黃標：《庭書頻說》。收於張伯行輯、夏錫疇錄：《課子隨筆鈔》（臺北：廣文書局，1975年），頁151。

力的獎勵，國家除了有旌表制度的實施，還有方志列女傳的撰寫收錄<sup>14</sup>，貞節故事也大量流傳。在這種貞節風氣大盛的情況下，《三言》中性禁忌所涉及的，大多數是女子的貞節問題。另外，考察《三言》中的情色故事，禁絕幽媾的對象還包括那些特殊的逾越者，也就是僧、道、尼姑。明代張履祥《訓子語》曾說：「男子婦人，不可與僧尼往還，敗壞家風。」<sup>15</sup>告誡子孫不可與僧尼來往，以防止淫亂之事的發生。再如大明律例，對僧道尼姑的犯姦加以嚴懲，如：「僧道官尼姑女冠有犯姦淫者，治罪。就於本寺觀庵院門首枷首一個月，滿日發落。」<sup>16</sup>僧尼是世俗大眾的教化者，也象徵著社會制度的形象和準則，因此他們的犯行意味制度的崩毀。從女性到宗教人士，統治階層皆禁止他們發生婚姻之外的性行為，用法律來嚴明男女之防，藉著這些一一樹立的界限，處於各種社會關係中的人們，行為被規約，性行為也被控制。

論及性禁忌，在古今中外的文明社會裡，都曾經有過性被壓抑、被剝奪存在權與發言權的時期，隨著時代觀念的遞移，人們並非不談性了，而是換了另一種方式來談論，並且為了各種目的。傅柯認為，當人們面對性事，在談論時必須遵守什麼規定，什麼樣的人能談，又談論何種類型；而不談論性時，採取何種方式去規避。種種一切都是與性有關的話語，也是權力實施的手段，<sup>17</sup>本文所討論情色越界的關鍵，便取決於人們如何面對性。在《三言》中，性描寫的篇章共有二

<sup>14</sup> 雙節廟記：「王氏有美色，為賊所執，逼欲污之，給曰：『我不幸至此，豈敢愛其身，願收葬吾夫，然後唯命。』得其夫亂屍中，置積薪火之，遂自躍火中。使聞於朝下禮部議部，請訪王氏族里，旌其門閭，收恤其宗親。」見陳夢雷編：《古今圖書集成 明倫彙編閩媛典 第一百十五卷閩烈部》404冊（臺北：鼎文書局，1977年），頁9。又楊貞姑：「按《溧陽縣志》，楊貞姑父億死，明年母亦死，有弟衍璣尚幼，姑矢不字人，身刺守貞二字以示志。」《古今圖書集成 明倫彙編閩媛典 第四十一卷閩義部》398冊，頁18。

<sup>15</sup> 收於陳宏謀：《五種遺規 訓俗遺規》，同註12，頁6。

<sup>16</sup> 見黃彰健編著：《明代律例彙編 刑律八》下冊（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979年），頁943。

<sup>17</sup> 傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）著，尚衡譯：《性意識史——第一卷：導論》（臺北：桂冠圖書出版社，1998年），頁23-28。

十八篇，其中以女性失節，遭致懲罰為主的故事，有十三篇；而五篇僧尼道犯戒的故事中，宗教人士皆不能逃脫一死，由此筆者針對這些性禁忌的對象，加以爬梳，擬探討文本中如何以女性與宗教人士的沈淪，作為性禁忌的主要對象，除此之外，也試圖揭示性的話語在明代的文化結構裡，究竟如何被塑造。

## 一、女子貞節

程頤有段話，成為後代婦女守節殉烈所尊奉的圭臬：

又問：「或有孤孀貧窮無託者，可再嫁否？」曰：「只是後世怕寒餓死，故有是說。然餓死事極小，失節事極大。」<sup>18</sup>

紹述程頤的宋代理學家，極力提倡貞節，嚴男女之防，學者認為貞節觀由寬改嚴，乃始於宋儒不遺餘力的強調，到了明代，貞節觀念趨於成熟，進而普及社會各階層。<sup>19</sup>據董家遵的統計，《古今圖書集成 閩媛典》中的 閩節部，節婦的數目，從宋代一百五十二人，元代三百五十九人，增加到明代有兩萬七千一百四十一人，清代雖略為遜色，但也有九千四百八十二人。而 閩烈部 中烈女的數目，明代仍高居各代之冠，共有八千六百八十八人。<sup>20</sup>除了在方志列女傳可見貞女節婦的收錄，明代還有旌表制度的實施，用利益來吸引寡婦守節，如《大明會典》的記載：「民間寡婦，三十以前亡夫守制，五十以後不改節者，旌表門閭，除免本家差役。」<sup>21</sup>此時民間貞節故事也大量流傳，於是口耳傳說、士人書寫的方志

<sup>18</sup> 朱熹：《近思錄集註》卷六（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁5-6。

<sup>19</sup> 劉紀華：《中國貞節觀念的歷史演變》，收於鮑家麟編著：《中國婦女史論集 四集》（臺北：稻鄉出版社，1995年），頁110-119。

<sup>20</sup> 董家遵：《歷代節婦烈女的統計》，此文出自鮑家麟編著：《中國婦女史論集》（臺北：稻鄉出版社，1992年），頁112。

<sup>21</sup> 李東陽等奉敕撰，申明行等奉敕重修：《大明會典》卷七十九（臺北：東南書報社，1963年），頁1254。

列女傳、國家表揚制度三種機制，遂共同創造出明代貞節情境的社會記憶。<sup>22</sup>這種貞節觀，是從一而終的概念，女性在出嫁前，不得與父親之外的男性接觸，以保己身名節。出嫁後，除了不能與丈夫之外的男子接觸之外，更重要的，是只能在婚姻關係內，與自己的丈夫發生性行為，直到她的生命凋零為止。因此貞操範疇包含有兩層意義，即婚前的貞潔，與婚後的從一。

以未婚少女的貞節觀來說，自宋代始，處女嗜好的情結即有普遍擴大的趨勢，<sup>23</sup>女子的婚前性經驗成為一種性禁忌：任何可能與異性的接觸，或與性有關的事物，都在禁制之列。到了明代，貞節教化深入人心，自然十分強調處女童貞。呂坤曾經有一段話這麼說：

丈夫事業在六合，苟非瀆倫，小節猶足自贖；女子名節在一身，稍有微瑕，萬善不能相掩。<sup>24</sup>

貞節的道德要求，不但針對女性，而且是萬善之首。要考驗未婚女子貞與不貞，便在於她是否為處女，凡是犯禁者，不但自身價值降低，旁人也會看輕，如金海陵縱欲亡身（醒 23）中，金海陵發現其妃子彌勒並非處女之身，便將她逐出宮；喬太守亂點鴛鴦譜（醒 8）中，裴九老獲知未來的媳婦劉慧娘已失去童貞，便堅持退婚。除此之外，在《三言》中還出現了檢查處女的情節，如李秀卿義

<sup>22</sup> 從上層士族到民間婦女，皆以貞節惕勵，如沈德符：「閭左小民，不知禮義，其婦女能勵志守節，自宜旌異，若士族，固其分內事也，況公卿大夫乎？」《萬曆野獲編》中冊（北京：中華書局，1959年），頁592。

<sup>23</sup> 宋代李元綱著有《厚德錄》，其中曾記載：「張忠定公詠知益州 是時一府官屬，憚張之嚴峻，莫敢蓄婢使者，張不欲絕人情，遂自買一婢，以待巾幘，自此官屬稍稍置姬屬矣。張在蜀四年，被召還闕，呼婢父母，出貲以嫁，仍處女也。」見《厚德錄》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁7。關於宋代男性處女情結的討論，可見陳東原：《中國婦女生活史》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），頁146。

<sup>24</sup> 見呂坤《閨範》，同註12，頁7。

結黃貞女（喻 28）：「用細細乾灰撲放餘桶之內，卻教女子解了下衣，坐於桶上。用棉紙條棲入鼻中，要他打噴嚏。若是破身的，上氣泄，下氣亦泄，乾灰必然吹動。」（頁 471）對於已破身者，為了享有與處女相同的社會價值，則有補救的辦法，如 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1）裡，提到童女方：「用石榴皮、生礬兩味煎湯，洗過那東西，就揪緊了，我只做張做勢的叫疼，就遮過了。」（頁 23）諸如此類對處女的重視，除了可以確保所生的後代，有資格繼承父親的財產，也為了要遏制那些足以破壞社會秩序的男女性事，因為「性」畢竟不是個人的私事，動輒會影響社會及後代子孫。男女間接觸的界限，唯有在婚姻的約束下，才能逾越。<sup>25</sup>

至於已婚婦女的貞節觀，同樣服膺在社會對人們性行為的控制之下。丈夫尚在時，她必須守貞，夫亡後則必須守節。如 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1）裡，蔣興哥說：「娘子耐心度日。地方輕薄子弟不少，你又生得美貌，莫在門前窺矚，招風攬火。」（頁 6）這段話是為了安撫獨守空閨的妻子，也有以貞節的緊箍咒強加其上的意味。於是三巧兒在蔣興哥出外經商後，果然數月之內，目不窺戶，為丈夫守貞。再如 況太守斷死孩兒（警 35）描寫寡婦守節的情形：

邵氏立心貞潔，閨門愈加嚴謹。止有一侍婢，叫做秀姑，房中作伴，針指營生；一小廝叫做得貴 一應薪水買辦，都是得貴傳遞。童僕已冠者，皆遣出不用。庭無閒雜，內外肅然。（頁 400）

因為失去丈夫，寡婦要比一般女性處事更嚴謹，才能終身守節。因此邵氏只留了一名侍婢和小廝，平常生活所需由得貴採買，而其居處空間，只限於閨門之內，

<sup>25</sup> 劉達臨：《性的歷史》（臺北：臺灣商務印書館，2001年），頁9。



以避免嫌疑。關於貞節風氣的評論，謝肇淛曾說：

今史乘所載列女者，皆必早寡守志，及臨難捐軀者，其他一切不錄，則士亦必皆龍逢比干，而後可耳。何其薄責縉紳，而厚望荊布也。<sup>26</sup>

說明書寫者對於女性有高度的道德期待，列女傳所錄，皆為早寡守志，臨難捐軀者。在這些史書中所載錄的貞節烈女，是士人推崇的女性典範，從書寫活動，他們塑造出貞女烈婦的社會記憶。而當貞節觀普及到各階層，無形中也加深了兩性規範的言行模式。兩性不但被安置在不同的範疇，也分別以世俗所認定的常理、觀念信仰及價值，融入社會的正常運作與人際交往。以寡婦來說，雖然現實生活面臨窘境的因素，會迫使寡婦改嫁，然而明代守節的價值被推崇至極高，在道德壓力下，許多猶豫不決的寡婦，仍選擇不事二夫。如 閒雲菴阮三償冤債（喻4）陳玉蘭於阮三死後，發願把遺腹子撫養長大：

婦人從一而終，雖是一時苟合，亦是一日夫妻，我斷然再不嫁人。若天可憐見，生得一箇男子，守他長大，送還阮家，完了夫妻之情。（頁 103）

陳玉蘭與阮三只是一日夫妻，卻可以為阮三守節，一方面是感念夫妻之情，另一方面則不可小覷貞節觀的影響力。除此之外，明代的寡婦在政府的提倡、民間的教化、經濟利益的考量<sup>27</sup>、福利救助的機會增多等<sup>28</sup>種種條件之下，已獲得一個

<sup>26</sup> 同註 10，見《五雜俎》卷八，頁 635。

<sup>27</sup> 除了道德因素，還有利益的考量。明代寡婦可以除免本家差役，張彬村也有文章討論到：「從先秦到宋朝滅亡為止，已婚婦女及其本生家族，一直保有相當多的婦人身、財產和子女方面的權利；但是在蒙古人的統治下，這些權利幾乎完全從婦女及其本生家族的手中，轉移到夫家手中。權利的轉移，使得寡婦再嫁失去比較利益，而守節反而變成為最適選擇。」見 明清時期寡婦守節的風氣——理性選擇（rational choice）的問題，《新史學》10 卷 2 期（1999 年 6 月），頁 74。

<sup>28</sup> 「節婦照八十以上例，給賜絹帛米肉。」同註 21，見《大明會典》卷七十九，頁 1254。

有利於守節的文化環境。故事中，陳玉蘭終生不嫁，撫育其子成名，後來母因子貴，朝廷還為她建了賢節牌坊，她的守節，已遮蓋了那一床錦被的醜事。從中可以得知，明代女性守節的風氣盛行，其邊際範圍也跟著擴大了，那些已有婚約卻尚未過門的女性，多選擇守節，其性欲也被禁錮於閨門之中。故不論婚前婚後，以貞節為名的性禁忌，總是規範著女性的一生。

## 二、僧、尼、道的禁欲

明代律法對於特殊身份逾越者，犯下的姦淫罪刑，皆施以嚴厲的處罰。如《明代律例彙編》：「凡居父母及夫喪，若僧、尼、道士、女冠犯姦者，各加凡姦罪二等。」<sup>29</sup>指出寡婦與僧、尼、道、冠的性欲，是社會壓制的對象。沈德符的《萬曆野獲編》也有一則記載：「而贊仁與自暹各私娶妻，即居神樂觀中，且毀天壇地以廣司室，為樂舞生所發。上下刑部議罪，發贊仁為民，自暹永戍邊衛。」<sup>30</sup>說明道士娶妻，為法律、社會所不容。在 張道陵七試趙昇（喻 13）裡：

凡入道之人，先要斷除七情，那七情？喜怒憂懼愛惡慾。真人先前對諸弟子說過的：「汝等俗氣未除，安能遺世？」（頁 221）

張道陵試趙昇，首先便要他斷情，因為入道之人是不能受七情干擾的。從律法、筆記、小說對宗教人士禁律的訂定與描繪，可知禮法與情欲的界限，透過法律和語言的表現形式，被捍衛並鞏固下來，而這種對性的政治干預、意識型態的道德化，則關係著每一個人在社會格局中，如何表現性意識，並體現出男性對女性、

<sup>29</sup> 見《明代律例彙編》，同註 16，頁 943。犯姦首條，為諸條總要：「凡和姦，杖八十。有夫，杖九十。刁姦，杖一百。強姦者，絞。」頁 933。

<sup>30</sup> 沈德符：《萬曆野獲編》下冊（北京：中華書局，1959 年），頁 697-698。

正統對邊緣、禮法對情欲等等各種權力關係。<sup>31</sup>

《三言》中以僧尼道犯色戒為主要情節者，共有 月明和尚度柳翠（喻 29）、明悟禪師趕五戒（喻 30）、勘皮靴單證二郎神（醒 13）、赫大卿遺恨鴛鴦條（醒 15）、汪大尹火焚寶蓮寺（醒 39）等五篇。其中僧人佔了三篇、女尼一篇、廟官一篇。以僧侶而言，佛教用僧團的生活規約，強化男女之別，並藉此警惕僧侶們不可犯戒。另外也宣揚理想境界，出家人若看破色相的虛假，永離女身，終能達到最後的解脫，往生淨土。為了達到這個目標，這個以男性為主的僧侶社群，不但得禁欲，女色也變成貶抑的對象。<sup>32</sup>而除了佛門弟子本身的戒律觀念，使他們長期處在性隔離、禁欲的環境，明代律法更是盡所能地防範僧侶奸淫之事，有犯姦者加重刑責，並禁止婦女擅入寺院：

嘉靖五年五月督察院題准：如有婦女出遊寺觀者，一面將婦女拏送官司，並拘夫男問罪，仍枷號一箇月發落，僧道還俗。如僧道及軍民人等，因犯姦盜，除真犯死罪外，其有刁姦及因而引誘逃走，或誣騙財物，俱發邊衛充軍。<sup>33</sup>

在法律嚴格的監控下，突顯出背後的時代現象，那即是明代婦女遊寺風氣大盛，<sup>34</sup>而僧人犯色戒者<sup>35</sup>，屢有耳聞。統治階層唯有採取極度封閉的禁錮措施，方能

<sup>31</sup> 見《性意識史——第一卷：導論》，同註 17，頁 124。

<sup>32</sup> 見 李玉珍：《佛教譬喻（Avadana）文學中的男女美色與情慾——追求美麗的宗教意涵》，《新史學》10 卷 4 期（1999 年 12 月），頁 63。姪戒是四棄法其中一條，若犯破戒律，則被棄於佛法大海的邊外，終身不能再做比丘比丘尼。關於佛門弟子的禁欲，釋聖嚴說：「禁止姪欲是斷欲離欲的訓練工作，從禁止姪欲，漸漸與姪事疏遠，進一步再漸漸與姪念疏遠，最後便可遠離姪欲所構成的生死迷惘了。同時，出家人與異性接觸，縱然心無邪念，也是最易招受外人譏謗的事。」見《戒律學綱要》（臺北：東初出版社，1991 年），頁 206。

<sup>33</sup> 見《明代律例彙編》，同註 16，頁 943。

<sup>34</sup> 西湖香市：「數百十萬男男女女、老老少少，日簇擁於寺之前後左右者，凡四閱月方罷。」見張岱：《陶菴夢憶》（臺北：新文豐出版公司，1982 年），頁 56-57。「今之釋教殆遍天下，琳宇

遏制情欲竄流，及各種觸犯禮教的行為。

至於尼姑，生處在尼姑庵這個獨立的空間，並不受制於他的父親或丈夫。其女兒身份，也讓追求心靈寄託的婦女，免去男女之防的顧慮，放心與之交往。然而在士人的眼光中，女子出家不僅犯下絕嗣的罪名，也違反謹守閨房，不得外出的規範。她們的身份既已逾越了禮教秩序，若是再與女眷往來，世俗大眾總以為必有姦淫之事發生。如《閒雲菴阮三償冤債》（喻 4）中，說尼姑與女子：「背地商量無好話，私房計較有奸情。」（頁 96）藉由王尼姑的穿針引線，阮三與陳玉蘭才能在尼姑庵裡相會，成就情事。換句話說，若不是有尼姑媒介，姦情也不會發生。因此士人努力禁絕女子出入寺觀廟宇，希冀從空間的劃分中，確保倫理綱常的秩序化。在《一文錢小隙造奇冤》（醒 34）中，孫大娘曾自表貞節：「老娘人便看不像，卻替老公爭氣。前門不進師姑，後門不進和尚。」（頁 103）不與師姑、和尚來往，成為自身清白的有利說明。而明代黃標也提到防閑之道：「勿因報賽而登山入廟，勿信邪說而往來六婆。」<sup>36</sup>明代張履祥《訓子語》則說：「男子婦人，不可與僧尼往還，敗壞家風。」<sup>37</sup>士人不斷重複申明的家訓，要女性不得出閨門，不得入廟宇，種種現象皆呈顯出，士人將尼姑等邊緣女性的角色斥之為敗壞家風的禍首，良家婦女唯有留在閨門之內，才合乎禮法。而從要求尼姑禁欲，到女性不得與尼姑來往，士人所關注的都是對性欲的禁絕。

梵宮盛於鬻舍，嗥誦兄唄，囂於絃歌，上自王公貴人，下至婦人女子，每談禪拜佛，無不灑然色喜者。」見《五雜俎》卷八，同註 10，頁 659。

<sup>35</sup> 「時山西有僧夜入姦婦家，為同姦者毆死。今陝西西寧諸位土僧，俱倣西番有室，且納於寺中，而火居道士則遍天下矣。」見《萬曆野獲編》（下），同註 30，頁 680。

<sup>36</sup> 見黃標：《庭書頻說》，同註 13，頁 152。

<sup>37</sup> 收於陳宏謀：《五種遺規 訓俗遺規》，同註 12，頁 6。

## 第二節 逾越的情色

明代社會是一個禁欲的社會，也是縱欲的社會<sup>38</sup>，鄭培凱即認為明清社會存在著混淆了道德狂熱與基本人道精神的情色意識，在嚴格的貞節風氣之下，還存在著無法扼殺的情欲。<sup>39</sup>如馮夢龍所輯當代民間歌謠，即從市井小民之口傳達出逾越性禁忌的情色意識。以《掛枝兒 私部 耐心》為例：

髮斗兒髮不開眉間皺，快剪刀剪不斷我的心內愁，繡花針繡不出鴛鴦扣。

兩下都有意，人前難下手，該是我的姻緣，哥，耐著心兒守。

馮夢龍在這一首的評注裡說：「哥字襯得有情。」又說：「《雪濤格外集》云：『妻不如妾，妾不如婢，婢不如妓，妓不如偷，偷得著不如偷不著。』此語非深於情者不能道。」<sup>40</sup>兩人的偷情，在馮夢龍看來，乃因深情故，而這是禮教規範是無法侷囿的。情色問題到了《三言》，其所雕鏤出的人性，以及動搖禮教的性愉悅，在話本創作考量娛樂功能與教化目的原則下，實際上已體現了作者對此問題的新思考。在張振鈞、毛德富的書中，曾經提到：

馮夢龍、凌濛初的高明之處，在於編織愛情的花環時，並不厭棄色欲的枝葉。《三言二拍》中的人物之所以成功真實、血肉豐滿，在一定程度上是

<sup>38</sup> 煙雨樓：「淫靡之事，出以風韻，習俗之惡，愈出愈奇。」見《陶菴夢憶》，同註 34，頁 52。進藥：「嘉靖間，諸佞倖進方最多，其秘者不可知，相傳至今者，若邵、陶則用紅鉛取童女初行月事練之如辰砂以進。」見《萬曆野獲編》（中），同註 30，頁 547。另外，明代所出現的房中書，有《素女妙論》、《純陽演正孚祐帝君既濟真經》、《紫金光耀大仙修真演義》等書，保存於日本，相關討論可見高羅佩著，李零、郭曉惠等譯：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》（臺北：桂冠出版社，1991 年），頁 286-301。性小說露骨的描寫，則從明代中葉《如意君傳》首開先河，此後性小說大量出現。相關討論可見《性的歷史》，同註 25，頁 408。

<sup>39</sup> 鄭培凱：《天地正義僅見於婦女：明清的情色意識與貞淫問題（續完）》，收於鮑家麟編著：《中國婦女史論集 四集》（臺北：稻鄉出版社，1995 年），頁 264。

<sup>40</sup> 馮夢龍、王廷紹、華廣生編：《明清民歌時調集》（上）（上海：上海古籍出版社，1987 年），頁 39。

得力於情、欲一體的描寫。<sup>41</sup>

「情欲一體」的說法，似乎過於簡略馮夢龍對「情」與「欲」的討論，然而此書對《三言》色欲描寫的關注，仍是值得肯定的。在描繪愛情故事時，馮夢龍並不忽略人的色欲本能。<sup>42</sup>據筆者考察《三言》的性描寫，情色越界的內容以女性失節、僧尼道犯色戒為主。<sup>43</sup>因此在性禁忌方面，筆者提出女子貞節與僧尼道的禁欲兩個議題，分別從界限、規範的角度，來釐析性禁忌如何被建構。在逾越情色方面，則將女性越界者，細分為婚前私會媾合、婚外偷情、娼妓豔情等。從社會文化對不同女性角色的期待，分別論述在越界過程中，人們如何面對這些脫軌的性事。《三言》中的情色越界，既意味著對性禁忌的背反，在汲取民間自然人性的養分後，與禮教倫理之間的對話，又充滿了作者對社會失序的憂心，遂呈現出一種特殊的情色語言與情色形象。

## 一、婚前私會媾合

人們構築男女有別的鴻溝，乃是為了遏制在婚姻關係之外，足以破壞社會秩序的性行為，費孝通便曾經提到：「從社會關係上說，感情是具有破壞和創造作用的。感情的激動，改變了原有的關係。」<sup>44</sup>為了不發生激動性的感情，兩性必須接受安排，以保持社會關係的穩定，而婚娶以門當戶對為原則，便是希冀在既有的格局中，拓展出另一層社會關係。藉由聯姻，人們可交換利益，若是人們受

<sup>41</sup> 張振鈞、毛德富：《禁錮與超越——從《三言二拍》看中國市民心態》（北京：新華書店，1988年），頁115。

<sup>42</sup> 筆者在附錄一所列的性描寫篇章，除了婚前私會媾合、婚外偷情、娼妓豔情、僧尼道欲海沈淪之外，尚有同性交媾、亂倫兩項。其中同性交媾，有劉小官雌雄兄弟（醒10）入話、赫大卿遺恨鴛鴦條（醒15）、金海陵縱欲亡身（醒23）等三篇。所描寫非真正同性情欲，而是將對方視為異性看待，且佔篇幅亦不多，故不討論。而亂倫一項，《三言》中唯有金海陵縱欲亡身（醒23）一篇，其亂倫描寫，亦非該篇的主要情節，故不詳述。

<sup>43</sup> 見本論文第81頁。

<sup>44</sup> 費孝通：《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991年），頁48。

情欲的驅使去選擇對象，則勢必與父母實利的打算相悖，因此情欲必須被遏制。在這種門戶觀念下，兒女毫無個體自主性可言，若因遲遲未找到相稱的對象，便有兒女情竇初開，婚前私會的情事發生。如：《閒雲菴阮三償冤債》（喻4）裡，陳玉蘭貴為大臣閨女，因覓不到相稱的對頭，而蹉跎年華；《王嬌鸞百年長恨》（警34）裡，因慎於擇配，王嬌鸞及笄未嫁；《吳衙內鄰舟赴約》（醒28）中，賀秀娥亦為擇快婿，難乎其配，尚未許人。此三則情事的主角，皆因門第觀念蹉跎。於是《閒雲菴阮三償冤債》（喻4）裡，說：

多少有女兒的人家，只管要揀門擇戶，扳高嫌低，耽誤了婚姻日子。情竇開了誰熬得住？男子便去偷情嫖院，女兒家拿不定定盤星，也要走差了道兒。（頁88）

聯姻機制底下，性關係被合法安置，而沒有婚姻關係，卻因情動而逾矩的性行為，自然不符合禮法道德的社會價值觀。這種擺脫父母之命的私情，意味著個人突破家庭的控制，其間，性的衝動是逾越的起點，情的實踐則突顯出個體的人格，致使才子佳人可以脫離倫理、禮教的桎梏，發生兩相情悅之事。

《吳衙內鄰舟赴約》（醒28）曾論道：

古來才子佳人，往往私諧歡好，後來夫榮妻貴，反成美談，天公大算盤，如何又差錯了？看官有所不知，大凡行奸賣俏，壞人終身名節，其過非小。若是五百年前合為夫婦，月下老赤繩繫足，不論幽期明配，總是前緣判定，不虧行止。（頁556）

才子佳人私諧歡好，若是姻緣宿定，則情有可原。《三言》中這類婚前私會的故事，以才子佳人的美談形式出現者，便有 閒雲菴阮三償冤債（喻 4） 張舜美燈宵得麗女（喻 23） 宿香亭張浩遇鶯鶯（警 29） 王嬌鸞百年長恨（警 34） 喬太守亂點鴛鴦譜（醒 8） 吳衙內鄰舟赴約（醒 28）等六篇，基於對自身情感的忠貞，以及面對「飲食男女，人之大欲」的本能需求，文本中男女的私會媾合，並不受小說中「貞善淫惡」的觀點限制。馮夢龍曾經說：「男女相悅為婚，此良法也。」<sup>45</sup>在姻緣天定、最終以婚姻為依歸的條件之下，婚前的逾矩，也是被允許的了。

## 二、婚外偷情

《三言》中婚外偷情的篇章，絕大部分是描寫不守婦道的女性角色，除了在 赫大卿遺恨鴛鴦條（醒 15）中，赫大卿已有家室，是唯一的男性外，其餘婚外偷情的描寫對象，皆是婚姻出軌或喪偶失節的女性，共計有 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1） 張舜美燈宵得麗女（喻 23）入話、 任孝子烈性為神（喻 38） 計押番金鰻產禍（警 20） 玉堂春落難逢夫（警 24） 喬彥傑一妾破家（警 33） 況太守斷死孩兒（警 35） 蔣淑真刎頸鴛鴦會（警 38） 勘皮靴單證二郎神（醒 13） 金海陵縱欲亡身（醒 23） 一文錢小隙造奇冤（醒 34）等十一篇。從這些偷情故事多為已婚女性的出軌，可知性關係的合法性，與女性的身份息息相關，若對象是黃花閨女，則犯下私會媾合的罪名，可以藉由婚姻來正名；若為已婚身份，則是偷情敗行，往往遭致重責。其中，性描寫的細膩程度，又將依人物的身份與關係，而有不同的拿捏。<sup>46</sup>如夫婦之情是馮夢龍所稱「正色」，其性描寫的片段顯得簡略；反之，在跨越性禁忌、道德界限後的「亂

<sup>45</sup> 見《情史類略》，同註 3，頁 704。

<sup>46</sup> 孫琴安：《中國性文學史》（臺北：桂冠出版社，1995 年），頁 358。



色」，則用大肆鋪陳的床第描寫，來塑造文本中的好色淫婦形象。<sup>47</sup>如 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1）裡，王三巧與丈夫蔣興哥之間的性描寫，唯有：「專在樓上與渾家成雙捉對，朝暮取樂。」（頁 5）到了與情夫陳大郎歡洽之情節，則細細描繪，言辭形容也較為俚俗，如：

鑽進被裏就捧著婦人做嘴，婦人還認是婆子，雙手相抱，那人驀地騰身而上，就幹起事來。（頁 24）

作者細膩地描寫交歡的場面，並且從兩人第一次相見到偷情歡會，都細細鋪陳。如：三巧兒與陳大郎第一次偷情時，是在七月初七，也是三巧兒的生日，三巧兒先有了牛郎織女佳節的傷感，再經薛婆挑撥，便春心飄蕩。反觀蔣興哥與三巧兒的夫妻性愛，因為不是小說欲凸顯的重點，僅是略為提過。這種對正色與亂色的描寫差異，同樣可見於 任孝子烈性為神（喻 38）。偷情的場面描寫極為露骨，如：

情興兩和諧，摟定香肩臉貼腮，手捻香酥你，綿軟實奇哉。退了褲兒脫繡鞋，玉體靠郎懷，舌送丁香口便開，倒鳳顛鸞雲雨罷，囑多才明早千萬早些來。（頁 635）

相較於與情郎之間的甜蜜，梁聖金對仁珪只是稍加安撫，盡夫妻之事。在此篇故事開頭，作者便以警語示之：「色欲乃忘身之本，為人不可苟且。」（頁 633）從梁聖金與周得通姦，顛鸞倒鳳的場面，到後來仁珪砍下他們的頭大快人心的敘

<sup>47</sup> 馮夢龍曾將《三言》中的情色事件加以分類，其中包括「正色、傍色、邪色、亂色」等四類，分別以主角的身分，面臨價值判斷時所做的抉擇而定。「假如張敞畫眉，相如病渴，雖為儒者所譏，然夫婦之情，人倫之本，此謂之正色。至如上蒸下報，同人道於獸禽；鑽穴踰牆，役心機於鬼蜮；偷暫時之歡樂，為萬世之罪人，明有人誅，幽蒙鬼責，這謂之亂色。」見 赫大卿遺恨鴛鴦條（醒 15），頁 253-254。

述，偷情故事用以警惕色欲的意味極強。探究婚外偷情的篇章，之所以被歸類到「偷暫時歡樂」之「亂色」，又有大膽的性描繪，乃為了凸顯其色欲忘身，逾越禮教的不正當。希望藉其敗德遭禍，能使聽者有所警惕，閱讀效果也達到「淫者貞」。其中，對女性情欲的書寫，展現出逾越者的主動性，相對於明代那些獻身於貞操守節的婦人，她們跨入了個體欲望追求的場域。如描繪守寡十年的邵氏，在見到小廝得貴裸身之後，禁不住春心蕩漾，主動爬上床去。從寡婦失節的描述可知，作者所關注的是不合情理的守節行為。<sup>48</sup>而描繪蔣淑真，則說她欲心如熾，其媾合的對象從阿巧、李二郎、張二官，更換至朱秉中，皆是為了己身暢懷。創作者站在欲望的基礎之上書寫女性，乃挑戰了貞節觀，也是與「存天理，滅人欲」思想之間的抗衡。在這樣的越界過程裡，情色欲望已超越了禮法的優先性，女性也從一個被發洩性欲的對象，轉為可以實踐自己性欲望的個體。

### 三、娼妓情義

娼妓屬於「邪色」，馮夢龍在《赫大卿遺恨鴛鴦條（醒 15）》中這樣描繪：

錦營獻笑，花陣圖歡，露水分司，身到偶然留影；風雲隨例，顏開哪惜纏頭。旅館長途，堪消寂寞，花前月下，亦助襟懷。雖市門之遊，豪客不廢，然女閭之遺，正人恥言，不得不謂之邪色。（頁 253）

謂之「邪色」，意指不正當性，即青樓娼妓被排除在禮教體制之外，也是正人所恥言。她們在男性生活中雖只是點綴品，屬於被消費的對象，但是在妓院裡，「花前月下，亦助襟懷」，男女可以不受限於禮法，自由交往，因此反而提供了男性

<sup>48</sup> 馮夢龍認為，守節的行為，必須以情為出發點，他說：「自來忠孝節烈之事，從道理上做者必勉強，從至情上出者必真切。夫婦其最近者也，無情之夫，必不能為義夫；無情之婦，必不能為節婦。世儒但知理為情之範，孰知情為理之維乎？」見《情史類略 情貞》，同註 3，頁 36。

消解寂寞，及愛情想像的空間。<sup>49</sup>在《三言》中涉及娼妓豔情的，共有 新橋市韓五賣春情（喻 3） 眾名姬春風弔柳七（喻 12） 單符郎全州佳偶（喻 17） 月明和尚度柳翠（喻 29） 玉堂春落難逢夫（警 24） 賣油郎獨佔花魁（醒 3）等六篇。其中除了 新橋市韓五賣春情（喻 3） 月明和尚度柳翠（喻 29）兩篇，娼妓是以女色誘惑的姿態出現於文本之外，其餘各篇，皆以有情有義的形象出現。

以金奴與紅蓮而言，一是私娼，一是歌妓，文中寫她們如何以萬般妖嬈之貌，誘惑男性，故停留在感官層次的色欲。反觀重情義的娼妓故事，妓女滿足顧客的性需求，反倒不是描寫的重點。其中若涉及較露骨的性描寫，往往是在妓女身不由己的情況下發生，而不是立基於情感。如花魁娘子遭金二員外污身：「媽兒親手服侍，剝得他赤條條，任憑金二員外行事。金二員外那話兒，又非兼人之具，輕輕的撐開兩股，用於涎沫，送將進去。」（頁 36）與情深的秦重雲雨，則簡略交代，如：「二人相挽就寢，雲雨之事，其美滿更不必言。」（頁 61）雖然花魁娘子被排除在倫理體制之外，但她對秦重有情有義，以自己攢下的皮箱贖身，並情願嫁給商人秦重過布衣蔬食的生活。除了階級身分不同，這種對娼妓情義的描繪，實與馮夢龍所稱的「正色」無異，因為夫婦所重的也是情義。在重情義的娼妓故事裡，性描寫也與正色之類的故事一樣簡略。如玉堂春與王景隆的雲雨，亦只有「男貪女愛，倒鳳顛鸞，徹夜交情」（頁 248）幾句話帶過。玉堂春將金銀首飾送與王景隆，並要他用意攻書，求取功名。可知作者描繪娼妓的情痴形象時，強調的是她們重「情」的性格。從創作者不寫其為金錢滿足顧客的需求，而寫其情痴重義，便是一種逾越。追溯這類重情義的娼妓故事，早見於唐傳奇。<sup>50</sup>故

<sup>49</sup> 王鴻泰：青樓：中國文化的後花園，《當代》137期（1999年1月），頁16。

<sup>50</sup> 如《霍小玉傳》所書者，為男女才貌相兼的模式，霍小玉深情等待，卻因門第之見而不得結果。《李娃傳》則寫落魄士人獲妓女援助取得功名，又妓女推辭名分，輾轉終得成佳偶。作者給

事的發展模式，總是起於女色的吸引，進而建立金錢交易的關係。在這交易的過程中，男女產生感情。《三言》中這類娼妓故事，大致不脫此模式，並且更貼近現實生活。由於明代娼業發達，<sup>51</sup>那些被寫入文本中的娼妓，有私窠子、官妓、歌妓、酒樓娼妓等，具備多種面貌。<sup>52</sup>官妓楊玉、月仙等人，不僅與士人關係密切，本身亦具有文才。另外，娼妓的情愛對象也不再限於文人，商賈如秦重，若懂得幫襯也可獲青睞<sup>53</sup>。王美娘說：

難得這好人，又忠厚，又老實，又且知情識趣，隱惡揚善，千百中難遇此人。可惜是市井之輩，若是衣冠子弟，情願委身事之。（頁 56）

從一開始看不起秦重，到最後願意嫁他，可見市井之輩知情識趣，已能獲得娼妓的芳心。這樣的情色逾越，被落實在現實生活裡，便不再只是才子佳人式的美談，並且在「情」的建構下，跳脫性欲的格局，娼妓也因此有更多表達自我的機會。

#### 四、僧、尼、道犯色戒

《三言》中關於僧、尼、道犯色戒的故事，共有 月明和尚度柳翠（喻 29）

---

予極高評價：「倡蕩之姬，節行如此，雖古先烈女，不能踰也，焉得不為之嘆息哉！」見王夢鷗校釋：《唐人小說校釋》（上）（臺北：正中書局，1983年），頁 173。

<sup>51</sup> 《陶菴夢憶 二十四橋風月》：「巷口狹而腸曲，寸寸節節有精房密戶。名妓歪妓雜處之，名妓匿不見人，非嚮導莫得入。歪妓多可五六百人，每日傍晚，膏沐薰燒，出巷口，倚徙盤礴於茶館酒肆之前，謂之站關。」同註 34，頁 32。《五雜俎》卷八：「今時娼妓布滿天下，其大都會之地，動以千百計，其它窮州僻邑，在在有之，終日倚門獻笑，賣姪為活生計，至此可憐矣。」同註 10，頁 654。另外品鑑妓女的「花榜」，也在此時大為流行。如：《情史類略 情痴》：「嘉靖間，海宇清謐。金陵最稱饒富，而平康亦極盛。諸姬著名者，前則劉、董、羅、葛、段、趙，後則何、蔣、王、楊、馬、褚，青樓所稱『十二釵』也。」同註 3，頁 192。

<sup>52</sup> 相關討論可見吳佳真：《晚明清初擬話本之娼妓形象研究》（臺北：私立淡江大學中國文學系碩士論文，2000年）。

<sup>53</sup> 賣油郎獨佔花魁（醒 3）：「幫者，如鞋之有幫；襯者，如衣之有襯。但凡做小娘的，有一分所長，得人襯貼，就當十分，若有短處，曲意替他遮護，更兼低聲下氣，送暖偷寒，逢其所喜，避其所諱，以情度情，豈有不愛之理？這叫做幫襯。風月場中，只有會幫襯的最討便宜。」，頁 30。

明悟禪師趕五戒（喻 30）、勘皮靴單證二郎神（醒 13）、赫大卿遣恨鴛鴦條（醒 15）、汪大尹火焚寶蓮寺（醒 39）五篇。其中月明和尚度柳翠（喻 29）、明悟禪師趕五戒（喻 30）兩篇，有類似的母題（motif），<sup>54</sup>即女子使禪師破戒。故事中兩個色誘的角色皆以「紅蓮」命名，而「紅蓮」在佛教經典裡，乃是八寒地獄之一，受生於此地獄者，將因嚴寒而身變紅赤，並受皮膚拆裂之苦。<sup>55</sup>故以此象徵女色誘惑，便有接受考驗、度脫成佛的寓意。據汪志勇的研究，宋代張邦畿的《侍兒小名錄拾遺》是最原始的母題，因襲這個系統，而有《清平山堂話本》的《五戒禪師私紅蓮記》及《喻世明言》的《明悟禪師趕五戒》。而柳翠的故事，其原型雖不詳，但講的是禪師度脫妓女，與紅蓮色誘禪師的故事，遂產生前因後果的關連，並且在《西湖遊覽志餘》首次結合成一個故事。<sup>56</sup>到了月明和尚度柳翠，亦承襲由色悟道的主題，文末說：「本因色戒翻招色，紅裙生把縑衣革。今朝脫得赤條條，柳葉蓮花總無跡。」（頁 491）妓女皈依佛，直陳「色即是空，空即是色」，除了諷刺虛偽道學，妓女越界成為神佛，也是對佛性的重新釐清。

另外，以色誘禪師為母題的故事，顯示僧侶也有情欲，也可能違反色戒。在汪大尹火焚寶蓮寺（醒 39）入話便有：

我和尚一般是父娘生長，怎地剃掉了這幾莖頭髮，便不許親近婦人。我想當初佛爺，也是扯淡！你要成佛作祖，止戒自己罷了。我們是個凡夫，

<sup>54</sup> 「主題學中的主題，通常由個別的或特定的人物來代表，例如攸里息斯即為追尋的具體化，耶穌或艾多尼斯（Adonis）為生死再生，此一原型的縮影等。母題我認為是由兩個或兩個以上不斷出現的意象所構成。一個母題（例如四行詩僅僅只寫春或秋）可以構成一個主題，但一個主題通常是由兩個或多個母題托出。」見陳鵬翔：《主題學研究與中國文學》，《中外文學》12 卷 2 期（1983 年 7 月），頁 79。

<sup>55</sup> 即鉢特摩地獄，見佐伯旭雄譯：《冠導阿毘達磨俱舍論》卷十一（京都：法藏館，1988 年），頁 481。

<sup>56</sup> 汪志勇：《度柳翠翠鄉夢與紅蓮債三劇的比較研究》（臺北，臺灣學生書局，1980 年），頁 39。

那裏打熬的過！又可恨昔日置律法的官員，你們做官的出乘駿馬，入羅紅顏 如何和尚犯奸，便要責杖？難道和尚不是人身？就是修行一事，也出於各人本心，豈是捉縛加拷得的！（頁 792）

這段話不但反省了佛教的戒律，對於塵世享樂與僧徒色戒的標準不一，也提出批判。因此從情欲角度來看《三言》中僧、道、尼姑的故事，作者所要強調的是他們也是人身、亦有情欲，在性描寫方面，便極力鋪陳他們禁錮已久的性渴望。文字不僅較為露骨，也意在突出他們縱欲、犯戒的淫行。如 赫大卿遣恨鴛鴦條（醒 15）：「酥胸緊貼，玉體相偎。赫大卿乘著酒興，儘生平才學，恣意搬演。」（頁 260）及 汪大尹火焚寶蓮寺（醒 39）：「那話兒長大堅硬，猶如一根渾鎗剛鞭。」（頁 799）儘管不容於社會，這類越界者也會尋求各種名義掩護行淫，因此舉凡赫大卿扮為尼姑、孫叔通佯為神明、寶蓮寺中的子孫堂等，都是在掩蓋情欲的先行，以逾越宗教戒律與禮教、法律。

### 第三節 風月寶鑑

李贄曾說：「如好貨，如好色，如勤學，如進取，如多積金寶 凡世間一切治生產業等事，皆其所共好而共習，共知而共言者，是真邇言也。」<sup>57</sup>基本上肯定「色」是人之所好。而馮夢龍也曾區分「好色」與「好淫」的不同，在 赫大卿遣恨鴛鴦條（醒 15）他說：

假如古詩云：「一笑傾人城，再笑傾人國。豈不顧傾城與傾國，佳人難再得！」此謂之好色。若是不擇美惡，以多為勝，如俗語所云：「石灰布袋，到處留跡。」其色何在？但可謂之好淫而已。（頁 253）

<sup>57</sup> 見《焚書》卷一 答鄧明府，同註 1，頁 36。

色與淫的區分在於，淫是不擇美惡，以多為勝，而色則不然，因此，人的色欲是被肯定的。如同李贄所說，色是人所共好共習共知共言者，情色越界的發生，必然起於人們情欲的發動。而這些逾越的性行為，又往往具有風月寶鑑正反兩面的特質。一方面伴隨著情欲思潮，肯定人之好色，一方面在滿足閱讀者的期待之餘，則寓含諷諫意味。<sup>58</sup>因此，從第一節對性禁忌的爬梳，第二節討論逾越情色的過程，筆者欲進一步思考，在這些文本中，男女逾越性禁忌之後，是否照鑑出人們對不合法的性行為所採取的態度？愛情與人欲之間存在何種辯證關係？當色欲發展到極致，與道德之間的差距，又將如何彌縫？倘若逾矩，將可能使社會產生變動，而越界者在果報、法律、禮教等維繫秩序的要求下，又將如何被處置？

## 一、百歲姻緣床下就

婚前私會媾合的故事，若得圓滿的結局，必然是處在逾越的情色，已被落實到現實生活的情況下。而其中以求取功名，獲得社會認可，為最常見的權宜妥協。<sup>59</sup>在《張舜美燈宵得麗女》（喻 23）裡，張舜美與劉素香交歡之後，相偕私奔，離散後重逢，張舜美已是解元。然兩人結成夫婦，拜見父母，劉母竟無苛責他們私相授受，反而讚許：「得此佳婿，劉門之幸。」（頁 408）原因在於兩人從愛情的範疇，進入婚姻的格局，並且以光耀家門的社會價值，正其名分。《吳衙內鄰舟赴約》（醒 28）中，賀司戶在處理兒女的醜事時，也說：「若得成名，便把不肖女與你為妻；若沒有這般志氣，休得指望。」（頁 570）果然吳衙內一舉成名中了進士，得娶美嬌娘。這樣，兩情相悅的私會情事，便能納入宗法秩序了。這

<sup>58</sup> 「在『風月鑑』的文本中，正反兩面是疊印在一起的，關鍵在於你自己怎麼看。」見康正果：《重審風月鑑：性與中國古典文學》（臺北：麥田出版社，1996年），頁 14。

<sup>59</sup> 陳國香：《根據三言二拍一型見證傳統的女性生活》（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1998年），頁 75。

兩則從獲取功名與否來論婚嫁的故事，除了反映出門當戶對的原則對婚姻的影響，男性若獲得地位的擢升，達到宗法世界對他的社會期待，相對地也緩和了私情與禮教之間的衝突關係。另外，姻緣天定的說法，則試圖為才子佳人私會的不正當性解套。吳衙內鄰舟赴約（醒 28）說：「佳人才子貌相當，八句新詩暗自將。百歲姻緣床下就，麗情千古播詞場。」（頁 571）喬太守亂點鴛鴦譜（醒 8）也有：「鴛鴦錯配本前緣，全賴風流太守賢。」（頁 162）藉由姻緣說，私會媾合對禮教的衝擊被削弱，越界的行為也被合理化了。

因此，在以情為貴、求得功名的前提之下，婚前性行為被容許納入宗法體制，而私相授受的故事中若出現負心的越界者，則免不了遭受嚴懲。如王嬌鸞百年長恨（警 34）察院樊公罵道：

調戲職官家子女，一罪也；停妻再娶，二罪也；因奸致死，三罪也。婚書上說：『男若負女，萬箭亡身。』我今沒有箭射你，用亂棒打殺你，以為薄倖男子之戒。（頁 397）

周廷章慕財貪色，忘了前盟，故被亂棒打殺。而閒雲菴阮三償冤債（喻 4）中，阮三之所以魂歸陰府的原因，也是導因於前世別成姻眷，辜負名妓，使其抱志節而亡，故今世得償還冤債。這類的越界者，失去了以情為驅動的自發行為則近乎淫，與那些作奸犯科、淫亂不羈者，如假公子梁尚賓、陸五漢等人的罪行無異。因此為了達到「使淫者貞」的閱讀效果，也為維護社會秩序，負心者的情色事件，唯存教化意義，越界者必須接受嚴厲懲罰，才能收警惕之效。



## 二、舉青鋒過處喪多情

馮夢龍曾說：「夫情近乎淫，而淫實非情。」<sup>60</sup>婚前的私會媾合，若有婚姻作為最終目的，則其間愛情所伴隨著的色欲，依然可以被導於正。亦即在《三言》中的情色故事，情與欲是可以被統合的。然而若是濫淫縱欲、取快一時，則只是一種不帶情感的欲望宣洩，為馮夢龍所譴責。婚外偷情的故事裡，性欲是害命傷身的罪惡來源，在大膽與寫實的性描寫烘托之下，逾越禮法的偷情者，危害婚姻的正常運作，也擾亂社會秩序。而為了不誘使別人也追隨這種破壞禁忌的行為，敗德淫行必須被嚴懲。在 任孝子烈性為神（喻 38）裡，任珪持刀亂砍，把梁聖金與周得的頭結成一處，並殺了丈人、丈母、使女。其殺人罪行，竟獲得街坊一致讚許，認為他是烈性好漢，後來任珪甚且坐化成神。文末有詩評：

鐵銷石朽變更多，只有精神永不磨。除卻奸淫拚自死，剛腸一片賽閻羅。

（頁 650）

任珪不但成了禮法的制裁者，為了除卻奸淫而犧牲自己，還足以使他名列仙班。姦夫淫婦理應殺死，文本中除了以律法來制裁偷情者，還強調「天網恢恢，疏而不漏」的果報觀，這樣一來，雙重制約的結果，縱欲犯淫、終獲惡果的情色故事，便能達到教化的功能。<sup>61</sup>以 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1）中的陳大郎而言，他淫人妻女，最終不但客死異鄉，自己的妻子也成為蔣興哥的續絃，正應了天理昭彰。而其餘各篇的偷情者，如慶奴與周得、皮氏與趙昂、廟官孫叔通、趙一郎與愛大兒等皆被處以死刑，則是禮法社會為遏止干犯秩序的情欲耽溺，所做的嚴厲處

<sup>60</sup> 同註 3，見《情史類略 情痴》，頁 194。

<sup>61</sup> 馮翠珍：《《三言二拍一型》之戒淫故事研究》（臺北：私立中國文化大學中國文學研究所，2000年），頁 236。

置。在這些故事裡，敘述者的聲音是明顯而突出的，<sup>62</sup>文中不時穿插的詩詞，如 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1）中有：「天理昭昭不可欺，兩妻交易孰便宜？分明欠債償他利，百歲姻緣暫換時。」（頁 37）說陳大郎與三巧兒的偷情，滿足了一時之快，然天理昭昭絲毫不爽，換來的是兩妻交易的結局。 蔣淑真勿頸鴛鴦會（警 38）也有：「見拋磚意暗猜，入門來魂已驚。舉青鋒過處喪多情，到今朝你心還未省！送了他三條性命，果冤冤相報有神明。」（頁 436）把蔣淑真的死，歸諸於鬼魂索命的因果報應。這類具警示作用的詩詞，皆試圖引導閱讀者的思考，使小說的訓誡意義能被突顯出來。

《三言》中的偷情故事，沒有遭受法律處以極刑者，唯 蔣興哥重會珍珠衫（喻 1）中的王三巧、張舜美燈宵得麗女（喻 23）入話的霍員外之妾及 勘皮靴單證二郎神（醒 13）的韓夫人。這些女性皆因難守深閨寂寞而出軌偷情，然在經過選擇後，尚能以情為依歸，因此罪不致死。如王三巧在被休後改嫁，仍能念舊日恩情，援救蔣興哥，最後破鏡重圓做了偏房；霍員外之妾能與張生雙宿雙飛，文末詩曰：「意似鴛鴦飛比翼，情同鸞鳳舞和鳴」（頁 398）以情為兩人開脫。而韓夫人因失寵於道君皇帝而被奸騙，故情有可原，後雖嫁遠方客人，沒有正妻的名分，但卻免了相思苦。這些女性犯禁者，既有內在情欲的流露，又有追求生命價值和意義的勇氣，因此其處境受到寬容對待，而文本中所採取因時制宜的表現方式，則反映出對情欲的同情。

<sup>62</sup> 「所有的敘事作品都有一個敘述者，他是一個敘述行為的直接先行者，這個行為通過對一定敘述話語的操作與鋪展，最終創造了一個敘事文體。我們（讀者）便是依賴於這位敘述者的敘述而聽聞一個故事，了解到一些世態炎涼。」見徐岱：《小說敘事學》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁 99。

### 三、情字參透 風流不慚

在馮夢龍以「情」做為生命之意義與價值根源<sup>63</sup>，以及使淫者貞的創作原則之下，那些停留在感官色欲、耽溺性愛者，皆是被鄙斥勸誡的對象。而重情的娼妓，則多在愛情中，追求生命價值的提升，終能從良成姻。《三言》中除了新橋市韓五賣春情（喻3）月明和尚度柳翠（喻29）兩篇，娼妓是以女色誘惑的姿態出現於文本之外，其餘各篇涉及娼妓豔情者，皆以有情有義的形象出現。以新橋市韓五賣春情（喻3）來說，這篇商賈狎妓宿娼的故事，與以往文人與名妓的模式截然不同，狎妓的吳山並非文人騷客，賣春者也非名妓。因此文中缺少那份吟風弄月的綺思，而表現出市井小民的生活情調，也有較多的肉欲色彩。<sup>64</sup>作者一方面闡揚情欲的不可抗拒性，一方面則對縱欲偷歡者，大加撻伐。從入話始，作者便舉了褒姒、夏姬、張麗華、孔貴嬪等女色亡國例子，要愚民小子，把色欲警戒。文中也不斷出現敘述者的聲音，重複申明這個主題。如：「這箇婦人，但貪他的，便著他的手，不止陷了一箇漢子。」（頁75）及「二八佳人體似酥，腰間仗劍斬愚夫。雖然不見人頭落，暗裡教君骨髓枯。」（頁82）最後私窠子金奴幾乎使吳山命喪黃泉。這類的色欲亡身故事，娼妓終未能跳脫色欲層次，被視為女禍罪惡，而男性越界者則往往因耽溺性欲，付出相當大的代價。

除了色欲亡身，《三言》中較多篇幅是在宣揚娼妓的情義，讚許那些以情作為自己生命價值根源的娼妓，能逾越良賤階級之分，成就美滿姻緣。如賣油郎獨佔花魁（醒3）裡說：「堪愛豪家多子弟，風流不及賣油人」（頁69）因為妓女從良不易，王美娘積極地尋求佳緣，最後終選擇懂得幫襯、真情待她的賣油郎，兩人果然把家業掙得花錦般相似。而玉堂春落難逢夫（警24）中，玉堂春激

<sup>63</sup> 情史序：「天地若無情，不生一切物。一切物無情，不能環相生。生生而不滅，由情不滅故。四大皆幻設，惟情不虛假。」見《情史類略》，同註3，頁1。

<sup>64</sup> 陶慕寧：《青樓文學與中國文化》（北京：東方出版社，1993年），頁107-108。

勵王景隆奮志勤學，被偷賣後又能守節，其堅貞不移的情操，果使她從卑賤身份，躍升成為御史之妾。這類娼妓形象的典範化，除了以妓女的美貌才能和情色韻事，滿足閱讀者獵豔的雅趣，其所標榜的真情，則可扣合文本的教化意義，使性交易的縱欲色彩不悖於禮法。因此在越界之後，娼妓能藉由從良，改善自身的邊緣處境，而愛情被落實於婚姻，逾越的情色也可回歸常軌。

#### 四、僧、尼、道奸淫應橫死

這類的越界故事，淫亂貪欲者無一能倖免接受制裁。其中 月明和尚度柳翠（喻 29） 明悟禪師趕五戒（喻 30）兩篇，以紅蓮度脫禪師為主題，藉由女色對禪師的試煉，除了重申宗教、禮法對僧侶的絕欲要求之外，也有與常人有所區隔的道德典範意義。<sup>65</sup>如 月明和尚度柳翠（喻 29）裡，玉通圓寂之後，柳宣教懊悔不已，說道：「此和尚乃真僧也，是我壞了他德行。」（頁 481）可見禪師的德行高尚，端視他是否絕欲淨身，與凡夫俗子有所區隔。玉通禪師在犯了色戒後，頓悟自己念頭差了，因此仍被稱呼真僧。而 明悟禪師趕五戒（喻 30）中，五戒禪師以「五戒」為法號，<sup>66</sup>卻不能自恃犯了色戒，最後頓悟坐化。宗教戒律對這兩位禪師的懲罰，都由越界者主動完成，他們雖然無法做出任何補償，然在圓寂之前，已有自省、頓悟的生命提升。

《三言》中其餘三篇以僧、道、尼縱欲為主要情節者，如 勘皮靴單證二郎神（醒 13） 赫大卿遺恨鴛鴦條（醒 15） 汪大尹火焚寶蓮寺（醒 39）皆帶有負面的懲淫戒色意義，越界者往往不得善終。以廟官孫叔通來說，他奸淫天

<sup>65</sup> 陳秀珍：《《三言》、《兩拍》情色探究》（臺中：私立東海大學中國文學系碩士論文，1999年），頁 193。

<sup>66</sup> 「第一戒者，不殺生命；第二戒者，不偷盜財物；第三戒者，不聽淫聲美色；第四戒者，不飲酒茹葷；第五戒者，不妄言造語。」見 明悟禪師趕五戒（喻 30），頁 496。

眷，被凌遲處死，文末有詩曰：

但存夫子三分禮，不犯蕭何六尺條。自古奸淫應橫死，神通縱有不相饒。

(頁 239)

說明即使是有神通的廟官，犯了奸淫罪後，也不能逃脫一死。在宗教與世俗的範圍內，這種違背秩序的奸淫，是極具破壞性的。越界者肆意的違法，掙脫權力的束縛，也意味著把個體的快樂，置於傳統倫理道德之上，如此一來，社會秩序便無法維繫，禮教規範也將崩毀，法律執行者唯有施行更嚴密的監控，才能遏止這波色欲潮流。因此非空庵的女尼依律處斬，寶蓮寺的和尚被戮屍梟首，上位者為了正民風、端道德，做出嚴厲處置，讀者也從性氾濫的邊緣被拉回，得以重新審視法律與秩序的重要性。<sup>67</sup>

## 小結

《三言》的情色故事，不斷在人欲本能與情感價值間進行反覆的辯證，其中，馮夢龍所思考的不再僅是寫作份際是否合於禮法，而是去參透「情」，並將它提升至哲學層面。在這個情色越界的空間裡，不可突破的界限，以及不可逾越的法律，都將在縱欲狂潮的席捲，以及馮夢龍對情的闡釋之下，出現缺口。關於情色越界的思考，西方思想家的論點，可資印證《三言》所挖掘的情色內容。那些談論情色越界的思想家深受薩德、巴汰易等人的影響，尤其是巴汰易對情色越界 (erotic transgression) 的理解。傅柯從中獲得啟發，認為情色越界是一種具有極限意義的行為，它掙破習俗加諸於性行為上的種種限制，也使得那曾經被薩德侯

<sup>67</sup> 見夏志清著，林耀福譯：《話本裡的社會與自我》，此文選自《貪嗔痴愛——從古典小說看中國女性》(臺北：師大書苑，1989年)，頁199。

爵生動想像並書寫出來的，「非自然化」的性慾活躍起來。<sup>68</sup>相較於西方對掙脫性行為限制的探討，《三言》中的情色故事，並不是為了達到一種掙脫束縛的無界限地域。在晚明的時代，傳統的思想與價值觀，依然深深影響人們，貞節的典範不斷被表彰，科舉考試也採用替聖賢立言的八股文，做為考試的標的。另一方面，變革的風潮，已不能遏止。從知識份子對理學的反省，到民間對性壓抑的反動，性的開放也成為明代的普遍現象之一。於是禁制與逾越這兩種力量，彼此互相形塑、互相牽制，遂形成晚明特殊的情色圖像。

由性禁忌的討論可知，透過法律和語言的表現形式，禮法與情欲的界限，被捍衛並鞏固下來。而這種對性的政治干預、意識型態的道德化，則關係著每一個人在社會格局中，如何表現性意識，並體現出男性對女性、正統對邊緣、禮法對情欲等等各種權力關係。在逾越的過程裡，《三言》中所出現性描寫的故事，絕大部分與情色的合法性相涉，若以情為依歸，則個人可以逾越社會格局所圍限的身份，反之若是沒有情的調節，則為禮法秩序所撻伐。這樣的情色越界，既意味著對傳統思想的背反，在汲取民間自然人性的養分後，與禮教倫理之間的對話，又充滿了作者對社會失序的憂心。其間教化力量與情欲流動所呈顯膠葛的關係，便是社會分際更加模糊，士人憂懼秩序變亂的反映<sup>69</sup>。西方所談論的情色越界，主要在掙脫習俗加諸於個體性行為的種種限制，然而《三言》中的越界故事，卻在維繫秩序的要求下，越界者重新回歸界限內。逾越性禁忌之後，越界者在果報、法律、禮教等鞏固秩序的原則中，若能區辨出情與淫，並以婚姻為最終依歸，則其逾越並不受罰。然而若是情欲過溢，越界者多受嚴懲，以收教化警惕之效，世界也因此回歸常軌。

<sup>68</sup> James E. Miller 著，高毅譯：《傅柯的生死愛慾》（臺北：時報文化出版社，1995年），頁136-137。

<sup>69</sup> 衣若蘭：《三姑六婆：明代婦女與社會的探索》（臺北：稻鄉出版社，2002年），頁107。

