

南 華 大 學
生死學研究所碩士論文

中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究
- 以《儀禮 士昏禮》為探討中心



研 究 生：潘 澤 黃

指 導 教 授：耿志堅教授

中華民國九十二年六月二日

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

生 死 學 研 究 所

中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究
—以《儀禮·士昏禮》為探討中心

研究生：潘澤黃

經考試合格特此證明

口試委員：釋慧開
齊力
耿志堅

指導教授：耿志堅

所 長：釋慧開 (陳開宇)

口試日期：中華民國 92 年 06 月 02 日

論文提要

本論文是以質性研究的方法，以《儀禮 士昏禮》為探討中心，探索中國古代生命禮儀中婚禮儀式所蘊涵的文化意義。本論文研究最主要的目的，在於希望能夠藉由《儀禮 士昏禮》所記的中國古典婚禮儀式之探索，深入審視中國古典婚禮儀式所蘊涵的文化意義，並透過這文化意義的探究，可以讓現代人清楚明瞭先民制定婚禮儀式的目的和意義，進而以沉澱的心客觀地重新透視它本乎至性的內涵，省思它存在的價值，以激發現代人在倉促的生命節奏中，已不知不覺消失的對於生命每一個過程的回顧與致謝，產生對於周遭人、事、物的感恩與回饋，以及對於婚姻神聖價值的感動與珍重。

本論文的研究架構，是以《儀禮 士昏禮》為中心，由小而大，逐步具體，作有線索的脈絡性呈現。而在寫作的次第上，主要可分為三大步驟：第一個步驟就是釐定《儀禮》的成書在中國原始婚姻的演進過程當中產生的時間位置，以及《儀禮 士昏禮》對於後世婚禮的儀式和內涵所帶來的影響。第二個步驟，即是以《儀禮 士昏禮》原典的儀節探討為主。第三個步驟，即是尋找與分析《儀禮 士昏禮》於時代背景下的人文意志，並建立《儀禮 士昏禮》在宗教層面、社會層面，和倫理層面等三個層面的文化意義。

最後，在結論的部分，主要是回歸到當下的省思。以現代婚禮形式的多樣，和各種婚姻關係的現象，對照古典婚禮陽倡陰和的內涵與象徵，以探討婚禮儀節在文化意義上古、今之異同，在傳統的基礎上重新省視現代婚禮的真實意義與精神象徵，回歸《儀禮 士昏禮》面對婚禮「敬慎重正」的態度，承繼其深厚的文化內涵，創造出符合現代精神的婚姻禮俗，發揚中國傳統生命禮儀中，婚禮儀式所蘊涵的感恩懷遠、安頓當下、繁衍生命的文化意義。

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目的.....	1
第二節 研究背景與文獻回顧.....	4
第三節 研究步驟與研究方法.....	7
第二章 中國原始婚禮的演進與《儀禮 士昏禮》的產生及影響.....	12
第一節 中國禮文化溯源.....	13
第二節 遠古傳說時代婚姻演變之推究.....	18
第三節 《儀禮》的成書.....	36
第四節 《儀禮 士昏禮》的影響.....	43
第五節 結語.....	48
第三章 《儀禮 士昏禮》之儀節探討.....	49
第一節 陽倡陰和的聘娶六禮.....	49
第二節 剛柔之義的親迎之禮.....	59
第三節 同牢合巹的正婚之禮.....	63
第四節 拜見公婆的成婦之禮.....	67
第五節 《儀禮 士昏禮》之後記.....	73
第六節 結語.....	84
第四章 《儀禮 士昏禮》之文化意義.....	86
第一節 宗教面的文化意義.....	87
第二節 社會面的文化意義.....	99
第三節 倫理面的文化意義.....	109
第四節 結語.....	120
第五章 結論.....	123
參考書目.....	131

中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究 -

以《儀禮 士昏禮》為探討中心

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

中國人是一個非常重視「禮」的民族，從禮的觀念的形成，到禮的儀式的建構，都與我們民族的血脈和發展息息相關。在我們從出生到死亡的過程當中，每一個生命的段落都有其階段性的禮儀，我們稱之為「生命禮儀」(rites of life)。在生命的階段性禮儀當中，中國人尤其重視出生禮、成年禮、婚禮、喪禮、葬禮和祭禮。但是，中國人對於「死亡」一向是懷著極度地禁忌和避諱，所以儘管我國的喪葬祭禮是如此地細緻精密，但大多數的人還是選擇「避之唯恐不及」的態度，以免「觸霉頭」。而另外一項也是同樣有著許多禁忌和規矩的儀俗，卻是非常受到大家的喜愛，那就是「婚禮」(wedding)。中國人喜歡喜氣，一談到婚禮，耳邊就不由自主地響起了喧天喜慶的鑼鼓鞭炮聲，腦海中便自然而然地浮現出紅燭喜宴的歡飲熱鬧畫面，每個人的臉上盡是快樂的笑容，一片喜氣洋洋的感覺，心裡頭好不愉快和興奮！

《易 序卦》云：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。」¹陰陽相合本是天地生成的自然的法則，而「婚禮」則是男女雙方結合成為婚姻關係的典禮儀式。唐孔穎達《禮記正義 昏義序》：「日入後二刻半為昏。以定稱之，婿曰昏，妻曰姻，故《經解》注云『婿曰昏，妻曰姻』是也。謂婿以昏時而來，妻則因之而去也。」²因為古代的婚禮大多

¹《周易》第 479 頁，台灣古籍出版公司，2002 年，台北市。

²《十三經注疏》《禮記正義》第 1887 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

是在黃昏的時候舉行，所以「婚禮」原是作「昏禮」的。

「婚禮」是讓人們覺得快樂、喜悅與希望的一項禮儀，同時也具有宗族融合與種族傳承的重要意義。《禮記 昏義》：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。」³而在《禮記 哀公問》當中，孔子回答魯哀公言：「古之為政，愛人為大。所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！」⁴在儒家的觀念裡，婚禮甚至是政治施行的基礎。婚禮的重要性，在於透過「婚禮」正式的儀式，能夠讓兩姓家族的血緣得以結合，達到承先啟後的特殊意義。對上而言，可以夫妻同心，共同事奉宗廟的祭祀，不愧對祖先；對下而言，能夠生兒育女，傳宗接代，使能繼承於後世，香火不輟。所以，這般具有重大意義的儀節，有德的君子人一定都會非常重視的，甚至於視之為禮教的根本。《禮記 中庸》：「君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。」⁵這「婚禮」非但是「禮之本」的一件大事，更是人生旅途上另一個緊要的轉捩點，是人類生命歷程當中最重要分水嶺，因為，它是一切人情倫理的始初起點，亦象徵著從弱冠、及笄之後，到出於社會，後又復歸於家庭這樣一個「報本返始」的重大意義。⁶

而相較於中國人對於婚禮的重視，放眼國外，在外國的社會裡，婚禮儀俗一樣是受到極度重視的。文化人類學先驅維柯（G.B.Vico,1688-1744）曾經說道：「一切民族，無論是野蠻的還是文明的，儘管是各自分別創建起來，彼此在時間和空間上都隔很遠，卻都保持住下列三種習俗：1.它們都有某種宗教。2.都舉行隆重的結婚儀式。3.都埋葬死者。無論哪一個民族，不管多麼粗野，在任何人類活動之中沒有哪一種比起宗教、結婚和埋葬更精細，更隆重。」⁷

人類因為擁有思想、智慧和感情，所以特別重視這些具有精神意義的活動，像結婚、埋葬、宗教信仰等。對於儀節的重視代表著人類的進化已經從「身」的原始欲望的滿足，提升到「心」、「靈」層次的安寧追求。不管是婚禮或者是喪禮，都代表著人類具有精神層次的需

³ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1888 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1606 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1669 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶ 尉遲淦主編《生死學概論》第 39 頁，五南圖書出版公司，2000 年，台北市。

⁷ 引自尉遲淦主編《生死學概論》第 137 頁，五南圖書出版公司，2000 年，台北市。

求和儀式表達的需求，即使先人們安葬死者的用意看起來似乎只是粗淺地為了避免死者屍體被其他的野獸傷害，但更深層的無形的目的，乃是為了安頓不捨的心靈與尋求悲傷的慰藉。因此，由自身而家庭，由家庭而族群，禮儀的存在堅實地維繫著人類彼此互動的節奏，進退的規則。禮儀的建構活動在人類的社會裡，是非常重要的異於其他生物的現象之一，尤其是「婚禮」和「喪禮」，更是一般生物所沒有的高層次精神思維的產物。

至於婚禮課題和所學習的「生死學」有何關聯？因為人類生命存在的每一刻，「生」與「死」是同時存在的，即每一瞬間「生」的發生，同時也正進行著「生」的消逝，也就是「死」的發生，所以中國傳統思想非常重視「當下」，強調我們是「活在當下」，惟有「當下」實質的存在才是我們最應該珍惜與掌握的。而傅偉勳教授說：「我所以主張，死亡學應該放在廣義的生死學探討範圍之內，乃是由於生與死構成不可分離的一體兩面之故。生命的意義必須假定死亡的意義，才會彰顯它的終極深意，反之亦然。」⁸察其意，傅偉勳教授是要我們能夠學習在「生」的存在當中正視死亡；在「死」的面對當中珍愛生命。

傅偉勳教授對於人類生命的「生」與「死」的課題，建構了「生命十大層面與價值取向」模型：(1) 身體活動層面；(2) 心理活動層面；(3) 政治社會層面；(4) 歷史文化層面；(5) 知性探索層面；(6) 審美經驗層面；(7) 人倫道德層面；(8) 實存主義層面；(9) 終極關懷層面；(10) 終極真實層面。⁹換句話說，現代「生死學」所包含的範疇，不應該只限定於「死」的討論而已，應該是對於「生」與「死」的相關課題作全面的關懷。這不禁讓我思考，在出生到死亡的過程裡，什麼樣的生命禮儀會讓我們「自己本身」清楚深刻地參與，能夠深切而且真實地感受到這項禮儀的意義與價值？是初到人世時喜悅的出生禮？是初入社會時莊重的成年禮？是告別人世後渾然不知的喪葬禮？抑或是因緣結合時神聖的婚禮呢？

長期以來，個人對於社會中的弱勢族群，和民間信仰、民俗儀式及活動等相關問題總有著非常濃厚的興趣。只是，過去總是容易陷入文學意識的悲憫情愫當中，自我沉醉在孤芳自

⁸ 傅偉勳著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》，第 178 頁，正中書局，1993 年，台北市。

⁹ 傅偉勳著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》，第 29 頁，正中書局，1993 年，台北市。

賞的哀憐抑鬱裡，非但於事無補，而且越思越愁。既然現代生死學所關懷的對象並不只是「死亡」這一個特寫的点而已，而是對於「生」與「死」的所有相關課題作全面性的關懷，而在這許許多多的課題當中，個人覺得「生命禮儀」是一個可以深入探索，並且是具有現世當下意義的一個課題。人類從出生走到死亡的歷程就是生命。在許多現代人努力追求死亡超克的思維之餘，不妨回歸到生命「當下」的意義探訪。

其次，任何一項禮儀的形成都是經過時間的累積，智慧的沉澱，而醞釀產生的，具有民族的特性與文化的意義。中國古代的婚禮是一套細緻而慎重的儀式，每一個儀節，都有其特殊的意義與目的，具有「生物性」、「社會性」和「人文性」的內涵。在這喜氣洋洋的氣氛背後，必定有其特殊而慎重的民族文化背景。「婚禮」在中國固有的文化傳統當中佔有重要的一席之地，而且影響後世深遠，即使在現代「簡單隆重」的婚禮儀式當中，仍然相當程度地保存著傳統古典的婚禮儀節和精神。

其實，對於古典婚禮儀式探究的目的並不是為了要否定現代婚俗的價值，更不是為了要提倡復古或者代表守舊；相反地，透過對於古代婚禮的組織架構分析，和文化意義的探索，可以讓現代人更能夠明瞭當初先聖先賢訂定這些儀式制度的目的和意義，進而以沉澱的心客觀地重新透視它本乎至性的內涵，省思它存在的價值，以激發現代人在倉促的生命節奏中，已不知不覺消失的對於生命每一個過程的回顧與致謝，產生對於周遭人、事、物的感恩與回饋，激發對於未來責任的省思與能量。

第二節 研究背景與文獻回顧

「文化」(culture)是異於「文明」(civilization)的一種概念。「文明」指的是「一種靜止狀態、一種成員組織、一種歸屬感，是一種一旦獲得，就不會被放棄的地位。」¹⁰換言之，「文

¹⁰ Chris Jenks 著，王淑燕、陳光達、俞智敏譯《文化》第 18 頁，巨流圖書公司，1998 年，台北市。

明指的是人類用才智所製造的物質或精神的產物，偏重物質，是有形的、外表的。」¹¹而「文化」呢？「文化」是「與人的活動相關的一切存在。」¹²；是「社會生活方式所依據的共同觀念體系。」¹³；是「人類生活各部門，各方面的總稱；偏重人類的心智、精神，是無形的、內蘊的。」¹⁴而且，「一個文化是一個複雜的體系，一組互相作用的可變物。這些可變物包括工具、葬俗、覓食的方法、宗教信仰及社會組織等，其作用維持了一群人和其環境之間的平衡。」¹⁵

錢穆先生認為，「各地文化精神之不同，窮其根源，最先還是由於自然環境有分別，而影響其生活方式；再由生活方式影響到文化精神。」¹⁶他更將人生劃分為三大類，分別屬於三個階層的文化：第一是物質人生，或說自然人生、經濟人生，屬於文化的第一階層；第二是社會人生，或稱政治人生、集團人生，屬於文化的第二階層；第三是精神人生，或說心理人生，屬於文化的第三階層。¹⁷而「婚姻制度」的產生，代表著人類生命至少已經進入了「社會人生」的階段，具有文化的第二階層意義，亦即「所面對的已不是物世界而是人世界，不僅要求自己生命之存在，抑且還求其生命之安樂。而自己之安樂，則有待與對方與我相類的別人之生命的共鳴。」¹⁸

所以說，「婚姻」實為「文化」的一部分，是具有文化意義的。而在中國，「婚姻」一詞古有四義：一是指嫁娶之事。《詩經 鄭風 丰序》：「丰，刺亂也。婚姻之道缺，陽倡而陰不合，男行而女不隨。」¹⁹唐 孔穎達《疏》：「論其男女之身，謂之嫁娶；指其好合之際，謂之婚姻。嫁娶、婚姻，其事是一。」²⁰二是指夫妻雙方之稱謂。《禮記 經解 注》：「昏姻，謂

¹¹ 李萼著《中國文化概論》第2頁，文化大學，1988年，台北市。

¹² 張應杭、蔡海榕編《中國傳統文化概論》導論第一節，上海人民出版社，2000年，上海市。

¹³ 鄭先祐著《人類生態與社會文明》第20頁，幼獅文化事業公司，1994年，台北市。

¹⁴ 李萼著《中國文化概論》第2頁，文化大學，1988年，台北市。

¹⁵ 賈士蘅譯《古人類古文化》第11頁，五南圖書出版公司，1990年，台北市。

¹⁶ 錢穆著《中國文化史導論》第2頁，臺灣商務印書館，1993年，台北市。

¹⁷ 引自錢穆著《歷史與文化論叢》第一編第二章，東大圖書公司，1990年，台北市。

¹⁸ 錢穆著《歷史與文化論叢》第10頁，東大圖書公司，1990年，台北市。

¹⁹ 《詩毛氏傳疏》第226頁，臺灣學生書局，1986年，台北市。

²⁰ 《詩毛氏傳疏》第226頁，臺灣學生書局，1986年，台北市。

嫁娶也。婿曰昏，妻曰姻。」²¹三是指親家。《爾雅 釋親》：「婿之父為姻，婦之父為婚。」²²四是指姻親。《爾雅 釋親》：「婦之父母，婿之父母，相謂為婚姻。」²³

由此看來，「傳統意義上的婚姻實際上確指依禮儀程序完成的、夫婦雙方經家長認可而結合的、從夫居（實為從夫父居）的、確保建立姻親聯繫的、兩人以上組成的社會結構。」²⁴這個具有婚姻關係的社會結構必須藉由婚禮儀節的形式來具體表現，因為「以婚禮親成男女，婚姻遂有所本。」²⁵所以說，「婚禮」實是探討男女雙方結合成為婚姻關係的內涵關鍵，是蘊涵著時代性、民族性文化意義的禮節儀式。

《儀禮》一書是周代禮節儀度的記錄，雖然在當時的禮儀會因為階級的不同而有所差別，而《儀禮》所記存者也僅是「士」的婚禮而已。但是因為其他階級的婚禮儀式大多散見於各經書典籍之中，片言斷句，沒有辦法盡窺全貌，只有《儀禮 士昏禮》是中國現存最早、最完整的婚禮儀式記錄。雖然，當時《儀禮 士昏禮》的婚儀「六禮」²⁶或許尚未完全能夠通行於民間，但卻是後世「聘娶婚」婚禮程序實行的淵源，甚至於影響至今。

因此，要瞭解中國古代婚禮的儀式架構，那麼《儀禮 士昏禮》正是一篇最重要的文獻。本論文的研究就是以《儀禮 士昏禮》為探討中心，推論探索《儀禮 士昏禮》的婚禮儀節、組織架構及其時代背景，闡發其內涵特質與文化意義，並試著回歸到當時社會的人文背景，以彰顯傳統禮教深層的精神意義，進而提供現代人對於生命的文化面作更深邃的省思。

雖然，婚禮是生命禮儀中非常重要的一環，但是近代學者對於婚禮的研究著論，大多著重在婚姻史、婚姻制度等方面，例如陳顧遠所著的《中國婚姻史》²⁷，蘇冰、魏林合著的《中國婚姻史》²⁸，張樹棟、李秀領合著的《中國婚姻家庭的嬗變》²⁹，祝瑞開主編的《中國婚姻

²¹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1601 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²² 《十三經注疏》《爾雅注疏》第 64 頁，新文豐出版公司，1977 年，台北市。

²³ 《十三經注疏》《爾雅注疏》第 64 頁，新文豐出版公司，1977 年，台北市。

²⁴ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第 3 頁，文津出版社，1994 年，台北市。

²⁵ 陳顧遠著《中國婚姻史》第 15 頁，商務印書館，1998 年，北京市。

²⁶ 「六禮」是指納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎等六禮。

²⁷ 陳顧遠著《中國婚姻史》，商務印書館，1998 年，北京市。

²⁸ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》，文津出版社，1994 年，台北市。

家庭史》³⁰，董家遵所著的《中國古代婚姻史研究》³¹，任寅虎所著的《中國古代的婚姻》³²，以及由任繼愈主編的《中國文化史知識叢書》系列第五輯中的《中國古代禮儀制度》³³、《中國古代漢族婚喪風俗》³⁴、《中國少數民族婚喪風俗》³⁵、《中國古代禮俗》³⁶、《中國歷代婚姻與家庭》³⁷等著書；以及周玉珠《從《詩經》看周人的婚姻》³⁸，徐秀芳《宋代士族婦女的婚姻生活 - 以人際關係為中心》³⁹，龔甬波《西藏婚姻制度之研究》⁴⁰，詹慧蓮《魏晉南北朝夫婦關係之研究》⁴¹，陳韻《魏晉婚禮研究》⁴²等學術論文。

因此，本論文的寫作，是希望能在學者們對於中國婚姻史、中國婚姻制度等方面的研究之外，提供對古典婚禮在文化意義層面上的研究，為浩瀚的學術研究留下一些記錄。

第三節 研究步驟與研究方法

《儀禮》與《周禮》、《禮記》等三部經典合稱為「三禮」。這「三禮之學以禮法、禮義為主要內容，是中國封建時代禮樂文化的理論形態，也是官方經學的重要組成部分，因而受到

²⁹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》，南天書局，1996年，台北市。

³⁰ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》，學林出版社，1999年，上海市。

³¹ 董家遵著，卞恩才整理《中國古代婚姻史研究》，廣東人民出版社，1995年，廣州市。

³² 任寅虎著《中國古代的婚姻》，商務印書館，1996年，北京市。

³³ 朱筱新著《中國古代禮儀制度》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

³⁴ 李仲祥、張發嶺著《中國古代漢族婚喪風俗》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

³⁵ 嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

³⁶ 王煒民著《中國古代禮俗》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

³⁷ 顧鑒塘、顧鳴塘著《中國歷代婚姻與家庭》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

³⁸ 中正大學中文研究所，90學年度，碩士論文。

³⁹ 臺灣師範大學歷史研究所，89學年度，博士論文。

⁴⁰ 政治大學邊政研究所，64學年度，碩士論文。

⁴¹ 臺灣師範大學國文研究所，89學年度，碩士論文。

⁴² 臺灣師範大學《國文研究所集刊》，1981年，台北市。

歷代統治者和學者的重視。」⁴³

《儀禮》一書凡十七篇，內容所記是為古代士人階層「家政」之大端，即類似後人所謂的「家禮」，是非常繁瑣而冗雜的。而「取名《儀禮》，『儀』者說明它重在儀節之敘述，『禮』者說明此儀節為『禮』之要求，必須慎重對待；一者明其內容，二者明其性質，可謂名實相符。」⁴⁴所以說，「《儀禮》一書，記載了古代貴族的人生禮儀，包括成年禮、婚禮、喪禮等，以及各階層貴族的社交與政治、外交活動，包括鄉射、鄉飲、朝聘等。它以敘述不避煩瑣的方式，詳細描寫各種禮儀的進行、人員的動作、器物的擺設，讓我們清楚的看到古代貴族的生活面貌，並從而了解他們的社會組織、行為觀念，實是一部極有價值、有趣味的著作。」⁴⁵所以，要瞭解中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義，勢必要從《儀禮 士昏禮》來著手。

本論文研究最主要的目的，在於希望能夠藉由《儀禮 士昏禮》婚禮儀式的內容和架構的探索，省思中國人在婚禮中所呈現出來的文化意義，並希望能夠經由這文化意義的分析，重現傳統古典儀節質樸自然的一面，進而激發現代人闡揚傳統中國文化精髓的能量與動力。

本論文之寫作分為五章，主要可分為三大步驟。第一步驟，就是釐定《儀禮》的成書在中國原始婚姻的演進過程當中產生的時間位置，以及《儀禮 士昏禮》對於後世婚禮的儀式和內涵所帶來的影響。在這個研究步驟當中，首先，具體的探索即從中國「禮」文化的溯源開始。因為中國人「禮」的觀念，是我們文化中最深邃、最獨特的一種概念，它維繫著我們民族社會生活的律動，串連著我們民族歷史文化的經脈，形成一個浩瀚博大，雍容內斂的文化天地。而「婚禮」，更是我們中國文化當中最精彩的一部分。在研究方法上則是以考古學、文化人類學出發，然後再回到中國社會的本體，沿波討源，並以文字學、訓詁學的角度釋「禮」，再從先秦典籍的論述中對於「禮」的意義和流變作歸納與整理。在這個研究步驟當中，《禮記》

⁴³ 彭林注譯《儀禮》第 1 頁，岳麓書社，2001 年，長沙市。

⁴⁴ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第 2 頁，頂淵文化事業公司，1997 年，台北市。

⁴⁵ 葉國良等編著《經學通論》第 189 頁，國立空中大學，1996 年，台北縣。

⁴⁶、《論語》⁴⁷和《荀子》⁴⁸等儒家經部、子部之書，以及現代人類學之相關書籍資料，和關於中國禮俗史的研究專著，都是最重要的參考依據。

接著，則是針對《儀禮 士昏禮》產生前的那段漫長的時光裡男女婚姻關係的演進作一推究。為何是作「推究」？因為「從黃帝到夏朝末年九百多年的歷史，因沒有證物，只能稱為『傳說』而不能算作『信史』。所謂『信史』，必須『信而有徵』，也就是說必須有當時的遺物可資與文字寫成的歷史相互驗證。」⁴⁹後來因為有銅器、玉器、甲骨文字等殷墟出土的遺物為佐證，所以在中國，「信史時代」應該是從「殷商時代」開始。因此，對於《儀禮 士昏禮》產生之前的男女婚姻關係的演進，應該只能稱之為「推究」而已。研究方法則是從文化人類學、社會人類學的角度入門，再配合中國古典經部、史部、子部之書⁵⁰，尋找中國遠古傳說時代的婚姻演變。

在對於中國「禮」文化發展的來龍去脈有了瞭解之後，也就是在進行《儀禮》成書前的男女婚姻關係的演進推究之後，接下來，則必須要清楚地瞭解《儀禮》的成書、流傳與內容等相關問題，以及《儀禮 士昏禮》對於後世所產生的影響。研究方法乃以經學史、文學史等方面的書籍作為根據，並予以歸納整理，期能從龐雜的文、史資料中以清楚的脈絡對於《儀禮》的成書、流傳與內容作清楚分明的呈現。參考經典從古典的《禮記》、《史記》、《漢書》等經、史之書，到清代皮錫瑞、邵懿辰等經學家之作，以至近代的文、史專著，都是重要的參閱資料。至於《儀禮 士昏禮》對於後世所產生的影響部分，則必須以中國文化史、中國社會史為主，再輔之以文化人類學、社會人類學、民族學、民俗學等現代人文學科，期能整理出《儀禮 士昏禮》成書以後婚禮形式演變的脈絡與跡軌，進而歸結出《儀禮 士昏禮》

⁴⁶ 《十三經注疏》《禮記正義》，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁴⁷ 《四書讀本》《論語》，啟明書局，台北市。

⁴⁸ 李滌生著《荀子集釋》，臺灣學生書局，1979年，台北市。

⁴⁹ 傅樂成著《中國通史》上冊，第14頁，大中國圖書公司，1992年，台北市。

⁵⁰ 按《四庫全書總目》的分類，「經部」之書分為易、書、詩、禮、春秋、孝經、五經總義、四書、樂、小學等十類；「史部」之書分為正史、編年、紀事本末、別史、雜史、詔令奏議、傳記、史鈔、載記、時令、地理、職官、政書、目錄、史評等十五類；「子部」之書分為儒家、兵家、法家、農家、醫家、天文算法、術數、藝術、譜錄、雜家、類書、小說家、釋家、道家等十四類。

對於後世所產生的影響。以上為本論文研究的第一個步驟。

本論文研究的第二個步驟，即是以《儀禮 士昏禮》原典的儀節探討為主題。因為《儀禮 士昏禮》的內容是記錄古代士階層娶妻之禮的整個過程，所以必須深入解讀《儀禮 士昏禮》的原文。在這個步驟的研究上，主要分為婚前之禮、親迎之禮、正婚之禮、成婦之禮，以及後記等五個部分來探究。原典是以綜合清 阮元《十三經校勘記》和清 孫詒讓《十三經注疏校記》的成果的《十三經注疏》整理本。⁵¹在今《十三經注疏》本中，《儀禮》方面有《儀禮注疏》五十卷，為東漢 鄭玄作的〈注〉，唐 賈公彥作的〈疏〉；在《禮記》方面則有《禮記正義》六十三卷，為東漢 鄭玄作的〈注〉，唐 孔穎達作的〈疏〉。此外，在《周禮》⁵²、《白虎通疏證》⁵³、《古禮今談》⁵⁴、《中國古代的婚姻》⁵⁵等古典籍當中亦有許多相關資料的蒐集。希望能從這些基本典籍的研讀當中，對於《儀禮 士昏禮》的儀節得到最清楚的釐正，並且確切明白當時婚禮儀式的具體內容和程序。以上即為本論文研究的第二個步驟。

本論文研究的第三個步驟，即是尋找與分析《儀禮 士昏禮》的人文意志，並建立《儀禮 士昏禮》在宗教層面、社會層面，和倫理層面等三個層面的文化意義。這是本論文研究最重要的部分，因為《儀禮 士昏禮》「奠定中國古代婚禮原型，後代雖有損益，大致不離其本。」⁵⁶亦即《儀禮 士昏禮》是後世婚禮儀俗的源頭，甚至影響至今。

在寫作的具體上，便是以《儀禮 士昏禮》所蘊含的文化意義為探討之軸心，進而思考古代貴族階層如何面對儒家思想所架構的婚姻大事，以及其立意之所在，文化內涵之所在。希望能夠透過《儀禮 士昏禮》古文化意義的探索，讓現代人在人文情愫失落的陷溺當中，尋得些許的省思。在這個部分的研究是以西方「詮釋學」(hermeneutics)的理解為方法，將

⁵¹ 李學勤主編《十三經注疏》整理本，全套共46冊，其中《儀禮注疏》分五冊輯錄，台灣古籍出版有限公司出版，2001年，台北市。

⁵² 林尹註譯《周禮今註今譯》，台灣商務印書館，1972年，台北市。

⁵³ 清 陳立《白虎通疏證》，中華書局，1994年，北京市。

⁵⁴ 周何著《古禮今談》，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

⁵⁵ 任寅虎著《中國古代的婚姻》，商務印書館，1996年，北京市。

⁵⁶ 顧寶田、鄭淑媛注譯《新譯儀禮讀本》第31頁，三民書局，2002年，台北市。

中國傳統訓詁學對於「本文」的理解擴大為對於「文本」的解釋。⁵⁷林尹先生說：「凡研究前人的注疏，古時的解釋，加以分析歸納，以明白其源流，辨析其要指，更進而說明其方法，演繹其系統，而作一有條理的闡釋，使人能根據文字的形體與聲音，進而確切地明瞭文字意義的學問，就是訓詁學。」⁵⁸而詮釋學則是「從『原意』說中掙脫出來，形成了以『意義』的生長和發展為主旨的新的解釋傳統。」⁵⁹

最後，在結論的部分，必須具有對於古典婚禮文化精義的闡揚，和現代婚禮呈現意義之省思兩個部分。個人一直的信念，就是任何一門學問的研究探索，其最終的目的是要能夠達到「經世致用」的意義。任何一項人文的研究若是缺乏對於人世關懷的慈悲，那麼這份研究將只有文字與紙張的存在而已，只不過是一道天馬行空的閃光，沒有任何的能量與意義。因此，在最後結論的部分，必須透過現代社會婚禮的「速食現象」，映照古典婚俗的內涵，比較與分析彼此的優缺得失，期望能夠對於忙亂庸碌的現代人帶來些許的省思。研究方法則是蒐集現代關於婚禮的法律條文，和民間婚俗的新興現象，再透過正式相關的統計資料作比較與分析，最後以敘寫本論文寫作之目標與期望完成結論部分。

⁵⁷ 「本文」與「文本」的概念，見潘德榮著《詮釋學導論》第 161 頁之〈呂科爾：本文詮釋學〉，五南圖書出版公司，1999 年，台北市。

⁵⁸ 林尹撰《訓詁學概要》第 5 頁，正中書局，1972 年，台北市。

⁵⁹ 潘德榮著《詮釋學導論》第 210 頁，五南圖書出版公司，1999 年，台北市。

第二章

中國原始婚姻的演進與《儀禮 士昏禮》的產生及影響

《儀禮》一書對於中國社會的影響非常深遠，因為它「不僅反映了周代貴族冠婚喪祭、飲射朝聘的生活，而且它還保留了一些遠古禮俗的外殼。」⁶⁰更重要的是，《儀禮》所記的各項儀節制度，大多皆為後世所承襲，只是在儀節的細微處上略見增減而已。所以，《儀禮》對於中國社會儀俗文化的傳遞，是具有承先啟後的關鍵樞紐地位。因此，本章便以《儀禮 士昏禮》為中心，探討《儀禮 士昏禮》的成書在中國原始婚姻的演變過程當中產生的時間位置，並回溯推究中國原始婚姻的演變，以及探究《儀禮 士昏禮》對於後世婚禮的儀式和精神所產生的影響。

在寫作上，本章主要分為四個部分。第一個部分是中國禮文化的溯源。因為文化的產生、繁衍與流傳是日積月累的，而在中國，「禮」是我們文化中的精髓，是在不斷地進化與精煉中逐漸發揚開展的。這是一段漫長悠遠的時空，是前人不斷遺留給後人的結晶，是需要沿流溯其源的一個重要課題。

第二個部分所要推究的是遠古傳說時代的婚姻關係演變。希望能夠藉由人類學家、考古學家們的推測與研究，歸結整理出「信史時代」以前男女婚姻關係演變的主要脈絡。從最原始的男女動物性雜交狀態，一直到《儀禮 士昏禮》聘娶六禮制的形成，作主軸式的演變推究。

第三個部分就是對於《儀禮》成書的背景、流傳的概況，以及其內容大要作重點式的探討與說明。

第四個部分是以歷代婚姻制度或婚禮儀式的呈現為基礎，對映《儀禮 士昏禮》聘娶六禮的儀節架構，以探尋《儀禮 士昏禮》對於後世婚姻制度或婚禮儀式所產生的影響。

以下便就這四個部分的主題分別予以探討。

⁶⁰ 楊伯峻等著《經書淺談》第 64 頁，萬卷樓圖書公司，1989 年，台北市。

第一節 中國禮文化溯源

人類的進化過程是極為漫長而奧妙的。首先，科學家們長久以來一直努力探索地球上真正有生命是起源於何時，但是因為缺乏任何具體的化石記錄，所以到目前為止，對於任何關於地球生命起源的說法，都還只是充滿著許多假想與推測的答案而已。⁶¹至於人類的起源始於何時？關於這一點，似乎大多數的人類學家都同意這一種說法，即「大約在五百萬年以前，人類和猿類便開始分道揚鑣」⁶²，第一個屬於人科（Hominidae）的種類於是出現；之後，大約在三百萬年前，第一個屬於人屬（Homo）的種類出現；而到了五十萬年前，第一個人種（Homo sapiens）開始出現了⁶³。簡而言之，人類演進的始初起點大約是在五百萬年前，而當時人類的一切行為都還只是最原始的動物性本能，是最初始本然的自然行為。

而在人類悠遠的進化時空當中，「文化」（culture）的產生代表著人類在生存的層次上已然向上提升。在文化的發展過程當中，「語言」（language）這項人類天賦異稟的發展，以及由語言協助而建立起的思考體系，是催化人類文化繁衍，帶動文化起飛的最重要關鍵。⁶⁴因為，「人類用語言這一象徵方法來傳播構想和其文化。」⁶⁵，所以在這文化傳衍的過程裡，「語言」是最重要的工具。⁶⁶

再者，因為「文化」特殊的本質在於它不具有遺傳性，而是一種傳遞的現象，所以文化的變遷往往是隨著「時間」（time）而發生的，而且大多變遷的過程是逐漸而累積的。⁶⁷「通常，當動物死後，其經驗也隨之而逝。但是就人類而言，一旦生物演化引發了語言的發展，

⁶¹ 鄭先祐著《人類生態與社會文明》第二章，幼獅文化事業公司，1994年，台北市。

⁶² 賈士蘅譯《古人類古文化》第四章，五南圖書出版公司，1990年，台北市。

⁶³ 鄭先祐著《人類生態與社會文明》第29頁，表2-3：〈人類出現地球上之歷史大事記〉，幼獅文化事業公司，1994年，台北市。

⁶⁴ Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第109頁，五南圖書出版公司，1998年，台北市。

⁶⁵ Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第109頁，五南圖書出版公司，1998年，台北市。

⁶⁶ 同樣地，語言的分歧也會加深文化與文化間的差異。

⁶⁷ 賈士蘅譯《古人類古文化》第11頁，五南圖書出版公司，1990年，台北市。

上一代的人便可將其感覺和經驗傳給下一代的人。」⁶⁸所以說，透過了「語言」，文化才得以傳遞不輟；而藉由「時間」，文化才能夠漸趨完善，符合實際的需求。

人類對於生命內容的需求，是由外而內、層次遞進的。原始初民由飽食暖體的需求，進化到物質文化的需求；再由物質文化的需求，進化到精神文化的需求。在中國文化中，有關「禮」文化的產生是經過了非常漫長的一段時間發酵、醞釀，然後才逐漸發展出切合時代需要，獲得人們普遍認同的社會規範。中國人是一個重禮、好禮的民族，「禮」是我們中國文化中最根本的內涵、最瑰麗的蘊藉。「禮」在中國是一個獨特的概念，是其他任何民族所沒有的，因為中國的「禮」超越了其他民族禮俗、禮儀、禮貌等一般的範疇，而且更進一步將政治、法律、宗教、思想、哲學、文學、藝術，甚至於經濟、軍事，結合成為一個整體，形成一個龐大的中國物質文化和精神文化之總名。⁶⁹

在中國，「文化」的起源相當早，至少從考古人類學的研究可知，在距今五十萬年以前的北京人，他們已經會製造各種的石器；他們也已經會狩獵；而且他們已經懂得用火了。「那些石器雖然粗陋不堪，但可說明他們確實已具有最低限度的文化生活。」⁷⁰至於中國「禮」文化的形成，有學者認為：「我國古代形成系統的禮俗是在周朝，但其起源卻可一直上溯到遠古的原始社會時期。」⁷¹到了周朝的時代，「禮」已經是非常成熟的社會意識體制了；而在周朝以前，「早在文字創造以前的舊石器時代中、後期，禮文化就已經開始逐漸發展起來了。」⁷²換句話說，「在禮的產生以前還存在一個原始風俗，原始禮儀的發展階段。最早形成的原始風俗與禮儀有些已經在文化進步的進程中自然淘汰了。當禮興起的時候，其中尚具強大生命力的部分，有些經過加工改造轉化為禮，有些一直在民間流行。」⁷³

東漢 班固《白虎通義 號》：

⁶⁸ 賈士蘅譯《古人類古文化》第 10-12 頁，五南圖書出版公司，1990 年，台北市。

⁶⁹ 「獨特的概念」部分引自鄒昌林著《中國古禮研究》12 頁所述，文津出版社，1992 年，台北市。

⁷⁰ 傅樂成著《中國通史》上冊，第 3 頁，大中國圖書公司，1992 年，台北市。

⁷¹ 王煒民著《中國古代禮俗》第 1 頁，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。

⁷² 鄒昌林著《中國古禮研究》第 16 頁，文津出版社，1992 年，台北市。

⁷³ 常金倉著《周代禮俗研究》第 11-12 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

古之時，未有三綱六紀，民人但知其母，不知其父。能覆前而不能覆後。臥之居居，行之吁吁，飢即求食，飽即棄餘，茹毛飲血，而衣皮葦。于是伏羲仰觀象于天，俯察法于地，因夫婦，正五行，始定人道。畫八卦以治下，下伏而化之，故謂之伏羲……………黃帝始作制度，得其中和，萬世常存，故稱黃帝也。⁷⁴

又唐 杜佑《通典 禮》：

伏羲以儷皮為禮，……………可為嘉禮；神農播種，始諸飲食，致敬鬼神，蜡為田祭，可為吉禮；黃帝與蚩尤戰於涿鹿，可為軍禮；九牧倡教，可為賓禮；《易》稱古者葬於中野，可為凶禮。……………故自伏羲以來，五禮始彰，堯舜之時，五禮咸備。⁷⁵

由此可知，中國的禮制淵源甚早，「至堯舜時，五禮咸備。厥後三代，先民由之，官司守之，夏造殷因，禮制如一，周監二代，禮文尤盛，事為之制，曲為之坊。禮經號稱三百，威儀乃有三千，郁郁乎文哉，無以復加矣。」⁷⁶因此，早在傳說中的伏羲時代以前，早在遠古的「三皇」、「五帝」時代以前，就已經開始了禮的雛形，是為禮的濫觴。而當時的「禮」和原始人類的生活是融為一體的。

《禮記 禮運》：

夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，升屋而號，告曰：『嗥某復！』然後飯腥而苴熟。故天望而地藏也，魄則降，知氣在上。故死者北首，生者南鄉，皆從其初。⁷⁷

⁷⁴ 清 陳立《白虎通疏證》上冊，卷二，第50-53頁，中華書局，1994年，北京市。

⁷⁵ 唐 杜佑《通典》卷四十一，第233頁，新興書局，1963年，台北市。

⁷⁶ 范衍文著《中國上古禮制考辨》第36頁，文津出版社，1990年，台北市。

⁷⁷ 《十三經注疏》《禮記正義》第777-778頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

由此觀之，「禮」在原始文化當中是和日常生活緊密結合在一起的，而且原始時期的「禮」和祭祀活動有著極深的淵源。東漢 許慎《說文解字注》：「禮，履也，所以事神致福也。」⁷⁸

《禮記 仲尼燕居》：「言而履之，禮也。」⁷⁹「禮」是一種必須「踐履」之事，而且「人類是按照一定的規則程式展開實踐活動的，於是我們可以直接說：禮是人們的社會行為規範。」⁸⁰

其次，「先民卜辭中的『禮』字，像是用兩塊玉盛在器皿中去做供奉，以表示對於祖先和鬼神的敬意。」⁸¹而錢穆先生也說：「禮之一字，左邊是神，右邊是俎豆祭物，是對神的一種虔敬和畏懼，故帶有濃重的宗教性。」⁸²這裡提到的「宗教性」，並不是指信仰的宗教，而是指「大家共同遵守的一種生活方式。」⁸³

生存在遠古時期的人類，他們對於大自然的生滅變化，和自身的生老病死等種種自然的現象感到恐懼與迷惑，他們認為冥冥之中有著一種超越自己的神秘力量在掌控著，而那股力量的操縱者便是「神」和「鬼」。他們認為，神、鬼的意志可以驅使、控制大自然的一切，包括遞福降禍給人類，所以為了祈求神、鬼能夠消災除禍，甚至能夠降福人間，於是便把最好的、最豐盛的飲食獻給神、鬼，希望神、鬼能夠高興。但神、鬼畢竟是無形的存在，所以為了表示自己的虔誠與敬意，於是，便發展出一些具有象徵意義的代表性儀式，這就是「祭祀」。這些期望與神、鬼溝通的行為舉止最初只是人們彼此之間互相認同的一種自然的默契，只是將一些抽象的概念透過肢體的舞動給具體化而已，但這就是「禮」的原身。

「禮之起，起于祀神，其後擴展而為對人，更其後擴展而為吉、凶、軍、賓、嘉等各種儀制。」⁸⁴在這些不斷重複而逐漸趨於程式化、固定化的「禮」被大家認同之後，便成為「俗」。

「俗」是「約定俗成」的；「禮」是「俗成禮定」的。⁸⁵這「禮」、「俗」二者相互吸收、彼此

⁷⁸ 《說文解字注》第一篇上，第2頁，黎明文化公司，1974年，台北市。

⁷⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第1623頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁸⁰ 常金倉著《周代禮俗研究》第2頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁸¹ 葛晨虹著《中國古代的風俗禮儀》第2頁，文津出版社，2001年，台北市。

⁸² 錢穆著《中國文化叢談》第330頁，三民書局，1969年，台北市。

⁸³ 錢穆著《中國文化叢談》第330頁，三民書局，1969年，台北市。

⁸⁴ 《郭沫若全集 歷史編》第二卷，人民出版社，1982年，北京市。

⁸⁵ 王貴民著《中國禮俗史》第2頁，文津出版社，1993年，台北市。

結合，在潛移默化中完成了我們中國「禮」文化深邃的內涵。錢穆先生說：「俗乃是由禮蛻變而來，禮亦是由俗規定而成，二者還是一個源流，祇其表現有不同而已。」⁸⁶《禮記 曲禮上》說：「禮從宜，使從俗。」⁸⁷這說明了「禮」在體、用之間，必須要因地合俗才能夠順乎天理，融乎民情。《禮記 曲禮上》：「入竟而問禁，入國而問俗，入門而問諱。」⁸⁸又《禮記 曲禮下》：「君子行禮，不求變俗。」⁸⁹即是此理。後來，隨著文字的形成，使得這些原本抽象的共同遵循的習慣節奏逐漸有了具體的記錄，「禮」文化便開始一點一滴地被保存、流傳了下來。

「禮」的具體化過程是由禮節而禮制；由禮制而禮儀；最後再配合各地方的風俗需求而形成禮俗。禮俗在原古的社會裡還是處於零散的狀態，一直到了周朝，才形成有系統的禮俗。

《禮記 樂記》：「五帝殊時，不相沿樂；三王異世，不相襲禮。」⁹⁰這便是說明早期的禮俗是紛散未整的，不同的部族各自有其不同的禮俗。胡適先生在《中國哲學史大綱》中說：「『禮』的觀念，凡經過三個時期：第一，最初的本義是宗教的儀節；第二，禮是一切習慣風俗所承認的規矩；第三，禮是合於義理可以做為行為模範的規矩，可以隨時改良變換，不限於舊俗古禮。」⁹¹如果從歷史文化的角度來看，錢穆先生將中國禮文化的演變分為三個階段：一是宗教性的禮；二是政治性的禮；三是社會性的禮。⁹²如果將這三個階段覆蓋到歷史的鏡頭上，那麼宗教性的禮應該是在文明演進初萌時期的「神與人的關係」⁹³的時代；政治性的禮應該是在宗族組織、宗法制度完備的周朝時代，因「制禮作樂」而起了承先啟後的關鍵轉化；而社會性的禮則是從儒家講禮說樂之後，沖淡了政治的意味，加重了社會層面的意義，轉而具體地反映到社會的現實生活面了。

中國文化因為發展獨立，沒有受到外族文化的干擾破壞而中斷，所以「禮」文化的內容

⁸⁶ 錢穆著《中國文化叢談》第330頁，三民書局，1969年，台北市。

⁸⁷ 《十三經注疏》《禮記正義》第13頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁸⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第101頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁸⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第127頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁹⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第1272頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁹¹ 胡適《中國哲學史大綱》卷上〈古代哲學史〉第137頁，商務印書館，1947年，台北市。

⁹² 錢穆著《中國文化叢談》第330頁，三民書局，1969年，台北市。

⁹³ 楊華著《先秦禮樂文化》第38頁，湖北教育出版社，1996年，漢口市。

在時代的累積下不但沒有削減褪色，反而更加擴充、穩固，成為我們中國文化最根本的標誌與內涵。

《禮記 曲禮上》：

鸚鵡能言，不離飛鳥。猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。

94

又《詩經 鄘風 相鼠》：

相鼠有皮，人而無儀；人而無儀，不死何為？

相鼠有齒，人而無止；人而無止，不死何俟？

相鼠有體，人而無禮；人而無禮，胡不遄死？⁹⁵

可見得「禮」在中國文化思想的傳承裡是非常重要的——個因子。「禮」因於人類文明發展的需要而產生，內容廣泛而繁雜，涉及到生活當中的各個層面；而且每一項禮儀均各有其發展的淵源，每一條脈絡都是一個龐冗深厚的課題。在古代，大多數中國人都認為有四件事情是人生當中最快樂、最得意的時刻，那就是「久旱逢甘雨，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜掛名時。」⁹⁶尤其是「婚禮」，一直是中國「禮」文化中最討喜的一項禮儀，是最悅人的一段浪漫。以下即先就婚禮的原身作一斑之窺，推究遠古傳說時代男女婚姻關係之演進。

第二節 遠古傳說時代的婚姻推究

⁹⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第 17 頁，臺灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁹⁵ 《詩毛氏傳疏》第 144 頁，臺灣學生書局，1986 年，台北市。

⁹⁶ 宋 洪邁《容齋四筆 得意失意詩》。

「中華民族的歷史源遠流長，依據原始人群、母系氏族以及父系世族的文化遺存證實，至遲五十萬年以前，遠古人類便已勞動、生息、繁衍在中國的土地上。」⁹⁷而「按西方考古人類學的資料，至少早在六萬至七萬年前，位於亞洲東部的黃河流域已有現代人類居住。」⁹⁸至於中國「信史」開始的殷商時代，「自成湯創業以後，六百四十年間（西元前一七五一至前一一一一一年），國運曾經五度的盛衰，並曾五次遷都。」⁹⁹換句話說，從中國的「信史時代」到現在為止，大約已有近四千年的歷史；而在「信史時代」開始之前的那幾萬、幾十萬、幾百萬年前的中國，又是經過了如何窮年累世漫長的蛻化？

因為文化的發展是多元的，是盤根錯節同時並行的，而「中國古代神話是在漫長的原始社會中形成的，並伴隨漫長的歷史進程不斷創造和發展，打上了原始社會文化演進的烙印。」¹⁰⁰所以，對於沒有遺留下任何證物的遠古時代，我們只能夠透過神話傳說來拼湊原始時代人類的思維和意念，窺探遠古初民的心靈與生活。

但是，「傳說」既經長久的流傳，自不免附會誇飾，「殷商以前，上古社會兩性生活的情形不可確考，連輪廓也模糊不清。傳說既不可全信，原始材料又太少，歷史學家不得不借助間接材料和人類學理論推證上古社會生活的面貌。」¹⁰¹所以說，對於中國遠古時代男女的婚姻關係，我們只能藉由古代的神話傳說，和近代人類學家們的推測來探索其原本的面貌。

一、無婚的雜亂性交時期：

「在世界史壇上，對婚姻家庭史的研究始於 19 世紀中葉，先著祖鞭的是瑞士學者巴霍芬（J.J.Bachofen,1815-1887 年）。他認為人類婚姻經歷了三個階段：早期階段，婚姻關係外在雜亂的性交狀態；第二階段，以個體婚姻為基礎的母權制家庭；第三階段，以個體婚姻為基礎

⁹⁷ 馬積高、黃鈞編《中國古代文學史》第一冊第 3 頁，萬卷樓圖書公司，1998 年，台北市。

⁹⁸ 鄭先祐著《人類生態與社會文明》第 167 頁，幼獅文化事業公司，1994 年，台北市。

⁹⁹ 傅樂成著《中國通史》上冊，第 15 頁，大中國圖書公司，1992 年，台北市。

¹⁰⁰ 馬積高、黃鈞編《中國古代文學史》第一冊第 21 頁，萬卷樓圖書公司，1998 年，台北市。

¹⁰¹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第 13 頁，文津出版社，1994 年，台北市。

的父權制家庭」¹⁰²事實上，這樣的推論是合理的。因為，「性」(sex) 是人類得以「繁殖」的基礎，「就最基本的層面而言，社會對於性的興趣是與繁殖有關聯的。」¹⁰³而在「性的社會化」尚未成熟的原始世界裡，社會的組織結構還沒有健全，「婚姻關係外在雜亂的性交狀態」是合理存在的。「在許多原始的社會裡，婚姻和性關係是很難作清晰的劃分的。」¹⁰⁴

「原始人群以絕對自由的方式建立兩性關係。……由於物質生活水準的低下和交通隔絕，原始人群除群內媾合以繁衍後代以外別無其他選擇，存在過一個全無性禁忌的時代。」¹⁰⁵因此我們必須認知到，原始人群內的兩性關係，實只是一種生物性的關係而已，「一直到最近，我們才能夠經由避孕的方法，將『性』與『繁殖』兩者分開。」¹⁰⁶所以，在遠古傳說時代的原始社會裡，不管是中國，或是世界上任何一個地區，都「有一個與從動物狀態向人類狀態過渡相適應的雜交時期。其後，隨著社會的發展，婚姻禁忌越來越多，性交範圍越來越小，可以說原始婚姻的發展過程就是不斷限制性交範圍的過程，就是不斷確立婚姻禁忌的過程。」

107

事實上，在原始的蠻荒時代，初民穴居野處，與獸爭食，生存不易。

《禮記 禮運》：

昔者先王未有宮室，冬則居營窟，夏則居橧巢。未有火化，食草木之實，鳥獸之肉，飲其血，茹其毛；未有麻絲，衣其羽皮。¹⁰⁸

《韓非子 五蠹》：

¹⁰² 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》序文，南天書局，1996年，台北市。

¹⁰³ 卡恰多利安著，陳蒼多譯《性與文化》第3頁，森大圖書公司，1988年，台北市。

¹⁰⁴ 董家遵著，卞恩才整理《中國古代婚姻史研究》第206頁，廣東人民出版社，1995年，廣州市。

¹⁰⁵ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第14-15頁，文津出版社，1994年，台北市。

¹⁰⁶ 卡恰多利安著，陳蒼多譯《性與文化》第3頁，森大圖書公司，1988年，台北市。

¹⁰⁷ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第1頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁰⁸ 《十三經注疏》《禮記正義 禮運》第779-780頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇。¹⁰⁹

而《列子 湯問》更言：

不君不臣，男女雜遊，不媒不聘，緣水而居，不耕不稼，土氣溫適，不織不衣，百年而死。¹¹⁰

這個時期的男女關係，是和環繞於他們周遭的動物一樣的最原始的「性」的狀態，也是一種性的共有的狀態，是一段無婚的雜亂性交時期（promiscuity）。恩格斯（Engels, Friedrich, 1820-1895）也認為，「在人類的童年時代，即蒙昧時代，存在過一個沒有婚姻規範，沒有家庭關係的雜亂性交的時期。……在這種雜亂狀態下，每個女子屬於每一個男子，每一個男子也屬於每一個女子，沒有輩分、血親關係和任何其他婚姻規範、習俗的限制。」¹¹¹這是人類兩性關係的最原始時期，是一段尚未完全脫離動物性本能的「雜亂性交」時期。

二、原始群婚時期：

後來，迫於險惡的生存環境，原始初民能夠選擇的惟一優勢，就是群處聚生，共同對抗嚴酷的生存競爭。隨著群居生活的產生，原始初民在男女的婚姻關係上則進入了初步的「群婚」（group marriage）時期。「群婚」是群處聚生下共有分配現象的反映，即每一個男性屬於

¹⁰⁹ 《歷代哲學文選 先秦編》第 533 頁，木鐸出版社，1988 年，台北市。

¹¹⁰ 《列子 湯問》，《諸子集成》三，第 57 頁，中華書局，1978 年，香港。

¹¹¹ 李步樓著《恩格斯》第 173 頁，東大圖書公司，1996 年，台北市。按：美國人類學家摩爾根（L.H.Morgan，1818-1881）將人類原始的蒙昧時期社會劃分為三：一是低級蒙昧社會；二是中級蒙昧社會，已知用火；三是高級蒙昧社會，已發明弓箭。因此恩格斯所言的「蒙昧時代」，應該是最原始的「低級蒙昧社會」。見摩爾根著《古代社會》第一編第一章，商務印書館，1992 年，北京市。

每一個女性；而每一個女性也是屬於每一個男性的。不過，雖然這是一種沒有限制的兩性關係，但卻是和「雜亂性交時期」的狀況不同，因為，「雜交僅是生理的行為，群婚卻是一種社會組織，行於新石器時代或母系初期的社會裡。」¹¹²大多數的學者將這個群婚初期的兩性狀態稱之為「原始群婚」或「交輩群婚」。

《呂氏春秋 恃君覽》：

昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道。¹¹³

《莊子 盜跖》：

神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，……。¹¹⁴

《白虎通義 號》：

古之時，未有三綱六紀，民人但知其母，不知其父。能覆前而不能覆後。¹¹⁵

這些都是對於原始初民的生活及「原始群婚」時期兩性狀態的描述記錄。這個時期最大的特點，就是「知母不知父」。雖然，在許多原始的神話傳說當中¹¹⁶，間接地印證了原始群居生活仍然存在著雜亂的兩性關係，但是，這已經響起了人類文化演進的第一步聲音了。有學

¹¹² 董家遵著，卞恩才整理《中國古代婚姻史研究》第 211 頁，廣東人民出版社，1995 年，廣州市。

¹¹³ 《呂氏春秋》卷二十，第 1 頁，臺灣中華書局印行，1979 年，台北市。

¹¹⁴ 《莊子 盜跖》，清 郭慶藩《莊子集釋》第 995 頁，貫雅文化公司，1991 年，台北市。

¹¹⁵ 《白虎通義 號》，清 陳立《白虎通疏證》上冊，第 50 頁，中華書局，1994 年，北京市。

¹¹⁶ 例如海南島黎族的一則神話：「古時天地變遷，災難陡降，人群滅絕，只剩下母子兩人。天帝降旨，要他們結為夫妻。母子倆覺得難堪，但又不能違背天命，便改頭換面，在臉上刺滿花紋，然後結成夫妻。」見張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 3 頁，南天書局，1996 年，台北市。

者認為，「在文化形態出現之前，性關係是隨便的，這種沒有限制和約束的性關係，如果沒有什麼弊病和害處，原始人不會無故地製造出新的性結合方式，而會順其本性自然發展的。婚姻方式的改變，意味著原始人文化的萌生。」¹¹⁷這是具有萌動文化的重要意義的。

因此我們相信，在遠古的蠻荒原始群時期，我們的祖先確實曾經度過了一段悠悠漫長的無婚狀態的雜亂交時期；後來，再又度過了一段悠悠漫長的原始交輩群婚時期。從「雜亂交時期」到「原始交輩群婚時期」，如果單從生理的作用和目的來看，似乎和動物生物現象的本能性行為無異；「但是動物和人所採取的不同手段則向我們展示了人類的進化和發展。」¹¹⁸這「不同的手段」指的是在這個群體內的人們必須遵守的由原始社會群的生活環境與生產方式所萃取出的一種抽象本質與規範。

後來，人類開始懂得用火，並且在生產能力上逐漸得到進化與發展，於是，進化的主流力量對於男女的性行為產生了更進一步的約束，這種約束的力量「是通過某些習俗禁忌來實現的，其中亂倫禁忌是最能代表人的文化特徵。」¹¹⁹這「亂倫禁忌」的產生是文化發展上的一大突破，尤其是對於母子和父女間的性關係的禁止。有學者稱此為「一級亂倫禁忌」¹²⁰。這種「一級亂倫禁忌的出現是走向固定婚姻的漫長道路的第一步。」¹²¹

三、血緣群婚時期：

「隨著採集、漁獵經濟的發展，勞動中按年齡及性別的自然分工出現，由於不同年齡男女間生理條件的懸殊所引起的反應及人們思維的進步，逐漸排斥了父母與子女間的性交關係，血緣家庭誕生了，這是人類第一個社會組織形式。」¹²²有些學者將這種「血緣家庭」稱

¹¹⁷ 楊國章著《原始文化與語言》第88頁，北京語言學院，1992年，北京市。

¹¹⁸ 楊國章著《原始文化與語言》第88頁，北京語言學院，1992年，北京市。

¹¹⁹ 楊國章著《原始文化與語言》第88-89頁，北京語言學院，1992年，北京市。

¹²⁰ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第15頁，文津出版社，1994年，台北市。

¹²¹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第16頁，文津出版社，1994年，台北市。

¹²² 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第3頁，南天書局，1996年，台北市。

之為「血婚制家庭」或「血緣公社」，美國人類學家摩爾根（L.H.Morgan，1818-1881）則稱之為「馬來亞式親屬制」¹²³。「這是人類婚姻家庭發展史上第一種群婚制家庭。」¹²⁴它是一種共同的生活單位，也是一個共同的生產單位，過著一種「原始共產制的群居生活」¹²⁵。在這樣共存共產的生存背景下，勞力逐漸開始分工，而兩性關係也開始了最初本的限制，於是便產生了「血緣群婚」（consanguineous marriage）的婚姻型態。

「血緣群婚」的特徵就是「實行血緣群體內的等輩通婚，而排除不同輩分之間的兩性關係。」¹²⁶換句話說，這是一種受限於輩分關係的雜交婚姻，是一種「兄弟姊妹集體相互通婚的習俗。」¹²⁷「血緣群婚」或稱為「血族群婚」，「這種母系血緣集團的突出特點就是內部通婚，但排除了祖輩和少輩、雙親與子女之間互為夫妻的權利和義務，而同一輩份的所有男女皆互為夫妻。所以這種婚姻又稱為等輩婚或兄妹婚。」¹²⁸

事實上，「血緣群婚」的具體內涵即為「等輩通婚」，這是一種族群內部的兄妹婚型態。「這種血緣群在歷史上曾經存在很長的時期。兩性關係由雜亂性交進入血緣群婚也經歷了一個漫長的過程，而且是婚姻史上的一大進步。」¹²⁹像「我國的雲南元謀人（約 170 萬年前）陝西藍田人（約 80 萬 - 65 萬年前）……都大致處於血緣公社時期。他們的典型代表是北京人（約 70 萬 - 22 萬年前）和他們所創造的文化。」¹³⁰

在前述「一級亂倫禁忌」成立之後，「原始人群內仍實行母子、父女以外的廣泛性結合，這種方式一直延續到氏族社會。」¹³¹而「由這種婚姻方式組成的血婚制家族中，就男子而言，則為一夫多妻制；就女子而言，則為一妻多夫制，這種形式應被視為與人類社會同樣古老的

¹²³ 摩爾根著《古代社會》第 399 頁，商務印書館，1992 年，北京市。

¹²⁴ 李步樓著《恩格斯》第 174 頁，東大圖書公司，1996 年，台北市。

¹²⁵ 嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》第 5 頁，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。

¹²⁶ 嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》第 5 頁，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。

¹²⁷ 摩爾根著《古代社會》第 398 頁，商務印書館，1992 年，北京市。

¹²⁸ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 3-4 頁，南天書局，1996 年，台北市。

¹²⁹ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 19 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

¹³⁰ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 19 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

¹³¹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第 16 頁，文津出版社，1994 年，台北市。

形式。」¹³²

在中國，對於「血緣群婚」的兄妹婚型態存在著許許多多的神話傳說，甚至於在春秋時代的齊國，以及現在少數民族地區，都仍存在著這類遺風的實例。其中，最著名的就是關於「伏羲、女媧兄妹夫妻」的神話傳說。

唐 李冗《獨異志》：

昔宇宙初開之時，只有女媧兄妹二人在崑崙山，而天下未有人民，議以為夫妻，又自羞恥，兄即與其妹上崑崙山，咒曰：「天若遣我兄妹二人為夫妻而煙悉合，若不使煙散，於煙即合。」其妹即來就，兄乃結草為扇以障其面，今時人取婦執扇，象其事也。¹³³

另外，在《搜神記》裡也記載著這麼一段神話傳說，即高辛氏將女兒嫁給五色神犬「盤瓠」，「蓋經三年，產六男六女。盤瓠死後，自相配偶，因為夫婦。」¹³⁴這「盤瓠子女兄妹婚配」的神話傳說，也是「血緣群婚」的形態反映。

而在春秋時代的齊國，也見得血緣群婚的遺留。

《左傳 桓公 十八年》：

十八年春，公將有行，遂與姜氏如齊。申繻曰：「女有家，男有室，無相瀆也。謂之有禮。易此，必敗。」公會齊侯于濼，遂及文姜如齊。齊侯通焉。公謫之。以告。¹³⁵

此事在《史記 齊太公世家》亦有記載：

¹³² 摩爾根著《古代社會》第405頁，商務印書館，1992年，北京市。

¹³³ 唐 李冗《獨異志》卷下，《叢書集成新編》第86冊第199頁，新文豐出版公司，1985年，台北市。按：漢應劭《風俗通義》：「女媧，伏羲女弟。」所以伏羲、女媧二人是為兄妹。

¹³⁴ 晉 干寶《搜神記》卷十四，第168-169頁，里仁書局，1982年，台北市。

¹³⁵ 《春秋左傳注》第151-152頁，漢京文化公司，台北市。

四年，魯桓公與夫人如齊。齊襄公故嘗私通魯夫人。魯夫人者，襄公女弟也，自釐公時嫁為魯桓公婦，及桓公來而襄公復通焉。¹³⁶

但是對於齊襄公兄妹通姦這類血緣群婚的殘存，《詩經》倒是有另一番詮釋與塑造。《詩經 商頌 玄鳥》：「天命玄鳥，降而生商。」¹³⁷這亦「實即族內婚制之所致。」¹³⁸不過，這「族內結合不僅實行於同輩之間，有時還跨輩分進行。不同輩分的男女可能是年齡相近，也可能年齡輩分均有差距。族內偶合由於具有一定的固定程度，成為一般意義婚姻的雛形。從血緣家族到氏族社會，它一直存在。神話中的『聖人皆無父，感天而生』之說，華胥履巨人跡生伏羲，女登感神龍生神農，女節感流星生少昊，……並非先民不知生殖原委的臆造，實係族內配合的暗示。玄鳥、赤龍之類當屬圖騰象徵，感之而孕不啻直言族內交合。」¹³⁹但是礙於「後世欲尊始祖，而又諱言其『亂』，遂以感神靈而生為言，作為神話之利用外，與不知父而生之說殊無何別，均足反證母系社會族內婚之存在也。」¹⁴⁰換句話說，春秋時代「中原地區社會發展較快，這時已逐步排除對偶婚的殘存，向一夫一妻制過渡。」¹⁴¹因此對於血緣群婚之族內通婚形式不能苟同，才塑造出「天命玄鳥，降而生商」這般的神話傳說出來。不過，至少可以確定的，是母系社會血緣群婚之族內婚形式在婚姻制度的演進上是確實存在過的。

至於現代的一些少數民族地區，也仍然可以見到血緣群婚的殘存。例如「雲南碧江縣色得鄉的慄慄族，西盟縣岳宋大寨的佤族等還流行姨表通婚的遺俗。並認為這是親上加親的婚姻，為社會輿論所允許。所謂姨表婚實際上就是旁系兄弟姊妹的近血緣通婚，比同胞兄弟姊妹只隔了一代，也是血緣婚的一種形式。」¹⁴²另外，「雲南納西族至二十世紀依然有血緣婚的

¹³⁶ 《史記》第 1483 頁，鼎文書局，台北市。

¹³⁷ 《詩毛氏傳疏》第 910 頁，臺灣學生書局，1986 年，台北市。

¹³⁸ 陳顧遠著《中國婚姻史》第 22 頁，商務印書館，1998 年，北京市。

¹³⁹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第 17 頁，文津出版社，1994 年，台北市。

¹⁴⁰ 陳顧遠著《中國婚姻史》第 22 頁，商務印書館，1998 年，北京市。

¹⁴¹ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 28 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

¹⁴² 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 31 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

遺俗，兄妹或姊弟結為『阿注』（意指『婚姻朋友』或『性伴侶』）。¹⁴³

「血緣婚是從交輩婚向族外婚過渡的中間環節。」¹⁴⁴在此同時，人類的進化仍然不斷地向前推進，人類的智力仍然不斷地向上發展，終於「人們又逐漸排除了血緣近親的通婚，並發展到排除一切母系血親間的婚配，由此導致母系氏族的產生和氏族外婚制的形成。」¹⁴⁵

四、氏族群婚時期：

隨著生產工具的不斷進化，人類的生活層次與文化發展也逐漸得到提升與改變，「大約在五萬年以前，我們的祖先開始結束原始群生活，進入氏族社會。」¹⁴⁶而在婚姻的形態上，「舊石器時代初期向中期過渡之際，也是人類社會由血緣群婚向氏族外婚轉變之時。」¹⁴⁷因為在這個時期，「人類的體質由猿人進化為智人；人類的社會組織也由血緣公社發展為母系氏族公社。」¹⁴⁸而隨著人類智力突破性的提高，這時人類也「逐漸認識到了內婚制的危害。」¹⁴⁹於是便開始逐漸脫離了母系血親間的男女性交關係。這個時期婚姻的具體形態是「由血緣群婚（族內婚）發展為氏族群婚（族外婚）。」¹⁵⁰

「氏族群婚」又稱為「族外群婚」、「亞血族群婚」、「伙婚」或「夥婚」，也有學者直接譯稱為「普那路亞婚」¹⁵¹（punaluan marriage）。「氏族群婚」的發展是一件令人喜悅的大事，因為「它為人類社會由低級狀態向高級狀態轉化，創造了條件，對新的婚姻形態的形成，起了

¹⁴³ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第16頁，文津出版社，1994年，台北市。按：此段文字作者引自詹承緒等著《永寧納西族的阿注婚姻和母系家庭》第51-82頁，上海人民出版社，1981年。

¹⁴⁴ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第9頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁴⁵ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第9頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁴⁶ 任寅虎著《中國古代的婚姻》第16頁，商務印書館，1996年，北京市。

¹⁴⁷ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第10頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁴⁸ 嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》第6頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

¹⁴⁹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第10頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁵⁰ 嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》第5頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

¹⁵¹ 「普那路亞在印第安人語言中是親密的同伴、伙伴的意思。」見李步樓著《恩格斯》第174頁，東大圖書公司，1996年，台北市。

促進作用。」¹⁵²「這對人類種族的健康繁衍起了重要促進作用。同時，這種群婚制引起了母系氏族的誕生。」¹⁵³

氏族組織的產生對於古代社會的影響是正面而深遠的。美國人類學家摩爾根（L.H.Morgan）說：「氏族組織是最終消滅伙婚制家族，並逐漸縮小蒙昧階段範圍廣泛的同居制度的有力因素。」¹⁵⁴因為，「在氏族充分發展並擴展到廣大地區之後，在經過足夠的時間從而使社會受到它的全部影響之後，妻子的數目就不再像以前那樣眾多，而是稀少了，因為氏族組織傾向於縮小伙婚群，從而最後將它消滅。當氏族組織在古代社會中占據優勢之後，偶婚制家族就逐漸在伙婚制家族內部產生。」¹⁵⁵

有學者更進一步分析，「氏族社會逐漸形成禁止同輩血親的性結合，更不許婚媾的二級亂倫禁忌。」¹⁵⁶這便是造就「外婚制」（exogamy）的基礎。詳細地說，「氏族群婚」時期的男女結合，「它進一步排除了嫡系親兄弟姊妹間，甚至母方旁系親族間的婚姻關係，而實行一個氏族的一群兄弟和另一個氏族的一群姊妹之間的交互群婚，也就是一定範圍內的共夫共妻。在這種婚姻形態下，本氏族的姊妹要把另一個氏族的男子娶到本氏族來作為自己的丈夫，而本氏族的男子要嫁到另一個氏族去，只有死后才歸葬到出生的氏族。」¹⁵⁷這其實是「亂倫禁忌」更具體的婚姻呈現，是一種限制原始性欲的社會性產物，「最早的道德觀念也就由此產生。」

¹⁵⁸

在中國，關於氏族群婚的傳說中，以「舜娶娥皇、女英二女」最著。

《楚辭 天問》：

¹⁵² 李仲祥、張發嶺著《中國古代漢族婚喪風俗》第9頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

¹⁵³ 李步樓著《恩格斯》第174頁，東大圖書公司，1996年，台北市。

¹⁵⁴ 摩爾根著《古代社會》第432頁，商務印書館，1992年，北京市。

¹⁵⁵ 摩爾根著《古代社會》第432頁，商務印書館，1992年，北京市。

¹⁵⁶ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第16頁，文津出版社，1994年，台北市。

¹⁵⁷ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第39頁，學林出版社，1999年，上海市。

¹⁵⁸ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第12頁，南天書局，1996年，台北市。

舜閔在家，父何以饋？堯不姚告，二女何親？¹⁵⁹

《孟子 萬章》：

萬章曰：「舜之不告而娶，則吾既得聞命矣。帝之妻舜而不告，何也？」曰：「帝亦知告焉則不得妻也。」¹⁶⁰

這類「姊妹共夫」，或者是「兄弟共妻」的習俗；甚至於「姊妹是另一個氏族男子們的共同之妻」，「兄弟是另一個氏族女子們的共同之夫」的習俗，即是此外婚制度的婚姻形式。

再者，由「氏族群婚」的「亂倫禁忌」觀念便衍生出「同姓不婚」的另一個重要課題。「姓氏是由產生於母系氏族社會的原始圖騰演變而來的」¹⁶¹，而「古姓實是圖騰的化身，圖騰也就是古姓的原形。」¹⁶²因為「母系氏族社會圖騰信仰極其盛行，一般又稱該時代為圖騰時代。原始圖騰經過進一步發展成為後來的姓，就產生了『同姓不婚』的禁忌。」¹⁶³

《禮記 曲禮上》：

取妻不取同姓，故買妾不知其姓則卜之。¹⁶⁴

《白虎通義 姓名》：

人所以有姓者何？所以崇恩愛，厚親親，遠禽獸，別婚姻也。故紀世別類，使生相愛，

¹⁵⁹ 宋 洪興祖《楚辭補注》第103頁，漢京文化公司，1983年，台北市。

¹⁶⁰ 《四書讀本》《孟子》第215頁，啟明書局，台北市。

¹⁶¹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第12頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁶² 董家遵著，卞恩才整理《中國古代婚姻史研究》第156頁，廣東人民出版社，1995年，廣州市。

¹⁶³ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第13頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁶⁴ 《十三經注疏》《禮記正義 曲禮上》第59-60頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

死相哀，同姓不得相娶者，皆為重人倫也。¹⁶⁵

這「同姓不婚」的禁忌影響是非常深遠的。雖然，隨著時間的久遠，一個姓氏的繁衍必定會日漸盤根錯節，也因而會讓「同姓不婚」的禁忌漸漸變調失味，「但論及『同姓不婚』的起源實可溯及外婚的發展。」¹⁶⁶

「從血婚制家族到伙婚制家族這一社會進步標志著一次巨大的進步運動的開始，為逐漸導致偶婚制家族並最終導致專偶制家族的氏族組織開闢了道路。」¹⁶⁷「外婚制」是出現在氏族社會的群婚時代，其特性是「避同求異」¹⁶⁸，婚配的對象由部落的內部拓展到部落的外部，這是文明進化的成果。但是值得注意的是，「族內婚和族外婚通常並存於氏族時代，並非彼此對立。只有外婚制嚴格化為禁忌時，才與內婚制形成對立。」¹⁶⁹換句話說，古代兩性關係的發展不是二分法則，而是循序漸進的，並且在新發展產生的同時，舊規則往往會重疊於新發展當中，而這也正是禮俗文化複雜的特色之一。

五、對偶婚時期：

在古代兩性關係的群婚時代逐漸走向「外婚制」以後，在「距今約七、八千年前，我國的母系氏族公社已進入繁榮期。這個時期相當於考古學上的新石器時代，是從製造和使用磨製的新石器開始的。這個時期的共同經濟特點是以原始農業為主的綜合經濟。」¹⁷⁰就在這個時期，在兩性的群婚關係走入「外婚制」的腳步裡，首先遇到的蛻化，即是產生了由一個男子和一個女子組成配偶的「對偶婚」(pairing marriage)。對偶婚時期是「群婚向一妻一夫制過

¹⁶⁵ 清 陳立《白虎通疏證》下冊第401頁，中華書局，1994年，北京市。

¹⁶⁶ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第16頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁶⁷ 摩爾根著《古代社會》第428頁，商務印書館，1992年，北京市。

¹⁶⁸ 董家遵著，卞恩才整理《中國古代婚姻史研究》第118頁，廣東人民出版社，1995年，廣州市。按：作者指出內婚制的特性是「避異求同」。見同頁所述。

¹⁶⁹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第17頁，文津出版社，1994年，台北市。

¹⁷⁰ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第59頁，學林出版社，1999年，上海市。

渡的中間環節」¹⁷¹。

經由對偶婚而組成的對偶家庭「產生於蒙昧時代和野蠻時代交替的時期，大部分是在蒙昧時代的高級階段。」¹⁷²亦有學者直接指出，「對偶婚產生在母系氏族社會的繁盛時代。」¹⁷³這種婚制「是一對男女在或長或短的時間內比較固定的偶居，是可以輕易離異的個體婚。」¹⁷⁴但是因為「對偶婚」是屬於「個體婚」，最初是孕育在「群婚」的遺俗當中，自然在經濟條件等方面都顯得比較不穩固，再加上最初的對偶婚是男子出嫁，女子娶夫，男從女居，所以在此時「世系仍然按母系計算，子女屬於母親。」¹⁷⁵

「對偶婚」的產生，其最大的意義在於「把沒有血緣關係的人帶入婚姻關係之中，這種新的做法的影響必然給社會帶來巨大的衝擊。它有利於創造一種在體力和智力兩個方面都更為強健的種族。不同種族的結合所帶來的利益，給人類的發展帶來了巨大的影響。當兩個具有強健的體力與智力的、處於開化中的部落，因為野蠻生活中的偶然事件而結合在一起並混為一個民族的時候，新生一代的顱骨和腦髓將擴大到相當於兩個部落才能的總和。這樣的種族當然是以這兩個種族為基礎的一種改良種族，其優越性可以通過智力與人口的增加而表現出來。」¹⁷⁶這也是「三級亂倫禁忌」¹⁷⁷的產生起點。

後來，隨著畜牧、耕稼等勞動力量的展開，付出勞動力量的男子便在家庭的經濟上日益占有重要的地位，「這樣一來，原來的母權制，即從母親方面確認世系和由此發展起來的繼承關係，就要隨著男子地位的增強而逐步被廢除而確立按男方計算世系的辦法和父系的繼承權。」¹⁷⁸換言之，在這段時期中，「父權制」將逐漸取代「母權制」，原本的「女娶男」制將

¹⁷¹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第24頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁷² 李步樓著《恩格斯》第175頁，東大圖書公司，1996年，台北市。

¹⁷³ 王煒民著《中國古代禮俗》第17頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

¹⁷⁴ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第60頁，學林出版社，1999年，上海市。

¹⁷⁵ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第23頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁷⁶ 摩爾根著《古代社會》第464頁，商務印書館，1992年，北京市。

¹⁷⁷ 「三級亂倫禁忌」指的是禁絕近血緣婚配。見蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第19頁，文津出版社，1994年，台北市

¹⁷⁸ 李步樓著《恩格斯》第175頁，東大圖書公司，1996年，台北市。

逐漸變成「男娶女」制，這種對偶婚發展與轉變的過程「是從對偶婚向一夫一妻制的過渡。」

179

《楚辭 天問》：

禹之力獻功，降省下土四方？焉得彼塗山女，而通之於台桑？閔妃匹合，厥身是繼。¹⁸⁰

宋 洪興祖〈注〉云：「言禹治水道娶塗山氏之女，而通夫婦之道於台桑之地焉。」¹⁸¹因此學者認為，「禹時當已實行對偶婚制。」¹⁸²

又《史記 夏本紀》：

禹曰：「予（辛壬）娶塗山，（辛壬）癸甲，生啟予不子，以故能成水土功。」¹⁸³

這段話對於「禹時當已實行對偶婚制。」之說，實又是另一呼應。事實上，在中國的一些少數民族地區¹⁸⁴，甚至於在已經具有相當文明程度的西周時代，都還能見到對偶婚的遺風。

《左傳 昭公十一年》：

泉丘人有女，夢以其帷幕孟氏之廟，遂奔僖子，其僚從之。¹⁸⁵

¹⁷⁹ 李步樓著《恩格斯》第 175 頁，東大圖書公司，1996 年，台北市。

¹⁸⁰ 《楚辭補註》第 39 頁，廣文書局，1977 年再版，台北市。

¹⁸¹ 《楚辭補註》第 39 頁，廣文書局，1977 年再版，台北市。

¹⁸² 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 62 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

¹⁸³ 漢 司馬遷《史記》第 80 頁，鼎文書局，1991 年 11 版，台北市。

¹⁸⁴ 例如：在內蒙古阿拉善旗，流行「指物為婚」的習俗。四川省鹽源縣左所區長柏公社橋滿地區的普米族，流行「住加」（意為親密的朋友）制度。雲南寧蒗縣永寧區納西族的「阿注婚」，又稱「阿肖婚」。參見嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》〈婚娶風俗〉章，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 23-27 頁，南天書局，1996 年，台北市。

¹⁸⁵ 楊伯峻撰《春秋左傳注》第二冊，第 1324 頁，漢京文化公司。

這顯示出當時女子的擇偶態度是比較自由與隨便的，這即是對偶婚殘存的影響。

《詩經 鄘風 桑中》：

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……。¹⁸⁶

《詩經 王風 中谷有蓷》：

中谷有蓷，嘆其乾矣。有女仳離，其嘆矣。其嘆矣，遇人之艱難矣。中谷有蓷，嘆其脩矣。有女仳離，條其[？]矣。條其[？]矣，遇人之不淑矣。中谷有蓷，嘆其濕矣。有女仳離，啜其泣矣。啜其泣矣，何嗟及矣。¹⁸⁷

這兩首詩分別描述男女私會於桑林之中，以及女子離異後內心的悲痛，這其實都是在邁向一夫一妻制的過渡中，對偶婚遺留的寫照。

總而言之，「在群婚制下，婚配是群體內部（血緣群婚）或群體之間（氏族群婚）的任意組合。人們達到一定年齡，或舉行過成年儀式，就自然地捲入群婚生活，無所謂結婚也無所謂離異，無需舉行結婚儀式，也無需辦理離婚手續。對偶家庭是人類個體家庭的先河，正是在這種歷史條件下產生了結婚儀式。但對偶家庭處在群婚向個體婚的過渡時期，處於不穩定的個體家庭階段，結婚自然帶有初期的樸素性質，既沒有彩禮，也無需設宴。」¹⁸⁸經過了對偶婚的序曲演奏之後，兩性關係的旋律發展終於逐漸譜向一夫一妻制的樂章上了。

六、一夫一妻制時期：

¹⁸⁶ 《詩毛氏傳疏》第 135 頁，臺灣學生書局，1986 年，台北市。

¹⁸⁷ 《詩毛氏傳疏》第 189 頁，臺灣學生書局，1986 年，台北市。

¹⁸⁸ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 29 頁，南天書局，1996 年，台北市。

「一夫一妻制」(monogamy) 又稱為「專偶婚制」，這是由男性為主導，經過了漫長的社會革命，進入父系氏族社會之後的產物。摩爾根 (L.H.Morgan) 說：「在血婚制和伙婚制這兩種家族中，不可能存在父權。在氏族出現於伙婚群中的時候，它把姊妹及其子女和女系後裔永遠結合於一個氏族之中，氏族就成了它創造出來的社會制度的單元組織。偶婚制家族逐漸由這種狀況中發展出來，而父權的萌芽也就與之俱來。這種權力的發展在開始時是微弱的、不定的，然後開始穩步增長，隨著新的家族因社會的進步而愈來愈含有專偶制的特色，這種權力也就不斷地得到增強。當財產開始大量產生和想把財產傳給子女的願望使世系由女性改變為男性下傳時，父權的真正基礎才第一次確立起來。」¹⁸⁹

「一妻一夫制是從對偶婚中產生的。」¹⁹⁰有學者說，「如果由群婚向對偶婚的轉變主要歸功於婦女，那麼，由對偶婚過渡到一妻一夫制則應歸功於男子。」¹⁹¹因為，在母系氏族向父系氏族轉變的過程當中，「一夫一妻制」才逐漸形成。學者指出，「母系氏族社會在我國大約存在於二萬年之前，而於距今約七千至五千年前進入了繁榮時期。此後，約五千年前，居住在黃河和長江流域的各個部落，先後進入了父系氏族社會，即世系按父系計算，財產按父系繼承的氏族社會時期。」¹⁹²

父系氏族社會異於母系氏族社會之處，除了在於世系的計算方式和家庭、社會核心的改變以外，更重要的是財產繼承制度的改變。事實上，「由母系制向父權制過渡，與後來的社會變革一樣，是由經濟因素決定的。生產的發展和私有制的出現是導致母系制向父權制過渡的決定因素，但是它不是通過改變現行的經濟制度，不是採取流血的鬥爭形式來完成的，而是通過改變其婚姻制度與家庭形態，改變其財產繼承制度來實現的。」¹⁹³換句話說，「一夫一妻制建立的明顯目的是為了保證確鑿無疑的出自一定父親的子女，從而為子女將來能以親生的繼承人資格來繼承他們的父親的財產。這種婚姻制度產生於野蠻時代的中級階段和高級階段

¹⁸⁹ 摩爾根著《古代社會》第474頁，商務印書館，1992年，北京市。

¹⁹⁰ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第33頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁹¹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第34頁，南天書局，1996年，台北市。

¹⁹² 顧鑒塘、顧鳴塘著《中國歷代婚姻與家庭》第12頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

¹⁹³ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第78頁，學林出版社，1999年，上海市。

交替的時期。它的最後勝利乃是文明時代開始的標誌之一。」¹⁹⁴

不過，有學者將當時的「一夫一妻制」稱之為「一妻一夫制」，因為，在由母系氏族社會轉化為男性統治的階級社會體制之下，「男子特別是占居特殊地位的男子可以過多妻生活，女子則只能過一夫生活，恪守夫婦忠誠永遠只對妻子有效。」¹⁹⁵不過，「與對偶婚相比，一妻一夫制的婚姻關係要堅固得多，但丈夫仍然可以解除婚姻關係，破壞婚姻忠誠，離異他的妻子。」

¹⁹⁶

在中國，「顓頊到禹時代是向父系過渡，婚姻、家庭變化的前夜。」¹⁹⁷因為「我國夏族在顓頊、鯀、禹的時代，鄭處於原始社會末期，父系制度逐步代替了母系制度。」¹⁹⁸

《史記 夏本紀》：

禹之父曰鯀，鯀之父曰帝顓頊，顓頊之父曰昌意，昌意之父曰黃帝。禹者，黃帝之玄孫而帝顓頊之孫也。¹⁹⁹

這是關於夏朝時代父子相傳的世系記載。

《淮南子 齊俗訓》：

帝顓頊之法，婦人不辟男子於路者，拂於四達之衢。²⁰⁰

這又說明了在顓頊時代已經有「男尊女卑」的觀念。因此我們可以說，從顓頊、鯀到夏朝初年的禹，這段時期是從母系制度過渡到父系制度的前奏，「而到啟，父權制度就正式確立

¹⁹⁴ 李步樓著《恩格斯》第 175 頁，東大圖書公司，1996 年，台北市。

¹⁹⁵ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 33 頁，南天書局，1996 年，台北市。

¹⁹⁶ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 33 頁，南天書局，1996 年，台北市。

¹⁹⁷ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 78 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

¹⁹⁸ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 78 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

¹⁹⁹ 漢 司馬遷《史記》第 49 頁，鼎文書局，1991 年 11 版，台北市。

²⁰⁰ 漢 劉安《淮南子》卷十一，第 6 頁，臺灣中華書局，1974 年三版，台北市。

了。」²⁰¹當時距離今日大約有四千多年。²⁰²

在父權制度確立以後，可以說「一夫一妻制」的婚姻主流便從此綿延而下，並且愈行愈加地縝密而穩固。商、周時代也是以「一夫一妻制」為主要的婚配架構，而「商周時代的一夫一妻制，是源於宗法制度逐漸嚴密的要求。」²⁰³到了周朝時代，更是「已經確立了對女子的嚴格一夫一妻制。」²⁰⁴並且受到宗法繼承制度更嚴格的約束，即使是「貴族階層的一夫多妻，但正妻也只能有一個，其餘的以嬪妾相稱，所以名義上還是一妻，否則無法實行嫡長繼承制度。」²⁰⁵

在婚姻制度日漸定型之後，婚禮儀式也隨著時、空逐漸增減修飾。經過了長期的實踐之後，關於婚禮儀式的文字記錄在東周時代集成於《儀禮 士昏禮》中，並且成為古代婚禮的藍本，深遠地影響後世婚禮的儀節與精神。以下先就《儀禮》的成書與流傳等相關問題作詳明地探討。

第三節 《儀禮》的成書

《儀禮》在漢代只稱為《禮》，或者《禮經》。因為其內容主要是在講士大夫階層的禮儀，所以又稱為《士禮》；但也有人說因為它的第一篇是〈士冠禮〉，所以叫做《士禮》。而今日所稱的《儀禮》這個名稱，是在東晉以後才確定的。

《儀禮》所記載的具體儀節，其實早在成書之前就已經存在於當時的日常生活當中了，所以，「《儀禮》一書，實際上是東周及更早時期人們生活中禮儀風俗的歸納總結，其形成為

²⁰¹ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 83 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

²⁰² 夏朝的年代大約在西元前 2183 年至 1752 年，共 432 年。見傅樂成著《中國通史》上冊，第 12 頁，大中國圖書公司，1992 年，台北市。

²⁰³ 王貴民著《中國禮俗史》第 48 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

²⁰⁴ 王貴民著《中國禮俗史》第 48 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

²⁰⁵ 王貴民著《中國禮俗史》第 49 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

文字，是在東周時期。」²⁰⁶因為「禮」的作用與範圍是抽象而廣泛的，所以為了能夠在現實生活當中確實獲得具體的遵循效果，勢必對於各項禮節儀式都要有清楚明白的條列陳述，而《儀禮》就是一部專門記述古代生活中一切禮儀制度的書。

今本《儀禮》十七篇，其內容所記雖然只是博大精深的古禮中的一小部分，但卻是具有實用內涵的，是反映社會生活次第的，是傳統儒家思想的精華，是後代一切禮制的源頭，所以具有非常重要的價值與意義。但是，由於《儀禮》的成書時代距離我們太過遙遠，而且文字簡要，再加上歷代以來關於禮學的研究相當的多，有些夾雜錯亂，有些省略偽編，有些則是臆測空說，相當地紊亂。

今傳的《儀禮》十七篇，在西漢時代原本只稱為《禮》，也稱《士禮》，相對於《禮記》而言，則可稱為《禮經》。《禮》的內容是記載周代貴族階級的各種重要禮節儀式的細節，描寫不避煩瑣，具體而詳細。而《禮》改稱為《儀禮》，則始於東晉，為的是避免和《禮記》發生混淆²⁰⁷，但當時這個名稱並不流行。「正式定名為《儀禮》並且一直流傳至今，始於唐文宗時的石刻《九經》」²⁰⁸。

至於《儀禮》的作者，歷來各家說法有異，見解紛歧。舊來以二種說法為主：一是認為《儀禮》乃周公所作；一是認為《儀禮》為孔子所作。

《禮記 明堂位》有言：

昔殷紂亂天下，脯鬼侯以饗諸侯，是以周公相武王以伐紂。武王崩，成王幼弱，周公踐天子之位，以治天下。六年，朝諸侯於明堂，制禮作樂，頒度量，而天下大服。七年，致政於成王。成王以周公為有勳勞於天下，是以封周公於曲阜，地方七百里，革車千乘，命魯公世世祀周公以天子之禮樂。²⁰⁹

²⁰⁶ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第2頁，頂淵文化事業公司，1997年，台北市。

²⁰⁷ 晉元帝時，荀嵩請置鄭玄《儀禮》博士。見《晉書》列傳四十五，第1975頁，鼎文書局，1980年，台北市。

²⁰⁸ 張善文、馬重奇編《儀禮漫談》第1頁，頂淵文化，1997年，台北市。

²⁰⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第1088-1090頁，臺灣古籍出版公司，2001年，台北市。

唐 孔穎達《禮記正義 序》：「《禮記 明堂位》云：『周公攝政，六年，制禮作樂，頒度量於天下。』但所制之禮，則《周官》、《儀禮》也。」²¹⁰唐 賈公彥《儀禮注疏 序》亦云：「至於《周禮》、《儀禮》發源是一，理有始終，分為二部，並是周公攝政太平之書。《周禮》為末，《儀禮》為本。」²¹¹又《儀禮注疏》云：「《周禮》言周不言《儀》，《儀禮》言《儀》不言周，既同周公攝政六年所制，題號不同者：《周禮》取別夏、殷，故言周；《儀禮》不言周者，欲見兼有異代之法。」²¹²所以，古文經學派認為《儀禮》是周公所制作的。

但是，周公作《儀禮》這個說法在今文經學派而言是被否定的，因為今文經學派認為，《儀禮》應該是孔子所定的。《禮記 雜記下》云：「孔子曰：『凶年則乘駑馬，祀以下牲。』恤由之喪，哀公使孺悲之孔子學士喪禮，〈士喪禮〉於是乎書。」²¹³今文經學家認為，既然〈士喪禮〉是孔子所寫的，那麼《儀禮》其他的十六篇也應該在孔子前後所撰，所以《儀禮》的成書應該就在春秋末年左右。而《莊子 天運》說：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以為久矣。」²¹⁴；西漢 司馬遷亦云：「《禮》固自孔子時而其經不具，及至秦焚書，書散亡益多，於今獨有《士禮》，高堂生能言之。」²¹⁵；《漢書 儒林傳》說，《儀禮》是孔子「綴周之禮」²¹⁶而成的，是孔子採輯周、魯各國的禮節儀式整理成書的。而在《史記 孔子世家》裡也有這麼一段敘述：

孔子之時，周室微而禮樂廢，《詩》《書》缺。追跡三代之禮，序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。足，則吾能徵之矣。」觀殷夏所損益，曰：「後雖百世可知也，以一文一質。周

²¹⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1 頁，臺灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²¹¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 1 頁，臺灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²¹² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 4 頁，臺灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²¹³ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1423 頁，臺灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²¹⁴ 清 郭慶藩《莊子集釋》卷五下，第 531 頁，貴雅文化公司，1991 年，台北市。

²¹⁵ 《史記 儒林列傳》第 3126 頁，鼎文書局，1991 年，台北市。

²¹⁶ 《漢書》第 3589 頁，鼎文書局，1997 年，台北市。

監二代，郁郁乎文哉。吾從周。」故傳《書傳》、《禮記》自孔氏。²¹⁷

清 皮錫瑞《經學歷史》亦言：

《儀禮》十七篇，雖周公之遺，然當時或不止此數而孔子刪定，或並不及此數而孔子補增，皆未可知。觀『孺悲學士喪禮於孔子，《士喪禮》於是乎書』，則十七篇亦自孔子始定。²¹⁸

而清代今文經學家邵懿辰在《禮經通論》一書中也說：

夫經禮三百，曲禮三千，《儀禮》所謂「《禮》經」也。周公所制，本有三百之多，至孔子時即禮文廢闕，必不止此十七篇，亦必不止如〈漢志〉所云五十六篇而已也。而孔子所為定禮樂者，獨取此十七篇以為教，配六藝而垂萬世，則正以冠、昏、喪、祭、射、鄉、朝、聘八者為天下之達禮耳。……………《禮》十七篇，蓋孔子所定。²¹⁹

由於這些文字的佐證，使得今文經學家們一致認為，《儀禮》是孔子所作的。而後世學者大多也比較傾向於認為《儀禮》是孔子所定的說法。

當然，對於《儀禮》的作者，還是有其他見解的，例如，朱自清先生說：「關於禮，漢代學者所傳習的有三種經和無數的「記」。那三種經是《儀禮》、《禮古經》、《周禮》。《禮古經》已亡佚，《儀禮》和《周禮》相傳都是周公作的。但據近來的研究，這兩部書實在是戰國時代的產物。」²²⁰朱自清先生認為，《儀禮》的著述者是比周公、孔子更晚的戰國時代的人物。

²¹⁷ 《史記 孔子世家》第 1935-1936 頁，鼎文書局，1991 年，台北市。

²¹⁸ 清 皮錫瑞《增註經學歷史》第 2 頁，藝文印書館，2000 年，台北市。

²¹⁹ 引自葉國良等著《經學通論》第 194 頁，國立空中大學，1996 年，台北縣。

²²⁰ 朱自清著《經學常談》第 38 頁，文國書局，1994 年，台南市。

或許真是「文人相輕，自古而然。」²²¹之故，關於《儀禮》之作者的問題，歷代爭辯不決，一直沒有辦法得到定案。不過，夏傳才先生說：「《儀禮》由孔子作文字記錄，而所記錄的禮儀活動，在成書之前卻早已有之。書中有那樣繁縟的進出之禮、趨詳之禮，不是一時一人所能如此詳盡設計的，它不可能是周公的製作，也不可能是孔子的編造，只能是在歷代各種禮儀的基礎上，經過長期實踐而逐漸充實完善的。這就是說，孔子所記的這些禮儀形式，不但有周、魯各國的，還有更早時代的；其中有的禮儀還是最早由原始氏族社會傳下來的，不過後來又不斷改造、充實、完善罷了。」²²²或許，這才是比較客觀的看法吧。

其實，「《儀禮》的經典本身有兩個問題到現在仍是爭辯未決：一是《儀禮》的作者問題，一是《儀禮》的完缺問題。」²²³除了作者的問題引起爭論之外，另外還有一個也是看法南轅北轍的棘手問題，那就是關於《儀禮》的完缺問題。就如同《今文尚書》、《古文尚書》和《偽古文尚書》的問題一樣，《儀禮》也有今文《儀禮》和古文《儀禮》的問題。古文《儀禮》共有五十六篇，其中有十七篇和今文《儀禮》相同，其餘的三十九篇為今文《儀禮》所無，這三十九篇也造成了今文經學派和古文經學派的真偽問題之爭，但後來這三十九篇並沒有流傳下來，再加上對於亡佚之時的說法差池不一，所以後世學者便將這三十九篇稱之為《逸禮》。

事實上，造成這些分歧見解的最大癥結，在於「今文」和「古文」的文字劃分。在中國古代經學禮教的流傳過程當中，秦始皇的「焚書坑儒」是一場在文化上空前的大劫難，也因此而形成了經學研究的兩大流派：「今文經學派」、「古文經學派」。西漢初年，當時的儒生靠著戰國以來的師徒、父子口耳相傳，並以當時通行的隸書記錄下先秦典籍，這些經籍是為「今文經」；漢武帝末年，魯恭王壞孔子宅，於壁中發現秦前文字所寫的經典書籍，這些經籍是為「古文經」。「今文經」和「古文經」原本只是依文字的不同而區分的概念而已，後來，卻形成了學術上各自師法，各立門戶的兩大經學流派：「今文經學派」與「古文經學派」。

《史記 儒林列傳》云：「諸學者多言《禮》，而魯 高堂生最本。」²²⁴《漢書 藝文志》

²²¹ 《昭明文選》卷五十二〈魏文帝 典論論文〉，第713頁，正中書局，1971年，台北市。

²²² 夏傳才著《十三經概論》下冊，第303頁，萬卷樓圖書公司，1996年，台北市。

²²³ 周予同著《群經概論》第69頁，臺灣商務印書館，1997年，台北市。

²²⁴ 《史記》第3126頁，鼎文書局，1991年，台北市。

亦言：「漢興，魯 高堂生傳《士禮》十七篇。」²²⁵根據《漢書 藝文志》的記載，漢代傳《禮》有今文經十七篇，古文經五十六篇。而西漢 高堂生所傳的就是「今文經」的十七篇，亦即現在所通行的《儀禮》十七篇。在高堂生之後，傳《禮》的又有蕭奮，蕭奮傳給孟卿，孟卿傳給后蒼、閻丘卿。而戴德、戴聖、慶普亦即直承后蒼而來，從此《儀禮》之學傳授不斷。到了東漢時代，鄭玄為之作《注》，對於《儀禮》的流傳起了重要的作用。

其實，「封建社會的經學，按時代劃分，可以分為三個大的體系：漢學（漢至唐） 宋學（宋至明） 新漢學（清）。每個體系都有幾百年興盛時期，在它們的發展過程中，各個體系又包含不同的學派，有不同的學術思想，有它們對中國文化的貢獻。」²²⁶而「在中國經學史上，以西漢到唐代，共延續一千一百餘年，屬於漢學系時期。在這個較長的歷史時期，隨著社會政治的發展，漢學系內部先後展開兩漢時代的今文學與古文學之爭，魏晉時代的鄭學與王學之爭，南北朝時代的南學與北學之爭，到唐代完成漢學的統一。」²²⁷

到了唐代，唐太宗因為感到儒多學亂派雜，義疏章句紛紜，經文之解互有出入，導致官學的傳授，考試取士沒有一致的標準，於是命顏師古考訂撰成「五經」定本，完成「五經」文字的統一；命陸元朗針對音訓進行考證研究，撰成《經典釋文》，作為音訓的標準；命孔穎達撰定「五經」義疏，完成《五經正義》。「從此明經取士，皆尊《正義》之說，出現了經學史上的一統局面，是對漢代以來的經學作了一次總結。關於《儀禮》，出現了賈公彥的《儀禮疏》。此書歸依鄭注，漢學從此傳承不絕。」²²⁸

到了宋代，研習《儀禮》最主要的學者有張淳、楊復、邢昺、朱熹等人。「南宋以前，經與注、疏各單行。南渡以後，始有合刻本。其中南宋岳珂《九經三傳沿革例》所載建本附釋音注疏本，世稱「宋十行本」，為最古之版本。」²²⁹而「對《儀禮》的流傳起重要作用的是宋

²²⁵ 《漢書》第 1710 頁，鼎文書局，1997 年，台北市。

²²⁶ 夏傳才著《十三經概論》上冊，第 42 頁，萬卷樓圖書公司，1996 年，台北市。

²²⁷ 夏傳才著《十三經概論》上冊，第 42 頁，萬卷樓圖書公司，1996 年，台北市。

²²⁸ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第 14 頁，頂淵文化事業公司，1997 年，台北市。

²²⁹ 彭林整理，李學勤主編《儀禮注疏 嘉禮》之〈整理說明〉第 6 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

光宗趙惇紹熙年間三山黃唐合刊的群經注疏，即通常所說的《十三經注疏》。」²³⁰

到了元、明時期，經學衰微，並無特殊的經學研究大家及成績。一直到進入了清代，經學才又復興，著名的研究學者有張惠言、張爾岐、凌廷堪、胡培翬等人。其中，清嘉慶二十一年，阮元根據「宋十行本」作《十三經注疏校勘記》，為《十三經注疏》作了一次有系統的正本清源的工作，號為「善本」，流傳很廣，對於經學的傳承影響頗大。

今《十三經注疏》本中，是東漢鄭玄作的《注》，唐賈公彥作的《疏》，而其篇目的次序則是依據西漢劉向《別錄》所定的次序篇題。關於這《儀禮》十七篇的篇目排列順序，歷來共有四種排列方式：一是西漢劉向所定的次序；二是西漢戴德所傳的次序；三是西漢戴聖所傳的次序；四是從一九五九年七月於甘肅省武威縣的漢墓所出土的九篇《儀禮》殘編而推論的次序。²³¹現傳的《儀禮》十七篇是依西漢劉向所定的次序而排列的，而東漢鄭玄之所以採用西漢劉向編定的篇次，前十篇為吉嘉之禮，後七篇為凶喪之禮，乃是「依照吉凶人神為次，從成人成婚到社交活動，從低級到高級，從生到死進行排列，系統性也是很鮮明的。」²³²

這《儀禮》十七篇的排列次序是有其內在聯繫的，即依冠昏見面禮、鄉射之禮、朝聘之禮、喪祭之禮的原則，由內而外，由下而上，由近及遠的方式與原則排列而下。茲就今本《儀禮》排列的次第與篇章的內容簡述如下：

第一篇〈士冠禮〉：記載古代貴族男子在二十歲時所舉行的成年加冠儀式。

第二篇〈士昏禮〉：記載古代貴族之間締結婚姻關係的一系列禮儀。

第三篇〈士相見禮〉：記載古代貴族之間第一次交往，帶禮求見及對方回拜之儀節。

第四篇〈鄉飲酒禮〉：記載古代基層行政組織定期舉行的酒會儀式，以敬老為中心。

第五篇〈鄉射禮〉：記載古代基層行政組織定期舉行的射箭比賽大會。

第六篇〈燕禮〉：記載古代諸侯及其大臣們舉行酒會的詳細儀節。

第七篇〈大射禮〉：記載古代貴族舉行射箭比賽的各種儀節，由國君主持。

²³⁰ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第15頁，頂淵文化事業公司，1997年，台北市。

²³¹ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第6-7頁，頂淵文化事業公司，1997年，台北市。

²³² 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第7-8頁，頂淵文化事業公司，1997年，台北市。

第八篇〈聘禮〉：記載古代諸侯國之間，及國君派使臣去他國訪問時的儀節。

第九篇〈公食大夫禮〉：記載古代國君舉行宴會招待外國使臣的儀節。

第十篇〈覲禮〉：記載古代諸侯覲見天子的禮儀。

第十一篇〈喪服〉：記載古代喪禮時，喪服和服期的規定。

第十二篇〈士喪禮〉：記載古代貴族從死亡到入殮的儀節。

第十三篇〈既夕禮〉：記載古代貴族從出殯到安葬的儀節。

第十四篇〈士虞禮〉：記載古代貴族安葬父母後，在家舉行安魂禮的儀節。

第十五篇〈特牲饋食禮〉：記載古代貴族定期在家廟舉行的祭祖禮。

第十六篇〈少牢饋食禮〉：記載古代大夫定期在家廟舉行的祭祖禮。

第十七篇〈有司徹〉：記載古代大夫定期在家廟舉行祭祖禮後的賓尸之禮。

《儀禮》主要是講周代的冠、昏、喪、祭、飲、射、朝、聘等典禮的儀注和程序。我們對於《儀禮》的儀節研究，最重要的目的並不只在於解讀經典句讀，而是希望能夠藉由瞭解周代貴族生活的行禮運作，還原早期禮俗的面貌，進而觀察到原始氏族社會的痕跡，找尋初始文化最真實的生命與意義。中國歷代的禮典儀節制度大抵皆以《儀禮》為根據，所以《儀禮》的儀節研究是一項溯源還本的工作，是具有深刻意義的。

第四節 《儀禮 士昏禮》的影響

男女婚姻關係邁向一夫一妻制的演進是一段非常漫長的道路。到了商、周時代，父權社會下的宗法制度確定了婚姻「六禮」聘娶式一夫一妻制度的主流，並且將婚禮儀式集成記載於《儀禮 士昏禮》中，深遠地影響著後世的婚禮儀式。

但是，事實上「真正實行『六禮』的，是起於漢代。」²³³因為西周時代士階層²³⁴，其婚姻

²³³ 陳東原著《中國婦女生活史》第24頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

²³⁴ 按：士等級包含大多數平民，還有為政府、貴族辦事的中下層官員和富裕戶。見祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第118頁，學林出版社，1999年，上海市。

形式「是以多妾制為補充的嚴格一夫一妻制。」²³⁵也就是「一夫正妻下的嬖妃媵妾制度。」²³⁶換句話說，當時只有庶民是真正一夫一妻制的實行者；士階層娶妻，除了「正妻」以外，是有「媵姪娣」的。

東漢 鄭玄〈注〉：「媵，送也，謂女從者也。」²³⁷〈釋〉曰：「即姪娣也。」²³⁸《詩經 大雅 韓奕》：「諸娣從之，祁祁如雲。」²³⁹〈傳〉云：「諸侯一取九女，二國媵之。諸娣，眾妾也。顧之曲，顧道義也。」²⁴⁰事實上，在《儀禮 士昏禮》當中是有關於「媵」的記載的。也就是說，當時士階層的「一夫一妻制」，其實是「一夫一妻多妾制」的。

不過，自春秋以後，「進步的思想家、政治家都批判、反對對偶婚殘存，維護、鞏固一夫一妻制度。」²⁴¹其中，以孔子為代表的儒家，更是積極地反對，並且致力強調與提倡禮教的觀念，這對於婚姻禮儀的內涵確實產生了相當程度的規範作用。

《孟子 滕文公下》：

丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家。父母之心，人皆有之，不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。²⁴²

這即是儒家思想體系裡對於婚姻禮教的倫理觀念，而儒家在當時為重要的學術思想之一，自是對於當時的社會風氣有著非常深厚的影響力量。

而「到了秦王政時，短短六七十年間，秦國社會的婚姻形態、倫理觀念發生了很大的變

²³⁵ 顧鑒塘、顧鳴塘著《中國歷代婚姻與家庭》第16頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

²³⁶ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第117頁，學林出版社，1999年，上海市。

²³⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第92頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²³⁸ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第92頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²³⁹ 《詩毛氏傳疏》第792頁，臺灣學生書局，1986年，台北市。

²⁴⁰ 《詩毛氏傳疏》第792頁，臺灣學生書局，1986年，台北市。

²⁴¹ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第120頁，學林出版社，1999年，上海市。

²⁴² 《四書讀本》《孟子》第140-141頁，啟明書局，台北市。

化。」²⁴³而這個變化是正面的，是積極的，因為秦始皇在統一六國的過程中，對於一夫一妻制的推動，確實也作了堅固的繼承與發揚。

《史記 貨殖列傳》：

而巴寡婦清，其先得丹穴，而擅其利數世，家亦不訾。清，寡婦也，能守其業，用財自衛，不見侵犯。秦皇帝以為貞婦而客之，為築女懷清臺。²⁴⁴

這即是秦始皇表彰巴寡婦夫死未嫁、堅守祖業的貞潔品德。所以，「經春秋戰國歷代思想家、政治家的提倡，到秦始皇統一全國以後在全國範圍內用政權的力量大力推行、鞏固，一夫一妻制便在我國黎民中廣泛形成，成為我國黎民的婚姻的基本格局，夫義婦貞的封建倫理觀念在人民中也進一步形成和發揚起來。」²⁴⁵

到了兩漢時代，婚姻嫁娶「六禮」的禮儀內容與規模都更加地確切和普遍。學者指出，「只有到了漢代，『六禮』這種環環相連、繁瑣鄭重、故使其紆的成婚儀程才在整個漢族社會內推廣實行，各個步驟也在禮制上臻於規範化完備。周之『六禮』僅是一種發明，漢之『六禮』才是普遍應用。」²⁴⁶

《漢書 外戚傳》：

故《易》基〈乾〉〈坤〉，《詩》首〈關雎〉，《書》美釐降，《春秋》譏不親迎。夫婦之際，人道之大倫也。禮之用，唯昏姻為兢兢。夫樂調而四時和，陰陽之變，萬物之統也，可不慎與！²⁴⁷

²⁴³ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 125 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

²⁴⁴ 《史記》第 3260 頁，鼎文書局，1991 年，台北市。

²⁴⁵ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 127 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

²⁴⁶ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第 84 頁，文津出版社，1994 年，台北市。

²⁴⁷ 《漢書》第 3933 頁，鼎文書局，1997 年，台北市。

這是兩漢時代對於婚姻禮儀重視的反映，從中也可以嗅出《儀禮 士昏禮》的影響與氣息。

而到了「魏晉南北朝，士族制度盛行，嚴於門第，婚姻關係的圈子更加縮小，要求門當戶對，大姓大族之間累世聯姻，構成了固定的婚姻集團，也是上層社會的一種風尚。」²⁴⁸在魏晉南北朝時代，由於社會封建制度的極盛，強烈崇尚門閥之風，士、庶階級分明，造成了極端化的「等級聯姻」。事實上，同類聯姻本來就是文明社會的規律之一，「但魏晉南北朝在社會極端化地把同類聯姻規定和實行為嚴格的擇偶制度，不僅挾輿論的力量，而且訴諸法令形式。」²⁴⁹魏晉南北朝時代族姓門第婚姻的極端，連在小說《世說新語 賢媛》²⁵⁰、《世說新語 假譎》²⁵¹當中亦清楚可見。不過，在婚儀上，「『六禮』仍為成婚儀程的正統模式。」²⁵²

魏晉南北朝時代，「經過近四個世紀的連續動亂和割據，南北統一的帝國終於在六世紀徹底恢復，隨著中央集權空前強大，隋唐中央政府加強用法治手段統治管理全國，遂有完備的行政法典《貞觀律》（及《律疏》）問世，對婚姻諸方面內容做了集體而全面的規定。法律的強制和禮制的傳統相結合，輔以道德理想的教化，統一的婚姻規範再次得以確立。」²⁵³

到了唐代，在男女婚姻關係上比較特殊的地方，在於許多原本即存在於傳統婚儀「六禮」當中的程序或儀節，都加上了一層理性嚴肅的制約護網，也就是以「法律」來加以規範。

《唐律》：

諸許嫁女，已報婚書及有私約而輒悔者，杖六十，雖無許婚之書，但受聘財，亦是。²⁵⁴

《唐律》：

²⁴⁸ 王貴民著《中國禮俗史》第138頁，文津出版社，1993年，台北市。

²⁴⁹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第136頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁵⁰ 余嘉錫撰《世說新語箋疏》第664頁，華正書局，1989年，台北市。

²⁵¹ 余嘉錫撰《世說新語箋疏》第851頁，華正書局，1989年，台北市。

²⁵² 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第146頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁵³ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第173頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁵⁴ 《唐律疏議》第253頁，中華書局，1983年，台北市。

嫁娶有媒，賣買有保。²⁵⁵

唐代以法律的具體規範來增加婚禮的確切性、嚴肅性，這亦可說是對於婚姻禮儀的一種重視與保障。

唐代之後，從元朝、明朝到清朝，「除明代皇室、品官用『六禮』外，俱沿用宋體。」²⁵⁶而宋代的婚禮儀節是為如何？宋代的婚禮儀節在傳統中最重要的改變，就是對於古禮的簡化。因為「古之成婚大禮十分繁瑣，難以實用，至宋時已多為虛設，士庶之家，少有遵行。且隨戰亂遷徙，各地婚姻禮俗互相影響，變化巨大，差別亦著。」²⁵⁷所以古典婚禮儀節實行至此，勢必要有所整飭與修飾，於是名儒士人紛紛撰寫族禮家儀來加以修整，而撰寫的原則，「大致是本諸古禮，參以時俗，剛繁就簡，以求實用而不失『禮』的意義。」²⁵⁸其中，最著名、影響最深遠的人，就是南宋朱熹。學者說，他「在《政和新禮》的基礎上，制定了《朱子家禮》，又把納吉刪去，『六禮』僅存納采、納徵、親迎三禮，並將三月廟見改為三日廟見。元明時期都明令採用《朱子家禮》。清代雖然滿漢之間與士庶之間略有差異，大體不出《朱子家禮》的範圍。」²⁵⁹而在這婚儀「三禮」當中，宋代的「親迎」之禮尚有兩項新的創造：一是開始使用轎子；二是正式普遍舉樂。²⁶⁰尤其是轎子的使用，這在宋代以後，一直到近代迎娶禮車的使用之前，都成為迎娶時廣泛普遍的交通方式。

《儀禮 士昏禮》的婚禮儀節影響深遠，從先秦到兩漢；從魏晉到隋、唐；從兩宋到明、清，甚至於現代台灣可見的傳統婚禮，亦是遵從「六禮」的原則和步驟來辦理的²⁶¹。但是隨著時代的嬗遞，社會環境、社會背景的差異，古典婚儀「六禮」的儀式和精神終究逐漸沒落而褪色於現實生活之中。「早先『六禮』繁瑣呆板，民間乃生俗禮以避其弊，或簡化程序、或

²⁵⁵ 《唐律疏議》第95頁，中華書局，1983年，台北市。

²⁵⁶ 王貴民著《中國禮俗史》第257頁，文津出版社，1993年，台北市。

²⁵⁷ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第239頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁵⁸ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第239頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁵⁹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第123頁，南天書局，1996年，台北市。

²⁶⁰ 見蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第244頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁶¹ 鈴木清一郎著，馮作民譯《增訂臺灣舊慣習俗信仰》第175-195頁，眾文圖書公司，1989年，台北市。

趣於熱鬧歡快。有趣的是，經過漫長時代的演化，俗禮反倒成了需要加以節制的奢侈糜費的風尚。」²⁶²或許，這是任何一項禮俗儀式必須遭逢的宿命，但這又何嘗不是一個重新省視傳統與現代之間文化調和的新契機呢？

第五節 結語

「人類婚姻歷史，走過漫長的里程。由群婚進展到血緣等級婚，由族內婚發展為族外婚，由對偶婚收縮為一夫一妻制。社會組織形態，也相應地由氏族而家族，再到宗族，最後出現個體家庭。」²⁶³這是一段悠悠蕩蕩、寂寞空寥的漫長歲月，是每一個時代、每一位先民用生命的消融所塑造出來的瑰麗的驚歎！

曾幾何時，我們中國傳統最古典細緻的婚儀「六禮」，竟在時光歲月的篩選當中逐漸成為了文化的古董，這是非常令人碎心和不捨的。文化需要隨時修正調整，以符合時代律動的腳步，但是在現代面臨全面西化若精密複印的速食文化裡，我們確實感到有些恐慌，恐慌的或許是跟不上先進精銳的改良腳步，或許是害怕見到古典文化被徹底遺忘，甚至是被毀滅的那一刻的到來！

²⁶² 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第292頁，文津出版社，1994年，台北市。

²⁶³ 王貴民著《中國禮俗史》第48頁，文津出版社，1993年，台北市。

第三章 《儀禮 士昏禮》的儀節探討

《儀禮 士昏禮》是《儀禮》一書的第二篇，內容所記述的是古代貴族階層聘、娶、婚，以及婚後禮的一套完整的婚禮儀式，凡二千五百七十三言。今《十三經注疏》本，《儀禮注疏》五十卷，是東漢 鄭玄作的〈注〉，唐 賈公彥作的〈疏〉。²⁶⁴

今本《儀禮》十七篇，其內容所記雖然只是博大精深的古禮中的一小部分，但卻是具有實用的內涵，是反映社會生活的次第，是傳統儒家思想的精華，是後代一切禮制的源頭，所以具有非常重要的價值與意義。但是，由於《儀禮》的成書時代距離我們太過遙遠，而且文字簡要，再加上歷代以來關於禮學的研究相當的多，有些夾雜錯亂，有些省略偽編，有些則是臆測空說，相當地紊亂。

本章主要是探討《儀禮 士昏禮》的儀節內容，因為只有對於《儀禮 士昏禮》所記的禮儀注釋作深入瞭解，才能回歸到原本禮儀的當下，也才能真正品嚐出《儀禮 士昏禮》儀節背後所蘊涵的文化深義。以下便就聘娶之禮、親迎之禮、正婚之禮、成婦之禮，以及後記等次第，作以下之分析。

第一節 陽倡陰和的聘娶六禮

「婚禮」(wedding) 是男女雙方結合成為婚姻關係的禮儀。《詩經 鄭風 丰 序》：「婚姻之道缺，陽倡而陰不合，男行而女不隨。」²⁶⁵其〈疏〉云：「論其男女之身，謂之嫁娶；指其好合之際，謂之婚姻。嫁娶，婚姻，其事是一。」²⁶⁶東漢 班固在《白虎通義 嫁娶》中對於「嫁娶」與「婚姻」，有著更清楚的說明：

²⁶⁴ 本章所依據的《儀禮注疏》，為結合清 阮元《十三經校勘記》和清 孫詒讓《十三經注疏校記》成果的《十三經注疏》整理本，《儀禮注疏》，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁶⁵ 《詩毛氏傳疏》第226頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

²⁶⁶ 《詩毛氏傳疏》第226頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

嫁娶者，何謂也？嫁者，家也。婦人外成，以出適人為家。娶者，取也。男女者，何謂也？男者，任也，任功業也。女者，如也，從如人也。在家從父母，既嫁從夫，夫歿從子也。《傳》曰「婦人有三從之義」焉。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。妃者，匹也。妃匹者何謂？相與為偶也。婚姻者，何謂也？婚者昏時行禮，故曰婚。姻者，婦人因夫而成，故曰姻。《詩》云「不惟舊因」，謂夫也。又曰「燕爾新婚」，謂婦也。所以昏時行禮何？示陽下陰也。昏亦陰陽交時也。²⁶⁷

關於《儀禮 士昏禮》，東漢 鄭玄《三禮目錄》云：「士娶妻之禮，以昏為期，因而名焉。必以昏者，陽往而陰來，日入三商為昏。昏禮於五禮屬嘉禮，大、小戴及《別錄》此皆第二。」²⁶⁸唐 孔穎達《禮記正義 昏義疏》說：「日入後二刻半為昏。以定稱之，婿曰昏，妻曰姻，故〈經解〉注云『婿曰昏，妻曰姻』是也。謂婿以昏時而來，妻則因之而去也。」²⁶⁹因為古代婚禮舉行的時刻是在太陽下山以後的黃昏時候，所以古代稱「婚姻」為「昏因」；稱「婚禮」為「昏禮」。在《周禮 春官宗伯》中，將所有的禮儀概括區分為五類，稱為「五禮」：喪禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮。²⁷⁰婚禮在「五禮」當中，是屬於「嘉禮」。

為何《儀禮 士昏禮》所記錄的是「士」的婚禮，而不是人數眾多的「庶民」的婚禮呢？《禮記 曲禮上》云：「禮不下庶人，刑不上大夫。」²⁷¹在遠古封建的時代，社會的階級意識非常強烈，因此特別重視階級統治的上下尊卑關係，所以，當時所建構的禮儀當然是以貴族階層為最主要的對象。再者，在現實生活當中，一般平民百姓的生活貧窮勞苦，根本沒有辦法，也沒有能力去籌辦那些隆重而華麗的典禮儀式，所以就現實層面而言，一般平民百姓只要能夠安於本位，不僭越禮制就可以了，因此並沒有特別設計黎庶婚禮儀節的必要。所以，

²⁶⁷ 清 陳立《白虎通疏證》卷十，第491-492頁，中華書局，1994年，北京市。

²⁶⁸ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第68頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁶⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第1887頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。按：「婚姻」一詞古有四義。在《爾雅 釋親》中，將「婚姻」解釋為「親家」之意：「婿之父為姻，婦之父為婚。……婦之父母，婿之父母，相謂為婚姻。」

²⁷⁰ 林尹註譯《周禮今註今譯》第192頁，臺灣商務印書館，1972年，台北市。

²⁷¹ 《十三經注疏》《禮記正義》第91頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

我們在《儀禮》當中所能見到的，便只有貴族階級的〈士昏禮〉了。

不過，「歷史是一種歷時存在的發展序列，一道前行的軌跡。歷史怎樣發展，具有規律性，整個人類歷史發展有普同的規律，同時又寓於各民族國家的特殊規律中。」²⁷²而且，社會的進化是具有「風行草偃」²⁷³的規律作用的。

東漢 班固《白虎通義 三教》：

教者，何謂也？教者，效也。上為之，下效之。民有質樸，不教而成。故《孝經》曰：

「先王見教之可以化民。」《論語》曰：「不教民戰，是謂之棄。」《尚書》曰：「以教祇德。」《詩》云：「爾之教矣，欲民斯效。」²⁷⁴

所以，這「上行下效」的規律能夠讓上層社會的各種禮節儀度的意識概念與內容材料流轉在潛移默化的摹仿當中自然地傳導向下層社會的生活節奏裡面；再加上中國傳統宗族組織、宗法制度的深厚根基，使得各種禮教儀式能夠綿延不絕地流傳下來，甚至在現代的婚禮儀式當中，也都還能夠相當程度地保存著《儀禮 士昏禮》的儀節和精神。

有學者認為，因為中國古代的宗族組織是一種封閉的結構，所以極易於保存舊的傳統形式與意識，也因此成為最適宜古老禮俗流傳的土壤。從周代以來，一些基本的禮教、儀式，歷經了二、三千年之久都沒有根本上的改變，宗族和宗法的殘餘，仍然在鄉邑村族當中擁有相當程度的約束力量，直到近代，一些地方的婚禮，還是以家族為背景，請家族的長老做主婚人，甚至家族親長（或姻親），還仍然擁有「命婚」的權力。²⁷⁵這印證了《儀禮 士昏禮》在中國婚禮的禮節儀式與文化流傳上，具有「承先」與「啟後」的雙重意義。

中國古典婚禮的進行，是有一定程序的，每一個儀程必須鱗次櫛比，不可以雜亂無章。《荀子 富國》：「男女之合，夫婦之分，婚姻聘內，送逆無禮：如是，則人有失合之憂，而有爭

²⁷² 王貴民著《中國禮俗史》第18頁，文津出版社，1993年，台北市。

²⁷³ 《四書讀本》《論語》第185頁，啟明書局，台北市。

²⁷⁴ 清 陳立《白虎通疏證》卷八，第371頁，中華書局，1994年，北京市。

²⁷⁵ 引自王貴民著《中國禮俗史》第16頁，文津出版社，1993年，台北市。

色之禍矣。故知者為之分也。」²⁷⁶所以，古聖人制禮以明分，自有其道理，不可乖違。

基本上，《儀禮 士昏禮》所記載的婚禮，最基本、最重要的部分就是所謂的「六禮」，即六項主要的儀式。「六禮」分別是「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」、「親迎」等六項儀式。這「六禮」其實是包括正式迎娶（親迎）前的一系列儀式，具有非常深遠的意義，先民們特別重視。這「六禮」在現代傳統式的媒聘婚當中仍然可見，由此可知，《儀禮 士昏禮》對於中國婚禮文化的影響是既深遠而穩固的。

由於在「六禮」當中，完成「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」係正式迎娶前的五禮，亦即在「親迎」前最重要的五個階段。本文將就此做分別之探究與說明：

一、納采：

昏禮。下達，納採用鴈。主人筵于戶西，西上，右几。使者玄端至。擯者出請事，入告。主人如賓服，迎于門外，再拜，賓不荅拜。揖入。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人以賓升，西面。賓升西階，當阿，東面致命。主人阼階上北面再拜。授于楹間，南面。賓降，出，主人降。授老鴈。²⁷⁷

東漢 鄭玄〈注〉：「將欲與彼合昏姻，必先使媒氏下通其言。」²⁷⁸又云：「昏必由媒，交接設紹介，皆所以養廉恥。」²⁷⁹因為在古代的觀念裡，男子為「陽」、為「上」；女子為「陰」、為「下」，所以男方家遣媒納采稱之為「下達」。「下達」的具體儀式便是「納采」，「納采」即相當於現代人所說的「議婚」、「提親」的意思。

其次，「采」有「采擇」的意思，表示男方家經過慎重的考慮之後，決定選擇這家的小姐做為最適當的配偶。既是正式的提親致意，自然必須準備一份禮物，請女方家能夠欣然接受

²⁷⁶ 李滌生著《荀子集釋》第196頁，臺灣學生書局，1979年，台北市。

²⁷⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第68-72頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁷⁸ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第68頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁷⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第68頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

才好，所以稱為「納」，含有「務請收納」的意思。女方家在接受了禮物之後，即表示同意的意思。在雙方透過媒人口頭說定了之後，才能夠進行接下去的節目。²⁸⁰〈釋文〉：「納采言納者，以其始相采擇，恐女家不許，故言納。」²⁸¹所以，取「納采」之名代表著男方家非常謙虛、客氣的心意。「納采」的儀式其實是由男方家為主導的，請媒人到女方家提親，而媒人則是實際上「納采」儀式的主角。

為何「納采」之禮必須「用鴈」？〈釋文〉：「昏禮有六，五禮用鴈：納采、問名、納吉、請期、親迎是也，唯納徵不用鴈，以其自有幣帛可執故也。且三禮不云納，言納者恐女氏不受，若《春秋》內納之義。」²⁸²因為在「六禮」當中，「納徵」儀式的本身就已經準備很多聘禮了，所以不需要再用鴈為禮；而其他的五禮則都必須要用鴈為禮。而「由於「納采」是用鴈的第一道，因此就有人稱之為『委禽』。」²⁸³這裡的「禽」指的就是「鴈」。中國人講情重禮，所以人與人初見面時往往會持玉帛等物以為禮，這份見面禮稱之為「贄」，或作「摯」。持贄為禮是有不同等級的：《禮記 曲禮下》云：「凡摯，天子鬯，諸侯圭，卿羔，大夫鴈，士雉，庶人之摯匹，童子委摯而退。」²⁸⁴而《周禮 春官宗伯》亦云：「以禽作六摯，以等諸臣：孤執皮帛，卿執羔，大夫執鴈，士執雉，庶人執鶩，工商執雞。」²⁸⁵據此而言，用鴈應該是「大夫」階層所執之禮。

至於「用鴈」與「用雁」，何者為是？根據周何先生的考證，認為婚禮當中「納采」所用的鴈鳥應該是候鳥鴻雁的「雁」，作「鴈」者是為假借字。²⁸⁶不過，後世或許是因為鴻雁不易捕獲，所以便改用「鵝」為贄禮，而且一定要成雙，目的是為了討吉利，合禮數，求個吉祥的好開始。²⁸⁷

²⁸⁰ 引字周何著《古禮今談》第48頁，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

²⁸¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第68頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁸² 《十三經注疏》《儀禮注疏 士昏禮》第68頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁸³ 周何著《古禮今談》第49頁，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

²⁸⁴ 《十三經注疏》《禮記正義 曲禮下》第54頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁸⁵ 《十三經注疏》《周禮注疏 春官宗伯》第126頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁸⁶ 本論文自本段以後，「用鴈」一詞即使用「用雁」二字。

²⁸⁷ 周何著《古禮今談》第51-52頁，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

「納采」是有一定儀式的。在《儀禮 士昏禮》中，女方家在決定接受男方家送來的「采擇之禮」之後，首先必須設筵於戶西之尊處，並受禮於禰廟，告知神祖。之後，男方家的使者穿著禮服「玄端」到來，而女方家的擯者必須在外相迎，並請問來意，再入內告知女方家的主人。雖然女方家早已知道對方的來意，但還是要有「擯者出請事，入告。」的動作。鄭玄〈注〉：「雖知，猶問之，重慎也。」²⁸⁸

接著，主人穿著和使者一樣的禮服，親自到大門外迎接男方家的使者。而特別的是，主人向賓客「再拜」，可是賓客卻「不答拜」。〈注〉云：「不答拜者，奉使不敢當其盛禮。」²⁸⁹原來是賓客使者表示不敢受此重禮之故。再來，主人便揖請賓客入禰廟，到了廟門口，主、客相揖而入。這時，雙方互相禮拜尊讓，行「三揖」²⁹⁰、「三讓」²⁹¹之禮而入廟。入廟之後，主人引領賓客登階，面向西而立。然後，賓客從西階而上，立於屋棟之下，面向東方，代授男方家提親之雁；而主人則是從阼階²⁹²而上，面北再拜，然後在堂上兩楹之間，面向南，接受使者帶來的提親之雁。賓客授雁致命完成之後，便從西階走出廟門，然後主人才走下堂，並於阼階將授雁交給家臣中地位尊貴的長老。至此，順利完成了「納采」的儀式，雙方表明和合親好之意，代表已經正式完成了提親的程序。

二、問名：

擯者出請。賓執雁，請問名，主人許。賓入，授，如初禮。擯者出請，賓告事畢。入告，出請醴賓。賓禮辭，許。主人徹几改筵，東上。側尊甒醴于房中。主人迎賓于廟門外，揖讓

²⁸⁸ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 70 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²⁸⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 70 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²⁹⁰ 按：「三揖」即「三次作揖」。《儀禮 士冠禮》：「入門將右曲，揖；將北曲，揖；當碑，揖。」

²⁹¹ 按：「三讓」即登臺階時「三次互相謙讓」。言「三」者，乃禮之大節也。

²⁹² 按：「阼階」即為「東階」，為主人之位，升、降皆由此階。《禮記 曲禮上》：「凡與客入者，每門讓於客。客至於寢門，則主人請入為席。然後出迎客，客固辭，主人肅客而入。主人入門而右，客人入門而左。主人就東階，客就西階。……上於東階，則先右足。上於西階，則先左足。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 43-44 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

如初，升。主人北面，再拜。賓西階上北面荅拜。主人拂几，授校，拜送。賓以几辟，北面設于坐，左之，西階上荅拜。贊者酌醴，加角柶，面葉，出于房。主人受醴，面枋，筵前西北面。賓拜受醴，復位。主人阼階上拜送。贊者薦脯醢。賓即筵坐，左執觶，祭脯醢，以柶祭醴三，西階上北面坐，啐醴，建柶，興，坐奠觶，遂拜。主人荅拜。賓即筵，奠于薦左，降筵，北面坐取脯，主人辭。賓降，授人脯，出，主人送于門外，再拜。²⁹³

在「納采」儀式之後，緊接著就是「問名」的儀式。〈注〉云：「問名者，將歸卜其吉凶。」²⁹⁴古人非常重視問卜，幾乎凡事都要問卜。²⁹⁵而「問名」就是在「納采」儀式結束以後，男方家的使者執雁向女方家人問女兒的姓名、生辰等基本資料，也就是「八字」。其目的是男方家使者要將女方當事人的「八字」帶回男方家問卜，經過祖先宗廟的占卜之後，如果得吉，則可以繼續下面的婚禮儀程；如果得凶，則這樁婚禮恐怕只得到此為止了。在台灣傳統的婚禮儀式當中，也有類似「問名」的儀式，就是「提字仔」、「合八字」。透過媒人將男女雙方的「八字」寫在紅紙上拿給對方，然後雙方將紅紙放在祖先牌位的供桌上，經過三天，如果舉家平安，就代表祖先已經同意這門親事了；反之，則代表祖先不同意這門親事。

《儀禮 士昏禮》所記的「問名」儀式，是賓客使者在「納采」之禮結束後走出廟門，但未離開，等待主人家臣出來詢問何事，這時賓客使者手執雁禮，表示要請問女子的姓氏，以便回去占卜。賓客使者得到主人的允許之後，便再度入門升堂，而授雁問名之禮則和「納采」之禮相同。完成之後，賓客使者走出廟門，但仍未離開，待主人家臣出來詢問是否還有未盡之事，這時賓客使者表示「問名」之事已經完畢。主人家臣入門回報主人，然後出來表示主人請以醴酒酬賓之意。賓客使者按照禮數，辭謝一次後答應。²⁹⁶

²⁹³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 72-77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²⁹⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 72 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

²⁹⁵ 在清 光緒二十五年出土的殷墟甲骨文字中，大多是為占卜之辭。「這種文字是商朝後期君主們占卜休咎，祈求福祚的記錄，故又稱作『卜辭』。」語見傅樂成著《中國通史》第 14 頁，大中國圖書公司，1992 年，台北市。

²⁹⁶ 〈釋〉曰：「禮賓一辭許者，主人禮賓之常法，鄉已行納采、問名，賓主之情已通矣，故略行一辭而已。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 73 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

這時，主人便派人撤去堂上的案几，改座換席，以東為上，²⁹⁷並在房中放置一尊醴酒。擺設完成之後，主人親自到廟門外迎接賓客使者，雙方同「納采」禮般地作揖禮讓，然後登階而上。主人面北行再拜禮；而賓客使者由西階而上，面北答拜。接著，主人拂拭案几，再以雙手執几之足，拜送賓客。賓客接過案几，逡巡表示不敢受禮，然後將案几朝北放置在座處的左邊，起身走到西階答拜。²⁹⁸

再來，贊者²⁹⁹盛上醴酒，並在酒罇上放置一把銅質的酒勺，酒勺寬大的一面朝前，然後走出門外。主人從贊者手中接過醴酒，這時盛酒的勺柄朝前，主人便面向西北立於筵席之前，等候賓客即席。賓客走到席前，拜受醴酒之後，退回到原位，主人便在阼階上拜送。³⁰⁰

接著，贊者進獻肉乾和肉醬，賓客即席就坐，左手持酒觶，右手以角柶舀起醴酒，在盛有脯與醢的兩個籩豆間禮祭三次。³⁰¹然後賓客回到西階上，面北而坐，嘗一口醴酒，表示成主人的心意，再把角柶插回酒觶，站起身來，再坐下來將酒觶放置好，向主人行禮拜謝；主人亦答拜之。賓客再度即席就坐，將酒觶置於籩豆左側，然後離開席位走向籩豆，面向北邊坐下，端取肉乾，表示尊謝主人之賜，並將帶回男方家復命，而主人則謙辭一番，表示不是什麼珍饈之物。之後，賓客步下西階，將肉乾交給自己的隨從，然後步出大門。主人送客至大門外，行再拜之禮，「問名」儀式就此便告一段落。

三、納吉：

²⁹⁷ <釋>曰：「注云『鄉為神，今為人』者，為神則西上，為人則東上，不同，故辨之。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第73頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

²⁹⁸ 按：「拂几之禮」，《儀禮 有司徹》：「主人西面，左手執几，縮之，以右袂推拂几三，二手橫執几，進授尸于筵前。」

²⁹⁹ 按：指輔佐禮事的人。

³⁰⁰ 按：「阼階」即為「東階」，為主人之位，升、降皆由此階。但<釋>曰：「但此筵為行禮，故拜及啐皆於西階也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第76頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁰¹ <注>云：「凡祭於脯醢之豆間，必所為祭者，謙敬，示有所先也。」也就是代表感恩造此食物者，寓有「不忘本」之意。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第76頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

在「問名」儀式之後，接著就是行「納吉」之禮。

納吉，用鴈，如納采禮。³⁰²

在男方家以女子的姓氏占卜於廟堂，並且得到吉兆，獲得祖先的同意之後，男方家便立刻派遣使者執雁到女方家告知這個大喜的消息，這道儀式叫做「納吉」。鄭玄〈注〉云：「歸卜於廟，得吉兆，復使使者往告，昏姻之事於是定。」³⁰³而〈釋〉曰：「納吉言納者，男家卜吉，往與女氏，復恐女家翻悔不受，故更言納也。」³⁰⁴

「納吉」之禮的儀節步驟，從揖讓上階、致命受雁，到主人醴賓等儀式，皆與「納采」之禮相同，一樣慎重而縝密。而「納吉」之禮最重要的意義，在於「昏姻之事於是定。」也就是說，完成了「納吉」之禮，這門婚事「就此決定了」。

在「納吉」之禮決定了這門婚事以後，緊跟著，男方家必須要做的事，就是行「納徵」³⁰⁵之禮。

四、納徵：

納徵，玄纁束帛、儷皮，如納吉禮。³⁰⁶

關於「納徵」之禮，鄭玄〈注〉云：「徵，成也。使使者納幣以成昏禮。用玄纁者，象陰陽備也。束帛，十端也。」³⁰⁷整而言之，這男女嫁娶之事在「納徵」之禮後就算「成立」了。

³⁰² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁰³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁰⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 68 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁰⁵ 有些學者將「納徵」二字定為「納征」。若依東漢 鄭玄〈注〉云，應以「納徵」較為適宜。

³⁰⁶ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁰⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

至於「納徵」之禮的儀節則是和「納吉」之禮相同，只是「納徵」之禮不必執雁為禮。³⁰⁸ <釋>曰：「唯納徵不用雁，以其自有幣帛可執故也。」³⁰⁹因為在「納徵」這道儀式當中，使者已經攜帶了束帛等物為禮，所以不必再執雁為禮了。

在「納徵」之禮的儀式當中，雖然不必執雁為禮，但是男方家仍然必須準備玄纁束帛、儷皮等禮物送給女方家。「玄纁」是黑色、紅色的幣帛。《禮記 雜記下》：「納幣一束，束五兩，兩五尋。」³¹⁰一束有十個，每兩個合為一兩，所以「束帛」每束有五兩，每兩長五尋，大約四十尺。另外，「儷皮」是指兩張鹿皮。東漢 班固《白虎通 嫁娶》：「納徵玄纁束帛離皮。玄三法天，纁二法地也。陽奇陰偶，明陽道之大也。離皮者，兩皮也。以為庭實，庭實偶也。」³¹¹《禮記 曲禮上》：「男女非有行媒，不相知名。非受幣，不交不親。」³¹²這「玄纁束帛」以及「儷皮」，象徵著敬天地、備陰陽的重要意義，而這門婚事在女方家收下了定聘之後，便正式「確定」了。

五、請期：

請期，用雁。主人辭，賓許，告期，如納徵禮。³¹³

在「納徵」之禮後，接著即為「請期」之禮。「請期」就是男方家在占卜擇定結婚日期之後，遣派使者執雁為禮，前往告知女方家，並徵求女方家的意見。這時，女方家的主人會依照慣例推辭表示，嫁娶日期還是由男方家決定。使者得到回答之後便許諾，並將男方家占卜擇定的吉日告知女方家。而「請期」之禮的儀節，則是和「納徵」之禮一樣。

³⁰⁸ 「六禮」當中，只有「納徵」之禮不必執雁為禮。

³⁰⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 68 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³¹⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1435 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³¹¹ 清 陳立《白虎通疏證》卷十，第 457-458 頁，中華書局，1994 年，北京市。

³¹² 《十三經注疏》《禮記正義》第 59 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³¹³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 78 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

為何行「請期」之禮時，女方家必須依照慣例「主人辭」呢？鄭玄〈注〉：「主人辭者，陽倡陰和，期日宜由夫家來也。夫家必先卜之，得吉日，乃使使者往，辭即告之。」³¹⁴然而，既是「陽倡陰和」，又為何以「請期」之詞，而不直接用「告期」呢？因為「用請，只是表示客氣，表明男家不敢自專。」³¹⁵；再者，「由男家告期而必須變為請期者，可能還有一層徵求女家同意的作用在內。」³¹⁶所以，「請期」之禮是由男方家採取主動的，而且具有表示客氣，以及徵求女方家同意的雙重作用。

男女雙方要結合成為婚姻關係必須經過六道程序，古人稱之為「六禮」。從「納采」、「問名」，到「納吉」、「納徵」、「請期」，在這五道儀式完成之後，才能正式地迎娶，迎娶的儀式稱之為「親迎」。因此，在正式的迎娶儀式之前，事實上只有「五禮」，而這「五禮」的每一道程序都必須在禰廟舉行，非常謹慎隆重，為的是表示對於這門婚事的重視。《禮記 昏義》：「是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎、重正昏禮也。」³¹⁷在「五禮」儀節完成之後，再加上「親迎」之禮，才是所謂的「六禮」。由於「親迎」的儀式是既隆重又繁瑣的，需做詳細之分析，因此下文再就《儀禮 士昏禮》所記載的「親迎」儀式作深入之探索。

第二節 剛柔之義的親迎之禮

《禮記 昏義》有言：「父親醮子而命之迎，男先於女也。」³¹⁸而《禮記 郊特牲》亦云：「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。」³¹⁹這「親迎」之

³¹⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 78 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³¹⁵ 任寅虎著《中國古代的婚姻》第 44 頁，商務印書館，1996 年，北京市。

³¹⁶ 周何著《古禮今談》第 59 頁，萬卷樓圖書公司，1992 年，台北市。

³¹⁷ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1888 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³¹⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1888 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³¹⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 949 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

禮其實符合著《易經》咸卦之義³²⁰，目的是希望夫婦能夠和樂相處的意思。《荀子 大略》：「湯之咸，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。聘士之義，親迎之道，重始也。」³²¹這是具有「重始」的深義。而東漢 班固《白虎通 嫁娶》亦云：「天子下至士，必親迎授綬者何？以陽下陰也。欲得其歡心，示親之心也。」³²²可見得古人對於「親迎」一事是非常重視的。

周人對於「親迎」的重視，表現在儀節程序上，則是顯得非常謹慎而繁重。

《儀禮 士昏禮》對於「親迎」的儀式有著詳細的紀錄：

期，初昏，陳三鼎于寢門外東方，北面，北上。其實特豚，合升，去蹄。舉肺脊二，祭肺二，魚十有四，腊一肫，髀不升。皆飪。設扃鼎。設洗于阼階東南。饌于房中，醢醬二豆，菹醢四豆，兼巾之。黍稷四敦，皆蓋。大羹涪在爨。尊于室中北墉下，有禁。玄酒在西。綌冪。加勺，皆南枋。尊于房戶之東，無玄酒。篚在南，實四爵合鬯。

323

到了娶妻之日，在出發迎娶前的初昏時刻，男方家首先要在新郎房門外的東邊，面向北方擺設三個鼎器，以北為上。³²⁴鼎器之內分別放置一隻去蹄的小豬³²⁵、十四條魚，和一隻去掉大腿的兔臘肉。豬、魚，和兔臘肉都必須煮熟。到時候要吃之前必須先以豬肺、十四條魚、兔臘肉等祭拜神祖之後才能夠食用，而且要先舉豬肺和脊肉各兩塊來吃，因為周人認為，「肺

³²⁰ 徐芹庭著《易經詳解》，〈六十四卦卦義的別解〉第205頁：「咸卦澤山咸。是感應的意思，有感應則事速成，如天地、父母子女、夫婦、男女、上下、君臣有感應矣，則事速成，未感應則不易成。」，聖環圖書公司，1994年，桃園縣。

³²¹ 李滌生著《荀子集釋》第611頁，臺灣學生書局，1979年，台北市。

³²² 清 陳立《白虎通疏證》卷十，第459頁，中華書局，1994年，北京市。

³²³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第78-82頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³²⁴ 彭林注譯《儀禮》第25頁，注三：「三鼎自北而南縱向陳列，以北邊的鼎為尊。」，岳麓書社，2001年，長沙市。

³²⁵ 按：凡牲一為特，二為牢。士的主要犧牲為一豕，故稱特牲。見林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第159頁，頂淵文化公司，1997年，台北市。

者，氣之主也。」³²⁶、「脊者，體之正也。」³²⁷所以重之。另外，還要準備好扛鼎用的木棍，和覆蓋鼎器的蓋布。

而在堂下阼階東南邊的地方，要擺置好盥洗之器；另一方面，在房內要開始烹煮食物。首先，要準備兩個豆器的醢醬，和四個豆器的菹醢，這六個豆器的醬料要用一塊布巾蓋著，一來防塵，二來保溫。另外，還有四個盛著黍稷，加上蓋子的敦器。灶火上煮著肉汁。

再者，在房裡北面的牆下必須擺置酒尊，酒尊下要有底座。另外，將玄酒³²⁸放置在西邊，並且以粗葛布覆蓋，上頭放著酒勺，酒勺的勺柄一律朝南。而在房門的東邊一樣要擺置酒尊，但玄酒則省略不準備。在南邊則要準備一個竹籃，裡面放著四個銅製的酒爵，和剖成一半的葫蘆瓢兩個。剖成一半的葫蘆瓢叫做「盞」，這「合盞而醢」³²⁹是古婚禮的一部分，而「合盞之喜」一詞後來也成為婚禮的代稱。

在上述「前置作業」準備完成之後，新郎就要正式出發，前去迎娶新娘了。

主人爵弁，纁裳，緇袖。從者畢玄端。乘墨車，從車二乘，執燭前馬。婦車亦如之，有褱。至于門外。主人筵于戶西，西上，右几。女次，純衣纁袖，立于房中，南面。姆纁、笄、宵衣，在其右。女從者畢袵玄，纁笄，被纁黼，在其後。主人玄端，迎于門外，西面再拜。賓東面答拜。主人揖入，賓執鴈從。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人升，西面。賓升，北面奠鴈，再拜稽首，降，出。婦從，降自西階。主人不降送。婿御婦車，授綏，姆辭不受。婦乘以几，姆加景，乃驅。御者代。婿乘其車先，俟于門外。³³⁰

³²⁶ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 78 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³²⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 78 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³²⁸ <注>云：「玄酒不忘古也。」；<釋>曰：「古謂黃帝以前，以《禮運》云「汙尊而抔飲」，謂神農時雖有黍稷未有酒醴，則神農以上以水為玄酒也。《禮運》又云：「後聖有作，以為醴酪。」據黃帝以後，雖有酒醴，猶是不忘古也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。。

³²⁹ 《禮記 昏義》：「共牢而食，合盞而醢，所以合體、同尊卑，以親之也。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 1889 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³³⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82-92 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

新郎頭戴「爵弁」禮帽，身穿淺紅色的下裙，黑色的下擺。跟隨服侍的人都穿著玄端禮服。新郎乘坐黑色的禮車³³¹，隨行的人分乘兩輛副車，而從役者手持著火把，在車馬前照明開道。迎接新娘的車是規格與新郎一樣的禮車，但在禮車的外圍有披掛幃幕。

新郎來到了新娘家的大門之外，這時，新娘的父親便譴人在戶西布陳席位，以西邊為尊上，並於右邊放置案几。³³²而新娘則是頭戴髮髻首飾，身穿鑲滾著淡紅邊的玄紅色絲質禮服³³³，面向南方站立在房裡。老姆³³⁴身著玄黑色綃衣，以帛束髮，以簪縮髮，站立於新娘的右側。而陪嫁的姪娣從妾們全部身著玄黑色衫衣，亦以帛束髮，以簪縮髮，再披上繪有黑白相間如斧形花紋的單層披肩，站在新娘的後面。新娘的父親便身穿玄端禮服，到大門外迎接新郎（女婿），面向西行再拜之禮，而新郎則面朝東回禮答拜。

接著，新娘的父親揖請女婿賓客入內，而女婿則手持雁禮跟隨其後。到了廟門前，新娘的父親再次揖請入廟。入廟之後，彼此行「三揖」、「三讓」之禮³³⁵，然後新娘的父親先登上階，面西而立；而女婿亦隨後登階而上。女婿登上階後，面朝北方，奠放好禮雁，慎重地向岳父行稽首再拜之禮³³⁶，然後走下階來，步出門外。這時，新娘便跟隨著新郎，自西階而下，步出門外。而新娘的父親並不下階送行。³³⁷

³³¹ <注>云：「墨車，漆車，士而乘墨車，攝盛也。」<釋>曰：「孤乘夏篆，卿乘夏縵，大夫乘墨車，士乘棧車，庶人乘役車。」按：「墨車」即是「黑色的車」。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第82、84頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³³² <釋>曰：「以先祖之遺體許人，將告神，故女父先於廟設神席，乃迎婿也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第86頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³³³ <注>云：「以纁緣其衣，象陰氣上任也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第87頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³³⁴ <注>云：「姆，婦人年五十無子，出而不復嫁，能以婦道教人者，若今時乳母矣。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第88頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³³⁵ 如行「納采」之禮時，入廟後的「三揖」、「三讓」。

³³⁶ 《周禮 春官宗伯》：「辨九拜，一曰稽首，二曰頓首，三曰空首，四曰振動，五曰吉拜，六曰凶拜，七曰奇拜，八曰褒拜，九曰肅拜，以享右祭祀。」按：「稽首」是周禮「九拜」中最崇敬的禮節，先雙手下拜，而後叩頭至地，並稽留許久。見林尹註譯《周禮今註今譯》第260頁，臺灣商務印書館，1972年，台北市。

³³⁷ <注>云：「賓升奠雁拜，主人不答，明主為授女耳。主人不降送，禮不參。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第90頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

新郎親自為新娘駕乘禮車，並將拉引上車的繩索遞交給新娘，而老姆則代替新娘謙辭，然後新娘踩著矮几登上車，老姆並為她披上禦塵的罩衫，於是新郎才驅車前進。在車輪行轉三周之後，即由御人代替新郎駕車。在御人代替駕車之後，新郎便改乘自己的禮車先行，並在自己的家門外等候。新郎「乘其車先，俟于門外」的這個動作，除了為新娘的禮車作前導之外，更有「男率女從」的陽剛陰柔之義。³³⁸

至此，新郎便完成了到新娘家「親迎」的儀式。在「六禮」當中，「親迎」之禮的場面是最具喜慶氣氛的，尤其後來人們改以花轎、喜車、彩船等來迎娶，浩浩蕩蕩的隊伍，再加上震耳的鞭炮，喧天的鑼鼓，將整個婚禮雰圍的喜氣作了最自然而淋漓的外在呈現。

第三節 同牢合卺的正婚之禮

「親迎」之禮結束以後，新娘來到了新郎家，接著便進入「正婚禮」的儀式。「正婚之禮」是在新郎家為新人舉行的典禮儀式，屬於婚禮中最主要的部分。

婦至，主人揖婦以入。及寢門，揖入，升自西階。媵布席于奧。夫人于室，即席。婦尊西，南面，媵、御沃盥交。³³⁹

當新娘到達新郎家的大門外，新郎親自揖請新娘入門。走到了寢門前，新郎再次揖請新娘入內，並引導新娘自西階登堂。入堂之前，新娘的陪嫁女便在室內西南角的地方鋪設席位，然後新郎走進室內，即席就位；而新娘則立於酒尊之西，面朝南邊。這時，新郎、新娘的女侍者與陪嫁女分別交相替新娘、新郎澆水盥洗，這就是所謂的「沃盥交」。因為，「新娘風塵僕僕而來，入室後，先要行一個淨手的洗禮，以洗去風塵，保持新娘的潔身。」³⁴⁰而東漢

³³⁸ <注>云：「婿車在大門外，乘之先者，道之也。男率女，女從男，夫婦剛柔之義，自此始也。」 見《十三經注疏》《儀禮注疏》第91頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³³⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第92頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁴⁰ 葛晨虹著《中國古代的風俗禮儀》第29頁，文津出版社，2001年，台北市。

鄭玄〈注〉：「夫婦始接，情有廉恥，媵、御交道其志。」³⁴¹這亦具有「禮」的意義。

贊者徹尊幕。舉者盥，出，除幕，舉鼎入，陳于阼階南，西面，北上。匕俎從設。北面載，執而俟。匕者逆退，復位于門東，北面，西上。³⁴²

贊禮者撤去覆蓋在酒尊上的布巾，而扛抬鼎器的人先洗手，表示潔淨，然後出到院門外，除去覆蓋在鼎器上的布巾，再將鼎器抬入，置於阼階之南，鼎面朝西，以北為上。這時，執匕者和執俎者跟隨著扛抬鼎器的人進到室內，將俎器放在鼎器的西邊，將匕放入鼎內，然後面北將鼎器內的食物取出，陳放在俎上，執俎者立而俟之。³⁴³接著，執匕者逆退而出，復位於門東的位置，面北而立，以西為上。

贊者設醬于席前，菹醢在其北。俎入，設于豆東，魚次。腊特于俎北。贊設黍于醬東，稷在其東，設湑于醬南。設對醬于東，菹醢在其南，北上。設黍于腊北，其西稷。設湑于醬北。御布對席，贊啟會，卻于敦南，對敦于北。³⁴⁴

贊禮者將醬品放置在席前，將肉醬菹醢放置在醬品的北邊。接著，執俎者將俎器抬入，放置在豆器的東邊，再東放置魚。兔臘肉則單獨放置在俎器的北邊。贊禮者再將黍放置在醬品的東邊，再東則放置稷，而醬品的南邊擺置著羹汁。

贊禮者會將專門為新娘準備的醬品放置在新郎席位的東邊，肉醬菹醢則放置在醬的南邊，以北為上。在兔臘肉的北邊放置黍，黍的西邊放置稷。且在醬品的北邊擺置羹汁。於是，

³⁴¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 92 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁴² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 93 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁴³ 〈注〉曰：「執俎而立，俟豆先設。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 93 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁴⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 93-94 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

新郎的女侍者便開始鋪設新娘的席位，而贊禮者則掀開新郎席位前敦器的蓋子，仰置於敦器的南邊；掀開新娘席位前敦器的蓋子，仰置於敦器的北邊。

贊告具。揖婦，即對筵，皆坐，皆祭。祭薦、黍、稷、肺。贊爾黍，授肺脊。皆食，以涪、醬，皆祭舉、食舉也。三飯，卒食。³⁴⁵

一切都依禮準備就緒之後，贊禮者就會稟告主人陳設業已齊備。這時，新即便會揖請新娘入席，然後二人同時各自就坐，並一起祭祀。祭祀依序以菹醢、黍、稷、肺祀神。祭祀完畢，贊禮者將黍移近到新郎、新娘的席前，並遞上肺、脊。新郎、新娘都先吃黍，並蘸用羹汁和醬品，而在食黍之前都要先祭以肺、脊，並食之，這便是「一飯」。「三飯」之後，便結束吃飯禮儀，這就是「同牢」之禮，又稱「共牢」之禮。這夫妻共食的「同牢」之禮，最主要的目的是期望新婚夫妻能夠相親相愛，和合共命。³⁴⁶

贊洗爵，酌醕主人，主人拜受。贊戶內北面荅拜。醕婦亦如之。皆祭。贊以肝從，皆振祭，齊肝，皆實于菹豆。卒爵，皆拜。贊荅拜，受爵。再酌如初，無從。三酌用盞，亦如之。贊洗爵，酌于戶外尊。入戶，西北面奠爵，拜。皆荅拜。坐祭，卒爵，拜。皆荅拜。興。³⁴⁷

在「同牢」共食之後，贊禮者便清洗酒爵，斟酒請新郎漱口，新郎拜謝接受酒爵漱口，而贊禮者便在戶室之內面北荅拜。接著再斟酒請新娘漱口，儀節一樣，且酌酌前都須行祭酒之禮。贊禮者隨即再以肝炙進上，新郎、新娘接過以後都要將肝炙振動一下，表示祭神，然

³⁴⁵ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 94-95 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁴⁶ <注>曰：「同牢示親，不主為食起，三飯而成禮也。」所以《儀禮 少牢》十一飯而禮成；《儀禮 特牲》九飯而禮成；而婚禮只有「三飯」即禮成。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 95 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁴⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 95-96 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

後嘗食一下，再把它放入盛有菹菜的豆器之中。新郎、新娘在醕酌之後都要向贊禮者拜謝，贊禮者答拜之後接過新郎、新娘手上的酒爵，然後再清洗酒爵，斟酒請新郎、新娘漱口，這是「再醕」之禮，而再醕時不再進上肝炙。

在「初醕」、「再醕」之後，要行「三醕」之禮。「三醕」之禮的儀節和「再醕」一樣，但是不用酒爵斟酒，而是用「盞」來斟酒，這就是「合盞」之禮。《禮記 昏義 注》：「以一瓢分為二瓢謂之盞。」³⁴⁸「盞」就是「葫蘆瓢」。在「『婚禮』中所謂的『合盞』，是說必須由同一只葫蘆所剖分的兩只瓢，分別盛酒給新郎和新娘飲用。這兩只瓢合起來是一只完整的葫蘆，所以稱之為『合盞』，演變到後世，也就是所謂之『交杯酒』了。」³⁴⁹東漢 許慎《說文解字》：「盞，謹身有所承也。」³⁵⁰這是個會意字法，具有謹敬慎重，承繼禮教的嚴肅意義。

接下來，贊禮者再洗濯酒爵，然後到戶室外的酒尊內酌酒，再進入室內，面向西北放下酒爵，向新郎、新娘行拜禮；而新郎、新娘也都答拜還禮。贊禮者坐下來以酒祭神，並飲畢酒爵內的酒，再行拜禮。新郎、新娘又再答拜還禮，然後三人都立起身來。這是贊禮者的「自酢」之禮。³⁵¹

主人出，婦復位。乃徹于房中，如設于室，尊否。主人說服于房，媵受。婦說服于室，御受。姆授巾。御衽于奧，媵衽良席在東，皆有枕，北止。主人入，親說婦之纓。燭出。媵餽主人之餘，御餽婦餘，贊酌外尊醕之。媵侍于戶外，呼則聞。³⁵²

新郎走出室，新娘則回到酒尊之西的位置，面南而立。這時，將室中的餽餘撤置到房間，

³⁴⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1890 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。。

³⁴⁹ 周何著《古禮今談》第 65 頁，萬卷樓圖書公司，1992 年，台北市。案：所引句中「飲用」二字，應是「漱口」二字為宜。

³⁵⁰ 《說文解字注》第 748 頁，黎明文化公司，1989 年，台北市。

³⁵¹ <注>曰：「贊酌者，自酢也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 96 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁵² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 96-98 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

讓陪嫁者和女侍們吃，而擺設則和室中一樣，但酒尊則不必撤置到房間裡。³⁵³新郎回到房間裡，脫下禮服，禮服由新娘的陪嫁者接過去；而新娘也脫去禮服，禮服則由新郎的女侍者接過去。老姆將佩巾交給新娘。新郎的女侍者便在房間的西南角鋪設臥席；而新娘的陪嫁者亦在新娘臥席的東側鋪上新郎的臥席，兩張臥席上都放有枕頭，按腳朝北的睡向擺放。

就緒後，新郎進入到內室，親自解下新娘繫在髮笄上的纓帶。此時，婚禮儀式告一段落，侍者將燭火撤出內室。然後，新娘的陪嫁者便將新郎的餽餘吃完；而新郎的女侍者則將新娘的餽餘吃完。贊禮者則是從戶外的酒尊中酌酒酌之。吃完之後，所有的人全部離開，只留下新娘的陪嫁者待在新房的門外，以便新郎、新娘有事呼喚時能隨即聽見。

至此，「正婚之禮」已然圓滿完成，新郎、新娘洞房臥息，二人即此成為正式的「夫妻」了。

第四節 拜見公婆的成婦之禮

唐代詩人王建有詩〈新嫁娘詞〉三首，其中一首說道：

三日入廚下，洗手作羹湯。

未諳姑食性，先遣小姑嘗。³⁵⁴

這是唐代關於出嫁女子的社會習俗「過三朝」³⁵⁵的描寫，詩人以戲劇性的詩趣表現出新嫁娘的聰明慧黠和靈機可愛，令人會心莞爾。在《儀禮 士昏禮》的記載，婚禮儀式在「正婚之禮」結束之後，婚禮儀節還沒有完成，因為新婚夫妻在「行過『同牢、合巹』之禮後，夫妻之禮已成，可以同床共枕，但對女方來說，她只完成了成妻之禮，還有成婦之禮未完成。

³⁵³ <注>曰：「徹尊不設，有外尊也。」因為在房門之東已有酒尊。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第96頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁵⁴ 蕭滌非等撰《唐詩鑑賞》第930頁，五南圖書公司，1990年，台北市。

³⁵⁵ 「過三朝」是女子出嫁後的第三天，依俗要下廚做飯菜。

成婦之禮主要包括兩項內容，即『拜舅姑』和『廟見』。³⁵⁶這仍是婚禮儀式中的重要環節。

一、拜見公婆：

夙興，婦沐浴。纁笄、宵衣以俟見。質明，贊見婦于舅姑。席于阼，舅即席。席于房外，南面，姑即席。婦執笄棗栗，自門入，升自西階，進拜，奠于席。舅坐撫之，興，答拜。婦還，又拜。降階，受笄暇脩，升，進，北面拜，奠于席。姑坐，舉以興，拜，授人。³⁵⁷

完成「正婚之禮」後，第二天清晨，新娘必須早早起身，沐髮浴身，然後以帛束髮，縮髻加簪，穿上黑色的絲衣，等待著見公婆。天亮之後，贊禮者帶領新娘去拜見公婆。首先，在阼階上鋪設席位，然後公公以主人的身份即席；接著，在房戶外的西邊鋪設席位，席位朝南，婆婆以內主的身份即席。公婆分別就位之後，新娘捧著盛有棗子、栗子的竹笄從門外進入，登上西階，進至公公席前行拜見之禮，拜禮後，將竹笄放置席上。公公坐在席上，撫摸一下竹笄，表示接受了禮物，然後起身，向媳婦答拜還禮。媳婦回到剛才行拜見禮的地方，行俠拜之禮³⁵⁸。拜見公公之禮完畢後，新娘走下西階，從女侍者的手上接過盛有暇脩³⁵⁹的竹笄，再走上西階，進至婆婆席前，面朝北而拜，拜完之後，將竹笄放置席上。婆婆坐在席上，接舉竹笄表示接受，然後起身，向媳婦答拜還禮，並將竹笄交給身邊的侍女。這是新婦拜見公婆之禮。

二、敬酒之禮：

³⁵⁶ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第37頁，頂淵文化事業公司，1997年，台北市。

³⁵⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第98-100頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁵⁸ 《儀禮 士冠禮》：「母拜受，子拜送，母又拜。」即古代男女間行禮，女先拜，然後男拜，女又再拜，稱之為「俠拜」。即使母子相見拜禮亦復如此。

³⁵⁹ 「暇脩」是指搗了以後加上薑桂製成的乾肉。

贊醴婦。席于戶牖間，側尊甒醴于房中。婦疑立于席西。贊者酌醴，加枳，面枋，出房，席前北面。婦東面拜受。贊西階上北面拜送。婦又拜。薦脯醢。婦升席，左執觶，右祭脯醢，以枳祭醴三，降席，東面坐，啐醴，建枳，興，拜。贊答拜。婦又拜，奠于薦東，北面坐取脯，降，出，授人于門外。³⁶⁰

新婦拜見完公婆後，接下來則是「敬酒之禮」。東漢 鄭玄〈注〉曰：「贊禮婦者，以其婦道新成，親厚之。」³⁶¹所以贊禮者要代表公婆向新婦敬酒。

首先，在戶室之西的門、窗間鋪設好席位，並在房中擺置盛有醴酒的酒尊、酒甒。新婦這時正立自定於席位的西邊。贊禮者先酌醴酒，並在酒觶上放置一把酒勺，勺柄朝前，捧著走到席前，面北而立。新婦面朝東邊，拜謝後接過酒觶。贊禮者走回到西階上，面北拜送，而新婦則再行俠拜之禮。這時，有人會薦獻上肉乾和肉醬。新婦則登上席位，左手執酒觶，右手取脯醢以祭祀，再以酒勺酌醴酒祭拜三次，然後離開席位，面東而坐，啐飲醴酒，再把酒勺放入酒觶裡，站起身來，向贊禮者行拜謝之禮。贊禮者答拜還禮。新婦再行俠拜之禮。然後新婦將酒觶放置在坐墊的東側，自己面北而坐，取出肉乾，再起身步下西階，走出門外，並在門外將肉乾交給娘家陪嫁過來的人。

在贊禮者向新婦敬酒之後，接著就是新婦侍奉公婆之禮。

三、饋饌之禮：

舅姑入于室，婦盥饋。特豚，合升，側載，無魚腊，無稷，並南上。其他如取女禮。婦贊成祭，卒食，一醕，無從。席于北墉下。婦徹，設席前如初，西上。婦餞，舅辭，易醬。婦餞姑之饌。御贊祭豆、黍、肺，舉肺、脊。乃食，卒。姑醕之，婦拜受，姑拜送。坐祭，卒爵，姑受，奠之。婦徹于房中，媵御餞，姑醕之。雖無娣，媵先。於

³⁶⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 100-101 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁶¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 100 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

是與始飯之錯。³⁶²

「敬酒之禮」結束後，公公婆婆便進入室內，而新婦則盥洗雙手，準備饋饌於公婆。³⁶³「饋饌之禮」準備的是一隻小豬，合左、右兩邊牲肉，右邊牲肉放在饋饌公公的俎器上；左邊牲肉放在饋饌婆婆的俎器上。沒有魚和兔臘肉，也沒有稷。公婆的席位設於室內的西南角，而席上的饌餚擺設皆以南為上。其他的醬品、羹汁、菹醢等之擺設，與娶禮之「同牢」時一樣。

首先，新婦協助公婆完成祭祀之禮，並在公婆「三飯」之後酌酒醑之，但不進上肝炙。接著，在室中北側的牆壁下擺設席位，新婦將公婆的餽餘之食撤離到席上，擺設如前，但以西為上。然後新婦先要吃公公的餽餘，這時，公公會嫌滓汙而辭拒，並要她換上新的醬品。之後，新婦將吃婆婆的餽餘，女侍者會協助她先以豆、黍、肺祭祀，再舉起肺、脊，然後食之。吃完以後，婆婆遞酒醑之，新婦拜受，而婆婆則拜送還禮。新婦再回座祭祀，祭祀之後並將酒飲盡，飲完婆婆接過酒爵，放置在竹筐之中。

新婦將餽餘撤到房內，讓陪嫁者和女侍者將餽餘吃完，而婆婆仍酌酒醑之。如果陪嫁者當中沒有新婦的妹妹，那麼其他的陪嫁女先醑口，最後才是男方家的女侍者。³⁶⁴而此時，陪嫁者食公公的餽餘；女侍者食婆婆的餽餘。

新婦饋饌完公婆之後，公婆亦將饗待新婦。

四、一獻之禮：

舅姑共饗婦以一獻之禮。舅洗于南洗，姑洗于北洗，奠酬。舅姑先降自西階，婦降自

³⁶² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 101-103 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁶³ <注>曰：「饋者，婦道既成，成以孝養。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 101 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁶⁴ <注>曰：「古者嫁女，必姪娣從，謂之媵。姪，兄之子。娣，女弟也。娣尊姪卑。若或無娣，猶先媵，容之也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 103 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

阼階。歸婦俎于婦氏人。³⁶⁵

公公、婆婆共同以「一獻之禮」饗待新婦。「一獻之禮」就是「主人酌酒敬賓（獻），賓回敬（酢），主人再次酌酒而飲，飲畢，換爵酌酒再敬賓（酬）。」³⁶⁶在此由公公獻酒，婆婆酬酒。公公在庭中的南洗處清洗酒爵；婆婆在堂上的北洗處清洗酒爵。獻酬之後的酒則放置在墊席的左邊。然後，公公、婆婆先行走下西階，新婦再由阼階而下，表示公婆已將室內之事交給了新婦。³⁶⁷而公、婆並會命有司將新婦帶來的俎器交還送婚者中的男子，讓他們帶回新婦的娘家。³⁶⁸

在饗待新婦之後，當然也要犒謝那些送婚的人，禮數才算周到。

舅饗送者以一獻之禮，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。若異邦，則贈丈夫送者以束錦。³⁶⁹

公公以「一獻之禮」饗待送婚者，並贈送一束錦以表示酬謝。婆婆則饗待送婚者的妻妾，並贈送一束錦以表示酬謝。如果新婦是嫁自於異邦，則到送婚者男子下榻的賓館贈送一束錦以表示酬謝。

以上便是所謂的「拜舅姑」，也就是「拜見公婆」，代表新娘已經正式成為夫家的媳婦了。

但若是夫家的公婆已經過世了，那麼新嫁娘也必須要行「廟見」之禮，才算是完成「成婦之禮」。

³⁶⁵ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 103-104 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁶⁶ 彭林注譯《儀禮》第 33 頁，岳麓書社，2001 年，長沙市。

³⁶⁷ <注>曰：「授之室，使為主，明代己。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 104 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁶⁸ <注>曰：「言俎，則饗禮有牲矣。婦氏人，丈夫送婦者，使有司歸以婦俎，當以反命於女之父母，明所得禮。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 104 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁶⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 104-105 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

五、廟見之禮：

若舅姑既沒，則婦入三月，乃奠菜。席于廟奧，東面，右几。席于北方，南面。祝盥，婦盥于門外。婦執笄菜，祝帥婦以入。祝告，稱婦之姓，曰：「某氏來婦，敢奠嘉菜于皇舅某子。」婦拜，扱地，坐奠菜于几東席上，還，又拜如初。婦降堂，取笄菜入。祝曰：「某氏來婦，敢告于皇姑某氏。」奠菜于席，如初禮。婦出，祝闔牖戶。老醴婦于房中，南面，如舅姑醴婦之禮。婿饗婦送者丈夫、婦人，如舅姑饗禮。³⁷⁰

如果公公、婆婆在新婦嫁過來以前即已過世了，那麼新婦在過門後三個月，必須準備牲禮菜餚到「考妣之廟」奠祭公公、婆婆。奠祭時，先要在「考妣之廟」的西南角為公公設置席位，席位面東，並在席位的右邊擺上一張小桌几。另外在北面牆下為婆婆設置席位，席位面南。擺設完畢之後，廟祝便先洗滌雙手，而新婦則是在廟門外洗手。然後，新婦捧著盛有祭菜的竹笄，在廟祝的引導下進入廟內。入廟以後，廟祝先行禮告公、婆，並稱新婦的姓氏，告曰：「某氏嫁過來做媳婦，冒昧地以這美好的牲禮菜餚來奠祀公公某子。」說畢，新婦便行跪拜禮³⁷¹，雙手及地，狀若向公公進獻食物，將牲禮菜餚放置在小桌几東邊的席位上，然後返過身，再行拜禮，如同在答拜公公，而拜法則與之前的跪拜禮一樣。

拜完之後，新婦步下堂階，再捧盛有祭菜的竹笄進入廟內。這時廟祝告曰：「某氏嫁過來做媳婦，冒昧地稟告婆婆某氏。」然後，新婦將牲禮菜餚放置在為婆婆設置的席位上，並行跪拜禮，而拜法則與之前的跪拜禮一樣。

拜禮完後，新婦走出「考妣之廟」，廟祝便關上門窗。這時，夫家裡的長者便會在廟的房中酌醴給新婦，面朝南，就如同公公、婆婆向新婦行「醴婦之禮」一樣。最後，新郎便會饗宴那些隨新婦送婚來的男子和女子，而儀節就和一般的公、婆饗宴贈錦之禮一樣。

關於士族階級的婚禮，從婚前之禮、正婚之禮，一直到婚後之禮，《儀禮 士昏禮》所記

³⁷⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 106-108 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁷¹ <注>曰：「扱地，手至地也。婦人扱地，猶男子稽首。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 107 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

的細緻的婚禮儀節至此結束。新婚男女從此展開他們人生當中另一個階段的生命情節。

第五節 《儀禮 士昏禮》之後記

在經書的注解當中有所謂的「記」，是「記載師說」³⁷²的文字。而在《儀禮》十七篇當中，〈士冠禮〉、〈士昏禮〉、〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉、〈燕禮〉、〈聘禮〉、〈喪服〉等篇都於文末附有〈記〉。³⁷³以下就《儀禮 士昏禮》所附的〈記〉作一探究。

一、儀節：

記。士昏禮，凡行事，必用昏昕，受諸禰？。辭無不腆，無辱。摯不用死，皮帛必可制。腊必用鮮，魚用鮒，必彀全。³⁷⁴

後記。士的婚禮，大凡一切相關的行事，必定都在黃昏和早晨的時間，並且一切儀式皆須受之於宗族父廟。³⁷⁵而賓客行「納徵」之禮時，不可以使用「不腆」、「辱」等謙虛之辭。³⁷⁶再者，執雁為禮不可以用死的雁；儷皮、束帛必須是能夠製衣用的。另外，臘肉一定要用新鮮的，而魚則是用鮒魚（即鯽魚），並且不能有饑敗剝傷。這就是關於士婚禮的時間、地點、辭令、用物等必須要注意遵從的地方。

³⁷² 林慶彰編著《國學概要》第61頁，康熙圖書公司，2001年，台中市。

³⁷³ 《禮記》所收錄的原本也是解釋《儀禮》的〈記〉，但後來《禮記》升格為「經書」，那些原本為解釋《儀禮》的〈記〉的篇章，便成了「經」的一部分。

³⁷⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第108-109頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁷⁵ 〈注〉曰：「用昕，使者。用昏，婿也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第108頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。按：換言之，「六禮」之「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」等必須在早晨的時候；而「親迎」則是在黃昏的時候。

³⁷⁶ 《禮記 郊特牲》：「幣必誠，辭無不腆，告之以直信。信，事人也。信，婦德也。」見《十三經注疏》《禮記正義》第949頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

女子許嫁，笄而醴之，稱字。祖廟未毀，教于公宮，三月。若祖廟已毀，則教于宗室。

377

當女子已經許諾這門親事，並接受了「納徵」之禮後，就要為這位女子舉行「笄女之禮」³⁷⁸，並以醴酒禮之，而且從此要稱呼她的「字」，不再叫她的「名」。如果高祖之廟³⁷⁹未遷，那麼在出嫁前的三個月，就在祠堂裡教導她「婦德、婦言、婦容、婦功」等「四德」³⁸⁰；如果高祖之廟已遷，那麼就在「大宗之家」³⁸¹教導她。

問名，主人受雁，還，西面對。賓受命乃降。³⁸²

至於在行「問名」之禮時，主人面向南受雁於兩楹之間，接受雁禮之後回到阼階上，面向西對答賓客（男方使者）的問題。賓客受命得到回答後，才和主人一同走下階來。這是關於「問名」之禮的儀節。

祭醴，始扱壹祭，又扱再祭。賓右取脯，左奉之，乃歸，執以反命。³⁸³

³⁷⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 109-110 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁷⁸ 《禮記 內則》：「十有五年而笄，二十而嫁，有故，二十三年而嫁。」又《禮記 雜記下》云：「女雖未許嫁，年二十而笄，禮之，婦人執其禮。燕則髻首。」而〈注〉曰：「笄女之禮，猶冠男也，使主婦女賓執其禮。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 1014 頁、第 1436 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁷⁹ 《禮記 喪服小記》：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四廟，庶子王亦如之。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 1121 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。按：四廟：高祖廟、曾祖廟、祖廟、禰廟。

³⁸⁰ 《禮記 昏義》：「...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。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 1893 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁸¹ 《禮記 喪服小記》：「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。有五世而遷之宗，其繼高祖者也。...庶子不祭禰者，明其宗也。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 1122 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。按：嫡長子之外的諸子分立出去另成一支系，而在該支系內，由嫡長子所傳的世系是「大宗」；由嫡長子之外的諸子所傳的世系是「小宗」。

³⁸² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 110 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁸³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 110 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

而祭醴之法，開始時，舀一次醴酒，然後拜手至地而祭之。祭完，再舀一次醴酒，再拜手至地祭之。一共三次。之後，男方使者用右手取肉乾，再由左手捧著離開，帶著肉乾回去復命。³⁸⁴

納徵，執皮，攝之，內文，兼執足，左首。隨入，西上，參分庭一在南。賓致命，釋外足見文。主人受幣。士受皮者自東出于後，自左受，遂坐攝皮，逆退，適東壁。³⁸⁵

行「納徵」之禮時，執鹿皮的隨從相隨而入，至庭內面北而立，以西為左，而鹿皮則是將有花紋的一面朝內對折，鹿皮的頭部朝左³⁸⁶。隨從以左手執住鹿皮的前兩隻腳，以右手執住鹿皮的後兩隻腳。進門時，送禮的人成一行進入，入門以後分成兩行，以西為上，執鹿皮者並列地站在庭內南側三分之一的地方。接著，使者向前致達男方家的心意，而執鹿皮者便將鹿皮展開，露出鹿皮的花紋。主人家接受使者送來的幣帛，便會命站在門東的臣僕從執鹿皮者的後方繞到其左側，面北代表主人接過鹿皮，然後坐下來將鹿皮按照原來的樣子摺好，再捧著倒退而下，回到門東的牆壁邊。

父醴女而俟迎者，母南面于房外。女出于母左，父西面戒之，必有正焉。若衣、若笄，母戒諸西階上，不降。³⁸⁷

到了女子出嫁的那一天，父親先在房裡醴敬女兒，然後讓女兒立於其位等待新郎前來迎娶；母親則面南站在房門之外。新郎到了之後，父親便步出房門，先請擯者上前招呼，自己

³⁸⁴ <注>曰：「反命，謂使者問名、納吉、納徵、請期，還報於婿父。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第110頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁸⁵ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第111-112頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁸⁶ <注>曰：「左首，象生。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第111頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。也就是取婦人生息之義。

³⁸⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第113頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

則面西站在阼階之上。當女兒步出房門，必須從母親的左側出，而父親則面西站在阼階上告誡女兒為妻、為婦之道，並託言衣服、髮簪等物在身不忘，不忘出嫁以前在家的一切。³⁸⁸母親則是站在西階上告誡女兒，但不隨女兒走下臺階。

婦乘以几。從者二人坐持几，相對。³⁸⁹

至於新娘登上禮車，亦是有節。新娘登上禮車，必須踩著小桌几而登，而小桌几則是由兩名侍者相對跪坐而持，以表慎重。

婦入寢門，贊者徹尊幕，酌玄酒，三屬于尊，棄餘水于堂下階間，加勺。³⁹⁰

當「親迎」之禮完成，新娘進入新房寢門之後，贊禮者便撤去原本罩在酒尊上的蓋布，然後舀起玄酒³⁹¹，往酒尊中注水三次，再把剩餘的水倒到堂下兩階之間，並在酒尊上加放一把酒勺。這是「酌玄酒」之法。

笄，緇被纁裏，加于橋。舅答拜，宰徹笄。³⁹²

而新娘拜見公、婆時置放禮物的竹笄，外頭要用黑色的布巾蓋著，裡頭要用纁紅色的布巾墊著，安放在「橋」上。³⁹³在公公收下禮物，向新娘答拜之後，才由男方的家臣將竹笄撤

³⁸⁸ <注>曰：「必有正焉者，以託戒使不忘。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第113頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁸⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第113頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁹⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第114頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁹¹ <注>曰：「浼水貴新，昏禮又貴新，故事至乃取之，三注于尊中。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第114頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁹² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第114頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁹³ <注>曰：「橋，所以廢笄，其制未聞。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第114頁，台灣古籍出版公司，2001

走。

婦席薦饌于房。饗婦，姑薦焉。婦洗在北堂，直室東隅，筐在東，北面盥。婦酢舅，更爵，自薦。不敢辭洗，舅降則辟于房，不敢拜洗。婦人相饗，無降。³⁹⁴

關於「醴婦之禮」的儀節，則是將「醴婦之禮」的席位設於房中，薦饌餽饌陳設於席上。當公、婆饗宴新婦時，公公會獻進上酒爵，而婆婆則獻進上肉乾和肉醬。新娘在室之北堂洗爵，位置在南北直室的東隅，竹筐放在東側，新娘面北而洗。新娘飲完公公進上的酒後，必須以酒回敬公公，並且要更換一只酒爵，親自薦獻。在新娘親自薦獻酒爵後，公公便起身要去清洗酒爵，這時，新娘不可以辭擋，因為「不敢與尊者為禮。」³⁹⁵只是在公公下階洗爵時，新娘可以先到房裡暫時迴避一下；而洗爵完畢，新娘也不敢向公公拜謝。至於婆婆饗宴那些送婚者中的婦人時，則不必下階去洗爵，直接在北堂洗爵。

婦入三月，然後祭行。³⁹⁶

在新娘過門之後三個月，才可以在祭祀的時候協助祭拜。

庶婦，則使人醮之，婦不餽。³⁹⁷

如果是庶子娶的新娘，則公、婆不親自酬敬新娘，新娘也不必還酢於公、婆。而在宴饗

年，台北市。

³⁹⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 115 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁹⁵ 東漢 鄭玄〈注〉。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 115 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁹⁶ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 116 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

³⁹⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 116 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

時，新娘也不必回饋於公、婆。³⁹⁸

以上部分為《儀禮 士昏禮 記》中對於婚禮的各項儀節所作的補充敘述。至於在各項婚禮儀式的進行當中，相關人物所使用的重要辭令，在《儀禮 士昏禮 記》裡也有詳細的記錄。

二、辭令：

昏辭曰：「吾子有惠，貺室某也。某有先人之禮，使某也請納采。」對曰：「某之子蠢愚，又弗能教。吾子命之，某不敢辭。」致命，曰：「敢納采。」³⁹⁹

在行「納采」之禮時，男方家的擯者會對女方家的主人說：「尊敬的主人，您惠賜某某一位妻室。我家主人某某依照先人傳統的禮儀，派遣我某某來請求，希望能夠行納采之禮。」這時，女方家的擯者會回答說：「我家主人某某的女兒天性憨蠢愚鈍，又沒能夠好好的教導她。但是您某某既然有命於此，我家主人某某實在不敢推辭。」於是，男方家的擯者便登堂向女方家主人傳達心意，說：「敢請主人納采。」

問名，曰：「某既受命，將加諸卜，敢請女為誰氏？」對曰：「吾子有命，且以備數而擇之，某不敢辭。」⁴⁰⁰

至於「問名」之辭，則是男方家的擯者說：「我某某人已經受命，將給以占卜這門婚事的吉祥與否，因此敢問女子的姓氏為誰？」這時，女方家的擯者會回答說：「您秉承您家主人的命令而來，而且將我家的女子當做選擇的對象之一，我家的女子自不敢推辭啊。」接著，女

³⁹⁸ <注>曰：「不饋者，共養統於適也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第116頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

³⁹⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第116-117頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁴⁰⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第117頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

方家的主人便會以醴酒酬敬男方家的擯者。

醴，曰：「子為事故，至於某之室。某有先人之禮，請醴從者。」對曰：「某既得將事矣，敢辭。」「先人之禮，敢固以請。」「某辭不得命，敢不從也。」⁴⁰¹

女方家的主人說：「您為了兩家的婚事之故，來到我某某的家，我家有先人傳授下來的禮節，請允許我用醴酒酬謝您行禮的隨從。」男方家的擯者回答說：「我既已可以辦理婚禮事宜了，敢以辭謝。」女方家的主人便說：「這是先人傳承下來的禮節，所以冒昧地再次相請。」最後男方家的擯者才說：「既然我的推辭得不到您的同意，那麼我豈敢不從命呢？」這是「問名」之禮應對的辭令。

納吉，曰：「吾子有貺命，某加諸卜，占曰吉，使某也敢告。」對曰：「某之子不教，唯恐弗堪。子有吉，我與在，某不敢辭。」⁴⁰²

在「問名」之禮後，若占卜得吉，則便將行「納吉」之禮，而其辭令為男方家的擯者說：「您答應以女子之名賜告於我家，我家主人某某以此占卜，結果為吉祥之卦，於是派遣我某某前來相告。」女方家的主人回答說：「我某某的女兒沒有得到好的教養，只恐怕無法與您家相匹配。但是您家主人既然占卜得吉，我家應也同得吉兆，所以我某某不敢推辭啊。」

既然雙方家長都已經同意這門婚事，那麼，在「納吉」之禮後，便要行「納徵」之禮了。「納徵」之辭如下：

納徵，曰：「吾子有嘉命，貺室某也。某有先人之禮，儷皮束帛，使某也請納徵。」致命，曰：「某敢納徵。」對曰：「吾子順先典，貺某重禮，某不敢辭，敢不承命！」

⁴⁰¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 118 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁰² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 118 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

男方家的擯者說：「您有美好的命令與美意，將女兒賜給某某成為妻室。我家主人某某依照先人傳承的禮節，準備了一對鹿皮和一束布帛，派遣我某某前來請行納徵之禮。」傳達了命令以後，便說：「我某某冒昧地送上聘禮。」女方家的主人便回答說：「您家主人順照先人之法，賜我某某以如此的重禮，我某某實不敢推辭，且豈敢不承受命令呢？」

在「納徵」之禮後，接著便是「請期」之禮。

請期，曰：「吾子有賜命，某既申受命矣。惟是三族之不虞，使某也請吉日。」對曰：「某既前受命矣，唯命是聽。」曰：「某命某聽命于吾子。」對曰：「某固唯命是聽。」使者曰：「某使某受命，吾子不許，某敢不告期！」曰某日。對曰：「某敢不敬須！」

404

在「請期」之禮時，男方家的擯者會說：「您已有賜命，同意將女兒嫁到我主人家，我某某已經一再受命了。目前我主人家三族不虞⁴⁰⁵，因此派遣我某某前來請求擇定完婚之吉期。」女方家的主人回答說：「我某某既然之前已經受命於尊府了，那麼此事還是請您們決定，我們完全聽從。」男方家的擯者接著說：「我家主人某某命我某某一定要聽命於您。」女方家的主人回答說：「我某某必是完全聽從您們的決定。」男方家的擯者說：「我家主人某某派遣我某某前來受命，可是您卻客氣，堅持不應許決定日期，那麼我某某豈敢不告訴您吉日之期呢？」於是便說「某吉日之甲乙。」⁴⁰⁶女方家的主人則回答說：「我某某豈敢不恭敬地等待啊！」

⁴⁰³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 118 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁰⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 118-119 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁰⁵ <注>曰：「三族，謂父昆弟、己昆弟、子昆弟。虞，度也。不億度，謂卒有死喪，此三族者，己及子皆為服期，期服則踰年，欲及今之吉也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 118 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。按：意即目前三族之內，並無喪葬之事，皆為康吉。

⁴⁰⁶ 按：「甲乙」代表那吉日之「干支」。

男方家的擯者在確定了婚期吉日之後，便返回復命。

凡使者歸，反命，曰：「某既得將事矣，敢以禮告。」主人曰：「聞命矣。」⁴⁰⁷

擯者復命時說：「我某某已經得到即將舉行婚禮的日期了，冒昧地請允許我依禮稟報。」

⁴⁰⁸男方家的主人聽完擯者的稟告之後說：「我聽到了。」

父醮子，命之，曰：「往迎爾相，承我宗事。勸帥以敬先妣之嗣，若則有常。」子曰：「諾。唯恐弗堪，不敢忘命。」⁴⁰⁹

在「議婚」告一段落，關於婚禮的一切都已經完成準備與確定之後，男方家的主人便會酌酒向兒子敬酒，並告誡一番。父親會說：「你前往親迎你的內助，以便能夠承繼我們家族宗廟之事。你要勉勵她、帶領她恭敬地從事先妣美德的嗣續，而你自己的言行也要有所常法。」兒子聽命後說：「是的。我只恐怕我不能勝任，但絕對不敢忘記父親的訓誡。」

賓至，擯者請，對曰：「吾子命某，以茲初昏，使某將，請承命。」對曰：「某固敬具以須。」

當新郎「親迎」到達新娘家的門口時，新娘家的擯者會出來請問來意，新郎就會回答說：「您家主人命我父親某某，在此初昏時刻，派遣我某某前來迎娶新娘，請讓我承命相迎。」新娘家的擯者便會回答說：「我家主人早已恭敬地準備好一切等待著您的到來。」

父送女，命之，曰：「戒之敬之，夙夜毋違命。」母施衿結帨，曰：「勉之敬之，夙夜

⁴⁰⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 119 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁰⁸ <注>曰：「告禮所執脯。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 119 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁰⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 119-120 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

無違宮事。」庶母及門內，施鞶，申之以父母之命，命之曰：「敬恭聽，宗爾父母之言。夙夜無愆，視諸衿鞶。」⁴¹⁰

在新娘的父親送別女兒的時候，會再叮嚀告誡說：「嫁過去夫家以後，切記要戒慎恭敬，要早起夜臥，並且不要違背公、婆對於妳的教誨。」接著，新娘的母親為新娘繫上衿帶，結上佩巾，然後告訴她說：「嫁過去夫家以後，切記要勤勉恭敬，要早起夜臥，並且不要違背婆婆交付於妳的事情。」而庶母⁴¹¹送新娘到門內，為她繫上裝鞶絲、帨巾用的小皮囊，並再次以父母的告誡叮囑新娘：「嫁過去夫家以後，切記要敬慎恭謹，要聽從和順，尊從妳父母親的話。要早起夜臥，不要犯錯。經常看看這為妳繫帶的衿帶鞶囊，妳就不會忘記父母親的告誡叮嚀了。」⁴¹²

媿授綬，姆辭曰：「未教，不足與為禮也。」⁴¹³

在新娘的父母親送女告誡之後，新娘便將登上禮車。將要登車時，新郎將用來拉引上車的繩索遞給新娘，這時，教導新娘禮節的老姆便會趨前辭謝說：「新娘尚未得到禮儀的教誨，所以還不能接受您這一項禮節。」

三、行禮：

宗子無父，母命之。親皆沒，己躬命之。支子，則稱其宗。弟稱其兄。⁴¹⁴

⁴¹⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 120-121 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴¹¹ <注>曰：「庶母，父之妾也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 121 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。又《禮記 喪服小記》：「為慈母後者，為庶母可也。」見《十三經注疏》《禮記正義》第 1144 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。按：「庶母」即是父親的姨太太。

⁴¹² <注>曰：「示之以衿鞶者，皆託戒使識之也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 121 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴¹³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 121-122 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

男方家派遣使者至女方家行禮，也有其規定。如果嫡長子的父親已經過世，則由母親請嫡長子的叔伯兄長為使者。如果嫡長子的雙親都已去逝，那麼行禮的使者便由嫡長子自己親自派遣。至於其他的支子，如果父母親都已經過世了，那麼派遣行禮的使者在婚禮儀節當中凡是必須提及支子雙親之時，都要稱奉嫡長子之名而來。又如果是嫡長子的同母之弟，則必須稱奉兄之名而來。

以上是關於行「親迎」之禮時必須注意的禮節儀程。但是，如果新郎的雙親均已亡故，無人能命之行「親迎」之禮，那麼則必須另外派遣使者代表新郎前去迎娶，也無需到廟內告祖，因此稱之為「外昏姻」。

若不親迎，則婦入三月然後婿見，曰：「某以得為外昏姻，請覲。」主人對曰：「某以得為外昏姻之數，某之子未得濯漑於祭祀，是以未敢見。今吾子辱，請吾子之就宮，某將走見。」對曰：「某以非他故，不足以辱命，請終賜見。」對曰：「某得以為昏姻之故，不敢固辭，敢不從。」主人出門左，西面。婿入門，東面。奠摯，再拜，出。擯者以摯出，請受。婿禮辭，許，受摯，入。主人再拜受，婿再拜送，出。見主婦，主婦闔扉，立于其內。婿立于門外，東面。主婦一拜，婿答再拜。主婦又拜，婿出。主人請醴，及揖讓入，醴以一獻之禮。主婦薦，奠酬，無幣。婿出，主人送，再拜。

415

如果新郎無法行「親迎」之禮，那麼應在新娘過門以後三個月，新郎才到新娘家拜見岳父、岳母，並說：「我某某因為不得已的原因而行『外昏姻』之禮，現在我請求能夠進見岳父、岳母。」新娘的父親回答說：「我某某和您家以『外昏姻』之禮結為親家，但我某某的女兒尚未能在貴府前祭之夕洗滌祭器，參與『廟見』之禮，因此我才沒敢去見您。今天有辱您親自到來，還是請您先還至家中，我某某將前往您家見您。」新郎對曰：「我某某以為我們已是彌

⁴¹⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 122-123 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴¹⁵ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 123-125 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

近之親，不敢有辱您親自走見，請您終究還是賜我一見。」這時新娘的父親回答說：「我某某因為已經和您家結為親家之故，所以不敢再堅持推辭，豈敢不再聽從呢？」於是，岳父便走出內門，立於左側，面向西方。接著，女婿進入大門，面向東方。女婿將相見之摯禮放置好後，行「再拜」之禮，便步出大門。⁴¹⁶

因為岳父希望能以賓客之禮相見，所以新娘家的擯者便拿著相見之摯禮走出門外，請新郎收回。新郎先依禮數相辭，然後答應，接過相見之摯禮，再步入大門。在岳父行「再拜」之禮後接受相見之摯禮，而女婿也行「再拜」之禮敬送相見之摯禮，然後步出大門。

接著，女婿將進見岳母。⁴¹⁷岳母先關上左側的門扉，然後立於門內。女婿站在門外，面向東方。岳母先向女婿一拜⁴¹⁸，女婿答以「再拜」之禮。岳母再又一拜，女婿步出門外。

最後，岳父以醴酒敬請女婿，並揖讓請入，以「一獻」之禮對待女婿。岳母則薦獻上脯醢，並放置好酬答的禮物，但不贈幣帛。⁴¹⁹完畢之後，女婿步出大門，岳父相送，並行「再拜」之禮。

第六節 結語

以上為《儀禮 士昏禮》的儀節內容，雖然僅只二千五百七十三言，但內容瑣細繁複，從儀注的程序，到人物動作的方位；從器物的擺置，到進退應答的辭令，巨細靡遺，無一闕漏。無怪乎人歎《儀禮》難讀啊！

不過，「不了解《禮》學就不了解儒學，就不了解中國古代社會，就談不上批判地吸收中

⁴¹⁶ <注>曰：「奠摯者，婿有子道，不敢授也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第124頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁴¹⁷ <注>曰：「見主婦者，兄弟之道，宜相親也。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第125頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁴¹⁸ <注>曰：「必先一拜者，婦人於丈夫必俛拜。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第125頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁴¹⁹ <注>曰：「無幣，異於賓客。」見《十三經注疏》《儀禮注疏》第125頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

國傳統文化。」⁴²⁰在對於《儀禮 士昏禮》冗長的訓詁探索之後，遙遠的時空竟幻化成近在咫尺的畫面，腦海中只不斷重複縈繞著當時婚禮的嚴謹畫面。希望藉由本章的儀節探索之後，對於後面章節的寫作思考，以及對於文化意義的省悟覺察，能夠產生更具體的思維，更震撼的催化作用。

⁴²⁰ 彭林注譯《儀禮》第6頁，岳麓書社，2001年，長沙市。

第四章 《儀禮 士昏禮》的文化意義

對於「文化」(culture)一詞，中、外歷來許多的社會學家、人類學家們都各自有其一套不同的分析、闡釋與定義。但大抵而言，文化的主要體質是由三大因子所組合而成的，即「物質」、「社會」和「精神」。⁴²¹在這「文化三大因子」的交錯織合之下，不同的地域、不同的民族，便會產生不同的文化內涵；換句話說，同樣的行為在不同的文化底下，也往往是具有不同的標準與意義的。這是文化本身即具有的相較於其他文化的「獨特性」(distinction)與「歧異性」(difference)。

除了文化之間的歧異性之外，「文化還有統合的傾向。」⁴²²文化的統合(unify)是指其內部本身「各部分之間特殊結合及關連方式造成的結果。」⁴²³也就是說，文化內部的統合作用，並不只是將文化中的每一個部分作並列組合的整體呈現而已，而是由文化中的每一個細節，彼此之間相互串聯、發酵、醞釀而形成的一種內部集體共同遵循的經驗規範之展現；同樣的組成，但不同的串聯方式，即可能造成不同的文化形態。

由此可知，文化與文化之間往往存在著不同的風采，具有歧異性；但是各文化本身透過各自內在細膩的統合作用，使得文化成為人類有組織的體系當中獨特的節奏規律。因此，有學者認為「文化」即是包括這組織體系中的人「所想所做的一切內容，也就是各式各樣的生活方式(the ways of life)。」⁴²⁴

另外，有學者將「宗教」、「結婚」、「埋葬」等三件事情特別獨立提出，並且稱之為「人類文化語言裡的三項基本語法。」⁴²⁵自古以來，人類對於這文化中的三項基本語法，幾乎沒有例外的，都是以最恭敬的態度來面對。而由這「人類文化語言裡的三項基本語法」擴而大之，便衍生出人類生命階段性的「通過禮儀」(rites of passage)，或稱之為「生命禮儀」(rites

⁴²¹ B.Malinowski 著，費通等譯《文化論》附錄〈論文化表格〉部分，臺灣商務印書館，1944年，台北市。

⁴²² R.Benedict 著，黃道琳譯《文化模式》第 60 頁，巨流圖書公司，1976年，台北市。

⁴²³ R.Benedict 著，黃道琳譯《文化模式》第 61 頁，巨流圖書公司，1976年，台北市。

⁴²⁴ 莊英章等編著《文化人類學》上冊第 12 頁，國立空中大學，1992年，台北縣。

⁴²⁵ 尉遲淦主編《生死學概論》第 138 頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

of life)

「根據民俗學者與文化人類學家的研究，可以發現在許多民族或部落的文化現象裡，自古以來便流傳著某些特定的禮俗或儀式，而當事者往往正是藉著通過這些禮儀活動，來標誌其人生的存在狀態或社會角色，已然踏入另一階段，或轉成別種身分。因此，這類禮儀活動，可以看為是促成或認許人生狀態或社會角色轉變的一種手段。」⁴²⁶這些禮俗或儀式便是「通過禮儀」、「生命禮儀」。有學者更進一步指出，「人類自出生以至死亡，一生都在學習之中。通過禮儀是在表示各階段學習過程的整合手續。每個人的人生階段，也是依其個人的地位、價值觀念、以及行動的方法而有所區別。此等『文化習得』的過程，謂之『文化化』(enculturation)或『社會化』(socialization)。」⁴²⁷因此，「文化」可以說是一種傳承與學習的發揚。

在文化的蘊藏中，「婚禮」(wedding)是「生命禮儀」中同時具有生物性與社會性的重要文化經歷。在中國，「先秦時期，經過長期的實踐，最後形成了固定的婚禮儀式，主要有六個儀節，即稱為婚姻『六禮』，具載《儀禮 士昏禮》中，成了古代婚禮的定式，行用了兩千多年。」⁴²⁸《儀禮 士昏禮》是中國婚姻禮俗儀式集成的第一部，也是影響最為深遠的一部經書典籍。本章即針對《儀禮 士昏禮》的儀節內容，分為宗教、社會、倫理等三個層面，深入探究其外在人、事、器物的象徵意義，以及其內在所蘊涵的深長的文化意義。

第一節 宗教面的文化意義

在文化的領域中，「宗教」(religion)的概念與意識形態在原始文化裡所占有的地位，往往超越其他思想之上，尤其愈是原始的社會，愈是如此。根據「考古資料證明，宗教並不是與人俱生的，而是人類發展到一定階段才產生的。」⁴²⁹因為「宗教是社會物質生活條件的一

⁴²⁶ 尉遲淦主編《生死學概論》第138頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

⁴²⁷ 劉其偉編譯《文化人類學》第200頁，藝術家出版社，1991年，台北市。

⁴²⁸ 王貴民著《中國禮俗史》第63-64頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁴²⁹ 楊國章著《原始文化與語言》第191-192頁，北京語言學院，1992年，北京市。

種特殊反映形式。」⁴³⁰換句話說，宗教是隨著社會物質生活的改變而變化的，是一種人類內在需要的間接聯繫，而且對於社會的階層秩序而言，「宗教信仰可以使個人擺脫其精神上的衝突，而使社會避免瓦解的狀態。」⁴³¹

事實上，「任何文化都有團體組織的宗教信仰儀式。」⁴³²因為「文化對於宗教的需求雖然是演生的和間接的，但宗教最後卻是深深的生根於人類的基本需要，以及這些需要在文化中得到滿足的方法之上。」⁴³³所以說，宗教和文化的細胞是相接合的，宗教的信仰和儀式具有提升人類的行為層次，並且使之神聖化的文化內涵。

在團體組織的宗教信仰當中，儀式的形態大致可以區分為兩大範疇：一是「凝聚儀式」；一是「通過儀式」。⁴³⁴其中，「『通過儀式』(rite of passage)自從范吉納普(A. Van Gennep, 1873-1957)提出以來即成為人類學上廣泛使用的儀式概念。」⁴³⁵它是為了團體組織內的成員順利地通過階段性社會角色和身份所舉行的認定與慶賀的儀式。因此，「婚禮」儀式的舉行，在本質上確實是具有宗教層面的文化意義的。

其次，從宗教人類學的觀點來看，「祖先之靈的信仰(ancestor cult / worship)，廣泛分布於許多非西方社會中，並通常與其他類型的信仰並存，構成與西方宗教差異較大的信仰型態。」⁴³⁶學者更指出，「在中國，祖先之靈的信仰也廣泛存在。傳統上，人們認為祖靈能夠給活著的後代帶來佑護，保護他們在現實社會中的利益。在很大程度上，祖先之靈的信仰，促使中國民間社會在歷史、現在、未來之間架起一座橋樑，給予人們一定的心理安全感和社會進取心(Hsu 1984)。在許多中國村落中，社會組織是以家和家族為軸心的。祖先崇拜在這些村落的

⁴³⁰ 楊國章著《原始文化與語言》第190頁，北京語言學院，1992年，北京市。

⁴³¹ B. Malinowski 著，費通等譯《文化論》第59頁，臺灣商務印書館，1944年，台北市。

⁴³² Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第418頁，五南圖書公司，1998年，台北市。

⁴³³ B. Malinowski 著，費通等譯《文化論》第61頁，臺灣商務印書館，1944年，台北市。

⁴³⁴ Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第418頁，五南圖書公司，1998年，台北市。按：「凝聚儀式」常見於氏族群體之內，他們以「圖騰」來標識群體的成員，並和其他群體劃分。這類儀式大多是透過戲劇性的公開儀式，以提升群體成員的認同感，協調成員的行動，使群體具有向心力。

⁴³⁵ 莊英章等編著《文化人類學》下冊第80頁，國立空中大學，1992年，台北縣。

⁴³⁶ 王銘銘著《社會人類學》第397頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

社會組織建構中起了很大的作用（Freedman 1958；1967）。」⁴³⁷

關於中國人對於祖先之靈的信仰是如何地根深柢固，有學者更進一步分析，「現實生活中的血緣關係和關於冥世的設想是祖先崇拜最雄厚的基礎，世界各族莫不如此。」⁴³⁸但從理論上來說，「社會政治關係的出現必須以氏族制度的解體為前提，政治每進一步，血緣關係對社會的支配就後退一步，與此相適應，建立在血緣關係基礎之上的祖先崇拜就要被沖淡或削弱。」⁴³⁹換句話說，政治因素對於祖先崇拜的宗教信仰是有壓制約束作用的。

不過這套理論邏輯與中國社會的實際情形卻是大相逕庭的。因為夏朝建立了一個以家族為核心的世襲王朝，「對於啟以後的君主們來說，他們的政權不是像希臘人那樣由選區的投票授予的，而是那位冒險家祖先留下的一份遺產，在這些君主的心目中，念念不忘的是祖先的『聖德』，民眾卻不占有任何地位，這樣一來，政治便大大地刺激了氏族社會發展起來的祖先崇拜，王者如此，臣服於他的各大家族也如此。」⁴⁴⁰因此，在中國的社會裡對於祖先崇拜的宗教信仰觀念非但沒有受到政治因素的壓制，反倒由於這上行下效的推波助瀾，使得人民對於祖先崇拜的宗教信仰獲得了正面的增強作用，塑造了中國在宗教層面特殊的祖先之靈信仰的文化現象。

一、《儀禮 士昏禮》宗教層面的儀節：

事實上，祖先之靈的信仰活動在《儀禮 士昏禮》的儀式呈現當中，是貫穿於整個婚禮的，而其具體的表現，則是「祭告禰廟」、「問卜」與「廟見」。

東漢 許慎《說文解字》：「祭，祭祀也，從示以手持肉。」⁴⁴¹也就是以物敬獻的一種祭神祀祖的儀式。在中國，祭祀是所有禮儀當中最重要的一項儀式，統治者甚至於將之列為「五

⁴³⁷ 王銘銘著《社會人類學》第397頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

⁴³⁸ 常金倉著《周代禮俗研究》第195頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁴³⁹ 常金倉著《周代禮俗研究》第196頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁴⁴⁰ 常金倉著《周代禮俗研究》第198頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁴⁴¹ 《說文解字注》第3頁，黎明文化公司，1974年，台北市。

禮」之首。

《禮記 祭統》：

凡治人之道，莫急於禮；禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出，生於心也，心怵而奉之以禮。是故唯賢者能盡祭之義。⁴⁴²

《禮記 祭統》：

夫祭之為物大矣，其興物備矣。順以備者，其教之本與！⁴⁴³

《左傳 成公十三年》：

是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。篤在守業。國之大事，在祀與戎。⁴⁴⁴

不僅如此，中國人對於祭祀的方法和規矩，亦有明確詳細的規範。

《禮記 祭統》：

及時將祭，君子乃齊。⁴⁴⁵

《禮記 祭義》：

孝子將祭祀，必有齊莊之心以慮事，以具服物，以脩宮室，以治百事。⁴⁴⁶

⁴⁴² 《十三經注疏》《禮記正義》第 1570 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁴³ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1580 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁴⁴ 楊伯峻撰《春秋左傳注》第 861 頁，漢京文化公司，台北市。

⁴⁴⁵ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1574 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

《禮記 祭統》：

是故賢者之祭也，致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時，明薦之而已矣，不求其為。此孝子之心也。⁴⁴⁷

除了在祭祀之前必須齋戒淨心，在祭祀的時候更是要心存誠、信、忠、敬，戰戰兢兢地不可以有絲毫的錯失。由此可以見到中國人對於祭祀一事超乎其他民族的重視態度。

而在古代的中國，祭祀大致可以區分為三大類，即祭祀天地（自然）祭祀神鬼，和祭祀祖先。不過，隨著人們理性的覺醒和宗法社會的形成，中國人對於祖先的祭祀愈來愈重視，甚至於超越了對於天地、自然、神鬼的崇拜。到後來，「祭祖禮儀的制度化，形成了一個嚴密的祭祀權力等級系統，這和古代血緣宗法社會組織結構相吻合，積極維護了當時的等級制度和秩序。」⁴⁴⁸

在《儀禮 士昏禮》所記的婚儀「六禮」當中，「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」和「請期」等五禮，皆須「受禮於禰廟」，例如行「納采」之禮時，「主人筵于戶西，西上，右几。」⁴⁴⁹即是。而在婚儀「六禮」當中的「親迎」之禮，雖未直言「受禮於禰廟」，但是在新郎出發前往親迎之前的初昏時刻，新郎家即「陳三鼎于寢門外東方，北面，北上。其實特豚，合升，去蹄。舉肺脊二，祭肺二，魚十有四，腊一肫，髀不升。皆飪。設扃鼎。」⁴⁵⁰這些準備都是為了在新郎迎娶新娘回來之後，「揖婦，即對筵，皆坐，皆祭。祭薦、黍、稷、肺。」⁴⁵¹也就是新郎、新娘二人將對筵而坐，共同祭祀祖先。所以，根據《儀禮 士昏禮》所記，當時婚禮儀式的進行，每一項正式的環節，都必須要有「祭告禰廟」的動作，由此可見，周朝時期

⁴⁴⁶ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1568 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁴⁷ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1571 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁴⁸ 葛晨虹著《中國古代的風俗禮儀》第 59 頁，文津出版社，2001 年，台北市。

⁴⁴⁹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 69 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁵⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 78 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁵¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 94 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

對於祖先的祭祀是非常重視，而且敬慎的一件大事。

其次，在婚儀「六禮」當中的「問名」之禮，則是出現了另外一項宗教性的儀式，即是「占卜」。東漢 鄭玄〈注〉：「問名者，將歸卜其吉凶。」⁴⁵²也就是「要把女方當事人的身份資料帶回男家去，經過在祖先宗廟中的占卜，決定吉凶。占卜得吉，即刻遣人到女家去『納吉』，報告大吉大利的好消息，和今天『合婚』的結果是一樣的。」⁴⁵³

《禮記 曲禮上》：「龜為卜，筮為筮。卜、筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑，定猶與也。」⁴⁵⁴東漢 許慎《說文解字》：「卜，灼剝龜也，象灸龜之形。一曰象龜兆之縱衡也。凡卜之屬皆從卜。」⁴⁵⁵因為崇拜祖先的宗法觀念，至少從信史開始的殷商時代，便普遍地成為人們精神生活的全部，「他們的思想，幾乎完全為宗教所籠蓋。」⁴⁵⁶而當時表達宗教意識的具體儀式之一，就是「占卜」。有學者指出，「現存的十萬片甲骨文字，便大部分是祭祖時占卜用的。」⁴⁵⁷因此，在因於殷商之禮的周朝時代，在婚儀「六禮」當中行「問名」之禮時，男方家問名歸卜吉凶於祖先，應該是合理而基本的動作。非但如此，關於當時卜筮以擇吉日的規矩，亦有詳盡的規範細說。

《禮記 曲禮上》：

外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日，旬之外曰「遠某日」，旬之內曰「近某日」。喪事先遠日，吉事先近日。……故曰：「疑而筮之，則弗非也。日而行事，則必踐之。」

458

《白虎通義 蒼龜》：

⁴⁵² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 72 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁵³ 周何著《古禮今談》第 54 頁，萬卷樓圖書公司，1992 年，台北市。

⁴⁵⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第 109 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁵⁵ 《說文解字注》第 128 頁，黎明文化公司，1974 年，台北市。

⁴⁵⁶ 傅樂成著《中國通史》上冊第 19 頁，大中國圖書公司，1992 年，台北市。

⁴⁵⁷ 傅樂成著《中國通史》上冊第 20 頁，大中國圖書公司，1992 年，台北市。

⁴⁵⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第 103-110 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

天子下至士，皆有蓍龜者，重事決疑，亦不自專。《尚書》曰：「汝則有大疑，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善乎蓍龜。⁴⁵⁹

事實上，「宗教本質就在於它能喚起與神聖領域交融的神秘感受。」⁴⁶⁰而「藉由敬畏神聖，我們以象徵手法表達了對社會的依賴。」⁴⁶¹關於宗教的象徵手法，人類學家大多以四種宗教組織形式來區分宗教的儀式類型：一是「個人儀式」；二是「薩滿儀式」⁴⁶²；三是「團體儀式」；四是「教會儀式」。至於婚儀「六禮」當中的「問名」之禮，其占卜的儀式是為「薩滿儀式」或者是「團體儀式」，因為在《儀禮 士昏禮》當中並無明確詳細的記錄，但可以確定的是，行「問名」之禮時的占卜儀式，確實是具有宗教層面的文化意義的。

在《儀禮 士昏禮》中除了「祭告禰廟」和「問卜」之外，還有一項具有宗教內涵的重要儀節，那就是行「廟見」之禮。《儀禮 士昏禮》：「若舅姑既沒，則婦入三月，乃奠菜。」⁴⁶³如果新郎的父、母均已亡故，那麼新娘在嫁入夫家後三個月，便要擇日進入禰廟，設菜祭奠。這「廟見」之禮雖然是為「禮」的一種變例，但卻是具有其內在深遠的意旨的。

《禮記 曾子問》：

三月而廟見，稱來婦也。擇日而祭於禰，成婦之義也。⁴⁶⁴

在新娘嫁過來時，公、婆雖然均早已亡故，但是透過「廟見」之禮的奠告，新娘才算正

⁴⁵⁹ 清 陳立撰《白虎通疏證》上冊第 327 頁，中華書局，1994 年，北京市。

⁴⁶⁰ Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第 412 頁，五南圖書公司，1998 年，台北市。按：此句話理論取向的最大貢獻者，為法國社會學家涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917），見莊英章等編著《文化人類學》下冊第 69 頁，國立空中大學，1992 年，台北縣。

⁴⁶¹ Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第 412 頁，五南圖書公司，1998 年，台北市。

⁴⁶² 按：「薩滿」（shaman）一詞源自西伯利亞通古斯民族用語，指的是兼差的宗教專家。見 Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第 414 頁，五南圖書公司，1998 年，台北市。

⁴⁶³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 106 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁶⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第 683 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

式成為丈夫這個家族的一員。這在公、婆均已亡故的夫家而言，婚禮才算真正的完成了最後一道儀式。「廟見」之禮奠告的對象雖然是已經過世的公、婆，實亦可視為崇敬祖先的一種儀式表現。

二、《儀禮 士昏禮》宗教儀式下的文化意義：

《禮記 昏義》開宗明義即有言曰：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎、重正昏禮也。⁴⁶⁵

這一段話特別強調對於祖宗禰廟的祭告之禮，象徵著周人對於婚禮的「敬慎」與「重正」的態度，「讓當事人能深切體會到這件事的嚴肅性和責任感。」⁴⁶⁶亦即凸顯了古典婚禮儀節遵從於宗法制度下，在婚禮的具體儀節上存在著端整嚴正的宗教層面的文化意義。

「一般來說，祖先崇拜是父權制時代的產物。」⁴⁶⁷而在中國，「現在我們所能看到的最早的祭祀制度是在商代。」⁴⁶⁸事實上，根據「董作賓從研究甲骨文的經驗，早就發現殷人認為人死亡後則化為鬼神、轉變為祖先之靈，不但可以常駐於子孫之心中，甚且還能以其神而明之之威靈，福佑後代或懲治不肖之徒，因此殷商時代盛行祖先祭典。不止殷商以來崇隆祖先祀典，春秋時期，甚且還盛行著『鬼無所歸，則為厲』的觀念，認為人死，必須有後，以使

⁴⁶⁵ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1888 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁶⁶ 周何編撰《儒家的理想國：禮記》第 128 頁，時報文化公司，1998 年，台北市。

⁴⁶⁷ 常金倉著《周代禮俗研究》第 182 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

⁴⁶⁸ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第 157 頁，頂淵文化公司，1997 年，台北市。

鬼神能擁有宗廟祭享之血食供養，方可不淪為淫厲之惡鬼。」⁴⁶⁹

學者指出，「自從父系氏族制度確立之後，一直延續到宗法社會，祖父子孫血統相承，人們和祖先神靈的關係更為密接，從此，祖先的祭祀日益佔據重要的地位。其主要的信仰是感恩報德，孝敬盡心，祭祀就納入了社會的倫理範疇，比較以前就起了質的變化。」⁴⁷⁰而殷商時代對於祖先的崇拜，「在祭祀制度上與周代存在著很大的差異，但是其祭祀儀式仍然很不明朗。」⁴⁷¹換句話說，周朝時代的祭祀制度和殷商時代有著許多儀式和內涵上的差異，但是實際上我們所知的對於周代祭祀祖先的文字資料也並非完整詳盡，目前可得的關於祭祀之事比較詳細的儀式記錄，只有《儀禮 特牲饋食禮》⁴⁷²、《儀禮 少牢饋食禮》⁴⁷³和《儀禮 有司徹》⁴⁷⁴而已。

《禮記 祭法》：

大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不變也。七代之所更立者，禘、郊、宗、祖，其餘不變也。⁴⁷⁵

在中國人宗教的意識觀念裡，人死之後本與萬物不同，但是在祭祀之禮上，對於神鬼，以及對於祖先，卻也是有親疏之差異的。周人對於祖宗禰廟的設置，依身份尊卑的不同，各有其祖廟之數⁴⁷⁶。但是，最重要的還是強調以恭敬的態度闡發內心的孝養之思。

《禮記 祭統》：

⁴⁶⁹ 林素英著《喪服制度的文化意義》第 293 頁，文津出版社，2000 年，台北市。按：作者附注參見董作賓，〈中國古代文化的認識〉，見於朱歧祥編，《甲骨四堂論文選集》，（臺北：學生書局，一九九 ），頁一 四。

⁴⁷⁰ 王貴民著《中國禮俗史》第 94 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

⁴⁷¹ 常金倉著《周代禮俗研究》第 183 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

⁴⁷² 《十三經注疏》《儀禮注疏》，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁷³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁷⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁷⁵ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1514 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁷⁶ 見《禮記 祭法》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1506 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

祭者，所以追養繼孝也。⁴⁷⁷

《禮記 祭統》：

身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明。此祭之道也。⁴⁷⁸

《禮記 祭義》：

孝子之祭也，盡其慤而慤焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉。進退必敬，如親聽命，則或使之也。⁴⁷⁹

《禮記 祭統》：

既內自盡，又外求助，昏禮是也。⁴⁸⁰

《禮記 祭統》：

夫祭也者，必夫婦親之，所以備外內之官也，官備則具備。⁴⁸¹

有學者分析，認為「宗教」具有兩種作用：一是「統攝凝聚的功用」；二是「統攝馴服的

⁴⁷⁷ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1571 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁷⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1573 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁷⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1538 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁸⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1572 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁸¹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1572 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

功用」。⁴⁸²而在《儀禮 士昏禮》的儀節當中，對於祖先禰廟的祭祀之儀，除了具有「追養繼孝」的孝道之思外，亦具有加強宗族之間感情的聯繫和凝聚團結力量的功用；而祭祀之禮的每一道儀式步驟，乃「所以假於外而以增君子之志也。」⁴⁸³也就是希望能夠藉由宗族社會所認同的祭祀儀式，以增強新郎、新娘彼此誠信忠敬的內在之志。

另外，在婚儀上「求外助而共祀宗廟」，強調夫妻必須共同祭祀祖先宗廟，這具有全面體現祭祀的本心和用意存在，亦即「除了尊祖敬宗的歷史意義外，也由此顯示家庭和睦的氣氛，夫妻合作無間的精神。」⁴⁸⁴

再者，在婚禮儀式上祭告祖先禰廟，還具有「報本返始」的目的。

《禮記 祭義》：

君子復古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事以報其親，不敢弗盡也。⁴⁸⁵

《禮記 祭義》：

……聖人以是為未足也，築為宮室，設為宗、祧，以別親疏遠邇，教民復古復始，不忘其所由生也。⁴⁸⁶

在中國古典的思維裡，祭祀本來就是一切教化的基礎。「夫祭之為物大矣，其興物備矣。順以備者也，其教之本與！」⁴⁸⁷而在教化的內涵中，懷本孝養之道，更是儒家思想所特別重視的一個環節。在宗教意識強烈的時代裡，在男女結合成為婚姻關係的正式儀節中一再重複祭告祖宗禰廟的儀式，其意旨自是透過儀式的實行，對於新婚夫婦孝思之心寄予提示與闡揚

⁴⁸² 梁漱溟著《中國文化要義》第 97 頁，里仁書局，1982 年，台北市。

⁴⁸³ 見《禮記 祭統》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1577 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁸⁴ 周何編撰《儒家的理想國：禮記》第 127 頁，時報文化公司，1998 年，台北市。

⁴⁸⁵ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1551 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁸⁶ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1547 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁴⁸⁷ 見《禮記 祭統》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1580 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

的期待意義；同時，也具有婚禮神聖性的精神制約意義。

其次，對於「問名」之禮的占卜，亦是具有宗教內涵的文化意義。

《白虎通義 嫁娶》：

娶妻卜之何？卜女之德，知相宜否。⁴⁸⁸

關於「占卜」之事，很容易讓人懷疑其本質是為「宗教」或者是「巫術」？「富萊澤爵士（Sir James Frazer）在《金枝》一書中曾試圖定義宗教。對他來說，某種信仰能否稱得上宗教，取決於參與者能命令超自然力量到什麼程度。如果參與者的態度是不確定的，如果他們感到謙卑，並傾向祈求恩賜和悲憫，他們的信仰和行動就具有宗教本質。如果他們認為可以控制這些超自然力量，對於結果不曾感到不確定，而且感受不到有謙卑祈求的需要，他們的信仰和儀式就屬於巫術而非宗教。」⁴⁸⁹

另外，有學者認為，「宗教與巫術都是人類從自然界分離出來的過程中自覺意識尚未完全覺醒時的產物，他們總認為人與自然界存在一種聯系，但又不能正確認識這種聯系，於是時而用人的形象想像自然，時而又用自然的形象來想像人。但是宗教與巫術在文化上的功能是不同的。我國宗教崇拜的對象，一般說多為人們無法抗拒的較大的自然力，所以採取以食物求媚的形式；巫術施行的對象多為較小的自然力，所以採取威嚇、攻伐的形式。宗教培養的是對自然的屈服，而巫術培養了對自然的抗爭。」⁴⁹⁰

由此看來，《儀禮 士昏禮》當中的「問名」之禮，以「占卜」的方式請示祖先這門親事的吉凶，其重點並不在於占卜的結果是吉或是凶，而占卜的結果亦不是影響這門親事成與不

⁴⁸⁸ 清 陳立撰《白虎通疏證》下冊，第 472 頁，中華書局，1994 年，北京市。

⁴⁸⁹ Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》第 413 頁，五南圖書公司，1998 年，台北市。

⁴⁹⁰ 常金倉著《周代禮俗研究》第 206 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

成的必要關鍵⁴⁹¹，因為「宗教經驗和宗教實踐都是心理現象，而它們的內在和外在的源泉都來自集體無意識。」⁴⁹²因此，「占卜只是用以加深當事人對昏事的進行，是如此謹慎恭敬的感受。」⁴⁹³換句話說，「問名」之禮的占卜儀式，其本身只不過是一種表達宗教層面感情的象徵方式，其作用或許可以稱得上是一種文化上「自驗預言」(self-fulfilling prophecy)的儀式；是一種能夠帶給婚姻當事人，以及其親屬的宗教性的、心理層面的「正增強作用」(positive reinforcement)⁴⁹⁴而已。

至於在新娘入門前，公、婆早已亡故的情形之下所要舉行的「廟見」之禮，其意義實等同於「婦見舅姑」的正式拜見之禮。根據《儀禮 士昏禮》的記載，新嫁娘在成婚之後的第二天清晨，必須「夙興，婦沐浴。纁笄、宵衣以俟見。質明，贊見婦于舅姑。」⁴⁹⁵但是如果公、婆均已不在，那麼第二天清晨則毋需拜見，而必須在三個月內至宗廟「奠菜」祭拜公、婆。不過，「如果公婆之中一存一亡時，公公已故而婆婆尚在者，第二天照常禮拜見婆婆，三月廟見再拜見公公。公公尚在而婆婆已故者，婆婆不可能單獨立廟，神主當時是寄放在其祖姑廟中，自然不便於單獨拜見，所以只要第二天拜見公公即可。」⁴⁹⁶

因為新娘三月「廟見」公、婆之禮的意義即等同於「婦見舅姑」的正式拜見之禮，主要也是藉由禮拜的儀式，象徵新娘已經獲得公、婆的正式接納，並得到家中地位的認可。所以說，「廟見」之禮實為具有倫理內涵的宗教儀式。

第二節 社會面的文化意義

⁴⁹¹ 按：古人占卜以十天為一單位，每旬占卜三次，三旬共有九次，九次之內，任何一次得吉即可。如果占卜九次都不得吉，明年可以再次占卜求吉。見周何著《古禮今談》第53-56頁，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

⁴⁹² Robert H. Hopcke 著，蔣韜譯《導讀榮格》第65頁，立緒文化公司，1997年，台北縣。

⁴⁹³ 周何編撰《儒家的理想國：禮記》第129頁，時報文化公司，1998年，台北市。

⁴⁹⁴ 參閱張春興著《現代心理學》第十四章、第六章，東華書局，1991年，台北市。

⁴⁹⁵ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第98-99頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁴⁹⁶ 周何著《古禮今談》第84頁，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

東漢 許慎《說文解字》：「社，地主也，從示土。春秋傳曰共工之子句龍為社神。周禮二十五家為社，各樹其土所宜木。」⁴⁹⁷在中國，「社」本是指土地神或祭祀土地神的場所，後來衍義為一種具有固定宗旨而結成的團體。而「會」者，合也。⁴⁹⁸有聚集之意。所以說，「社會」(society) 是一種因為具有某種程度的共同關係而聚集的組織團體。

事實上，從「人類開始形成時就是作為一個整體出現的，單個的互不相關的人是無法存在和生活的。」⁴⁹⁹雖然，大自然界裡其他的動物也存在有集體生活和行動的現象，但是，動物之間相互聯繫的生物性社會結構，是不具有文化現象的，「只有人類社會的組織結構以及人與人之間的關係，才屬於文化現象。」⁵⁰⁰而且，在人類所組織而成的社會結構中，「不是個別人的本質決定了人類社會及其現象，而是這種共同形成的社會結構及其關係決定了人的本質。」⁵⁰¹換言之，在社會結構中的人們所體現的行為總和是為「文化」，但是「文化不是遺傳得來的，而是後天習得的。」⁵⁰²所以人類必須學習如何在社會規範的制度底下配合與習慣這共同的準則；而這共同的準則也具有調節與限定社會群體中的人彼此之間的關係與行為。

有學者認為，「社會制度為文化的真正要素。」⁵⁰³因為任何的社會制度都具有其普遍與獨立的傳統性質，並且是這個群體組織中大多數的人所認同與需求的一套規律，所以「社會制度是構成文化的真正組合成分。」⁵⁰⁴事實上，「社會文化」是一套社會和文化之間各個部分互相牽動、影響的複雜系統，而且愈是複雜的社會，愈是需要「社會控制」(social control)⁵⁰⁵。

⁴⁹⁷ 《說文解字注》第 8 頁，黎明文化公司，1974 年，台北市。

⁴⁹⁸ 《說文解字注》第 225 頁，黎明文化公司，1974 年，台北市。

⁴⁹⁹ 楊國章著《原始文化與語言》第 27 頁，北京語言學院，1992 年，北京市。

⁵⁰⁰ 楊國章著《原始文化與語言》第 27 頁，北京語言學院，1992 年，北京市。

⁵⁰¹ 楊國章著《原始文化與語言》第 28 頁，北京語言學院，1992 年，北京市。

⁵⁰² 王銘銘著《社會人類學》第 292 頁，五南圖書公司，2000 年，台北市。

⁵⁰³ B.Malinowski 著，費通等譯《文化論》第 13 頁，臺灣商務印書館，1944 年，台北市。

⁵⁰⁴ B.Malinowski 著，費通等譯《文化論》第 14 頁，臺灣商務印書館，1944 年，台北市。

⁵⁰⁵ 按：「社會學家羅思 (E.A.Ross) 在他 1901 年出版的『社會控制』(Social Control) 一書中認為，社會中有幾種情操深植於個人心中，使得個人易於與他人合作，也會顧及他人的利益。這幾種情操包括同情、合群和正義感。可是這幾種情操尚不足壓制個人的自私，因此社會必須使用各種手段，以使社會秩序得以維持。」見莊英章等編著《文化人類學》下冊第 40 頁，國立空中大學，1992 年，台北縣。

而「社會制裁」(social sanction)便是「社會控制」的方式之一。學者認為，「禮俗道德的制裁」(moral sanction)是「社會制裁」比較常見的方式之一。⁵⁰⁶

在中國，「禮」是社會一切生活、習慣、制度等的總稱，「完全是民族文化的醞釀成果。」⁵⁰⁷「從飲食、衣服，以至於冠昏喪祭，對每一種人、事、時間、環境的條件，都有明確的規定，因此，禮的功能就如曲禮所說的，可以『定親疏，決嫌隙，別同異，明是非』，凡是合乎禮者就會受到社會的讚賞，反乎禮者則受到社會的排斥與譏笑，甚而必須受到嚴厲的制裁。」⁵⁰⁸所以說，《儀禮 士昏禮》所記的「婚禮」儀節，除了保存著中國傳統的思想意識之外，對於中國百姓而言，實亦具有社會性的控制(control)與制約(constraint)的作用。

再者，家庭本來就是社會組成最基本的組織細胞，而組合家庭的具體方式就是婚姻的締結，所以說，婚禮最根本的體質就是具有社會性的宣示意義。「一般而言非西方社會中的擇偶(mating)和結婚(marriage)更鮮明而直接地顯示出其作為社會事務、而非個人事務的特質。」⁵⁰⁹尤其在中國，「婚姻慶典是作為社會生活中的大事來進行的，其禮節儀式規定是格外詳盡周密的。從服飾、神態、器皿，到規格、程序、方位，都有整套嚴格的具體規定。」⁵¹⁰而且，「婚姻也起著促進社會進行更廣泛的社會聯結(social cohesion)的作用。」⁵¹¹也就是說，透過婚禮儀式的進行，除了能夠獲得社會正式而公開的認可之外，還能夠為不同的親屬群體、社會群體帶來新層次的交往互動模式。

其實，中國歷代的統治者都非常清楚婚姻、家庭與社會這三者之間彼此相互牽動的邏輯關係，所以往往以禮法的制定來穩定社會上大多數的夫妻家庭。因為，「正像天地是宇宙最基本的兩大形態一樣，男女也是人類最基本的兩大類別。男女結合的意義不僅在於生兒育女，繁衍後代，而且是人類一切社會關係的基石。一夫一妻結合就組成家庭，夫婦生了兒女，就

⁵⁰⁶ 按：另外還有「法律的制裁」(legal sanction)、「宗教的制裁」(religious sanction)……等等。見莊英章等編著《文化人類學》下冊第41-44頁，國立空中大學，1992年，台北縣。

⁵⁰⁷ 錢穆著《中國文化叢談》第330頁，三民書局，1969年，台北市。

⁵⁰⁸ 莊英章等編著《文化人類學》下冊第44頁，國立空中大學，1992年，台北縣。

⁵⁰⁹ 王銘銘著《社會人類學》第252頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

⁵¹⁰ 葛晨虹著《中國古代的風俗禮儀》第22頁，文津出版社，2001年，台北市。

⁵¹¹ 王銘銘著《社會人類學》第252頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

有了親子關係，兄弟關係，眾多的家庭，眾多的父母子孫構成一個社會，就有了統治者和被統治者，出現了等級制度，禮儀制度也就應運而生。社會關係是家庭關係的自然延伸，家庭恰恰始於夫妻結合，所以夫妻結合牽動著紛繁複雜的社會關係。夫妻關係的穩定與否，不僅影響家庭的穩固，也影響社會的安定。」⁵¹²

在《儀禮 士昏禮》當中，婚禮儀俗社會層面的文化意義，乃藉由許多器物的象徵、人物的象徵，甚至於儀節本身的蘊意來呈現的。以下分別探討之。

一、媒妁之言：

在古典婚儀「六禮」當中，「媒妁之言」與「父母之命」已儼然是當時婚姻締結最重要的代表儀節和精神象徵。東漢 鄭玄〈注〉：「將欲與彼合昏姻，必先使媒氏下通其言。」⁵¹³東漢 許慎《說文解字》：「媒，謀也。謀合二姓者也。從女某聲。」⁵¹⁴又言：「妁，酌也。斟酌二姓者也。從女勺聲。」⁵¹⁵「媒」與「妁」同是指「媒人」，其任務「就是斟酌情況，謀合二姓，使其相成。」⁵¹⁶換句話說，「媒妁」是在兩姓婚姻關係的締結中代表與傳遞雙方家長意見的中介者，具有「聯姻關係裡的橋接作用」⁵¹⁷。

《詩經 齊風 南山》：

析薪如之何？匪斧不克。取妻如之何？匪媒不得。⁵¹⁸

《詩經 豳風 伐柯》：

⁵¹² 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第189頁，南天書局，1996年，台北市。

⁵¹³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第68頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵¹⁴ 《說文解字注》第619頁，黎明文化公司，1974年，台北市。

⁵¹⁵ 《說文解字注》第619頁，黎明文化公司，1974年，台北市。

⁵¹⁶ 任寅虎著《中國古代的婚姻》第38頁，商務印書館，1996年，北京市。

⁵¹⁷ 尉遲淦主編《生死學概論》第150頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

⁵¹⁸ 《詩毛氏傳疏》第252頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

伐柯如何？匪斧不克。取妻如何？匪媒不得。⁵¹⁹

《禮記 曲禮上》：

男女非有行媒，不相知名。⁵²⁰

可見得「媒妁之言」的婚禮習俗早在周代，甚或更早以前即已成為社會婚姻禮俗的重要部分。有學者說，「它是聘娶婚的結果，是『父母之命』的伴生物。」⁵²¹而在儒家思想顯揚的時代，對於男女的「無媒而合」，更是視之為違背禮教的不道德行為，人人皆可賤伐之。

《孟子 滕文公》：

丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家，父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。⁵²²

事實上，有許多的學者都認為，《儀禮 士昏禮》所記的聘娶「六禮」婚制的前身，其實是一種買賣行為的婚姻形式。學者指出，「媒妁具有居間人之性質，在買賣婚時代當即有之；殆買賣婚演變而為聘娶婚，買妻賣女之居間人亦演變而為媒妁，遂以合姓為難，賴媒往來，以傳婚姻之言矣。」⁵²³又「賣買婚在中國的歷史一定是很短的，當宗法組織漸強時，便覺直接賣買不若倩媒人介紹的較好；而且家境較好的女子，已無置身賣奴場之必要，婚嫁手續，勢必改變：這便是媒妁婚所以繼起的原因。」⁵²⁴

⁵¹⁹ 《詩毛氏傳疏》第 385 頁，臺灣學生書局，1967 年，台北市。

⁵²⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第 59 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵²¹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 82 頁，南天書局，1996 年，台北市。

⁵²² 《四書讀本》《孟子》第 141 頁，啟明書局，台北市。

⁵²³ 陳顧遠著《中國婚姻史》第 147 頁，商務印書館，1998 年，北京市。

⁵²⁴ 陳東原著《中國婦女生活史》第 23-24 頁，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。

另外，古時媒人大抵可以分為三類，即「神媒」、「官媒」和「私媒」。「神媒」只存在於傳說之中，像傳說中女媧被奉為婚姻之神，即為神媒。「官媒」是由政府在特殊情況下設置的媒人，如《周禮 地官司徒 媒氏》：「媒氏：掌萬民之判。凡男女自成名以上，皆書年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。凡娶判妻入子者，皆書之。」⁵²⁵這「判」就是「半」的意思，意即媒人的任務是要「謀合兩半以成為配偶」的意思。而「私媒」則是指民間以媒為業的人。⁵²⁶不管是官媒還是私媒，「媒人」的角色是一種符合社會需求的產生，因為，婚姻大事畢竟不是一般兒戲，必須敬慎看待。尤其隨著禮教思想的日益厚實，對於婚姻禮俗的社會要求與限制自然更形縝密，這時，「媒人」的角色扮演無疑地是禮制人文思想下最適切的潤滑作用。

總而言之，在兩姓聯姻的重大禮儀當中，男女雙方家長（族）藉由媒人謀合二姓的作用主要有三：一是中介作用；二是隔離作用；三是保證作用。⁵²⁷這正是早期社會保守禮教之下最合適宜的社會性角色。所以，中國的「媒妁之俗」除了起源很早以外，在社會的層面而言，實亦具有相當重要的社會職能功用。

二、納徵之聘：

《儀禮 士昏禮》：「納徵，玄纁束帛、儷皮，如納吉禮。」⁵²⁸在婚儀「六禮」當中，除了「納徵」之禮是以「玄纁束帛、儷皮」為聘禮之外，其餘的「五禮」都是用雁為摯。其實「納徵」之禮也就等於現代人所說的「大聘」、「大定」，也就是「完聘之禮」⁵²⁹，是確定婚事

⁵²⁵ 林尹註譯《周禮今註今譯》第 144 頁，臺灣商務印書館，1972 年，台北市。

⁵²⁶ 本段整理自張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 83-84 頁，南天書局，1996 年，台北市。

⁵²⁷ 任寅虎著《中國古代的婚姻》第 38-39 頁，商務印書館，1996 年，北京市。

⁵²⁸ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵²⁹ 見王貴民著《中國禮俗史》第 64-65 頁，文津出版社，1993 年，台北市。按：在臺灣傳統的婚儀習俗中，送聘又分為兩道程序：先是在訂婚時送上部分的聘金，稱之為「送定」、「聘定」、「攜定」、「小聘」或「過小禮」；後再又送完全部的聘金，稱之為「完聘」、「大聘」或「過大禮」。見鈴木清一郎著，馮作民譯《增訂臺灣舊慣習俗信仰》第 177-184 頁，眾文圖書公司，1989 年，台北市。

最重要的一道手續。〈注〉曰：「徵，成也。」⁵³⁰ 因為「媒妁之言」主要是往來傳遞婚姻之言而已；而「納徵」之禮以幣帛相贈納，則進一步代表這門婚事之確定已成。

《禮記 曲禮上》：

非受幣，不交不親。⁵³¹

《禮記 內則》：

聘則為妻，奔則為妾。⁵³²

由此可見，「六禮中的納徵禮，是男女成婚的關鍵；沒有經過納徵的男女，不僅不交不親，而且不能相見，男女雙方都把它看成是一件大事。」⁵³³ 而且，「從天子到庶人都須要履行『納幣』的禮節，因為只有這樣才能娶回女子。」⁵³⁴ 至於行「納徵」之禮，其量之輕重、數之多寡，則必須視雙方的身份、地位而定，並且各個時代也有所不同。⁵³⁵ 而在《儀禮 士昏禮》中，是以「玄纁束帛、儷皮」行「納徵」之禮，也就是黑色、紅色的幣帛一束，和鹿皮兩張。根據東漢 班固的說法，這「玄纁束帛、儷皮」尚有象徵敬天地、備陰陽的重要意義。

《白虎通 嫁娶》：

納徵玄纁束帛儷皮。玄三法天，纁二法地也。陽奇陰偶，明陽道之大也。儷皮者，兩皮也。以為庭實，庭實偶也。⁵³⁶

⁵³⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 77 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵³¹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 59 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵³² 《十三經注疏》《禮記正義》第 1015 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵³³ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 125 頁，南天書局，1996 年，台北市。

⁵³⁴ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 361 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

⁵³⁵ 此部分於《周禮》當中各有所定，於此不另贅述。

⁵³⁶ 清 陳立撰《白虎通疏證》下冊，第 457-458 頁，中華書局，1994 年，北京市。

「聘娶婚」的嫁娶方式自周代奠基以後，便成為後來中國婚姻禮制的主流，而從婚姻形式演變的推測，許多的學者都認為，「聘娶婚」的納幣下聘，實為「買賣婚」的遺留。從「父系代興以後，婚姻的最初形式是掠奪，其次是賣買，再次便是媒妁。媒妁婚制的形成，已經有史可稽，並且相沿極長，直至今日。」⁵³⁷更有學者直接指出，「『儷皮為禮』的習俗反映了古代男子娶回女子所需支付的身價，沒有這樣的代價，婚姻是不能辦成的。」⁵³⁸換句話說，「納徵」之禮的聘禮，實具有「購買」的性質。

《禮記 曲禮上》：

女子許嫁，纓，非有大故，不入其門。⁵³⁹

當女子許配給人之後，便要繫上「纓」，一直到正婚之禮成，進入洞房之後，才由新郎「親說婦之纓。」⁵⁴⁰從這一段儀節可知，「男方納徵之後，這女子便已賣出，只是還沒有『提貨』，故先給戴纓作為標記。有了這標記，別人就無權動用這『貨物』。由此可見，聘娶婚之重聘幣，正道出了這種婚姻的買賣性質。」⁵⁴¹因此可以看出，當時女子的社會地位不及男子，而且在「聘娶婚」的婚禮制度之下，婚姻的決定已經與當事人雙方是否具有愛情基礎，或是雙方彼此有沒有意願，已經沒有多大的關係了。這「買賣」的意義，實在是中國封建社會裡的一種特殊而顯著的婚姻特色。

不過，這婚儀「六禮」之聘娶婚制，「雖以買賣婚為其淵源，且留有買賣婚之痕跡甚強，然既以『聘』與『買』分，並依『禮』而成之，即不得再以買賣關係，解釋聘娶婚之性質也。」⁵⁴²也就是說，雖然在《儀禮 士昏禮》中有「玄纁束帛、儷皮」之納的具體儀節，而且這確

⁵³⁷ 陳東原著《中國婦女生活史》第21頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

⁵³⁸ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第360頁，學林出版社，1999年，上海市。

⁵³⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第59頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵⁴⁰ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第97頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵⁴¹ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第53頁，頂淵文化公司，1997年，台北市。

⁵⁴² 陳顧遠著《中國婚姻史》第92頁，商務印書館，1998年，北京市。

實是買賣婚之所遺留，「但在後世禮法上終否認其為身價的解釋，即所以與買賣婚為別也。」

⁵⁴³或許，這也是中國社會文化的另一種特色吧！

三、社會宣告：

婚禮儀式的產生，原本就有其社會性公開宣告的作用與意義。《詩經 鄭風 丰》：「衣錦褻衣，裳錦褻裳。叔兮伯兮，駕予與行。」⁵⁴⁴《詩經 豳風 東山》：「之子于歸，皇駁其馬。親結其縵，九十其儀。」⁵⁴⁵《詩經 召南 鵲巢》：「之子于歸，百兩御之。」⁵⁴⁶從《詩經》的這些篇章當中，感受到的是昔時「親迎」之禮的盛大場面與莊嚴氣氛。「其實，『親迎』儀式除了表示對女方的尊重之外，還有其社會性一面的意義，那就是『責任的轉移與交付』，而在這層意義下男方親迎除了能直接給予女方家屬必要的安全感之外，就是唯有自己親迎才能如實體會出那種油然而生於心而盎於四體的責任感是怎麼一回事。」⁵⁴⁷

除此之外，雖然「親迎」在昏時，而且「昏禮不用樂」⁵⁴⁸，但是再怎麼說，男女雙方的親族鄉親，隨行的從屬侍者，以及「親迎」沿途所經，都參與了這門婚禮的儀式，也都成了這門婚禮的社會見證人。另外，在《禮記 曲禮上》當中也提到，男女婚姻締結時必須要「為酒食以召鄉黨僚友。」⁵⁴⁹而且「賀取妻者，曰：『某子使某，聞子有客，使某羞。』貧者不以貨財為禮，老者不以筋力為禮。」⁵⁵⁰也就是在婚禮儀式完成後必須由主人家準備喜酒桌筵招待鄉里親鄰、同僚朋友。這等喜氣洋洋的宴席，便是具有向親族眾人公開宣告的社會性意義；也等於為新婚男女帶來輿論制約的精神叮嚀，讓他們確實體會到婚姻之事是不可以草率、具

⁵⁴³ 陳顧遠著《中國婚姻史》第92頁，商務印書館，1998年，北京市。

⁵⁴⁴ 《詩毛氏傳疏》第227頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

⁵⁴⁵ 《詩毛氏傳疏》第382頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

⁵⁴⁶ 《詩毛氏傳疏》第43頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

⁵⁴⁷ 尉遲淦主編《生死學概論》第150頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

⁵⁴⁸ 見於《禮記 郊特牲》。見《十三經注疏》《禮記正義》第950頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵⁴⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第59頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵⁵⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第62-63頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

有深切責任感的人生大事。

另外，在《儀禮 士昏禮》當中記載的「親迎」之禮，新郎的衣著是「爵弁，纁裳，緇袍。」⁵⁵¹所乘的車駕是「乘墨車，從車二乘，執燭前馬。」⁵⁵²而且「從者畢玄端。」⁵⁵³東漢鄭玄〈注〉：「攝盛也。」⁵⁵⁴也就是說，越等的穿著在婚禮當中是被允許而不以為失禮的。「因為這在新郎和新娘而言，是不比尋常的大喜日子，為了顯得風光體面，所以特許超越身份等級穿著衣飾。」⁵⁵⁵在「刑不上大夫，禮不下庶人」⁵⁵⁶這樣實行嚴格等級制度的時代裡，這份例外，更凸顯出在中國傳統的社會觀念中對於婚禮的特別重視，並以盛裝、盛飾的體面打扮呈現在社會的目光下，莊嚴了婚禮的神聖意義。

不過，大體而言，婚姻儀式的等級限制與區別仍然是被社會所重視的，尤其是「對女子來說，自己的婚姻大事能否採用『六禮』，不僅取決於所嫁的丈夫的身份地位，還要看自己到夫家後的身份，是正妻還是庶妻或妾。」⁵⁵⁷學者指出，「只有被娶為正妻的女子才採用完整的『六禮』儀式，庶妻就沒有『廟見』、『盥饋』、『姑醴婦』等儀式。而被納為妾的女子則完全沒有婚姻儀式可談，所謂『奔則為妾』，無需媒聘的納妾行為如同去市場購回一件物品，何嘗有舉行儀式上告祖宗下示族親的必要呢？可見在封建時代婚姻儀式的等級、階級限制對女子比對男子更多了一層制約。」⁵⁵⁸

封建制度下的婚姻締結，「婚姻關係只是舊家庭的聯續，並不是新家庭的創始；是舅姑娶了一個媳婦，不是男子得了一個伴侶；是兩姓的事，不是兩人的事。」⁵⁵⁹所以說，在父系氏族社會宗法制度的籠罩底下，婚姻締結的社會性宣告具有非常重要的意義。尤其當時是「以

⁵⁵¹ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁵² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁵³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁵⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁵⁵ 周何著《古禮今談》第 107 頁，萬卷樓圖書公司，1992 年，台北市。

⁵⁵⁶ 《禮記 曲禮上》。見《十三經注疏》《禮記正義》第 91 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁵⁷ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 385 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

⁵⁵⁸ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第 385-386 頁，學林出版社，1999 年，上海市。

⁵⁵⁹ 陳東原著《中國婦女生活史》第 31-32 頁，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。

夫族為尊的社會文化組織體系」⁵⁶⁰，再加上兩姓婚姻的締結並不只是新郎和新娘這一男一女之間的事而已，而是兩個家族之間的結合，因此，兩姓婚姻締結的社會性宣告更具有宗法制度上嚴正的階級宣示意義。特別是女方家族，因為只有經過聘娶「六禮」的完成，才代表這名出嫁的女子是位名正言順、門當戶對而可以承宗繼嗣的正妻，並且宣示這個女方家族在社會上是具有相當的社會階級地位的。

第三節 倫理面的文化意義

何謂「倫理」(ethics)？「倫」者，輩也。⁵⁶¹也就是同輩、同類的意思，引申作道理或次序。「理，治玉也。」⁵⁶²本是指對玉石進行加工，而清 段玉裁〈注〉曰：「凡天下一事一物，必推其情至於無憾，而後即安，是之謂天理，是之謂善治。」⁵⁶³也就是說，理是條理、道理、法則的意思。所以說，「倫理」本是人倫道德的原理；是社會文化中的一種理性規範；「是指人作為類的存在而對行為規範加工提升的理性自覺過程。」⁵⁶⁴而「注重人生、長於倫理一直是中國傳統文化的一個基本價值取向。倫理道德作為社會生活秩序和自我人生規範的自覺理性約定，構成中國傳統文化的一個重要成分。」⁵⁶⁵

「在中國古代，道德作為人對天道、人道的一種自覺遵循，倫理作為人類自覺的一種理性規範，至少在西周時期已經出現並得到重視。」⁵⁶⁶而到了春秋戰國時代，封建社會體制逐漸成熟，這時諸子群起，百家爭鳴，中國傳統的倫理道德思想全面產生，並塑造了各自的倫理道德準則。⁵⁶⁷「由於中國古代是一個以血緣關係為紐帶建立起來的宗法社會，家庭生活是

⁵⁶⁰ 林素英著《喪服制度的文化意義》第 280 頁，文津出版社，2000 年，台北市。

⁵⁶¹ 《說文解字注》第 376 頁，黎明文化公司，1974 年，台北市。

⁵⁶² 《說文解字注》第 15 頁，黎明文化公司，1974 年，台北市。

⁵⁶³ 《說文解字注》第 15 頁，黎明文化公司，1974 年，台北市。

⁵⁶⁴ 張應杭、蔡海榕主編《中國傳統文化概論》第 117 頁，上海人民出版社，2000 年，上海市。

⁵⁶⁵ 張應杭、蔡海榕主編《中國傳統文化概論》第 117 頁，上海人民出版社，2000 年，上海市。

⁵⁶⁶ 張應杭、蔡海榕主編《中國傳統文化概論》第 117 頁，上海人民出版社，2000 年，上海市。

⁵⁶⁷ 按：例如儒家以「仁」為倫理道德的準則；墨家以「義」為倫理道德的準則；法家以「禮」為倫理道德的準

社會的最基本的生活，所以，在中國古代的倫理道德傳統中向來特別注重家庭道德的建設。」

⁵⁶⁸尤其是深受儒家思想影響的中國社會文化，特別重視家庭倫理道德的修持。

在《大學》「八目」⁵⁶⁹當中，「齊家」既是「修身」的結果；亦是「治國」、「平天下」的起點。所謂「身不修不可以齊其家。」⁵⁷⁰、「一家仁，一國興仁；一家讓，一國興讓。」⁵⁷¹即是。而在家庭倫理的發揚裡，「五倫」實為家庭倫理實踐之秉彝。

《孟子 滕文公》：

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。⁵⁷²

在中國儒家倫理思想的文化內涵中，「夫婦不僅是人道的大倫，而且是人倫的開始，因而把夫婦列入五倫最重要的一位。」⁵⁷³就在「五倫」親疏次第的建構之下，「父母之命」自是《儀禮 士昏禮》所記婚姻成立最顯明的必然要件之一。以下即就「父母之命」的部分作一探究。

一、父母之命：

「『父母之命、媒妁之言』是婚姻的一般原則，是實現『門當戶對』的基本保證。」⁵⁷⁴「婚姻的締結原則上先由媒妁傳言，再由父母決定，當事人對自己的婚姻沒有直接表示意見的權利。」⁵⁷⁵但事實上，「『父母之命、媒妁之言』的婚姻不是封建社會的特有產物，早在奴隸社

則；道家以「道」為倫理道德的準則等等。

⁵⁶⁸ 張應杭、蔡海榕主編《中國傳統文化概論》第159頁，上海人民出版社，2000年，上海市。

⁵⁶⁹ 《四書》《大學》第6頁，臺灣古籍出版社，1996年，台北市。

⁵⁷⁰ 《四書》《大學》第17頁，臺灣古籍出版社，1996年，台北市。

⁵⁷¹ 《四書》《大學》第18頁，臺灣古籍出版社，1996年，台北市。

⁵⁷² 《四書讀本》《孟子》第126頁，啟明書局，台北市。

⁵⁷³ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第188頁，南天書局，1996年，台北市。

⁵⁷⁴ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第79頁，南天書局，1996年，台北市。

⁵⁷⁵ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第79頁，南天書局，1996年，台北市。

會它就已經很流行，到了封建社會則變本加厲，成為男女婚姻的必要因素。」⁵⁷⁶

《詩經 齊風 南山》：

蓺麻如之何？衡從其畝；取妻如之何？必告父母。⁵⁷⁷

《詩經 鄭風 將仲子》：

將仲子兮，無踰我里。無折我樹杞。豈敢愛之，畏我父母。仲可懷也，父母之言，亦可畏也。⁵⁷⁸

《詩經 鄘風 蝮蝥》：

乃如之人也，懷昏姻也，大無信也，不知命也。⁵⁷⁹

可見得早在《詩經》奴隸社會的時代，父母親對於子女的婚姻大事，就已經具有相當的影響和決定力量，但並不是絕對的決定權力。直到「春秋戰國之交，中國進入封建社會，而成書於東周時期的《儀禮》，其中的〈士昏禮〉正好成為封建社會婚姻制度的原始法典。在奴隸社會婚姻生活中開始流行但還不是法力無邊的『父母之命、媒妁之言』在〈士昏禮〉中毫無疑問地得到強調，終於成為封建社會婚姻嫁娶的兩大決定力量。」⁵⁸⁰

就一般性的意義而言，「父母之命」代表著父母親對於子女終身大事的關心，是出於愛護的心裡，不能放心子女對於感情之事的判斷能力，擔心子女太過感情用事、考慮不夠周全；

⁵⁷⁶ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第44頁，頂淵文化公司，1997年，台北市。

⁵⁷⁷ 《詩毛氏傳疏》第252頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

⁵⁷⁸ 《詩毛氏傳疏》第204頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

⁵⁷⁹ 《詩毛氏傳疏》第143頁，臺灣學生書局，1967年，台北市。

⁵⁸⁰ 林志強、楊志賢著《儀禮漫談》第48頁，頂淵文化公司，1997年，台北市。

再加上子女大多沒有獨立的經濟能力，而是由父母親提供子女經濟上的依賴，因此，父母親自然對於所養育的子女的婚姻之事握有控制的力量。所以，在《儀禮 士昏禮》的時代，一般子女對於自己的婚姻之事大多沒有直接表示意見的權利，而是由父母親出面，決定子女的終身大事。

另外，就其特殊性的意義而言，由於「父母之命」是古代「贈與婚」⁵⁸¹的表現典型，所以「父母之命」可以視為一種「所有者之命」⁵⁸²，是父母親對於子女的「私有權」、「擁有權」的執行義務。而且，「『父母之命』在統治者中更多地是為了保持門第的純潔，維護本階級的利益。」⁵⁸³換句話說，這帶有政治意義的門第之風的觀念，卻也是中國傳統的封建社會裡，鞏固宗法倫理的一種自然流露的手段，是一種強化禮教規範的精神法典。

事實上，在「父母之命」的精神意義裡，表現於婚禮儀式當中的倫常規範的具體實踐亦可多見。例如，在行「親迎」之禮時，必須先由「父親醮子而命之迎」⁵⁸⁴，然後「子承命以迎」⁵⁸⁵，這即是子承父母之命的倫理服從，也間接地印證了當時「父母之命」在婚姻締結上所佔有的強勢而絕對的主導地位。

二、陰陽和合：

「天尊地卑，乾坤定矣。」⁵⁸⁶中國古聖賢哲領悟到了天體運行的自然規律，體悟出天地間陰、陽相合相生的道理，並且進一步提出系統的哲學思維。這套哲學思維在無形之中融入了社會性的文化經歷裡，並且成為先民一切生物性活動的人文思考及社會規範的準則。學者

⁵⁸¹ 按：所謂「贈與婚」就是將女兒或有權支配的女子贈給別人作配偶。中國古代的「指腹為婚」也是贈與婚的一種。見張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第80-81頁，南天書局，1996年，台北市。

⁵⁸² 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第81頁，南天書局，1996年，台北市。

⁵⁸³ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第82頁，南天書局，1996年，台北市。

⁵⁸⁴ 見《禮記 昏義》。《十三經注疏》《禮記正義》第1888頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵⁸⁵ 見《禮記 昏義》。《十三經注疏》《禮記正義》第1888頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁵⁸⁶ 《周易 繫辭上》。見《周易》第411頁，台灣古籍出版公司，2002年，台北市。

指出，「在婚禮儀式中，陰陽相交的觀念表現得特別突出。」⁵⁸⁷這陰、陽相合相生的道理深深地影響了《儀禮 士昏禮》時代男女婚姻結合的觀念與儀節，在《儀禮 士昏禮》當中可以見得許多蘊含有陰陽觀念的儀式象徵。

《周易 繫辭上》：

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。⁵⁸⁸

《周易 說卦》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」⁵⁸⁹「乾」為天、為日、為陽、為剛、為男；「坤」為地、為月、為陰、為柔、為女。萬化經由陰陽交合而產生，這是天地生成的自然道理，是萬物滋長的孕育規則，也是男女天賦的稟性特質。因此，「以年德相匹敵之男女，在陽唱陰隨下結合為夫妻，則可以使『天地交而萬物通也，上下交而其志同也』，而達到陰陽和合，內外治理之局面。」⁵⁹⁰即使是天子之尊，也必須遵從此道。

《禮記 昏義》：

故天子之與后，猶日之與月，陰之與陽，相須而后成者也。天子脩男教，父道也。后脩女順，母道也。⁵⁹¹

《禮記 昏義》：

⁵⁸⁷ 常金倉著《周代禮俗研究》第 90 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

⁵⁸⁸ 《周易》第 411 頁，台灣古籍出版公司，2002 年，台北市。

⁵⁸⁹ 《周易》第 469 頁，台灣古籍出版公司，2002 年，台北市。

⁵⁹⁰ 林素英著《古代生命禮儀中的生死觀》第 43 頁，文津出版社，1997 年，台北市。按：句中所引出自《易 泰 象》。

⁵⁹¹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1896 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

天子聽男教，后聽女順；天子理陽道，后治陰德；天子聽外治，后聽內職。教順成俗，外內和順，國家理治，此之謂盛德。⁵⁹²

在《儀禮 士昏禮》的儀節當中，婚時以昏為期，有學者認為，這是遠古時代「掠奪婚」的遺俗；但在《禮記》的解釋，則見到了陰陽之說的另一層意義。

《禮記 郊特牲》：

昏禮不用樂，幽陰之義也。樂，陽氣也。昏禮不賀，人之序也。⁵⁹³

中國人將陰陽動靜的觀念納入了人倫禮教之中，婚禮成了陰幽之禮，添加了一份莊嚴神秘的氣息，與後世所見到的鼓樂喧天、花燭鞭炮的喜慶氣氛是大相逕庭的。無怪乎《儀禮 士昏禮》的「親迎」之禮，要「主人爵弁，纁裳，緇布。」⁵⁹⁴，並且得「乘墨車」⁵⁹⁵。這是陰陽動靜的觀念之所使然，不過也正因如此，婚禮在宗法上的倫理意義增強了，但是，社會面的價值卻喪失了。

另外，為何在婚儀「六禮」當中，「納采」一定要以雁為贄呢？東漢 鄭玄〈注〉：「用雁為摯者，取其順陰陽往來。」⁵⁹⁶〈釋〉曰：「順陰陽往來者，雁木落南翔，冰泮北徂，夫為陽，婦為陰，今用雁者，亦取婦人從夫之義，是以昏禮用焉。」⁵⁹⁷這用雁之義象徵著陰順於陽的道理，也就是婚後妻子應當要順從丈夫的意思。

而東漢 班固《白虎通義 嫁娶》：「贄用雁者，取其隨時而南北，不失其節，明不奪女子之時也。又是隨陽之鳥，妻從夫之義也。又取飛成行，止成列也。明嫁娶之禮，長幼有序，

⁵⁹² 《十三經注疏》《禮記正義》第 1895 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁹³ 《十三經注疏》《禮記正義》第 950 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁹⁴ 《儀禮 士昏禮》。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁹⁵ 《儀禮 士昏禮》。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第 82 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁹⁶ 《十三經注疏》《儀禮注疏 士昏禮》第 68 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁵⁹⁷ 《十三經注疏》《儀禮注疏 士昏禮》第 69 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

不相踰越也。又昏禮贄不用死雉，故用雁也。」⁵⁹⁸東漢 班固在這段文字中除了妻從夫義的闡發之外，又提出了「納采用雁」的另外兩層意義：一為雁行有序之義，象徵嫁娶也要依照長幼的順序而定先後；二為士人本是以死雉為贄，但因為婚禮是喜事，所以避諱死物而改用活雁。

其次，在「納徵」之禮中，納幣「玄纁束帛、儷皮」⁵⁹⁹，此亦為「象陰陽備也。」⁶⁰⁰《周禮 地官司徒 媒氏》：「凡嫁子娶妻，入幣純帛無過五兩。」⁶⁰¹因為「男為陽，女為陰。幣帛五兩，陽奇陰耦，因此『五兩』即表示陽與陰之匹配相合，也代表男女雙方之結合，可由兩端相向而卷之，有結縭祥瑞之意。」⁶⁰²

除了「納采」、「納徵」之外，「親迎」之禮更是具有陽倡陰和、男先於女的剛柔之義。

《禮記 郊特牲》：

男子親迎，男先於女，剛柔之義也。⁶⁰³

《禮記 哀公問》：

古之為政，愛人為大。所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大。大昏至矣，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也。是故君子興敬為親。⁶⁰⁴

「親迎」之禮，本是表達對於婚禮的敬重之意，而為了順應男女天生特質的陽倡陰和，所以要男親迎於女，也就是陽往迎而陰來歸。因此，這「親迎」之禮表現的是陰陽交相互動

⁵⁹⁸ 清 陳立《白虎通疏證》卷十，第457頁，中華書局，1994年，北京市。

⁵⁹⁹ 《儀禮 士昏禮》。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第77頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁶⁰⁰ 東漢 鄭玄〈注〉。見《十三經注疏》《儀禮注疏》第82頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁶⁰¹ 林尹註譯《周禮今註今譯》第144頁，臺灣商務印書館，1972年，台北市。

⁶⁰² 林素英著《古代生命禮儀中的生死觀》第38頁，文津出版社，1997年，台北市。

⁶⁰³ 《十三經注疏》《禮記正義》第949頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁶⁰⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第1606頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

於自然之道與禮教之敬，象徵的是陽倡陰和、夫唱婦隨的夫妻親和之深義。

再者，正婚之禮的「共牢而食」與「合卺而醕」，其意乃「所以合體、同尊卑，以親之也。」⁶⁰⁵也就是表示夫妻二人共為一體，必須尊卑相同，而且相親相愛的意思。換句話說，陰、陽本為二體，但是透過婚禮儀式的融合，陰、陽結合成為相輔相成的共體，象徵夫妻二人婚成之後，必須同心一體，和合共命。

除此之外，「媵餼婿餘」和「媵御餼」的儀式，「這都表示陰陽相合蘊藉交接之義。」⁶⁰⁶甚且，「子媳之與舅姑，亦猶陰之與陽，地之與天，故亦須稟持柔順之坤道，以善事表乾陽之道的舅姑，要求能達至陰順於陽的調和之境，則可以家道和而萬事興，因而婚禮之進行，最注重陰陽之調和義。」⁶⁰⁷

《禮記 昏義》：

成婦禮，明婦順，又申之以著代，所以重責婦順焉也。婦順者，順於舅、姑，和於室人，而后當於夫，以成絲麻、布帛之事，以審守委積、蓋藏。是故婦順備而后內和理，內和理而后家可長久也。故聖王重之。⁶⁰⁸

中國人將乾坤陰陽之道的精神注入了婚禮儀注當中，使得兩姓的婚姻締結更具有深遠的詮釋與意義，對於新婚締結的夫妻男女，自是多了一份任重道遠的期許。特別是對於新婚女子，非但在一道一道儀式的象徵當中不斷地提醒著坤道的和順之義，甚至在未來家庭生活的實踐裡，和順婦道的稟守可以關係到一個家庭的盛衰，其責任不可不謂重大矣。以下即就由乾坤陰陽之道所延伸的夫妻之義作一探討。

三、夫妻之義：

⁶⁰⁵ 見《禮記 昏義》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1889 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶⁰⁶ 林素英著《古代生命禮儀中的生死觀》第 41 頁，文津出版社，1997 年，台北市

⁶⁰⁷ 林素英著《古代生命禮儀中的生死觀》第 43-44 頁，文津出版社，1997 年，台北市

⁶⁰⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1892 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

中國傳統儒家的婚姻倫理思想對於民間社會的影響是非常深遠的。「初期儒家總結社會和歷史經驗，對婚姻的性質、目的和意義曾這樣概括說：『昏禮者將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼后世也。』（《禮記 昏義》）在儒家看來，婚姻不僅是男女之私，是男女二人在感情上的結合，而是一種社會行為，是為特定的社會目的服務的。」⁶⁰⁹既然婚姻是一種社會行為，那麼就必須要有一套社會規範來加以維護和制約。「儒家認為：『義』是規定夫妻關係並同其他社會關係區別開來的最為根本的特徵；也是人的各種社會關係的出發點和立足點。」⁶¹⁰

學者指出，「所謂『義』就是儒家婚姻倫理思想的根本思想和核心，二千多年來都是圍繞著這一中心展開的。」⁶¹¹而「義者，宜也。」⁶¹²；又《周易 解卦》：「剛柔之際，義無咎也。」⁶¹³所以說，「夫妻之義」指的是夫妻之間互動相處的應宜之道。事實上，在中國傳統的婚姻倫理思想當中，由陰陽觀念而衍生出女子順從之道；由「義」的思想而延伸出男女有別之倫，也因此產生了古典婚姻文化中特殊的「婦德」、「婦道」思想。

《禮記 昏義》：

敬慎重正，而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。故曰：「昏禮者，禮之本也。」⁶¹⁴

《周易 序卦》：

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有

⁶⁰⁹ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第444頁，學林出版社，1999年，上海市。

⁶¹⁰ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第444頁，學林出版社，1999年，上海市。

⁶¹¹ 祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》第444頁，學林出版社，1999年，上海市。

⁶¹² 《禮記 中庸》。見《十三經注疏》《禮記正義》第1683頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁶¹³ 《周易》第256頁，台灣古籍出版公司，2002年，台北市。

⁶¹⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第1890頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。⁶¹⁵

這「夫妻之義」始於別男女、立人倫，而其核心的內容則為「男外女內」的思想觀念。

《周易 家人卦》：

家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，婦婦，而家道正。正家，而天下定矣。⁶¹⁶

「男不言內，女不言外。」⁶¹⁷古人對於男女之別最基本的看法就是「男外女內」。如果天下男、女皆能夠正守其位，男外女內，而家庭之內人人亦都能夠各守其份，那麼天下就可以永保安康太平了。但有學者認為，中國古代「男外女內」的觀念其實具有兩層含義：一是男女的分工原則；二是有男女之防的意思。⁶¹⁸這男女之防的觀念，實際上就是一種陽尊陰卑、男尊女卑的思想，而表現於外的就是男女之別的區隔。

「婚姻內部的兩性關係是整個社會的兩性關係的縮影，夫妻關係是社會制度的寫照，夫尊妻卑的文化背景是男尊女卑和重男輕女。」⁶¹⁹在以男權為主的父系氏族社會制度底下，子承嗣繼為最重要的事，因此，男尊女卑和重男輕女的觀念自然鮮明。

在《禮記 內則》當中，記錄了男孩、女孩從小自幼儀之學開始，便接受不一樣的教育訓練。例如，男孩「十年，出就外傅，寄宿於外，學書計。」⁶²⁰；而女孩「十年不出，姆教婉、娩、聽從，執麻枲，治絲繭，織紵組紃，學女事以共衣服，觀於祭祀，納酒漿、饔豆、菹醢，禮相助奠。」⁶²¹從小開始便有不同的教育養成內容，一直到男子三十而娶，女子二十

⁶¹⁵ 《周易》第 482 頁，台灣古籍出版公司，2002 年，台北市。

⁶¹⁶ 《周易》第 237 頁，台灣古籍出版公司，2002 年，台北市。

⁶¹⁷ 《禮記 內則》。見《十三經注疏》《禮記正義》第 974 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶¹⁸ 見張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 190 頁，南天書局，1996 年，台北市。

⁶¹⁹ 蘇冰、魏林著《中國婚姻史》第 44 頁，文津出版社，1994 年，台北市。

⁶²⁰ 見《禮記 內則》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1013 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²¹ 見《禮記 內則》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1014 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

而嫁。而在嫁娶當中，《儀禮 士昏禮》開宗明義即言：「昏禮。下達，納采用雁。」⁶²²這「下達」一詞，就已經表現了男尊女卑的觀念了。

其次，「親迎」之禮時，父送女時訓之曰：「戒之敬之，夙夜毋違命。」⁶²³母送女時戒之曰：「勉之敬之，夙夜無違宮事。」⁶²⁴這又是女子必須順從夫家的男尊女卑的觀念。至於成婚之後，第二天清早的拜見公婆之禮，「婦執笄棗栗，自門入，升自西階，進拜，奠于席。」⁶²⁵<疏>曰：「棗栗，取其早自謹敬。」⁶²⁶由此可見，在《儀禮 士昏禮》的儀節當中，即使是細微之處，亦可見得根深柢固的男尊女卑的觀念。

至於實踐夫妻之義具體的「婦德」、「婦道」，在《儀禮 士昏禮》的時代，更是女子「成婦」之後所特別重視的。在當時禮教氛圍濃郁的時代，「女子以極端柔順為生活標準。女子不必學怎樣做人，只應學怎樣做媳婦。」⁶²⁷

《禮記 郊特牲》：

天地合而后萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也。取於異姓，所以附遠厚別也。幣必誠，辭無不腆，告之以直信。信，事人也；信，婦德也。壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。⁶²⁸

又云：

出乎大門而先，男帥女，女從男，夫婦之義由於始也。⁶²⁹

⁶²² 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 68 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²³ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 120 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²⁴ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 121 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²⁵ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 99 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²⁶ 《十三經注疏》《儀禮注疏》第 99 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²⁷ 陳東原著《中國婦女生活史》第 38 頁，臺灣商務印書館，1994 年，台北市。

⁶²⁸ 《十三經注疏》《禮記正義》第 949 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶²⁹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 950 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

古代女子出嫁以後，必須從一而終，不管所嫁的丈夫是否如意，甚至於夫死都不可以改嫁，這從「親迎」之禮男率於女的儀式動作開始，女子從夫之義便成了夫妻倫常最堅固的主臬。

《禮記 昏義》：

是以古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教于公宮；祖廟既毀，教于宗室，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。⁶³⁰

《禮記 郊特牲》：

婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。⁶³¹

這「三從」、「四德」以及「從一而終」的禮制法義，其實只是所謂「婦德」、「婦道」的冰山一角而已。這些禮教規範，無疑都是父系氏族社會的產物，這對於女性而言，確實有著尊陽卑陰的壓迫對待。「夫妻之義」原本是期望能夠藉由陽倡陰合的締結，達到夫妻之間的和合共處、做到內治外理的和諧美滿，進而擴散影響，推演發展「五倫」之義，由下而上，由內而外，使家庭的和諧無間能夠帶動社會群體的井然之序，甚至達到太平天下的最高理想。這也是儒家婚姻倫理思想最極致的目標。

不過，以現代的眼光來看，在以男權為主體的禮教建構裡，對於女子所應該堅守的義理規範，終究淪陷至壓抑女權的男性沙文主義（chauvinism）之中，而這也影響了中國幾千年來婦女一直埋沒在家庭、社會中，承受著父權制度不平等對待的不幸與無奈。

第四節 結語

⁶³⁰ 《十三經注疏》《禮記正義》第 1893 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶³¹ 《十三經注疏》《禮記正義》第 950 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

「有人說中國社會裡找不到宗教，這是不正確的，中國的禮即是宗教，也可說中國的宗教是禮。」⁶³²中國古代的民間禮俗儀式，每一項都是由禮為主軸的所織結而成的，都具有宗教層面的意義。當然，關於男娶女嫁之事的婚禮，也是在禮教精神、宗法制度的規範之內。

既然古典婚禮儀式是建立在禮教精神與宗法制度的規範之內，那麼無怪乎我們在《儀禮 士昏禮》當中，處處可以見到象徵宗教禮法精神的典禮儀式。例如，「對宗廟的告禮，那是為要『聽命於廟，所以敬慎重、正昏禮也。』首先突出了宗法意義；父親命兒子親迎，那是表示『男先於女』，這是崇尚男權的意蘊；婿到女家『再拜奠雁』，表示是親受父母之命而來，即不能自主婚姻……禮畢舅姑走西階（賓位）下，婦由阼階（主人位）下，表明『著代』即代姑為主婦，這看似權利，實是加重婦道的職責，從此要順從舅姑，與家人和睦，合丈夫意，盡力於女工，管好積存儲藏。」⁶³³這一切繁瑣的禮節儀式象徵，其目的都是為了希望能夠維護宗族和倫理的穩固與和諧。因此，在《儀禮 士昏禮》的時代，婚禮的舉行是非常嚴肅而莊重的。

《禮記 曾子問》：

嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。⁶³⁴

在當時宗法制度涵蓋一切的思想下，不管是嫁女兒的，或是娶媳婦的，都是一律地深沉嚴謹。有學者說得貼切：「那時嫁娶當事人、贊禮者，都要穿戴暗色的衣冠，加上齋戒、祭先祖、告廟，不能舉樂，鬧得死氣沉沉，簡直把喜事辦成了凶事。完婚之事，夫婦間只是盡禮盡敬，孜孜於家務、孝順、思嗣，無子而納妾，全以理想主義為歸宿，不知有夫婦的情愛存在。驅盡了人生應有的正當的歡樂。所以有人說，這種婚姻、夫婦間的關係，寧可說是宗教的（實是宗法），而非藝術的。」⁶³⁵

⁶³² 錢穆著《中國文化叢談》第331頁，三民書局，1969年，台北市。

⁶³³ 王貴民著《中國禮俗史》第67頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁶³⁴ 《十三經注疏》《禮記正義》第681頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁶³⁵ 王貴民著《中國禮俗史》第68頁，文津出版社，1993年，台北市。

至於社會層面的意義，事實上對於婚禮儀式的看待與舉行，就是當時社會文化思想的直接反映。從《儀禮 士昏禮》中，我們見到了當時男性氏族社會制度男尊女卑的原色，重男輕女的偏離。以正面的角度來看，莊嚴的婚禮儀式鞏固了宗法制度的家族倫理，調和了社會各層次的倫常秩序，遏止了原始兩性關係生物性可能的邪淫紊亂；而從負面的角度來說，婚禮儀式所象徵的男女婚姻角色，成了責任與義務的扮演，生育的目的取代了愛情的建構，甚至於在先秦以後的深遠影響裡，尤其在宋代以後延伸而出的女子貞節問題，對於女子人性權力的禁錮，使得中國婦女幾千年來成為宗法社會禮教下最無情的「性器官的犧牲」⁶³⁶。

《儀禮 士昏禮》是中國婚姻典籍之祖，從《儀禮 士昏禮》的儀節記錄當中，讓我們回到了當時時代文化的懷抱裡。文化的情愫是浪漫醉人的，而理性客觀的思維反省更是我們再三反覆地閱讀過程當中所寄託期盼的最重要意義。

⁶³⁶ 陳東原著《中國婦女生活史》第2頁，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

第五章 結論

我國現行《民法》所訂定關於「婚姻」的條文有八十六條，但是，其中有四十四條是關於夫妻財產制的規定；有九條是關於離婚時雙方的權利義務。⁶³⁷換句話說，有一半以上的法律條文是針對夫妻的財產問題，以及雙方離婚時相關的理性規範，以避免紛爭。不過，從《民法》當中，我們仍然可以見到現代婚姻文化層面的意義。例如：一夫一妻制的精神⁶³⁸、公開儀式的社會性宣告⁶³⁹、亂倫禁忌的約束⁶⁴⁰，以及聘娶婚的主流形式⁶⁴¹。

而在台灣民間傳統的婚禮儀俗方面，從《增訂臺灣舊慣習俗信仰》⁶⁴²、《婚喪禮儀手冊》⁶⁴³、《台灣民俗之旅》⁶⁴⁴等專著的記載中，我們看到承襲《儀禮 士昏禮》聘娶婚制的「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」和「親迎」等「六禮」儀式的存在。不過，由於台灣傳統的地域觀念比較強烈，各地方的民情風俗略有不同，因此，在聘娶「六禮」儀式的具體規矩上，會有些許的差異。

由此可見，從法律和習俗的觀點來看，台灣地區民間傳統的婚禮儀俗，在文化的本質上，與《儀禮 士昏禮》實為一脈相承的。不過，現代社會深受外來文化的洗禮，在這快速變遷

⁶³⁷ 《民法》第 302-332 頁，五南圖書公司，1990 年，台北市。按：我國《民法》關於婚姻的條例，訂於《民法》〈親屬編〉第九百七十二條至第一千零五十八條。

⁶³⁸ 《民法》〈親屬編〉第九百八十五條：「有配偶者，不得重婚。一人不得同時與二人以上結婚。」見《民法》第 307 頁，五南圖書公司，1990 年，台北市。

⁶³⁹ 《民法》〈親屬編〉第九百八十二條：「結婚，應有公開儀式及二人以上之證人。經依戶籍法為結婚之登記者，推定其已結婚。」見《民法》第 306 頁，五南圖書公司，1990 年，台北市。

⁶⁴⁰ 《民法》〈親屬編〉第九百八十三條規定，不得與下列三類的人結婚：一、直系血親及直系姻親；二、旁系血親在六親等以內者；三、旁系姻親在五親等以內，輩分不相同者。見《民法》第 306 頁，五南圖書公司，1990 年，台北市。

⁶⁴¹ 《民法》〈親屬編〉第九百七十九條之一：「因訂定婚約而為贈與者，婚約無效、解除或撤銷時，當事人之一方，得請求他方返還贈與物。」見《民法》第 305 頁，五南圖書公司，1990 年，台北市。

⁶⁴² 鈴木清一郎著，馮作民譯《增訂臺灣舊慣習俗信仰》第三編，第 154-286 頁，眾文圖書公司，1989 年，台北市。

⁶⁴³ 《婚喪禮儀手冊》第 2-54 頁，臺灣省立新竹社會教育館，1990 年，新竹市。

⁶⁴⁴ 洪進鋒著《台灣民俗之旅》第 359-374 頁，武陵出版公司，1998 年，台北市。

的時代裡，我們強烈地感受到傳統婚禮的精神與儀式，似乎正在逐漸蛻化與沒落。

在《儀禮 士昏禮》的時代，宗法制度籠罩一切禮教的規範。在「父母之命」與「媒妁之言」的主導之下，男、女兩性婚姻關係的締結，成了兩姓家族之間的盛事。換句話說，當時的男子娶妻，並不是為了個人娶妻，而是為整個宗族娶婦；女子嫁夫，並不是為了個人嫁夫，而是讓自己成為整個宗族的媳婦。因此，婚姻之事對於女子而言，「『成婦』的意義大於『成妻』的意義。」⁶⁴⁵

事實上，在父系氏族社會的宗法封建制度下，婚姻締結最重要的目的，便是祭祀宗廟和傳宗接代。《禮記 哀公問》：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也。」⁶⁴⁶承繼子嗣最重要的目的，就是為了能夠繼承與延續父系氏族宗法制度的一切，包括財產的繼承、地位的繼承，和宗祧的繼承⁶⁴⁷。正因如此，中國傳統的婚姻制度最主要的部分便是儀式和象徵，至於婚姻男女之間的性和愛情，根本不是構成婚姻成立與否的必要條件。

就在宗法封建制度的背景下，再加上中國人由陰陽觀念延伸而來的陽倡陰和、剛柔之義的思想，建構了社會面男、女「性別角色」(gender role)⁶⁴⁸的扮演模式，也促成了「婦德」、「婦道」的發明。這個部分，是《儀禮 士昏禮》儀式架構中認為最圓滿和諧的婚姻之道，但卻也是最引起爭議的人權論題，尤其是現代許多倡導兩性平權的女性主義者(feminism)，更是對此極力地撻伐。

事實上，就婚姻的歷史演變而言，當時「在『同姓不婚』的強大禁忌之下，異姓之間為了婚配而大動干戈，乃至於對異姓部族進行掠奪式的搶婚，應該都是華夏婚配習俗史上曾經存在過的事實。然而，所謂『郁郁乎文哉，吾從周』，基於各部族之間長期掠婚而形成的血濃於水的自然結果，以及周初人文精神的蓬勃躍動，於是西周初期的聖哲們便適時地在長期掠

⁶⁴⁵ 林素英撰《古代生命禮儀中的生死觀》第44頁，文津出版社，1997年，台北市。

⁶⁴⁶ 《十三經注疏》《禮記正義》第1607頁，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。

⁶⁴⁷ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第173-178頁，南天書局，1996年，台北市。

⁶⁴⁸ 按：「性別角色」是指一個文化對不同角色應有態度和活動的設定；或指一個社會認定男性需有男性特質，女性需有女特質，兩性有不同的任務及活動範圍；或指有關男性或女性適當行為、態度、活動的期待。見彭懷真著《婚姻與家庭》第10頁，巨流圖書公司，1998年，台北市。

婚所造成的血緣大量流動與交換的結果之下，建立了以『親親尊尊』為基軸的禮儀制度，並把幾近枯槁的模擬式掠婚，用化干戈為玉帛的方式而讓此一舊俗脫胎換骨，賦與了它新的生機，使它轉化而成為『合二姓之好』的婚儀大典裡的一環。這種禮樂的創制精神，其實正是周代文化最令人動容之處。」⁶⁴⁹

其次，因為婚姻締結的最終目的就是組織家庭，而《儀禮 士昏禮》所蘊涵的禮制思想，透過「男外女內」的夫妻倫常，穩定了家庭的和諧關係，鞏固了家族的凝聚力量，因而帶動了社會、國家的安定，就這一方面的貢獻而言，人倫禮教的作用是不可磨滅的。只是，當時男性氏族社會的思維太過強化「男強女順」的尊男卑女觀念，使得促進家庭和諧的責任完全以婦女的束縛與壓抑來換取，這樣的犧牲，確實太沉重了。

有學者指出，「當時的社會，宗法制度涵蓋一切，禮教溶於政治，把夫婦之義引申到『父子有親』直到『君臣有義』，這整個社會規範的重擔，壓在青年夫婦肩上。舉凡禮書談論婚姻、夫婦問題，都是同一個調子反復合奏。禮之大端有二：一是敬，尊尊；二是愛，親親。應該兩者並重，有愛故能和樂而真誠，有敬故莊嚴而蘊藉。互相補充，就不致因真誠而流於粗鄙，由蘊藉而流於虛偽。而周代婚禮的宗法主旨，卻使尊尊之敬壓倒了親親之愛。整個體的精神只有尊尊，而把親親之義全歸之於樂，而樂又歸根結柢服從於禮。」⁶⁵⁰這種婚姻的觀念，確實是背離人本思想（humanism）的意義與價值的。

反觀台灣民間傳統的婚禮儀俗，雖然仍秉持著《儀禮 士昏禮》聘娶「六禮」的儀式和精神，依然是「父母之命」、「媒妁之言」的婚配方式，注重「門當戶對」，強調「男主外，女主內」的觀念。但是，古典宗法制度的精神不再是民間傳統婚姻關係的主軸，取而代之的是生產方式所需的合作要求。在這種婚姻形式之下，大多數的人會依照社會對於夫妻的角色定義而互助合作、共同生活。「離婚」對他們而言，是不容易發生的。這種具有安定本質的民間傳統婚禮，有學者稱之為「傳統婚」（Traditional marriage）⁶⁵¹，這是穩定社會中最常見的一種婚配方式。

⁶⁴⁹ 尉遲淦主編《生死學概論》第154頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

⁶⁵⁰ 王貴民著《中國禮俗史》第68頁，文津出版社，1993年，台北市。

⁶⁵¹ 彭懷真著《婚姻與家庭》第72-73頁，巨流圖書公司，1998年，台北市。

不過，隨著社會腳步的快速前進，歐、美等外來文化的激烈衝擊，現代社會對於兩性關係的態度和觀念日漸開放，於是，在擇偶的過程中，媒人的角色逐漸失去了舞台，男女之間直接的「自由戀愛」方式，形成了現代社會婚姻結合的三大主流方式：一是感情至上的「內在婚」(Intrinsic marriage)。這是一種發自內心的強烈委身，夫妻彼此情深意濃，視對方為自己生活當中最重要寄託。二是實用價值的「功利婚」(Utilitarian marriage)。這是一種利益各取所需的婚姻關係，夫妻彼此的性和感情仍然存在，但是經濟、政治和自己家族的重要性卻高於感情。三是彈性協調的「開放婚」(Open marriage)。這是一種個人主義和現實主義色彩濃厚的婚姻表現，夫妻可以各自發展自己的興趣，並且贊成彼此獨處和彈性的角色安排。⁶⁵²

現代婚姻除了這些主流的方式以外，根據學者的觀察，還有一些變體式的婚姻，例如：換夫換妻的「搖擺婚」(Swinging marriage)，這種婚姻最特殊的地方在於贊成交換配偶從事性活動，藉此尋求性的刺激。還有先試後婚的「兩段婚」(Two-step marriage)，也就是所謂的「試婚」。這種婚姻方式把夫妻關係視為一種契約，是可以充分考慮的，也可以隨時終止彼此的關係。另外還有同居不生子的「臨時婚」(Temporary marriage)，也就是所謂的「異性同居」。這種臨時型的婚姻方式，沒有合法的婚約，排斥婚姻的承諾，更重要的是必須避免生小孩，以減少這「沒有婚約的婚姻」額外的責任與壓力。⁶⁵³除此之外，近來甚至還出現同陰同陽的「同性婚」(Homosexual marriage)，也就是俗稱的「同志婚」。這種同性相結合的婚姻，對於傳統的陰陽觀念而言，確實帶來了極大的顛覆與震撼。

然而，這些變體式的婚姻畢竟仍是現代社會少數的異端，只是在日益開放的兩性觀念中，這些婚姻方式是可以被接受、存在的。換句話說，在社會多元化的現象中，婚姻構成的方式，也正快速而多樣地變化著。相對於《儀禮 士昏禮》的婚儀「六禮」影響中國數千年的漫長時光而言，現代婚姻的變化速度，確實是令人驚訝的。

至於婚禮儀式的舉行，除了傳統婚禮仍然是以「六禮」為主體，儀節與象徵大抵不出《儀禮 士昏禮》的精神，只是因應時代、環境的變遷，以及社會價值觀念的改變，而有些許的

⁶⁵² 彭懷真著《婚姻與家庭》第75-78頁，巨流圖書公司，1998年，台北市。

⁶⁵³ 彭懷真著《婚姻與家庭》第78-80頁，巨流圖書公司，1998年，台北市。

修改。例如：新郎、新娘的禮服改為西裝和白紗；禮車換成了六輛、十二輛的高級轎車；婚前準新人一定要拍婚紗照片……等等。似乎對於「攝盛」的意義特別重視。除了傳統式的婚禮儀式之外，還有在法院公證結婚的儀式、宗教化的儀式、集團結婚的儀式，甚至於還有一些新思維的創意婚禮，例如，跳傘結婚、潛水結婚、登山結婚、划雪結婚……等等，形式多樣有趣，不一而足。

事實上，現代社會是以「小家庭」(nuclear family) 為主的家庭生活模式，相對於《儀禮 士昏禮》時代的宗族形態，家庭組成形式的改變削弱了傳統家族對於婚姻男女的控制力量，結婚當事人必須自己負起婚姻家庭所有的經營責任，而不再依附於宗族長輩的權威之下。而且，這些現代婚姻的主流方式，相較於《儀禮 士昏禮》時代的禮教規範，無疑是思想與束縛的解放。尤其對於婦女而言，在婚姻的主控權獲得歸還之後，兩性平權的觀念逐漸抬頭之際，家庭和諧的責任分擔到夫妻共同的義務之中，「婦道」、「婦德」不再是桎梏與牢籠，家庭成為以「愛情」為基礎所建立的婚姻領土，是自由而溫馨的。因此，現代婚姻所蘊涵的文化意義，應該是愛情理想的蘊釀，而不是宗法倫理的框架；是人際關係的延展，而不是社會階級的固守；是兩性平等的共處，而不是陽倡陰和的尊卑。

不過，在現代社會的婚姻關係中，卻出現了一些異於過去時代的問題，像單身人口的遽增、外遇問題的增加，以及離婚率的提升等等。其中，離婚率的提升，是一個應該特別重視的問題。根據內政部統計處於八十九年三月十日公布的資料，台灣地區年滿 15 歲以上離婚人口（目前未再婚）計有 68 萬 9,440 人，較去年底（民國八十八年）增加了 8.72 %，占 15 歲以上人口之 3.97 %；其中 15-29 歲者 6 萬 3,489 人，占 9.21 %；30-49 歲者 47 萬 1,037 人，占 68.32 %；50-64 歲者 11 萬 1,541 人，占 16.18 %；65 歲以上者 4 萬 3,373 人，占 9.29 %。⁶⁵⁴可見得目前台灣地區的離婚人口相當的多，其影響的層面與範圍是非常廣泛的，而由此引發出的家庭問題、社會問題，對於社會結構與文化形態都有巨大的影響。

雖然，早在春秋時代就有「出妻」之事，也就是所謂的「離婚」(divorce)。但那是男性

⁶⁵⁴ 內政部統計處 89 年 3 月 10 日專題分析：〈年滿十五歲以上現住人口婚姻狀況按年齡分析〉。見內政部統計處網址：www.moi.gov.tw/W3/stat/

封建制度下，社會對於女性的歧視，而且都是由夫家作的決定，女子只有服從而已，沒有任何反駁抗拒的權利。

《禮記 內則》：

子甚宜其妻，父母不說，出。⁶⁵⁵

《禮記 檀弓上》：

故孔氏之不喪出母，自子思始也。⁶⁵⁶

孔門尚且對於「出妻」都不隱諱，可見得這是《儀禮 士昏禮》時代的普遍現象，甚至最終還逐漸歸結出「七出」⁶⁵⁷和「五不娶」⁶⁵⁸的去妻制度。

「在封建社會，婚姻的目的是以敬祖嗣續為重，以家族為中心，不能達到這種目的婚姻就不牢固。」⁶⁵⁹所以說，在《儀禮 士昏禮》的時代，禮法制度下的離婚行為，將婦女的人權壓迫與殘害是不可抹滅的事實，但其背景是宗法的、是倫理的。而現代社會的離婚，「不止是一種法律狀態的改變，更是具有多方面意義的複雜行為。」⁶⁶⁰換句話說，在現今男女平權的時代裡，離婚行為是在自由意志下獲得家庭、社會、法律認同與准許的婚姻破滅，決定者不是習俗力量或禮教規範，而是在社會文化影響下的「自己」。

⁶⁵⁵ 《十三經注疏》《禮記正義》第 977 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶⁵⁶ 《十三經注疏》《禮記正義》第 199 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

⁶⁵⁷ 關於「七出」和「五不娶」的內容，歷來說法不一，但大同小異。「七出」是指：不順父母、無子、淫、妒、有惡疾、口多言、盜竊。見張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 136 頁，南天書局，1996 年，台北市。

⁶⁵⁸ 「五不娶」是指：逆家子、亂家子、世有刑人、世有惡疾、喪婦長子。見王貴民著《中國禮俗史》第 59 頁，文津出版社，1993 年，台北市。

⁶⁵⁹ 張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》第 136 頁，南天書局，1996 年，台北市。

⁶⁶⁰ 彭懷真著《婚姻與家庭》第 128 頁，巨流圖書公司，1998 年，台北市。

如果必須深究離婚的原因，或許可以從許多方面得到不同的答案，例如，感情因素、經濟因素、家庭因素、信仰因素、子女的教養因素……等等。但更重要的是，離婚率愈高，代表著婚姻的關係愈脆弱，也就是婚姻締結的意義與價值愈微弱渺小。

《儀禮 士昏禮》的婚姻制度造就了穩固的宗族倫常與井然的社會秩序，但卻失於婚姻自主權利的喪失和婦女人權受迫的偏頗；而現代的婚姻關係是建構在自由意志的判斷與內在感情的抉擇之上，但卻容易失於理性約制的沉淪和禮教義務的解放。從人性的原點來看，這確實是個困難的課題，畢竟，婚姻是至少兩個個體的結合關係，要合心一體，並且幸福和諧地共同生活數十年，勢必要經歷「自我」(ego)與「本我」(self)的痛苦掙扎⁶⁶¹，這是個像天秤一樣的問題，難以找到最完美的中心點。

但是，文化是社會群體共同認知與學習而形成的思想、行為模式；而群體內的成員也同時受到文化的「濡化」(enculturation)，因此具有「群體人格」(group personality)⁶⁶²。《儀禮 士昏禮》所蘊涵的婚姻文化意義當中，確實有令人詬病與爭議的部分，例如「男尊女卑」的觀念即是。不過，回歸到民族文化的源頭，各個民族都有其獨立的文化背景和歷史精神，這是民族文化的獨特性，我們只得以時、空的角度客觀面對，卻不必妄加否定，肆意批判。只是當社會文化走到時、空背景的當下之時，我們可以凝聚社會的意識，修正、建立屬於這個時代的民族、社會的文化意義。

「中國本號稱為禮義之邦，禮並不是約束人性的，亦非是虛偽裝飾的，禮既求對外和諧，同時亦求對內悅懌，故『禮』又與『樂』相配，中國自古即禮樂並重，此乃一種藝術生活之醇化。」⁶⁶³包括嫁娶之事，中國人透過內悅外和的蘊藉象徵，形成一套陰陽和合的婚姻之「禮」，這是莊嚴而神聖的文化藝術，是我們傳統文化中最瑰麗的寶藏。事實上，唯有經過「禮」的

⁶⁶¹ Robert H.Hopcke 著，蔣韜譯《導讀榮格》第76-79；96-99；150-152頁，立緒文化公司，1997年，台北市。

⁶⁶² 按：「濡化」指的是文化中的成員繼承文化傳統的過程以及與此同步進行的文化從一代傳到下一代的過程。「群體人格」乃由於心理人類學者視文化為塑造人格的動力，所以也認為人格便具有群體性。見王銘銘著《社會人類學》第272頁，五南圖書公司，2000年，台北市。

按：「濡化」一詞，劉其偉先生譯之為「文化化」，見本論文第92頁所引。

⁶⁶³ 錢穆著《中國文化叢談》第335-336頁，三民書局，1969年，台北市。

醇釀，才能使得婚姻散發郁郁恆久的芳香，而這卻是現代婚姻關係、婚禮儀式所忽略的地方。現代社會生活節奏快速，人際關係日益疏離，婚姻禮俗文化也正在迅速蛻變；再加上外來文化不斷的散播，人們競相效尤，使得現代的婚姻禮俗變得隨心所欲、中外摻雜，卻又都貌似神非、無禮無俗，終究成了融合拼湊的複合式文化。

真正的「生命禮儀的意義並不在於其儀式的繁複或陋簡，而在於這些儀式是否可以承載並興發出人性內在對意義的追求。」⁶⁶⁴沒有深度文化內涵的婚禮儀式，只是一齣敷衍了事的丑劇，沒有辦法建構出穩固堅實的婚姻關係。因此，我們必須重新省思現代婚禮的精神象徵，回歸《儀禮 士昏禮》面對婚禮「敬慎重正」⁶⁶⁵的態度，承繼其深厚的文化內涵，創造出符合現代精神的婚姻禮俗，發揚中國傳統生命禮儀中，婚禮儀式所蘊涵的感恩懷遠、安頓當下、繁衍生命的文化意義。

⁶⁶⁴ 尉遲淦主編《生死學概論》第 163 頁，五南圖書公司，2000 年，台北市。

⁶⁶⁵ 見《禮記 昏義》。《十三經注疏》《禮記正義》第 1888 頁，台灣古籍出版公司，2001 年，台北市。

【 參 考 書 目 】

一、專書部分：

- 《十三經注疏》，《儀禮注疏》，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。
- 《十三經注疏》，《周禮注疏》，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。
- 《十三經注疏》，《禮記正義》，台灣古籍出版公司，2001年，台北市。
- 《十三經注疏》，《爾雅注疏》，新文豐出版公司，1977年，台北市。
- 《周易》，台灣古籍出版公司，2002年，台北市。
- 《詩毛氏傳疏》，臺灣學生書局，1986年，台北市。
- 《四書讀本》，《論語》，啟明書局，台北市。
- 《四書讀本》，《孟子》，啟明書局，台北市。
- 《四書》《大學》，臺灣古籍出版社，1996年，台北市。
- 《史記》，鼎文書局，1991年，台北市。
- 《漢書》，鼎文書局，1997年，台北市。
- 《晉書》，鼎文書局，1980年，台北市。
- 《諸子集成》，《列子》，中華書局，1978年，香港。
- 《叢書集成新編》，《獨異志》，新文豐出版公司，1985年，台北市。
- 《呂氏春秋》，臺灣中華書局，1979年，台北市。
- 《昭明文選》，正中書局，1971年，台北市。
- 《唐律疏議》，中華書局，1983年，台北市。
- 《新譯列女傳》，三民書局，1996年，台北市。
- 漢 劉安，《淮南子》，臺灣中華書局，1974年，台北市。
- 東漢 許慎，《說文解字注》，黎明文化公司，1974年，台北市。
- 晉 干寶，《搜神記》，里仁書局，1982年，台北市。
- 唐 杜佑，《通典》，新興書局，1963年，台北市。
- 唐 李冗《獨異志》，《叢書集成新編》，新文豐出版公司，1985年，台北市。

宋 洪興祖，《楚辭補注》，漢京文化公司，1983年，台北市。

清 陳立，《白虎通疏證》，中華書局，1994年，北京市。

清 郭慶藩，《莊子集釋》，貫雅文化公司，1991年，台北市。

清 皮錫瑞《增註經學歷史》，藝文印書館，2000年，台北市。

林尹註譯，《周禮今註今譯》，台灣商務印書館，1972年，台北市。

楊伯峻撰，《春秋左傳疏》，漢京文化公司，台北市。

李滌生著，《荀子集釋》，臺灣學生書局，1979年，台北市。

王先謙撰，《荀子集解》，藝文印書館，1988年，台北市。

余嘉錫撰，《世說新語箋疏》，華正書局，1989年，台北市。

林尹撰《訓詁學概要》，正中書局，1972年，台北市。

彭林注譯《儀禮》，岳麓書社，2001年，長沙市。

顧寶田、鄭淑媛注譯《新譯儀禮讀本》，三民書局，2002年，台北市。

林志強、楊志賢著《儀禮漫談》，頂淵文化事業公司，1997年，台北市。

張善文、馬重奇編《儀禮漫談》，頂淵文化，1997年，台北市。

蕭滌非等撰《唐詩鑑賞》，五南圖書公司，1990年，台北市。

朱自清著《經典常談》第38頁，文國書局，1994年，台南市。

夏傳才著《十三經概論》，萬卷樓圖書公司，1996年，台北市。

孟世凱著《儒家經典 - 十三經簡述》，萬卷樓圖書公司，2001年，台北市。

周予同著《群經概論》，臺灣商務印書館，1997年，台北市。

葉國良等編著《經學通論》，國立空中大學，1996年，台北縣。

楊伯峻等著《經書淺談》，萬卷樓圖書公司，1989年，台北市。

王貴民著《中國禮俗史》，文津出版社，1993年，台北市。

傅偉勳著《死亡的尊嚴與生命的尊嚴 - 從臨終精神醫學到現代生死學》，正中書局，1993年，台北市。

尉遲淦主編《生死學概論》，五南圖書公司，2000年，台北市。

楊國章著，《原始文化與語言》，北京語言學院，1992年，北京市。

摩爾根著《古代社會》，商務印書館，1992年，北京市。

B.Malinowski 著，費通等譯《文化論》，臺灣商務印書館，1944年，台北市。

R.Benedict 著，黃道琳譯，《文化模式》，巨流圖書公司，1993年，台北市。

Chris Jenks 著，王淑燕、陳光達、俞智敏譯《文化》，巨流圖書公司，1998年，台北市。

Marvin Harris 著，蕭秀玲等譯《人類學導論》，五南圖書出版公司，1998年，台北市。

Robert H. Hopcke 著，蔣韜譯《導讀榮格》，立緒文化公司，1997年，台北縣。

莊英章等編著《文化人類學》，國立空中大學，1992年，台北縣。

劉其偉編譯《文化人類學》，藝術家出版社，1991年，台北市。

王銘銘著《社會人類學》，五南圖書公司，2000年，台北市。

潘德榮著《詮釋學導論》，五南圖書出版公司，1999年，台北市。

馬積高、黃鈞編《中國古代文學史》，萬卷樓圖書公司，1998年，台北市。

陳東原著《中國婦女生活史》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

周何編撰《儒家的理想國：禮記》，時報文化公司，1998年，台北市。

李萼著《中國文化概論》，文化大學，1988年，台北市。

張應杭、蔡海榕編《中國傳統文化概論》，上海人民出版社，2000年，上海市。

鄭先祐著，《人類生態與社會》，文明幼獅文化事業公司，1994年，台北市。

賈士蘅譯，《古人類古文化》，國立編譯館主編，五南圖書公司，1990年，台北市。

卡恰多利安著，陳蒼多譯，《性與文化》，森大圖書公司，1988年，台北市。

阿馬薩里著，劉儒庭等譯，《中國古代文明》，社會科學文獻出版社，1997年，北京市。

徐亮之著《中國史前史話》，華正書局，1979年，台北市。

錢穆著《中國文化史導論》，臺灣商務印書館，1993年，台北市。

錢穆著《歷史與文化論叢》，東大圖書公司，1990年，台北市。

錢穆著《中國文化叢談》，三民書局，1969年，台北市。

錢穆著《從中國歷史來看中國民族性及中國文化》，聯經出版公司，1979年，台北市。

周何著《古禮今談》，萬卷樓圖書公司，1992年，台北市。

蘇冰、魏林著《中國婚姻史》，文津出版社，1994年，台北市。

陳顧遠著《中國婚姻史》，商務印書館，1998年，北京市。

張樹棟、李秀領著《中國婚姻家庭的嬗變》，南天書局，1996年，台北市。

祝瑞開主編《中國婚姻家庭史》，學林出版社，1999年，上海市。

任寅虎著《中國古代的婚姻》，商務印書館，1996年，北京市。

董家遵著，卞恩才整理，《中國古代婚姻史研究》，廣東人民出版社，1995年，廣州市。

彭懷真著《婚姻與家庭》，巨流圖書公司，1998年，台北市。

常人春著《紅白喜事：舊京婚喪禮俗》，燕山出版社，1994年，北京市。

朱筱新著《中國古代禮儀制度》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

李仲祥、張發嶺著《中國古代漢族婚喪風俗》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

嚴汝嫻、劉宇著《中國少數民族婚喪風俗》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

王煒民著《中國古代禮俗》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

顧鑒塘、顧鳴塘著《中國歷代婚姻與家庭》，臺灣商務印書館，1994年，台北市。

高丙中著《民俗文化與民俗生活》，中國社會科學出版社，1994年，北京市。

李又寧、張玉法編，《中國婦女史論文集》第一輯，臺灣商務印書館，1981年，台北市。

顧燕翎主編《女性主義理論與流派》，女書文化公司，2000年，台北市。

梁漱溟著《中國文化要義》，里仁書局，1982年，台北市。

鄒昌林著《中國古禮研究》，文津出版社，1992年，台北市。

常金倉著《周代禮俗研究》，文津出版社，1993年，台北市。

范衍文著《中國上古禮制考辨》，文津出版社，1990年，台北市。

葛晨虹著《中國古代的風俗禮儀》，文津出版社，2001年，台北市。

楊華著《先秦禮樂文化》第38頁，湖北教育出版社，1996年，漢口市。

李步樓著《恩格斯》，東大圖書公司，1996年，台北市。

徐芹庭著《易經詳解》，聖環圖書公司，1994年，桃園縣。

陳其南著，《文化結構與神話》- 文化的軌跡（上冊），允晨文化實業公司，1986年，台北市。

陳其南著，《婚姻家族與社會》- 文化的軌跡（下冊），允晨文化實業公司，1986年，台北市。

陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編》，巨流圖書公司，1993年，台北市。

傅樂成主編，蕭璠著，《先秦史》，眾文圖書公司，1989年，台北市。

傅樂成著《中國通史》，大中國圖書公司，1992年，台北市。

林素英著《喪服制度的文化意義》，文津出版社，2000年，台北市。

林素英著《古代生命禮儀中的生死觀》，文津出版社，1997年，台北市。

鈴木清一郎著，馮作民譯《增訂臺灣舊慣習俗信仰》，眾文圖書公司，1989年，台北市。

國分直一著，邱夢蕾譯《台灣的歷史與民俗》，武陵出版公司，1998年，台北市。

洪進鋒著《台灣民俗之旅》，武陵出版公司，1998年，台北市。

張春興著《現代心理學》，東華書局，1991年，台北市。

余德慧著《詮釋現象心理學》，心靈工坊文化公司，2001年，台北市。

《郭沫若全集 歷史編》第二卷，人民出版社，1982年，北京市。

《原始中國》(上)，地球出版社，1991年，台北市。

《原始中國》(下)，地球出版社，1991年，台北市。

《歷代哲學文選》，木鐸出版社，1988年，台北市。

《民法》，五南圖書公司，1990年，台北市。

《婚喪禮儀手冊》，臺灣省立新竹社會教育館，1990年，新竹市。

《中國歷史年代簡表》，三聯書店，2002年，香港。

二、論文部分：

周玉珠《從《詩經》看周人的婚姻》，中正大學中文研究所，90學年度，碩士論文。

徐秀芳《宋代士族婦女的婚姻生活 - 以人際關係為中心》，臺灣師範大學歷史研究所，89學年度，博士論文。

龔甬波《西藏婚姻制度之研究》，政治大學邊政研究所，64學年度，碩士論文。

詹慧蓮《魏晉南北朝夫婦關係之研究》，臺灣師範大學國文研究所，89學年度，碩士論文。

陳韻《魏晉婚禮研究》，臺灣師範大學《國文研究所集刊》，1981年，台北市。

三、其他資訊：

內政部統計處網址：www.moi.gov.tw/W3/stat/