

# 依違於婦德與才性之間： 《世說新語·賢媛篇》的女性風貌

梅家玲\*

## 一、前言

《世說新語》是六朝著名的清言小說<sup>1</sup>，在內容上，它以記載漢末至魏晉時期人物的言行風貌為主；在體例上，係根據所記人物的性格與行為，將其分繫於〈德行〉、〈言語〉等三十六類目之下<sup>2</sup>。〈賢媛〉，正是三十六類目之一。由於其專記婦女言行，遂成為後人了解該時期婦女行誼風貌的重要資料。

不過，由於魏晉時風本有異於其它時代處，因此，雖題名為「賢」媛，但若就其所記與魏晉以前之婦德觀相對照，乃不免有所鑿柄。為此，余嘉錫《世說新語箋疏》一書在疏解〈賢媛〉一篇時，便曾就此提出抨擊：

本篇凡三十二條，其前十條皆兩漢、三國事。有晉一代，唯陶母能教子，為有母儀，餘多以才智著，於婦德鮮可稱者。題為賢媛，殊覺不稱其名。

甚且，他還引錄干寶與葛洪批評晉之婦教的言論，以論斷其時「婦職不修，風俗陵夷，

---

\*臺灣大學中文系副教授

1. 「清言小說」意謂專記清談風雅之言之小說，其所以產生，蓋與漢末清議時風有關，亦稱「志人小說」。詳參葉慶炳，《中國文學史》（台北：弘道文化事業公司，1978），頁173、174。
2. 《世說新語》，初名《世說》，梁、陳有稱《世說新書》者。至唐則《世說》與《世說新書》並行，間名《世說新語》者，唯見劉知幾《史通》。然自五季以後，世乃以《世說新語》為定名。其卷帙，據清汪藻《世說敘錄》云：傳世《世說》諸本有作二卷、三卷、八卷、十卷、十一卷等不同版本；在分篇上，《四庫全書總目提要》作三十八門，對此《汪錄》云：「邵本於諸本外別出一卷，以直諫為三十七，姦佞為三十八；唯黃本有之，他本皆不錄」。另有顏氏本又以邪詔為三十八，姦佞為三十九，則更多一門。上述有關書名、卷帙、版本等問題，係參見楊勇，〈《世說新語》「書名」、「卷帙」、「板本」考〉，該文載於《東方文化》8卷2期。又，本文對《世說新語》所載資料之引錄，均以楊勇，《世說新語校箋》一書為據。為行文方便，有時亦逕以「《世說》」稱「《世說新語》」者。

晉之爲外族所侵擾，其端未必不由於此也」<sup>3</sup>。

但基本上，《世說》本是人倫品鑒風氣下的產物，其所以成書，自有其時代性意義。整體而論，該書記言敘事之取捨標準，大抵繫於品鑒／審美方面的考量；〈賢媛〉既爲其中一篇，所記當不能自外於此。然人倫品鑒之由實用而趨於審美、《世說》敘事之由史傳而趨於小說，實有一定因緣轉折。尤其，「才智」本就是人倫品鑒中「才性論」的重要部分。如此，則圖現於〈賢媛〉中的女性，其所以能被冠以「賢」名，便不能僅由一般傳統觀念來檢視<sup>4</sup>，而必須配合當代的品鑒風潮整體以觀。余氏未能慮及於此，所論顯然有失公允。不過，「以才智著，於婦德鮮可稱者」的抨擊，卻也促使我們思索：「才性」與「婦德」是否一定是相互衝突、無法並容的兩極？〈賢媛〉之所以能以「賢」名篇，其緣由何在？其中所記的女性風貌如何？若就中古敘事文類中的「女性敘寫」整體以觀，〈賢媛篇〉的出現，又具有何種意義？這些，都將是我們研探、反思傳統文化中的婦女問題時，值得深究之處。

爲此，以下便先由傳統四德觀（婦德、婦容、婦言、婦功）的建構及魏晉人倫品鑒觀的特色說起，繼而論析〈賢媛篇〉所呈顯之女性風貌，並辨析其間「婦德」（傳統）與「才性」（當代）、女性主體與家庭／社會政治間的糾結纏繞；最後，則取《世說》其它篇目所記的女性作一對照比較，以期了解：同樣是女性（甚至是同一個人），爲什麼有些可入於「賢」媛之列，而其它則否？同時，亦將〈賢媛篇〉置於「女性敘寫」的敘事傳統之中，以觀照其時代意義。

3.引自余嘉錫，《世說新語箋疏》（台北：華正書局，1984），頁664。又，其所引干寶、葛洪之說如下：

- 其婦女粧節織紉，皆取成於婢僕，未嘗知女工絲枲之業，中饋酒食之事也。先時而婚，任情而動，故皆不恥淫逸之過，不拘妒嫉之惡。有逆於舅姑，有反易剛柔，有殺戮妾媵，有黷亂上下，父兄弗之罪也，天下莫之非也。又況責之聞四教於古，修貞順於今，以輔佐君子者哉？（干寶·《晉紀·總論》）
- 今俗婦女，休其蠶織之業，廢其玄統之務。不績其麻，市也婆娑。舍中饋之事，修周旋之好，更相從諧，之適親戚，承星舉火，不已於行。多將侍從，暉暉盈路，婢使吏卒，雜錯如市；尋道褻謔，可憎可惡。或宿於他門，或冒夜而反；游戲佛寺，觀視漁畝；登高臨水，出境慶引；開車褻幃，周章城邑；盃觴路酌，絃歌行奏。轉相高尚，習非成俗。（葛洪·《抱朴子·疾謬篇》）

4.「傳統」一詞的意涵原本極爲廣泛，但因本論文旨在論析《世說·賢媛篇》的女性風貌，故文中所提到的「傳統」，在時間上，自係指魏晉以前；在內涵方面，則泛指由先秦典籍所建構的婦德觀——即「婦德、婦言、婦容、婦功」等四德，以及「男外女內」、「男主女從」等一般觀念。

## 二、〈賢媛篇〉女性觀的相關背景：傳統四德與風神才辯

〈賢媛〉是為《世說新語》中之一篇，它的出現，以及在敘寫中所呈顯之特色，理當與《世說》一書的基本性質表裡因依。《世說》一書既為人倫品鑒風氣下之產物，則以「才性論」為依據的品鑒觀，自當為其記事取材的重要準據。不過，由於《易》、《禮》等經典向來強調「男女有別」，對女性的地位與職分往往多所範限，〈賢媛〉的成篇，似乎也不能完全自外於此。尤其，在〈賢媛篇〉的第六條中，曾有如下記載：

許允婦，是阮衛尉女，德如妹，奇醜；交禮竟，允無復入理，家人深以為憂。會允有客至，婦令婢視之，還答曰：「是桓郎。」桓郎者，桓範也。婦云：「無憂，桓必勸入。」桓果語許云：「阮既嫁醜女與卿，故當有意，卿宜察之。」許便回入內。既見婦，即欲出。婦料其此出，無復入理，便捉裾停之。許因謂曰：「婦有四德，卿有其幾？」婦曰：「新婦所乏唯容爾。然士有百行，君有幾？」許云：「皆備。」婦曰：「夫百行以德為首，君好色不好德，何謂皆備？」允有慚色，遂相敬重。

許允婦貌醜無容，原本見棄於夫，後來卻以過人之才辯，使夫婿幡然悔轉，當是此一記載所欲突顯的重點。但值得細思的是，其中許允明明「好色不好德」，卻還要用「婦有四德，卿有其幾？」來挑剔、要求妻子，其所體現者，無非是源自過去社會中，男性對婦女諸多不合理、卻往往被視為當然的沙文心態。但最後，「允有慚色，遂相敬重」的結果，卻也流露出：在一個以個人風神才辯是尚的時代中，即或身為女性，亦可以此一方面的特質反詰傳統，見賞於世。職是，許允夫婦間的相互詰難，其意義遂不止於「足為談助」的軼聞瑣語而已；其間，實隱涵了傳統四德（按，亦即其後班昭〈女誡〉中的四行：婦德、婦言、婦容、婦功）與當代品鑒重點（個人之風神才辯）的質詰交鋒。而這，恰好也正是〈賢媛篇〉女性風貌的特點所在。以下，便先由秦漢以來婦女四德觀的建構談起。

### (一)德言容功——著眼於「四德」的傳統婦女觀

在傳統文化中，雖然並不完全否定「才」，但若與「德」相較，則「重德輕才」的傾向卻十分明顯。早期儒家便強調「君子先慎乎德」<sup>5</sup>；「恥有其辭而無其德」、「有德者必有言，有言者不必有德」、「巧言，令色，鮮矣仁」，以及「三不朽」之說中，首以「立德」，末以「立言」等論述<sup>6</sup>，均反映出德先才後、重視德行多於才智的基本意識形態。既然，對男性尚且要鼓勵其以君子之「德」勝小人之「才」，女子之「才」，自然更被貶抑<sup>7</sup>。

所以如此，當係在以儒家為主的文化機制中，向來著重「婚姻」關係，以及「家庭」在社會國家中的樞紐地位；而「人文化成」的婚姻觀，加上「男尊女卑」、「男外女內」、「男主女從」等經典論述，則不但將女性的居所和活動範圍局限於家庭，更使她們即使在家庭中，也只能居於附屬地位<sup>8</sup>。因此，在不鼓勵女子展露才智的同時，乃轉而要求其在「德言容功」等屬於「婦德」方面的表現，並將對於家庭的奉獻付出，視為女性存在的終極意義。以是，「婦德」乃成為古代禮制倫常中極為重視的項目，先秦各典籍與班昭〈女誡〉等，均為建構此一婦女觀的重要論述，而劉向《列女傳》，亦當具有相當影響力。

從先秦開始，傳統的家庭教育，便是將女子從小教育（訓練）為一個稱職的家庭主

5.《禮記·大學》，（《禮記正義》卷六十，〈十三經注疏〉本）。

6.分見《禮記·表記》（《禮記正義》卷五四，〈十三經注疏〉本）、《論語·憲問》（《論語注疏》卷十四，〈十三經注疏〉本）、《左傳·襄公廿四年》（《春秋左傳正義》卷三五，〈十三經注疏〉本）。

7.有關女子之「才」、「德」於傳統文化中的討論，詳見劉詠聰：〈“女子無才便是德”說的文化涵義〉，《女性與歷史——中國傳統觀念新探》（台北：商務印書館，1995），頁89-103。不過，該文係泛論先秦以迄明清的女性才德觀，而本文所論，則僅止於魏晉以前。

8.儒家經典對此論述頗多，例如：

• 女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也。（《易·家人》彖辭）（《周易正義》卷四）

• 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。（《禮記·內則》）（《禮記正義》卷二八）

• 天地合而後萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也。…壹與之齊，終身不改。故夫死不嫁。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。婦人，從人者也，幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。夫也者，夫也；妻也者，以知帥人者也。（《禮記·郊特牲》）（《禮記正義》卷二六）

• 婦人有三從之義，無專用之道。故未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。故父者，子之天也，夫者，妻之天也。（《儀禮·喪服傳》）（《儀禮注疏》卷三〇）

相關研究可參閱曾昭旭，〈中國傳統文化下的婚姻觀〉，《鵝湖》9卷1期，頁31-33。徐秉愉，〈正位於內——傳統社會的婦女〉，收入《中國文化新論：吾土與吾民》（台北：聯經出版公司，1987），頁156-160。杜芳琴，〈女性觀念的衍變〉（河南：人民出版社，1988）。陳鵬，〈中國婚姻史稿〉（北京：中華書局，1990）。

婦，以便出嫁後能在夫家從事服務性的工作。如《禮記·內則》即明言：

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，觀於祭祀，納酒漿篋豆菹醢，禮相助奠。（《禮記正義》卷二八）

而出嫁之前，更要施以「成『婦』順」的密集訓練——也就是強調身為人「婦」者，應如何經由「婦德、婦言、婦容、婦功」四方面，在「家室」中扮演好自己的角色。《禮記·昏義》中的這段話，便是最具代表性的論述：

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。教成祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。（《禮記正義》卷六一）

此處雖未標以「四德」、「四行」之目，但已明言「婦德、婦言、婦容、婦功」是為「成婦順」之要件；其後，鄭玄《注》謂：「婦德，貞順也；婦言，辭令也；婦容，婉婉也；婦功，絲麻也。」對此略有引申，但並未多作發揮。

另外，西漢劉向的《列女傳》雖未就婦德予以具體、系統化的闡析，但其所以傳述列女，目的乃在於取「賢妃貞婦興國顯家可法則，及孽嬖亂亡者」，「以戒天子」（《漢書·楚元王傳》）。故就其各篇所記述的實例和篇首的頌贊看來，亦可窺其褒貶之準則<sup>9</sup>。如〈母儀篇〉贊曰：

惟若母儀，賢聖有智。行為儀表，言則重義。胎養子孫，以漸教化。既成以德，致其功業。姑母察此，不可不法。

〈賢明篇〉贊曰：

9.現今所見之《列女傳》凡七卷，另附〈續傳〉一卷，作者不詳。原書本為一編，據說是宋代王回將其分為七篇，計：母儀、賢明、仁智、貞順、節義、辯通、孽嬖。在體例上，每篇之首各有頌贊，而後則依序分列傳文，序述各人足以為人楷模或為世垂戒之事跡。有關該書之作者、內容、取材等相關問題，參見張敬，〈列女傳與其作者〉，收入李又寧、張玉法編，《中國婦女史論文集》（台北：商務印書館，1981），頁50-60。

惟若賢明，廉正以方。動作有節，言成文章。咸曉事理，知世紀綱。循法與居，終日無殃。妃后賢焉，名號必揚。

〈仁智篇〉贊曰：

惟若仁智，豫識難易。原度天道，禍福所移。歸義從安，危險必避。專專小心，永懼匪懈。夫人省茲，榮名必利。

從「姑母」、「后妃」、「夫人」等稱謂看來，《列女傳》所重視者，仍屬為人妻、母者，如何在家庭中扮演好為「婦」者的角色。其間，「賢聖有智」、「廉正以方」、「言成文章」、「豫識難易」等贊語，亦流露出：只要能致使丈夫、兒子成德立業、趨吉避凶，則為婦者亦不妨展現其所具有的才德智慧。

然時至東漢，班昭作〈女誡〉，由於其動機在「傷諸女方當適人，而不漸訓誨，不聞婦禮，懼失他門，取恥宗族」，故除申言「卑弱」、「敬順」等言行準則外，其中的〈婦行第四〉，便在標舉「四行」之目的同時，再就婦女職分加以明確規範：

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，不必功巧過人也。清閑貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，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，絜齊酒食，以奉賓客，是謂婦功。……（《後漢書》卷八四）

在此，〈女誡〉不唯對女性「應該」具備的言行予以正面標示，也清楚地說明了種種「不必」的表現。當然，「不必」意為「不必然」，看似並不絕對禁止，但若參照同文中「卑弱」、「敬順」部分之論述，則其對女性的範限之嚴，實遠甚於前代<sup>10</sup>。於此，除可見

#### 10. 〈女誡〉論「卑弱」謂：

卑弱第一：古者生女三日，臥之床下，弄之瓦墼，而齋告焉。明其卑弱，主下人也。弄之瓦墼，明其習勞，主執勤也。齋告先君，明當主祭祀也。三者蓋女人之常道，禮法之典教矣。謙讓恭敬，先人後己，有善莫名，有惡莫辭，忍辱含垢，常若畏懼，是謂卑弱下人也。……

#### 論「敬順」謂：

敬慎第三：陰陽殊性，男女異行。陽以剛為德，陰以柔為用，男以彊為貴，女以弱為美。…故曰敬順之道，婦人之大禮也。夫敬非它，持久之謂也。夫順非它，寬裕之謂也。持久者，知知足也。

婦教寬嚴嬗變之跡外<sup>11</sup>，亦可見原本在西漢尚且被認可的女性才慧，是如何被更進一步地抵制、遏阻。

但，耐人尋味的是，《世說·賢媛》中的女性，往往卻是在呈顯出「應該」言行的同時，更體現了諸多的「不必」。而這些「不必」的表現，不但踰越〈女誡〉的規範，甚且還超軼出原本就較為寬泛的《列女傳》。此一「應該」與「不必」間的相互辯證，毋寧正是〈賢媛篇〉最值得注意之處，而魏晉由實用而趨於審美的人物品鑒觀，正是左右此一轉變的主要因素。

## (二)風神才辯——由實用趨於審美的人物品鑒觀

基本上，魏晉以前，「婦德」強調的是婦女在家庭的附屬地位及服務性質，個人主體不僅不被重視，甚至還有意被抵制、壓抑。而「才智」，卻是表彰自我、煥顯主體的重要標記，當然，也是所謂「自覺」的表徵之一<sup>12</sup>。此一「自覺」能夠被有意識地發掘、披露，彼時「人的覺醒」意識蔚為風潮，以及由實用趨於審美的人物品鑒觀，當為箇中關鍵。

蓋自漢末以迄六朝，乃是中國政治上極混亂、社會上極痛苦的時代；然一切外在的動亂和苦難，反而促發時人對於自身存在意義與價值的反省追索。如何有意義地、自覺地充分把握住這短促而多苦難的人生，使之更為豐富滿足，遂成為彼一時代中人共同關切的主題。此一現象，李澤厚先生認為：

它實質上標誌著一種人的覺醒，即在懷疑和否定舊有傳統標準和信仰價值的條件下，人對自己生命、意義、命運的重新發現、思索、把握和追求<sup>13</sup>。

這種「人的覺醒」意識的開展，和自兩漢以來即已盛行的「人物品鑒」之風相結合後，人的才情、氣質、格調、風貌、性分、能力，便成為品人的重點所在。

---

寬裕者，尚恭下也。夫婦之好，終身不離。房室周旋，遂生媿黷。媿黷既生，語言過矣。語言既過，縱恣必作。縱恣既作，則侮夫之心生矣。…侮夫不節，譴呵從之，忿怒不止，楚撻從之。…根據這些文字，乃可見〈女誡〉對女性的範限之嚴。

11. 劉向《列女傳》代表了秦漢之際的女性道德觀，並不以單一標準來衡量女性。說參杜芳琴前揭書，頁131-132。相形之下，〈女誡〉則嚴苛得多。

12. 有關個人「自覺」之說，參見余英時，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論》（台北：聯經出版公司，1980），頁231-275。

13. 說見李澤厚，《美的歷程》（台北：元山書局，原書未著出版日期），頁90。

所謂「人物品鑒」，係指對人物德行、才能、風度等方面予以品評、賞鑒。其事雖古已有之，但由於兩漢用人採察舉、辟徵之制，人才晉用，要以鄉里對其人德行、才能之考察、品評為據，這就使人物品鑒與政治需要相結合，成為一重要課題。魏晉以還，緣於政治、社會、學術思想上的種種改變，原以「知人任用」為目的的品鑒之風，遂依隨當時才性論、情性說的提出，轉而形成一股以審美旨趣為依歸的賞鑒風潮。當此之際，原先從政治需要出發的對人物德行才能的評論，便轉為對人物才情風貌的審美品賞<sup>14</sup>。唯其遠離政治，故鑒衡褒貶意味輕，揄揚稱賞意味重；亦唯其性質偏於美感品味，重點遂落於對個人情性、智慧、言語、容貌、風姿、生活態度的欣賞、稱揚之上。此時所重視者，不再是人的外在的行為和節操，也不再是任何關乎功利、功業的政治性作為，而是「人的內在精神性」。於是：

講求脫俗的風度神貌成了一代美的理想。不是一般的、世俗的、表面的、外在的，而是必須能表達出某種內在的、本質的、特殊的、超脫的風貌姿容，才成為人們所欣賞、所評價、所議論、所鼓吹的對象<sup>15</sup>。

此一對「人的才情、氣質、格調、風貌、性分、能力」的強調，也正是被譽為「人倫之淵鑒」、「言談之林藪」<sup>16</sup>的《世說》敘寫特色所在。唐君毅先生曾指出：

《世說新語》首卷之載其時人之〈德行〉、〈言語〉、〈政事〉、〈文學〉，此乃初不出孔門四科之遺者。然其後諸卷之言其時人之〈雅量〉、〈識鑒〉、〈賞譽〉、〈品藻〉、〈規箴〉、〈寵禮〉、〈企羨〉，即純就人之能包容、了解，而欣賞、讚美此不同才性之人格，而即以此見其中之為德者。其〈豪爽〉、〈容止〉、〈自新〉之篇，則記當時人對天生之才之讚賞者。〈傷逝〉之篇，則言對所交遊之人格之懷念。餘如其〈任誕〉、〈簡傲〉之篇記個性強之人格任才傲物之事。〈排調〉、〈輕詆〉、〈假譎〉、〈黜免〉之篇，則記不同形態人格之相詆排、相黜免，而假飾

14.關於人物品鑒風氣的形成和轉變，可參考李澤厚，《中國美學史》第二卷第三章（台北：谷風出版社，1987）；牟宗三，《才性與玄理》第二、三章（台北：學生書局，1983）；唐長孺，《魏晉南北朝史論叢》〈九品中正制度試析〉、〈清談與清議〉二章（原書未著出版社暨出版日期）；張蓓蓓，《漢晉人物品鑒研究》（台大1983年博士論文）等。

15.《美的歷程》，頁90。

16.饒宗頤語，引自《世說新語校箋》前序。



以相交之事。至於〈儉嗇〉、〈汰侈〉、〈忿狷〉、〈讒險〉、〈尤悔〉、〈純漏〉、〈惑溺〉、〈仇隙〉諸篇，則記人之不德之事與情，惟足資談助為鑑戒者。總而言之，則此《世說新語》，乃代表魏晉以降人對人之表現才德、性情之事，有多方面之包容、了解、品鑑、讚賞之書<sup>17</sup>。

既然，該書所代表者，乃是對人之才德性情的「多方面」包容、了解、品鑑與讚賞，那麼，原本在過去社會文化中被忽略、甚至被定型的女性，遂亦得以其合於稱賞讚嘆之標準的言行，居於三十六類目之中，成為《世說》敘寫重點之一，並受到一定的矚目與賞嘆。

不過，此一對人之才德性情的包容、了解與品賞容或多面，其中仍當有一定之系統性在焉。尤其，《世說》以孔門四科居首，又將類目析分為三十有六，其欲就人之才性明辨細分之意圖，實昭然可見。其中，〈賢媛篇〉以「賢」名篇而不以「德」稱，自當有其內在依據。據《人物志·九徵》，人物依其才性不同，乃有高下之品論：

其為人也，質素平澹，中叡外朗，筋勁植固，聲清色澤，儀正容直，則九徵皆至，則純粹之德也。九徵有違，則偏雜之材也，三度不同，其德異稱。故偏至之材，以材自名；兼材之人，以德為目；兼德之人，更為美號。是故兼德而至，謂之中庸，中庸也者，聖人之目也。具體而微，謂之德行，德行也者，大雅之稱也。一至，謂之偏材。偏材，小雅之質也。一徵，謂之依似。依似，亂德之類也。……

而《說文》釋「賢」謂：

賢，多財也。

《段注》曰：

財各本作才。今正本賢本多財之稱，引伸之凡多皆曰賢，人稱賢能，因習其引伸之義而廢其本義矣。

17.見唐君毅，〈原性篇〉，《中國哲學原論》（台北：學生書局，1984），頁143。

故「賢」原有「多才」之義。而「才」，不但是當時才性論之重點，亦當是〈賢媛篇〉記言述行之準據。只是，男女究竟有別，儘管在「人的覺醒」風潮下，魏晉時人對舊有價值信仰多所懷疑、否定與突破，對於「才」的重視也遠過於前代，但在此流風中，始終受限於傳統社會婚姻觀與性別規範的女性，究竟能否完全擺脫過去「婦德觀」的牢籠？其見賞於男性社會的風姿神貌究竟如何？以下，便由〈賢媛篇〉中的具體實例，探勘依違於傳統婦德與個人風神才辯之間的女性風貌。

### 三、〈賢媛篇〉中的女性風貌

如前所述，秦漢以來的「婦德」觀要求已婚婦女銷抹自我，獻身家庭；因個人「自覺」而被突顯並備受重視的「才性」，卻是自我意識的重要表徵。饒有興味的是，這原本看似對立的兩極，卻在〈賢媛篇〉中以相互激盪、彼此辯証的形式呈現，其關鍵乃在於：「才」是所以為「賢」的要件，而「婦德」卻是「媛」（亦即女性）必須謹守的矩矱。二者併置，則諸多對話，遂自然滋萌。再者，「才性」雖可彰顯個人主體，但亦未嘗不可為家庭（以及家族）服務。而如此的「才性」表現，是否也可被視為另一種「婦德」？因此，呈現於〈賢媛篇〉的箇中曲折，乃可由以下兩層面分別見之：

(一)「四德」與風神才辯的對話；

(二)個人才性與家庭／社會政治間的互動輻輳。

前者，可見先秦兩漢以來的婦德觀在個人才性衝激下的新變；後者，則透露出：其新變表象之下，所糾結的種種變與不變。

#### (一)「四德」與風神才辯的對話

「四德」（四行）既是過去社會中根深柢固的婦女言行規範，《世說》在取材上自不能不受其影響。何況，其書以孔門四科為三十六類目之首，其欲根柢於傳統的用心，實依稀可辨。尤其，〈賢媛〉篇以「賢」論「媛」，明顯就是要標榜可稱道的、具正面意義的女性言行，據前所述，此一可稱道的言行，顯然偏於「才」的發顯。因此，先秦兩漢的婦女四德觀與當代所崇尚的風神才辯之間的對話關係，毋寧正是探勘〈賢媛篇〉女性風貌時，最值得注意的焦點。

就〈女誡〉與鄭《注》看來，大體上，「德」為一切具正面意義德行的概括性總稱；「言」屬言語表現；「容」為儀容，「功」則為紡績酒食之類的「婦職」。以此標準綜

觀〈賢媛〉，則其三十二則記載，乍看似乎均可納入「四德」的框架之中，但實際上，新變之處，所在多有。即以「婦德」而言，根據鄭玄的說法，「婦德」重在貞順；班昭的說法，則是在「不必才明絕異」的前提下，更強調「清閑貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法」。而西漢劉向所撰的《列女傳》中，亦有「貞順」之目，其篇首之頌贊謂：

惟若貞順，修道正進。避嫌遠別，為必可信。終不更二，天下之俊。勤正潔行，精專謹慎。

儘管兩漢禮教標準或有寬嚴之別，然據上引資料綜括言之，只須注重一己之德操無虧，無須逞才競智，當係為婦者最須自警自惕之道。故此，則下引記載，或可視為「婦德」之說的代表：

- 郝嘉賓喪，婦弟欲迎姊終不肯歸。曰：「生縱不得與郝郎同室，死寧不同穴！」（〈賢媛〉二九）
- 王司徒婦，鍾氏女，太傅曾孫，亦有俊才女德。鍾、郝為姊妹，雅相親重。鍾不以貴陵郝，郝亦不以賤下鍾。東海家內，則郝夫人之法；京陵家內，範鍾夫人之禮。（〈賢媛〉一六）

郝嘉賓婦於夫亡後堅不肯隨兄弟返歸，固為傳統貞順觀之體現；而王渾妻鍾氏、王湛妻郝氏各有「俊才女德」，其出身縱有貴賤之別，皆無礙於其雅相親重，各以禮法持家，亦堪稱合於傳統婦德之要求。但不宜忽視的是：此處在強調二人「女德」之餘，同時也提到了她們的「俊才」，而此一對於「才」的看重，在以下兩條記載中，尤其清晰可見：

- 許允為晉景王所誅，門生走入告其婦；婦正在機中，神色不變，曰：「蚤知爾耳！」門人欲藏其兒；婦曰：「無豫諸兒事。」後徙居墓所，景王遣鍾會看之；若才流及父，當收。兒以咨母。母曰：「汝等雖佳，才具不多，率胸懷與語，便無所憂。不須極哀，會止便止；又可多少問朝事。」兒從之。會反，以狀對，卒免。（〈賢媛〉八）
- 王渾妻鍾氏，生女令淑，武子為妹求簡美對而未得。有兵家子，有雋才，欲以妹妻之，乃白母。曰：「誠是才者，其地可遺；然要令我見。」武

子乃令兵兒與群小雜處，使母帷中察之。既而，母謂武子曰：「如此衣形者，是汝所擬者非邪？」武子曰：「是也。」母曰：「此才足以拔萃，然地寒；不有長年，不得申其才用。觀其形骨必不壽，不可與婚。」武子從之。兵兒數年果亡。（〈賢媛〉一二）

曾以過人才辯贏得夫婿敬重的許允婦，在夫婿見誅後，亦因能預知兒之吉凶，告以應對之道，卒以免禍；使「京陵家內，範鍾夫人之禮」的鍾氏，也因善於識鑒，使女兒不致嫁與不壽之子。因此，這兩條記載不僅皆突顯了為母者的「先見之明」，並且也標示出女性如何主動地參與，並影響了子女的生活，這未嘗不是以「才明絕異」，對原本「貞順」之道的一種反詰。不僅於此，山濤妻韓氏對丈夫與嵇康、阮籍的品論才識（〈賢媛〉十一）、郝夫人從王家對待二謝與二郝的不同態度，判斷二郝在王家人心中的地位高下（〈賢媛〉二五），以及李重女的預鑒吉凶（〈賢媛〉十七）等，莫不是以其在「識鑒」方面的過人才華，為人稱道。而庾玉臺婦獨闢閨禁，赴宣武處營救夫家一門（〈賢媛〉二二），則除才識之外，更是勇氣的展現，這當然也並不是一般「貞順」觀所能牢籠者。

其次看「婦言」。早在《詩經》中，便有對婦人逞能多言的抨擊<sup>18</sup>。劉向《列女傳》雖亦有「辯通」之目，但其所看重者，乃是能「連類引譬，以投禍凶。推摧一切，後不復重。終能一心，開意甚公」一類的言辭——換言之，若非能夠引經據典，辨析事理，並以理服人，便是所言能有助於公益，一般的逞口舌之利，顯然並不被鼓勵。至於班昭，主張「不必辯口利辭」，不但不鼓勵一切女性之「辯」（無論是徒逞口舌之利，抑是能引經據典，以理服人），更要求「擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人」。據此，則〈賢媛〉中關於班婕妤的記載，當是最合於上述要求者：

漢成帝幸趙飛燕，飛燕讒班婕妤祝詛，於是考問。辭曰：「妾聞死生有命，富貴在天。脩善尚不蒙福，為邪欲以何望？若鬼神有知，不受邪佞之訴；若其無知，訴之何益？故不為也。」（〈賢媛〉三）

婕妤受讒，考問之際，敬謹以對，正是「不道惡語」、「時然後言」的典型表現。然而，從前引許允婦與夫婿的應對中，女性的「辯口利辭」，已昭然可辨。況且，除許允婦外，

18.如《詩·大雅》〈瞻卬〉：

婦有長舌，維厲之階。亂非降自天，生自婦人。

〈賢媛〉中如此伶牙俐齒的女性，原不在少數：

- 王公淵娶諸葛誕女，入室，言語始交，王謂婦曰：「新婦神色卑下，殊不似公休！」婦曰：「大丈夫不能彷彿彥雲，而令婦人比蹤英傑！」（〈賢媛〉九）
- 桓車騎不好著新衣，浴後，婦故送新衣與；車騎大怒，催使持去。婦更持還，傳語云：「衣不經新，何由而故？」桓公大笑，著之。（〈賢媛〉二四）
- 王凝之謝夫人既往王氏，大薄凝之；既還謝家，意大不悅。太傅慰釋之曰：「王郎，逸少之子，人身亦不惡；汝何以恨迺爾？」答曰：「一門叔父，則有阿大、中郎；群從兄弟，則有封、胡、遏、末。不意天壤之中，乃有王郎！」（〈賢媛〉二六）

諸葛誕女與王公淵的針鋒相對，桓沖婦的巧言慧辯，均未曾引論經典；雖非故作「惡語」，但莫不是出於巧智的「辯口」。至於下嫁於王凝之的謝道韞，於還家後對凝之的鄙薄之辭，則非但已幾近乎「惡語」，而且也完全不合於「時然後言，不厭於人」的規範。凡此，亦可見其於「婦言」方面的新變之處。

再看「婦容」。從原先「婉婉」、「不必顏色美麗」、「盥浣塵穢，服飾鮮絜，沐浴以時，身不垢辱」的詮解看來，過去婦容觀的要求重點，乃在於儀容服飾的整潔合度，以及以此而蘊現出的情性柔順。容貌的美麗與否，並不是關注的重點，且儀容之外的舉止風神，似乎更未曾顧及。但在〈賢媛〉中，我們所看到關乎「婦容」的記載，卻都是對超乎整潔合度之外的、另具令姿風神之女性的讚嘆，試看下列：

王汝南少無婚，自求郝普女；司空以其癡，會無婚處，任其意，便許之。既婚，果有令姿淑德；生東海，遂為王氏母儀。或問汝南何以知之？曰：「嘗見井上取水，舉動容止不失常，未嘗忤觀，以此知之。」（〈賢媛〉一五）

郝普女即前引〈賢媛〉十六與鍾夫人雅相親重的郝夫人。她因「舉動容止不失常」，為王湛求娶為婦，爾後果有「令『姿』淑『德』」，可見，此處之「容」，不僅不再只是

儀容服飾，而且還呈顯出它與內在情性、外在舉止間的密切關聯。換言之，此時「婦容」所著眼者，顯然已由原先外在的「容色」、「容貌」、「儀容」，擴及到「從容」、「容與」的「容止」，因而已是由內及外的整體個人風神氣韻了。這由濟尼對王、顧二家婦之品評，尤可得見：

謝遏絕重其姊，張玄常稱其妹，欲以敵之。有濟尼者，並遊張、謝二家，人問其優劣？答曰：「王夫人神情散朗，故有林下風氣；顧家婦清心玉映，自是閨房之秀。」（〈賢媛〉三〇）

王夫人即前見之謝道韞，顧家婦名不可考。然「神情散朗」、「林下風氣」、「清心玉映」、「閨房之秀」之類的品評，以之入〈品藻〉、〈賞譽〉之篇，亦無不宜。可見這和當時以風神氣韻是尚的人物品賞觀，完全如出一轍<sup>19</sup>。而如此「婦容」，亦自有其撼懾人心的魅力：

- 賈充前婦，是李豐女；豐被誅，離婚徙邊。後遇赦得還，充先已取郭配女。武帝特聽，置左右夫人。李氏別住外，不肯還充舍。郭氏語充：「欲就省李。」充曰：「彼剛介有才氣，卿往不如不去。」郭氏於是盛威儀，多將侍婢；既至，入戶，李氏起迎，郭不覺腳自屈，因跪再拜。既反，語充；充曰：「語卿道何物？」（〈賢媛〉一三）
- 桓宣武平蜀，以李勢妹為妾，甚有寵，常著齋後。主始不知，既聞，與數十婢拔白刃襲之。正值李梳頭，髮委藉地，膚色玉曜，不為動容。徐曰：「國破家亡，無心至此；今日若能見殺，乃是本懷！」主慚而退。（〈賢媛〉二一）

19.以譬況方式標示人物個人特質，進而品論其間之差異高下，是〈賞譽〉、〈品藻〉篇中的習見格式。前者如：

· 王戎云：「太尉神姿高徹，如瑤林瓊樹，自然是風塵外物。」（〈賞譽〉十六）

· 王公目太尉：「巖巖清峙，壁立千仞。」（〈賞譽〉三七）

後者如：

· 桓玄為太尉，大會，朝臣畢集；坐裁竟，問王楨之曰：「我何如卿第七叔？」于時賓客為之咽氣。王徐徐答曰：「亡叔是一時之標，公是千載之英！」一坐懽然。（〈品藻〉八六）

· 桓玄問劉太常曰：「我何如謝太傅？」劉答曰：「公高，太傅深。」又曰：「何如賢子敬？」答曰：「檣、梨、橘、柚，各有其美。」（〈品藻〉八七）

於此，亦可見濟尼對鍾、郝二夫人之品評，實與當時人倫品鑒之風，一脈相承。

李充女、李勢妹或處於劣勢、或陷於危局，然前者不過一個「起迎」的姿態，便使原先「盛威儀，多將侍婢」的郭氏「不覺腳自屈，因跪再拜」；後者從容梳頭，自在言語，風神氣韻與言語辭令的渾然契合，使原打算「以刃襲之」的南康公主，自慚而退<sup>20</sup>。其時「婦容」的新貌，至此清晰可見。

至於「婦功」方面，班昭雖先聲明「不必工巧過人」，但亦須「專心紡績，不好戲笑，絜齊酒食，以奉賓客」；鄭玄則唯道「絲麻」。在〈賢媛〉中，以下兩條記載或可為代表：

- 陶公少有大志，家酷貧，與母湛氏同居。同郡范遠素知名，舉孝廉，投侃宿；于時冰雪積日，侃室如懸磬，而遠馬僕多。侃母湛氏語侃曰：「汝但出外留客，吾自為計。」湛頭髮委地，下為二髮，賣得數斛米，斫諸屋柱，悉割半為薪；剉諸薦以為馬草，日夕遂設精食，從者皆無所乏。遠既歎其才辯，又深愧其厚意。明旦去，侃追送不已，且百里許。遠曰：「路已遠，君宜還。」侃猶不返。遠曰：「卿可去矣，至洛陽，當相為美談。」侃迺返。遠及洛，遂稱之然羊皞、顧榮諸人，大獲美譽。（〈賢媛〉一九）
- 周浚作安東時，行獵，值暴雨，過汝南李氏。李氏富足，而男子不在；有女名絡秀，聞外有貴人，與一婢於內宰豬羊，作數十人飲食，事事精辦，不聞有人聲。密覘之，獨見一女子，狀貌非常，浚因求為妾。父兄不許。絡秀曰：「門戶殄瘁，何惜一女？若連姻貴族，將來或大益。」父兄從之。遂生伯仁兄弟。絡秀語伯仁等：「我所以屈節為汝家作妾，門戶計耳；汝若不與吾家作親親者，吾亦不惜餘年！」伯仁等悉從命。由此李氏在世，得方幅齒遇。（〈賢媛〉一八）

在此，陶侃母和李絡秀皆以「絜齊酒食，以奉賓客」見賞於人；然陶母所設者，固皆為「精」食；李女亦事事「精」辦，若非「工巧過人」，必不足以至此。因此，雖說這兩條記載皆可以「婦功」視之，但別出於傳統者，亦顯然可見。不過，從另一方面看，陶

20. 據劉孝標注引《妒記》，其所記李勢女事亦可與此互參：

（主）乃拔刃往李所，因欲斫之。見李在窗梳頭，姿貌端麗，徐徐結髮，斂手向主，神色閑正，辭甚悽惋。主於是擲刀前抱之曰：「阿子，我見汝亦憐，何況老奴？」遂善之。

母與李女之作爲，雖皆以其工巧精辦，與傳統要求者有別，但若追究其「所以」會有此作爲，則仍不外乎爲了「家庭」之故——陶母使范逵「愧其厚意」，及洛之後，遂稱之於人，使陶侃大獲美譽，爲母者一番苦心，可謂彰明較著。李女致力於數十人之飲食，並以此委身於周浚，亦無非爲「門戶計耳」，目的在於使門第原本不如周家的娘家，得以和周家「方幅齒遇」。此一現象，毋寧帶出了若干值得思考的問題，那就是：

既然，四德觀的著眼點重在將爲「婦」者的存在意義定位爲附屬並服務於家庭，那麼，以個人才智爲家庭爭取福利的作爲，是否也可被視爲另一種婦德？再者，儘管活動的範圍不出於家庭，女性是否也一樣可以有超乎家庭利益、社會政治性的才性表現？其個人才性與家庭／社會間的互動情形又是如何？

## (二) 個人才性與家庭／社會政治間的互動轆轤

如前所述，由於「人文化成」的婚姻觀使然，女性的職分和活動空間，一直受到相當的限制。所謂「女正位乎內，男正位乎外，男女正，天地之大義也」（《易·家人》）、「男不言內，女不言外」，「內言不出，外言不入」（《禮記·內則》）之類的論述，不僅將女性的活動空間範圍限於家庭，而且也等於杜絕了她們直接參與公眾事務和政治活動的可能。

然而曖昧的是，家庭畢竟是一涵括父女、夫妻、母子關係的整體性存在；從一方面說，爲人妻、母者，總不免在相夫教子的過程中，或多或少地影響丈夫、兒子的思想言行，以及其所涉及的政治活動；另一方面，由父親、丈夫、兒子所參與、牽連出的社會政治活動，同樣也會波及家中的女性。而女性才性的發顯，亦由於此一互動轆轤，具有更複雜的意義。也因此，〈賢媛篇〉中「傳統婦德與風神才辯的對話」，固然是值得矚目的焦點，但隱涵於其間的、關乎「個人才性與家庭／社會政治間的互動轆轤」，則爲我們了解彼時女性風貌時，提供了另一角度的省思。

以是，當我們再度檢視〈賢媛篇〉的「四德」，則會發現：其中屬「婦德」、「婦功」之列的各條記載，幾乎都是爲人妻母者，經由對自己丈夫、兒子的規箴輔佐，透過「家庭」而發揮了她在社會、政治方面影響力——陶侃母、李絡秀固不待言；許允婦告誡兒子率胸懷與景王語，終以免禍、庾玉臺婦營救夫家一門等，更是如此。故無論是由「婦德」所展現的「才明絕異」，抑是由「婦功」所呈露的「精巧過人」，女性縱可有其才智作爲，但其終極指歸，依然多是爲成就男性（或整個家族）的功業而服務。也因此，在看似別出於傳統的表象下，其實卻是向傳統回歸的另一形式；女性的個人才性，



多半仍受限於男尊女卑的既有觀念，不是被封閉於家庭之內，便是多半被導引至與男性功利有關的方向，並不具有完全的自主性格。

不過，若再檢視「婦言」與「婦容」方面的記載，情形則大有不同。就「婦言」而論，前引諸例多發生於夫婦之間，針鋒相對之際，所爭執的焦點，已不僅以日常生活瑣事，取代了家國天下等與男性利害攸關的議題，況且，此一「辯口利辭」所以出現，也是因為女性意欲在男性的鄙夷、漠視之下，為自己爭取應有的尊重。故而，許允婦、諸葛誕女與夫婿言語交鋒的場域雖仍在家庭之內，但在改變夫妻對待關係的同時，卻反而突顯了向來湮淪不彰的女性主體。

至於「婦容」，由於歷來「女色誤國」的觀念根深柢固<sup>21</sup>，女子的美貌容止，往往讓男性又愛又怕，造成了一方面心嚮往之，另一方面，又不得不隨時提醒自己注意它帶來危險、毀滅的可能性<sup>22</sup>，以致並不能完全客觀看待。班昭所以聲稱女子「不必顏色美麗」，當繫因於此。但呈現於〈賢媛〉中的「婦容」，其意義一則已不再止於容色的美麗，而是涵括了個人風神氣韻的整體風貌；再則，它既可以在日常生活中，成為被男性矚目稱賞的焦點（如郝普女、謝暹姐、張玄妹），也可以在因政治力量而陷於危急存亡之際，發揮懾人心魄的效果，成為表彰自我、並且也保全自我的主要力量（如李豐女、李勢妹）。至此，以風神是尙的「婦容」，不但顛覆了「紅顏禍水」的觀念，同時更是彰顯女性自我主體的重要關鍵。由此，亦可看出：雖然大體上，〈賢媛〉中的女性由於風神才辯使然，表現出有別於傳統「德言容功」的行止；但仔細考察，其中屬於「婦德」、「婦功」的部分，婦女看似發揮了實質的影響力，實則其旨歸，仍繫屬於以男性利害是尙的傳統觀念；倒是「婦言」、「婦容」部分，較能真正體現出與無關乎男性利害的女性自我。不過，從另一方面說，如此現象，卻並不表示「德功」和「言容」的截然二分；因為，許允婦同時兼具婦德與婦言、郝普女同時兼具婦德與婦容方面的表現，正清楚地揭示出：所謂的「德」、「功」與「容」、「言」，所謂的個人與家庭社會，是如何的糾結錯綜、難解難分；甚至於，在許多狀況中，正是由於家庭與社會政治等因素的作用，方才使女性的個人才性得以被激發、展顯。如此的才智表現，固然成就的多是攸關於男性（以及家庭）的成敗利害，但與傳統婦德觀的扞格，亦使其終究未能被冠

21.《左傳》、《國語》、《韓非子》等典籍中，均曾就妹喜、褒姒、妲己、晉驪姬、陳夏姬以色媚主，導致王國覆敗之事多加撻伐。有關「女禍」的相關探討，可參見劉詠聰，〈中國古代的「女禍」史觀〉，《女性與歷史》，頁3-12。

22.漢李延年的〈北方有佳人〉歌，正可視為此類心態的展現。有關其間「美」與「毀滅」的弔詭，可參見張淑香，〈三面夏娃——漢魏六朝詩中女性美的塑像〉，《抒情傳統的省思與探索》（台北：大安出版社，1992），頁127-162。

以「德」名，從而以「賢」名之。換言之，《世說·賢媛篇》正是在此一綜括了傳統與當代、以及個人才性與家庭／社會政治間的互動轉轍中，呈顯其所以為「賢」媛的特殊風貌。

#### 四、《世說·賢媛篇》的時代意義

然則，再換另一角度來看，由於《世說·賢媛篇》原是人倫品鑒風氣下的產物，而「品鑒」既為對人之才情氣性予以廣泛且細密地品賞、鑒別，那麼，就「女性」而言，其所著眼者，當然也就並不只於「賢」媛而已。事實上，在〈賢媛〉之外的各篇中，仍然有不少女性言行被記述收錄，因此，若能以之與〈賢媛〉相對照，當可對〈賢媛〉中的女性風貌，有更深刻的體認；據此，再和史書中所記的「列女」併比合觀，或亦能洞悉該篇在「女性敘寫」方面的時代意義。

##### (一)從別見於《世說》其它各篇的女性敘寫，看〈賢媛篇〉的宣示性意義

《世說》三十六篇所收之人物言行各有所側重之面向，而大體上，各篇之篇名，即為各面向「顧名思義」的依據。在〈賢媛〉之外，女性言行所以被記述，亦當因其所展現之情質，實另有所偏，以致別出於「賢德」之目。即以前面曾兩度提及的謝道蘊（王凝之妻）和王渾妻（鍾夫人）而言，〈言語篇〉及〈排調篇〉中，即各有關於她們的不同記載：

- 謝太傅寒雪日內集，與兒女講論文義；俄而雪驟，公欣然曰：「白雪紛紛何所似？」兄子胡兒曰：「撒鹽空中差可擬。」兄女曰：「未若柳絮因風起。」公大笑樂。即公大兄無奕女，左將軍王凝之妻也。（〈言語〉七一）
- 王渾與婦鍾氏共坐，見武子從庭過，渾欣然謂婦曰：「生兒如此，足慰人意！」婦笑曰：「若使新婦得配參軍，生兒故可不啻如此？」（〈排調〉八）

這兩條記載雖皆屬巧言慧語的表現，但前者應屬道蘊未嫁前與家人談文道藝，既無關乎「婦」順與否，又可見捷對之才，故入於〈言語〉。後者雖為夫婦間的應對，但「若使

新婦得配參軍」之語，非但有違「貞順」之道，即使以當時眼光衡量，也不免狎瀆輕佻之嫌，其不得繫屬於「賢」媛之列，亦自良有以也。

由此，也可看出：儘管在以「四德」為標準的檢視中，「婦言」乃是頗能超軼傳統、體現女性自我的重要面向之一，但這並不表示所有的女性言語，都能得到當時社會的讚賞和肯定。尤其，若是涉及兩性間的輕狎言行，《世說》雖亦能以包容之心看待並收錄之，但卻將其納入〈惑溺〉之類的「不德」篇目之中。如以下二例：

- 王安豐婦，常卿安豐。安豐曰：「婦人卿婿，於禮為不敬，後勿復爾。」婦曰：「親卿愛卿，是以卿卿；我不卿卿，誰當卿卿？」遂恆聽之。（〈惑溺〉六）
- 韓壽美姿容，賈充辟以為掾；充每聚會，其女於青瑯中看，見壽，悅之；內懷存想，發於吟詠。後婢往壽家，具述如此，并言女色麗。壽聞之心動，遂請婢潛修音問，及期往宿。壽驕捷絕人，踰牆而入，家中莫知。自是充覺女盛自拂拭，說暢有異於常。後會諸吏，聞壽有奇香之氣，是外國所貢；一著人，則歷月不歇。充計武帝唯賜己及陳騫，餘家無此香；疑壽與女通，而垣牆重密，門閤急峻，何由得爾；乃託言有盜，令人修牆。使反曰：「其餘無異。唯東北角有人跡，而牆高，非人所踰。」充乃取女左右考問，即以狀對。充祕之，以女妻壽。（〈惑溺〉五）

王戎妻以輕暱言詞（「卿」），表露自己對丈夫的深情；賈充女主動遣婢招引韓壽私通，這兩則記載可說都展現出女性在情愛方面的自主意識，而且，也得到相關人士的首肯（王戎「遂恆聽之」；賈充以女妻韓壽）。然而，或因為輕狎過當，或由於非禮悖德，皆僅得冠以「惑溺」之名。此一事實，正是從另一角度突顯出：儘管「賢媛」中之女性言行有別出於傳統處，也不乏女性主體自我的呈現，但既謂之為「賢」，實有一定之德行準則在焉。

此外，還值得注意的是，由於魏晉素重門第，而〈賢媛〉中的女性，其所以能體現出異於以往的「自覺」意識，是否與其出身有關？自當是必須考慮的因素。〈尤悔〉中關於王渾後妻的一則記載，適可成為了解此一問題時的重要參考：

王渾後妻，琅邪顏氏，王時為徐州刺史，交禮拜訖，王將答拜，觀者咸曰：

「王侯州將，新婦州民，恐無由答拜。」王乃止。武子以其父不答拜，不成禮，恐非夫婦；不為之拜，謂為顏妾。顏氏恥之，以其門貴，終不敢離。

（〈尤悔〉二）

王渾前妻為鍾氏女，出身於世家大族之後<sup>23</sup>，乃能既使「京陵家內，範鍾夫人之禮」，又對女兒的婚事具有相當的主導權。然而，當其亡故後，王渾另娶顏氏女，由於僅具「州民」身分，非但婚禮時得不到王渾的答拜，也得不到王渾前妻之子武子的尊重。更令人氣結的是，縱使受到如此屈辱，顏氏女竟「以其門貴，終不敢離」，這和前引許允婦、諸葛誕女等出於名門之後的女子在受到夫婿輕視時勇於出言頡頏，相去實何啻天壤！而這，也等於間接地提醒我們：如果不是世族之後，謝道韞如何能隨心所欲地鄙薄凝之？王渾婦又如何能肆無忌憚地調侃其夫？據此，則前述所謂「女性自覺」的呈顯，其實未嘗不是拜其出身名門之賜<sup>24</sup>，其自我主體與家庭背景間的糾結交錯，同樣指陳了個人與社會、傳統與當代間千絲萬縷的牽繫。

職是之故，〈賢媛〉在《世說》中具形成篇，其欲彰顯女性之「賢」名的正面「宣示」性意義，實昭然較著；而此一宣示背後所糾結的諸般文化傳統、政治社會背景，更是不宜忽視。況且，正是由於這樣的背景，乃使它在「女性敘寫」的書寫傳統之中，縱有所新變，卻也不免因襲。這在與其它相關的敘寫之作相對照下，更可得見。

## （二）從漢魏六朝其它女性敘寫，看〈賢媛篇〉的傳承與創變<sup>25</sup>

在以男性為中心的文化傳統中，女性既屬範限於家庭之內的附屬性存在，因而，無論是在政教體系之內的經史述著，抑是一般的小說雜著，其記事立論的重點，遂多落在男性身上，女性並不被重視，專為記其言行而作的專著，更如鳳毛麟角。也因此，先秦以迄兩漢的史傳，往往鮮記女性；即或記之述之，也常並不是因為女性本身，而是因為

23.《晉書·列女傳》謂：王渾妻鍾氏，字琰，潁川人，魏太傅繇曾孫也。父徽，黃門郎。

24.有關兩晉世族在政治社會上的地位及影響，可參見何啓民，《中古門第論集》（台北：學生書局，1982）、蘇紹興，《兩晉南朝的世族》（台北：聯經出版公司，1987）、毛漢光，《中國中古社會史論》（台北：聯經出版公司，1988）、田餘慶，《東晉門閥政治》（北京：北京大學，1989）等。

25.作為一部敘事之作，《世說》在整個敘事傳統之中，自然有所傳承，亦有所創變。箇中曲折，筆者已另有專文探討，在此，則僅就「女性敘寫」部分言之。其整體觀照，則請參見梅家玲，〈《世說新語》的敘事藝術——兼論其對中國敘事傳統的傳承與創變〉，《國科會研究彙刊：人文及社會科學》，4卷1期，頁38-58。

她們對自己的丈夫或兒子的社會政治活動有所幫助（或影響）之故。甚至於，也就因為其影響的良窳，被化約為：若非聖母賢妃貞婦，即為禍水孽嬖的平面形象<sup>26</sup>。即以秦漢以來的史傳而論，《史記》除〈呂后本紀〉外，並無女性專傳；《漢書》除〈元后傳〉外，其餘后妃，皆附於〈外戚傳〉之中，原因無非是「自古受命帝王及繼體守文之君，非內德茂也，蓋亦有外戚之助焉」（《漢書·外戚傳》），一般女性，則完全無緣側身其中，其男主女從、重男輕女的觀念，不言可喻。至於《後漢書》，才在〈皇后紀〉之外，另立〈列女傳〉，而其所以以之入史的動機，則在於：

《詩》、《書》之言女德尚矣。若夫賢妃助國君之政，哲婦隆家人之道，高士弘清淳之風，貞女亮明白之節，則其徽美未殊也，而世典咸瀕焉。故自中興以後，綜成其事，述為〈列女篇〉。……但按次才行尤高秀者，不必專在一操而已。

據此，則其〈列女〉之作，乃在彰顯「徽美」，表揚「高秀」。再配合劉向《列女傳》取「賢妃貞婦興國顯家可法則，及孽嬖亂亡者」，「以戒天子」的撰寫目的看來，自秦漢以來的敘事專著，若非完全漠視女性，便是將其（如男性一般）納入政教機制之中，藉以褒貶善惡，至於其個人情質特色，則並不在記述之列。

再者，即使是非正史的劉向《列女傳》，在其所記之各類女性中，母儀、貞順、節義、孽嬖諸類，固然是針對與男性之利害關係立言，其它賢明、仁智、辯通諸類，表面上為女性自具之德，然就傳中實例以觀，亦不出與男性利害關係的範圍<sup>27</sup>。

然而，前述情況，在與《世說·賢媛篇》的敘事的對照下，卻使我們看到了諸多頗饒與味的變與不變。

如前所述：《世說》所以成書，實與當時人倫品鑒風氣的轉變密切相關。由於儒學禮教隨漢末大亂而崩解，原本被壓抑、抹銷於種種政教、文化機制之中的個人情性，亦緣此游離而出，以致成就、展演出諸多適情任性的生命姿態；這一切，不唯取代了原先以政教目的是尚的人倫觀，成為當時的品鑒重點，同時也是《世說》記言敘事的取材對象。

26. 敬姜論勞逸、孟母三遷之說，固亦見於史傳，但《史記》、《漢書》為呂后、元后等后妃立紀為傳，多對其持以負面評價；《漢書》、《後漢書》〈五行志〉志記災異，更多歸咎於后妃媚主干政。參見劉詠聰，《女性與歷史——中國傳統觀念新探》（台北：商務印書館，1995）。

27. 參見馬森，〈中國文化的女性地位：《列女傳》的意義〉，《國魂》555期，頁84-87。

緣此，其分類品人，並擷取個人生活片斷予以特寫式描寫的敘事方式，原就不同於著眼於傳主一生行誼的史傳式敘事。不過，正因為該書分類品人初不出孔門四科之遺，類目劃分之中，氣性清濁、才性高下，本有不同定位；而在「賢」與「不賢」之間的區判，亦自有其一定之準則。是以，劃立〈賢媛〉之目的同時，其它不盡合於「賢」之一目的女性言行，自然也不會忽略。而此一「賢」與「非賢」間的對照，一則固為人倫品鑒觀的具體映現；再則，以「賢」為尙的宣示性意義，亦以此突顯。就此而論，它與傳統史傳在紀史之中，對人物予以抑揚褒貶的作法，當有其相承相通之處。再者，以線性式的語言結構來鋪展各色生命形相，本來也就是史傳敘事架構的遺緒<sup>28</sup>，凡此，皆可見其承襲自傳統史傳之處。

然而，正因為整個《世說》的敘事取向已由「徵實」而轉趨「賞心」<sup>29</sup>，其側重於美感賞鑒的敘事意趣，乃落實於就個人情性、音容笑貌的著意描繪。因而，不僅是敘事傳統中向來被漠視的女性，亦得以此展露真性真情，即或是具有正面宣示意義的「賢」媛，也可別出於刻板的聖母賢妻貞婦之外，而有了另外的多重面目——不論是「井上取水，舉動容止不失常」的郝普女、「髮委藉地，膚色玉曜，不為動容」的李勢妹，抑是伶牙俐齒、巧言慧辯的許允婦、諸葛誕女、謝道蘊等，無不以栩栩如生的神情意態，活現於千古之後。就「女性敘寫」的傳統以觀，這，不正是最可貴的突破嗎<sup>30</sup>？就此以觀，〈賢媛篇〉能在傳統之中展顯當代時風、在當代之中再演傳統遺緒，自當具有一定的時代意義。

## 五、結 語

先秦兩漢的婦德觀規範了女性的地位、職分和活動空間，魏晉以來著重才性的人倫品鑒觀，則在解放政教桎梏的同時，隨而「發現」了存在於女性身上的風神才辯之美。而「婦德」與「才性」的對話，以及個人與家庭社會的糾結互動，正所以構成了〈賢媛篇〉的整體風貌。經由以上的論析，乃可看出：〈賢媛篇〉所以會以「賢」名篇，實因

28.詳參〈《世說新語》的敘事藝術——兼論其對中國敘事傳統的傳承與創變〉。

29.魯迅《中國小說史》中論及《世說新語》一書時，曾指出：

記人間事者已甚古，列禦寇韓非皆有錄載，惟其所以錄載者，列在用以喻道，韓在儲以論政。若為賞心而作，則實萌芽於魏而大盛於晉，雖不免追隨俗尙，或供揣摩，然要為遠實用而近娛樂矣。（台北：崇文堂，1988），頁47。

30.如此敘寫，亦當與《世說》撰寫時，係採「視片斷為整體」的特寫式觀照、「以顯示代講述」的戲劇性呈現方式有關，詳參梅家玲前揭文。

其在著眼於「婦德」之餘，同時也兼具「才性」考量之故。因而，其「德」、「才」之間，不僅不再是齟齬對立的兩極，甚且還具有相互依存、彼此對話的密切關聯。唯能清晰掌握其間的錯綜繆輻，方得以深切、整全地了解其中的女性風貌，以及該篇在「女性敘寫」方面的種種變與不變。其間，傳統與當代，個人才性與家庭社會、世族門第間的多重對話，亦在在提示我們：所謂的婦女與兩性問題，是如何不能自外於整體的大環境。〈賢媛篇〉雖只是《世說》一書中的一小部分，但觀微知著，其所內蘊的複雜性，適可為我們在開展婦女與兩性問題的相關研究時，提供相應的參考。

## 參考書目

王弼 等

1979 周易正義。台北：藝文印書館。

毛漢光

1988 中國中古社會史論。台北：聯經出版公司。

司馬遷

1974 史記。台北：洪氏出版社。

田餘慶

1989 東晉門閥政治。北京：北京大學出版社。

牟宗三

1983 才性與玄理。台北：學生書局。

何晏 等

1979 論語注疏。台北：藝文印書館。

何啓民

1982 中古門第論集。台北：學生書局。

李澤厚

1987 中國美學史。台北：谷風出版社。

美的歷程。台北：元山書局。（原書未著出版年月）。

杜芳琴

1988 女性觀念的衍變。河南：人民出版社。

余英時

1980 中國知識階層史論。台北：聯經出版公司。

余嘉錫

1984 世說新語箋疏。台北：華正書局。

屈萬里

1977 詩經釋義。台北：華岡出版社。



范曄

1981 後漢書。台北：鼎文書局。

段玉裁

1977 說文解字注。台北：蘭臺書局。

班固

1981 漢書。台北：鼎文書局。

唐君毅

1984 中國哲學原論。台北：學生書局。

唐長孺

魏晉南北朝史論叢。（原書未著出版社暨出版年月）。

徐秉愉

1987 「正位於內—傳統社會的婦女」，中國文化新論：吾土與吾民，頁156-160。台北：聯經。

馬森

1992 「中國文化的女性地位：《列女傳》的意義」，國魂，555：84-87。

曾昭旭

1983 「中國傳統文化下的婚姻觀」，鵝湖9(1)：31-33。

梅家玲

1994 「《世說新語》的敘事藝術——兼論其對中國敘事傳統的傳承與創變」，國科會研究彙刊：人文及社會科學，4(1)：38-58。

陳鵬

1990 中國婚姻史稿。北京：中華書局。

張淑香

1992 「三面夏娃——漢魏六朝詩中女性美的塑像」，抒情傳統的省思與探索，頁127-162。台北：大安。

張敬

1981 「列女傳與其作者」，中國婦女史論文集，頁50-60。台北：商務印書館。

張蓓蓓

1983 漢晉人物品鑒研究。台北：台大中文所博士論文。

楊勇

1974 世說新語校箋。台北：明倫出版社。

1970 「《世說新語》『書名』、『卷帙』、『板本』考」，東方文化8(2)：276-288。

葉慶炳

1978 中國文學史。台北：弘道文化事業公司。

鄭玄

1979 禮記正義。台北：藝文印書館。

1979 儀禮注疏。台北：藝文印書館。

劉向

1972 列女傳。台北：商務印書館。

劉詠聰

1995 女性與歷史——中國傳統觀念新探。台北：商務印書館。

魯迅

1988 中國小說史。台北：崇文堂出版社。

蘇紹興

1987 兩晉南朝的世族。台北：聯經出版公司。

# 依違於婦德與才性之間： 《世說新語·賢媛篇》的女性風貌

梅家玲

(中文摘要)

本論文旨在由「婦德」與「才性」兩方面切入，探析《世說新語·賢媛篇》的女性風貌，進而論述其於家庭／社會政治之互動輻輳中所呈現出的駁雜情態，以及時代意義。文中指出：由婦德、婦言、婦容、婦功所構成的「四德」，是中國傳統社會對女性的普遍要求，但由於魏晉時風崇尚風神才辯之美，因此婦女的言行表現，遂多有超軼「四德」框架之處。而「婦德」與「才性」間的糾結互動，不唯錯綜出〈賢媛篇〉特殊的女性風貌，也展現一定的時代意義。

關鍵字：世說新語、賢媛、婦德、才性

# Fluctuations Between "Feminine Virtue" and "Talent and Character": the Portrayal of Women in "Worthy Ladies," A New Account of Tales of the World

*Chia-Ling Mei*

## (ABSTRACT)

The purpose of this thesis is to examine, from the dual perspective of "feminine virtue" (婦德) and "talent and character" (才性), the portrayal of women in "Worthy Ladies," A New Account of Tales of the World (世說新語), and then discuss the mixed condition of female traits, and spirit of the time, which emerged from their convergence at the levels of family, society, and politics. The paper points out the following: the "four virtues" (四德)—feminine virtue (婦德), feminine speech (婦言), feminine appearance (婦容), and the feminine work (婦功)—make up traditional Chinese society's demands upon women; however, because of the esteem given to the lady of talent, character, and poise during the Wei and Jin periods, women's speech and behavior, in many respects, surpassed the framework of the "four virtues." The mutual convergence between "feminine virtue" and "talented character" not only reveals the complex nature of the particular feminine characteristics present in "Worthy Ladies" but also exhibits a certain spirit of the era.

**Key Words:** A New Account of Tales of the World (世說新語) ◦ "Worthy Ladies" (賢媛) ◦ feminine virtue (婦德) ◦ talent and character (才性) ◦