

《周易》中的女性外交

劉幸瑜¹

摘要

本文針對〈豐〉初九以及〈小過〉六二兩條爻辭進行分析，由此得知：〈豐〉卦初九爻辭敘述的是外交聘禮中的聘享夫人，儀式規格與聘享國君本人相等；〈小過〉六二爻辭敘述的則是外交聘問中的變禮，當國君本人因故不能接見使者時，夫人或臣子代為接見。這類國君夫人涉足外交場域的禮儀，乃是殷商遺風，被周禮所繼承。《周易》爻辭中所記錄的女性外交，可概括為夫人外交，這種制度既考慮了不同情境下的需要，符合《周易》的變動精神，也從人事上再現了「一陰一陽之謂道」的自然秩序。

關鍵詞：《周易》、女性、外交、聘問、《儀禮》

¹ 國立臺灣師範大學國文學系博士候選人
通訊作者：劉幸瑜，E-mail: 80420007L@ntnu.edu.tw

壹、緒論

筆者過去在蒐集有關《周易》禮俗的資料時，曾注意到一個現象，那就是目前所見關於《周易》中女性所扮演的社會角色及其工作的專門研究，並不多，以此為主題的論文，就筆者所見僅有四篇，依序為：侯敏〈濃重的倫理色彩：《周易》中的男女觀念〉¹、譚德貴〈《周易》的婦女觀及對傳統文化的影響〉²、吳安安〈《周易》中的婦女生活研究〉³，以及焦杰《《易》《禮》《詩》對婦女的定位——西周至兩漢主流婦女觀》⁴。在另一方面，從《周易》中的婚姻、家庭主題入手，間接觸及當時社會對女性的期待，這類論文則相對豐富，例如林虹吟〈試論易經諸卦所建構的家庭組織〉⁵、郭千華〈試析《周易》之婚姻觀〉⁶、王汝華〈論易經中的婚配及持家守則〉⁷，還有王新媚《《周易》婚姻家庭觀研究》⁸、盧詩青〈從《周易》經傳印證周代婚姻現象〉⁹等等，都將《周易》中一般女性在自身婚姻、家庭中所扮演的角色分析得淋漓盡致。

在這些文章當中，幾乎都指出《周易》中對女性角色的期待是結婚生子，以及「主中饋」，也就是在家中掌廚。這個認識基本正確，但還不夠完整。筆者曾在碩士論文《《易經》古禮考論》中，談到《周易》卦爻辭包含了賓禮中的聘問之禮，其中的〈豐〉初九與〈小過〉六二兩條爻辭便與女性有關，可補前人對《周易》女性角色研究的不足。¹⁰賓禮相當於現今所謂外交禮儀，而聘問就是各國之間派遣使者互相拜訪，《周易》則從側面記載了上古女性在這類儀式中活動的身影。本文將針對〈豐〉初九與〈小過〉六二這兩條爻辭重新加以辨析，並擴充申述，以呈現《周易》中女性在外交上所扮演的角色，使讀者對當時女性的多元面貌有更進一步的認識。

《周易》的卦爻辭，據前賢考證，當作於西周時代。就其中的器物來說，〈損〉六五、〈益〉六二兩條爻辭都提到「十朋之龜」，指價值十朋貝的大龜，殷末周初

-
- 1 侯敏：〈濃重的倫理色彩：《周易》中的男女觀念〉，《北方論叢》2002年第3期（總第173期），頁16-20。
 - 2 譚德貴：〈《周易》的婦女觀及對傳統文化的影響〉，《中國學研究》第7輯（2005年），頁353-361。
 - 3 吳安安：〈《周易》中的婦女生活研究〉，《新生學報》第3期（2008年7月），頁155-172。
 - 4 焦杰：《《易》《禮》《詩》對婦女的定位——西周至兩漢主流婦女觀》（西安：陝西師範大學歷史文獻學博士論文，指導教授：曹二強，2010年5月）。
 - 5 林虹吟：〈試論易經諸卦所建構的家庭組織〉，《輔仁大學中研所集刊》第13期（2003年9月），頁1-20。
 - 6 郭千華：〈試析《周易》之婚姻觀〉，《樹人學報》第2期（2004年7月），頁1-20。
 - 7 王汝華：〈論易經中的婚配及持家守則〉，《中國文化月刊》第301期（2006年1月），頁1-22。
 - 8 王新媚：《《周易》婚姻家庭觀研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系教學碩士班碩士論文，指導教授：賴貴三，2011年8月）。
 - 9 盧詩青：〈從《周易》經傳印證周代婚姻現象〉，《德明學報》第39卷第2期（2015年12月），頁1-17。
 - 10 詳見劉幸瑜：《《易經》古禮考論》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，指導教授：陳廖安，2014年6月），頁62-63。

以貝為貨幣，且直到西周初年，用貝數量均不超過十朋；以其中的慣用語來說，如〈既濟〉九三、〈未濟〉九四兩條爻辭都提到征伐「鬼方」，此一民族到了西周晚期即已改稱「玁狁」。¹¹若比對出土文物，則可發現〈訟〉卦自初六到九四一共四條爻辭，都能在西周甲骨刻辭中找到對應。¹²至於解釋各卦名義及每條爻辭的〈象傳〉，就其語法及用韻方式來看，當為戰國後期的作品。¹³據此我們可以將《周易》配合周代制度典籍、商周出土文獻等材料互相參看，以得出更為全面的訊息，本文便以《儀禮》為主要參照典籍，輔以對幾種前人詮釋的辨析，來呈現主題。

貳、〈豐〉初九的聘享夫人

〈豐〉卦初九爻經傳內容如下：

〈豐〉初九：遇其配主，雖旬无咎，往有尚。

〈象〉曰：雖旬无咎，過旬災也。¹⁴

爻辭及〈象傳〉的措辭都相當簡約，並未特別說明內容所指涉的情境，因而產生不同的詮釋方式。在通行的王弼（226-249）《周易注》中，著重討論卦爻辭中蘊含的抽象義理，因而產生以下詮釋：

處豐之初，其配在四，以陽適陽，以明之動，能相光大者也。旬，均也。雖均无咎，往有尚也。初、四俱陽爻，故曰均也。過均則爭，交斯叛也。¹⁵

王弼認為〈豐〉卦初九爻與九四爻在內、外卦體中的位置相當，彼此相配，由內卦「離」前往外卦「震」，由文明而動作，可以互相光大。由於兩者都是陽爻，故勢均力敵，能達成平衡；若勢力不均，向其中一邊傾斜，就會互相背離、產生競爭，破壞原有的平衡。這是把爻辭中的「旬」讀為「均」，把〈豐〉初九的重點放在彼此勢力的均衡上。

11 以上考證參見屈萬里：〈周易卦爻辭成於周武王時考〉，《臺大文史哲學報》第1期（1950年6月），頁83-84。

12 連劭名：〈西周甲骨刻辭與《周易》〉，《周易研究》1999年第2期，頁18-20。

13 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年），頁5-13。

14 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》（臺北：藝文印書館，2015年，影清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學開雕本），卷6，頁126。

15 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷6，頁126。

然而,「旬」字更常見也更原始的解釋就是「十天」。《說文解字》:「旬,偏也,十日為旬。」¹⁶因此針對〈豐〉初九這條爻辭,也有如同鄭玄(127-200)這樣落實到特定情境中的詮釋:

嘉耦曰妃。初修禮上朝四,四以匹敵恩厚待之,雖留十日不為咎。正以十日者,朝聘之禮止於主國以為限,聘禮畢歸。大禮曰「旬而稍」,旬之外為稍,久留非常。¹⁷

爻辭「遇其配主」,在鄭玄所用版本作「遇其妃主」。「主」字在《周易》卦爻辭語例中,專指前往他國作客時,提供寄宿的家庭,即王引之(1766-1834)所謂「遠適異國所棲止之家」。¹⁸而這裡的「配主」、「妃主」,按照鄭玄「嘉耦曰妃」(美好的配偶稱為妃)的說法,顯然指寄宿家庭主人的妻子,也就是女主人。鄭玄用朝聘之禮來解說〈豐〉初九爻辭,認為初九爻象徵一位使者,代表君主出使異國,受到九四爻象徵的主人之家熱情招待,按照慣例會在當地停留十天,一旦任務結束就要返國;假使超過十天期限仍滯留在外,往往是因為有突發狀況阻礙歸程,這種現象並非常態。注文中的「大禮曰旬而稍,旬之外為稍」,在《儀禮·聘禮·記》「既致饗,旬而稍」疏文中有更詳盡的敘述:「云『既致饗,旬而稍』者,以其賓客之道,十日為正。行聘禮既訖合歸,一句之後,或逢凶變,或主人留之,不得時反,即有稍禮。」¹⁹《儀禮》中的「聘禮」,指的是諸侯國之間派遣使者互相拜訪,一般期限為十天,十天過後,如果發生意外事故,或主人殷勤挽留,就會舉行「稍禮」,持續宴請使者賓客;不過,會讓使者逾期仍滯留在外的原因,往往是意外災變,鮮少為主人加碼款待,因此〈象傳〉才會說「雖旬无咎,過旬災也」。

在〈豐〉初九爻辭中,有一個環節值得注意,那就是「遇其配主」。〈豐〉初九整條爻辭的意思,簡單來說就是:使者代表君主前往他國出訪,遇到寄宿之家的女主人,得到她的賞賜,在此駐留十日都平安無事。²⁰依照前面鄭玄的說法,這個儀式過程屬於朝聘;但若重新審視《儀禮》,則此說法可能還要略作修正。朝聘可以再細分為朝覲和聘問,前者為諸侯彼此相見及諸侯朝見天子,由君主本人親自出訪;後者為天子或諸侯派遣使者代表自己出訪,使節團由卿率領、規格較高的稱為「聘」,由大夫率領、規格較低的稱為「問」。²¹這類外交儀式在《儀

16 漢·許慎撰,清·段玉裁注:《新添古音說文解字注》(臺北:洪葉文化事業有限公司,2005年,影經韻樓藏本),9篇上,頁437。

17 胡自逢:《周易鄭氏學》(臺北:文史哲出版社,1990年),頁65。

18 詳細考證見清·王引之:《經義述聞》,收入《皇清經解》第33冊(臺北:復興書局,1961年,影學海堂咸豐十年(1860)庚申補刊本),卷1180,頁12562-12563。

19 漢·鄭玄注,唐·賈公彥疏:《儀禮注疏》(臺北:藝文印書館,1955年,影清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學開雕本),卷24,頁289。

20 「尚」借為「賞」,此說本自高亨:《周易古經今注》(臺北:樂天出版社,1974年),卷4,頁191。

21 《周禮·春官·大宗伯》:「以賓禮親邦國:春見曰朝,夏見曰宗,秋見曰覲,冬見曰遇,時見曰會,殷見曰同,時聘曰問,殷覲曰視。」相關注解詳見漢·鄭玄注,唐·賈公彥疏:《周

禮》中現存有覲禮和聘禮，覲禮以天子、諸侯為中心，不及夫人，但在聘禮中卻明顯有夫人的身影。卿在擔任使者出發前，會有一套正式的受命儀式，儀式當中會接受君主託付的信物玉圭，以及要轉交給出訪國君主的禮物，包括黑、紅二色的絲帛和玉璧。而在受命於君主後，緊接著就有如下敘述：

受夫人之聘璋，享玄纁束帛加琮，皆如初。²²

夫人會將信物玉璋，以及要轉交給出訪國夫人的禮物，包括黑、紅二色的絲帛和玉琮，一起託付給使者，一切流程都仿照君主授命儀式，可見使者此行實是接受了君主與夫人的雙重授命。

而在使者抵達目的地後，該國國君及夫人都會派人迎接，並設宴招待。隨後使者正式拜見該國國君，又拜見國君夫人，後者流程據《儀禮·聘禮》說是「習夫人之聘享亦如之」，該段疏云：

云「習夫人之聘享亦如之」者，以其行聘君訖則行聘夫人，行享君訖即行享夫人，還君、受之，一如受君禮，故云亦如之。²³

也就是說，持信物行聘國君後緊接著就要行聘夫人，持禮物獻納國君後隨即便獻納夫人，整個流程完全相仿，兩者會分別給使者代表的國君、夫人回禮，再加上賞賜給使者本人的禮物。而在使者回國覆命時，使者再將當初的玉圭、玉璋等信物歸還，並呈上從出訪國帶回來的禮物。²⁴

根據上述記載，回頭來看〈豐〉初九爻辭，可以推斷爻辭中敘述的儀式應該是聘禮，而不包含朝禮。「遇其配主」應該指出使異國時聘享夫人，「雖旬无咎」指駐留該國的十日期間都能平安無事，「往有尚」則指此行出訪能得到該國夫人的賞賜，賞賜內容也大致和國君所賜相仿。這條爻辭以夫人為主，背後蘊含的聘禮儀式與國君分開，規格則與國君相等，反映了國君夫人在外交聘禮中的作用和地位。

參、〈小過〉六二的聘問變禮

〈小過〉卦六二爻經傳內容如下：

〈小過〉六二：過其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣，无咎。

〈象〉曰：不及其君，臣不可過也。²⁵

禮注疏》（臺北：藝文印書館，1985年，影清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學開雕本），卷18，頁275-276。

22 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷19，頁229。

23 《儀禮注疏》，卷19，頁231上。

24 以上關於聘禮流程的敘述，詳見漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷19，頁226-卷24，頁291。

25 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷6，頁135。

爻辭內容是將祖妣、君臣並列，闡述過與不及的狀態。〈象傳〉只解釋了爻辭後半段的君臣關係，以為臣子不可踰越本分，與君主比肩，但並未解釋前半段的祖妣關係，這也就成了後人注解此爻時的關鍵。虞翻（164-233）用象數如此分析〈小過〉六二爻：

祖，謂祖母，初也。母死稱妣。謂三坤為喪、為母，折入大過死，故稱祖也。妣二過初，故過其祖。五變，三體姤遇，故遇妣也。五動為君，晉坎為臣，二之五隔三，艮為止，故不及其君止。如承三得正，體姤遇象，故遇其臣无咎也。體大過，下止，舍巽下，故不可過，與隨三同義。²⁶

虞翻認為，爻辭中的「祖」指祖母，為初爻；「妣」指死去的母親，為二爻。二爻位置已超過初爻，所以說「過其祖，遇其妣」。五爻為君主，二爻相對就是臣子，二爻位置遠低於五爻，所以說「不及其君，遇其臣」。這種以祖、妣為死去的祖母與母親的概念，被一些後世《易》學家沿襲，並往喪禮方向詮釋。例如張惠言（1761-1802）的注解：

過祖遇妣，謂婦祔于皇祖姑也。²⁷

張惠言認為「過其祖，遇其妣」指喪禮過後，按照「左昭右穆」的祠堂先祖輩分排列制度，兒媳婦的神主牌位應當越過婆婆，和丈夫的祖母放在同一邊。²⁸這種說法雖然解釋了「過其祖，遇其妣」，卻不能說明爻辭後半段為何要說「不及其君，遇其臣」，畢竟牌位制度是自己家族內的事，與君臣無論如何扯不上關係。於是就有以下馬其昶（1855-1930）的看法：

其昶案：遇者相親，遇指比應爻，所謂近而相得者也。合二體而論，應二之越四應五，有過其祖親其妣之象。《儀禮》祖父母不杖期，父在為母杖期，父卒為母齊衰三年。服制稱情以立文，妣之服重於祖而无嫌者，祖尊母親，家人之義，親親為重，此可過者也。就內體而論，比九三一陽為君在上，初二兩陰為臣比於下，有不及其君親其臣之象。二以初為臣，猶之旅以初為童僕。朝廷之義，尊尊為重，二之退居三下，是臣不可過君也。《易》例應爻，陽在陰下，有以貴下賤之情；比爻之陰，則以承陽為順，乘剛為逆。二之柔得中，是以過不及皆无咎。²⁹

26 唐·李鼎祚輯：《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），卷12，頁300。

27 清·張惠言：《虞氏易禮》，收入《皇清經解》第35冊（臺北：復興書局，1961年，影學海堂咸豐十年（1860）庚申補刊本），卷1229，頁13395。

28 相關討論可參考蘭甲雲：《周易古禮研究》（長沙：湖南大學出版社，2008年），頁259。

29 清·馬其昶：《周易費氏學》（臺北：新文豐出版公司，1979年，影民國九年（1920）豫章饒氏、廬陽聶氏助資刊行本），卷6，頁25。

馬其昶將爻辭中的「遇」理解為親近，認為〈小過〉六二爻談的是家族內的「親親」與朝堂上的「尊尊」原則。在《儀禮·喪服》中，為祖父母服喪是「不杖期」，也就是喪禮上不用拄拐杖，服喪一年；但為母親服喪，父親在世時為「杖期」，喪禮上拄著拐杖，表示傷痛得站不起來，得撐著拐杖才能行走，而父親不在世時更要為母親服喪三年。³⁰祖父母的輩分比母親高，但母親的血緣比祖父母更近，按照家族內「親親」的原則，對待母親的禮數超過祖父母，這是合理的。不過，離開家族的私領域，到了朝廷的公領域中，「親親」的原則就不再適用，取而代之的是「尊尊」的原則。〈小過〉六二爻親近臣子，但對待臣子的禮數低於君主，符合「尊尊」的原則，沒有僭越的問題，因此同樣也是合理的。

上述諸說都是以祖、妣為死者，而王弼對此則抱持不同的看法：

過而得之，謂之遇。在小過而當位，過而得之之謂也。祖，始也，謂初也。妣者，居內履中而正者也。過初而履二位，故曰「過其祖而遇其妣」。過而不至於僭，盡於臣位而已，故曰「不及其君，遇其臣，无咎」。³¹

王弼同樣從爻位分析，以初爻為祖、二爻為妣，二爻在初爻之上，因此說「過其祖而遇其妣」，這點和虞翻相同；但他以祖為始，稱妣為「居內履中而正者」，兩者都不包含死喪的意象，後者雖是形容六二爻位在內卦的中央，但同時也可理解為一位女主人坐鎮在家中，這就和虞翻有很大的差異了。

就筆者來看，〈小過〉六二爻中的祖、妣生死詮釋問題，關鍵在於祖、妣兩字的意義變化。將祖、妣詮釋為死者的，應該都是受到《禮記·曲禮下》這段記載的影響：

祭王父曰皇祖考，王母曰皇祖妣，父曰皇考，母曰皇妣，夫曰皇辟。生曰父、曰母、曰妻，死曰考、曰妣、曰嬪。³²

在《禮記·曲禮下》中，亡父稱為「考」，亡母稱為「妣」，過世的祖父母則在考、妣前面加一個「祖」字。在這裡「祖」字表示輩分，「考」與「妣」相對，且為死後的稱呼，這套用法一直延續到現代。然而，考妣相對實是戰國中晚期以後的用法，原本應為祖妣相對。在《詩經》中，〈小雅·斯干〉「似續妣祖」³³、〈周頌·豐年〉與〈周頌·載芟〉的「烝畀祖妣」³⁴，都是祖妣並舉，詩中的「祖」

30 詳見漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷 30，頁 352-355。

31 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷 6，頁 135。

32 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1985 年，影清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學開雕本），卷 5，頁 99。

33 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1955 年，影清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學開雕本），卷 11-2，頁 384。

34 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 19-3，頁 731、卷 19-4，頁 748。

指男性祖先，「妣」指女性祖先。在金文中，如春秋時代的〈子仲姜罇〉、〈齊侯罇鐘〉及戰國早期的〈陳逆盃〉，都稱呼祖父母為「皇祖」、「皇妣」，父母為「皇考」、「皇母」。而在甲骨卜辭中，則以「祖」為男子通稱，「妣」為女子通稱。³⁵如此看來，〈小過〉六二爻中的祖與妣，應為一男一女的成對配偶，並非死去的祖母和母親，馬其昶的喪期之說亦不攻自破。筆者以為，這條爻辭仍應從上節提過的聘問儀式來詮釋。

《儀禮·聘禮·記》如此記載聘問儀式的權變禮節：

若兄弟之國，則問夫人。君若不見，使大夫受。³⁶

一般來說，規格較低的聘禮叫做「問」，奉獻的禮物沒那麼多，也不必勞駕夫人出面，即所謂「小聘曰問。不享，有獻，不及夫人」³⁷。然而，遣使出訪聘問的邦國，若與接受聘問的邦國屬於同姓宗室關係，還是會順便獻禮給受聘國之夫人。該國君主若因生病或其他緣故不能親自接見使者，則會派遣大夫代表他接受聘問。〈小過〉六二爻辭的「過其祖，遇其妣」，若配合下文的「不及其君，遇其臣，无咎」來看，則可以這樣理解：同姓邦國派遣使者互相往來聘問，原本期望能拜訪男主人卻沒遇上，只見到女主人；原本期望能拜訪國君卻沒遇上，只見到代表他前來接受聘問的臣子。雖然沒有見到預定對象，但有相關人等可以代為轉達來意，此行仍可算是達成任務。過與不及，一個超前、一個落後，在這裡都是沒遇上的意思。這條爻辭記錄了國君夫人和臣子在聘問變禮中的身影。

肆、〈豐〉初九與〈小過〉六二所體現的文化意涵

前兩節敘述〈豐〉卦初九爻記錄聘享夫人儀式，以及〈小過〉六二爻的聘問變禮，兩者共同呈現了當時國君夫人在外交聘問儀式中所扮演的角色。聘享夫人的儀式、規格全比照聘享國君，差別僅在所使用的玉器不同：聘國君的信物為玉圭，享獻國君的禮物為代表天的玉璧；聘夫人的信物為玉璋，等於半個玉圭，享獻夫人的禮物則為代表地的玉琮。而在聘問變禮中，當國君無法親自接見使者時，夫人或臣子便須代為接見，並轉達使者來意。兩者均指出了一件事實：當時的國君夫人在國內的地位僅次於國君本人，且可直接召見外賓，在外交事務上有一定的話語權。

國君夫人直接涉及外交，儀式與國君本人分開，規格卻又彼此相等，這在後人看來或許不可思議，但在《周易》卦爻辭產生的時代，卻是相當司空見慣的事。

35 詳細考證見郭沫若：〈釋祖妣〉一文，收入《郭沫若全集·考古編》第一卷（北京：科學出版社，2002年），頁19-64。

36 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷24，頁288。

37 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷24，頁282。

《周易》卦爻辭作於西周時代，內容反映從殷商末年到西周初年的歷史事件、生活方式與社會風氣，也間接呈現出當時女性的職責與地位。在商周時代，「男主外，女主內」的性別分工已經出現，但這種分工主要是以活動空間的內外為依據，而非由所從事活動為公眾或私人性質來區分。對當時的王后、諸侯國君夫人而言，她們除了主持家事，也要協助國事。以殷商而言，後期商王武丁的婦好、婦妣兩位王后，在經濟上與商王分離，並負擔一部分的政務，例如主持祭祀、占卜、農事、戰爭，婦好甚至代表武丁接受進貢。³⁸進入周代，王后、夫人在公共事務的權責範圍，與殷商相較有縮小的趨勢，但仍包含了祭祀、農事與外交。³⁹直到春秋年間，我們仍可在《左傳》中見到如楚武王夫人鄧曼、許穆公夫人穆姬、衛定公夫人定姜等眾多女性，以君主配偶的身分在政治、軍事、外交等事務上發揮其影響力。⁴⁰而在《史記·孔子世家》中，更從側面記載了衛靈公夫人南子在當時政治上的地位：

靈公夫人有南子者，使人謂孔子曰：「四方之君子不辱欲與寡君為兄弟者，必見寡小君。寡小君願見。」孔子辭謝，不得已而見之。⁴¹

「寡小君」是諸侯國君夫人面對外國人時的自稱。南子告訴孔子，四方賓客凡是想會見衛靈公的，都要見她。這話乍聽之下好像違背了禮制，但南子原出身宋國，為殷商後裔，她的言行延續了殷商以來的風俗，即君主配偶可代表君主本人接待外賓。《周禮·天官·內宰》「致后之賓客之禮」⁴²，以及前述《儀禮·聘禮》在使者面見君主後接著面見夫人，都是這種風俗的遺留。

《周易》中的〈豐〉卦初九爻辭，以及〈小過〉六二爻辭，就是誕生在這種君主與其配偶共同肩負外交職責的背景之下。馬其昶在《周易費氏學》中言道：

《易》於人事多取典禮為象，雖所舉皆殷制，然可藉周禮以推知一二，周因於殷禮，三代損益，固不甚相遠也。⁴³

38 韓江蘇、江林昌：《殷本紀》訂補與商史人物徵（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁27-28、312-338；朱歧祥：〈花東婦好傳〉（《東海中文學報》第19期，2007年7月），頁3-4。

39 王后執掌事務可參見《周禮·天官·內宰》，文中提到「大祭祀，后裸獻，則贊；瑤爵亦如之」，可知王后參與祭祀；又云「致后之賓客之禮」，則王后亦負責外交；再由「上春，詔王后帥六宮之人而生種稷之種，而獻之于王」，則可知王后須輔助君王的農業事務。各諸侯國君夫人在其國內執掌事務，亦與此相仿。漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，卷7，111-113。

40 楚武王夫人鄧曼的事蹟，見《左傳》〈桓公十三年〉及〈莊公四年〉；許穆公夫人穆姬的事蹟，見《左傳》〈閔公二年〉；衛定公夫人定姜的事蹟，見《左傳》〈成公十四年〉、〈襄公十年〉及〈襄公十四年〉。晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1985年，影清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學開雕本），卷7，頁124-125、卷8，頁140、卷11，頁190-192、卷27，頁464-465、卷31，頁540、卷32，頁560-562。

41 漢·司馬遷撰，唐·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》（臺北：大申書店，1982年），卷47，頁1920。

42 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，卷7，112。

43 清·馬其昶：《周易費氏學》，卷6，頁2。

《周易》卦爻辭常取用當時的典章制度來代表卦象、爻象，由於撰作年代很早，所以內容保留的大致為殷商時代的禮制，但可藉由周代的禮制來推想得知，因為周禮是建立在殷禮的基礎上，由此逐步發展起來的。記載國君夫人參與外交的〈豐〉初九與〈小過〉六二兩條爻辭，便帶有殷禮遺風。這套禮儀同樣也能在《周易》本身的哲學體系中找到依據，《周易·繫辭上》曾兩次提到：

聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。⁴⁴

也就是說，聖人觀察天下萬物的變化，據此歸納出一套通則，制定出可隨時而變的禮儀，並將它編寫入爻辭，用以占斷吉凶。〈豐〉初九談正式聘享夫人，〈小過〉六二談夫人參與聘問變禮，前者為常、後者為變，合起來正能分別回應「天下之動」，符合不同情境下的需要。另一方面，夫人在正式外交典禮上的儀節比照國君，在權變禮儀中代表國君接見使者，這也同時體現了「一陰一陽之謂道」⁴⁵的思維架構：國君主陽，夫人主陰，陰、陽勢力相等，而又互為匹配，相輔相成，共同完成外交任務。這種制度的安排正是模仿天地陰陽的對比及互補，將自然秩序應用到人事互動上，間接反映了先民的宇宙觀念。

伍、結論

透過對〈豐〉初九以及〈小過〉六二兩條爻辭的分析，我們可以得知：〈豐〉卦初九爻辭敘述的是正式外交聘禮中的聘享夫人，儀式規格與聘享國君本人相等；〈小過〉六二爻辭敘述的則是外交聘問中的變禮，當國君本人因故不能接見使者時，夫人或臣子代為接見。這類國君夫人涉足外交場域的禮儀，乃是殷商遺風，被周禮所繼承。

在商周時代，一般的社會性別分工雖為男主外、女主內，但當時的「女主內」並非受困家中成為囚徒，大門不出、二門不邁；也非鎮日無所事事，當個「閒妻」，而是在家族事業的運作上扮演了相當重要的角色。以王后及諸侯國君夫人來說，政治就是她們的家族事業，因此她們也負擔了一部分的政務，外交就是其中的一環。《周易》爻辭中所記錄的當時女性外交，實為夫人外交，這種制度既考慮了不同情境下的需要，符合《周易》的變動精神，也從人事上再現了「一陰一陽之謂道」的自然秩序。

最後，由《周易》爻辭中的女性外交出發，我們可以重新思考一件事，即商周時代女性的實際地位與作用，受她們的身分影響甚深，身分不同，其所扮演的社會角色及所從事的工作也會產生差異。基於商周時代有明顯階級分野這件事

44 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷7，頁150、158。

45 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，卷7，頁148。

實，我們不應千篇一律地認為，性別相同，所負擔的工作也會相同，而忘記了階級不同所造成的影響。這是未來研究《周易》女性的重點，期望本文可以在此發揮拋磚引玉的效果，帶出更多對當時女性多元面向的討論。

參考文獻

一、古籍

- 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 漢·司馬遷撰，唐·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》，臺北：大申書店，1982年。
- 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2005年。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1985年。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1985年。
- 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，2015年。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1985年。
- 唐·李鼎祚輯：《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 清·張惠言：《虞氏易禮》，《皇清經解》第35冊，臺北：復興書局，1961年。
- 清·王引之：《經義述聞》，《皇清經解》第33冊，臺北：復興書局，1961年。
- 清·馬其昶：《周易費氏學》，臺北：新文豐出版公司，1979年。

二、近人編輯、論著

- 王汝華：〈論易經中的婚配及持家守則〉，《中國文化月刊》第301期，2006年1月，頁1-22。
- 王新媚：《〈周易〉婚姻家庭觀研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系教學碩士班碩士論文，2011年8月。
- 朱歧祥：〈花東婦好傳〉，《東海中文學報》第19期，2007年7月，頁1-12。
- 吳安安：〈《周易》中的婦女生活研究〉，《新生學報》第3期，2008年7月，頁155-172。
- 林虹吟：〈試論易經諸卦所建構的家庭組織〉，《輔仁大學中研所集刊》第13期，2003年9月，頁1-20。
- 屈萬里：〈周易卦爻辭成於周武王時考〉，《臺大文史哲學報》第1期，1950年6月，頁81-100。
- 侯敏：〈濃重的倫理色彩：《周易》中的男女觀念〉，《北方論叢》2002年第3期（總第173期），頁16-20。
- 胡自逢：《周易鄭氏學》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 連劭名：〈西周甲骨刻辭與《周易》〉，《周易研究》1999年第2期，頁18-20。

- 高亨：《周易古經今注》，臺北：樂天出版社，1974 年。
- 郭千華：〈試析《周易》之婚姻觀〉，《樹人學報》第 2 期，2004 年 7 月，頁 1-20。
- 郭沫若：《郭沫若全集·考古編》第一卷，北京：科學出版社，2002 年。
- 焦杰：《《易》《禮》《詩》對婦女的定位——西周至兩漢主流婦女觀》，西安：陝西師範大學歷史文獻學博士論文，2010 年 5 月。
- 劉幸瑜：《《易經》古禮考論》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2014 年 6 月。
- 盧詩青：〈從《周易》經傳印證周代婚姻現象〉，《德明學報》第 39 卷第 2 期，2015 年 12 月，頁 1-17。
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989 年。
- 韓江蘇、江林昌：《《殷本紀》訂補與商史人物徵》，北京：中國社會科學出版社，2010 年。
- 譚德貴：〈《周易》的婦女觀及對傳統文化的影響〉，《中國學研究》第 7 輯，2005 年，頁 353-361。
- 蘭甲雲：《周易古禮研究》，長沙：湖南大學出版社，2008 年。

投稿日期：2016/07/25 接受日期：2016/11/20

Female Diplomacy in *The Book of Changes*

Xing-Yu Liu¹

Abstract

Through analyzing two oracular statements in *The Book of Changes*, Nine the first in “Feng” and Six the second in “Xiao Guo”, we could get some information. First, Nine the first in “Feng” indicates that the first lady, enjoyed the same ritual scale as the lord when receiving envoys. Second, Six the second in “Xiao Guo” indicates the change of envoy visiting. The first lady or the official could receive envoys on behalf of the lord when the lord could not receive envoys by himself. Third, the ritual that first ladies dabbled in diplomacy could be traced back to Shang Dynasty, which was inherited by Zhou Dynasty. The female diplomacy in *The Book of Changes* could be summarized as “First lady’s diplomacy”, and this system took various situations into account, fitting in with the spirit of change in *The Book of Changes*, and reflecting the natural law that “Dao contains one Ying and one Yang”.

Keywords: *The Book of Changes*, female, diplomacy, envoy visiting, *The Book of Etiquette*

¹ Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University
Corresponding Author: Xing-Yu Liu, E-mail: 80420007L@ntnu.edu.tw