

# 〈陌上桑〉羅敷「以禮自防」探微

姚道生

旅港開平商會中學

## 一、前言

〈陌上桑〉古辭是一首膾炙人口的樂府詩，古今學者對於這首詩都有不同的理解。全詩如下：

日出東南隅，照我秦氏樓。秦氏有好女，自名為羅敷。羅敷憇蠶桑，採桑城南隅。青絲為籠係，桂枝為籠鉤。頭上倭墮髻，耳中明月珠。綉綺為下裙，紫綺為上襦。行者見羅敷，下擔捋髭鬚；少年見羅敷，脫帽著幘頭。耕者忘其犁，鋤者忘其鋤。來歸相怒怨，但坐觀羅敷。（一解）使君從南來，五馬立踟躕。使君遣吏往，問是誰家姝？秦氏有好女，自名為羅敷。羅敷年幾何？二十尚不足，十五頗有餘。使君謝羅敷：「寧可共載不？」羅敷前置辭：「使君一何愚！使君自有婦，羅敷自有夫。」（二解）東方千餘騎，夫婿居上頭。何用識夫婿，白馬從驪駒。青絲繫馬尾，黃金絡馬頭。腰中鹿盧劍，可直千萬餘。十五府小史，二十朝大夫。三十侍中郎，四十專城居。為人潔白晳，鬢髮頗有鬚。盈盈公府步，冉冉府中趨。坐中數千人，皆言夫婿殊。（三解）<sup>1</sup>

〈陌上桑〉是東漢時代的相和歌，源於當時的「街陌謳謠」。<sup>2</sup> 古今學者對於這首詩的理解各有不同，近人多認為詩中的女主角羅敷是一個機智大膽、敢於反抗壓迫的勞動婦

<sup>1</sup> 郭茂倩：《樂府詩集》（北京：中華書局，1979年），卷二十八〈相和歌辭三〉，頁410-11。按鄭樵《通志》卷四十九〈樂一〉云：「古辭〈陌上桑〉有二，此則為羅敷也。……其辭有『日出東南隅，照我秦氏樓』之句，故亦曰〈日出東南隅行〉，亦曰〈日出行〉；別有〈秋胡行〉，其事與此不同，以其亦名〈陌上桑〉，致後人差互其說，如王筠〈陌上桑〉云：『秋胡始停馬，羅敷未滿箱。』蓋合為一事也。」（《國學基本叢書》本，臺北：新興書局影印，1965年，頁628）今考〈秋胡行〉的古辭已佚，其故事見載於《列女傳》，這故事在下文尚有討論，暫不詳述。

<sup>2</sup> 郭茂倩云：「《晉書·樂志》曰：『凡樂章古辭存者，並漢世街陌謳謠，……』其後漸被於弦管，即相和諸曲是也。」有關考證見《樂府詩集》卷二十六〈相和歌辭一〉，頁376。

女，她的一身嚴妝盛服，只是詩人的誇飾之辭。至於她盛誇其夫的尊貴顯要，也只是她人急智生的表現，是杜撰出來的退敵之辭而已，因為一個大官的夫人是不著親自採桑的。<sup>3</sup> 然而，古人卻不從這個角度來欣賞羅敷，例如鍾惺（1574-1624）在《古詩歸》中說：「妙在貞靜之情，即以風流豔詞發之，豔亦何妨于正也。」<sup>4</sup> 清初的朱嘉徵在《樂府廣序》卷一中亦云：

〈陌上桑〉歌「日出東南隅」，婦人以禮自防也。漢游女之情正，但令不可求而止，〈陌上桑〉之情亦正，惟言羅敷自有夫而止，皆正風也。<sup>5</sup>

羅敷那鮮明的形象是古今共賞的，但為何古人只強調羅敷「貞靜」守禮的道德性格，而不強調她反抗壓迫的鬥爭性格？羅敷的守禮形象又是怎樣形成的呢？以下嘗試尋繹其形成的脈絡。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

<sup>3</sup> 例如胡人龍的〈試論陌上桑〉、任哲維的〈關於陌上桑的人物的討論〉、彭梅盛的〈陌上桑的人物和主題思想〉、談鳳梁的〈簡析樂府詩《陌上桑》〉、游國恩、蕭滌非等主編的《中國文學史》，以及程千帆、沈祖棻選注的《古詩今選》等，均以這種觀點來詮釋〈陌上桑〉。胡文見作家出版社編輯部（編）：《樂府詩研究論文集》（北京：作家出版社，1957年），頁60-66；任文見同書，頁70-75；彭文見同書，頁76-79；談文見《閱讀和欣賞（古典文學部分〔三〕）》（北京：北京出版社，1980年），頁2-10。游、蕭等主編的《中國文學史》於1963年由北京人民文學出版社出版；程、沈選注的《古詩今選》於1983年由上海古籍出版社出版。

<sup>4</sup> 鍾惺、譚元春：《古詩歸》，香港大學馮平山圖書館藏明閔氏朱墨藍三色套印本，卷五，頁七下。

<sup>5</sup> 轉引自黃節：《漢魏樂府風箋》（香港：商務印書館，1961年），頁12。朱氏的評語在姚大業編著的《漢樂府小論》也曾引用過，比黃節所引更詳細，茲轉引如下：「〈陌上桑〉歌『日出東南隅』，婦人以禮自防也。漢游女之情正，但令不可求而止，〈陌上桑〉之情亦正，惟言羅敷自有夫而止，皆正風也。風調自然名俊，子建獨領此一派，士衡〈日出東南隅行〉，頗合調。若以詩聲別之，亦猶〈周南〉之于〈鄭〉、〈衛〉。李白『寒蟾愛碧草，鳴鳳棲青梧』，比也。古辭用直敘，風義悠揚絕勝。〈孔雀東南飛〉、〈日出東南隅〉並長篇佳手。中間直敘、復敘、忽接、忽收，都是凭空結撰。」（天津：百花出版社，1984年，頁61）據姚著書末所附「引用書目」，知作者所用的是清康熙刻本。據《四庫全書總目》（浙江杭州本，北京：中華書局影印，1965年）卷一百九十四〈集部·總集類存目四〉上稱，朱氏字岷左，別號止谿圃人，海寧人，明崇禎壬午舉人，入清後官徽州府推官。所編《樂府廣序》凡三十卷，仿《詩經》義例而編，以屬風、雅、頌之體，並撰有小序以釋詩意，《總目》譏其「一一以風雅頌分配之，牽強支離，固其所矣」。可惜原書未見，未能窺其全豹。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

## 二、桑林

在詩歌史上，採桑女最早見於《三百篇》，其中自然有其勞動婦女的形象，如〈豳·七月〉所言的「女執懿筐，遵彼微行，爰求柔桑」；<sup>6</sup> 然而《三百篇》中的採桑女還有另一個形象。她的勞作場所——「桑林」也具有特別的意義，而不僅僅是一個普通的勞動場地。

中國以農立國，蠶桑業在古代十分重要，有關的傳說和記載應該是不少的，只是年代久遠，今天所能見到的已經不多了。上古有名的「商湯禱雨」神話是其中之一，當中記載了上古用生人祭祀以求止早的故事。這故事見載於多本古籍，其中《呂氏春秋》、《尸子》、《尚書大傳》三本所載的很值得注意：

- (1) 《呂氏春秋·順民》：「湯乃以身禱於桑林。」<sup>7</sup>
- (2) 《尸子》：「禱於桑林之野。」<sup>8</sup>
- (3) 《尚書大傳》：「而禱於桑林之社。」<sup>9</sup>

這裏明確地記載了商湯禱雨的地點：桑林。桑林、桑林之野、桑林之社其實都沒有分別，都是指同一地方：

- (1) 《周禮·地官·大司徒》：「各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。」鄭注曰：「所宜木，謂若松、柏、栗也。若以松為社者，則名松社之野，以別方面。」<sup>10</sup>
- (2) 《白虎通·社稷》云：「社無屋何？達天地氣。……社稷所以有樹何？尊而識之，使民望見即敬之，又所以表功也。故《周官》曰：『司徒班社而樹之，各以土地所宜。』」<sup>11</sup>
- (3) 《路史·餘論六·堯水不禱》：「桑林者，社也。」<sup>12</sup>

社是古人的祭祀場所，從以上三則書證可知古人的社是必然植「其野之所宜木」的。

<sup>6</sup> 《毛詩正義》，阮元刻《十三經注疏》本（北京：中華書局，1980年），卷八之一，頁389。

<sup>7</sup> 陳奇猷：《呂氏春秋集釋》（上海：學林出版社，1984年），頁479。

<sup>8</sup> 汪繼培（輯）：《尸子》，《二十二子》本（上海：上海古籍出版社影印，1986年），卷下，頁376。

<sup>9</sup> 陳壽祺（輯）：《尚書大傳》，《續經解尚書類彙編》（一）（臺北：藝文印書館，1986年），頁471。

<sup>10</sup> 《周禮注疏》，《十三經注疏》本，卷十，頁702。

<sup>11</sup> 陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），頁89-90。

<sup>12</sup> 羅泌：《路史》，明萬曆癸卯（1603）張鼎思豫章序刻本，卷六，頁十二下。

社是祭祀聖地，所植的樹木，稱作「社樹」，桑林之社就是以桑為社樹的祭祀場所。《呂氏春秋·慎大》云：「武王勝殷，……命封夏后之後於杞，立成湯之後於宋以奉桑林。」<sup>13</sup>「奉桑林」就是繼續奉祭桑林之社，可見桑林在古代是一個祭祀的場所。

除了祭祀場所以外，桑林還有別的意義。〈鄘·桑中〉云：

爰采唐矣，沫之鄉矣。云誰之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采麥矣，沫之北矣。云誰之思？美孟弋矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。

爰采葑矣，沫之東矣。云誰之思？美孟庸矣。期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。<sup>14</sup>

「孟姜」、「孟弋」、「孟庸」是詩中男子所要約的女子，「桑中」、「上宮」就是他們相期要約的地方。「桑中」之地應是桑林遍植的；而事實上，在先秦文學裏，「桑林」往往是男女幽會之地，所以〈桑中〉一詩在先秦時期便已用來諷刺「淫奔」，這在《左傳·成公二年》已有記載：「及共王即位，……使屈巫聘于齊，……申叔跪從其父將適郢。遇之，曰：『異哉！夫子有三軍之懼，而又有〈桑中〉之喜，宜將竊妻以逃者也。』」<sup>15</sup>可見〈桑中〉一詩在春秋之時已隱含「竊妻」之意，〈詩序〉更說：「〈桑中〉，刺奔也。衛之公室淫亂，男女相奔，至于世族在位，相竊妻妾，期於幽遠。政散民流而不可止。」<sup>16</sup>〈詩序〉正是推衍《左傳》之文以釋〈桑中〉一詩的意義，以為詩旨在於諷刺衛公室的「淫亂相奔」、「相竊妻妾」，而「桑中」就是他們「期於幽遠」的地方。

除了《三百篇》之外，在屈賦中也有一處相關的記載。〈天問〉曰：「禹之力獻功，降省下土四方，焉得彼佞山女，而通之於台桑。」<sup>17</sup>「通之於台桑」，是指禹與佞山女通夫婦之事於「台桑」之地，可見「台桑」跟「桑中」同樣都是男女相會的地方。「台桑」與「桑中」應是當時廣植桑樹的地方，而當時的男女便在此相期要約。

「桑林」是男女相期要約之地，這個觀念一直流傳到漢代。班固（32-92）《漢書·地理志》云：「衛地有桑間濮上之阻，男女亦亟聚會，聲色生焉，故俗稱鄭衛之音。」顏師古（581-645）注云：「阻者，言其隱阨得肆淫僻之情也。」<sup>18</sup>除了「鄭衛

<sup>13</sup> 《呂氏春秋集釋》，頁844。

<sup>14</sup> 《毛詩正義》，卷三之一，頁314-15。

<sup>15</sup> 《左傳正義》，《十三經注疏》本，卷二十五，頁1897。

<sup>16</sup> 《毛詩正義》，卷三之一，頁314。

<sup>17</sup> 洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），頁97。

<sup>18</sup> 《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷二十八，頁1665。

之音」外，又有所謂「桑間濮上之音」。在傳統儒家的政教思想之中，「桑間濮上」是一種淫聲；《禮記·樂記》云：「鄭衛之音，亂世之音也，比於慢矣。桑間濮上之音，亡國之音也，其政散，其民流，誣上行私而不可止也。」<sup>19</sup> 古人認為衛既有「桑間濮上之阻」，則產生了「桑間濮上之音」是不足為奇的。桑林之間所得之樂是否即「亡國之音」，是另一個問題，並不在本文討論範圍之內；但「桑林」是「男女亦亟聚會」之地，應不成疑問，至少在《詩》、《騷》及秦漢典籍裏就是這樣記錄的。

### 三、先秦文獻中的採桑女

「桑林」在先秦文學中的性質既明，再看採桑女這角色便更容易理解了。採桑女除了〈豳·七月〉中的勞動形象之外，在〈魏·十畝之間〉中還有另一個形象：「十畝之間兮，桑者閑閑兮，行與子還兮。十畝之外兮，桑者泄泄兮，行與子逝兮。」〈序〉云：「〈十畝之間〉，刺時也。言其國削小，民無所居焉。」<sup>20</sup> 但撇開〈序〉而只觀詩，則「桑者」的形象並不見得是「以禮自防」。「桑者」即「采桑者」，<sup>21</sup> 也就是採桑女；「閑閑」，毛傳云：「男女無別往來之貌。」「泄泄」，毛傳云：「多人之貌。」<sup>22</sup> 可知「十畝之間」的採桑女「行與子還」，「男女無別往來」。「十畝之外」更是「多人」作「行與子逝」的勾當。跟〈陌上桑〉中的羅敷比較，真是不可同日而語，豈但談不上「以禮自防」，直是淫佚不經了。

從〈鄘·桑中〉的「桑中」、〈天問〉的「台桑」、〈樂記〉及《漢書·地理志》的「桑間」，可見「桑林」確是男女相期幽會的地方，而〈魏·十畝之間〉更清楚地描繪出採桑女的淫佚之行。

如果後人相信「獻詩」、「陳詩」及「采詩」諸說，則〈國風〉應能在某程度上反映到當時的一些風氣，否則便不能發揮「詩可以觀」或者「觀風俗」的作用了，然則〈陌上桑〉中的羅敷又如何由「淫佚」變成「守禮」？這就需要回溯到先秦兩漢的文化背景了。

先秦時代的採桑女並非全都是淫佚不經的。《孟子·滕文公下》記周霄問仕於孟子時，孟子曾引《禮》云：「諸侯耕助，以供粢盛；夫人蠶織，以為衣服。……」<sup>23</sup> 夫人何以要「蠶織」呢？原來這是一種禮制。《大戴禮記·夏小正》云：「三月：……攝

<sup>19</sup> 《禮記正義》，《十三經注疏》本，卷三十七，頁1528。

<sup>20</sup> 《毛詩正義》，卷五之三，頁358。

<sup>21</sup> 此用陳奐之說，見《詩毛氏傳疏》，漱芳齋本（北京：中國書店影印，1984年），卷九，頁七下。

<sup>22</sup> 《毛詩正義》，卷五之三，頁358。

<sup>23</sup> 朱熹：《四書集注》（北京：中華書局，1983年），頁266。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

桑。桑攝而記之，急桑也。」<sup>24</sup>《說文》：「攝，引持也。」<sup>25</sup>在此指採桑。採桑之事也要記下來，因為這是迫急的事情。《夏小正》又云：「妾子始蠶。先妾而後子何也？曰：事有漸也。言事自卑者始。」<sup>26</sup>妾是姪娣之類的女子，子是嫡夫人，這裏記載了貴族婦女的養蠶之事。《大戴禮記》的記載略嫌簡單了些，其他禮書有較明確之說，如《周禮·天官·內宰》云：「中春，詔后帥外內命婦，始蠶于北郊，以為祭服。」<sup>27</sup>原來在仲春之時，皇后率領後宮在北郊親蠶。《禮記·月令》又云：

季春之月，……是月也，命野虞無伐桑柘，鳴鳩拂其羽，戴勝降于桑，具曲植籩筐。后妃齊戒，親東鄉躬桑，禁婦女毋觀，省婦使以勸蠶事。蠶事既登，分繭稱絲效功，以共郊廟之服，無有敢惰。<sup>28</sup>

這一段文獻亦見於《呂氏春秋·季春》。<sup>29</sup>原來后妃不但要在仲春之月親蠶，還要在季春之月親桑。親桑之前要齋戒，以示誠敬。親桑之時要「毋觀」，即去掉容飾。<sup>30</sup>等到有收成之後，便用來做祭服。

古人不但有採桑親蠶的做法，還有「公桑蠶室」的營制。《尚書大傳》有這樣的記載：

天子諸侯必有公桑蠶室，就川而為之築宮，有三尺，棘牆而外閉之。大昕之朝，三宮之夫人浴種於川。世婦卒蠶繭於夫人，纁三盆手。<sup>31</sup>

《禮記·祭義》更詳細地記載了「公桑蠶室」及蠶桑之禮的細節：

古者天子諸侯必有公桑蠶室，近川而為之，築宮仞有三尺，棘牆而外閉之。及大昕之朝，君皮弁素積，卜三宮之夫人世婦之吉者，使入蠶于蠶室，奉種浴于川，桑于公桑，風戾以食之。歲既單矣，世婦卒蠶奉繭以示于君，遂獻繭于夫人，夫人曰：「此所以為君服與？」遂副禕而受之，因少牢以禮之。古之獻繭者，其率用此與？及良日，夫人纁三盆手，遂布于三宮夫人世婦之吉者使纁，遂朱綠之，玄黃之，以為黼黻文章。服既成，君服以祀先王先公，敬之至也。<sup>32</sup>

<sup>24</sup> 王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），頁33-34。

<sup>25</sup> 段玉裁：《說文解字注》，經韻樓本（上海：上海古籍出版社影印，1988年），十二篇上〈手部〉，頁597。

<sup>26</sup> 《大戴禮記解詁》，頁34。

<sup>27</sup> 《周禮注疏》，卷七，頁685。

<sup>28</sup> 《禮記正義》，卷十五，頁1363-64。

<sup>29</sup> 《呂氏春秋集釋》，頁122。

<sup>30</sup> 此用孔穎達說，詳《禮記正義》，卷十五，頁1363。

<sup>31</sup> 《尚書大傳》，頁470。

<sup>32</sup> 《禮記正義》，卷四十八，頁1597-98。

由《尚書大傳》及《禮記》的記載，可知古人有「公桑」讓后妃世婦等貴族婦女去採桑，又有「蠶室」讓她們浴蠶繅絲；而「蠶室」則建於近川澗的地方，以便浴蠶。待到收成之時，世婦要向夫人獻繭，又擇良辰吉日，讓夫人親自繅絲，為後宮作示範，而這些蠶絲則作為君主祭服的織作材料。

在此對「採桑親蠶」之禮可以得到一個比較具體的印象：后妃在仲春之月親蠶於北郊，在季春之月親桑於東鄉。躬桑之時又不事容飾，以示誠敬。古人又在近川之處，設有公桑蠶室，讓后妃採桑親蠶，得到的收成便用來織祭服。<sup>33</sup>

這種制度一直流傳到後世，漢人的后妃採桑親蠶之禮，比前代更周備、更隆重。東漢初年衛宏《漢舊儀》曾記載：

皇后春桑，皆衣青，手采桑，以繅三盆繭，示羣臣妾從。春桑生而皇后親桑，於苑中蠶室，養蠶千薄以上。祠以中牢羊豕，祭蠶神曰苑麻婦人、禹氏公主，凡二神。羣臣妾從桑還，獻於繭觀，皆賜從采桑者樂。皇后自行。凡蠶絲絮，織室以作祭服。祭服者，冕服也。天地宗廟羣神五時之服。皇帝得以作纓縫衣，皇后得以作巾絮而已。置蠶官令、丞。諸天下官下法皆詣蠶室，與婦人從事，故舊有東西織室作治。<sup>34</sup>

漢人的禮制比《禮記》所載的更清楚：皇后的衣色、繅繭的數量也有規定，蠶室則改置於苑中，養蠶達千薄以上；又設有織室，讓宮中婦女織作。而且，還設有蠶令、蠶丞等官職來主理蠶桑之事。

自漢以還，后妃採桑親蠶之禮間有興廢，但總的來說，各朝都是有舉行過的。<sup>35</sup>然則，在《三百篇》中又有沒有相關的記載呢？且看〈大雅·瞻印〉第三、四兩章：

懿厥哲婦，為臬為鵠。婦有長舌，維厲之階。亂匪降自天，生自婦人。匪教匪誨，時維婦寺。

鞠人忮忒，譖始竟背。豈曰不極，伊胡為慝。如賈三倍，君子是識。婦無公事，休其蠶織。<sup>36</sup>

<sup>33</sup> 據《周禮》所載，后妃世婦採桑親蠶的收成，還有專官處理。《周禮·天官·典絲》云：「典絲掌絲入而辨其物，以其賈揭之。掌其藏與其出，以待興功之時。頒絲于外內工，皆以物授之。……凡祭祀，共黼畫組就之物。」鄭注：「絲入，謂九職之嬪婦所貢絲。」（《周禮注疏》，卷八，頁690）

<sup>34</sup> 孫星衍等（輯）：《漢官六種》（北京：中華書局，1990年），頁77。

<sup>35</sup> 歷代採桑親蠶之禮的概況，可參考各正史的禮志。此外，清人秦蕙田的《五禮通考》（臺北：新興書局，1970年）已從各清以前的史志中輯出有關的記載，搜羅頗詳，便於查考。

<sup>36</sup> 《毛詩正義》，卷十八之五，頁577-78。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

〈詩序〉云：「凡伯刺幽王大壞也。」<sup>37</sup> 詩意是否旨在諷刺幽王暫且不問，細玩二章詩句，謂婦人干涉朝政則似無可疑。「婦無公事，休其蠶織」，「公事」是指朝政，「蠶織」則是指婦人當守的本分。「婦」就是后妃，<sup>38</sup> 與上文所引《孟子》中那「蠶織」的夫人，同樣都是貴族婦女。傳世的先秦文獻雖然不多，但綜觀〈瞻印〉、《周禮》、《孟子》、《尚書大傳》、《大戴禮記》及《禮記》等文獻的記載，后妃的採桑親蠶之禮仍是有跡可尋的。可見貴族官家婦人也可以採桑，只是她們的採桑並不是勞動，而是一種禮節儀式罷了。至此可知，「桑林」與「採桑女」在先秦文獻中有幾個不同的形象。

「桑林」：

- (1) 祭祀的聖地。如商湯禱雨的「桑林之社」。
- (2) 男女相期幽會的地方。如〈桑中〉的「桑中」、〈天問〉的「台桑」、〈樂記〉及《漢書》的「桑間」。

「採桑女」：

- (1) 勞動的婦女。如〈七月〉「爰求柔桑」的婦人。
- (2) 淫佚的女子。如〈十畝之間〉的「桑者」。
- (3) 守禮的貴族婦女。如《孟子》中的「夫人」；〈瞻印〉中的「哲婦」因為過問「公事」，「休其蠶織」，所以被詩人責難。

到了漢代，採桑女「守禮」的道德形象被強化了。這是因為漢代是一個尊儒的時代，在經學禮教的氛圍之下，漢代詩人選擇了採桑女的守禮形象是很自然的事，所以毛傳云：「婦人無與外政，雖王后猶以蠶織為事。」並引用了《禮記·祭義》的文字來解釋「桑蠶」的禮義。這段文字在上文已經引用過了，不煩贅引。《三百篇》被視為經，毛傳以經釋經也是很正常的。

#### 四、漢人筆下的採桑女

后妃是天下婦女的楷模，所以漢人對她的道德操守有所要求，然則，漢人對一般的婦女又有何道德上的要求呢？徐復觀先生在《兩漢思想史》卷三〈韓詩外傳的研究〉「婦女地位的被重視」一節中引〈咸卦彖傳〉及〈家人彖傳〉，指出戰國之時「男女只有內外的分工，決沒尊卑的異分。漢初呂后的政治權力，與後世女禍不同之點，在於他並非全

<sup>37</sup> 同上注，頁577。

<sup>38</sup> 毛傳在「休其蠶織」句下注云：「休，息也。婦人無與外政，雖王后猶以蠶織為事。」（同上注）可見「婦」就是后妃。



憑牀第的恩寵而來，殆亦與戰國時期男女平等的觀念有關係。但她的凶悍之性，幾亡漢室，西漢初年的統治階層及知識分子，無不引以為大戒。他們特別強調〈關雎〉之詩，各家皆發揮女德對政治影響之巨，其原因在此。韓嬰在上述各種背景之下，〈詩傳〉中特注意到婦女在社會、人生中的意義，而集結了有關的材料」。<sup>39</sup>

除了認為戰國時期「男女只有內外的分工，決沒尊卑的異分」這點尚可商榷之外，基本上，徐先生已經說明了漢初知識分子對婦女的道德要求。這是基於一種實際的歷史教訓，並指出因為呂后亂政的緣故，以致《韓詩外傳》特別注意到「婦女在社會、人生中的意義」。徐先生又進一步強調《韓詩外傳》要表彰婦女的貞節，認為「婦女的貞節，有三種意義」：

第一種意義，所以維護婦女自身的人格尊嚴，以見不是可任男人隨意玩弄。第二種意義，是安定社會的秩序。淫奔成風，必然影響社會正常地生活。這本是男女雙方面的責任；所以「義夫」「貞婦」，是兩個並行的觀念。而事實上責任比較偏重在女方；這是歷史條件的限制與偏差。第三是維護一個家庭的繼續存在。假定一個家庭的丈夫，三、四十歲死去，剩下的父母已老，子女尚幼，此時若妻子改嫁以去，此家庭很可能因之瓦解消滅。妻子如肯養老撫育，守節不嫁，此家庭便可延續下來；而此種婦女意志的堅強，生活的辛苦，確是高出常人一等。因此，儒家對貞婦節婦加以鼓勵，而漢代自文帝即位，賜女子百戶牛酒起，至宣帝，在其社會政策中，特加入對貞女節婦的恩典，自有其重大意義，不應僅因後世流於虛偽殘酷的少數特例而完全向黑暗面去加以解釋。<sup>40</sup>

然則，〈陌上桑〉中的羅敷又能否符合這三個意義？在漢人那種強調道德教化的文化環境之下，羅敷不但有美麗的外表，而且勤於採桑（「羅敷意蠶桑，採桑城南隅」），以示其持家有道；但最重要的，還是她堅拒使君之邀，冒罵「使君一何愚」，申明「使君自有婦，羅敷自有夫」，義正辭嚴地指出男女大防是不可逾越的。她對丈夫的貞忠不二，正是古人最欣賞的地方。她既維護了「自身的人格尊嚴」，也強調了「義夫」、「貞婦」的「社會的秩序」。雖然詩中沒有涉及「養老撫育，守節不嫁」的問題，但她的貞節不二也是「維護一個家庭的繼續存在」的重要條件，可見羅敷完全符合了徐先生所提出的「三種意義」。

除了〈陌上桑〉之外，其他的漢人作品當然也強調了採桑女的「守禮」特徵。如劉向（前77？-前6？）《列女傳·齊宿瘤女》云：

<sup>39</sup> 徐復觀：《兩漢思想史》卷三（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁42。

<sup>40</sup> 同上注，頁43-44。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
姚道生  
未經批准 不得翻印

宿瘤女者，齊東郭採桑女，閔王之后也。項有大瘤，故號曰「宿瘤」。初閔王出游，至於東郭，百姓盡觀。宿瘤女採桑如故。王怪之。……宿瘤女曰：「婢妾之職，屬之不二，……」王大悅之，曰：「此賢女也。」命後乘載之。女曰：「賴大王之力，父母在內。使妾不受父母之教而隨大王，是奔女也。大王又安用之？」王大慚曰：「寡人失之。」又曰：「貞女一禮不備，雖死不從。」於是王遣歸。使使者以金百鎰，往聘迎之。<sup>41</sup>

宿瘤女因知禮而卒為齊后，在歷史上未必確有其事，但不妨視作漢人鼓勵婦女守禮的創作。又如《列女傳·秋胡潔婦》云：

潔婦者，魯秋胡子妻也，既納之五日，去而官於陳。五年乃歸。未至家，見路傍婦人採桑。秋胡子悅之，……婦人採桑不輟。秋胡子謂曰：「力田不如逢豐年，力桑不如見國卿。吾有金，願以與夫人。」婦人曰：「嘻！夫採桑力作，紡績織紝，以供衣食，奉二親，養夫子。吾不願金。所願卿無有外意，妾亦無淫泆之志。收子之齋與筭金。」秋胡子遂去。至家，奉金遺母，使人喚婦至，乃嚮採桑者也。秋胡子慙。婦曰：「……今也乃悅路傍婦人，下子之糧，以金予之，是忘母也；忘母不孝。好色淫泆，是污行也；污行不義。夫事親不孝，則事君不忠；處家不義，則治官不理。孝義並忘，必不遂矣。妾不忍見，子改娶矣，妾亦不嫁。」遂去而東走，投河而死。<sup>42</sup>

若說〈陌上桑〉和〈宿瘤女〉是以喜劇的手法來演繹「守禮」這個主題的話，則〈秋胡潔婦〉用的便是悲劇手法了。秋胡妻遭受調戲後的反應比羅敷要激烈得多，當她知道那個調戲者竟是自己的丈夫，更是羞憤不已，責數秋胡的不忠不孝，最後更赴水殉義。這故事的道德意識甚是強烈，更是徐復觀先生所提出的「三種意義」的佐證。現在再看《列女傳·陳國辯女》這故事：

辯女者，陳國採桑之女也。晉大夫解居甫使於宋，道過陳，遇採桑之女，止而戲之。……採桑女乃為之歌曰：「墓門有棘，斧以斬之。……」……女曰：「墓門有梅，有鴉萃止。……」大夫曰：「其梅則有，其鴉安在？」女曰：「陳，小國也，攝乎大國之間，……其人且亡，而況鴉乎？」大夫乃服而釋之。<sup>43</sup>

陳辯女所歌的是〈陳風·墓門〉之詩，懂得引詩言志的，似乎不好把她當作一般的農家

<sup>41</sup> 王照圓：《列女傳補注》，《龍溪精舍叢書》本（北京：中國書店影印，1991年），卷六，頁817-18。

<sup>42</sup> 同上注，卷五，頁804。

<sup>43</sup> 同上注，頁834。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

女子。與《列女傳》的宿瘤女和秋胡潔婦並觀，採桑女的義正辭嚴、以禮自守的形象便更鮮明了。

除了《列女傳》之外，在辭賦中也有採桑女出現，例如宋玉〈登徒子好色賦〉末段描寫章華大夫對楚王的自述：

臣少曾遠遊，周覽九土，足歷五都，出咸陽，熙邯鄲，從容鄭衛溱洧之間。是時向春之末，迎夏之陽，鶯鶯喈喈，羣女出桑，此郊之姝，華色含光，體美容冶，不待飾裝。臣觀其麗者，因稱詩曰：「遵大路兮攬子祛，贈以芳華辭甚妙。」於是處子悅若有望而不來，忽若有來而不見，意密體疏，俯仰異觀，含喜微笑，竊視流眄，復稱詩曰：「寤春風兮發鮮榮，絜齋俟兮惠音聲，贈我如此兮不如無生。」因遷延而辭避，蓋徒以微辭相感動，精神相依憑，目欲其顏，心顧其義，揚詩守禮，終不過差，故足稱也。<sup>44</sup>

賦文中的採桑女意態萬千，宋玉鋪陳章華大夫的一段「微辭」，對後來〈陌上桑〉的寫作不無影響。但最重要的，還是採桑女懂得「揚詩守禮，終不過差」。〈好色賦〉是先秦之作，現在看漢人的作品。枚乘（？-前140）〈梁王菟園賦〉云：

若乃夫郊采桑之婦人兮，桂裾錯紆，連袖方路，摩眦長髮，便娟數顧，芳溫往來〔「來」字衍，當據章樵注刪〕接，神連未結，已諾不分，縹併進靖，儂笑連便，不可忍視也。於是婦人先稱曰：「春陽生兮萋萋，不才子兮心哀，見嘉客兮不能歸，桑萎蠶飢，中人望奈何。」<sup>45</sup>

跟〈登徒子好色賦〉相似，賦文中的採桑女似有賣弄姿色之嫌，但最後還是引詩言志，「不才子兮心哀」，章樵注云：「不才子，泄語也，猶言不接男子。」<sup>46</sup> 賦文又云：「桑萎蠶飢，中人望奈何。」則採桑女還是「止乎禮義」的。

〈登徒子好色賦〉與〈梁王菟園賦〉對〈陌上桑〉應有一定的影響。羅敷濃妝艷抹地從陌上走過，與二賦之羣女出桑，三者不無賣弄姿色之嫌，但結果仍是以禮自守；而〈陌上桑〉表現出來的比二賦更正面，冒罵「使君一何愚」，申辯「使君有婦」，「羅敷有夫」，其貞靜之情也就表達得更明顯了，故鍾惺云：「妙在貞靜之情，即以風流豔詞發之，豔亦何妨于正也。」

<sup>44</sup> 《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁893。按〈登徒子好色賦〉是否出於宋玉之手，至今尚未有定論，但在未有充分證據否定是宋玉之作以前，暫沿用舊說。

<sup>45</sup> 《古文苑》，《龍溪精舍叢書》本，卷三，頁429。

<sup>46</sup> 同上注。

再如東方朔（前154-前93）《七諫·怨世》云：「路室女之方桑兮，孔子過之以自侍。」王逸注云：「言孔子出遊，過於客舍，其女方采桑，一心不視，喜其貞信，故以自侍。」<sup>47</sup>王注使人想到《韓詩外傳》中「阿谷少女」的故事：

孔子南遊適楚，至於阿谷之隧，有處子佩璜而浣。孔子曰：「彼婦人可與言矣乎？」……抽琴去其軫，以授子貢曰：「善爲之辭，以觀其語。」子貢曰：「嚮子之言，穆如清風，不悖我語，和暢我心，於此有琴而無軫，願借子以調其音。」婦人對曰：「吾野鄙之人也，僻陋而無心，五音不知，安能調琴？」<sup>48</sup>

這故事又見於《列女傳》，文字略有出入，大意不殊；而《列女傳》中「頌曰」一節更值得注意：「孔子出遊，阿谷之南。異其處子，欲觀其風。子貢三反，女辭辨深。子曰達情，知禮不淫。」<sup>49</sup>「達情知禮」是這個故事的主旨，故《韓詩外傳》與《列女傳》俱引《周南·漢廣》「漢有游女，不可求思」爲證，證明少女的守禮不可犯。《七諫》「路室桑女」的「貞信」與「阿谷少女」故事的「達情知禮」，都得到孔子的肯定，認爲是女性應有的行爲；但與其說言是孔子之言，無寧說是漢人假夫子之言以提出他們心目中的理想人物。

綜觀以上各種作品，可以看到，漢人有意逐漸強化女性的守禮形象，採桑女自然也不能例外。採桑女在《十畝之間》中的淫佚之行，在漢代的詩賦中似已絕跡，若要找一些遺跡，則《菟園賦》也保留了一鱗半爪。《菟園賦》的「儻笑連便」，雖然不無賣弄風情之嫌，但末了還是引詩言志，貞靜無邪。從這些作品可以看到，「守禮」是漢人對採桑女的要求，也是時代的要求，所以文學中的採桑女擺脫了淫佚的形象，減輕了勞動的意味，變成了一個美麗而守禮的理想人物。

## 五、漢代「三綱」思想的折射

從上文所引的漢人作品來看，不難發現，儘管這些故事的人物及表現手法均有不同，但情節結構是相同的：男子調戲女子，女子堅守禮節以拒人。

這種「調戲」與「守禮」的結構模式，在漢人的作品中並不是個別的例子。從西漢

<sup>47</sup> 《楚辭補注》，頁245。

<sup>48</sup> 《韓詩外傳》，《龍溪精舍叢書》本，卷一，頁7-8。

<sup>49</sup> 《列女傳補注》，頁813。

初年《韓詩外傳》中的「阿谷少女」，到東漢的樂府詩〈羽林郎〉，<sup>50</sup> 這模式都重覆地出現；而〈陌上桑〉作為一首讚美婦女堅貞守禮的詩歌，自然也不會例外。「以禮自防」這主題貫穿了這些作品，在古代的父權社會之中，君與父是倫理及政治的中心，臣子與妻妾只居從屬地位。父權社會要求婦女不論在甚麼情況之下，都必須對丈夫完全的堅貞不二，而〈陌上桑〉一類作品的結構模式，似乎是文學家刻意安排的一次考驗，最終還是要婦女表現自己的堅貞，才算經得起文學家的「考驗」。但不管是以喜劇的手法（如〈陌上桑〉）還是以悲劇的手法（如〈秋胡潔婦〉）來演繹，目的都是為了突出「以禮自防」這主題。這結構模式簡潔而富文學意味，難怪兩漢文人都有沿用，藉此以塑造他們理想中的婦女形象。

〈陌上桑〉等一類的作品固然反映了漢人對婦女在道德上的要求，上文所引徐復觀先生的〈韓詩外傳研究〉已經說明了這點，但漢人為甚麼對婦女有這樣的要求呢？要作進一步的探討，就必須連繫到漢人的思想背景。

自漢武帝（前156-前87）獨尊儒術，儒學成為了學術思想的主流，漢人的政治思想與行為規範，都以儒學為理論根據。然而，漢代的儒學並不是先秦儒學的重現，而是糅雜了其他學派的學說，以適應時代的需要。除了人所悉知的陰陽五行之說以外，漢儒思想也糅雜了法家的思想，只是法家在漢代備受貶抑，與儒學的關係比較隱微，不像陰陽五行之說那樣明顯罷了。<sup>51</sup>

漢儒所倡導的「三綱」之說，可溯源到《韓非子》，目的當然是為了穩定當時的政治社會秩序，並為劉氏政權的合理性提出理據。《韓非子·忠孝》云：

臣之所聞曰：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂。此天下之常道也。」明王賢臣而弗易也，則人主雖不肖，臣不敢侵也。<sup>52</sup>

<sup>50</sup> 〈羽林郎〉屬雜曲歌辭，《樂府詩集》收在卷六十三〈雜曲歌辭三〉。清人沈德潛《古詩源·漢詩·陌上桑》評曰：「鋪陳穠至，與辛延年〈羽林郎〉一副筆墨。」（北京：中華書局，1990年，頁73）沈謙把〈陌上桑〉和〈羽林郎〉喻為「雙璧」，撰有〈漢樂府的雙璧——〈羽林郎〉與〈陌上桑〉比較評析〉一文，認為二詩「創作背景相近」、「運用體裁相同」、「形式技巧相似」、「主題意識強烈」。沈文收在臺灣國立政治大學中文所主編的《漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁471-504。按〈羽林郎〉描述霍光家奴馮子都調戲買酒胡姬的故事，似比〈陌上桑〉更具時代性，但未了胡姬還是高唱：「男兒愛後婦，女子重前夫。人生有新故，貴賤不相踰。」其守禮與羅敷無異。

<sup>51</sup> 有關漢代儒法關係的研究，可參林聰舜：《西漢前期思想與法家的關係》（臺北：大安出版社，1991年）。

<sup>52</sup> 梁啟雄：《韓子淺解》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁505。

可見「天下治」正是這種思想的終極目的。《韓非子》雖然提出了「君臣」、「父子」、「夫婦」這種從屬關係的差序格局，但沒有詳加發揮，也未稱其名曰「三綱」，這工作到了漢代才得以完成。董仲舒（前179？-前104？）在《春秋繁露·基義》中說：

君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行。其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。……天為君而覆露之，地為臣而持載之；陽為夫而生之，陰為婦而助之；……王道之三綱，可求於天。<sup>53</sup>

這裏又增添了陰陽學說的色彩。他在《順命》中又說：

天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫。諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可。<sup>54</sup>

董仲舒是西漢的大儒，甚為武帝及時人所重，他的言論很能代表官方的觀點。東漢又怎樣呢？東漢的官方意見，可以《白虎通》為代表。《白虎通·三綱六紀·總論綱紀》云：

三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。……故《含文嘉》曰：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」……所以張理上下，整齊人道也。<sup>55</sup>

《三綱六紀·論六紀之義》又云：「夫者，扶也，以道扶接也。婦者，服也，以禮屈服也。」<sup>56</sup> 同樣的觀點又見於《嫁娶·論嫁娶諸名義》：「夫婦者，何謂也？夫者，扶也，扶以人道者也。婦者，服也，服於家事，事人者也。」<sup>57</sup> 因此，《嫁娶·論妻不得去夫》便說：「夫有惡行，妻不得去者，地無去天之義也。……悖逆人倫，殺妻父母，廢絕綱紀，亂之大者也。義絕，乃得去也。」<sup>58</sup> 很明顯，漢人已把婦女對丈夫的絕對服從提升到形而上的理論層面，是天道的表現，關係到國家的治亂。金春峯認為：「在三綱中，君權與父權相結合構成所謂『君父大義』，在封建社會是最神聖尊嚴而不

<sup>53</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁350-51。

<sup>54</sup> 同上注，頁412。

<sup>55</sup> 《白虎通疏證》，頁373-74。

<sup>56</sup> 同上注，頁376。

<sup>57</sup> 同上注，頁491。

<sup>58</sup> 同上注，頁467-68。

可侵犯的。」<sup>59</sup> 雖然早在《禮記》便強調婦女的服從性，「但經過《白虎通》，由皇帝親自肯定、宣布，就具有了『法典』的意義。從此以後，夫權樹立了至高無上的地位，婦女日益處於被奴役屈辱的地位」。<sup>60</sup> 至此已不難理解，「以禮自防」這道德主題，就是在漢人「三綱」思想這文化氛圍下產生的，而〈陌上桑〉及上文所引的其他作品，正是漢人「三綱」思想的折射。

## 六、結語

〈陌上桑〉一詩，古今學者的理解都有不同，是守禮還是反抗，是其中最大的分歧處。〈陌上桑〉雖然源於漢世的「街陌謳謠」，但編進樂府官署之後，必定經過文人的整理。而寫定這首古辭的詩人選擇了「採桑」這個古老而又廣為人知的題材，沿用了自西漢以還那種「調戲」與「守禮」的結構模式，強化了先秦時代採桑女三個形象中的道德形象，放棄了她的淫佚形象，淡化了她的勞動意味，其最終目的，都是為了表達「以禮自防」這個主題。而「以禮自防」這主題又是漢人「三綱」思想下的產物，因此可以說，〈陌上桑〉一詩實際上是漢人「三綱」思想的折射。〈陌上桑〉是漢人筆下的一篇複合作品，「守禮」與「勞動」本來是沒有關係的，但最後竟在「三綱」的思想下統一起來，古人從禮的角度來理解此詩，似是更近漢人的文化心理。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

<sup>59</sup> 金春峯：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1987年），頁460。

<sup>60</sup> 同上注，頁462。

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

# Observing the Ritual Code of Behaviour: A Study on Luo Fu in the Poem “Mo Shang Sang”

(A Summary)

Yiu To Sang

“Mo Shang Sang” 陌上桑 is a popular poem but it has been subjected to a wide range of interpretations by readers of the past and present. Contemporary readers regard the main character of the poem, Luo Fu 羅敷, as an anti-oppression working woman. However, critics of the past saw her as a woman faithful to socioethic conventions. This essay attempts to look at the literary image of the “mulberry picking woman” 採桑女 from the historical perspective, from the pre-Qin to the Han dynasty. In this process, it was revealed that the Han people used a specific structured mode of expressions to convey their moral demands on women. These demands coincide with the ethic-political thinking of the Han dynasty. “Mo Shang Sang” is merely a reflection of these thoughts.

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學  
中國文化研究所所有  
未經批准 不得翻印