

南 華 大 學

文學系

碩士論文

歸有光家庭文本之女性意識

與傳統人格之考察



研 究 生：柯佳君

指 導 教 授：李正治 博士

中 華 民 國 一 百 零 一 年 十 二 月

南 華 大 學

文 學 系

碩 士 學 位 論 文

歸有光家庭文本之女性意識
與傳統人格之考察

研究生： 柯佳君

經考試合格特此證明

口試委員： 韓大勇
曾居祥
李正治

指導教授： 李正治

系主任(所長)： 鄭孝飛

口試日期：中華民國 一〇一年 十二 月 十 一 日

誌謝

回顧自己數年來為謀一穩定職場工作的汲汲營營，總是在甄試後的得失間忐忑，對於知識學問的追求惟恐不能一以貫之，心境卻早已不復學生時期的渴求與純粹。偶爾，在職場上勉勵學生及時進取的同時，也不禁緬懷起自己大學時期的求學生涯，尤其在那段青春歲月中，是如何紮實學問基礎並將日子安排得充實又多姿。

於是，兩年半前，我決定重拾書本，重溫一回求學之樂。還記得第一次踏進南華校園，所見盡是綠樹滿蔭，所聞除了禽聲萬態，更有那莊嚴的暮鼓晨鐘，營造出一個沉穩寧靜的學習環境。尤其是圖書館的濃郁書香，每每令我流連忘返，其中藏書豐厚，真不愧「無盡藏」之名。只是一想到再次成為學生的自己，這次卻得同時兼顧工作與學業，在沉溺欣喜之餘亦不免懷著惴惴不安的心情。所幸，在許張吉學長的引薦下，入學之初便順利拜入指導教授 李正治老師的門下，並修習一堂老師特地為我們碩專生開的「李白詩專題」，得到了更多親炙恩師教誨的機會。

在南華求學的兩年半以來，課堂上的老師們逐步引導我們做學問的方法，並且不時給予鼓勵與安慰；課餘間同學們也時常切磋學習方法，互相交換職場教學的心得。我也修習了一年正治老師的門生——曾金承老師——的課程，既是老師又是學長的金承老師，不管是在課堂上或課業之餘，總是不吝給予我許多指導與建議。而同樣是正治老師的門生——韓大勇老師——更是在第一次見面時就給予我許多的鼓勵，勉勵我要認真跟著正治老師學習。

這份論文能夠順利完成，最要感謝恩師 正治老師。即便老師即將退休，仍

然研究學問、批改論文到深夜；從未催促我繳交論文的老師，反而時常關心家母的健康。老師一如送暖春風，每次晤談，老師總能屢屢為我排開論文寫作的重重迷霧，點醒我關鍵所在，並在沉穩的語境氛圍下逐漸緩解我的緊張與不安。甚至在口試的前一晚，老師還特別致電予我，關心我的準備情況。此外，還要感謝金承老師及特地遠從屏東北上為我口試的大勇老師，兩位老師都在百忙之中仔細地閱讀了我的論文，在口試時給了我不同觀點的思考方向及參考資料，並提供我不少的建議與修正方向，更為我指出論文中的錯誤，讓我能一一修正。

最後，我要感謝我最重要的家人，感謝爸媽給予我精神支持，以及三位姊姊們協助我查找、影印資料，聽我抒發寫作論文苦悶的心情，陪我渡過最難熬的一段日子。當然，還要感謝求學路上一路相伴的碩班同學們：歐陽大哥、素真同學、佩娟同學、宏仁同學等等，大家的慰勉及鼓勵都成為我持續寫作的動力。已順利畢業的素真及佩娟同學，更不時提點我論文繳交及離校事項，省卻我不少摸索時間。

兩年半的時間似乎一瞬間就過去了，雖然即將離開校園，但老師們敦厚儒雅的身教與言教，將是我期許自己持續努力的目標。

摘要

歸有光留傳下來的文稿眾多，類別包含經解、議說、雜文、題跋、贈送序、壽序、記、墓誌銘、壙誌、墓表……等。其中，最為人稱道的便是「不事雕飾，而自有風味」的散文作品，也是筆者擬於本論文中所擷取考察的女性意識及其傳統人格的「家庭文本」。

家庭對其成員的影響是非常深遠的。每一個家庭獨特的風格、文化與教育對成員的人格而言都是一種長時間的塑造，而且每個家庭都有自己的習慣與特色，它會逐漸形成一種特殊的、專屬的家風，再藉由家庭教育根植於每一個家庭成員的心中。所以家庭對其成員的影響絕對是歷時性的，不容易切割的。於是我們看到，家庭經驗塑造作者的人格，作者再藉由文本書寫他個人獨特的家庭風格及文化。因此，一位作者的創作絕不能是無中生有的空中樓閣，必定有其文化背景及權力地位的影響與操弄。

社會結構轉向父系之後，男性與女性對於社會與家庭工作的分工也就越發明確，並逐漸形成「男主外，女主內」的態勢。父權社會不要求男性在家庭中耗費精力，加上儒家思想鼓勵其追求實現清平社會的政治理想，無怪乎傳統社會裡男性的眼光始終朝家庭之外，面向政治舞台。而這樣的男性與家庭的關係近乎是疏離的。而女性則是被剝奪、弱化她在家庭中的能力、權力或是地位，成為提供服務、照顧家人、生兒育女、打理家務的勞動階層。

歸有光不但以男性身份書寫家庭，這些文本又多是有意為之，這是相當難得的。歸有光以男性的眼光與角度記下生命中的親密家人，上至祖母，下至子女。使我們有機會可以透過這些文本回頭去檢視歸有光所接受的家庭文化風俗，以及被家庭所影響、塑造的思想及人格表現。本論文選擇歸有光的家庭文本做為研究文本，筆者主要是將眼光放置在家庭、親人對歸有光「這個人」的人格塑造與思想上的影響，尤其是他身邊的女性。

本論文分成五個章節：第一章、緒論；第二章、從家庭文本考察歸有光的傳統儒生品格，分成三小節，從家庭文本考察政治思想、品格觀念及儒家孝道對歸有光的影響；第三章、女性意識在歸有光家庭文本中的體現，分成三小節，從家庭文本考察明代女性的繼承性、時代性及局限性；第四章、歸有光家庭文本中父權文化的傳承與女性意識的關注，分成三小節，考察歸有光對政治思想與品格觀念以及對儒家孝道的接受，再論其對女性意識的關注；最後第五章、結論。筆者企圖從一名父權的既得利益者的內在歷史建構過程，考察他如何書寫家庭成員及家庭中的女性。更要站在歸有光的歷史視野看他對女性的詮釋，透過那些關注女性的文本，則能進一步釐清一位在父權社會下的既得利益者，究竟是捍衛父權制度還是拆解父權為女性發聲？

關鍵字：歸有光 家庭文本 政治 品格 孝道 女性

歸有光家庭文本之女性意識與傳統人格之考察

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、 研究動機.....	1
二、 研究目的.....	5
第二節 版本、研究範圍與前人研究.....	9
一、 版本考察.....	9
二、 研究範圍.....	17
三、 前人研究成果.....	19
第三節 研究方法.....	24
第四節 章節說明.....	32
第二章 從家庭文本考察歸有光的傳統儒生品格	35
第一節 從家庭文本考察政治思想對歸有光的影響.....	37
一、 家族長輩.....	43
二、 姻親長輩.....	46
第二節 從家庭文本考察品格觀念對歸有光的影響.....	48
一、 奉仁.....	50
二、 尊禮.....	53
三、 守義.....	55
四、 育才.....	57
第三節 從家庭文本考察儒家孝道對歸有光的影響.....	60
一、 孝道與仕途.....	62
二、 孝道與家訓.....	65
第三章 女性意識在歸有光家庭文本中的體現	71

第一節 從家庭文本考察明代女性的繼承性.....	72
一、 女性教育.....	73
二、 女性的做工.....	78
第二節 從家庭文本考察明代女性的時代性.....	82
一、 賢慧婦德.....	84
二、 孝悌慈愛.....	87
三、 勤儉持家.....	92
第三節 從家庭文本考察明代女性的局限性.....	96
一、 貞節觀念.....	96
二、 媵妾制度.....	99
(一) 紀念寒花.....	100
(二) 紀念魏孺人.....	101
(三) 同情婢女.....	102
(四) 自憐之作.....	102
(五) 版本訛誤與媵妾制度.....	103
三、 男尊女卑.....	109
第四章 歸有光家庭文本中父權文化的傳承與女性意識的關注.....	113
第一節 歸有光對政治思想與品格觀念的接受.....	116
一、 歸有光的政治思想.....	117
(一) 為官清廉.....	117
(二) 斷案嚴謹.....	118
(三) 待人以義.....	119
二、 歸有光的品格觀念.....	122
(一) 尊禮守義的堅持.....	122
(二) 自尊自重的要求.....	125

(三) 才高好學的忻慕.....	126
(四) 質樸無華的真情與品德.....	129
第二節 歸有光對儒家孝道的接受.....	131
一、 孝的封建性.....	132
二、 孝的民主性.....	133
(一) 氏族的孝道觀.....	134
(二) 母族的孝道觀.....	136
(三) 歸有光本身的孝道觀.....	137
(四) 以孝傳家.....	141
第三節 歸有光對女性意識的關注.....	143
第五章 結論.....	157
一、 歸有光的女性意識.....	157
(一) 女性的繼承性.....	158
(二) 女性的時代性.....	158
(三) 女性的局限性.....	159
二、 歸有光的傳統人格.....	161
(一) 政治思想.....	161
(二) 品格觀念.....	162
(三) 儒家孝道.....	163
參考書目.....	171

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

歸有光的一生在科舉道路上雖然命蹇時乖，但在散文書寫的文學作品中不但得到了當代文壇大家王世貞的讚揚，更令清代桐城派方苞¹推崇不已。王世貞先生寫給歸有光的〈贊〉中有云：

先生於古文辭，雖出之自史漢，而大較折衷於昌黎廬陵。當其所得意，沛如也。不事雕飾，而自有風味。超然當名家矣。²

歸有光留傳下來的文稿眾多，類別包含經解、議說、雜文、題跋、贈送序、壽序、記、墓誌銘、壙誌、墓表……等，被輯成正集三十卷、別集十卷之《歸有光全集》。其中，最為人稱道「不事雕飾，而自有風味」的散文作品，也正是筆者擬於本論文中擷取考察中國文人的女性意識及其傳統人格的「家庭文本」。

所謂「家庭文本」，乃是指歸有光文稿中凡涉及「歸氏家族」相關人、事、物的作品。書寫「家庭」的題材一直以來都不是文學寫作主流，或許是因為家人

¹ 「桐城派……先驅戴名世對歸有光的評價很高，認為歸文風格獨到，其佳處可意會而難以言傳，……方苞是桐城派公認為善繼震川之人，……在他看來，歸有光『發於親舊及人微』而出語無忌之文，能上追古人，……以親情散文為歸文的最高價值所在，既真正把握了此類文的特點，又能追溯其淵源。」貝京〈明清人對歸有光的評價述論〉，《湖南工程學院學報》，2005年9月，第3期，頁40。

² 王世貞撰〈歸太僕贊有序〉。歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁520。

與作者過份親暱不易傳神描繪，或許是因為情感不易準確拿捏，下筆冷靜又顯得浮泛。也或許是因為書寫家庭略顯小家子氣，與傳統文人憂國憂民的開闊胸懷無法相比。總之，「家庭」自古以來就不是文人志士所著意書寫的部份。

舉例來說，《論語》中曾偶然提及孔子的家庭，但卻僅止於孔子要求兒子伯魚學詩、學禮³。短短一則，伯魚並無清楚面目也無明確個性，收錄於《論語》之中，其目的乃用以強調學詩、學禮的重要性，以及讚揚孔子不會私厚其子的教育風範，這並非筆者所措意的家庭文本。其次，杜甫〈月夜〉：「今夜鄜州月，閨中只獨看。遙憐小兒女，未解憶長安。」⁴本詩亦提及家人，表達作者與家人分離的思念。但事實上，杜甫本是為了自己報國的理想才與家人分開，寫妻子對自己的思念與孤獨卻是相對性地在影射自己不得志的困窘，作為對象書寫的妻子及子女仍然是沒有具體的面目及性格。

人類，畢竟是群居性的動物，人與人之間勢必會互相影響，產生認同、同化，何況是每天生活在一起的家人。尤其是人類的哺育期比一般動物長，以臺灣為例：七歲進小學之前，主要都是在家庭中學習；中小學階段又依學區入學，即使有較長的時間待在學校，到了晚上仍是要回到家中。所以一個人真正與家庭關係較疏離的階段，大概只有在大學及職場工作的時候，卻不可能與家庭完全切割。一旦找到結婚對象，又會立刻組織新的家庭，投入另一個家庭環境之中。王行先生云：

³ 見《論語·季氏》：「陳亢問於伯魚曰：『子亦有異聞乎？』對曰：『未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：『學詩乎？』對曰：『未也。』不學詩，無以言！』鯉退而學詩。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：『學禮乎？』對曰：『未也。』不學禮，無以立！』鯉退而學禮。聞斯二者。』陳亢退而喜曰：『問一得三：聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。』謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁214。

⁴ 杜甫作於天寶十五年（肅宗至德元年，四十五歲）。是年六月，安史叛軍破潼關，直驅長安，杜甫挈家向北流亡，萬難中抵達鄜州，將妻小安置於附近之羌村後，又隻身奔靈武，欲投剛即位之肅宗，途中為賊俘至淪陷區長安，此詩即是在長安思家之作。歐麗娟選注《唐詩選注》，台北市：里仁，1995年11月，頁277-278。

「家庭」，這是所有人類的共通經驗，它塑造了我們的人格，影響了我們的價值觀，甚至主導了我們整個人生態度。⁵

可見家庭對其成員的影響是非常深遠的。每一個家庭獨特的風格、文化與教育對成員的人格而言都是一種長時間的塑造，而且每個家庭都有自己的習慣與特色，它會逐漸形成一種特殊的、專屬的家風，再藉由家庭教育根植於每一個家庭成員的心中。因此一個人對於出身家庭的觀念它是根深蒂固的，甚至當家庭成員自己日後重組家庭時，也會把本家的風格與文化延續下去。

那麼，家庭是如何形成的？一個家庭的組織與生活方式又是如何產生？

從字源來看，「家」這個字在《說文》的解釋是：「家，宀也。从宀，豕省聲。」⁶段玉裁注：「宀，各本作居，今正宀處也。」⁷《漢語大字典》：「《玉篇·宀部》：『家，人所居，通曰家。』……毛傳：『室內曰家。』」⁸所以「家」這個字自古即為「居住之地」的意思，也就是人與其眷屬共同生活的地方，也指有屋頂的室內。另外，段玉裁《說文解字注》又說：「此篆本義乃豕之宀也，引申段借以為人之宀。字義之轉移多如此：牢，牛之宀也，引伸為所以拘罪之陸牢，庸有異乎！豕豕之生子最多，故人宀聚處借用其字，久而忘其字之本義，使引伸之義得冒據之，蓋自古而然。」⁹由此可見，「家」這個字除了指居住的場所之外，更有一種祈願、祝福的意味。俗話說：「多子多孫多福氣！」這其實也是東方傳統文化的一部份，就是要「傳宗接代」！既然要傳宗接代，多生幾個孩子自然是必要的。畢竟早期生活、衛生條件不佳，時常又有戰亂及早澇之災，難以保證每個孩子都

⁵ 王行著《解放男人：男性的自覺與成長》，台北縣新店市：探索文化，1998年10月，頁5。

⁶ 漢·許慎撰，清·段玉裁注《說文解字注》，台北市：黎明文化，1996年9月，頁341。

⁷ 段玉裁注解「家」就是「居」，也就是目前所居處的地方。同上註，頁341。

⁸ 漢語大字典解釋：人所居住的室內環境就稱為「家」。漢語大字典編輯委員會編纂《漢語大字典》，湖北省：湖北辭書出版社、四川省：四川辭書出版社，1987年10月，第二卷，頁930。

⁹ 段玉裁認為「家」字以豕為音部，豕又演變成為豕，乃是漢字字義的移轉，借用了豕生子最多而替代了本義，並指出漢字字義的引伸移轉是很平常的現象，更是自古而然的。同註6。

能順利成長以撐持家業。因此孩子愈多愈能保障一個家庭命脈的延續，家庭力量也能更為凝聚，文化也才能繼續傳承。

另外，與「家」相連成詞的「庭」字，在《說文》中的解釋如下：「庭，宮中也。从广，廷聲。」¹⁰段玉裁注：「下文曰中，庭則此當曰中宮，俗倒之耳。中宮，宮之中。如詩之中林，林中也。彡部曰廷，中朝也，朝不屋，故不从广；宮者，室也，室之中曰庭。……庭者，正直之處也。」¹¹《漢語大字典》：「朱駿聲通訓定聲：『庭，今俗謂之廳……按：堂、寢、正室皆曰庭。』」¹²從字義來看，庭指宮之中，宮即室，就是室內。所以廳堂、寢室只要有屋頂的室內之中，皆可稱為「庭」。而庭中的「廷」這個字，《說文》：「廷，朝中也。」¹³段玉裁注：「朝中者，中於朝也。古，外朝、治朝、燕朝皆不屋，在廷。」¹⁴更指出「廷」這個字本與朝政所站立的地方有關，將這「廷」字放到室內以後，就成為「庭」。「庭」字於是與官署的堂屋、審判的場所脫不了關係。因此，「庭」這個字本身除了指居家室內以外，更有禮教、制度的意涵。

鄭玄《周禮·注》：「有夫有婦然後為家。」¹⁵既然「家」要「多子多孫」、「傳承命脈」，子孫眾多時該由誰來繼承？「家」的主導權應當交付在誰的手中？有了權力的概念，勢必就需要一套禮法制度做為輔助工具以維持家庭秩序。「家庭」的結構與功能也才逐漸趨於完整。由上古歷史的發展過程來看，最早的家庭權力是掌握在女性的手中¹⁶。但是權責的遞嬗終於由母系轉向父系，畢竟發展農工業

¹⁰ 漢·許慎撰，清·段玉裁注《說文解字注》，台北市：黎明文化，1996年9月，頁448。

¹¹ 同上註。

¹² 漢語大字典編輯委員會編纂《漢語大字典》，湖北省：湖北辭書出版社、四川省：四川辭書出版社，1987年10月，第二卷，頁882。

¹³ 同註10，頁78。

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 同註12，頁930。

¹⁶ 王寧：「生育是女性的獨有功能，由此也就造成了子女只知有母而不知有父，正如《莊子·盜跖》所載：『神農之世，臥則居居，起則於於，民知其母，不知其父。』《商君書·開塞》載：『天地開而民生之，當此之時也，民知其母，而不知其父。』由於婦女在生育和社會生產生活中所佔

需要的是強健的勞動力，這在先天上對女性是不利的¹⁷。父系掌握權力後透過嫡庶之分、長子繼承的制度首先貶弱了女性的能力與地位，再進一步確立家庭結構及權力的分配，最終藉由家庭教育將制度傳承延續，逐步地鞏固父權從家庭到社會的控制。

所以家庭對其成員的影響絕對是歷時性的，不容易切割的。於是，在一位作者身上我們看到，家庭經驗塑造這位作者的人格，作者再藉由文本書寫反應他個人獨特的家庭風格及文化。因此，一位作者的創作絕不能是無中生有的空中樓閣，必定有其文化背景及權力地位的影響與操弄。那麼，當一位作者竟選擇家庭做為書寫題材時，他所呈現的文本與他想表達的意旨，究竟是不是文本表面上所看到的直接與單純？又或是作者其實另有所指的意圖？甚至是被權力掌控、操弄而不自覺？這些都是值得詳細探討的問題。

二、 研究目的

自從社會結構轉向父系之後，男性與女性對於社會與家庭工作的分工也就越發明確，並逐漸形成「男主外，女主內」的態勢。王行先生云：

男人認為在一個家庭裡，家事本來就應該是女人做的事。……是女人更「適合」做，男人充其量也只是輔助性的。……也一定有一些角色、工作是適

有的突出地位，決定了婦女在社會生活中所處的崇高地位。」王寧《從母權制社會到父權制社會的文化現象分析》，鄭州大學世界史碩士論文，2007年，頁5。

¹⁷ 王寧：「在原始社會初期，女性天賦的特性使她們優先贏得了發現原始農業的權利，經過長期辛勤的努力，野生植物終於成為可以人工栽培的農作物。但是要想進一步發展農業，就必須付出高強度的體力勞動，而這又是女性自身不可抗拒的弱點，於是歷史富有戲劇般地朝著有利於男性的方向發展，昔日男性英雄無用武之地，而現今生產發展的需要為男性粗壯的體質提供了用武之地，男性代替了女性成為農業生產的主力，女性完成了歷史的使命，從田野的奮進中激流勇退了。」同上註，頁46。

合男人做的。……在古老的中國裡，人們就被教導「男有分、女有歸」，……彷彿男與女的差異是絕對的。¹⁸

既然男性要負起一個家庭的責任，維持家庭的經濟穩定與運作正常，那麼女性就得讓外出奮鬥的男性無後顧之憂。

父系社會教導女性要三從：在家從父、出嫁從夫、夫死從子¹⁹。於是女性在家中不管是能力、權力或是地位都被剝奪、弱化，成為提供服務、照顧家人——尤其是男性，生兒育女、打理家務的家庭勞動階層。即使花最多時間與家人相處的是女性，照護家庭中幼小子女的也是女性，甚至繼續將父權觀念透過家庭教育傳承給下一代的仍是女性。然而這些女性卻被父系社會要求成為一位沒有聲音、沒有獨立思想，默默犧牲奉獻的「他者」²⁰。

既然父權社會不要求男性在家庭中耗費精力，再加上儒家思想鼓勵士人追求實現清平社會的政治理想，無怪乎傳統社會裡男性的眼光始終朝家庭之外，面向政治舞台。而這樣的男性與家庭的關係近乎是疏離的。王行先生云：

傳統的社會裡「家」對男人來說，又是一種既近又遠的矛盾關係，「男主外，女主內」的分工，使男人們無法將自己安置在家中，但又必須將自己在外的努力用「家庭」的意涵框住，才能突顯其價值。²¹

¹⁸ 王行著《解放男人：男性的自覺與成長》，台北縣新店市：探索文化，1998年10月，頁13-14。

¹⁹ 見《禮記·郊特牲》：「婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁433。

²⁰ 「他者」(the Other)的概念是相對於「我們」這個權力核心而言：「日漸僵化、貶抑鄙夷的一概而論與沾沾自喜的陳腔濫調日益根深柢固，赤裸權力的宰制掌控，結合了對異議者與『他者』的簡化鄙視」。愛德華·薩依德(Edward W. Said)著；王淑燕等譯《東方主義(Orientalism)》，新店市：立緒文化，2003年9月，2003年新版序，頁4。

²¹ 同註18，頁5-6。

是故，以家庭人事做為書寫題材的古典文本數量稀少，即便偶有為之，也多是作者對家人的回憶、追思。也因此，家庭對作者的影響、塑造，或是作者對其原生家庭的省思、感觸終究是隱蔽不明的。事實上，我們很難從單一文本或篇章段落中去拼湊、還原一位作家與他的家庭之間相互影響、改變的痕跡。

明儒歸有光是傳統文人中難得的異數。首先，歸有光是以男性身份書寫家庭的儒生；其次，歸有光書寫家庭的文本多是有意為之，這是相當難得的。歸有光以男性的眼光與角度記下生命中的親密家人，上至祖母，下至子女。每一位都令他難以忘懷，卻又都早早地就離他而逝。這些書寫家人的篇章，化為一顆顆閃亮的星辰，照護了歸有光的一生，也讓讀者有機會可以透過這些文本回頭去檢視歸有光所接受的家庭文化風俗，以及被家庭所影響、塑造的思想及人格表現。

歸有光用以記述其家庭及家人的文體，主要集中在墓誌銘，其次是記及行狀。其中墓誌、行狀都是應用文的一種，文體的劃分上屬於銘²²誄²³。墓誌銘，《國語辭典》：「古代埋葬死人，為防陵墓變遷，將死者的姓名、生平刻在石碑上，放在墓穴中以備日後有所稽考。內容分墓誌與墓銘兩種，墓誌是散文，記死者姓名、生平；墓銘是韻文，是對死者的稱頌、安慰或悼念。」²⁴行狀，《國語辭典》：「敘述死者生平事蹟的文章。南朝梁·劉勰《文心雕龍·書記》：『體貌本原，取

²² 銘，《說文》：「銘，記也。从金，名聲。」本義為記載、鏤刻，也是古代鑄、刻在器物上的文字。《漢語大字典》：「文體的一種。古代常刻銘於碑版或器物，或以稱功德，或以申明鑒戒，後成為一種文體。明徐師曾《文體明辨序說·銘》：『考諸夏、商鼎彝尊卣盤匱之屬，莫不有銘，而文多殘缺，獨《湯盤》見於《大學》，而《大戴禮》備載武王諸銘，使後人有所取法。是以其後作者寔繁，凡山川、宮室、門、井之類，皆有銘詞，蓋不但施之器物而已。然要其體不過有二：一曰警戒，二曰祝頌。』」漢語大字典編輯委員會編纂《漢語大字典》，湖北省：湖北辭書出版社、四川省：四川辭書出版社，1987年10月，第六卷，頁4200-4201。

²³ 誄，《說文》：「誄，諛也。从言，耒聲。」《漢語大字典》：「古時累述死者功德以示哀悼並以此定諛。多用於上對下。」或是「累述死者功德以示哀悼的文章。《文選·陸機〈文賦〉》：『碑披文以相質，誄纏綿而悽愴。』李善注：『誄以陳哀。』」同上註，頁3960。

²⁴ 教育部重編國語辭典編輯委員會《重編國語辭典》，台北市：臺灣商務印書館，1981年12月，第一冊，頁553。

其事實，先賢表謚，並有行狀，狀之大者也。」或作『行述』。²⁵可見墓誌銘與行狀都是悼亡用的文體。這類文體都是用簡約的文字刻記功德或警語，並敘說死者生前的事蹟，其美學要求，正如曹丕於《典論·論文》一文中所說：「書論宜理，銘誄尚實。」²⁶當然在內容上應該以素樸、質實為佳。

從《歸有光全集》中計算歸有光所有作品類別，其中墓誌、碑銘、祭文、行狀類的作品占了總卷數三十卷中的九卷，數量可說不算少，這或許與歸有光文筆風格平易真切有關。其中有許多傳狀類及墓誌銘都是歸有光應朋友所求而撰寫，例如〈顧孺人墓誌銘〉：「嘉靖二十七年，沈君子善喪其配顧孺人。……子善先期來請銘。其子堯俞從予遊，每念其母，輒流涕曰：『吾母賢，非夫子其誰宜銘？』」²⁷這類銘誄文目的當然是悼念死者，安慰還在世的親友，所以在內容上總是要讚頌死者，對其生平事蹟不免隱惡揚善、歌功頌德一番。於是，讚頌得太過，難免有流於矯情的缺失。不過歸有光擅於從生平小事著手，透過細節描繪，使人物形象能夠生動活躍，讓讀者可以即事感人、藉事抒情，也符合了曹丕在《典論·論文》中對「銘誄」文體的要求。

本論文選擇歸有光所有作品中與其家人相關的作品做為研究文本。當然這些作品幾乎都是銘誄、悼亡文，僅歌頌親人的優點、生前的事蹟，並非全面性的為親人立傳。但筆者主要是將眼光放置在家庭、親人對歸有光「這個人」的人格塑造與思想上的影響，尤其是他身邊的女性。歸有光所書寫的家人中，女性佔了絕大多數，不管是對歸有光的儒生身份或是對整體父系社會來說都是特別的。選擇家庭為寫作題材，歸有光在文人中已是少數，在這少數之中他又將眼光投注在女性身上，是因為女性對歸有光的影響特別深遠嗎？還是歸有光對女性的觀點與眾

²⁵ 教育部重編國語辭典編輯委員會《重編國語辭典》，台北市：臺灣商務印書館，1981年12月，第一冊，頁3308。

²⁶ 中國文學批評資料彙編編輯委員會《中國文學批評資料彙編選集》，台北市：成文，1980年9月，頁19-20。

²⁷ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁265。

不同，他看見女性的弱勢與卑微，女性主義觀點在他心中萌芽，讓他企圖為女性發聲？又或者歸有光書寫家庭中的女性只是為了宣揚父權主義的觀點，更加鞏固他們男性心目中女性「真正的」樣子？筆者企圖在本論文中考察歸有光在家庭、社會父權結構的既定影響下，對於女性觀點的關注程度。

第二節 版本、研究範圍與前人研究

一、 版本考察

楊連民先生曾經在〈《震川先生集》的版本源流考辨〉一文中指出歸有光文集是在特定的環境及因為現實的需要下決定整理的²⁸。主要是因為「前、後七子」摹擬、復古，促使錢謙益大力提倡歸有光的學術思想，以校正明代末年浮華不實的學術風氣²⁹。

根據《歸有光全集》王崇簡序³⁰，《震川先生文集》舊藏有兩集，其中一集有二十卷，另一集有三十二卷，因戰亂亡失，經過蒐羅才得以復存。二十卷的集子是歸有光從弟歸道傳所刻，三十二卷的集子是歸有光的兒子歸子祐、歸子寧所刻。王崇簡以為兩本集子可互參有無，但卻懷疑其中有偽作摻雜，又聽說歸有光還有更多未收錄的遺文，於是廣為訪求，最後得到由歸有光孫歸昌世（文休）及曾孫歸莊（元恭）所編輯之正集三十卷、別集十卷，收錄已刻和未刻本，彙為四十卷的版本。

²⁸ 楊連民〈《震川先生集》的版本源流考辨〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2008年，第5期，頁55。

²⁹ 清·張廷玉：「歸有光《震川集》三十卷、《外集》十卷，錢謙益訂正。」《明史》，卷九十九。〈志第七十五，藝文四〉。北京：中華書局，1984年3月，頁2484。

³⁰ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁1。

其次，《歸有光全集》徐乾學序³¹也指出，太僕集剛開始有兩刻，一刻為崑山本，一刻為常熟本，兩個版本有所出入，也多有誤謬缺失。錢謙益《題歸太僕文集》也說：「歸熙甫先生文集，昆山、常熟皆有刻，刻本皆不能備。」³²歸莊因怕年久失傳，所以取家藏抄本編為四十卷，校訂偽作，補訂缺損，於康熙十四年完成。

《歸有光全集》歸起先序³³更進一步說明，太僕震川公集最初有閩中刻本，然後歸有光的兒子歸伯景（子祐）、歸仲敷（子寧）刻於崑山，歸有光的兄弟歸泰巖（道傳）刻於常熟。閩中刻本已不傳，崑山及常熟本則互有異同，而未編遺文還有十之八九，於是歸文休（昌世）廣求藏本，校勘重編為正集三十卷，別集十卷。

於是，除了不傳的閩中刻本外，目前可以看到的歸有光文集有《震川先生文集》二十卷，或稱常熟本，歸道傳編。《歸先生文集》三十二卷，或稱崑山本，歸子祐、歸子寧編。《震川先生集》正集三十卷，別集十卷，康熙十四年刻本，歸昌世、歸莊校勘³⁴。

歸有光文集的版本雖多，但在內容上卻有所出入，甚至刊刻不全。針對這個問題，歸莊在〈書先太僕全集後〉一文也略有提到：

先太僕府君文集，凡三刻矣。始府君之門人王子敬，為令閩之建寧，刻於閩中。文既不多，流傳亦少。先伯祖某刻於崑山，其人不知文而自用，擅自去取，止刻三百五十餘篇，又妄加刪改。……故今書序二體中，往往有與藏本異者。其後宗人道傳，又刻於虞山，篇數與崑山本相埒，文則崑山

³¹ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁2-3。

³² 楊連民〈《震川先生集》的版本源流考辨〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2008年，第5期，頁55。

³³ 同註31，頁5。

³⁴ 歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁22。

本所無者，百有餘篇，然頗多錯誤。諸刻既未備，又非善本，先君子常恫於懷，取所藏原本，考較是正，又慮有缺。遺命莊假館虞山，欲以諸刻本與未刻者，合而鉅之。³⁵

在這段文字中透露出歸莊對閩中本、崑山本及常熟本多有不滿。其中閩刻本文章收錄太少，不夠完備，流傳也不久。崑山本及常熟本雖為宗族之人所刻，卻因為剛愎自用，妄自刪取文章，導致與原藏本內容不符，錯誤百出，也不是善本。

雖然歸莊繼志重新校刻歸有光文集，但卻面臨更多問題：

二十餘年，室家破散，孤窮困踣。開篋披先世著述，輒嗚咽不能讀。……嘗謀之虞山族叔比部君喬興，比部慨然任其事，因以府君全集，更加排綴。選定四十卷，自尺牘、古今詩之外，計五百九十六篇。……比部已梓三十餘篇，會病卒。……顧莊自知負罪，而壁立磬懸，無可如何，惟有朝夕向家祠叩頭長跪，冀冥漠之哀宥，……既力不能付梓，且多留副本於世，及人有借抄者與之，仍刻期見還。此亦不得已之思也。³⁶

從這部分資料可以進一步看出，歸有光文集的流傳，除了刻本不同、收錄選文參差不全、文章內容有誤之外，更重要的是歸家經濟的拮据。自從歸莊的父親歸昌世遺命歸莊重整歸有光文集之後，除了族叔比部君（歸起先）出資先刻印了三十餘篇，歸莊竟是無力付梓！只能多留幾本副本，供人傳抄，還要限期歸還。即使如此，當歸莊友人提及遍尋不著歸有光作品一讀時，歸莊更倍感對先祖的愧疚：

亡友南昌王于一，嘗語莊曰：吾在江西，欲觀君家太僕文，遍求不可得。

³⁵ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁518。

³⁶ 同上註，頁518-519。

前年黃州顧赤方，亦言楚中士大夫，多知震川先生之名，而無繇見其文集。江楚去吳中，僅二千餘里，已不能流傳到彼，則遠者可知矣。³⁷

雖然歸有光文集的不得流傳，其實是有經濟困乏的因素在其中。但因經濟因素使文集不得流傳，不但不能視之為必然的結果，更違背了歸莊重整歸有光文集的初衷。面對文集刊刻、印行的種種困境，無怪乎歸莊慨嘆說：

嗟乎！韓退之文起八代之衰，一時宗仰之者半，非笑之者半。後二百餘年，得歐陽永叔而始大顯。府君之文，一時雖壓於異趨，而盛名者至於今，未及百年，而世無不推崇之，比於歐曾，方之昔賢，不為不幸矣。……未有世皆知尊仰，而文反不流傳如府君者也。³⁸

即便如此，但我們知道，若非經過歸家幾代子孫的努力，目前可以看到的歸有光文集將會缺損更多、訛誤更多。康熙十四年，《震川先生集》終於順利付梓，歸莊卻已經辭世二年，但是，值得欣慰的是，目前所見研究歸有光文集所引用的版本，都是以歸莊編選的康熙十四年刻本做為基礎。

除此之外，目前在國家圖書館內還收藏有《歸震川先生未刻集》二十五卷的縮影捲片，頁首題有「仲敷先生原本」字樣³⁹。其卷首為群碧樓主人正閨序記，指出《震川先生文集》明代刻本（即崑山、常熟本）內容不全，四庫全書著錄的是康熙年間歸莊的四十卷刻本，嘉慶年間又有《大全集》五十八卷的版本。直到光緒戊申年，作者又得到吳中書友吳雲甫所藏《世美堂未刻稟》六冊，吳雲甫於

³⁷ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁518。

³⁸ 同上註。

³⁹ [明]歸有光撰，歸子寧編《歸震川先生未刻集二十五卷》（崑山本，集部別集類；清吳以淳手校并跋又近人鄧邦述、宗舜年各手書題跋），台北市：國立中央圖書館縮影室，民70？，舊鈔本，1捲盤式縮影捲片：正片；35纏。

目錄標識未刻的篇章，其實不及明刻本十分之四、五。雖然不知此本未刻之作是否是歸莊未選入的作品，作者認為《大全集》的刻本或者應當作為備錄，而且此鈔本是歸有光次子仲敷的手稿，又首尾完善，極為珍貴。然而《大全集》已刊，所以存此《未刻稟》以示學者尚有未盡刊的文章。群碧樓主人云：

震川先生文集明刻本皆不全，即所傳崑山、常熟兩刻本者是也。康熙間，元恭先生始輯刻四十卷，內：正集卅卷，別集十卷，四庫即據以著錄。至嘉慶時又刻大全集五十八卷，則增十八卷矣。……今年九月，吳中書友出此鈔本見眎（視）為吳雲甫所藏，其署世美堂未刻稟六者，即對明刻本而言。雲甫已於目錄標識其未刻者不及十之四、五。然雲甫題於道光年間，其所見盡康熙四十卷本也。元恭刻是集時，本係選輯之書，凡例有云：其外二百餘首則名為餘集，而藏於家。此本未刻諸作豈元恭未以入選耶？大全之刻或當備錄。……此鈔本為先生次子仲敷所手完，因自首尾完善，極為可寶。……大全集業已補刊，猶當存此舊觀以餉學者尚有一、二未盡刊之文，則為世之鴻秘，固又不待言矣。⁴⁰

細察《歸震川先生未刻集》目錄，內容共分二十五卷，並且在卷內各篇目上確實可見有圈點記號。經過細算，《未刻集》內詩文總篇數為二百二十四篇，筆者將已圈點篇目與現代出版刊印之康熙十四年刻本——《歸有光全集》——內的篇目兩相對照，凡有圈點記號在康熙刻本中出現的篇目一共有一百零五篇。唯有所出入的有：〈桂軒詩集序〉、〈跋桂海虞衡〉、〈跋坦上風雅〉、〈錫胤堂記〉、〈太倉孫太守三院旌獎記〉、〈遊海題名記〉、〈吳秀甫先生墓表〉、〈僧扶宗傳〉、〈回湖州府問長興縣土俗書〉等九篇，雖有圈點，康熙刻本內卻遍尋

⁴⁰ [明]歸有光撰，歸子寧編《歸震川先生未刻集二十五卷》（崑山本，集部別集類；清吳以淳手校并跋又近人鄧邦述、宗舜年各手書題跋），台北市：國立中央圖書館縮影室，民70？，舊鈔本，1卷盤式縮影捲片：正片；35纏，頁1-2。

不著。按比例計算，《未刻集》與康熙刻本重複刊刻的約占 47~51%之間，的確符合群碧樓主人正閨記所說：「雲甫已於目錄標識其未刻者不及十之四、五。」

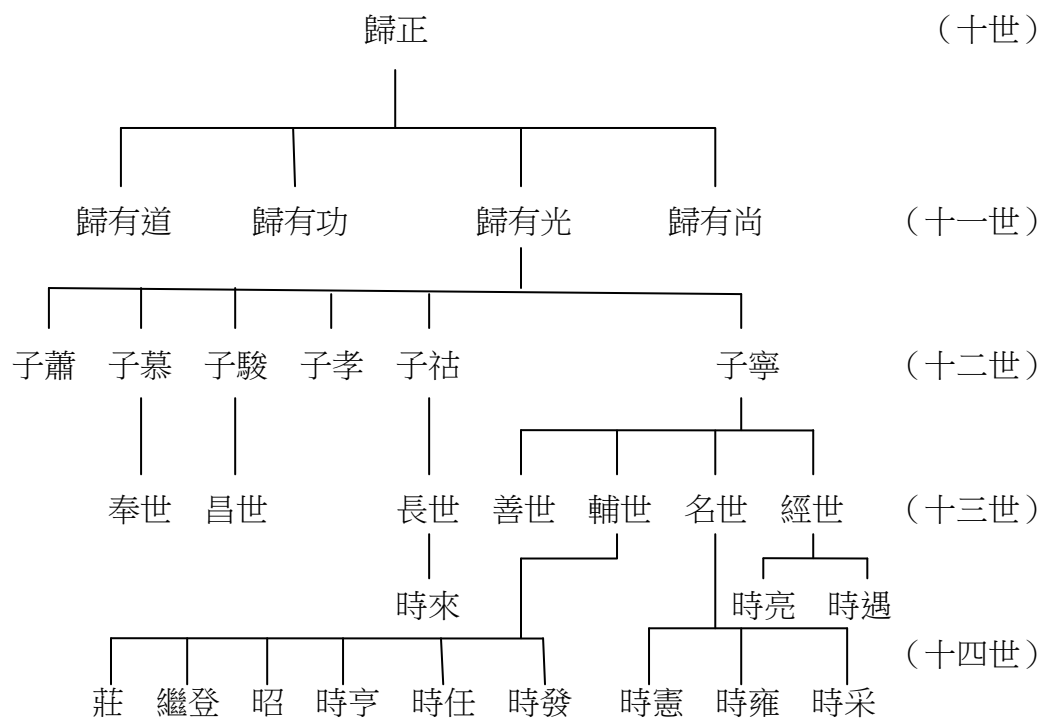
同樣的，在對岸上海尚有另一抄本《歸震川先生未刻稿》。根據楊峰先生〈略談抄本《歸震川先生未刻稿》的價值〉一文指出，歸有光文集的版本在明代出版的有昆山本及常熟本；康熙年間出版的有歸莊的刻本及王樸先生搜集佚文所刻的《補刊震川先生集》；嘉慶年間又有歸家後人刻印的《震川先生大全集》，但所謂的大全集，不過是將歸莊刻本及王樸的補刊本重新組合，再加上《史記評點例意》而已。然而，目前的上海圖書館館藏抄本《歸震川先生未刻稿》中尚有不少篇目是諸刻本不載的，楊峰先生認為這一抄本仍有校訂價值⁴¹。

這本《未刻稿》共二十五卷，卷首及卷端都署有「孫男濟世集」五字，參照王雲五先生主編、張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》⁴²一書之〈歸氏世系表〉，查歸有光為歸氏第十一世，兄弟有有尚、有功、有道。歸有光傳子十二世有子寧、子祐、子孝、子駿、子慕、子蕭。子寧傳子十三世有經世、名世、輔世、善世；子祐傳子十三世為長世；子駿傳子十三世為昌世及子慕傳子十三世為奉世。

⁴¹ 楊峰〈略談抄本《歸震川先生未刻稿》的價值〉，《文獻》，2007年10月，第4期，頁71。

⁴² 張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁2-4。

表 1：歸氏世系表。⁴³



⁴³ 張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁2-4。

從世系表中未見濟世之名，但世系表僅以歸有光一脈為主，並未旁及其兄弟的傳子。加上歸氏第十三世，即歸有光孫均為「世」字輩，再往下的十四世則為「時」字輩（歸昭、歸繼登及歸莊為例外）看來，「濟世」當為歸有光孫輩是無誤的，至於是那位兄弟之子，目前尚未尋獲相關材料可資佐證。

此外，楊峰先生又指出《歸震川先生未刻稿》抄本中凡文字涉及康熙名之「玄」字、雍正名之「弘」字及乾隆名之「胤」字均未避諱，因此推測《未刻稿》的抄成時間可能在康熙之前。而《未刻稿》的主要價值在於其中所收文章為其他諸刻本所無的，有卷一「經術」解《詩經·文王之什》一組、卷二十五「雜著」十餘篇，以及〈寒花葬記〉。

尤其是〈寒花葬記〉這篇文章更可進一步說明《未刻稿》的校補價值，因為此文在昆山本及常熟本都不收，歸莊的康熙本雖收，但董說⁴⁴卻指出歸莊對此文有刪削：首先，〈寒花葬記〉的篇名在《未刻稿》中為〈寒花葬記〉，而非康熙本的〈寒花葬志〉；其次，在字數上，康熙之前所刻的〈寒花葬記〉還比康熙十四年所刻的〈寒花葬志〉多出二十三個字。歸莊這種疑似刪修歸有光文稿的作法，與歸莊批評昆山本時所說：「先伯祖某刻於崑山，其人不知文而自用，擅自去取，止刻三百五十餘篇，又妄加刪改。」類似，故汪琬⁴⁵認為歸莊其實也犯了相同的錯誤。鄔國平先生也支持《未刻稿》的收錄，認為缺少的二十三個字正好釐清寒花在歸家的身分問題，甚至在其注譯的《新譯歸有光文選》一書中直接採

⁴⁴ 董說（1620年—1686年），字兩若，號俟庵，又字月函。浙江烏程（今吳興）人。明末清初文學家。年十七為諸生，嘗受三易之學於黃石齋先生。浙東起事，為畫策，幾及禍，於是徒眾皆走，董說獨不去。通經文，工草書，能詩。孫靜菴撰，周駿富輯《明遺民錄》，台北市：明文書局，1985年5月，頁513-514。

⁴⁵ 汪琬（1624年—1691年），字茗文，號鈍菴，江蘇長洲人，晚居堯峰，因以自號。又號玉遮山樵。順治進士，授戶部主事，累官刑部郎中，坐江南奏銷事，降兵馬司指揮，復為戶部主事。以病免歸，結廬堯峰，閉戶著書。康熙中，舉鴻博，授編修，與修《明史》，疾假歸，遂不出，年六十七卒。有《鈍翁前後類稿》、《堯峰詩文鈔》。〔清〕汪堯峰著，蔣劍人選本，中華書局輯注《汪堯峰文》，上海：中華書局，1936年8月，頁1。

用《未刻稿》卷十七的〈寒花葬記〉作為注譯文本⁴⁶。

不管如何，目前坊間流傳最廣的仍是歸莊的康熙刻本，從以上諸多版本的刊刻情形看來，康熙本雖仍存有部分爭議，卻已是各版本中內容最齊全，錯誤最少，最受信賴的版本。因此，本論文使用的研究文本仍採用康熙本為主要版本。由台北盤庚出版社出版的《歸有光全集》即採用康熙本，本文即以之為引用依據。

二、 研究範圍

本論文主要是從歸有光作品中之「家庭文本」出發，進一步考察歸有光的女性意識與其傳統人格。

關於歸有光的「家庭文本」，筆者選取歸有光文稿中凡涉及「歸氏家族」相關人、事、物的作品作為本論文的考察範圍，以下將各篇文本列出，並加註盤庚出版社出版《歸有光全集》的頁碼，以利查考：

編號	篇名	頁碼
1	尚書別解序（卷二 序）	28
2	夏懷竹字說序（卷二 序）	29-30
3	懷竹說（卷三 論議說）	44
4	二子字說（卷三 論議說）	46-47
5	澗山周先生六十壽序（卷十二 壽序）	149
6	張翁八十壽序（卷十三 壽序）	173
7	六母舅後江周翁壽序（卷十三 壽序）	175
8	叔祖存默翁六十壽序（卷十三 壽序）	183
9	良士堂壽讌序（卷十四 壽序）	194
10	悠然亭記（卷十五 記）	205

⁴⁶ 歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁22。

11	花史館記（卷十五 記）	206-207
12	世美堂後記（卷十七 記）	224-225
13	重修承志堂記（卷十七 記）	225
14	重造承志堂左右夾室記（卷十七 記）	225-226
15	畏壘亭記（卷十七 記）	226-227
16	思子亭記（卷十七 記）	227-228
17	項脊軒記（卷十七 記）	228
18	家譜記（卷十七 記）	231-232
19	外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘（卷十八 墓誌銘）	234-235
20	歸府君墓誌銘（卷十九 墓誌銘）	255-256
21	伯妣徐孺人權厝誌（卷二十二 權厝誌 生誌 壙誌）	279-280
22	亡兒翻孫壙誌（卷二十二 權厝誌 生誌 壙誌）	281-283
23	女如蘭壙誌（卷二十二 權厝誌 生誌 壙誌）	283
24	女二二壙誌（卷二十二 權厝誌 生誌 壙誌）	283-284
25	寒花葬志（卷二十二 權厝誌 生誌 壙誌）	284
26	從叔父府君墳前石表辭（卷二十三 墓表）	285-286
27	先妣事略（卷二十五 行狀）	312-313
28	請勅命事略（卷二十五 行狀）	313-314
29	歸氏二孝子傳（卷二十六 傳）	314-315
30	歸氏世譜（卷二十八 譜 世家）	332-333
31	歸氏世譜後（卷二十八 譜 世家）	333-334
32	王氏畫贊并序（卷二十九 銘 頌 贊）	346-347
33	祭外舅魏光祿文（卷三十 祭文 哀誄）	350-351
34	祭外姑文（卷三十 祭文 哀誄）	352-353
35	祭妻祖父母文（卷三十 祭文 哀誄）	353

36	己未會試雜記（別集卷六 紀行）	445-448
37	與王子敬四首（別集卷七 小簡）	459-460
38	與沈敬甫七首（別集卷七 小簡）	460

三、 前人研究成果

考察近代學位論文對於歸有光作品的研究，大致上有幾種研究方向：第一種是從版本流傳情況對歸有光散文進行評點、文學思想及散文作品的研究⁴⁷；第二種是針對歸有光散文的文學理論、文學觀、寫作技巧及文人流派進行研究⁴⁸；第三種針對歸有光的史家及儒者學養進行散文表現手法與風格的研究，並將歸有光歸類為「地方型文人」⁴⁹；第四種則是關注到歸有光抒情散文作品中屬於人情、親情、家庭類的研究⁵⁰。

上述幾種研究方向均非刻意研究歸有光散文作品中的女性書寫，多數研究都

⁴⁷ 如：楊峰《歸有光研究》，復旦大學中國語言文學系博士論文，2006年；尚振豔《歸有光散文研究》，蘭州大學中國古代文學碩士論文，2008年。

⁴⁸ 如：龔道明《歸有光研究》，國立臺灣大學國文學研究所碩士論文，1980年；宋菊芬《歸有光散文研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2002年；崔衡《試論歸有光在散文史上的地位》，華南師範大學中國古代文學碩士論文，2002年；金雲琴《論歸有光古文思想對桐城派的影響》，首都師範大學文藝學碩士論文，2007年；劉廷乾《江蘇明代作家研究》，上海師範大學人文與傳播學院博士論文，2008年；黃瑞婉《法與情：歸有光散文書寫研究》，東海大學中國文學系碩士論文，2009年；陳禹齊《歸有光論文章體則與其作品研究》，國立成功大學中國文學系博士論文，2010年。

⁴⁹ 如：戴華萱《崑山歸有光研究——明代地方型文人的初步考察》，國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2001年。

⁵⁰ 如：張愛波《論歸有光的抒情散文》，山東師範大學中國古代文學碩士論文，2001年；貝京《歸有光研究》，浙江大學中國古代文學博士論文，2004年；江青芬《歸有光人情散文研究》，國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2006年；張鵬《歸有光與唐順之比較研究》，山東師範大學中國古代文學碩士論文，2008年；尚振豔《歸有光散文研究》，蘭州大學中國古代文學碩士論文，2008年。

是在介紹歸有光的生平、著作版本、文學創作風格、寫作技巧等等之外才另闢一章做家庭散文、抒情散文的分析研究。

至今學位論文中主要針對歸有光散文作品中的女性書寫、女性意識、女性觀做研究的有：陳瑋玲的《歸有光抒情散文研究》⁵¹、林怡君的《明代新思潮下文人的婦女觀——以歸有光、李贄、馮夢龍為例》⁵²，以及陳麗如的《歸有光散文中女性之研究》⁵³。

陳瑋玲的《歸有光抒情散文研究》，主要是探究歸有光作品中的「抒情散文」。至於「抒情散文」的篇目，根據作者的界說為：

今筆者選擇以抒情散文這一新派文體分類法來命題，主要也是因為歸有光一些抒情性的散文，大都分屬在古代文體中各個不同類別，無法專以某類文體來概括之。……歸有光這些感人的作品分散於不同文體，並非侷限在某一類別中，但這些文章筆端卻都飽蘸著真摯的情感，蘊含著細膩的思緒，故筆者以「抒情散文」這一稱謂來囊括。⁵⁴

這篇論文陳瑋玲從創作背景、結構、藝術表現及美學呈顯等分章進行研究，論及歸有光作品中的女性議題則僅出現於第五章「歸有光抒情散文之美學呈顯」之第三節「女性形象」。作者認為歸有光作品中最為人感動的抒情散文，主要都是因女性而起⁵⁵。因此作者從美學及傳統女性社會地位的角度提出歸有光散文中女性形象大致可分成三類：家人親戚、節婦烈女以及這兩類以外的女性⁵⁶。歸

⁵¹ 陳瑋玲《歸有光抒情散文研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2004年。

⁵² 林怡君《明代新思潮下文人的婦女觀——以歸有光、李贄、馮夢龍為例》，國立成功大學歷史學系碩士論文，2009年。

⁵³ 陳麗如《歸有光散文中女性之研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2009年。

⁵⁴ 同註 51，頁 11。

⁵⁵ 同上註，頁 171。

⁵⁶ 同上註，頁 173。

有光筆下的第一類女性親人部分，她們普遍都具有「賢德和順」的共同形象⁵⁷；第二類的「節婦烈女」⁵⁸，則是在丈夫過世後堅決不願再嫁，終身守寡撫孤、侍奉公婆，甚至為守貞而「殉身」者⁵⁹。至於第三類女性，多半出現在應酬文章中，因此歸有光對她們的描繪多是針對個性乖順、教育子女和孝順公婆方面的稱讚或褒獎，這些觀念基本上都離不開傳統女教的基本規範⁶⁰。作者認為歸有光一生服膺儒家思想，對於傳統倫理規範很少懷疑，與傳統男性觀點——女性應遵守女教——是持相同且贊同的意見。只不過歸有光對於女子未嫁就「殉身」或不改嫁的行為表示反對，因此作者也歸結出歸有光對於女性雖離不開傳統觀念，卻能保有尊重的態度及人道關懷的精神⁶¹。

林怡君的《明代新思潮下文人的婦女觀——以歸有光、李贄、馮夢龍為例》，是從明代主流社會的「婦女觀」進行研究，並以歸有光等三人作為晚明文人的代表，探究他們在貞節觀、倫理觀及性別觀與社會主流的差異⁶²。作者在第三章專論歸有光的婦女思想，包括「書寫女性」、「張貞女之死」及「『貞女論』——對貞節問題的反省」等三節。作者指出，同樣是對於三綱五常的鞏固，但歸有光文章中對於孝子、忠臣的書寫量卻比節婦烈女少很多⁶³，這是很特別的現象。另外，歸有光撰寫〈貞女論〉⁶⁴即持反對未嫁女子替未婚夫守節的觀點，他認為未嫁的

⁵⁷ 陳瑋玲《歸有光抒情散文研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2004年，頁173-174。

⁵⁸ 陳瑋玲：節婦是指丈夫過世之後守節不願再嫁的婦人；烈女則指為了保全貞操而自殺或被殺的女子。同上註，頁176-177。

⁵⁹ 同上註，頁177-179。

⁶⁰ 同上註，頁179-180。

⁶¹ 同上註，頁180-183。

⁶² 林怡君《明代新思潮下文人的婦女觀——以歸有光、李贄、馮夢龍為例》，國立成功大學歷史學系碩士論文，2009年，頁2。

⁶³ 同上註，頁44。

⁶⁴ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁31-32。

女子應該「從父」而不是「從夫」⁶⁵，可是張貞女即是在未婚夫死後到夫家守節的「貞女」⁶⁶，歸有光對這個事實卻沒有表示反對，態度似乎很矛盾。作者認為，歸有光秉持的是儒家的中庸之道，〈貞女論〉是對「過中」的傳統禮教所做的一點修正，但若女子本身堅持守節，就維護禮法的角度來看，亦無不可。另外在第六章第二節「歸、李、馮三人婦女觀的特殊性」中，進一步指出歸有光在傳統女教上揭露了宋儒托古改制的黑幕，歸有光不但反對室女守節，甚至反對這種貞節觀發展成社會常態用來壓迫未嫁的女子守節。因此作者歸結歸有光的婦女觀是建立在「人情」之上⁶⁷，並充滿彈性與包容性的⁶⁸。

陳麗如的《歸有光散文中女性之研究》，是將歸有光作品中提及女性的散文加以統整歸納，並探討女性形象與歸有光的女性觀⁶⁹。論文內容除了歸有光的生平事蹟之外，作者也將歸有光散文中的女性角色分成三類，包含：至親家屬、節婦烈女及其他賢婦與宋史后妃，比起陳瑋玲的分類更加明確的是給予第三類女性更清楚的歸類名目。相較於前人的研究，作者進一步地注意到一個人的女性觀背後其實有整個時代的風俗教化因素，因此特意在第三章「明代女性社會背景」專論當代法律、教化風尚及女教等。至於最後另闢第七章論歸有光之女性觀，從倫理、節烈、兩性及才性方面加以論述，認為歸有光是以情為理之本⁷⁰、重視倫理綱常⁷¹、節烈觀深具人性⁷²、男女嫁娶為天經地義⁷³等，基本上都是在前人的研究

⁶⁵ 林怡君《明代新思潮下文人的婦女觀——以歸有光、李贄、馮夢龍為例》，國立成功大學歷史學系碩士論文，2009年，頁52-53。

⁶⁶ 林怡君：這裡所謂「貞女」，是專指婿死為婿守節或殉身的未婚女性，而非指潔身自守的女性。同上註，頁52。

⁶⁷ 同上註，頁95-102。

⁶⁸ 同上註，頁54-55。

⁶⁹ 陳麗如《歸有光散文中女性之研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2009年，頁1。

⁷⁰ 同上註，頁203。

⁷¹ 同上註，頁206。

⁷² 同上註，頁211。

⁷³ 同上註，頁215。

上做進一步的論述。但在兩性方面的第二點「男尊女卑的真義」上特別指出歸有光的兩性觀是建立在傳統的男尊女卑上，強調尊卑、主從的關係。但是作者以為那是依照男女的本職本位而言，並非歧視女性，並能從歸有光散文作品中得到印證⁷⁴。另外在才性方面，作者也指出歸有光比起當代人顯得更為先進而開明，因為他肯定女子的才情，打破「女子無才便是德」的傳統迷思⁷⁵。作者認為歸有光在散文上大力書寫、表揚女性，已在無形中提昇了女子的社會地位⁷⁶。也讓讀者們見識到所謂的大丈夫也可以有陰柔、體貼的一面⁷⁷。

另外在單篇論文方面，以女性為研究主題的篇目也不多，大多都是針對單篇散文進行的研究。在家人親屬的研究方面較為常見的有：〈先妣事略〉、〈項脊軒志〉等⁷⁸，至於〈寒花葬志〉則有較多的細部分析研究⁷⁹。而節婦烈女方面，主要皆為針對張貞女的系列散文作品進行分析⁸⁰。至於其他，多數為針對歸有光

⁷⁴ 陳麗如《歸有光散文中女性之研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2009年，頁216-217。

⁷⁵ 同上註，頁218-219。

⁷⁶ 同上註，頁224。

⁷⁷ 同上註，頁225。

⁷⁸ 如：江雪芬〈豪華落盡見真醇：從「先妣事略」看歸有光的古文造詣〉，《明道文藝》，1985年，第114期，頁51-59。李立信〈試析歸有光「項脊軒志」〉，《國文天地》，1994年，第6期，頁22-26。江舉謙〈歸有光項脊軒志〉，《明道文藝》，1995年，第235期，頁32-43。許麗芳〈書寫態度與生命情態之展現與追求--試析王禹偁「黃岡竹樓記」與歸有光「項脊軒志」之異同〉，《東師語文學刊》，1998年，第11期，頁259-271。楊鴻銘〈歸有光「項脊軒志」等文文源論〉，《孔孟月刊》，1998年，第12期，頁49。

⁷⁹ 如：宋小蒙〈別具一格的《寒花葬志》〉，《中文自修》，1996年，第12期，頁35。野村鮎子著〈歸有光「寒花葬志」之謎〉，《日本中國學會創立五十年紀念論文集》，東京都：汲古書院，1998年10月，頁937-951。滕福海〈《寒花葬志》畫外音〉，《閱讀與寫作》，1999年，第5期，頁5。崔衡〈情真意切 音在弦外——歸有光《寒花葬志》賞析〉，《語文月刊》，2001年7月，第7期，頁15-16。黃曼〈《寒花葬志》賞析〉，《語文知識》，2006年，第3期，頁38。黃明理〈如蘭之生母為寒花說——歸有光兩篇短文的閱讀策略〉，《孔孟月刊》，2006年，第9/10期，頁35-41。鄔國平〈如蘭的母親是誰？——歸有光《女如蘭壙志》、《寒花葬志》本事及文獻〉，《文藝研究》，2007年6月，第6期，頁52-57。

⁸⁰ 如：黃明理〈論歸有光的張貞女敘述〉，《國文學報》，2004年，第35期，頁193-212。

散文的章法修辭、寫作風格特色、文學流派等進行鑑賞探究。整體而言，真正針對歸有光筆下的女性書寫，探究其背後的女性意識方面的研究其實並不多。

第三節 研究方法

由於歸有光的家庭文本以書寫女性親人居多，為充分照明歸有光居於男權至上的古代所抱持的女性觀點，有必要採取揭發及批判古代男女權力不對稱關係的女性主義作為理論的參考架構。女性主義的派別甚夥，本文選擇作為照明的是基進女性主義的理論。

基進女性主義（radical feminism）起源於六、七〇年代紐約與波士頓的男性新左派（New Left）陣營中。「基進」（radical）一詞源自於 root，即「根」的意思。這個女性主義學派有一個共同主張，就是：「女性受壓迫是最根本、最基礎的壓迫形式。」⁸¹

基進女性主義的重點在於：主張女人所受的壓迫是最古老、最深刻的剝削形式，且是一切壓迫的基礎，並企圖找出婦女擺脫壓迫的途徑。⁸²

每一位基進女性主義者對於壓迫的形式與他們個人所強調的關注面都不盡相同，但他們幾乎都能同意：女性所受到的壓迫是最古老、最根深蒂固、影響也最深遠的一種普遍形式。

基進女性主義相較於其他女性主義，在觀點上較偏向於關注男性對女性身體

⁸¹ 羅思瑪莉·佟恩（Rosemarie Tong）著；刁筱華譯《女性主義思潮（Feminist Thought：A Comprehensive Introduction）》，台北市：時報文化，1997年12月，頁123。

⁸² 林芳玫、黃淑玲、鄭至慧、王瑞香、劉毓香、范倩、張小虹、邱貴芬、顧燕翎著《女性主義理論與流派》，台北市：女書文化，1997年9月，頁107。

的操控⁸³，認為藉由操控、剝奪女性身體的主權，進而達到使女性喪失作為「人」的資格，再藉由操弄、擺佈女性來達到滿足男性自身的種種要求與欲望。因此，基進女性主義者主張父權制度（patriarchy）是所有壓迫的根源，而且必須剷除這些帶有父權意識的壓迫，否則它將繼續衍生出其他各式各樣在政治上、社會上甚至是文化上的壓迫。

基進女性主義者指出：「父權體系（patriarchal system）是以權力（power）、宰制（dominance）、階序（hierarchy）及競爭（competition）為特徵。」⁸⁴既然這個體系經過長久發展，已經沒有改革的可能，那就唯有剷除它做為唯一手段。所以最初的基進女性主義者認為，女性天生的生殖能力就是造成女性被卑微化的主要原因，唯有女性自己做自己身體的主人，由女性自己決定要不要生育，女性才能算是真正的「解放」。然而，並非所有的基進女性主義者都專注在女性的生物性（female biology）上，有更多人注意到性（sex）與性別（gender）的不同⁸⁵。

首先指出女性受壓迫與父權體制的 gender 有關的是凱特·米利特（Kate Millett）。出生於美國明尼蘇達州的米利特，在 1970 年出版《性的政治》（Sexual Politics），一舉成為全美婦女運動的代言人和領袖人物⁸⁶。米利特認為，父權故意彰顯男女在生理上的差異，再藉由性別角色刻板化的過程使婦女逐漸接受她們在社會上的次級地位。於是，父權制度的中心，就是米利特所說的「性政治」，這是一種權力制度，是一種人際關係中「支配與附屬」的關係⁸⁷。米利特云：

⁸³ 基進女性主義者認為：「無論此一操控是呈現為制限、約束女性的避孕、結紮及（或）墮胎法律，或呈現為橫加於女性身上的暴力（色情業、性騷擾、強暴、毆打女性），它所形成的都是一極殘酷的權力操作。」羅思瑪莉·佟恩（Rosemarie Tong）著；刁筱華譯《女性主義思潮（Feminist Thought：A Comprehensive Introduction）》，台北市：時報文化，1997 年 12 月，頁 124。

⁸⁴ 同上註，頁 3。

⁸⁵ Gender 強調男女的分別及區隔是社會文化建構的體系決定的，而 Sex 則強調的是男女的分別本源性。同註 83，頁 5。

⁸⁶ 見〈譯序〉。凱特·米利特（Kate Millett）著，鍾良明譯《性的政治（Sexual Politics）》，北京：社會科學文獻出版社，1999 年 1 月，頁 1。

⁸⁷ 林芳玫、黃淑玲、鄭至慧、王瑞香、劉毓香、范情、張小虹、邱貴芬、顧燕翎著《女性主義

性問題有其政治的內涵，但往往被忽視了。為此，我首先提請讀者注意：現今文學中有關性行為的描寫，在很大程度上是強權和支配觀念發揮作用的結果。⁸⁸

在這裡，米利特所謂的「政治」一詞，是指人類在群體生活中，某一集團去支配另一集團時的那些具有權力結構的關係和組合，不只是在國會殿堂上的那群政黨人士或是他們所主持的會議。因此米利特希望透過「男權制理論綱要」去證明：「性」是人的一種具有政治內涵的狀況。

米利特在意的是那些界線明顯、始終如一的人類集團的成員之間的關係和相互作用⁸⁹。正是因為在若干顯而易見的政治結構中，有些集團沒有被表現出來，因此這些集團的地位才會如此永無變化，而它們所受的壓迫才會如此沒有盡頭。而且當一個集團憑藉著天生的權力去操控、支配另一個集團的時候，其中原本天生的支配權力早已消失，但被支配的集團卻容忍支配的集團以「政治」的形式將支配權——在兩性之間——保存了下來。然後，被支配的集團不但不具備充分的矯正手段，也不被允許將自己組織起來進行常規的政治鬥爭和反抗。也就是說，當男性掌控了「權力」支配女性之後，女性不但容忍自己被支配，也不懂得去爭取自己的權益，甚至不允許自己對權力壓迫的來源進行反抗。於是，兩性之間的關係就真的變成了一種支配和從屬的關係，男性「理所當然」地依照他們天生的權力對女性進行種種支配，並且透過社會化內化的過程，我們看到了一種根植於文化及兩性之間的權力的「內部殖民」，而它的壁壘將更堅固又持久，是由男性與女性共同建構並且保護的。米利特又云：

理論與流派》，台北市：女書文化，1997年9月，頁110。

⁸⁸ 見〈原版前言〉。凱特·米利特（Kate Millett）著，鍾良明譯《性的政治（Sexual Politics）》，北京：社會科學文獻出版社，1999年1月，頁1。

⁸⁹ 這些集團是：種族、階層、階級、和按性別區分的集團（男人和女人）。同上註，頁37。

事情之所以這樣，是因為我們的社會像歷史上的任何文明一樣，是男權制社會。……這個社會所有通向權力（包括警察這一強制性的權力）的途徑，全都掌握在男人手裡。明白這一點非常重要，因為政治的本質就是權力。甚至那一超自然的權力——神權，或「上帝」的權力，連同與它有關的倫理觀和價值觀，以及我們文化中的哲學和藝術——或者，就像 T.S. 艾略特曾經評說過的那樣：文明本身，都是男人一手製造的。⁹⁰

如果將父權制看作由占人口一半的男人向占人口另一半的女人實施支配的制度，父權制的原則就是雙重的：男人有權支配女人，年長的有權支配年少的。而且，作為社會內部一種根深蒂固的恒定因素，父權制早已貫穿了所有其他包括政治的、社會的或經濟的制度。於是米利特進一步透過幾個方面的考量，針對兩性之間進行進一步的討論。

首先，在意識形態方面，米利特指出性的政治是透過男女兩性在氣質、角色和地位等各方面的「社會化」過程，以適應父權制的慣例。就氣質而言：「指的是沿固定不變的路線形成人格。」⁹¹它是依據「實施統治的這一性者」的需求和價值觀並當作標準的。就性的角色而言：「即：男性的主動、智慧、力量和工作的效率，女性的被動、無知、溫順、『美德』和工作的缺乏效率。……它要求兩性分別具備一整套互相協調和一絲不苟的行為、姿態和態度。」⁹²所以在兩性的活動上，女人就被規定從事家務和照料孩子，而其他事業和抱負則是屬於男性的份內事。就地位而言：「對男性天生優越這一偏見的普遍認同保障了男性的優越

⁹⁰ 凱特·米利特（Kate Millett）著，鍾良明譯《性的政治（Sexual Politics）》，北京：社會科學文獻出版社，1999年1月，頁38-39。

⁹¹ 同上註，頁40。

⁹² 同上註。

地位和女性的低下地位。」⁹³結果是，所有能夠被描述為人的活動都保留給了男性，反過來又決定了兩性的地位。

在生物學方面，米利特指出人類在承認文化對行為形成的過程會產生決定性的作用時總是說：「文化只不過是在配合自然而已。」⁹⁴但事實上，父權制所確認的兩性（「男子的」和「女子的」）氣質、角色和地位的差異都不可能源自人的天性，因為那些差異「在本質上是文化性的而並非生物性的差異。」⁹⁵米利特揭露了我們對於性政治的認識其實是被「告知」的——自然，也就是說：「不管男女之間『真正的』差異是什麼，如果不是由於我們對男女採取了區別的對待，我們本來也可能根本覺察不出兩性之間有什麼差異。」⁹⁶所以「性別」，根本就是一種文化的屬性⁹⁷。因此米利特肯定地說：性別角色（gender roles）是由後天的力量決定的，其實與生理因素無關。如此，兩性即為兩種文化，他與她們的生活體驗也就全然不同，從兒童生活與教育開始就「無時無刻不在受著他們父母、夥伴和文化一系列觀念的熏陶」。所以令米利特感嘆的是「社會化」對父權制的功能：「它居然能夠『僅僅借諸信仰』或一系列人為的價值觀念而將一種普遍的狀況持續下來。」⁹⁸而發揮決定性的作用正來自對兒童早期的教育調節⁹⁹，並令它

⁹³ 凱特·米利特（Kate Millett）著，鍾良明譯《性的政治（Sexual Politics）》，北京：社會科學文獻出版社，1999年1月，頁40。

⁹⁴ 同上註，頁41。

⁹⁵ 同上註，頁44。

⁹⁶ 同上註。

⁹⁷ 「斯托勒對性（sex）和性別（gender）作了如下區分：『性』這個詞表達出的是一種生物屬性，從而我們有『性關係』和『男性』等說法。……『性』一詞指的是男性或女性，以及用來確定一個人是男是女的那些生物屬性；『性的』（sexual）這個形容詞則被給予解剖學和心理學的含義。顯然，這就排除了大量在本質上屬於行為、情感、思想和幻念的範疇，……『性別』所指的是這一類的心理現象。人們可以談論男性或女性，也可以談論丈夫氣或女人氣，……儘管在我們的常識中『性』和『性別』十分難以區分，……（性和性別）這兩個概念並不一定是一個大概概念中兩個可互相取代的平行概念，而可能各有自己獨立的含義。」同上註，頁45。

⁹⁸ 同上註，頁48。

⁹⁹ 「對一位青年男子來說，由文化體現的對他性別身分的期望鼓勵他形成一系列攻擊型的衝動，

貫穿一整個自我持續、自我完成目標的過程。

在社會學方面，米利特指出：「男權制的主要定制是家庭，它反映和聯繫著那個大社會：它是男權制大社會中的男權制小單元。」¹⁰⁰對於父權制社會而言，家庭就像是它的原型，因為家庭不僅鼓勵它的成員作出調節和順應，家庭還讓自己作為這一統治的一個單位發揮作用。可見家庭、社會與國家的命運是相連的，於是它們之間的合作就變得更加重要。所以當孔子將君臣、父子關係相提並論時，也就表明了父權制家庭就是封建主義的家長制統治體制。因此米利特進一步說明父權制對妻與子具有絕對的所有權，而且在父權制所形成的宗法制度下，只有父系一方的親屬才能獲得承認，母系一方不僅被排除在財產權力之外，有時甚至不被承認親屬關係¹⁰¹。在父權制度下，家庭的主要功能就是促進孩子的「社會化」，讓他或她們盡快適應父權制所規定的氣質、角色和地位的一系列觀念，所以米利特強調：「我們應牢記的是，在所有的生活領域，整個文化都在維護男子的權威，並且（在家庭以外）不允許女人有任何這樣的權威。」¹⁰²因為母親和孩子基本上就附屬於男性，加上男性的重要性不僅是社會性的，也包含了維持生計的經濟權力，因此男性不管是在家庭內部或外部，包括物質上及意識上的地位都是十分穩固的。所以說：「家庭是等級制度的基石，是該制度得以維持的社會機制。」¹⁰³

在階級方面，米利特指出：「男權制中，階級的一項主要效能是讓女性互相對峙。」¹⁰⁴透過女人間的鬥爭，也能發現在女性內部的地位區分：不僅按德性，也按容貌的美醜與年齡的長幼進行區分。而且女性不像男性那樣具有永久性的階

而女性卻被鼓勵著克制這一類衝動或將它們藏在心中。」凱特·米利特（Kate Millett）著，鍾良明譯《性的政治（Sexual Politics）》，北京：社會科學文獻出版社，1999年1月，頁48。

¹⁰⁰ 同上註，頁50。

¹⁰¹ 親屬關係的男權制本質是通過支配權而不是親屬關係來體現的。同上註，頁51。

¹⁰² 同上註，頁53。

¹⁰³ 同上註，頁54。

¹⁰⁴ 同上註，頁58。

級聯繫，加上經濟上的不獨立，所以她不管加入那一個階級，她與它的聯繫都只能是膚淺的、替代性的和暫時的。作為一個集團，婦女並不享有像男性那樣的許多興趣和利益。但是，米利特說婦女就像是寄生在統治者身上一樣，是一個僅靠剩餘物就可以存活的附屬階級。又因為她們總是生活在邊緣，促使她們行事趨於保守。但就像是處於像女性那樣的境遇的人一樣：「她們將自己的生存與養活她們的人的昌盛聯繫起來。」¹⁰⁵

在經濟和教育方面，米利特指出：「在男權制社會裡，婦女從來就從事勞動，並且常常是在最繁瑣、最艱苦的崗位上。」¹⁰⁶因為婦女的地位與她們在經濟上依賴男性有關，又因為她們的社會地位是替代性的（具有暫時的和邊緣的性質），是必須透過男性才能取得的。為維持父權制，米利特披露：「男權制只允許偶然地向婦女賦予最低限度的文化知識，而高等教育則是向她們關閉的。」¹⁰⁷而且在教育的種類和質量上都沒有男女平等，主要是因為父權制企圖造成兩性在人格氣質上的不平衡，透過教育執行文化程序，令「男人的」和「女人的」呈現出普遍及經常性的差異，例如婦女的教育只不過是為了進入婚姻所必須努力獲得的「教養」而已。

在強權方面，大多數的父權制都是透過立法建立起強權歷史。例如：中國的纏足，便是父權制建立的殘酷野蠻行徑，米利特指出，父權制在意識上編製了一套「厭女」¹⁰⁸的理論，要不將女性視為低劣的群體，要不就當她們不是人。

¹⁰⁵ 凱特·米利特 (Kate Millett) 著，鍾良明譯《性的政治 (Sexual Politics)》，北京：社會科學文獻出版社，1999年1月，頁58。

¹⁰⁶ 同上註，頁60。

¹⁰⁷ 同上註，頁63。

¹⁰⁸ 厭女 (misogyny) 制度包括了直接以各種儀式嘲弄無害的女性、充滿敵意的民間傳說和笑話、家庭裡的專制、將信仰巫術的女性妖魔化、對女巫的驚悸、對女性分泌物由衷的恐慌、月經恐懼與禁忌等等。「《韋氏足本大辭典》(Webster's Unabridged Dictionary, 1978 ed.) 將『厭女』

(misogyny, 來自希臘字源 misogynia) 這個字簡單地釋義為『對女性的仇恨』(hatred of women)。除了暗指此字出身高貴之外，韋氏辭典沒有提供這個字的其他意義，也沒有任何說明用法的例句。」David 將「厭女」定義為任何社會中對女性非理性的明顯恐懼與厭恨，是一種與社會階級

在人類學的神話和宗教方面，米利特指出：「在男權制下，那些有關婦女的象徵並不是由婦女自己創造的。」¹⁰⁹也就是說女性的形象其實是被男人依據他們所需要的形式所塑造出來的，那麼所謂的禁忌與超自然現象其實也是厭女情緒的具體表現，它們被父權社會變造為解釋事物的神話，然後成為將性政治合理化的依據。父權制不單讓上帝站到自己的那邊，還讓女性背負著帶來性的邪惡與危險的罪名，透過譴責女性的性欲，將神話解釋為對女性原罪的懲罰¹¹⁰。因此，西方父權制思想的根本就是將女人與性及罪孽連貫在一起，所以，父權制中的男人們除了彼此間具有超越年齡與等級界線的鬥爭之外，還共同地具有對女性無盡的輕蔑。

在心理方面，父權制下的婚姻與具有嚴格等級及勞動分工的家庭，對兩性價值體系的施行具有重大的作用。因為父權制文化長期以來對女性形象的描繪，使得婦女「嬰兒化」的過程被持續地保留了下來¹¹¹。米利特指出，社會科學在婦女身上證實了「少數人集團」¹¹²的地位特徵：「集團的自我仇視和自我排斥，鄙視

差異無關的「憎惡或嫌惡」感受。這種感受以具體的行為表現在社會中：包括文化習俗、文學作品、儀式，或其他看得見的活動。因此，厭女是一種在男性間象徵性地交換、分享而且予以實踐的性別歧視。David D. Gilmore 著，何雯琪譯《厭女現象——跨文化的男性病態(Misogyny: the Male Malady)》，台北市：書林，2005年7月，頁 xi-14。

¹⁰⁹ 「一位人類學家說：『人類社會制度起源於深刻的根本的焦慮，並在非理性因素的作用下構築成型……在社會的層面上構成的對女性的態度起源於由男性表達出的若干基本的緊張情緒。』」同上註，頁 70。

¹¹⁰ 「故事中的男人（亞當）代表人這一種族，而夏娃則僅僅代表性這一欲望；此外，根據傳統，她是可以被消費掉的，也是可以被取代的。……對夏娃的判決更加具有政治的性質，並且是她低下地位極好的『解釋』。『你將在悲苦煩惱中生兒育女。你欲望的對象將是你的丈夫。他將是你的主人。』（《創世紀》第三章第 16 段——譯者）」同上註，頁 81。

¹¹¹ 「通過個人接觸，通過從有關她們的描述和新聞媒介所獲得的印象，以及在行為、就業和教育諸方面所受的歧視，女人們每日每時都經受著持續（儘管往往經巧妙掩飾）的汗蔑。」同上註，頁 83。

¹¹² 「所謂少數人集團，就是由於其生理或文化的特徵而被從社會其他人當中分離出來並痛感其在該社會受到了有差別的不平等的待遇的一群人。」少數人集團必須是認定自身受到歧視的人們。但有趣的是，許多女人並不認為自身受到了歧視；沒有比這更好的有關她們處境全貌的證據。

自己同時鄙視自己的同類。」¹¹³沒想到父權制塑造的女性劣勢最後竟是由女性自我認定為事實而全盤接受，並且不斷地持續並重複著這樣的結果。所以米利特也說：「也許，男權制最強大的心理武器是它的普遍性和長期性。」¹¹⁴正是因為沒有其它事物可與父權抗衡，甚至將它駁倒；而且父權制又與「自己就是自然」的說法融合得很好，所以它的地位也就更加地穩固堅牢。

可見「性別」(gender)的背後，確實是有「政治權力」的支配在背後操弄。米利特指出：「脅迫或威嚇(intimidation)在父權體制中無所不在。」¹¹⁵父權制度正是挾帶政治的脅迫力強制威逼女性屈從，並且藉由社會制度讓女性順從父權所塑造的女性角色，甚至內化成「女性不如男性」的不可動搖的自我意識型態。因此，女性若想得到解放，就得剷除父權體系；想剷除父權體系，就得消滅社會文化建構的gender。但想消滅父權體制建構的gender，竟是如此不易。

第四節 章節說明

本論文分成五章：第一章、緒論；第二章、從家庭文本考察歸有光的傳統儒生品格；第三章、女性意識在歸有光家庭文本中的體現；第四章、歸有光家庭文本中父權文化的傳承與女性意識的關注及第五章、結論。

第二章「從家庭文本考察歸有光的傳統儒生品格」再分成三個小節，第一節「從家庭文本考察政治思想對歸有光的影響」，取歸有光家庭文本中的〈歸氏世譜〉、〈叔祖存默翁六十壽序〉、〈悠然亭記〉、〈歸氏世譜後〉、〈項脊軒記

同上註，頁 84。

¹¹³ David D. Gilmore 著，何雯琪譯《厭女現象——跨文化的男性病態 (Misogyny: the Male Malady)》，台北市：書林，2005 年 7 月，頁 85。

¹¹⁴ 同上註，頁 88。

¹¹⁵ 羅思瑪莉·佟恩 (Rosemarie Tong) 著；刁筱華譯《女性主義思潮 (Feminist Thought: A Comprehensive Introduction)》，台北市：時報文化，1997 年 12 月，頁 169。

〈先妣事略〉、〈良士堂壽讌序〉及〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉等文，論述政治現況如何影響儒生，家族及姻親長輩又如何透過家庭教育，塑造出歸有光這類男性子嗣的政治思想。

第二節「從家庭文本考察品格觀念對歸有光的影響」，取用文本有〈歸府君墓誌銘〉、〈歸氏世譜後〉、〈澱山周先生六十壽序〉、〈歸氏世譜〉、〈請救命事略〉、〈張翁八十壽序〉、〈從叔父府君墳前石表辭〉及〈重造承志堂左右夾室記〉等，論述「三綱五常」的禮教制度是為儒門君子品格修養的首要條件，加上「心學」的興起更開啟了個人對自我價值的重新認識，透過「奉仁」、「尊禮」、「守義」及「育才」等方向可見家庭教育對歸有光的影響與養成。

第三節「從家庭文本考察儒家孝道對歸有光的影響」，取用文本〈太僕寺誌序代〉、〈歸氏世譜〉、〈歸氏世譜後〉、〈懷竹說〉及〈張翁八十壽序〉等，論述傳統儒家孝道思想對歸有光的影響，從孝道與仕途、家訓兩方面考察孝道所具有的維持家庭倫常與穩定體制的重要作用。

第三章「女性意識在歸有光家庭文本中的體現」亦分三小節論述歸有光文本中的女性意識。第一節「從家庭文本考察明代女性的繼承性」，取用文本〈懷竹說〉、〈夏懷竹字說序〉、〈張翁八十壽序〉、〈項脊軒記〉、〈先妣事略〉、〈六母舅後江周翁壽序〉及〈亡兒翻孫壙誌〉等，從明代女性教育到女性的做工，論述歸有光在文本中呈現的女性典範乃是繼承傳統禮教觀念的典型。

第二節「從家庭文本考察明代女性的時代性」，取用文本〈項脊軒記〉、〈己未會試雜記〉、〈世美堂後記〉、〈與王子敬四首〉、〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉、〈祭外姑文〉、〈亡兒翻孫壙誌〉、〈先妣事略〉、〈祭妻祖父母文〉、〈祭外舅魏光祿文〉、〈與沈敬甫七首〉、〈王氏畫贊并序〉、〈畏壘亭記〉及〈二子字說〉等，從歸有光對兩任妻子魏、王孺人的記述上考察明代女教對女性賢慧婦德、孝悌慈愛及勤儉持家等為妻之道的訴求。

第三節「從家庭文本考察明代女性的局限性」，取用文本〈請救命事略〉、〈與沈敬甫七首〉、〈女如蘭壙誌〉、〈女二二壙誌〉、〈寒花葬志〉等，考察

歸有光筆下的女性受到的禮教壓迫，並從明代貞節觀念、媵妾制度及男尊女卑等觀點進行明代女性局限性的論述。

第四章「歸有光家庭文本中父權文化的傳承與女性意識的關注」分三小節論述處於父權體制下的歸有光對傳統儒家思想教育的接受，以及身為男性對女性意識產生關注的呈顯。第一節「歸有光對政治思想與品格觀念的接受」，取用文本〈歸氏世譜〉、〈歸氏世譜後〉、〈六母舅後江周翁壽序〉、〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉、〈己未會試雜記〉、〈家譜記〉、〈重造承志堂左右夾室記〉、〈懷竹說〉、〈夏懷竹字說序〉、〈二子字說〉及〈畏壘亭記〉等，從歸有光政治上的廉潔、嚴謹及持義論述他對傳統儒家政治思想的接受；再從他人品上對禮義的堅持、對自我與才學的要求與珍視以及重情與德的表現上論述歸有光對儒生品格操守的堅定信念。

第二節「歸有光對儒家孝道的接受」，取用文本〈歸氏世譜〉、〈歸氏二孝子傳〉、〈六母舅後江周翁壽序〉、〈家譜記〉、〈重修承志堂記〉及〈亡兒翻孫墳誌〉等，從孝的封建性及民主性論述歸有光繼承傳統觀念以來，分別在氏族、母族、本身及傳家等方面所展現的各種孝道觀。

第三節「歸有光對女性意識的關注」，取用文本〈伯妣徐孺人權厝誌〉、〈請救命事略〉、〈歸氏二孝子傳〉、〈夏懷竹字說序〉、〈尚書別解序〉、〈亡兒翻孫墳誌〉及〈思子亭記〉等，從歸有光〈貞女論〉觀點切入論述他關注女性的觀點是否真能突破禮教的傳統觀念，以及身為男性的他是否能萌生視女性為個體的尊重意識。

第五章「結論」，即本論文的研究目的之最終結果呈現，筆者企圖從一名父權的既得利益者的內在歷史建構過程，考察他如何書寫家庭成員及家庭中的女性。除了呈現一個儒者在家庭教育中，如何接受、建構並形成其傳統的人格，更要站在歸有光的歷史視野看他對女性的詮釋，透過那些關注女性的文本，則能進一步釐清一位在父權社會下的既得利益者，究竟是捍衛父權制度還是真能拆解父權為女性發聲？

第二章 從家庭文本考察歸有光的傳統儒生品格

明代是一個社會轉型期，尤其是明代中葉以後更具變化特色。包括：人口增長、經濟多樣化¹、社會流動及政治的集權化與系統化，在在都顯示出明代與前朝在本質上的不同。

明代選才採科舉取士，也就促使社會階層流動的頻繁。在科舉制度下，勤奮讀書以求仕進就能使自己的社會地位提升；相反地，若是驕奢淫逸就會造成自己的社會地位下降。而晚明時期，由於追求個人名利地位的結果，造成國家法度廢弛，傳統禮法蕩然無存，無疑是一種「衰世」現象。尤其是弘治、正德年間：里中婦子「走匿」大豪，萬曆年間：大豪畏小民如畏蛇虎²。政治社會的腐敗可見一斑，這顯然也反映出一種社會綱紀失衡的狀態。

但即使如此，晚明社會仍有一些地方保留著淳樸之風：「如在吳寧，凡是衣冠舊族，一定是自為婚姻，其他小姓，即使驟然崛起成為富貴，這些衣冠舊族仍然保持著一種矜持，不與這些暴發戶通婚。」³這無疑是一種對於自己出身水平的堅持與保證，然而這種風氣在經濟發達的大城市中則是蕩然無存。大城市的中產階級利用婚姻而有了地位流動現象，其實就是風氣俗化的過程。所以說，想要堅持倫理道德及提昇理想人格就必須強調人的群體性及尊嚴，從儒學長期以來重視人文理性及價值的實踐，正好符合政治及社會上的需求而獲得穩定性的發展。

孔子在《論語》中經常提及的「道」，正是一種具有普遍價值的道德理論，它是儒家追求理想人格的精神核心，具有仁義忠恕及理性天理的內涵。但相對於先秦儒家注重人倫基礎的「親親」，宋明儒者則更重視由家庭關係延伸至全天下，

¹ 「諸如農村的商業化，定期集市和小鎮的激增，作物的專門化，手工業的發展，以及國內地區性貿易市場的形成。」陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁1。

² 同上註，頁3。

³ 同上註，頁4。

將仁德引導為「民胞物與」的實踐⁴。也由於儒學的形成根植於血緣宗法的倫理，因此特別重視規範倫理的「仁」、「禮」及「孝悌」，以「仁」為理想，以「禮」為規範，「孝悌」因此成為一切之基礎。

先秦的孝道其實是建立在祖先崇拜的基礎上，發展出宗廟祭祀的嫡長子權位。但隨著西周宗法制度的瓦解，孝道也因此發生動搖。藉由儒家的改造，孝道成了具有普遍性的道德倫理規範，並從宗法轉向家庭。於是，從春秋時期開始，孝道逐漸從宗廟祭祀中解放，進入父權體制的家庭，再延伸至政治領域，為政治及社會提供了穩定性的力量。父子間是「孝」，君臣間是「忠」，漢代的「三綱」⁵學說確立君臣、父子、夫婦的尊卑關係，最後由執政者推崇孝道使之成為輔助政治實踐的力量，於是孝的道德性及普遍性逐漸傾向政治性的發展。

「家庭」正是一種不斷傳承社會文化及主流意識的組織⁶。執政者將帶有政治性的孝道推及民間，在基層社會中施行教化，藉由教育及宗廟祭祀鼓勵忠孝、懲戒悖逆。因此，透過「家庭文本」的內容探究，將可以瞭解到家庭穩固社會的力量，也可以清楚看見一個家庭的教育及生活背景，如何影響其子孫。本章將分別從政治思想、品格觀念及儒家孝道三個方向考察家庭文化中的思想及價值觀念如何影響歸有光。

⁴ 劉哈，吳永〈政治哲學視閥下的儒學人文思想及其當代價〉，《理論導刊》，2010年，第12期，頁63。

⁵ 語出西漢董仲舒《春秋繁露·深察名號》：「循三綱（白虎通三綱者何謂也，謂君臣、父子、夫婦也，六紀者謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱）五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。此聖人之善也。」〔漢〕董仲舒撰，〔清〕凌曙注《春秋繁露注》，台北市：世界書局，1970年1月，頁241。及《春秋繁露·基義》則從陰陽天理論尊卑之道：「陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合，而合各有陰陽，陽兼於陰，陰兼於陽。……君臣父子夫婦之義皆與諸陰陽之道：君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」頁285。

⁶ 夏林清〈「父權」的變與不變：如何由「家庭經驗」發現變革的可行性？〉，《應用心理研究》，2001年3月，第9期，頁22。

第一節 從家庭文本考察政治思想對歸有光的影響

徐復觀先生說：「任何思想的形成，總要受某一思想形成時所憑藉的歷史條件之影響。」⁷儒家政治思想的最高原則，就是仁政，也就是德治。仁政與德治是從治理者的內在做出發，然後呈顯在外在的法制與規則。也就是說，儒家的政治是基於對「人」的尊重，再透過「禮」來加以規範。

早在春秋戰國時期，儒家思想對於儒生的教化早已闡明：由「格物、致知、誠意、正心、修身」，到「齊家、治國、平天下」的由外順序⁸，並以「天下有道則仕，無道則隱」為出處的原則。故孟子也說：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」⁹基本上，儒學的最終目標對個人而言是成為聖人；對眾人而言則是從政治出發，行王道，以達天下太平¹⁰。儒家學說，尤其是其中的政治思想，不但對人們的影響從未間斷過，甚至經過時代的洗禮，它逐漸成為中國傳統政治思想的主流，對

⁷ 見〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，徐復觀著《學術與政治之間》，台北市：臺灣學生書局，1985年4月，頁47。

⁸ 出自《禮記·大學》〈經一章 大學之道〉：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」大學本為《禮記》中之一篇，朱熹《大學章句》分為經一章，傳十章。曰：「經一章，蓋孔子之言，而曾子述之；……。」謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁1。

⁹ 出自《孟子·盡心上》：「尊德樂義，則可以鬻鬻矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」同上註，頁479-480。

¹⁰ 「儒家文化在中國古代定位一尊，是政治體制、士人個體人格結構、精神結構和生命價值的文化理念。士人的行為、言語和思想，不過是這種文化理念的表徵，使士人的人生歷程成為實踐儒家文化理念的一個個符號系統，其現實生活和心靈感受，都是這個符號系統的有機成分。」張金鋒〈「大時代」語境中儒家士人的精神境遇及其經典意義——以明代作家歸有光為例〉，《唐山師範學院學報》，2010年7月，第4期，頁39。

中國社會的政治、經濟及文化等方面都有極大的影響¹¹。因此，從政一途對於儒生來說，是他們無可避免的人生目的與終極目標。

大陸學者張金峰認為歸有光自小接受的是典範的儒家教育，他「弱冠盡通六經、三史，六大家之書，浸漬演迤，蔚為大儒。」¹²此論不虛。歸有光身為明儒一員，自然對於政治一途從來沒有放棄過，他在二十歲應提學盧公試奪得第一名後，歷經六次鄉試、九次會試¹³，終於在六十歲通過科舉考取進士。這麼漫長的應考期間以及無邊際的落榜挫折，是什麼支持著歸有光在科舉這條道路上堅持下去？

先從歸有光的時代背景來看，歸有光生於明武宗正德元年，卒於穆宗隆慶五年（西元一五〇六一—一五七一），一生經歷了武宗正德、世宗嘉靖及穆宗隆慶三朝。這時期最大的政治社會特色就是：朝綱腐敗，走上衰亡之途。

¹¹ 姜潔〈試論儒家傳統政治文化的當代意義〉，《長春工程學院學報（社會科學版）》，2011年3月，第2期，頁18。

¹² 張金鋒〈「大時代」語境中儒家士人的精神境遇及其經典意義——以明代作家歸有光為例〉，《唐山師範學院學報》，2010年7月，第4期，頁38。

¹³ 鄉試每三年舉行一次，會試於鄉試年隔年舉行。根據〈歸震川年譜〉記載，歸有光應試年如下：「嘉靖四年，乙酉（一五二五），先生年二十歲。應提學盧公試，以第一名，補蘇州府學生員。秋，應應天鄉試。嘉靖七年，戊子（一五二八），先生年二十三歲。秋，應應天鄉試。嘉靖十年，辛卯（一五三一），先生年二十六歲。……秋，應應天鄉試。嘉靖十三年，甲午（一五三四），先生年二十九歲。秋，應應天鄉試。嘉靖十六年，丁酉（一五三七），先生年三十二歲。……秋，應應天鄉試。嘉靖十九年，庚子（一五四〇），先生年三十五歲。舉應天鄉試第二名。嘉靖二十年，辛丑（一五四一），先生年三十六歲。應禮部試，下第南還。嘉靖二十三年，甲辰（一五四四），先生年三十九歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖二十六年，丁未（一五四七），先生年四十二歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖二十九年，庚戌（一五五〇），先生年四十五歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖三十二年，癸丑（一五五三），先生年四十八歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖三十五年，丙辰（一五五六），先生年五十一歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖三十八年，己未（一五五九），先生年五十四歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖四十一年，壬戌（一五六二），先生年五十七歲。應禮部試，下第，南還。嘉靖四十四年，乙丑（一五六五），先生年六十歲。禮部會試成進士，除授興長縣知縣。」張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁7-75。

首先是武宗，根據《明史》記載：武宗一生縱情聲色，設置「豹房」¹⁴，內有番僧及教坊司樂人，作為恣意淫樂、游幸的地方。又寵信太監劉瑾，設廠獄¹⁵，殘害忠貞正直之士，朝綱也為之敗壞。後雖誅殺劉瑾，卻又重用太監張永富、張永容兄弟，甚至加封為伯¹⁶。武宗在位十四年間，盜賊四起¹⁷，就連安化王真鐸及寧王宸濠也都前後造反¹⁸，雖然弭平了安化王及寧王之亂，武宗並未因此覺醒，行事反而更加荒唐，甚至微服出居庸關，私入民宅胡作非為，又自封太師，自稱為：「總督軍務威武大將軍總兵官太師鎮國公朱壽」，職官位階的分際至此蕩然無存，明朝國勢也日漸衰弱。然臨終之際，乃幡然醒悟，論己前非：「正德十六年三月乙丑大漸，諭司禮監曰：『朕疾不可為矣。其以朕意達皇太后，天下事重，與閣臣審處之。前事皆由朕誤，非汝曹所能預也。』」¹⁹在人生的最後尚且能稍將政事導回正軌。因此，《明史·贊》云：

明自正統以來，國勢寢弱。毅皇手除逆瑾，躬禦邊寇，奮然欲以武功自雄。然耽樂嬉遊，暱近群小，至自署官號，冠履之分蕩然矣。猶幸用人之柄躬自操持，而秉鈞諸臣補苴匡救，是以朝綱紊亂，而不底於危亡。假使承孝宗之遺澤，制節謹度，有中主之操，則國泰而名完，豈至重後人之訾議哉。

¹⁴ 正德二年作豹房。……十六年丙辰，崩於豹房，年三十有一。〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁201-202。

¹⁵ 正德元年以劉瑾掌司禮監，丘聚、谷大用提督東、西廠。……正德三年立內廠，劉瑾領之。同上註，頁200-202。

¹⁶ 正德五年八月甲午，劉瑾以謀反下獄。……戊戌，治劉瑾黨，……戊申，劉瑾伏誅。……己未，以平真鐸、劉瑾功，封太監張永兄富、弟容皆為伯。同上註，頁203。

¹⁷ 正德三年山東盜起。……四年義州軍變。是年，兩廣、江西、湖廣、陝西、四川並盜起。……六年淮安盜起。六月，山西盜起。是年，自畿輔迄江、淮、楚、蜀盜賊殺官吏，山東尤甚，至破九十餘城，道路梗絕。……九年小王子犯宣府、大同。……十一年小王子犯薊州白羊口。同上註，頁202-208。

¹⁸ 正德五年安化王真鐸反，……十四年六月丙子，寧王宸濠反。同上註，頁203-211。

¹⁹ 遺詔召興獻王長子嗣位。罷威武團營，遣還各邊軍，革京城內外皇店，放豹房番僧及教坊司樂人。同上註，頁213。

《明史·贊》中雖評論了武宗的過失，但也明確指出無論武宗再怎麼不濟，幸好他未將政治權柄交給他人，讓賢臣志士們還有機會能施加補救，所以朝政雖亂，尚不致於敗亡。

武宗在位紊亂朝政的十六年，歸有光同時也成長為十六歲的少年，這段時間的歸有光在八歲面臨喪母之痛，十歲時作了一篇千餘言的〈乞醢論〉²¹，文章主要是對微生高回應乞醢人的舉措失當展開批評，文中指出：「天下之理，自然而已。」如同父慈、子孝、臣忠、弟敬、友信，就是天下之「直」。而微生高乞鄰人之醢給予乞醢者，歸有光認為：「奪人之物則為盜，取人之有則為襲，假無而有則為偽。」所以微生高的行為是「盜乎？襲乎？偽乎？高之謂也。」十歲的歸有光已能從文章中提出自己的見解，實在不容易。而十二歲時的他就自言有志於古人²²，十四歲時應童子試。在鄉里之間，不但同縣梁遺石先生以「天下士」期勉歸有光，就連同期的雋秀之士沈元朗及張子賓等人也都推服歸有光，更自認為才華比不上歸有光²³。

武宗之後世宗即位，世宗即位之初，勵精圖治，矯除一切弊政。但是當時政局內有大同兵亂、吉囊犯延綏、代府奉國將軍充灼謀反等；外有倭寇、俺答交互入寇。加上世宗崇信道教，煉丹服食，入山靜修，以至於朝政不但沒有好轉，反而大權旁落於嚴嵩之手²⁴。嚴嵩掌權長達二十年的時間，索賄聚斂，殘害忠良，

²⁰ [清]張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁213。

²¹ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁374-375。典故出自《論語·公冶長》：「子曰：『孰謂微生高直？或乞醢焉，乞諸其鄰而與之。』」謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁95。

²² 「先生嘗自言十一二歲，已慨然有志古人。」張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月。頁6。

²³ 同上註。

²⁴ 嘉靖二十一年……禮部尚書嚴嵩兼武英殿大學士，預機務。同註20，頁231。

後雖被貶斥罷職，但國政已然敗壞。而外患的俺答（即韃靼）從嘉靖二十一年侵寇山西開始，直到穆宗隆慶五年為止，擾邊就長達四十年之久。而日本海盜也不遑多讓，他們勾結中國海盜及葡萄牙人，出沒閩浙，尤其浙江受害最深，直到嘉靖四十三年戚繼光大敗倭寇，平息倭亂之時，倭寇也已寇邊長達十八年。

《明史·贊》云：

世宗御極之初，力除一切弊政，天下翕然稱治。顧迭議大禮，輿論沸騰，倖臣假托，尋興大獄。夫天性至情，君親大義，追尊立廟，禮亦宜之；然升祔太廟，而躋於武宗之上，不已過乎。若其時紛紜多故，將疲於邊，賊訐於內，而崇尚道教，享祀弗經，營建繁興，府藏告匱，百餘年富庶治平之業，因以漸替。雖剪剔權奸，威柄在御，要亦中材之主也矣。²⁵

世宗力除弊政，原可說是百姓之福，期盼他能帶來長治久安。然而長期的邊防及賊寇內患不斷，加上世宗自己崇尚道教，都過度地虛耗財庫，終使原本富庶的國力衰微。所以雖然世宗能剪除奸佞之臣，但以治國能力而言，卻不過是中等之材而已。

世宗在位的四十五年，歸有光已成為六十一歲的垂垂老者，而他四十多年的光陰，全虛耗在十餘次的科舉之路上。其間在二十八歲時失去元配魏孺人，三十歲失去女兒如蘭，三十四歲再亡女兒二二，四十三歲長子夭亡，四十六歲繼配王孺人病卒，親人的逝去與仕途的不順對歸有光身心的折磨上可謂到達極點。直到六十歲那年終於通過科舉成為進士，除授長興縣知縣，或許唯有這件事尚可聊慰他長年苦悶的心情。

世宗之後穆宗即位，穆宗一即位，同樣立即革除世宗時的一切弊端。不但修改世宗時期一切政令不便之處，更重新起用當年勇於諫言的賢臣，並將方士下獄

²⁵ [清]張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁250-251。

治罪。在隆慶元年即令張居正為大學士²⁶，張居正可說是晚明時期政勳彪炳的重臣，不論在政治、經濟、軍事等方面都有顯著的革新。雖然穆宗在位期間，各地仍然戰事不斷²⁷，但整體而言，穆宗在位的六年期間政治算是清平。所以《明史·贊》云：

穆宗在位六載，端拱寡營，躬行儉約，尚食歲省巨萬。許俺答封貢，減賦息民，邊陲寧謐。繼體守文，可稱令主矣。第柄臣相軋，門戶漸開，而帝未能振肅乾綱，矯除積習。蓋亦寬恕有餘，而剛明不足者歟。²⁸

穆宗在位期間，儉約慎行，為國庫積蓄不少錢財，填補了世宗時期的虧損。加上招降了俺答，不但平息了戰火，也令百姓得以喘息。可惜權臣互相傾軋，穆宗又未能即時整肅朝綱，矯除弊端，加上在位期間短暫，對於晚明政治的中興，其實影響有限。

而穆宗在位的六年期間，歸有光也走向個人生命的終點。從他六十歲通過科舉，到六十六歲過逝之中，他擔任長興縣知縣，在知縣任職之中歸有光致力政事，除強扶弱，導致得罪權貴，在六十三歲時降遷順德府通判，專管馬政。六十五歲

²⁶ 隆慶元年二月乙未，……禮部侍郎張居正為吏部左侍郎兼東閣大學士，預機務。〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁254。

²⁷ 隆慶元年九月乙卯，俺答寇大同，詔嚴戰守。……乙亥，總兵官李世忠援永平，與敵戰於撫寧，京師戒嚴。冬十月丙戌，寇退，京師解嚴。……是年，廣東賊大起。二年六月己丑，廣東賊曾一本寇廣州，殺知縣劉師顏。秋七月己酉，賊入廉州。……十一月己巳，命廣東、福建督撫將領會剿曾一本。三年三月戊辰，曾一本陷碣石衛，裨將周雲翔殺參將耿宗元叛，附於賊。……五月庚戌，總兵官郭成等破賊於平山，周雲翔伏誅。……八月癸丑，廣東賊平，曾一本伏誅。……是年，陝西賊起。四年春正月，倭入廣海衛城。夏四月丙午，俺答寇大同、宣府，官兵拒却之。是月，陝西賊寇四川。……八月庚戌，宣、大告警，敕邊備。冬十月癸卯，俺答孫把漢那吉來降。丁未，以把漢那吉為指揮使。……十一月丁丑，俺答乞封。……十二月丁酉，俺答執叛人趙全等九人來獻，詔遣把漢那吉歸，厚賜之。五年三月己丑，封俺答為順義王。……六月甲寅，順義王俺答貢馬，告廟受賀。丙辰，俺答執趙全餘黨十三人來獻。同上註，頁254-257。

²⁸ 同上註，頁258。

時因太僕寺來令要歸有光撰修《馬政志》及纂修《世宗實錄》，因此再陞遷為南京太僕寺丞。

整體而言，歸有光一生所處的明代，在政治上是個內憂外患交互傾軋的紛亂之世。加上三朝皇帝或沉迷聲色，或大權旁落，或享國日淺，所以歸有光傾心政治的原因，正是基於儒生對維護社會安定的一種責任感。可嘆的是，即使後來穆宗任用張居正，使明代政治頓時有顯著革新的改變，但是這曇花一現似的中興，歸有光竟是來不及一見。

除了時代背景影響歸有光的政治思想之外，家庭背景因素也是相當重要的一環。從歸有光的家庭文本中，可以清楚看到歸有光有關於政治方面的堅持與思想，都與他的家庭背景息息相關。

一、 家族長輩

首先，從歸有光的祖先、長輩的背景來看，歸氏家族在唐朝之時就已任有官職²⁹。〈歸氏世譜〉記載：

歸姓歷秦漢魏晉，至于隋無紀。唐天寶中，崇敬舉博通墳典科，對策第一，為史館脩撰。……累遷翰林學士、兵部尚書，封餘姚郡公，諡曰宣。子登，事後母篤孝，舉孝廉，復以賢良對策，拜右拾遺，抗論裴延齡。……官至工部尚書，封長洲縣男，諡曰憲。子融，元和中進士，歷官翰林學士，御史中丞。……官至兵部尚書，太子少傅，封晉陵郡公。……融五子：仁晦、仁翰、仁憲、仁紹、仁澤，皆舉進士，至達官。³⁰

²⁹ 據〈叔祖存默翁六十壽序〉中有言：「昔我歸氏，自工部尚書而下，累葉榮貴，迄於唐亡。吳中相傳，謂之著姓，今郡城西有歸王墓云。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁183。

³⁰ 見〈歸氏世譜〉，同上註，頁332。

根據歸有光於〈世譜〉中所說：「吳中之歸，皆宗宣公。」³¹表示明代當時居住在吳中地區的歸氏族人都以宣公為共同始祖。而宣公本身任官至兵部尚書，並受封為餘姚郡公；宣公之子歸登也官至工部尚書，封長洲縣男，諡曰憲。甚至延續至孫、曾孫及曾曾孫等也都任有官職，而且官位也不算太低，包括兵部尚書、尚書觀察使、侍御史、太子賓客、禮部侍郎等³²。這樣顯赫的家族傳至明代，歸有光的這一支脈大約還可上溯到歸罕仁。〈歸氏世譜〉記載：

有光之所可知者，始自湖州判官罕仁。罕仁而上十五世，至太子賓客藹，其譜失亡。罕仁生道隆，居崑山之項脊涇，今太倉州也。³³

歸罕仁，即歸有光家族之初祖；歸道隆，罕仁之子，歸家即於此時遷居於崑山項脊涇，因此在〈歸氏世系表〉³⁴中即將歸罕仁列為第一世。歸有光在〈歸氏世譜後〉一文中更詳細地記載自己家族的事蹟：

吾歸氏之譜既亡，吾祖之高祖，始志其里，居世次。而曰：「高祖罕仁，唐太子賓客藹之十五世孫，宋末，任湖州判官。」以此知吾家，本於宣公，而不得其世次名諱，不可譜也。……曾祖道隆，自號居士。祖德甫，仕河南廉訪使。天下亂，失官，稱提領生。考子富，洪武六年，徙崑山之東南門。³⁵

³¹ 見〈歸氏世譜後〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁333。

³² 同上註，頁332-333。

³³ 同上註，頁333。

³⁴ 張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁1。

³⁵ 見〈歸氏世譜後〉，同註31。

從〈歸氏世譜後〉記事可知，歸有光一世祖歸罕仁尚有任官，官至湖州判官³⁶；三世祖歸德甫則仕河南廉訪使，其間二世祖歸道隆、四世祖歸子富、五世祖歸度³⁷、六世祖歸仁³⁸等均未任官³⁹，直至七世祖歸璿才又例受承事郎。八世祖歸鳳，也就是歸有光的曾祖父，則於成化年間中舉，調任城武縣知縣，但不喜為吏。〈歸氏世譜後〉有言：

吾曾祖諱鳳，字應韶。……成化十年，中南京鄉試。……弘治二年，選調城武縣知縣，……然曾祖雅不喜為吏，每公退，輒擲其冠曰：「安用此自苦。」亡何，以病免歸。⁴⁰

到了歸有光的祖父，九世祖歸紳又無官職，歸家的官宦仕途也從此開始衰落⁴¹；歸有光的父親歸正則是庠生贈文林郎。可見歸氏家族在罕仁這一支脈的子孫上，官職身分時有時無，官階也越做越小，與唐代宣公烜赫的家族相比，越見歸

³⁶ 見〈叔祖存默翁六十壽序〉：「宋湖州判官以來，益微不振，以宗強，為鄉里所服而已。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁183。

³⁷ 見〈歸氏世譜後〉：「吾祖之高祖，諱度，字彥則。少喪父，而所生母亦已先亡。事嫡母甚孝，處兄弟有恩。……永樂中，以人材徵，辭不就。」同上註，頁333。

³⁸ 「吾祖之曾祖諱仁，字克愛，為人剛毅，……以高年賜冠服。」同上註，頁334。

³⁹ 「五世祖歸度永樂中曾『以人才徵，辭不就』，四世祖歸仁『以高年賜冠服』。」此處四世祖應為六世祖之誤。袁菊〈從家世背景中揆察思想內核——《項脊軒志》教學的史料意識〉，《名作欣賞》，2011年，第5期，頁62。

⁴⁰ 見〈歸氏世譜後〉，同註36，頁334。

⁴¹ 「歸家至歸有光祖父歸紳之時開始衰落。」袁菊〈從家世背景中揆察思想內核——《項脊軒志》教學的史料意識〉，《名作欣賞》，2011年，第5期，頁62。「歸有光祖上曾經家世顯赫，世代做官，他的曾祖父中過舉人，當過兗州城武（今山東省成武縣）知縣，但他的祖父和父親都只是縣學生員，未能獲得一官半職，家道從此中落。」金雲琴〈纏綿縈繫 欲說還休——歸有光的科舉情結〉，《皖西學院學報》，2008年8月，第4期，頁141。「歸有光祖父、父親兩代都是布衣。」張泓〈歸有光屢試不第對其和王世貞衝突的影響〉，《長春大學學報》，2011年5月，第5期，頁68。

有光家族的沒落。

二、 姻親長輩

除了歸有光家族的父族長輩從政之外，歸家的姻親方面也都是吳中地區的「大姓」。例如歸有光的祖母家夏氏、母親家周氏、元配魏氏家以及繼室王氏家等等，在當時社會上都具有一定地位⁴²。因此，在母族長輩中也不乏任有官職者。首先看祖母家族方面：

一日，大母過余曰：「吾兒，久不見若影，何竟日默默在此，大類女郎也？」比去，以手闔門，……頃之，持一象笏至，曰：「此吾祖太常公⁴³宣德間執此以朝；他日，汝當用之。」⁴⁴

歸有光對於祖母夏家的著墨較少，但最清楚的莫過於在〈項脊軒記〉中所載，祖母的祖父任職過太常寺卿，還留有當時上朝所用的象笏。因此祖母轉贈祖父遺物——象笏——給歸有光，自有其期許之意。

其次，再看歸有光母親家族方面：

孺人諱桂。外曾祖諱明，外祖諱行，太學生，母何氏。⁴⁵

⁴² 袁菊〈從家世背景中揆察思想內核——《項脊軒志》教學的史料意識〉，《名作欣賞》，2011年，第5期，頁62。

⁴³ 歸有光祖母的祖父夏昶（西元一三八八～一四七〇年），字仲昭，崑山人。永樂十三年（西元一四一五年）進士，歷官太常寺卿。見〈項脊軒志〉注釋三十三，歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁355。

⁴⁴ 見〈項脊軒記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁228。

⁴⁵ 見〈先妣事略〉，同上註，頁312。

又：

昔吾外曾祖居縣南吳淞江之千墩浦，生吾外祖兄弟四人。……外祖于兄弟中最少，而伯祖之子孫，往往有入太學、仕州縣者。……澗山公以伯祖之叔子，中憲公之仲子，適以其時舉進士，而吾外氏幾墜而復大振。……從舅中憲公，及晏恭人，生受誥封，光寵矣！公自郎署守列郡，進陟藩臬，駐節南海，參政中州。起書生，不二十年至大藩，可謂榮貴矣！⁴⁶

從上述二文記載可知，歸有光外祖父為太學生，而外祖父兄弟之子孫則任有官職。比如：外伯祖的子孫不但有入太學、在州縣任職者；其中外伯祖的三子，也就是中憲公之次子——澗山公⁴⁷，歸有光表兄⁴⁸——嘉靖年間考取進士，不但歷任官職，還令父母中憲公及晏恭人在生前就能受皇上誥封，使外祖父的家族「幾墜而復大振」，是很大的光榮。

最後，再看歸有光妻——魏孺人——家族方面：

大父諱鐘，生二子。諱奎，字孟文，恭簡公之父也。恭簡公諱校，仕至太常寺卿，知名於世；諱壁，字仲文，公⁴⁹之父也。……公以貲入太學，選授南京驍騎衛知事。胡端敏公在南部，見之嘆曰：「魏知事修謹，真不忝

⁴⁶ 見〈良士堂壽讌序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁194。

⁴⁷ 周大禮，字子和，號澗山，自稱「自在居士」，室名良士堂。嘉靖十年（西元一五三一年）舉人，次年進士。曾任刑部主事、河南鄧州同知、汝寧府知府、福建興化知府、廣東按察司副使，官終河南布政司左參政。見〈澗山周先生六十壽序〉題解，歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁248。

⁴⁸ 歸有光母親周桂與周大禮父親周書是同一祖父。見〈悠然亭記〉注釋三，同上註，頁307。

⁴⁹ 歸有光岳父，魏孺人之父。

子才弟也。」子才，恭簡公字，端敏與恭簡故善，是以云。居官八年，……會仲文翁病，上疏乞休，遂以光祿寺典簿致仕。⁵⁰

歸有光「娶公之仲女，痛其賢而蚤歿」⁵¹。由此可知，歸有光岳父任職過南京驍騎衛知事、光祿寺典簿，而岳父之堂兄恭簡公則任職過太常寺卿。

從歸有光親族的仕宦情況來看，不管是父族或母族或妻族，都有任過官職的長輩。這些仕宦事實並不會因為致仕或免官而從家族歷史中抹去，反而成為鼓勵後代子孫努力實現的目標。正如袁菊所說：「歸有光以他們自比自己，用他們的人生經歷激勵自己，立志揚名天下，名垂後世，重振家聲，光宗耀祖。」⁵²

也因此，當歸有光的祖母對他說：「吾家讀書久不效，兒之成，則可待乎？」⁵³祖母的期許也就成為歸有光堅持於科舉一途的主要原因。祖母付予歸有光的，不只是那只象笏，其背後更有振興家族的使命與責任，也就是這樣的職責，使歸有光能耐得住處於「區區敗屋」的項脊軒中靜心苦讀，以至窮極一生，義無反顧地投入科舉。

第二節 從家庭文本考察品格觀念對歸有光的影響

《周易·乾卦》：「天行健，君子以自強不息。」⁵⁴身為儒生，冀望成為才德

⁵⁰ 見〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁234。

⁵¹ 同上註，235。

⁵² 袁菊〈從家世背景中揆察思想內核——《項脊軒志》教學的史料意識〉，《名作欣賞》，2011年，第5期。頁60。

⁵³ 見〈項脊軒記〉，同註50，頁228。

⁵⁴ 「《象》曰：天行健，君子以自強不息。」見《易經·乾卦》。王引之說：「行，道也。天行謂天道也。」《象辭》將卦象所表示的自然現象與人的品德行為聯繫起來加以闡發。徐子宏譯注《周易》，台北市：地球，1994年3月，頁5-6。

兼備的君子，就要瞭解天道剛健，必須以天為法，達到個體精神自強不息的狀態。天道的常理為何？如老子所說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」⁵⁵天道的運行就是自然無為，那麼觀察天地運行法則的人格常理又是何者？正是身而為人——尤其是儒生——順乎自然且不可違背的「三綱五常」⁵⁶，這是兩漢以來儒生的通識。

「五常」具有社會調節功能，「仁」注重人的價值，建立和諧的人際關係；「義」是人的行為準則，實現個人在社會中的價值；「禮」是目的及手段，促進社會和諧共生；「智」是明辨是非的道德觀念；「信」是忠誠與負責的精神樞紐⁵⁷。是故，儒生所具備的堅定品格與人生價值觀均是支持儒生達成理想的力量來源。

孔子的思想以「仁」和「禮」為中心，「仁」是內在的道德自覺，「禮」是外在的社會規範，兩者互為表裏，達到「內聖外王」的境界。孟子從孔子的「仁」出發，強調「內聖」的仁政；荀子從孔子的「禮」出發，強調「外王」的節制。儒家思想發展至宋代，周敦頤、二程及張載等人吸收先秦以來的儒學傳統，其後形成強調內在修養但卻理氣二元分立的程朱理學。理學在朱熹手中建立了較為完備的思想體系，認為「理」是先天地而存在的本源。到了明代，藉由科舉採朱熹《四書集注》的緣故，理學的地位得到空前提高，成為官方正宗哲學⁵⁸。

「自強不息」成了儒門君子品格修養的首要條件⁵⁹，身為明儒一員，歸有光

⁵⁵ 朱謙之、任繼愈著《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》，台北市：里仁書局，1985年3月，頁103。

⁵⁶ 三綱五常是中國儒家倫理文化中的架構，來源於西漢董仲舒的《春秋繁露》一書，相關思想基礎上溯至孔子。三綱指三種人倫從屬關係：君為臣綱，君不正，臣投外國，父為子綱，父不正，子奔他鄉，夫為妻綱，夫不正，妻可改嫁。五常指五種儒家認定的人倫關係的原則：仁、義、禮、智、信。三綱與五常之間是不可分離的。後漢章帝召開白虎觀會議，定「三綱」之說。《白虎通義·三綱六紀》：「三綱者何謂。謂君臣、父子、夫婦也。……君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」班固撰，陳立疏證《白虎通義》，上海：商務，1937年，頁312。

⁵⁷ 翟雪〈儒教與我國社會轉型時期的政治穩定〉，《法制與社會》，2011年2月，第5期，頁281。

⁵⁸ 張泓〈歸有光敘事文之短和議論文之長〉，《重慶三峽學院學報》，2010年，第2期，85-86。

⁵⁹ 同註57。

對於儒家教條自是奉行不悖。明代中期出現的王陽明的「心學」，更開啟了個人對自身價值的重新認識，並對當代的儒生思想造成深遠的影響。因此，歸有光品格觀念的接受，除了受到當代社會的大環境影響之外，另一部分必然與其本身的家庭教育塑造有關。於是，本節將從歸有光的家庭文本，體察歸氏家族長輩品格的身教，對於歸有光品格觀念的建立與接受。

一、 奉仁

中國文化的本質就是以「仁」為中心。朱熹注《孟子·梁惠王上》曾說：「仁者，心之德，愛之理。」⁶⁰因此，愛人、愛萬物都是仁的表現。尤其儒家強調：「推己及人」、「仁民愛物」，仁愛之心由己出發，能夠由親及疏，才能擴及天下，尊重萬物，推行仁政。

儒家重視德性的修養，關注品格的修煉，形成道德評價體系。從個人的品格修養到胸懷天下的壯志，意味著從個人道德推向社會安定的維繫。「仁者，愛人」⁶¹，愛人、尊重人就是仁者的境界。〈歸氏世譜後〉有言：

吾曾祖諱鳳，字應韶。曾祖美姿容，恂恂愛人長者。⁶²

能夠愛人，就是「仁」的展現。孔子曾言：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。」⁶³儒家教育弟子「德」的生活實踐，就是孝順、恭敬、謹慎信

⁶⁰ 見《孟子·梁惠王上》註釋四。謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁245。

⁶¹ 見《論語·顏淵》：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』問知。子曰：『知人。』樊遲未達。子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』……」同上註，頁166。

⁶² 見〈歸氏世譜後〉。歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁334。

⁶³ 見《論語·學而》。同註60，頁55。

實之外，還要能廣博地愛眾人、親近有仁德的人。正是明訓親近人、實踐人的根本，就是「仁」。歸有光的曾祖父歸鳳乃城武縣知縣，身為知縣能夠愛人、照護老百姓，吏治才能嚴明，如此才能安撫民心。儒家強調的仁德，只不過在於能否實踐而已⁶⁴。

士子一旦進入官場，將不再只是一名讀書人，必須成為一個臣子，必須對君主負起相對的責任與義務⁶⁵。不過，雖然儒家期望士子出仕，卻反對士子淪為被君主馴服的工具，儒家思想認為人應具有一種理性自覺，也就是具有「道德理性」的理想人格⁶⁶。例如：歸有光的表兄周大禮，儘管被彈劾罷官，卻是一位聲績顯著的正直官吏，歸有光在〈澗山周先生六十壽序〉中指出：

蓋先生之自河南罷還也，為言官所論。甌寧李尚書在吏部，言如河南左參政周大禮，歷有聲跡，又年力方強，不如言者所論。⁶⁷

周大禮受到諫官彈劾，罷職歸鄉。李默尚書為周大禮平反，說他為官實有聲譽及政績，又正值年輕力壯，其實並非如諫官所言。因此藉由此事，歸有光也特別指出他的人才觀：「蓋嘗以為天下每有無才之嘆，以有才而不用，或用之而不盡其

⁶⁴ 見〈歸府君墓誌銘〉：「府君，我曾大父城武公兄弟行也。……府君少時，亦嘗學書，後棄之。夫婦晨夜力作，……府君長身古貌，為人倜儻好施舍，田又日墾，人稍稍就居之。遂為廬舍市肆，如邑居云。晚年，諸子悉用其法，其治數千畝如數十畝，役屬百人如數人。吳中多利水田，府君家獨以旱田；諸富室爭逐肥美，府君選取其磽者，曰：『顧吾力可不可，田無不可耕者。』人以此服府君之精。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁255。歸椿是歸有光曾祖父歸鳳的兄弟輩，雖然讀過書，但後來棄學從農，在白茆這地區努力耕作，將容易耕作的水田與肥田都讓給他人，自己選擇旱田及磽薄之田耕作，為人又好施與，因此讓白茆一地的居民從鮮少到成為廬舍市肆，這就是歸椿實踐了儒家仁德理念的成果。

⁶⁵ 梁濤〈論早期儒學的政治理念〉，《哲學研究》，2008年，第10期，頁53。

⁶⁶ 劉哈，吳永〈政治哲學視閥下的儒學人文思想及其當代價〉，《理論導刊》，2010年，第12期，頁62-63。

⁶⁷ 見〈澗山周先生六十壽序〉，同註64，頁149。

才，與夫用之而違其才，是三者，天下所以無才也。」⁶⁸所謂天下無人才，都是因為有人才不用、用人才不能盡其才，或是所用的不是他的專才，所以周大禮的被罷職，並非周大禮沒有才華，而是被埋沒、被忽視。〈澱山周先生六十壽序〉中又云：

先生罷之明年，日本寇東南，江、淮、閩、粵之間，所在騷動，……時蒲坂楊尚書在本兵，方為天子所倚毗，獨薦先生有英才奇略，負萬里長城之望，不為無知先生者矣。⁶⁹

即使在天下大亂之時，日本侵犯東南沿海，北方胡族劫掠遼東、薊州，南方楚、粵一帶也有盜賊出沒之際，天子想要得到人才，推薦人才的奏章卻未能通過吏部傳達天聽。不是沒有人瞭解人才、推薦周大禮，而是因為人才都被天子左右的官員給屏蔽。正如孟子所主張的「仁政」，不再是「選賢與能」，而是「以民為貴」。因為實行「仁政」，靠的是君主的「不忍人之心」，但是君主的道德自覺，卻始終沒有在制度上保障人才的出路。⁷⁰

儒家思想認為，執政者首要在追求政治上的「義」，而非「利」。執政者本來就是要為百姓謀福利，他必須奉行「仁」、遵守「義」，這樣就能使百姓安居樂業，各得其所。因此在嘉靖二十年，周大禮於興化府大興水木工程，以防旱澇之災；又請天子發帑幣，購入米糧拯救飢民；在遊洋置公田，人稱為「周公洋」。百姓們稱讚周大禮「念民隱，理官如家。」王慎中也在〈寄贈周澱山太守〉一詩中稱讚他：「不慣逢迎遭客謗，耐消皮肉捄民饑。」⁷¹這裡都說明了周大禮廉明正直，

⁶⁸ 見〈澱山周先生六十壽序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁149。

⁶⁹ 同上註。

⁷⁰ 梁濤〈論早期儒學的政治理念〉，《哲學研究》，2008年，第10期，頁50。

⁷¹ 見〈澱山周先生六十壽序〉題解，歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁248。

不避事的品格。況且周大禮能體察民情、「理官如家」，又能拯救民饑，也正是一種視民如傷的仁政表現。

二、 尊禮

明代的科舉制度形成一種獨特的社會形態，其特點，就是造成社會階級的流動：若能勤儉持家，讀書追求仕進，就有機會透過科舉使社會地位上升；相反地，若是驕奢淫逸，傲物喪志就是向下沉淪，使社會地位下降。尤其在正德以後，明代傳統的禮法制度蕩然無存，其結果，就是社會制度及風氣的敗壞。

明代的社會風俗大體上或可以正德為分界，在正德年間，士族們開始爭相謀利，追求財富的累積，也因此，即使是身為士子，也都成了言利之徒：「正德、嘉靖以前，縉紳以文章政事、行誼氣節為常；讀書士子，以佔嗶帖括、授徒下帷為常。」⁷²可是正德以後，士大夫求田問舍、營利蓄妓，視教養為迂腐；士子們則干謁取巧、耽溺玩樂，反而視農工為粗鄙；就連婦女也開始在外頭拋頭露面、敷粉學態，視儉樸為恥辱。這樣的世俗風氣怎能不趨於澆薄？

正德以後趨於敗壞的社會風氣，尤其以吳、越一代更盛——明人李樂認為，東南一帶的風氣，原本就有富貴之態⁷³——人品表現不但輕浮，而且急功近名。這樣的環境及時代，勢必影響到文明的發展。在這樣的疑慮中，閻若璩卻提出了「風俗不可概論」的看法：雖然環境因素是決定文明樣貌的潛在因素，卻不是必然或自動產生作用的因素。所以即使在澆薄的社會環境中，必不乏堅持傳統禮法制度者。

歸氏家族淵源由來已久，最遠可上溯至春秋魯昭公時⁷⁴，但因時代久遠，加

⁷² 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁14。

⁷³ 見〈導論〉注釋122。同上註，頁51。

⁷⁴ 「歸氏其先，胡子國於汝陰。魯昭公十四年，胡子始見于春秋，而昭公母夫人歸氏也。」見〈歸氏世譜〉。歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北

上譜系未明，所以後代子孫共推始祖為唐朝宣公。宣公之品格，歸有光在〈歸氏世譜〉中已有明言：

大曆初，使新羅，贈遺無所受，當世傳其清德。崇敬治禮，家學尤為諸儒所服。⁷⁵

在品格上，宣公為官注重廉潔的「清德」，治家又崇敬禮法。因此，歸氏家族自唐代以來，以儒學傳承家風是無庸置疑的。由此可見，歸有光受儒學的薰陶必定深厚難徙。

歸氏家族傳至歸有光一脈，家風世襲，至後世子孫仍敬奉無違。歸有光〈請敕命事略〉：

先祖家教尤嚴，……先祖於諸父有分，獨退讓處其薄。……日閉門讀書，……性坦率，未嘗與人有爭。與里中結社，有香山洛社之風。社中人尤敬其德，稱其別號曰：「岫雲」。言如出岫之雲，無心也。⁷⁶

歸有光祖父歸紳乃謹守「清德」家風，在應對進退、與人相處中都寧可「處其薄、不與人爭」，所以歸紳雖無官名，人人仍敬重其德，如出岫之雲，無名利之爭的心機。

另外，歸有光祖母的外婆家也被歸有光記上一筆：

張翁居崑山之大慈，予嘗自安亭入郡，數經其地，有雙洋蕩、多美田。翁

市：盤庚，1979年2月，頁332。

⁷⁵ 同上註。

⁷⁶ 見〈請敕命事略〉。歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁313。

以力耕致饒足，而兄弟友愛，不肯析居殖私財。……予少時猶及聞張氏之盛也。……予以故家大族，德厚源遠，能自振於式微之後。⁷⁷

張翁，是歸有光祖母的外公⁷⁸，崑山有車溪張氏及大慈張氏，張翁居崑山大慈。從宋朝至明代，張氏在崑山一地歷經四百年，傳二十餘世，車溪張氏逐漸式微，但大慈張翁則因力耕得以富足，而且手足之間彼此友愛，不願分家。歸有光認為，張翁以一崑山大姓，還能在世代衰微中振作圖強，必是因為尊禮守節、子孫能固守根本，所以稱許張翁一脈「德厚源遠」。

就明代士紳的普遍心態來看，雖然大多數人都在童年時期就接受了完整的科舉制度的教育，使得士子們不得不把前半生都耗費在科舉過程中，當然也包括歸有光。但是，一旦登科中舉，多數的士宦考慮的再不是民間疾苦，而是積極追求個人的享受。在此同時，歸氏家族重視仁德的尊禮家風正宛如社會中難得的一股清流，在濁世中頑強地堅持著自己的信念。

三、 守義

生活與觀念的形成是息息相關的，人的生活除了受到經濟條件外在的限制之外，其實內在的觀念才是主要左右人的生活方式的原因。傳統的生活習慣，不過就是「男主外，女主內」，這種男女互相依存的生活方式，被視為是一種「聖王之制」⁷⁹，也是舊社會生活的主要內容。而明代，正好處於一個由傳統的農業社會走向趨利的商業社會的過渡時期。

傳統的儒家綱常，就是在一門之內，父子兄弟要區分長幼尊卑的位階，使各

⁷⁷ 見〈張翁八十壽序〉。歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁173。

⁷⁸ 「……故承事郎夏公，妻於張，為夏太常之冢婦，實生吾祖母。」同上註。

⁷⁹ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁38。

有各的條理，正如孔子所說：「君君、臣臣、父父、子子。」⁸⁰然後在生活上，不論是飲食起居或是運動靜默，都要遵守「中正」的原則，亦如孔子的飲食之節：「食不厭精，膾不厭細。……失飪不食，不時不食。割不正不食，不得其醬不食。肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。……食不語，寢不言。雖疏食菜羹瓜祭，必齊如也。」⁸¹然而，到了明代後期，儒家的綱常及宗法制度，卻發生了根本性的變化，而這變化，正起因於逐利的風氣導致。一旦唯利是圖，其後果就是對仁、義的蔑視。仁義是儒家綱常之本，蔑視仁、義就會蔑視君、親，一旦「君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」⁸²毫無疑問，背棄仁義的趨向終被傳統的有志之士視為是「大亂之兆」。

傳統儒學一向強調理想人格的塑造，於是，重新重視人的價值與尊嚴，就是儒者的共識。歸氏家族服膺儒學，在〈歸氏世譜〉中便提及元代歸暘的節義表現：

河南有大賊，殺行省官為亂，劫暘守黃河口，暘守死不從。⁸³

在亂世之中歸暘堅守了儒生品格，不僅在當世立即名揚天下，更受歸有光等後代子孫的推崇效法，所以在〈世譜〉中特意書上一筆。

孟子說：「親親而仁民，仁民而愛物。」⁸⁴儒學強調，愛眾人要先從愛親人開始再擴大到全天下。又所謂「民胞物與」⁸⁵，正是強調身而為人的道德意義，

⁸⁰ 見《論語·顏淵》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁162。

⁸¹ 見《論語·鄉黨》，齊景公語。同上註，頁141-142。

⁸² 見《論語·顏淵》，齊景公語。同上註，頁162。

⁸³ 見〈歸氏世譜〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁333。

⁸⁴ 見《孟子·盡心上》，同註80，頁499。

⁸⁵ 語出宋·張載《西銘》，見朱熹〈西銘解〉：「民吾同胞，物吾與也。」後用以比喻博愛精神。〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》，上海市：上海古籍，2002年10月，頁141。

是從親子綱常擴大為萬物一體的人文精神。如此，兼具「忠、孝、節、義」的道德倫理一方面成為歸氏典範，另一方面對於歸家子孫的品格教養，也就具有一定的影響力。

又，歸氏六世祖歸仁的品格展現：

吾祖之曾祖諱仁，字克愛，為人剛毅，必行己之志，不為勢力所怵。⁸⁶

所謂「義」，據朱熹注《孟子》：「義者，心之制，事之宜也。」⁸⁷也就是說，行為合理、行事合宜、問心無愧者，就是「義」。而歸仁的為人，行己之志，不受勢力脅迫，亦正符合孟子所謂「威武不能屈」的大丈夫。

又，歸有光曾祖歸鳳：

北上，人有居京師者，其家寄遺以百金，曾祖中途遇掠，盡以己貲與之，竟完金以歸其人。⁸⁸

所謂「受人之託，忠人之事。」越是臨危亂之際，越能呈顯一個人的品格。歸鳳遇劫匪，竟將自身旅費予匪以保全他人所託之物，況且尚在旅程中，在缺少旅費的情況下最後還能「完金歸人」。一方面展現歸鳳之「貧賤不能移」的操守，另一方面，從「守義」的角度烘托其人必能「盡忠」的品格。

四、 育才

⁸⁶ 見〈歸氏世譜後〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁334。

⁸⁷ 見《論語·顏淵》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁245。

⁸⁸ 同註86。

想要實現太平治世就必須重視人才，以民為本。在「養民」的同時，也要「育才」⁸⁹。在儒家的觀念中，除了本身的修身養性及兼善天下的目標之外，作育英才也是一種寄寓希望的理念實踐。

育才本身並不單指開課授讀，同時也包含撫恤孤兒與貧士。歸有光在其從叔父的墓表中就提及：

府君少孤，吾祖教之。後常依季叔祖以居，恩勤撫育，二父之功為多。⁹⁰

歸有光的叔父歸于德，在弘治年間失去祖父母及父親，頓時成為孤兒。後來由歸有光的祖父歸紳及叔祖父歸綺共同撫育，才得以成長。之後歸于德移居白茆，與歸有光宗叔歸諫同為崑山博士弟子，「歲皆有米廩之養，諫復推其半與之。」⁹¹雖然都領有公費，但歸諫更將自己的廩費分半給予歸于德，更可見歸氏家族兄弟間友愛、撫恤的恩義。

育才的最終目的是為社會保留住可用的人才，甚至可能透過科舉成為官吏、造福社會。然而明代的科舉制度卻存在著漏洞及人才偏廢的現象，包含歸有光都是被科舉制度埋沒的受害者。反觀通過科舉的所謂菁英，有時卻連基本學識都明顯不足，可見當時士子的素質之普遍低落⁹²。這種忽視經書，只懂得汲汲於富貴、名利之徒，其實不但不利於人才的培育，也對未來施政有很大的危害。

所以歸有光藉著〈重造承志堂左右夾室記〉一文，論及家族從來就極為重視

⁸⁹ 翟雪〈儒教與我國社會轉型時期的政治穩定〉，《法制與社會》，2011年2月，第5期，頁281。

⁹⁰ 見〈從叔父府君墳前石表辭〉。府君，歸有光叔祖歸綬之子，諱格，後更名于德。歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁285。

⁹¹ 同上註。

⁹² 見〈跋小學古事〉：「自科舉之習日敝，以記誦時文為速化之術。士雖登朝著，有不知王祥、孟宗、張巡、許遠為何人者。」同上註，頁63。

人才的培育：

其左蓋吾大父為世父與先君延師友講習之所。……其後世父復授徒於此室。余今亦方與學者，講論六藝，以修先業，故名其左曰：「論室」。

其右則余先君喜卹貧士，故友張自親子賓，嘗假以授徒於此室。先君為館穀之，……又以為先君賓禮賢士之所。故名其右曰：「賓室」。⁹³

承志堂左右夾室損壞不堪，歸有光予以重修，並藉此敘述左右夾室曾經的用途。左夾室是祖父歸紳為歸有光父親歸正及其兄弟延聘師友講學之處，沿襲至歸有光的伯叔父及歸有光本人，都曾在此室或授徒，或與學者講論文藝。右夾室則記歸有光父親歸正體恤貧士，外借張子賓授徒之處。記敘兩室的用途，目的正是在於呈現歸家尊重賢士、撫恤賢才的家風，不只照顧自己歸氏宗親，更能擴及鄉里貧士。

明代科舉之風最盛行的地方大致集中在蘇州、江西、福建莆田及浙江紹興一帶，主要與當地向學的風氣有關⁹⁴。例如蘇州人喜歡獎掖後進，江西、紹興的士風則是靠自己苦讀。這是因為各地的風俗民情不同，教育水準也不一致的緣故。所以歸家開塾講學，一方面交友切磋，一方面指導後進，除了當地風俗的可能影響之外，其實主要還是因為家庭教育養成的關係。

歸家長輩在品格的身教上顯見儒家思想，這對自小奉儒家為圭臬的歸有光而言，思想上並沒有扞格不入的情形，更可想見歸有光對歸家品格教育必是完全接受，沒有懷疑。因此，當歸有光看到家族晚輩子孫行為敗壞時，其心痛與譴責必是深重且嚴厲的。

⁹³ 見〈重造承志堂左右夾室記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁225-226。

⁹⁴ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁28。

第三節 從家庭文本考察儒家孝道對歸有光的影響

中國傳統社會向為「家國共構」的宗法社會，維繫宗法制度及社會階層的樞紐也就是血緣關係，從血緣發展出家庭倫理，再由家庭倫理延伸為社會及國家的倫理。因此，儒家所提倡的「孝道」便具有維繫中國傳統家庭綱常的核心價值，它是子女面對父母時所奉行的一種倫理道德規範，並結合中國父權家長制與政治綱紀，它在家庭中自有維繫倫常、穩定關係體制的重要作用。

《尚書·虞夏書·堯典》中就記載著舜的德行：「瞽子，父頑，母嚚，象傲，克諧。以孝烝烝，乂不格姦。」⁹⁵舜夾在昏聩的父母及頑劣的弟弟之間，還能盡心侍奉父母，感化家人，因此堯將天下禪讓於他。所以孔子也盛讚舜：「舜其大知也與！……隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民。」⁹⁶說明了舜隱惡揚善的作為，不但自己明白中庸之道，還能成為指導百姓的榜樣。孔子又說：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。」⁹⁷不但讚揚舜的德性已達聖人，又被尊為天子擁有天下，可說是顯揚父母及家族的大孝之人。所以說：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」⁹⁸儒家的孝道，不只是敬奉父母、保重自己，還要能進一步地使父母的名聲顯揚。是故，子女承載著光宗耀祖的責任，父母也期望子女能實現他們未完成的心願，如此才能算是大孝之人。

孔子繼承堯舜以來的文化傳統，施政也重視孝道的實踐，更建立以「仁」為

⁹⁵ 江灝，錢宗武譯注，周秉鈞審校《尚書》，台北市：地球，1994年3月，頁22。

⁹⁶ 見《中庸·第六章》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁21。

⁹⁷ 見《中庸·第十七章》，同上註，頁29。

⁹⁸ 見《孝經·開宗明義章第一》，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁17。

中心的學術體制。孔子說：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」⁹⁹指出「孝悌」正是實踐「仁」的根本，惟有從家庭中的「孝悌」出發，才能在外「愛人」、「親仁」，這正是做人的原則，而「學文」不過是在「孝悌」、「親仁」等行為實踐之後有餘力才去追求的事。由此可知，孔子認為身而為人的根本之道就在「孝」，而不只是光會讀書而已。

對於孝道的實踐，孔子對子游的說法是：「今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？」¹⁰⁰對子夏的說法是：「色難。有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？」¹⁰¹對樊遲的說法是：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」¹⁰²具體說明了「孝道」的實踐在於依「禮」而行。除了平日生活飲食上的供養之外，子女從內心發出對父母的「敬」意才是最難的事，所以孔子責備子游對父母只是「能養」，未能持有「敬心」；責備子夏面對父母沒有好臉色，都不是真正的孝道。

孔子又進一步引用《尚書》的話說：「書云：『孝乎，惟孝友于兄弟。』施於有政，是亦為政，奚其為為政？」¹⁰³《尚書》說明了：孝順父母、友愛兄弟就是真正的「孝」。因此，「孝」從家庭出發，將一家之事治理妥善也算是一種政治，孔子認為並不是一定得做官才算從政。儒家的「士」，並不僅單純指讀書人，孔子就曾回答子貢曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」¹⁰⁴其次是：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」¹⁰⁵從政者反而被孔子譏為：「斗筲之人，何足算也！」¹⁰⁶因此就算不做官，沒有官職的名份，只要是「孝悌之人」，還能一盡自

⁹⁹ 見《論語·學而》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁55。

¹⁰⁰ 見《論語·為政》，同上註，頁62。

¹⁰¹ 見《論語·為政》，同上註，頁63。

¹⁰² 見《論語·為政》，同上註，頁61。

¹⁰³ 見《論語·為政》，同上註，頁67。

¹⁰⁴ 見《論語·子路》，同上註，頁175。

¹⁰⁵ 同上註。

¹⁰⁶ 同上註。

己的責任與本份，自然可視同為「士」。

早期學者繼承了儒家的孝道思想，除了落實思想在日常生活中，並制定成生活中的各種禮節規範，成為中國傳統中獨特的禮教制度。除此之外，進一步將侍奉父母的孝擴大為事君、護國的忠，更成為儒生終身的職志與目標。所以在《孝經》開宗明義第一章，孔子就對曾子說：「夫孝，德之本也，教之所由生也。……夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。」¹⁰⁷在儒家的教導之下，孝不只是孝，它是德行的根本，從孝出發，不單是侍奉父母親屬，更能侍奉國君，最終的目的則是實踐個人的人生目的。

歸有光既是明代儒生，自然也就承繼了儒家歷代以來思想的一切，本節將從歸有光家庭文本中對於「孝道」的記述，體察儒家孝道對歸有光的影響。

一、 孝道與仕途

「孝」的意義從本對祖先的敬仰，轉變為對長輩的敬奉。加上孔子對孝道的凝練，使孝能同時體現個人情感與社會道德，不但能以孝治家，更能以孝治國，成為中國傳統政治及社會得以與孝道兼容並蓄的特色。

漢代以來，由於董仲舒「獨尊儒術」，所以朝政特別注重「以孝治天下」，「孝」也因此正式邁入政治舞臺。孝道與忠貞的結合使家庭倫理擴大發展為社會倫理，成為傳統社會道德體系的核心支柱，也成為歷代聖明君主的治國綱要。

既然孝道的實踐必經事親、事君，那麼上位者的言行舉止必然會向下影響到整體社會風氣及儒生的思想與體悟。歸有光在〈太僕寺誌序代〉中曾說：

先帝方以孝治天下，惡前議禮者，且謂道士，祖宗郊廟用之。以臣言不讎，

¹⁰⁷ 見《孝經·開宗明義章第一》，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁17。

謫徙之邊，迨至末年。詔吏部召臣還，會龍馭上賓。¹⁰⁸

這裡的先帝指的是明世宗，世宗繼武宗之後接掌帝位，但武宗並未留下後嗣，因此世宗實乃武宗之堂弟¹⁰⁹。歸有光說他「以孝治天下」，便是指世宗一即位，立即派人迎接生身母妃，同時下詔群臣共議生父興獻王的祀典及尊稱。

自古以來，宗族繼嗣為嫡系為主，若以兄弟之子繼嗣，必先使之放棄本家承繼嫡系才能延續宗嗣。因此禮法上，世宗應稱堂兄武宗為考，改稱生父興獻王為叔，生母興獻王妃為叔母，自稱為姪。雖違背人情倫常，但皇帝須以天下為先，便無法拘於常禮。但世宗對此不以為然，認為父母不可如此調換，因此下令要群臣再議，此議前後歷時十五年，因此此事件被稱為「大禮議」。

嘉靖三年，世宗終於尊興獻王為「本生皇考恭穆獻皇帝」，稱孝宗為皇伯考，並迎興獻帝神主入祀大內觀德殿。當他將興獻王奉為皇帝之後，原本的憲宗——孝宗——武宗一脈就成為旁枝，宗嗣的正統性就轉為憲宗——興獻帝——世宗，迎世宗入承大統的張皇后便由皇太后變成皇伯母皇太后，也就是世宗之臣。

從歷史評論的角度來看，世宗的做為正是一次平和不流血的「奪嫡」，但從人性價值觀而言，世宗不過是盡自己的孝道，就如同他所認為的：「遺詔以我嗣皇帝位，非皇子也。」¹¹⁰「奉皇兄遺命入奉宗祧。」¹¹¹「父母可更易若是邪？」¹¹²所以世宗與大臣們所爭的，純粹是為追尊本生父母的緣故，雖然世宗所爭為孝，大臣所爭為禮教，各執是非難以論斷，然而在世宗人生的最後，乃令徐階起

¹⁰⁸ 見〈太僕寺誌序代〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁24。

¹⁰⁹ 「明武宗荒淫無嗣，曾有一弟，亦為孝宗張皇后所出，生三歲而殤；於是張皇后與大學士楊廷和定策，迎興獻王世子厚燾入承大統。興獻王為憲宗之子、孝宗之弟、武宗之叔，行四，……他只有子，就是世宗，這時才十五歲，」高陽著《明朝的皇帝（中冊）》，台北市：台灣學生書局，1973年6月，頁133。

¹¹⁰ 孟森著《明清史講義》，台北市：里仁書局，1982年9月，頁200。

¹¹¹ 同上註，頁201。

¹¹² 同上註，頁202。

草遺詔（一說徐階矯詔），也是歸有光〈太僕寺誌序代〉中所言：「赦還大禮大獄諸放廢臣，及黜遠邪佞諸事。」¹¹³即將爭議大禮——追尊興獻王為興獻皇帝，爭議大獄——白蓮教一案，及因建言得罪世宗的諸臣，一概釋放，官復原職。世宗並未大加誅殺與自己意見相左的眾臣，不但完成自己所堅持的孝道，也未因此成為屠虐的暴君令父母蒙羞，這也就是歸有光所謂「孝」的真諦所在。

自漢代以來，為了表現尊崇孝道，歷代君主對於全國孝悌之人都會加以褒獎；為了表彰儒生的氣節，更會扶植著名的孝子，使之成為全國榜樣。唐代歸宣公之子歸登即因此舉任官職：

子登，事後母篤孝，舉孝廉，復以賢良對策，拜右拾遺，抗論裴延齡。及為起居舍人，十五年不遷，澹如也。¹¹⁴

歸登因為侍奉後母至孝而以孝廉舉薦於朝廷，官拜右拾遺。《孝經》有言：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌，故順可移於長；居家理，故治可移於官。是以行成於內，而名立於後世矣。」¹¹⁵說明了君子在家能克盡孝道、侍奉父母，就能將這種孝心轉移至效忠君主、順從長官、辦理政務。也就形成「忠臣出於孝子之門」，孝子便出忠臣的循環期盼。「孝」既是百善之首，又是道德的核心價值，從人倫出發的孝親觀念經過實踐擴張，必然被導向政治化，為政治階層的統治中心服務。因此，能將孝悌表現完善的人，名聲自然可以顯揚於後世。這也就是中國古官制中，特別設立了「舉孝廉」¹¹⁶的制度，將「孝」視為基本要求的原因。

¹¹³ 見〈太僕寺誌序代〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁24。

¹¹⁴ 見〈歸氏世譜〉，同上註，頁332。

¹¹⁵ 見《孝經·廣揚名章第十四》，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁64。

¹¹⁶ 孝廉是漢武帝時設立的察舉考試，以任用官員的一種科目。宋·王應麟《漢制考四卷附四庫提要·補正》：「若今時舉孝廉賢良方正茂才異等。疏孝廉者，謂孝弟；廉潔賢良，即經中良者，

孝道的實踐只不過是做人的基本道理，儒家所講求的「孝」則是要從家庭的「小孝」出發，擴及至社會關懷的行為，也就是要「移孝作忠」，才是實踐「大孝」的具體作為。所謂「居官當如居家，必有顧藉；居家當如居官，必有綱紀。」¹¹⁷治家與治國其實道理是相通的，只有建立綱紀，凡事多與人商量，自然能維持和諧。也就是說，孝道的本質其實是對父母尊長的忠順，但它的最終目的乃是維護社會秩序的穩定。

有子也說：「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」¹¹⁸「仁」是儒家最高道德標準，並以「禮」進行對人的行為約束及規範；而「孝悌」是「仁」的根本，唯有根本建立，才不會犯上作亂，動搖國家的根基。孔子回答季康子時也說：「臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。」¹¹⁹身為上位者更要以身作則，上位者以莊重的態度對待百姓，百姓自然學會敬重上位者；上位者本身孝順父母、慈愛百姓，百姓自然會對上位者盡忠。

二、 孝道與家訓

在「家國一體」的觀念之下，「國」是一個大家庭，君主就是最大的家長，於是「孝」就是實踐「忠」的前題條件。執政者將孝道視為道德之首，並且必須服從於忠道，正是因為孝道具有凝聚力及感召力，它一方面可以反映人民的社會

謂有賢行而良善也；云方正者，人雖無別，行而有方，幅正直者也；云茂才者，漢光武諱秀，時號為茂才，即經云能者也；云異等者，四科不同，等級各異，故云異等。」新文豐出版公司編輯部《叢書集成新編》，台北市：新文豐，1985年1月，頁40。

¹¹⁷ 語出清《古今圖書集成·家範典》。黃景進編撰《家庭》，台北市：人合物力出版社，1993年8月，頁213。

¹¹⁸ 見《論語·學而》，謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁53。

¹¹⁹ 見《論語·為政》，同上註，頁66。

生活，一方面又成為人民生活的重要精神支柱。

「天地之性，人為貴；人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父。」¹²⁰天地萬物的稟賦，以人性最可貴；人的德行，以孝最可貴，孝道又以尊敬父親為最可貴。儒學的形成來自於宗法制度中的倫理思想，其核心便是「仁」、「禮」及「孝悌」，而孝悌更是發展出仁德及禮法的基礎。「仁」是人最基本的德行，也是為人的根本；「孝悌」則是實踐「仁」的具體行為，也是最根本的道德倫常。唯有在日常生活中侍奉父母、尊敬兄長，實踐「仁道」於自然的狀態，就能達到「親親而仁民，仁民而愛物」的境界。歸氏家族除了身居官職的孝子歸登之外，在有明一代其實為官者並不多，但即使失官或為庶民身分，在歸有光的家庭文本記錄中，仍時時可見維繫孝道的訓示。

〈歸氏世譜後〉說：

吾祖之高祖，諱度，字彥則。少喪父，而所生母亦已先亡。事嫡母甚孝，處兄弟有恩。¹²¹

歸有光五世祖歸度，年少時即失去父親及生母，仍侍奉嫡母至孝，所以雖未任官，卻是歸氏家族中擁有七子子孫，最繁衍的一支。歸度的至孝，使得冥冥中或有神護！這正是歸有光所欣羨的。

歸度更留有遺訓：

作遺訓數百言，又為書云：「吾少聞先考之言，吾家自高曾以來，累世未嘗分異。傳至于今，先考所生吾兄弟姊五人，吾遵父存日遺言，切切不能

¹²⁰ 見《孝經·聖治章第九》，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁45。

¹²¹ 見〈歸氏世譜後〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁333。

忘也。為吾子孫，而私其妻子，求析生者，以為不孝，不可以列于歸氏。」
其所以訓如此，亦可以見吾歸氏之紀雖不詳，而家法相承之厚也。¹²²

從這段遺訓中可知，歸家從歸罕仁算起，傳至第五世歸度時，均未曾分家。雖然，在明代的民籍中規定：「無論父母存亡，凡是兄弟已經分家，或者贅婿、養子歸宗而另行分灶而食，均允許他們『異籍』，也就是另立戶籍或另立門戶。」¹²³以社會制度而言，其實是可以分家的。但是歸度認為：「兄弟所以失愛者，皆婦人之為也。」¹²⁴並強調若是歸家子孫私愛妻子，謀求分家者，就會被視為不孝，更甚者將驅逐出歸氏家族，不被視為家族一員。因此歸有光認為，歸氏家族世系傳承雖紀載不詳，但治家之法嚴謹卻正是歸氏家族榮光的所在。

除歸家之外，歸有光祖母的老家夏氏一族的端正家風，〈懷竹說〉有言：

雖為好事者所珍襲，然不足以為太常重。蓋太常非命於竹者也，適也。而其子孫懷之者，非囿於竹者也，情也。君子之於其先，雖涕唾遺物，莫不可珍，而悽愴惕有不能自己者。

子孫之身，即祖宗之身也。竹猶懷之，而況其身乎？……為太常子孫者，必慎而言，顧而行，深自貴籍，若持重寶焉，惟恐失之，斯善懷矣。苟徒出於一時感動，俄而忘之，注意於殘楮敗墨間，而失其所以重，非君子所謂孝思也。¹²⁵

¹²² 見〈歸氏世譜後〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁334。

¹²³ 見〈導論〉，陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁5。

¹²⁴ 同註122。

¹²⁵ 見〈懷竹說〉，同上註，頁44。

歸有光的表弟夏煥，取號懷竹，乃因夏煥的第五代祖父夏昶善畫竹之故。歸有光認為夏昶之所以受到敬重，並非只是善畫竹而已，而是他將自身的情致與適意，都化入了竹畫之中。因此歸有光藉此強調，子孫們該重視的不應只是夏昶的遺作，更應珍惜畫作中所寄託的真情。由於夏煥平日的行為放任自適，不守禮法，因此歸有光更藉其號勉勵夏煥：該珍視自己的行為舉止，勿使家族蒙羞。尤其身為世宦家族的子孫，更應維護家族的清譽，做一個有為有守的青年，既然以「懷竹」為號，就該對祖上懷有敬慎之心，仔細維持高貴的家風，而不是徒留名號、珍視遺物，反而丟棄了最重要的內涵，如此便不是對祖上真正的孝敬與緬懷。

另外，歸有光祖母的外家張氏一族也以孝悌傳家：

張翁居崑山之大慈，……翁以力耕致饒足，而兄弟友愛，不肯析居殖私財。……士大夫愛尚其風流，其伯子子振，事翁尤謹。

予以故家大族，德厚源遠，能自振於式微之後。又以吾祖母之外家，尚有存者，而喜翁之壽而康也，故不辭而序之。¹²⁶

張翁乃歸有光族母外家之人，張翁本身力耕而饒富，仍友愛兄弟，未因致富而私斂家產與兄弟分家。其長子子振受其影響，侍奉張翁亦至孝。既以孝悌傳家，是否積有餘蔭庇佑子孫？歸有光於是追溯其源，論及居車溪的張氏，源流甚遠，從宋朝范宰相以來，與世族約為婚姻者就有十四人，甚至有一人更與宋朝王室結親，後世子孫任官者亦不絕於當世。然而張氏至明代天順成化年間，已傳有二十餘世，但也日漸衰微，風光不再。張翁始遷居大慈，遷居大慈之後，因治田有功，反而超越了車溪張氏之時。因此歸有光認為，張氏家族能在式微之後還能振作復興，都是因為「德厚源遠」之故，而這「德」的源流正來自於「孝悌」之故。

¹²⁶ 見〈張翁八十壽序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁173。

「仁」是與生俱來，人心稟持的善性，「禮」是實踐「仁」的行為規範與準則，「孝悌」則是「為仁之本」：一方面稟持「仁」之善性，一方面實踐「禮」的規範。歸有光在家庭文本中時時提出孝道的觀念，實際上正隱含了移孝作忠、忠孝兩全的自我期許於其中。不但在〈張翁八十壽序〉一文中，借由張氏家族源遠流長，傳世的衰微歷程，相襯於歸家一樣是源遠流長，一樣是衰微的現今。並以張翁父子孝悌中興張氏家族之意，寄託了歸有光「忠臣出於孝子之門」，意欲效忠國家、重振歸家的決心。

第三章 女性意識在歸有光家庭文本中的體現

中國知識分子自古以來特別重視禮教、門戶及名節等觀念，雖然明代留下的史料墨稿遠遠超越漢唐的卷軸，可惜其中關於女性的作品，若非過於簡略就是語焉不詳¹。加上明代理學盛行，整個社會甚至連統治階級都努力提倡「三綱五常」、「男尊女卑」等思想，迫使女性在家庭地位上的低落。除此之外，統治階層更編列訓語格言，從民間教育開始進行對女性的教化，例如：朱元璋命人重修《女誡》，刻印後頒布全國²；永樂元配徐皇后則編有《內訓》，訓示女子要「端莊誠一……，美玉無瑕，可為至寶，貞女純德，可配京室」³，基本上都在灌輸「女子無才便是德」的觀念。

雖然中國神話中保留了從遠古祖先留傳下來的集體經驗的神話原型為「母性崇拜」，包括女媧創造萬物的神話⁴及黃帝之妻嫫祖帶領人民致富⁵等。但隨著歷史的演進及父權的覺醒，母權逐漸弱化，女性的本位意識也從政治舞台上退位。歸有光所作諸多家庭文本，其內容雖圍繞著家族女性——包括祖母、母親、妻子等人——書寫，但這些記述莫不從功成名就、光宗耀祖等主題出發。家族的破敗促使歸有光企圖改變這一切，也是他立志的來源，於是藉由祖母的期望、母親的督課及妻子的慰勉來激勵自己，終究脫離不了父權的本位主義。

¹ 蔡石山《明代的女人》，台北市：聯經，2009年10月，頁1。

² 見〈列傳第一·后妃〉：「明太祖鑒前代女禍，立綱陳紀，首嚴內教。洪武元年命儒臣修女誡，……」〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁3503。

³ 同註1，頁3。

⁴ 「《說文解字》：『媧，古之神聖女，化萬物者也。』……女媧是開天闢地之神，是創化萬物之神，她由此而具有了人類始母的神格。」王純菲〈特殊的「他者」：中國文學母親形象的文化意蘊〉，《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》，2012年1月，第1期，頁129。

⁵ 「『國母』嫫祖組織人們植桑栽種，養蠶育蠶，克服種種困難，終使蠶種滋生繁衍，遍布廣袤而豐饒的大地，實現了男耕女織的生產方式，嫫祖成為採桑、養蠶、織布這詩一般勞動的創始人。」同上註。

雖然父權的出現使得女性地位下降甚至淪為「卑賤」，然而，不管是祖母、母親或妻子，她們在歸有光筆下的形象其實都不曾脫離明代對女性溫婉賢淑、犧牲自己成就男性的形象。從歸有光書寫女性的這些作品中，可以看見中國傳統女性共有的特質：美麗、善良、溫柔、嫺淑以及堅忍，可是這些美德卻無法幫助女性逃離苦難的命運或改變自己的卑微；反而是看見父權如何通過對女性典範的塑造來宣揚男性的威勢，進而成為文化和社會的主宰者。

明代從太祖以來透過政權及教化使女教得以長足發展，加上理學推動下對女性進行不斷的壓迫及卑微化，使女性生活在一張由「禮制」所規範的——嚴格社會網絡之中。但不可否認的是女性的德行、儀態及言行卻對男性在日常生活中的身教言傳具有潛移默化的效果，諸多女性溫柔敦厚的性格不僅撫慰了男性，也教育了子女，成為維繫家庭、支持社會的重要成份。

女性嫁了男人，男人就是她們一輩子的天，可是她們卻能以柔弱的肩膀支撐起家庭生活，以堅定的信心全面支援男性，尤其在歸有光的母親周孺人及妻子王孺人的身上，她們證明了女人絕非「弱者」！她們不但可以承受磨難、堅強地面對困頓，甚至在苦難的生活中是可以活得堅韌的。本章便分別從繼承性、時代性及局限性三個方向考察女性形象在家庭文本中如何被男性塑造出典範。

第一節 從家庭文本考察明代女性的繼承性

一個國家社會生活的本質基本上離不開「禮」，執政者所推行的「禮教制度」原則上就是一種「因時制宜」的規範。明代的社會風俗及生活禮節往往是由前代繼承而來，例如：明代女人從小就得纏足⁶；或是士民家族的婦女，平時就會施

⁶ 纏足起於何時，至今未有定論。據史載，南唐後主李煜曾令舞娘纏足跳舞，因纏足後的姿態特別窈窕柔美，這項宮廷中的遊戲便逐漸傳人民間成為一種時代潮流。蔡石山《明代的女人》，台北市：聯經，2009年10月，頁2。

行的「伏地頓首」之禮⁷。

中國傳統社會既然將「家」、「國」視為一體，「孝悌」這一道德觀念就能從家庭中兒童對父執輩的孝順，擴及到對官吏及統治階層的服從。因此，家庭中的父祖輩不僅是領導者、統治者，更是家庭中的絕對權力；父祖輩既如一國之君，子女就必得對其絕對服從，透過「孝悌」的道德要求，為維持家與國的和諧，女性也就必然被規定要「順從」：「婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。夫也者，夫也；夫也者，以知帥人者也。」⁸所謂「婦」，就是依附於人的人，所以幼年依附父兄，嫁人依附丈夫，夫死依附兒子；而「夫」，則是師傅，所以要用知識來領導他人。

整體上來看，中國婦女自古以來就受到「男尊女卑」這個傳統觀念的束縛，加上孔子曾說：「唯女子與小人為難養也！」⁹之後，女子就被傳統社會視為動盪、禍害之源。因此，自古聖明帝皇無不重視女性教育。其中，又以明代統治者為最：不但將貞節觀納入教化體系，甚至有嚴格化的趨勢。明代婦女雖有身份地位的不同，但是束縛女性的父權卻無二致。

一、 女性教育

自明太祖朱元璋以來，有鑒於前代女禍，為免禍亂根源的發生，特別命翰林學士朱升編訂綱紀以頒行：

⁷ 此為沿襲自元朝的婦女社交的拜禮，幾乎與男子所行之禮沒有分別。陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁13。

⁸ 見《禮記·郊特牲》。王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁433。

⁹ 子曰：「唯女子與小人為難養也！近之則不孫，遠之則怨。」見《論語·陽貨》，謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁225。此章乃指家中的妾與僕人最難侍養，故君子必蒞之以莊，畜之以慈，就能避免二者之患。

治天下者，治家為先。正家之道，始於謹夫婦。后妃雖母儀天下，然不可俾預政事。至於嬪嬙之屬，不過備職事，侍巾櫛；恩寵或過，則驕恣犯分，上下失序。歷代宮闈，政由內出，鮮不為禍。惟明主能察於未然，下此多為所惑。卿等其纂女誡及古賢妃事可為法者，使後世子孫知所持守。¹⁰

明太祖朱元璋以為前代宮廷內亂多由於女性干政，禍由內出。因此特此下詔後宮妃嬪不得干政，並認為後宮女子一旦爭寵、恃寵就會不守本分，禍亂宮闈。因此令儒臣等人修纂女誡及賢妃典範，一方面將女教施行於宮中，一方面又將女性教育推廣於天下。

中國女子的教育，主要以「德」為優先，無論是宮中女子或是民間閨秀，都是以此為標準。明朝第一位皇后馬皇后，據聞是一位「有智鑒，好書史」¹¹的女性，她始終秉持傳統的婦女美德¹²，勤於後宮內治，閒暇時便對晚輩講求古訓，並要求子孫晚輩們要維持自律而嚴謹的生活。據《明史》記載，馬皇后曾言：「孝慈即仁義也，詎有絕仁義而為孝慈者哉。」¹³由此可見馬皇后本身便延續了儒家的「孝悌」觀。

其次，在永樂時期的徐皇后更刊行過《古今列女傳》、《內訓》及《勸善書》三部宣導儒家傳統道德觀念的女書。《古今列女傳》中收錄以成就、奉獻、忠孝及節烈聞名的婦女典範；《內訓》則論及婦女德性：「貞靜幽閒，端莊誠一，女子之德性也。孝敬仁明，慈和柔順，德性備矣。」¹⁴足見徐皇后將婦女的德性規範

¹⁰ 見〈列傳第一·后妃〉，〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁3503。

¹¹ 同上註，頁3505。另見〈宮闈的女人〉：「最仁慈、最仁厚、有智謀、具判斷鑒察力，而且精力充沛，記憶力超強」蔡石山《明代的女人》，台北市：聯經，2009年10月，頁4。

¹² 見〈列傳第一·后妃〉：「初，后從帝軍中，值歲大歉，帝又為郭氏所疑，嘗乏食。后竊炊餅，懷以進，肉為焦。居常貯糗脯脯脩供帝，無所乏絕，而已不宿飽。及貴，帝比之『蕪荏豆粥』，『滹沱麥飯』，每對羣臣述后賢，同於唐長孫皇后。」同註10，頁3505。

¹³ 同上註，頁3506。

¹⁴ 出自《內訓·德性章·第一》，新文豐出版公司編輯部《叢書集成新編》，台北市：新文豐，1985年1月，頁476。見〈社會下層眾生相〉，陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會

置於首位；《勸善書》的目的則在於：「使天下之民，咸趨於至善之地。興於忠，興於孝，惇信友弟，篤厚其性，而不為媠薄之行。」¹⁵徐皇后將傳統士子所學的忠義孝悌複製搬移至女教之上，並頒行天下，就是欲令天下女子皆能以「順從」、「忠孝」做為人生的準則。

此後，世宗嘉靖年間，興獻太后蔣氏（明世宗生母）又頒布《女訓》：「蓋女人之訓，德在安靜，性在柔順，不生事以致禍，不嬌態以取媚。」¹⁶同樣以「德」為優先。當宮廷的女教逐漸推廣至民間之後，士大夫們謹承君王意旨，將女教列入禮教範圍藉此做為規範家庭生活的基本準則。因此，民間婦女所施行的教育，仍舊以「德」為首。

歸有光所處的環境背景在正德年間以後，世風雖不如以往淳樸，但他家庭文本中的女性，仍是繼承儒家禮教思想的傳統婦女。在〈懷竹說〉一文中，歸有光提及祖母的出身：「予祖母，實太常之孫女。」¹⁷太常，即夏昶，官至太常寺卿，歸有光論夏太常的為人：「風流雅韻」，善於楮墨丹青，但是他令子孫們所緬懷的並不是他的作品，而是：「情也。」夏太常寄託在竹畫中的高雅情致，才是後世子孫們最珍愛的精神與情懷。歸有光在本文中藉由夏太常留下的竹畫論「懷竹」不只是睹物思人，更在於「懷情」！並藉由懷情論太常的品德，並且指出：「人即以為儒者。在乎懷與不懷之間也。」¹⁸只有「懷」才能在心裡建立道德標準，並且繼承先人品德，以盡「孝思」。

另外，在〈夏懷竹字說序〉一文中歸有光更補充指出，表弟夏煥以「懷竹」做為自己的號乃是：「允懷于茲，托之以自見，可謂知本矣。」¹⁹為了不忘記先

科學出版社，2004年3月，頁163。

¹⁵ 蔡石山《明代的女人》，台北市：聯經，2009年10月，頁10。

¹⁶ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁163-164。

¹⁷ 見〈懷竹說〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁44。

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 見〈夏懷竹字說序〉，同上註，頁29。

人的風範，因此取「懷竹」為號表達自己的感情。除此之外，歸有光與夏煥的淵源還有另一層：「章甫于予祖母為從孫，于予室人為姑舅之子，內外皆兄弟。」夏煥是歸有光祖母的曾姪孫，也是歸有光妻子魏孺人的表弟，既然夏煥的品行是善良且重視情誼之人，上溯祖母與魏孺人自然也都是重視品德與孝悌的女性。

祖母除了受到其祖父夏昶重情與德的薰陶之外，祖母外家的品格勢必也影響了祖母，見〈張翁八十壽序〉中有言：「故承事郎夏公，妻於張，為夏太常之冢婦，實生吾祖母，予少時猶及聞張氏之盛也。……予以故家大族，德厚源遠，能自振於式微之後。又以吾祖母之外家，尚有存者，而喜翁之壽而康也，……」²⁰祖母的母親張氏正是張翁之女，歸有光稱頌張翁的人品：「力耕致饒足，而兄弟友愛，不肯析居殖私財。」因此影響其子張子振也是嚴謹孝悌之人。雖然張家家勢亦從興盛邁向式微，但崑山的張氏家族尚有居住大慈的張翁一支能振作於式微之後，正是因為「德厚源遠」之故。所以說，夏家及張家都是重視品德與孝悌的家族，兩支家族的後人——歸有光的祖母——勢必接受了嚴謹的品德教育。

歸有光記載祖母言行，最為具體展現的正是〈項脊軒記〉一文：

余自束髮，讀書軒中。一日，大母過余曰：「吾兒，久不見若影，何竟日默默在此，大類女郎也？」比去，以手闔門，自語曰：「吾家讀書久不效，兒之成，則可待乎？」頃之，持一象笏至，曰：「此吾祖太常公宣德間執此以朝；他日，汝當用之。」²¹

相較於歸有光其他家庭文本中提及的祖母，往往只有一句話，但在〈項脊軒記〉中，卻留下了一段記述。祖母的出現不僅展現歸有光讀書的用功，與歸家子孫墮落的表現大不相同，更將夏太常的遺物——象笏——留給歸有光，表達了祖母對

²⁰ 見〈張翁八十壽序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁173。

²¹ 見〈項脊軒記〉，同上註，頁228。

歸有光求取功名的期盼。

前人研究指出，歸有光求取功名，光耀門楣的立志源頭正是來自於祖母的期待²²，然而，歸有光祖母行事的背後，其實不過傳承了父權文化。因為就女性權力而言，它不是提倡女性主體的權力，而是在父權語境中由父權賦予的權力。尤其在中國傳統社會中，女性惟有符合儒家文化的規定，才能擁有「母親」的權力。而這類女性，本身受著儒家倫理道德的培育，然後將自己的地位建立在父權道德的「維護者」與「執行者」的身分上。

歸有光的祖母既為夏太常之孫女，也是崑山名門張氏家族之外孫女，就兩家

²² 「把祖母對自己的牽掛、讚許、鞭策、期盼的複雜感情描繪得惟妙惟肖，生動感人。……祖母對自己千斤擔子繫於一身的寵愛，不言自明。」尚武，〈《項脊軒志》品析〉，《文學教育(下)》，2009年，第11期，頁111。「憶祖母卻是想起了家族的期盼，觸動了作者頭腦中那根最敏感的神經。……這象笏寄寓了祖母對孫兒振興家族的希望，也寄寓了作者對未來的憧憬。」芮小華〈恨己無能：一首沒落地主家庭子弟的哀歌——再讀歸有光《項脊軒志》〉，《現代語文》，2010年8月，第22期，頁61。「年邁的祖母經常來到軒中，督促並鼓勵歸有光這個胸有大志的長孫。……在歸有光的記憶中，祖母值得懷念的地方肯定很多，但他偏偏只寫祖母希望他持象笏以朝，重振家業這一個方面，可見祖母的想法，其實也是歸有光的願望，即重振家聲、飛黃騰達、耀祖榮宗正是歸有光當時遠大抱負和理想。」陳金花〈《項脊軒志》思想內容新探〉，《科技創新導報》，2010年，第16期，頁241。「如何擺脫沉重賦稅，又能重振家邦呢？當地許氏一族長盛不衰的原因給了歸家以希望，那就是入仕為官。……這就讓我們看到，頹敗之中的歸家，此時是多麼希望家族之中有人能在朝為官。……『大母持笏』這一細節，內心燃燒的卻是振興家邦的使命感與責任感。」袁菊〈從家世背景中揆察思想內核——《項脊軒志》教學的史料意識〉，《名作欣賞》，2011年，第5期，頁62-63。「辜負祖母使之『長號不自禁』……『久不見若影，何竟日默默在此，大類女郎也？』語氣親切談諧，表現祖母對孫兒的百般憐愛。……一個輕輕的關門動作，幾句喃喃自語，更細緻入微地表露了祖母的激動、喜悅和對孫兒的殷切期望。……祖母對孫兒厚望有加，語氣殷切、堅定。」李煥琨〈小軒大愛——《項脊軒志》教學設計〉，《語文建設》，2011年，第9期，頁18-19。「對閉門苦讀的孫子，祖母甚為憐惜，這憐惜疼愛之中略有責備，卻更飽含了欣喜、希望與期待的複雜心理。她希望能在家道中衰之際出一個可以重振歸家門楣的人，而這希望便落在了這『竟日默默在此，大類女郎』的孫子身上。……一個輕輕的關門動作，幾句喃喃自語，更細緻入微地表露了祖母的激動、喜悅和對孫兒的殷切期望。……祖母年事已高，卻挪動顛巍巍的小腳，很快捧來了那珍藏多年、象徵著曾經的顯貴與榮耀的象笏。那極快地速度、那虔誠的動作、那期盼的眼神，一切盡在不言中，……」樊愛軍〈一枝一葉總關情——《項脊軒志》的傳情魅力〉，《中學語文》，2011年，第27期，頁90。

門風教育而言，歸有光的祖母確實繼承了儒家傳統孝悌德性。於是，在「維護者」的立場上，歸有光的祖母必然延續孝悌之道，盡力維持歸家逐漸衰微的門第之風；就「執行者」的立場上，勢必要求歸家子孫盡力求取功名以重振家風。然而，諸兒碌碌，謹一歸有光能奮力苦讀，若歸有光功名有所成，祖母身為歸家女性的責任才算完結，可謂歸有光乃祖母面對列祖列宗的一線希望。

二、 女性的做工

《禮記》指出：「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。」²³傳統女子教育要求女孩子在十歲以前都養在深閨學習溫婉嫻淑的婦道，還要學習織布繅絲的婦功，以及準備祭祀、協助祭禮的功課，準備將來成為一名家庭主婦。可見女教除了「德性」教育之外，女紅一樣是必備的能力，也是女子成為能夠「相夫教子」的婦女的證明。

所謂女紅，除了一般縫紉、刺繡等技藝之外，更需要女孩子們能進得了廚房。在明代的女教書中便要求女子必須「務紡織以勤」²⁴，女性終其一生的活動不過就是紡織、下廚、育子，她們還必須勤儉持家，從衣服、佩飾到飲食，都盡力擇取素雅大方的風範。尤其在紡織刺繡之外，《禮記》對於婦女照料飲食的部分還特別加以規範：「問所欲而敬進之，柔色以溫之，饁醢酒醴芻羹菽麥蕒稻黍粱稊唯所欲，棗栗飴蜜以甘之，董豆粉榆兔菹滸瀹以滑之，脂膏以膏之，父母舅姑必嘗之而后退。」²⁵要求婦女婚後侍奉父母舅姑時，必得先和顏悅色請示一天的食物，再依父母舅姑的心意安排食物，接著以飴蜜、滑菜、脂膏等調和食物，使飲食滑順甘美，最後侍奉父母舅姑用完餐後才得以退下。種種禮節的規範，都是要

²³ 見〈內則〉，王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁482。

²⁴ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁165。

²⁵ 同註23，頁444。

求女子遵循父權制度下的權力操作，唯有順從不造次，才是社會推崇的「良家婦女」。

歸有光的母親周孺人，本身就是一名兼具「婦德」與「婦功」的女子。在〈項脊軒記〉中，歸有光指出周孺人的「婦德」：

嫗，先大母婢也，乳二世，先妣撫之甚厚。室西連於中閨，先妣嘗一至。嫗每謂予曰：「某所，而母立於茲。」嫗又曰：「汝姊在吾懷，呱呱而泣。娘以指扣門扉曰：『兒寒乎？欲食乎？』吾從板外相為應答。」語未畢，余泣，嫗亦泣。²⁶

歸有光透過老嫗側寫母親周孺人待人和善的品德之美，老嫗原為祖母的婢女，因為哺育過歸家兩代的子孫，因此周孺人待老嫗相當寬厚，以至於周孺人過逝後，老嫗真心為她落淚，顯現出周孺人連老嫗這樣一位家中老僕都能付出真心關懷，可見周孺人深具高尚品德的人格。

另外，周孺人生前事蹟寫得最詳盡的莫過於〈先妣事略〉，透過本文可以更進一步的瞭解周孺人：

孺人之吳家橋，則治木綿，入城則緝蠶，燈火熒熒，每至夜分。外祖不二日使人問遺，孺人不憂米鹽，乃勞苦若不謀夕。冬月，鑪火炭屑，使婢子為團，累累暴階下。室靡棄物，家無閒人。兒女大者攀衣，小者乳抱，手中絢綴不輟，戶內灑然。遇僮奴有恩，雖至箠楚，皆不忍有後言。吳家橋歲致魚蟹餅餌，率人人得食。家中人聞吳家橋人至，皆喜。²⁷

²⁶ 見〈項脊軒記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁228。

²⁷ 見〈先妣事略〉，同上註，頁312-313。

雖然周孺人早在歸有光七歲時就已逝世，歸有光對母親的記憶也不深刻，但歸有光藉由父親及姨父、諸舅等家人的講述²⁸，得知了母親生前的事蹟。周孺人出身於吳家橋，由於周氏家族世居此地，因此也算是當地望族。外祖父周行是為太學生，與兄弟三人皆富足且崇尚簡樸，難免也會因徭役賦稅所苦，但藉著表兄周大禮（澱山先生）高中進士，為官聲績卓著之故，周家在當地的隆盛不減反增²⁹。而周孺人嫁入家道中落的歸家，日子其實不好過，但見她緝繡、治木綿，每每工作到夜分，雖然外祖父時常送來物品，周孺人其實可以不用擔心缺糧的問題，但她仍然勤奮工作，猶如朝不保夕，以至於不時見她懷抱幼兒、大一點的拉著衣角，手中仍縫補不停。

周孺人治家有道：室靡棄物，家無閒人，她簡樸的性格可說是繼承父親的教育而來，可見她「婦功」的能力。加上周孺人待僮僕又有恩，顯見周孺人「婦德」的高尚。另外，文中還可見到周孺人對歸有光的教育：

有光七歲，與從兄有嘉入學，每陰風細雨，從兄輒留，有光意戀戀不得留也。孺人中夜覺寢，促有光暗誦《孝經》，即熟讀無一字齟齬，乃喜。³⁰

歸有光與堂兄一同上學堂入學，但每逢陰雨天氣，堂兄就僑學在家，雖然小時候的歸有光羨慕堂兄，但事實證明，歸家子孫的驕惰怠慢其來有自，歸家家道中落也是必然的結果。整個家族唯有周孺人殷切地督促歸有光，不但不讓他僑學，就

²⁸ 見〈題弘玄先生贊後〉：「宏元（疑抄誤）先生，姓秦氏，名雲，字起和，予姨母之夫也。婁縣治吳淞江北，而先妣家在江南，姊妹同嫁縣城中，往來尤親。先妣早棄予，少不能復記憶，先生追道舊事，問之家君，始知其詳，為之流涕。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁62。又見〈封中憲大夫興化府知府周公行狀〉：「有光之先妣，與公同祖，不幸蚤逝，嘗念少時之母家，羣從諸舅，每見輒哀憐慰藉，為談先妣生平，相與淚下。」同前註，頁311。

²⁹ 見〈六母舅後江周翁壽序〉：「外祖最高年，然皆苦徭賦蹙耗矣。而河南兄以進士起家，則周氏之隆盛，特加於前。」同上註，頁175。

³⁰ 見〈先妣事略〉，同上註，頁313。

連半夜醒來都還要催促歸有光將《孝經》背完方可入睡，周孺人崇高的母親形象其實就建立在她的刻苦操勞及對子女嚴格的教育之上，可見周孺人一樣背負著儒家教化的精神，冀求歸有光早日高中科榜，建功立業。

周孺人繼承儒家教化精神，成為傳承父權文化的媒介，除了〈先妣事略〉外，尚可在〈亡兒翻孫壙誌〉一文中顯見：「時吾兒生甫三月，日夜望其長成。至於今十有六年，見吾兒丰神秀異，已能讀父作書，常自喜先妻為不死矣。而先妣晚年之志，先妻垂絕之言，可以少慰也。」³¹及：「余悲吾母之志，而先妻於是真死矣。故字之曰子孝，而以成人之喪治之。蓋吾祖吾父之所痛，國人之所許，而先妣之志之所存也。」³²歸有光仕途不順，雖然祖母及母親一心要歸有光高中科舉，但他屢試屢挫，在翻孫出生後，由於這孩子清秀出眾，以至於歸有光將中舉的期望寄託在翻孫身上。因此他在文中再三提及的「先妣晚年之志」指的便是母親對中舉一事的期盼。

在歸有光的祖母與母親身上，我們看到身為女人，她擺脫不掉父權社會加諸在她們身上的「支配與附屬」。中國傳統社會中的女性，必須遵守三從四德的規範，在此規範下，女性永遠是社會中的弱勢：她須遵從儒家倫理道統的婦德，處於「從屬」、「邊緣」的貶抑地位。從小得到的教育，也是男性書寫的《孝經》、女教書³³，即使是女性書寫的《女誡》、《內訓》或《女訓》其實也是在父權支配下的產物，況且這些書籍內容，均非從女性主體出發³⁴，而是要女性將附屬於男

³¹ 見〈亡兒翻孫壙誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁282。

³² 見〈亡兒翻孫壙誌〉，同上註，頁283。

³³ 「在傳統中國，關於婦女教育的書籍，大體可以稱之為『女教書』。女教書的刊刻，源遠流長，其中歷經兩漢、唐、宋，到明代更趨於成熟。在明代，此類女教書的刊刻相當繁盛。其書或為官修，或為私撰；或成於男性之手，或為純粹的女性著述。」見〈社會下層眾生相〉，陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁163。

³⁴ 「越南星在《女兒經注》一書中，開篇就先說明『四德』的內涵，將『女紅』當作四德之一。如他認為，『功是女子的功夫，紡績縫抽、做菜打飯，務要用心，乾淨齊整。』……為保持儀態的雍容，她們必須做到：說話須安詳沉重，不可繁瑣、粗暴，甚至高大、花巧；性情，必須慈悲

性的觀念內化，強迫女性「甘願」接受男性的種種支配。

歷代以來的女教書在內容上展現的是不同時期對女性的塑造與要求，其中的核心價值乃在於維護宗法制度的「孝道」，孝道是百善之先、道德之本源，也是穩定社會的基本單位——家庭——維繫的基礎，其中對於母親言傳身教的功能十分重視。女性在父權體制中雖為附屬地位，但當她成為「母親」之後，便能獲得子女（尤其是兒子）的尊敬與愛戴，女性也能因此從「邊緣」進入「主體」，此時的「母德」、「母儀」及「母教」便能成為「齊家」的權力支配者，於是此時母親的溫柔敦厚及良言懿行就成為子女的典範。女性所繼承的儒家道統，便能藉由「母親」這個角色延續到後代子孫的身上，換句話說，父權壓迫女性，卻又不得不藉助女性的力量；而被父權所貶抑與支配的女性，卻在無知覺中，將束縛女性本位的「父權」傳承給下一代，成為父權文化中的隱性維繫者。

第二節 從家庭文本考察明代女性的時代性

明代的社會生活與風俗習慣大致上在正德年間產生變化，不但士大夫開始狎妓博弈，追逐利祿為尚；婦女也開始妝扮珠翠、穿戴綺羅，甚至在街上拋頭露面。由於城市生活的繁華，促使婦女們開始不再安守於閨房，而是積極參與各項社會活動，擴大了女性們的社會交流。明代士大夫有感於此，於是開始羅列各項教條，³⁵企圖使女性們再度回到閨房與家門之中。

明太祖朱元璋本為布衣出身，當他驅逐元人取得天下之時，民間一股民族的

寬大；至於女容，更須精神不露，意態深沉，不可輕薄，學成聰明、輕佻的樣子。」同上註，頁165。

³⁵ 「曾作了如下戒條：莫買命算卦，莫聽唱說書，莫結會講經，莫齋僧飯道，莫修寺建塔，莫打醮挂幡，莫山頂進香，莫廟宇燒香，莫招神下鬼，莫魔鎮害人，莫看春看燈，莫學彈學唱，莫狎近尼姑，莫招延妓女，莫結拜義親，莫往來卦婆、媒婆、賣婆，莫輕見外人，莫輕赴酒席。」見〈社會下層眾生相〉，陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁155。

精神突然煥發了起來。但為了保持帝位的久遠，就需有愚民手段，八股取士的科舉正是一種愚民手段，它戕害了無數優秀的人才，實際上正與明代的思想有很大的關係。於是由明代皇帝以降開始提倡「理學」，從四書五經到敕撰的《理學大全》，正是以規矩掩護空疏的根柢；以高談維持怠惰的根性³⁶。所謂「理學」，胡適先生指出：

理學掛著儒家的招牌，其實是禪宗道家道教儒教的混合產品。其中有先天太極等等，是道教的分子；又談心說性，是佛教留下的問題；也信災異感應，是漢朝儒教的遺跡。³⁷

可見理學實際上是學術與宗教的綜合體。「程朱理學」傳至明代薛瑄，尤其重視「主敬說」，他在《讀書錄》中說：「人不持敬則心無頓放處。人不主敬，則此心一息之間，馳騖出入，莫知所止也。……程子之主敬，周子之無欲，皆為學之至要。」³⁸可見明代理學的「主敬說」是將壓抑感情當成畢生實踐的大事，並將修養心性塑造成無自覺的禁錮思想，甘心成為古人說法的奴隸。也就是說，理學是將務實的理念加入儒家學說，形成一種以「守規」為主體的學說。

在理學的抑制之下，它一方面突顯儒家「孝道」的價值，從家庭、宗法到國家體制莫不依循「孝」的節制，以維持和諧的社會。因此，無論男女，生活行事一切皆以順應「孝道」為標準。另一方面，將孝道延伸至女性的行為規準，特將「貞節」視為女性最重要的評價標準，要求女性達到「三從四德」³⁹成為一名有

³⁶ 臺灣開明書店編著《明代思想史》，台北市：臺灣開明書店，1978年10月，頁3

³⁷ 此處為轉引，原文出自《胡適文存》。轉引來源同上註。

³⁸ 同註36，頁15-16。

³⁹ 三從指在家從父、出嫁從夫、夫死從子。原典見《禮記·郊特牲》：「出乎大門而先，男帥女，女從男，夫婦之義由此始也。婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁433。四德指婦德、婦言、婦容、婦功。原典見《禮記·昏義》：「教以婦德、婦言、婦容、婦功。教成祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，

益於家庭的「賢婦」。但事實上，所謂「三從四德」或是「女子無才便是德」的種種說法，不過是理學在封建社會中對女性進一步的束縛與壓迫。

在明代理學的時空背景下，不僅是人性的被壓抑，對女性的逼迫與要求便顯現在《內訓》、《女訓》等女教書上。本節便從歸有光書寫魏、王兩任妻子的文本考察明代時代性下的為妻之道，至於第三任妻子費孺人，因家庭文本資料過少⁴⁰，且與本節主題未符，將置於下節討論。

一、 賢慧婦德

身為「賢妻」，首重與丈夫間的互敬互重，雖然在父權社會底下的女訓主張女子要守柔處順、「無才便是德」，但若妻子能稍具文才，其實更能增添閨房樂趣。歸有光在〈項脊軒記〉中就曾指出：

余既為此志，後五年，吾妻來歸。時至軒中，從余問古事，或憑几學書。吾妻歸寧，述諸小妹，語曰：「聞姊家有閣子，且何謂閣子也？」其後六年，吾妻死，室壞不修。⁴¹

本文中記述者乃歸有光第一任妻子——魏孺人——嫁來歸家後，常與歸有光兩人

所以成婦順也。」同前註，頁 968-969。三從四德指舊時社會婦女所應具備的禮教與德性。三從意思是婦女要絕對服從男子，根本沒有獨立地位；四德是婦女的思想品德、言語舉止、儀容態度以至家務操持，都要嚴格遵守禮儀的約束。周何總主編《國語活用辭典》，台北市：五南，2000年6月，頁20。朱熹〈家禮〉：「六歲，男子始習書字；女始習女工之小者。……九歲，男子誦春秋；女子亦為之講解《論語》、《孝經》及《列女傳》、《女戒》之類，……女子則教以婉婉聽從，及女工之大者」〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》，上海市：上海古籍，2002年10月，頁885-886。

⁴⁰ 僅〈請敕命事略〉及〈與沈敬甫七首〉各提及一句話。

⁴¹ 見〈項脊軒記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁228。

待在項脊軒中，歸有光讀書，魏孺人就在旁練習寫字或與歸有光一同談論古人古事，小小一項脊軒促使新婚夫婦兩人在學習中感情逐漸升溫，以至於魏孺人歸寧時還禁不住地向妹妹們談論起項脊軒這小閣子，只是諸小妹們哪能體會其中蘊含的幸福呢？

只是，當魏孺人逝世，歸有光認為人生中最相知相惜的好伴侶就此離去，在項脊軒中更易觸景傷情。尤其是像歸有光這樣從小就失去母愛，政治上又屢遭挫折，對他而言，與妻子之間得之不易的伉儷情深，正好使歸有光得到了精神上的撫慰與寄託，豈料一切皆如幻夢一場。於是此後，歸有光就鮮少來項脊軒，甚至室壞不修。不修，正是因為思念亡妻，裡面一桌一椅無不顯現魏孺人生前身影，如何能待、如何能修？即使後來歸有光因病得空終於修繕項脊軒，卻稍加改制，也不常居住，一方面顯見歸有光的重情；另一方面也凸顯魏孺人與歸有光的互敬互重，致使歸有光悼念不忘。

歸有光對魏孺人的緬懷另可於〈己未會試雜記〉一文中得知；

四月初五日，夜泊潁墅。夢魏孺人別居一所，予往見之，孺人亦來就余所，尋復去。相見時甚歡，以為世間未有之事，約與相迎為夫婦如故，孺人意亦允諧。方躊躇間，岸上鼓鼙，夢覺矣。自孺人歿，幾及三紀，未嘗夢。俗以為淚著殮時衣，不夢也。今始一夢，慘然甚感。⁴²

己未會試是歸有光參與的第七次會試，當年他已五十四歲。這一年的落選比起前幾次猶使歸有光忿忿不平，主要是因為他聽到傳言，說他的落榜是被同鄉人從中做手硬是壓下來的，因此他的心情特別憤怒不平，而在這一年的歸鄉途中竟夢見了魏孺人。自從魏孺人去世至今已近三十年光陰，歸有光自言從不曾夢見魏孺人，竟在這一年夢見，兩人在夢中相見甚歡，歸有光也在夢境中享受了前所未有的

⁴² 見〈己未會試雜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁447。

的幸福，兩人還相約在來世續做夫妻。雖然歸有光不瞭解為何於此時夢見魏孺人，夢醒之後也因此倍覺悲戚，但或許是因為在人生最覺困境與痛苦的時候，最需要的就是瞭解自己的人前來安慰吧！由此或也可見魏孺人在歸有光心中的地位是無人可取代的。

在此次追述夢境中，歸有光亦順帶提及他甚少夢見王孺人：「王孺人亦無夢，壬子冬北上，雪夜宿句曲道中，夢孺人來。」⁴³王孺人乃是在魏孺人離世兩年後，歸有光迎娶的繼室。壬子這年，歸有光的第三任妻子費孺人嫁進來；冬天，歸有光北上準備參加第五次進士科舉，在雪夜旅途中忽然夢見過世一年的王孺人。歸有光說：「二君德容，常在吾目中。」表達他對魏孺人及王孺人的永誌難忘，但為何會突然夢見這兩人呢？一位在科舉落第後夢見，一位在科舉前夢見，兩人的出現是否意謂著她們對歸有光參加科舉的關心呢？魂魄不會說話，讀者也無從理解，但歸有光有意記下此事，是否正是欲以鬼神之事證明魏、王兩位孺人的賢德——她們一方面鼓勵男性求取功名，一方面又擔心赴考男性的身、心、靈是否平和——所以在夢境中現身？

王孺人同樣出身名門望族：「因家崑山之南戴，故縣人謂之南戴王氏。」⁴⁴據鄔國平先生所言，王孺人是歸有光妻子中文化程度最高的一位，不但能讀《詩經》，也愛購書，甚至有藏書印⁴⁵。有文為證：「庚戌秋，山妻欲學毛詩，從問大義，為書文王之什。尋因兒女病，遂廢卷。昨還，簡篋中得之，極悲！」⁴⁶文中顯見王孺人是因照顧子女而中斷讀詩，可她不但能從書中與歸有光展開話題，兩人的志趣也相投，相較於魏孺人，王孺人的高知識水準更能進一步地理解和關懷

⁴³ 見〈己未會試雜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁447。

⁴⁴ 見〈世美堂後記〉，同上註，頁224。

⁴⁵ 見〈世美堂後記〉之題解、研析：「有白文藏書印，曰『魏國文正公二十二代女』……『世美堂琅琊王氏印』。」歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁339-344。

⁴⁶ 見〈與王子敬四首〉，同註43，頁460。

歸有光，可謂除了魏孺人之外歸有光的另一位重要知己妻。如〈世美堂後記〉所言：

以余好書，故家有零落篇牘，輒令里媪訪求，遂置書無慮數千卷。庚戌歲，余落第出都門，從陸道旬日至家。時芍藥花盛開，吾妻具酒相問勞。余謂：「得無有所恨耶？」曰：「方共採藥鹿門，何恨也？」長沙張文隱公薨，余哭之慟，吾妻亦淚下，曰：「世無知君者矣。然張公負君耳！」辛亥五月晦日，吾妻卒，實張文隱公薨之明年也。⁴⁷

此處記下三件事，首先是購書：王孺人知歸有光好書，便到處蒐羅世族大家的零落殘卷，若非王孺人受過教育，怎會理解丈夫這份好書之心？更四處打聽蒐集。其次是撫慰落第的丈夫：庚戌那年，歸有光第四次進士落第，回家之際，當歸有光問王孺人會不會對自己感到失望時，王孺人竟回以甘願與丈夫一同過古人般平實的生活。雖未正面回答，卻表達了她願與丈夫同甘共苦的決心，比起埋怨或重申對科舉成果的期望，王孺人更貼切地展現了無條件支持丈夫的決心。更可嘆的是歸有光視為恩人兼知己的張文隱公竟在這年去世，他是歸有光中舉的主考官，也經常推崇歸有光，他的過世彷彿折斷了歸有光的一座精神支柱。王孺人陪著歸有光落淚之餘，更明白地指出：「世無知君者矣。」世上再無人瞭解歸有光，能說出這句話正是因為唯有王孺人瞭解張文隱在歸有光心目中的地位。因此，當善解人意的王孺人竟在隔年（辛亥年）過世時，歸有光的打擊必是更無以復加，因為不過兩年之間，歸有光竟連番遭到科舉失利及頓失男女兩位知己的悲痛境遇。

二、 孝悌慈愛

⁴⁷ 見〈世美堂後記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁225。

除了在心靈上與丈夫做到互相敬重之外，「賢妻」在家庭中的作為更需做到符合禮教的要求：孝順公婆、相夫教子。

魏孺人乃歸有光母親周孺人生前所聘，乃光祿寺典簿魏庠之仲女。魏家乃吳中當地聲名顯赫的大族，魏庠與其兄長魏校（恭簡公）均知名於當世。歸有光曾在〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉一文中指出：四方遊客來訪恭簡公，之後便在光祿寺典簿魏庠處飲酒，魏光祿待客之禮從未不周到；又吳中多苦役，魏光祿也會獨占其役，使百姓們得以喘息；又說魏光祿「為人清秀，望之恂恂然」⁴⁸。這些對魏光祿的讚美，可說是對魏孺人賢惠有德的品格做了最好的說明！既然身為父親者都能在生活上確實實踐施恩於眾人的身教言行，身為女兒的魏孺人怎可能不會習得體貼溫婉的一面？

除了父親的教育之外，母親的教育也是重要的一環。歸有光在〈祭外姑文〉中便指出：

昔吾亡妻，能孝於吾父母，友于吾女兄弟，知夫人之能教也；麤食之養，未嘗不甘，知夫人之儉也；婢僕之御，未嘗有疾言厲色，知夫人之仁也。

49

歸有光認為魏孺人孝順父母、友愛兄弟，正是因為母親顧孺人教子有方。魏孺人能忍耐過簡樸生活，對待僕人都和煦相待，未曾有疾言厲色，這些都是因為顧孺人的生性簡樸及宅心仁厚的性格影響了魏孺人。

魏孺人之孝不只一次表現在家庭文本之中，如在〈亡兒翻孫壙誌〉中提及：「余晚婚，初舉吾女，每談先妣時事，輒夫婦相對泣。又三年，生吾兒。先妻時

⁴⁸ 見〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁234-235。

⁴⁹ 見〈祭外姑文〉，同上註，頁352。

已病，然甚喜，呼女婢抱以見舅氏。」⁵⁰歸有光遲至二十三歲才迎娶魏孺人⁵¹，俗話說：「養兒方知父母恩！」生下大女兒時，歸有光常與魏孺人一同思念自己的母親，魏孺人也陪著歸有光同泣⁵²。生下翻孫時，因為是歸有光嫡長子長孫，還高興地先抱去給公公看。

另外在〈祭妻祖父母文〉一文中，也指出因為自己晚婚，所以魏孺人侍奉祖父母的時間較長，祖父母在諸孫中也較疼愛魏孺人。癸巳年，魏孺人身患重疾，祖父母還特地來帶她回家照護，但是「迨疾轉亟，一日九死，乃始昇歸。迢迢至家二十里，懼不能至而死於中塗，且以不得送其祖父母為恨。」⁵³那年魏孺人過逝，死前仍以不能向祖父母告別；甚至有違孝道，不僅不能為祖父母送終，反令「白髮人送黑髮人」一事為憾。凡此種種孝思懿德，都使歸有光不只一次地稱讚魏孺人「公之仲女之賢淑」⁵⁴、「痛其賢而蚤歿」⁵⁵。

王孺人的孝悌品德在歸有光的文本中則有更多具體的記述，在〈世美堂後記〉中有言：

嘉靖中，曾孫某以逋官物粥于人。余適讀書堂中，吾妻曰：「君在，不可使人頓有〈黍離〉之悲。」余聞之，固已惻然。……每稻熟，先以為吾父母酒醴，乃敢嘗酒；獲二麥，以為舅姑羞醬，乃烹飪，祭祀賓客婚姻贈遺

⁵⁰ 見〈亡兒翻孫壙誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁281-282。

⁵¹ 見〈歸震川年譜〉：「嘉靖七年，戊子（一五二八），先生年二十三歲。秋，應應天鄉試。元配魏孺人來歸。孺人光祿寺典簿庠之女，太常卿恭簡公校之從女也。恭簡為當世名儒，學者稱莊渠先生，倡導星溪之上，先生師事之。每過其廬，必劇談竟日，議論莫能難。」張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁8。

⁵² 見〈先妣事略〉：「期而抱女，撫愛之，益念孺人。中夜與婦泣，追惟一二，彷彿如昨，餘則茫然矣。」同註50，頁313。

⁵³ 見〈祭妻祖父母文〉，同上註，頁353。

⁵⁴ 見〈祭外舅魏光祿文〉，同上註，頁350。

⁵⁵ 見〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉，同上註，頁235。

無所失。姊妹之無依者悉來歸，四方學者館餼莫不得所。有遘憫不自得者，終默默未嘗有所言也。⁵⁶

王孺人娘家王氏曾孫因欠債被迫出售世美堂，王孺人不願祖傳老屋荒廢，因此希望歸有光將老屋買下。雖然此地土地貧瘠，歸有光亦不富有，仍以五六年間的貸款籌錢將世美堂買下，可謂為王孺人完成守住家業的孝心。其次，每年穀熟麥收，王孺人都能先孝敬公婆再自己烹調使用；祭祖、宴客、人際往來等禮節收授上無所遺漏，還能照顧無依親族及投靠歸有光的學生，將仁德之心推及眾人。無怪乎在王孺人卒後，歸有光的父親說：「其室在，其人亡。吾念汝婦耳。」⁵⁷能令公婆長輩緬懷難忘，更顯見王孺人的美德。

在孝順長輩之餘，王孺人對晚輩尤其慈愛。由於王孺人是歸有光的繼室，魏孺人生前留下一雙子女，王孺人照顧這對失去生母的小姊弟竟能如同親生：

藐然二孤，置之今妻之懷抱，以撫以育，辛勤萬端。而婚姻往來，如先妻之存，未嘗有間，可謂邢遷如歸、衛國忘亡也。⁵⁸

這裡的二孤就是魏孺人留下的長女與翻孫，今妻即王孺人，王孺人撫育二子的辛勤及對婚姻生活的照料如此周到細心，使歸有光竟不覺有先妻、續弦的間隔落差，因此以「邢遷如歸、衛國忘亡」⁵⁹稱讚王孺人帶給歸家上下的幸福感。因為

⁵⁶ 見〈世美堂後記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁224-225。

⁵⁷ 見〈世美堂後記〉，同上註，頁225。

⁵⁸ 見〈祭外舅魏光祿文〉，同上註，頁350。

⁵⁹ 語本《春秋左傳·閔公二年》：「僖之元年，齊桓公遷邢於夷儀。二年封衛於楚丘。邢遷如歸，衛國忘亡。」僖公元年，在齊桓公的幫助下，把邢國遷都到夷儀。二年，建立衛國於楚丘。邢國如同回到家園，衛國忘記亡國，形容人民都很幸福。李宗侗註譯，葉慶炳校訂《春秋左傳今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1995年3月，頁225。

王孺人對待前妻之子宛如親生，所以當翻孫生病及夭折時王孺人均痛不欲生，見：

吾兒之亡，家人無大小，哭盡哀。今母之黨，皆哭之愈於親甥。……前死二日，余往視之，兒見余夜坐，猶曰：「大人不任勞，勿以吾故不睡也。」曰：「吾母勿哭我，吾母羸弱，今三哭我矣。」⁶⁰

及：

安亭情景更悲，念兒在枉死城中也。山妻哭死方甦，舊疾又作矣！⁶¹

翻孫生病，王孺人為之哭泣；翻孫亡故，王孺人連同娘家之人都十分傷心，王孺人甚至因過度悲傷而弄壞身體、舊疾復作。若非真心疼愛翻孫怎會悲痛至此！因此歸有光極稱王孺人之賢：「痛苦之極，死者數矣！吾妻之賢，雖史傳所無，非溺惑也。」⁶²甚至連岳父魏光祿都疼惜王孺人：

今年四月，人自公所來，言公聞吾妻病，方開龜視吉凶，又聞公疾革，數問吾妻，其見念如此也。不意間一月而公之訃至，吾夫妻相對泣下，然吾妻死者數矣，以是先令女甥，星夜奔公之喪。而吾妻尋亦至於大疾，如剗之痛，旦暮日新。加以形體羸弱，死殤相繼，疾病憂虞。⁶³

魏光祿聽說王孺人生病，為她占卜吉凶；魏光祿自己病革，還數度詢問王孺人的

⁶⁰ 見〈亡兒翻孫壙誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁282。

⁶¹ 見〈與沈敬甫七首〉，同上註，頁460。

⁶² 同上註。

⁶³ 見〈祭外舅魏光祿文〉，同上註，頁351。

病況，可見魏光祿對王孺人的疼愛之情不亞於親女魏孺人。若非魏光祿性情的淳德，若非王孺人之品德真值得憐愛，兩代異姓人之間如何做到互相尊敬與疼惜？故當魏光祿訃訊一至，王孺人在傷痛之餘以至於死，歸有光又頓失兩位珍貴的親人，情何以堪！

在王孺人卒後，歸有光哀念之餘亟尋人為王孺人留下畫像，並留下贊云：

因記唐人有云：「景暖風暄，霜嚴冰淨。」此為吾妻畫也。又流涕誦揚子雲之詞云「春木之芟兮，援余手之鶉兮。去之百歲，其人若存兮。」⁶⁴

歸有光藉唐朝虞世南〈文德皇后哀冊文〉的話讚美王孺人：「如陽光般溫暖、如春風般和煦；如霜般堅貞、如冰般清瑩。」又引西漢揚雄的話說王孺人引領歸有光進入一種德性的美境，雖然人已離世，卻彷彿還在身邊。歸有光失去過極愛的母親與魏孺人，都未曾為她們留下畫像，可能是因為她們都過逝得早的緣故。而在王孺人之時，終於有機會繪下畫像，但無論畫像再如何逼真，都無法顯現王孺人的德性。因此歸有光藉由贊語補充他對妻子的思念及德性的肯定。

三、勤儉持家

儒家思想一向提倡「克勤克儉」⁶⁵，勤儉成為儒家的優良傳統，一方面彰顯惜物的美德，一方面也藉由克制物慾達到「不役於物」⁶⁶的自強人格。此觀念從

⁶⁴ 見〈王氏畫贊并序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁346。

⁶⁵ 語本《尚書經·大禹謨》：「帝曰：『來，禹！降水儆予，成允成功，惟汝賢。克勤于邦，克儉于家，不自滿假，惟汝賢。』」克勤指為治水的事業竭盡全力，克儉指在家生活節儉，飲食低劣，居住簡陋。說明一個人既能不辭辛勞又能生活儉樸。江灝，錢宗武譯注，周秉鈞審校《尚書》，台北市：地球，1994年3月，頁51-54。

⁶⁶ 語本司馬光〈訓儉示康〉：「君子寡欲，則不役於物，可以直道而行；小人寡欲，則能謹身節

父權出發影響女訓，於是便要求女性必得形成勤儉持家、安於貧困生活的婦德。於是，女性一旦結婚，在生活中除了被要求處處順從丈夫，一切以丈夫為尊之外，當丈夫不在身邊時還能擔起相夫教子、孝順公婆的責任，甚至鼓勵丈夫離家求取功名，成為男人身後的「賢內助」。

王孺人的操持家務、勤儉形象屢見於歸有光的家庭文本中，在〈世美堂後記〉中有云：

余於家事，未嘗訾省，吾妻終亦不以有無告，但督僮奴墾荒萊，歲苦旱而獨收。……以余好書，故家有零落篇牘，輒令里媪訪求，遂置書無慮數千卷。⁶⁷

歸有光一心向著科舉，三任妻子也全力支持他，因此歸有光除了讀書、考試之外，對於家庭一切生活用度來源及開銷是完全不繫於心的，而王孺人也從未對歸有光提起家中經濟的問題。

但從蒐書一事來看，根據楊永安先生所言，明代米價在成祖時（1360-1424）原為四石米值一兩，但在成化年間（1471-1487）米價開始下跌，從一石米僅值二三分銀子再降至一分銀，這情況直到萬曆年間（1573-1620）漲到一石米值一兩六錢時才獲得改善⁶⁸。歸有光生卒年為 1506-1571，正是米價下跌之時，當時九品以下不入流的官員官俸一個月不過約四兩八錢，但是書籍價格卻一直是比較昂貴的⁶⁹，雖然明代因印刷術改良，但因書籍難得，所以即使書價已比前代下降，

用，遠罪豐家。」

⁶⁷ 見〈世美堂後記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁224-225。

⁶⁸ 楊永安著《明史管窺雜稿》，香港：先鋒出版社，1987年9月，頁152-156。

⁶⁹ 「在宋、明、清各朝代裡，每冊書價均值米價三十斤以上。所以，一部五、六冊的書，其書價幾乎等於一個手工勞動者或是基層文職人員的一個月收入。」陳冠至〈明代江南士人的抄書生活〉，《國家圖書館館刊》，2009年6月，第一期，頁117。

但其價格仍然不是一般人能負擔得起的⁷⁰。在書價昂貴的環境下王孺人尚能置書數千卷，可見她治家能力之強。

另在〈畏壘亭記〉中則對墾荒一事有更清楚的記述：

予妻治田四十畝，值歲大旱，用牛輓車，晝夜灌水，頗以得穀，釀酒數石。

寒風慘慄，木葉黃落，呼兒酌酒，登亭而嘯，忻忻然。誰為遠我而去我者

乎？誰與吾居而吾使者乎？誰欲尸祝而社稷我者乎？作〈畏壘亭記〉。⁷¹

歸有光不清楚家中經濟如何，僅知王孺人勤帶奴僕開墾安亭（今上海市嘉定一帶，畏壘亭就在世美堂西）荒地，因為晝夜驅牛車灌水，所以即使遇大旱之年，也僅歸家有穀可收，甚至能用來釀酒數石。頗見王孺人的辛苦操持與賢慧。

也正因為有王孺人的辛苦操持，不但荒年有穀可收，僅五、六年貸款便買下世美堂，平時還要照顧親族及跟著歸有光學習的學生。除此之外，王孺人尚能為好書的歸有光蒐羅書籍，在家庭雜務都有王孺人支撐的情況下，歸有光竟能在荒年之中與兒一同登畏壘亭飲酒長嘯，心中還能充溢欣喜與得意之情，這都是因為王孺人使他無生活後顧之憂的緣故。

在王孺人過世七年之後，留下的二子也已成年，歸有光為二子取字時又思及王孺人：

念昔與其母共處顛危困厄之中，室家權聚之日蓋少，非有昔人之勤勞天

⁷⁰ 「而當時古籍價格之高，也正如嘉興李日華（1565-1635）所云：『鄰人持示宋板《太平御覽》一百本，余亡友吳公甫物也，其值百金』，以平均值計算，一冊值錢一兩銀子，這個數字在當時的確相當昂貴。由於當時古籍在物以稀為貴的原則之下，藏書家想要購買，必須付出相當大的代價，這對一般藏書家的經濟狀況來說，不啻為一種相當沉重的負擔，甚至幾乎是無力承載的。」陳冠至〈明代江南士人的抄書生活〉，《國家圖書館館刊》，2009年6月，第一期，頁119。

⁷¹ 見〈畏壘亭記〉，本文文末歸莊有注：「常熟本小異今從崑山本。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁226-227。

下，而弗能子其子也。以是志之，蓋出於其母之意云。今母亡久矣，二子能不自傷，而思所以立身行道，求無媿於所生哉？⁷²

歸有光想到當年王孺人尚存之時，正處於危困艱難的環境，若非王孺人之勤勞，如何支持家庭生活開銷無虞、撫養子女平安成長？因此為二子取字為子祐與子寧⁷³，正是依王孺人之心意。也藉此勉勵二子要學習生母王孺人淳樸高潔的品格，早日立志求道，成就自己、榮耀母親。

歸有光的家庭文本正擅長以瑣事寫人，他筆下的魏、王兩孺人均為賢德聰慧的女性。然而她們的賢德，卻是以男性眼光為評判，父權制度教育下的產物。女性在家操持一切，目的便是使準備科舉的丈夫心無旁騖，不但要孝順公婆，還要傳宗接代，更不能以家庭瑣事擾亂丈夫讀書之心，得時時細心觀察丈夫所需，為他張羅。辛勤耕耘的一切只能為女性換來「賢婦」的美名，她的貢獻不能為她贏來任何權力，而她的地位尚需兒子來成就。原來男性眼光下的賢德女性，僅是盡一切所能犧牲自己，全力支持丈夫，才能被視為父權結構下的女性典範。

⁷² 見〈二子字說〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁46。

⁷³ 祐：福，大福。漢語大字典：「《說文》：『祐，上諱。』徐鉉校錄：『此漢安帝名也。福也。當從示，古聲。』《爾雅·釋詁下》：『祐，福也。』又『祐，厚也。』漢語大字典編輯委員會編纂《漢語大字典》，湖北省：湖北辭書出版社、四川省：四川辭書出版社，1987年10月，第四卷，頁2390-2391。寧：安寧。漢語大字典：「《說文》：『寧，願詞也。從宀，寧聲。』按：『寧』，甲骨文象居所有食具，是安寧的會意字。」同前註，第二卷，頁949。「名是用來正體的。按照《周禮》之說，子生三月，妻以子見於父，父執子之右手，咳而名之。……明代，人一出生，當然先要有乳名，也就是小名。等到入學開蒙，才有正式的大名，也就是學名、正名。」「字則用作表德。按照古代的禮制，男子等到20歲行冠禮以後，方可取字。這顯然是為了『尊其名』或『敬其名』。名與字之間有一定的關係。名成乎禮，字依乎名；名是字之本，字是名之末。」見〈社交禮儀生活〉，陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁628-629。

第三節 從家庭文本考察明代女性的局限性

先秦時期流傳諸經典之中，「禮」即為其中之一部，孔子建立儒家思想體制，更是將「禮」列為教育學生的六經之一，關於禮的重要性，孔子他說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」⁷⁴又說：「不學詩，無以言！……不學禮，無以立！」⁷⁵可見中國原本就是一個重視「禮」的民族。加上漢代獨尊儒術確立了宗法及倫常關係之後，對於「禮節」的規範可說越來越重視。到了明代，「禮」對女性的限制越顯繁雜，除了纏足的陋習之外，更因理學的闡釋以及當權者的提倡，社會生活更趨於規範化，甚至逐漸透出對女性的壓迫與蔑視，進而以「餓死事小，失節事大」⁷⁶的貞節觀念箝制女性。

一、貞節觀念

明代上至王室，下至百姓無不受到「禮」的節制，其中又以女性所受到的限制最為至嚴且不可移易。像是：「明代的法律允許男子可以三妻六妾，而婦女却必須從一而終。」⁷⁷父權社會透過貞節觀念塑造出符合男性觀點的「賢妻」，但是「賢妻」的存在目的只是用來點綴家族榮光的裝飾品，男性將賢妻視之為「物」，

⁷⁴ 此章言為政以德之效。見《論語·為政》，謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁60。

⁷⁵ 此章勉人為詩為禮。同上註，頁214。

⁷⁶ 見朱熹〈近思錄〉：「問：孀婦，於理似不可取，如何？曰：然。凡取以配身也。若取失節者以配身，是已失節也。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。」〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》，上海市：上海古籍，2002年10月，頁229。《明史·列女一》：「孫義婦，慈谿人。……義見其孤苦，詰曰：『何為不嫁？』對曰：『餓死事極小，失節事極大。』」〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁7697。

⁷⁷ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁166。

卻不一定有「情」的存在。歸有光的第三任妻子費孺人，娶於王孺人卒後隔年，當時歸有光已四十七歲。因為歸有光去世時費孺人還健在，因此歸有光於家庭文本中甚少提及費孺人，甚至沒有任何一篇家庭文本提及費孺人的身世背景。唯有〈請敕命事略〉中提及一句：

今蒙恩封贈，例當封妻前一人與最後一人，而恩詔乃許移封，今妻費氏亦願推讓王氏。⁷⁸

歸有光因任官而得以推封親人，但明代對文官的封贈有其規定：

凡推封，洪武二十六年定：……四品至七品贈父母妻室。……一應封妻者，止封正妻一人。如正妻生前未封已歿，繼室當封者，正妻亦當追贈，其繼室止封一人。⁷⁹

推封制度本身有其限制，除了父母之外，妻子只能封正妻及一位繼室。依照律法，已過世的王孺人是不得接受追贈的⁸⁰，但費孺人卻甘願移封王孺人，其讓賢的品德與肚量，可見她與前兩任妻子一樣都是「賢妻」。此外，在〈明歸震川先生有

⁷⁸ 見〈請敕命事略〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁314。

⁷⁹ 見〈卷之六·文官封贈〉，〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月，頁124-125。

⁸⁰ 因律法規定，雖然費孺人有意移封王孺人卻不可，因此最後接受敕命的仍為魏孺人及費孺人。雖然王孺人不能因歸有光接受封贈，卻可因兒子的官封接受封贈：「隆慶元年題准嫡母受封，而生母先亡者准追封。二年題准三母不得並封，今後封贈，止許嫡母一人、生母一人，繼嫡母不得兼封。」又言：「正從七品，母妻各封贈孺人。」因此歸有光訓勉子寧子怙二子要學習生母王孺人淳樸高潔的品格，早日立志求道，成就自己、榮耀母親。王孺人之子歸子寧為萬曆丙子武科舉人。參見〈歸氏世系表〉，張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁3。及同註79，頁125。

光年譜>中有件載事：

嘉靖三十三年，甲寅（一五五四），先生年四十九歲，子子駿生。夏四月，日本倭寇作，先生入城守禦。費孺人娩身才三日，倉卒攜家，舟行半里許，一奴遙呼疾疾，至嬰兒於懷，解布裳裹之，擲入舟中，蓋即新生子也。⁸¹

明代嘉靖末年日本倭寇犯邊頻繁⁸²，在這樣的動亂之中歸有光入城助軍守禦，讓剛分娩三日的費孺人孤身攜家逃難，差點連新生子子駿都保不住，在這樣倉促危急的情形下能保住身家性命的安全，其實更可顯現費孺人的才能不凡。

另在〈乞休申文〉中歸有光自言：「獄中死囚，桁楊相接也。職審知枉濫者，辨出之三十餘人。遵律令，給衣糧，天寒大雪，妻自縫絮衣給之。」⁸³歸有光任長興縣令時，因當地強盜出沒，人民好訟，因此在治理上屢遭困難，但他仍勤政愛民。雖官運不順，甚至萌生退休之意，但費孺人卻總能在背後默默支持他，還盡力協助照料百姓。從上述推封、逃難到助人三件瑣事中，頗見費孺人在品德及治家才能上其實都算得上是一位兼具賢德與慈慧之人，說起來，對於這位費孺人的能力與心性，歸有光該感到滿足才是。然而，歸有光在〈與沈敬甫七首〉一文

⁸¹ 張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月，頁41。

⁸² 「（嘉靖）三十二年……閏三月，海賊汪直糾倭寇瀕海諸郡，至六月始去。」「三十三年……夏四月……乙亥，倭犯嘉興，都司周應楨等戰死。……五月壬寅，倭掠蘇州。……秋八月癸未，倭犯嘉定，官軍敗之。庚寅，復戰，敗績。」「三十四年春正月丁酉朔，倭陷崇德，攻德清。……秋七月乙巳，倭陷南陵，流劫蕪湖、太平。丙辰，犯南京。」「三十八年……夏四月丁未，倭犯通州。甲寅，倭攻福州。庚申，倭破淮安，……五月……甲午，劉景韶破倭於廟灣，江北倭平。」「三十九年……倭犯潮州。」「四十一年……己酉，倭陷興化。」「四十二年夏四月庚申，倭犯福清，總兵官劉顯、俞大猷合兵殲之。丁卯，副總兵戚繼光破倭於平海衛。」「四十三年……二月……戊午，倭犯仙遊，總兵官戚繼光大敗之，福建倭平。」〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁241-249。

⁸³ 見〈乞休申文〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁491。

中卻說：

自去年涕淚多，不能多看書。又念新人非故人，殊忽忽耳！⁸⁴

面對盡心盡力照料歸家上下的費孺人，歸有光仍說「新人非故人」，其實對費孺人而言是極不公平的，也顯見他對費孺人的眷顧不及魏、王兩位孺人。

難道是因為傳統思想認為女性之才可以妨德、妨命，因此歸有光才忽視費孺人在動盪中安家的才能？但是歸有光卻珍視魏孺人與王孺人都能與他共研詩書的文才。或者歸有光重視的是文才而非治家之才？但是歸有光卻十分懷念王孺人的治家能力，豈不顯示出歸有光對女子才能觀點的矛盾？但不管歸有光情感上的偏頗如何，費孺人對他仍是無怨無悔的付出，這就是女性「從一而終」的命運。

身為一個母親，她能為家庭、丈夫、子女忍受一切生活的苦難，她必然甘願地選擇挺身面對一切災難、不幸甚至於死亡，轉身將快樂與幸福交付給她的子女與家人。但是她的堅忍，卻是因為她情願地依附男人；她用她的犧牲，換來男性對她的稱頌，這才是身為女性最大的悲哀。她以為她奉獻了一生，等她熬到成為女性的長者便能獲得權力，甚至於在人生的最終或可獲得誥敕的殊榮；然而，她卻沒有意識到身為人、身為女性與生俱來最初權力的被剝奪與壓抑，最終她獲得的不過是男性眼光下的賞賜，是男性在長期愧疚心理下的恩典。

二、 媵妾制度

同樣為歸家付出一切，卻又不受重視的女性又何止費孺人一人。在歸有光的家庭文本中一直存在著一個特殊的例外：寒花（西元 1519-1537）。她是魏孺人的陪嫁婢女，說起來不算是家人，更遑論親情；其生卒也才短短十九年，來到歸家，

⁸⁴ 見〈與沈敬甫七首〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁460。

亦不過十年之間，歸有光卻為她寫下〈寒花葬志〉：

婢，魏孺人媵也。嘉靖丁酉五月四日死，葬虛邱。事我而不卒，命也夫！

婢初媵時，年十歲，垂雙鬟，曳深綠布裳。一日天寒，爇火煮芣薺熟，婢削之盈甌，予入自外，取食之，婢持去不與。魏孺人笑之。孺人每令婢倚几旁飯，即飯，目眶冉冉動，孺人又指予以為笑。

回思是時，奄忽便已十年。吁，可悲也已！⁸⁵

於是這篇葬志也就引發諸多研究與討論：

（一） 紀念寒花

歸有光擅長由平淡無奇的日常生活小事，刻劃細節，使懷念寒花的真情自然流露，是歸有光的獨到之處，也更能凸顯寒花的可愛以及他對寒花的永恆懷念⁸⁶。另外，歸有光將寒花初來歸家時的樣貌、衣裳及動作情態寫得相當細緻動人，僅管事隔多年仍記憶猶新，可見歸有光對寒花的情感非同一般⁸⁷。雖然何傳躍先生提出疑問：「作者為什麼對自己的一個僕女會有如此深摯的情感呢？」⁸⁸但後

⁸⁵ 見〈寒花葬志〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁284。

⁸⁶ 「《寒花葬志》擯棄了墓志銘的常規寫法，不記死者姓名、鄉里、生平等。全文僅用百餘字，通過對十年前兩件居家瑣事的回憶，刻畫了小姑娘寒花的形象。」宋小蒙〈別具一格的《寒花葬志》〉，《中文自修》，1996年，第12期，頁35。

⁸⁷ 「寒花早夭，不能侍奉自己終年，作者內心傷悲，深感遺憾。這種猛然迸發的激情，正是作者內心無法抑制的情感衝擊，包含了作者如潮的哀思和失聲流涕的悲哭。」何傳躍〈清淡的素描，摯烈的情感——《寒花葬志》賞讀〉，《閱讀與鑒賞（高中版）》，2002年，第5期，頁71-73。

⁸⁸ 同上註。

文卻沒有對這個疑問加以追索及解析⁸⁹。

(二) 紀念魏孺人

寒花死前已是十八歲的年輕姑娘，為何歸有光將她「定格」在十歲的模樣⁹⁰？又文中兩「笑」，淡而有味⁹¹。滕福海先生認為，寫寒花其實是寫魏孺人；哀寒花其實是哀魏孺人及哀作者自己，於是「事我而不卒」之嘆，非獨為寒花而發。或說歸有光是運用「借題發揮」的寫法⁹²，但是卻將疑問⁹³留給讀者自己去想像。

畢竟魏孺人與歸有光是心靈相通的難得伴侶，但短短十年之間主僕倆人相繼過逝，令作者觸景傷情⁹⁴。因此〈寒花葬志〉是一篇明寫寒花，暗寫魏孺人的悼亡文；再者因為寒花的身份特殊，才特別值得悼念⁹⁵，因為〈寒花葬志〉中所回

⁸⁹ 僅說：「這種生活的情趣，給作者留下難以忘懷的印象，回憶所至，恍若在即。」何傳躍〈清淡的素描，摯烈的情感——《寒花葬志》賞讀〉，《閱讀與鑒賞(高中版)》，2002年，第5期，頁71-73。

⁹⁰ 「……暗示的是對另一人的關注，十歲媵者當然不會取代她所陪侍的新嫁娘成為注目的焦點。」滕福海〈《寒花葬志》畫外音〉，《閱讀與寫作》，1999年，第5期，頁5。

⁹¹ 「直笑出魏氏之寬厚蘊藉，笑出寒花之淘氣嬌痴，笑出琴瑟和諧夫婦相得家室融洽。」同上註。

⁹² 「文章雖以回憶悼念寒花為主，實際上也隱含著對魏氏的懷想傷悼，因為寒花、魏氏緊相關聯，沒有魏氏就談不上寒花，敘寫寒花當然離不開魏氏。由此可以悟出作者借題發揮、一舉兩得的高妙手段。」張漢清〈不事雕飾 自有風味——《寒花葬志》賞析〉，《中學語文園地(初中版)》，2003年，第18期，頁45。

⁹³ 「是回憶寒花初媵時，還是懷想魏氏初嫁時？是悼念寒花事已不終，還是感傷魏氏不幸早逝？」同上註。

⁹⁴ 「……原來這篇葬志更深刻的創作動因是懷念魏孺人。」「因此破例為一個普通侍女寫下了這篇篇幅雖然短小，但卻情韻深長的葬志。歸有光下筆寫此文時，心中眼裡，浮現的都是當年魏孺人的身影。」崔衡〈情真意切 音在弦外——歸有光《寒花葬志》賞析〉，《語文月刊》，2001年7月，第7期，頁16。

⁹⁵ 「寒花雖為婢女，仍擇地鄭重營葬。文章起首點明寒花的特殊身份，意在說明死者與作者的特殊關係。亡婢、亡妻並述，因亡妻而及亡婢是愛屋及烏，因亡婢而及亡妻是追懷悼念，既暗示了「葬志」的寫作動因，也開啟了下文對往事的回憶。」李丹〈寒花葬志〉，《語文教學與研究》，

憶諸事都是以寒花起，以魏孺人結，是扣題也是旨歸。

（三） 同情婢女

歸有光是透過回憶寒花來寫家庭中主僕關係的融洽、自然，寫悼文是寄託對寒花這幼小生命夭折的遺憾⁹⁶。透過極為樸素的語言將寒花生前幾件平常小事娓娓道來，卻能使讀者更能體會他內心深處的悲哀：「人生的短暫、生命的脆弱，他心中的那份淒楚自然而然地變成了對宇宙一切生命的深沉而悲憫的情懷。」⁹⁷

（四） 自憐之作

歸有光其實是站在自己，或者說是「父權」、階級中心的一方藉著一位女性、一位階級上的「弱者」的死亡來哀悼自己不幸的遭遇⁹⁸。死亡不過是引發歸有光對於自己生命的空虛及人生的感傷的作用。不是不在意倆人的亡逝，而是藉著失去親人的事件襯托自己的高度悲傷及人生諸多挫折的不幸⁹⁹。

2003年，第2期，頁17。

⁹⁶ 「生命是個過程，生死原本是平常事。我們常常痛惜，不是因為死亡本身，而是因為對個體生命的遺憾。就如本篇，寄托的是對寒花這個幼小生命夭折的深深遺憾。」歸有光〈寒花葬志〉，《中文自修》，2003年，第12期，頁53。

⁹⁷ 「寒花天真可愛卻命薄早夭，作者心中充滿痛惜之情。……寒花是他亡妻的陪嫁婢女，也青春早逝。母親、祖母、妻子、寒花相繼離他而去，不僅帶走了他的思念，更帶走了那份人間難得的親情，使他的孤獨和悲涼感油然而生。」黃曼〈《寒花葬志》賞析〉，《語文知識》，2006年，第3期，頁38。

⁹⁸ 「寫寒花即以寫魏氏，哀寒花即以哀魏氏、哀自己，『事我而不卒』之嘆，豈獨為寒花而發也！」滕福海〈《寒花葬志》畫外音〉，《閱讀與寫作》，1999年，第5期，頁5。

⁹⁹ 「文章的最後一節照應第一節，寫出了自己失去寒花的悲痛之感。……而今愛妻病故，嬌僕早夭，大有人去樓空之感。短短兩句蘊涵著難以排解的空虛感和難以訴說的沉痛感。最後一聲悠長而低沉的「吁」音，包含有多少歲月和人生的感傷情調。」郭洪新〈一二細事 融入真情——歸有光《寒花葬志》賞析〉，《語文天地》，2008年，第3期，頁12-13。

這種心理層面的轉折，朱光潛先生曾經提過一種名為「悲劇感」的情感¹⁰⁰。悲劇感的產生正由於我們發覺到自己面對命運的無力與渺小，朱先生引用布拉德雷教授的話說：「我們似乎感到壓抑、困惑、甚至震驚，甚或感覺受到反抗或威脅。」¹⁰¹這種壓抑或威脅的力量，在悲劇感中就呈現為「命運」。透過這個觀點再回來審視歸有光書寫〈寒花葬志〉的心境，歸有光的同情竟變成了對自我命運的悲憫。

(五) 版本訛誤與媵妾制度

鄔國平先生指出：「現在流傳的《寒花葬志》文本都相同，它們都來自於同一個源頭，即歸莊勘定本《震川先生集》，參與該書整理的還有錢謙益等人。」¹⁰²歸莊是歸有光的曾孫，所以經他勘定的《震川先生集》就被普遍認為優於其他版本而得到廣泛的流傳。然而，一本署名「孫男歸濟世」集結的《歸震川先生未刻稿》¹⁰³，其中收錄的〈寒花葬記〉就與歸莊勘定本有所出入。首先，題目上即非「志」而是「記」，另外，在內文上則多了一段文字，筆者且以加粗斜體表示：

婢，魏孺人媵也。**生女如蘭，如蘭死，又生一女，亦死。予嘗寓京師，作**

¹⁰⁰ 「憐憫當中有主體對於憐憫對象的愛或同情的成分。……所以，悲劇的憐憫不是指向作為外在客體的悲劇主人公，而是指向通過同感已與觀眾等同起來的悲劇主人公。這種憐憫多少有一點自憐的意味。」朱光潛著《悲劇心理學》，板橋市：駱駝出版社，1993年11月，頁75-79。

¹⁰¹ 同上註，頁89-92。

¹⁰² 鄔國平〈如蘭的母親是誰？——歸有光《女如蘭壙志》、《寒花葬志》本事及文獻〉，《文藝研究》，2007年，第6期，頁55。

¹⁰³ 歸濟世編集《歸震川先生未刻稿》，二十五卷，清初鈔本。此文本僅見於上海圖書館，台灣在國家圖書館內藏有《歸震川先生未刻集》縮影捲片，書名、作者均不同，內容上也未收〈寒花葬志〉：〔明〕歸有光撰，歸子寧編《歸震川先生未刻集二十五卷》（崑山本，集部別集類；清吳以淳手校并跋又近人鄧邦述、宗舜年各手書題跋），台北市：國立中央圖書館縮影室，民70？，舊鈔本，1捲盤式縮影捲片：正片；35糲。

《如蘭母》詩。嘉靖丁酉五月四日死，葬虛邱。事我而不卒，命也！¹⁰⁴

只不過多了二十三個字，卻讓整個葬志變得更完整。既然寒花是如蘭的母親，那麼寒花就不是普通的婢女，歸有光為寒花寫葬志就不算破例，而是將寒花視為家人而寫的葬志。

這條資料勢必衍生出幾個問題。首先，《歸震川先生未刻稿》這本集子版本的真實性及價值；其次，寒花這名婢女如何能生得如蘭；第三，為何歸莊本缺漏這段文字？關於第一個問題，鄔國平先生、楊峰先生與日本的野村鮎子先生都有專文論述¹⁰⁵並肯定本版本的價值，但與本節著眼點不同，因此不再詳加討論。

至於寒花又如何能生如蘭？這就要從〈寒花葬志〉的第一句：「婢，魏孺人媵也。」來推敲。所謂「媵」，「妹隨姐嫁，侄女隨姑嫁，姐妹、姑侄共事一夫的婚姻制度就是所謂的媵制。」¹⁰⁶早在春秋時期的貴族階級就已經流行這種婚姻制度，其實就是一種一夫多妻制。李都榮先生還提到：

（周代貴族）諸侯娶一國之女為妻（即嫡夫人），女方以「侄」或「娣」隨同出嫁，同時還有兩個和女方同姓侯國的女兒陪嫁，也各以侄或娣相從，這就是所謂的「諸侯一聘九女」。這些隨嫁的女子統稱為「媵」。¹⁰⁷

¹⁰⁴ 歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁431。楊峰〈略談抄本《歸震川先生未刻稿》的價值〉，《文獻》，2007年10月，第4期，頁73。

¹⁰⁵ 見〈導論〉，頁22。〈寒花葬記〉，頁431-433。歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月。鄔國平〈如蘭的母親是誰？——歸有光《女如蘭壙志》、《寒花葬志》本事及文獻〉，《文藝研究》，2007年6月，第6期，頁52-57+167。楊峰〈略談抄本《歸震川先生未刻稿》的價值〉，《文獻》，2007年10月，第4期，頁71-75。野村鮎子著〈歸有光「寒花葬志」之謎〉，《日本中國學會創立五十年紀念論文集》，東京都：汲古書院，1998年10月，頁973-951。

¹⁰⁶ 李都榮〈從「媵、侄」看媵制〉，《延安職業技術學院學報》，2010年，第4期，頁87。

¹⁰⁷ 同上註。

這樣的制度在周代其實是一種婚姻保障制度，嫡夫人與媵都是同姓親戚，可以保障女方家族在夫家的利益，而且嫡夫人若不幸逝世，媵也能填補空缺以延續婚姻聯盟的政策。這個媵制到了秦漢時代，因諸侯分裂而逐漸消失，但在社會各階級仍以不同的形式表現。例如：南唐後主李煜之大周后過逝，即由妻妹小周后續弦¹⁰⁸，或是近代的隨嫁之婢，應該都是媵制的變形。

孔令彬先生也指出「媵」具有雙重社會認同：

在秦漢以降的中國婚姻傳統中，富裕人家以奴婢尤其以年輕的婢女作為陪嫁成了一種流行習俗。這種陪嫁奴婢，既是女主人的特殊陪嫁品，為女主人私人所擁有，並形成了特殊的主奴關係；同時她們也為男主人即夫主提供服務，而年輕的陪嫁婢女更充當了夫主要的潛在補充隊伍。¹⁰⁹

孔先生的說法指明了「媵」既是女主人的貼身婢女，同時又有妾的身份，但其實媵的家庭地位尚不如男主人自己買的妾¹¹⁰。

¹⁰⁸ 地球出版社編輯部編輯《李煜》，台北市：地球出版社，1992年1月，頁19。

¹⁰⁹ 孔令彬〈特殊的「家人」：明清列女傳中的「媵」〉，《山西師大學報（社會科學版）》，2010年，第2期，頁135。

¹¹⁰ 野村鮎子也提出類似看法：「明代の女性は纏足に束縛されて自由に外出することができない。暗い室内で過ごす不健康な生活のためか、平均壽命は決して長くない。加えて、早婚と多産は女性の身體を蝕み、中年に差しかかると夫との同衾を避け、夫のために侍妾を買う妻は賢妻とさえされた。中國の士大夫の家庭は妻妾同居が原則である。嫉妬は女の惡徳だとされる社會にあつて、妻や妾たちは擬似的な姉妹關係を結ぶことによつて家庭内の均衡を保とうとする。その際、實家から伴つた媵婢は彼女らにとつて最も心安い存在であり、年頃を迎えた媵婢は、しばしば妻公認の侍妾として夫に提供される。」（譯：明代女性受到纏足的束縛，不能自由外出。其在昏暗的室內過著不健康的生活，平均壽命絕對不長，再加上早婚和多產侵蝕女性的身體，到了中年會迴避和丈夫同床、替丈夫買侍妾的妻子會被認為是賢妻等等原因，中國的士大夫家庭有妻妾同居的原則。因為嫉妒被社會認為是女子的惡德，因此妻妾們是以結為姊妹關係的方式確保家庭內的平衡。在那個情況下，從娘家就陪伴著的媵婢便成為最讓女人安心的存在。迎接青春年紀的媵婢，是被提供給丈夫做為妻子公認的侍妾的，但是媵婢卻很少被認為是正式的妾。）此段

媵的制度到了後代，逐漸從同姓姊妹變成異姓，甚至有貧民百姓將漂亮女兒賣予良家做為陪嫁婢女，都可看見媵妾行情的下跌。陪嫁媵的工作除了平時照顧女主人之外，還可能得陪侍男主人，但是被當作性奴隸的媵卻得不到公平的待遇，因為她永遠不可能被視為正式的妾，也沒有擇偶及自由婚姻的權利。

藉由「媵」制的發展，於是我們才可以大膽推測歸有光說寒花是「媵」的目的，絕不是指「陪嫁婢女」如此簡單，若加上《未刻稿》中的二十三個字，當然如蘭是寒花的親生女一事就再清楚不過——正是因為寒花是為歸有光生過兩個女兒的「媵」。

第三個問題，為何歸莊本沒有這段文字？是否是歸莊有意將這段文字刪除？若是有意刪除又為何不乾脆全文不收，只故意脫落這二十三個字？又或者當時文字已然脫落亡佚？

查歸莊於〈書先太僕全集後〉一文中指出，在歸莊本付梓前歸有光的文集已有三刻。最早為歸有光門人王子敬刻的《閩中本》，可惜「文既不多，流傳亦少。」¹¹¹其次為歸莊先伯祖所刻的《崑山本》，但是「其人不知文而自用。擅自去取……又妄加刪改。」¹¹²第三刻為宗人歸道傳的《虞山本》，「然頗多錯誤。」¹¹³所以歸莊的父親歸輔世讓歸莊假館虞山訪求善本，並將諸刻本與未刻者合而鈐之。

從這段材料可知，早在明代流傳的刻本中，歸有光的文章已有異文及諸多錯誤之處¹¹⁴，顯現文章已被改動過。雖然歸莊盡力去蒐集散失的文章與善本相互校

指出明代女性因纏足行動不便，長期過著不健康的室內生活，因此壽命不會太長。加上早婚與多子侵蝕女性的身體，所以為避免與丈夫同床，甚至為丈夫買進侍妾者反被視為「賢妻」。士大夫家庭妻妾同住，妒婦會被視為惡德，所以妻妾會形成擬姊妹關係以維持家庭平衡。正因如此，將陪嫁婢女做為妾獻給丈夫，對正妻而言反而是最放心的存在。野村鮎子著〈歸有光「寒花葬志」之謎〉，《日本中國學會創立五十年紀念論文集》，東京都：汲古書院，1998年10月，頁945。

¹¹¹ 歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁518。

¹¹² 同上註。

¹¹³ 同上註。

¹¹⁴ 野村鮎子認為〈寒花葬志〉的缺漏是因為崑山本與常熟本編纂方針不同，所造成的「偶然的

訂，但難免仍有缺失之處，所以汪婉就曾指出歸莊犯有與《崑山本》相同的毛病¹¹⁵，對於歸莊對歸有光原作的修改，汪婉甚至與歸莊相互辯難過¹¹⁶，可惜汪婉的意見沒有得到歸莊的認同。

因為有歸濟世的《未刻稿》存在，於是我們大概可以推測，刪改〈寒花葬記〉為〈寒花葬志〉的人很可能是歸莊。但礙於明代流傳的刻本或抄本多有文人改動原文本的毛病，所以無法推知歸莊的更動是基於何種動機。是為展現自己的才華而刪改呢？或是對寒花的身分地位有意見？又或是他想保有歸有光文品與人格的完整性，不希望讓歸有光與媵婢生女一事曝光，徒增學界對歸有光的質疑。然而，透過明代律法上的規定，或許可窺得一二：

遺漏」：「崑山本は、息子の編纂ということもあつてか、かなり體裁の整つた文集であり、體例も「經術」から始まり「議」「制誥」「書」へと続く謹嚴なもので、「壽序」などの應酬の文は創作の絶體數からみれば少なめである。それに對し、常熟本は「議」や「論」が少なく、「墓誌銘」や「序」といつた應酬文や「記」などの身邊雜記を中心に収録する。……こうしてみると、明代に編纂された二本のうち、常熟本は家族を追悼した文を殆んど収録していることがわかる。そうした中、「寒花葬志」のみが常熟本に收められていないのは奇異といわざるを得まい。黄明氏がいうように「寒花葬志」が魏孺人のために書かれているとしたら、なぜ崑山本のみならず常熟本もこれを收めないのか。このことを明刻版の偶然の遺漏と片付けてよいものだろうか。」（譯：崑山本是由歸有光的兒子所編纂、體裁相當整齊的文集，體例也很嚴謹的由「經術」開始，然後依照「議」、「制誥」、「書」這樣排序下來，「壽序」之類的應酬文則因非創作類文章，故少收錄。與此相對，常熟本是「議」、「論」類收錄得少，而以「墓誌銘」、「序」之類的應酬文以及「記」這類身旁雜記作為核心來收錄。……這樣看明代所編纂的兩個本子，就知道常熟本幾乎將追悼家族的文章都收錄了。但在那之中，常熟本卻沒有收錄〈寒花葬志〉，這顯得很奇特。如果照黄明氏所說〈寒花葬志〉是寫魏孺人的話，為什麼不僅崑山本，連常熟本都沒有收錄？這真的指是明刻版偶然遺漏的結果嗎？）野村鮎子著〈歸有光「寒花葬志」之謎〉，《日本中國學會創立五十年記念論文集》，東京都：汲古書院，1998年10月，頁942-943。

¹¹⁵ 即「以臆改之，絕無他本可正」的問題。楊峰〈略談抄本《歸震川先生未刻稿》的價值〉，《文獻》，2007年，第4期，頁75。

¹¹⁶ 鄔國平〈如蘭的母親是誰？——歸有光《女如蘭壙志》、《寒花葬志》本事及文獻〉，《文藝研究》，2007年，第6期，頁56。郭福宏〈汪婉與歸莊交惡始末〉，《綿陽師範學院學報》，2007年7月，第7期，頁68-74。

我皇祖聖慮深遠已，嗣後擇婚有令，選婚有期，擅婚有禁，妾媵有限，至於濫妾花生等弊有罰，例益嚴云。¹¹⁷

另見：

凡以妻為妾者杖一百。妻在，以妾為妻者杖九十，並改正。若有妻，更娶妾者，亦杖九十，離異。其民年四十以上無子者，方聽娶妾，違者笞四十。

118

若男子居喪娶妾，妻女嫁人為妾者，各減二等。¹¹⁹

若妾以奴婢為良人，而與良人為夫妻者，杖九十，各離異改正。¹²⁰

由上述幾筆律法規定可見，明代對於妻妾婚姻是有其限制的，不但得細查媵妾的出身，還不得妄娶。又因妾的身分卑微，不得當為妻的存在，也不得於居喪期間娶妾，更不得以奴婢為妾。

於此可知為何寒花的身份在歸家竟是如此隱諱，她既是魏孺人的陪嫁婢，在「良賤不得為婚姻」的律法限制下自然不能視之為妾。魏孺人死於嘉靖十二年，王孺人於兩年後來歸，其間歸有光之女如蘭已週歲，推算歸有光與寒花當是在居魏孺人喪間在一起，亦違律法規定。總而言之，寒花的存在既不可能有正當名分，又不可以清楚交待她與歸有光之間的關係，因此刪減文本或乾脆不收（直接忽視

¹¹⁷ 《大明會典》卷之五十七〈王國禮三·婚姻〉，〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月，頁981。

¹¹⁸ 《大明會典》卷之一百六十三〈律例四·婚姻·妻妾失序〉，同上註，頁2285。

¹¹⁹ 同上註。

¹²⁰ 同上註，頁2287。

寒花的存在)便成為父權制度下保護男性及宗法最為合理的結果。

三、男尊女卑

中國婚姻的目的乃在於延續家族生命，它必然強調傳宗接代以傳承香火，加上嫡長子制度的確立，因此男尊女卑、重男輕女的社會觀念便深植於民心，難以革除。

在歸有光家庭文本中，除了追思早逝的兒子翻孫之外，他尚有兩名早夭的女兒——如蘭與二二——並為她們寫下墳志。

如蘭，出生逾週歲即夭折，作者為她寫下〈女如蘭墳誌〉以表悼念：「須浦先塋之北纍纍者，故諸殤冢也。坎方封有新土者，吾女如蘭也。死而埋之者，嘉靖乙未中秋日也。」¹²¹根據墳誌所言，「死而埋之」表示如蘭死並葬於同一年：嘉靖乙未，即嘉靖十四年（西元 1535）。如蘭死時逾週歲¹²²，所以如蘭應生於嘉靖十三年（西元 1534 年）。這時的歸有光身邊有誰呢？魏孺人卒於嘉靖十二年，較如蘭出生早一年，並確定她只生一雙兒女且女大男小。而王孺人乃於嘉靖十四年來歸，斷不可能生如蘭，更遑論是個逾週歲的娃娃。因此，如蘭生母勢必另有其人。

嗚呼！母微，而生之又艱。予以其有母也，弗甚加撫，臨死，乃一抱焉。

天果知其如是，而生之奚為也。¹²³

墳志中提及「母微」，代表如蘭生母在歸家地位卑下，而且歸有光一生僅承認過

¹²¹ 見〈女如蘭墳誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁283。

¹²² 「女生踰周，能呼予矣。」同上註。

¹²³ 同上註。

三任妻子¹²⁴，不管是如蘭的生年或是「母微」，都與歸有光三位夫人談不上關係。那麼在歸有光身邊地位卑下，又到適婚年齡的人，無可避免的，會想起在嘉靖十三年，年約十六歲的一一寒花。

鄔國平先生曾大膽推測，令歸有光與寒花結合的關鍵人物或許就是魏孺人。一方面，魏孺人身後留下一雙兒女須人照料，有誰能比寒花更令她放心？另一方面，也是為自己的陪嫁婢女找一份未來的寄託。於是，寒花就成了魏氏死後與王氏來歸之間，最可能陪伴歸有光的人，如蘭也就在此時出生¹²⁵。

如蘭，她總算是歸有光的女兒，但同樣是女兒，如蘭與妹妹二二的遭遇卻有極大的不同。二二是王孺人所出，活在世上也僅僅三百天，算起來還比如蘭短命。但歸有光在〈女二二壙誌〉中寫道：「今年，予在光福山中，二二不見予，輒常常呼予。一日，予自山中還，見長女能抱其妹，心甚喜。及予出門，二二尚躍入予懷中也。」¹²⁶歸有光在文中藉由小事寫二二的可愛，雖然自己常不在家，但至少見到二二姊妹倆人心中就覺得欣喜，還能抱抱二二。當二二「尚躍入予懷中」時，想歸有光是相當開心的，所以當二二已死，歸有光的心情是「可哀也矣！」

127

可是如蘭呢？在她的壙志中我們看到的是另一個歸有光，一樣是週歲能呼喊歸有光，一樣是有生身母親的撫愛，如蘭得到的卻是父親的「弗甚加撫」。歸有

¹²⁴ 見〈請勅命事略〉：「先妻魏氏……繼妻王氏……獨有兩妻之賢，此亦釋家所謂隨意眷屬者也。今蒙恩封贈，例當封妻前一人與最後一人。而恩詔乃許移封。今妻費氏，亦院推讓王氏。則泉壤之下，亦被希世之曠典矣。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁314。

¹²⁵ 加上「寒花」與「如蘭」又都有花名的象徵。「寒花」以寒喻花，像是出身卑微、地位低下，又有能在寒冬中抵禦的強韌性格。「如蘭」，蘭花生於幽谷之中，與「寒」之意相近，也能說是出身卑微之意。兩人名字相近，意義又能互訓，鄔先生認為這不是偶然巧合。鄔國平〈如蘭的母親是誰？——歸有光《女如蘭壙志》、《寒花葬志》本事及文獻〉，《文藝研究》，2007年6月，第6期，頁53-54。

¹²⁶ 見〈女二二壙誌〉，同註124，頁283。

¹²⁷ 同上註，頁284。

光自言如蘭有母親照料，所以對如蘭甚少關注，甚至到臨死前，才得父親的「一抱」。而且歸有光寫如蘭出生之時是「生之又艱」，這句話恐怕是說明如蘭出生時是難產的，經過難產出生的孩子通常都是先天不良，體質較為虛弱，但這樣的如蘭仍未能得到父親加倍的關懷，反而是遭遇更冷淡地處理。如蘭為何會有如此坎坷的命運？其關鍵莫不是「母微」？因為母微所以得不到家人關注，因為母微所以缺乏父親疼愛，若非如此，依據歸有光在〈寒花葬志〉中特別留下寒花「垂雙鬟，曳深綠布裳」、「即飯，目眶冉冉動」的美麗倩影來看，歸有光對寒花並非無情，那麼，何以如蘭甚少得到父親的關愛？

孟子說：「不孝有三，無後為大。」¹²⁸社會以延續香火為首要觀念，因此家庭內的妻妾便得承載生育的重責大任。加上父權社會以確立男權為主，兒子可以傳宗，女兒卻不能嗣代，逐漸形成了重男輕女、男尊女卑的傳統。妻妾們為了鞏固自己的地位，無不汲汲營營於子嗣一事，多產反成為摧殘女性身體的一種折磨。在這種家庭關係中，比起正妻而言，妾只不過是為生育目的而進門的女性，根本就毫無地位可言。就整體社會結構而言，女性不過被視為「物」的存在，於是身為女兒者，若不能自己努力呈現存在價值，自然普遍不受重視。

再看歸有光對女兒的態度：如蘭母微，其出身之卑微已注定如蘭的未來必然可悲，就算嫁人也會因為門戶之見而不能為歸家達到政治或經濟上的有效聯姻，加上這個孩子可能因難產體弱多病，所以當如蘭夭折，歸有光才說：「生之奚為也。」如蘭的出生既無益於歸家，也無法榮耀母親、改變母親的地位；死了又無人為她感到傷心難過，面對這樣一個可有可無的無價值可言的女兒，難怪歸有光說根本不知道如蘭出生有何意義。

但是二二不同，二二的生母是王孺人，就算是女兒，未來仍有為歸家聯姻、為夫家生子爭榮的期望值，因此歸有光疼二二。但二二畢竟還是個女兒，所以她的出生、死亡，身為父親的歸有光都以讀書為由缺席了。歸有光說：「吾女生既

¹²⁸ 見《孟子·離婁上》。謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁380。

不知，而死又不及見，可哀也已！」不管二二再怎麼可愛，既為女兒，到死也不過得到父親的一聲哀嘆就完了。

從女性的角度來看，不管是妻、是妾或是女兒都遭逢了社會結構中最不平等的對待。而結構的壓迫者與壓迫來源竟是所謂的丈夫、男主人及父親，是女性自小就在意識中被灌輸的「只可依靠的對象」。女性在父權文化中學會了放棄自己的自主權，成為弱者，並尋求被對象保護，最終的結果就是成為社會中可有可無的存在。

第四章 歸有光家庭文本中父權文化的傳承

與女性意識的關注

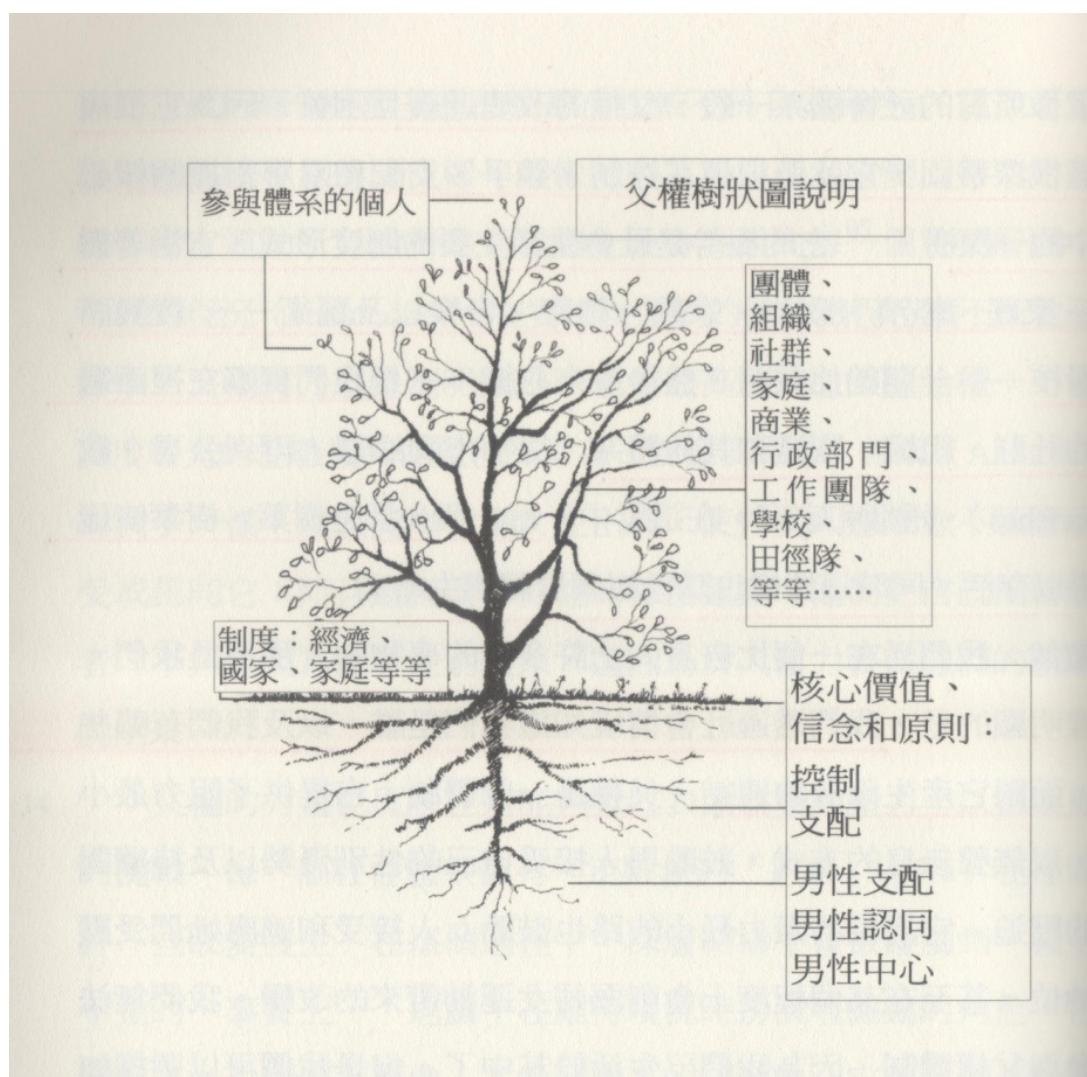
「父權」(patriarchy)以控制作為體制的基礎，它鼓勵男人透過權力、地位的控制取得安全感。雖然我們知道最初的社會形成是以母系為發展中心，但自從女性將權力讓出之後，父權就透過種種手段根植於社會結構，形成文化，並取得強大的社會力量鞏固父權體制。

當父權掌握了社會體系，想要尋求改變將會變得遲緩而且困難，亞倫·強森(Allan G.Johnson)說：「因為它很複雜而且根深蒂固。它就像根植在控制、競爭、支配和階級組織的核心原則中的一棵樹。」¹是故，父權所形成的壓迫，正是一種上對下的支配型壓迫，並且除了是男性對女性的各種操控之外，也包含了男性年長者對年幼者，或強勢者對弱勢者的宰制²。

¹ 亞倫·強森(Allan G.Johnson)作；成令方、王秀雲、游美惠、邱大昕、吳嘉苓譯《性別打結——拆除父權遺建(The Gender Knot-Unraveling Our Patriarchal Legacy)》，台北市：群學，2008年8月，頁37。

² 胡錦媛〈女子無容便是德：《水滸傳》中的兩性關係〉，《中外文學》，1993年11月，第6期，頁84。

圖 1：父權樹狀圖。³



就亞倫·強森（Allan G. Johnson）的設想，樹的根部是父權文化的核心價值，包含控制與支配。樹幹是社會制度的形式，包括國家制度及家庭制度等。樹枝則是一般群體生活會碰觸的家庭、工作團體等組織，而樹葉就是參與在整個父權體制中的每個人。

³ 亞倫·強森（Allan G. Johnson）作；成令方、王秀雲、游美惠、邱大昕、吳嘉苓譯《性別打結——拆除父權違建（The Gender Knot-Unraveling Our Patriarchal Legacy）》，台北市：群學，2008年8月，頁38。

從父權樹的結構我們可以清楚的瞭解到，每個人的人生及生活經驗都被所存在的社會所形塑，我們的思想、生活方式構成文化，文化也相對地塑造我們的思想及生活方式。父權社會提供男性支配的地位，一般具有權威的位置都交由男性負責⁴，男性在父權結構中獲得了集體利益，也就相對地支持、維護父權結構。因此，一個在父權社會中成長的男性，他的內在思維感受到與外界的衝突，同女性相較之下，是相對地減少，因為父權社會對男性來說，正是一張保護網。

在父權體制下形成的社會文化，不僅宣揚男性的豐功偉業，也包含著對女性權力、地位的剝奪與貶抑。男性藉由體力勞動的優勢迅速累積財富並往社會上層地位爬升，迫使女性在經濟上依附已掌握社會資源與政治權力的男性，先弱化女性的謀生能力及發言權。再透過禮教的心理節制及裹腳的生理網縛，切割女性群聚的可能性，將女性個體地隔離在家中，施予三從四德的女教，使女性由內到外徹底地接受身為女性必然的弱勢與卑微⁵。當男性握有權柄，女性淪為奴役；男性的作為被視為重要的一切，女性則甘願只成為生活中的花瓶及附屬品，原因不僅是父權的壓迫，而是女性意識的不自覺。

傳統文化對女性的角色要求就是服從與忍耐，她們必須遵循「婦者，服也」⁶的教條嚴守女教與婦道，以丈夫為天、為意志，拿自己完全的犧牲來換取父權

⁴ 「例如，在政治、經濟、司法、宗教、教育、軍事、家庭內部——一般都是由男人佔據。」亞倫·強森（Allan G. Johnson）作；成令方、王秀雲、游美惠、邱大昕、吳嘉苓譯《性別打結——拆除父權遺建（The Gender Knot-Unraveling Our Patriarchal Legacy）》，台北市：群學，2008年8月，頁23。

⁵ 「吉哈爾認為暴力的交互作用會持續擴散，影響所及，社會團體中的每個成員都必然採取立場，整個團體因而形成一種粗暴的一致性（violent unanimity），而犧牲掉做為文化系統基礎的差異性，導致差異性的泯滅、崩潰（destruction of difference）。」胡錦媛〈女子無容便是德：《水滸傳》中的兩性關係〉，《中外文學》，1993年11月，第6期，頁90。

⁶ 《說文》：「婦，服也。从女持帚，灑掃也。」按：古文字或不从女。《釋名·釋親篇》：「婦，服也，服家事也。」《正字通·女部》：「婦，女子已嫁曰婦。」《爾雅·釋親》：「子之妻為婦。」漢語大字典編輯委員會編纂《漢語大字典》，湖北省：湖北辭書出版社、四川省：四川辭書出版社，1987年10月，第二卷，頁1062。

社會的旌表。在男性眼中，女性在家庭中贍養公婆及勞動持家的奉獻是義務，對丈夫忠貞守節、傳宗接代更是女性存在的意義與責任⁷；至於教育晚輩，使夫家子孫成為社會棟樑光耀門楣的權力，則是由父權文化所授與——必得是父親長期缺席情況下所造成——並非女性生而具有的。因此，在女性意識未抬頭的傳統社會中，女性所遭遇的不過是被父權物化的命運。而且倫理模式越嚴密，女性就越不容易衝破這樣的牢籠，於是透過三綱五常的等級結構，女性不但要承受被邊緣化的政治壓迫，還要遭受男性性別歧視的性別壓迫，將女性徹底地附屬於男性，以達到父權對貞節烈女的期望與控制。

雖然傳統社會的女性處於從屬地位，但她們卻對整個家族而言非常重要：「家有賢妻猶如國有良相。」⁸婦女貞德則家庭和樂、子孫賢良，因此明代統治者加強對女性的教化便是因為重視家庭對穩固政權的重要性。在父權社會的規則下，女性於是被迫用男性的父權思維思考自己的價值並規範自己的行為，而男性對於這樣扭曲本性生存的女性卻視為理所當然，不僅未曾真正將女性視之為人、為個體，為女性遭遇深思反省，甚至透過旌表強化女性的貞節意識並且嚴厲批判失節改嫁的婦女，正是欲透過教化強迫女性以貞烈殉節來建立典範，進而成為鼓舞男性忠君愛國、光宗耀祖的情感力量。本章便從歸有光家庭文本中考察他對傳統政治思想、品格觀念及孝道的接受，以及他在傳統思維的影響中如何對女性意識產生關注進行論述。

第一節 歸有光對政治思想與品格觀念的接受

⁷ 見《禮記·昏義》：「成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。婦順者，順於舅姑，和於室人，而后當於夫；以成絲麻布帛之事，以審守委積蓋藏。是故婦順備而后內和理，內和理而后家可長久也；故聖王重之。」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁968。

⁸ 西方諺語。〈解讀〉：「賢妻治家，正如良相治國。治家得法，家道自然興旺；治國得法，天下自然太平。」李正治編撰《夫妻》，台北市：人合力出版社，1993年8月，頁113。

大陸近現代思想文化史學者趙炎才指出，傳統儒家的政治文明包括「社會整體文明、政治禮樂文明、宗法政治文明、德治政治文明、政治行為文明及政治主體文明」⁹等六個特徵，其中就包含了以血緣為樞紐的宗法政治，可見家族的理念傳承是如何支撐整體社會的政治運作。於是，在歸有光的家庭文本中，除了家族長輩的仕宦經驗促使歸有光接受從政一途之外，長輩們的任官及處世的精神與態度，更是歸有光政治觀念形成的源頭。

一、 歸有光的政治思想

（一） 為官清廉

早在唐代，歸氏祖餘姚宣公任官之時，他在為官品德上早已為後世子孫留下典範：

大曆初，使新羅，贈遺無所受，當世傳其清德。崇敬治禮，家學尤為諸儒所服。……封餘姚郡公，諡曰宣。¹⁰

這裡，宣公體現了「制度在禮」的政治禮樂文明¹¹：宣公出使新羅，不但未接受任何外交饋贈，治家又「崇敬治禮」，這就是一種由內往外，符合儒學所謂

⁹ 「政治文明可謂政治生活的進步狀態，包含政治意識文明、政治制度文明和政治行為文明三個部分。」趙炎才〈中國傳統政治文明歷史特徵管窺〉，《鄂州大學學報》，2011年11月，第6期，頁5。

¹⁰ 見〈歸氏世譜〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁332。

¹¹ 趙炎才〈中國傳統政治文明歷史特徵管窺〉，《鄂州大學學報》，2011年11月，第6期，頁5。

「內聖外王」¹²的政治態度。儒學的思想，原本就是「修己」與「治人」的問題¹³。修己與治人，是一體的兩面，是本末，也是終始。這樣的品德與政治觀不僅於當世流傳，也令諸儒拜服。於是，歸有光撰寫宣公時，特別留下此段描述，證明歸有光不僅認同宗族的政治觀念，更有親自實踐此政治理想的心願。畢竟，想要證明自己、實現自己人生的終極目標，唯有走向科舉、考取功名才是唯一的出路。

（二） 斷案嚴謹

為官者最重要的就是要愛民如子。表現在政治上，最重要的就是要愛民、視民如傷。因此，對於百姓的訴訟案件，一定要審慎、明斷是非。〈歸氏世譜〉有云：

元有曰暘者，至順初，舉進士，同知潁州，年少精敏，能擊斷。河南有大賊，殺行省官為亂，劫暘守黃河口，暘守死不從，由是名聞天下，拜監察御史，入朝。順帝加獎，賜以上尊，累官刑部尚書，集賢學士，國子祭酒。

14

¹² 內聖外王最早出現在道家典籍，後被儒家所繼承，成為儒家思想觀點。其含義指的是個人修養與政治主張。「內聖外王」，意謂內有聖人之德，外施王者之政，即人格理想以及政治理想兩者的結合。其中，「內聖」是基礎，外王則是目的。參見《莊子·天下》：「是故內聖外王之道，暗而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉，以自為方。」所謂內聖，指將道藏於內心自然無為的是聖；外王，指將道顯露於外推行王道的是王。顧寶田、劉建國注譯，柯昆霖校訂《莊子譯注》，台北市：建宏，1994年7月，頁443。

¹³ 見〈儒家政治思想的構造及其轉進〉，徐復觀著《學術與政治之間》，台北市：臺灣學生書局，1985年4月，頁48。

¹⁴ 見〈歸氏世譜〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁333。

歸暘體現了「政在得民」的政治行為文明¹⁵：歸暘在歸有光的筆下被凸顯出兩項從政優點，首先是「年少精敏，能擊斷」，顯示出歸暘不僅聰明，更能明確斷案，還百姓一個公道。其次就是「劫暘守黃河口，暘守死不從」，一個能慎思明辨的讀書人，臨亂還能「威武不能屈」，更是實踐了儒家居仁、立禮、行義的基本治道精神。

這樣的精神代代傳承下來，即使後世子孫未有官職在身，仍然堅守著為官的品德與精神，因此，歸有光才能在〈歸氏世譜後〉留下這樣的記事：

吾歸氏雖無位於朝，而居於鄉者甚樂。……而歸氏世世為縣人所服，時人為之語曰：「縣官印，不如歸家信。」¹⁶

又，〈六母舅後江周翁壽序〉也有相似記事：

六母舅居鄉，鄉人有訟，不之官府而之其廬，其化服鄉人，有陳實王烈之風。¹⁷

不論是歸家或是歸有光母親周氏娘家，雖無官職卻能代代受縣民、鄉人的景仰與佩服，甚至認為歸氏家族的信義超越了官方的印信、訴訟案不告官府卻到歸有光六舅家排解。這對歸有光來說，是多麼令他驕傲與追求的為官境界啊！

（三） 待人以義

¹⁵ 趙炎才〈中國傳統政治文明歷史特徵管窺〉，《鄂州大學學報》，2011年11月，第6期，頁5。

¹⁶ 見〈歸氏世譜後〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁334。

¹⁷ 見〈六母舅後江周翁壽序〉，同上註，頁175。

在從政觀念中，不論是為官清廉、治家以孝或是斷案嚴謹，都是針對個人在政治上的品格修養要求。但最難以達到的，其實是推己及人的仁心。待人以義就是救助貧士、栽培後進，與本身是否任有官職無關。換句話說，一樣是救助百姓，但待人以義這件事好比以無官職之任，行有官職之事：

四方士來造恭簡公。退即公所飲酒，胝館致飧，禮無不備。有乞貸不能償，常折其卷。……吳俗苦重役，上戶常巧免，移之下戶，無能存者。公獨自占其役，以是家家得休息。至今航頭，號稱殷盛，太史公云：「千里之內，賢人之富者，公其可以當之矣。」¹⁸

歸有光的岳父——元配魏孺人之父——體現的正是「為政以德」的德治政治文明¹⁹：雖然歸有光的岳父在光祿寺典簿職位上退官之後，在民間仍然十分照顧百姓。四方賢士來訪岳父堂兄恭簡公，岳父也能致餐招待，禮節上無不周全；遇有借貸者，若不能償債，也能折卷助人。另外，在服勞役方面，還能獨占其役，使他人休息，這些都是義助他人的善行。然而，個人之力是有限的，若能居官，秉持這份體恤百姓的仁心義行，將可推行更多助人之事，這就是政治的力量，也是歸有光不能罷除科舉夢想的原因。

儒家學說要求士子讀書原本就不只是單純想提高人文素養而已，最重要的是要「學而優則仕」，讀書人必須將天下視為己任、謀求官職，才能實踐治國安民的社會責任。因此，歸氏家族長輩的政治精神與態度，加上歸有光本身家庭親人生離死別的種種不幸，促使他產生同情百姓的思想，而這份思想正體現在他個人的政治生涯中：

¹⁸ 見〈外舅光祿寺典簿魏公墓誌銘〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁234-235。

¹⁹ 趙炎才〈中國傳統政治文明歷史特徵管窺〉，《鄂州大學學報》，2011年11月，第6期，頁5。

四十四年始成進士，授長興知縣。用古教化為治。每聽訟，引婦女兒童案前，刺刺作吳語，斷訖遣去，不具獄。大吏令不便，輒寢閣不行。有所擊斷，直行己意。²⁰

從《明史》中的記載，見歸有光不但以古教化²¹治理百姓，聽訟斷案也以吳語仔細詢問婦女兒童，可見歸有光十分重視案件的調查，務必求得訴訟背後的實情。而且一旦查得實情，立刻斷案，不留獄中，判決結果也不受他人左右與影響。歸有光施政措施之所以如此的緣故，主要是因為長興位處山區，當地盜賊眾多，豪門權貴又多與官府勾結，魚肉百姓，造成當地訴訟案件多，冤獄不斷²²，又有長期滯留無辜百姓於獄中以索賄的情形：

長興縣示：當職謬寄百里之命，止知奉朝廷法令，以撫養小民。不敢阿意上官，以求保薦。是非毀譽，置之度外，不恤也！……蓋當職實見本縣里甲彫敝，一里之中，十甲少有全者，其有僅備名數，亦非丁多有田之家。

夫丁多有田之家，其在一甲，往往占十甲之田；其在一戶，往往占十戶之

²⁰ 見《明史·文苑三》卷二百八十七，〈列傳第一百七十五〉，〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月，頁7382。

²¹ 即儒家的禮樂之教、論政之道。見〈道難〉：「孔子聘於列國，志欲行道，……而道竟不可行。其與學者論政，未嘗不歸於道。……子游為武城宰，以禮樂為教，至論君子小人，皆以學道為主。則孔氏之門，雖所施有大小，其與孔子之治天下一也。」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁53。

²² 劉璞〈論歸有光的「全人」〉，《昆明大學學報》，1997年，第1期，頁5。又見〈回湖州府問長興縣土俗〉：「長興縣地介湖山，盜賊公行，民間雞犬不寧。自廣德宜興往來客商，常被劫掠，告訐之風，浙省號為第一。」同上註，頁487。另見〈送恤刑會審獄囚文冊揭帖〉：「……又有所謂白捕者，專誣指平人為盜者也。有所謂訟師者，專教唆詞訟者也。以故所獲之盜，未必盡真；而或被株連之害、所償之罪，未必盡當。而或罹羅織之冤，蓋一時有司之審聽，或有未明，而日久民間之公論，未嘗不在也。」同上註，頁487。

丁，又有不止於此也。所謂豪民侵陵，分田劫假，莫甚於今時。……或田十畝，或二十畝，一家父子祖孫相傳之業，盡粥之矣。又有少妻幼女，離賣償官者矣。其又有自縊於街市者矣。及豪民與姦吏為市，許之免以取其賄，而陰為認保侵收，而欠逋之數，仍注其人名下。使之終身逃逋，不得歸者矣。²³

長興多田之家，往往化分細戶，令貧戶充當里甲。²⁴歸有光看到豪門權貴強占民田、欺凌百姓，使百姓有販賣妻女、遁逃甚至自殺者所在多有。歸有光持仁心，行仁政，能親民愛民。無論其動機是想振興家門，或是個人人生價值的追求，看到像長興縣這樣一個風俗鄙陋的貧縣，想要改變，唯有任官。只有官職的力量，才能真正實踐歸有光的政治理想及抱負，才能真正傳承歸家的家風。雖然歸有光在長興不過兩年時間，但他興辦教育、平反冤獄，深受百姓愛戴，確實體現了一位廉明官吏的政治良心。

除了政治思想之外，歸有光在品格觀念及孝道的展現與自我要求上，更可看出他對父權文化的接受。尤其歸有光自小就遭遇許多人事上的不幸，因此他的家族觀念一直都很強烈：他認為社會上風俗澆薄，品德教養日衰，都是由於背棄了宗法制度的緣故。

二、 歸有光的品格觀念

（一） 尊禮守義的堅持

嘉靖三十八年，歸有光參加進士科舉：

²³ 見〈長興縣編審告示〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁488-489。

²⁴ 呂新昌著《歸震川評傳》，台北市：臺灣商務印書館，1979年9月，頁38。

己未禮闈《易》題，〈節〉六四爻象。予講「安」字之意，大略云：使聖人之制禮，不出乎其心，而欲驅率天下以從我，則必齟齬而不合；天下之由禮，不出乎其心，而欲勉強以從聖人，則必勞苦而不堪。²⁵

歸有光在試題的回答中提到：聖人制定的禮是依照人的本心去做的，為了使天下人服從、配合，禮法一定要符合人的本心、本性，否則勉強人去配合不合理的禮，將會使人感到痛苦不堪。可見得歸有光重視儒家思想中的禮法觀念是出於人心本性的考量，因此尊禮守禮，也正是堅守本心的一種表現。

可是，尊禮守義的歸有光卻不得不面對現實中的另一個問題：儘管歸有光重視家族的整體性，然而他也抵擋不了歸家分崩離析的轉變。宗族的根本一旦動搖、瓦解，家族成員勢必會隨之離散解體，骨肉也就形成陌路。歸有光更在家族崩解的過程中，看見了歸家子孫的「貪鄙詐戾」，不但自私自利，更拋棄了家族的自尊心與責任感，使得歸有光不得不對於這些家族成員予以譴責批判。歸有光在〈家譜記〉中說：

歸氏至於有光之生，而日益衰。源遠而末分，口多而心異。自吾祖及諸父而外，貪鄙詐戾者，往往雜出於其間。率百人而聚，無一人知學者；率十人而學，無一人知禮義者。貧窮而不知恤，頑鈍而不知教，死不相弔，喜不相慶，入門而私其妻子，出門而誑其父兄，冥冥汶汶，將入於禽獸之歸。平時呼召友朋，或費千錢，而歲時薦祭，輒計杪忽。俎豆壺觴，鮮或靜嘉，諸子諸婦，班行少綴。乃有以戒賓之故，而改將事之期；出庖下之餽，以易薦新之品者。而歸氏幾於不祀矣。²⁶

²⁵ 見〈己未會試雜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁446。

²⁶ 見〈家譜記〉，同上註，頁231。

歸有光在此提及眼見家族衰微的痛心：歸家晚輩子孫貪婪、粗鄙者雜出其中，不但不肯用心攻讀，謀取功名；即使讀書也忘記禮義及為人的根本。面對貧窮不懂得撫恤、面對死喪不能憑弔，相較於歸有光的父親「喜卹貧士」²⁷，歸家晚輩子孫的行為，離心背德、分崩離析，完全不將家族衰微、振興家業的責任置於心中。相較於歸家先祖的品格，為官者「恂恂愛人長者」；未有官職者，即使家貧也能自重自愛「居於鄉者甚樂……世世為縣人所服」²⁸，然而後世子孫的人品與德行，竟與先祖差別何止千里遠。

又「入門而私其妻子，出門而誑其父兄」，歸家子孫變得自私、狡詐，與五世祖歸度所傳家訓「……為吾子孫，而私其妻子，求析生者，以為不孝，不可以列于歸氏。」²⁹已然背道而馳，身為歸家子孫，不但不能自重自愛，更將祖先所傳家訓置之腦後，這是多麼令人憤怒之事。再加上對於祭祀之事的忽略，亦違背了儒家傳統禮教。孔子數度論及祭祀禮法：「仲尼與於蜡賓……仲尼之嘆，蓋嘆魯也。」³⁰「生，事之以禮。死，葬之以禮、祭之以禮。」³¹禮原本就是先王用以代表自然法則來規範人類的生活行為，禮依據天地、陰陽，表現在喪、祭、射、御、冠、婚及朝聘等禮儀之上，儒家思想對於祭祀一事尤為注重，歸氏後世子孫

²⁷ 見〈重造承志堂左右夾室記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁226。

²⁸ 見〈歸氏世譜後〉，同上註，頁334。

²⁹ 同上註。

³⁰ 見《禮記·禮運》：「昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而嘆。仲尼之嘆，蓋嘆魯也。……言偃復問曰：『如此乎禮之急也。』孔子曰：『夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。《詩》曰：『相鼠有體，人而無禮，人而無禮，胡不遘死！』是故夫禮，必本於天，為於地，列於鬼神，達於喪祭射御冠昏朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。』」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁361-364。

³¹ 見《論語·為政》：「孟懿子問孝。子曰：『無違。』樊遲御，子告之曰：『孟孫問孝於我，我對曰：『無違。』』樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。』」謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁61。

竟如此漠視祭祀，形同忘本，甚至使「歸氏幾於不祀矣」，這對堅守儒家思想的歸有光正是一重大打擊。

（二） 自尊自重的要求

歸家在吳中一帶發展甚久³²，據〈歸氏世譜〉中記載，從可確知的湖州判官歸罕仁至歸有光，即傳有十一世。歸有光以前的歷代祖先，不管為官與否，但總算是「清望之家」。歸有光認為，做為一個後代子孫，為維護家族清譽，就應該做一個自尊、自重的人。所以透過夏煥，歸有光將他的思想做了闡發：

然予有進於是焉。子孫之身，即祖宗之身也。竹猶懷之，而況其身乎？凡人作事無法，浪言苟行，此心漫然，任其所之，皆由於無所懷之故。知所懷也，則竦息顧慮，擇地而蹈，將不能以一日自安，況曰吾祖宗之身乎？被髮跣袒而號於市，人謂之狂。俄而纓冠振履，揖讓進退，人即以為儒者。在乎懷與不懷之間也。³³

夏煥是太常寺卿夏昶的玄孫，歸有光的祖母是夏昶的孫女，因此夏煥是歸有光的表弟。身為官宦世家的後裔，然而夏煥在家鄉的表現卻是：「章甫為人滑稽，與伶人伍，衣裳偏倚，步履邪施，忽去忽來，見者咸輕之。」³⁴夏煥常與戲子為

³² 「今他處亦頗有歸氏，而惟吳中為多。吳中之歸，皆宗宣公。有光之所可知者，始自湖州判官罕仁。罕仁而上十五世，至太子賓客藹，其譜失亡。罕仁生道隆，居崑山之項脊涇，今太倉州也。道隆生廉訪使德甫，德甫生子富，子富以洪武六年徙崑山治城之東南門。子富以下，崑山之族，可得而詳焉。其別者，居吳縣，或居太倉，或居嘉定，或居湖州。其在長洲者，居婁門，或居沙湖。在常熟者，居白茆。」見〈歸氏世譜〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁333。

³³ 見〈懷竹說〉，同上註，頁44。

³⁴ 見〈夏懷竹字說序〉，同上註，頁29。

伍，衣裳不甚整齊，走路也常歪斜，因此鄉里之人以為夏煥輕浮，總是輕視他。於是歸有光便藉由〈懷竹說〉、〈夏懷竹說序〉二文，一方面勉勵夏煥，一方面也重申自己對品格的觀念。

夏昶的繪畫絕妙天下，尤其擅長畫竹，於是夏煥便以「懷竹」做為自己的號。歸有光認為，夏煥以「懷竹」為號，必然是懷有對曾祖父的眷慕之情，既然「子孫之身，即祖宗之身」身為子孫，就應該尊重自己，以維護祖宗的名譽。如果像夏煥為人輕浮放浪，歸有光認為那是因為子孫的內心沒有「緬懷、珍愛」之物，如果能對祖先「緬懷、珍愛」，就會懂得應該有所顧忌。所以歸有光說，要成為儒者或是成為狂人，差別僅在於有沒有「緬懷、珍愛」而已。

而「緬懷、珍愛」之物，對夏煥而言，歸有光認為應從對曾祖父墨寶的珍愛，延伸至對家族門風的珍惜。如果只在意曾祖父繪竹的遺墨，忽略了「懷竹」背後的象徵意義，沒有做到個人品格的保養，那就是捨本逐末了。歸有光說：「吾邑宦家子弟皆知自貴重，喜為容，在稠人中，不問可知。」³⁵在吳中，宦家子孫都是自重自愛的，甚至從衣著及行為表現中就可知他的身份。正因為有這一層顧慮，所以更不敢放浪形骸，也才能維護家族的風範。

（三）才高好學的忻慕

歸有光曾就文人之間通行的稱號，論及自己對品格觀念的見解。歸有光，號震川。事實上，這號並不是歸有光自己取的，而是朋友們對歸有光的稱呼，一直沿用而來。歸有光曾說本身並不喜歡稱號，也不喜歡以號稱人，所以原本並不想接受「震川」這名號。³⁶然而，歸有光最後還是接受了「震川」為號，原因有二：

³⁵ 見〈夏懷竹字說序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁29。

³⁶ 「余性不喜稱道人號，尤不喜人以號加己，往往相字，以為尊敬。一日，諸公會聚里中，以為獨無號稱，不可，因謂之曰震川……其後人傳相呼，久之，便以為余所自號，其實謾應之，不

余生大江東南，東南之藪唯太湖，太湖亦名五湖，《尚書》謂之震澤，故謂為震川云。³⁷

以及，

今年居京師，識同年進士信陽何啟圖，亦號震川。不知啟圖何取爾？啟圖，大復先生之孫，汴省發解第一人，高才好學，與之居，恂恂然，蓋余所忻慕焉。³⁸

首先藉由家鄉附近的太湖作為「震川」起號的原因，但這並非歸有光的本意，他也不願接受。其次是因為同年進士何啟圖，何啟圖也號震川。歸有光會接受「震川」最主要的原因正是因為何啟圖的為人：何啟圖「高才好學」正符合儒家士子的風範，不但本身資質好，還能認真求學，努力上進。對歸有光而言，這樣的人格典範正是自己實踐的目標，更包含了自我期許，以「慕賢」的態度來看，能與何啟圖同號，是很令歸有光振奮的。更何況，何啟圖為人「恂恂然」，與曾祖父歸鳳又具有相似品格，以這樣的何啟圖作為仰慕的對象，又具有推尊家族長輩之意。

另外，歸有光在〈己未會試雜記〉提到：

李元禮、郭有道生此世，必在塵埃中，無人知貴之者。杜子美詩云：「溫溫士君子，令我懷抱盡。靈芝冠眾芳，安得闕親近？」子美此意曖然，甚

欲受也。」見〈震川別號記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁231。

³⁷ 同上註。

³⁸ 同上註。

可愛也。人無此，安得謂之能親賢？吾苟且與之，豈不自賤？荀子「度己以繩，接人則用紕」，莊周「達之，入于無疵」。³⁹

東漢人李膺⁴⁰、郭泰⁴¹，都是發憤讀書之人。李膺深受太學生愛戴，卻遭黨錮之禍死於獄中；郭泰則不應官府徵召，在黨錮之禍時閉門授徒。這樣兩個博學多聞的人才，歸有光卻說這樣的人若生在明代，亦將蒙塵，不被人知。會這麼說，正是因為明代當時的科舉是：「蓋今舉子，剽竊坊間熟爛之語，而五經、二十一史不知為何物矣。」⁴²真正做學問的人不被重視，反倒是剽竊熟爛之語的昏昧士子被選拔為官吏，這樣的亂象如何得到真正的賢才？這正是歸有光所擔心的社會現象。

歸有光重視人才，更珍視品德溫厚的君子。他的人才觀注重務實、多元發展，所以也主張選拔人才要考察其經世致用的能力。⁴³欲成為一名尚賢、尚才的人，不僅要「度己以繩」——嚴以律己，寬以待人，更要有開闊的胸襟去懷抱「溫溫士君子」、親近如「靈芝冠眾芳」的賢才。因此歸有光透過他對珍惜人才的觀點，期待自己總有一天也可以被賞識拔擢的心願，也表達出自己在困頓遭遇下仍要堅守品格的執著。

³⁹ 見〈己未會試雜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁447。

⁴⁰ 李膺（—169年），字元禮。出身衣冠望族，初舉孝廉，遷任青州刺史、漁陽太守、蜀郡太守，任內申明法令，恩威並舉。復徵為度遼將軍，羌虜望風懼服，聲振遠域。與太學生郭泰等交遊，反對宦官專擅，致力於糾劾奸佞。是太學生心目中的「天下楷模」，士有被其容接者，名為「登龍門」。見〈黨錮列傳〉，〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注《後漢書》，台北市：鼎文書局，1983年9月，頁2191-2197。

⁴¹ 郭泰（128年—169年），字林宗。早年喪父，與母親相依為命，與李膺友善，名震京師。「性明知人，好獎訓士類」，後遭母憂，有至孝稱。提拔了左原、茅容、孟敏、庾乘、宋果、賈淑、史叔寶、黃允等六十餘人，論曰：「遜言危行，終亨時晦，恂恂善導，使士慕成名，雖墨、孟之徒，不能絕也。」見〈郭符許列傳〉，同上註，頁2225-2231。

⁴² 同註39，頁446。

⁴³ 許哈童〈歸有光的科舉觀〉，《文學教育（上）》，2010年5月，第5期，頁107。

(四) 質樸無華的真情與品德

歸有光為人十分重情，他的散文作品十之八九都與人有關，不論是應酬之作，或是追悼親人，歸有光作品最為人稱道的，正是這些具有豐沛感情的記人之作。歸有光認為：「天下之禮，始於人情，人情之所至，皆可以為禮。」⁴⁴他把「情」看作「禮」的本源，所以只要符合儒家倫理觀念、不逾矩的「人情」，都視為符合「禮」。

歸有光曾言：

天地萬物之初，皆起於素。窮人情之欲，好智慮而趨於文。⁴⁵

這裡提到的「素」正具有真情、真誠、質樸無華之意。正因為質樸無華，才能顯現真誠與真情，真心示人是不需要包裝的。而這純粹的真情，才是真正動人的力量。

因此，歸有光特將他對品格的要求灌輸在他的兒子身上：

抑此偶與古之羊叔子、管幼安之名同。二公生於晉、魏之世，高風大節，邈不可及。使孔子稱之，亦必以為夷、惠之儔。夫士期以自修其身，至於富貴，非所能必。幼安之隱，叔子之仕，予難以擬其後。若其淵雅高尚，以道素自居，則士誠不可一日而無此，不然，要為流俗之人。苟得爵祿功名顯於世，亦鄙夫也。⁴⁶

⁴⁴ 見〈書冢廬巢燕卷後〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁63。

⁴⁵ 見〈素節堂銘〉，同上註，頁339。

⁴⁶ 見〈二子字說〉，同上註，頁46-47。

歸有光為自己的次子及三子取字為子祐及子寧，正是取自魏晉時期的羊祐⁴⁷及管寧⁴⁸的名字。歸有光認為祐、寧二人在品格上「高風大節」，可與伯夷、柳下惠等同視之，都是具有超逸德行的人，因此取此二人的名字做為自己兒子的字。可見歸有光正是期勉這兩個孩子將來可以成為「淵雅高尚，以道素自居」的人，也唯有高尚素雅的心靈、純樸真誠的德行，才是士子不可或缺的品格。至於功名富貴，則不是可強求之事，因此勉勵孩子要尚慕古聖賢的風骨，以「道素」⁴⁹為懷，建立自己的志向，才不會淪為「流俗之人」。

另外，歸有光也在〈畏壘亭記〉中強化個人對「誠樸」品德的信念：

《莊子》稱庚桑楚得老聃之道，居畏壘之山。其臣之畫然，智者去之；其妾之挈然，仁者遠之。擁腫之與居，鞅掌之為使。三年，畏壘大熟。畏壘之民，尸而祝之，社而稷之。⁵⁰

庚桑楚，莊子虛構的人物，歸隱於畏壘山。他自以為聰明的男僕與自以為有仁德

⁴⁷ 羊祐（221年—278年），字叔子。西晉軍事家、政治家、文學家。羊祐出身泰山名門望族羊氏家族，家族人才輩出，東漢名臣蔡邕為其外祖父，世代皆有人在朝為官。羊祐為人貞慤無私，疾惡邪佞。在朝中不與朋黨、謹言慎行，敵營吳軍統帥陸抗也稱讚羊祐的德量：「雖樂毅、諸葛孔明不能過也」。祐所著文章及為《老子傳》並行於世，襄陽百姓望其碑者莫不流涕，杜預因名為墮淚碑。〔唐〕房玄齡、何超等撰修《晉書》，台北市：鼎文書局，1980年3月，頁1013-1025。

⁴⁸ 管寧（158年—241年），字幼安，東漢末年北海朱虛人。東漢末，避亂居遼東幾十年。後入魏，魏文帝、明帝幾次讓他做官，他都堅辭不就。〈德行〉：「管寧華歆共園中鋤菜，見地有片金，管揮鋤與瓦石不異，華捉而擲去之。又嘗同席讀書，有乘軒冕過門者。管讀如故，歆廢書出看。寧割席分坐，曰：『子非吾友也。』」此為割席絕交的典故。劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許鏐輝、黃俊郎注譯《新譯世說新語》，台北市：三民，1996年8月，頁9。

⁴⁹ 見〈二子字說〉注釋二十：「純粹樸素的德行。」歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁99。

⁵⁰ 見〈畏壘亭記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁226。

的女僕都逃跑了，只有誠樸的與率性自得的僕人留下來與庚桑楚在一起。經過三年，畏壘大豐收，當地的百姓將庚桑楚視為土地神來膜拜。歸有光正是藉由《莊子》中庚桑楚的隱者形象，一方面稱頌誠樸澹泊的天性，一方面諷刺那些欺世盜名的小人。

歸有光認為，儘管他默默耕讀於安亭，偶爾也只有「二三子或有自遠而至者」⁵¹來與歸有光相伴，一起「相與謳吟於荊棘之中」⁵²。但他期許自己就像是庚桑楚，誰知道來年或許自己就能通過科考，一舉成名呢？因此，雖然是寂寞的讀書生活，歸有光自己卻是充滿信心的，只要真心誠意地付出，總有一天一定能成功。屆時，那些自以為聰明、自以為有德性的小人，終有一天會為自己的輕蔑態度與如豆目光而感到慚愧。

第二節 歸有光對儒家孝道的接受

孝道，是中國傳統文化的核心，對傳統社會政治、文化影響深遠。王黎明引用羅國傑的話說：「中國的傳統道德具有鮮明的矛盾性和兩重性。它既有民主性的精華，又有封建性的糟粕；……對於中國的傳統道德，我們既不能全盤否定，也不能全盤繼承。」⁵³這裡所謂的民主性，指的是透過血緣關係產生的孺慕之情；封建性指的是孝道成為宗法統治的基礎。

傳統孝道就因此從基本的敬親、愛親開始，成為儒家教育中最基本的倫理價值。孔子曾說：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」⁵⁴孝就是做人的基

⁵¹ 見〈畏壘亭記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁226。

⁵² 同上註。

⁵³ 王黎明〈中國傳統孝道及其現代倫理重構〉，《天水行政學院學報》，2012年，第1期，頁44。

⁵⁴ 見〈三才章第七〉，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁36。

本義理，也是道德與教化的根本。其次，就是要光耀門楣，為人子女者要汲取父母的志業與精神，並將它發揚光大，光宗耀祖。對儒生而言，最有效的方法就是忠孝合一，移孝作忠。

一、 孝的封建性

「孝」在中國文化中可以成為一種道德信念，正是因為它維繫了封建社會中的宗法制度。在封建社會中，忠孝是觀念的一體兩面，對宗族盡孝就會對君主盡忠，所以孔子談「孝親」，也常同時論及「忠君」：

資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君，則忠；以敬事長，則順。忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。《詩》云：「夙興夜寐，無忝爾所生。」⁵⁵

孔子在此說明了士子的孝道。身為士子就要對長輩、上位者忠敬、順從，結合侍奉母親的「愛」與侍奉君王的「敬」就是侍奉父親之理。將這樣的孝道用來侍奉君主就是「忠」，用來侍奉長上就是「順」，所以藉由《詩經》的話來強調士的孝道就是：不要使父母受辱。

身為明儒的歸有光尤其重視家族長輩們在孝道方面的展現，例如餘姚宣公之子歸登：

子登，事後母篤孝，舉孝廉，復以賢良對策，拜右拾遺，抗論裴延齡。及

⁵⁵ 見〈士章第五〉，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁31。

為起居舍人，十五年不遷，澹如也。⁵⁶

歸登最令歸有光稱道的，就是他侍親至孝，更何況對象是後母，也因此以孝廉舉用朝堂之上。而歸登日後不論是抗辯裴延齡⁵⁷，或是被起用為起居舍人⁵⁸十五年未改任其他官職，他在品格上仍維持一貫「澹如」的態度。這種不卑不亢、移孝作忠的從政態度，正是歸有光最為重視及肯定的。

與孝親相對應的政治觀，就是重視百姓、眷顧百姓的仁政思想。歸有光的仁政思想融合了人性論、倫理觀及政治思想的體系⁵⁹。就人性論方面而言，就是愛親之心的人性，也是歸有光仁政理念的基礎。而愛親之心，從另一個角度來說，就是孝子之心。孝親之人必實行照顧百姓的仁政，是因為推己及人，也就是說仁心與孝心有某種程度上的契合。

二、 孝的民主性

⁵⁶ 見〈歸氏世譜〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁332。

⁵⁷ 唐德宗時，盧杞為宰相，擢延齡為膳部員外郎。德宗後期，延齡得寵於朝廷，……裴延齡「恃恩輕躁，班列懼之。」擅阿諛逢迎、結黨營私，以聚斂為長才，剝下附上。〔唐〕李肇撰《新校唐國史補》，台北市：世界書局，1959年9月，頁30。另見：〔宋〕歐陽脩、宋祁同撰《新唐書》，台北市：鼎文書局，1979年12月，頁5107-5108。

⁵⁸ 起居舍人是中國古代官制：「又案晉令，著作郎掌起居集注，撰錄諸言行動伐舊載史籍者。元魏置起居令史，每行幸宴會，則在御左右，記錄帝言及賓客酬對。後別置修起居注二人，多以餘官兼掌。至隋，以吏部散官及校書、正字閑於述注者修之，納言監領其事。煬帝以為古有內史、外史，今既有著作，宜立起居。遂置起居舍人二員，職隸中書省。」，隋煬帝始置，隸屬中書省。唐之官制，大抵皆沿隋故。門下省之屬，起居郎二人，從六品上，後復置起居舍人二人。見：〈史官建置〉，〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋《史通通釋》，台北市：九思出版有限公司，1978年10月，頁320-322。

⁵⁹ 吳正嵐〈論《易經淵旨》與歸有光思想的一致——兼論《易經淵旨》的真偽〉，《周易研究》，2009年3月，第3期，頁23。

既然「孝」是由於政治上的需要，是為維繫宗法制度而服務的，那麼忠孝結合必有其政治目的：在家庭中若能培育出孝順的孩子，未來成年後的孩子必然能移孝作忠，成為一代忠臣，這就是孔子的「仁」之本。

身為明代儒生的歸有光對於孝道的體認與實踐，將從其家庭文本中做進一步的探析。

（一） 氏族的孝道觀

歸有光曾在〈歸氏二孝子傳〉中提及歸家兩位重要的孝子——歸鉞與歸繡：

孝子諱鉞，字汝威。早喪母，父更娶後妻，生子，孝子由是失愛。父提孝子，輒索大杖與之，曰：「毋徒手，傷乃力也。」家貧，食不足以贍，炊將熟，即譏譏罪過，孝子父大怒，逐之，於是母子得以飽食。孝子數困，匍匐道中。比歸，父母相與言曰：「有子不居家，在外作賊耳。」又復杖之，屢瀕於死。方孝子依依戶外，欲入不敢，俯首竊淚下，鄰里莫不憐也。父卒，母獨與其子居，孝子擯不見。因販鹽市中，時私其弟，問母飲食，致甘鮮焉。正德庚午，大饑，母不能自活。孝子往，涕泣奉迎，母內自慚，終感孝子誠懇，從之。孝子得食，先母弟，而己有饑色。弟尋死，終身怡然。孝子少饑餓，面黃而體瘠小，族人呼為「菜大人」。嘉靖壬辰，孝子鉞無疾而卒。孝子既老且死，終不言其後母事也。⁶⁰

歸鉞受盡父親及後母的殘暴虐待，不但時時處於饑餓狀態，更被後母誣讟及遭棍棒責打。即使如此，歸鉞在市場販鹽獲利之後，仍時常暗中照顧後母的飲食，甚至在荒災之年還能迎接後母回來侍奉，甚至終身不言後母之事。

⁶⁰ 見〈歸氏二孝子傳〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁314-315。

並記歸繡，云：

繡，字華伯。孝子之族子，亦販鹽以養母，己又坐市舍中賣麻。與弟紋、緯友愛無間。緯以事坐繫，華伯力為營救。緯又不自檢，犯者數四。華伯所轉賣者，計常終歲無他故，才給蔬食，一經吏卒過門輒耗，終始無愠容。華伯妻朱氏，每製衣，必三襲，令兄弟均平。曰：「二叔無室，豈可使君獨被完潔邪？」叔某亡妻，有遺子，撫愛之如己出。然華伯人見之，以為市人也。

歸繡，是歸鉞同族的晚輩，與歸鉞相同，都是販鹽以養母親。歸繡友愛兄弟，可惜弟弟不懂事，多次犯法，使歸繡耗盡財力以營救弟弟。但即使如此，歸繡仍盡力保護弟弟，就連歸繡之妻朱氏，也能一視同仁照顧歸繡之弟。

歸鉞與歸繡，雖與歸有光同姓，卻非同族之人。⁶¹歸有光特地記錄二人事蹟，更將兩人記入歸氏家譜之後，目的就是要讓人瞭解這兩人的美德。歸鉞與歸繡對待自己的親人可說是十分寬厚、仁慈及慷慨，即使是面對傷害過自己的後母，或是時常犯罪令人失望的弟弟，歸鉞和歸繡仍是盡其所能地照顧他們，歸鉞和歸繡做到了一般人都難以做到的事，難能可貴的是歸鉞進一步感化了暴虐無情的後母，歸繡對兄弟的盡心，其妻不但不埋怨還協助他照顧兄弟。可嘆的是，即使如此，坊間仍稱呼二孝子以輕蔑的綽號：「菜大人」及「市人」，一是說歸鉞因幼年營養不良、外形枯槁，二是認為歸繡工於謀利、斤斤計較。由此可見歸有光特別表彰此二人孝行的用心，歸有光希望透過為此二孝子立傳的方式，為他們善良的本心與孝行的德行平反，雖然孔子說：「不患人之不己知，患不知人也。」⁶²但

⁶¹ 見〈歸氏二孝子傳〉題解：「據《明史·孝義傳》之〈歸鉞傳〉記載，二人實乃「嘉定人」，本非歸有光（崑山人）同族。」歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月，頁451。

⁶² 見《論語·學而》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書

是，若任由無知的鄉里之人妄傳二孝子之事，使二孝子的孝行操守不被理解，甚至誤解，這正是歸有光深感惋惜、不捨之處。

（二） 母族的孝道觀

歸有光的母親早逝，俗話說：「母子分離，活樹剝皮。」貼切說明了孩子離開母親那宛如剝皮的痛楚，也正是不能承膝下之歡的歸有光一直以來的深深遺憾。他在〈六母舅後江周翁壽序〉中說：

有光少不能事先孺人，迨外祖之春秋高，又不能養，至今每念外家，不勝凱風寒泉之思。⁶³

六母舅，歸有光母親周孺人的弟弟。歸有光記本文時，周孺人的同祖兄弟十二人，僅存六母舅在世，時年八十歲。寫下此文是因為六母舅生日當天，歸有光將前往邢臺任順德府通判，不克出席慶生宴，於是表兄弟們特別來請託歸有光為六母舅寫壽序。歸有光於是在文中歷數周府的傳續，他說：

昔吾外曾祖，世有惇德，生丈夫子四人，外祖最少，……諸祖相繼淪謝，而外祖最高年，然皆苦徭賦蹙耗矣。而河南兄以進士起家，則周氏之隆盛，特加於前。然同祖昆季多不振，惟獨鍾於本支，中憲公以河南之貴受誥封，而六母舅保有世業。蓋四祖之家，惟伯祖故第巋然獨存。……而子子夔，年亦六十有二，尤能孝養。⁶⁴

局，1985年2月，頁59。

⁶³ 見〈六母舅後江周翁壽序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁175。

⁶⁴ 同上註。

歸有光的外曾祖父有四個兒子，外祖父是年紀最小的一個，也是最長壽的一位，其他的外伯祖父們則都已相繼辭世。外曾祖父以下的子孫幾乎都沒有祿位，僅有表兄周大禮考取進士，其父中憲公因此受誥封，周家獨此支脈隆盛。因此，周氏家族除了表兄周大禮一支的故宅因表兄的官職而尚存之外，就僅有長壽的六母舅保有世族的產業。

細察歸有光認為六母舅得以保存世業的原因，他說：「吾外曾祖之子四人，而外祖最少、最壽，伯祖之子亦四人，而六母舅最少亦最壽。豈亦有數然耶？」⁶⁵除了長壽的原因之外，是否冥冥中有些定數呢？外曾祖父「世有悖德」，外祖父「家給人足，兄弟怡怡然相樂」，六母舅居鄉時「鄉人有訟，不之官府而之其廬」，六母舅之子「子夔，年亦六十有二，尤能孝養」。

外祖父一家傳承以孝悌，雖不同於伯祖一脈因祿位隆盛，卻能確實地「化服鄉人」，亦符合孔子所言：「教民親愛，莫善於孝；教民禮順，莫善於悌；移風易俗，莫善於樂；安上治民，莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅，敬一人而千萬人悅。」⁶⁶孔子以為先王的要道即是孝道，而孝道的意義就來自於百姓的相親相愛，兄友弟恭。從家庭的孝悌出發，達到天下和樂的境界，而外祖父一家正實踐了這樣的孝道。

（三） 歸有光本身的孝道觀

歸氏家族傳至歸有光時，親族之間已然分崩離析，失去親愛之情。歸有光在整理家族宗譜時，獨見家族逐漸因分離而落沒，漢代早有諷刺兄弟失和的民間歌

⁶⁵ 見〈六母舅後江周翁壽序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁175。

⁶⁶ 見〈廣要道章第十二〉，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁58。

謠：「一尺布，尚可縫，一斗粟，尚可舂，兄弟二人不相容。」如此相似的情景，不禁引發諸多感慨。歸有光自言他的家族觀念起因於幼年喪母，所以自幼就經常詢問長輩關於家族先人的故事⁶⁷。加上歸有光五世祖歸度遺訓：「為吾子孫，而私其妻子，求析生者，以為不孝，不可以列于歸氏。」⁶⁸的影響，所以當他看見從歸度以降至歸有光之時不過六代的時間，家族就已然忘懷祖訓時的悲哀，更是時常在他的文本中流露出來：

自吾祖及諸父而外，貪鄙詐戾者，往往雜出於其間。率百人而聚，無一人知學者；率十人而學，無一人知禮義者。⁶⁹

歸有光冀求中興家道，所以很早就開始立志向學，結果卻看見家族之人貪婪、鄙俗、巧詐、乖戾，不但不求學問，更罔顧禮義。與歸有光閉門讀書之情景相較，是何等諷刺！

又：

貧窮而不知恤，頑鈍而不知教，死不相弔，喜不相慶，入門而私其妻子，出門而誑其父兄，冥冥汶汶，將入於禽獸之歸。

五世祖歸度的遺訓還言猶在耳，歸家子弟就已反其道而行。不懂得救恤貧窮、教導愚鈍子弟，喜喪互不往來，更私愛妻子誑騙家人。所以歸有光怒斥其「將入於禽獸」，簡直和禽獸沒什麼兩樣！且若真依祖訓，這些無視祖訓的子弟們早已「不

⁶⁷ 「有光七八歲時，見長老，輒牽衣問先世故事。蓋緣幼年失母，居常不自釋，於死者恐不得知，於生者恐不得事，實創巨而痛深也。」見〈家譜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁231。

⁶⁸ 見〈歸氏世譜後〉，同上註，頁334。

⁶⁹ 見〈家譜記〉，同上註，頁231。

可以列于歸氏」。然而，自己對於家族這樣的變化卻是無能為力的，更可見歸有光內心的憤慨。

平時呼召友朋，或費千錢，而歲時薦祭，輒計杪忽。俎豆壺觴，鮮或靜嘉，諸子諸婦，班行少綴。乃有以戒賓之故，而改將事之期；出庖下之餽，以易薦新之品者。而歸氏幾於不祀矣。

孔子說：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」⁷⁰對於長輩的孝敬就是依禮侍奉他們。然而歸家子弟不但平時誑騙父兄，甚至連準備祭祀也不肯留心，更不依序進行祭典活動，最令歸有光感到無恥的，竟有拿自家廚餘去調換乾淨新鮮的祭品，因此歸有光悲痛地感嘆歸家的祖宗將沒人奉祀了！

嗟乎！此獨非素節翁之後乎，而何以至於斯也？父母兄弟，吾身也；祖宗，父母之本也；族人，兄弟之分也——不可以不思也。思則飢寒而相娛，不思則富貴而相攘；思則萬葉而同室，不思則同母而化為胡越——思不思之間而已矣。

明明都是歸度的子孫，歸家子孫怎麼會變成這個樣子？面對家族風氣的敗壞，歸氏子弟孝道、人品的沉淪，歸有光只能徒呼負負，無可奈何。歸有光在孝思方面，不斷強調：父母兄弟，就像是自己的身體；祖先，就是父母的根本；家族，即是兄弟的分支，這些都是不可以不深思體悟的。

同樣的想法，歸有光在另篇〈懷竹說〉也規勸過表弟夏煥。唯有接受「家族就是生命的共同體」，兄弟才能不分彼此；相反地，不思根源的人，就算具備功

⁷⁰ 見《論語·為政》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁61。

名富貴，也只是相互搶奪而已。正所謂：「傲物則骨肉為行路。」⁷¹歸有光藉此體認到兄弟親族之間一有家室、孩子，情感就會不同，此時只唯恐分離不夠迅速。然而：「吾愛其子而離其兄弟，吾之子亦各念其子，則相離之害，遂及於吾子，可謂能愛其子耶？」⁷²更進一步想見自己的兒子將來或許也會受到現在家風的影響而與兄弟親族疏遠，無法避免這種疏遠的危害已是遺憾，又怎能以此歪風教育子孫，這並非愛子之道啊！

歸有光本身對於孝道的實踐，另外可從〈重修承志堂記〉一文窺見：

隆慶二年，吾自吳興還。因返舊宅，支撐傾陲，完葺破漏。明年二月，僅還舊日之觀。……吾修此堂，亦謂尚可及百年也。⁷³

承志堂，歸家舊宅，歸有光曾祖父歸鳳時始創建承志堂，由於祖父歸紳為夏昶公之孫女婿，故由夏公親自題額：「承志堂」三字。之後，歸有光曾祖父又在須浦建新宅，舊宅留與歸紳兄弟居住。隆慶二年，歸有光返回舊宅，見屋宅傾頽破敗，因此重修承志堂。並以歐陽脩題王太師畫像為例，說百年之書，修復即可再撐持百年，因此承志堂經歸有光重修後，或許也可再撐百年之久。

然而，歸有光此記並非單純記錄修屋事宜，而是藉此事寄託本身「承志」之意。歸有光藉著重建屋宅，追憶先人的美好德行，更進一步叮囑自己必得延續家族精神。孔子曾說：「父在觀其志，父沒觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」⁷⁴認為孝子的行為可透過幾個時間點觀察：父親還活著時，孩子不能自作主張，因此要觀察孩子立志的方向；父親過逝後，孩子成為一家之主，這時要觀察掌握

⁷¹ 出自魏徵〈諫太宗十思疏〉。

⁷² 見〈家譜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁232。

⁷³ 見〈重修承志堂記〉，同上註，頁225。

⁷⁴ 見《論語·學而》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁57。

了權力的他的所作所為，然後經過三年時間，如果孩子仍能秉承父母遺願，並堅持住自己的志向與行為沒有改變，才真可謂為孝子。然而，歸有光確在文末補述：「第年往歲徂，德業不聞，無以副前人命堂之志。且以去吾祖父之生存，不至十年，依依仰止，豈勝怵惕悽愴之情云。」距離歸有光祖父尚存之時不過十年，歸家之家風已然衰敗，品德不再顯揚，早已與「承志」名實不符，也不符孔子所說：「三年無改於父之道，可謂孝矣」之孝道。況且歸有光尚有藉由科舉謀得官職中興家業的目標，也在歷年挫敗中變得遙遙無期，使得當他面對這「承志堂」之時，不免有淒惻警惕的心情。因此，重修承志堂不僅是重修歸家的門面，其實也是歸有光自己在重新整理心情，準備為下一次的科考再出發。

（四） 以孝傳家

歸有光一生際遇乖舛，家族衰微、母親、妻子早逝，子女夭亡，這些人生的挫折不斷地摧折歸有光的靈魂，使他留下的家庭文本中少有愉悅之情。但即使如此，他與元配魏孺人的情意相投，魏孺人又生下一俊慧之子，都使得歸有光苦悶的心情得到一絲安慰。

魏孺人是光祿寺典簿魏庠之女，乃出身於名門的千金，嫁予歸有光，不但不嫌夫家窮困，還時常伴隨著歸有光學習，是歸有光心靈上重要的支柱。當歸有光與魏孺人有了人生中的第一個女兒，在當下最幸福的時刻，想起早逝的母親：「余晚婚，初舉吾女，每談先妣時事，輒夫婦相對泣。」⁷⁵俗話說：「養兒方知父母恩！」這對不得孝養母親終老的歸有光而言，是多麼沉重的遺憾，然幸好有魏孺人在身旁體貼地陪他思母、流淚，寬解了歸有光的悲傷。

三年之後，魏孺人在病中又生一子，雖然重病在身，仍開心地讓婢女抱著孩子去給公公看：「又三年，生吾兒。先妻時已病，然甚喜，呼女婢抱以見舅氏。」

⁷⁵ 見〈亡兒翻孫壙誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁281-282。

⁷⁶可見魏孺人的體貼與孝思。加上這個兒子是歸紳一脈第一個曾孫，所以依魏孺人的心願取名為翻孫。然而，當全家人都沉浸在喜獲麟兒的快樂之時，魏孺人已病革難癒，臨去之際還不斷示意歸有光要好好照顧兩個孩子，魏孺人過逝時，翻孫不過三個月大。歸有光父子倆都幼年喪母，歸有光還失去心靈相通、摯愛的妻子，這是怎樣的命運捉弄？

自此以後，翻孫就背負著家族的期望成長，歸有光稱讚這個孩子：

見吾兒丰神秀異，已能讀父作書，常自喜先妻為不死矣。……其性仁孝，見父母若諸母，尚有乳哺之色。慈愛於人，多大人長者之言。……一日，余與學者說書退食，方念諸子天寒日已西，尚未午飧，使人視之，則兒已白母為具食矣。洞庭有來學者，貧甚，余館之。兒時造其室視食飲，殷勤慰藉，其人為之感泣。余與妻兄市宅，直已讐而求不已，兒每從容言：「舅舍大宅而居小宅，可念，吾父終當恤之，他勿論也。」余誤答一人，兒前力爭之，余初不省，而後悔。⁷⁷

翻孫這個孩子雖然自幼喪母，但在歸有光面前幾乎不露悲淒的神色，所以歸有光記述翻孫生前事跡時，也未曾提起相關之事，反而是從字裡行間可見翻孫神采俊朗，雖僅十六歲，卻已能用心讀書，自動自發不需別人催促，常令歸有光欣喜於翻孫的存在，似乎延續了魏孺人的品格與精神。雖然年紀輕，在長輩面前尚有幼兒的純真神情，但在應答上，卻是如大人的言論，可見翻孫的早熟。是故翻孫雖未在父親面前流露思母之情，絕非無情，歸有光說他仁孝、慈愛，翻孫必是顧及父親的心情而故意壓抑其思母的悲傷。

翻孫的德行是透過生活上的實踐來呈顯：歸有光在三十七歲（嘉靖二十一年）

⁷⁶ 見〈亡兒翻孫墳誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁282。

⁷⁷ 同上註。

移居安亭，隔年開始授徒講學。某次歸有光為學生說書回來，想到學生們尚未用餐，正要派人去審視情況，豈知翻孫早已請母親（繼室王孺人）為學生們準備好了飯菜，可見翻孫的仁德之心，總是默默地關心著別人的需要，並給予及時而適當的協助，此其一。另有一貧生自洞庭來求學，歸有光收留了他，但時常關懷此貧生、探望其飲食起居的都是翻孫，特別使他銘感在心，此其二。某次歸有光向妻子的兄長買住宅，雖已付清款項，對方仍不斷索討金錢，反而是翻孫時常寬慰歸有光，要歸有光多體恤、照顧改住小宅子的舅舅，此其三。更有一次歸有光誤打人，尚不以為意，是翻孫為此無辜之人向歸有光力爭於理，此其四。雖然都是生活中的小事，卻更能凸顯翻孫推賢下士、孝慈助人的仁心。

然而，如珍寶般剔透的翻孫卻僅活到十六歲，臨死前見歸有光來探視，還對歸有光說：「大人不任勞，勿以吾故不睡也。」⁷⁸要歸有光保重自己。又說：「吾母勿哭我，吾母羸弱，今三哭我矣。」⁷⁹王孺人從小疼愛翻孫，雖然身體羸弱，卻因翻孫生病時時哭泣，那天更為翻孫哭了三次，令病中的翻孫擔心不已。子曰：「父母唯其疾之憂。」⁸⁰在翻孫生病的這個當下，孝順如翻孫，怎忍心見父母為自己的病況操心呢？當「美好淑清」的翻孫過世，不但象徵魏孺人的「真死」，也使歸有光的期望落空，再加上王孺人也因此染病，兩年後辭世，種種的一切都令歸有光難以接受，認為是自己的不慈不孝禍延翻孫，這份喪子之痛就在歸有光心中留下永久的創傷。

第三節 歸有光對女性意識的關注

⁷⁸ 見〈亡兒翻孫壙誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁282。

⁷⁹ 同上註。

⁸⁰ 見《論語·為政》，謝冰瑩、李鑾、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁62。

明代對倫常的宣導是非常積極且不遺餘力的，朝廷藉由頒布法規將儒家傳統道德思想深植民心，並且透過旌表褒獎那些注重名節的才德孝廉及節婦烈女：

國初，凡有孝行節義為鄉里所推重者，據各地方申報，風憲官覈實奏聞，即與旌表。其後只許布衣編民，委巷婦女，得以名聞。其有官職及科目出身者，俱不與焉。⁸¹

值得成為世人典範者，皇帝會賜下祠祀；一般的貞節烈婦，也能獲得政府設立的表坊⁸²。只要婦女守節，不但本家可獲得實際利益⁸³，更可提高社會地位，除此之外，文人墨客更透過文章將婦女的行為視為模範廣為流傳，因此，即使是基層婦女也都受到這股風氣的影響，積極地透過節烈表現來證明自己的存在價值並為家門贏得榮光。而且律法更明定有官職及科舉出身的人，不得參與旌表，反而更提供百姓們一個爭取榮耀的機會。

但並非追求榮耀就能改變明代女人的社會地位或命運，明代社會基本上就是個婚姻不得自主的時代。就婚姻而言，律法規定：

洪武二年，令凡嫁娶皆由祖父母、父母主婚。祖父母、父母俱無者，從餘親主婚。……未及成親而男女或有身故者，不追財禮。……凡男女婚姻各有其時，或有指腹、割衫襟為親者，並行禁止。……二十六年定，凡民間

⁸¹ 《大明會典》卷之七十九〈旌表〉，〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月，頁1254。

⁸² 「凡孝子順孫，義夫節婦，志行卓異者，有司正官舉名，監察御史按察司體覈，轉達上司，旌表門閭。又令民間寡婦，三十以前，夫亡守制；五十以後，不改節者，旌表門閭，除免本家差役。」同上註。

⁸³ 「明代只有士紳以上身分的人家才能免除差役。」董倩〈試論明代貞節觀的嬗變〉，《中華女子學院學報》，2003年12月，第6期，頁53。

男女嫁娶，不許同姓，及尊卑親屬相為婚姻。違者，律有常憲。⁸⁴

結婚的對象，一切由家長做主。或祖父母，或父母主婚，如果長輩俱亡則由宗族族長等其餘親戚主婚。婚姻必須依時嫁娶，不許指腹為婚、私自訂親及同姓結婚，如果不服從律法及長輩之意，就是不忠不孝。除了婚娶對象不自主之外，結婚的禮法進行也有嚴格規定：

洪武元年，令凡民間婚娶，並依朱文公《家禮》行。……三年定，凡男年十六，女年十四以上，並聽婚娶。先遣媒氏通言，女氏許之；次命媒氏納采納幣。至期，壻盛服親迎，主婚者禮賓。明日，婦見祖禰畢，次見舅姑，壻往見婦之父母。⁸⁵

不僅明定嫁娶禮法須依朱熹所定《家禮》舉行，媒妁之言、納采納幣、禮賓廟見都得依序進行，就連男女適婚年齡也加以規定，這便是禮法的層層控制。除此之外還規定合格婚姻的條件：

凡男女定婚之初，若有殘疾老幼、庶出過房乞養者，務要兩家明白通知，各從所願，寫立婚書，依禮聘嫁。若許嫁女已報婚書，及有私約（謂先已知夫身疾殘老幼庶養之類）而輒悔者，笞五十。雖無婚書，但曾受聘財者，亦是。若再許他人，未成婚者杖七十，已成婚者杖八十。⁸⁶

由上述規定可見婚聘在明人觀念中的重要性，不但要以婚書明白告知雙方情況，

⁸⁴ 《大明會典》卷之二十〈戶口二·婚姻〉，〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月，頁366-367。

⁸⁵ 《大明會典》卷之七十一〈婚禮五·庶人納婦〉，同上註，頁1146。

⁸⁶ 《大明會典》卷之一百六十三〈律例四·婚姻〉，同上註，頁2284。

而且一訂婚書就不可反悔，就算沒有婚書，只要接受了對方聘禮，婚姻關係也算成立。

在看似平等規定男女婚姻的禮法之下，實際上夫妻在家庭權利與義務上的擔負卻不公平。從離婚規定就可看見明代社會重男輕女的實際情形：妻子只要犯下「七出」⁸⁷之條，丈夫就可以休妻；相反的，丈夫卻除非有重大傷害或違逆人情⁸⁸的情況下才可能被允許離婚或判妻子改嫁。從「無子」一例而言，生子因涉及傳宗接代的重大使命，因此不管是男女雙方生理問題或機率問題，一律以有無子嗣為準，從凱特·米利特（Kate Millett）的「支配與附屬」觀點來看，生不出兒子的女性就是無用之物，因此休妻——支配——再娶是合理的。基本上對男性而言，女性不是人，只是生產機器——附屬品——罷了！而「妒忌」則是另一項對婦女性格的嚴厲規範，女人的妒忌主要還是由於男性可以三妻四妾，而女性只得從一而終。為了後嗣，不管男性是合法娶妾，或由正妻提供陪嫁媵妾，妻與妾都必須維持一種檯面上的姊妹關係，但實際上，女性除了依靠子嗣取得家庭地位之外，利用妒忌（撒嬌或發威）亦是維持她的愛情及家中地位的手段。然而，一旦家中有妒婦，男性難免被歸類為「懼內」，因此自古便將「妒」列為婦女不善之性的首惡⁸⁹，只要女人不「妒」便趨近於「德」。

明代除了婚姻制度的不自主及透過表揚守貞婦女制度的思想箝制之外，針對再嫁婦女的規定則是充滿貶抑與排斥：

⁸⁷ 「包括：無子、淫佚、不事舅姑、多言、盜竊、妒忌及惡疾。」蔡石山《明代的女人》，台北市：聯經，2009年10月，頁213。

⁸⁸ 「抑勒妻妾與人通姦，或強賣為娼，或逃亡三年以上不回家，或虐待妻妾、毆打重傷的程度者。」同上註。

⁸⁹ 見〈社會下層眾生相〉：「傳統的典籍，對婦女之性也有相當嚴厲的規範，並將婦女的不善之性亦即不符合婦德的女子之性概括為下面幾種，也即妒、吝、拗、懶、拙、愚、酷、易怒、多疑、輕信、瑣屑、忌諱、好鬼、溺愛。」陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁165-166。

及例所封妻不是以禮娶到正室，或係再醮娼優婢妾，並不許申請。……凡婦因夫貴，母貴受封，不許再醮，違者治之如律。⁹⁰

又說：

凡婦人因夫、子得封者，不許再嫁。如不遵守，將所授誥敕追奪，斷罪離異。⁹¹

再嫁之婦不但被視與娼優婢妾等同列，不許受封之外，受封之婦女也不得再嫁，若是再嫁將會被追奪誥敕，還得斷罪離異，這都顯示出明代對再嫁婦女視同不貞的歧視。於是透過律法及禮教，明代的男性滿口仁義道德，為貞節烈婦立傳、宣傳、表揚，甚至大聲疾呼、鼓吹女性必得從一而終，透過殉節樹立典範，儼然為傳統文化的衛道者。殊不知，這種層層束縛、畸形條件下的貞女觀卻是一種殘害婦女身心的嚴厲規定，無疑是種「吃人禮教」！

明清之際，個性解放思潮興起，提高女性地位的意識逐漸成為社會思潮的一股支流⁹²。源起約於明代正德年間之後，因為經濟的商業化促使民風趨於流俗，女性開始有機會在外面拋頭露面⁹³，加上心學崛起，針對程朱理學的諸多挑戰⁹⁴，於是觸發明朝人有一種「自我」凸顯的變化歷程，也開始反思女教對婦女規範的守則。尤其是旌表的獎勵使百姓一時妄加遵從，為表現自己的節烈，往往手段趨於兇殘。為避免故意殘害生命安全這樣的事情發生，旌表開始設下限制：

⁹⁰ 《大明會典》卷之六〈誥敕〉，〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月，頁131。

⁹¹ 同上註。

⁹² 戴力芳《構建於男性世界中的婦女世界——明清女劇作家論》，福建師範大學中國古代文學碩士論文，2002年，頁32。

⁹³ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁14-15。

⁹⁴ 董倩〈試論明代貞節觀的嬗變〉，《中華女子學院學報》，2003年12月，第6期，頁54。

詔申明孝道，凡割股或致傷生，臥冰或致凍死，自古不稱為孝。若為旌表，恐其倣倣，通行禁約，不許旌表。⁹⁵

為避免百姓互相模仿殘傷生命，因此藉由儒家所謂：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」⁹⁶不但將殘忍手段稱之為「不孝」，更不許加以旌表，依此來節制百姓貞烈的手段。

在這樣的背景之下，歸有光提出的〈貞女論〉也就有了一種新的概念：

女未嫁人而或為其夫死，又有終身不改適者，非禮也。夫女子未有以身許人之道也，未嫁而為其夫死，且不改適者，是以身許人也。⁹⁷

依照明律，婚姻乃不得自己做主又鄙視再醮者，歸有光卻提出不同看法：他說女子未嫁人或夫死不改嫁者都是「非禮」的行為，又說女子未嫁卻為已死的未婚夫婿守節不改嫁者，視同私定婚約，違反了婚姻不得自主的禮法。

歸有光認為，自古男女嚴守禮防，除了要依父母之婚聘對象，還不得私自訂親，這才合乎女教。而婚禮之進行要備妥六禮、女婿親迎、岳母親送女兒過門，令雙方合卺才算是夫婦。但相反的：「苟一禮不備，婿不親迎，無父母之命，女不自往也，猶為奔而已。」⁹⁸而且女子未嫁前夫婿先死又不改嫁者，即是女婿無

⁹⁵ 《大明會典》卷之七十九〈旌表〉，〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月，頁1255。

⁹⁶ 見《孝經·開宗明義章第一》，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁17。

⁹⁷ 見〈貞女論〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁31。

⁹⁸ 同上註，頁32。

法親迎，如此便六禮不備，等同無父母之命的「奔」⁹⁹，所以是「非禮」。又說：「天下未有生而無偶者，終身不適，是乖陰陽之氣而傷天地之和也。」¹⁰⁰認為夫妻是陰陽配偶，其結合是符合天地間的大義，如果終身不嫁，則違逆了陰陽之氣並損傷天地和諧，因此歸有光反對女子終身不嫁及婚前夫死不改嫁的行為。

這裡所謂的「奔」不一定指淫奔，陳寶良先生指出：「凡是六禮不備，都可視為『奔』。『聘則為妻，奔則為妾』。」¹⁰¹因此，在一般理學家眼中為夫死守節的「貞女」，對歸有光而言卻成為非禮的「奔」的行為。如此看來，歸有光的女性意識真的突破了傳統禮教觀念及當代男性的父權思維了嗎？

在歸有光的家庭文本中，像是〈項脊軒記〉、〈女如蘭壙誌〉、〈女二二壙誌〉、〈先妣事略〉、〈王氏畫贊并序〉、〈世美堂後記〉及〈己未會試雜記〉等文，無不展現歸有光對親人的追憶與懷念，這些回憶作品在在流露出作者的真情，尤其是針對長輩及妻子的作品，更是充滿了對女性賢德的景仰與追念。而〈寒墓葬志〉則是表現歸有光對女性的憐憫與同情，透過質樸的文字書寫一位身分卑微的陪嫁媵，更體現出歸有光的悲憫情懷。這些作品呈顯出歸有光是從「人」的角度展開對女性的關懷，他對「人性」的肯定衝擊了「禮法」的桎梏，也表現了他思想中的確有比較進步的地方，但光是〈貞女論〉中對貞女的看法，卻不代表歸有光就全盤否定傳統的禮教制度。

以〈伯妣徐孺人權厝誌〉而言，歸有光寫道：

吾伯父為嫡長曾孫。孺人為冢婦，……循謹柔和，婦道無曠，內外莫得而議之。……孺人新來為婦，而伯父為縣學弟子有聲，方淬勵進取，孺人未

⁹⁹ 見《禮記·內則》：「聘則為妻，奔則為妾。」女子許人，必需待聘而嫁，以禮聘問而嫁的，是正妻，不待聘而嫁的，叫做奔，奔則為妾，永遠不能享有適室的權利與待遇。王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁482。

¹⁰⁰ 見〈貞女論〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁31。

¹⁰¹ 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁167。

嘗得一日樂也。中更賦役苛擾，門戶萎蕪，孺人長持勤儉，遂以勞苦終其身。所御衣，少時所御者也；所用器物，少時所用者也，亦不至於乏。性尤靜默，歲遣二子入學。婦習女事，獨居一室，竟日不聞言笑，若無人焉。他婢妾有喧爭者，亦無所詬怒也。¹⁰²

但見歸有光寫伯母的品德是「循謹柔和」、「性尤靜默，……婦習女事，獨居一室，竟日不聞言笑」，行為處事是「長持勤儉」、「婢妾有喧爭者，亦無所詬怒」。伯母的言行舉止一概符合傳統女教中的婦德——柔和、不妒；婦言——靜默、不苟言笑；婦功——勤儉持家。歸有光對伯母一生的總結，其實並沒有超脫傳統禮教對女性的看法。

另在〈請救命事略〉中，亦可見歸有光對母親及妻子申請封贈的理由：

先妣姓周氏，……家世以耕農為業。……先妣年十六歸先君，聰明勤儉，生伯姊與有光。先後僅一年，先妣比歿。有光與姊年七八歲，已教之小學及女紅，甚習。¹⁰³

歸有光從婦德及婦功稱許母親周孺人，生性勤儉，又能教子女學習小學及女紅，在孩子七八歲時就能熟習經書及技術，這就是母親的偉大功勞。

先妻魏氏，光祿寺典簿庠之女，……先妻少長富貴家，及來歸，甘澹薄，親自操作。時節歸寧外家，以有光門第之舊，而先妻未嘗自言，以為能可以自給。及病，妻母遣人日來省視，始歎息以為姐何素不自言，不知其貧之如此也。嘗謂有光曰：「吾日觀君，殆非今世人。丈夫當自立，何憂目

¹⁰² 見〈伯妣徐孺人權厝誌〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁279。

¹⁰³ 見〈請救命事略〉，同上註，頁313。

前貧困乎？」事舅及繼姑孝敬，閨門內外大小之人，無不得其懽。人以為有德如此，不宜夭歿。¹⁰⁴

歸有光稱許魏孺人，則強調她的婦德、婦言及婦功。以婦德而言，事舅姑敬孝，家裡上下無不喜歡魏孺人，所以說她：「有德如此，不宜夭歿」。就婦言而言，她從不對娘家的人訴苦歸家之貧況，可見魏孺人的謹言慎行¹⁰⁵，又鼓勵歸有光勿憂目前之貧，說丈夫：「殆非今世人」，將丈夫視之如天。就婦功而言，則能甘於澹泊貧困的日子，雖為富貴人家出身，卻能親自操作。雖然魏孺人在歸有光的身邊日子不長，但從字裡行間可見魏孺人在歸有光的心目中正是個符合禮教要求的完美妻子。

繼妻王氏，……先妻少喪父，妻母教之甚脩謹。年十八來歸，不失婦道。撫前子，愛甚己子。前子死時，哭之悲，病遂亟。其聰明慈愛，蓋天性也。魏氏生時，有光方年少，為諸生。及王氏，方鄉舉，家益貧，歷歲歲北上辦裝，及下第之窮愁。¹⁰⁶

再從婦德及婦功談王孺人，在婦德方面，王孺人撫愛魏孺人之子翻孫甚於己出，凸顯出王孺人的仁慈；翻孫過世，王孺人過分悲痛以至於病亟，所以歸有光說她的聰明慈愛乃出於天性，否則怎能如此。婦功方面，王孺人嫁來歸家之時正值歸有光中鄉試，開始往返京城赴京試的辛苦歲月，所以家境益貧，可是王孺人都能在貧苦中為歸有光備好盤纏，還能安慰歸有光落第的愁悶心情，所以歸有光說

¹⁰⁴ 見〈請救命事略〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁314。

¹⁰⁵ 見《禮記·內則》：「男不言內，女不言外。……男女不通衣裳，內言不出，外言不入。」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁449。

¹⁰⁶ 同註104。

她：「不失婦道」。

歸有光對母親及妻子的讚美從未脫離婦德、婦言及婦功，可見歸有光的女性意識仍未擺脫父權禮教的影響。雖然歸有光提出「禮教」必出於「人情」的嶄新看法，並擬樹立另一種「貞女」形象，但事實上歸有光的想法從未真正脫出政治控制權力下的父性權威。因此他在〈貞女論〉中引用孔子的話說：「孔子曰：『……未成婦，則不繫於夫也。……嫁從夫，從夫則一聽於夫。……從父則一聽於父，而義不及於夫。……女子固不自知其身之為誰屬也，有廉恥之防焉。』」¹⁰⁷歸有光的觀點仍在於女子嫁人當然從夫命，既未嫁人就只能從父母之命，為不知是誰的已死丈夫守貞是無謂的行為，所以歸有光仍舊以三從四德的傳統禮教看待女子。

再藉家庭文本來看歸有光對男性與女性的不同看法，在〈歸氏二孝子傳〉中，歸有光未曾提及父母虐待歸鉞以及歸繡之弟為何犯罪的原因，只極力稱許歸鉞及歸繡即使面對傷害自己的親人，仍無怨無悔的付出。可是歸鉞被族人稱為「菜大人」，歸繡在別人眼中仍是斤斤計較的「市人」，倆人的孝悌不被當時的人理解與接受，是否正是因為那是一種「愚孝悌」的表現呢？歸有光未細述事件的本末，只稱許倆人是二孝子，正明示了歸有光心中所認為的——天經地義的，不能移易的——倫理觀，一種在儒家綱常底下，不論父母兄弟如何，一律孝悌以對的傳統倫理¹⁰⁸。除了二人，歸有光還特別書寫了歸繡之妻朱氏：「每製衣，必三襲，令兄弟均平。……叔某亡妻，有遺子，撫愛之如己出。」¹⁰⁹將妻子的表現擺在丈夫之後，自然也是符合傳統儒家禮教的等級次序之別，強調妻子的德行其實正是來自丈夫的感化，而且朱氏的行為仍是不離婦德與婦功。

¹⁰⁷ 見〈貞女論〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁32。

¹⁰⁸ 見《禮記·內則》：「父母怒不說，而撻之流血，不敢疾怒，起敬起孝。」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁452。

¹⁰⁹ 見〈歸氏二孝子傳〉，同註107，頁315。

在〈夏懷竹字說序〉一文中，歸有光為表揚表弟夏煥的品德與善良，特別記下一段文字：

室人歸寧時，疾殆，東還，入帷轎中，倉卒不可測。章甫親為扶轎徐徐行，面無人色。予先驅，回顧為之隕涕。章甫又棄其家，留予視湯藥，終夜不寐者二旬。室人既沒，匍匐營喪事者踰月。予畸窮困頓，為世所棄，死喪之戚，煢煢無倚，青燈孤影，獨章甫款語其旁。章甫篤于義如此，人固不易知也。¹¹⁰

歸有光藉妻子病重一事寫夏煥「扶轎徐徐行，面無人色」，小心護送魏孺人回家的悌愛之心，又留在歸家服侍表姊湯藥，「終夜不寐者二旬」，等到魏孺人過世，夏煥又留下來盡心盡力地協助喪事。在歸有光頓失親人，孤獨悲痛的當下，只有夏煥忍著自己的悲傷安慰歸有光。

歸有光曾為表弟夏煥寫過兩篇文章，因為夏煥的特立獨行與狂狷性格容易使人有所誤會，所以歸有光以〈懷竹說〉一文勸勉夏煥要珍惜先人的精神。而此文則是歸有光對夏煥的進一步認識，歸有光透過夏煥對魏孺人及自己的照料與陪伴，凸顯夏煥敦厚善良而不易被瞭解的一面。夏煥同時是歸有光及魏孺人的表弟，從血緣世系來看，魏孺人的母親是夏煥的姑姑，歸有光的祖母是夏煥的姑婆，比起歸有光，魏孺人與夏煥的關係是比較親近的，因此魏孺人這個表姊的言行身教應該多少都對這個表弟有所影響，但歸有光對此層關係卻略而不寫，反而是透過夏煥對表姊的細心照料來呈現他善良的人品及真摯的情誼，在這裡，魏孺人的存在只淪為夏煥人格的陪襯。

另在〈尚書別解序〉中，歸有光對兒女的態度亦不同：

¹¹⁰ 見〈夏懷竹字說序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁29。

家無閒室，晝居于內，日抱小女兒以嬉。兒欲睡，或乳于母，即讀《尚書》。

兒亦愛弄書，見書，輒以指循行，口作聲，若甚解者。¹¹¹

歸有光在家唸書，唸累了就哄抱女兒嬉戲。有時候孩子也愛翻弄書，明明是尚未離乳的稚童卻會看著書指著唸，好像讀懂了一般。此文本是談讀書的樂趣，但其中卻提到了小女兒，但在這裡，歸有光並未督促女兒學習，只與女兒一同遊戲。女兒模仿父親讀書，父親卻只當她「弄書」，不但未指導女兒學字，還以她有模有樣的「若甚解」為樂趣，彷彿女孩子天生就該是個花瓶、玩偶，不適合正經學習讀書似的，這也是受到「女子無才便是德」的思想影響。

兒子就不同了，在〈亡兒翻孫壙誌〉中歸有光說：「至於今十有六年，見吾兒丰神秀異，已能讀父作書，常自喜先妻為不死矣。」¹¹²兒子當以讀書為要，十六歲的翻孫能讀歸有光的作品，表示他的學習已有一定程度，也可見歸有光在翻孫身上寄託了透過科舉光耀門楣的期望；而且翻孫表徵魏孺人的存在價值，也顯見兒子比起女兒做為家庭香火傳承的重要性。所以當歸有光的女兒如蘭及二夭夭折，歸有光只是嘆：「生之奚為也？」及「可哀」而已，可是翻孫亡故，歸有光違背禮的規定施以成人喪禮，又為他蓋思子亭，寫〈思子亭記〉，在文章中說：

葬在縣之東南門，守冢人俞老，薄暮見兒，衣綠衣，在享堂中，吾兒其不死耶？……漢有太子，死後八日，周行萬里，甦而自述。倚尼渠余，白壁可質，大風疾雷，俞老戰栗，奔走來告：「人棺已失！」兒今起矣，宛其在室，吾朝以望，及日之昃；吾夕以望，及日之出。……吾匪怪譎，父子重懽，茲生已畢。¹¹³

¹¹¹ 見〈尚書別解序〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁28。

¹¹² 見〈亡兒翻孫壙誌〉，同上註，頁282。

¹¹³ 見〈思子亭記〉，同上註，頁227-228。

歸有光為翻孫之死傷心了很長的一段時間，還因過度哀傷被時人指責嘲笑，但他總無法立刻接受愛子已死的事實，於是在翻孫「人棺已失」時還附會神異怪談，認為兒子終究是沒死的吧！還說自己不怕詭怪之事，只求父子重聚同歡而已，字字句句無不顯示他對失去愛子的悲痛。

明代中葉以後，程朱理學禁錮人性的做法越來越不符合日漸流俗、商業投機化的社會現實，加上心學對程朱理學的反動，王守仁的思想打破了書籍或聖言的束縛，他主張良知可以做為一切事理衡量的標準。在這樣思想轉變風潮的影響之下，社會的革新多少帶有衝破禮教的精神。從上述文本看來，歸有光的確從「人性」與「人情」的觀點為封建禮教提出了新的看法，可說是為女性意識及思想解放打下了基礎。但是相較於晚明的李贄¹¹⁴及湯顯祖等人所珍視的「情」¹¹⁵，那種近乎自然天性，未受禮教薰陶束縛過的人情來看，歸有光仍是屬於守舊派，因為他仍遵循著儒學忠節孝悌的原則分別看待男性與女性，他的人情是倫理規訓¹¹⁶下的人情，雖然他察覺了傳統禮教對女性的不公平，但他因無法超越禮教制度因而未能提供女性擺脫不幸命運或真正建立自我價值的路徑。

¹¹⁴ 李贄的思想是獨立的，平等的，自由解放的。他的三教平等，三教無異的見解，應用在男女問題上，以為男女的見識是平等的。他說：「謂人有男女則可，謂見有男女可乎？謂見有長短則可，謂男子之見盡長，女人之見盡短，又豈可乎？」這是平等見解的最好表見。臺灣開明書店編著《明代思想史》，台北市：臺灣開明書店，1978年10月，頁254-255。

¹¹⁵ 「李贄童心說以『絕假純真，最初一念之本心』為言，顯然並不贊賞被倫理規範所扭曲的情。湯顯祖對情的理解也相近，他說：『人生而有情。思歡怒愁，感於幽微，流乎嘯歌，形諸動搖。或一往而盡，或積日而不能自休。』生而所有之情，當然就不見得是合乎禮教規範之情。」貝京〈歸有光倫理價值觀研究〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2005年7月，第4期，頁29。

¹¹⁶ 傅柯（Foucault）在《規訓與懲罰》（Discipline and Punish）一書中揭示出規訓技術和規範性社會科學的相互作用，把現代個體系譜地描繪成馴良的、緘默的身體。傅柯指出「規訓權力」的基本目的是要製造出這樣一種人：他可以被當作「馴良的身體」而任人擺佈。這一馴良的身體也得是一個有生產能力的體。休伯特·德雷福斯（Hubert L. Dreyfus），保羅·拉比諾（Paul Rabinow）著；錢俊譯《傅柯：超越結構主義與詮釋學（Michel Foucault：Beyond Structuralism and Hermeneutics）》，台北市：桂冠，1997年9月，頁176-187。

第五章 結論

無論是政治、文化、社會或是國家的意識形態，儒學一直是士子安身立命的根本。因此，懷抱治國理想及關懷社會文化的讀書人離不開儒學，儒學也無法脫離士子而獨立存在。從精神層面而言，儒學與士子是相互依存的。儒學一方面提供治國的合法基礎¹，另一方面也高舉著禮的法則。翟雪說：「禮是約束人的社會行為的基本準則，無論是家庭內還是朝堂上，都以禮為標準。」²所以「君君，臣臣，父父，子子」這樣的教條下至百姓，上至朝廷，無不受其教化薰陶。儒家的教誨深入人心，從品德上建立起立己立人的政治理想，不但成為士子的人生目標，更是自我價值的實現。

每個士子的出身都脫離不了家庭，而家庭正是社會經濟活動的基本單位，家長又是家庭中經濟命脈的主要支持者。因此，血緣宗法從家庭擴大至家族，以至於整體社會，莫不受宗法制度的維繫以穩定運作。於是，講求血緣關係的宗法政治文明不但支撐社會，社會也反過來支持血緣宗法的制度維持。從歸有光的家庭文本來看政治思想對他的影響，正是證明了此點。歸有光的從政與否，除了個體本身性格上的接受之外，家庭教育與家族風氣的環境延續，也是左右個體做出選擇的動機之一。進一步來說，當歸有光接受了家族的精神與思想，相對地，他就會支持並維護這樣的精神與思想，並確實地傳承到下一代。

本論文乃從女性意識及傳統人格兩方面考察歸有光之思想觀念，以下依據論文脈絡分點陳述結論。

一、歸有光的女性意識

¹ 「儒教最重要的政治功能為統治者的合法統治提供基礎。」翟雪〈儒教與我國社會轉型時期的政治穩定〉，《法制與社會》，2011年2月，第5期，頁280。

² 同上註。

（一）女性的繼承性

若說「忠孝」是男子一生最重要的節操，那麼對於女子而言，「貞節」便是女子一生最重要的節操。但是女性在一生中經歷的女兒、妻子及母親三種身份中，前二者卻是被父權壓抑的附屬地位，唯有當她成為母親（必得是生養兒子的母親），才能獲得地位的變化，享受被孝順的權利及獲得合理的「權力」。女性權力的剝奪與賦予過程，在歷經漫長的歷史「內化」過程後，最終使女性誤以為——母親的權力——是她們「真正」的權力，進而「自覺地」選擇成為維護父權社會的忠實執行者。

中國傳統社會中所謂的「母慈子孝」，便是講究母親越按母職行事，其在家庭中的權威就越大。然而「母職」卻是父權制度下的道德規定，雖然它賦予母親權威，卻也使母子關係變成一種政治關係，母親看待兒子不是當他是兒子，而是一種權力地位的保障，於是母親自然會將父權制度更紮實地拿來教育兒子，不但影響兒子品格、政治等思想的形成，更要求兒子在生活中具體實踐身為「男子漢大丈夫」的權威。於是，當男性將女性視為一種「範式」書寫於典籍時，他們選擇的必是品德高尚、貞節溫良的女性，那是一位接受「孝道」教育，謹守三從四德，並以聖賢之道教育兒子，藉由兒子未來成就的功名而得以彰顯後世的「賢母」！

（二）女性的時代性

儒家思想衍生出的宗法制度與道德倫常確立了社會男女地位的神聖體系，更進一步地強化了父權文化，女性在壓迫之中反而成為父權制度的衛道者。所謂：「父不憂心因子孝，家無煩惱為妻賢。」社會透過女教培養出合乎規範的賢妻良母，女性除了張羅生活瑣事之外，還得擔負儒家正統教育的宣導者，藉以教育子女成為社會的棟樑人才。是故，雖然社會強調「女子無才便是德」，但女子的才

智卻時時能輔助男性的不足，如清代陳句山《才女說》所言：

誠能於婦職餘閒，流覽墳索，諷習篇章，因以多識故典，大啟性靈，則於治家相夫教子，皆非無助。³

但即便是女子才智能輔佐男性，有時亦能增添閨房之樂趣，然而女性的價值仍沒有受到足夠的關懷與肯定。

（三）女性的局限性

女性問題實際上是一個社會文化問題，當父權取代母權，成為社會主宰力量之後，父權就一直是倫理的立法者、道德的執法者，也是社會上唯一的聲音。而女性則逐漸被排出生產領域之外，被迫在政治上、經濟上淪為附庸、從屬的地位，並且逐漸被剝奪其聲音。於是，父權文化為捍衛自己在主流文化中的地位，勢必不斷並採各種手段壓迫女性。

中國社會結構本來就是建立在父權文化的制度之上，除了以男性為絕對存在之外，更有階級意識的區別。王丹先生說：「父權文化的本質特徵是男性中心主義，它滲透在人們的思想、行為及一切兩性關係中，貶低女性的地位、思想和行為。」⁴父權文化透過自然生物的生理現象無限誇大其中的文化差異，於是女性的特徵與軟弱不是由女性的頭腦決定，而是被環境塑造出來的。父權文化從兒童時期開始弱化女性，女孩與男孩會在不同的環境下成長，受到不同的方式培養，體現在精神與肉體上的「審美觀」早已是男性單方面的審美約束，正如黑格爾所

³ 陳句山《紫竹山房文集》卷七。轉引自：戴力芳《構建於男性世界中的婦女世界——明清女劇作家論》，福建師範大學中國古代文學碩士論文，2002年，頁37。

⁴ 王丹〈淺談父權文化下的中西女性狀況與女性解放之路〉，《社會科學論壇》，2007年8月，第8B期，頁15。

說女性形象是「變成的」⁵。

女性形象既是塑造的、變成的，也就是說女性的形象是一種語言表述，而語言操弄的背後則是男性與女性的權力關係，是一種米利特所說的：支配和霸權的關係。男性與女性在男性中心的社會結構裡基本上是表現主體與客體、塑造者與被塑造者、再現者與被再現者的二元對立。所以說，在男性書寫的歷史中，女性始終是以「他者」(the Other)存在的。因此，女性形象都不是真實存在的女性，而是男性根據自己的理解所「創造」出來的虛像。父權文化一旦形成集體無意識，就會深化並內化影響人們的思想與行為方式。⁶所以女性必先釐清受到壓制的原因是人為的、制度的，而非生物性的，才可能加以反抗進而改變現狀。

但是所謂傳統中國女性的形象：賢德、溫婉或嫻淑。說到底，其實就是沒有自己的聲音。為什麼沒有自己的聲音？因為聲音被父權文化所剝奪，而女性也接受了被剝奪，其結果就是將社會結構最大的不公視為「公義」，將社會結構的不正常視為「正常」。殊不知，看似沒問題之社會結構才是最有問題之社會結構。

歸有光，身為體制中的壓迫者，他似乎是父權文化中的少數異類，他看見家族、社會中的女性，也為她們發聲。但是，歸有光終究也只是站在男性的角度為女性發聲。他筆下的女性形象，仍是男性的觀點。以寒花與如蘭為例，她們身分之卑微依明代背景而言甚至連墓志銘都不可能得到，正如崔衡先生所說：「為地位卑下的普通侍女寫墓志銘，歸有光可謂首開先例。」但是歸有光面對寒花、如蘭又果能以「平等」之眼相待嗎？從〈寒花葬志〉及〈女如蘭壙志〉中所見，恐怕又不是如此。儘管歸有光寫寒花可愛：「目眦冉冉動」。寫如蘭之死的後悔與悲痛：「生之奚為也」。但面對她們兩人因身分卑微不受照顧的景況，歸有光什麼也沒為她們做，甚至也不曾為父權文化對女性的不公義這點反省過什麼。這就是米利特所批判的：因為父權體制在社會中無所不在，所以不管是壓迫者或是被壓迫者，面對不平等的社會文化均是「習而不察」。

⁵ 孫燕〈女性形象的文化闡釋〉，《中州學刊》，2004年9月，第5期，頁79。

⁶ 同上註，頁78-79。

二、歸有光的傳統人格

(一) 政治思想

歸氏家族曾是顯赫一時的大家族，傳到歸有光時已是家道中落，親族分崩離析，促使歸有光立志讀書、重振家族。然而，長期的仕途受挫，成為歸有光內心巨大的無形壓力，也令他充滿憂思。

歸有光曾在〈花史館記〉中提到自己與妹夫在吳淞江上泛舟，遊覽白蓮寺，遙想陸龜蒙先生的高尚風骨。藉由對陸先生的遙思，歸有光體會到的人生哲學便是范仲淹〈岳陽樓記〉所謂：「居廟堂之高，則憂其民；處江湖之遠，則憂其君。」在人的一生中，若不能為國家及社會提出一點貢獻，那麼人生何益？然而，不管再怎麼積極求取功名，若不能客觀地審視自己，又如何能在取得成就前保持達觀的態度？因此歸有光說：

人於天地間，獨患其不能在事之外，而不知止耳。靜而處其外，視天地間萬事，如庭中之花開謝於吾前而已矣。⁷

人在天地之間，最怕的莫過於汲汲營營，謀求名利不知休止。如果能冷靜地去看待功名富貴，那麼一切萬物不過如花開花謝般自然而已。歸有光期許自己能抱持這種理智態度去面對現實生活的一切苦難，人的一生儘管生命短促，但唯有跳脫名利的束縛，才能認真過自己想過的生活。

但是，「過自己想過的生活」是一種理想，卻不一定能成為一個人最終的人生意義。歸有光在〈己未會試雜記〉便舉東漢馬融的話說：

⁷ 見〈花史館記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁207。

因嘆息曰：「古人有言，左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不為。所以然者，生貴于天下也。今以世俗咫尺之差，滅無貴之軀，非老、莊所謂也。」遂往應鄧隲之命。⁸

馬融想超脫功名的羈繫，尋求老、莊的清靜無為之道。儘管馬融說自己的生命與天下相比，還是自己的生命寶貴了些，但無奈放不下戰亂中饑苦的百姓，還是選擇了官員的任命。歸有光寫作此文，正是嘉靖三十八年，參加第七次進士科舉落榜之時。當時的歸有光已然五十四歲，在科舉路上的不順遂，幾度令他想放棄謀取功名的這條路，因此藉由馬融的話來自表心跡。

（二） 品格觀念

歸有光一方面想藉由科舉證明自己的能力，實現自己人生的真正價值；一方面也清楚地瞭解到明代的科舉已然走向一條不能選拔真正人才的僵化道路。雖然，歸有光最後的選擇也與馬融相同，還是無法放棄科舉，積極邁向從政之路。其中心境的轉折，頗呼應孔子之道：「吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」⁹及「自反而縮，雖千萬人，吾往矣！」¹⁰的勇氣。畢竟歸有光求官職的目的，除了光耀門楣之外，更重要的是想做儒生該做的事——推行仁政。然而，功名畢竟無法強求，因此歸有光在勤勉讀書之餘更加注重自己的品格修養，也正是「窮則獨善其身」的具體實踐！

⁸ 見〈己未會試雜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁445。

⁹ 見《論語·微子》，謝冰瑩、李鑒、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁228-229。

¹⁰ 見《孟子·公孫丑上》：「昔者曾子謂子襄曰：『子好勇乎？吾嘗聞大勇於夫子矣：自反而不縮，雖禍寬博，吾不憚焉？自反而縮，雖千萬人，吾往矣！』」同上註，頁286。

為了堅定自己的信念，歸有光藉由〈書齋銘〉惕厲自己的人生態度：

彼美室者，不美厥身；或靜於外，不靜於心，余茲是懼，惕焉靡寧。左圖右書，念念兢兢。人心之精，通於神聖。……能識鳶魚，物物道真。我無公朝，安有市人？

內外兩忘，聖賢之極。……余少好僻，居如處女。見人若驚，噤不能語。出應世事，有如束縛。……皇風既邈，淳風日漓。誰任其責，吾心孔悲。

11

歸有光最擔心的，就是心靈的不平靜，所以時時警惕自己：擁有華美家室，不一定有美好的心靈；擁有寧靜居處，不一定有平靜的內心。如果擁有透澈的心眼，就可以在精神上與神聖交流，能察覺自然運行合於大道。心裡沒有高官厚爵的慾望，就不會有市俗之人的差別心，只有物我兩忘，就是聖賢的最高境界！

誠然歸有光說自己的個性是喜好獨處，過著如女子般寧靜生活，面對那些人事應酬，就好像受到束縛一樣。然而，一看到世俗之風日漸澆薄，一股悲傷同情的憐憫心就油然而生。因此，即使謀求官職違背了自己的本心本性，選擇了一條違背自己最初想過的「自己的生活」的艱難道路，歸有光仍堅定自己的信念一往無悔！

（三） 儒家孝道

中國傳統社會對孝道的重視是與宗法制度有絕對關係的，唯有遵守孝悌的原則，才能強化統治階級的地位及維持治理社會的秩序。先秦（春秋戰國）時期之

¹¹ 見〈書齋銘〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁341。

所以禮崩樂壞，「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」¹²，起因正是來自於孝道的動搖，也才有「孔子懼，作春秋」，目的就是要矯正衰微的人倫關係及紊亂的宗法制度。

孝經有言：「夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。」¹³孔子說明孝道就如同天經、地義及人類必有的行為，是各得其宜也永恆不變的，所以人應當效法天地的法則孝順父母、忠於君王，然後達到以孝道建立教化、化育百姓的根本原則。

曾子說：「孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」¹⁴孝道基本上可分為三個層次，最底層是贍養父母，上一層是敬愛父母，除了物質生活不虞匱乏之外，還要能尊重父母，勿使父母受辱，也不要玷污父母的名聲；最上層則要求自己須有所成就，才使父母能受人尊敬。即如《禮記》中所言：「不辱其身，不羞其親，可謂孝矣。」¹⁵

不孝也有三，引《孟子》趙岐注說：「於禮有不孝者三事，謂阿意曲從，陷親不義，一不孝也。家貧親老，不為祿仕，二不孝也。不娶無子，絕先祖祀，三不孝也。」¹⁶回頭細察歸氏家族，宗親離異，貪鄙詐戾；誣騙父兄，冥冥汶汶，正是一不孝！歸有光在《家譜記》中說：「有光每侍家君，歲時從諸父兄弟執觴上壽，見祖父皤然白髮，竊自念，吾諸父兄弟，其始一祖父而已，今每不能相同，未嘗不深自傷悼也。」¹⁷年節時，歸有光陪著父親向祖父敬酒，想到眾親族的血

¹² 見《孟子·滕文公下》，謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月，頁353。

¹³ 見《孝經·三才章第七》，賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月，頁36。

¹⁴ 見《禮記·祭義》，王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁762。

¹⁵ 同上註，頁766。

¹⁶ 見《孟子·離婁上》：「孟子曰：『不孝有三，無後為大。』」同註12，頁380。

¹⁷ 見《家譜記》，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁232。

脈明明都是出於同一祖父，可是最後性情卻各不相同，甚至不能與祖父心意相通，恪守祖訓。眼見家族衰敗，歸有光不禁感到心痛！

其次，歸家隨著家族的分崩離析，劃地而居，更顯得家門的衰微。在此情境中，家族晚輩尚渾渾噩噩，不肯致力求取功名，任由家族衰敗，此正二不孝！再加上歸有光二十三歲迎娶魏孺人，二十八歲長子翻孫才出生，往後，長子翻孫死、女兒如蘭、二二相繼夭亡，可謂門衰祚薄，幾於不祀，此為三不孝！歸有光說：「仁孝之君子，能以身率天下之人，而況於骨肉之間乎？古人所以立宗子者，以仁孝之道責之也。宗法廢而天下無世家，無世家而孝友之意衰。風俗之薄日甚，有以也。」¹⁸仁孝的君子，必須成為天下的表率，這也就是為何立嫡長子——以為表率，為何教育嫡長子——以仁孝之道的宗法制度。若是宗法制度廢棄，兄弟間就不再友愛，父子間就不再孝慈，孝悌就形同毀棄；然後，社會風氣將會日漸澆薄，宗法制度也就隨之敗壞，成為環環相扣的惡性循環。

歸氏傳至歸有光一代，家族晚輩的輕佻虛浮已一一照應三不孝，歸有光欲重振家族的榮光，於是更致力於孝道的實踐。然而，上天對歸有光的考驗不僅於此，首先是「能養」，滿足物質需求看似容易，但歸氏家族衰微已是沉痾，其實生活並不如想像中官家士族的那般寬裕；加上歸有光祖母、母親的早逝，使歸有光不能承歡膝下，除了感到「子欲養而親不待」的痛苦，同時也使得歸有光欲透過「敬養父母」實踐孝道的期望有了缺憾。

於是，歸有光轉而將孝道實踐寄託在求取功名上，因為取得功名，光耀門楣也是孝道的展現！在取得功名之前，先做到「弗辱」，不玷污父母的名聲。於是歸有光與其他堂兄弟不同，當堂兄弟虛耗時間時，他記取母親的教誨¹⁹閉門讀

¹⁸ 見〈家譜記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁232。

¹⁹ 見〈先妣事略〉：「有光七歲，與從兄有嘉入學，每陰風細雨，從兄輒留，有光意戀戀不得留也。孺人中夜覺寢，促有光暗誦《孝經》，即熟讀無一字齟齬，乃喜。」同上註，頁313。

書，還被祖母戲稱為「大類女郎」²⁰。即使從小就被家族寄託希望，即使對自己的能力也有信心，但經年的落榜仍不斷打擊歸有光。於是，歸有光又將科舉的希望轉而寄託在長子翻孫的身上，誰知翻孫不過十六歲，又亡故了。

歸有光在〈亡兒翻孫墳誌〉中不斷質疑²¹：以翻孫的面相及孝友、仁德的性格都不當早夭；難道服從聖賢的仁義之道反而被上天嫉恨了嗎？非得是兇惡、狠戾之人才得以長存嗎？可見人生的頓挫中，以翻孫的亡故對歸有光的打擊最大。一方面翻孫的亡故使得歸有光期待父子倆通過科舉「尊親」的期望落空；另一方面，翻孫是長子長孫，他的亡故也象徵嫡系子嗣斷絕的悲哀²²。努力實踐孝道的歸有光，卻落到背負大不孝之罪，這是何等諷刺！翻孫死後，歸有光時時悲泣²³，觸景傷情²⁴，一度被人嗤笑他哭泣太過、指責他治翻孫喪禮不合禮制²⁵，但歸有

²⁰ 見〈項脊軒記〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁228。

²¹ 見〈亡兒翻孫墳誌〉：「吾兒之孝友聰明，與其命相，皆不當死。……何美好清淑如吾兒，使之摧折沉埋，必蒙供而驚蓋者，乃享富貴而長世也？夫服仁義，稱先王，非獨世之所嗤笑，抑亦天之所嫉惡也！」同上註，頁282-283。

²² 「由嫡長子制與血緣關係構成的社會宗法體系內，權位分明，尊卑有序，親疏有別，……在宗族祭祀領域，宗子權直接等同於主祭權。……通過頻繁的宗廟祭祀活動，不僅能由尊祖而敬宗，以維護其嫡長子之地位，而且還能促使宗族內部和諧有序。」賴萱萱〈儒家孝道倫理與祖宗崇拜關係初探〉，《宜春學院學報》，2011年3月，第3期，頁2。又見〈家禮：冠婚喪祭〉：「祖先的神主，由宗子奉祀，支子只隨班助祭，不得僭祭。」陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月，頁451。翻孫乃歸有光原配魏孺人所出，是歸有光一脈的宗子，宗子亡故，連帶祖先祠堂的祭祀近乎斷絕。

²³ 見〈與沈敬甫七首〉：「父子之情已矣，惟此雙淚，為吾兒也，又欲自禁耶？」同註20，頁460。

²⁴ 見〈與王子敬四首〉：「去年令讀騷，即此時也，兼以時序相感，痛不忍言。」同上註，頁459。

²⁵ 同上註：「此亦至情，嘗為人所嘲笑，豈皆無人心者哉？」及〈亡兒翻孫墳誌〉：「余悲吾母之志，而先妻於是真死矣。故字之曰子孝，而以成人之喪治之。」同上註，頁283。歸有光為長子亡故過度傷心，有人認為這是與「禮」不合的，見《禮記·檀弓下》：「喪禮，哀戚之至也，節哀，順變也；……」又說：「喪不慮居，毀不危身。喪不慮居，為無廟也；毀不危身，為無後也。」王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月，頁61、193。《禮記》說明，喪禮的籌備是為了活著的親人心裡哀戚，但在禮節上有種種針對悲傷情緒的限制，就是要幫

光都一一反駁：雖然知道自己像是子夏喪子那樣過度悲傷²⁶的確是與禮不合，但是喪子之情痛不可言，嘲笑他的人豈非無心之人？

於是，針對翻孫以十六歲早夭卻實施成人喪禮一事，歸有光衡量著：翻孫的亡故意調著家族希望及魏孺人血脈的斷絕，也是他個人精神寄託的滅絕，歸有光曾想藉著翻孫對抗自己坎坷的命運，沒想到竟使自己摔落到更深的谷底。因此翻孫的喪事，彷彿也同時埋葬了歸有光自己曾經的青春熱情及理想，儘管勢必引發爭議，歸有光仍堅持以成人喪禮埋葬翻孫。

傳統倫理不只是道德規範，也包含了禮教制度。對於禮，歸有光提出新的見解：「天下之禮，始於人情；人情之所至，皆可以為禮。」²⁷他將人情視為禮法的根據，認為只要合乎人情，禮法自然也就可以跟著改變。因此他為翻孫舉行了不符古禮的成人喪禮，並在《儀禮》、《春秋·公羊傳》及汪錡、〈檀弓〉、〈曾子問〉等例中積極尋找葬禮的根據及施行的精神，證明自己雖不符禮法，但依可憫的喪子之情，就連延陵季子葬子一事也是符合孔子所肯定的合禮的一種情況來支持自己的行為。所以貝京先生就指出：「歸有光顯然沒有理解禮對於人情的節制作用，他以為只要在性質上符合儒家倫理如忠、孝、節、義，那麼在情感上無論怎麼過分都是符合禮的。」²⁸

從歸有光的家庭文本來看，可以發現歸有光不管在政治思想上，在品格觀念上，以及儒家孝道上對父權體制的核心價值其實是全盤接受的。歸有光在思想內

助活著的親人慢慢去適應人生的劇變。並且強調治喪時因為過逝的先人尚未入廟，所以活著的人一方面不可追求居處的舒適；另一方面也不可以因為過度悲傷而危害到自己身體的健康，因為「身體髮膚受之父母」，自己就是先人的遺留，所以不可以毀傷。

²⁶ 見〈與沈敬甫七首〉：「世之君子，若以曾子之責子夏者，則吾有罪焉耳！」歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁460。

²⁷ 見〈書冢廬巢燕卷後〉，同上註，頁63。

²⁸ 貝京〈歸有光倫理價值觀研究〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2005年7月，第4期，頁28。

容上遵循的是傳統教條，形式上有重「人情」的傾向，但是他的人情仍是禮教規範下的人情，他是依據教化過的人情去判別人的行為是否合乎倫理道統的規範，而非真正去理解人的內心世界對行為的選擇與影響。歸有光將忠孝節義視為禮的神聖意義，積極維護三綱五常的忠孝觀念，也就顯現出歸有光對人性的思考與認識還過於淺薄，並未深入探討傳統禮教斲傷人性的真正問題。

雖然歸有光反對女子未嫁殉夫或終身守節不改嫁，但他並非是站在人道立場上來保護女子身而為人的意義與權利，只是因為她的選擇不符「禮」的要求：「女子固不自知其身之為誰屬也。」²⁹既未嫁就應從父，不該自己決定從夫，而且不嫁又違反陰陽之理³⁰，是故，違背禮之大義的奔女，並不值得旌表榮耀。另外，歸有光對女性的要求，大體上還是依據著女教與婦德的要求來談，他看重的還是那些溫婉善良，能持家、照顧公婆、撫育幼子的傳統女性，並未真正去瞭解她們的困境及需要，只是一味讚揚女性們符合禮教要求的行為，因此可以說：歸有光所關注的女性意識並未能真正從父權體制中突破，進而達到視女性為真正個體及整體價值的境界。

況且，女性所產生的問題不只是性別問題，還涉及到她在權力中的等級化和邊緣化的過程，尤其在中國這種集權社會中，女性早已淪為「一切成文歷史的無意識」狀態³¹。於是女性非但對自己的存在意義與價值無法自覺，甚至依戀、緬懷父權的一切秩序與價值，反將對自我的剝削建立在實現男性人倫親情的責任豁免之上。

女性企圖擺脫壓迫，追求真正「平等」的社會資源與公義，並不是單純推翻父權體制就可以達到的。女性若不能自己產生自覺，尋求真正的自主與獨立，仍

²⁹ 見〈貞女論〉，歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月，頁32。

³⁰ 「陰陽配偶，天地之大義也。天下未有生而無偶者，終身不適，是乖陰陽之氣而傷天地之和也。」同上註。

³¹ 見〈性別的美學／政治：當代台灣女性主義文學研究〉。鍾慧玲主編，東海大學中文系審訂《女性主義與中國文學》，台北市：里仁，1997年4月，頁125。

想接受性別角色的規定並服從父權文化，在父權文化下進行思考，那麼女性永遠也不可能得到真正的公平對待，也不可能爭取到真正自由的權益。就算男性作家書寫女性，他們永遠很難「真正」站在女性的角度為女性思考，如果女性永遠都只想依靠男人，身為女性的結果仍只是受制於父權文化的壓迫，而無法聽到她們自己真實的聲音。

參考書目

一、 歸有光著作及箋注（依時代先後排序，微縮及電子資料亦列入）

〔明〕歸有光撰，歸道傳編《新刊震川先生文集二十卷》（常熟本，明萬曆甲戌【二年，1574】崑山歸氏刊本；附年譜一卷，〔清〕孫岱編，清嘉慶己未【四年，1799】崑山歸氏刊本），台北市：國立中央圖書館縮影室，民 70？，1 捲盤式縮影捲片：正片；35 糎

《新刊震川先生文集二十卷》（據國立中央圖書館館藏善本圖書翻印），台北市：國立中央圖書館縮影室，1985 年，1 捲微縮：負片；35 糎

〔明〕歸有光等評註《歸有光暨百家評註南華真經十卷》，台北市：廣文，1987 年

〔明〕歸有光撰《歸震川尺牘》，台北縣：廣文，1994 年

〔明〕歸有光撰《歸先生文集三十二卷，附錄一卷》（崑山本，四庫全書存目叢書，集部別集類；據天津圖書館藏明萬曆四年【1576】翁良瑜兩金堂刻本影印），台南縣：莊嚴文化，1997 年

〔明〕歸有光撰，〔清〕張夏鍾評選《歸震川集十卷》（家刻本，清康熙二十九年【1690】溫陵書林刊本），線裝

〔明〕歸有光撰《震川大全集三十卷，別集十卷，餘集八卷，補集八卷》（家刻本），上海：國學扶輪社，1910 年

〔明〕歸有光撰《歸先生文集三十卷，外集一卷，詩一卷，附錄一卷》（明萬曆三年書林翁氏兩金堂刊丙子【四年】增刊祭文本，清汪婉青墨筆批校，吳覲文朱筆批點），台北市：國立中央圖書館縮影室，民 70？，1 捲盤式縮影捲片：正片；35 糎

〔明〕歸有光撰，〔清〕歸莊校勘《震川先生集三十卷，別集十卷，附錄一卷》

〔四部備要集部，聚珍倣宋版排印本〕，上海：中華，1927年，線裝

〔明〕歸有光撰，歸莊編《震川文集》（四部備要集部，據家刻本校刊，中華書局聚珍倣宋版印），台北市：臺灣中華書局，1971年2月

〔明〕歸震川撰，〔清〕歸莊編《震川集三十卷》（景印文淵閣四庫全書，集部別集類，《震川集》包含《別集》，據國立故宮博物館藏本影印），台北市：臺灣商務，1983年

歸有光著，〔明〕歸莊校勘，歸玠編輯《歸震川先生別集十卷》（叢書集成三編，文學類），台北市：新文豐，1996年

歸有光撰《震川文集》（四部備要，集部），出版項不詳，線裝

〔明〕歸有光著《震川文集》（四部備要，集部），上海：商務印書館，1935年

歸有光著《震川先生集》（四部備要），上海：中華書局，1936年，線裝

歸有光著，歸莊編《歸有光全集》（四部備要，清康熙乙卯【1675】刊本），台北市：盤庚，1979年2月

《震川先生集》（四部叢刊，附：附錄），出版項不詳

〔明〕歸有光撰《震川先生集》（四部叢刊，初編，經部，據商務印書館一九二六年版重印），上海市：上海書店，1989年

〔明〕歸有光撰《震川先生集》（四部叢刊，涵芬樓編，子部），上海：涵芬樓，民？，線裝

歸有光著《震川先生集》（四部叢刊集部，上海商務印書館縮印康熙本），出版項不詳

〔明〕歸有光撰《震川集三十卷，別集十卷》（四部叢刊，集部，上海涵芬樓景印常熟刊本），上海：上海商務，1919年，線裝

歸有光著《震川先生集》（四部叢刊），上海：商務印書館，1929年，線裝

〔明〕歸有光撰《震川先生集三十卷，別集十卷，附錄一卷》（四部叢刊初編縮本），上海：上海商務，1936年

《震川先生集》（四部叢刊，初編，集部），上海：上海商務，1965年

〔明〕歸有光撰《震川先生文集三十卷，別集十卷，附錄一卷》（四部叢刊初編縮本），台北市：臺灣商務，1965年

〔明〕歸有光撰《震川先生集》（四部叢刊初編縮本，據上海商務印書館縮印明刊本），台北市：商務，1967年

〔明〕歸有光撰《震川先生集》（四部叢刊初編縮本，上海商務印書館縮印康熙本），上海：上海商務印書館，1967年

〔明〕歸震川撰《震川集三十卷，別集十卷》（景印摘藻堂四庫全書薈要，集部別集類），台北市：世界，1988年

〔明〕歸有光撰《震川先生集，補刊震川先生集八卷》（續修四庫全書，集部別集類），上海市：上海古籍，2002年

〔明〕歸有光撰《震川大全集三十卷，別集十卷，補集八卷，餘集八卷》（家刻本，清嘉慶四年【1799】琴川萬卷樓刊本），1799年，線裝

〔明〕歸有光撰《歸震川先生論文章體則》（清嘉靖刊本），上海市：復旦大學出版社，2007年

〔明〕歸有光撰《歸震川先生文選六卷》（清道光二十五年吉安府署刊本），1845年，線裝

〔明〕歸有光撰，歸子寧編《歸震川先生未刻集二十五卷》（崑山本，集部別集類；清吳以淳手校并跋又近人鄧邦述、宗舜年各手書題跋），台北市：國立中央圖書館縮影室，民70？，舊鈔本，1捲盤式縮影捲片：正片；35纏

〔明〕歸有光撰《歸震川尺牘》（據民國十年【1921】上海文明書局《明清十大家尺牘》本影印），北京市：國家圖書館出版社，2008年

歸震川著，林紓選評《歸震川集》（書口題名：震川集選），上海市：商務，1924年

〔明〕歸有光著，胡懷琛注《歸有光文》，上海：商務印書館，1928年

〔明〕歸有光著，〔清〕曾滌生選本，中華書局輯注《（音注）歸震川文》，上海：中華書局，1936年

〔明〕歸有光撰，〔清〕倪錫恩註《歸震川全集四十卷》（民國二十四年上海掃葉山房石印本），線裝

〔明〕歸有光撰，商務印書館編譯所校《歸震川書牘》（民二十四年商務排印本），1935年

〔明〕歸有光著《震川先生全集》，上海：商務印書館，1935年

〔明〕歸有光著，吳瑞書編輯《歸震川文選》，上海：中央書店，1935年

〔明〕歸有光撰《震川先生全集》（與震川先生別集合刊），上海市：商務，1936年

〔明〕歸有光著《歸震川全集三十卷，別集十卷》，上海市：國學整理社，1936年

〔明〕歸有光撰《歸有光全集》，台北市：自力，1959年

〔明〕歸有光撰《歸震川集》（歸震川集三十卷，附傳一卷，序一卷，凡例一卷，目錄一卷，歸震川別集十卷，附錄一卷），台北市：世界，1963年

〔明〕歸有光撰《歸震川集四十五卷》，台北市：世界，1963年

歸有光著《震川先生全集》，台北市：臺灣商務，1968年

〔明〕歸有光撰《歸震川集三十卷，別集十卷》，台北市：世界書局，1977年

〔明〕歸有光撰，村瀨誨輔編《歸震川文粹五卷》，（日本）東京市：古典研究會出版，1977年

歸有光著《震川先生集》（據上海涵芬樓藏明萬曆刊本），台北市：臺灣商務，1979年

〔明〕歸有光撰《歸震川集2種》，台北市：世界，1980年

歸有光著，周本淳校點《震川先生集》，上海市：上海古籍社，1981年

《歸先生文集三十卷，外集一卷，詩一卷，附錄一卷》（據國立中央圖書館館藏善本圖書翻印），台北市：國立中央圖書館縮影室，1985年，1捲微縮：負片；35 糵

張家英選注《歸有光散文選注》，上海市：古籍，1985年

- 〔明〕歸震川撰《震川集》，台北市：臺灣商務印書館發行，1986年
- 黃明注譯《歸有光散文選》，香港：三聯香港公司，1991年
- 張家英，徐治爛選注《歸有光散文選集》，天津市：百花文藝，1995年
- 〔明〕歸有光撰《歸有光集》，海口市：海南國際新聞出版中心，1996年
- 〔明〕歸有光著，新文豐出版社編《新刊震川先生文集三十卷》（叢書集成三編，文學類），台北市：新文豐，1996年
- 歸有光原著，趙伯陶選注《歸有光》（附錄：歸有光生平創作簡表；歸有光散文版本簡目），大連市：大連，1998年
- 歸有光著，葉祖興、英子選注《歸有光抒情散文》，北京市：作家出版社，1998年
- 歸有光著，趙伯陶選注評點《歸有光文選》（附錄：歸有光傳記資料等三種），蘇州：蘇州大學，2001年
- 歸有光著，段承校選注評析《歸震川詩文選》，南京市：江蘇古籍，2002年
- 歸震川撰《震川集》，北京市：北京圖書館出版社，2005年
- 歸有光著《震川先生集三十卷》（原書：歸震川集，據美國國會圖書館館藏古籍善本書籍轉製影像，電子資源），台北市：國家圖書館，2007年，七張光碟片
- 歸有光原著，鄔國平注譯《新譯歸有光文選》，台北市：三民，2009年1月
- 歸有光著，王文濡編《歸有光文鈔》（本書據民國四年上海進步書局石印本影印），合肥市：黃山書社，2010年

二、專書

（一）古籍（依古籍時代先後排列）

江灝，錢宗武譯注，周秉鈞審校《尚書》，台北市：地球，1994年3月

徐子宏譯注《周易》，台北市：地球，1994年3月

唐莫堯注釋，袁愈芩譯詩《詩經》，台北市：地球，1994年4月

班固撰，陳立疏證《白虎通義》，上海：商務，1937年

〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注《說文解字注》，台北市：黎明文化，1996年9月

〔漢〕董仲舒撰，〔清〕凌曙注《春秋繁露注》，台北市：世界書局，1970年1月

〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注《後漢書》，台北市：鼎文書局，1983年9月

〔唐〕李肇撰《新校唐國史補》，台北市：世界書局，1959年9月

〔唐〕房玄齡、何超等撰修《晉書》，台北市：鼎文書局，1980年3月

〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋《史通通釋》，台北市：九思出版有限公司，1978年10月

〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編《朱子全書》，上海市：上海古籍，2002年10月

〔宋〕歐陽脩、宋祁同撰《新唐書》，台北市：鼎文書局，1979年12月

〔明〕李東陽撰，申時行修《大明會典（全五冊）》，台北市：新文豐，1976年7月

〔清〕汪堯峰著，蔣劍人選本，中華書局輯注《汪堯峰文》，上海：中華書局，1936年8月

〔清〕張廷玉等撰《明史》，北京：中華書局，1984年3月

（二）今著（依編著者姓氏筆劃排列）

中國文學批評資料彙編編輯委員會《中國文學批評資料彙編選集》，台北市：成文，1980年9月

- 王夢鷗註譯《禮記今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1984年1月
- 王行著《解放男人：男性的自覺與成長》，台北縣新店市：探索文化，1998年10月
- 日本中國學會創立五十年紀念論文集編集小委員會編《日本中國學會創立五十年紀念論文集》，東京都：汲古書院，1998年10月
- 朱謙之、任繼愈著《老子釋譯——附馬王堆帛書老子》，台北市：里仁書局，1985年3月
- 朱光潛著《悲劇心理學》，板橋市：駱駝出版社，1993年11月
- 地球出版社編輯部編輯《李煜》，台北市：地球出版社，1992年1月
- 李正治編撰《夫妻》，台北市：人合物力出版社，1993年8月
- 李宗侗註譯，葉慶炳校訂《春秋左傳今註今譯》，台北市：臺灣商務印書館，1995年3月
- 呂新昌著《歸震川評傳》，台北市：臺灣商務印書館，1979年9月
- 孟森著《明清史講義》，台北市：里仁書局，1982年9月
- 林芳玫、黃淑玲、鄭至慧、王瑞香、劉毓香、范情、張小虹、邱貴芬、顧燕翎著《女性主義理論與流派》，台北市：女書文化，1997年9月
- 周何總主編《國語活用辭典》，台北市：五南，2000年6月
- 高陽著《明朝的皇帝（全三冊）》，台北市：台灣學生書局，1973年6月
- 徐復觀著《學術與政治之間》，台北市：臺灣學生書局，1985年4月
- 孫靜菴撰，周駿富輯《明遺民錄》，台北市：明文書局，1985年5月
- 張傳元、余梅年著《明歸震川先生有光年譜》，台北市：臺灣商務印書館，1980年7月
- 教育部重編國語辭典編輯委員會《重編國語辭典》，台北市：臺灣商務印書館，1981年12月
- 陳捷先著《明清史》，台北市：三民書局，1990年12月
- 陳寶良著《明代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，2004年3月

- 黃景進編撰《家庭》，台北市：人合力出版社，1993年8月
- 新文豐出版公司編輯部《叢書集成新編》，台北市：新文豐，1985年1月
- 楊永安著《明史管窺雜稿》，香港：先鋒出版社，1987年9月
- 臺灣開明書店編著《明代思想史》，台北市：臺灣開明書店，1978年10月
- 漢語大字典編輯委員會編纂《漢語大字典》，湖北省：湖北辭書出版社、四川省：四川辭書出版社，1987年10月
- 黎東方著《細說明朝》，台北市：傳記文學出版社，1976年7月
- 歐麗娟選注《唐詩選注》，台北市：里仁，1995年11月
- 劉正浩、邱燮友、陳滿銘、許鈸輝、黃俊郎注譯《新譯世說新語》，台北市：三民，1996年8月
- 蔡石山《明代的女人》，台北市：聯經，2009年10月
- 賴炎元、黃俊郎註譯《新譯孝經讀本》，台北市：三民，1996年10月
- 謝冰瑩、李璫、劉正浩、邱燮友編譯《新譯四書讀本》，台北市：三民書局，1985年2月
- 鍾慧玲主編，東海大學中文系審訂《女性主義與中國文學》，台北市：里仁，1997年4月
- 顧寶田、劉建國注譯，柯昆霖校訂《莊子譯注》，台北市：建宏，1994年7月

（三）翻譯或外文著作（依著者名英文字母順序排列）

- 亞倫·強森（Allan G. Johnson）作；成令方、王秀雲、游美惠、邱大昕、吳嘉苓譯《性別打結——拆除父權遺建（The Gender Knot-Unraveling Our Patriarchal Legacy）》，台北市：群學，2008年8月
- David D. Gilmore 著，何雯琪譯《厭女現象——跨文化的男性病態（Misogyny: the Male Malady）》，台北市：書林，2005年7月
- 愛德華·薩依德（Edward W. Said）作；王淑燕等（王志弘、王淑燕、莊雅仲、

郭菀玲、游美惠、游常山) 譯《東方主義 (Orientalism)》，新店市：立緒文化，2003 年 9 月

休伯特·德雷福斯 (Hubert L. Dreyfus)，保羅·拉比諾 (Paul Rabinow) 著；錢俊譯《傅柯：超越結構主義與詮釋學 (Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics)》，台北市：桂冠，1997 年 9 月

凱特·米利特 (Kate Millett) 著，鍾良明譯《性的政治 (Sexual Politics)》，北京：社會科學文獻出版社，1999 年 1 月

帕瑪 (Richard E. Palmer) 著；嚴平譯《詮釋學 (Hermeneutics)》，台北市：桂冠，2002 年 10 月

羅思瑪莉·佟恩 (Rosemarie Tong) 著；刁筱華譯《女性主義思潮 (Feminist Thought: A Comprehensive Introduction)》，台北市：時報文化，1997 年 12 月

三、 期刊論文 (依編著者姓名筆劃排列)

王慧青〈《孝道》淺說〉，《江海縱橫》，2001 年，第 2 期。37-38。

王丹〈父權文化與女性形象及當代女性解放〉，《江東學院學報》，2005 年 6 月，第 6 期。28-30。

王丹〈淺談父權文化下的中西女性狀況與女性解放之路〉，《社會科學論壇》，2007 年 8 月，第 8B 期。15-17。

王霞〈不事雕飾，質樸增情——從《項脊軒志》學寫作〉，《新課程 (上)》，2011 年 9 月，第 9 期。48-49。

王壘〈儒家孝道倫理的本質與功能芻議——兼論孔子與孝道倫理政治化〉，《廣東第二師範學院學報》，2011 年 12 月，第 6 期。24-30。

王純菲〈特殊的「他者」：中國文學母親形象的文化意蘊〉，《遼寧大學學報 (哲學社會科學版)》，2012 年 1 月，第 1 期。128-133。

- 王黎明〈中國傳統孝道及其現代倫理重構〉，《天水行政學院學報》，2012年，第1期。44-46。
- 孔令彬〈特殊的「家人」：明清列女傳中的「媵」〉，《山西師大學報（社會科學版）》，2010年3月，第2期。135-139。
- 田之秋〈中國孝道，道德與倫理下的親情〉，《走向世界》，2011年，第31期。14-17。
- 李豔梅〈從中國父權制看「紅樓夢」中的大觀園意義〉，《輔仁國文學報》，1996年8月，第12期。225-260。
- 李丹〈寒花葬志〉，《語文教學與研究》2003年，第2期。17。
- 李都榮〈從「媵、侄」看媵制〉，《延安職業技術學院學報》，2010年8月，第4期。87-88。
- 李煥琨〈小軒大愛——《項脊軒志》教學設計〉，《語文建設》，2011年，第9期。18-20。
- 李曉虹〈從「理·仁·禮」看二程的孝道思想〉，《中州學刊》，2012年1月，第1期。119-123。
- 宋小蒙〈別具一格的《寒花葬志》〉，《中文自修》，1996年，第12期。35。
- 何傳躍〈清淡的素描，摯烈的情感——《寒花葬志》賞讀〉，《閱讀與鑒賞（高中版）》2002年，第5期。71-73。
- 何尚文〈重視傳統孝道的現代價值 構建和諧的家庭倫理關係〉，《濱州職業學院學報》，2007年2月，第1期。60-62。
- 吳正嵐〈論《易經淵旨》與歸有光思想的一致——兼論《易經淵旨》的真偽〉，《周易研究》，2009年3月，第3期。20-27。
- 吳艷，羅秉利〈談歸有光的書齋情結〉，《中小學圖書情報世界》，2010年，第2期。63-64。
- 吳蘊慧〈從《禮記》故事看儒家「孝」之真諦〉，《大眾文藝》，2011年，第2期。160-161。

- 貝京〈歸有光倫理價值觀研究〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2005年7月，第4期。28-32。
- 貝京〈明清人對歸有光的評價述論〉，《湖南工程學院學報》，2005年9月，第3期。38-42。
- 肖武〈《項脊軒志》品析〉，《文學教育（下）》，2009年，第11期。111。
- 沈永生〈《項脊軒志》：歡愉慘惻思妻子〉，《新高考》，2011年，第9期。6-8。
- 金雲琴〈纏綿縈繫 欲說還休——歸有光的科舉情結〉，《皖西學院學報》，2008年8月，第4期。141-143。
- 芮小華〈恨己無能：一首沒落地主家庭子弟的哀歌——再讀歸有光《項脊軒志》〉，《現代語文》，2010年8月，第22期。60-61。
- 胡錦媛〈女子無容便是德：《水滸傳》中的兩性關係〉，《中外文學》，1993年11月，第6期。82-92。
- 胡鴻雁〈中國古代女訓的精華及其當代價值〉，《湖南科技大學學報（社會科學版）》，2005年3月，第2期。123-125。
- 姜潔〈試論儒家傳統政治文化的當代意義〉，《長春工程學院學報（社會科學版）》，2011年3月，第2期。18-20。
- 夏林清〈「父權」的變與不變：如何由「家庭經驗」發現變革的可行性？〉，《應用心理研究》，2001年3月，第9期。20-25。
- 孫燕〈女性形象的文化闡釋〉，《中州學刊》，2004年9月，第5期。78-82。
- 馬建社〈落魄文人歸有光〉，《文學教育（下）》，2007年，第5期，157。
- 袁菊〈從家世背景中揆察思想內核——《項脊軒志》教學的史料意識〉，《名作欣賞》，2011年，第5期。60-64。
- 祖晨陽，王永明，夏巖〈試述孝德教育的地位及其價值訴求〉，《前沿》，2011年，第23期。248-250。
- 崔衡〈情真意切 音在弦外——歸有光《寒花葬志》賞析〉，《語文月刊》，2001年7月，第7期。15-16。

張漢清〈不事雕飾 自有風味——《寒花葬志》賞析〉，《中學語文園地(初中版)》2003年，第18期。45。

張泓〈歸有光敘事文之短和議論文之長〉，《重慶三峽學院學報》，2010年，第2期。84-87。

張泓〈歸有光屢試不第對其和王世貞衝突的影響〉，《長春大學學報》，2011年5月，第5期。67-69。

張金鋒〈「大時代」語境中儒家士人的精神境遇及其經典意義——以明代作家歸有光為例〉，《唐山師範學院學報》，2010年7月，第4期。37-40。

郭福宏〈汪婉與歸莊交惡始末〉，《綿陽師範學院學報》，2007年7月，第7期。68-74。

郭洪新〈一二細事 融入真情——歸有光《寒花葬志》賞析〉，《語文天地》，2008年。第3期，12-13。

許哈童〈歸有光的科舉觀〉，《文學教育(上)》，2010年5月，第5期。107-109。

陳冠至〈明代江南士人的抄書生活〉，《國家圖書館館刊》，2009年6月，第一期。115-143。

陳金花〈項脊軒志〉思想內容新探〉，《科技創新導報》，2010年，第16期。241。

梁濤〈論早期儒學的政治理念〉，《哲學研究》，2008年，第10期。48-56、128-129。

梁翠〈論孝道對中國古代官員仕途的影響〉，《東南大學學報(哲學社會科學版)》，2011年6月，第S1期。30-32。

康懷遠〈孝道說略——兼論先秦儒家對中國孝文化的貢獻〉，《重慶教育學院學報》，2012年1月，第1期。44-48。

黃曼〈《寒花葬志》賞析〉，《語文知識》，2006年，第3期。38。

馮文艷〈孔子孝道思想探析〉，《湘潮(下半月)》，2011年10月，第10期。23。

葉祖興〈《花史館記》賞析〉，《新聞與寫作》，1998年，第6期。34。

葉祖興〈《懷竹說》賞析〉，《新聞與寫作》，1998年，第11期。37。

董倩〈試論明代貞節觀的嬗變〉，《中華女子學院學報》，2003年12月，第6期。

53-55。

鄔國平〈如蘭的母親是誰？——歸有光《女如蘭壙志》、《寒花葬志》本事及文獻〉，《文藝研究》，2007年6月，第6期。52-57+167。

楊峰〈略談抄本《歸震川先生未刻稿》的價值〉，《文獻》，2007年10月，第4期。71-75。

楊連民〈《震川先生集》的版本源流考辨〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2008年6月，第5期。55-57。

翟雪〈儒教與我國社會轉型時期的政治穩定〉，《法制與社會》，2011年2月，第5期。280-281。

趙炎才〈中國傳統政治文明歷史特徵管窺〉，《鄂州大學學報》，2011年11月，第6期。5-8。

劉璞〈論歸有光的「全人」〉，《昆明大學學報》，1997年，第1期。1-7。

劉哈，吳永〈政治哲學視閥下的儒學人文思想及其當代價〉，《理論導刊》，2010年，第12期。62-64。

劉浩〈《項脊軒志》的「情」〉，《文教資料》，2011年4月，第12期。15-16。

滕福海〈《寒花葬志》畫外音〉，《閱讀與寫作》，1999年，第5期。5。

鄭志剛〈物是人非 感慨悲涼——歸有光《世美堂後記》賞析〉，1999年，第6期。15-16。

樊愛軍〈一枝一葉總關情——《項脊軒志》的傳情魅力〉，《中學語文》，2011年，第27期。89-90。

賴萱萱〈儒家孝道倫理與祖宗崇拜關係初探〉，《宜春學院學報》，2011年3月，第3期。1-3。

韓爽〈歸有光的婦女觀〉，《商業文化（上半月）》，2011年6月，第6期。383。

歸有光〈寒花葬志〉，《中文自修》2003年，第12期。53。

龔紅月〈從文化行為發生看儒學的政治功用〉，《理論探討》，2011年，第2期。152-156。

四、學位論文（依編著者姓名筆劃排列）

王寧《從母權制社會到父權制社會的文化現象分析》，鄭州大學世界史碩士論文，2007年

王靜《女性，男權文化中永恆的他者——論元雜劇中的女性意識》，曲阜師範大學中國古代文學碩士論文，2010年

林怡君《明代新思潮下文人的婦女觀——以歸有光、李贄、馮夢龍為例》，國立成功大學歷史學系碩士論文，2009年

陳瑋玲《歸有光抒情散文研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2004年

陳麗如《歸有光散文中女性之研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2009年

趙秀麗《「禮」與「情」：明代女性在困厄之際的抉擇》，華中師範大學中國古代史博士論文，2008年

劉月萍《兩性關係的文學思索——張潔小說《無字》的女性主義解讀》，吉林大學中國現當代文學碩士論文，2006年

蕭立馨《林良散文研究——以家庭書寫為對象》，嘉義大學中國文學研究所碩士論文，2009年

戴力芳《構建於男性世界中的婦女世界——明清女劇作家論》，福建師範大學中國古代文學碩士論文，2002年