

敦煌學

第二十六輯

【論文】

- 池田溫 唐長安畢原露仙館略考
楊富學 回鶻文《懺悔滅罪金光明經冥報傳》研究
王三慶 敦煌文獻印沙佛文的整理研究
朱鳳玉 敦煌勸善類白話詩歌初探
荒見泰史、桂弘 從〈舜子變文〉類寫本的改寫情況來探討五代講唱文學的演化
洪藝芳 敦煌變文中的重疊詞探析
林仁昱 論敦煌軍政歌曲之流行
劉惠萍 唐代冥婚習俗初探——從敦煌書儀談起
楊明璋 敦煌變文之「某」、「某甲」、「某乙」析論
廖淇晴 敦煌香藥方與唐代香文化

【書評】

- 蔡忠霖 引諸迷途，導夫先路——評黃征《敦煌俗字典》
周西波 評：王卡《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》

【錄著目】

- 鄭阿財、蔡忠霖 敦煌學論著目錄 2001—2005 年

南華大學敦煌學研究中心

封面題字 臺靜農先生

創刊人 潘重規先生

編輯委員

王三慶 朱鳳玉 李玉珉 柴劍虹

高田時雄 榮新江 鄭阿財 鄭炳林

主 編 鄭阿財

《敦煌學》稿約

- 一、本刊為敦煌學專業之刊物，園地公開，歡迎海內外學者賜稿。
- 二、來稿以未曾發表之中文稿為限。所有稿件經審查通過後始予刊登。
- 三、論著稿件以二萬字為原則；書評稿以六千字為度。特約稿件不在此限。請儘量提供與 Microsoft Word 相容之完稿磁片或電子檔。
- 四、來稿請標明中、英文篇名，並附個人簡歷（含工作單位、職稱）及通訊資料。
- 五、來稿一經刊登，即致贈作者該期刊物 2 冊及抽印本 20 份。
- 六、如需《敦煌學》論文撰寫格式或投稿，請逕寄：621 嘉義縣民雄鄉中正大學郵局 56 號信箱。或寄電子郵件至：atcheng@mail.nhu.edu.tw；
chlacc@ccu.edu.tw

目次

【論文】

1. 唐長安畢原露仙館略考……………池田溫 1
2. 回鶻文《懺悔滅罪金光明經冥報傳》研究……………楊富學 29
3. 敦煌文獻印沙佛文的整理研究……………王三慶 45
4. 敦煌勸善類白話詩歌初探……………朱鳳玉 75
5. 從〈舜子變文〉類寫本的改寫情況來探討五代講唱文學的演化……………荒見泰史 93
桂 弘
6. 敦煌變文中的重疊詞探析……………洪藝芳 111
7. 論敦煌軍政歌曲之流行……………林仁昱 141
8. 唐代冥婚習俗初探——從敦煌書儀談起……………劉惠萍 155
9. 敦煌變文之「某」、「某甲」、「某乙」析論……………楊明璋 177
10. 敦煌香藥方與唐代香文化……………廖涓晴 191

【書評】

1. 引諸迷途，導夫先路——評黃征《敦煌俗字典》……………蔡忠霖 215
2. 評：王卡《敦煌道教文獻研究——綜述·目錄·索引》……………周西波 221

【錄著目】

- 敦煌學論著目錄 2001—2005 年……………鄭阿財 227
蔡忠霖

唐代冥婚習俗初探——從敦煌書儀談起

劉惠萍*

一、前言

冥婚是指男女死後結親，它是一種以「他界」(other world)想像為基礎所形成的婚姻觀。此一習俗普遍存在於中國及世界各地，文化人類學一般稱之為“ghost marriage”，或稱“spirit marriage”或“posthumous marriage”，“hell marriage”。而在東亞細亞及中國的漢族社會多稱之為「冥婚」，亦有稱為「冥配」、「鬼婚」、「幽婚」、「陰婚」、「娶骨屍」、「娶鬼妻」、「喪娶婦」、「配骨」、「鬼媒」等。

冥婚習俗的起源，可能與早期人類社會的「萬物有靈」觀念有關，故其起源甚早。然而在中國，大概是因為冥婚不合儒家禮教傳統的緣故，唐代以前關於冥婚的記載，不僅屈指可數，而且都略有貶意¹。但是到了唐代，無論帝王貴族或一般士庶，對冥婚持鄙視態度的傳統似乎驟然消失。不僅在各種墓誌、文學作品，甚至正史中，都有關於冥婚的記載。冥婚似乎已被唐代的各個社會階層所接受，並成為一時風尚。

西元1900年，由於敦煌石室遺書的被發現，其中所保存的一百餘件書儀寫本，對於我們了解中古世紀禮俗的演變，具有重要的參考價值。而在這一百多件的書儀寫本中，更有關於隋唐五代民間舉行冥婚儀俗時所使用的〈冥婚書〉、〈答冥婚書〉等書信範本，這些書儀的寫本，實為我們在探考中古世紀冥婚習俗之流佈情形，提供了珍貴的材料。

關於中國冥婚習俗的研究，自19世紀至20世紀初，前來中國的傳教士E.G. Couling開啟了對此一特殊習俗觀察與記錄的契機。到了1920至40年代之間，基於殖民統治的需要，日本民俗學者如井上紅梅、田中饗堂、瀧川政次郎、內田智雄等，則開始以中國

* 國立花蓮教育大學民間文學研究所副教授。

¹ 如《戰國策·秦策二》中秦國宣太后與魏醜夫死後合葬的要求，《漢書·東方朔傳》中館陶公主與董偃的身後姻緣，《北史·穆崇傳》中平城與始平公主的冥婚，以及《三國志》中曹操為其少子曹沖求親的曲折。都反映了批判此一風俗「迷信」的傾向。

本土的冥婚習俗為對象，進行相關的研究²。後來，由於二次世界大戰爆發，相關研究因此中斷。直至 1960 年代以後，日人櫻井德太郎、竹田旦、中田睦子、植野弘子、美人 David K, Jordan 以及台灣學者李亦園等人，也開始以比較民俗學的視角對中國、台灣及東亞細亞的冥婚習俗進行了相關的研究。³

然而，這些相關的研究，大多是以近現代的冥婚習俗為主要探討對象，對於在中國有悠久歷史的冥婚習俗，以及此一民間俗信在中國古代的源流與演變的討論，則較不多見。至如廣田律子的〈文獻に見出する冥婚習俗とその意味〉、澤田瑞穂的〈冥婚考〉等文⁴，則多著重於文獻記載的整理，對於確曾存在於中國古代社會的冥婚習俗及其在不同時期所反映的社會文化內涵，則少有涉及。

至於敦煌寫本書儀的研究，自 1950 年代王重民先生開其端後⁵，於 1960 至 70 年間，日本學者那波利貞則從社會史的角度對書儀進行探討⁶。而較有系統的整理，則以自 1980 至 90 年代的周一良、姜伯勤、趙和平及海內外許多學者對於敦煌書儀的探討與論述為代表，使得敦煌書儀的研究得到了很大的成就與進展⁷。1990 年代以後，王師三慶及黃亮文則開始有針對書儀中的民俗進行的探討⁸。然而，學者們多著眼於書儀寫本所具有

² 井上紅梅：《支那風俗》上卷，日本堂書店，1920 年。田中饗堂：〈支那婚姻五則〉，《東洋》第 28 卷第 1 號，東洋協會，1925 年，頁 57-63。瀧川政次郎：〈冥婚考〉，收入《法律から見た支那國民性》，大同印書館，1936 年。內田智雄：〈冥婚考—死屍の結婚習俗について—〉，《支那學》第 11 卷第 4 號，1944 年，收入內田智雄：《中國農村の家族と信仰》，清水弘文堂，1970 年，頁 3-57。

³ 櫻井德太郎：〈冥界婚姻の論理—中國の冥婚習俗と死靈觀—〉，《季刊現代宗教》1 卷第 3 號，1975 年，頁 178-195。櫻井德太郎：〈冥界婚姻の習俗とツアーマニズム—東北地方民間巫の役割—〉，收入本田安次博士古稀記念會編：《芸能論纂》，錦正社，1976 年，頁 99-111。櫻井德太郎：〈沖繩本島の冥界婚姻巫俗—ユタの関与するグソー・ヌ・ニービチー—〉，《沖繩文化研究》第 5 號，1978 年，頁 1-54。櫻井德太郎：〈韓國の巫俗と魂魄婚姻—冥界婚姻習俗の比較民俗學的考察（4）—〉，收入千葉德爾編：《日本民俗風土論》，弘文堂，1980 年，頁 419-442。

竹田旦：〈死後結婚の比較民俗學的研究〉，收入《月山任東樞博士頌壽記念論文集》民俗學篇，集文堂，1986 年，頁 245-273。竹田旦：〈死後結婚の比較民俗學〉，《三河民俗》第 1 卷第 1 號，1986 年，頁 1-19。竹田旦：〈東アジアにおける死靈結婚—韓國の習俗を中心に—〉，《茨城大學教養部紀要》第 19 號，1987 年，頁 13-39。竹田旦：〈韓國・珍島における死靈結婚〉，《民俗學論叢》第 7 號，1988 年，頁 1-23。中田睦子：〈冥婚から陰陽合婚へ—台灣における冥婚類型の変化とその意味—〉，《季刊人類學》10 卷第 3 期，頁 3-35。植野弘子：〈台灣漢人社会の位牌婚とその変化—父系イデオロギー姻戚關係のジレンマ—〉，《民族學研究》52 卷第 3 期，頁 221-234。David K, Jordan, Two Forms of Spirit Marriage in Rural Taiwan, N. Matsumoto and T. Mabuchi (eds), *Folk Religion and the World-view in the Southwestern Pacific*, Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University. 1968, pp.97-99。

⁴ 廣田律子：〈文獻に見出する冥婚習俗とその意味〉，《人文研究》第 114 集，1992 年 10 月，神奈川大學，頁 75-125。澤田瑞穂：〈冥婚考〉，《中國の傳承と說話》，東京：研文出版社，1988 年，頁 67-102。

⁵ 王重民：《敦煌古籍敘錄》卷三部上「書儀」條，北京：商務印書館，1958 年 6 月，頁 225。

⁶ 那波利貞：〈《元和新定吉凶書儀》と杜友晉の編する《吉凶書儀》とに就いて〉，《史林》第 45 卷 1 號，1962 年，頁 1-34。

⁷ 周一良、趙和平：《敦煌寫本書儀研究》，台北：新文豐出版社，1993 年。姜亮夫：〈唐貞元、元和間禮的變遷——兼論唐禮的變遷與敦煌元和書儀文書〉，《隋唐史論集》，香港大學亞洲研究中心出版，1993 年，頁 222-231。

⁸ 王師三慶：〈敦煌書儀載錄之節日活動與民俗〉，《全國敦煌學研討會論文集》，嘉義：中正大學中國文

的禮書意義及內涵，關於書儀中的冥婚習俗內容，或偶有涉及，卻未見更多的討論。故本文擬以敦煌書儀中所保留的冥婚書儀為依據，並結合相關的文學作品、史志記載，以及近年來出土的唐代墓誌銘材料，對唐代的冥婚習俗作一初步的探討，並希望能藉此窺冥婚習俗之盛行與唐代社會、政治、經濟等各方面之關聯性。

二、敦煌書儀中的冥婚習俗記載

書儀，是指撰寫書札時模倣和套用的參考範本。原來，書札的制作，本是為了互通往來，表達人們的心曲的，然而，所謂「古之作者曷嘗不因言而見志，至於執訊之還往，尺書之問遺，皆所以導素蘊而陳嘉誨者焉。」⁹隨著公私書疏的大量使用，「工尺牘」和「善書翰」的修養愈來愈受到人們的重視。後來，當這種尺牘文翰的修養，與世族大家的禮法相結合後，於是有了各式書儀的產生。

書儀最早出現於魏晉，西晉以後，伴隨著世家大族的興盛和衰落，書儀的編撰也經歷了由繁至簡，由貴族化到世俗化的演變過程。然五代以前的書儀，史籍著錄雖多，卻一部也沒有流傳下來。直至 1900 年，由於敦煌石室遺書的被發現，其中所保存的書儀寫本，不僅大大地豐富了正史的經籍、藝文志和傳世其他史料記載的書目，且其中所表現的豐富內容，更使得人們得以藉此一窺唐代士庶社會生活的各種樣貌。

從現存的敦煌寫本來看，魏晉以迄唐五代最常見的書儀包括有朋友書儀、吉凶書儀及表狀箋啟書儀等三大類型。其中所謂的「吉凶書儀」，是一般來往和婚禮慶賀、喪禮吊唁的書信範本，是一種以社會生活常用之吉凶禮儀和相關禮儀文書範式為出發點的應用文書。其內容不但涉及家族內外，也涉及四海、朝廷和官場等不同的社會層面，因此在發展上，它上承朋友書儀，下啟表狀箋啟書儀。在唐代，又以這一類型的書儀出現最多，成為主要形式，且繁簡不一。

在敦煌的書儀寫本中，根據目前的研究整理，屬吉凶書儀類的約有二十餘種，八十餘個卷號，時代從唐初到五代。其中既有從中原地區傳入者；又有敦煌及附近地區模倣、

學系，1995 年 4 月，頁 13-28；〈敦煌寫卷記載的婚禮節目與程序〉，《慶祝潘石禪先生九秩華誕敦煌學特刊》，台北：文津出版社，1996 年 9 月，頁 533-564；〈論敦煌書儀之名義與源流〉，《唐代學術會議論文集》，嘉義：國立中正大學中文系出版，1998 年 4 月，頁 617-646；〈《朋友書儀》一卷研究〉，《敦煌學》第 25 輯（潘重規先生逝世週年紀念專輯），頁 21-74。黃亮文：《敦煌寫本張敖書儀研究》，台南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，1997 年 6 月。

⁹ 北宋·王欽若等編：《冊府元龜》卷 903·〈總錄部·書信〉，北京：中華書局影印本，頁 10693。

收集中原作者，品類、內容十分豐富。至於這一類書儀的編撰，據 S.6537 背 14 分號鄭餘慶在其《大唐新定吉凶書儀一部并序》中所云其編撰《書儀》的經過謂：

而諸禮經繁綜浩大，卒而難以檢尋。乃有賢士撰集纂要吉凶書儀，以傳世所用，實為濟要。

可知正是有感於「諸禮經繁綜浩大，卒而難以檢尋」，為「濟要」、「實用」而制作的。故凡涉及士大夫之社會交往等諸方面，書儀中幾乎都有規範，可以說是一個士大夫生活的百科指南。

至於吉凶書儀中所見到的禮，大體分屬三個層次：（一）古禮，即屬於《周禮》、《儀禮》和《禮記》釋義的三禮範疇；（二）朝廷禮制，即前代或當代朝廷所定五禮；（三）世族或士族家禮。其中又以世族或士族家禮，即「家法」的形成對書儀的影響最為直接¹⁰。其內容是以社會生活中常用之吉凶禮儀和相關禮文書式為主，大體屬於私家所修俗禮書範圍，與南北朝齊梁以後的官修《五禮》不同，但由於它多為貴族官僚的作品，所以儘管是俗禮書，但對於社會的影響卻絕不在正禮和朝儀之下。

而在這些敦煌的吉凶書儀中，便保留了與「冥婚」習俗相關的寫卷，計有 S.1725 號的《大唐吉凶書儀》、P.3637 號的杜友晉《新定書儀鏡》，以及 P.4036 號的書儀殘卷。

首先，關於冥婚的意涵，在 S.1725 號的《大唐吉凶書儀》中即作了如下的闡述：

問曰：何名媿婚者？男女早逝，未有躬娶，男則單栖地室，女則獨寢泉宮。生人為立良媒，遣通二姓，兩家和許，以骨同棺，共就墳陵，是在婚媿也，一名冥婚也。

此對冥婚的意涵做了簡要的說明。可見，唐代俗民社會中確曾存在著冥婚的習俗。

又，其中也有死亡男女雙方家長為冥婚男所寫的祭文：

父告子曰：告汝甲乙，汝既早逝，大義未通。獨寢幽泉，每移風月。但生者好偶，死亦嫌單。不悟某氏有女，復同霜葉。為汝禮聘，以會幽靈。擇卜良辰，禮就合吉。設祭靈右，眾饌備具。汝宜降神就席尚饗。

而女家祭女如男法：

¹⁰ 那波利貞：《唐代社會文化史研究》第一編，東京：創文社，1974年，頁64。姜伯勤：〈唐禮與敦煌發現的書儀〉，見《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996年，頁427-431。史睿：〈敦煌吉凶書儀與東晉南北朝禮俗〉，收入郝春文主編：《敦煌文獻論集：紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集》，沈陽：遼寧人民出版社，2001年，頁394-417。

告汝甲乙，爾既早逝，未有良仇。只寢泉宮，載離男女。未經聘納，禍鍾德門，奄同辭世。二姓和合好□，以結冥婚。擇卜良時，就今合□。

同樣地，生人家長之間為子女冥婚，也如一般活人婚姻一樣，要書信納聘，故在 P.4036 號寫本中則有〈冥婚書題依吉法〉和〈答冥婚書〉的書儀。另在 P.3637 號寫本中也有同樣的文字，且較清晰整齊。現參酌前一寫本，據後者逐錄如下：

某頓首頓首：

仰與臭味如蘭，通家自昔。平生之日，思展好仇。積善無徵，苗而不秀。又承賢女，長及載笄，淑範夙芳，金聲早振。春花未發，秋葉已凋。賢與不賢，卷言增感。曹氏謹以禮詞（原注：亦云「請」）願敬宜。

謹遣白書，不具，姓名頓首。

在收到冥婚提議後，女方家長照例也要回信。敦煌寫本中的〈答冥婚書〉則寫道：

久缺祗敘，延偉誠勞。積德不弘，豐鍾己女。賢子含章挺秀，竹勁松貞。未展九能，先悲百贖。既辱來貺，敢以敬從。愿珍重（原注：亦云厚）。
謹遣白書，不具。

姓名頓首頓首。

由此可知，唐人在兩家正式協辦冥婚之前，還要互寄冥婚書以確定雙方的意願。

由於敦煌曾經是古代東西文化交會及各民族融合的地方，由這些敦煌地區的書儀文獻中可以看出：敦煌地區曾經存在冥婚的習俗，這種冥婚書儀不僅普遍地被運用，更反映了當時人對冥婚的重視和信仰。敦煌書儀的出現，不僅可以補傳統文獻中因冥婚於禮不合而未見記載之闕，同時更由於書儀內容中對中古時期冥婚禮俗規範的具體反映，使我們得以藉此一窺冥婚之俗在中古世紀庶民社會中所代表的文化意義與精神內涵。

三、中國冥婚習俗的歷史淵源及形成背景

敦煌寫本中之所以保留有與冥婚相關的書儀寫本，這自然與中國源遠流長的冥婚習俗有關。

事實上，在世界上的許多原始民族中，多存在著靈魂的信仰，認為人死之後，雖然脫離了生人的集團，但仍會繼續地在另一個世界生存著，享受著新的生活，而死去的人，

雖然生活在另一個世界，卻仍與活著的人密切相關。基於這種對於靈魂的信仰，以及對靈魂在「他界」生活的想像，因而產生了為死靈尋求婚配的企圖與想法。如在東非洲的Bauton地方，兄未娶親而死，弟是不能娶的，須托兄的名字去結婚，不然好像兄會發怒而作祟¹¹。而在Dschaggn族內，亦有相似的迷信：凡男子如未婚死去，家人要選擇一個也死了的女子與他相配，若在富有的人家，則時常娶活著的女子¹²。由此可見，為死靈尋求婚配的「死靈結婚」習俗，是一普遍存在於世界上許多地區的現象。

在中國，據考古學家對周口店山頂洞人墓葬的考察，發現早在舊石器時期，中國人即已具有明顯的靈魂觀念和以為人死後靈魂會繼續生活的跡象。由於這種對靈魂存在的崇信，使得人們相信：「死亡」雖作為此界（人間界）與彼界（鬼神界）之間的分界線，但並不是時間斷裂地終止的，而是連續的、可以轉換的；因此，「死亡」是作為此界人間生命的總結與終結，卻也是靈界生命的定位與再出發¹³。所以，與世界上許多的民族一樣，古代的中國人也有為死去孤魂尋找伴侶的習俗，在中國的漢族社會則多稱之為「冥婚」。

關於冥婚之俗的起源，據趙翼《陔餘叢考》「冥婚」條的考証，以為在《周禮》中便有「嫁殤」之禁，應為中國關於冥婚習俗最早的記載¹⁴。按《周禮·地官·媒氏》載：「禁遷葬與嫁殤者。」鄭玄注：「遷葬，謂成人鰥寡，生時非夫婦，死乃嫁之。」至於「嫁殤」，鄭玄則注曰：「殤，十九以下，未嫁而死者，生不以禮相合，死而合之。鄭司農云：『嫁殤者，謂嫁死人也，今時娶會是也。』」由以上的解釋可知，遷葬、嫁殤可能就是後世所見的冥婚習俗。故後世的考據家都將《周禮》這一句話作為冥婚起源於上古的明証。

然而，從《周禮》「禁遷葬與嫁殤者」的記載，大致可以推知秦漢時期或固有此風，但卻因其於禮不合，故不敢公然進行，而正史亦多不載。因此，要一直到魏晉南北朝，才出現了對冥婚較詳細的記載。據《三國志·魏志·鄧哀王沖傳》載：

¹¹ 董家遵著、卞恩才整理：《中國古代婚姻史研究》，廣州：廣東人民出版社，1995年，頁329。

¹² 同前註。

¹³ 李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個台灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第4期，頁188-189。

¹⁴ 清·趙翼：《陔餘叢考》卷三一「冥婚」條。楊家駱主編《中國學術名著·讀書節記叢刊》第一集第3冊，台北：世界書局，民國49年據清光緒十五年廣雅書局刊（清）劉台拱撰本影印。

鄧哀王冲字倉舒，……年十三，建安十三年病，太祖親為請命。及亡，哀甚。……，為聘甄氏亡女與合葬。¹⁵

原先，曹操是為死去的愛子曹冲向邴原亡女求冥配，但卻被邴原以「合葬，非禮也」的理由拒絕了¹⁶。但曹操並沒有因此放棄讓愛子求冥配的努力，因此後來才為曹冲安排了與甄氏亡女的冥婚。同樣地，在《資治通鑑·魏紀四·明帝太和五年》中也記載了魏明帝為愛女求冥配的過程：

帝愛女淑卒，帝痛之甚，追諡平原懿公主，立廟洛陽，葬於南陵，取甄后從孫黃與之合葬。追封黃為列侯，為之置後，襲爵。¹⁷

明帝女與甄后從孫黃生前非夫婦，死後合葬，應該也是冥婚的一種轉化。至於北朝時期，史志中也有冥婚的相關記載。據《北史·穆崇傳》載：

正國子平城，早卒，孝文時，始平公主薨於宮，追贈平城駙馬都尉，與公主冥婚。¹⁸

由此可見，到了魏晉以後，冥婚雖與禮教不合，但基於人們對於早夭子女死後生活的終極關懷，冥婚已漸成為一種常民生活中頗為通行的信仰習俗。而到了隋唐五代，尤其是唐代，冥婚之俗便蔚然成風，上自帝王貴族，下至一般士庶，皆可見到行冥婚之俗的景象。

冥婚的風氣之所以難於禁絕，並且在今天仍能風行一時，是有其獨特原因的。由以上幾個冥婚的例子可見，冥婚多是父母為早夭的愛子愛女所舉行的，在相關的儀式或記載中，除明顯地反映了父母的哀痛之情外，同時也可從中透顯出這些痛失愛子愛女的父母，希望早夭子女在另一世界能享受夫妻相伴、人倫之樂的願望。這除了是父母希望通過讓死者在形式上完婚，以使亡者的靈魂得到一點安慰外，更是一種對死去子女的生命終極關懷。

基本上，世界上各民族的死靈結婚或冥婚習俗，都與該民族社會的魂魄觀及婚姻觀

¹⁵ 據《三國志》載：「鄧哀王冲字倉舒，……年十三，建安十三年病，太祖親為請命。及亡，哀甚。文帝寬喻太祖，太祖曰：「此我之不幸，而汝曹之幸也。」言則流涕，為聘甄氏亡女與之合葬。」後文帝做《倉舒誄》中云：「貽爾良妃，遂爾嘉服。」《新校本三國志·魏書》卷20〈鄧哀王冲〉，頁580。

¹⁶ 據《新校本三國志·魏書》卷11〈邴原傳〉載：「原女早亡，時太祖愛子倉舒亦沒，太祖欲求合葬。原辭曰：「合葬，非禮也，原之所以自容於明公，公之所以待原者，以能守訓典而不易也。若聽明公之言，則是凡庸也，明公焉以為哉。」太祖乃止。」頁351。

¹⁷ 宋·司馬光著、胡三省注、章鈺校記：《資治通鑑》卷72·魏紀四·〈烈祖門皇帝中之上〉六年，台北：明倫出版社，民國61年初版，頁2275。

¹⁸ 《新校本北史》卷20·〈穆崇傳〉，頁744。

有關。而各民族社會的魂魄觀又是一宗教學上極為核心的生命終極命題，反映出不同文化、不同宗教對生死觀的認知態度及其處理態度¹⁹。日人竹田且曾以中國、日本、韓國的事例為依據，對冥婚進行了分析，並將冥婚之目的假定為「慰靈·解冤型」、「祖靈升格型」、「入養·立嗣型」等三種²⁰。茲據其分類討論如下：

（一）慰靈、解冤

首先，正如《白虎通義》卷四「嫁娶」條所說的：

人道所以有嫁娶，何以為情性之大，莫若男女，男女之交人情之始，莫若夫妻。²¹

在中國傳統的倫常道德中，務求「男有分，女有歸」，因為只有男、女的地位與關係處在一種穩定、恆常、有序的狀態時，所有的文明、制度和禮儀才得以產生和建立。同樣地，為了使早夭的男女也能進入一種社會的秩序中，於是，便有了為死去男女安排冥婚的念頭。如在民國十八年鉛印本的《新河縣志》卷二十四中，便有一段這樣的記載：

又凡男女夭克，或訂婚未行結婚而夭折者，經親友或媒妁之說合，行冥婚。俗謂之「娶乾骨」。其儀式與生者略同而稍減，以女柩抬至男穴，吉服入葬，蓋謂之「孤魂寂寞，故為結冥緣也」。²²

因為怕「孤魂寂寞」，所以要為他們尋找黃泉路上的伴侶，以安慰亡靈，這是基於一種對生命的終極關懷。故冥婚「雖然具有濃厚的『迷信』色彩，自心理的觀點而論都是在實現完美的人生，補足人生的缺陷。」²³

歷代為亡靈舉行冥婚的原因，一方面固然是因同情其不幸的遭遇，使其孤苦無依的狀況得以解除；另一方面則又是因為害怕其未竟之志累積為冤怨之煞氣，危害到家族和他人的平安。故冥婚的目的有時也是要解除死者的「冤怨」。

¹⁹ 李豐楙：〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉，收入李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區會議論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年，頁459。

²⁰ 據竹田且的分析，華北地區以「祖靈升格型」與「入養·立嗣型」比較顯著，「慰靈·解冤型」並不多見。而在華南、台灣地區，則以「慰靈·解冤型」與「祖靈升格型」比較顯著，「入養·立嗣」比較稀少。竹田且：〈東アジアにおける死靈結婚—韓國の習俗を中心に—〉，頁213-218。

²¹ 漢·班固撰：《白虎通德論》卷第9，《四部叢刊初編本》，臺北：臺灣商務印書館，民國56年據上海商務印書館縮印江安傅氏雙鑑樓藏元刊本影印。

²² 傅振倫纂：《新河縣志》，《地方志人物傳記資料叢刊》華北卷第38冊，北京：北京圖書館出版社，2002年據民國十八年（1929）鉛印本影印。

²³ 阮昌銳：〈台灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能〉，《民族學研究集刊》第33期，1972年，頁37。

由於中國自古以來對殤者的喪葬禮儀，多與成年人不同。按《儀禮·喪服》載：「喪成人者，其文緡……；喪未成人者，其文不緡……。無服之殤，以日易月，以日易月之殤，殤而無服。」²⁴又據李豐楙對台灣喪葬習俗的調查，亦可見此一特殊的現象：

……至於未成年就夭折的（殤），則是「來討債的」，使用「有欠就還」來減少喪子之痛，因此喪葬也就草草掩埋，甚至丟棄於荒野之中任其自腐，也多少含有「還未成年入我家」或「略施薄懲」之意；當然從輪迴觀點言，就是不要讓其有所憑依、依戀而趕快投胎轉世，……²⁵

故對於早殤之子女，多未能以較隆重正式之禮儀安葬。

另一方面，在中國傳統的民間信仰中，人們相信鬼和活人一樣地生活、也有自己的空間。正誠如 Lévy-Brühl, Lucien 所說的：

在中國人那裏，鞏固地確立了這樣一種信仰、學說、公理，即似乎死人的鬼魂與活人保持著最密切的接觸，其密切的程度差不多就跟活人彼此的接觸一樣。²⁶

故對於那種非自然死亡、非正常處理的早夭子女，人們一般相信除非將其魂魄設法安頓，否則他們將處於一種不安定的狀態，是所謂的「孤魂滯魄」，是一種無所憑依、無所棲止的鬼魂。而在中國人普遍存在的「煞」的觀念下，這種又冤又怨的孤魂，是被認為煞氣頗重的。而在相關的傳說記載中，孤魂因「怨」氣而為「厲」的情形便時有所見，如《搜神記》所收的〈杜蘭香〉故事中，杜蘭香即曾作詩曰：「從我與福俱，嫌我與禍會」²⁷。而在同收於《搜神記》的〈弦超〉中也有成公知瓊贈詩曰：「納我榮五族，逆我致禍菑」²⁸這樣的說法，都帶有不小的威脅意味。早夭之人，由於其早夭，又加上未婚、無子祭祀、無所憑依，故在民間信仰的思考中，多認為他們的冤怨之氣必然特別深重，如宋人康譽之在《昨夢錄》中所敘北方的冥婚風俗時便記有：

²⁴ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘：《儀禮注疏》卷31·〈喪服第十一〉，台北：藝文印書館，1955年初版《十三經注疏本》，頁370。

²⁵ 李豐楙：〈台灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》第8期。

²⁶ [法]列維-布留爾（Lévy-Brühl, Lucien）著、丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1981年，頁296。

²⁷ 晉·干寶撰，楊家駱主編，劉雅農總校：《新校搜神記》卷1，《世界文庫四部刊要》，台北：世界書局，1979年六版，頁10。

²⁸ 同前註。

北俗，男女年嫁娶，未婚而死者，兩家命媒互求，謂之「鬼媒人」。……

不如是，則男女或作祟，則穢惡之跡，謂之「男祥女祥」。²⁹

同樣地，在阮昌銳對台灣地區漢人社會冥婚實例的調查中也發現，人們普遍相信：如不遂這些亡靈之意，為其尋求歸宿，他們就會使自己的家人不安、罹病遭禍，或作祟他人。³⁰

至於如何讓這些早夭的魂魄不致為「厲」？按中國傳統的靈魂觀念，則多以為：「鬼有所歸，乃不為厲」³¹。而所謂的「有所歸」，實際上包括了「魂歸」和「婚歸」。為了要使這些早逝男女，在「未有躬娶，男則單棲地室，女則獨寢泉宮」的情形下，有所歸附、有所憑依，從而不致於作祟活人、危及陽世，那麼就必須替死者也找好「歸宿」、「配偶」。因此近人謝聰輝便以為冥婚基本上是屬於「解除儀式」的一種，其目的是要使「魂歸」和「婚歸」。³²

（二）祖靈升格

另一方面，冥婚習俗亦根植於中國傳統社會的祖先崇拜。依照中國的祖墳制度，一般鰥男寡女，是不能埋進祖墳的，因為他們「無後」。所謂「不孝有三，無後為大」，「無後」往往被中國人視為對祖先的大不敬。

在民間的觀念中，幼年夭折、無子女死亡者，由於他們「沒有完成生殖義務的人生是不完善、不正常的人生，……死後……也不能做一個『正常』的鬼」³³。故在民國十九年刊印的《民商事習慣調查報告錄》中，對於浙江省平湖縣的「冥配」便有這樣的記載：

凡子弟未婚夭亡類，多擇一門戶相當、年齡相若之亡女，為之定婚，迎接木主。過門禮節如生人嫁。名曰「冥配」。蓋以不如是則靈魂將無所歸依，

²⁹ 宋·康譽之：《昨夢錄》，《筆記小說大觀》三十八編第3冊，台北：新興書局，民國74年。

³⁰ 阮昌銳：〈台灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能〉，《民族學研究集刊》第33期，1972年），頁15-38。

³¹ 按《左傳·昭公》中有這樣一則記載：鄭國貴族伯有因內戰而死，八年後伯有的鬼魂為厲，鄭人相驚，人心惶惶；執政者子產乃立伯有之子為大夫，使其宗廟得以祭祀，以安撫伯有「強死」之冤怨鬼魂。子產的解釋是「鬼有所歸，乃不為厲」。見《春秋左傳正義》卷44·〈昭公傳七年〉，《十三經注疏本》，頁763。

³² 謝聰輝：〈女有所歸——台灣冥婚的文化意義〉，《台灣人文》第2號，頁146。

³³ 張銘遠：《生殖崇拜與死亡抗拒》，北京：中國華僑出版公司，1991年，頁258。

不能入祠祭祀，且不能立後。一經冥配，即取得被承繼人之資格，得為之立後也。³⁴

為了讓無依的鬼魂能順利地進入陰間並往上升為穩定的祖先神，與祖先們結成如人世間一般的家族、家庭關係，故要為死者舉行冥婚儀式。

而中國傳統夫權制社會對婦女的束縛、限制，也是冥婚之俗的成因之一。在中國漢族以父子為主軸的宗法社會制度下，女子死後往往不能列入家譜，無法憑依象徵的宗祠。故亦須要使「女有所歸」，因為：

女子一定要歸於他姓、成為人母，才能生前安享奉養、死後接受奉祀。因而「女有所歸」就成為傳統文化心理結構下所表現的對女子的深層關懷，因為女子生時有歸宿、死後命籍有歸依，在生命認知上才兼具生存與秩序的功能，因此使其死後魂魄能憑依神主成為先妣，才算是穩定地納入秩序化的歸依。³⁵

女子應該歸於他姓、為人母，才是一生之所終，且最終要在夫家為子孫所奉祀，這也才是中國父母對子女的期盼與最真摯的終極關懷。因此，李亦園便從社會學和社會心理學的觀點出發，以為：冥婚顯示「源於中國親屬行為模式的憂慮和滿足特殊形式的社會需要」，是一種藉著儀式性的行為，補救早逝子女沒有社會地位的不安，是最基本的一種實質欲望（substantive desire）的滿足，也就是滿足每一個人能在親族系統中獲得一正常地位的欲望。³⁶

（三）立嗣、入養

此外，在以繁衍宗族為重的中國社會，完成繁衍宗族最重要的手段即是完成「嫁娶」。即《禮記·昏義》中所謂的：「婚禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世也，故君子重之。」在實際的踐履中，冥婚雖無法真正地繁衍子嗣，但仍可透過為死者「立嗣」的方式，為其「繼後世」。如前所述之魏明帝為愛女求冥配於甄后的從孫黃之後，明帝除追封黃為列侯外，並「為之置後，襲爵」。同樣地，在《清稗類鈔》中也記

³⁴ 前南京國民政府司法行政部編；胡旭晟、夏新華、李交發點校：《民事習慣調查報告錄》，北京：中國政法大學出版社，2000年，據1930年前南京國民政府司法行政部編印。

³⁵ 謝聰輝：〈女有所歸——台灣冥婚儀式的文化意義〉，頁144-145。

³⁶ Li, Yih-yuan, Ghost Marriage, Shamanism and Kinship Behavior in Rural Taiwan, N. Matsumoto and T. Mabuchi (eds). Folk Religion and the World-view in the Southwestern Pacific; Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, Keio University. 1968, pp.97-99.

載了這樣一則真實的冥婚故事：

華亭顧秉藻在咸豐辛酉年因疾而卒，及亂定，還里，諸昆弟將如母命，而以秉藻未娶，不得有嗣。適金山錢氏有女，未許嫁而死，與秉藻年相若也。遂媒合之，仿迎娶之禮，迎其柩歸，合葬於秉藻之墓。

這說明了為死者延承後嗣，也是冥婚的動機之一。故在台灣的冥婚習俗中，一般女魂擇夫，多會選擇有子嗣之男子，其主要的目的為女魂除了可在其陽夫在世之日得到祭祀外，即使他日夫死，夫之子嗣亦同樣地會對她作祭祀。至於所嫁男子若無親生子嗣，則亦得以「過房」或收養的方式取得過繼子或螟蛉子，此一子嗣同樣地也要負祭祀和傳宗接代之責³⁷。因此，冥婚習俗除了是以小傳統（little tradition）的祖靈信仰為中心外，尚受大傳統（great tradition）儒家出於「孝」的「無後為大」觀念之影響。³⁸

綜上可知，冥婚之俗實際上有其一套共通的文化心理結構，是一種魂魄觀與婚姻觀的複合展示，透過為「無所依歸」的孤魂舉行婚禮的儀式手段，表達人們對生命的終極關懷和靈魂安頓之道，故在這些儀式的背後，是有其深刻的文化意義的。

四、唐代冥婚之俗的盛行

中國的冥婚習俗由來已久，有其長久的歷史淵源及形成背景，而敦煌文書中之所以保存了男女父母在冥婚儀式中祭告其早夭子女的書儀寫本，這又與唐代冥婚之風的盛行有關。

唐代冥婚之俗的盛行，首先，在皇室方面，據《舊唐書》所載，唐中宗長子懿德太子李重潤因被武則天下令杖殺，死於非命，故中宗即位後「為聘國子監裴粹亡女為冥婚，與之合葬。」³⁹而據考古發掘證明，李重潤墓石槨中確殘存有男女骨架各一副。⁴⁰

此外，中宗韋后也曾為其弟韋洵、韋河舉行冥婚。據《舊唐書》載：唐中宗景龍年間，韋后弟洵死後，「時中書令，詠公蕭至忠才位素高，甚承恩顧，敕亡先女冥婚韋庶人亡弟。」但後來因韋氏敗，「至忠發墓，持其女柩歸」⁴¹。又，據墓誌銘的記載，韋后

³⁷ 阮昌銳：〈台灣的冥婚與過房之原始意義及其社會功能〉，頁32。

³⁸ 同前註。

³⁹ 《新校本舊唐書》卷86·〈高宗中宗諸子·懿德太子重潤傳〉，頁2834。

⁴⁰ 陝西省博物館、乾縣文教局：〈唐懿德太子墓發掘簡報〉，《文物》1972年第7期。

⁴¹ 《新校本舊唐書》卷92·〈蕭至忠傳〉，頁2970。

弟淮陽郡王韋洞，於高宗如意元年死，年十六，因死時「年未及室，靈柩方孤」，故「求淑魄於高門」，因此唐中宗制令「冥婚太子家令清河崔道猷亡第四女為妃而會葬」，並贈以「賻物□千段，米粟五百石，衣等九襲」，「賜東園秘器，葬日給班劍冊（四十）人，羽葆鼓吹儀仗送至墓所往還。長安調卒，將作穿土。」⁴²可見這次冥婚場面之隆重，比士大夫正常婚禮有過之而無不及。

迨代宗立，則又有建寧王李倓與興信公主女的冥婚。據《新唐書》載：

大歷三年，有詔以倓當艱難時，首定大謀，排眾議，於中興有功，乃進諡承天皇帝，以興信公主季女張為恭順皇后，冥配焉，葬順陵，祔主奉天皇帝廟，同殿異室云。⁴³

所謂「上有所好，下必甚焉」，皇家倡行冥婚，中下層社會自競相倣效，故在唐代，無論帝王、大夫還是庶民百姓，均尚此俗。如在許多的墓誌中便有與冥婚相關的記載。據周紹良、趙超所編的《唐代墓誌匯編》、《唐代墓誌匯編續集》中所收唐代出土墓誌，其中敘及冥婚之俗的即有：〈大唐象州使君第六息故韋君之墓誌銘〉的韋幾與崔氏⁴⁴、〈大唐故賈君墓誌銘〉的賈元朗⁴⁵、〈大唐尚書都事故息顏子之銘并序〉的顏襄子與劉氏⁴⁶、〈唐故昌平縣開國男天水趙君墓誌銘并序〉的趙承慶與劉氏⁴⁷、〈唐故宣德郎行忠州參事飛騎尉陸公並夫人孫氏墓誌銘并序〉的陸廣秀與孫氏⁴⁸、〈大周故右翊衛清廟台齋郎天官常選王豫墓誌銘〉的王豫與蕭氏⁴⁹、〈大唐贈并州大都督淮陽王韋君墓誌銘〉的韋洞與崔氏⁵⁰、〈西郡李公墓石〉的李璿與劉氏⁵¹等，皆可作為唐代冥婚盛行的最好證明。

此外，在許多唐人的筆記小說中也記載了一些冥婚的故事。如《紀聞》中的〈季攸〉有：

天寶初，會稽主簿季攸有女二人，及攜外甥孤女之官。有求之者，則嫁己女。己女盡而不及甥。甥恨之，因含怨而死，殯之東郊。

⁴² 1959年，在西安南郊韋曲鎮里王村韋家墳園發掘到了韋洞的墓，此墓出土了一合石刻墓誌，詳見周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》，上海：上海古籍出版社，1992年，頁1083-1084。

⁴³ 《新校本新唐書》卷82·〈十一宗諸子·肅宗諸子·承天皇帝倓〉，頁3619。

⁴⁴ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編續集》，上海：上海古籍出版社，2001年，頁39。

⁴⁵ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（上），頁307-308。

⁴⁶ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（上），頁314。

⁴⁷ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（上），頁728。

⁴⁸ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編續集》，頁334。

⁴⁹ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（上），頁917-918。

⁵⁰ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（上），頁1083-1084。

⁵¹ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（下），頁1592。

經數月，所給主簿市胥吏，姓楊，大族子也，家甚富，貌且美。其家忽有失胥，推尋不得，意其為魅所惑也。則於墟墓訪之。時大雪，而女殯室有衣裾出。胥家人引之，則聞屋內胥叫聲。而殯宮中甚完，不知從何入，遽告主簿。主簿使發其棺，女在棺中，與胥同寢，女貌如生。其家乃出胥，復修殯屋。

胥既出如愚，數日方愈。女則不直，於主簿曰：「吾恨舅不嫁，惟憐己女，不知有吾，故氣結死。今神道使吾嫁與市吏，故輒引與之同衾。既此邑已知，理須見嫁，後月一日可合婚姻。惟舅不以胥吏見期而違神道，請即知聞，受其所聘，仍待以女婿禮。至月一日，當其飲食，吾迎楊郎。望伏所請焉。」

主簿驚嘆，乃召胥，一問，為楊胥。於是納錢數萬。其父母皆會焉。攸乃為外甥女造作衣裳、帷帳。至月一日，又造饌，大會楊氏。鬼又言曰：「蒙恩許嫁，不勝其喜。今日故此親迎楊郎。」言畢，胥暴卒。乃設冥婚禮，厚加棺斂，合葬於東郊。⁵²

而在唐人筆記小說中，則又以《廣異記》中所收的唐代冥婚故事最多，其中又以〈長洲陸氏女〉最為有名：

長洲縣丞陸某，家素貧。三月三日，宋人悉游虎丘寺。女年十五六，以無衣不得往，獨與一婢守舍。父母既行，慨嘆投井而死。父母以是為感，悲泣數日，乃權殯長洲縣。

後一歲許，有陸某者，曾省其姑。姑家與女殯相近，經殯宮過。有小婢隨後，云：「女郎欲暫相見。」某不得已，隨至其家。家門卑小，女郎靚妝，容色婉麗。問云：「君得非長洲百姓耶？我是陸承女，非人，鬼耳。欲請君傳語與贊府，今臨頓李十八求婚，吾是室女，義難自嫁，可與白大人，若許為婚，當傳語至此。」其人尚留殯宮中。

少時，當州坊正從殯宮邊時，見有衣帶出外，視之，見婦人。以白丞，丞自往，使開壁取某，置之廳上。數日能言，問焉得至彼，某以女言對，丞嘆息。尋令人問臨頓李十八，果有之，而無恙自若。初不為信，後數日

⁵² 宋·李昉等編：《太平廣記》卷 333 引，北京：中華書局，1995 年 8 月 6 刷，第七冊，頁 2644-2645。

乃病，病數日卒。舉家嘆恨，竟將女與李子為冥婚。⁵³

〈長洲陸氏女〉反映著唐代父母竭力滿足女兒尋求歸宿願望的心態，而同收於《廣異記》中的〈王乙〉，則代表著唐代夭折男女追求幸福的主動性：

臨汝郡有官渠店，店北半里許，李氏莊王乙者，因赴集，從莊門過。遙見一女年可十五六，相待欣悅，使侍婢傳語。乙徘徊槐陰，便至日暮，因詣莊求宿，主人相見甚歡，供設亦厚。

二更後，侍婢來云：「夜尚未深。宜留燭相待。」女不久至，便敘綢繆。事畢，女悄然忽病。乙云：「本不相識，幸相見招，今敘平生，義即至重，有何不暢耶？」女云：「非不盡心，但適出門閉，逾垣而來，牆角下有鐵爬，爬齒刺腳，貫徹心痛，痛不可忍。」便出足視之。言訖辭還，云：「已應必死，君若有情，回日過訪，以慰幽魂耳。」

後乙得官東歸，途次李氏莊所，聞其女已亡，私與侍婢持酒饌至殯宮外祭之，因而痛哭。須臾，見女從殯宮中出，已乃伏地而卒。侍婢見乙魂魄與女同入殯宮，二家為冥婚焉。⁵⁴

雖然，唐人筆記小說中有關冥婚的故事，幾乎都帶有點鬼談的味道，但冥婚在這類文學題材中出現，在一定程度上也反映了這一習俗的普遍性。

五、唐代冥婚之俗盛行原因探討

由於禮俗是中國傳統文化的重要形態和主要組成部份，在其背後，往往濃縮了社會、文化以及日常生活結構的許多基本精神與意義。而婚姻禮俗作為社會有機體的一部份，它一方面制約著人們的行為、調節著人們在主觀欲求與客觀現實之間的矛盾；另一方面又維護著社會秩序的和諧一致。因此，在各式各樣的婚姻禮俗中，它既有可操作的程序性；又有規範化的制度性，同時更反映了社會深層精神層面的觀念性。故在中國傳統的婚姻習俗中，如廟見、拜天地、祖宗、翁姑等儀式，實包含著不同的宗教觀念和宗教禮儀。而從最原始的婚姻禁忌到後來頗具典章形態的婚律、婚姻法典，也都包含著「法」的觀念和制度。至於「父母之命、媒妁之言」以及各種規範和要求，實際上便是一種婚

⁵³ 同前註書卷 333 引，頁 2647-2648。

⁵⁴ 同前註書卷 334 引，頁 2650-2651。

俗道德。此外，婚姻有時也是一種經濟行為，從中國人的婚姻動機、「門當戶對」的婚姻交換理論等，即可見一斑。至如不同民族的「和親」、不同政治集團的「聯姻」，以及所謂的「合二姓之好」等，則都具有政治的特點。因此，婚俗作為一種文化現象，其間實滲透著宗教、法律、道德和政治、社會、經濟等各種因素。故在唐以前一直被看作「非禮」的冥婚習俗，至有唐一代而大興，其原因除了是長久以來文化積澱的反映外，必然亦與唐代社會的政治、經濟、法律等背景密切相關。

關於唐代冥婚興盛的原因，近人姚平以為包括有四：(一)、冥婚反映了佛教對唐人的死後世界觀的影響；(二)、唐代前期的經濟繁榮為重葬提供了良好的土壤；(三)、唐代社會對男女之情的開放態度為冥婚提供了精神和心理條件；(四)、冥婚為死者親屬提供了增進族間交往、伸張權勢以及炫耀財富和地位的機會⁵⁵。然而，細究其論說，則仍有待商榷。

首先，佛教的地獄說，對於中國人死後世界觀的形構固然產生了重要的影響，但佛教教義中的「眾生平等」思想，在某種意義上對中國傳統禮教「男尊女卑」的觀念給予了否定，也在一定程度上為唐代女性尋求人身自由和個性解放提供了有力的武器。據《唐代墓志匯編》〈王美暢夫人長孫氏墓志銘并序〉載：

夫人宿植得本，深悟法門，捨離蓋纏，超出愛網，以為合葬非古，何必同墳，乃遺令於洛州合宮縣界龍門山寺側為空以安神埏。⁵⁶

信奉佛教的婦女置「夫妻合葬」的世俗倫理於不顧，單獨埋葬，可見佛教對於主張夫妻「生同衾，死同穴」的「合葬」之風，未必見得有利。

此外，「重葬」之風，莫若有漢一朝，然漢代墓葬中卻少見與冥婚相關的習俗。而唐代由於社會開放，禮法拘束不嚴，形成唐人任情曠達、不受禮教約束的個性特徵，因此女性的貞節觀相對淡薄，以致於婚姻之外，淫佚之事屢有所聞。如唐高祖寵妃張婕妤、尹德妃皆與太子建成、齊王元吉淫亂⁵⁷；武則天早在為太宗才人時，即與太子李治關係曖昧⁵⁸；而中宗韋后、上官昭容均與武三思有染⁵⁹。除后妃外，唐代公主多養男寵，如郅

⁵⁵ 姚平：〈論唐代的冥婚及其形成的原因〉，《學術月刊》2003年第7期，頁68-74。

⁵⁶ 周紹良、趙超編：《唐代墓誌匯編》（上），頁1030。

⁵⁷ 《新校本舊唐書》卷64·〈高祖諸子傳〉，頁2416。

⁵⁸ 《新校本舊唐書》卷6·〈則天皇后紀〉，頁115。

⁵⁹ 《新校本舊唐書》卷51·〈后妃傳上〉，頁2172-2175。

國公主、襄陽公主所養男寵竟多達數人⁶⁰。上流社會的女性如此，俗民社會中一般婦女在兩性關係上放縱之事亦時有所見⁶¹，故在許多唐人的筆記小說中，亦不乏女子「自薦枕席」的例子。因為社會對男女之情的態度開放，而關心死後子女的「風月之情」，可能也未必都要為其舉行冥婚。

因此，筆者以為唐人冥婚習俗的盛行，實與唐代的政治及社會風氣有關，以下僅就個人觀察，略述如下：

（一）唐代禮制的變革

唐朝是中國古代禮制發展史上的高峰時期之一，無論是經濟形態、社會結構、政治體制，或者是文化傳統上的演變，都促使了禮制作大規模的調整。故在國家禮制上，有唐一代雖繼承前朝，但卻曾先後於太宗貞觀、高宗永徽、顯慶和玄宗開元期間，數次制定新禮、改革禮制。這種變禮違古的風尚和內容，對於一般社會對「禮」的態度，自然也產生了直接的影響。

「禮」在中國傳統的社會中，本是作為「承天之道，理人之常」的人倫綱常存在的，因此，並不是只有廟堂之禮才算是禮，深入規範人民生活的一切行為規範都可以稱之為「禮」。故有時朝廷的禮制固然可以影響社會，但同時也不得不接受社會的影響。歷代統治者通過對禮制的推廣，或確可收一定的移風易俗效果，但同時也不得不承認：朝廷認可的禮儀，即所謂的「大傳統」，與民眾遵行的風俗習慣，即所謂的「小傳統」並不一致。所謂的「君子以為文，百姓以為神」，從歷代的文獻中，我們常可以看到大量有關巫祝雜占、陰陽卜筮、讖緯圖歷、天象災祥之類影響禮樂制度的事例。因此，隨著大、小傳統的相互滲透，民間一些原本不登大雅之堂的習俗，也會逐漸滲入禮制，獲得了大傳統的正式承認。而大傳統由於吸收了小傳統的因素，也日益豐富起來，並具有代表性。

由於冥婚之俗與傳統的禮制不合，故雖然早在秦漢時期或即有此風，但一般士庶卻不敢公然進行，即或偶有實施，亦可能如曹操般受到質疑，而正史亦多不載。然而，在經歷了隋唐時期禮制的變革，相關的禮儀制作者，也開始出現了如「禮所以決嫌疑，定猶豫，別異同，明是非者也。非從天降，非從地出，人情而已矣。」以及「隨恩以厚薄，

⁶⁰ 《新校本新唐書》卷 83·〈諸帝公主傳〉，頁 3662、3666。

⁶¹ 如《太平廣記》卷 345〈孟氏〉載：維陽大商人萬貞販運財寶，長年不歸，其妻孟氏遂與一位踰牆而入的美少年「偷情交歡」。卷 306〈冉遂〉中則記有田農冉遂妻趙氏，一日獨遊於於林中，見一錦衣將乘白馬率侍從而過。趙氏脫口而道：「我若得此夫，死亦無恨！」錦衣將下馬問：「暫為夫可乎？」於是二人便在林中「交歡而別」。

稱情以立文」⁶²的呼聲。因此，或隨著民間禮俗的逐漸滲入禮制；或由於朝廷禮制或世族家法的不斷吸收民間禮俗的因素，使得冥婚的習俗漸為一般知識份子或上層貴族階級所接納，再加上冥婚在民間信仰中，對於解除早夭之人的怨靈，又較古禮或朝廷的禮制更具有現實性及可操作性，因此便可得到民間一般士庶的普遍實行，並蔚為風尚。

（二）任情曠達的社會風氣

如前所述，歷代舉行冥婚的目的或在「慰靈、解冤」；或在為求「被祭祀權的付與」以及「立嗣」。然而，從敦煌的冥婚書儀內容，以及許多墓誌銘中的論述，卻可以發現一個唐代冥婚的極大特色——即並未提及「被祭祀權的付與」以及「立嗣」之事，且「慰靈」多於「解冤」。

如景龍年間的〈大唐贈並州大都督淮陽王韋君墓誌銘〉講到韋、崔之聯姻的成功，是對韋、崔兩家的極大安慰，因為可以為死去的男女「結勞神於厚夜，同穴知安。」而天寶年間的〈西郡李公墓石〉中則提到李璇雖屬功成名就，但卻「未婚而終」，因此他的父母「哀其魂孤，為結幽契」，故為他娶同縣劉氏為夫人。至於在 S.1725 號的〈冥婚書〉中則更明白指出，冥婚父母為子女辦婚事的主要原因是心疼他們在「泉宮」「獨寢」，沒有享受到「男女風月」之溫情。

當然，在唐代也有像〈季攸〉那樣因為內疚而成全早夭子女的冥間婚姻的，如李倓與張氏的婚姻，就是肅宗悔過的結果，據《舊唐書·承天皇帝倓傳》載：

承天皇帝倓，肅宗第三子也。……為良娣、輔國所構，云遼寧恨不得兵權，
頗畜異志。肅宗怒，賜倓死。既而省悟，悔之。⁶³

由此可見，對於這些早夭之人，唐代親長所流露的心態，多是悲憫大於責備、關懷大於畏懼。可能就是在這類悲憫、關懷的態度映照之下，人們出於親情倫理的動機，才會為冥間子女辦理冥婚，以安慰早夭子女的靈魂。故唐代冥婚安排的動機大多是父母希望自己的子女在死後能享幸福的生活。這又與歷代舉行冥婚是在「解除怨靈」的目的，大不相同。

在唐代，尤其是唐前期，由於政治的開明，國富民殷、社會開放，致使人們在滿足溫飽之後，力求衝破禮教束縛、展示個性自由、體現自我價值，並追求幸福、快樂和情

⁶² 《新校本舊唐書》卷 27·〈禮樂志七〉，頁 1019。

⁶³ 《新校本舊唐書》卷 116·〈承天皇帝倓傳〉，頁 3385。

感的滿足。故與其他朝代相比，唐代士人往往較不拘禮法，正像有學者所說的：唐代士人「似乎不懂得如何去掩飾和壓抑自己的欲望和追求，相反，他們要讓這種欲望正常地表現出來。」⁶⁴而唐代冥婚習俗之所以呈現出這些特有的趨向，可能就與唐人任情曠達的個性有關。

李澤厚在其《美的歷程》一書中即曾指出：

魏晉六朝是門閥貴族的藝術，以轉向人的內心、性格和思辨為特徵，…而隋唐則是對有血有肉的人間現實的肯定和感受，憧憬和執著。…即使是享樂、頹喪、憂鬱、悲傷，也仍然閃爍著青春、自由和歡樂。…如果說，北魏的壁畫是用對悲慘的現實和苦痛犧牲的描述來求得心靈的喘息和神的恩寵，那麼，在隋唐剛好相反，是以對歡樂和幸福的幻想來取得心靈的滿足和精神的慰安。⁶⁵

由於這種「對有血有肉的人間現實的肯定和感受，憧憬和執著」的性格特徵，反映在對於早夭子女死後世界的關懷上，使他們瞭解到，這些苦命的兒女對於結婚一事非不願為也，而是不由自主、有所不能也。因此，對於未婚而死的青年男女，父母哀其魂孤，故認為冥婚將能使這些年輕的魂靈在另一個世界裡琴瑟和諧、同穴而安，便是一種冀望以「對歡樂和幸福的幻想來取得心靈的滿足和精神的慰安」的方法。

（三）藉通婚獲取實際利益

此外，在唐代，冥婚也為雙方家長提供了炫耀財富、地位和伸張權勢一極好的機會⁶⁶。冥婚在唐代不僅可以安慰早夭子女的父母，對冥婚者的家屬來說，亦可藉通婚獲得實際利益。這可能也是冥婚盛行的重要原因之一。

首先，唐代社會的婚姻，其等級性固不如魏晉南北朝時期嚴格，然而受到其餘緒的影響，婚姻講究門第、貴族官宦之家聯姻之風仍盛。如唐朝初期，山東舊士族「恃其族望，恥與他姓為婚」⁶⁷，唐太宗雖曾「降詔以戒其弊風，終莫能改」⁶⁸；高宗也曾明令禁

⁶⁴ 謝思煒：《隋唐氣象》，北京：北京師範大學出版社，1993年版，頁86。

⁶⁵ 李澤厚：《李澤厚十年集》第三卷，合肥市：安徽文藝出版社，1996年版，頁125。

⁶⁶ 姚平：《唐代婦女的生命歷程》，上海：上海古籍出版社，2004年，頁196。

⁶⁷ 唐·劉餗：《隋唐嘉話》卷中·《說郢》12，上海：商務印書館，民國19年據明鈔涵芬樓藏板本影印，頁33。

⁶⁸ 《新校本舊五代史·晉書》卷93·〈李專美傳〉，頁1230。

止凡七姓十家，「不得自為婚姻」⁶⁹，但社會上講究門第的現象仍十分嚴重，「天下衰宗落譜」號稱「禁婚家，益自貴」，並「潛相聘娶」⁷⁰，而官僚也以與名門望族結姻為榮。如薛元超雖官至中書，仍以「不得娶五姓女」為平生恨事之一⁷¹。武則天雖曾因「出身寒微」而在爭奪后座時遭人非議，但在為其女兒、孫女主婚時，同樣也表現出強烈的門第觀念⁷²。同樣地，民間的婚姻也非常重視門第，如在王梵志詩中也有：「有兒欲娶婦，須擇大家兒。縱使無姿首，終成有禮儀。有女欲嫁娶，不用絕高門。但得身超俊，銀財惣莫論」⁷³這樣的論調。

而唐代婚姻重門第的現象，更反映在貴族高門間聯姻之風的盛行上，聯姻對鞏固世家大族等級起著強而有力的維護作用。在唐代如竇氏、長孫氏、武氏、韋氏家族世代與皇族通婚，從而在相當長的時間內保持了家族地位的尊隆。不僅如此，許多大族之間也相互通婚，如宰相李敬玄「前後三娶，皆山東士族，又與趙郡李氏合譜，故台省要職多是其同族婚媾之家。」⁷⁴聯姻以婚姻關係作為一條重要的血緣紐帶，在延續家族、保障權益、強化實力方面產生了不可替代的重要作用。

因此，冥婚雖不能「上以事宗廟，下以繼後世」，但它至少能「合二姓之好」。如在敦煌寫本中的〈冥婚書題如吉法〉中，男方家族即表示「平生之日」已「思展好仇」；女方家族則為「久缺祇敘，延擯誠勞」而感慨。可見冥婚的安排實具有增進兩族間交往的作用，這在大姓間可能更是如此，故雖為冥婚，仍十分注重門當戶對，而望族間自為婚姻也成為冥婚習俗所認同的一個準則。如前所引唐代墓誌銘中的〈大唐象州使君第六息故韋君之墓誌銘〉和〈大唐贈衛卿並州大都督淮陽郡王京兆韋府君墓誌銘并序〉的韋崔聯姻、〈大周故右翊衛清廟台齋郎天官常選王豫墓誌銘〉的王蕭聯姻，以及〈蕭至忠傳〉的韋蕭聯姻等，都是大姓通婚。

此外，冥婚不僅能提供鞏固聯盟和勢力的機會，還能為冥婚家屬帶來許多實際的利益。如在韋洵與崔氏會葬之日，韋家得賞賜「賻物□千段；米粟五百石，衣等九襲」，又加贈韋洵「使持節都督並州諸軍事并州大都督。賜東園秘器。」此外，他們的冥婚新

⁶⁹ 宋·司馬光編著，元·胡三省音註：《資治通鑑》卷 200·〈唐紀·高宗天皇大聖大弘孝皇帝〉「顯慶四年」，北京：古籍出版社，1956 年，頁 6318。

⁷⁰ 《新校本新唐書》卷 95·〈高儉傳〉，頁 3842。

⁷¹ 唐·劉餗：《隋唐嘉話》，頁 28。

⁷² 據《資治通鑑》卷 202「開耀元年七月條」載：唐高宗擬將女兒太平公主下嫁薛紹，武則天堅決反對，理由是薛紹的嫂嫂蕭氏非「貴族」，「我女兒豈可使與田舍女為妯娌邪！」，頁 6402。

⁷³ 唐·王梵志著，項楚校注：《王梵志詩》，上海：古籍出版社，1991 年，頁 489。

⁷⁴ 《新校本舊唐書》卷 81·〈李敬玄傳〉，頁 2755。

娘們也可因此而受封為王妃，使得她們的家庭因而成了真正的受益者。如李倓和張氏在冥婚之日，便被追諡為「承天皇帝」和「恭順皇后」。

總地來說，唐代冥婚的驟興當是與唐代的社會和政治背景密切相關的。

六、結語

雖然，在唐代反對冥婚的輿論並不少見，如白居易就曾專門寫過一篇指責冥婚的文章。這篇題為〈得景嫁殤、鄰人告違禁、景不伏〉的判文寫道：

生而異族，死豈同歸。且非合祔之儀，爰抵嫁殤之禁。景夭婚是恤，窀穸斯乖。以處子之薜華，遷他人之蒿里。曾靡卜於鳴鳳，各異室家；胡為相以青烏，欲同宅兆。徒念幼年無偶，豈宜大夜有行。況生死寧殊，男女貴別。縱近傾筐之歲，且未從人；雖有游岱之魂，焉能事鬼？既違國禁，是亂人倫。請徵媒氏之文，無抑鄰人之告。⁷⁵

白居易對時人的嫁殤，固頗有微詞，但這篇作品似乎並不能代表唐代社會對冥婚的看法。

綜上所述，我們可以看出，婚姻作為人類社會生活的重要組成部份，不僅與男女雙方，以及家庭每個成員的利益密切相關，而且直接影響著整個社會的穩定與發展。不同的社會制度、不同的國家、不同的民族傳統，便會有不同的婚姻型態。由於唐代社會的開放，亦反映在相關的婚姻文化中，同樣地，在冥婚的習俗中，亦呈現出唐代婚姻文化特有的色彩。

⁷⁵ 朱金城：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988年版，頁3596。

敦煌學 第 26 輯 / 南華大學敦煌學研究中心-- 臺北市：

樂學，2005 [民 94]

330 面；公分

(平裝)

1. 敦煌學 - 論文，書評等

797.907

94025928

敦煌學 第二十六輯

ISBN 986-80642-6-0

編輯者：南華大學敦煌學研究中心

執行編輯：廖雅慧 游淑惠

出版發行：樂學書局有限公司

地址：台北市金山南路二段 138 號 10 樓之一

電話：(02) 23219033 傳真：(02) 23568068

E-Mail：Lexis@ms6.hinet.net

定價：500 元

出版日：中華民國九十四年十二月 2005 年 12 月

STUDIES ON DUN-HUANG

VOLUME 26

Nanhua University
Director of Center for Dunhuang Studies