

南 華 大 學

文學研究所碩士論文

唐 傳 奇 女 性 宿 命 觀 研 究

The Tang Dynasty Legend Female Fatalism Research



研 究 生：詹 麗 莉

指 導 教 授：李 正 治 先 生

中 華 民 國 九 十 二 年 六 月 三 十 日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

文學系碩士班

唐傳奇女性宿命觀研究

研究生：詹麗莉

經考試合格特此證明

口試委員：\_\_\_\_\_

陳啟佑  
鄭孝雅

李正治

指導教授：李正治

所 長：陳章錫

口試日期：中華民國九十二年六月三十日

## 論文提要

本論文主要探討唐傳奇女性的宿命觀，以內含女性宿命觀的唐傳奇文本爲主要分析對象。唐傳奇女性試著與傳統的宿命去做頑強的抵抗，她們創造出女性一生平凡中的不平凡意志，去抵制加諸於她們身上不公平的待遇、去活化應接不暇的人生景象，以堅忍的毅力去反映人生命的另一種本質。有些故事雖然以生命死亡作爲悲劇的收場，有些卻不能突破困局，而採取歸順宿命，這些都不能否定一個女性在其一生中，爲自己的人生點綴色彩，女性難得在強大的父權社會裡展露頭角，她們對宿命的反抗與歸順，具有一些深具意義的關鍵性使命，值得去推敲。由於唐傳奇中的女性角色未必是人類，人類之外的鬼神妖狐都曾被唐傳奇作者塑造爲小說人物，故在本論文中特別區分爲人類角色及異類角色，而分別予以考察。全文共分爲五章：

第一章爲「緒論」。本章旨在說明本文研究動機的產生、前人論述的檢討、論文結構的安排。

第二章探討唐代女性宿命觀之產生背景，其下分爲五節，第一節唐代以前宿命觀的積澱。第二節傳統禮教的束縛。第三節門第深重之階級觀念的限制。第四節婚姻制度的枷鎖。第五節宗教信仰之宿命觀的盛行。第一節、第五節是文化思想面的考察，第二至四節屬於社會面的考察。

第三章針對唐傳奇中女性的遭遇、困局及宿命觀之實際內容做分析，本章集中女性中之人類角色類型的宿命考察，劃分成后妃之宿命、高門之宿命、貧女之宿命、姬妾之宿命、侍婢之宿命、女俠之宿命以及娼妓之宿命，對女性生命中最重要愛情、婚姻、離合、名祿、生死以及其他等事件，所引生的宿命之思加以分析論述，呈現唐代女性以何種背景成因形成不能跨越的鴻溝，而向宿命觀屈服或面對挑戰。

第四章則考察唐傳奇女性中之異類角色的宿命觀，依異類角色劃分爲神仙女之宿命、猿妖女之宿命、鬼魂女之宿命等三大類型，逐類考察。

第五章結論。本章除了回顧本文的研究心得之外，也嘗試從女性角色的內心層面作分析，試圖重塑再造新的生命意義——人各有命，在面對現實生活中，如何提升自己的心境往正面的方向去看而能重視生命的價值。

# 唐傳奇女性宿命觀研究

## 目錄

第一章、 緒論	1
第一節、 研究動機的產生	1
第二節、 前人論述的檢討	7
第三節、 論文結構的安排	9
第二章、 唐代女性宿命觀產生之背景	12
第一節、 唐代以前宿命觀的積澱	12
第二節、 傳統禮教的束縛	28
第三節、 門第深重之階級觀念的限制	43
第四節、 婚姻制度的枷鎖	50
第五節、 宗教信仰之宿命觀的盛行	62
第三章、 唐傳奇女性宿命觀分析——人類角色	70
第一節、 后妃之宿命	70
第二節、 高門之宿命	74
第三節、 貧女之宿命	83
第四節、 姬妾之宿命	92
第五節、 侍婢之宿命	97
第六節、 女俠之宿命	100

第七節、	娼妓之宿命	111
第四章、	唐傳奇女性宿命觀分析——異類角色	120
第一節、	神仙女之宿命	120
第二節、	猿妖女之宿命	132
第三節、	鬼魂女之宿命	137
第五章、	結論	143
參考書目		149

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機的產生

唐傳奇的開展是根據史傳、野史、志怪和志人短札乃至非文學的著作中，分佈在敘事經驗的累積而形成的，所以這種中國文學史上最早的散文小說，只能依前代的傳統而採取短篇小說的形式。從文體來說，唐傳奇更接近於史傳，這點可以從敘事的模式得到證明，例如〈霍小玉傳〉、〈李娃傳〉、〈秦夢記〉等篇名大都用「傳」或「記」。傳奇之所以能在七世紀的初唐出現，在八世紀進入繁榮期，為中國文學提供了成批至今尚有生命力的不朽巨作，除了中國敘事文學自身發展的內在潛能根據外，還依靠著唐代社會提供的外在條件，如唐貞觀與開元之治，促進了社會生活的空前複雜和人生現象的空前繁富，帶動了敘事文學以更創新的形式來因應，給予了傳奇更大想像空間的表現。

同時，唐代的科舉取士制度吸引了大批庶族知識分子進入政治和文化舞台，占領了文學的陣地，擴大了魏晉以來世族門閥所壟斷的精神領域，進而迸發出前代文人所不能比擬的藝術創造力。唐代由於君主重視科舉制度，文人為了獲取功名利祿，紛紛投入考試的行列，然而考試及第以進士科為最貴，應試科目，當時是以詩賦為代表，但制度實行既久，其弊病叢生，於是有人將傳奇作為行卷的內容，不意竟因而得名，使得傳奇小說盛極一時，文人雅士乃紛紛模倣創作傳奇的體裁，而使得傳奇的寫作在此時大放異彩。

唐傳奇以光輝璀璨的亮麗身分在唐代出現，其前則承繼史傳文學、志怪小說的傳統基礎，而在新的社會條件下，則擺脫了古代神話傳說及稗官小說所搜集整理之「街談巷語，道聽途說」的包袱，成為有意識創作的小說，在小說史上起了重大的變革，這一次的創造飛躍，使得傳奇不再依附在史傳等其他文體，亦不再只是梗概的敘事，而是一種有意識地從事小說創作的領域。明·胡應麟在《少室山房筆叢》云：

凡變異之談，盛于六朝，然多是傳錄舛訛，未必陳幻設語。至唐人乃作意好奇，假小說以寄筆端。<sup>1</sup>

魯迅在《中國小說史略》裡也說：

小說亦可詩，至唐代而一變，雖尚不離于搜奇記逸，然敘述宛轉，文辭華豔，與六朝之粗陳梗概者較，演進之跡甚明，而尤顯者乃在是時則始有意為小說。<sup>2</sup>

唐代因作者有意識地寫小說，使得唐傳奇不僅成為小說的代表，其故事完整、情節曲折，人物形象的塑造及環境渲染的佈局，皆能刻意顧慮到，因而能使讀者在情感上產生共鳴，這是小說的一大進步，也可以說小說已進入了成熟階段。

唐傳奇之作者大部分皆為士大夫，他們能以切身感受或耳聞目睹之事，汲取一些民間故事傳說，利用活潑生動的筆觸及富有藝術生命力的動感，在寫作傳奇時比較能夠自覺地藉助小說的形式，更有技巧地以故事情節和人物形象，適時反映現實生活或某種期許理想，在整個創作過程中，更充分發揮作家豐富的想像空間及虛構的才能，使傳奇所具有的意義價值，在歷史的足跡上提升不少突破性的層次，藝術形象的評價上更具有典型的象徵。故唐傳奇吸引人之處，在於故事情節上塑造出多樣血肉豐滿的人物形象，也開始意識到結構完整性和情節發展的波瀾起伏，最主要的因素是它的主體思維貼近唐代社會生活的層面，猶如樂蘅軍所說的：

因為以人自己的存在為核心，它自然就繁衍出了較多的自我描繪的語言來。於是從志怪而傳奇，彷彿荒遠的郊野之後，而猝然進入了屋宇儼然、

---

<sup>1</sup> 胡應麟著：《少室山房筆叢·二西綴遺中》卷三十六（台北：世界書局，1963年），頁486。

<sup>2</sup> 魯迅著：《魯迅小說史論文集》（台北：里仁書局，1990年10月），頁59。



人物川流、風色瀏亮的城觀，展眼所望，無不是人事的繁華景象。它們像走馬燈一樣不停地在我們眼前悠然滑動，一幅幅地展露出唐代人生活的圖畫。<sup>3</sup>

從現存的宋代類書《太平廣記》中，我們可以看到唐傳奇所具有歷史文學僅存的文學稀世珍品。這部文學巨著，由宋·李昉等奉敕編撰，共五百卷，約三百餘萬字，其所採用書籍，計有三百四十五種。按題材性質分爲九十二大類，系附一百五十餘小類。網羅了先秦到宋初的數百家野史、小說。近人王國良先生作了更詳細的考訂研究指出：

唐人編撰的小說集大約有九十部，《廣記》共收錄了六十八部。已經亡佚的書，當然靠《廣記》而保存一部分；現存往往也可從《廣記》加以補足，例如張薦《靈怪集》、陳邵《通幽記》，早已不傳，皆賴《廣記》引用，才留下一鱗半爪；張鷟《朝野僉載》、鄭處誨《明皇雜錄》、袁郊《甘澤謠》、狼讀《宣室志》等書，猶有傳本，詳細對照之下，皆從《廣記》輯出，有的還有遺漏；牛肅《紀聞》、戴孚《廣異記》兩部書有清代人手鈔本，也有輯自《廣記》；薛用弱《集異記》，今人所見如最早的顧氏文房小說翻宋本以及後來的覆刻本，都是十六篇，《太平廣記》所引卻有八十篇，是通行本的五倍。<sup>4</sup>

其內容多以志怪和記敘奇聞異事爲主，曲折而深刻地反映了當時的社會生活，不少作品熱情歌頌了勞動人民的善良、勤勞、智慧，不同程度地揭露和譴責了封建社會的黑暗、官吏的暴虐、封建禮教的桎梏、門第觀念的深重、男女地位的懸殊、官場的弊端醜態，以及神仙道術的虛妄，寓意深刻，富於哲理，有一定的認識價值，在文學史上占有重要地位。其中有不少作品在思想內涵上，都

---

<sup>3</sup> 樂衛軍著：《意志與命運》（台北：大安書局，1992年4月），頁4。

<sup>4</sup> 見《太平廣記》冊一，附王國良先生〈太平廣記概述〉一文（台北，文史哲出版社），頁10。

不同程度地存在著封建迷信、宿命論、因果報應、宣揚神仙道術等觀念。

「宿命」一詞，包含兩種含義，一是指前世的生命，也就是佛教認為世間人過去之世皆有生命，輾轉輪迴而來即為宿命；最有力的證明來自於《四十二章經》十三的宿命：「沙門問佛，以何因緣，得知宿命，會其至道？」<sup>5</sup>這是中國人在漢譯佛典第一次接觸到「宿命」一詞及其觀念。唐·白居易〈自解〉詩云：「房傳往世為禪客。王道前生應畫師。我亦定中觀宿命。多生債負是歌詩。不然何故為吟詠。病後多於未病時。」<sup>6</sup>宋·李昌齡《樂善錄》卷下：「潁川一異僧，能知人宿命。時歐陽永叔領郡事，見一女妓，口氣常作青蓮花香，必頗異之，舉以問僧。僧曰：『此妓前生為尼。』」<sup>7</sup>此皆受到佛教六道輪迴三世因果報應的影響，其中結合了中國文化倫理思想中，已經具備的善惡報應的理論基礎，與《周易·坤文言傳》所云「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃」<sup>8</sup>之警世名言相呼應，也建構了中國人對生命的基本看法與思想。

其次宿命是指生來即已注定的命運，章炳麟《四惑論》云：「其始本以對越上神。神教衰而歸敬于宿命，宿命衰而歸敬于天鈞，俞穴相通，源流不二。」此處的宿命意思類似王充《論衡》之〈命運論〉所言，以為人一生命運的吉凶、禍福、窮達、貧富、都是初稟之氣所決定，後天的努力，並不能改變「命」的定局。人的未來發展既為前定的，所以人沒有選擇的餘地，個人亦無自作主宰的可能。

佛教傳入中國，「宿命」一詞才集結中國固有思想而得到社會大眾的接受。在《辭海》中佛家語「宿命」一詞，是指過去世許多前世之種種生涯，在現在世、未來世持續不斷地展轉輪迴，雖有升沉異趣、生離死別、苦樂懸殊，然一切前定之涵義並無改變，是謂「宿命」<sup>9</sup>。一切事物，皆依照預定之命運而發生，

<sup>5</sup> 李炳南著：《佛說四十二章經表注講義》十三章（台中：青蓮出版社，1995年4月），頁69。

<sup>6</sup> 清聖祖御製：《全唐詩》卷四五八（台北：宏業書局，1977年6月出版），頁1301。

<sup>7</sup> 《漢語大詞典》第三卷（台北：東華書局，1997年9月初版），頁1533。

<sup>8</sup> 周振甫譯注：《周易譯注》（台北：五南圖書出版社，1993年4月），頁67。

<sup>9</sup> 《辭海》上冊（台北：中華書局，1995年），頁1438。

爲人力所莫能變更者，此完全否定了現世人生活、行爲、活動的價值。佛教貫穿命運時空向度之深，使得眾生無法輕易跳出輪迴之宿命。樂蘅軍更把一般人對於宿命的看法作了一個說明：

一般人差不多都懷著某種程度的命運的意識來看人生的。其甚之者則認為「一飲一啄，莫非前定」，於是人生得失幸福，無不委之命運，、、、而只將命運看成是一盲目的宿命力量，或更簡化為「天意如此」，就可以得到一種生活的哲學。<sup>10</sup>

宿命論成了一般人解釋人事現象的通俗哲學依據，如人生的富貴貧賤、功名窮通、婚姻子嗣、死生壽夭，乃至得失有無、悲喜離合，以至對人生情境的每一關鍵，當生命遭受外來的或自作的災禍，使生命的生長與舒發受到遏制，或者當生命受到殘害或破壞，人的欲求得不到飽足時，人常常會把心靈的慰藉轉嫁在「宿命」的基點上，以求得生存延續之基本可能，否則人的精神沒有出路，往往抑鬱以終，或自殺以了結生命。所以「萬般皆是命，半點不由人」、「萬事分已定，浮生空自忙」的語句，便在合理化的規範中進入人們的生活中。

自有人類以來，性別角色的定位在男女之別，由於宗法的社會形成了父權制，歷來中國女性活在封建等級制度和封建倫理觀念的嚴峻限制之中，造成女性地位受到貶低與壓抑，重男輕女的封建文化根深蒂固，源遠流長，對女性產生了一種強大的壓力。傳統社會中刻板、僵化的角色定位，促使中國文化對男性與女性的行爲，有著不同的期望與標準。女性在傳統的父權社會裡，長期扮演著面貌模糊、沒有姓名、沒有經濟自主權、沒有獨立人權的依附陪襯角色，身受性別歧視之不平等待遇，完全被「溫柔、順從、體貼」的女性標籤限制其潛在的天性；如此角色刻板化，使女性失去被平等對待的立場。<sup>11</sup>而在中國文學

<sup>10</sup> 樂蘅軍著：《意志與命運》（台北：大安出版社，1992年4月），頁112·113。

<sup>11</sup> 晏涵文撰：〈培養互敬互愛的兩性關係〉，《兩性平等教育季刊》第七期（1998年12月），頁29。

作品中，女性的出現仍脫離不了傳統性別角色的定位，其中多強調女性之美貌與吸引力，如明眸皓齒、艷麗無雙之類，及照顧他人與自我犧牲的精神，如偏離傳統性別角色期望，則將受到實質或象徵性之懲罰。因此，女性的價值與可欲性常被建構在被動順從上，一旦闖進男性追求之價值領域，則往往被認定為失去女性美德與特色，成為威脅男人或令男人厭惡之危險及破壞性角色。

在漫長的封建社會中，女性被設定於傳統禮教的框框中，不時不刻持續著人格、心靈及肉體的犧牲，無數女性的人生悲劇就發生在這種既定的意識形態與模式上。女性角色被如此認定，無處伸展空間，在遭遇重大的生命困局時，只有將其無可奈何寄託於那冥冥不可知的宿命中。

唐代的女性，有別於歷朝歷代的女性。李唐皇族本身具有北方少數民族血統，並與北方少數民族混居生活，又發跡於鮮卑族建立的北魏，直接傳承鮮卑族的北朝政權，故文化的傳承沿襲北朝傳統，胡化很深，而北方又為游牧民族，民風自由放縱，女性受拘束少，形成唐代婦女有一種開朗、奔放、勇敢、活潑的精神面貌，以及獨特的行為風格和思想觀念。由於唐王室出自夷狄，深受胡風的影響，致使社會風氣較為開放，道德約束力較小，男女交往較為自由，婦女地位也較高，她們敢於主動追求愛情，而且貞節觀念淡薄，未婚少女私結情好，已婚女子另覓情侶之事屢見不鮮，造就唐代女性獨特的世風。如此風氣雖不合禮教，卻有助於女性去否定被定型的刻板模式，更有力地去突破女性悲劇性的宿命觀。雖然整個封建制度規範下來的社會風氣及典章制度，無不牢牢地緊扣著女性角色的定位，但唐代文人利用寫作傳奇，表達了當時束縛女性的許多不合理的現狀，並展現了當時女性在傳統不平等地位下的不平與反思。

唐傳奇之作者也意識到男女生命情感，所折射影響到生活層面及揭示靈魂人物的巨大功能與意義，尤其是在女性人物性格的創造，更能在行為中著上自己的色彩，它代表著歷代女性，處在最嚴格的父權社會關係中最耀眼、最閃亮、最富戲劇性的最基準點，故顯現在唐傳奇故事中以女性為主題的事件，以女性一生最重要之愛情婚姻的作品最多，無可否認的，男人在為女人生命範圍設限

下，認為女人生命中最重要的事是情感，尤其是愛情婚姻的建立，在唐傳奇所占的分量也是最多，而且影響很大。<sup>12</sup>傳奇中女性角色所表現出的佳麗艷絕、擇善固執、貞潔獨行的情感中，借由外在環境的影響，得到了理想精神的提昇，點綴了浪漫情境的潤色，由於這些特質構成女子在氣質、素養與美麗的融合下，遂使得女子在平凡的人生中、於男子共營的生活裡，同於俗塵中創造了精神內涵，難以想像的不凡命運，像〈李娃傳〉那樣榮耀的救贖，〈柳氏傳〉、〈離魂記〉分分合合的幸運收場，更如霍小玉、崔鶯鶯那樣自始自終，保有矜持自貴的品格情操，其女性塑造，是文人作家用賞心悅目的心情結晶，虛構美化女性理想的一生，是一種美與善的藝術品。

傳奇中女性對宿命開展了積極而銳勇的行動，顯現出對傳統的反思、對制度枷鎖的抵制、對環境的不平，不願把人生交付給宿命去定義，而是要從自己本身來掌握。唐傳奇筆下的女性故事，滲透著唐代人對宿命觀了解更深一層的意義內涵，試圖在中國古代女性傳統封建制度下，尋找一片女性該有的自由空間。

## 第二節 前人論述的檢討

歷來學者曾以各種不同的角度研究唐傳奇，首先就編纂、考訂及校釋這方面來說，最早有汪辟疆校錄的《唐人傳奇小說》，對作者、本事溯源及相關資料的校錄、校改都花費不少心思，使唐傳奇終於有一可供使用的輯本。而其後研究最力最深者首推王夢鷗之《唐人小說研究》及《唐人小說校釋》，對故事之版本、作者、校釋及內容均有詳實的考訂與探討，如此詳細的考證校釋，實有功於唐傳奇。

大陸編選的注本有張友鶴的《唐宋傳奇選注》和徐士年的《唐代小說選注》，參考兩注本而踵事增華，最為精善的新注，則有蔡守湘的《唐人小說選注》，蔡

---

<sup>12</sup> 何滿子著：《中國愛情小說中的兩性關係》（上海：上海書店出版社，1999年3月），頁51~53。

注在汪辟疆的六十八篇的基礎上增補兩篇，書中除原文外，有對各篇作者的簡介、各篇辭語的注釋，以及對各篇主題及藝術特色的簡析，是到目前為止最好的注本。本論文重點不在編注考訂的問題，故不予詳論，但爲了引用文獻的需要，則以汪辟疆校錄的《唐人傳奇小說》爲底本。分上下二卷，上卷收錄單篇，下卷錄專著，唐人小說在宋初修《太平廣記》，大部分已收入，本編取材，以許刻《廣記》爲主。以《道藏》、《文苑英華》、《太平御覽》、《資治通鑑考異》、《太平寰宇記》、《明鈔原本說郛》、《顧氏文房小說》、《全唐文》及涵芬樓影印之舊本《唐人專集小說》爲校補。唐人小說，多有同出一源，而所載各異者。《廣記》往往兼收，分散各卷。茲爲便於參考計，依題附錄。並於各篇之後，將作者略歷及本篇來源，各加按語，分疏於篇末，俾讀者於故事之產生、演變，有所參考。<sup>13</sup>有些學者著重唐傳奇與時代社會背景的關聯，如劉開榮《唐代小說研究》、吳志達《唐人傳奇》及程國賦《唐代小說與中古文化》，對唐傳奇的時代背景與社會環境均有客觀的探討，但未觸及女性宿命觀的層面。

此外，劉瑛的《唐代傳奇研究》，追探唐傳奇故事之原型，而在《唐代傳奇研究續集》中，則試圖探討唐代婦女在社會所扮演的角色定位。《唐代傳奇研究》一書第四章〈傳奇的取材及其演變〉，提及唐傳奇〈定婚店〉之宿命觀，乃受西漢董仲舒天人感應說、王充《論衡》的定命論及列子的〈力命論〉的影響，此書並非全面性地考察唐傳奇女性的宿命觀，亦無法完全瞭解唐代女性如何承受宿命的挑戰，爲其美中不足的地方。另樂蘅軍《意志與命運》，針對唐傳奇之意志與命運加以討論，並在〈命觀溯源〉中對上古神格化命觀、諸子時代多義性命觀、王充的命運觀與佛教業力命觀等詳加稽索，闡明古代中國人對宿命的依賴，啓發了筆者對宿命觀更深一層體認；唯樂氏並非針對唐傳奇女性宿命觀進行的全面探討，故只能提供本論文主題相關意見參考。

另一方面，尙有一些單篇的唐傳奇研究，針對內容分析、人物造型和內心

---

<sup>13</sup> 汪辟疆校錄：《唐人傳奇小說·序例》（台北：世界書局，2000年12月初版），頁1。

肌理的刻劃等探討，如鍾慧玲〈爲郎憔悴卻羞郎——論〈鶯鶯傳〉中的人物造型及元稹愛情觀〉、林保淳〈中國古典小說的「女俠」形象〉及陳葆文〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉，都不是以女性宿命觀爲主題。中華文化復興運動總會主編之《中國古典小說賞析與研究》，其中〈隋唐小說概論〉一章依題材內容將唐傳奇細分爲愛情類、俠義類、述史類、佛道類及雜俎等類別，探討各類故事產生的社會背景，並介紹重要作品的內容，也不是針對女性宿命觀的考察。翁成龍〈唐代宿命傳奇反映之社會現象〉，依時代背景及社會環境所構成的條件，建立宿命取材的界定，而唐代女性宿命議題，僅就老夫少妻的婚姻組合及男尊女卑的不平等地位論述，無法面面俱到。

至於各大學的博碩士論文有陳玲碧撰《唐人小說中的定命觀研究》，對定命的界定、唐人小說之定命產生背景、內容分析、呈現途徑廣泛論述，與本論文較多相干的部分，但非集中在女性宿命觀的議題，其範圍亦不同。其他尚有林岱瑩《唐代異類婚戀小說之研究》、王小琳《唐代傳奇敘事模式研究》及熊嘉瑜《唐傳奇女性傳記研究》，一重在異類婚戀議題，另一研究敘事模式，其三則爲女性傳記議題研究，與本論文探討方向亦不相同。

女性在古代所承載傳統禮教制度的約束，以古籍鄭注《禮記》爲本，《儀禮》、《周禮》、《大戴禮》爲輔。另外，唐傳奇中女性宿命觀建構的歷史社會條件，筆者參照一些學者有關女性之社會學者論述，如陳東原的《中國婦女生活史》、陳顧遠的《中國古代婚姻史》、鮑家麟的《中國婦女史論集》、嚴明、樊琪的《中國女性文學的傳統》、段塔麗的《唐代婦女地位研究》、何滿子的《中國愛情小說中的兩性關係》、高世瑜的《唐代婦女》，還有朱美蓮的《唐代小說中的女性角色研究》、徐秀芳的《從教育和法律的角度試論唐代婦女的角色》等，藉由以上前人相關的論述，以作爲本論文著述的依據。

### 第三節 論文結構的安排

本論文主要探討唐傳奇女性的宿命觀，故以內含女性宿命觀的唐傳奇文本為主要分析對象。由於唐傳奇中的女性角色未必是人類，人類之外的鬼神妖狐都曾被唐傳奇作者塑造為小說人物，故在本論文中特別區分為人類角色及異類角色，而分別予以考察。

女性宿命現有其形成的現實世界的背景，這些背景有文化面的，有社會面的，唐代文化對宿命思想的傳承，或佛教宿命觀的攝取，顯然對女性宿命觀有重大影響，而傳統禮教和唐代社會的制度，造成對女性命運的壓抑，也是形成女性宿命觀的外緣條件。探討這些現實層面，可以發現女性不能跨越的困局，往往是由於這些客觀限制的存在。故本論文第二章探討唐代女性宿命觀之產生背景，其下分為五節，第一節唐代以前宿命觀的積澱。第二節傳統禮教的束縛。第三節門第深重之階級觀念的限制。第四節婚姻制度的枷鎖。第五節宗教信仰之宿命觀的盛行。第一節、第五節是文化思想面的考察，第二至四節屬於社會面的考察。

第三章、第四章分別就唐傳奇中女性之人類角色與異類角色的宿命觀進行解析，較全面與具體的呈現唐傳奇女性的宿命觀。唐傳奇女性有各種不同遭遇，其中以愛情、婚姻為大宗，這些女性在其遭遇中常觸及來自家庭、社會無法跨越的限制，造成愛情與婚姻的重大困局，而在思想意識上萌生宿命的看法，少數女性想要反抗命運，但大多數都採取認命的態度。第三章針對唐傳奇中女性的遭遇、困局及宿命觀之實際內容做分析，本章集中女性中之人類角色類型的宿命考察，劃分成后妃之宿命、高門之宿命、貧女之宿命、姬妾之宿命、侍婢之宿命、女俠之宿命以及娼妓之宿命，對女性生命中最重要愛情、婚姻、離合、名祿、生死以及其他等事件，所引生的宿命之思加以分析論述，呈現唐代女性以何種背景成因形成不能跨越的鴻溝，而向宿命觀屈服或面對挑戰。

第四章則考察唐傳奇女性中之異類角色的宿命觀，依異類角色劃分為神仙女之宿命、猿妖女之宿命、鬼魂女之宿命等三大類型，逐類考察。雖然鬼神妖狐有其不同於人類的力量，但化身為人，納入社會體制的束縛中，仍有其類似



人類的困局，而鬼神妖狐的社會本身，其實也是人類社會的投射，亦有擬同於人類社會體制對女性的嚴格規範，難以跨越，故異類世界仍有其命運感，仍有其宿命觀，有待分析。

第五章結論。

## 第二章 唐代女性宿命觀產生之背景

### 第一節 唐代以前宿命觀的積澱

唐代宿命觀一部分承載著先秦至魏晉南北朝傳統宿命思想的影響，另一部分則與當時流行的佛教宿命觀有密切關聯。追溯中國早期對「命」的詮釋，「命」這個字，被視為生而具有的客觀限制或人存在於社會不得不接受的客觀限制，由於客觀限制有的可以改變，有的不能改變，因此由不同立場，對待「命」的態度也有許多類型。

#### 一、「命」之溯源

古代原始宗教信仰中，人的命運，操之在神。早在殷商時代人崇拜祖宗，重視鬼神，《禮記·表記》云：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。、、、周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。<sup>1</sup>」因為尚鬼敬神，所以無論大小事，皆透過占卜來決定事情。在這種情況下，代表鬼神發言的巫史占卜的專門人才便出現了。《國語·楚語下》云：

昭王問於觀射父曰：「周書所謂重黎實使天地不通者何也？若無然民將能登天乎？」對曰：「非此之謂也。古者民神不雜，民之精爽不携貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是，則明神降之。在男曰覲，在女曰巫，是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後有光烈，而後能知山川之、、、」<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 《禮記鄭注·表記》（台北：學海出版社，1981年9月再版），頁720。

<sup>2</sup> 吳·韋昭注：《國語·楚語下》卷十八《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年6月），頁406-158、159。

男覲女巫是擔任溝通人神意思的橋樑，有支配人事的權力，象徵著人民精神文化的權威，舉凡國家大事、祭祀、驅邪以及日常生活一切瑣事，皆由巫師占卜以求助鬼神。也因此當時的社會是一個「民神不雜」的體制結構，由於人民對神的崇敬，《國語·楚語下》又云

民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德；民神雜糅，不可方物。、、、神狎民則，不蠲其為，嘉生不降，無物以享，禍災荐臻，莫盡其氣顛頊受，乃命南正重司天，以屬神；命火正黎司地，以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。<sup>3</sup>

人民對於神敬畏而不褻瀆，神即能降下好的東西，讓人民享用，災禍就不會降臨人身上，要求之事物也不會匱乏。反之，民神雜糅，便會「神狎民則，不蠲其為，嘉生不降，無物以享，禍災荐臻」，可以知道古代原始宗教信仰中神的重要，因為人在自己的生存中相信了一個極具勢力的神，高高在上的，籠罩在人的上面，人必須敬而不瀆地侍奉神，否則將有災禍降臨。由於神主宰著人間的賞罰，具有擬人的意志與最高的權力，故一般稱之為「人格神」，商「帝」周「天」即具有人格神的意味。勞思光在《新編中國哲學史》提到的「人格天」即所謂：

原始信仰中之神，作為人間之最高主宰。、、、但《詩經》中有時亦用「天」字稱呼「人格天」。<sup>4</sup>

就中國古代的觀念而言，所謂「天」（周朝的人格神）即代表著「帝」（殷商的人格神），即表示對「人格天」的信仰，亦代表著中國人對於人力所不能決定

<sup>3</sup> 吳·韋昭注：《國語·楚語下》，頁 406-158、159。

<sup>4</sup> 勞思光著：《新編中國哲學史》第二卷（台北：三民書局，1991年1月），頁 91。

之問題，只有歸諸於天意的安排，所以此種「人格天」也就是原始信仰中「神」，作為人間最高主宰的「人格神」。顯然在殷周時代「人格天」是主宰人們生存決定人類命運的根源。

由於人類無法去抗拒、預測、控制加諸於人類本身以外的因素和力量，正是莊子云：「吾思夫使我至此極者，而弗得之。」（莊子大宗師篇）列子云：「不知其所以然而然，命也。」（列子力命篇第六）及孟子云：「莫之為而為者，天也；莫之致而致者，命也。」（孟子萬章篇上）皆在說明人類對命運的不可違抗，及其超越人類所知的極限。但上古人類的心靈，對於人所不能預知的生死得失、吉凶禍福，認定有一個偉大的神明（即天）主宰這一切。因此，「人格天」即代表著一種權威、一種庇護，完全掌握了人類的命運，成為殷周時代操持人類賞罰大權之超越的「人格神」，這是商代「帝」之信仰的新提法，此種新思想曾被運用來解釋成為周政權的合法性，藉以獲得四方諸侯及人民的支持。

在《尚書》、《詩經》中，「天」字即已出現，古人相信天是萬有的來源，尤其是人類生命的起源，皆與天息息相關性，如《詩緝·大雅·烝民》云：

天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。天監有周，昭假于下。保茲天子，生仲山甫。<sup>5</sup>

上天降生出萬民及自然萬物，皆有一定的準則，萬民秉承著上天化育萬物的德性，而君王則承受上天所賦予的使命而教化萬民，可見在上古社會中即已透視上天為存在的根源及最高的權威，下民在此一信仰中普遍有順天的觀念。《尚書·康誥》云：「文王克明德慎罰，、、、我西土稚時怙，冒聞於上帝，帝休，天乃大命文王。<sup>6</sup>」又《左傳》昭公一一年云：「天之假助不善，非祚之也，厚其凶惡而降之罰也。<sup>7</sup>」皆認為「天」具有強大的力量左右君王主宰天下，政權的合

<sup>5</sup> 宋·嚴粲注：《詩緝·大雅·烝民》卷三十（台北：廣文書局，1983年8月3版），頁18。

<sup>6</sup> 錢宗武、江灝譯注：《尚書·康誥》（台北：黎光文化，1996年11月），頁296。

<sup>7</sup> 楊伯峻撰：《春秋左傳注》二冊（台北：漢京文化，1987年9月），頁1323、1324。

法性由此得到根本的解釋；從這些先秦古籍的思想中，無不存在著以天爲主宰的現世報應觀念，把天想像爲一獎善罰惡之主宰者，政權的轉移、命運的起伏皆由天負責最後的裁決，換言之，上天決定下界或下民的命運。雖然有時人會疑天、怨天，但在春秋之前，天對於人世現象的終極原因一直是有最大也最隱秘深微的解釋力。

周代的掌政者以此「人格神」的天來鞏固其政權，但在歷史文明的推進下，此種「人格神」逐漸由「天意」轉爲「天道」的觀念，如《周頌·清廟之什·維天之命》：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。<sup>8</sup>」此處「天之命」即指天之法則及方向，爲後世所謂的「天道」，意思是運行不息之天道已至爲明顯，文王之德可與天道相比擬。至春秋以後，儒家之孔子、子思、孟子一系，天即向天道靠攏，人格神的意味退隱，轉爲純粹而超越的德行之源。勞思光論及「天道」與「天意」二者之差別，指出：

詩中的「天」觀念，已由一般的天意觀念轉為天道觀念；天意代表「人格神」或「人格天」，天道代表形上實體，亦即「形上天」。<sup>9</sup>

又說：

形上之「天」只表一實體，只有理序或規律，而無意願性，故對應於「天道」觀念。而人格意義之「天」則表一主宰者，以意願性爲本；對此「天」縱有理序可說，亦必繫於意願而說。<sup>10</sup>

從這裡我們可以很清楚地知道，周代的文化精英已慢慢地從難以理解的「人格神」的「天意」，進化到「形上天」的「天道」觀念。《大雅·文王之什·文王》：

<sup>8</sup> 《詩緝·周頌·維天之命》卷三十二，頁3。

<sup>9</sup> 《新編中國哲學史》，頁80。

<sup>10</sup> 《新編中國哲學史》，頁82。

「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。」其中之「無聲無臭」即表「形上天」的特性，無人格神的意味，而顯現天道的意涵。而金文中無論「命」、「令」，或「帝」、「天」這些字，其字義都與甲骨文「令<sup>11</sup>」字通釋，表徵著主宰者，經由「天」與「命」字結合成辭以後，「天命」一詞便頻繁地出現在《詩經》和《周誥》中，如「天命不易」、「天命靡常」、「天命匪忱」。勞思光云：

「命」觀念在古代中國思想中，有兩種意義。一指出令，一指限定。前者可稱為「命令義」後者可稱為「命定義」。就命令義諾，此一詞義應為「命」字之本義；蓋「命」字本從口令。且就古代文獻觀之，則尚書及詩經雅頌中常見之「天命」，「受命」以及相類諸語中，「命」字皆是「命令義」；故就時間先後而論，取「命令義」之「命」觀念，出現應極早。

12

周代掌政者藉由人民對「人格神」的天命觀思想，在宗教上取得周政權的合法性後，經由「人格神」的「天意」觀念慢慢轉化為「天道」的理性思想，在春秋以後的思想家那裡得到最深刻的闡揚。

人的一生所遭遇之事，必然有不可改易之現象，如生、老、病、死與聰明才智等情形，亦有不必然經由人爲之努力而改變的事實，如富貴貧賤及人之一言一行等，如此將不必然的遭遇也視為必然者，則生老病死、聰明才智及富貴貧賤必視為所謂的定命，視一切人世事物皆已前定無從改變。中國古籍中對定命的看法，另一方面，從《詩緝·召南·小星》云：

嘒彼小星，三五在東。肅肅宵征，夙夜在公。寔命不同。嘒彼小星，維

<sup>11</sup> 傅斯年認為「命」是「後起之字」，甲骨文有「令」無「命」，金文中「令」、「命」互用，而「命」是從「令」分化，演出的「一詞之異字」。引自《傅孟真先生集·已性命古訓辨證》第三冊中編，頁7。

<sup>12</sup> 《新編中國哲學史》，頁97。

參與昴。肅肅宵征，抱衾與裯：寔命不猶。<sup>13</sup>

《詩緝·鄘風·蝮蝮》云：

蝮蝮在東，莫之敢指。女子有行，遠父母兄弟。朝濟于西，崇朝其雨。  
女子有行，遠兄弟父母。乃如之人也，懷昏姻也。大無信也，不知命也。

14

從「寔命不同」及「不知命也」，都是認為個人的人生境遇是冥冥中注定的，不可以怨嘆、妄求及違抗，只能接受、順行而已。把《詩經》、《尚書》所說的天命，從國家、政令、王命的命運，轉移至個人的命運觀上看，使得以後諸子時代所論及的「命」，也架設在以個人的命運觀上。

春秋以來的思想家講命，已不再解釋政權的合法性，而意識到存在上不能跨越的客觀限制，與命運有所關聯。他們積極思索的是如何面對命，而安排生命的出路，故無安於被命所決定，雖然宿命的觀點並未在此時出現，但客觀的限制所形成的命運感，已在某些思想家那裡充分的被覺知了。

## 二、諸子之命觀

唐君毅《中國哲學原論》云：

中國先哲言命之論，初盛於先秦。孔子言知命，墨子言非命，孟子言立命，莊子言安命、順命，老子言復命，荀子言制命、降命。諸家之說，各不相同，而同源《詩》、《書》中之宗教性之天命思想。<sup>15</sup>

<sup>13</sup> 《詩緝·召南·小星》第二卷，頁 18。

<sup>14</sup> 《詩緝·鄘風·蝮蝮》第五卷，頁 17、18。

<sup>15</sup> 唐君毅著：《中國哲學原論》（台北：學生書局，1977年），頁 521。

由這句話中，本文將試著從孔子、孟子、莊子三位思想家中，看他們對「命」的看法。

### (一)、孔子言知命：

一般學者認為孔子對「命」懷有最虔誠的觀想，沒有完全脫離「人格神」的餘意。唐君毅在《中國哲學原論》提到孔子所說的天命，並不是如朱子所釋的「天命即天道，乃事物之所以當然之故。」而是必須配合另一層意思相呼應，所以他說：「然孔子所言之天命，則明有一命令呼召義」，唐先生認為孔子雖未說明天具有人格神之意，卻不否認詩書所傳之天為人格神之說，他舉孔子云：「知我者其天乎」，即表徵天為一有知之人格神之意。<sup>16</sup>唐先生不否認孔子對天的看法具有「人格神」之天命觀在，但必須要有一個「義」的主宰性為前題相配合。

孔子言「命」是把「義」也拿出來談，以「義」來對應「命」，表現在「義命分立<sup>17</sup>」之說。孔子的「義」是指是非問題的「自覺主宰」的範圍，而「命」是指成敗問題的客觀條件限制，如勞思光云：

「自覺主宰」之領域是「義」之領域中只有是非問題；「客觀限制」之領域是「命」之領域，在此領域中則有成敗問題。孔子既確切分劃此二領域。<sup>18</sup>

孔子的立場是先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定其範圍，然後在「命」中顯「義」，只以「自覺主宰」在自然事實上建立秩序。如《論語·雍也》：

---

<sup>16</sup> 《中國哲學原論》，頁 115、131

<sup>17</sup> 《新編中國哲學史》，頁 136。

<sup>18</sup> 《新編中國哲學史》，頁 138。



伯牛有疾。子問之，自牖執其手曰：「亡之，命矣夫。斯人也，而有斯疾也；斯人也，而有斯疾也。」<sup>19</sup>

孔子歎冉伯牛病危，乃是無可奈何之事，其遭遇是歸之於「命」，此處的「命」是指客觀之限制，是必然性的問題。又《論語·憲問》：

子曰，道之將行也與，命也；道之將廢也與，命；公伯寮其如命何？<sup>20</sup>

孔子認為道之行或將廢，皆非人自身所能負責的，也並不是反對者所能任意決定的，但自然「道之行」是合乎「義」，「道之廢」則不合乎「義」，道之應行與否，是屬於價值是非問題，而道的「行」與「廢」，純屬成敗的客觀限制，人所能負責的，只能在於是非問題（即義），而非成敗問題（即命）。又《論語·為政》：

子曰，吾十有五，而志於學；三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。<sup>21</sup>

此處的「知天命」是指客觀限制的範圍，在四十歲而不惑之前，必須先建立自覺意志的培養，即「義」必先修持好，等到五十歲後就能達到「知命」的領域，自覺主宰的「義」與不能主宰的「命」之客觀限制同時成立後，就能進入隨心所欲之境界。所以從「義」與「命」的分立後，我們可以很清楚地知道，孔子在命運觀的看法，一方面是能知曉天命的客觀限制的必然性，另一方面則落實為實際人生在「定命」的客觀限制中展現德性實踐的應然性。

---

<sup>19</sup> 朱熹集註：《四書集注》（台北：世界書局，1982年5月），頁36。

<sup>20</sup> 《四書集注》，頁102。

<sup>21</sup> 《四書集注》，頁7。

## (二)、孟子言立命

《孟子·盡心》云：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」<sup>22</sup>孟子以盡心、知性、知天、立命一整套結合之說法，而成立了一個相當系統化的天命思想，在「盡心、知性、立命」思想中，以《孟子·盡心》上云：「莫非命也，順受其正；是故知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也；桎梏死者，非正人命也。」<sup>23</sup>的「正命」對孟子的命運觀最重要，此處的意思是指人的吉凶禍福皆為天所命，但是立乎巖牆之下，桎梏犯罪，以不好的行為而招致不好的結局，為不是真實而正軌的「命」，只有在道德的實踐中，去接受生命中所遭遇，才是體驗到「命」的真正意境。所以「盡其道而死」的「正命」，就是以道德去實踐真實意義的生命。孟子又談到「立命」，謂：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命」，指人不當憂慮壽命長短之客觀限制的問題，只要致力於修身，以等到壽命之自然終結，不作外求，自能超脫生死問題的困擾，此即是「立命」。

「正命」和「立命」，雖只涉及人對壽命之態度，並未涉及某種形上學問題，但我們可以更清楚了解到孟子對命運觀所持的看法。命是客觀的限制，不管落在何種客觀限制之中，人都必須以自我主宰的道德實踐面對。只要能掌握道德自覺的內在義理，則所追求的事物之得失與否，不必在意，所以《孟子·盡心》上云：「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」<sup>24</sup>把富貴利祿的追求與實現不一定訴諸個人的主觀努力，主要訴諸客觀條件所形成的命運，廖名春在《孟子的智慧》中說：

由此，我們可知，被人們斥為「命定論」的「求之有道，得之有命」這一命題，實際上是說追求富貴利祿有一定的方法，但能否實現卻取決於

<sup>22</sup> 《四書集注》，頁 187、188。。

<sup>23</sup> 《四書集注》，頁 188。

<sup>24</sup> 《四書集注》，頁 188。

客觀條件。這是一種重視客觀條件對人的主觀能動性制約的觀點，應該說是一個樸素唯物主義的命運。<sup>25</sup>

認為孟子的這個命是制約的，人只有在命的客觀制約下，盡可能的實現自我生命的價值，即努力行道這才是孟子對於命的一種超越的應對態度。因此，孟子的命運觀點並非消極無為的思想，而是轉為積極地站立在客觀的命限之前，故他提出「正命」和「立命」。此「立命」即在人受客觀條件的約束及一定的社會環境和自然環境生存侷限下，盡可能有效地發揮人的積極面。

### (三)、莊子言安命、順命

莊子言安命、順命，在於他對生死的看法，他講求形軀我之否定，即能「破生死<sup>26</sup>」的境界。把人之生死的物理性歷程看透破執，能有「得者，時也；失者，順也。」之安時處順的超然態度，則不受生死問題的干擾。生死之間的得失，是「時」之偶然的機緣；也是「順」的一歷程之必然方向。用於命運觀上，《莊子·大宗師》云：

吾思夫使我至此極者，而弗得也，父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫。<sup>27</sup>

人生之遭遇，乃至宇宙的意志，都不是個人的作為，也不是天地所主宰的，而是一種冥冥不可知的「命」所決定，此「命」就是冥冥中的「自然」。《莊子·

<sup>25</sup> 廖名春著：《孟子的智慧》（台北：漢藝色研出版社，1994年），頁167。

<sup>26</sup> 勞思光云：「破生死」即「形軀我」原為一物理性之存在。嚴格言之，「形軀」實是一對象，而非「主體」；實是一「物」，而非「我」。「形軀」與其他萬物相較，本身實為萬物之一。然人誤以「形軀」為「自我」時，即生出一障執。有此障執，則自我即使自身陷繫於形軀感受之中；故論自我諸境時，「形軀我」即自成一境。此境實生於一障執，而非主體之顯用也。莊子欲破除此種障執，故極力宣說形軀與萬物為同級之存在。見《新編中國哲學史》，頁256。

<sup>27</sup> 錢穆著：《莊子纂箋》（台北：東大圖書公司，1985年11月），頁60。

天地篇》云：

泰初有無，無有無名。一之所起、有一而未形。物得以生、謂之德。未形者有分、且然無間、謂之命。<sup>28</sup>

徐復觀在《中國人性論史》中提到：

未形之「一」，分散於各物（德）；每一物分得如此，就是如此（且然），毫無出入（無間）；這即是命。然則莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從「一」那裡所分得的限度。<sup>29</sup>

所以莊子的「命」，其本源是來自於初始自然，即是籠括一切自然變動的律則，也是個人稟氣所規定的人類行爲。所以《莊子·德充符》云：

死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽飢渴寒暑，是事之變、命之行也。

30

莊子將人的生命活動中的一切大小現象都歸之於命運的範疇，乃統攝於「自然」即「命之行」。在此大前提下，「自然」就包括了人存在的世界之運行變化，那就是人類的命運，所以莊子要人去「安命」、「順命」。

莊子要人對自己的命運採取「安命」、「順命」，如《莊子·德充符》云：「知不可奈何而安之若命、唯有德者能之。<sup>31</sup>」如此的思想易被一般人認為是順命主義的宿命論。<sup>32</sup>以為人生之得失、吉凶禍福，無不委之命運，將命運看成了是一

---

<sup>28</sup> 《莊子纂箋》，頁 93。

<sup>29</sup> 徐復觀著：《中國人性論史》（台北：中央書局，1963年），頁 375。

<sup>30</sup> 《莊子纂箋》，頁 44。

<sup>31</sup> 《莊子纂箋》，頁 41。

<sup>32</sup> 樂蘅軍著：《意志與命運》（台北：大安書局，1992年4月），頁 112。

種「天意如此」的宿命力量，並沒有深思考慮到莊子命運的形上之自然法則及倫理之社會法則，於是宿命論成了一般人解釋人事現象的哲學依據。

### 三、王充之命運觀

西漢由於陰陽、五行、災異、術數流行，當時被奉為儒學大師的董仲舒，將儒學與這些雜學結合。董仲舒藉由物類之間陰陽之氣的同類相動<sup>33</sup>，證明了天人之間確實普遍存在著相互感應的關係，於是創立了「天人感應」之學說，認為上至國家的興亡盛衰以至個人的吉凶禍福，皆決定於天命。董仲舒又為了約制皇帝濫權，又闡揚古來的災異之說，認為皇帝施政衰敗，天必定降妖孽施災禍給人世間受苦，而當國家隆盛時，天必現祥瑞于各地。這種災異思想，是套在天人感應體系中的一個環節。當時的天人感應與災異思想不僅深入君王心中，甚至民間也普遍流行。天意的賞罰高於人間的權力，故最後人類的一切吉凶禍福將訴諸天命的安排。

東漢前期王充生逢災異感應說盛行的年代裡，面對許多似是而非的言論，不能認同，提出許多激烈的批評與質疑，在其所著的《論衡》就想推翻天人感應之說法，黃暉先生說：「《論衡》是中國哲學史上一部劃時代的著作；用道家的自然主義攻擊這儒家的天人感應說，使中國哲學史上揭開一大波瀾。」<sup>34</sup>王充雖不能視為真正的道家，但「攻擊」董仲舒乃至其後流行的天人感應說是非常明顯的，王充著《論衡》的目的，無非在揭露天人感應說之虛妄，以破迷信的

---

<sup>33</sup>《春秋繁露·同類相動》：「故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮，則他宮應之，鼓其商，而他商應之，五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也。如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見，其將亡也，妖孽亦先見，物故以類相召也。故以龍致雨，以扇逐暑。天將陰雨；人之病故為之先動，是陰相應而起也、有喜者，使人不欲臥者，是陽相索也；故陽益陽，而陰益陰，陰陽之氣，因可以類相益損也。天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起，人之陰氣起，而天地之陰氣亦宜應之而起。其道一也。」見董仲舒著：《春秋繁露·同類相動》卷十三第五十七（台北：中華書局，1974年《四部備要·經部》，據南菁書院續經解本校刊），頁3。

<sup>34</sup> 黃暉著：《論衡校釋》（台北：台灣商務印書館，1965年8月），頁2。

風俗思想。

王充《論衡》<sup>35</sup>中提到「命」的問題，在〈命祿〉、〈命義〉、〈氣壽〉、〈幸偶〉、〈逢遇〉、〈累害〉、〈偶會〉等諸篇，皆有涉及對「命」的討論，《論衡·命義篇》中提到「命」的形成因素，他認為人的生死壽夭和貧富貴賤是由命決定的，而命是在母體內最初承受天和星宿施放的氣就已形成了。天和星宿施放是自然的，無意識的，而人承受氣時有多少厚薄不同，天上星象有貧富貴賤的差別，所以就決定人生死壽夭與貧富貴賤不同的命。在〈初稟篇〉及〈命祿篇〉又提到「命」是由稟氣而成的，而所謂稟氣，乃是生時所稟之氣；他以為人一生命運的吉凶、禍福、窮達、貧富、都是初稟之氣所決定，而非人力所能改變。人命有貴賤貧富之分別，生物有壽夭之差，時代的變化，後天的努力，並不能改變「命」的定局；在命定的大前提下，雖有才智亦莫可奈何！王充之說可謂完全否認人的自由意志與聰明才智。《論衡》中把人的稟命分為「壽命」和「祿命」兩種，認為人壽命的長短是決定於稟氣的厚薄，積善行德並不會延長壽命。在談祿命問題時，他提到了許多社會的因素都會對人的祿命發生作用，把一切歸之於稟命，即一切都是命中注定的，是一種自然必然論，即自然命定論。<sup>36</sup>

在《論衡·命祿篇》云：

凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命。自王公逮庶人，聖賢逮下愚，凡有首目之類，含血之屬，莫不有命。命當貴賤，雖富貴之，猶涉禍患矣；命當富貴，雖貧賤之，猶逢福善矣。<sup>37</sup>

即說明人之禍福皆不由己，一切人，甚至一切生物，莫不有「命」；顯然已成爲

<sup>35</sup>王充著，袁華忠、方家常譯注：《論衡》（台北：台灣古籍出版社，1977年8月）。〈命義〉：頁79~95。〈氣壽〉：頁57~65。〈幸偶〉：頁67~78。〈逢遇〉：頁3~20。〈累害〉：頁21~37。〈命祿〉：頁39~41。〈偶會〉：頁157~173。

<sup>36</sup>《論衡》，頁9、10。

<sup>37</sup>《論衡·命祿篇》，頁39。

「命定論」與「決定論」的觀點，但是命定論是建立在以「富貴貧賤」由「命」決定上，所以他提出：

故夫臨事知愚，操行清濁，性與才也；仕宦貴賤，治產貧富，命與時也。

38

智慧與品行，是屬於「性」；貴賤與貧富，則歸於「命」。然而所操持富貴貧賤的吉凶禍福是發生在偶然之命，它是自然而獨立的。《論衡·偶會篇》云：

命，吉凶之主也，自然之道，適偶之數，非有他氣旁物厭勝感動使之然也。<sup>39</sup>

認為偶然事件不受本身以外任何因素所影響，完全是自身偶發的，於是有了偶然之命，即在命定的前提下所發生的偶然之命。因此，偶然論最後成為後來之宿命論。《論衡·偶會篇》又云：

世謂子胥伏劍、屈原自沉、子蘭宰詬誣讒、吳楚之君冤殺之也。偶二子命當絕。子蘭宰詬適為讒，此懷王夫差適信姦也。君適不明。臣適為讒，二子之命偶自不長。二偶三合似若有之，其適自然非他為也。、、、世謂秋氣擊殺穀草，穀草不任，凋傷而死。此言失實。夫物以春生夏長，秋而熟老，適自枯死，陰氣適盛與之會遇。何以驗之？物有秋不死者，生性來極也。、、、物死寒至，皆適遭也。、、、殺人者罪至大辟，殺者罪當重，死者命當盡也。故害氣下降，囚命先中；聖王德施，厚祿先逢。是故德令降於殿堂，命長之囚出於牢中，天非為囚未當死，使聖王出德令也。聖王適下赦，拘囚適當免死。<sup>40</sup>

<sup>38</sup> 《論衡·命祿篇》，頁 40。

<sup>39</sup> 《論衡·偶會篇》，頁 157。

<sup>40</sup> 《論衡·偶會篇》，頁 158。

王充將宇宙的一切事物皆歸諸於偶然的宿命論，認為「偶然」是一件事物在無目的、無前因之下所發生的，所以子胥伏劍、屈原自沉，皆為本身自然發生的事情，與子蘭、宰嚭的讒言無關，但後面「二子命當絕」卻否定了偶然性之說，完全是「企圖通過『命』的必然性，來解釋一切偶然性。<sup>41</sup>」所以樂蘅軍在《意志與命運》中解釋：

王充之所以這樣自相矛盾，旨意是想要把過去成立於玄學的「天意」的宿命論，轉變成一種客觀的無因論式的宿命論，亦即將宿命論透過無目的偶然論呈現出來，然後可不再追究宿命之所從來，省去了形上的苦惱。

42

無論王充以何種方式來解釋命運觀，無疑地王充的確強化了人們對宿命，以及對偶然之命的深刻印象，人們養成了凡事都莫不揣之以命的思想，對後代思想影響相當深遠。

#### 四、魏晉南北朝的宿命思想

從東漢末年到魏晉時代，由於政治發生了激烈的動搖。嚴重的內禍外患接踵而來，戰亂飢荒連續不斷，在政治派系對立與篡奪繼續的專制政治環境下，形成人口銳減與百姓流亡遷徙，文人更是動輒得咎，命如螻蟻，此時黨禍的大屠殺，造成了極其恐怖的局面。當時文人為了自保，故意裝聾作啞、寄情藥酒、談玄理、隱田園、樂山水，以逃避現實的迫害。由於受到時代動亂的影響，儒家的思想學說已無法得到人們的信仰與支持，在魏晉開始衰微，繼之而起的是

---

<sup>41</sup> 樂氏認為許多學者說王充是「以完全否認偶然性，來處理偶然性」，是「企圖通過『命』的必然性，來解釋一切偶然性。」但是偶然性並未被必然性所說明。見《意志與命運》，頁 121。

<sup>42</sup> 《意志與命運》，頁 122。



老、莊思想。當時那些特權階層的知識份子，面對著篡奪頻仍、相互屠殺的政治環境，都想在老、莊的思想中尋求靈魂的寄託，尋求安身立命的理論。他們藉由老、莊的消極思想，表現出對政治壓迫、禮教束縛的反抗精神。他們看不慣那些人為的煩瑣法度，和那種虛偽的忠孝仁義的儒家道德，夢想著回到原始無爭無慾的自然狀態，追求逍遙清靜的日子，他們反抗、批評、逃避現實，卻不去改進黑暗現實，此種消極思想卻成為魏晉時的玄學。<sup>43</sup>

及至漢末魏晉佛教傳入，配合戰亂相尋，顛沛流離的社會背景與佛、道之宗教宣揚教義，進一步結合了命運之天與「宿命論」，加深前定的內容層面。到了南北朝，由於佛教大盛，其宿命思想的觀念也日趨普及，如班固〈幽通賦〉云：「道混成而自然兮，術同原而分流；神先心以定命兮，命隨行以消息。」李善在此段注云：「曹大家曰：言人之行，各隨其命，命者神先定之，故為徵兆於前也。」<sup>44</sup>即說明了天為神所賦予定命的力量，人事之決定皆由天意命定之，把人事之一切作為轉嫁為天命之安排。沈約在《宋書·顧覲之》云：

覲之常謂秉命有定分，非智力所移，唯應恭己守道，信天任運，而闇者不達，妄求微倖，徒虧雅道，無關得喪；乃以其意，命弟子愿作定命論。

45

此處更是有力地把定命指向人世壽夭窮達之事，早已是命所前定，人力無能為力加以改變，故要求信天任運而不要有所違抗，所以「定命論」遂演化而為人之意志行事，皆受制於天命所決定，個人毫無選擇改變之自由，無形中強化天人之間主僕依順關係，亦也逐漸轉向宿命論的層次上靠隴。到了唐代，又有傳統禮教的束縛與婚姻特重門第之特殊環境，對此皆有形無形地強化一般人的宿命觀念。

<sup>43</sup> 劉大杰著：《中國文學發展史》（台北：華正書局，1999年8月版），頁236~238。

<sup>44</sup> 引自梁·蕭統編，唐·李善注：《文選·幽通賦》卷一四（台北：華正書局，1984年7月），頁211。

<sup>45</sup> 梁·沈約撰：《宋書》卷八十一（台北：啓明書局，1962年3月），頁411。

## 第二節 傳統禮教的束縛

### 一、宗法組織

唐代女性宿命觀的產生，傳統社會禮教的支配與限囿是其激生的重要背景。中國傳統之禮教以宗族組織形式為中心，故我們不得不追溯宗法組織所建立起來的封建社會形態對古代女性地位所產生的影響。

#### (一)、母系社會

人類在其原始社會中，皆是穴居野處，茹毛飲血，過著動物般的群居生活，此即所謂原始共同體時代；這是一個自由性交的時代，沒有什麼道德規範，也沒有年齡和尊卑的差別。<sup>46</sup>因原始社會尚未建立禮法規範，所以男女關係是順著人類欲望的本能而發展出來。《淮南子·本經訓》云：「男女群雜處而無別」；《列子·湯問》云：「男女雜游，不媒不聘<sup>47</sup>」；《管子·君臣》云：「古者未有夫妻匹配之合<sup>48</sup>」這便是婚姻史上所說的雜婚或亂婚。上古時代的雜婚，以女子為一國男子所公有，當時的觀念只知有母而不知有父，其姓氏亦是從母姓，《說文解字》云：

姓，人所生也。古之神聖母感天而生子。故稱天子。因生以為姓，從女生，生亦聲。春秋傳曰，天子因生以賜姓。<sup>49</sup>

<sup>46</sup> 任達榮著：〈關於中國古代母系社會的考證〉，《中國婦女史論集》（台北：稻鄉出版社，1999年5月再版），頁1。

<sup>47</sup> 列禦寇原著，王強模譯注：《列子·湯問》（台北：古籍出版社，1996年6月），頁176。

<sup>48</sup> 唐·房玄齡注：《管子·君臣》（台北：中華書局，1974年），頁1。

<sup>49</sup> 《說文解字注》（台北：黎明文化，1984年2月），頁618。

又《通志·氏族略》云：「女生爲姓，故姓之字多從女。」遠古人類因女性生子而得姓，故古代之帝王，大抵也從母姓。如神農、黃帝皆爲少典之後裔，而神農姓姜，黃帝姓姬，其姓皆從母而來。《莊子·盜跖篇》說：

古者，禽獸多而人民少，於是民皆巢居以避之。晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民；古者，民不知衣服。夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。神農之世，臥則居居，起則于于。民知其母、不知其父。與麋鹿共處。耕而食，織而衣，無有相害之心。<sup>50</sup>

又《呂氏春秋·恃君覽》說：

昔太古常無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚，兄弟、夫妻、男女之別，無上下、長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服覆帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備。<sup>51</sup>

當時的社會組織是以女性爲主體，完全是以母系爲中心的群體生活形態。遠古人類當初以採集爲生，從果實樹根、水濱的蛤蜊、泥中的蟲豸等方式，逐漸由拾取動物屍體及手博小動物，進化到用強弓長箭射獵或標槍利刃追逐的生活形態，這是人類爲求生存「茹毛飲血」的生活寫照。婦女當時處於主導的地位，但是爲了生產上的原因，即使有些女性「碩大且健」，甚至體力不讓鬚眉，然而在爲人母前後必須有一段時期無法作劇烈運動。婦女自然勢必退出驅兔逐鹿的狩獵生涯，回到比較輕易的採集工作。<sup>52</sup>由於婦女所從事的採集經濟比男子的狩獵經濟收獲穩定，且男子的狩獵活動大較具危險性，於是男子逐漸放下獵弓，

<sup>50</sup> 錢穆著：《莊子纂箋》（台北：東大圖書，1985年11月），頁245。

<sup>51</sup> 《呂氏春秋·恃君覽》《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年6月），頁848-449。

<sup>52</sup> 許倬雲著：〈從周禮中推測遠古的婦女工作〉，《中國婦女史論集》（台北：稻香出版社，1999年8月版），頁54。

持起鋤犁回到採集、耕種的生活方式，男女在此時開始合作耕種農作物，婦女依舊負責較重要的部份，但男子挾其體力上的優勢，漸漸以強勢的力氣取代婦女的地位。而且當時社會形態還沒有一定的社會秩序及法律規範去約束人們的行爲，故常有部落與部落間不斷地發生侵略和競爭，強凌弱，眾暴寡，互相兼併，互相殺伐，杜佑《通典》云：「塗山之會，有萬國，四百年間，遞相兼併」，又《史記·五帝本記》云：「軒轅之時，神農氏世衰，諸侯相侵伐！暴虐百姓、」族與族間往往因爭葛牧的區域，常有互相攻伐的行爲，尤其異常劇烈。戰勝者把掠奪來的俘虜，作爲奴隸，男俘拿來作農業、手工業、及牧畜等勞動之用，而女俘作爲戰勝武士發洩性慾的工具。<sup>53</sup>此時的婦女，因戰爭而被掠奪或被俘虜，往往被他族以奴婢看待，還有因成爲亡國之民，降爲臣妾，蔡獻榮在〈中國多妻制度的起源〉云：

如少典氏婚有嬌氏，神農婚奔氏，黃帝婚西陵氏，照魚氏和嫫母，黃帝之子昌意婚蜀山氏，帝嚳高辛氏婚有邵氏，陳鋒氏有娥氏諏此言氏，諸如此類，當然是由於勝異族所係纍來的婦女。<sup>54</sup>

古代帝王的妻妾，多是得之於異族，使得女性的地位開始爲男性所取代。

## (二)、宗法社會

當掠奪婚姻習俗開始時，父系便已經取代母系而起，地位的轉移，漸漸形成宗法的家族制度，也開始造成了男女不平等的觀念，陳東原在《中國婦女生活史》一書中云：

天道為乾，地道為坤，乾為陽，坤為陰；陽成男，陰成女；故男性應剛，

<sup>53</sup> 蔡獻榮著：〈中國多妻制度的起源〉，《中國婦女史論集》（台北：稻香出版社，1999年8月版），頁94

<sup>54</sup> 〈中國多妻制度的起源〉，《中國婦女史論集》，頁95。

女性應柔；男子是主動的，女子是被動的。<sup>55</sup>

這陽剛陰柔的觀念，除了規定男女的氣質之外，主要是男尊女卑的觀念，奠定了自古以來的男權至上論。西周宗法封建制建立後，婦女的地位逐漸變得卑微，由於經濟形態的不斷改變及生產之繁重的勞動，使得男性逐漸代替了女性，男女生產地位產生變化，讓男性地位慢慢的增大；加上爲了繼胤傳宗，女性必須負起生兒育女的工作，於是男女兩性的地位開始轉移，周人重男輕女、多娶多生的觀念開始產生，遂有了一妻多姬妾的風俗，女性在生活中必須依附男子，《大戴禮記》云：

女者，如也；子者，孳也；女子者，言如男子之教而長其義理者也：故謂之婦人。婦人，伏於人也。是故無專制之義，有三從之道——在家從父，適人從夫，夫死從子，無所敢自遂也。<sup>56</sup>

婦女沒有獨立的人格，妻子兒女也沒有獨立的財產，《禮記·曲禮》：「父母存，不許友以死，不有私財<sup>57</sup>」；又《禮記·內則》：

子婦無私貨，無私畜，無私器，不敢私假，不敢私與。<sup>58</sup>

婦女沒有任何的財產，妻子是家庭財產的一部份，子女也變成父母的所有物，而女子又爲男子的所有物。<sup>59</sup>女子在母家亦沒有宗法地位，沒有任何繼承權，母家只是暫居之地，夫家才是她們永久的家，她們于歸之後開始從夫之姓，而一生的貴賤苦樂皆以夫爲貴，女子只是男人的附屬品，每天只是困守在閨門之內。

<sup>55</sup> 陳東原著：《中國婦女生活史》（台北市：臺灣商務印書館，1994年），頁1。

<sup>56</sup> 高明註譯：《大戴禮記今註今譯》（台北：臺灣商務印書館，1989年5月），頁508。

<sup>57</sup> 鄭玄注：《禮記鄭注》（台北：學海出版社，1981年9月），頁8。

<sup>58</sup> 《禮記鄭注》，頁357。

<sup>59</sup> 《中國婦女生活史》，頁23。

《大戴禮記》又云：

教令不出閨門，事在饋食之間而正矣，是故女及日乎閨門之內，不百里而轟喪，行無獨成之道。<sup>60</sup>

婦女不能任意在社會上活動，於是產生於那時代的婦女觀念，充滿著柔順與壓抑的妾婦之道。

宗法社會的形成，造成中國封建社會、父權社會文化不斷的延續與掌權，女性的地位從此一落千丈，重男輕女的封建文化根深蒂固，源遠流長，形成中國傳統女性的命運多災多難，自始至終未能擺脫性別壓迫的磨難和性別歧視的困擾，舉凡在社會地位上、教育上，以及婚姻上皆遠不如男性，此一歷史的悲劇成因，就是來自於環境本身，也就是社會對男女兩性地位長期的不平等觀念與待遇。女性的思想與人格都被壓在封建制度的最底層，女性的思想創造被扭曲、扼殺，在父權文化的長期封建制度下，男性地位的崇高和權利的強大，以及男性優等意識都得到增強，女子在家庭、經濟、法律等方面的地位則不斷地被削弱，其尊嚴亦無足輕重。

## 二、 禮教形成的制約

### (一)、禮制的約束

宗族組織之形成除了造成古代女性地位低落外，加上約束女性禮教的形成，也促使著女性人格地位更加的階級化，傳統男尊女卑的觀念，在《詩緝·小雅·斯干》中最早出現<sup>61</sup>，而我國周代禮教制度的《禮記》中，已經有大量的束縛

<sup>60</sup> 《大戴禮記今註今譯》，頁 508。

<sup>61</sup> 漢代班昭《女誡·卑弱第一》云：「古者生女三日，臥之牀下，弄之瓦塼，而齋告焉；臥之牀下，明其卑弱，主下人也；弄之瓦塼，明其習勞，主執勤也；齋告先君，明當主繼祭也；三者蓋女人之常道，禮法之典教矣。」可與〈斯干〉參看。見《說郛》《景印文淵閣四庫全書》

女性的規定，其中對女子的人生要求：

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，以供衣服。觀於祭，納酒漿籩豆俎醢，禮相助奠。十有五年而笄。耳而嫁，有故，二十三年而嫁。聘則為妻，奔則為妾。<sup>62</sup>

女子自幼被要求一門不出，二門不邁，必須婉約聽從長輩的命令，以男子為中心，女性如同沒有自主的思想，只被要求做紡織、烹飪、清洗、打掃等家庭勞動，對女性評價賢與不賢，設定於性情溫順服從與心地善良的標準下。女性的生活規範標準，也被設定在如何成為賢妻良母的角色上，她們不必學怎樣做人，只應學怎樣做媳婦，<sup>63</sup>故女子未出嫁時，必須：

女未冠笄者，雞初鳴，咸盥漱櫛緝，拂髦總角衿纓，皆佩官臭，昧爽而朝。問何食飲矣，若已食則退，若未食，則佐長者視具。凡內外雞初鳴，咸盥漱衣服，斂枕簟，灑掃室堂及庭，布席，各從其事。<sup>64</sup>

平常應做到早起並迅速穿戴妥當，問候及侍奉長輩飲食，訓練做媳婦的本份。又《禮記·曲禮上》云：

為人子者，居不主奧，坐不中席，行不中道，立不中門。食饗不檮，祭祀不為戶，聽於無聲，視於無形，不登高，不臨深，不苟訾，不苟笑。孝子不服闇，危懼辱親也。<sup>65</sup>

---

(台北：台灣商務印書館，1983年6月)，頁880-44。

<sup>62</sup> 《禮記鄭注》，頁377~379。

<sup>63</sup> 《中國婦女生活史》，頁38。

<sup>64</sup> 《禮記鄭注》，頁351、352。

<sup>65</sup> 《禮記鄭注》，頁8。。

女子一舉一動都要謹慎小心而不苟，如能謹守這些道理，出嫁就能成為好媳婦。而已嫁女子則必須遵行事奉舅姑及丈夫的婦道工作，事奉公婆必須：

婦事舅姑，如事父母，雞初鳴，咸盥漱櫛緝，笄總衣紳。左佩紛悅，刀礪、小觶、金鏃，右佩箴管線纘，施繁褻，大觶木燧，衿纓綦屨，以適父母動姑之所，及所，下氣怡聲，問衣燠寒，疾痛苛癢，而敬抑搔之。出入，或先或後，而敬扶持之。進盥，少者奉槃，長者奉水，請沃盥，盥卒授巾，問所欲而敬進之，柔色以溫之，饘醢，酒醴芼羹菽、麥、蕒、稻、黍、粱、稊、唯所欲，棗栗飴蜜以甘之，葷苴粉榆，免蕘，滫瀡以滑之，脂膏以膏之，父母舅姑，必嘗之而后退。<sup>66</sup>

事奉公婆要像事奉自己父母，雞鳴即起，盥漱整裝後，即要到舅姑之所問安，出入要扶持，為長者盥漱，準備飲食品嘗後，方得退出。婦女更沒有自己的隱私權，《禮記·內則》云：

凡婦，不命適私室，不敢退。婦將有事，大小必請於舅姑。子婦無私貨，無私畜，無私器，不敢私假，不敢私與。<sup>67</sup>

沒有公婆的命令，媳婦不能回到自己的房室，有事必須面稟公婆，財產全由家長支配，媳婦完全沒有任何權力及隱私。行為舉止更是必須：

在父母舅姑之所，有命之，應唯敬對。進退周旋慎齊，升降出入揖遊，不敢噦噫嚏咳欠伸跛倚睇視，不敢唾洩；寒不敢襲，癢不敢搔；不有敬事，不敢袒裼，不涉不擻，褻衣衾不見裡。<sup>68</sup>

<sup>66</sup> 《禮記鄭注》，頁 350、351。

<sup>67</sup> 《禮記鄭注》，頁 357。

<sup>68</sup> 《禮記鄭注》，頁 353。



媳婦在公婆面前必須恭敬應對，進退皆須安靜且慎重有禮，行爲要檢點規矩。至於對待自己的丈夫，必須做到事夫之五項原則：

一、日纜筭而相，則有父子之敬。二、沃盥饋食，則有父子之敬。三、報反而行，則有兄弟之道。四、規過成德，則有朋友之義。五、惟寢之交，而後有夫婦之情。<sup>69</sup>

這五項原則，是以中國儒家的五倫來建立婦女事夫的倫常，再配合《禮記·昏義》：

婦順者，順於舅姑，和於家人，而後當於夫，以成絲布帛之事。、、、是以古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教於公宮，祖廟既毀，教於宗室，教以婦德、婦言、婦容、婦功。教之祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。<sup>70</sup>

及《禮記·內則》：

男子居外，女子居內，深宮固門，閤寺守之，男不入，女不出，男不言內，女不言外，內言不出，外言不入。<sup>71</sup>

凡事必須做到尊從長輩及丈夫，完全遵循所謂的「三從」，即「幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」的婦道規矩。從「三從」的觀念中，即已看出女子終身必須依附男人而存在，如同《中國女性文學的傳統》云：

---

<sup>69</sup> 《中國婦女生活史》，頁 40。

<sup>70</sup> 《禮記鄭注》，頁 812。

<sup>71</sup> 《禮記鄭注》，頁 370。

女子的貞靜萎縮，無所事事，或被隔離在高牆深院之內，或長年勞作於田野之坊，只能依附男性而存在。<sup>72</sup>

這無可否認已徹底剝奪了女子的獨立人格和人生權利。從《禮記》中還有不少對婦女品行的苛求，從孝敬公婆到操持家務，從早到晚，從小到大，從活到死，對女性幾乎一投足舉手，都有嚴格的規定，這些都成爲束縛女性創造才能，甚至摧毀女子生命無所不在的沉重鎖鏈。<sup>73</sup>在陳東原的《中國婦女生活史》中又提到：

女子一生的最高標準，便是嫁人了。故婦人無名，系男子之姓以爲名；婦人無諡，因夫之爵以爲諡；在社會上的地位如此。未嫁從父，既從嫁夫，夫死從子；在家庭的地位如此。欲使其就束縛、不反抗，又製成種種風俗、道德、教條、信仰以壓抑之，訓練之。由於這種結果，使女子能力益弱，地位益卑，於是人們更外玩輕視女子，雖女子自身，亦只合自輕自賤。因果相循，女子遂入十八層地獄而不克自拔，男尊女卑的觀念，遂鐵桶一般的鑄就了。<sup>74</sup>

點出了女子一生的悲慘命運，這是男尊女卑、重男輕女的結果。

## （二）、班昭的《女誡》

到了漢代，班昭所著的《女誡》更把當時封建禮教對婦女德行的苛刻要求歸納成四條，即：

---

<sup>72</sup> 嚴明、樊琪著：《中國女性文學的傳統》（台北：洪葉文化，1999年），頁17。

<sup>73</sup> 《中國女性文學的傳統》，頁14。

<sup>74</sup> 《中國婦女生活史》，頁2，3。

女有四行：一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫云婦德不必才明絕異也，婦言不必辯口利辭也，婦容不必顏色美麗也，婦功不必工過人也。清閑貞靜，守節整齊，行已有恥，動靜有法：是謂婦德。擇詞而說，不道惡語，時然後言，不厭於人：是謂婦言。盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱：是謂婦容。專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以奉賓客：是謂婦功。此四者女人之大德，而不可乏之者也。然為之甚易，惟在存心耳。古人有言仁遠乎哉，我欲仁而仁矣此之謂也。<sup>75</sup>

所謂「婦德」即必須品德清閑沉靜，貞節守持，行為要有廉恥守正，一舉一動要有一定的規矩法則，不需要有特殊的才學技藝；「婦言」即不說壞話，選擇適當的言詞才說，不厭惡他人而巧言辯辭；「婦容」即身體儀容整齊有序，不用穿著豔麗，衣物常換洗保持乾淨清潔，身體常沐浴，表現端正潔雅的氣質；「婦功」即專心做好女子紡織、家事等工作，盡責做好招待賓客應有的禮節，不用強出頭而爭勝。班昭要求女子必須長年累月，無時無刻地以此「四德」為準則，但女性一生的命運無不受宗法、翁姑和丈夫等三重家族成員支配，更甚是丈夫可以用「不孝有三，無後為大」的理由來休妻，或廣置妾媵，妻子卻不能因妒而亂家；丈夫可以出入秦樓楚館，拈花惹草，妻子卻不能因淫而亂族；丈夫可以因妻子去世而再娶，妻子卻要因「夫死從子」而守節。如此不合理的禮教制度，使得重男輕女的風氣已經到了很嚴重的程度，甚至演變有溺嬰的現象，《顏氏家訓·治家》云：

世人多不舉女，賊行骨肉，豈當如此，而望福於天乎？吾有疏親，饒妓媵，誕育將及，使遣婚豎守之，體有不安，窺窗倚戶。若生女者，輒持去，母隨號泣，莫敢救之，使人不忍聞也。<sup>76</sup>

<sup>75</sup> 《說郛》《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年6月），頁880-45。

<sup>76</sup> 顏之推原著，程小銘譯注：《顏氏家訓》（台北：臺灣古籍出版社，1996年8月），頁48。

女性一路走來的命運，竟是一段艱辛曲折的路，對女性所扮演的角色地位是何等貶視。

### （三）唐代禮教

唐代仍承襲著封建禮法與儒家的倫理觀念為根本，一般婦女的地位依舊無法如男子一般平等，這說明封建社會中的女性，不管時代風氣如何開放，那種根深蒂固的觀念，仍然存在於一般人的心目中，無法根除，而這些觀念融入了那個時代的思想制度中，儒家思想的禮教傳統束縛，仍保有其原有的勢力。

唐代既仍為傳統之禮教所支配，婦女在生活上亦是偏重道德教育，其目的是要婦女認同社會的道德規範，進而扮演社會所期望的婦女角色；至於法律則是以強制的力量處罰違反社會道德者，進而期望婦女能夠遵守社會的道德規範。唐律以永徽四年長孫無忌等撰的《唐律疏議》為本，共有律法五百條，分成十二章<sup>77</sup>；《唐律疏議》卷一〈名例〉即開宗明義以禮教為政教之本：

德禮為政教之本，刑罰為政教之用，猶昏曉陽秋相須而成者也。<sup>78</sup>

此處之禮法涵蓋的範圍極廣，舉凡國家制度、社會規範、家庭倫理、乃至人與人之間相處的規則皆包括在內。因此在社會中的每一個人皆依身分的不同，遵守不同的禮法，不可踰越，否則便會受到律法的制裁。至於在家庭倫常德性禮節方面，《唐律通論》云：

---

<sup>77</sup> 現存《唐律疏議》的版本年代有二種說法。一是永徽四年，長孫無忌等撰；一是開元二十年，李仁甫等撰。《東方學報》一、二冊，東京，1931年中，日本學者中田薰、宇野哲人、仁井陘等主張為開元二十五年頒定的〈開元律疏〉。篇名及次第：一、名例律，二、衛禁律，三、職制律，四、戶婚律，五、廩庫律，六、擅興律，七、賊盜律，八、鬥訟律，九、詐偽律，十、雜律，十一、捕亡律，十二、斷獄律。

<sup>78</sup> 《唐律疏議》《景印文淵閣四庫全書》，頁 672-28。

吾人於今日讀唐律，其最使吾人值思者，即其以禮教為中心之法律觀是也。夫禮教為法律中心者，儒家之說也。

一切的社會關係皆由儒家之傳統禮教推展開來，因此在唐代亦對維持社會秩序的夫婦相處之道特別重視，無非是為了達到夫義婦順的目的，仍是要求婦女必須守婦德。

唐代在禮法上，女性還是無法與男子相提並論，在教育上也不能與男子接受同等的教育，除了宮廷中設有習藝館外，未聞有正式的教育制度。習藝館本名「內文學館」，選取宮人中有文學者一人為學士，教授宮人學習，至武后時，改為「習藝館」又改為「翰林內教坊」，掌管教授宮人學習書算眾藝。<sup>79</sup>這些都僅限宮廷之內，至於民間婦女之學書識字，大多來自私學。唐代私學教育傳授的方式，大致可分為父授子、母授子、兄授弟、姊授妹等四大類，唐代婦女皆能有受教育的權利，然而一般婦女，特別是名門士族之婦女，幼小時並須學習禮法、女誠、女事等課程，婦女之教育仍以德性為重，導因於當時世族重視家法，對婦女的要求嚴格，希望婦女都能克盡婦德，為了達成此目的，世族對於婦女教育極為重視。唐代當時著名女教之著作，首推唐太宗長孫皇后曾作《女則》三十卷<sup>80</sup>，在《舊唐書·太宗文德皇后長孫氏傳》卷五十一云：「后嘗撰古婦人善事，勤成十卷，名曰《女則》，自為之序。<sup>81</sup>」又《新唐書·文德長孫皇后傳》卷七十六云：「后嘗采古婦人事，著《女則》十篇。<sup>82</sup>」不論三十卷或十卷亦或十篇，該書今已散佚失傳了，現存唐代女教之重要著作，一為陳邈妻鄭氏之《女孝經》，二為宋若華之《女論語》。

## 1、《女孝經》

<sup>79</sup> 司馬光著，胡三省注：《資治通鑑·唐紀二十四》卷二零八（台北：天工書局，1988年9月再版），頁6617。。

<sup>80</sup> 《中國婦女生活史》，頁113。

<sup>81</sup> 《舊唐書》（台北：台灣商務印書館，1981年1月），頁882。

<sup>82</sup> 《新唐書》（台北：啓明書局，1962年5月），頁465。

鄭氏的《女孝經》其內容共分為十八章：一、開宗明義。二、后妃。三、夫人。四、邦君。五、庶人。六、事舅姑。七、三才。八、孝治。九、賢明。十、紀德行。十一、五刑。十二、廣要道。十三、廣守信。十四、廣揚名。十五、諫諍。十六、胎教。十七、母儀。十八、舉惡。該書用意在「鄭氏唐進女孝經表」中提到：

妾媵女特蒙天恩，策為永王妃，以少長閨闈，未閑詩禮，至于經誥，觸事面牆，夙夜憂惶，戰懼交集，今戒以為婦之道，申以執巾禮，並述經史正義，無復載乎浮詞，總一十八章，各為篇目，名曰《女孝經》。上至皇后，下及庶人，不行孝而成名著，未之聞也。妾不敢自專，因以曹大家為主，雖不足藏諸巖石，亦可以少補閨庭。<sup>83</sup>

其書的內容重點都是依據班昭《女誡》為核心，行文則以曹大家與諸女問答開展。這本書不僅風行當時，且一直流傳到後世，為女性啓蒙之教本，其影響甚大。《女孝經》敘述婦女所處地位，重在妻子、媳婦和母親三個角色；對於女性角色的詮釋，在《女孝經·廣要道》云：

女子之事舅姑也，竭力而盡禮。奉娣姒也，傾心而罄義。撫諸孤以仁，佐君子以智，與娣姒之言信，對賓侶之容敬。臨財廉，取與讓，不為苟，動必有方，貞順勤勞，勉其荒怠。然後慎言語，省嗜慾。出門必掩蔽其，夜行以燭；無燭則止。送兄弟不踰於闕，此婦人之要道，汝其念之。<sup>84</sup>

此篇含蓋了為人妻、為人媳之婦道。在母親的角色上，女子除學婦人之道外，又必須有教育子女禮儀之責任，如《女孝經·母儀章》云：

<sup>83</sup> 《說郛》《景印文淵閣四庫全書》，頁 880-34。

<sup>84</sup> 《女孝經·廣要道》，頁 880-37。

大家曰：夫為人母者明其禮也，和之以恩愛，示之以嚴毅，動而合禮，言必有經，男子六歲，教之數與方名，七歲男女不同席，不共食，八歲習之以小學。十歲從以師焉。、、、女子七歲，教之以四德。其母儀之道如此。<sup>85</sup>

可知唐代女子教育，七歲以後是學四德，母親有教育子女的責任。透過教育，使一個人不但認同社會的價值規範，更使自己內化成社會的一份子，這就是《女孝經》的目的，其書在角色的扮演上較傾向上層社會的婦女。

## 2、《女論語》

來自於上層社會的婦女學識豐富，在角色的扮演上較傾向《女孝經》的期望，而出身低下和知識不足的女性，幾乎多數扮演「女於內」的角色，較接近《女論語》的期許，故《女論語》較適合於平民化的女百姓生活規範。其書作者為宋廷棻之女，秉性素潔，才德兼修，為當時女性的典範。全書共分十二章：一、立身。二、學作。三、學禮。四、早起。五、事父母。六、事舅姑。七、事夫。八、訓男女。九、營家。十、待客。十一、和柔。十二、守節。行文四字一句，協韻易讀，多用白話，故甚為流傳，其教育精神著重在「貞節柔順」，然而較班昭之《女誡》，更加切實完備。<sup>86</sup>該書內容宗旨，見其序云：

曹大家：妾乃賢人之妻，名家之女，四德兼全，亦通書史，因輟女工，間觀文字，九烈可嘉，三貞可慕，深惜後人，不能追步，撰此一書，名為論語，敬戒相承，教訓女子，若依斯言，是為賢婦。罔俾前人，傳美

<sup>85</sup> 《女孝經·母儀章》，頁 880-38。

<sup>86</sup> 《中國婦女生活史》，頁 115。

由於在禮法上依然是男尊女卑觀念的保存，故在教育上是貞順和柔的教誨，雖然部分女性能有在私學中受教育的機會，但畢竟女性讀書的重心不在文學創作上，而是建立在學做賢婦、侍夫，以立名節之上。婦女角色的詮釋，分別在〈事夫〉、〈營家〉、〈待客〉、〈和柔〉、〈守節〉等章中有所闡述。如《女論語·事夫》云：

女子出嫁，夫主為親；前生緣分，今世婚姻。將夫比天，其義匪輕。夫剛妻柔，思愛相因。居家相待，敬重如賓；夫有言語，側耳詳聽；夫有惡事，勸諫諄諄；莫學愚婦，惹禍臨身。夫若出外，須記途程，黃昏未返，瞻望思尋；停燈溫飯，等候敲門；莫學懶婦，先自安身。夫可有病，終日勞心，多方問藥，遍處求神；百般治療，願得長生；莫學蠢婦，全不憂心。夫若發怒，不可生嗔；退身相讓，忍氣如聲；莫學潑婦，鬥鬧頻頻。粗絲姆葛，熨貼縫紉；莫教寒冷，凍損夫身。家常茶飯，供待殷勤；莫教飢渴，瘦瘠苦辛。同甘同苦，同富同貧，死同棺槨，生共衾衾。能依此語，和樂瑟琴；如此之女，賢德聲聞。<sup>88</sup>

以《女論語》而言，一位標準的妻子應該侍奉丈夫、料理家事、幫助丈夫迎賓客、操持家務、增進家中財富，並在個性上要貞潔、柔婉，其扮演的角色更平民化。其書記載，無外乎需學習男女之別、母儀之道、孝順公婆、晨昏定省等道德規範。

唐代近三百年的歷史，婦女的角色除了受限於階級外，世族重禮法，婦女守禮法，加上商業的興起，經濟的發達，下層的民眾漸漸崛起，婦女對於簡單、口語化的《女孝經》、《女論語》開始有更深一層的吸收，但從二本女教之書中

<sup>87</sup> 《說郛》《景印文淵閣四庫全書》，頁 880-39。

<sup>88</sup> 《女論語·事夫》，頁 880-41。



的思想層面上看，還是要求唐代女性必需卑微、柔弱，以男性為中心，強調婦德之培養，使女性能認同社會，樹立女子應有的道德典範，進而扮演好婦女應有的期望角色。

### 第三節 門第深重之階級觀念的限制

#### 一、門第觀之溯源

唐代女性宿命觀另一項社會背景成因，是來自於中國父權社會所建立起來的門第階級制度，女性一出生於高門或寒門之家，即已決定其身份地位尊貴與卑賤，也作為女性婚嫁的衡量標準，故有必要再進一步去追溯門第之風的起源。唐朝門第深重的階級觀念其發源來自於士族的階級政治手腕，而發軔時期在曹魏之時代。黃初三年，由於吏部尚書陳群的建議，設立了九品中正制度，其原先的動機是用來品評人物德行才能，以作為選才為官之依據，但最後卻因利益所趨轉成品藻門第高低的工具，使得原先就是士族作大官的人，因世代承襲而更有錢有勢，並開始壟斷土地及兼併土地，造成富者越富，貧者越貧，於是「上品無寒門，下品無士族」逐漸擴展至社會層面，士族門閥壟斷政治、社會的一切資源，寒門無法公平競爭。兩晉南北朝之時，土地的兼併及集中更加嚴重，當時士族在社會中握有實質的地位，於是慢慢滲透到國家權力而釋褐入士，其地位已與寒門相當懸殊，形成兩個社會階級的優劣之別。《太平廣記·李氏》曾提到北魏孝文帝以門第四姓來確定官職、爵位的高低：

後魏孝文帝定四姓，隴西李氏大姓，恐不入，星夜乘鳴馳，倍程至洛。  
時四姓已定訖，故今謂之「馳奇」焉。<sup>89</sup>

<sup>89</sup> 宋·李昉等撰：《太平廣記·李氏》卷一百八十四（台北：藝文印書館，1970年2月），頁5。

如此的門第世風，皆由於「魏晉山東士族起家於東漢末年的經學世家，子孫繼承父祖學業，歷官清顯，往往以清顯貴。<sup>90</sup>」其後更延續至唐代，男性在此世風的影響下，對於擇偶條件，也趨於門當戶對。女性在此階級分明的門第限制下，最先波及的是出生的身份及婚姻的選擇，她們被依門第、財富的條件擇取婚姻，於是形成所謂「財婚」的不良風氣，《顏氏家訓·治家》云：

近世嫁娶，遂有賣女納財，買婦輸絹，比量父祖，計較錙銖。責多還少，市井無異。<sup>91</sup>

趙翼《廿二史劄記·魏齊周隋書并北史·財婚》云：

魏、齊之時，婚嫁多以財幣相尚。蓋其始，高門與卑族為婚，利其所有財賄紛遺，其後遂成風俗，凡婚嫁無不以財幣為事。爭多競少，恬不為怪也。<sup>92</sup>

女性無從自由選擇自己的婚姻，在南北朝之時，婚姻求財慢慢形成相當普遍的現象，以致到唐代士族之家，也保留了這種婚姻習俗，此種「賣女納財」的風氣，無不受到門第階級制度的影響。

## 二、唐代的世風

到了唐代，講求門第的世風下，其社會形成高門望族的勢力集團，而名門望族中首推清河、博陵的二崔、范陽盧姓、趙郡隴西二李、太原王姓以及滎陽鄭姓等為七大宗的五姓，《太平廣記·七姓》云：

<sup>90</sup> 趙克堯著：《漢唐史論集》（大陸：復旦大學出版社，1993年），頁172。

<sup>91</sup> 王利器集解：《顏氏家訓》（上海：古籍出版社，1980年），頁64。

<sup>92</sup> 清·趙翼撰，王樹民校證本：《廿二史劄記》卷十五（台北：中華書局，1974年），頁6。

高宗朝，以太原王、范陽盧、滎陽鄭、清河、博陵二崔、趙郡隴西二李等七姓，恃其族望，恥與他姓為婚，乃禁其自相姻娶，於是不敢復行婚禮，密裝飾其女以送夫家。<sup>93</sup>

五大姓中崔姓、盧姓又比其他姓更高，而同是姓崔，清河又高於博陵。其所建立起來的勢力集團在五大姓中，又各自以門戶相互標榜攀比與競爭，於是形成了崔、盧、李、王、鄭為中心的「山東高門集團」。《太平廣記·李積》云：

李積，酒泉公義琰姪孫，門戶第一，而有清名。常以爵位不如族望，官至司封郎中懷州刺史，與人書札，唯稱隴西李積。<sup>94</sup>

又《太平廣記·崔湜》云：

崔仁師之孫，崔湜滌等，昆仲數人，文翰列官清要；每私宴之際，自比王謝之家。謂人曰：「吾之人門及出身官歷，未嘗不為第一。」<sup>95</sup>

如此攀比門戶的風氣，完全無視於朝廷的勢力，而為了鞏固血統的純正優良與品質，男女的婚姻更是重視門第聯姻，如此便形成一個牢不可破的權勢階級，深植於人們心中而無法拔除。如〈李專美傳〉就這樣說：

專美遠祖，本出姑臧大房。與清河小房崔氏、北祖第二房盧氏、昭國鄭氏，為四望族。皆不以財行相尚，不以軒冕為貴。雖布衣徒步，視公卿蔑如也。男女婚嫁，不雜他姓。欲聘其族，厚贈金帛始許焉。唐太宗

<sup>93</sup> 《太平廣記·七姓》卷一百八十四，頁5。

<sup>94</sup> 《太平廣記·李積》卷一百八十四，頁5。

<sup>95</sup> 《太平廣記·崔湜》卷一百八十四，頁5。

曾降詔以戒其弊風，終莫能改。<sup>96</sup>

從這裡可以看出李專美一脈的祖先，皆出名門望族，他們不以財勢和高官為貴，傲視公卿。「男女婚嫁，不雜他姓」，非五大姓之高門不可，此乃為了維持優良的望族血統，其聘禮亦非厚重不可，故「欲聘其族，厚贈金帛始許焉。」可以看出唐代社會望族對官吏的輕視，以及男女婚嫁首重門第的觀念。

唐室皇帝有意戒除此一風氣，卻無力改變根植人心的觀念，於是沾染胡風的唐室就組成鮮卑七姓——以元、長孫、宇文、于、陸、源、竇為核心的「關隴貴族集團」，與「山東高門集團」分庭抗禮。唐室組成關隴集團，想有效利用手握的國家權力，在政治上、經濟上對山東舊士族進行蓄意的排擠和打壓，但始終未獲人心的認同，其最主要的原因是唐室是一支外族，不是純種的漢人。程國賦說：

關隴集團的貴門，包括李唐皇室在內，不具備優良的文化傳統，配不上「清」字稱號。李唐皇室源自突厥，而非漢族。<sup>97</sup>

正因為出自胡夷，故其排擠望族的策略難以成功，自古以來鄙視外族的觀念，就一直在中國社會起著作用。

### 三、科舉取士

唐室為了鞏固自己的勢力，便開始以科舉制度選拔人才。文人除了參加科舉考試，以求得官階之外，若想從此平步青雲，就必須攀附高門，以謀飛黃騰達之路。其動機無非要打破山東舊士族自我設限的優良血統及自我評價的聲望，讓寒門子弟亦能擠進山東舊士族的高門檻。

<sup>96</sup> 宋·薛居正等撰：《舊唐五代史》卷九十三（台北：中華書局，1974年4月），頁3。

<sup>97</sup> 《唐代小說與中古文化》，頁22。

唐室的用心特別顯現在科舉取士。唐太宗在位時，爲了網羅庶族文人參與政權，而又有力去打擊山東士族的威望，於是利用科舉制度選拔人才，爲庶族文人打開了仕途進階之門，參加科舉進入仕階，於是成爲趨之若鶩的民風。然而唐代的科舉制度是以登科進士爲功名之寵貴，《唐摭言·散序進士》中曾說明進士之可貴：

進士科始於隋大業中，盛於貞觀永徽之際，縉紳雖位極人臣，不由進士者，終不爲美。<sup>98</sup>

在許多科目中，進士是大家所崇尚爭取的一科，《通典·選舉三》云：

（開元天寶之際）太平君子唯門調戶選，徵文射策，以取祿位，此行已立身之美者也。父教其子，兄教其弟，無所易業。大者登台閣，小者任郡縣，資身奉家，各得其足。五尺童子恥不言文墨焉。是以進士爲士林華選，四方觀聽，希其風采，每歲得第之人，不浹辰而周聞天下。<sup>99</sup>

開元、天寶以後對進士科的重視遠超越其他科，而且當時的宣宗皇帝更喜好進士，《太平廣記·宣宗》云：

宣宗酷好進士及第，每對朝臣問及第，苟有科名對者必大喜，便問所試詩賦題目，拜主司姓名；或有人物稍好者，偶不中第，嘆惜移時常於內，自題鄉貢進士李道龍。<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> 五代·王定保撰：《學津討原·唐摭言·散序進士》（台北：藝文印書館，1965年《原刻景印百部叢書集成》卷一），頁5。

<sup>99</sup> 《通典》《景印文淵閣四庫全書》，頁603-。

<sup>100</sup> 宋·李昉等撰：《太平廣記·宣宗》卷第一百八十二（台北：藝文印書館，1970年2月），頁3。

在宣宗的喜好推動下，使得重視進士的社會風氣更進一步的蔓延開來。然而進士及第在當時並非容易考取，因應考人多而錄取名額則少之又少，據統計進士科每年應考人約八百至一千餘人，而其登科錄取者最多不過四十人，有時甚至只錄取一人，大抵以二十至三十人為最多，其錄取率低於明經科許多<sup>101</sup>。當時流行一句話：「三十老明經，五十少進士。」<sup>102</sup>，於是演變成進士及第是仕途獲取名利雙收的誘因，促使讀書人趨之若鶩。

由於進士考試利之所趨的發展，打破了學術文化所建構出來以家族為中心的基礎，甚至打破了高門大姓鄙視寒門庶族的觀念，而寒門庶族得以因參加科舉考試步入仕途，結合高門望族的婚姻，而對山東士族所維持的門第觀念造成了衝擊力，並瓦解了魏晉時「上品無寒門，下品無士族」的局面，融合了士庶族之間在政治、經濟、社會地位等各方面的差距，此皆拜唐代重科舉制度所賜。但從唐代科舉制度的內涵來看，實質上其中隱藏了許多弊端，如張亮采先生所云：

科舉時代，以有唐開始。故唐代之風俗，可以科舉代表之。天下人心所注射，不離于科舉也。唐代之科舉，又可以文詞代表之。無所謂實學也。然其卒也，至無忠臣義士，放可睹矣。君子觀乎唐之風俗，而始知科舉之害烈也。<sup>103</sup>

唐代雖然以科舉為首重，天下人以求取功名作為依循，但其科舉以文詞為考試的主要內容，根本沒有所謂的實學。從進士的實質頭銜看來，唐代重進士，稱進士及第為「俯視中黃郎」，推崇謂之「白衣公卿」、「一品白衫」，然而進士及第並非容易之事，而且須經吏部銓選，由九品低官做起，慢慢爬升，十六年升至從五品下，二十四年升至從三品，如此從事高官之路，可謂曠日廢時，對於

<sup>101</sup> 王壽南著：《隨唐史》（台北：三民書局，1986年），頁558。

<sup>102</sup> 《學津討原·唐摭言·散序進士》，頁5

<sup>103</sup> 張亮采著：《中國風俗史》（台北：台灣商務印書館，1928年），頁123。

無恒心的人來講，反而是在浪費生命，所以一旦遇到有機可乘，便會反過來憑藉「關係」以達到升遷目的，就較能平步青雲地升官。

唐代文人爲了取得進士而採取不擇手段的方式，於是就有所謂「溫卷」的習尚，宋趙彥衛《雲麓漫鈔》云：

唐世舉人，先籍世顯人，以姓名達諸主司。然後投獻所業，逾數日又投，謂之『溫卷』。如《幽怪錄》、《傳奇》等皆是。蓋此等文備眾體，可見史才、詩筆、議論。至進士，則多以誠為贄。今有唐詩數百種行於世者也。

104

唐代文人爲了博得主考官或文壇領袖的賞識，於是把自己得意的作品抄成卷子拿去拜謁，即所謂「行卷」或「溫卷」，行卷內容，當然以科考所規定的詩賦爲主，造成唐代干謁詩文的質與量爲歷朝之冠。但至開元、天寶之後，漸漸地，主試官與士子皆對詩賦感到厭倦，於是有人就將傳奇作爲行卷的內容，不意竟因而得名，因此使得傳奇小說盛極一時。魯迅《中國小說史略》云：

顧世間則甚風行，文人往往有作，投謁時或用之為行卷，今頗有留存於《太平廣記》中者（他書所收，時代及撰人多錯誤不足據），實唐代特絕之作也。<sup>105</sup>

科舉制度背後所潛藏的執詩作謁權貴，未嘗不是人人想嘗試的一條捷徑，如此漸漸形成一種流行風尚，而有志當官者，必先上書權貴，直接請求遴選、推薦、考試和求仕，在此過程中竭盡所能請求協助。無數的士人，競相爭取求一官位，但畢竟還是有名額的限制，《舊唐書·魏玄同傳》云：

<sup>104</sup> 宋趙彥衛著：《雲麓漫鈔》（台北：新文豐出版社，1984年6月），頁222。

<sup>105</sup> 魯迅著：《魯迅小說史論文集》（台北：里仁書局1990年10月），頁59。

群司列位，無復新加。官有常員，人無定限。選集之始，霧積雲屯，擢敘於終，十不收一。<sup>106</sup>

雖然仕途擁擠，但希望卻無窮，讀書人還是傾畢生之力，鏗而不捨投注於此。此風氣的盛行，造成科舉制度喪失其永久之公平性，加上一個制度行之久遠，難免弊端叢生，諸多的阻撓及欠缺公平性，造成當時人們心理上不能平衡，無可奈何之餘，不僅令人極易喪失信心與勇氣，而且極易產生消極逃避的宿命思想。

唐代士人對進士科舉如此趨之若鶩，在於高門之女擇偶條件皆以男性是否為進士才人為首要考量對象，充分顯示唐人強烈之功名欲望與自我期許，此種欲求一旦落空，如久舉不第，無疑地只能借外在的力量來安撫失落的打擊，此現象益發顯示人生的渺小與侷限。

## 第四節 婚姻制度的枷鎖

### 一、婚姻制度的規範

《禮記·郊特牲》：「天地合而后萬物興焉，夫昏禮萬也之始也，又於異姓，所以附遠厚別也。」<sup>107</sup>自有生民以來，子嗣的傳承綿延，靠的是男女兩性關係的結合，而為了婚配關係不致成為社會的亂源，則以婚姻制度作為維繫兩性情感的準則，故《通典》云：

遂皇始有夫婦之道，伏羲氏制嫁娶以儷皮為禮，五帝馭時娶妻必告父母，夏親迎於庭，而殷迎於堂，周制既限男女之歲，定婚姻之時，親迎於戶，

<sup>106</sup> 《舊唐書·魏玄同傳》卷八十七，頁5。

<sup>107</sup> 鄭玄注：《禮記鄭注》（台北：學海出版社，1981年9月），頁341、342。



六禮之儀乃始備焉。<sup>108</sup>

婚姻的開始在於遵教化、明倫常、興家室，所以制訂婚姻之禮教，作為人類生活相處之道的依循。婚姻的禮教是緣於民情風俗，有一定的準則規範，人之異於禽獸，在於人有七情六欲，又有禮教作為防線，以防其濫。自周代以來，男女婚嫁都是遵循禮制而有所依歸。《禮記·經解》：「婚姻之禮，所以明男女之別也<sup>109</sup>」；《禮記·昏義》：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。<sup>110</sup>

傳統婚禮，非以一己為重，而是以家族為本，非重於男女之好合，而是尊崇於兩姓之聯姻，以承續後世也。故《禮記·昏義》又云：

敬慎重正，而后親之，親之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。  
男女有別，而后夫婦有義。夫婦有義，而后父子有親。父子有親，而后君臣有正，故曰：昏禮者，禮之本也。<sup>111</sup>

婚姻的成立是以家族倫常的立場來考量，一切的行儀皆是在家族的支配下所建立起來的，《禮記》中尚有一些禮制來約束男女的婚姻，如《禮記·曲禮》：

男女非有行媒，不相知名。非受幣，不交不親。故日月以告君，齋戒以告鬼神。為酒食以召鄉黨僚友，以厚其別也。<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> 《通典》卷五十八《景印文淵閣四庫全書》，頁 603-707。

<sup>109</sup> 《禮記鄭注》，頁 642。

<sup>110</sup> 《禮記鄭注》，頁 809。

<sup>111</sup> 《禮記鄭注》，頁 810。

<sup>112</sup> 《禮記鄭注》，頁 17。

《周禮·地官》：

媒氏掌萬民之判，凡男女自成名以上，皆書年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。<sup>113</sup>

《禮記·坊記》：

夫禮，坊民所淫，章民之別，使民無嫌，以為民紀者也。故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。<sup>114</sup>

男女婚姻的媒介必須透過第三者穿針引線，方始成立。故古代婚制中，已有聘娶<sup>115</sup>以「父母之命、媒妁之言」的觀念作為婚姻成立的條件。婚姻憑媒妁之言，在先秦古籍中亦有對此項觀念的記載：如《詩緝·齊國風·南山》：

蓺麻如之何？衡從其畝。取妻如之何？必告父母。既曰告止，曷又鞠止？  
析薪如之何？匪斧不克。取妻如之何？匪媒不得。既曰得止，曷又極止？

116

《詩緝·豳國風·伐柯》：

伐柯如何？匪斧不克。取妻如何？匪媒不得。<sup>117</sup>

---

<sup>113</sup> 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（台北：臺灣古籍出版社，2001年10月），頁425。

<sup>114</sup> 《禮記鄭注》，頁675。

<sup>115</sup> 「聘娶」指男子以聘之程序而娶，女子因聘之方式而嫁之謂也。所謂聘者，其主要事件，第一須有媒妁之言，故以媒妁婚名之者，第二須有父母之命，故有以贈與婚擬之者。見陳顧遠著：《中國婚姻史》（台北：台灣商務印書館，1983年），頁90。

<sup>116</sup> 《詩緝·齊國風·南山》第九卷，頁11、12。

<sup>117</sup> 《詩緝·豳國風·伐柯》第十六卷，頁29。

《孟子·滕文公》：

不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，逾牆相從，則父母、國人皆賤之。<sup>118</sup>

男女婚姻除了媒妁之言外，傳統的父權社會裡，父母的地位是很崇高的，所以男女的婚姻必須稟告父母、徵求父母的同意，以明媒正娶的方式，才不會為人所輕視。故傳統婚姻在「父母之命、媒妁之言」的聘娶婚制中，其當事人皆須憑家長、父母作主，並經由媒人從中仲介，男女雙方的感情意願並不在考慮範圍之內，所以大部份之當事人，並未具備其感情基礎。

古代男女婚娶之年齡及儀式，亦有所規定，如《禮記·曲禮》云：「三十壯，有室」；《禮記·內則》：「十有五年而笄，二十而嫁，有故二十三年而嫁」；《周禮·地官》：「令男三十而娶，女二十而嫁」；《白虎通·嫁娶》：「男三十筋骨堅強，任為人父，女二十肌膚充盛，任為人母，合為五十，應大衍之數，生萬物也。」從以上之記載知曉男女婚嫁之年齡，男為三十，女為二十，方始成年可婚娶。

至於婚娶之儀式有六禮，《儀禮·士昏禮》云：

一曰納采、二曰問名、三曰納吉、四曰納徵、五曰請期、六曰親迎。自納采至請期，五禮皆遣使者行之，是必用昕。壻之親迎則用昏，故名其禮，曰昏禮也。昕即明之始，君子舉事尚早是也；夫昏者，盍取其陽往而陰來之義也。<sup>119</sup>

所謂的「六禮」即婚娶女方必先由男方家托媒人送禮物於女方家長，稱為納采。

<sup>118</sup> 宋朱熹集註：《四書集註·孟子·滕文公》（台北：世界書局，1982年5月），頁83。

<sup>119</sup> 《儀禮正義·士昏禮》卷三（台北：中華書局，1974年），頁1。

女方家長既可承諾，並問明女方之姓名與歲數，稱為問名。媒人回到夫家選擇結婚日期並卜其吉凶，若吉，則派遣使者到女方家告訴女方家長，稱為納吉。納吉的形式結束後，則必須準備元纁十端、獸皮二枚送到女方家長處，作為納婚的約信，稱為納徵。於是到夫家請求婚禮的日期，稱為請期。等到婚期的那一天夫婿必須穿著禮服，乘黑車，前往女家迎娶其婦，稱為親迎。<sup>120</sup>以納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎而娶妻，這就是「六禮」。男女經由「父母之命、媒妁之言」後，方可論及婚嫁以締結良緣。

而女子出嫁時，也必須遵從既定的規則，《孟子·滕文公下》云：

女子之嫁也，母命之；往送之門，戒之曰：「往之女家，必敬必戒，無違夫子。」以順為正者，妾婦之道也。<sup>121</sup>

《禮記·郊特牲》云：

男子親迎，男先於女，剛柔之義也，天先乎地，君先乎臣，其義一也。出乎大門而先男帥女，女從男，夫婦之義由此始也。<sup>122</sup>

女子在出嫁的過程中，已透露了男女之先後、主從的意義，已判定妻子的角色是從屬的地位，無疑地女子的地位，由在家從父兄之道，經由婚姻的嫁娶後，轉移為夫家事夫之禮。女子本身卑微的地位並未改變，只是侍奉服從的對象，由父兄轉為丈夫而已。然而婚嫁後，女子並未就成為夫家的媳婦，還必須經過所規定的禮俗，即：

嫁女之家，三夜不熄燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。

<sup>120</sup> 張亮采著：《中國風俗史》（台北：商務印書館，1928年），頁28。

<sup>121</sup> 《四書集註》，頁81。

<sup>122</sup> 《禮記鄭注》，頁342、343。

三月而廟，見稱來婦也，擇日而祭於禰，成婦之義也。<sup>123</sup>

如此一連串的繁瑣禮數，方可為婦人。其夫婦之相處之道，《白虎通·三綱六紀》云：「夫婦者，何謂也？夫者扶也，以道扶接也；婦者服也，以禮屈服。<sup>124</sup>」《禮記·郊特牲》云：「故婦人無爵，從夫之爵，坐以夫之齒。<sup>125</sup>」男尊女卑的觀念中，妻子的地位是屈居夫權之下，皆未享有獨立的人格，其榮辱尊卑也依靠丈夫的地位來決定，婚姻的幸福與否，妻子並無決定權，只能仰賴夫家的垂青。

另一方面，女子嫁入夫家的目的，無非是承接祭祀祖先、孝敬舅姑，恭謹事夫、操持家務等工作，如《禮記·昏義》云：

婦順者，順於舅姑，和於家人，而後當於夫，以成絲麻布帛之事。、、、是以古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教於公宮，祖廟既毀，教於宗室，教以婦德、婦言、婦容、婦功。教之祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。<sup>126</sup>

女子從出嫁至為人婦的這個階段，生活的目的，無非扮演貞潔和順的本分，以孝順長輩、侍奉丈夫、教養子女為準則，其夫妻情愛的建立，亦未因婚姻關係而帶來親密潤澤，男女夫妻的感情也無自主權，一切皆取決於家長、父權的決定，《禮記·內則》云：

子甚宜其妻，父母不說，出。子不宜其妻，父母曰：「是善事我，子行夫婦之理焉，沒身不衰。」<sup>127</sup>

<sup>123</sup> 《禮記鄭注》，頁 244。

<sup>124</sup> 《儀禮正義》，頁 1。

<sup>125</sup> 《禮記鄭注》，頁 342、343。

<sup>126</sup> 《禮記鄭注》，頁 812。

<sup>127</sup> 《禮記鄭注》，頁 356。

婚姻關係的存續與否也設定了規則。《大戴禮·本命篇》云：

婦有七去、不順父母去，為其逆德也；無子，為其絕世也；淫，為其亂族也；妒，為其亂家也；有惡疾，為其不與並粢盛也；口多言，為其離親也；竊盜，為其反義也。<sup>128</sup>

男女個人感情因素被摒除在外，婚後夫婦關係的相處之道，也都是在禮教的監督下進行，這種婚姻制度，無不時時地在考驗女性生存的韌性，在沒有感情基礎的婚姻中，男子可以廣置妾媵，尋花問柳，但女性卻必須貞順自守；男子可以停妻再娶，女子卻不能適二夫，在男尊女卑的觀念裡，社會的輿論也是薄責於男子而苛求於女子，女性較男性必須承受更多的壓力與負擔，如此的婚姻制度，卻也能一代一代的延續下去。

## 二、唐代婚姻制度

### (一)、傳統婚姻制的延續

唐代婚姻制度，承襲了傳統的婚禮制度，在禮典、詔令、表章、或婚俗之記載，皆依循著古禮中昏義為本。《全唐文》卷一百六十載云：

臣聞婚者是興萬世之始也，合二姓之好，繼先聖之後，為天地宗廟社稷之主，寧不重哉？夫天地判，然後有男女，男女生，然後有夫婦，夫婦合，然後有父子，父子親，然後有德義，德義立，然後有禮法，禮法作，然後萬物安。故先王所以得天下者，貴乎生育之本，重乎萬世之嗣，言夫婦之道，乃天地之大義，風化之本源，蓋取於異性，所以附遠厚別，

---

<sup>128</sup> 《大戴禮今註今譯》，頁 510

幣必誠，辭無不腆矣！偶配生成，必致昌益之道，故孔子曰：「天地不合，萬物不生，夫婦不順，有失萬世之嗣焉！」

此為太宗貞觀年間，太常博士呂才進〈大義婚書表〉一文，開啓了唐人重視昏義的禮制觀念。唐代由於承襲舊制，其婚姻在律法中皆有所規定。《通典》卷五十八云：

說日記婚義云，婚禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。故君子重之，共牢而食，、、同尊卑而親之，成男女之別，立夫婦之義，而後父子親，君臣正，故曰婚禮者禮之本也。<sup>129</sup>

《唐律疏議》卷十二云：

疏義曰：戶婚律者，漢相蕭何承秦六篇律，後加厩興戶三篇為九章之律，迄至後周皆名戶律，北齊以婚律附之，名為婚戶律，隋開皇以戶在婚前，改為戶婚律，既論職司事，訖即戶口婚姻，故次職制之下。<sup>130</sup>

又《唐律疏議·戶婚》云：

婚禮先以聘財為信，故禮云：「聘則為妻，雖無許婚之言，但受聘財亦是。」

131

藉由律法的規定，唐代女性在婚姻關係上，也繼承了男尊女卑的傳統觀念，女性由於在家庭、社會的地位低下，決定了她們在婚姻生活中，幾乎沒有自主權，

<sup>129</sup> 《通典·天子納妃后》卷五十八《景印文淵閣四庫全書》，頁 603-707。

<sup>130</sup> 《唐律疏義》《景印文淵閣四庫全書》，頁 672-161。

<sup>131</sup> 《唐律疏義》《景印文淵閣四庫全書》，頁 672-176。

而是必須聽命於作為家長的父親或丈夫的支配。加上唐代門第世風的盛行，使唐代女性的婚姻，無疑是個沉苛的負擔。

## （二）唐人的婚姻觀

### 1、講門第、重聘財

唐代婚姻制度與門第制度互有連帶關係，唐代讀書人一生中有三大的願望，第一是進士及第，第二是參與修史，第三是娶高門第女子為妻。而娶高門第女子的風習，是沿襲六朝以來士族講究自己身分、地位而蔑視非貴族出身的陋習。當時讀書人如能娶得山東郡姓為主的崔、盧、李、鄭、王等五大士族，對本身的仕途就有莫大的幫助，但高攀門第的流行風氣卻造成社會上不少的婚姻悲劇，男性對於婚配對象的取決條件在於高門第，寒門女子一生下來就註定了悲哀的命運。除此之外，法令另有規定的貴賤不婚、良賤不婚的條文，如《唐六典》卷一九：

凡軍、民、驛、龜、醫人、工、樂、諸色人戶，並以籍為定，若詐冒脫免，避重就輕者杖八十，其官司妄准脫免及變亂版籍者，罪同。、、、凡官戶奴婢，男女成人，先以本色媿偶。<sup>132</sup>

在當時各行各業有一定之版籍，不許隨意變更，而且不同等級的人是不能通婚的，否則，就要受到法律制裁。而民間之約定俗成亦成風尚，故女子一出生是否為高門之家，即已決定其婚嫁的幸福與否，所以在《唐會要·嫁娶》中云：

貞觀十六年六月詔：氏族之盛，實繫於冠冕、婚姻之道，莫先於仁義。、、、

---

<sup>132</sup> 《唐六典》《景印文淵閣四庫全書》，頁 595-186。



問名惟在於竊貲，結褵必歸於富室，乃有新官之輩，豐財之家，慕其祖宗，競結婚媾，多納貨賄，有如販鬻，或貶其家門、受屈辱於姻婭，或矜其舊族，行無禮於舅姑，積習成俗，迄今未能盡變，自今已後，明加告示，使識嫁娶之序，各何典禮，知朕意焉。其自今年六月禁賣婚。<sup>133</sup>

從以上可以知道當時的新官之輩，豐財之家，對於嫁娶的女子必先考察其祖先的身世背景，多求聘禮財物，如此的風俗即形同賣婚。《新唐書·高儉傳》記載：「初，太宗以山東士尚閥閱，後雖衰，子孫猶負世，嫁娶必多取貲，故人謂之賣昏。(昏同婚)<sup>134</sup>」所以太宗認為這種婚姻制度，實違反倫理常態，敗壞社會風俗，故下令禁止，《資治通鑑·高宗顯慶四年冬十月》載云：

初，太宗疾山東士人自矜門第，婚姻多貴資財，命脩《氏族志》例降一等；王妃、主婿皆取勳臣家，不議山東之族。而魏徵、房玄齡、李勣家皆盛與為婚，常左右之，由是舊望不減；或一姓之中，更分某房某眷，高下縣隔。李義府為其子求婚不獲，恨之，故以先帝之旨，勸上矯其弊。壬戌，詔後魏隴西李寶、太原王瓊、滎陽鄭溫、范陽盧子遷、盧渾、盧輔、清河崔宗伯、崔元孫、前燕博陵崔懿、晉趙郡李楷等子孫，不得自為婚姻。仍這天下嫁女受財之數，毋得受陪門財。然族望為時所尚，終不能禁，或載女竊送夫家，或女老不嫁，終不與異姓為婚。其衰宗落譜，昭穆所不齒者，往往反自稱禁婚家，益增厚價。<sup>135</sup>

由於當時山東舊士族為維護其尊貴的勢力威望，不惜禁止與異姓為婚，如此自命清高的心態，卻也形成當時的人對高攀山東士族的追求，雖然高宗下令不得自行為婚姻，但終究還是不能禁止。有的人甘願終不與異姓為婚，或者終身不

<sup>133</sup> 王溥著，王雲五主編：《唐會要·嫁娶》（台北：台灣商務，1968年），頁1528。

<sup>134</sup> 歐陽修撰：《新唐書》（台北：啓明書局，1962年5月），頁540。

<sup>135</sup> 宋·司馬光編撰，胡三省注：《資治通鑑》（台北：洪氏出版社，1974年9月），頁6318。

嫁，此禁令非但未達到其目的，反而使得當時士族更自抬身價。如當時的大臣魏徵、房玄齡、李勣等，仍然喜愛與望族聯婚，可見當時的望族婚姻，仍是特別講門第、重財勢。名門望族的婚姻制度，既在社會上形成一種流行風尚，要馬上根除也是不太容易之事。

因門第制度的關係造成婚姻向有身分地位和豐富家財靠隴。文人如與高門士族結親，不但可以提高自己的社會地位，亦可作為平步青雲進入仕途的捷徑，如此的社會風氣很自然的形成「良賤不婚、貧女難嫁」的局面，女性的婚姻必須受到高門權貴來衡量定奪，其終身更無幸福可言。白居易〈秦中吟·議婚〉云：

天下無正聲，悅耳即為娛；人間無正色，悅目即為姝。顏色非相遠，貧富則有殊：貧為時所棄，富為時所趨。紅樓富家女，金縷繡羅襦；見人不斂手，嬌癡二八初。母兄未開口，已嫁不須臾。綠窗貧家女，寂寞二十餘。荊釵不直錢，衣上無真珠；幾迴人欲聘，臨日又踟躕。主人會良媒，置酒滿玉壺；四座且勿飲，聽我歌兩途。富家女易嫁，嫁早輕其夫；貧家女難嫁，嫁晚孝於姑。聞君欲娶婦，娶婦意何如？<sup>136</sup>

此詩用對比的手法點出了富家女與貧家女婚嫁的天壤之別，詩中顯現富有者受到當時人們的阿諛奉承，貧窮者受到當時人們的輕視唾棄；富家女穿戴金縷綢緞之絲織品，十六歲不用等待就極易出嫁；而貧窮女荊釵布衣，一身樸素，等待二十餘年，欲出嫁卻是困難重重。民間之嫁女，完全以財富為評斷的準則，女性的婚姻幸福與否完全以貧富為標準的現象，顯見女子一出生落於貧富的家庭，即決定其未來一生的地位與命運。唐代詩中還有秦韜玉的〈貧女〉<sup>137</sup>、張碧

<sup>136</sup> 白居易著：《白香山詩集·秦中吟》（台北：新陸書局，1963年12月），頁17。

<sup>137</sup> 秦韜玉〈貧女〉：「蓬門未識綺羅香，擬託良媒益自傷。誰愛風流高格調，共憐時世儉梳妝，敢將十指誇偏巧，不把雙眉鬥畫長。苦恨年年壓金線，為他人作嫁衣裳。」見於《全唐詩》，頁3992。

的〈貧女〉<sup>138</sup>、薛逢的〈貧女吟〉<sup>139</sup>、邵謁的〈寒女行〉<sup>140</sup>、李山甫的〈貧女〉<sup>141</sup>等詩，皆寒女命運之社會問題的反映。唐代人對於婚姻觀的取決條件在於榮華富貴，男女可以有纏綿繾綣的愛情，但婚姻的基礎卻建立在與功利的仕途相結合。女性的婚姻受限於外來條件的限制，忽略了當事男女是否你情我願的問題，如此的婚姻自然形成社會上許多悲劇故事。

## 2、前生緣分、今世婚姻

由於唐代男性以功名為利圖，愛情與婚姻只是他們攀附權貴的墊腳石，於是女性變成僅是從屬身分，始終無法掙脫出卑賤的角色，故造成許多始亂終棄之悲劇故事，婚姻的建立也始終維持在相敬如賓的傳統婚姻。在「陽尊陰卑」、「男主女從」的傳統觀念下，女性長久以來被視為附屬，沒有身分地位，無可奈何地，唐代婦女亦只能安於「前生緣分，今世婚姻」的婚姻宿命觀，故女性對婚姻的最終結局，多能逆來順受，無怨無悔。如此的宿命體現於唐代流傳的故事中有〈定婚店〉及《開元天寶遺事》之郭元振牽紅線娶妻一事皆代表著：

唐代姻緣天定的故事，無非都是說明「欲成不成，不欲成反得成」的，自有了這些故事，人們格外把婚姻的事，委諸天命，不大固執了。在婦人的心裡，自然格外是樂天安命，她們自己的婚姻，她們一向就不能參

---

<sup>138</sup> 張碧〈貧女〉：「豈是昧容華，豈不知機織？自是生寒門，良媒不相識。」見於《全唐詩》，頁 2834。

<sup>139</sup> 薛逢〈貧女吟〉：「殘妝滿面淚闌干，幾許幽情欲話難。雲髻懶梳愁拆鳳，翠蛾羞照恐驚鸞。南鄰送女初鳴珮，北里迎妻已夢蘭。惟有深閨憔悴質，年年長凭繡床看。」見於《全唐詩》，頁 3321。

<sup>140</sup> 邵謁〈寒女行〉：「寒女命自薄，生來多賤微。家貧人不聘，一身無所歸。養蠶多苦心，繭熟他人絲。織素徒苦力，素成他人衣。青樓富家女，纔生便有主。終日著羅綺，何曾識機杼。清夜聞歌聲，聽之淚如雨。他人如何歡，我意又何苦。所以問皇天，皇天竟無語。」見於《全唐詩》，頁 3649。

<sup>141</sup> 李山甫〈貧女〉：「平生不識繡衣裳，閒把荆釵亦自傷。鏡裡只應諳素貌，人間多自信紅妝。當年未嫁還憂老，終日求媒即道狂。兩意定知無說處，暗垂珠淚溼蠶筐。」見於《全唐詩》，頁 3843。

加意見的，有了這些故事，不免使安然就範，嫁雞隨雞，嫁狗隨狗，皆有定數。<sup>142</sup>

唐代女性對於婚姻的認命，無疑地更塑造出女性屈從、馴服的思想。

## 第五節 宗教信仰之宿命觀的盛行

### 一、兩教並存

唐代是儒、佛、道三教同時並盛的時期，在政治、經濟、文化上創造了一個繁富的現象。雖然唐高祖崇道，唐太宗倡佛，武則天佞佛，唐武宗大規模滅佛，君主傾向都不同，卻使得唐代在宗教方面雜合了各種信仰。整體而言，唐代基本上是儒、道、佛教並容，完成了魏晉南北朝以來首創的三教合一<sup>143</sup>。唐人在信仰方面採取了寬容的態度，尊重其教義、教規與習俗，所以唐人在生活方面影響最大的是佛、道兩大宗教，加上唐傳奇深受魏晉志怪小說的影響，促使佛、道兩教廣泛的傳佈，因而形成宗教信仰的迷信，佛、道兩教的興盛可說是有其歷史根據的。

### 二、佛教

#### (一)、佛教的產生

漢代外來佛教的傳入與本土道教的興起，為當時人們的心靈帶來相當程度

---

<sup>142</sup> 《中國婦女生活史》，頁 106。

<sup>143</sup> 熊嘉瑜云：「唐代在入世精神中追求出世，創造了一個空前寬鬆的文化氛圍。對儒道佛三教，各朝君主傾向不同，唐高祖崇道，唐太宗倡佛，武則天佞佛，唐武宗大規模滅佛。但一般而言，唐代基本上是儒、道、佛並容，在相當大程度下准許信仰與學術思想自由，完成了魏晉南北朝以來開始的三教合一。」見熊嘉瑜：《唐傳奇女性傳記研究》（南投縣：國立暨南國際大學中國語文學系研究所碩士論文，2000年6月），頁 17。

的慰藉，佛教傳入中國，<sup>144</sup>起初只是口耳相傳，對於佛教真義尚不能把握，還停留在「道教的佛教時期」：

佛教初入華時，浮圖道術，互相結合，在型態上，已經呈現佛道一體，這樣的佛教，可以是「道教化的佛教」。然而，公然黜百家經傳，斥神仙方術，使佛教與道教思想融合，開佛學玄學化的濫觴，始見於牟子的理惑論。<sup>145</sup>

佛教初來，由於經譯未普及，只是重齋戒祭祀，而以清靜無為、省欲去奢為宗旨，由於當時黃老之術也正風行，帝王貴胄嚮往長生不老之方，期望祈福以延壽，佛教當時只被視為道術的一種。等到東漢末年，朝政敗壞，民不聊生，佛教才逐漸興盛，流傳於民間，人們開始興建佛寺，課人誦經，浴佛設齋等。至桓帝、靈帝之時，高僧安清、支讖等相繼來華，翻譯經典，弘揚佛法，可惜當時並未普遍，佛教仍只是被視為祠祀的一種信仰，其教義一直未被理解，人們的想法皆留在信仰多於理智方面。至魏晉南北朝時，政治腐化，民生凋敝，社會制度遭受到嚴重的破壞，使得儒教衰微，道德淪失，老莊思想卻頗為流行，而在佛教方面，隨異域高僧東來傳教及本土僧侶西行求經，再加上佛理玄學化之影響，佛教逐漸抬頭。透過佛教經典的大量翻譯，佛教的思想，遂逐漸深入中國的學術界。最早翻譯的佛典以般若學的經典居多：

固以般若部為多，般若思想具二輪三大——空有二輪，體相用三大，直

---

<sup>144</sup> 佛教初傳入中國，一般咸信漢明帝永平年中遣使西域求法。見湯用彤著：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（台北：台灣商務，1991年），頁33。湯用彤云：「漢明求法事，因年代久遠，書史缺失，難斷其真相。但東漢時，本經《四十二章經》之已出世，蓋無可疑。」又呂澂引裴注《魏書》卷三十引《魏略·西戎傳》云：「昔漢哀帝元壽元年，博士弟子景盧受大月氏王使伊存口受《浮屠經》曰：復立者其人也。」據此謂：「佛教初傳的具體年代，很難確定。、、、乃是西漢哀帝元壽元年（公元前二年），大月氏使者伊存口授博士弟子景盧以佛的材料。認為這就是佛教傳入的開始。」見呂澂著：《中國佛學源流略講》（台北：里仁書局，1985年）。前者以東漢為斷限，後者以西漢末年傳入，二氏所說不同，然約東漢末，則無疑義。

<sup>145</sup> 房志榮等人著：《宗教與人生》（台北：國立空中大學，1988年11月），頁79。

承聖教宗旨，似乎很適合中國的文化，二者相互交融，如水投水，自然和合。<sup>146</sup>

以中國佛教來講，發揚佛教般若的思想，正是發揚佛教的淨化思想與悲智精神之最大特色之一。傳至唐代之時，中國佛教進入了黃金時代，唐代高僧把從印度傳入的佛教思想，分門別類，建立起不同的宗派，使佛教大放異彩，其善惡因果、生命無常的思想觀念，無不深深影響到唐傳奇的內容表現。

## （二）、佛教的思想

在六朝時已有人大量翻譯佛經，佛教之真義才漸漸顯明，並引進印度本土之佛學，慢慢形成隋唐之形上佛學。雖然佛教在唐代很興盛，但在傳奇中闡述佛理的卻不多，佛理在當時仍只存在知識份子之中，尙未普及民間，而對傳奇的影響，只有在信仰的部份，李四龍的《中國佛教與民間社會》中提到：

這個時期佛教開始與中國傳統民間信仰、倫理觀念相互結合，逐漸生成新的民間信仰，逐步奠定民間社會信仰佛教的心理基礎。譬如佛教中善惡因果報應，與《周易》中「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」等傳統思想相互契合，「善有善報、惡有惡報」千百年來成為民間社會的普遍心理。<sup>147</sup>

佛教傳入中國後，經過長期衝突調和逐漸儒家化，特別是它的因果報應、六道輪迴之說，對中國民間倫理道德的影響尤為深遠；佛教強調自業自受，善惡之因果報應流及後身，人不僅依業而生，更為業所纏，善業惡業，相牽相報，不但形成人的性格的根底，並且取決一個人的命運，涅槃經：「善惡之報，如影

<sup>146</sup> 《宗教與人生》，頁 102。

<sup>147</sup> 李四龍著：《中國佛教與民間社會》（北京：大象出版社，1997 年 4 月），頁 6。

隨形，三世因果，循環不失。」提示了善惡報應與輪迴乃為自然所規定的法則，人力不可得施行其間及對所有之影響加以改變，這就是所謂宿命論。

佛教認為人生是苦，有生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得、五取蘊等種種人生苦況，在天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄六道中輪迴流轉，即佛教所謂的苦諦<sup>148</sup>。輪迴到何處，完全取決於個人。宣揚因果輪迴，原意是要人們透徹了解世間的空、苦、無常，證悟涅槃寂靜的諸法實相，但民間信仰佛教的目的，並非如此，他們只是想借此獲得今生的幸福，來世的善報，或者亡親死後的安樂。他們無法掌控天災人禍，借由佛教的信仰，可以通過個人行善修得個人與家庭的幸福，避災解禍，這無疑是民間百姓的心靈寄託，在他們宿命論的思想層次上，單純的是生命旅程的依靠。

佛教理論的基本出發點，即來自人生的「苦」，藉由探討人生痛苦的根源，而淨化生命，達到解脫人生痛苦的理想境界。佛教認為人以具體的修行參悟，可以引導人們從塵世迷界的此岸，而到達佛國悟界的彼岸。這無疑吸引著廣大的苦難眾生，使其產生強烈的嚮往，在男尊女卑的傳統社會中，尤其對貧苦無依的婦女吸引力更大，她們體驗出人的生、老、病、死，感受生命受苦的實體，極易從親身的經歷中對這些佛教道理產生共鳴，進而皈依佛門。在唐傳奇女性宿命觀中，佛教是女性生活中的一個庇護所。

### 三、道教

#### (一)、道教的形成

道教的形成始於漢末，結合了中國本身的原始巫術和神仙之說，加上儒家和陰陽家雜揉的讖緯五行，又襲取當時輸入的佛教形式，漸漸組合起來，興起一種倣佛教的五斗米教（天師道），此即道教的濫觴。<sup>149</sup>受到佛教盛行的刺激，

---

<sup>148</sup> 《中國佛教與民間社會》，頁 14。

<sup>149</sup> 中華文化復興運動總會主編：《中國古典小說賞析與研究》（文藝研究促進委員會、國家文

本土道士承繼張道陵以來的宗教儀式，容納固有方術之說，依傍佛書造道教經典，組成一個新興而通俗的宗教，<sup>150</sup>而佛、道二教的蓬勃發展，更為當時人民提供一個超脫現世的幻想空間。道教在唐代，是李唐皇室所尊崇的，一來因為皇室與老子同姓，甚至自謂是老子後裔。二來因唐代皇帝，多喜食丹藥，以求長生，而這類丹藥正是道士的專長，因此當時的道士頗得帝王寵信。由於唐初君主提倡道教，致使其思想興盛一時，唐高宗並於乾封元年尊封老子為太上玄元皇帝，並極力推崇道教，使道士成為當時社會的特殊階級，不但在政治地位上有保障，在民間信仰上，與當時的佛教分庭抗禮。人們也競相建築道觀、崇尚道經、合藥煉丹，妄想長生不老、飛天成仙等的思潮漫延至整個社會。尤其是在唐代後期藩鎮作亂、邊族入寇、兵連禍結的情況之下，更興起避世求仙的思想，使得唐代許多文人受到影響，其作品中皆有表現道教的思想。

唐代在佛教逐漸茁壯的同時，道教亦在民間日益流行，基礎日趨穩固，為了與佛教競爭，由儒、道思想之結合提升道教擺脫形下的宗教活動，開展到較為形上的宇宙思想。進一步把老子思想社會化，建構出屬於道教自己一套的「性命雙修」理論，在鄭志明的〈唐代小說選讀——佛道類〉中云：

性是天性，命就是我們的身體要長生不死，如果不能，那我們的「性」要可以求有恆長存，為了要「性命雙修」因此提出了早期的外丹，再發展到內丹，開創它自己的生命內涵。<sup>151</sup>

---

藝基金管理委員會出版，1993年8月），頁170。

<sup>150</sup> 道教體系之建立，按裴松之《三國志注》引《典略》云：「太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為姦令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都習，號為姦令。為鬼吏，主為病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沈之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以為常，故號曰五斗米師。實無于治病。但為淫妄，然小人昏愚，共事之。」得知道教至漢末仍處於巫術階段，甚為原始。唯入魏晉，因文人信持，方得教義之建立及理論細密化。見東晉之時，名族多信持「天師道」之現象可為印證，而自不如佛教已具嚴謹教義。湯一介云：「道教成為一完整意義上的宗教團體是在東晉南北朝才最後完成的。」見湯一介著：《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1988年），頁13。

<sup>151</sup> 中華文化復興運動總會主編：《中國古典小說賞析與研究》（文藝研究促進委員會、國家文藝基金管理委員會出版，1993年8月初版），頁171。



由個體出發，人皆有七情六欲，由於慾望常將人沖昏了頭，甚至迷失自我，深為所苦，於是道教透過「無」來消滅人心的外馳，將人生的七情六欲轉化成一種生命的自我修持，平息掉人內心之外向爭取的慾望。「內丹」即闡涉生命由外馳而內轉的一種心靈的修持。

## (二)、道教的思想

道教修持的經典是《太平經》<sup>152</sup>，其中《太平經》提倡的「承負」說，即祖宗所作的善惡業，都能影響子孫；先人流傳惡業給子孫，而子孫必須背負其責，即受承負之災，其承負的報應流及後世子孫，由後代子孫來承受。如此便確認了「殃及七祖」、「福流子孫」的家族因果說。善惡報應的觀念原來在中國早已存在，且為國人的普遍信仰；《易經·坤卦·文言》云：「積善之家必有余慶，積不善之家必有余殃。」<sup>153</sup>其中便蘊含了善惡報應思想的萌芽，對於命的看法，道教認為命皆前定，在數難逃<sup>154</sup>。人的一生歷程，均被上界之神所決定，顯示出一種人格神的命運觀<sup>155</sup>。而道教所發展出的練丹、符籙、養生、調養等長生不老秘方，又是來幫助人減少外在的欲望及外在的衝突，讓生命可以永恆長存下去，故道教之基本觀念「不死」與「神通」，遂盛行求道成仙的遺習。勞思光《中國哲學史》云：

「不死」與「神通」合而為道教之基本觀念。張道陵以後，老子及莊周皆被託為神仙之祖；道家所講之超越自我，遂變為「長生不老」及「呼

<sup>152</sup> 任繼愈云：「《太平清領書》，即後世道教的《太平經》。此書分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部十七卷，共一百七十卷。、、、《太平經》大部分已佚失。明刻《道藏》僅存《太平經》殘本五十七卷。近人參照唐《太平經鈔》等多種古書編成《太平經合校》一書。」見任繼愈著：《中國佛教史》第一卷（台北：谷風出版社，1987年4月），頁119、120。

<sup>153</sup> 周振甫譯注：《周易譯注》（台北：五南圖書出版社，1993年4月），頁67。

<sup>154</sup> 劉瑛著：《唐代傳奇研究》（台北市：聯經出版社，1994年），頁110。

<sup>155</sup> 樂蘅軍著：《意志與命運》（台北：大安出版社，1992年4月），頁130。

風呼雨」之神仙。<sup>156</sup>

張道陵引用了老子及莊周的思想，作為他創立道教的理論基礎，無非要讓自己所創立的教義更深得民心。唐初君主極力提倡道教，致使其思想盛極一時，幾乎成為唐代的國教，<sup>157</sup>更強化了出世求仙的思想。

不同於佛教以生為苦，以死為解脫的觀點，道教教義是以生為樂，以長壽為大樂，以成仙永生為極樂。入道的動機，以公主而言有以下數種：1、慕道。2、追福。3、延命。4、夫死捨家。5、避世借口。<sup>158</sup>然而一般女子入道，或因虔誠信仰，或因各種境遇逼迫，或因飽經世態炎涼，看破紅塵，而進入道觀尋求歸宿。由於道教講求的是「長生逸樂」，遂使唐代文人承襲了大量漢魏六朝遊仙文學的精髓，將遊仙與豔情合而為一，創作出豔遇的遊仙文學作品，也使得唐傳奇作品中，或有道教色彩，或有神怪異類作品，也有充滿豔情婚戀等多樣的題材。

#### 四、佛、道教義相異之處

佛、道二教的不同，可就其基本教義作一歸納對比：

(一)、佛教認為構成宇宙的基本要素是色(物質)、受(感受)、想(思想)、行(意志)、識(精神)五蘊，這些不同條件的聚合和分散形成種種現象，但任何事物都沒有所謂的永恆，也沒有常住不變的實體；佛教提倡人不必執著現世，不必執著物質利益，而要去追求出離煩惱之精神解脫。而道教認為萬物始於元氣，元氣與陰陽中和之氣，造成天地，再與五行相合，造成萬物；萬物之上有精神性的至上神——「天」、「上帝」，以及各種鬼神，天又創生男女、食物等，

<sup>156</sup> 勞思光著：《中國哲學史》(台北：三民書局，1987年3月)，頁190。

<sup>157</sup> 太宗云：「朕系出子聃，東周隱德。末葉承嗣，起自隴西。」見《唐會要·尊崇道教篇》卷五十(台北：世界書局，1982年)，頁865~869。

<sup>158</sup> 李豐楙著：〈唐代公主入道與送宮人入道詩〉《第一屆國際唐代學術會議論文集》(台北：學生書局)。

使人類社會得以存在及延續，封建皇帝即是天帝在人世間的代表，故道教提倡人應輔助最高統治者即皇帝。

(二)、佛教講因果報應、生死輪迴，此指一個人今生的善惡，將決定他來生的命運之好壞，個人在今世的社會行爲，不過是過去世全部行爲的必然延續，這早已是被安排好了，不可改變，個人對現實生活沒有任何主動性，一切完全是前世宿命來決定，如此，因果輪迴即界定了社會上每一個人一生的貧富貴賤、壽夭窮達、吉凶禍福都是由個人先天原因所決定，今世與來世的因果連續性，不僅僅是決定個體自身命運，亦是必然帶著遭遇全部世俗世界境遇在流轉延續。而道教也涉及報應之問題，認爲一個人的善惡行爲來自兩種結果：1、是決定自己是不死成仙，還是死而爲鬼，道教認爲有神鬼在人間持簿籍記錄世人的善惡，善人可長壽或不死成仙，惡人早死爲鬼，在地下受罪。2、是善惡會給子孫後代帶來或好或壞的影響，此即承負說，但不承認有生死輪迴和來生。

(三)、佛教修行的最高目的是追求超脫生死輪迴的涅槃精神境界（即成佛），而道教則宣揚通過修煉、行善，達到升天成仙之道。

(四)、佛教的重要修行方法是「禪定」，指受佛教理論指導下，堅定主觀信仰，使精神達到擺脫生死苦惱的涅槃境界。而道教則爲「守一」，指靜心養神，節制情慾的精神修煉方術，以此達到長壽的目的，其修行方法由淺入深，最後達到無所不知、無所不能的精神境界。

### 第三章 唐傳奇女性宿命觀分析——人類角色

本論文之三、四章，以唐傳奇女性宿命觀為探討重心，將試著從唐傳奇女性面對具體情境，所浮生的宿命觀念進行考察。唐傳奇女性角色有以人類為摹本，亦有通過想像而塑造的鬼神妖狐，故首先可依女性角色書寫類型劃分為「人類」與「異類」兩種類型，人類角色即指此女性角色身為人類，非鬼神妖狐之屬，異類角色則指此女性角色為鬼神妖狐之類。本章針對同為人類之女性角色，探討各類女性角色所顯現的宿命觀。作為人類女性角色的宿命觀，在唐傳奇中又可依其身份的不同，區分為后妃之宿命、高門之宿命、貧女之宿命、姬妾之宿命、侍婢之宿命、女俠之宿命以及娼妓之宿命等七大類加以論述，以求更清楚的了解。本章以唐傳奇中作為人類之女性角色為定位，從故事情節的發展中深論女性扮演的角色，她們是在如何的社會條件下，去面對命運之客觀限制的考驗，同時在不能跨越其鴻溝的時代背景下，她們又是怎樣浮生其視為命定及必須逆來順受的宿命觀，甚至在與宿命的衝突矛盾中萌生反抗的進一步的行動。而在探討中，如果有必要，筆者也將就傳奇作者所處背景，推測其寫作傳奇中女性命運及其宿命觀之動機。針對以上議題加以闡述，有助於瞭解唐代女性對宿命觀的體認，以及更進一步的趨動方向，如此便能清楚瞭解到，唐傳奇中女性所受到的不平等待遇，以及體現在當時女性遭遇的真實面貌，這是本論文所欲深論的重點。

#### 第一節 后妃之宿命

與后妃之宿命有關的傳奇，首推陳鴻的〈長恨歌傳〉。

從〈長恨歌傳〉<sup>1</sup>此一故事來看，女主角楊玉環的身份乃貴為一國的后妃。傳奇內容是記敘唐玄宗與楊玉環的愛情故事，前半段部份譴責唐玄宗的喜好女

---

<sup>1</sup> 汪辟疆校錄：《唐人傳奇小說》（台北：世界書局，2000年12月），頁117~134。

色，導致政治腐敗，激發安祿山的叛亂，國家之權力差一點落入他人之手，其寫作動機不出「女人是禍水」的傳統觀念，後半段部份則描寫唐玄宗和楊玉環的生死不渝，和刻骨銘心之纏綿悱惻的愛情。

楊貴妃的后妃角色，是女性中最上層之人物，集富貴、榮顯於一身享盡了人世間的風光。由於楊貴妃長得「天生麗質難自棄」的優渥條件，使其有幸得寵，擢為后妃，玄宗沉迷於其「回眸一笑百媚生，六宮粉黛無顏色」的容姿及其殊艷尤異的媚態中，白居易〈新樂府·上陽白髮人〉：「天寶五載以後，楊貴妃專寵，後宮無復進幸矣。<sup>2</sup>」楊貴妃一人專寵，使得「後宮佳麗三千人，三千寵愛在一身。」多數嬪妃卻只能空守幽宮，在無盡的期盼中耗盡青春紅顏。楊貴妃倍受恩寵，甚至福澤蔭及家庭，正所謂「一人得道，雞犬升天」：

叔父昆弟皆列位清貴，爵為通侯；姊妹封國夫人，富埒王宮；車服邸第，與大長公主侔矣，而恩澤勢力，則又過之。出入禁門不問，京師長吏為之側目。

《舊唐書·玄宗楊貴妃傳》云：

天寶初，冊為貴妃。妃父玄琰，累贈太尉，齊國公；母封涼國夫人；叔玄珪，光祿卿；再從兄銛，鴻臚卿；錡，侍御史，尚武惠妃女太華公主。

3

又曰：

有姊三人皆有才貌，玄宗並封「國夫人」之號：長曰大姨，封韓國；三姨，封虢國；八姨，封秦國。<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 清聖祖御製：《全唐詩》卷四二六（台北：宏業書局，1977年6月），頁4692。

<sup>3</sup> 劉昫撰：《舊唐書·玄宗楊貴妃傳》卷五十一（台北：中華書局，1974年），頁11。

楊貴妃受玄宗專寵，使得楊家親黨因而得到權貴與名利，「遂令天下父母心，不重生男重生女」，一時顛覆了傳統重男輕女的觀念。自古以來生為男性是何等光榮，生為女性是何等卑下，但集榮華富貴於一身的楊貴妃，卻使得中國傳統所建立的父權社會掀起了波濤，當時謠詠有云：「生女勿悲酸，生男勿喜歡。」又曰：「男不封侯女作妃，看女卻為門上楣。」<sup>5</sup>楊貴妃飛上枝頭做鳳凰的后妃宿命，為人羨慕至此。

楊貴妃的美色，導致玄宗不理朝政，楊國忠遂趁機盜丞相位，愚弄國柄，終使安祿山引兵嚮關的叛亂，京城失守，玄宗與楊貴妃出奔西蜀，六軍於馬嵬亭徘徊不前，要求玄宗先殺楊國忠及楊貴妃以謝天下。誠如陳玄禮曰：「國忠謀反，貴妃不宜供奉，願陛下割恩正法。」玄宗因迷戀楊貴妃而荒廢國政，導致安史之亂而招民怨，迫於無奈遂賜貴妃死。馬嵬亭之死，對楊貴妃來講，她並未做過任何錯事，亦沒有干預朝政，不像武則天或韋后統領朝政而手段殘酷，她只不過巧弄手腕迷惑君主罷了，然而禍國殃民的責任卻要她來承擔，實際上，她亦不過是一個普通的小女人而已。

父權社會下「女人是禍水」的觀念，使楊貴妃背負歷史的罪名被冠以「禍國殃民」之罪責，難免一死以謝罪。〈長恨歌傳〉云：

天寶末，兄國忠盜丞相位，愚弄國柄。及安祿山引兵嚮關，以討楊氏為詞。潼關不守，翠華南幸，出咸陽，道次馬嵬亭，六軍徘徊，持戟不進。從官郎吏伏上馬前，請誅晁錯以謝天下。國忠奉釐纓盤水，死於道周。左右之意未快。上問之，當時敢言者，請以貴妃塞天下怨。上知不免，而不忍見其死，反袂掩面，使牽之而去。倉皇展轉，竟就死於尺組之下。

---

<sup>4</sup> 《舊唐書》，頁 11。

<sup>5</sup> 「民間歌之曰：『生男勿喜女勿悲，君今看女作門楣。』注云：『凡人作室，自外至見其門楣宏敞，為壯觀。言楊家因生女而宗門崇顯也。或曰：門以楣而撐拄，言生女能撐拄門戶也。』」見宋•司馬光撰，元•胡三省註：《資治通鑑》卷二百十五（台北：文化圖書公司，1972年7月1日），頁 1463。

陳鴻因歌作傳的白居易〈長恨歌〉，描述楊貴妃的馬嵬亭之死云：

九重誠闕煙塵生，千乘萬騎西南行。翠華搖搖行復止，西出都門百餘里，  
六軍不發無奈何，宛轉娥眉馬前死！花鈿委地無人收，翠翹金雀玉搔頭。  
君王掩面救不得，回看血淚相和流。

白居易的〈長恨歌〉雖以玄宗好色開首，但全歌旨義則傾重兩人生死不渝的浪漫真情，陳鴻的〈長恨歌傳〉則秉持史家的歷史判斷，歸咎於女色禍國，傳奇中明顯的揭露其主題為「懲尤物窒亂階，垂於將來者也<sup>6</sup>。」懲戒的對象是楊貴妃。從陳鴻的史筆我們所看到的是楊貴妃的禍國，錯的是貴妃以其女色媚惑男性，致使一國之君荒廢政事，招致傾國的危機，其實玄宗如不沈迷聲色，楊玉環何來殃國？以紅顏禍水的觀念看貴妃，自然貴妃必須承受最大的罪責，而貴妃之死，是印證「自古紅顏多薄命」的說法。「當時敢言者，請以貴妃塞天下怨」，正可見安史之亂中的貴妃實被當作罪魁禍首，這難道是皇帝沉迷女色之下女性的宿命！

女人一生最真摯的情感，當然是愛情，楊貴妃亦是不例外，雖集青春美貌、榮華富貴於一身，但是紅顏薄命，她的愛情顯現在她死後。由於玄宗對她日日夜夜的追思懷念，於是透過道士出天界沒地府，尋找楊貴妃之魂魄，終於在仙山之中找到仙女楊太真。楊貴妃因思念玄宗之心沒有泯滅，所以「由此一念，又不得居此。復墮下界，且結後緣。」《太平廣記•楊通幽》曾將唐玄宗與楊貴妃二人神化為太陽朱宮真人、太上侍女，偶以宿緣謫居人間，最終還將於天上相見：

---

<sup>6</sup>〈長恨傳〉敘錄云：「而與〈長恨傳〉之以『懲尤物窒亂階，垂於將來者也』為結語，可謂聲色具厲，理勝而情絕矣。用是可知：白居易與陳鴻雖有取乎同一題材，然而，一則出於詩人之風旨，視生死不渝之愛情為第一義，以國之治亂為次要；一則出於史家之義旨，以私愛召致邦國傾危，而作者身受其餘映，其作意不特見於此傳。」

東海之上，蓬萊之頂，南宮西廡，有群仙所居，上元女仙太真者，即貴妃也，謂什伍曰：「我太上侍女，隸上元宮。聖上太陽朱宮真人，偶以宿緣世念，其願頗重。聖上降居於世，我謫於人間，以為侍衛耳。此後一紀，自當相見。」<sup>7</sup>

楊貴妃與玄宗纏綿悱惻的愛情，藉由神化後的生死不渝，更突顯愛情的極致，一死一生，乃見真情，愛情之偉力足以跨越生死之客觀限制，正是其最動人處。〈長恨歌傳〉云：

玉妃茫然退立，若有所思，徐而言曰：「昔天寶十載。侍輦避暑於驪山宮。秋七月，牽牛織女相見之夕，秦人風俗，是夜張錦繡，陳飲食，樹瓜華，焚香於庭，號為乞巧。宮掖間尤尚之。時夜殆半，休侍衛於東西廂，獨侍上。上凭肩而立，因仰天感牛女事，密相誓心，願世世為夫婦。言畢，執手各嗚咽。此獨君王知之耳。」因自悲曰：「由此一念，又不得居此。復墮下界，且結後緣。或為天，或為人，決再相見，好合如舊。」

楊貴妃死後雖化仙女，但由於情念甚堅，將墮凡塵，與玄宗再續一般情緣，世世為夫婦，傳奇在此正有意無意顯示有情者在冥冥中的宿命，此天意雖非凡夫所知，但仙界卻知之甚詳。

## 第二節 高門之宿命

唐傳奇女性以高門的角色出現，首推陳玄祐〈離魂記〉與薛調〈無雙傳〉兩篇。

〈離魂記〉<sup>8</sup>以浪漫的愛情為題材，寫出了中國男女在傳統禮教及門當戶對

<sup>7</sup> 宋·李昉等撰：《太平廣記·楊通幽》卷第二十（台北：藝文印書館，1970年2月），頁6。

<sup>8</sup> 《唐人傳奇小說·離魂記》，頁49~51。



的門第觀念下，反抗父母包辦婚姻、追求自由戀愛的理想。其內容敘述武后年間，倩娘與表哥王宙相愛，家人皆不知情，其父張鎰卻因「後有賓寮之選者<sup>9</sup>」上門提親，將她另許他人，王宙氣憤之下應調赴京，而倩娘則毅然絕然「離魂」追隨王宙而去，大膽地揭露她奮不顧身追求真摯愛情的內心世界。五年後生二子，因倩娘思親歸鄉，與臥病之倩娘生魂合而為一。故事在虛幻的描寫中，反映出現實中存在的問題。

故事開頭謂「天授三年，清河張鎰，因官家於衡州」，其中之「清河」即顯露族望大姓的訊息。《太平廣記·七姓》云：

高宗朝，以太原王、范陽盧、滎陽鄭、清河、博陵二崔、隴西、趙郡二李等七姓，恃其族望，恥與他姓為婚，乃禁其自相姻娶。<sup>10</sup>

清河是五姓中的高門，倩娘為清河縣張姓為官的名門之女，其身價甚高，可說是當時文人雅士爭相婚娶的對象。門第觀念原盛於六朝，當時以望族為士，平民為庶，士庶之別深植人心，直至唐代仍是依循此風，表現在婚姻上更是明顯突出，男性追求仕途的飛黃騰達，女性則以能嫁得進士為貴，整個婚姻觀念是建立在講門第、重聘財的基礎上。而男主角為「鎰外甥太原王宙，幼聰悟，美容範。」也是太原縣王姓的名門望族之後，門當戶對的限制，不應該發生在倩娘選擇王宙的身上，倩娘之父張鎰理應答應這門親事，但也許當時張鎰認為倩娘與王宙尚小，所以隨口常戲言一句：「他時當以倩娘妻之。」根本不知道「宙與倩娘私感想於寤寐」之間，故張鎰並未對倩娘這門親事放於心上。直至「後有賓寮之選者求之」，張鎰才得在賓寮之選者與王宙兩者之間，考慮倩娘的婚事。文中未提及王宙擔任何種官職，只知王宙在知曉倩娘許配他人之時，恚恨請託調職赴京而已，在當時唐代婚姻的觀念裡講門第、重聘財是父母替子女擇

<sup>9</sup>「後有賓寮之選者」指的是幕僚裡有將赴吏部選官的人。見蔡守湘選注：《唐人小說選注》（台北：里仁書局，2002年7月12日），頁175。

<sup>10</sup>《太平廣記·七姓》卷一百八十四，頁5。

偶的先決條件，原本門當戶對是有確保婚姻幸福的功能，也是借此提昇社經地位的方法，本無可厚非，但是嚴重的門第觀念及論財為婚的階級劃分，則傷害了婚姻的本質，完全未考慮當事人之你情我願的愛情，因此倩娘與王宙這門親事，在現實的生活中，因王宙既無當官又無資財的身分背景下，無法締結良緣。

在父母對於倩娘的婚姻別有所命之下，故事的發展很容易演變出衝突的情節。由於倩娘對父母所訂下的婚姻有所不滿，遂起而反抗，起而對自己的愛情有所行動。倩娘借由自己的思想意志力，迫使自己的魂魄離體，在王宙赴京上船之際，女主角的魂魄急奔而來，「徒行跣足而至」，追隨王宙而去。她之奮勇不顧身，以魂魄離體的方式去抵制傳統父母包辦制的婚姻，正顯示人是有靈魂的，靈魂不願受現實環境的左右，借由離魂的虛幻現象，寫出了倩娘衝破禮教的束縛，不為既定的命運安排，利用魂魄勇於追求生死不渝的愛情，誠如樂蘅軍在《意志與命運》中所說的：

倩娘的力行其愛，其意志之專注強大，完全貫穿了她的靈魂。<sup>11</sup>

通過這種幻想的形式，使在現實生活中得不到的自由愛情，能夠在超現實的形式中如願以償，表現出強烈的反抗精神，在在說明一個弱女子其內心的剛毅勇銳。倩娘為追求真摯愛情的內心世界，更體現在對王宙的誓言：

君厚意如此，寢夢相感。今將奪我此志，又知君深情不易，思將殺身奉報，是以亡命來報<sup>12</sup>。

倩娘為了自身的愛情，不怕艱難險阻，如此「亡命來」，正顯示出這種生死不渝的感情可貴。她的愛情意志之專注強大，才能使其靈魂突破肉體的限制，去衝

<sup>11</sup> 樂蘅軍著：《意志與命運》（台北：大安出版社，1992年4月），頁38。

<sup>12</sup> 「亡命來奔」《史記·張耳陳餘列傳》：「張耳亡命游外黃。」司馬貞《索隱》：「晉灼曰：『命者，名也。謂脫名籍而逃。』崔浩曰：『亡，無也。命，名也。逃匿則削除名籍，故以逃為亡命。』」《國語·周語上》：「有三女奔之。」韋昭注：「奔，不由媒氏也。」《禮記·內則》云：「聘則為妻，奔則為妾。」

破傳統家長制之宿命似的束縛，終於和相愛的情人形影相隨。

古代女性對愛情，自始至終抱持著宿命之逆來順受的觀點，對自己的情感總是隱藏在內心裡不敢表現出來，總是無奈地歸順於傳統社會制度的不合理機制之下，如此愈發造就中國男權社會的壯大。倩娘追隨王宙而去，代表著傳統社會裡一般女子嫁娶不由父母之命、媒妁之言，私往所愛的男子飛奔而去，這在古代就是「私奔」，是禮法所不認可的。而倩娘受限於外在環境的約束無法跨越，秉持著對愛情的堅貞忠誠，不容許外在壓力來拆散，透過其超現實的意志力，讓自己有思想的魂魄去實現現實環境中所不能達到的願望，勇銳地去反抗傳統禮教下的父母之命、媒妁之言，從這裡我們真正見識到了一個唐代女性思想和行為的膽識，及其對抗宿命之精神力量，如此真摯而感人的情感無疑是令人激賞不已的。

另一篇〈無雙傳〉<sup>13</sup>寫女主角無雙以高門的身份，與王仙客幾經波折而後成就眷屬的一段愛情故事。王仙客與劉無雙這對表兄妹自幼相愛，父母自小有口頭上的婚姻約定，由於朱泚之亂，無雙之父嘗為偽官，父母皆被處以極刑，罪當滅族，無雙沒入皇宮為奴，二人遂失散不得見面。王仙客任富平縣尹時，結識了一位俠士古押衙，透過古押衙的相助，從茅山道士那裡求得使死人復生之仙丹，設計救出無雙之屍體，使得兩人生離後得以團圓。這原是寫亂世佳人的動人故事，唯美中不足的是，在最後古押衙怕消息洩露而殺掉知情的十餘人，甚至自己亦自刎而死，為成就一對儷人的團圓，卻犧牲那麼多人的性命，所付出的代價未免太大了。

「時震為尚書租庸使，門館赫奕、冠蓋填塞。」女主角劉無雙是當時尚書租庸使劉震的女兒，故其身份正是高官之女，身價甚高。無雙與表兄王仙客的這門親事，因王仙客為一寒門孤子，劉震考量門當戶對及財勢而拖延再三：

---

<sup>13</sup> 《唐人傳奇小說·無雙傳》，頁169~173。

娘子適以親事言於阿郎<sup>14</sup>，阿郎云：「向前亦未許之。」模樣云云，恐是差也。

劉震對這門親事反反覆覆捉摸不定，使得王仙客常常質疑「身世孤子如此，宜求婚娶，以廣後嗣。無雙長成矣。我舅氏豈以位尊官顯，而廢舊約耶？」王仙客的懷疑是對的，他知曉當時的門第之風，沒有顯赫的家勢及資財是無法娶得無雙的，此一處境猶如《唐語林》所云：

薛元超謂所親曰：「吾不才，富貴過。平生有三恨：恨始不以進士擢第、不娶五姓女、不得修國史。」<sup>15</sup>

又《舊唐書·李敬玄傳》：

敬玄久居選部，人多附之，前後三娶，皆山東士族，又與趙那李氏合譜，故臺省要職，多是同族婚媾之家。<sup>16</sup>

與山東舊族通婚，這是唐代人們的一種人生目標，一種夢想，因為能與五大姓互通婚姻，可以借婚姻關係得到政治上或經濟上之許多利益，所以當時的人以娶五姓女為最大榮耀。而高門第之家，亦對尊貴的門第有所捍衛，他們亦鄙視皇室、貴族和平民等身份，故互為聯姻，形成一個以門閥相尚的勢力集團。無雙在此篇中雖貴為高門第之女，但對於自己所追求的愛情完全是被動的，她無法反抗當時父母為子女許婚的宿命，能有所突破命運安排的，也只有全靠表哥王仙客，然而王仙客自知門第不高，政治地位亦不高，所以他只能：

<sup>14</sup>此處的「阿郎」是指老爺，唐時對男子皆尊稱為郎，亦可以郎呼主人。見蔡守湘選注：《唐人小說選注》（台北：里仁書局，2002年7月12日），頁655。

<sup>15</sup>王謙著：《唐語林·企羨類》卷四《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1983年6月），頁1038-101。

<sup>16</sup>《舊唐書·李敬玄傳》卷八十，頁5。

唯恐姻親之事不諧也。遂鬻囊橐，得錢數百萬。舅氏舅母左右給使，達於廡養，皆厚遺之；又因復設酒饌，中門之內，皆得入之矣。諸事同處，悉敬事之。遇舅母生日，市新以獻，雕鏤犀玉，以為首飾。

爲了堅持對無雙的愛，他只能趨炎附勢，千方百計地以錢財鋪路，企圖迎合女方父母、親黨的歡心，以成就這門親事。

然而原本不被看好的一門親事，卻因朱泚之亂的外在因素而出現轉機，在戰亂之中，舊族的文化傳統遭到破壞，甚至遭到致命性的打擊，經濟上也蒙受巨大損失，有時候連性命都難保。《北夢瑣言·李氏女》曾寫到黃巢之亂一個將軍之女的故事：

唐廣明中，黃巢犯闕，大駕幸蜀，衣冠蕩析，寇盜縱橫。有西班李將軍女，奔波隨人，迤邐達興元，骨肉分散，無所依托。適值鳳翔奏將軍司馬者，乃晦其門閥，以身托之。而性甚明敏，善於承奉，得至於蜀。尋訪親眷，知在行朝，始謂董生曰：「喪亂之中，女弱不能自濟，幸蒙提挈，以至於此。失身之事，非不幸也。人各有偶，難為偕老，請自此辭。」董生驚愕，遂下其山矣。<sup>17</sup>

在紛飛的戰火之中，「衣冠蕩析」，傳統高門受到嚴重衝擊。爲保全性命，李將軍之女隱瞞門第，嫁與小姓，一旦得知親眷消息後，便告辭離去。相比之下，李將軍之女還算是幸運的，不少衣冠子女散落民間，骨肉分離，或者喪身於戰火之中，哪裡還談得上高門大族的身份？「人各有偶」的觀念嚴重淡化。<sup>18</sup>由於無雙之父嘗爲僞官，父母皆被處以極刑，罪當滅族，無雙因此沒入皇宮爲奴，與表兄王仙客遂失散不得見面，男女情侶日夜思念對方，幸得俠士古押衙爲報仙客善待之恩，以仙藥假死的計策，把無雙從宮裡救出，使得這一段愛情故事

<sup>17</sup> 《北夢瑣言·李氏女》卷九《景印文淵閣四庫全書》，頁 1036-63、64。

<sup>18</sup> 程國賦著：《唐代小說與中古文化》（台北：文津出版社，2000年2月），頁 45

起死回生。就像樂蘅軍所云：

〈無雙傳〉中仙客之於無雙，其情節比美於羅密歐與朱麗葉生死之愛而不稍遜，而仙客身臨的戰亂，帝宮的懸絕，歷時的悠長，藥術之難訪，死事者之眾多，更強調了仙客之所以得無雙而締結其終身之愛，必須是如作者在文中說的「仙客之志，死而不奪」才可以了當的。<sup>19</sup>

過程中曲曲折折、峰迴路轉的經歷，要不是因王仙客對無雙的用情摯深，還有外在情勢的變化及俠士的安排幫助，以無雙如此柔弱的女性，想突破如此困難重重的局面，根本是不可能的，也根本不會有如此驚心動魄的愛情故事。

傳奇賦予女主角以高門大族的身分，也在不少篇幅中出現，作者從中對於女性反抗傳統制度的一面加以渲染，反映出社會關係和文化格局加之於女性的不合理現象，故意去扭曲她們的人性及人格，以坐大男性的優越心態。作家賦予女性高門大族的身分這一點，包含著唐代普遍存在的社會意識和風習，象徵著當時男性對自己所想擁有之女性的一種期許，本來攀附名門望族，就是當時人們的一種理想與期望。

文人在小說中喜歡以高門大姓作為小說主角的姓氏，介紹人物出身時，總是不忘註明其門第、出身，據《新唐書·柳沖傳》記載：「山東則為『郡姓』，王、崔、盧、李、鄭為大；關中亦號『郡姓』，韋、裴、柳、薛、楊、杜首之。<sup>20</sup>」王、崔、盧、李、鄭、韋、裴、柳、薛、楊、杜在唐代都是高門大姓。最後以汪辟疆校錄之《唐人傳奇小說》作為底本，試著統計出唐傳奇小說中男女人物的姓氏情況，茲列表說明於下：<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 樂蘅軍著：《意志與命運》（台北：大安出版社，1992年4月），頁36。

<sup>20</sup> 歐陽修編撰：《新唐書·柳沖傳》卷一百九十九（台北：啓明書局，1962年5月），頁920。

<sup>21</sup> 參考程國賦著：《唐代小說與中古文化》（台北市：文津出版社，2000年2月），頁4~6。與劉璞著：《唐代傳奇研究》（台北市：聯經出版社，1994年10月），頁179~182。

表格 1

篇數	傳奇篇名	傳奇中人物姓氏
1	<古鏡記>	河東王度
2	<遊仙窟>	十娘姓崔，嫁弘農楊氏，嫂爲太原王氏女。
3	<枕中記>	盧生、夢中娶清河崔氏女
4	<任氏傳>	鄭六、韋使君崙
5	<離魂記>	太原王宙
6	<柳氏傳>	李生、柳氏
7	<李章武傳>	李章武、清河崔信、王氏子婦
8	<柳毅傳>	柳毅、龍女托名范陽盧氏女，母曰鄭氏
9	<霍小玉傳>	隴西李益，娶盧氏女，小玉乃霍王之女，母親淨持易姓爲鄭氏
10	<李娃傳>	滎陽鄭生，李娃
11	<長恨歌傳>	弘農楊玄琰女玉環
12	<鶯鶯傳>	崔鶯鶯、鄭氏
13	<湘中怨解>	太學進士鄭生
14	<三夢記>	京兆韋旬
15	<異夢錄>	隴西公、范陽盧簡辭
16	<無雙傳>	王仙客
17	<秀師言記>	崔晤、李仁鈞
18	<虯髯客傳>	李靖、李世民
19	<楊娼傳>	楊娼
20	<鄭德璘>	鄭德璘、韋氏女
21	<冥音錄>	隴西李侃、外婦崔氏
22	<崔書生>	崔書生
23	<齊推女>	齊女適隴西李某

24	< 楊恭政 >	楊恭政、王清
25	< 定婚店 >	杜陵韋固、刺史王泰
26	< 薛偉 >	薛偉
27	< 李衛公靖 >	李靖
28	< 杜子春 >	杜子春、幻覺中身為女子，嫁盧生
29	< 張老 >	韋恕
30	< 牛應貞 >	弘農楊唐源
31	< 王維 >	王維
32	< 王渙之 >	王渙之、王昌齡
33	< 張逢 >	福州鄭錄事名璠、進士鄭瑕
34	< 韋宥 >	韋宥
35	< 圓觀 >	李源、王氏孕婦
36	< 嬾殘 >	鄴侯李泌
37	< 紅線 >	薛嵩
38	< 許雲封 >	韋應物
39	< 崑崙奴 >	大歷中有崔生者
40	< 裴航 >	裴航、崔相國
41	< 崔煒 >	崔煒
42	< 韋自東 >	韋自東
43	< 王玄沖 >	王玄沖
44	< 王知古 >	太原王知古
45	< 卻要 >	湖南觀察使李庾之女奴
46	< 王公直 >	王公直

《唐人傳奇小說》上卷收錄單篇傳奇 30 篇，下卷選輯 7 部唐人傳奇集，正文收錄單篇傳奇 38 篇，全書共收錄 68 篇。初步統計 68 篇唐傳奇中，作品人物用大姓作為姓氏的就有 46 篇，占全書總篇數的 68%，從此一數據來看，不難發



現在傳奇小說創作的主體上，其傳奇的主角固然多是高門望族中人，連配角亦有屬於五姓人物的，可知傳奇作者雖自知所撰非實，而欲假借大姓望族之姓氏以邀信，如此更顯現唐人重視門第的觀念。

### 第三節 貧女之宿命

與貧女之宿命相關的傳奇故事有元稹〈鶯鶯傳〉、李復言〈定婚店〉及〈張老〉。

〈鶯鶯傳〉<sup>22</sup>是寫名門之後的崔鶯鶯與張生的愛情故事。崔鶯鶯才貌雙全，因父親已死，沒有權勢可以依靠，回鄉之時，寄宿蒲州之普救寺，剛好張生來此，偶遇鶯鶯之母，方知其為遠房姨母崔氏。其時遇亂軍騷擾，張生托蒲州軍中好友派人保護，崔氏一家才得以保全。崔母感激之餘，設宴答謝，讓女兒鶯鶯和兒子歡郎出席陪謝，張生見鶯鶯美貌，迷戀不已，通過鶯鶯婢女紅娘暗中穿針引線，傳詩遞柬，二人終於西廂好合。後來張生往長安應試，離開鶯鶯，又因應試不利，滯留不返，鶯鶯預知張生薄情，更知張生將負約拋棄自己，卻仍試著寫信寄情，希求能有挽回的希望，張生將其信件給朋友看，還把鶯鶯說成是禍水、尤物。至此，鶯鶯希望完全破滅，遂嫁給別人，當張生再要以表兄身份到崔家見鶯鶯一面時，鶯鶯斷然拒絕了。

傳奇謂「崔氏孀婦，將歸長安，路出於蒲，亦止茲寺。崔氏婦，鄭女也。」及「姨之孤嫠未亡，提攜幼稚。」顯見鶯鶯的角色並不是什麼有權勢的名門望族之女，而是出身沒落士族之家的閨秀，所以不像娼女那麼來得熱情豪放，亦不像顯赫高門之女那麼矜持守禮制。傅錫壬在〈唐朝門第制度下的愛情悲劇〉中指出：

這則愛情故事，所以會以悲劇下場。有下列幾項因素，第一、鶯鶯是沒

---

<sup>22</sup> 《唐人傳奇小說·鶯鶯傳》，頁135~150。

落士族之後，雖然仍有些財產，但已經沒有社會地位。所以她的以身相許是為報張生在普救寺的救助之恩。<sup>23</sup>

這樣的門庭，使她在婚姻上喪失了挑選高門子弟的優越條件。當鶯鶯第一次遇到張生時，「常服睟容，不加新飾，垂鬟接黛，雙臉銷紅而已。顏色豔異，光輝動人」容顏，未經特意修飾，反而流露出少女自然動人的光彩，即已迷惑了張生，但鶯鶯「凝睇怨絕，若不勝其體者」的舉動，似乎是對張生的冷淡，這與其說是大家閨秀的矜持，不如說是對母親的無言抗議。鍾慧玲云：

在禮教強大的壓力下，她曾試圖伸展自我，或作某種程度的抗爭，但是，她的力量太微弱，就範之餘，她自有她因應的方式，賭氣怨怪，冷漠以待。<sup>24</sup>

這說明了她不是一個輕易順從的女子，她面對大家的冷淡，無疑是母親的命令最佳的抗議，加上鶯鶯的「貞慎自保，雖所尊不可以非語犯之」，這樣保守嚴謹，不可侵犯的形象，正是傳統婦德所塑造的閨閣典型：「清閑貞靜，守節整齊，行已有恥，動靜有法：是謂婦德。<sup>25</sup>」在內向心理的相互配合下，更把一個端莊沉穩性格和柔弱豔麗體態的女子襯托得淋漓盡致。

借由紅娘穿針引線及張生「春詞」的挑逗，遂使鶯鶯萌生情愛，寫詩約張生相會，之後又斥張生非禮，她說：

致淫逸之詞。始以護人之亂為義，而終掠亂以求之。是以亂易亂，其去幾何？、、、是用託短章，願自陳啟。猶懼兄之見難，是用鄙靡之詞，

<sup>23</sup> 傅錫壬撰：〈唐朝門第制度下的愛情悲劇〉，收錄於《中國古典小說賞析與研究》（文藝研究促進委員會、國家文藝基金管理委員會，1993年8月），頁133。

<sup>24</sup> 鍾慧玲撰：〈為郎憔悴卻羞郎——論〈鶯鶯傳〉中的人物造型及元稹的愛情觀〉，《東海中文學報》第11期（1994年12月），頁46。

<sup>25</sup> 《說郛》卷七十下《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館），1983年6月，頁880-45。

以求其必至。非禮之動，能不愧心。特願以禮自持，毋及於亂！

從這裡我們可以看到存在於鶯鶯內心「情」與「禮」的尖銳衝突，正所謂：

這正是一個深處閨閣而又忍不住窺視園外景色的女子所面臨的矛盾，她不能逾越，可是園外風情又充滿了誘惑。<sup>26</sup>

這時的鶯鶯顯現出一個初戀少女的衝動和膽怯，還特別警告張生「非禮之動，能不愧心，特願以禮自持，毋及於亂」，想維持自己作為女性的禮教形象，並且不逾越禮教的界線；但「兒女之心，不能自固」的兩句話，確實給鶯鶯有過心理掙扎，原先在怒斥張生後，刻意打壓的情思又逐漸復甦，使她在禮教與私情之間徬徨，最後情感戰勝了理智，她，背叛了禮教，大膽的奔赴一場情欲的歡會，原始的情欲勝利了，鶯鶯走上另一個極端。她命紅娘「斂衾攜枕」於張生處，投送出女人一生中最重要的情感與最珍貴的貞操。短暫的享樂初夜，卻帶給鶯鶯事後無止盡的掙扎：

所有的人倫規範都必須正常運作，所有敗德污行都應該遭受譴責，激情纏綿之後，羞恥心與罪惡感升起，她的眼淚是理智醒轉後，明白自己的「失身」是一件不可挽回也無可饒恕的事，哭泣是對自我的譴責和對犯罪的俯認，原先那個充滿勇氣與情欲的鶯鶯隨著夜色消失隱遁了。<sup>27</sup>

她處於傳統禮教薰陶的環境下，既未婚卻投懷送抱，未得張生的婚姻承諾，卻又愛得那樣誠摯，種種的衝擊矛盾在內心中交戰著，無奈地，她只有獨自承受著情與理矛盾的痛苦煎熬：

---

<sup>26</sup> <為郎憔悴卻羞郎——論〈鶯鶯傳〉中的人物造型及元稹的愛情觀>，頁47。

<sup>27</sup> <為郎憔悴卻羞郎——論〈鶯鶯傳〉中的人物造型及元稹的愛情觀>，頁48。

大略崔之出人者，藝必窮極，而貌若不知；言則敏辯，而寡於酬對。待張之意甚厚，然未嘗以詞繼之。時愁豔幽邃，恆若不識喜愠之容，亦罕形見。異時獨夜操琴，愁弄悽惻。

因爲失去貞操，她也失去了優勢，情感上的自卑使她委曲順服，沒有聲音，因爲不堪承受現實預伏的變數，消極退避成了她慣用的因應之道，由於先前衝動決定的錯誤，使她只有認命地消極退避，如此的作法，只是用來保護自己可憐的自尊，其內心開始順從宿命。鶯鶯外表矜持，但內心卻洶湧澎湃著愛的狂熱，柔弱之中又包含著堅毅的女性形象，正顯示中國古典女性的獨特典型。如此爲愛情的付出，命運的安排卻要讓她獨嚐悲劇的苦果。

此段愛情無法圓滿，在於鶯鶯受制於傳統禮教那複雜多變的個性，及不是名門閨秀的高門之女使然，致使張生薄情的始亂終棄。當張生北上求取功名時，鶯鶯即已感知自己將遭遺棄，但她還是堅持她之所愛：

恭貌怡聲，徐謂張曰：「始亂之，終棄之，固其宜矣，愚不敢恨。必也君亂之，君終之，君之惠也。則沒身之誓，其有終矣，又何必深感於此行？」

鶯鶯委婉陳述了自己的願望，張生對她「終棄之」是可以理解的，她自知這件男歡女愛的事件該受譴責的是她，她必須承擔所有的後果。如果張生願意娶她，不啻是一項恩惠，但張生的表現卻讓鶯鶯徹底明白兩人情緣已了。等到張生功名未舉，有意離開她時，促使她長久以來刻意壓抑的悲苦完全渲洩出來，她痛到極處，借由筆墨訴知張生：

愚陋之情，永謂終託，豈期既見君子，而不能定情，致有自獻之羞，不復明侍市幘，沒身永恨，含歎何言！倘仁人用心，俯遂幽眇，雖死之日，

猶生之年。如或達士略情，捨小從大，以先配為醜行，以要盟為可欺，則當骨化形銷，丹誠不泯，因風委露，猶託清塵，存沒之誠，言盡於此。

鶯鶯的「自獻」、「醜行」，在父權掌控的禮教社會中，她除了「命也如此，知復何言」的悔歎外，鶯鶯自認被棄是罪有應得，一種徹底的失望，使她豁出去，當下，抉擇也在她內心深處慢慢的形成，當她確知張生無回心轉意之時，遂毅然下嫁他人。如此的心境正體現出：

鶯鶯的個性中潛藏著叛逆的因子，因為這份叛逆使她在重重的禮教束縛中，大膽的為自己鬆綁；但是，她的叛逆不夠徹底，禮教的印記太深，使她在感情的路上，反覆無常，進退猶疑，幽會所帶來的愁怨遠大於歡樂，最後仍不得不順服於禮教之下，獨嚐苦果。<sup>28</sup>

而康來新也在〈隋唐小說概論〉中對鶯鶯被棄做了一個說明：

唐代讀書人的婚姻都以利益考量，所以在愛的慾望和將來仕途的責任之間，一定屈服於責任，無論古今中外大多數的男人都追求事業、功名，張生自然不例外。西方舊約故事也說：當亞當夏娃吃了禁果後，被逐出伊甸園，上帝懲罰亞當必汗流滿面方得糊口。男人要為衣食奔走，女人須取悅丈夫，受生產的痛苦，因此女人一生為愛情子女辛苦。由這可瞭解男人女人在東西方都受同樣的懲罰。所以唐代鶯鶯傳中張生遺棄鶯鶯的最大原因，是鶯鶯的熱情奉獻，被張生看低，不知珍惜。這就是中國禮教對女子的影響。<sup>29</sup>

<sup>28</sup>〈為郎憔悴卻羞郎——論〈鶯鶯傳〉中的人物造型及元稹的愛情觀〉，頁 45。

<sup>29</sup>康來新撰：〈隋唐小說概論〉，《中國古典小說賞析與研究》（文藝研究促進委員會、國家文藝基金管理委員會，1993 年 8 月初版），頁 123。

而張生終捨鶯鶯，另求高門之女為匹配，這無疑又是門第階級制度所造成的分離。

在唐代社會一般人的觀念中，與高門第之舊士族聯姻，可提高個人身份以及家族地位，所以有許多的宰相、大臣無不趨炎附勢以求，當時大臣如魏徵、房玄齡、李勣等，仍然喜與望族聯姻，可見當時望族婚姻講門第、重財勢已深入人心。於是女性擇婿重才和考慮未來發展，男性娶婦則重德、重門第，形成了唐代婚姻制度的階級制，如此亦造成寒門女子婚嫁的困難，白居易〈秦中吟〉就曾反映「良賤不婚，貧女難嫁<sup>30</sup>」的現象，女性婚姻受高門權貴來衡量定奪。女性即使閑淑柔順，容姿皎好，但身處貧寒之家，還是受到時人唾棄；貧女出嫁困難重重，完全以財富為評斷的準則。女性婚姻幸福與否完全以貧富為標準，顯見女子貧富出身，即決定其未來一生的地位。張生與鶯鶯這段感情，就是在盛極一時的門第制度下成為犧牲品。

故事中的鶯鶯雖秉持對張生從一而終的愛情，她沒有料想到張生竟會是如此的負心漢，卑劣到將女人的愛情秘密信函，作為向朋友炫耀的資本，作者元稹以小說中自己的化身張生之口，把責任推到鶯鶯身上，再引鶯鶯為「大凡天之所命尤物也，不妖其身，必妖于人。」視鶯鶯為古代妲己、褒姒之流，以「紅顏為禍水」作為掩飾他卑鄙行為的藉口，更可惡的是，當時士大夫竟贊許張生的「善為補過」，用冠冕堂皇合於道德的規範，補過自己所犯的始亂終棄，男性不該有的錯誤，竟可以附加在當時可憐的女性身上，鶯鶯與張生的這段愛情命運，可比悲劇本身更為悲劇。如果鶯鶯不是寒門女子，張生就不會對她始亂終棄，也不會有不圓滿的結局，如此貧女遭棄的局面，乃是受到傳統禮教及門第階級極深的禍害。然而鶯鶯的表現也正代表著女性高尚人格的昇華，顯示中國女性的韌性與堅毅的一面，鶯鶯順從宿命的理論，並非絕對悲慘，女性對愛情執著的付出，從另一個角度看，實則有另一層的存在意義。

---

<sup>30</sup> 《全唐詩·秦中吟·議婚》第四冊（台北：復興書局，1977年4月版），頁2480。

另一篇〈定婚店〉<sup>31</sup>敘述韋固之妻乃命定下的貧寒之女，其夫韋固少孤，因已過適婚年齡，希望能早點娶妻生子，而期望能與達官貴人之女締結良緣，偶遇月下老人，遂藉機詢問未來妻子為何人？月下老人透露其命中注定的妻子，為賣菜眇老太婆所抱的三歲醜女，韋固試圖違反宿命，派人刺殺，結果終無法達成目的。十四年後韋固所娶妻之人，竟是當年刺殺未成之三歲女孩，夫妻無不感嘆命定思想主宰著人世的力量。

故事中韋固之妻的真正身分是：

妾郡守之猶子也，非其女也。疇昔父曾宰宋城，終其官。時妾在襁褓，母兄次沒。唯一莊在城南，與乳母陳氏居。去店近，鬻蔬以給朝夕。陳氏憐小，不忍暫棄。三歲時，抱行市中。

韋固妻本非賣菜眇婆之女，她的父親原是宋州宰官，由於父母兄長相繼過世，使得她成為家道中落的貧寒女子，後為刺史王泰收為女兒。

韋固尋求命定之妻，經月下老人事先透露為：

命苟未合，雖降衣纓而求屠博，尚不可得，況郡佐乎？君之婦，適三歲矣。年十七，當入君門。、、、此站北，賣菜陳婆女耳。、、、有眇嫗，抱三歲女來，弊陋亦甚。

夫妻之合，在月下老人看來皆「命」中注定，命相合，則結為夫妻，命不合，則互相離異，世人的婚姻之命，皆記載在月下老人的「幽冥之書」中，這是傳奇明白顯示的宿命觀點。韋固所看到自己未來的妻子，竟是三歲醜女，又誤以為其家世背景如此低下，一時不能接受，因為以當時唐代崇尚門第的世風來看，娶妻以重財、重色為主，而韋固認為自己出身士大夫之家，婚配至少應當門當

---

<sup>31</sup> 《唐人傳奇小說·定婚店》，頁 223~225。

戶對：

吾士大夫之家，娶婦必敵，苟不能娶，即聲伎之美者，或援立之，奈何  
婚眇嫗之陋女？

士大夫之家，娶婦必敵，即使沒有對象，亦寧娶美妓，說什麼也不願娶市井小民之女，尤其是眇嫗陋女，韋固的心理正是唐代社會風氣的反映。從「娶婦必敵」這一句話，也可以看出當時一般人受門第階級、金錢地位的影響之重，人們的思想觀念無不受到深刻的波及。

韋固刺殺命中注定的妻子，最後仍與命定的妻子結合，其夫妻對此事均不能自大嘆離奇，但此離奇的情節均脫不了命中的注定。作者意在宣揚宿命的觀點，故論其事云：「乃知陰騭之定，不可變也。」命中之所注定，非人力所得改變，「定婚店」之題目，即含有強烈的宿命思想，女主角王氏傾聽這一切自己的故事，能不感宿命之奇乎！

第三篇〈張老〉<sup>32</sup>寫韋恕之女與灌園張叟的婚姻傳奇。韋恕之女因其父親做揚曹掾秩滿，請託媒人選婿，適巧張老獲知，即托媒婆說親。韋固嫌張老又老又窮，故意為難，開出欲娶其女的條件，必須立刻準備五百緡的聘金，沒想到張老如數送來，韋恕只得應許。韋女不嫌張老以灌園為業，做的是低賤粗重的工作，每天親自洗衣做飯，全無羞愧之色。親戚見韋女與張老從事低賤工作，清貧度日，均覺有辱韋氏家族的名聲，張老夫婦無奈，只得移居天壇山南，而後數年，韋恕思念其女，命兒義方尋訪張老居處，始知張老為一仙人，並數獲贈金。

從故事中體現了幾個問題：

一、韋恕自視為士紳之家族，不惜以「五百緡」的金錢，把女兒嫁給「負穢饅

---

<sup>32</sup> 《唐人傳奇小說•張老》，頁 235~238。



地」的老頭為妻，充分顯露出韋恕重視門閥階級及論財為婚的觀念。門當戶對的觀念，烙印在唐代社會一般人的心中。故張老想娶韋恕之女，媒人會跟他說：「豈有衣冠子女，肯嫁園叟耶？此家誠貧，士大夫家之敵者，不少，顧叟非匹，吾安能為叟一盃酒，乃取辱於韋氏？」所謂「叟非匹」，就是以張老的身份而言，不是士大夫之家門當戶對的婚配對象。媒人最後拗不過張老，勉強為他進言，果然換來韋恕的一番怒罵，韋氏怒罵的主要理由，即門當戶對為整個社會的共識，現在要他把女兒下嫁賤民張老，不僅有辱家聲，亦會招來親戚及外人的非議。這強固的門第之風所形成的禮教界線，其實就像不可跨越的客觀限制，變成像宿命般的規範著社會所有人的意識。張老想要跨越，但也知道，如果不能成功，那就是自己的婚姻宿命：「強為吾一言之，言不從，即吾命也！」

二、韋恕之女被父親以「父母之命、媒妁之言」許配給張老，她並未怨嘆自己的命運，亦未嫌棄張老又老又窮，只是遵循傳統女性該有的認命，此情形猶如《太平廣記·賀氏》云：

兗州有民家婦，姓賀氏，里人謂之織女。父母以農為業，其丈夫則負擔販賣，往來于郡。賀初為婦，未浹旬，其夫出外，每出數年方至，至則數日復出，其所獲利，蓄別婦於他所，不以一錢濟家。賀知之，每夫還，欣然奉事，未嘗形於顏色，夫慚愧不自得，更非理毆罵之。婦亦不之酬對。其姑已老且病，凍餒切骨，婦傭織以資之，所得傭直盡歸其姑，已則寒餒。姑又不慈，日有凌虐，婦益加恭敬，其夫無半年在家，而能勤力奉養，始終無怨，可謂賢孝矣。<sup>33</sup>

丈夫始亂終棄，婆婆又刁鑽刻薄，賀氏卻能安天樂命，逆來順受，誠屬賢婦的典型。韋女也能順從父母決定的婚事，看到張老「負穢饘地，鬻蔬不

<sup>33</sup> 《太平廣記·賀氏》卷二七一，頁5。

輟」的辛勤工作，更表現出傳統女性以夫為貴的觀念，勤奮地「躬執爨濯，了無作色。」顯示唐代女性長久以來，深植於她們內心，必須依循傳統禮教「出嫁從夫」的觀念，只要男性能提供足以糊口的供養條件，她們會順從地去接受命運的安排，逆來順受，安之若命。韋恕原以為女兒會怨恨他所定的這門親事，沒想到女兒全然不怨，他也感嘆：「此固命乎！」這是他女兒的宿命。

三、張老與妻成仙後，韋恕之子義方往訪張老，張老夫婦出見說：「此地神仙之府，非俗人得遊。以兄宿命，合得到此。」義方的宿命，有緣至神仙之府一趟，並數獲張老贈金，可見宿命是此一傳奇的主題。韋恕之女成仙後，當然亦了知人世一切的宿命。此一傳奇顯現了當時佛道宗教信仰的普及，汪辟疆在〈張老〉一篇之後的按語云：「唐時佛道思想，遍播士流，故文字亦受其影響。、、、此文極言仙凡之別，皆受佛道思想所薰化者也。」宿命的主题，在佛道思想盛行的唐代社會幾乎內化為一般人的思想意識，仙界之人被認為是了知宿命因果，正如韋恕之女對韋家「事無巨細，莫不知之。」

#### 第四節 姬妾之宿命

與姬妾之宿命相關的傳奇有皇甫枚〈步飛煙〉與許堯佐〈柳氏傳〉。

〈步飛煙〉<sup>34</sup>寫武公業愛妾步飛煙偷情的悲劇故事。女主角飛煙為河南功曹參軍武公業之愛妾，與鄰居少年趙象相愛好合，暗通款曲，後為武公業所發現，趙象遁逸，飛煙則被鞭打而死。

愛情存在於生命中有不可或缺的意義，甜美圓滿的愛情是人類生命脈動的泉源，可以為之生，亦可為之死，但沒有情感的人生，則猶如行屍走肉一般，〈步飛煙〉之故事呈現的是一個愛情的悲劇。故事開頭即點出飛煙為一位多才

---

<sup>34</sup> 《唐人傳奇小說·步飛煙》，頁 292~296。

多藝、容貌出眾的少女，但卻嫁給了一位猥瑣粗鄙、凶悍暴虐的官僚武公業作妾：

臨淮武公業，咸通中任河南府功曹。愛妾曰飛煙，姓步氏，容止纖麗，若不勝綺羅。善秦聲，好文墨，尤工擊甌，其韻與絲竹合。公業甚嬖之。

其所以會嫁給武公業，據飛煙所言是因為「下妾不幸，垂髻而孤，中間為媒妁所欺，遂匹合於瑣類。」媒人的欺騙，使她的婚姻沒有真正的愛情，只能自嘆不幸。由於成為武公業的愛妾，她沒有自己的人身自由，更別說談感情一事，其內心的苦悶、孤寂和哀傷是可以想見的。身為他人之姬妾，其身分地位永遠是「賤名」<sup>35</sup>，沒有女性應該有的尊嚴。由於本身生存條件的限制，她被丈夫視如玩物，受人支配，所以感情生活對她來講，更是貧乏得可憐。所以多半時間，她只是學習歌舞絲竹，以迎合主人與賓客之間的應酬交際，這也是唐代傳統禮教下，女性姬妾角色的設限。

步飛煙本該順從於姬妾的本分，但突然出現一個「衣纓之族，端秀有才，纔弱冠」的趙象，遣人通意，一而再，再而三地以情書攻勢引誘飛煙接受他的愛情，促使飛煙在傳統禮教與自由愛情之間抉擇掙扎。一個是猥瑣粗鄙的丈夫，另一個是有「大好才貌」，對她有愛慕之意的少年，以她為人姬妾的身分，本不能隨便有自己渴望的愛情，所以只能猶豫再三，感嘆「此身薄福，不得當之。」雖有恨不相逢未嫁時的遺憾，卻不能跨越婚姻的樊籬，故只能「含笑凝睇而不答」。繼而在書信往返數次後，卻使她面臨追求美好愛情的抉擇，其內心的激烈交戰可見一斑。陳克環在〈古典小說家的宿命論〉中說：

女人，尤其是才貌不凡的女人，沒有不心懷愛情的憧憬。即使他們為情憔悴，為愛殉生，她們只怨命運多舛，而從不後悔自己選擇了愛情。因

---

<sup>35</sup>李志生云：「在唐代社會中實際存在著三個主要階層，即賤民階層、百姓階層、官員階層。」見李志生撰：〈唐代百姓通婚取向探析〉，《河北學刊》第四期（2001年），摘錄自《中華讀書報》最新學術觀點，頁1。

此女人世世代代的繼續沉浮在愛情之海裡找尋自己的好運道。<sup>36</sup>

最後飛煙選擇了「丈夫之情，心契魂交，遠如近也」的甜美愛情，其感情的波瀾完全衝破社會禮教的提防，終於按捺不住人性的衝動，接受了禮教所不容的婚外情，如此的決定，卻也讓她跨出生死邊緣極為關鍵性的一步。從這裡我們看到步飛煙試著以生命，去衝破社會階級所設定的姬妾角色，以成就女人一生最珍貴的愛情，然而如此的追求，卻也註定了悲劇性的結局。

步飛煙終就還是衝不破社會禮教下所設限的姬妾宿命，當兩人相愛之事被女奴告發後，飛煙被武公業綁於大柱，鞭打將死，她自知無法否認自作決定選擇的愛情，遂獨自承擔背叛的後果，一死明志。飛煙臨死前云：「生得相親，死亦何恨。<sup>37</sup>」極為有力地表現出為情獻身的無畏精神，那是女人生命中愛情的極致表現。誠如蔡守湘所說：

最後她（步飛煙）意志堅強，寧死不屈，表明已經愛過就不再後悔的「無自由，寧願死」的決絕，為古往今來追求戀愛自主悲劇，又增添了驚心動魄的一章。<sup>38</sup>

步飛煙以其情感的一時橫決，竟連同生命也一併拋卻，如此的殉情真如同赴一場死亡盛宴，而自證成生命中之愛情的意義，深化了生死交關之定奪的重大意義，讓人覺得可敬。但其為愛情之追求而粉身碎骨，以死亡為其代價，則令人為其命運深悲不已。

姬妾宿命的另一篇〈柳氏傳〉<sup>39</sup>，寫的是柳氏與詩人韓翃的愛情故事。柳氏

<sup>36</sup> 陳克環著：〈古典小說家的宿命論〉，《文學思潮》第3期（1979年），頁57~62。

<sup>37</sup> 陳葆文云：「像她這種表現，不僅較趙象來得有骨氣，且臨危之際，猶能堅持所愛，為維護對方而寧可犧牲自己的生命，更至死不悔，這種執著不屈，輕生成人，甚至甘冒不諱（紅杏出牆、背主偷情）的表現，正是飛煙俠氣之所在。」見陳葆文著：〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉，《東吳文史學報》第11期（1993年3月），頁38。

<sup>38</sup> 《唐人小說選注·步飛煙》，頁875。

原為李生的愛姬，有詩名的韓翊流落外鄉，與富有的李生成為好友，而「翊仰柳氏之色，柳氏慕翊之才。」李生慷慨好義，將柳氏許給韓翊，成全了這段感情。但好景不常，遇上安史之亂，柳氏削髮改容為尼避難，卻被蕃將沙吒利所劫，韓翊情深，作〈章臺柳〉尋覓柳氏，幸得一俠士許俊相助，從沙吒利手中奪回柳氏，這對情人方得團圓，有情人終成眷屬。

開頭柳氏被李生居之別第，後又贈予韓翊，李生心態不過是符合當時的一夫多妾制，柳氏不過是其色與性愛的精緻裝璜，他當然不會在乎柳氏；而柳氏知曉自身是姬妾身分，對於李生把她贈予韓翊，也只能表示順從認命。李生如此對待柳氏的心境，林岱瑩在《唐代異類婚戀小說之研究》中提到：

其實這也是自古以來兩性不平等的文化現象，雖然儒家亦教導士人要「重德不重色」，但一般男子仍會以「容貌」來要求女子，皇帝尚且有所謂「不愛江山愛美人」的自況，所以當婦女（尤其是姬、妾、婢、妓等）一旦「人老色衰」，就注定要被「打入冷宮」或遭到「遺棄」的命運。女子只能「以色事人」和「絲蘿非獨生，願託喬木」的傳統觀念，從根本上取消、否定了婦女獨立、自主的人格和地位。<sup>40</sup>

柳氏其存在價值只是因其容色艷絕，不只李生，其後蕃將沙吒利劫為己有，亦以其色。而尤有甚者，姬妾柳氏以一介姬妾竟可以被轉贈，可見當時的姬妾沒有人身自由。由於社會風氣崇尚風流，盛行於傳統社會的一夫多妾制，在當時是特別發達的，《舊唐書·元載傳》云：

載在位多年，權傾四海，、、名姝異樂，禁中無者有之。兄弟各貯妓妾于室，倡優猥褻之戲，天倫同觀，略無愧恥。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 《唐人傳奇小說·柳氏傳》，頁 52~55。

<sup>40</sup> 林岱瑩撰：《唐代異類婚戀小說之研究》（台北：中興大學中國文學研究所碩士論文，1998年 6 月），頁 134。

<sup>41</sup> 《舊唐書·元載傳》卷一一八，頁 4。

不僅權傾四海的將相廣蓄姬妾，文士、達官貴人等階層的男士亦如之，就是廣大的基層百姓也有納妾的權利，唐代法律亦明文記載：「五品以上有媵，庶人以上有妾。<sup>42</sup>」甚至當時亦流行蓄養外室的「別宅婦<sup>43</sup>」風氣。姬妾是一種以封閉的方式，關鎖在家庭這個籠子裡，供主人玩樂的性奴隸，她們不是人，而只是工具，故沒有所謂道德尊嚴可言，甚至可以作為物品出賣、送人、交換，在《太平廣記·葛周》<sup>44</sup>一文中，廳頭某甲看上侍中葛周的愛姬，葛周沒有責備他。在一次戰鬥時，某甲立下大功，葛周即將愛姬送與他。《太平廣記·韋鮑生妓》<sup>45</sup>云：「酒徒鮑生，家富蓄妓。」鮑生看中外弟韋生的馬匹，令家妓去換對方的良馬。當時的姬妾處於社會底層，有時被當作商品一樣轉讓、買賣，柳氏也是一例。

幸好「翊仰柳氏之色，柳氏慕翊之才，兩情皆獲，喜可知也」，柳氏不趨附當時的門第之風，她愛韓翊的才華，不計較韓翊的貧賤，而她更具有高尚的情操，規勸韓翊以功名為重：「榮名及親，昔人所尚。豈宜以濯滄之賤，稽採蘭之美乎？且用器資物，足以待君之來也。」此種思想有別於當時一般女子婚求財貴的風氣，更可以看出柳氏的不凡氣質。

奈何世事多變，大亂爆發，柳氏恐其美色難免於難，遂剪髮毀形，藏身尼庵；不意還是被蕃將沙吒利所擄，占為專房之寵妾。打從身為姬妾開始，柳氏可能未曾意識到其自身命運的問題，此次橫遭掠奪，與韓翊不知何日相見，生離之痛，則可能使其意識到宿命問題，雖然傳奇中並未明言，但從韓翊亂後尋訪，兩人於道政里門相見，柳氏言曰：「當遂永訣，願寘誠念」，可知柳氏已認為兩人以後永無見期，客觀的情勢既非柳氏所可跨越，亦非韓翊所能轉移，這時往其內心追索，定有命也如何之嘆！其後幸好遇到仗義俠士許俊的幫忙，使得悲劇化為喜劇，成就了這一段亂世佳人之愛情的圓滿結局。

<sup>42</sup> 見載《唐律疏議·鬥訟》卷二五。

<sup>43</sup> 「別宅婦」在唐高宗時代即已存在，《舊唐書·李義府傳》卷八二所說李義府求淳于氏為「別宅婦」，就是唐代史籍中關於「別宅婦」最早最明確的記載。「別宅婦」指的是唐前期高官在家庭之外供養之情婦，其中有些亦來自良家婦女。

<sup>44</sup> 《太平廣記·葛周》卷一七七，頁6。

<sup>45</sup> 《太平廣記·韋鮑生妓》卷三四六，頁2。

故事體現了兩項女性命運的問題：

- 一、 由於柳氏的身分是姬妾的角色，所以李生可以把她當成一件贈品送給另一個男人，說明了身為姬妾，女人的價值只等於一件可供把玩的器物，女人的存在竟可以如此被物化，這實是身為姬妾的最大悲哀，也是姬妾難以逃脫的宿命。
- 二、 柳氏既為寵姬，而李生既可贈予，對柳氏來講，可說在李生那裡得不到愛情。柳氏既專情於韓翊，卻又失陷於蕃將沙吒利，在沒有愛情的基礎上，柳氏僅只是一具玩物，男女之間的結合，只是建立在性愛之上。如果沒有外在的協助，柳氏也只得歸順於命運的安排，與占有她的男子過一生，如此正符合了當時傳統禮教之「從夫」宿命的觀念。

#### 第四節 侍婢之宿命

與侍婢之宿命有關的傳奇有皇甫枚〈卻要〉、〈綠翹〉兩篇。

〈卻要〉<sup>46</sup>敘述湖南觀察使李庾的女奴卻要巧妙打發李庾四個兒子無理糾纏的趣事。傳奇開頭即點出卻要「美容止、善辭令。」頗得主人賞識，但由於出身女奴，身份微賤，故受到主人家四個年少狂俠的兒子糾纏，千方百計地企圖占有她。清明節之時，卻要在花園中先後遭到李家四個兒子無理糾纏，而卻要憑藉其聰明才智，戲弄了李家四個兒子，使其不敢再有失敬的舉動。

這篇傳奇的女主角卻要身份卑微，只是個女奴，屬於唐代社會的賤民階層，但卻要卻是個集美麗、能幹、機智於一身的寵婢。在以男性為中心的社會乃至家族之中，女奴絕對沒有人身自由，她們的命運完全操縱在主人手中，生殺予奪皆聽命於主人，對於主人的需要，她們更沒有任何權力給予拒絕。這幾乎是女奴無法翻身的宿命，因此悲劇亦特多。由於卻要是以女奴的形象出現在傳統的大家庭，其地位自然是無足輕重，卻要雖以其「巧媚才婕，能承順顏色」得

---

<sup>46</sup> 《唐人傳奇小說·卻要》，頁 297~299。

到李氏家族的憐愛，但女奴實際上是處於毫無尊嚴、唯命是從的低賤世界中，所以卻要很容易被四個少主人調戲輕薄，更沒有理由拒絕他們的要求。四個少主人「皆年少狂俠，咸欲蒸卻要而不能也」，可見女奴隨時有遭受非禮的可能，如果不是卻要機敏大膽，略施小計，豈非早就失身於人，痛不欲生！李庾有侍婢數十，她們沒有卻要的聰明才智，如果四個少主人轉而侵犯她們，那她們大概只能感嘆身為侍婢所要承受的悲苦命運了。侍婢的低賤身份，帶來侍婢無法跨越的客觀限制，在隨時可能遇到的主人及其家族的凌虐中，侍婢自有其宿命的觀點。

此篇暴露了官僚子弟的腐化墮落，利用李家四公子的輕佻儇薄和愚蠢，相對地謳歌了一個下層女奴的聰明、機智，強化了卻要女性形象的完美，說明地位低賤的被壓迫婦女，比身份高貴的富家公子品格和才智都要高出許多。作者未作主觀的評判，但通過詼諧喜劇漫畫式的描述，不著痕跡地表明了自己對女性人格的愛戀，從這裡找回了一點女性該有的尊嚴，來證明女性不該只有外在的美麗及青春，最重要的是，要有智慧的頭腦去應對人際關係，以避免悲苦的降臨，出入於命運之上。

另一篇〈綠翹〉<sup>47</sup>敘述的是魚玄機殺婢的故事。西京咸宜觀的女道士魚玄機，容色傾國，喜屬文吟詩，但其生活放蕩，不守女節，她有一女僮名綠翹，亦明慧美貌，一日，玄機外出，囑咐綠翹：有訪客來，不得外出見客，綠翹遵照囑咐而行，玄機卻懷疑與客人私通，將其裸而笞死，後東窗事發，玄機被正法。

與上篇〈卻要〉相比，〈綠翹〉中的侍婢命運就來得較為坎坷。綠翹之死，起因於魚玄機的猜忌，由於綠翹生得「亦明慧有色」魚玄機懷疑綠翹與其暱友私通，以致夜訊綠翹，裸笞至死，這是因猜忌而釀成的悲劇。真正說來，綠翹並沒有犯過任何錯誤，只因主人魚玄機不該有的猜忌心，遂使得她無原由的成

---

<sup>47</sup> 《唐人傳奇小說·綠翹》，頁 296~297。



爲命下亡魂。

自古以來，侍婢的不幸遭遇不一，但侍婢身分的低賤，常是其悲苦命運的根本因素。侍婢身處於中國傳統的大環境中，常爲主人權力下的犧牲品，主人對侍婢的寵愛或一時的玩弄，亦常使她們成爲女人妒忌和迫害對象，甚至她們被迫爲主人發洩性欲的工具後，又成爲妻妾砧上的魚肉，任意遭受欺凌蹂躪。《朝野僉載》卷二云：

貞觀中，濮陽范略妻任氏，略幸一婢，任以刀截其耳鼻，略不能制。有頃任有娠誕一女，無耳鼻，女年漸大，其婢仍在，女問，具說所由，女悲泣，以恨其母，母深有愧色悔之無及。<sup>48</sup>

又《太平廣記·武承嗣》記載：

周補闕喬知之有婢碧玉，姝豔能歌舞，有文章，知之特幸，爲之不婚。偽魏王武承嗣暫借教姬人妝梳，納之，更不放還知之。乃作《綠珠怨》以寄之焉，其詞曰「石家金谷重新聲，明珠十斛買娉婷。此日可憐偏自許，此時歌舞得人情。君家閨閣不曾觀，好將歌舞借人看。意氣雄豪非分理，驕矜勢力橫相干。辭君去君終不忍，徒勞掩袂傷鉛粉。百年離恨在高樓，一代容顏為君盡。」碧玉讀詩，飲泣不食，三日，投井而死。承嗣出其屍，于裙帶上得詩，大怒，乃諷羅織人告之。遂斬知之于南市，破家籍沒。<sup>49</sup>

前者任氏血刃其夫寵婢耳鼻的殘酷手段，令人驚悚。後者喬知之與婢女碧玉之間感情深厚，知之「爲之不婚」，但二人卻難以結合，因爲士大夫與婢女成親，不僅法律不容，也爲社會所不容，最終二人落得家破人亡的淒慘下場。《唐律疏

<sup>48</sup> 《朝野僉載》卷二《景印文淵閣四庫全書》，頁 1035-235。

<sup>49</sup> 《太平廣記·武承嗣》卷二六七，頁 3。

義·名例六》云：「奴婢賤人，律比畜產<sup>50</sup>」，《唐律疏義·戶昏下》云：「奴婢既同貨財，即合由主處分。<sup>51</sup>」又《唐律疏義·雜律上》云：「買奴婢牛馬、、、等依令，並市券，兩和市賣。<sup>52</sup>」及「賣買奴婢及牛馬之類，過價已訖，市司當時不即出券者、、、。<sup>53</sup>」雖然法律規定殺毀婢為犯法之事，但其刑法之輕與一般殺良民之法不一，只是徒一年或杖一百，無需抵命，尤其一些權貴豪門，更視侍婢生命如草芥，她們的性命是可悲的，沒有所謂自由可言。綠翹的死是沒有原因的，只因是婢女的身分而已，就任人宰割，難怪她臨死要呼喊：

鍊師欲求三清長生之道，而未能忘解珮薦枕之歡；反以沈猜，厚誣貞正。  
翹今必斃於毒手矣！無天則無所訴，若有，誰能抑我彊魂，誓不蠢蠢於冥冥之中，縱爾淫佚。

綠翹指出了問題的關鍵點在於魚玄機的「沈猜」——強烈的猜忌心，並憤憤不平的要投訴上天，向魚玄機索命，從此處我們可以看到綠翹的剛強自尊，寧死不屈的精神，縱使綠翹不能跨越現實世界中侍婢宿命的限制，但她的靈魂將在上天那裡討回人世間的公道，讓自己的冤死有其代價，這已不是傳統女子凡事認命的態度。

## 第六節 女俠之宿命

女俠是唐傳奇中極為特殊的人物類型，早期小說中要到唐傳奇才賦予女俠精采的生命造型。爲了探討的方便，本文試將女俠之形象劃分爲三類：一、用武行俠類、二、有俠無武類、三、銜冤復仇類。

一、用武行俠類：這類女俠大都身懷絕技，於藩鎮割據的時代背景下，人心渴望鋤強扶弱，挺而展現了女性人物行俠仗義的壯舉，充分顯露其不讓鬚眉

<sup>50</sup> 《唐律疏義·名例六》卷六《景印文淵閣四庫全書》頁 672-101。

<sup>51</sup> 《唐律疏義·戶昏》卷十四《景印文淵閣四庫全書》，頁 672-185。

<sup>52</sup> 《唐律疏義·雜律》卷二十六《景印文淵閣四庫全書》，頁 672-330。

<sup>53</sup> 《唐律疏義·雜律》卷二十六《景印文淵閣四庫全書》，頁 672-331。

的奕奕精采，足以與男性世界的俠士相媲美。如袁郊〈紅線傳〉、裴鉞〈聶隱娘〉兩篇爲代表。

〈紅線傳〉<sup>54</sup>是敘述身懷絕技的紅線爲主人薛嵩建功息亂的奇事。紅線爲潞州節度使薛嵩的女婢，藉著身懷道教絕技，盜取魏博節度使田承嗣的枕前金盒，平息了藩鎮之間的矛盾。但紅線前世原爲男子，此世降爲女子建功贖罪，其來世則將回復男身，並且登入仙籍。

紅線在傳奇中首先以女婢的形象出現，在主人薛嵩發生危機時，挺而爲主人解決問題：「某雖賤品，亦有解主憂者。」紅線告訴薛嵩，我雖爲一介卑下婢女，卻有其他才能爲主人分擔憂慮，呈現出紅線並非只是一平凡的女人而已。其後紅線展現女俠建功立勳的壯舉，平復兩地可能發生的動亂，果然完成使命，解除「主憂」。作者建構紅線的目的，無非是因當時安史之亂，外有藩鎮盤據鬥爭，內有宦官結黨作奸，社會只有強權沒有公理，富強欺凌貧弱，人民處在藩鎮橫行跋扈、橫征暴斂的百般壓榨之下，過著水深火熱的痛苦生活，又因無法逃避現實，便渴望能有除暴安良的俠客出現。傳奇塑造紅線女俠的形象，廣爲流傳，便成爲百姓救難與崇拜的心靈偶像，使人民的心理有所補償。

但紅線替主人薛嵩排解藩鎮之間的糾紛，而使「兩地（潞州、魏博）保其城池，萬人全其性命，使亂臣知懼，烈士安謀」，其目的竟是爲了「贖其前罪，還其本身。」原來紅線贖罪的原因，在於：

某前世本男子，歷江湖間，讀神農藥書，救世人災患。時里有孕婦，忽患蠱癥，某以芫花酒下之。婦人與腹中二子具斃。是某一舉，殺三人。陰司見誅，降爲女子。使身居賤隸，而氣稟賊星。

紅線生爲女婢，乃因陰司降罰的原故，因其前世身爲男子，曾一舉醫死一個婦人及其腹中二子，故「降爲女子，使身居賤隸」以贖其罪，女婢屬社會的賤民

---

<sup>54</sup> 《唐人傳奇小說•紅線傳》，頁261~263。

階層，「降為女子」被視作一種懲罰，正反映唐代仍存在著男女不平等的思想。亦顯示了傳奇作者內心深處對女性的歧視。雖然紅線立下大功，為女性揚眉吐氣，並且融合了雙性人格，重建女性角色，但終因前世輪迴的宿命，註定她一出生為女性所該承擔的罪過。而且不僅此也，紅線在此世的立功贖罪，乃為了還其男子的本身，可以見出重男輕女的觀念。紅線立功之事雖奇，但女俠形象經此三世輪迴的情節一貶損，女性生命自身圓成的精采頓失，這是傳奇美中不足的地方，正如林保淳所言：

男性利用文學作品，塑造出了女俠此一可以在男性的生命中增添光采的理想人物，而不在於描繪女性生命自足圓滿的可能發展。<sup>55</sup>

紅線雖身為女俠，但其所嚮往是回復男身，作為女俠，其女性的自覺並不顯著，而結合三世輪迴的宗教思想，只使女俠成為點綴男性世界的一個奇情人物罷了。

紅線完成使命，其最後的結局是從塵世退隱：「便當遁跡塵中，棲心物外，澄清一氣，生死長存。」其退隱，固然可說成女性功成不居的美德，但最主要的目的仍是為了「還其本身」所做的準備工夫，此為「事關來世」的因果大事，不可稍有差誤。「澄清一氣，生死長存」，其實即修煉成仙之意，不過修煉成仙而且還其男身，則其來世便是天界仙人（非仙女），這是其來世的歸宿。

中國的俠士，基本上是屬於父權社會機制下所建構的，是依男尊女卑的觀念，強調男性積極而外發的生命情調，建構出來的英雄人物。女性原本無法真正介入此一原來專屬男性的社會舞臺，因傳統的禮法設限了女性在社會的活動範圍。她們被牢牢地羈限在家族此一狹窄空間，與社會關係甚是疏離，基本上原是不可能產生女俠的，女俠的出現，是由一群擁有歷史著作、詮釋權的男性所建構出來的，儘管男性以更深邃的心理層面去觸探女性的心理，卻仍免不了以男性主觀的角度去設計滿足其價值觀、社會觀的女俠，終不能表現女性特有

---

<sup>55</sup> 林保淳：〈中國古典小說中的「女俠」形象〉，《中國文哲研究集刊》第 11 期（1997 年 9 月），頁 80。

自足成長的過程。小說中所謂的女俠，充其量不過是點綴花瓶的角色罷了。所以紅線最後還是遁跡塵世，清心寡欲，也正反映了佛道合一的思想。然而從紅線身上，我們看到女人一出生便有不平等宿命的體現，作為女俠的紅線為前世男子受罰而生，這種視角當然不是立基於女性自身而展開的：

女俠的塑造，其實體現的是男性的心理，而此一心理在傳統「男尊女卑」的觀念影響下，無論是在視角、立意上，都是有諸多局限的。<sup>56</sup>

縱使如此，我們仍然看到一位善良婢女和俠士義氣融為一體，以其身懷的絕技為國建功，雖然這所有的一切都套在三世輪迴的因果宿命之中。

另一篇是〈聶隱娘〉<sup>57</sup>的故事，敘述聶隱娘習得奇技，助陳許節度使劉昌裔解除危機事。貞元年間魏博大將聶鋒之女聶隱娘，十歲時被一女尼奪去，收為徒弟，五年後歸來，練得一身武藝，飛劍取首，易如反掌，為一除暴懲惡的俠女，後與磨鏡少年結為夫婦。魏帥知道隱娘為一位特異的專業刺客，要求隱娘助殺陳許節度使劉昌裔，而劉昌裔神機妙算，獲知此事，派人迎接隱娘夫婦，隱娘夫婦見劉昌裔神明豁達，便背叛魏帥棄暗投明，做了劉昌裔的忠實護衛，並以奇智戰勝魏博節度使派來的刺客。等到劉昌裔自許入覲，隱娘不願跟從而隱入山林中。

隱娘雖然身為專業刺客，但其行為除暴安良的義行為其樹立了女俠的形象，她之所以投向魏帥，只因其人為聶父的頂頭上司；而當她對劉昌裔的「神明」之處感到佩服，便立即歸到劉的麾下，而劉、聶二人相處，也不僅止於主僕而已，還有一份惺惺相惜的情義在。聶隱娘自始至終都是個至情至性之人，當「劉自許入覲，隱娘不願從焉。」她不要飛黃騰達的祿位；而當「劉薨於統軍」的消息為隱娘獲知，更馬上至京師樞前，慟哭而去；甚至多年後偶逢劉昌

<sup>56</sup> 〈中國古典小說中的「女俠」形象〉，頁 80。

<sup>57</sup> 《唐人傳奇小說•聶隱娘》，頁 270~272。

裔之子，還苦心勸他脫離官場，並贈藥脫厄，<sup>58</sup>如此的隱娘對劉昌裔完全存於一種知遇之恩，她希望她的恩人，連其後代之人都能看破官場的黑暗，她的報恩行爲，已達到了史遷所謂的「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之困阨」的俠客境界。但林保淳卻認爲：

描摹女俠，規範的意味，掩蓋了女性的自我成長，因此，無論是若何的女俠，首先須面目姣好，以滿足男性的審美意識；其次須道德完美，尤其是貞德節烈；武藝可以超群，甚至遠勝於男性；智慧可以超卓，甚至足以安邦定國，但是，只有在「輔佐」男性的層面上才受到允許。<sup>59</sup>

所以女性在女俠的角色上，終就還是要回到傳統的以夫爲貴，以男性至上的地位。

其次，聶隱娘自己做主與磨鏡少年結爲夫婦，除表現了追求婚姻的自由外，更透露了此一婚姻的宿命意味。傳奇提到磨鏡少年有一天到聶家門前，隱娘便指「此人可與我爲夫」，隱娘所習神術已不止出神入化的高強武藝，更具有洞知宿命之能，隱娘所言，無異聲明此人爲其命定的丈夫，此中顯現的是一種超越的宿命之知，與悲劇的宿命感有別。這種知命式的擇偶情節，《玄怪錄·韋氏》亦曾出現：

京兆韋氏女者，既笄二年，母告之曰：「有秀才裴爽者，欲聘汝。」女笑曰：「非吾夫也。」母記之。雖媒媪日來，盛陳裴之才，其家甚慕之，然終不諧。又一年，母曰：「有王悟者，前參京兆軍事。其府之司錄張審約者，汝之老舅也，為王媒之，將聘汝矣。」女亦曰：「非也。」母又曰：「張亦熟我，又為王之媒介也，其辭不虛矣。」亦終不諧。又二年，進士張楚金求之。母以告之，女笑曰：「吾之夫乃此人也。」母許之。遂擇

<sup>58</sup> 陳葆文著：〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉，《東吳文史學報》第11期（1993年3月），頁39。

<sup>59</sup> 〈中國古典小說中的「女俠」形象〉，頁80。

吉焉。

韋氏女在秀才裴爽及前參京兆軍事王悟欲聘之時，均指出這兩人非其丈夫，她如何知道這兩人「非吾夫也」，其關鍵即在她具有宿命之知，故最後進士張楚金求婚，韋氏女才能說：「吾之夫乃此人也。」超越性的宿命之知，非凡人之所能，只有天生神異或修煉至佛道神通的境界方能知之，不然便須是仙界之人，才能了然於人世的輪迴因果，隱娘所習神術，已達佛道神通之境，故能知曉其宿命所定的丈夫。同樣的，當隱娘巧遇昌裔子劉縱，即知他將有大災，囑咐他：「來年火急拋官歸洛，方脫此禍。」劉縱不信，果然罹禍而亡，這也是宿命之知的表現。

再則，當劉昌裔自許入覲，隱娘不願跟從，只要求：「自此尋山水，訪至人，但乞一虛給與其夫。」如此可看出隱娘視功名祿位如鴻毛之輕，早已看破世俗的榮華富貴。但作為女性，其最終歸宿仍是從夫，正如陳葆文所言：

儘管外在行止方面風氣如此自由，但唐人對婦女的價值方面卻仍不脫傳統保守色彩，女人仍被視為男人的附屬品，而她的終極價值也必須藉著對家庭丈夫的貢獻來加以肯定。<sup>60</sup>

隱娘即使為武藝高強的女俠，但夫為妻綱，侍夫仍是她作為女人不能逃脫的宿命。她向劉昌裔「但乞一虛給與其夫」，為其丈夫安頓下半輩子的生活，仍脫不了當時社會對女人的人生準則，及其中所隱藏男女不平等的意識形態。

二、有俠無武類：因出於某種豪氣或俠義精神，不以武技取勝，而以女性某一方面的特質，成就功業。如柳理〈上清傳〉、杜光庭〈虬髯客傳〉為代表。〈上清傳〉<sup>61</sup>是敘述竇參寵婢上清為主申冤雪恥的故事。德宗貞元年間，陸

<sup>60</sup>〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉，頁44。

<sup>61</sup>《唐人傳奇小說•上清傳》，頁174~175。

贄欲奪竇參相位，派刺客前來刺殺竇參，次日，陸贄反誣竇參蓄養刺客，交結武將，有圖謀不軌的嫌疑，德宗把竇參貶為郴州別駕，隨後又流放驩州，途中下詔自盡，婢女上清沒入宮中，由於上清善於應對，又能煎茶奉侍，得到皇上信任，遂向德宗揭穿陸贄陰謀，竇參冤情終於獲得昭雪，陸贄則被譴逐。皇上特敕丹書把上清度為女道士，又嫁為人妻。

上清為一介平凡下層婢女，根本不會武功，其所以能完成俠義之舉，憑藉的是其智慧及勇毅的精神。上清的智慧和勇毅首先顯示在識破庭樹上匿藏的刺客，並且能沉靜地告知主人，竇參看出了上清的智勇，故云：「汝在輩流中不可多得，吾身死家破，汝定為宮婢，聖君若顧問，善為我辭焉。」等到上清沒入宮廷後，又能忍耐數年的時間，藉著「善應對，能煎茶」，遂得在皇帝左右，終於不負當年竇參的寵愛及託付，向德宗陳述舉證了竇參的冤情，使竇參獲得了平反。當竇參被彈劾時，德宗是何等震怒；其後竇參一貶再貶，未至中途賜詔自盡，其罪名情節又是何等嚴重，而上清卻能在數年之後，以一奴婢身分向德宗進言，可想而知是要冒很大的生命危險。上清如此英勇果決的俠氣，也表現在這份輕生重義、實踐承諾之上，這種俠義之譽的特質屬於道德的範疇，但卻展露在本應以柔情為生命主調的女性身上，正如林保淳所言：

「人間性」的「俠女」，基本上仍是自傳統認可的婦女的形象中衍生而來的，所謂的「俠」，均屬於道德的範疇，而與男性俠客有相當大的區別。不過，就女子能「以俠名」的趨勢而言，這就是一種開展，在與道德不抵牾的情況下，男性俠客的某些特殊行事風格，亦很可能藉此轉嫁於女子，而導致未來「女俠」的出現。<sup>62</sup>

上清為平反竇參之冤，面對的是陸贄的官僚系統，其所以有撼動的力量，主要是借德宗之手。上清之沒入宮庭，可說是其命中注定，而其得以親近德宗，雖

---

<sup>62</sup> <中國古典小說中的「女俠」形象>，頁 67。



是憑其巧慧，但亦有命運的意味。傳奇以俠義之行的表現為焦點，沖散了宿命的感受，但似乎不可抗力的官僚體系，亦可能形成無可奈何的命運之嘆，上清卻不甘命運的支配，為主人雪清冤屈，突破了權臣強大的客觀限制，在這裡隱然有與命運對抗的意味。

「後上清特敕丹書度為女道士，終嫁為金忠義妻」，上清最後受皇上特敕丹書，度為女道士，並嫁為人妻，想來這也是社會集體觀念的體現：

女俠無法自作抉擇，為男性盡節、守貞、護衛而死，或是下嫁給不妨三妻四妾的俠客，是唯一的歸宿。、、、女俠的最後出路，總是男人！女性生命格局的拓展，依然是在男性的規範之中，、、、再如何絢爛過的生命，最終依然還是「賢妻」與「良母」。<sup>63</sup>

在傳統的觀念中，女性一向是被制約在家族之內，從《詩緝·小雅·斯干》到後世禮教中對婦女「大門不出，二門不邁」的規定，女性一向必須依附父權社會的「三從四德」，所以上清的結局無疑是：

「人間性」的「俠女」，以其超卓的智慧，順利解決了自身或家族成員的困境，傳統社會卻戒慎恐懼，極力防堵其向外擴張所可能導致的隱憂，故又將之導向於傳統的「婦德」之中。<sup>64</sup>

上清最終還是必須經過婚姻的洗禮，才算完成人生目的。「度為女道士」，是由賤民身分向自由身分的扭轉，嫁為人妻，則是回歸禮教觀念的牢籠。傳統社會的婦女，尤其是身分較特殊的奴婢、妓女、妾等人，無法以正常的婚姻為要求，即使再怎麼英勇傑出，甚至超越出一般婦女所無法比擬的俠骨氣質，仍無法擺脫傳統社會對婦女的刻板印象，女性仍須有夫、有子，甚至回歸為家計謀利營

<sup>63</sup> <中國古典小說中的「女俠」形象>，頁 80。

<sup>64</sup> <中國古典小說中的「女俠」形象>，頁 68。

生的附屬角色，這是身為女性的悲哀，亦是女俠宿命的無奈。

〈虬髯客傳〉<sup>65</sup>是敘述紅拂女慧眼識英雄，與李靖幫助李世民打天下的故事。故事寫隋煬帝下揚州，司空楊素於京城獨攬大權，李靖以布衣身分謁見，獻治理天下的奇策，楊素身旁有手執紅拂的侍婢紅拂女，她看透楊素無所作爲，行將沒落的本質，主動私奔落魄潦倒而胸懷才略的李靖。在他們去太原的旅途中，結識了豪俠之士虬髯客，三人成了知己好友，共同查訪天下之真主。通過劉文靜引見了李世民，虬髯客將自己的巨量資產贈給了李靖夫婦，供他們輔佐李世民之用，最後貞觀十年，虬髯客於海外扶餘國稱王。

傳奇中紅拂女女俠的形象，表現在她過人的膽識，在楊素權傾天下之時，甘冒「背主私奔」的罪名及被追討懲戒的危險，當她在李靖與楊素的辯論中，一眼即識得李靖卓越的才識：

妾侍楊司空久，閱天下之人多矣，無如公者。絲蘿非獨生，願託喬木，故來奔耳。

紅拂女認為楊素是「屍居餘氣」的官僚，毅然奔向自己所認為理想的配偶，委身一介布衣之李靖，完全不受封建統治者的束縛，表現出自己獨立的生活信念、敏銳的觀察力，勇於爭取自由和幸福。她以身為女奴的卑賤身分，在思想上、意識上卻有著過人的見識，可說是個敢於突破傳統束縛，主動掌握自己命運、婚姻的女人。

然而紅拂女的機智和聰慧，更表現在靈石旅舍初識虬髯客的臨機不亂，冷靜應變的態度：

一手握髮，舉映身搖示公，令勿怒。急急梳頭畢，斂衽前問其姓。

---

<sup>65</sup> 《唐人傳奇小說•虬髯客傳》，頁 178~181。

最後能與虬髯客結拜兄妹，奠定了虬髯客與李靖夫妻之間的情誼，其膽識氣度連李靖也要為之遜色。難怪虬髯客要讚許紅拂女：

妹以天人之姿，蘊不世之藝，從夫之貴，以盛軒裳。非一妹不能識李郎，非李郎不能榮一妹。

不僅讚美紅拂有美麗的容姿及聰明的頭腦，尤其嘉許紅拂慧眼識英雄的表現。紅拂女的慧眼識英雄，膽識氣魄遠勝於李靖，儼然為傳奇中的核心人物，然而在論及王圖霸業與真命天子時，紅拂女就退居幕後，未再發一語，顯示紅拂女終究不宜牝雞司晨，林保淳云：

在傳統社會以男性為主體的情況下，女性原無機會置身於社群之中，是故「俠」名就是屬於男性的專用字眼，這也無怪其然；然而另一方面，我們也不能不承認這多少有點「性別歧視」（以「性別分工」名之，亦未嘗不可，不過如此「男外女內」的分工，多少帶有歧視的意味，忽略了女性所可能擁有的不見得遜於男性的能力）的觀念。<sup>66</sup>

故劇情發展至李世民出現之時，故事中幾乎全是男性的角色，就連小配角劉文靜、道士等皆紛紛活躍於劇中，讓紅拂女及虬髯客之妻均淪為點綴人物，可見傳奇宿命中男尊女卑意識之濃，女性論及功名地位的事實，可想而知可是微乎其微也。

三、銜冤復仇類：這類女俠大都承載不共戴天的殺父、夫之仇，為報冤仇而不擇手段殺人，完成當時社會所讚嘆的復仇義舉。如李公佐〈謝小娥傳〉為

---

<sup>66</sup> 〈中國古典小說中的「女俠」形象〉，頁 79。

代表。

〈謝小娥傳〉<sup>67</sup>敘述謝小娥報父夫之仇事。謝小娥父親爲商人，丈夫段居貞爲俠士，兩人經商於江湖間，被申春、申蘭所殺，僅小娥一人倖免於難，透過父親及夫托夢，言仇人姓名乃爲「車中猴，門東草」、「禾中走，一日夫」，又靠判官李公佐解夢中之謎，其仇人爲「申蘭」、「申春」。當她識得仇人之姓名後，不惜女扮男裝，遍訪江湖，尋覓仇人。在申家受雇兩年有餘，申家竟不知小娥爲女人，而且還贏得主人的信任，小娥利用周密的思考，尋找有利的時機，至元和十二年，乘申氏兄弟大醉之機，將其殺死，一舉達成復父夫之仇的目的，並上報有司，將其餘黨全部捕獲。最後結局，小娥遁入空門。

謝小娥爲女俠的動機，體現在「誓志不捨，復父夫之仇」的決心上，她女扮男裝，隱身於賊窩中；正代表一位義烈感人，忍辱負重，從容行事，智勇雙全女子的傑出形象。男強女弱的傳統價值觀，使得女性復仇的願望幾乎微乎其微，但以如此嚴重之血海深仇，加諸於如此看似柔弱的小娥身上，不僅可以與男性的豪俠義氣做強烈的對比，更可以突顯出女性的不平凡之處。以一般婦女的生活範圍侷限在夫家爲核心的活動空間中，除了營生而不得不拋頭露面外，能使一個女子游走於江湖，身處賊窩當傭保，甚至改頭換面的最佳理由，也只有身負這種家族仇恨了。

作者有意地讓小娥跳脫閨閣紅粉的刻板模式，呈現出女性令男性自歎不如的另一番面貌，但即使小娥再怎麼英勇傑出，表現出一般婦女非所能及的能力，女性的所作所爲，仍須爲男性中心的社會結構犧牲服務，仍就擺脫不了傳統社會對女性主觀價值的要求影響。正如傳奇結尾李公佐引「君子曰」的贊詞所云：

誓志不捨，復父夫之仇，節也。傭保雜處，不知女人，貞也。女子之行，唯貞與節能終始全之而已。如小娥，足以傲天下逆道亂常之心，足以觀天下貞夫孝婦之節。

---

<sup>67</sup> 《唐人傳奇小說·謝小娥傳》，頁 93~97。

謝小娥的復仇之舉，成就的是「貞夫孝婦之節」，其所謂「節」的部分，是因為她「誓志不捨，復夫父之仇」，其所謂「貞」的部分，是因為她「傭保雜處，不知女人」，矢志報仇，貞操未失，所以成其貞節，這就是男性對女俠謝小娥的評判，故女俠沒有一套屬於自身的價值定位，一切以禮教的婦德為依循。如林保淳所云：

代表女性正式介入了純屬男性的俠客世界，意義相當深遠。不過，這種介入，事實上並未使女性在俠客世界中有更進一層的拓展，充其量不過可視為《列女傳》的延伸而已，所強調的仍是傳統婦女的道德節操，而與「貞」、「烈」、「節」、「孝」緊密繫聯在一起。<sup>68</sup>

謝小娥的復仇，得父親及丈夫的託夢之助，方知仇人姓名，故「夢」在此篇傳奇中不僅有其重要性，亦有其神秘性。其神秘性即夢與冥冥天意的微妙相關。謝小娥後來訪得仇家，為其傭保，曾私下感嘆：「李君精悟玄鑒，皆符夢言，此乃天啓其心，志將就矣。」意即復仇線索之所以得以明確化，是因為天意通過李公佐之解夢而告訴小娥，故此一復仇行動實有天助，亦是天之定命，故能如此。後來復仇功成，李公佐亦嘆曰：「嗟乎！余能辨二盜之姓名，小娥又能竟復父夫之讎冤，神道不昧，昭然可知。」其事離奇，歸之「神道不昧」，亦即歸之天道報應的思想，故此篇傳奇其實仍有很強的宿命感。小娥誓心不嫁，落髮為尼，即是要酬答天意，了悟神道，這是佛道思想盛行下的一條宗教尾巴。

## 第七節 娼妓之宿命

唐代文人與妓女間的情感，產生了許多曲折動人的愛情故事，以房千里〈

---

<sup>68</sup> 〈中國古典小說中的「女俠」形象〉，頁 58。

楊娼傳〉、白行簡〈李娃傳〉、蔣防〈霍小玉傳〉為代表的娼妓故事，即在此娼妓角色塑造下而發展出不同的結局。

〈楊娼傳〉<sup>69</sup>記敘長安名妓與嶺南帥甲的愛情故事。楊娼為長安里中之名妓，里中男人為之癡迷。當時嶺南帥甲（即嶺南將軍某甲），其妻十分強悍，夫妻雙方有約定，如有任何一方見異思遷，必把對方殺死。嶺南帥甲喜歡楊娼，為其私下贖身，設館於南海同居。楊娼不僅巧慧，且謹守婦道，恭敬侍奉帥甲，更善待左右的人，使帥甲更加喜歡她。其後帥甲得病，思念楊娼，但又懼怕妻子知道，不得已密會監軍商計，讓楊娼為家婢以服侍帥甲，奈何事跡洩露，其妻欲處死楊娼之時，帥甲密命家僮護送楊娼北歸，以逃避妻子迫害，但帥甲因此疾病加劇，氣急攻心而亡。楊娼聽到帥甲因憤而卒的消息，設位而哭，隨即撒奠而死，追隨將軍於地下。

傳奇開頭即指出楊娼為娼門中的名妓，身分低微，即使王公大人、文人士大夫之輩競邀席上，但其感情生活實至為空虛。男人狎妓，多抱賞玩輕薄的態度，而妓女亦很難跨越出身低賤的宿命限制，翻身從良，所以一旦有男人喜歡，願意供養，對她們而言都是翻身的機會。但由於身分地位卑賤，她們被排除於世俗婦女的規範外，更為一般正室之妻所不容，就像蕭國亮在《中國娼妓史》中云：

在傳統社會裡，娼妓被排斥在正式的社會結構之外，沒有甚麼社會地位。在社會的評價中，青樓賣笑是一種賤業，娼妓是低人一等的賤民，「人盡可夫」，受到強烈的歧視。<sup>70</sup>

故嶺南帥甲雖然喜歡楊娼，礙於妻子強悍，也只能把她私藏他處。楊娼能「以女職自守，非其理不妄發」，遵循婦道，但正室獲知其夫的外遇，卻欲將楊娼投之沸鼎，可見妓女命運的悲哀。

<sup>69</sup> 《唐人傳奇小說·楊娼傳》，頁185~186。

<sup>70</sup> 蕭國亮著：《中國娼妓史》（台北：文津出版社，1996年10月），頁308。

楊娼追隨將軍的死，證明了帥甲的真心疼惜，誠心相待，他們「公餘而同，夕隱而歸」的甜蜜相處，更加顯現出兩人的真情歡愛，那是一種：

相知默契到了深處，那就成為一種不解的情緣。青樓中的生涯本自艱難，大概都嘗遍了人情的冷暖世態的冷酷，一旦能遇上相知，個人會因感情的投入而忘卻周遭的種種醜惡和不幸，達到一種無我忘己的境界，那是因愛情而降臨的一種幸福。既然是火坑中的幸福，常常愈加珍惜，珍惜之中還奇託著對未來的期望。<sup>71</sup>

故楊娼為帥甲殉死，是一種「士為知己者死」的情懷使然，<sup>72</sup>楊娼能如此，在於她是歡場中的女子，總有一分「易得無價寶，難得有情郎」的心境，能遇到像帥甲那麼愛她的恩客，必定以「投我以木桃，報之以瓊瑤」的心情，去報答帥甲所給予的恩情。故作者讚許楊娼曰：

夫娼，以色事人者也，非其利則不合矣，而楊能報帥以死，義也；卻帥之賂，廉也。雖為娼，差足多矣。

這「義」與「廉」的表現，正使楊娼展現了屬於女性的英烈氣質。<sup>73</sup>作者透過悍妻、疾病的因素，適時的考驗這段情感的真摯與否，顯現當時的男女愛情受到許多外在環境的限制，即使是犧牲生命，還是難有完美的結局。

再則，從此篇中可以窺見楊娼獨立果決、義勇無畏，置生死於度外的人格特質，她走出了枯寂沈悶的傳統女性形象，散發出生命應有的活力與光芒。在其短暫的生命過程中，她以一位身分卑賤的妓女，為情感完全付出，足證她雖死猶榮。楊娼對帥甲這種「不相負」的心態，亦正是另一種型式的「報恩」。從

---

<sup>71</sup> 《中國娼妓史》，頁 291。

<sup>72</sup> <唐代小說中的「俠女」形象探析>，頁 38。

<sup>73</sup> <唐代小說中的「俠女」形象探析>，頁 38。

社會的角度看，妓女與文人士子所建立起來的情愛，是和文人士子建功立業為主體的人生追求背道而馳的。受時代門第觀念的影響，妓女的真愛不被社會所認可，也不為豪門家族所接納，妓女與文人的情愛，在與那嚴整的社會規範對峙中，顯得那樣蒼白無力，從楊娼身上，我們可以感受到世俗的良賤制度，阻隔了多少為愛付出的情侶，這就是古代娼妓的宿命。

〈李娃傳〉<sup>74</sup>寫娼門李娃與滎陽鄭生的愛情悲喜劇。長安倡女李娃與其鴿母設局行騙常州刺史滎陽鄭家的公子鄭生為李娃所迷，一年不到，花光全部資財，淪為東肆唱哀歌的歌手，後被父親發現，打得昏死過去，經人救活繼而做了乞丐。鄭生在一個風雪交加的日子外出行乞，剛巧被李娃發現，李娃深感愧疚，於是搭救了鄭生，並為自己贖身，與滎陽公子同居，在李娃負疚的心情下，細心的照顧鄭生，使其恢復了健康，並且幫助鄭生讀書應試，使其登科及第，做了成都府參軍，其後父子相認。其父認為鄭生之功成名就，全然為李娃的功勞，於是讓鄭生娶了李娃，李娃最後被封為汧國夫人。

李娃作為妓女，以色悅人，所圖的是恩客錢財，她與鄭生之間的關係，只是妓女與嫖客的那種色相與金錢的相互買賣，根本談不上任何感情。等到鄭生「日會倡優儕類，狎戲遊宴。囊中盡空，乃鬻駿乘，及其家童。」資財用盡，以典當為生時，李娃才依鴿母之計，狠心地將鄭生拋棄。鄭生於是流落街頭，以唱挽歌為生，被父親因有辱門風而鞭打幾死，淪為乞丐面臨饑寒交迫之境。

當初李娃與鄭生的接觸，所重實為財貨，當李娃發現鄭生淪落為乞丐後，內心一股歉疚補償的作用，激起她良心的覺醒，她認為鄭生會如此模樣，皆因自己的罪惡造成，故失聲長慟曰：「令子一朝及此，我之罪也！」並向鴿母表達深深的不滿：

此良家子也。當昔驅高車，持金裝，至某之室，不踰期而蕩盡。且互設

---

<sup>74</sup> 《唐人傳奇小說·李娃傳》，頁100~107。



詭計，捨而逐之，殆非人。令其矢志，不得齒人倫。父子之道，天性也。使其情絕，殺而棄之。又困躓若此。天下之人盡知為某也。生親戚滿朝，一旦當權者熟察其本末，禍將及矣。況欺天負人，鬼神不祐，無自貽其殃也。

使鄭生淪落至此，皆因當初李娃與鴛母的「欺天負人」的詭計。一種良知的不安，使她決心救鄭生，於是她義無反顧地與鴛母攤牌，並協助鄭生功成名就。在過程中，她才慢慢地和鄭生產生真摯的愛情，但在婚姻重門閥的社會裡，她自料難以同鄭生成為正式夫妻，所以她對鄭生云：

今之復子本軀，某不相負也。願以殘年，歸養老姥。君當結媛鼎族，以奉蒸嘗。中外婚媾，無自贖也。勉思自愛。某從此去矣。

於是她忍痛割愛，自動要求離去，呈現出高尚、純潔的品格。陳葆文在〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉中說，李娃捨己成人、輕財重義，一腔柔情之外，更有一身俠骨，無怪乎後世人們要稱李娃為「義娼」。<sup>75</sup>

傳奇中李娃的愛情、婚姻始終跟著門閥在轉，這是一個門閥制度下男女關係的悲喜劇，但值得省思的是李娃當初棄絕鄭生，致使鄭生淪落東肆唱哀歌，為父親所棄，實因玷辱了高貴的門風之故，可見當時門第尊貴的重視，可是結局當李娃挽回鄭生重回該有的地位時，鄭父又答應鄭生娶娼女為正室，在當時門閥制度的社會風俗裡，如此的敘述，恐怕只是一種理想，唐代門第與娼女的結合，在當時幾乎是不可能的事。

〈霍小玉傳〉<sup>76</sup>寫妓女霍小玉與進士李益之愛情故事。小玉係霍王與婢女所生之女，淪為娼女後與李益認識，彼此互生愛苗。兩年之後，李益獲進士登科，

<sup>75</sup> 〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉，頁 37。

<sup>76</sup> 《唐人傳奇小說·霍小玉傳》，頁 77~84。

授鄭縣主簿，行前小玉向李益請求八年相愛之期，而訂生死之約。李益歸家探親，李母已另訂下望族表妹盧氏之婚約，李益不敢違抗父母之命，遂與小玉斷絕音訊。小玉因此日夜思念，一病不起，為尋李益下落，變賣紫玉釵等飾物，其後幸得黃衫豪士挾持李益至小玉處，得以病中相見，並怒斥李益負心，長慟而絕。李益因小玉冤魂作祟，猜忌成性，因此三娶均得不到家庭之幸福。

霍小玉「出自賤庶」，淪落為娼，這是其悲劇性命運的起點。社會地位的低，使她不敢高攀李益，而愛情的專一熱烈，又使其坎坷的身世遭遇更增創傷。小玉與李益間的愛情悲劇，首先表現在身份地位的懸絕，這是其客觀無法跨越的限制。蕭國亮《中國娼妓史》云：

（娼妓）由於被摒棄在社會結構之外，娼妓通常沒有甚麼社會地位，但同時，儒家禮教對她們的約束也就變得不那麼嚴厲。、、、傳統社會裡男女的婚姻，多數是父母之命、媒妁之言。<sup>77</sup>

由於身處娼門，地位卑微，小玉知曉是不可能同李益長相廝守的。在與李益歡好之夜，小玉即擔心有被捐棄的恐懼，故不禁樂極悲生：

妾本倡家，自知非匹。今以色愛，托其仁賢。但慮一旦色衰，恩移情替，使女蘿無托，秋扇見捐。極歡之際，不覺悲至。

「妾本倡家，自知非匹」，這一道限制涉及階級地位的不可跨越，是以亦不可能結合，而「今以色愛」云云，涉及對愛情本質的認識。若果李益的感情只是建立在「色愛」之上，則「一旦色衰，恩移情替」就很有可能發生。以容色建立起來的愛情，時間是最大的敵人，小玉怕她真情的付出，得不到李益的真愛相對，則這段愛情必然是無言的結局，留給她的亦必是莫大的創傷。她深知結合

---

<sup>77</sup> 《中國娼妓史》，頁 284、285。

的不可能性，故冀望與李益享有八年的真情相愛：

妾年始十八，君纔二十有二，迨君壯室之秋，猶有八歲。一生歡愛，願畢此期。然後妙選高門，以諧秦晉，亦未為晚。妾便捨棄人事，剪髮披緇，夙昔之願，於此足矣。

這八年之約的真情相愛，便是小玉這一生最大的心願，然後李益可「妙選高門，以諧秦晉」，小玉自己則計劃「捨棄人事」，遁入空門，這是她一廂情願的愛情之夢，但最後卻被無情地撕碎了。小玉的愛情之夢，如西蒙·波娃的說法來解釋，正是：

女人從孩童期就被拘束於有限的空間裡，命定屬於男人，習慣於把他當作無法與之抗衡的主人，假如女人夢想成為一個有用的人，她的辦法是超越自己去尋找一位優秀份子，去與男人結合。<sup>78</sup>

女人似乎命定屬於男人，註定一生掙脫不出男人的手掌心，而永遠要作為男人的附屬，雖然李益是愛她的，但秉性軟弱的他不敢違抗父母之命，結果是讓小玉一個人去背負所有的傷害。

霍小玉的悲劇，有著深刻的傳統禮教的束縛及階級根源，《唐六典》卷一九云：

凡軍、民、驛、龜、醫人、工、樂、諸色人戶，並以籍為定，若詐冒脫免，避重就輕者杖八十，其官司妄准脫免及變亂版籍者，罪同。、、、凡官戶奴婢，男女成人，先以本色媿偶。<sup>79</sup>

<sup>78</sup> 西蒙·波娃著，楊翠屏譯：《第二性》第三卷（台北：志文書局，1977年4月），頁35。

<sup>79</sup> 唐·張九齡等撰，李林甫等注：《唐六典》卷一九《景印文淵閣四庫全書》，頁595-186。

在當時，各行各業皆有一定之版藉，不許隨意變更，否則，就要受到法律制裁。小玉是妓女，而李益是隴西望族，兩人分屬社會的不同階級，雖被允許有愛情的發生，但在階級及法律的限制下，他們是不能結合在一起的，對小玉而言，這一問題她亦知道，故云：

以君才地名聲，人多景慕，願結婚媾，固亦眾矣，況有嚴親，室無家婦，君之此去，必就佳姻。盟約之言，徒虛語耳。

李益終就抗拒不了傳統門閥制度，所謂「佳姻」，就是指望族之間結為秦晉之好，「盟約」即八年之約。本來只要李益暫緩婚姻，延至三十歲再娶，八年之約即能成就，達成小玉的心願。但李益果如小玉所擔心的：「君之此去，必就佳姻。盟約之言，徒虛語耳！」李益絲毫未盡半點心力，即服從父母之命，與盧氏表妹結婚，致使小玉悲其負約，一慟而絕，死前聲言必為厲鬼報復，李益終至夫妻仳離，一生三娶，終不安寧。這是當時結婚首重「門當戶對」所造成的結果。

霍小玉的性格也決定她的悲劇，她的性格是鮮明的、突出的，對於愛，她是痴情的。她勇於去衝破傳統的束縛，對愛情忠貞不渝。當他們相聚時，就「極其歡愛」，委婉纏綿；當他們離開時，竟「羸臥空閨，遂成沈疾」。在整個事件中，她明知自己的痴情找不到出路，但仍然堅持自己的愛情，並多方努力，直到玉減香消，始終不變。小玉本可以跳出這痛苦的深淵，或嘲弄世人，或遊戲感情，以化解內心的悲傷，而她卻選擇了一條面對死亡的不歸路。其求死的意志，體現在小玉的自解其夢：

鞋者，諧也。夫婦再合。脫者，解也。既合而解，亦當永訣。由此徵之，必遂相見，相見之後，當死矣。

在她執著愛情的認知下，小玉的犧牲更顯得可貴。她堅決的意志，猶如樂衡軍

在《意志與命運》云：

意志已經不是削去多餘的欲望、淨化感情雜質、去庸俗於平凡人生的心理機能和精神定力；對她們，意志如焚燒的火焰。人生的悲痛絕望，只有焚燒般的意志，毀去這形象的世界，始可以超越悲痛絕望，而自成生命的意義。<sup>80</sup>

由於有這強烈的愛的意志，故小玉可以不顧一切，以身相許，只為成全一生中的摯愛，即使只是八年之約，亦於願足矣，但最後這一小小的願望仍為李益所辜負，她臨死對負心郎的譴責和發誓死後的報仇，是對社會階級的不平與負心郎的控訴，足以激發愛情宿命的反思。

---

<sup>80</sup> 《意志與命運》，頁 41。

## 第四章 唐傳奇女性宿命觀分析——異類角色

唐傳奇的女性角色，有許多屬於非人類的異類角色，有神仙女、猿妖女、鬼魂女之類，這些角色在男女性別的歸屬上既被劃歸為女性，就有女性所不能跨越的限制，即使其具有作為異類的另一種特殊的力量，但除非其力量大過於人間或人間之外既定法則的限制，否則宿命感即緣之而生。女性以異類角色表現在作品上，其動機無非是以神怪異類作為煙幕，藉此跳脫或反顯現實人間既定而無法解決的困境，刻意地去揭露統治階級的罪惡，表達人們心理熱切的願望。故有時以鬼魂隱喻女性頑強不屈的反抗精神和追求理想的力量，有時藉神仙的力量來表達對善良女性的同情，雖然身披妖鬼神仙外衣的女性異類形象，仍有她一定承載的命運，但傳奇中卻以異類角色出現一系列光輝女性的反抗形象，為追求男女感情的自由、幸福，她們進行了不懈的努力，歌頌愛情的忠貞及其超越生死、感動人類的巨大力量，人情味十足，亦兼具有浪漫主義的精神，能夠鼓舞人們的意志。在本章中筆者將沿著異類女性的遭遇探討神仙女之宿命、猿妖女之宿命以及鬼魂女之宿命，以期對於傳奇中鬼神妖狐之女性的宿命觀有一深刻的認知。

### 第一節 神仙女之宿命

神仙是怪力亂神之中具有正面意義的角色，她是有超越凡人的神力，能變化萬千，但神仙世界可以在想像的創造中，呈現為一永恆和諧的世界，也可以成為凡塵俗世的倒影，同樣充滿凡塵俗世中的種種問題。作為神仙中的女性，既有神仙之超逸絕塵之姿，但卻不得受神仙世界大環境的限制，此一限制橫亘在前，如無法跨越，則神仙女亦有其感歎的宿命。在此節中，為了論述方便，我們把神仙女的角色再劃分為神女與仙女兩種分別考察。

## 一、神女之宿命

涉及神女宿命的傳奇，以沈亞之〈湘中怨解〉、李朝威之〈柳毅傳〉為代表。其中神女以龍女的形象出現在二傳奇中。

〈湘中怨解〉<sup>1</sup>是敘述龍女與太學士鄭生神人戀愛的一段故事。垂拱年間，龍女身份的汜人，因備受兄嫂虐待，哀傷之餘欲投水自盡，偶遇鄭生曉渡洛陽，同情她的遭遇，遂帶她回家結為夫婦。數年後，汜人自白是湘中蛟宮之娣，與鄭生情緣期滿，將離別他處。其後十餘年，汜人音息杳然，一日鄭生登岳陽樓飲宴吟詩，於水上遙見汜人舞歌相答，倏忽又不見，留下無限悵念。

這個故事，透過人與異類的奇特戀愛，主要在表敘一種對於超俗愛情的無限嚮往，女主角的身份為神女（依文本線索可推知為洞庭龍女），神女的形象可以是一種想像，但在唐代「神女」一詞也曾用到某些特定的女性身上，作為女性的美稱，除了唐傳奇以之隱射上流社會的女性、女道士、倡女亦適用神女的稱呼，故有些學者認為神女在某些作品中有其現實的指涉，如程國賦《唐代小說與中古文化》云：

神女、仙女是指貴族女性，世人與神女、仙女之間的戀情是隱射現實生活中貴族偷情、私奔的現象。文學創作來源於現實生活，文學現象總是對社會現象直接或間接地再現。<sup>2</sup>

由此一觀點看小說中人與神女之間的婚戀，其實是暗指世間貴族女性婚外戀的現象，唐傳奇嚮往的愛情既是人世間絕頂浪漫的愛情，故女主角大抵為才貌雙全的艷麗佳人，所以文中創造出地位高貴身份實為龍宮之女的汜人為女主角，若依程氏之說，則汜人相當於人世間的貴族女性，即達官貴人之女，但神怪之說未必須要如此指實而言。即使是龍宮之女（達官貴人之女亦同），其現實境遇

<sup>1</sup> 汪辟疆校錄：《唐人傳奇小說·湘中怨解》（台北：世界書局，2000年12月初版），頁157~159。

<sup>2</sup> 程國賦著：《唐代小說與中古文化》（台北：文津出版社，2000年2月），頁64、65。

亦常遭遇無法解決的困境。汜人少孤，依靠哥哥撫養，其困境來自於「嫂惡，常苦我」，有同人間女子的實際遭遇，從這裡我們可以看出：神仙世界在文學作品中有時是作為人間世界的倒影，因此亦充滿凡塵俗世的種種問題。由於傳統的「三從」婦德觀念，使得汜人自父母死後即失依靠，又因未出嫁，只得寄養兄嫂籬下，無奈卻受到嫂子的嫌惡與欺侮，無處發洩苦處，汜人只得「今欲赴水，故留哀須臾」，以一死來求得解脫，其身心所受的折磨，猶如人間女子遭受虐待的境遇，而這一困境即使其為龍女亦不能解決，這是形成命限之感的關鍵所在，可以想像龍女最後一刻的「留哀須臾」，正是在感歎「我的命為什麼如此苦啊！」宿命之感油然而生於此際，命途的乖舛，只能抱怨於主宰神界的一個更大的冥冥的力量，這在傳統一向歸之於天，但傳奇中並未明言。

由於鄭生出於同情，收留了汜人，使得汜人與鄭生有了邂逅之情緣，汜人感激鄭生收留之恩，願以身相報，故而有言：「婢御無悔」！遂與鄭生共賦同居。可是數年後，汜人自表：

我湘中蛟宮之娣也，謫而從君。今歲滿，無以久留君所，欲為訣耳。

原來汜人的真實身份是「湘中蛟宮之娣」，其所以出現在人間是因為「謫而從君」，這貶謫之因與前述的家庭糾紛——嫂嫂虐待，到底有何關係不得而知，但神界之謫的懲罰依規定是有一定的限期，年限一到，汜人即必須重返神界，不得久留，「今歲滿，無以久留君所」，即在說明貶謫的期限已滿，即使她再心懷感激，願與鄭生生生世世永為夫婦，但是天律甚嚴，不回歸天界的結果當會危及鄭生，故兩人只好「相持啼泣」，作最後的訣別，數年歡愛，終須一別，此刻的悲傷之深自然不在話下。鄭生即使想把她留住，但天律是汜人（也包括鄭生）不能解決的問題，既無法跨越，命限的無奈之感自然緣之而生，神界的律條畢竟不是龍女所能轉移的，所以情節才發展到「生留之，不能，竟去！」龍女之貶謫人間，成就了與鄭生之間歡然情好的絕美愛情，但仙凡異路，這段愛情並



無法永世長駐，徒留給鄭生無限懷思。湘中之「怨」，其怨何在？即在仙凡異路而無法永世長聚，幸福的夫妻歡愛最後成一段淒然絕美的傳奇。

這個故事當然也可從現實影射的角度深求之，如程氏之所說。如果一切神界描述都拉回人間，則龍女其實是達官貴人之女，其身份比諸寒門鄭生自然是尊貴高崇，地位懸殊，她之流蕩人間乃因父死嫂惡的家庭糾紛，而她之無法與鄭生永遠結合而必須「回家」，其背後可能因為門第制度的等級觀念在作祟，仙凡異路的現實指涉即「門不當、戶不對」，這不是汜人有此意識，而是其家族在知悉汜人與鄭生之事後，逼迫汜人不得與鄭生在一起，汜人在無法違抗家族力量的狀況下，終於作出訣別的抉擇。生為達官貴人之女，沒有權利與寒門之人自由結合，這是汜人意識到的命限，只有在她逃家自殺不意獲救之時，她才有一點自由意志，也因此才成就一段愛情。

總之，〈湘中怨解〉表現了神人殊途，難以永聚的悲哀，正揭示了神人之間難以跨越的宿命限制，影射在當時社會的婚戀，實質上存在著門第的階級制度，人們是很難跨越過去的。雖然故事中男女主角曾擁有一段神仙美眷的美好愛情，但最終卻成為鄭生在似水流年中痛苦的長憶，似圓滿而終淒傷。

另一篇同題材的〈柳毅傳〉<sup>3</sup>，敘述的是洞庭龍君之女與儒生柳毅輾轉結合的愛情故事。洞庭龍君之女，原嫁涇川龍君次子為妻，因遭受夫婿薄待，於涇水邊放牧，巧遇柳毅應考落第，獲悉龍女不幸的因由，柳毅出於同情，慨然為她傳書至洞庭龍君處，龍女叔父錢塘龍君知悉上情，馳往涇川，替她殺死丈夫，並接回她，以解脫其厄運。錢塘龍君基於柳毅仗義傳書，欲把姪女龍女許配柳毅，為柳毅斷然拒絕。此後數年，柳毅連娶張氏及韓氏兩任妻子，均不久夭亡，欲再娶妻，經媒人介紹一個范陽盧氏之女，結婚之後，才發現她竟是洞庭小龍女的化身。龍女因誓報恩情，其心早屬意於柳毅而矢志不移，透過化形人間女子而與柳毅結婚，有情人終成眷屬，成就一段美好姻緣。

---

<sup>3</sup> 《唐人傳奇小說·柳毅傳》，頁 62~76。

在這篇傳奇中，我們可以看到龍界其實無異於人間社會，龍女由於遇人不淑，遭受丈夫及公婆的壓迫，其境遇一如棄婦：

洞庭龍君小女也。父母配嫁涇川次子，而夫壻樂逸，為婢僕所惑，日以厭薄。既而將訴於舅姑，舅姑愛其子，不能禦。迨訴頻切，又得罪舅姑。舅姑毀黜以至此。

雖然傳奇人物是神話人物，但被壓迫的媳婦景況反映現實世間存在的婦女問題。唐代女性一嫁為人婦，若不幸受到問題家庭的虐待，一不小心就有可能犯上「七出」的罪名。《唐律疏議》卷十四〈戶婚〉曰：

七出者，依令：一無子，二淫泆，三不事舅姑，四口舌，五盜竊，六妒忌，七惡疾。、、、雖犯七出，有三不去，三不去者，謂：一，經持舅姑之喪；二，娶時賤後貴；三有所受無所歸。<sup>4</sup>

所謂七出即：無子，為其絕世也。淫，為其亂族也。不順父母，為其逆德也。口多言，為其亂親也。竊盜，為其反義也。妒，為其亂家也。有惡疾，為其不可與共粢盛也。一位婦人如果犯了七出的任何一條，極可能被遺棄，而且還要孤獨終生。唐人顧況的《棄婦詞》云：

記得初嫁君，小姑始扶床。今日君棄妻，小姑如妾長。回顧語小姑，莫嫁如兒夫。

唐代的女性得不到法律的庇護，有時還要面臨著被拋棄的威脅。龍女被迫到道旁牧羊，實質上已被涇水龍王家族遺棄，以「七出」的法律規定，龍女就已被

---

<sup>4</sup> 長孫無忌等撰，劉俊文點校本：《唐律疏議》（台北：中華書局，1983年版），頁267-268。

套上了「無子」、「不事舅姑」、「口舌」罪名，受到公婆處罰，甚至休棄都是合法的。由於在夫權社會中，丈夫的權力很大，他們在家庭中占據主宰的地位，丈夫可以貪圖富貴，而隨心所欲地做出負心的行爲，如《太平廣記·薛媛》云：

濠梁人南楚材者，旅遊陳穎。歲久，穎守慕其儀範，將欲以子妻之。楚材家有妻，以受穎牧之眷深，忽不思義，而輒已諾之，遂遣家僕歸取琴書，等似無返舊之心也。<sup>5</sup>

南楚材拋妻別娶，略無反顧，顯示唐代男子棄妻別娶，往往不會受到任何處罰。龍女就是生活在這樣的時代社會背景之下，因丈夫喜安逸尋歡作樂，而漸漸厭棄鄙薄她，而她又犯上「口舌」罪名被夫家的人所遺棄，淪落到涇陽城外道旁牧羊。小說寫到龍女在夫家遭受到丈夫欺凌和公婆迫害，這些正是古代一般婦女所常有的遭遇和痛苦，是夫權和家長制的壓迫下，許多婦女不幸命運的寫照<sup>6</sup>。古代一般婦女的心態，總是抱著逆來順受，一切都是命來作祟的態度，不敢對命運提出反抗，不敢對不合理的制度提出質疑，對外在的壓迫總是認命的接受，其內心的抗議與吶喊只有深藏。龍女之自嘆「不幸」而「悲不自勝」，正是遭遇此一困局而對自身命運有深切的感受，其始初大概抱著認命的態度，其後則有通報娘家的行動，這個行動由她有意等候的柳毅完成。

龍女可說是一位良家婦女的形象，她的遭遇與傳統社會裡廣大婦女的遭遇沒有什麼兩樣。在柳毅慷慨激昂地答應替她到洞庭傳書時，她那被夫權壓碎的心，便泛起了嚮往自由愛情的波瀾，當即便以「當如親戚耳」一語，暗示柳毅，如能解救她於水深火熱中，便當視如親人。當柳毅拒絕了錢塘龍君的逼婚之後，她仍執著於對柳毅的情感，所以當柳毅離開洞庭後，龍女即不甘心於任人擺弄，重蹈覆轍，而力圖扭脫不幸的命運，她的「涇州之冤」是柳毅「君使得白」，她出於感激和信任，所以要「銜君之恩，誓心救報」。但父母又要她另「配嫁於濯

<sup>5</sup> 宋·李昉等撰：《太平廣記》卷二七一（台北：藝文印書館，1970年2月），頁9。

<sup>6</sup> 侯忠義著：《隋唐三代小說史》（浙江：古籍出版社，1997年6月），頁60。

錦小兒某」，她雖感到「親命難背」，但出於「心誓難移」而沒有屈從。父母之命在前，這次龍女卻婉轉地違抗了這不可違抗的命令，其情節模式就像《太平廣記·靈應傳》云：

近年為朝那小龍，以季弟未婚，潛行禮聘，甘言厚幣，峻阻復來，滅性毀形，殆將不可，朝那遂通好於家君，欲成其事。遂使其好弟權徙居於王畿之西，將質於我王，以成姻好。家君知妾之不可奪，乃令朝那縱兵相逼，妾亦率其家僮五十餘人，付以兵仗，逆戰郊原。<sup>7</sup>

也是龍女出身的九娘子亦抗拒父命，反對逼婚，拿起武器，為自由與幸福而戰，並取得最後的勝利。〈柳毅傳〉中的龍女也拒絕了門第相當的第二次婚姻，痴情地等待著機會；終於假托盧氏嫁給了柳毅，追求到了終身的幸福。這第二次的行動，龍女是自覺地跨越了傳統禮教父母之命的鐵門限，為自己知恩圖報而欲以身相許的愛情自作主張，其心態不再蟄伏於宿命之下，而一個和諧圓滿的結局卻悄悄到來，這個結局歷經柳毅二娶的波折之後，龍女終於「獲奉君子，咸善終世，死無恨矣！」這樣的結局應是更大的主宰力量——上帝所命定的，但龍女在意識中並無如此感受，倒是柳毅感受到了：「似有命者」誰來安排他們最後結合的命運呢？正是神界的最高統管，也是在傳奇中提到的「上帝」。柳毅對「似有命者」的分析如下：

似有命者。僕始見君子於長涇之隅，枉抑憔悴，誠有不平之志。然自約其心者，達君之冤，餘無及也。以言慎勿相避者，偶然耳，豈有意哉。泊錢塘逼迫之際，唯理有不可直，乃激人之怒耳。夫始以義行為之志，寧有殺其壻而納其妻者邪？一不可也。善素以操真為志尚，寧有屈於己而伏于心者乎？二不可也。且以率肆胸臆，酌酢紛紜，唯直是圖，不違

---

<sup>7</sup> 宋·李昉等撰：《太平廣記》卷第四百九十二（台北：藝文印書館，1970年2月），頁3。

避害。然而將別之日，見君有依然之容，心甚恨之。終以人事扼束，無由報謝。吁，今日，君，盧氏也，又家於人間。則吾始心未為惑矣。從此以往，永奉歡好，心無纖慮也。

經過柳毅的分析，龍女因而「深感嬌泣，良久不已」，她也開始明白，他們之得遂夫婦的結局，不僅是由於她自作抉擇的努力，冥冥中似有一個更大的力量在安排。換句話說，龍女最終仍然領悟了一個更大宿命，只是不再是一個悲慘的宿命，而是一個幸福的宿命。雖然傳奇作者並未明言上帝即其主宰者，但從文中當可推知。

此外，必須歧出一言者便是龍女再嫁一事所反映的唐代社會狀況。柳毅三娶，媒人介紹的是一個寡婦：

有盧氏，范陽人也。、、、母曰鄭氏。前年適清河張氏，不幸而張夫早亡，母憐甚，惜其慧美，欲擇德以配焉。

盧氏母鄭氏憐惜盧氏丈夫早亡，欲為其再擇婚配，柳毅明知其為寡婦，卻未加考慮，便卜日就禮。所以以當時社會風俗來看，女性再醮是被允許也是被接受的。《舊唐書·李林甫傳》云：

（中書侍郎嚴）挺之初娶妻出之，妻乃嫁蔚州刺史王元琰。時元琰坐贓，詔三司使推之，挺之救免其罪。<sup>8</sup>

又《舊唐書·王縉傳》云：

李氏，初為左丞韋濟妻，濟卒，奔縉。縉嬖之。冒稱為妻，實妾也。<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 劉昫撰：《舊唐書》卷一〇六（台北：台灣中華書局，1974年），頁11。

<sup>9</sup> 《舊唐書》卷一一八，頁6。

唐代改嫁、私奔的現象十分普遍。所以呂思勉指出唐代婦女：「雖名族，亦視再適爲恆事矣，其不再適者，多出於意義感激，轉非庸行。」<sup>10</sup>又陳顧遠云：「古代只有積極地獎勵不嫁，卻沒有消極地限制再嫁，視再嫁再醮爲罪惡，所謂『餓死事小，失節事大』，特由宋儒作俑，古人是不負責任的。」<sup>11</sup>唐代婦女再嫁並非羞恥之事，故婦女再嫁並未受到社會的歧視。但世族不願尙王室公主、貴族是有原因的，其因在於唐室降嫁的公主二一〇人統計中，出嫁有一〇〇人，早薨二十九人，入道十人，再嫁二十七人，三嫁者三人，再嫁與三嫁者共三十人之多，約爲百分之三十。<sup>12</sup>而且唐室的血統又不純，劉瑛《唐代傳奇研究》云：

唐室的血統不純。以高宗為例。他的母親長孫氏是胡人，祖母紇豆陵氏也可能是胡漢雜種，他的曾祖母獨孤氏又是胡人。即使李姓是漢族，高宗的漢人血統已微乎其微了。<sup>13</sup>

當時一般高門世族是以門閥血統爲尙，當然不願和血統有問題的皇室通婚。<sup>14</sup>難怪錢塘龍君要把寡婦姪女嫁給柳毅，爲柳毅斷然拒絕；而柳毅願娶范陽盧氏，無非是因唐朝的一般世族，都以能娶得五姓女的高門第爲榮，而不會考慮是否再嫁的因素。

婚後的龍女，就像普通婦女一樣，懼怕再次爲夫婿所厭棄，故而「愁懼兼心，不能自解」，這種女人的心境自是可以了解的。對龍女來說，她已是再嫁之婦，原任丈夫雖爲神仙卻有負於她，再嫁之夫雖爲凡間之人，但其人秉性正直無私，身上具有扶危濟困的性格，如此人物，如此高尚的品格，自然值得傾心相愛，故化身盧氏以身許之。龍女由以往愛情匱缺的經驗而愁懼生心，直到生

<sup>10</sup> 呂思勉著：《隋唐五代史》（台北：九思出版社，1977年12月），頁745。

<sup>11</sup> 陳顧遠著：《中國古代婚姻史》（台北：台灣商務出版社，1965年），頁63。

<sup>12</sup> 參閱王壽南著：〈唐代公主之婚姻〉，（第一屆歷史與中國社會變遷（中國社會史）研討會上冊，三民所，1999年），頁151~161。及劉瑛著：《唐代傳奇研究續集》（台北：正中書局，1999年），頁18。

<sup>13</sup> 劉瑛著：《唐代傳奇研究》（台北：聯經出版社，1994年），頁247。

<sup>14</sup> 《唐代傳奇研究》，頁248。

了兒子以後，她才感到心安。顯見女人的改嫁雖為當時的社會所允許，但再嫁的危機也一直困擾婦女的心理，子嗣的誕生使婦女卸下危機感，也證明了中國對延續子嗣的看重，可以因此綁住男子的心，此種描寫完全符合當時的社會家庭狀況。

## 二、仙女之宿命

涉及仙女宿命的傳奇，以牛僧孺〈崔書生〉、裴鉞〈裴航〉為代表。

〈崔書生〉<sup>15</sup>描寫一個人仙相戀的優美故事。巧遇仙女的崔書生喜好種植花木，在暮春之時，一早忽見一女郎乘馬由西而來，數人隨之在後，崔書生設酒相待，次日即請女郎及僕婦們賞花、休憩。由於崔書生前後表現出對女郎的鍾情，於是由老僕人作媒締結良緣。其事後為崔母所知，認為兒子所納新婦，妖媚無雙，泥塑圖畫之中未曾見此，認定必是狐魅之輩。崔娘子得知婆婆質疑，即便請行，並以白玉盒留贈。夫妻仳離之後，透過一位胡僧看到白玉盒所浮現的祥雲瑞氣，始知此物之主人為西王母第三女玉卮娘子。

這則故事的傳奇性在於神話的幻設，故事終局揭開美麗佳人的身份原來是西王母的第三女，但是如果解除這一件神話的外衣，其他情節只是有如現實世界所發生的一般事件，有一見鍾情的浪漫愛情，也有習見的婆媳糾紛。玉卮娘子與崔生的結合，本是一段美好姻緣，但是由於崔生不告而娶，而又由於其母的無知，生生拆散這一對神仙美眷，令人為之扼腕歎息。

崔生的私訂終身，不告而娶，是造成其後仳離的關鍵問題所在。不告而娶，在傳統社會中是違背禮法之事，即婚姻應以父母之命、媒妁之言的風習為準則。孟子云：

丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家，父母之心，人皆有之。不

---

<sup>15</sup> 《唐人傳奇小說·崔書生》，頁196~197。

待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，逾牆相從，則父母、國人皆賤之。

16

早在孟子的時代，「父母之命、媒妁之言」已是婚姻的禮制，幾千年相沿成習，唐代自不例外。又《唐律疏議·戶婚》云：

諸卑奴在外，尊長后為定婚，而卑幼自娶婚已成就者，婚如法。未成者，從尊長，違者杖一百。<sup>17</sup>

唐代的律法也有這樣的規定：子女沒有經過父母同意，已經成婚的，則法律對此表示認可；但是，沒有成婚的子女要聽從父母安排，否則要予以處罰。從這條規定我們不難看出，法律承認婚姻的事實，但傳統的「父母之命、媒妁之言」的婚戀思想和模式，才是被大家祝福認可的。所以當「崔生母在故居，殊不知崔生納室」的事時，崔生只得以「不告而娶，但啓以婢媵」的托辭來稟告母親，有意不違反傳統禮法之父母之命。

文中玉卮被塑造為一仙女角色，開頭未被揭示，作者好像有意考驗人世間男女情感，及對抗婚姻的現實性，如此的寫法無疑更加深神仙女玉卮善良純潔的一面。但崔母見「新婦之姿甚美」，而且所吃之食物，也異於尋常所吃的甜美，如此異於常人的異類，難怪崔母會心生質疑，並為崔生的生命安全擔憂：「今汝所納新婦，妖媚無雙。吾於土塑圖畫之中，未曾見此。必是狐魅之輩。」崔母認定崔娘子之所以「妖媚無雙」，必為狐魅的化身，會傷害他人；崔母如此的說法，無非想藉此否定玉卮與崔生這件不是父母之命的婚姻。當仙女玉卮知曉此事後，便向崔生請求離去，玉卮之言曰：

本侍箕箒，望以終天。不知尊夫人待以狐魅輩。明晨即別。

<sup>16</sup> 宋朱熹集註：《四書集註》（台北：世界書局，1982年5月26版），頁83。

<sup>17</sup> 《唐律疏義·戶婚》卷十四，頁267-268。



玉卮的辭別，與崔生之母有極大關係，崔生之母把她視為狐魅之輩所化，造成家庭的糾紛。玉卮本望與崔生做一世夫妻，但卻有緣無命，婆婆的誤解在前，即將製造夫婦仳離的風波，她只好自己求去，她之「涕淚交下」，既感憤於婆婆的誤解，也有感於命的終不可知，所以其期望與事情的實際發展互相違背，「本侍箕箒，望以終天。不知尊夫人待以狐魅輩。明晨即別。」的語氣可令人發覺其所感受之命運的播弄。玉卮的辭別，崔生並沒有挽留，其所以沒有挽留之故，是因不敢違抗母命，故順從母意休掉了玉卮。崔生之「揮涕不能言」，亦可想見其心中的痛苦。但禮教之下，不敢違抗父母之命是其常態，崔生正是這常態中的一分子。由於受制於傳統禮教的父母之命，遂斷送一段美好姻緣，令人扼腕。

另一篇〈裴航〉<sup>18</sup>是敘述秀才裴航與仙女雲英結為神仙眷屬的故事。裴航自鄂渚歸京途中，認識同船的樊夫人，一見鍾情，但樊夫人已羅敷有夫，不可侵犯。樊夫人答裴航詩一首，中含天機。詩云：「一飲瓊漿百感生，玄霜搗盡見雲英。藍橋便是神仙窟，何必崎嶇上玉清。」船抵襄漢，雙方遂不復見。裴航歸京，經藍橋驛下，因口渴向緝麻女雲英求漿，為其美貌所傾，裴航不顧門第之高低，放棄舉業向雲英求婚，而仙女化身之雲英要考驗裴航的愛，要裴航在京國市上，高聲訪求聘物玉杵臼，裴航不惜以賣僕、賣馬而購置，並於百日之期內，徒步抵藍橋；雲英又提出「搗藥百日，方議姻好。」之約，以此考驗裴航的忠堅，裴航於是「晝為而夜息」的證明他對愛的堅持，一點都毫無懈怠，在百折不撓的努力下，終於與雲英結為夫婦，並修練成仙。

裴航之巧遇雲英，歷經兩重考驗，終於結為眷屬，得道成仙，其事雖甚為離奇，但俱在樊夫人的詩中已顯示天機。故裴航初遇雲英，甚為驚訝，「憶樊夫人詩有雲英之句，深不自會」，不過後來的結局已足以使裴航了解一切都在天定之中，而這天定良緣自然也都在仙女的前知之中。雲英的祖母老嫗所云：「裴郎

---

<sup>18</sup> 《唐人傳奇小說•裴航》，頁273~275。

自是清冷裴真人子孫，業當出世。」她早知曉裴航是仙真裴真人之後，其人生歸向在於出世事業，一「當」字，顯露天定之意。而樊夫人實為雲英之姊雲翹夫人，在其詩中早預言了裴航的未來，一對神仙眷侶的結合，早在仙界的規劃之中。

## 第二節 猿妖女之宿命

與猿妖女之宿命有關的傳奇有裴鉦的〈孫恪〉、沈既濟的〈任氏傳〉。

〈孫恪〉<sup>19</sup>是敘述秀才孫恪和猿猴所化的袁氏結為夫婦，始合終離的故事。位於魏王池邊住著一位美女袁氏，為猿猴變成之人，適巧秀才孫恪因科舉落第至洛陽遊玩，行經袁氏宅第，好奇入園賞玩，偶遇豔麗驚人的袁氏，遂娶袁氏為妻。孫恪素貧乏，因靠袁氏富有，忘其學業，縱酒狂歌。某日，在表兄張閒雲處士責告下，孫恪欲以寶劍除滅袁氏，為袁氏發覺，怒斥孫恪不該忘恩負心，後遂保有夫妻情感。後十餘年，袁氏育有二子，孫恪至南康為經略判官，帶領全家而往，途經端州峽山寺，袁氏見到昔日之同伴，遂題詩於僧壁上，撫二子，咽泣數聲，裂衣化為老猿而去。

此篇塑造袁氏為一猿猴，所化為容色殊麗、豐姿端莊的溫柔女性，但由於是猿猴的異類，其本性是嚮往大自然的野性生活，她雖化身為人類，亦時常思感「彼見是忘憂，此看同腐草，青山與白雲，方展我懷抱。」由於是異類，故可以隨心所欲幻化各種類型，所以袁氏會變成具有：「光容鑒物，豔麗驚人。珠初滌其月華，柳乍含其煙媚，蘭芬靈濯，玉瑩塵清。」等妖媚風采及高尚氣質，以吸引異性的迷戀，其本身以猿妖之角色出現，無非是情感的依戀與性關係的牽繫，她們化形為人，是想嘗試體驗高等智慧的「人」的滋味，透過擬似愛情的行為，能使她們產生「人類」的意識，強加她們對生命本能的熱望。但是與

---

<sup>19</sup> 《唐人傳奇小說·孫恪》，頁279~282。

人類的相較，她們畢竟還是低人一級。而她們既化形為人類，亦不能免俗地，必須遵循傳統觀念給予設定之相夫教子的女性形象，遵守婦道、理家事，以成就丈夫事業為既定規則，全然盡責地做好女性應有的角色。所以當袁氏嫁於孫恪後，本著傳統婦女既有道德規範「治家甚嚴，不喜參雜」，充分顯現婦道人家相夫教子的賢慧。而其對於孫恪的恩義，一在使久貧的孫恪生活富足，二在發現孫恪攜劍，怒責孫恪忘恩負義之時，又能明辨孫恪只是受表兄蠱惑，並非無情之人，所以孫恪性命尚得保全。以一猿猴所化的女性，而能成就人世間的禮教恩義，即孫恪亦自愧不如，這猿化傳奇當然在此辛辣的譏諷了人性。

袁氏雖是一猿猴的異類角色，卻表現出對世間男性至情至性的愛情，無疑把她的人格由物性意識提升至人性意識，這是把女性往另一層次的提升。作者捉住孫恪的弱點，告訴人一旦安逸慣了，很容易受外物一蠱惑而起疑心，透過張閒雲處士認為袁氏為妖，來考驗孫恪與袁氏這一段由色欲所建立起來的愛情。畢竟人與異類殊途，很容易因情感的價值觀不一，而起衝突。袁氏知曉孫恪並非出於真心愛她，只貪圖財色的享受，故大怒的責備孫恪曰：

子之窮愁，我使暢泰，不顧恩義，遂興非為，如此用心，則犬彘不食其餘，豈能立節行于人世也。

袁氏的一席話，卻把古代女性貞節毅烈、為夫奉獻的大無畏精神表露無遺，雖然袁氏地位低人一等，其高尚的品格思想，無疑是傳統女性的典範。

袁氏盡責地做好人類傳統女子的本分，作家賦予了袁氏比一般傳統婦女更多的自主擇偶權與操縱權，誠如程國賦所說的：

正因為這類女性並非人類，而是「異類」，所以受儒家禮法的約束比現實女性更少，她們可以更自由、更大膽地追求幸福、美滿的愛情以及婚

當袁氏完成了爲人妻的責任後，也該是離去之時，趁著孫恪當官前往就職，帶領全家而往，經袁氏自小生長之地的峽山寺，看到昔日同伴，使她油然生起歸去之思，終於題詩僧壁：

剛被恩情役此心，無端變化幾湮沉。不如逐伴歸山去，長笑一聲煙霧深。

作爲幻化人類最後結束的感嘆與無奈。恩情之役，使她不忍割捨丈夫、愛子，故「撫二子咽泣數聲，語恪曰：『好住！好住！吾當永訣矣。』」然而動物的本能，又召喚她回歸大自然的世界，故「有野猿數十，連臂下於高松，而食於生臺上；後悲笑捫蘿而躍，袁氏惻然。」最後「裂衣化爲老猿，追笑者躍樹而去。」袁氏畢竟是猿猴，最後歸向於本來的世界，這也算是命吧！袁氏的感歎之中，是否也充滿這種宿命之感呢！但母子情深，使得袁氏「將抵深山，而復返視」，充分表現出母性光輝的偉大，這也證實女性在一生中對於宿命之無奈。作者站在知識份子的立場，通過袁氏這一異類的女性形象，生動刻劃出其夫妻之愛、母子之情、同伴之義的典範舉止，從心理層面描寫，淋漓盡致地表現出其情義，令人深爲感動。

另一篇〈任氏傳〉<sup>21</sup>描寫任氏爲一狐狸精所化，於昇平北門，偶遇鄭六，鄭六驚爲天人，於是藉機搭訕，任氏引鄭六入其宅第，至天將明才離開，及里門，鄭六問賣餅胡人，方知所認識之任氏爲一狐狸精所變。鄭六未嫌任氏爲狐妖，願娶之爲妻妾；鄭六家貧，故向富有的韋崑告借傢俱，與任氏租屋同住。韋崑去鄭六租屋處，發現豔麗如神仙之任氏，色欲發狂，欲強行占有任氏身體，爲任氏堅決反抗，後因任氏義烈的一番話，折服了貪色的韋崑，不但不再向她求

<sup>20</sup> 《唐代小說與中古文化》，頁 69。

<sup>21</sup> 《唐人傳奇小說·任氏傳》，頁 43-48。

床第之歡，而且樂意供給她與鄭六的生活費用。任氏爲了感恩報德，盡智竭力替韋峯弄來佳人，供韋峯玩弄。後因鄭六武調金城縣，爲求專夕之歡，強要任氏陪同西行，任氏認爲此行對她不利，不想陪同，奈何韋峯又從旁「懇請」，致使任氏行至馬嵬，被獵犬咬死，而結束了她化人的生命。

〈任氏傳〉之任氏亦不能免俗地以狐精角色幻化爲「容色姝麗」、「舉措皆豔」的容姿，來吸引異性，使男性產生對性欲的衝動，其身份的現實指射就如程國賦所云：

人與鬼魂、動、植物怪魅（女性）戀愛的小說，其中大多數篇章都是對現實中文士與妓女交往、戀愛的間接反映。<sup>22</sup>

正因任氏以如此的姿態出現，使得鄭六與韋峯易因任氏如妓女般的舉止，而加以狎暱輕薄。加以任氏在文中自表身世：

某，秦人也，生長秦城；家本伶倫，中表姻族，多為人寵賤，以是長安狹斜悉與之通。

此處更加可以肯定任氏雖爲異類，其言行舉止卻與娼妓無異。難怪鄭六見到任氏，先是「驚悅」，其後知道她是狐妖，仍然「想其豔冶」，願娶爲人妾。而韋峯藉由家僮暗中打探，塑造出任氏爲稀有的豔麗美女，引起好色的韋峯魂不守舍，再見到任氏時，抑不住色欲發狂，「擁而凌之」，如此的女性所散發出來的媚力，也只有娼妓一類之角色，才會出現如此的情況。

任氏雖被塑造成娼妓一類的角色，卻有其一顆善良的心及美好的德性，她做爲一個狐妖，不僅不害人，而且忠於她對鄭六的愛情。在韋峯要與她強行交歡之際，她堅決的反抗，繼之說出：

---

<sup>22</sup> 《唐代小說與中古文化》，頁 69。

鄭生有六尺之軀，而不能庇一婦人，豈丈夫哉！且公少豪侈，多獲佳麗，遇某之比者眾矣。而鄭生窮賤耳。所稱愜者，唯某而已。忍以有餘之心，而奪人之不足乎？哀其窮餒，不能自立，衣公之衣，食公之食，故為公所繫耳。若糠糲可給，不當至是。

這是任氏遭逢的第一次命運的危機，如果屈從，則必須接受韋峯的凌辱，但任氏卻對命運的危機進行反抗，如此一番義烈的話，說服了韋峯不再欺侮她。她以一個外室異類的女人，不肯屈服狂戀的韋峯，證明她不屈服於勢利強權，堅守一種愛情道德，顯然是一種克制肉慾，類似精神戀愛的現象，此種純精神的異類戀愛在小說中是少有的，但我們在此篇小說卻見識到。通常世俗的意識都把男女情愛和婚姻牢牢地繫在一起，一旦離開了婚姻就不存在愛情，男女情愛以肉體的結合為最終目標，所以任氏介於鄭六與韋峯這兩個男人之間的角色，只能以娼妓一角來解釋他們三人之間的曖昧不明的關係。

由於韋峯對任氏提供了她生活上一切所需，任氏基於相對的回饋，必須無奈地接受韋峯放蕩公子哥兒的形象，與其「每相狎暱，無所不至，唯不及亂而已」，這些輕浮舉動，當然不是女性閨範所應有，其實情猶如《中國古代小說中的性描寫》所云：

女性在其間僅僅被作為「紅粉佳人」——男性愉悅中被物化了的把玩對象。<sup>23</sup>

韋峯雖不對任氏侵犯，加之充分供給生活物質，然而蔡守湘《唐人小說選注》卻認為韋峯「不是出於任俠行爲，而是為『意淫』的觀念所支配。<sup>24</sup>」韋峯之恩使任氏對他既感激又服從，於是竭盡心力去逢迎韋峯的無理要求，甚至幫韋峯

<sup>23</sup> 茅盾等著，張國星編：《中國古代小說中的性描寫》（百花文藝出版社，1988年10月），頁13。

<sup>24</sup> 《唐人小說選注》，頁172。

找來張十五娘及寵奴，供給他玩弄，如此的複雜關係，正也顯示唐代女性對於貞節觀念的淡薄，《唐代婦女》云：

在人際關係中，唐代男女之間接觸、交往不拘禮法，比較自由、隨便；女子還常拋頭露面與異性單獨交往，而無所顧忌。<sup>25</sup>

唐代由於受到胡風的影響，加上武則天的掌政，及不少公主個人行為的放縱，或多或少已影響到社會的各階層<sup>26</sup>，許多的例子可以看出現實的社會中，人們的貞節觀念比較淡薄，並不以失身為恥。

任氏最終的結局，因鄭六只愛任氏的美色，為求專夕之歡，強行要任氏陪同西行，任氏雖明知此行的凶險，奈何韋嶷又從旁「懇請」說服，只得「不得已，遂行」，這是任氏遭逢的第二次命運危機。任氏起初所以不欲西行，是因她相信某一女巫的預言：「有巫者言某是歲不利西行，故不欲也。」女巫是傳遞天命的使者，任氏之相信正顯示她觀念中存有的宿命觀，宿命來自於天命所定，女巫的預言正透露隱微難知的天意，尤其任氏為狐精所化，天命在鬼神妖狐的世界更有其牽制力。任氏想逃離這第二次的命運危機，最終仍落入天命的牢籠之中，應驗了巫者的預言，留下一個悲劇的結局。

### 第三節 鬼魂女之宿命

與鬼魂女之宿命相關的傳奇有李景亮的〈李章武傳〉和李公佐的〈盧江馮

<sup>25</sup> 高世瑜著：《唐代婦女》（西安：三秦出版社，1988年6月一版），頁135。

<sup>26</sup> 例如《新唐書·后妃上》云：「及帝復即位，后居中宮是時上官昭容與政事方敬暉等欲盡誅諸武，武三思懼，乃因昭容入請得幸於后，卒謀暉等之初，帝幽廢與后約一朝見天日不相制，至是與三思共御床博戲，帝從旁籌不為忤，三思諷群臣上后號為順天皇后。」又《舊唐書·許敬宗傳》：「敬宗好色無度。其長子昂頗有才藻，歷位太子舍人、母裴氏早卒。裴侍婢有姿色，敬宗嬖之，以為繼室，姓虞氏。昂素與通，烝之不絕。」又如《開元天寶遺事·夢中有孕》：「楊國忠出使於江浙，其妻思念至深，荏苒成疾。忽晝夢與國忠交，因而有孕。後生男名朮。泊至國忠使歸，其妻具述夢中之事，國忠曰：『盤蓋夫妻相念，情感所致。』時人無不譏誚也。」

媼傳》。

〈李章武傳〉<sup>27</sup>是一篇纏綿悱惻的愛情傳奇，敘述王氏子婦與李章武傾心相愛之故事。貞元三年，李章武與清河崔信為好友，崔信任華州別駕，李章武前往探訪，遇一麗人王姓婦人，兩情相悅同居月餘，章武因事返長安，二人以詩相贈，臨別依依。貞元十一年，既過八年，章武重回舊地，憶起舊情，但芳蹤已渺，藉由鄰婦告知，自王婦與章武別後，因思念情深，不寢不食，並積極託人尋訪，終於致疾而亡，王婦臨終前託鄰婦，希冀與李章武有一「神會」之機會；之後李章武入王氏舊宅，深夜與王氏鬼魂重溫舊情。

首先女主角王氏婦人的身分是「主人姓王，此則其子婦也」，也就是姓王人家兒子的妻妾，透過與李章武的偶遇，彼此互相喜悅而私通幽會。私通為禮教所不許，傳奇中男女雙方動不動即私通，從此處亦可看出唐代受北朝「胡風」的影響，加上武則天以來，女權干政，相對地也帶動貴族女性一些行為不檢，而有偷情、私通的事情發生，《隋唐史別裁》云：

大約由於唐人的性情直爽、勇敢（如唐代士人的求官不像漢人的表面謙讓）和染有胡風，所以就大膽的衝破禮教的藩籬，而暴露出本性來，男女之間的界限極為淡薄，不遵守禮法的風氣表現得極為顯明。皇室貴族如唐太宗的娶其弟元吉妃，高宗的納太宗的才仁武氏為昭儀，玄宗的娶其子壽王妃（楊貴妃）等等個人行為，固不足論，而整體社會，民間也為這種歪風所瀰漫。妓女之多而普遍，是空前（大約也是絕後）的。<sup>28</sup>

此風亦影響到中、下層女性。王氏的身份，在文中未提及是貴族女性或平民女性？抑或是娼妓一類的女性？只是透過東鄰妻自表白：

我夫室猶如傳舍，閱人多矣。其於往來見調者，皆殫財窮產，其辭厚誓，

<sup>27</sup> 《唐人傳奇小說·李章武傳》，頁56~61。

<sup>28</sup> 李樹桐著：《隋唐史別裁》（台北：商務印書館，1995年6月初版），頁416。



未嘗動心。

由此處可知王氏是經營旅館的已婚婦女，在送往迎來的男性裡，可以互相輕狎調情，而且可讓男人散盡錢財，更可以證明王氏為一娼女之類的女性無疑。

王氏既為租宿的娼女，然而對李章武用情甚深：

頃歲有李十八郎，曾舍於我家。我初見之，不覺自失。後遂私侍枕席，實蒙歡愛。

她情有獨鍾於李章武，在於王氏於人來人往的旅店中，閱人無數，未嘗有男人使她動心，而李章武「生而敏博」、「工文學」、「容貌閑美」的多樣條件，使得王氏「不覺自失」。在唐傳奇的一些篇章中，男女在追求愛情，選擇配偶時，多半是以「郎才女貌」或「才色兼備」為標準，如〈柳氏傳〉：「翊仰柳氏之色，柳氏慕翊之才，兩情皆獲，喜可知也。<sup>29</sup>」、〈霍小玉傳〉：「小娘子愛才，鄙夫重色，兩好相映，才貌相兼。<sup>30</sup>」，顯現唐代男女擇偶以「文才」和「美色」為重，這是受到整個社會價值觀的影響。所以王婦對李章武租居所需費用「所計用直三萬餘，子婦所供費倍之」，但男女這段感情，僅建立在色愛的相合上，這樣的愛情自然難以持久。也因此，李章武離開她之後，經過八、九年渺無音信，男方並不為這段感情付出真愛，致使王婦相思成疾而歿。這對王婦而言，是一個無緣相聚，也是無命相聚的悲涼結局。八、九年後李章武路過華州，才憶起與王婦的舊情，於是動了重訪王婦的念頭，展開了與王婦鬼魂相遇的故事。

王婦生前思念情郎，竟日不食不寢，久以成疾而亡，死後為鬼猶想再與李章武神會，實現人鬼交歡之事，故臨終託囑東鄰婦：

我本寒微，曾辱君子厚顧，心常感念。久以成疾，自料不治。曩所奉託，

<sup>29</sup> 《唐人傳奇小說·柳氏傳》，頁 52。

<sup>30</sup> 《唐人傳奇小說·霍小玉傳》，頁 77。

萬一至此，願申九泉啣恨，千古睽離之歎。仍乞留止此，冀神會於彷彿之中。

在王婦的一生中，只對李章武用情執著，生前與李章武情與欲的水乳交融，使王婦一生難忘，故她願等李章武的歸來，再續前緣。無盡的相思與思念，可以為之生，為之死，生命雖終有盡，但愛情的願力，竟可以跨越生命的極限，藉由脫離軀體的魂魄，于幽冥之間等待與情郎會面，王婦對李章武的一往情深，死猶不已，只為了成就生命未滿足及內心狂熱未熄之情愛，猶如樂蘅軍所謂：

總之浪漫的愛是如此的率其強烈感性，而橫決以行，追求整個生命的酣足，其終極可能是捨身以從愛，忘我忘身。、、、像這狂熱而不知所以的情感，愛者完全為所愛對象牽引鼓動，他的生命之存在，成了尋愛和滿足愛的一種活動；換句話說，他自己的生命似乎只是一個行動的媒體，而所愛者則成為生命的目的，此外天地間再無餘事。<sup>31</sup>

由於浪漫愛之激湧，幽明兩界之阻隔，不足以阻擋王婦試圖跨越人鬼殊途的大限，終於實現人鬼交歡的一夜歡娛，慰解無盡的追思懷念，王婦用情之深，實可謂精誠感天，益發顯得這段愛情之莊嚴與可貴。奈何人鬼殊途，終究是無法跨越的限界，這是王婦於此深深感受的宿命所在，既無緣生前長聚，亦無法真正死後相守，唯有懷抱「終天」之恨，長埋泉下。王婦臨別贈詩云：

昔辭懷後會，今別便終天。新悲與舊恨，千古閉窮迫。

終天之別，無復相會之期，可見人鬼殊途是一絕對不能跨越的命限，也註定了結合的不可能性。王婦之新悲舊恨，只能隨著這宿命的大限而幽閉窮泉了。

---

<sup>31</sup> 樂蘅軍撰：《古典小說散論》（台北：純文學出版社，1982年5月三版），頁193、194。

另一篇寫人鬼宿命的是〈廬江馮媼傳〉<sup>32</sup>。敘述廬江馮媼窮寡無子，元和四年，遇上淮楚大歉收，遂乞食在外，途經牧犢墅，夜遇風雨，忽見路旁有一屋，即叩門求宿，見一女子帶著三歲小孩，正被一對老夫婦徵索財物，神氣慘戚。該女子後來邊哭邊告訴馮媼，馮媼始知該女子為董江妻子梁倩女，其公婆因兒子再娶，故來催逼筐筥刀尺祭祀舊物，要送給董江續娶的新婦，梁倩女堅持不給，故公婆交互怒責。馮媼隔日至桐城縣，見董江家正在準備婚事，問村里人方知梁倩女及其公婆皆為鬼魂。

此篇是以第三人稱馮媼遇董婦鬼魂，哭泣遭遇公婆、丈夫遺棄之故事。董婦為一善良女子，她見馮媼乞食，便「入戶備餼食，理牀榻，邀媼食息焉」，不以馮媼為賤民而鄙棄，充分顯現董婦具備一般傳統女性的美德。董婦雖已亡故，其在世的丈夫另娶新歡，公婆亡魂竟為其兒子前來逼討「筐筥刀尺」<sup>33</sup>等祭祀舊物。董婦自認為已盡責地做好女性「三從四德」的禮教規範，也替董家廣置子嗣，奈何身處於傳統父權社會，丈夫可以停妻再娶，另覓新歡，使得董婦在熒熒獨居的黃泉之下，忍受著被棄置的悲慘命運。

董婦以鬼魂來表明妻子對丈夫續娶的痛苦，無非要抗拒傳統社會不合理的制度加諸女人身上的種種束縛與不平等。同時，為維護自己作為妻子的身份地位及珍視這段情感的執著，她表現出誓死的頑強抵抗，即使化為亡魂亦不罷休。其實傳統女性在社會規定的不合理制度之前，大抵採取認命不反抗的態度，《中國婦女生活史》云：

欲使其就束縛、不反抗，又製成種種風俗、道德、教條、信仰以壓抑之，訓練之。由於這種結果，使女子能力益弱，地位益卑，於是人們更外玩輕視女子，雖女子自身，亦只合自輕自賤。因果相循，女子遂入十八層地獄

<sup>32</sup> 《唐人傳奇小說·廬江馮媼傳》，頁98-99。

<sup>33</sup> 「筐筥刀尺」指古時祭祀用的器具，為主婦所保管，象徵家庭主婦的合法身份。按古禮祭祀祖先，必夫婦同祭，收走了這套器物，授予新人，便象徵著自己失去了主婦身份，而新婦便成了家庭中的主婦。見《唐人小說選注》，頁297。

而不克自拔，男尊女卑的觀念，遂鐵桶一般的鑄就了。<sup>34</sup>

一語道破女子一生悲慘的命運，女性長期在中國傳統社會中，就必須遵循傳統禮教、制度，至於禮教制度的健全與否，及其是否考慮到女性應有的權利與公平性，則全未考慮，以致這些不平等的束縛，遂成爲女性在中國傳統社會下的沉苛重擔，成爲難以逃脫的宿命。

再則，董婦對情感的執著，顯現在她不願把「筐筥刀尺」交出，她珍惜人間所擁有的一切及夫妻之情：

在這些筐筥刀尺婦人所用的細物上，故事托寓了如何固執的人間情感；在茕茕獨居的黃泉下，人們仍舊像活著的時候一樣執著他的生活所有、執著那其實早已渺然的夫婦之情。<sup>35</sup>

她亦珍視母子之情，不願親情分開，對待不認識的馮媼，更是「備餼食，理牀榻」，她的情感顯得那麼深摯溫柔。反觀，董婦之丈夫董江「官爲鄴丞，家累巨產」，表現出豪富勢利公子哥兒嘴臉，和「喜新厭舊」的薄幸心態，故視馮媼奇遇爲荒繆之事，竟「以妖妄罪之，令部者迫逐媼去」，態度無情且暴戾，可見董江對董婦已無任何眷顧。作者運用男女主角對待馮媼的不同方式，把男女情感的施放，做了強烈的對比，也適時地影射了當時男女地位的不平等。董婦整夜悲泣自己命運的不平之聲，可視爲在宿命之前不止息的吶喊。

---

<sup>34</sup> 《中國婦女生活史》，頁2，3。

<sup>35</sup> 《意志與命運》，頁37。

## 第五章 結論

中國傳統父權制的社會，男尊女卑的觀念，早已形成一個強固的社會體制，規範了女性必須承載的命運，也使得女性成爲男性主導社會中之附屬存在。在男女不平等的體制性規定之下，女性遭遇的客觀限制，實多過於男性，客觀限制在生命中不能跨越，宿命感即隨之而生。唐傳奇中女性的遭遇形形色色，但宿命的限制隨處存在，故小說中往往或顯或隱的呈現女性的宿命觀，以及女性面對宿命的態度。這些宿命觀的形成，自有小說中情節發展的因果，但其實則是現實世界的投影。

本論文第二章探討了唐代女性宿命觀產生之背景。即是認爲唐傳奇女性宿命觀建立在唐代社會文化的現實底基。分從五個方面加以詳細考察，一是來自於唐代以前宿命觀的積澱，二是傳統禮教的束縛，三是門第深重之階級觀念的限制，四是婚姻制度的枷鎖，五是宗教信仰之宿命觀的盛行，這些宿命觀的現實底基，也是唐代女性存在的現實底基，當然也是傳奇作者存在的現實底基，傳奇作者塑造的女性角色，當然不能自外於這些宿命的限制，以及宿命觀的發生。

從唐以前宿命觀的積澱來看，唐代女性宿命觀，乃承受上古以來宿命思想的影響。先民早期之所以會對宿命之觀念，產生如此大的依賴，在於人出生既有先天未知的茫然，又有後天自然人爲等外在環境的限制，人們渴望去探知未來的吉凶禍福，故會想盡辦法用人高等的智慧，去探觸冥冥中主宰于天地間的命運者。但人類最大的限制，在於人一生無法與萬物長存的命運，加上外在環境瞬息萬變的進化，並不能隨人們意想中的理想與原則去配合達成，諸多的不順遂及心裡衝擊下的無奈，只有無語問蒼天，把人生存的意志皆歸諸於渺茫的宿命去安排。

當權之掌政者，即利用早期先民對高高在上的天的想像與敬畏的心理，規劃出以天爲主宰人的現世思想，想像天爲一獎善罰惡之人格神，以佐助人間秩序。但由於人類思考模式不斷的進化，諸子百家開始對人所崇拜的人格天，有

了更進一層的認知與懷疑，他們不斷以自己建立起來的思想，去詮釋人類崇拜的天命觀，於是對於天的命觀，開始有各家的說法與闡釋，於是人們對於人格天的天命觀，慢慢地轉化為天道的命觀，對於人的命運觀有了更進一步的認識。

宿命觀的過程由敬畏的人格天，慢慢地轉化掌管人世禍福的命運之天，後來由於時代環境的影響及政治的動盪不安，人們的思想漸由敬畏天命，延伸至無奈地順應與接受天命，形成一種人的生命無法自己掌握，只有委託天命去決定之命運觀。加上東漢宗教流行，結合了宗教本身對命運的解釋，促使人在無可奈何的命運下，開始接受及順應宿命觀的洗禮。這是人受外物刺激不滿足下，尋求另一種精神的補償，所以唐代以前宿命觀念，在中國社會中的潛移默化，對女性宿命觀的形成影響甚深，也促成了唐代文人在寫作傳奇時，對女性所承載的宿命觀有更深一層的體認。

傳統禮教從西周建立封建制度開始，父權的宗法制度就開始造成男女不平等現象，女性地位一落千丈，重男輕女的封建文化在此時加深而綿延開來，造就了中國女性幾世紀以來所承受多災多難的命運，女性的思想與尊嚴，幾乎被壓在封建制度下苟延殘喘。父權體制下的社會，為了約制女性的思維與行動，大量束縛女性禮教的規定於是慢慢形成，男女一生截然不同的命運，也在此時被區隔開來，禮教的觀念，徹底剝奪了女性獨立的人格和人生權利。如此嚴苛的社會意識形態，促使女子在遭遇困境之時無處發洩，她們必須轉移痛苦的焦點，讓生命寄託於渺茫不可知的宿命論，由宇宙未知的力量去左右、定奪自己的命運，女性無可奈何的認命是可預知的。

到了唐代，由於社會風俗受到胡風的衝擊，促使女性思想觀念較為開放自由。武則天女皇當政，男女平權、自由更加地開放，造成傳統倫理制度的混亂，導致男女淫佚不守禮法，此時期實為上古以來男女角色地位的一大突破。但好景不常，由於在男女社會風氣的開放實行得過分，發生偏差，產生不良的後果。中唐以後，女性的地位又回歸到以儒家倫理觀念的封建禮法為基準，不管是唐代的法律，還是教育方面制定的《女孝經》、《女論語》，皆是要婦女認同社會的

道德規範，進而扮演社會所期望的女性角色。其目的無非是要鞏固男尊女卑的男權社會，要求唐代女性必需卑微、柔弱，以男性為中心，女性的地位為從屬、被動，使女性思想逐漸認同柔順為美的觀念。女性在無可奈何之下，不得不承受男性主導的父權社會壓力，去否定女性獨立自主的一面。在漫長的封建時代裡，中國女性長期受著「三從四德」之婦道禮教的教育影響，承載著傳統對女性設定的家庭重擔，而在現實生活中，其感受實比男性有更多的挫折感及煩重的壓迫感，但卻無從釋出原本就不多的反抗力量與自我意識，在此情況下，宿命的思想自成爲其生命底線那一絲希望的寄託與慰解。

唐代女性角色的定型，背負著大時代的背景，其中之一的門第深重之階級觀念的限制，更是影響唐代婚姻的取向。唐代的婚姻無疑是以金錢權力換取幸福，婚姻與愛情是無法取得交集的兩條平行線，男性以門第制度的階級觀念選取異性，女性以科舉制度的進士與否爲婚嫁的條件，整個社會風氣逐漸形成一種以功利取向的歪風，最先波及的是一出生即爲貧寒的女子，她們既已註定一生永無翻身的機會，必須承受社會歪風所帶來的衝擊，及面對她們一生悲苦的命運，其辛酸之歷程不難想像。

門第制度牽制著唐代的婚姻制度，無形中成爲一道無法衝破的枷鎖，女性生命中最重要愛情與婚姻，變成男性攀附權貴的墊腳石，女性變成從屬身分。男性想擁有愛情，他們取借當時年輕貌美、能歌善舞，不受傳統禮教所限制的娼妓爲對象，藉以填補他們在婚娶高門女的婚姻生活中，所得不到的感情。文人與娼妓之間有愛情，卻難有婚姻的基礎，無法保障永遠的幸福，因此許多的愛情悲劇，就在此情況下層出不窮，透過文人對傳奇的撰述，既反映了當時不良之風氣，以及束縛女性的許多不合理現狀，並展現當時女性對門第、傳統禮教不平的反思。

唐代佛、道宗教思想盛行，啓迪了人們對宗教思想之宿命觀的依賴。一般人信仰佛教的目的，無非是想對現世無法掌控的命運，經由佛教宿命的觀點，獲取心靈的舒解。宿命觀經由文人不得志的消極看法寫入了傳奇，借由傳奇的

影響，加深了宗教宿命觀的流行，更反映了唐代人對宿命的體認。

唐傳奇所負載的時代背景，牽動著女性的內在思維。社會體制加諸女性的不合理束縛，迫使女性必須憑藉宗教信仰所倡導的宿命論，去抒解現實所加諸她們身上的無奈，如此更體現了女性在人世生存的重重壓力與強韌的適應能力。

唐傳奇的女性角色分成兩類，一是人類，一是異類，如仙神鬼狐之屬。但作為女性，其生命所關注的重大問題，絕大多數都傾向於男女間的感情，感情在人類社會中的表現，由於受到禮教制度的規限，並不如溫室培育花草般的單純簡易，女性所承受的社會壓力，時常使其仰賴宿命作為精神的出口。即使是異類角色，在其作為人間世界的投影下，亦存在著同樣的問題，只是異類是有超出人類的超自然力量，而仍不能解脫命運的限制，更可將男女感情及其宿命表現得淋漓盡致。就唐傳奇中所出現的女性人類角色而言，充滿著各類女性婚戀之情的悲歡離合與恩怨情仇。禮教制度作為一條界限，也作為一種判準，規範了情愛活動的範圍，猶如一道戰爭的防線，超出防線，便得接受嚴厲的批判。但這道防線豈是絕對的？后妃宿命中楊貴妃的處死，正代表著女人禍國殃民的悲慘命運，即使貴為一國后妃，亦難跳「紅顏禍水」的史筆批判，皇帝的愛情誤國，其罪在於貴妃，可見禮教批判的不合理性，但禮教形成的制度，其力量又是何等強大。與高門宿命有關的〈離魂記〉中的倩娘，為了實現自己的愛情，其意志之強大，竟完全貫穿了自己的靈魂，以魂魄離體的方式，去反抗傳統禮教下的「父母之命、媒妁之言」，這又可看出愛情力量的偉大，足可跨越禮教的藩籬，但其實其對抗的方式是帶有悲劇性的。〈無雙傳〉中女主角憑藉男主角鏗而不捨的愛情及俠士的相助，才得以成就這一美滿的婚姻。與貧女宿命中有關的〈鶯鶯傳〉，完全否定了世俗的勢力，鶯鶯的出軌，承受著理智與情感矛盾的痛苦煎熬，在柔弱中女性堅毅的形象表露無疑。姬妾宿命中有關的〈步飛煙〉、〈柳氏傳〉，皆因愛情的執著而難以自我解脫，一個是所愛之人，只愛她的色欲，臨危之時卻棄她而去，使得她獨自承擔為愛付出的死亡苦果；另一個則是被當成物品，讓男性互相轉讓、掠奪，最後靠著仗義俠士的幫忙，才能



使男女互愛而以喜劇收場。與侍婢宿命有關之〈卻要〉、〈綠翹〉，皆因侍婢的身分的低下，惹來主人的輕薄與殘殺。可以想像女性生命一生的幸與不幸，總決於其所扮演的角色地位，及其與父權社會互動關係的諧和與破裂。

在唐代兩性關係中，絕大部分的女性依然認同傳統的道德規範，貞節柔順的婦女形象仍占大部分，故唐代仍具有濃厚的傳統中國社會特質，但以女俠形象出現的上清、謝小娥、紅佛女、聶隱娘、紅線等典型的女性，不僅為女性掙得了社會的立足點，亦為其生命的開展，拓張了深度與廣度，打破了傳統以來一直被認定的女子僵固形象：只是會在閨閣中吟風嘆月、捻花惹草，一付弱不禁風的姿態，及其只是被用來妝點男性生命姿采的花瓶觀念。事實上，只有在唐代，女性的地位才稍可與男性分庭抗禮。毫無疑問地，這是因為唐傳奇的興起，帶動了以女性為描述主體的開創時代，也在某方面拓展了女性的心靈世界。

娼妓宿命中苦盡甘來的李娃的再生之愛，為所愛而不惜與愛人同赴黃泉的楊娼，以及霍小玉堅持其情感的從一而終，竟連同生命也一併拋棄，都令人感受其強大的震撼。娼妓，屬於社會卑視的小人物，唐傳奇卻賦予其該有的地位，亦加深其女性的意識，表現出一種對女性的認可與尊重，把性別歧視從歷史的塵埃中解脫出來，帶著人性復甦的意味，正視女人生命的存在價值。

唐傳奇在馳奇逞幻的故事中，有些把女性塑造為異類的情節，這無疑是現實人間的一種生命投影，透過異類戀愛情感表現的一往情深，是以表徵塵世的生之欲，並給予禮教簡潔有力的批判，展現女性生命積極的根底精神，讓生命從宿命的拉扯中解脫出來，給予人生存的精神空間。與神仙女宿命有關之〈柳毅傳〉、〈湘中怨解〉，其中龍女皆貴為神仙，寧為世俗的愛情而執著，感恩圖報，甚至以身相許，令人動容。與猿妖女宿命有關之〈孫恪〉、〈任氏傳〉，其中女性以猿狐之身刻畫出堅貞無二的愛情意志。與鬼魂女宿命有關之〈李章武傳〉，王氏子婦憑藉愛情的願力，可以穿透陰陽兩界的阻隔，結合男女雙方的神會於舊舍，皆見愛情的偉力可以抗衡命運而自創新機。〈廬江馮媪傳〉之

女主角則對夫妻情愛的分離，透過魂魄，表達了對父權社會機制下的不合理。異類之抗衡命運，雖不能視為實際，但其跨越禮教防線及反映禮教的不合理，則更顯感情之唯一無二的價值。

傳奇它赤裸表現著人生，隱喻著生命，總有些興味盎然的故事故，有些若隱若現的譬喻，撩撥著，令人好奇，試著去尋找一些線頭按圖索驥。雖然歷代女性所面對的生活與生存，同樣有滔滔塵俗頑固的外在現實環境，而且隨時隨地都會有不可測的因素投入，從而改變人類生存的條件，乃至於命運，但唐代女性在相對開放的風氣中，也較有機會發揮其不滿禮教而抗衡命運的精神，表現出與其他時代女性不同的風格。即使我們知道唐代大部分女性仍然和傳統女性一樣，只是逆來順受的認命，她們極易在生存的命運中失去她們的自主性，也由於長期在父權壓抑下自認平凡卑下，極易使她們感受到自身的有限性，而不知此一有限實來自禮教制度的人為規限難以掙脫，而承認人以外的強勢支配。女性即使有心改變施加於她們身上的不平等，奈何現實環境的重壓，如同一道重重的枷鎖，要靠個人的力量及意志力去衝破是很難的，在遭受人生的挫折之時，她們於是相信了宿命的觀念。雖然如此，唐傳奇女性，還是令人嘆賞欣慕的，她們雖如曇花一現，但其所折射出的光采，卻為女性寫下傳奇性的一頁。

## 參考書目

(依出版年次排序)

### 壹、 書籍部份

#### 一、 古書典籍

1. 沈約撰：《宋書》台北：啓明書局，1962年3月。
2. 歐陽修：《新唐書》，臺北：啓明書局，1962年5月初版。
3. 胡應麟：《少室山房筆叢》，台北：世界書局，1963年。
4. 白居易：《白香山詩集》，台北：新陸書局，1963年12月
5. 五代·王定保：《唐摭言》，臺北：藝文印書館，1965年。
6. 王溥著：《唐會要》，台北：台灣商務印書館，1968年。
7. 宋·李昉等編、嚴一萍校勘：《太平廣記附校勘記》二十冊，台北：藝文印書館，1970年10月。
8. 《漢紀》，台北：台灣商務印書館，1971年。
9. 董仲舒著：《春秋繁露》台北：中華書局，1974年。
10. 劉昫：《舊唐書》，臺北：中華書局，1974年。
11. 《宋史》，台北：中華書局，1974年4月。
12. 《舊五代史》，台北：中華書局，1994年4月。
13. 司馬光著，胡三省注：《資治通鑑》，台北：洪氏出版社，1974年9月初版。
14. 宋·黎靖編：《朱子語類》，台北：華世出版社，1977年。
15. 王先謙著：《荀子集解》，台北：藝文印書館，1977年2月四版。
16. 《全唐詩》，台北：復興書局，1977年4月版。
17. 清聖祖御製：《全唐詩》，台北：宏業書局，1977年6月出版。
18. 房喬等撰：《晉書》，台北：台灣商務印書館，1981年1月台五版。
19. 《史記》，台北：台灣商務印書館，1981年5月。
20. 李延壽撰：《南史》，台北：臺灣商務印館，1981年5月。

21. 《禮記鄭注》，台北：學海出版社，1981年9月再版。
22. 王溥著：《唐會要》，台北：世界書局，1982年。
23. 宋·朱熹集注：《四書集注》，台北：世界書局，1982年5月26版。
24. 長孫無忌等撰，劉俊文點校本：《唐律疏議》，台北：中華書局，1983年版。
25. 宋·嚴粲注：《詩緝》，台北：廣文書局，1983年8月。
26. 《古詩源箋注》，台北：華正書局，1983年8月初版。
27. 北齊·顏之推原撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》，台北：漢京文化，1983年9月。
28. 宋·趙彥衛：《雲麓漫鈔》，台北：新文豐出版社，1984年6月初版。
29. 梁·蕭統編、唐·李善注：《文選》，台北：華正書局，1984年7月初版。
30. 班固著：《漢書》，台北：鼎文書局，1985年。
31. 日本瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，台北：洪氏出版社，1985年9月版。
32. 楊伯峻撰：《春秋左傳注》，台北：漢京文化，1987年9月。
33. 《古今說海》，成都：巴蜀書社，1988年。
34. 司馬光著，胡三省注：《資治通鑑》，台北：天工書局，1988年9月再版。
35. 《辭海》，台北：中華書局，1995年。

## 二、今人著述

1. 張亮采：《中國風俗史》，台北：臺灣商務印書館，1928年。
2. 徐道鄰：《唐律通論》，上海：中華書局，1937年。
3. 徐復觀著：《中國人性論史》，台北：中央書局，1963，頁375。
4. 陳顧遠：《中國古代婚姻史》，台北：臺灣商務印書館，1965年臺一版。
5. 黃暉著：《論衡校釋》，台北：台灣商務印書館，1965年8月初版。
6. 劉餗：《隋唐嘉話》，台北：藝文印書館，1966年。
7. 本村泰賢著、歐陽瀚存譯：《原始佛教思想論》，台北：臺灣商務印書館，1970年。

8. 李亦園、楊國樞編：《中國人的性格》，中央研究院民族學研究所，專刊乙種第四號，1972年7月。
9. 錢穆著：《靈魂與心》，台北：聯經出版社，1976年。
10. 唐君毅撰：《中國哲學原論》，台北：學生書局，1977年。
11. 西蒙·波娃：《第二性》，台北：志文書局，1977年4月。
12. 呂思勉：《隋唐五代史》，台北：九思出版公司，1977年12月台一版。
13. 薩孟武著：《中國政治思想史》，台北：三民書局，1978年。
14. 周伯乃：《古典與現代》，台北：遠景出版社，1979年11月初版。
15. 王禮卿：《歷代文約選詳評一、二、三、四》，國立編譯館中華叢書編審委員會，1981年12月增訂再版。
16. 樂蘅軍：《古典小說散論》，台北：純文學出版社，1982年5月三版。
17. 錢穆：《國史大綱上下冊》，台北：台灣商務印書館，1982年12月修訂九版。
18. 譚達先著：《中國神話研究》，台北：木鐸出版社，1983年3月再版。
19. 馬幼垣、劉紹銘、胡萬川編：《中國傳統短篇小說選集》，台北：聯經出版社，1984年6月。
20. 龔鵬程、張火慶著：《中國小說史論叢》，台北：學生書局，1984年6月初版。
21. 鮑國順：《荀子學說新論》，台北：華正書局，1984年8月修訂版。
22. 李滌生：《荀子集釋》，台灣：學生書局，1984年9月修訂三版。
23. 呂澂著：《中國佛學源流略講》，台北：里仁書局，1985年
24. 錢穆：《莊子纂箋》，台北：東大圖書，1985年11月重印初版。
25. 傅樂成：《隋唐五代史》，台北：眾文圖書公司，1985年11月再版。
26. 王興業著：《孟子思想研究》，山東：山東大學出版社，1986年版。
27. 王壽南：《隋唐史》，台北：三民書局，1986年初版。
28. 王邦雄：《緣與命》，台北：漢光叢刊，1986年4月。
29. 勞思光：《中國哲學史》，台北：三民書局，1987年3月再版。

30. 任繼愈：《中國佛教史》，台北：谷風出版社，1987年4月。
31. 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，台北：東大圖書公司，1988年。
32. 烏廷玉：《隋唐史話》，台北：木鐸出版社，1988年初版。
33. 高世瑜《唐代婦女》，西安：三秦出版社，1988年6月一版。
34. 茅盾等著、張國星編：《中國古代小說中的性描寫》，北京：百花文藝出版社，1988年6月。
35. 田鳳台著：《王充思想析論》，台北：文津出版社，1988年8月出版。
36. 房志榮等人著：《宗教與人生》，台北：國立空中大學，1988年11月，頁79。
37. 葉慶炳：《中國文學史》，臺灣：學生書局，民國1989年8月學一版。
38. 滕志賢注譯：《新譯詩經讀本上下冊》，台北：三民書局，1990年。
39. 中國文化大學中國通史編輯委員會編著：《中國通史》，中國文化大學出版部，1990年8月第三次修訂二版。
40. 盧文信著：《王充批判方法運用例析》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1990年9月初版。
41. 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：臺灣商務印書館，1991年。
42. 吳志達：《唐人傳奇》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1991年初版。
43. 孟瑤：《中國小說史》，台北：傳記文學出版社，1991年4月再版。
44. 劉士聖：《中國古代婦女史》，青島出版社，1991年6月第一版。
45. 樂蘅軍：《意志與命運》，台北：大安出版社，1992年4月。
46. 魯迅：《中國小說史略》，台北：里仁書局，1992年9月初版。
47. 鄭志明著：《中國文學與宗教》，台北：學生書局，1992年9月初版。
48. 孫遜著：《董西廂和王西廂》，台北：萬卷樓圖書，1993年。
49. 汪辟疆注：《唐代傳奇小說》，台北：世界書局，1993年。
50. 周振甫譯注：《周易譯注》，台北：五南圖書出版社，1993年4月。
51. 中華文化復興運動總會：《中國古典小說賞析與研究》，文藝研究促進委員會、國家文藝基金管理委員會出版，1993年8月初版。

52. 廖名春著：《孟子的智慧》，台北：漢藝色研出版社，1994年。
53. 傅佩榮：《圓成生命的理想》，台北市：洪建全文化，1994年7月。
54. 劉瑛著：《唐代傳奇研究》，台北：聯經出版社，1994年10月。
55. 陳東原：《中國婦女生活史》，台北：臺灣商務印書館，1994年12月。
56. 《辭海》，台北：中華書局，1995年。
57. 李炳南著：《佛說四十二章經表注講義》，台中：青蓮出版社，1995年4月8日。
58. 蕭登福著：《道教與佛教》，台北：東大圖書，1995年10月。
59. 叔本華著、陳曉南譯：《愛與生的苦惱》，台北：志文出版社，1995年10月再版。
60. 郭建勳：《新譯易經讀本》，台北：三民書局，1996年1月。
61. 蕭國亮編：《中國娼妓史》，台北：文津出版社，1996年10月。
62. 佛洛姆著、孟祥森譯：《愛的藝術》，台北：志文出版社，1997年1月。
63. 鮑家麟編：《中國婦女史論集》，台北：稻鄉出版社，1997年4月。
64. 李四龍：《中國佛教與民間社會》，河南：大象出版社，1997年4月第一版。
65. 候忠義：《隋唐五代小說史》，浙江古籍出版社，1997年6月第一版。
66. 禾青編著：《太平廣記傳奇》，台北：林鬱文化，1997年8月。
67. 袁愈嫻、唐莫堯譯注：《詩經上下冊》，台北：台灣古籍出版社，1997年8月。
68. 王充著，袁華忠、方家常譯注：《論衡》，台北：台灣古籍出版社，1997年8月。
69. 羅竹風主編：《漢語大詞典》，台北：東華出版社，1997年9月初版。
70. 張友鶴選註：《唐宋傳奇選》，台北：明文書局，1998年3月再版。
71. 葉桂桐著：《中國古代小說概論》，台北：文津出版社，1998年10月。
72. 薛洪勳：《傳奇小說史》，浙江古籍出版社，1998年12月。
73. 向楷：《世情小說史》，浙江古籍出版社，1998年12月第一版。

74. 江寶釵撰：《從民間文學到古小說》，高雄市：麗文文化，1999年1月。
75. 何滿子：《中國愛情小說中的兩性關係》，上海：上海書店出版社，1999年3月。
76. 嚴明、樊琪：《中國女性文學的傳統》，台北：洪葉文化事業有限公司，1999年6月。
77. 劉大杰著：《中國文學發展史》，台北：華正書局，1999年8月。
78. 劉瑛著：《唐代傳奇研究續集》，台北：正中書局，1999年12月。
79. 程國賦著：《唐代小說與中古文化》，台北：文津出版社，2000年2月。
80. 魯迅：《魯迅小說史論文集：中國小說史略及其他》，台北：里仁書局，2000年10月。
81. 吳庚舜、董乃斌：《唐代文學史》上下冊，北京：人民出版社，2000年6月重印。
82. 佛斯特著、李文彬譯：《小說面面觀》，台北：志文出版社，2000年6月。
83. 王夢鷗校譯：《唐人小說校釋上下冊》，台北：正中書局，2000年10月。
84. 段麗塔：《唐代婦女地位研究》，北京：人民出版社，2000年12月。
85. 王度等撰：《唐人傳奇小說》，台北：世界書局，2000年12月。
86. 蔡守湘選注：《唐人小說選注》，台北：里仁書局，2002年6月。

## 貳、 論文部份

### 一、 期刊論文

1. 郭爲：〈說命〉，《高雄師範學報》第5期，1977年。
2. 武加西維茲：〈宿命論檢討〉，《哲學與文化》第5卷12期，1978年。
3. 陳克環：〈古典小說家的宿命論〉，《文學思潮》第三期，1979年。
4. 楊政河：〈論佛教因果法則的邏輯解析〉，《台大哲學論評》第6期，1983年。



5. 嚴耕望〈唐代文化約論〉，《唐代研究論集》，台北新文豐出版公司，1992年11月初版。
6. 鄭志明：〈唐代小說選讀一佛道類〉，《中國古典小說賞析與研究》文藝研究促進委員會、國家文藝基金管理委員會，1993年8月初版。
7. 演培法師：〈佛法的因果論〉，《因果選集》，高雄文殊講堂，1994年。
8. 鍾慧玲：〈爲郎憔悴卻羞郎--論〈鶯鶯傳〉中的人物造型及元稹的愛情觀〉，《東海大學中文學報》第11期，1994年12月。
9. 呂祝義：〈中國人的命運觀〉，《中國文化月刊》第193期，1995年。
10. 林保淳：〈中國古典小說的「女俠」形象〉，《中國文哲研究集刊》第11期，1997年9月。
11. 晏涵文：〈培養互敬互愛的兩性關係〉，《兩性平等教育季刊》第7期，1998年12月1日創刊。
12. 王壽南：〈唐代公主之婚姻〉，《第一屆歷史與中國社會變遷（中國社會史）研討會》上冊，三民所，1999年。
13. 方惠玲：〈解讀神話中的生死觀〉，《東吳大學哲學學報》第4期，1999年4月。
14. 陳葆文：〈唐代小說中的「俠女」形象探析〉，《東吳大學史學報》第11期，1999年4月。
15. 黃翠瑛：〈生死觀對兩性互動影響之研究〉，《嘉義大學學報》第68期，2000年2月。
16. 翁成龍：〈唐代宿命傳奇反映之社會現象〉，《台中技術學院學報》第1期，2000年6月。
17. 汪洋：〈娶婦娶德〉，《把這份情傳下去》，台南市能仁出版社，2001年。
18. 李志生〈唐代百姓通婚取向探析〉，《河北學刊》第4期，2001年。

## 二、學位論文

1. 中美子：《中國唐代婦女生活研究》，政治大學中國文學研究所碩士論文，1973年1月。
2. 張修蓉：《唐代文學所表現之婚俗研究》，政治大學中國文學研究所碩士論文，1976年6月。
3. 張慧娟：《唐代女詩人研究》，中國文化學院中國文學研究所碩士論文，1978年6月。
4. 吳秋慧：《唐詩中夫婦情誼之研究》，政治大學中文研究所碩士，論文1980年。
5. 嚴紀華：《全唐詩婦女詩歌之內容分析》，政治大學中國文學研究所碩士論文，1981年6月。
6. 宋德喜：《唐代前期門第之發展》，台灣歷史研究所碩士論文，1984年。
7. 徐秀芳：《從教育和法律的角度試論唐代婦女的角色》，清華大學歷史研究所碩士論文，1988年6月。
8. 金仁哲撰：《聊齋誌異之宿命論與果報觀研究》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1989年5月。
9. 朱美蓮：《唐代小說中的女性角色研究》，政治大學中國文學研究所碩士論文，1989年6月。
10. 許翠雲：《唐代閨怨詩研究》，台灣師範大學國文研究所碩士論文，1989年6月。
11. 陳玲碧撰：《唐人小說中的定命觀研究》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1991年6月。
12. 李孟君：《唐詩中的女性形象研究》，輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1992年6月。
13. 陳雅玲：《唐代妓女研究》，台灣師範大學國文研究所碩士論文，1995年6月。
14. 陳正宜：《唐代傳奇中道教思想之研究》，師範大學歷史研究所碩士論文，1997

年 6 月。

15. 林岱瑩：《唐代異類婚戀小說之研究》，中興大學中國文學研究所碩士論文，1998 年 6 月。
16. 謝麗卿：《唐代女冠之研究》，中興大學歷史研究所碩士論文，1998 年 6 月。
17. 王雅資：《唐代閨闈詩歌研究》，中興大學中國文學研究所碩士論文，1999 年 6 月。
18. 王小琳：《唐代傳奇敘事模式研究》，東海大學中國文學研究所博士論文，1999 年 6 月。
19. 熊嘉瑜：《唐傳奇女性傳記研究》，暨南大學中國語文學系研究所碩士論文，2000 年 6 月。