

## 天命、夢兆與婦德實踐 ——《宋史·高宗憲聖慈烈吳皇后傳》內容試探\*

施譯涵\*\*

### 摘 要

本文以《宋史·高宗憲聖慈烈吳皇后傳》所記載之吳后生平為研究核心，並以傳記中之天命思想與婦德實踐二條脈絡為切入點，分別探討以下二部分：第一部分以史料所載吳后之出身背景，研究史官以夢兆與降生異象書寫其出生之事，乃因吳后出身卑微，加上南宋中興之際的動盪，故必須製造出順天承命的神話，以鞏固統治有關。另旁及其入宮時間發現並未遭到竄改；第二部分以宋代要求之婦德、婦教為佐，討論其身為高宗之正妻，如何護衛、輔佐高宗與侍奉韋太后，最後以婦德作為當時社會婦女的懿範。據此，可發現《宋史》史官將宋代天命思想之展現和對女子德行之要求，於吳后身上獲得完美之體現。

**關鍵詞：**宋高宗、夢兆、天命、憲聖慈烈皇后、感生神話

---

\* 本文之修改受益於二位匿名審查委員提供寶貴意見和建議，在此謹申謝忱。

\*\* 國立成功大學中文所博士生

(收稿日期：104.10.23；通過刊登日期：105.03.22)

## 壹、前言

南宋高宗（1107-1187）的第二任皇后吳氏（1115—1197），於紹興十三年（1143）立為皇后，歷經高宗、孝宗、光宗、寧宗四朝。據史書記載，吳后「博習書史，又善翰墨」，<sup>1</sup>有應變的機智及判斷能力，並謹守各項婦女禮儀的期許與要求，故能得高宗之寵。歷來學界對吳皇后生平的關注重點，多從家國角度切入，或研究對高宗立儲的影響、<sup>2</sup>或討論紹熙內禪中襄助寧宗繼位<sup>3</sup>等事，直接以吳后為論述主題的研究幾近於無。

《宋史·高宗憲聖慈烈吳皇后傳》（以下簡稱吳皇后傳）共 1,026 字，按其一生的重要事件與先後順序，大約可以分為身世背景、護衛高宗，彌縫與韋太后（1080-1159）關係、南宋帝系移轉之繼位大事及逝世等四部分（如下表）：

性質	事件	所佔字數	所佔比例	所佔比例
身世背景	開篇介紹吳后的家世籍貫與出生吉兆	121	12%	12%
護衛高宗，侍奉韋太后	於明州航海之役的應變得宜，獲高宗寵遇，之後晉升至貴妃。	121	12%	25%
	因得韋太后寵愛，得以封后，婆媳關係良好。	134	13%	
南宋帝系移轉之繼位大事	撫育信王璩與孝宗立儲之經過。	122	12%	54%
	孝宗即位後對吳后之奉養。	163	16%	
	與光宗、寧宗之相處。	119	12%	
	「紹熙內禪」吳太皇太后垂簾聽政兩日，僅具政治象徵意義。	157	15%	
逝世	逝世	89	9%	9%
合	計	1026	100%	100%

由上表顯示，《宋史》作者所選的重大事項，實與吳后得以母儀天下之政治作為

<sup>1</sup> 元·脫脫，《宋史》，見楊家駱主編，《新校本宋史並附錄三種》（臺北：鼎文書局，1980年），卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8647。

<sup>2</sup> 有關吳皇后對於宋孝宗立儲、內禪光宗的影響與政治作用，詳參余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化公司，2003年），第十二章〈皇權與皇極〉，頁410-601。

<sup>3</sup> 劉廣豐，〈宋代后妃與帝位傳承〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第4期（2009年），頁430-431；付海妮，〈宋代后妃臨朝不危政原因淺析〉，《固原師專學報（社會科學版）》第2期（2005年），頁19；諸葛憶兵，〈論宋代后妃與朝政〉，《南京師大學報（社會科學版）》第4期（1998年），頁132。

有著密切關聯。可說，吳后得以立后，實與賴於護衛高宗，侍奉韋太后等政治處遇有關；而撫育信王璩、支持孝宗立儲及紹熙內禪之垂簾，更牽涉南宋帝系移轉之繼位大事，無一不涉及其政治作為。惟細思量之，這亦是後世所謂「宋代多賢后」<sup>4</sup>的婦德、婦教之實踐。此外，《宋史》以吳后之父的夢兆展開其一生，更是歷代后妃傳少見之敘述方式。我們不禁要問史官於眾多吳后之天命祥瑞事蹟中，為何選擇了吳近夢「侍康」之兆，作為吳后的降生的敘述文字，而以「紅光」為其降生異象的原因何在？究其因，實與吳后的身世背景及所身處時代之政治時局有緊密的關聯。

本文以《宋史·高宗憲聖慈烈吳皇后傳》為研究核心，並藉由不同史料與文本的相互對照分析，分別探討以下二部分：第一部分以史料所載吳后之出身背景，探討史官以夢兆與降生異象書寫其出生之事，其背後隱藏的意涵與象徵，並旁及其入宮時間是否已遭竄改乙事；第二部分以宋代要求之婦德、婦教為佐，探討其身為高宗之正妻，如何護衛高宗與調處韋后之關係，最後以婦德為天下式。

## 貳、出身與天命

吳后是宋高宗的第二任皇后，她的家世背景，據《宋史·吳皇后傳》云：「父近，以后貴，累官武翼郎，贈太師，追封吳王，謚宣靖。」<sup>5</sup>並無從了解吳近的職業，惟按《四朝聞見錄》之記載，吳近「以贖珠為業，累貲數百萬」，號稱「珠子吳員外」，<sup>6</sup>得知其出身於珠寶商人家庭。在宋代，商人已經脫離賤民階層，<sup>7</sup>社會地位亦逐漸提高，商人之女入宮為皇妃的前例亦不少見，如宋太宗孫妃的父親為「巨富」；<sup>8</sup>徽宗的劉安妃「本酒保家女」，<sup>9</sup>而鄭皇后的父親鄭紳也曾經營「酒肆」為生，<sup>10</sup>但趨利之商還是受

<sup>4</sup> 清·張廷玉，《明史》，見楊家駱主編，《新校本明史並附編六種》（臺北：鼎文書局，1980年），卷一百一十三，〈后妃傳一〉，頁3506。

<sup>5</sup> 同註1，頁8646。

<sup>6</sup> 宋·葉紹翁，《四朝聞見錄》（北京：中華書局，1989年），丙集〈慈明〉，頁111。

<sup>7</sup> 宋·李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年），頁6959。

<sup>8</sup> 宋·蘇象先，《丞相魏公譚訓》，見《四部叢刊續編26》（臺北：臺灣商務印書館，1976年），卷十，頁6。

<sup>9</sup> 同註1，頁8644。

<sup>10</sup> 鄭后之父鄭紳之職業於《宋史·后妃傳》載為直省官，見元·脫脫，《宋史》，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8639。惟《三朝北盟會編》載有鄭紳開酒肆乙事，見宋·徐夢莘撰，《三朝北盟會編》（上海：上海古籍出版社，1987年），卷二百二十，頁1585。另按《玉照新志》云：「鄭紳

到多數人貶視，<sup>11</sup>宋代史書亦可見「宗室婚姻不得與……工商、雜類、惡逆之家子孫通婚。」<sup>12</sup>等的字眼。

在普遍存有「皇后之尊，與帝齊體，供奉天地，祇承宗廟，母臨天下」<sup>13</sup>的時代，一個女子能夠母儀天下，除了她的資質、人格、家世等，能執婦道，足以匹配君王之外，或許「受命於天」這種天命思想更容易讓一般百姓所接受。如章獻明肅劉太后出身寒微，史家便通過其母「夢月入懷，已而有娠」之夢兆來闡述其出生非比尋常。<sup>14</sup>同樣的，為了合理化解釋吳皇后以商人女之身分，高居皇后之尊的原因，史家亦書寫了吳近之夢兆與吳后降生之異象，藉以表示其不同於常人。據《宋史·吳皇后傳》云：

憲聖慈烈吳皇后，開封人。「父近……近嘗夢至一亭，扁曰：「侍康」；傍植芍藥，獨放一花，殊妍麗可愛，花下白羊一，近寤而異之。后以乙未歲生，方產時，紅光徹戶外。年十四，高宗為康王，被選入宮，人謂「侍康」之徵。<sup>15</sup>

有關吳后之天命祥瑞事蹟，宋人筆記記載頗多，以下茲舉數例：如《四朝聞見錄》中〈光堯幸徑山〉以五色蜥蜴繞身之預兆，驗證其為「海內小君」的六宮之主；<sup>16</sup>〈慈明〉一篇以太歲神言吳近有陰德之預兆，最終以憲聖吳后之誕生為符應；<sup>17</sup>另《齊東野語·耿聽聲》中耿聽聲能嗅衣物以知吉凶貴賤，當嗅至吳后扇子時言：「此聖人也，

---

者，京師人。少日以賓贊事政府，坐累被逐。」可見鄭紳原為士人，因無以為生，而兼職開酒肆。宋·王明清，《玉照新志》（鄭州：大象出版社，2013年），卷二，頁146。

<sup>11</sup> 鄭銘德指出：宋代商人的墓誌銘相當罕見，對於其商業活動的描寫較為簡略，顯示出士人對於逐利之夫的商賈，還有某種程度的排斥，並非全盤的接受。尤其是在儒、商兼營的家族中，可發現他們一方面承認商業經營對家族發展有相當大的助益；另一方面卻對家族的商業活動，抱持較為隱晦的態度。反應出在商業活動發達的宋代社會之中，即使士人與商賈往來日益頻繁，但商業活動仍然不是一件值得贊許的行為。見氏著，〈宋代商賈墓誌銘中所見士人觀念中的商賈形象與典範〉，《東吳歷史學報》，第12期（2004年12月），頁197-216。

<sup>12</sup> 同註1，卷一百一十五，〈禮十八·嘉禮六·親王納妃〉，頁2735。

<sup>13</sup> 劉宋·范曄，唐·李賢等注，晉·司馬彪補志，《後漢書》，見楊家駱主編，《新校本後漢書并附編十三種》（臺北：鼎文書局，1981年），卷九十五，〈禮儀中〉，頁3121。

<sup>14</sup> 同註1，《宋史》，卷二百四十二，〈后妃傳上〉，頁8612。

<sup>15</sup> 同註1，《宋史》，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8646。

<sup>16</sup> 同註7，甲集〈光堯幸徑山〉，頁11。

<sup>17</sup> 同註7，丙集〈慈明〉，頁111。

然有陰氣」，<sup>18</sup>帝與后皆是聖人，帝為陽，后自為陰，用諸多神異之處以證實其稟性不凡。但我們不禁要問史官於眾多吳后之天命祥瑞事蹟中，為何選擇了吳近夢「侍康」之兆與降生異象此二種感生神話，<sup>19</sup>作為吳后的出身的敘述文字呢？究其原因有三：

### 一、敘事方式與史家之解釋：

第一，在敘事方面，史家掌握了「擇其人尤異之事而敘之」的方式，以吳近之夢兆與降生意象，歸結出吳后之出生不凡。夢兆與降生異象雖皆為感生神話的一種，但利用夢兆做預言敘事，如此敘事往往富懸念之效果，有伏筆之效應……對人行為之抉擇與歸趣，作預言性之指示。<sup>20</sup>而在敘事之視角選擇，不以傳統的第三人稱視角，而是將吳近之夢兆透過視角轉移，聚焦在吳近身上，模仿其語言，如實重現其所見，敘寫他的見聞，以強調該夢之敘述的真實、可信。而為了展現出夢兆必定應驗，並未告知等待應驗的時間長短，直接用「后以乙未歲生」作為驗證之說明，以強化夢兆實現的必然性。

第二，史家之歷史解釋，史家所記載的每個情節本身，具有指向重大意義的意涵。事件的選擇與情節的安排，皆是史家對於歷史解釋的重要關鍵處，<sup>21</sup>由於史家為了合理解釋吳后以卑微之商人女身分，成為「天下母」之因，故賦予吳后之誕生傳奇的色彩，顯示她「母儀萬國，垂象於天，非偶然也」<sup>22</sup>，乃是受命於天。藉由這種書寫方式，以掩飾其出身卑微。<sup>23</sup>並從中透露出宋代的世族階層雖已瓦解，但門閥觀念卻還

<sup>18</sup> 宋·周密，張茂鵬點校，〈耿聽聲〉，《齊東野語》（北京：中華書局，1983年），頁281。

<sup>19</sup> 本文採用之感生神話的觀點，係以鄭振鐸針對感生神話之說明為主：感生，本指婦女非由男女交合而成孕，其受孕可能是因與神或他物之交合、接觸、感通，或是因吞食某物而成孕。所感之對象亦多為神或具神聖屬性之事物，用以宣揚血源之神聖性。之後感生神話也做了修正，從感物成孕擴展為懷孕或誕生時有瑞徵。見氏著，《鄭振鐸全集第三卷·玄鳥篇》（河北，花山文藝出版社，1998年），頁604-623。而感生神話之編造目的，乃是使自身的出生神秘化，營造出受命於天、血統神聖化的形象，以證明政權之合法性，俾取得被統治者的服從。

<sup>20</sup> 張高評，〈《左傳》因果式敘事與以史傳經—以戰爭之敘事為例〉，《東海中文學報》第25期（2013年10月），頁90。

<sup>21</sup> 李秋蘭，〈論《史記》「推見至隱」之敘事修辭〉，《朝陽人文社會學刊》第五卷第二期，頁146。

<sup>22</sup> 清·陳夢雷，蔣廷錫校訂，《古今圖書集成》（北京：中華書局，1985年），明倫彙編，宮闈典，〈彙考三〉，頁29390。

<sup>23</sup> 案：此為宋史作者的一個慣例，他們對於非嫡長子承繼帝統的皇帝，或是身分低微卻能身居后位的皇后，多會出現這類感生神話的記載。這是為了尋找即位正當性的理據，或為解釋自身稟

是潛藏在人們心中。<sup>24</sup>而這正符合了姚瀛艇研究唐宋之際天命思想所得到的結論，即「帝王之興，必有祥瑞，王朝之敗，必有災異。就帝王來說，越是窮凶極惡，祥瑞越多；越是勢力微小、預兆越為神奇。」<sup>25</sup>可知，吳后之感生神話，乃為證明吳后稟受天命，所應運而生的諸多後設性預兆，主要目的是為其統治權力的正當性進行論證與背書。

## 二、夢兆之預言敘事與意涵：

從《左傳》、《史記》樹立了正史記夢的典範後，正史便常以記夢預示人事的徵兆，形成一種記事傳統。在《宋史》中記夢共有九十三則，或許可窺見彼時對夢所抱持的信仰態度：<sup>26</sup>即夢境雖屬個人體驗，具有虛幻不實，無法捉摸與不可驗證性質。但在充斥著「命定」思想的社會風俗下，<sup>27</sup>夢的神祕難測及所具備的天命、鬼神色彩與預示命運的作用，極易被一般民眾信服與接受。經統計《宋史》中以夢兆書寫帝后之降生，

性不凡，最終目的是為其統治權力的正當性進行論證與背書。如神宗生時「祥光照室，群鼠吐五色氣成雲」，高宗誕時「赤光照室」，孝宗母夢「神人自稱崔府君，擁一羊，謂之曰：『以此為識。』已而有娠。戊寅，生子曰琮，是夕赤光滿室，如日正中，或聞庭下馬嘶劍甲之聲」；后妃部分如真宗劉皇后之母「夢月入懷」、孝宗夏皇后誕生「有異光穿室」……等。

<sup>24</sup> 宋代皇帝與皇太子在冊后或聘太子妃時，有鑑於「閨門之德，不可著見，必是世族，觀其祖考，察其家風」，致《宋史·后妃傳》二十七位皇后中，出身於官僚家庭計有二十人，約占七成以上，出身「寒微」計有七人，占總數二成左右。另宋真宗欲立章獻劉太后為后時，遭到大臣以「劉德妃家世寒微，不如沈才人出於相門。」可見，門第仍是宋代冊封后妃的一個重要標準。參見宋·李燾，《續資治通鑒長編》，頁 10825；方建新、徐吉軍，《中國婦女通史·宋代卷》（杭州：杭州出版社，2011 年），頁 34。另張邦煒於《宋代婚姻家族史論》指出：士庶不婚，在宋代儘管大體打破，但也只是大體而已。因此，普通商人往往仍然在說：「士非我匹，若工農，則吾等也」、「吾等商賈人家，止可娶農賈之家」見氏著，《宋代婚姻家族史論》（北京：人民出版社，2003 年），頁 57；亦可參見魏志江，〈論宋代后妃〉，《揚州師院學報（社會科學版）》第 1 期（1994 年），頁 43-44。

<sup>25</sup> 姚瀛艇，〈論唐宋之際的天命與反天命思想〉，收錄於鄧廣銘、鄺家駒等主編，《宋史研究論文集：1982 年年會編刊》（鄭州：河南人民出版社，1984 年），頁 370-384。該文並指出趙匡胤篡奪後周政權時，本來就藉助於「天命論」，所以，即位以後，仍然宣傳「天命」，……並賦予「天命」以理論上的說明，藉以提高「天命」的權威。雖然，開始有學者提出反天命思想，也僅僅是強調「人事」，仍不能擺脫「天命」。

<sup>26</sup> 熊道麟，《先秦夢文化探微》（臺北：學海出版社，2004 年），頁 246-248。

<sup>27</sup> 宋人篤信命定論，各種廣泛的、種類繁多的占卜、算命風氣之流行是命定論存在最明顯的體現。參見劉祥光，《宋代日常生活的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013 年），頁 43-55。

有太宗、真宗、英宗、孝宗、寧宗、理宗及度宗，這其中除了孝宗與理宗外，幾乎都是以夢日作為天子的象徵。<sup>28</sup>而后妃中則有真宗劉后與高宗吳后。特別的是，這些君王多半不具繼承大統之正當性，而后妃則是出身寒微。是以，他們編造夢象，以證明自己獲得此位實為天命，更以「天命神授」加強統治的權威。

吳近之夢兆係透過「侍康亭」、「芍藥」及「白羊」等夢象，以比喻與象徵的方式，<sup>29</sup>來比附現實，得出夢兆，係表達吳后（芍藥）於乙未年（白羊）出生，並將服侍宋高宗（侍康亭）之神意，最終以吳后之誕生與冊后為驗證。值得關注的是，此夢兆並非一般皇后之夢徵為月，<sup>30</sup>而是與孝宗誕生之夢呼應，皆以「羊」為識。除了代表了各自的生肖外，或許在動盪不安，兵禍連年的南宋中興之初，以「羊」所寓有的「祥」、「善」等美好之意，<sup>31</sup>暗喻和平將來的象徵。更重要的是，《宋史》史家寫「吳近之夢」，除了藉由夢象、夢兆，強調吳后封后乃「天命所授」外，更是將「夫妻一體」的觀念徹底運用，即：高宗之后吳氏，既以「侍康」（高宗）之天命而生，鑑於帝后本一體，亦代表高宗的承繼大統是得之天意，一併證明了宋高宗之繼統乃聖王受命，合乎帝統。因此，史官書寫夢兆，除了有伏筆之效應，利於對事件作預言性之指示外，更具有宣揚帝王受命思想，實為方便且饒富深意的書寫形式與內容。

### 三、受命於天的感生神話：

宋高宗將自己以藩王得繼大統之因，歸於人心思宋。從元祐孟皇后（1073-1131）

<sup>28</sup> 孝宗為「王夫人張氏夢人擁一羊遺之曰：『以此為識。』已而有娠」；理宗為「榮王夢一紫衣金帽人來謁」元·脫脫，《宋史》，卷三十三，〈孝宗一〉，頁 615；卷四十一，〈理宗一〉，頁 783。

<sup>29</sup> 陳美英、方愛平、鄧一銘，《中華占夢術》指出：占夢使用最多的是象徵法，象徵作為一種占夢方法，是指「托義於物」，即憑藉具體的物象來表現與之相似或相近的概念、思想、物質。象徵法可以把一些抽象的夢象，明白地表現出來，如夢熊生男、夢蛇生女……等。不過，高明的占夢家並不拘守某一種占夢方法，總是結合夢者的具體情況，如傳統風俗習慣，人們的心理、社會的現實等等，再把以上各種方法交相使用。見氏著，《中華占夢術》（臺北：文津出版社，1995年），頁 79-89。

<sup>30</sup> 由《戰國策》載衛靈公對臣下曰：「吾聞夢見人君者，夢見日」及《禮記·昏義》云：「天子與后，猶日之與月。」可知，夢日乃作為天子的象徵，而夢月則為后的象徵。見西漢·劉向，《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷二十，頁 717。清·孫希旦，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），卷五十八，頁 1423。

<sup>31</sup> 東漢·劉熙，清·畢沅疏證：《釋名疏證》（臺北：廣文書局，1987年），頁 236。釋「羊車」云：「羊，祥也。祥，善也，善飾之車。」

手詔云：「繇康邸之舊藩，嗣宋朝之大統，漢家之厄十世，宜光武之中興，獻公之子九人，惟重耳之尚在，茲為天意，夫豈人謀？」<sup>32</sup>把高宗為徽宗第九子比擬為晉文公重耳，即位為宋朝第十任君主，喻為光武中興。顯然將此一偶然巧合，認為是天意使然，順天應人之舉。雖是如此宣揚受命的正當性，但是高宗本無繼大統之資格，<sup>33</sup>故在建炎年間的苗劉之變時，便遭受質疑。苗傅、劉正彥提及：「帝不當即大位，淵聖來歸，何以處也？」<sup>34</sup>為了確保一己的安全，並使政權的承繼更合理，高宗將宣揚即位正統視為最積極的任務。<sup>35</sup>

翻閱宋人筆記，關於宋高宗之受命紀載，不絕於書。<sup>36</sup>《宋史·高宗本紀》描寫了高宗誕時天降異象「赤光照室」，<sup>37</sup>《三朝北盟會編》則有高宗即位前的「濟州火光

<sup>32</sup> 宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，1988年），卷四，建炎元年四月甲戌條，頁107。

<sup>33</sup> 王德毅，〈宋高宗評—兼論殺岳飛〉，《臺大歷史學報》第17期（1992年06月），頁175-176。另李天鳴指出：高宗即位當時也有一些反對的聲音。例如，宗室趙仲琮等認為康王不應當即位，只應當稱制行事。而高宗也畏懼其他宗室成員會跟他爭奪帝位。因此曹勛依據徽宗顯仁皇后（高宗生母韋氏）和高宗宣諭，以及當時傳說，編寫所謂「瑞應」故事，顯示高宗登上寶座是順天應人，是「瑞應昭昭，可考而知」。見氏著，〈高宗即位和院藏祥瑞圖的故事〉，《故宮文物月刊》，331期（2010年10月），頁7-8。

<sup>34</sup> 同註1，卷四百七十五，〈苗傅劉正彥傳〉，頁13804。

<sup>35</sup> 宋千儀於〈從馬和之《詩經幽風七月圖》談〈七月〉的功能及解讀背景〉云：「處於南宋初年與金國對峙的局面，高宗的確面臨了執政的危機。與南宋宮廷關係密切的畫家馬和之，配合御書毛詩所繪的「幽風七月圖」自不免有其政治宣傳功用。這樣一幅描繪農業社會蠶積耕稼、歡慶豐收的畫卷，暗示南方保留了漢人耕織傳統，正足以宣告高宗政權之合理性，以鞏固高宗的執政大位。」宋千儀，〈從馬和之《詩經幽風七月圖》談〈七月〉的功能及解讀背景〉，《北臺國文學報》，第2期（2005年06月），頁15-17。

<sup>36</sup> 如宋人周輝於《清波雜誌》指出宋高宗統位「其間所紀符瑞，如冰泮復凝，紅光如火，雲覆華蓋，其類不一」並歸結為「蓋本天意」。宋·周輝撰、劉永翔校注，《清波雜誌校注》（北京：中華書局，1994年），頁1。王明清之《揮塵後錄》亦載有徽宗幸高宗幄次，見金龍蜿蜒榻上與高宗興王符瑞等事，可見此間高宗致力於製造輿論，以證明自己統治的正統性。另邢定生亦云：「有關帝王神異隆生的說法，大都見於開國之君。……至於那些繼體守文的皇帝，則很少會出現這類神異的降生經歷，但是，諸如唐代李世民，宋代太宗時期，尖銳的皇位之爭，間或亦會製造出類似的神話，作為對自己攫取王權的合理性進行辯護的工具。這一點，可以說，把帝王感生現象的功利目的暴露無遺。」見氏著，〈淺析中國古代帝王感生神話〉，《玉溪師範高等專科學校學報》第1期（1999年），頁88-89。

<sup>37</sup> 同註1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8646。



屬天」，<sup>38</sup>及吳后降生的「紅光徹戶外」，可發現三者皆以「紅光」代表了「群陰翳，大明出」，其顯耀而光燭天地之義。首先，紅（赤）光為火焰的顏色，宋代以火德建國，《宋史·禮志》云：「皇帝以火德上承正統，請奉赤帝為感生帝。」<sup>39</sup>故赤、朱之色往往成為國家的瑞應。其次，紅（赤）光亦是太陽的顏色，日為太陽之精，君之象，<sup>40</sup>是真命天子的直接的象徵表現；因此，以紅光不僅代表高宗、吳后之降生應了火德之符，更是天德和國運的象徵，是上天授命的標誌。<sup>41</sup>此符合了董仲舒所云：「帝王之將興也，其美祥亦先見。」<sup>42</sup>或是李如箎所言：「帝王之興必有神異，不可以常理推也。」<sup>43</sup>其實都是為了令其降生與常人迥然有別，表示其繼統乃承自於天意，以斷絕他人的非分之想，並幫助自身權力的建立和維持，最終使得皇位正當化之舉。<sup>44</sup>因而，不論是高宗或

<sup>38</sup> 宋·徐夢莘，《三朝北盟會編》，卷六十七，頁5

<sup>39</sup> 同註1，卷一百，〈禮三〉，頁2461。

<sup>40</sup> 同註1，卷五十二，〈天文五〉，頁1067。

<sup>41</sup> 梁力指出：「在古代，有光出現一般都象徵著吉慶與喜悅，所以光被賦予了特別的意義。……神光、異光、赤光等特殊之光必然伴隨著特別之人的出生而出現，成為上天授命的標誌之一。」見氏著，〈魏晉南北朝時期帝王政治感生神話探析〉，《太原理工大學學報（社會科學版）》，2014年第5期，頁64。另陳瑾淵認為：「紅色信仰在中國歷史上主要有兩大源頭一是太陽崇拜、火崇拜以及鳳鳥崇拜，它們彼此交叉，實為同一系統。二是血液崇拜和血液禁忌。一般說來，前者體現出鮮明的自然性，紅色在其中扮演的是一個尊貴、崇高、光明的角色……從太陽崇拜中延伸出了火崇拜，而對紅色的崇拜也被順承了下來。『赤』的造字就借用了『火』的形象，从大从火。」見氏著，《紅色崇拜與紅色禁忌——中國古代信仰中的紅色》，〈四川大學碩士論文，2007年〉，頁7-8。

<sup>42</sup> 賴炎元，《春秋繁露今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），卷十三，〈同類相動〉，頁331。

<sup>43</sup> 宋·李如箎，《東園叢說》（鄭州：大象出版社，2012年），卷上，頁217。

<sup>44</sup> 關於政權之正當性，王健文言：「一個政權要能夠有效而穩定的持續，不能沒有其正當性（按：即合法性）的建構。而正當性的建構又必須有實際的強力作為後盾，以便能制裁那些不能在意理上有效說服，或是可以說服，卻為其他緣由挺而走險的人。」見氏著，〈西漢律令與國家正當性：以律令中的「不道」為中心〉，《新史學》3卷3期（1992年9月），頁34。另楊晉龍則云：「此種政權『合法性』的需要，也就是中國所以會產生『天命終始說』等相關的政權移轉的理論根據的原因。王位的存亡是由上天作主，所以稱為『天命』，從權力的角度說，所謂『王權神授』之意。這種『王權神授』的觀點，其所以產生的背景，主要是在人類不能理解自然現象的種種變異和神諧的力量的情況之下，遂以為冥冥之中必有一個主宰的上帝，支配一切，這支配包括自然現象，也包括社會現象，所以又認為統治人民的權力是來自『人格神』上帝的授給。」見氏著，〈神統與聖統——鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第三期（1993年3月），頁496-497。

吳后的降生異象，說穿了僅是因為己身正當性不足或是出身卑微，必須編造出這些順天承命的祥瑞或神話，塑造帝后稟賦不凡的神聖形像，以支持其登上帝（后）位的合理性。<sup>45</sup>

要言之，雖然歷史上流行的「災異祥瑞」、「陰陽五行」等天命思想，已為宋代許多史學家所擯棄。<sup>46</sup>但《宋史》撰者顯然仍未擺脫宋代統治者為了加強對各階級的統治，所提倡之天命論、宣揚正統論等措施，<sup>47</sup>故一方面張揚「天命」、「歷數」之說，如寫宋太祖之得位自稱「帝王之興，自有天命」，為其作贊言：「此非人力所易致也」，<sup>48</sup>可見深受天命思想之影響。另一方面又在《宋史·五行志》：「德足勝妖，則妖不足慮；匪德致瑞，則物之反常者皆足為妖。妖不自作，人實興之哉！」<sup>49</sup>強調人事的重要。此種矛盾心態，<sup>50</sup>一方面是史家具有正統的天命觀，故難以擺脫「受命於天」之類的政治傳統影響；另一方面，其用意旨在維護國家的安定。<sup>51</sup>在這段歷史中，可以看到史官選擇為吳后作傳時，其旨趣決定敘吳后之后位為天命所歸，而透過夢中「侍康」亦藉此宣

<sup>45</sup> 陳昇輝，〈正史本紀所載感生神話研究〉，高柏園、曹順慶主編，《古典與現代的交會：海峽兩岸社會與文化學術會議論文集》（成都：巴蜀書社，2007年），頁380-382。

<sup>46</sup> 唐兆梅，〈論宋代史學家的「反天命」思想〉，《河北學刊》4期（1993年），頁33-34。

<sup>47</sup> 朱瑞熙，〈宋代的禮樂教化〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》第2期（2012年），頁1-2。

<sup>48</sup> 同註1，卷三，〈太祖三〉，頁49-50。案，《宋史》中記載宋代帝王的感生神話之多，為歷代紀錄之最。或可從中窺見宋代「災祥」之說氾濫的程度。

<sup>49</sup> 同註1，卷六十一，〈五行一上〉，頁1318。

<sup>50</sup> 元朝史臣修撰《宋史》多本宋朝史館已有的國史舊稿，詳見瞿林東，《中國史學史綱》（臺北：五南出版社，2002年），頁566-570。另杜維運於《中國史學史》亦指出：「宋史既多本宋代國史，而宋國史又多據各家事狀碑銘，編綴成篇，故是非未可盡信。……元人修史，又不暇參互考證，而悉仍其舊，於是就是非失當，而難以徵信了！」見氏著，《中國史學史》第三冊（臺北：三民書局，2004年），頁124。《宋史》撰者在歷史觀點上的龐雜和矛盾，或者亦與匆匆於二年半修成，無暇修訂期間矛盾思想有關。

<sup>51</sup> 褚籟生，《中國古代夢占》（北京：九州出版社，2008年），頁106。另郭春梅、張慶捷認為：中國的史家，絕大多數是儒家人物，天命觀和命定論一直是儒家思想的重要理論。史家在學習儒學、接受儒家教育的同時，也全盤接受了天命思想，形成了他自己的天命觀。就天命思想而言，卻是縱貫中國二十四史的主線，史家都毫無例外地鼓吹天命，神化開國皇帝，宣傳「君權神授」。史家在史著中宣揚天命，還有一個共同方式，則竭力神化渲染開國皇帝，把開國皇帝描繪成出世時就與眾不同的人物，其目的也是說帝王自有帝王命，惟其與眾不同，才能承接天命，創大業。而具有天命的神話，其具體形式和手段不盡相同，或祥雲、或飛龍、或風水、或相術，儘管手段不同，實質和目的卻是殊途同歸，即天命。見氏著，《世俗迷信與中國社會》（北京：宗教文化出版社，2001年），頁240-249。

揚高宗是唯一受天肯定的皇帝，具有強烈的政治意義。

惟此處記載的出生祥兆中，尚包含了吳后生年及入宮時間，然有其爭議之處。因此，劉坤新以《四朝聞見錄》的二則記載，即：「太后既旋鑾馭，以向嘗與憲聖均為徽宗左右，徽宗遂以憲聖賜高宗。」及「(憲聖)因責王以：『我見你公公，又見你大爹爹，見你爺，今卻又見你。』」<sup>52</sup>認為《宋史·吳皇后傳》、《建炎以來繫年要錄》內有關吳后之生年及入宮時間已遭到竄改。<sup>53</sup>

不過，劉說顯然未考量到中國史曆日與西曆日的不同，加上未以史料證實吳后生辰。惟本文經翻查《宋史·孝宗本紀》：「淳熙十年(1183)冬十二月丙子，朝德壽宮，行太上皇后慶壽禮。」<sup>54</sup>及《宋史·禮志》：「淳熙十年十二月，以太上皇后新年七十，詔以立春日行慶賀之禮。」<sup>55</sup>發現吳后生辰為乙未年十二月生，<sup>56</sup>按虛歲的計齡方式為：出生時記為一歲，以後每到一個春節便增加一歲。因而，當舉行吳太上皇后「七十大壽」時，其周歲是 68 歲，可知劉說未通盤考量中國史曆日之年月以及虛歲之計算方式，稍嫌武斷。

據此，《宋史·吳皇后傳》、《建炎以來朝野繫年要錄》看來自相矛盾之處，即迎刃而解：

第一，「后以乙未歲生」，即北宋徽宗政和五年(1115)，「年十四，高宗為康王，被選入宮」，按其虛歲十四歲推算，吳后入宮最晚應在靖康二年(1127)二月之前。未於靖康之難被擄到北方，<sup>57</sup>只因未有名位，地位卑微。故《建炎以來繫年要錄》所言：「(建

<sup>52</sup> 同註 7，甲集〈憲聖擁立〉，頁 12；乙集〈憲聖不妒忌之行〉，頁 60。

<sup>53</sup> 劉坤新以《四朝聞見錄》之記載，認為吳皇后入宮時間已遭到篡改，見氏著，〈南宋高宗皇后吳氏入宮時間研究〉，《科學大眾(科學教育)》第 2 期(2010 年)，頁 129。

<sup>54</sup> 同註 1，卷三十五，〈孝宗三〉，頁 680。

<sup>55</sup> 同註 1，卷一百一十二，〈禮十五·嘉禮三·聖節〉，頁 2680。

<sup>56</sup> 案：北宋徽宗政和五年十二月為西元 1115 年 12 月 18~1116 年 1 月 16 日；靖康二年元月至二月為西元 1127 年 2 月 13 日~3 月 20 日；而淳熙十年十二月為西元 1184 年 1 月 15 日~2 月 13 日。詳參薛仲三，歐陽頤，《兩千年中西曆對照表》(臺北：華世出版社，1977 年)，頁 223、226、237。

<sup>57</sup> 靖康之難時，金人攻陷北宋首都汴京，並將徽、欽二帝及后妃、宮女、宗室、貴戚、官員、工匠等一萬四千餘人，驅虜北上。宋高宗(時為康王)生母韋氏、正妻邢氏及二妾均有位號，全都在被擄行列。見宋·確庵耐庵編，崔文印箋證，《靖康稗史箋證》(北京：中華書局，1988 年)，〈開封府狀箋證〉，頁 115 頁。其中，唯有「潘氏已妊娠」，「以無名位，獨得留」，見宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷五，建炎元年五月壬寅條，頁 129。

炎四年) 吳氏開封人, 時年十六」應無可疑之處。

第二,《建炎以來朝野雜記》曰:「高宗在維揚, 后年十四入宮」<sup>58</sup>係屬訛誤。據史料記載, 高宗在維揚(按即揚州)為建炎元年(1127)十月到建炎二年(1128)之間。此時, 吳后已入宮, 並常以戎服侍高宗左右, 但未有名位, 可由建炎四年(1130)第一次受封的「和義郡夫人」位階得到證明。

要言之, 我們可認為《宋史·吳皇后傳》、《建炎以來繫年要錄》所記未必有誤, 亦未如劉坤新所言遭到竄改, 而《四朝聞見錄》所記「徽宗以吳后賜高宗」乙事, 雖為孤證, 但也不是毫不可信, 或許吳后幼年入宮, 徽宗才會賞賜給康王(高宗), 唯一訛誤處為《建炎以來朝野雜記》之記載。

## 參、內助之賢

靖康之難改變了宋高宗的命運, 讓他得以登上皇位, 也改變了吳后一生的際遇。撇除刻意製造的出生吉兆不談, 吳后首次躍上歷史舞臺, 並得到高宗的欣賞與恩寵, 與南宋開國之初動盪局勢有著莫大關聯。而吳后之所以得以立后, 更和此時護衛高宗, 彌縫與韋后關係等政治處遇有關。以下分就此兩點論述之:

### 一、護衛高宗之賢內助:

吳后在高宗最危難的歲月不離不棄, 之後又投其所好, 博得高宗的寵幸, 實為高宗的「賢內助」,<sup>59</sup>據《宋史·吳皇后傳》云:

<sup>58</sup> 宋·李心傳撰, 徐規點校,《建炎以來朝野雜記》(北京: 中華書局, 2006年), 頁36。

<sup>59</sup> 宋人所謂的「賢妻」, 就是要做到「有以文慧, 有以藝能, 淑均不妒, 宜其家室而已。」即妻子的才華是以家庭為中心, 用來服務丈夫、兒子的。見宋·葉適、劉公純等點校,《葉適集》(北京: 中華書局, 1961年), 卷14,〈張令人墓誌銘〉, 頁264; 而司馬光更明確說:「為人妻者, 其德有六: 一曰柔順, 二曰清潔, 三曰不妒, 四曰儉約, 五曰恭謹, 六曰勤勞……故婦人專以柔順為德, 不以強辯為美也。」見氏著,〈訓子孫文〉, 收錄於宋·劉清之,《戒子通錄》(臺北: 臺灣商務印書館, 1983年)《景印文淵閣四庫全書》, 卷5, 頁65。此外, 女子的才能就是要能夠擔負其家庭和社會角色。具有處理家庭事務、協調家庭關係的能力。參見田浩,《宋代思想史論》(北京: 社會科學文獻出版社, 2003年), 頁376。在婦德與婦才之間的取捨, 宋代人認為婦才唯有在婦德的價值體系下, 才能被認可或讚許。參見徐秀芳,《宋代士族婦女的婚姻生活—以人際關係為中心》(新北: 花木蘭出版社, 2011年), 頁16-17。

王即帝位，后常以戎服侍左右。后頗知書，從幸四明，衛士謀為變，入問帝所在，后給之以免。未幾，帝航海，有魚躍入御舟，后曰：「此周人白魚之祥也。」帝大悅，封和義郡夫人。還越，進封才人。后益博習書史，又善翰墨，由是寵遇日至，與張氏並為婉儀，尋進貴妃。<sup>60</sup>

從上述的記載，吳后在宋高宗最危難的歲月，「常以戎服侍左右」。當明州衛士兵變時，她機警地隱瞞高宗的居所。建炎航海之役期間，對於金兵再次大舉南侵，高宗更是懼怕莫名，茫然無助，此時吳后展現了其臨危不亂、處變不驚的政治智慧，以一句：「此周人白魚之祥也。」利用周武王伐商時，大獲全勝的白魚祥瑞，<sup>61</sup>讓宋高宗這位不信符瑞者之人，<sup>62</sup>但得到了很大的精神安慰，並透過此事，大力鼓吹自己為真命天子，因而「王者不死」，總可以遇難呈祥。<sup>63</sup>

吳后在此次海上之役之事蹟，於《四朝聞見錄》更載有金人船艦即將攻下高宗所乘御舟，千鈞一髮之際，「后徐發一矢，其一應弦而倒，餘悉引去。」<sup>64</sup>顯現出她武藝

<sup>60</sup> 同註 1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁 8646-8647。

<sup>61</sup> 江曉原認為武王伐紂時白魚入舟的傳說，乃是兆示天命將轉移或歸屬的符瑞。但此處白魚入舟應屬一般被視為政治修明的象徵，示其繼承乃承自於天意，發揮皇位、權力轉移的正當性。見氏著，《天學真原》（臺北：洪葉文化，1995 年），頁 113-114。

<sup>62</sup> 同樣的情況，如楊世文稱：宋高宗自謂從不受瑞物，不信符瑞，可以說是宋代諸帝中最不信符瑞者之一，但當紹興二十五年(1155)仁宗廟產芝，他認為「宗廟產芝，則非它比」，因為宗廟供奉著祖宗神主，他希望通過對宗廟產芝一事的大力渲染，向天下顯示：宗廟產芝，正意味著先帝的餘蔭尚在，大宋的國運未衰，中興有望。見氏著，〈瑞異理論與宋代政治〉收錄於《宋代文化研究》第六輯（成都：四川大學出版社，1996 年），頁 75。

<sup>63</sup> 案：「白魚入舟」的祥瑞只是其中之一，從宋人筆記中可發現靖康之亂後，不僅宋高宗為了表明自己順應天命，利用祥瑞提升民衆信心。宋室臣民亦以「歲興在宋」、「宋火德之符」、「祥光所發」，解釋為高宗光復社稷，救百姓於水火的瑞應。如「歲興在宋」以歲星在星占中主福德，歲星所在之國不可伐，天文學者毛隨列舉商周事例，商湯、武王、周公都在歲星所在分野建都，而在南宋當年正是歲星臨斗宿，分野上正對應行在所在的吳越地區，與商湯周武興起時天象相同，讓宋高宗相信金人不會南渡。事見宋·岳珂，吳企明點校，《程史》（北京：中華書局，2005 年），頁 26。又如《三朝北盟會編》云：「濟州紅光屬天，如赤烏翔翥，皆謂是火光。達旦村人如城，乃知非火。識者謂火光乃宋火德之符，亦如周武王火鳥之瑞也。」以周文王赤鳥、武王朱鳥傳達承受天命，昭示高宗承天受命的瑞應。見宋·徐夢莘，《三朝北盟會編》，卷九十二，頁 682。

<sup>64</sup> 同註 7，乙集〈劉錡邊報〉，頁 85。

不凡，且處事果斷剛毅，具有判斷能力，於是進封和義郡夫人。此外，吳后好讀書，<sup>65</sup>且「博習書史」，又臨摹《蘭亭帖》<sup>66</sup>，其字學高宗而絕相似，毫不可辨，不僅可受命「代筆」處理若干政務。<sup>67</sup>更甚者，如宋高宗所書之《御書石經》有很大一部分是由吳后代筆。<sup>68</sup>高宗可謂尋獲一個志趣相投，相互酬唱的伴侶，於是，對她「寵遇日至」。

惟，吳后的進封並不似宋史所書順利，按《建炎以來繫年要錄》的記載，吳后於建炎四年(1130)封才人，直到十年後即紹興十年(1140)才進封婉儀，升遷十分緩慢。這主要與是高宗為樹立「恭己勤政」、「好德不好色」及「不棄糟糠之妻」的賢君形象有很大的干係，他曾對宰執大臣說：「朕每退朝，押班(內侍)以下奏事，亦正衣冠再坐而聽，未嘗與之款昵，又性不喜與婦人久處。」<sup>69</sup>又「遙立嘉國夫人邢氏為皇后」十六年。<sup>70</sup>可發現，高宗為了標榜清心寡欲，塑造出仁德重義之君的模式，著實下了不少工夫。

<sup>71</sup>《四朝聞見錄·憲聖不妒忌之行》記載了這樣一件事，云：

憲聖初不以色幸，自渡南以來，以至為天下母，率多遇魚貫以進，即以疾辭。思陵念其勤勞之久，每欲正六宮之位，而屬以太后遠在沙漠，不敢舉行。上嘗語憲聖曰：「極知汝相同勞苦，反與後進者齒，朕甚有愧。俟姐姐歸(原註：謂太后)，爾其選已。」憲聖再拜，對曰：「大姐姐遠處北方，臣妾缺於定省。每遇天日清美，侍上宴集，才一思之，肚裏淚下。臣妾誠夢不到此。」上為泣下

<sup>65</sup> 宋·李心傳，徐規點校，《建炎以來朝野雜記》稱：「后讀書萬卷」，頁36；宋·張端義，《貴耳集》曰：「憲聖在南內，愛神怪幻誕等書。」見《宋元筆記小說大觀》(上海：上海古籍出版社，2001年)，第4冊，頁4266。

<sup>66</sup> 宋·桑世昌，《蘭亭考》見《法帖考》(臺北：世界書局，1962年)，頁12。

<sup>67</sup> 方愛龍，〈宋高宗趙構和南宋帝王后妃的書法〉，《書法》第01期(2013年)，頁45。

<sup>68</sup> 據葉紹翁，《四朝聞見錄》乙集〈高宗御書石經〉記：「高宗御書《六經》，嘗以賜國子監及石本于諸州庠。上親御翰墨，稍倦，即命憲聖續書，至今皆莫能辨」，頁52。

<sup>69</sup> 宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷十五，建炎二年四月乙丑條，頁310。

<sup>70</sup> 同註1，卷二十四，〈高宗一〉，頁444。

<sup>71</sup> 對於高宗而言，要當一個清明聖君，冊后的對象絕不可能是容色姝麗的女子。因為從先秦即流傳至美之物往往具有難以掌握的特殊力量。因此，世俗所認為的婦女之美色往往意味著不祥和亂源，由於「妖氣生美好，故美好之人多邪惡」的禍水論深植人心，為了避免失德，並衍生種種事端和亂象，從男性立場及家國角度進行思考，女子之「美」應從德性修飾的角度著眼。參見林素娟，《美好與醜惡的文化論述—先秦兩漢觀人、論相中的禮儀、性別與身體觀》(臺北：學生書局，2011年)，頁183-184。

數行，愈以后為賢。<sup>72</sup>

吳后「初不以色幸」，表示她不以美色事人，而是相處日久才知其德行之美好。這可由文末「愈以后為賢」證實，而這也反映出宋人擇婦的共識為「擇婦要得人，在德不在色」<sup>73</sup>，即重「賢德」甚於「容色」。此種觀念乃是承繼了漢代劉向《列女傳》以來，對於「美」的要求，即真正的「美」是以禮義為飾的禮義之美。<sup>74</sup>此外，藉吳后因賢德而封后的書寫，使得高宗成為慕賢的「重德不重色」之君，並可教導女性應貞順守禮，致力於婦德的修養，最終成為當時社會婦女的榜樣。

又，本則篇名為「憲聖不妒忌之行」，敘述吳后不求專寵，且對於高宗寵幸其他妃嬪無妒意，展現為君主和好眾妾的「不妒」之美。<sup>75</sup>其所具有的寬容不妒行為，是宋人稱頌的女性美德。<sup>76</sup>因此，不只《四朝聞見錄》書寫其行為，《宋史》亦於〈吳皇后傳〉記載其「取詩序之義，扁其堂曰『賢志』」，<sup>77</sup>顯示「樂得淑女，以配君子，憂在進

<sup>72</sup> 同註7，乙集〈憲聖不妒忌之行〉，頁60。

<sup>73</sup> 宋·俞德鄰，《佩韋齋集》見《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷一，〈遣興十首呈孟兵部使君〉，頁8上。

<sup>74</sup> 班昭於〈女誡〉亦說：「婦容，不必顏色美麗也。」只要維持身體與衣服的乾淨整潔，即「盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱」，因為身體、服飾之鮮潔亦象徵德性、身心之鮮潔。參見林素娟，《美好與醜惡的文化論述—先秦兩漢觀人、論相中的禮儀、性別與身體觀》，頁198。

<sup>75</sup> 這種大力讚揚婦女不妒之美德，實與古代將妒忌認為是女子「惡德」，其罪在於「亂家」，甚至「亂國」有關。葉芳如歸納妒婦所引發的後果，大約有三點：其一為「有妨繁衍」，王公貴族因而有「覆其宗祧」香火不繼之虞。其二為破壞宗法繼承制度，演出爭寵奪嫡的戲碼，導致上層動亂和統治階級家道敗壞。其三為侵凌夫權，破壞了「夫為妻綱」的倫常規範。見氏著，〈明人筆記所見之萬貴妃軼聞〉，《史耘》第8期（2002年9月），頁69。

<sup>76</sup> 宋人為了維護性別倫常秩序的穩定，常運用道德輿論來強調不妒的重要，如胡宏曰：「婦人之惡，以妒忌為大。」朱熹亦強調不妒的重要，其云：「不妒忌，是后妃之一節」，於註釋《詩經》之〈周南·樛木〉云：「后妃能逮下而無嫉妬之心，故眾妾樂其德而稱願之。」於〈召南·小星〉則言：「南國夫人能不妬忌以惠其下，故其眾妾美之如此。」見宋·胡宏，《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），卷四，〈詩始周南〉，頁246。宋·黎靖德編、王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷八十一，〈詩二〉，頁2098。宋·朱熹，《詩集傳》（上海：中華書局，1958年），頁4、12。另外，宋人更以朝廷策略或是社會大眾輿論來壓抑「妒婦」。如大澤正昭指出：宋代朝廷會處罰不能制悍妻的丈夫，在社會輿論上，一般人相信妻子的「兇戾悍妒」或「妒忌」等惡行會遭到天譴。見氏著，〈「妒婦」、「悍妻」以及「懼內」——唐宋變革期的婚姻與家庭之變化〉，見鄧小南主編，《唐宋女性與社會》（上海：上海辭書出版社，2003年），下冊，頁843-845。

<sup>77</sup> 同註1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8647。

賢，不淫其色」<sup>78</sup>不求專房的麟趾之德；而於〈光宗慈懿李皇后傳〉中，孝宗以吳后不妒之舉訓示李后，云：「宜以皇太后為法，不然，行當廢汝。」<sup>79</sup>顯示其寬容不妒之德，已成為子孫輩要求后妃效法的典範，從中更反映當時社會所期待的女性理想形象。<sup>80</sup>

最後，宋人認為女子應該以「柔順為德，不以強辯為美也。」<sup>81</sup>因此，面對高宗讓吳后一直處於低位，心感愧疚，打算俟韋太后回朝，即冊封她為后，吳后表現出舉止恭敬，處處以高宗、韋太后為念，尤其「臣妾誠夢不到」一句更顯出她的隨分從時，為自己無法定省韋太后，傷心落淚。再看高宗思念元配邢后之時，「皇后吳氏知帝意，乃請為其侄珣、琬婚邢氏二女，以慰帝心。」<sup>82</sup>實為一種識大體，以「柔順為德」的美德。相較於其他妃嬪因寵生驕的情況，如劉貴妃「恃寵驕侈，嘗因盛夏以水晶飾腳踏」<sup>83</sup>，另一位劉婉儀則是「頗恃恩招權，嘗遣人諷廣州蕃商獻明珠、香藥，許以官爵」<sup>84</sup>之脫序情事。吳后表現出舉止恭敬，處處以高宗為念，並謹守著「男不言內，女不言外」的治內之法，翻閱史書及相關筆記文獻，除了早期海上之役外，幾乎找不到高宗一朝時吳后的發言，可說是「外言不入於梱，內言不出於梱」。<sup>85</sup>到了紹熙五年（1194）孝宗病逝，吳后於垂簾聽政時尚不忘告誡自家親族，云：「汝輩自此少出入，庶免干預內廷之謗。」此舉為葉紹翁稱頌道：「其嚴待家人如此，謂之以『聖』，宜哉。」<sup>86</sup>可見其謹守分際，極力避免外戚干政之行徑。

不過，據《建炎以來繫年要錄》引趙甦之《遺史》云：「秦檜與其妻黨皆貴盛者，

<sup>78</sup> 周振甫，《詩經譯註》（北京：中華書局，2002年），頁3。

<sup>79</sup> 同註1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8654。此事於《四朝聞見錄》記載為「宜採大媽媽（吳皇后）蠱斯之行」見宋·葉紹翁，《四朝聞見錄》，頁91。

<sup>80</sup> 鑑於《宋史》史官於〈后妃傳〉僅書寫高宗吳后「不妒」與光宗李后「悍妒」之行徑，或許可以大膽推測，《宋史》史官是刻意以不妒與善妒者二元對立書寫，以吳后不妒的蠱斯之行，敬慎自謙，不爭風吃醋，使得「後宮有序，咸無妒媚逆理之人」，最後，母慈子孝，家和萬事興，得以安養天年。對比李后性悍妒，因黃妃有寵而殺之。造成光宗聞而成疾，不視朝，於是開始干政的兇悍暴戾形象，及挑撥光宗與孝宗父子關係，最後獨居深宮的命運，來勸戒、警告女性引以為戒，以收教化的作用。參見元·脫脫，《宋史》，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8654-8655。

<sup>81</sup> 宋·司馬光，《司馬溫公家範》，見《叢書集成新編》，卷八，頁467。

<sup>82</sup> 同註1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8646。

<sup>83</sup> 同註1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8649。

<sup>84</sup> 同註1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁8650。

<sup>85</sup> 清·孫希旦，沈嘯寰、王星賢點校，〈內則〉，《禮記集解》，頁735。

<sup>86</sup> 同註7，乙集，〈吳雲壑〉，頁52。



非檜薦舉之力，乃檜請升遷繼先宗族及吳益宗族官職，故繼先及中宮亦請升遷秦氏、王氏之官職也。」<sup>87</sup>認為吳后與秦檜（1090—1155）、王繼先（1098—1181）等人有政治利益掛勾，如佐以紹興二十二年（1152）吳后之弟吳益娶秦檜長孫女，結為姻親。此等親族關係推斷，吳后是否真不言外事？礙於史料不足，且事多隱諱，無法輕下判斷。<sup>88</sup>惟以高宗表面上與秦檜沆瀣一氣，但背地裡還是存在著矛盾的情況，<sup>89</sup>更且在秦檜重病之際，高宗便讓秦檜父子致仕，死後還稱「朕今日始免靴中置刀矣」，<sup>90</sup>再旁證《宋史·外戚傳》記載：「益娶秦檜長孫女，又與王繼先交相薦引，故三家姻族皆躡美官。檜死，中丞湯鵬舉言，益以庸瑣之才，恃親昵之勢，乞褫職名，以示至公，帝謂：『鵬舉所論甚切當，然朕於奠檜日，諭檜妻子，許以保全其家，今若遽出其壻則傷恩，臣僚無得更有論列。』自是不復遷。」<sup>91</sup>話語間透露了一個訊息，那就是朝臣眼中吳后母家是被視為秦檜一黨，而高宗表面上雖以應允秦檜之妻來保全吳益，但倘若吳后真是私下與秦檜同氣連聲，以高宗這等有意識地禁止身邊的后妃干涉國政之人，<sup>92</sup>豈能容忍？此中，吳后與秦檜之勾結，極有可能出自高宗授意，或已獲高宗默許，可見，吳后不僅是高宗家庭生活的伴侶，亦是深知高宗心意的政治伴侶。

<sup>87</sup> 同註 33，卷一百五十七，紹興十八年三月甲申條，頁 2553。

<sup>88</sup> 日·寺地遵，劉靜貞、李今芸譯，《南宋初期政治史研究》引《中興兩朝編年綱目》卷十一，紹興二十年十二月以王會權兵部侍郎條記載，認為秦檜、王繼先、吳后等之聯手左右人事實無可置疑。見氏著，《南宋初期政治史研究》（臺北：稻禾出版社，1995 年），頁 316。

<sup>89</sup> 可參見《宋史·趙逵傳》中，高宗對趙逵說：「自卿登第後，為大臣沮格，久不見卿。秦檜日薦士，未嘗一語及卿，以此知卿不附權貴，真天子門生也。」見元·脫脫撰，《宋史》，列傳第一百四十四〈趙逵傳〉，頁 11751。

<sup>90</sup> 明·陳邦瞻，《宋史紀事本末》（北京：中華書局，1977 年），卷七十二，頁 764。

<sup>91</sup> 同註 1，卷四百六十五，〈外戚傳下〉，頁 13591。

<sup>92</sup> 高宗寵妃劉婉儀即因干涉朝政而被廢，事見《宋史·后妃傳》：「金人將叛盟，劉錡主戰，幸醫王繼先從中沮之，因謀誅錡，帝不懌。一日，在婉儀位，有憂色。婉儀陰訪得其言，以寬譬帝意。帝怪與繼先言合，詰之，婉儀急，具以實對。帝大怒，托以他過廢之。」另《建炎以來繫年要錄》，卷一百九十二、岳珂《程史》、葉紹翁《四朝聞見錄》均載有此事。

## 二、侍奉孟太后、韋太后：

宋高宗「忘親釋怨，包羞喪節」，<sup>93</sup>將自己屈膝於金國的理由以人子盡孝掩飾，聲明：「朕有天下，而養不及親。徽宗無及矣！今立誓信，當明言歸我(韋)太后，朕不恥和。不然，朕不憚用兵。」<sup>94</sup>強調自己因為孝行，向金國稱臣。而為了淡化自己身為中興之主不思復中原，報國恥的人君不孝之罪，故大力宣揚孝道和孝治思想，將孝親推廣至立身、事君，甚至於標榜以孝治天下。<sup>95</sup>

對於婦女而言，女子之孝，主要在於嫁為人婦後要「先乎舅姑」，得到丈夫的疼愛固然重要，然而「舅姑之心，豈當可失哉？」要「事舅姑，如事父母」，<sup>96</sup>在公婆面前，做媳婦的不僅是「冬溫夏清，昏定晨省」，<sup>97</sup>更要恭順服從，「左右承顏」。因為「婦人之得意於夫主，由舅姑之愛己也。」<sup>98</sup>

由於，韋太后因靖康之難被俘北遷，倖免於難的孟太后（隆祐太后）成了當時宋室母儀之代表。從《建炎以來繫年要錄》言：「吳才人頗為后所愛，閒語及瑤華事。」<sup>99</sup>及《宋史·吳皇后傳》云：「顯仁太后回鑾，亦愛后。」可見吳后擅於調和，這被認為自古以來，家庭關係中最为矛盾的婆媳關係。因此，紹興十三年(1143)，吳后正式被冊立為皇后。按《宋史·吳皇后傳》記載，乃是吳后事姑盡孝，獲得韋太后之寵愛，於是「亦為言」力挺。

但查閱《建炎以來繫年要錄》引高宗言：「太后趣行策命中宮之禮，朕乞太后降一指揮，太后不肯，云：『我但知家事，豈預外廷。』……秦檜等曰：『太后有定命，陛下奉行可也。』」可發現韋太后並沒有告知高宗自己屬意的皇后人選，對照《四朝聞見錄》所記：「太后恐憲聖記其微時事，故無援立意。」或可證明韋太后與吳后曾為徽

<sup>93</sup> 同註 1，卷三十二，〈高宗九〉，頁 612。

<sup>94</sup> 同註 1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁 8641。

<sup>95</sup> 南宋於靖康之難後建立新的政權，為取得「順乎天意」的正統地位，利用繪畫藝術達到其政教宣傳目的。如繪《孝經》以宣揚孝道和孝治思想，……並將孝親推廣至立身、事君，甚至於以孝治天下。見國立故宮博物院編輯委員會編，《宋代書畫冊頁名品特展》（臺北：國立故宮博物院，1995 年），頁 274-276。

<sup>96</sup> 同註 85，頁 727。

<sup>97</sup> 唐·鄭氏，《女孝經》（明萬曆 18 年刊本），卷六，〈事舅姑章〉頁 16。

<sup>98</sup> 劉宋·范曄，唐·李賢等注、晉·司馬彪補志，《後漢書》，卷八十四〈列女傳〉，頁 2791。

<sup>99</sup> 同註 7，卷三十六，建炎四年八月庚辰條，頁 689。

宗左右之事。<sup>100</sup>故吳氏立后是高宗自己所下之決定，<sup>101</sup>再加上秦檜等朝臣附和高宗之心意予以擁立，最終吳后遂入主中宮。

此後，吳后與韋太后的相處情況，囿於「內言不出，外言不入」，<sup>102</sup>皆由高宗主動向臣下表達，如「太后在敵中十六年，未與皇后相識。今此一見便相喜，如太后飲食衣服皆皇后親自供承。」<sup>103</sup>《宋史·吳皇后傳》亦說：「顯仁太后性嚴肅，后身承起居，順適其意。」<sup>104</sup>從史料上可發現高宗不斷透露出自己「齊家有道」，韋太后與吳后婆媳之間「姑慈婦聽」，一派和樂融融的美滿家庭景象。此種說詞與展現，實與高宗企圖以「倡仁孝」、「止兵革」、「貴清靜」重整社會道德秩序有所關聯。<sup>105</sup>就如朱熹所認為：「王者之道，始於家，終於天下」。<sup>106</sup>帝王之家，既是屬於家國一體的結構，透過宋高宗向臣下表示自己家庭和諧，企圖證明自身具有身修、家齊、國治、天下平的德性，是以國家安定團結，四海昇平。但是否真如高宗所認定之情況一般？這答案自有公斷。

綜言之，從吳后的賢妻行徑，可發現她已將自身之內在欲求與行為準則，化為符合社會文化所期許之女性德行，也難怪高宗會「愈以后為賢」。透由吳后恪守婦德的行徑，及其諡號「憲聖慈烈」稱揚她具有儀範永昭，愛育必周與秉德遵業等各種婦人應具備的美德，<sup>107</sup>除可證實傳統儒家思想的「三綱五常」、「三從四德」的觀念，已融入宋代婦女一般日常生活，並成為一種自發自動的信念外，亦反映了《宋史》史官和當

<sup>100</sup>按：《四朝聞見錄》載有：「上與憲聖相視而泣，連稱「相似、相似」。時幸園中，獨不至此。左右疑與故京宮苑有適似者，故重為之感傷」之事，亦可作為旁證。見宋·葉紹翁，《四朝聞見錄》，乙集〈憲聖擁立〉，頁 69。

<sup>101</sup>《四朝聞見錄》云：「上侍太后，拜而有請曰：『德妃吳氏，服勞滋久。外廷之議，謂其宜主中饋。更合取自姐姐旨。』太后陽語上云：『這事由在爾』，而陰實不欲。上遂批付外廷曰：『朕奉太后之命』云云，『德妃吳氏』云云，『可立為后。』」見宋·葉紹翁，《四朝聞見錄》，乙集〈憲聖不妒忌之行〉，頁 60。

<sup>102</sup>同註 85，頁 735。

<sup>103</sup>同註 33，卷一百四十九，紹興十三年五月壬午條，頁 2395。

<sup>104</sup>同註 1，卷二百四十三，〈后妃傳下〉，頁 8647。

<sup>105</sup>董春林指出：自紹興八年元月和議計畫實施至紹興三十一年夏天完顏亮南侵，高宗重塑道德秩序主要體現在「倡仁孝」、「止兵革」、「貴清靜」幾個方面，這幾方面前後交錯的道德說辭，基本上成為他施政的道德基礎。見氏著，〈再造秩序與道德謀略——紹興年間宋高宗的政治抉擇〉第 11 期（2012 年），頁 53-57。

<sup>106</sup>宋·朱熹，《詩序辨說》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 356。

<sup>107</sup>有關諡號釋義，參見汪受寬，《諡法研究》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 384、395、429。

時社會對婦女德行要求的價值觀念。

## 肆、結語

從本文的研究對象吳后的一生際遇，發現《宋史》篇幅有限，吳后近七十年之宮廷生活，在實錄的前提下，只能以突出人物的特點，做針對性地選材。而《宋史》作者所選的重大事項，看似專注於為人妻、為人母方面，但吳后之得以立后，與其護衛高宗，服侍孟太后、韋太后等政治處遇有關，而撫育信王璩以及孝宗立儲及紹熙內禪之垂簾，更牽涉南宋帝系移轉之繼位大事，此皆為吳后得以母儀天下之政治作為。

其次，從《宋史》作者為了解釋吳皇后以商人女之身分，高居皇后之尊是上天注定，書寫民間流傳的出生祥兆，以合理化解釋吳皇后的封后乃是天命所歸之事，足以透露出宋代的世族階層雖已瓦解，但門閥觀念還是潛存在人們內心。再者，推究《宋史》記載吳后誕生徵兆，不僅利用夢兆亦使用降生異象之因，除了掩飾其出身卑微，故編造出這些順天承命的祥瑞或神話，以支持其登上后位的正當性外，更與宋室南渡政權搖搖欲墜，動盪不安，為安定人心，鞏固統治的效果有關。

另，高宗或吳后之降生異象，均以「紅光」顯示異乎常人，究其因有二：一、紅光代表著火，宋代君主強調自己是赤帝之後，為火德建國，故以紅光代表應了火德之符，為上天授命的標誌。二、紅光為「日」的顏色，「日」乃又是真命天子的直接的象徵表現。往更深一層說，既然吳后承受天命，以扶持康王（高宗）而生，在「夫妻一體」的觀念下，亦代表康王的承繼大統是得之天意，故史官藉由吳后感生神話的書寫，亦一併證明了宋高宗之繼統乃聖王受命，合乎帝統。又劉坤新認為這則吉兆所附帶提及的吳皇后生年及入宮時間已經過篡改，本文經翻查《宋史·孝宗本紀》及《宋史·禮志》相關史料，發現吳后生辰為乙未年十二月生，再按中國史曆日與西曆日的不同及虛歲之計算方式，發現《宋史·吳皇后傳》、《建炎以來繫年要錄》所記為實情，未如劉坤新所言遭到竄改，唯一訛誤處為《建炎以來朝野雜記》之記載。

最後，從《宋史·吳皇后傳》以三分之一的篇幅記載吳皇后得寵經過、婆媳關係和諧，除可驗證宋代社會文化所期許之女性標準，即女子之才是用來服務丈夫；女子之德是「賢德」甚於「容色」、是寬容不妒的賢慧；而女子之孝，是得到舅姑之愛……等，皆以恪遵婦道為優先，更可發現吳后已將自身之內在欲求與行為為準則，化為符合

社會文化所期許之女性德行，顯示出傳統儒家思想的「三綱五常」、「三從四德」的觀念，已融入宋代婦女一般日常生活，並成為一種自發自動的信念外，亦反映了《宋史》史官和當時社會對婦女德行要求的價值觀念。而《宋史》雖然描述吳后承襲天命而生，但其得以立后，亦與她具有美好婦德和政治智慧有關。再者，由於史書中「為尊者諱」的傳統，湮滅了吳皇后與秦檜之間的關係，與韋太后之間的矛盾。惟透過本文的探討，與筆記史料的對比，讓我們得以發掘出被掩蓋於正史之後的另一種情況。

## 參考書目

## 傳統文獻

- 西漢·劉向，《戰國策》(上海：上海古籍出版社，1985年)。
- 東漢·劉熙，清·畢沅疏證，《釋名疏證》(臺北：廣文書局，1987年)。
- 劉宋·范曄撰，唐·李賢等注，晉·司馬彪補志，《後漢書》(臺北：鼎文書局，1981年)。
- 唐·鄭氏，《女孝經》，明萬曆18年刊本。
- 宋·朱熹，《詩序辨說》，收入《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，2002年)。
- 宋·朱熹，《詩集傳》(上海：中華書局，1958年)。
- 宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》(北京：中華書局，1988年)。
- 宋·李如箴，《東園叢說》(鄭州：大象出版社，2012年)。
- 宋·李燾，《續資治通鑒長編》(北京：中華書局，2004年)。
- 宋·王明清，《玉照新志》(鄭州：大象出版社，2013年)。
- 宋·周密，張茂鵬點校，《齊東野語》(北京：中華書局，1983年)。
- 宋·周輝，劉永翔校注，《清波雜誌校注》(北京：中華書局，1994年)。
- 宋·岳珂，吳企明點校，《程史》(北京：中華書局出版，2005年)。
- 宋·俞德鄰，《佩韋齋集》，《景印文淵閣四庫全書》(臺北：商務印書館，1983年)。
- 宋·胡宏，《胡宏集》(北京：中華書局，1987年)。
- 宋·徐夢莘，《三朝北盟會編》(上海：上海古籍出版社，1987年)。
- 宋·桑世昌，《蘭亭考》，見《法帖考》(臺北：世界書局，1962年)。
- 宋·張端義，《貴耳集》，見《宋元筆記小說大觀》(上海：上海古籍出版社，2001年)。
- 宋·葉適，劉公純等點校，《葉適集》(北京：中華書局，1961年)。
- 宋·劉清之，《戒子通錄》，《景印文淵閣四庫全書》(臺北：商務印書館，1983年)。
- 宋·葉紹翁，《四朝聞見錄》(北京：中華書局，1989年)。
- 宋·劉時舉，《續宋編年資治通鑒》，見王雲五主編，《叢書輯成初編》(長沙：商務印書館，1939年)。
- 宋·確庵耐庵，崔文印箋證，《靖康稗史箋證》(北京：中華書局，1988年)。

- 宋·黎靖德，王星賢點校，《朱子語類》(北京：中華書局，1986年)。
- 宋·竇儀，薛梅卿點校，《宋刑統》(北京：法律出版社，1999年)。
- 元·脫脫，《宋史》(臺北：鼎文書局，1980年)。
- 明·陳邦瞻，《宋史紀事本末》(北京：中華書局，1977年)。
- 清·孫希旦，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》(北京：中華書局，1989年)。
- 清·張廷玉，《明史》(臺北：鼎文書局，1980年)。
- 清·劉獻廷，《廣陽雜記》(北京：中華書局，1985年)。
- 清·陳夢雷，蔣廷錫校訂，《古今圖書集成》(北京：中華書局，1985年)。

### 近代論著

- 日·大澤正昭，〈「妒婦」、「悍妻」以及「懼內」—唐宋變革期的婚姻與家庭之變化〉，見鄧小南主編，《唐宋女性與社會》(上海：上海辭書出版社，2003年)。
- 日·寺地遵，劉靜貞，李今芸譯，《南宋初期政治史研究》(臺北：稻禾出版社，1995年)。
- 方建新，徐吉軍，《中國婦女通史·宋代卷》(杭州：杭州出版社，2011年)。
- 田浩，《宋代思想史論》(北京：社會科學文獻出版社，2003年)。
- 江曉原，《天學真原》(臺北：洪葉文化，1995年)。
- 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》(臺北：允晨文化公司，2003年)。
- 吳康，《中國古代夢幻》(長沙：嶽麓書社，2009年)。
- 杜維運，《中國史學史》第三冊(臺北：三民書局，2004年)。
- 汪受寬，《諡法研究》(上海：上海古籍出版社，1995年)。
- 周振甫，《詩經譯註》(北京：中華書局，2002年)。
- 林素娟，《美好與醜惡的文化論述—先秦兩漢觀人、論相中的禮儀、性別與身體觀》(臺北：學生書局，2011年)。
- ，《神聖的教化：先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》(臺北：學生書局，2011年)。
- 姚瀛艇，〈論唐宋之際的天命與反天命思想〉，收錄於鄧廣銘，鄺家駒等主編，《宋史研究論文集：1982年年會編刊》(鄭州：河南人民出版社，1984年)。

- 徐秀芳，《宋代士族婦女的婚姻生活—以人際關係為中心》(新北市：花木蘭出版社，2011年)。
- 國立故宮博物院編輯委員會編，《宋代書畫冊頁名品特展》(臺北：國立故宮博物院，1995年)。
- 張邦煒，《宋代婚姻家族史論》(北京：人民出版社，2003年)。
- 郭春梅、張慶捷，《世俗迷信與中國社會》(北京：宗教文化出版社，2001年)。
- 陳昇輝，〈正史本紀所載感生神話研究〉，高柏園、曹順慶主編，《古典與現代的交會：海峽兩岸社會與文化學術會議論文集》(成都：巴蜀書社，2007年)。
- 陳美英、方愛平、鄧一銘，《中華占夢術》(臺北：文津出版社，1995年)。
- 楊世文，〈瑞異理論與宋代政治〉收錄於《宋代文化研究》第六輯(成都：四川大學出版社，1996年)。
- 熊道麟，《先秦夢文化探微》(臺北：學海出版社，2004年)。
- 褚贛生，《中國古代夢占》(北京：九州出版社，2008年)。
- 劉祥光，《宋代日常生活的卜算與鬼怪》(臺北：政大出版社，2013年)。
- 鄭振鐸，《鄭振鐸全集》(河北：花山文藝出版社，1998年)。
- 賴炎元，《春秋繁露今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1987年)。
- 薛仲三，歐陽頤，《兩千年中西曆對照表》(臺北：華世出版社，1977年)。
- 瞿林東，《中國史學史綱》(臺北：五南出版社，2002年)。
- 王健文，〈西漢律令與國家正當性：以律令中的「不道」為中心〉，《新史學》3卷3期(1992年9月)，頁34。
- 王德毅，〈宋高宗評—兼論殺岳飛〉，《臺大歷史學報》第17期(1992年06月)，頁175-176。
- 付海妮，〈宋代后妃臨朝不危政原因淺析〉，《固原師專學報(社會科學版)》第2期(2005年)，頁19。
- 朱瑞熙，〈宋代的禮樂教化〉，《河北大學學報(哲學社會科學版)》第2期(2012年)，頁1-2。
- 宋千儀，〈從馬和之《詩經豳風七月圖》談〈七月〉的功能及解讀背景〉，《北臺國文學報》第2期(2005年6月)，頁15-17。
- 李天鳴，〈高宗即位和院藏祥瑞圖的故事〉，《故宮文物月刊》第331期(2010年10月)，



頁 7-8。

李秋蘭，〈論《史記》「推見至隱」之敘事修辭〉，《朝陽人文社會學刊》第五卷第二期（1997年11月），頁146。

邢定生，〈淺析中國古代帝王感生神話〉，《玉溪師範高等專科學校學報》第1期（1999年），頁88-89。

唐兆梅，〈論宋代史學家的「反天命」思想〉，《河北學刊》1993年4期，頁33-34。

張高評，〈《左傳》因果式敘事與以史傳經—以戰爭之敘事為例〉，《東海中文學報》第25期（2013年10月），頁90。

梁力，〈魏晉南北朝時期帝王政治感生神話探析〉，《太原理工大學學報（社會科學版）》第5期（2014年），頁64。

陳瑾淵，〈紅色崇拜與紅色禁忌——中國古代信仰中的紅色〉，（四川大學碩士論文，2007年）。

楊晉龍，〈神統與聖統—鄭玄王肅「感生說」異解探義〉，《中國文哲研究集刊》第三期（1993年3月），頁496-497。

董春林，〈再造秩序與道德謀略——紹興年間宋高宗的政治抉擇〉第11期（2012年），頁53-57。

劉坤新，〈南宋高宗皇后吳氏入宮時間研究〉《科學大眾（科學教育）》第2期（2010年），頁129。

劉廣豐，〈宋代后妃與帝位傳承〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第4期（2009年），頁430-431。

諸葛憶兵，〈論宋代后妃與朝政〉，《南京師大學報（社會科學版）》第4期（1998年），頁132。

鄭銘德，〈宋代商賈墓誌銘中所見士人觀念中的商賈形象與典範〉，《東吳歷史學報》，第12期（2004年12月）。

魏志江，〈論宋代后妃〉，《揚州師院學報（社會科學版）》第1期（1994年），頁43-44。

## Heaven Decree, Sign and Feminine Virtues: From Empress Wu's Biography

Yi-han Shih\*

### Abstract

This paper is based on the biography of Empress Wu, which discusses the Heaven Decree ideas and Feminine Virtues in Song's Biographies. The paper has been divided into two sections: Firstly, Empress Wu was a humble being before she married Emperor (Song Gao-zong 宋高宗). After the Northern Song Dynasty was destroyed, the government of the Southern Song Dynasty tried to consolidate the national politics. They made a mythical legend out of or the sign of Heaven Decree to Wu when she became an empress; therefore, Wu obtains a fabulous mythical legend background in the biography written about her. Second, the Song Dynasty was particular about Feminine Virtues. Moreover, Empress Wu, helped the emperor to prove her feminine virtues. Through this application, it has been proven that historians have given a positive Feminine Virtue image and Heaven Decree ideologies to Empress Wu.

**Keywords:** Song Gao-zong( 宋高宗 ), Sign (a dream sign), Empress Wu, Heaven Decree, Feminine Virtues

---

\*Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Cheng kung University  
(Received October 23, 2015; Accepted March 22, 2016)