2011.03.20
桃李不言下自成蹊

陈江 著

图说古代社会生活

百年好合

图说古代婚姻文化

广陵书社

bhq8293藏书

总 序

近年来，古代社会生活和民俗文化的研究，已越来越引起人们的关注。这不仅因为，当人们回溯并纵览漫漫的历史画卷时，诸如衣食住行、婚丧嫁娶、岁时节庆、养生娱乐之类的日常生活事象，往往以其生动活泼、丰富多彩而成为最引人入胜的部分，还因为历史与现实之间并无不可逾越的鸿沟。由于历史的延续性和文化的传承性，古代社会生活和民俗文化的不少母题和因子仍遗存于现代社会之中，或隐或显地对现代人的生活起着不同程度的规范、制约作用。其结果是，我们越追求生活的时尚性和现代性，就越会感受到历史积淀的重负。于是，踟蹰于传统与现实之间的人们不免会生出诸多迷惑，引发探索的好奇：我们的先人究竟是如何生活的，传统生活事象的原生状态和初始阶段究竟是怎样的，我们应该如何对待先人的历史遗

产。

从学术层面看，饶有兴味的生活文化事象还具有极高的研究价值。法国“年鉴学派”提出“长时段”的史学理论，认为考察生态环境、社会生活等对历史起长期作用的现象，能更为清晰地揭示人类社会的演进轨迹。美国“新社会史学派”也提倡微观地描述“自下向上看的历史”，或“底层的历史”，认为普通民众的日常生活与观念，往往是影响历史的主要因素，因而是更有意义的研究对象。此类现代学术理论，运用于中国古代史的研究领域，也不失其有效性。中国古代是个“礼治”的社会，历朝法典其实就是“礼仪”的制度化和法律化，而“礼仪”，究其根本，则源于民间日常生活之“习俗”。作为社会基本文化现象之一的民俗，是人类在长期的社会生活中创造的，同时又对人类本身起着重要的制约作用。现代人文社会科学的研究成果证明，民俗是一种社会日常生活的常规化行动，它包含着许多传统和公认的规则，当这些规则具体化、规范化后便成为“礼仪”，大多数的社会制度正是由民俗和礼仪发展而来的。所以说，一种制度，实际上就是一种比较永久的，合理化和自觉化的“超级民俗”。与变动较为迅速、频繁的精英文化相比，社会生活和民俗文化的演变更为缓慢而深刻。唯因如此，文化深层的价值观念、社会心理、审美意识、宗教信仰

等，可从中更直接、更明显地反映出来，从而构成中国文化不同于其他异质文化的标志性特征，而了解与认识中国社会的发展线索，也可从生活样式与社会观念的缘起、传承、演进和变异中，寻得一个深入的观察点。

这套丛书对中国古代社会生活和民俗文化的各个方面，作了分门别类的介绍和论述，书中精选了大量的古代文物和历史图像，意在通过直观形象、图文并茂的形式，使广大读者对繁复的古代生活事象有一个基本的认识。自第一辑出版衣、食、住、行、游艺五种后，现在又推出第二辑的四种，内容分别涉及婚姻、丧葬、节俗和养生。各书的撰作，除坚持生动有趣、简洁流畅的文字表述外，还本着严谨的学术态度，对最为重要而典型的生活事象，作了准确的史实叙述和适当的理论分析。因此，有志于探索中国古代社会生活史的读者，也可藉此作为研究的入门。

无庸讳言，以今天的眼光看，中国古代的社会生活中，既包含健康淳朴、美好善良的世情民风，也不乏荒诞愚昧、有悖情理的陈规陋俗，良莠并存本是见于世界各民族传统文化的普遍现象。显然，要完整而准确地认识中国古代的社会生活，不可能也不必要回避这些落后的东西。但愿广大的读者朋友藉这套丛书，不仅能大致了解中国古代的生活状况，而且能理性地看

待先人的文化遗产，并通过一番扬弃，开拓出更为美好的未来，这既是我们的宗旨，也是我们的奢望。

编 者

2004 年 8 月 11 日

引 言

按照现代社会学的定义，婚姻是涉及两个或两个以上异性的、为社会所认可的两性关系，而且人们期待这种两性关系所持续的时间，会超出怀孕和生育孩子所需要的时间。[①]可见，婚姻不仅与人类自身的繁衍密切相关，因婚姻而结合的夫妻及其子女还构成人类社会的基本单元。许多文化人类学家和民俗学家认为，在人生所经历的出生、成年、结婚、死亡等阶段中，最为重要的就是结婚阶段。美国著名学者凯文（R.S.Cavan）女士将人的一生分为七个阶段，其中结婚居于核心地位，婚前的三个阶段属结婚的准备期，婚后的三个阶段则是结婚的表现期。

以家族为本位的中国传统文化在社会结构上的一个鲜明特征就是“家国同构”，因此，婚姻以及由婚姻形成的家庭在中国历史上更具有特别重要的意义。《周易·序卦》即将婚姻视为一切人际关系和伦理规范的起点，称：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错（措）。夫妇之道不可以不久也。”在中国古代文献中，诸如“君子之道，造端乎夫妇”（《礼记·中庸》）、“夫昏礼，万世之始也”（《礼记·郊特牲》）、“夫妇之道，固人伦之始，王教之端”（刘向《列

女传》)之类极端注重婚姻和“夫妇之道”的言论,可谓比比皆是。由于家族、宗法制度的长期制约和影响,古代中国形成了伦理——政治型的文化范式,居传统意识形态主导地位的儒家学说,正是在婚姻家庭、血缘亲情的基点上构成其整个理论体系。在儒家的心目中,婚姻不仅是伦理纲常和社会制度的开端,甚至国家的兴衰存亡、政治的清浊隆污,也与之息息相关。由此可见,在由内向外、由己及人的过程中,夫妻关系与家庭问题的处理,实为儒家道德休养和政治实践的基本环节。

中国传统社会是以身份等级制度为核心的,其外在的表现形式则是一系列的礼仪制度。婚礼不仅跻身于传统吉、凶、宾、军、嘉五礼之中,成为传统礼制的重要组成部分,而且传统的社会观念还将婚礼视为所有礼仪的根本。《礼记·昏义》中的一段话非常清楚地说明了这一点:“昏礼者,将合二姓之好,上以事宗庙,而下以继后世也,故君子重之……敬慎重正,而后亲之。礼之大体,而所以成男女之别,而立夫妇之义也。男女有别,而后夫妇有义;夫妇有义,而后父子有亲;父子有亲,而后君臣有正。故曰:昏礼者,礼之本也。”正因为婚姻和家庭被认为是所有人际关系和社会生活的起点,是全部伦理规范和礼仪制度的基础,所以中国古代的结婚礼仪非常隆重而繁复。依据礼制的规定,传统婚礼有所谓的“六礼”,即从择偶至正式结婚,必须经历纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎六道仪式程序,而在整个过程中,每一道程序往往又包含几项甚至十几项礼仪。人们创造并循守这一系列繁缛琐细的仪式礼节,目的就是表示对婚姻的“敬慎重正”。就这一点而言,渗透并体现了“礼制”精神的传统婚姻,无疑是我们窥视整个中国传统文化的重要窗口。

值得注意的是,由于“合二姓之好”的整个过程,从择偶、定

亲、结婚乃至婚后的家庭生活，自始至终都遵循“礼”的规范，恪守“义”的准则，遂使中国的传统婚姻凸现出一个重要特征，即重视婚姻的社会意义，忽视男女之间的个人情愫。长期以来，无论是婚姻的缔结还是解除，起主导作用的往往是家族的意志，而非个人的心愿。诸如社会地位、政治影响、经济利益乃至传宗接代的需要等外在的因素，均被置于首位，予以认真对待和考虑，至于婚姻当事人的相貌、才能、性格、旨趣以及对情感与性爱的渴望等，则属次要的，可以被忽略。即以“六礼”为例，前五礼都是“父母之命”，直至诸事已定后的“亲迎”，才轮到新人出场，从婚礼的这一规定，不难看出传统婚姻非“人性”的一面。

然而，婚姻毕竟又是与男女个体紧密相关的事情，嫁夫娶妻、生儿育女，作为一种极为广泛而普遍的社会生活事象，绵绵不绝、代代相承地展开于人们的日常生活之中，正因此，历史上的婚姻始终涌动着“从俗”的倾向。虽然自秦汉以来，日益完备与强化的礼仪制度对社会生活起着巨大的制约作用，但民间婚俗的传承和演变也从来没有停止过。从本质上讲，所谓的“礼”其实就是“俗”的规范化和制度化，只是流行于民间的习俗惯例一旦被提升为成文的礼仪制度后，在获得其稳定性的同时，也滋生出严重的滞后性和保守性，从而远不如民间风俗那样充满活力、变化多端。毫无疑问，“礼”与“俗”之间存在着矛盾和冲突、也存在着调适和融通，“礼”制约着“俗”，“俗”也影响了“礼”，宋代以后出现的婚礼从俗、趋于简便的现象，便说明了这一点。中国的婚姻文化正是在婚礼与婚俗的互动中发展演变的。

中国历史悠久，幅员辽阔，各地区的人们因生活状况和风土人情的不同而形成各具特色、丰富多彩的婚姻习俗，并且在长期的传承中演绎出诸多变化。就民间基层生活而言，传统婚俗的影

响并不亚于礼制的约束和儒家的说教。娶亲实际上是将另一家族的人纳入本家族的过程，出于对外姓的疑虑，新人入门时，总会伴随一系列驱邪避祟的禁忌事项和巫术仪式。然而，男女成婚确实是家族添丁增口、兴旺发达的希望所在，因此，婚礼中又演化出许许多多祝愿新人幸福美满、早生贵子的习俗。由于中国各地区经济、社会、文化的发展很不平衡，民间生活中还并存着不同的婚姻类型以及相应的婚姻习俗。值得一提的是，随着社会的发展，婚俗也在不断演变。例如，宋代以后婚姻习俗的一大变化是，原先的祈吉禳灾、虚妄神秘的因素渐趋淡化，对夫妻关系的美好祝愿大大增加，许多新兴的嬉闹戏谑、充满生活情趣的风俗为婚礼增添了生动活泼、欢快热闹的气氛。从某种意义上说，婚俗的演变往往能更为清晰地折射出整个社会的演进和社会生活的变迁。

综上所述，不难看出，由婚礼、婚俗构成的婚姻文化不仅是整个中国传统文化的重要组成部分，而且文化深层的价值观念、思维方式、审美情趣、宗教信仰、社会心理等，都可以在婚姻文化中得到不同程度的反映。虽然限于篇幅，本书不可能涉及婚姻礼俗的所有细节，但希望通过一些最为重要而典型的事例，勾画出中国传统婚姻的基本轮廓，让我们得以窥见前人曾经历的那条人生之路，并从中获得某些启示与感悟。

注释

① 参见（英）G.邓肯.米切尔主编《新社会学词典》，第198页，上海译文出版社，1987年。

目录

引言 …… 1

第一章 婚姻形态的演进 …… 1

一.婚姻起源的探索 …… 2

二.兄妹通婚的传说 …… 7

三.知其母而不知其父 …… 15

四.专偶婚的确立 …… 26

第二章 婚姻的结构与类型 …… 37

一.一夫一妻多妾制 …… 38

二.多夫多妻和一妻多夫 …… 50

三.传统婚姻的主要类型 …… 54

四.冥婚及其他 …… 70

第三章 夫妻关系和择偶观念 …… 83

一.守身如玉和从一而终 …… 84

二.举案齐眉与河东狮吼 …… 95

三.从东床袒腹到榜下择婿 …… 106

四.今世婚娶惟论财 …… 117

五.民间择偶观的演变 …… 125

第四章 结婚礼俗的序幕 …… 135

一.男大当婚,女大当嫁 …… 136

二.吉日良辰的选定 …… 143

三.父母之命,媒妁之言 …… 154

四.执雁纳采牵姻缘 …… 161

五.问名、纳吉合八字 …… 166

六.下财纳徵定婚姻 …… 174

第五章　结婚礼俗的高潮 …… 187
一.催妆、送奁、铺新房 …… 188
二.悲歌哭嫁伤别离 …… 202
三.新郎亲迎接新娘 …… 207
四.祈吉辟邪的诸般法术 …… 228
五.大堂交拜,同心牵巾 …… 239
六.坐床撒帐,共牢合卺 …… 249
七.闹房听房,戏妇谑郎 …… 257
第六章　结婚礼俗的尾声 …… 269
一.诗晓堂前拜舅姑 …… 270
二.馈食馁女,回门成婿 …… 275
第七章　婚姻关系的解除 …… 281
一."七出"与"三不去" …… 282
二.历史上的和离与义绝 …… 290
三.家族制度下的爱情悲剧 …… 294

第一章 婚姻形态的演进

从历史的视角探索婚姻，应从婚姻的起源和婚姻形态的演进说起，然而，这恰恰是个十分复杂的问题。人类的起源至少已有300多万年的历史[①]，而人类的两性交配和生殖繁衍与人类起源的历史一样久远。鉴于世界上大多数的民族、国家和地区，在进入有文字记载的历史后，已确立一夫一妻的婚姻制度，在人类的早期阶段，两性的结合采用何种形式，作为一种社会制度的婚姻起源于何时，婚姻的形态和结构是如何发展演变的，在不同的婚姻制度下各有哪些规则与禁例，诸如此类的问题，后人已不甚了了。于是，人们只能依据文化人类学的研究成果、民俗学与民族学的调查资料、考古学的发掘报告以及文献记载和口口相传的各类神话传说等，对人类早期的婚姻状况做出种种推测。由于后人所援引的多非明确的记载和直接的证据，激烈的争论也因此而展开了，时至今日，许多问题仍然悬而未决。为此，我们对人类早期婚姻状况的追溯，也只能从各种推测说起。

一.婚姻起源的探索

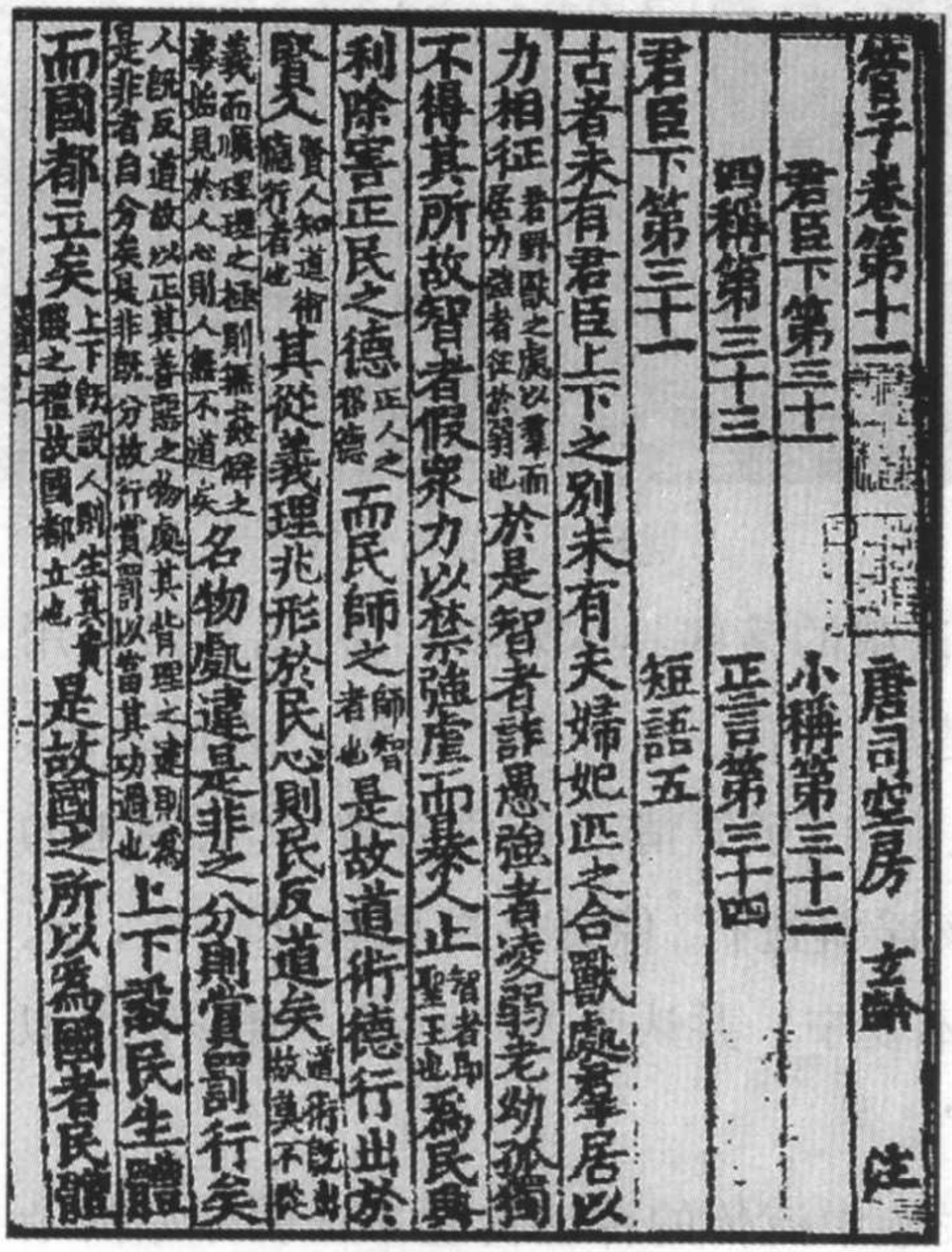
人类最早的两性结合究竟是何种状况？作为一种社会制度的婚姻是如何起源的？较早对此类问题进行科学研究并作出杰出贡献的是19世纪的美国文化人类学家摩尔根（L.H.Morgan）。摩尔根曾对印第安人的生活方式、风俗习惯、社会组织与社会形态等，进行了长期的考察和研究，并于1877年出版了他的代表作《古代社会》。在这部名著中，摩尔根以单线进化论的观点对人类早期社会的发展演变作了全面的探索和论述，其中有相当部分涉及人类早期的婚姻问题。他认为，原始时代的人类婚姻状况曾显现出这样一条演进轨迹，即允许通婚的范围变得越来越小，对婚姻关系所作的限制变得越来越多。基于这一认识，如果采用逆向的推理方式探索人类婚姻的起源，就应该是，时代越早，允许通婚的范围越大，对婚姻关系的限制也越少。按照这一思路追溯到底，便可得出这样的结论：在人类历史的最早阶段，必定存在过一种没有任何限制的杂乱性交的原始状态，那时候，每个女子属于每个男子，而每个男子也属于每个女子。也就是说，在当时的情况下，不仅存在兄弟与姐妹之间的性交关系，而且在上下辈之间，包括父与女、母与子，也没有性交的限制。这种原始的杂乱性交，也有一些学者称之为“杂婚”或“乱婚”。其实，原始群内部的这种杂乱性交关系，没有任何的社会控制和调节，因此还算不上某种婚姻形态的原始阶段或原始状态。

摩尔根的研究成果得到马克思和恩格斯的支持。马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中肯定了摩尔根的推断，也认为“最古是：过着群团的生活实行杂乱的性交；没有任何家族”，“由血缘家族所指明的社会状态，证明以前（在原始群团！）有一

种杂交状态存在”。

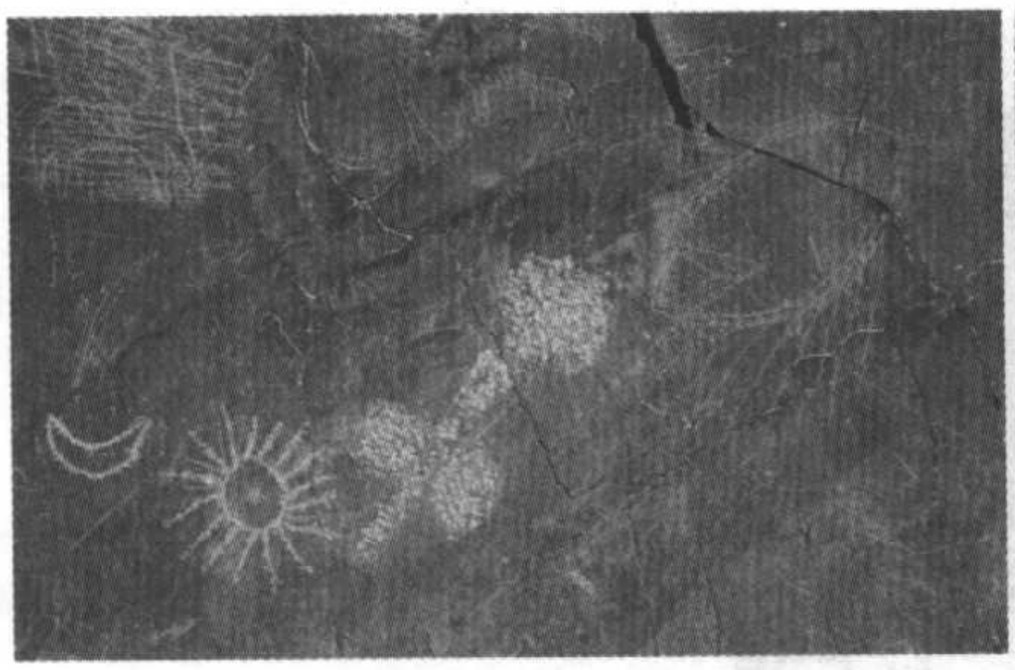
恩格斯根据摩尔根的结论和马克思的批语，在大量引用和适当补充摩尔根研究成果的基础上，于1884年出版了《家庭、私有制和国家的起源》一书。在这部经典著作中，恩格斯更为明确地就原始的杂乱性交作了论述，指出：“我们所知道的群婚形式都伴有特殊的复杂情况，以致必然使我们追溯到各种更早、更简单的性交关系的形式，从而归根结蒂使我们追溯到一个同从动物状态向人类状态的过渡相适应的杂乱的性交关系的时期。”当然，人类早期的杂乱性交与毫无秩序的动物的交配仍有所差别，为此，恩格斯也作了说明：“所谓杂乱，是说后来由习俗所规定的那些限制那时还不存在。”

由摩尔根提出并经恩格斯进一步阐明的上述论断，自20世纪上半叶以来，也成为许多中国学者探索婚姻起源的基本思路。例如郭沫若曾在《中国古代社会研究》一书中说，摩尔根的有关论述，“在我们中国应该是并不稀奇，并不是那样可以使人惊骇的”。不少学者还就中国古代文献中的一些记载加以分析，试图证明中国的远古时代也存在过杂乱性交的阶段。如《吕氏春秋·恃君

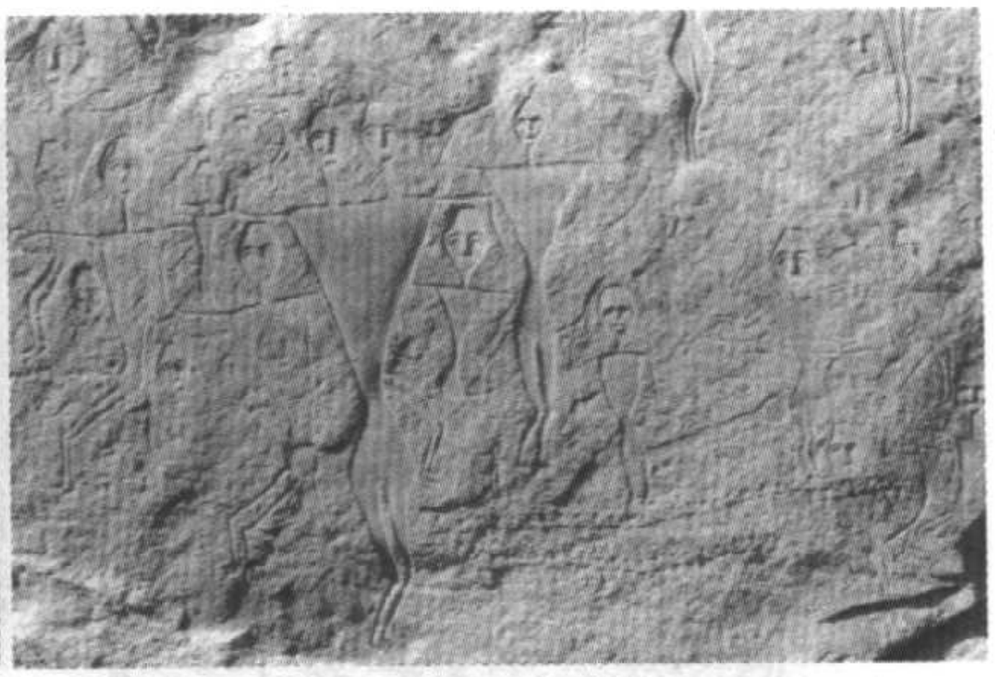

管子卷第十一　唐司空房　玄齡　注
君臣下第三十一　小稱第三十二
四稱第三十三　正言第三十四
君臣下第三十一　短語五
古者未有君臣上下之別未有夫婦妃匹之合獸處羣居以
力相征（君野獸之處以羣而居力強者征於弱也）於是智者詐愚強者凌弱老幼孤獨
不得其所故智者假衆力以禁強虐而暴人止（智者即聖王也）爲民興
利除害正民之德（正人之邪德）而民師之（師智者也）是故道術德行出於
賢人（賢人知道術德行者也）其從義理兆形於民心則民反道矣（道術既出故莫不從
義而順理理之極則無姦僻之事始見於人心則人無不道矣）名物處違是非之分則賞罰行矣
（人既反道故以正其善惡之物處其背理之違則爲是非者自分矣是非既分故行賞罰以當其功過也）上下設民生體
而國都立矣（上下既設人則生其貴賤之禮故國都立也）是故國之所以爲國者民體

《管子》书影

览》中有一段记载，经常被人援引："昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父，无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别，无上下、长幼之道，无进退、揖让之礼，无衣服、履带、宫室、畜积之便，无器械、舟车、城郭、险阻之备。"在其它文献中，也有类似的记载，如《管子·君臣》称："古者未有君臣上下之别，未有夫妇妃匹之合，兽处群居，以力相征。"《商君书·开塞》称："天地设而民生之，当此之时也，民知其母而不知其父。"《列子·汤问》称："男女杂游，不媒不聘。"许多学者认为，这种没有家族、亲属和社会等级差别，"聚生群处"、"兽处群居"的情形，所反映的应该是原始群的生活状况；而男女"不媒不聘"，未成夫妻，即可苟合，正是原始杂乱性交关系的写照。



西藏阿里岩画中的生殖崇拜图



新疆天山岩画中的男女交媾图

此外，古代文献中所记载的某些具体人物和事例，也常被用作杂乱性交的证据。如《楚辞·天问》中有这样两句："昏微遵迹，有狄不宁；何繁鸟萃棘，负（妇）子肆情。"有学者解读为：商王的先祖上甲微遵从其父王亥淫僻迹行，像繁鸟群聚棘丛一样，母、子肆行奸情，弄得有狄很不安宁。并认为这一记载"透露着类似'母子结婚'的古老形象"。②

还有学者通过少数民族中流传的神话传说来证明原始的杂乱性交关系。如刘咸《海南黎人文身之研究》一文记载，1934 年

原始岩画中的男女交媾情景

汉代画像石描绘的野合情景

他在海南岛保亭县考察时，当地黎族人讲述了这样一则神话：“（远古）天变地迁，灾难突起，人群灭绝，仅遗此母子二人。第母子不可以婚媾，而人类更不可以灭绝，于是上帝降旨，令其母涅面，俾子不能识，使之结为夫妇，生殖繁衍于世界。”

然而，摩尔根的有关论断毕竟只是一种假说，有关人类婚姻起源及其初期状态的研究，早在100多年前就形成严重的分歧和激烈的争论。摩尔根杂乱性交的学说提出不久，即遭到许多学者的批评与反驳，其中较有代表性的是芬兰学者韦斯特马克（E.A.Westermarck）的意见。作为文化人类学家和民俗学家的韦斯特马克，曾长期在摩洛哥从事实地调查，并以研究人类婚姻家庭史与社会习俗史而闻名。他否定杂乱性交经原始群婚至专偶婚的直线发展途径，是人类婚姻演进的普遍规律，认为人类婚姻和家庭的形式历来便是一夫一妻制，虽然群婚的各种形式确实存在过，但这只是一种脱离了婚姻家庭发展基本路线的、比较罕见的现象，或者说只是因不同地区和个人的具体原因而出现的特例，并不具有普遍意义。他在著名的《人类婚姻史》一书中指出：“至于说到婚姻制度的起源，我想它很可能是从一种原始习俗发展而成的。我相信，甚至在原始时代，一个男人与一个女人（或几个女人）生活在一起是一种习性，他们彼此发生性交关系，共同养

育子女,男子是家庭的保护者和抚养者,女子则是他的助手和子女的养育人。这种习性首先由习俗所认可,继而得到法律的承认,并终于形成为一种社会制度。”韦氏还认为:“那些被人说成是古代两性乱交状态遗迹或‘共有婚’遗风的种种习俗,没有一种是以过去曾经存在过这一状态为前提的。有人为了证明这一假说曾经提出过许多事实,但这些事实并不能证明在某个民族的历史上,乱交状态曾是两性关系中盛行一时的形式,更不能证明乱交状态曾是人类社会发展中的一个普遍阶段,尤其不能证明这样一个阶段就是全部人类历史的起点。”③

应该肯定,摩尔根对推进人类早期社会的研究作出了重大贡献,但随着文化人类学和民族学的进一步发展,人们也发现,摩尔根的某些具体研究,确实存在资料运用上的失误,结论也难免有错。有关杂乱性交的学说,作为一种思辨性的论断,也未得到最新研究成果的支持。英国学者珍妮·古多尔(J.V. Lawick-Goodall)曾深入非洲丛林,在长达十多年的时间中对黑猩猩的生活习性进行观察和研究,并据丰富的资料著成《黑猩猩在召唤》一书。她发现在黑猩猩群体中,母子之间的识别是非常清楚的,成年后的雄性黑猩猩从不与其生母发生性交关系。这一研究成果显然对杂乱性交学说有关母子之间也无性交限制的推论提出了挑战。确实,说人类先祖的性行为比黑猩猩还愚昧,这是不可思议的。

从中国学者的研究看,所援引的文献资料多成书于春秋战国乃至秦汉、魏晋时期,尽管其中透露出一些远古时代的信息,但毕竟距离人类起源之初仍是那样的遥远,难免有臆测而失实的成分。而且,今人的解释是否完全符合古人的原意,也不是没有问题。因此,中国远古时期的婚姻状况究竟如何,是否真的存

在过杂乱性交的阶段，至今仍是一个悬案。

二. 兄妹通婚的传说

根据摩尔根的研究，人类在经历了漫长的杂乱性交阶段后，所形成的最早的婚姻形态是血缘婚，然后按照时间顺序，经普那路亚婚、对偶婚，最后过渡到专偶婚，即一夫一妻制的婚姻。

血缘婚又称“等辈婚”、“班辈婚”、“辈行婚”等，其主要特征是，在亲兄弟、姊妹或从（表）兄弟、姊妹之间进行集体的、无约束的通婚，也就是说，这是一种有血缘关系的嫡系和旁系兄弟姊妹之间的婚姻。在这种婚姻形态下，婚姻集团是按照“辈分”划分的，同辈男女可以自由通婚，不同辈分之间的性交关系则被禁止。这种排除了异辈之间性交关系的婚姻制度，标志着人类两性关系的第一次重要进化，与此同时，人类社会也从原先的原始群演进为最早的家族形式——“血缘家族”。

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中对血缘婚作了颇为详细的描述：“在家庭范围以内的所有祖父和祖母，都互为夫妻；他们的子女，即父亲和母亲，也是如此；同样，后者的子女，构成第三个共同夫妻圈子。而他们的子女，即第一个集团的曾孙和曾孙女们，又构成第四个圈子。这样，这一家庭形式中，仅仅排斥了祖先和子孙之间、双亲和子女之间互为夫妻的权利和义务（用现代的说法）。同胞兄弟姊妹、从（表）兄弟姊妹、再从（表）兄弟姊妹和血缘更远一些的从（表）兄弟姊妹，都互为兄弟姊妹，正因为如此，也一概互为夫妻。兄弟姊妹的关系，在家庭的这一阶段上，也包括相互的性交关系，并把这种关系看做自然而然的事。这种家庭的典型形式，应该是一对配偶的子孙中每一代都互

为兄弟姊妹，正因为如此，也互为夫妻。”

虽然自近代以来，血缘婚即便在最落后的部落中也已经绝迹，④但其毕竟与纯粹思辨性的杂乱性交的论断不同，因为这一婚姻形态及其变异形式确实可以在文献记载和神话传说中找到不少例证。

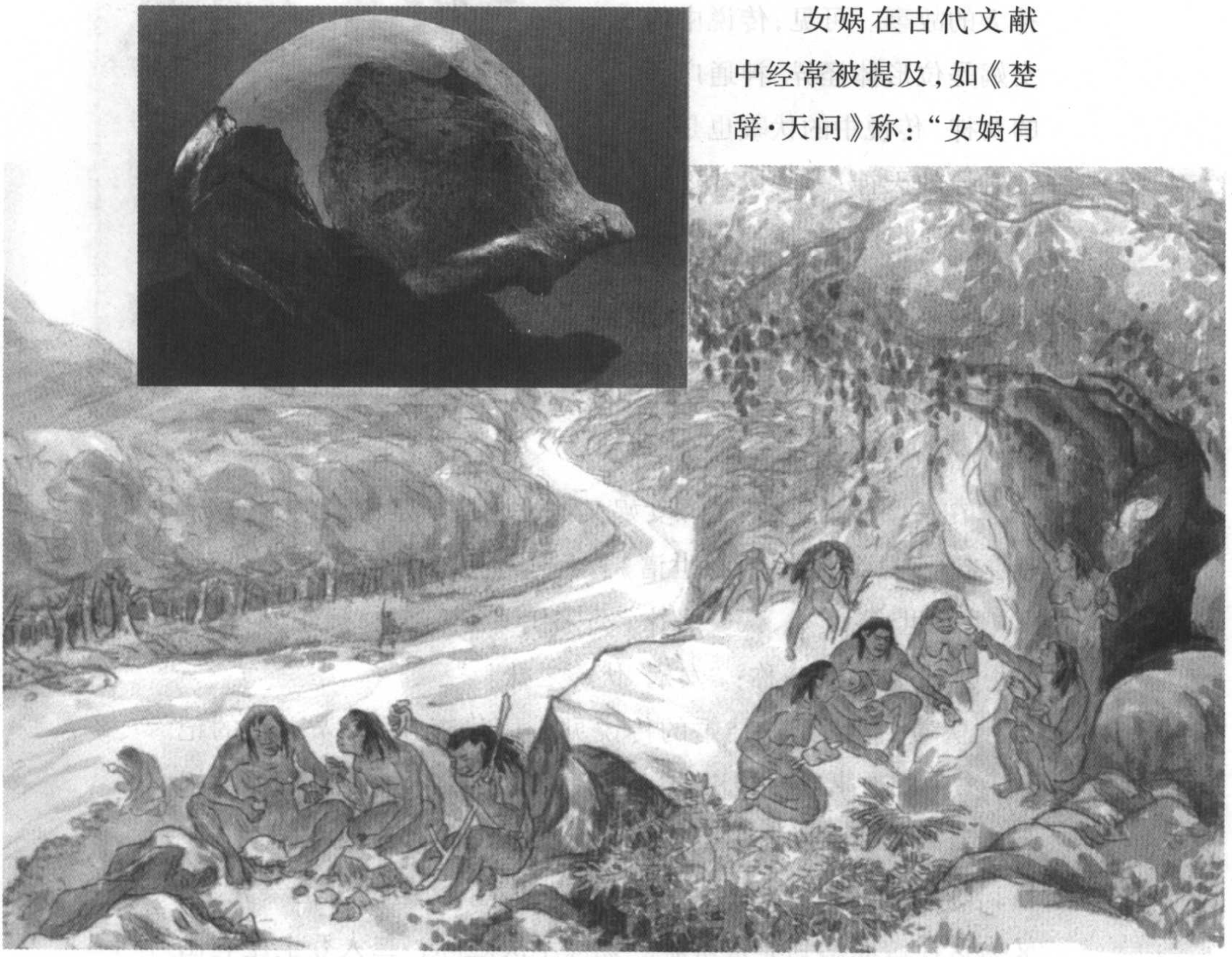
从世界范围看，秘鲁的印加王最初曾制订了十分严格的法律，规定国王的继承人应当与其父母嫡出的长女结婚。古埃及也留下不少证据，说明后期的法老曾与他们的姐妹或半姐妹结婚；而其后托勒密王朝的国王们也仿效法老的先例，娶自己的姐妹为后妃。古罗马时代，在土地耕作者或手工业者家庭中，常可见到兄弟与姐妹或半姐妹结婚的实例。类似的事例，还见于中国古代的文献记载，如《新唐书·东夷列传》论及新罗国的婚姻状况时称：“兄弟女、姑姨、从姊妹，皆聘为妻。”杜佑《通典·边防典》论及西域安息国的风俗习惯时称：“风俗同于康国，唯妻其姊妹。”魏收《魏书·西域列传》记载波斯国的风土人情时也称：“多以姊妹为妻妾。”此类兄弟姊妹通婚的例子，被不少学者视为原始血缘婚的“遗存”。

中国远古的血缘婚，约存在于旧石器时代的早、中期。据目前的考古发现看，这一时期的古人类，著名的有距今约 170 万年的云南元谋人，距今约 80 万年至 65 万年的陕西蓝田人，距今约 80 多万年的湖北郧县人，距今约 70 万年至 22 万年的北京人，距今约 40 万年至 30 万年的安徽和县人，距今约 28 万年的辽宁金牛山人等。学者们推断，当时的人类通过狩猎和采集获取生活资料时，必须依靠集体的力量来弥补个体能力的不足，但生产水平的极其低下又使一个群体内部不能容纳过多的个体生活在一起，因此，他们便分为一个个由十几人组成的血缘家族，并在家

族内以血缘婚的形式繁衍后代。当然，仅仅利用考古发掘和古人类研究的资料和成果，确实无法说明或证实血缘婚的存在及具具体状况。为此，学者们主要通过文献记载和口头流传的有关兄妹通婚的神话传说去揭示这一婚姻形态。

在中国古代有关人类起源及其生殖繁衍的神话传说中，女娲抟土造人和伏羲、女娲兄妹婚媾，是最著名且流传最广泛的两则传说，而后者可被视为血缘婚曾在中国存在的重要例证。

女娲在古代文献中经常被提及，如《楚辞·天问》称："女娲有



北京人头盖骨和生活想像图

体，孰制匠之？”东汉的王逸在注释中说：“传言女娲人头蛇身，一日七十化。”许慎《说文解字·女部》在解释“娲”字时说：“娲，古之神圣女，化万物者也。”《淮南子·览冥训》还记述了女娲炼五色石补天的故事。可见，传说中的女娲是位形体怪异、神通广大的女神。传说中的伏羲也是一位奇异的天神，一些记载还将他列为三皇之一。唐代司马贞援引前人文献作《补史记·三皇本纪》，说伏羲“蛇身人首，有圣德”，始创八卦和文字，并“始制嫁娶，以俪皮为礼”。

汉代画像石中的伏羲和女娲像

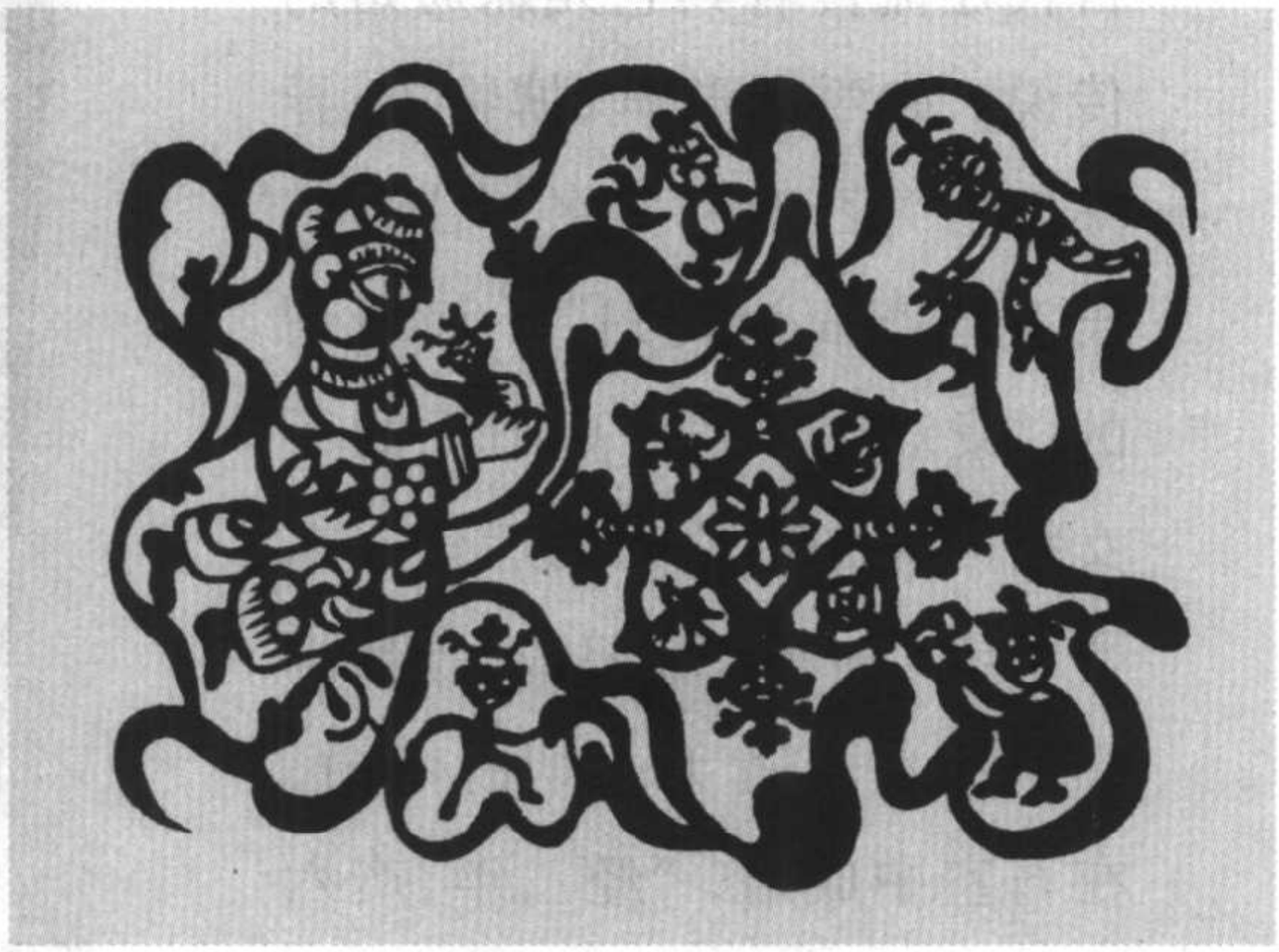
在一些传说中，伏羲和女娲又被说成是亲兄妹。如宋代郑樵《通志·三皇纪》引《春秋世谱》称：“华胥生男子为伏羲，女子为女娲，故世言：女娲，伏羲之妹。”宋代罗泌《路史·后纪二·禅通纪》也引《风俗通》称：“女娲，伏羲之妹。”

伏羲、女娲兄妹结婚的传说见于唐代李亢《独异志》的记载。书中的故事是这样讲的：远古宇宙初开之时，仅有伏羲、女娲兄妹二人居住在昆仑山下，而整个天下还没有其他人出生。于是，兄妹二人商议是否结为夫妻并生儿育女，但因为是亲兄妹，又为这样做而感到非常羞耻。犹豫不决之际，二人登上昆仑山

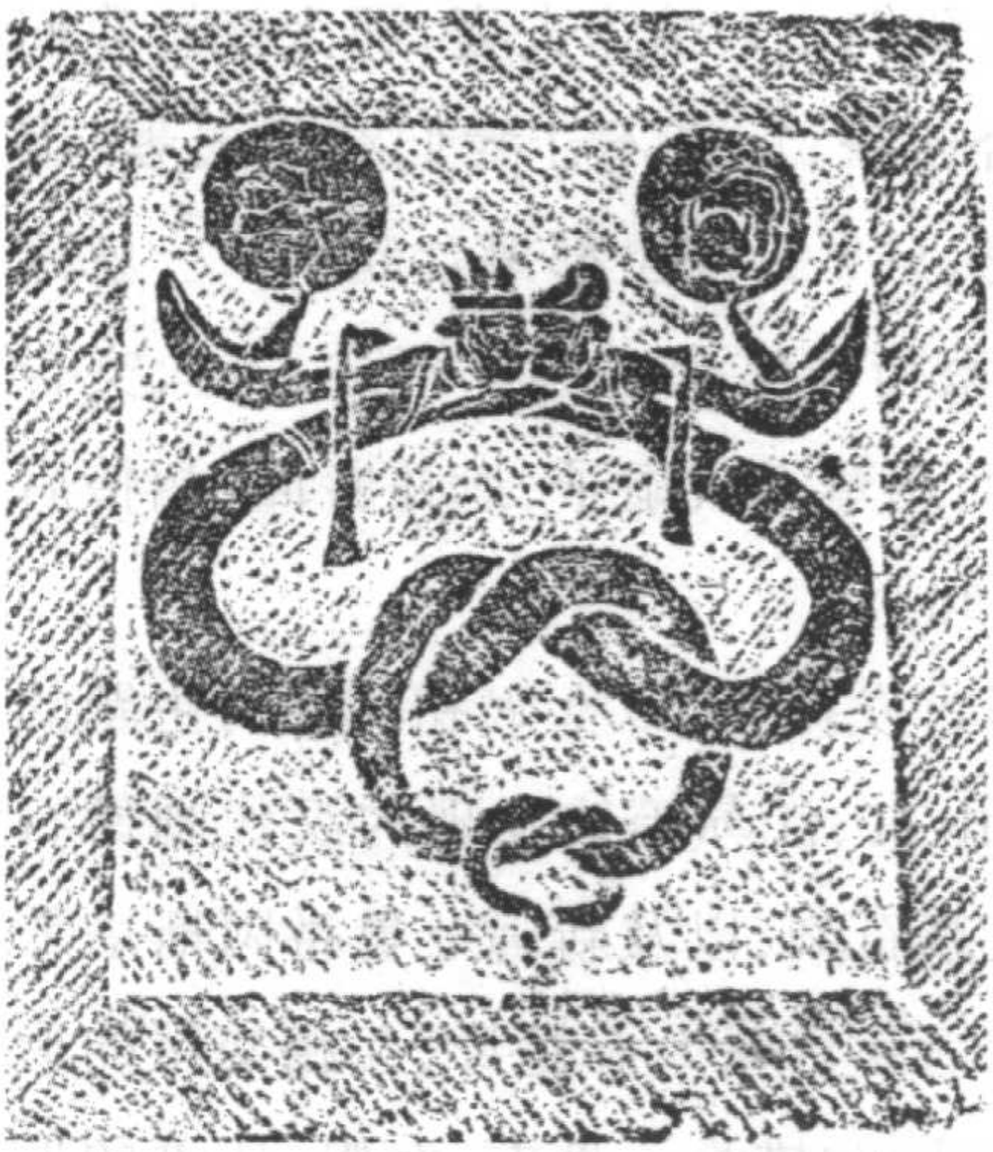
顶，对天赌咒说："如果上天让我们二人结为夫妻，那么就给我们一个启示，使天边的云烟聚合起来；如果不让我们结为夫妻，就使云烟全部散开。"话刚说完，只见云烟全都聚合起来了。就这样，兄妹二人终于结成夫妻，繁衍出整个人类。不过，二人交合时，女娲仍感到万分羞愧，因而用草编成扇子，遮住脸面，相传后世妇女使用扇子遮羞，即源于此。

其实，从近几十年来的考古发掘看，以女娲和伏羲为主题的绘画、雕刻作品颇为常见，如山东、江苏等地发现的汉代画像石和画像砖，河南密县打虎亭汉墓石刻，以及新疆吐鲁番阿斯塔那墓葬中出土的绢画等，都有女娲和伏羲人首蛇身、互相交尾的形象。有些画像石和画像砖上还同时描绘了盘古、女娲、伏羲的形象，从而构成一幅完整的开天辟地、创造人类的中国始祖神话图。值得注意的是，据五代杜光庭《录异记》记载，当时，包括河南、陕西等地在内的中原地区，建有许多伏羲女娲庙以及伏羲墓和女娲墓。后世的文献记载，称伏羲"始制嫁娶"，称女娲"祷祠神，祈而为女媒，因置昏姻"（《风俗通》），并奉其为执掌婚姻之神，显然都与其兄妹成婚的神话传说有关。

女娲和伏羲的神话传说在少数民族地区也非常流行。近代学者徐旭生论及中国上古史时说："清初陆次云的《峒溪纤志》里面曾说：'苗人腊祭曰报



甘肃民间的女娲剪纸



汉代画像砖中的伏羲、女娲交尾像

草。祭用巫，设女娲、伏羲位。’现代的人类学者实地考查，才得到些苗族传说。按他们的传说，苗族全出于伏羲与女娲。他们本为兄妹（或姊弟），遭遇洪水，人烟断绝，仅存此二人。他们配为夫妇，绵延人类。”⑤近年来的研究进一步证实，许多少数民族，尤其是西南地区的瑶族、壮族、彝族、白族、哈尼族、傈僳族、拉祜族、佤族等，均有与苗族相似或相近的神话传说。⑥

新疆出土的唐代伏羲、女娲交尾帛画

除女娲、伏羲之外，中国古代还流传着其它兄妹通婚的传说。如西晋张华《博物志·异人》记“蒙双民”，称“昔高阳氏有同产而为夫妇”，而所谓的“蒙双民”就是高阳氏的子女结为夫妇后繁衍的后代。东晋干宝《搜神记》记载，盘瓠携高辛氏女上荒无人烟的南山，在石室中成婚，“经三年，产六男六女，盘瓠死后，自相配偶，

因为夫妇”。《后汉书·南蛮西南夷传》叙述南蛮之事时，也有盘瓠与高辛氏女生下六男六女后，同胞兄妹“自相夫妻”的记载。诸如此类的传说在少数民族中尤为盛行。

云南怒族有这样一则传说，远古时代洪水泛滥，房屋、田地全被淹没，世上只有兄妹二人幸免于难，他们躲进一个大葫芦，随水漂流而生存下来。洪水退去后，兄妹二人见大地白茫茫一片，只有乌鸦飞来飞去，到处啄食人尸。乌鸦对他们说：“世人都已淹死，惟有你们兄妹二人成婚，才能繁衍后代。”但二人皆羞于亲兄妹婚配，因此拒绝了乌鸦的劝说，一个往南，一个往北，分别去寻找配偶。然而，找了很久都无法如愿，在万般无奈的情况下，哥哥只得向妹妹求婚。妹妹还犹豫不决，便出了一个难题，说：“如果你能用弓箭射中贝壳的孔，我才答应与你成婚。”结果哥哥张弓搭箭，屡射屡中。于是，兄妹终于结为夫妻，生育了九男九女。由于世上仍没有其他男女，九对兄妹又相互通婚，逐渐繁衍出众多后代。

西双版纳傣族的神话叙事长诗《布桑该·耶桑该》叙述的也是兄妹通婚的故事。诗中说，最初的时候，整个大地上只有一男一女二人，男子名叫布桑该，女子名叫耶桑该，两人结成夫妻，生下一男一女。后来，这对同胞兄妹结为夫妻，又生下数对子女。再后来，兄弟姊妹之间又互相通婚，代代相继，最后繁衍出八万四千万人。

云南丽江纳西族的《东巴经》、《崇搬图》及口头文学《创世纪》中，也有利恩兄弟姊妹成婚的神话传说。相传，当时除利恩五兄弟外，世上再也没有其他男子，除利恩六姊妹外，天下再也没有其他女子。兄弟们找不到伴侣，只能找自己的姊妹；姊妹们找不到伴侣，也只能找自己的兄弟。于是，兄弟姊妹互相通婚，双

双结成夫妻。这种兄妹通婚的行为激怒了天神，天神下决心要发洪水荡灭人类。最后这段情节说明，流传这一神话时，纳西族已演进到更高的婚姻形态，因此人们已不能容忍血缘婚的存在。

云南撒尼族的创世神话说，在一次洪水暴发中，一户人家的四兄妹仅留下小弟和小妹二人。洪水退去后，为了继续生活下去，哥哥提议与妹妹结婚，而妹妹则说必须征得天神同意，才可这样做。于是，两人各持针、线，由高处往下扔，落地时，线头恰好穿入针眼里。两人又各搬一片磨盘，从山上扔下来，磨盘也不偏不倚，恰好合在一起。他们将此看做天神的旨意，结为夫妻，生育了许多子女。今天的撒尼人即视他们为自己的始祖。

尤值得注意的是台湾高山族和海南岛黎族流传的神话。高山族在传说纹面的起源时说，远古时代有一块巨石，后来巨石裂开，生出兄妹两人。兄妹成人后，找不到人婚配。为此，妹妹想与哥哥结婚，但哥哥碍于兄妹关系而不肯答应。后来，妹妹想出一条妙计，她告诉哥哥山下岩洞中有位姑娘，并劝哥哥与姑娘结婚。妹妹用炭灰涂花了脸，事先等在洞里。哥哥来到洞中，果然见到一位姑娘，于是就与她成了亲。婚后，哥哥才知道这位姑娘就是自己的妹妹。黎族的神话说，在远古时代的一次山洪暴发中，世上只有一男一女得以逃生。他们成婚后，生下兄妹两人。兄妹两人成年后，都找不到配偶。于是，父母想出一个主意，他们吩咐兄妹二人分别去寻找纹面女子和结髻男子，找到后即可成亲。然后又让兄妹二人改容换妆，教儿子结髻，教女儿纹面。结果，兄妹二人都找到要找的人，成婚后，生下八男八女。后来，这八男八女也遵照父母的教诲，相互通婚，繁衍后代。

上述各种兄妹通婚的神话传说，经常被学者援引为中国远古时代曾存在血缘婚的证据。不过，人们也不难发现，在相关的

传说中，几乎都有这样的情节：兄妹通婚的事例，总是在开天辟地之初无他人可以婚配的情况下，或在严重的自然灾害导致人口灭绝的情况下，因万般无奈而发生的；当事人都因兄妹关系而感到羞耻，往往要经过一些曲折磨难或征得天神同意后，方可成婚；有时兄妹通婚还须改换面容，不使相识，让其在不知情的情况下完成；互相通婚的兄妹，基本上都是一对一的，而非多对兄妹的群婚。这些情节非常清楚地说明了，创作并讲述此类神话的人们，本身都不处在血缘婚阶段，他们已演进到更高阶段的婚姻形态，在他们所处的时代，显然已有兄妹不得通婚的社会禁例和伦理观念，纳西族神话中天神见兄妹通婚而发怒，即证明了这一点。于是，我们不得不面临这样一些问题：作为一种远古的回忆而保留在神话传说的事例，究竟有几分是真实的，有几分是虚构的？即便承认远古时代确实发生过兄妹通婚的事情，那么这是个别的特例呢，还是社会的通例？凡此种种，看来都难以轻易作出判断。人类婚姻史上是否真的经历过血缘婚阶段，时至今日，学术界对这一问题仍有激烈争论。就是在兄妹通婚传说十分流行的中国，也只能说血缘婚存在的可能性较杂乱性交大得多，而不能说已能确凿无疑地证明它的存在。可见，惟有期待更多的证据，通过进一步的研究，才能更加接近历史的真实。

三.知其母而不知其父

从理论上说，血缘婚仍是一种族内婚，即同辈的男女在一个被称为“血缘家族”的群体内部进行群婚。随着历史的发展，人类的婚姻形态也向更高的阶段演进。当时，人们已逐渐认识到族内通婚对子女体格和智力的不良影响，于是，自觉地限制血缘集

团内部的通婚。最初是排除同胞兄弟姊妹之间的通婚，随后，禁例又逐步扩大到以母系计算的一切旁系兄弟姊妹。与此同时，婚配的对象由族内转向族外，开始实行两个血缘集团之间的群婚；一个集团中所有的女子属于另一集团中所有的男子，而一个集团中所有的男子也属于另一集团中所有的女子。当族内一切兄弟姊妹的性交关系被禁止，转而推行族外群婚后，原先的“血缘家族”也就演进为氏族了。这种以族外群婚为特征的婚姻形态，摩尔根称之为“普那路亚”婚，也有学者称为“伙婚”或“多偶婚”。

“普那路亚”的名称来源于夏威夷群岛土著人的语言，意思是“亲密的伙伴”。摩尔根发现，根据夏威夷土著人的习俗，本集团中的一群同胞或旁系的姐妹，与其它集团的一群男子进行群婚时，这群男子便是她们共同的丈夫；同样，一群同胞或旁系的兄弟与其它集团的一群女子群婚时，这群女子便是他们共同的妻子。于是，丈夫们的关系已不再是兄弟，妻子们的关系也不再是姐妹，男子与男子，女子与女子，都互称“普那路亚”。摩尔根在《古代社会》一书中以此为例论及族外群婚时，即以“普那路亚”指称这一婚姻形态。尽管后来的研究已证实，摩尔根对夏威夷土著的了解有错误⑦，但这并不影响其有关论断的重要价值和指导意义。

就在族外群婚的阶段，男女对偶的倾向已悄然萌芽。当时，每个男子在他的一群妻子中，往往会有一个是主妻，就每个女子而言，也是如此。因此，即便在普那路亚婚的状况下，一男一女结成配偶过同居生活的现象已开始出现。恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中，对族外群婚向对偶婚的过渡，作了这样的论述：“某种或长或短时期内的成对配偶制，在群婚制度下，或者更

早的时候，就已经发生了；一个男子在许多妻子中有一个主妻（还不能称为爱妻），而他对于这个女子来说也是她的许多丈夫中的一个主夫……这种习惯上的成对配偶制，随着氏族日趋发达，随着不许互相通婚的‘兄弟’和‘姊妹’类别的日益增多，必然要日益巩固起来。氏族在禁止血缘亲属结婚方面所起的推动作用，使情况更加向前发展了……由于这种婚姻禁例日益错综复杂，群婚就越来越不可能；群婚就被对偶家庭排挤了。”

不过，在对偶婚的早期，一男一女的配偶关系仍然很不牢固，很不稳定，这不仅表现在对偶的双方并不排斥对方可以拥有其他的异性伴侣，而且就对偶夫妻本身而言，很可能维持同居关系的时间不长，更替配偶的频率很高。

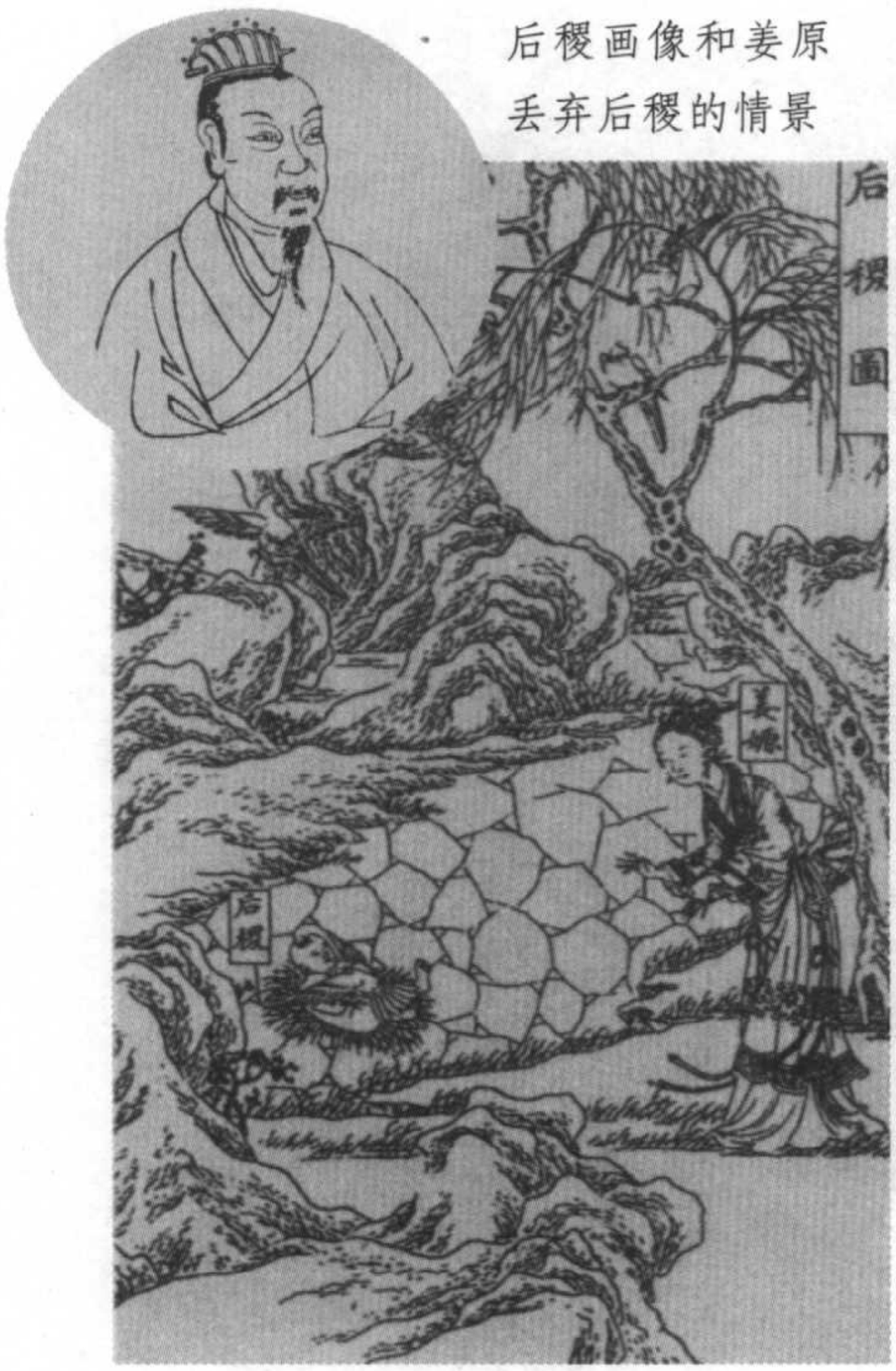
从中国古代的情况看，族外群婚阶段及对偶婚的早期，大致相当于旧石器时代的晚期至新石器时代的早、中期，时间约为距今 2 万多年至距今 5000 多年。在族外群婚及早期对偶婚的状况下，十月怀胎、产子哺乳的母亲自然不会被搞错，但在一群丈夫或更替频繁的配偶中，究竟哪一个是真正的生父，实在难以为人们所确认，于是在社会生活中便凸现出一种特殊的现象——“知其母而不知其父”。[8]这一现象在中国古代文献中常有记载，如《庄子·盗跖》称：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父。”《白虎通义·号》称：“古之时，未有三纲六纪，民人但知其母，不知其父。”

古代文献所记载的神话传说、也往往将上古时期的一些著名人物说成是没有生父，只有生母的孩子。如张守节《史记正义》引《帝王世纪》称：神农氏（炎帝），姓姜，母亲名叫任姒，原为有蟜氏女，后成为少典氏的妃子。有一天，她到华阳去游玩，见到一位龙首的神灵，顿时感到一股力量注入体内，随后就怀孕，

王祯《农书》中的神农教稼图

生下了神农氏。《史记·殷本纪》称:殷商的先祖名叫契,契的母亲原为有娀氏女,名叫简狄,后成为高辛氏(帝喾)的次妃。有一天,简狄在河中洗澡,看见一只玄鸟在天空中飞翔,飞到河边时突然掉下一个鸟蛋。简狄拾取玄鸟蛋,吞食下去,并因此怀孕,生下了契。《史记·周本纪》称:周人的始祖后稷名叫弃,他的母亲为有邰氏女,名叫姜原(嫄),她是帝喾的元妃。有一次,姜原到野外游玩,看见地上有一个巨大的脚印,这时她突然感到一阵欣喜,怦怦心动,并生出踩一下大脚印的强烈欲望。谁知一踩下去,就感到猛烈的震动,随即就有了身孕,后来生下了弃。姜原对孩子的出生深感疑惑,认为会给人带来灾难,决心将他丢弃。然而,不管把他扔在隘巷、山林还是河冰上,都似有神灵相护,过往的牛马不去踩他,飞鸟纷纷以翅膀覆盖他。于是,姜原回心转意,抚养孩子长大。因当初曾想把他丢弃,所以就为他取名叫弃。《吴越

后稷画像和姜原丢弃后稷的情景



春秋·越王无余外传》也称：鲧娶有莘氏女女嬉为妻，婚后很长时间，女嬉已至中年，却始终没有生育。有一天，女嬉前往砥山，摘取薏苡而吞食下去，身上即刻感受到一股神奇的力量，于是怀了孕，最后剖胸生下大禹。

在此类神话传说中，有些情节很值得关注和玩味。其一，孩子的母亲都是有夫之妇，但孩子的父亲却不是她们的丈夫。其二，受孕的地点几乎都在野外。这就使人不能不生出种种联想，那层神神秘秘的迷雾，是否掩映着妻子们在外与他人“野合”的真相。显然，这与群婚及早期对偶婚阶段的婚姻状况是相吻合的，当时虽然出现了“主妻”和“主夫”，但男女之间的性交往仍相当自由。

清初萧云从画简狄吞食鸟蛋

清代任颐所画女娲图

由于在群婚制下无法确认父亲，而且当时人还不能真正了解男性在受孕中所起的作用，人们往往将生儿育女、繁衍后代的功劳全归于妇女一方，女娲抟土造人的神话传说即十分典型地反映了这一社会观念。据《太平御览》引述《风俗通》的记载：民间传说在开天辟地之初，茫茫大地还没有人类，为了在天地之间增添一些生气，女娲独自抟弄黄土，制成一个个小泥人。小泥人放在地上后，很快就变成一个个活人。就这样，女娲做了很久，她感到非常疲劳，体力不支，于是从地上拾起一条大绳子，在黄土中搅和后甩向大地，奇妙的是，甩出的小泥点也都变成一个个活人。后来，女娲所造的男男女女互相婚配，终于繁衍出整个人类。

妇女在人类繁衍中起主导作用的观念，在原始的宗教信仰活动中也得到明确的体现。原始宗教最初的崇拜对象大致有两大类，其一是与人类生存密切相关的太阳、大地、水火等自然崇拜，其二是出于人类繁衍需要的生殖崇拜。考古发掘已证实，中

国最早的生殖崇拜是以女性为对象的。自1979年以来，考古工作者对辽宁喀左东山嘴、牛河梁等地的红山文化遗址进行了多次发掘，发现了距今约5500年的建筑遗存和大量遗物。喀左东山嘴遗址除发现

红山文化女神像

红山文化孕妇塑像

大型的石砌祭坛外，遗物中还有数件陶塑的裸体孕妇像。牛河梁遗址发现了被学者称为“女神庙”的建筑遗存和一批泥塑人像。女神庙为平面呈“亚”字形的半地穴式土木结构建筑，由主室、东西侧室、北室和南三室连为一体，并有南单室。庙中已发现的人像至少有6件，多以黄粘土掺草禾塑成，其中一件与真人大小相当，头部比较完整，残高22.5厘米，宽16.5厘米，面部敷施红彩，唇部涂以朱色，眼窝中嵌入直径2.5厘米的淡青色玉片为睛。据人像的面部形象以及其它部位的残片分析，这些人像皆为女性，故称其为“女神”。学者们多认为，孕妇像、女神像之类的原始塑像，都是女性生殖崇拜的重要证据。

“知其母而不知其父”的状况还导致这样的社会现实，即氏

族成员的世系只能按照母系血统来计算，在婚姻、家庭生活中，女性往往享有很高的社会地位。这一点在区别血缘关系的“姓”中，即有明显的反映。许慎《说文解字·女部》在解释“姓”字时称：“姓，人所生也。”书中所列出的上古时代的一些“显姓”，如姜、姬、姞、嬴、姚、妫、妘、妧、妞、娸等，皆从女字偏旁。由于世系按母系来计算，子女出生后须从母姓，于是便出现父子不同姓的情况。如尧姓“陶唐氏”，后稷姓“邰氏”，尧的儿子丹朱姓“有虞氏”，舜姓“姚氏”，舜的儿子姓“商氏”，皆为“从母姓”的结果。又据《国语·晋语》记载，黄帝的二十五个儿子分别“嫁”给姬、酉、祁、巳、滕、葴、任、荀、僖、姞、儇、依等十二个氏族后，其子孙便分为“十二姓”。

在族外群婚及早期对偶婚阶段，按照当时的惯例，本氏族的兄弟与另一氏族的姊妹通婚时，必须是男方“出嫁”到女方去，于是，家庭生活往往呈现这样一种状况：白天，男方和女方都分别在各自的母系大家庭中从事生产劳动，晚上，男方纷纷前往女方所在的大家庭过婚姻生活。中国古代的亲属称谓制度在一定程度上反映了这种状况。如《尔雅·释亲·母党》称“男子谓姊妹之子为‘出’，女子谓昆（昆）弟之子为‘姪’。”姊妹的儿子作为本氏族的男子，婚配时照例须从本氏族“出嫁”到女方氏族中去，因而称为“出”；而就两个通婚的氏族来说，本氏族的兄弟嫁往女方氏族后，与女方所生的儿子照例又必须嫁回本氏族来，因而称为“姪（至）”。

民族学资料对这种男子“出嫁”的婚俗也有所反映。如宋代周去非《岭外代答·人赘》记载广西邕州的少数民族，“婿来就亲，女家于所居五里之外，结草屋百余间与居，谓之入赘。”林谦光《台湾纪略》记载清初台湾高山族的生活状况也称：“土番，其

人顽蠢……俗重生女，不重生男。男则出赘于人，女则纳婿于家。婚嫁时，女入公廨，男在外吹口琴，女出与合……夫妇不合，不论有无生育，往往互相交易。”透过作者据后世婚制而附加的字眼，如“出赘”、“纳婿”之类，确实可以窥见原始外婚制下男子“出嫁”以及性生活相当自由的状况。

又据民族学调查，旧时彝族阿细人的村寨中，有集体建造的两座公房，一座叫“阿木里若依德”，意为姑娘的睡处，一座叫“楚里若依德”，意为小伙子的睡处。公房面积一般为70平方米，屋中有火塘，供取暖和照明，周围以木板为床。男女青年白天

云南白族生殖崇拜“阿秧白”

随父母一同劳动和生活，晚上则云集公房活动，但兄弟姊妹皆按性别分别居于男公房和女公房。入夜后，男青年纷纷前往外村的女公房过夜，本村的女青年则在自己的公房内接待外村来的男青年。云南永宁纳西族的“阿注婚”也有类似的情况。“阿注”是通婚的男女双方的互称，意为“伙伴”。“阿注婚”的特点是，建立“阿注”关系的男女双方不能有母系血缘的近亲关系，他们各自分居在自己母系的家庭中，分属两个不同的经济单位。晚上，男方前往女方家庭过婚姻生活，第二天清晨再返回自己的母家。

婚配的双方分别居住在各自的母系家庭中，男方须“出嫁”到女方家庭过婚姻生活，而且孩子的生父又难以确认，在这样的情况下，出生于母系家庭中的孩子自然不可能由父亲来养育，为此，母亲的兄弟便取代父亲，与母亲一同承担起抚养、教育孩子的职责。由于舅父对外甥的成长负有重要责任，当时还形成一种特殊的舅甥关系，即舅父对外甥具有极高的权威，外甥应完全听命于舅父，同时外甥又享有获得舅父遗产的特权。文化人类学家和民族学家称这一现象为“舅父权”。据实地调查与研究，“舅父权”的现象在许多原始民族中普遍存在，外甥的人生大事往往要听从舅父的决定，如云南永宁纳西族男女青年的成年礼，即由舅父和母亲共同主持。尽管中国的社会状况和婚姻形态几经变化，但长期以来，当外甥们遇到婚丧、分家等重大事务时，总要向舅父请教，请他出来处置；一旦发生纠纷，也常常请舅父出面调解、仲裁。时至今日，当人们为某事争执不休时，公推的仲裁者也常以戏谑的口吻说：“好，让我来当老娘舅！”舅父处理外甥家庭事务的传统权威，实际上正是原始习俗的“遗存”。

族外群婚及早期对偶婚阶段的婚姻、家庭状况，还可通过考古发掘来加以印证。中国新石器时代早、中期的文化遗存，以黄

河中游及其附近地区为例，著名的有老官台文化、磁山文化、裴李岗文化和早、中期的仰韶文化等，时间约为距今 8000 年至距今 5000 多年。这些文化遗存中所发现的墓葬，都有一个共同的特点，即有男子的单人葬、女子的单人葬和同性别死者的合葬，但没有一对成年男女的合葬（即所谓的夫妻合葬），也没有父与子的合葬。在西安半坡、宝鸡北首岭、临潼姜寨、华县元君庙、华阴横阵村、渭南史家、洛阳王湾和淅川下王岗等地遗址中发现的仰韶文化中期的一些大型氏族部落公共墓地，单人葬以及男与男、女与女的一次合葬或二次合葬都有发现，且十分常见。如宝鸡北首岭发现的男女分区聚集埋葬，在同一处墓地的两个区域内，一边多是男子单人葬，另一边则是女子单人葬。西安半坡遗址发现的两座合葬墓，其中一座是两个男子的一次合葬墓，另一座是四个女子的一次合葬墓。华县元君庙遗址，除发现男子合葬墓和女子合葬墓外，还发现母与子的合葬墓。然而，在所有墓葬中，都没有发现一对成年男女的一次或二次合葬墓，也未发现父与子的合葬墓。其实，上述状况在全国各地 5500 年以前的新石器时代早、中期墓葬中普遍存在。

显然，上述的埋葬现象是与当时的婚姻形态密切相关的。在族外群婚及早期对偶婚阶段，婚配的男女双方分属不同的氏族，因而不能合葬于一墓，否则就违背了氏族的制度。同时，本氏族内的同胞和旁系兄弟姊妹之间的通婚已被排除，兄妹因性禁忌也不能合葬于一墓。为此，墓葬中从未发现一对成年男女（不论是夫妇还是兄妹）一次或二次合葬的现象。至于哥哥与弟弟、姐姐与妹妹、母亲与年幼子女的合葬，则符合氏族制度的规定，所以屡见不鲜。

四.专偶婚的确立

“专偶婚”也称“单偶婚”,即“一夫一妻制”。这是在对偶婚后期婚姻关系日趋稳固的基础上，进一步发展而成的一种婚姻形态,其最为鲜明的特征是具有高度的排他性和独占性。

前文述及,早在族外群婚阶段,就已出现时间或长或短的成对配偶现象,随着社会的发展和婚姻禁例的日益增多,群婚逐渐被对偶婚所取代。

有关对偶婚在人类婚姻史上的意义，一些学者作了如下总结。

其一,对偶婚是人类婚姻形态演进过程中的一个必经阶段。从主要受性欲支配的群体婚制过渡到受社会规范约束的、排他性的个体婚制,有一个漫长的、不可跳跃的历史过程,其间必须经历许多中间状态和一系列的观念变革。作为一种过渡形态,对偶婚对于群体婚来说,是相对稳定的个体婚;而对于一夫一妻制的专偶婚来说，又是一种性生活较为自由、不太牢固的婚姻关系。

其二,对偶婚奠定了具有社会约束作用的婚姻礼仪的基础。在杂乱性交(如果存在的话)和群婚时代,两性的结合一般不需要任何仪式，只要双方有性的要求并且互相接纳，关系即可建立。对偶婚出现后,两性的结合开始有了某些仪式。通过这些婚姻仪式,结为配偶的双方在向氏族公众宣告其关系的同时,也意味着获得了公众的认可,接受了社会的约束。

其三,对偶婚时期形成了后世婚姻聘礼的雏形。为了保持性关系的相对稳定,男女双方尤其是男子,往往通过赠送礼品的形式来达到这一目的。从本质上说,这些礼品就是为女子长久委身

于某个男子而交付的“赎金”,后世婚姻中的聘礼即渊源于此。

其四,对偶婚的形式促使男女结合的牢固性日益增强,最初的个体家庭正是在这一基础上产生的,而人类的婚姻形态也终于迈向一夫一妻的专偶婚制。

然而,仍须指出的是,上述的这些意义只是在对偶婚的后期才比较明显地体现出来,而且,即使在婚姻关系已较稳定、牢固的情况下,男女双方与其他异性的性交往并未受到严格限制。甚至在专偶婚的初始阶段,女子婚前的性生活仍有一定的自由。说到这里,不能不提起一个颇有意味且非常典型的事例。

《史记·夏本纪》据《尚书》的记载,转述了大禹说的一段话:“禹曰:‘予辛壬娶塗山,癸甲生启,予不子,以故能成水土功……’。”⑨大禹自称于辛日娶塗山氏女为妻,婚后仅两天,妻子就生下了儿子启,但他顾不上照看儿子就离家去治水了,由于他因公忘私,终于完成治水大业。后世学者为《史记》作注释时,却对这段话大惑不解,始终无法讲清楚。司马贞《史记索隐》称:“岂有辛壬娶妻,经二日生子?不经之甚。”他认为一定是《尚书》的文字有脱漏,而司马迁没有仔细查考就作了错误的记载。其实,将此事放到当时去考

汉代画像石上的大禹像

虑，就容易明白了。大禹所处的时代，应属对偶婚的后期或专偶婚的初期。显然，塗山氏女在婚前已与人发生过性关系并有了身孕，所以嫁给大禹后，仅两天就生下了儿子。至于这位婚前的情人究竟是禹，还是其他人，这并不重要，重要的是这一事例告诉我们，那时的女子婚前的性生活还是比较自由的。从大禹对妻、儿的态度也可看出，当时的丈夫对妻子婚前是否“贞洁”，首生的孩子是否真是亲生血脉，并不像后人那样在乎。

由此又引出另一个非常有趣的事例。中国南方的一些少数民族曾流行过的一种十分奇特的风俗，人们称其为“产翁俗”。《太平广记》引唐代尉迟枢《南楚新闻》称：“南方有獠，妇生子便起，其夫卧床褥，饮食皆如乳妇……又云：越俗，其妻或诞子，经三日，便澡身于溪河，返，具糜以饷婿。婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为产翁。”宋代周去非《岭外代答》引唐代房千里《异物志》称：“獠妇生子即出，夫惫卧，如乳妇。”元代来华的意大利旅行家马可波罗也记载他在金齿州（在今云南西双版纳一带）的见闻：“妇女产子，洗后裹以襁褓，产妇立起工作，产妇之夫则抱子卧床四十日。卧床期间，受诸亲友贺。”[10]这种丈夫模仿产妇坐月子的情形，直至20世纪上半叶，在傣族、仡佬族、高山族等少数民族中仍有留存。无独有偶，据调查，国外的不少原始民族也流行这一习俗。对此，大多数的中国学者解释说，这体现了母系氏族社会过渡到父系氏族社会后男子对女子的统治和压迫。然而，以常理推断，“坐月子”并不舒适，男子为何要以这种形式来显示他的权威。看来，对这种不可思议而又流行广泛的习俗，应有更为合理的解释。英国学者马林诺夫斯基曾从社会功能的角度论及“产翁俗”，称其“并不是一独立的、‘古怪’的风俗。它和它的布局，在确立亲子关系的文化上，是极协调的。‘产翁’的功

能，和其他的举动一般，是在用象征的方法把父亲同化于母亲，以确立社会性的父道”。[11]这提示我们注意到当时社会的几个特点。

其一，具有相对独立经济的个体家庭已逐渐形成，原先由母亲和母系亲属承担的对孩子的义务与责任，这时已转移到父母身上，由此引发了一系列前所未有的问题，如父亲对子女的抚养、教育，子女对父亲财产的继承等。于是，为子女确认一位父亲，对家庭，对社会，都是一项迫切的需要。

其二，由于女子在婚前仍有一定的性自由，婚后的配偶关系也远不如后世那样牢固，离异和再婚时时可以发生，而且婚外的性关系也未受到极其严格的禁止，要确认子女的生父仍有一定难度。不过，基于社会现实而形成的观念，也未对妻子是否贞洁、子女是否亲生，提出像后世那样严厉的要求。因此，所确认的父亲，更重要的在于其社会意义上的身份，并不绝对要求遗传意义上的亲父。

其三，在当时的社会条件下，因“亲子”关系的确立而形成的一系列权利和义务，其实现和维持主要通过家族成员的示范、督促以及公众舆论的批评、表扬等社会习俗的力量。为此，必须有一个先决条件，即应向家族成员和社区公众公开宣布这一关系，让人们都知晓。而通过仪式性的行为向公众宣告某件事情，正是当时最为通行的方式。

鉴于以上认识，原本令人迷惑不解的“产翁俗”就变得可以理解了。实际上，这是一种男子希望参与产育过程，以确立亲子关系的象征性仪式，其主要目的是通过公众的知晓和认定而获得社会性父亲的身份。不管此后的婚姻关系发生多少变动，家庭经过几次重组，这一父子关系仍可在习俗力量的监督下，得以继

续维持。显然，这是在特殊的历史条件和社会制度、社会观念下产生的独特现象。在个体家庭形成之前，它不可能出现，在严格的一夫一妻制确立后，它也没有必要存在。

继“产翁俗”之后而流行的是“杀首子”的习俗。《墨子·节葬下》记载：“越之东有轂沐之国者，其长子生则解而食之，谓之宜弟。”《汉书·元后传》也记载：“羌胡尚杀首子，以荡肠（腹）正世。”唐代颜师古注释说：“荡，洗涤也。言妇初来，所生之子或它姓。”这也是嫡长子继承制下的后人难以理解的。但在当时，却是很自然的。随着婚姻关系的日趋牢固，丈夫要求妻子严守贞操以及子女必须出于自身血脉的观念也得到进一步的强化，然而，女子婚前性自由的惯俗仍有所保留，不可能在短时间内杜绝。于是，为了确保子女是亲生的，除了婚后对妻子严加看管外，杀死或遗弃妻子生下的第一个孩子就成为必然的选择。颜师古等人对这一点倒是看得很清楚，正是担心新娘腹中已怀上他人的孩子，才有杀首子的举动，其目的就是为了“洗干净”妻子的肚子，以保证日后子孙血缘的纯正。当然，一夫一妻制完全确立后，女子婚前也必须保持贞洁，“杀首子”的习俗自然消亡，代之而起的便是新婚之夜检验新娘贞操的习俗。

上述事例反映了对偶婚后期和专偶婚初期的家庭、婚姻状况，这说明从对偶婚向专偶婚的过渡并非一蹴而就，其所经历的确实是一个缓慢而充满变化的渐进过程。

中国专偶婚的形成约开始于新石器时代的晚期，它的发展过程也是一个婚姻关系日渐牢固、双方离异的任意性日益受到限制、男子对女子的排他性和独占性日趋绝对化的过程。

一般认为，社会生产力的发展对婚姻形态的发展演变起了至关重要的作用。新石器时代晚期，剩余产品及产品交换的现象

已经出现，氏族首领利用手中的权力将氏族的共有财产据为己有，成为部落中的富有者；随着部落间争夺财产的战争日趋频繁，出现了一批专门的战士，他们将夺得的财物和俘虏归己所有，促使了社会阶层的分化；个体家庭的出现和家庭私有财产的迅速增长，瓦解了对偶婚和母系氏族制度赖以生存的社会基础。这一系列社会关系的新变化也引发了家庭成员关系的深刻变化。

其一，由于婚姻关系的日渐牢固，群婚及早期对偶婚阶段那种“知其母而不知其父”的状况发生了很大变化。人们不仅能确切地知道自己的生母，而且通过父子关系的公众性认定而知道了自己的父亲。最初，这一“父亲”的身份更注重的是其社会意义，但随着家庭财富的增加和父亲力图让确凿无疑的亲生子女来继承自己的财产，社会性的父亲与真正的生父便日益紧密地合二为一了。马克思曾在《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》中指出：“导向一夫一妻制的动力是财富的增加和想把财富转交给子女，即合法的继承人，由婚配的对偶而生的真正的后裔。”所以说，“知其母”又“知其父”的状况，既是对偶关系日益稳定的结果，也是专偶婚得以进一步发展的原因。

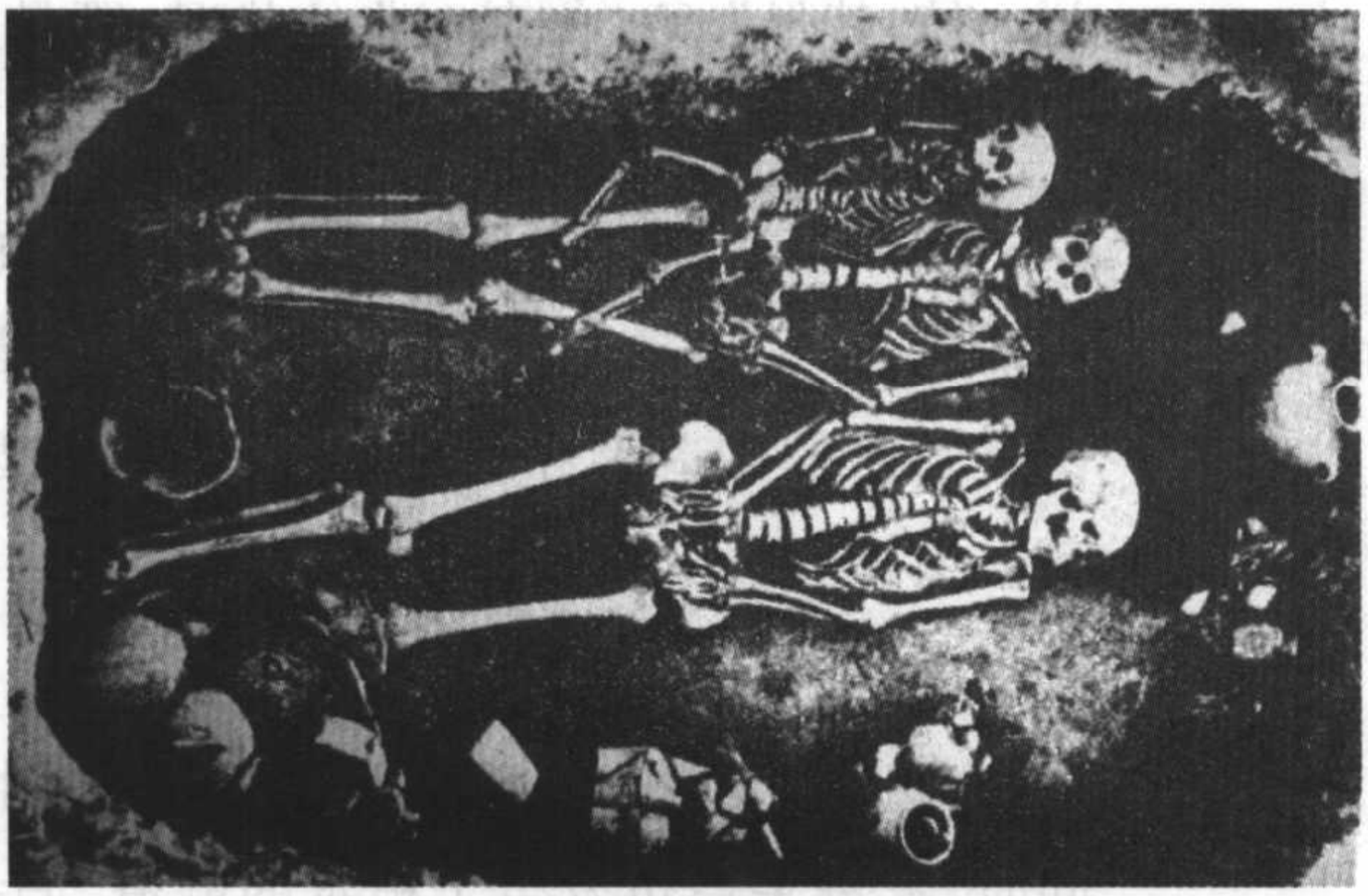
其二，丈夫在家庭经济中日益占据优势地位。按照当时家庭内的分工，丈夫的责任是获得食物和所需的劳动工具，他们成为家庭财富的创造者和所有者；而妇女主要从事家务劳动，她们无可奈何地成为家庭财富的消费者。于是，丈夫凭藉其经济上的优势占据了家庭中的实际统治地位。

随着专偶婚制的逐步确立，子女的生身父亲已能确认，与此同时，家庭关系也发生了根本的颠覆，妇女已从先前的崇高地位上跌落下来，男子占据了家庭中的统治地位。因此，家庭成员及

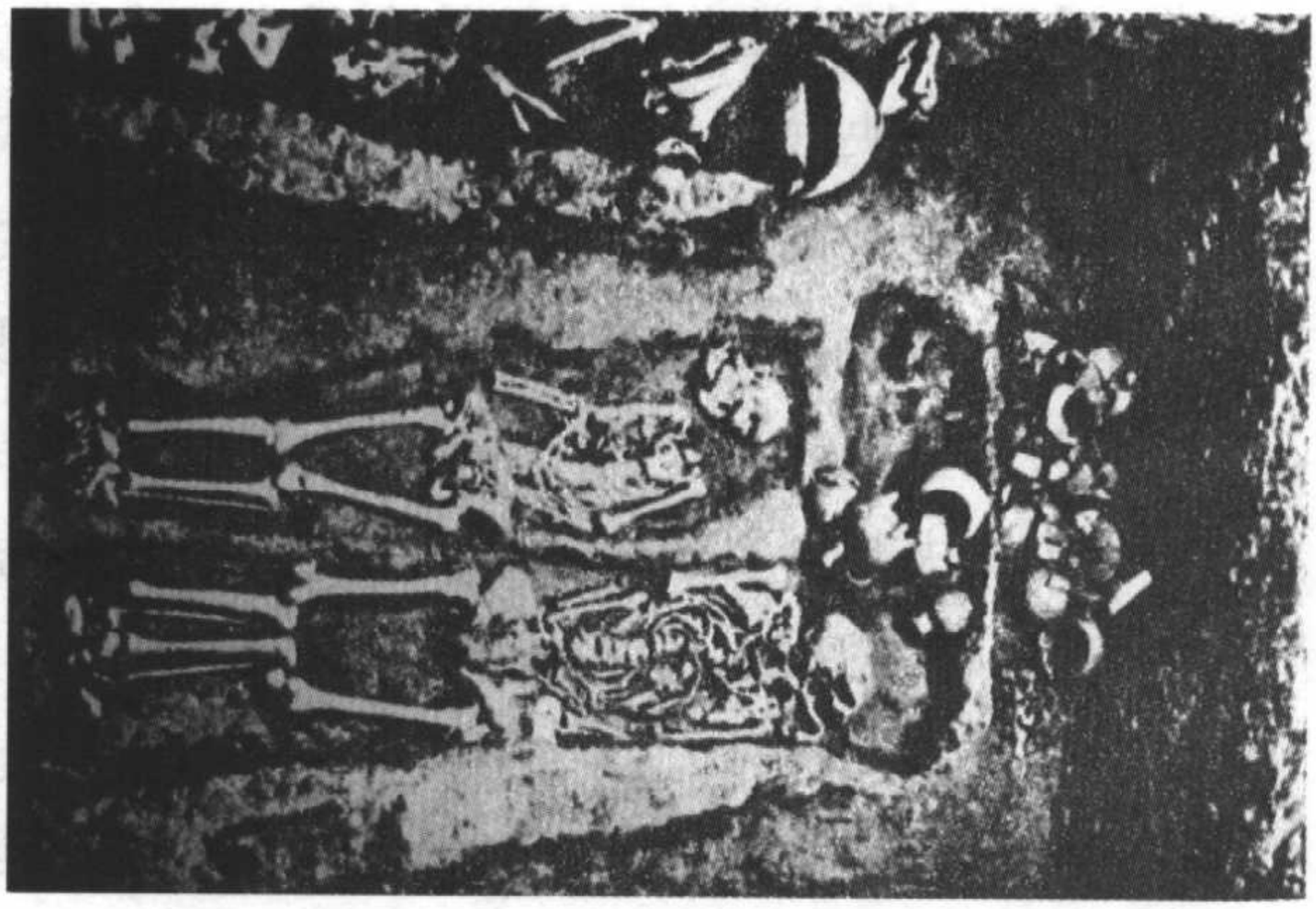
其后代的世系不仅可能,而且必然按照父系血统来计算。从婚配的形式看,原先是男子“出嫁”到女方,而此时也转变为女子出嫁到男方。正是在这样的状况下,人类的社会形态由母系氏族社会转化为父系氏族社会。

婚姻形态和家庭关系的变化,在考古发掘中也得到充分的证明。在距今约 5000 多年至距今 4000 年左右的新石器时代晚期,先前未见的夫妻合葬墓已越来越多地被发现。如郑州荥阳青台属仰韶文化秦王寨类型中晚期的遗址中,发现三座一对成年男女的一次合葬墓,时间约为距今 5000 年前后,学者们认为这是目前所发现的较早的夫妻合葬墓。[12]在专偶婚的前提下,夫妻双方虽分属不同的氏族,但因婚姻关系已具有排他性和稳固性,而且妻子被丈夫视为自己的所有物,女子嫁往男方后便成为夫家的一员。按照父系氏族的制度原则,妻子死后可以而且应该与丈夫合葬在本氏族的墓地中,而不必像先前男子“出嫁”须返葬那样,再返回女子的氏族安葬了。青台遗址中的夫妻合葬墓表明,距今 5000 年前后,对偶婚制已逐渐向专偶婚制转化。

专偶婚制下的家庭关系在大汶口文化、齐家文化的墓葬中有非常清楚的反映。如在距今约 5000 多年至 4500 年的山东泰安大汶口墓地的中后期墓葬中,曾发现 8 座合葬墓,其中第 1 号、第 13 号、第 35 号、第 111 号

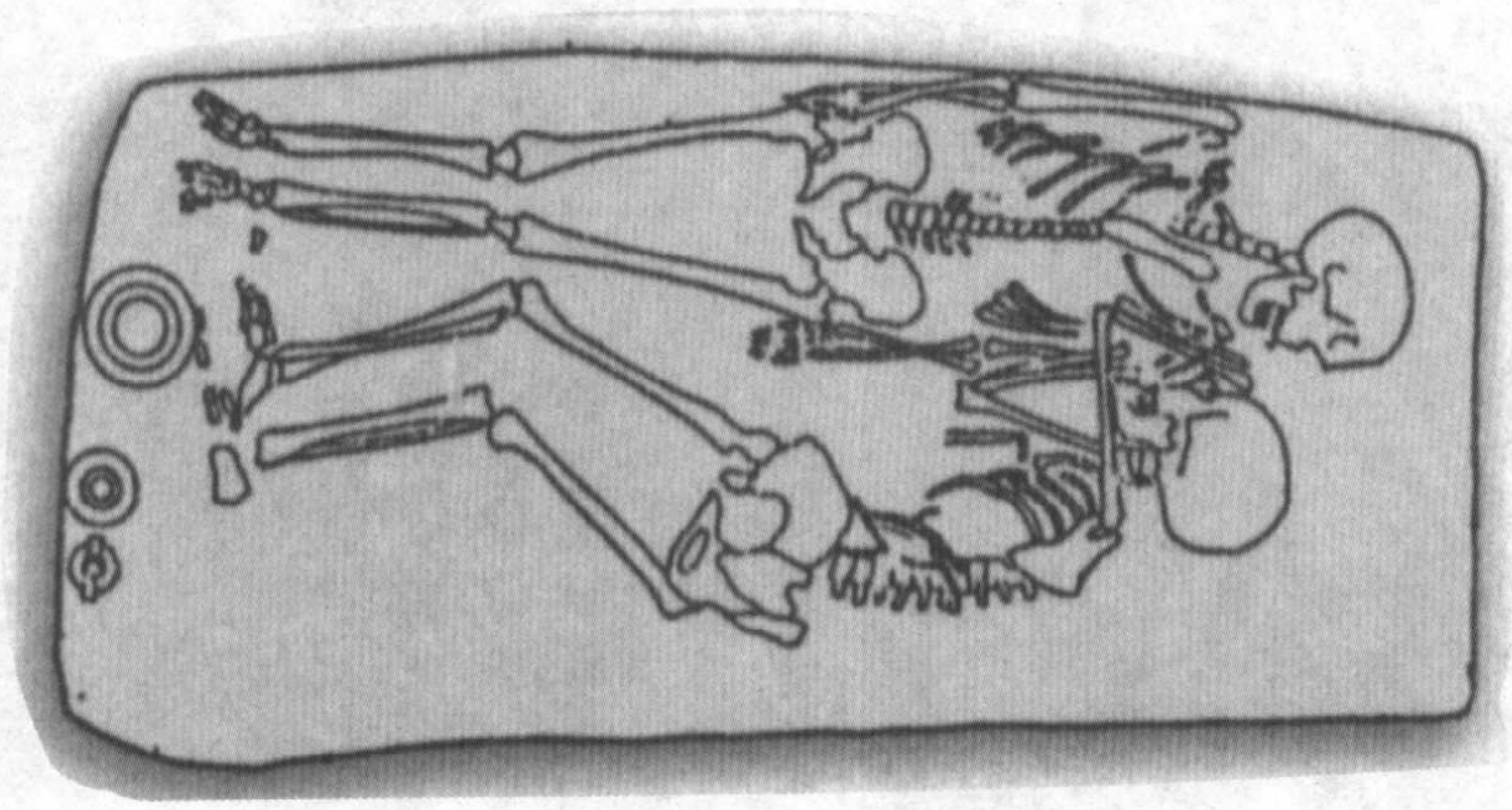


大汶口遗址父母与女儿合葬墓



大汶口遗址夫妻合葬墓

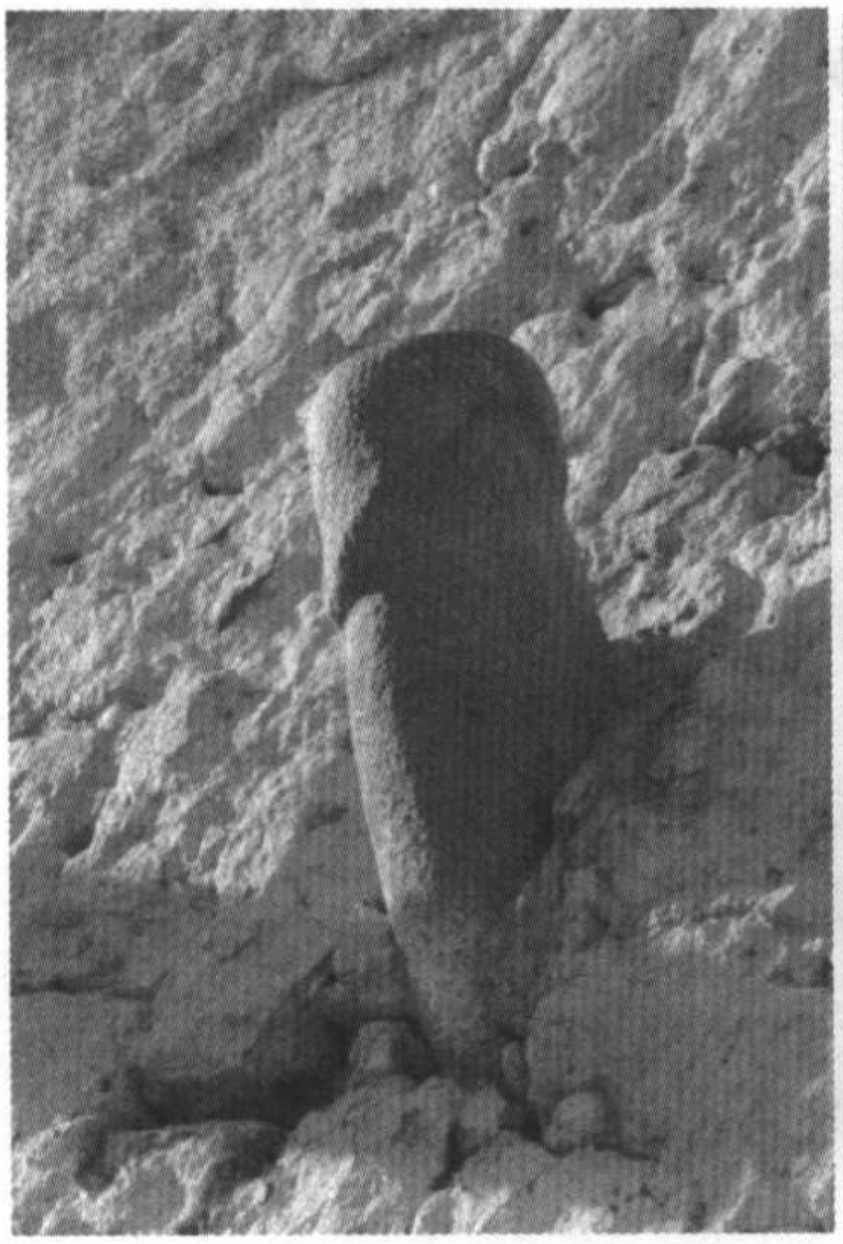
4座墓为夫妻合葬墓。第13号墓是墓地中早期的大型夫妻合葬墓，男子约40余岁，女子约30余岁，男女并列，仰身直肢。墓中除有木葬具外，还有40余件器物和14个猪头随葬。第35号墓除夫妻外，还有一女孩，双腿置于成年女子大腿骨上，作依偎状，被认为是父母与女儿的合葬。这4座墓都有一个值得注意的现象，即随葬品大多置于男性一侧。如第13号墓的男子不仅佩戴一对象牙玉琮，身边还有石铲、骨匕和鱼骨标，而女子除手握獐牙外，别无所有。第1号和第35号



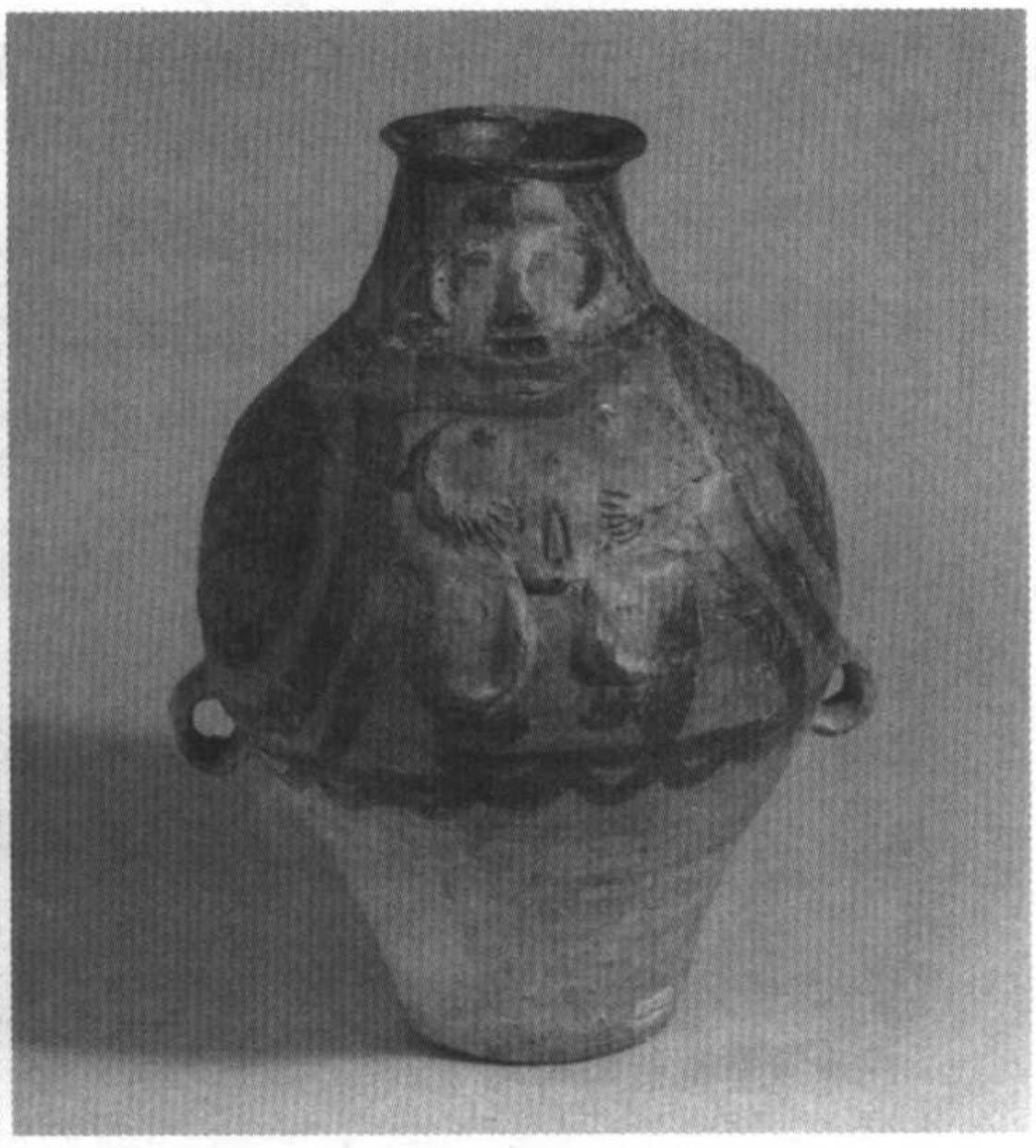
妻子作屈服状的夫妻合葬墓

墓，男子拥有的随葬品显然较女子多得多，尤其是1号墓，男子居于墓坑中央并独占45件随葬品，而女子却偏置在外扩部位，仅有随身佩戴的小玉管和一个龟甲。⑬又如在距今约4000年的甘肃武威皇娘娘台的齐家文化遗址中，曾发现多座二人和三人的成年男女合葬墓。其中，一男一女的为夫妻合葬墓，一男二女的当为丈夫与妻妾的合葬墓。二人墓中，男子居左，仰身直肢，女子居右，侧身屈肢；三人墓中，男子居中，仰身直肢，女子分居左右，侧身屈肢。无论二人墓还是三人墓，女子大都面向男子，表现出侍奉和屈辱的姿态。⑭上述埋葬情况说明，当时的家庭关系已出现男尊女卑的不平等状况。

婚姻形态的变动在原始的宗教信仰上也有所体现。随着父系氏族的确立以及人们对生育现象的进一步认识，生殖崇拜活动也从原先的女性生殖崇拜逐渐转变为男女合体乃至单向的男性生殖崇拜，新石器时代后期文化遗址中出土的男女合体彩陶



西藏拉萨药王山男性生殖崇拜



仰韶文化两性合体生殖崇拜陶壶

壶、陶祖等器物，即反映了这一转变。

尽管专偶婚是建立在丈夫的统治之上的，但其高度的稳固性和排他性毕竟结束了原始群婚时代两性关系极其紊乱的状态，这无疑是人类和人类社会的一大进步。就此而言，专偶婚的完全确立不仅是婚姻形态的巨大变革，也是文明时代开始的重要标志。从历史沿革的视角看，时至今日，专偶婚仍是占统治地位的婚姻形态。

注释

① 关于人类起源问题的研究，近年来不断有新的进展。根据古人类学家提出的区别人类与古猿的新标准，以及在非洲发现的化石证据，20 世纪 70 年代，人类起源的时间被提早至 350 万年前，90 年代更被提早至 440 万年前。2002 年，法国学者布汝耐等人又根据乍得共和国境内新发现的化石，将人类起源的时间提早至 600 多万年前。可参见吴新智《古人类学研究新进展》，载《文汇报》，2003 年 7 月 13 日。

② 参见萧兵《〈楚辞〉与原始社会史研究》，载《淮阴师专学报》，1980 年第 3 期。

③ 韦斯特马克《人类婚姻史》（三卷本），第 34、264 页，商务印书馆，2002 年。

④ 摩尔根推论血缘婚和血缘家族的存在，所依据的是夏威夷人的家庭生活以及马来式（夏威夷式）的亲属称谓，他自己也承认，当时并未在任何民族中找到现存的实例。后来的研究已经证实，摩尔根的有关研究在材料的运用上存在很大误解，这一点即便是坚持摩尔根学说的前苏联学者，也已认识到，并予以修正。参见（苏）C.A.托卡列夫《外国民族学史》，第 57 页，中国社会科学出版社，1983 年。尽管如此，血缘婚的论断毕竟与杂乱性交的推测有所不同，在进一步的研究中，确实得到一些例证的支持。

⑤ 徐旭生《中国古史的传说时代》（增订本），第 237 页，文物出版社，

1985年。

⑥ 参见李子贤《云南少数民族神话初探》,载《云南民族文化》,1980 年第 2 期。

⑦ 后来的学者通过进一步的实地调查和研究已证实，当时夏威夷土著人实际上已进入阶级社会,他们的婚姻形态也主要流行对偶婚,仅有少数人还实行普那路亚婚。

⑧ 有些学者将这一现象视为杂乱性交的证据，但从古代文献记载的具体情况看,将其归于族外群婚时期及对偶婚的早期,似乎更为妥当。而且从理论上推演,既然杂乱性交没有任何限制,那就无所谓父与母。

⑨ 司马迁的这段记载来源于《尚书·益稷》,今本《尚书·益稷》中的相关文字为“娶于塗山,辛壬癸甲,启呱呱而泣,予弗子”。今本《尚书》的文义确有难解之处,但司马迁所见的《尚书》为汉初传本,因而他的转述应更接近原书的本意。

⑩ 冯承钧译《马可波罗行记》,第 293 页,上海书店出版社,1999 年。

⑪ 马林诺夫斯基《文化论》,第 35 页,中国民间文艺出版社,1987 年。

⑫ 参见杨育彬《河南考古》附录二《建国以来河南考古纪事》,中州古籍出版社,1985 年。

⑬ 参见山东省文物管理处、济南市博物馆《大汶口——新石器时代墓葬发掘报告》,文物出版社,1974 年。

⑭ 参见谢端琚《试论齐家文化》,载《考古与文物》,1981 年第 3 期。

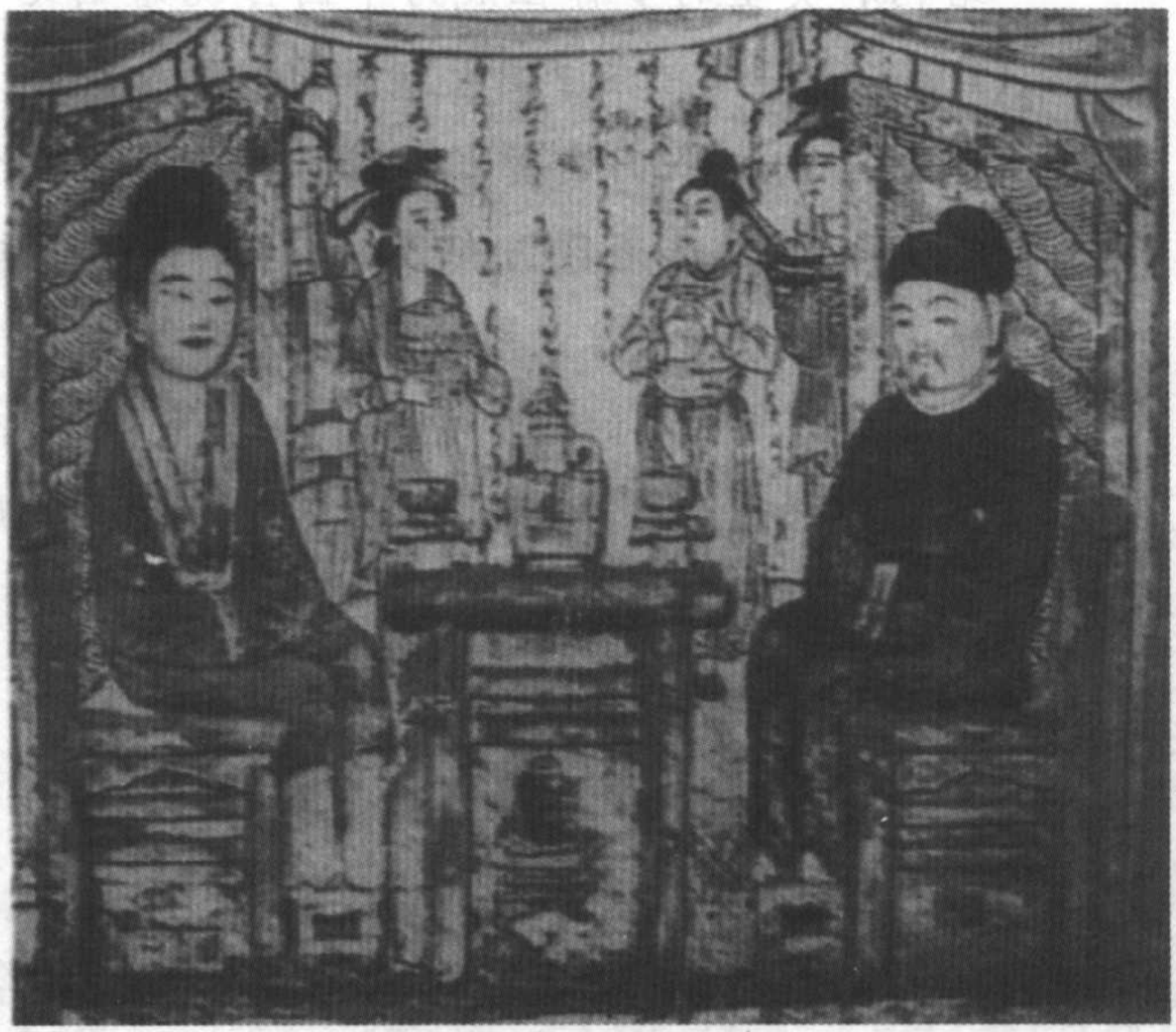
第二章　婚姻的结构与类型

中国是个幅员辽阔、民族众多的国家。历史上，不同的民族和地区在经济、文化、社会等方面的发展并不平衡，礼仪惯制和风土人情也各有差异。中国传统社会又是以身份等级制度为核心的，不同的社会阶层生活状况相去悬殊。因此，婚姻结构和类型的多样性成为中国传统婚姻文化的一个重要特点。当专偶婚制在中国大部分的地区确立后，平民百姓通行的是一夫一妻制，而富贵之家则以众多的小妾作为补充，与此同时，一些民族和地区仍有多夫多妻和一妻多夫的现象。当礼制规范和儒家说教日益渗入民间生活，竭力将人们的嫁娶方式纳入官方所规定的框架中时，原始的婚姻风俗及其变异形式仍大量留存，并因此而形成纷繁复杂的婚姻类型。由此可见，了解婚姻结构和类型的多样性，实为认识中国婚姻文化的重要一环。

一.一夫一妻多妾制

就整个人类婚姻文化而言，全世界各民族的婚姻结构大致可分为四种，即多夫多妻制、一夫多妻制、一妻多夫制和一夫一妻制。尽管婚姻关系的变动，确实表现出由群婚状态的多夫多妻制向专偶状态的一夫一妻制演进的趋势，但其间并不存在非此即彼的、直线型的发展序列，也就是说，在一个国家中，例如中国，往往会因民族和地区的不同而出现多种婚姻结构并存的现象。即使同一种婚姻结构，在不同的时空范围内，其具体内涵也不尽相同，如一夫一妻制，就有学者提出，西方社会是情妇型一夫一妻制，而古代中国则是媵妾型一夫一妻制。

专偶婚制在中国大部分地区确立后，其婚姻结构虽在学术界存在不同说法，但基本事实是清楚的，即在通行一夫一妻制的同时，具有特殊身份地位以及家产富裕的阶层，也被允许在正妻之外娶妾。因此，中国传统的婚姻结构既非普遍的“一夫多妻制”，也非无一例外的“一夫一妻制”，比较确切的说法，应该是以媵妾



白沙宋墓壁画描绘的一夫一妻家庭

清代的一夫一妻家庭

为补充的一夫一妻制，故可称为“一夫一妻多妾制”。

从历史上看，自先秦时期以来，一夫一妻制已逐渐被中国传统礼制与法律确认为一般意义上的正统婚制。如《周礼·地官·媒氏》记载：“媒氏掌万民之判。”东汉郑玄在注释中说：“判，半也。得耦为合，主合其半，成夫妇也。”意思很明白，一男一女各为一半，两人合起来即为夫妇。又据西汉桓宽《盐铁论·散不足》记载：“古者夫妇之好，一男一女而成家室之道。”隋代王通《中说·魏相篇》也称：“一夫一妇，庶人之职也。”

现存的历朝法律都有明文规定，禁止有妻再娶妻、有夫再嫁他人的行为。如《唐律·户婚律》称：“诸有妻更娶者，徒一年，女家减一等；若欺妄而娶者，徒一年半，女家不坐，各离之。”又如：“诸和娶人妻及嫁之者，各徒二年”。[①]《唐律疏议》更对上述处罚的合理性作了解释：“一夫一妇，不刊之制，有妻更娶，本不成妻。”又称：“依礼，日见于甲，月见于庚，象夫妇之义。一与之齐，

中馈斯重，故有妻而更娶者合徒一年。”《宋刑统》中的处罚条例与《唐律》大致相同。其后，重婚罪的处罚由徒刑改为笞杖，如《元史·刑法制·户婚》记载：“诸有妻妾复娶妻妾者，笞四十七，离之。”《明律》、《清律》也都有“若有妻更娶妻者，亦杖九十，离异”的规定。

再从中国古代的实际情况看，占人口绝大多数的普通农民和小商小贩、小手工业者，整日为温饱而筋疲力尽，也没有经济能力供养多名妻妾，因此，对他们来说，一夫一妻是唯一可行的选择。

当然，有关一夫一妻的礼制规定和法律禁例主要针对的是庶民，享有社会特权的贵族阶层并未受此限制，富贵之家对“多妻”的追求始终没有停止过。早在专偶婚制形成之初，部落首领以及后来的帝王均有多名妻妾。据记载，黄帝即娶有嫘祖、女节等四妃，其后的帝喾也娶有姜原、简狄等四妃。[②]夏、商、周以来，帝王拥有众多嫔妃更成为惯制。相传周文王生有百子，《诗经·大雅·思齐》有“大姒嗣徽音，则百斯男”一句，毛传解释说：“大姒，文王之妃也。大姒十子，众妾则宜百子也。”据此，周文王的“众妾”至少在十人以上。春秋时期，诸侯国君娶亲还盛行“媵制”。所谓的“媵制”，就是作为正妻的女子嫁往男方时必须以侄（侄女）和娣（妹妹）作为陪嫁，陪嫁的女子称为“媵”，婚后，侄、娣都成为男子的“众妾”。[③]为此，《春秋公羊传》等古代文献上有“诸侯一聘九女”的说法。其实“九女”也是虚指众多女子，各国诸侯的媵妾远不止九人。《诗经·齐风·敝笱》描写齐国文姜嫁于鲁桓公时的情形，以“如云”、“如雨”、“如水”来形容陪嫁侄、娣的众多。《管子·小匡》说齐襄公“唯女是崇，九妃六嫔，陈妾数千”。《墨子·辞过》也记载：“当今之君，其蓄私也，大国拘

女累千,小国累百。”

居于至尊地位的天子,妻妾的人数自然在诸侯之上。古书上多有“天子娶十二女”的记载,《礼记·昏义》更从“家理而国治”的角度论证了天子“多妻”的必要性与合理性:“古者天子后立六宫,三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻,以听天下之内治,以明章妇顺,故天下内和而家理。天子立六官,三公、九卿、二十七大夫、八十一元士,以听天下之外治,以明章天下之男教,故外和而国治。故曰:天子听男教,后听女顺;天子理阳道,后治阴德;天子听外治,后听内职。教顺成俗,外内和顺,国家理治,此之谓盛德。”尽管这段论述更多的是一种有关伦理、政治的理想化设计,但立六宫、置一百二十嫔妃的说法明白无误地证实了,天子“多妻”是为传统礼制所确认的。④事实上,历朝天子中罕见有人真的按照“十二”或“一百二十”之数来设置后宫,汉代的荀爽曾指斥说:“三代之季,淫而无节,瑶台倾宫,陈妾数百。”⑤秦汉以后,沉湎女色、荒淫无度的皇帝更是不胜枚举。据史书记载,秦始皇每攻灭一国,即掠取该国诸侯的媵妾迁入自己的后宫,以至宫中美女多达万余人。汉武帝在位时,曾挑选美女数千人充实后宫,上行下效,贵族豪富纳妾,也都大大超过礼制的规

五代周文矩《宫中图》描绘的后妃(宋摹本)

五代周文矩《宫中图》描绘的后妃(宋摹本)

定。晋武帝因后宫嫔妃将近万人,每晚不知该行幸何人,于是坐上羊车在宫中随意漫游,羊把车拉到哪里,就在哪里宿夜。唐玄宗在位的开元、天宝年间,后宫嫔妃竟然多达四万。

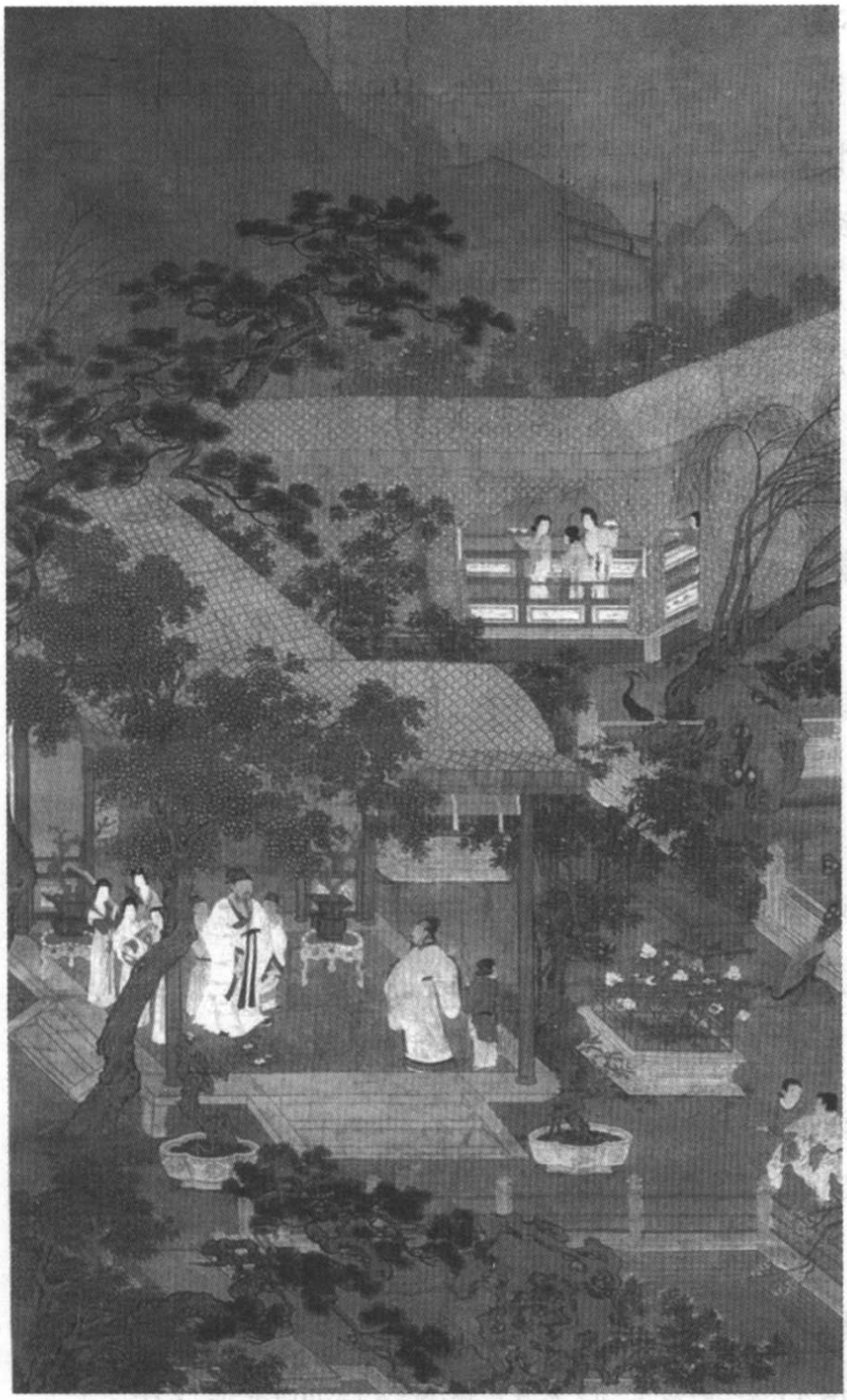
历史上,帝王强征民女入宫的事例,也堪称不绝于书。十六国时期,后赵君主石虎曾抢夺民女、民妻万余人入宫,在征女的过程中,民妻的丈夫被整死的有三千多人。[6]五代十国时,后蜀后主孟昶强征十三岁以上、二十岁以下的民间美女,分为十四等,充实内宫;至后蜀灭亡时,后宫还有美女三千人。明武宗曾多次强征民女入宫,并设置"豹房",选美女侍奉,恣意淫乐。

明代后妃居住的未央宫(清太极殿)

贵族豪门追求"多妻",除炫耀豪华、满足淫欲外,还有一条重要理由:为确保后嗣绵延不绝考虑。《春秋公羊传》即以这一理由来解释侄、娣从嫁的现

象："娶数国女子，亦为广异类也，恐一国血脉相似，惧无子也。"在以家族为本位、宗法观念长期延续的古代中国，婚姻的根本目的是"上事宗庙，下继后世"，子嗣的理由显然是极其充分的。因此，为"多子"而"多妻"，符合传统礼制的基本原则，因无子而纳妾，也为古代法律所认可。从文献记载看，历朝统治者多依据男子的身份地位，制定了纳妾人数的等级规定。如西汉诸侯王按规定可娶一妃八妾，东汉诸侯王娶妾的上限增至四十人；卿大夫与士，沿袭春秋以来的惯例，可分别娶妾二人与一人。唐代，由朝廷正式认定的百官媵妾人数：亲王，孺人[7]二人、媵十人；嗣王、郡王及一品官，媵十人；二品官，媵八人；三品官及国公，媵六人；四品官，媵四人；五品官，媵三人；五品以下官，所纳女子皆称为妾，不称媵。[8]明朝的礼制和法律规定：亲王可娶妾媵十人；世子、郡王可娶妾媵四人；将军可娶妾媵三人；中尉可娶妾媵二人；庶民四十岁以上无子者，可娶妾一人。[9]清朝趋于放任，更取消了前朝在身份和年龄方面的限制。

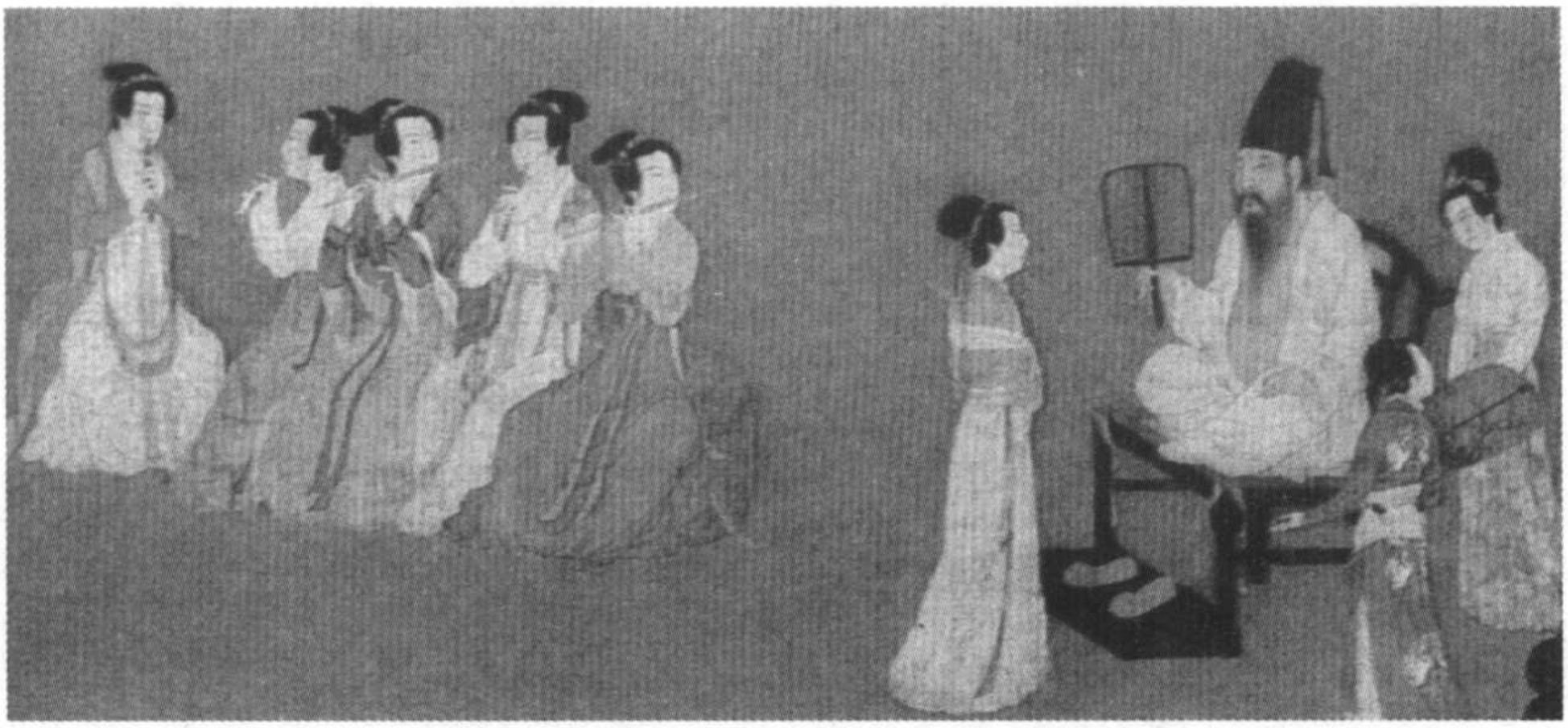
不过，权势富贵之家多将礼法规定置若罔闻。宗室亲王纳妾过制的事例俯拾即是，自不待说，即便是一般的文人士夫，也不乏妻妾满堂者。汉文帝时任丞相的张苍，年老退休后，牙齿全都脱落，以人乳为食物，家中妻妾多达百人，凡是怀过孕的，便不再与其同宿。西晋富豪石崇，后房佳丽数以百计，其中以三斛珍珠购得的美女绿珠，最得石崇宠爱。后来石崇因绿珠而得罪权臣，绿珠也为此堕楼自尽。后人遂引为一段佳话，感慨吟咏者不计其数。唐代大诗人李白以好美色闻名，当时人魏颢所撰《李翰林集序》称他"间携昭阳金陵之妓，迹类谢康乐，世号为李东山，骏马美妾，所适二千石郊迎"，并说李白一生曾四次娶妻，小妾多得难以计数。李白自己也有"千金骏马换小妾，笑坐雕鞍歌落梅"



明代仇英所画《金谷园图》

（《襄阳歌》）的诗句。白居易也以拥有众多美姬艳妾著称，无论是宠任还是贬谪，所到之处，皆有姬妾相随，宠姬中樊素善歌，小蛮善舞，故留下“樱桃樊素口，杨柳小蛮腰”的名句。明代后期，寒窗苦读的士子，一旦登第后多要娶小纳妾，清代王崇简《冬夜笺记》记载当时的风气：“登第后多易号娶妾，故京师谚曰：‘改个号，娶个小。’”晚明以后，随着商品经济的发展，商贾之家的财力迅速膨胀，社会地位有所上升，再加上政府法令对庶民纳妾所作的限制也渐趋宽松，普通的生意人，只要有钱，纳几个妾已成为十分平常的事情，至于富商巨贾，更是姬妾成群，形同王侯。许多人家还以蓄妾来炫耀自己的财富，胡朴安《中华全国风俗志》曾记载

白居易的宠姬樊素和小蛮



顾闳中《韩熙载夜宴图》中姬妾满堂的情景

广东地区的纳妾之风："社会上咸以妻妾之多寡视其人财产之丰啬，故往往有纳妾以为虚撑门面者。闻某富豪家，有胡椒树百零八株，每年收入极丰，而竟娶百零八妾，每妾各收一株之利益，以为饮食服饰之费。至于三妻四妾者，在在皆有，盖如此方足以维持其中等人家之体面也。"

男子与妻妾嬉戏的情景

世上男女人数的比例总是相当的，富贵人家的多妻多妾，必然使一些贫困之家更难以娶上一门亲，因而在古代中国，一辈子打光棍的确实大有人在，明代冯梦龙所辑《山歌》中有一首《怨旷》这样唱道："天上星多月弗多，世间多少弗调和；你看二八姐儿缩脚困，二十郎君无老婆。"对当时那种极不合理的社会现象，做了真切的揭示。

当然，说中国古代的婚姻结构算不上"一夫多妻制"，主要还不是因为"多妻"之家在社会上所占比例很小，关键在于正妻与众妾在婚姻、家庭生活中处于完全不同的地位。早在传说中的五帝时代，黄帝所娶四妃中，唯有嫘祖为正妃，其余皆为次妃，帝喾的四妃，也仅姜原一人为正妃。商、周以来，随着宗法制度的确立，贵族阶层已非常明确地认识到"并后匹嫡，两政耦国，乱之本也"（《左传》），也就是说，媵妾与王后平起平坐，庶子与嫡子不

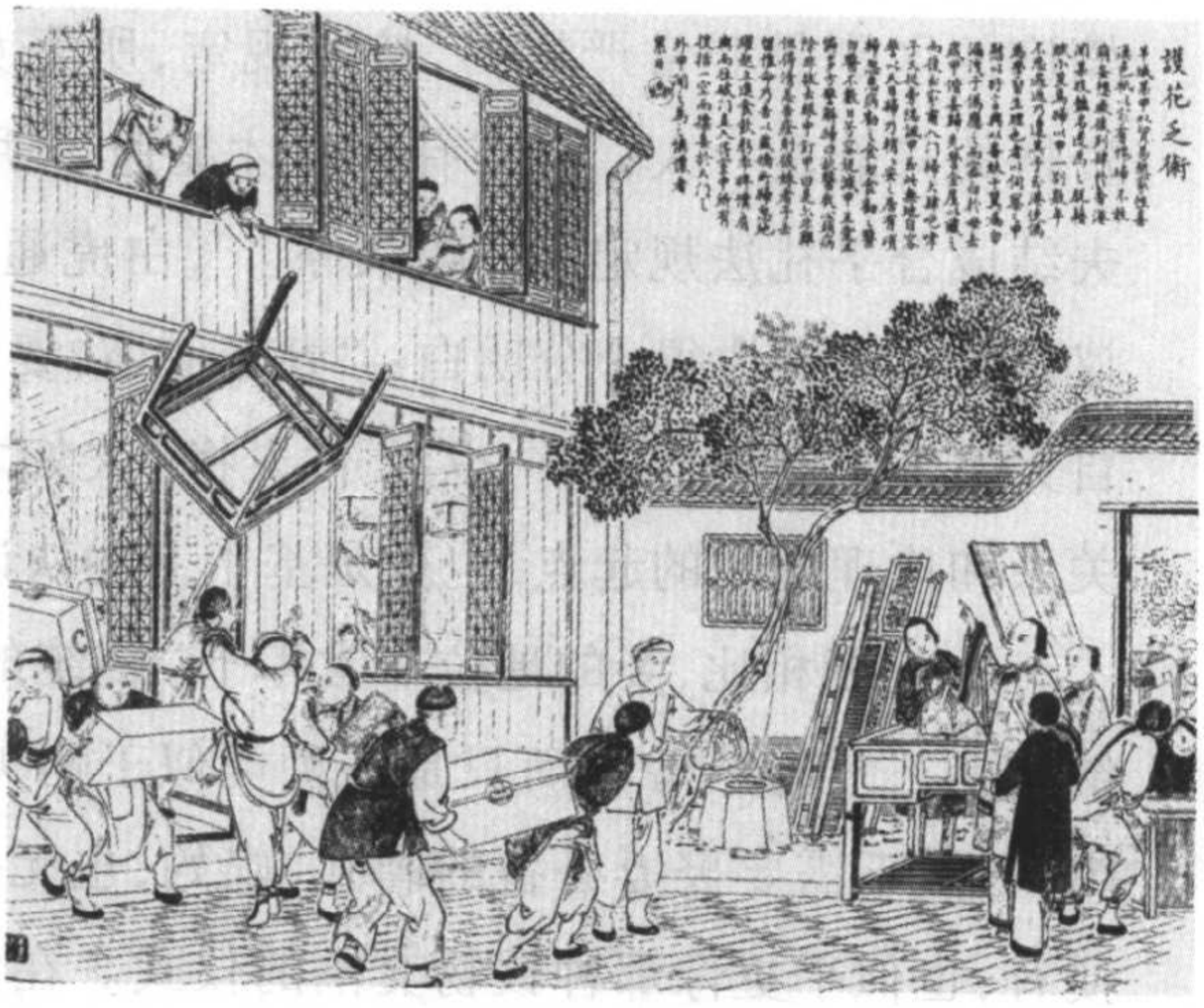
清代官员的小妾

分贵贱，就像臣下篡夺天子之权，诸侯仿效王室之制，实为发生祸乱的根本原因。因此，拥有众多妻妾的上层贵族为了稳定和巩固其对“家”、“国”的统治，在制度上对后（正妻）、妃（媵、妾）及其后嗣的身份、地位作了详尽的规定，并通过嫡长子继承制明确了唯一的合法继承人，以防止在财产、地位的继承问题上出现紊乱和纷争。按照“立适（嫡）以长，不以贤；立子以贵，不以长”（《春秋公羊传》）的原则，继承人首先在正妻嫡子中按长幼次序而确定，正妻无子，才依次在媵、妾的庶子中确定。可见，传统礼制对嫡庶的区别是非常严格的，按照规定，所娶女子再多，具有正妻资格的只能是一人，也唯有正妻才能通过明媒正娶的方式与丈夫结成合乎礼法规定的婚姻关系。《白虎通义·嫁娶》中的一段议论将这一点说得十分明白：“妻者何谓？妻者，齐也，与夫齐体，自天子下至庶人，其义一也。”古人将“夫妇之道”视为一切人际关系和伦理规范的起点，也正是基于上述认识。

与正妻相比，妾的地位非常卑下。传统的社会观念并不认为纳妾是正式的结婚，[10]而只是一种类似于购买物品的金钱交易行为，一般不需要娶妻必备的聘礼、媒妁，也无一定的婚礼程式，即便有，也似乎更像那种钱物交割的仪式。在家庭生活中，妾不仅是丈夫满足淫欲和延续子嗣的工具，也是受丈夫和正妻随意支

晚清风俗画描绘主妇殴打小妾的情景

配的“奴仆”。按照传统的伦理规范和礼制规定，妾不能自由行动和私自收受礼物，凡遇到此类事情，必须获得正妻准许方可；在家族典礼上，正妻按尊卑之礼伺候长辈，妾按主仆之礼伺候正妻；正妻有随时训斥妾的权利，妾对正妻有绝对的人身隶属关系，妾所生子女一律以正妻为嫡母，为妾者只能算是代替正妻怀孕；妾生前不能参加夫家的祭祀活动，死后也没有被祭祀的权利，生有儿子者虽可受别祭，但绝不能入家庙。历代法律也对妻妾绝然不同的社会地位作了明确规定，严格禁止“妻妾失序”的行为。如《唐律》规定：“诸以妻为妾、以婢为妻者，徒二年；以妾及客女为妻、以婢为妾者，徒一年半；各还正之。”《明律》规定：“凡以妻为妾者，杖一百；妻在，以妾为妻者，杖九十；并



晚清风俗画描绘主妇赶走居住在外的小妾

改正。”

妾的地位从其入夫家的那一刻即十分清楚地反映出来。近代学者顾颉刚在《苏粤的婚丧》一书中,对广州地区妾过门的情形作了生动的描述:纳妾这天,要用一乘所谓的“青衣轿”把她抬回来。门口早已放着一双红木屐和两坛净水,妾下轿后赤着脚穿起木屐,挽着两坛水来到厅上,表示自己是贱下婢的意思。那位正室早已坐在厅的中央,妾一见到正室就把水放下,跪在正室面前。当时的正室大致有两种态度:一种比较慈和,首先赐一个名字给妾,叫做“改名”;其次用一枝银打的花“管”插在妾的头上,意思是管着她(也有用项链的,意思是锁住她);然后说些希望她如何如何的话。另一种则很凶狠,除了赐名和插花外,还要大骂特骂,骂词不外乎“我们夫妻快乐不干你事”、“好吃好穿轮不到你”、“有子是妾,无子是婢”之类;骂的时候,妾必须跪在地上默不作声地听着,等骂完了才能起身,然后拜丈夫、公婆等。所有屈辱的仪式完成后,才进房去。到第三天,夫家把说定的“身价银”及烧猪之类送往妾原先的主人家或母家,算是交易清楚,至此,妾的身份才真正确定。以上虽是清末以来广州一带的情形,但窥一斑而见全豹,对中国古代纳妾的状况实可推而知之。

当然,历史上确实有过多妻并存、妻妾无别的状况。如三国吴的孙皓、十六国汉的刘聪、北周宣帝宇文赟以及元朝的皇帝等,均有数后并立的情况。民间也有多妻并存的现象,如魏晋南北朝时期,战乱频繁,百姓流离失所,于是便出现在客居之地另娶一妻的现象。又如明清时期,不少商贾长年离家经商,故有在外地另娶一妻者,时称“两头大”。不过,总体来看,上述事例多是在特殊的时段和特殊的情况下发生的,并非传统婚制的通例。对这种违背正统婚制的多妻并存、妻妾无别现象,不仅传统的礼

制和法律都有明文规定，予以禁止，而且社会舆论也颇多非议。由此可见，中国传统婚姻结构的主要特征仍是“一夫一妻（正妻）制”，众妾只是一种补充，这与世界上其他民族所实行的“一夫多妻制”是迥然有别的。

二.多夫多妻和一妻多夫

所谓的“多夫多妻制”，实际上就是前面所讲到的族外群婚制。这里特别需要提一下的是，当中国大部分地区已确立一夫一妻的专偶婚制以后，在一些民族和地区中，仍存在多夫多妻的群婚状态。例如，当代学者詹承绪、王承权等人对云南永宁纳西族的阿注婚姻进行实地调查研究后，就群婚的实例，列举了七种状况：第一种，母女共一阿注（12 例）；第二种，舅甥共一阿注（8 例）；第三种，姨母与姨侄女共一阿注（4 例）；第四种，两姐妹与两舅甥交阿注（1 例）；第五种，两姐妹分别与两父子交阿注（1 例）；第六种，舅母与外甥交阿注（1 例）；第七种，两兄弟分别与两母女为阿注（3 例）。[11]可见，在永宁纳西族的婚姻关系中，除有一夫多妻、一妻多夫、一夫一妻的现象外，还留存若干多夫多妻的遗

纳西族两兄弟娶两姐妹的情景

风。

又据当代学者宋兆麟 1981 年在四川木里县俄亚地区的民俗调查，当地纳西族的婚姻结构也同时并存着几兄弟与几姊妹通婚的多夫多妻制、几姊妹共娶嫁一夫的一夫多妻制、几兄弟共娶一妻的一妻多夫制以及为数不多的一夫一妻制。⑫

另据外国学者的调查，西藏地区也有三兄弟可娶三姐妹，三姐妹为三兄弟共有的婚俗。

当然，从总体上看，多夫多妻的现象虽然存在，但已属比较罕见的原始遗俗。

相对而言，一妻多夫的现象在中国历史上稍微多见一些，古代文献中也时有记载。如《周书·异域传》记载："噘哒国，大月氏之种类，在于阗之西……刑法、风俗与突厥略同，其俗又兄弟共娶一妻。夫无兄弟者，其妻戴一角帽；若有兄弟者，依其多少之数，更加帽角焉。"噘哒是西域的古国，在古书上也译作嘌哒、挹怛、挹阗，建国之初称为滑国，南北朝时与中原政权常有联系，有关其兄弟共妻的风俗，在《隋书·西域志》、杜佑《通典》等书中也有记载。又据《新唐书·南蛮传》记载，南方一个名为"名蔑"的小国，"其人短小，兄弟共娶一妻，妇总发为角，辨夫之多少"。

从文献记载和民族调查看，一妻多夫制在藏族地区较为流行。清代王我师《藏炉述异记》记载藏民风俗称：一名女子只配一名男子，在当地会被人看不起，因此，往往由兄弟三四人合娶一个妻子，人们认为这样可以使兄弟间保持和睦关系。这种一妻多夫的现象直至近代在社会下层仍很常见，胡朴安《中华全国风俗志》对此作了详细描述："藏民下等社会之风俗，不必用媒妁，男女各适其所好，有多夫一妻之弊，其法甚奇。例如男子欲娶妻，则先谒女之父母，述己之愿望，且为定约，得许可者始为婿，起卧

女家，列为家族之一人。如他男子欲分受此艳福，则亦来为盟约如前夫，同列于家族为副夫。三人四人来，皆可如此。时有因嫉妒而一人独归者，然甚绝少。大抵一家亲善，诸夫竞争从事职业，汲汲焉务得妇人之欢心。若妇欲择定一人，则更为盟约，悉礼他夫而退去。其夫于他夫人家时携带之金，当加息偿还，其多少则争议之后始决。若女已生儿，则不复为此。此习俗盖迎娶无力者为之。其尤甚者，兄弟三四人共娶一妻。里塘近旁妇人，一夫则冠银髻一枚，多夫则冠三四枚，所生子女，兄弟分养之。其妇合三四兄弟同居，以一家亲睦为善治家，人皆称其贤焉。”

藏族地区的一妻多夫制，虽有不相干的男子合娶一妻的情况，但最多见的还是兄弟共娶一妻。兄弟共妻的家庭皆以主妇为中心，主妇本人住一间房，众夫轮流与她同居，未经主妇召唤不进她的房内。众夫对同居之事都能听从主妇的安排，互相之间很少发生争执。所生子女称年长者为大父，依次为二父、三父等。

汉族地区也有一妻多夫的婚俗，但正统的社会观念将其视为严重违背礼制规定和伦理规范的行为。清代赵翼《簷曝杂记》记载甘肃地区一妻多夫的的现象，称之为“甘省陋俗”：“甘省多男少女，故男女之事颇阔略……有兄弟数人合娶一妻者，或轮夕而宿，或白昼有事，辄悬一裙于房门，即知回避。生子则长者与兄，以次及诸弟云。”官方对这类现象往往予以严厉的处罚。如三国吴谢承《后汉书·刑志》记载：西汉宣帝时，范延寿任廷尉。当时，燕赵之间（今河北中部一带）有三名男子合娶了一个妻子，妻子生下四个儿子。儿子长大后，三个丈夫都要求分家，并为争夺财产和儿子闹得不可开交。告到县衙门，县令也不能决断，于是又提交给廷尉审理。范延寿认为，男子贵于诚信，女子贵于贞洁，如今三男共娶一妻，真是悖逆人伦，好比禽兽。因此将诸子判

给母亲，将三个丈夫全部处死。随后又上奏朝廷，要求罢免郡太守和县令，因为他们未能担当起教化当地的职责。[13]明代陆容《菽园杂记》也据亲眼所见记载："温州乐清县近海有村落，曰三山黄渡。其民兄弟共娶一妻，无兄弟者，女家多不乐与，以其孤立，恐不能养也。既娶后，兄弟各以手巾为记，日暮，兄先悬巾，则弟不敢入，或弟先悬之，则兄不入，故又名其地为手巾岙……盖岛夷之俗，自前代以来，因袭久矣。"陆容上奏朝廷，要求禁止这种风俗，并对当事人进行处罚。司法部门最后决定，先在当地张榜禁止，其后有再犯者，按照奸淫兄弟之妻的罪名予以惩治。

综合各地的情况看，一妻多夫的婚姻习俗除受原始群婚遗风的影响外，还出于这样一些原因：其一，某些地区男多女少，男女比例严重失调，导致多夫合娶一妻的现象。其二，经济发展水平较低，许多贫困之家没有能力单独娶亲，所以被迫采取多夫集资、共娶一妻的婚姻形式。在流行兄弟共妻的地区，一妻多夫制还可以使家产不会因婚姻而分散，并避免了兄弟妯娌之间为分家而发生争执，维持了家中的和睦。其三，有些草原、山区，如藏族地区，丈夫经常外出放牧、狩猎，长期不在家。在这种情况下，陪伴独守空房的妻子的最好人选自然是情深义长的同胞兄弟。众兄弟共娶一妻，往往可以留下一人守护妻子，于是既可避免某些意外或危险，也可防止外人插足进来。

最后还要提一下的是，历史上某些女性的上层贵族，为了满足淫欲，或出于对男性的嫉妒，置有多名"男宠"，这也可视为一种特殊形式的一妻多夫现象。南朝宋的山阴公主即为著名的一例。山阴公主为宋前废帝刘子业的姐姐，据《宋书·前废帝纪》记载，山阴公主纵欲淫恣，有一次她对前废帝说：我与陛下尽管男女有别，但都是先帝的亲生骨肉。陛下六宫嫔妃多达万人，而我

只有驸马一个，事情为何如此的不公平！前废帝听了这番抱怨后，特地为她设置了三十个“面首”（即男宠），天天不离左右，尽力侍奉她。又如北魏的冯太后，是一位杰出的政治家，为北魏的改革和民族融合做出很大贡献，但在私生活上则以好男宠而闻名，当时因卧房得宠而成为王公显宦者，不在少数。其后的胡太后（北魏宣武帝之妃，孝明帝之母）也好男宠，史书上说她“污乱宫掖”、“宣淫于朝”。当然，最著名的应推武则天，她掌权期间曾有张易之、张昌宗等多名男宠。作为铁腕政治家的武则天，一生的功过是非在后世的评论中引发很大争论，而所谓的“淫乱”正是颇受传统文人非议的一点。

三.传统婚姻的主要类型

一夫一妻的专偶婚制确立后，从中国大部分地区看，占主导地位的婚姻类型是所谓的“聘娶婚”，即通过父母之命和媒妁之言，以财物为聘礼，将新娘娶入夫家的婚配形式。[19]但因原始遗风的影响，以及各地风土人情、经济文化的差异，除“聘娶婚”外，还存在形形色色、不下数十种的婚姻类型。大致而言，以下几种类型在中国历史上是较为常见的。

（一）掠夺婚

掠夺婚也称“抢劫婚”，俗称“抢婚”、“抢亲”等。这是男子通过抢劫方式夺取女子为妻的一种野蛮的、强制性的婚姻类型。一般认为其源于父系氏族制度下的族外婚时期。当时，男子必须在本氏族之外寻求妻子，但某些女子却不愿意离开自己的氏族嫁到外族去，于是，男子只能依靠掠夺的方式来完成婚媾。

不少学者依据某些文字材料和文献记载推测，中国上古时

期曾流行过这种掠夺女子为妻的婚媾形式。如甲骨文中“娶”字的写法是一只手举起大斧,对着屈膝的女子,表明“娶”与武力威逼或战争掠夺联系在一起。又如《周易·屯卦》记载:“乘马班如,匪寇婚媾。”又记载道:“乘马班如,泣血涟如。”学者将这两句话解释为:男子骑着马来回奔跑,他不是在作强盗,而是在婚媾;男子骑着马来回奔跑,而被抢的女子却悲愤痛哭,流尽眼泪泣出血。

西周以后,虽然社会上盛行聘娶婚,但娶亲过程中的一些情节却很可能是掠夺婚时代留下的遗俗。如《说文解字》解释“婚”字,称:“礼,娶妇以昏时……故曰婚。”《仪礼·士昏礼》记载迎亲的情形称:“主人爵弁,纁裳缁袘,从者毕玄端,乘墨车、从车二乘,执烛前马。”迎娶新娘的时间选在夜晚,新郎和随从的服饰、马车都使用黑色或暗红色,迎亲队伍前还有人执烛照明,自然令人联想起风高月黑、明火打劫的情景。又据《礼记·曾子问》记载:“孔子曰:嫁女之家三夜不息烛,思相离也;取妇之家三日不举乐,思嗣亲也。”对此,后人也作了这样的解释:女家不息烛是因为昼夜思念被掠去的女子,男家不奏乐是因为害怕女家闻乐声前来抢回女子。

历史上的帝王显贵通过战争或凭藉权势,抢夺他人妻女为妻为妾的事例也十分常见。如夏桀征伐有施氏掠夺妹喜,商纣王征伐有苏氏掠夺妲己,周幽王征伐有褒氏掠夺褒姒,晋献公征伐骊戎掠夺骊姬等,皆为人们所熟知。秦汉以后,尽管历朝法律多明文禁止劫夺妇女的行为,如《唐律》规定:“诸略人为妻妾者,徒三年。”《清律》规定:“强夺良家妇女自为妻妾,或卖与他人为妻妾,或投献势豪之家,或配与子孙弟侄家人者,均绞候,从者流三千里。”但帝王之家不会受制于这些禁令自不待说,即便是

平民百姓，因议婚不成而纠人抢亲的也不乏其例。如清代赵翼《陔余丛考·劫婚》记载："村俗有以婚姻议财不谐而纠众劫女成婚者，谓之抢亲。"

俞樾《右台仙馆笔记》所记抢亲之事很有意思：有一个叫张阿福的绍兴人，住在杭州。他自幼聘王氏女为妻，但年过三十，却因家中贫困，无法将媳妇娶过门。王母见女儿已二十七了，很着急，多次托媒婆催阿福成婚。媒婆说："他家太穷，怎么办？"王母说："他没有婚费，我也没有嫁资，罢了，叫他来抢亲吧！"媒婆将话转告阿福，阿福大喜，于是约定日期，纠集众人将女子劫回家中。王母假意招集邻居到张家夺女，只见贺客满堂，婚礼仪式已告结束。媒婆在一旁劝说："事已如此，还有什么话说？让他明天来谢罪就是了。"王母故作悻悻状，率众而归。俞樾评论道：抢亲，恶俗也，律有明禁，而此则由女家招之使抢，实为一大奇事！

清末上海《点石斋画报》所记一事更发谑。苏州阊门外南濠荡口乡有一男子因女家索要聘金太高，无可奈何之下前去抢亲。新郎背着新娘拼命奔跑，女家众人在后紧追不舍。跑了很长一段路，新郎终因体力不支逐渐慢了下来，眼看要被追上；情急之中，新娘跳下来背起新郎急跑。女家见事已至此，再追也无意义，于是停止追赶，让他们离去。

清末风俗画表现的抢婚情景

当然，从上述两件事例可

以看出，后世的“抢亲”，除帝王、恶霸外，所抢的大都是已定了亲的，[15]故与上古时代的掠人为妻迥然有别。随着社会的发展，真正意义上的“掠夺婚”实际上已逐渐演变为一种模拟性、象征性的婚礼仪式，在更多的情况下，只是作为原始遗俗而保留在人们的婚礼程序中。这在许多少数民族的婚礼中表现得尤为明显。清代曹树翘《滇南杂志》所载云南爨族（即今彝族）婚礼仪式中象征性的“抢亲”场面就很典型：“将嫁女三日前，执斧入山，伐带叶松，于门外结屋，坐女其中，旁列米淅数十缸；集亲友执瓢、勺，列械环卫。婿及亲族新衣黑面，乘马执械，鼓吹至女家，械而斗。婿直入松屋中，挟妇乘马，疾驱走。父母持械，勺米淅洗婿，大呼亲友同逐女，不及，怒而归。新妇在途中故作坠马状三，新婿挟之上马三，则诸亲族皆大喜。”这种骑马抢亲的婚礼仪式至今在云南、四川的彝族地区仍十分流行。

云南西双版纳傣族婚礼的“抢亲”仪式也很有趣。婚礼举行之前，男女双方先约定抢亲的时间和地点。届时，男方抢亲队伍手执武器，随身带上一些零碎铜钱，前往约定地点“抢劫”新娘。新娘被抢时须故意高声呼救，而女方亲友要手持武器假装追赶营救。男方不作抵抗，挟着新娘急速逃跑，沿途不断抛洒铜钱；女方边追边拾取铜钱，逐渐放慢追赶速度，抢亲终获成功。几天以后，男方再派人前往女方，要求承认既成事实。台湾高山族的鲁凯人，女家在婚礼前先用麻绳将新娘捆绑起来，隐藏于某个地方。新郎前来迎娶时，必须先设法找到新娘，将她身上的麻绳割断，才可将新娘“劫走”。此外，如黎族于迎娶时持棒痛殴新郎，佯装追杀，实为相送的习俗；瑶族迎亲队伍高举火把，在半路截夺新娘的习俗；北方草原民族的婚礼中新娘骑马奔驰，新郎骑马紧追的习俗等，都属此类象征性仪式。

学术界对掠夺婚的认识，至今仍有很大争论。有人认为，掠夺婚是人类婚姻的早期阶段曾普遍实行过的一种婚姻类型。也有人认为，虽然许多民族存在过掠夺婚的事实，但没有一个民族曾将掠夺婚作为缔结婚姻的通常形式或正常形式。“掠夺婚主要是作为战争的伴随物，或是在用正常手段难以娶妻时作为一种非常手段而出现的。”⑯目前，西方学者多持后一种观点。

（二）表亲婚

表亲婚是原始时代族外婚的残余，一般可分为两种形式。其一为平行从表婚，也称“直表婚”，即同性同胞所生子女结为夫妻的婚姻形式，其中，与叔、伯的子女结婚称“堂表婚”，与姨母的子女结婚称“姨表婚”。其二为交错从表婚，也称“交表婚”或“姑舅表婚”，即异性同胞所生子女结为夫妻的婚姻形式，其中，与姑母的子女结婚称“姑表婚”，与舅父的子女结婚称“舅表婚”。表亲婚曾流行于许多民族和地区，但从具体情况看，在某一时期或地区，往往只实行上述四种形式中的一种或两种，而禁止其它的形式。

一般认为，导致表亲婚流行的原因大致有以下几项：一为利用亲族间原有的感情基础，进一步加强双方的联系，即所谓的“亲上加亲”。如出嫁女因留恋父母而将女儿嫁回娘家，以加强与娘家的联系。二为兄弟姊妹在财产继承上存在某种关系，因而在他们的下一代之间建立婚姻联系。三为基于氏族社会平等的交换原则而实行的一种补偿。如人们认为娶姑母的女儿为媳妇，实际上是对当初姑母出嫁的一种交换或补偿。

从文献记载看，表亲婚在中国古代颇为流行。如《尔雅·释亲》解释“母党”称：“妻之父为外舅，妻之母为外姑。”解释“妻党”称：“妇称夫之父曰舅，称夫之母曰姑。”上述称谓的起源当

与表亲婚有关。古书中表亲婚的具体事例也时有所见。如《汉书·齐悼惠王传》记载，西汉齐懿王刘寿死后，其子刘次昌继承王位，次昌的母亲纪太后“取其弟纪氏女为王后”，目的是“欲其家重宠”。《汉武故事》记载，汉武帝刘彻年幼时，姑母大长公主刘嫖曾将他抱在膝上玩耍。刘嫖遍指在身旁侍奉的百余名宫女，问他：“儿欲得妇否？”刘彻回答：“都不要。”刘嫖又指着自己的女儿问他：“阿娇好否？”刘彻笑着回答：“好！若得阿娇作妇，当作金屋贮之。”刘嫖大喜，于是竭力劝说汉景帝，让他们二人成了亲。这就是历史上著名的“金屋藏娇”的故事。《汉书·梁孝王传》记载，西汉梁荒王刘嘉娶任宝的妹妹为妻，又将自己的妹妹嫁给任宝。刘嘉死后，其子刘立继位为王，任宝的哥哥又将女儿任昭嫁给刘立。于是，刘、任两家结成三重亲。又据《宋书·后妃传》记载，宋孝武帝刘骏的姑母嫁给王偃，生子王藻，生女王宪嫄。刘骏娶王宪嫄为皇后，并将妹妹临川长公主嫁给了王藻。

表亲婚在许多少数民族中也很流行。傈僳族称表亲婚为“阿尼木底”，按照他们的惯俗，舅父之子享有娶其姑母之女为妻的优先权，只有当舅家不娶或没有能力娶时，姑母之女才可另外嫁人。土家族称表亲婚为“接骨种”，也以可优先娶姑母之女为特征，因而流行“姑家女，伸手娶，舅家要，隔河叫”的歌谣。水族称表亲婚为“回娘头亲”，婚俗与傈僳、土家等族相类似，而且当舅父家不需要娶姑母之女时，姑母家还要付给舅父一定的礼金，称“舅爷礼”。此外，如拉祜、景颇等族，实行的是舅父之女嫁给姑母之子的表亲婚。景颇族还盛行一种维持三角姻亲关系而循环转嫁的单向舅表婚，即姑母之子必须娶其舅父之女为妻，而舅父之子却不准娶其姑母之女，如果违反这一惯例，将会受到习惯法的严厉制裁。即使舅父家没有女儿，或女儿年龄太小，外甥

不得已而另娶他人，事先也必须征得舅父同意。

（三）入赘婚

入赘婚也称“招养婚”、“招婿婚”等。这是一种女子不出嫁，招男子入女家为婿的婚姻形式。女家招男子入门为婿大致出于两个目的：一是家中没有男性继承人，招婿可以传宗接代，延续香火和家业；二是家中缺乏强壮的劳动力，招婿可以养老抚幼，维持生计和管理家产。男子之所以愿意上女家当赘婿，不外乎两个原因：一是家中贫困，无力娶妻；二是贪图女家的荣华富贵。

清代风俗画描绘的高山族迎赘婿情景

据古代文献记载，春秋战国时期已有入女家当赘婿的现象。如《史记·滑稽列传》记载，因“滑稽多辩”而任齐威王相的淳于髡，原先为“齐之赘婿”。又据《汉书·贾谊传》记载，贾谊认为商鞅变法时所作的“民有二男以上不分异者，倍其赋”的规定，致使秦国形成“家富子壮则出分，家贫子壮则出赘”的风俗。所谓“出赘”，就是指贫困之家的儿子成年后，因无力娶妻成家，只能到女家当赘婿。

中国古代社会实行严格的父系单系世系原则，一名男子离开自己的父系家族，入女家为婿，显然不符合家族制度和传统礼制的规定，因此，赘婿在社会上的地位是很低的。《史记·秦始皇

本纪》记载，秦始皇将赘婿与商贾以及曾逃亡的人同等看待，征发他们外出打仗。汉代，赘婿为地位低下的“七科谪”之一，被禁止为吏，遇到战争，常被征发为壮丁。[17]魏晋以后，赘婿被强迫从军、戍边之事已不再出现，但遭世人鄙视的事实并未改变。传统观念认为，当赘婿属“非礼悖义”的行为，贫困农家迫于生计偶而为之，情有可原，但文人士大夫是断断不可为的。然而，只要无力娶妻的事实继续存在，上门为婿的现象就不可避免，故唐宋以后，入赘婚有增无减。如《宋史·刘清之传》记载：“鄂（今湖北地区）俗计利而尚鬼，家贫子壮则出赘，习为当然。”《宋会要辑稿·刑法二》记载：四川一带“富人家多召赘婿，与所生子齿，富人死，即分其财，贫民多舍其父母出赘”。元代《通制条格》也记载：“今作赘召婿之家，往往甚多，盖是贫穷不能娶妇，故使作赘。虽非古礼，亦难革拨，此等之家，合令权依时俗而行。”至于文人士大夫因贪图女家富贵而当赘婿的，也不计其数。

由于入赘婚在民间颇为常见，而其婚姻关系又与通行的聘娶婚有所不同，为了避免诉讼纠纷，宋元以来的法律法规对入赘婚及其相关事宜作了一系列的规定。例如，元代将赘婿分为四种不同的情况：一为养老，即终身入赘妻家，承担为女方父母养老送终的职责。二为年限，即入赘妻家有一定的年限，期满之后便携妻回归男家。三为出舍，即入赘妻家后，必须在一定的年限内为妻家出力服役，期满后自立门户，与女方父母分家别居。四为归宗，即入赘年限已满，或妻子亡故，以及与妻子离婚后，回归男方家族者。《通制条格》规定：凡入赘婚皆须订立婚书，是否养老以及出舍、归宗的年限等必须在婚书中一一写明，而主婚、保亲、媒妁之人等也都须在婚书上署名画押。一旦发生纠纷，即可以婚书作为凭证。明代也在《户令》中明文规定：“凡招婿，须凭媒妁，

明立婚书，开写养老或出舍年限。”

订立入赘婚书的一般程序为：男女双方事先就有关事宜达成协议，举行婚礼时，以招赘当事人及其亲族代表为一方，赘婿及其亲族代表为另一方，保亲者和媒人为证婚人，请代书人书写入赘婚书。婚书大都一式两份，封面书写“招婿婚书”、“招赘契”等字样。婚书内容包括某人招某人为婿、受财礼若干、成亲后须承担女家一应差役、勤力干活、小心侍奉、赡养丈人丈母年老、不得抛离女家、违约出舍等等。其后注明年月日，并有双方当事人以及亲族代表、保亲人、媒人、代书人等的姓名与画押。婚书书写完毕，经双方认定交换后，入赘婚方在法律上正式成立。

从入赘婚的婚礼仪式看，宋元以来已渐趋规范化，其程序与聘娶婚大体相同，唯亲迎以下的仪式皆在妻家举行。其中，聘礼也是必备的一项，一般养老赘婿是由女家下财礼，男家受财礼；出舍年限赘婿，则由双方议定何家下财礼；如果是男家下财礼，其年限可有所松动，允许女婿在未满期时携妻离开女家。聘礼的数量多低于聘娶婚。如《通制条格》规定：“招召养老女婿，照依已定嫁娶聘财等第减半，须要明立媒妁婚书成亲。”又规定道：“招召出舍年限女婿，各从所议，明立媒妁婚书，或男或女，出备财礼，约量年限，照依已定嫁娶聘财等第，三分不过二分”。

女家招赘婿入门往往有继承家业和宗祀的用意，因而赘婿到女家后多改从妻姓，或于本姓之上冠以妻姓，年限赘婿也有不改姓的。赘婿与妻子所生的子女原则上应归于妻家。在继承妻家财产的问题上，宋代以前尚无明文规定，如果丈人另有儿子，女婿与儿子的分配比例多依照当地风俗习惯或遗嘱确定。《宋会要辑稿》记载：四川富家招入赘婿后，与儿子同等看待，但继承家产时，赘婿所得应占多大比例，“宋初法令未见明文，故惟依习惯或

遗嘱而定。若遇争讼，官司亦惟酌量情理，妥为裁判”。宋代田况《儒林公议》中叙述的一则故事非常有趣：北宋名臣张咏出知杭州时，当地一户人家的儿子与姐姐的赘婿因分家财而争执不下，告到张咏处。赘婿诉称：“老丈人临终留下遗言，将家财的十分之七归于我，十分之三留给儿子。他在手书的遗嘱上写得明明白白，可当场验证。”张咏读了遗嘱，神情肃然，索酒酹地，然后对这户人家的儿子说：“你的父亲真可谓智者！他死的时候，你才三岁，所以托付给女婿，让他抚养你成人。如果他将十分之七归于你，恐怕你会死于姐夫之手了！如今应当将十分之七判给你，其余的留给女婿。”儿子与女婿皆号泣再拜而去，世人听说此事后，也都佩服张咏判案神明。从这则故事可以了解当时赘婿与妻舅的关系，以及官府在裁判家产纠纷时的一般态度。

（四）转房婚

转房婚也称“收继婚”、“逆缘婚”。这是丈夫死后，寡妇改嫁与丈夫亲属的一种婚姻形式。转房婚的具体类型可分为两种，其一是平辈间的转房婚，其二是非平辈间的转房婚。

舜的妃子娥皇和女英

平辈间的转房婚主要表现为

亡兄之嫂转嫁于弟和亡弟之媳转嫁于兄。世界上许多民族曾广泛流行这种婚姻形式，中国古代也很常见。如《孟子·万章》记载，舜的弟弟象企图害死舜，然后娶舜的妃子娥皇、女英为妻。《淮南子·氾论》记载，齐国人孟卯娶其嫂为妻，生有五子。《左传》记载，卫太叔疾逃亡到宋国后，卫人另立太叔疾的弟弟遗继承其位，并让遗娶太叔疾之妻孔姞为妻。《三国志·吴书·薛综传》记载："交趾糜泠、九真都庞二县，皆兄死弟妻其嫂，世以此为俗，长吏恣听，不能禁制。"明清时期，这种婚姻形式在不少地区和民族中仍很流行。赵翼《簷曝杂记》"甘省陋俗"条记载："甘省多男少女，故男女之事颇阔略。兄死妻嫂，弟死妻其妇，比比皆是。"同书"苗倮陋俗"条又记载："苗、倮（今彝族）俗，惟男女之事少所禁忌。兄死则妻其嫂，弟死则妻其妇，比比而然……头目死，妻欲改嫁，而赀产不得将去，则于诸叔中择而赘焉，叔亦利其产而乐为婚也。故往往有妻年四十余，而夫仅二十者。"《清代名臣判牍》也记载："苏乡旧俗，兄既娶妇，不幸身亡，遗妇与叔成婚，乡人称'嫂接叔'，时有所见，恬不为怪。"

此外，许多学者认为，所谓的"续嫁婚"、"续弦婚"，即男子丧偶后续娶亡妻未婚姊妹，也属于平辈间转房婚的一种形式。此类事例历史上也常有记载，如三国蜀汉后主刘禅娶张飞的长女为皇后，张皇后死后，又续娶她的妹妹为贵人，随后立为皇后。西晋武帝娶杨文宗之女杨艳为皇后，杨艳死后，又续娶杨艳的堂妹杨芷（杨骏之女）为皇后。

非平辈间的转房婚包括儿子收娶父妾，伯母、叔母转嫁侄子等。如《括地志》记载，夏桀暴虐无道，商汤灭亡夏朝后，将夏桀放逐到鸣条，三年后夏桀死去，他的儿子便收娶了夏桀的众妾。此类婚姻现象在春秋时期比较常见，因而《左传》中的记载颇

多。如卫庄公死后，他的儿子卫宣公收娶父妾夷姜，生下儿子伋。卫宣公死后，其妾宣姜又被儿子昭伯收娶，并生有三子二女。晋献公娶贾国女子为妻，没有生儿子，于是又收娶亡父晋武公的姬妾齐姜，生下太子申生和女儿秦穆夫人。晋献公死后，其子晋惠公也收娶了献公的次妃贾君。楚国的连尹（楚国官名）襄老在晋楚邲之战中阵亡，其子黑要曾收娶过庶母夏姬。郑文公收娶过叔父子仪的妃子陈妫，生有二子。

秦汉以后，汉族地区不同辈份间的转房婚因受到法律禁止而趋于减少，但在少数民族中，同辈与不同辈间的转房婚仍非常流行。如《后汉书·西羌传》记载西羌风俗："父没则妻后母，兄亡则纳釐（嫠）嫂，故国无鳏寡，种类繁炽。"《三国志·魏书·乌丸传》注引《魏书》所记东北地区乌丸的风俗："父、兄死，妻后母，执嫂。若无执嫂者，则己子以亲之，次妻伯、叔焉。"《晋书·西戎传》记载吐谷浑风俗："父卒，妻其群母；兄亡，妻其诸嫂。"《周书·异域传》记载突厥与吐谷浑风俗相同，皆为"父、兄亡后，妻后母及嫂等"。《隋书·西域传》记载西南少数民族中"附国"的风俗：父、兄死，儿、弟"妻其群母及嫂，儿、弟死，父、兄亦纳其妻"。

昭君出塞图

少数民族的转房婚习俗还涉及到汉族的一位著名人物王昭君。王昭君名嫱，西汉

元帝时被选入后宫。竟宁元年(公元前33年),匈奴呼韩邪单于入朝求和亲,昭君自请嫁于匈奴,出塞成婚后,号为宁胡阏氏。呼韩邪死后,其前阏氏之子雕陶莫皋继位为复株絫若鞮单于。汉成帝又让昭君顺从匈奴习俗,转嫁复株絫若鞮单于,后生有二女。唐朝的武则天,原为唐太宗的才人,后又成为唐高宗的皇后,而这一收继父妾的举动,除主观原因外,当与李唐皇室具有鲜卑血统、宫中"胡风"颇盛不无关系。清代末年,世人曾盛传这样一则宫闱秘闻,说清初顺治帝之母孝庄皇太后曾下嫁其小叔摄政王多尔衮。这一传闻虽颇受质疑,但据史书记载,满族在入关之前,确实流行过转房婚。因此,清史专家萧一山认为,此事因无确证而难以定论,但据满族风俗考察,并非完全不可能,故未必全属恶意诋毁。直至近代,一些少数民族仍有转房的现象。如景颇族的寡妇按照惯例必须在亡夫的家族内转房,如果想另外嫁人,应征得亡夫家族同意,并且要退还当时娶她所付的全部彩礼。由于通过转房的形式娶妻,一般不必再向丈人家送第二道彩礼,转房婚颇为普遍,而寡妇再嫁外人的情况比较少见。[18]

当然,随着社会的进步,即便是少数民族,也对转房婚的对象有所限制,如《周书·异域传》记载突厥风俗:"父、兄、伯、叔死者,子、弟及侄等妻其后母、世叔母及嫂,惟尊者不得下淫。"所谓"尊者不得下淫",即长辈不得娶晚辈的寡妇为妻。唐宋以后,有关转房婚的禁例逐渐增多。据《通制条格》、《元典章》等书记载,元朝已在许多方面作了限制,如:远房小叔不得收继寡嫂;已结婚者,或已定婚而女子尚未过门者,都不得再行收继;如果已定婚而再行收继,应解除其原定的婚约;已出家者不得收继;两户人家间不得转房收继;年幼抱乳的小叔不得收继寡嫂;守志之妇,不得收继;侄子不得收继婶母;兄长不得收继弟媳等。清朝统

治者至乾隆、嘉庆年间，已大量接受汉族的礼仪制度与惯俗，所以也对转房婚予以禁止。如《大清律例·婚姻门》记载乾隆时的律例："凡收伯、叔、兄、弟妾者，即照奸伯、叔、兄、弟妾律，减妻一等，杖百，流三千里。"虽然禁令之下，转房婚现象并未绝迹，但毕竟被视为一种悖礼违制的陋俗，因而多在民间及边远地区存在。

（五）交换婚

交换婚俗称"换亲"，这是一种两个氏族或家庭之间的互换姊妹为妻，或互换女儿为媳的婚姻形式。早在母系氏族的族外婚时期，两个氏族的男女互相通婚，双方父母以各自的子女交换为女婿或儿媳，这便是交换婚的雏形。至父系氏族时期，又表现为双方男子各以姊妹或亲族中的女子和对方互相交换为妻的形式。其实质是以一种似为对等的交换婚姻形式来实现家族之间财产、劳力及其它资源的对换。

就交换婚的具体类型而言，既有在两个家族间实行的对等交换婚，也有在三个或更多家族间实行的多边循环的交换婚。某些姑舅表亲婚实际上也属于交换婚，按照惯例，如果姑舅表兄弟各有姊妹，则往往以各自的姊妹与对方互相交换为妻，从而构成事实上的交换婚关系。

一般来说，贵族阶层的交换婚主要出于政治的考虑，目的在于加强政治上的联系；而民间则更多的是基于经济上的原因，因为实行交换婚可使双方都减省不少聘礼。

从历史上看，西周时期的姬、姜二姓即世代实行交换婚。《左传》记载："晋祁胜与邬臧通室。"杜预注："通室，易妻。"有学者认为，祁胜、邬臧二人的妻子不分彼此互相交换，可以解释为祁、邬两家互相交换为婚。汉武帝立卫青的姐姐卫子夫为皇

后，而卫青又尚武帝的姐姐平阳长公主，此为汉代交换婚的著名事例。据《汉书·郑崇传》记载："郑崇字子游，本高密大族，世与王家相嫁娶。"颜师古注称："女嫁王家，男又娶也。"郑、王两家互相嫁娶，可谓交换婚的典型表现。又如东汉明帝、章帝及其子孙多与功臣耿况的后代互为婚姻，顺帝、灵帝、献帝又与伏晨家族世代联姻，也皆为交换婚。魏晋南北朝时期，交换婚颇为流行，如《魏书·帝纪·序纪》记载，前燕君主慕容元真将妹妹嫁给拓跋魏昭成帝（什翼犍）为皇后，并请求交换为婚，昭成帝遂将哥哥魏烈帝（翳槐）之女嫁给慕容元真为妻。上行下效，当时世家大族世代行交换婚的，文献中时见记载。

辽、金、元时期，上层贵族间世代实行交换婚，为比较普遍的现象。辽的公主向来是嫁于萧家的，而后妃也大多为萧家的女子。金朝皇室所娶后妃，或下嫁女儿，总是限于徒单、唐括、蒲察、弩懒、仆散、纥石烈、乌林答、乌古论等家族的圈子内。《元史·后妃传》记载，成吉思汗因托音色辰及其儿子阿禅从征有功而赐封王爵，并与其家族约定："世世生女为后，生男尚公主。"

后世民间也时有交换为婚的现象。如福建大田一带，无力支付彩礼的贫困之家，或男子本人有欠缺，如相貌丑陋、身有残疾及年龄过大等，父母只能以女儿作为交换条件，与情况相近的人家行交换婚，为儿子娶上一门亲。在这种状况下，双方都不必请人说媒和支付彩礼，因而当地有民谚称："姑娘相匹配，两头都省事。"在浙江嘉兴平湖的农村中，交换婚被称为"姑换嫂"，多户人家间的交换婚被称为 "三掉亲"、"四掉亲"。行交换婚的人家，嫁妆可大大减省，仅需随嫁一只马桶，因而当地又称之为"兑马桶"。

（六）指腹婚

指腹婚俗称“胎婚”,即两家主妇同时怀孕,双方指腹相约,如果产下一男一女,待其成年后则结为夫妻。指腹为婚时,双方还常常割下两家主妇的衣襟,以此作为信物,因而也俗称指腹婚为“割襟”或“割衫襟”。

指腹婚是中国古代包办婚姻的一种特殊形式,多流行于富豪官宦之家,其目的是保证家庭门第的对等延续。从历史上看,这一婚姻形式由来已久。据《后汉书·贾复传》记载,东汉光武帝刘秀的大将贾复在真定之战中身受重伤,刘秀得知消息后痛惜不已,随后说:“闻其妇有孕,生女邪我子娶之,生男邪我女嫁之,不令其忧妻子也。”这是见于记载较早的指腹婚实例。魏晋南北朝以来,指腹为婚的现象渐趋常见。《梁书·韦放传》记载,当初,南朝梁大臣韦放的妾与吴郡人张率的妾同时怀孕,韦、张两家指腹为婚。后来,两家生下一男一女,但未等到子女成年完婚,张率便去世了。张家孤儿无依无靠,生活窘迫,为此,韦放经常给予接济,尽力地关心照顾。这时,有世家大族请求与韦放联姻,而韦放却回绝说:“我不能失信于死去的老友。”待子女成年后,韦放为儿子韦息岐娶张率之女,又将女儿嫁给张率的儿子。时人都对韦放不忘老友、信守诺言的品行大加称赞。又据《魏书·王慧龙传》记载,北魏大臣崔浩将女儿嫁给卢遐为妻,崔浩的弟弟崔恬将女儿嫁给王慧龙为妻,卢、王二人之妻同时怀孕,崔浩对她们说:“汝等将来所生,皆我之自出,可指腹为亲。”待王、卢两家的子女长大成婚时,崔浩还亲自为他们安排婚礼的一应仪式。

宋元以后,指腹婚在社会上更加流行,而包办婚姻的弊病也暴露无遗,因此,司马光曾批评说:“世俗好于襁褓童幼之时轻许为婚,亦有指腹为婚者。及其既长,或不肖无赖,或有恶疾,或家贫冻馁,或丧服相仍,或从宦远方,遂至弃信负约,速狱致讼者多

矣。”[19]鉴于指腹婚引起颇多纠纷，元朝、明朝的法律皆予以禁止。如《通制条格》记载：“中书户部议得，男女婚姻或以指腹，并割衫襟为亲，既无定物婚书，难成婚礼。今后并行禁止。”《元史·刑法志》记载：“诸男女议婚，有指腹、割襟为定者，禁之。”《大明会典》记载洪武年间的律令：“男女婚姻各以其时，或有指腹、割衫襟为亲者，并行禁止。”然而，直至近代，社会上指腹为婚的现象仍时有所闻，并未因禁令而绝迹。

许多少数民族也流行指腹婚，如《大金国志·婚姻》记载：“金人旧俗多指腹为婚姻，既长，虽贵贱殊隔，亦不可渝。”旧时，哈萨克族两名男子间为巩固友谊，往往以指腹婚方式让下一代通婚。东北鄂伦春族指腹为婚后，如生下一男一女，即结为夫妻，如生下两男或两女，就结为义兄弟或义姐妹。

四.冥婚及其它

中国古代还有不少特殊的婚姻类型，包括一些愚昧落后的婚姻习俗，其中最荒诞的莫过于所谓的“冥婚”。

冥婚也称“嫁殇婚”，这是男女两家为各自夭亡的子女联姻的一种婚姻形式。具体而言，又可分为三种。其一，娶死者为妻，俗称“娶鬼妻”，即定婚后女方死去，男方将未婚妻的木主（牌位）请入家中，与木主举行婚礼。此后，男方可与其他女子结婚。其二，以死者为夫，俗称“嫁鬼夫”，即定婚后男方死去，女方抱着未婚夫的木主或公鸡等象征性的物品举行婚礼。此后，女方不得再嫁他人，终身为“鬼夫”守寡。其三，男女双方死后举行婚礼，俗称“鬼娶鬼”。成婚男女大多在生前已定有婚约，死后由他人代行婚礼；少数成婚者生前并无婚约，死后由他人包办联姻。

其中,第三种情况在历史上较为多见。

冥婚的缘起当基于灵魂不灭的观念，父母出于对夭亡子女的思念与疼爱,企图通过这一婚姻形式来安抚死者灵魂,使他们在冥界仍能结为夫妻,并藉此减轻自己丧子丧女的悲痛。

冥婚之俗由来已久,早在商代的甲骨文上,便有武丁之妃妇好死后充当成唐、大甲、祖乙、小乙等先王“冥妇”的记载。[20]其后,冥婚之举日益流行,对此,周代的礼制是予以禁止的。《周礼·地官·媒氏》记载:“禁迁葬者与嫁殇者。”郑玄注称:“迁葬,谓生时非夫妇,死既葬,迁之使相从也;殇,十九以下未嫁而死者。生不以礼相接,死而合之……郑司农云:嫁殇者,谓嫁死人也。”由此可见,当时流行的两种冥婚形式是迁葬与嫁殇。所谓迁葬,是指生前原无婚姻关系的男女,死后由家人或亲友撮合,迁其尸骨同葬于一墓之中,使死者在冥界成为夫妻。古代称十九岁以下夭亡者为殇,所谓嫁殇,是指生前定有婚约的男女,未及成年完婚而夭亡,家人亲友代其完成婚礼。

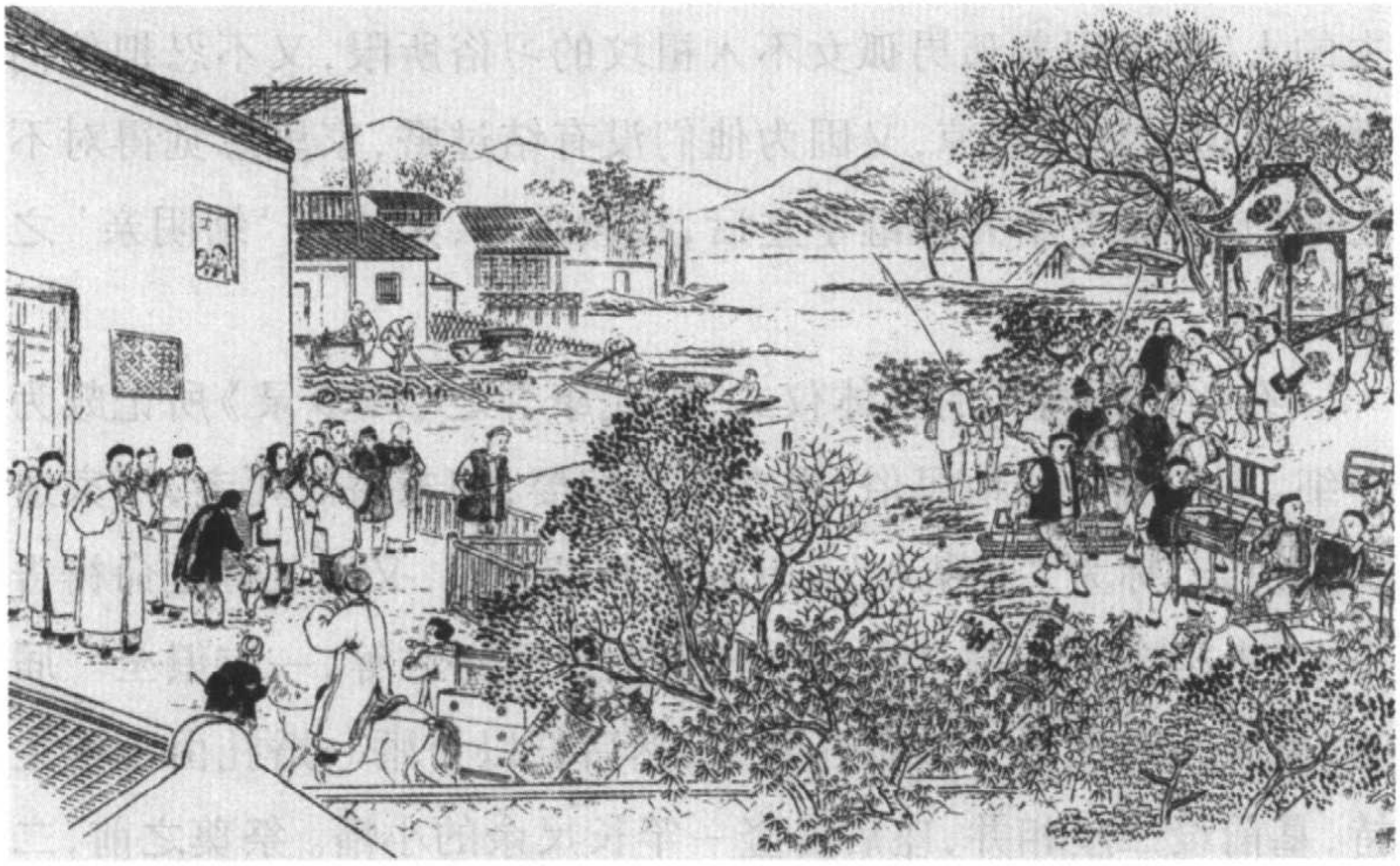
尽管传统礼制认为冥婚有悖人伦而加以禁止，但这一陋俗自先秦迄于近代,数千年间始终延续不断,无论是上层贵族,还是平民百姓，为亡子亡女行冥婚者皆不乏其例。赵翼《陔余丛考》“冥婚”条曾对冥婚之俗详加考述,所举历代事实多达十余起,足以证明此风之流行。

如《三国志·魏书·邴原传》记载,曹操幼子曹冲夭亡,当时在曹操手下任司空掾的邴原也有女儿幼年而亡。曹操欲行冥婚,让曹冲与邴原亡女合葬,而邴原却回绝说:“合葬非礼也!”曹操只得作罢。但后来,曹操还是聘甄氏亡女与曹冲成冥婚,合葬于一墓。《三国志·魏书·后妃传》记载,魏明帝曹叡爱女曹淑八岁夭折,曹叡非常悲伤,于是封谥号为平原懿公主,以文帝甄后去

世的侄孙甄黄与曹淑冥配合葬，为此追封甄黄为列侯，还将自己郭皇后的堂弟郭德改为甄姓，封平原侯，作为这对冥婚夫妻的后代。《北史·穆崇传》记载，北魏贵族穆崇的玄孙平城早年亡故。孝文帝时，女儿始平公主去世，孝文帝追封平城为驸马都尉，与始平公主行冥婚。《旧唐书》所记事例颇多。唐中宗李旦长子李重润因得罪武则天而被杖杀时，年仅十九岁。李旦即位后，追赠亡子为皇太子，谥号为懿德，陪葬于乾陵，并聘国子监丞裴粹的亡女成冥婚，与李重润合葬。唐中宗在位时，皇后韦氏恃宠骄横，干预朝政，她追封亡弟韦洵为汝南王，并与宰相萧至忠的亡女行冥婚，合葬一墓。李隆基发动政变，杀死韦后，萧至忠又赶紧派人掘开坟墓，把女儿的棺材搬回来。为此，时人皆对萧至忠的善于奉迎和见风使舵大加讽刺。建宁郡王李倓为唐肃宗李亨第三子，安史之乱时辅佐肃宗抗击叛军，后因受人诬陷而被肃宗赐死。代宗李豫继位后，深感弟弟冤枉，于是追封李倓为齐王。不久，又追封谥号为承天皇帝，与兴信公主第十四女张氏行冥婚，追谥张氏为恭顺皇后，迁二人墓合葬于顺陵。

据《新五代史·刘岳传》记载，由于唐以来冥婚之风盛行，郑余庆采录唐代士庶之家吉、凶之礼仪式，撰成《书仪》一书时，将冥婚纳入礼制认可的婚礼之中。后唐明宗认为《书仪》从制度上确认冥婚，将吉礼之一的婚礼用于死者，有悖于传统的礼仪制度和伦理规范，因而命刘岳等人按照古礼的精神，重新编订《书仪》，删去冥婚的内容。但从此事也可看出，冥婚的风行已对传统礼制形成很大冲击，即便是儒学之士，也对是否认可冥婚产生了动摇。尽管官方未将冥婚纳入礼制，但由于传统习俗的影响，社会上仍我行我素。五代何光远《鉴诫录》记载了一件堪称千古奇闻的怪事。故事说四川有一个名叫曹晦的士人，前往彭州游玩时

来到导江县灌口，见有李冰庙，便入内拜谒。他看见李冰塑像旁有三尊泥塑的女子像，皆端庄婉美，艳丽动人，心中爱慕不已，于是对着第三尊女像，默默许愿说："愿与小娘子为冥婚，我将终身不娶世间凡俗女子。"然后让庙祝为他求取神谕。庙祝祈祷一番后，对他说："李冰相公让你留下贴身体衣，作为定婚信物。"曹晦遂脱下汗衫，留在女像座前。庙祝又取女像的红披衫交给曹晦，并称："神灵有言，曹郎须珍惜此衣，二十年后当成婚为夫妻。"曹晦深信不疑，从此不言婚姻，纵然遇见绝色女子，也视之如粪土。二十年后，曹晦自觉气息渐微，一算时间，正与先前的约定相合，于是沐浴祷告，穿戴一新，静候女神来接。当天夜晚，只见众多车马云集曹家门前，街坊邻居纷纷来观看。夜深二更时，人们看见曹晦乘上车马离去，转眼即不见踪影。次日清晨，人们入曹家探视，见曹晦已气绝多时。《鉴诫录》为志怪小说，所述故事虽荒诞不经，但真实地反映出，深信人死后仍能在冥界结婚成亲的观念，确实在社会上流传得相当广泛。



晚清风俗画描绘的冥婚

宋元以后，冥婚在民间尤为盛行。《元史·列女传》记载，有一位姓杨的女子，出嫁不久，丈夫郭三就被征入伍，几年后死在戍所。娘家欲让杨氏改嫁，而杨氏却号啕痛哭，发誓守节。丈夫的尸骨运回后，公公说："新妇年少，终将改嫁他人。我不忍心让儿子鳏处地下。"于是想与邻居的亡女为冥婚。杨氏得知此事，非常悲伤，绝食五日后，自经而死，遂与丈夫共葬一墓。明代陆容《菽园杂记》记载："山西石州风俗，凡男子未娶而死，其父母俟乡人有女死，必求以配之。议婚、定礼、纳币，率如生者，葬日亦复宴会亲戚。女死，父母欲为赘婿，礼亦如之。"对此，杨慎《丹铅录》也称："今民间犹有行焉而无禁也。"至清代，梁绍壬《两般秋雨盦随笔》也记载："今俗，男女已聘未婚而死者，女或抱主（木主）成亲，男或迎柩归葬。"

甚至到二十世纪三四十年代，冥婚之举在社会上仍时有所闻。如1934年，有人根据社会调查资料在《东方杂志》上著《冥婚》一文称："结阴亲：无论男女，到了成年时期，没有结婚就死去的人，家里因着孤男孤女不入祖坟的习俗所限，又不忍把他们埋在地边上独受凄凉，又因为他们没有结过婚，家里总觉得对不住他们，要想着给死人继子立后，接续香烟，这才有'结阴亲'之说。"㉑

有关冥婚婚礼的具体仪式，宋代康誉之《昨梦录》所记颇为详细。书中称：北地民俗，男女年当嫁娶，却未婚而死者，两家遣媒人说亲，称为"鬼媒人"。互通家状细帖后，又以父母之命祷告占卜，卜得吉兆即制冥衣，男子冠带、女子裙帔等，一应俱全。届时，鬼媒人前往男子墓备办酒果，然后祭以合婚。婚礼由巫祝主持，墓前设二座相并，座后各竖一竿长尺余的小幡。祭奠之前，二幡下垂不动，祭奠完毕，巫祝请男女相就，如常人结婚的合卺之

礼。据说，两相情愿的，则二幡微微摆动，以至二幡相合；若有一方不情愿，则其幡不动，也不与另一幡相合。又据说，成婚以后，公婆会梦见新妇来拜谒，丈人也会梦见女婿上门。否则，男鬼女鬼会作祟。对于鬼媒人，男女两家都会给一些报酬，而鬼媒人也时时了解乡里男女青年夭亡的情况，并藉说鬼亲而谋生。

据宋代周去非《岭外代答·蛮俗》记载，南方地区还有一种特殊的冥婚风俗，称为“迎茅娘”，即有男子未娶妻而死者，家人为之束扎茅草，制成女子的模样，然后在郊外，备办鼓乐，将茅草女子迎回来，并与殇男合葬。这实际上是以象征性的冥妻替代真实的亡女。

活人与死者结冥婚的情况，二十世纪上半叶，陆汉斌在《浙江月刊》上发表的《浙江偏远地区的冬至趣谈》一文，对安吉、孝丰一带的风俗有比较详细的描述。文中说：“年届十六岁以下的姑娘不幸夭折时，她父母要替她请媒人找一个‘冥婚夫’，找到冥婚夫之后，才能收殓。且死者的冥婚夫就是她双亲的正式女婿了，所以也要有一番选择；惟愿意应征做她冥婚夫的，大都是贫穷子弟，因弟兄多，恐日后没钱结婚。所以选择冥婚夫，也只能挑品行较好的青年人，谈不上‘门当户对’了。冥婚夫寻妥之后，由媒人带他到女家时，他就具有‘杖期生’[2]的身份，但不穿丧服。他要做的第一件事，就是立他冥婚妻的灵位，并把冥婚妻的眉毛、手指甲剪下，用红纸包一小包放在灵位前‘香火碗’里，然后给她‘开光’。道士们用纸捻成一条约铅笔大小的纸捻，俗称‘纸捻芯’，一面念念有词，一面将纸捻蘸了油，点起火给她冥婚夫。冥婚夫持此火在她的尸体上由头照到脚，由脚再照到头，及第二次由头照到脚后，即将残余的火光丢入她的香火碗里，便开始举行冥婚仪式。入殓之后，要把冥婚妻的灵位移到他自己家里来，

请道士‘择上家堂’（把她香火碗里那一包眉毛、指甲移到他祖先牌前一个大香炉里，俗称‘公婆炉’之后，她就有他元配的地位，祖先牌上也有她的姓名，她就可以享受他子孙们的供奉、祭祀，并不是‘无主孤魂’了）。”㉓

由上述可见，冥婚实为一项充满愚昧迷信的陋俗，在现代社会中应该予以杜绝。

除冥婚外，中国古代较为特殊的婚姻类型还有童养婚和典妻婚。

所谓童养婚，是指女方在童年时即被男家收养，待成年后再成亲的婚姻形式。通常是在男家已有儿子之后，买进或抱养别家幼女为养女，等达到婚龄之后，让其与自家儿子圆房成婚，使养女转为儿媳。也有一些人家婚后暂无儿子，仍先抱养别家幼女，等生下儿子并长大成人后，再与养女成婚，俗称“等郎婚”。有的养女至十几岁才等来“郎”，因而年龄差距很大；也有始终等不来“郎”的，男家只得将养女出嫁他人。

旧时，许多人家既担心儿子成年后娶妻须花费大量聘金，又贪图家中能早添一个廉价的劳动力，所以很愿意抱养童养媳。买进或抱养童养媳的代价很低，往往只是聘礼的几分之一；女家则大多是难以糊口的贫困人家，幼女“出嫁”既可减轻家庭负担，而且除随身衣物外，无须置办任何嫁妆。成年后圆房，也只需举行一些简单的仪式，可以省下大量婚礼费用。可见，这种包办、买卖婚姻具有很大的剥削性和强制性，显然极不合理，但在特定的历史条件下，却有助于解决社会下层的婚姻问题，而这正是童养婚盛行的主要原因。

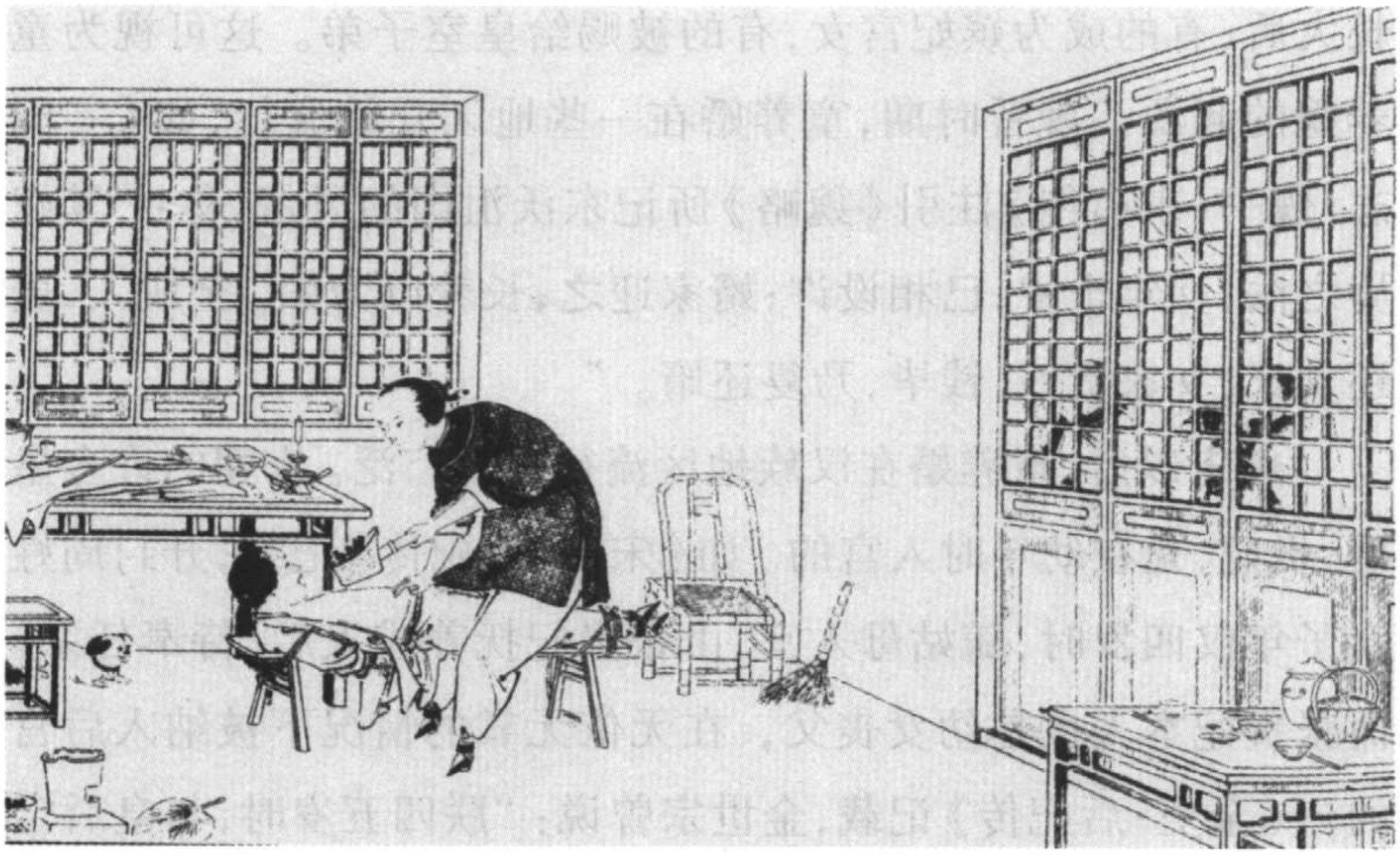
秦汉以来，帝王后宫中人数众多，其中一部分是被选入宫中的幼女，也有一些是家族中有人获罪而被没入宫中的。这些幼女

长大后,有的成为嫔妃宫女,有的被赐给皇室子弟。这可视为童养媳的起源。魏晋时期,童养婚在一些地区开始流行,如《三国志·魏书·东夷传》注引《魏略》所记东沃沮国的风俗,称:“其嫁娶之法,女年十岁,已相设许;婿家迎之,长养以为妇。至成人,更还女家;女家责钱,钱毕,乃复还婿。”

唐宋以后,童养婚在汉族地区流行颇为广泛。宋朝的许多皇后、贵妃,是在幼年时入宫的。如《宋史·后妃传》记载,开封周姓女子年仅四岁时,随姑母入宫,由张贵妃抚养成人后,侍奉任宗。而张贵妃本人也是幼女丧父,在无依无靠的情况下被纳入后宫的。《金史·后妃传》记载,金世宗曾说:“朕四五岁时,与皇后定婚。”明清时期,民间童养婚的风气尤为兴盛,文献中对这一特殊的婚姻形式多有反映,而童养媳的命运也越来越受到人们的关注。如晚清黄遵宪所作山歌曾描述了闽粤一带童养媳的状况:“嫁郎已嫁十三年,今日梳头侬自怜;记得初来同食乳,同在阿婆怀里眠。”据二十世纪前期所作的社会调查,全国各地收养童媳的现象非常普遍,《民商事习惯调查录》第四篇记载,江西南部“人民为避财礼负担计,于是收养童媳者几于十而五六”。据此,可以推知其它地区的情况。

童养媳在男家的地位很低,圆房之前,一般只被看做定婚之女,并不具有“子妇”的身份。男家往往视其为廉价的劳动力,不仅要其承担繁重的家务劳动,还动辄打骂体罚,命运十分悲惨。对此,民间口头文艺作品多有反映。如有一首民谣唱道:“养媳妇,实在苦,淘米拎水爬滩坨,冷粥冷饭吃一肚,挨打挨骂真正苦。小媳妇,不是人,起了五更贪黄昏,俺婆还骂俺是小妖精。吃的饭,冷冰冰,穿的衣,破领襟。”

由于养女受虐待的事情时有所闻,元明以后的法律已有一



晚清风俗画描绘婆婆虐待童养媳

些保护童养媳的条文。如《元史·刑法志·户婚》记载："诸以童养未成婚男妇，转配其奴者，笞五十七，妇归宗，不追聘财。"清代律法也对虐杀童养媳的行为予以惩治，如江苏省在光绪年间规定："向例：十五岁以下皆为幼孩。则致毙童养幼媳，亦应以十五岁为断……嗣后姑故杀子妇之案，除年在十六岁以上，仍照律准其收赎外，如有将十五岁以下童养幼媳非理凌辱，逞忿故杀，情节残忍者，照律拟罪酌予监禁三年。"但实际上，这些法律条文只是从一个侧面反映了问题的严重性，并无助于改善童养媳的命运。

童养婚所造成的另一个问题是男女年龄相差过大，婚姻生活多不美满。据《清稗类钞·婚姻》记载，河北等地，"居民家道之小康者，生子三五龄，辄为娶及笄之女。女至男家，先以父母礼见翁姑，以弟呼其婿，一切井臼烹调缝纫之事，悉肩任之。夜则抚婿而眠，昼则为之著衣，为之饲食，如保姆然。子长成乃合卺"。各地流传的《小女婿》歌谣即真切地反映了童养媳痛苦的婚姻生活。

河南的一首民歌唱道："十八大姐七岁郎，夜夜困觉抱上床；说你丈夫岁数小，说你儿来不叫娘；等到郎大姐已老，等到花开叶又黄。"安徽一带也传唱这样一首民歌："十八岁大姐周岁郎，每天每夜抱上床；睡到半夜喊吃奶，劈头盖脑两巴掌；我是你的妻，不是你的娘。"

典妻婚也称"典雇婚"、"承典婚"，民间俗称"借妻生子"，这是丈夫将妻子租典给他人作妻妾的临时性的婚姻形式。承典的男子一般有较富厚的家产，虽已娶妻，却未生子，且因某种原因不愿纳妾，因而以典雇的形式与他人之妻成为临时夫妻，藉以传宗接代，延续子嗣。出租妻子的家庭大都贫困窘迫，故被迫以这一方式收取典金，以维持生计。典妻婚的时间长短不一，长者五年，短者两三年，或以生子为期。

典妻婚事例较早的记载见于宋初，李焘《续资治通鉴长编》记载，宋太祖开宝五年（972），岭南容州一带，凡无力纳赋者，县吏为其代交或借贷后，"皆纳其妻女以为质"。仁宗时，遭受灾荒的地区，多发生"因饥馑，民有雇鬻妻子及遗弃幼稚"的现象。神宗时，郑侠上书言天下灾情时也有"天下忧苦，质妻卖女，父子不保"之语。

元代，典妻之风更为流行。《元典章》记载："吴越之风，典妻雇子成俗久矣，前朝未尝禁止……其妻既入典雇之家，公然得为夫妇或婢妾，往往又有所出，三年五年限满之日，虽曰归还本主，或典主贪爱妇之色，再舍钱财。"对这一显然违反传统礼制的风俗，官方是申令禁止的。《元史·刑法志·户婚》记载："诸以女子典雇于人，及典雇人之子女者，并禁止之。若已典雇，愿以婚嫁之礼为妻妾者，听；诸受钱典雇妻妾者，禁；其夫妇同雇而不相离者，听。"清朝法律也禁止典妻之举，但将借妻生子与典妻为人服

役作了区分,《清律辑注》称:“必立契受财,典雇与人为妻妾者,方坐此律。今之贫民将妻女典雇于人服役者甚多,不在此限。”

然而,法有律文,却禁而不止,清代以来,典妻现象有增无减。赵翼《簷曝杂记》“甘省陋俗”条记载:“其有不能娶而望子者,则僦他人妻,立券书期限,或二年,或三年,或以得子为限。过期则原夫促回,不能一日留也。客游其地者,亦僦以消旅况,立券书限,即宿其夫之家。限内客至,其夫辄避去。限外,无论夫不许,即其妻素与客最笃者,亦坚拒不纳。欲续好,则更出僦价乃可。”《清稗类钞·风俗》也记载:“浙江宁、绍、台各属常有典妻之风。以妻典与人,期以十年、五年,满期则纳资取赎。为之妻者,或生育男女于外,几不明其孰为本夫也。”当时,还有将人妻辗转典给多人的现象,如《治安文献·民政》记载,不少人以出典妇女牟利,他们将妇女视为本钱,将为人生子作为获利的手段,于是甲典给乙,乙又典给丙,从而将一名女子连续典给许多人,以至原夫的家成了妻子暂住的旅店和典雇交易的场所。

直至二十世纪前期,据社会调查,典妻之风在许多地方社会下层的贫困人家中,仍非常流行。

注释

① 《唐律》为我国现存最早的完备法律,它是在继承和发展前朝法律的基础上制订的。因此,对“有妻更娶”的处罚规定,当不始于唐代。

② 见《史记·五帝本纪》及司马贞《史记索隐》、张守节《史记正义》等。

③ 一般认为,“媵制” 源于族外群婚向对偶婚过渡时以姊妹陪嫁的婚俗,至商代,逐渐成为上层贵族娶亲时的一种制度,春秋时期更盛行一时,除诸侯国君外,大夫也有行媵制的。从一些记载看,媵的社会地位较正妻低,较妾高。

但总体而言，媵与妾并无本质区别，皆为非正妻的“众妾”。《诗经·大雅·韩奕》有“诸娣从之”一句，毛传即将“诸娣”解释为“众妾”。唐宋以后，媵制渐归消亡，后世即使以“媵妾”连称，实际上也泛指非正妻的众妾。

④ 杜佑《通典·礼典》在记载“天子册妃嫔夫人”时称：夏制，妃嫔夫人12人；商制，39人；周制，120人。

⑤ 《后汉书·荀爽传》中，荀爽提到的“瑶台、倾宫”说的是夏桀建瑶台，商纣设倾宫，广置侍妾、纵欲荒淫的故事。

⑥ 《晋书·载记·石季龙》在记载石虎的荒淫无耻时所引当时人之语，更有“夺人妻女，十万盈宫”的说法。

⑦ 《礼记·曲礼下》记载：“天子之妃曰后，诸侯曰夫人，大夫曰孺人，士曰妇人，庶人曰妻。”唐宋以后，孺人往往用作品官母亲或妻子的封号，从唐朝的规定看，亲王被允许有两名孺人，也是一种高于媵的封号。

⑧ 见《旧唐书·职官志二》。

⑨ 见《大明会典·礼部·王国礼》以及《明律·户律·婚姻》。

⑩ 春秋时代的媵虽为礼制所认可，但“媵”的本意为“送”，可泛指陪嫁的人和物，因此陪嫁的奴仆、器物等都可称为媵，据此，媵的地位可想而知。

⑪ 见詹承绪、王承权、李近春、刘龙初《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》，第22、23页，上海人民出版社，1980年。

⑫ 见宋兆麟《姊妹共夫与兄弟共妻》，载《民俗调查与研究》，河北人民出版社，1988年。

⑬ 谢承《后汉书》已经亡佚，此据周天游《八家后汉书辑注》引述，见第7页，上海古籍出版社，1986年。

⑭ 聘娶婚的具体情况将在有关结婚礼俗的章节中详细叙述，本节从略。由于聘娶婚为中国古代最主要、最典型的婚姻类型，本书论及中国传统婚姻时，也主要就这一婚姻类型而言，下文不一一注明。

⑮ 赵翼《陔余丛考·劫婚》记载当时的抢亲之俗后，明确说道：“然今俗劫婚，皆已经许字者。”与古代真正的劫女为妻“固不同也”。

⑯ 韦斯特马克《人类婚姻史》（三卷本），第688页，商务印书馆，2002年。

⑰ 《汉书·武帝纪》记载，汉武帝曾“发天下七科谪”去讨伐匈奴。所谓“七科谪”，据张晏注释称：“吏有罪一，亡命二，赘婿三，贾人四，故有市籍五，父母有市籍六，大父母有市籍七，凡七科也。”在汉代，这七类人的社会地位是很低的。

⑱ 参见陈克进《景颇族的婚姻形态》，载《社会科学战线》，1981 年第 1 期。

⑲ 此据《琴堂谕俗编》卷上转引。

⑳ 见宋镇豪《夏商社会生活史》，第 178 页，中国社会科学出版社，1994 年。

㉑ 黄华节《冥婚》。所述原文引自李景汉《定县社会概况调查》，载《东方杂志》第 31 卷第 3 期。

㉒ 旧时，妻子去世，丈夫持丧棒祭奠，称为“杖期生”。

㉓ 据马之骕《中国的婚俗》转引，文见第 162、163 页，岳麓书社，1988 年。

第三章　夫妻关系和择偶观念

《周易·序卦》称："有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错（措）。夫妇之道不可以不久也。"由此可见，因婚姻而构成的夫妻关系，被中国传统观念视为一切人际关系和伦理规范的起点。既然夫妇之道为"人伦之始，王教之端"，那么在这个"二人世界"中就不可能只有男女间的情与爱，它被注入了大量的社会内容，于是夫妻关系便成为整个社会关系的缩影。在这种状况下，选择配偶也不再是个人的私事，而变成家族利益的需要。随着社会结构的发展与变迁，家族的对外联系方式以及利益需要必然发生诸多变化，从而对人们的择偶观念产生重大的影响。显然，了解古代的夫妻关系以及人们的择偶观念，实为认识中国婚姻文化乃至传统社会的一个重要切入点。

一.守身如玉和从一而终

在中国古代，一夫一妻的专偶婚制与父家长制大家庭的家族制度，几乎是同步形成、发展和确立的。一夫一妻制本身就具有高度的排他性和独占性，而随着男子在家庭中实际统治地位的逐步建立，夫妻关系中一个突出的特点就是，丈夫对妻子的单向的贞操要求变得越来越严格。

当然，贞操观念的形成和发展也是一个长期的过程。专偶婚制的早期阶段，由于原始群婚之风及其变异形式仍有所留存，男女双方的性生活，尤其在婚前阶段，仍有一定的自由度，人们对贞操的要求也远不如后世那样严格。男子自不待说，即使女子，离异或丧偶后再嫁他人，也未受多大限制。因此，有许多学者认为，对妇女单向的贞操要求在上古时代的夫妻关系中表现得并不明显，只是在后世才日益严格，成为一种占主导地位的伦理规范和社会观念。[①]大致而言，西周以前，两性关系尚较自由、宽松，春秋战国以降，传统的贞操观念逐步成型并日趋广泛化，宋元至明清，对妇女单向的贞操要求渐臻于登峰造极的程度。

西周中晚期以来，广泛实行的专偶婚制已更趋稳固，而父系嫡长子继承制也使人们愈益注重子嗣血脉的纯正，于是，女子须保持贞洁，作为夫妻关系的基本准则，首先在贵族阶层中得到认可。对妇女“淫乱”的谴责与惩处不仅为传统礼制所确认，还逐渐体现在法律条文之中。战国初年，魏国李悝制订《法经》，其中即有“淫禁”的律令。秦始皇时，贞操观念因官方的提倡而有所强化。据《史记》记载，巴蜀地区一个名为清的寡妇，矢志守节，秦始皇视为“贞妇”，特地为其修筑女怀清台，予以表彰。秦始皇在位期间还多次颁诏、刻石，禁止淫佚，倡导贞洁，如会稽刻石

称："有子而嫁，倍死不贞，防隔内外，禁止淫佚，男女洁诚。"

汉代，随着传统礼制的规范化和世俗化，统治阶层进一步提倡持守贞操，并将此作为一项伦理规范扩展到社会各阶层。汉文帝曾赏赐给一姓陈的贞妇黄金四十斤，并免去她终身的徭役。汉宣帝曾下诏赏赐"贞妇顺女"丝帛，汉平帝曾诏令每乡免除一名贞妇的徭役，汉安帝曾下令旌表贞妇门闾。与此同时，对妇女"淫佚"的处罚也不断加重。《太平御览·刑法部·决狱》记载了西汉时的一件案子。有一名女子的丈夫驾船出海，遇到大风，船只沉没，丈夫溺水而亡，但因找不回尸首，始终不能安葬。过了一段日子，女子的母亲将女子改嫁他人，从而引起一场官司。司法官员议论纷纷，不知该如何定罪。有人提出：按照法律，丈夫去世而未安葬，不得嫁人，如今私下嫁人，应当处死。儒学大家董仲舒则为她开脱说：根据《春秋》经义，丈夫去世，又没有儿子，可以改嫁。何况又是其母将她改嫁，并非她本人有淫佚之心，私下嫁人。故罪名难以成立，不应受此处罚。董仲舒是以宽容的态度断案的，但从中也可看出，如果女子被认为确有"淫佚之心"而私下改嫁他人，依据当时的法律是要被处死的。

此后，历朝法律都有惩治"淫乱"的条例，如《唐律·杂律》规定："诸奸者徒一年半，有夫者徒二年。"与此同时，注重男女之防，提倡"男女授受不亲"，也成为礼教的重要内容。传统礼制所规定的男女隔绝，不仅制约着所有的社会交往，而且也运用于家庭亲属之间。西晋名士阮籍以放诞不羁著称，邻家有美貌少妇，当垆沽酒，阮籍在其门前畅饮，醉卧其侧；兵家之女才貌双全，未嫁而亡，阮籍前往吊唁，痛哭而归；兄嫂回娘家时，阮籍又与她相见道别。凡此种种，在当时皆为惊世骇俗的悖礼之举。

宋元以后，丈夫对妻子的单向贞操要求更被推至极端，尤其

是明清时期，女子守身如玉和从一而终，已被社会公认为夫妻关系的基本准则。官方不仅对“贞妇烈女”大事旌表，极力提倡，而且对犯“奸罪”的女子加重了处罚。以往的法律规定，在通奸罪的量刑中，往往对男方的处罚更重一些，而此时则提出“男女同罪”的原则。如《元史·刑法志·奸非》记载：“诸和奸者，杖七十七，有夫者八十七；诱奸妇逃者加一等。男女同罪，妇人去衣受刑。”“诸无夫妇人有孕，称与某人奸……罪止本妇。”“诸夫获妻奸，妻拒捕，杀之无罪。”“诸妻妾与人奸，夫于奸所杀其奸夫及其妻妾……不坐。”明清法律对妇女的处罚进一步加重。《明律》规定：“凡和奸，杖八十；有夫，杖九十；刁奸，杖一百……其和奸、刁奸者，男女同罪。”《清律》规定：“凡和奸，处八等罚；有夫者，处九等罚。”“凡妻妾与人奸通，而与奸所亲获奸夫、奸妇，登时杀死者勿论；若止杀死奸者，奸妇依律断罚。”在上述律令中，“妇人去衣受刑”更是带有侮辱性的，而这对后世民间以裸体示众、骑木驴等凌辱人格的方式处罚所谓的“淫妇”，实有很大影响。

与国家法律相比，民间家法族规对“淫乱”的惩罚更为严厉。有学者对明清时期的家法族规加以研究后指出，大量的家规都有强调整肃门户、注重男女大防的内容，许多家规还规定媳妇不得随意与外人交谈、接触，男女七岁以上不可并行、并坐、共饮食、共盥洗等。对“淫乱”的妇女，则往往以逼令自尽、勒毙、溺死等方式予以处死。在随机查阅的家规中，有将近一半将“淫乱”列为家族重点惩罚的对象；而在有处死族人规定的宗族中，也有近一半将“奸淫乱伦”列入死罪。[②]清代俞樾《右台仙馆笔记》记载了一件发生在光绪六年（1880）的事情：这年五月间，湖北汉口镇的人看见长江中漂下数块用粗绳索捆在一起的木板，木板

上卧着一名美貌的女子，四肢都被铁环锁住，不能动弹。她身旁有三千文钱，右手边有一坛饼饵，胯下有一颗腐臭不堪的和尚秃头。板上还插有一支木标，上书："此女金口人，年十九岁，僧年四十二。女死，则仁人君子取此钱买棺殓之；若其不死，则有饼饵可延其数日之命。见者不必救，救而收留之者，男盗女娼。"于是，看见的人都不救，任其顺江漂流而去。显然，这名女子是因"奸情"败露而被置于死地的。

要求妻子严守贞操必然延伸到婚前的贞洁，因而，告诫女子必须守身如玉成为明清时代闺范、女学的主要内容。如明代吕坤《闺范》称："贞女子守身，如持玉卮，如捧盈水，心不欲为耳目所变，迹不欲为中外所疑，然后可以完坚白之节，获清白之身。何者？丈夫事业在六合，苟非嬗伦，小节犹足自赎；女子名节在一身，稍有微瑕，万善不能相掩。"清代蓝鼎元《女学·妇德》也称："男女之防，人兽之关，最宜慎重，不可亵也。女子守身当兢兢业业，如将军守城，稍有一毫疏失，则不得生，故曰：无不敬也，敬身为在焉。别嫌明微，必防其渐，正本清源，必慎其始。可贫可贱，可死可亡，而身不可辱。"由此可见，明清时期的贞操观，已将女子是否"清白"视为人兽之别的关键，是比死亡还要严重的事情。

在贞操要求登峰造极的情况下，新婚之夜检验新娘是否处女的举动也盛行于世，因未落红而遭毁婚的事例时有所闻，甚至还有人嫌新娘不美，以此为借口而悔婚。俞樾《右台仙馆笔记》即记载了这样一件事："直隶永平府某县，其地闺范极严。凡女子初嫁，母家必使侦探，成婚之次日，夫家鼓乐喧阗，宾客杂沓，则大喜；若是日阒然，则女家为之丧气。女之留否，惟夫家为政，不敢与争矣。积习相传如此，虽其意固善，然亦弊俗也。有王姓嫁女于李氏，却扇之夕，李以新妇貌陋，嫌之。次日托言非处子，不举

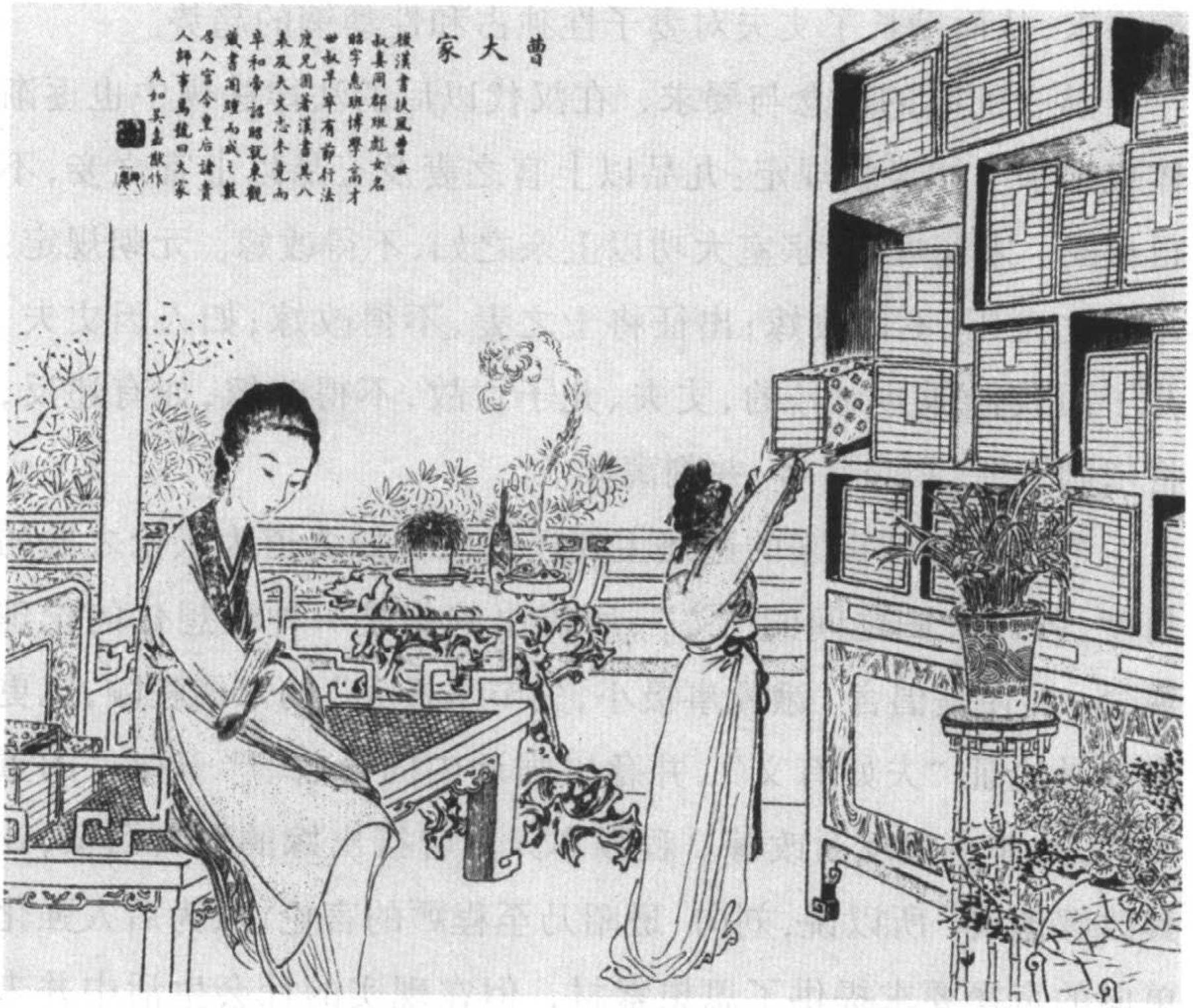
乐,仍呼媒妁送归母家。女幼失母,随其嫂以居,嫂知小姑无他,乃问昨夜洞房情事,则固未合欢也。嫂曰:'然则安知其不贞欤?'力言于翁,使翁讼于官。官命验之,果守礼谨严之处子也。乃判李姓仍以鼓乐迎归。"

娶妻要验贞操,纳妾同样如此。顾颉刚在《苏粤的婚丧》中描述广州人家纳妾的情形:一切仪式结束,妾进房后,亲戚朋友仍不能来贺喜,妾也不用拜祖先,一定要看看晚上的消息。直至同房时为妾者被证明是处女,次日早晨,男方才承认她是自己家里的人,然后亲戚朋友才来道贺,吃喜酒,送礼品,妾才被允许拜祖先。至第三天,男家才将说定的"身价银"等送到妾家去,算是交易清楚。

由于出嫁女是否"失身"为事关女方整个家族名誉的大事,女方往往不惜以死相争。清代曾发生过这样一件事:浙江石浦林某家中的未婚之女忽然间腹大如瓠,遂请名医张竹汀前来诊治。张竹汀诊断林女有了身孕,林某却认为此事绝无可能,双方互不相让,争执不下。由于关系到家族的名誉,最后林某孤注一掷,不惜以女儿性命打赌,要求剖腹验看。如果女儿真已怀孕,就算白死,并出白银一千两认输;如果不是,则由张竹汀偿命。剖腹的结果证明,林女确为严守贞洁之女,张竹汀为此自刺喉管而死。以两条人命作为代价,只是为了避免闺范不严的名声,说"以理杀人",实不为过。

趋于极端的贞操观念还表现为不事二夫、从一而终的妇德准则,也就是说一名女子一生只从属于一个丈夫,除丈夫外不能与其他任何男子发生关系,丈夫死了也不应改嫁。当然,这一准则在现实生活中的真正实行也有一个过程。

"从一而终"的说法起源很早,《周易·象》称:"妇人贞吉,



班昭画像

从一而终也。”《周易·序卦》称：“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。”《礼记·郊特牲》称：“壹与之齐，终身不改，故夫死不嫁。”又据《左传》记载，楚文王灭息国后，将息国夫人收归己有，息国夫人深以为耻，始终不与楚文王讲话。楚文王问她为何如此，她回答：“吾一妇人而事二夫，纵弗能死，其又奚言？”可见，自春秋以来，贵族阶层中已有从一而终、不事二夫的观念。西汉末年的刘向在《列女传》中又提出“以专一为贞，以善从为顺”、“终不更二，天下之俊”、“一醮不改，夫死不嫁”等说法。东汉的班昭在《女诫》中进一步倡言“夫有再娶之义，妇无二适之文”。由此可见，初始贞操观念中尚包含的“士无邪行，女无淫事”（《管子·权修》）的双向限制意义，此时已转换为对妇女的单方

面要求,从而助长了丈夫对妻子性独占和性禁锢的趋势。

从一而终的观念与要求，在汉代以后的法律法规中也逐渐体现出来。如隋朝规定:九品以上官之妻及五品以上官之妾,不得再醮。宋朝规定:宗室大功以上亲之妇,不得改嫁。元朝规定:命妇之夫死,不许改嫁;出征将士之妻,不得改嫁;妇人因丈夫、儿子而获得郡县封号的,丈夫、儿子亡故,不得改嫁,如有违反,将依制定罪,剥夺封号,并判离异。

然而，汉代以来的论述主要还是从夫妇之道为人伦之始的角度,强调夫妇之间的“义”,所提出的仍是一种理想化的伦理观念。即便是倡言“饿死事极小,失节事极大”的宋儒程颐,也更多的是论证“夫妇有义”,并藉以强调内向自省、严于律己的重要性,并非一概反对改嫁。程颐本人就曾接出嫁的甥女回家,让其改嫁他人。所以说,刘向、班昭乃至程颐的言论,虽为后人强化单向的贞操要求提供了思想素材，但在现实的社会生活中并未产生太大的影响。从官方的态度看,也重在褒扬贞节,对改嫁所做的限制也适用于较小的范围内。因此,直至宋代,妇女因离婚或丈夫去世而改嫁他人,仍比较宽松、自由。

从一而终的观念被极端强化,并成为妇德的基本准则,在夫妻关系中广泛履行，是在明清时期。自明成祖仁孝徐皇后著成《内训》一书后,有关女诫、妇德的著作不断出现。清初的王相将《内训》与班昭《女诫》、唐宋若莘《女论语》以及自己母亲所著《女范捷录》四本书合在一起,称为《女四书》,在社会上广为传布。王相之母在《女范捷录·贞烈篇》中明确提出:“忠臣不事两国,烈女不更二夫,故一与之醮,终身不移。男可重婚,女无再适。”蓝鼎元《女学·妇德》也称:“妇道从一而终,岂以存亡改节?夫死不嫁,固其常也。不幸而遭强暴之变,惟有死耳。玉洁冰

贞节牌坊

清，可杀不可辱，千载而下，有余荣焉。若畏死贪生，至于失节，则名虽为人，实与禽兽无异矣！”这些公然宣扬不更二夫、以死殉节的说教，在社会上产生了很大影响。

与此同时，官方对贞节妇女的表彰也达到空前的程度。据《大明会典》记载，朱元璋在建国之初的洪武元年（1368）即下诏令：“凡孝子顺孙，义夫节妇，志行卓异者，有司正官举名，监察御史、按察司体核，转达上司，旌表门闾。”又令：“民间寡妇，三十以前，夫亡守志，五十以后，不改节者，旌表门闾，除免本家差役。”这实际上是在例行的精神褒奖之外，更将前代偶尔实行的优免政策作为一项国家制度定了下来。自此，寡妇

贞节牌坊

守志不仅能受到社会的赞扬，而且也使自己的家庭获得实惠。清朝沿袭了明朝的政策，康熙时还规定：遭强奸不从，以致身死的烈妇，按照节妇的待遇予以旌表。嘉庆时又规定：遭强奸，虽不从，但因其力不足以反抗，终被奸污并遇害的，仍按节妇之例旌表。道光时批准实施的户部条例规定：拒奸被害，以及因被人调戏而自尽的烈妇、烈女，按口给银三十两，并建立专门的牌坊予以旌表。显然，官方的政策也对民间守节之风的兴盛起了很大作用。

正是在这种状况下，夫妻关系变成了女子从属于男子的关系，丈夫对妻子的性独占与性禁锢达到顶端，妇女完全丧失了支配自己身体的自由。不仅婚后丧夫须矢志守寡已被正统观念视为起码的妇德，更有甚者，在定婚后尚未成亲而男方已死的情况下，女子也被要求为其守志。前代正史的《列女传》中尚记载了不少以才艺超群、学识出众而闻名的女子，但清代撰修的《明史·列女传》，则几乎都是矢志守节和以死抗暴、以死殉节的节妇、烈女。清代史臣在《列女传序》中的一段话，颇能反映其宗旨以及官方政策对社会的影响："明兴，著为规条，巡方督学岁上其事。大者赐祠祀，次亦树坊表，乌头绰楔，照耀井闾，乃至僻壤下户之女，亦能以贞白自砥。其著于《实录》及郡邑志者不下万余人，虽间有以文艺显，要之节烈为多。呜呼！何其盛也。岂非声教所被，廉耻之分明，故名节重而蹈义勇欤！"仅据《明实录》及各地方志记载的贞烈女子就不下万余人，修史者选其中著名的人传，也有三百多人，篇幅远远超过前代。

以明清节妇的具体事例与前人相比，也可看出其间的不同。明代李诩《戒庵老人漫笔》"江阴胡节妇"条记载：节妇徐氏为胡秀之妻，丈夫死时，她年仅二十五岁。矢志守节的徐氏，拒绝了

所有劝她改嫁的人，在守寡的八年中，深居简出，操履甚谨。后来，同乡的陈姓男子到徐家求婚，徐氏父母虽可怜女儿孤苦伶仃，想让她另组家庭，但深知她的决心，所以要陈家先缓一缓，慢慢劝说女儿回心转意。徐氏得知此事，为之绝食七天，直至父母回绝了陈家，才恢复进食。过了一段时间，又有富户沈氏前来求婚，徐父不敢答应，只是说："此事实在难办。"沈氏向人求婚的消息传出后，贪图其富有的人家争相与他议婚，以至在街巷中喧闹殴打起来。徐氏听说此事后，喟然长叹："遭受如此的耻辱，还有何面目为人！"于是择日沐浴更衣，穿戴整洁，拜别家中神灵牌位后，从从容容地闭门自尽。仅因他人前来求婚，便认为是莫大耻辱，以至自尽身亡，这在前代是难以想象的。又据《明史·列女传》记载，烈妇张氏为福建政和人游铨的妻子，时值倭寇侵扰，所到之处奸淫掠夺。倭寇将要入侵政和时，张氏多次对女儿说："妇道崇尚的惟有贞节。一旦脱逃无路，为保持清白，或投水自尽，或拔刀自刎，切不可落入倭寇手中。你必须牢牢记住！"游铨听到这番话，认为不吉利，而张氏则说："倘使妻子与女儿能宁死不受辱，难道不是最大的荣耀吗？"不久，倭寇果然攻陷政和，兵荒马乱中张氏自忖无法逃脱，连连呼唤女儿说："还记得先前的教诲吗！"女儿点点头，即刻投井自尽，张氏也含笑随之投井同死。

再以宋代闻名遐迩的"淮阴二义妇"的事迹作对照。据南宋洪迈《夷坚志》记载，绍兴年间，金军入侵，在淮阴开酒肆的张生南逃至扬州，金军已至，其妻卓氏也为某金兵所掠。卓氏佯与金兵亲昵，行同夫妇，获得金兵信任后，将其劫掠的珠宝尽数掌握在手。金军北还之日，卓氏将金兵灌醉，拔刀将其杀死，然后囊括所有的金银财宝，鞭马逃离，与张生破镜重圆，夫妻团聚。闻知此事者交口称赞卓氏的智勇和节义。另一名淮阴之妇，已不知姓

名。其夫被强盗杀死后，她改嫁他人，并与后夫生活了三年，生下两个儿子。在一个偶然的机会，她得知后夫就是杀害前夫的凶手，于是立刻告官，将强盗捉拿归案。洪迈讲述了这两个故事后感叹道：淮阴“代生英豪，虽妇人女子亦多刚清立节……此二女志义相望于百年间”。这两位在宋代为人盛赞的“节义”之妇都曾“失身”于他人，若放在明清，恐怕会被人视作与“禽兽无异”，而加以口诛笔伐。

从人类婚姻形态的发展演进看，贞操观念的形成确实对抑制原始婚俗的滥交，促进一夫一妻制的稳固，具有一定的正面作用，但当其演变为对妇女单向的贞操要求，并被极端强化后，便成为沉重的桎梏，广大女性对男女情爱的正当需要完全被其扼杀了。清代沈起凤《谐铎》中的一则故事颇发人深思：荆溪某氏，十七岁出嫁，仅半年即守寡，生下一遗腹子。她抚孤守节，到八十多岁时，已孙子、曾孙满堂。临终前，她召孙媳、曾孙媳到床边，对她们说：你们作我家媳妇，若能白头到老，固属家门之福，若不幸年轻守寡，可仔细考虑，能守则守，不能守，尽早改嫁也无妨。面面相觑之际，她又说了这样一番话：“我居寡时，年甫十八。因生在名门，嫁于宦族，而又一块肉累腹中，不敢复萌他想。然晨风夜雨，冷壁孤灯，颇难禁受。翁有表甥某，自姑苏来访，下榻外馆，于屏后觑其貌美，不觉心动。夜伺翁姑熟睡，欲往奔之。移灯出户，俯首自惭，回身复入，而心猿难制，又移灯而出。终以此事可耻，长叹而回。如是者数次。后决然竟去，闻灶下婢喃喃私语，屏气回房。”最后她说道：“若非灶下遇见人声，恐难保一生清白。因此知守寡之难，勿勉强而行之也。”从这则故事可以看出，“贞节”二字对人性的压抑和摧残有多大，一个十八岁的青年女子自此被剥夺了所有的情感渴望与性爱需要，我们不难想象，她的一生

是在怎样的痛苦中度过的。

二.举案齐眉与河东狮吼

中国古代有一则“举案齐眉”的故事，一千多年来，一直被人们传为夫妻恩爱、婚姻美满的佳话。故事说的是东汉初年的梁鸿、孟光夫妇。据《后汉书·逸民列传》记载，梁鸿字伯鸾，扶风平陵（今陕西咸阳西北）人。他年幼丧父，家中清贫，性耿直而尚节操，年少时入洛阳太学受业，博览群书，学问渊博，曾在皇家上林苑中养猪，后回归故乡。乡里人家仰慕梁鸿为人诚信，品行高尚，竞相前来议婚，但他不愿轻娶平庸之妻，一一予以谢绝。同县孟家有个女儿，体肥面黑，力能举臼，年已三十，却始终不肯出嫁。父母问她为何缘故，她回答：“必得梁伯鸾那样的贤士方嫁。”梁鸿闻知其言，心中称奇，遂聘娶孟女为妻。孟女深知梁鸿有隐居之志，婚后梳成椎髻，穿上布衣，向丈夫表白自己能吃苦耐劳，愿与之俱隐深山。梁鸿大喜，说：“能侍奉我于山林，这真是梁鸿之妻也！”于是为她起名孟光，字德曜。不久，夫妇二人共入霸陵山中

明代《人镜阳秋》中的版画“举案齐眉”

隐居，不慕荣利，安贫乐道，以耕织为生，空闲时以读书、吟诗、弹琴自娱，婚姻生活幸福美满。后梁鸿东出潼关，路过洛阳，见皇宫奢靡华丽，遂作《五噫之歌》讥刺朝廷。章帝闻知十分恼火，想加罪梁鸿。梁鸿只得易姓改名，与妻子避居于齐、鲁一带，最后又逃隐于吴地。由于一贫如洗，只得寄居于人家堂下的小屋中，梁鸿以为人舂米养家活口。即便如此困窘，夫妇二人仍相敬相爱，每当梁鸿收工回来，孟光即刻准备饭菜，并低下头，恭恭敬敬地双手将案（食盘）高高托起，与眉毛齐平，请丈夫进食，以此表示自己的恭顺与尊敬。旁人看见都非常惊异，称："能得到妻子如此尊敬的，定非凡庸之人。"此后，"举案齐眉"之事便逐渐流传开来，而梁鸿与孟光也被后人奉为恩爱夫妻的典范。

作为对照的是另一则"覆水难收"的故事。《汉书·朱买臣传》记载，朱买臣字翁子，吴人，性好读书，虽家境贫寒，却不治产业，夫妻二人以砍柴出卖糊口。每次上山砍柴，朱买臣总是担着柴，一路走一路诵书歌诗，跟随其后的妻子认为丢人，多次阻止他，但他仍高歌不停。原本就嫌弃丈夫贫困的朱妻恼羞成怒，要求离婚。朱买臣笑着说："我年五十当富贵，如今已四十多了。你受苦多年，待我富贵后一定报答你。"朱妻勃然大怒说："像你这样的人，终将饿死沟中，如何能富贵？"朱买臣留不住执意离婚的妻子，只得放她离去，任其改嫁他人。几年后，朱买臣以进说《春秋》、《楚辞》获得汉武帝宠信，其后被任命为会稽太守。会稽郡各县地方官得知新太守将来上任，征发当地百姓修治道路，隆重迎接。朱买臣高车驷马，前后车辆百余乘，浩浩荡荡驰入吴地。他在车上远远望去，只见前妻及其后夫也杂在修路迎接的人丛中。朱买臣即刻停下，使前妻夫妇乘上后车，到达郡衙后，安排后园房屋让他们居住，并供给衣食。不多久，陷于无限悔恨与羞愧之

中的前妻投缳自尽。这则故事在后世的流传中，还被添加了极富戏剧性的情节：朱买臣荣归故里后，前妻跪于马前，请求复婚。朱将一盆水泼洒于地，说："如能将覆水收归于盆，即复婚。"前妻赶紧去拢地上的水，结果只得两手之泥，最后惭愧自尽。③宋代郑思肖题《朱买臣卖柴图》诗称："年当五十始荣华，覆水难收重叹嗟。岂信后来春色别，满柴担上尽开花。"可见，泼水之事在宋代以前已广为流传。明代传奇《烂柯山》以及后来的戏剧《马前泼水》等，都描写了这个故事。

从上述两则故事不难看出，中国传统观念所颂扬的"夫妇之道"，其主要内容和基本准则就是：夫倡妇随，相敬如宾。夫妻相处好比宾主相见，应遵循合乎礼制的互敬原则，至于男女间的恋情与性爱则应受礼的制约，从而遭到忽视乃至排斥。作为丈夫，须胸怀大志，不为儿女私情所累；作为妻子，则应以极其恭顺的态度尊敬、服从和侍奉丈夫，并付出一切去帮助丈夫实现自己的心愿。不甘贫困而离开丈夫的妻子，将受到社会的鄙视和谴责。

这种畸形的、不平等的夫妻关系源于中国传统的社会结构以及相应的社会观念。以父家长制大家庭为基础、以身份等级为核心的中国传统社会，最基本的等级差别就是"男尊女卑"。《尚书·牧誓》称"牝鸡之晨，惟家之索"，《诗经·大雅·瞻卬》称"哲夫成城，哲妇倾城"，《论语·阳货》称"唯女子与小人为难养也"，皆表现出对女性的歧视。《易传》进一步对这种尊卑关系作了一系列哲学论证，并指引和规定了现实社会中男女两性的关系、地位和行为准则。如说："乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。"（《说卦》）"乾道成男，坤道成女。""天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。""阖户谓之坤，辟户谓之乾"

(《系辞上》)这是将天地比附男女,认为男尊女卑、男主女从的地位是符合自然法则、不可违背的,男子应主外,开创大业,女子应主内,深居闺中,不干预外事。又说:“夫乾,天下之至健也;夫坤,天下之至顺也。”(《系辞下》)这是说男子应富有阳刚之气,而女子则须柔顺、服从。《列子·天瑞》更明确提出“男尊女卑,故以男为贵”的说法。

“男尊女卑”的等级差别和社会观念在夫妻关系中的表现,就是所谓的“夫倡妇随”。《仪礼·丧服》称:“夫,至尊也。”《礼记·郊特牲》称:“男帅女,女从男,夫妇之义由此始也。”又称:“妇人,从人者也。幼从父兄,嫁从夫,夫死从子。”这就是所谓的“三从”。董仲舒进而提出君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲的“三纲”说。他在《春秋繁露》中称:“仁义制度之数,尽取之天。天为君而覆露之,地为臣而持载之;阳为夫而生之,阴为妇而助之;春为父而生之,夏为子而养之……王道之三纲可求于天。”“阳贵而阴贱,天之刑也。”“君臣、父子、夫妇之义,皆取诸阴阳之道。君为阳,臣为阴,父为阳,子为阴,夫为阳,妻为阴。阴道无所独行,其始也不得专起,其终也不得分功。”《白虎通义》说得更明白:“夫妇者,何谓也?夫者,扶也,以道扶接也;妇者,服也,以礼屈服。”又称:“男者,任也,任功业也;女者,如也,从如人也。”《关尹子》也总结说:“天下之理,夫者倡,妇者随,牡者驰,牝者逐,雄者鸣,雌者应。”从这一系列的论述中可以清楚地看出,传统的“夫妇之道”使夫居于主导、支配的地位,而妻被置于依附、服从的地位;夫为天、君、父,妻则是地、臣、子;妻服从夫,就如同地承载天、臣听命君、子孝顺父,皆是“天人之际”的基本准则所规定的。由此可见,夫妻关系之所以被视为“人伦之始,王教之端”,其实质就在于一切社会等级差别都是以此为开端的。

如果说先秦儒家在肯定夫妻间不平等关系的同时，仍主张妻与夫“齐体”、互相礼敬的话，那么汉代以后，妻子一方的地位更是日趋降低，所受到的限制和压迫也越来越严重。在这一过程中，不能不提及班昭的《女诫》所起的作用。

班昭为班固的妹妹，以博学多才著称，班固死时尚未完成的《汉书》就是由她及其学生马续最后完成的。尽管班昭个人的婚姻生活堪称悲剧，她十四岁嫁给曹世叔，不久丈夫就去世，此后守了数十年的寡，但她却很受皇室宠信，号为曹大家，经常被召入宫中，制赋作颂，与闻政事，并奉命充当皇后、嫔妃的老师。由于她深受儒学礼教的熏陶，再加上所处环境的制约，孤独的寡居生活反而促使她思考了作为一名妇女如何才能以礼制欲，成就符合社会规范的“美德”。为此，她将历史上男尊女卑、夫为妻纲、三从四德[④]之类的观念进一步系统化、伦理化，撰成著名的《女诫》七篇。在书中，班昭强调了丈夫的至尊地位，认为：“夫者天也，天固不可逃，夫固不可离也。”并因此提出“夫有再娶之义，妇无二适之文”的说法。对传统的“四德”之说，她也作了进一步的阐发，称：“女有四行，一曰妇德，二曰妇言，三曰妇容，四曰妇功。夫云妇德，不必才明绝异也；妇言，不必辩口利辞也；妇容，不必颜色美丽也；妇功，不必工巧过人也。清闲贞静，守节整齐，行已有耻，动静有法，是谓妇德。择辞而说，不道恶语，时然后言，不厌于人，是谓妇言。盥浣尘秽，服饰鲜洁，沐浴以时，身不垢辱，是谓妇容。专心纺绩，不好戏笑，洁齐酒食，以奉宾客，是谓妇功。此四者，女人之大德，而不可乏之者也。”显然，在她看来，要成为一名淑女良妻，不必聪慧、善言、美貌和手巧，关键在于能恪守传统礼制的规范，安分守己地尽到为妻的职责。为此，她论证了夫妻的不同地位，总结说：“阴阳殊性，男女异行。阳以刚为

德，阴以柔为用，男以强为贵，女以弱为美……故曰：敬顺之道，妇之大礼也。”也就是说，作为妻子，最重要、最基本的准则便是尊敬和顺从丈夫。“举案齐眉”的故事，实际上正是这一准则的生动注解。经过班昭的论证和阐发，历史上原本就有的夫妻关系不平等的伦理规范和社会观念，被进一步理论化和世俗化，在社会上产生越来越大的影响。至此，以往只是在贵族妇女中提倡的“妇德”，降及后世，逐渐成为民间妇女也应遵从的准则。

唐宋时期，劝导妇女从一而终、逆来顺受的谚语“嫁鸡随鸡，嫁狗随狗”已非常流行。如杜甫《新婚别》中即有“生女有所归，鸡狗亦得将”的诗句。宋代庄季裕《鸡肋编》在论及杜甫诗句时，即以当时的谚语来解释：“世谓谚云：嫁得鸡，逐鸡飞；嫁得狗，逐狗走。”欧阳修在《代鸠妇言》一文中也称：“人言嫁鸡逐鸡飞，安知嫁鸠被鸠逐。”

明清时期，班昭《女诫》中的“妇德”要求，更被推向极端化，以致出现“女子无才便是德”的说法。如清初周召在《双桥随笔》中说道：“彤管虽辉，淫哇可惧，使论者遂有无才是德之叹。”刁包《易酌》也称：“妇人无才便是德，所谓以顺从为正者也。”小说《红楼梦》中，作者借薛宝钗之口说的一番话也很典型：“自古道：‘女子无才便是德。’总以贞静为主，女工还是第二件。其余诗词，不过是闺中游戏，原可以会可以不会。咱们这样人家的姑娘，倒不要这些才华的名誉。”又说：“你我只该做些针黹纺织的事才是，偏又认得了字，既认得了字，不过拣那正经的看也罢了，最怕见了些杂书，移了性情，就不可救了。”可见，当时的正统观念认为，妇女最重要的是顺从，如果才华出众，却因此引发淫佚之思，还不如无才。再看明代吕坤《闺范》中的一段议论：“今人养女多不教读书认字，盖亦防微杜渐之意。然女子贞淫，却不

在此。果教以正道，令知道理，如《孝经》、《列女传》、《女训》、《女诫》之类，不可不熟读讲明，使他心上开朗，亦阃教之不可少也。”据此可知，为杜绝女子的非分之念，当时人家不教女儿读书认字确为十分普遍的现象。不过，吕坤本人则认为，无才无知还不足以解决问题，必须从小就以礼教予以熏陶，方能保证其日后安分守己。在这种情况下，妻子在家中的地位可想而知。

尤值得一提的是，在家庭生活中，仅就夫妻关系而言，传统的社会观念认为妻子最不可饶恕的错误是“淫”和“妒”。“淫”自然不用说，而不“妒”，则是要求妻子在严守贞操的同时，还必须赞许乃至帮助丈夫拥有众妾，无论是为妻还是为妾，皆不应谋求“专宠”。夫妻地位的不平等，在这种男女关系的双重标准上也表现得极为明显。早在《诗经》的序和传中，“不嫉妒”便成为“诗教”的重要内容之一。如《诗经·周南·樛木》，序称：“后妃逮下也，言能逮下而无嫉妒之心焉。”意思说《樛木》一章描写后妃无嫉妒之心，能与众妾和谐相处，故使后宫平和安定。《诗经·周南·螽斯》，序称：“后妃子孙众多也，言螽斯不妒忌，则子孙众多也。”意思说《螽斯》一章描写后妃不妒忌、不专宠，使众妻妾

晚清风俗画描绘的悍妇

晚清风俗画描绘的悍妇

都能得到天子的临幸，从而繁衍出众多的子嗣。在传统观念看来，“妒”不仅影响到丈夫的至尊地位，造成后嗣不繁的结果，而且也是引起家庭纷争的根源，因而对其深恶痛绝。《大戴礼记·本命》称：“妒，为其乱家也。”马总《意林》引《申子》语称：“妒妻不难破家，乱臣不难破国，一妻擅夫，众妻皆乱；一臣专君，群臣皆蔽。”将妒妻破家与乱臣破国相提并论，足见问题的严重性。故汉代以来的“七出”，即可以休妻的七项理由，“妒”为其中之一。

从历史上看，妻子因“妒”而被休、被逐的，不乏其例。如《汉书·元后传》记载，汉元帝孝元皇后王政君（王莽的姑母）的父亲王禁，“有大志，不修廉隅，好酒色，多取傍妻（即妾）”，所娶正妻为魏郡李氏之女，“后以妒去，更嫁为河内苟宾妻”。显然，李氏因不满其夫的好色，并有所表示，故被王禁休去。《后汉书·冯衍传》记载，冯衍娶北地女子任氏为妻，任氏生性悍忌，不让冯衍纳妾，以致冯家儿女常常自己打水、舂米。后来，冯衍恼怒之极，竟将已至老年的任氏逐出家门。他在写给妻弟任武达的信

中忿忿地数落了任氏种种妒忌的“劣迹”，述说了老年休妻的理由：“先圣之礼，士有妻妾，虽宗之眇微，尚欲逾制，年衰岁暮，恨入黄泉，遭遇嫉妒，家道崩坏……青蝇之心，不重破国，嫉妒之情，不惮丧身，牝鸡之晨，维家之索，古之大患，今始于衍……不去此妇，则家不宁；不去此妇，则家不清；不去此妇，则福不生；不去此妇，则事不成。自恨以华盛时，不早自定，至于垂白、家贫、身贱之日，养痈长疽，自生祸殃。”《魏书·李孝伯传》也记载，李安世原先娶博陵崔氏为妻，后“崔氏以妒悍见出”，于是又尚沧水公主。

事实上，所谓的“妒妇”，大多是为求得夫妻感情专一而抗争的刚烈女性，如唐朝宰相房玄龄的妻子卢氏，就是一位颇具代表性的人物。据刘悚《隋唐嘉话》记载，房玄龄妻卢氏性至妒，唐太宗欲赐美女给房玄龄，房怕卢氏嫉妒，屡辞不受。于是，太宗让长孙皇后召卢氏入宫，劝说道：“品官娶媵纳妾，为当今朝廷制度的规定，况且房公年事已高，皇上很想有所恩赐。”卢氏执意不肯。太宗又让皇后对她说：“你是宁愿不妒而生，还是宁愿妒而死？”卢氏回答：“宁愿妒而死！”太宗遂命人递上一杯酒，对她说：“既然如此，可饮这杯毒酒。”谁知卢氏毫不犹豫，取过酒杯，一饮而尽。当然，太宗只是作弄她一下，并非真的赐以毒酒，见她如此执着，感叹道：“我看到她也怕了，何况房玄龄。”⑤

大体而言，唐宋以前，人们论及“妒妇”，还常常将其作为笑谈趣闻，而明清时期的舆论，则多予以严厉的谴责。“河东狮吼”的故事，即为著名的一例。北宋苏轼有一首《寄吴德仁兼简陈季常》的诗，其中有四句为：“龙丘居士亦可怜，谈空说有夜不眠。忽闻河东狮子吼，拄杖落手心茫然。”诗中提到的“龙丘居士”为北宋文人陈慥，作“狮子吼”的是其妻柳氏。据苏轼《方山子传》

等记载，陈慥字季常，号龙丘居士，生性豪爽，喜蓄声伎，尤好接待宾客，与苏轼为挚友，晚年于黄州筑岐亭隐居。陈慥之妻柳氏以妒闻名，据说陈慥每次宴客，凡有声伎相伴，柳氏则于内室以杖击壁，众客为之散去。又陈慥自称通禅学，与朋友谈古论今，常通宵达旦，然有惧内之名，故苏轼作诗戏之。⑥不过，宋代的笔记、诗话记述此事，多以之为资谈笑的轶闻，并无过多的谴责，而在明代传奇《狮吼记》中，情况就完全不同了。

《狮吼记》取材于陈慥与柳氏的故事，并加以敷演而成，作者是明代万历时人汪廷讷（一说嘉靖时人陈所闻）。⑦剧情梗概为：书生陈慥惧内，其妻柳氏悍妒。陈以访友、应试为名赴京，淹留多日，沉醉歌舞，结识同乡苏东坡。柳氏闻讯气极，写信诓陈回家，至此，对他的管束益发严厉，陈慥只得乖乖侍奉妻子。东坡贬谪黄州，邀陈同去赏花。柳氏疑心必有妓女相伴，不准陈慥出门。陈苦苦哀求，称若有妓女，甘受责罚，方被放行。柳氏派苍头前往打探，得知此行果有妓女，陈回家后即被罚跪池边。东坡放心不下，前来探望，见状颇为不平，与柳氏论理，反被推出家门，而陈慥也为此遭受杖责。柳氏认为陈慥是借朋友之力来压服她，怒不可遏，于是拉陈去见官。审案的官员虽十分同情陈慥，欲处罚柳氏，但也遭到家中妒妻的痛打，官司不了了之。东坡担心陈慥无嗣，将侍女秀英赠给他做妾。陈只能将秀英置于附近的别业中，瞒过柳氏，暗中来往。不料，陈慥偷偷与秀英相会时，被柳氏发觉，纳妾之事终于败露。柳氏妒火中烧，用绳子系在陈慥的脚上，日夜监视。陈慥求助于巫婆，巫婆设计，让柳氏误以为祖宗动怒，使陈变成了羊。陈慥逃离家庭三日后返回，柳氏怕他再变作羊，只得同意纳妾。但陈慥将秀英接回家中没几天，柳氏妒病复发，把家中闹得鸡犬不宁。阎王因柳氏罪孽深重，派遣牛头马面摄去

戏剧《狮吼记》剧照

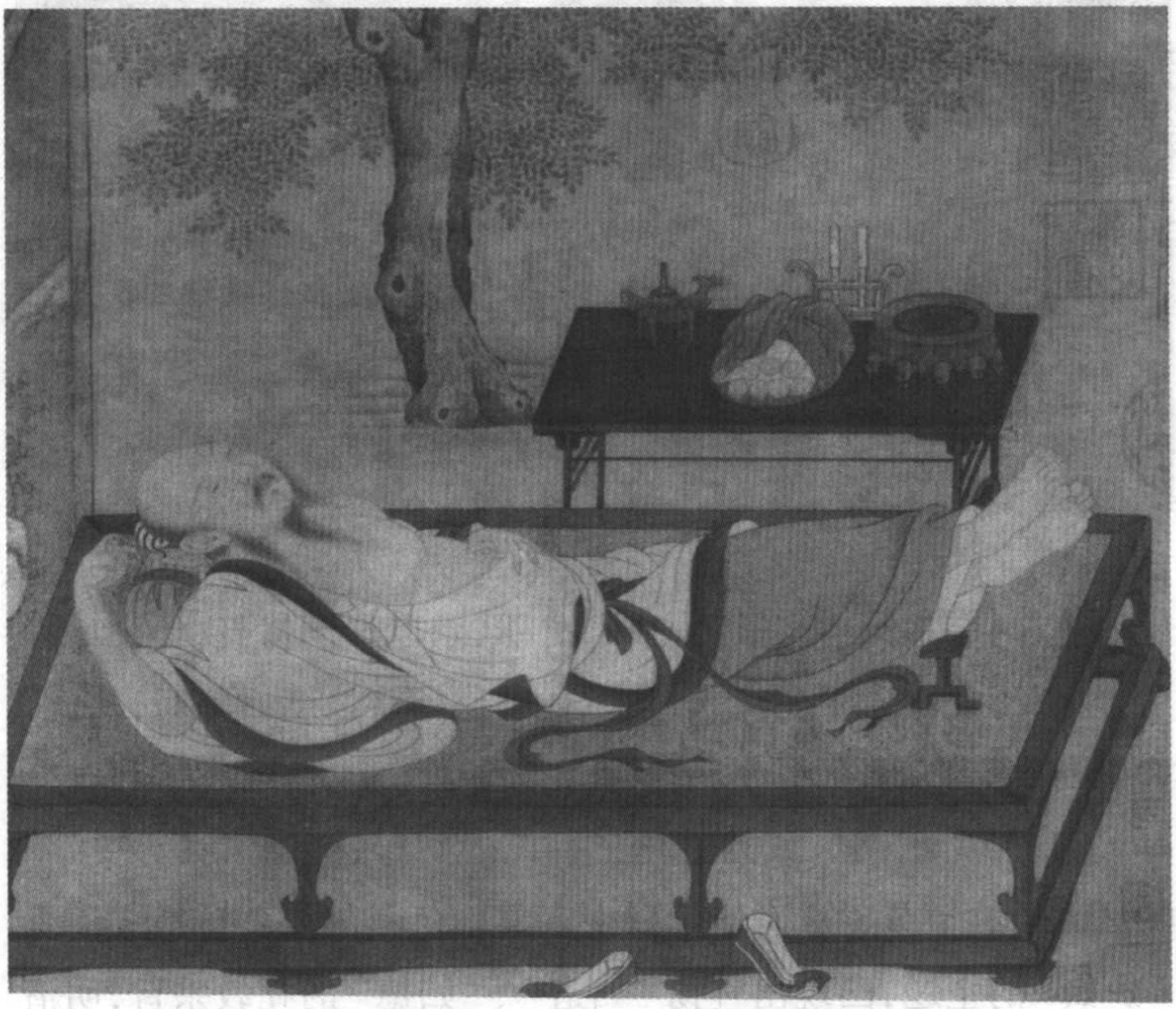
她的生魂，并在冥界问其“妒妇”之罪，予以严刑拷打，还命她漫游地狱，促使她省悟。后来，幸亏禅师佛印将她度回阳间，从此，柳氏痛改前非，顺从丈夫，一家人和睦相处。

显而易见，明人刻意丑化了柳氏的妒行，增加了冥界受罚、幡然悔悟的情节，从而使一则富有喜剧色彩的故事转换成谴责“妒妇”的主题，凸现出宣扬“妇道”、“妇德”的礼教宗旨，明清时期的社会观念，于此可见一斑。

然而，从夫妻关系的演进趋势看，恰恰正是这些所谓的“妒妇”表现出对男女关系双重标准的不满与反抗，体现了女性对夫妻感情专一的渴求与向往。在传统礼制的重重束缚中，这些刚烈女性为争取平等的夫妻关系而作的挣扎与呐喊，所代表的正是人类婚姻发展的正确方向。

三. 从东床袒腹到榜下择婿

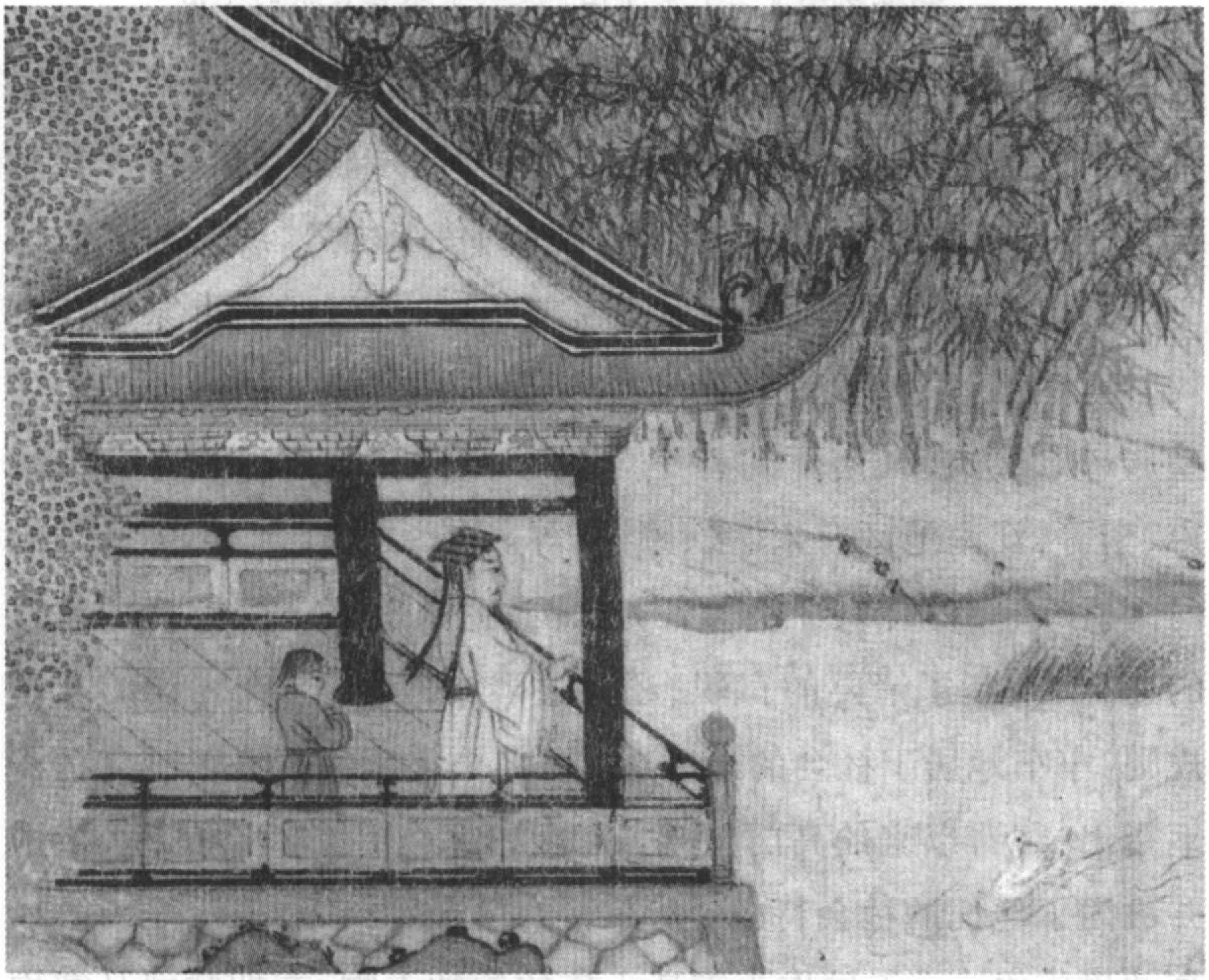
在中国古代有关择偶的故事中，“东床袒腹”是极为著名的一则。故事说的是被后人奉为“书圣”的东晋书法家王羲之。王羲之字逸少，琅邪临沂（今属山东）人。他博学多才，精书善画，



宋人的《槐阴销夏》颇有“袒腹东床”的意趣

生性耿直豪爽，年少时就有美誉，深受堂伯王导、王敦及不少名士显宦的器重。因官至右军将军、会稽内史，世人尊称他为“王右军”。据刘义庆《世说新语·雅量》记载，太尉郗鉴派遣门生给王导送去一封信，请求在王家子弟中选一人为女婿。王导一口答应，并让来人前往王家东厢遍观王家青年，任意选择。门生返回后，告诉郗鉴：“王家诸郎都不错，只是听说有人来选女婿，皆有些拘谨。惟有一人与众不同，他袒胸露腹，躺在东厢的床上吃东西，好像未听见过有选婿这件事。”郗鉴说：“这正是我的佳婿！”一打听，才知道，此人就是王羲之。于是，郗鉴将女儿郗璇嫁给了他。后世流传起“东床袒腹”这句成语，并习称女婿为“东床”，皆源于这个故事。

“东床袒腹”的故事不仅生动地反映了王羲之本人豪爽不



元代钱选所画王羲之观鹅图

清初樊圻《兰亭集序图》反映了东晋贵族的生活

羁的性格，实际上也透露出一个非常重要的社会信息，即当时的世家大族都是在相同等级的社会阶层中通婚联姻的。自汉代以来，一些家族凭藉政治、经济、文化上的传统优势，成为闻名遐迩的“士族”。他们不仅拥有大规模的庄园，更以经学世家以及数代官至“三公”而声望显赫，为人仰慕。魏晋南北朝时期的著名望族，从北方渡江南下的有王、谢、袁、萧等，山东一带有王、崔、卢、李等，江南地区有朱、张、顾、陆等。这些以血缘门第为基础的门阀贵族享有政治、经济等各方面的特权，他们不仅把持了选官的途径，垄断了清要的官职，还通过严格区分士、庶之别的通婚规则，牢牢地居于社会的最上层。著名史学家陈寅恪曾十分精辟地指出：魏晋以来的高门望族，正是凭藉“婚”、“宦”二途，维系并巩固了他们的社会特权。从东晋的情况看，琅邪王氏是门第最高的贵族之一。王导作为南迁士族的领袖人物，在拥戴司马睿称

帝、建立东晋的过程中起了举足轻重的作用。位居丞相时，他又与任大将军、荆州牧且手握重兵的堂兄王敦一起，稳定了东晋初年的政局，因而当时有“王与马，共天下”的说法。原籍高平金乡（今山东金乡北）的郗家也属高门士族，郗鉴欲与王家联姻，是非常自然的。而王导因郗鉴位居太尉，王、郗二人又都是受晋明帝遗诏辅佐成帝的重臣，因而对其选婿的要求也答应得非常爽快。由此可见，王羲之成为郗家的女婿，除了他本人的因素外，还有深厚的家族背景和社会原因。

这则故事也说明，中国古代的择偶往往并不顾及当事人的意愿，通婚联姻主要出于家族利益的考虑，是家族之间加强联系、扩展势力、共享某些特权的一种手段。这一点在中上层的社会阶层中，表现得尤为明显。在与本家族等级相当的社会阶层中选婿、嫁女，即所谓的“门当户对”，作为一种通婚规则和择偶观念，早自宗法制度建立以来就开始流行了。由嫡长子继承制和分封制所形成的天子、诸侯国君、大夫、士等不同的社会等级，也成为贵族之间联姻的等级区分。从先秦时期的文献记载可以看出，春秋战国时期的婚配、择偶大多是在同级贵族之间进行的，士、庶间的联姻已被排除。如《国语·越语上》记载，越国被吴国打败后，勾践派大夫文种前往吴国求和，文种对吴王夫差说：“愿以金玉、子女赂君之辱，请勾践女女于王，大夫女女于大夫，士女女于士，越国之宝器毕从。”也就是说，越国愿意献出金银财宝和女子来谢罪，让越王的女儿作吴王的妻妾，越大夫的女儿作吴大夫的妻妾，越士的女儿作吴士的妻妾，越国所有的财宝皆作为陪嫁送往吴国。这虽是一番表示屈服、顺从的外交辞令，但在嫁女上的等级区分仍是非常明显的。

秦汉以来，虽宗法制度已经瓦解，但宗法组织与宗法观念依

然存在，尤其是士族门阀制度逐步确立后，择偶的门第观念更是盛行不衰。《三国志·魏书·后妃传》记载，魏文帝文德郭皇后出身比较低微，入宫后全凭智谋过人而得宠，曹丕立她为皇后时，也因其出身而遭到朝廷大臣的异议。郭后父母兄弟早死，故以堂兄郭表为其家后嗣。郭表的姻亲刘斐倚仗与郭家的关系，违背惯制，与世家大族通婚。颇有自知之明的郭后得知此事后，特地下敕告诫："诸亲戚嫁娶，自当与乡里门户匹敌者，不得因势强与他方人婚也。"可见，即便贵为皇后，也有清醒的门第意识。据《南史·侯景传》记载，东魏大将侯景降梁后，受到梁武帝的重用，但当他向梁武帝请求与士族高门王、谢二家通婚时，梁武帝却拒绝道："王、谢门高非偶，可于朱、张以下访之。"在婚姻严别士、庶的情况下，皇帝也帮不了忙。

一些世家大族的儿女因本人的生理缺陷而难以嫁娶，但仍不肯低身屈就。《魏书·崔辩传》记载，出身北方首等高门的崔辩生子崔景儁、崔巨伦。崔巨伦有个姐姐"明惠有才行，因患眇一目，内外亲类莫有求者，其家议欲下嫁之。巨伦姑赵国李叔胤之妻，高明慈笃，闻而悲感曰：'吾兄盛德，不幸早世，岂令此女屈事卑族！'乃为子翼纳之，时人叹其义。"崔氏嫁往李家（也为北方首等高门）后，与丈夫李翼赋诗数十首，皆"辞理可观"。一道婚姻难题，最终还是在高门中解决。随着社会的发展变化，南北朝后期，某些世家大族已经衰落，但仍自恃门第高贵，不肯与庶族豪强联姻。如《陈书·儒林传》记载，出身北方高门太原王氏的王元规，八岁即死了父亲，至此家道衰落，生活窘迫，兄弟三人只能随母亲寄居在舅父家中。王元规十二岁时，当地有一个名为刘瑱的土豪，家中资财巨万，欲将女儿嫁给元规。王母考虑到王家兄弟年幼势弱，想结交豪强，重振王家声望，准备答应这门亲事。王

元规却痛哭流涕地请求母亲拒绝，他说："姻不失亲，古人所重，岂得苟安异壤，辄婚非类。"王母被他的话打动，回绝了刘家的提亲。

偶尔有个别士族之家因某种原因与庶族通婚，在当时也会遭到其它士族的口诛笔伐。在南朝齐为官的王源出身士族，但贪图聘礼，欲将女儿嫁往族系不明的富阳人满璋家。御史中丞沈约风闻此事后，大为恼火，认为王源此举违反了士庶不婚的惯制，有辱士族门风，故特上奏章弹劾王源。奏章指出：满璋的姓族，士庶莫辨，而王源"托姻结好，唯利是求，玷辱流辈，莫斯为甚"，故"王满连姻，实骇物听"。王源的自降门第虽属个人行为，但"蔑祖辱亲，于事为甚。此风弗翦，其源遂开，点世尘家，将被比屋"。为此，沈约请求朝廷免去王源的官职，"禁锢终身"，以此告诫其它士族，避免出现士、庶混淆的局面。⑧

隋唐以来，尽管先前的高门士族多已衰落，但血缘门第的观念仍然存在。如敦煌遗书中贞观八年（634）所修订的《天下姓望氏族谱》，其中分出398姓，规定："前件郡姓出处，许其通婚媾。结婚之始，非旧委怠（悉）必须精加研究，知其谱囊，谱囊相承不虚，然可为匹。"即要求择偶前先仔细核对族谱，男女双方确实皆为398姓之内者，方可通婚。

又据《敦煌名族志》以及名族的家传，当时敦煌的家族中以张、曹、李、索、阴、泛等姓最为著名，他们的选婿嫁女皆局限于名族的圈子内。如归义军第一任节度使张议潮的三个女婿分别为索勋、李明振、阴文通。有学者对敦煌莫高窟的供养人题名作了研究，以五代时曹议金家族为例，与之联姻的都是名门望族。曹议金夫人为索氏、宋氏；女儿分别出嫁翟氏（两个）、阴氏、邓氏、陈氏；儿媳为索氏（两个）、张氏（两个）、阎氏、李氏、翟氏；孙女

出嫁阴氏(两个);姊妹出嫁泛氏、阎氏、张氏、罗氏。总括起来看,与曹家联姻的家族共有十一姓,而这些姓氏全在唐代《天下姓望氏族谱》所规定的398姓之内。⑨

史书记载也证明了这一点。《新唐书·李义付传》记载:"自魏太和中定望族七姓,子孙迭为婚姻,后虽益衰,犹相夸尚。"出身庶族的李义付欲为儿子娶名门望族家的女子,始终不能如愿,为此十分恼火,奏请朝廷将前代以来的谱牒全部焚毁。《新唐书·李敬玄传》记载,唐高宗时的李敬玄以博览群书、精通《礼》学闻名,"凡三娶,皆山东旧族,又与赵李氏合谱,故台省要职,多族属姻家,高宗知之,不能善也"。李唐王朝的祖先并非魏晋以来的世家大族,因而对原先的旧士族仍自恃门第、互相婚配的做法颇为不满。据《唐会要·嫁娶》记载,唐高宗曾于显庆四年(659)下诏禁止某些旧士族互相通婚:"后魏陇西李宝,太原王琼,荥阳郑温,范阳卢子选、卢浑、卢辅,清河崔宗伯元孙,凡七姓十一家,不得自为婚姻。"虽有禁令,但许多旧士族私底下仍然在高门范围中通婚,不肯与庶族联姻。又据《新唐书·杜中立传》记载,唐文宗想将真源、临真(皆为宪宗女)两位公主下嫁旧士族子弟,谁知竟碰了不少软钉子,他感慨地对宰相说:"民间修婚姻,不计官品,而上阀阅,我家二百年天子,顾不及崔、卢耶?"最后,文宗只得令宗正卿在士族谱牒中挑选,钦定杜中立和卫洙为驸马。

然而,社会的发展与变迁是不以人们的意志为转移的。"旧时王谢堂前燕,飞入寻常百姓家",原先的世家大族入唐后,实际上已处于消亡的过程中,经唐末五代至两宋,情况便发生了根本变化,出现了"取士不问家世,婚姻不问阀阅"(《通志·氏族略》)的状况。当然,所谓"婚姻不问阀阅",并不是说宋代已无门第观念,而是说人们择偶已不再讲究先前那种血缘姓氏性质

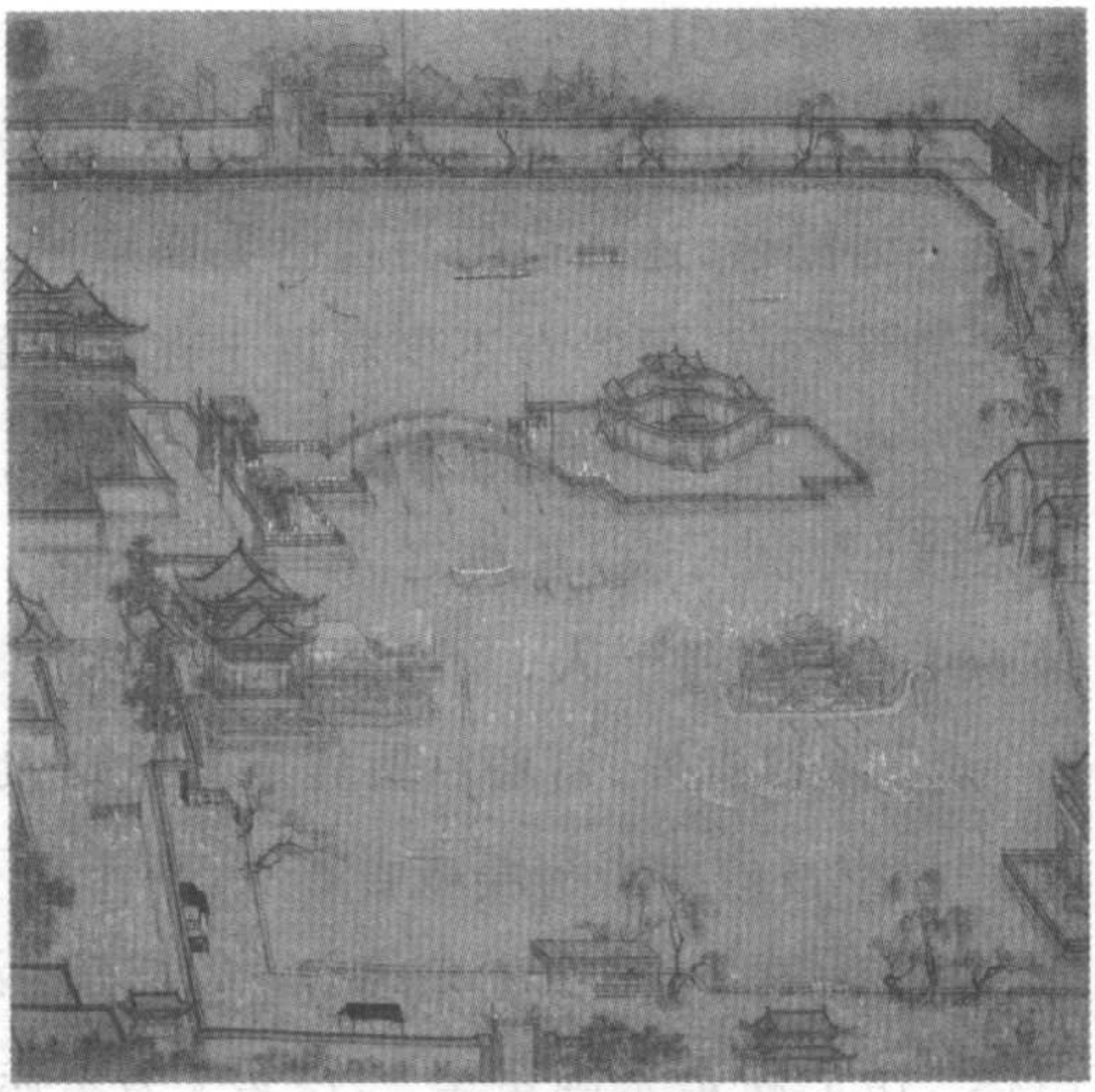
的门第。中国古代，婚配须“门当户对”的观念始终存在，唐、宋之际的根本变化在于，门第的内涵已全然不同了。

简而言之，商周以来实行的是“世卿世禄”，也就是说不同等级的贵族，如国君、大夫、士，其社会身份、政治权力和家庭资产是统一的，而且通过世袭的方式代代相传。汉魏以后，随着门阀制度的确立，世家大族掌控了选官的途径，形成“上品无寒门，下品无势族”的局面，也世世享有政治、经济等各方面的特权。因此，不同的血缘姓氏实际上就代表了不同的身份等级以及相应的政治、经济权益。在这种状况下，辨别姓氏便成为区分门第高下最为简单而有效的手段。郗鉴欲选王家子弟为婿，正是婚姻注重血缘门第的典型例证。经过唐代的过渡，不仅旧士族已完全退出历史舞台，而且科举制度也更趋完善，迨至宋代，科举取士已成为朝廷选拔官员的主要方式。据统计，《宋史》中有传的官员，出身“布衣”的竟高达56%左右。也就是说从宋代开始，一个平民出身的人，无论家境如何贫寒，只要通过读书、应试，进入仕途，就可以改变自己的身份地位，从而分享一部分政治权力和经济利益；但所获得的一切却是不可世袭的（宗室成员除外）。于是，原先的士、庶差别已被打破，社会流动（即不同社会阶层之间的上下转换）日趋频繁，祖先留下的姓氏不再具有以往的意义，人们看重的只是其目前的社会地位以及所获得的一切。门第的内涵以及划分门第的标准，发生了从“血缘”到“业缘”的转换。士、农、工、商的职业差别，此时更具有标识身份等级的作用，社会交往中，人们关注的已非其姓氏，而是其家庭现状，是达官显贵，还是书香门第，是富商巨贾，还是乡村农户，并以此决定交往的态度与方式。在所有的社会阶层中，朝廷命官自然是最高的等级，而考中进士又是走上仕途的第一步，因而新进士便成为择婿

之家趋之若鹜的对象。宋代盛行的“榜下择婿”之风，即为典型的例证。

据记载，宋代每逢科举考试发榜那天，达官富室之家一清早纷纷前往开封金明池边上观榜的必经之路，竞相选择新科进士为女婿，一日之内便有许多人成为贵家的“东床”。《墨客挥犀》即称：“今人于榜下择婿，号裒婿。”苏轼诗句“囊空不办寻春马，

宋代的科举考试图



北宋开封金明池

眼眩行看择婿车”、王安石诗句“却忆金明池上路,红裙争看绿衣郎”,皆描述了这一风气。所谓“绿衣郎”即新进士,以其“着绿袍”而得名。就具体事例而言,如真宗时,范令孙有才学,中进士后,人们认为他日后定任高官,宰相王旦遂将女儿嫁给他;仁宗时,翰林学士胥偃初次见到欧阳修便认为他是个奇才,它日一定名闻天下,待欧阳修一中进士,即“以女妻之”;神宗时,蔡卞登科后,即刻被宰相王安石选为女婿;哲宗时,江褒和叶梦得一中进士,分别成为知枢密院曾布和淮东提点刑狱公事周种的女婿;高宗时,郭知运登科后,当即被宰相秦桧选为孙女婿;孝宗时,赵谂“初等登”,太常少卿即将“有国色”的女儿嫁给他。诸如此类,在宋代文献中不胜枚举。

由于“榜下择婿”风靡一时,达官显贵之间还常常为此互相争夺,如洪皓于政和五年(1115)中进士后,权臣王黼和朱勔都争着要将女儿嫁给他。当时,有些权贵甚至采用粗鲁的手段,强迫新进士为婿。据《宋史·冯京传》记载,“丰姿秀美”的冯京自乡举至廷试,连中三元,外戚张尧佐倚仗权势,硬要将女儿嫁给他,于是出动仆从一拥而上,将冯京拖入家中,强行为其束上金带,并称:“这是皇上的旨意。”随后,又从宫中搬出美酒佳肴,还抬

出丰厚的嫁妆引诱冯京。又据《皇朝名臣言行录》记载，傅察考中进士后，权臣蔡京强逼他为婿，并派儿子和说客一批批接踵而至地上门提亲，还强迫傅与自己见面定婚。尽管冯、傅二人最后均未俯首听命，但确有不少新进士在权贵的威逼下，被迫做了其家的女婿。这样的手段分明是“捉拿”了，哪里还算“选择”，因而朱彧《萍洲可谈》径称之为“榜下捉婿”：“本朝贵人家选婿于科场年，择过省士人，不问阴阳吉凶及其家世，谓之‘榜下捉婿’。”除权贵外，富商巨贾凭借其钱财，也加入了“捉婿”的行列，“近岁富商庸俗与厚藏者嫁女，亦于榜下捉婿，厚捉钱以饵士人，使之俯就，一婿至千余缗”。如文莹《湘山野录》记载，进士白稹“榜下新婚京国富室”，洪迈《夷坚志》记载，李谟登科后，无锡财主戴氏“嫁之以女”，涂四友中选后即成为宜黄富豪杜学谕的女婿，皆属富室“捉婿”的具体事例。[10]

鉴于读书人一旦登科就有可能飞黄腾达，刻苦攻读、才学出众的士子也成为富贵之家择婿的热门，为此，榜前择婿或榜前约定、榜后成婚的现象也流行一时。真宗时，负有盛名的王曾初次应试，便被宰相李沆看中，择为女婿，并认为他即便此次不中，日后也会当宰相。完婚后，王曾果然考中状元，后来真的官至宰相。杜衍为遗腹子，家境贫困，年少时以为人抄书糊口，济源富户相里氏却认为他是个奇才，将女儿嫁给他。后来杜衍考取进士，官当到宰相。仁宗时，户部侍郎彭思永初次见到程颢，就非常欣赏他，答应将女儿许配给他。程颢果然刚过二十岁就考中了进士。此外，如李虚己选晏殊、商丘大姓曹氏选张尧封、晁说之选朱弁、杨圭选真德秀等，皆属“榜前择婿”。当时有不少人还认为，与其花大力气、出大价钱去争抢新进士，还不如眼光看得准，选一个有前程的寒士。如周辉《清波杂志》即称：“择婿但取寒士，度其

后必贵,方名为知人;若捐高赀,榜下裔状元何难之有。”

从上述可见,从宋代开始,社会上的择偶观念已发生重大的变化,血缘姓氏不再受人重视,人们看重的只是其家庭和本人的现状以及今后的前途。袁采即在《袁氏世范·睦亲》中告诫说:“男女议亲,不可贪其阀阅之高,资产之厚,苟人物不相当,则子女终身抱恨,况又不和而生他事者乎!”司马光在《书仪·婚仪上》中也说:“凡议婚姻,当先察其婿与妇之性行及家法何如,勿苟慕其富贵。婿苟贤矣,今虽贫贱,安知异日不富贵乎?苟为不肖,今虽富贵,安知异日不贫贱乎?”类似的议论在宋代颇为普遍,其中提到的“人物相当”、“贤”,实际上就是指有才学,可应试入仕,出人头地。“贤”者,虽出身贫贱,可转为富贵;“不肖”者,虽出身富贵,但终将贫贱。既然如此,阀阅还有什么意义?

正是在这种状况下,苦读诗书被视为人生头等大事,因为读书可以做官,随后便可财、色双收。对此,宋真宗的《劝学诗》说得再明白不过了:“书中自有黄金屋,书中自有千钟粟,书中车马多如簇,书中有女颜如玉。”[11]宋代以来,这样的观念流行了近千年。

四.今世婚娶惟论财

婚姻贪图财富,在中国古代也是一种颇为流行的风气。从文献记载看,这一现象早在汉代已不乏其例。据《史记·陈丞相世家》记载,惠帝时任丞相的陈平出身农户,家境贫穷,成年后,富户不肯与其议婚,而对贫家,陈平也看不上。过了很久,当地一个名叫张负的富户有个孙女,前后五次出嫁,五个丈夫都死了,为此,无人再敢提亲,而陈平贪图张家财富,决心娶她。婚后,陈平

正是凭借张氏的嫁妆得以外出游学交友。又据《汉书·黄霸传》记载，宣帝时官至丞相的黄霸，年轻时有一次与一位善于看相者同车出游，途中遇见一名女子，看相者说："这名女子日后必定富贵，如果不能应验，所有的相书都可废了。"黄霸见他如此有把握，便前去打听，得知其为同乡巫师家的女儿，当即娶她为妻。

魏晋以后，虽婚姻崇尚阀阅，但利用门第赚取聘金、嫁资的现象也时有所闻。被沈约弹劾的王源据说就是贪图满家的五万聘金，用来为自己纳妾，所以才将女儿嫁给庶族富户。北齐颜之推在《颜氏家训·治家》中对北朝婚姻论财的现象作了揭示，认为简直与市井买卖无异，而这正是家庭不和的重要原因："近世嫁娶，遂有卖女纳财，买妇输绢，比量父祖，计校锱铢，责多还少，市井无异。或猥婿在门，或傲妇擅室，贪荣求利，反招羞耻，可不慎欤！"清代赵翼《廿二史札记·财婚》也分析说，正是因为当时崇尚门第，所以高门之家"利其所有财贿纷遗"，而不惜与卑族为婚，以致出现按门第高下标价的现象。

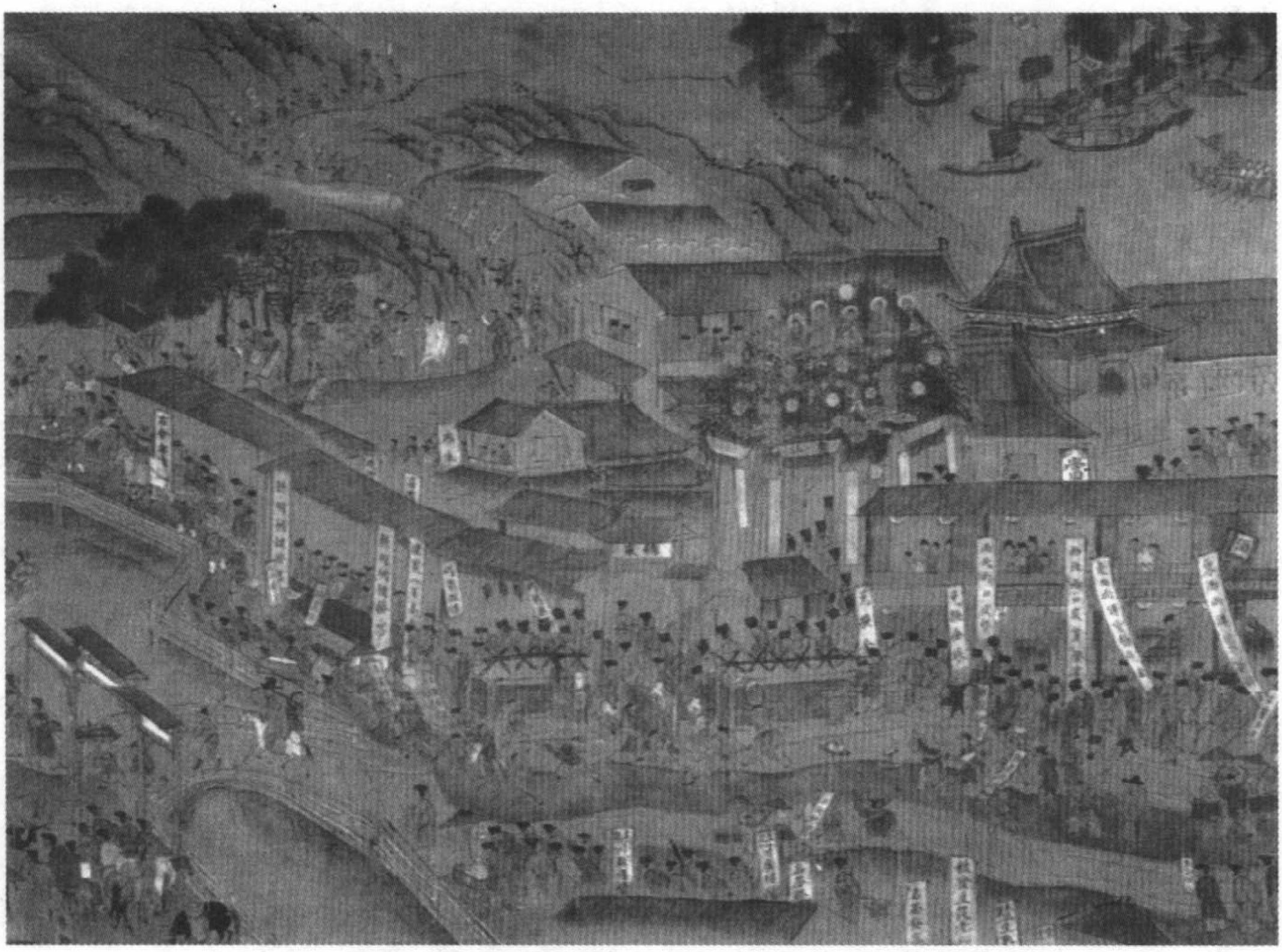
隋唐时期，旧士族已日益衰落，原有的特权丧失殆尽，故利用残存的门第观念攫取财富的事例也更为多见。据《新唐书·高俭传》和《贞观政要·礼乐》的记载，唐代初年，旧士族虽已衰落，但高门子孙仍凭借门第，于嫁娶时索取高额礼金，时人称为"卖婚"。为此，唐太宗对房玄龄说："比有山东崔、卢、李、郑四姓，虽累叶陵迟，犹恃其旧地，好自矜大，称为士大夫。每嫁女他族，必广索聘财，以多为贵，论数定约，同于市贾，甚损风俗，有紊礼经。既轻重失宜，理须改革。"于是命吏部尚书高俭等人修订《氏族志》，按现任官爵高低重新确定门第。

不过相对而言，唐代以前，"卖婚"的事例仍局限于一定的范围，而宋代以后，随着士、庶界限的混淆，婚娶论财逐渐成为一

种普遍的社会现象。北宋蔡襄在《端明集·福州五戒文》中揭示说："观今之俗，娶其妻，不顾门户，直求资财……婚礼之夕广縻费已，而校奁橐，朝索其一，暮索其二，姑辱其妇，夫虐其妻，求之不已。若不满意，至有割男女之爱，辄相弃背，习俗日久，不以为怪。"司马光《书仪·婚仪上》也称："世俗贪鄙者将娶妇，先问资装之厚薄；将嫁女，先问聘财之多少。"具体而言，高官显贵为钱财而与商贾联姻的事例，在宋代文献中可谓比比皆是。如真宗时，开封茶商马季良居然娶外戚刘美的女儿为妻，而刘美的儿子又娶嘉州富豪王蒙正之女为妻。仁宗时，吏部侍郎孙祖德娶富家之女，"以规其财"。哲宗时，阳翟富民盖渐生有三个女儿，朝中大臣"利其财"，娶其次女为媳妇，后来还闹出一场财产官司。[12]南宋时，因经营海外贸易而发大财的泉州商人王元懋与宰相留正、吏部侍郎诸葛廷结为亲家。更有甚者，宋朝的宗室为了钱财，也常有"以女卖婚民间"之举。如号为"大桶张家"的开封富户，曾先后娶了三十余位宗室之女，另一以制帽发财的开封富户"帽子田家"也娶了十余位宗室女。此外如建安茶商叶孚德、临海富室毛三五、南城巨室石叔献、苏州商贾朱冲等，皆与宗室联姻。当然，富商巨贾不惜花费大笔钱财与权贵结亲，也只是作为一笔投资，为的是寻找政治靠山，并通过这条门路进入仕途，因而其实质就是一种钱权交易。

有意思的是，宋代以前的士、商通婚往往是士族之家以嫁女来获利，而宋代以后，则以男方主动索取财物居多。当时还有贪图钱财而娶寡妇、当赘婿的，如神宗时，屯田郎中刘宗古为获取一名李姓寡妇的财产，遂与其同居。哲宗时，秀州知州王蘧见江阴的一名寡妇家产不下巨万，竟上门作其家赘婿。北宋张师锡的诗句"女嫁求红烛，男婚乞彩钱"，对此风作了深刻揭露。在所有

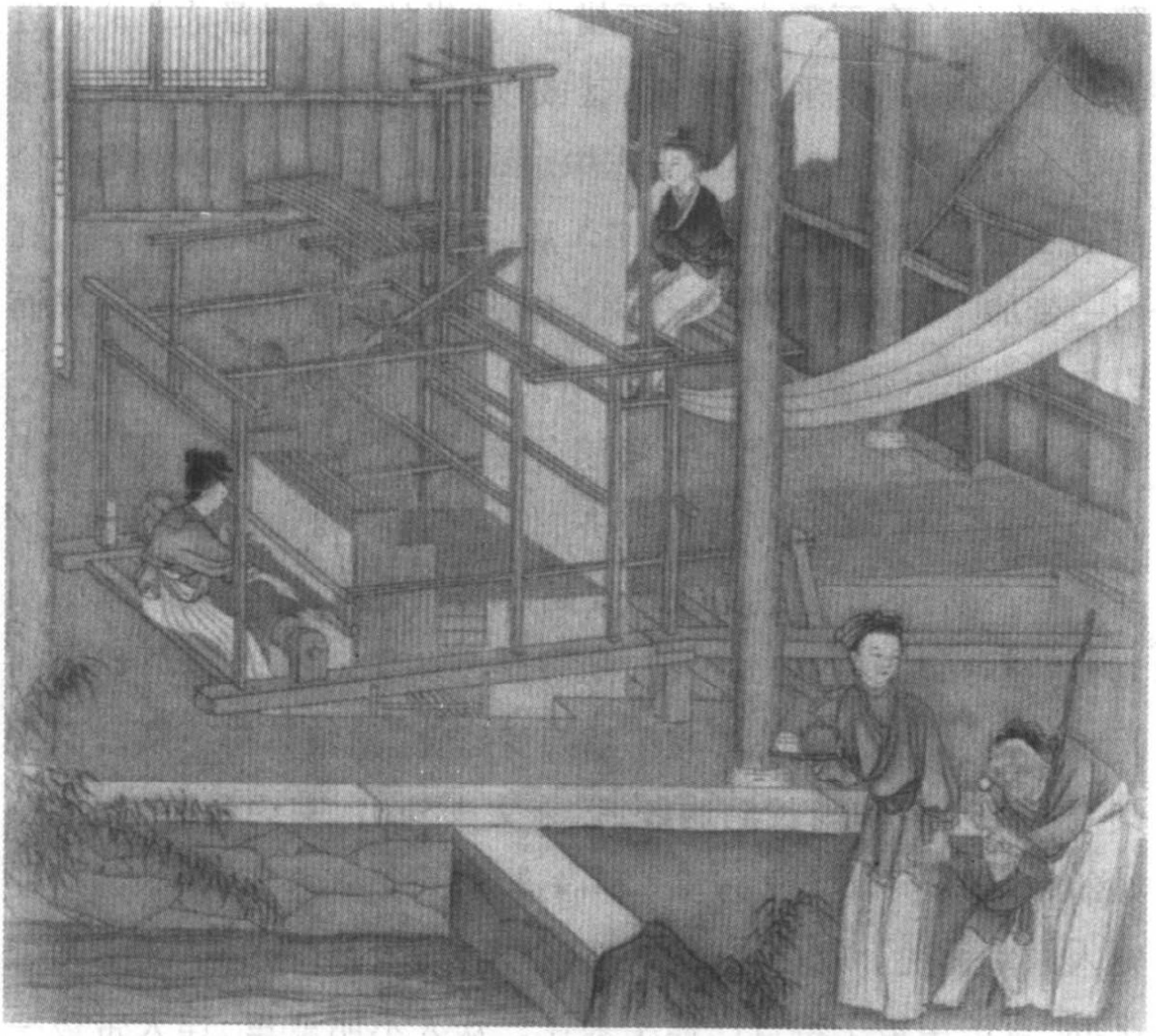
待价而沽的“卖婚”者中，也因新科进士潜在的发展前程最为人看好，所以成为标价最高的“奇货”。哲宗时，任右正言的丁骘所上奏疏《请禁绝登科进士论财娶妻》，对新进士娶妻论财、与人讨价还价的恶劣风气作了谴责：“臣窃闻近年进士登科，娶妻论财，全乖礼义。衣冠之家随所厚薄，则遣媒妁往返，甚于乞丐，小不如意，弃而之它。市井驵会出捐千金，则贸贸而来，安以就之。名挂仕版，身被命服，不顾廉耻，自为得计，玷辱恩命，亏损名节，莫甚于此。”丁骘认为这些“卖婚”者，放榜之初即有如此卑陋的污行，“推而从政，贪墨可知”，为此请求朝廷命御史台严厉监察，禁绝此类事情。然而，只要有买方和卖方，这样的买卖就不可能杜绝。南宋时，进士“卖婚”之风有盛无衰，洪迈《夷坚志》记



明代《南都繁会图》描绘的江南繁荣景象

载，淳熙年间，太学生黄左之登第后，当了池阳王生的女婿，所得嫁妆多达五百万，即为著名的一例。

元明以来，婚姻论财的风气愈演愈烈，以至朱元璋在建国之初的洪武五年（1372）即下诏禁止这种风气："古之婚礼，结两姓之好，以重人伦。近代以来，专论聘财，习染奢侈。宜令中书省集议，定制颁行遵守，务在崇尚节俭，以厚风俗。违者，论罪如律。"[13]在朱元璋的高压政策下，明代前期的社会面貌一度趋于俭朴，婚姻论财的现象也稍见减少。然而至明代中后期，随着商品经济的发展和商贾地位的提高，拜金主义甚嚣尘上，婚姻论财之风遂臻于登峰造极的地步。



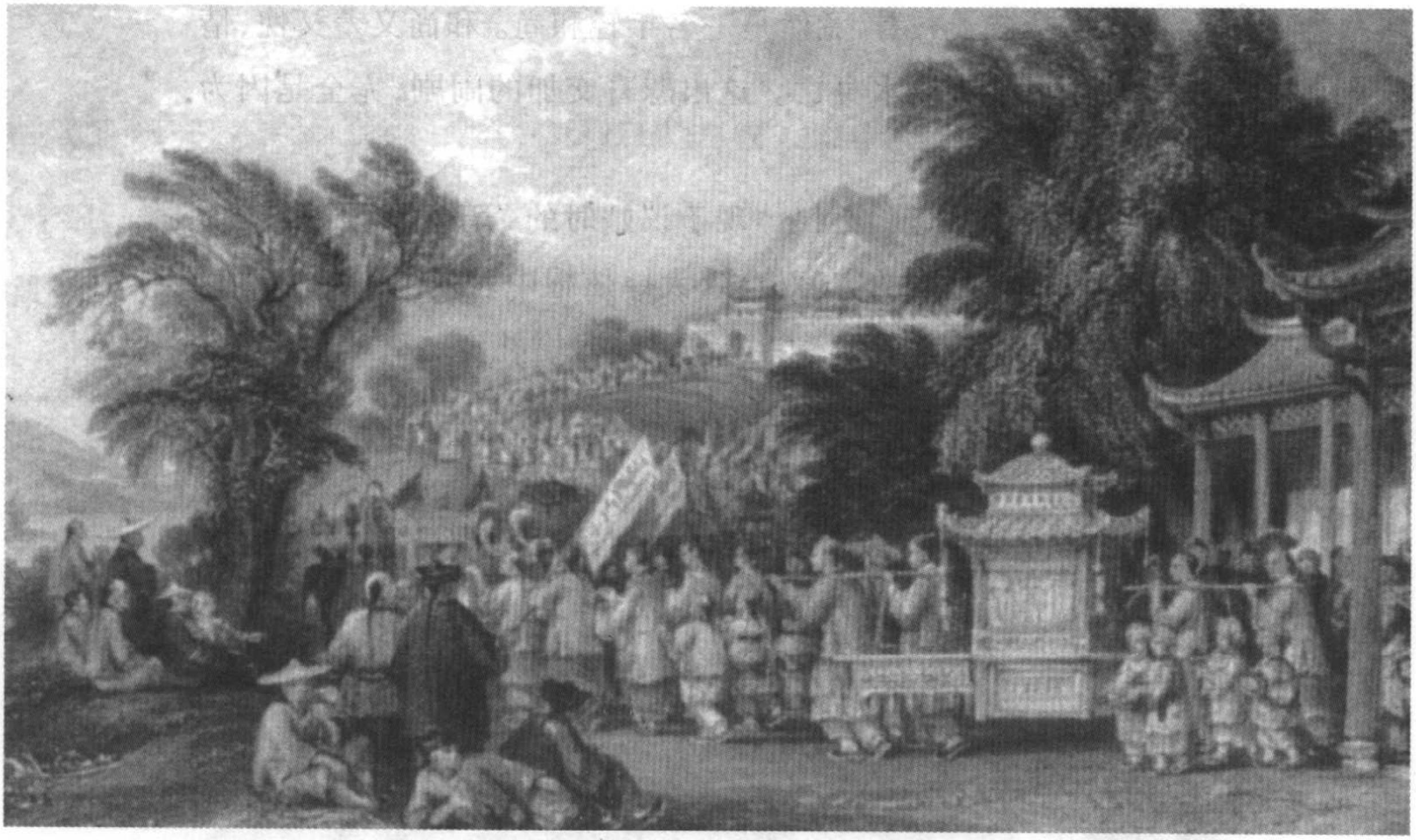
明代耕织图反映了江南手工业的发达

对此，明代文献中的记载和论述极多，如谢肇淛在《五杂俎》中揭露说："今世流品，可谓混淆之极。婚娶之家惟论财势耳，有起至奴隶，骤得富贵，无不结姻高门，缔眷华胄者。"何乔远《名山藏·货殖记》记载说："今女家许聘，辄索财礼，男家既醮，乃论资装，稍不如意，非过期不归。"张瀚《松窗梦语》也称："至于男女婚姻，议者争言富族豪家。"在商品经济发达的江南地区，此风尤盛。诸如"婚娶颇多论财，近年有士大夫嫁娶者穷极靡丽"（万历《杭州府志》）、"有婚娶论财，嫁女竞侈，服舍拟王室者"（万历《钱塘县志》）、"至婚姻论财，虽士大夫不免，此甚恶薄"（崇祯《乌程县志》）、"里俗嫁娶，务以华靡相高，有为子聘妇、为女治奁而鬻产者所不惜也"（崇祯《嘉兴县志》）、"近世俗家论财，聘索采，娶索奁，甚或以此生勃溪者"（万历《秀水县志》）之类的记载，在地方志中可谓比比皆是。这种婚娶惟论财的陋俗使男女两家产生诸多矛盾，并造成了不少社会问题，江南一带的"劫婚"之风，往往就是因为彩礼未能满足女家要求而引起的。明末清初董含《三冈识略》"劫妻得僧"条曾讲述了一个令人啼笑皆非的故事。上海浦东有一户人家，姑娘早已许配于人，且婚礼所需的程序皆已办齐，但兄嫂仍不断加码索要钱财，并扣住小姑，不让她过门完婚。姑娘恼怒之极，遂与夫家暗中谋划，约定时间，准备内外呼应，劫婚而去。这天晚上，恰好姑娘的哥哥外出，而嫂嫂坚持要与小姑换房睡觉，姑娘只得听从。原来其嫂与某年轻和尚长期通奸，欲乘丈夫外出，密约和尚幽会，小姑的卧室偏于外，方便行事。和尚进屋后，解衣登床，姑娘的嫂嫂则入内室盥洗。就在这时，劫婚者破门而入，和尚窘迫间不知怎么办，急忙用被子将自己连头裹住。众人不明就里，连人带被一同抱起，呼噪而去。来到江边，未婚夫取出酒食，欲为未婚妻压

惊，谁知揭开被子一看，竟然是一名年轻和尚。和尚又羞又愧，情急之中跳入江中，溺水身亡。这出悲喜交加的闹剧，完全是因为扣女索财而造成的。

婚姻论财的风气，不仅体现于议婚时的“聘索采，娶索奁”，还在迎娶、送嫁之际的穷奢极侈、大肆炫耀中表现出来。嘉靖时人袁袠曾在《世纬·革奢》中揭示了当时婚礼竞趋奢华的现象：“古者婚姻六礼而已，今乃倾赀以相夸，假贷以求胜。履以珠缘，髻以金饰，宝玉翠绿，奇丽骇观，长衫大袖，旬日异制。”有“富冠三吴”之称的乌程财主董份，在嫁娶时的豪华排场便令人咋舌。据范守己《曲洧新闻》记载：万历八年（1580），董份嫁孙女于吴县申公子时，“妆奁衣饰至满三百笥。已而陈于阊门外，笥各一几，出女子六百人舁之，亘古未有”。普通人家虽不可能如董份那

西方画家描绘清代亲迎时的豪华一



西方画家描绘清代亲迎时的豪华二

样，但竭尽资财，大操大办，“务以华靡相高”，则为普遍的现象。徐渭的记载，颇能反映当时娶妇、嫁女的状况，他说：“吾乡近世嫁娶之俗浸薄，嫁女者以富厚相高，归之日，担负舟载，络绎于水陆之涂，绣袱冒箱笥如鳞，往往倾竭其家。而有女者益始自矜高，闭门拱手，以要重聘。取一第若被一命，有女虽在襁褓，则受富家子聘，多至五七百金，中家半之，下此者人轻之，谈多不及也，相率以为常。”⑭

清代以来，情况依然如此，夏醴谷《昏说》称：“将择妇，必问资装之厚薄，苟厚矣，妇虽不德，亦安心就之；将嫁女，必问聘财之丰啬，苟丰矣，婿虽不肖，亦利其所有而不恤其它。”胡朴安《中华全国风俗志》记载晚清江西一带的情况时也称：“为父母

者，一见儿子仅逾成童，虽境遇窘苦，亦必筹谋借贷，亟亟为之迎妇，其债累之足使其爱子终身困苦，毫不计及。”正因为婚娶花费极大，所以“乡农村夫多因娶妻而负债綦重，于是有至终身勤劳，尚或弗能尽偿其债，而加其负担于其子若孙之身者。每村中人受此祸者十之八九，莫不痛心疾首，徒以风俗相沿，莫可如何”。由此可见，婚姻论财之风在民间的盛行，致使谈婚论嫁成为人生的一大难题，前文述及的民间童养婚，实际上也是不少中下人家为儿子解决婚姻问题的被迫之举。中国传统婚姻的包办性和买卖性难以成就和谐、美满的夫妻关系，于此可见一斑。

五.民间择偶观的演变

明代郎瑛《七修类稿》“吴楚娶妇”条曾记述吴、楚两地在娶妇观念上的差别：“吴人娶妇欲长，美观瞻也；楚人欲矮，善哺佣工也。然地脉相接，而风俗不同，大抵吴奢楚俭，故致如此。吾友王荫伯戏作娶妇辞嘲之，其辞云：‘楚人娶妇何喧喧，高堂十日排酒筵。亲戚回头小姑起，传道新人短而喜。低小腰身解哺儿，舂粮担水不知疲。西家老翁长吴塞，吴人娶妇长者爱。纱笼前引扶入门，新人长大媒人尊。金马丁东步摇转，春风袅袅花枝颤。可怜吴楚地不同，新人长短为枯荣。若使吴人生落楚，一生丑恶何其苦。乃知长短亦有命，不系生身系生土。’噫！可哂也。”这段记载十分典型地反映了不同的地区因经济、社会、文化的不平衡发展，在选择配偶时也形成不同的要求。

毫无疑问，楚地的择妇标准代表了中国古代传统的娶妇观。前文已提及，中国一夫一妻的专偶婚制是伴随着父家长制大家庭的社会结构和男尊女卑的社会观念一同发展并确立的。就一

般的父系家族而言，娶媳妇的主要目的无非两项，其一是为维持家族生计和创造家族财富增添必要的劳动力，其二是成为家族生育子嗣、繁衍后代的工具。妇女作为劳动力，在平民家庭中是显而易见的，而多生儿子的要求也是以家族为本位的传统社会制度和观念所决定的，因为子孙的多寡接关系到家族的延续和发展。

通过婚姻，以求多子多孙、人丁兴旺的观念，在古代中国源远流长。早在商代的甲骨文中，已不乏“多子”、“多小子”、“多子女”、“多子孙”的记载。《诗经·周南·螽斯》一章，其序称：“言螽斯不妒忌，则子孙众多也。”也是因为螽斯这种昆虫繁殖力极强，据说一生可产九十九子，所以人们以此来比附妇女的生育。旧时，女家所送嫁妆中必定有所谓的“子孙桶”，而桶内又须放置一些红枣、花生、桂圆、栗子、荔枝、石榴之类的“喜果”，即寓有“早生贵子”之意；新婚洞房中要撒以柏子仁，也取其谐音寓以生“百子”之意。婚后未孕之时，又长期流行各类祈求子息的信仰习俗。所有这些，皆与上述观念密切相关。由于子嗣众多者被视为“多福”而受到关注，令人羡慕，古代文献中有关“多子”的事例时见记载。如赵翼《陔余丛考》中有“多子”一条，所引事例有：《史记》载，秦缪公有子四十人，田常有子七十余人，田婴有子四十余人；《汉书》载，中山王刘胜有子一百二十余人；《晋书》载，羌族首领姚弋仲有子四十二人；《宋书》载，宋孝武帝有子二十八人，胡藩有子六十人；《梁书》载，鄱阳王萧恢有子女一百人；《陈书》载，陈宣帝有子四十二人；《北史》载，吐谷浑有子六十人，冯跋有子一百余人，冯盎有子三十人，李迁哲有子女六十九人；《唐书》载，邠王李守礼有子六十余人，棣王李琰有子五十五人，延王李玢有子三十六人，靖恭太子李琬有子女五十

八人，李林甫有子女各二十五人；《宋史》载，钱昱有子“百数”；王世贞《皇明盛事》载，庆成王有子九十九人。

如果女子嫁人后不能生育，无法实现“上以事宗庙，而下以继后世”的婚姻宗旨，便成为极其严重的问题。传统礼制将“无子”列为“七出”之一，丈夫可以休妻再娶，也可以名正言顺地纳妾。然而，就平民百姓而言，无论是再娶，还是纳妾，都是一笔很大的经济负担。因此，在经济相对落后、生活比较贫困的两湖地区，民间娶妇希望选择生育能力强、善于劳作的女子是十分自然的。

明代中后期，以苏州为中心的江南地区，商品经济比较发达，生活比较富裕，情况便发生了很大变化。身材修长、体态轻

表现夫妻生活的明代版画

盈、面貌姣好等女性美的特征，原本只是在贵族阶层、富贵人家择妇时才受到重视，而此时，江南一带民间娶妇也开始予以考虑。显然，女性的身材、容貌等所构成的“美色”，更多地与男女之间的情爱、性爱有关，并不完全与家族的利益直接关联，郎瑛将“美观瞻”称之为“奢”，想必也是指其超出了家庭经济与子嗣繁衍的直接需要。从这一点可以看出，江南的一些小康之家娶妇时，已能在一定程度上顾及婚姻当事人的意愿。在传统婚姻观念仍占主导地位的状况下，一些地区因经济、社会、文化的发展而出现的某种微妙变化，确实使一部分人士的婚恋观与择偶观因此而演绎出不少变奏。

当时，江南一带在两性关系上所出现的一个值得关注的新动向是，一股追求真挚情爱的波涛在传统婚姻模式的死水微澜中涌动而起。[15]男女之“情”，不仅是文人肆谈的重要话题，而且在现实生活中亦为社会各阶层所向往。徐渭《曲序》在论及戏曲的起源时，对于“情”曾有一通振聋发聩的议论：“睹貌相悦，人之情也。悦则慕，慕则郁，郁而有所宣，则情散而事已。无所宣或结而疹，否则或潜而必行其幽，是故声之者，宣之也。”由好色而生情欲，而情欲的宣泄正是戏曲文艺的渊源，这样的看法显然与视色为淫、以理节情、以礼窒欲的礼教规范形成正面的对抗。生活在苏州地区的冯梦龙，自称“少负情痴”，他收集整理了众多的情爱故事，编成一部“事专男女”的《情史》，并为之作了一首《情偈》：“天地若无情，不生一切物。一切物无情，不能环相生。生生而不灭，由情不灭故。四大皆幻设，惟情不虚假。有情疏者亲，无情亲者疏。无情与有情，相去不可量。”偈中虽提及父子、君臣，但皆为虚饰之语，通观全书二十四类情事，除“情贞”一类外，皆记述事关性爱的男女私情，而冯梦龙竟将此“情”置于儒、

佛之上，视之为天地万物生生不息的原动力，真有些石破天惊的意味了。

对男女关系、择偶观念上的变化，当时的小说、戏曲等文艺作品皆有生动的反映。如冯梦龙的小说《警世通言·乐小舍拼死觅偶》即为典型的一例。故事说商贾子弟乐和与名门闺秀顺娘自幼同学，彼此情深谊笃，“私下约为夫妇”。其后，两人虽分开，却互相思念，不肯与他人议婚。一次，钱塘江观潮，乐和与顺娘相遇，两人喜出望外，因“顺娘出神在小舍人身上”，不慎滚入波浪之中，乐和奋不顾身，跃入江中相救。其实，“他那里会水，只是为情所使，不顾性命”。后来由于潮王的帮助，乐和救起了顺娘，终于感动顺娘父母，两位痴情人如愿以偿，喜结良缘。作者最后

表现男女情爱的明代版画

清代改琦描绘的夫妻嬉戏情景

以诗作结，点出真情可感天地的主题："少负情痴长更狂，却将情字感潮王。钟情若到真深处，生死风波总不妨。"这种婚姻注重男女爱情的事例，在中国古代虽属某些地区出现的少数"另类"，但其蕴含的社会意义却是不可忽视的。

万历时南京戏曲作家黄方胤所创作的剧本《再醮》也颇具代表性。戏中描写青年女子丁氏嫁人不如其意，于是多次更换丈夫，十八岁时已三易其夫，但仍不称心，意欲再觅如意郎君。剧中另有一位没有亲人与孩子却苦志守节的寡妇郑氏。丁氏、郑氏二人见面后，因不同的婚恋观念而互相嘲讽与对骂："郑氏：你伤风败俗，是一个贩汉。丁氏：你孤辰寡宿，是一个鬼妻。郑氏：你油头粉面，好一似瓦楞上的娼妓。丁氏：你黄皮寡瘦，好一似坟堆里的骷髅。郑氏：你张来相，李来看，卖脸儿不知羞耻。丁氏：你风不吹，雨不洒，夜深时没个温存。郑氏：你年少连更三主，贱肉尚不回头。丁氏：你鬓发已经半白，老货定难出产。"在这场针尖对麦芒的嘲骂中，作者对丁氏明贬而实褒，暗寓几分理解与同情，并以

与钱谦益情深爱笃的柳如是

微妙的语气，通过丁氏之口，道出了渴望情爱所具有的合理性和正义性。至于郑氏，令人产生的感觉只是可怜与惋惜。丁氏的择偶观与婚恋观，显然与传统礼制是针锋相对的。

民间青年男女对于情爱、性爱的大胆追求，在江南传唱的民间歌谣中也有非常充分的体现。冯梦龙编辑的《挂枝儿》和《山歌》即收集了大量的民间情歌。如《山歌》中《娘打》一首唱道："吃娘打子吃娘羞，索性教郎夜夜偷；姐道郎呀，我听你若学子古人传得个风流话，小阿奴奴便打杀来香房也罢休。"另一首《偷》唱道："结识私情弗要慌，捉着子奸情奴自去当，拼得到官双膝馒头跪子从实说，咬钉嚼铁我偷郎。"此类描述"偷情"的歌谣在上述两部民歌集中可谓比比皆是。在传统婚姻制度的束缚下，人们毫无自主择偶、自由恋爱的可能，一般来说，由父母、家族包办的婚姻一旦建立，当事人尤其是女方，便无解除的自由。因此，当现实的婚姻关系不

能满足情与性的需要，人们为追求真挚的情爱与完满的性爱，唯有选择偷情的方式。从这层意思上说，偷情是以异乎寻常的方式张扬了被扭曲的人性，其实质是对传统的择偶观念和婚恋模式的一种极端形式的反叛。

尤值得一提的是，在“女子无才便是德”的观念盛行于世的明清时期，江南一带则因整体文化水准的提高，妇女知书识字的颇多，男女择偶以“才”倾心，情投意合的时有所闻。钱谦益《列朝诗集小传》中记载了不少普通士人家的女子工于诗文，擅长书画，出嫁后与丈夫吟咏唱和、恩爱甚笃的事例。如长洲陆师道之女陆卿子工于词章，嫁给太仓人赵宦光后，夫妇隐居寒山，日以著述吟咏为乐，因而“名声籍甚”，时人视为“高人逸妻，如灵真伴侣，不可梯接也”。吴县范允临之妻徐媛，字小淑，也有很高的文化素养，“允临以临池负时名，而小淑多读书，好吟咏，与陆卿子唱和。吴中士大夫望风附影，交口而誉之。流传海内，称吴门二大家”。吴江才女沈宜修嫁给叶绍袁后，即有“琼枝玉树，交相映带，吴中人艳称之”的说法，而沈氏的才学不仅培养了自己的女儿，也影响了整个叶氏家族及其周围人家。据钱谦益记载：“宛君（沈宜修字宛君）与三女相与题花赋草，镂月裁云。中庭之咏，不逊谢家；娇女之篇，有逾左氏。于是诸姑伯姊，后先娣姒，靡不屏刀尺而事篇章，弃组纴而工子墨。松陵之上，汾湖之滨，闺房之秀代兴，彤管之诒交作矣。”后来，叶绍袁特地将妻子、女儿所作的诗文、戏剧编为《午梦堂全集》，并在《序》中说：“丈夫有三不朽：立德、立功、立言；妇人亦有三焉：德也，才与色也。几昭昭乎鼎千古矣。”公然将“才”以及在道学家眼中几同于“淫”的“色”，作为女子应有的素质，并且与男子的“三不朽”相提并论，足见江南士人择偶观、婚恋观的深刻变化。

毫无疑问，中国传统的夫妻关系和择偶观念受制于传统的社会制度和观念，随着社会、经济、文化等诸多条件的发展演变，婚恋观与择偶观也会有所变化。这些出现于局部地区的变化虽只是一个开端，但却明白无误地传递出一个值得重视的信息，不合情、不合理的传统婚姻制度已开始面临严重的挑战。

注释

① 参见陈顾远《中国古代婚姻史》、王重民《论我国古代的再嫁与离婚》、董家遵《历代节烈妇女的统计》等论著。

② 见费成康《中国的家法族规》，上海社会科学院出版社，1998 年。

③ 一说“覆水难收”的故事源于周初姜太公与前妻马氏之事，如宋代王楙《野客丛书》记载：“姜太公妻马氏，不堪其贫而去，及太公既贵再来，太公取一壶水倾于地，令妻收之，乃语之曰：若言离更合，覆水定难。”姜太公与马氏的故事在民间也流传得很广泛。

④ 《春秋谷梁传》有“妇人在家制于父，既嫁制于夫，夫死从长子，妇人不专行，必有从也”的说法，《礼记·郊特牲》中更有明确的“三从”之说。《周礼·天官·九嫔》记载：“九嫔，掌妇学之法，以教九御，妇德、妇言、妇容、妇功，各帅其属，而以时御，叙于王所。”所言妇德、妇言、妇容、妇功，即所谓的“四德”。

⑤ 这则故事流传很广，后人转述的也不少。又据张鷟《朝野佥载》记载，“妒妇”为唐初兵部尚书任瓌之妻，故事情节大致相同。

⑥ 陈慥在《宋史》中有传，其惧内之事在宋人笔记、诗话中多有记述，苏轼之诗在当时及后世也流传甚广。可参见曾慥《类说》、洪迈《容斋随笔》、胡仔《苕溪渔隐丛话》等。

⑦ 《狮吼记》剧本现存的以《六十种曲》本较流行。

⑧ 沈约的《弹奏王源》见于《文选·弹事》。

⑨ 参见谭蝉雪《敦煌婚姻文化》，第 85 至 87 页，甘肃人民出版社，1993 年。

⑩ 有关宋代“榜下择婿”的情况可参见张邦炜《婚姻与社会(宋代)》,第149页至156页,四川人民出版社,1989年。

⑪ 此据明代高拱《本语》转引。又据宋代俞琰《书斋夜话》所载,当时还流行“娶妻不用求良媒,书中有女颜如玉”的对句。

⑫ 见《宋会要辑稿·刑法》3之45,又见《宋史·来之邵传》。

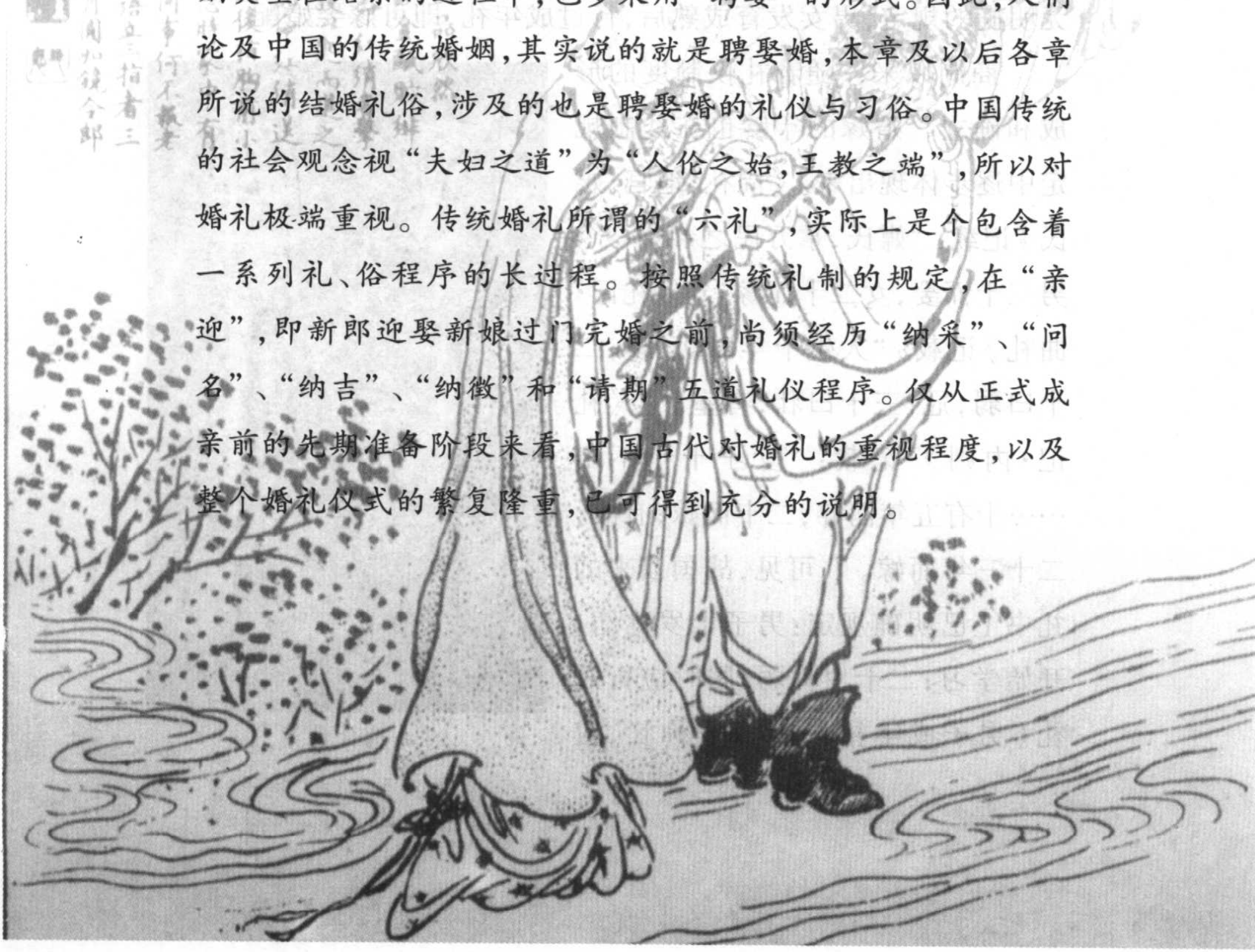
⑬ 见《大明会典》卷71《礼部二十九·婚礼五》“庶人纳妇”条。

⑭ 见徐渭《徐渭集·徐文长三集》卷19《赠妇翁潘公序》。

⑮ 明代中后期涌动的突破礼制规范、追求真挚情爱的人文潮流并不仅限于江南一地,但据现存的明代文献看,并就全国的大范围而言,这股潮流确实在东南地区,尤其是江南一带体现得最为集中而典型。

第四章　结婚礼俗的序幕

尽管中国历史上曾存在多种婚姻类型，但自严格的一夫一妻制确立后，占主导地位的婚姻类型是所谓的“聘娶婚”，事实上，除“掠夺婚”、“典妻婚”之类特殊的婚俗外，其它婚姻类型在结亲的过程中，也多采用“聘娶”的形式。因此，人们论及中国的传统婚姻，其实说的就是聘娶婚，本章及以后各章所说的结婚礼俗，涉及的也是聘娶婚的礼仪与习俗。中国传统的社会观念视“夫妇之道”为“人伦之始，王教之端”，所以对婚礼极端重视。传统婚礼所谓的“六礼”，实际上是个包含着一系列礼、俗程序的长过程。按照传统礼制的规定，在“亲迎”，即新郎迎娶新娘过门完婚之前，尚须经历“纳采”、“问名”、“纳吉”、“纳徵”和“请期”五道礼仪程序。仅从正式成亲前的先期准备阶段来看，中国古代对婚礼的重视程度，以及整个婚礼仪式的繁复隆重，已可得到充分的说明。

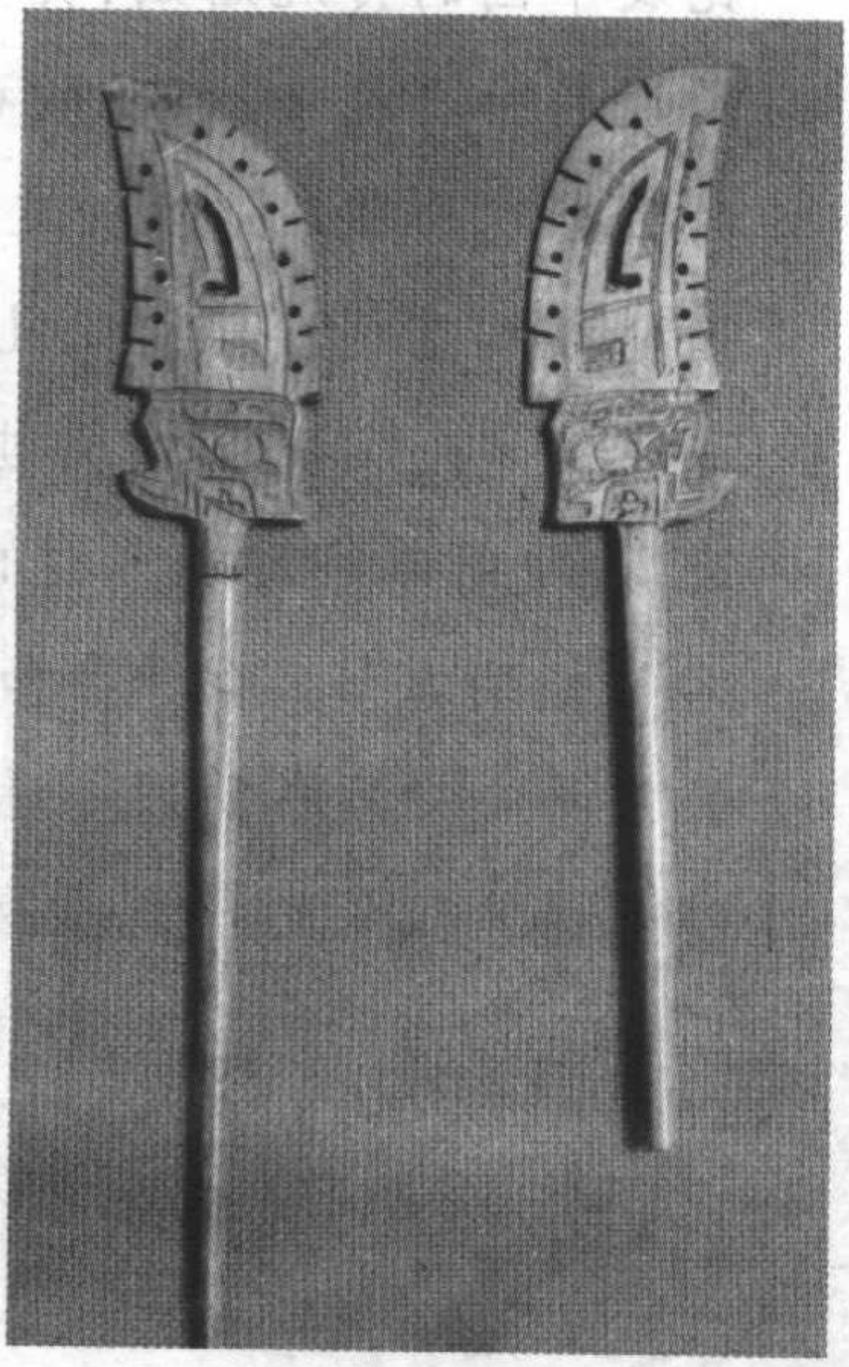


一. 男大当婚,女大当嫁

俗话说:“男大当婚,女大当嫁。”可见,男女两性成年后,便进入可以结婚成亲的阶段,而结婚礼俗的序幕也于此时悄然揭开。

不过,所谓的“大”,究竟是多大,也就是说男女青年究竟达到何种年龄才可谈婚论嫁,在中国古代并无一定之规。从历代文献记载看,有关婚龄的议论也颇不一致。远古时代的婚龄,现已无法确切了解,唐代杜佑《通典·礼典·嘉礼四》“男女婚嫁年纪议”曾称:“太古,男五十而娶,女三十而嫁。”但这只是后人的一种推测,不足凭信,而且就人类的生理特征而言,五十、三十之数显然极不合理。所以说,当时很可能只依从通行的习俗、惯例,而无明确的规定,男女发育成熟后,行过成年礼,即可嫁娶婚配。

商周以来,随着礼仪制度的形成和确立,婚嫁的年龄也在礼制规定中逐步体现出来。《周礼·地官·媒氏》记载:“媒氏,掌万民之判……令男三十而娶,女二十而嫁。”《礼记·曲礼》记载:“人生十年曰幼,学;二十曰弱,冠;三十曰壮,有室。”《礼记·内则》记载:“女子十年不出……十有五年而笄;二十而嫁;有故,二十三年而嫁。”可见,战国以来的礼书上已明确规定:男子十岁称幼,开始学习;二十岁称弱,届时应行冠礼(男子成年礼);三十岁称壮,应



商代骨笄

娶妻成家。女子十岁开始就应守在闺房中,不再外出;十五岁应行笄礼(女子成年礼);二十岁应出嫁;如果遭遇丧父之类的变故,可延至二十三岁出嫁。上述规定对后世影响极大,此后,有关婚龄的各种议论都是围绕三十、二十之数展开的。如《白虎通义·嫁娶》称:“男三十而娶,女二十而嫁。阳数奇,阴数偶。男长女幼者,阳舒阴促。男三十筋骨坚强,任为人父;女二十肌肤充盛,任为人母。合为五十,应大衍之数,生万物也。”这段记载虽据阴阳五行学说立论,但同时也从男女生理进程的角度论证了礼书上的年龄规定。

戴冠的西周陶人

然而,从人生长发育的实际情况以及当时人的平均寿命看,《周礼》和《礼记》中规定的男女婚姻年龄显然偏晚了一些。因此,汉代以来的儒生在解说礼书时,多对此作了一些变通。《春秋谷梁传》称:“男子二十而冠,冠而列丈夫,三十而娶;女子十五而许嫁,二十而嫁。”这一说法实际上已将行过冠礼者视为成年男子,行过笄礼者视为成年女子,认为二者都可以谈婚论嫁了。东晋的范宁为这段话作注时,进一步阐述道:“礼,二十而冠,冠而在丈夫之列。谯周曰:‘国不可久无储贰,故天子、诸侯十五而冠,十五而娶,娶必先冠。’……是故男自二十以及三十,女自十五以及二十,皆得以嫁娶。先是则速,后是则晚。凡人嫁娶,或以贤淑,或以方类,岂但年数而已。若必差十年乃为夫妇,是废贤

淑、方类，苟比年数而已，礼何为然哉？则三十而娶，二十而嫁，说嫁娶之限盖不得复过此尔。”范宁引述三国时期学者谯周的论断称，天子、诸侯从早生继承人的角度考虑，十五岁即可行冠礼，随后就可娶妻。为此，一般男子从二十至三十岁，女子从十五至二十岁，皆属可以婚嫁的年龄，前者为下限，后者为上限。就嫁娶而论，礼制只是要求人们重视门当户对、贤淑与否，并非在婚龄上作硬性规定。所以三十而娶、二十而嫁的说法，只是要求人们婚嫁的年龄不得超过三十和二十的上限而已。《谷梁传》以及范宁的解说，其实是对礼书上的规定作了概念上的变换，从而将男女婚龄提早至二十与十五。

魏晋时的王肃也在《圣证论》中，对礼书上的婚龄规定作了类似的解说：“《周官》云：‘令男三十而娶，女二十而嫁。’谓男女之限嫁娶，不得过此也……前贤有言，丈夫二十不敢不有室，女子十五不敢不有其家。《家语》：鲁哀公问于孔子，男子十六精通，女子十四而化，是则可以生民矣。闻《礼》男三十而有室，女二十而有夫，岂不晚哉？孔子曰：夫《礼》言其极，亦不是过。男子二十而冠，有为人父之端；女子十五许嫁，有适人之道。于此以往则自昏矣。”[①]据此，王肃也以三十、二十之数为婚龄的上限，认为自二十、十五的下限开始，男女皆可婚配成家了。他还借鲁哀公与孔子的对话进而提出，男子满十六岁，女子满十四岁，都已发育成熟，能够结婚生育了。

由此可见，魏晋时期的儒家学者多将《周礼》、《礼记》所记载的三十、二十之数解释成礼制为婚嫁年龄所确立的最晚极限，实际婚龄已被提前至男子二十、女子十五，甚至可以更早一些。

唐宋以来，人们大体沿袭了魏晋时的说法。如唐代杜佑《通典·礼典·嘉礼四》“男女婚嫁年纪议” 记载：“王肃据《孔子家

语》、《服经》等，以为男十六可娶，女十四可以嫁，三十、二十，言其极耳。”宋代司马光《书仪·婚仪上》记载：“男子年十六至三十，女子十四至二十，身及主婚者无期以上丧，皆可成婚。”司马光在自注中解释说：“古礼，男三十而娶，女二十而嫁。按《家语》：孔子十九娶于宋之亓官氏，一岁而生伯鱼。伯鱼年五十，先孔子卒。然则古人之娶，未必皆三十也。礼盖言其极至者，谓男不过三十，女不过二十耳，过此则为失时矣。今令文凡男年十五，女年十三以上，并听婚嫁。盖以世俗早婚之弊不可猝革，又或孤弱无人可依，故顺人情立此制，使不丽（罹）于刑耳。若欲参古今之道，酌礼令之中，顺天地之理，合人情之宜，则若此之说当矣。”通过司马光的话可以了解，在宋人眼里，古礼的婚龄规定已不合时宜，因而宋代儒士所编撰的礼书已对此正式作了修改，明确规定，男子满十六岁，女子满十四岁，只要本人和主婚人没有须服一年以上丧期的亲人去世，皆可成婚。其实，当时社会上早婚之风非常盛行，因此，唐宋时期法律规定的婚龄较礼书所载更早一些，男子十五岁，女子十三岁，即属合法的结婚年龄。司马光认为

明代玉冠　　明代珠玉发簪发钗　　明代金玉簪钗

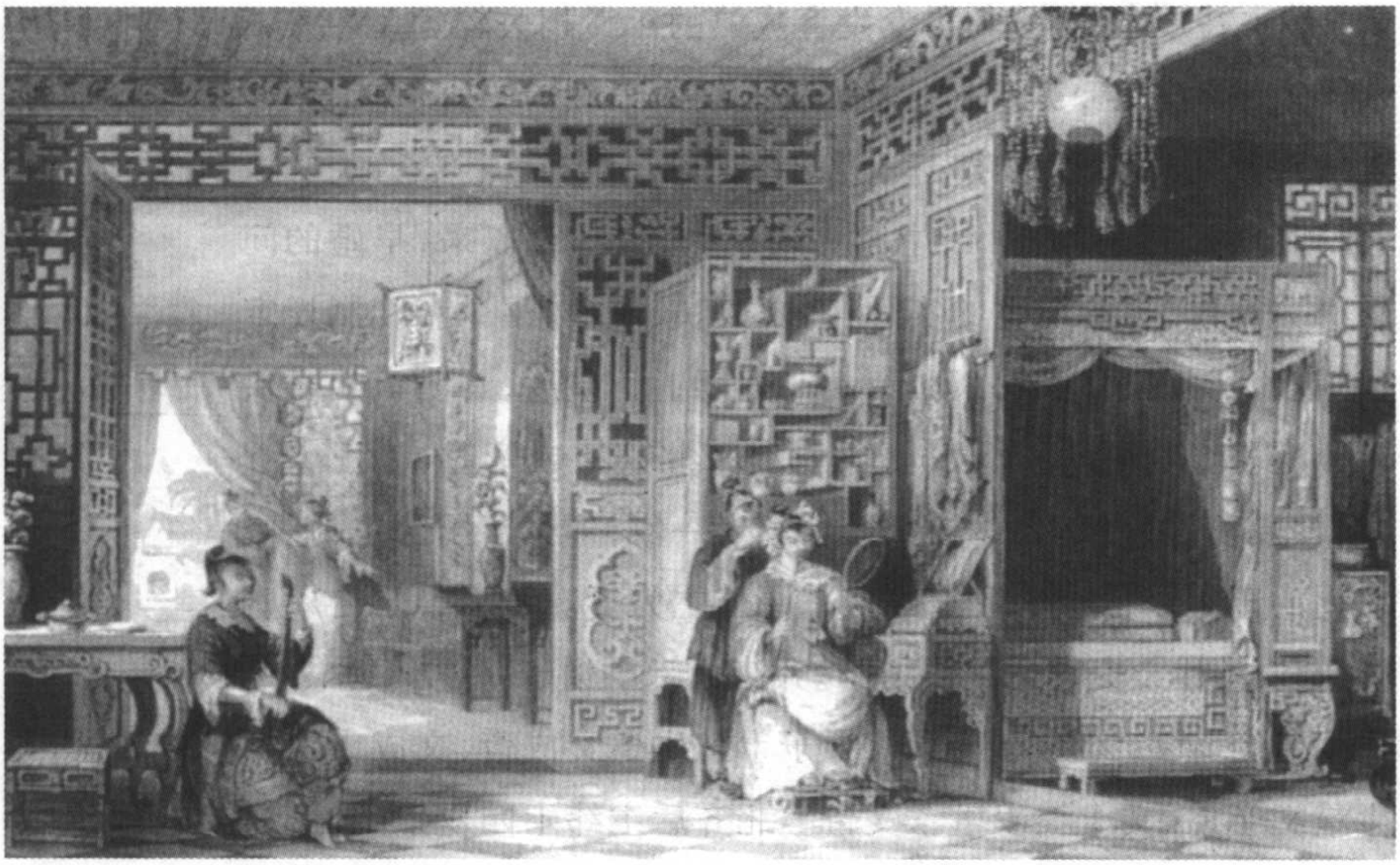
法律规定顺从了当时的人情，因此，编撰礼书也应考虑实际情况和法律规定，将婚龄适当提前，以“顺天地之理，合人情之宜”。

明清以来的礼制规定基本上采用了司马光的说法，如《大明集礼·嘉礼》“庶人昏仪”规定：“国朝庶民昏仪，男年十六、女年十四以上，并听昏娶。”

从历代婚龄规定的变化可以明显地看出，无论是礼仪制度，还是法律规定，都出现了不断提前的趋势，究其原因，实与中国古代早婚之风的盛行有关。有学者对古代的早婚现象作了分析，认为大致是因政治、经济、社会、生理四项因素而造成的。

从政治上看，古代中国地广人稀，受朝廷封爵建立诸侯国者，不仅有封土，还必须有人口，人多则势众，人少则势微。为此，诸侯国君除充实军备外，还要鼓励境内民众多生育子女，以求人多势众，即所谓“王也者，势之众也”。春秋时期，越王勾践被吴国打败后，为了振兴越国，报仇雪恨，积极推行“藩育庶人”的政策，即为著名的一例。据《国语·越语》记载，勾践曾对国民下令：“命壮者无取老妇，令老者无取壮妻。女子十七不嫁，其父母有罪；丈夫二十不娶，其父母有罪。”并对产妇及多子女家庭实行一系列优惠政策。显然，勾践是出于政治上的考虑，动用国家政权的力量，强行将婚龄提早了。其后的历代王朝，为了人口增殖，也有类似的政策。如汉惠帝时规定，女子十五以上不嫁者，须交纳五倍的算赋。晋武帝时规定，如女子年满十七尚未择偶，地方官便要指配丈夫。

从经济上看，中国古代始终以农业立国，虽国土辽阔，但可耕地有限，生产方法落后，生活普遍贫困。由于一应农事全都依赖人工劳力，农户为维持生计，皆通过“添丁进口”来解决难题，为此，“早娶媳妇早得济”的谚语长期流行。早娶媳妇不仅直接



西方画家所画清代富家闺房

为家庭增添了劳动力，而且又可早日生出更多的劳动力。农村地区早婚盛行，主要基于这一原因。

从社会上看，以家族为本位的中国古代社会，人们一直将家族的繁衍扩大和兴旺发达视为人生最重要的追求目标。个人的一切努力，都是为了“光宗耀祖”，人生的莫大罪过，就是绝后，即所谓的“不孝有三，无后为大”。一个家族，如能做到“五代同堂”、“九世同居”，便可在社会上极受羡慕，享有无上的荣耀。也正因此，所有的家长都会竭尽全力，安排自己的儿子尽早结婚，以便“早生贵子”，传宗接代。

从生理上看，人类发育成熟后，即会产生性欲问题，而这个问题不能解决，就有可能出现婚前滥交的现象，从而有悖于传统礼制在两性关系上的限制与规定。“令男三十而娶，女二十而

嫁”的古礼规定，显然与男女发育成熟的年龄相去较远。后人不断调整婚龄规定，实际上也是顺从人们的生理需要，以免因不合理的限制而出现更多的“违礼”之举。②

由于上述各项原因，中国古代，尤其是汉代以来，早婚的问题极为严重，男女结婚的实际年龄往往较法律、诏令和礼制规定早得多。据史书记载，汉昭帝十二岁娶上官皇后；晋明帝死时仅二十七岁，其子晋成帝当时已十五岁；北魏文成帝时，诸王十五岁，便赐妻别居；南朝梁的张缵年仅十一岁，即娶富阳公主为妻；北周的于翼，也于十一岁时娶平原公主为妻。鉴于早婚之风盛行，赵翼《廿二史札记》专设“魏齐诸帝皆早生子”一条，称：“魏道武帝十五岁生明元帝，景穆太子十三岁生文成帝，文成十五岁生献文帝，献文十三岁生孝文帝。北齐后主纬十四岁生子恒，纬

晚清风俗画小夫妻

帝俨被诛时年十四,已有遗腹子四人。”

民间的情况,据胡朴安《中华全国风俗志》记载,清代时,“贵州男子自十岁至十五岁,父母即定亲”;河南汝城“结婚自童幼,大家无十岁未聘之子”;湖北黄陂“儿童初生之时,即有媒人前来说媒”;江苏太仓“村野之俗,多襁褓为婚”;东北一些地区“结婚多在十岁以内,过此则为晚”;山东多数地区“男子十三四岁娶妻者为常……甚至有十一二岁娶妻者”。

过早结婚,对个人和社会都带来许多问题,近代的梁启超即针对早婚问题撰写了《禁早婚议》一文,提出早婚的五大危害:一害养生,二害传种,三害养蒙(指子女教育),四害修学,五害国计,极力提倡禁止早婚。然而,也有人反对过晚结婚,认为只要男女身体已充分发育,据中国人情况,男子约十八至二十岁,女子约十五至二十岁,且经济上已有结婚的能力,就可以结婚。[③]由此可见,根据中国的实际情况,确定一个适当的婚龄下限,是一件十分重要的事情。

二.吉日良辰的选定

婚姻在中国古代被看作是“合二姓之好,上以事宗庙,而下以继后世”的大事,因此,人们对结婚的日期与时辰也予以高度的重视。不过,由于社会文化的发展演进,思想学说和宗教信仰的诸多变化,以及不同的民族与地区各有其独特的风俗习惯,人们在选择吉日良辰时也出现了多种说法和主张。

从古代婚时的选择看,大致有季节选择、年月日选择和时辰选择等。

(一)季节的选择

古代中国是个农业国家，而传统的农业生产方式具有明显的周期性特征。早在上古时代，因受到农业生产由播种、生长到收获的循环过程以及一年四季周而复始现象的启示，人们已对大自然的律动具有特殊的敏感，并形成顺从自然节奏、按季节转换行事的思想倾向和习俗惯例。商周之际形成的阴阳学说和战国时期盛行的五行学说，皆将天时与人事合一，于是，世界上的一切变化都被视为阴阳变换、五行流转的过程。男婚女嫁，在古人眼里就如同阴阳媾合、天地交泰，按照应天顺时的惯例，人们选择嫁娶吉期，最早也是从四季变换的角度考虑的。不过，因各地气候条件与风俗习惯的不同，历史上曾出现“春夏”、“秋冬”两种说法。

春天是万物生长的季节，为此，也被人们视为婚嫁的吉期。西周以来，中原一带多于春夏之际娶妇嫁女，而于春季的三个月中，选择仲春二月的最多。《诗经·郑风·野有蔓草》有“野有蔓草，零露浠兮”一句，描写仲春时节露水遍布蔓草的情景，唐代孔颖达疏称：“郑（指郑玄）以仲春为媒月。”意思说郑玄认为仲春是媒氏主婚姻的月份。《大戴礼记》也引《夏小正》的记载称：“二月……冠子娶妇之时也。”又据《周礼·地官·媒氏》记载：“媒氏……中（仲）春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁，若无故而不用令者，罚之，司男女之无夫家者而会之。”意思说，执掌婚姻的官员媒氏每于二月令男女相会结合。此时，男女不经媒妁私自野合，官方不加禁止，如果无丧亲之类的变故而不听从媒氏之令，还要遭受处罚。媒氏须了解未娶妻的男子和未出嫁的女子，督促他们在二月结婚。

对于选择二月为婚嫁吉期的做法，《白虎通义·嫁娶》有一段解释：“嫁娶必以春者，春，天地交通，万物始生，阴阳交接之时

也。”显然，当时人以阴阳五行、天人感应的观念将气候转暖、万物初生的自然现象与男女结合、生儿育女的人事相比附，认为这时结婚，既应天顺时，又准情适性，因此必定会夫妻和谐、子嗣众多。

自周代至汉代，历朝天子还有于二月前往南郊祭祀掌媒之神的惯例。《礼记·月令》记载：“仲春之月……玄鸟至，至之日，以太牢祠于高禖，天子亲往。”郑玄注解说，玄鸟即燕子，燕子总是在将产卵时飞入人家屋宇筑巢，然后在巢中产卵，孵小燕，所以被人视为嫁娶的象征。上古之时，简狄吞食玄鸟蛋后生下契，后人遂以玄鸟为掌媒之神，为其建立神祠，每年杀牛祭祀，而将“媒”改为“禖”，就是将其神化。由此可见，以二月为婚嫁吉期的看法，曾在历史上流行过很长时间。

以“秋冬”为婚嫁吉时的说法，起源也很早。《诗经·召南·行露》描写了男女婚姻之事，其中有“厌浥行路，岂不夙夜，谓行多露”的诗句，后人认为霜露甚多之时当为秋冬之际。《诗经·陈风·东门之杨》序称：“东门之杨刺时也，昏姻失时，男女多违亲迎女，犹有不至者也。”毛传在解释“东门之杨，其叶牂牂”一句时明确说：“言男女失时，不逮秋冬。”显然，毛公认为男女所失之婚时，是在秋冬。《诗经·卫风·氓》以一名女子的口吻述说了自己不幸的婚姻遭遇，其中描写结婚的情景有“匪我愆期，子无良媒，将子无怒，秋以为期”四句，意思说，并非我故意失信过了婚期，而是你未请到好的媒人来告知日期，希望你不要生气，现在约定以秋天为我们的婚期。可见，按照当时人的看法，虽然错过秋天之前的婚期，但秋天仍是结婚的吉期。

魏晋以后，以秋冬为婚嫁吉期的主张日渐增多。王肃曾引前人之言，力主婚期秋冬说，其《圣证论》称：“孙卿（荀子）曰：

‘霜降逆女，冰泮杀止。’《诗》曰：‘将子无怒，秋以为期。’《韩诗传》亦曰：古者霜降逆女，冰泮杀止，士如归期……《孔子家语》曰：霜降而妇功成，嫁娶者行焉。”唐代杜佑《通典·礼典·嘉礼四》“嫁娶时月议”也以“春夏”、“秋冬”二说并存。大体而言，先秦、两汉时期，不同的地区和民族流行不同的说法，婚期有选春夏的，也有选秋冬的。

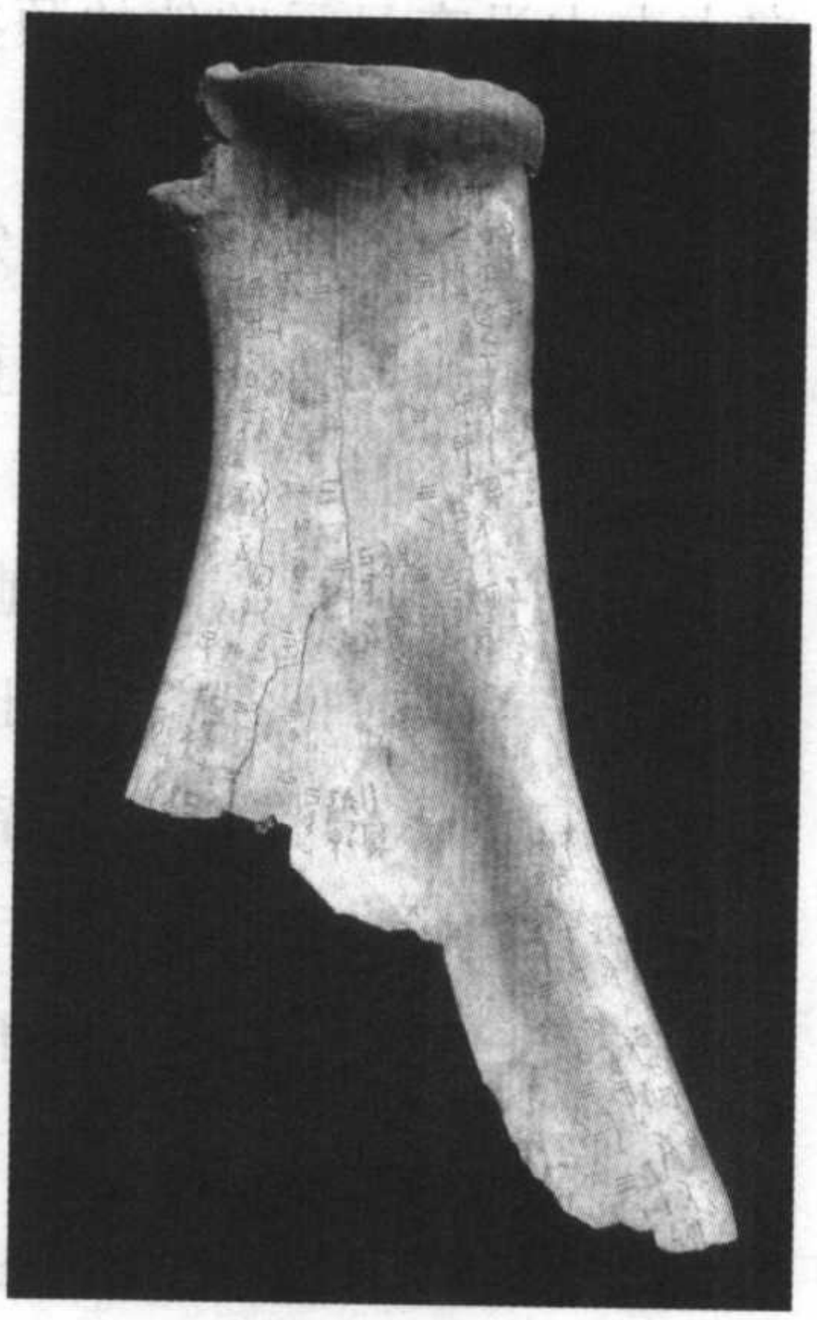
不过，从唐宋以后的实际情况看，婚期选择秋冬的更为多见。据宋代周密《癸辛杂识》记载，南丹州（今属广西）一带于每年七月举行择偶相配的仪式，其情形与《周礼》中记载的媒氏于二月令男女婚配结合相类似：“南丹州男女之未婚嫁者，于每岁七月聚于州主之厅。铺大毯于地，女衣青花大袖，用青绢盖头，手执小青盖，男子拥髻，皂衣皂帽，各分朋而立。既而左右队长各以男女一人推扑于毯，男女相抱持，以口相呵，谓之听气。合者即为正偶，或不合则别择一人配之。盖必如是而后成婚，否则论以奸罪也。”又据周去非《岭外代答》记载，瑶族地区多于十月择偶婚配：“猺（瑶）人，每岁十月旦，举峒祭都贝大王，于其庙前会男女之无夫家者。男女各辨，连袂而舞，谓之踏摇。男女意相得，则男咿嚶奋跃，入女群中负所爱而归，于是夫妇定矣。各自配合，不由父母，其无配者，姑俟来年。”

从农业生产的周期看，二、三月间正是青黄不接之际，而秋冬则是收获以后较为空闲的日子，而且就普通人家而言，也于此时手头相对比较宽裕，民间多选择秋冬时节娶妇嫁女，是非常自然的。中国古代盛行灶神信仰，人们相信灶神时时都在观察人间的善行与罪过，每年年底前，人们照例要祭灶、送灶，北方多在腊月二十三，南方多在腊月二十四。祭过灶之后，灶神即上天向玉皇大帝述职，报告人间善恶，至除夕再返回。于是，腊月二十三、

二十四到除夕这几天，家家户户皆无灶神在监视，人们认为在此期间可以随心所欲、百无禁忌，所以多选择此时婚嫁。山西《临晋县志》即记载："自腊月二十四日至除夕，民间纷纷嫁娶，云诸神朝天，百无禁忌。"其实，这一风俗并不限于山西，全国各地往往有类似的情况，因此俗语称："不管有钱没钱，娶个媳妇过年。"

（二）年月日的选择

中国古代，人们还非常重视选择某个"吉日"迎新娘过门，六礼中的"请期"，就是选定并通告迎娶"吉日"的礼仪程序。



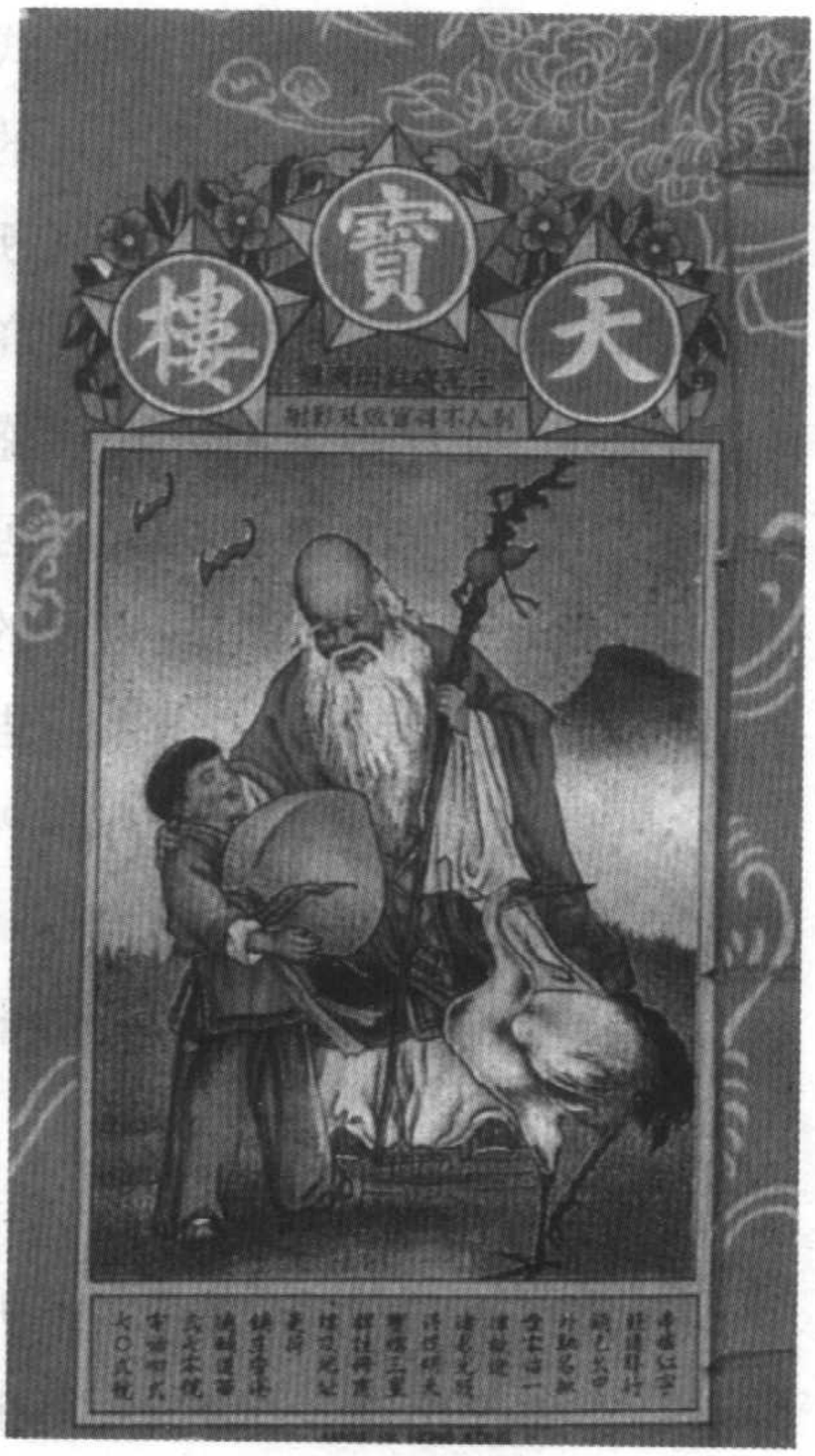
商代卜吉凶用的甲骨

最初，人们多采用占卜的形式选择婚嫁吉日。早在新石器时代的后期，以烧灼兽骨，依据裂纹判断吉凶的占卜方式已开始流行，商代，用龟甲、兽骨占卜的方式更盛极一时。据出土的甲骨文材料可知，当时生活中遇到任何较重要的事情，人们都要用甲骨占卜来择吉避凶，婚姻嫁娶自然不会例外。[④]这种择吉的方式在中国历史上流行了很久，《史记·龟策列传》即详细记载了上古至汉代的甲骨占卜状况，其中说到"此横吉榆仰首俯（指甲骨上的裂纹形状）……可居家室，以娶妇嫁女"，就是指卜者依据甲骨上显示的"兆"来选定嫁娶吉日。

西周以来，还流行蓍草占卜的方式，称为"筮"。人们将蓍草按照一定的程序反复排列后，得出或奇或偶的爻象，三爻组成一卦，便形成所谓的"八卦"，《周易》从本质上说，就是一部解释

八卦的占筮用书。蓍草占卜的方式也在历史上长期流行,《诗经·卫风·氓》描写女子与未婚夫约定秋天结婚后,又说:“尔卜尔筮,体无咎言,以尔车来,以我贿迁。”可见当时龟甲占卜与蓍草占筮两种方式并存,所谓的“体”,是指卜筮时呈现的“兆象”。整句话的意思是,你用龟卜或占筮来选择吉日,如果选定的日子在占卜中没有显示凶咎的预兆,届时就驾车来迎娶我,我则带着嫁妆随你回家。

春秋战国以后,占卜又发展出多种方式,西汉时,由于各种占卜方式得出的吉凶结论往往互相矛盾,致使人们无所适从。据《史记·日者列传》记载,有一次,汉武帝为了选定婚嫁吉日,招集各派占卜术士入宫,问他们:“某日可取妇乎?”术士按照各自的方法推算,其结果大相径庭,争得不可开交。“五行家曰可,堪舆家曰不可,建除家曰不吉,丛辰家曰大凶,历家曰小凶,天人家曰小吉,太乙家曰大吉”,久久无法得出一个明确的结论,最后只能将各自的理由上呈武帝决断。武帝下诏称:“避诸死忌,以五行为主。”至此,无论宫廷还是民间,人们多按照阴阳五行推算时日的方式来选定吉日。

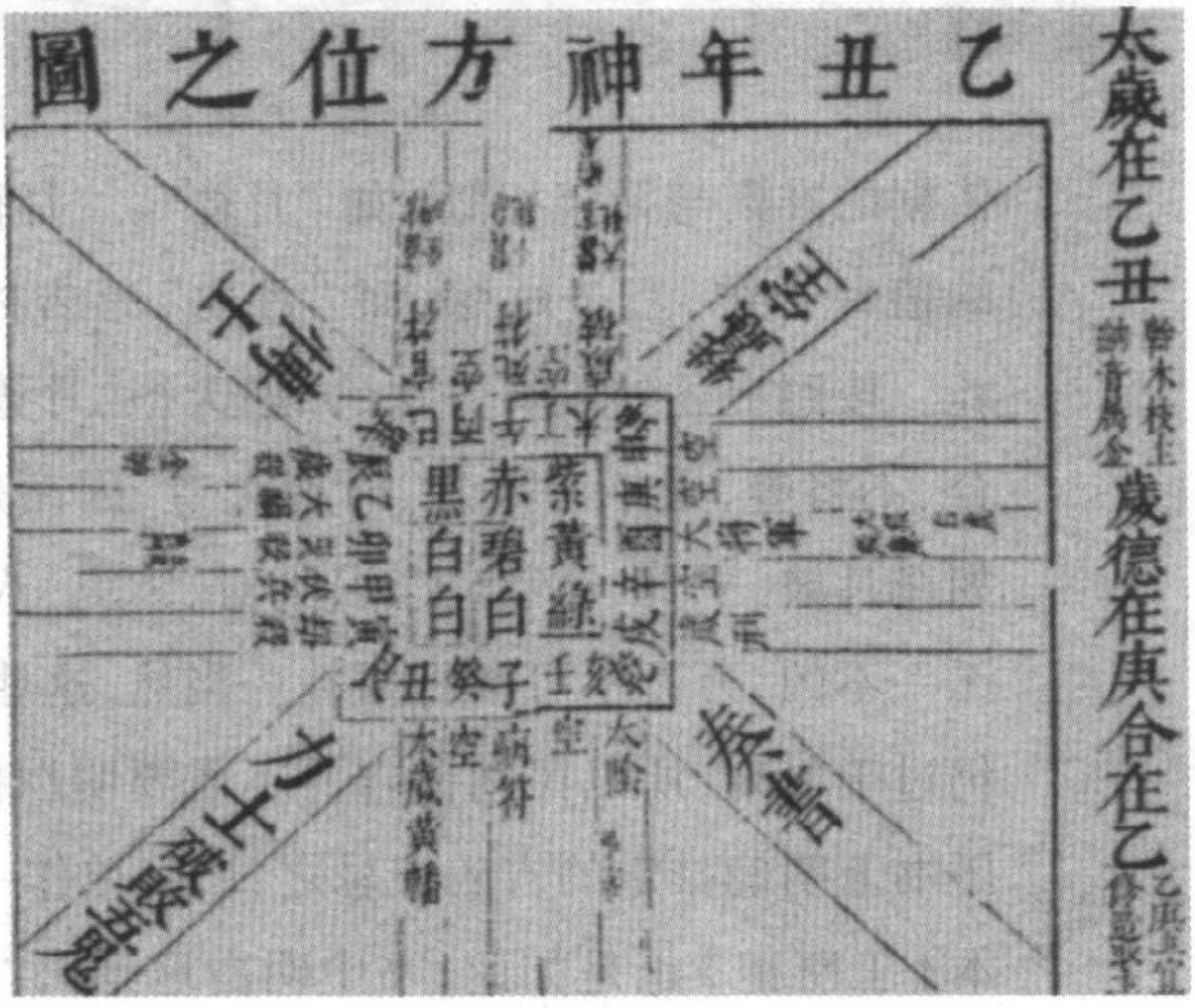


近代的老黄历

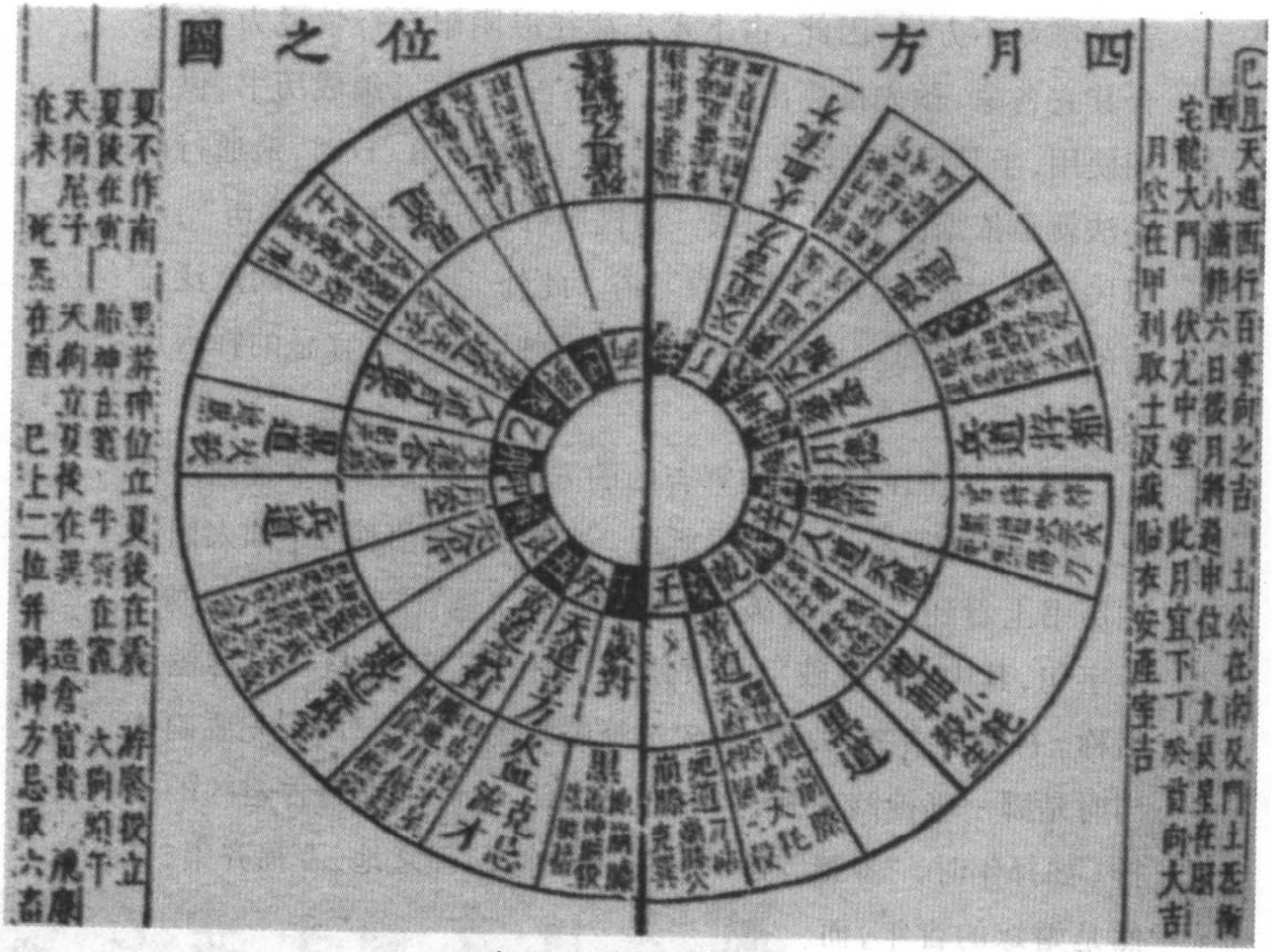
遇到事情临时请人推算

吉凶毕竟不方便，因此，占卜术士往往以阴阳五行学说为主，糅合其它各家，预先推算出年、月、日的吉凶宜忌，编成历书，供人们使用，于是后世民间在选择娶妇嫁女的年、月、日时，最通行的办法就是依据历书上的记载。清代颁行的历书称为“黄历”，所以民间有“按老黄历办事”的习俗。此外，明清时期民间广泛流传的各种版本的《玉匣记》，也是一种推算时日宜忌的择吉用书。⑤

历书、《玉匣记》等推算吉凶的方法荒诞、复杂，不过简而言之，其主要依据之一，就是看所谓“神煞”的当值秩序。如人们常在历书上看到“是日月破，大事不宜”、“是日吉星天德、月德”等字句，其中的“月破”、“天德”、“月德”等，就是当值神煞的名称。神煞有吉神、凶神之分，选择婚嫁的年、月、日，首先要确认当时是哪一尊神煞在哪一个方位当值，然后做出趋吉避凶的安排。如择年时，“岁德”是年神中的吉神，所理之地，万福齐集，自然是婚嫁的吉年，而遇到凶神“太岁”，就必须回避了。古代还有结婚忌“当梁年”的习俗，所谓“当梁年”，就是逢子、午、卯、酉的年头，晋代张华《感婚赋》称：“彼婚姻之俗忌兮，恶当梁之在斯。”说的正是这种习俗。择月、择日所



择年所用的年神方位图



择月所用的月神方位图

依据的准则与择年相似。如“月德”、“月德合”等都是百福并集的值月吉神，宜于婚嫁，而“月建”是吉凶诸神的主帅，忌行婚礼。按照上述的推算方法，如遇天德、月德、天赦、天喜、三合、六合、不将等，则年、月、日、时皆大吉，因而是最适宜嫁娶的时候；如逢月破、平日、劫煞、灾煞、厌对、天吏、八专等，则年、月、日、时无一不凶，万万不可举行婚礼。当然，这些说法对普通人家来说仍过于复杂，所以民间择吉并不需要明白推算的过程，只要按照历书上明确排定的吉凶宜忌之日，简单作一个选择就可以了。诸本《玉匣记》也是如此，书中明白地列出“纳徵定亲吉日”、“结婚姻、嫁娶、纳婿吉日”等，其下除标明宜忌的神煞外，又开列出

吉日的干支日期，如宜于嫁娶的日子为丙寅、丁卯、戊寅、己卯、丙子、丙戌、戊子、庚寅、壬寅、癸卯、乙巳等，也只需简单选定就行。

清代街头的算命先生

此外，民间还流行许多婚嫁禁忌习俗，目的也是避凶趋吉。如有些地方将没有立春日的年份看作“寡年”，甚至径称为“寡妇年”，认为当年对新郎不利，所以不宜结婚。遇到有两个立春日的年份，有些地区认为是嫁娶的吉年，取其“双春双喜”的吉兆，但有的地区却特意回避，认为“喜冲喜”不吉利。五月自古以来就被人视为“恶月”，《夏小正》中即有于五月五日“蓄采众药，以蠲除毒气”的记载，汉代应劭《风俗通义》也称：“五月五日生子，男害父，女害母。”因此，汉族及许多少数民族多忌五月结婚。旧时，许多地方还忌单日嫁娶，认为婚姻为男女双方的大喜事，落单不吉。

（三）时辰的选择

对婚嫁吉时的选择，因不同的历史时期与地方风俗而有所差别。上古至周代，迎娶新娘多在黄昏以后。《仪礼·士昏礼》记载：“士昏礼，凡行事必用昏、昕。”郑玄注解释说：“用昕，使者；用昏，壻也。”即六礼过程中的前五礼，皆由男家派遣使者前往女家办理，而时间都须在拂晓时分；而最后的“亲迎”，则须在夜晚。许慎《说文解字》解释“婚”字称：“礼，娶妇以昏时……故曰婚。”汉代刘熙《释名》解释“婚”字也说：“妇之父曰婚，言婿亲

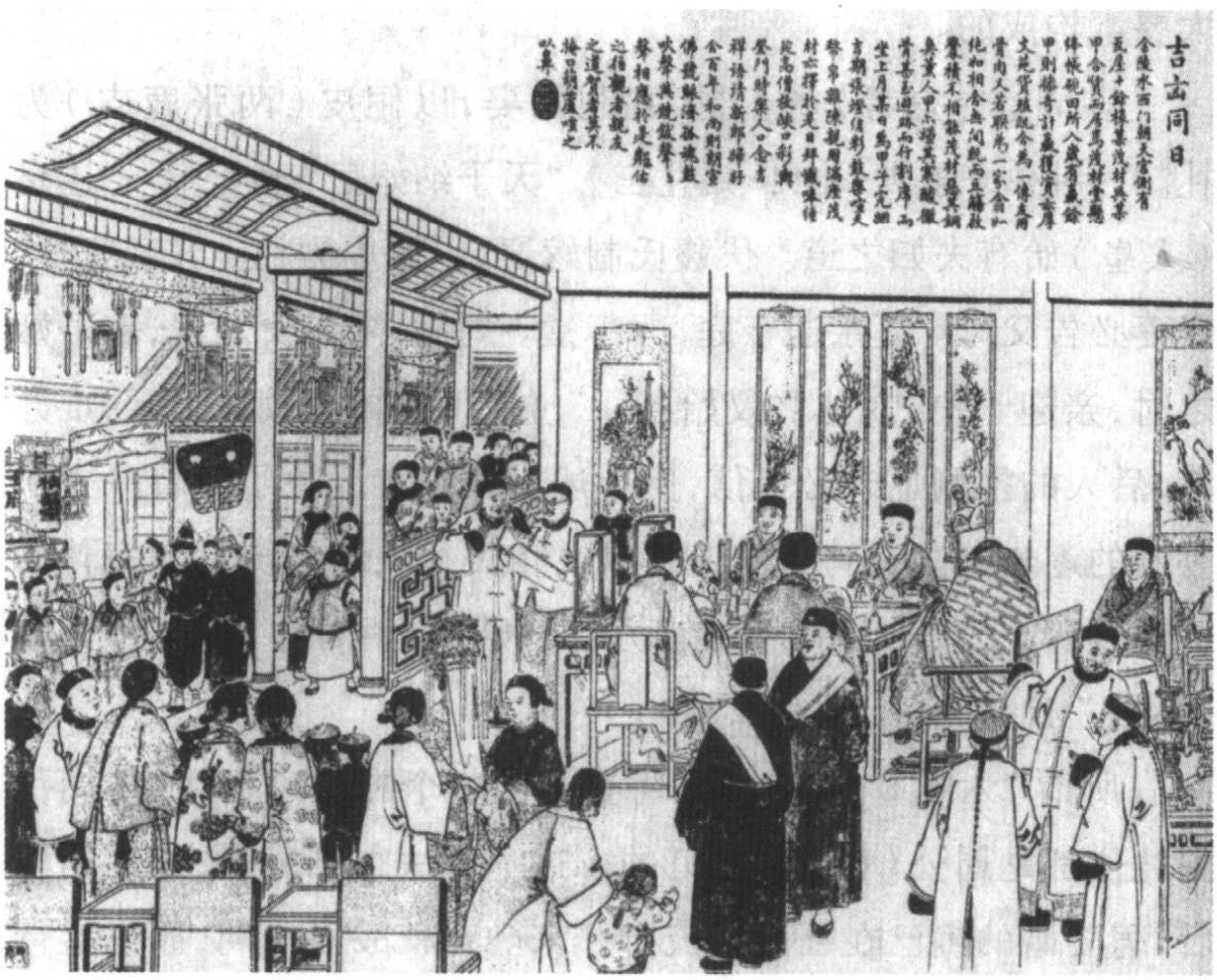
迎用昏，又恒以昏夜成礼也。”《白虎通义·嫁娶》对古代举行婚礼选择昏时作了一番解释：“婚姻者何谓也？昏时行礼，故谓之婚也。妇人因夫而成，故曰姻。诗云：‘不惟旧因’，谓夫也。又曰：‘燕尔新婚’，谓妇也。所以昏时行礼何？示阳下阴也，婚亦阴阳交时也。”其以阴阳五行理论作说明，自然牵强附会，但汉代以前婚礼多在天黑举行当为事实。当代学者将此解释为上古时代劫夺婚的遗存，可备一说。

后世不再流行昏时结婚的习俗，一般多通过占卜、查阅吉书等方式来选择嫁娶良辰。清末以来，北方农村普遍定于早晨举行婚礼，往往日出前后即将新娘娶回家中。不过，寡妇改嫁多选在晚上，意在避开白天人多之时，以免受人议论和轻视，因为传统观念一直视“再嫁”为不光彩的事情。

最后再说一下不少地方流行的“冲喜”、“荒亲”之俗。婚姻为人生的一大喜事，最犯忌的是与重病、死亡等凶事相冲，一般来说，遇到此类事情，原先选定的吉日应该被推迟。然而，世俗也有故意将婚期提前的做法。有的趁家中尊长或未婚夫本人病危时赶紧迎娶，认为可以借喜事来挽救病人，称为“冲喜”；有的趁父母垂死之际或刚死之后，急忙迎娶，以免服丧期长而耽误婚事，称为“荒亲”。居丧嫁娶的事例最早见于《春秋》的记载，鲁文公死后不久，其子鲁宣公即迎娶齐国的姜氏为妻。《晋书·载记·石勒》记载，十六国时，后赵统治者石勒曾下令禁止国人“在丧婚娶”。又据《旧唐书·张茂宗传》记载，唐代也有女子在服丧期间出嫁的情况。不过，“冲喜”、“荒亲”作为一种民间习俗，在明清时期最为流行。

明代郎瑛《七修类稿》曾记述杭州一带的“荒亲”之俗，称：“吾杭有荒亲之礼，询之四方皆同。盖以父母死不得成亲，而于垂

死之日，即讲亲迎之礼，有至亲没而禁家人举哀以为之者……夫父母之死，人子不欲生之时也，而且停哀忍痛，以讲此欢乐之事，此岂有人心者哉！”清代褚人获《坚瓠续集》也记载：“世俗以父母死不得成亲，而于垂死之日先行亲迎之礼，谓之‘冲喜’。迨已死而娶，谓之‘乘凶’，谓之‘荒亲’……近有阀阅之家，父死，七中停丧，忍痛出赘于外，居然衣锦食稻，其良心丧尽，为何似也。”清代方象瑛《俗砭》记载北方地区的“攉亲”之俗：“世俗遇亲丧，男女年长及时者，皆吉服婚配，云七日内乘凶不忌，谓之‘攉亲’。”山东邹县一带也有服丧期内成亲的风俗。男女定婚后，男家遇有丧事，即要求女家准予服内成亲；女家如有丧事，男家竟然以车马等候于墓边，丧葬之事一结束，未婚妻立刻脱下丧服，



晚清风俗画描绘的吉凶同日

换上彩衣，归于夫家。可见，这一习俗虽遭到守礼之士的非议，但在南、北方以及各社会阶层中都不乏其例。晚清时，甚至还有人家丧事、喜事同时办，一面延请僧道超度死者亡灵，一面鼓吹敲打迎娶新妇进门，即所谓的“借喜冲丧”。直至近代，此风仍流行不衰。

三.父母之命，媒妁之言

论及中国传统婚姻，人们常以“父母之命，媒妁之言”来加以概括，应该说，这句流传了两千多年的老话确实揭示了传统婚姻的实质。不少学者指出，以聘娶婚为代表的中国传统婚姻，实际上就是由家长的决定、媒人的沟通、以财相聘的嫁娶程序这三大要素构成的。

谯周《古史考》称：“伏羲制嫁娶，以俪皮（两张鹿皮）为礼。”[6]杜佑《通典·礼典·嘉礼三》“天子纳妃后”也记载：“遂皇（人皇）始有夫妇之道。伏羲氏制嫁娶，以俪皮为礼。五帝驭时，娶妻必告父母。夏亲迎于庭，殷于堂。周制，限男女之岁，定婚姻之时，亲迎于户，六礼之仪始备。”上古时代的婚姻礼仪已难详考，后人的推测也未必可信，但上述记载确实反映了随着一夫一妻制的逐步确立，聘娶的形式以及相关礼仪渐趋流行和完善的历史过程。至于西周以来，官方已对婚龄、婚时作出规定，婚姻“六礼”日益完备，则为事实。

所谓“六礼”，其实就是聘娶婚的整个礼仪过程，相传周代的礼仪都是周公（姬旦）制订的。这一说法很难确定，但周初以后，聘娶婚的确已在社会上流行开来。春秋战国时期，原先盛行于贵族阶层的聘娶婚，又逐渐扩展到民间，其整套礼仪程序在

《仪礼》、《礼记》等书中已有极其详尽的记载，而父母之命和媒妁之言也在时人口中被再三强调。如《诗经·齐风·南山》唱道："艺麻如之何？衡从其亩；取妻如之何？必告父母……析薪如之何？匪斧不克；取妻如之何？匪媒不得。"《孟子·滕文公》称："丈夫生而愿为之有室，女子生而愿为之有家，父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，钻穴隙相窥，逾墙相从，则父母、国人皆贱之。"《战国策·燕策》记载："周之俗，不自为取妻……处女无媒，老且不嫁，舍媒而自炫，敝而不售。顺而无败，售而不敝者，唯媒而已矣。"《礼记·曲礼》也记载："男女非有行媒，不相知名；非受币，不交不亲。"显而易见，家长决定、媒妁撮合、通过聘礼结亲已成为正统的联姻方式而盛行于时，如果不采用这一方式，就会遭受众人的耻笑和鄙视。

前文已多次提到，在以家族为本位的中国传统社会中，婚姻的缔结和解除皆出于家族利益的考虑，是家族意志的体现，至于婚姻当事人的恋情、性爱之类，往往是被忽略的。作为家长的父母在家庭生活中居于至尊地位，是家族利益的当然代表，于是，缔结婚姻的控制权和最后决定权便不可避免地落到父母手中。这里必须指出的是，中国的家族制度实行的是父家长制的原则，所以在家长决定子女婚事时，父亲更具有绝对的权威。关于这一点，有个故事颇能说明问题。秦朝时，家居山东单父县的吕公与沛县县令为好友，为躲避仇人，他携全家徙居沛县。县令的属吏见上司有贵客，纷纷前来贺喜。任功曹的萧何把守大门，对众人说："送礼不满千钱的，只能坐在堂下。"当时只是个小小亭长的刘邦不带一文钱，却大言诓骗称道："贺钱一万。"随后大模大样地直登大堂坐在上座，喝酒时还肆无忌惮地戏弄他人。谁知吕公对刘邦的举止却十分欣赏，认为他是个奇才，竟欲将年轻貌美的

女儿吕雉嫁给他。吕雉的母亲十分恼火，认为太委屈了女儿，便对丈夫说："你一直珍视这个女儿，希望她嫁个贵人。县令是你的好友，他来求婚，你都不肯，为何妄将女儿许配给这个卑微粗鲁的刘家小子？"吕公丝毫不理会妻子的反对，打断她的话说："你们女流之辈懂什么！"最后一人作主，将女儿嫁给了刘邦。而在整个过程中，吕雉本人的意愿究竟如何，则是完全不予考虑的。

当然，在大多数的情况下，男女双方的家长代表家族的利益为子女议婚时，并不亲自出面。按照礼制的规定，充当婚姻介绍人、在两个家族之间牵线搭桥的应该是媒妁。因此，媒妁实为聘娶婚过程中不可或缺的重要角色，通过"媒妁之言"来传达"父母之命"，成为传统婚姻的基础和前提。

对"媒妁"二字，许慎《说文解字》是这样解释的："媒，谋也，谋合二姓者也。""妁，酌也，斟酌二姓者也。"郑玄在注释《周礼·地官》所载"媒氏"一职时也称："媒之言谋也，谋合异类，使和成者。"可见，媒妁的职责就是了解、考虑两家男女的具体情况，予以沟通、撮合，促成男女双方结为婚姻。后世的媒妁，既有男性，也有女性，人们俗称男性者为媒人、媒伯，俗称女性者为媒媪、媒妪、媒姥、媒婆等，也有不加区别，泛称男女媒妁为媒人的。

媒妁的起源难以详考，但应该说，随着聘娶婚的形成和流行，必然会出现为男女双方说合的婚姻介绍人。据目前所知，西周以来，已逐渐形成由官方掌控天下婚姻的官媒制度。据《周礼·地官·媒氏》记载，朝廷专设"媒氏"这一官职，掌管"万民"婚姻，"凡男女自成名以上，皆书年、月、日、名焉，令男三十而娶，女二十而嫁。凡娶判妻入子者，皆书之"。按照当时的惯例，子女出生后三个月，即由父亲为其命名，称"成名"，此时须将子女出

生的年、月、日以及姓名上报媒氏备案。媒氏则依据所记录的名册管理天下婚姻,男女成年后,即撮合他们结婚嫁娶。凡是已娶妻、嫁人的,或鳏寡、离异的,媒氏也都记录在案,至每年二月,还要督促成年而未婚的(或鳏寡、离异的)男女尽快成婚。根据官媒制度的规定,除媒氏外,还可由官方临时指定媒人,如当时天子娶诸侯女,必须有一个同姓国的大臣充当媒人,诸侯娶妇,也须由大臣为其做媒。

春秋战国以来,随着聘娶婚的盛行,除官媒外,民间谈婚论嫁时还出现了非官方的媒人,即所谓的“私媒”。与此同时,未婚男女之间的交往也受到越来越严格的限制,“男女无媒不交”成为传统礼制所确认的准则。即便男女已私下相识相爱,愿意结合,也必须获得父母同意,并由媒人按照礼制规定的程序,于公开场合往返两家说合,才能正式定亲,否则就会遭受世人的唾弃。《管子·形势解》即称:“妇人之求夫家也,必用媒而后家事成……求夫家而不用媒,则身丑耻而人不信也,故曰:‘自媒之女,丑而不信。’”对通婚必用媒人的做法,《礼记·坊记》解释说:“男女无媒不交,无币不相见,恐男女之无别也。”郑玄注称:“重男女之会,所以远别之于禽兽也。”《白虎通义·嫁娶》也解释说:“男不自专娶,女不自专嫁,必由父母。须媒妁何?远耻防淫泆也。”可见,此时盛行说媒,还有一项重要的用意,即强调男女之大防,阻止男女间的私自交往,以免发生“失贞”、“淫奔”之类的事情。

秦汉之后,媒妁继续在婚姻中起至关重要的作用。不过,前代的官媒制度已趋于消亡,[7]社会上盛行的是“私媒”。迨至唐代,媒妁在婚姻中的作用,更为政府法律所确认。如《唐律疏义·户婚》记载,为防止通婚双方妄冒身份的现象,法律规定:“为婚

元代杂剧插图“说亲”

之法，必有行媒。男女嫡、庶、长、幼，当时理有契约。”就是说，双方议婚时，必须有媒人在场作为见证，并将婚姻当事人的身份在婚约上写清楚，以免日后发生纠纷。同时又规定：如果“嫁娶违律”，除首犯、从犯须按律治罪外，“媒人各减首罪二等”。就是说，媒人在婚姻中的作用和地位虽为法律所肯定，但如果未能尽到责任，也会受到法律的追究。宋、元、明、清的法律，皆对媒妁在婚姻中的作用、地位以及相应的责任作出与唐律大致相同的明文规定，从而使媒妁在通婚过程中的法律意义得以反复重申。旧时人们习称媒妁为“保山”、“媒正”等，即说明他们对婚姻的合法性起了重要的见证作用。

媒妁的出现及其长期存在，是由中国传统婚姻的实质所决定的。在特定的历史条件下，媒妁对促成男女结亲、稳固婚姻关系等，不能说全无正面作用，但其弊病则更为明显。其中最突出的就是，为了尽力撮合双方，所言多有不实之词。据《战国策·燕策》记载，当时人已指出：“周地贱媒，为其两誉也，之男家曰女美，之女家曰男富。”后世许多媒婆为了促成亲事，从中牟利，鼓

动如簧之巧舌，竭尽诓骗之能事，颠倒黑白，信口雌黄，不知误了多少人的终身大事。明代小说《金瓶梅》第七回《薛媒婆说娶孟三儿，杨姑娘气骂张四舅》中的一首诗，对媒婆形象的刻画极为生动："我做媒人实自能，全凭两腿走殷勤。唇枪惯把鳏男配，舌剑能调烈女心。利市花常头上带，喜筵饼锭袖撑。只有一件不堪处，半是成人半败人。"明代陈铎在散曲《媒婆》中所作的描绘，更可谓入木三分："这壁厢取吉，那壁厢道喜，砂糖口甜似蜜，沿街绕巷走如飞，两脚不沾地。俏的矜夸，丑的瞒昧，损他人安自己。东家里怨气，西家里后悔，常带着不应罪。"正因为如此，陶宗仪《辍耕录》将媒婆列为最令人讨厌的"三姑六婆"之一，认为其"与三刑六害同也"，人们应像避蛇蝎一样地避开她们。不少文人士大夫家庭为子女议婚时，往往请亲戚、朋友、同僚等充当业余媒人，而不愿去找职业媒婆，就是因为她们的话多不可信。

当然，更主要的是，后世的媒妁不仅作为家长意愿的代表，在议婚时传言沟通，而且成为整个婚礼程序中的重要参与者，正如近代学者陈顾远在《中国婚姻史》中指出的："媒妁除传言外，亦为定婚与成婚仪式行为中，视为不可缺之要素。"可见，"媒妁之言"和"父母之命"，同为传统包办婚姻得以成立的关键，也同为男女自由恋爱、自主婚姻的重大障碍。中国历史上曾流传不少

司马相如和卓文君

张红拂

青年男女因相爱而私奔的故事。如《史记·司马相如列传》记载，临邛（今四川邛崃）富豪卓王孙之女卓文君，与才华出众的贫士司马相如一见倾心，当夜私奔相就，最后卓王孙不得不认可这一既成事实。唐代传奇《虬髯客传》描写隋朝楚国公杨素家中的歌妓张红拂，见来访的李靖风流倜傥，遂生爱慕之情，于是改换男装，于半夜逃离杨府，前往李靖住所倾诉心曲，二人情投意合，结为夫妇，并往投太原李世民麾下。唐代传奇《昆仑奴传》描写某达官显贵家中的歌姬红绡，与年轻英俊的崔生互相爱慕，后在昆仑奴磨勒的帮助下成功出奔，有情人终成眷属。元明以来的戏曲、小说中也有不少后花园私定终身之类的描写。尽管这些故事并非全出于真人真事，但其在社会上广泛流传，为人津津乐道，却极为真实地反映出人们对婚姻自主的渴望，对“父母之命”和

红 绡

“媒妁之言”的不满。

四.执雁纳采牵姻缘

“父母之命,媒妁之言”不仅构成传统包办婚姻的实质性内容,而且在整个婚礼形式的所有具体环节上,都极为明显地表现出来。就婚姻“六礼”的功能而言,大体可分三个阶段。纳采、问名、纳吉为议婚阶段,纳徵、请期为定婚阶段,亲迎为正式的嫁娶阶段。前两个阶段的五道礼仪程序,全部由父母作出决断,然后通过媒妁的往返传达,予以完成。至亲迎这一环节,才轮到新郎、新娘出场,而此时,所有的一切早由双方父母安排停当。

“父母之命”的第一步是从纳采开始的,而一对男女的命运

也于此时开始被牵在一起。

所谓“采”,即礼物,“纳采”就是男方家长派人以雁为贽礼向女方家长求婚的礼仪。据《仪礼·士昏礼》等记载,在此之前,男家须通过媒妁向女家传达希望与其联姻的意愿,征得女家同意后,才委派亲属或媒妁充当使者,前往女家正式行“纳采”之礼。

按照礼制的规定,纳采的礼仪程序大致为:女家主人(女之父)事先在家庙殿堂正面靠墙处设祖先神位以及供神的筵席几案,[8]做好接待男家使者的准备。使者穿黑色礼服到达后,女家接引宾客的傧者迎于大门外,郑重地询问来意后,回报主人。主人闻报,也穿黑色礼服亲自到大门口迎接,并向来使行拜礼,来使则不须答拜,随即再三揖让,请使者进门入内。行至家庙门前,又再三揖让,然后使者经西面的台阶(古代以西阶为宾阶),主人经东面的台阶,登上家庙殿堂。使者立于堂上,面朝东致辞,转达男家求婚的意愿;主人致答词,应允婚事,并再行拜礼。然后,主人与使者一同立于堂中央,面朝南,行授受贽雁之礼。堂上面朝南的位置是至尊之位,二人不分主、宾,一同面朝南,是表示男女两家和合亲好。授雁之后,按照惯例,主人还须设筵款待使者。筵毕,主人亲自送使者至大门外,并再行拜礼,至此,全部纳采礼仪方告结束。周代以后的历代王朝,皆就皇帝、太子、亲王、品官、士庶等不同的身份等级指定了不同的婚礼规定,纳采的礼仪也依据不同的等级而有繁简之别,不过,主人迎使者入堂授受贽雁的主要仪节大致相同。

有意思的是,据《仪礼》、《礼记》等书记载,“六礼”中除纳徵外,其他五礼都以雁为贽礼。根据礼制的规定,不同社会阶层的人士在礼仪活动中所使用的见面礼,皆按照其身份等级而有

所差别，如《礼记·曲礼》记载："凡挚（贽），天子鬯，诸侯圭，卿羔，大夫雁，士雉，庶人之挚（贽）匹（郑玄注认为'匹'即'鹜'）。"为何在婚姻礼仪中，不加区分地皆以大雁为最重要的礼物?古人对此作了多种解释。如《仪礼·士昏礼》郑玄注称："用雁为挚（贽）者，取其顺阴阳往来。"孔颖达疏称："雁，木落南翔，冰泮北徂；夫为阳，妇为阴。今用雁者，亦取妇人从夫之义，是以昏礼用焉。"《白虎通义·嫁娶》称："贽用雁者，取其随时南北，不失其节，明不夺女子之时也；又取飞成行，止成列也，明嫁娶之礼，长幼有序，不相逾越也。"可见，作为候鸟的大雁总是按照季节南来北往，极有规律，而且飞行时排列有序，不相逾越。传统婚姻崇尚按时嫁娶，信守不渝，夫倡妇随，尊卑有序，婚礼以雁为贽礼，正是取其象征意义。另据民间传说，大雁一生只配偶一次，配偶后双雁形影不离，无论雌雄，只要死去一只，另一只终身不再配偶。所以有人认为，婚礼用雁既寄寓着人们对夫妻恩爱、白头偕老的美好愿望，也体现了忠贞不渝、从一而终的传统观念。婚礼用雁的礼俗，曾在历史上长期延续，不过因大雁为候鸟，许多时候难获活鸟，因而后代修订礼书也允许以其它礼物替代，如《宋史·礼志·嘉礼》记载当时的规定："士庶人婚礼……其无雁奠者，三舍生听用羊，庶人听以雉及鸡鹜代。"此外，也有人以木雁替代活雁。

纳采时除以雁为贽礼外，往往还伴有其他礼物，如东汉的郑众曾在《婚礼谒文》中记载并解释了当时的一些礼物："九子之墨，藏于松烟，本姓长生，子孙图边；嘉禾为谷，班禄是宜，吐秀五七，乃名为嘉；稷为太官；粳米馥芬，婚礼之珍；女贞之树，柯叶冬生，寒凉守节，险不能倾；又雁候阴阳，待时乃举，冬南夏北，贵其有所；鸳鸯鸟雄雌相类，飞止相匹；金钱为质，所历长久，金取和

清代的纳采柬帖

明，钱用不止；长命之缕，女工所为；舍利为兽，廉而能谦，礼义乃食，口无讥愆；卷柏药草，附生山颠，屈卷成性，终无自伸；（羊）群而不党，跪乳有敬，礼以为贽，吉事之宜。”⑨唐代杜佑《通典·礼典·嘉礼三》“公侯、大夫、士婚礼”记载了东汉时流行的三十种婚礼礼物，并对各种礼物的象征意义作了解释：“玄、纁、羊、雁、清酒、白酒、粳米、稷米、蒲、苇、卷柏、嘉禾、长命缕、胶、漆、五色丝、合欢铃、九子墨、金钱、禄得、香草、凤皇、舍利兽、鸳鸯、受福兽、鱼、鹿、乌、九子妇、阳燧。总言物之所众（象）者：玄，象天；纁，法地；羊者，祥也，群而不党；雁则随阳；清酒降福；白酒欢之由；粳米养食；稷米粢盛；蒲众多，性柔；苇柔之久；卷柏屈卷附生；嘉禾须禄；长命缕缝衣延寿；胶能合异类；漆内外光好；五色丝章采屈伸不穷；合欢铃音声和谐；九子墨长生子孙；金钱和明不止；禄得、香草为吉祥；凤皇雌雄伉合；舍利兽廉而谦；鸳鸯飞

止须匹，鸣则相和；受福兽体恭心慈；鱼处渊无射；鹿者，禄也；乌知反哺，孝于父母；九子妇有四德；阳燧成明安身。又有丹为五色之荣，青为色首，东方始。”其中“舍利兽”和“受福兽”究竟是何种动物，难以详考，而凤凰也非世间真有的动物，是否会以其它动物或绘画、雕刻品等取代，也不可知。但总体上看，这些礼物多基于当时阴阳五行、交感巫术之类的观念，取动植物名称的谐音以及某些生物特性，寓以吉祥祝颂之意，希望夫妻能按照传统礼制所提倡的婚姻关系，夫倡妇随，恩爱美满。

婚礼仪式性礼物在品种和数量上不断地变化，一般来说，动植物的礼物趋于减少，如唐代段成式《酉阳杂俎》记载当时婚姻礼俗：“纳采有合欢、嘉禾、阿胶、九子蒲、朱苇、双石、绵絮、长命缕、干漆，九事皆有词。胶、漆取其固，绵絮取其调柔，蒲、苇为心可屈可伸也，嘉禾分福也，双石义在两固也。”除绵絮、双石外，其它物品皆沿袭前代，但种类已减少为九项。后世还流行工艺品类的礼物，如寓意“吉祥如意”的如意等。不过，总体而言，结婚礼物寄寓象征性的含意，祝愿夫妻关系稳固和生活幸福，则是古今一致的。

值得一提的是，包括纳采在内的所有婚礼程序，都凸现出一个明显的倾向，即男方一直居于主导的、居高临下的地位，而女方则始终处于服从的、以下承上的地位。《仪礼·士昏礼》开首的第一句话就是：“昏礼，下达纳采，用雁。”也就是说，按照礼制的规定，男女结亲的整个礼仪过程是由男方发起的，作为上方的男家向作为下方的女家通报希望联姻的意向后，才启动了婚礼的第一步。贾公彦的义疏以阴阳五行的观念解释了这种男尊女卑的现象：“言下达者，男为上，女为下，取阳倡阴和之义，故云下达，谓以言辞下通于女氏也。”战国、秦汉统治者是以阴阳五行

的变换流转来解释宇宙规律的，在制订和推广礼仪制度时，显然也将男尊女卑视为由宇宙规律所决定的地位差别。在纳采之后的所有礼仪程序中，也都体现了男女之间的不平等。包括纳吉、纳徵、请期、亲迎等每一个环节，男家均可根据自己的意愿推迟乃至中断，而女家却只能被动接受，不能随意改变男家的决定。以史书记载、文人议论、小说戏曲的描写等为代表的社会舆论，对女家的悔婚往往大张挞伐，而对男家因故中断婚约则很少提出异议。可见，男子的至尊地位，早在议婚时就已确立。

五.问名、纳吉合八字

纳采之后的礼仪程序是“问名”和“纳吉”，这两道互相联系的程序是与中国古代的生活状况和婚姻观念密切相关的。

春秋以前，虽聘娶婚已颇为流行，但在某些时期和地区，男女的婚前接触仍比较自由。《诗经·郑风·溱洧》中唱道：“溱与洧，方涣涣兮；士与女，方秉蕑兮。女曰：‘观乎？’士曰：‘既且。’‘且往观乎，洧之外，洵讦且乐。’维士与女，伊其相谑，赠之以勺药。”这种男女结伴游玩、赏景戏谑、赠送物品的现象，其后已不复可见，因为传统礼制对男女交往的限制越来越严格。如《礼记·内则》记载：“女子十年不出。”也就是说，女子满十岁以后，即不能随意外出与他人来往。因此，战国、秦汉以来，大多数人家，尤其是富贵之家的女子，整日蛰居深宅闺房之中，她们的性情、才貌、年龄、名字等，外人皆难以知晓。到了谈婚论嫁的时候，男家就要通过媒妁从中了解、说合，于是便出现了“问名”的礼仪程序。显然，在女子深居不出、男家不知女方底细的情况下，“问名”确有其存在的必要。“问名”的内容涉及女子的名字、排行、

生辰以及生母的姓名等，因为在等级森严的中国古代，女子的生母是正妻还是媵妾，其在兄弟姊妹中的长幼次序如何等，都直接关系到她在家庭中的地位，男家对此是非常讲究的。使者问明情况之后，即归告男方家长，男家以占卜、算命等方式判断吉凶，然后决定是否将议婚的过程继续进行下去。大体而言，秦汉以前，男家较注重的是女子本人的生辰八字之类是否与议婚男子相冲相克，唐宋以后，则更为关注其家庭财产、社会地位等外在的因素。

在大多数的情况下，“问名”紧接在“纳采”之后进行。据《仪礼·士昏礼》记载，纳采之礼结束，使者出家庙之门后，“摈（傧）者出请，宾执雁，请问名。主人许，宾人授，如初礼”。也就是说，男家第一次正式派使者前往女家时，往往于同一天先后举行两道礼仪。纳采完成后，使者须走下庙堂，随即再行“问名”之礼，并再次重复先前的一整套仪式程序，包括主人揖让、登上庙堂、授受贽雁等，皆与纳采大体相同。女家主人也往往在完成两道礼仪之后，再设筵款待男家使者，筵毕，送使者出大门返回。

如果说通过纳采使男女双方达成了互相通婚的意向，那么问名之后的占卜、合婚就是联姻能否成功、婚礼程序能否继续的关键。《仪礼·士昏礼》记载问名之礼后，郑玄注称：“归卜于庙，得吉兆，复使使者往告，昏姻之事于是定。”按照古代的惯例，男家问得女方的情况后，必须就这门婚事到家庙中进行占卜，如果卜得吉兆，婚礼方可继续下去，如果卜得凶兆，婚事就此告吹。这一礼俗在后世又演变为各种形式的“合婚”，也称“合八字”。所谓“八字”，就是将一个人出生的年、月、日、时与天干、地支相配，四项共得八字，“合八字”就是运用阴阳五行学说对议婚男女的生辰八字进行推勘，看其是相生相谐，还是相犯相克。如果

清代的八字庚帖

五行相生，八字相谐，即预示婚事适宜，会带来夫荣妻贵、白头偕老、人财两旺、子孙满堂等好运；如果五行相克，八字相犯，则表明双方不宜通婚，勉强结合就会引发种种恶运。以“合八字”的方式推勘婚姻吉凶，约于唐代以后在社会上日益盛行，并逐渐形成一套庞杂而荒诞的推算方法，后世的江湖术士、算命先生即以此为重要的生财之道。

年龄的宜忌也是问得女子详情后需要考虑的一个因素。汉族的习尚一般是男子年龄大于女子，但也忌讳双方年龄相差太大，如果相差十岁以上，便会被认为不合适，俗谚称“年老不要娶少妻，要娶少妻生闲气”，即反映了这种社会心理。有些地区还忌讳年龄相差三、六、九岁，认为会犯刑、冲、克、害，对婚姻不利。也有忌讳女子比男子大一岁的，所谓“女大一，不是妻”。还有忌男女双方同年生的，尤其忌讳同年同月出生，河南一带就有俗谚称：“同岁不同月，同月子宫缺。”意思说，同年同月出生的男女结婚会影响子孙的繁衍。

议婚男女的生肖也有禁忌。至晚在汉代，人们已将十二生肖与十二地支相匹配，而十二地支又分属于五行，于是生肖属相之

唐代生肖陶俑

间也形成了相生相克的关系。东汉的王充曾在《论衡》中论及当时的习俗，其《物势篇》称："曰寅木也，其禽虎也；戌土也，其禽犬也；丑未亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木胜土，故犬与牛、羊为虎所服也。亥水也，其禽豕也；巳火也，其禽蛇也；子亦水也，其禽鼠也；午亦火也，其禽马也。水胜火，故豕食蛇。火为水所害，故马食鼠屎而腹胀。"王充本人是反对上述相生相克之说的，但根据他的引述，可知这一习俗的流行。如果据此合婚，那么属虎的忌与属牛、羊、犬的婚配，属猪的忌与属蛇的婚配，属马的忌与属鼠的婚配。此类生肖禁忌在后世长期传承，民间不断演化出各种各样的说法。如有些地方忌讳属鸡的与属狗的结婚，怕鸡飞狗跳，夫妻做不长久；有些地方忌讳属蛇的与属虎的成亲，怕龙虎相斗（民间以蛇为"小龙"），必有死伤。有关生肖禁忌，民间还盛传许多谚语，如龙虎相斗，必定短寿；两虎不同山；白马怕青牛；鸡狗不一家；猪猴不到头；青龙克白虎，虎鼠不结亲等等。还有人将生肖禁忌编成歌谣传唱，以便合婚时考虑避忌，如："只为白马怕青牛，十人近着九人愁。匹配若犯青牛马，儿女家家不停留。蛇虎

描绘男女生肖禁忌的年画

匹配如刀错，男女不合无着落。生儿育女顶相伤，纵是圣贤难逃过。兔儿见龙泪交流，合婚不幸皱眉头。一席男女犯争斗，哭如黄连梦夕愁。羊鼠相逢一旦休，婚姻莫配古人留。诸君若犯羊与鼠，夫妻不利难到头。金鸡玉犬躲难避，合婚千万不可遇。二属相争不可通，世人犯着要紧急。猪与猿猴不到头，朝朝日日泪交流。男女不能共长久，合家不利一笔勾。”

此外，民间还流行多种形式的占卜、合婚习俗。如将男女二人的姓名、生辰八字之类各写在一张红纸条上，称为“庚帖”，并将双方的庚帖放置在家中设有祖先牌位的神龛前，或压在灶神画像前，然后焚香祝祷，请求神灵示意。如果几支香烧得长短一致，即为吉兆，如果烧得参差不齐，即被认为“有长短”，不吉。有些地区将一碗清水供在神座前，如果三日内没有飞蛾、小虫之类掉入碗中，即为吉兆，反之，则被认为不吉。还有些地方，在问名后的三日内，忌讳发生碗盏打破、筷子折断、人畜疾病、争吵斗

殴、失火失窃之类的事情，一旦发生这类事情，即被认为是神灵预示不祥，必须中断婚事。

问名后经过占卜、合婚，卜得适宜结婚的吉兆，男家决定将婚礼过程继续向前推进，便进入下一道礼仪程序——“纳吉”。所谓“纳吉”，就是男家再次派使者以雁为贽礼，前往女家通报占卜、合婚得吉的结果以及婚事继续进行的决定。《仪礼·士昏礼》记载：“纳吉用雁，如纳采礼。”贾公彦疏称：“未卜时，恐有不吉，婚姻不定，故纳吉乃定也。”可见，纳吉之礼的整个过程，包括女家主人迎入、在庙堂上授雁等，皆与纳采大体相同。纳吉之后，议婚阶段的礼仪程序即告完成，男女双方的婚事也基本确定。不少人认为，纳吉实属“六礼”中的关键性礼仪，因为整个婚礼程序能否继续，全以纳吉为标志，在此之前，一切皆属未定，行过此礼，就意味着双方正式订立了婚约。

由于整个婚礼程序过于繁复，唐宋以来，除皇帝、太子、宗室、品官等沿袭旧制，维持“六礼”外，民间士庶之家则对婚姻的礼仪程序有所简省。朝廷修订礼书时也不得不顺从民间习俗，如《宋史·礼志·嘉礼》记载：“士庶人婚礼，并问名于纳采，并请期于纳成（徵）。”于是，传统的“六礼”在民间只需行纳采、纳吉、纳徵、亲迎四礼。宋代私修的礼书更明显地表现出“从俗”的倾向，南宋私修礼书的代表作《朱子家礼》，不仅对每道程序的细节作了简省，还完全删去纳吉之礼，称“古礼有问名、纳吉，今不能尽用，止用纳采、纳币（即纳徵），以从简便”。[10]至此，民间士庶婚礼已简并为纳采、纳徵、亲迎三礼，而其功能恰与联姻过程中议婚、定婚、嫁娶三个阶段相对应。明清两朝的礼制和法律，对士庶婚礼的规定皆沿袭了《朱子家礼》的说法，清代则对品官婚礼的程序也有所简省。

男家草帖正式

一三代
曾祖某公官
祖某某官
父某某官
平宅幾舍人年月生
一母某氏有封号則其
右見議親次
月 日 草帖

陈元靓《事林广记》所刊宋代男家草帖样式

尽管民间士庶议婚阶段只剩纳采一礼，但简省的只是问名、纳吉中烦琐、重复的礼仪程序，其实质性内容并未取消。从宋代的情况看，民间多以“求帖”、“换帖”等方式取代议婚过程中的问名和纳吉。如北宋孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：“凡娶媳妇，先起草帖子。两家允许，然后起细帖子，序三代名讳，议亲人、有服亲、田产、官职之类。”南宋吴自牧《梦粱录·嫁娶》所记更为

女家草帖正式

三代
曾祖某某官
祖某某官
父某某官
一本宅某位幾小娘子年月生
一母某氏
天宅田若干
一房卧若干
右見議親次
月 日 草帖

陈元靓《事林广记》所刊宋代女家草帖样式

详细："婚娶之礼，先凭媒氏，以草帖子通于男家。男家以草帖问卜，或祷忏，得吉无克，方回草帖。亦卜吉媒氏通音，然后过细帖，又谓'定帖'。帖中序男家三代官品、职位、名讳，议亲第几位男，及官职、年甲月日吉时生，父母或在堂，或不在堂，或书主婚何位尊长，或人赘，明开，将带金银、田土、财产、宅舍、房廊、山园，俱列帖子内。女家回定帖，亦如前开写，及议亲第几位娘子，年甲月日吉时生，具列房奁、首饰、金银、珠翠、宝器、动用、帐幔等物，及随嫁田土、屋业、山园等。其伐柯人（媒人）两家通报，择日过帖，各以色彩衬盘安，定帖送过，方为定论。"可见，宋人议婚时男家先请媒人前往女家提亲，即"纳采"这道程序，如果女家同意，媒人即于此时索取女子庚帖，其实就是"问名"。这时的庚帖仅简单写明女子的姓名、排行、生辰八字等，故称"草帖子"。男家获得"草帖子"后，仍按惯俗进行占卜、合婚，如得吉兆，适宜通婚，便由媒人通知女家。然后，双方择日交换"细帖子"，以取代"纳吉"这一步。所换之帖实际上已成为订立婚约的凭证，必须将各自的情况详细写清楚，所以称为"细帖子"或"定帖"。

值得注意的是，宋代还流行起一些新的婚俗，如开封、杭州等大城市的居民在互换定帖之后，又有"相亲"、"相媳妇"的习俗。孟元老《东京梦华录·娶妇》中记载："若相媳妇，即男家亲人或婆往女家，看中，即以钗子插冠中，谓之'插钗子'；或不入意，即留一两端彩段，与之压惊，则此亲不谐矣。"吴自牧《梦粱录·嫁娶》记载杭州人相亲，地点除女家外，也可在园圃、湖舫等公共场所："男家择日备酒礼诣女家，或借园圃，或湖舫内，两亲相见，谓之'相亲'。男以酒四杯，女则添备双杯，此礼取男强女弱之意。如新人中意，即以金钗插于冠髻中，名曰'插钗'。若不如意，则送彩缎二匹，谓之'压惊'，则婚事不谐矣。既已插钗，则伐柯

人通好，议定礼，往女家报定。”由此可见，这项新兴的习俗已成为许多人家议婚的最后一关，即使已换定帖，婚事仍有可能告吹，惟在当面见过，并“插钗”后，婚约才算真正订立，其后方有议定礼、行纳徵的举动。元明以后，民间议婚大体传承了宋代的礼俗。

两宋时期，城市化的进程显著加快，城市居民的互相联系更为密切，人际交往更加频繁，“相亲”、“相媳妇”的习俗正是在这种状况下出现的。尽管此举有助于克服过去媳妇过门前男家见不上一面的弊病，但这种见面是单向的，男子往往可以直接参与，而女子却通常不能在婚前瞧对象一眼，这对女子是极不公平的。如话本小说《西山一窟鬼》描写一个名叫吴洪的秀才在杭州开学堂教书，邻居王婆作媒，为他介绍了一个名叫李乐娘的女子。王婆带李乐娘到酒店，让吴洪相过媳妇后再作决定。于是吴洪在窗外“小心翼翼的用舌尖将窗纸舐破一个小洞，眯著眼朝里面瞧，这一瞧却似乎瞧得出了神，忽然不知高低的叫了出来”，原来小娘子长得美若天仙。吴洪“大为满意，当日就定了这头亲事。接著的免不了就是下财完聘等等”，不久便成了亲。作为对照的是另一话本小说《志诚张主管》中的情节。开封城里开线铺的员外张士廉“年逾六旬，须发皤然”，张、李两个媒婆将他的“年纪瞒过了一二十年”，把“小如员外三四十岁”的少妇说与他做妻子。洞房花烛夜，“小夫人揭起盖头，看见员外须眉皓白，暗暗地叫苦”，“扑簌簌两行泪下……埋怨两个媒人：‘将我误了！’”无奈生米已成熟饭。

六.下财纳徵定婚姻

所谓“聘娶婚”,除父母之命、媒妁之言外,通过下聘财的方式以行嫁娶,也是不可或缺的基本要素。娶妻以财物作为聘礼的现象,约始于对偶婚向专偶婚过渡的阶段,并随着一夫一妻制的发展和巩固而日益流行。在广泛实行父系单系世袭原则的中国古代,男家娶妇须向女家行聘礼,是为传统礼制和法律规定所确认的。以功能学派的观点进行分析,中国古代的聘财主要有以下数项社会功能:

其一,双方在议婚过程中以传言、换帖等方式达成联姻意向,约束力毕竟有限,而以一定数量的财物作为凭信,情况就完全不同了。接受的一方意味着对婚事作出郑重承诺,就像在经济合同上签了字收了定金,断无反悔之理;而给予的一方以财物为代价,为避免经济损失,自然更不会随意悔婚。故此举使婚约的可信度和约束力大为增加。

其二,女家将女儿嫁往男家,就意味着一个劳动力由女家转移到男家,而男家下聘财实际上就是对女家作出某种程度的经济补偿。在从夫居的婚姻状况下,这种补偿为男女两家通婚提供了一个相对公平的基础。

其三,男家因娶妇而付出聘财,耗费了相当数量的财力,这对普通家庭而言,实为非常沉重的经济负担,一般情况下不会轻易做出休妻再娶的决定,因而有助于婚姻关系的稳定。

其四,聘财多由作为男方家长的父母,尤其是父亲承担,这实际上也是“父母之命”得以实施、家长足以控制儿子婚事的物质基础。

显而易见,在中国传统婚姻中,聘财的作用和意义是极其重要的。从婚姻礼仪的整个过程看,纳采、问名、纳吉只能说是婚姻的前期准备,惟有发展到“纳徵”这一步,才真正进入婚姻的实

质性启动阶段。

《仪礼·士昏礼》记载："纳徵，玄纁，束帛、俪皮，如纳吉礼。"郑玄注称："徵，成也，使使者纳币以成昏礼。用玄纁者，象阴阳备也。束帛，十端也……俪，两也。执束帛以致命，两皮为庭实。皮，鹿皮。"据此可知，纳徵的礼仪程式与纳采、纳吉大体相同，惟以丝帛与鹿皮为贽礼，不用雁。所谓"玄纁"，就是用黑、绛两种颜色染制的丝帛，古代以玄、纁象征天地之色，故用以制作祭服，而用于贽礼的丝帛也多染成玄纁之色。根据郑玄的解释，行纳徵之礼时，两张鹿皮置于庭院中，使者在庙堂上手执十端[11]丝帛向女家主人致辞，传达男家行聘定婚的意愿。使用玄纁之色，意在象征男女婚配、阴阳交合，而两张鹿皮也寓成双成对之意。行过纳徵之礼，婚姻即告正式成立，所以"徵"即为"成"，"纳徵"也可称为"纳成"，后世习称为"放定"、"下定"、"定聘"等，也是因为此时婚姻已完全确定。又因纳徵不用仅具象征意义的礼物，而用实质性的丝帛财物作为聘礼，所以也称为"纳

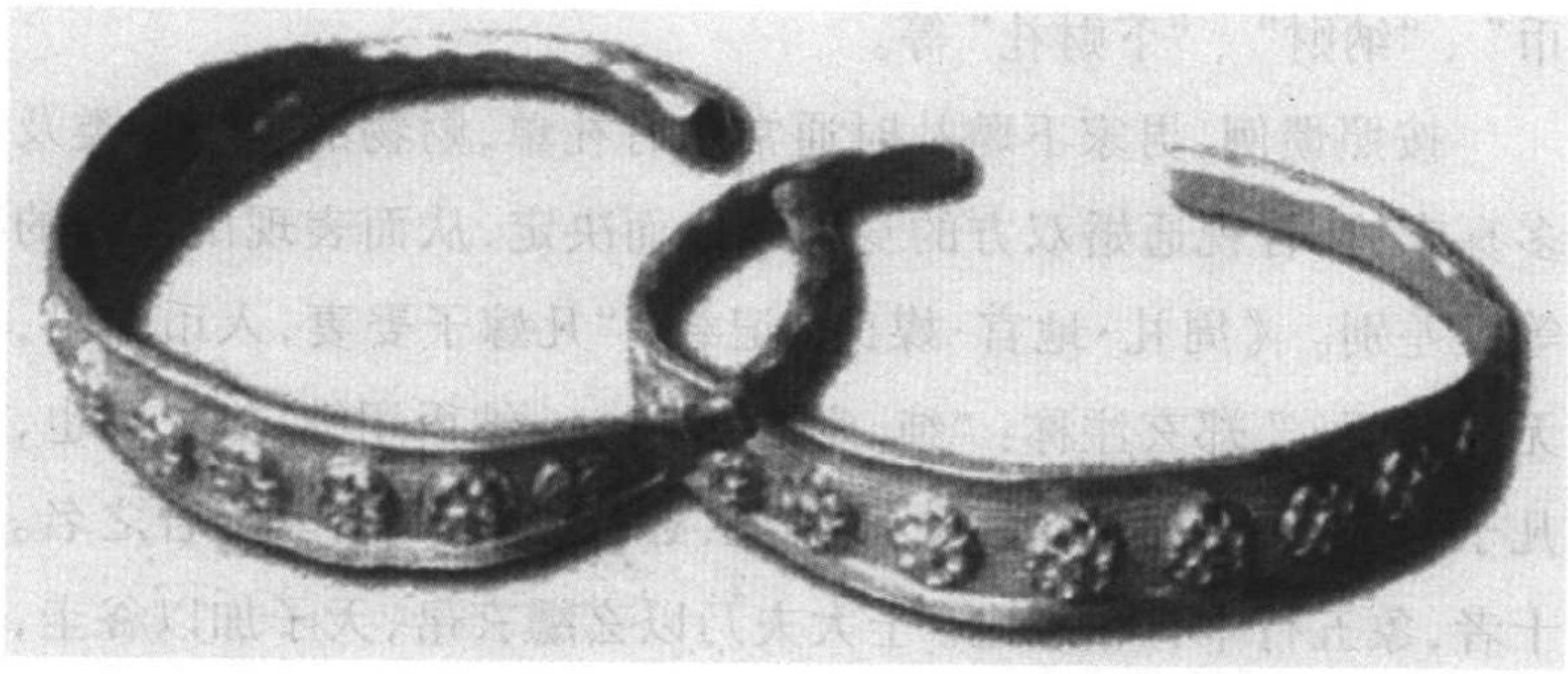
聘定礼物状式

《事林广记》所刊聘礼礼单样式

币”、“纳财”、“下财礼”等。

按照惯例，男家下聘礼时通常备有礼单，财物的规格种类及多寡丰约，皆视通婚双方的身份地位而决定，从而表现出明显的等级差别。《周礼·地官·媒氏》记载：“凡嫁子娶妻，入币纯帛，无过五两。”郑玄注称：“纯，实缁字也……纳币用缁，妇人阴也，凡于娶礼，必用其类。五两，十端也，必言两者，欲得其配合之名。十者，象五行十日相成也。士大夫乃以玄纁玄帛，天子加以谷圭，诸侯加以大璋。”可见，按照周代礼制的规定，平民纳徵，只能用不超过五匹的黑色丝帛，士大夫方可用玄纁之色的丝帛，天子在“玄纁”之外另加粟谷形纹饰的玉圭，[12]而诸侯则另加大型玉璋，其间等级次序非常分明。郑玄还以阴阳五行学说解释了丝帛须用“五两”、“十端”的寓意，反映了时人将婚姻与天地宇宙、阴阳五行相配的观念。由此可见，先秦时期，聘礼虽送丝帛、鹿皮、玉器之类的财物，但品种比较简单，数量也有一定限制，所重视的是礼物的象征性意义。降及后世，聘礼的种类和数量都不断增加，而且越来越看重聘礼的实际价值，多送金银财宝、首饰衣物等。

从历史上看，秦汉以后的帝王、显宦所送聘礼的数量是惊人的。《汉书·王莽传》记载，王莽称帝后，“进所征天下淑女杜陵史氏女为皇后，聘黄金三万斤，车马、奴婢、杂帛、珍宝以巨万计”。《后汉书·皇后纪》记载，汉桓帝聘大将军梁冀之妹梁女莹为皇后，“悉依孝惠皇帝纳后故事，聘黄金二万斤，纳采雁璧乘马束帛，一如旧典”。《明史·神宗本纪》记载，万历二十七年（1599）“以诸皇子婚，诏取太仓银二千四百万两，户部告匮，命严核天下积储”。《后汉书·列女传》记载，皇甫规的妻子以“善属文，能草书”而闻名，皇甫规死时，“妻年犹盛，而容色美。后董卓为相国，



下聘礼所用的金手镯

承其名，聘以轀辌百乘，马二十匹，奴婢、钱帛充路。”古诗《焦仲卿妻》（即《孔雀东南飞》）描写郡太守家下聘礼的情形也称：“青雀白鹄舫，四角龙子幡；婀娜随风转，金车玉作轮；踯躅青骢马，流苏金镂鞍；赍钱三百万，皆用青丝穿；杂彩三百匹，交广市鲑珍；从人四五百，郁郁登郡门。”

民间士庶之家行聘虽无法与王公贵戚相比，但礼物数量也呈不断增多的趋势。为此，宋代私修礼书对民间聘礼的种类和数量作了比较灵活的规定，并不强求一律，如《朱子家礼·昏礼》规定：“纳币，币用色缯，贫富随宜，少不过两，多不逾十。今人更用钗钏、羊酒、果实之属，亦可。”所以宋人的聘礼多根据自己的承受能力与对方商量决定，《梦粱录》中说，“过细帖”或“插钗”后，又有“议定礼”一项，就是指双方讨价还价，确定聘礼数量。一般有钱人家都少不得“三金”，即金钏、金镯、金帔坠，普通市民送不起金器，就以镀金的银器代替。此外，还有珠翠、银锭、衣物之类。送聘礼时多将礼品装入箱笼，或车载，或挑抬，或伴以鼓乐，在媒人、押礼人等的护送下送至女家；女家受礼后照例须回送一些礼物。礼品多有象征吉祥的名称或寓意，而且往往成双成

对。

据孟元老《东京梦华录》、吴自牧《梦粱录》等书记载，宋代许多人家还流行将纳徵之礼分为前后两道程序，称为“下小定”和“下大定”。“下小定”的聘礼相对简单一些，意在公开宣告双方的婚姻已经确定。较富裕的人家送珠翠、首饰、金器、销金裙褶、绸缎、茶饼等，皆以礼盒盛装。当时还盛行送“羊酒”，即用双羊牵送的瓶酒，取“吉祥”之意，四瓶或八瓶，瓶外套有大花银方胜、红绿销金、罗帛贴花等为装饰；也有挑担送酒的，担上用花红缠绕，称“许口酒”。男家例以绡金色纸制作礼单，一式两封，称“双缄”，盛以销金书袋，装入礼盒，并与其它礼物凑成十盒或八盒，均用彩袱裹盖。女家接到聘礼，要在厅堂中设香烛酒果，祷告神灵，然后请家族中夫妇双全者打开礼盒。当日，女家须备办礼物回送，不外乎绸缎衣物之类及女子为男子缝制的手帕、鞋袜等，并将男家送来的食品、羊酒等送回一部分，还以空酒瓶一对，装入清水和四条金鱼，插入一双筷子、两株青葱，称“回鱼箸”，也取“吉祥有余”之意。下过小定之后，两家婚姻已定，可算是“亲家”，所以常由媒人来往传递问候及双方的讯息。逢年过节，男家多要送些衣料酒果之类的礼物，俗称“追节”、“追女家”，女家也例以女红之类回送。

小定与大定之间究竟间隔多久，往往视情况而定。如果男女年龄都较大，且急于完婚，那么至多数月即下大定，将媳妇娶过门。如果两家在男女年龄尚幼时即定了婚姻，下过小定，下大定的时间自然会推迟一些。有时女家舍不得将“掌上明珠”过早出嫁，或男家希望儿子集中精力攻读，博取功名，那么拖上三年五载也说不准。

下大定的礼仪程式与下小定大体相同，但规格更高，更隆

重，所送聘礼数量更多，也更贵重。男家先选定吉日，派媒人以鹅酒、羊酒等为贽礼，往女家通报时间。届时，男家一行多人吹吹打打、热热闹闹地将聘礼送往女家。富贵人家必备“三金”，并送销金大袖、黄罗销金裙、缎红长裙等女子衣物以及珠翠特髻、珠翠团冠、四时冠花、珠翠排环等首饰，再加上彩色绸缎、花茶果品、团圆饼、羊酒等。更重要的是，此时必定要送官方铸造的银锭（因其分量和成色可靠），银锭数量则依据财力与女家事先商定。礼单、礼盒之类与下小定时相似。女家收到聘礼后，除以茶果招待送礼者外，还会给一些赏钱，有时还将礼物陈列在庭院中，向亲友邻里夸耀。然后，仍像下小定时那样，备办一些衣物鞋袜、文房四宝之类回送男家。一般下大定后不久，男家便择日“亲迎”完婚。

有意思的是，门阀士族退出历史舞台后，宋人的择偶观念已开始发生变化。前文曾述及富商巨贾好择才士为婿的风气，其实富贵人家子弟中意贫家女子的也不乏其例。《梦粱录》中即记载，有些贫家女子因容貌美丽而被富家相中，但因没有能力置办嫁妆而发愁，富家在下大定时将日后用作嫁妆的首饰、衣物等一并送上，称为“兜裹”。

从宋代的纳徵之礼可以看出，“古礼”的成分已有所减少或淡化，而“世俗”的因素则大为增加，聘礼重“财”的倾向非常明显。原先严格按照身份等级确定的聘礼规格，此时已在一定程度上被突破，家庭财富越来越成为决定聘礼轻重多寡的重要因素。元明以后，士庶之家行纳徵之礼大体遵循了《朱子家礼》的规定，并糅合当时、当地的民间风俗，形成主体相类、细节各异的礼仪程式。尤其是明代中后期以来，富商巨贾超越自己的等级身份，以聘礼的丰盛贵重相炫耀，更成为一时的风气。

还值得一提的是，宋代以来的聘礼中，茶叶已成为必不可少的一项。对这一新兴的风俗，明人多有解释，如郎瑛《七修类稿·事物类》称："种茶下子，不可移植，移植则不复生也。故女子受聘谓之吃茶，又聘以茶为礼者，见其从一之义。"许次纾《茶疏》也称："茶不移本，植必子生，古人结婚必以茶为礼，取其不移、植子之意也，今人犹名其礼曰下茶。"可见，人们因茶树有不可移植、多结茶籽的习性，取其象征意义，于行聘时送茶，寓以从一而终、多生儿子之意。也正因此，明清时的民间俗语常将吃茶、下茶作为行聘定婚的同义词。如凌濛初在小说《权学士权认远乡姑，白孺人白嫁亲生女》中描写白孺人向任翰林编修的权次卿介绍自己的女儿桂娘时说：她爹在世时"已许了人家，姻缘不偶，未过门就断了。而今还是个没吃茶的女儿"。意思很明白，桂娘的父亲曾与男家议过婚，并经纳采、换帖等程序将她许配了人家，但未到纳徵这一步就中断了，所以至今仍未正式定过婚。

无论传统礼制，还是民俗惯例，都明确认定，纳徵后婚姻即告正式成立，女子已属男家之人，何时完婚只是个时间问题，至

《事林广记》宋代婚书样式一

婚書第二幅式

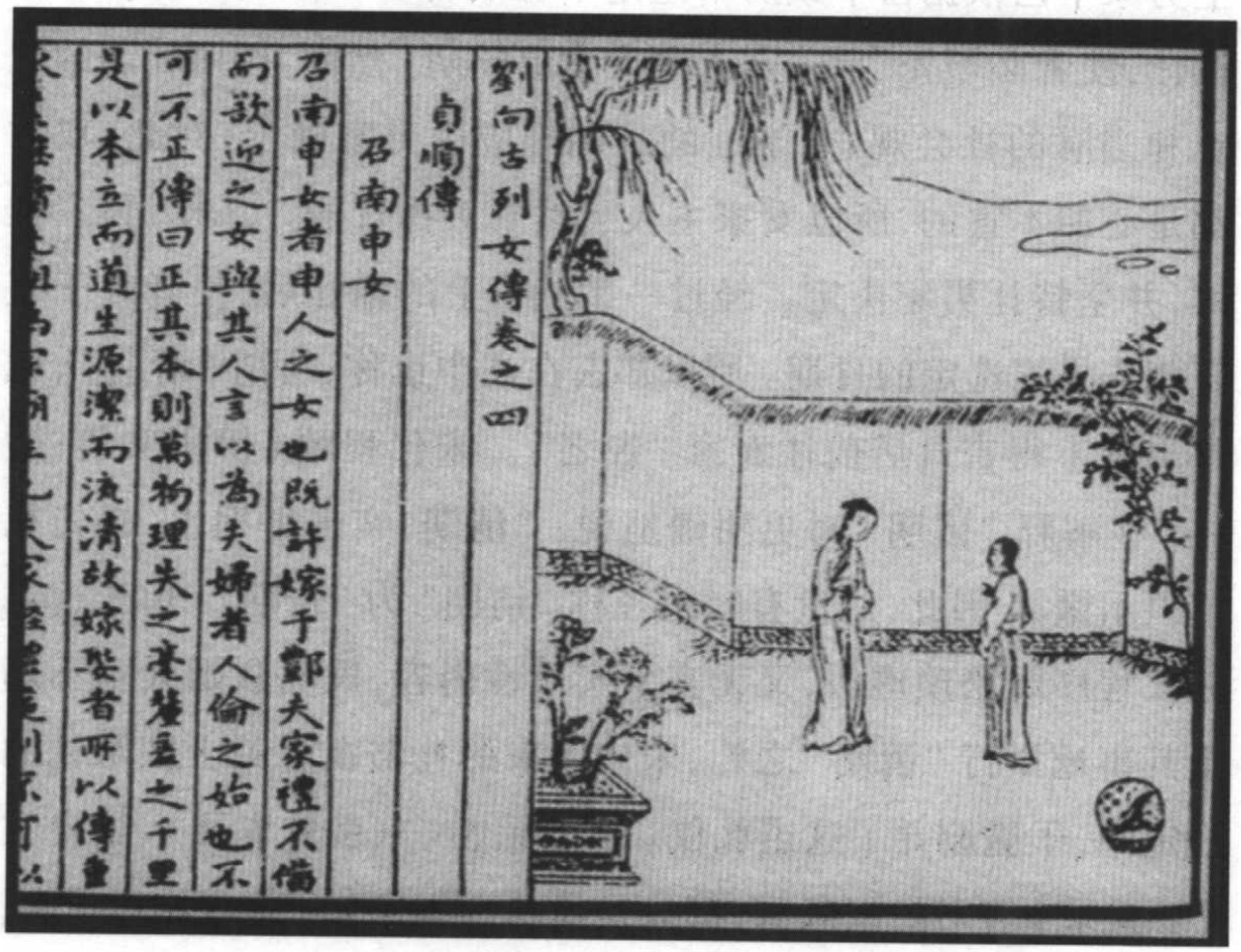
《事林广记》宋代婚书样式二

于过门与否，并不影响既成事实。这一点也为唐代以来的法律所确认，如《唐律·户婚》规定："虽无许婚之书，但受聘财亦是。若更许他人者，杖一百；已成者，徒一年半；后娶者知情，减一等；女追归前夫。"《唐律疏义》对此解释说："聘财无多少之限，即受一尺以上，并不得悔……若更许他人者，谓依私约报书，或受聘

婚書第二幅式

《事林广记》宋代婚书样式三

财而别许他人者。”《明律·婚姻》也规定：“凡男女定婚之初，若有残疾、老幼、庶出、过房、乞养者，务要两家明白通知，各从所愿，写立婚书，依礼聘嫁。若许嫁女已报婚书及有私约而辄悔者，笞五十。虽无婚书，但受聘财者也是。若再许他人，未成婚者杖七十，已成婚者杖八十。后定娶者知情，与同罪，财礼入官。”正因为受到法律保护，所以明清时期有些人家下过财礼后，女家嫌少，扣住姑娘不放，男家以“劫婚”方式将姑娘抢过门来，女家也奈何不得。相反，即使已订立婚约，但未经纳徵这一步就想将女子娶过门，则会被人视为违背礼制、近于淫泆的举动。刘向《列女传》记载了一则“召南申女”的故事，说春秋时期申国有位女子，已许配人家，夫家未行聘礼，即欲迎娶。申女认为“夫家轻礼违制，不可以行”，于是断然拒绝，不肯出嫁。夫家告到官府，致使申



刘向《列女传》记载的召南贞女

女入狱。但申女始终不屈，认为夫家“一物不具，一礼不备”的做法不能迁就，所以“守节持义，必死不往”。事情传开后，人们都认为申女深得“妇道之仪”，做得很对，为此，“举而扬之，传而法之，以绝无礼之求，防淫欲之行”。这个故事在后世广为流传，讲究礼数的人家教“女学”时，多以申女为楷模。纳徵在整个婚礼过程中的重要性，于此可见一斑。

按照婚姻“六礼”的规定，纳徵之后的下一道程序是“请期”，即男家派使者前往女家通报“亲迎”日期的礼仪。《仪礼·士昏礼》记载：“请期用雁，主人辞，宾许告期，如纳徵礼。”郑玄注称：“主人辞者，阳倡阴和，期日宜由夫家来也。夫家必先卜之，得吉日，乃使使者往辞，即告之。”据此可知，请期仍以雁为贽礼，礼仪程式也与此前四礼相同。称为“请期”，只是一种谦辞，实际上男家早已依据占卜或历书选定了良辰吉日，但出于礼仪上的谦让，使者必须先“请”女家主人决定佳期。然而，按照礼制的规定和当时的社会观念，亲迎的日期理应由男家确定，对此，双方都是心照不宣的，所以女家主人当然要对择日的“请求”再三推辞，并坚持让男家决定。经过一番礼仪上的谦让后，使者终于直言相告男家选定的日期。所以郑玄在注中也称，所谓“请期”，就是男家卜得吉日后前往女家“告之”。宋代程颐《伊川文集·婚礼》在解释“请期”时更明确地说：“请期，实告婚期也，必先礼请以示谦。”因此，后世有时也径称“请期”为“告期”。由于这道礼仪程序既繁琐虚假，又无多少实质性内容，民间联姻大多不郑重其事地举行“请期”之礼，宋代以来的礼书在有关士庶婚礼的规定中，干脆删并了这道礼仪。从孟元老《东京梦华录》、吴自牧《梦粱录》等书的记载看，都只是简单地提一句“报成结日子”、“择礼成吉日”，可见男家选定吉日后，往往送一封“期帖”正式

通知女家就可以了，并无更多的繁文缛节。当然，后世民间也有男女两家共同商定婚期，然后送帖通知的。

下过财礼，选定吉日，“亲迎”前的所有礼仪程序便告完成了，于是，男女两家都紧锣密鼓作好一应准备，以迎接喜庆大典高潮的来临。

注释

① 王肃《圣证论》中所引《家语》为《孔子家语》。《孔子家语》实由王肃伪撰，故其中的说法仅代表了魏晋时人的观念，并非孔子的思想。

② 参见马之骕《中国的婚俗》，第 171 至 173 页，岳麓书社，1988 年。

③ 见罗敦伟等《中国家庭问题》，北京家庭研究社，1921 年。

④ 参见宋镇豪《夏商社会生活史》，第 522 页，中国社会科学出版社，1994 年。

⑤ 相传《玉匣记》是东晋道士许逊所撰，但从书中内容看，应于十四、十五世纪才开始广为流传。在流传中还形成许多版本，如《广玉匣记》、《增广家用万宝玉匣记》、《增补诸家选择万全玉匣记》等。旧时江湖上的占卜、算命先生往往备有一本，并据此为人推算吉凶宜忌。

⑥ 这条记载也见于《补史记·三皇本纪》及《礼记》疏所引《世本》。

⑦ 秦汉时期，虽官媒制度渐趋消亡，但官方仍偶有在某些地区设置“媒官”的举动。如《三国志·吴书·薛综传》记载，汉任延为九真太守时，为教化当地少数民族，“乃教其耕犁，使之冠履；为设媒官，始知聘娶；建立学校，导之经义”。魏晋以后，已不见官方再有此类举动。

⑧ 古代贵族阶层皆建有家庙，用以祭祀祖先。据《礼记·王制》记载：周代制度，天子七庙，诸侯五庙，大夫三庙，士一庙。庶民不能建庙，祭祖仪式皆在正屋中举行。后世未在住宅中建家庙的人家，包括婚礼在内的各项重大礼仪活动，也皆在正屋的堂上举行。古代贵族的正屋和家庙都是堂室结构，其格局为前堂后室，堂室之间有墙，墙的东面有“户”（小门），西面有“牖”（小窗）。《仪礼·士昏礼》记载，纳采前“主人筵于户西”，指主人于户、牖之间，即堂的正面靠

墙处,设祖先神位及供神的筵席几案。婚礼在当时被视为“上以事宗庙,而下以继后世”的大事,因而仪式活动须在祖先神位前举行。

⑨ 郑众《婚礼谒文》后世未见全本留存,此据《艺文类聚》、《初学记》、《太平御览》等类书转引。

⑩ 见《朱子家礼》卷3《昏礼》。此书旧题朱熹撰,但后世对其是否真为朱熹所撰颇有争议。

⑪ 端为古代丈量布帛的长度单位,郑玄注《周礼》称:“每端二丈。”晋代杜预注《左传》也称:“二丈为一端,二端为一两,所谓匹也。”据此,十端即为五匹。又据《集韵》的解释:“布帛六丈曰端。”所以一端究竟多长,尚存异说。按照《周礼》的记载,婚嫁行聘所用丝帛不得超过五两,即五匹,所以郑玄是就其上限而言。

⑫ 所谓“谷圭”,是一种琢磨出粟谷形状纹饰的、长七寸的玉圭,根据《周礼》的记载和郑玄的注释,谷圭是王室使用的重要礼器,周王行聘时即用谷圭,派遣使者外出时也以此作为符节。

第五章 结婚礼俗的高潮

当传统“六礼”进展到“亲迎”，即新郎迎娶新娘这一步时，便达到了整个婚礼过程的高潮。从某种意义上说，将新娘迎娶过门的一系列礼仪才是真正的“婚礼”。因此，婚姻“六礼”之中，“亲迎”之礼最为重要，相关的礼仪程序规定也最为繁缛琐细。传统礼制极端注重宗嗣延续、家族繁衍的婚姻目的，自始至终贯穿着以家族为本位的基本原则，竭力提倡男尊女卑、夫倡妇随、守身如玉、从一而终之类的夫妇准则，从而凸现其非“人性”的一面。然而，就男女个体而言，夫妻间的恋情与性爱实属人类至为正当的要求，人们将“洞房花烛夜”视为人生最大的喜事之一，即说明了这一点。于是，古礼的规定与世俗的愿望在“亲迎”这一环节上尤为明显地表现出相互间的碰撞和冲突，社会的进步与人性的涌动，迫使原先的礼仪程序不断表现出“从俗”的倾向。从历史上看，尽管各地的婚礼因不同的民族风情和地域文化而形成丰富多彩、各具特色的亲迎礼仪，但仍非常清晰地显现出一些共同的演进线索。

其一，原先的亲迎之礼在后世的传承中，随着民族文化的融合与社会条件的变化，旧的仪节日趋简化和消亡，新的风俗

不断形成并流行，致使某些古礼已成为“闻之者众而行之者寡”的虚文。

其二，先秦时代的亲迎之礼，不奏乐，不贺喜，新郎、新娘依礼行事，气氛十分沉闷冷清。降及后世，越来越贴近世俗现实生活的婚礼仪式，被注入愈益浓郁的生活情趣。迎娶新娘的整个过程，自始至终都充满了风趣戏谑的情节和场面，从而使新婚大典成为整个婚礼过程中最为生动活泼、欢快热闹的一幕。

其三，在原始信仰习俗和阴阳五行学说的支配下，早期的亲迎仪式中充斥着祈祷禳解、巫术禁忌的习俗。降及后世，原先虚妄神秘的色彩渐趋淡化，对新婚夫妇的美好祝愿日益凸现，避邪驱祟的咒语和厌胜之物，多被富有民俗特色的吉祥语和吉祥物所取代。

以上只是就亲迎礼俗发展演变的大概趋势而言，总体上看，新旧、良莠的杂糅并存始终是中国传统婚姻礼俗的基本特点。

一.催妆、送奁、铺新房

亲迎之前最重要的准备，对男家来说自然是辟出一间新人的洞房，对女家来说则是置办嫁妆。当一切齐备后，吹吹打打、抬送嫁妆的队伍便在亲迎大礼之前先奏响了一曲前奏。

送嫁妆的风俗虽盛行于后世，但其起源可追溯到先秦时期。早在商代，上层贵族嫁女即有以奴隶、器物等陪嫁的现象，商汤时的大臣伊尹原为有莘氏的奴隶，有莘氏女嫁给汤为妃时，他作为陪嫁的媵臣来到商。春秋时期，陪嫁之风更盛，帮助秦穆公振

兴秦国的百里奚最初也是陪嫁的媵臣。秦汉以后，社会各阶层都流行嫁女时以衣物、首饰等为嫁妆的风俗，富贵之家的妆奁往往非常丰盛。据《后汉书·列女传》记载，名士鲍宣娶桓少君为妻，桓家见鲍家清贫，嫁女时“送资赐甚盛”；袁隗娶经学大师马融之女为妻，马融“家世丰豪，装遣甚盛”。王符《潜夫论·浮侈》曾揭示当时的风气说：“富贵嫁娶，车轿各十，骑奴侍僮夹毂并引，富者竞欲相过，贫者耻不逮及。”不过，正统观念并不主张过多的嫁妆，认为带些随身衣物即可，如《后汉书·逸民列传》记载，汝南慎阳人戴良品行高洁，生有五女，出嫁时皆以“疏裳、布被、竹笥、木屐”陪嫁，世人传为美谈。

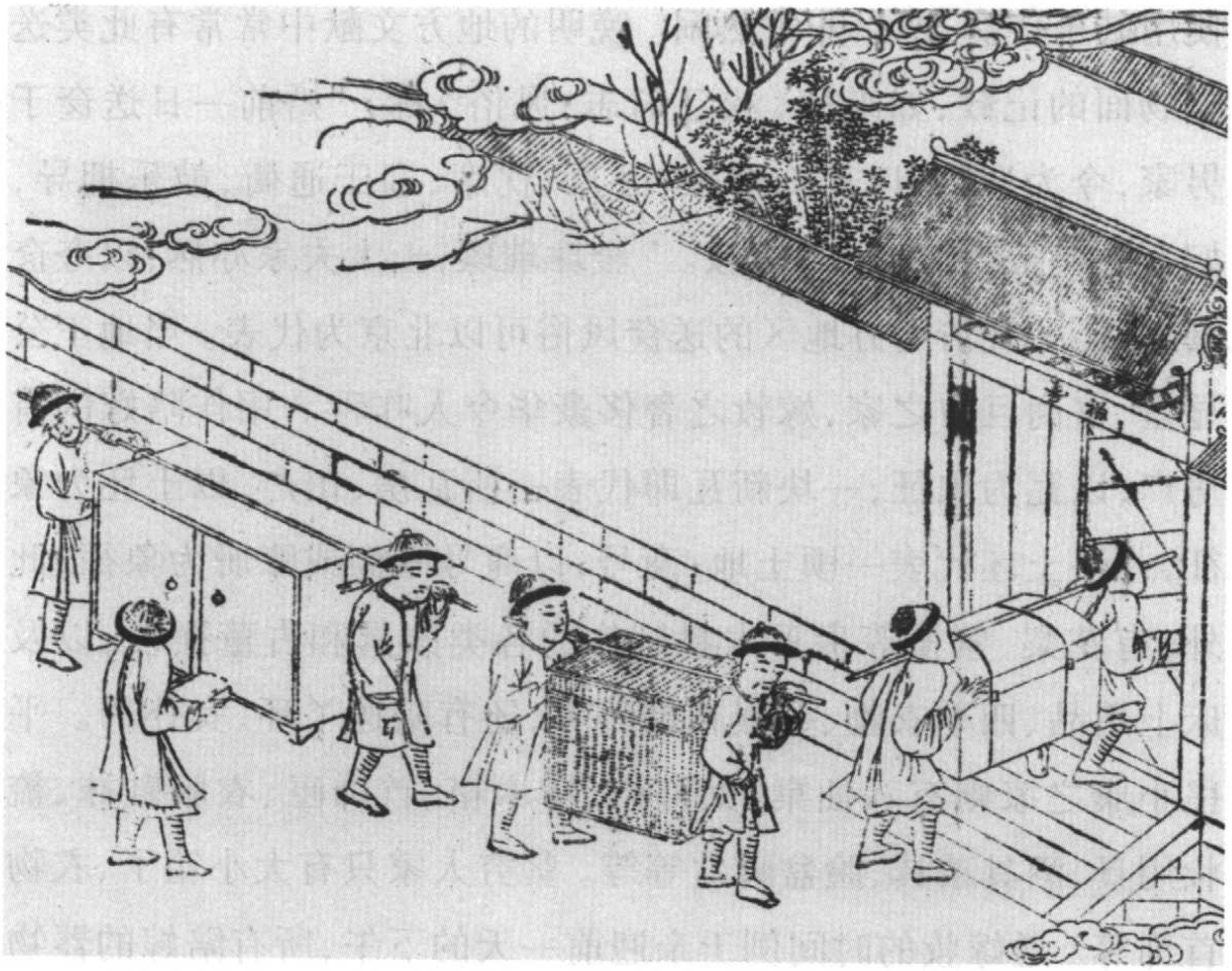
南北朝至隋唐，许多庶族富豪欲与门阀士族攀亲，纷纷以高额嫁资作为交换条件，以弥补门第上差别，故时人称之为“陪门”，而家道衰落的士族乘机赚取“陪门财”的也不乏其例。为此，唐高宗曾于显庆四年（659）诏令天下：品官之家陪嫁的财物，三品以上不得超过绢三百匹，四品、五品不得超过二百匹，六品、七品不得超过一百匹，八品以下不得超过五十匹。随嫁的丝帛皆用作所嫁女的服饰，夫家不得接受“陪门之财”。①

不过，唐宋以前，嫁妆大多在亲迎时随出嫁女一同送往夫家，尚未形成亲迎前特地送一趟嫁妆的风俗。古诗《焦仲卿妻》描写刘兰芝被焦母遣还母家后，郡太守家欲娶其为媳，亲迎前刘母催她缝制衣服，置办嫁妆：“阿母谓阿女，适得府君书，明日来迎汝，何不作衣裳？莫令事不举！阿女默无声，手巾掩口啼，泪落便如泻。移我琉璃榻，出置前窗下。左手持刀尺，右手执绫罗，朝成绣夹裙，晚成单罗衫。”诗中明言明日前来迎娶，而刘兰芝当晚仍在做衣裙，显然，嫁妆是随女子一同送往夫家的。

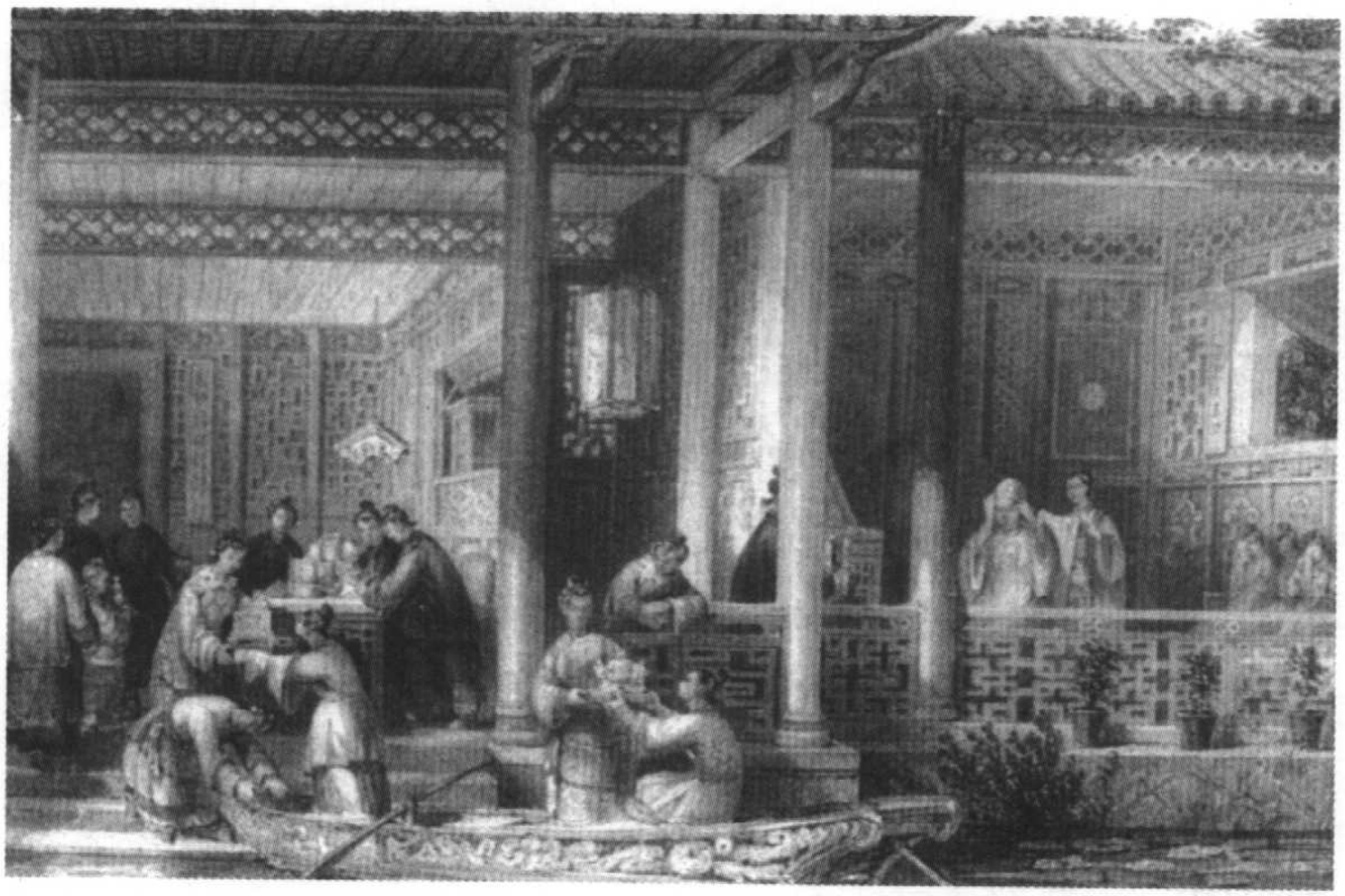
唐宋以后，女家在亲迎前专程“送嫁妆”才成为盛行的风

俗。按照惯例,送嫁妆前还有“催妆”的习俗。催妆之俗相传起源于北朝,唐代段成式《酉阳杂俎续集·贬误》引南朝陈江德藻《聘北道记》称:“迎新妇,夫家百余人挟车,俱呼曰:‘新妇子,催出来!’其声不绝,登车乃止,今之催妆是也。”可见,北朝时的催妆是男家亲迎时,在女家门前高声呼叫,催促新娘快些出门登喜车的风俗。后世,这一风俗仍盛行不衰,而许多地方又衍生出催促女家快送嫁妆的习俗。宋代,男家多在亲迎前三天派人送一些礼物给女家,意在催促对方赶快发送嫁妆,吴自牧《梦粱录·嫁娶》即记载:“先三日,男家送催妆花髻、销金盖头、五男二女花扇、花粉盒、洗项、画彩钱果之类。”明清时期,男家多在亲迎前一天催妆,也多采用送催妆礼物的方式。据《明会典》记载,在明朝廷制订的礼仪制度中,“催妆”已成为太子、亲王婚礼程序中的一项,太子所使用的催妆礼物为北羊四牵、酒四十瓶、果四盒,亲王则数量减半。据吕坤《四礼疑》记载,士庶之家的催妆礼物为果酒二席、大红衣裳一套、脂粉一包、巾栉二面。晚清时的北京地区,男家例于亲迎前一天的上午雇人抬送催妆礼盒到女家,礼盒内放置猪肉、羊肉、干面、切面、年糕、糕点等食品。其中,肉被称为“离娘肉”,意为女儿将离开娘家,年糕则寓意“年年登高”。

女家通常在收到催妆礼物的当天下午,开始发送嫁妆,故民间有“早聘礼晚嫁妆”的俗语。宋代以来,婚姻论财的风气日益盛行,因而富贵人家嫁女,嫁妆一般都非常丰厚,而且在换帖定婚时,双方往往已议定了聘礼和嫁妆的数额。据前引吴自牧《梦粱录》中的记载可知,富裕之家的嫁奁除金银珠宝、衣被首饰外,还有田产、屋业等。明清以来,女家发送嫁妆时多以鼓乐相伴,奁具众多者往往形成浩浩荡荡的队伍,许多人家还喜欢将嫁妆排列在大街上向人炫耀;男家则要派人等候在路口“迎妆”,也多



《清俗纪闻》中的“送嫁妆”



西方画家笔下的清代送嫁妆

使用鼓乐伴奏,所以非常热闹。晚明的地方文献中常常有此类送奁场面的记载,如崇祯《松江府志·风俗》称:“婚前一日送奁于男家,今为迎妆,以奁饰帏帐、卧具、枕席,迎于通衢,鼓乐拥导,妇女乘舆杂沓,曰:‘送嫁妆。’金珠璀璨,士大夫家亦然,以夸奁具之盛。”晚清北方地区的送奁风俗可以北京为代表。当地王公显宦、富商巨贾之家,嫁妆之奢侈豪华令人咋舌。用作陪嫁的有房产,以瓦为象征,一块新瓦即代表一所瓦房;田产,以土坯为象征,一块土坯代表一顷土地;商号,以商号匾额或账册为象征;此外,有花梨、紫檀等贵重木料制作的各类家具和古董摆设,以及床上用品、四季衣物、金银首饰等等,还有陪送丫环、女仆的。平民小康之家则有八仙桌、太师椅、樟木箱、首饰匣、衣服鞋袜、梳妆用具、酒具茶具、脸盆脚盆等等。贫穷人家只有大小箱子、衣物首饰等。送嫁妆的时间例于亲迎前一天的下午,所有陪嫁的器物都置于从喜轿铺租来的“陪嫁桌”(一种特制的长方形金漆雕花桌子)上,四周围有栏杆,桌面下饰以红布,两侧穿上抬杠,由抬夫抬行。一桌嫁妆称为“一抬”,嫁妆多寡按“抬”计算,但必须凑成双数。普通人家多为十几、二十几抬,富贵之家往往数十台至一百多台,甚至有数百抬的。一路上用唢呐、海笛、笙、水镲等乐器伴送,十分热闹。男家的“迎妆”者将送奁的队伍接到大门口后,便有所谓的“安妆”仪式,即按顺序一件件地将嫁妆安置在新房中。此时,女家送奁的近亲往往要手执“奁目”(嫁妆清单),一一唱念,称为“报帖”,请新郎“接奁”,所念奁具名称自然全用吉祥之语,事毕,再向主婚人贺喜。男家“接奁”之后,照例要备办酒席款待护送嫁妆而来的女家亲友,并要给抬夫发一些赏钱。②

宋代以来,还流行女家的亲朋好友为出嫁女添置一些嫁妆

的风俗，称为“添房”、“添妆”或“添箱”。当然，其中既有近亲挚友真心诚意的赞助和赠送，也不乏为巴结女家主人而行的“贿赂”。北宋黄庭坚《山谷集·山谷简尺》中有一封书信称：“女子更烦阁中致添房，感愧！感愧！”就是特地感谢友人为其嫁女赠送钱财、添置嫁妆的。据周密《癸辛杂识续集》“公主添房”条记载，南宋理宗的女儿周汉国公主下嫁宁宗杨皇后的侄孙杨镇时，后宫嫔妃及朝中权贵纷纷进献珠领宝花、金银器之类的“添房”物品。当时任平江发运使的马天骥则进献罗钿细柳箱笼百只、镀金银锁百具、锦袱百条，并装入芝楮百万，理宗为之大喜。平民百姓也常常依照惯俗，在亲友嫁女时赠送一些“添房”之物，虽多为普通物品，却增添了不少喜庆气氛。如《清平山堂话本》中的《莲女成佛记》描写道：“这张待诏有一般做花的相识，都来与女儿添房，大家做些异样罗帛花朵，插在轿上前后左右。”清代，人们多称“添房”为“添箱”，俞樾《茶香室丛钞》“添房”条称：“按今人送嫁女家曰‘添箱’，即古人所谓‘添房’也。”晚清的北京地区，往往在送嫁妆的前一天还有个“添箱”之日。通常女家在收到男家的大定之礼后，便将礼盒中的龙凤喜饼、干鲜果品之类分送亲朋好友，并告知送嫁妆和亲迎的具体日期。送嫁妆的前一天，女家照例要宴请亲朋好友，实际上就是让他们来“添箱”。

值得一提的是，宋代以来，尤其是明清时期，富贵人家好为女儿陪送丰厚嫁妆的风气极盛，地方文献中“嫁女竞侈，服舍拟王室”、“富贵妆资从厚”、“里俗嫁娶务以华靡相高……为女治奁而鬻产者所不惜也”一类的记载堪称比比皆是。[③]为此，谢肇淛《五杂俎》曾批评这一风气说：“人能捐百万钱嫁女，而不肯捐十万钱教子。”不过，就女家而言，嫁妆不仅体现了新娘的身价，

显示了娘家的风光，而且确实考虑到嫁妆的多寡很可能直接影响到女儿日后在夫家的生活和家庭地位。事实上，丈夫依靠妻子的嫁妆维持生计乃至发家致富的，可谓不乏其例。如明代钱塘人吴鼎记述其妹嫁给仁和县学生孙鸾后，公婆因儿子未博得功名，不给一垄地、一文钱即要他独立生活。迫于无奈，吴氏变卖了自己的嫁妆购置田产、船只，以此维持生计，并供孙鸾外出游学。④明代礼部尚书许国的父亲原先也穷困潦倒，后来妻子“倾奁资之”，用全部的嫁妆作为丈夫经商的资本，才使许家振兴起来。⑤于是，清贫之家娶富家女儿为妻的，夫妇乃至家庭关系便出现了一些微妙的变化，恪守妇道、全心相夫教子的“贤妻良母”自然是多数，但也确实出现不少恃富骄横的“悍妇”，故谢肇淛曾在《五杂俎》中抨击说：“妇之凌轹其夫者，恃于富也。”又说：“富贵骄人，多出妇人女子之态。”凌蒙初小说《赵六老舐犊丧残生，张知县诛枭成铁案》中的殷氏，也因“嫁资丰富，约有三千金财物”，嫁入赵家后，不仅使丈夫俯首帖耳，还“专一恃贵自高，不把公婆看在眼里”，挑唆丈夫做出许多惨刻之事。这虽属个别的极端事例，却可看出嫁妆之丰薄确实在很大程度上决定了女子在夫家的地位。

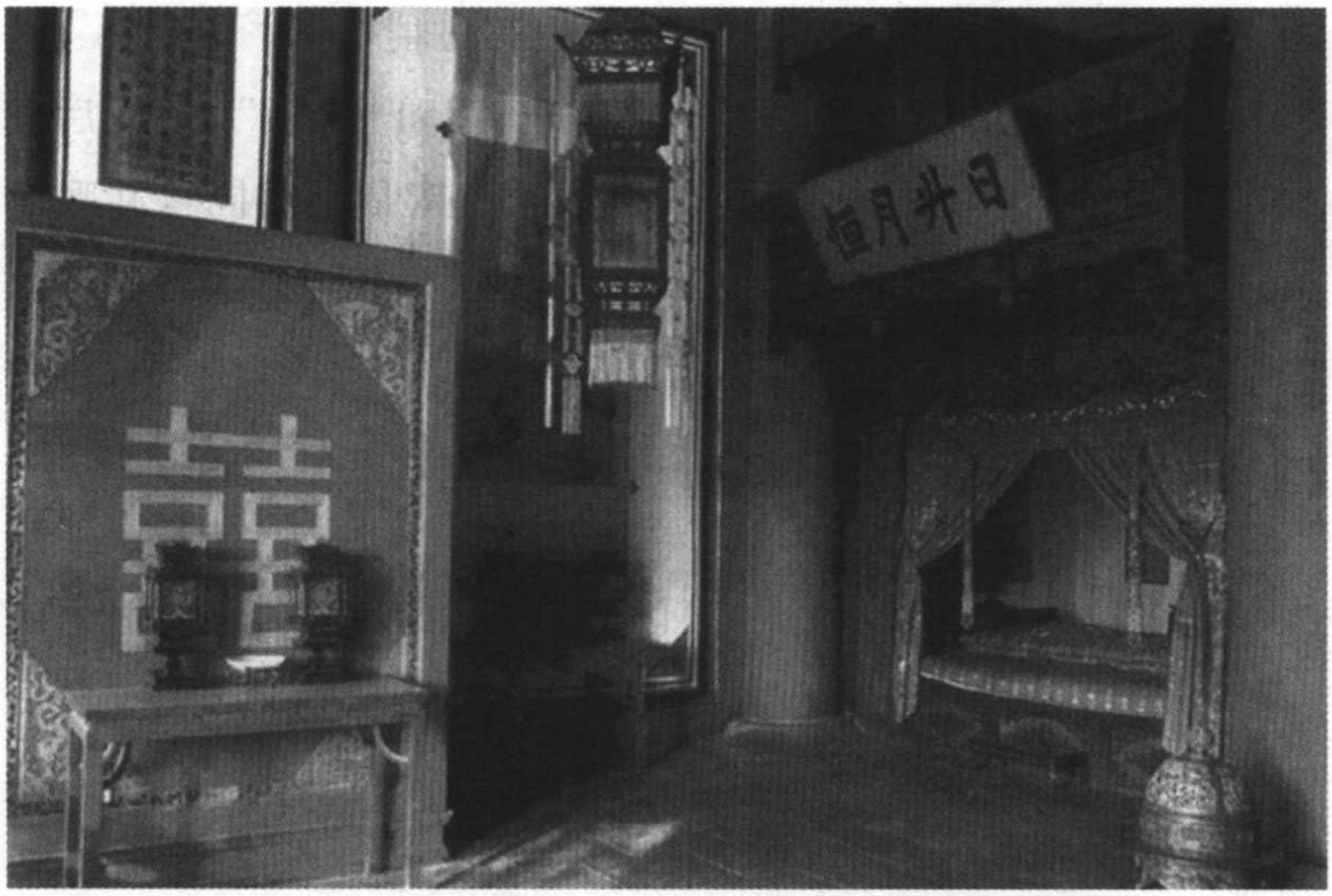
送过嫁妆之后，婚前最后一项重要准备就是铺设新房。“铺房”之俗虽非传统“六礼”所规定的礼仪程序，但唐宋以来盛行不衰，成为亲迎之前必行的一步，所以宋代私修礼书已将其纳入婚礼仪式之中。如司马光《书仪·婚仪上》中既认为“铺房”人礼事属必然，也对借此炫耀嫁妆的时俗提出了批评：“（亲迎）前期一日，女氏使人张陈其婿之室，俗谓之铺房，古虽无之，然今世俗所用，不可废也。床榻、荐席、椅桌之类，婿家当具之；毡褥、帐幔、衾绸之类，女家当具之。所张陈者，但毡褥、帐幔、帷幕之类应

用之物，其衣服、袜履等不用者皆锁之箧笥，世俗尽陈之，欲矜夸富多，此乃婢妾小人之态，不足为也。”其后的《朱子家礼》及明代以来的官修礼书，也都沿袭了《书仪》的说法。其实从文献记载看，早在唐代，民间婚嫁在迎娶前铺设新房已成惯例，如敦煌遗书（P3284）《婚事程序》称：“女家铺设帐仪：几成礼，帐须在宅上西南吉地。” 两宋时期，女家皆于亲迎前一天派人往男家“铺房”。孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：“前一日，女家先来挂帐，铺设房卧，谓之‘铺房’。女家亲人有茶酒利市之类。”吴自牧《梦粱录·嫁娶》记载：“前一日，女家先往男家铺房，挂帐幔，铺设房奁器具、珠宝首饰动用等物，以至亲压铺房，备礼前来暖房。又以亲信妇人，与从嫁女使，看守房中，不令外人入房，须待新人，方敢纵步往来。”通常女家总是派近亲中夫妇、子女双全的妇人率丫环、女仆等前来铺房，来时还要带些礼品到男家分发，铺设完毕后须在新房中过夜 “暖房”，并守住房门不让外人入内，直至次日婚礼大典结束，新人入洞房，方能离开。

从铺房的程序看，最重要的是“安床”和“挂帐”，所以后世也有人称“铺房”为“铺床”或“铺帐”。床是夫妇同寝共眠之处，因此人们对婚床的安放是非常重视的。宋代以来流行床神信仰，相传床神是一对夫妇，俗称“床公、床婆”，[6]床公嗜茶，床婆嗜酒，因而安床前往往要备办茶酒，焚香祭拜床公、床婆。祭毕，再按照一定的方位安置婚床，以趋吉避凶。安床后，又要张挂帐幔，北方多用圆顶帐幔，俗称“百子帐”，其形制由北朝的穹庐演变而来，名为“百子”，自然是取多子多福之意。唐代陆畅《奉诏作催妆诗》称：“催铺百子帐，待障七香车。借问妆成未？东方欲晓霞。”宋代程大昌《演繁露》记载：“唐人昏礼多用百子帐，特贵其名与昏宜。”可见，唐代以来这种样式的帐幔就很流行了。南

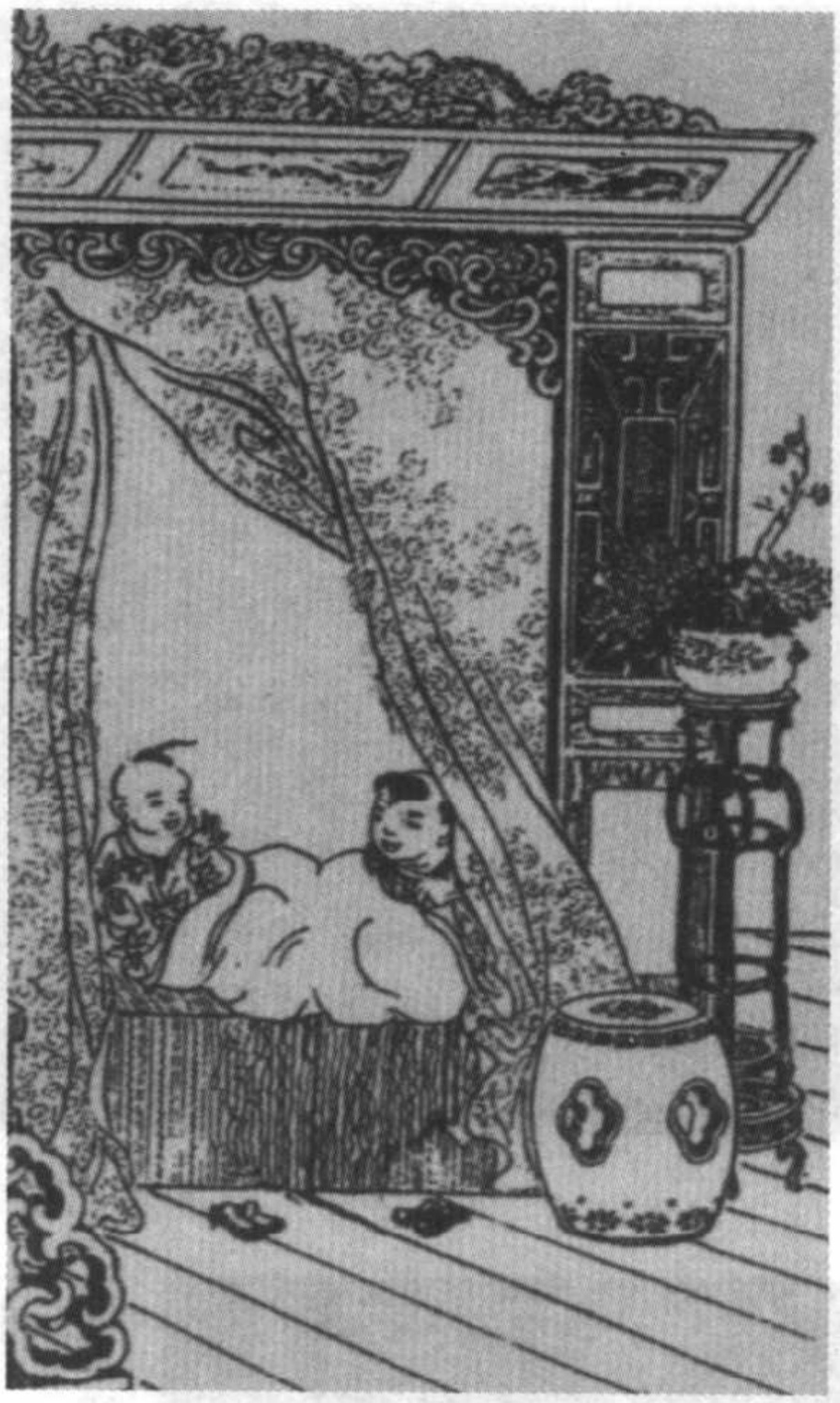
供安床用的移床周堂图

床公床婆神像

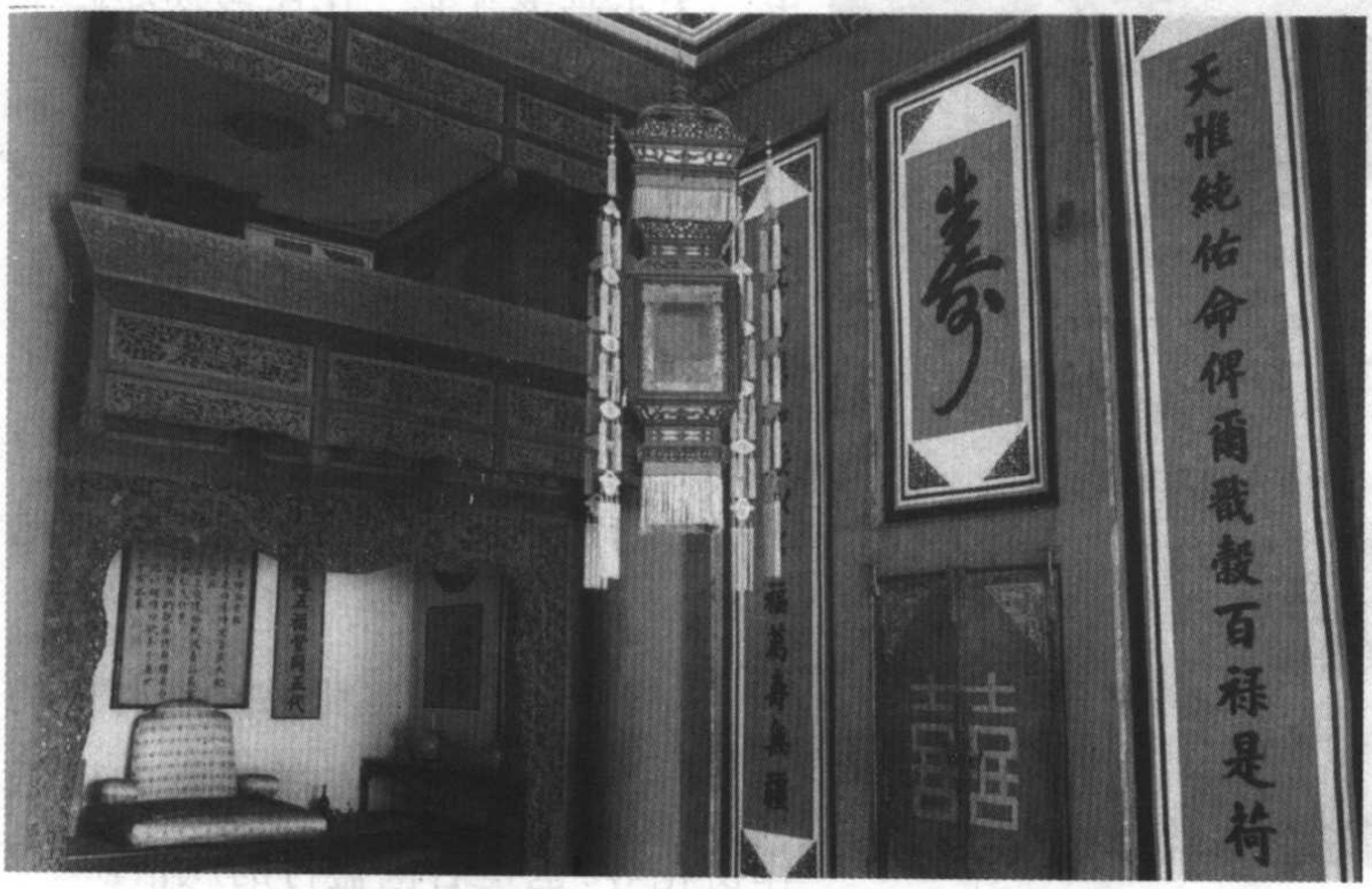


清代坤宁宫洞房龙凤喜床

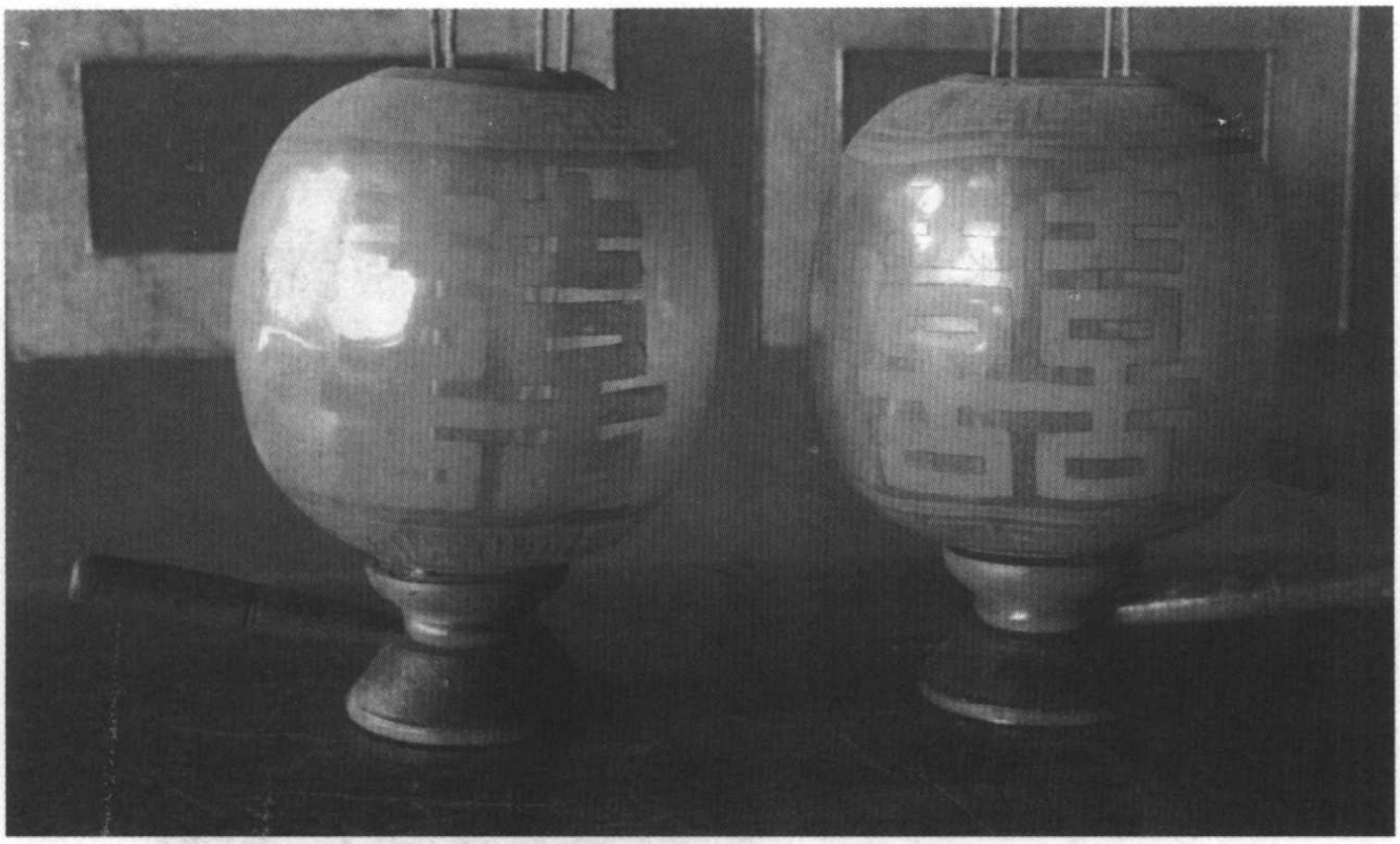
方的床帐多为沿婚床张挂的长方形顶式，两端有流苏垂下，并有枣栗生菜之类的装饰，暗寓祝生之意。安床、挂帐之后，再铺设被褥、床单、枕头等床上用品，许多地方还流行在床上撒以花生、红枣等，也含“早生贵子”之意。后世许多地方还流行“压床”的习俗，一般是由男家找两个健康俊俏、活泼伶俐的男孩陪新郎在新房的婚床上睡一晚，也有让新郎的未婚弟弟陪睡压床的，俗语称：“小叔压床，儿女成行。”民间俗信认



童子压床的情景



清代帝后大婚洞房

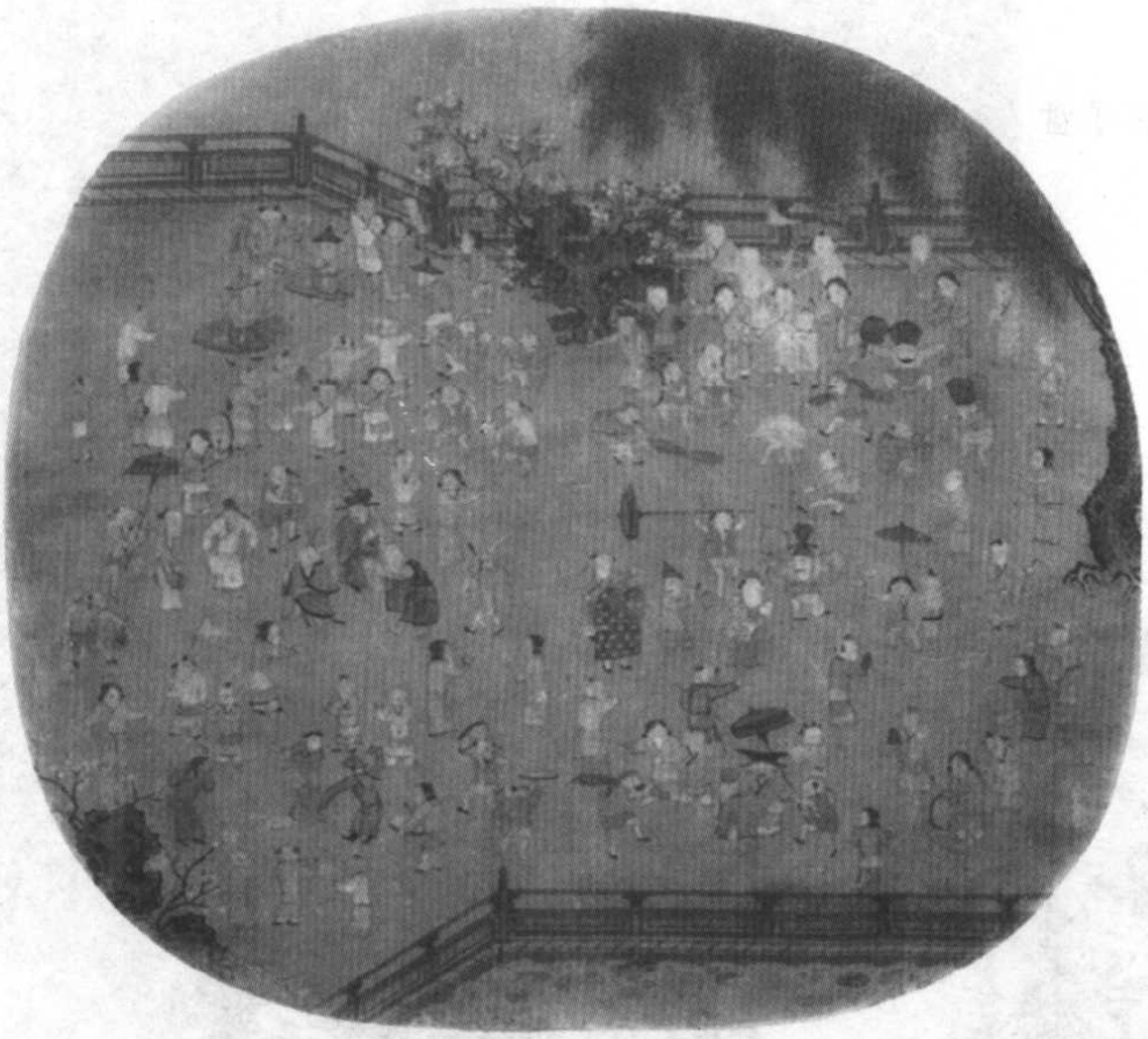


清代光绪洞房喜字灯

江南地区的洞房布置

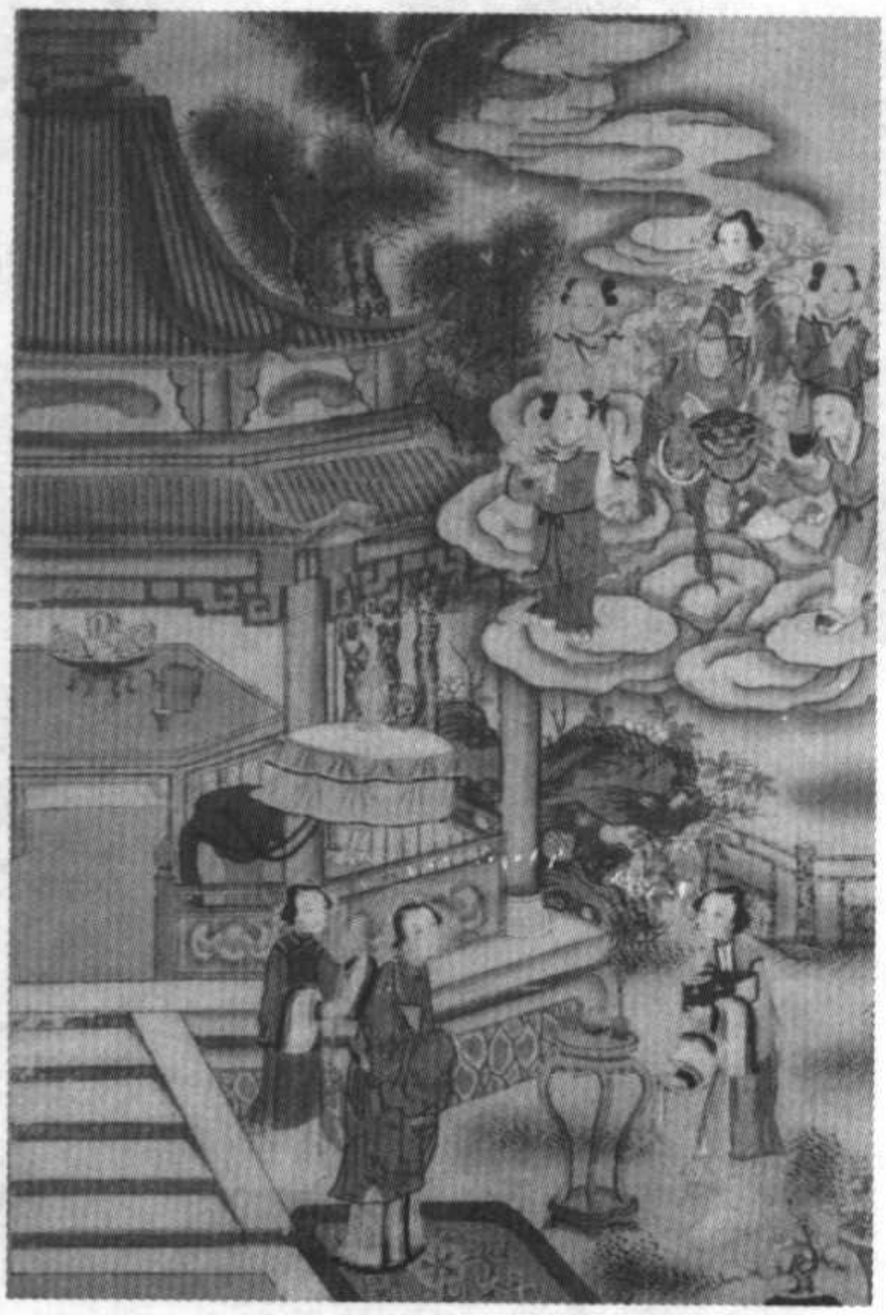
为，婚床铺设停当后，不能空着，也不能一人独宿，否则夫妻不能白头偕老。不少学者认为，压床之俗实际上具有双重含意，既是一种空房、独宿的禁忌，也是一种祈求子息的巫术。

此外，新房中还要挂门帘，安箱柜，放摆设，张贴吉祥的图画、文字等。明清以来的新房吉祥画，最流行的题材有“和合二仙”、“张仙送子”、“麒麟送子”、“老鼠嫁女”、“兰桂齐芳”等等。张贴红纸剪成的大“囍”字，以各类吉祥图案的剪纸作窗花等，也是后世盛行的风俗。

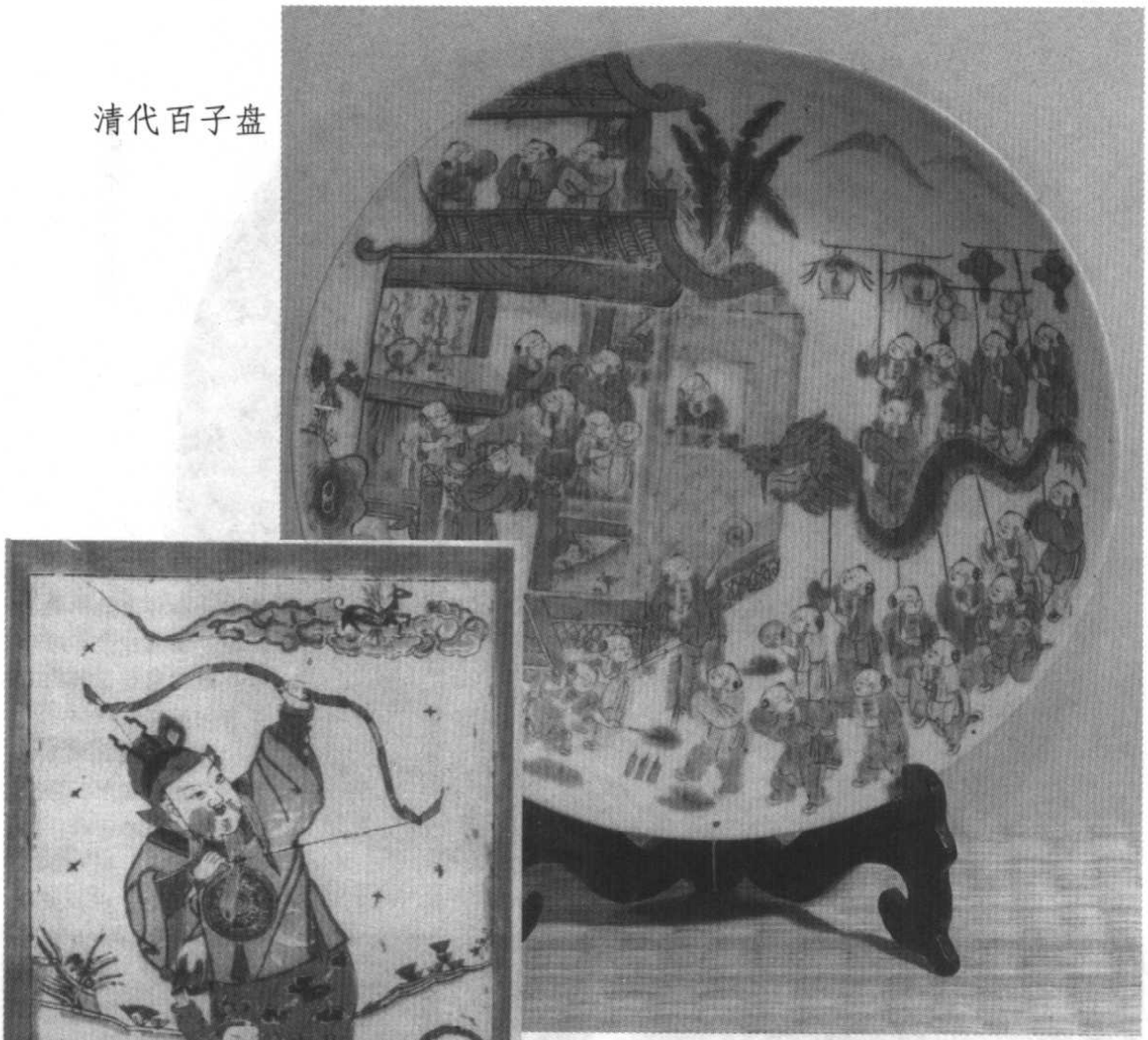


南宋百子图

麒麟送子图一



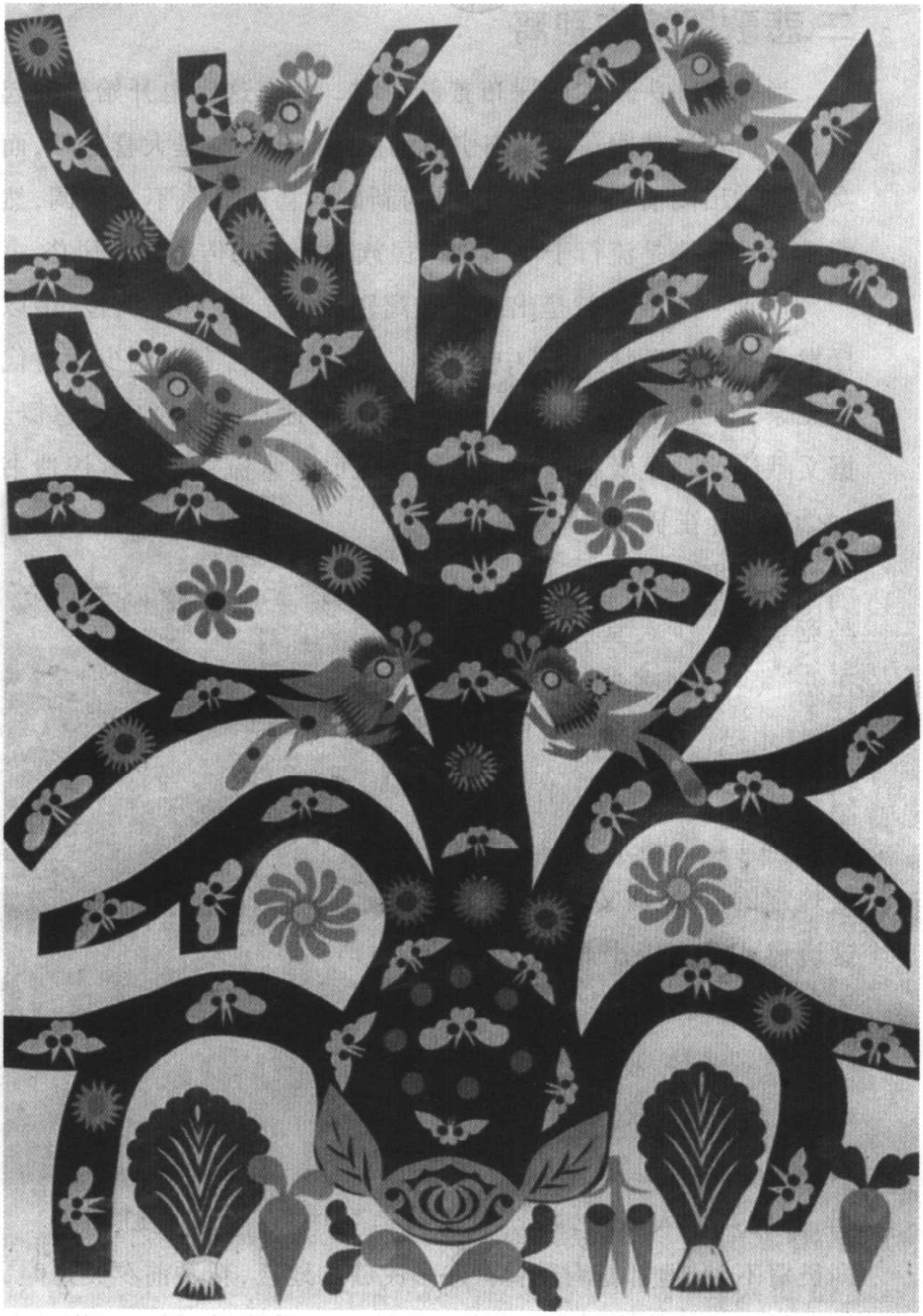
麒麟送子图二



清代百子盘

张仙送子图

榴开百子图



陕西民间剪纸生命树

二.悲歌哭嫁伤别离

当男家那头忙忙碌碌布置新房时，女家这头也开始热闹起来，不过，这种热闹是由哭声引发的。男女成亲本是大喜之事，而女子却在出阁前嘤嘤啜泣，似乎与新婚的喜庆气氛不太协调，然而，“哭嫁”确是流行于中国许多民族和地区的传统婚礼风俗。

所谓“哭嫁”，就是出嫁女在离别娘家之前，悲歌哭泣，借以抒发自己的复杂情怀，其中有离别父母的哀伤，有告别少女时代的无奈，有无法把握命运的悲愤，也有前途莫测的疑虑和感慨。据文献记载，至晚在唐代，哭嫁之风已非常流行，如敦煌遗书（P2633）《崔氏夫人训女文》中即有“香车宝马竞争辉，少女堂前哭正悲”、“拜别高堂日欲斜，红巾拭泪贵新花”等诗句。敦煌遗书（P3284）《婚事程序》所规定的“辞别父母”这道仪式，也以出嫁女于婚夜对在世父母哭泣以示惜别来体现。“哭嫁”时多采用“歌”的形式，出嫁女一边哭一边唱，并即兴填入歌词，歌词长短不一，但都富有韵律。许多民族和地区，新婚前夕哭嫁时，邻里的小姐妹皆来送行，并伴随出嫁女一同歌唱，颇有些像歌会

西方画家所画清代哭嫁情景

的样子。哭嫁有时候会在亲迎前持续数天，甚至有长达一月的，但亲迎前一天总是“哭”得最热闹的，往往要哭上一个通宵，次日出阁上车、上轿时更是哭声一片，然后边行边哭，以至有哭到夫家路口的。宋代周去非《岭外代答》曾记载了两广地区的哭嫁风俗：“岭南嫁女之夕，新人盛饰庙坐，女伴亦盛饰夹辅之，迭相歌和，含情凄惋，各致殷勤，名曰‘送老’，言将别年少之伴，送之偕老也。其歌也，静江人倚《苏幕遮》为声，钦人倚《人月圆》，皆临机自撰，不肯蹈袭，其间乃有绝佳者。凡送老，皆在深夜，乡党男子群往观之，或于稠人中发歌以调女伴，女伴知其谓谁，亦歌以答之，颇窃中其家之隐匿，往往以此致争，亦或以此心许。”可见，哭嫁之夜往往形成歌会，邻里的青年男子也来群聚围观，并同送别出嫁女的伴歌女子互以歌声传情诉爱。

两广地区的哭嫁风俗直至晚清、近代仍盛行不衰。女子出嫁前三天，照例要邀请感情相投的女伴，即所谓的“金兰姐妹”，到女家聚会道别，叙及平日友谊、离别之思，便会一同高声恸哭，边哭边引吭高歌。歌词即兴而作，并无一定之规，主要是埋怨男家，责怪媒人，也兼及做闺女时的快乐、为人妇后的凄苦，两相对照，咏为哀歌，俗语称为“开叹情”。女伴所唱的，也称“送嫁歌”。如此且歌且哭数天，直至花轿临门，新娘仍故意拖延，不肯梳妆出门。迎亲的乐队在外喧哗鼓吹，新郎在门前三催四请，媒婆也入内小心地“赔不是”，亲娘、亲姐妹纷纷为其擦眼泪，好言劝慰，至此，新娘才含泪理妆，嘤嘤饮泣地被送入花轿。女伴们依依不舍地送出门外，甚至伴送新娘至男家，直至婚礼结束才返回。⑦

从各地的情况看，许多少数民族尤善于唱“哭嫁歌”，其中土家族的哭嫁和哭嫁歌最富特色。土家族姑娘的结婚年龄一般为十六七岁，小的只有十三四岁。每当迎娶的日期决定后，待嫁

土家族哭嫁情景

的姑娘即开始哭嫁，人们以是否会哭会唱来衡量一名女子的才智和贤德。姑娘不会哭唱，或只哭不唱，只唱不哭，或哭唱得不感动人，都会被看作才德欠缺而遭人轻视。因此，女孩从懂事起就开始学唱“哭嫁歌”，届时每个姑娘都会很快进入角色，声泪俱下，凄婉动人。哭嫁时间一般为七至十天，也有长达一个月的，直哭得口干舌燥、嗓音嘶哑、两眼红肿、如痴如醉方被人赞为好姑娘，否则会被人视为愚昧无知。哭嫁期间，亲友须陪伴在新娘身旁，互诉苦情，称为“陪哭”；家族亲属都要宴请新娘吃一顿菜肴丰盛的饭，称为“送嫁饭”。男家则须送“哭脸粑粑”到女家，供哭嫁的人分吃。亲迎的前一天晚上，哭嫁达到高潮，整个村落中相好的姐妹、姑嫂们都来陪着新娘一起哭，歌声、哭声响成一片，热闹之极。次日清晨，公鸡才叫头遍，新娘就在哭唱中穿上露水衣、露水鞋，吃完“离娘席”，被伴娘们拖拉着扶出闺房，在堂屋

土家族新娘戴盖头登凳出阁

中拜别祖先，辞别父母，然后由未婚的兄弟背上喜轿。起轿时，新娘更是放声大哭，一直行至夫家村口才止哭。

哭嫁歌的题材虽各地有所不同，但大致有“哭父母”、“哭姐妹”、“哭兄嫂”、“哭上轿”以及“骂媒人”等几类，陪哭者则有“娘哭女”、“妹哭姐”、“嫂哭姑”等。其中，“哭父母”是最常见的，如土家族的“哭父母歌”唱道：“离山离水容易离，离爹离娘离不开；自从今日离去后，不知何日再回头。天长路又远，山高水又深，山隔几十匹，路隔几十里，我有脚难走千里路，我有翅难

飞万重山。娘啊,我有梦难得再团圆。”云南傣族的“哭娘歌”唱道:“阿妈呀阿妈,人家的钱财使你眼花。女儿不出嫁,女儿不离家!只有嫩绿的牧场,才有肥壮的牛羊;只有女儿守在阿妈的身边,才有欢乐的歌声回响。阿妈呀阿妈,你不该听信别人的话,把我嫁到遥远的地方。刚出土的竹笋不能破成竹笆,含苞的花朵还不能放出芬芳。”陕南巴山一带的“哭兄嫂”也很有特色:“哭一声哥啊叫声嫂呀,难割难舍骨肉同胞哟;兄嫂待妹千般好,为妹费心又操劳;这大恩小妹还未报,又得拜托二年高,爹娘前代妹多行孝……”

骂媒人的哭嫁歌也十分流行,而且语言非常尖刻,实际上是借此宣泄对婚姻不自主的愤懑。如土家族新娘唱道:“背时媒人是条狗,那头吃了这头走;娘家来吹女婿好,婆家去夸嫁妆多。树上麻雀哄得来,岩上猴子骗得走。豌豆开花角对角,媒人吃了烂嘴角;铁树开花八寸长,媒人吃了烂大肠;板栗开花球对球,背时媒人吃了断舌又烂喉。”

“哭上轿”是新娘临上轿时唱的,如:“一块地坝四角团,哥哥弟弟跟轿站。灯笼火把两边分,两壶美酒跟梯淋。油伞右边打三转,打在女儿轿跟前。油伞左边打三转,打在女儿嫁妆边。大门前边三步坎,深闺日子今日满。朝门外头三步梯,您儿哪舍得离去!”⑧

从小生长在父母身边的女儿,一旦要离开娘家,嫁往夫家,免不了会有些悲伤惆怅,哭泣一阵也是人之常情。然而,哭嫁成为一种几乎遍及全国的传统风俗,而且须连续多日地号啕大哭,哭声愈高愈凄厉愈好,否则就会遭人轻视耻笑,事情就不是那么简单了。文化人类学者和民俗学者对此作了多种解释。有人基于文化进化论的观点,认为这是上古掠夺婚的遗俗。男子掠夺女子

为妻时，被掠的女子心理上极度惊恐害怕，身体又遭受粗鲁的强暴，自然会痛哭流涕，《周易·屯卦》所载“乘马班如，泣血涟如”，即是掠夺婚的真实写照。于是，婚姻便与哭泣联系在一起，久而久之，虽掠夺婚不复存在，但作为一种原始遗风仍留存在后世的婚礼仪式中。也有人从文化功能的立场进行分析，认为这是一种蒙骗鬼魅的巫术行为。民间俗信以为结婚是人间的大喜事，因而会引起鬼魅的忌妒，新娘有可能遭受鬼魅的侵害，为了确保新娘的安全，故意做出相反的举动，以悲哀的哭声迷惑鬼魅，就能躲过灾难。这种观念和做法在民间也是长期流行的，例如生儿育女后，为了防止鬼魅因忌妒而加害，往往故意取“阿狗”、“阿牛”之类的贱名，认为如此便不会引起鬼魅注意，从而有助于孩子的成长。

这里还须提一下，新郎通常是在亲迎的当日前往女家的，但也有前一日傍晚就去的。明代吕坤《四礼疑》记载：“先亲迎一日早，女宾二人以车往，先回，薄暮婿往。”也就是说，男家在亲迎前一天的早上先派两名妇女往女家催促新娘快些准备，晚上，当新娘哭得最厉害的时候，新郎已到了。当晚，新郎就逗留在女家，目的也是催促新娘早些梳妆打扮，以便次日清晨迎归夫家。土家族娶亲也与之类似，亲迎前一天的下午，抬着花轿的迎亲队伍便来到女家门口。这时女家要用桌子拦住门口，男女两家互相敬酒后，再通过对歌比胜负。男家胜了，即刻就可进门，如果输了，须给女家三茶六礼后方可进门，否则就被拒之门外，露宿一夜。

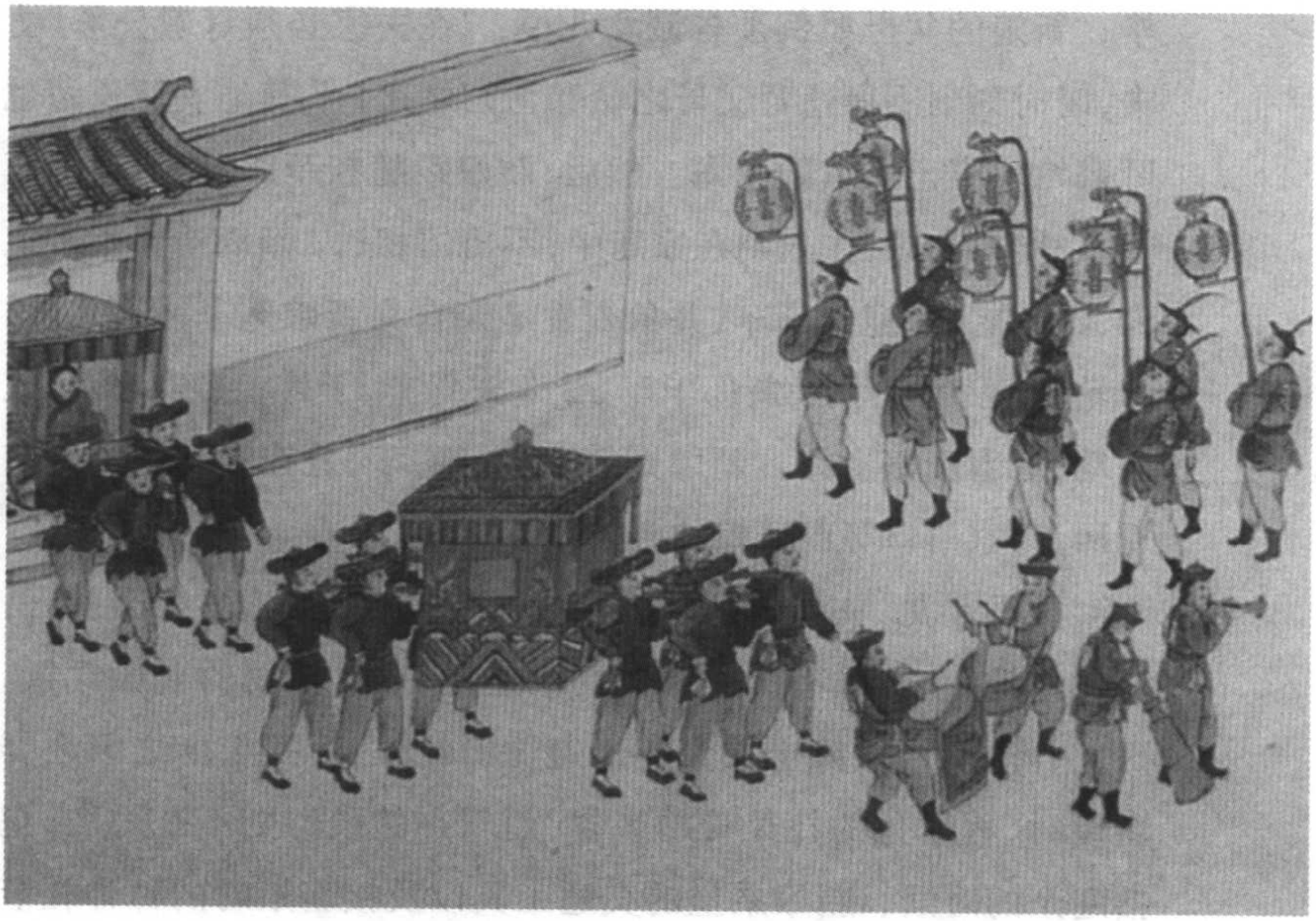
三.新郎亲迎接新娘

一切准备就绪后，“亲迎”的喜庆大典终于来临。“六礼”中

的“亲迎”实际上包括了从迎新娘至入洞房的整个过程，礼仪程序极为繁缛琐细，其中，最关键也最引人注目的一道程序是新郎亲自前往女家迎娶新娘，因而民间也俗称为“迎亲”、“接新娘”等。为何要让新郎“亲迎”新娘，传统礼教认为主要基于两项理由。其一，表示对婚姻的极端重视。如《礼记·哀公问》记载了孔子与鲁哀公之间的一段对话，哀公对孔子“大昏（婚）既至，冕而亲迎”一语颇不以为然，故问道：“穿冕服（指最高一等的礼服）而亲迎新妇，礼节不是太重了吗？”孔子愀然作色答道：“合二姓之好，以继先圣之后，以为天地宗庙社稷之主，君何谓已重乎？”其二，显示夫妇关系的“亲”。儒家学说认为，恪守礼制规范须采用“仁”的手段，因而人际关系应遵循“敬”和“亲”的准则，夫妇之道作为一切人际关系的起点，更应如此。《礼记·哀公问》所记孔子之语“冕而亲迎，亲之也”，就是这个意思。这虽是一种居高临下、有等级差别的“亲”，如《礼记·郊特牲》称：“男子亲迎，男先于女，刚柔之义也，天先乎地，君先乎臣，其义一也。”但理想的“夫妇之道”正是由这种“亲”所体现的。所以许多儒家学者认为，即使贵为天子、国君，也应“亲迎”。[9]尽管历史上几无天子亲迎的事例，[10]但隋唐以后，太子、亲王等都是亲迎的，至于品官、士庶之家，按照礼制规定，皆应亲迎。

在议婚、定婚的过程中始终被晾在一边的新郎，此时终于正式登场了。不过，他仍是遵从家族的需要，奉家长之命前去迎娶新娘的。据《仪礼·士昏礼》、《礼记·昏义》等书记载，传统礼制所规定的亲迎新娘的礼仪大致如下：

新郎临行时，男家照例要举行一个父亲授命儿子亲迎的仪式。父亲斟酒给儿子，并告诫说：“此次前去亲迎你的内助，目的是上事宗庙，下继后世，你必须好好努力，管束你妻恪守妇道，继



清代风俗画中的迎亲情景

承我家先妇美德，如此就能光大我们家族！”儿子回答：“遵命，我唯恐不能承担如此重任，一刻也不敢忘记这番嘱咐。”按照周礼，亲迎的队伍应在黄昏以后出发，新郎须穿绛、黑相间的礼服，所乘马车漆成黑色，随从的迎亲者都穿黑色礼服，并有从车二辆，新娘乘的马车有车帷，也为黑色，车队前还有执烛者开道。

到达女家大门外时，女家已像纳采那样在家庙殿堂上设置好祖先神位。新娘佩带首饰，身穿绛色丝绸礼服，盛装立于家庙的厢房中等待，乳母或保姆陪在她身旁，陪嫁的媵或侍女簇拥在她身后。女家主人穿黑色礼服亲往大门外迎接新郎，双方互行拜礼后，主人揖请新郎入内。新郎以雁为贽礼，与主人一同来到家庙门前，又经多次揖让，仍如纳采那样登上庙堂行授雁仪式。礼

毕，新娘的父母照例须告诫女儿说："在夫家必须尊敬公婆、丈夫，时时刻刻不得违背父母之命和为妇之道！"其他女性长辈也叮嘱她应牢记父母的教诲。然后，新娘跟随在新郎身后，走下庙堂，一同出大门，主人则在家庙中，不出门相送。新郎请新娘乘上专为她准备的迎亲马车，并象征性地亲自为新娘驾车前行几步，车轮转动三圈即可。新郎下车，让车夫驾车，于是，亲迎队伍正式启动，载着新娘上路。新郎则乘上自己的车，赶在大队人马之前返回，在家门口等候新娘的到来。

显而易见，先秦时代依据周礼行事的迎亲仪式，按部就班，了无情趣，全然没有后世那种高潮迭起、欢快热闹的喜庆气氛。因此，降及后世，除上层贵族仍遵循旧礼外，民间士庶之家迎娶新娘时，程序化的礼仪日趋减省，而新兴的风俗则不断增加，包括迎亲的时间、新娘乘坐的交通工具以及接新娘时的种种礼节等都出现了不少变化，整个场面也变得越来越热闹。

汉代举行婚礼时，迎亲的队伍往往很庞大，前呼后拥，蔚为

西方画家笔下的清代亲迎队伍

壮观。东汉蔡邕《协和婚赋》中即有这样的描写："良辰既至，昏礼已举，二族崇饰，威仪有序。嘉宾僚党，祁祁云聚，车服照路，骖骈如举。既臻门屏，结轨下车，阿傅御坚，雁行蹉跎。丽女盛饰，晔如春华……"

魏晋南北朝时期，随着民族间的文化融合，北方少数民族的一些迎亲风俗，如奏乐、催妆、戏婿等也在中原地区逐渐流行起来。《礼记·郊特牲》称"昏礼不用乐"，可见先秦之际，汉族地区亲迎之礼是不奏乐的。但北魏时，婚礼用乐的风气已遍及朝野。据《魏书·高允传》记载，高允上奏文成帝的一道谏书称："前朝之世，屡发明诏，禁诸婚娶不得作乐；及葬送之日，歌谣鼓舞，杀牲烧葬，一切禁断。虽条旨久颁，而俗不革变。将由居上者未能悛改，为下者习以成俗，教化陵迟一至于斯……礼云：嫁女之家，三日不息烛；娶妇之家，三日不举乐。今诸王纳室，皆乐部给伎，以为嬉戏，而独禁细民不得作乐，此一异也。"据此可以看出，鲜卑族举行婚礼时是奏乐的。北魏统治者接受汉族传统礼制后，欲禁止平民百姓婚礼用乐，而鲜卑贵族本身则不受禁令限制，并且可以使用宫廷乐队，所以高允认为用乐之风

西方画家笔下的清代亲迎队伍

禁而不止，就在于上行下效。高允的话确实点中要害，婚礼大典，人们都希望以鼓乐来增添喜庆气氛，禁下不禁上，如何禁得住，因而北魏以来婚礼用乐之风始终盛行不衰。《周书·崔猷传》记载："时婚姻礼废，嫁娶之辰，多举音乐。"即为当时情况的真实反映。

亲迎时的"催妆"之俗在北朝也极其流行，男家接新娘的队伍往往多达百余人，到达女家大门口时，簇拥着喜车一同高喊"新妇子，催出来"，声势可谓浩大，直至新娘上车，才停止呼喊（见前引段成式《酉阳杂俎》）。其后，高声喊叫催促新娘出门登车的习俗又逐渐演变为以高声奏乐和念诗词来"催妆"。

北朝还流行"戏婿"的习俗，即新郎来女家迎新娘时，女家的妇女以杖打新郎为戏。段成式《酉阳杂俎·礼异》记载："北朝婚礼……婿拜阁日，妇家亲宾妇女毕集，各以杖打婿为戏乐，至有大委顿者。"又据《北史·后妃传》记载，北齐文宣帝高洋娶段韶之妹为妃时，段韶的妻子元氏按照当时的风俗以杖打的方式戏弄高洋，谁知闹得过分了，高洋大为恼火，对段韶说要杀死其妻，元氏为此吓得躲在高洋母亲娄太后处，终文宣之世不敢露面。这一习俗直至近代仍很流行，如安徽合肥地区，当新郎押着花轿抵达女家门前时，女家总是关上大门，将其拒之门外。新郎必须耐住性子，再三请求，才被放进门来，然后又要遭到故意的刁难，让他遍拜女家亲属，必使之疲于奔命而后快。女家的许多女眷还在屏风后对新郎品头论足，议论纷纷，甚至吹毛求疵，蜚语讪笑，弄得新郎面红耳赤，难堪之极。湖北黄陂一带对待亲迎的新郎颇为恶作剧，当新郎进门时，女家便连放爆竹，逼着新郎从烟硝纸屑中走过，每过一道门栏，还必须下跪叩拜。来到堂屋拜见岳父母时，所跪的红毡下面，照例会放一些碎石瓷片等，让

新郎疼痛不堪。[11]旧时松江(今属上海)一带“丑新官人”的习俗也很典型,亲迎时,新郎进女家村口,人们便用砻糠、泥巴、树叉、纸屑,甚至小石块等,任意向他投掷,新郎不得还手,直至进入女家大门为止,为此,常常有新郎被打得鼻青眼肿、狼狈不堪的情况。

隋唐以来,除传承前代催妆、用乐等风俗外,还盛行“障车”之俗,即迎亲过程中,女家的亲朋好友拦住新娘的喜车不放行。这一风俗起源时当出于女家对女儿的惜别之情,其后逐渐演变为藉此向男家索要酒食钱财的习俗。对此,文献中多有记载,如唐代封演《封氏闻见记》记载:“近代婚嫁有障车……上自皇室下至士庶莫不皆然。”因“障车”既不合旧礼规定,又使男家额外花费了一笔钱财,所以有不少人建议朝廷下令禁止,如杜佑《通典·礼典·嘉礼三》“公侯、大夫、士婚礼”条记载,唐睿宗在位时,左司郎中唐绍上表称:“士庶亲迎之礼,备诸六礼,所以承宗庙,事舅姑,当须昏以为期,诘朝谒见。往者下俚庸鄙,时有障车,邀其酒食,以为戏乐。近日此风转盛,上及王公,乃广奏音乐,多集徒侣,遮拥道路,留滞淹时,邀致财物,动逾万计。遂使障车礼贶过于聘财,歌舞喧哗殊非助感,既亏名教,又蠹风猷,诸请一切禁断。”但实际上这一习俗也禁而不断,至宋代又演变为“起檐子”、“拦门”等习俗。

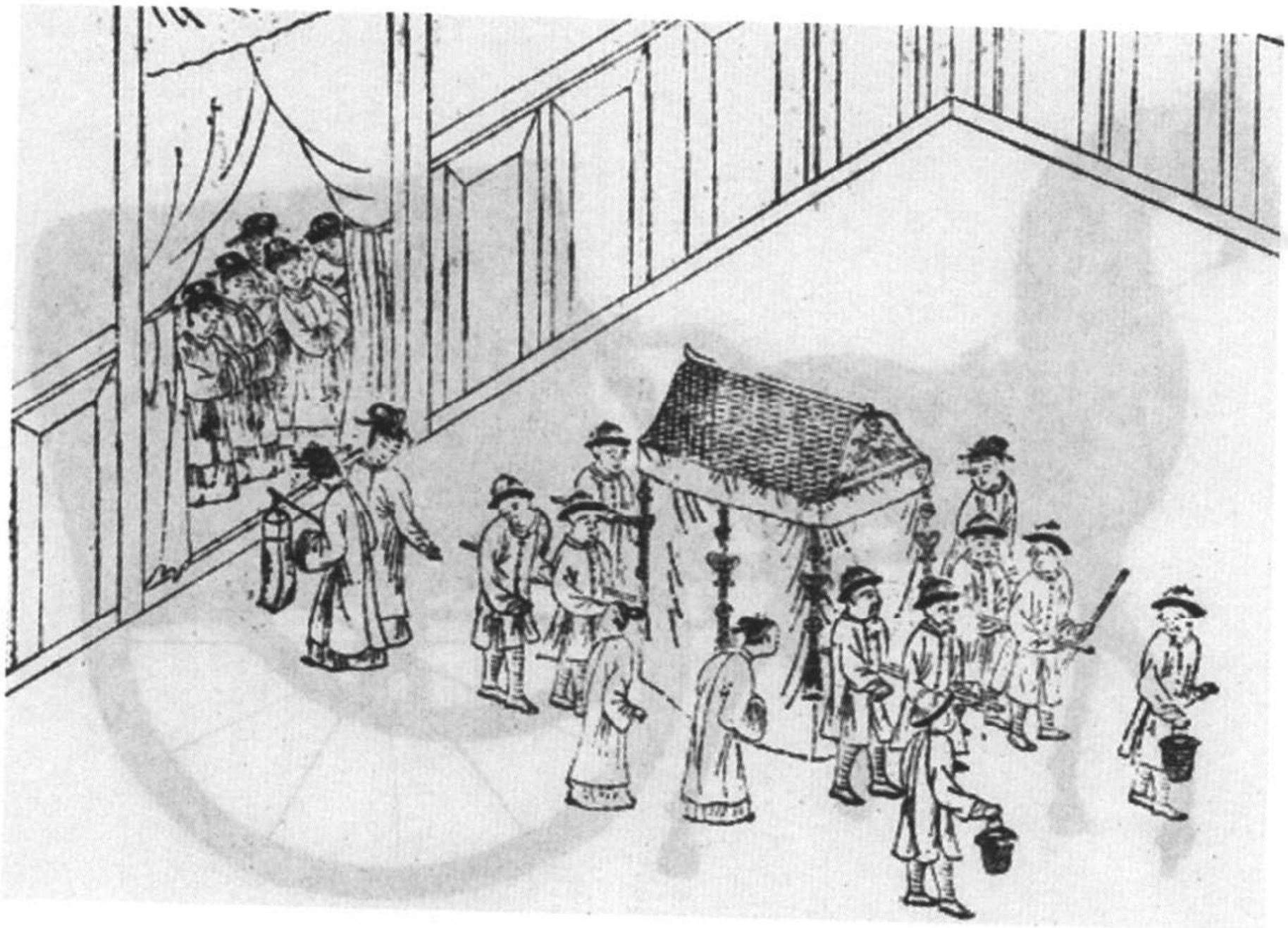
原先接新娘皆在黄昏以后,唐代开始也有人改在早晨迎娶新娘,段成式《酉阳杂俎续集·贬误》记载:“礼,昏礼必用昏,以其阳往而阴来也。今行礼于晓祭,质明行事。”此后,迎亲便不再限定于“昏时”。

两宋时期,亲迎新娘的过程更为热闹,也更富有世俗情趣,此时虽有人仍用传统的喜车迎亲。但民间已流行用“花檐子”

《事林广记》记载的拦门诗

（即人抬步舆，后世花轿由此发展而来）接新娘。司马光《书仪·婚仪上》即称："今妇人幸有毡车可乘，而世俗重檐子轻毡车。"孟元老《东京梦华录·娶妇》记载北宋的迎亲过程称："至迎娶日，儿家以车子或花檐子发迎客，引至女家门，女家管待迎客，与之彩段，作乐催妆，上车，檐从人未肯起，炒咬利市，谓之起檐子，与了然后行。迎客先回至儿家门，从人及儿家人乞觅利市钱物花红等，谓之拦门。"吴自牧《梦粱录·嫁娶》记载南宋的情况："至迎亲日，男家刻定时辰，预令行郎，各以执色如花瓶、花烛、香球、纱罗洗漱、妆盒、照台、裙箱、衣匣、百结、青凉伞、交椅，授事街司等人，及雇借官私妓女、乘马及和倩乐官鼓吹，引迎花檐子或棕檐子、藤轿，前往女家迎取新人。其女家以酒礼款待行郎，散花红、银碟、利市钱会讫，然后乐官作乐催妆，克择官报时辰，催促登车，茶酒互念诗词，催请新人出阁登车，既已登车，擎檐从人未肯起步，仍念诗词，求利市钱酒毕，方行起檐作

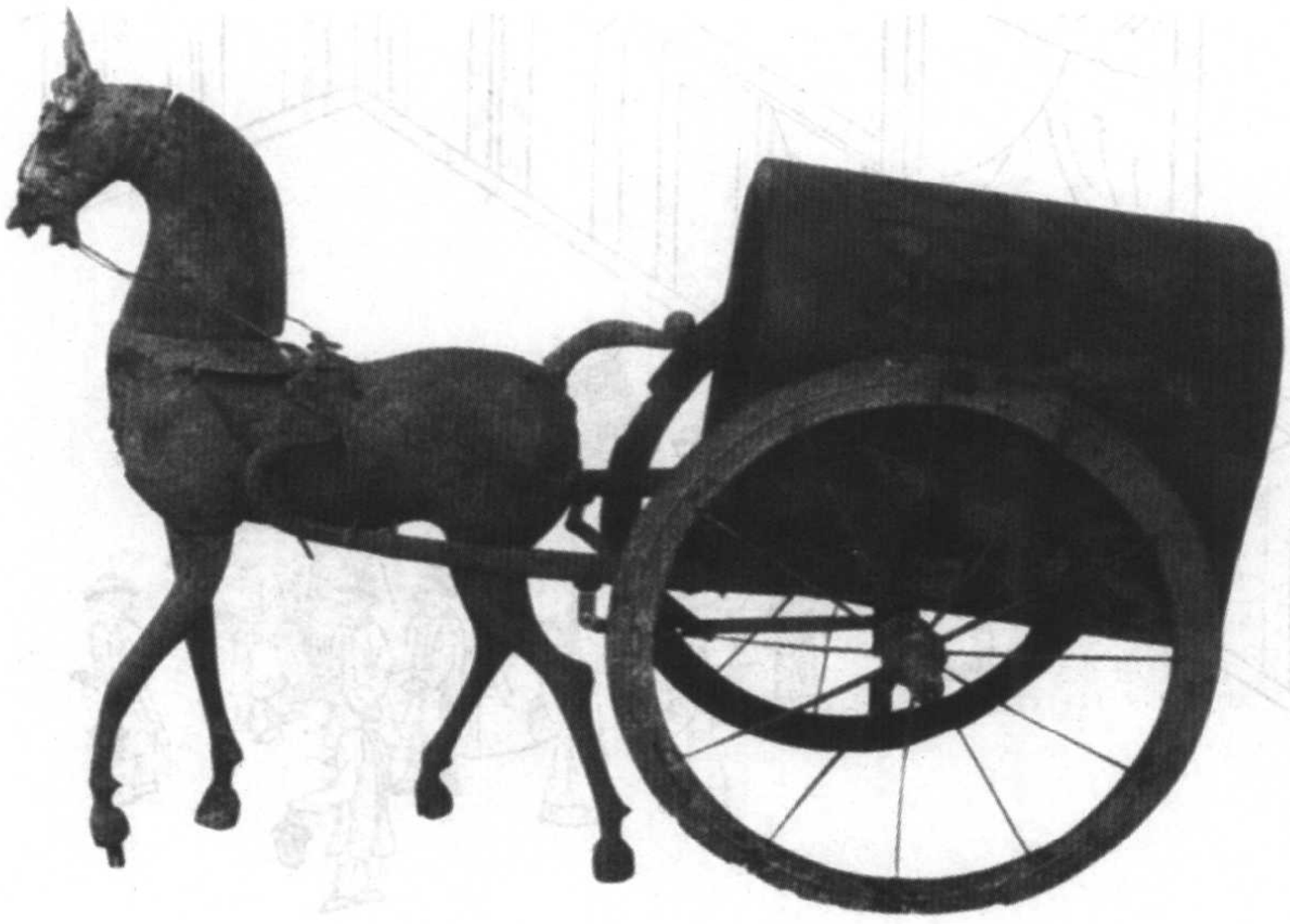
土家族迎亲时的拦门情景



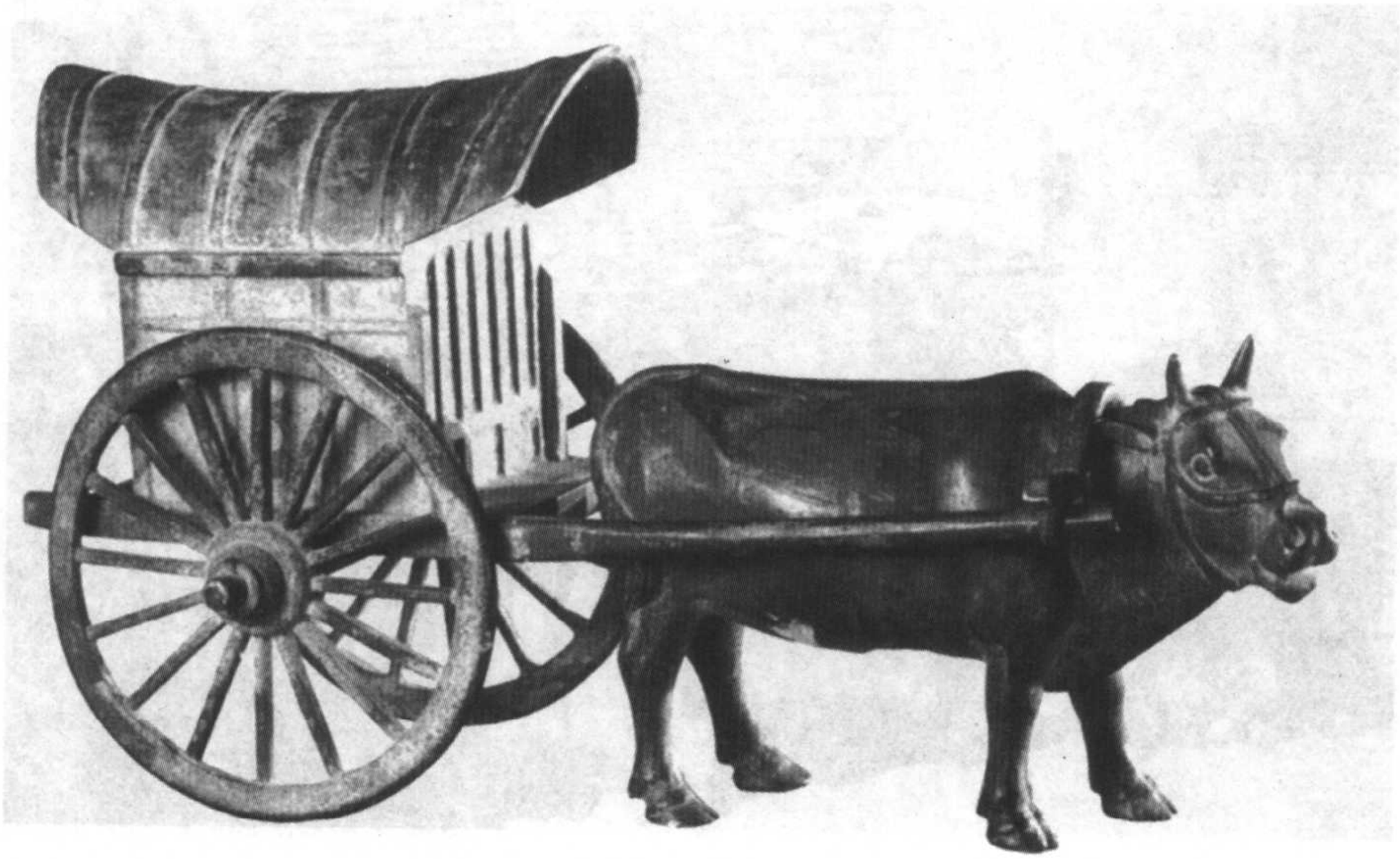
《清俗纪闻》中的起轿情景

乐。迎至男家门首，时辰将正，乐官妓女及茶酒等人互念诗词，拦门求利市钱红。”可见，此时的迎亲仪式已形成与先秦时期颇不相同的套路，雇请乐队及专门的司仪人员也成为惯例，而且在男女两家门前都有拦阻新娘车、轿索要钱财的举动。

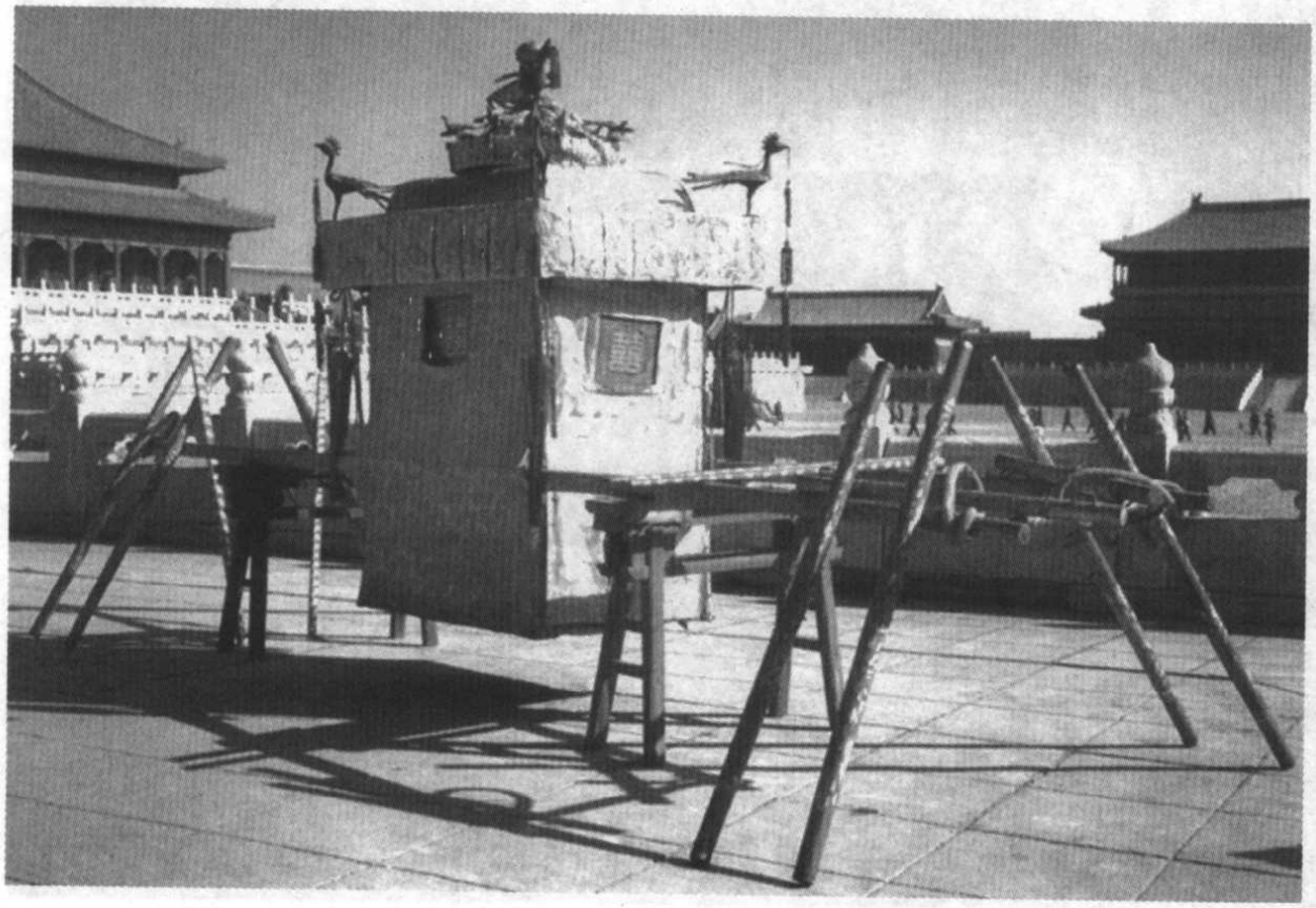
元明以后的迎亲礼俗多沿袭宋代而来，尤其是由“花檐子”演变而来的“花轿”，几乎完全取代马车，成为许多地方通用的迎亲工具。围绕花轿，后人还衍生出很多新的习俗。如有些地方在花轿启程迎新娘时，有敲锣吹号、唢呐齐鸣的“发轿”仪式。按照惯例，花轿前往新娘家时，不能空着，所以往往让新郎的未婚弟弟坐在里面，称为“压轿”。新娘上轿时，还盛行由娘家人背或抱上花轿的习俗。如江南一带由父亲或哥哥抱上轿，无父兄者，伯伯、叔叔、堂兄、母舅也可以。陕西地区则由哥哥背上轿，或母舅抱上轿。许多少数民族也有娘家人背新娘上花轿的习俗。在回



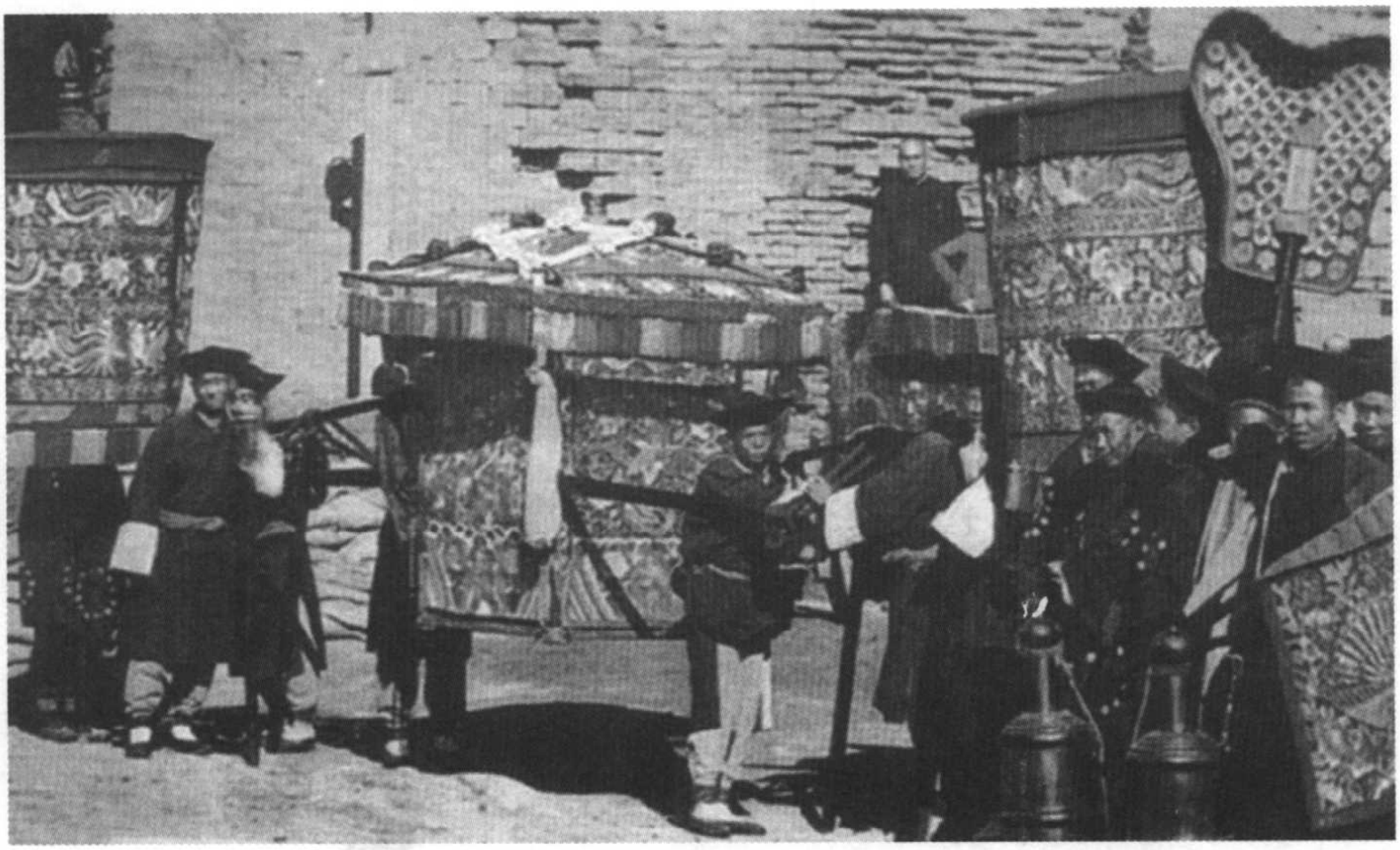
汉代贵族妇女乘坐的马车模型



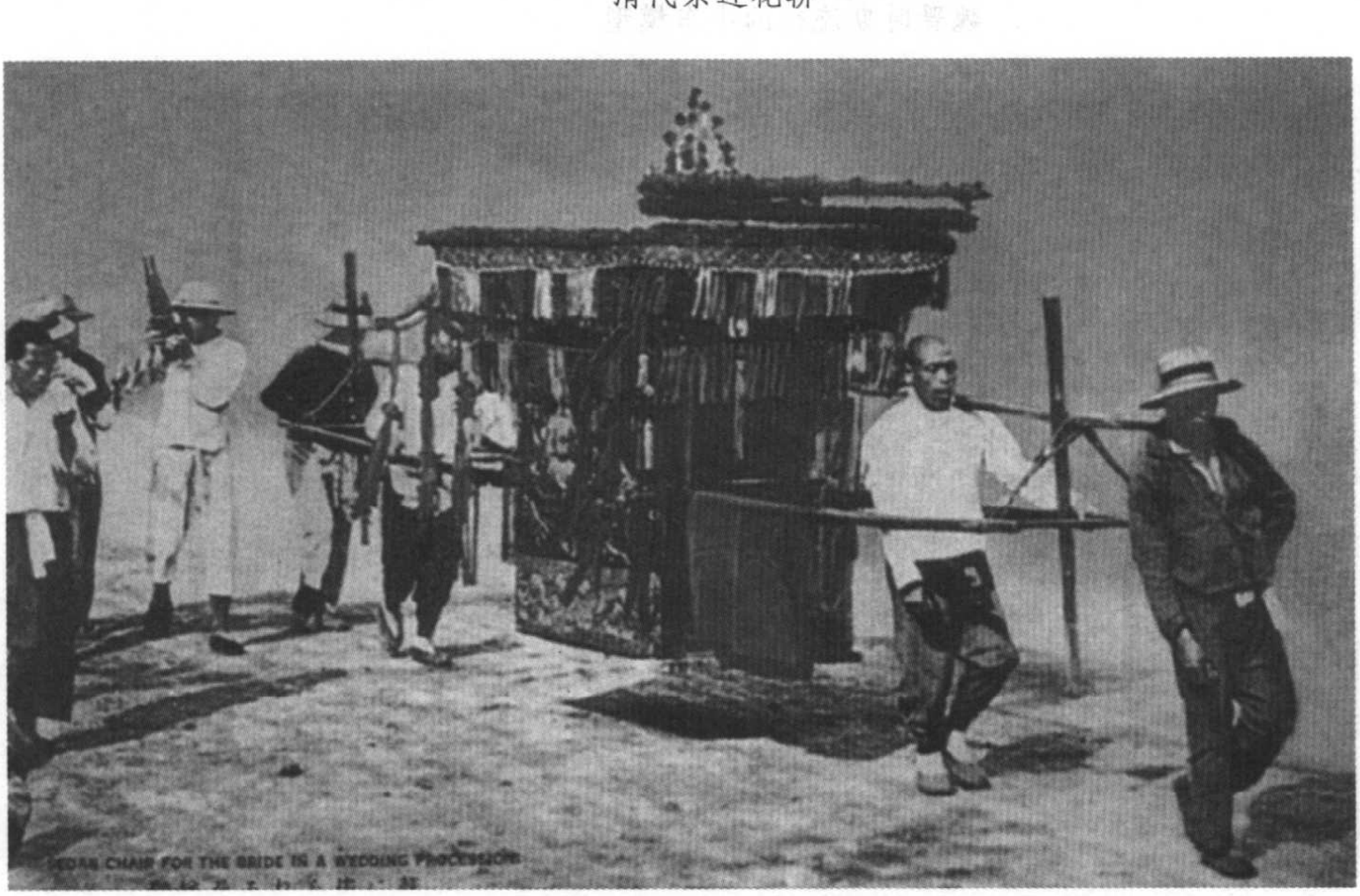
魏晋时期流行的牛车模型



光绪大婚喜轿



清代亲迎花轿一



清代亲迎花轿二

清代平民花轿

晋西北的骡轿迎亲

达斡尔族的迎亲喜车

程中，许多地方还有“颠轿”戏弄新娘的风俗。当然，因各地风土人情不同，也有使用其它交通工具迎亲的，如北方草原民族多用马，江海上的船民多用舟船。

中国古代迎娶新娘还有一个长期流行的习俗，即新娘自出

浙西新安江一带的迎亲喜船

阁起直至入洞房，始终要用轻纱、彩帕之类蒙头盖面，世称“障面”、“蒙首”、“盖头”等。有学者认为新娘蒙头盖面，几乎是古今中外皆流行的礼俗，只是所用的材料、蒙盖的部位以及名称有所不同而已。普通用的都是绮罗轻纱，虽质料贵贱不等，但通常以稀薄为主，因为蒙盖时不能妨碍新娘的视线。颜色则因各民族习尚不同而有差别，西方尚洁白，取纯洁之义，中国尚嫣红，取吉祥之义。样式有长有方，也有制成巾帽型或拖裙式的。蒙面的部位也因时因地而有所不同，有盖于头顶上的，有垂于面颊部的，也有从头到脚遮盖全身的，但都要遮盖住新娘的眼睛。⑫

《仪礼·士昏礼》记载新娘登车后，“姆加景乃驱”。郑玄注称：“景之制盖如明衣，加之以为行道御尘，令衣鲜明也。”贾公彦疏解释说：“盖以禅縠为之。” 也就是说保姆为新娘加上的“景”是一种单层纱衣，罩在礼服外，意在遮挡风尘。清代学者魏嵩《壹是纪始》认为所谓的“景”，“与蒙首之帕酷似”，实际上就是后世“盖头”的前身。⑬杜佑《通典·礼典·嘉礼四》记载：“自东汉、魏晋及于东晋……时属艰虞，岁遇良吉，急于嫁娶，权为此制，以纱縠幪女氏之首，而夫氏发之，因拜舅姑便成妇道，六礼悉舍。”按照杜佑的解释，障面之俗源于战乱之际，六礼不备，男女仓促结婚，新娘出于羞耻之心，故以纱罗之类遮盖面部。不论这种说法是否合理，但东汉以来这一习俗已颇流行，当属事实。至唐代，新娘出阁皆用障面已成惯例，段成式《酉阳杂俎·礼异》明确记载：“近代婚嫁……女将上车，以蔽膝覆面。”事实上，唐代胡风极盛，妇女出门都使用各种形制的障面防沙尘，常见的有“幂”、“帷帽”、“皂罗”（轻纱巾帕）等，宋代的“盖头”就是由皂罗之类的巾帕演变而来的，如宋代高承《事物纪原·冠冕首饰部·盖头》称：“唐初宫人着幂，虽发自戎夷，而全身障蔽，王公

之家亦用之。永徽之后用帏(帷)帽,后又戴皂罗,方五尺,亦谓之幞头,今曰盖头。”宋代,新娘皆用盖头蒙面,此后新娘以大红巾帕之类蒙头盖面便成为惯俗,而洞房花烛夜新郎为新娘揭开盖头,也成为后世婚礼的传统保留节目。

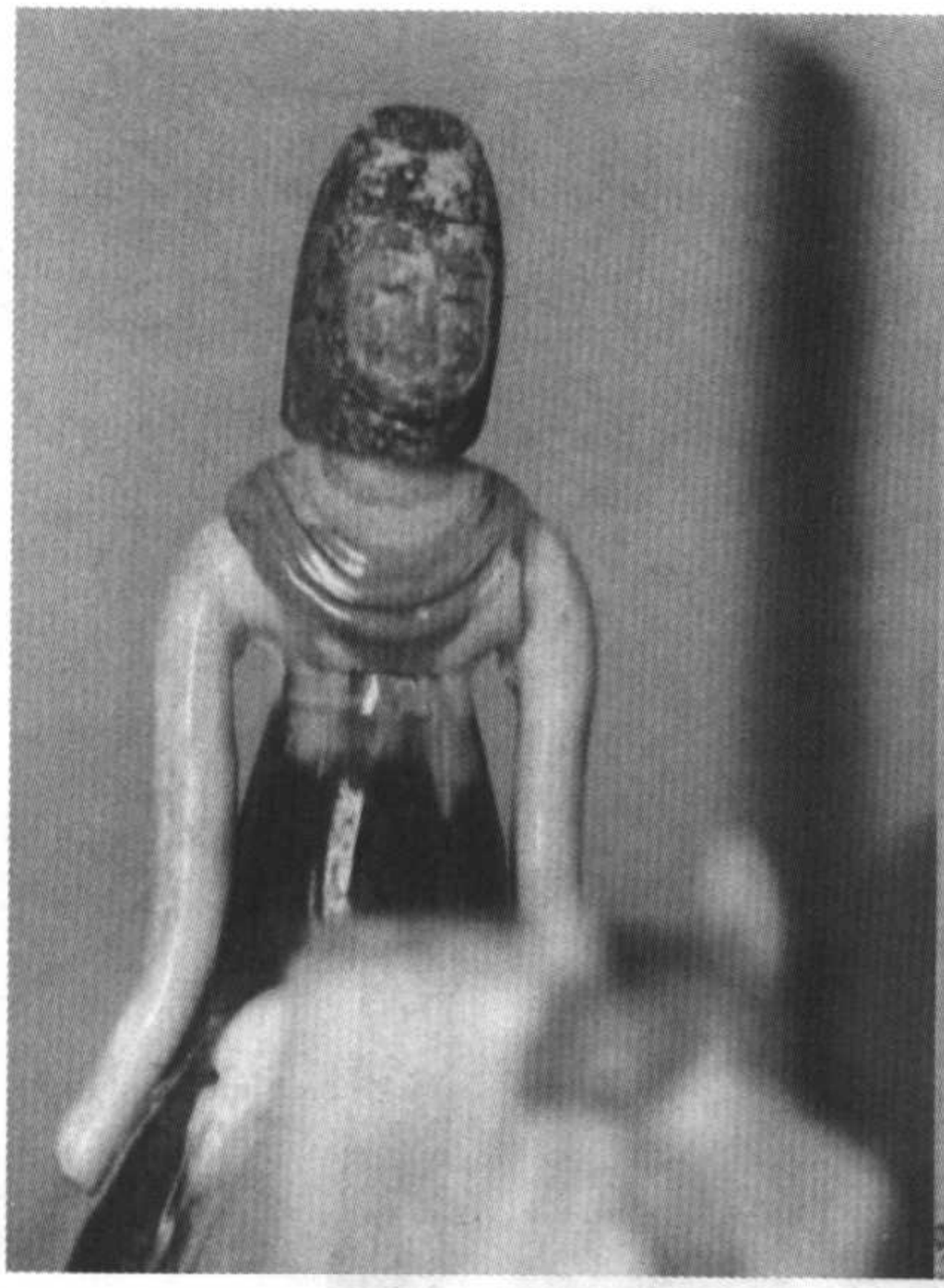
除盖头之类外,新娘出阁时还有用扇子遮面的。此俗在唐宋以前颇为流行,所用多为团扇。洞房之夜,众人退出,新人相对,新娘才敢大胆放下扇子,露出花容,古语称之为“却扇”。历代文人墨客吟咏新娘用扇之俗的作品颇多,如南朝梁何逊的《看新妇》诗:“雾夕莲出水,霞朝日照梁。何如花烛夜,轻扇掩红妆。良人复灼灼,席上自生光。所悲高驾动,环佩出长廊。”南朝陈周弘正的《看新婚》诗:“莫愁年十五,来聘子都家。婿颜如美玉,妇色胜桃花。带啼疑暮雨,含笑似朝霞。暂却轻纨扇,倾城判不赊。”唐代杨师道的《初宵看婚》诗:“洛城花烛动,戚里画新蛾。隐扇羞应惯,含情愁已多。轻啼湿红粉,微睇转横波。更笑巫山曲,空传暮雨过。”

对于新娘以物遮面的习俗,大多民俗学家认为其源于对鬼魅的防备。民间俗信以为女子出嫁时会有各种妖魔鬼怪环伺于周围,随时有可能乘隙危害新娘,以各类物品遮盖头面,就可防止邪魔加害。

最后说一下新娘的服饰。中国古代有严格的等级服饰制度,贵族阶层的女子出嫁,皆按照各自的身份穿不同等级的礼服,庶民之家则不能使用贵族的服饰。唐宋以来的后妃命妇之服有所谓的“凤冠霞帔”。“凤冠”是贵族妇女戴的有凤鸟装饰的礼帽,汉代已有,后世一直沿用为后妃及品官命妇在祭祀和行冠礼、婚礼时的礼帽。“霞帔”是妇女的一种披肩服饰,宋代以后定为命妇之服,其图案装饰按品级高低而有差别。然而,结婚毕竟是人

唐代妇女礼服

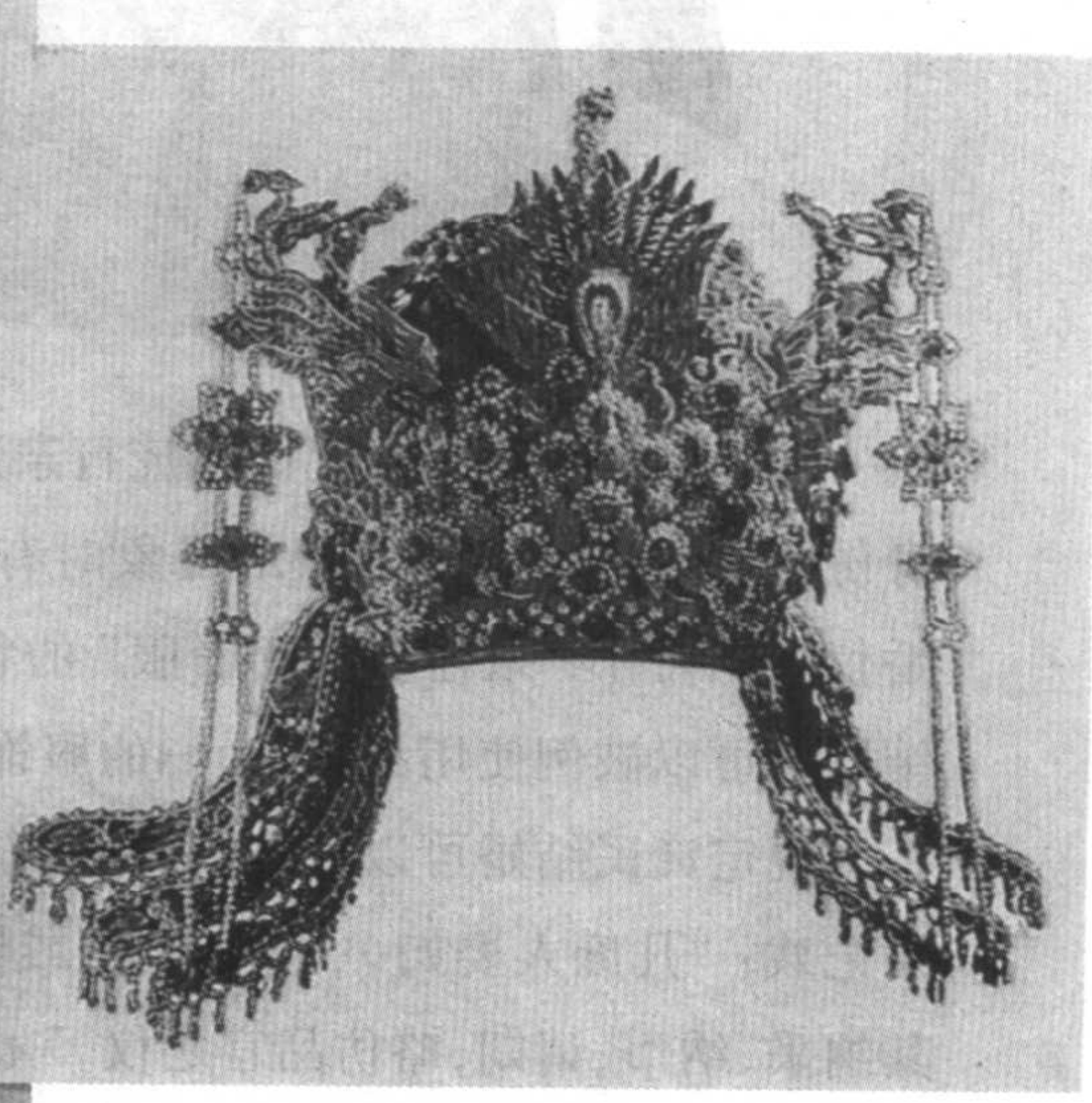
生一大喜事，唐宋以来，民间士庶行亲迎之礼时，“僭越”自己的身份，使用品官、命妇之服的现象时有所见，所以宋儒制定士庶婚仪时认可了“未仕而昏用命服”的状况，也就是说，士庶之家结婚时可以破例使用品官、命妇的服饰。明朝制礼也顺从民俗，正式规定庶民结婚可以破例用命服，《明史·礼志》“庶人婚礼”条记载：“凡庶人娶妇……婿常服，或假九品服，妇服花钗大袖。其纳采、纳币、请期，略仿品官之仪。”也就是说平民结婚，新郎可暂时穿一下九品官员的服装，而新娘也可使用九品命妇的凤冠



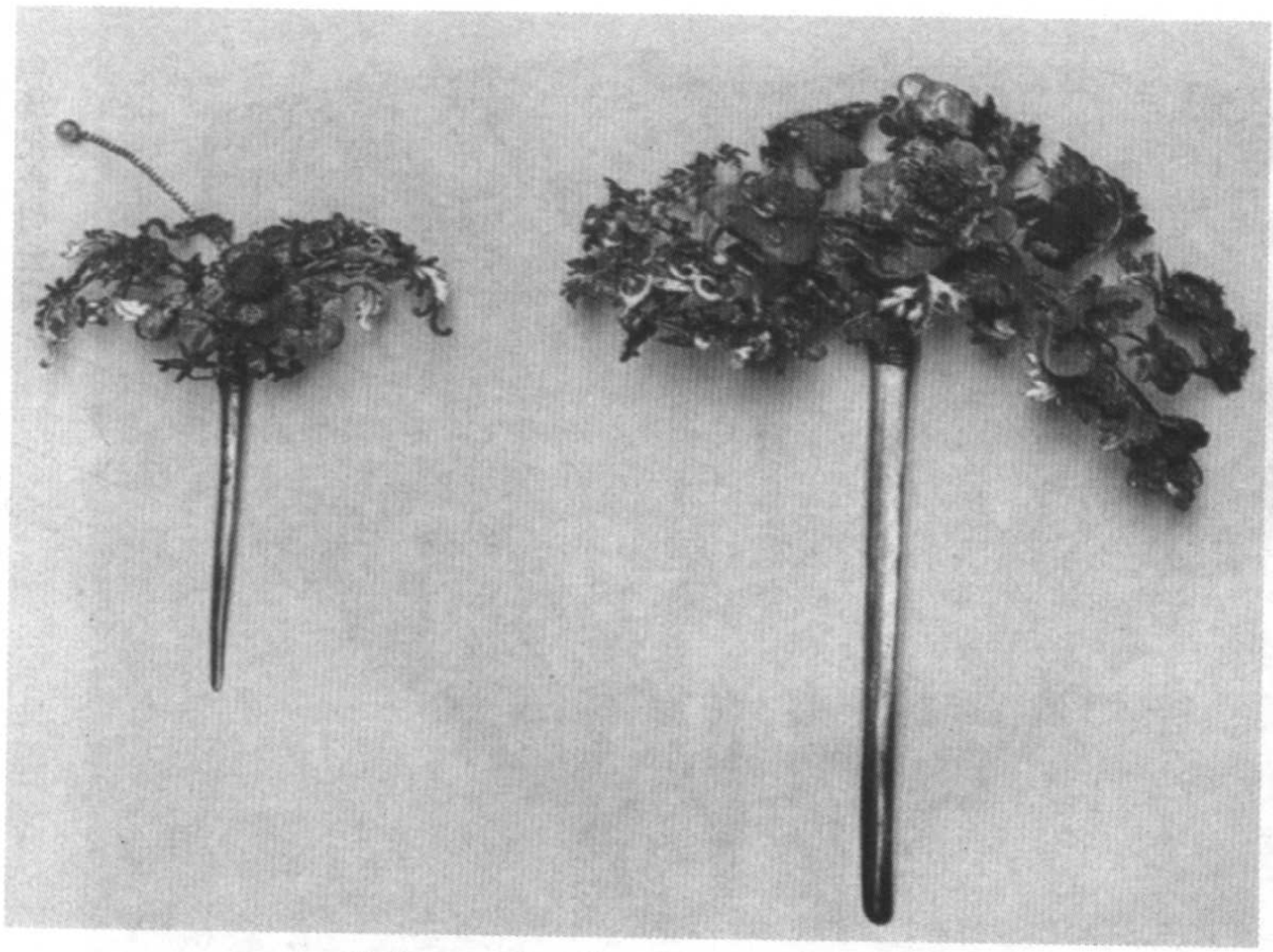
唐代帷帽女陶俑

唐三彩女俑帷帽

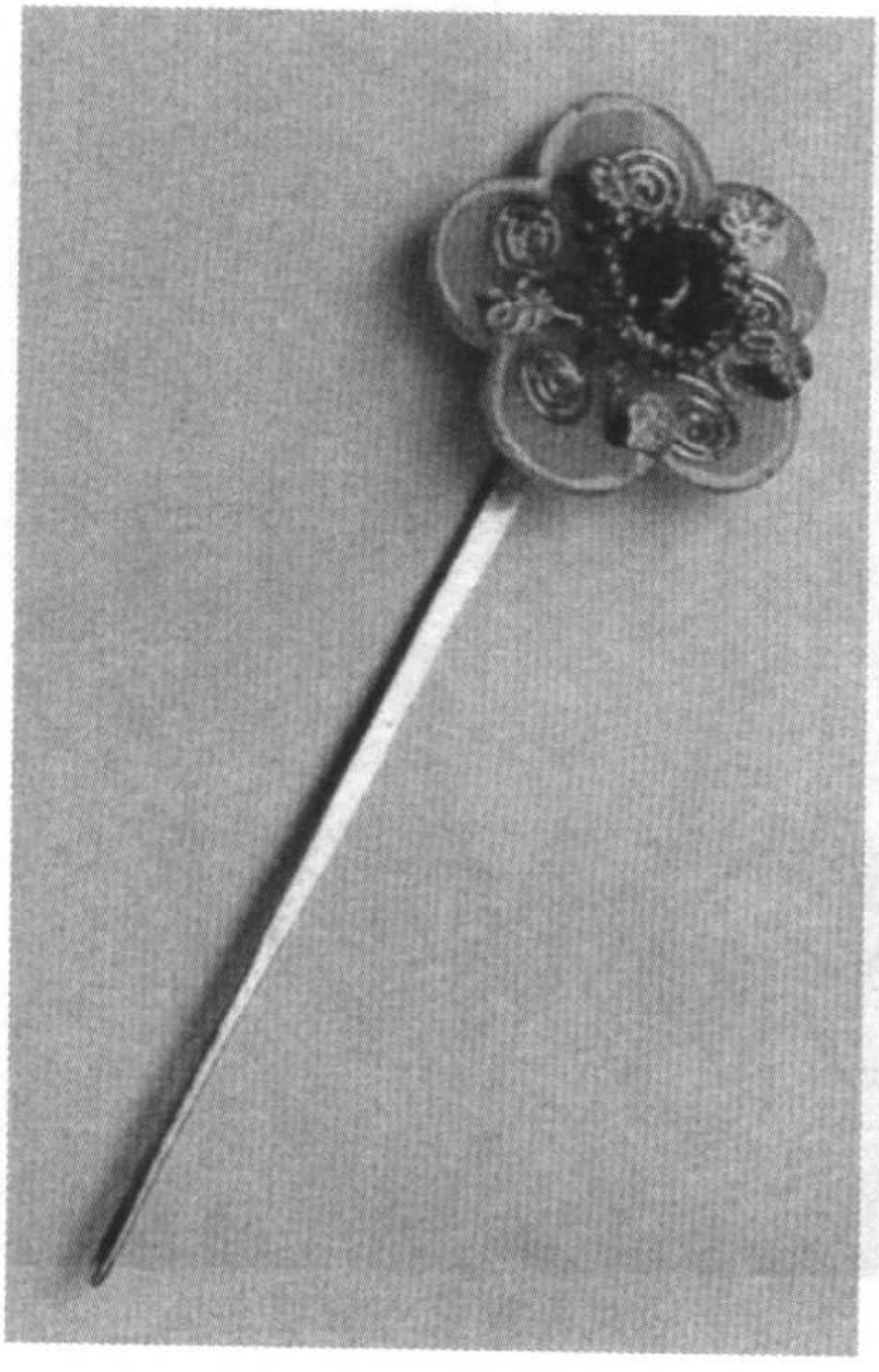
明代陈洪绶所画纨扇仕女



明代凤冠



明代金玉珠翠发簪



明代嵌宝珠翠发簪

明代霞帔

清代命妇云肩

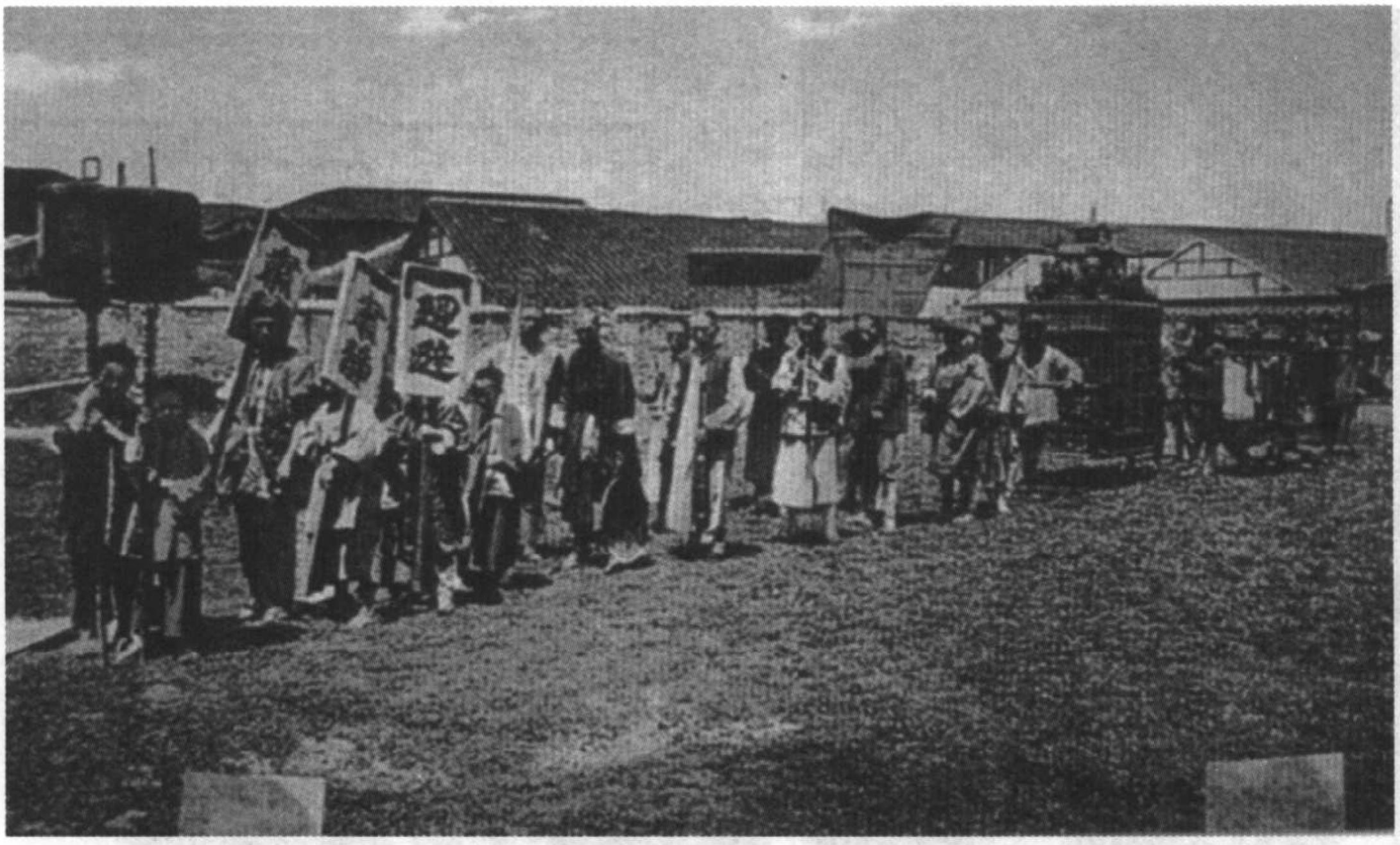
宋代皇后戴龙凤珠翠冠像

凤冠霞帔的明朝皇后

清代溥仪妃容秀大婚服

戴凤冠的晚清新娘

新娘戴凤冠，着霞帔、云肩的情景



僭用品官仪仗的平民亲迎

霞帔。自此,凤冠霞帔逐渐成为社会上最流行的新娘礼服。

四.祈吉辟邪的诸般法术

前文已多次提及,民间俗信认为新郎亲迎、新娘出阁这一人间大喜会招致邪魔鬼魅的妒忌,鬼魅会群集于新娘周围,伺机危害新娘。基于上述观念,为了维护新娘的安全并避免新娘身旁的鬼魅被带入男家,在迎娶新娘的整个过程中形成了一系列祈吉辟邪、对抗鬼魅的法术。尽管“不语怪力乱神”的儒家学者对此类信仰习俗是竭力排斥的,故正统的婚姻“六礼”中并无这些法术,但其在民间确实盛行一时,往往成为婚礼过程中必不可少的组成部分。从历史上看,下列法术在迎亲时是最为常见的。

(一)搜轿、熏轿

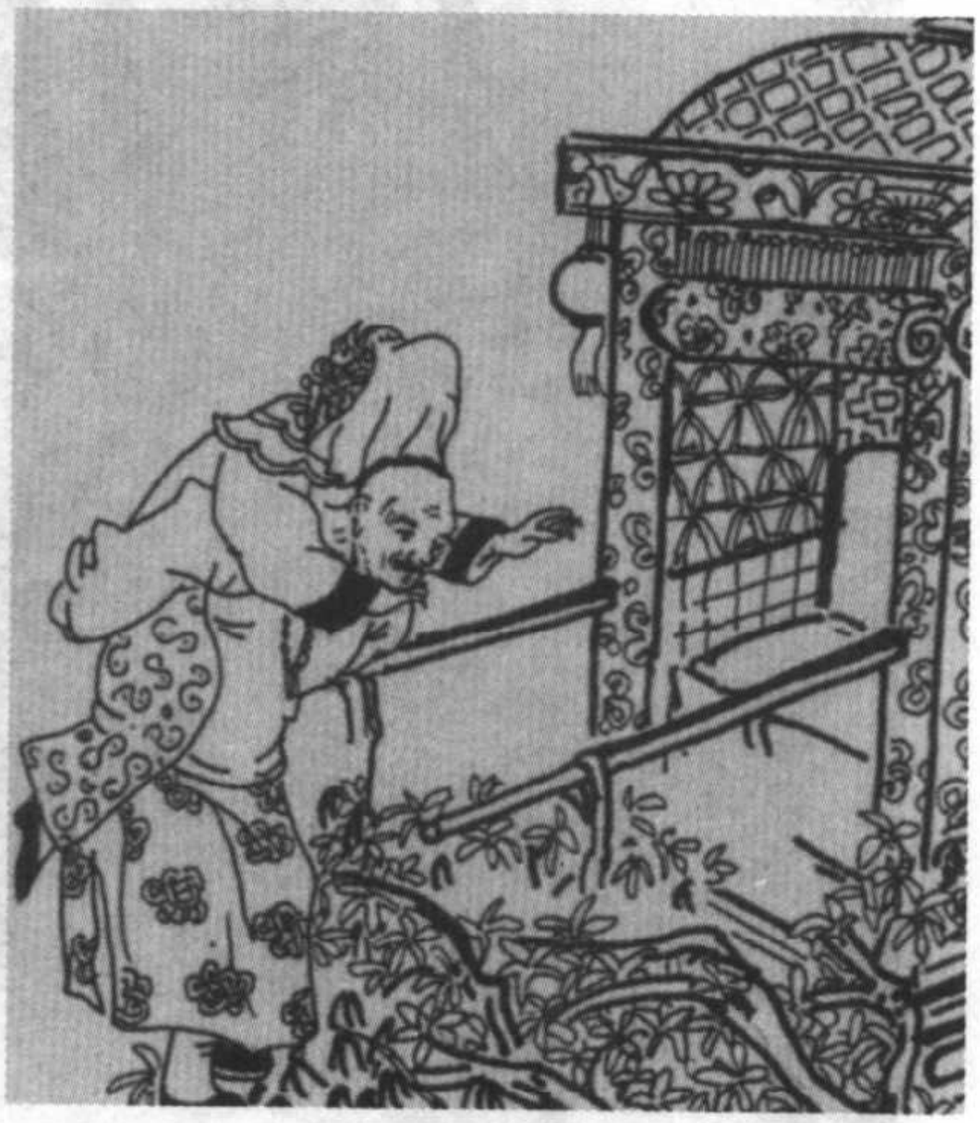
旧时花轿启程迎娶新娘之前，照例要请一位夫妇双全、子孙满堂的长者手持一面镜子，点燃一支蜡烛，将花轿里里外外全都仔细映照一遍，俗称“搜轿”。随即，还要在熨斗中放入柏叶芸香之类，燃烧后在轿内熏一遍，并绕着花轿在外熏三遍；新娘坐轿到达男家门前，也要在轿外熏三遍，新娘才能下轿，俗称“熏轿”。人们相信经搜轿、熏轿后，就能将花轿内外的鬼魅驱走，以确保新娘的安全。这一习俗其实起源很早，如段成式《酉阳杂俎·礼异》记唐代迎亲习俗时即称：“近代婚礼……妇上车，婿骑而环车三匝。”新郎骑马在喜车外绕三圈，显然也是意在以男子的

迎亲前须亮轿

土家族去轿煞的仪式

“阳刚之气”驱走窥伺新娘的鬼魅。

新娘上轿、下轿之际被认为是十分危险的时候，所以人们总是小心地防备。元代王晔所作杂剧《桃花女破法嫁周公》⑭即描写了不少婚礼中的辟邪法术。如桃花女上喜车之际，正逢日游神和金神七杀两尊恶煞当头，启车的时辰又冲犯太岁这尊凶神，选定此刻亲



新娘由家人背上轿

迎的周公就是企图以此谋害桃花女，并料定她必死无疑。桃花女却不慌不忙，戴上花冠，蒙上红帕，让人手持筛子在前开路，并命驾车者先倒退三步再启动，将凶险一一禳解，安然无恙地来到周家。桃花女所施行的种种法术，用意与搜轿、熏轿是相同的，其中戴花冠、蒙盖头、用筛子驱祟等，都在民间长期流行。如清代范祖述《杭俗遗风》记载杭州的亲迎礼俗称："新娘吃和合饭毕，然后装扮，吹打，上冠，戴并头莲，兜红巾，掌灯者二人，持筛者二人，引

桃花女上车时有人举筛子辟邪

出上轿。"其中，以灯火烛光和筛子在前开路，就是为了驱祟辟邪。

新娘下轿时有人陪伴

（二）宝镜照妖

铜镜能照妖辟邪的俗信起源很早，唐代传奇《古镜记》即描写了古铜镜种种神异的灵性。在唐代的婚礼中，人们已运用铜镜的灵性来辟邪，段成式《酉阳杂

俎·礼异》记载："娶妇，夫妇并拜或共结镜纽。"两宋时期，迎亲过程中以铜镜驱祟的习俗已流行得非常广泛，孟元老《东京梦华录·娶妇》记载，新娘到达男家下轿或下车后，"一人捧镜倒行"，引新娘入门。吴自牧《梦粱录·嫁娶》也记载，新娘下车后，"一妓女倒朝车行捧镜，又以数妓女执莲炬花烛，导前迎引，遂以二亲信女使，左右扶持而行"，进入男家大门。

新娘抱镜辟邪

元明以后，用镜子辟邪的习俗更流行于全国各地，有的是将镜子安置在花轿上，有的是让新娘在上轿前将镜子揣在怀中，还有的是用红绳穿上两面镜子，让新娘挂在胸前与背后。

（三）撒谷豆

"撒谷豆"也是亲迎之际非常流行的一项辟邪法术。通常是请一位福寿双全的老人，手持装满米谷和豆子的木斗或簸箕，新娘上轿之前，预先将谷、豆抛撒在花轿的里里外外和周围的地上，新娘到达男家，下轿进门时，也要一路抛撒。有人将这一习俗的起源追溯到西汉时，如宋代高承《事物纪原·吉凶典制部·撒豆谷》记载："汉世，京房之女适翼奉子。奉择日迎之，房以其日不吉，以三煞在门故也。三煞者，谓青羊、乌鸡、青牛之神也。凡是三者在门，新人不得入，犯之损尊长及无子。奉以谓不然，妇将至门，但以谷豆与草禳之，则三煞自避，新人可入也。自是以来，凡

嫁娶者，皆置草于门阃内，下车则撒谷豆，既至，蹙草于侧而入，今以为故事也。”清代赵翼《陔余丛考》“撒帐”条也引《知新录》称：“汉京房之女，适翼奉之子，房以其日三煞在门，犯之损尊长。奉以为不然，以麻米撒之。”京房和翼奉都是西汉元帝时的儒家学者，同以精通《周易》、善于阴阳律历之学而闻名，后人将“撒谷豆”辟邪的习俗与他们联系在一起，可能也是出于上述原因。有学者考证说西汉时尚未有青羊、乌鸡、青牛“三煞”的崇拜和禁忌，[15]说京房、翼奉精通辟邪法术，且结为儿女亲家，也于史无据，所以高承等人的说法未必可信。不过，说“撒谷豆”的习俗起源很早，当为事实，因为两宋时期，撒谷豆辟邪已成为亲迎时的必行之举。孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：“新妇下车子，有阴阳人执斗，内盛谷豆、钱果、草结等，咒祝望门而撒，小儿辈争拾之，谓之‘撒谷豆’，俗云厌青羊等杀神也。”吴自牧《梦粱录·嫁娶》也记载：“迎至男家门首，时辰将正……克择官执花斗，盛五谷、豆、钱、彩果，望门而撒，小儿争拾之，谓之‘撒谷豆’，以压青阳（羊）煞耳。”王晔《桃花女破法嫁周公》写桃花女进周家门时也使用了同样的法术，她对陪伴在身边的石小大哥说：“且慢者，这早晚正值鬼金羊、昴日鸡两个神祇巡绰，我入这墙院子去，必受其祸。石小大哥，取一面镜子来与我照面，再取那碎草米谷和这染成的五色铜钱，等我行一步，与我撒一步者。”随后又唱道：“我着这草喂了羊，谷喂了鸡。”这里明确地说，抛撒谷豆、碎草是喂给青羊、乌鸡之类的煞神吃，它们忙着吃，自然就顾不上加害新娘了。

类似的习俗在少数民族地区也有，如清代盛绳祖《卫藏识略》记载，藏族女子出嫁，“至期，不用马车，女家于门外搭棚，内以三五方坐褥高铺于中，以麦子撒为花，扶女坐于上，父母旁坐

新娘走红毡和撒谷豆辟邪

……二家亲友扶女步行，远则乘马，亲友各将青稞麦撒其女”。

“撒谷豆”的变异形态是“撒草”，草也是牛羊的饲料，其法术含意与用谷豆是相同的。如河北一带的民间娶媳妇，花轿将新娘接回后，下轿之际不是撒谷豆而是撒草，并且边撒边唱：“今日新人远降来，喜神福神两边排，开门两厢皆为吉，今请新人下轿来。”唱罢一曲，递给新人一个花瓶，接着又唱：“花瓶本是圣人留，轩辕黄帝起根由，今日落在新人手，富贵荣华万万秋。”新娘下轿后，已有人将红毡铺在地上，迎亲的妇女搀扶着新娘踩着红毡走向夫家大门，一旁有人将两毡倒换铺路，俗称“倒毡”。此时，撒草的人左手持米升，升内盛满干草五谷，右手抓草随路抛撒，又唱道：“一撒如花似锦，二撒金玉满堂，三撒咸亨庆会，四撒华阁兰堂，五撒夫命富贵，六撒永远吉昌，七撒安康祖寿，八撒子孙兴旺，九撒凶神远避，十撒八大吉祥。”

“撒谷豆”在江南一带还演变为“撒护姑粉”的习俗。宋代

庄绰《鸡肋编》记载："南方之俗，尤异于中原故习。如近日车驾在越，尝有一执政家娶妇，本吴人也，用其乡法，以灰和蛤粉，用红纸作数百包，令妇自登舆，手不辍掷于道中，名曰'护姑粉'。"

"撒谷豆"和"撒草"是以食物转移煞神的注意，而一路"撒护姑粉"可能是想用粉末迷蒙煞神的眼睛，使之无法张目肆虐，做法虽大相径庭，但力图取得的法术效果则是一致的。

（四）三箭驱魔

箭作为射远冷兵器，在古代战争中起着重要作用。人们相信，箭不仅能射杀敌人，而且也是对抗邪魔的利器。段成式《酉阳杂俎·礼异》记载："近代婚礼，当迎妇，以粟三升填臼，席一枚以覆井，枭三斤以塞窗，箭三只置户上。"古代，家中捣米的臼杵照例是由主妇掌管的，新娘进门便意味着主妇将会更换，自然会引起"杵臼之神"的不满，用粟米填入石臼，可能意在"贿赂"杵臼，以免新娘受害。井泉之类，过去一直被认为是妖魔鬼怪藏匿之处，新娘进门之际，用席子覆盖水井意在不让邪魔出来伤人。旧时迎娶新娘的途中，凡遇见井泉之类，陪送的亲友往往要用席或毡遮蔽，即出于相同的用意。门和窗是鬼魅经常出入的通道，所以也要用箭和麻来镇厌。其中，用箭驱魔的习俗，后世长期流行，并演变为张弓搭箭、

射轿驱祟所用的箭

望门而射的做法。王晔《桃花女破法嫁周公》描写桃花女进周家第三重门时，正逢“丧门吊客”当值，故桃花女说：“且慢者，这第三重门恰是丧门吊客当直，这神煞是犯他不得的。石小大哥，取那弓箭来，等我入第三重门时，与我射三箭者。”石小大哥张开弓，说：“关上门者，等我射箭，一箭，两箭，三箭！”于是，桃花女又破一厄，平安地进了门。

清代满族人娶妇时，也有以箭驱魔的习俗，不过，他们的习惯做法是由新郎朝花轿门帘射三箭，然后才揭开轿帘，让新娘下轿。徐珂《清稗类钞》记载：“新妇既至，新婿以弓矢对舆射之。”又称：“新妇舆至门，新郎抽矢三射，云以去煞神。”当然，朝花轿射箭往往并非用真箭，或者只是张弓不搭箭地空射三次，但驱赶新娘身边邪魔的用意与望门而射是一致的。

（五）转席、传代

古人认为天地皆有神灵，作为农业社会的古代中国，土地崇拜一直是非常虔诚的。基于这一信仰习俗，人们认为新娘出嫁之时，双脚万万不可踏地，以免冲犯土地之神而遭到伤害。新娘出阁时，由家中亲人背着或抱着，使她脚不沾地便坐进花轿，就是出于上述考虑。然而，新娘到达男家后，从进门到完成一系列的结婚礼仪，不免到处走动，不可能一直让人背着、抱着，于是，人们就用席子之类铺在新娘必定要行走的地上，以此隔绝新娘的双脚与土地的接触，直至新娘被送入洞房为止。新娘须行走的地方很多，不可能全部用席子铺满，为此，婚礼过程中，总有两个专门铺席的人，他们前后传递转移，交替地接铺席子于新娘行走的地上，所以称为“转席”。称“转席”只是因为普通人家铺地多用席，其实也有用其它物品的，如富贵之家皆用毡，小康之家则用布袋、麻袋等，因此也称“转毡”、“传毡”、“传代”（代与袋谐

音）等。

“传毡”一语在唐代白居易的诗句中已经出现，宋代龚颐正《芥隐笔记》“转席”条称：“今新妇转席，唐人已尔。乐天《春深娶妇家》诗云：‘青衣转（传）毡褥，锦绣一条斜。’”元代陶宗仪《南村辍耕录》也持同样看法。唐代的情况虽无法确认，但宋元时盛行此俗则是事实。孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：“新人下车檐，踏青布条或毡席，不得踏地。”吴自牧《梦粱录·嫁娶》也记载：撒谷豆后，“方请新人下车……遂以二亲信女使，左右扶持而行，踏青锦褥或青毡、花席上行。”《南村辍耕录·传席》也称：“今人家娶妇，舆轿迎至大门，则传席以入，弗令履地。”王晔《桃花女破法嫁周公》也有这一情节的描写。

这一习俗在后世仍盛行不衰，但意义有所变化。清代王棠《知新录》记载：“今人娶新妇入门，不令足履地，以袋相传，令新妇履布袋上，谓之‘传代’。袋、代同音。白乐天题《娶妇》诗，云古人以‘毡褥’者，官贵家重其事也。今世则不用毡褥，而用袋者，重其名也。”尽管王棠所说并不完全准确，清代以来迎亲仍有用红毡铺地的，但他提及的变化却很值得注意，即清代许多人不用席而用布袋，其重要原因在于人们取其谐音，寄寓“传宗接代”的含意。也就是说，原先纯粹是一种辟邪的法术，此时演变为一种祈求吉祥的仪式和希望新婚夫妇子孙满堂的美好祝愿。如清末河南孟县一带的《转袋歌》是这样唱的：“下轿踏席儿，儿女成群儿；下轿踏牌儿（蒲团），六儿萨（意为“当”）官儿；下轿踏布袋，六儿萨秀才。”

（六）跨马鞍

“跨马鞍”的习俗在唐代已很流行。段成式《酉阳杂俎续集·贬误》记载：“今士大夫家昏礼……新妇乘鞍，悉北朝余风

也。”稍晚一些的苏鹗《苏氏演义》则称：“婚姻之礼，坐女于马鞍之侧，或谓此北人尚乘鞍马之义。夫鞍者，安也，欲其安稳同载者也……今娶妇家，新人入门跨马鞍，此盖其始也。”根据这两段记载可以知道，唐代婚礼仪式中有使用马鞍的习俗，最初是让新娘进门时先在马鞍上或马鞍旁边坐一下，唐代晚期又演变为跨过马鞍。对这一举动，段成式没有详细解释，只认为是受北方少数民族骑马之风的影响，而苏鹗则明确说是取其谐音，以此祈求“安稳同载”。显然，苏鹗的说法是有道理的，从传统婚礼中出现的习俗看，皆有其特殊的用意，而不会出于毫无意义的纯粹模仿。据《旧唐书·和逢尧传》记载，唐睿宗时，突厥默啜请求与唐和亲，睿宗应允并派鸿胪卿和逢尧出使北庭与默啜议亲，谁知默啜嫌唐朝赠送的金镂鞍为银胎镀金之物，认为睿宗没有诚意，欲罢和亲之事。和逢尧对他说：“汉法重女婿，令送鞍者，只取平安长久之义，何必以金银为升降耶？”可见，以马鞍寓意“平安”的习俗由来已久，婚礼中使用马鞍当与此相关。

宋代以来，新娘进门跨马鞍的习俗更是盛行各地。《东京梦华录·娶妇》记载，新娘下轿后，由捧镜倒行者“引新人跨鞍……入门于一室内”。《梦粱录·嫁娶》也记载，新娘“先跨马鞍……入中门，至一室中少歇”。《桃花女破法嫁周公》中同样有这一情节，桃花女在周家大门前说：“且慢者，今日是星日马当直，我过的这门限去，正汤着他脊背，可不被这马跑也跑杀，踢也踢杀，那里取我的这性命来！石小大哥，与我取马鞍一副，搭在这门限上波。”于是，安然进了大门。明清时期，许多地方还让新娘揣着“宝瓶”再跨马鞍，意在既有“平”又有“安”。如清代褚人获《坚瓠广集·娶妇用鞍》称：“今人家娶妇，皆用鞍与宝瓶，取平安之意，其来久矣。”

除跨马鞍外，有些地方还衍生出跨草堆、跨火堆的习俗，其用意也是为了趋吉辟邪。

在迎亲过程中出现的各种辟邪法术，显然与中国古代的巫术观念、原始崇拜和民间俗信密切相关。尽管以当今科学的眼光看，此类颇具神秘性的法术是荒诞不经的，但在认识水平低下、人们对自然界的变幻莫测仍满怀恐惧的古代，这些法术确实具有一定的心理排解功能。此类法术在民间的广泛流行，实际上也非常清晰地折射出中国传统的民俗心态，趋吉避凶的仪式行为背后，不乏对新婚夫妇的善良祝愿。尤值得一提的是，许多法术在长期的传承中，镇煞的原始含意渐趋淡化，而祝吉的愿望则不断加强。从“转席”到“传代”，即为典型的一例。又如“撒谷豆”，近代陕西关中地区在新娘下轿时所撒的，不仅有麸皮、谷草，还有核桃和红枣，人们还一面撒一面唱：“一撒麸，二撒料，三撒新媳妇下了轿；一撒金，二撒银，三撒新媳妇进了门。好媳妇，好脚手，走路好像风摆柳。今年娶，明年抓，生下个胖娃叫大大（爸爸）。”再以“照妖镜”为例，清代叶梦珠《阅世编》记载松江一带的迎亲情景：“迎新彩轿日异……舆上装缀用大镜一面当后，或左右各一，后用数小镜缀于顶上，更觉轻便饰观。今俱用西洋圆镜，大如橘柚，杂于五彩球中，如明星煌煌，缀彩云间，华丽极矣！”原本用以驱邪的铜镜，此时被西洋玻璃镜所取代，而且人们更注重的是其装饰效果，驱祟的原始含意已被淡忘殆尽。

五.大堂交拜，同心牵巾

在传统“亲迎”大典的一系列礼仪程序中，最为隆重的一项就是“拜堂”。从全国各地的情况看，新娘进入夫家后，新婚夫妇

在大堂上拜天地、拜祖宗、拜公婆及夫妻交拜，几乎成为后世婚仪中必行的大礼。然而，其演变过程却十分复杂，名称也颇有歧义，在古代文献记载中，新娘婚后拜见公婆和夫家其它尊长，也被称为“拜堂”。因此，本节叙述的只是新娘入门后所行的“拜堂”大礼，至于婚后拜见公婆的礼仪，将于下文详述。

从《仪礼》、《礼记》等书的记载看，传统“六礼”中并无“拜堂”这项仪式，故后人推测，此礼是由新娘入门之际新郎对她行揖礼演变而来的。《仪礼·士昏礼》记载：“妇至，主人（新郎）揖妇以入。及寝门，揖入，升自西阶。”《礼记·昏义》也记载：“妇至，婿揖妇以入；共牢而食，合卺而酳。”也就是说，新郎前往女家迎新娘登车后，自己先回家等候在大门口，新娘来到门前，新郎对她行拱手的揖礼，引她进大门，行至新房门口，新郎再次行揖礼，并引新娘经西面的台阶一同进房入室。西阶为宾阶，平常情况下的登堂入室，都是主人行东阶，宾客行西阶，亲迎时新娘首次进夫家，所以新郎、新娘同行西阶。在内室入座后，随即便有“共牢”、“合卺”等礼仪。在上述过程中，新郎曾两次行揖礼。

新婚夫妇交拜的礼仪最早见于唐代的文献记载。段成式《酉阳杂俎·礼仪》称：“北朝婚礼，青布幔为屋，在门内外，谓之青庐，于此交拜。”封演《封氏闻见记》更明确提及“拜堂之礼”，书中称：“近代婚嫁，有障车、下婿、却扇及观花烛之事，及有卜地安帐并拜堂之礼。上自皇室，下至士庶，莫不皆然。”两段记载都未论及具体的情况，但据此可以知道，北朝时行亲迎之礼，照例要事先卜选吉地，搭建青庐，届时须让新婚夫妇在青庐中行交拜之礼，也就是所谓的“拜堂之礼”。这一习俗传承至唐代，已广泛流行于各社会阶层。其后，明显受北方游牧民族影响而搭建的青庐不再流行，而夫妇交拜的礼仪则在后世传承下来。

旧式婚礼拜堂全景

北宋时期，盛行于世的夫妇交拜之礼已为私修礼书所确认，从而成为亲迎大典中的一道礼仪程序。司马光《书仪·婚仪上》“亲迎”条称：“婿立于东席，妇立于西席，妇拜，婿答拜。古者，妇人与丈夫为礼则俠拜。乡里旧俗，男女相拜，女子先一拜，男子拜女一拜，女子又一拜。盖由男子以再拜为礼，女子以四拜为礼故也。古无婿妇交拜之仪，今世俗始相见交拜，拜致恭，亦事理之宜，不可废也。”根据司马光的说法，周礼中原无夫妇交拜之礼，乡里邻居相识的男女行礼，应该是女子四拜，男子两拜。如今顺从世俗之举，在礼书中规定新婚夫妇于内室行一拜一答、拜数相等的交拜礼。司马光还认为，夫妇交拜虽非古礼，但体现了夫妇之间的互相尊敬，合乎婚姻之道，所以不应废除。

从孟元老《东京梦华录·娶妇》的记载看，当时“拜堂”之礼的具体情况大致为：新娘进门后，先入新房坐在床上，然后新娘、

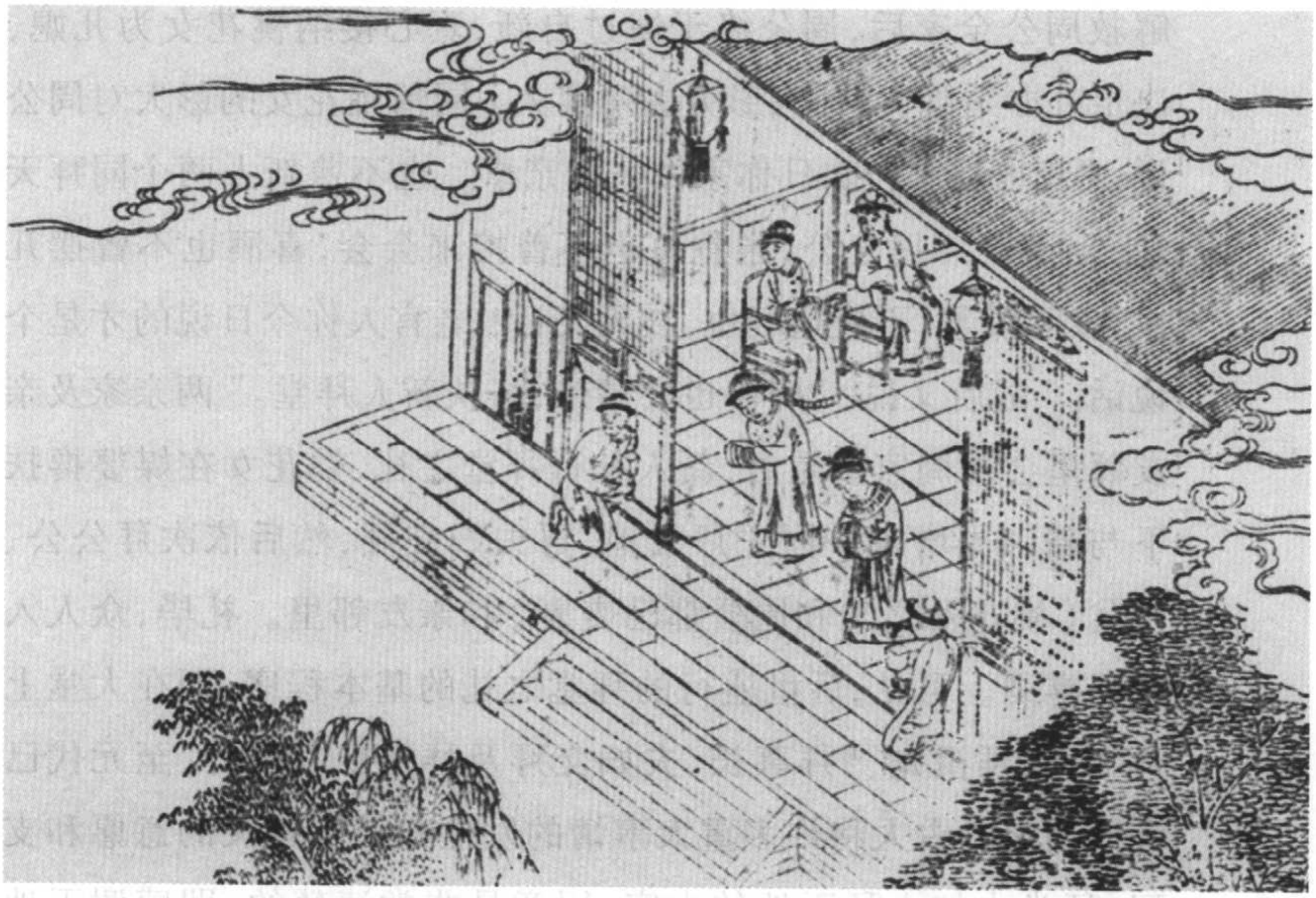
新郎一同出新房，“至家庙前参拜毕”，再一同回新房“讲拜”，“男女各争先后，对拜毕就床”。这一情景与司马光所讲的大致相同，即新人在新房内室的婚床前行交拜礼。由于传统拜礼为一拜一答，有先后次序，故有“男女各争先后”的情节，后世演变为夫妇同时对拜，就是为了避免次序问题。不过，在交拜之前，还增加了新人同往家庙拜男家祖先的仪式，如果在未建家庙的普通人家，这一仪式自然应该在事先设好祖先神位的正屋大堂中举行。

南宋时期，“拜堂”之礼有了进一步的发展。吴自牧《梦粱录·嫁娶》所记载的情况为：新娘、新郎先进新房坐床，随后，“礼官请两新人出房，诣中堂参堂”，二人“并立堂前……参拜堂次诸家神及家庙，行参诸亲之礼毕”，再回新房，“讲交拜礼”。“合卺”之后，新人须换妆，然后，礼官再次“迎请两新人诣中堂，行参谢之礼，次亲朋讲庆贺，及参诣外舅姑已毕，则两亲家行新亲之好，然后入礼筵”。可见，南宋时，新人除拜男家祖先[16]和夫妇交拜外，在婚筵之前还要到大堂拜见新娘父母及两家的亲戚朋友。[17]在这一过程中，有两点须注意：其一，最初的“拜堂”仅为夫妇交拜，至宋代又先后衍生出拜男家祖先和拜尊长亲友的内容，不过，所行的拜礼是在不同的地点和时段分别进行的。其二，按照古礼的规定，新娘于婚后次日清晨正式行“见舅姑”的大礼，《梦粱录》中仅说拜见岳父母和亲友，未说拜见公婆，显然，当时仍受古礼的影响，新娘在亲迎大典中尚不正式拜见公婆。

至元代，“拜堂”之礼更增加了“拜天地”和“拜公婆”的内容，并且出现了合诸般拜礼于同一时间、同一地点举行的倾向。这一点在王晔《桃花女破法嫁周公》中反映得很清楚。剧中描写周公设计加害桃花女，虽未得逞，结果反害了自己一家。桃花女

解救周公全家后，周公终于悔过自新，真心接纳桃花女为儿媳，决定补办婚筵，让仆人彭大去请客人。同情桃花女的彭大对周公说："我也道来，昨日你家做一场亲事，也不曾新人两个同拜天地，也不曾拜见公公，亲眷每也不曾接来会会，喜酒也不曾摆几桌，没酒没浆，不成道场也，被人笑话！老官人你今日说的才是个说话。"随后又说："媒婆也要请来，好扶新人拜堂。"两亲家及亲友邻里会聚周家堂屋后，新人补行拜堂之礼，桃花女在媒婆搀扶下与新郎周增福一同先拜天地，再夫妇交拜，然后依次拜公公、岳父（桃花女之父和周公都已丧妻）和亲友邻里。礼毕，众人入席喝喜酒。可见，后世盛行的拜堂之礼的基本程序，即在大堂上拜天地、拜祖先、[18]拜尊长、夫妇交拜及拜亲友邻里等，至元代已大体确定。古人将许多重大事情的发生归结于神灵的意愿和支配，拜堂中加入拜天地的内容，用意是非常清楚的，即感谢天地的安排，并请天地诸神作证，二人已正式结为夫妻。其后，拜天地逐渐成为拜堂中最重要的内容，因此后人也习称拜堂为"拜天地"。

后世尤其是清代以来，拜堂是新娘下轿入门后的第一项大礼，其具体程序大致如下：大堂正面安设一张供奉天地诸神的"天地桌"，桌上除置有天地牌位、祖先神位、诸神彩像、龙凤花烛之类外，还有盛满粮食的米斗，斗中插有弓、箭、尺、秤等物品，俗称"三媒六证"，表示这门亲事男女相配，合礼合法。天地桌后面及大堂两边，挂着亲戚朋友送贺的喜幛贺联及各类吉祥图画。堂中又设太师椅两把，为男家父母受拜礼时的座位。吉时良辰一到，燃香点烛，爆竹连响，乐声大作，一阵热闹之后，司仪导引新郎、新娘上堂，男左女右站定，然后随着司仪的口令依次行拜礼。口令根据所拜对象而稍有差别，有的是"一拜天地，二拜祖先，三



《清俗纪闻》中的拜天地

旧式婚礼的拜天地

旧式婚礼的拜高堂

拜高堂，夫妻交拜”；有的是“一拜天地，二拜高堂，夫妻交拜”。还有些地方将拜天地安排在庭院中进行，或是新人在堂上面朝庭院，对空而拜。拜堂之后，再依次举行其它的礼仪程序。

除拜堂外，宋代以来还新兴起不少欢快热闹、富有世俗情趣的礼仪和习俗，其中最有特色的是“牵巾”。孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：新娘“入门于一室内，当中悬帐，谓之‘坐虚帐’；或只径入房（新房）中，坐于床上，亦谓之‘坐富贵’……新人门额（新房门额），用彩一段，碎裂其下，横抹挂之，婿入房，即

西方画家笔下的清代拜堂礼

众争扯小片而去，谓之‘利市缴门红’。婿于床前请新娘出，二家各出彩段绾一同心，谓之‘牵巾’，男挂于笏，女搭于手，男倒行出，面皆相向。至家庙前参拜毕，女复倒行，扶入房讲拜。”吴自牧《梦粱录·嫁娶》也记载：新娘进门后，“用妓乐花烛迎引入房，房门前先以彩帛一段横挂于楣上，碎裂其下，婿入门，众手争扯而去，谓之‘利市缴门’，争求利市也。婿登床右首座，新妇座于左首，正‘坐富贵’礼也。其礼官请两新人出房，诣中堂参堂。男执槐简，挂红绿彩，绾双同心结，倒行；女挂于手，面相向而行，谓之‘牵巾’”。拜家庙礼毕，“女复倒行，执同心结，牵新郎回房，讲交拜礼”。可见，两宋时期的婚礼，已有许多象征富贵吉祥的习俗，而所谓的“牵巾”，是由男女两家各出一段红绿彩帛，中间结一或两个同心结，使之连成一条，然后让新郎、新娘各牵一端，穿品官之服的新郎将彩巾挂在手中的笏上，新娘则直接执于手中。

新安江水上婚礼中的牵巾

牵巾时，新郎、新娘始终面对面，所以出房、进房，二人交替倒行。又据宋元间笔记《戊辰杂抄》记载："女初至门，婿去丈许逆之，相者授以红绿连理之锦，各持一头然后人，俗谓之'通心锦'，又谓之'合欢梁'，言夫妇自此相通如桥梁也。三日后，命工分作二袴，婿女各穿其一，谓之'永谐袴'。"[19]据此可知，有些人家在新娘刚至门口时，新郎即前往迎接，二人相距约一丈，身旁的赞礼者（司仪）便让他们牵上彩锦，故彩锦也应长一丈。绾"同心结"，名"通心锦"、"合欢梁"，乃至以彩锦制"永谐袴"等，都是同一个意思，即祝愿新婚夫妇心心相印、和谐美满。

对"牵巾"之俗的起源，有人推测说，可能与一则神话故事有关。据唐代李复言《续幽怪录》"定婚店"条记载，杜陵书生韦固年轻时多次与人议婚，皆不能成。贞观初年，他往游清河，途经宋城，宿于一家旅店。此时有人欲为其介绍潘氏之女，并约定次晨在旅店西面的龙兴寺详谈。求婚心切的韦固未等天亮即前往，只见寺前石阶上有一老人，倚着巾囊，向着月光翻阅手中的一卷书。韦固凑上前一看，书上的字全不认识，便请教老人为何书。老人笑着回答：此为幽冥之书，而自己则是主管人间婚姻簿籍的幽吏。韦固述说了多年求偶不成的经历，并询问此次议婚潘氏是否能成。老人回答：不成，君之妻如今才三岁，待十七岁时将与你成婚。随后，又将巾囊中的红绳给韦固看，告诉他这是用来系夫妇之足的，只要簿籍上注定男女二人有姻缘，暗中用红绳系住二人，哪怕世仇宿敌，贵贱悬殊，海角天涯，千里迢迢，也会一线相牵，终成眷属。其足已与三岁女系在一起，故不必再徒劳议婚。在韦固的请求下，老人又带韦固至菜市场，将他未来的妻子指给他看。只见一个瞎了一眼的妇人在卖菜，身上的衣服破烂肮脏，怀中还抱着一个三岁的小女孩。韦固大为恼火，次日竟让奴仆去行

月下老人像

刺女孩，刺中眉心后，生死不明。后来韦固不断求婚，但都不能如愿。十四年后，韦固任相州参军，相州刺史很欣赏他，遂将十七岁的女儿嫁给他。妻子年轻美貌，韦固非常称心，只是奇怪她眉间始终贴一花钿，一刻也不肯取下。经再三追问，妻子才含泪吐露实情：我本为刺史的侄女，襁褓之中，父母、哥哥便先后去世，乳母以卖菜为生，养活了我。三岁时被歹徒刺中眉心，留下刀痕，故以花钿遮掩。后来叔叔收养了我，并将我作为女儿嫁给夫君。韦固惊问：乳母是否瞎一眼。妻子回答：正是。韦固连声称奇，遂将事情原原本本告诉妻子。二人皆感叹，男女婚姻真是命中注定，于是更加相亲相爱，白头偕老。宋城的地方官听说此事后，为当时那家旅店题名为“定婚店”。后人称撮合男女婚姻者为“月下老人”，就是源于这个故事。

故事本身固属神异虚幻，但也反映出，婚姻乃命中注定的观念由来已久。无论“牵巾”之举是否真的源于“月下老人”的故

事，这一习俗的兴起与流行确实寄寓着“千里姻缘一线牵”的象征意义，而通过这一象征性的仪式来稳固婚姻关系，使新婚夫妇心心相印、相亲相爱，也表达了人们善良、美好的祝愿。

六.坐床撒帐，共牢合卺

按照传统的结婚礼俗，除拜堂、牵巾之外，还有“挑盖头”、“坐床”、“撒帐”、“共牢”、“合卺”等一系列仪式。

宋代以来，新娘出阁皆须以盖头、红巾之类蒙头盖面，于是便有了“挑盖头”的程序。吴自牧《梦粱录·嫁娶》记载：新郎、新娘牵着彩巾从新房中出来，行至堂屋，并立堂前时，“遂请男家双全女亲，以秤或机杼挑盖头，方露花容”，然后参拜祖先神位，再回新房交拜。可见，南宋时是在拜堂之前请男家亲属中夫妇双全的妇女为新娘挑去盖头的。明清以来，多由新郎在拜堂时或入洞

秤杆挑盖头

洞房揭盖头

房后，亲自为新娘挑去盖头，所用之物有簪、秤、杼、木杈等，而用秤的尤多。民间习俗以为秤杆上的秤星显示的是天象，即北斗七星，南斗六星，再加上福、禄、寿三星，恰合十六之数，用以挑盖头，可大吉大利。旧时，往往要到挑去盖头之后，新郎、新娘才得以见面相识，不管双方是否称心如意，一切都无可改变了。

“坐床”也称“坐福”、“坐富贵”等，即新娘进新房后，与新郎并坐于婚床上。这一习俗在宋代已非常流行，如孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：新娘到达男家后，“或只径入房中，坐于床上，亦谓之‘坐富贵’”。吴自牧《梦粱录·嫁娶》记载：新娘“或径迎入房室内，坐于床上，谓之‘坐床富贵’……婿登床右首座，新妇座于左首，正坐富贵礼也”。后世往往在拜堂、挑盖头之后，再行坐床之礼，随即又有“撒帐”之俗。

所谓“撒帐”，就是由人拿着喜果彩钱等物品，对着婚床及新房四周任意抛撒。这一习俗相传始于汉武帝娶李夫人时。《戊辰杂抄》记载：“撒帐始于汉武帝……李

达斡尔族揭盖头

夫人初至，坐七宝流苏辇，障凤羽长生扇，帝迎入帐中共坐。啖饮之后，预戒宫人遥撒五色同心花果，帝与夫人以衣裾盛之，云得多得子多也。”这一说法是否可靠，已难以证实，但至晚在唐代，“撒帐”之俗确已非常流行。宋代洪遵《泉志·厌胜钱》记载了前人钱谱中著录的“撒帐钱”。这类专门用于撒帐的钱直径一寸，重六铢，形状近于五角形，钱上的文字为“长命守富贵”。洪遵解释说：“景龙中，（唐）中宗出降睿宗女荆山公主，特铸此钱，用艾萨克帐，勅近臣及修文馆学士舍钱。其银钱则散贮绢中，金钱每十文即系一彩绦。”书中还记载，特制的“撒帐钱”除金钱、银钱外，被宋人收藏的多为铜钱，显然，铜铸的“撒帐钱”是民间习用的。又据敦煌遗书记载，敦煌地区也流行此俗。当地撒帐杂用钱、果，女家傧相手持装满钱、果的盒子，男家傧相手捧一对青白鸽，绕帐三五圈，并咏唱婚嫁诗，接着一面抛撒钱、果，一面祝愿：“今夜吉辰，某氏女与某氏儿结亲，伏愿成纳之后，千秋万岁，保守吉昌。五男二女，奴婢成行。男愿总为卿相，女即尽聘公王。”然后，一旁的男孩蜂拥而上，争拾钱、果。[20]

综合上述记载可以看出，“撒帐”的兴起是出于对新婚夫妇的祝愿，果子、金钱之类皆有象征性的含意，即希望他们早生子，多生子，并且富贵长寿。宋代以后，撒帐之俗盛行不衰，如《东京梦华录·娶妇》记载：“对拜毕就床，女向左，男向右坐，妇女以金钱彩果散撒，谓之‘撒帐’。”《梦粱录·嫁娶》记载：“回房，讲交拜礼，再坐床，礼官以金银盘盛金银钱、彩钱、杂果‘撒帐’。”宋代陈元靓《事林广记·家礼类》即记载了当时的撒帐致语。《清平山堂话本》中的《快嘴李翠莲记》也对明代的撒帐习俗作了详细的描写：“先生捧着五谷，随进房中。新人坐床，先生拿起五谷念道：‘撒帐东，帘幕深闱烛影红，佳气郁葱长不散，画堂日日是春

风。撒帐西，锦带流苏四角垂，揭开便是姮娥面，输却仙郎捉带枝。撒帐南，好合情怀乐且耽，凉月好风庭户爽，双双绣带佩宜南。撒帐北，津津一点眉间色，芙蓉帐暖度春宵，月娥苦邀蟾宫客。撒帐上，交颈鸳鸯成两两，从今好梦叶维熊，行见蚌珠来入掌。撒帐中，一双月里玉芙蓉，恍若今宵遇神女，红云簇拥下巫峰。撒帐下，见说黄金光照社，今宵吉梦便相随，来岁生男定声价。撒帐前，沉沉非雾亦非烟，香里金虬相隐映，文箫今遇彩鸾仙；撒帐后，夫妇和谐常保守，从来夫唱妇相随，莫作河东狮子吼。’”可见，元明时撒帐也有以五谷代钱果的，且须边撒边念，所念皆为祝吉之词。

按照古礼，陪嫁的媵先在新房中安设筵席，新郎、新娘入房就席后，媵为新郎盥洗，男家的侍女为新娘盥洗，这道程序称为“沃盥”。所谓“沃盥”，本是一种沐浴洁身的礼仪，此时简化为洗手，寓有洗净污秽和厄运，一切从头开始的含意。“沃盥”毕，行“共牢”之礼，即新婚夫妇同食一头牲畜，[20]表示从今往后夫妻“体同为一”，相亲相爱，《礼记·昏义》称“共牢而食……所以合体、同尊卑，以亲之也”，就是这层寓意。“共牢”之后，再行“合卺”之礼。“合卺”又称“合瓢”，即新婚夫妇各用一瓢饮酒漱口，也就是《礼记·昏义》所说的“合卺而酳”。据郑玄的解释，所谓“卺”，就是“破瓢为卮”；孔颖达也解释说，所谓“合卺而酳”，就是食毕饮酒漱口，“卺谓半瓢，以一瓠分为两瓢谓之卺，婿之与妇各执一片以酳，故云合卺而酳”。按礼制规定，“合卺”时，夫妇各饮三次，即告礼毕。显而易见，以一瓠剖为二，新婚夫妇执以饮酒，也象征夫妇同体、相亲相爱之意，后人将“合卺”作为婚姻的代称，即出于其象征意义。“共牢”、“合卺”之后，仆从将新婚夫妇用剩的酒食从新房内室中撤出，供媵和男家的侍女等食用，称

《清俗纪闻》插图合巹

为“撤馔”。此时，“亲迎”的主要礼仪已大体完成，新郎、新娘准备同床共眠了。新郎脱下婚服，交给媵，新娘脱下婚服，交给男家的侍女，称为“脱服”。然后，两家侍从为新婚夫妇在新房中铺设卧席，称“设衽”。侍从退出内室，新郎亲自为新娘解去头上所结的缨，称“脱缨”。[22]最后，两家的仆从将新房中尚剩的食物全部打扫干净，称“馂余”。[23]至此，婚礼大典的礼仪全部结束，新人同卧就寝。

《仪礼·士昏礼》中规定的上述礼仪程序，后世并未严格遵守，其中，“合巹”演变为“饮交杯酒”，夫妇“共牢”变成与亲戚朋友团聚共饮的“喜筵”。至于其它的各项礼仪，有些渐趋消亡，有些则为新兴的礼俗所取代。

西方画家笔下的清代合巹

原先的“合巹”约在唐代以后变成“交杯”。宋代王得臣《麈史·风俗》记载：“古者婚礼合巹，今也以双杯彩丝连足，夫妇传饮，谓之‘交杯’。”《东京梦华录·娶妇》记载：“用两盏以彩

旧式婚礼中的饮交杯酒

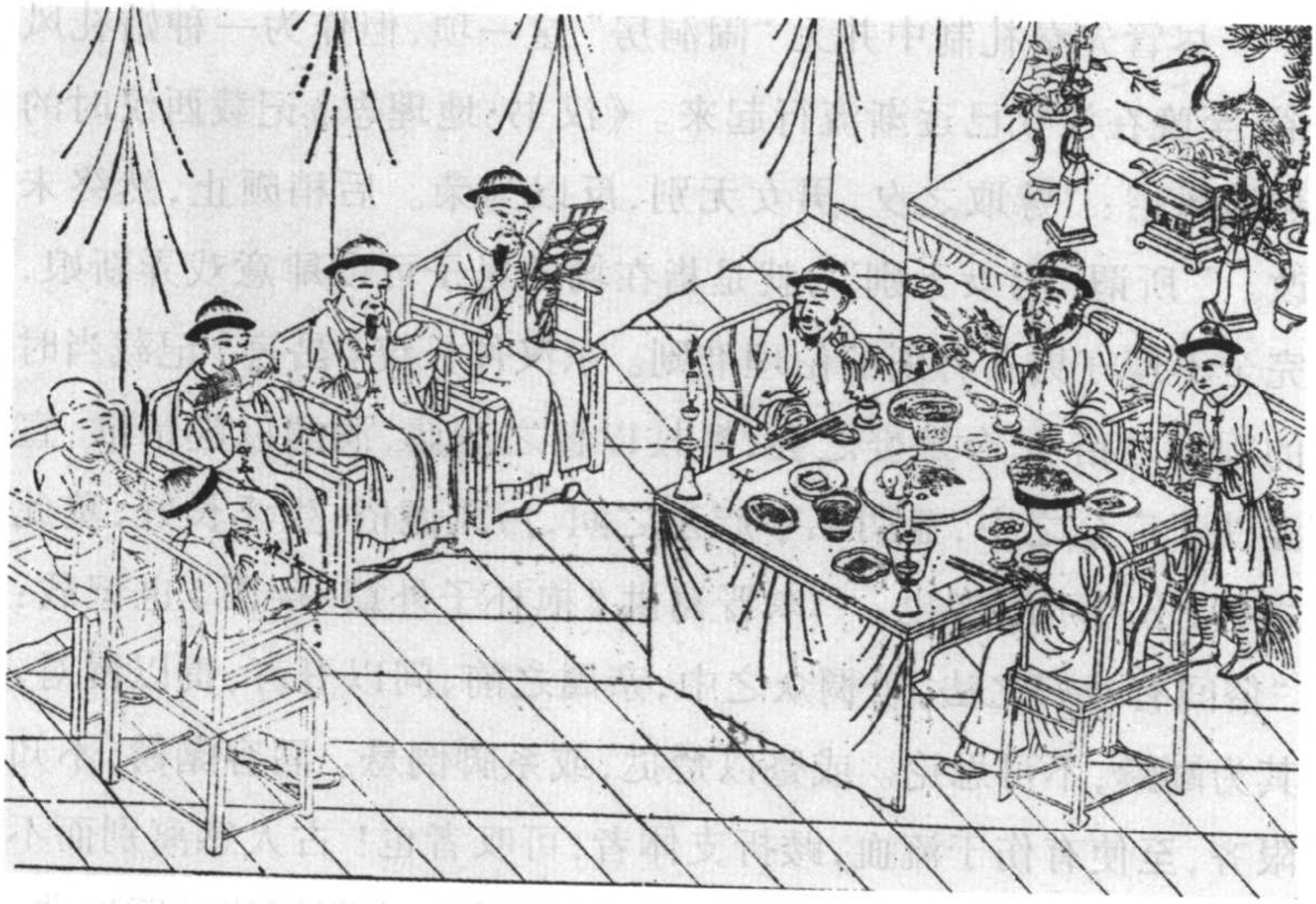
结连之，互饮一盏，谓之‘交杯酒’。饮讫，掷盏并花冠子于床下，盏一仰一合，俗云大吉，则众喜贺。”可见，此时的“交杯”与原先的“合卺”已有不少差别，瓠瓢已被酒杯所替代，酒杯足底须用红绿彩线相连接，有的还结成同心结，寓意实与“牵巾”相同。新婚夫妇执杯交互传杯共饮，饮毕，还要掷杯于床下，以占吉利。双杯一仰一覆象征阴阳交合，夫妇和谐，所以众人要贺喜。后来干脆摆成一仰一覆的形态，取其吉祥之意。宋代以来，文献中提到的“合卺”，只是借用原先的名称，其实都是饮交杯酒。如宋无名氏所作《鹧鸪天》云：“绛蜡银台晃绣帏，一帘香雾拥金貔。人间欢会于飞宴，天上佳期乞巧时。倾合卺，醉淋漓，同心结了倍相宜。从今把做嫦娥看，好伴仙郎结桂枝。”另一首无名氏的《少年游》云：“上苑莺调舌，暖日融融媚节。秦晋新婚，人间天上真奇

绝。傅粉烟霄，倾国神仙列。彼此和鸣，凤楼一处明月。歌喉佳宴设，鸳帐炉香对爇。合卺杯深，少年相欢切。罗带盘金缕，好把同心结。终取山河，誓为夫妇欢悦。”饮交杯酒的习俗在后世长期传承，其具体程序则在不同的地区稍有一些变化。

在饮交杯酒的前后还有“合髻”之礼。“合髻”，俗称“结发”，其具体含意在历史上有很大变化。自先秦以来，男女成年后须行冠礼和笄礼，此时要将披散的童发样式梳成发髻，故有“合髻”、“结发”之称，其后，人们也往往以“结发”作为已成年的代称。如《史记·平津侯主父列传》记载：“主父（偃）曰：‘臣结发游学四十余年’。”意思就是成年后在外游学四十余年。由于行过冠、笄之礼后，男女便进入谈婚论嫁的年龄，所以“结发”又与婚姻联系在一起。如汉代苏武有诗“结发为夫妻，恩爱两不疑”；三国魏曹植诗《种葛篇》云：“与君初婚时，结发恩义深。欢爱在枕席，宿昔同衣衾。”在刚行过成年礼的少年时代即结为夫妻，当然恩义深重，而且双方大都为首次结婚，因此，世人往往将情深义笃的原配夫妻称为“结发夫妻”。后来，人们又因“合髻”、“结发”引申出的原配夫妻、恩爱夫妻的含意，形成一种定婚、定情的习俗，即男女双方将各自的头发剪下一绺，梳在一起，挽成同心结式的发髻，以表示倾心相爱，矢志不渝。如唐代女诗人晁采《子夜歌十八首》之一云：“侬既剪云鬟，郎亦分丝发。觅向无人处，绾作同心结。”所描写的正是其少女时与情人私定终身的情形。唐宋时期，这种男女取少许头发梳成同心结的做法还被用于亲迎之日的礼仪之中，成为婚礼大典的一道程序。《东京梦华录·娶妇》记载：新婚夫妇坐床、撒帐之后，“男坐女右，留少头发，二家出匹段、钗子、木梳、头须之类，谓之‘合髻’。”然后再饮交杯酒。《梦粱录·嫁娶》则记载“行交合卺礼毕……男左女右结发，

名曰‘合髻’”。虽二书所记的前后次序稍有差别，但具体程序大致相同。显然，娶亲时的“合髻”之礼也是表示夫妻同心同德、相亲相爱的意思，只是其做法确实与成年礼时的束发不同，因而有些文人对此提出质疑，认为其不符合“合髻”、“结发”的本义。如宋代庄绰《鸡肋编》称：“礼文亡阙，无若近时，而婚丧尤为乖舛。如亲王纳夫人，亦用拜先灵、合髻等俗礼……而后世初婚嫁者，以男女之发合梳为髻，谓之‘结发’，甚可笑也。”其实庄绰不懂，民间习俗的兴起与流行实为民俗心态的反映，在许多情况下并不恪守传统礼制，不过，从庄绰的记载可以看出，这一习俗在宋代已流行得十分广泛。

先秦时期，行亲迎大典时，既无亲友前来贺喜，也无招待亲友的喜庆筵席。后世娶亲，逐渐形成贺喜、喝喜酒的习俗。据《新唐书·循吏传》记载，唐宣宗时，韦宙任永州（治今湖南零陵）刺史，见当地“俚民婚，出财会宾客，号‘破酒’昼夜集，多至数百人，贫者犹数十”。可见，当时民间已有结婚时设筵待客的现象。宋元以来，亲友群集贺喜，男家设喜筵招待宾客，已成为盛行的婚礼习俗。《东京梦华录·娶妇》记载，新人合髻、交杯之后，须“参谢诸亲，复就坐饮酒”。《梦粱录·嫁娶》记载，新人合髻后，“礼官迎请两新人诣中堂，行参谢之礼，次亲朋讲庆贺……然后入礼筵，行前筵五盏礼毕，别室歇坐，数杯劝色，以叙亲义，仍行上贺赏花节次，仍复再入公筵，饮后筵四盏，以终其仪”。《桃花女破法嫁周公》描写周公重行婚礼时，让仆人彭大请亲友邻居“都到我家里来吃庆喜筵席”，众人来时也都说：“我每同到周公家吃喜酒去来！”剧中还描写了众人举杯贺喜、一醉方休的情景。清代举行婚礼时，照例要发帖邀请亲朋好友，喜筵的场面非常热闹，清人得硕亭《草珠一串》诗云：“出阁完姻喜筵开，梅红帖子



《清俗纪闻》中的喜筵

印将来。”即描写当时的情形。婚礼设喜筵同聚共饮的习俗兴起后，新婚夫妇在新房内室单独“共牢”的仪式便自然而然地渐趋消亡了。

七.闹房听房，戏妇谑郎

在后世婚礼中，最为热闹且肆无忌惮的应数“闹洞房”的习俗了。闹房也称“吵房”、“谑亲”、“戏妇”等，这是一种以谑婿戏妇为主要内容的庆贺方式，一般在新婚的当晚进行。当婚礼仪式全部结束，喜筵完毕，新人回到新房后，这出压轴大戏便开场了，参与的男女老少都可无所顾忌地以戏弄新郎、新娘来取乐。这一习俗通行于全国各地区和各民族，因而民间向有“三日无大小”、“人不闹鬼闹”、“闹房闹房，幸福吉祥”、“闹喜闹喜，越闹越喜”等俗语。

尽管先秦礼制中并无“闹洞房”这一项，但作为一种婚礼风俗，至晚在汉代已逐渐流行起来。《汉书·地理志》记载西汉时的燕地风俗：“嫁取之夕，男女无别，反以为荣。后稍颇止，然终未改。”所谓“男女无别”，就是指在场的男子可以肆意戏弄新娘，完全不遵守男女有别的伦理准则。东汉仲长统《昌言》记载当时的闹房之俗：“今嫁娶之会，捶杖以督之戏谑，酒醴以趣情欲，宣淫佚于广众之中，显阴私于族亲之间，污风诡俗，生淫长奸，莫此之甚，不可不断者也。”东晋葛洪《抱朴子外篇·疾谬》也记载：“俗间有戏妇之法，于稠众之中，亲属之前，问以丑言，责以慢对。其为鄙黩，不可忍论。或蹙以楚挞，或系脚倒悬。酒容酗酱，不知限齐，至使有伤于流血，蹉折支体者，可叹者也！古人感离别而不灭烛，悲代亲而不举乐，礼论娶者羞而不贺。今既不能动蹈旧典，至于德为乡闾之所敬，言为人士之所信，诚宜正色矫而呵之，何

汉代闹房画像砖

谓同其波流，长此弊俗哉？然民间行之日久，莫觉其非。”

从上述内容可见，由汉及晋，闹房之俗日益盛行，众人戏弄新人的言行不仅具有恶作剧的意味，而且显现出直白放肆的性意向特征。出土于山东莒县沈刘庄的汉代画像石中有一幅“男女亲吻”的画像，画面作一男一女互相拥抱亲吻之状，女子背后立一侍女，正举手推亲吻女子的头部，人物上方为帏帐，显属房内之事。有学者认为这就是一幅反映当时闹房之俗的形象资料。因为闹房之俗凸现了“男女无别”的特点，所以历代的守礼之士皆对其大加指责。然而，自汉晋以来，婚礼闹房的习俗长期传承，有盛无衰，故明代杨慎《丹铅续录·戏妇》在引述葛洪的记载后称：“今此俗世尚多有之。娶妇之家，亲婿避匿，群男子竞作戏调，以弄新妇，谓之‘谑亲’。或褰裳而针其肤，或脱履而规其足。以庙见之妇，同于倚市门之娼，诚所谓敝俗也。然以《抱朴子》考之，则晋世已然矣，历千余年而不能变，可怪哉！”明清以来直至近现代，闹房仍是婚礼中几不可缺的一项习俗，如明代田艺蘅《留青日札·弄新妇》记载：“今徽州等处娶新妇入门，众亲戚皆百般戏侮调弄，名曰‘弄新妇’，甚有至于不堪毒谑死者。云其衣服鞋履，皆用线缝缀，恐有疏脱，但不及于乱耳……今越俗，亲友必将新婿灌醉于房中。”清代采蘅子《虫鸣漫录》

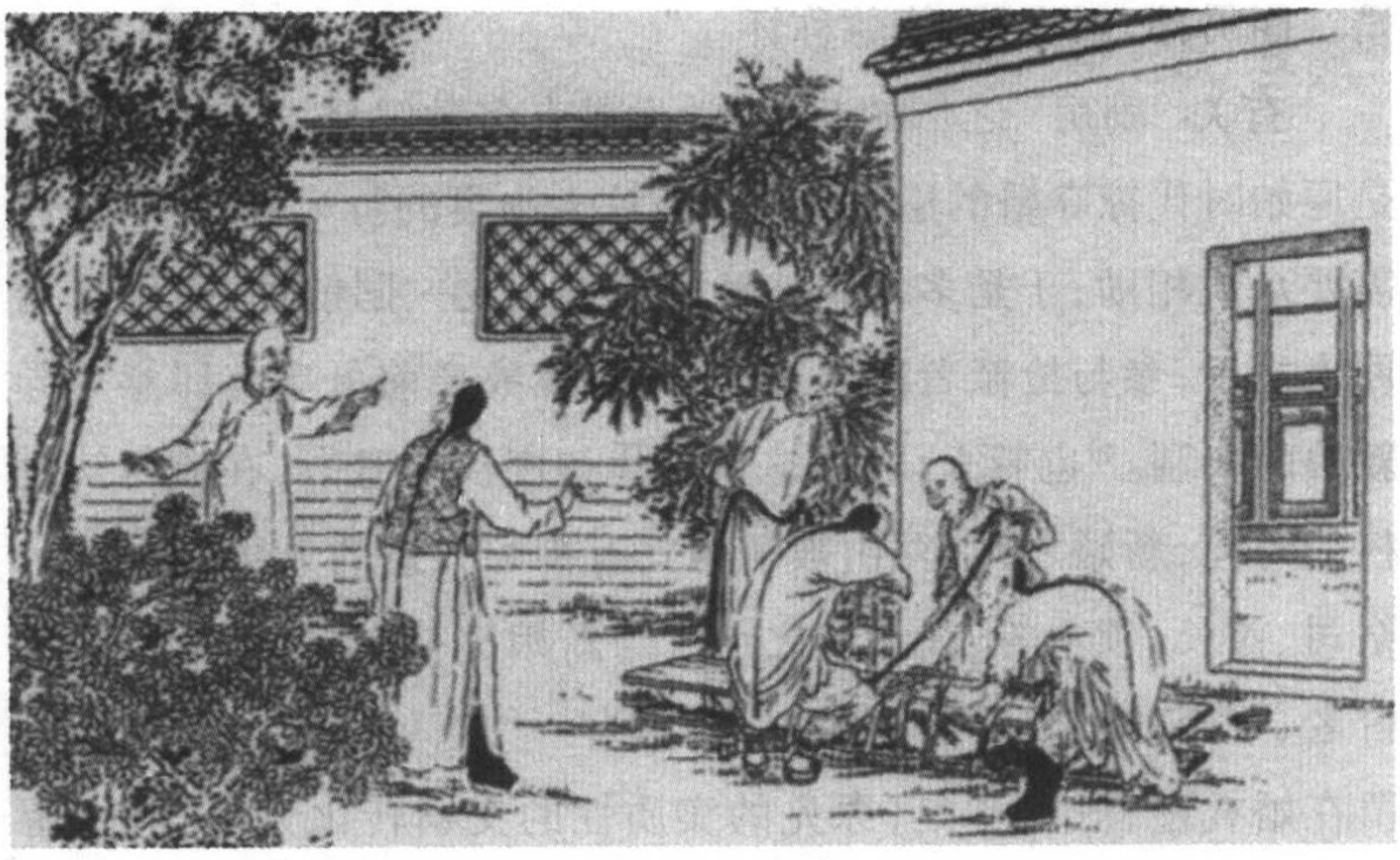
景颇族贺新房采取歌舞形式

风俗画“闹房”

记载：“凡新婚者，却扇之夕，亲朋杂沓，呼笑喧阗，谓之‘闹房’，各处皆然，而北方为尤盛……中州某姓娶妇，闹房时有脱新人履以为笑谑者，婿家但付一笑。”徐珂《清稗类钞·婚姻》记淮安一带“成年者之闹房，其目的则在侮弄新娘及伴房之女，淫词戏语，信口而出，或评新娘头足，或以新娘脂粉涂饰他人之面，任意调笑，兴尽而止”。

闹房时戏谑的对象虽多针对新娘，但新郎往往也包括在内，如让新郎、新娘亲吻、拥抱，以及在新娘衣、裤中塞入铜钱之类的小物品，要新郎掏出来等等，都是意在使新人当众发生亲昵的体位接触，以资笑乐。一些地方闹房时还直接针对新郎，称为“谑郎”、“戏婿”。如西北塞外，女家往往出动许多人送新娘出嫁，新人入洞房时，女家亲属环立于新娘身旁，并扯住新郎作阶下囚之状，逼他跪在新娘面前听审，女家亲属在一旁百般刁难戏弄，务使新郎难堪，直至新娘发话说：“请起”，方才罢休。[24]有时恶作剧闹过头，还弄出人命来。据东汉应劭《风俗通义》记载，当时汝南

郡有个叫张妙的士人，前去拜访另一士人杜士，恰逢杜士家娶妇，众人“酒后相戏，张妙缚杜士捶二十，又悬足指，士遂致死”，杜家向汝南太守鲍昱告状，鲍昱问明事情经过后说：“酒后相戏，原其本心，无贼害之意，宜减死也。”最后未定张妙死罪。[25]可见，在闹房之俗日渐流行之际，即使闹出人命大事，官方也多取宽容的态度。晚清《点石斋画报》中也有一篇《闹房酿命》的报道，说的是江苏仪征有个士人潘某，为人放诞不羁，凡有同学朋友新婚闹房，他总是“颠倒新人，穷尽伎俩”，闹得他人不堪忍受。等到他结婚时，他害怕同学朋友乘机报复，于是在喜筵尚未结束时，就偷偷溜到后园躲藏。谁知有六名同学尾随而至，用两扇门板和腰带将潘某牢牢捆住，然后一哄而散。待潘某家人在后园中找到他时，早已死去多时。从历史上看，有些地方甚至在新婚之夜大打出手，如宋代周去非《岭外代答·入赘》记载：邕州地区，“婿家以鼓乐送婿入寨，女家亦以鼓乐送女往寨。女之婢妾百余，壻之仆从至数百人。结婚之夕，男女家各盛兵为备，少有所争，则兵刃



闹房出人命

交接。成婚之后,婿常袖刀而行,妻之婢少迕其意,即手杀之,谓之‘逞英雄’。入寮半年,而后妇归夫家。夫自入寮以来,必杀婢数十,而后妻党畏之,否则以为懦。”这样的“闹”法,实属骇人听闻。

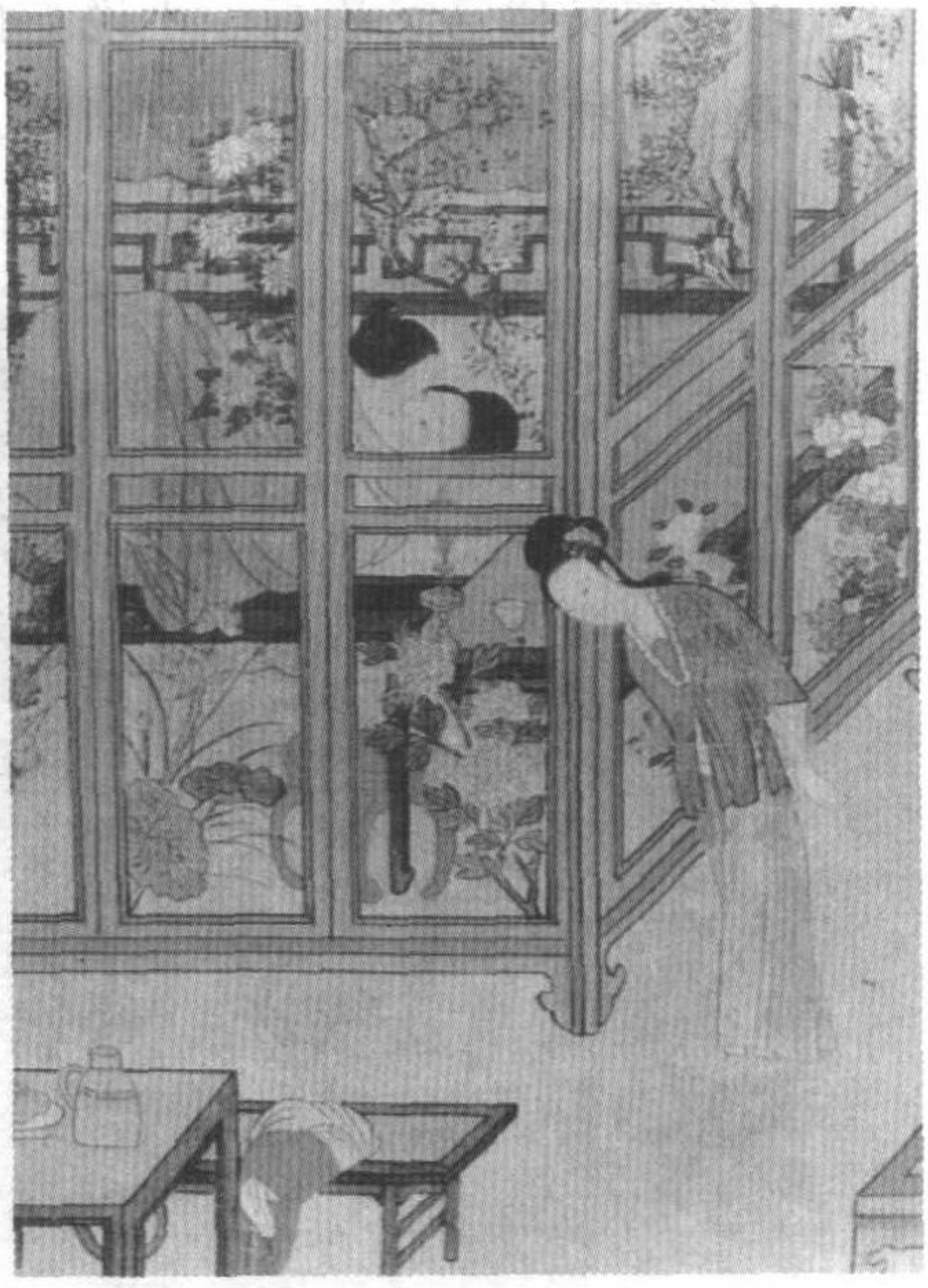
当然,闹出人命乃至杀人“逞英雄”的只是个别极端的事例,一般都是嬉闹取乐而已,而且许多地方的闹房还带有明显的祝福意义。如胡朴安《中华全国风俗志》记载安徽六安一带的婚礼风俗:“进洞房,新娘梳洗后,来宾便在新房中闹房。有看新娘子之手者,有看新娘子之脚者,新娘站在床沿之前,闭眼垂头,一任人之玩弄。……闹洞房之时,有一种通行之吉语,一人赞读,全体道好。其词云:上高堂,进洞房,灯烛辉煌。大家女,知礼节,就站起来。人人说,新姑娘,可敬可爱。孔圣贤,女四书,读满心怀。夫今日,小登科,悬灯结彩。子异日,大登科,八扶八抬。化一省,众黎民,人人爱戴。三年后,迁调任,父老皆哀。千人上,一人下,权揽四海。七十载,归田园,福寿无灾。十个男,十个女,佳妇贤婿。四男孙,四女孙,绕膝称怀。”

有关“闹房”之俗的起源,学术界有多种解释。有人认为这是原始时代掠夺婚的遗迹。在实施掠人为妻的行为时,男子往往需要众人相助,于是多纠集精壮的族人亲友一同前往,新娘被抢回来之后,参与抢亲者因出过力,所以在成亲前可享有肆意戏弄新娘的权利。[36]也有人认为,这是古代初夜权的遗俗。在流行初夜权的时代,新婚之际,须由被视为具有神秘力量的人物,如僧侣、祭司、酋长、领主等,在新郎之前先与新娘进行交媾。后世,这种古老、野蛮的习俗已趋于消亡,但作为一种遗风仍被象征性地保留在婚礼过程中,于是,原先的实质性的交媾转化为仪式性、游戏性的“闹房”。闹房时,可以采用各种方式戏弄新娘,甚至容忍

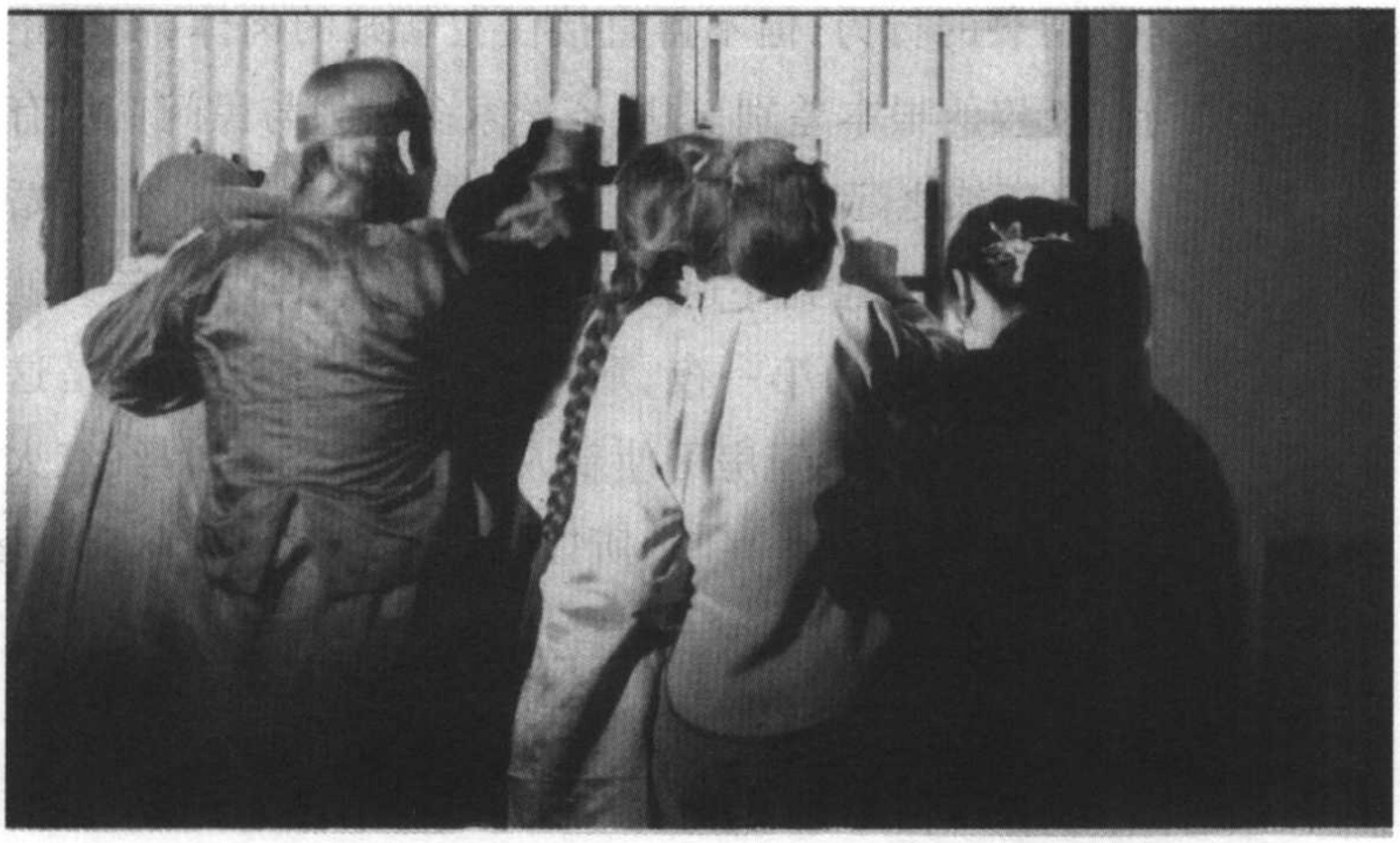
淫秽的语言和猥亵的行为，但不得直接侵犯新娘的肉体，而这正是闹洞房与初夜权的根本差别。[27]民俗学家多认为与民间俗信有关。民间在迎娶新娘之际往往有许多驱祟辟邪的习俗，而在新婚洞房中的尽情嬉闹也可起到吓退邪魔鬼魅的效果，这样，新人就可安然无恙地度过新婚的第一夜，所谓“人闹鬼不闹”，就是这层意思。民间俗信还认为，闹房可使新人婚后的日子过得红红火火，不仅子孙满堂，而且家业兴旺，所以俗话称“不闹不发，越闹越发”。至于“谑郎”之举，有学者解释说是女家利用这一机会提醒乃至警告男子，过门后不得随意欺负妻子。

总之，闹房是一项良莠杂糅而又极为流行的习俗，如果说旧时代它还包含着较多愚昧荒唐的成分，那么随着社会的进步，它必将朝着文明健康的方向发展。

闹房告终，新人就寝，事情还没有完全结束，因为其后还有“听房”的习俗。所谓“听房”是指新婚夫妇闭户共眠时，又有人悄悄潜回，躲在洞房的窗下门外，窃听或偷窥房内的动静，并以新人亲昵的言语举止乃至性行为来取乐谈笑。听房之人有的是出于好奇心，有的则是为了满足“意淫”的目的。《后汉书·列女传》记载，汝南名士袁隗娶经学大师马融之女为妻，新婚之夜有人躲在外面听房。谁知新婚夫妇谈论的全是处世之道和

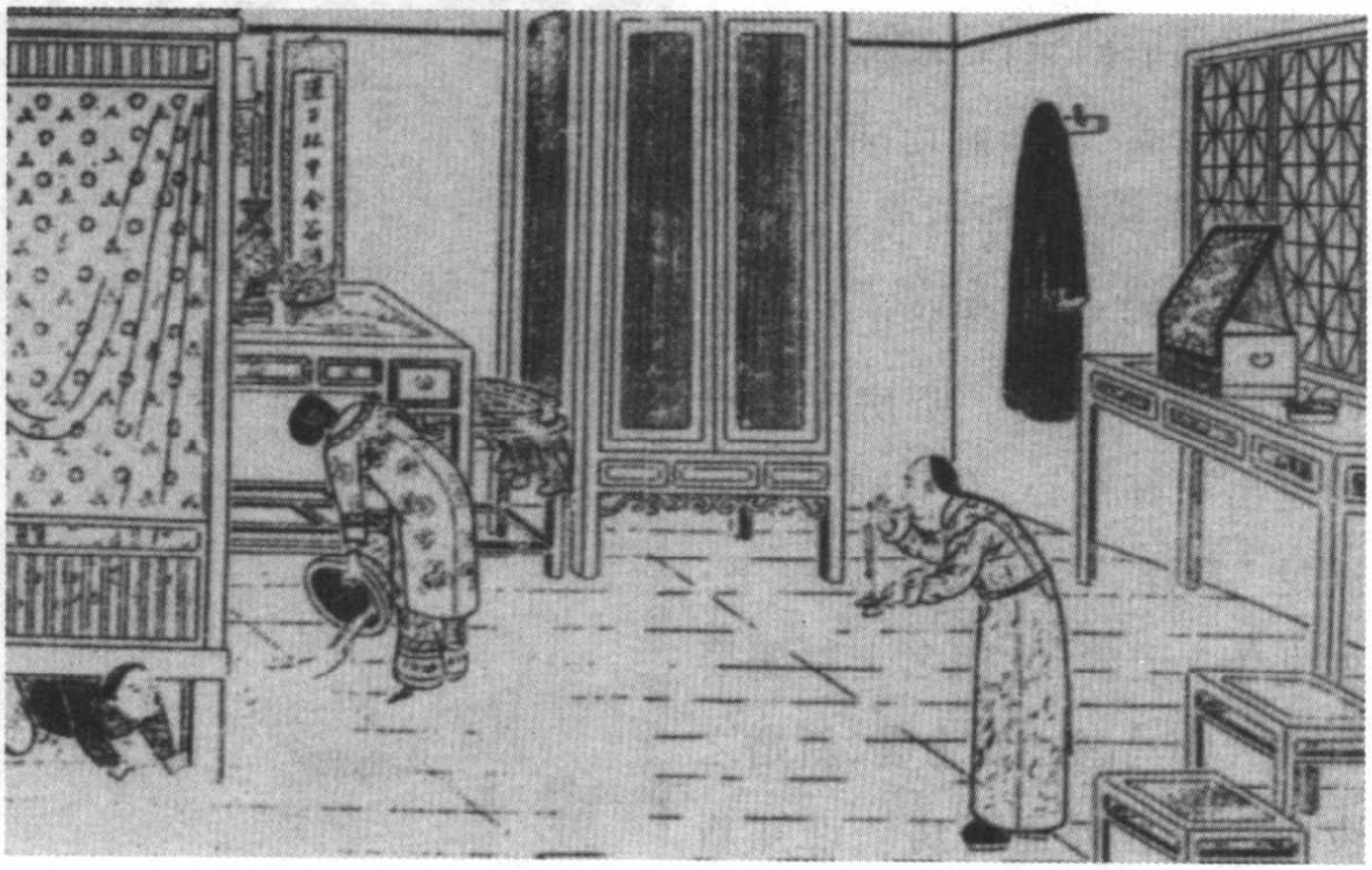


听　房

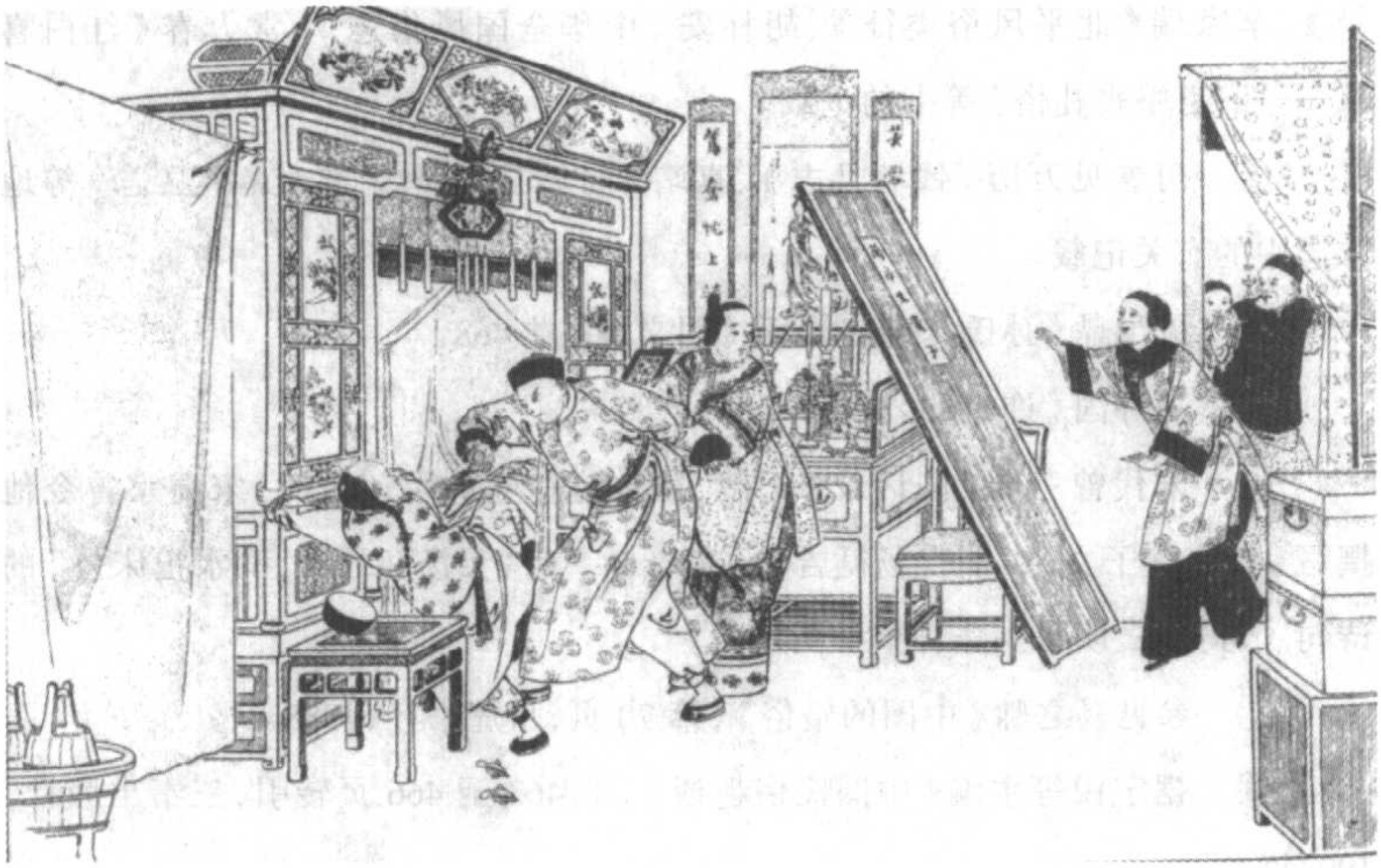


晋南一带的听房习俗

人伦大义，并无亲昵的情话，因此“帐外听者为惭”。可见，这一习俗在汉代已经流行。小说《水浒传》（一百二十回本）第一百零四回描写王庆与段三娘结婚，三个女眷在闹房之后又溜回来偷听新婚夫妇交媾的情形，互相“嘲笑打诨，你绰我捏”，可谓元



晚清风俗画听房遭水淋



晚清风俗画听房受刺

明以来民间听房之俗的真实写照。更有甚者，一些人还偷偷溜进新房，躲在婚床之下听房。晚清《点石斋画报》有一篇《闹房尝粪》的报道，说浙江宁波有个小贩李阿福娶妻，表亲王某乘隙躲入新房婚床下听房。闹房者散去，新婚夫妇闭户就寝之际，新娘忽然听见床下有蟋蟀鸣叫，于是提起马桶朝床下泼水，正好淋得王某满头满脸。王某从床下钻出来，一脸尴尬，怏怏而去。另一篇《闹房受刺》的报道也是说有人躲在新房中听房，结果被新郎、新娘发现，新郎气愤之极，将偷听者一把揪出，并拿起剪刀向其肩胛狠狠刺去。听房听到这种地步，确实是太过分了。

注释

① 见杜佑《通典·礼典·嘉礼三》“公侯大夫士婚礼”条。也见《新唐书·高俭传》。

② 有关清代和民国初年北京地区的送妆风俗，可参见昭槤《啸亭杂

录》、李家瑞《北平风俗类征》、胡朴安《中华全国风俗志》、常人春《红白喜事——旧京婚丧礼俗》等书的记载。

③ 可参见万历《钱塘县志》、嘉靖《新城县志》、崇祯《嘉兴县志》等地方志中的有关记载。

④ 见吴鼎《孙氏妹墓铭》,载《明文海》卷468。

⑤ 见许国《许文穆公集·母孺人事实》。

⑥ 宋代曾三异《同话录》记载,崔敦诗在翰林院值班时,宋高宗曾令他撰写《祭床婆子文》。明代杨循吉《除夜杂咏》有“买饧迎灶帝,酌水祀床公”的诗句。可见宋、明以来床神信仰的流行。

⑦ 参见马之骕《中国的婚俗》,第70页,岳麓书社,1988年。

⑧ 据宁锐等主编《中国民俗趣谈》,第463至466页转引,三秦出版社,1993年。

⑨ 如《春秋公羊传》称“天子至庶人皆亲迎”。《白虎通义·嫁娶》也称:“天子下至士,必亲迎授绥者何?以阳下阴也,欲得其欢心,示亲之心也。”但《左传》以及为之作注的杜预等,则认为至尊的天子不必亲迎。汉初叔孙通制订礼仪,也认为天子、太子不必亲迎。但据杜佑《通典》记载,唐代的太子是亲迎的,这一规定也为后世所沿用。

⑩ 《诗经·大雅·大明》有“文定厥祥,亲迎于渭”的诗句,说的是周文王下过聘礼后,至渭水边亲迎其妃太姒。后世学者即以此作为天子也亲迎的例证,但也有人认为当时周仍是商的属国,文王的身份还非天子。从历史事实看,文王之后的周王以及秦汉以来的皇帝确实没有亲迎的。

⑪ 见马之骕《中国的婚俗》,第140至141页,岳麓书社,1988年。书中认为北朝杖打新婿之举是在新婿亲迎新娘时施行的,直至近代,西南少数民族地区仍有这种风俗。但也有学者认为,戏婿之举多发生在婚后新人回门之时。据历史上及各地的情况看,在亲迎和回门这两个时间段,都有戏婿的风俗。

⑫ 参见马之骕《中国的婚俗》,第83至第90页,岳麓书社,1988年。

⑬ 郑玄注和贾公彦疏都承认,“景”究竟是何种形制,古书上并未明确记载,因而魏嵩的推论是否正确,已难以考知。

⑭ 《桃花女破法嫁周公》一剧现存明钞本和《元曲选》本,内容描写卖

卦术士周公因妒忌桃花女的占卦术比自己高明，于是假意聘桃花女为儿媳，而迎娶过程中又运用各种法术来谋害她，谁知被桃花女一一破解，周公害人不成还险些害了自己，最后只得当面认输。值得关注的是，剧本中描述了许多宋元时代盛行的婚礼习俗，因而对了解传统婚姻文化具有很高的资料价值。

⑮ 参见彭卫《汉代婚姻形态》，第 154 页，三秦出版社，1988 年。

⑯ 《梦粱录》中记载的当为一般人家的婚礼，所以拜祖先的仪式在正屋大堂举行，其中的“家神”、“家庙”实际上是指堂上供设的神位，“行参诸亲之礼”也是指在大堂上参拜男家诸长辈的亡灵。

⑰ 按照《梦粱录》上的记载，当时杭州地区行亲迎大典，女家父母往往也前去参加，所以有拜见岳父母和两亲家行新亲之好的情节。

⑱ 有些地方因拜天地诸神时已将祖先神包括在内，所以不再专门拜祖先。

⑲ 《戊辰杂抄》一书为元代陶宗仪收录于《说郛》中，原作者佚名，当为宋元间人。

⑳ 参见谭蝉雪《敦煌婚姻文化》，第 148 至 149 页，甘肃人民出版社，1993年。

㉑ 古代祭祀所用牺牲，牛、羊、豕三牲具备，或专用牛，称“太牢”；羊、豕二牲，或专用羊，称“少牢”。新婚夫妇“共牢”的过程中也有一系列祭拜仪式，所食牲畜上层贵族当用牛，一般家庭多用羊，即取之于同一头牛或羊的肉食，伴随肉食的还有黍稷。《仪礼·士昏礼》规定：“三饭卒食。”也就是说象征性地食三道肉食和黍稷，就算完成了“共牢”之礼。

㉒ 《仪礼·士昏礼》记载：“主人（指新郎）入，亲说（脱）妇之缨。”郑玄注解释说：“妇人十五许嫁，笄而礼之，因着缨，明有系也。盖以五采为之，其制未闻。”据此，少女十五岁行过笄礼后，头上即结有五彩的缨，但后世结缨的头饰不再流行，所以东汉的郑玄也不知其形制。有人认为，脱缨实际上就是为新娘去除障面所用的轻纱之类，可备一说。

㉓ 古代贵族之家的房屋皆为内室外堂的建筑形制，堂的两边为“房”。新婚夫妇的“洞房”（卧室）为新房的内室，共牢、合卺是在内室中进行的。撤馔是将饭菜从内室撤至“房”中，馂余是将饭菜从“房”中撤至屋外。

㉔ 参见马之骕《中国的婚俗》，第 140 页，岳麓书社，1988 年。

㉕ 今本《风俗通义》这条记载已亡佚，此据唐代马总《意林》所载转引。

㉖ 参见马之骕《中国的婚俗》，第 142 页，岳麓书社，1988 年。

㉗ 参见黄华节《闹新房》，载《东方杂志》，第 31 卷第 21、23 号，1934 年。

第六章 结婚礼俗的尾声

婚礼大典的高潮随着新婚之夜的度过而告消退，然而，整个婚礼过程尚未完全结束。按照传统“六礼”的规定，新娘惟有在婚后拜过公婆和家庙后，才能真正成为夫家的一员；而新郎也必须在婚后陪新娘回娘家，并拜见岳父母及女家亲属，以此确立女婿的身份。因此，洞房花烛夜之后，婚礼的尾声仍将持续好些天。

一. 待晓堂前拜舅姑

“洞房昨夜停红烛,待晓堂前拜舅姑;妆罢低声问夫婿,画眉深浅入时无。”唐代诗人朱庆馀的这首七绝《近试上张水部·闺意》虽本意是向张籍请教诗文,但采用比喻的手法,将新娘拜见公婆前羞涩的情态和忐忑不安的心情描绘得丝丝入扣、惟妙惟肖,遂成为千古佳作。诗中所说的,就是新娘于婚后次日清晨“见舅姑”的仪式。

按照传统“六礼”的规定,新娘经过亲迎大典的一系列仪式后,还必须在婚后行过“成妇礼”,才能真正成为夫家的正式成员。所谓的“成妇礼”,包括“新妇见舅姑”、“新妇馈舅姑”、“舅姑飨新妇”、“新妇拜宗庙”等仪式。

唐宋以前,在议婚、定婚的过程中,一般公婆与儿媳并不见面,即便在亲迎之日,新娘入门后,也无正式拜见公婆的仪式,因此,公婆与儿媳的首次正式相见,按照礼制规定,应在亲迎次日早晨“新妇见舅姑”的仪式上。据《仪礼·士昏礼》、《礼记·昏义》等记载,“见舅姑”的礼仪程序大致如下:

新婚次日清晨天未亮,新娘即起床沐浴,换上家居的盛装(指次于婚服一等的服装),梳妆修饰后,等候在公婆居住的堂屋门外。天亮后,由司仪引新妇进屋拜见公婆。大堂中已设置几案坐席,公婆入座后,新娘手持盛有枣、栗的竹笪,经西阶上堂,先拜见公公,并以枣、栗为贽礼,进献给公公。公公好言抚慰后,新娘再行拜礼,退下堂来。然后,新娘再以竹笪盛腶脩(干肉),上堂拜见婆婆,进献腶脩。婆婆也以好言相慰,新娘再行拜礼。拜毕,司仪为新娘设坐席,并代表公婆向新娘敬酒,新娘拜受。新娘就席后,还必须多次行祭拜之礼。经过一系列十分繁琐的仪式,

“见舅姑”的礼仪才告结束。

由于拜见公婆是夫家接纳新妇为其家族成员的重要一步，人们对这项礼仪一直很重视。如杜甫《新婚别》有诗句称：“结发为妻子，席不暖君床。暮婚晨告别，无乃太匆忙。君行虽不远，守边赴河阳。妾身未分明，何以拜姑嫜。”意思是说，我虽与你结为夫妻，但新婚次日清晨，你就赶赴河阳去服兵役，因分别得过于匆忙，来不及领我拜见公婆，致使我在你家的身份尚未得以确认。不过，后世“见舅姑”时，并未严格遵守周礼的规定。尤其是唐宋以来，民间士庶多对此作了简化处理，而且随着生活状况的变化，还兴起不少新的习俗，拜见的时间除婚后次日外，还可在第三天。如东晋南朝以来，夫家的亲戚朋友在新妇拜见公婆时往往在一旁围观，而新妇除拜见夫家尊长外，还要谒见众亲友，称为“拜客”。赵翼《陔余丛考》“初婚看新妇”条记载这一习俗称：“世俗新婚三日内，不问亲故，皆可看新妇，固系陋习，然自六朝来已然。《南史·徐摛传》：‘晋宋以来，初婚三日，妇见舅姑，众宾皆列观。’唐李涪《刊误》云：‘婚礼来日，妇于庭拜舅姑，次谒夫之长属及中外故旧，通谓之拜客，故有拜客之名。’今代非亲非故，皆列坐而觇妇容，岂其宜哉？则此习由来久矣。”因为拜见舅姑是在堂屋的大堂上进行的，所以宋代以来，民间也俗称“见舅姑”为“拜堂”。[①]孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：“（亲迎）次日五更，用一卓（桌）盛镜台、镜子于其上，望上展拜，谓之‘新妇拜堂’。次拜尊长亲戚，各有彩段、巧作、鞋、枕等为献，谓之‘赏贺’，尊长则换一匹回之，谓之‘答贺’。”可见当时“见舅姑”时，不仅新妇向尊长及亲戚进献礼物，尊长等也须回赠一些礼物。至于拜镜台、镜子的习俗究竟出于何种含意，已难以考知，且明清以后也不再流行。

前文述及，宋元以后逐渐形成新娘进夫家之门后即行“拜堂”大礼的习俗，也就是说，在亲迎之日拜天地、拜祖宗、拜高堂和夫妻交拜的过程中，新妇与公婆已正式相见，但婚后“见舅姑”的礼仪始终存在，二者并行不悖。

先秦时期，新妇拜见公婆时进献的礼物分别是枣、栗和腶脩，据汉代何休注《春秋公羊传》时的解释，前者意为“早自谨敬”，后者意为“断断自修”，其象征性的含意为孝敬公婆、恪守妇道。不过，这样的说法多少有些勉强。后世尤其是明清以来，新妇大多向公婆进奉香茗，茶杯中还要放上两枚红枣或莲子，有时两样俱全，寓意是取早生贵子的吉兆。除公婆外，新妇还须向所有在堂上的亲属朋友，按照尊卑次序，一一敬献莲枣茶。新妇的伴娘在一旁捧着花盘，司仪者手持尊亲名单，引导新妇依次揖拜、献茶，先后次序不容紊乱，拜毕夫家尊亲，再拜宾客朋友。亲友多的人家，往往要拜很长时间。

“见舅姑”之后，又有“新妇馈舅姑”的仪式。这一礼仪既有孝敬公婆的象征性意义，又有了解公婆口味的用意，因为儿子成家后，家中的烹饪事务，理应由儿媳来承担。按照古礼的规定，“馈舅姑”的礼仪程序大致如下：

司仪在内室设席，公婆入室就坐，新妇洗干净炊具，合煮一头牲畜（一般为小猪），煮熟后请公婆共牢分食。新妇进内室，向公婆敬献酱及其它调味品，然后洗干净酒器，先后向公公和婆婆敬酒。司仪再为新妇设席，让新妇与公婆共食，而婆婆则要请新妇饮酒，新妇拜受。在进食、饮酒的过程中还有一系列的祭拜仪式。

后世“馈舅姑”没有礼书上规定的那样繁琐，但新妇必须下厨房做一席饭菜，请公婆及夫家其它成员品尝，则是必不可少

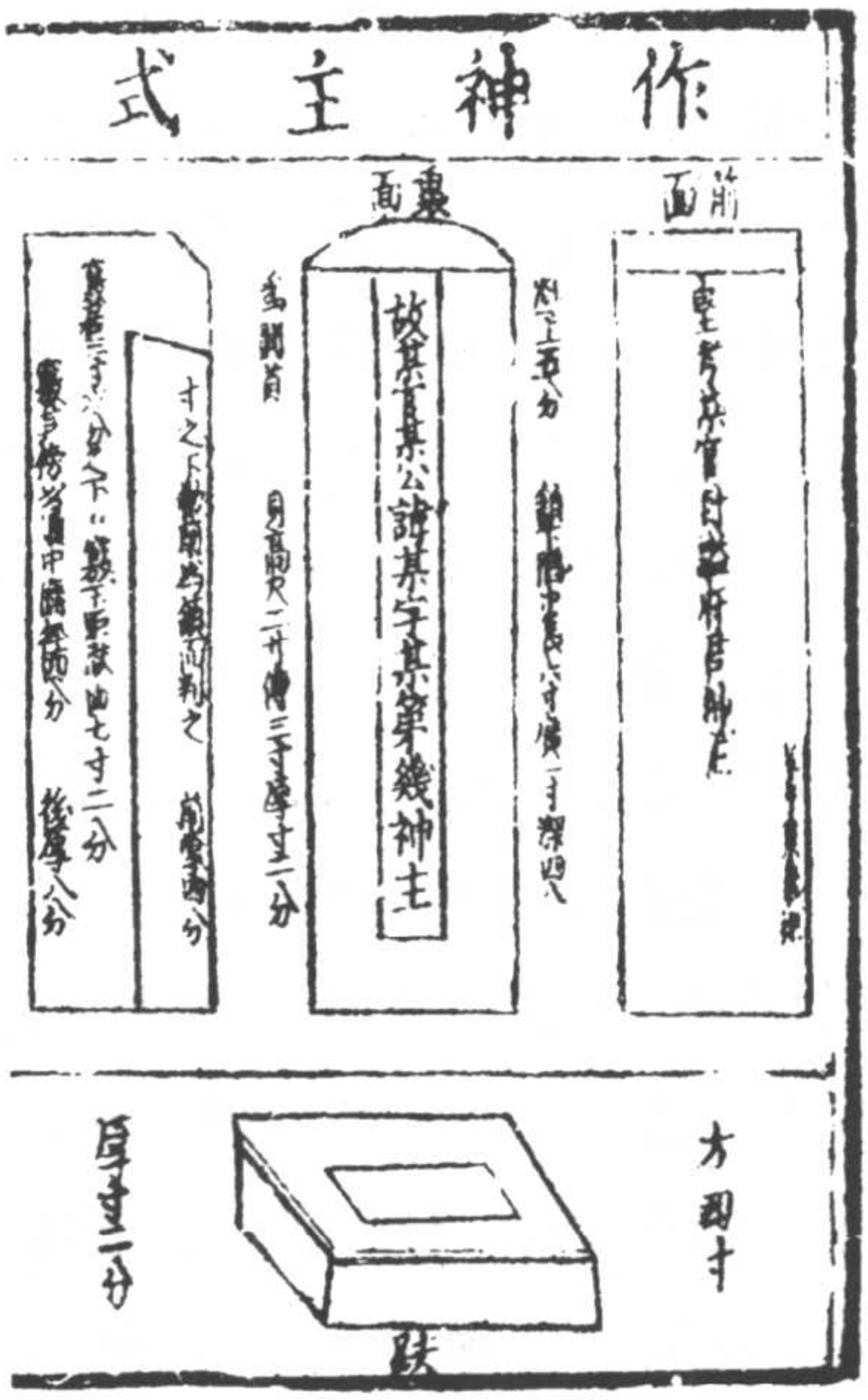
的。唐代诗人王建《新嫁娘三首》之一云："三日入厨下，洗手作羹汤。未谙姑食性，先遣小姑尝。"就是描写新妇婚后第一次下厨房治馔的情景。刚入门的新妇自然不了解婆婆的口味，但是又怕婆婆不满意，所以要先请小姑来帮忙。

新妇过门后，不仅要入主中馈，而且要代替婆婆操持各类家务。"舅姑飨新妇"的仪式，实际上具有婆婆将家务责任转移给儿媳的象征性意义。所谓"飨新妇"，郑玄的解释是，以酒食慰劳新妇。据《仪礼·士昏礼》记载，其礼仪程序大致如下：

先在庭院和堂屋堂上分设两套盥洗用具，新妇在内室入席后，公公在庭院中将酒器洗一遍，婆婆又在堂上洗一遍，两次清洗是"洁清为敬"的意思。然后，公婆入室，公公向新妇敬酒，婆婆以脯醢劝酒，敬、劝一次便算完成了"飨妇"之礼，即所谓"舅姑共飨妇以一献之礼"。礼毕，公婆经宾客走的西阶下堂，新妇则从主人走的东阶下堂，以此象征性地表示，公婆已将家务事的职责授予新妇。一般来说，"新妇馈舅姑"和"舅姑飨新妇"大多在同一天举行，往往是两项仪式前后相继，连在一起。

中国传统婚姻的主要目的是"上事宗庙，下继后世"，因而新郎、新娘完婚后，皆须举行拜宗庙的仪式。一般"新妇见舅姑"之后，便要让新妇叩拜堂上的祖先神位，建有家庙的人家，则由公婆、丈夫领着新妇前往家庙拜谒列祖列宗。《大清通礼》记载品官之家新妇拜宗庙的仪式，一般在婚后第三天举行。当

清代家庙中的祖先画像



《事林广记》中的宋代祖先神主样式

天早上，先在宗庙内室请出祖先神位，设于堂上，供以馔具，形式与举行祭礼时相同。堂阶之下，东面设公公之席，其后为新郎；西面设婆婆之席，其后为新妇，众人就位后行拜礼。然后，公公上堂进香献酒，并读告辞，称：某之第几子某，今已成婚，现率新妇前来拜见列祖列宗。读罢，俯伏退下，立于东面。新妇上前，在堂下正中处朝堂上的祖先神位行拜礼，拜毕，与公公一同复位。婆婆、丈夫等再依次行拜礼。全部仪式结束，再将神位放回内室，撤去供席。明清以来，农村地区的普通人家，多在新婚次日“见舅姑”后，即领新妇去拜宗祠，回来时还要沿途向乡亲邻里揖拜。城市平民则拜家中供奉的祖先神位，然后择日揖拜街坊邻居。

如果夫家公婆已经去世，无法行“见舅姑”之礼，新妇前往宗庙“庙见”[②]舅姑神位，更是“成妇礼”不可或缺的一项仪式。据《仪礼·士昏礼》记载，“庙见”当在新妇入门三个月后举行，其仪式大致为：先在宗庙内室为亡公婆设几案坐席，新妇在门外盥洗一番，然后以竹笲盛菜肴，由庙祝引导入室。庙祝祷告称：某氏来妇今以嘉菜祭奠亡故公公。新妇随即伏地跪拜，并上前将菜肴置于坐席上，再次伏地跪拜。退下堂后，又盛上菜肴入室。庙祝

又祷告称:某氏来妇今祭告拜见亡故婆婆。新妇重复前一次的礼仪,跪拜,上菜,再跪拜。祭奠完毕,下堂出庙。

古代对“庙见”是极端重视的,“庙见”之后才算完成“成妇礼”的全部仪式,如果未经这一步,则新妇始终不能被接纳为夫家成员。《白虎通义·嫁娶》称:“妇人三月,然后祭行。舅姑既没,亦妇人三月奠菜于庙。三月一时,物有成者,人之善恶,可得知也,然后可得事宗庙之礼。曾子曰:女未庙见而死,归葬于女氏之党,示未成妇也。”可见,婚后三个月庙见,意在考察新妇是否符合丈夫家族的要求,未经庙见的媳妇,死后必须归葬女家,不能被视为“成妇”而葬于夫家。

二.馈食馁女,回门成婿

所谓“馁女”,就是新婚后第三日,或一连三日,女家派人向嫁往夫家的女儿送食物,以此表示父母的关爱,温暖女儿的心,所以世俗也称“暖女”。这一风俗自唐宋以来已非常流行。宋代邵博《邵氏闻见后录》记载:“大儒宋景文公(宋祁)学该九流,于音训尤邃,故所著书用奇字,人多不识。尝纳子妇三日,子以妇家馈食物书白,一过目即曰:‘书错一字。姑报之!’至白报书,即怒曰:‘吾薄他人错字,汝亦尔邪!’子皇骇,却立缓扣其错,以笔涂‘暖’字。盖妇家书‘以食物暖女’云,报亦如之。子益骇,又缓扣当用何‘暖’字?久之,怒声曰:‘从食,从而,从大。’子退检字书《博雅》,中出‘馁’字,注云:‘女嫁三日,饷食为馁女。’始知俗间餒女云者,自有本字。”这段记载是说博学的宋祁认为儿媳家及自己的儿子皆将“馁女”错写成“暖女”,非常恼火。不过据此也可看出,当时女家于婚后三日送食物的现象十分普遍,而民

间一般就称之为“暖女”。宋代赵令畤《侯鲭录》也记载：“世之嫁女，三日送食，俗谓之‘暖女’。《广韵》中正有此说，使‘馁’字。”许多人家“馁女”时，除食物外，也送其它物品，甚至女家还来人与新婚夫妇及男家人举行一次聚会，如孟元老《东京梦华录·娶妇》记载：“（婚后）三日，女家送彩段、油蜜蒸饼，谓之‘蜜和油蒸饼’，其女家来作会，谓之‘暖女’。”吴自牧《梦粱录·嫁娶》也记载：“三日，女家送冠花、彩段、鹅蛋，以金银缸儿盛油蜜，顿于盘中，四围撒帖套丁胶于上，并以茶饼、鹅、羊、果物等合送去婿家，谓之‘送三朝礼’也……女家或于九朝内，移厨往婿家致酒，谓之‘馁女会’。”

后世，这一习俗仍流行于很多地方，只是多将“馁女”改称为“送饭”，有的人家自女儿出阁之日起，一连三日都由娘家送饭。此举除给予女儿精神上的安慰外，也有显示娘家经济富裕、衣食无缺的含意。此外，有些地方还有女家亲戚于新娘出阁之日送食物到男家的习俗，俗称“下车饭”。

就传统结婚礼俗的整个过程而言，纳采可算是缔结婚姻的第一步，其后必须经过一系列的礼仪程序，一直要到新娘“回门”才告全部完成，所以说“回门”实为婚礼程序的最后一步。所谓“回门”，其实是后世的俗称，古称“归宁”、“拜门”③等，即新娘、新郎婚后首次双双前往女家拜见女方父母以及其它尊长亲友。鉴于女婿对岳父母有为子之道，人们习称女婿为“半子”，新郎照例须在拜见岳父母时，通过一系列“成婿礼”的仪式，以确认其在女家的“姑爷”身份。

早在春秋时期，出嫁女择期回娘家省亲已成为惯例。《诗经·周南·葛覃》有诗句称：“归宁父母。”毛公传解释说：“宁，安也。父母在，则有时归宁耳。”也就是说，父母健在，出嫁女应在一

定的时间回娘家问安。其具体事例在《左传》中也时见记载，如鲁庄公二十七年“冬，杞伯姬来，归宁也”即是一例。不过，婚后何时“归宁”，古礼中并未明确规定，从后世的情况看，一般在婚后第三天，也有在婚后次日（较少见）或四日、六日、七日、九日，乃至满一个月的，其确切时间因不同历史时期与地区而有所差别。

据《仪礼·士昏礼》记载，新婿拜见岳父母，行“成婿礼”，须赠送礼物，礼仪程序非常繁琐，大致为：新婿到女家后，在岳父母居住的堂屋外求见，岳父出屋将其迎上大堂。新婿行拜礼，进献礼物，岳父行拜礼，接受礼物，新婿再行拜礼后退出。随后，新婿再求见岳母，岳母在屋门内与他隔门相见，双方各行拜礼。最后，岳父母向新婿敬酒、劝酒一次，全部仪式方告结束。后世对新娘、新郎回门始终很重视，不仅新婿须按惯例以贽礼拜见岳父母以及其他尊长，而且还盛行女家设宴款待新婿，并向新婿回送礼物等习俗，惟“成婿礼”的繁琐仪式在民间已趋于简化。如司马光《书仪·婚仪下》有关“婿见妇之父母”的规定即作了“从俗”的处理：“明日婿往见妇之父母，皆有币。妇父迎送、揖让皆如客礼，拜即跪而扶之。入见妇母，妇母阖门左扉，立于门内，婿拜于门外。次见妻党诸亲，拜起皆如俗仪，而无币，见诸妇女如见妇母之礼。妇家设酒馔婿如常仪。”宋代民间还流行以鼓吹来送新婿，非常热闹。《东京梦华录·娶妇》记载：“婿往参妇家，谓之‘拜门’，有力能趣办，次日即往，谓之‘复面拜门’。不然，三日、七日皆可。赏贺亦如女家之礼。酒散，女家具鼓吹、从物迎婿还家。”《梦粱录·嫁娶》记载：“其新人于三日或七朝、九日，往女家行拜门礼。女亲家广设华筵款待新婿，名曰‘会郎’，亦以上贺礼物（指馈女所送的礼物）与其婿。礼毕，女家备鼓吹迎送婿回宅

第。”女儿、女婿返回夫家时，岳父母照例要送一些礼物给亲家，以表示“合二姓之好”的联姻宗旨。

新人回门之日，女家亲友邻里还有“闹新婿”的惯俗，即以各种形式戏弄调笑新婿。民间认为新婚之夜的“闹房”主要针对新娘，所以要乘新郎拜门之机报复一下。闹的方式因地因时而有不同，大体可分“文闹”、“武闹”两类。“文闹”主要是出些难题考考新婿的聪明才智，或开一些玩笑让新婿出出丑。如女家亲属出谜语、唱山歌，让新婿当场破谜、对唱；或当众对新婿品头论足，百般挑剔，尽情揶揄；有的在筵席上搞些花样，如用小针偷偷钉住新婿的筷子，使他拿不起来，引起哄堂大笑等。“武闹”则是竹杖殴打、投掷杂物等。如晚清《点石斋画报》曾有一则广东惠州地区“闹新婿”的报道：“新婿初到岳家，妇孺观者争掷沙泥秽草，以为笑乐，其意以为新妇被恶少闹房取笑，今而后得反之也。去冬有洋里村李某，娶钟洞村张氏女为室，因循俗例，于新岁五

晚清风俗画新婿回门遭殴

日，李某亲诣岳家贺岁。仆从牵羊担酒，李则衣冠挂红乘舆而往。至则村中妇女空巷而出，这时间沙砾尘土迎面抛掷而来，幸如博浪之锥，一击不中。迨登堂礼毕，华宴大开，李醉饱而归。甫出门，两旁观者秽物交掷，中有一孟浪者，暗以巨木掷之，致破轿客头颅，痛极颠仆。仆见而大怒，立以竹竿击之，始稍稍散去。”不过，按照惯例，“闹新婿”的过程中，新婿始终不能发怒，文闹时即便被戏弄得面红耳赤、手足无措，仍要保持笑脸，武闹时再狼狈不堪，也不能还手。

在通常情况下，新婚夫妇首次回门，尤其是未满一个月时回门，必须当天返回夫家，即使有特殊情况而留宿，也不能同房。原因是旧时结婚有“满月”的习俗，即新婚夫妇必须在洞房住满一个月，民间也称之为“弥月”、“伴房”、“守亲”等，此后，新婚夫妇方能在外过夜。因此，新婚满月时，男女两家往往有一些庆贺活动。如《东京梦华录·娶妇》记载：“（婚后）一月则大会相庆，谓之‘满月’。”《梦粱录·嫁娶》也记载：“至一月，女家送弥月礼合，婿家开筵，延款亲家及亲眷，谓之‘贺满月会亲’。”“满月”后的再次往女家省亲，便可留宿了，一般人家往往要住上九天，俗称“住九”。

还应一提的是，明清以来对妇女单向的贞操要求不断强化，所以回门之际以各种形式向人们显示新娘的“贞洁”，也成为非常流行的习俗。如旧时广东地区回门时有一种礼物是断断不能缺的，那就是整头的烧猪，当地俗语称为“金猪”。讲究的人家还要在猪身上系以金花彩带，放在长方桌子上由两个人抬着，跟随在新婚夫妇之后前往女家。富贵之家为了炫耀，有时甚至送一百多只金猪，浩浩荡荡，招摇过市。送金猪的原因，就是以此表示新娘的贞洁。若男家娶了完璧的女子为媳妇，不仅本家族引以为

荣，亲友邻里也为之高兴，所以莫不大事庆贺。反之，若洞房之夜新娘未“落红”，即被视为不贞之女，必定要向女家严厉交涉，追索聘礼，要求赔偿，甚至提出退婚，往往因此引发诉讼。女家也以女儿的“贞洁”为荣耀，回门时急切地期盼能见到金猪。俞溥臣《筠廊笔记》记载此俗：“广州婚礼，新妇成礼后三日返父母家，必以烧猪随行，其猪数之多寡，视夫家之丰瘠。若无之，则妇为不贞矣。”④胡朴安《中华全国风俗志》记广州婚俗也称：“粤俗最重烧猪，娶妇得完璧，则婿家以此馈女氏，大族有用百十头者，盖夸富也。如不致送，则媒氏随押妆奁，背负其女而归矣。”其它地方也有类似习俗，只是方式不尽相同，如举乐、张宴等。

新娘、新郎行过“回门”之礼，返归夫家后，所有的结婚礼俗已告全部完成，自此，新婚夫妇婚后的日常生活正式开始。

注释

① 婚后拜见公婆的“拜堂”，与亲迎之日新娘入门后即进行的“拜堂”大礼，属同名异质的两件事，具体情况可见前文。

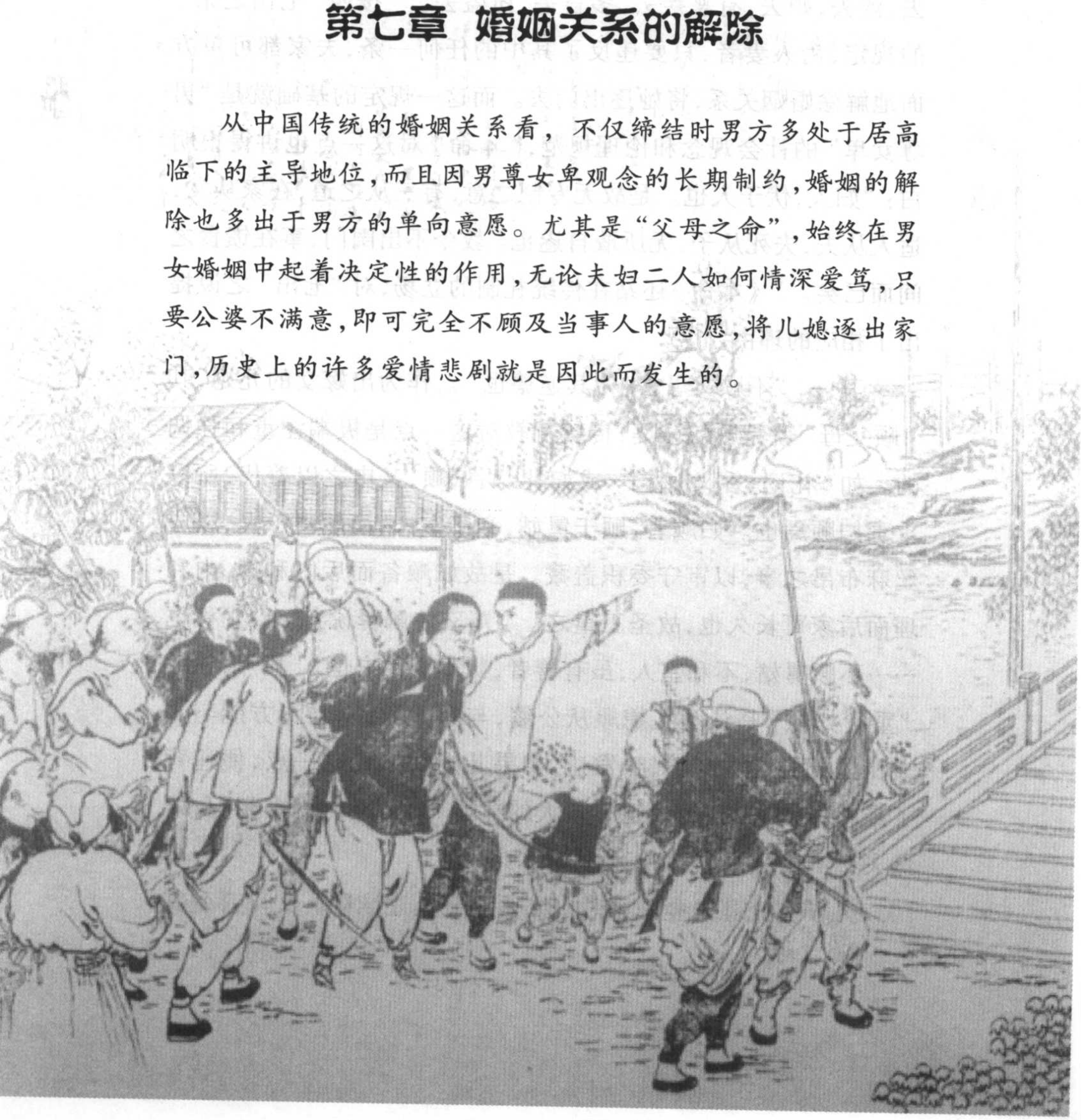
② 先秦时期，“庙见”多专指新妇往宗庙拜见公婆神位；到了后世，健在的公婆领新妇拜宗庙也称“庙见”。

③ 古代也有新婿单独前往女家“拜门”的现象，不过，后世大多为新娘、新郎双双回门，以取成双成对、吉祥如意的寓意，所以民间有“双回门”的俗称。

④ 据马之骕《中国的婚俗》第 150 页转引，岳麓书社，1988 年。

第七章 婚姻关系的解除

从中国传统的婚姻关系看，不仅缔结时男方多处于居高临下的主导地位，而且因男尊女卑观念的长期制约，婚姻的解除也多出于男方的单向意愿。尤其是“父母之命”，始终在男女婚姻中起着决定性的作用，无论夫妇二人如何情深爱笃，只要公婆不满意，即可完全不顾及当事人的意愿，将儿媳逐出家门，历史上的许多爱情悲剧就是因此而发生的。



一.“七出”与“三不去”

中国古代历来有男方单向解除婚姻关系的做法，世称“出妻”、“去妻”、“休妻”、“弃妻”等。所谓的“七出之条”，实际上就是传统礼制赋予男方的单向离婚权。“七出”的说法在《大戴礼记·本命》中有明确的记载：“妇有七去：不顺父母去，无子去，淫去，妒去，有恶疾去，多言去，窃盗去。”按照“七出之条”的规定，为人妻者，只要违反了其中的任何一条，夫家都可单方面地解除婚姻关系，将她逐出门去。而这一规定的基础就是“男尊女卑”的社会观念和伦理规范，《本命》对这一点也讲得很明白：“妇人，伏于人也。是故无专制之意，有三从之道，在家从父，适人从夫，夫死从子，无所敢自遂也。教令不出闺门，事在馈食之间而已矣。”《本命》还站在传统礼制的立场，对“七出”之说提出了相应的理由。

其一，“不顺父母去，为其逆德也”。作为出嫁女的儿媳，其“顺父母”就是顺从公婆，传统礼教对这一点是极端注重和强调的。如《礼记·昏义》称：“成妇礼，明妇顺，又申之以着代，所以重责妇顺焉也。妇顺者，顺于舅姑，和于室人，而后当于夫，以成丝麻布帛之事，以审守委积盖藏。是故妇顺备而后内和理，内和理而后家可长久也，故圣王重之。”郑玄注解释说：“当，犹称也……不顺舅姑，不和室人，虽有善者，犹不为称夫也。”显然，礼教“重责妇顺”是认为儿媳顺从公婆，与家人和睦相处，方能与丈夫相配，而家族才能兴旺发达，如果儿媳做不到这一点，便违背了最基本的妇德，无论她有多大的才能，都不能与丈夫相配，既然夫妇不相称，当然就该将妻子休弃。

儿子在处理夫妻关系时也必须遵守上述准则。父母喜爱其

晚清风俗画描绘媳妇“不顺”舅姑被游街

媳，即便夫妻感情不和，儿子仍应终身相守，反之，尽管夫妻情爱甚笃，儿子也必须将她遗弃。如果儿子违背父母意愿，维护自己的妻子，就会被指责为最大的忤逆，《左传·襄公二年》即称：“礼无所逆，妇，养姑者也。亏姑以成妇，逆莫大焉。”

从历史上看，儿子为了孝顺父母，将妻子赶出家门的事例，可谓不胜枚举。如《后汉书·鲍永传》记载，上党屯留人鲍永“事后母至孝，妻尝于母前叱狗”，仅为此事，鲍永便将妻子休弃。《白孔六帖》“詈媵婢出妻”条记载，唐代李迥秀的母亲原为媵妾，听见儿媳骂媵婢而不高兴，迥秀得知后，立刻休弃其妻。有人问他为何因这样的小事而出妻，他回答：“娶妇要欲事姑，苟违颜色，何可留？”

其二，“无子，为其绝世也”。中国传统婚姻的主要目的是“上事宗庙，下继后世”，《孟子·离娄》也称：“不孝有三，无后为大。”可见，婚后不能生育儿子，致使夫家“绝世”，为此而出妻在古代是理所当然的。《吕氏春秋·遇合》记载：“人有为人妻者，

人告其父母曰：‘嫁不必生也，衣器之物可外藏之，以备不生。’其父母以为然，于是令其女常外藏。”《淮南子·泛论》也记载：“宋人有嫁子者，告其子曰：‘嫁未必成也，有如出，不可不私藏，私藏而富，其于以复嫁易’。”这两条记载都说明，女家在出嫁之时已考虑到婚后不一定能生儿子，并有可能因此被休，故应私藏一些财物，以备日后生活或改嫁。据文献记载，历史上因“无子”而出妻的现象不乏其例。如西汉扬雄《答刘歆书》称：“妇，蜀郡掌氏子，无子而去。”《东观汉记·应顺传》记载：东汉汝南人应顺“少与同郡许敬善，敬家贫，亲老无子，为敬去妻更娶。”东晋王嘉《拾遗记》记载，东汉经学大师贾逵的姐姐为韩瑶的妻子，“嫁瑶无嗣而归”，而贾逵自五岁起就由归家的姐姐抱着听邻居读书，并因此成才。《后汉书·桓荣传》注引谢承《后汉书》记载，何汤是东汉大儒桓荣的弟子，“荣年四十无子，汤乃去荣妻，为更娶，生三子，荣甚重之”。《南史·张裕传》记载，张裕之孙张稷的长女张楚媛“适会稽孔氏，无子归宗”。

“无子”并不一定是妻子的问题，即便出于妻子生理上的原因，也算不上是一种过错，为此被休的妇女是非常痛苦的，历代文学作品对此多有反映。如曹丕有《出妇赋》称：“伤茕独之无恃，恨后嗣之不滋。甘没身而同穴，终百年之常期。信无子而应出，自典礼之常度。”曹植有《弃妇篇》称：“悲鸣夫何为，丹华实不成。拊心长叹息，无子当归宁。有子月经天，无子若流星。天月相终始，流星没无精。”唐代诗人张籍《离妇》诗也称：“十载来夫家，闺门无瑕疵。薄命不生子，古制有分离。托身言同穴，今日事乖违。念君终弃捐，谁能强在兹。堂上谢姑嫜，长跪请离辞。”《玉台新咏》收录了曹魏平虏将军刘勋之妻王宋的两首诗，[①]序中称，王宋嫁给刘勋二十余年后，刘勋又另寻新欢，遂以无子为

由而将其休弃，王宋在回娘家的途中百感交集，作诗二首。其一云："翩翩床前帐，张以蔽光辉。昔将尔同去，今将尔共归。缄藏箧笥里，当复何时披。"其二云："谁言去妇薄，去妇情更重。千里不唾井，况乃昔所奉。远望未为遥，踟蹰不得往。"

不过，无子出妻的理由一般不适用于嫔妃媵妾众多的天子和诸侯。《诗经·卫风·河广》据说是宋桓公的夫人（卫文公之妹）被桓公休弃，回到卫国后，因思念宋国而作的。孔颖达疏称："诸侯之夫人，虽无子，不出，以嫔妾既多，不为绝嗣。故《易·同人》注云：天子诸侯后夫人不出，是也。知者以春秋鲁夫人无子多矣，皆不出，若犯余六出，则去，故《杂记》有出夫人礼。又《春秋》杞伯姬来归，及此宋桓夫人，皆是也。王后犯出，则废之而已，皆不出，非徒无子，故《易·鼎卦》注云：嫁于天子，虽失礼，无出道。远之而已。以天子天下为家，其后无所出故也。"根据上述解释，诸侯的夫人惟有犯"无子"之外的六出，才会被休，而天子的后妃虽犯七出，也只是被冷落或废黜，并不休弃。

其三，"淫，为其乱族也"。若妻子不守贞操，与丈夫以外的男子私通，在古代被视为非常严重的罪过，因为这种行为不仅违背了基本的妇德，而且有可能影响到男家宗嗣血缘的纯正，所以可被丈夫遗弃。此类事例在历史上也非常多见。如《春秋·文公十四年》记载："冬，单伯如齐，齐人执单伯，齐人执子叔姬。"据《公羊传》及何休、徐彦等人的解释，叔姬为鲁国公室女，当时嫁给齐国国君为夫人，鲁国派单伯送她前往齐国，谁知二人在途中私通，所以到达齐国后二人皆被抓，叔姬因此而遭休弃，并于第二年返归鲁国。《孔子家语·相鲁》也记载，鲁国"有公慎氏者，妻淫不制"，而至孔子为政时，"公慎氏出其妻"。宋元明清以来，对妇女单向的贞操要求至于极端，出于"万恶淫为首"的教条，对

妇女“私通”的处置也更为严厉，不仅因“淫”而出妻被视为当然，而且许多家法族规还对“私通”者作出处死的规定。

其四，“妒，为其乱家也”。在“男尊女卑”的中国古代社会，女子的嫉妒不仅会损及男子的尊严，而且被视为“乱家”的根源，故马总《意林》引《申子》之语称：“妒妻不难破家，乱臣不难破国，一妻擅夫，众妻皆乱；一臣专君，群臣皆蔽。”传统礼教不仅极力宣扬妇女的“不妒”之德，而且对“妒妇”大加挞伐，妻子因“妒”而遭休弃的事例也堪称数不胜数。

其五，“有恶疾，为其不可与共粢盛也”。所谓“与共粢盛”，是指夫妇共同以器皿盛黍稷在宗庙中祭祀祖先。“上事宗庙”是婚姻的主要目的之一，患有“恶疾”的妻子无法与丈夫共同在宗庙中祭祀祖先，显然不符合传统婚姻的宗旨，所以丈夫可以出妻再娶。不过，后世一般认为女子患有“恶疾”，只是其命运乖舛，并非有意犯下过错，所以真正因恶疾而出妻的事例，是极其罕见的。

其六，“口多言，为其离亲也。”为人妻者，多嘴多舌，导致家人不和，亲属相争，也是被休的理由。中国传统社会观念对多言的妇女一直严加指责。如《诗经·大雅·瞻卬》，据说是讽刺周幽王的，其诗句称：“妇有长舌，维厉之阶，乱匪降自天，生自妇人。匪教匪诲，时维妇寺。”郑玄解释说：长舌是指多言多语，周幽王的乱政并非从天而降，实由妇人引发，幽王对自己所宠爱的长舌妇（指褒姒）言听计从，所以导致了这场灾难。东汉班昭在《女诫》中提出，女子四行之一的“妇言”，是指“择辞而说，不道恶语，时然后言，不厌于人”，并非“辩口利辞”，因此，为人妻者必须言语得体，不该说的一句也不说。历史上因多言而遭遗弃的，也时有所见。如《汉书·陈平传》记载，陈平早年家贫，与哥哥陈

伯一同生活，陈伯辛勤耕田，供陈平读书、游学。“平为人长大，美色，人或谓平贫，何食而肥若是?其嫂疾平之不亲家生产，曰：‘亦食糠核耳，有叔如此，不如无有。”陈伯得知后，认为妻子的多言会导致兄弟不和，竟“逐其妇弃之”。

其七，“盗窃，为其反义也”。这儿所说的“盗窃”主要还是指盗窃家财。盗窃不仅是一种恶行，更重要的是在古代大家族同居共财的情况下，盗窃家财对家族关系的维持造成危害，所以要被休弃。前引《吕氏春秋·遇合》称女家父母因怕出嫁女无子而被休，所以让女儿私藏财物，早做准备，结果儿媳的行为被公婆发现，他们认为“为我妇而有外心，不可畜”，于是以“盗窃”的罪名将她休弃。前引《淮南子·泛论》也记载，宋人嘱出嫁女私藏财物，“其子听父之计，窃而藏之，君公知其盗也，逐而去之”，同样因“盗窃”而被休。《汉书·蔺通传》记载，某天夜里，蔺通邻里家中的肉不翼而飞，这家的婆婆认为是儿媳偷去的，结果“怒而逐之”。

除了上述“七出”外，因妻子违背夫命、妻子主张分财别居以及妻子家中有人犯法等，也可被休弃。

正因为古代礼制赋予男家单向“出妻”的权利，所以女子出嫁后，婚姻关系的维持在很大程度上取决于男家的意愿，尤其是亲迎之后至正式“庙见”的三个月中，往往成为男家判断儿媳是否符合家族要求的考察期，在“成妇礼”的所有仪式完成之前，已过门的儿媳随时有被出弃的可能。因此，春秋战国时期，新娘所乘的车马往往要留在男家三个月，以备出弃时能乘坐来时车马返回娘家。如《左传·宣公五年》记载：“秋，九月，齐高固来逆女……冬，来，反马也。”对此，杜预注称：“礼，送女留其送马，谦不敢自安，三月庙见，遣使反马。”意思说，留下送女之马，是表示

并不因为过了门就以“妇”自居，直至庙见后，才派遣使者将马送回男家。孔颖达疏也解释说：“礼，送女适于夫氏，留其所送之马，谦不敢自安于夫，若被出弃，则将乘之以归，故留之也。至三月庙见，夫妇之情既固，则夫家遣使反其所留之马，以示与之偕老，不复归也。”

不过，“七出之条”只是说明，传统礼制对作为人妻的妇女提出了极高的道德要求，并不是说男方可以随意出弃妻子。实际上，中国古代非常重视婚姻和家庭的稳定，认为这是社会和国家稳定的基础。不论是传统礼制，还是政府法令，都反对已婚男女随意离婚，社会舆论对没有充分理由的“出妻”行为也多予以批评。所以《大戴礼记·本命》在提出“七去”的同时，又提出“三不去”的说法：“妇有三不去：有所取，无所归，不去；与更三年丧，不去；前贫贱，后富贵，不去。”《春秋公羊传·庄公二十七年》何休注解释“来归”一语时也称：“妇人有七弃、五不娶、三不去。尝更三年丧，不去，不忘恩也；贱取贵，不去，不背德也；有所受，无所归，不去，不穷穷也。”②其与《大戴礼记》所述基本一致。就是说，凡遇下列三种情况，便不能出妻。其一，妻子娘家已无人，离异后妻子无法归宗，无法维持生活的，不能出弃。其二，妻子为公婆服过三年丧，有恩于男家的，不能出弃。其三，贫贱时娶的妻子，富贵后不能出弃，否则便违背了传统的道德规范。

“七出”与“三不去”的说法，原先只是一种礼制规定，后来逐渐为法律所认可，目前所知，至晚在《唐律》中已将其编入法律条文。③如《唐律·户婚》“妻无七出”条明确规定：“诸妻无七出及义绝之状而出之者，徒一年半；虽犯七出，有三不去而出之者，杖一百，追还合；若犯恶疾及奸者，不用此律。”《明律·户律·婚姻》“出妻”条也规定：“凡妻无应出及义绝之状而出之者，杖

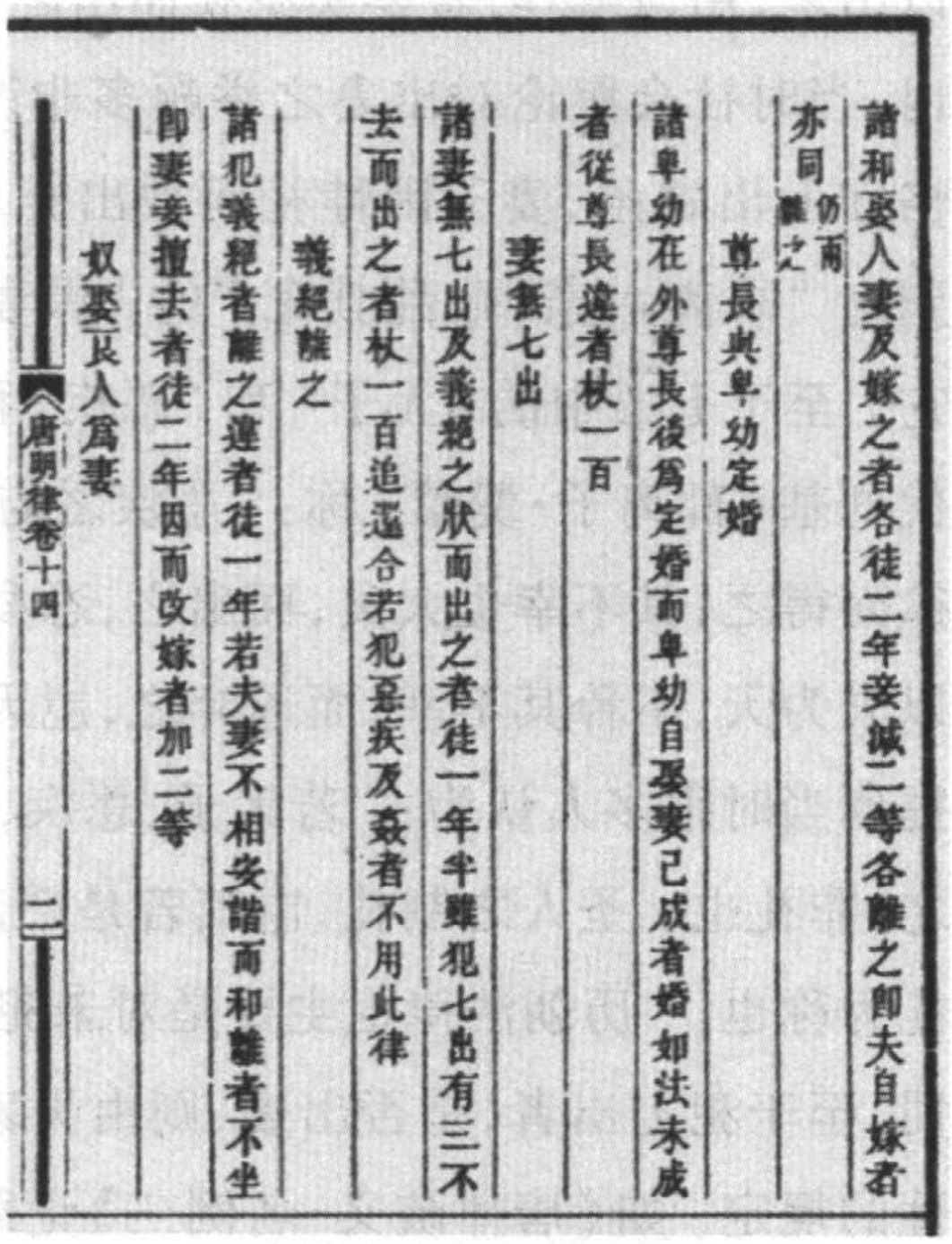
八十;虽犯七出,有三不去而出之者,减二等,追还完聚。”清代薛允升在编《唐明律合编》时也说:“七出、三不去本于家礼,既犯七出,有三不去之理。以推之七出者,义不得不去;三不去者,情不得不留。总以全夫妇之伦也。”可见,“三不去”对“七出”是一种制约,而二说的提出,根本目的都在于维护传统的夫妇之道。

值得一提的是,后世对“七出”之说的态度也颇不一致,有人从“礼”的角度论证了“七出”的合理性,也有人并不完全认同。司马光在《家范》中称:“自古及今,以悍妻而乖离六亲,败乱其家者,可胜数哉,然则悍妻之为害大也。故凡娶妻不可不慎择也,既娶而防之以礼,不可不在其初也。其或骄纵悍戾,训厉禁约而终不从,不可以不弃也。夫妇以义合,义绝则离之。今士大夫有出妻者,众则非之,以为无行,故士大夫难之。按礼有七出,顾所以出之,用何事耳,若妻实犯礼而出之,乃义。”从这段话可以看出,当时社会舆论对出妻之举颇多非议,尽管司马光本人认为应恪守七出之条,妻子因悖礼而被出弃,是合乎义的,但他只是提到对“乖离六亲,败乱其家”的“悍妻”应当休弃,并未论及其它。至于七出中的“无子”和“恶疾”两条,更是颇受质疑。如明代刘基《郁离子·羹藿》称:“恶疾之与无子,岂人之所欲哉?非所欲而得之,其不幸也大矣,而出之,忍矣哉!夫妇,人伦之一也,妇以夫为天,不矜其不幸,而遂弃之,岂天理哉!”王祎《七出议》也提到当时很多人认为:“若无子、恶疾,乃其不幸,非其罪也,而去之,非礼也。圣人之制礼,岂其若是严甚哉?故七出定为五出,于礼为称也。”历朝法律也主要是对未犯七出而休妻的行为予以处罚,至于犯七出者,是否出妻,则由男家决定,法律一般不作强制性的规定。如《唐律疏义·名例三》记载:“问曰:‘妻有七出及义绝之状,合放以否?’答曰:‘犯七出者,夫若不放,于夫无罪。’”

《大清律例》也称："七出，乃礼可以出者，非谓必应出也，与义绝不同。"

二.历史上的和离与义绝

"和离"也称"两愿离"，即夫妇双方因感情不和，经互相协商和议定，两相情愿地解除婚姻关系，其形式与现今的"协议离婚"大致相同。据《宋史·陈烈传》记载，福州侯官人陈烈生性耿介，恪守古礼，为欧阳修、司马光等人所推崇，仁宗时任福州教授。当时任福建提刑的王陶上书称，陈烈的妻子林氏因与丈夫不和而向官府告状，要求朝廷免去陈烈的官职。司马光为其打抱不平，也上书说："臣等每患士无名检，故举烈以厉风俗。烈平生操守出于诚实，虽有迂阔不合中道，犹为守节之士，当保而全之。若夫妇不相谐，则听之离绝，毋使节行之士为横辱所挫。"意思是说，夫妇不和，可让他们协议离婚，不必为此责难陈烈。从唐朝以来的历朝法律看，对此类两相情愿的离婚也都是明文认可的。如《唐律·户婚》"义绝离之"条规定："若夫妻不相安谐而和离者，不坐。"《唐律疏义》解释说："若夫妻不相安谐，


諸和娶人妻及嫁之者各徒二年妾減二等各離之即夫自嫁者亦同仍而離之

尊長與卑幼定婚

諸卑幼在外尊長後爲定婚而卑幼自娶妻已成者婚如法未成者從尊長進者杖一百

妻無七出

諸妻無七出及義絕之狀而出之者徒一年半雖犯七出有三不去而出之者杖一百追還合若犯惡疾及姦者不用此律

義絕離之

諸犯義絕者離之違者徒一年若夫妻不相安諧而和離者不坐即妻妾擅去者徒二年因而改嫁者加二等

奴娶良人爲妻

《唐明律卷十四》

二

唐律中的"和离"规定

谓彼此情不相得，两愿离者，不坐。”元、明的法律规定，皆与之相同。

古代夫妇“和离”的情况在敦煌遗书中有所反映。如某份《放妻书》（S0343）这样写道：“某专甲谨立放妻书。盖说夫妇之缘，恩深义重，论谈共被之因，结誓幽远。凡为夫妇之因，前世三年（生）结缘，始配今生夫妇。若结缘不合，比是怨家，故来相对。妻则一言□口，夫则眅木（反目）生嫌，似猫鼠相憎，如狼羊一处。既以二心不同，难归一意，快会及诸亲各还本道。愿妻娘子相离之后，重梳蝉鬓，美裙蛾眉，巧逞窈窕之姿，选聘高官之主。解怨释结，更莫相憎。一别两宽，各生欢喜。于时某年某月某日谨立除书。”另一份《放妻书》（S6537）写道：“放妻书。盖闻伉俪情深，夫妇语义重，幽怀合卺之欢，念同牢之乐。夫妻相对，恰似鸳鸯，双飞并膝，花颜共坐，两德之美，恩爱极重，二体一心。共同床枕于寝间，死同棺椁于坟下。三载结缘，则夫妇相和。三年有怨，则来仇隙。今已不和，想是前世怨家。反目生（怨），作为后代增嫉，缘业不遂，见此分离。聚会二亲，以（求）一别，所有物色书之。相隔之后，更选重官双职之夫，弄影庭前，美逞琴瑟合韵之态。械恐舍结，更莫相谈，千万永辞，布施欢喜。三年衣粮，便献柔仪。伏愿娘子千秋万岁。时某年某月某日某乡百姓某甲放妻书一道。”④所谓“放妻”，当为还妻自由之意，从文书的内容看，协议离婚时往往有男女两家亲属在场，离婚后的财产分割也都一一写明，丈夫更对妻子有颇多祝福之语，很明白地表现出“和离”的特点。

不过，中国传统的伦理观念一直提倡妇女“从一而终”，尤其是宋元以后，要求妇女严守贞操的观念不断加强，妇女离婚再嫁并非易事，所以文献中有关和离的记载颇为罕见，只是从法律

条文中可以推知，和离在民间确实是存在的。与汉族相比，少数民族协议离婚的现象更多见一些，其离婚仪式也比较简单。如瑶族夫妻离婚时，用柴刀将竹筒一劈为二，双方各执一半即可。布朗族夫妻离婚时，双方共持一根蜡烛，然后从中间剪断，使二人各执一半。傣族夫妻离婚，由主动提出的一方递给对方一对蜡条或双方拉一块白布，然后从中间剪断即可。

中国古代由官府按照法律规定，对夫妇作出离婚判决的事例也时有所见。从历朝法律看，诸如重亲婚、同姓婚、中表婚、尊卑婚、官民婚、良贱婚、异族婚、僧道婚、宦官婚、奸逃婚等，都是被法律规定禁止的非法婚姻。然而，因历史时期和民族、地区的不同，婚制婚俗也有所差别，不少非法婚姻实际上在民间始终存在，官府禁而不止的现象在历史上颇为常见。从古代判决离婚的事例看，有一点是被再三强调的，即所谓的“义绝”。中国传统的婚姻观念认为，夫妻以义相合，义绝则离，所以当官府认定某对夫妇已属“义绝”，则可完全不顾当事人的感情和意愿，判决他们立即离婚，如果双方不愿离婚，官府可依据法律对其进行处罚。

“义绝”的说法在汉代已很流行，《白虎通义·嫁娶》以天地、阴阳来比附夫妇，所以“夫有恶行，妻不得去，得地无去天之义也”。惟有在丈夫“悖逆人伦，杀妻父母，废纪纲，乱之大者”的情况下，妻子方可因“义绝，乃得去也”。唐代以来，“义绝”更被法律确定为必须离婚的罪行。按照《唐律疏义》的解释，唐代的“义绝”包括下列情况：夫殴妻之祖父母、父母，以及杀妻外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹；夫妻祖父母、父母、外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹自相杀；妻殴詈夫之祖父母、父母，杀伤夫外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹；妻与夫之缌麻以上亲属通奸；

夫与妻母通奸;妻欲害夫。《唐律·户婚》“义绝离之”条明确规定:“诸犯义绝者,离之,违者徒一年。”《唐律疏义》对此解释说:“夫妻义合,义绝则离,违而不离,合得一年徒罪。离者既无名字,得罪只在一人,皆坐不肯离者。若两不愿离,即以造意为首,随从者为从。皆谓官司判为义绝者,方得此坐;若未经官司处断,不合此科。”《明律·户律·婚姻》“出妻”条也规定:“若犯义绝,应离而不离者,亦杖八十。”明清以来,法律认定的“义绝”范围更有所扩大。如《大清律例·刑律》“干名犯义”条注将下述情况也列为“义绝”:夫身在远方,妻父母将妻改嫁;将夫赶逐出外,重别招婿;容止外人通奸;女婿殴妻至折伤;抑妻通奸;有妻诈称无妻;欺妄更娶妻;以妻为妾;受财将妻妾典雇;以妾妄作姊妹嫁人等。

最后再说一下“去夫”、“出夫”的情况。所谓“去夫”是指妻子单向地解除婚姻关系,主动离开丈夫。从文献记载看,此类事例是存在的。前文述及西汉朱买臣家中清贫,其妻离婚而去,即为著名的一例。此外如《汉书·卫青传》记载:“平阳侯曹寿有恶疾”,其妻平阳公主离他而去,改嫁卫青。刘向《说苑·正谏》记载:某家“夫与妻俱之田,见桑中女,因往追之,不能得,还反。其妻怒而去之”。《晋书·谢邈传》记载:“(谢)邈妻郗氏甚妒,邈先娶妾,郗氏怨怼,与邈书告绝。”不过,传统礼制和历朝法律皆对妻子主动离婚作了种种限制,所以与“出妻”相比,“去夫”的事例毕竟少得多,唐宋以后,更属罕见。

“出夫”主要指入居女家的赘婿被妻子休弃,逐出家门。相传姜太公就是被妻子逐出的。清代俞正燮《癸巳存稿·出夫》称:“《说苑》云:‘太公望,故老妇之出夫也。’按,娶妻故有出妇,赘婿则有出夫。太公汲人,避纣于东海,为赘婿,又被出耳。”当

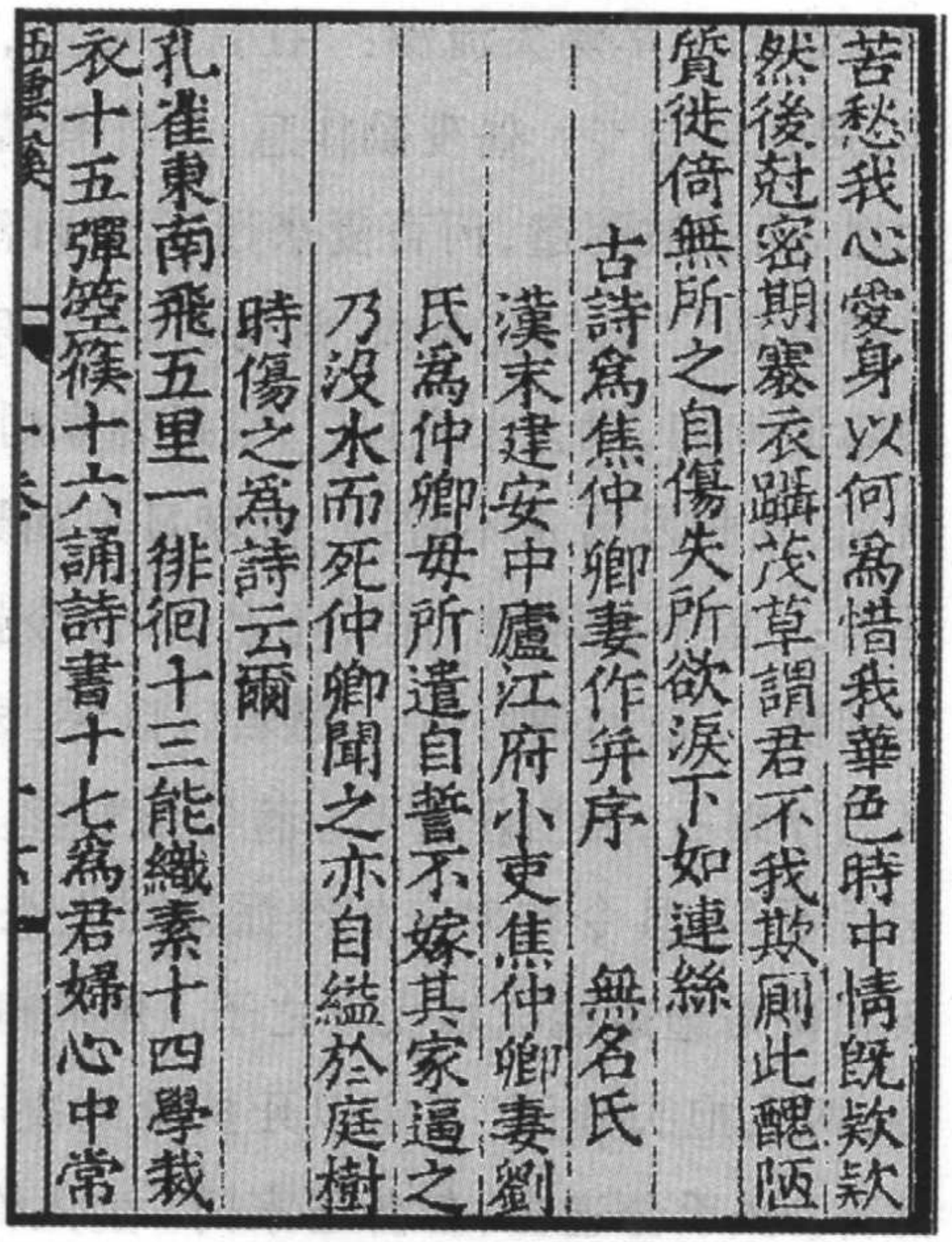
然，“出夫”的现象在历史上也不是很常见。

三.家族制度下的爱情悲剧

中国传统婚姻所凸现的一个重要特征，就是重视婚姻的社会意义，忽视男女之间的个人情愫。长期以来，无论是婚姻的缔结还是解除，起主导作用的往往是由“父母之命”所代表的家族意志，而非个人的心愿。诸如社会地位、政治影响、经济利益乃至传宗接代的需要等外在的因素，均被置于首位，予以认真对待和考虑，至于婚姻当事人的相貌、才能、性格、旨趣以及对情感与性爱的渴望等，则属次要的，可以被忽略。“七出”中列在第一条的“不顺父母去”，以及《礼记·昏义》、《礼记·内则》中的论述，都非常清楚地表明，决定婚姻能否维持，儿媳是去还是留的，并非婚姻当事人的感情，而是公婆的好恶。

汉代以来，随着礼制的规范化和世俗化，“顺从舅姑”已成为儿媳在夫家首要的行事准则，一旦公婆与儿媳交恶，儿子与儿媳的婚姻关系便会滑向破裂，当儿媳不能为公婆所容忍时，无论小两口如何恩爱和谐，如何不愿分离，都难以避免“出妻”的结果。历史上的一幕幕爱情悲剧就是在这种情况下发生的。著名的叙事长诗《焦仲卿妻》所讲的正是这样一个故事。

《焦仲卿妻》又名《孔雀东南飞》，最早收录于南朝陈徐陵所编的《玉台新咏》中，其序称：“汉末建安中，庐江府小吏焦仲卿妻刘氏，为仲卿母所遣，自誓不嫁，其家逼之，乃没水而死。仲卿闻之，亦自缢于庭树。时（人）伤之，为诗云尔。”显然，这部文学作品是以真人真事为原型的。诗中描写的实际上是一场中国古代十分常见而又非常典型的婚姻、爱情悲剧。焦仲卿与刘兰芝

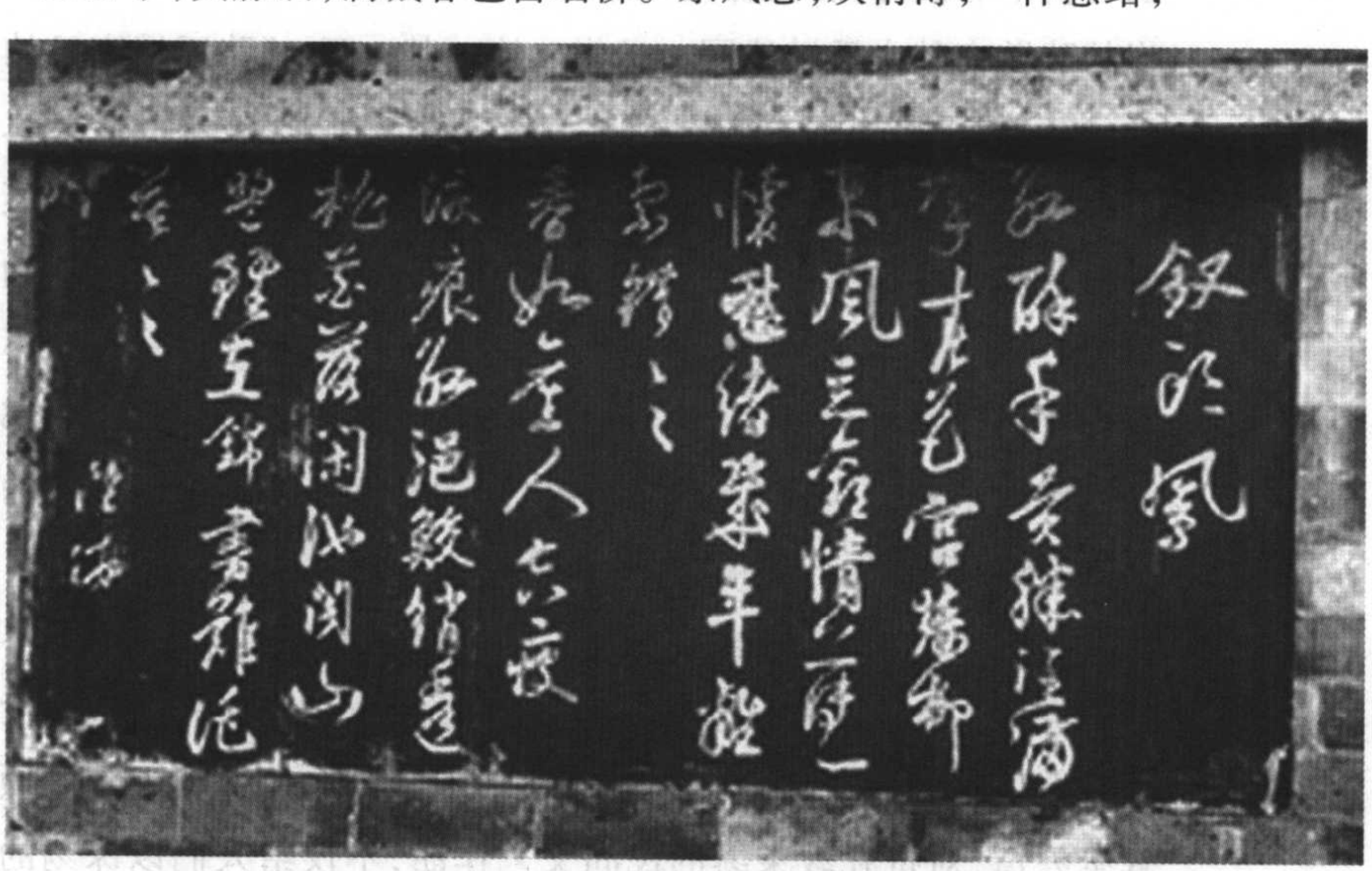

苦愁我心愛身以何爲惜我華色時中情既欵欵
然後赴密期褰衣躡茂草謂君不我欺厠此醜陋
質徙倚無所之自傷失所欲淚下如連絲
古詩爲焦仲卿妻作并序 無名氏
漢末建安中廬江府小吏焦仲卿妻劉
氏爲仲卿母所遣自誓不嫁其家逼之
乃沒水而死仲卿聞之亦自縊於庭樹
時傷之爲詩云爾
孔雀東南飛五里一徘徊十三能織素十四學裁
衣十五彈箜篌十六誦詩書十七爲君婦心中常
《玉台新咏》书影

是一对感情甚笃的恩爱夫妻，但焦母却不喜欢儿媳，对她十分苛刻。尽管刘兰芝辛苦操持家务，百般孝顺公婆，仍无法缓和婆媳之间的矛盾。刘兰芝只得向丈夫诉说自己的凄苦："孔雀东南飞，五里一徘徊。十三能织素，十四学裁衣；十五弹箜篌，十六诵诗书；十七为君妇，心中常苦悲。君既为府吏，守节情不移。鸡鸣入机织，夜夜不得息。三日断五匹，大人故嫌迟。非为织作迟，君家妇难为。妾不堪驱使，徒留无所施。便可白公姥，及时相遣归。"焦仲卿心疼妻子，便去劝说母亲，并表示了二人白头偕老的心愿："儿已薄禄相，幸复得此妇。结发同枕席，黄泉共为友。共事二三年，始尔未为久。女行无偏斜，何意致不厚？"谁知焦母对儿媳横加指责，逼迫儿子休妻再娶："此妇无礼节，举动自专由。吾意久怀忿，汝岂得自由。东家有贤女，自名秦罗敷。可怜体无比，阿母为汝求。便可速遣之，遣之慎莫留。"当儿子表示"今若遣此妇，终老不复取"时，焦母更是大发雷霆："阿母得闻之，搥床便大怒：'小子无所畏，何敢助妇语！吾已失恩义，会不相从许！'"执意要将儿媳逐出家门。不敢违背母命的儿子虽心中极不愿意，却只得说服妻子离去，并声称待母亲气消后再将妻子迎回。刘兰芝悲愤之极，

为命运的不幸痛哭流涕："往昔初阳岁，谢家来贵门。奉事循公姥，进止敢自专？昼夜勤作息，伶仃萦苦辛。谓言无罪过，供养卒大恩。仍更被驱遣，何言复来还？"次日清晨，刘兰芝含泪与婆婆、小姑告别，"出门登车去，涕落百余行。府吏马在前，新妇车在后。隐隐何甸甸，俱会大道口"。临近刘家时，焦仲卿下马与妻子依依惜别，互相发誓永不背弃，待来日再相聚："下马入车中，低头共耳语：'誓不相隔卿。且暂还家去，吾今且赴府。不久当还归，誓天不相负'。新妇谓府吏：'感君区区怀。君既若见录，不久望君来。君当作磐石，妾当作蒲苇。蒲苇纫如丝。磐石无转移。'"回到娘家后不久，县令和太守相继派遣媒人来为儿子求婚，刘兰芝的父亲和哥哥逼迫她改嫁太守之子。焦仲卿闻讯后，赶来与刘兰芝相会，两人抱头痛哭，下定以死抗争的决心："黄泉不相见，勿违今日言。执手分道去，各各还家门。生人作死别，恨恨那可论！念与世间辞，千万不复全。"就在太守家迎亲之夕，刘兰芝与焦仲卿双双自尽殉情。直到这时，焦、刘两家才有所醒悟，于是将他俩合葬于一处。全诗通篇采用写实的手法，而结尾却极富浪漫色彩："两家求合葬，合葬华山傍。东西植松柏，左右种梧桐。枝枝相覆盖，叶叶相交通。中有双飞鸟，自名为鸳鸯。仰头相向鸣，夜夜达五更。行人驻足听，寡妇起彷徨。"枝叶的相交与鸳鸯的和鸣，象征着男女主人公的爱情绵绵不绝，这种创作构思对后来的韩凭夫妇、陆东美夫妇及梁山伯与祝英台等类似的故事，都产生了巨大影响。尽管余音袅袅的浪漫结局极为凄婉感人，且寄寓着创作者和传唱者善良而美好的心愿，但面对那些实实在在的爱情悲剧，却又显得如此无力和无奈。恩爱夫妻的长相厮守只能在黄泉之下才得以实行，还有比这更为可悲的吗！

无独有偶，在近千年后的宋代，著名诗人陆游与其妻唐婉同

样经历了一场催人泪下的爱情悲剧。陆游二十岁时即与舅父唐闳的女儿唐婉结婚。婚后，夫妇相亲相爱，琴瑟和谐，时有唱和，相得甚欢，是人人羡慕的一对理想佳配。[5]然而，陆游的母亲却不喜欢这位既是侄女，又是儿媳的女子，为此吹毛求疵，百般挑剔，硬是将这对恩爱夫妻活活拆散。被迫离婚后，陆游与唐婉无法割舍深厚的感情，仍偷偷见面幽会，不料事情为陆母察觉，二人终被彻底隔绝。南宋周密《齐东野语》“放翁钟情前室”条记载：“陆务观初娶唐氏，闳之女也，于其母夫人为姑侄。伉俪相得，而弗获于其姑。既出，而未忍绝之，则为别馆，时时往焉。姑知而掩之，虽先知挈去，然事不得隐，竟绝之，亦人伦之变也。唐后改适同郡宗子士程。尝以春日出游，相遇于禹迹寺南之沈氏园。唐以语赵，遣致酒肴，翁怅然久之，为赋《钗头凤》一词，题园壁间云：‘红酥手，黄藤酒，满城春色宫墙柳。东风恶，欢情薄，一怀愁绪，



陆游《钗头凤》诗碑

几年离索。错！错！错！　春如旧，人空瘦，泪痕红浥鲛绡透。桃花落，闲池阁，山盟虽在，锦书难托。莫！莫！莫！’实绍兴乙亥岁（1155）也。”相传唐婉读了陆游这首《钗头凤》后，百感交集，也作了一首和词：“世情薄，人情恶，雨送黄昏花易落。晓风干，泪痕残，欲笺心事，独语斜阑。难！难！难！　人成各，今非昨，病魂常似秋千索。角声寒，夜阑珊，怕人寻问，咽泪妆欢。瞒！瞒！瞒！”不久，郁郁寡欢的唐婉便在哀怨中病故。⑥

陆游晚年寓居鉴湖三山，与唐婉的夫妻感情以及沈园相会的情景始终萦绕于心头，每次入绍兴城，必定登寺眺望，感慨万千。庆元五年（1199），他作《沈园》二绝，抒发了深深的怀念。其一云：“梦断香销四十年，沈园柳老不飞绵。此身行作稽山土，犹吊遗踪一怅然。”其二云：“城上斜阳画角哀，沈园无复旧池台。伤心桥下春波绿，曾是惊鸿照影来。”开禧元年（1205），八十一岁的陆游夜梦中重游沈园，又作二绝。其一云：“路近城南已怕行，沈家园里更伤情。香穿客袖梅花在，绿蘸寺桥春水生。”其二云：“城南小陌又逢春，只见梅花不见人。玉骨久成泉下土，墨痕犹锁壁间尘。”在去世的前一年，陆游还在《春游》中写下这样的诗句：“沈家园里花如锦，半是当年识放翁。也信美人终作土，不堪幽梦太匆匆。”可见，陆游对唐婉的真挚爱情刻骨铭心，至死都是如此的执着。当人们读到陆、唐二人的诗词，怎能不为他们的生死恋情和悲剧命运而欷歔不已呢！

实际上，类似的悲剧在中国古代可谓不断重复地发生着，尽管许许多多的人和事因不见于文字而被历史的长河静静地湮没了，但是，他们还是在民俗心态中留下了深深的痕迹。无数歌颂真挚爱情、对抗礼教束缚的民间文艺作品，不仅给人们以深刻的启示，也不断唤醒着人们对男女真情的追求和向往。从某种意义

上说，正是由于千千万万普通人的情感渴望，促使人类的婚姻文化不断朝着更为合理的方向演进。

注释

① 《艺文类聚》收录此诗时称曹丕代刘勋妻王氏作，可备一说。

② 何休注中的“七弃”为“无子弃，绝世也；淫泆弃，乱类也；不事舅姑弃，悖德也；口舌弃，离亲也；盗窃弃，反义也；嫉妒弃，乱家也；恶疾弃，不可奉宗庙也”。其意与《大戴礼记》一致。“五不娶”为“丧父长女不娶，无教戒也；世有恶疾不娶，弃于天也；世有刑人不娶，弃于人也；乱家女不娶，类不正也；逆家女不娶，废人伦也”。

③ 唐朝以前的历朝法律均未完整地保留，因而是否纳入“七出”、“三不去”之说，实难考知。清代李慈铭《越缦堂日记》称：“七出之条自汉律至今沿之不改。”程树德《九朝律考》也称：“疑汉当亦同是七弃、三不去之文皆载于汉令，今不可考矣。”这些说法也只是推测。

④ 据高国藩《敦煌民俗学》第217、218页转引，上海文艺出版社，1989年。

⑤ 陆、唐夫妇的“琴瑟甚和”可见南宋陈鹄《耆旧续闻》等记载。

⑥ 唐婉和词见《御选历代诗余》所引夸娥斋主人的记载。

［Ｇｅｎｅｒａｌ　Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝百年好合：中国古代婚姻文化
作者＝陈江著
页数＝２９９
ＳＳ号＝１１３６９７１８
出版日期＝２００４年１０月第１版

封面
前言
目录
引言
第一章　婚姻形态的演进
一．婚姻起源的探索
二．兄妹通婚的传说
三．知其母而不知其父
四．专偶婚的确立
第二章　婚姻的结构与类型
一．一夫一妻多妾制
二．多夫多妻和一妻多夫
三．传统婚姻的主要类型
四．冥婚及其他
第三章　夫妻关系和择偶观念
一．守身如玉和从一而终
二．举案齐眉与河东狮吼
三．从东床袒腹到榜下择婿
四．今世婚娶惟论财
五．民间择偶观的演变
第四章　结婚礼俗的序幕
一．男大当婚，女大当嫁
二．吉日良辰的选定
三．父母之命，媒妁之言
四．执雁纳采牵姻缘
五．问名、纳吉合八字
六．下财纳徵定婚姻
第五章　结婚礼俗的高潮
一．催妆、送奁、铺新房
二．悲歌哭嫁伤别离
三．新郎亲迎接新娘
四．祈吉辟邪的诸般法术
五．大堂交拜，同心牵巾
六．坐床撒帐，共牢合卺
七．闹房听房，戏妇谑郎
第六章　结婚礼俗的尾声
一．待晓堂前拜舅姑
二．馈食饁女，回门成婿
第七章　婚姻关系的解除
一．“七出”与“三不去”
二．历史上的和离与义绝
三．家族制度下的爱情悲剧