

古代婚禮「廟見成婦」說問題探究**

林 素 娟*

摘 要

本文主要在探討古代婚禮中「廟見」的性質與意義，並對廟見數種不同的主張進行釐清及溯源。本文分成四個部分來進行，1.對廟見禮的性質及意義進行分析和探究；2.史書記載廟見禮的具體情況；3.從人類學的角度對廟見與祭祖的關係，及未廟見不能成婦，作出理解；4.對漢代以後形成「廟見成昏」說的倫理、政治、社會背景作出說明。

本文認為常見環繞廟見的三種說法：1.祭祖先；2.祭舅姑；3.夫婦始能同房的標幟。以祭祖先之說最為可信，不論落在文獻的訓解上，或從重視祖先的文化背景，以及與祖靈交通和連結的角度來看，都最為順當合理。至於祭舅姑之說，在文獻訓解上，會出現一些矛盾，同時無法彰顯和說明祭祖的重要性。夫婦在廟見後才同房之說的流傳，與漢代以後，夫妻尊卑關係絕對化，以及經生鼓吹貞潔的背景相關。

關鍵詞：婚禮、廟見、成婦、祖先、貞潔

一、前 言

何謂「廟見」？在《禮記》曾子問 中提到了有關廟見的記載，歷來經師及注疏者對此爭論極多，詮釋的不同，同時也牽涉出對婚姻制度的不同理解。在幾派不同的主張中還牽涉到《左傳》中有關「反馬」、「致女」等禮

* 作者係國立清華大學中國文學系博士。

** 本文撰寫過程感謝朱曉海師及劉增貴師的指導，臺灣大學中文系彭美玲先生給予寶貴的意見和指教，以及黃啟書先生的討論。

的性質討論。

反馬之禮是否存在於周代社會，其性質又如何？歷來學者也是一直爭論不休，或認為反馬之禮本不存在，或認為廟見與反馬之禮均為大夫以上所行之禮，不但如此，廟見與反馬的爭議還牽扯出一個重要的討論，即古代是否曾存在以新婚三月作為考核期，而「夫婦不同房」的婚姻制度，東漢以後有些注疏者如：何休、服虔、賈逵等，在廟見、反馬、致女等禮的功能上作詮釋，將此三者視為同一性質禮儀的關聯程序，以證明周代即存在著婚後三月為新娘考核時期，在此期間「不行夫妻關係」，亦即不「成婦」，一直等到廟見以後方才成婦的說法，持這種說法的人找出《詩經》、《易經》、《禮記》等文獻作為證明，形成一個解釋系統。這種說法一直到了清代，學者蒐羅了前人的見解而加以匯整，詮釋系統變得更大而完整，劉壽曾的《昏禮重別論對駁議》可作為一個代表。¹

本篇文章分四部分來討論，第一部分先對何謂廟見？諸家的注解和主張為何？進行瞭解和辨析，以釐清何種說法較為可信。第二部分，透過史書的記載，以史實的角度，來看廟見禮在歷史上實際施行的性質為何。第三部分，對於廟見禮與祭祖的關係，以及「成婦」與否等諸問題，以人類學的角度來進一步提出理解的方式。第四部分，對於流傳的廟見成婚說，其形成的倫理以及社會、政治背景，作出推測與瞭解。並對廟見成婚說法可能面對的問題，作一些討論。

二、經師關於廟見禮的性質討論與爭議

關於廟見之禮，最重要且受到極多爭議的，莫過於《禮記》曾子問中的兩段文字：

孔子曰：「三月而廟見，稱『來婦』也。擇日而祭於禰，成婦之義也。」

曾子問曰：「女未廟見而死，則如之何？」孔子曰：「不遷於祖，不祔於皇姑，壻不杖、不菲、不次，歸葬于女氏之黨，示未成婦也。」²

1 清·劉壽曾，《昏禮重別論對駁義》，《皇清經解續編》（臺北：藝文印書館，1965）。

2 唐·孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《禮記》），卷18 曾子問，頁366。

所謂的「三月而廟見」是指舅姑已亡故的新媳婦所行的禮嗎？還是所有的新婦都該有的儀式呢？為什麼新婦未廟見而死，她的靈柩在出殯前不能夠朝於男方家的祖廟，她的神主也不能祔祭於皇姑廟，她的丈夫不必為她持杖、菲履、居喪次，而只須服齊衰而已呢？喪禮的儀式和用度在此都被減殺，這個新婦只能歸葬於娘家，而不能與男方家族的先人葬在一起，擺明了她的身分還未取得男方家的認同。而且，此處所謂的「成婦」，是指成夫婦或是成媳婦，後人也是有爭議的。以下我們先從廟見的定義來著手，以次第進入問題。

歷來有關廟見的性質與功能主要有三種，分別牽扯出對古代婚姻制度不同的看法，以下分別言之。

（一）廟見是新婦祭已故舅姑之禮

持此種看法的，以鄭玄、孔穎達等人為代表。鄭玄認為廟見是：

舅姑沒者也，必祭成婦義者，婦有供養之禮，猶舅姑存時，盥饋特豚於室。³

孔穎達認為「廟見、奠菜、祭禰是一事」，所謂廟見乃是：

舅姑亡者，婦入三月之後，而於廟中以禮見於舅姑，其祝辭告神，稱來婦也。謂選擇吉日，婦親自執饌以祭於禰廟，以成就婦人盥饋之義。

若舅姑存者，於當夕同牢之後，明日婦執棗、栗、暇脩見於舅姑。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。⁴

此種說法認為廟見就是新婚婦人祭已故舅姑之禮，若舅姑仍健在，就如《禮記》昏義 所說於第二天舉行盥饋之禮，不需再另行廟見禮。如果舅姑已歿，則如《儀禮》士昏禮 提到：「若舅姑既沒，則婦入三月乃奠菜。」⁵

將廟見理解為祭已故舅姑，那麼祭祀舅姑以外的祖先應該放在什麼時間或地位呢？鄭玄在 葛履 「摻摻女手可以縫裳」的箋註可以看出他的態度：

言女手者，未三月未成為婦 魏俗使未三月婦縫裳者，利其事也。⁶

3 同上註，鄭注，頁366。

4 同註2，孔疏。

5 唐·賈公彥，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《儀禮》），卷6 士昏禮，頁59。

6 孔穎達，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《毛詩》），卷5之3 魏風·葛履 鄭箋，頁206。

鄭玄從「婦」、「女」二詞指謂的不同，推論新婦身分尚未得到確立，為什麼身分尚未確立呢？因為女子身分必須等到三月祭祀後才能確立。孔穎達解釋說：「雖於昏之明旦即見舅姑也，亦三月乃助祭行 然則雖見舅姑，猶未祭行，亦未成婦也。成婦雖待三月，其婚則當夕成矣。」⁷將成婦的關鍵放在「祭行」上，與前面所提視廟見為祭舅姑，成婦的關鍵在見舅姑，有所矛盾。因為廟見的重點既是在見舅姑，舅姑沒者，廟見奠菜即已成婦，舅姑存者，第二日即見舅姑，不再另行廟見禮，為何已見舅姑卻不算成婦？這是因為鄭玄等人還考慮到 士昏禮 所說「三月祭行」的問題，若這樣，成婦的關鍵就應在「祭行」了。廟見是在祭舅姑，祭行則在祭祖先，兩者的對象不盡相同，從這裏可以看出鄭說在解釋上有些勉強之處。

以鄭玄為代表，將廟見視為盥饋、祭舅姑的說法，在魏晉時廣為士人所接受，如《通典》卷 59 禮·拜時婦三日婦輕重議 所記：

按《禮經》婚嫁無「拜時」、「三日」之文，自後漢、魏、晉以來，或為拜時之婦，或為三日之婚。魏，王肅、鍾毓、毓弟會、陳群、群子泰，咸以拜時得比於三日。晉武帝謂山濤曰：「拜於舅姑，可准廟見；三日同牢，允稱在塗。」濤曰：「愚論已拜舅姑，重於三日，所舉者但不三月耳。」張華謂：「拜時之婦，盡恭於舅姑；三日之婚，成吉於夫氏。准於古義，可為成婦，已拜舅姑，即是廟見。」常侍江應元等謂：「已拜舅姑，其義同於在塗。或曰：『夫失時之女，許不備禮，蓋急嫁娶之道也。』三日之婦，亦務時之婚矣。雖同牢而食，同衾而寢，此曲室衽席之情義耳，豈合古人亡則奠菜，存則盥饋，而婦道成哉！且未廟見之婦，死則反葬女氏之黨，以此推之，貴其成婦，不係成妻，明拜舅姑為重，接夫為輕。所以然者，先配而後祖，陳鍼子曰：『是不為夫婦，誣其祖矣，非禮也。』此《春秋》明義，拜時重於三日之徵也。」⁸

「拜時」與「三日」均是婚禮的權變形式，⁹不過一個偏重在見舅姑，一個主

7 同上註，孔疏。

8 唐·杜佑，《通典》（北京：中華書局，1984），卷 59 禮·拜時婦、三日婦輕重議，頁 342。

9 關於拜時禮與三日禮的討論，可參見陳韻，論魏晉之拜時時與三日禮，《淡江大學中文學報》，創刊號（1992.3），頁 259-283。

要在接夫婿，因為如此，而引發了魏晉人對於拜舅姑與成夫婦孰輕孰重問題的討論。此處將廟見禮等同於對舅姑的侍奉和祭祀的盥饋禮及奠菜禮，反映出鄭玄的主張，在此時最被士人所接受。其次，在婚禮中，成婦被認為比成妻來得重要，而這種態度在晉代時仍是如此，所以有「已見舅姑，雖無衽席之接，固當歸葬於夫家」¹⁰的說法。

現代學者也有透過古文獻來證明廟見、祭禰所指實為同一件事，如王夢鷗根據《韓詩外傳》而將 曾子問：「三月而廟見，稱來婦也」一句更正為「三月而廟見禰，來婦也」，¹¹ 希望能支持廟見即是祭禰的主張，不過《韓詩外傳》的本子「禰」字亦有作「稱」的，如作「稱」即與 曾子問 的本文無異了。因此是不是能如此說，學者持保留的看法。¹²

將廟見視為祭舅姑，可能要面對的質疑有：第一，從 曾子問 的文脈來看「三月而廟見」和「擇日而祭於禰」是分開來談的，說成是同一件事在文義上就顯得重覆。第二，此說將廟見定義在奉已故舅姑之禮，對於重要的祭祖一事卻未包括在內，這與在婚禮的過程中祖廟所佔的重要份位是有差距的，而且，前面我們已提過「成婦」的關鍵出現矛盾的現象。第三，對於未廟見不能祔於皇姑，亦無法作出更周全的解釋。第四，廟見若只是對已故舅姑的盥饋之禮，那麼何以一定要在三月後舉行，為何不比照 士昏禮 所說的舅姑健在新婦於進門的第二天行盥饋禮一般，於第二天就舉行祭禰儀式呢？

(二) 廟見是三月祭祖先之禮

此種說法不同於鄭玄所說在於：廟見所祭為男方家的祖先，並非專指祭

10 《通典》，卷 59 禮·已拜時而後各有周喪迎婦遣女議，頁 341。

11 王夢鷗，《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1990），曾子問，頁 319：「舊說此處讀為『三月而廟見，稱來婦也』於是解說紛紛。今按：《韓詩外傳》卷 2 引此作『三月而廟見禰，來婦也』，禰，即下文『擇日而見於禰』之禰。來婦，謂來此為媳婦，亦即下文『成婦之義也』。」

12 季旭昇，「禮記曾子問「三月廟見」考辨」，《中國學術年刊》，9 期（1987.6），頁 66-67，羅列了八種《韓詩外傳》的善本書，其中有作「稱」者，亦有作「禰」者。季旭昇以版本的良莠來作推測，認為作「稱」者較為可信，並認為：「從校讎學來看，『稱』、『禰』二字的簡寫形近易混。稱的簡寫作『称』，禰的簡寫作『祢』，字形本極接近。明人刻書又好用簡寫，因而導致譌誤，其譌誤程序如下：稱 - 称 - 祢 - 禰。」

已故公婆，所以即使公婆健在仍須三月廟見。這種說法不將廟見與祭禰、奠菜等同為一事。如《白虎通》嫁娶 說：

婦入三月然後祭行。舅姑既歿，亦婦入三月奠菜于廟。三月一時，物有成者，人之善惡可得知也。然後可得事宗廟之禮。¹³

「舅姑既沒」前的文字講的是通禮，所以「舅姑既沒」的情形以「亦」來描述，這是將廟見與奠菜分開，而認為廟見即是三月祭行，是婦女婚後所遇到的第一個祭祀。陳立注：「三月一時，婦道可成。然則舅姑存則厥明見，若舅歿姑存，則厥明見姑，三月後廟見舅。若舅存姑歿，婦人無廟可見，或更有繼姑，自如常禮也。即三月後亦宜告于祖廟，示成婦也。」¹⁴在有繼姑的情況下，仍須廟見，可見不論舅姑存歿與否，新婦在昏後三個月內均須告祭祖廟。¹⁵

若將廟見理解為祭祖，是屬於達禮的範疇，與前面所提為舅姑沒後所行的變禮不同。褚寅亮即以達禮、變禮來區分三月廟見與祭菜禮的不同：

三月祭行，達禮也。三月祭菜，變禮也。不可混而為一。¹⁶

胡培翬也採用他的說法，並指出：

曾子問 所云廟見，是專指舅姑在者。其所云祭禰，即此經之奠菜，指舅姑沒者。非謂舅姑沒者止行祭禰，而別無廟見，又非即祭禰為廟見，如注疏家之說也。

胡氏這種說法除了將廟見與祭菜二禮分別出來外，還認為廟見的祭祖其實就是新婦入門所遇到的第一個時祭，所以是以入門三月為最長的時限，因為「時祭無過三月，故以久者言之。若昏期近於時祭，則不必三月矣。」¹⁷這種說法萬斯大也已提到：

13 清·陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷10 嫁娶，頁464。

14 同上註，頁465。

15 朱子也以祭祀祖廟來理解廟見之禮：「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。」這裏所說的廟見並不專指祭舅姑，而是指祭祖先而言，在廟見以前，新婚婦人早已「得於夫」，又「見舅姑」了。詳見宋·黎靖德編，《朱子語類》（京都：中文出版社，1984），卷89 昏禮，頁3607。

16 清·褚寅亮，《儀禮管見》，《百部叢書集成·粵雅堂叢書》（臺北：藝文印書館，1966），卷上之2，頁10。

17 以上引文俱見清·胡培翬，《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993），卷3 士昏禮，頁199。

三月而見者，歲有四時之祭，率三月一舉，婦之廟見必依於時祭，然婦入而遇時祭或一月而遇，或二月、三月而遇，遠不過三月，舉遠以包近，故曰：三月非必定於三月也。¹⁸

四時祭的精神在於每當季節轉換則以時鮮祭祖表達孝心。¹⁹ 古人行禮重視時序的變化，以「三」月為期，這與古人喜用季節的轉換來象徵生命階段也隨之轉換的想法有關，因此以「三」月為期的禮很多，除了時祭是每三個月舉行一次外，婦女在結婚前要先在公宮受三個月的婚前教育，²⁰ 婚後的反馬、致女也都以三月為期，《儀禮》士昏禮還提到：「若不親迎，則婦入三月然後婿見」。²¹ 廟見既是時祭祖先的儀式，那麼它的祭祖的性質也就可以得到確定了。

（三）廟見是新婚夫妻祭祖後始能同房的成婚之禮

除了以上兩種就廟見自身的性質分析外，另有一派主張廟見乃是大夫以上的貴族，於新婚三月後祭祖並且同房成婚的儀式，廟見固然是祭祖，但在意義和功能上與前所說不同。這派說法主要認為新婚夫妻在初結婚的前三月內並不同房，需要等到三月廟見後才能祭祖成婚。這派說法在理解《禮記》曾子問中「女未廟見而死」、「歸葬於女氏之黨」、「示未成婦」等句子時，特別注意用詞上「女」與「婦」的區別，認為「女」是指身分上尚未同房成夫婦者，「婦」則是就已成夫婦來說。廟見後成婚的說法在西漢時期劉向《列女傳》中就提到了，而且頗具代表性：

伯姬者，魯宣公之女，成公之妹也。其母曰繆姜，嫁伯姬於宋恭公，恭公不親迎，伯姬迫於父母之命而行。既入宋，三月廟見，當行夫婦之道，伯姬以恭公不親迎，故不肯聽命。宋人告魯，魯使大夫季文子如宋，致命於伯姬。

孟姬者，華氏之長女，齊孝公之夫人也。好禮貞一，過時不嫁。齊中求之，

18 清·萬斯大，《禮記偶箋》，《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1966），卷2 曾子問，頁13-14。

19 這樣的記載在《禮記》中很多，如《禮記》，卷49 祭統，頁837：「凡祭有四時：春祭曰禘，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝」，也是以三月季節變化，宇宙的時序進入另一個階段，為一個祭祀的時段。

20 《禮記》，卷61 昏義，頁1001-1002。

21 《儀禮》，卷6 士昏禮，頁65。

禮不備，終不往。公聞之，乃修禮親迎於華氏之室。孝公親迎孟姬於其父母，三顧而出，親授之綬，自御輪三周，顧姬輿，遂納於宮。三月廟見，而後行夫婦之道。²²

第二則故事，由於不見於先秦典籍，無法對其多作推測。第一則故事，《春秋》三傳雖然對聘、納幣、媵、歸、致女、乃至逮火而死、葬等均曾著墨，但均未曾提到伯姬行廟見禮後方才成婚的說法，故人疑竇。就《列女傳》記事風格來說，也常因誇大不合史實而引人質疑。²³而且，以春秋時期諸侯娶婦的實際情況來說，諸侯使卿大夫迎娶夫人實是常態，²⁴伯姬因為恭公不親迎，而竟不肯行夫婦之禮，這與春秋時期的實際狀況並不相符，這個故事應該是在漢代以後強調由天子以至庶民皆當親迎的說法下所形成的。由《列女傳》所舉的兩個三月廟見後方始成婚的故事，目的均在標榜女子的貞德，就其大大宣揚的態度來看，也可看出這必定是一件極為殊異之事，所以才值得如此褒揚。由敘事的氛圍來看，伯姬不肯同房也應該是特殊事件，所以魯國才須勞動大夫去「致命」伯姬，正好可以反襯出當時並未形成廟見成婚的習俗。

廟見後夫婦始得同房的說法在東漢以何休、服虔、賈逵為代表，他們詮釋這個觀點時還同時將反馬、致女等禮包含在這個解釋內。關於何休對廟見的看法，在《公羊傳》成公九年記載：「二月，伯姬歸于宋，夏，季孫行父如宋致女」，何休解詁為：

22 清·梁端校注，《列女傳》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷4 貞順傳 宋恭伯姬，頁1b-2a；齊孝孟姬，頁3b-4a。

23 可參見清·浦起龍，《史通通釋》（臺北：里仁書局，1980），卷18 雜說下，頁516-519。又如清·劉壽曾，《昏禮重別論對駁義》，《皇清經解續編》卷1424，頁16256，即引述了當時人認為《列女傳》「多掇拾子書遺事」、「語多過情不實」。又如所錄孟姜女哭城之事，在史實上添附許多內容，顧頡剛就曾利用了層累構成的概念，對孟姜女故事由早先簡略的史料如何附益成內容豐富的傳說進行研究，詳見顧頡剛編著，《孟姜女故事研究集》（臺北：漢京文化公司，1985）。關於孟姜女故事的流轉還可參見劉靜貞，《私情？公義？——孟姜女故事流轉探析》，「欲掩彌彰——中國歷史文化中的『私』與『情』國際學術研討會」論文（臺北：漢學研究中心，2001.8.20-22）。

24 可參見清·顧棟高，《春秋大事表》（臺北：鼎文書局，1974），卷19 春秋譏不親迎論，頁514，認為卿為君逆是常態。又周何，《春秋「親迎」禮辨》，《慶祝瑞安林景伊先生六秩誕辰論文集》（臺北：政大國文研究所，1969），頁101-126，也指出諸侯一般只親迎於境上，越境則以卿為君逆為常態。

古者婦人三月而後廟見，稱婦，擇日而祭於禰，成婦之義也。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，所以彰其潔，且為父母安榮之。言女者，謙不敢自成禮。²⁵

何休認為婦人婚後三月內不自行與男方同房，須待娘家致意後才能「成婦禮」，娘家這個舉動叫做致女。何休還特別強調所以稱「女」者，表示尚未行夫婦之禮，所以還不能稱「婦」。服虔與賈逵也都主張大夫以上要在三月廟見後才可成婚，孔疏引服虔的說法為：

大夫以上，無問舅姑在否，皆三月見祖廟之後乃始成昏，故譏鄭公子忽先為配匹，乃見祖廟，故服虔注云：「季文子如宋致女，謂成昏」是三月始成昏，與鄭義異也。²⁶

賈逵對鄭公子忽「先配後祖」一事的看法是：「配為成夫婦也。禮齊而未配，三月廟見然後配」，²⁷也就是三月廟見之前的配匹是違禮的。這樣的說法是不是合理，牽涉到對鄭公子忽娶婦事件的解釋，此事件《左傳》的記載是：

四月甲辰，鄭公子忽如陳逆婦媯，辛亥以媯氏歸，甲寅入于鄭，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。²⁸

「先配後祖」有四種理解方式，²⁹孔穎達支持的是杜預將「配」理解為婚配，「祖」理解為告祭祖廟的說法，³⁰即不論父親健在時人子是否可以親自告廟，在迎娶之前必須告廟，返回國後亦須告至，先自行配匹而後方才告

25 唐·徐彥，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《公羊傳》），卷17 成公九年，頁222。

26 《禮記》，卷18 曾子問「女未廟見而死」，頁366。

27 孔穎達，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《左傳》），卷4 隱公八年，頁74，孔穎達疏引賈逵說。

28 同上註。

29 第一種是將「祖」理解為告祭祖廟，在議昏的過程中及迎娶以前都必須先告祖廟並占卜時日，鄭公子忽先迎娶了方才告廟所以被譏，杜預即主張此種說法。第二種說法是將「祖」理解成廟見之禮，認為在廟見之前不可先自行配匹成婚，這種說法以前引賈逵說為代表。第三種說法是將「配」理解為同牢而食，先配而後祖，指的是先同牢而食後，才舉行在飯前就該行的祭飯禮，這種說法以鄭眾為代表。第四種說法是鄭玄所提：「以祖為祓道之祭」。關於引文與諸家議論出處同註27。

30 同註27。

廟，顯然不符合於婚禮須事事謹慎並求符合祖先旨意的態度。後代的學者基本上同意孔穎達的說法，但又稍有改變，因認為迎娶前的告廟，陳鍼子並未見到，所以譏諷的應是疏忽回國後的告至禮，如清代學者沈欽韓認為「祖」不是出行前的告廟禮，而應是回國後的告至之禮，³¹ 現代學者周何、³² 楊伯峻³³ 基本上也持此看法。此說法與賈逵之說有差距。

主張廟見後才能成婚者，還常舉《詩經》 魏風·葛履、 召南·草蟲篇作為證明。對 葛履 的理解承繼鄭玄所說「婦人三月廟見，然後執婦功」，「言女手者，未三月未成為婦」，而將「未成為婦」理解為「未成為夫婦」，如陳奐就說：

女者，未成婦之稱。然則，大夫以上三月廟見成婚，與士當夕成婚禮異，漢人傳注皆同，唯鄭說不同。案：《毛》傳雖無明文，然 草蟲「未見君子，憂心忡忡」，《傳》云：「婦人雖適人，有歸宗之義。」謂未三月，未成婦，有歸宗義。是大夫以上皆三月成婦也。此《傳》云：「三月廟見，然後執婦功。」亦謂未三月未成婦，不執婦功也。庶人深衣無裳，而首章言縫裳，下章佩其象揄，亦是大夫攝盛之禮。則此詩亦不指士庶以下也。《箋》云「未三月未成為婦」，此鄭本古說。³⁴

除了 葛履 篇外， 草蟲 篇也被引用為廟見成婚的證明：

《傳》云：「婦人雖適人，有歸宗之義」，以釋《經》「未見」、「憂心」、「未見君子」，謂未成婦也。古者婦人三月廟見，然後成婦禮。未成婦，有歸宗義。故大夫妻於初至時，心憂之衝衝然也。³⁵

31 清·沈欽韓，《春秋左氏傳補注》，《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1966），卷1 隱公八年，頁9：「聘禮，大夫之出既釋幣于禰，其反也，復告至于禰，忽受君父醮子之命于廟，以逆其婦，反不告至，徑安配匹，始行廟見之禮，是為墜成命而誣其祖。」

32 現代學者周何也持此看法，他認為依《左傳》的記事來看「先配而後祖」是記在入鄭以後的事，所以應當指返國後先告廟而言，鄭公子忽所以被譏是因為重在親迎逆婦，而忽略了告廟的禮節，見《左傳》先配而後祖辨，《潘重規教授七秩誕辰論文集》（臺北：潘重規教授祝壽論文集編輯委員會，1977），頁69-78。

33 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流文化公司，1982）， 隱公八年，頁59：「配，指同床共寢。祖，指返國時告祭祖廟。依禮，鄭公子忽率婦返國，當先祭祖廟，報告其迎娶歸來之事，然後同居，乃公子忽則先同居而後祭祖。」

34 清·陳奐，《詩毛氏傳疏》（臺北：廣文書局，1979），卷9 葛履篇，頁1。

35 《詩毛氏傳疏》，卷2 草蟲篇，頁3。

毛《傳》原釋為：「卿大夫之妻待禮而行，隨從君子。」³⁶「忡忡，猶衝衝也。婦人雖適人，有歸宗之義。」³⁶「覲，遇。降，下。」³⁶由毛《傳》來看，此詩應在敘述女子在出嫁前，由於擔心被出，惴惴不安的心情，直到見到丈夫，被接納後，心才放下。從毛《傳》的解釋看不出有廟見成婚的色彩。陳奐將「歸宗」釋為未廟見而被出或死亡，在不成為夫婦的情況下而被迫歸其宗，將「覲」理解為覲合，即廟見後的成婚。但將「覲」理解為覲合，雖承繼了鄭箋的理解，³⁷不過鄭箋認為同牢後即成婚，與陳奐所說不同。

主張廟見後才成婚者，還把反馬理解為待三月廟見成婚之後，男方將女方送嫁的車馬歸還，以表示夫妻情感已經穩定的儀式。³⁸把致女視為三月廟見後，女方娘家敦促女子成婚的禮，³⁹不過這樣的說法其實是先肯定了廟見

36 《毛詩》，卷1 草蟲，毛傳，頁51。

37 鄭玄即已將「覲」理解為覲合了：「『既覲』，謂已同牢而食也；『既覲』，謂已婚也。始者憂於不當，今君子待己以禮，庶自此可以寧父母，故心下也。《易》曰：『男女覲精，萬物化生』」，同上註。

38 關於反馬究竟存不存在，及其功能與性質，歷來也有不同的看法。何休根本否定反馬禮的存在，見《左氏膏肓》（臺北：藝文印書館，1970），宣公五年，頁7。鄭玄則主張大夫以上有留車反馬之禮，認為反馬乃「壻之義」，見《鍼膏肓》，《叢書集成續編》（臺北：藝文印書館，1971），宣公五年，頁7。但鄭玄對反馬的功能，並未多作著墨，孔疏將反馬理解為歸寧的一部分（見《左傳》，卷22 宣公五年，頁376），也有將反馬視為廟見成婚的配套。現代學者管東貴於「中國古代的娣媵制與試婚制」一文，收於《中央研究院國際漢學會會議論文集》民俗文化組（臺北：中央研究院，1981），頁9-32，上承了廟見成婚的說法，將反馬理解為男女同房後，婚姻關係確定後的一個儀式，但又在傳統廟見成婚說上有所修改，提出周人行「德性試婚」說，認為廟見之前男女仍處於試婚階段，由於沒有夫妻關係，所以當情意不合時，女方可以乘坐娘家送嫁時所留的車乘回家，此文並檢討美國早期人類學家摩爾根（Lewis H. Morgan）所提出的部分主張，由於立場鮮明，曾引起一些討論，如傅隸樸，「中國有過試婚制度嗎？」，《中央日報》，1981年9月25、26日，12版；季旭昇，「周代試婚制度說的檢討」，《中央日報》，1981年10月31日、11月1日，12版；黎凱旋，「周易談過試婚制度嗎？」，《中央日報》，1981年11月24、25日，12版，均曾就此問題發表看法，同時對相關的論證如反馬、致女等性質，亦提出看法，對廟見成婚說的檢討見後文。朱曉海則認為：「馬」本是女方的所有物，用以載運陪嫁物，在婚禮完成後自當歸還，與歸寧或廟見成婚說沒有必然的關係。此為課業講論。

39 唐·楊士勳，《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《穀梁傳》），卷14 成公九年，頁137，楊疏引徐邈說。致女亦有幾種說法，除以上所說外，另外還有二種，一種是，在不親迎的狀況下，娘家於三月後派使者訓勉新婦，屬於變禮的性質，出處同上文。另一種是，新婚婦人在三月廟見之後，娘家派使者慶賀敦盟，見《左傳》，卷26 成公九年，頁447，杜注、孔疏。朱曉海認為致女於祖廟中進行，因此魯僖公八年秋七月記載

成婚說的存在，而繁衍出來的，三傳中均未見提及，落在史實上來說證據亦顯薄弱，又因為它們附著在廟見成婚的說法上，所以當廟見成婚的說法受到質疑，基礎也就動搖了。

對於以上所說，我們較傾向於視廟見意義在於祭祖。至於視廟見為祭舅姑會產生的問題，我們在前面已經提過了。將廟見視為婚後同房、成夫婦前的儀式，落在史實上根據最為薄弱，以下我們還會從史書著眼來進行討論。

三、由史書記載來看後人對廟見之禮的理解

由史書記載來看，後人也傾向於將廟見理解成祭祖，我們可以從廟見禮施行的狀況來看，根據史書記載納后及立后都有廟見之禮，不只如此，國君新立、太子行冠禮、立皇太子亦行廟見禮，廟見禮的性質均是指祭祀祖先而言。雖然史書的記載均較春秋為晚，並不能積極證明春秋時期對廟見禮的認定就是如此，甚至也可能是受到春秋以後的學說影響而產生的說法，不過，配合我們前面對經師討論的檢別，史書的記載仍然具有某些輔助的參考價值。尤其所舉多是貴族的例子，可以使我們延申來看後代貴族對於廟見禮所採取的理解角度，而且對於一直延續到清代的廟見後始同房成婚的說法，還是可以發揮一些批評的功效。

我們先看《漢書》平帝紀所記下的一則立皇后及廟見的事：

二月丁未，立皇后王氏，夏，皇后見于高廟。⁴⁰

由二月被立到夏季祭祖，時間大約是三個月左右，應該就是所謂的廟見禮，而所祭拜的對象是高廟而非禰廟，也值得注意。此外，我們還可以看納后禮，如《晉書》禮志下：

永和二年納后，議賀不。王述云：「今因廟見成禮而賀，亦是一節也。」⁴¹

《宋史》禮志：

本來是「于大廟」舉行禘祭，也就順道「致夫人」，致女與廟見一體兩面，由女方家族來說為致女，由女方要出嫁的當事人來說，則是廟見。此為課業講論。

40 漢·班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷12 平帝紀·元始四年，頁356-357。

41 唐·房玄齡等，《晉書》（臺北：鼎文書局，1979），卷21 禮下，頁668。

五月甲午，行納采、問名禮；丁酉，行納吉、納成、告期禮；戊戌，帝御文德殿發冊及命使奉迎皇后。 皇后擇日詣景靈宮行廟見禮。⁴²

《明史》禮志：

皇太子親迎， 合巹前，於皇太子內殿各設拜位，皇太子揖妃入就位，廟見後，百官朝賀。⁴³

由以上所舉的例子我們可以看出：1.不論是皇帝娶后，或是太子娶妃，都在婚後行廟見禮。太子娶妃，其父仍然健在，亦行廟見之禮，可見當時的廟見禮並不是專為祭舅姑而設。2.廟見禮標幟著婚禮整個程序的完成。3.如《明史》禮志所記，廟見禮之前已行合巹之禮，另兩則引文雖未記下合巹禮，不過由行文脈絡來看，廟見已是成禮了，其後當沒有再行成夫婦的儀式了，與廟見後方才同房成婚的主張有所出入。由第二則引文來看，使者代皇帝迎后，第二天拜見婆婆，然後擇日廟見，過程與 士昏禮 所記大致相同，合巹禮應在成婚的第一天時舉行。

不只是皇室行廟見禮，清代庶民婚禮亦有廟見之禮，如《清史稿》禮志所記：

庶民 婚三日，主人、主婦率新婦廟見；無廟，見祖、禰於寢，如常告儀。⁴⁴

我們注意到：1.廟見由三月改為三日（這在宋代朱子即提此說，如《朱子語類》提到：「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。」⁴⁵），2.主人、主婦健在，新婦仍須廟見，廟見禮不專為祭舅姑而設，3.所祭同時包含祖與禰在內。除了細節部分，大方向的精神與 士昏禮 所說相符。

事實上，在史書記載中，「廟見」一詞不僅用於新婦的祭廟，立皇太子、⁴⁶太子行冠禮，⁴⁷或是帝王新立，⁴⁸亦行廟見之禮，甚至如天災等災

42 元·脫脫，《宋史》（臺北：鼎文書局，1980），卷111 禮志，頁2661。

43 清·張廷玉等，《明史》（臺北：鼎文書局，1980），卷55 禮志·皇太子納妃儀，頁1396-1397。

44 清史稿校註編纂小組，《清史稿校註》（臺北：國史館，1986），卷96 禮志，頁2818。

45 《朱子語類》，卷89 昏禮，頁3607。

46 《宋史》，卷281 寇準列傳，頁9528-9529：「帝遂以襄王為開封尹，改封壽王，於是立為皇太子，廟見還，京師之人擁道喜躍，曰：『少年天子也。』」

禍，帝王亦行廟見之事，⁴⁹ 廟見的意義除了天災為求護佑的例子外，都在於使繼承人能得到祖先的認定，才能成為合法的繼承人，新婦廟見的意義，放在這個脈絡下來看，就很清楚了，一個來自外姓的人，如何能納入這個家族中，成為這個家族的一份子，得到祖先的認定，無疑是最關鍵，也是最重要的。

廟見禮牽涉到能不能「成婦」的關鍵，而「成婦」與身分的認定息息相關，死後能否葬在一起，固然是婦人身分認定的一大重要象徵，廟見禮在法律上身分的認定也是具有意義的，我們可以舉一則漢末的案例來看：

時天下草創，多逋逃，故重土亡法，罪及妻子。亡士妻白等，始適夫家數日，未與夫相見，大理奏棄市，（盧）毓駁之曰：「夫女子之情，以接見而恩生，成婦而義重。故《詩》云『未見君子，我心傷悲；亦既見止，我心則夷』。又《禮》『未廟見之婦而死，歸葬女氏之黨，以未成婦也』。今白等生有未見之悲，死有非婦之痛，而吏議欲肆之大辟，則若同牢合卺之後，罪何所加？且《記》曰『附從輕』，言附人之罪，以輕者為比也。又《書》云『與其殺不辜，寧失不經』，恐過重也。苟以白等皆受禮聘，已入門庭，刑之為可，殺之為重。」太祖曰：「毓執之是也。又引經典有意，使孤歎息。」

-
- 47 梁·沈約，《宋書》（臺北：鼎文書局，1979），卷14 禮志，頁355：「禮，冠於廟。魏以來不復在廟，然晉武、惠冠太子，皆即廟見，斯亦擬在廟之儀也。晉穆帝、孝武將冠，先以幣告廟，訖，又廟見也。」與 土冠禮 冠於廟的精神一致。《晉書》禮志 亦有此段記載，大致相同。
- 48 漢·司馬遷，《史記》（臺北：鼎文書局，1979），卷43 趙世家，頁1812：「二十七年五月戊申，大朝於東宮，傳國，立王子何以為王。王廟見禮畢，出臨朝。」又如《史記》，卷6 秦始皇本紀，頁275：「立二世之兄子公子嬰為秦王。令子嬰齋，當廟見，受玉璽。」梁·蕭子顯，《南齊書》（臺北：鼎文書局，1978），卷9 禮志，頁135，對新君繼位，是否該廟見，有過一番爭論：「左丞蕭琛議：『竊聞祇見厥祖，義著《商書》，朝于武宮，事光晉冊，豈有正位居尊，繼業承天，而不虔覲祖宗，格于太室。』」以上三段引文均是立新君而廟見之事，新王初立，必須廟見，廟見的意義即蕭琛所說，在克承大統之際，「虔覲祖宗，格于太室」，由第一、第二段引文來看，廟見，象徵著得到祖先的認可，之後，才真正具備了王的身分，才能「受玉璽」或「出臨朝」。
- 49 後晉·劉昫等，《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1979），卷7 中宗本紀，頁140：「（神龍元年）八月戊申，以水災，令文武官九品以上直言極諫。乙亥，上親拊太祖景皇帝、獻祖光皇帝、世祖元皇帝、高祖神堯皇帝、皇祖太宗文武皇帝、皇考高宗天皇大帝、皇兄義宗孝敬皇帝神主于太廟。皇后廟見。」

由是為丞相法曹議令史，轉西曹議令史。⁵⁰

因為逃兵太多，以致採取逃兵妻子須連坐之法，試圖遏止。此則事件中，逃兵之妻只入門數日，尚未與丈夫相見，所以是否當受完全的連坐之罪引發了爭議，盧毓認為女子「接見而恩生，成婦而義重」，既然未蒙接見，又未廟見成婦，所以並不算是完全的夫妻，不過已經入門，亦不能毫無關係，所以仍要承擔部分的責任。這可以看出認定是否成夫婦的關鍵在於接見和廟見兩個重要的過程上，二者中又以廟見為重（魏晉士人對此多所討論，前已提及），這種身分與關係的確立會影響到刑責的判定。

四、對於未廟見不能成婦的再理解

我們前面提過，將廟見視為祭祖的說法比較可信，清人萬斯大對此作了詳盡的解說：

三月廟見即 士昏禮 所謂婦入三月然後祭行也，謂行祭於高曾祖廟，此指舅姑在者言。擇日而祭於禰，即 士昏禮 所謂舅姑既沒，則婦入三月乃奠菜也。鄭氏註 昏禮 三月祭行為助祭，而不指為廟見。孔氏又因 昏禮 無見祖廟正文，遂於此條疏謂廟見、祭禰只是一事，然則舅姑在者，高曾祖之廟，婦可以不見乎？按下文云：「女未廟見而死，不遷於祖，不祔於皇姑」，可見廟見非指祭禰，何則？祔必以昭穆，孫婦必祔祖姑，皇姑，祖姑也。生時未廟見，故死不遷不祔。 昏禮記 所謂三月然後祭行者，乃行祭於高曾諸廟，而以婦見，與此記三月廟見之文相發，此謂士也。若大夫有始祖廟者，則並見始祖廟也。其或支子之小宗止有禰廟若祖廟，或未有廟者，則已見於己所得祭之廟，而餘廟則統於宗子以見之也。⁵¹

從 曾子問 中關於祔祭一段話中，看出了廟見乃重在祭祖，而非在祭禰，因為按昭穆來說，媳婦的神主應是祔祭於皇姑而非姑，未能廟見於皇姑，以至於死後神主不能祔祭於皇姑。若廟見所指的是「姑」，那麼與能不能祔祭皇姑

50 晉·陳壽，《三國志》（臺北：鼎文書局，1978），卷22 魏書·盧毓傳，頁650。

51 《禮記偶箋》，卷2 曾子問，頁13。萬斯大，《儀禮商》也有類似文字，見《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷1，頁6-7。

關係就不那樣密切了（季旭昇也採此種說法，認為廟見重在祭祖成婦⁵²）。

對於萬斯大所說「生時未廟見，故死不遷不祔」，我們還可以從其他角度來理解。從宗法的角度來看，婦人未廟見而亡，不視為成婦，是因為婚姻的目的在於「上以事宗廟，而下以繼後嗣」，祭祀祖先在家族中是極重要的大事，主人與主婦在行禮上都佔有各自重要的份位，婦人若未能事宗廟就死亡了，表示她未能盡到婦人的職責，未能在祭祀為重的文化中盡到主婦承祭的義務，因此，此段婚姻的目的並不算達成。我們也可以從祖先、父母具有兒女婚姻的決定權的角度來看，未廟見表示此段婚姻尚未得到祖先或父母的認定，孔穎達說：「今未廟見而死，其壻唯服齊衰而已，其柩還歸葬於女氏之黨，以其未廟見不得舅姑之命，示若未成婦，然其實已成婦，但示之未成婦，禮欲見其不敢自專也。」⁵³ 這裏也明白說出其實彼此的關係已經是實質的夫妻了，不過由於未得到舅姑的認定，所以仍不算是夫婦。不過，這樣的說法顯得有些牽強，因為如果舅姑健在，則議婚的過程已經遵從父母之命了，如果舅姑已經亡故，那麼，在議婚過程的每個步驟均須請示祖先，也沒有不告而娶的問題，既已按程序而締結婚姻，即使未廟見而亡，亦不是自專的結果。

以上的解釋雖可備為參考，但對婦人的靈柩為何不能朝廟，神主為何不能入於男方家的祖廟，似乎還未能切中問題所在，若我們從原始思維「互滲」的角度來探究此事，這件事情就變得不難理解了：婦人藉由祭祀活動，使祖先歆饗血食的過程中，不但盡到了宗法上「婦」的職責，而且在祭祀的過程中，婦人與男方家的祖先會產生互滲和連結，使自己確實地成為男方家族成員中的一員，這不但是建立了一種彼此溝通的橋樑，亦是婦人內在的質變，透過這種質變，婦人與男方家族才真正地連結為一體，也只有經過如此程序後，婦人在死亡後才可以在男方家的祖廟中受祭，死後才能葬在男方家的墳地。這裏所提到的葬，其實背後還有古代宗族社會族居、族葬的背景，關於族居、族葬的問題，邢義田指出：

中國古代社會最基礎的宗族或家族，在居住形式和生活手段上有十分強烈的延續性。從新石器時代開始，以血緣關係為主的群體，不論稱之為氏族、宗

52 詳見季旭昇，*禮記曾子問「三月廟見」考辯*，頁 69。

53 《禮記》，卷 18 曾子問，頁 366。

族或家族，即維持著聚族而居，族墓相連，生業相承的生活。依考古資料而論，居住區、墓葬區與生產區相連的遺址發現，從新石器時代可以延續到西漢。

封建世襲的貴族雖已遠去，但作為封建制基礎的宗族制並未動搖。在進入郡縣時代以後，個別的小家庭不論高官或平民，在相當程度上仍維持著同族聚居，同族而葬，家業相承的生活方式。秦漢一統，動亂結束，家族或宗族得以長期聚居，在安定中不斷繁衍，又因家業世承，利害與共，墳墓相連，祭祀同福，同族意識得以增強，族的力量也就有日趨強大的可能。⁵⁴

在族葬的背景下，只有成為某個宗族的成員，才可以與他們的成員葬在一起，並一起接受祭祀和歆享。

這種連結和互滲的關係，我們還可以用法國著名人類學家列維·布留爾所提出的互滲律來作輔助性的瞭解，在互滲律思維⁵⁵下的人與物、人與人、人與神靈透過直接或間接的接觸，或透過儀式、巫術而達到彼此相互影響的關係，這可以在「部族、圖騰、氏族的成員感到自己與其社會集體的神秘統一」⁵⁶上看出。我們可以從原始部族如何認定為同一氏族的人，或是透過成年禮以使身分受到社群的認定，來看這種連結：一個部族的成員，常需要透過成年禮的儀式，或神秘的入會儀式才能真正與部族的神靈、圖騰達成完全的連結，也才能被視為部族的真正成員，未行成年禮會被認為是不完全的人，無法結婚生子；若結婚生子，也會由於己身無法與祖靈、圖騰完成連結與互滲，因此所生下的孩子將永遠不能成為一個完全的人。我們看布魯爾關於成年禮和入會儀式的敘述：

54 邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》，6：2（1998.6），頁40。

55 人與物的性質和內容並不是客觀地具在，而是不斷互滲下的結果，「這個地方和這些存在物之間有一種交互的互滲，沒有這些存在物的這個地方，沒有這個地方的這些存在物，都不是它們本來是的那種東西。」（法·列維·布留爾（Lévy-Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》，北京：商務印書館，1981，頁115）所以在這樣的情形下對不好的互滲所採取的手段是極力和所懼怕的事物劃清界限，如禁止說出關於此事物的名號或切斷一切可能和此事物的關聯，葬禮初期即充滿此一色彩。對於想要產生連結的對象或神靈，則要透過宗教祭祀（如《禮記》中講隔離、齋戒和祭祀的過程），或語言、稱號、模仿其行動、特徵或佩戴其形象物等，與它產生有形無形的連繫。

56 同上註，《原始思維》，頁82-83。

在行成年禮以前，禁止結婚。還沒有與社會集體的神秘本質互滲的男人，不能養出以後有朝一日能夠與它互滲的孩子。

最重要的是在新行成年禮的人與神秘的實在之間建立互滲，這些神秘的實在就是社會集體的本質、圖騰、神話祖先或人的祖先；是通過這個互滲來給新行成年禮的人以「新的靈魂」。

秘密社團的成員的入會禮儀式，不論是在一般程序上還是在極微小的細節上，都與部族的少年們在達到青春時期所必須舉行的公開的成年禮儀式相仿。這些儀式的目的是十分清楚的：它們是要使參加者與神秘的實在互滲，使他們與某些神靈聯繫，或者更確切地說與它們互滲。這種互滲一經實現，他們就成了部族的「完全的」成員，因為部族的秘密已經向他們揭露了。⁵⁷

在婚禮中，新婚婦人相對於夫家來說，是一個外來者，如何才能夠使她完全成為此一族群的成員呢？與族群祖先的連繫無疑是最重要的，「廟見」是婦人入門後第一個面對的重要祭祖活動，在這個祭祖的儀式中，透過她對於宗廟儀式的參與而能與夫家祖先產生連結，從而真正地成為夫家的一份子。未能廟見，死後「不遷於祖、不祔於皇姑」，是因為對祖先來說，婦人與他們的連結並沒有建立，因此彼此間無異於陌生人，所以遺體不能入祖廟，神主亦不能入廟受祭。對她的丈夫來說，婚姻的意義在承宗和繼後，如今兩皆落空，雖不能說是無恩情，但情義上的責任就不那麼重了，所以雖服喪服，但是在喪禮上簡省極多。

五、廟見成婚說形成的背景和發展

（一）廟見成婚說形成的背景

廟見成婚的說法，在西漢時劉向的《列女傳》中已經提到了，此後一直搏聚許多的典籍記載，形成了一個愈來愈大的體系，到清代的時侯可以說已經成熟了。廟見成婚說的形成和發展，與先秦到漢代時期政治社會環境的改變，貞潔觀的發展，漢代經生注經的特色和漢代一統的政治背景對思想的影響有一定的關係。

⁵⁷ 以上引文分別見於《原始思維》，頁 342、344、349。

1. 強調貞節觀

當我們談貞節觀的演變之前，我們首先要問，何謂貞節？對貞節思考和定義的改變，可以看出貞節觀演變的痕跡。何謂「貞」呢？「貞」字在《易經》中使用非常多，隨處可見「利貞」一詞，此「貞」字原作貞卜之意，後引申作「正」解，我們還可以由講到婚姻的 屯卦 六二爻來看：「屯如遭如，乘馬班如，匪寇婚媾。女子貞不字，十年乃字。」⁵⁸這裏的「貞」亦引申作「正」解，「字」引申為繁育和婚媾之意，「正」是行其所當行，合於禮的意思，這裏講的是女子守貞正，不接受男子的求愛。⁵⁹除了訓為「正」外，「貞」字也有訓為「信」的，如《易》 文言 注就提到「貞，信也」，⁶⁰漢初賈誼亦提及：「言行抱一謂之貞。」⁶¹承繼此一態度。德行的穩定專一便是貞，行為的合禮平正也是貞，所以「貞」可以用來形容具有此種特質的人，並不限於婦女，我們在文獻中可以看到貞士、貞婦的說法，⁶²就是一例。《左傳》 襄公九年 記載了魯成公的母親（魯宣公夫人，穆姜）對易卦的解釋，其中便提到對「貞」的解釋，可以反映出當時人對貞的看法。穆姜因為與叔孫僑如通淫，欲廢成公，最後被軟禁在東宮之中，她在進住東宮時，為自己的處境作了卜筮，得到了艮卦的第八爻，占卜的太史解讀認為這

58 孔穎達，《周易正義》（臺北：藝文印書館，2001；以下簡稱《周易》），卷1 屯卦，頁22。

59 孔穎達說：「『貞』，正也。女子謂六二也，女子以守貞正，不受初九之愛。『字』訓愛。」同上註。

60 《周易》，卷1 乾卦·文言：「元亨利貞」注，頁13。

61 漢·賈誼，《新書》，《百部叢書集成·抱經堂叢書》（臺北：藝文印書館，1966），卷8 道術，頁5。

62 如《漢書》，卷94下 匈奴傳，頁3831，提到：「城郭之固無以異於貞士之約」，認為堅城固守不如派遣貞士為和親之約。范曄，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1978），卷43 朱穆列傳，頁1466，提到：「貞士孤而不恤，賢者戾而不存」，「然猶不能振一貧賢，薦一孤士，又況其下者乎！」將舉薦貞士作為國家重要的政策。《晉書》，卷82，頁2159：「蹈忠履正，貞士之心；背義圖榮，君子不取」，也是從忠信及履正來理解貞士。至於貞婦，《史記》，卷129 貨殖列傳，頁3260提到：「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。」此處貞婦的定義與後代所說的守貞不嫁也不盡相同。《漢書》，卷12 平帝紀，頁356，記載當時所下的詔書：「蓋夫婦正則父子親，人倫定矣。前詔有司復貞婦，歸女徒，誠欲以防邪辟，全貞信。」此處貞婦亦就誠信而無邪辟之行來說的。《後漢書》，卷5 孝安帝紀，頁229-230，有彰表貞婦的政策：「貞婦有節義十斛，甄表門閭，旌顯厥行。」

會由艮卦變到隨卦，穆姜很快就能離開東宮，穆姜則就自身實際的狀況來對隨卦作出詮釋，⁶³ 其中提到具備了「貞」德便可以將事情處理得好，穆姜以自己未能遵守、踐履其份位，而認為自己不具「貞」德，此處的「貞」與後代守貞意涵並不相同，而是我們前面所提到的「正」或「信」的意涵。

對於「信」的強調下，就會演生出貞一、專一、精一、一意等的想法，《列女傳》中 貞順傳 就不斷地形容這些婦女具有「貞一」之德，⁶⁴ 或是德行專一，這些被列入 貞順傳 中的婦女，在事蹟上有幾個極重要的特點，第一個是強調不再嫁的德行，除了夫死不再嫁外，⁶⁵ 未過門而夫死、⁶⁶ 夫有惡疾、⁶⁷ 夫妻情意不合、⁶⁸ 國滅⁶⁹ 等等狀況亦均不再嫁。如果被迫再嫁則以極激烈的方式如毀容⁷⁰ 或自殺以明志。而且值得注意的是，貞的想法除了在婚後的「一與之醮，終身不改」外，在婚前也十分重視對禮的嚴守，如 貞順傳 的第一則召南申女的夫家禮不備而欲迎之，召南申女堅決不肯前往，以至「夫家訟之於理，致之於獄，女終以一物不具，一禮不備，守節持義，必死不從」，⁷¹ 這樣的行為也被視為「貞」。另一個特點是極為守禮，以至於毫無轉圜的餘地，如齊孝孟姬僅因為出外時發生事故，車乘、行列無法如其身分，而竟自縊，⁷² 又如楚昭貞姜在漸臺上等著出游的楚王，大水來，楚王派去營救的使者在忙亂中忘了持符，貞姜因為如此竟不肯走，最後被水沖走

63 《左傳》，卷 30 襄公九年，頁 526-527。

64 如 貞順傳 中提到「召南申女，貞一修容」，衛宣夫人「君子美其貞一」，蔡人之妻「甚貞而一」，黎莊夫人「終執貞一，不違婦道」，齊孝孟姬「好禮貞一」，魯寡陶嬰「貞一而思」等，見《列女傳》，卷 4 貞順傳，頁 1-10。

65 夫死後若有子則撫孤持幼如梁寡高行（頁 8b-9a）魯寡陶嬰（頁 8ab），無子亦堅不再嫁，如陳寡孝婦（9ab）楚白貞姬（頁 6b-7a），亦有自殺以明志的如齊杞梁妻（頁 5a）。

66 如 貞順傳 中所舉的衛宣夫人「嫁於衛，至城門而衛君死」，保母勸她回國，她確執意守喪而不再嫁，頁 2ab。

67 貞順傳，蔡人之妻，夫有惡疾，而不改其意，頁 2b-3a。

68 貞順傳，黎莊夫人與丈夫情意不合，乃至「未嘗得見，甚不得意」，也堅決不肯離丈夫而去，頁 3ab。

69 貞順傳，頁 4b，息君夫人在息國亡後，與息君誓言不再嫁，自殺而死；頁 5b-6a，楚平伯嬴在楚佔郢都時，持刀堅拒吳王。

70 貞順傳，頁 8b-9a，梁寡高行。

71 貞順傳，頁 1a。

72 貞順傳，頁 3b-4a。

而死，⁷³ 這個故事與宋伯姬因為等待保姆而被火燒死的故事，有很多類似之處。對於這些對禮的死守以致毫無轉圜空間的行為，《列女傳》表達了欽慕和讚揚之意。雖然《列女傳》所記載的這些事蹟中，有些不見於史書的記載，而且顯然有不少誇張和渲染之處，不過在這些故事背後還是可以反映出劉向以及那個時代背景下所認同的道德觀念，而且這些觀念隨著《列女傳》的盛行，對女德的想法影響十分深遠。

《列女傳》中強調的以生命堅守禮的份際，而沒有絲毫游移和放鬆，甚至到了十分刻板的地步，這與孟子回應淳于髡所提出的嫂溺而當不當援手搭救的問題時所重視的「權」的精神大不相同。⁷⁴ 孟子的這種「權」的精神在《左傳》對宋伯姬的評價，也可以看見。宋伯姬在春秋時期即以賢德出名，她的事蹟多次見於《春秋》經傳記載。伯姬在恭公死後長年守寡，最後因為宋宮室大火，在情況十分危急中，伯姬依然堅持等待保姆來才下堂避火，最後被火燒死。《左傳》對伯姬的行為所下的評斷是「君子謂宋共姬女而不婦，女待人，婦義事也。」⁷⁵ 這其中含著貶責的意思。《公羊傳》的評價是：「外夫人不書葬，此何以書？隱之也。何隱爾？宋災，伯姬卒焉。其稱諡何？賢也」，⁷⁶ 態度和《左傳》有所出入，認為伯姬此行是一種賢的表現。《穀梁傳》則說：「婦人以貞為行者也，伯姬之婦道盡矣！詳其事，賢伯姬也。」⁷⁷ 對伯姬極為讚揚。《列女傳》的態度與《穀梁傳》趨於一致，應是劉向採擷《穀梁傳》的說法而成，三傳間的差異反應出對貞節態度的改變，由重視權變的精神逐漸趨向對禮教的嚴守。貞節的要求愈強，伯姬所受到的讚譽也就愈升高，對伯姬的評價正可以反映出所屬朝代的貞節觀。

對於伯姬的評價的改變，以及《列女傳》中許多強調終生不二嫁以及婚前嚴守禮的份際、防止淫佚和以生命堅守禮的份際，守忠死義等等篇章來看，都可以看出《列女傳》反映出的貞節觀與先秦有很大的不同。廟見成婚的說法與婦人貞潔的崇尚有關，《列女傳》中兩則廟見成婚的故事均放在

73 貞順傳，頁 6ab。

74 宋·孫奭，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 7 離婁上，頁 134。

75 《左傳》，卷 40 襄公三十年，頁 681。

76 《公羊傳》，卷 21 襄公三十年，頁 268。

77 《穀梁傳》，卷 16 襄公三十年，頁 162。

貞順傳 中，而這種由強調在婚姻關係中的貞信，以及在婚姻尚未完全成立時，嚴守禮的份際，對於婦女的德行、守禮與否以及貞潔特別著意地強調，甚至還訂出三個月為婚姻考核期的說法，不同房的目的，除了能「觀察」和「強調」女子的德行和操守外，有學者指出，恐怕還與父系家族承傳下，欲要確認女子在婚前行為是否如禮，以保障父系血統純正的要求有關。⁷⁸ 在宗法制度下，確立父系血統的純正，主要著力於婚前、婚後嚴別男女之防上，這種男女之防的嚴別，漢代經生常是從貞潔的角度去理解的，認為能通過三月考核期，就如同何休所說的可以彰顯女子的德性，以安榮父母。在這樣的想法下，於是將新婦入門後的三月廟見禮，理解成為經三月考核後才同房成婚的禮。

那麼又為何要選中伯姬作為廟見的主角呢？伯姬是春秋三傳中一再為人稱道的婦女，夫亡後長年守寡，其後又因宮中失火待姆不下堂而死，她的貞烈是頗為人所熟悉的故事，所以是一個很好附會的人選，因此雖然三傳不曾提及因為共公不親迎以至伯姬於廟見後拒絕同房的事情，《列女傳》卻作了如此的附會。婚後三月成為新婦戰戰兢兢的考核時期，自身的教養如何，是否守禮，以及在婚前是否守貞，均成為考核的重點，如果能通過考核，就能「安榮父母」，成為真正的主婦；如果不能，則會被送回娘家，為人所不齒。這樣的說法放在婦女教育書中，必然能對婦女產生很大的恫嚇作用，以使婦女守禮守貞。

2. 政治社會的背景

廟見成婚說發展的大背景應該還受到漢代帝國倫理觀的轉變，如對三綱講求，以及陰陽學說和三綱說結合等背景的影響。陰陽學說的發展，到戰國大盛，天理運行，人事種種均附會以陰陽消長的道理，在陰陽學說盛行的同時，逐漸醞釀出陽尊陰卑、崇尚陽道卑抑陰道的想法，如《文子》中提到聖

78 如胡新生，試論春秋時期貴族婚禮中的「三月廟見」儀式，《東岳論叢》，21：4（2000.7），頁102-103，就認為「在親迎和成婚之間設置三個月的考期，目的在於保證新婦所生的子女具有夫方純正的血統。三月廟見禮是在父權制已經確立而原始的兩性風俗仍然殘存社會背景下產生的，它性質與某些民族曾經流行的『殺首子』風俗和『審新娘』風俗極為相似。」不過保持父系血統的純正，在宗法的制度下，著力於嚴別婚前婚後男女之防，與某些民族所謂「殺首子」等習俗，其社會背景畢竟有極大的不同，而且宗法的架構下，長子較其他的諸弟更具有直接的繼承權，所以兩者似乎不可直接作類比。

人順陽道，當陰盛於陽時，小人得勢，⁷⁹ 崇尚陰道更會導致天下滅亡的結果，所以施政要在使陽下陰，甚至是陽滅陰。⁸⁰ 這種強烈的助陽抑陰的想法，在漢代大儒董仲舒將人事和陰陽密切地結合下，被更加綿密地用在人事之間，君臣、父子、夫婦的倫理關係，是天道陽尊陰卑的具體呈現，而不可以違逆：

君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行。其始也，不得專起；其終也，不得分功，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。⁸¹

這樣的想法，瀰漫了漢代的思想界，劉向亦在《說苑》提到「陽貴而陰賤，陽尊而陰卑，天之道也」，⁸² 影響女教極深的班昭《女誡》也為此種思想所貫串，如：

夫有再娶之義，婦無二適之文。故曰夫者天也。天固不可逃，夫固不可離也。行違神祇，天則罰之；禮義有愆，夫則薄之。⁸³

陽尊陰卑既是天理，那麼違逆天理就會招致種種異象和災禍，這種想法在《汲冢周書》中可以看見，如將異象歸諸於婦人的惡行所導致等等。⁸⁴ 在漢代就更具有普遍性了，如《淮南子》、⁸⁵《春秋繁露》⁸⁶ 都表露出此種想法，

79 周·辛鈺，《文子》（《四部備要本》，上海：中華書局，1936），上道篇，頁39下。

80 《文子》：「陽滅陰，萬物肥；陰滅陽，萬物衰。故五公尚陽道則萬物昌，尚陰道則天下亡。陽不下陰則萬物不成。」同上註，頁40下。

81 清·蘇輿，《春秋繁露注》（臺北：世界書局，1970），卷12 基義篇，頁285。

82 漢·劉向，《說苑》（《四部叢刊》初編，上海：上海商務印書館），卷18，辨物，頁83。

83 《後漢書》，卷84 列女傳·曹世叔妻，頁2790。

84 晉·孔晁注，《汲冢周書》（《四部叢刊》，臺北：臺灣商務印書館，1965），卷6，頁33-55：「春分之日 又五日，玄鳥不至，婦人不信。清明 又五日殘虹不見，婦人苞亂。立冬 又五日，雉不入大水，國多淫婦。小雪之日 冬虹不藏，婦不專一， 母后淫佚。大寒之日 雞不始乳，淫女亂男。」

85 劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），卷5 時則訓，頁172-173：「季夏行春令，則穀實解落，多風欬，民乃遷徙。行秋令，則丘濕水潦，稼穡不孰，乃多女災。」但「女災」高誘訓解為「生子不育」，鄭玄也持相同看法，「以為敗任是即生子不育之義也。」

86 《春秋繁露注》，卷13 五行順逆，頁308-309：「火者夏，成長，本朝也 以妾為妻，棄法令，婦妾為政，賜予不當，則民病血壅，腫目不明，咎及於火，則大旱必有火災。」

《漢書》五行志 更是有系統地將種種天地災異相關於婦人不當行事，違逆天理所導致的結果。⁸⁷

陽尊陰卑既是天理，那麼人就須對其絕對的服從，落在倫常關係上，如君臣、父子、夫婦上也是如此，從《列女傳》中我們可以看到承繼陽尊陰卑的精神而一再強調的守忠死義，這是在《節義傳》中，一再傳達的想法。⁸⁸

在這樣的背景下，對於婦人貞節的德性，必然會特別地強調，這種強調，在婚後的要求當然是完全的遵守道德操守和禮的規範，而決不能有任何的逾越和淫行，並且不論在：如夫死、惡疾、夫妻情意不合 等情況下，均不能再嫁。對於婦人婚前的操守亦被要求，以能完全符合貞一的德行，在這種要求下逐漸醞釀出將傳統的祭祖廟見理解為三月廟見才成婚的想法。廟見成婚說的形成當是在此種要求絕對的服從和貞節的背景下。

（二）廟見成婚說的流傳與發展

前面提過在西漢時已有三月廟見而後成婚以展現婦德的說法，這與當時對於貞節態度的轉變以及陰陽及三綱貫徹下的倫理觀有關，三月廟見的說法流傳到東漢後，又經過許多經師的注解和詮釋，逐漸地將反馬、致女等禮亦納入解釋的系統中，如何休、服虔、賈逵等經師均是其中的代表。廟見成婚的說法逐漸滲入民間生活，在《三國志》卷 57 陸績傳 裴注引姚信 表記載了一則廟見成婚被付諸實踐的事蹟：

臣竊見故鬱林太守陸績女子鬱生，少履貞特之行，幼立匪石之節，年始十三，適同郡張白，侍廟三月，婦禮未卒。⁸⁹

這則事件透露出三月廟見後才成婚，以表徵女子貞德的想法，在當時民間應該頗為流傳，所以才會引起少女的仿效，以期透過此種方式獲得貞潔之名。

廟見成婚的說法將反馬、致女、廟見等禮一併說成是大夫以上的貴族婚

87 參見《漢書》，卷 27 五行志。劉詠聰，〈漢代之婦人災異論〉，《中國婦女史論集》四集（臺北：稻鄉出版社，1995），頁 1-34。

88 如《列女傳》，卷 5 節義傳。蓋將之妻，頁 4a，提到：「夫戰而忘勇，非孝也。君亡不死，非忠也。今軍敗君死，子獨何生？忠孝忘于身，何忍以歸。」又 魯秋節婦，頁 7-8，提到：「婦曰『夫事親不孝，則事君不忠，處家不義，則治官不理，孝義並亡，必不遂矣。妾不忍見子改娶矣，妾亦不嫁』，遂去而東走，投河而死。」

89 《三國志》，卷 57 陸績傳，頁 1329。

後三月成婚之禮，並引證融攝《詩》、《易》、《禮》、《左傳》中的文獻，以為解釋，清人在這基礎上將之融攝成為一個複雜的體系，如劉壽曾《昏禮重別論對駁義》即融攝前人對廟見成婚說的種種問難及主張，而進行討論，最後肯定廟見成婚說，確實在大夫以上的階層中實行，⁹⁰又如清人陳奂《詩毛氏傳疏》用反馬、廟見、歸宗來論證《草蟲》詩所記述為三月廟見成婚之禮。劉壽曾的討論集結了前人關於廟見成婚的說法，我們在這裏先分成幾點對其主要的觀點作個整理，在各點下亦對其說值得存疑處作一些說明，不過，有一些觀點前面已經陸續提過了，在此就不再贅述。

(1) 《禮記》曾子問 講：「女」未廟見而死，示未「成婦」，既稱為「女」，可見仍未成婚，因為若成婚應當稱為「婦」。

但這樣的說法其實並不具說服力，曾子問 在用詞上有不嚴緊的地方，有學者即指出既然未成夫婦，故不能稱「婦」，那麼男子何以又能稱「婿」呢？⁹¹此外，稱「女」也未必一定表示未婚，因為「女」是對父母而言，從父母的角來稱則曰「女」，所以即使婦人被出返國，父母仍稱之曰女或子，如《穀梁傳》文公十五年 記：「齊人來歸子叔姬」杜注：「書之曰子，蓋父母之恩，欲免罪也。」所謂的「子」即是女的意思，適女稱子。⁹²而且，女或婦的稱呼，是跟隨著對象不同而改變的，如《公羊傳》說：「女在某國稱女，在塗稱婦，入國稱夫人」，⁹³因此，以用「女」或「婦」來作為是否成婚的依據，是不可靠的。

(2) 大夫以上婚禮與士和庶人不同，大夫以上婚禮乃是經過三月廟見後才成婚，並有反馬、致女等禮，士和庶人則當夕成婚，而沒有三月廟見後成婚之禮。這可以從很多方面看出，第一、《儀禮》士昏禮 中可明白看出結婚當夕是同房的，與大夫階級有別。第二、既然男女不能在廟見以前同房，那麼在客觀上，生活起居要有一定的隔離，但是士人因為無世祿，所以恐怕難有異宮，實行上有實質困難。⁹⁴第三、《儀禮》士昏禮 婦所乘

90 《皇清經解續編》，卷 1423、1424 《昏禮重別論對駁義》 反覆論辯三月廟見成婚的種種證明，可以看出清人對此主張的想法。

91 見季旭昇，《周代試婚制度說的檢討》，同註 38。

92 《昏禮重別論對駁義》，卷 1424，頁 16261。

93 《公羊傳》，卷 2 隱公二年，頁 25。

94 《昏禮重別論對駁議》，卷 1424，頁 16258：「士以下無世祿，大夫以上有世祿，無世祿

之車是由男方而來，所以士人沒有反馬之禮。第四、《禮記》王制 講：「大夫三廟，一昭一穆與太祖之廟而三，士一廟」，曾子問 中廟見與祭禴是不同廟亦不同天舉行，可見所需不只一廟，⁹⁵而劉壽曾認為士人只有一廟，所以無法實行廟見禮。第五、《禮記》曲禮 無士人納女之辭，而大夫以上則有辭，此處納女，鄭玄注為「致女」，所以斷定士人無「致女」之禮。⁹⁶

以上的理由只能說明士人並無三月廟見才成婚之說，並不能同時證明大夫以上有此禮俗。而且士人是否只能有一廟，事實上也未必盡然，《禮記》祭法 就說「適士二廟」，⁹⁷與 王制 所說不同。此外，舉《禮記》曲禮下：「納女於天子曰備百姓，於國君曰備酒漿，於大夫曰備埽灑。」鄭注：「納女猶致女也。」⁹⁸來作為證明，值得注意的是，鄭玄並不贊成廟見成婚的說法，他所謂的「致女」，是「親夫以孝舅姑」，⁹⁹並非廟見成婚說者所想的致女。而且，以納女之辭不及士和庶人，就推論士和庶人無致女之禮，恐怕值得商榷，因為沒有納女之辭，未必等於沒有其禮。學者也有認為納女應該就是嫁女，並且認為納女於士也有其辭，¹⁰⁰這可見納女之辭並不能

者，居陝隘，罕有異宮，有世祿者居必寬洪且多別館，無異宮者成昏必在當，夕有別館者成昏可俟異時。」

95 昏禮重別論對駁異，卷 1424，頁 16251：「曾子問以三月廟見擇日祭禴分言，是廟見祭禴不同日，其不同日者以不止一廟也。」

96 昏禮重別論對駁異：「納女之辭，天子、諸侯、大夫皆有之，而士、庶人無之者，天子、諸侯、大夫皆三月廟見然後成昏，士、庶人則當夕成昏，故有致女、不致女之殊也。」同上註。

97 《禮記》，卷 46 祭法，頁 799：「適士二廟一壇，曰考廟，曰王考廟，享嘗乃止。」

98 《禮記》，卷 5 曲禮下，頁 101。

99 《禮記》，卷 51 坊記，頁 873，提到「以此坊民，婦猶有不至者」，鄭注：「不至，不親夫以孝舅姑也。」《左傳》，卷 26 成公九年 經文，頁 447：春二月，伯姬歸于宋。「夏，季孫行父如宋致女。是時宋共公不親迎，恐其有違而致之也。此處將「不至」之「至」理解為「致女」之「致」，致女的目的在於使其「親夫以孝舅姑」。

100 參見季旭昇，禮記曾子問「三月廟見」考辨，頁 63：「曲禮的納女應該就是嫁女。其次，納女於大夫以上有辭，納女於士也一樣有辭，孫希旦《禮記集解》說：『愚謂：士昏禮 問名，主人對辭曰：『吾子有命，且以備數而擇之』；若天子，則曰以備百姓之數而擇之；國君則曰備酒漿之數；大夫則曰備埽灑之數也。』孫氏把納女之辭和 士昏禮 問名對辭等列，足見他認為納女之辭是婚禮常例，應該在問名一節，而且士昏禮也應該有納女之辭，這是比較合理的解釋。」

作為大夫以上階級有廟見成婚說的證據。至於其他問題，我們在前面討論過，在此則不贅述。

(3)《列女傳》提及齊孝孟姬和宋伯姬的故事，均有三月廟見而後成婚之事。

但《列女傳》一直被質疑過於渲染，再則，即便二位賢女人的事跡成立，也屬特立之行而受表揚，正好反證其時並未有此習俗。

(4)在《三國志》吳地記載著一則三月廟見成婚之事。

但這與其是廟見成婚說存在的證據，不如視為此種說法流傳影響下的結果。

(5)《詩經》草蟲、葛履，《易》歸妹 為廟見成婚的證明文獻。¹⁰¹

但此不免附會牽強，而根據薄弱，學者亦曾提出批駁，如季旭昇指出草蟲 非試婚詩，並指出清人陳奂《詩毛氏傳疏》中論述的錯誤，認為廟見成婚說實像顧頡剛研究古史而提出的「層累構成說」一般，在歷史上不斷積澱而成，¹⁰²此說是頗有洞見的。

(6)《詩經》、《禮記》、《左傳》、《公羊傳》許多文獻當作講廟見、反馬、致女等禮，並以此詮釋廟見成婚說。

這在上文均已分別提及，在此不再贅述。

六、結 論

《禮記》曾子問 提到女未廟見而死，示未成婦，必須歸葬於女氏之黨。此段記載如何去理解，引發了許多的討論，其中牽涉到對廟見之禮理解的不同，廟見之禮究竟該如何理解呢？我們將本文分成四個部分，在第一部

101《毛詩》，卷1之4 召南·草蟲，頁51-52：「未見君子，憂心忡忡。亦既見止，亦既覯止，我心則降」，鄭箋：「女在塗，衝衝然，憂不得當君子，既見謂同牢，既覯謂已婚，自此可以安父母，故心下也。」鄭箋正好給了廟見成婚說很好的詮釋點，所以陳奂《詩毛氏傳疏》，劉壽曾 婚禮重別論對駁異 均以此詩作為其說的確明，茲引其文如下：「草蟲 詩中言『采芣』，『采芣』，謂以供宗廟祭祀之餼羹，其三言『未見君子』，謂初嫁三月之前，尚未成昏，慮其被出，其三言『亦既見止，亦既覯止』，亦謂新嫁三月之後，既已成禮，可不歸宗 然則未見君者者，即賈氏《左傳》注所言禮齋而未配，三月廟見然後成昏，蓋雖同牢而食，尚未同室而居，此三月之中，無事不當相見，必俟采芣芣以供祭之後，始見接待於君子也。」(頁16244-16245)

102 見季旭昇，禮記曾子問「三月廟見」考辨、周代試婚制度說的檢討 二文。

分我們透過經師對廟見之禮的性質及功能的主張，來看三種最常見的理解方式，及其所引發的問題。三種說法：以廟見為祭已故舅姑、以廟見為祭祖、以廟見為婚後三月夫妻始行同房禮的儀式。在經師注解及典籍的對比參照下，我們認為以廟見為祭祖，最能符合文本的精神，而且在解釋上所引發的矛盾及爭議最小。

第二部分，後代史書中亦記載「廟見」之禮，我們發現：1. 納后、立后均實行廟見禮，而舅姑健在的情形也不例外，廟見禮被視為婚禮禮成的重要象徵，行過廟見禮，婚禮儀式才算完滿達成，所以廟見禮屬於常禮的範圍，而非變禮，這與鄭玄所說只是將廟見禮視為祭已故舅姑之禮不同。2. 在行廟見禮之前，夫妻已行合卺，並不像主張廟見成婚說者，認為是廟見後才同房。3. 廟見禮的義意重在祭祖，因此根據史書記載在帝王新立、太子冠禮、立皇太子，都行廟見祭祖之禮，目的即在獲得祖先的認定和許可，使能擁有大位或在家族中擁有正式的份位。史書中所提到的對廟見禮的理解，雖然時代上偏晚，並不能作為漢代以前廟見禮性質的直接證明，不過仍然可以使我們一窺後人對於廟見的看法，並且對於一直流傳到清代的廟見成婚說，多少也具有批評的功效。

第三部分，廟見禮重在祭祖的意義既然已經確定，我們仍要進一步追問，為什麼尚未廟見即死亡，必須面對歸葬於女氏黨這樣嚴重的後果，我們可以透過《原始思維》中「互滲」的想法來理解，在行冠禮或入會等儀式時，與此族群的祖先產生互滲連結，無疑才是成為此一族群成員最關鍵的事情，未能經過此種連結，便不能真正地融入此族群中。新婦相對於男性家族的成員來說，也是一個外來份子，因此也必須透過實質的祭拜男方祖先，並與祖先產生神秘的互滲，才能成為彼此一體的親族。也只有如此，在講究親族族居、族葬的風氣下，才能與男方親人葬在一起，神主才能進入男方家的祖廟，祔於皇姑（此處也可透露出，新婦廟見所祭並不只是舅姑，而包含了皇姑在內，未先祭皇姑，故不能祔於皇姑），如未廟見而死，這個外姓女子與男方家的祖先一體的連繫感未能建立，所以只能是個外人，出殯時亦不能朝於祖廟。以人情來說，祭先祖、繼後嗣兩相落空，因此喪禮也就相對的減殺。

第四個部分，廟見後才能成婚的說法，徵驗於史實，根據最為薄弱，不

過此種說法自西漢時已經存在，我們在本文中試圖找出此種說法形成的背景，就西漢時出現兩則廟見後才成婚故事的《列女傳》來看，其實此書中透露出貞節觀念轉變的端倪，《列女傳》中強調的貞，是不論婚前、婚後乃至夫死均能守禮自持，在婚前是嚴格的行禮規範，婚後乃至夫死則是矢志不嫁。對於節的想法，則強調以死明志，以死守禮，其中許多篇章對禮的執守已近於不合人情，這與《左傳》因批評宋伯姬逮火而死所說的，女待人，婦人宜其事，以及孟子所講的「權」的精神均很不相同。這種強調死節，強調以禮自守，強調貞的想法，在婚前就會形成對女子是否貞潔自守、行禮如儀的強烈要求，在此種心理下，將原有三月廟見成婦的想法，理解為以三月作為新娘德性的考核的說法，經過三個月，新娘的言行舉止是否合禮，以及是否曾發生不合禮的淫亂事蹟，就容易顯現出來。所以經生強調能通過三個月考核期的，就能安榮父母。《列女傳》中兩則故事即是在此種背景下而產生的。當然此種現象的產生也與當時陽尊陰卑的想法被用於人倫關係上，而導致人倫關係的絕對化、綱紀化，而對女子地位及兩性關係造成的影響不無關係。

A Discussion of *Miao jian cheng fu* in Ancient Marriage Ceremonies

Sue-chuan Lin *

Abstract

This article examines the characteristics and definition of *miao jian* 廟見 in ancient marriage ceremonies, while clarifying several different assertions about it and tracing their sources. Ancient Confucianists had three definitions for *miao jian*: 1. The worship of ancestors; 2. The worship of the husband's parents; 3. A prefatory ceremony of the newly married couple before sexual relations.

The article leans towards seeing the first definition, i.e. worship of ancestors, as being more reasonable because Chinese society stresses ancestor worship as necessary for maintaining a link with ancestral souls. Research of the second definition has turned up contradictory documentation and fails to explain the importance of ancestor worship. The third definition is based on the assumption of the wife's chastity and unquestioning obedience of the husband's orders, an assumption that is not prevalent until the Han dynasty.

Keywords: Marriage ceremonies, *miao jian* 廟見, *cheng fu* 成婦, ancestors, chastity

* Sue-chuan Lin earned a Ph.D. from the Department of Chinese Literature at National Tsing-hua University.