

「德川思想中的儒家價值」學術研討會

京都朱子學者論儒禮中的女性角色

譚甜甜

香港中文大學



京都朱子學者論儒禮中的女性角色

一、導入

當探討近代以前東亞地區的女性史時，儒學與女性這兩個關鍵詞總是被關聯提起，並且難以逃脫範式化的敘述模式——儒學對女性構成壓制，卻往往忽略了其受容的社會文化背景。¹ 因此有必要在前近代東亞語境下具體探究異質的社會文化背景下關於女性的不同歷史敘述。

普遍認為江戶時代（也作德川時代，1603-1867）的日本深受儒學影響。回顧日本女性史，江戶時代的女性地位進一步下陷、淪落到不利的地步。從法制層面來說，由於幕藩國家實行長子單獨繼承制，女性被排除在家督、領地等的繼承之外，而武家等統治階級對此理念的貫徹尤為徹底。² 強調忠孝的儒家文化無疑加劇了不利女性的局面。歷來學界重點考察女訓書，特別是儒家道德與女子教化類書籍的關聯。³ 除女訓書外，

¹ 參 Ko, Dorothy, JaHyun Kim Haboush, and Joan R. Piggott, eds. *Women and Confucian Cultures in Premodern China, Korea, and Japan*. (Berkeley, CA: University of California Press, 2003).

² 《近世の女性》，收入脇田晴子，林玲子，永原和子編：《日本女性史》，東京：吉川弘文館，1987年，頁113-190。

³ 總體而言，日本在吸收中國的女訓時有選擇地增刪一些內容，呈現出不同的特點，例如對婦人的孝道要求顯示了受容的極端化等，參笈久美子《中国の女訓と日本の女訓》，收入女性史総合研究会編：《日本女性史 3：近世》，東京：東京大学出版会，1982年，頁289-324；考察近世時期女訓受容的有王慧榮：〈論儒家思想對近世日本女訓的影響〉，《解放軍外國語學院學報》第30卷第1期，2007年，頁108-111，〈《女誡》在日本江戶時代的流佈與影響〉，《东北亚学刊》2021年第6期，頁104-117，及〈儒家女訓的日本化考論〉，《漢籍與漢學》第一輯，2022年，頁52-61。其中有研究指出，儒家女性觀並非植根於日本本土，部分內容並不適應當時日本的社會文化狀況，因此實際情況中女性偏離了儒家道德要求，參高雨清〈儒家女性思想在日本江戶時代的傳播及其影響——以《女大學寶箱》為例〉，《西部學刊》2021年11月上半月刊，頁103-106；也有從教養文化史的角度整體考察近世儒家女訓的接受情況，研究指出元祿期（1688-1704）的女子用教科書基本從朱子學立場出發寫就，

也有研究關注江戶儒者如中村惕齋（1629-1702）、貝原益軒（1630-1714）的女子教育思想，指出他們接受儒家女性觀時自主與進步的一面。⁴

女訓書是對女性進行理想化改造的教條式規訓，一直以來我們似乎忽視了從另一維度考察儒學對女性的影響，即具有強烈實踐特色的禮儀，特別是家禮。考察女性在家禮中的角色具有三個層面的意義：一、禮儀是抽象儒學思想之形而下呈現，也是塑造符合儒家道德理想的女性的的重要手段，例如《禮記》被視為儒家女子教育的起點⁵，因此有必要考察儒禮中對女性的定位；二、儒家社會中女性的身份認同完全依附於她的家庭，考察女性在家庭禮儀中的情況有助於加深儒家文化中「女性」角色的理解；三、朱熹《家禮》在江戶日本有著廣泛的傳播與一定的實踐基礎⁶，但少有研究從女性的視角展開。⁷ 此外，江戶儒者的《家禮》研究注重與本地風土的協調，這為透過禮儀

將女子教育與男子教育等同而視，但此後的時代較為普及的「女大學」等均強調男、女教育的差別，且女性和男性作者的創作也存在內容偏好差異，參桑原惠：《近世的教養文化と女性》，收入女性史総合研究会編：《日本女性史 3：近世》，東京：東京大学出版会，1990年，頁171-202。還有學者以女訓類假名草子為材料探究近世前期女性在家庭中的實際狀況，結論顯示男女差別視的社會背景下妻子從屬於丈夫，妻子在家庭中的主要職責是「內治」，她們協調打理各種家庭人際關係以輔助丈夫。參福田光子編：《仮名草子に見る女性の家族と仕事》，收入《女と男の時空—日本女性史再考 8：爛熟する女と男—近世下》，東京：藤原書店，2000年，頁276-317。

⁴ 任夢溪：《中村惕齋の女子教育思想—『比賣鑑』を中心として》及《貝原益軒の女子教育思想—「教女子法」を中心として》，收入《日本近世における儒教と女子教育》，關西大學博士論文，2017年。

⁵ 任夢溪：〈儒教的女子教育の起点—『礼記』に見る女子教育思想〉，《日本近世における儒教と女子教育》。

⁶ 吾妻重二對《家禮》在日本的傳播作了文獻學梳理，參《江戶時代儒教禮儀研究——以文獻學考察為中心》，收入《朱熹〈家禮〉實證研究》，上海：華東師範大學出版社，2012年，第54-72頁；同時吾妻編著的《家礼文献集成日本篇》匯編了大多數近世《家禮》的研究成果，參《家礼文献集成日本篇》1~11卷，大阪：關西大學出版部，2010年、2013年、2015年、2016年、2018年、2019年、2021年、2022年及2023年。

⁷ 管見處只有江戶晚期儒者賴春水妻子梅颯參與儒家祭祀的考察，可參皆川美惠子：《第2部『梅颯日記』にみる家祭》，收入《頼静子の主婦生活：『梅颯日記』にみる儒教家庭》，東京：雲母書房，1997年，頁72-153；亦可參見 Gramlich-Oka, Bettina. "Neo-Confucianism Reconsidered: 'Family Rituals' in the Rai Household." *U.S.-Japan Women's Journal*, no. 39 (2010): 7-37. <http://www.jstor.org/stable/42771852>.

探討中日傳統女性觀的互動與影響提供了可能。本文首先明確朱熹的男女認識及《家禮》喪祭禮中的男女角色，其次考察京都朱子學者藤井懶齋、中村惕齋《家禮》研究文獻中有關男女禮儀的闡述，最後結合社會文化背景剖析江戶儒者的女性認識的特點。

二、朱熹《家禮》與儒家理想女性

普遍認為《家禮》乃朱熹所作。⁸ 他以《儀禮》為基礎，在內容安排上極大借鑒了司馬光的《書儀》，同時適應社會變化吸納俗禮入內，對冠、婚、喪、祭禮儀進行了系統性的整理，形成了一套適用於士庶階層的禮儀手冊。《家禮》最大的特色在於宗法主義的體現，主要通過營造祠堂並開展以祠堂為中心的一系列家庭層面的禮儀來實現，他在通禮開篇「祠堂」中闡明，「此章本合在祭禮篇。今以報本反始之心，尊祖敬宗之意，實有家名分之守，所以開業傳世之本也，故特著此，冠於篇端，使覽者知所以先立乎其大者」。個人通過冠、婚、喪的人生禮儀實現身份的過渡或轉換，而從儒家文化的角度而言這些禮儀實踐還具有另一層意義——通過禮儀確認親疏遠近以明確自身的親屬角色，至為重要的是，通過祭禮確認與祖先的聯結，最終達到維繫宗族的目的。

女性顯然是家禮中不可或缺的角色，《儀禮》士喪禮、既夕禮中涉及許多女子及婦人禮儀的描述。本節考察朱熹的男女性別認知及其相關的形而上認識，並以此探討《家禮》喪、祭二禮中的女性角色，特別著眼于與男性禮儀的對比，以此確認朱熹通過禮儀構造的儒家理想女性形象。

1. 朱熹的陰陽——男女說

儘管套用陰陽概念來解釋性別理念中的男女二元關係存在不合理之處⁹，但由於朱熹希望將萬物統括於理氣說，所以其性別闡發的起點仍然離不開陰陽認知框架。首先我們考察一下朱熹的陰陽論說和男女的關聯。朱熹以理氣論闡述男女的形成：「問：

⁸ 例如兼永芳之〈朱文公家禮の一考察〉（收入《支那學研究》第 21 號）（1958）、以及錢穆〈朱子之禮學〉（收入《朱子新學案》函 9）（1971）等均通過各種考察主張此書非偽，至少與朱熹干係甚大。

⁹ Rosenlee, Li-Hsiang Lisa. "Yin-Yang, gender attributes, and complementarity", *Confucianism and women: A Philosophical Interpretation*. (Albany, NY: SUNY Press, 2006), pp. 45-68.

『氣化形化，男女之生是氣化否？』曰：『凝結成箇男女，因甚得如此？都是陰陽。無物不是陰陽。』」，即男女皆陰陽氣化而成。¹⁰ 他在解釋陰陽相對時常常引述男女、夫婦的概念，即「陰陽自一氣言之，只是箇物。若作兩箇物看，則如日月，如男女，又是兩箇物事」；¹¹ 或「（又一條云）陰陽有相對言者：如夫婦男女，東西南北是也」，由此可見他強調男女、陰陽的相對特征。然而我們也注意到朱熹在下半句講到「（陰陽）有錯綜言者，如晝夜，春夏秋冬，弦望晦朔，一箇間一箇輓去是也」。¹² 因此不可忽視陰陽二者相互依存、不可分割的另一面。

那麼朱熹是如何闡述陰陽關係的呢？他繼承和發展了張載與二程的陰陽論說¹³，提出陰陽普遍存在，即「無一物不有陰陽、乾坤。至於至微至細，草木禽獸，亦有牝牡陰陽」，萬物皆是陰陽變化即正反兩方面相互作用的結果；¹⁴ 關於陰陽二者的關係，他具體闡述道——「陰陽做一箇看亦得，做兩箇看亦得。做兩箇看，是『分陰分陽，兩儀立焉』；做一箇看，只是一箇消長」，因此陰陽既是指不同事物或現象的對立，又包括同一事物中的相對。¹⁵ 總之陰陽二者既指外在的對立，也包含內在的統一。同時，陰陽對立並非絕對，陰中有陽、陽中有陰，二者處於無窮的變化之中，陰極生陽、陽極生陰，二者可以相互轉化：「某以為『易』字有二義：有變易，有交易。先天圖一邊本都是陽，一邊本都是陰，陽中有陰，陰中有陽；便是陽往交易陰，陰來交易陽，兩邊各各相對」，構成一組相對關係。¹⁶ 朱熹的陰陽對立說對應著男女有別說，那麼陰陽的彼此依存是否也可以擴展至相關的男女認知上？朱熹對此並未闡釋。

朱熹的女性觀早就受到學界的關注，這些研究包含了一些朱熹從「正面」看待女性的例子，包括對女性教育的積極態度、讚揚女性「言外」即對丈夫的建言行為等。¹⁷

¹⁰ 黎靖德：《朱子語類》卷六十二，中庸一，頁 41b。

¹¹ 黎靖德：《朱子語類》卷六十八，頁九 a。

¹² 黎靖德：《朱子語類》卷六十五，頁二 a。

¹³ 陳來：〈朱熹的陰陽變化觀〉，《朱子學年鑒（2011-2012）》，2014 年，頁 2-5。

¹⁴ 黎靖德：《朱子語類》卷六十五易一·綱領上·陰陽，欽定四庫全書本，頁四 a。

¹⁵ 同上，頁一 b。

¹⁶ 同上，頁六 a。

¹⁷ 如柏清韻：《朱熹與女子教育》，收入田浩編：《宋代思想史論》，社會科學出版社，2003 年，頁 349-393；汲軍：《從墓志銘看朱熹的女性觀》，《朱子學刊》第十一輯，2005 年，頁 141-153；彭華：《朱熹女性觀探析》，《現代哲學》，2011

也有研究顯示，朱熹對女性的教化實際往更加保守的方向推進，並深刻影響了明清以後的女性。¹⁸ 因此有學者指出朱熹的女性訓誡文本與描述真實女性的文本明顯割裂開來，並認為他並未意識到強調陰陽互補的形而上理念與現實中嚴格的性別等級狀況的不一致。¹⁹ 那麼我們應當如何理解這看似矛盾的女性觀呢？

Ebrey 的研究提示我們應聯繫當時的社會背景去詮釋——商業化給士大夫階層帶來衝擊，特別表現在家庭方面，因此司馬光希望通過禮儀和規訓來建立等級秩序，以維護家庭、階層的穩定。²⁰ 她還指出，司馬光的大多觀點為朱熹所繼承。朱熹引用「禮，理也；樂，和也。陰陽理而後和。君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟，夫夫婦婦，萬物各得其理然後和，故禮先而樂後」，認為禮=理，對於維護萬物和諧至關重要，此處他將形而上的理與具體的禮儀，以及秩序聯繫了起來。²¹ 具體而言，朱熹是如何通過禮儀建立秩序，而這些秩序又反映了他怎樣的形而上論說？下一節將聚焦《家禮》中的男女禮儀，分析朱熹對女性角色的定位，以及和陰陽說的關聯。

2. 朱熹的男女關係認識在喪祭禮中的體現

2.1 喪禮：男女有別

男女有別可以說是儒家論述男女關係時的基本觀點。這一認識早就反映在了儒家禮儀中。《禮記·內則》列舉了許多男女殊別之儀，主要涉及男女的空間區隔，包括非

年第 6 期，頁 120-124。柏清韻認為朱熹並沒有創造女性從屬的文化傳統，而是強化並更新了其內容，例如他重申男女區隔的同時也看到了男女相互聯繫、相互依存的一面。柏認為朱熹的訓誡文本旨在設定一個可供女性追求的最高理想，同時在有關女性的傳記文本中又顯示了一定的靈活性，肯定了女性在家庭內相當的權力與責任。

¹⁸ 例如盧嘉琪在〈朱熹治閩期間對女性的教化〉考察了朱熹在福建任職期間推行的女性教化，其內容如重申婚姻倫理、提倡男女防閑等內容均顯示了相當的保守主義特色，並超越福建地區深遠影響了明清以後的中國女性。收入《中國文化研究所學報》（45），2005 年，頁 47-68。

¹⁹ Pang-White, Ann A. (2013). Zhu Xi on Family and Women: Challenges and Potentials. *Journal of Chinese Philosophy* 40 (3-4):436-455.

²⁰ Ebrey, Patricia Buckley. "Women, Money, and Class: Sima Guang and Song Neo-Confucian Views on Women", *Women and the Family in Chinese History*. (London: Routledge, 2003), pp. 10-61。作者考察了司馬光關於女性財產、美德、教育等觀點。

²¹ 黎靖德：《朱子語類》卷二十二，頁 18b-19a。

祭非喪不直接相授物品，不共處於沐浴及寢室等私密場合，夜間跨越應屬的領域時需要遵守相應的禮節等。²² 家族之中，除了一般男女的內外之分外，還涉及夫婦的內外之別，《內則》也有相應的規定。²³ 在朱熹看來，男女有別是萬物安定的前提，《小學·明倫》中他闡述道「男女有別，然後父子親，父子親然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義，禽獸之道也」。²⁴ 而朱熹將此說統合於形而上框架中，將其等同于陰陽對立，進一步將男女有別的論說合理化為自然之理。

宋儒認為男女之別對建立良好的家庭秩序至關重要。以《內則》為基礎，司馬光在《書儀·居家雜儀》中對男女之別進一步闡發，首先以中門為界對男女在空間上進行區隔，其次還將鄭玄「男不言內，女不言外（謂事業之次序）」直接解釋為「男治外事，女治內事」，賦予性別上的空間區隔以社會文化內涵，以致後來進一步納入道德內涵，成為女德的重要內容。²⁵ 《家禮》以司馬光的《書儀》為範，內容上有許多一脈相承之處。²⁶

在儒家父系宗法主義的前提下，女性以夫、父等家族男性為綱，是喪禮的附屬角色。²⁷ 此前提下，喪禮鮮明體現了男女有別的特點。就具體儀節來說，首先體現杜絕男女的直接接觸或進行空間區隔，突出體現了男女之防，如「疾病遷居正寢」中「男子不絕於婦人之手，婦人不絕於男子之手」、「為位而哭」中「別設幃以障內外」。其次，喪禮各環節對男女儀節有不同規定，包括服飾、稱謂、方位等差異。例如「復」

²² 「男不言內，女不言外（謂事業之次序）。非祭非喪，不相授器。其相授，則女受以篚，其無篚則皆坐奠之而後取之。外內不共井，不共湔浴，不通寢席，不通乞假，男女不通衣裳，內言不出，外言不入。男子入內，不嘯不指，夜行以燭，無燭則止。女子出門，必擁蔽其面，夜行以燭，無燭則止。道路：男子由右，女子由左。」

²³ 「禮，始於謹夫婦，為宮室，辨外內。男子居外，女子居內，深宮固門，閹寺守之。男不入，女不出。男女不同櫛枷，不敢懸於夫之櫛枷，不敢藏於夫之篋笥，不敢共湔浴。夫不在，斂枕篋簟席、襪器而藏之。少事長，賤事貴，咸如之。夫婦之禮，唯及七十，同藏無間。（後略）」

²⁴ 朱熹：《御定小學集註》卷二，《摛藻堂四庫全書薈要》本，頁二十 a。

²⁵ 鄧小南：《“內外”之際與“秩序”格局：兼談宋代士大夫對於〈周易·家人〉的闡發》，收入鄧小南主編：《唐宋女性與社會》，上海辭書出版社，2003年。

²⁶ 以下《家禮》喪禮的引述均來自《家禮》卷四·喪禮，欽定四庫全書本。

²⁷ 龍曉添：《喪禮中的女性——以〈儀禮〉、〈朱子家禮〉記述為例》，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》第 49 卷第 2 期，2013 年 4 月，頁 54-60。

中所執的死者服飾有性別上的差異「（男）上服，謂有官則公服，無官則襜褕、皂衫、深衣。婦人，大袖背子」。又如祔祭獻祝時的禮儀用詞有男女分別，即「孝子某謹以潔牲柔毛，粢盛醴齊，適於皇某考某官府君…內喪則云皇某妣某封某氏，孫婦某封某氏」。再如男女在喪禮中居處不同方位，夜間要異室，如「為位而哭」中「主人坐於牀東奠北。眾男應服三年者，坐其下…主婦、眾婦坐于牀西，藉以篋」，發引的葬送隊列也是男女分立兩側。

此外「男女之別」的引申含義上，喪禮中男女的職責也有內外之分。由於喪禮的主體是以喪主為代表的家族男性，喪主是家族的代表，承擔面向「外」的領域以及主持喪事的職責，而主婦等家族女性並不承擔重要職責，並不會全程參與。如「置靈座、設魂帛」之後，「摯友親厚之人」來弔，「相持哭盡哀。主人以哭對，無辭」，喪主是對「外」的代表，並無主婦的描述。由於女性被限定在內帷的領域，一些與「外」接觸的場合則被要求迴避，如「遷柩發引」中，「將遷柩，役者入，婦人避退。主人及眾主人輯杖立視」，「執事者設帷於廳事。役者入，婦人避退」。朱熹和司馬光均表示當死者為女性時，「外人」入內為其描繪遺像也是不合禮節的，「司馬公曰：（前略）至於婦人生時深居閨門，出則乘輜駟，掩蔽其面，既死豈可使畫工直入深室，揭掩面之帛，執筆訾相，畫其容貌。此殊為非禮」，體現了希望女性深居內帷的執著。

2.2 祭禮：夫婦相持

朱熹認為婚禮是禮儀之本，夫婦關係是家內其他關係的基礎。²⁸ 總體原則上，在朱熹看來，夫婦關係中丈夫是領導者，地位居於妻子之上。²⁹ 如此女性差別視的前提下，朱熹重視家庭秩序，因此也強調女性的內治角色。男女相持內外兼治的原則突出體現在家內祖先祭祀的活動中。

不同於喪禮，主婦積極參與祭禮，與主人（丈夫）一同承擔祖先祭祀的職責。從《家禮》祭禮篇來看，各種祖先祭祀活動自不必說，從喪禮的虞祭開始到禫祭，主婦均參與其中從不離開，包攬從祭祀的準備到祭祀結束後的餽食等事務，與男性同時親

²⁸ 朱熹在《小學》明倫篇闡述「夫昏禮，萬世之始也」，並引《禮記》中《內則》與《昏義》的內容，闡述家內男女之職責與婚禮。

²⁹ 「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；夫也者，以知帥人者也」。

臨儀式現場，主婦的各項活動也均與主人相對應，可以說是不可或缺的角色。³⁰ 關於祭禮中的女性，學界亦有民俗學研究的成果。³¹ 主婦的職能包括洗滌祭器、準備祭品，與主人一起進獻食物、受酢。其中最為重要的是主持「亞獻」。以四時祭為例，以下列舉了主婦在祭祀中的出現及活動，可以說與主人相持——相扶相持，共同完成祭祀祖先的職責，確認「家族共同體」：

前期三日：主人帥衆丈夫致齋於外，主婦帥衆婦女致齋於內。沐浴更衣，飲酒不得至亂，食肉不得茹葷，不弔喪，不聽樂。凡凶穢之事，皆不得預。

前一日設位陳器：主人帥衆丈夫，深衣，及執事灑掃正寢，洗拭倚卓，務令蠲潔。（中略）妻以下則於階下設香案於堂中，置香爐香合於其上，東茅聚沙於香案前…

省牲，滌器，具饌：主人帥衆丈夫，深衣，省牲，洩殺。主婦帥衆婦女，背子，滌濯祭器，潔釜鼎，具祭饌。

當日：主人搢笏啟櫝，奉諸考神主出就位。主婦盥帨升，奉諸妣神主亦如之（中略）進饌。主人升，主婦從之。主人奉肉…主婦奉麵…主人奉魚…主婦奉米食…主人奉羹…主婦奉飯（中略）主人初獻，主婦亞獻，兄弟之長或長男或親賓終獻（中略）侑食…主人升，搢笏，執注，就斟位之酒皆滿，立於香案之東南。主婦升，扱匙飯中西柄，正筯，立於香案之西南，皆北向再拜，降復位。

參與祖先祭祀是女性完成身份轉換、成為妻子後，除生育子嗣之外的另一項重要職責。通過共同參與祭祀，妻子與丈夫作為家族代表一起體認家族先祖，表達尊宗敬祖之情，並最終維繫家族的穩定。由此，一方面家族的男女在喪禮中兩相分別，遵守一定的秩序、分治內外；另一方面作為家族男女代表的主人與主婦又互相扶持，參與祖先祭祀並各盡其責，作為共同體來發揮穩定與延續家族的作用。此即朱熹基於陰陽

³⁰ 以下《家禮》祭禮的引述均來自《家禮》卷五·祭禮，欽定四庫全書本。

³¹ 邵鳳麗、蕭放，《從主婦到廚娘——傳統宗祠祭禮中女性角色的歷史變遷》，《民俗研究》第3期，2017年，頁66-75。

的形而上認識在家庭層面喪祭禮的呈現。他強調男女之別，並聯繫陰陽的對立將其合理化為自然之理。同時女性作為「內治」的擔當，他積極主張女性承擔分內事，例如對丈夫進行溫和的勸告，也並不反對女性接受教育。這反映男女的相互依存、陰陽的統一。這兩方面並不矛盾，最終目的皆指向家族穩定與延續。

三、藤井懶齋的「儒家」女性觀

江戶前中期關注《家禮》的主體是以林家為代表的朱子學者。儘管林家的喪祭禮實踐忠實貫徹了《家禮》的許多做法，卻缺失了女性角色。例如祭祀由林羅山四子即春齋春德春信春常主持，從「初獻春齋，亞獻春德，終獻春信」可知，無論是二獻還是三獻均未按照儒禮的做法由主婦負責。³²

以中村惕齋（1629-1702）、藤井懶齋（1617-1709）為代表的「京都朱子學者」致力於在日本實踐儒家喪祭禮，留下了許多相關文獻。³³ 兩者除了在禮樂上有相當造詣之外，對女性教育亦傾注了諸多關心。惕齋的《比賣鑑》在內容上極大超越了女德女訓書，顯示了超前的女子教育理念。³⁴ 相較於惕齋，學界對藤井懶齋的關注集中於《本朝孝子傳》。實際上，懶齋與惕齋有深交，不僅在儒家喪祭禮實踐方面多有交流，在女子教育理念上也互有影響。³⁵

本節通過比較《二禮童覽》與《家禮》，結合中村惕齋的《家禮》研究³⁶，分析懶齋的喪祭禮對朱熹《家禮》的延續，特別是禮儀中男女角色的定位，以此探討懶齋的

³² 參《祭奠私儀》，收入《家禮文獻集成日本篇一》，大阪：關西大學出版社，2010年，頁31。

³³ 因圍繞在中村惕齋周圍的儒家喪祭禮實踐者包括藤井懶齋、川井正直、三宅鞏革齋、米川操軒、增田立軒等以京都為據點，且對伊藤仁齋的學問採取了相同的批判立場，吾妻重二將他們稱為「京都朱子學派」，參其著〈藤井懶齋『二禮童覽』について——「孝」と儒教葬祭儀禮〉，《関西大学中国文学会紀要》第37号，2016年，頁1-22。

³⁴ 任夢溪：〈中村惕齋の女子教育観：朱子学の影響と『比賣鑑』〉，《東アジア文化交渉研究》第10號，2017年，頁431-453。

³⁵ 勝又基：〈『比賣鑑』の写本と刊本について〉，《近世文藝》，1999年，頁9。

³⁶ 包括《追遠疏節》、《慎終疏節》，《慎終、追遠疏節通考》二書，及其弟子增田立軒著《慎終、追遠疏節聞錄》二書。

女性觀。同時考察懶齋為適應江戶日本社會而採取的本地化受容，結合江戶的社會歷史背景對這一現象予以解釋。

3.1 懶齋的女性認識

藤井懶齋是一位大器晚成的儒者。26 歲成為筑後國久留米藩的藩醫後，懶齋同時自行鑽研朱子學。他 58 歲結束了藩醫生涯，回到京都廣收門徒講授儒學，全身心投入朱子學事業。與惕齋學問風格有所判別的是，懶齋將朱子學融入自己的生活，重視在實踐中踐行朱子學。他宣揚儒家倫理道德，撰述了許多面向大眾的教訓書如《假名本朝孝子傳》、《大和為善錄》。他預期父親之死，提前撰寫了《二禮童覽》，並以實踐喪祭禮踐行孝道。³⁷ 他還重視女子教育，以小大學為範為女兒編寫《藏笥百首》，希望女子同男子一樣習得修身之道。³⁸

女性同樣也被期待實踐喪祭禮。懶齋的庶民教育理念中婦道、孝道、善道是相互關聯、一以貫之的，³⁹ 因此他要求女性像男性一樣踐行孝道。他將實踐儒家喪祭禮的女性視為孝的模範，將她們的事跡納入《本朝孝子傳》。《本朝孝子傳》分為天子、公卿、士庶、婦女、今世五個部分，他為孝女單獨開闢一部，與今世部合共收錄了十四位孝女的事跡。其中有四位即波自采女、難波部安良賣、請僧孤女與供衣貧女均是因為亡父亡母實踐喪祭儀節而受到稱頌。⁴⁰懶齋在《二禮童覽》的自序中表示「喪祭二禮從世間之俗甚覺不快，崇《家禮》之風範，遂秘而抄略其書，改以俗語，冀婦女童

³⁷ 參吾妻〈藤井懶齋『二禮童覽』について——「孝」と儒教葬祭儀禮〉，及勝又基：〈藤井懶齋年譜稿(一)〉，《明星大學研究紀要．日本文化学部・言語文化学科》（15），2007 年，頁 97-107。

³⁸ 《藏笥百首》序：「されとこれ（《藏笥百首》）をおのこの小大学になづらへて教訓の助けとせんにさはる事なかるへきや。（中略）その歌の本説にかかはらず、ひたすら婦道のうへにとりなし、ことばをいやしくして注しなさは、必ず女子に頼りせむか。（中略）まことにこれ、敷島ややまと言の葉の道にわらひを求るのみならず、日知り賢きが文見るひとの誹りを恐るゝ事また甚だし。然るを今強いてなすは、家に一女兒ありて母さへなし。我卑しければ後身その人をえず…」

³⁹ 董航：〈藤井懶齋の婦道・孝道・善道における一貫性—『藏笥百首』とその他の教訓書の相互關係を中心に〉，《比較文化研究》（142），2021 年，頁 221-230。

⁴⁰ 藤井懶齋：《本朝孝子伝》卷下，貞享 3 年（1686）刊，早稻田大學雲英文庫藏，請求記号：文庫 31 E1627。

蒙之輩亦可讀之，是以書也」，可見懶齋的喪祭禮手冊將女性讀者包含在內，以要求女性參與到喪祭禮中，並認為這是踐行儒家之孝的最佳體現。⁴¹

3.2 《二禮童覽》與女性

(1) 男女有別

正如自序顯示，《二禮童覽》以《家禮》為範本，因此對儒家喪祭禮多有承襲，例如他在此書中詳細介紹了神主的製作，其樣式即《家禮》採用的伊川式神主。⁴² 總體而言，懶齋主張的儒家喪祭禮減少了許多繁文縟節，僅將他認為的必要條目保留其中，同時基於日本國情和民俗考慮加以改變，構成《二禮童覽》的特色之一。這種特色在與楊齋的喪祭禮研究文本對比下顯得更為突出。⁴³

該書依然延續了喪禮中男女有別的原則。一方面對男女進行空間隔絕並禁止男女直接接觸，如「初喪」時「將（親之）髒污衣物換為潔淨之新小袖，父喪則婦人稍退避、專由男子處置，母喪則僅留婦人近處奉侍」，又居喪中喪主需要「擇家中外室」。另一方面，喪禮的主體依舊是男性，各儀節幾乎都是以喪主及諸子為視角來闡述，顯示了性別化的職責區分。如「初喪」中「氣既斷絕，諸子自不必說，一家男女皆舉哀」，凸顯了諸子的重要性，而女性只是附帶提及；或如「初喪三日不食，第四日至五十日內食粥。（喪主之妻並適人之姊妹應自四日起始食）」，僅以備註的形式說明女性儀節。「奔喪」中還有「婦人遠離他鄉不奔喪」的條目，即允許遠嫁他鄉的女性不參與喪禮，顯示了與《家禮》的不同，因為關於奔喪朱熹並未對適人之女性作特殊處理。《禮記·雜記》中有「婦人非三年之喪，不逾封而吊」的條目，楊齋《慎終疏節》中亦有「婦人非三年之喪不越境奔喪」⁴⁴，所謂三年之喪即父母之喪，仍然與懶齋的「遠離他鄉之婦人」有一定的區別。

⁴¹ 《二禮童覽》採用《家禮文獻集成》收錄版本，參吾妻重二編：《家禮文獻集成日本篇五》，大阪：關西大學出版社，2016年，頁4-65。

⁴² 吾妻重二編：《家禮文獻集成日本篇五》，頁13-14。

⁴³ 筆者將楊齋《慎終疏節》、《追遠疏節》中與女性有關的喪祭禮描述與《家禮》對比後發現，二者的敘述基本不存在差別。正如吾妻指出，此二書中的記述非常忠實地遵循了朱熹的《家禮》，幾乎是將中國的禮儀原封不動地搬到日本，參《家禮文獻集成日本篇一》，頁245。

⁴⁴ 《家禮文獻集成日本篇五》，頁133。

同時《二禮童覽》顯示出喪禮中男女有別的極端受容，這集中體現在「居喪」的規定。首先我們看一下《家禮》居喪的敘述，「居喪雜儀」摘取了《禮記》中居喪的說明，包括應對居喪的不同階段採取合適的言行舉止，即「三日不怠，三月不解。期悲哀，三年憂」，以表現不同階段有所差異的悲哀心境。居喪強調「哀」，或通過言行舉止表達，如「三年之喪，言而不語，對而不問」，或通過對飲食和沐浴的限制來體現。惕齋的《慎終疏節》亦有「居喪雜則」一節，涉及飲食容貌之節、言語應對之節、居處動作之節等，內容與儒家喪禮的規定幾乎無差。⁴⁵ 然而《二禮童覽》中除了對飲食、居所等加以限制外，還有一段「異常」的描述：

三年之間避男女色有如避水火。入內室探母或與妻謀，事畢則速出。不可稍有輕浮。不可見女子之姿。不可聞其聲。若見其姿聞其聲，若心不見不聞則不見不聞。不可聽男女事。若心動而稍生欲念，雖不犯心喪已破。尤應戒懼。⁴⁶

即居喪處事中的男女之別，其對象包括母親與妻子，並且其對男女之別的強調從空間隔絕上達至精神要求。如此敘述不曾出現在《家禮》中。惕齋的文本言及「三年之喪廬惡室之中，不與人坐。非時見乎母則不入門。婦人不居廬不寢苫」，僅涉及男女的空間區隔，即無要事不可入門面見母親，且始終與婦人異室。該規定出自《禮記·雜記》「三年之喪，言而不語，對而不問：廬堊室之中，不與人坐焉；在堊室之中，非時見乎母也，不入門」，是孔子回答子貢問居喪之事時的回答，孔子認為居喪「敬為上，哀次之，瘠為下。顏色稱其情；戚容稱其服」，所以舉此例說明。⁴⁷ 由此可見，此規定主要是為了告誡居喪者表達哀戚，並非以男女區隔為目的。《喪大記》也規定「婦人不居廬，不寢苫」，《永樂大典》有註「且質弱故也」，更是與男女區隔無關。⁴⁸ 不可否認，儒禮居喪的出發點是表達哀戚，這必然也包括了對男女事的禁忌，但懶齋刻意提及此事，並將男女之別視為絕對要求——視如水火，要求居喪者不可見其姿、

⁴⁵ 《家禮文獻集成日本篇一》，頁 137-139。

⁴⁶ 《家禮文獻集成日本篇五》，頁 31。

⁴⁷ 有研究指出此處非孔子之言，是記述者之語。參李學勤：《十三經註疏：禮記正義》，頁 1201。

⁴⁸ 《永樂大典》卷之 7461，喪大記篇三。

聞其聲，當然也不可聞男女之事，顯示了男女之別的極端化。同時，「若心動而稍生欲念，雖不犯心喪已破」的描述也實在有將「心喪」之舉與宗教修行等同視之之嫌。

（2）夫婦相持

懶齋重視女子教育、強調女性通過實踐喪祭禮踐行孝道，因此在《二禮童覽》中描述了一個積極參與祖先祭祀的主婦形象。其中，他指出「（齋戒之儀）主人主婦皆同。祭必夫婦親為」，「備物」中「潔祭器乃主婦之職。應命其清洗包括鍋釜之類的用具」，他還在「用人」中指出「（如無謹厚之人）應夫婦協力，不可求助周圍」，顯示了祖先祭祀中主婦之職的不可或缺。以「儀節」為例，我們看一下主婦在祭祀中的參與情況：

主人主婦參祠堂，出主…主人奉考主，主婦奉妣主…主人主婦諸子皆進神前，謹四拜，退。（中略）次供御膳。本膳為主人，二為主婦，三為執事…御膳奉畢，主婦進取飯菜器物之蓋，將筷子置於飯之中央，拜退。（中略）主婦進一獻一拜。此為終獻。⁴⁹

顯示了當日主婦與主人的舉止皆相對應，共同施行祭祖之禮。此外，從齋戒到祔食主婦全程出現、積極參與。

然而《二禮童覽》中也提及以下兩種情況主婦不得參與祭祀：其一心不誠敬之時，即「若婦人年若，其誠敬易動，當常細說祭之事，待心誠身敬，自當同祭。同祭者若不敬，則我敬遭損」。與喪之哀戚相對應，朱熹最看重祭之誠敬，他認為這是祖先感格來享的前提——「然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是這一氣相傳下來，若能極其誠敬，則亦有感通之理」，因此懶齋與懶齋均強調祭祀之誠敬。⁵⁰ 只不過懶齋的敘說卻顯示了對女性差別視的態度。其二行月事之時，即「主婦將行月事，臨日也應退避」，筆者認為這與江戶時代女性地位下降、宗教思想中的女性禁制情況加劇有關。

（3）女性禁制的江戶時代

以上分析了藤井懶齋《二禮童覽》對朱熹《家禮》中女性儀禮的接受情況，下文嘗試對懶齋視野中的女性觀並予以相應的解釋。

⁴⁹ 《家禮文獻集成日本篇五》，頁 56-59。

⁵⁰ 黎靖德：《朱子語類》卷三·鬼神，頁八 a。

居喪的要求體現了懶齋受女人禁制思想的影響。居喪本注重表達哀戚之心，而懶齋將其類化為宗教修行，強調「心」喪——對心的修煉，而不僅僅是通過外在行為表達。儒家強調居喪之哀，孔子認為「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」。⁵¹ 因此《家禮》和《慎終追遠》都注重說明如何在外在行為上表達哀戚。而《二禮童覽》提及心喪，並將不能見其姿、聞其聲、聽男女之事等要求包含在內，換言之即提倡男女之別——乃至杜絕女性在其居所出現。與其說是心喪，毋寧說更貼近禁慾式的修行——居喪者被要求自我構築一個女人禁制的「結界」。早在平安時期就已存在「女人禁制」的觀念。《枕草子》描述了一位被困於比叡山十二年的母親，她擔心自己在山上修行的兒子，卻因為女人禁制無法登山。女人禁制主要與佛教的傳入相關，後來與淨穢觀結合，出現女身污垢說，即視女性本身為不淨。江戶中期成書的《真俗佛事編》「靈場禁女人」條解釋了女人禁制的理由：

問靈場禁女人之所甚多，謂何。答云：密院當尤禁女人，乃吾祖遺訓之故。僧坊有禁女人內入之戒條。見女人之容色，修行者心亂，咒力全失，是故秘經深誡之。蘇婆呼童子經一云，女人令色，巧笑嬌言，性愛矜莊，行步妖艷，姿態動男子，心迷惑亂，持真言者寧以火星流入眼中，失於雙目，盲無所見，不以亂心。觀視女色，分別種種，相好美艷，令念誦者使無威力。私云，以上乃秘經之本說，密院是以禁女人也。要之僧坊入女人，若修行者無辯鈔。⁵²

即寺院等修行之聖地不允許女性出現，是因為她們會擾亂修行。實際上，女人禁制有三個理由，即女人為五障之身、三從之身、女身污垢說。由於江戶時代女性地位進一步下降，宗教領域的表現是中世時期有所退潮的女性不淨觀、罪障觀得以回潮。宗教思想如富士講強調男女平等，女人禁忌的色彩減弱，女性教祖的出現也恰恰反映了女性被壓制的宗教救贖需求。而這種女性差別視的思想也編織進入了懶齋的儒家禮儀敘述中。

⁵¹ 楊伯峻注譯：《論語》八佾，長沙：嶽麓書社，2000年，頁18。

⁵² 《真俗佛事編》第六卷，頁三 b-四 a，名古屋大學岡谷文庫藏，請求記號：DIG-NAGO-122。

女性月事期間不得祭祀祖先的要求則體現了觸穢思想的影響。日本自古以來就有觸穢思想，特別是赤不淨=血穢和黑不淨=死穢的禁忌，月事穢就是赤不淨之一。有關月事穢的最早描述出現在《貞觀式》妊娠月事條中，後在此基礎上形成了《延喜式》，其中規定「凡宮女有月事者，祭日之前退下，宿廬，不得上殿。其三月九月潔齋，預前退出宮外」，明確了行月事期間的女性不得參與神道祭祀乃至祭祀前的齋戒淨化。⁵³《諸社通用神祇服忌令大成》規定「女房經水 七日憚之，第八日神事之人，不與他人同座同居同火，本人神社參詣自第十日、十一日可也」，顯示了月事穢對神職者的影響，即妻子行月事，丈夫會因此觸穢，所以進行神事的時候需要對此加以限制。⁵⁴

江戶時期《服忌令》的頒布，顯示了觸穢思想的法律化，其中明確了死穢、血穢禁忌。⁵⁵ 江戶時期月事穢也被納入佛教領域，如「上野紅葉山增上寺御參詣之時 月水穢之婦人有之者，御參詣之朝六時起不與同座同火，供奉止於御內陣」。⁵⁶ 在懶齋看來，祖先祭祀等同於神事活動，應以潔淨之身侍奉神祇，而血穢之身的女子顯然要被排除在這神聖的活動之外。關於女性身體的禁忌還見於同時期的其他知識人，如垂加神道者松岡雄淵在《神道葬祭記》中要求「家內婦人之中，行月水者不過五日或七日者，當別火。夫不得與其同火同居。若別火則當別居。其家本妻則不出閨門，夫不得入閨門內。前日禁房事，當正寢獨臥」，顯示了類似的月水觸穢及女性禁忌思想。⁵⁷

四、結論

儒家宗法主義下，作為血脈繼嗣的男性充當家族禮儀的主體，女性乃附屬角色，這是男女關係的前提。朱熹從陰陽論說出發闡述其男女認知，認為男女乃陰陽氣化而成，男女有別恰如陰陽相對，同時兩者相互依存，統一於一個整體。他的家庭禮儀統合於陰陽論說的自然之理，男女有別與夫婦相持這兩組看似矛盾的詞彙可以高度概括喪祭禮中的男女關係——恰如陰陽的對立與統一。一方面在喪禮中對男女進行空間區

⁵³ 神宮司廳編：《古事類苑》神祇部三十四·觸穢，1914年，頁806。

⁵⁴ 同上，頁807。

⁵⁵ 林由紀子：《I 近世服忌令の成立と変遷》，收入《近世服忌令》，大阪：清文堂出版，1998年，頁3-66。

⁵⁶ 神宮司廳編：《古事類苑》，頁808。

⁵⁷ 《神道葬祭記》，收入國學院大學日本文化研究所編：《神葬祭資料集成》，東京：ペリカン社，頁266。

隔，以及從服飾、方位等對男女禮儀作不同規定展開性別區分。同時，由於宋儒進一步延伸了男女有別的概念，將其運用至社會角色分工即家庭職責的內外之分。因此女性被限定在內帷，不得涉足由男性掌管的外的領域，這在家禮中亦有體現。從該意義上講，夫婦相持亦是男女有別概念的延伸。這與他們強調女性的內治角色、發揮女性維護家庭秩序的作用并不矛盾。雖然古禮中貴族主婦已然是祭祀中不可或缺的角色，但宋儒的重新詮釋又賦予了新的內涵——士庶階層的夫婦相扶相持構成一個整體，共同體認綿延的宗族血脈。

男女有別與夫婦相持在京都朱子學者的喪祭禮文本中均有體現，且相較中村惕齋對《家禮》的忠實，《二禮童覽》更注重與本地風土的協調，亦更具實踐價值。由於社會文化背景的差異，藤井懶齋在日本推行儒家喪祭禮的目的或許並非延續宗族，而是藉此宣揚儒家孝的德目，這亦符合懶齋重視教化與踐行儒教德目的理念。這與懶齋提倡女性接受教育並對女性有同樣的道德期待的內在本質是一致的。發揮女性的內治角色——具體而言即參與祭祀，顯示了懶齋對儒禮積極一面的接受，範例正如賴春水之妻梅颯在家庭的情況——她積極處理家內事務，堪稱春水的「賢內助」。然而不可忽略的是，在儒禮的框架下，女性仍然是附屬角色。這是對朱熹乃至自古以來儒者以陰陽論述男女關係的承繼，目的是將女性限制在「內」的空間。這符合江戶時代女性地位低下的社會狀況。從根本來說是因為德川幕府乃軍事政權，註定了女性的劣勢地位。

江戶儒者的儒禮研究如《二禮童覽》也融合了源於佛教、神道教的女性禁制、觸穢等女性差別視內容。而這些內容與儒家從「女主內」闡發的道德規訓有著根本區別。儒教宣揚男女有別，規訓女性從空間到社會分工的內向選擇，然而女性禁制及觸穢等論說顯示了一種對女性本身的污名化，它並非通過規制社會角色來限制女性，而是貶斥女性的存在本體，它宣揚女性五障說、女性不淨說等，即認為女性身體本身是邪惡的、污穢的，是應當忌避的。這種男女有別的儒家道德規訓，與宗教思想對女性本身的污名化雙重夾擊，顯示了藤井懶齋等江戶儒者視野中的女性形象。