論　著

十八、十九世紀中國傳統婚姻觀念的現代轉化

張 壽 安

摘　要

近代婚姻觀念最大別於傳統的是：婚姻從「兩個家族」的事，轉變成「兩個人」的事。從晚清一直到民初的修法運動，可說是中國法律由家族主義轉向個人主義，由家族制轉向契約制的過程。民國十七年「民法親屬篇草案」公佈，正式宣佈婚姻由男女雙方自由作主，完全廢棄傳統父母代定婚約之習。

當然，西學東漸和廿世紀初的新文化運動，對此一轉變都有重大影響。本文並不擬討論此二學術界早已熟知的原因，而擬將焦點置於中國十八、十九世紀，即清代中期，亦即考證學最盛之時，從禮學家對婚禮儀文形式的考證之中，探析婚姻意義的轉變。並據此觀察中國在正面反應西力之前，其自身文化思想及社會已具有的變因。也因爲有此變因，才得在回應西力衝擊時，有內在之接榫性。

本文將探討清儒婚姻觀念如何從「成婦之意重於成妻」轉變爲「成妻之意重於成婦」。其中，「夫婦，人倫之首，子得妻之，夫母乃得婦之」

觀念的闡揚，正暗孕著傳統五倫序列的重組。同時，清儒對「何謂婚姻之成立」及「何謂夫婦」都進行了精闢的考辨。而饒富趣味的是，「貞潔」觀念在此一轉變中竟擔任了吊詭性的助力。清儒考證的當下意義固然是反對當時禮教風氣下「室女守貞」的陋習，然而更深刻的則是從禮制原典的考證上對明清律令以「納徵」爲婚姻之成立提出抨擊。其中，「夫婦合體」觀念的闡揚，嚴正聲明婚姻的實質內容必須是合於人性，合於人情的實質男女結合。

本文藉此說明在西方男女平等、自由戀愛觀念傳入中國之前，中國的知識界是如何在傳統禮制、禮意與人性情欲覺醒之間，針對傳統提出抨擊，針對現實要求變革。此一變化所蘊含的傳統禮教的「脫臼現象」，正暗藏著現代性的接榫可能。

關鍵詞：十八、十九世紀，婚姻觀念，室女守貞，成婦成妻

The Rectification of the Orthodox Concept of Marriage in Late Imperial China

So-an Chang

Abstract

The most distinctive feature of modern concept of marriage, as compared to the traditional one, consists in the idea that marriage is an affair between two persons and not between two families. The series of legal reform movements from the late Ch'ing through the early Republican era can be seen as a processs in which the spirit of Chinese laws was transformed from familism to individualism, and from patriarchism to contract. The 1928 "Kinship Section of the Preliminary Civil Code" formally proclaimed that marriage is to be decided freely by the two individual partners, and totally abrogated the traditional parental authority in their children's marital arrangement.

This transformation, of course, was tremendously influenced by the newly adopted Western ideas and the New Cultural Movement of the early 20th century. This paper will not reiterate these two well-researched sources of

impact ; instead, it will focus on the 18th and 19th centuries, i.e., the mid-Ch'ing period, when evidential scholarship achieved its greatest blossoming. It will investigate the change in the meaning of marriage as mainfested in the scholars' exegeses on marital rituals. In doing this, I will show the spontaneous momentum for change in Chinese culture and society, prior to any conscious responses to Western influences. In fact, it is the existence of this momentum that put China in a self-prepared position to respond to the Western impact.

This paper will discuss how the idea "being a daghter-in-law is more important than being a man's wife" in Ch'ing scholars' concept of marriage was reversed to that "being a man's wife is more important than being a daghter-in-law." The assertion that "husband-and-wife is the primary human relationship ; a woman must first become a man's wife before she is daughter-in-law to his parents" indicates a reordering of respective importance of the traditional five human relationships. In the meantime, Ch'ing scholars were brilliant in their explication of "what makes a marriage valid" and "what is husband and wife." Most interestingly, the concept of "chastity" played a paradoxical role in facilitating this shift. The immediate concern of Ch'ing scholar's exegetic work certainly targeted against the undesriable custom of "maiden chastity" required by their contemporary ethical proporieties ; more significantly, however, they were using the original texts to undermine the notion that "parentally arranged engagement" constituted the basis of a marriage, as established in the Ming and Ch'ing legal code. Their advocacy of the concept of "the oneness of husband and wife," furthermore, was a resolute statement that the substance of marriage must accord with the actual and unforced union between a man and a woman.

This paper attempts to indicate how Chinese intellectuals made assaults on traditon and demanded social reforms while they were immersed within a

milieu still ruled by traditional mores and sense of propriety. They were already aweakened to the calling of human affections and this was before the inflow of Western concepts of sexual equality and free love. In the "disjointedness" of traditional mores latent in this transformation was located the potential for the joint to modernity.

Key Words: 18th and 19th-century China, concept of marriage, maiden chastity, being a daughter-in-law is more important than being a man's wife

十八、十九世紀中國傳統婚姻觀念的現代轉化*

張 壽 安**

一、前　言

傳統婚姻觀念和現代婚姻觀念的最大不同是：傳統視婚姻爲「兩個家族的結合」，而現代則視婚姻爲「男女雙方的結合」。

《禮記・昏義》解釋婚姻的意義說：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也。」[1] 又說「昏禮不用樂」。原因是：婚禮屬陰禮，

---

* 本文初稿宣讀於「Modern Interpretation of Chinese Philosophy and Culture」, Standford University, August 22-23, 1999；及高雄國立中山大學所舉辦的「第二屆國際清代學術研討會」，1999.11.19-21，高雄。感謝張以仁老師、杜維明教授、林慶彰教授、李明輝教授、周積民教授、及本刊兩位匿名審查人所提供的修正建議。

** 中央研究院近代史研究所副研究員

1 《禮記・昏義》，《十三經》（上海：上海書店，據四部叢刊初編本影印，1997），頁 923。

©中央研究院近代史研究所

樂屬陽氣，婚禮乃人生必經之程序，不必賀，也不必舉樂。[2]《禮記・曾子問》還記載孔子之言：「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。」[3] 而所謂「思嗣親」就是指「將以爲社稷主，爲先祖後」的宗族傳嗣承重。可見傳統婚姻觀念是好合二姓、傳衍子孫。這種觀念不僅闡揚於婚義，也落實在婚禮的整個儀式過程之中。據胡培翬（1782～1849）《儀禮正義》所分婚禮十八個節次，[4] 每一個儀節都是以二個家族的身份在進行，至於男女當事人只是整個家族結合事件的交會點。我們試以較爲人熟悉的「六禮」爲例說明之。上引《禮記・昏義》一段在闡釋昏義後，緊接下文就表示了這種家族主體的觀念：

> 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。[5]

這是說男家在進行婚禮的每一個儀式前，得謁告祖廟以受命。至於女家也是一樣。張爾岐（1612～1677）詮解婚禮時就說：「納采、問名、納吉、納徵、請期，使向女家時也，受諸禰廟，男家禮至，並於禰廟受之也。」[6] 當男家使者至女家行禮時，女家也得在其禰廟受禮。除了這些大體，在儀節細目上也呈現著家族本位。如男方遣媒使向女家提親時的「下達」，媒使必須執「贄」以至女家，所謂「贄」是男方家族地位的象徵物。[7] 據鄭

---

2 《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。」同上書，頁 820。

3 《禮記・曾子問》，同上書，頁 797。

4 該十八個節次依序為：納采、問名、禮使者、納吉、納徵、請期、預陳饌、親迎、婦至成禮、婦見舅姑、贊者醴婦、婦饋舅姑、舅姑饗婦、舅姑饗送者、婿見、反馬、三月廟見。胡培翬，《儀禮正義》，《皇清經解續編》（臺北：漢京叢編本，1980），第 10 冊，頁 7217-8106。

5 同註 1。

6 張爾岐，《禮記鄭註句讀》，轉引自張光裕，《儀禮士昏禮士相見之禮儀節研究》（臺北：中華，1986），頁 1。

7 《禮記・曲禮下》：「凡摯，天子鬯，諸侯圭，卿羔，大夫鴈，士雉，庶人之摯匹，

玄言大夫用「鴈」、士用「雉」。表示求婚是家族間的請合。而婦見舅姑醴之后的「舅姑醴婦」，則從儀式上表明「授之以室，使代我也」，表示姑把室家之責傳授給新婦的意義。至於「三月廟見」則更是表示新婦祭祀男家祖禰，「正式」成爲男家的成員，死後可以入祀男家家廟。另外，從「喪服」制度中，我們也可以看到這種嫁婦依其「夫」在男方家族中的地位而享有的服制。如舅姑爲適婦服大功、爲其他庶婦只服小功，但適婦若不爲舅姑後者，則舅姑也只爲之服小功。[8] 嫡長子與適婦之最受重視乃因其具家族承重之地位。所以說傳統的婚姻觀念無論從意義上看、從儀節上看，處處都顯示這是家族的結合。

民國 19 年（1930）12 月 26 日國民政府公佈「民法親屬篇」，在男女平等婚姻自由的原則下，明令「婚姻應由男女當事人自行訂之」，不僅廢除了舊律由父母代定的尊親屬主婚權，也廢除了舊律中「婚書」、「聘財」等的要式行爲。在婚姻形式上，也只要求「結婚需有公開之儀式，及二人以上之証人」。[9] 一切意指家族結合之舊律、禮儀完全廢棄，使婚姻的現代意義在法律上獲得確立。

婚姻觀念從兩個家族的事轉變成兩個男女的事，當然和 19 世紀晚期西方個人主義、男女平等、自由戀愛等觀念傳入中國有關。我們從太平天國的文獻、及王韜（1828～1897）、宋恕（1862～1910）、康有爲（1858～

童子委摯而退。」《儀禮・士相見》鄭玄注：「摯，所執以至。君子見於所尊敬，必執摯以將其厚意也。」《儀禮・昏禮・記》：「摯不用死。」分別說明身份地位之高下與所摯之「物」的差等，但摯物為生禽時，不得以死物替代。

8 《儀禮・喪服》。

9 施宏勛，《民法親屬論》（不著出版地，西北大學講義，1951，原屬「經濟部中央農業研究所資料室」藏，現存中研院近史所），頁 2-3 言：「民法親屬篇」公佈於民國 19 年 10 月 15 日，但是《中央日報》於民國 17 年 10 月 19 日已先行公佈國民政府法制局纂擬之〈親屬法草案〉。至於中國大陸對婚姻家庭制度的改革和立法，參考楊大文，《婚姻法學》（北京：中國人民大學，1997），第三章「解放前革命根據地的婚姻立法」，及「建國初期的婚姻立法」、「現行婚姻法的任務和作用」，頁 65-95。

1927）、譚嗣同（1865～1898）、梁啓超（1873～1929）等人的言論中已略可見。[10] 不過，本文並不打算討論這些「西潮」對中國的影響，而是打算把焦點放在中國本身，以中國爲中心（China-centered Approach）探討一下婚姻觀念如何從中國文化的內在產生轉化。討論的時代將含蓋 18 世紀到 19 世紀中期，也就是清初到鴉片戰爭略后。文中所討論到的學者，據筆者初步觀察，和西學並無多接觸，縱使有，也和婚姻觀念無涉。同時更能肯定的是，他們對婚禮所提出的議題、以及所引據的論証、論辯的方式、以致對文化秩序的認同，都是中國式的，也都是中國文化本身的資源。這些援據於中國文化之價值、中國人之信念所產生的婚禮論辯，絕對可視爲「中國中心觀」的一個觀察。[11]

說明了研究主題與時段之後，有必要再說明一下研究性質。婚姻這個議題兼含制度、法律、與道德、風俗。但它又絕不是一個純粹的道德議題，也絕不是一個純粹的制度議題，當然也絕不是一個純粹的法律議題。「婚姻法學」雖已是現代法學的一個分支學科，但仍然無法完備的調理和解決婚姻當事人及因之而起的家族親屬關係，尤其是「身份」關係。這是因爲婚姻形成之初，就孕含著各種不同的道德及風俗習慣。所以婚姻法在內容上，具有強烈的倫理性。同時婚姻法律在執行上，也大異於民事法律行爲，而是具有相當大的「任意性規範」。我們試比較各國立例就不難發現：各國間「親屬法」的差異性遠大於「財產法」，這就是因爲婚姻是根植於各

---

[10] 金貞和，〈太平天國時期的婦女問題〉，王爾敏，〈近代湖南女權思潮先驅〉，收入張玉法、李又寧編，《中國婦女史論文集》（臺北：商務，1981），頁 104-114；115-128。王樹槐，〈康有為對女性及婚姻的態度〉，張朋園，〈梁啟超的兩性觀：論傳統對知識分子的約束〉，收入《近代中國婦女史研究》第 2 期（1994.06），頁 27-50；51-64。中華全國婦女聯合會婦女運動歷史研究室編，《五四時期婦女問題文選》（香港：三聯，1981），頁 199-205；233-241。

[11] 關於「中國中心觀」的視角，參考 Paul A. Cohen（柯保安），*Discovering History in China : American Historical Writing on the Recent Chinese Past* (New York : Columbia University Press, 1984).

民族之傳統文化及生活方式。[12] 以上這一段話，是想說明討論婚禮此一議題，雖然必將牽涉到古代禮制、歷代律令、各地婚俗、及各種家禮，但本文絕非法制史、禮制史、或民俗史的研究。本文將仍採一貫之學術思想史的角度，觀察清代知識界、學術界對婚禮此一議題所進行的討論。當然，知識界的發言絕非憑空而來，必要時實際的例証亦當隨文舉出，藉資証明知識界對婚姻的意義提出反省，這正真實的反映出晚明以降三百餘年間民人生活中活生生的困惑與需求。

二、移風易俗與家禮學興起

明末以降，移風易俗成爲儒者的新使命。[13] 雖然在明中葉以後的陽明講會中，我們已看到儒者透過鄉約、講會深入下層民間社會，[14] 但把儒學教化的焦點集中在改良社會禮俗，並清楚提出「以儒禮正俗禮」信念的，則是明清間的學者。對他們而言，風俗之厚薄關係著世道之隆替，治平之要件不只在個人道德，更迫切的是敦厚風化。這種使命形成儒家「四禮學」的興起，所謂四禮是指：婚、喪、葬、祭四種禮，也是和人倫日用最相關切的四種禮。這當中又以討論喪、葬、祭禮爲最多，婚禮其次。明清間的儒者幾乎全涉及禮的討論，較著名的有陳確（1604～1677）、張履祥（1611～1674）、顧炎武（1613～1682）。陳確在喪妻之後，撰寫《葬書》及喪

---

[12] 楊大文書，第二編「結婚制度」，頁 125-135；第三編「家庭關係」之「親屬概述」，頁 165-179。及楊著，《婚姻法學》（北京：法律出版社，1997，二版），第一章「婚姻家庭制度與婚姻法」，頁 1-26。

[13] 余英時，〈士商互動與儒學轉向 —— 明清社會史與思想史之一面相〉，收入《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中研院近史所，1998），頁 3-52。

[14] 呂妙芬，〈陽明學講會〉，《新史學》9 卷 2 期（1998.06），頁 45-86。周昌龍，〈良知與經世 —— 從王龍溪良知經世思想看晚明王學的真貌〉，收入《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁 957-990。

論葬論，目的就是要闢除佛道喪葬禮俗，倡導恢復儒家的喪葬禮俗。[15] 顧炎武所撰《日知錄》中卷主要就是在勘察各地風俗，他撰述了許多文字批斥當時民間襲自佛道喪葬禮的經讖、佛戲、宴飲、火葬、風水、停柩不葬等等俗禮。顧氏認爲，佛道的喪葬儀式代表著佛道的人生觀，如經讖是表示死去的人生前行有惡事故需藉佛事誦經爲亡者祛除罪孽、早登極樂。這種在先人死後不思追崇先人之偉蹟厚德，反倒辱詆先祖爲罪人，需要誦經超渡消彌孽障，實在是不肖子孫，莫此爲甚，大大違反儒家「慎終追遠」的家族情義。我們試翻閱明清儒者的文集，立刻會發現討論四禮的文字與案例比比皆是。而陳確的不顧妻子臨終遺言「以佛禮葬吾」，反倒轉來用「儒禮」葬妻，更是儒者以身作則，力拒佛道的表率。

佛道禮俗混入儒禮，使儒家文化的價值意義在失去「禮儀形式」之後，無處著落，確實是晚明社會的嚴重現象。而儒者振臂疾呼，高揭「以古禮正今俗」，更是明顯的學術發展事實，尤其在觀察了清代的禮學走勢之後。前面已經提到「四禮學」在此情勢下興起，同時更值得注意的則是「古禮學」及「儀禮學」也在搭配著儒者的正俗理念下興起。顧炎武堪稱清初第一位治《儀禮》的學者，[16] 雖然他做的只是校勘，但對儀禮學的深切期許，卻毫無保留的表述在他爲張爾岐《儀禮鄭註句讀》所撰的序言中。顧炎武說：

> 禮者，本於人心之節文，以為自治治人之具。是以孔子之聖，猶問禮於老聃。而其與弟子答問之言，雖節目之微，無不備悉。語其子伯魚曰「不學禮，無以立」。鄉黨一篇。皆動容周旋中禮之效。然則周公之所以為治，孔子之所以為教，舍禮其何以焉？……王安石變亂舊制始罷《儀禮》，不立學官，而此經遂

---

[15] 張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突 —— 以喪葬禮俗為例的探討〉，《漢學研究》11 卷 2 期（1993.06），頁 69-80。詹海雲，〈陳確葬論探微〉，氏著，《清初學術論文集》（臺北：文津，1992），頁 123-198。

[16] 彭林，〈論清人《儀禮》校勘之特色〉，《中國史研究》1989 年第 1 期，頁 25-37。

> 廢。此新法之為經害者，一也。南渡以後，二陸起於金谿，其說以德性為宗，學者便其簡易，群然趨之，而於制度文為一切鄙為末事。賴有朱子正言力辯，欲修三禮之書而卒不能勝夫空虛妙悟之學。此新說之為經害者二也。……濟陽張處士稷若，篤志好學，不應科名，錄儀禮鄭氏註，而采賈氏吳氏之說，略以己意斷之，名曰《儀禮鄭註句讀》。……後之君子，因句讀以辨其文，因文以識其義，因義以通制作之原。則夫子所謂以承天之道而治人之情者，可以追三代之英。……如稷若者，其將為後世太平之先倡乎！若乃據石經，刊監本，復立之學官以習士子，而姑勸之以祿利，使毋失其傳，此又有天下者之責也。[17]

顧氏不僅認爲矯正理學虛空之病的最佳良方是以禮自治、以禮治人，恢復儒禮之制度儀節，使家國鄉黨人我行事之動容周旋皆合禮。同時更鼓勵學術界研治《儀禮》，甚至還呼籲統治階層將《儀禮》納入學官，以利祿誘使學子習禮。其後黃宗羲（1610～1695）弟子萬斯大（1633～1683）、萬斯同（1638～1702）、顧炎武侄徐乾學（1631～1694）、秦蕙田（1702～1764）等等一代清儒皆傾力於禮學。而儀禮學的發展，從清初的校勘、句讀、考辨、到清中葉的圖解、釋例、正義，舉凡名物度數、義例，無所不包。而儀禮學的研究，也就內捲式的一層層展開，終於蔚爲清代三禮學之冠，[18] 甚至超越兩漢。

清儒對婚禮的考辨也在同一理念下展開。而且終清之世論辯激烈。又因兼含活生生的男女婚姻實例，遂使婚禮的討論呈現極其鮮活動人的真實

---

[17] 顧炎武，〈儀禮鄭註句讀序〉，收在《皇朝經世文編》（臺北：文海，1979），冊4，頁1990。又，戴君仁，〈書張爾岐儀禮鄭注句讀後〉，氏著，《梅園論學集》（臺北：學生，1974），頁80-87。

[18] 梁啟超，《中國近三百年學術史》（北京：中國，1987），第十三章「清代學者整理舊學之總成績」。

感，非他禮可比。

三、毛奇齡與婚禮議題之起

清初最早對婚禮議題提出全面反省的應是毛奇齡（1623～1716）。[19] 其實毛奇齡不僅治婚禮，他對冠、喪、祭四禮及學校、宗法、明堂都有專著。毛奇齡的經學論著中有關禮的多達 13 種，誠如他所說：「吾於禮則庶幾矣。」[20] 毛氏視禮爲其終生職志，目的何在？我們試看他在《喪禮吾說篇》中的二段話：

> 少時與先仲兄相訂，纂喪祭二禮以正末俗。而丁年辟雝，老以一官還鄉里。……初還里時，先輯《祭禮通俗譜》藉以問世。而衰疾頓至，急取喪禮所為說，因陋就簡，編綴成帙。間較胸臆所未備者，縱或原文難稽，多以己意疏析而一往審慎。……
>
> 夫說禮者，行禮者也。趨庭學禮，本思稍布諸綿蕞。而入官太晚，且值聖天子御世，禮明樂備之際，躬親盛典，何所表建。然而石渠之議禮，則其職也。往者承侍東除，曾遇國恤，隨諸親王大臣後恭送皇后殯宮于遵化陵園，班哭沙河。爾時詣奉常大夫竊詢行事，終不敢有所論說。以為王朝典制，非所當預。唯是民間埋狃于沿習，有與古禮今制並相悖者。子不云乎吾學

---

19 陸邦烈，〈毛西河先生事略〉，李元度輯，《國朝先正事略》，卷 32，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍，1995），冊 538，頁 678-681。施閏章，〈毛子傳〉，氏著，《學餘堂文集》，卷 17，收入《四庫全書》（臺北：商務，1983-1986），1313 冊，頁 212-213。毛奇齡，〈墓誌銘〉，收入《毛西河先生全集》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏康熙 38 年刻本），卷 101。盛唐，〈西河先生傳〉，收入《毛西河先生全集》，卷首。全祖望，〈蕭山毛檢討別傳〉，氏著，《鮚埼亭集・外編》（臺北：華世，1977），卷 12，頁 825-828。

20 盛唐，〈西河先生傳〉，頁 10-29。茲據《毛西河先生全集》統計，奇齡經著共 57 種，禮佔 13 種。

> 禮今方用之。則但從先古所傳與習俗所誤而較論其間，是亦夫子吾說之遺意也。[21]

這段長文至少透露了四層消息。一是奇齡年少時即與仲兄關懷到社會禮俗的問題，事實上奇齡這位仲兄毛錫齡一直是他最親近的學友，在奇齡的許多作品中錫齡的言論不斷出現。二是表明奇齡考辨古禮衡量今制的目的在「端正風俗」。這層積極的經世目的，應可修正當今學界視清儒治學爲考証而考証棄現實問題於不顧的誤解。第三層意義牽涉到清初非常敏感的滿漢文化、禮儀相互排拒卻又不得不適勢互融的問題。康熙二十年（1681）仁孝、孝昭兩皇后亡。依禮，舉凡皇帝登基、婚配、立皇子、嫁皇女、及帝后喪葬等都屬王朝典制，滿人以異族入主中原，自保有滿族禮儀，然又因心儀漢族文化禮儀，因此殯葬之儀在當時成爲極敏感的議題。奇齡自言「不敢有所論說」。可見他是在權衡時勢之后，舍棄了對「王朝典制」的議論，而專注於「社會禮俗」。第四層意義最重要的是彰顯了清代士大夫的「職志」，所謂「石渠議禮，乃其職也」。有清一代儒者治禮，專其心力於冠、婚、喪、祭、葬、鄉飲、鄉射等，罕言《周禮》，[22] 或即是在此政治族群相抗拮的主客觀因素下所作的抉擇。然則無論如何，治禮、議禮蔚爲清代學術之主流，乃學術事實，不容置疑。而奇齡亦開先河。

奇齡對「昏禮」產生疑惑是來自童年的經驗，他有一段文字記述當時

---

21 《喪禮吾說篇》，卷一，收入《毛西河先生全集》，第 19-20 冊。奇齡《辨定祭禮通俗譜》（一名《二重禮譜》）序亦言：「古禮不傳久矣。曲臺十七篇，只得士禮。而李氏所上周官經則專記周代官政，而不切民用。若戴馬禮記，率戰國以後學徒所錄。畧論襞屑，並無一通全之禮，可為世法。而漢宋群儒則又各起而聚訟其間，于是古禮亡。即俗禮亦沫沫焉。幼時與仲氏學禮，傷時俗蠹壞，思一補救，而無可考証。不得已取朱氏家禮一書為之胚模。而其書鮮據，不惟古禮不甚合，即時俗有未便行者。會崇禎之末，東江被兵，與仲氏分竄者久。暨鼎定，未幾，予復以避人，故流離走四方。學既荒落，而壯齒又復磨滅，胸腹無所記，即有記，途路無書，難用為引。因思禮制煩賾，或得先取二重禮所云：民食喪者，略為之考辨，以存初志。」見《毛西河先生全集》，第 18-19 冊。

22 梁啟超書，頁 190-191；200-201。

他和塾師間的問答，十分有趣，引述於下。並於其中可見他對婚禮所提出的議題：

> 幼時觀鄰人娶婦，婦至，不謁廟，不拜舅姑，牽婦入於房，合巹而就枕席焉。歸而疑之曰：「此非野合乎？若然，則娶與奔何擇焉？」以問塾師。塾師曰：「孺子焉知禮？禮不云乎：不成婦者，不廟見。夫不先成婦，而謂可以見舅姑、入祖廟，未之前聞。」余曰：「婦必寢而後成乎？」塾師不能答。會先仲氏從郡歸，急舉似之，仲氏愀然曰：「斯禮之不明，于今五百年矣。禮無不謁廟者，娶則告迎，入則謁至。〈曲禮〉曰：齋戒以告鬼神。此告迎也。……婦至之夕，必入而告謁，謂之謁廟，亦謂之朝廟。苟不告迎，是謂蒙先君，蒙者，欺也。不謁至，是謂誣祖，誣者，詐而不實也。欺與詐，即已為夫婦，而同于不為。故曰是不為夫婦。則是不謁祖者不成婦，而反曰不成婦則不謁祖，是明與其書而倒讀之也。且婦非薦寢而後成也，女子稱婦，在納采時已定之，而納徵則竟成其名。……且夫廟見者，非謁見之見；成婦者，非夫婦之婦也。……自世不讀書，不識三禮，不深辨夫子春秋，祇以宋學為指歸，而宋人著書，一往多誤。……以致五百年來，自宋元至于今，自流沙至于日出，彼我夢夢，同入酒國，舉生倫大事，男女百年一大嘉會，而草草野合，涉于無賴。」……予時聞其言，始而驚，既而悟，又既而憤然不平，以為禮教衰息，安得日發仲氏言而一一正之。[23]

這段記載十分生動，據盛唐所撰〈西河先生傳〉言奇齡在聽了錫齡的析辨之後「大駴，爲不食累日」，立刻發誓以辨定諸經爲己任。康熙廿五年(1686)奇齡在顛沛流離數十年後返回家鄉。時同年同館老友汪霦正廬親墓、日與

---

[23] 毛奇齡，《昏禮辨正》序言，見《毛西河先生全集》，第 16 冊。

其子講三禮；姚際恒（1647～？）亦正在撰寫〈禮記釋滯論〉，時相過訪；同時友人唐彪又每以「祠堂禮」相詢。於是奇齡慨然於心，取朱子《家禮》及各族祠堂禮斟酌條理，先後完成了宗法、廟制、祭禮，喪禮諸作，《昏禮辨正》亦是其中之一。[24] 雖距童年之志已相當久遠，但刊定自宋明迄今六七百年間議禮之誤、以完成一部合於人情切於民用的「通全之禮，可爲世法」的心願，則是完成了。其後，康熙三十八年至四十五年（1699～1706）奇齡又因弟子以《禮記・曾子問》一章爲問，遂在時病時癒的狀態下，斷斷續續的在道南書院講學。弟子匯輯成《曾子問講錄》一書，其中三、四兩卷載錄了奇齡晚年對昏禮遭喪之權變的討論，並對婦見、廟見提出更精詳的辨別。[25]

以上一段引文中的議論雖多是錫齡之見，但和奇齡《昏禮辨正》一書中的立論幾無二致，只不過奇齡對婚禮的討論更全面詳盡。基本上，奇齡對婚禮的討論有三個要點：（一）反對朱子《家禮》，（二）重新訂定婚禮的儀節並闡明禮意，（三）提出「成婦」與「成妻」的差別。當然這所有的論辯都指向同一目標：闡明儒家婚禮的真正意義；又因爲禮意的落實必需藉諸「儀式」，因此奇齡《昏禮辨正》一書的另一特點就是對婚禮的節式、儀文及其含意進行分析。這也是《辨正》一書在其後受到四庫館臣青睞的原因之一。

（一）反對朱子《家禮》。朱子《家禮》是否是朱子所撰，學界爭論已久，此處不議。[26] 無論如何，這本被視爲朱子所撰之《家禮》影響自宋

---

24 詳盛唐，〈西河先生傳〉。

25 《曾子問講錄》言：康熙己卯，西河大病幾不起，小癒後，乃「嘆學之不講，六經從此晦闕矣。」又嘆六經之中，「禮樂則概置勿問。」唯毛氏所著樂書已呈御覽，「而三禮未註，往往顧之以為憾。」又「竊思五學惟禮最重，士人較輕，時厭禮煩瑣荒忽，不甚解。一旦入官，四顧莽莽，遇國家議大典禮，輒彼此聚訟，初不過一稱名之微，而爭執不決，甚至流毒縉紳，震憾朝廟。自宋迄明六七百年間，並無一人能起而辨得失者乎。」於是乃應弟子之請，至書院設堂，講〈曾子問〉。

26 《四庫全書總目》引王懋竑《家禮考》曰：《家禮》非朱熹所撰。然《孔子文化大

元至明清的民間生活並指導著他們的婚冠喪葬祭之禮，則是事實。但有趣的是，這本《家禮》文字十分簡要，「昏禮」部份，除了列舉七節次之外，並無「儀注」。換言之，《家禮》對禮的「儀文」並無說明。直到明代丘濬（1418～1495）才爲《家禮》加上了儀注。[27]《禮記》所謂「禮儀三百，威儀三千」，三百三千之數指的就是儀節中動容周旋的委曲繁重，而禮的意義正由此展現。[28] 今《家禮》既無儀注，丘濬之儀注又考古未精，遂落清儒口實，備受批斥。此外，《家禮》的撰著也並非全據《儀禮》，而是採用當時流行的司馬光（1019～1086）《書儀》、參酌程頤（1033～1107）的論說，再加上朱子自己的考量纂著而成。[29] 這種既無儀注又不依據古代經典、但憑私臆議禮的態度，在清初學風轉變之際更受到嚴厲的批判。奇齡即爲代表。史傳說奇齡淹貫群書考據精覈，又「恃其縱橫博辨之才，往往肆爲排擊，好劫服一世之人」，並說他「最詆者爲宋人，宋人之中所最詆者爲朱子」。雖然奇齡自辯他不是愛罵朱子，他只是「以經解經」。[30] 然事實上，這正是他用來批評宋儒的依據。他說：「宋人談經，必自執一

全》編委會發現北京圖書館現藏有朱子手書之〈家禮序〉，証明《家禮》乃朱子之書，唯對該書失而復得之經過，人說不一。詳苗楓林主編，《孔子文化大全・述聞類》（濟南：山東友誼，1992），《家禮》一書之「出版說明」，頁 570-572。

27 丘濬，《家禮儀節八卷》，又名《邱公家禮儀節》。丘濬原序言：「文公先生因溫公書儀，參以程張二家之說而為家禮一書，實萬世人家通行之典也。……是以不揆愚陋，竊取文公家禮，本注約為儀節，而易以淺近之言，使人易曉而可行。」收入《叢書集成三編》（臺北：新文豐，1997），第 24 冊，頁 120-122。

28 禮之意乃藉由行禮時的動作、儀容、器物、音樂來呈現。《禮記・禮器》：「禮有大有小，有顯有微。……故經禮三百，曲禮三千，其致一也。」清人孫希旦解：「經禮者，常行之禮，如儀禮、冠禮、昏禮之類。其目有三百也。曲禮者，儀文之委曲，如冠禮有三加，昏禮有六禮之類，其目有三千也。」孫說是。三千三百乃虛數，言禮儀之繁細。詳孫撰，《禮記集解》（北京：中華，1989），卷 24，頁 651-652。又，劉向《別錄》將〈禮器〉一篇歸屬「制度」。

29 《家禮・附錄》載：「先生曰：某定昏禮，親迎用溫公，入門以後則從伊川。又曰：人著書只是自入些己意便做病，司馬文正與伊川定昏禮都是依儀禮，只是各改一處便不是古人意。」同註 26 書，頁 856-858。

30 《曾子問講錄》，前言。

理，實則小人之腹與聖心大別。」其下羅列了十個經史上的公案，一一批駁宋儒「改經誤經」、「依違附經」的荒謬。[31] 他在所著《辨定祭禮通俗譜》的序言中更直接批評朱子《家禮》有三大缺失：「其書鮮據，不惟古禮不甚合，即時俗有未便行者。」[32]

細繹奇齡最不滿於《家禮》的，就是這種「臆禮之論」。奇齡認爲「禮有定制，不可輕議」。所謂「牽一髮而動全身」，禮在結構上是一完整體系，看似龐雜，其實環環相扣。人我親疏遠近上下尊卑的親、義、別、序、信的情義關係，如輻之於軸，網之於綱。不但不可輕生議論，更不可任臆改動。大體歸納，奇齡對《家禮》的批斥有以下六點：①以「三月」爲「三日」，②以「廟見」爲「見廟」，③以「死舅姑」爲「活舅姑」、把「凶禮」當成「吉禮」，④以「子婦」爲「夫婦」，⑤以「不廟見不成婦」爲「不成婦不廟見」，⑥誤遵《儀禮》，故婦至無「主昏人」，又誤遵《儀禮》故婦至不見舅姑、不告廟即「昏配」。其中最引發奇齡反感的就是朱子《家禮》把《儀禮・昏禮》中的「三月廟見」改爲「三日廟見」，把原本屬凶禮的三月廟見（見死舅姑）當成了吉禮的三日廟見（見活舅姑）。奇齡晚年甚至明言這就是促成他撰寫《昏禮辨正》一書的原因。他曾細數《家禮》此一訛誤在歷史上造成的荒謬事實，說：

> 然此禮（案：三日廟見）行之頗久。自宋司馬光好言禮，而程氏以杜撰出之。至徽宗作《政和禮》，堂堂以廟見一禮，雜入其中。而元明至今遂不能正。相傳嘉靖朝，興獻太后入宮，璁、萼以為宜行廟見，而尚書毛澄力爭，不得。有太常丞葉清者取《儀禮》密奏，以為壽安邵太后在宮，豈可行亡姑之禮，以取不瑞。世宗驚悔，乃止。是苟明其說，人未有不廢然者。惜俗學之不諒也。[33]

---

31 《曾子問講錄》，〈經例〉。

32 同註 21。

33 《曾子問講錄》，卷 4。

可見《家禮》不僅指導民間禮儀，也是朝廷修改禮制時的依據。宋徽宗政和年間修禮書，婚禮部份就襲用了程頤之言，將「三日廟見」納入節次。到了明嘉靖帝大婚時，張璁甚至主張新后應依《政和禮》向太后行「三日廟見」之禮。殊不知《儀禮》「三月廟見」乃是見「亡舅姑」之禮，今太后尚在，豈可行此凶禮。實則奇齡認爲《家禮》之罪最不可恕者就在「訛」之一字。奇齡批評朱子說：「夫欲改此禮，則竟行杜撰可矣。乃又襲此『見』字，而以月作日，似改似訛。果何意與？」[34] 若是逕自「改經」如同明白說出自己「補」了格物致知一章，也就罷了。然此處改月字爲日字，似改似訛，反倒混淆了經文。其實，這是清儒和宋儒治學態度的一大不同，宋儒每多疑經、改經，所以也疑禮、改禮；清儒治學則講求字字有本句句有據，經典的原始樣貌最是依據，不可輕易疑改。最值得留意的是，宋儒在臆經改經的同時也打亂了原本縝密的禮秩與禮意。無怪乎毛錫齡譏斥朱子《家禮》：「無父、無祖、無子婦，無易、禮、春秋。人倫絕，六經亡矣。」[35]

（二）重新訂定婚禮的儀節並闡明禮意。傳統婚禮有所謂「六禮」的程序，歸納《儀禮・昏禮》及《禮記・昏義》的記載，六禮是：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎。但歷代也因政治、經濟、文化等的變異而略作調整。漢平帝時，詔劉歆刊定婚禮，仍以「六禮」爲宗。[36] 魏晉南北朝時，皇太子已無「親迎」之禮。到漢末天下大亂及至東晉，或艱虞時局之動盪，嫁娶權爲變通之策，六禮悉舍，合巹亦乖，另行「拜時」之禮，

---

34 《曾子問講錄》，卷 4。又言：「宋後言禮，多尚臆見。」〈經例〉亦言：「治經勿改經以誤經。如程子朱子改〈曾子問〉「三月廟見」為「三日廟見」。程子改《論語》齊景公章「無德而稱」為「無得而稱」。又說「治經勿依違附經」，即勿「疑兩家之說，而姑曲附其一也。」如司馬光、歐陽修爭濮禮，世實不解，然多附司馬光。又如明儒議興獻禮者，不知兩家皆大謬。

35 盛唐，〈西河先生傳〉。

36 《漢書・平帝本紀》，元始三年。

婚姻即成。[37] 北齊時重整禮制，恢復六禮，並定皇子亦當行「親迎」之禮。[38] 兩宋時婚禮變動較大，宋太宗改士庶爲四禮，唯品官以上保有六禮。[39] 南宋時朱子《家禮》又改六禮爲三禮。徽宗之《政和禮》更納「三日廟見」一禮。元明襲之，清制則改六禮爲九禮，併入成婦、成婿之禮。雖然不論是六禮、四禮或三禮在婚禮的程序上並無大出入，但實質上，禮的節次是否被獨立拈出成爲一目，直接關係著該節目的重要性。無此儀節，自無此禮意。奇齡的重新訂定禮儀，用心深遠。不過必需先說明的是，奇齡討論周代禮制，並非只依據《儀禮》，他說：

> 予嘗考宋學，推其所誤。大抵北宋宗《周禮》，而王氏誤之。南宋宗《儀禮》，而朱氏又誤之。荊公以《周禮》為周公之書，而文公亦即以《儀禮》為周公所著。夫周公著書亦復何據？獨不曰：有夫子之《春秋》在乎。晉韓宣子聘于魯，觀易象春秋曰：《周禮》盡在魯矣。夫《春秋》何與于《周禮》，而善觀禮者即于《春秋》而得之。誠以先王無禮書，其所言禮每散見之六藉之間，而《春秋》所書較于周制為尤切。故予傳春秋直以禮事文義立為四例，而以禮為首。以為《春秋》是非固有周一代典禮所取正也。[40]

奇齡說《禮記》是孔子以後的書，《周禮》、《儀禮》也非周公所撰。更何況《儀禮》文字闕落，無一禮得存全貌。他甚至大膽的說「先王無禮書」，

---

[37] 杜佑，《通典》，卷 59 載：「拜時之婦，禮經不載。自東漢魏晉及於東晉，咸有此事。按其儀，或時屬艱虞，歲遇良吉，急於嫁娶，權為此制。以紗穀蒙女氏之首，而夫發之，因拜舅姑，便成婦道。六禮悉舍，合巹復乖。」

[38] 北齊制度完善，對婚禮多有釐訂，《隋書・禮儀志》載：「後齊聘禮，一曰納采、二曰問名、三曰納吉、四曰納徵、五曰請期、六曰親迎。皆用羔羊一口，雁一只，酒、黍、稷、稻、米、麵各一斛，自皇子、王以下至九品皆用，流外及庶人則減半。」

[39] 《宋史・禮志》言宋太宗太平興國七年（982）定婚娶制，區別上下，諸王及品官仍具六禮，但士庶則減六為四。併「問名」於「納采」，併「請期」於「納徵」。

[40] 《昏禮辨正》序。

所言禮散見於六藉。因此奇齡討論周代禮制最採信的資料還是成於春秋戰國間的：《春秋》、三傳，其次是《論語》、《荀子》、《孟子》，再次才是三禮。諸說不得解時，則以己意裁斷。這種治禮的態度和乾嘉學者的獨尊《儀禮》，大相逕庭。至於朱子《家禮》，則正是他箴砭的對象。

奇齡分婚禮爲九個節次：行媒、納采納吉問名、納徵、告朝、親迎、婦至、婦見、廟見、婿見。朱子《家禮》分婚禮爲七個節次：議昏、納采、納幣、親迎、婦見舅姑、廟見、婿見婦之父母。《儀禮・昏禮》分婚禮爲十五個節次：納采、問名、禮使者、納吉、納徵、請期、預陳饌、親迎、婦至、婦見舅姑、贊者醴婦、婦饋舅姑、舅姑饗婦、舅姑饗送者、廟見及饗婦饗送者。以下試以奇齡婚禮之節次爲本，對照朱子《家禮》及《儀禮》，以見奇齡《昏禮辨正》之主要論點。

1. 行媒。《家禮》雖未列「行媒」一節，但在「議昏」下已言：「必先使媒氏往來通言」；[41]《儀禮・昏禮》亦不列「行媒」一節，但「納采」的第一節次「下達」就是指男方先託媒使向女家提親。奇齡特別指出「行媒」且列爲婚禮節次之首，目的是在「正名」，並給予行媒以禮儀上的地位。《詩》說：「娶妻如之何，匪媒不得。」[42]《禮記》也說：「男女無媒不交。」[43] 而《周禮》更設「地官」掌男女之嫁娶。《孟子・滕文公》言：「不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相悅，則父母國人皆賤之。」可見男女兩性的結合必須通過媒使之引介，雙方家族之六禮齊備，才是正途。至於不備六禮不先通媒使的，乃王者納宮婢、大夫納妾室才是如此。何況歷代律令規定「爲婚之法，必有行媒」，元明清甚至在律令中規範媒人的言行，若違律婚嫁者，媒人也遭處罰。[44] 行媒乃婚禮程序的第一步，

---

41 《家禮》，頁 654。

42 《詩・齊風・南山》。

43 《禮記・坊記》。

44 唐代開始，「媒妁」納入律文中。《唐律・戶昏》規定：「為婚之法，必有行媒。」宋《刑統》同。元《典章・戶部・昏禮》：「媒妁由地方長老，保送信實婦人，充官為籍。」明清律例則規定男女通婚應有媒妁通報寫立婚書；如無媒妁，則稱為私

焉可騫修未通即行納采。《家禮》、《儀禮》皆太草率，是奇齡《昏禮辨正》，特列「行媒」爲首。

2. 納采、納吉、問名。《儀禮》節目與奇齡同。《家禮》則無「納吉」、「問名」二目，然於「納采」下言：「納其采擇之禮。即今世俗所謂言定也。」於「納幣」下言：「古禮有問名、納吉，今不能盡用止用納采、納幣，以從簡便。」[45] 問名之所以成爲一個節目，是因爲「問名者，將歸卜其吉凶。」[46] 媒使在女家問得該女子之名，帶回男家，男家問之於卜，若是吉祥的話，便繼續下一個節目，否則中止。奇齡在納采、納徵之間加入納吉、問名，一則是攻擊《家禮》之疏漏，另一目的則在討論何謂「問名」。《儀禮・昏禮》在「問名」下有一句話說：「敢請女爲誰氏？」鄭玄注：「謙也。不必其主人之女。」是指該女子或許是主人收養者。孔穎達疏就進一步說：「問其女之所生母之姓名」。問名遂成了問該女子之生母的姓氏。奇齡考証《周禮》，歸納問名有二：一問出生之年月日，一問該女子生後三月所命之名。有此資料，方可歸卜吉凶。[47] 問名的目的，在確定該女子之身份。

3. 納徵。「徵者，成也」。婚禮進行到納徵，即表示婚事已經訂定了。而納徵就是納幣。《家禮》於「納幣」下言：「幣用色繒，貧富隨宜，少不過兩，多不踰十。今人更用釵釧羊酒果實之屬，亦可。」[48] 奇齡對納幣的內容爲何，未作討論，但對當時民間流行以「雁」爲納徵之一物，提出駁斥。奇齡說婚禮用「雁」，是把雁當作「贄物」而非「禮物」。古時賓主相見，皆有贄物，雁是大夫所執之贄，代表身份地位。婚禮爲了「攝盛」，故士人也可用雁。隋唐以降，古禮漸失，禮意亦廢。唐人李涪作《儀禮刊

約。

45 《家禮》，頁 655、659。

46 《儀禮・昏禮》，鄭玄注。前引《十三經》本。

47 《昏禮辨正》，「問名」下。

48 《家禮》，頁 659。

誤》居然說：「雁非時不至，或代以鵝」，把雁當成了饋贈的禮物。於是民間在婚禮上以鵝爲納徵時的禮物。到了宋代居然以木刻雁，用做納徵之物。殊不知婚禮不用「死物」，親迎時的奠雁，即詩云：「雝雝鳴雁」是也。何況當時的禮俗只用媒氏，已無「賓使」可言，代表身份的贄物 —— 雁 —— 當然也不需再用。

4. 告期。《家禮》無「告期」一節。《儀禮》稱爲「請期」。奇齡引《穀梁傳》認爲婚期是由男家訂定再告之女家，故逕用「告期」即可。婚期的確定是爲了避開春天冰泮農務開始，所以多選在冬月。又解《周禮・媒氏》「奔者不禁」說：「若冬月不娶，則入春而已踰時也」，故「不待仲春，而遽使合之。」[49]

5. 親迎。《家禮》針對當時習俗並考量司馬光《書儀》，對親迎的步驟作了簡要的說明。《儀禮》則在陳饌、告廟、及服飾、車馬、迎送等的儀式上有很詳細的陳述。奇齡「親迎」一節則討論了許多儀節和禮意之間的疑議。如：天子不親迎、諸侯親迎、大夫以下則無不親迎；親迎必告廟；婚服當著命服，車馬皆可越等以攝盛；尤其討論女方父母應否送女出門一禮；又討論了「留車三月」「冬來反馬」之禮。

（三）成婦之意重於成妻。

6. 婦至。從「婦至」到「婦見」、「廟見」這三個節次，是奇齡攻擊朱子《家禮》最激烈的部份。其實，《家禮》中根本無「婦至」一節。關於婦至之夕到第二天清晨「婦見舅姑」這當中所進行的禮事，朱子《家禮》只是在「親迎」末段加言：「至其家，導婦以入，婿婦交拜；就坐飲食畢，婿出；後入，脫服，燭出；主人禮賓。」就節式看來，正如奇齡童子時觀察所得：新婦入男家之夕，確實是不見舅姑、不拜先祖，而且當夕即男女婚配。至於《儀禮》，雖有「婦至成禮」一節，言「婦至，主人揖婦以入，行沃盥、三飯、三酳之禮」，末節亦有「主人說服於房，婦說服於室，皆

[49] 《昏禮辨正》，「告期」下。

有枕，主人入，親說婦之纓，燭出。……」云云。看起來也是不見舅姑、不拜先祖、當夕婚配。只不過「主人」二字宜作何解，尚可商榷。奇齡對這種不見舅姑不拜先祖當夕婚配的時俗，早已深惡痛絕，做童子時即以「野合」譏之，至此，遂提出三節禮儀做爲「婦至之夕」之禮。首先是「昏禮主人說」。奇齡舉喪祭禮爲例，說明「古無無主而可以行禮者」。喪禮有兩主人，一是死者之父，一是死者之子；祭禮有一主人，祭禮以子爲主，稱爲主祭。故婚禮也有一主人，婚以父爲主，稱爲主婚。又《公羊傳》言：「昏禮不稱主人，遠廉恥也。」註云：「婿有廉恥，不當自言娶婦爲主人。故必父主之。無父母主之，又無諸父兄，師友主之。」可見婚禮當有主婚人，而婚者之父即爲婚禮之主人，可見「主人」不是指婿。因此「主人揖婦以入」，應該是婿父揖婦以入，如同婿至婦家親迎時，也是婦之父拜迎於門外。其次，婦至之夕與舅姑相見行「見婦禮」。奇齡引張南士言：「婦至時，父母出迎，以賓禮見，不以婦禮見。故此日稱見婦，次日稱婦見。」奇齡認爲婦至之夕即應與舅姑相見，唯所行之禮乃「賓主禮」而非「舅姑、媳婦之禮」。同時他也主張當夕即有「薦舍朝廟」之禮，即婿婦並拜以告至、朝廟之禮。但這只是拜尊禮，而非交拜禮。交拜禮是在入寢門之後所行的同牢合巹禮。再次，何時婚配。男女何時婚配，居然也成了婚禮的議題。若據上引奇齡與塾師的對話「不成婦，不見舅姑」、「婦必寢而後成乎？」二句，我們可以肯定當時的習俗及朱子《家禮》的規定應該是「當夕昏配」。而《儀禮・昏禮》的文字，也意指當夕婚配。其實，男女應何時婚配，自唐虞至戰國皆無明文。除上言當夕配之外，還有「三月昏配」之說。奇齡引賈逵（30～101）、服虔禮註：「禮，婦至不成昏，無問舅姑在否，必俟三月祭祖廟後始配之。故《春秋》譏先配後祖爲非禮，是也。」又引《春秋》「季文子如宋致女」，服虔註也是說：「禮，三月成昏。故二月伯姬歸宋，而四月致女，致成昏也。」可見春秋時的婚禮應屬三月婚配。此外，魏晉以後又有「三日成昏」之習俗。俗稱「拜時之婦」，指的是子婦，子婦之責是盡孝於舅姑。又有「三日之婦」，指的才是夫婦。奇齡對何時婚配並無堅持，但從其下小註言「今杭俗以次日成昏，頗有廉

恥」，[50] 似反對當夕婚配。

7. 婦見。《家禮》、《儀禮・昏禮》皆有「次日質明，婦見於舅姑」之禮。唯《家禮》對婦見之節次儀文無詳細說明，只摘要陳述所見之五服親人。《儀禮》對此則有詳盡的陳設儀文。[51] 奇齡對「婦見」之「儀」十分重視，他分婦見禮爲四節，並指出這當中的二層意義。第一節婦執笲棗腶脩見舅姑，是「薦笲禮」，然後舅姑醴婦，這二節的意義是「成子婦之禮」。第三節婦以特豚饋舅姑，表示「婦順」，然後舅姑饗婦，這二節的意義是「著代也」，表示該子婦日後在家族中將代姑之職。最後再有婦見夫家同輩之禮，及各就其室見夫家長輩之禮。婦見的禮儀十分繁瑣，同時舅姑也相對性的反醴於婦，長輩與晚輩相待以禮，意義十分深遠。這當中最特別的是奇齡提出「子婦」和「夫婦」的差別。他引錫齡的話說：

> 次日質明，則上堂而行婦見之禮。謂之成婦。〈昏禮〉所云「成婦之禮」者是也。……婦見則棗栗腶脩，成「子婦之儀」。[52]

「夫婦」和「子婦」之別是：「夫婦」之名在「納徵」時已定，「夫婦」之「實」在親迎「合巹」時已立。但「子婦」地位的確立則必須等到次日「婦見」之禮、及「三月廟見」之後才完全確立。

8. 廟見。「廟見」關係到奇齡最關切的「成子婦之儀」及「成子婦之義」。[53]《家禮》在「廟見」下只有「三日主人以婦見于祠堂」一語，說明

---

[50] 《昏禮辨正》，「婦至」下。案：毛奇齡解「主人」為「婚者之父」，指婿父而言。但〈昏禮〉「親迎」一節末段有「主人入，親脫婦之纓」一句，指主人入室脫去婦人繫髮之纓。則此舉似斷無婿父所為之理。惜毛氏對此一矛盾並未分辨。詳註 83。

[51] 詳《儀禮・昏禮》「夙興，婦沐浴，纚笄宵衣以俟見」下。其中「舅姑饗婦」一節「舅姑先降自西階，婦降自阼階」下，《禮記・昏義》解：「以著代也。」因阼階即為主人之階，新婦自阼階降，即表示新婦將代姑職也。

[52] 同註 40。

[53] 有關毛奇齡對《朱子家禮》婚禮「廟見」的考論，可參考小島毅，〈婚禮廟見考 —— 毛奇齡の 家禮批判〉，收入《柳田節子先生古稀紀念：中國の 傳統社會と 家族》（東京：汲古書院，1993），頁 311-328。

這是婦至三日之後至祠堂拜見夫家先祖之禮。朱子自註說：「古者三月而廟見，今以其太遠，改用三日。如子冠而見之儀。但告辭曰：子某之婦某氏敢見。餘並同。」這句話明白指出朱子改「三月廟見」爲「三日廟見」。至於改動的原因則是三個月太久了。朱子說：

> 人著書只是自入些己意，便做病。司馬文正與伊川定昏禮都是依《儀禮》，只是各改一處，便不是古人意。……伊川云：婿迎婦既至，即揖入內。次日見舅姑，三月而廟見。是古禮。司馬禮卻說婦入門即拜影堂。這又不是。古人初未成婦，次日方見舅姑，蓋先得於夫，方可見舅姑。到兩三月得舅姑意了，舅姑方令見祖廟。某思量今亦不能三月之久，亦須第二日見舅姑，第三日廟見，乃安。[54]

據此可知《家禮》對「三月廟見禮」的了解是：一、三個月太久了，故改爲「三日」。二、「廟見」是由舅姑引領新婦至夫家祖廟祭見先祖。

朱子《家禮》對廟見禮做上述詮釋，在奇齡看來完全扭曲背離了〈昏禮〉的本意。他說《儀禮・昏禮》「言若舅姑既沒，則婦入三月乃奠菜」，是指若結婚時舅姑已亡，則應於三月之後行「奠菜」之禮；至於「婦見」禮則是舅姑健在之常禮。不過，〈昏禮〉對「奠菜」禮未作解說。只「記」中有一句：「婦入三月，然後祭行。」反倒在《禮記・曾子問》中有一段話談到「廟見」、「祭禰」，言：「三月而廟見，稱來婦也。擇日而祭於禰，成婦之義也。」據此則經籍記載中至少有：「廟見」、「奠菜」、「祭禰」、「祭行」四種禮。它們之間的關係如何？賈公彥認爲《儀禮》的「奠菜」就是《禮記》的「祭禰」；對「廟見」則未說明。孔穎達的《禮記疏》，對「祭禰」做了詳細解釋，並認爲「奠菜」、「祭禰」和「廟見」是同一事。[55] 孔說影響甚大，後世說禮者多宗之。司馬光《書儀》並未言及廟見

---

[54] 《家禮》，頁 857-858。

[55] 《禮記・曾子問》「祭禰」下，孔穎達《疏》言：「若舅姑存者，於當夕同牢之後，

之事，朱子《家禮》則依程子之說改爲三日，並棄活舅姑、死舅姑之議題不論。宋以後，世人漸不知「廟見」禮的特殊含意，《家禮》則將「廟見」與「見廟」混同爲一。毛錫齡極力辨別，說：

> 脫或不幸而舅姑已亡，則迎婦謁廟，以長者為主。而上堂之見，質明無有，必將祭而後行之，而祭必以時，一時三月，則感物悽愴，于是入廟而修婦見之禮，謂之廟見。〈曾子問〉所云「三月而廟見，成婦之義」者，誠以入廟見婦，不幸之事，故同一成婦，而婦見稱禮，廟見稱義。……自世不讀書，不識三禮，不深辨夫子《春秋》，只以宋學為指歸，而宋人著書，一往多誤。伊川程氏有三日廟見之語，而朱元晦作《家禮》即承其誤，而著為禮文。……夫以曾子所問，夫子所言，三月而廟見，成婦之義，明明正文。而乃曰三日廟見，不成婦不廟見。以三月為三日，以廟見為見廟，以子婦為夫婦，以死舅姑為活舅姑，以不廟見不成婦為不成婦不廟見。……至請召賓客，往來簡帖，不曰三日廟見，則曰兒媳某日行廟見禮，抑又以凶喪不吉之辭，公然行之。嗟乎！先王先聖安在哉？[56]

錫齡指出「婦見」與「廟見」都是「成子婦之禮」。舅姑健在者行前者之禮，舅姑已亡者行後者之禮。若更細辨之，前者可稱「成婦之禮」，後者則稱「成婦之義」。至於宋以後的習俗，把「三日廟見」寫在婚帖之上，完全是凶禮吉禮不分，全是《家禮》遺禍。毛奇齡除了闡揚錫齡「成婦之義」外，[57] 在答胡紹安問「廟見」、「奠菜」、「祭禰」是否爲同一禮時，

明日婦執棗栗脩見於舅姑。見訖。舅姑醴婦，醴婦訖。婦以特豚盥饋舅姑，盥饋訖，舅姑饗婦。更無三月廟見之事。此是〈士昏禮〉之文。若舅姑既沒，雖昏夕同牢禮畢。明日無見舅姑盥饋之事，至三月乃奠菜於舅姑之廟，故〈昏禮〉云：『舅姑既沒，則婦入三月乃奠菜。』是也。〈昏禮〉奠菜之後，更無祭舅姑之事，此云祭於禰者，正謂奠菜也。則廟見、奠菜、祭禰是一事也。」

56 《昏禮辨正》，「廟見」下。

57 《曾子問講錄》卷四。西河言：「廟見是見死舅姑之禮名。婦至之日，舅姑為主人，

有詳於孔穎達的說明。言：

> 是另行祭禮，然亦即是此見禮，而孔氏誤疏，合兩為一，遂至難解。按婦見禮，獻舅以棗栗、獻姑以腶脩，而舅姑答婦而醴之，此一事也。既而婦行盥饋禮，或是當日，或是明日，婦以特豚合獻舅姑，而舅姑又答婦而饗之，此又一事也，然總之成婦見禮也。今舅姑既沒，則婦入三月乃奠菜，奠菜者，謂以笋盛菜，即一筐菜也。先獻舅，後獻姑，……此猶之婦見之行笋獻禮，而情極慘者，然固是廟見初事也。乃擇日而祭於禰，夫然後行盥饋之禮，作廟見終事，而婦義于以成焉。[58]

奇齡很清楚地將婦見禮分成二儀，一爲「笋獻」，一爲「盥饋」。因此對亡舅姑的廟見禮也分二儀，一爲「奠菜」，一爲「祭禰」。笋獻和奠菜，一樣都是以果菜獻舅姑，而祭禰和盥饋一樣是用特豚。完成了二儀，才完成了廟見禮，而「成婦之禮」也才告成立。據此可見奇齡雖不認爲廟見直接等同於奠菜、祭禰，但奠菜、祭禰是廟見禮的二儀，則是事實。

奇齡對廟見、婦見之儀如此重視，主要是因爲他堅持「子婦」與「夫婦」在意義上不等同，故在儀式上也不可混淆。他特別解釋「來婦」一詞，曰：

> 〈昏禮〉奠菜不明言廟見，然不明稱來婦乎？來婦者，言來為子婦，列祖不得而當之。且廟見文曰：「稱來婦也。」奠菜文曰：「三月奠菜，祝稱來婦。」則奠菜即廟見也，來婦可據也。[59]

以賓主禮見，不以舅姑禮見也。至質明而後修進見之禮，以成婦義，名曰婦見。若舅姑偕沒，則伯叔氏為主人。已成昏矣，至三月而可行祭，然後修進見之禮，而見死舅姑於廟，名曰廟見。是婦見、廟見，兩名相通，以為昏禮之大節。」

58 同上書，「答胡紹安問祭禰廟見同一禮儀否」。

59 同上，「答姚魯思問」。

「來婦」是「子婦」的意思，而不是「夫婦」。當新婦廟見夫家先祖時才可自稱「來婦」，表示經過此廟見之儀，該新婦正式成爲夫家的子媳。其實，「子婦」乃相對於「夫婦」；婦對夫言，是夫之婦；婦對夫家先祖言，是先祖子孫之婦故曰子婦。在婚禮的意義上，子婦地位確立才是婚禮程序的完成，也才是婚義的完成。奇齡又引《禮記・曾子問》言：

> 女未廟見而死，歸葬于女氏之黨，示未成婦也。[60]

又引孔穎達《正義》所引熊氏與鄭異義曰：

> 三月始成昏。故三月未祖、未廟見，皆不成婦。死必歸女氏之黨。[61]

又引晉人江應元言：

> 禮，三月廟見，然後成婦。未廟見之婦，死則反葬。以此推之，貴其成婦，不貴其成妻。[62]

這幾句話都說明若新婦未及三月廟見即身亡，依禮當歸葬女家，表示尚未「成婦」。於此可見：婦之名雖成於納徵，而子婦之稱則必俟廟見始成，「重子婦而輕夫婦」。若未廟見即亡，縱使夫妻「久薦枕席」，仍「不移于祖，不祔皇姑，歸葬於女氏之黨」。故新婦必需等得「扱地一奠」，完成「成婦之義」，[63] 婚姻才告確立。

9. 婿見。見女家父母也。若不親迎，則婦入三月然後婿見。[64]

從以上的論述我們看出奇齡的《昏禮辨正》是全面性的討論了婚禮的禮儀、禮意。這當中最引起我們興趣的是：「子婦與夫婦之別」及「成婦

---

60 《禮記・曾子問》。
61 《昏禮辨正》，「廟見」下引。
62 同上。
63 《昏禮辨正》序。
64 《儀禮・昏禮》無此一儀節。

之義重於成妻」議題的提出，和牽扯著這些禮意的禮儀：先祖後配和三月廟見。[65] 其實，本文不厭其詳的列舉毛奇齡的婚禮議題，目的是要全面呈現毛氏的婚禮議題，因爲在毛氏之後毛氏所提的所有婚禮議題、甚至毛氏只輕輕帶過的意見或史証，都在學界引發出激烈的論辯。如：婚齡、婚不舉樂、行媒、婦至告廟、奔者不禁、喪娶、廟見、祭行、奠菜……，不勝枚舉。尤其得說明的是，本文所拈舉的兩個婚禮議題，只是毛氏眾多議題當中的一個。但是因爲這兩個議題從清初到道咸間，居然形成爲知識界一個既具爭議性、又具變易性的議題，同時從這些論辨的「異調」中，我們發現到一股鮮活的「清新空氣」，企圖重解、批判、甚至拆散這古早的婚姻觀念，爲婚姻的成立重新定位。於是本文擇取這一辯脈，試作披露。也希望藉此一方法與角度，略窺清代學者如何在傳統資源中尋求建立合乎「新情理」的文化秩序。大體而言，清儒的婚禮議論可分爲「考禮」與「議禮」兩類。前者對婚禮的制度、儀文、禮意，進行全面性的考証；後者則往往只拈取某一特定議題，進行辯論。雖然兩者都以「考証」的方式呈現，但其結論：或支持古禮、或改革婚禮、甚或另發「異論」，則和其「所考所據」，無絕對關係。這該是乾嘉考証學內部的極特異性質，已另撰文論述。[66] 此處最當關懷的還是這些「異論」，爲文化秩序所提出的新價值。

四、「夫婦人道之始」觀念的闡揚

在奇齡之後，繼續對「先配後祖」及「三月廟見」進行考辨的學者極多。如：萬斯大、朱軾（1665～1736）、秦蕙田（1702～1764）、吳定（1744～1809）、張海珊（1782～1821）、張士元（1755～1824）、俞正燮（1775

---

[65] 參考周何，〈左傳先配而後祖辨〉，潘重規教授祝壽論文集編委會編，《潘重規教授七秩誕辰論文集》（臺北：編者印行，1977），頁 69-79。季旭升，〈禮記曾子問「三月廟見」考辨〉，《中國學術年刊》9 期（臺北：師大國文系，1987 年 6 月），頁 51-70。

[66] 張壽安，〈清儒婚禮學的兩種性格〉（未發表）。

～1840）、陳奐（1786～1863）、胡培翬、陳立（1809～？）、鄭珍（1806～1864）、劉毓崧（1818～1867）、劉壽曾（1838～1882）、邵懿辰（1810～1861）、黃以周（1828～1899）、皮錫瑞（1850～1908）、張錫恭……等等。在這些「考禮」、「議禮」聲中，比較重要的考辨有二：一是認爲「三月廟見」之禮的內容應包括「奠菜」和「祭禰」。前者是「見死舅姑」之禮，後者是新婦正式見男家先祖之禮。胡培翬就引孔穎達疏，而作此主張。此一禮論的提出，其最大影響就是：無論舅姑在否，新婦都得行三月廟見禮，[67] 和毛奇齡把廟見禮限於死舅姑大異。三月廟見成婦義的對象，不再只指舅姑，而更上括男家祖禰。其二是更保守的「三月成婚」說。劉毓崧、劉壽曾、黃以周都持此論。這種說法的理論根據是把《春秋》「譏鄭忽先配後祖」一事和三月廟見當成一禮，主張「三月廟見之後，男女才可以婚配」。[68] 劉壽曾在〈昏禮重別論對駁議〉一文中就說：士階層的禮和大夫階層的禮不同，三月成婚正是大夫階層的禮，和士禮不同。[69] 壽曾之父劉毓崧也有相同的主張。黃以周則更對「親迎」之後「廟見」之前這三個月男女共處一室卻不可「婚配」之「君子」應有的禮教、並其內在情感之間的衝突，有很真實的描寫。他說：

> 尋賈、服之意，行夫婦之道與成婦之義，二者不同。成婦必待三月廟見，為上下通制。行夫婦之道，自有遲速。大夫以上，禮備。士則事遽，有不能不異者焉。以周謂：士昏正寢，正寢者，薦祖行禮之地，非私室比；雖即夕對枕，稍知謹飭者，不

---

[67] 胡培翬，《儀禮正義》，《皇清經解續編》，冊 10，卷 698。又，萬斯大同此主張，見胡氏所引文。

[68] 「先配後祖」乃指鄭忽娶婦一事。詳《春秋左氏傳》隱公八年。傳：「四月甲辰，鄭公子忽，如陳逆婦。辛亥，以媯氏歸。甲寅，入於鄭。陳鍼子送女，先配而後祖。鍼子曰：是不為夫婦，誣其祖矣。非禮也，何以能育？」考禮者遂據此而主張「先祖後配」，但各家對「配」與「祖」的考辨有異，十分複雜。詳註 63 二文。

[69] 劉壽曾，〈昏禮重別義對駁議〉，《皇清經解續編》，冊 11，卷 1424。又，劉毓崧，〈大夫以上先廟見後成昏說〉上、中、下篇，《通義堂文集》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏），卷 3。

> 敢妄行穢事，其或欲動情暱，必自盟為夫婦矣、義不得執不廟見之說而有退其婦于母家之事，此拂經違道，禮所不言，而其情事，可推而知也。三月廟見而後成夫婦，得適私室，此經道也。未廟見，不得行夫婦禮，如共伯姬、孝孟姬，必待三月之後，此女子之善守經者也。其或私行夫婦禮，亦必遲至三月而後廟見，如鄭突之先配拂經，而祖必待三月之後，要未有異者也。曾子問云：女未廟見而死，不杖、不菲、不次。注云：婿雖不備器禮，猶為之齊衰。鄭意當夕成昏，此為已行夫婦禮之制耳。其實女子守貞而死，婿亦當嘉其志而為之服。記文所言，豈專為私行夫婦者設制邪？[70]

黃以周雖然對「女未廟見而亡，歸葬女氏之黨」一事，表示反對。但仍主張有禮的男子、守經的女子必須等三月廟見「成婦之義」之後，再行「夫婦之道」。這種稱當夕配爲「私行夫婦之道」的態度和毛錫齡一致，較奇齡的或當夕配、或次夕配、或三日配等的不固持一說，更趨保守。相對的，也更堅定了「成婦之義」遠重要於「夫婦結合」。

在這些議禮中，我們也看到一些立足於「情理」的言論。如朱軾主張的「婦至當夕即廟見」。朱軾承認「祭禰以成婦義」，有其必要，但「三月」才廟見，實在太久。他引《春秋》婦入書「至」，証明至就是廟見。他又說《春秋》對哀姜不書「至」而書「入」，《左氏傳》解釋成：「不至者，不可以見宗廟也。」可見婦至之日即告諸廟，勿需次日、三日、或三月。朱軾的立論雖然也引經典爲據，但基本上他的態度是「禮緣義起，各適其宜。」[71] 俞正燮雖反對鄭忽「先配後祖」，主張應「先祖後配」，

---

[70] 黃以周，《禮書通故》（臺北：華世，1976），上冊，頁 149。

[71] 朱軾，〈廟見〉，《朱文端公集》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏雍正年間原刊本），卷 3，頁 11-13。當然，朱軾得面對許多禮制考証問題，如：何謂「婦」？何謂「三月祭行」？及為何《家禮》主張「三日」？詳該文。其後張海珊、張士元對廟見諸禮互有論辯，見張海珊，〈昏禮婦至告廟或問〉，《小安樂窩文集》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏道光 11 年刊本），卷 1，頁 11-14；張士元，〈與張鐵甫論昏禮

但卻不認爲「祖」是「廟見」。他引鄭玄注認爲「祖」只是「祖道之祭」，鄭忽未祭告先祖就與婦匹配，當然不合禮。但他認爲婦至之後、婚配之前只要先行了「祖道之祭」就合於禮了，夫婦就可以匹配了，勿需等三月之久。[72] 皮錫瑞的〈士昏禮婿家不告廟考〉一文，出之較晚（光緒十九年刻，1893），立論也較持平。皮氏認爲「古今異制，不可沿用」，但古禮究竟爲何，卻絕不可輕率調庭。基本上，他和劉壽曾、黃以周一樣相信賈逵、服虔的說法：三月廟見之後男女才可婚配，是「大夫以上之禮」，因爲鄭忽是世子，自當從大夫之禮。因此，先配後祖之譏的「祖」，是指「三月廟見」。皮氏在考証古禮上義正辭嚴，對孔穎達以下之考禮者皆一一辨正，但在禮的「致用」上，則主張「與時變易」。他說：

> 古今異制。今既無留車反馬之事，則亦不能行三月廟見之文。於是娶即告廟，與古大異。《通典》載晉朝之禮有拜時、三日之文。杜預始變賈服之義，孔穎達遂執以解禮解詩，支離迂就，彼此不符，由本無明文可據也。[73]

皮氏甚至認爲朱子改「三月廟見」爲「三日」，乃是依時變易的改革，並無不可，至於毛奇齡極詆朱說，也是太過了些。

其中，最能針對「禮意」，提出「新見」的，還是汪中（1744～1794）的「夫婦，人道之始」說。其實，從以上的議論中，我們已經發現關於「子婦」、「夫婦」的討論，已漸從「禮之意」轉至「禮之器」，也就是從禮

書〉，《嘉樹山房集》（臺北：中研院傅斯年圖書館藏道光年間刊本），卷 10，頁 6-8。

[72] 俞正燮，〈先配後祖義〉，《癸巳類稿》卷 2，收在《叢書集成續編》（臺北：新文豐，1989），冊 18，頁 358。

[73] 皮錫瑞，〈士昏禮婿家不告廟考〉，氏著，《經訓書院自課文》，收在趙所在、薛正興主編，《中國歷代書院志》（南京：江蘇教育，1995），冊 15，頁 728-730。吳定也認為「三日廟見」乃因時制宜之制，未嘗不可。詳氏撰，〈三月廟見解〉，《紫石泉山房文集》（臺北：中研院傅斯年圖書館館藏光緒 13 年刊本），卷 2，頁 33-36。姚鼐亦稱許之。

意轉向形式，愈來愈儀式化。夫婦的「匹配」，不僅不代表婚姻的成立（或確立），甚至逐漸轉向主張先完成子婦的儀式，之後才可以「匹配」。這種在形式上更形嚴苛的態度，完全抹煞夫婦匹配此一事實所具含的意義。尤其是談到女未廟見而亡則歸葬女氏之黨一禮，使「久薦枕席」的「夫婦」的意義，完全浸沒在「子婦」的意義下。汪中「夫婦，人道之始」觀念的提出，確實對「昏義」造成震撼。不過，有趣的是，汪中此一觀念並不是針對「先配後祖」或「三月廟見」這類古禮考辨而提出的，他是在通貫性的掌握了「昏義」之後，針對當時流行的「室女守貞」習俗而發出的議論。由於他的觀察全面，故而切入後的議論空間也顯得寬廣宏闊。當然，汪中反對室女守貞。他的理由是：婚姻的成立在「親迎」，不在「納徵」。明以後歷代律令皆以「納徵」爲婚姻之確立，於是有未婚女子因男方死亡遂而從葬、或仍然嫁入夫家守志等事。汪中則說婚禮中的前「六禮」只是婚禮形式的一部份，至於婚姻的成立則只有三禮：親迎、同牢、見舅姑。這三者中，最關鍵的第一步是：親迎。他引〈曾子問〉說明請期之後仍有四種情形男女可以改婚；但親迎之後，縱使在親迎途中遇雙方父母親亡，男女雙方也需改穿婿媳之喪服立刻奔喪。其實，親迎、同牢對汪中而言，相當於「匹配」。他批評室女從葬說：「生也不同室，而死則同穴。存爲貞女，歿稱先妣，其非禮孰甚焉！」[74] 既無夫婦同衾之實，焉可死而同穴？既非夫婦，何來先妣之稱？據此，汪中提出「夫婦，人道之始，子得妻之，父母才得婦之」的主張。言：

> 夫婦之禮，人道之始也。子得而妻之，則父母得而婦之。故昏之明日，乃見於舅姑。父得而妻之，則子得而母之。故繼母如母。不為子之妻者，是不為舅姑之婦也。不為父之妻者，是不為子之母也。[75]

---

[74] 汪中，〈女子許嫁而婿死從死及守志議〉，《述學內篇》（臺北：商務，1967），卷 1，頁 14-15。

[75] 同上，頁 14。

夫婦是人倫之始，唯有夫婦關係成立了，其後才有「姑媳」關係的出現。唯有夫婦關係成立了，其後才有「母子」關係的發生。若該女子未爲該男子之「妻」，其他關係皆無從展開。

張海珊在〈昏禮婦至告廟或問〉一文中，也提出「有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子」的主張。雖然他的動機不同於汪中，但用來伸張夫婦關係先於其他人倫關係的主張，則是一樣。海珊此文，原意是在反駁毛奇齡。毛奇齡反對朱子《家禮》所謂「不成婦，不見舅姑、不告廟」，並斥之爲「野合」。海珊則堅持《家禮》所言合禮，他舉《易傳》爲証，言：

> 吾今而乃知先王制禮之初意矣。《易》曰：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。是故，昏者，陰陽之交、生民之始，固無有得而參焉者也。[76]

海珊之意是陰陽交會乃生民之始，夫婦關係成立其後才有父子關係。所以女子「得」之於夫之後，才能以「婦」的身份去見舅姑及告廟。這和朱子所言：「先得於夫，方可見舅姑」，意思相同。[77] 海珊與奇齡縱有考禮之爭，但此一觀點的提出，卻也清新。

其後，陳立也提出和汪中非常類似的言論。陳立的討論主題是「嫁殤」，嫁殤就是嫁死人。陳立考証古代並無嫁殤之事，而今俗中的「室女從葬」可謂變形之嫁殤，他極力反對。並引《禮記・郊特牲》「一與之齊，終身不改」一語，說明「夫婦關係的實質性」。他說：

> 〈郊特牲〉云：一與之齊，終身不改。故夫死不嫁。注：齊，

---

76 張海珊文，同註 69。

77 《家禮》「附錄」載朱熹之言：「古人初未成婦，次日方見舅姑。蓋先得於夫，方可見舅姑，到兩三月得舅姑意了，舅姑方令見祖廟。」，頁 857-858。所謂「先得於夫」，就是《家禮》所言「不成婦，不見舅姑」。是知《家禮》以「匹配」為「成婦」。和《儀禮》以「納徵」為「成婦」異。

> 謂同牢而食，同尊卑也。蓋同牢合巹，所以合體，夫婦之道始成。子得妻之，父母始得婦之。故昏之明日乃見於舅姑。然則必與之齊，乃夫死不嫁，其未齊者，得嫁可知。……生不同室，而死可以同穴乎。生則為女，死則為婦，古無是禮也。[78]

陳立也認爲「夫婦之道，人倫之始」，子得妻之，父母始得婦之。至於何謂「子得妻之」？陳立很具體說就是「合體」，同牢共食共處尊卑。親迎正代表夫婦成立，婦的身份地位即完全隨夫而定，是謂「一與之齊」。「貞女」生前既未與人「齊」、亦未與人合體，死後卻得與男子同穴而被稱爲「婦」，真是荒謬之極，乖背禮意。

隨著「貞女」議題的擴大，「夫婦」議題也大量出現。也就是說，討論「何謂夫婦？」成了乾嘉學者的熱門題目。其中，鄭珍的考辨應是最縝密的。鄭珍在所撰〈說士昏禮夫婦之名〉一文中指出：女在「親迎」「奠雁」後，才稱「婦」，之前則稱「女」。「奠雁禮」表示該女子接受該男子的「摯物」，遂有「從夫之義」。但男子被稱爲「夫」，則是婦至之夕「婿入寢室」之後，之前皆稱婿。這表示「苟非吾夫者，而焉入此室」。所以「夫」與「婦」兩名合一，是在「合巹共枕」之時，其後「夫婦」即成定名，夫婦關係成立。[79] 鄭珍的考辨在說明：名正言順，有夫婦之名即應有夫婦之實。男女未經婚禮「親迎」之夕的種種禮節，根本不得稱爲「夫婦」，何來「守節」。

「貞女」議題和「何謂夫婦」議題的大量出現，表面看來是反對當時「室女守貞」「婿死從葬」的陋俗。但實際上，它都觸及到了更高層級的「婚姻觀念」問題。明清律令都規定「納幣」是婚姻關係的成立。納幣之

---

[78] 陳立，〈禁遷葬者與嫁殤者考〉，《句溪雜著》，收入《續修四庫全書》，冊 176。頁 565-566。

[79] 鄭珍，〈說士昏禮夫婦之名〉，《巢經巢文集》，收在《叢書集成續編》，冊 159，卷 11，頁 18-20。

後不履行婚約者，往往受罰。[80] 加上理學家如方苞（1668～1749）等的大力鼓吹「貞女」節烈事蹟，[81] 遂使室女守貞變成一近乎宗教般的信仰行爲，原屬「典範」的女德，竟成爲天下女子皆得遵行的「規範」。[82] 於是往往無視於人性人情之苦艱，而要求（或主動）該女子在婿亡之後仍嫁入夫家，或奉養舅姑、或收養他人之子以承嗣、或從葬。很明顯的，這種枉顧「夫婦關係不存在」之事實，而要求女子仍需善盡「子婦」之道的婚姻態度，是一種完全的「家族式的婚姻觀念」。夫婦關係的地位，遠低於子婦關係，甚至枉顧其存在與否。換言之，婚姻不以男女之真實結合爲成立，而以家族間的訂定爲成立。汪中、焦循（1763～1820）[83]、陳立等人再三考辨，聲稱婚姻成立是在「親迎」，不在「納幣」；又再三解說「夫婦，人道之始。子得妻之，父母才得婦之」，就是要把婚姻落實到真正的男女「合體」上。鄭珍和陳立都沈痛的討論到「夫婦之道苦」，鄭珍認爲唯有「制禮以定名，名正而夫婦之道乃順，而無苦矣」。又說「室女守貞」對女子而言真是「窮極不可爲常」之事，聖人制禮，斷不若是。陳立也說遷葬、嫁殤都是世風日漓之下敗亂人倫之事。這些議論、這些聲明，在在主張「先爲人妻，再爲人婦」，「不爲子之妻者，不爲舅姑之婦」。嚴正的提出了「成妻之意重於成婦」的主張，子婦與夫婦縱然有別，但在「人道秩序」上必定是先成夫婦再爲子婦。沒有真實的夫婦關係，舅姑子婦關係根本無從成立。這正說明了十八世紀以降，知識界的婚姻觀念，正從其內部逐漸發生變化。

---

[80] 《大清律例・戶律》「婚姻」下言：「凡男女定婚，……寫立婚書。」依禮聘嫁者，若許嫁女已報婚書及有私約，而輒悔者，笞五十。雖無婚書，但曾受聘財者亦是。」姚雨薌纂，胡仰山增輯，《大清律例會通新纂》（臺北：文海，1987），冊 3，頁 1101-1102。

[81] 暴鴻昌，〈論方苞與康雍時期的理學〉，《中國史研究》1998 年第 2 期，頁 57-165。

[82] 費絲言，《從典範到規範》（臺北：臺灣大學文史叢刊，1998）。

[83] 焦循，〈貞女辨〉上下，《雕菰集》（臺北：鼎文，1977），卷 8，頁 111-112。

五、「貞」觀念與成妻意重之結合

「貞」觀念在推進婚姻觀念之由「子婦」轉向「夫婦」，產生了很大作用。這是一個很有趣的文化現象。據陳東原《中國婦女生活史》研究，自宋代開始士大夫對「處女」產生了特殊的癖好。相對的，「貞」與「節」的觀念也跟著強化。[84] 明代以後，透過朝廷的表彰及家規、家範的鼓吹與限制，節婦烈女也愈來愈多。明末歸有光（1506～1571）起，知識界對「貞女」議題展開了激烈的論辯，經清之世，未有稍歇。

基本上，清代知識界有關「貞」觀念的討論，可分成兩類：一是「許夫」，一是「配夫」。前者指已經訂婚者，後者指已經匹配者。若依《儀禮》的婚禮程序言，前者是指已經經由父命許了夫家的，也就是「纓」。纓在傳統婚禮中有非常特殊的意義。《儀禮・昏禮》「親迎」一節，陳述當夕夫婦二人共牢合巹入房之後，說：

> 主人出，婦復位。乃徹于房中，如設于室尊否。主人脫服于房，媵受。婦脫服于室，御受，姆授巾。御衽于奧，媵衽良席，在東皆有枕北止。主人入，親脫婦之纓。燭出。……[85]

這是說夫婦同枕之夕，夫親自脫去繫在婦髮上的「纓」。據《禮記・曲禮》言：「女子許嫁，纓，示有從人之端。」[86] 纓，大概是一種五采的髮飾。當女子許配人家時，就繫在髮上，表示已有所「繫」。所以婚配之夕，夫脫去此纓即表示「明此纓爲己而繫也。」把「繫纓」視爲「婚姻」之成立，就是主張「納徵」（或婚約）即爲婚姻之成立。這一派的人，多贊成「室女守貞」，他們認爲一女不可二夫，此纓既已爲我而繫，縱使無夫妻之實，

---

84 陳東原，《中國婦女生活史》（北京：商務，1998），頁 145-148。

85 胡培翬，《儀禮正義》，卷 2，頁 7271-7272。

86 然《儀禮・昏禮》「主人入，親脫婦之纓」句下鄭玄注：「入者，從房入室也。婦人十五許嫁，笄而禮之，因著纓，明有繫也。蓋以五采為之。其制未聞。」今本《儀禮・昏禮》亦無婦人許嫁「繫纓」之文。

名份已定，不得再纓。雖然他們也不諱言他們主張一女不事二夫，有時甚至嚴苛到是「一女不可二許」。[87] 這是「許夫」。

另一派反對「室女守貞」者，堅持「親迎」才是「夫婦關係」之成立。有婚配之實，才合有夫婦之名。婚姻關係也才告成立。他們反對把女子許嫁即視爲婚姻成立的說法。第四節中已討論了汪中、陳立等的看法。其中歸有光更是創發新意，他舉《禮記・曾子問》一段說到「親迎途中」婿或婦之父母亡，則二人應立刻換著喪服奔喪，並中止婚禮程序，等到守喪期滿，遭喪的一方再向對方提出婚禮。其中有一句話說：

> 孔子曰：婿已葬。致命于女氏曰：某之子有父母之喪，不得嗣為兄弟，使其致命。女氏許諾而弗敢嫁也。[88]

歸有光解釋說「女氏弗敢嫁」即表示女子「固」可以改嫁。可見親迎程序未完成，也就表示婚姻關係沒有成立，雙方仍可自嫁娶。既然納徵後、親迎前尚有多層機會可以改婚，室女又有何禮應該守貞？[89] 這是「配夫」。

撇開這些室女應否守貞的討論，而從另一個角度觀察，我們發現無論是贊成守貞或反對守貞，他們的議論都指向一個方向，即：認爲「夫婦關係的確立，就是婚姻關係的確立」。換言之，即「先有夫婦關係，才有子婦關係」。很弔詭的是，這整個的論述都是從「貞」觀念出發。在這一片「貞」觀念的論辯聲中，袁翼（1789～1863）的討論該是最全面也最具突破性的。他所針對的議題是〈曾子問〉中的「女未廟見而死，歸葬女氏之黨」一段。原文是：

> 孔子曰：「三月而廟見，稱來婦也。」曾子問：「女未廟見而

---

[87] 如方苞、吳定、朱珔、胡承珙、方宗誠、俞樾、何秋濤、羅有高等等。參考：董家遵，〈明清學者關於貞女問題的論戰〉，氏著，《中國古代婚姻史研究》（廣州：廣東人民，1998），頁 345-351。

[88] 《禮記・曾子問》。

[89] 歸有光，〈貞女論〉，《震川集》（臺北：商務，四部備要本，1983），卷 3。但毛奇齡則反對歸氏把這句話解成「固其可以嫁也」。詳毛奇齡，〈經例〉。

> 死，則如之何？」孔子曰：「不遷於祖、不附於皇姑，婿不杖、不菲、不次，歸葬女氏之黨，示未成婦也。」[90]

至於「三月廟見」爲何如此重要，除了上節所論「成婦之義」之外，還有另一層要義。《白虎通義》言：「三月一時，則善惡得知。」《公羊傳》何休注亦言：

> 古者婦人三月而後廟見稱婦，擇日而祭於禰，成婦義也。父母使大夫操禮而致之。必三月者，取一時足以別貞信，貞信著然後成婦禮。書者與上納幣同義，所以彰其絜，且為父母安榮之。言女者，謙不敢自成禮。婦人未廟見而死，歸葬於女氏之黨。[91]

這就是所謂三個月的「觀察期」，若該婦人貞信卓著且得舅姑之意，即行廟見之禮，遂得長留夫家，婚姻乃告確立。清儒對《白虎通義》所言多反對，但也有贊成者，因其與《春秋》所載婚禮之最後一個節次：留車、反馬，意義相配合。[92]

袁翼反對「歸葬之說」，意見有四：

1. 匹配即成夫婦，夫婦即當同穴。袁翼說，三月廟見之後才匹配是賈逵、服虔的主張；若是未匹配，當然可以行「歸葬女黨」之禮。但《儀禮・昏禮》並未言三月之後才可以匹配，況且依《儀禮》的文字，男女當夕已匹配。焉有已匹配近三個月的夫婦，婦死居然得歸葬女家之說？他又以「貞」觀念爲說：

---

90 同註 86。

91 《春秋公羊傳》，成公九年。

92 前引張士元文。有關留車、反馬與三月廟見之禮儀、禮意，胡培翬《儀禮正義》引盛世佐言：「《春秋》宣王年《經》『高固及子叔姬來。』《左傳》云：『反馬也。』杜注：『禮，送女留其送馬，謙不敢自安。』三月廟見，遣使反馬，此《士禮》雖無反馬之事，然送女者則必俟其成婦而後歸，亦猶謙不敢自安之意也。」同書，卷 3。

> 女無二天，已侍婿寢，即為所天，豈所天而不使同兆乎？況廟見與未廟見，其間僅有相去數日者。廟見而即死得以祔姑，先廟見一日死，遽令歸葬，此豈近於人情乎？[93]

侍寢於婿，婿即爲該婦之「天」，不僅死得應與夫同穴且得入祭男家家廟，斷無歸葬之理。換言之，侍寢於夫之女子已失其「貞」，焉可以「失貞」之女子退歸母家；相對的，侍寢於夫之女子，即當「貞」於其夫，焉可將如此貞定之女子，歸葬母家？

2. 否認有「夫婦」、「子婦」之別。其實從上段引文中，我們已可讀出袁翼對「廟見之義」的懷疑，甚至認爲此一禮儀有些荒誕。此處袁翼更說，在《儀禮》中不見有「子婦」、「夫婦」之別的文字。他更大膽的說此二觀念的分立，只不過是因爲晉人江應元無法將〈曾子問〉的「三月廟見，成婦義也」、「歸葬說」、賈服的「三月成昏說」相貫通，於是自創強解，分「子婦」、「夫婦」爲二。而毛奇齡不經詳辨，引而附合之。袁翼又進一步從「貞」的觀念再批評一句：

> 彼但知子婦、廟見之為孝，而不知女子以身屬人，名節大關，有夫而不得同兆之為至痛也。[94]

3. 反對三個月「觀察期」。上引《白虎通義》、何休等言三月之期意在觀察該婦之德行，清代議禮學者多反對之。朱軾、吳定、張海珊皆辨駁說：若三個月內對該婦之觀察介於滿意與不滿意之間，然則引其廟見？抑或不見？同時三月之間夫婦已同寢，男方親戚已全識遍，又何欠那「扱地一奠」呢？[95] 袁翼也說：

> 班固曰：「廟見必以三月，則善惡可知」。夫善者固廟見矣，

---

[93] 袁翼，〈歸葬於女氏之黨議〉，收在鐃玉成編：《皇朝經世文續編》（臺北：文海，1972），卷 57，頁 1468。

[94] 前引劉壽曾文，第八條。

[95] 同註 91。

> 惡者將不廟見而出之耶？設有介乎善惡之間者，將廟見耶？抑不廟見耶？不廟見而衾裯業已交矣，舅姑業已事矣。婦人非祭不得入廟，三月之中一旦有斬衰之喪，不得復行告廟之吉禮，或遲至期而婦死，遲至再期而婦死，則亦以未廟見而歸葬耶？……豈必待三月廟見而始知有是婦耶？[96]

但對古禮考證的學者而言，士禮與大夫禮有別，《儀禮》所載只是士禮，大夫之禮則散在六籍之間，尤其《春秋》最多。劉壽曾就堅信「三月觀察」有其禮意，並言此乃大夫以上之禮。他說：

> 〈昏義〉之釋婦順，先言順於舅姑、和於室人，即所謂重在成婦，不係成妻也。繼言而後當于夫者，蓋順舅姑、和室人之後，而後可以成昏也。此當是大夫以上昏禮。由是推之，大夫以上昏禮雖亡，其義尚可考而得。[97]

劉氏言三月觀察的目的是使婦先順得舅姑、和於室人、最後才得與夫同衾，和他主張的三月廟見之後才婚配，倒是一致。所謂大夫以上的禮。

4. 全面反對「三月廟見」。從袁翼上述的駁辨，我們看到他對此一禮儀、此一禮意的全面反對。果然他在文末說：〈曾子問〉中所述孔子之言，恐非真是孔子之言。他先以「情」爲說：「禮之近人情者，聖人弗禁則廢；不近人情之禮，又安得而行之乎？」接著他更從經籍之難於考訂此一角度，大膽推測三月廟見、成婦義重諸說，根本是漢儒「魚目混珠」之作，[98] 全不可信。最後，甚至他宣稱：《儀禮》絕非「完書」。既非完書，其禮儀、禮意之真實性，則堪懷疑。對袁翼而言，「女子以身事人之義」必須受到「祔姑、同兆」的尊重。

袁翼之論，可謂完全推翻了古禮中的夫婦、子婦之別，而把婚姻成立

---

[96] 同上，頁 1470。

[97] 前引朱軾、張海珊、吳定文。

[98] 同註 91，頁 1471。

的焦點置於「男女匹配之實」。有趣的是，支持他的論點的，居然是「一女不事二夫」的「貞」。

除了知識界的個別聲音，我們還可以從《經世文編》觀察到整個的時代氣息。編成於道光五年（1825）的《經世文編》和編成於光緒八年（1882）的《經世文續編》，對婚禮的議題就呈現了很大不同的轉變。《經世文編》「昏禮類」所收的十五篇文字，基本上是以「考証」及「闡明」傳統婚禮之「禮儀」及「禮意」爲最多，包括：六禮、婚齡、同姓不婚等，其中直接討論「三月廟見」之禮儀、禮意的文字就收了三篇，有關「貞女」議題的也收了三篇。[99]《經世文續編》所收的十二篇文字，很明顯的減少了對婚禮之禮儀、禮意的考証文字，而多收以「社會實例」爲議題的爭論性文字。其中有關「貞女」的有五篇，針對當時婚姻「疑案」進行討論的有三篇，特別反對古禮「歸葬說」的有一篇，至於純萃考証古婚禮儀節的只有「廟見」一篇。[100]《經世文篇》以「經世」爲名，當然以「致用」爲目的。初編所收反對佛道禮俗的文字甚多，正反映作者關切以「古禮」（儒禮）矯正今俗的用心，所以婚禮的儀式該如何進行，是婚禮類編纂的主要目的。雖然也留意到「貞女」問題。但在《續篇》中的文字，則很明顯多是對傳統古禮提出「反省」，甚至作「批評式」的討論，而非全面「闡揚」。對古婚禮中引發學界考証爭辯的「三月廟見」「先配後祖」，只收了一篇。短短五十餘年間，知識界的關懷點明顯轉移。因爲社會實例中所呈現的「生人之苦」，使知識界必需重新思考婚姻的意義。

六、結　　論

本研究關注經學與社會文化二範疇，目的在指出經學的思想性，並其與社會議題之間的互動。以往的經學研究極少涉及思想性，更遑論與社會

---

[99] 魏源、賀長齡編，《皇朝經世文編》，禮政。

[100] 饒玉成編，《皇朝經世文續編》，禮政。

民生的互動。本研究以清代經學考證爲背景，並擷取當時社會中爭辯最激烈的禮儀之一「婚禮」爲議題，詳析各家考論之根據與用心，以觀察經學詮解與社會議題的緊密互動。「婚禮」所含蓋的意義儀節十分繁多，而本文採用「大議題、小焦點」的研究方式。以婚禮中的「成婦之意」與「成妻之意」孰爲本、末爲論點，探討傳統禮秩觀念在近代的「復興」與「鬆動」。也可以說藉此一議題觀察一下明清三百年間的學術及思想走向。

從清初的四禮學復興，對宋明家禮學提出批駁，到乾嘉專門禮家的全面考証古代婚禮、求索古代婚制、婚義，再到古禮考証如何出現難於寫定的紛歧局面，及至議禮者如何對古代婚制、婚義提出質疑，乃至另尋根據創發出新的婚義見解。終至婚禮意義，從原本堅定的「成婦之意大於成妻」轉向「夫妻是人倫之始」，無夫妻則無婆媳，無夫妻則無父子。最後，再據二部經世文編的選文，說明知識界對婚禮議題之關注焦點的逐步轉移，即：從原本關注於傳統婚禮之禮儀禮意，到尋求合乎人性生存基本的「常情常理」。這當中，知識界不僅從婚禮制度的本身反省婚禮，也從其他社會實例所引發的議題去反省婚禮。如「貞」觀念之援引，就使夫婦之義有了更「實質」的「根據」。「貞」觀念出現的最始目的，一是贊成「守貞」，一是反對「歸葬」，殊料其論証的張力卻闡發出成妻之意中的「男女合體」，並使之成爲婚姻存在之唯一真實，遠重要於廟見的「扱地一奠」。最終，導致成妻、成婦之辯，從形式重於實質轉向實質重於形式。貞觀念與成妻意重之結合，是近代婚姻觀念轉向的另一有趣論據。而「何謂夫婦」議題的出現，更助長了婚姻焦點的由「家族」轉向「男女合體」。一般討論「室女守貞」者，多從婦女史之研究角度進行，但本人卻認爲室女守貞與否的辯論，不只是一個道德信念或婦教問題，而是切中一個更根本的疑議：何謂婚姻。

這當中，本文用了相當篇幅細述毛奇齡對「婚儀」的討論。其目的在說明「思想與制度之結合研究」將是學術思想史應走的新方向。《朱子家禮》在清代頻遭批評，相當大的原因是《家禮》刊落了「儀文」。沒有儀

文形式的鋪陳，禮「意」就成爲虛擬，無處著落。甚至因爲儀文形式的被省略，造成禮「意」的扭曲。「室女」也得「守貞」，從「經典爲訓」的角度看，宋明儒者或禮官在讀經時刊落了訓詁 —— 沒弄清何時稱「婿」？何時稱「婦」？何時稱「夫」？何時稱「夫婦」？也因爲讀經時刊落了儀文形式 —— 沒弄清合巹、同寢才有「夫婦」之名 —— 等等。清儒研治禮學，對儀文形式的重視，不入其境者，很難窺探其工程之鉅、貢獻之偉。

其次我得說明，「成妻之意重於成婦」觀念的提出，並不代表現代婚姻觀念的成立。事實上它所意指的傳統婚姻觀念的脫臼意義遠豐富過它可能展現的婚姻的現代意義。無可否認，現代婚姻觀念的成立，確實是在西方自由戀愛婚姻自主等觀念傳入中國及官方「制度」訂定之後。在中國這是一條很辛苦的爭辯長路。從清末成立「修訂法律館」（光緒廿八年，1902），對「現行律例」進行討論，到光緒三十三年（1907）新律草案編成。有關傳統綱常、服制之存廢與現代平等觀念之是否適合中國社會，一直是最大爭執。[101] 宣統元年（1908）《大清民律草案》頒佈，其中《親屬法草案總則》裏「取義」章明白指稱：「親屬律有家屬主義與個人主義之別。個人主義者以個人爲社會之本位；家屬主義者以家爲社會之本位之謂也。」[102] 到民國九年（1920）所頒行的「民律草案」，我們仍可看到以家族爲本位的婚姻制度。《東方雜誌》的「評論」就大聲疾呼：婚姻自由已是時代青年以生命搏取之新價值，而民律仍意主「聘娶」兼「允諾」，即「於父母之命、媒妁之言外，尚須男女兩造之同意」。但實際上「自由」與「允諾」相差實遠，前者是先由男女允洽再求父母同意，後者則是父母訂妥了，再由子女同意。[103] 一直到民國十七年（1928），才真的在制度上確立了婚姻

---

[101] 黃源盛，《傳統中國法制與思想》（初稿，未刊行），又氏著，《沈家本法律思想與晚清刑律變遷》（臺北：臺灣大學法律研究所博士論文，1991）。楊鴻烈，《中國法律發達史》（臺北：商務，1967）。

[102] 陶希聖，〈民法親屬篇修訂曲折〉，《東方雜誌》復刊號 12 卷 12 期（1979.06），頁 11。

[103] 景藏，〈婚姻制度〉，《東方雜誌》17 卷 8 號（1920.04），頁 1-4。

當以男女雙方爲主的法令。而十九世紀的學者，如：汪中、陳立、焦循、袁翼等就已經以考據學者身份振聾發聵的大呼「夫婦，人道之始。子得妻之，父母始得婦之」。這些迫於社會實例而逼出的新觀念新價值，正表示出傳統禮秩的「脫臼現象」。前面已說過儒家禮秩乃一「環環相扣」之緊密網網，這種脫臼現象在近世以降的普遍性及深刻性，都仍是值得挖掘的議題。事實上，若無此脫臼現象，西方新思想之輸入與中國傳統之接榫，將無議題得以介入，亦無論點得以展開。

又，若針對本研究之性質 — 學術思想史 — 而言，這篇論文的撰述也有以下雙重用意：（一）尋繹經學的思想性；（二）觀察經學思想與社會動向間的關係。經學被視爲傳統中國治道之大經大法，而實際上，歷代學者卻都不斷的對經籍提出新的詮解。如何把這些詮解和時代之變易扣緊，以彰顯出學術思想的意義，應該是學術思想史研究的主要工作。興盛於十八、十九世紀的經學考証，正從考証中透露著古代經典的「法式」，卻也從辨正中議論、修正著後世治術中對經典法式的扭曲與固泥。「禮，時爲大」一語，正明確的指引著經法與時勢之間的互動。而這與時推移的變革，更是緊繫著儒家「生生之仁」的信念。