

南華大學人文學院文學系

碩士論文

Department of Literature

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

傳統婚禮與一貫道白陽婚禮研究

A Study on the Traditional Wedding and the Baiyang Wedding of
the Consistent Daoist

林姍廷

Shan-Ting Lin

指導教授：陳章錫 博士

Advisor: Chang-His Chen, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

南華大學

文學系

碩士學位論文

傳統婚禮與一貫道白陽婚禮研究

A Study on the Traditional Wedding and the Baiyang Wedding of the
Consistent Daoist

經考試合格特此證明

口試委員：簡香石
劉國平
陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：陳章錫

口試日期：中華民國一〇七年六月二十五日

謝 誌

感謝天恩師德，感謝一貫道台灣樞紐黃董事長世妍及翁領導嵩慶對後學的鼓勵與苦心栽培，在離開學校生涯多年後，已經年過半百，還能再進入校園進修學習。在南華的碩士求學期間，讓我豐富了學術領域上的知識，才有此機會完成碩士學位。人生旅途只要有機會，相信又能揮灑出精彩記憶與痕跡。在此要特別感謝我的夫婿吳兆倫先生。在我沒有任何心理準備之下，他大膽為我報名，完成一切手續，就帶我去南華參加口考，自己心想從事社會福利工作多年，大學讀社會科學系，一下子轉到文學系，真的是一大挑戰。

在此我要特別感謝指導教授陳章錫系主任，了解後學的資質並非資優生，建議方向讓我發揮，在確定選寫論文題目之後，就常常提供很多書籍讓我參考，也不斷分享很多學長姊的經驗，讓後學在進入學校時，就能著手收集資料，這期間陳主任不厭其煩地指導我做論文的修改，對論文的每一章節，協助後學理解及處理許多寫作論述的問題，才有今日論文的呈現。感謝這兩年認真教導的南華老師們，奠定了我的學習基礎。感謝口試教授：劉國平教授獨特的見解與剖析，和廖秀芬老師非常完整細膩指正，審閱論文提供寶貴意見。

在南華文學研究所學習期間，感謝同窗二年的同學們鼓勵，要特別感謝張麗芬同學，每天傳賴鼓勵我，不斷叮嚀後學的進度，也感謝小雅美女，在我的電腦有瓶頸時，及時解救教導，也不斷提醒我們什麼時候該交資料，真的謝謝大家，有您們真好。

此篇論文針對傳統婚禮與一貫道白陽婚禮雖處理非完善，但白陽婚禮是近期由崇正張登琪經理積極推廣，鼓勵年輕男女結婚在仙佛庇佑加靈加智慧，在點傳師代天傳達福證，讓白陽婚禮能大力推廣，期許提供給後來的人，依方向可循，甚至再加以擴大發揮，有缺漏之處，也請各位前輩大德不吝賜教。最後也要感謝道場的同修們，能與你們共同修辦，何其有幸，何其有緣。

傳統婚禮與一貫道白陽婚禮研究

A Study on the Traditional Wedding and the Baiyang Wedding of the Consistent Daoist

摘 要

本論文的研究架構，是以《禮記·昏義篇》為闡述，由小而大，逐步具體，了解透過「婚禮」兩性家族得以結合，達到承先啟後的意義。而在研究的層次上，主要可分為三大步驟：第一個步驟就是探討傳統婚禮的背景，以周代以前婚姻型態。第二個步驟探討婚禮的功用和特殊意義，在宗廟祭祀的典禮，必須由夫妻共同主持，除了尊祖敬宗的歷史意義外，娶妻之目的，在以盡孝道，並繁衍子孫。從「六禮」作為婚姻的序幕延伸，親迎後女子到男家同牢合卺成為婚禮之重心；探討婚前禮即「訂婚」：包含納采、問名、納吉、納徵、請期進而到親迎的象徵意義，其次則探討正婚禮及婚後禮。第三個步驟、有關一貫道白陽婚禮之意義，融合宗廟祭祀的儀式，仙佛神祇的莊嚴殊勝見證之影響，並對照古典婚禮陽倡陰和的內涵與象徵，以探討婚禮儀節在文化意義上古、今之異同，在傳統的基礎上重新省視現代婚禮的真實意義與精神象徵。

本論文共分五章，第一章〈緒論〉分別說明論文的研究動機、目的、文獻回顧與探討、並做名詞釋義，及並針對前人輩研究方法與章節架構探討。第二章〈一貫道的歷史背景以青陽期、紅陽期及白陽婚禮的淵源〉介紹。再延伸儒、道、佛的教化婚禮。及中國古代婚禮的發展與定型。第三章〈婚禮的儀節意義以歷史文化〉尤其是婚前禮、六禮、正婚禮、婚後禮。探究各朝代貴族婚姻與平民婚姻。第四章〈天道傳奇一貫道白陽婚禮研究〉婚禮的目的，白陽眷屬齊家修辦，向上是夫婦同心事上帝祖先；向下，生兒育女以延續後嗣。第五章〈結論〉總結本論文的研究成果與研究展望。

關鍵詞：禮記、昏義、儀禮、士昏禮、六禮、白陽婚禮

Abstract

The research framework of this paper is based on The "Fainting Chapter" is an elaboration. It is small, big, and gradually concrete. It understands the significance of combining the "marriage" and the two sexes to reach the beginning of the past. At the level of research, it can be divided into three major steps: The first step is to explore the background of the traditional wedding, in order to marital patterns before the Zhou Dynasty. The second step discusses the function and special significance of the wedding ceremony. The ceremonies for the worship of the ancestral temple must be co-hosted by the husband and wife. In addition to the historical significance of respecting the ancestral ancestors, the purpose of wife vengeance is to fulfill filial piety and multiply the descendants. From the "six rites" as the prologue of marriage, after the pro-welcome woman to the men's family, they become the focus of the wedding; the pre-marriage ceremony is called "engagement": it includes Naqie, asked name, Najib and Nagy. The symbolism of the pro welcome, followed by the discussion of wedding and wedding ceremony. The third step, regarding the significance of the Baiyang wedding that has always been practiced, the ritual of merging the temples, the solemn and extraordinary testimony of the gods and goddess, and the contrasts and symbols of the yang of Yin in the classical wedding, to discuss the cultural significance of the wedding ceremony. The similarities and differences between the ancient and the present, on the basis of tradition, have re-examined the true meaning and spiritual symbol of modern weddings.

This dissertation is divided into five chapters. The first chapter (Introduction) explains the research motivation, purpose, literature review and discussion of the dissertation, and explains the definition of nouns. It also discusses the research method and chapter structure of the predecessors. The second chapter talks about the history of the historical background of the Qing Dynasty, the Hongyang period and Baiyang weddings. Then extend Confucianism, Taoism and Buddhism into a civilized wedding. And the development and stereotypes of ancient Chinese weddings. The third chapter is "Historical Culture in the Meaning of the Wedding Ceremony", especially the pre-marital ceremony, the sixth ceremony, the wedding ceremony, and the wedding ceremony. Explore the dynasty aristocrat marriage and civilian marriage. The purpose of the fourth chapter, "The Legend of the Heavens and the Road, The White Wedding Study," is the purpose of the wedding. Baiyang's family members are affiliated with Qi Jiayi. Upwards are the couple's sympathy with God's ancestors; down, they have children to continue their marriages. Chapter 5 "Conclusion" summarizes the research results and research prospects of this paper.

Keywords: Book of Rites, Faithfulness, Ceremony, Magnificence, Sixth Ceremony, Baiyang Wedding

目 錄

謝誌.....	I
摘要	II
Abstract	III
目錄.....	IV
圖目錄.....	VII
表目錄.....	VII
第一章、緒 論	1
第一節 研究動機與研究目的	1
一、研究動機	1
二、研究目的.....	4
第二節 文獻回顧與探討	5
一、文本禮儀類	5
二、專書方面	6
三、學位論文方面	7
四、名詞釋義	8
第三節 研究方法與章節架構.....	10
一、研究方法	10
二、章節架構	11
第二章 白陽婚禮思想背景及對中國古代婚禮繼承	13
第一節 一貫道信仰的歷史發展與教義.....	13
一、一貫道的源流	14
(一) 青陽期	14
(二) 紅陽期	15
(三) 白陽期	15
二、一貫道的興起.....	16
(一) 儒家的婚姻觀	18
(二) 道教的婚姻觀	18

(三) 佛化的婚姻觀	19
三、 以傳授中華文化為己任	20
四、 一貫道信仰禮儀的意義	22
第二節 一貫道的冠、喪、祭禮儀節	24
一、 一貫道以傳統成年禮俗為規範	24
二、 「道」關乎性命的升與墜、生命的聖與凡	27
三、 道化祭禮—萬殊歸一本	30
四、 一貫道祭天儀式	30
第三節、中國古代婚禮的發展與定型	32
一、 周代以前的婚姻型態	33
(一) 渾樸時代的婚姻的原始形態—雜婚	33
(二) 家族制婚姻形態—血緣婚	34
(三) 族外群婚型態	35
(四) 暮合晨離的短暫婚姻—對偶婚	36
(五) 一夫一妻制婚姻形態—專偶婚	36
二、《儀禮·士昏禮》與《禮記·昏義》的定型及意義	38
(一)《儀禮》與生命禮儀	38
(二)《禮記·昏義》的定型及意義	42
第三章 婚禮的儀節意義	47
第一節 婚姻歷史文化意義	47
一、 傳統婚禮文化型態	47
二、 傳統婚禮之婚前禮儀	49
(一) 婚前禮	49
(二) 正婚禮及婚後禮	55
第二節 各朝代貴族婚姻與平民婚姻	58
一、 周朝春秋貴族與平民婚儀差異	58
二、 秦、漢、魏、晉、隋、唐婚姻制度	61
三、 宋、元、明、清到民初婚禮要件	65
第三節 婚禮的教育意義	67
一、 婚禮的陰陽和合義	67

二、 世代延續.....	68
三、 別男女、立人倫.....	72
四、 婚姻為求生命的順遂發展.....	74
第四節 婚姻有關的儀節文化.....	75
一、 對婚姻要件的限制.....	75
二、 結婚的年齡須適當.....	76
三、 同姓不婚.....	77
四、 對婚姻儀式的限制.....	77
五、 婚禮不賀，但須召宴僚友.....	79
六、 婚制設限的意義.....	79
第四章 天道傳奇——貫道白陽婚禮研究.....	81
第一節 貫道的「儀禮」意涵.....	82
一、 以社會文化教育展開.....	85
二、 貫道的轉變.....	86
三、 貫道以儒家危機點追求「愛」與「圓融」.....	88
第二節 婚禮是共同精進修辦的新起點.....	90
一、 道化婚禮之意義與殊勝.....	92
二、 道化婚禮—白陽眷屬齊家修辦.....	93
三、 貫道白陽福證道化婚禮的程序與祈祝文.....	94
四、 白陽婚禮要件和儀式.....	103
五、 結語.....	103
第五章 結 論.....	105
參 考 書 目.....	107
壹、 古籍文獻.....	105
貳、 現代書籍.....	108
參、 期刊論文.....	113
肆、 學位論文.....	114

圖目錄

圖一：新疆吐魯番市博物館陳列，1959年故宮博物院成立歷代藝術館，作為歷代藝術珍品在基本陳列展中展出	34
圖二：昭穆群婚關係	58
圖三：新郎新娘讀同心同德	97
圖四：台中林佳龍市長來證婚	98
圖五：禮生獻供	98
圖六：新郎新娘在佛堂參拜	99
圖七：新娘父母親為她蓋頭紗	99
圖八：點傳師為新人宣讀仙佛祈願文	99
圖九：新郎新娘上香	100
圖十：點傳師為新人福證	100
圖十一：新人向仙佛叩恩	100
圖十二：白陽婚禮進行禮生先行獻供、點傳師請壇、新郎新娘宣讀同心同德祈願文	101
圖十三：新娘拜別父母親	102
圖十四：新娘即將出閣	102

表目錄

表一：道化婚禮	95
表二：道化婚禮對應	95

第一章 緒論

中國人是非常講究「禮儀」的民族之一，「禮」從起源到形成發展，都有它豐富的歷史演進脈絡和社會規範為基礎。從禮的建構方面，也都與我們的民族血脈相傳與朝代更迭具有息息相關的特性。然而家庭是國家社會組成的一個基本單位，是家族形成與延續的命脈所在，因此婚姻的締結，由男女彼此敦敬關懷、體諒協助及禮讓，共同組成溫馨和樂、福慧同修的彌勒美滿家園，不論富貴貧窮信守不渝為誓言，彼此相互勉勵，一生相伴到老，作為共同經營家庭的新起點。

人的生命階段包括出生禮、成年禮、婚禮、祭禮、喪禮和葬禮。其中以「婚禮」是不分男女老少都喜歡的儀式。婚姻關係是形成家庭的重要基礎，婚姻之下延伸了血緣關係，形成了親密的親子、姻親和夫妻關係，共同承擔了家庭和社會的責任和應盡的義務，所以傳統的婚姻由傳統父母指配，婚姻在這樣具備著重大責任的影響下，在特有的歷史演變下自然發展出一套特殊的婚嫁模式。故《禮記·昏義篇》以為婚禮是禮之本，具有「合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世」¹的職責。鄭玄曰：「婚姻之道，謂嫁取之禮。」

孔穎達〈疏〉云：

男以昏時迎女，女因男而來。嫁謂女適夫家，娶謂男往娶女。論其男女之身，謂之嫁娶；指其好合之際，謂之婚姻。……婦黨稱婚，婿黨稱姻也。²

就男女當事人之結為夫婦而言，謂之「嫁娶」；女往夫家曰嫁，男往取女曰娶³。就男女雙方家族之好合圓滿，稱為「婚姻」；男方對女方家族稱「婚黨」，女方對男方家族稱「姻黨」。可見「婚姻」較「嫁娶」之義涵為廣。在中國傳統社會中，男女之結為夫婦，不只是兩位當事人的事，更是雙方家族之事。

第一節 研究動機與研究目的

一、研究動機

筆者自年輕從事婚禮企畫主持工作，這幾十年來，面對大小場婚禮儀式，異國婚禮、傳統禮儀婚禮、現代浪漫婚禮、中西式婚禮合併、宗教儀式婚禮等等，深知這是生命旅程一個

¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁324。

² 孔穎達疏，《詩經注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏本，頁177。

³ 爾雅·釋詁：「如、適、之、嫁、徂、逝，往也。」《爾雅注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏本，頁7。
《說文》：「嫁，女適人也。从女，家聲。」段玉載《說文解字注》，臺北：漢京文化公司，1980年，頁619。

重要的階段，面對不同的家庭組合，腦海中自然而然的浮現出紅燭喜宴的熱鬧歡樂畫面，尤其以宗教一貫道白陽婚禮，更是令我感動萬分，一貫道道內鼓勵夫婦結伴同修，甚至於全家人一同修辦道，家庭即是道場，在佛堂舉辦婚禮，特別殊勝，每位道親的臉上也盡是洋溢著祝福、一片喜氣洋洋的感覺，彷彿仙佛又特別降臨祝禱一對公主和王子，過著幸福美滿快樂的日子，筆者因此有個願望，希望透過過去的經驗，對婚儀禮節來加以研究。

中國傳統婚禮的意義，應由《禮記·昏義篇》中開始討論婚禮的源由，其影響後人甚鉅，自周代以前婚姻型態，發展到一夫一妻制的婚姻形態，知其在於透過「婚禮」正式的儀式，讓兩性家族的血緣得以結合，達到承先啟後的特殊意義。對上來說，可以夫妻同心協力，共同侍奉宗廟的祭祀事宜，不愧於祖先，對下來說，透過「婚禮」，夫妻能夠生兒育女，傳宗接代，使得香火不輟，繼承於後世。所以，像這樣具有重大意義的儀節，有德的君子一定都會非常重視的，甚至於將其視之為禮教的根本，因此，自遠古以來，中國人便十分重視婚姻的意義。《易·序卦》云：

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯⁴。

由《易經》所云：可知婚姻除了繁衍生命的重要使命之外，更被賦予維繫社會、國家安定的重責大任，也被視為禮義敦化的基礎⁵，人類社會的君臣、父子等等的一切人倫關係，都是由夫婦的結合而衍生出來的，這與自然界的陰陽二氣相結合，化生了事實和萬物，在本質上是一致的。從這個意義上說，夫婦是人倫之基、萬世之始，《禮記·郊特牲》云：「夫昏禮，萬世之始也⁶」。婚姻的重要性是自古以來都如此。

我們透過《禮記·昏義》對於古代婚禮的組織架構分析，和文化意義的探索，可以讓現代人更能夠明瞭，當初先聖先賢訂定這些儀式制度的目的和意義，進而客觀地去透視它本身的內涵，省思它存在的價值，以激發忙碌中的現代人對生命節奏，重新產生對於周遭的人、事、物懂得感恩與回饋，舒緩當今社會負面的充斥，激發對於未來責任的省思與能量⁷。

另一方面，在古代婚禮中，《禮記·昏義》蘊藏著婚姻教化的功用，含有大力提倡孝敬公婆的思想，一個稱職的妻子，是必須把孝順公婆擺在第一位的，接著是必須努力的和家族

⁴ 三國·王弼：《周易·序卦第十》，上海：上海涵芬樓影印宋刻本，1932年，頁6。

⁵ 杜明德：〈毛奇齡婚禮學研究摘要〉，《高雄師大學報》，第10期，1999年4月，頁190。

⁶ [漢]·鄭玄：《禮記鄭注》：臺北，新興書局，1964年，頁92。

⁷ 潘澤黃：《中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究-以《儀禮·士婚禮》為探討中心》嘉義：南華大學生死學研究論文，2003年，頁4。

和睦相處，然後才是和丈夫的相處和睦⁸，這些觀點在現代社會中常見「婆媳紛爭」、「家庭暴力」的社會中，更值得我們一起來重視。

男女正式結合為夫妻的儀式，被稱之為「婚」禮，理應有其來源。以六書來說，「婚」與「姻」二字皆為形聲會意，所謂「男以昏時迎女，女因男而來」也。也就是說古時候族內男女交合，後來發覺不利於後嗣之傳女子為妻，乃轉而求偶於族外。其實也利用天色昏暗，他族較無警覺之時，掠奪中意之女子為妻。後來逐漸去其暴力，在雙方有共識之下，保留搶婚之形式。是以《周易·爻辭》三度出現「匪寇婚媾」之語⁹，言對方之來並非為寇，實乃為婚姻也。進一步探討之結果，則男女雙方講究禮數，和好往來，於是逐漸形成一套定型之婚禮。鄭玄《三禮目錄》說：「士娶妻之禮，以昏為期，因而名焉。」¹⁰是說古代士者娶妻，一定是以黃昏為標準時刻，所以稱之為昏禮。《儀禮·士昏禮》是在「初昏」時分，新郎親迎時必須「執燭前馬」，都說明確實是「以昏為期」使徒役等持炬火居前方照道。」又《士昏禮》後所附「記」文說：「是昏禮，凡行事，必用昏听，受諸禰廟。」¹¹

筆者就以觀察許多舊有的禮俗，隨著時代的變遷，或環境的需要而改變甚多，現代科技資訊發達，很多年輕男女在結婚儀式上，不喜歡太冗長複雜，更不喜歡父母親介入太多，但是就以傳統婚禮的必備期程來看，歷來卻似乎沒有多大的變化，由媒人代表男方到女家進行「納采」，「問名」、「納吉」、「納徵」和「請期」五大節目時即演進為今日合併為訂婚之儀式，這些儀式都是在早晨提親舉行。但新郎的正式迎娶則必須用黃昏時刻，為守住這種標準時間禮俗的習慣，一直保存到現今，所以禮儀的名稱稱「昏禮」或「婚禮」而不改。這其間步驟之進行即是「婚禮」，亦如前面所列舉的五大節目，加「親迎」，合稱「六禮」，大部分在目前的傳統式婚禮中都還遵守著；尤其「婚禮」的名稱，和行之於黃昏的標準時刻，始終不變延續著自有其道理。現代社會因路程或其他因素有一些迎娶亦有早上進行，而宴客公開儀式大多選在晚上。

目前世界多數地區之婚制，以一夫一妻為原則。在傳統之中國社會中，男女終身僅行一次之正式婚禮。男之續絃、納妾，或女之改嫁，皆簡易其事而不聲張。孔子在《論語》中對於婚姻之道雖不多言，然也依從周文，則自周朝以來，都已逐漸形成之婚姻觀點，如《易》、《詩》等古籍之所載，《左傳》、《國語》中諸賢士相關之記載，也都能被接受。相較之下，孟子於婚姻方面之論述較多。三禮之中，以《禮記》取材為多，而《儀禮》、《周禮》次之。是有關婚姻之理論建構，乃逐漸完成者。

⁸ 林素英：《古代生命禮儀中的生死觀》，臺北：文津出版社，1998年，頁166-167。

⁹ 分見〈屯卦·六二〉、〈賁卦·六四〉、〈睽卦·上九〉之爻辭；《易程傳·易本義》，臺北：河洛圖書出版社，1974年臺景印1版，頁38，頁201，頁339。

¹⁰ 周何：《古禮今談》，臺北：萬卷樓發行，1992年，頁43。

¹¹ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁66。

因此筆者對於本論文的研究架構，是以中國傳統婚禮意義為中心，以具體說明一貫道白陽婚禮與傳統婚禮的脈絡性呈現。並以《禮記·昏義》及《儀禮·士昏禮》為根據，探討其對於後世婚禮的儀式和內涵所帶來的影響。其次是尋找與分析《一貫道白陽婚禮—以崇正寶宮案例》於宗教儀軌背景下的文化意義。茲因大道演進至白陽期，道降庶民，修道以家庭為中心，故稱白陽婚禮；白陽婚禮是一種透過宗教儀式，引用仙佛用來見證一段婚姻的儀軌，代表「結婚」為社會和國家帶來良善的家庭婚禮儀式，其婚禮進行文化，也是倡導孝道家庭教育的儀式。相信能展現宗教傳統與習俗的延續性，也重新找回了現代社會中，已被忽略對原始婚姻所象徵的意義認知。因此婚禮是一個人一生中重要的里程碑，屬於生命禮儀的一種。

二、研究目的

人類生命是經由男女的婚配而得以延續。婚姻為人倫之始，家庭、社會、國家的根源，需先有夫妻而後方有其他關係。誠如《禮記·中庸》所說：

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地¹²。

然而，曾幾何時婚姻制度不再受到重視，不婚主義、同居、離婚、婚外情..... 逐漸蔓延，這些現象也逐漸的對社會造成不良的重大影響。另一方面由於時代變遷，講究自由民主，加上部分國家法令開放，特別允許男、女「同志」¹³個別成婚，同志畢竟無法經由自然方式孕育後代，人類生命的繁衍、健全幸福的家庭，均需人們體認婚姻的重要性¹⁴。

隨著社會的發展變化，加上科技發達又受到西方文化的影響，現代婚姻的結合，已不再是傳統思維必須經由「父母之命，媒妁之言」，也不再背負著傳宗接代以家族永續發展為第一考量了，而是男女戀愛的感情基礎為前提，雙方的結合代表的是兩人的愛情終於修成正果，願意接受未來無論遭遇任何事情都同舟共濟，患難分享婚禮的儀式，也逐漸由古禮莊嚴肅穆的氛圍，變為浪漫喜氣且熱鬧的氣氛，加上現代生活節奏快速，依台灣社會的婚禮來看，儘管是閩台的傳統婚禮，也已減少了許多古婚禮繁雜的儀式，走向簡約易於施行或全部流程壓縮至同一天舉辦，甚至有許多新人追求簡單快速，選擇民法所規定最基本的婚姻成立模式，

¹² [漢]·鄭玄：《禮記鄭注》，臺北：新興書局，1964年，頁184。

¹³ 「同志」是指同性戀者，其定義就是它的性取向是以同性為物件的性愛傾向與行為。同性戀只是一種性體驗和性行為的變種，現代的性醫學和精神醫學不把同性戀當作變態來對待，更多學者更願意把同性戀看作當事人的「性愛好」或性看待，甚至將它看成是一種生活方式。世界衛生組織和精神病學會已不再把同性戀看作精神障礙，而只是性取向的不同。

¹⁴ 林翠芬：〈由《儀禮·士昏禮》與《禮記·昏義》試論傳統婦女角色之地位〉，《國立虎尾技術學報》第四期，(2001年3月)，頁10。

直接至戶政事務所或法院辦理簡便的公證結婚。結為夫妻既是出於自願，而以愛情為前提，自然婚後的生活與規畫也須由夫妻兩人自行協商，傳統家族對於男女婚姻的期許，自古代婚禮傳承先祖的美德，為家族繁衍後代子孫的目的，已非位於首要，甚至並非必要，許多夫妻生育子女的目的，都不是為了傳宗接代，而有許多人為了維持簡單自由兩人世界的生活模式而選擇不生，或是跳脫婚姻關係的非婚生子等現象。相較於古婚禮所蘊含濃厚的宗法與禮教規範，現代婚姻的結合無疑是從宗族主義的框架中解放，婚姻的主導權歸新人所有，婦女也從服從的角色掙脫，落實真正的男女平權，從這點來看，目前婚姻的主流方式在思想上無疑是進步的。然若是過分講求愛情卻忽略了婚姻中的家庭與社會責任的話，則容易延伸出許多的問題，現代離婚率節節攀升，生育意願低迷，若有小孩，父母也不一定能盡到對子女家庭教育的責任，家人間的相處不得其道而紛爭不斷，更激烈者甚至出現人倫絮亂、破壞國家社會秩序如子弑父母、父母虐兒致死等事件的發生，這些導致社會不穩定或影響國家未來發展的現象自然與當時代的社會經濟環境或制度有著密切關係，但我們也不能否認現在速成或完全講求愛情式的婚禮完全沒有影響，當婚禮儀式成為一種公開示愛或表演，而省略儀節或忽略儀式所蘊含的意義時，新人也就缺少一個藉由非常態性的禮儀來提示新人面臨新的生活所扮演的角色與責任，國家也因而失去了一個維持社會安定的倫理教育管道。

其實，今日筆者對於古代傳統婚禮儀式及一貫道白陽婚禮之研究，並不是要否定現代婚禮的價值，更不是為了提倡復古或者是標榜宗教婚禮的神聖性而已；相對的，我們希望透過對古代婚禮的環節探析，和對一貫道白陽婚禮的提倡，可以讓現代人更能夠明白當初先聖先賢訂定這些儀式的制度目的和意義，重視婚姻的內涵責任與價值，期許本研究目的，對現代兩性關係與家庭教育有所啟發，相信再經過幾世紀演進，現今保留延續下來的將成為歷史與婚姻文化的見證。

而《禮記·昏義》正是記載著婚姻教化的功能值得深入探討，藉由探討《禮記·昏義》的內容，重新省思古代婚禮的價值，期盼藉其白陽婚禮在道親的見證下及仙佛的庇祐，展現宗教婚姻的功能，為當今的婚姻觀注入正向良善的活水。¹⁵

第二節 文獻回顧與探討

一、文本禮儀類

(一) [宋]·朱熹：《四書章句集註》¹⁶

¹⁵ 姚宣仔：〈《禮記·昏義》所呈現的婚禮習俗與社會意義〉，臺北教育大學語文與創作論文，2008年，頁6。

¹⁶ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁4。

四書章句集注是朱熹(1130 - 1200 年)最有代表性的著作之一，朱熹祖述二程的觀點和做法，特別尊崇孟子和禮記中的大學、中庸，使之與論語並列。認為大學中「經」的部分是「孔子之言而曾子述之」，「傳」的部分是「曾子之意而門人記之」，中庸是「孔門傳授心法」而由「子思隨筆之於書以授孟子」、四者合起來，代表了由孔子經過曾參、子思傳到孟子這樣一個儒家道統，而二程是這一久已中斷的道統的繼承、發揚者。大學、中庸的注釋稱「章句」，論語、孟子的注釋因引用二程、程門弟子及其他人的說法較多，稱「集注」、後人合稱之為四書章句集注，簡稱四書集注。

(二) [元]·陳澧：《禮記集說》¹⁷

本論文有關《禮記·昏義》之語錄是我國古代儒家的經典著作，也是前人輩常作為研究的基本典籍，堪稱中國文化學術的寶藏，本論文引用頁碼以此為標註本。

(三) [清]·孫希旦《禮記集解》¹⁸

這是嘉慶二十年江西南昌輔學開雕，欽定四庫全書總目禮記正義六十三卷〈昏義〉是《禮記》四十九篇中之一，而《禮記》是一部論禮的文獻總彙，初為依附《儀禮》而作，繼而單獨成篇，接著各編成書，因此有戴德所輯的八十五篇《大戴禮記》；戴聖所輯的四十九篇《小戴禮記》，東漢鄭玄為《小戴禮記》作註，今《十三經注疏》所錄之《禮記》，即為戴聖所輯之本。故本文以《禮記·昏義》為探討範圍。

(四) [清]·姚際恒：《儀禮通論》¹⁹

儀禮通論十七卷，清初經師姚際恒著，稿成於康熙三十八年（1699 年）四月。藉由儀禮通論，能夠繼前輩先賢的諸多努力之後，幫助筆者在探究傳統婚禮及白陽婚禮有更多理解。

二、專書方面

(一) 周 何：《儒家的理想國》²⁰

古代的古文，如今形成了直接閱讀的障礙，加上已經習慣於法治的生活觀念，很容易讓人忽略了實際上根植在我們心底的傳統意識。因此如能利用平淺通俗的文字，趣味故事的轉述，加上必要的分析說明，讓人人都能從《禮記》中重新體認這些寶貴的文化精華，對現時代的社會仍然保有的指導價值，應該是一件最值得認真努力去做的事了。

(二) 馬之驩：《我國婚俗研究》²¹

¹⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987 年。

¹⁸ [清]·孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社：1990 年。

¹⁹ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。

²⁰ 周 何：《儒家的理想國》，臺北：時報文化出版，1981 年。

²¹ 馬之驩：《我國婚俗研究》，臺北：經世書局，1979 年。

各有史實存在與風俗紀錄，敘述歷代重要婚俗，屬於上下古今的縱斷觀察，其具有重要婚俗，當接近於史實真性。又敘述各地原有婚俗，屬於四面八方的橫斷觀察，樸實無華，必有其本，寶藏甚富，必得其源。

(三) 林素英：《古代生命禮儀中的生死觀》²²

生命禮儀屬於人類文化的現象，而文化人類學家一般區分文化為可觀察與不可觀察的兩部分。因為文化的意義象徵體系，它廣植於社群成員的信念中，指引成員的行為，代表生命禮儀中的人生觀，才能真正理解民族文化存在的意義。

(四) 林榮澤：《白陽易經的時代意涵》²³

透過林教授長期對一貫道的期刊講述，天生地養的人類具足天地的德氣，因為人秉受天地的正氣，所以具足智慧與圓滿德性，可以代理天地來燮陰陽造化，管理地面上的這一切。人跟萬物其實是一樣的，白陽期修行以儒家思想為核心精神。

(五) 姜義華：《新譯禮記讀本》²⁴

禮從風俗習慣變為治國總綱領和社會生活總規範後，禮樂制度由周天子確定。在西周天子權力逐漸衰退之後，在禮樂制度方面開始自行其是。則這本《新譯禮記讀本》，以淺顯易懂的解說，在找文本方面解說幫助很多。

(六) 宋光宇：《一貫道疑問解答》《宗教文化論文集》²⁵

從社會文化角度，來看臺灣的宗教活動和現象，及大家對一貫道的疑問，都能從宋光宇教授精簡回答而啟發後學的學習。

(七) 林榮澤編著《台灣民間宗教研究論籍》、《一貫道藏》都能深入接觸而明白其中知性奧妙，也更能與一貫道白陽婚禮相輔相成連結。

三、學位論文方面

(一) 姚宣仔：〈《禮記·昏義》所呈現的婚禮習俗與社會意義研究〉²⁶

《禮記·昏義》用於解釋《儀禮·士昏禮》部分儀節設置的用意，進而闡述婚禮的重要，依次說明成人之禮、婚禮、從要求成婦禮、明婦順的意義，顯示婚姻具有綿延家族、鄉里和睦相處及敬老養老之禮、講論才藝取士之禮、君臣宴飲上下相尊之禮、諸侯間交聘之禮的根本精神之所在，團結族群的社會政教作用。²⁷

²² 林素英：《古代生命禮儀中的生死觀》，臺北：文津出版設有限公司，1997年。

²³ 林榮澤：《白陽易經的時代意涵》，臺北：一貫義理編輯苑，2017年。

²⁴ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年。

²⁵ 宋光宇：《宗教文化論文集》，宜蘭：佛光人文社會學院，2002年。

²⁶ 姚宣仔：〈《禮記·昏義》所呈現的婚禮習俗與社會意義研究〉，國立臺北教育大學語文與創作學系碩士論文，2008年。

²⁷ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁3。

(二) 潘澤黃：〈中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究—以《儀禮·士昏禮》為探討中心〉²⁸。作者以質性研究的方法，以《儀禮·士昏禮》為探討中心，探索中國古代生命禮儀中婚禮儀式所蘊涵的文化意義。

(三) 孔志明：〈朱子《家禮》對臺灣婚禮、喪禮之影響〉²⁹

從明代以朱子《家禮》為庶民行日常禮儀依歸，《家禮》一書影響廣泛，隨著朱子學的廣大流傳。目前台灣民間傳統婚禮、喪禮受朱子《家禮》影響或民間釋道宗教信仰的原由，都對後學在探究方面有很大的啟發。

四、名詞釋義

(一) 昏義

〈昏義〉是《禮記》四十九篇中的一篇，專釋《儀禮·士昏禮》的意義，解釋（士昏禮）部分儀節設置的用意，首先說明婚禮的重要，其次新婦服侍公婆的人倫含義，最後談到「婦德、婦言、婦容、婦功」等婦女教育，記載婚禮的行儀、婚姻對雙方及整個家族的重大意義。男女正式結合為夫妻的儀式，被稱之為「昏」禮，有其來源，如《儀禮·士昏禮》篇，《禮記·昏義》篇用以解釋《儀禮·士昏禮》的意義，鄭玄《三禮目錄》說：「名曰昏義者，以其記娶妻之義，內教之所由成也。」³⁰又曰：「士娶妻之禮，以昏為期，因名焉³¹。」說明古代男人娶妻，是在黃昏時刻為標準，婚禮多在黃昏進行，所以「婚」字原作「昏」，孔穎達《禮記正義》說：

日入後二刻半為昏。以定稱之：婿曰昏，妻曰姻。故經解注云：婿約昏，妻曰姻是也。謂婿以昏時而來，妻則因之而去也³²。

昏禮屬於嘉禮之一，《周禮·春官·大宗伯》：「以嘉禮親萬民。」《昏義》言：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也³³。

²⁸ 潘澤黃：〈中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究—以《儀禮·士昏禮》為探討中心〉，嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2003年。

²⁹ 孔志明：〈朱子《家禮》，對臺灣婚禮、喪禮之影響〉，國立高雄師範大學國文系碩士論文，2009年。

³⁰ [漢]·鄭玄：《鄭氏三禮目錄》，臺北：新文豐，1989年，頁444。

³¹ [唐]·孔穎達：《禮記正義》，上海：上海古籍：1990年，頁997。

³² [唐]·孔穎達：《禮記正義》，上海：上海古籍：1990年，頁997。

³³ [漢]·鄭玄：《禮記鄭注》，臺北：新興書局，1964年，頁216。

先秦婚禮於黃昏舉禮，不舉樂，不慶賀，古人重視的是夫婦之義與結髮之恩，並不認為這是一件可以喧鬧嘈雜的事情，在相比之下，後代的婚禮就顯得熱鬧多了。

先秦的昏禮很簡樸乾淨，沒有後代的挑蓋頭、鬧洞房這樣的活動，夫妻「共牢而食，合巹而醕」，入洞房、結髮攜手，那是具有漢民族性格特質的優美儀式，衣服也不是大紅大綠，而是漢民族真正傳統的昏禮服，新郎著爵弁服基，下裳為纁色，鑲有黑色的邊。新娘頭戴髮飾，身穿鑲有黑邊的純玄色衣裳。雖然寧靜安詳，但並不落寞，在安靜的細緻的儀式中，另有一種震撼人心的力量。這是真正美而優美而偉大的漢文明儀式，黃昏中開始的安靜優美的「昏禮」儀式，感動人心。

（二）婚姻

昏姻一詞在古時候有下列幾種意義：1. 指嫁娶之事。按《說文》：「昏，婦家也；《禮》，娶婦以昏時，故曰昏。姻，婿家也；女之所因，故曰姻³⁴。」又《禮記·經解·注》：「昏姻，謂嫁取也³⁵」。2. 指姻親。《爾雅·釋親》：「婦之父母，婿之父母，相謂為昏姻³⁶」。3. 指親家。《爾雅·釋親》：「婿之父為姻，婦之父為昏」³⁷據此則婚姻亦通稱，猶今俗互稱的親家。4. 是指夫妻雙方之稱謂。《禮記·經解·注》：「婿曰昏，妻曰姻³⁸。」

（三）六禮

所謂「六禮」包括納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎等六項結婚儀節。

納采：由媒人代表男方到女家，向女方表達求婚意思，徵求女方之意願。亦即提親之意。

問名：男方託媒人到女方出生年月日時，以六版文為庚書或鸞書，男為乾造、女為坤造，要湊成十二字或十六字為吉與男方合，以定婚姻的吉凶。

納吉：媒人將女子之名回報男家，男家在其家廟卜問吉凶，若得到吉禮徵兆，即選一個早晨，再請媒人向女方家長通報。婚姻之事，到此已有定案決定締結婚姻。

納徵：「納徵」即男方備聘金及禮物由媒人居間致送女方之行為。俗稱「行聘」。也就是「訂婚」的意思。過去納徵男方不出面，全委媒人代行，目前在提親時，男方已向女方表達訂婚日男方將抵達女方家之親友人數，奉茶人數及禮物種類與數量(或折現)。

請期：男方事先決定一個黃道吉日，託媒人將日課表及湯圓糖米等送到女方家，選擇成婚的日期，備禮報告女家，徵求女家同意。

親迎：男方至女家迎娶，並向女方「辭祖」，也拜別女方尊長。從前，在迎親前須「完聘」，

³⁴ [漢]·許慎撰，渚·段玉裁洋：《斷句套印本說文解字》，臺北：漢京文化，1980年，頁620。

³⁵ [漢]·鄭玄：《禮記鄭注》，臺北：新興書局，1964年，頁173。

³⁶ [晉]·郭璞：《爾雅音圖》，臺北：台灣商務，1977年，頁39。

³⁷ [晉]·郭璞：《爾雅音圖》，臺北：台灣商務，1977年，頁39。

³⁸ [漢]·鄭玄：《禮記鄭注》，臺北：新興書局，1964年，頁173。

目前有的地區於訂婚時全部表明或一總折現。當請其時，男方已託媒人徵詢女方，親友伴嫁人數及其他應行注意之禮俗及儀節。

（四）白陽婚禮

白陽婚禮是由一貫道道親所設計採用的婚禮型態。幾經不少聰明睿智的領導者，先後意識地給予強調，使其儀式意義越變越昇華善化，就形成溫馨感人崇高而完美的理想概念的姻緣儀式。新人透由在老中及諸天仙佛面前做婚姻的見證、祝福及加持，使得婚姻大事能夠長久圓滿，更以「敦敬關懷、體諒協助及禮讓，終生相伴，共同建設溫馨和樂、福慧同修的彌勒家園，不論富貴貧窮信守不渝」為誓言，彼此相互勉勵，作為共同精進修辦的新起點。

由此看來，傳統婚姻實際上是由攏長禮儀程序完成的、夫婦經雙方父母親認可而結合、從夫婦確保建立姻親聯繫、兩人以上組成的社會結構。³⁹這個具有婚姻關係的社會結構，都是藉由婚禮儀節的形式來具體表現，因為「以婚禮結合男女，婚姻遂有所本。⁴⁰」所以說，「婚禮」是男女雙方結合，成為婚姻關係的內涵關鍵，蘊涵著時代性、民族性、文化意義與家族興盛等的深刻內涵。

第三節 研究方法與章節架構

一、研究方法

（一）文本研究法

本論文研究最主要是希望藉由《禮記·昏義》婚禮儀式的內容和架構的探索，了解中國人在婚禮中所呈現出來的文化意義，並希望能夠經由這文化意義的研究，重現傳統古典儀節質樸的一面，進而激發現代人闡揚傳統中國文化精髓的能量與動力。

（二）思想研究法

我國古代形成系統的禮俗是在周朝，但其起源卻可一直上溯到遠古的原始社會時期。換句話說，到了周朝的時代，「禮」已經是非常成熟的社會意識體制及思想系統發展脈絡；經由鄭玄、朱熹、程頤、孟元老、陳澧、姚際恒、陳立、魯迅、周何均為著名學者所探究傳承的禮學思想。也是本論文參考分析研究重點。

（三）演繹法與歸納法

運用歷史資料及古籍，依照歷史發展順序，對過去古代婚禮進行研究。透過《禮記·昏義》及《儀禮·士昏禮》與《周禮》、《易經》《左傳》等多部經典的史料蒐集與整理，並參考文本、前人與學術界先進的專書、論文、期刊等資料，從時代背景與具體家庭成長的特有

³⁹ 蘇冰、魏林：《中國婚姻史》，臺北：文津出版社，1994年，頁3。

⁴⁰ 陳顧遠：《中國婚姻史》，北京：商務印書館，1998年，頁15。

條件與環境，透過分析了解時空環境等因素對其思想的形成與發展所產生的影響。

(四) 歷史研究法

「儒家認為安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂。禮與樂為治國之最佳良方。」因此，「禮」的觀念深植中國人的心中，很多的生活細節都離不開禮節，人在遵禮行儀的禮節，經過漫長歲月的發展，成為世人的行為規範。堯舜傳位的十六字心法：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」心是一切主宰；心性為一，本質為純善，以此視為道德主體的見解的研究，推繹出道德教育即為品格教育，道德的源頭係由性善本質而來；故心性合一，因此品格教育最深層的根源即為心性論。

二、章節架構

首先，具體的探索從中國「禮」文化的溯源開始，它維繫著我們民族社會生活的律動，一貫道本著依循著儒家思想弘揚中華傳統文化「以儒惟宗」，並積極推廣白陽婚禮，然而過去這幾前年由老祖宗所留下來的傳統婚禮，是白陽婚禮最好依循的禮物。寶光崇正道場秉持儒家禮制精神，積極推廣白陽婚禮，從參與道化禮儀，建立更有歸屬感的齊家修辦。因此本論文之寫作分為五章，各章內容概要可分為：

第一章〈緒論〉分別說明論文的研究動機、目的、文獻回顧與探討、並做名詞釋義，及並針對前人輩研究方法與章節架構探討。

第二章談到一貫道的歷史背景以青陽期、紅陽期及白陽婚禮的淵源。再延伸說明儒、道、佛的教化婚禮及中國古代婚禮的發展與定型。

第三章論述婚禮的儀節意義及歷史文化，尤其是著重說明婚前禮、六禮、正婚禮、婚後禮。探究各朝代貴族婚姻與平民婚姻。

第四章天道傳奇一貫道白陽婚禮研究，論述婚禮的目的，白陽眷屬齊家修辦，向上是夫婦同心事上帝祖先；向下，生兒育女以延續後嗣。

第五章〈結論〉總結本論文的研究成果與研究展望。

第二章 白陽婚禮思想背景及對中國古代婚禮繼承

談到一貫道的歷史源流，就應該要先了解儒釋道三教在中國的互動融合的過程。早在西漢孝武帝採納董仲舒的上奏而裁定「罷黜百家，獨尊儒術」⁴¹之後，在中國幾乎無處不受到儒家學說所左右的。然而隨著時代的日益進步，台灣這塊土地上的宗教團體，也隨著時代的發展，有如雨後春筍般的蓬勃發展，對白陽婚禮的推動，實是一門深奧的學問與一項艱鉅的工程，更是高難度的修行藝術。白陽婚禮起源於一貫道教義及儀式的洗禮，締結美滿姻緣，成為福慧雙修的眷屬。白陽弟子藉由道化婚禮儀式的進行，研究現代白陽婚禮的婚姻倫理及探討婚姻倫理的基本內涵，探究道化婚禮的象徵精神。相信在道堂舉行之道化白陽婚禮，在仙佛前宣誓，藉由點傳師的福證，及在儀式進行中的相關祈福詞，完成道化婚禮，進而成立夫婦齊修家庭的男女雙方，可以成為維繫社會的穩定力量。而且對傳統婚姻的背景發展淵源都是一個龐冗深厚的課題。在古代，大多數中國人都認為有四件事情是人生當中最快樂、最得意的時刻，那就是「久旱逢甘雨，他鄉遇故知，洞房花燭夜，金榜題名時。」尤其是「婚禮」，一直是中國「禮」文化中最討喜的一項禮儀。以下將由一貫道源流發展及周代婚禮型態二方面探討白陽婚禮的淵源。

第一節 一貫道信仰的歷史發展與教義

一貫道道統初祖從傳說，乃至是神話的伏羲說起，其實很容易讓人覺得一貫道道統說是虛擬的、杜撰的⁴²。也許從信史的角度來看伏羲，歷史上是否真有其人令人懷疑，不過近來出土文物不斷有新的發現，也讓過去是神話或傳說的故事增加了可信度。近來研究伏羲的報告越來越多，與一貫道有關的也在這個基礎上做一些說明。本文將從近來學術界的研究基礎上來探討這個問題，希望能夠在宗教信仰、史學、考古學，以及哲學的面向來拼湊這個圖像。所謂的「拼湊」並非是無中生有，而是文獻不足之故。希望在學術研究的成果基礎上，「拼湊」出來的圖像，積極地說，至少是具有合理的解釋，或可被接受的；消極地說，至少不能是矛盾或明顯上是錯誤的。

朱熹說：「恭惟道統，遠自羲軒」⁴³，「伏羲、神農、黃帝、堯、舜所以繼天立極」（《大

⁴¹ 董仲舒《公羊傳》，提倡尊儒術，得到漢武帝的支持，原因亦在此。漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，儒生公孫弘以布衣為丞相，封平津侯，對社會產生很大的衝擊，造成尊儒崇儒一面倒的現象。

⁴² 楊流昌先生認為釋迦牟尼與孔子是同一個時代的人，而孟子比孔子和釋迦牟尼晚近 200 年。就時間而言，如何可能是孟子死後而「磐轉 西域，釋門接衍」？楊先生便據此認為一貫道道統是虛擬、杜撰的，從歷史學角度而言簡直是荒誕不經、謬誤百出。楊流昌《天道傳奇貫道在台灣傳播與影響》頁 20。從歷史的角度而言，伏羲簡直是傳說或神話中的人物，其真實性很令人懷疑。一貫道以伏羲為初祖 豈不讓人懷疑其道統說是虛構的？

⁴³ 朱熹「滄州精舍告先聖文」：「後學朱熹，敢昭告於先聖至聖文宣王：恭惟道統，遠自羲軒，集厥大成，允屬元聖。述古垂訓，萬世作程。三千其徒，化若時雨，維顏曾氏，傳得其宗。逮思及輿，益以光大。自時 厥

學章句集注序》)；一貫道也認為道統始於伏羲，然而伏羲在史學中一直是傳說，乃至是神話人物，到底真有其人嗎？按印順法師的說法，戰國末年私家著作興起，「五帝」、「三皇」之歷史故事層出不窮，「歷史座標」也產生了變化，司馬遷《史記》將炎、黃二帝定位為中華始祖，而我們便是炎黃子孫。雖說戰國末年已開始出現「三皇、五帝」的說法，不過真正形成這個說法當屬於秦漢之際，炎黃始祖便產生變化。三皇五帝屬中國上古時期，距今久遠，少有當時的文字實物資料流傳，主要靠傳說流傳至今，因此這段歷史對於後來的人們存在很多含糊不清之處。由於對這一歷史時期現存的資料大多和神話傳說糾纏在一起，許多事情很難判斷真偽。

一、一貫道的源流

一貫道是發源於中國，目前主要興盛於台灣的宗教信仰。這種宗教信仰在香港亦有流傳。根據一貫道的官方歷史源流簡介，在台灣應是於 1954 年開始盛行。早期活動曾被中華民國政府壓制，1953 年內政部更頒布禁令，對其採取的限制直到 1987 年才解除，政府正式承認一貫道為合法宗教。依照「一貫道源流」的記載，「一貫道」這個名稱開始於清德宗光緒 12 年（西元 1886 年），於山東一帶開始傳教，之後拓展至各地。

一貫道在民間的興盛主要原因是由於傳道者或是組織經常主動的幫助街坊鄰居，教內人士亦是互相幫助，於是一貫道的活動與小民的生活緊緊的結合，從而興盛。在一貫道看來，天地造化，冥冥中必有其道，而且是先有道，依此道而生成萬物，天地萬物生成後，這道又隱含在萬事萬物之中。⁴⁴依據一貫道的發展歷史記載，分為青陽期、紅陽期、白陽期三期茲分述如下：

(一) 青陽期

起於伏羲氏的時候，到商太丁，即周王季的時候止，共一千八百八十六年。這叫做青陽劫期。當初上帝以世人的罪惡輕重，定下九劫，名叫『龍漢水劫』，當初中國外國都有九次大會戰均以洪水為害，故名『水劫』，後又連續更換了九個時代，凡換每個時代，必起戰爭。

那九個時代呢？就是神農、軒轅、少昊、顓頊、帝嚳、帝堯、帝舜、夏禹、商湯，共九個時代。其實上古時代，無有文字計數，故以珠代數，當時仙家傳有珠子 九粒，號稱『九轉金丹』，每一顆珠子，代表一個劫數，共有九顆珠子，就代表九個劫數。然而世上的人，並非都是惡的，故特將天道降世，又惟恐世人不知，故特派「木精子」降世為「伏羲氏」繼

後口耳失真，千有餘年，乃曰有繼。周程授受，萬理一原，曰邵曰張，爰及司馬，學雖殊轍，道則同歸，俾我後人，如夜復旦。」《朱子大全文集》，卷八十六。

⁴⁴ 孚中：《一貫道歷史》，臺北：正一善書出版社，1997 年，頁 2。

天立極、代天宣化、傳真宗、救原子，使在世躲劫難，出世超生了世，這就叫做「青陽普渡」。

一貫道在第十八代祖師張天然、孫慧明時已開啟開荒闢道的序幕，將道務從中國大陸傳至周邊的台灣、香港、韓國、緬甸等地，而迄今約已遍及八十多個國家。一貫道自主傳道的模式，後學認為接近於基督宗教傳福音(Evangelism)的概念。在《新約聖經》的(馬可福音)第十六章第十五節記載著：「你們往普天去，傳福音給萬民聽。」⁴⁵儘管並非每個人都真正執行，但傳福音是每位基督徒的使命，同樣地，開荒傳道也是每位一貫道信徒都有資格執行的責任。丁仁傑也認為：一貫道的自覺與自我期許性相對較高，積極傳教的網絡能激發信徒的強烈使命感。現代基督宗教的傳福音與一貫道的傳播都以相當多元的方式進行，不同的是，一貫道的排他性較低，部分非華人信眾甚至同時修行一貫道與其他宗教⁴⁶。

(二) 紅陽期

起于商帝乙，即周王季的時候，到清末民國初止，共三千一百一十四年，這叫做紅陽劫期。當初上帝以世人的罪惡的重，定下十八個劫，名叫『赤明火劫』，因當初中國外國都有十八次大會戰，均以烈火為害，故名『火劫』，後又連續更換了十八個時代，凡換每個時代，必定殺人無數；那十八個時代呢？就是西周、春秋、戰國、嬴秦、西漢、東漢、西晉、東晉、南北朝、北隋、南唐、五代、北宋、南宋、元朝、明朝、清朝，共十八個時代。

當時佛家傳有珠子十八個，號稱『十八尊羅漢珠』每一顆珠子，代表一個劫數，共十八顆珠子，就代表十八個劫數。上帝不忍善惡不分，玉石俱焚，故派「金精子」降世為「太公望」繼天立極、代天宣化、傳真宗、救原子，使在世躲劫難，出世超生了死，這就叫做「紅陽普渡」又在普渡時，明師代天傳道，亦傳下「三寶」

- 1.為「真宗」：我人自性所居的「玄關竅」。
- 2.為「真經」：佛家所念的六字真經。
- 3.為「真憑」：亦就是蓮花合同。

(三) 白陽期

起于中華民國時代，到將來的一萬零八百年止。在此一萬零八百年的中間，叫做白陽劫期。上帝以現在世界上人的罪惡輕重，降下八十一浩劫名叫「延罡風劫」。現在中國外國，都會有八十一大會戰，如徐州會戰、上海會戰、長沙會戰、衡陽會戰、列寧格勒會戰、柏林會戰、巴黎會戰、大西洋會戰、太平洋會戰...等。

所謂「延罡風劫」，就是都以罡風為害，像鈾和氫的原子炸彈，及未來慧星，和罡風的掃世等等，萬物完全化為灰塵。

現今白陽開科一萬零八百年，不能改變，白陽天盤「彌勒古佛」白陽道盤「水火精子」繼天立極、代天宣化、傳真宗、救原子，使在世躲劫難，出世超生了死，大道普傳，普渡三曹，萬教歸一、齊起歸根，務使人人返本還原。又在普渡收圓時，明師代天傳道，亦傳下「三寶」。

⁴⁵ 柯 勒：《馬可福音第十六章·拾穗》。

⁴⁶ 丁仁傑：《當代漢人民眾宗教研究、論述、認同與社會再生產》，頁 313。

- 1.為「真宗」：我人自性所居的「玄關竅」。
- 2.為「真經」：白陽期所念的無字真經。
- 3.為「真憑」：亦就是蓮藕合同手印。

綜合以上一貫道三期承續發展，在這三期的婚儀上，可看出與穿著衣物又有密切關係，在青陽期時拜單掌，代表蓮葉的含意，蓮葉是屬於青的。所以，喜慶的事情都以青色為大，因為蓮葉先有在上，故道權在君王，才叫做有道明君。接著紅陽期時拜合掌，代表蓮花的含意，蓮花屬紅的，一切好事也都是以紅為主，因為蓮花在中間，故道權在師儒學士等方面。所以，世尊要來證道修道時，也是放棄帝王的帝位。再接著是白陽期，咱們所拜的是叉掌，是屬於蓮藕的含意，蓮藕是白色，一節一節的，咱們的手也是一節一節，蓮藕在泥中，所以，道權在庶民，也就是普通老百姓，這是上天的權宜所設。青陽、紅陽和白陽稱為三陽，而以蓮為代表，所以，佛祖坐蓮花就是這個意思。現在是白陽期，是應時應運，為了證明以白為大，有一位道親很苦心，跑去廣島找證據，因為二次世界大戰時，原子彈炸廣島，只要是白色蓋著的，幾乎沒損害，由此可知上天用意之顯化。而現在新娘都穿白色的禮服，在以前朝代時，新娘若穿白色的，絕對被打回去的，新娘就做不成了。同時在新娘車的車頂上面有一條紅綵和一條青綵，表示青陽，紅陽已回天交旨，新娘穿白色的坐在車內，半掩半遮的，這表示當運的白陽，有的知道，有的不知道，這是上天的顯化，如此才說青葉紅花白蓮藕，三個共一家，道教、佛教和儒教本是同源的。

二、一貫道的興起

在明清時代中國的宗教世界掀起了一場無聲的風暴。後者則有代表民間宗教新變革的「一貫道」之興起，以簡化的佛規禮儀及來者不拒的「點玄關」入道儀式，再配合以「扶乩」來啟信及「天命領導」的強大凝聚力，使得興起於 1930 年代華北的一貫道，在短短不到二十年內，就襲捲全中國，成為傳播最快、最廣的新興教派。一貫道的興起於中國清末民初，是當時快速蓬勃發展的民間宗教，1930 年代張天然(一貫道稱為「師尊」)成為一貫道第十八代祖師，即道務領導者，其開始積極向當時中國各地傳道，在張天然的領導之下，一貫道即於 1940 年代成為當時於大陸道務發展興盛的民間宗教，當時有關於一貫道道親的基本信仰之教義，分別對於一貫道之宗教儀式與宗教教義進行規範與解釋，它們不僅是當時道親的儀式規範與教義基礎，現今也成為一貫道重要宗教經典。

《一貫道疑問解答》⁴⁷出版之後一直是在一貫道各道場內外廣為傳承教授，以做為基礎教義之介紹與教導之用，並同時於社會各階層流通傳閱，以達傳教之效。由於是書發行在一貫

⁴⁷ 濟公活佛 孟穎譯註：《一貫道疑問解答》，臺南：龍巨書局出版，2001 年。

道興起的年代，其內容主要是陳述有關一貫道的基礎教義思想與修道規範等，影響道親之言行思想可謂廣大深遠，遂後由於政治環境因素，一貫道逐漸向大陸以外地區擴展，其中以臺灣成為當時大陸各地一貫道道場向外傳遞的主要區域，尤其是書刊的廣傳發行及其他相關以其作為參照而衍生的各種多元版本，可說明著此文本在一貫道道場中的普遍廣傳與受道親尊崇之地位，所以若能對於該書進行文本分析與相關信仰思想探討，相信將可理出一貫道環境倫理思想之特色風貌，並開顯其環境倫理發展與傳統宗教文化的關聯特色與傳承取向之理解。

自盤古開天闢地以來，道統歷經東方的十八代、西方二十八代及東方後十八代的傳承⁴⁸，同時也從青陽期過渡到紅陽期，而至現今的白陽期；也從早期的道降君王、單傳獨授，至現在的道降火宅、大開普渡、先得而後修。堯舜傳位的十六字心法：

人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。⁴⁹

就是順著正道，歸依真理；而隨著時空的遷移，道的闡述方式也有所不同，但殊途同歸，均講個「一」字，因此，在《性理題釋》中有

佛 曰：「明心見性，萬法歸一」。

道 曰：「修心煉性，抱元守一」。

儒 曰：「存心養性，執中貫一」。一者理也，人得天理以成性，得天之一以成形。⁵⁰

「三教原是一理所生，雖分別門戶，言論各有不同，然而究其實際，概屬一理。故三教俱是因時而設，應運而興，無非代天宣化，挽救人心，化惡為善，化莠為良而已...雖三教之婚姻觀傳法不同，然皆以一為本原，以心性入手，自是由一理而化為三教，猶人之一身而分為精氣神焉...」⁵¹。

在一貫道的發展歷史上，現今一貫道主要還是受到儒、釋、道三教之影響。堯、舜、禹、湯、文、武、周公，心法一脈相傳，為「青陽期」；爾後道轉紅陽，分為三教，老子發揚道宗為道教之始祖，東渡孔子後，孔子則成為儒教之始祖，而自孟子以後心法失傳，道脈轉至西方由釋迦牟尼佛承接心法，為佛教始祖，單傳二十八代至達摩祖師，以禪宗心法沿承道統，

⁴⁸ 1930年代師尊張天然(1889-1947)(以下為行文方便，簡稱張氏。)與師母孫素真(1895-1975)(以下為行文方便，簡稱孫氏。)同領天命，成為一貫道第十八代祖師。在張氏積極的開辦下，道務由山東省濟南市向大江南北發展，在1940年代達到高峰。

⁴⁹ 濟公活佛 孟穎譯註：《性理題釋》，臺南：龍巨書局出版，2001年，頁357。

⁵⁰ 濟公活佛 孟穎譯註：《性理題釋》，臺南：龍巨書局出版，2001年，頁154。

⁵¹ 濟公活佛 孟穎譯註：《性理題釋》，臺南：龍巨書局出版，2001年，頁153。

傳至惠能六祖衣鉢不再傳，傳心法于七祖，從此道降火宅，至傳到十七代祖路祖中一為白陽初祖，自此大開普渡。

而在近代一貫道發展上，學者們認為現代的一貫道為九祖黃祖德輝所創之先天道中的一支支脈，而由黃祖建立了主要的禮儀規範；而教義的大體完成，則由十五祖王祖覺一所立，著有《一貫探原》、《三易探原》、《祖師四十八訓》、《學庸解》、《歷年易理》等，王祖在教義上，融入較深的儒家思想，而自王祖以後，以儒家的義理為主，即「儒運應白陽」⁵²

（一）儒家的婚姻觀

在傳統之中國社會中，男女終身僅行一次之正式婚禮。男之續絃、納妾，或女之改嫁，皆簡易其事而不聲張。孔子在《論語》中對於婚姻之道雖不多言，然卻依從周文，則自周初以來所逐漸形成之婚姻觀點，儒家於婚禮既遵成俗，祖述堯舜，孔、孟皆美大舜。夫男女合婚而同居，乃人倫之至重大者。「古之婚者，皆采德義之門，妙簡貞閑之女，先之以媒聘，繼之以禮物，集僚友以重其別，親御輪以崇其敬。⁵³」此重大之事端，必然按照定之程序慎重進行。在結婚之前置作業中，男方對女方計有備禮求婚、詢問姓名、通知吉兆、致送聘禮、請求婚期等禮數，皆由媒使代表男方家長為之。女方則在宗廟進行以上程序。女方家長於各項程序中皆在宗廟中擺設筵席，親自到門外迎接媒使，在廟堂中聽受媒使之辭，凡此，皆用以表示謹慎、正視婚禮的程序。

（二）道教的婚姻觀

老子主張「道法自然」，而不是「征服自然」，認為「天道」與「人道」是一致的，天地萬物早是一個整體，而道就是這個整體的本源，是天地之始、萬物之母。《道德經》有云：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和...。⁵⁴

又云：道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命常自然...⁵⁵。

也就是說老子認為人是自然的一部分，道、天、地、人都是自然而然存在著的。它生化

⁵² 林榮澤：《一貫道歷史-大陸之部》，臺北：明德出版社。

⁵³ 《北史·列傳第十九·高允》，臺北：鼎文書局，1980，頁 1123。

⁵⁴ 吳靜宇：《老子義疏註》，高雄：大眾書局，1979 年，頁 323。

⁵⁵ 吳靜宇：《老子義疏註》，高雄：大眾書局，1979 年，頁 385~388。

萬物，而又使萬物長養，但不去主宰他們，一切聽其自然⁵⁶。《道德經》又云：

無名之樸，亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。⁵⁷

所謂的「不欲以靜」，即生命返本復初所達致的直樸，也就是說能認知自己樸實的本性就能沒有私慾，依自己真樸本性來行事，天下就自然安定⁵⁸。

道教婚禮以新婚夫婦是虔誠的道教信徒，道教是中國土生土長的宗教，以道為最高信仰，以陰陽五行等為基礎理論。對於婚姻的看法，道教是不反對結婚成家的，這與陰陽理論有很大關係。我們通過對道教陰陽理論的解讀就不難看出道教對婚姻的看法。在《太平經》中就論述到很多關於男女陰陽的理論供我們探究。

我們從《太平經》說到「道無奇辭，一陰一陽，為其用也」⁵⁹。這句話就將道的基礎表達形式「陰」「陽」的重要性闡發開來。《悟真篇》言「道自虛無生一氣，便從一氣產陰陽。陰陽再合成三體，三體重生萬物昌。」⁶⁰道教是非常重視男女婚姻的，以男女代表陰陽，男女的交合，陰陽的和合，就是生的延續。而道教眾多概念中，「生」這個概念是非常受重視的。仙道貴生，就是對仙道，對生命的最高尊重。道化生萬物，以道的長存演化為根本，以生生不息為發展，以長生久視為追求，所以生這個概念貫穿道教的所有信仰。而作為人要生存繁衍的話，那麼男女結婚相合，是很關鍵的一步。

（三）佛化的的婚姻觀

「緣起性空」⁶¹是佛教最基本的觀念，最根本的教理，顯示佛教對宇宙與人生、存在與生命的根本看法⁶²。而「緣起」一詞的含義，是指現象界的一切存在，都是由種種條件和合而

⁵⁶ 李炳乾：《淺談中國古代儒家道家的環保思想》，商情，頁 229-230。

⁵⁷ 吳靜宇：《老子義疏註》，高雄：大眾書局，1979 年，頁 287。

⁵⁸ 葉海煙：《老子的環境倫理觀》，心靈轉向，2004 年，頁 57。

⁵⁹ 王明：《太平經合校前言》：道藏中太平經鈔分甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十部，每部一卷，係節錄太平經文而成。太平經甲部已經亡失了。現存的太平經鈔，以甲部的字數為最少，疑鈔甲部是後人所偽補。鈔甲部的文字來源，以靈書紫文為主，上清後聖道君列紀並為其採取的材料。案太平經援引古經舊義，都不著明出處。只有鈔甲部乃說：「青童匍匐而前，請受靈書紫文口口傳訣在經者二十有四。」現存靈書紫文上經卷首所說，與太平經鈔甲部所載，其文字也是大同小異。從此可以證明太平經鈔甲部是從靈書紫文來的。再者，太平經裡並無外丹的說法，鈔甲部「服華丹」、「食饗剛」云云，跟全書的內容不相協調，也是從靈書紫文抄來的。此外，鈔甲部所用道教、佛教的術語，也與太平經其它各部不相類似。道教的名辭如「種民」，佛教的名辭如「本起」、「三界」、「受記」等，都是僅見於鈔甲部；就時代說，這些名辭也是比較太平經為晚出的。北京：中華書局，1983 年。

⁶⁰ 劉國樑 連 遙：《新譯悟真篇》，臺北：三民書局，2005 年，頁 98。

⁶¹ 夢參老和尚：「緣起性空」佛法最基本的原理，或者佛法主要的綱要，就是「緣起性空」。「性空」本身就是佛的法身，也是我們每個人所具足的佛性，每個人都有，這是佛教中最究竟的道理。總結佛所說的法就是「緣起」。

⁶² 方立天：《中國佛教哲學的現代價值》，文史哲(4)，頁 49。

成的，不是孤立的存在，也就是說，世間萬物都是建立在緣起相互依存的關係當中，即人類無法獨居於世，尊重不同生命的存在價值。同時，緣起論亦具有平等性，在生態界裡的萬物，從內在價值來說，都是平等的，因此除非生存的需要，任何一物種（尤其人類）都不可以隨便殘害異類⁶³。

透過宗教儀式之洗禮，由婚姻主體的善男子與善女人相結合，因其具有佛教信仰，以佛法僧三寶為人生方向指歸，淨化情感，淨化婚姻，成為「佛化」家庭，有其各自應盡責任義務。具佛教信仰的在家居士，須守五戒、淨化人心社會的基本生活模式。由外在儀式與「儀文」之惕勵文字載體交融搭配，具啟發參與者向道、淨化心靈的功能。佛教思想與佛教生活的融和，推動了佛教信徒的思想、言論、行為的道德化與超俗化。在家居士皈依三寶、受持五戒，廣結善緣，締結美滿姻緣之佛化眷屬。

三、以傳授中華文化為己任

一貫道與其他宗教最大不同點，就是將宗教信仰追求與人生理想追求緊密相連。一貫道信仰無生老中，相信無生老中降下道來拯救人類靈魂，但一貫的人生追求即是宣揚儒家思想和實踐儒家倫理，宋光宇將這一特點概括為「生活儒家」⁶⁴最典型、最有說服力的論據就是一貫道規定其宗旨是：

敬天地，禮神明，愛國忠事，敦敬崇禮，孝父母，重師尊，信朋友，和鄉鄰，改惡向上，講明五倫八德，闡發五教聖人之奧旨，尊四維綱常之古禮，洗心滌慮，藉假修真，恢復本性之自然，啟發良知良能之至善，己立立人，己達達人，輓世界為清平，化人心為良賢，冀世界為大同。⁶⁵

可見一貫道的基本教理還是儒家忠孝仁義、五倫八德一類的思想。它要求信徒實踐儒家思想，做仁人君子，為國家、為民族、為全人類的福祉犧牲奉獻。

一貫道對儒家文化的弘揚主要表現在：通過扶乩飛鸞等宗教儀式，大量地將儒家學說移植到一貫道訓文中，借由宗教的神聖性對信徒進行儒家思想教育。

如一貫道借其法律主關帝聖君臨壇，直接宣揚儒家的三綱五常、五倫八德，關帝的訓文

⁶³ 莊慶信：《宗教倫理與環保倫理-基督教與佛教的對話.哲學與文化月刊》，1988，頁 557-574。

⁶⁴ 宋光宇：《超越國界「文化中國」正在成長》（《天道傳燈——一貫道與現代社會》）自序。

⁶⁵ 宋光宇：《一貫道疑問解答》，光明國學出版：1993年，頁 1。

大段如是說：

願諸生遵守三綱五常、五倫八德，以為進修之基礎，大道之不難也。……三綱者，君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。君臣有忠愛之義，父子有天性之親，夫婦有和順之義，此三綱之道也。⁶⁶

仁者，人之心德也，心德就是良心，良心即是天理，乃推己及人之意也。

義者，宜也。則因時制宜，因地制宜，因人制宜之意也。所當做就做，不該做的就不做。

禮者，說文：禮，履也，所以事神致福也。禮，體也，得其事體也，人事之儀則也。進退周旋得其體，乃是正人生之法也。

智者，知也，無所不知也。明白是非、曲直、邪正、真妄，即人發為是非之心，文理密察，是為智也。

信者，不疑也，不差爽也，誠實也。就是言出由衷，始終不渝。信字從人言，人言不爽，方為有信也。

孝者，肖也。孔聖以善繼親之志，善於述親之事為孝，又曰：『身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。』

悌者，順也，順於兄也。對尊長不敢並行，不敢對坐，有問則應之，有命則趨之，不敢怠惰放肆，皆悌之道也。

忠者，內盡其良心，而不欺也。謂言出於心者，皆忠實也。忠者，七正之心也，至公無私，一其心而已矣。

信者，人言而成，乃立人之言也。人言能立，則不失其道，所以為信。

禮者，以表達人之恭敬心也。人以禮來我以禮答，則人我之間，能和諧相處也。

義者，宜也，謂做事之宜也。做事合乎正道謂之義也。

廉者，清白也。人有清廉之心，則恥被汙瀆，自能潔身自愛，雖貧不貪非分之財物。

恥者，人之本性也。因人之性本善，心靈不昧，則知姦惡之可恥也。⁶⁷

一貫道宗旨說要闡發儒、釋、道、耶、回五教聖人奧旨，但據一貫道訓文研究專家林榮澤教授考證，以闡發、詮釋儒家經義內容的一貫道訓文，佔全部訓文 60%以上。⁶⁸除了三

⁶⁶ 賴炎元：《春秋繁露今註今譯》，臺北：臺灣商務印書，1984年，頁231-238。

⁶⁷ 林榮澤：《一貫道天書訓文》，編號AL600900，轉引自林榮澤編著《台灣民間宗教研究論籍》，臺北：一貫道義理編輯苑，2007年，頁240，241。

⁶⁸ 林榮澤：《民間宗教天書訓聞初探》見《台灣民間宗教研論集》，臺北：一貫道義理編輯苑，63頁。

綱五常、五倫八德之外，儒學經典《大學》中的所謂「三綱領」明德、親民、至善，「八條目」格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，以及《中庸》、《論語》、《禮記》等，都是一貫道訓文常予闡發的對象。這也印證了一貫道「儒運應白陽」的說法，意即儒家思想學說，在一貫道中佔重要地位。

儒學是中國漫長封建社會的官方意識形態，它所形成的「三綱」（君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱）「五常」（仁、義、禮、智、信）為核心的倫理道德觀是儒學的核心，也是中國傳統倫理道德的核心範疇。「仁」即如何處理和調適人際關係，而「禮」是「仁」的具體表現。

以儒學倫理規範來規範道親的言行和思想。曾經一位知府下文告示：「人秉五常，一舉一動皆有規矩」。經過較長時間的耳濡目染及地方官員的主導，一貫道的婚喪嫁娶等禮儀等被深深打上了儒學倫理道德的烙印。

一貫道在儀節上顯著之儒教化，其科儀並無佛、道兩教那些敲打唸唱、畫符唸咒、驅邪祈福的科儀，毫無神秘色彩。就其服飾、佛、道二教皆有其法服袈裟及道袍，天道則採中國傳統的禮服長袍、馬褂。就獻供禮而言，則仿自祭孔及祭天地、祖先之儀式，莊嚴而隆重其供桌佛燈之擺設更是儒教易理的推演，主燈象老中、性光，代表無極，左右兩燈代表太極陰陽兩儀，五色供菓代表五行。就敬拜禮神，均遵中國古禮採燒香磕頭禮。復次，天道係俗家教團，道親不圓顛，不出家，在市井營生，與世俗無異，聖凡兼修，內聖外王，以儒教之綱常倫理，作為人處世之準則。

《清靜經》云：「大道無形，生育天地」。⁶⁹足徵天地之源，出於道，未有天地，已有此道。伏羲氏出，仰觀俯察，究天地之生理，而畫先天八卦，以顯天地奧妙，此為大道降世之始。繼由軒轅氏遇廣成子指點，大道始得闡明。嗣後，堯、舜、禹、湯、文、武、周公接續道統，心法相授，一貫相傳。周代道祖老子降世，發揚道宗，東渡孔子，後由孔子傳之曾子，再傳子思、孟子……道脈慧命傳承。

四、一貫道信仰禮儀的意義

一貫道對於儀式與禮節的敬慎遵循，比諸當代世界各種重要宗教毫不遜色。以「真儒復興」、「聖凡兼修」為宣稱的一貫道，為了讓修道人在日常生活的人倫將儒家「克己復禮」、「明德親民」的精神徹底實踐出來，特別重視儀式與禮節的合宜展現。一貫道認為當人人都能依禮相待之時，彌勒淨土與大同世界也就在人間實現了。

禮儀一直是一貫道道親們最具體展現其信仰的宗教行為，道親們借由有系統、有結構的象徵性語言及身體動作，以表達個人和群體對信仰的尊敬與態度。藉此從宗教的角度，對一貫道的禮儀加以綜觀，探討一貫道禮儀的由來、特性與涵括範圍，並以一貫道《佛規諭錄》

⁶⁹ 蕭登福：《清靜經今註今譯》，九陽道善堂，2004年。

⁷⁰等數種禮儀文本進行詮釋，解讀其中所蘊含的啟示內容，說明禮儀對道親在求道歷程中如何發揮作用，協助眾生完成個體與群體的終極關懷與聯繫，突出一貫道如何開展解決人類「末後一著」以宗教團體因自身發展需求或對應於現實環境之變化，所產生的內部自主性的因應調適模式為論述架構，探討一貫道教義體系與儀式的變動現象與轉化情形，並借由道親與道場、社會情境的互動關係，顯現一貫道教義與儀式的發展過程與影響。在儀式方面，重點以論述一貫道佛規禮節、法會禮節與「三表五愿」禮節等儀式的展演概況，並以佛堂空間與儀式空間為基礎，就其宗教教義神聖宇宙觀下，對所形成的佛堂建築、儀式行為、活動情形與空間性的展演等現象加以詮釋，進一步探討神聖宇宙觀與佛堂及儀式的關係。

關於一貫道與當代社會關係方面的研究。針對一貫道的道義形象、禮節儀式與日常實踐等方面，傳統基礎、現時狀況與未來展望，認為當今時代交通與科技發達的因緣，跨國界與不同文化思想交流處處可見，而一貫道的「三寶」要義已由昔日強調對外在的躲災遭難，轉變為強調面對內在的修道修心，彌勒理天淨土的許諾，也逐漸轉型為「富而好禮」的儒家境界，轉化為每天的生活智慧。一貫道的宗旨將幫助人們的人格及生活型態有個更美好的生活規劃模式，幫助人們培養出溝通的美德，幫助人們考量到別人的立場，能建立一個更合理的規範，進而完成普渡收圓、化人間為淨土。宗教形式和信仰本質是人類文化中最深層的底蘊，一貫道的宗教追求，從三教合一的文化根源，到現代社會的成長茁壯，在不斷的宗教文化衝突中融合並創造新的宗教文化型態，這樣的文化創新正是宗教的實踐和信仰的辯證過程。

關於一貫道生命與社會關懷方面，社會關懷的內在根據乃是「敬天地的心」一貫道社會關懷的主要方式是「社會教化」，除了推己及人、普渡眾生的道德實踐外，「禮神明」的活動也在一貫道裡佔有相當大的份量。一貫道的社會關懷，廣義說對人類生命、生活及靈性的全面性關懷，不只要所有生命活得自在、快樂，更關心其靈性的提升與超越，若要全面性實踐一貫道的救世關懷，就必須同時驅動其「入世間」與「出世間」關懷的兩輻轉輪，相齊並進，相輔相成。除了愛心援助之外，更對道親施與教化，道學的進階教育，轉為行動去化渡人心為良善，使社會趨於溫暖，達到大同世界的理想境界。特別是在當今世界人類物質生活品質不斷提升，人們需要的是正心修身、養性培德，由己身推廣到家庭，由家庭推廣到社會國家，由社會國家推廣到萬國九州，挽救日愈沉淪的世道，端正社會的風氣禮節，為淨化人心做最大奉獻與努力，這正是一貫道對社會盡最大最正面的關懷。

⁷⁰ 崇正基金會，《佛規論錄》，臺中，崇正基金會，2006年。

第二節 一貫道的冠、喪、祭禮儀節

生命禮儀不外乎冠、婚、喪、祭禮，這些禮制的設立，都是為人生各階段在重要的轉捩點指引正確方向與目標。周子同《羣經概論》說明：「冠以明成人，昏以合男女，喪以仁父子，祭以嚴鬼神。⁷¹」冠禮明成人之責；婚禮成男女之別，立夫婦之義；喪禮慎終追遠，明死生之義；祭禮使民誠信忠敬，而祭天為報本返始，祭祖為追養繼孝，祭百神為崇德報功。一貫道弘揚中華傳統文化「以儒為宗」，秉持儒家禮制精神，結合活佛師尊著作的《暫訂佛規》⁷²禮節為主體，制定一套符合道親同修需要的「道化生命禮儀」。從一貫道寶光崇正道場對生命禮儀的制定與實踐，更融入道場倫理、更投入修辦道行列，從參與道化生命禮儀，建立更有歸屬感的齊家修辦信仰。⁷³結婚對於男女當事人而言，不僅代表個人身心的成熟，也表示在家族中角色與社會地位的再次改變；死亡後個人並非就此一了百了，而是成為祖先，一方面離開塵世，一方面又有新的社會地位，為子孫所奉祀。如此每一經歷人生重要的過程，皆在強調角色或社會地位的改變，而每一次人生階段的改變，都是表現對組成社會基礎的家族倫理與人際關係的重視，由此促進社會秩序的穩固和諧，此即是傳統禮俗重要特點。

聖與俗是我們生活的一體兩面，而宗教的本質則在於「宗教人」對於「神聖」的體驗，這種神聖的體驗具有超越一般人們日常經驗的向度；也就是說神聖的特質經常是透過「世俗」顯現在人實際生活的處境，來向世人揭示「神聖」是什麼。總結地說，人對於世間事物的兩種經驗模式就是指神聖與凡俗。

冠、昏、喪、祭是生命的進展，每個階段都必須妥善處理。孟子曰：「養生喪死無憾，王道之始也。」⁷⁴（《孟子》梁惠王上）古時候，治理一方只要百姓豐衣足食就能國泰民安，而現今時代要追求社會安定、國家祥和，必須對人民的「生死」問題有妥善安置，在養護生命上，要兼顧個人身、心、靈的健康，繼而有正確的人生觀、價值觀；在送別生命上，要讓生死兩相安，「死」者善終此生、歸往他界；「生」者慎終追遠、感恩緬懷。宗教信仰剛好可提供完善的自我與他界之依歸，經由教義、儀式、宗教倫理，達到超凡入聖之禮域。賦予天人合辦的殊勝榮耀，在神聖場域凝聚的信仰情感，建構道脈親緣的倫理秩序。

一、一貫道以傳統成年禮俗為規範

我們也可以從社會角度說明生命禮俗的特質，人的一生就其重要階段劃分，所有社會都會對所謂出生、成年、結婚與死亡賦予相當的社會意義。以上每一階段，均代表個人將步入人生另一重要時期。如出生禮俗所舉行的儀式，代表家族多了一個新成員，家族因這新成員

⁷¹ 周子同：《羣經概論》，臺北：臺灣商務印書館，1997年，頁69。

⁷² 活佛師尊搖鸞垂訓將佛歸十五條，逐條詳加以述說成書，作為行道之準繩。

⁷³ 張佳梅：「一貫道文化交流與世界共好」，2016年，頁343

⁷⁴ [宋]朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁203。

的來臨，原有的成員彼此間或個別的身分、地位及各角色都有相當程度的轉換；又舉行成年禮儀，即代表個人已經成年，自有其別於青少年時代不同的社會地位與角色。

「教化所以循善。」⁷⁵冠禮是人生最重要的禮俗之一，它來源於氏族制度下的成丁禮。士冠禮的實行是男子成人的外在標誌。根據《儀禮·士冠禮》和《禮記·冠義》的記載，貴族子弟在二十多歲時，要在禰廟（即先父廟）。父死在宗廟中立主日禰由父兄主持舉行莊麗的加冠典禮，即孟子所謂「丈夫之冠也，父命之」⁷⁶。加冠時，父親要給予訓導。行冠禮前，要筮日、「筮賓」《儀禮·士冠禮》，以確定冠禮舉行的日期和為男子加冠的賓，是所謂「古者冠禮筮日，筮賓，所以敬冠事。敬冠事所以重禮，重禮所以為國本也。」⁷⁷《禮記·冠義》。行禮時。嫡長子必須作界（主人之位）上加冠，表示「著代」，即可傳宗接代，成人後可以代父為主人。今天所謂的「成年禮」即是我國流傳已久的冠禮。《禮記·曲禮上》：

男子二十，冠而字。父前，子名；君前，臣名。女子許嫁，笄而字。⁷⁸

成年禮是青少年成長歷事過程中一個重要的轉捩點，啟示著子女們已屆成年的階段，要能知法守分，做一個堂堂正正的人，更要珍惜生命，報答父母養育之恩。成年禮儀式簡單、隆重、充滿感恩，又集合了中華文化、道德與倫理教育多重意義，易收移風易俗宏效之功。

傳統成年禮的施行，在《禮記》冠義篇有所描述。就當代文化人類學家的看法，所謂成年禮是在青春期所舉行的一種儀式，其目的是要藉助一項正式公開而為社會所認定的一定程序的儀式，來引導一個社會的成員，從青少年的階段，進入成年人的地位。有的成年禮並且配合一連串訓練方式，使其順利擔負起成年人的角色。大部分的初民社會，只有通過成年禮之後的成員才被認為成年人，並且是具備結婚首要條件。可見成年禮在個人一生過程中，是一個相當重要關鍵的儀式。

男冠女笄算是我國的古禮，也是男女生命過程中，從青少年進入成人之年的禮儀，現在已經很少有人正式舉行了。依據何聯奎、衛惠林兩氏合著的《台灣風土志》一書中指出：過去，台灣民俗認為孩童長大，必須仰賴神明的保護，所以常常祈求註生娘娘、七娘媽、媽祖、觀音、牀母等眾神祇的護佑，在小孩週歲以後，遇到上述神明生日拜拜時，就由父母備辦香燭牲酒，抱小孩到寺廟燒香，用一條紅繩，穿上錢幣或銀鎖，面對神明掛在小孩子的頸項上，表示受到神明的庇護，這種儀式稱為「綰綮」。此後每年循例敬神，必攜帶小孩前往燒香，並以新頸繩換下舊頸繩，稱為「換綮」。戴在小孩頸項上的頸繩就稱為某某神綮，如「註生

⁷⁵ 湯一介：《湯一介選集》，天津：人民出版社，1995年，225頁。

⁷⁶ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁265。

⁷⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁323。

⁷⁸ [清]·孫希旦：《禮記集解下》，臺北，文史哲出版社，1990年，頁49。

娘娘綦」、「七娘綦」、「媽祖綦」等。以往一般孩童長大到了十六歲時，已達到成人的歲數，可以自立了。那麼就在他十六歲時，那年的七月七日護佑神生辰，就由父母攜兒到寺廟拜謝，替他拿下頸繩，這項儀式叫「脫綦」。目前在台灣已少見這種禮俗，其用意係以神明護佑使子女成長。⁷⁹

至於男冠女笄之禮，僅於婚嫁舊俗中略見共遺跡。男於結婚前數日，卜吉，延親友而行冠禮。擇親屬尊長中全福者為新郎加冠，至期，新郎坐堂上，全福人為之梳髮，改髮式，戴新帽。既冠，拜天公、祖先，次拜父母。父對新郎致誠辭。女於出嫁時，行笄禮，全福婆為新婦用線捻拔面毛，稱為「捻面」。又挽髮作結，插上笄釵，謂為「上頭戴髻」。禮如前儀，母對新婦教以敬奉舅姑尊長之禮。現此禮俗，由於時代之推移，難免又有改變。久而久之，此一殘遺的成年禮，勢將成為歷史上的陳跡。其後，還可能流行而見到的，仍是神廟裡信士信女攜攜著成年子嗣行「脫」、「脫綦」之禮。這是民俗改善方面之一尚待解決的問題。⁸⁰

由《禮記》第四十三篇「冠義」，說明冠禮的意義，頗值得我們參考：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體、齊顏色、順辭令。容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣、親父子、和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而后禮毅立。故冠而后服備，服備而后容體正、顏色齊、辭令順。故曰：冠者，禮之始也。是故古者聖王重冠。⁸¹

其次，對於結婚禮俗，在當前的社會變遷下到底有那些改變？結婚禮俗原本的涵義是什麼？傳統的婚禮為何漸不受現代社會的重視？合宜的婚禮應該是什麼樣子？要如何才能切合現代社會的需要？人之所以能夠成為一個理想的成人，其首要條件就是他已經具備了做人做事基本的禮義原則。關於做人做事基本的禮義原則，是從日常生活的細節中開始學習的，譬如端正其舉止姿態，培養其莊敬穩重的儀表風度，教導其言辭的溫柔和順等。當一個人的舉止姿態已能習慣於端端正正，儀表風度確實做到莊敬穩重，說話的言辭也確實做到溫柔和順，我們方可以說這個人已經具備禮義的條件了。因此我們也才能說，這個社會的禮義風氣已經建立起來了。所以一個人到二十歲時，一定要為他舉行冠禮，因為舉行冠禮之後，他的服飾才能齊備；服飾齊備之後，才使他確實做到舉止姿態的端正，儀表風度的莊重，言語辭令的溫順。因此，冠禮是一切成人禮的起點，古代的聖王明君，都非常地重視冠禮。

⁷⁹ 何聯奎、衛惠林《臺灣風土志》，中華書局，1989年，頁72。

⁸⁰ 何聯奎、衛惠林《臺灣風土志》，中華書局，1989年，頁73。

⁸¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁323。

古者冠禮筮日、筮賓，所以敬冠事。敬冠事所以重禮，重禮所以為國本也。故冠於阼，以著代也。醮於客位，三加彌尊，加有成也。已冠而字之，成人之道也。見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之，成人而與為禮也。玄冠、玄端，奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生，以成人見也。⁸²

古代冠禮的項目中，有關行禮的日期和邀請特別貴賓的決定，是要經過占筮的。為何連這樣瑣碎的事都要在祖先靈位前面占筮決定，其用意就是在於教導孩子，讓他們體會父母為辦理冠禮的準備是如何的小心謹慎，讓孩子瞭解冠禮對其本身的重要。同時也希望小孩瞭解如此謹慎地從事冠禮的準備，就是表示對「禮」事的重視，也正表現「禮」是治國的根本。

故孝、弟、忠、順之行立，而后可以為人；可以為人，而后可以治人也。故聖王重禮。故曰：「冠者，禮之始也，嘉事之重者也。是故古者重冠，重冠故行之於廟；行之於廟者，所以尊重事；尊重事而不敢擅重事；不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。」

83

作為人子能孝，作為人弟能悌，作為人臣能忠，作為後輩能順，這四種行為都能認真履踐，才有資格成為一個理想的成人，而後才有資格服務社會領導別人，所以聖明的先王都非常重視這冠禮。所以說冠禮是一切禮節的開始和起點，是所有美好的事情中最重要。

一貫道成年禮儀亦循古禮舉辦之，為培養青年學子時常心存感恩，感恩家中父母、師長與同學之間的關懷與照顧，以恭敬心對待人事物，學習心探索阻礙，歡喜心承擔責任，並以感恩心收獲成果，藉由成年禮提醒須有著承擔責任之勇氣與有品德之人格去面對未來，其儀式則依照古禮是一種生命的禮儀，這種儀式表示一個人或一群人從孩童轉變為成人時，所得到社會認定的一種轉變。同時，上一代的長輩也趁此機會向下一代宣告，從此必須建立對社會責任感，並為自己的行為舉止負責。因此，「成年禮」在一個人的生命週期中，可算是一個相當關鍵的啟蒙點。因為尊重這件事，所以雖然身為一家之主，也不敢隨便擅自決定這件事，是表示自我的謙卑，對祖先的尊敬。

二、「道」關乎性命的升與墜、生命的聖與凡

人神之間的溝通必須有儀式為媒介，在一貫道道場中，「禮儀」被視為明師本懷的表達，亦為天道本身的「說話」，為天道傳承的結穴、人人本具天人合一之生命真實境界；其間經

⁸² [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁323。

⁸³ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁926。

歷了千經萬典與萬法歸一，每一動作、每一句話，甚至每一擺設都處處充滿禪機，絲絲相扣、環環相繫，蘊藏無盡的真理與啟示。⁸⁴從張天然改革體制後，所著作的《暫定佛規》中，即規範各式道場禮節與規則，另外又有《一貫道疑問解答》、〈禮囑〉、〈願懺文〉、〈請壇經〉、表文、各類願文...等文本，聖化神人之間的互動，希望修道人能內盡其誠、外盡其禮，在行禮如儀的道氣風範下，豎立眾人之楷模，暨而明乎綱常倫理，改善社會風氣，最終挽救「劫難由人造」之災異。因此靈性的升與墜、生命的聖與凡，就從求道禮儀這一刻劃分。

（一）以道化俗—生活修道化，修道生活化

宗教融入生活，不僅道理教義深入日常口語，辦道渡人亦是切人民心之愛好。道化生活首先要符合民眾的需要，並加強社會功能之不足，現今的生命禮儀，不足教化綱常倫理之道。道內書籍《暫訂佛規》張祖引言：「...道務紛紜，禮節亟應整飭，是以凡有點傳師或壇主及各前人辦道人等，應當人人正心修身，克己復禮，處事和平，出入廉節，方不負為我道之信徒，以期上行下效，而能己立立人，己達達人之義...。」崇正寶宮道場規劃道化禮儀，一方面因應道親所需，一方面復振禮儀精神，建立道德典範，更期望道親者通過道化生命禮儀，讓生活當中的每一階段，生命都能更成長茁壯，《周禮》大司徒篇「以俗教安，則民不偷。」⁸⁵道外參與者在潛移默化下，也能感受禮之意涵，端身正意、敦品崇禮。

（二）世人生死事大，禮之為貴

天生萬物，生命就是最寶貴的源頭，而人列為萬靈之長，在於人對生命的體悟與呈現是不同於其它生物，孟子曰：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之；舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」⁸⁶（《孟子》離婁篇下）聖人明白萬事萬物的道理，並順著天性裡的仁德和義理行事，以身示道，帶領眾生成仁取義，是為先知覺後知，先覺覺後覺。

一貫道以弘揚中華傳統文化為己任，啟發人人良心本性，對禮樂制度特別下功夫，如道場傳承祭天古禮，保留八佾舞、國樂器演出，建造設白陽山、功德樓，圓滿處理道內信仰者的喪、祭禮。眾生的需要，就是為人服務的時機，也是啟迪生命光輝的燃點。崇正面對同修道親的悲歡離合，以道場倫理的家庭情感辦理生命禮儀，給予依靠的力量、回復靈性的光輝。我們先從奠禮、祭禮、冠禮的儀程，說明道化禮儀的意義。

（三）道化奠禮—送佛回天

俗話：「未註生，先註死，閻王要你三更死，絕不留人到五更。」民間流傳人的生命始

⁸⁴ 劉怡君，「內盡其誠。外盡其禮——貫禮儀的信仰意義」，《2006 一貫道世界總會第二屆國際學術研討會》論文集。

⁸⁵ 《周禮·地官·大司徒》賈公彥疏：偷，通偷。偷，苟且也，懈怠也。進一步解釋：「俗謂人之生處，習學同，若其舊俗，則民不安，而為苟且；若依其舊俗化之，則民安其業，不為苟且。」

⁸⁶ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁294。

終早就登記在地府閻王的生死簿上，從地府轉生投胎人間，命終又得歸赴地府，因果循環、生死輪迴不息。但求道的殊勝可以讓「靈性輪迴」，所以得道者在不反道敗德的情況下，歸空後的靈性是由仙佛帶回理天，⁸⁷故而道場稱白陽修士的奠禮是「送佛回天」的儀式。

一貫道第十七代祖路中一(1849 - 1925)，在道內稱為白陽初祖，意旨三期末劫時期的白陽期，⁸⁸一貫道大開普渡的第一位祖師，所以近代一貫道的發展，路祖是一個重要的開端。路祖歸空之後，借竅顯化而口傳《彌勒救苦真經》，⁸⁹因而道內認為路中一即是彌勒祖師的化身，故這部經典帶有彌勒祖師的神威、慈願，對道親而言，常誦此經可得彌勒祖師的佛力加持，且護庇亡靈順利回歸本位。

(四) 召請讚語

寶光崇正道場在奠禮儀節上顯著之儒教化，以獻供禮節來看，則仿自祭孔及祭天地、祖先之儀式，莊嚴而隆重；而召請讚語以及其它祝文，是以下對上祭拜、上奏稟明之書文，視歸空者為超越世間的仙神來看待；以敬拜禮言，係尊中國古禮採燒香磕頭禮，故遺族拜奠採三跪九叩禮以表達對歸空者的敬意與孝心。明代徐師曾《文體明辨·祝文》指出：

祝文者，饗神之辭也。劉勰所謂祝史，陳信資乎文辭者是也。昔伊祈始蠟以祭八神，其辭云：土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。此祝文之祖也。厥後虞舜祠田，商湯告帝，《周禮》訪大祝之職，掌六祝之辭，春秋已降，申辭寢繁，則祝文久來尚矣。⁹⁰

簡言之，以前皇帝用以祭告天地山川和祭奠祖先，稱為祝文。故一貫道奠禮以祝文向仙佛和歸空者，陳述奠禮進行的動作，如：入殮祝文、成服祝文、移靈真言祝文，另外尚有封棺文、移柩詞、召請讚語、啟柩告靈文、茶昆祭文、安奉靈位文，統稱「表文」為下對上的陳述方式，作為神人溝通之媒介，清楚告知動作進行之步驟。奠禮的引領者「奉安官」，宣讀「召請讚語」請歸空者上受奠位，意思就是請理天的仙佛帶引亡靈來至奠堂，接受大家的奠拜，等奠禮結束後，亡靈即可放下塵緣，回歸理天、位列仙班。

整體而論，一貫道承襲儒家對形而上的天地、祖靈的恭敬儀禮，而淡化佛道敲打唸唱的

⁸⁷ 理天是一貫道的終極目標，靈性(又稱原佛子)來自理天，得道後開啟了回天的靈魂之門，富歸空(指死亡)後，靈性會回到原始點一理天。

⁸⁸ 「三期末劫」一詞，是明清以來民間宗教的慣用語，三期指青揚、紅陽、白陽三期，時至末劫年謂之白陽期，天地大開普渡，要渡回九二億原佛子。有關一貫道的「三期末劫」觀，詳見宋光宇，《天道鉅沉》，第十章〈宇宙觀和「三期末劫」〉。

⁸⁹ 路中一歸空後，於1925年3月3日，借山西楊春齡的竅到山東顯化一百天，在這這一百天內不吃食物，口說。「金公妙典」及「彌勒真經」。

⁹⁰ [明]·徐師曾：《文體敘說三種（文體明辨敘說）》，壹大出版中心，2016年，頁116。

科儀與民間習俗哭調陣頭等程式，在家屬社會大眾又能接受「儒禮」的範圍內，慢慢導正崇禮尚義的儒家精神與意涵。

三、道化祭禮—萬殊歸一本

上古時期帝王以宗廟制度、祭祀典禮來確定王位的繼承，尊卑上下、倫理有序。漢唐盛世，祭禮更普及於百姓各宗族，祠堂成為血脈匯聚、親疏認同、凝聚族人的重要場所。一貫道信徒稱為道親，因道而親、以道相親、道成至親。⁹¹本著「一母之子」、「一師之徒」的道脈同源，傳道渡化、開荒播種，至今道務已傳到世界八十多個國家，是為「一本散萬殊」，而各地兄弟姊妹如何相認呢？透過祖師先聖先賢的追思紀念日就是道親聚合時節，是為「萬殊歸一本」。⁹²

一貫道在天人溝通上，常以表文方式呈報，如求道禮的表文上亦是記載日期、地點、姓名、辦理事項...依實呈奏給仙佛。金陵山生命園區奉祀地藏菩薩，故人事活動要先請示菩薩，報告來此目的、時間、人物...等，代表對仙佛的誠敬尊重。祭祖的主要對象是寶光崇正組線的先聖先賢，先進行道場獻供禮節，再恭迎先聖先賢出場，接著領導前人行初獻禮、恭讀祭文，向先聖先賢報告這一年來崇正的道務成果，感恩先聖先賢德澤護佑，眾後學們會善繼其志，讓道脈源遠流長。典禮第三階段，每位陪祭者，都是崇正道親或親屬，依序上香、跪拜，人人參與盛典，人人投入以道為家的情感。道化祭禮可說是辦道禮的延伸，敬神如神在，任何時、地皆以圓融無執的處事態度接應一切人事物，只要「本」不變，⁹³善巧方便之法都可以均用。

崇正把殯葬後之祭拜都歸為祭禮，如百日追思、對年、合爐...等，因此為了各地點傳師可以服務道親道化祭禮，而出版一本《一貫道祭禮儀》，內容詳載各項祭禮流程及場合的表文。在道化家庭推行道化祭禮，可以使公堂的聯合祭祀集聚道場力量。崇正以「一母之子，一師之徒」的信仰理念，舉行聯合祭祖活動，更融入禮節與儒家禮法，一方面展現給道外人士觀看祭祖禮節的莊嚴隆重，再者融入中華文化，豐富祭拜的精神意義，三者更能凝聚道內的信仰與團結力。參與大典的人，不論是道場內部或是外界人士、不同信仰者，都能觀禮。因為祭典的場所是公開的景觀墓園，一般民眾會去參觀，無意中，也能潛移默化自身更重視慎終追遠，表達敬天崇祖的態度與精神。

四、一貫道祭天儀式

一貫道祭天祈福大典，重現儒門古禮，以儀式、佾舞、器樂等形式，展露內在德性

⁹¹ 李玉柱，(人親土親道親)《一萬個充滿感動的日子》，臺北：囿晟出版社，2016年。

⁹² 活佛師尊，(性理題釋教材教本)〈八、人得一則聖怎講?〉提到：「無極動「一」生，一本散於萬殊。天得一則清，地得一則寧，人得一則聖。」

⁹³ 鍾雲鶯：《世界宗教學刊》，〈本與非本：論一貫道解讀儒家經典的思考模式〉，第九期，2007年，頁113-151。

與外在儀禮之美，表達對天地恩德的感念與回報。《中庸》曰：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」⁹⁴唯有體會天道流行之理，以仁心行事，以忠恕之道盡己達人，才真正合於祭天敬神的精神，也是所有一貫道弟子的本分。

大典的儀式流程分兩部分：

(一)、獻供禮、請壇禮

周公制禮作樂，根據暫訂佛規的序文，一貫道的儀禮道統源自於此。據〈大明會典·祭禮篇〉，獻供禮為祭天儀式一部分，人們以此表達對上天及諸天仙佛誠敬之心；請壇禮顧名思義，就是恭請諸天仙佛臨壇的禮節，這也是一貫道最神聖的儀式。

(二)、祭天祈福的儀禮

1.擊鼓與排班

首先擊鼓三次，提醒典禮即將開始，眾人應誠心肅穆，此稱「鼓三嚴」。司儀宣佈典禮開始、鳴炮、排班，全體儀式人員陸續就位：包括儀仗隊，樂生、歌生、八佾舞生；監禮官、糾儀官；陪祭者、陪祭官；分獻官；正獻官。所有人員就位後，由儀仗隊開道，由主祭壇走到自由廣場牌坊外的迎神壇，進行迎神儀式。正獻官在此恭讀迎神疏文，恭迎 明明上帝與諸天仙佛菩薩至主祭壇，接受禮敬。

2.進行獻禮、祭拜

分初獻、亞獻、終獻，是整個祈福祭天的重頭戲。

(1) 初獻禮：獻香、花、茶，恭讀祝文，感謝上天恩德，返回本始；行禮者為各界政府首長代表，當天總統主獻，獻禮完成後，總統或行政首長發表簡短談話。

(2) 亞獻禮：獻香、果、饌，祈求仙佛賜佛我們的土地，兩岸和平發展，由各宗教暨社團代表進行。

(3) 終獻禮：獻香、爵、帛，祈求世界各地人民之未來，由一貫道各組線領導代表行禮。獻禮之後，獻祭者送祭祝文、布匹、帛至燎亭焚燒，虔誠注視直至結束，此稱為「望燎」，表達祭祀者敬獻之意。

3.送神

祭天祈福大典的最後一項儀式為送神，再度由儀仗隊開道，由主祭壇，送神到自由廣場牌坊外，焚香送諸天仙佛回歸本位。

結語：承上所述，可知一貫道的道化禮儀都是遵循中華古禮所作的設計，而有關白陽婚禮，也在同樣的指導原則下，面對當今社會現況精心設計。下文將先論述傳說，婚禮的儀節意義，再對一貫道白陽婚禮作深入研究。

⁹⁴ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁31。

第三節、中國古代婚禮的發展與定型

《詩經》中的婚姻詩反映出的周代婚禮婚俗文化，大至婚姻形態、婚姻制度，再到婚禮婚俗具體禮儀，可謂是異彩繽紛。婚禮因其在昏時舉行而得名，起源于周代以前。⁹⁵

《詩經》時代，「六禮」已明顯行於貴族及平民階層。婚姻儀式在貴族稱為婚禮，在平民稱為婚俗，婚禮與婚俗雖然在繁簡其程度上有所差異，但由於貴族與平民二者在實際生活中也都息息相關，又因春秋時期為社會大變革時期，社會流動性大變動，對婚俗關係都較其他時期更為複雜。⁹⁶

從各朝代社會規範角度來看，中國社會可以說是個「禮」的社會。就社會人群整體來說，社會規範可以說以「禮」為體現；但在古代（尤其是明清以前），無論哪一個社會群體，對「禮」和「俗」的敘述都是標示分明的；「禮」是貴族和知識階層的「專利」，而「俗」是標示下居民和民間文化的符號。尤其在早期社會，「禮」和「俗」是不可能混淆的，二者似乎可以畫分得很清楚；先有「俗」而後有「禮」；另外「俗」是不成文的習慣，須靠口頭傳播，「禮」往往著諸竹帛，用文字呈現；「俗」是一種自然的產物，有菁有蕪；「禮」是經過聖哲深思熟慮與嚴格考究。筆者參考多位學者評論，發現「禮」比較容易傳得很久遠，而「俗」往往經過百年或數十年便會改變；「俗」的適用範圍常局限於某一地方或某一時期，「禮」的適用範圍較廣，能超脫朝代限制；簡單來分析，「禮」具有各習俗之優點，是各種習俗優點的交集。《禮記·曲禮上》：

道德仁義，非禮不成。教訓正俗，非禮不備。分爭辯訟，非禮不決。君臣上下，父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親；班朝治軍，涖官、行法，非禮威嚴不行；禱祠、祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬、撝節、退讓以明禮。⁹⁷

仁義道德，不藉助於「禮」在細微曲折之間體現出的等級秩序及具體的行為規範就不能實現；欲通過身教和言教來移風易俗，扶正去邪，若不以「禮」作根本標準，就不免要顧此失彼而無法周到完備。分爭曲直，辨訟是非，若不以「禮」作準繩就無法作出正確的判斷；君臣、上下、父子、兄弟之間，尊卑親疏恩義的關係，不依「禮」，就無法確定。無論是學習從政，還是學習其他東西，不根據「禮」，師生之間就不可能教者認真、學者專心而產生親近之情。

⁹⁵ 戰學成：《五禮制度與詩經時代社會生活》，北京：中國社會科學出版社，2014年，頁44。

⁹⁶ 戰學成：《五禮制度與詩經時代社會生活》，北京：中國社會科學出版社，2014年，頁55。

⁹⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁2。

《禮記·郊特牲》云：

禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝、史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。⁹⁸

「禮」之所以值得尊重，是因為「禮」所包含的精微之理值得尊重。失去這精微之理，而只記得行禮時各種禮器多寡之數。事實是禮器規格數目容易記住，而「禮」的精微之理卻難以掌握。能夠了解「禮」的精微之義而又能忠實地實行之，這正是天子用以治理天下的真諦之所在。

既然「婚姻，人生之大事焉」，試想，婚姻禮儀在當時的「禮俗」社會中佔據甚麼樣的位置？而人們又怎樣用「禮儀」來包裝、操縱人生大事？所以，婚姻制度被視為社會制度的基礎，一切社會人為關係由此進展而出，故《周易·序卦》云：

有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。⁹⁹

由此可知結婚乃是天地生成的自然的法則，而「婚禮」則是男女雙方結合成為婚姻關係的典禮儀式。中國在尚未有人類以前，原始社會以蚩蚩動物，自然的繁衍，直到有人類才漸漸有群族，而多數群族之性情嗜好言語習慣隨歲月累計，不知不覺相演相嬗，成為一種風俗，而因為風俗不免為之薰染，而超出其界限之外。筆者發現在張亮彩編寫《中國風俗史》¹⁰⁰及顧鬻塘、顧鳴塘：《中國歷代婚姻與家庭》¹⁰¹與張樹棟、李秀頌：《中國婚姻家庭的嬗變》¹⁰²各書目中對古代各種婚俗都有類似而獨特的觀點。

一、周代以前的婚姻型態

(一) 渾樸時代婚姻的原始形態 — 雜婚

是遠古人類在群居生活中實行的雜亂的兩性配偶關係。它沒有固定的配偶，因而也不可能構成任何家族。雜婚作為最古的一種婚姻形態，在民俗科學上，主要是一種推斷。因為，史前的社會狀況，只能靠古文物、古獻及口頭文化提供的線索加以推測。

⁹⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

⁹⁹ 廖名春：《周易》經傳語易學史新論，濟南：濟魯書社，2001年，頁228。

¹⁰⁰ 張亮采：《中國風俗》，上海：商務印書館，1928年。

¹⁰¹ 顧鬻塘 顧鳴塘：《中國歷代婚姻與家庭》，臺北：臺灣商務印書，1994年。

¹⁰² 張樹棟：《中國婚姻家庭的嬗變》，臺北：南天書局，1996年。

《詩經·商頌》有「天命玄鳥，降而生商」¹⁰³。這些奇異的傳說，無論怎樣標明女主人公是誰人之妃，其故事情節本身，就說明瞭這些誕生兒的身世是只知其母，不知其父。這種現象，曲折地反映了遠古雜婚形態。

(二) 家族制婚姻形態 — 血緣婚

血緣婚是雜婚的進一步發展，是人類婚姻史上第二種婚姻制度類型，或者又可以稱為「班輩婚」、「兄妹婚」、「等級婚」等。或者又可是排斥了父輩與女兒輩、母輩與兒子輩的通婚之後，在群居生活中，以同胞兄弟和姊妹之間的婚姻為基礎，逐步擴展開來的同輩血緣婚。

《呂氏春秋·恃君覽》

昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父，無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備，此無君之患。¹⁰⁴



新疆吐魯番市博物館陳列，1959年故宮博物院成立歷代藝術館，作為歷代藝術珍品在基本陳列中展出。(圖一)

這樣一來，由於排除了不同輩分之間的性關係，而實行同一輩分之間的婚配，人類的婚姻制度又向前跨越了一步，從而結束了人類長期以來實行的染亂性交關係。關於血緣婚的證據，研究婚姻史的學者，找到許多「現代」的證據，並稱這些證據上古婚姻的「活化石」。

在中國古代傳說中的一個典型神話就是人類始祖伏羲和女媧的神話，傳說遠古洪水氾濫，人類全被淹死，只留下伏羲和女媧兄妹兩個，由於特殊的原因，人類遭到滅頂之實；為了延續人類神族，伏羲女媧不得不相互婚配，這才傳下了漢族人種。少數民族神話中也有類似的

¹⁰³ [宋]·朱熹：《詩經集註》，臺南：大孚書局，2001年，頁192。

¹⁰⁴ 朱永嘉 蕭木：《新譯呂氏春秋·恃君覽》，臺北：三民書局，1995年，頁1201。

神話存在，其結構、母題都和漢族的伏羲、女媧神話基本相同。¹⁰⁵

現今留存的漢代百刻畫像與磚畫中，同一題材的畫面有不少，這些畫像裡的伏羲和女媧，腰身以上以人像，穿古袍子，戴官帽，腰身以下則為蛇軀，兩條尾巴緊密地纏繞在一起。有的畫像還飾以雲景，男的手捧太陽，太陽裏面有一隻金鳥，女的手捧月亮，月亮裏面有一隻蟾蜍；有的畫像還在中間畫上天真浪漫的小兒，手拉兩人的衣袖，呈現了一幅非常美妙的家庭行樂圖。這些畫像正是伏羲女媧兄妹夫妻傳說的最好說明。¹⁰⁶

相傳伏羲和女媧是人類的始祖，這些傳說都是為人類的繁衍生存做過貢獻兄妹也能結婚？這在當今的社會是無法想像的，但是在遠古時代，人類最早的婚姻觀念和家庭觀念是很淡薄的(或許也不懂)，因此兩性關係也是比較雜亂，所以傳說兄妹通婚在遠古時代是可以被接受的。筆者在後面也有探討，隨着人的思維的發展，思想也在不斷地進步，父母開始不願意自己的子女間進行通婚，雜亂的兩性關係也變成了比較固定的血緣傳統，到周朝才形成了比較固定的婚姻觀與家庭觀。

(三) 族外群婚形態

傳說族外婚也稱族外群婚，大約存在於距今約 20 萬年前，也就是盛行於母權制時代。這種婚形態排除了同一集群之內的男女婚配，集群內的女子必須找外集群的男子為夫，集群內的男子必須找外集群的女子為妻。

又民間流傳的大量關於兄妹婚的傳說中，兄妹多是出於無奈被迫選擇通婚，他們都是出於不願人類滅絕的目的才做出兄妹聯姻的選擇，更值得注意的是，很多民間傳說故事中都記載著兄妹結婚生下沒有五官，肉球肉團等畸形兒的情況。這些生出畸形或者殘疾嬰兒的故事更加加深了人類對兄妹婚的懷疑和排斥。在血緣太親近產生的兄妹婚時代，人們發現子女的體質趨於衰弱，婚後所生的孩子往往先天畸形，屢屢出現癡呆、聾啞等殘疾現象。這不僅對族群的繁衍產生了沉重的打擊，更減少了強壯勞動力的數量。這些可怕的事實迫使人們逐漸認識到血緣婚的惡果，並且讓人們做出了禁止血緣婚的決定。出於偶然的原因，人們開始發現分屬不同血緣集群的男女產下的子女往往十分健康和壯實，沒有出現畸形和殘疾的情況。從此，不同血緣集群男女婚配逐漸代替了統一血緣集群內的兄弟姊妹婚配，血緣婚開始過渡到族外婚。

隨著生產力的提高，人們生產實踐的範圍也開始逐步擴大。許多集群中的小群體遠離本營去進行生產活動，一個地方可能會聚集很多不同血緣的小群體，他們之間需要彼此保持聯繫，不同族群的人類開始越來越多的瞭解和交往。這種情況在某種程度上也催生了族外婚的產生。另外，生產力的發展促使人們較長久且穩定地結合，也要求各個團體之間有必要的聯

¹⁰⁵ 魯迅：《中國歷代婚禮》，北京：北京圖書館，1998年，頁7。

¹⁰⁶ 顧鑿塘 顧鳴塘：《中國歷代婚姻與家庭》，臺北：臺灣商務印書，1994年，頁7。

繫。於是，伴隨著人類有固定居所生活的產生，集群內部的血緣婚被禁止，族外群婚應運而生。

(四) 暮合晨離的短暫婚姻 — 對偶婚

隨著生產力的提高，人類在與大自然的鬥爭當中漸漸獲得了主動權，不僅生存條件得到了改善，人的精神世界也日趨完善。女性更需要較穩定和長久的與一個男子結合，以此來減少婚姻圈子內的異性數量。隨之而來，對偶婚開始逐步取代族外婚。對偶婚是指一個女子在一群男子中選擇一個在一定時期內做她的主要丈夫；相反，一個男子也可以在一群女子中選擇一個女子在一定時期內做他的主要妻子。除了主要配偶，還有若干其他配偶。

社會的進步推動了人類的婚姻形態向個體婚演化。生產力水準的提高帶動了農業和原始畜牧業的發展，人類在與大自然的對抗過程中逐漸獲得了主動權，同時也在住所和飲食方面得到了比以往時代更多的保障。人類逐漸擺脫動物屬性後，精神世界也日益完善，感情開始在婚姻關係中發生作用。女性也開始有了初步的覺醒，她們渴望有固定和較為穩定的感情生活，希望能有異性和自己暫時成對，於是這些歷史背景和社會現狀推動了對偶婚的產生。

對偶婚的形式始於走訪妻子的「走訪婚」¹⁰⁷。對偶婚中不存在獨佔的同居，這種獨佔只是相對意義上的。丈夫除了主妻之外還有次妻，妻子除主夫之外還有次夫。妻子與主夫，丈夫與主妻之間的交往要比次夫次妻更加密切和頻繁。從嚴格意義上來說，這種婚姻形式是短期的、不穩定的、鬆散的，對偶雙方仍然住其母方氏族，丈夫通常是晚上來拜訪妻子，早上則又回到母方氏族。初期的對偶婚並沒有形成單獨的家庭，子女依然延續了只識其母不知其父的狀態。俗稱「走訪婚」或者「望門居」。¹⁰⁸

(五) 一夫一妻制婚姻形態 — 專偶婚

婚姻，通俗的說，指男女結成夫妻。這是一夫一妻制形成以後才有的概念。這種婚姻形式獲得的評價最高。進入一夫一妻婚姻階段被認為是人類社會生活和婚姻生活的一個巨大進步。其中蘊涵的一個潛在假設是；只有一夫一妻形式的婚姻才是符合人類社會之本質的。在古代社會，男性家長成為一家的主宰，女性處於卑賤的地位。因此，古人在陰陽觀念中便賦予「男尊女卑」、「夫義妻柔」等屬性，來表示婚姻在現實生活中的變化。

在另一場合，也以稍微不同的方式表達了關於男權與女權的社會歷史關係的相同觀點：

在歷史上出現的最初的階級對立，是同個群體制下的夫妻間的對抗的發展同時發生

¹⁰⁷ 走訪婚是一種以女系為主招夫同居的臨時性婚姻，是母系氏族向父系氏族過渡時期產生的不穩定的對偶婚形式，雖然是一種非常古老的婚俗，如同現今同居的異性男女朋友，但現今男女對婚姻的不信任，寧可先以同居試婚，若經濟穩定確實可以依附終身才會辦結婚儀式。

¹⁰⁸ 《阜陽師範學院學報(社會科學版)》，1995年02期。

的，而最初的階級壓迫是同男性對女性的奴役同時發生的。¹⁰⁹

中國學者從古籍中的某些記載論證這種婚姻形式，例如，《家禮大成·卷四》中解釋「禮」字時說：「禮」，「娶之禮。以昏為妻，取陽往陰來之義。故曰昏。」¹¹⁰何以在夜間娶親呢？其原因就在於，掠奪婦女只有在夜間進行才容易下手。到了原始社會發展的後期，當人不再進行掠奪婚時，這種在夜間舉行婚禮的習俗依然「遺留」下來。《禮記·孟子》中的那段記載，即「孔子曰：嫁女之家三夜不熄燭，思相離也；取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也」，¹¹¹實際上也反映了掠奪婚的蛛絲馬跡；因為，女家三夜不熄燭，是因為自己家的女子被別人劫奪；男方家中三日不舉樂，是怕女家前來，為保守秘密起見，故不舉燭。此外，在《禮記·郊特牲》中所說的「婚禮不用樂，幽陰之義也」¹¹²，表明的也許也是此種意思。

另一例子來自於《易經·屯卦六二》中的記載：

乘馬班如，泣血漣如，匪寇，婚媾。¹¹³

描寫男子很威風地騎著馬，闖進了女子家中，人家以為是強盜，等到女子被他帶走了，才知道這是搶婚，而女的還在傷心地哭泣。這一幕搶婚的情景，生動地呈現在我們面前。梁啟超評論說：

夫寇與婚媾，截然二事，何至相混？得毋古代婚媾所取之手段與寇無大異耶？故聞馬蹄蹴踏，有女啜泣，謂是遇寇，細審乃知其為婚媾也。¹¹⁴

參考西方近代對原始社會婚姻習俗的推測，認為這一記載可能也反映了上古時期中國社會的一項重要婚姻習俗，不免懷疑：難道上古時候人們的娶妻真是和強盜搶東西那樣相差不多嗎？

研究中國婚姻制度的人總喜歡對它的「起源」進行一番刨根問底的工作，還似乎已經成了學者研究工作的一項必需的「儀式」，然後他才能通過這一個儀式進入另一個世界。我們的確要追究婚姻制度的「起源」，但我們更樂意研討這一「儀式」。《白虎通》中說：

¹⁰⁹ 王吉清，《中國婚姻—婚俗、婚禮與婚律》，臺北：台灣商務印書館，1988年。

¹¹⁰ 呂子輯：《家禮大成》，臺南：世一書局，1922年，頁106。

¹¹¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁104。

¹¹² [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

¹¹³ [宋]·程頤 朱熹：《易程傳·易本義》，臺北：河洛圖書出版社，頁41。

¹¹⁴ 梁啟超：《中國文化史》，臺北：中華書局，1980年，頁5。

古之時，未有三綱六紀，民但知其母，不知其父，臥之怯怯，行之吁吁。於是伏羲仰觀象於天，俯察法於地，因夫婦，正五行，始定人道。¹¹⁵

從這段話，和在其它典籍中所能發現的敘述來看，對婚姻制度之起源的考察並不止是今人的興趣。尤其對中國這樣一個「歷史」的國家來說，將一切事物納入「歷史」的敘事框架一直是大家興趣之所在。而且，我們也驚奇地發現，對婚姻制度的起源的解說，和對婚姻制度確立之前的人類婚姻生活的推測，中國古代學者表現出和西方 16 世紀以來在「進化論」思想支配下的學者幾乎同出一轍的思路，也就是說，他們在對偶婚產生了父權及夫權觀念後形成的。父權，也只有在一夫一妻家庭中才能鞏固下來。父權在控制和獨占了自己的妻子和兒女的同時，也控制佔有了財富。同樣，女子從自己的父系家族中轉移到丈夫的氏族後，即從結婚時起，便失去了從父方應得的權利，到夫家後，又同樣得不到權利上的補償，於是自然突出了夫權。這樣一來，男子在父權、夫權方面奠定了自己的穩固基礎，開始有了向自己的子孫轉移財產的繼承觀念，開始了男權世系的發展，確立了嚴格的血親家族系統的親屬制度。這就是一夫一妻婚姻，即專偶婚的主要特點。

從以上婚姻形態的發展變化可以看出，婚俗總是在向人類文明的高級階段發展、上升。我們相信，現代文明的民族，必將隨著社會的前進，不斷打破舊式婚俗，為更完美的新式婚俗鳴鑼開道，這將是人類社會發展的一種強大的不可逆轉的趨勢。目前台灣已進入多元化的工商社會，民主開放與自由思想的蓬勃，要現代人的婚禮完全遵古泡製，已經不可能，而且也沒有這個必要。然而在以往一片崇洋聲中，視傳統禮俗為腐朽的時代過去之後，我們看到那一代人失落了些什麼？今天我們看到社會進步的一面：經濟繁榮、物質文明、交通便捷……，但是我們也看到社會紊亂的一面：離婚率直線上升、單親家庭劇增、問題青少年、吸毒、賭博……。可喜的是，現在年輕的一代已有許多人警覺到：傳統禮俗中是否含有某些穩定社會的因子在內？於是有人開始注意到如何規劃個人生命禮俗使其能做得像傳統的那麼有意義而又不拘泥。這股風潮，最近一直成為風氣。而唯現今青年男女最感興趣且覺得很實用，便是結婚禮儀。

二、《儀禮·士昏禮》與《禮記·昏義》的定型及意義

（一）〈儀禮〉與生命禮儀

《儀禮·士昏禮》之作是聖人所作之「全書」，一氣貫注、條理井然，增減一字都不得。胡培翬言：

¹¹⁵ [清]·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。

三禮，惟《儀禮》最古，亦惟《儀禮》最醇矣。《儀禮》有經、有記、有傳。記、傳乃孔門七十子之徒之所為，而經非周公莫能作。其間器物陳設之多，行禮節次之密，升降揖讓褻襲之繁，讀之莫不條理秩然。每篇自首至尾，一氣貫注，有欲增減而不能者。¹¹⁶

在胡培翬的心目中，《儀禮》是一部縝密綿綴的著作。其中，經文是周公作的，記文和傳文是孔子弟子所作，全書首尾呼應，纖毫改動不得。在《儀禮》的結構。這種結構是圍繞男子一生的活動建立起來的，尤其是圍繞家族或宗族的繼承人長嫡子或宗子一生的活動來進行的。人一出生，就有接生之禮，養子之禮，命名之禮，有定期與父親見面之禮。從六歲起，就開始實行對孩子的教育。直到十歲以前，男子和女子都生活在母親身邊，即閨門之內。但在這一階段，行禮的儀式，男女是有區別的，一般是男子之禮重於女子；嫡庶是有區別的，嫡子重於庶子；貴賤有區別的，大夫之子重於士，國君之子少重於大夫。至十歲以後，男女分居，分開進行教育，從此，就以男子之禮為中心展開。《禮記·內則》中講：

六年，教之數與方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入門戶及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年，教之數日。十年，出就外傅，居宿於外，學書記，衣不帛襦袴，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年，學《樂》誦《詩》，舞《勺》。成童舞《象》，學射，御。二十而冠，始學禮。可以衣裘帛，舞《大夏》，惇行孝弟，博學不教，內而不出。三十而有室，始理男事。博學無方，孫友視志。四十始仕，方物出謀發慮，道合則服從，不可則去。五十命為大夫，服官政。七十致事。¹¹⁷

可以看出，整個禮儀活動，都是圍繞男子一生來進行的。從六歲起，就開始接受禮儀方面的啟蒙教育。從十歲到十五歲，接受小學教育。十五歲（成童）以後，開始接受成人的教育。一般平民的教育到此為止。從二十歲至三十歲，貴族子弟或基層選送上來的優秀人才，要接受大學階段的系統禮樂教育。這一段的教育，據《禮記·學記》載：

一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成。九年知類通達，強立而不反，謂之大成。夫然後足以化民易俗，近者說服，而遠者懷之，此大學之道也。¹¹⁸

¹¹⁶ 胡培翬，《儀禮正義》，卷一，〈士冠禮〉解題，收入王先謙編，王進祥重編，《重編本皇清經解續編》，臺北：漢京文化，1980，第10冊，頁7219上。

¹¹⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁163。

¹¹⁸ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁517。

二十歲至七十歲，這是人一生的主要階段，人生禮儀的重心在這一階段，因此，人生禮儀的結構、功能和意義，基本圍繞這一段展開。關於這一段人生禮儀的功能，《昏義》作了大致概括：

夫禮，始於冠，本於婚，重於喪、祭，尊於朝、聘，和於鄉、射，此禮之大體也。¹¹⁹

婚姻禮俗是男女建立婚姻關係的必要途徑。由於結婚是人生最大喜事，關涉到家庭幸福、家族香火的延續和社會的安定，因此有關婚姻的習俗也就特別繁多。哭嫁是婚俗中一個插曲。簡單理清了哭嫁習俗流變的軌跡，從中可以看出，婚俗的歷史非常悠久，並且處於不斷的變動之中，具有鮮明的時代特色。婚俗還包含豐富的文化意蘊，充溢著美好的情感以及人們對幸福家庭生活的嚮往。

儀禮的儀式由民俗轉化而來，各項禮儀都可從民俗中找到其依據，因此從俗到禮，是民俗的禮儀化、規範化的結果。¹²⁰「我國古代形成系統的禮俗是在周朝，但其起源卻可一直上溯到遠古的原始社會時期¹²¹。」換句話說，到了周朝的時代，「禮」已經是非常成熟的社會意識體制了¹²²。周朝以前的禮俗，可由鄒昌林《中國古禮研究》指出「禮儀形式，據現代文化人類學研究，大約起源於舊石器時代的中期和後期，興盛於整個新石器時代。而文字，只是新石器時代末期的產物。故『禮』對於任何民族來說都是起源於文字之前¹²³。」亦即常金倉《周代禮俗研究》¹²⁴，所論述的「在禮的產生以前還存在一個原始風俗，原始禮儀的發展階段。由此可知，中國的禮制淵源甚早，「禮」的具體化過程是由禮節的產生，進而發展出禮制；再由禮制才有禮儀的規範；最後再配合各地方不同的風俗需求而形成禮俗。」

孫劍秋教授於(《雙溪獨語》導讀)中也談到：「儒家認為安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂。禮與樂為治國之最佳良方¹²⁵。」因此，「禮」的觀念深植中國人的心中，很多的生活細節都離不開禮節，人在遵禮行儀的禮節，經過漫長歲月的發展，成為世人的行為規範，「禮」是行事的準則，禮節文獻成為中華文化特質的燦爛結晶¹²⁶。

人在實際社會生活裡，有許多必須加以秩序的區分規範，如男女之間，應該保持距離，以策安全。所以《禮記·曲禮》：

¹¹⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

¹²⁰ 陳章錫：《〈禮記〉中的民俗探究》，《文學新論》第24期，南華大學，2016年，頁1。

¹²¹ 王煒民：《中國古代禮俗》，臺北：台灣商務，1994年，頁1。

¹²² 潘澤黃：《中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究—以〈儀禮·士昏禮〉為探討中心》，嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2003年，頁14。

¹²³ 鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁16。

¹²⁴ 常金倉：《周代禮俗研究》，臺北：文津出版社，1993年，頁11-12。

¹²⁵ 孫劍秋：《〈易〉、〈春秋〉與儒學思想》，臺北：中華文化教育學會，2007年，頁117。

¹²⁶ 周何：《說禮》，臺北：萬卷樓圖書，1998年，頁11。

男女不雜坐，不同椀枷，不同巾櫛，不親授，嫂叔不通問，諸母不漱裳，外言不入於梱，內言不出於梱，女子許嫁纓，非有大故，不入其門，姑姊妹女子已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食。男女非有行媒，不相知名非受幣，不交不規¹²⁷。

一夫一妻為正常之婚姻關係，婚姻關係要正常，首先就得重視男女有別，尤其是在開始交往之際，更應嚴守分際，不可輕易逾越，否則定會造成家庭不幸。《禮記·昏義》云：

敬慎重正而後親之，禮之大體而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正¹²⁸。

首先就得重視男女有別，尤其是在剛開始交往之時，更應遵守本分，即使在現代開明的社會裡，婚前如果男女無別，苟且荒唐，容易造成婚後彼此心理上的芥蒂，家庭夫妻生活如果不正常，就很難教育出正常的下一代，甚而影響到社會、國家，因此制訂各種禮儀規範來作約束，就顯得相當的重要。《禮記·昏義》是有鑑於社會人情的需要，而逐漸建立起來的其中一環規範。又《禮記·經解》：

故昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣¹²⁹。

即使如現代進步開明的社會裡，婚前如果男女關係隨便，行為荒唐，總會造成婚後彼此心理上的陰影，所以為適應社會安寧，需要制定嚴格男女之別的禮來作約束。

隨著社會的發展，婚禮儀式由簡到繁。幾千年來。繁複的婚禮儀式和婚禮費用一直成為青年男女特別是窮苦青年沉重的經濟和精神負擔。我國文化，非常重視家庭，成為所有社會制度中的最主要者。孟子曰：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」¹³⁰《禮記·禮運篇》有「以天下為一家，以中國為一人」¹³¹之說。而家庭立基於婚姻之上，《禮記·郊特牲》說得很明白：「夫婦者萬世之始也。」¹³²孔子刪詩書，訂禮樂，修春秋，贊易象，而禮重昏冠，詩首關雎，春秋正名，易始乾坤，均以婚姻居於首要地位。

凡生活、活動愈是重要，為完成此一生活活動而產生的禮俗也就愈多、愈繁。結婚是最

¹²⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁7。

¹²⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

¹²⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁274。

¹³⁰ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁278。

¹³¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁126。

¹³² [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

重要的生活、活動，蓋人類之繁衍，由夫婦開始。《中庸》曰：

君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。¹³³

結婚乃是我國人倫開始為基礎，也是社會生活的一部分。要能建立良好的婚姻，為家庭做好人倫基礎。我國文化悠久，歷代都有他的不同風俗民情，而結婚禮俗之多也非筆者個人言筆可詳細書寫。

在中國婚姻史一書中陳顧遠教授也引述：「我國往時學者，似亦承認嫁娶事實先於婚姻稱謂，故史記補三皇紀、禮記、世本及外傳與夫昏儀疏引譙周語，皆稱太昊伏羲制嫁娶，以儷皮為禮，不啻以嫁娶事實為有婚一姻制度之始，而開婚姻禮儀之先河也。」¹³⁴

漢以後歷代不同程度沿循的成婚「六禮」至遲興於周，文王時已見發端。先秦典籍有關於婚禮事時的記述，「六禮」本身集中見諸三《禮》。《禮記》等文獻所述肯定有相當部分是關於完備形態的成婚禮的描述。草成階段的「六禮」只知大概，難見詳細。

(二)《禮記·昏義》的定型及意義

在儒家眾多的經書典籍當中，《禮記》是儒家最重要的經典之一。《禮記》原本只是用來說明、解釋或補充《儀禮》的「記」，是一篇篇各自獨立的散篇形態，後來經由漢代學者的詮釋與集結才成冊，周何先生指出「一直到二戴在學宮終講授《儀禮》，各自編選《禮記》之後，《禮記》才由散篇而正式成為專書。」¹³⁵不僅如此，《禮記》的地位從西漢以後日漸受到重視，甚至於超越了《儀禮》。楊伯峻先生認為，因為《禮記》一書「它不僅記載了許多生活中實用性較大的細儀末節，而且詳細地論述了各種典禮的意義和制禮的精神，相當透徹地宣揚了儒家的禮治主義。」¹³⁶周何先生更進一步分析道：「自漢以來，一向是尊奉儒家思想為學術中心。然而我們所能掌握真正儒家學術理論的來源，實際上大都是間接表達方式的資料。婚姻的出現可說與人類社會同樣久遠，人類初有社群組織，婚姻就已成為重要的功能據史學家的研究，傳統中國的婚制，在殷以前就已經成形，如父系制度的出現、一夫一妻及妾制的形成與種族外婚形態等。婚姻的形式是指男女的配偶選擇到嫁娶成婚的各種方法。不同的婚姻形式包含著不同的內容和意義。先論禮。《禮記·昏義》解釋婚姻的意義說：

¹³³ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁23。

¹³⁴ 陳顧遠：《中國婚姻史-第一章》。

¹³⁵ 周何：《禮記：儒家的理想國》，臺北：時報文化出版公司，1987年，頁8。

¹³⁶ 楊伯峻：《經書淺談》，臺北：萬卷樓圖書公司，1989年，頁72。

君子重之是以婚禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外。

入，揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎、重正昏禮也。¹³⁷

而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義，夫婦有義而后父子有親，父子有親，而后君臣有正，故曰：「昏禮者，禮之本也。」

138

從這段文字中足可證證明古人對婚姻是異常重視的。不過古今六禮，自上古以至清末，部分的或存或廢，歷代都有變更。現在男女結婚，雖然六禮或十二禮皆有，但已經不再是古代祥物為主，而是以實用為考量。這種觀念不僅闡揚於婚義，也落實在婚禮的整個「儀式」過程中。胡培翬《儀禮正義》婚禮為十六個節次，¹³⁹每一個儀節都是以二個家族為「身份」進行，至於男女當事人只是整個家族結合事件的交會點。試以較為人熟悉的「六禮」為例說明。上引《禮記·昏義》一段在闡釋昏義後，緊接下文就表示了這種家族主體的觀念。這是說男家在進行婚禮的每一個儀式之前都得謁告祖廟，表示行此禮儀乃受先祖之命。至於女家也是一樣，婚禮時：「納采、問名、納吉、納徵、請期，使向女家時也，受諸禰廟，男家吉祥禮送至，必須先放於禰廟受之也。」同樣的，當男家使者至女家行禮時，女家也得在其禰廟受禮。除了這些大體，在儀節細目上，也呈現家族本位。如男方拜託媒人使向女家提親時的「下達」禮，媒使必須執「贄」以至女家，所謂「贄」是男方家族地位的象徵物；據鄭玄言：大夫用「鴈」、士用「雉」，這表示求婚是家族間的請合。於「婦見舅姑醴」之後的「舅姑醴婦」禮，則從儀式上表明姑婦關係之確立，正表示姑把室家之責交授給新婦，使新婦異日接替姑的職責。「三月廟見」禮，則更是表明新婦在祭祀男家祖廟之後，「正式」成為男家的成員，死後可以入祀男家家廟。另外，從「喪服」制度中，我們也可以看到這種嫁婦依其「夫」在男方家族中的地位而享有的服制，如舅姑為適婦服大功、為其他庶婦只服小功，但適婦若不為舅姑後者，則舅姑也只為之服小功。¹⁴⁰嫡長子與適婦最受重視，因為受有家族承重之地位。所以說傳統的婚姻觀念無論從意義上看、從儀節上看，處處都顯示這是家族的結合。

六禮儀式在歷代因社會、政治、經濟及種族、風俗還有變遷。漢平帝時詔劉歆等雜訂婚禮，仍以「六禮」為宗。對百官婚禮尤其鄭重，連儀文祝辭、禮物寓意，都承周制。魏晉南

¹³⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁324。

¹³⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

¹³⁹ 該十六個節次依序為：納采、問名、醴使者、納吉、納徵、請期、將親迎預陳饌、親迎、婦至成禮、婦見舅姑、贄者醴婦、婦饋舅姑、舅姑饗婦、舅姑饗送者、舅姑沒婦廟見之禮、不親迎者見婦父母之禮，

[清]·胡培翬，《儀禮正義》，收在阮元編、王進祥重編，《重編本皇清經解續編》，第10冊，總頁7260-7284。

¹⁴⁰ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁373。

北朝皇帝與皇太子婚禮不行「親迎」節目，餘皆與士庶人之節目相同。惟自東漢迄於東晉，往往因時屬艱難，歲遇良吉，急於嫁娶，全為「拜時」之制。不僅六禮悉捨，即「合巹」之儀亦棄之。南北朝時，婚聘議財論價相當普遍，尤其朝官聘禮，極之奢侈。北齊制度漸轉完善，出現了類似中原的「六禮」。隋唐無大變化。直至兩宋，婚禮則頗多變動。《宋史·禮志》載太宗太平興國七年(982)訂婚娶儀制，區別上下，諸王及品官仍具六禮，但士庶則減為四禮，把「問名」納入「納采」，「請期」納入「納徵」。¹⁴¹到南宋，《朱子家禮》並將納吉刪去，只存三禮，即：納采、納徵、親迎。元代則又增回一目：議婚。明初洪武元年(1368)訂制採用《朱子家禮》，六禮只有王侯和品官仍具行之，庶民百姓則僅行納采、納幣、請期、親迎四禮。清《通禮》所載，漢官自七品以上，禮別為九。但係併入「成婦、成婿」之禮，其實仍只五禮：議婚、納采、納幣、請期、親迎。庶人百姓則較品官之禮更為簡化。

雖然不論是六禮、四禮或三禮在婚禮的程式上無大出入，但實質上，禮的節次是否被獨立出成為一項禮目，直接關係著該節目的重要性，蓋無此儀節則無此禮意。因此，儀節之齊備或刪簡，是觀察禮意的必要條件。

再論律。傳統婚姻依六禮循序進行，六禮中最關鍵的是納徵(也稱「納幣」)，歷代簡化婚儀，絕不刪納徵一事。納徵表示雙方家族已授取聘金或訂下婚書，頗似今日流行的訂婚。但得特別留意的是，《儀禮》六禮一貫的儀式中，納徵只是步驟之一，並無婚姻不可更易之必然。但是大約從後晉律開始，我們就看到把納徵視為婚姻之確定，若是反悔，雙方(尤其女方)即當受罰。

到了《唐律》已有「已成.....未成」的對語，《元·刑統志，戶婚門》也有「訂婚無故五年不娶」之句，可見傳統婚律將婚姻程式分成「訂婚」「成婚」，而且存在著必然關係。早時，周代訂婚一語自女方言之又稱為「許嫁」漢唐明清皆沿用之。雖然古今婚儀都有訂婚成婚的程式，但現代婚姻法律所規定的結婚要件，無論是實質要件或形式要件，都不含攝訂婚與結婚之間存有「必然性」。換言之，訂婚之後若不成婚並無法律追訴權。但在傳統律令中，我們卻看到「許嫁女身份」的認定是繫屬夫家，悔婚必受律令處罰。這項律令，唐宋明清皆無變異。

最明顯的律文有二，一是「許嫁女不從坐父兄之罪」。秦漢之世，女子不問許嫁或出嫁與否一律從坐父兄之罪，魏開始之後改變。《唐律》開始有女子不緣坐之明文，宋元明清皆沿之。可見傳統視「許嫁女」為夫家之「繫屬」，一旦納聘即與夫家建立起特定關係，縱使尚未「過門」，亦不受本家罪行連坐。其二是「許嫁女報婚書，悔者，坐罪」。這條律令大約始自北齊，《唐律》更清楚的規定：已受財聘或已報婚書的女方若不履行婚禮，「杖六十」；

¹⁴¹ 《宋史》，卷一〇五，(禮志)，載宋太宗太平興國七年(982)訂婚娶制，區別上下，諸王及品官仍具六禮，但士庶則減六為四。併「問名」於「納采」，併「請期」於「納徵」頁 2740。

若另許他人，「杖一百」；與他人成婚者，「徒一年半，並且規定「女追歸前夫」，若是前夫不娶，則大「退財聘，後夫婚如法。」宋元明清律令，大致相同。一直到民初的《大理院判例》還認定婚書或聘財為婚姻的要式條件。

《禮記·哀公問》引孔子曰：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也，君何謂已重焉？」¹⁴²。歷史進入父權制時代後，人們的婚姻觀念發生了一個根本性的變化；它不再像母權制下那樣男女的偶居配合完全出自天然性愛的要求，而成為父家長家庭(族) 延綿子嗣的手段和責任。他們把娶妻看作為完成這項事業必須爭取的外援，《禮記·祭統》：「既內自盡，又外求助，婚禮是也。」¹⁴³《士昏禮》親迎父醮。子曰：「往迎爾相，承我宗事」¹⁴⁴這種觀念有很深厚的社會基楚，第一，在原始社會裡為滿足單純性衝動要求而「眠花宿柳」的機會早很多的，它不被認為具有社會意義，只有通過媒妁之言並質諸祖先的婚姻才具有社會意義；第二，當時社會，人以家庭為集體人格出現在社會生活中，個人不具備獨立的人格，他只是這集體人格的一個分子、一個零件，他的責任在於保證家庭的諧和發展，而沒有資格考慮個人的意願，我們所要分析的婚姻禮儀，就是在這種觀念下探討的古禮的統一性。



¹⁴² [元]·陳 澹：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁276。

¹⁴³ [元]·陳 澹：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁266。

¹⁴⁴ [清]·陳 立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年，頁464。

第三章 婚禮的儀節意義

婚禮是締結兩姓之間的良緣，對上說來，可以恭奉宗廟祭祀祖先，對下說來，可以傳宗接代繼承後代下去，夫妻做到同心協力，得以生兒育女，既然傳統婚禮有著重大意義，那為何現代年輕人結婚都以顛覆傳統來舉辦一場轟轟烈烈的婚禮，婚禮中缺少了傳統婚儀的內涵，難道這也是造成現今離婚率攀高的原因之一？值得省思。

在深入了解各朝代傳統婚禮的對比時，由於每一時期各個家庭成員在男女比例上失衡無法相等，如果我們把以男性社會為主的稱謂制度放在母系社會制度下，就會產生許多的差異性，其演變的背後是受到當時社會政治、經濟現實等因素所影響。另一方面古代的婚姻極重視家族意義，認為結婚為舊家族的擴大或延續，而非新家庭的成立。在這種家族觀念的影響下，婦女傳統道德觀的講求成為女子的首要意識，因此男女有別的社會規範形成，這對婚姻建構也會形成主觀性的影響，本章就傳統婚禮的文化意義與儀節做研析，這包括文化形態與婚前、正婚禮、婚後階段的關係等探討。

第一節 婚姻歷史文化意義

婚禮，從西周開始便進入文明的境界。《詩經·大明》篇歌頌文王的婚姻為「天作之合」，意思是天老爺作成的婚配；又說婚禮是「文定厥祥，親迎於渭」¹⁴⁵，意思是有了禮儀（文）定下它（厥）的吉祥，並在渭水上親自迎接新婦，這就是婚禮的「親迎」一說。周代對婚禮的重視，已將擇偶過程的婚俗納入禮制。如定婚年齡、男三十而娶、女二十而嫁。六禮以納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎等六禮。而《禮記·內則》更言「聘則為妻，奔則為妾。」¹⁴⁶，可見無禮不成婚，婚姻禮俗已成為規範。

結婚是人一生中最重要的過程之一，繁複的儀式，就是象徵生命的另一個轉捩點；在傳統婚禮舉行盛大的儀式，是讓這對佳偶男女通過這一生命里程，了解父母親長輩的用心良苦，而創造一個傳統文化習俗，來加強對新角色的責任及促進其社會地位，並獲得社會的承認。筆者對傳統婚禮有二項看法：

一、傳統婚禮文化型態

人的一生經歷中，自出生在搖籃中，即設有層層關卡，如出生、青春期、成年、結婚、死亡等，都必須一關關通過，每個關卡都有其儀式，自古中外亦是如此。而婚姻是自古以來

¹⁴⁵ [清]·陳立：《白虎通疏證》：北京：中華書局，1994年，頁460。

¹⁴⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁164。

即具備繁衍後代極為重要的使命，更是維繫社會國家的重要傳宗接代基礎，因此婚姻中的禮儀是備受重視的，《易·序卦第十》云：¹⁴⁷

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。夫婦之道不可以不久也，故受之以恆。恆者，久也。物不可以久居其所，故受之以遯。

《禮記·郊特牲》云：

天地合而后萬物與焉。夫昏禮，萬世之始也。取於異姓，所以附遠厚別也。幣必誠，辭無不腆。告之以直信。信，事人也；信，婦德也。壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。男子親迎，男先於女，剛柔之義也。天先乎地，君先乎臣，其義一也。摯以相見，敬章別也。男女有別，然後父子親，父子親，然後義生，義生然後禮作，禮作然後萬物安。無別無義。禽獸之道也。¹⁴⁸

當有了天地萬物的宇宙秩序之後，人間秩序的男女、夫婦、父子、君臣也循序漸進地構建，形成有禮有義的人文世界，尤其是夫婦這一倫常造成是世代相傳的開始。天與地相配合，其後萬物才能興盛。婚禮，是後世代代相傳的開始。必須娶異性的女子，這也是自古以來同姓不和婚，而嚴格執行同姓有別不得婚娶的規定。在納聘之後就必須要忠誠無改，不可謙稱聘禮不豐厚，長輩當告誡對方做人必須正直而誠實、誠信、責任，是和每個人相處之道；誠信，更是妻子必備的品德。妻子一旦和丈夫同飲了合巹酒，就終身不得改悔，即便丈夫死了也不得改嫁他人。男子到女家迎親接女子回家時，男子當走在女子前面，這是為了體現剛柔相濟之義，從此男主外女主內之德。如果提及現在的男女已經沒有所謂三重四德、相夫教子、妻以夫為貴，女權至上已遠遠超過男人的能力，也因此造成離婚率非常之多，所以期許年輕男女能有所體悟夫婦之間應有的尊重與維繫和諧家庭的責任。

「天先於地，君先於臣，其義與此相同」。迎親之時，男子和女子初次見面時必應互相贈送禮物，這是互相敬意來表明雙方在此之前都嚴守男女有別的規則。彼此相互做到了男女致敬有別，才算做到了相親，方才能夠產生君臣上下之義。才能確定各種禮制，禮制確定之後，萬物方才能夠各安其位。沒有男女之別，沒有父子、君臣、上下之義，這是禽獸的行為方式。

¹⁴⁷ 徐福全：《禮儀民俗論述專輯》，臺北：內政部，1995年，頁51。

¹⁴⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

中國社會的人際關係，是指君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五倫。五倫相互關連，並不是以君臣為首的有上而下，而應該以夫婦為中心，然後向外發展而形成。五倫實際是以夫婦為中心，就是以夫婦為基礎，夫婦的基礎又建立在男女之間正常的交往上，所以說婚禮的莊嚴慎重目的在防止男女之間的不正常，男女之間能把握分限，自然能使夫妻關係得以正常，推而廣之，自然能使父子有親，君臣有正了。這也就是身修而後家齊，家齊而後國治的道理。每一種禮都各有其特殊功用和意義，婚禮是成家之禮，為求夫妻的結合美滿正常，夫婦的生兒育女，另一方面由夫婦的生兒育女，自然有兄弟的倫常；有兄弟平輩相對的關係往外推衍，然後才有社會上朋友平等相待的關係。所以特別注重謹敬慎重與親和團結的精神；而這種精神的要求，又足以涵蓋所有其他的禮，所以說婚禮是所有禮的基礎。《禮記·昏義》說：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也；故君子重之。是以昏禮納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外。入、揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正昏禮也。¹⁴⁹

婚禮是締結兩姓之間的良緣，對上說來，可以恭奉事宗廟與祭祀祖先，對下說來，可以傳宗接代繼承後世代代延續下去，因此，自古君子都很重視婚禮。正是因為此一緣故，在婚禮進行的每個階段，包含備禮求婚、詢問生辰八字、占得吉兆之後決定締結婚姻、送聘禮、擇定婚期在內，男女主人各方都得設筵席在宗廟中，並都得到宗廟門外拜迎接來賓，待迎娶進門之後互相揖讓著登堂入座，在廟堂中聆聽對方致辭，這些都是為了表現婚禮的敬重、慎重、隆重而正大光明。另一方面新郎親自到新娘家迎娶新娘回家行共牢合巹之禮，嚴格而論它介於婚前禮與正婚禮之間。

二、傳統婚禮之婚前禮儀

我國傳統的婚禮以六禮為主體，《儀禮·士昏禮》所載納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎六個儀節過程名稱。這六項儀節包含了議親、訂親、迎親，是男女雙方家庭互動的儀節，目的在表示婚姻的認真與慎重，六禮只是婚姻的序幕，親迎後女子到男家同牢合巹才是婚禮之重心；再經過翌日的婦見舅姑、贊醴婦、婦饋舅姑、舅姑饗婦等成婦之禮後，整個婚禮才告完成，傳統民俗學者便將整個婚禮畫分成三部分：婚前禮、正婚禮、婚後禮。

(一) 婚前禮

婚前禮即「訂婚」：包含納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎。「親迎」¹⁵⁰是指結婚日

¹⁴⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁324。

準備結合兩姓家族之間的和好；能得夫妻同心協力，得以生兒育女，既然傳統婚禮有重大意義，因此在婚禮中有幾個重大節目，備好禮品送到女方家，正式表示已經選擇決定女方為對象的「納采」正式向女方索取記載女孩子姓名、八字等資料的「問名」，資料帶回男家，經過形式上占卜之後，備禮向女家報告好消息的「納吉」，再準備豐厚禮品，向女家正式下聘，表示完全確定的「納徵」，決定好昏禮的日期，再向女家徵求意見的「請期」，在這些節目中，男方派使者到女方家裡去進行的時候，女方主人都要事先已經在廟中準備好筵席，親自到大門以外來拜迎使者。進了廟門之後，互相揖讓而升入堂中，在堂中聽使者說明他的來意。用以表示昏禮的一開始，就必須持有謹敬慎重，光明正大的態度。

1. 納采

當男方擇定結婚對象，決定與女家合婚，乃先請媒氏下通其言，經女家同意，男家乃備禮至女家議婚，是為納采。《儀禮·士昏禮》云：

昏禮下達，納採用鴈。主人筵于戶西，西上，右几，使者玄端¹⁵¹至，擯者出，請事，入告。¹⁵²

行納采之禮時，男家須以鴈為禮。鴈是古代婚禮中最重要的禮物，《士昏禮》記載六禮中除「納徵」外，其餘五禮均須以鴈為贄。納采儀文的注中朱子引用《儀禮·士昏禮》的鄭玄《注》說道納采即「納其采擇之禮」¹⁵³，此邊的納有接納、接受的意思，而采則有采擇之意，名曰「納采」即表示男方在經過審慎選擇希望和女方共結連理，誠懇的請求女方答應此門婚事，其意涵就等同於今日所說的「提親」，而宋代世俗間則稱作「吉定」。

首先，男方主婚者必須提前準備好婚書，在納采儀式舉行的當天清晨備新果、酒等物品奉告於祠堂。完成告廟儀式後，接著便遣使者前往女家行納采之禮，使者授書給女方後，女方先奉書告祠堂，再復書給男方派來的使者，並以酒饌禮使者，使者回去復命後，男方須再一次告於祠堂。

對於朱子所訂定之納采儀節中，其與《儀禮》相比，特別的是朱子承襲了司馬光所新增的「告於祠堂」與「相授書」此兩個儀式。《書儀》中司馬光新增了告於影堂的儀式，注中云：

¹⁵⁰ 「迎親」部份雙方要減少繁複的儀式，會將訂婚與結婚同時舉辦。

¹⁵¹ 玄端為袖子端正的黑色祭服。後亦用為冠禮、婚禮、朝禮的正式服裝，自天子以下至士皆可穿。

¹⁵² [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁43。

¹⁵³ 《儀禮·士昏禮》：將欲與彼和昏姻，必先使媒氏下通其言，女氏許之，奶後使人納其採擇之禮。[漢]·鄭玄注，[唐]·賈公彥疏：《迺邇注疏》，收入《十三經注疏》，臺北：藝文疏館，1995年，據清仁宗嘉慶二十年江西南昌府學版影印，頁39。

《士昏禮》無先告廟之文，而六禮皆行之於禰廟。《春秋》《傳》：鄭忽先配而後祖，陳鍼子曰：是不為夫婦，誣其祖矣！楚公子圍娶于鄭，曰：圍布几筵，告於莊、共之廟而來。然古之婚姻，皆先告於祖禰也，夫婚姻，家之大事，其義不可不告。¹⁵⁴

《左傳·儀禮》內容說明雖然經文不見告廟之儀文，但從史料來看，古禮婚姻之事必先告于祖禰，又婚禮為家之大事，不可不告於先人，為復原其古意與彰顯婚禮的嚴肅性，故增加此一儀節。而以「名分之守」為禮之本的《家禮》，即以宗法主義作為訂定儀文的基本精神，故亦把視為宗法精神的實質核心，使家廟的地位突顯，納采前須先告廟的儀文，甚至進一步訂定男方使者復命後，男方主婚人亦需再一次告於祠堂，不僅展現對此事的敬慎，更表現出對祖宗的尊敬，將婚禮「上以事宗廟，下以繼後世」¹⁵⁵此種宗族上承下續的精神更加明白的顯現。

司馬光在《書儀》中採納了普遍流行於世俗的婚俗—婚書，使之成為行大禮的一部分。從宋代文人的文集中多收有求婚書、答婚書、定婚書等多種婚禮往來通信就可知道，男女雙方議婚及後續籌備婚禮時互通婚書在宋代相當普遍，據記錄南北宋民間汴京與杭州嫁娶的《東京夢華錄》與《夢粱錄》來看，民間在受聘禮前的婚書有草帖與細帖(定帖)，草帖主要是作為問卜用，類似古之間名納吉，需得吉無事方可送細帖，細帖男女雙方皆須序列主婚者家中三代官職名諱、議親者在家中的排行並具列家產或嫁妝等儀物，雙方透過媒人過完細帖後才算正式決定兩方欲締結為親家，故納采禮所行「相授書」應是指可作為婚事定論的細帖，然其婚書內容與《書儀》所訂有些不同。《書儀》在納采禮「交授書」云：

書者，別書納采問名之辭於紙後，繫年月日、婚主官位姓名止。賓主各懷之，既之，既授贖，因交相授書，婿家藏女家，女家藏壻家，以代今之世俗行書。

由上可推知，《書儀》中的婚書應是改良世俗婚書的版本，主要行書內容為納采、問名之辭，主婚者的官位姓名和行納采禮的時間日期，省略了家產、妝奩等內不隨俗書寫此部分內容應是前論司馬光大力抨擊世俗婚嫁仲財的一種表現。而《家禮》承續了司馬光將婚書增為納采禮的一部分，在不妨礙「禮之本」的情況下，體現禮「時為大」的精神，亦提升了婚書的嚴肅性，但在內容上《家禮》並沒有像《書儀》那麼明確規定要寫些什麼，僅說「書用牋紙，如世俗之禮」。

¹⁵⁴ [宋]·司馬光：《書儀·婚儀上》，卷3，收入《文淵閣四庫全書》冊142，臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁474。

¹⁵⁵ [漢]·戴聖編次，[漢]·鄭玄注，[唐]·孔穎達正義：《婚義》，《禮記正義》，收入《十三經注疏》，頁999。

綜觀從文集所收錄的言定書、定(婚)書或求親書等文書，或文集本身主針對具文采辭藻的部分做收錄，或世俗間定帖本無一必定形式，其內容並沒有像《夢梁錄》所說每封定帖都同時列上三代官職、田產嫁妝等內容，反而以讚揚兩家男女德性和合姓結好為主。

2. 問名

古禮「問名」相當於近代的「訂婚」，俗稱「小定」，或「換龍鳳帖」¹⁵⁶—即庚帖，主要儀文是雙方交換正式年庚(合八字)，其效力等於現在訂婚的證書，所不同者是除男女生辰八字之外，更詳註兩造三代及主婚人姓名、榮銜、里居等，表面看來似是為男女雙方個人之事，但實際上是要看兩造家族之來歷，並未重視結親之青年男女本身。俗語所謂：「門當戶對」，「齊大非偶」，意義甚為明顯。有一說法，透過媒人將男女雙方的「八字」寫在紅紙上拿給對方，然後雙方將紅紙放在祖先牌位的供桌上，經過三天，如果舉家平安，就代表祖先已經同意這門親事了；反之，則代表祖先不同意這門親事。對祖先的尊重，也說明了中國人陰陽不離的概念。也就是說，「問名」是在「納采」儀式結束之後，男方家的使者執鴈向女方家人問女方的姓名、生辰八字等基資料，其目的是男方家使者要將女方的「八字」帶回男方家問卜，鄭玄注：「問名者，將歸卜其吉凶」¹⁵⁷。也就是說經過祖先宗廟的占卜之後，如果得到吉兆，可以繼續下面的婚禮儀程，派遣人到女方家去「納吉」告知好消息；如果得到的是凶兆，則這門婚事就只能作罷了。

3. 納吉

「納吉」在古時為卜吉，是向宗廟問卜於祖先，以決定其適當與否，後來就演變成「小聘」了。「小聘」則是指男方家致送女方家的訂婚禮物，普通是女子所用的衣飾，如簪珥指環之類，或附以衣服布帛，及小量財禮。貧困之家嫁女，每於此時多索財物禮餅，甚至爭持苛索，幾至決裂，全賴媒妁往返疏通，才商洽成議，然後受禮。女方既已納「吉」，則必答以冠履及文房用品之屬，婚約即告完成。此外也有稱納吉為「送緬」者，即所謂「送鞋面」，以「鞋」音同「諧」，象徵永好之意。但這只是一方土俗，並不普遍。由於我國幅員廣大，習俗也多因地而異。

4. 納徵

「納徵」古語稱「納幣」，周人謂之「入幣」，對嫁娶入幣的物質和數量都有明文規定，按《十三經注疏·儀禮注疏》所載：

凡嫁子娶妻，入幣純帛無過五兩。儷，兩也，執束帛以致命，兩皮為庭實。皮，鹿皮。

¹⁵⁶ 張樹棟、李秀領：《中國婚姻家庭的嬗變》，臺北：南天書局，1996年，頁124。

¹⁵⁷ [唐]·賈公彥：《十三經注疏分段標點 8 儀禮注疏》，臺北：新文豐書局，2001年，頁165-166。

《白虎通·嫁娶》云：

納徵，玄纁束帛，儷皮，玄三法天，纁二法地也。陽奇陰偶，明陽道之大也。儷皮者，兩皮也。以為庭實，庭實偶也¹⁵⁹。

鄭玄註：「徵，成也，使使者納幣以成昏禮。用玄纁者，象陰陽備也。束帛，十端也。」¹⁶⁰「納徵」之禮不必執鴈為禮。賈公彥〈疏〉：「此納徵無鴈者，以有束帛為贅，故也¹⁶¹。」因為在「納徵」這個儀式中，使者已經攜帶了黑色、淺紅色束帛和兩張鹿皮等物為禮，所以不必再執鴈為禮了，其他的禮儀則和「納吉」之禮相同。

聘禮表現出男子能擔任家庭和社會責任的標誌，這反映出私有制社會裡以及在生產力不發達的情況下，財富和權力在女子心目中的重要地位，而這種以表達男子維繫家庭能力的風俗到現時的階級社會並沒有驟然消失。至今的「過大禮」實際上就是古禮之遺風。

5. 請期

請期，俗稱「送日頭」或稱「提日」，漢族婚姻禮儀之一，六禮中第五。由男方先決定吉日良辰的結婚佳期，用紅箋書寫男女八字（請期禮書），由媒婆攜往女方家，和女方主人商量迎娶的日期。近代稱「催粧」，等於古代的「請期」，就是男家擇定迎娶吉日，照會女家。迎親之人則乘彩輿，至女家迎娶新娘，樂工儀仗在鼓吹作樂，由迎親之人，再三催促新人趕快上轎，而新娘則故意拖延時間，然後整粧出閣，一般登輿上轎之時，必須為吉日良辰，以符合大喜之義。《儀禮·士昏禮》：

請期，曰：吾子有賜命，某既申受命矣，惟是三族之不虞，使某也請吉日。對曰，某既前受命矣，唯命是聽。曰：某命某聽命于吾子。對曰，某固唯命是聽。¹⁶²。

周何先生認為由男家告期而必須變為請期者，可能還有一層徵求女家同意的作用在內¹⁶³。日期雖然應該由男家決定，但也應考量女家對此「日期」是否有意見，是否有所不便。所以，「請期」之禮是由男方家採取主動的，而且具有表示客氣，以及徵求女方家同意的雙重作用。

6. 親迎

¹⁵⁸ 李學勤：《十三經注疏》，《儀禮注疏》，卷第四，北京：北京大學出版，1999年，頁60。

¹⁵⁹ [清]·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年，頁452-453。

¹⁶⁰ [唐]·賈公彥：《十三經注疏分段標點8儀禮注疏》，臺北：新文豐書局，2001年，頁120。

¹⁶¹ [唐]·賈公彥：《十三經注疏分段標點8儀禮注疏》，臺北：新文豐書局，2001年，頁120。

¹⁶² [唐]·賈公彥：《十三經注疏分段標點8儀禮注疏》，臺北：新文豐書局，2001年，頁179-180。

¹⁶³ 周何：《古禮今談》，臺北：三民書局，1997年，頁100-101。

《禮記·婚義》云：

父親醮子而命之迎，男先於女也。子承命以迎。主人筵几於廟，而拜迎于門外。婿執鴈入，揖讓升堂，再拜奠鴈，蓋親受之於父母也。¹⁶⁴

男方家長醮子，交付新郎前往迎娶新娘之重大使命，代表婚禮中進行之大事均由男方先發動，有陽動而陰隨之意。女婿代表男方家族，自新娘父母手中接受新娘，代表對新娘日後幸福之承諾，並對岳父岳母負起照顧女兒的責任。親迎更是新郎對新娘愛慕、敬重的表示。

《儀禮·士昏禮》：

主人¹⁶⁵爵弁、纁裳、緇衾。從者畢玄端。乘墨車，從車二乘，執燭前馬。婦車，亦如之，有褱¹⁶⁶。至于門外。主人筵于戶西，西上，右几。女次，純衣纁衾，立于房中，南面。姆¹⁶⁷，纁笄、宵衣，在其右。女從者畢袵玄，纁笄，被穎黼，在其後。主人玄端，迎于門外，西面，再拜。賓東面，荅拜。主人揖入，賓執鴈從，至于廟門。揖入，三揖；至于階，三讓。主人升，西面；賓升，北面，奠鴈，再拜稽首¹⁶⁸。降，出，婦從，降自西階，主人不降，送。婿御婦車，授綏，姆辭，不受。婦乘以几，姆加景，乃驅。御者代。婿乘其車，先，俟于門外¹⁶⁹。

結婚之日，新郎受父母之命，前往女家，新郎身著爵弁禮服，淺紅色的下裳，裹著黑色的下襪。隨從的人都穿著黑色禮服。新郎乘坐未加彩繪的黑色禮車，隨行的人分乘兩輛副車，有隨從之人手持著火炬，在車馬的照明開道。迎接新娘的禮車是與新郎一樣規格的車，但在禮車的外圍披掛著幃幕。

新郎來到了新娘家的大門外，新娘的父親在堂上房門西側設置筵席，以西方為尊位，並於席的右邊放置小案几。新娘頭上戴好髮髻首飾，身穿鑲滾著淺紅色邊的玄紅色絲質禮服，站立在房裡，面向南方。新娘的保姆以帛巾束髮，以簪縮髮，身著玄黑色綃衣，站立於新娘的右側。而陪嫁的姪娣隨從們都穿著玄黑色衫衣，也以帛束髮，以簪縮髮，再披上繡有黑白相間如斧形花紋的單層披肩，跟隨在新娘的後面。新娘的父親身穿玄端禮服到大門外迎接女

¹⁶⁴ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁324。

¹⁶⁵ [漢]·鄭玄〈注〉：「主人，婿也。婿為婦主。」賈公彥〈疏〉：「以其親迎向女家，女父稱主人，男稱婿。今此未至女家，乃據男家而言，故云主人是婿，為婦主。」見：20同註，頁127。

¹⁶⁶ [漢]·鄭玄〈注〉：「褱，車裳帷。」賈公彥〈疏〉：「婦車，亦墨車，但有褱為異耳。」見：20同註，頁129。女家，乃據男家而言，故云主人是婿，為婦主。」見：20同註，頁127。

¹⁶⁷ [漢]·鄭玄〈注〉：「姆，婦人年五十，無子，出而不復嫁，能以婦道教人者，若今時乳母矣。」，頁134。

¹⁶⁸ 稽首是周禮「九拜」中最崇敬的禮節，屈膝跪地，左手按右手，拱手於地，頭亦緩緩至於地，手在膝前，頭在手前。見：林尹註譯：《周禮今註今譯》，臺北：臺灣商務，1979年，頁127-138。

¹⁶⁹ [唐]·賈公彥：《十三經注疏分段標點 8 儀禮注疏》，臺北：新文豐書局，2001年，頁179-180。

婿，面向西方行再拜禮，而新郎則面朝東方答拜回禮。

到了家門口，新郎先下車在門口等候著迎接新娘。新娘的馬車到達之後，新郎向新娘作揖行禮，迎接她一起進入家裡。在新房裡準備正式用餐的時候，兩張對席前面所陳設的菜餚食物是完全一樣的，吃完之後用酒漱口的時候，是用一隻葫蘆所剖開的兩隻瓢來盛酒的。這些儀式的安排，當然都有其用意之內。夫妻吃用完全一樣的菜餚，是表示夫妻在家庭中的尊卑地位完全平等。用同一隻葫蘆剖開的兩隻瓢來盛酒漱口，是表示夫妻二位一體，今後應不分彼此，共同締造幸福的家庭。這種種儀式的總合，都是用以表示新郎對新娘非常愛顧體貼、親切接待的意思。故《哀公問》云：

所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也。是故君子興敬為親。¹⁷⁰

（二）正婚禮及婚後禮

1. 正婚禮

正婚禮即「結婚」或「成婚」的禮儀，就是夫妻結合的意思；新郎親迎新娘入內後，當晚宴請鄉黨親友，正式表示有家室之意。宴後，則新郎、新娘同牢而食，行夫妻之禮：《禮記·昏義》云：

共牢而食，合卺而醕，所以合體，同尊卑，以親之也。¹⁷¹

(1) 媵御沃盥交：

《儀禮·士婚禮》云：

婦至，主人揖婦以入。及寢門，揖入，升自西階。媵布席于奧，夫入于室，即席。婦尊西，南面。媵御沃盥交¹⁷²。

新娘送嫁到新郎途中親自迎接，難免風塵僕僕，因此新郎導引新娘升堂入室之後，便盥洗表示潔身淨身，女方送嫁者為新郎服務，新郎之侍者為新娘服務，這種交叉服務的目的何在？這是考慮到新郎、新娘初次接觸，互不了解，場面尷尬，透過雙方侍者的交叉服務，不

¹⁷⁰ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁276。

¹⁷¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁324。

¹⁷² [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁53。

但可以打破尷尬的場面，同時新郎、新娘可由對方侍者獲知一些對方的習性與資訊，讓這對新人的相處，有一個好的開始。

(2) 御布對席：

《儀禮·士婚禮》云：

設對醬于東，菹醢在其南己，北上。設黍于腊北，其西稷，設清魚醬北，御部對席。
¹⁷³ 婦至，主人揖婦以入。及寢門，揖入，升自西階。媵布席于奧。夫入于室，即席。
婦尊西，南面，媵御沃盥交。¹⁷⁴

夫婦盥洗之後，準備吃結婚的第一餐前要先陳列夫席、婦席，兩席相對，稱為對席。

(3) 同牢而食：

「同牢」指新婚夫婦共食成婚之日，須由新郎親自前往新娘家迎娶。夫妻雖然剛柔動靜不同，然而二人之地位則完全相等。從新婚的第一餐起，所享用的飲食完全相同，沒有尊卑之區分。食後則醢，即是飲飯後酒，酒器則為同一瓠剖半而分的兩瓢，由夫妻各執一瓢，合盞而醢，代表夫妻原是一整體，當同心同德，彼此照應，互相體貼，為未來的幸福而奉獻自己。此即由兩瓢之相合象徵陰陽為相異相須、相輔相成的同體。而且瓠本為八音之一，箏笙皆用之，音韻調和，因此有琴瑟好合之意。

(4) 合盞而醢：

《儀禮·士昏禮》云：

設洗于阼階東南。饌于房中，醢醬二豆，菹醢四豆，兼巾之。黍稷四敦，皆蓋。大羹涪在爨。尊于室中北墉下，有禁，玄酒在西，綌幕，加勺，皆南枋。尊于房戶之東，無玄酒，篚在南，實四爵合盞。¹⁷⁵

新婚之夜，新郎新娘須要以酒漱口：兩人各要以酒漱口三次，前兩次之酒用爵盛，第三次之酒則用匏(瓠)破為兩半盛之，兩人各持一半漱口，漱後合之，《禮記·昏義》婿之與婦各執一片以鼻故合盞而醢。結婚第一餐，必須「共牢而食」、「合盞而醢」，這是藉具體的形吻，來象徵夫婦以後生活必須同尊卑、合一體。

(5) 設衽餽餘：

¹⁷³ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁55。

¹⁷⁴ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁52。

¹⁷⁵ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁48.49。

合卺之後，夫婦已二合為一，準備就寢，新郎脫下外衣，新娘脫下外衣，由御接受，姆授布巾供二人擦拭，然後鋪夜寢席。¹⁷⁶

2. 婚後禮—成婦之禮

在強調宗法的社會制度下，結婚不只是男子娶妻，而是宗族娶婦，因此古代的婚禮必須到成婦禮，新婦受舅姑接納，才算正式成為這家族的媳婦，日後有代替主婦的資格。故《禮記·昏義》云：

夙興，婦沐浴以俟見。質明，贊見婦於舅姑。執筭、棗、栗、段脩以見。贊醴婦。婦祭脯醢、祭醴，成婦禮也。舅姑入室，婦以特豚饋，明婦順也。厥明，舅姑共饗婦以一獻之禮，奠酬。舅姑先降自西階，婦降自阼階，以著代也。¹⁷⁷

新婦黎明即起，沐浴淨身，等候進見舅姑。並以棗子、栗子、段脩為贊禮，表示自己日後將日日早(棗)起，以戰戰兢兢(栗)的戒慎態度，斷斷(段)然自行修飭(脩)，以盡為婦之道。婦饋舅姑，代表人媳孝養舅姑之道。舅姑饗婦，婦降自阼階，代表新婦日後有代替主婦之資格。著代之禮完成，即是代表姑與婦的交接承續之禮完備。須等待此三禮依次完成，才算家族正式娶婦的完成。若舅姑既沒，則須三月廟見以成婦禮¹⁷⁸。廟見之禮須以水中植物為祭，代表婦順之意，並藉以表明新婦有饋養舅姑之義。《禮記·曾子問》云：三月而廟見，稱「來婦」也。擇日而祭於禴，成婦之義也。¹⁷⁹婚後禮是「成妻」、「成婦」或「成婿」之禮，這表示了男女結婚後的扮演的角色。

婚禮第二天清晨起床後，新婦要沐浴乾淨等待見公、婆。天大亮後，贊禮的女相、新婦去拜見公婆，新婦捧著竹器，裡面放著棗、栗、乾肉上前拜見，贊禮的女相代表公、婆把醴酒賜給新婦，新婦祭了肉醬、醴酒，便完成了做媳婦的禮義。公、婆回到寢室，新婦奉上一隻燒熟了的小豬，表明媳婦的孝心。

第三天早晨，公、婆聯合和新婦行各敬一杯酒一獻之禮，新婦又一次以酒祭地。接著，公、婆先從西階下堂，新婦再從主人上下所走的阼階下堂，表明新婦已取代婆婆為家庭主婦。婚禮本來就不僅只是兩個當事人的事，必然要關連到雙方的家庭，這是古今中外都一樣的。任何人不可能結婚之後就和家人斷絕來往，既然如此，把婚禮看作社會上家族之間的聯繫，遠比只當作兩個人的結合，其意義要深重得多。

¹⁷⁶ 徐福全：《禮儀民俗論述專輯》，臺北：內政部，1995年，頁68.69.70。

¹⁷⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

¹⁷⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁104。

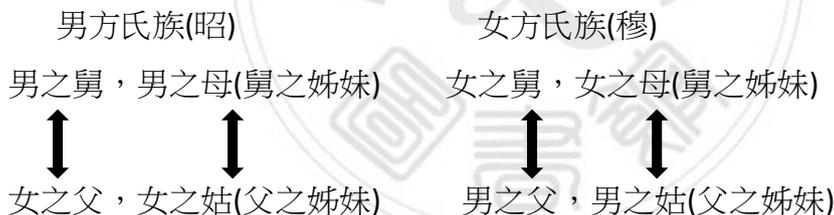
¹⁷⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁104。

第二節 各朝代貴族婚姻與平民婚姻

在古禮中，稱謂制度亦與母系社會有著極深淵源關係。有稱姓與稱氏的區別，姓是母系圖騰崇的產物，這是普遍理解的夫婦互稱對方父母為「舅姑」的原因。在《禮記》中，我們看到這樣一種現象，兒媳稱公公為「舅」，婆婆為「姑」。如《禮記·內則》講：「婦事舅姑，如事父母」¹⁸⁰。《禮記·喪服小記》講：「夫為人後者，其妻為舅、姑大功。」¹⁸¹女婿亦稱岳父母為「舅」。岳母為「姑」。如《禮記·坊記》中載：

子曰：昏禮，婿親迎，見於舅姑，舅姑承子以授婿，恐事之違也。以此坊民，婦猶有不至者。¹⁸²

「婿」，即「婿」，「子則指「婦」。婿「見於舅姑，舅姑承子授婿可見，女婿亦稱岳父母為「舅姑」。為什麼對公婆和岳父母的稱謂有此特點呢？這在父系聖下，假如所有的婚姻都是姑舅親。然而，這是不可能的。既使人們主觀願望加此，但由於各個家庭男女比例無法相等，所以，完全納入姑舅親，也是無法真正實現的。但是，如果我們把這種稱謂制度放在母系制下，放在昭穆群婚關係中，則一目了然了。請看下面圖示：(圖二)



男女雙方的父母在母系制下，是生活在不同血緣的兩個氏族(即昭穆)¹⁸³中，子女只能和舅輩和母輩生活在一個氏族中，父輩和姑輩則屬另一氏族。則，男方之父母，正好是女方之舅姑；女方之父母，也正好是男方之舅姑。因此，這種稱謂制度，必是起源於母系制度無疑。其他稱謂，也有類似現象。

一、周朝春秋貴族與平民婚儀差異

在中國古代，成文法典的制訂和公布較晚，社會中的婚姻家庭關係，主要是由維護宗法等級制度的禮，以及為統治階級所認可的習慣來調整。周代是禮儀的創始時代，為了鞏固周

¹⁸⁰ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁153。

¹⁸¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁185。

¹⁸² [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁289。

¹⁸³ 鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁99。

王室的統治，西周初年，貴族們就開始從政治到文化制定一系列完整的典章制度和禮樂規定，這就是人們通常所說的「周禮」。¹⁸⁴

宗廟不僅是祭祀祖先之處，重要典禮都要在這裡舉行，重大決定也要在這裡宣佈。成年男子的「冠禮」必須在宗廟舉行，據說是為了「尊先祖」《禮記·冠義》。《儀禮·士昏禮》的納采、問名、納吉、納徵、請期，都要在女方宗廟中舉行，據說因為「將以先祖之遺體許人，故受其禮于禰廟也。」《儀禮·士昏禮·鄭注》。《儀禮·士昏禮》的親迎，婿又必須到女方宗廟中拜見女父，由女父親自把女兒授給婿。卿大大的婚禮也相同，親迎之前要「告廟」，親迎時，婿也必須到女方宗廟中。

西周、春秋時代貴族把祖父的字、官名、邑名等為「氏」，無非為了明確表示其身份和地位。當時貴族所以重視稱為「世」或「世繫」、的族譜，原因和黑彝重視譜系相同。¹⁸⁵

西周、春秋時代的貴族，每個人都有兩個名字，即幼年取的「名」和成年取的「字」。幼年的「名」由父題取，成年的「字」是在舉行「冠禮」或「笄禮」時由來賓題取的。在成年男子舉行「冠禮」時，題取「字」，無非表示授予貴族應得的特權和應盡的義務。其所以要標明男女性別，因為當時男尊女卑，地位不同。男子所以都用「氏」來稱呼，因為男子是貴族的主要成員，而「氏」是貴族的標識。女子所以要標明「姓」，因為當時同姓不婚，對女子的姓看得特別重要。

氏族制階段禁止族內通婚，周代貴族還是保留有這種族外婚的傳統。《禮記·大傳》說：「繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而昏姻不通者，周道然也」¹⁸⁶。這確是一種「周道」為周代貴族所特別注意的。

春秋時有些貴族對這種族外婚制有所解釋。有的認為是為了防止「不殖」和「生疾」，至不繁」。《左傳·僖公廿三》、「內官不及同姓，其生不殖」《左傳·昭公元年》、「取於異姓，所以附遠厚別」¹⁸⁷《禮記·郊特牲》、「不娶同姓者，重人倫，防淫泆，恥與禽獸同也」¹⁸⁸《白虎通·卷十嫁娶》「論同姓外屬不娶」。所謂不繁、不殖，有無後之意。這是自古相傳的一種說法。有的認為是為了防止族內發生淫亂，例如司空季子¹⁸⁹說：「同姓.....男女不相及，

¹⁸⁴ 顧鑒塘 顧鳴塘：《中國歷代婚姻與家庭》，臺北：台灣商務圖書館，1994年，頁20。

¹⁸⁵ 黑彝：彝語稱「諾合」，簡稱「諾」，貴州彝語稱「那素」簡稱「那」，漢意為「黑」，含有「主體」的意思。因崇拜黑色，視黑色為穩重，正直，言而有信的意義，故用「黑」做自稱。主要指從元末明初到解放前涼山（原屬西康省，今屬四川省）等地彝族奴隸制度下四個等級中的第二等級（茲，諾，曲，呷西）。一般是奴隸主階級。

¹⁸⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁190。

¹⁸⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

¹⁸⁸ [清]·陳立：《白虎通疏證》：北京：中華書局，1994年，頁476。

¹⁸⁹ 胥臣，中國春秋時代晉國政治家、教育家。由於封地於白，曾任司空，所以又稱白季、司空季子。早年是公子重耳的師傅。驪姬之亂使晉國混亂，重耳開始了19年國外流亡，胥臣隨同。前636年，在趙衰、狐偃、胥臣、先軫的輔佐下重耳成為國君晉文公。

畏黷敬也。黷則生怨，怨亂毓(育)災，災毓滅姓。是故娶妻避其同姓，畏亂災也。」¹⁹⁰這該是當時貴族所以要保留族外婚制的原因之一。有的認為異姓相婚可以結好外姓，例如《禮記·坊記》說：「取妻不取同姓，以厚則也。」¹⁹¹也就是所謂「合二姓之好」。這確是當時貴族結外援的一種手段。

另一方面為了保持貴族的等級地位，實行著貴族的等級內婚制。諸侯、卿大夫都要在相同的等級之內，迎娶異姓之女。因為天子找不到相同的等級，只能求婚於諸侯，王姬也多下嫁於諸侯。國君的正妻叫「夫人」，或稱「元妃」，大致是從異姓之國娶來。因為當時貴族實行一夫多妻制，他們嫁女有一種叫「媵」(陪嫁)的制度，「媵」大致是正妻的姊妹和姪女等；有時是正妻的同姓的友好國家送來的陪嫁。他們遵守同姓不婚的制度，只要不同姓，世代層是可以輕忽的，所以姪女可以從姑母同嫁一夫。卿大夫的正妻叫「內子」，多數迎娶於異姓卿大夫和別國的卿大夫，有時也上娶於國君。卿大夫也實行多妻制，正妻之下還有次一等的妻，更有妾。

古時候貴族男女婚配，是要靠媒人從中說合的。當男家使者到女家接洽時，都要行「贄見禮」。按照周禮，由於天子和諸侯地位的重要，他們婚姻的示範作用也就受到特別的重視，娶妻應該只能是一次性的，這種一次性表現在：第一，天子諸侯正妻去世不得再娶；第二，天子諸侯「出妻」的條件較之其他階層的人要受到限制，即「天子諸侯之妻，無子不出，唯有六出耳」《儀禮·喪服疏》¹⁹²。天子諸侯當然不會因正妻亡故或無子而斷了香火，於是規定應當從娶妻時陪嫁來的女子中順序補上一個為妻，從陪嫁女所生子中挑選一個為繼承人，這樣，媵嫁制度就產生了。

在商周社會，只有在庶人(平民)階層中，才普遍實行真正的一夫一妻制，這是由他們的社會地位和財產狀況所決定。《論語·憲問》篇中的一句話就是說明了庶人這種情況：「豈若匹夫匹婦之為諒也。」¹⁹³匹夫匹婦，就是講庶人，庶人無妾，只有夫婦可以相對。貴族普遍實行一夫多配偶的婚姻，但是否就意味著西周貴族實行的是一夫多妻制度則存在爭議。而根據史料記載，西周時期是十分重視妻和妾的區別的，如《公羊傳·禧公三年》：「無以妾為妻」，這就是講要將妻和妾嚴格區分開來。《禮記·內則》也說：「聘則為妻，奔則為妾。」也是說經過行媒下聘迎娶的才是正妻，未行禮聘私自結合的是妾，妻和妾之間是徑渭分明的。又《儀禮·喪服》云：「妾之事女君，與婦之事舅姑等。」¹⁹⁴則把妾侍奉正妻和媳婦侍奉公婆一樣，可見妻和妾的地位懸殊，不宜混同。對於西周的平民來說，由於其經濟條件的制約，

¹⁹⁰ 《國語卷十·晉語四》。

¹⁹¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁289。

¹⁹² [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁385。

¹⁹³ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁153。

¹⁹⁴ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁420。

不允許他們有眾多的妻妾，因此普遍實行一夫一妻制，當然也不排除少數富裕者有多妾的情形。

二、秦、漢、魏、晉、隋、唐婚姻制度

同當今社會一樣，在漢代，婚姻的成立也需遵循一夫一妻制。先秦時代，一夫一妻制已初具形態，至秦漢時代，一夫一妻制已逐步付諸實踐，不再僅僅是可行不可行的理想。關於一夫一妻制度的禮教日益充分和明確：

妻者，齊也，興夫齊體。自天子下至庶人，其義一也。¹⁹⁵

大明生於東，月生於西，此陰陽之分，夫婦之位也。¹⁹⁶

天子聽男教，后聽女順；天子理陽道，后治陰德；天子聽外治，后聽內職。教順成俗，外內和順，國、家理治。此之謂盛德。¹⁹⁷

天子之與后，猶日之與月，陰之與陽、相須而後成者也。¹⁹⁸

漢代在中國婚姻歷史上有特別重要的地位。先秦時代初具形態的聘娶的一夫一妻(多妾)婚制在此朝得以定型。一方面先秦禮教在漢代儒生那裏得到體系化的發展，並在皇權政治支持下，成為最有影響的倫理意識形態。另一方面禮教開始和法律結合起來，禮法統一確立婚姻形態、方式、制度的規範，在漢代以前，沒有任何一個時期曾將禮儀、道德、法律結合得如此嚴整，如此相得益彰。¹⁹⁹漢代統一了魯國的禮教和秦國的法律。婚姻模式和兩性關係的統一規範化趨勢體現在擇偶成婚、結構、關係、離合等方面。漢儒多取周禮昏年男三十、女二十之說，推理論證。《禮記·內則》：

男子二十而冠，三十而而有室，始理男事，……女十有五年而笄，二十而嫁。²⁰⁰

《白虎通·嫁娶》：

男三十筋骨堅強，任為人父，女二十而肌膚充盛，任為人母。²⁰¹

¹⁹⁵ [清]·陳立：《白虎通疏證·嫁娶》：北京：中華書局，1994年，頁490。

¹⁹⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁139。

¹⁹⁷ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁326。

¹⁹⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁326。

¹⁹⁹ 蘇冰、魏林：《中國婚姻史》，臺北：文津出版社，1994年，頁73。

²⁰⁰ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁326。

²⁰¹ [清]·陳立：《白虎通疏證·嫁娶》：北京：中華書局，1994年，頁453。

但也有持異議者，如《孔子家語》：男子十六通精，女子十四而化，是則可以生民矣，而《禮》男子三十而有室，女子二十而有夫也，豈不晚哉？²⁰² 這些教條的理論更多地屬於關於成婚年齡的主張，確切地說是晚婚主張，而非秦漢社會初婚年齡的說明。

秦漢兩代在中國婚姻史上之所以異常重要，乃是由於這是一個集前世之成而創立風範的時代。關於婚姻的主要規範在這幾百年間得以確立。如果說一夫一妻（多妾）的聘娶婚姻制在先秦初具形態。那麼到了漢代它已完全制度化，相應的一系列操作性規定也配套地出現，終於形成關於擇偶、成婚、婚姻關係的全面規範，而且越來越具有主導性質。歷代婚禮被漢人改造和發展，使漢代婚姻禮制大致達到完整性和全面性，對婚姻的各方面都有涉及。有些規定，甚至極盡繁瑣、細緻、詳盡之能事。除了那些具體儀程以外，禮教還表達了漢人社會對婚姻的基本態度。

它們是禮制、法律、道德。官方支持的漢代儒士對前代駁雜的禮俗進行了取捨整飭進而闡發宣揚的處理，形成了表面上師承古禮實則將其改造得漢代風俗鮮明。這套規範禮制包括婚姻禮制，據秦朝法律規定，男子休妻不報官便再娶，雖在實施上已經離婚，仍屬非法重婚的範疇。但當時的一夫一妻制嚴格來講是一夫一妻多妾制，它包含兩層含義，一是對於妻的「從一而終」的一夫制，另一則是對於夫的一妻多妾制。首先，漢代強調婦女恪守婦道，要求婦女嚴格遵循一夫制，甚至從一而終。儒家倫理教導婦女要從一而終，《禮記·郊特牲》說：「信，婦德也。壹與之齊，終身不改，故夫死不嫁。」²⁰³在漢代，隨著儒家倫理道德的推廣，「從一而終」觀念越來越被統治者所大力倡導。因貧窮之類的原因而一妻多夫的，雖在偏遠地區不是慣例，但被默許認可，若不付諸訴訟，則安然無事。但是，城市的主流形態意識則不能容忍這種不公開的風俗。西漢董仲舒云：「春秋之義，言夫人歸於齊，言夫死無男，有更嫁之道也」²⁰⁴，即如果丈夫去世且無子嗣，則依據儒家倫理婦女是可以再嫁的，因為婦女以「聽從」為順，夫亡無子，她無可聽從，也只能再嫁了。東漢統治者還專門為守節婦女著書立傳，以此倡導、強化婦女「從一而終」的貞節觀。

與秦漢相比，魏晉南北朝的婚姻文化的擇偶特點，隨父權社會制度牢固、孝道文化的推行，家長對年青一代的婚事的支配權越來越大。史書上家長為兒女安排婚事的記述數不勝數，僅從早婚、極重門第、重財禮和政治聯姻這幾種時尚即可推想。即使年青的婚姻當事人享有建議權，也未以有能力建議。一般而言，再婚者較初婚者更能表明自己的意見，與年齡和經驗有關。因此，那些年幼初婚者只能像傀儡一樣，一切聽家長安排。指腹為婚和幼兒定親現

²⁰² 羊春秋：《孔子家語》，臺北：三民書局，2013年，頁305。

²⁰³ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

²⁰⁴ [漢]·董仲舒：《太平御覽·卷六百四十·刑法部六》。

象做為家長決定的辦法繼續出現。

古禮追求典雅、注重象徵意味的內涵在漢代已開始被時俗沖淡。婚禮不盡循正統之禮。魏晉以降，婚俗繼續朝世俗化方向演變。士大夫文化亦不免受其影響，古禮的取義精神繼續流失。雖然「六禮」排定的基本順序不變，但是內容多被置換。議婚的圖財、成婚的節日化勝過前代。然而，世風不能改。其表現為：魏晉後雁禮之類純係形式儀仗，納徵就是輸送財物。嫁女既欲得錢，娶妻自望送贈，婚事成了動產轉移、交換和顯示財富的機會。女方家長尤其不願放棄以人換財的機會，致使貧寒男子因財力問題而沒有能力娶妻。因此，婚嫁論財之風氣與倚重門第之風並行的，近世嫁娶，遂有賣女納財，買婦輸絹。

《晉書·刑法志》述賈充等定法律：「崇嫁娶之要，一以下娉為正，不理私約。」²⁰⁵ 北魏法律甚至有「男女不以禮交皆死」²⁰⁶ 的條文。但是，成婚不依禮法在特定情境中亦為正常。社會生活失去正常秩序導致人民自動放棄，至少大大簡化婚程，也就自然地做到節儉。簡化和節儉婚程包括減少定婚及成婚節目及費用，最多可簡化至妻至夫家成婚即可，以紗藏女首，送往夫家，而後撥之；因拜舅姑，便成婦道，無六禮，不共牢合卺。官府介入或操辦匹配事務時，正常的成婚禮儀也被簡化和儉化，甚至完全取消。非常時期有非常的應對之策、權宜之計。戰亂動蕩的環境不允許人們按部就班地走太平時節的繁瑣程序。

魏晉南北朝在理法上完全沿襲漢制，理論上禁一夫多嫡妻、妻妾易位、妻亡妾代。在魏晉南北朝這個社會動蕩和異族文化大規模內移的時代，放縱取代了自我克制的循規蹈矩。無怪乎有人把這幾個世紀稱為中世紀前一個自由解牌放的時代，雖然其經常以縱欲主義的方式表現出來。過去的傳統和新興的潮流形成對立，卻暫時都無法壓倒和消化對方，於是出現了政治和文化上的多元局面，許多相互矛盾、對立、不協調的現象和勢力並存。

隋唐成婚程序和要件，所謂婚姻禮制，是以儒家所主張的倫常關係為依據、並以夫婦一倫為中心，包括男女親疏之別(婚儀、同姓不婚)、夫婦之義(夫權、婦德)、貴賤尊卑之序(貴賤不婚、不同行輩間的婚姻、妻妾的地位) 等問題。《禮記·昏義》云：

敬慎重正，而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。²⁰⁷

婚齡而言，以為唐宋的適婚年齡普偏在男年十五、十六，女年十三、十四。主婚人方面，

²⁰⁵ 何勤華：《〈晉書·刑法志〉評析》，《中國法學史》，北京：法律出版社，2007年，頁927。

²⁰⁶ 楊家駱：《新校本魏書附西魏書四》，臺北：鼎文書局，1987年，頁2873。

²⁰⁷ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁931。

唐律賦予祖父母、父母有莫大的主婚權，包括強迫改嫁之權；期親尊長次之，雖沒有強迫改嫁權，但乃有改嫁以外的婚姻制權；餘親則未必能專制主婚²⁰⁸（這一點頗值得參考）。唐律規定婚約的成立要素，有私約、婚約、聘財、只要任何一項成立，婚約便告訂定。²⁰⁹

有關訂婚前的婚姻禮俗，唐律並無規定，但「大唐開元禮」載有皇室、三品闌以上、四品五品、六品以下官等婚姻禮範²¹⁰，規定納采、問名等訂婚前的婚儀，與儀禮上的規範相同²¹¹。謂納采、問名，是指男方請媒人向女方提親，致贈禮物（納采），並問女子之出生年月日（問名）。這種禮俗，法律雖未強制規定，但人們似已沿用成俗。

同姓不婚是一個很久的傳統禁忌，學者謂其成立於周代²¹²。禮經中也多有明載，如《禮記·坊記》曰：「娶妻不娶同姓，以厚別也²¹³。」《禮記·曲禮》云：「娶妻不娶同姓，買妾不知其姓，則卜之²¹⁴。」《禮記·大傳》曰：「四世而總，服之窮也，五世袒免，殺同姓也，六世親屬竭矣²¹⁵」。

至於同姓不婚的理由，如「男女同姓，其生不繁」《左傳·僖公廿三》、「內官不及同姓，其生不殖」《左傳·昭公元年》、「取於異姓，所以附遠厚別」《禮記·郊特牲》、「不娶同姓者，重人倫，防淫泆，恥與禽獸同也」《白虎通·卷十嫁娶》「論同姓外屬不娶」。²¹⁶

《唐律》兩條涉及禁止良賤婚配。其一：「諸與奴娶良人女為妻者，徒一年半，女家減一等，離之，其奴自娶者，亦如之。主知情者杖一百，因而上籍為婢者，流三千里。即妄以奴婢為良人，而與良人為夫妻者，徒二年，各還正之」。疏議曰：「人各有耦，色類須同，良賤既殊，何宜配合。……若有為奴娶客女為妻者，律雖無文，即須比例科斷」。²¹⁷其二：「諸雜戶，不得與良人為婚，違者杖一百，官戶取良人女者也如之。良人取官戶女加二等。即如婢和嫁女與良人為妻妾者，准盜論，知情娶者，與同罪。各還正之。」

隋唐以前，根據出身和身份劃定婚配禁區的政令，曾發佈過好幾項（秦律禁娶逃亡婦人、漢律禁官吏強娶部民、北魏令禁良賤為婚等），但未能通過普遍和長久的實施構成固定的法律傳統。隋唐法律將前代萌生的禁制明確化，形成若干身份和出身禁區。設置這些禁制出於政治、國防、社會管理、道德的目的。不論目的是什麼，擇偶禁區進一步擴大和明確，從先天和後天的親屬關係擴展到先天和後天的身份關係。²¹⁸

²⁰⁸ 陳顧遠《中國婚姻史》臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁145、146。

²⁰⁹ 陳顧遠，《中國婚姻史》臺北：臺灣商務印書館，1983年，頁157。

²¹⁰ 《大唐開元禮》嘉禮卷九三、九四。

²¹¹ 「儀禮」士昏有納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎等婚儀規範。

²¹² 陳顧遠：《中國婚姻史》，臺灣商務印書館發行，1983年，頁24。

²¹³ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁289。

²¹⁴ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁23。

²¹⁵ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁489。

²¹⁶ [清]·陳立：《白虎通疏證》，北京，中華書局，1994年，頁477。

²¹⁷ 蘇冰、魏林：《中國婚姻史》，臺北：文津出版社，1994年，頁175.176。

²¹⁸ 蘇冰、魏林：《中國婚姻史》，臺北：文津出版社，1994年，頁177.178。

三、宋、元、明、清到民初婚禮要件

宋代在歷史上分為北宋和南宋。在婚姻立法上，宋代基本沿襲唐律。宋代的第一部刑事法典《宋刑統》歷經幾次修改，篇目與律文與《唐律疏議》相同。在婚姻觀念上，理學的一些封建信條開始變為法律上的強制規定。同時也處於新一輪文化融合的階段。文化融匯的範圍不僅包括邊族入主中原乃至全國造成的異族文化交流與相互影響，還包括禮儀、道德、法律的結合，還有士大夫理想和行為方式同庶民習俗的趨同化。

元代是中國歷史上第一個由少數民族建立的一統中國的中央集權制朝代。在婚姻關係上，崇尚牧民族自由習俗的蒙古貴族在融蒙、漢有關制度於一體的時候，並不完全依據禮教原則，而以刑名、罪名以及相應的處罰，從而使有關典禮、風俗及婚姻家庭等的立法和制度呈現出不同以往的許多特點。

宋至元，中國社會進入又一輪統一分裂的循環中，同時也處於新一輪文化融合的階段。文化融匯的範圍不僅包括邊族進入中原乃至全國形成異族文化交流，相互影響，其中還包括禮儀、道德、法律的結合，以及倫理哲學與實際生活的聯手，還有士大夫理想和行為方式同庶民習俗的趨同。

宗室「賣婚」盛行，宗室婚姻，自當講究門第，然流俗所趨，亦不能免。富家大姓得取宗女結姻，可以循例補官，庇蔭門戶，免除賦役，更可炫耀揚威，倚我權勢，作威福於鄉里，故不惜巨資買取。

民間婚姻論財「巴人娶婦，必責財於女氏，貧人至有老不得嫁者」閩中為資裝聘財而嫁女爭訟無虛日，這或是區域之俗。傾筐指金錢，交券奉粗米。這是反映的當時一般情況。司馬光對賣婚、賴財時有一段概括，錄之以作說明：

今之俗之貪鄙者，將娶婦，先問資裝之厚薄，將嫁女，先問聘財之多少。至於立契云：某物若干，以售其女者。亦有既嫁而復欺給負約者。是乃駟僮鬻奴賣婢之法，豈得謂士大夫婚姻哉。其舅姑既被欺給，則虐其婦，以捷其忿，由是愛其女者，務厚資裝，以悅其舅姑。殊不知彼貪鄙之人，不可盈厭，……故姻緣之家往往終為仇讎矣。²¹⁹

可以肯定，風尚變化的背後是社會政治、經濟事實的演變。婚俗的流行與其他婚偶禁忌的變化，則使人強烈感受到此風氣的侵染。成婚大禮十分繁瑣，難以實用，至宋時已多為虛

²¹⁹ 《司馬氏書儀》卷三頁 33。

設，士庶之家，少有遵行。且隨戰亂遷徙，各地婚姻禮俗互相影響，宋代朝廷雖頒有《政和五禮新儀》，依六禮為本，試圖整飭，然由於繁瑣而不適應，除皇室、宗室尚能奉行外，士庶中仍難貫徹。與之同時，名儒士大夫紛撰家儀，亦圖匡正，如司馬光撰《書儀》，程頤作《婚禮》，朱熹著《家禮》。其撰作原則，大致是本諸古禮，參以時俗，剛繁就簡，以求實用而不失「禮」之意義。其中朱熹《家禮》乃以《書儀》為基礎，參考《婚禮》，依時俗釐訂而成。其既能適應士大夫階層的心理要求，又簡便宜行，遂為當時及後世奉行的規範，影響久遠。《家禮》將成婚禮儀刪訂為納綵、納幣，親迎三項程序，即議婚、定聘和迎娶。

明代有關婚姻家庭方面的立法主要集中在戶律婚姻卷十八條中，其突出的特點是：較之《唐律》，在涉及「典禮及風俗教化等」犯罪上，判刑與量刑上的處理要輕，而且強調禮法並用，所謂親屬「有罪相為容隱」、「奴婢雇工人為家長隱」、「奴婢不得告主」、「弟不證兄、妻不證夫、奴婢不證主」等，從而使禮法結為一體，維護和鞏固了封建專制主義的統治。

清代是中國最後一個封建王朝。取得政權後的滿族統治者在竭力維護滿族貴族特權地位和利益的同時，在立法上承襲明代的思想 and 體例，明律中有關婚姻家庭的綱常禮教在清律中不僅全部被保留，而且還有所發展。這種「清承明制」的局面，直到清末，才出現較大變革。清官的婚俗主要是繼承了明朝宮廷的習俗。明官婚俗主要由秦漢以前的《儀禮》、《禮記》中所載的婚禮制度發展而來。清官婚娶程式為納彩、大徵、冊迎、合巹、朝見等，無非是繁縟的禮節，驚人的耗費。而且選些禮節，也只用於皇后，其餘嬪妃等是沒有份的。清官婚俗與漢俗比較，還有幾今特殊的地方。

歷代法律對一夫多妻制都有明確禁止的法律規定，宋元明清亦不例外。如《大明律》和《大清律》都有相關條款：「若有妻更娶妻者，亦杖九十，（後娶之妻）離異（歸宗）」。但是，當時的一夫一妻制原則，實際上也是一夫一妻多妾制。因為男方可以在一妻制婚姻的基礎下納妾，只是象徵性地在法律上限制了納妾的條件而已，即「年四十以上無子者方許娶妾。違法取妾，要刑四十」乾隆五年（1739年），律例館進呈新修《大清律》時，這一條限制納妾條件的律條也被取消了。事實上，限制納妾的條件無法從根本上限制社會上的納妾之風。明清時期，納妾現象普遍存在，極大的嘲諷了這條律令。

民國時期北洋政府的一夫一妻制。當「男女平等」、「一夫一妻」、「廢除妾制」的呼聲出現並不斷高漲時，北洋政府時期的法律繼承了傳統的一夫一妻多妾制。首先，明確否定了重婚，規定重婚為非親告罪。其次，將妾與正式配偶一夫一妻區分開來，把夫妾關係理解為合法的無名契約，而與婚姻關係與別。所以，納妾並不視為正式的婚姻。

南京國民政府《中華民國民法》中並無關於妾制的規定，其理由是：「妾之問題，亟應廢止，雖事實上尚有存在者，而法律上不容承認其存在，其地位如何，無庸以法典及單行法特為規定。」可知南京國民政府的婚姻立法所承認的是嚴格意義上的一夫一妻制，否定妾制，

具有相當大的進步意義。實際上，婚禮雖然非常繁瑣，但也視家庭情況而定。富貴人家當然從繁，貧窮人家自然從簡。但是，地區不同，習俗也略有差異。比如拜堂，過去只是拜天地與夫婦交拜，而清末增加了拜祖先等。山東地方婚俗，新娘下轎，被挽扶院內，便開始拜堂。女東男西，一拜天地，二拜高堂，三乃夫妻交拜，接下來就送入洞房。河南地方拜堂時，新郎、新娘面對北方，桌上放著斗，裝滿發子，上面插著一桿秤，秤上掛看銅鏡。斗上述還有一個香爐，兩個蠟燭台，新郎、新娘對看香爐恭敬地磕頭拜天地。又如挑新娘的紅蓋頭，北方多在洞房外用秤桿挑，南方多有在洞房內用摺扇挑。

但不論何地，挑蓋頭都是新郎的專權，別人不得染指。此外還有，「廣東婚俗中新娘到婆家下轎時，先還過放在轎前的火盆，預示看以後的日子紅紅火火；吳越婚俗中新娘上轎前，先由主婦以紅紙搓成卷點燃在轎內照一照，以驅除惡氣，以及男子外出不能跪則以雄雞代娶、女子婚前患重病則在迎娶隊伍中加上法師以驅邪等。

第三節 婚禮的教育意義

一、婚禮的陰陽和合義

人類生活於天地之間，古聖先賢於仰觀俯察之際，明瞭「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉」²²⁰、「天尊地卑，乾坤定矣」²²¹的天體運行自然現象，因此以乾代表陽物，以坤代表陰物，而有乾道為男、坤道為女之說。而乾道為「剛健中正，純粹精也」²²²，則「坤道其順乎，承天而時行。…陰雖有美含之，以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道無成，而代有終也」²²³，因此男為天、為日、為剛、為健；女為地、為月、為柔、為順，此為男女兩性稟性之特質。故婚姻之禮，自納采以下，皆由男方主動，以順乎「男先於女」的先天稟性。

以年德相匹敵之男女，在陽唱陰隨下結合為夫妻，則可以使「天地交而萬物通也，上下交而其志同也」²²⁴，而達到陰陽和合、內外治理之局面。故《禮記·昏義》云：

天子聽男教，后聽女順；天子理陽道，后治陰德；天子聽外治，后聽內職；教順成俗，外內和順，國、家理治。此之謂盛德。故天子之與后，猶日之與月，陰之與陽，相須而

²²⁰ [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年，頁615。

²²¹ [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年，頁569。

²²² [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年，頁18。

²²³ [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年，頁31~33。

²²⁴ [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年，頁104。

后成者也。²²⁵

男女雖相異，實相需且相成，因此婚姻之禮即在於結合彼此之雙方，以締結後世生生不息之大業。子媳之與舅姑，亦猶陰之與陽，地之與天，故亦須稟持柔順之坤道，以善事表乾陽之道的舅姑，要求能達至陰順於陽的調和之境，則可以家道和而萬事興，因而婚禮之進行，最注重陰陽之調和義。

二、世代延續

在古代重視宗法制度的觀念之下，婚姻是兩個家族的事，而不只是男女兩人的事，因此男子娶妻，不是為個人娶妻，而是奉父母之命，為宗族娶婦。男女結婚，不只是建立夫妻關係，更重要的在於新婦能為舅姑接納，成為宗族的媳婦，因此女子若不幸未廟見而死，則「歸葬于女氏之黨，示未成婦也」²²⁶。所以古代婚姻的觀念，「成婦」的意義大於「成妻」的意義。由於「成婦」的意義重，因而婚姻的目的，亦多偏重於家族方面的要求。

（一）傳宗接代

宗法制度的特色是父系、父權、父治、族外婚制以及長子繼承。由於注重長子繼承，所以婚姻之首要目的，即在於繁衍子孫以傳宗接代。婚姻的目的主要也是為了子嗣，以延續家族。婚禮的教育意義「傳宗接代」，就《禮記·昏義》記載，可分為兩方面來說：1. 延續後代在父系氏族社會的宗法封建制度下，婚姻締結最重要的目的，便是祭祀宗廟和傳宗接代。承繼子嗣最重要的目的，就是為了能夠繼承與延續父系氏族宗法制度的一切，包括財產、身份和宗祧的繼承²²⁷。

《大戴禮記·本命》：「無子，為其絕世也」²²⁸。」無法傳宗接代成了婚姻解除中七出之一，由此可看出傳宗接代的重要性。可以看出中國人重視傳承的性格與企求不朽的方式。中國人古有「不孝有三，無後為大」觀念，因此，婚禮的責任在於延續家族的生命。在宗教制下人們的婚姻生活對社會來說是獨立的，而在宗法制度下，人們的婚姻生活必須和家族的利益相一致，宗法制本身要求，在社會生活中，對婚姻要受到家庭的支配，在男女婚姻生活中，女方又要受到男方的支配，這就是中國傳統婚姻生活的宗法制特點。

《禮記·哀公問》云：

²²⁵ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁326。

²²⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁104。

²²⁷ [唐]·駱賓王：《駱臨海集箋注·詠美人在天津橋》，臺北：世界書局，1962年，頁65。

²²⁸ [清]·王聘珍：《大戴禮記解詁》，臺北：文史哲出版社，1986年，頁251。

天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也。君何謂已重焉？²²⁹

《易·繫辭下》云：天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。²³⁰人生於天地之間，感受陰陽相交而品物流生之義，因此所設嫁娶之禮，即以男女之結合比配天地之相交。由於天地絪縕，可使萬物化醇，故婚姻之締結，自然也以傳宗接嗣至萬世萬代為目的。故《禮記·曲禮下》云：

納女於天子，曰：備百姓；於國君，曰：備酒漿；於大夫，曰：備埽灑。²³¹

《白虎通疏證十·嫁娶》云：

天子、諸侯一娶九女者何？重國廣繼嗣也。適九者何？法地有九川，承天之施，無所不生也……或曰天子娶十二女，法天有十二月，萬務必生也……備姪娣從者，為其必不相嫉妒也。……不娶兩娣何？博異氣也。娶三國女何？廣異類也，恐一國血脈相似，俱無子也。²³²

古代帝王之家，有因生以賜姓者。因此凡賜姓者，皆天子之別子，故納女於天子，即謂之備百姓，其目的即在於增廣子嗣之繁衍。至於天子娶十二女，諸侯娶九女，則分別取法於十二月之中，月月有物孳生；九州之地，處處有物萌孽之意，都以萬物之孳生廣生為子嗣繁衍之最高取象標準。由於當時社會已進入農業生產形態，又因為生產工具之缺乏，因此人力資源之利用，是經濟活動的主力，所以結婚生子、多子多孫即是當時人生規畫中相當重要的內容。

（二） 傳承職責

君臨天下的天子，由於要固結人心，又要「德配天地、兼利萬物」，以展現其政治理想，單憑一人之力，實不足以完成，因而須廣納妻妾，故有「六宮、三夫人、九嬪、二十七世

²²⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁276。

²³⁰ [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年，頁620。

²³¹ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁70。

²³² [清]·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年，頁469.470。

婦、八十一御妻」²³³之設，以求子孫眾多，權位可以以傳之末不輟。並且由於廣為分封子弟以為諸侯、大夫，不但可以幫助天子實踐政治理想，也可收屏障中央安全的功效，因此古代帝王更重後嗣之生生不息，故有「天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫」²³⁴的制度以安排後世子孫的出處。

由於天子、諸侯所娶多人，為免於諸女之間嫉妒爭寵，因此有姪娣相從之制，謀求保持後嗣之和諧，以利於皇室子孫之成長。至於不娶兩娣而娶三國之女，也都是基於廣延子嗣的立場來設想，避免因血脈太近，而不利後代之繁衍。

天子、諸侯由於君位傳承之考量，因而一娶多女，以求子孫綿延。大夫、士人也由於宗法繼承制度，同樣重視子嗣之傳承，因而盛行「不孝有三，無後為大」的觀念，並且以「無子，去，為其絕世也」為七出之一。然而「士妾有子，而為之總，無子則已」，「妾」在宗法社會中的地位甚低，但是，若幸而生子，則其在家庭中的地位就會明顯不同，即是妾因為替家族生育子嗣而提高其地位。反之，「適婦不為舅姑後者，則姑為之小功」，喪服由大功而降等為小功，即是由於缺乏子嗣，無以傳後，因而降等。由此而知子嗣之觀念在中國人的心目中始終居於首位，所以傳宗接代即是古代婚姻的首要目的。

（三）祭祀宗廟

孝子事親之道有三，即是「生則養，沒則喪，喪畢則祭」²³⁵，因此祭祀之本意，實為追養繼孝之情思。由於父母健在時，日常起居生活均由夫婦共同奉侍，務求父母心情怡悅。如今不幸而父母以天年棄養，則於入土為安的喪葬事宜，以及內盡於己、外順於道的祭祀之事上，自亦應當援用事生之禮，由夫妻共同祭祀，以求死生一貫。故《禮記·祭統》云：

既內自盡，又外求助，昏禮是也。故國君取夫人之辭曰：請君之玉女，與寡人共有敝邑，事宗廟、社稷。此求助之本也。夫祭也者，必夫婦親之，所以備外內之官也，官備則具備。²³⁶

《儀禮·士昏禮》亦載有父親醮子親迎之辭：

²³³ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，326頁。

²³⁴ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，124頁。

²³⁵ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁266。

²³⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁266。

父醯子，命之，曰：往迎爾相，承我宗事。勗帥以敬，先妣之嗣。若則有常。²³⁷

在宗法社會中，對於祭祀要求虔敬慎重，因此須由夫婦雙雙參與，使內外的職分齊全。由於主祭之夫婦能得陰陽調和之情，則於祭祀時自然亦容易與神靈祖宗相感通。古代主祭權的取得，即代表在該宗族中具有崇高地位，而且由於祭祀須夫婦親之，因此親迎之時即以共住事宗廟社稷大事為辭。因為娶妻之後，才具有宗廟主祭權的資格，所以祭祀宗廟也成為婚姻的目的。在《禮記·祭統》云：

外則盡物，內封盡志，此祭之心也。是故，天子親耕於南郊，以共齊盛；王后蠶於北郊，以共純服。諸侯耕於東郊，亦以共齊盛；夫人蠶於北郊，以共冕服。天子諸侯非莫耕也，王后、夫人非莫蠶也，身致其誠信，誠信之謂盡，盡之敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。²³⁸

祭祀的用心，要求內能竭盡其誠敬之心，外則求能竭盡所能以準備祭物齊全。夫婦各盡其職，各備其物，才能各敬其意以事神明，以盡祭祀之道。不但在祭祀之前，夫婦各有職司，到正式祭祀的時刻，更須夫婦共同合作各項儀節。此即《禮記·祭統篇》所云：

君執圭瓚裸尸，大宗執璋瓚亞裸。及迎牲，君執紼，卿大夫從，士執芻。

宗婦執盥從，夫人薦泔水，君執鸞刀，羞齊，夫人薦豆，此之謂夫婦親之。²³⁹

這祭祀大典，就在夫婦各盡其位、各敬其職中莊嚴肅穆的進行。在神魂和慕、承天之佑的天人交感中，雖未祈求神靈庇佑，也未禱求祖靈降福，然而以此一念之誠明，必能使自己行事敬謹恭慎，而自得祥福，而家道也可因之而興旺²⁴⁰。祭祀宗廟為家族中之大事，因此繼傳宗接代之後，亦為婚姻的目的之一。

²³⁷ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁73。

²³⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁267。

²³⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁267。

²⁴⁰ 《新譯禮記讀本·禮運》父子篤，兄弟睦，夫婦和，家之肥也，頁352。

(四) 奉養父母

為人子者奉養父母本為天經地義的事，因此娶妻雖不是專為奉養父母，但是夫妻成婚後，夫妻同體一心，兩人共同侍奉父母也是理所當然的。因此，婦見舅姑以成婦禮，婦饋舅姑以明婦順，都代表新婦從此以後要戒慎誠謹，勤於家事，奉事舅姑的心意。故

《禮記·內則》云：

婦事舅姑，如事父母。適父母舅姑之所，下氣怡聲，問衣燠寒。出入，則或光 或後，而敬扶持之。在父母舅姑之所，有命之，應唯敬對。子婦孝者敬者，父母舅姑之命，勿逆勿怠。²⁴¹

古代的婚姻極重視家族意義，認為結婚為舊家族的擴大或延續，而非新家庭的成立。在這種家族觀念的影響下，婦道的講求成為女子的要務。而女子以順從為美德，其主要表現則在於「順於舅姑，和於室人」，因此「不順父母」成為七出之首，其中原因，即是所謂「去，為其逆德也。」因為順於舅姑為「婦德、婦言、婦容、婦功」之總體表現，所以不順父母即是違反婦道，而逆於德，故列為七出之首因。

三、別男女、立人倫

當婚姻的方式越過掠奪婚與買賣婚後，婚姻不再與暴力相糾結，也脫離了以人為物品的議價出售方式，而賦予婚姻以禮制的意義。亦即由於提昇了人與人之間的相互尊重，使婚姻在經由男女雙方的商議後，即依循一定的禮儀，聘請女方為妻。當婚姻被賦予禮制的意義以後，又由於其具有繁衍生命的重責大任，舉凡人間的一切社會關係均可謂由此而衍生，維繫社會的禮義也以此為始基，故古代極重婚禮。《禮記·昏義》云：

敬填重正而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。²⁴²

《易·序卦》云：

²⁴¹ [元]·陳 澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁153。

²⁴² [元]·陳 澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所錯。²⁴³

天地未分以前，原為一混沌之太極。太極動而生陽，動之極則思靜，靜而生陰，靜極則又思動，動而復生陽，因此一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀並立。故兩儀即是如天地、陰陽、男女之兩個看似全然相反相異、對立對待的雙方，然而推其本質，則屬源於相同本體之一部分。因此，男女兩性之間，其生理特質相異，而性情則可相通，有既矛盾又統一的關係，因而異性間之相慕相求，為性分之自然、生理之所欲。然而有欲無節，則禍亂相尋，因此聖人制禮，「使人以有禮，知自別於禽獸」²⁴⁴，嚴男女之別，防止淫亂，又「因人之情而為之節文」，訂定婚姻之禮序以結合男女，使人情無所怨對缺憾，也不致因欲求無節而製造社會問題，於是生活於天地之間，則能順性而不濫情，適性而不縱情。亦即是在男女的自然生理需求之上，加入人文思想的區分與規制，為維護人際關係的整體和諧、提昇人性的光明面而訂定禮制，嚴加界分男女，以避免嫌疑。

因此男女有別之意義，當包括婚前、婚後兩個階段的關係。結婚之前，除了十歲以前接受相同的童子教育以外，十歲以後，則男女分別接受不同的教育，以使男子具有堅強的體魄與開闊的胸襟，女子則求具有婉約的氣質與精巧的手藝，並且男女不許雜坐，不共衣，男女無媒不交。當時禮制的規定確實嚴格，但從另一個角度而言，禮制雖是限制，卻也是一種保障，保障男女之間交往須有分寸，不可跨越雷池，以免孳生困擾，受到侵瀆。結婚之後，則須體認男子已有妻室，女子已有歸屬，更須嚴防婚姻之外的不當男女關係，叔嫂尤其不親授以避嫌疑。男女的關係貞定後，男子專心於外，女子專務於內，同心共謀家道的發展。至於結婚的男女當事人，更須由男方透過層層的禮儀程序，由媒人表達敬慎重正的誠意，禮聘女方為妻，以此而確立男女互相敬重的分際。經由此鄭重其事舉行的婚禮才能堅定夫婦雙方該信守的道義，而穩定五倫中的主軸，夫婦有義。

男帥女，女從男，夫婦之義由此開始。夫義婦聽，而後家道能昌順興旺。夫婦好合，彼此相處和諧。在這種和諧氣氛中成長的子女，自然能在耳濡目染中感受親情的關愛，養成健全的人格，建立父子有親的倫常關係。在家庭中能建立父慈子孝、父子有親的關係，推而至於服務社會，則為君者懂得體恤臣下，為臣者知道效忠長上，君臣即能以正義相交，而得倫常之正。至於同輩間之相處，則兄弟如手足之親愛，彼此兄友弟恭，一團和氣，相交以誠信，

²⁴³ 周 何：《周易正義》，台北：國立編譯館，2001年，頁691。

²⁴⁴ [元]·陳 澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁2。

使社會的群體生活井然有序。因此夫婦一倫為五倫之本，為發展適當之人倫關係的基準點。夫婦相處，彼此以成熟、理性的態度，面對實際之日常生活，面對真正之彼此，男子以遠色以為民紀自勉，以與天地合其德自期。女子則以貞靜自勉自勵，而以敬以直內，義以方外自許，夫婦各安其分，則綱紀自立、教化自端。故《禮記·中庸》云：

君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉；及其至也，雖聖人亦有所不知焉。言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。²⁴⁵

《禮記·哀公問》云：

夫婦別，父子親，君臣嚴，三者正，則庶物從之矣。²⁴⁶

婚姻為人類生命延續之憑藉，因此婚姻之主角—夫婦—即為一切人倫關係的締造者。夫婦一倫的關係健全正常，即可帶動其他四倫關係健全正常，並能培養泱泱的君子風格，進而能洞察天地間眾多事物之和諧關係，體會天地位焉，萬物育焉的天命大道。

四、婚姻為求生命的順遂發展

結婚為人生之大事，是人倫之本，也是教化之始，更是社會安定的基石，因此古人特別看重婚禮。

由於婚姻為締結兩不同姓的家族，因此隨著婚姻關係的建立，除了直系血親的一脈相傳以外，人倫關係也擴延至不同的家族，所以古代極為注重九族的家屬關係。而九族中的父族、母族、妻族、婦族，都是由婚姻關係而產生。這種由婚姻關係而形成縱橫交錯的親族觀念，成為社會團結的重要力量，使每個人的生命，都不是孤立的存在，而是生存在一個輻射的生命網路中。

在這個廣大的家族關係中，讓每個人有足夠的對象去體會血緣關係的親疏遠近與人際關係的相處分寸，在實際的生活經驗中，獲得最真切的體驗。並由於親族間親情的關懷，可以讓人深切感受到生命不只是要求存在，更需要親情約束力，才可使人在和諧的氣氛中順遂發展，更進而得以開創個人特具的價值；因此婚姻最強調的即是「和」的觀念。由於夫婦好合，才能導致家族和興，而使生命能在穩定中成長，在和諧中發展。

²⁴⁵ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁772。

²⁴⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁275。

第四節 婚姻有關的儀節文化

婚姻制度之建立，即在於防止人民淫亂行為之產生。有了婚姻制度以後，於是把婚外性行為視為不法的行為。因此婚姻是指社會認可之配偶安排，特別是關於夫與妻的關係。因為性慾的事件與結婚實為兩事，性慾為生理上的事，結婚則為社會事件。所以自社會學之觀點而言，性的結合若不為風俗與法律所承認，便不能算是結婚。因此古代對於婚姻的要件與婚禮的儀式加以設限，也都各有其所具的意義存在。

一、對婚姻要件的限制

(一) 須遵奉父母之命

古代的婚姻，並非僅指男女二人之專，而是為合兩姓之好，所以特別重視父母之命。

《詩·齊風·南山》云：

取妻如之何？必告父母。既曰告止。曷又鞠止？析薪如之何？匪斧不克。娶妻如之何？匪媒不得²⁴⁷

《孟子·滕文公下》云：

丈夫而願為之有室，女子生兒願為之友家，父母之心，人皆有之。不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。²⁴⁸

婚姻不是兒戲，必須以敬慎重正的態度處之，因此儘管兩情相悅，戀愛熾熟，還是需要參考父母的意見，透過媒人的居間溝通，才不致因一時的衝動，而造成終生的遺憾，和被人輕賤的羞辱，這就是道德意識的覺醒。《禮記·坊記》云：

夫禮，坊民所淫，章民之別，便民無嫌，以為民紀者也。故男女無媒不交，無幣不相見，恐男女之無別也。²⁴⁹

男不自專娶，女不自專嫁，必由父母，須媒妁何？遠恥防淫泆也。²⁵⁰

²⁴⁷ 黃錦堂：《詩經今釋》，臺北：大廈出版 2004，頁 113。

²⁴⁸ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984 年，頁 267。

²⁴⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987 年，頁 289。

²⁵⁰ [清]·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994 年，頁 452。

(二)「媒氏」制度的媒合功能

男女並非不能相悅，只是應當知曉男女之別，培養廉恥之心，因此須由媒人促成，並得到父母許可，而不當親求親許，以免意亂情迷時發生瀆亂曖昧之行為。而且古時男女無正式社交，識人有限，因此官府設有媒氏，以掌管男女媒介之事。

「媒氏」一職，屬政府組織中的一個行政單位。其工作性質則在「掌萬民之判」，掌理國中一切有關男女婚嫁事宜，以及男女爭訟事件。凡是經過父母之命，媒妁之言而結合之男女，才為正式之夫妻，妻子才具有正式的身分和地位，其所生之子女，在權益上亦受到固定的保障。夫妻的名分定，家庭才得以穩固，才可以安心發展彼此的職志。

二、結婚的年齡須適當

結婚之一大任務為傳宗接代，因此要順應男女的生理發展狀況，以決定結婚的年齡，此即所謂的「合男女，班爵位必當年²⁵¹、男女以正，婚姻以時，國無繆民」²⁵²。

可見男女於適婚年齡時即行男婚女嫁，為當時人之共識。故《禮記·內則》云：

二十而冠，始學禮；三十而有室，始理男事。女子十有五年而笄，二十而嫁，有故，二十三年而嫁。聘則為妻，奔則為妾。²⁵³

由此可知：男子從二十到三十歲，女子從十五到二十歲之間為適婚年齡，此為周代以來行之已久的通則。此即是以男女生理發育之成熟狀況，而說明男女適婚年齡為順應天地陰陽之變化，由於陰陽和合，而萬物始生，於是男女亦因陰陽調和而婚生子女。

女子到十五歲時已進入生理成熟期，因此可論及婚嫁之事，然而結婚為人生之大事，不只需要生理發育成熟，更需要心智能力、處事應變能力的成熟，所以在許嫁之後，即更施一層的家庭教育，以求其婚後能順應繁雜瑣細的家事，到二十歲時則應已能順利承當侍奉、舅姑與相夫教子的重責大任。

以三十、二十為男女的適婚年齡，應為一般通則，至於實際婚配之年齡，則尚須考慮當時的社會情況、個人經濟條件與家族的特殊需要而定。如天子、諸侯為求君嗣繼承，則多有提早成婚者，但早婚並不利於子嗣之繁衍。

²⁵¹ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁352。

²⁵² 黃錦堂：《詩經今釋（國風·桃夭）》，臺北：大廈出版，2004年，頁9。

²⁵³ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁418。

男女若超過適婚年齡，卻尚未論及嫁娶，媒氏就根據記錄加以催促，或是設法撮合。一方面配合人類生理需求，維持自然生命的延續發展；一方面希望有情人皆成眷屬，消除曠男怨女，可見官方對婚姻問題極為重視。

三、同姓不婚

周代實行同姓不婚制，《毛詩》、《左傳》中所載各國后妃除少數特殊外，同姓不婚是很明顯的。故《禮記·曲禮上》云：

取妻不取同姓，故買妾不知其姓則卜之。²⁵⁴

周公以其深刻之人性把握與廣博之人生歷練，知道運用親密之婚姻關係，可以結合兩個家族。透過兩家族之結合、交往，則能產生凝聚與融合之力量，並轉化為政治上之資本，強化自我家族的力量。經此姻親牽繫，異族間之關係即由疏遠而親密，由於轉變之過程自然，因此效果亦極良好。故《禮記·大傳》云：

其庶姓別於上，而戚單於下，昏姻可以通乎？繫之以幸而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而婚姻不通者，周道然也。²⁵⁵

依周代宗法制度，大宗百世不遷，因此既屬同姓，祭祀時則在大祠堂裡一起宴飫，就加同行輩的兄弟姊妹般，因此雖百世亦不通婚。並基於政治上的考慮，故積極推行族外婚，以敦親睦族、鞏固國本為目的。

四、對婚姻儀式的限制

（一）婚禮不用死雉而用雁

中國人向來注重人情，因此與人首次相見，均以摯見。而與人相對時，又須注意自己的行為要切合身分，所以「摯」也隨各人身分之別而各異其等級。故《禮記·曲禮下》云：

凡摯：天子鬯，諸侯圭，卿羔，大夫鴈，士雉，庶人之摯匹。²⁵⁶

²⁵⁴ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁8。

²⁵⁵ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁190。

²⁵⁶ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁26。

因而知「鴈」應為大夫所執的見面禮，士則執「雉」以為禮。然而據《儀禮·士昏禮》所載：「昏禮下達，納采用鴈」、「賓執鴈，請問名」、「納吉用鴈」、「請期用鴈」、壻親迎時，「北面奠鴈」，可知在婚姻六禮中，除納徵時所致送的聘禮已相當多，不再用鴈以外，其餘五禮之進行，均要準備這份禮物，所以用鴈實為婚禮的一大特色。士不執「雉」而執「鴈」可謂越級為禮，而鄭玄以為「攝盛」，因為結婚為人生大事，因此允許超越等級穿著備物。除此之外，婚禮用鴈的理由，還與陰陽有關。

《儀禮·士昏禮》云：「用鴈為摯者，取其順陰陽往來。」²⁵⁷由於鴈(雁)為候鳥，當暮落之時則南翔以向陽，冰泮之際則北徂以逐陽氣。而夫為陽，婦為陰，因此以雁象徵婦人順從丈夫之義。又由於雁行有序，可以啟發家庭生活須有倫序的觀念。由於吉凶不相干，因此士雖應以死雉為摯，但於婚禮有所不宜，故以雁為禮，指在祝福青年男女婚後能夫唱婦隨、家庭生活能有序而不亂，白首偕老以至永遠。

(二) 婚禮不用樂

結婚時鑼鼓喧天，絲竹並作，並非古代之習俗。因為《禮記·郊特牲》云：「昏禮不用樂，幽陰之義也。樂，陽氣也。」²⁵⁸自古婚禮的進行，時間以「夕時」為正，黃昏時刻，即有幽陰之義，所以婚禮屬於陰禮。而「凡聲，陽也」。聲與樂均代表向陽之氣，有發揚擴散的作用。由於「樂由陽來者也，禮由陰作者也。」因此樂之發揚與禮之陰作不同。由於婚禮為陰禮，而古之制禮者，不以陽事干陰事，且注重精神之能「皆從其初」、「皆從其朔」，因而昏禮不用樂，以保存黃昏幽陰之古義。除了因陰陽不相干，故婚禮不用樂以外，另一層的考慮則為《禮記·曾子問》云：

嫁女之家，三夜不息燭，思相離也；取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。²⁵⁹

婚姻的目的之一，即在於延續後代，繼承香火。因此當子女成婚時，雙親則多已華老去，女方由於感念骨肉分離，而難以入寐，男方能體念這份離情，自然也不便以樂迎娶；男方則以人事代謝，必須娶婦來傳宗接代、心情亦是嚴肅沈重而不忍舉樂。而且序代、嗣親為家庭中之大事，必須與祭祀前之齋戒一般，耳不聽樂，以免散亂心志，而以端肅之心、敬重之態度面對婚禮之進行，故古代婚禮以不用樂為禮。

²⁵⁷ [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年，頁73。

²⁵⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁150。

²⁵⁹ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁295。

五、婚禮不賀，但須召宴僚友

生命是一連串的歷程活動，而結婚只是其中的一點。因此《禮記·郊特牲》云：「婚禮不賀，人之序也。」²⁶⁰結婚為人生由成年而進入壯盛時期的過渡點，然而子女之長成，也代表父母之趨於隱退，因此伴隨婚禮而來的，則為象徵媳來而姑將去的「著代」之禮儀。雖說日夜有更代、生命有盛衰，為物理之自然現象，但是在子輩之欣然長成，足以傳重之時，卻也不能忽視長輩之即將老成凋零之事實，因此制禮者以婚禮不賀，乃提醒不必慶賀這種即將來臨的新陳代謝現象。至於嫁女之家為骨肉相離，當然更不宜於祝賀。不過，婚禮雖然有不賀之理，世於人生諸多禮俗中，仍屬於嘉禮，且對於男女當事人而言，確實也有值得歡慶之處。故《禮記·曲禮上》。云：

日月以告君，齊戒之以告鬼神，為酒食以召鄉黨僚友，以厚其別也。²⁶¹

子女成婚為大喜之事，因而須上告官府，亦要祭告鬼神，使天地鬼神、祖宗神靈一併皆知，更要備辦筵席，邀宴親友同僚。其目的除了使人周知此喜事之外，更在於藉此公開儀式，告訴親朋友好，自婚禮之當天起即擁有合法之配偶，同時也是自我提醒須嚴防婚姻以外的男女關係。至於受邀赴宴之親友一亦須送禮，以表祝賀之意。故《禮記·曲禮上》。云：

賀取妻者曰：某子使某聞于有客，使某羞。貧者不以貨財為禮，老者不以筋力為禮。

²⁶²

婚禮為生命禮俗中值得歡愉慶祝者，因此賓客均會以不同之方式同表祝賀贊助之忱，代表對年輕男女邁入人生新旅程之鄭重祝賀。

六、婚制設限的意義

婚姻在人群關係的建立與生命的蕃衍更替上，均擔負著重要的任務。由於要達成所擔任任務，於是在建立制度上就有加以設限的必要任務。飲食男女，人之大欲存焉。然而有欲無節，則災亂滋生，無法建立正常的人群關係。《禮記·經解》云：

昏姻之禮，所以明男女之別也。昏姻之禮廢，則夫婦之道苦，而淫辟之罪多矣。²⁶³

²⁶⁰ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁150。

²⁶¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁7。

²⁶² [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁8。

²⁶³ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁274。

所以，經由正常的婚姻關係，可以抑制人類不正當的衝動，滿足人類正常的本能活動，達到衍生生命的目的。由於正當的婚姻，為選擇條件相匹配的兩姓男女，並經由媒氏往返兩家溝通，徵得雙方家長同意，然後締結婚約。因此，經過這種正常管道而建立的婚姻關係，即可由兩個原本無任何關係的家族，因為子女之結婚，而開啟雙方之接觸，人倫群己的關係隨之擴大，為彼此和諧親密的關係引發契機。

天地不合，則萬物不生；男女不調，則後嗣無緣。男為陽，女為陰，必使陰陽和合。而後生命始生。因此婚禮用雁，取其知時節、有隨陽之性，提醒夫婦須陰陽相應相隨。夫婦陰陽調適，彼此關係和諧，才能提供安穩的環境以孕育新生命。同姓不婚亦是取陰陽相濟相須之觀念，避免因同姓交婚，生育不健康，而導致亡國滅種。而選擇適齡結婚，是配合生理的成熟發展，以提供胎兒最合適的條件發育，因為早婚所生的孩子，身體孱弱，又由於父母年紀輕，不懂事，對子女的教導也有不良的影響，而過分遲婚，則因生理功能衰退，極易造成胎兒的畸型發展，對於生命的衍生都是不利的。

至於婚禮不賀、不用樂，則是深一層考慮到：婚禮的進行雖以男女當事人為主角，然而在生命禮儀中，身分地位或其他狀況發生變化的，不僅是主角而已，幾乎所有參加儀式的人，其本身都有某些轉變，因此也不可以忽視。於是將視野從新娘、新郎而擴及父母的感受，更可以體會到生命的網路是交織細密的，每個個體成長的同時，也是它逐步邁向老化死亡的時刻；每個家庭中新生一代的長成，也是年長一代衰老的時候，因此在每一舊交接的時刻，更容易凸顯每個自然生命的有限性，知道每一個人都在面臨衰退老化，相對的，就會更懂得珍惜每一個當下的存在，也更懂得尊重那先於自己存在的年長一輩的生命存在。

第四章 天道傳奇——貫道白陽婚禮研究

一貫道信仰是「聖凡兼顧」、「夫婦同修」的修行法，即是如常人一樣成家立業、對社會國家盡義務、享權利，但是信仰者可能從生活經驗中，另外感受神聖性的情感。例如：一般人或許閒暇時才會走走廟宇祈福保平安，而一貫道信徒不但平時就出入道場，甚至會力邀親朋好友一同參與道場活動，因此聖與凡的差距就在人對世間事物的經驗模式中取得平衡。隨著社會結構改變，家庭關係的連結由繁瑣轉為鬆散，在人力不足下，個人的生命禮儀（如：婚禮、喪禮）必須有委外的商業行為，而儀式過度重華奢、排場，反而喪失禮的精神與意義。一貫道以弘揚中華傳統文化為己任，推動禮樂教化為基礎，實踐「安上治民，莫善於禮；移風易俗，莫善於樂」²⁶⁴，在宗教神聖氛圍與信仰理念下，開展禮樂的古貌新生命。

隨著時代的日益進步，台灣這塊土地上的宗教團體，也隨著時代的發展，有如雨後春筍般的蓬勃發展。一貫道可說是中國近代發展最成功的純粹本土性宗教。²⁶⁵它有很多特質與明清以來的民間秘密教派相關，甚至在某些方面可視為宋、元以來，民間蓬勃發展的秘密宗教之集大成。²⁶⁶在早期國民政府時代，有不少宗教團體，因為戒嚴時期而受到打壓，但隨著日漸開放的社會，這些宗教團體也漸漸的合法化，在早期被笑稱為鴨蛋教的一貫道，也在此潮流中，逐漸褪去其神秘的面紗，在民國一九八七年正式合法登記。在一貫道從地下化發展到公開傳教的過程中，教團組織逐漸的茁壯，近年來信仰人數增多。寶光崇正道場的信徒為何有強烈的渡人使命感？其基本信念為何？在擴展道務上，大多為三教經典籍：如《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《道德經》、《清淨經》、《易經》、《金剛經》、《般若心經》、《六祖壇經》等幾部。然而隨著天道大開普渡，道傳萬國九洲的時代來臨，未來將是世界性的道場，勢必會面對與各教交流的需要。白陽期²⁶⁷長達一萬零八百年，應該要有自己的經典。講自己的經典，有自己的文化傳承，尤其婚喪慶典，效仿儒釋道的精神，重視儀禮道統，發揚白陽時期的智慧能量，如此才是可大可久、可長可遠的建構。為此我們透過不斷地創新，從矮平化體制²⁶⁸、媒體弘法、全台開設讀經班、不斷地創新社團活動，且透過家訪與成全，為道場帶來

²⁶⁴ 《孝經》廣要道章第十二。

²⁶⁵ 宋光宇，《天道鉤沈》，臺北：萬卷樓，2010年，頁234-236。

²⁶⁶ 林榮澤，《臺灣民間宗教之研究：一貫道「發一靈隱」的個案分析》，臺北：國立臺灣大學三民主義研究所碩士論文，1991年，頁4。

²⁶⁷ 「三期末劫」一詞，是明清以來民間宗教的慣用語，三期指青揚、紅陽、白陽三期，時至末劫年謂之白陽期，天地大開普渡，要渡回九二億原佛子。有關一貫道的「三期末劫」觀，詳見宋光宇，《天道鉤沉》，第十章〈宇宙觀和「三期末劫」〉。

²⁶⁸ 專訪翁嵩慶執行長有關矮平化的體制方式：以前聽陳老樞紐說一個人照顧五個人，這個思維如「矮平化」精神是一樣的。把道場老壇主升格為輔導員，選有能力、有才華的年輕輩來當小組長，等他們成熟後，

了新契機。大家對於一貫道已有基本認知，但對一貫道的婚喪喜慶，仍有很多人不太清楚，因此，筆者激勵自己面對二十多年來對傳統婚禮儀式的了解，跟辨別其與一貫道白陽婚禮的差異性，學術研究以期有所貢獻。在認識傳統的禮儀之後，期待也能對一貫道的儀禮有所認識。

第一節 一貫道的「儀禮」意涵

依台灣一貫道的嬗變，十分清晰的標示出新時代時期中國大陸的宗教研究，已經拓展到習慣上稱為「民間宗教」。對台灣一貫道完成大幅度轉型；實現「合法化」的種種內因外果、戰略策略進行分析的基礎上，一貫道結合其教義理念和傳播方式的文化特色，重點論述了台灣一貫道。

一貫道的文化，非常重視家庭，成為所有社會制度中的最主要者。孟子曾謂：「天下之本在國，國之本在家，家之本在身。」²⁶⁹《禮記·禮運篇》有「以天下為一家，以中國為一人」²⁷⁰之說。而家庭立基於婚姻之上，《禮記·郊特牲》說得很明白：「夫昏禮，萬世之始也。」²⁷¹孔子刪詩書，訂禮樂，修春秋，贊易象，而禮重昏冠，詩首關雎；春秋正名，易始乾坤，均以婚姻居於首要地位。²⁷² 所以到了張載（西元 1020 年— 1077 年）手中，就出現了這樣的理論：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉。乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞，物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。聖其合德，賢其秀也。凡天下疲癯殘疾、惇獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。²⁷³

張載在這篇《正蒙·乾坤篇第十七》一開始，就以乾坤為父母，大意就是視天地為人類生化育成的來源。一貫道白陽婚禮的概念，正是周敦頤《太極圖說》概述以自然為萬物化生來源理論延伸，只是周敦頤僅說到「無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。」²⁷⁴並沒有直指乾坤為父母。天地既然是人

把這些輔導員，又讓他們當小組長，各自獨立運作。

²⁶⁹ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁278。

²⁷⁰ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁126。

²⁷¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

²⁷² 馬之驢：《我國婚俗研究》，臺北：經世書局，1979年，頁2。

²⁷³ [宋]·張載：《正蒙·乾稱篇第十七》。

²⁷⁴ 《太極圖》中第四層及第五層之兩個大圓圈，陳述人類的根源及使命。此段亦曾見於《性理題釋》中第79

類共同生化育成的父母，所以人與人間的關係，便成了兄弟同胞或宗族血親的關係，當然要相互體恤愛憐。

古代的聖人作《易》為了順乎性命的道理，所以用陰和陽來說明天道，剛和柔來說明地道，仁和義來說明仁義。把天、地、人統一起來，都表現為乾坤之道。所以用陰和陽來說明天道，是所以然的道理的。《易》是把天、地、人統一起來，所以天人是一體的。《易》所謂的「三才」實際上是視為「人」和與人相對應的「天地」是統一體。這種「天人合一」的思維模式為學者們所普遍重視。²⁷⁵

時至 21 世紀的今日，一貫道成為世界級的宗教，由台灣傳遍世界五大洲，80 餘個國家。歷經 60 餘年的歲月洗禮，竟有如此輝煌的成果，應歸功於一貫道的宗旨，恢復固有文化與倫理道德，提倡五倫八德，啟發良知良能之至善，恢復本性之自然，進而己立立人、己達達人。凡一貫道信眾皆能躬踐力行，不為不實之污衊而畏縮，道之可貴處即在此，能百世以俟聖人而不惑。

二千五百多年前，孔夫子將其畢生體悟用一句「吾道一以貫之」加以概括。然而，孔夫子的一貫之道是什麼？他本人沒有說出來，於是吸引著歷朝歷代人士去探尋、去解讀。在千百年種種不同的見解與結論中，如從宗教角度看，其中最獨特、最有創見性的闡釋，莫過於以此為教名的中國民間宗教一貫道。

一貫道禮儀一直是信仰者具體展現其信仰的宗教行為，信仰者借由有系統、有結構的象徵性語言及身體動作，既表達個人和群體對信仰對象的情感與態度，也借此與信仰世界發生聯繫溝通。從宗教神學的角度，對一貫道的禮儀加以綜觀，探討一貫道禮儀的由來、特性與涵括範圍，並以拯救論對一貫道《暫定佛規》等數種禮儀文本進行詮釋，解讀其中所蘊含的啟示內容，對禮儀在道、啟示、信仰與人之間的作用加以闡釋，說明禮儀對信徒在皈依歷程中如何發揮作用，協助眾生完成個體與群體的終極關懷，突出一貫道如何開展解決人類「末後一著」。²⁷⁶

一種文化模式自有一種核心的意識形態，作為一個族群的共同價值取向，在白陽時期，一貫道與其他宗教最大不同，就是將宗教信仰追求與人生理想追求緊密相連。從而成為社會的思想層面，「禮教」是大家學習重點之一，還因為作為文化的思想在中國傳統文化的範疇中，諸如禮、仁、德、中庸、忠恕等等，都以博大精神的內涵成為中國文化重要概念。究其某一種概念來說，都不失為中國文化的精萃或重要領域，然而只有禮不僅歷史最悠久，內涵最豐富，外延最廣闊，也最能綜合朱子百家、儒、佛、道、墨的論議，達到一定的共識。中國

題，用來說明人類形成於世的原理。龍巨書局，2002年，頁330。

²⁷⁵ 林榮澤：《一貫道學研究院文獻通訊》，臺北：一貫道義理編輯苑，2017，頁3。

²⁷⁶ 楊流昌：《天道傳奇》，香港：中國評論學術出版，2011年，頁10-11。

文化所以能有如此堅韌的凝聚性和傳承力，得力於禮是世代相沿的主要形態。

因此推廣白陽婚禮，首要重點在「遵守三綱五常、五倫八德，以為進修之基礎，大道之不難也。……三綱者，君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。君臣有忠愛之義，父子有天性之親，夫婦有和順之義，此三綱之道也。」²⁷⁷。禮有多重含義，禮貌之禮，儀節之禮，倫常制度之禮，從春秋以來就有這樣的區分。禮制、禮律、禮教、禮俗從不同層次表述禮的內容和功能。禮學自古以來眾說紛紜。禮由不成文而發展成《周禮》、《禮記》、《儀禮》的三禮之作，被人們奉為經典，歷代禮經之學，二十四史中大都有《禮志》或《禮樂志》。禮實際上成為習俗、道德、思想、行為、生活方式、社會制度為一體的社會生活的總規範。所以一個禮學內涵外延之深廣，曾被中外學者認為是中國文化的同義語。

古人對禮的起源的論述有兩種情況：一種是從生活實際出發的，如《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食。」²⁷⁸《禮記·昏義》：「夫禮之始於冠，本於昏。」²⁷⁹又說：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下繼後世也。」²⁸⁰《禮記·郊特牲》：「男女有別，然後父子親；父子親，然後義生；義生，然後禮作；禮作，然後萬物安。」²⁸¹等等；如《禮記正義序》云：「夫禮者，經天地，理人倫，本其所起，在天地未分之前。」²⁸²又說：「禮有三起。禮理起於大一；禮事起於遂皇；禮名起於黃帝。」²⁸³所謂大一即天地未分之時，在天地未分之前已有禮的存在，將禮提升到形上之道的地位，作為萬物存在的根據。所謂禮始諸飲食、始於冠，本於婚的說法，卻揭示了文化現象是從飲食男女中發生，表現了人類對自身成長的信念和熱愛，這是中華民族合乎自然生態的創造，這些都已從民族學、社會學、考古學中得到無可置疑的證實。因此近代學者大都持禮起源於風俗習慣的說法。

上古之時，禮原於俗。典禮變遷，可以考民風之同異。根據社會學的研究，一切民風都是起源於人群應付生活條件的努力。某種應付方法顯得有效即被大眾所自然無意識地採用，變成群眾現象，那就是變成民風。等到民風得到群眾的自覺，以為那是有關全體之福利的時候，他就變成民儀。直到民儀這東西再被加上具體的結構和肩架，牠就變成制度。至於為民上者所定的制度是否能得到民心而有效，則全靠這種政令之是否合乎既成的民風。合則有效，否則不過一派空文而已。所以普通觀念裏都以為禮是某某聖王創造出來的，從集團的領導者維繫大家所共同持有的信念，以促進集團的運作。

²⁷⁷ 三綱、五常源自西漢董仲舒的《春秋繁露》一書。其內容淵源自孔子。孔子曾提出了君君臣臣、父父子子和仁義禮智等倫理道德觀念。孟子進而提出「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」的「五倫」道德規範。

²⁷⁸ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁122。

²⁷⁹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

²⁸⁰ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁324。

²⁸¹ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

²⁸² 《十三經注疏·禮記》，藝文印書館，2001年，頁5。

²⁸³ 《十三經注疏·禮記》，藝文印書館，2001年，頁6。

一貫道因自身發展需求或對應於現實環境之變化，所產生的內部自主性的因應調適模式為論述架構，探討一貫道教義體系與儀禮的變動現象與轉化情形，並借由信徒與道場、社會情境的互動；顯現一貫道教義與禮儀的發展過程與影響。以台灣一貫道佛堂與儀式為研究對象，認為佛堂對保持一貫道秘密宗教屬性、儀式行為等的影響很大。以 1987 年一貫道合法化為界，佛堂空間發展分兩個階段，第一階段為求得生存而變化空間，第二階段隨著合法化後領導核心與組織結構展現其影響力，逐漸發展出某種約定俗成的建築觀念，進而形成現今一貫道佛堂空間的面貌。儀式方面，重點論述一貫道佛規禮節、法會禮節與「三表五願」禮節等儀式的展演概況，並以佛堂空間與儀式空間為基礎，就其宗教教義神聖宇宙觀下，對所形成的佛堂建築、儀式行為、活動情形與空間性的展演等現象加以詮釋，進一步探討神聖宇宙觀與佛堂及儀式的關係。一貫道主要的動力來源之一其學理依據，如孔夫子說：

子曰：參乎！吾道一以貫之。曾子曰：唯。子出，門人問曰：何謂也？

曾子曰：夫子之道，忠恕而已矣。²⁸⁴

從孔老夫子說這段話到清末光緒十二年「一貫道」正式出現，中間相隔了兩千五百年，「一以貫之」這句話的涵意歷經好幾次變化，方才從學術思想轉變成宗教上的概念。

照字面上來說，這段話只是孔子在講述為人處世的道理。處世之道只有「忠恕」兩字而已。可是到了宋明理學，融合《中庸》得道德形上學，孔子所說的「道」不再侷限於人倫道理，而是被解釋成宇宙之間的絕對真理，也是萬物生成的基本原理。朱熹對論語這段對話的註釋就明白的指出，孔夫子的道：

譬如天地之至誠無息，而萬物各得其所也，自此之外，固無餘法。而亦無戴於推矣。又說：蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也。萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之，實可見矣。或曰中心為忠，如心為恕。於義亦通。又曰：以己及物，仁也；推己及物，恕也，違道不遠是也。忠恕一以貫之，忠者天道，恕者人道；忠者無妄，恕者所以行乎忠也；忠者體，恕者用，大本達道也。

285

一、以社會文化教育展開

十年樹木，百年樹人，教育是百年大計。過去七十年，一貫道歷經開訓期、考驗期、茁

²⁸⁴ 《論語里仁第四(十五)》。

²⁸⁵ [宋]·朱熹：《四書章句集註（禮仁第四凡二十六章）》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁72,73。

壯期，至今的穩健期²⁸⁶，成為國際化的大宗教團體，然而道場教育制度尚未確立，大多數仍保守的傳統方式，與現代社會不易契合，為宏揚大道於九洲，應及早有計畫性的訓練、培養各種人才，眼光要遠大。計劃的培養人才及建立道場教育體制，便能永續發展。

一貫道是在家修持，「和光同塵」²⁸⁷才是培育菁英的有效率環境，更能彰顯大道的可貴。走入人群是獲得人們認同，融入社會是便是目標。現在科技訊息如此快速，修道不是只在佛堂才能修，講道不是佛堂才能講，網頁上一樣可以，吃素不必得離群索居，與他人格格不入，應該是方便別人也方便自己。修道更不可以自命清高，輕視他人，須知修道本是份內之事，分別之心不可起，如果身邊的人都認同了一貫道，我們自己也做得好，加上放眼天下的胸懷，以身教來告訴別人修道的好處，社會給一貫道一個傳播的空間，人人修道就不是夢想了。

一貫道更重視人們在日常生活之中具體的實踐儒家的理想，在各種集會中，一再叮嚀要從接待人、接待物、謙誠之心處事等小地方做起，然後逐漸擴大到孝順父母、和睦家庭，再擴大到公司、工廠，乃至於整個社會。這麼一來，一貫道所強調的已不是書本上的儒家，而是生活的儒家，強調個人把日常應該做的工作做好就是修道，不需要出家，也不需要到深山古洞中參禪，而是在塵世中修行。這種轉變是深具文化上的意義，也跟「人生佛教」的主張相呼應。

二、一貫道的轉變

一貫道是近代中國宗教史上的一朵奇葩。從一九三〇年至一九九五年的發展過程中，歷經了世界各大宗教在發展的過程中，共同必經的階段。從殘酷無情的教難，一路攀升到國家認可的合法宗教，進而更以臺灣為基地，向世界八十多個國家傳播，不僅在華人的社會中有相當的實力，更向外國人士介紹「中華文化」，吸引外國人士皈依求道。目睹這種變化，我們可以很自信的說，一個跨越國界的「文化中國」正在形成中。這個未來文化中國的核心是臺灣，主要的動力來源之一就是一貫道。

這是很重要的轉變。殷商是中國孝道文化的發軔期，錢穆先生認為：「儒家的孝道，有其歷史上的依據，這根據，是在殷商時代幾已盛行的崇拜祖先的宗教。」²⁸⁸，在此時期「孝」的觀念和產生與祖先崇拜有著密切的關聯。殷人對祖先的看法，以為他們雖然死了，但精

²⁸⁶ 林榮澤：《一貫道臟》，臺北：一貫義理編輯院，2009年。一貫道由大陸到臺灣，不但應驗了天道大開普度的時代姻緣，然而，天時的變化非人能始料未及，當時隊道務推展產生更大的挑戰與考驗，在師尊、師母及各前輩們，將道寶一棒接一棒傳下去，象徵薪火相傳的精神內涵，是我們這一代白陽弟子責無旁貸的使命。

²⁸⁷ 「和光同塵」。出自老子「和其光，同其塵」當遇到光明融入光明，遇到塵土混入塵土。但它不是隨波逐流，因為隨波逐流是被動的，是消極的；「和光同塵」是積極的選擇，他就算和光同塵了，也不會丟掉心的寧靜和自主。所以，歷史上有很多非常偉大的修道者是看不出境界的，直到他死的時候，人們才知道原來他得道了。

²⁸⁸ 錢穆：《文化危機與展望下》，《中國文化史導論》，北京：中國青年出版社，1989年，頁51。

靈依然存在，與活的時候完全一樣，地位、權威、享受、情感也是一樣。而且增加了一種神祕的力量、可以降禍於子孫。

可知殷人對祖先的尊崇，其主要目的是求得祖先的庇佑以趨吉避凶，是站在消極、被動、功利性的立場上。商人對於孝慈敬親的倫理觀念尚且薄弱，宗教意義勝於情感意義。

至西周，祈求祖靈的福祐仍是周人追孝的目的，但尊祖敬宗則多了人文精神的道德觀念。周人祭祖是積極的、主動且發自內心的景仰，是感懷先祖賜與生命，感念上天創生萬物之德，故《禮記·祭義》提及：

君子復古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。²⁸⁹

所以，西周的祖先祭享並非僅僅是一種簡單的對祖靈獻媚的宗教行為，他更是對祖先的報本的孝行，是一種倫理行為。由此可知，報本反始及慎終追遠的背後存在著孝敬之情及敬祖之意。

儒家至孟子提倡「人倫」教育，注重五倫關係及「親親而仁民，仁民而愛物」²⁹⁰的思想後，儒家倫理的基本綱領因而確定。孝悌是五倫的中心，所謂「入則孝，出則悌，守先王之道。」²⁹¹

親親是人性中最直接、最自然的表現，孟子以親親為起點，向外推至愛他人、愛萬物，由親及疏、由近及遠、由同類而至萬物，最後達到「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」²⁹²以及「民，吾同胞，物，吾與也。」²⁹³的最高境界。

一貫道對於「禮」是人與人之間往來表達思想情感的一種形式，是具有外在的行為規範和約束力。而孝包含著孝思和孝行，前者屬情感範圍，是「仁」和「愛」；後者屬實踐部分，是「禮」和「敬」。先前已講過孝起源於對祖先的祭祀，透過祭祀活動來表達對祖先的敬畏及追思之情，祭祀中恭敬虔誠的心是最基本要求，因此禮蘊含著敬之精神與態度，而敬發於愛，孟子：「愛而不敬，獸畜之也。」²⁹⁴孝而不敬，則非孝也。孝作為一種內在情感的表達，需借助外在具體的規範、儀式、禮儀的展現，才能實踐孝的行為，因此各項禮便是實踐孝道。依禮行孝還能有維繫社會倫理秩序的力量，即透過禮「以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以

²⁸⁹ [清]·孫希旦：《禮記集解下》，臺北：文史哲出版社，1980年，頁1222。

²⁹⁰ 《孟子，盡心上》，頁343。

²⁹¹ 《孟子，勝文公下》，頁142。

²⁹² 《孟子，梁惠王上》，頁23。

²⁹³ [宋]·張載：《正蒙·西銘·乾稱篇第十七》。

²⁹⁴ 《孟子·盡心上》，頁337。

和夫婦。」²⁹⁵正所謂「君臣上下，父子兄弟，非禮不定。」²⁹⁶又「夫禮者，所以定親疏、決嫌疑、別同異、明是非也。」²⁹⁷

故確立長幼尊卑的倫理，進而實踐社會功能及政治功能。儒家有「慎終追遠」不忘本之孝行，《荀子·禮論篇》：「天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」²⁹⁸

天地乃萬物生命之根源；祖先、父母則是我生命之本源，故祭天地、敬祖先即不忘本。王祥齡更認為：

當吾人以一種道德的歷史情感去體會古人崇祖敬天的祭祀心理，才能真正地理解何以在父母的喪禮與祭祀祖先的行為中，同時包含了對天地，山川、神祇與對人類的終極關懷。²⁹⁹

而一貫道崇奉「明明上帝」為宇宙造物者，主宰一切事物，故春夏秋冬四季的老母大典便是感念這宇宙創生之真主。台灣一貫道基礎、寶光組線更於春季舉行祭祖大典，而秋季舉辦祭天大典，一切儀禮完全遵循周朝古禮進行。當我們在敬天祭祖時，便自覺物理生命的有限，覺知到自身有實踐天道的生命責任，而實踐天道需從孝道做起，因此祭祖、祭天真正意義是在提醒世人對我們最親近的父母要知孝順。

三、一貫道繼承儒家追求「愛」與「圓融」

就經典而論，在華人社會中，三教經典所存在的是詮釋的層次，而非造經層面，更何況華人對「經典」的定義是變動的，而非如西方定義之永恆不變的「聖經」才是經典。《中庸》云：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也；可離，非道也。是故，君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見忽隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。³⁰⁰

²⁹⁵ [清]·孫希旦：《禮記集解上》，臺北：文史哲出版社，1980年，頁583。

²⁹⁶ 《禮記·曲禮上》，頁8。

²⁹⁷ 《禮記·曲禮上》，頁6。

²⁹⁸ 王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館，1994年，頁587。

²⁹⁹ 王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》，臺北：臺灣學生書局，1992年，頁207。

³⁰⁰ 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁95。

《中庸》所說的道體，既是一切存在、一切氣化活動的超越的所以然，是最高的規律，亦復是生生不已的創造性真機。故《中庸》所說的性，是超越的性，是絕對普遍的，它代表一個超越而絕對的真實體，他認為內在於人的性，和超越的天道，在內容上完全是一樣的。從天命天道說性，則此性是絕對普遍，並非人所得而私的，應是唯一一切存在所共有的，即一切人一切物都有此性，都以天道為體。在人經過種種的修養工夫，使本性完全實現後，人會感到一切存在皆是善的價值的實現，都是合理的。依儒學的義理，這理想的世界，才是真實的世界，而一般人所見的世界，即依儒學的理論，天地萬物的存在，本來都是合理的，都是道的顯現，只是人因受私欲的干擾，使自己的真性真生命不能實現，故不能見到天地萬物的真實面目，只有通過克己復禮的工夫，去人欲而存天理，方能見實在的世界。《中庸》云：

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。詩曰：妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽；宜爾室家，樂爾妻帑。子曰：父母其順矣乎！³⁰¹

其實人生之真實意義，真生命，便是在倫常中表現的。那是最真摯、最自然的表現，所謂「孝弟也者，其為仁之本與！」此于倫常中呈現之常性，本心，真摯之情，便是一切偉大壯烈的行為的根本。

人能和妻子，宜於兄弟如此，則父母其安樂之矣。自因即在倫常中表現真生命、真性情，故是偉大，而此偉大之表現處，則是常行。而在至誠者之內心感受，此廣大無比之心，即如同人間之父慈子孝兄友弟恭，夫妻好合般的常行。於是，近者即是遠，而遠者即是近。即三教經典在華人文化歷史之所以歷久不衰，主要在於後世學者與經典不斷的對話，擴展了經典的生命，也就是說，三教經典在中華文化的注疏傳統中（也就是孔子所說的「述而不作」），因不同時代的學術脈絡所賦予的時代意義而解釋之。

一貫道十五代祖師王覺一的著作，亦在此一經典注疏傳統中，以宗教修行解釋三教經典。再者，中晚明以後，三教融合的信仰型態，已成為民間社會的生活方式，無法將之嚴格區分，一貫道乃在這樣的大傳統中，開展其修道信念。因此，我們無法離開華人社會之三教融合的生活方式，專斷某一部經典只專屬某一群人才擁有閱讀的權利，這樣的想法不僅違背歷史的發展，也無法真正理解民間社會的真實面貌。有關一貫道之「以教解經」的著作。三教有其造經時期，經典完成之後，只存在詮釋的面向，不存在創造的層面。一貫道對於三教經典的閱讀與解釋，不過在三教融合的大傳統中開展其修道理念。中國儒家思想的目的是在追求人與宇宙的和諧，最基本的要求則是先求取人與人之間的圓融，而貫徹這個思想的主要原動力，就是「敬」與「愛」兩個字。

³⁰¹ 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁160。

一整部四書，無非是對這「敬、愛」兩字作各式各樣的解釋，涵養須用敬，不僅人對宰著世間萬物的「道」要敬，在人們平時的生活，也要以敬相對待。

所以敬與愛是中國人各種行為的道德準繩，而在經濟方面的標準，簡單的說，就是「君子愛財，取之有道」，博取不義之財，必然會傷害到其他人，也就違反了道德的要求，幾千年來中國社會的商業秩序，就靠這麼簡單的概念在維繫。

歸結儒家在教義方面的實踐信條，只是「誠信」兩字而已，有了這個信條，人們便要有所不為，最重要的便是無私。人要「像天地日月一樣地無私」的要求，便塑造了人們「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的情懷，也就是有捨己為人的情操，不為己利而爭，一切便趨於和平，所以中國人對宇宙世界的基本追求，便是一個圓融，圓融表現在經濟上便是互利。

一貫道的教義無不求一個團體內部的圓融，道親們彬彬有禮與關懷別人的舉動，也是「敬」與「愛」的表現，更不斷地透過宣講的方式，強調人與人之間的愛是上天所最注重的事，做好了這敬愛這兩字，就是有功德，可以得到福報，甚至可以返回彌勒家鄉，無極理天。《禮記·哀公篇》曰：

非禮無以別男女、父子、兄弟之親，昏姻、疏數之交也。君子以此之為尊敬然，然後以其所能教百姓，不廢其會節。³⁰²

人類賴以生存的各種事物中，以禮最為重要，沒有禮就不能按照法度奉事天地和鬼神；沒有禮，就不能區別君臣、沒有禮就不能分辨男女、父子、兄弟互相之間的親情，婚姻上以及疏密程度不同的人之間交往。又《禮記·哀公篇》曰：

大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也。是故君子興敬為親，舍敬，是遺親也。弗愛不親，弗敬不正。愛與敬，其政之本與？³⁰³

親迎新娘就是為了表達對新娘的親愛之情，所以，君子要樹立恭敬的態度來和新娘親愛，如果沒有這種恭敬的態度，就會喪失親愛之心。不愛別人就不會和別人相親，不樹立恭敬的態度就不能堅守正道。

第二節 婚禮是共同精進修辦的新起點

宗廟祭祀的典禮，必須由主人和主婦共同主持，除了尊祖敬宗的歷史意義外，也由此顯

³⁰² [元]·陳澧注：《禮記集說·哀公問》，上海：上海古籍出版社，1987年。頁275。

³⁰³ [元]·陳澧注：《禮記集說·哀公問》，上海：上海古籍出版社，1987年。頁276。

示家庭和睦的氣氛，夫妻合作無間的精神。由於白陽婚禮的組成大部分是道親們共同組成，這些組成，起初也許只不過是一些廣泛不受限制，甚至不甚固定的抽象意識，然而幾經不少聰明睿智的領導者，先後意識地給予強調使越變越昇華善化，直到洗心滌慮固定之後，就形成了溫馨感人崇高而完美的理想概念的姻緣儀式。

一貫道白陽婚禮起點，乃效仿以儒、釋、道在兩千五百年前的戰國時代中期，中國的先賢哲人已經知道宇宙剛剛形成的狀態，也知道構成宇宙和生命的起源是「信息」。對信息的特性有很清楚的描述。認為「聖人」、「聖王」都是善於掌握信息，才能治天下。中國古代的聖王都能充分的掌握正確的信息，來治理天下。同時也顯示，在戰國時期的中國人雖然知道有「信息」的存在，至於如何積極有效的去認識心智的正反兩面、掌握它，運用它，卻沒有清楚的說明。也就是對能夠覺知和運用信息的「心智」部分認識不多。及至佛教傳來，正好補足這一方面的缺憾，中國先秦道家思想相結合，在唐宋時代，開創出光輝燦爛的新文化，也促成後世所謂的「儒釋道三教合一」。

婚姻制度在民法親屬編中，有明確的定義與規範，包括婚約、結婚、婚姻的效力以及夫妻財產制。在法律的層面上，會隨著時代的變遷而修法，例如從過去的「儀式婚」，到就臺灣地區而言，實際上仍有相當高的比例是在登記之外，另採用傳統婚禮習俗。至於採用傳統婚俗的原因，又以順應長輩為常見。臺灣的傳統婚俗眾多，而且因宗教信仰、區域、族群之不同，五花八門、琳瑯滿目，籌備起來頗為繁複，亦常是造成準備進入婚姻關係的情侶間爭吵的主因。一貫道白陽婚禮乃以台灣的循古禮，因此關於婚禮的意義，亦得從古禮探究起。

而從古籍歸納白陽傳統婚禮的意義與功能。確定婚期得殊勝認知並進行分析，能夠對於婚禮籌備過程與初婚之關係狀態有更深層的瞭解。迎娶儀式恭請仙佛臨壇見證，祭祖、拜別父母、擲扇、過火、踩瓦片...等婚俗、到婚宴過程的紀錄。新人大部分為道親，願意與研究者分享所遇到的困難。一般來說臺灣的傳統婚禮是很繁複的，而且因著各地風土民情不同有極大的差異，這樣的差異，也常常是造成雙方家庭不愉快的重要原因。因此，白陽婚禮在透過仙佛、點傳師、道親們共同見證及服務，整場感受到婚禮殊勝的價值的儀式，這些儀式形成也是循宗教儀式於古禮而延續至今，且在日漸講求性別平權的時代潮流裏受到挑戰，然而在臺灣的傳統婚俗裏卻仍被老一輩的長輩們重視：因此，對於生長在現代文化下的準新人來說，掙扎於「妥協順從」與「堅持而後衝突」之間，是個很辛苦的歷程。

在這歡喜吉祥的日子裡，非常圓滿完成一對新人白陽婚禮福證，什麼是福證？乃是希望新人透由在老³⁰⁴及諸天仙佛面前做婚姻的見證、祝福及加持，使得婚姻大事能夠長久圓滿，更以「敦敬關懷、體諒協助及禮讓，終生相伴，共同建設溫馨和樂、福慧同修的彌勒家園，

³⁰⁴ 老^中全名為「明明上帝、無量清虛、至尊至聖、三界十方、萬靈真宰」。

不論富貴貧窮信守不渝」為誓言，彼此相互勉勵，作為共同精進修辦的新起點。「福慧同修」因為福德與智慧，都是創造人生幸福快樂的主要條件，所以，我們要創造人間幸福的樂園，固然要福慧同修，欲想福慧具足，圓成佛道，更加要福慧同修。彌勒家園在每位道親的心目中即人間一片淨土，大家在仙佛的加持宏恩浩大，恩從祥風翱，德與和氣游，民用和睦，惠洽仁沐，故慈悲行事，以聖為師，以賢為友，定心正己成物。

夫妻，為五倫之一。孤陰不生，獨陽不長，故天地配以陰陽；男以女為室，女以男為家，偶以夫婦。儒家以修身、齊家、治國、平天下為要，而夫妻一倫，乃修身齊家必經之段，「婚姻」是夫妻二個人，共組一個家庭，而這二個人要共處一輩子，實在是一件重大的事。因為，人是一個個體，要同另一個個體，共同生活一生，需有強大而永恆的「愛心」來完成。我們看人字的結構就是相互支撐。少了另一半，這一半就失去平衡垮掉了。夫妻間的關係也是如此。夫妻各撐半邊天，「人」字就樹立起來了，家也就有了。

此外，要以天道的理念做為基礎，來教育下一代，凡事以天道的精神來正面思考，彼此要互相尊敬、互相禮讓、互相關懷、互相諒解。要將另一半視為共同修辦的伴侶，所以稱呼自己的配偶為「同修」，或彼此互稱「前賢」和「後學」。有了小孩就將他們當成是助道的「小仙童」，對於公公婆婆和岳父岳母，就將他們當作成就自己修辦道上的「老菩薩」。如果能透過這種心情和認識彼此、互相相待，那麼面對家庭問題的時候，自然就能運用天道的慈悲和智慧來化解。一貫道道親在求完道開智慧之後，彼此像一家人相互稱呼「前賢」「後學」，尤其對家裡的小朋友都認為是上天仙佛特別加靈加智慧，降臨在這家子裡，一起同修共辦，則都稱呼「小仙童」。「老菩薩」普遍性在佛教裡稱呼都以「菩薩」是一種尊稱，代表他的修持已經有一段時間了，在一貫道裡只要是長者通常都以「老菩薩」相稱，另一個較具體解說，代表這位前賢常來做無畏施的志工，則贏得大家對他的尊敬與感恩。

淨化人間始於道化的家庭，建設道化家庭始於舉行白陽的婚禮，而白陽的婚禮就是為了提升人的品質。今日，在老中、諸天仙佛及前人、點傳師、各位道親的見證與祝福下，這對新人完成了美好的白陽婚姻福證，衷心地祝福他們成為彌勒家園的模範及表率。

一、道化婚禮之意義與殊勝

《禮記·昏義》曰：

夫禮始於冠·本於昏·重於喪祭·尊於朝聘·和於射鄉·此禮之大體也³⁰⁵

婚禮表達出禮的根源，冠禮是標示著一個人可以有足夠成熟的能力學禮（事奉上帝），

³⁰⁵ [元]·陳澧注：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁325。

而禮是進一步啟示出人生各階段事奉上帝的模式。

其次，婚禮的目的，向上是夫婦同心事上帝祖先；向下，生兒育女以延續後嗣。因此對於婚禮的態度必須是「敬慎重正」，謹敬慎重、光明正大。復次，在整個禮儀的流程中，男人學會了主動，揖讓和照顧女方上車下車等活動；明顯訓練男生關愛女生，看對方為一體，男女平等和彼此親愛。

從婚禮到婚宴各有意義，一貫道白陽婚禮是道化婚禮，對象必須是已求道者（未求道者先辦求道儀式），地府抽丁、天榜掛號的天之眷屬，道化婚禮是恭請仙佛降臨見證天眷婚姻，婚禮程序由獻供、點傳師請壇，並稟報上帝，經由上天認證之福證人³⁰⁶，將上天的祝福加持於新人，而新人同心同德恭讀祈願文，乃表達已願共同經營未來的新家榮辱與共，亦了解婚後須善盡雙方個人的角色及孝順雙方長上，且以修辦為生命基準，依佛規培善積德、依禮節循規蹈矩、依三施³⁰⁷積極修辦、依愿力無私奉獻，生活中以智慧處理是非、以恭敬接待他人、依慈悲做人處事、依道德修養身心，共命和鳴、宜室宜家。

故道化婚禮之意義與殊勝，是維繫修道家庭和諧美滿，或建立新修道家庭的開始，為彌勒家園增加更多以修辦為生活中心的道化家庭，祈望對現有社會兩性關係問題有所助益，改變婚姻觀念促進家庭美滿和諧。

二、道化婚禮—白陽眷屬齊家修辦

人是群居動物、家庭生活，一貫道亦強調以家為單位的修行觀，即是齊家修以妻為朋、子為伴的修行。在修行路上，有的人在道場尋獲伴侶，有的人在道外覓到情投意合者，崇正大家庭都歡迎新人能透過道場福證，迎接更美好的未來。福證之意是透過老 及諸天仙佛的見證、祝福及加持，婚禮合二姓之好共結善因緣，在家業、事業、聖業都能彼此扶持，共同精進修辦，成為白陽期福慧俱足、聖凡如意的彌勒眷屬。³⁰⁸

隨父權社會制度牢固、孝道文化的推行，家長對年輕一代的婚事的支配權越來越大，婚姻越來越少地屬於個人的私事。史書上家長為兒女安排婚事的記述數不勝數，不需列舉，僅從早婚、極重門第、重財禮和政治聯姻這幾種時尚即可推想。即使年青的婚姻當事人享有建議權，也未必有能力建議。在定婚過程中若要自己的意志得以部分的或全部的實現，需當事人有選擇對象的愛好和主見，並重視自己的選擇才有可能。一般而言，推廣白陽婚禮首以「孝悌」帶動婚禮進行儀式。因此，菩提福證白陽婚禮是，道場宗風，孝悌慈愛精神，具體在生

³⁰⁶ 福證人通常安排點傳師擔任，點傳師負有代理明師之天命，求道禮儀中能一指超生、天榜掛號，亦能在婚禮賜予新人幸福美滿。

³⁰⁷ 三施：財施、法施、無畏施。

³⁰⁸ 一貫道稱白陽期由彌勒佛掌天盤，依據《彌勒上生經》記載，彌勒的修行風格是「具凡夫身，未斷諸漏，不修禪定，不斷煩惱。」展現出在家修的風範。

活中的體現，神仙眷屬要結成連理，可考慮菩提福證白陽婚禮來完成終生大事；其中有三項重點要階段及相關祝文：婚禮規劃成立最好有時間規劃，及婚禮需求度(例如：提親、訂婚禮俗、迎娶禮俗、白陽婚禮、感恩禮、婚宴等規劃)，提案人須找禮俗輔導師，提供表單(婚禮規劃輔導表、新郎、新娘-成長事蹟要點表)、填寫新人基本資料製作各祝福文用，如需整體主題企劃則配合「道化婚禮運作組」做各項規劃搭配。

(一) 祭祖：訂親祭天祝文、完聘出閣辭祖祝文、迎親祭天祝文、拜堂完婚告祖祝文。

(二) 道場福證：婚禮仙佛祝禱文、同心同德祈願文、白陽福證文。

(三) 宴席、祝福詞、流程、訂婚流程、婚嫁流程、白陽福證婚禮程序、完聘出閣辭祖祝文。

有關婚姻，我們常聽到一句話就是「父母之命，媒妁之言」如《詩經·齊風·南山》曰：「芝麻如之何？衡從其廟；娶妻如之何？必告父母。」³⁰⁹ 娶妻必須先徵得父母同意，才能經媒人說合成婚。當事人自己是無法作主的。

另外，古代主婚的「父母之命」的「父母」，從廣義來看，不一定必須是父母。可以是其他尊親長輩，如祖父祖母、長兄、家族族長；在官僚集團中可以是高一級的長官為下級官員主婚；主人也可為家中婢女主婚；老師可以為學生主婚等。

三、一貫道白陽福證道化婚禮的程序與祈祝文

活佛師尊《暫訂佛規》序文明示：「...環境不同，儀式祭品，難使劃一，必須因人以施用，因地而制宜...活潑行之...。」因此，崇正道化婚禮針對男方、女方家庭佛堂，或在公共佛堂，或是公證後補辦福證，皆能活潑應對、人事圓滿。而道化婚禮的架構流程源於一貫道辦道禮節：

婚前輔導（婚姻的目的及擇偶理念）

男方稟報天地祖先

提親=納采（提親）+問名（夾八字）

男方稟報天地祖先

訂婚= 納吉（過文定）+ 納徵（過大禮）

訂迎娶日=請期（擇日）

女方祭拜稟報天地祖先

結婚日=娶親（迎親）+宴客

迎娶=新人祭拜稟報天地祖先拜別禮&出閣&宴客

※宴客可能另擇期

成婦之禮、成婿之禮

³⁰⁹ [宋]·朱熹：《詩經集註》，臺南：大孚書局，2001年，頁48。

福證禮(視規劃可在訂婚後或迎娶回家後亦可另擇期)

感恩禮(視規劃可在出閣前及迎娶回家後亦可在婚宴舞台上)

(一) 道化婚禮功能與殊勝，依婚禮程序列表如下：(道化婚禮表一)

道化婚禮程序	意義與殊勝	主要功能意義
獻供/請壇	恭請諸天仙佛降臨見證賜福以顯現此婚姻之隆重與莊嚴。	奉獻供品恭請諸天仙佛降臨護祐。
婚禮仙佛祝禱文	福證人稟報上帝此對新人姻緣成熟，伏祈明明上帝慈祐此婚姻。	福證人稟報上帝，伏祈明明上帝賜福並取得「福證權柄」。
新郎新娘上香/同心同德祈願文	將傳統婚禮之同牢、合卺、執子之手，與子偕老、結髮等儀式以祈願文做更真實的告白。	新人同心同德並敞開心門以祈願文為「婚姻合全」。
俯伏百叩	新人以叩首禮聊表叩謝天恩師德之心意，亦是修辦道者之基本修養，以社會角度百叩已是大禮，而修道者則是基本叩謝禮儀。	新人叩首謝恩表現感恩情懷。
福證	由福證人(點傳師)傳遞上天的祝福與師德加被。	讓新人感受被重視。也讓新人重視道化婚姻。
用印	福證人及主婚人、簽名、用印、祝福見證。新人簽名、用印、表真誠。	加強福證禮的殊勝並且為福證禮劃下完美句點。
家人拍照留念	貴賓雙方家族見證與祝福。	雙方主婚人感受欣慰家族分享喜悅。
同修拍照留念	與會同修見證與祝福。	與同修分享喜悅。

一貫道白陽婚禮在程序上以宗教儀軌，首先由主持人邀請獻供人員、點傳師、觀禮來賓、雙方主婚人、新郎新娘進入佛堂，必須先由禮生獻供(以單數計盤至少要五菓、湯圓、喜餅)，再恭請仙佛臨壇(由點傳師請壇)，點傳師是代表仙佛恭讀仙佛祝禱文，稟報上帝此對新人姻緣成熟，伏祈明明上帝慈祐此婚姻。

(二) 道化婚禮對應辦道禮：(道化婚禮對應表二)

道化婚禮	天人見證的婚姻	辦道禮	天人合一指引回天路
獻供	為表達恭請仙佛降臨之誠意。	獻供	表達恭請仙佛降臨之誠意。
請壇	請佛降臨護祐見證此婚姻。	請壇	請佛降臨法壇，遮斷人天耳目。
婚禮仙佛祝禱文	福證人稟報上帝，伏祈明明上帝賜福並取得[福政權柄]。	表文呈奏	稟報上天 / 懇祈上帝賜明路
新郎新娘上香	檀香裊裊繚繞上升銜接天人。	求道人上香	檀香裊裊繚繞上升銜接天人。
同心同德祈願文	新人同心同德並敞開心門以祈願文為[婚姻合全]。	傳合全	新求道人合天心、全天意。
俯伏百叩	新人以叩首謝恩表現感恩情懷。	十條大愿	新求道人表明善心(開心門)。
福證	由福證人(點傳師)傳遞上天的	點道	點傳師引金線銜接求道人。

	祝福與德被，讓新人重視此婚姻。		
用印	加強福證禮的殊勝，並且為福證禮劃下完美句點。	傳口訣	
拍照留念	主婚人感受欣慰家族與同修分享喜悅。	叩首謝恩	

（三）白陽婚禮各項祝文：

依六禮「納徵」古語稱「納幣」，周人謂之「入幣」，對嫁娶入幣的物質和數量都有明文規定，按《周禮·地官·媒氏》所載：「凡嫁子娶妻，入幣純帛，無過五兩。」³¹⁰鄭氏注云：

純，實緇字也，古緇以才為聲，納幣用緇，婦人陰也，凡於娶禮，必用其類，五兩十端也；必言兩者，欲得具配合之名，十者，象五行十日相成也。士大夫乃以炫纁束滌，天子加以穀主，諸侯加以大璋。³¹¹

《禮記·雜記》曰：

「納幣一束，束五兩，兩五尋。」³¹²

周時尚無金屬貨幣，以布帛為通貨，謂之「幣帛」。亦稱「緇帛」，其數以五兩為限，就是十匹，色澤數量，都是象徵陰陽五行的觀念，若以帛兩端計長兩丈之數，則五兩共成十丈，這已經算是厚禮了。聘禮表現出男子能擔任家庭和社會責任的標誌，這反映出私有制社會裡以及在生產力不發達的情況下，財富和權力在女子心目中的重要地位，而這種以表達男子維繫家庭能力的風俗到現時的階級社會並沒有驟然消失。至今的「過大禮」實際上就是古禮之遺風。現在很多年輕男女不再為聘金的多寡而取決於婚姻的枷鎖，避免把結婚當成交易而論。

則白陽婚禮的程序雖然以禮紀精神，但卻以宗教儀禮透過仙佛見證作為，點傳師代為布達，完成殊勝的訂婚程序。

訂親祭天祝文：白陽訂婚儀式，需要填寫疏文(以下表單案例)，敢昭告於皇天后土、神明、暨○氏之列祖列宗，由禮生獻供，主婚人及準新郎以疏文先向仙佛祖先稟告擇期○○月○○日迎娶

³¹⁰ [清]·孫詒讓《十三經注疏校記》，北京：中華書局，2009年，頁142。

³¹¹ [清]·孫詒讓《十三經注疏校記》，北京：中華書局，2009年，頁142。

³¹² [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁240。

舉行拜堂完婚、結婚典禮，祈請賜福所有前來觀禮、祝賀之親朋好友。並以吉祥話祈請庇佑一切順利。

1. 訂親祭天祝文

維

中華民國 ○○ 年歲次 ○○ 某月某日之良辰，

弟子 ○○ (男方主婚人) 敢昭告於

皇天后土、神明、暨○氏之列祖列宗曰：

新郎新娘讀同心同德(圖三)

○ (主 (男方主婚人) 之○子○○ (新郎) 即將於今晨前往○○○

(○新娘納徵信士○○女之 女○○○ (新娘); 並擇期○○月○○日迎娶

舉行拜堂完婚、結婚典禮，祈請賜福所有前來觀禮、祝賀之親朋好友。

謹以馨香、清水之儀，用伸稟告

祈請庇佑一切順利，賜福吾家兒媳：三生恩愛，五世其昌；白首偕老，子孫滿堂

《禮記·哀公問》孔老夫子曰：

古之為政，愛人為大，所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。³¹³

哀公曰：「請問政治究竟該怎樣做才能做好呢？」孔子回答說：「夫婦有所區別，父子互相親愛，君臣彼此敬重。這三項做好了，其他的事就會跟著做好。」孔子回答說：「古代人所施行的政治，將愛人看得最為重大。而要做到愛別人，又以施行禮治最為重大。而要施行禮治，又以樹立恭敬的態度最為重大。而恭敬的最高表現，就是天子、諸侯的婚禮。天子、諸侯的婚禮是恭敬的集中體現。在舉行這一婚禮時，天子或諸侯要穿上冕服親自迎接，這是為了表達親愛之情。親自迎接新娘，就是為了表達對新娘的親愛之情。所以，君子要樹立恭敬的態度來和新娘親愛，如果沒有這種恭敬的態度，就會喪失親愛之心。不愛別人就不會和別人相親，不樹立恭敬的態度就不能堅守正道。愛別人和恭敬他人，不正是政治的基礎嗎？」³¹⁴

2. 完聘出閣辭祖-流程：

※喜燭光輝滿廳堂，上辭列祖與列宗；

願妳終生享幸福，榮華富貴大吉祥

³¹³ [元]·陳 澹：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁276。

³¹⁴ 姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年，頁724。

※一拜 ○(姓氏) 家興旺

再拜 祖德流芳

滿拜 之子于歸 跨鳳乘龍

※恭讀完聘出閣辭祖祝文

適擇賢婿，之子于歸；宜其家室，夫唱婦隨。



台中林佳龍市長來證婚(圖四)

※父母栽培廿餘年，養育恩情卡大天；

雙膝跪地欲拜別，萬般不捨咽喉啞。

※跪 覲 一叩首

父兮生我 母兮鞠我 欲報之德 昊天罔極

覲 再叩首

宜家宜室 鳳卜其昌 勿忘庭訓 不辱家風

覲 滿叩首

白陽婚禮進行，以叩首跪拜為主，與其他宗教不同的是，一人為叩即是「命」，感謝父母的生育、養育、教育之恩。

※椿萱並茂 松柏長春 福壽康泰 含貽弄孫 謹聆教誨（女方主婚人訓勉新人）



禮生獻供(圖五)

3. 完聘出閣辭祖祝文

維

中華民國○○○年歲次○○○○月○○○日之良辰，裔孫○○○（女方主婚人）敢昭告於
○氏歷代始太高曾祖考妣之神位前曰：

○○○之○女○○○年已長成，許配○○○○○○○○○○○○○○○○○○○○之信士○○○

之○子○○○先生為妻，擇期

○○月○○日出閣 今誠敬辭祖 謹以

禮盒素果、金香燭炮之儀，用伸稟告

列祖列宗 祈請

一來到座 二來領收 三來庇佑：

適擇賢婿，之子于歸；宜其家室出閣辭祖祝文：

完聘出閣辭祖一樣需寫書文，敢昭告於○氏歷代始太高曾祖考妣之神位前，稟告 列祖列宗 祈請

姻緣有幸 締偕老之歡 屏雀為媒

盟結朱陳 齊眉鸞臺 結髮鳳閣

伏 祈

明明上帝慈祐新郎新娘 相敬如賓 同心同德

相扶相惜 琴瑟和鳴 夫唱婦隨 家壁生輝

瓜瓞綿延 子孫富貴 恭此

上奉 叩謝天

點傳師宣讀仙佛祝禱文，必須先由禮生獻供，點傳師請壇恭讀恭請仙佛臨壇(請壇經)，在佛堂以一貫道臺灣樞紐暨點傳師之命莊嚴的恭讀祝禱文。



新郎新娘上香 (圖九)



點傳師為新人福證(圖十)

一貫道將本教傳承的歷史稱為「道統」。有關一貫道歷史源流，道內流傳著一本題為《道統寶鑿》的書中有詳細記載。一貫道白陽婚禮精神所在，根據道統敘述的脈絡，天地造化，冥冥中必有其道，而且是先有道，依此道而生成萬物，天地萬物生成後，這道又隱含在萬事萬物之中。老子《清靜經》說：「大道無形，生育天地。大道無情，運行日月。大道無名，長養萬物。吾不知其名，強名曰道。」也就是說，宇宙源出於道，天地未有，道先有。但人類並不瞭解此道，於是從古到今，就有天生智慧覺者降臨人間，開悟、教化眾生，這些真理的覺者就是一貫道一代又一代的祖師。

6. 白陽福證文：

道傳萬國 九洲齊渡 首重家庭 人倫復初 君子之道
造端夫婦

今日為

〇〇〇 先生

〇〇〇 小姐

共結良緣之吉日

喜鳳凰于飛 花開並蒂 賀佳偶天成 琴瑟和鳴

兩位才子佳人 謙謙君子 秉性溫良 窈窕淑女 宜爾室家

願孝悌傳家 德化群黎 同心戮力 共創彌勒家園



新人向仙佛叩恩(圖十一)



白陽婚禮進行禮生先行供、點傳師請壇、新郎新娘宣讀同心同德祈願文（圖十二）

謹祝賢伉儷 蒙受
明明上帝恩賜福澤 諸天仙佛護祐 福慧圓滿 道愿永昌

福證人：
女方主人：
男方主人：
介紹人：
貴賓祝福：
中華民國 ○○年 ○○月○○○日

7. 同心同德祈願文：

維
中華民國一○○年歲次乙未 五月十三日吉日之良辰一貫道○○○○
餘蘊○○○○ 信士 ○○○○ 於
○○○○○○道場舉行完婚大典 敬備齋蔬果品 時饘之儀 誠心誠意敬獻於
師尊母親老大人蓮下曰
師尊母親老大人慈悲
弟子乾道 ○○○○
弟子坤道 ○○○○

今天虔誠恭敬跪在您的座前 願結為夫婦 懇請
師尊母親老大人祝福弟子在您慈光庇照之下，締結美滿姻緣，成為白陽的眷屬。

弟子彼此心心相印，雙雙情投意合，同心祈求
師尊母親老大人您的賜福，今後將組織一個新的白陽修辦家庭。

家，是人的避風港，

家，是愛的溫暖窩。

家，更是修辦的初始，渡眾的基石，

乾道 弟子 ○○○ 祈望

師尊老大人慈悲庇佑弟子，在同一個屋簷下，

彼此尊重，相互包容，彼此體諒，相互幫助，奉獻道場，白頭偕老，恩愛一生

坤道 弟子 ○○○ 祈望

母親老大人慈悲加被弟子，在共同生活中，

即得契入如真實義。一目了然人間世，飄飄超越此生死。唯見一貫真修道，處處覓得見真章。

四、白陽婚禮要件和儀式

另外，古代主婚的「父母之命」的「父母」，從廣義來看，不一定必須是父母。可以是其他尊親長輩，如祖父祖母、長兄、家族族長；在官僚集團中可以是高一級的長官為下級官員主婚；主人也可為家中婢女主婚；老師可以為學生主婚等。

「父母之命」包辦婚姻是以父親長輩對兒女的私有權為前提。因此「父母之命」若廣義理解也是「所有者」之命令或支配權。其實「父母之命」包辦婚姻的背後，有著各種各樣的目的。有些是借兒女婚事進行政治聯姻，擴大或鞏固其政治權力，維護其所得利益。有些是門閥士族為了門當戶對，維護名門望族，保持所謂「高貴」的血統。有些純粹是為了聘財和嫁資的經濟目的。誠如《禮記·郊特牲》所說：「取於異性，所以附遠厚別也。」³¹⁵ 出自優生學的考量之外，也為社會為了穩固，長治久安打下根基。當然，父母也有出於對子女的關愛，但他們首先考慮的多是對方的社會地位、經濟貧富等現實條件是否門當戶對，而不是以子女的愛情為出發點。

至於為何要舉辦一貫道白陽婚禮？夫婦彼此間的生活應該是克勤克儉，為了減輕男女雙方在婚俗上的經濟負擔，因此，應該要用智慧來處理人倫之間的感情，若有一些特殊的習俗在這時期出現，要用道化來淨化、弘化、美化彌勒家園。

五、結語

孔老夫子曰：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，達乎天地。」³¹⁶ 在儒家的聖賢之道中，最基本是從居家、做人的義理開始，意思是說，一個修行人著手第一步，便是從夫妻關係做起，而他的睿智可以發展到了解天地之間宇宙真理。

本章節研究一貫道白陽婚禮，對照傳統婚禮陽倡陰和的內涵與象徵，以探討婚禮儀節在文化意義上古、今之異同，在傳統的基礎上重新省視現代婚禮的真實意義與精神象徵，回歸《禮記·昏義》面對婚禮「敬慎重正」的態度，承繼其深厚的文化內涵，此能創造出符合現代精神的婚姻禮俗，發揚中國傳統生命禮儀中，婚禮儀式所蘊涵的感恩懷遠、安頓當下、繁衍生命的文化意義。

台灣的傳統禮俗自古至今傳承下來，孕育出具有獨特的民族性與地域性，透過熱鬧的婚禮進行，代表一個男生或女生轉變成為大人的過程，其中所隱含的責任和義務經由婚禮儀式來展現，兩家人在繁雜禮俗的過程中結成親家，也因這一連串的儀式綿延了家族血緣關係，

³¹⁵ [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年，頁149。

³¹⁶ [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年，頁23。

並經由過程中展現對於神明祖先的崇敬，表現出對於婚禮敬慎鄭重的心情。然而現代的婚姻制度建基於戀愛、責任與道德。在這三項條件上，若有任何一項的變奏，也可導致婚姻關係或整個婚姻制度遭受嚴峻的考驗與衝擊。婚外情的現象，其實在古今中外，存在已久。但不同人士、不同年代對婚外情都有不同的名稱、定義、標準與理解等。

一貫道白陽婚禮最大的特色為恭請仙佛臨壇，透過請點傳師謹具師尊師母之命於佛堂舉行完婚大典，締結良盟延禧 並率全體家眷聚在佛堂前備齋馨香、素果、清水之儀、誠心誠意奉佛獻供，用伸稟告 祈請 明明上帝慈佑新郎新娘相敬如賓、同心同德、相扶相惜、琴瑟和鳴、夫唱婦隨、家璧生輝、瓜瓞綿延、子孫富貴。 恭此 上奉叩謝天恩。在佛堂恭請 仙佛祝禱文，夫妻同心同德祈願文，最後由點傳師朗誦白陽福證，婚禮進行完全以一貫道福證白陽婚禮，是宗風、孝悌、慈悲、精神、具體在生活中的體現，神仙眷屬結成連理，菩提福證白陽婚禮來完成終生大事。也是本論文研究之意義所在。



第五章 結論

本文研究的目的要從這多年來在職場的主持及企劃，有關婚姻在社會結構以《禮記·昏義》為婚姻探討基礎，其婚姻締結的最終目的是組織家庭，首要價值在經過歷代幾千年來，中國傳統儀禮，祭祀文廟和傳宗接代，一直在延續中，而《儀禮·士昏禮》、《禮記·昏義》所蘊涵的禮制思想，透過「男主外，女主內」的夫妻倫常，穩定了家庭的和諧關係，亦如《周易·家人·彖》，所言，「家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也」。其觀念也凝聚鞏固了家族的力量，因而帶動了社會、國家的安定，不可否認，前人在論禮教在這一方面的貢獻是不可磨滅的。然就《禮記·昏義》記載婚禮中儀式「共牢而食，合巹而醕，所以合體，同尊卑，以親之也。」並沒有陽尊陰卑歧視女性的觀點，而是強調陰陽相互尊重，夫妻是一體的。

事實上，在父系氏族社會的宗法封建制度下，婚姻締結最重要的目的，便是祭祀宗廟和傳宗接代。《禮記·哀公問》：「天地不合，萬物不生。大昏，萬世之嗣也。」承繼子嗣最重要的目的，就是為了能夠繼承與延續父系氏族宗法制度的一切。正因如此，中國傳統的婚姻制度最主要的部分便是儀式和象徵，至於婚姻男女之間的性和愛情，根本不是構成婚姻成立與否的必要條件。這樣的保守舊式責任與犧牲，對現今的婦女而言太過於沉重，故而招致許多現代倡導兩性平權主義者的極力撻伐。

然而《儀禮·士昏禮》的時代，宗法制度籠罩一切禮教的規範。在「父母之命」與「媒妁之言」的主導之下，男、女兩性婚姻關係的締結，成了兩姓家族之間的盛事。換句話說，當時的男子娶妻，並不是為了個人娶妻，而是為整個宗族娶婦；女子嫁夫，並不是為了個人嫁夫，而是讓自己成為整個宗族的媳婦。因此，婚姻之事對於女子而言，「成婦」的意義大於「成妻」的意義。

事實上，就婚姻的歷史演變而言，當時在同姓不婚的強大禁忌之下，異姓之間為了婚配而大動干戈，乃至於對異姓部族進行掠奪式的搶婚，應該都是婚配習俗史上曾經存在的事實。於是西周初期便適時地在長期掠奪婚所造成的血緣大量流動交換的結果之下，建立了以「親親尊尊」為基軸的禮儀制度，並把幾近枯槁的模擬式掠奪婚，化干戈為玉帛的方式而讓此舊俗脫胎換骨，轉化而成為「合二姓之好」的婚儀大典。這種禮樂的創制精神，其實正是周代文化最令人動容之處。

在《禮記》所蘊涵的道德而言，儒學之道德形而上意涵是由《中庸》為中心而展開以成就天命之道的終極思想。換句話說，天道是較客觀的必然性存在，而人必須藉由心性的道德存養來實踐天道。《中庸》：「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」又云：「唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以

贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」在當代對於《禮記·昏義》記載婚禮習俗，好的傳統禮俗、教育，我們有責任延續傳承下去，至於缺乏的婚前男子教育，我們也有義務思考該如何落實教育男子為人丈夫。《禮記·昏義》所蘊含根深的家庭倫理觀念要瀕臨瓦解的危機，現代的男女在婚前時，是否應該更謹慎的評估，除了要能彼此了解對方的人格特質，清楚彼此的優缺點之外，也要考量是否能接納雙方的家族成員、習性，誠如林素英所言：「生命不是到我為止，更不是到此為止！每個人都有責任讓生命的長流，流得長遠，流得淵深！」婚姻不該是一時興起的兒戲，我們要有堅定的情懷，信守一輩子永遠的承諾，讓它天長地久。

至於一貫道白陽婚禮，對照古典婚禮陽倡陰和的內涵與象徵，以探討婚禮儀節在文化意義上古、今之異同，在傳統的基礎上重新省視現代婚禮的真實意義與精神象徵。現今科技的物質文明愈來愈昌明的社會環境之中，人與人之間的關係和關心，愈來愈疏遠，愈來愈淡薄，這是事實，倫理的關係與責任感愈來愈模糊不清，所以造成家庭的分離與社會的混亂。例如，夫婦間的婚姻，責任與義務的觀念漸漸不受重視。筆者希望提倡一貫道白陽婚禮，以教化因果因緣的觀念、培養求道者對道場教化的精神，提昇人的品質。

婚姻家庭是最能實現人性意義的場所，在身心靈的整合下，生命得到滋潤，得以發揮。夫妻共同學習愛，共同邁向至善。道化白陽婚禮就是以一貫道道親的立場來定位夫妻關係，並由點傳師為新人福證，強調婚姻本身是責任和義務的肯定與承擔，而不僅僅只是形式上的婚禮。莊嚴、簡約的白陽婚禮，意義在於證明男女雙方都是仙佛的弟子，結婚之後所組成的家庭，也必然是道化家庭。一貫道原有的道德規範中是以孝道、世俗道德規範為重點的，也是以提升個人的道德品質及建立與人的和諧、健康、美好的關係為重心。

在一貫道白陽婚禮進行中，不論是參加婚禮的男女新人或觀禮的父母親友、道親，皆具有相當的意義。就新人而言，能藉由莊嚴隆重而歡喜的氣氛中，感到殊勝婚姻所具有的神聖責任與義務。對家人朋友而言，能在參與白陽婚禮的過程中，分享新人的喜悅與福證。白陽婚禮除了倡導婚姻節約、革新社會鋪張浪費的風氣外，也讓大家對一貫道白陽婚禮的惜緣、惜福之意義有所認識，既能美化家庭又能淨化社會，推行善良深度意涵的儀禮，進而彰顯一貫道婚姻倫理的崇高價值。

參考書目

壹、古籍文獻

- 《十三經注疏》，《周易正義》，臺北：新文豐出版公司，2001年。
- 《十三經注疏》，《禮記正義》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年。
- 《十三經注疏·禮記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 《十三經注疏》，《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- [漢]·鄭玄：《禮記鄭注》，臺北：新興書局，1964年。
- [漢]·許慎·段玉裁注：《斷句套印本說文解字》，臺北：漢京文化公司，1980年。
- [漢]·鄭玄：《鄭氏三禮目錄》，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- [漢]·董仲舒：《春秋繁露》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- [晉]·郭璞：《爾雅音圖》，臺北：臺灣商務印書館，1977年。
- [唐]·駱賓王：《駱臨海集箋注·詠美人在天津橋》，臺北：世界書局，1962年。
- [唐]·孔穎達：《禮記正義》，上海：上海古籍：1990年。
- [宋]·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖月刊社，1984年。
- [宋]·孟元老：《東京夢華錄注》，臺北：漢京文化事業公司，1984年。
- [宋]·朱熹：《詩集傳》，臺南：大孚書局，2001年。
- [宋]·程頤 朱熹：《易程傳 易本義》，臺北：河洛出版社，1974年。
- [宋]·司馬光：《書儀·婚儀上》，卷3，收入《文淵閣四庫全書》冊142，臺北：臺灣商務印書館，1983年，
- [元]·陳澧：《禮記集說》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- [明]·徐師曾：《文體敘說三種（文體明辨敘說）》，大安出版社，1998年。
- [清]·姚際恒：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- [清]·王聘珍：《大戴禮記解詁》，臺北：文史哲出版社，1986年。
- [清]·陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年。

[清]·孫希旦：《禮記集解上、下集》，臺北：文史哲出版社，1990年。

[清]·孫詒讓《周禮正義》，北京：中華書局，2009年。

[清]·胡培翬：《儀禮正義》，卷一，〈士冠禮〉解題，收入王先謙編，王進祥重編，
《重編本皇清經解續編》，臺北：漢京文化公司，1980，第10冊。

[清]·盧文弨：《儀禮注疏詳校》，臺北：中央研究院，2012年。

貳、現代書籍：（依編著者姓氏筆畫排列）

王德華：《中國文化史略》，臺北：正中書局，1936年。

王靜芝：《詩經通釋》，臺北：輔仁大學文學院叢書，1968年。

王貴民：《中國禮俗史》，臺北：文津出版社，1993年。

王煒民：《中國古代禮俗》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。

王吉清：《中國婚姻—婚俗、婚禮與婚律》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。

王鈞林：《儒學與中國傳統文化》，濟南：齊魯書社，2006年。

方立天：《中國佛教哲學的現代價值》，文史哲(4)。

〔日〕白川靜：《中國古代文化》，臺北：文津出版社，1983年。

白國琴：《百年中國社會圖譜 從舊婚喪假娶到新禮儀風俗》，成都：四川人民出版社，
2002年。

向淑雲：《周代婚姻法與婚姻時態》，臺北：臺灣商務印書館，1991年。

朱永嘉 蕭木：《新譯呂氏春秋》，臺北：三民書局，1995年。

羊春秋：《孔子家語》，臺北：三民書局，2013年。

呂子輯：《家禮大成》，臺南：世一書局，1922年

李純一：《左傳選讀註》，臺北：自由太平洋文化公司，1965年。

李日剛：《三禮研究論集》，臺北：黎明文化事業公司，1981年。

- 宋光宇：《一貫道疑問解答》，臺北：光明國學出版社，1993年。
- 宋光宇：《宗教文化論文集》，宜蘭：佛光人文社會學院，2002年。
- 李仲祥：《中國古代漢族婚喪風俗》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，臺北：三民書局，1996年。
- 李學勤：《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 李學勤：《十三經注疏-儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，1999年。
- 李玉柱：(人親土親道親)《一萬個充滿感動的日子》，臺北：囿晟出版社，2016年。
- 何勤華：〈《漢書·刑法志》評析〉，《中國法學史》，北京：法律出版社，2007年。
- 吳靜宇：《老子義疏註》，高雄：大眾書局，1979年。
- 周 何：《儒家的理想國》，臺北：時報文化出版公司，1981年。
- 周 何：《古禮今談》，臺北：萬卷樓，1992年。
- 周 何：《禮學概論》，臺北：三民書局，1998年。
- 周予同：《羣經概論》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 周紹賢：《漢代哲學》，臺北：中華書局，2015年。
- 周恩定：《中國文化概論》，臺北：國立空中大學，2001年。
- 邱衍文：《中國上古禮制考辨》，臺北：文津出版社，1992年。
- 林志強 楊志賢：《儀禮漫談》，臺北：頂淵文化事業有限公司，1997年。
- 孟 穎： 濟公活佛：《性理題釋》，臺南：龍巨書局，2001年。
- 孟淑慧：《朱熹及其門人的教化理念與實踐》，臺北：國立台灣大學出版中心，2003年。
- 孟 穎：《四書心德》，臺南：龍巨書局，2007年。
- 孟 穎：《四書心德》，臺南：龍巨書局，2007年。
- 孟 穎：《天道所禮敬仙佛聖蹟》，臺南：龍巨書局，2015年。
- 林素娟：《空間、身體與禮教規訓：探討秦漢之際婦女禮儀教育》，臺北：臺灣學生書局，

2007年。

林榮澤：《台灣民間宗教研究論籍》，臺北：一貫道義理編輯苑，2007年。

林榮澤：《一貫道藏》，臺北：一貫道義理編輯苑，2009年。

林榮澤：《一貫道藏·義理之部》，臺北：一貫道義理編輯苑，2010年。

林素英：《古代生命禮儀中的生死觀》，臺北：文津出版社，1997年。

林素英：《甜蜜的包袱：《禮記》》，臺北：萬卷樓，2003年。

林素英：《禮記之先秦儒學思想》，臺北：師大出版中心，2017年。

季旭昇：《左傳》，臺北：商周出版社，2011年。

姜義華：《新譯禮記讀本》，臺北：三民書局，1997年。

胡元玲：《張載易學與道學》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

柯雄文：《君子與禮》，臺北：臺灣大學出版中心，2017年。

高明：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。

翁銀陶：《公羊傳漫談》，臺北：頂淵文化事業有限公司，1997年。

馬之驢：《我國婚俗研究》，臺北：經世書局，1979年。

孫作雲：《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1979年。

徐福全：《禮儀民俗論述專輯》，臺北：內政部，1995年。

徐禮集：《易經實用解說》，臺北：前瞻發展文化，2000年。

徐育華：《天道修辦理念輯要》，臺北：圓晟出版社，2003年。

孫劍秋：《易》、《春秋》與儒學思想，臺北：中華文化教育學會，2007年。

陳瑞庚：《土昏禮服飾考》，臺北：臺灣中華書局，1971年。

常金倉：《周代禮俗研究》，臺北：文津出版社，1993年。

常金倉：《周代禮俗研究》，臺北：文津出版社，1993年。

陳舜政：《高本漢左傳注釋》，臺北：中華叢書，1972年。

- 陳顧遠《中國婚姻史》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 陳舜政：高本漢《左傳注釋》，臺北：中華叢書，1972年。
- 陳戌國：《先秦禮制研究》，湖南：湖南教育出版社，1991年。
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集註》，臺北：里仁書局，2006年。
- 曾秋美：《台灣媳婦仔的生活世界》，臺北：玉山出版事業公司，1998年。
- 郭松義 定宜庄：《清代民間婚書研究》，北京：人民出版社，2005年。
- 曹亦冰：《新序、說苑》，臺北：錦繡出版社，1992年。
- 張亮采：《中國風俗》，上海：商務印書館，1928年。
- 黃啟方：《儀禮特牲饋食禮節研究》，臺北：中華書局，1986年。
- 黃培鈺：《儒道理學》，臺北：浩興出版事業公司，1987年。
- 黃有志：《中國古代漢族婚喪風俗》，臺北：幼獅文化事業公司，1991年。
- 程俊英 蔣見元：《詩經》，臺北：錦繡出版社，1992年。
- 黃朴民：《董仲舒與新儒學》，臺北：文津出版社，1992年。
- 黃俊郎：《禮儀之邦的寶典—禮記》，臺北：黎明文化事業公司，1993年。
- 張光裕：《儀禮士昏禮、士相見之禮儀節研究》，臺北：中華書局，1986年。
- 張樹棟：《中國婚姻家庭的嬗變》，臺北：南天書局，1996年。
- 張壽安：《18世紀禮學考證的思想活力》，臺北：中央研究院，2001年。
- 黃錦堂：《詩經今釋》，臺北：大廈出版社，2004年。
- 張信雄：《台灣婚俗俚語趣談》，臺北：潘朵拉文字出版社，2005年。
- 馮樹勳：《陰陽五行的階位秩序：董仲舒的儒學思想》，新竹：清華大學出版社，2011年。
- 張文昌：《制禮以教天下—唐宋禮書與國家社會》，臺北：國立台灣大學出版社，2012年。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖月刊，1984年。
- 楊家駱：《新校本魏書附西魏書四》，臺北：鼎文書局，1987年。

楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

[美]·費正清 賴肖爾，江蘇：江蘇人民出版社，1996年。

楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

楊炯山：《結婚禮儀》，新竹：竹林書局，1999年。

楊寬：《西周史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》，臺北：臺灣商務印書館，2004年。

楊柱才：《道學宗主》，北京：人民出版社，2004年。

萬建中：《中國民俗文化叢書-婚俗》，天津：天津人民出版社，2010年。

董強：《中國民俗文化叢書-婚嫁卷》，安徽：安徽人民出版社，2013年。

雷銘：《儀禮·士昏禮》的文化學研究，北京：九州出版社，2017年。

趙輝：《六朝社會文化心態》，臺北：文津出版社，1996年。

廖名春：《周易》經傳與易學史新論，濟南：齊魯書社，2001年。

葛晨虹：《中國古代的風俗禮儀》，臺北：文津出版社，2001年。

龍宇純：《荀子論集》，臺北：臺灣學生書局，1987年。

鄭志明：《民俗生死學》，臺北：文津出版社，2008年。

劉思白：《周易話解》，臺北：弘道文化出版，1977年。

魯迅：《中國歷代婚禮》，北京：北京圖書館，1998年。

劉增貴：《漢代婚姻制度》，臺北：華世出版社，1980年。

劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》，臺北：臺灣學生書局，1982年。

劉志琴，吳廷嘉：《中國文化史概論》，臺北：文津出版公司，1994年。

劉擘原 鄭惠堅：《中國古代祭祀》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。

劉國樑 連遙：《新譯悟真篇》，臺北：三民書局，2005年。

劉曉津：《民間婚俗》，天津：天津人民出版社，2009年。

- 鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 鄒順初：《禮樂與人生》，臺北：頂淵文化事業公司，1999年。
- 戰學成：《五禮制度與詩經時代社會生活》，北京，中國社會科學出版社，2014年。
- 謝扶雅：《基督教與中國思想》，香港：基督教文藝出版社，1980年。
- 戴欽祥：《中國古代服飾》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 賴炎元：《春秋繁露今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 鄧 紅：《董仲舒思想研究》，臺北：文津出版社，1994年。
- 瞿同祖：《中國法律與中國社會》，臺北，里仁書局，1984年。
- 簡恩定 周彥文：《中國文化概論》，臺北：國立空中大學，2000年。
- 蘇冰、魏林：《中國婚姻史》，臺北：文津出版社，1994年。
- 譚達先：《中國婚嫁儀式歌謠研究》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
- 嚴汝嫻 劉宇：《中國少數民族婚喪風俗》，臺北：台灣商務印書館，1994年。
- 顧鑿塘：《中國歷代婚姻與家庭》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 顧頡剛：《中國上古史研究》，臺北：洪葉文化事業公司，1994年。
- [日]·藤井倫明：《朱熹思想結構探索 以理為考察中心》，臺北：國立台灣大學出版中心，2011年。
- 《金剛般若波羅蜜經一大乘正宗第三》，臺北：菩提觀音社，2004年。
- 妙辨：《菩薩戒本疏卷下—第十放救報恩戒》，臺北：中華電子佛典協會，2002年。

參、期刊

- 林翠芬：〈由《儀禮·士昏禮》與《禮記·昏義》試論傳統婦女角色之地位〉，《國立虎尾技術學報》第四期，2001年。
- 陳章錫：〈《禮記》中的民俗探究〉《文學新鑰》24期：南華大學文學系，2016年。

臺灣基督教會《教會禮拜與聖禮典》，台灣教會公報設，1993年。

馬重奇、周麗英：《中國古代文化知識趣談》，臺北：導師出版社有限公司，1990年。

莊慶信：《宗教倫理與環保倫理- 基督教與佛教的對話.哲學與文化月刊》，1998年。

肆、學位論文：

姚宣仔：《禮記·昏義所呈現的婚禮習俗與社會意義研究》國立臺北教育大學語文與創作學系碩士論文，2008年。

葉國良：《禮學研究的諸面向》，新竹：國立清華大學，2010年。

劉錦賢：《儒家之婚姻觀》，興大中文學報第二十一期，2007年。

潘澤黃：《中國古代生命禮儀中婚禮之文化意義研究—以《儀禮·士昏禮》為探討中心》，嘉義：南華大學生死學研究所碩士論文，2003年。

孔志明：〈朱子《家禮》，對臺灣婚禮、喪禮之影響〉，國立高雄師範大學國文系碩士論文，2009年。