

第六章 詩經婚戀詩的反思

本章為承接以上對於婚戀詩之討論，嘗試以不同方向反省思考。

本論文之所以討論婚戀詩，其目的實在於所具有之社會意義。婚戀詩可說是一種具有鮮明歷史性的文學現象，包含了民族性、歷史性、和人類共同性。以下我們將就以上諸章內容進行反向思考探析！

第一節 綜論婚戀詩中的傳統女性

一、傳統女性的自我形象

(一)男尊女卑之觀念

我們可以確定的是周初男尊女卑之觀念已初步確立，在周朝之宗法社會中，對於乾天、坤地，男子陽剛、女子陰柔之特質有既定之規範¹。于〈小雅·斯干〉中可見。男女自出生起即受到不同之期待，²由於社會不斷努力強化女子之卑弱意識，塑造成一附屬者、順從者，正如同陳東原所說的宗法社會中「女奉無人格，只能依男子而成人格」，「婦人非子」³。至使女性若執意自主，則難擺脫動輒得咎之命運，所謂「女媧觀」之省思，容後再議。因此，我們可說對於女性日後人生而言，可說是被造就的，而非天生的，對女性而言，獨立自主之生活與個性是不存在的。「她（女性）並不編織自己的故事，而一天接著一天發現故事展開。」⁴生命的每一步驟都是已預定的人生。

¹ 《詩·小雅·斯干》：「……乃占我夢，吉夢維何？維熊維羆，維虺維蛇。大人占之，維熊維羆，男子之祥。維虺維蛇，女子之祥。」不論夢熊羆或虺蛇皆為祥，並無褒貶之意，而做為男女之象徵則代表著對男女性別本質的認識差異。朱熹《詩集傳》：「熊羆，陽物在山，彊力壯毅，男子之祥也。虺蛇，陰物穴處，柔弱隱伏，女子之祥也。」是知文化已對男子陽剛、女子陰柔的特質有所規定。

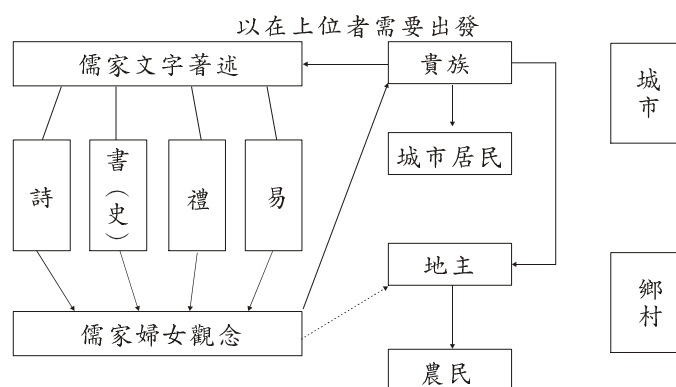
² 見《詩·小雅·斯干》：「乃生男子，載寢之床，載衣之裳，載弄之璋。其泣嗶嗶，朱芾斯皇，室家君王。乃生女生，載寢之地，載衣之褐，載弄之瓦。無非無儀，唯酒食是議，無父母貽罹。」這一段班昭之解云：「臥之床下，明其卑弱下人也；弄之瓦磚，明其習勞主執勤也；齋告先君，明當主繼祭祀也；三者蓋女人之常道，禮法之典教。」可見尊男卑女之一般。

³ 見陳東原《中國婦女生活史》，頁2。

⁴ 西蒙·波娃《第二性》，頁44。

由於從小所受之觀念驅使，女性於長大後便順其自然地符合社會期待，其一生之關注皆繞著以男性為中心之婚姻及家庭打轉。結婚才是生存的保障，亦是長成後身份編碼的依恃憑藉。陳東原在《中國婦女生活史》中對此種情形特用「寄生」「寄食」之詞，極明白的點示了女性卑弱的文化和現實處境。

再來看看中國儒家對於婦女觀念傳播之途徑：可列表如下：



在儒學興盛之春秋戰國時期，儒家兩性觀念是建築在整個儒家尊卑秩序大系統的基礎上的。「三綱」中的「夫為妻綱」的「妻」是六種人倫（君臣、父子、夫妻）中地位最低下的一倫。如「男尊女卑」，「男外女內」、「三從四德」等女性價值觀念和道德禮教觀念，正是儒家思想大系統中一個組成部分。

而儒家藉由《詩經》推行男女教化，移風易俗等目的，正所謂「經夫婦、厚人倫、美教化、移風俗」。

在整個大環境之下，周代可說是父權最鼎盛之時代，因此重男輕女的觀念也最強烈。《列子》載：「男女之別，男尊女卑，故以男為貴。」⁵《左傳》亦載：「謀及婦人，宜其死也。」⁶此皆是在男女地位相當懸殊的時代環境裡，人們所秉持的一向觀念。

(二)男女社會地位之差異性

周朝之宗法社會，一切均以禮制及禮法為依歸，因襲前代原始風俗、禮俗，改造出來的周禮，發展成較為詳盡的社會制度。

此時已形成父系繼嗣制度的社會，婦女⁷已無王位繼承權及食邑分封權。

⁵ 見《列子》〈天瑞篇〉，榮啓期答孔子之語。

復見《說苑》〈雜言〉、《孔子家語》〈六本〉、《高士傳》〈卷上，榮啓期〉。

⁶ 《左傳，桓公 15 年》：「祭仲專，鄭伯患之，使其婿雍糾殺之。將享諸郊，雍姬知之，謂其母曰：『父與夫孰親！』其母曰：『人盡可夫，父一而已，胡可比也？』遂告祭仲曰：『雍氏舍其室，而將享子於郊，吾惑之以告。』祭仲殺雍糾，屍諸周氏之汪。公載以出曰：『謀及婦人，宜其死也。』」

⁷ 先秦時代，女子因著地位的差別，而有不同的稱呼，《論語》〈季氏〉：「邦君之妻，君稱之

另外，在婚姻方面，經由結縭而成的夫妻地位、在有周一代形成了「妻子從屬丈夫」之事實，其在名稱上雖稱之為匹偶、配耦、夫妻、伉儷等⁸皆有二者等齊匹敵之意，然因著嫁娶制的完備，在「夫為妻綱」的禮教環境裡，為人婦者在婚姻關係中實處於服從之地位，即如彼時典籍所言：

「女者，如也。……婦人，伏於人也。」（《大戴禮》〈本命〉）

「婦人有三從之義，無專用之道，故未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。」（《儀禮》〈喪服傳〉）

「婦人，……從人者也。婦人在家制於父，既嫁制於夫，夫死從長子。婦人不專行，必有所從。」（《穀梁傳、隱公二年》）

因此，自周代出現之後，已成為一種社會模式傳承下來，在漢人的思想裡可見同樣的論說，諸如：

嫁者，家也，婦女外成，以出適人為家；娶者，取也。（《白虎通》〈嫁娶〉）

女者，如也，從如人也，在家從父母，既嫁從夫，夫歿從子也。
（同上）

婦者，服也，服於家事，事人者也。（同上）

婦，服也。（《說文》十二篇下）

由此可知，成婚後夫唱婦隨，「出乎大門，男帥女，女從男，夫婦之義由此始也。」⁹正所謂「婦人，從人者也，幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。……」

曰『夫人』，夫人自稱曰『小童』。邦人稱之曰『君夫人』，稱諸異邦曰『寡小君』。異邦人稱之，亦曰『君夫人』。」《禮記》〈曲禮下〉：「天子之妃曰后，諸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰婦人，庶人曰妻。公侯有夫人，有世婦，有妻，有妾。夫人自稱於天子，曰老婦；自稱於諸侯，曰寡小君；自稱於其君，曰小童。自世婦以下，自稱曰婢子。」然本文所用「婦女」或「婦人」一詞，係泛指一般女性及為人妻者，未作等級上的區分。後亦同。

⁸ 匹偶、配耦、妃耦、伉儷等名稱，自先秦時代開始即是指夫妻。《詩經》〈周南·關雎〉：「窈窕淑女，君子好逑。」《毛傳》：「逑，匹也。言后妃有關雎之德，是幽閒貞專之善女，宜為君子之好匹。」，《詩經》〈大雅·皇矣〉：「天立厥配，受命既固。」《鄭箋》：「天既顧文王，又為之生賢妃也，謂大妣也。其受命之道，已堅固也。」《朱傳》：「配，賢妃也。」又，《詩經》〈衛風·有狐〉序：「衛之男女失時，喪其妃耦焉。」按，《說文》段注：「配，後人借為妃字，……妃者，匹也。」陸德明《釋文》引鄭玄注：「嘉耦曰妃。」又，《說文》釋「妻」云：「妻，婦與己齊者也。」劉熙《釋名》云：「夫妻，匹敵之意也。」另外，《左傳·桓公二年》：「嘉耦曰妃，怨耦曰仇，古之命也。」《左傳·成公八年》：「士之二三猶喪妃耦，而況霸王？」《左傳·成公十一年》：「婦人曰：『鳥獸猶不失儷，子將若何？』……婦人怒曰：『已不能庇其伉儷而亡之，又不能字人之孤而殺之，將何以終？』」杜預注：「儷，偶也。伉，敵也。」孔穎達疏：「伉儷者，言是相敵之配偶。」《左傳·昭公三十二年》：「天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦。」後來，凡此皆為「夫妻」之代稱，如漢《白虎通義》〈嫁娶〉：「不當使男鵠賦」：「痛母子之永隔，哀伉儷之生離。」李周翰注：「伉儷，夫婦也。」曹植〈贈王粲詩〉：「中有孤鴛鴦，哀鳴求匹儷。」……等皆是。其皆言夫妻，亦皆包含相匹敵之意。

⁹ 《禮記》〈郊特性〉。

故婦人無爵，從夫之爵，坐以夫之齒。」¹⁰透過婚姻之程序，夫妻之間已形成了不平等之主從關係。因此「婚姻內部的兩性關係是整個社會的兩性關係的縮影，夫妻關係是社會制度的寫照，夫尊妻卑的文化背景是男尊女卑和重男輕女。」¹¹可見女性本身並無自主性，必須依附於男人，此即「陰卑不得自專，就陽而成之。」¹²

我們可以說，《詩經》時代之女性，在婚前毫無自我發揮空間，其自我形象是空白的。必須要等到出嫁後，繫丈夫之姓以為姓，因丈夫之爵為爵，以丈夫之諡為諡；女性的自我形象是低卑的。誠如女性主義者所言：「女性生命被公認的樣相，就是天生做一些當下即是瑣碎事情，沒有人真正為女性做過整體人生之解釋與反省，就這樣代代相承，把女性導入當下愛慾的輪轉中，像一件物品，一件被規劃的物品。」¹³婦人在婚姻內部所處地位係從屬與附著，而卻被視為一種先天的正常的、理所當然的禮俗。

在周代父權的社會文化中，身體是性別差異論述的符號。佛洛伊德以性（sex）作為性別（gender）的基礎，聯結生理和心理，作為對女性身體的控制網路。巴特勒（Judith Butler）卻指出「性別認同」乃是文化主掌身體的形成方式，性與性別都是社會史的產物，兩性的差異並非天然之別，而是文化男性馴服自然女性的一種二元分立的宰制模式。就女性主義角度分析之，可說是女性的身體經由「物化」的方式為象徵結構中的符號。女性的身體是親屬結構中的交換的符號，家族以交換女人身體，維持親屬的結構。¹⁴

而父權制對女性最大的迫害，是將女性「物化」，使女性失去做為人的主體和尊嚴。父權制並宰制女性靈魂的內心規範，也就是使女性籠罩在超我良心的控制力量之中，難以自拔。在父權制中，將女性當作是次等的性別（第二性），等同於「被閹割的男人」，故意漠視女性的個別發展興趣性向。¹⁵

二、傳統女性的地位價值

有關於女性之地位價值，其中有一方面是站在男性之角度，作為客體之女性被主體地位之男性審視、評判之價值；而另一方面則是女性自我將主客體分開，意識到自身存在意義的價值。然古代則側重第一方面：

¹⁰ 同註 9，按，《禮記》這段話與《穀梁傳》所言甚為相同（見正文），而另在《列女傳》〈母儀傳·魯之母師〉和《白虎通》〈嫁娶〉、《孔子家語》〈本命解〉中亦有類同之言，可見此等思想在古代頗為一致；而此「三從」之說，已見於周代之禮書，其或為周代社會已認定和通行之禮俗。

¹¹ 蘇冰等著《中國婚姻史》，頁 44。

¹² 語出《白虎通》〈嫁娶〉。

¹³ 李元貞《女人的明天》—女人絕不是一個蒼涼的手勢。訪李元貞談女性主義（台北，健行文化出版事業有限公司，1991 年 2 月 10 日初版）

¹⁴ 參見陳玉玲《尋找歷史中缺席的女人》（嘉義，南華管理學院出版，1998 年 5 月），頁 111。

¹⁵ 同前註，頁 123。

即儒家所說以倫制欲，納欲于倫：

在儒家看來，女性的全部價值，可以用兩句話來概括：(1)「男女居室，人之大倫。」(2)「飲食男女，人之大欲存焉。」簡而言之，一是「人倫」的價值，一是「人欲」的價值。正統儒家主張以倫制欲，納欲于倫。儒家此一觀點，在嚴密禮法之周代確實發揮過指導限制之作用。

若從儒家以性入倫的過程來看，大致可說是經歷了三個階段：

1. 異性男女入夫婦之倫—重夫婦之倫

儒家以為：夫婦是「人倫之始，王化之基」，「君子之道，造端乎夫婦」。「兄弟婚姻，無須遠矣。」乃謂父子兄弟及通過婚姻關係建立起之母黨，妻黨皆是從夫婦之倫開始。當時，夫婦有倫，但並不講究輩份，典型的是媵婚制「姑侄同嫁」。其它如公公娶兒媳婦為妻，子侄承報庶母孀母，亦為常事，這些都是以性入倫過程中之過渡現象。

2. 上下之倫重于夫婦之倫—重上下秩序之倫

《禮記》中之《昏義》、《內則》諸篇中，反覆強調夫婦之倫應置于父母舅姑與子婦之倫的下面。比如，夫婦之間沒有更多的活動自由空間，瑣屑的事父母舅姑禮儀占據了家庭生活的絕大內容；婚儀中，新婦向公婆行「見舅姑之禮」。舅姑向子婦行「著代之禮」重于「成夫婦之禮」。這些，皆顯示出大家族家長統治小夫婦之特點。

3. 大家族的泛倫常化。—重大家庭內諸倫

作為入娶到夫家之媳婦來說，家族中之所有人際關係都是重要的。《女誡》中已指出「事舅姑」「事夫主」同等重要，「和叔妹」（推而廣之和「妯娌」）也不在其下。大家族人事關係之複雜化，更加重了處於最低下地位之「婦」的義務和負擔。

所謂男婚女嫁，於儒家看來相當符合人之情，物之理。孟子說：丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家。進入文明時期然禮制未備時，兩性彼此間相互之吸引，愛戀渴慕之情，於《詩經》中有不少描寫男女相期幽會之詩，如：《溱洧》之游、《桑中》之會，寫來儘是繾綣情懷，想念不已。或者寫妻子思夫，可說「未見君子，惄如調飢」，真是如飢如渴；或唱出「願言思伯，甘心首疾」，堪稱痛心疾首。而《詩經》首篇之「窈窕淑女，君子好逑」，正是這兩句詩，兩千年後竟喚醒了理學思想壓抑下的杜麗娘之自我意識，點燃了愛情之火。

因此，《詩經》中這些純乎天籟之情歌，對儒家而言，是不容許其存在的。他們將此純粹之情歌全部皆納入儒家「經夫婦、成孝敬、厚人倫、美教化、移風俗」之詩教理論。而儒家之詩教和禮教，亦即男女居室之範式。比如《關

睢》一詩《毛詩序》則曲解為「美后妃之德」用來「風天下而正夫婦」；正夫婦之範式即「樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色，哀窈窕思賢才而無傷善之心。」此即將男女愛慕求偶納入正統儒家道德第一、美色第二的擇妻標準中。

第二節 傳統女性愛情觀的反思

在本節中，我們審視《詩經》時代女性生活之愛情觀，並嘗試以現代女性主義¹⁶之角度來加以分析！

一、性別認同

¹⁶ 女性主義只是一個籠統的名詞，基本上是反省批判男性中心思想所發展出的「跨學科知識」。其主題可概括到三方面：

(1)女性是如何思考自己的（性別認同問題）；(2)女性是如何生活和行動的（性別角色問題）；(3)女性在各方面是如何受制於男性（性別階層化問題）。依美國學者 Macionis (1993) 的整理，眾說紛紜的女性主義有五個核心主張：

- 1.改變是很重要的：要在思想上、行動上、政治上改變女性居於劣勢的情況。
- 2.擴大人們選擇的機會：每個人都有充分發揮潛能的機會，不受其性別的限制。
- 3.消除性別階層化的現象：努力中止造成女性發展受阻的狀況，使女性在教育、就業、所得、權力上都能與男性相等。
- 4.終止性的暴力：男性享有較多優勢，對女性有性騷擾、性賄賂、性挑逗、性要脅、性攻擊和性暴力，應終止此種現象。
- 5.增進性的自主：女性應對自己的性活動和生育有充分的自主，而不須受制於男人或社會規範。

女性主義主要派別的比較

	自由主義的女性主義	社會主義的女性主義	激進的女性主義
受誰的影響	1.十八世紀自由思潮 2.米爾斯(J. S. Mills)	米爾道夫人 (Alva Myrdal)	1.性革命 2.新佛洛依德的性觀念
基本主張	1.人生而自由平等 2.性別角色再定義	1.婦女受資本社會剝削 2.父權體制與資本主義共謀	1.女性主義文化 2.父權是對女性壓抑
兩性不平等的原因	社會化不同	1.資本主義 2.家庭結構的父權體系	1.父權價值 2.受制於生育及母親的角色
對家庭的批判	學習兩極化男女角色特質的地方	家庭是「男外女內」的分工制	家庭是婦女解放的障礙
解決不平等的方式	1.教育 2.立法	1.公有制的社會 2.改革家庭制度 3.建立平權家庭	1.單性生活 2.生物革命（生育的控制）
具體策略	1.爭取法律上的平等地位 2.鼓勵婦女參與社會運動	1.協助低階層的婦女 2.聯合男女勞工發起經濟革命，改變社會制度	1.建構女性社區 2.育嬰技術（精子銀行） 3.經濟獨立 4.女性對性的自決
國家的責任	給女性更好、更合理的社會環境	1.給付專職家庭主婦薪水 2.使家庭工作有尊嚴	從社會主義過渡到共產無政府
性觀念	傳統	折衷	多重型態性倒錯

（參引自彭懷真《婚姻與家庭》《性別角色》，巨流圖書公司，1996年2月一版，頁19～25）。

《易經》〈家人卦〉云：「女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。」此即說明了上古時代對於男女之別的基本看法。《詩經》時代之男女工作之別為男主征戰勞役，女執婦功蠶桑。

在西周初年，周公率師東征，討伐三叔之亂，亦是一次長達三年的征戰，〈豳風·東山〉即是反映這場東征的詩，其細膩描寫征人歷久歸來，在細雨中趕路，一面想像家園的殘破荒無，一面抒發對親人的懷念之情，尤以回憶三年前尚未出征時，新婚的情景「倉庚于飛，熠熠其羽。之子于歸，皇駁其馬。親結其縈，九十其儀」，以及出征後家室殘蔽淒涼的景象，此即形成鮮明的對照，襯托出征戍、行役之給人民帶來了沉重的負擔和災難。男子之逃避不了這種征戰的命運，只得在詩歌中宣洩一己的情感，這毋寧是動盪環境下的必然產物。

而〈出車〉一詩係征夫凱旋所詠，其同樣記載征伐玁狁和西戎之事，詩中充滿同仇敵愾與憂心王室的精神，將征夫的心思完全表露出來，令人想見當時人們對外侮之不勝其擾的憤慨。

另外〈采薇〉一詩乃係戍役士卒所作，其不僅以「靡室靡家，玁狁之故。不遑啓居，玁狁之故。」「王室靡盬，不遑啓處。」、「豈不日戒？玁狁孔棘」。來揭露玁狁侵擾之繁，以至於對王室和人民帶來極大的災難，更在悲憤的詩句裏，傳達保國衛民、戮力王室的心志，這種感情是真摯的，呈現了現實生活的真實面。

還有〈六月〉一詩亦與〈采薇〉一樣，同是揭示對玁狁反擊的愛國精神，其軍容之嚴整威武，士氣之旺盛雄壯，皆是為了保家衛國、延續王室的祚位；這些詩句皆喚起人們對於家邦的責任感。

因此《詩經》中〈豳風·東山〉〈小雅·出車〉〈小雅·采薇〉〈大雅·六月〉¹⁷皆為描寫征戰之詩。而除了繁重之戰役之外，尚有其它之徭役，包括宮室之事，如〈豳風·七月〉歌「嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功。」《鄭箋》：「既同，言已聚也，可以上入都邑之宅治宮中之事矣。於是時，男之野功畢。」《朱傳》：「同，聚也。宮，邑居之宅也。股者民受五畝之宅，二畝半為廬在田，春夏居之；二畝半為宅在邑，秋冬居之。功，葺治之事也。或曰，公室官府之役也。古者用民之力，歲不過三日，是也。」「言納於場者無所不備，則我稼同矣，可以上入都邑而執治宮室之事矣。故晝往取茅，夜而絞索，亟升其屋而治之。」王靜芝《詩經通釋》：「我等所穫既聚而藏之矣，則農事已畢，乃入都邑而作豳公宮室之事，是為國服勞役也。」（頁 317），此殆為農民服宮室之事的寫照。而獻納雜務等。在〈魏風·伐檀〉、〈豳風·七月〉可看出。由於《詩經》時代尚屬封建奴隸制之時，其庶民必須向在上位者貢

¹⁷ 見王靜芝《詩經通釋》頁 317。

納財物及農作收穫，這種情形似乎十分嚴重，因而有〈魏風·碩鼠〉之深刻揭露統治者殘酷無厭地剝削人民的現實詩，其抒發人們心中的憤怒，以及對美好生活、理想樂土的嚮往，此可見一般平民勞役之重。

另外男子所分擔之工作，則包括農事與戰役。

而女子之「婦功」內容，即「執麻枲，治絲繭，織紉組訓」，「婦職」之「織紉、紉、縫、線之事」是古代婦女的主要工作，另外，外出採收植物以及蠶桑之事，也是婦女的主要工作，在《詩》中隨處可見，其採卷耳、芣苢、芣、蘋、葑、菲、桑、葛、芑……等；尤以採桑和織紉，更是普遍的現象。

而婦女是不得過問政事的，「牝雞之晨，惟家之索」，「婦無公事，休其蠶織」，婦女的職事是「無攸遂，在中饋」，「無非無儀，惟酒食是議」從上至下的男女兩性分工，是將社會、家庭、經濟、政治全部之活動歸納為內外兩類。而政教上之分工是：「古者天子后立六宮，三夫人，九嬪，二十七世婦，八十一御妻，以聽天下之內治，以明彰婦順。……天子立六官，三公，九卿、二十七大夫、八十一元士，以聽天下之外治，以明章天下之男教……故曰：天子聽男教，后聽女順；天子理陽道，后治陰德；天子聽外治，后聽內職。」在上位者之內外分工便如此確定。「外」是治國大事，「內」是只教婦順，並無干預政治之權利。《白虎通》：「婦人無專政之義，御眾之任，交接辭讓之禮，職在供養饋食之間。」

在經濟活動中，《禮記》規定，天子諸侯有籍田，每年開春進行象徵性之耕作，以動農桑事；王后有蠶室，采桑養蠶制衣以動天下蠶織事，男耕女織的模式，從最上面規定下來。農民百姓，政治上是被「君子」治理的小人，只不過「匹夫」是直接受治于外，「匹婦」是間接被統治而理家于內的。

在經濟生活中，「百畝之田，匹夫耕之」，「五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之」，此種分工模式可列表如下：

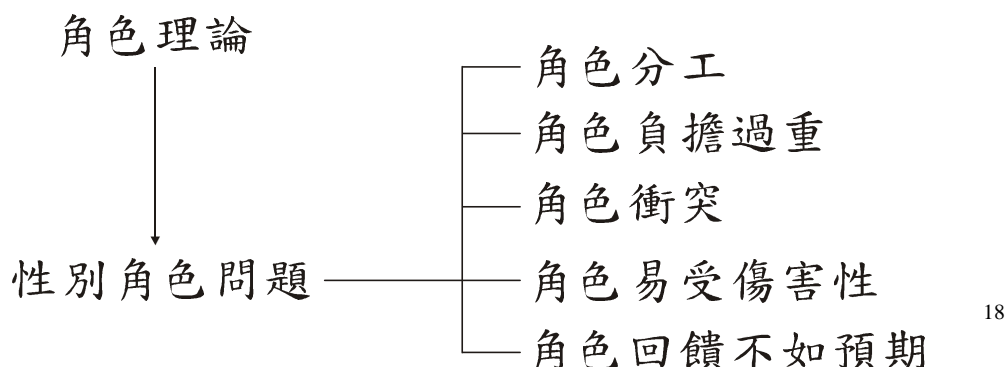
兩性傳統分工模式表

性 別		男		女	
等 級		帝王貴族	匹 夫	王 后 夫 人	匹 婦
活 動 部 類	經 濟	動農桑	事農桑	動蠶織	事蠶織
	政 治	設六官以治外 事無君子無以 治小人	食人者治于人	率六官以聽內治 教婦順 婦無公事	

此種「女服事乎內，男服事乎外」之分工格局，《豳風·七月》中描述已

詳。

證諸女性主義，首先先藉性別角色問題之思考架構談起，列表如下：



從以上架構思考之，我們可以說社會科學中有二個相反的字：patriarchy（男權、父權、夫權）和 matriarchy（女權、母權、妻權），前者指男人掌控女人，後者指女人掌控男人。此兩種極端原本不應是社會中之常態，然真實社會中，確實出現男權、父權和夫權。而此正是女性主義加以踏閱並予以挑戰的。而女性主義必須推翻的正是《詩經》時代中，此種男尊女卑之性別歧視，從而建立起兩性平等相待之機制。

另外，我們應思考的是，從《詩經》時代後，女性的角色扮演，若符合時代期望，女性終無發展長才之日，根據新女性主義的三個中心思想：(1)「先做人，再做男人或女人」，強調兩性均有其基本人權，也都應有相等的權利義務；(2)「是什麼，像什麼」，表示男人與女人均應扮演好自己的角色；(3)「人盡其才」，指每一個人應以其志趣與能力，不分性別地公平競爭和發展，以盡其所能。

如此，更可重新討論《詩經》時代，在家庭、教育、經濟、政治、法律及宗教制度等社會制度之影響下，形成了重男輕女的意識型態、男尊女卑之不平地位、權力差異的社會角色和性別關係。從周朝至今，我們整個社會是需要對兩性有新的思考及角色安排。否則《鏡花緣》中幻想的「女兒國」中敢于徹底地反叛傳統一女子從政、經商、種地，男子持家、紡織，但終究是一種「烏托邦」式的幻想。

二、愛的困惑

緊接著我們所談的是《詩經》時代女性擇偶之情形。

《詩經》時代，儘管嚴密之禮法層層相扣，民間男女自由婚姻仍是受到認可的。關於此點，女性則有較獨立自主之一面。如〈召南·野有死麕〉、〈邶

¹⁸ 此係參引：彭懷真《婚姻與家庭》，頁9。

風·靜女〉〈鄘風·桑中〉〈鄭風·野有蔓草〉〈陳風·東門之楊〉裡男女相戀之情態，在〈鄭風·褰裳〉則是女性對男性施加壓力，顯示出女子完全是自由奔放，無拘無束。

當時，社會基本上尚無貞操觀念，對此孔子曾下「鄭聲淫」之結論（由於鄭國的自由婚姻風氣最盛，將婚俗中那種自由奔放的行為作為擾亂家族血統的純潔行為而加以斥責。然而透過這些婚戀詩可看出青年男女對於自由平等和美好未來的追求精神。而這正與女性主義宗旨不謀而合。

讓我們來看南北朝時代名歌：捉搦歌三首：

粟穀難舂付石臼，敝衣難護付巧婦。

男兒千凶飽人手，老女不嫁只生口。

誰家女子能行步，反著袂禪後裙露。

天生男女共一處，願得兩個成翁媪。

華陰山頭百丈井，下有流水徹骨冷。

可憐女子能照影，不見其餘見斜領。

這三首是南北朝時代的名歌，描寫男女婚嫁問題，第一首「粟穀」寫一個待嫁少女在舂米和縫衣時對男女情愛的幻想。第二首「誰家」說出天生男女本該共同生活，女人也應該表達權力與自由。第三首「華陰」用深井冷水來比喻一個女子的處境，在父母嚴格管束下獨自顧影自憐的待嫁心情。

我們若對照《詩經》時代中，自由婚姻雖為女性所嚮往，然尋覓良人與良好歸宿仍是所有未婚女性既重要又必要的大事，人人慎重其事，不但要憑媒成禮，以示雙方家族對婚姻的認可和女子之自重，更要求合理之聘禮，其合乎禮節的意義一點都不容忽視。

但慎重以對之態度，亦有隨著盛年處室之焦慮而大打折扣者。〈召南·標有梅〉由女子發聲，以梅子的成熟黃落象徵女子之年華逝去，「求我庶士，迨其吉兮」、「求我庶士、迨其今兮」、「求我庶士、迨其謂之」一句緊過一句，毫無掩飾地表達了失時未嫁的恐慌以及尋找歸宿的迫切。（所述已見前面諸章）。

於此，我們可知，彼時女性雖有自由擇偶及聚會的開放風氣，然其擇偶過程已具社會儀節，禮教的壓迫，逾時未嫁的擔憂更增添幾許對愛情追求之困惑。而此古老話題可說也是今日女性主義者擇偶最重要之課題。

第三節 傳統女性婚姻觀的反思

一、女性的宿命

彼時女性婚姻之目的與意義：

(一) 祭祀祖先

〈天官冢宰·內宰〉云：內宰，「以陰禮教六宮，以陰禮教九嬪，以婦職之法教九御，使各有屬，以作二事。正其服，禁其寄裊，展其功緒。大祭祀，后裸獻，則贊，瑤爵亦如之。正后之服位，而詔其禮樂之儀，贊九嬪之禮事。凡賓客之裸獻，瑤爵，皆贊，致后之賓客之禮。凡喪事，佐后使治外內命婦，正其服位。凡建國，佐后立市，設其次，置其敘，正其肆，陳其貨賄，出其度量淳制，祭之以陰禮。中春，詔后帥外內命婦始蠶于北郊，以為祭服。歲終，則會內人之稍食，稽其功事，佐后而受獻功者，比其大小與其羸良而賞罰之，會內宮之財用。正歲，均其稍食，施其功事，憲禁令于王之北宮，而糾其守。上春，詔王后帥六宮之人而生種稷之種，而獻之于王。」可見婦女之重要工作之一乃為祭祀，惟有在此，才稍得以凸顯婦女之地位，「結婚的使命之一，便是事宗廟社稷，也正因為有『事宗廟社稷』的項目，才使婦女在名分上不得受尊重，因為婦女在祭祀方面要擔任重要的角色，所以無形之中便擴大和提高了婦女的活動範圍和獲致相當地位的機會。」¹⁹

實因祖先血食不絕，須有子嗣，而子嗣則由婚姻而來的。故《禮記·昏義》說：『婚姻者合二姓之好，上以事宗廟，下以繼后世也』這句說明婚姻是結合兩姓的事，而不是當事人的事情，很明白描寫婚姻的目的在於延續宗族和祭祀祖先。舊宗族的擴大成延續與祖先的祭祀，二者緊密相連，不可分割。因此，為了「事宗廟」才需要「繼后世」，為使祖先能永久享受祭祀，所以要保證宗族永遠延續相繼。可見對祖先的祭祀，實被為婚姻根本目的。《禮記·文王世子》故說：『王廟之孫，祖廟未燬，雖為庶人，冠，娶妻必告。』《儀禮·士昏義》又云『祖廟未毀，教于公宮三月。若祖廟已毀，則教于宗室。』可知嫁女之家，出嫁日在宗祠稟告祖先，女子婚前在公宮或宗室，三個月間須受到四德的教育。古代婚姻必須在祖宗牌位前面舉行廟見儀式，然後才承認娶來的婦女加入本宗為成員，就是「娶妻必告」。

故《禮記·曾子問》載『曾子問云，女未廟見而死，則如之何。』孔子曰：『不遷於祖，不祔於皇姑。婿不杖，不菲不次，歸葬於女氏之党。示未成

¹⁹ 見劉漢德《東周婦女生活》（台灣學生書局，1974年5月出版），第三章第四節「喪祭的生活」，頁32~33。其接下又言：「不過，由於社會上重男輕女積習的深重，名義上婦女得以同等地位參與祭祀，而實際上仍處於從屬，甚至卑下的地位。」

婦也。』《左傳·隱公八年》云：『四月甲辰，鄭公子忽如陳逆婦媯，辛亥以媯歸。甲寅入于鄭。陳鍼子送女，先配而後祖。鍼子曰是不為夫婦。誣其祖矣，非禮也。何以能育。』²⁰上述引用之材料可見當時婚姻舉行「廟見」儀式乃以中國古代社會的宗法觀念為婚姻的重要意義。新婦親迎入門之後，有「走阼階之禮」，阼階是隆重的祭祖儀式的設備，走阼階即表示新婚共承宗廟的意思。²¹

(二) 傳宗接代

從遠古時代起，人們對於生產事業有著賴以維生的強烈需求，因此對婦女多子的期望甚高，並由此而衍生出對生育神及性器意象的崇拜。

由於傳統農業社會生產方式全靠人力，家族人口眾多不但是豐沛的勞動生產力的同義詞，更意味著家族的昌盛和勢力的擴張，此外宗法制度之下，子嗣也代表了生命與地位的延續，和對祖先祭祀不斷的保障，因此對女性的生育能力格外重視，特別是其生育男丁的能力，無子成為女性的一項缺失。

周人對於求子信仰最直接的反映於《詩經》〈大雅·生民〉，而〈生民〉係為一首描寫周族開國之史詩，其多少帶有一點神話色彩。〈詩序〉云：「〈生民〉，尊祖也。后稷生於姜嫄，文武之功起於后稷，故推以配天焉。」《毛傳》云：「天生后稷，異之於人，欲以顯其靈也。帝不順天，是不明也，故承天意而異之于天下。」《鄭箋》亦云：「姜嫄以赫然顯著之徵，其有神靈審矣，此乃天帝之氣也。」「天異之，故姜嫄置后稷於牛羊之徑，亦所以異之。」陳鐵嬪《詩經解說》言：「顯然，這都是出於信天信神、君權神授等觀念。……我們可以看到，后稷和商的祖先契一樣，認為他的出生是來自天神的，『有天命精誠之意。』」²²其中雖含有「天命」及「君權神授」之觀念，然對於子嗣之渴求卻也是不爭不實。《詩經》中，產生了許多對多子多孫之鼓勵、祈禱、祝福及歌頌。其對於多子的期望見於〈周南·芣苢〉在這首詩裏，詩人反覆吟唱採掇芣苢之景象，其詠婦女急欲摘此草，乃點出求子心切的形象。蓋相傳芣苢可治婦人不孕之症，《爾雅》〈釋草〉云：「芣苢，馬舄；馬舄，車前。」《毛傳》亦云：「芣苢，馬舄；馬舄，車前也。宜懷任焉。」《說文》云：「芣苢，一名馬舄，其實如，令人宜子。」李時珍《本草綱目》云：「……養肺強陰益精，令人有子。……治婦人難產。」今人陸文郁《詩草木今釋》言：「又名：車前、馬舄、蝦蟆衣、車前草、當道、牛舌草、……地衣、錢貫草、……大

²⁰ 《白虎通·嫁娶篇》云：『遣女于禰廟者，重先人之遺體，不敢自專，故告禰也。』《儀禮·土昏禮》云：『主人曰聞命矣父醮子，命之曰：往爾相承我宗事，勗帥以敬先妣之嗣若則有常。』

²¹ 陶希聖《婚姻與家族》，頁40。

²² 陳鐵嬪《詩經解說》（北京：書目文獻出版社，1985年7月1版）此等「神話」之說，亦詳見錢穆《中國古代文學與神話》頁23~24。

車前（俗名）。「用途……種子藥用，稱車前子，治難產。」因而此詩一再唱出「采采芣苢」，實有其真正意涵在內，歷來說《詩經》者在解此詩時多不離此題旨，周嘯天等《詩經鑑賞》即言：「婦人採集車前子即「芣苢」，是一種古老的習俗，係於繁衍種族的觀念，因為相傳食芣苢能受胎生子，且可治難產。（詩序）解題說『和平則婦人樂有子矣』，《韓詩》及漢以來論《詩》者亦皆緣芣苢宜子立說，是不錯的。這種意象即傳達當時人們期待樂有子之情，這是在重視生育以傳香火之時代環境下的產物。²³，而祝福他人多子之詩則包括〈周南·蠡斯〉、〈周南·桃夭〉、〈周南·麟之趾〉、〈唐風·椒聊〉、〈陳風·東門之枌〉、〈大雅·既醉〉。在〈蠡斯〉一詩係「假蠡斯為比，預賀其將來子孫必多也。」、〈桃夭〉一詩係「由開花、結果到枝葉繁茂，暗示古人所說的多子多孫，是婚禮中最美好的祝福。」、〈麟之趾〉一詩係「歌頌公侯子孫眾多的詩。」、〈椒聊〉一詩係「以花椒之多子來頌祝他人。」「如同蠡斯之祝人多子，桃夭之祝人家族繁盛。」、〈東門之枌〉一詩係「貽我握椒，喻為我多生子女，此戲謔之語也。」。而其它之如〈大雅·既醉〉所歌「君子有窮之意。」這些祝福多子的願望，乃是因著當時的時代環境下產生的，其或許出於傳續香煙或倫理、宗法組織上的考慮。人們之關心有後嗣，在最基本的要求上是希望增加勞動人口，以分擔祭祀徭役等工作，並且繁衍後代，禮書即言明婚姻之目的在於「上以事宗廟，而下以繼後世也。」這是最直接的意識之表露，而其「下以繼後世」的功能尤為重要。因而不論是貴族或平民，古人以多子為福，是有其需求的根源，這也是何以周人將子孫後嗣看得那麼重的原因。可見女子之生育力不只是婚嫁必備的責任、條件、壓力，也是她個人的一項成就指標。如〈大雅·思齊〉云「太姒嗣徽音，則百斯男」，生了許多男孩竟是后妃為人稱道的懿德之一，而這份福報詩中說是因著她繼承了周氏一族美好的德性而得。可見生育子嗣不只是眾人寄望於女子的責任，更以此成為她的美德之一及其美德的見證。

（三）料理家務

中國古代封建社會娶妻的一個重要目的，在於「求內助」、「主中饋」，亦即婦女在家主持飲食，從事家務勞動，必得面對備酒漿、掌膳食、料理家務和照應家人的諸般瑣事，《禮記·內則》詳細記載了未嫁女子所當學習之事：

女子十年不出，姆教婉婉聽從，執麻枲，治絲繭，織紵組紃，學女事以共衣服，觀於祭祀，納酒漿、籩豆菹醢，禮相助奠。

如《詩經》〈小雅·斯干〉曰：『無非無儀，唯酒食是議』，〈豳風·七月〉曰：『女執懿筐，……爰求柔桑。』不僅要做飯菜供酒食，還是

²³周嘯天等《詩經鑑賞》（台北：台灣學生書局，1994年）頁28～29。

養蠶產絲，種麻織布。如《禮記·昏義》曰：「婦訓者，（順於舅姑，和於家人，而后當於夫。）以成絲麻布帛之事。」《詩經》中描寫如下：

〈周南·葛覃〉：『葛之覃兮，施於中谷，維葉莫莫，是刈是穫。為絺為綌。服之無斃。』

〈衛風·氓〉：『氓之蚩蚩，抱布貿絲，匪來貿絲，來即我謀。』

〈鄭風·女曰雞鳴〉：『女曰雞鳴，士日昧目，子興視率，明星消爛，將翱翔，弋鳧與雁，弋言加之，與子宜之，宜言飲酒，與子偕老，琴瑟在御，莫不靜好。』

〈小雅·甫田〉：『以其婦子，饁彼南畝。』

〈豳風·七月〉：『同我婦子，饁彼南畝。』

〈魏風·葛履〉：「摻摻女手，可以縫裳。」

由此可知，古代封建宗法社會之下的婦女職責，工作範圍限於家庭，故《後漢書》云：『專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以奉賓客，是謂婦功。』《魏書·列女傳》云：『婦人之事，存於織飪組紉酒漿醢醢而已。』〈顏氏家訓〉說：『夫治絲執麻以供衣服，冪酒漿，具道菹，以供祭祀，女之職也。』

《禮記·昏義》所謂『申之以著代。』即在中國自周以來，妻子從事家務，為婚姻主要目的之一。

(四)男女有別

夫婦關係是組成家庭結構的主導因素，如《易·家人象》所說：『男女正天地之大義』又說：『夫夫婦婦而家道正，正家而天下定矣。』基於此，荀子亦提出：『夫婦之道不可不正也，君臣父子之本也。』司馬遷《史記·外戚世家》也列舉大量歷史事實，強調理順夫婦關係是事關「萬物之統」的「人道之大倫」。明太祖朱元璋說得更明白「治天下者，正家為先，正家之道始于謹夫婦。」

而男女之結合乃人類之本能，若無婚姻確定男女兩性結合之關係，即成了所謂『淫亂』如《禮記·曲禮》曰：『夫禽獸無禮，故父子聚麀，是故聖人作禮而教人，使人有禮，知自別于禽獸。』又《禮記·經解》曰：『婚姻之禮，所以明男女之別也。……故婚姻之禮廢，則夫婦之道苦，而謠辟之道多矣。』由此可見古代制定婚禮的目的是為了區別禽獸，防止謠辟和亂倫，也就是說中國古代傳統倫理觀念的萌芽。

同時婚姻的主要意義，陳顧遠在《中國古代婚姻史》一書中提出婚姻存在的原因主要分為四點，即倫常觀念、宗法觀念、經濟觀念、協助觀念。古代維持婚制第一個原因就是倫常觀念，也就是不願男女雜交。換句話說，男女結合是萬世相傳的開始，但必經過婚姻的程序才行。婚姻是人類存在的根

本，社會制度的單位，主持倫常。重人倫以外就是廣繼嗣，古人認婚姻是人道之始，並且要傳他的宗，立他的後。實際上脫不了宗法觀念。

審視以上四點，可知男女兩性本身之情感在宗法社會下，並不受重視。婚姻之成立。不待男女本人之決定，而由支配男女之族長或家長主持。男女彼此均不相識，也無權干涉，完全聽由命運支配。由一定之社會制度承認男女兩性的結合，確定夫妻關係，並由此產生父母子女之間的權利及義務。

而女子在家庭中的位置，無論是受社會上輕視女子的影響，或是受著婚姻本身的影響，其地位都是很低的。故妻的地位可以說比其夫為低，但若與妾同視，則情形就不相同了。

雖從古籍所記載上看，夫與妻是一種匹配的關係，故如：《禮記·郊特性》篇之論婚禮說：「一與之齊，終身不改。」鄭注：「齊，謂共牢食，同尊卑也。」《白虎通義·嫁娶》篇說：「妻者，齊也，與夫齊體，自天子下至于庶人，其義一也。」²⁴

而妻之訓齊，無論是從生物學的還是從社會學的角度，都是可以解釋為平齊、等同、伉儷、儕輩等涵義的，這從戰國秦漢有關古代禮制還可看出痕跡。所以就有『窈窕淑女，君子好逑』此表示良匹之意。夫婦二人的名分既然相差不遠。在《左傳》中，亦可以找到其理論上的根據。

如：『己不能庇其伉儷而亡之。』疏曰：『伉儷者言其相敵之匹偶』是表示夫婦理論上是無不平等的。從此可以說是夫婦地位同等的。

甚至，在稱謂上也要給予相當的尊敬。如『邦君之妻，君稱之曰夫人』昔三代明王之政，必敬其妻子也有道；妻也者，親之主也，敢不敬與』既使在她死後，作丈夫的也得把這份敬意保存起來。因為『生曰妻，死曰嬪』（曲禮）而所謂『嬪者，婦人之美稱，嬪猶寶也，夫所寶敬也』若果能將這種觀念應用到實際生活上，則夫妻之間自無所謂不平等之事實可言。而近代爭取婦女地位的運動，也就無法產生。因自古以來婦女即與男子處於平等地位。而實際上，婦女的地位，都是低于其夫的。實因我國歷史進展至西周，「禮」已經由汰劣存優，幾經損益的過程，發展成較為詳盡的社會制度。當時以中原地區為主的民族，已漸次形成井然有序的宗法氏族制度的社會。在宗法社會裡，一切均以禮制及禮法為依歸，由王位的繼承與婚姻的關係，皆可看出當時婦女的地位是很卑微的。所以婦女地位的問題，平等可以說只是從某一

²⁴ 丁山認為盥，齋就是 字，就是四足方鼎的專名，在《說文解字》中還有「儕，等輩也，從人，齊聲。」又有「嫫，材也，從女齊聲」詩經《召南，采蘋》「有嫫季女」，《毛詩》作「有齊季女」可證嫫字也就是齊字。

《說文解字》云：『妻，婦與己齊者也。從女，從中，從又。又持事，妻職也，中聲』段玉裁《說文解字注》認為「鉉等以不應既云從中，又云中聲，刪此二字。」可知妻字可以訓齊。

種角度來看而已。也可以說是一種理想而已。

二、女禍觀的省思

周朝基於分封與宗法制度及安定家國之需要，出於乾坤男女之理論，對婦女類型有極鮮明的價值尺度。至於所謂好女人？一類是最值得尊崇的周人女性祖先是后稷的生母姜嫄。《大雅·生民》歌頌姜嫄生下周先祖后稷。另一類受尊敬的女性是周王朝興邦建國中有貢獻的良母賢妻，即《古列女傳》上說的「周室三母」—太姜、太任與太姒。她們分別為古公亶父（太王），王季和文王的妻子，或因輔佐丈夫（如太姜）或因幫助兒子（如太姒），或因循教守禮，胎教有方，生育了好兒子（太姒與太任）。周代統治者對婦女的要求在《詩經》中說得很明白：「君子萬年，永錫祚胤……君子萬年，景命有僕；其僕維何？釐爾女士。釐爾女士，從以孫子。」「君子」需要福祿雙至並萬代享有它；上天賜好女人，好男兒，生下好兒孫，繼嗣傳宗，方能祚胤無窮。

此外是安于作奴隸，任勞任怨為貴族提供衣食住行諸條件的女農奴，也是貴族老爺所需要的，如《七月》中采桑繅絲、縫衣制裘的女奴、同丈夫餉田送飯的農婦，及一邊勞作一邊還能供貴族取樂消遣的年輕女子。

而西周貴族最切齒痛恨的是「以色禍國」的女人。周武王討伐商紂王時就打出了「女禍論」的旗幟。他在討紂王檄《牧誓》中說：「牝雞之晨，惟家之索」，今商王受……「據傳武王滅商後，為了昭示女禍之危害，警戒後人，還將妲己的頭掛在高台，上掛小白旗，寫道「禍商者，此女也」。雖出後人加工，但整個看來，周武王是個「女禍亂」的倡導者。直到西周末，周幽王失國，此種思潮更發展至極致。

而我們若回顧中國古代的「女禍」史，可知，在古人眼中，女性有色，或女性用權，都可以致「禍」。「女禍」二字，原見《新唐書·玄宗本紀》之論贊，形容唐代早期諸帝「再罹女禍」，迄玄宗（李隆基，685-762；712-756在位）又竟再「敗以女子」。²⁵《新五代史·梁家人傳敘》又有類似的陳述，疾呼「女禍」足以「亡身、亡家、亡天下」。²⁶此兩處所指斥的「女禍」，是包括了后妃「色惑」與「弄權」兩方面的行為。雖《新唐書》《新五代史》均成書於北宋，然在上古時代「女禍」的觀念早已萌芽。

抨擊婦人干政，是「女禍」史的一個重要內容。周武王伐紂，即以聽用婦人之言為商紂的一大罪狀，前已敘。稍後，《詩經》〈大雅·瞻印〉所反映的「女禍」觀更益明顯：

²⁵ 歐陽修、宋祁：《新唐書》卷5，〈本紀〉第5，〈玄宗〉，頁154。

²⁶ 歐陽修：《新五代史》，卷12，〈梁家人傳〉第1，頁127。按：與「女禍」含義接近之「禍水」一詞，原見《趙飛燕外傳》（《筆記小說大觀三編》：台北：新興書局，1974年），總頁5494。該傳舊題漢伶玄撰，後人多以其為偽託，論說甚多，此處不詳。

「哲夫成城，哲婦傾城。懿厥哲婦，為梟為鴟。婦有長舌，維厲之階。亂匪降自天，生自婦人。」

在這節詩中，詩人明顯地把禍亂之由，歸之於婦人。他認為，男性有謀慮，便可以定國興邦，但女性有謀慮，多說話，多主意，卻足以敗國喪邦，把大局導向禍亂之境地。這些詩句，生動地反映了中國早期「女禍」觀的籠統性和模糊性。這些看法，只著重道出其所然而不能道出其所以然，是近乎前提式的否定婦女的政治作用。

隨著父系社會的鞏固，周人對於兩性之社會角色有了較為明確的界定。為什麼不鼓勵女性參與政事呢？因為那是男子的事，女子別有任務。〈瞻印〉一詩在責罵「哲婦」之後，便下了這道命令：

婦無公事，休其蠶織！

這就是說，婦人不得與外政，只適宜負責養蠶織紉而已。²⁷然此時詩人所道出的仍只是早期「女禍」觀模糊之概念。

至春秋、戰國之世，若干諸侯達成了「毋使婦人與國事」之共識在《十三經注疏》《春秋穀梁傳注疏》，卷8，〈僖公九年〉

據《春秋穀梁傳》之記載，僖公九年，齊桓公（姜小白）邀諸國結盟，在「葵丘之會」上，即與諸侯達成了「毋使婦人與國事」的共識。同時期的管仲，亦主張婦人不能為政，他說：

……婦人為政，鐵之重反旅金，而聲好下曲，食好鹹苦，則人君日退亟，則谿陵山谷之神之祭更應，國之稱號亦更矣。

因此，婦人為政的後果相當嚴重。而諸子論政，亦一再申述「耽于女樂」之不當。在春秋、戰國之世，思想活躍，阻止婦人與政之原則一再被申述。孔子有名言曰：

唯女子與小人為難養也。近之則不孫，遠之則怨。

既然夫子認為女性是如此不可理喻，親近之則恐怕難以撫順，疏遠之又恐怕產生怨恨，那麼夫子又怎會鼓勵這個性別的人參與國家大事呢？所以《論語》有這樣的記載：

武王曰：「予有亂臣十人。」孔子曰：「才難，不其然乎？唐虞之際，於斯為盛，有婦人焉，九人而已。」

武王明白指出有十位治臣，孔子卻只承認九位。原因很簡單：婦人不得

²⁷ 此係參引劉詠聰德、才、色、權—論中國古代女性，麥田出版社，1998年6月1日，初版一刷，頁15~30

與政，不配位列輔臣。此外，戰國時代的屈原，雖無明確提出婦人不得與政的看法，但他的史詩（離騷），就有這麼兩句：

閨中既以邃遠兮，哲王又不寤。懷朕情而不發兮，余焉能忍與此終古。

這就隱約可見屈原對「閨中」婦人迷惑「哲王」，致令國事敗壞，賢士失意的懣憤了，言下之意，可能是指楚懷王寵信夫人鄭袖（一作鄭褒），聽信其言。至於稍後的荀況和韓非，則相繼提出「女主亂之宮」的禍害以及「聽主母之令，女子用國」，「可亡也」的觀點。同時，他們也在有限的歷史基礎上塑造了一些「亡國婦人」的形象，像桀亡於妹喜，紂亡於妲己，幽王亡於褒姒等等。這三位夏、商、周的末代美人，連同晉同驪姬和陳國夏姬，就成了當時「尤物禍水」典型。

而古人提出「婦人不得與政」的主張最有代表性的是《國語》的記載。《國語·晉語》記晉獻公征伐驪戎前，曾著大夫史蘇進行占卜，占卜的結果是「勝而不吉」。按照史蘇的解釋，由於「遇兆挾以銜骨，齒牙爲猾」，所以如果是次出征，他恐怕「有口，攜民，國移心焉」，即恐怕口舌之尤帶來禍難。然晉獻公並沒有聽取史蘇的意見，一意孤行往伐驪戎，結果取得勝利，且「獲驪姬以歸，有寵，立以爲夫人」，晉獻公在「樂其吉」之餘。史蘇以「兆有之，臣不敢蔽」來解釋，並強調晉獻公在「樂有吉」之餘應「備其凶」，因為「凶之無有，備之何害？」史蘇在獻公面前未敢直陳要害，但後來卻向大夫里克傾吐了他的憂慮，他說：

有男戎必有女戎，若晉以男戎勝戎，而戎亦必以女戎勝晉。

又說：

昔夏桀伐有施，有施以妹喜女焉；妹喜有寵，於是乎與伊尹（商代第四任君）比而亡夏；殷辛伐有蘇，有蘇氏以妲己女焉，妲己有寵，於是乎與膠鬲比而亡殷；周幽王伐有褒，褒人以褒姒女焉，褒姒有寵，生伯服，於是乎與虢石甫比，逐太子宜臼，而立伯服，太子出奔申，申人鄙人，召西戎以伐周，周於是乎亡。今晉寡德，而安俘女，又增其寵，雖當三季之王，亦不可乎！

結果，驪姬果然設計陷害太子申生及諸公子，而欲立所生子奚齊。於是史蘇才發出「亂必自女戎，三代皆然，驪姬果作難」的感嘆了。

再看妹喜、妲己和褒姒的共同點是得寵後與權臣朋比爲奸而令國家覆

滅，妹喜及妲己事跡，少見於先秦文獻。至於褒姒記載稍多。關於褒姒的身世，也是一個極富傳奇色彩的故事。《國語·鄭語》記鄭桓公（姬發，問政於史伯，史伯對以「周法不昭，而婦言是行」之過，並詳述褒姒的身世，他說：

宣王（姬靜（一作靖））之時，有童謠曰：「 弧箕服，實亡周國。」於是宣王聞之，有夫婦鬻是器者，王使執而戮之，府之小妾生女，而非王子也，懼而棄之。此人也，收以奔褒，天之命此久矣，其又何可為乎？訓語有之，曰：「夏之衰也，褒人之神，化為二龍，以同於王庭，而言曰：『余褒之二君也』，夏后卜殺之，與去之，與止之，莫吉。卜請其禋而藏之，吉，乃布幣焉，而策告之。龍亡而禋在，積而藏之，傳郊之，及殷商莫之發也。及厲王（姬胡）之末，發而現之，禋流於庭，不可除也。王使婦人不幃而譟之，化為亦竈，以入于王府。府之童妾，未既齠而遭之，既笄而孕。當宣王時而生，不夫而育，故懼而育之，為弧服者，方戮在路，夫婦哀其夜號也，而取之以逸，逃于褒，褒人褒姒有獄，而以為入於王。王遂置之，而嬖是女也，使至於為后，而生伯服。天之生此久矣。

這個神怪而不能令人遽信的故事，無疑是加強了褒姒為禍的傳奇性，也啟發了後人宣揚「女禍」觀時往往滲入了怪異色彩。《詩經·正月》就有「赫赫宗周，褒姒滅之！」之名句，而《呂氏春秋》亦指褒姒「令幽王好小說以致大滅，故形骸相離，三公九卿出走」，這就是「褒姒之所用死，而平王所以東徙也」由此可見，他們認為褒姒的罪狀，是唆擺幽王以致眾叛親離。

除了「婦人不得與政」之主張外，還有「毋耽美色，以致亡國」主張之提出，認為漂亮的婦女是可以令人君亡國敗家的。

《逸周書·武稱解》認為：

美男破老，美女破舌，淫圖破口，淫巧破時，淫樂破正，淫言破義，武之毀也。

《逸周書·大明武解》也提出：

委以淫樂，賂以美女。

「美女破舌」列為「所以毀敵國」的「行事」之一，即派遣有美色的婦人迷惑對方，使其沈溺聲樂，以達到自己的政治目的。

「美女破舌」計策之運用，在《戰國策》中有明顯的記載。田莘遊說秦惠王（嬴駟）時就道出了這個故事：

夫晉獻公欲伐郭，而憚舟之僑存。荀息曰：「《周書》有言，美女破舌。」乃遺之女樂，以亂其政。舟之僑諫而不聽，遂去。因而伐郭，遂破之。

這就是當時運用美女以蠱惑敵國國君而成功的例子。

「美女破舌」後來發展成「甚美必有甚惡」的看法。在《左傳》中記載夏姬的事跡，就是一個例子。她的艷色，雖然令陳靈公與大夫孔寧、儀行父皆和她私通，孔、儀二人更「衷其相服（內衣）以戲于朝」，但也令人覺得她的艷色會帶來不祥²⁸。故其後更發展出「甚美必有甚惡」的觀點來。

正由於「美」、「惡」相關，故接近女色，容易招致禍患，所以當時便有以「女貨速禍」為「十敗」之一，亦有以「內寵並后」為「亂本」之一，無非都是顯示了以為女性可以致禍的看法。

由以上可看出彼時《詩經》時代，「女禍」觀有三要點：

1. 婦人不得越俎代庖，參與男性有專利的國政。
2. 人君用婦人之言，必致亡國。
3. 人君耽於女色，必然罹禍。

而「女禍」史觀之所以能在中國古代社會不斷發展，實因一夫多妻制；及專制政體所致。

在一夫多妻制下，自然會出現丈夫好色，妻妾爭寵以致家無寧日等現象，詭人以「尤物害人」、「紅顏禍水」的感覺，於是發為「毋耽美色」的主張。在專制政體下，帝位之傳承必以血統，則幼主以稚年嗣位的可能性甚大，所以在一片「勿使婦人與國事」的呼聲中，依然是要上演「垂簾聽政」的故事。於是，士大夫只好以種種言論，限制約束這些司農的「牝雞」的活動了。「女禍」史觀便是這樣發展起來的。

從史學的角度來看，「女禍」史觀多少反映了傳統史家的一種惰性：不管治亂真相，動輒歸咎婦人。既然傳統思想努力把女性排擠在政治舞台之外，

²⁸ 楚滅夏國後，楚莊王（坐旅（一作呂、侶）欲納夏姬，申公巫臣以「貪色為淫」力諫；後來子反又欲娶之，巫臣振振有辭地說：

是不祥人也。是天子蠻，殺御叔，弑靈侯（陳靈公），出孔、儀，喪陳國，何不祥如是？……天下多美婦人，何必是？

雖然巫臣把夏姬形容為這樣一個剋夫、刑君、亡國的不祥人，但最諷刺的，倒是他後來居然前後相左，成為夏姬的另一任丈夫，並攜她奔晉。到巫臣也死了之後，晉大夫向（羊舌肸，又稱楊肸）又嘗有所動，但遭到母親的強烈反對，理由是她曾「殺三夫，一君，一子（夏徵舒）而亡一國兩卿」。叔向母親更以「三代之亡，共子（晉申生）之廢，皆是物也」和「夫有尤物，足以移人，苟非德義，則必有禍」作總結，並提出「甚美必有甚惡」的觀點。

何以論及興亡時又不問青紅皂白的要女性負全責呢？妹喜亡夏、妲己亡商、褒姒亡周、西施亡吳、武則天、韋后、楊妃亂唐……這一系列的神話，難道就掩住了桀、紂、幽、夫差、玄宗等人以至朝臣、將領所應負的責任？魯迅（周樹人，1881—1936）對此等做法曾大加鞭撻，評之為沒有出息，未嘗不是對以聖賢自居者的有力諷刺。²⁹

我們可以說「女禍」史觀之持續發展，和中國傳統文化之直覺心理，中國人的慣性思維、道德倫理之滲入史學著述，以及史學評論之不夠發達有關。後代史家因循著前人所塑造的一系列「禍水」典型，將婦人與亡國扯上因果關係。中國史評之發展，懷疑精神不足，便聽由史家在思想上認同「牝雞無晨」³⁰，給「禍水」判罪。從此，歷史成為男性本位，史學家亦總以性別歧視寫史。所以我們的歷史，成為描寫男性為本的態度的歷史。

結果，后妃是沒有個性的，不是「窈窕淑女」的童話，便是「妖姬禍國」的謊言，一切複雜的史事變得簡單明白。凡是女主專政的局面，乃陰居陽位、朝綱不振、王室中衰。大部分傳統史家也不問究竟而視此為理所當然。對於作為首腦的攝政太后，也是以其女性身分來評價。而不是從其行政首長的角色來討論。而事實上，朝代之興亡，實在必須從深刻的經濟、政治、社會、軍事等因素上去尋找治亂根源，絕對不是把一切責任歸咎於女性之得寵和主政可以推卸的。

現代女性主義作家認為西方哲人曾意圖將女性排除在政治圈外。不僅《聖經》歸咎夏娃使人墮落，並多次指出人類原罪起於婦人，又教人遠離淫婦，毋惑於婦人，西諺亦屢有反對女性得權，嘲笑婦人從政，或以水、火及婦人為三大害。可見「女禍」史觀是具有宇宙性的。因此，重建兩性平等史觀應是今日重要的課題。

²⁹ 魯迅：《且介亭雜文》（《魯迅全集》本；北京：人民文學出版社，1957年—1958年），〈阿金〉，頁158-159；《花邊文學》（同上本），〈女人未必多說謊〉，頁346；《吶喊》（同上本），〈阿Q正傳〉，頁85

³⁰ 《尚書正義》，卷十一，〈周書〉、〈牧誓〉第四，古人有言曰：「牝雞無晨，牝雞司晨，惟家之索。」今商王受，惟婦言是用。

第四節 結語

本章詩經婚戀反思從傳統女性之自我形象、地位價值至傳統女性愛情觀、婚姻觀分別論述，並援引西方社會學理論輔佐證明。所得以下結論：

一、傳統女性的自我形象：

周朝實為「男尊女卑」觀念之濫觴，且因嫁娶制之完備，已形成「夫為妻綱」之禮教環境。此種父權制對女性最大的迫害，是使女性依附在男性之下，失去做人的基本主體和尊嚴。

二、傳統女性的地位價值：

古代女性對於情欲價值觀，可用儒家之「以倫制欲，納欲于倫」做代表，故女性之全部價值，可以用兩句話來概括：(1)「男女居室，人之大倫也。」；(2)「飲食男女，人之大欲存焉」。此「人倫」與「人欲」之價值觀，在嚴密禮法之周代發揮了強烈指導作用。

三、傳統女性之愛情觀：

《詩經》時代透過兩性分工模式，強化了男尊女卑、權力差異的社會角色和性別關係。因而彼時女性雖有相當程度的自由交往和擇配的權利，然其擇偶過程已受限於社會儀節，女性情愛選擇也漸受壓迫。

四、傳統女性之婚姻觀：

古代女性婚姻之目的有為祭祀祖先，為傳宗接代，為料理家務，為男女有別，在宗法制度下，當時婦女中的地位是很卑微的。而古代中國「色惑」與「弄權」之「女禍」，體現「婦人不得問政」之觀念，反映了傳統史家的一種惰性，故重建信史與兩性平等之史觀乃是必要的。

