

理解中国

隐蔽的光景

Shadowed Landscapes

唐代的妇女文化与家庭生活

Women's Culture and Family Life in Tang China

陈弱水 著

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社



资源分享网
PDG

陈弱水教授研究唐史已超过二十年。他从思想史出发,然后逐步延伸至社会史、文化史和政治史,功力之深,至堪钦佩。本书是他多年来精治唐代妇女史的一大集结:上卷论妇女与本家的关系,上起隋世,下迄五代,是一篇宏观的通论,为有唐一代的妇女生活勾画出一幅生动的历史图像;下卷收专论四篇,从不同角度进行了微观的考察。合成一体,唐代的妇女世界及其流变已展现无遗。著者不但全面掌握了唐代各种类型的原始史料,而且方法的运用也极尽严密之能事,故能取精用弘,创获极富。他的唐史论著早已取得西方与日本学界的高度评价,本书则别开生面,更扩大了唐史研究的领域。

——美国普林斯顿大学退休讲座教授、台湾中研院院士 余英时

作者基于对唐代士人和妇女所处的时代的通盘了解,剖析当代社会行为规范和准则,是研究唐代 habitus 的博雅佳作。

——台湾中研院院士 张广达

本书是作者多年探索唐代妇女生活与心灵的结晶。作者阐幽抉微,探察了女性世界中行动与文化的交错情态,于众人忽略之处,揭示出一派“隐蔽的光景”。这“光景”由舒缓展开的长卷与精细透视的写真构成,疏密浓淡各成意境,给予读者亲切而逼近的历史临场感。

——北京大学历史系教授 邓小南

妇女史的研究,经过一段轰轰烈烈的为古代女性的“平反”之后,进入到沉潜而心平气和的研究进程。陈弱水先生以他的隋唐史、思想史等多方面的深邃知识作底蕴,运用细腻的笔法,把隋唐五代女性心理、家庭生活、夫妻关系、与本家关系等方面的多彩景象,都呈现在读者眼前,其贡献已经越出妇女史的范围,而具有多重的学术意义。

——北京大学历史系教授 荣新江



ISBN 978-7-5633-8399-3



9 787563 383993 >

定价: 35.00 元

理解中国

Shadowed Landscapes

隐蔽的光景

Women's Culture and Family Life in Tang China

唐代的妇女文化与家庭生活

陈弱水 著

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

隐蔽的光景:唐代的妇女文化与家庭生活/陈弱水著.

—桂林:广西师范大学出版社,2009.7

(理解中国)

ISBN 978—7—5633—8399—3

I. 隐… II. 陈… III. 女性—文化—研究—

中国—唐代 IV. D669.68

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 053139 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 22 号 邮政编码:541001)
(网址:www. bbtpress. com)

出 版 人:何林夏

全国新华书店经销

发行热线:010—64284815

三河市文通印刷包装有限公司

(三河市燕郊镇圣屯)

开本:965mm×670mm 1/16

印张:19.25 字数:200千字 插图:3幅

2009年7月第1版 2009年7月第1次印刷

印数:0 001~5 000 定价:35.00元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

自序

这本书的出版，就我个人的研究生涯而言，是一连串偶然的结果。现在想先追溯本书的成书经过，希望有助于读者了解它的性质。

我尝试研究历史，是从思想史起步的，当时专注于思想的内在发展。我从哪个时间点开始关心思想与社会的关系，现在已不复记忆，可以确定的是，这个变化出现于 1980 年代在耶鲁大学历史系博士班就读的最初几年，而且多有受于业师余英时先生的启发。还记得，在 1985 或 1986 年一场于纽约举行的台湾留学生学术聚会，我就是以“思想与社会的关系”为题作了报告。这个变化的发生，使我在撰写博士论文时，有意识地进行社会史与政治史的探索。我的论文主题是唐代柳宗元的思想，但我花了很多力气研究柳家的社会背景以及与他个人相关的政治事件，这些成果对我衡量柳宗元思想的特性，解释其成因，有很大的帮助（博士论文后经改写，于 1992 年由剑桥大学出版社出版，书名为：*Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*）。博士论文的写作经验不但深化了我对思想与社会之关系的兴趣，还引

发了直接从事社会史研究的想法。论文完成后，我最先想研究的一个课题就是中唐古文运动兴起的社会因素。这项研究因故稽延甚久，终于在1999年完成，刊载于《郑钦仁教授荣退纪念论文集》（台北：稻乡出版社；又可见于中国社会科学院历史研究所唐史学科所建置的“唐史”网站）。

产生社会史的研究兴趣后，我平日阅读史料，自然就多留意这方面的信息，有时还会作简单的考证与思索。在1990年前后，我发现自己逐渐关注起唐代妇女史的课题，第一次撰写妇女史的专门论文则是在1992年。当年八九月之交，我参加台湾大学文学院与美国西雅图华盛顿大学历史系合办的“传统中国的皇权与文化变迁”学术研讨会。会议在溪头举行，我以英文发表了一篇报告（“Empress Wu and Proto-Feminist Sentiments in T'ang China”），讨论初唐女性政治人物的女权意识，这篇报告就是本书《初唐政治中的女性意识》一文的前身，可以算是本书的发轫。我之所以会撰写此文，是因平日阅读之中，发现了一些前人鲜少注意的有关武则天之女权意识的线索，这些信息又致使我仔细考察韦后、太平公主、安乐公主等人的行动。如果没有溪头会议的邀请，我会不会有动力自行写出这一篇妇女史论文，现在也已不复记忆。无论如何，我的妇女史研究，就在这样隐晦的情况下开始了。

我正式踏入妇女史的领域，起于我对唐代妇女与本家关系的研究。我大概是在1995年初立意对这个课题作一个较大规模的研究，作此决定的机缘，现在印象也已模糊，可以确定的是，这不是因为我对中国社会中妇女与娘家的关系有什么理论上的看法，也非由于我对这个问题的重要性有何特殊的认识，这个兴趣完全是从史料中产生出来的。情况大概是这样的。我在阅读周绍良主编的《唐代墓志汇编》时，注意到不少关于妇女与娘家关系的有

趣信息，我考虑到，自己既然对社会史和妇女史已怀有多年的兴趣，也搜集了一些资料，不如借着发现新材料的机会作个系统研究，一方面把新课题、新发现贡献给学界，另一方面也借此开阔自己的视野，磨炼自己的能力。

我对妇女与本家关系的最初研究成果，是以《初探唐代妇女与本家的关系》为题，发表于1997年3月出版的《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十八本第一分，之后，又陆续撰写了若干与唐代女性有关的论文。《初探唐代妇女与本家的关系》一文发表后，学术界的反应是相当肯定的，其中的观点显然也引发了一些新研究。至于我自己该如何处理这个成果，原本有将它扩展成书的想法，几经周折，终于以现在的形式呈现。也就是说，我仍然继续研究妇女与本家的关系，并且在时限上涵括隋朝与五代，但并不发展成专书，而是改写增添成一篇十万字左右的长文。在内容上，新文企图对中古后期妇女与本家的关系作更广泛的描述与更深细的说明；在功能上，此文则占有本书骨干的位置。本书分为卷上、卷下两部分，卷上是论妇女与本家关系的长文，卷下则为其他四篇论文。卷上的长文可算是对唐代女性生活一个大范围的观览，一个特殊角度的通说。打个比喻，此文好比长幅画卷，其他的专论则像是单张的细部照片或画像。两类论著结合，组成一本书，希望能对隋唐五代的妇女世界提供多角度的透视，是否因此而创造出一些临场感，则有待读者评鉴。

关于本书的性质，还可以再提一个说法。本书是我多年探索唐代妇女生活与心灵的一个结晶，它虽然不是单一主题的系统论述，但在探索的过程中，个人感觉，我的工作慢慢集中到了特定的课题。易言之，除了作为女性世界的挖掘与描绘，本书还具有一定程度的问题性。这个问题性反映在书名——隐蔽的光景：唐代的妇女文化与家庭生活。现在先谈后一议题。我

从研究唐代妇女与本家的关系伊始，就清楚意识到，我所探讨的是妇女在家庭中的处境。在传统中国，家庭是绝大多数妇女唯一可能有深度参与的生活领域，对了解过往的女性而言，家庭史的研究有很高的重要性（需要指出，在庶民阶层，家庭与生计常是难以区分的）。我的妇女史研究，一贯与家庭史结合，本书绝大多数的论文都采取这个取向。以妇女与本家关系的问题为例。在隋唐五代，妇女的人生通常被她们在家庭中的角色所界定。这几个基本角色是：女、妇、母。“女”指女儿，“母”是母亲；至于“妇”，则同时意味妻子和媳妇，在具体用法上，可以单指其中的一个角色，也可混而不分。妇女与娘家的关系，在很大程度上触及了女性作为妻子与作为女儿的角色，全盘探讨这层关系，可以观察到家庭生活的很大部分——不仅仅限于家中的主要女性成员而已。唐代的传世史料不可谓多，家庭生活属于私人隐事，记录尤鲜，本书从事此一考察，除了在字里行间发抉隐微，有时也运用想象力，有所揣测，所论定有不当人意者。不过，中古妇女既无法以事功自见，也难发展文才，她们生命的蛛丝马迹大多存于零散的家庭史料，要深入研究妇女，必须进入古人的微观世界，对于由此而来的厚诬古人的风险，史家只能多求自惕了。

再来要稍谈妇女文化的问题。本书所谓的妇女文化，是指唐代妇女所身处而且跟她们密切相关的文化，我并不企图罗列这个文化中的因素，本书特别关心的，毋宁是文化与妇女生活的关系。“文化”是个带有许多歧义的字眼，本书所说的文化，既不同于传统人类学所说的包罗万象的生活方式（**ways of life**），也不是人文研究经常指称的精致而具有美善意义的技艺与素养，我所使用的，是当前社会学与人类学界一个通行的文化概念：人类活动中的意义层面。这个概念所指涉的，不限于集中生产、传承意义的机制

(如宗教、礼仪、节庆、意识形态),还包括人类日常行为中所可能被辨识出的一切意义。依此,也许我们可以说,本书所指的妇女文化,是唐代妇女生活中的意义空间或意义层面^{〔1〕}。本书有两篇文章——《初唐政治中的女性意识》、《唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系》,主题和妇女文化有密切的关系,但并非所有的作品都如此。《隋唐五代的妇女与本家》就不是以文化为主题。不过,我在考察妇女的生活时,尽量注意它们的意义关联,譬如,某种作为或生活方式可能如何被当时的人了解,妇女如何运用既存的价值或文化象征来建立自己行为的正当性,乃至开创新的行动,生产新的意义(这些意义能否延续是另外一回事)。简单地说,在重构有关妇女的史实之际,我还试图揭示文化在生活中实际运行的景况。

至少就现存史料所见,唐代妇女身处的文化大多不是妇女自己所创造的。这个历史情境,南朝宋虞通之《妒记》一书有很生动的透露。据说东晋谢安的妻子刘夫人性嫉妒,不许谢安有妾,谢家的侄儿外甥就此事委婉劝解刘夫人,言语中提及《诗经》里的《关雎》、《螽斯》有赞美不忌之德的意味。

夫人知以讽己,乃问:“谁撰此诗?”答云:“周公。”

夫人曰:“周公是男子,乃相为尔,若使周姥撰诗,当无此语也。”^{〔2〕}

〔1〕 关于作为社会生活中的意义层面的文化概念,讨论可见 William Sewell, Jr., “The Concept (s) of Culture,” in Victoria Bonnell and Lynn Hunt, eds., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999), pp. 35—61.

〔2〕 鲁迅,《古小说钩沉》(台北唐山出版社版《鲁迅全集》第二卷,1989),362页,辑自《艺文类聚》卷三五、《太平御览》卷五二一。按,《关雎》、《螽斯》为周公所撰之说,自古无闻,谢家子弟当不至无知如此,这或是小说家言。

就唐人而言，不但制礼作乐的是周公而非周姥，当时订法律、写判词、解释经典的也都是男子。唐代妇女——尤其是上层社会妇女——生存环境中最强大的文化力量显然就是这个男性所创造的礼教文化，她们没有选择的余地。然而，这并不意味，文化对女性只有约束的作用，她们只能服从文化。原因有三。首先，文化只是人类生活的要素之一，文化与实际行为不相应，本来就是常态。特别当社会或个人人生处在稳定状态的时候，生活多依循习惯的轨道，往往是文化自文化，行为自行为^{〔3〕}。其次，虽然“男女有别”、“阳尊阴卑”是儒家礼教的基本原则，但并不是礼教中所有的观念和规范都有性别的考虑。在某些人生情境上，礼教仍然存在着对女性有利的因素，对母亲的“孝”就是最明显的例子。再者，唐代妇女面对的并不是严整完密的单一文化系统，除了正统礼教，唐人文化中还有许多其他的成分。即使在儒家思想中，不一致乃至矛盾的说法也所在多有，人们可以各取所需，而同样宣称是遵循先王典则。总之，唐代社会固然存在着具有神圣性的正统文化，为许多妇女所诚心接受，或对她们产生巨大的压力，相对于人的实际生活，文化中空白、错杂、异质、矛盾、支离破碎之处还是相当多的。在这样的情况下，文化和妇女的关系有时是工具性的，如果个人的处境许可，文化也会被妇女利用，成为妇女拿来达成自己目标的资源。当然，她们自行创造新文化的机会是很低的。以上所述，是我对唐代妇女与文化的基本关系的一些理解。我想借此说明本书的一个旨趣，就是，在文化的问题上，本书不仅描述了唐代妇女所身处的文化环境的某些内容，还希望探察妇女的行动与文化的交错情态。

谈完了妇女文化与家庭生活，还要再作一个释义。近年研

〔3〕 参见 Ann Swidler, *Talk of Love: How Culture Matters* (University of Chicago Press, 2001), pp. 78—107.

究或讨论妇女史议题的许多人似乎有个倾向，就是尽量使用“女性”、“女性史”这样的词语，而少说“妇女”、“妇女史”。本书则仍多称“妇女”，书名也用此词，这是个有意的选择。倾向使用“女性”一词的人大概认为，“妇女”是由女性特定角色的称呼所构成的复合词，不适合作为女性的整体代称。这是很有道理的想法，较之“妇女”，“女性”的确能避免对女人的活动领域产生特殊的联想，是个价值中立的用法。不过，至少就中国中古史的研究而言，“女性”一词有时会显得与历史现场过于疏远。在中古时代，“女”字可以用来通指女性，但类似“女人”或“女性”的概念出现并不多。一般议论妇女问题，焦点大都在有关妇女之特定角色的作为或规范，很少泛论男女问题。换句话说，除非涉及高层次的意识形态问题，“女性”、“男性”并不是重要的观念范畴。为了让本书的语言稍能反映研究主题的时代氛围，本书多用“妇女”一词，但这绝不是原则性的主张。

本书诸文的研究写作是在非常长的时间中完成的，在这个过程中，我获得很多人的帮助，也体会到学术研究的合作与集体性质，在此要向他们表示谢意。我首先要感谢十多年来的助理，他们或为我查找资料，或校阅文稿，或兼而有之。如果我的记忆无误，以下几位对本书的研究工作协助特多：庄明兴、杨朝钦、赵立新、杨俊峰、林韵柔。本书中的各项课题几乎都曾在“中央研究院”历史语言研究所的讲论会中报告过，听到同仁许多宝贵的意见，李贞德、刘增贵、刘淑芬等先生指教尤多。史语所的优越环境与开发出的资料库方便我从事精细的研究，能在此长期服务，实在是人生的一件幸事。本书的写作也颇受益于中国大陆与日本的学者同行。大陆方面，与张国刚、侯旭东教授的谈话曾对我的研究有所启发。日本方面，气贺泽保规、高桥继男、妹尾达彦、

大泽正昭诸教授经常赠送论著，让我能掌握日本最新的研究信息，气贺泽、高桥两位先生赠予的工具书尤其大有帮助。池田温前辈长年致赠著作，有的还是绝版多年的史料集，也深深铭感于心。本书定稿之前，书稿曾分请郑雅如小姐和杨俊峰先生阅读，承蒙他们发掘错误，并提供修订意见。婉窃也放下手中的工作，协助看稿。定稿之后，吴修安先生绘制地图，涂宗呈、李稣书先生参与校对。这些最后关头的支持，助我成书，惠我良多。此外，本书的部分研究工作曾获得“行政院国家科学委员会”的支持，谨此一并申谢。

如果以《初探唐代妇女与本家的关系》一文的撰写为起点，我的中古妇女史与家庭史研究，断断续续进行已超过十年，在研究告一段落，本书行将出版之际，心中反而略有沉重的感觉——觉得求知之途无涯，理想难于企及。现在，书稿就要脱离我了。将来，如果能累积更多的认识，且有适当的机缘，我说不定还会再回到本书的课题，试着走更长远的路。

陈弱水

2006年岁末于南港芬陀利室

本书新版的出版承蒙广西师范大学出版社杨晓燕、张丽娉女士多方协助，另得陈珮璇小姐参与校对，谨此一并致谢。

2009年6月作者附识

基本史料简目及征引凡例

* 本表包含书中所征引基本史料的出版资料，脚注中不再注明这类资料。

** 本书引用正史，全部依据北京中华书局点校本，脚注中不再说明。征引十三经与习见子书的正文时，只举出篇名或卷次，不另标明版本。读者如有需要，可依自己方便的方式查核。

*** 唐人传世文章流传年久，缺损、不一致之处甚多，别集版本亦优劣互见。本书引用时，尽量多方查核，以求减少错误，故征引无一定之方式，唯于常见文集之外，尽量附上《全唐文》出处，以便读者。

**** 本书引用小说亦多。唐五代小说版本复杂，各有优缺点，征引时难于统一。关于这类材料，本书经常引用李时人所编《全唐五代小说》，因为这套总集搜罗既广，所收篇章又经过基本的考校，对历史研究者十分便利。

萧嵩等，《大唐开元礼》，北京民族出版社影印光绪十二年洪氏公善堂本，2000。

岑仲勉校记，郁贤皓、陶敏整理，孙望审订，《元和姓纂》，

北京：中华书局，1994。

《文苑英华》，北京中华书局影印宋明本合刊，1966。

《太平御览》，石家庄：河北教育出版社标点本，1994。

《太平广记》，北京：中华书局点校本，1961年初版；台北：明伦出版社景印，1971。

项楚，《王梵志诗校注》，上海古籍出版社，1991。

《册府元龟》，台北：台湾中华书局景印，1972。

朱金城笺校，《白居易集笺校》，上海古籍出版社，1988。

牛僧孺，《玄怪录》；收在程毅中点校，《玄怪录·续玄怪录》，台北：文史哲出版社景印，1989。

（清）严可均辑，《全上古三代秦汉三国六朝文》，台北：世界书局景印，1982；北京：中华书局景印，1991。

李时人编，《全唐五代小说》（共五册），西安：陕西人民出版社，1998。

《全唐文》，台北：大通书局景印，1979。

陈尚君辑校，《全唐文补编》，北京：中华书局，2005。

吴钢主编，《全唐文补遗》，第1—8辑，西安：三秦出版社，1994—2005。

《全唐诗》，北京：中华书局点校本，1960年初版。

韩理洲辑校编年，《全隋文补遗》，西安：三秦出版社，2004。

吕温，《吕衡州文集》，粤雅堂丛书本。

（唐）道世撰，《法苑珠林》百卷本；周叔迦、苏晋仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中华书局，2003。

《柳宗元集》，北京：中华书局，1979；台北：汉京文化事业有限公司景印，1982。

独孤及，《毗陵集》，四部丛刊本。

唐临，《冥报记》；收在方诗铭辑校《冥报记·广异记》，北

- 京：中华书局，1992。
- 汪辟疆校录，《唐人小说》，中华书局香港分局重印，1987。
- 《唐六典》，北京：中华书局点校本，1992。
- （宋）宋敏求编，《唐大诏令集》，上海：学林出版社排印本，1992。
- 陆心源，《唐文拾遗》，台北：大化书局景印，1997。
- [日]仁井田升，《唐令拾遗》，东京大学出版部重刊会，1964。
- （宋）姚铉，《唐文粹》，四部丛刊本。
- 刘俊文，《唐律疏议笺解》，北京：中华书局，1996。
- 《唐会要》，北京：中华书局，1955。
- 《通典》，北京：中华书局点校本，1988。
- 唐耕耦、陆宏基编，《敦煌社会经济文献真迹释录》，第1—5辑，北京：全国图书馆文献缩微复制中心，1990。
- 王重民等编，《敦煌变文集》，北京：人民文学出版社，1957。
- 陈长安主编，《隋唐五代墓志汇编》，天津古籍出版社，1991。
- 张鷟，《朝野僉载》，北京：中华书局点校本，1979。
- 李建昆校注，《张籍诗集校注》，台北：“国立编译馆”，2001。
- 《资治通鉴》，北京古籍出版社，1957。
- 赵超，《汉魏南北朝墓志汇编》，天津古籍出版社，1992。
- 戴孚，《广异记》；收在方诗铭辑校《冥报记·广异记》，北京：中华书局，1992。
- 毛汉光，《唐代墓志铭汇编附考》，台北：“中央研究院”历史语言研究所，1984—1994（在本书中简称为《墓志铭汇编附考》）。
- 周绍良主编，赵超副主编，《唐代墓志汇编》，上海古籍出版社，1992（在本书中简称为《墓志汇编》）。
- 周绍良、赵超主编，《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社，2001（在本书中简称为《墓志汇编续集》）。
- （唐）李商隐著，冯浩详注，钱振伦、钱振常笺注，《樊南文

集》，上海古籍出版社，1988。

（唐）颜真卿，《颜鲁公集》，三物斋丛书本，收入四部丛刊。

《韩昌黎全集》，台北：新文丰出版公司景印《昌黎先生集》东雅堂本，1977。

李复言，《续玄怪录》；收在程毅中点校《玄怪录·续玄怪录》，台北：文史哲出版社景印，1989。

权德舆，《权载之文集》，四部丛刊本。

隋唐五代年代简表

隋代 581—618

文帝 581—604

炀帝 605—618

唐代 618—907

高祖 618—626

德宗 780—805

太宗 627—649

顺宗 805

高宗 650—683

宪宗 806—820

中宗 684

穆宗 821—824

睿宗 684

敬宗 825—826

则天太后临朝 684—690

文宗 827—840

[周] 武则天 690—705

武宗 841—846

中宗 705—710

宣宗 847—859

睿宗 710—712

懿宗 860—873

玄宗 712—756

僖宗 874—888

肃宗 756—762

昭宗 889—904

代宗 763—779

哀帝 905—907

五代

后梁 907—923

后汉 947—950

后唐 923—936

后周 951—960

后晋 936—946

十国

吴越 895—978

南唐 937—975

(余略)

目 录

自 序 / 1

基本史料简目及征引凡例 / 9

隋唐五代年代简表 / 13

卷 上

隋唐五代的妇女与本家 / 3

卷 下

初唐政治中的女性意识 / 165

从《唐暄》看唐代士族生活与心态的几个方面 / 204

唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系 / 230

——从景云二年《杨府君夫人韦氏墓志铭》谈起

崔玄籍夫妻关系考 / 259

——试谈唐代的以妾为妻与礼法问题

附 录

台湾学界唐宋妇女史研究的课题与取向 / 273

课题索引 / 282

人名索引 / 286

卷
上

隋唐五代的妇女与本家

第一节 导 言

直截地说，本文的主题为讨论隋唐五代妇女与娘家的关系。本文所谓的“本家”，与今天一般所说的“娘家”范围差不多，是指出嫁女子的本生家庭及其兄弟所组成的家庭。出嫁女子的已婚姊妹因已入其他家族，只作附带性的考察。另外要说明，本文包含的时代以隋唐五代为断，但因其中绝大部分属于唐代，唐代资料无论在质或量上也远超过隋与五代，本文内容将以唐为主。行文之间，有时径称唐代或唐人，不见得一定说“隋唐五代”，亦请读者留意。

“娘家”一词不知起于何时，中国中古（汉末至唐末五代）史料里没有这个说法，也看不到任何用以专指妇女之本生家庭的词语。中古文献中，就已婚女子的立场而言，与“娘家”义近者有以下数词：本宗、本族、本家、本亲、父母家。这些词语之中，“父母家”未能包含妇女之兄弟，语义上有缺憾。“本宗”和“本族”的字面意义稍微过广^{〔1〕}。“本亲”的内涵与本

〔1〕“本宗”例见《唐会要》，37：682；《墓志铭汇编附考》，第十七册，《一六五一·大唐故朝散大夫汝州长史安平县开国男□□夫人安平县君太原王氏墓志铭并序》，246页。“本族”例见《汉书》，84：3439，颜师古注；《旧唐书》，27：1019。除了字面意义过广，“本宗”、“本族”还常用以指父系家族的本支，不合本文之用。

文所要探讨的“娘家”范围很接近，可指已婚女子本来的、由自然关系而产生的亲属。然而，由于此词的意涵不若“本家”一目了然，加以在礼律议论中又有其他含义（如称过继予人为子者之亲生父母为此人之本亲），因而不予采用〔2〕。本文既以“本家”来指称“娘家”，兹举数例以证明唐代有此用法。顾况（727?—816?）《弃妇词》：

古人虽弃妇，弃妇有归处。今日妾辞君，辞君欲何去？
本家零落尽，恸哭来时路……〔3〕

薛渔思（或作薛涣思，文宗大和年间〔827—835〕前后在世）《河东记·申屠澄》有云：

（屠澄与妻）复至妻本家，草舍依然。但不复有人矣。〔4〕

又，德宗贞元十五年（799）《唐前卫尉卿赐紫金鱼袋张公夫人太原郡君郭氏墓志铭并序》赞扬郭氏能同时照顾娘家与夫家，文曰：

本家不阙，夫□无亏，共称贤妻，亦传孝女。〔5〕

〔2〕在中古文献，“本亲”一词极常见，意涵颇有出入，大略是指近亲或有血统关系的亲属。例见：《唐律疏议笺解》，卷十七，《贼盗律·亲属为人杀私和》，1288页；卷二三，《斗讼律·殴妻前夫子》，1575—1576页；《通典》，60：1693。关于“本亲”指出嫁女之本来亲属，例见《唐会要》，65：1142。

〔3〕王启兴、张虹注，《顾况诗注》，上海古籍出版社，1994，20页。此诗有异文，窜入李白集。有关说明，见安旗主编，《李白全集编年注释》，成都：巴蜀书社，1990，1733—1735页。

〔4〕《太平广记》卷四二九引。

〔5〕《墓志汇编》，贞元091，1901页。本志较清晰的拓片，见《隋唐五代墓志汇编·河南卷》，87页。

顺宗永贞元年（805）《唐蔡州司法参军翟□晋亡妻萧氏墓志》：

萧氏十九娘……以无子息……归葬于偃师县石桥店东北本家大茔之侧，礼也。^{〔6〕}

现在，我想说明一下个人研究此题的目的，希望能借此揭示本文对中国中古史与妇女史研究所可能有之贡献。首先，妇女与本家的关系是妇女生活中重要的一环，探讨这个问题，应能增进我们对唐代妇女经验的认识。在传统中国社会，妇女与本家的关系不但重要，而且特殊。依儒家礼法和一般习俗，妇女结婚之后，即脱离本家，成为夫家的一员，所以女子出嫁叫做“归”。女子婚后与本家的关系究当如何，不是礼教措意的重点，社会上对此似乎缺乏权威性的整体规范。但另一方面，妇女在婚后，无论出于个人行动或透过姻亲来往，与本家仍常有千丝万缕的联系。这层关系因非士人思虑之所重，在一般史料中身影甚为模糊。我们若能爬梳遗文，将此关系整理出眉目，应能对了解古代妇女的生活与心灵大有帮助。

这里想对妇女与本家的关系在中古妇女生活中的重要性作进一步的说明。研究传统中国妇女的路径很多，但最关键者还是在了解她们在家庭生活中的状况，因为在近代以前，家庭是绝大多数妇女唯一可能有深度参与的生活领域。关于唐代妇女在家庭中的角色，《新唐书·列女传》的前言中有明确的呈现：

女子之行，于亲也孝，妇也节，母也义而慈，止矣。^{〔7〕}

这段话的性质是价值判断，但清楚点出了“女儿”（唐人通称

〔6〕《墓志汇编续集》，永贞 004，797 页。

〔7〕《新唐书》，205：5816。

“女”）、“妇”、“母”是女性在其生命中要扮演的三个基本角色。这段话虽然是北宋人（应是宋祁）写的，观点则与前代略无二致。唐高宗咸亨元年（670）《大唐故唐州慈丘县令李君墓志铭并序》之“铭”如此赞颂志主夫人博陵崔氏：

显显夫人，天骨之绪；妇德远立，母训遐举；恭比鸿妻，孝侔曹女。^{〔8〕}

玄宗开元二十二年（734）《唐故冀州枣强县令赠随州刺史裴公墓志铭并序》描绘裴夫人段氏曰：

夫人今淑天资，敏懿家范，始乃亲于织纴，用就厥功，女则昭矣；次乃务于浣濯，施诸条枚，妇道成矣；终乃勤于训立，皆以忠信，母仪备矣。^{〔9〕}

白居易（772—846）也屡次在文章中表明妇女生命过程中的三大角色是“女”、“妇”、“母”。兹举一例以为证。乐天《唐河南元府君夫人荥阳郑氏墓志铭并序》有云：

噫！昔漆室、缙紫之徒，烈女也；及为妇，则无闻。伯宗、梁鸿之妻，哲妇也；及为母，则无闻。文伯、孟氏之亲，贤母也；为女为妇时，亦无闻。今夫人女美如此，妇德又如此，母仪又如此，三者具美，可谓冠古今矣。^{〔10〕}

〔8〕《墓志汇编续集》，咸亨 006，189 页。

〔9〕《墓志汇编》，开元 386，1423—1424 页。

〔10〕《白居易集笺校》，卷四二，2717 页。关于白居易用“女”、“妇”、“母”的概念来描绘妇女生活的其他例子，可见《唐故坊州郿城县尉陈府君夫人白氏墓志铭并序》，卷四二，2727 页；《太原白氏家状二道·襄州别驾府君事状》，卷四六，2838 页；《唐故溧水县令太原白府君墓志铭并序》，卷七十，3754 页。

还有，文宗大和九年（835）《嫔吴氏墓志铭并序》有言：

夫人少为淑女，长为孝妇，终为严母，全之也。^{〔11〕}

现传隋唐五代墓志大都来自华北宦宦或士族之家，上引墓志则出于今浙江乌程，吴氏之夫（姓安）似乎是处士。这份文献的社会背景虽然与一般墓志差距很远，其中透露的妇女角色观却完全相同。

“女”、“妇”、“母”在用词上为三，就实际角色而言，则为四。“妇”（或“新妇”），既指妻子，又指媳妇。以上段引文为例，“哲妇”代表前者，“孝妇”则属后者，这是两个不甚相同的角色。要了解唐代妇女生活的基本面貌，理想上应对所有的这些角色及其相互关系都作系统的研究。这个艰巨的工程显然不是几篇论文甚至几本书能够完成的，但本文探讨妇女与本家的关系，直接触及了妇女角色系统中的一个重要环节——“女”与“妇”之间的关系。就这个观点看来，本文的主题应属中国妇女生活史的核心部分。

本文的第二项目的，在于尝试透过妇女与本家关系的视角，对隋唐五代的妇女与家庭生活进行广泛的考察。这一取径的一个有利之处是，妇女与本家的关系不是正统规范系统之所重，妇女与本家的联系不在“女德”的主要范围，一般而言，撰作文字的人没有动机要特别书写或夸大这项联系。因此，有关妇女与本家关系的记载

〔11〕《墓志汇编》，大和 091，2161 页。唐代墓志举出妇女三大角色的例子尚有一些，可见《墓志汇编》，大历 069，1809 页；开成 013，2177 页；咸通 070，2433 页；咸通 078，2440 页；《墓志汇编续集》，上元 015，220 页；开元 109，529 页；元和 035，826 页。当然，在唐代文字中，“女”和“妇”还有其他意思，如“女”可泛指女性，“妇”可为已婚女性的通称。又，唐人墓志提及女性角色，一般是提两个，而非三个，如母/妇、女/妇或女/母，似以母/妇为多。这种表达方式可能跟唐代流行骈俪文有关，骈体是偶数的结构，不便于单数特征的描写。这个情况在初唐尤其明显。五代墓志中对女德的描写，例见《唐代郡李使君故聂氏夫人墓志铭并序》，《全唐文补遗》第七辑，435 页；姚崇休，《唐故代州刺史任公尊夫人高氏墓志铭并序》，《全唐文补编》，94：1166；《周故南阳郡娘子张氏墓志铭并序》，《全唐文补编》，156：1914（敦煌写本伯 3556 号）。

很可能比其他许多方面的叙述更接近实录，可以作为探索妇女生活的可靠基础^[12]。个人希望，本文能像一幅长轴画卷，或疏或密、或浓或淡地逐步展现出中国中古后期女性世界的一些重要姿貌。

此外，中国历史上妇女地位的问题，也是本文另一个可能有贡献的所在。当代妇女研究的兴起，直接导因于男女平等与女性解放的思潮。妇女的地位和权利不但是西方妇女史家念兹在兹的课题，也是二十世纪中国妇女史研究的中心关怀^[13]。过去对于中国史上妇女地位的探讨，主要反映在守贞和再嫁问题的研究上。这个趋向背后的一个基本假设是，中国古代和中古对妇女的礼教要求并不十分严格，但宋代理学兴起，宋学强调个人道德实践，以贞节为主轴的妇德遂益受社会重视，终至造成妇女束缚增多，地位下降。许多学者因而试图从再嫁问题上观察宋代以后妇女地位的实况及其演变^[14]。另外，研究唐代妇女的诸多著作，也从种种角度论证当时妇女的地位甚高。支持这个看法的主要理由有：唐代婚姻关系宽松，贞节观念较淡薄，离婚改嫁颇容易；夫妻关

[12] 这个问题的说明，可见卢建荣，《欠缺对话的学术社群文化——二十世纪石刻史料与中国中古史的建构（1935—1997）》，收在《中华民国史专题论文集第四届讨论会》（台北：国史馆，1998），34页。该文33至37页是对本人旧作《试探唐代妇女与本家的关系》的评论（旧文原刊《中央研究院历史语言研究所集刊》第六十八本第一分，1997年3月）。个人改写本文，对卢先生的意见有所参考。

[13] 中国妇女史研究对妇女地位的关心在早期的通论性著作中表现尤其明显。例见陈东原，《中国妇女生活史》（台北：商务印书馆九版，1990）；赵凤喈，《中国妇女在法律上的地位》（台北：食货出版社，1973年台湾初版）。

[14] 学者对中国历史上妇女守节与再嫁问题的研究甚多，有关宋代者尤夥。以下列举若干较重要的论著：聂崇岐，《女子再嫁问题之历史的演变》，收入鲍家麟编，《中国妇女史论集》（台北：稻乡出版社，1992年再版二刷），128—138页；董家遵，《从汉到宋寡妇再嫁习俗考》，同前书，139—164页；徐秉愉，《辽金元三代妇女节烈事迹与贞节观念之研究》，收入鲍家麟编，《中国妇女史论集续集》（台北：稻乡出版社，1991），215—240页；张邦炜，《宋代妇女的再嫁问题与社会地位》，收入鲍家麟编，《中国妇女史论集三集》（台北：稻乡出版社，1993），61—95页；刘纪华，《中国贞操观念的历史演变》，收入高洪兴、徐锦军、张强编，《妇女风俗考》，上海文艺出版社，1991，515—544页；柳立言，《浅谈宋代妇女的守节与再嫁》，《新史学》，2：4（1991年12月），37—76页；陶晋生，《北宋妇女的再嫁与改嫁》，《新史学》，6：3（1995年9月），1—26页。

系相当平等，妒妇多，惧内之风盛；妇女常有户外活动、社交生活^[15]。这些虽然只是断代性质的研究，不涉及其他时期，但一般隐含的看法是，宋代或元明以下，妇女地位降低了很多。

关于传统中国的妇女地位，尽管学者考述已多，仍颇有待商之论、待发之覆。探讨古代妇女地位并非易事，其中一个关键在于如何衡量妇女的地位。依个人之见，要对这个问题有准确的掌握，我们还需要更广泛、更深入的研究，因为对妇女地位的评估必须立足于对其生活的全面了解。如果我们以现代女权主义兴起后的价值为标准，不但会和过去的历史环境脱节，更无法对妇女地位变化的情状作精细的观察——按照现代的标准，无论宋代前后，妇女地位都可以用“男尊女卑”、“主中馈”之类的话一言以蔽之。因此，要对传统妇女的地位得出比较实际的认识，必须立足于原始的历史情境。我们可以在古代生活中找出较能反映妇女地位的部分，对此部分在不同时代、地域、阶层中的表现进行实证研究，再以这些研究为基础，追寻通盘的理解。除了守贞与再嫁，有些其他课题，譬如妇女的财产权以及本文的主题，都可能帮助我们观察妇女地位的演变。

为什么研究妇女与本家的关系有助于我们了解妇女的地位？我的想法是，传统妇女生活的一个主要困境是，妇女必须离开本生的家，一个在正常情况下有自然之爱的家，到另一个家庭度过她生命的绝大部分——如果她不早死的话。换句话说，为了当“妇”的义务，女子时常必须放弃“女”的角色与情感。在妇女的现实生活上，“女”与“妇”的角色不一定有重大的冲突，但冲突存在的可能性并不低，特别是在婚姻初期。由于“女”和“妇”

[15] 参考高世瑜，《唐代妇女》（西安：三秦出版社，1988）；牛志平，《唐代妒妇述论》，《人文杂志》，1987：3，92—97页；《唐代婚姻的开放风气》，《历史研究》，1987：4，80—88页；《说唐代的“惧内”之风》，《史学月刊》，1988：2，38—41页。

的角色之间多少存在着紧张，妇女与本家的关系似乎可以作为衡量妇女地位的指标之一。如果一个社会或时代能容许妇女多方面保持与本家的纽带，妇女在婚后就容易从本家得到支持，这对她在夫家中的处境应有所帮助。这也显示女儿的角色在家庭中有相当的重要性。反之，如果一个社会强调妇女必须尽量减少与本家的联系，至少在青年和中年时期，妇女的处境就只能取决于她与夫家成员（特别是丈夫和婆婆）的关系，而不易有其他的奥援。需要强调，依我对唐代妇女史的考察，对妇女的地位而言，妇女与本家的联系并非只有提高的作用，这种联系有时是在压抑她们的自主意志。但大体上来说，两者之间有正面的相关性。

需要特别声明，本文对妇女地位问题的建树只能是间接的。本文对妇女与本家关系的探讨，只针对隋唐五代，学界目前并没有对其他时代同一课题的严密研究，比较的工作难以着手。不过，本文将会建立有关隋唐五代妇女与本家关系的基本知识，我们如能继续此一探索，扩大及后代，如宋、金、元，就可在守贞与再嫁的传统课题之外，开辟一条衡量从中古到近世妇女地位演变的新途径。也许更重要的是，从本文的研究，我们还能准确找出妇女与本家关系中足以作为观察妇女地位的若干坐标。个人认为，妇女地位的问题固然重要，却不容易作为直接研究的对象，毋宁说，这方面的认识来自对各种研究结果的评估。本文或许有助于一个好的评估的达成。

总结而言，本文是一个实证研究，首要目的是增进我们对隋唐五代妇女与家庭生活的了解，但也希望对于某些大问题的考虑有所帮助。本文以下将先探讨有关妇女与本家关系的规范和观念，然后依次考察实况方面的各个课题。这两个部分并不能完全区分。讨论观念时，偶尔须以实例作说明；描述实际状况时，也无法避免分析它们的文化含义。

第二节 规范与观念

妇女与本家的关系不是中国正统的儒家礼教之所重，对于这项关系，隋唐五代时期显然不存在具有普遍权威的规范系统。从传世文献，我们看到的是，各式各样或明或晦的观点散布在各种形态的论述中。但这也不是说，当时人对这个问题的看法完全是混乱的。在他们的言辞中，偶尔也出现了原则性的陈述，即使在纯粹个案的议论里，我们也常能发现背后蕴含的宏观视点。本节想做的，是通过林林总总的言说的分析，找出可能流行于唐代的有关妇女与本家之关系的看法。需要说明的是，这类看法可能更广泛深刻地埋藏于行为，尤其是集体的惯性行为——习俗。现在要谈的，并不牵涉习俗，而是尽量局限于规范性、议论性、想象性的文字。不过，所谓言说与行为并不能完全划分清楚，譬如，在有关行为的史料中，报道的方式与评价的态度就带有浓厚的言说性质，而我们对古人生活的认识，并无法跳脱这些资料。此外，有些论述很明显具有透露社会现实的功能，对此完全视而不见，也非善待文献之道。尽管如此，言说与行动之间的模糊与重叠应不至妨碍我们以这个区分为起点，尝试描绘隋唐五代妇女世界的一个重要面相。

对有关伦理规范的问题，唐人有两个大家共同承认的基本判断标准，那就是儒家经典和“人情”。当一个人在讨论具体的礼律问题或一般性的规范时，无论抱持什么看法，当他要声称自己的观点是正确的时候，他有两个选择。他可以说，他的看法合于经典，也可以说它顺乎“人情”。当然，最好的办法是说，经典与“人情”都站在自己这一边。儒家经典和“人情”的观念有这样的力量，是因为唐人相信这两者是人类行为应有的基准，换句话说，是制定或修改规范的依据。唐初著名学者颜师古（581—645）在一篇讨论丧服的文章中就清楚地点出了这个事实：

原夫服纪之制，异统同归。或本恩情，或申教义。所以慎终追远，敦风厉俗。^{〔16〕}

“恩情”就是人情，人情莫大于恩，故称恩情；“教义”是儒教义理，在中古时代的观念里，教义必本于圣人之言，视之为经义亦可。现再引一段文字，以实吾说。隋文帝仁寿三年（603）七月有诏论母死父在的服制，其中有言：

夫礼不从天降，不从地出，乃人心而已者，谓情缘于恩也。故恩厚者其礼隆，情轻者其礼杀。圣人以是称情立文，别亲疏贵贱之节。^{〔17〕}

这几句话的意思是，“情”与圣人所立之礼是合一的。不见得所有的人在所有情况下都同意这个立场，但在隋唐，人情与经义之为行为规范理论的两大准则，殆无疑义。

以上所述其实是中古时代普遍流行的伦常观，而非隋唐所独有的思想。中古同时重视经典与人情的传统大约形成于东晋（317—420）。中国自西汉中叶起，在个人行为规范和社会秩序的领域，儒家居于独尊的地位，经书成为圣典，有至高无比的权威。但自东汉晚期，个性解放之风渐兴，至曹魏末年，自然与名教之争大起。以阮籍、嵇康为首的名士鄙弃礼法，提倡越名教而任自然。嵇康明说：“六经以抑引为主，人性以从欲为欢；抑引则违其愿，从欲则得自然。”（《难自然好学论》）把经典和人性放在对立的位置。西晋统一中国以后，名教与自然进入调和的阶段，出现

〔16〕 颜师古，《嫂叔舅服议》，《全唐文》，卷一四七；《文苑英华》，卷七六七。

〔17〕 《隋书》，2：50。

“名教中自有乐地”的论调^[18]。尔后永嘉乱起、晋室南渡，此一观点在南方成为主流，一般都以为“礼”与“情”、经义与人性是可以兼顾的。在北方，士族特重礼法，但也有人强调人情^[19]。北方行为规范重人情的风气还有另一个来源，就是胡族统治集团无汉人式的礼法观念，他们的行为在许多汉族士人看来，都太过任自然了^[20]。隋唐承继东晋、北朝以来的传统，视经义与人情为人类行为之基准的看法极为深入人心。在唐代，由于行为规范的理论处于相当稳定的状态，相关的讨论比东晋南北朝少了很多，本文在处理观念问题时，为求周全，有时会稍引述前人的议论。

这里需要指出，在唐代关于行为规范的讨论中，经典和人情基本上只是论辩的根据，不能反映具体的立场。人情是什么，各人有不同的体会。经典的内容也是纷杂驳歧，矛盾之处，所在多有；对同一问题采取相反看法的人，常能在经书中各取所需，彼此攻伐。至于经典的解释，则是百家争鸣，拉一派打一派的空间也很大。然而，反过来说，特别重视经义或特别强调人情也经常是某种态度的反映。重视传统礼法的人常有强调经典的倾向，希望改变现行礼法的人则好从人情立论。

[18] 这是西晋时人乐广的话，见余嘉锡，《世说新语笺疏》，台北：华正书局景印，1989，《德行第一》，24页；《任诞第二十三》，735页。

[19] 关于魏晋南北朝时“情”与“礼”、自然与名教的问题，可参看陈寅恪，《陶渊明之思想与清谈之关系》，收在《陈寅恪文集之二》，上海古籍出版社，1980，《金明馆丛稿初编》，180—205页；余英时，《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，收于其著，《中国知识阶层史论·古代篇》，台北：联经出版事业公司，1980，231—327页；《名教危机与魏晋士风的演变》，同前书，330—372页。以上三文都未论及北朝的情形。北方士族重礼法，情礼兼重或缘情制礼的风气主要盛于东晋南朝，但北方似亦逐渐受影响。此事尚待深究，今姑举一例为说。西魏北周时人，河东大族解县柳氏之柳庆（517—566）被过继给四叔，他在生父死时，不顾他人之议论，坚持要服重服（应即斩衰三年）。理由是叔父早已过世，现在须依情行事。柳庆说：“礼者盖缘人情，若于出后之家，更有苴斩之服，可夺此从彼。今四叔薨背已久，情事不追。岂容夺礼，乖违天性！”（《周书》，22：369）柳庆之言与许多南方礼律议论如出一口。

[20] 此问题似乎尚乏研究。有关北方汉人知识分子对胡人统治者行为的批评，例见《魏书》，《崔光传》，67：1493—1494；《张普惠传》，78：1731—1733。

上文已对教义与人情在中古伦理思想中的地位和含义作了大概的说明，现在就先检视唐代文化中的“教义”对妇女与本家的关系有什么主张。兹征引盛唐学者韦述（？—757）的一段文字，以为讨论的基础：

家无二尊，丧无二斩，人之所奉，不可二也。特重于大宗者，降其小宗：为人后者，减其父母之服；女子出嫁，杀其本家之丧。盖所存者远，所抑者私也。今若外祖及舅更加服一等，堂舅及姨列于服纪之内，则中外之制，相去几何？废礼徇情，所务者末。古之制作者知人情之易摇，恐失礼之将渐，别其同异，轻重相悬，欲使后来之人，永不相杂……圣人岂薄其骨肉，背其恩爱。情之亲者，服制乃轻，盖本于公者薄于私，存其大者略其细，义有所断，不得不然。^{〔21〕}

韦述此议发于玄宗开元二十三年（735），内容是针对朝廷一场关于子女对母族或外家之服制的争论^{〔22〕}。这场争论的主题虽然不在出嫁女子，但韦述以为两者有关系，因此一并论及。

在该段文字中，韦述的基本论点是，一个人行礼，要以“大宗”为先，“小宗”为后。但他所谓的“大宗”、“小宗”，与一般熟悉的宗法制度中的大、小宗并不完全相同。引文里的“大宗”应是指过继为人后者的所后父家以及出嫁女子的夫家（后一点稍有争议，详下文）。“小宗”则是指为人后者的本生父母家与出嫁

〔21〕《旧唐书》，27：1033—1034。标点有一处改动，说明见正文。

〔22〕有关的争论文字见《旧唐书》，27：1031—1036。亦见《唐会要》，37：680—684。唐代对丧服制有三次主要的讨论或争议。一是关于叔嫂服的问题，一是关于父在母死的服制，另一则是此处所说的对母族的服制。有关叔嫂服的议论，可见《唐会要》，37：672—674；关于父在母死时服制的争论，本人有所论析，见本书《初唐政治中的女性意识》。顾炎武有文综论唐人改服制之事，见《原抄本日知录》，台北：明伦出版社，1970，卷七，161—162页。唐代对出嫁女的服制系统没有争议或改动。

女的本家。韦述引介这一组概念的原因是，他认为子女的父亲可以比拟为“大宗”，母族则类同“小宗”。人要识大小之别，不可为了情感的要求而加重对“小宗”的服制。《旧唐书》中华书局本的标点者在“特重于大宗者，降其小宗”句后标上分号，我在上文将其改为冒号，以求文意更为明晰。

我认为韦述所说的“大宗”、“小宗”的意涵与一般习知者不甚一致，根据何在呢？最重要的根据就是《仪礼·丧服》。韦述这段文字几乎完全采自《丧服》篇，比照《仪礼》此章与韦述之文，他的意旨才得以显豁。《丧服》篇中用了“大宗”、“小宗”的概念阐释为人后者与出嫁女的服制。以下是为人后者的部分：

……期者……为人后者为其父母，报。传曰：何以期也？不贰斩也。何以不贰斩也？持重于大宗者，降其小宗也。为人后者孰后？后大宗也。曷为后大宗？大宗者，尊之统也。^{〔23〕}

这段话的大意是：过继为人后者之所以为本生父母只服一年（而非三年），是因为人后者必然是为大宗嗣后；大宗是家族的主干，须受尊崇，不可斩绝，为人后者既为大宗的所后父母服三年^{〔24〕}，对小宗的本生父母就只能服一年了。《仪礼·丧服》这段话里的“大宗”、“小宗”确是指宗法制度下的大、小宗，但韦述所说的则

〔23〕《仪礼注疏》（十三经注疏本），30：13右。

〔24〕《仪礼·丧服》的“斩衰”部分包括为人后者，曰：“何以三年也？受重者必以尊服服之。何如而可为之后？同宗则可为之后。何如而可以为人后？支子可也。为所后者之祖父母、妻、妻之父母、昆弟、昆弟之子，若子。”这段话是说，为人后者要为所后者服斩衰三年，为所后的主要亲属——如妻子——的服制，则如所后者的亲子。换言之，要把所后父的妻子当作自己的母亲。关于这段文字的解释，参见《仪礼注疏》，29：3；（清）胡培翬著，（清）杨大靖补，《仪礼正义》（王先谦编，皇清经解续编本），21：19右—20右。需要说明的是，依《仪礼·丧服》的礼制，子为母服三年只限于父亲已卒的情况，如果父亲尚在，则服一年。此制至唐玄宗时才改定为，无论父亲在否，子为母一律服三年。关于此事之大要，见《唐会要》，37：675—678。

未必如此。在韦述的时代，宗法制度早不存在，任何无后的家庭依法都可找族子承嗣，并不限于所谓的“大宗”（开元二十五年令：“诸无子者，听养同宗于昭穆相当者”〔25〕）。在唐代礼制上，“为人后者”是指所有为人承嗣的养子，他们为所后父服三年，称为“义服”，为本生父母只服一年，称为“降服”〔26〕。简言之，我认为，韦述在他的奏议中取用《丧服》篇的概念，意涵则未必相同，他恐怕是把所有所后父母的家庭都当作为人后者的“大宗”〔27〕。

与本文关系特为密切的是，《仪礼·丧服》也提及，对出嫁女而言，本家是她的“小宗”，这个“小宗”似乎只是比拟之词，与宗法制度的“小宗”关系不大。《仪礼·丧服》有一段话解释为什么出嫁女为父母服一年丧，而非如在室女之服三年，曰：

为父何以期也？妇人不贰斩也。妇人不贰斩者何也？妇人有三从之义，无专用之道，故未嫁从父，既嫁从夫，夫死

〔25〕 所引“开元令”见仁井田陞，《唐令拾遗》，233页。本文所引唐令之标点皆参照仁井田陞著，栗劲等编译，《唐令拾遗》（长春出版社，1989）。到目前为止，似乎所有关于中古时代继嗣问题的研究都未触及无子的情况。依个人粗检史料所见，无子时之继嗣，多取侄子和族子，与唐令的规定相符，但亦颇有其他情况者，如养异姓子为嗣，或兄弟代嗣。晚唐著名文学家司空图（837—908）无子，以甥为嗣，为御史所劾，但唐昭宗不之罪。见《旧唐书》，190下：5084；《新唐书》，194：5574。敦煌写本斯5647号、斯5700号都是养甥为嗣的契书，见《敦煌文献释录》，第二辑，172—174页，193—194页。继嗣问题多少可反映唐人生活受礼律拘束的程度，值得追索。此外，中古时代因已无宗法制度，经书中所说的“为人后”与现实生活中的养子继嗣异同何在，颇为混淆，《通典》载有一个相关的争论（东晋成帝咸和五年〔330〕），见卷六九，《养兄弟子为后后自生子议》，1907—1913页。

〔26〕 见《大唐开元礼》，132：1—2，6。《开元礼》未订为所后母的服制，依礼制的精神，应为齐衰三年，所以有礼学家认为此条统于“子为母服”内。见马建石、杨言裳等编，（清）吴壇原著，《大清律例通考校注》（北京：中国政法大学出版社，1992），105页。宋代礼书也未有为所后母服的条目，至《明集礼》始明言为齐衰三年。

〔27〕 韦述之文直抄《仪礼·丧服》处甚多，我未具引，以免累赘。但有趣的是，《仪礼》“持重于大宗者，降其小宗”在韦文中变成“特重于大宗者，降其小宗”。一撇之差，文意迥异（按，“持重”即持宗庙祭祀之重之意）。不知这是传抄的差错，还是韦述无心之误——或竟是他有意的更动！又，明毛晋（1599—1659）所刻汲古斋本《仪礼》中，“持重”确是作“特重”，但似乎没有任何古本是如此写的，韦述之字误，应非版本问题。参考《仪礼注疏》，卷三十，阮元《校勘记》，6页右。

从子。故父者，子之天也；夫者，妻之天也。妇人不贰斩者，犹曰不贰天也。^{〔28〕}

该章接着解释为何出嫁女子也要为自己父亲的嗣子服一年丧，而非如对其他兄弟之服大功九月：

为昆弟之为父后者何以亦期也？妇人虽在外，必有归宗，曰小宗，故服期也。^{〔29〕}

韦述称出嫁女的本家为其“小宗”，根据即在此。

综合而言，韦文的主题是在为母族的服制。但文章透露出，韦述对出嫁女与本家的关系有一个明确的、以经典为根据的认识。这个认识含有两个要点。一是对出嫁女子而言，本家只是小宗，所以行礼应以夫家为本。另一个相连的要点是，出嫁女子与本家有骨肉之情，是恩爱之所在，出嫁女之所以必须抑其私情，以夫家为主，是为了维护家庭秩序的基本伦理，“义有所断，不得不然”。在中古时代，经典中被用来申论出嫁女与本家之关系的文句颇有一些，但论此两者的基本关系，似乎以韦述所表达的最为明白直接。

在唐代的礼律议论中，用“小宗”一词来指称出嫁女之本家的，就我目前所知，只有韦述一个例子。但这并不意味，韦述的看法毫无代表性。经学家中，显然颇有人注意到《仪礼》将出嫁女的本家指为归宗或小宗。孔颖达（574—648）等的《毛诗正义》在注解《小雅·黄鸟》“言旋言归，复我诸兄”句时，就引了“妇人虽在外，必有归宗，曰小宗”之语^{〔30〕}。孔颖达等的《礼记正义》在解释《檀弓

〔28〕《仪礼注疏》，30：15左。

〔29〕同上。

〔30〕《毛诗正义》（十三经注疏本），11—1：15右。

下》“齐谷王姬之丧”条时，也提及出嫁女的本家为归宗、小宗^[31]。贾公彦（高宗永徽年中〔650—655〕任太学博士）撰《仪礼疏》，当然知道出嫁女之归宗曰小宗的语句，他并为此句的郑玄注作了疏解^[32]。杜佑（735—812）的《通典》也有两处提及女子归宗曰小宗，还引了马融、王肃、郑玄的解释^[33]。要言之，在唐代，经典中称出嫁女之本家为其小宗的说法并未普遍流行^[34]，但显然颇有学者意识到这个概念的存在，韦述还将其应用于实际礼制问题的讨论。

《仪礼·丧服》“妇人虽在外，必有归宗，曰小宗”之语，文字简略，确切含义究竟为何，历来学者颇有讨论。此句中的“归宗”意思清楚，指除夫家之外，出嫁女可往归之处，并无争议。现以郑玄注为例，说明学者的基本理解：

归宗者，父虽卒，犹自归，宗其为父后持重者，不自绝于其族类也。^[35]

至于《丧服传》为何要称“归宗”为“小宗”，经学传统上有两种主要意见。第一种是把此处的“小宗”仍当成宗法制度下的“小宗”来解释。郑玄注可为代表：

曰小宗者，言是乃小宗也。小宗明非一也，小宗有四。丈夫妇人之为小宗，各如其亲之服。^[36]

郑玄的意思大概是，在宗法制度中，昆弟是宗子的小宗（继祢宗、

[31] 《礼记正义》（十三经注疏本），9：8左。

[32] 《仪礼注疏》，30：16。

[33] 《通典》，90：2466；134：3440。马、王、郑的注解在2466页。

[34] 在唐代，《仪礼》已号称难读，解者盖寡。参见《韩昌黎全集》，卷十一，《读仪礼》。

[35] 《仪礼注疏》，30：15左。

[36] 同上。“小宗有四”语出《白虎通·宗族》，指父宗、祖宗、曾祖宗、高祖宗。

父宗)，女子虽出嫁，对在本家为父亲继嗣的兄弟仍应视为其小宗，在他去世后，依原本的服制为服（即齐衰不杖期），不考虑因出嫁而该减降的因素。郑玄基本上是照宗法制度的“小宗”义为说，特别之处是将此原则应用于妇女。经学史上的另一个主要见解则认为出嫁女的小宗直指本家，与宗法制度毫无关联。这个看法可以元朝敖继公的《仪礼集说》为代表。敖氏曰：

《仪礼》此一节释为其昆弟之为父后者也。归宗者，所归之宗也。妇人虽外成，然终不可忘其所由生，故以本宗为归宗也……其于为父后者特重，以其为宗子也。以私亲言之，故曰小宗。其昆弟虽继别，犹谓之小，所以别于夫家之宗也。^[37]

敖继公的意思是，《仪礼》称出嫁女的本家为小宗，是为了和夫家作区别，本家为女子之“私亲”，相对于夫家，只能算“小”。他还明说，这里的小宗与宗法制度无关，即使女家的大宗（继别者）也还是出嫁女的小宗，因为他是私亲。我们可以更明白地引申：依照敖氏的看法，夫家是出嫁女的大宗，本家是小宗；小宗在此只是比拟之词，显示出嫁女不因婚姻而脱离本家，但比起夫家，这层关系只能算是次要的。

在经学史上，郑玄和敖继公的意见都有支持者，但显然赞成郑玄的较多^[38]。在这里，我无法为两造的争论定是非。我只想指

[37] 敖继公，《仪礼集说》（收在徐乾学等辑，《通志堂经解》，康熙十九年刻本），11：28左—29右。

[38] 关于对《仪礼》郑玄注的一个清楚说明，可参看（清）郑珍，《仪礼私笺》（皇清经解续编本），5：1左—2右。（清）吴延华对郑注稍有批评，但见解基本相同。见吴著《仪礼章句》，收在阮元编，《皇清经解》，台北：汉京文化事业有限公司景印，281：11右。按，在郑玄之前，马融已以宗法制度解说出嫁女之小宗，唯语言更简。见《通典》，90：2466。关于支持敖继公看法的例子，可参看鄂尔泰等奉敕撰（乾隆十三年），《钦定仪礼义疏》（文渊阁四库全书本），23：48左。批评的意见可见黄以周，《礼书通故》，台北：华世出版社景印光绪十九年本，1976，《器服二》，12页。

出，无论“小宗”的含义为何，《仪礼·丧服》“归宗”、“小宗”的说法旨在点明出嫁女仍为父家的一部分（即郑玄所言：“不自绝于其族类也”），但相较于夫家，这是次要的关系。这一点是历来的注疏所共同承认的。也许是因为“妇人虽在外”句的大意并不成问题，有些研究《仪礼》的学者根本就不理会难解的“小宗”一词。南宋李如圭在他的《仪礼集释》中只这样简单地解释此句：

女子子适人为昆弟为父后期者，虽外成，犹重本统也。^{〔39〕}

关于唐人对《仪礼》此句的理解，除了贾公彦的《仪礼疏》外，我们别无信息（贾公彦为郑注作疏，旨在阐明郑玄的意旨）。但可以肯定地说，唐人的认识不会跟李如圭有什么差别。更重要的是，唐代对妇女与本家关系的一般认识和《仪礼·丧服》“归宗”、“小宗”概念所表现出的想法是相符合的。对这个问题，唐人有两点基本看法。一是女子结婚后，改以丈夫为主尊，以夫家为自己的家庭。另一点则是，出嫁女虽以夫家为主家，与本家仍有各式各样的关联，甚至还保有义务。

隋唐五代之时，女子婚后以夫家为主家在观念上可说是天经地义。兹举数例，以为证明。唐玄宗时的卢履冰在一篇奏书中说：“《礼》：‘女在室，以父为天；出嫁，以夫为天。’又：‘在家从父，出嫁从夫，夫死从子。’本无自专抗尊之法。”^{〔40〕} 顾况《弃妇词》异文：“十五许嫁君，二十移所天。自从结发日未几，离君缅山川。”^{〔41〕} 郑氏（玄宗时人）《女孝经·三才章》：

〔39〕 李如圭，《仪礼集释》（文渊阁四库全书本），17：33右。

〔40〕 《旧唐书》，27：1026。

〔41〕 安旗主编，《李白全集编年注释》，1733页。

夫者，天也，可不务乎？古者女子出嫁曰归，移天事夫，其义远矣。天之经也，地之义也，人之行也。^[42]

上面两段引文中的“移所天”、“移天”，就是由以父为天转为以夫为天的意思。敦煌变文中有一篇作品，尤其戏剧性地显露了“三从”、“移天”的教义在唐代深入人心的程度。这份文献是描述释迦牟尼佛本事的《太子成道经》，有关文句是这样的：

太子遂问其女：“夫人能行三从，我纳为妻。不能行者，回归亦得。”耶^输陀罗问太子云：“何名三从？”“妇女有则：在家从父，出嫁从夫，及至夫亡，任从长子。但某乙有一交言语，说与夫人，从你不从？”耶输答曰：“争敢不从。”^[43]

引文中的太子即释迦牟尼，耶输陀罗是他的太太。在这篇变文中，释迦牟尼在婚前要求耶输守“三从”，否则就不与她结婚（“但某乙有一交语言，说与夫人”意即“我有一句话问夫人”）^[44]。释迦牟尼是印度人，他要求夫人守“三从”的故事当然是中国的产物。变文与民众文化的关系很深，从“三从”的观念堂而皇之地进入变文有关释迦牟尼的描述，可见至少在原则的层面，儒教有关妇女的规范在社会上是被普遍认可的。

[42] 《女孝经》（二十二子全书本），3页上。郑氏在进《女孝经》的奏表（1页）中说，此书是为她被册封为永王妃的侄女而写的。据史传所载，唐代的永王只有玄宗第十六子永王璘（原名泽）。（宋）宋敏求编《唐大诏令集》卷四十有《册永王侯莫陈妃文》（168页），此文发布于玄宗开元二十六年（738）正月十八日。按，郑氏的丈夫名为侯莫陈邈，可见郑氏进书表所说的侄女实为其夫之侄女。《女孝经》成书在何时虽不可确知，要在侯莫陈氏受册为王妃时或其后不久。又，永王妃于肃宗至德元年（756）七月丁卯，连同宗室其他八十余人，在长安被安禄山政权杀害。见《旧唐书·肃宗本纪》，10：243。

[43] 《敦煌变文集》，291页。标点符号略有更改。

[44] 参见蒋礼鸿主编，《敦煌文献语言词典》，杭州大学出版社，1994，70页，367页。

关于“三从”观念的流行，还有一则有趣的事例。在写于武周万岁通天二年（697）的《大周故□州□□□夫人康氏墓志铭并序》，志主康氏被描绘为“早敷四德，夙奉三从，以桃李之芳姿，应凤凰之贞繇”，这是对已婚妇女的寻常赞词，但特别的是，康氏和她的丈夫都是第一代入华的粟特人。康氏据说是“康国大首领之女”，“辞父母之国，适夫子之家”，她的丈夫（佚名）则是“安国之首领”，“倾宗举族，稽颡来王”^{〔45〕}，从这些信息看来，康氏是康国（今 Samarkand）人，嫁到安国（Bukhara），然后再与其夫移居中国。这对夫妻是否通华语恐怕都成问题，墓志作者竟用“三从四德”来界定康氏自幼及长的人生，似乎透露出，对许多唐人而言，女子从夫是无可置疑的普世真理。与前引《太子成道经》变文比对，康氏可说是耶输陀罗的现实版。

“三从”、“移天”是礼教色彩浓重的词语，女子从夫还有通俗的表达方式，更能呈现这个意念在文化中活生生的力量。兹举李复言（活跃于九世纪上半叶）《续玄怪录》中的故事《韦令公皋》为例。“韦令公皋”就是德宗朝的封疆大吏韦皋（745—805），长期担任西川节度使，防备吐蕃甚有功绩。故事说，韦皋年轻时无官，到西川游历，节度使张延赏把女儿嫁给他，但不久就对他厌薄，而且颇不掩饰。韦皋郁郁不得志，妻子要他振作自求出路。张氏鼓励的言词中有这样一段话：“妾辞家事君子，荒隅一间茅屋，亦君之居；炊菽羹藜，簞食瓢饮，亦君之食。”^{〔46〕}张氏的意思是，自己虽然是节度使之女，嫁给韦皋，就算韦家的人，对他绝对忠诚，即使贫贱度日，亦在所不辞。杜甫（712—770）《新婚别》诗句“生女有所归，鸡狗亦得将”，应该就是后世“嫁鸡随鸡，嫁狗随

〔45〕《墓志汇编续集》，万岁通天 008，353 页。

〔46〕《续玄怪录》，156 页；《全唐五代小说》，第二册，1123 页。

狗”的意思，说法就更俗了〔47〕。

出嫁女子以夫家为主家不仅是个根本性的伦理观念，显然也是她们最基本的现实处境。女子结婚后，绝大多数都住进夫家，担负起为妻、为媳、为母，乃至为嫂、为妯娌的责任。本家亲属死亡的时候，除了少数的例外，服制要比在室女所服降一等〔48〕。自己过世之后，经常葬在夫家的墓地，或与夫同葬。如果夫家出了大官，可立家庙，自己的神灵还可为丈夫之“配”〔49〕。用柳宗元（773—819）的话来说，就是：“从人之道，内夫家，外父母家。”〔50〕

在隋唐五代，虽然就原则而言，女子出嫁从夫，但一般认为，本家对出嫁女仍有相当程度的保护权与干涉权。换言之，出嫁女虽以夫家为主家，她并未完全脱离本家，仍然是娘家的一分子。就我检阅资料所得，除了经学家或礼学家“归宗”、“小宗”的说法，这种观念还反映在其他类型的论述，如法律和人情思想，在习俗与个人行为的层面，流露更是明显。基于本节的题旨，这里的讨论尽量限于言说的范围，避免社会情态的分析。现在先略引几段魏晋南北朝时期的文字，说明除了前述的“小宗”概念之外，中古时代也有人从礼教或经义的一般性立场肯定出嫁女与本家的联结。西晋初人刘克义有言：“女子从人，出之则归，命之则反，上奉夫母以为姑，

〔47〕 现存文献中，“嫁鸡随鸡”云云似乎最早见于北宋欧阳修的诗《代鸪妇言》，但永叔明说这是“人言”——一般流行的话。或许这个讲法前代早已存在，杜甫不过取之入诗而已。欧阳诗见李德安点校，《欧阳修全集》（北京：中华书局，2001），卷七，117—118页（《居七集》卷七）。

〔48〕 关于出嫁女子的服制图，可参见马建石、杨育裳等编，吴壇原著，《大清律例通考校注》，83页，85—86页；（宋）车垓，《内外服制通释》（文渊阁四库全书本），1：4—5，10—11。车垓书称本文导言所指之“本亲”皆为“私亲”，甚合礼意。吴壇书卷三对历代丧服制的演变有精要的叙述，是一本方便的参考书。

〔49〕 关于唐代的家庙制度，参看甘怀真，《唐代家庙礼制研究》，台北：商务印书馆，1991。此书未述及妇女在祭室中为其夫之配的制度。这方面的例子，可见《白居易集笺校》，卷七一，《淮南节度使检校尚书右仆射赵郡李公家庙碑铭并序》，3791页；《刘禹锡集》，北京：中华书局，1990，《彭阳侯令狐氏先庙碑》，23页。

〔50〕 《柳宗元集》，卷十三，《伯祖妣赵郡李夫人墓志铭》，330页。

下育夫儿以为子。”^{〔51〕}此语显示，本家是女子被出时的当然去处。东晋初的谷俭（字士风）有言：“妇人夫没无子，有归宗更出之义。”^{〔52〕}“更出”在此是更适、再出嫁的意思，这里所谈的是另一种情况的“归宗”。此外，北魏末的崔光（451—523）在给灵太后的一份奏表中，略引杜预的《春秋释例》说：“（国君）夫人父母在，有时归宁”，意在劝灵太后不要频频到王公亲戚家，归宁要有节制^{〔53〕}。这些话也透露出，在中古时人的心中，出嫁女子归宁是于经典有据的行为。以上资料，在在显示妇女与本家的联结在中古时代是得到普遍承认的。

在前面所引韦述的文字中，他除了申明教义，也承认女子与本家的情感出于自然，只是为了礼教之“公”，不得不有所牺牲。韦述的立场是坚持礼法，尽量淡化恩情。但他到底处于“缘情制礼”的思想盛行的时代，必须对人情的问题有所处理。从他对“废礼徇情”之危险的三复斯言，可看出人情论力量之大，以下我们就举出几个侧重人情的例子。

新旧《唐书·列女传》都载有唐初一位叫夏侯碎金的女子的故事。夏侯原本是刘寂的妻子，生有两个女孩后，父亲失明了。她要求与刘寂离婚，返回本家侍奉父亲，而且对后母也极孝顺。她归家后十五年，父亲去世，夏侯居丧过礼，哀毁备至。夏侯碎金的故事也许不算十分特别，在任何时代，奇行异事都不少，何况夏侯之所为，并未大离一般人情的范围。这个故事的特别处在，夏侯的父亲死后，夏侯于太宗贞观年中以至孝的理由，得到朝廷

〔51〕《通典》，54：2553—2554。刘克义之名，严可均《全晋文》卷七十作刘克，不知何据。见严可均，《全上古三代秦汉三国六朝文》，1880页。

〔52〕《通典》，59：2637。“归宗更出”之说的经典根据是《诗经·邶风·燕燕》的诗序，该序说，此诗是卫庄公之妻庄姜为遣送丧子的夫妾戴妫回陈国本家而作。见《毛诗正义》，2—1：11左。另参《左传·隐公三年、四年》。

〔53〕《魏书》，67：1493。杜预的《春秋释例》原文，见孔颖达等，《春秋·左传正义》（十三经注疏本），10：10左。

的褒扬，并诏赐帛二十段、粟十石^[54]。我们不知道朝廷诏书的内容，但可以确定的是，朝廷未考虑夏侯对夫家与对本家的责任间所可能有的冲突。我们可以想象，在决定褒扬夏侯的官员心中，“孝”——对亲生父母的“孝”——是德行中的至高者，在夏侯的例子中，高过她贞顺于夫的责任，高过她侍奉舅姑的责任（假定夏侯离婚时，舅姑尚有在者）。视“孝”为至高德行是中古文化中很重要的态度^[55]，这个观念无疑在许多人考虑妇女与本家的关系时，发挥了相当大的影响。

五代时期的后唐明宗（926—933）就有一份诏书明确指出已婚妇女对本家父母的义务。这份诏书的主旨在要求地方长官劝诫百姓行孝，“使子奉其父母，妇侍其舅姑”，不过，媳妇固当敬事公婆，对自己的父母也须尽孝，夫家人不得阻碍她们实践这个义务：“出嫁女父母有疾不令知者，当罪其夫及其舅姑。”这份诏书一个特别的地方是，它是对南方而发的，声称南人好事鬼神而不敬父母，风俗需要改善。可疑的是，此时南方诸国林立，后唐统治大体限于华北与中原，敕中所谓的南国，也许是指国境边缘的汉水或淮河流域一带。而且，明宗李嗣源是突厥裔的沙陀人，要汉人子民力行孝道，也是个有趣的政治和文化现象^[56]。

此外，白居易集中有两个“判”从“情”或“孝”的观点强调妇女与本家的联系。其中一个提出的案子是，某人之妻服丧时，

[54] 《旧唐书》，193：5143；《新唐书》，205：5819，对于夏侯碎金父亲的死时，《旧唐书》作夏侯归家后十五年，《新唐书》作五年，不知孰是，姑用旧书之说。

[55] 参见陈子展，《孝经在两汉六朝所生之影响》，《复旦学报》，第四期（1937年1月），136—165页；林丽真，《论魏晋的孝道观念及其与政治、哲学、宗教的关系》，《台湾大学文史哲学报》，第四十期（1993年6月），27—52页；康乐，《从西郊到南郊——国家祭典与北魏政治》，台北：稻乡出版社，1995，238—245页；Kenneth Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton University Press, 1973), pp. 14—50.

[56] 《全唐文》，卷一〇九，《严断不孝勅》。

丈夫在她身旁奏乐，妻子就责骂他，他不服气，告进官里。白居易对此案提供的答案是，夫妇贵在同心，一方有丧事，另一方仍奏乐不断，实在有伤好合之义。结论是：“诚无恻隐之心，宜受庸奴之责”，大概就是人人得而骂之的意思^{〔57〕}。此判中的妻子居丧而夫未有服，显然是妻子本家的丧事。白居易的判词只就一般做人的道理立论，未直接提及妻子和本家的问题，但我们应仍可推论，此判有要丈夫尊重妻子对本家的情感含义。

白居易另一判的内容很有趣。案情是：某人之妻替在田里工作的丈夫送饭，路途上遇到自己的父亲，父亲告诉女儿他很饿，女儿就把饭给父亲吃，于是丈夫挨了饿，一怒之下就出妻，妻子不服，告进官里。这个案子直接触及做女儿与做妻子的责任冲突问题，是典型的道德两难。白居易的判决是，妻子的举动本乎自然，丈夫的要求无理，离婚无效。乐天承认案中的女子有双重责任，他说：“象彼坤仪，妻惟守顺；根乎天性，父则本恩。”当她碰上两难时，作了一个选择：“义虽乖于齐体，孝则见于因心。”她作此选择的理由是：“孰亲是念，难忘父一之言；不爽可征，无效士二其行。”结论是：“犬马犹能有养，尔岂无闻？凤凰欲阻于飞，吾将不取。”^{〔58〕}

白居易的判中有一些典故，在此须稍加解释。“齐体”指的就是妻子。《白虎通·嫁娶》中“妻者齐也，与夫齐体”，是此词的直接来源。“父一之言”典出《左传·桓公十五年》，雍姬问母亲，父亲与丈夫孰亲，她母亲回答：“人尽夫也，父一而已。胡可比也！”“不爽”之句出自《诗经·卫风·氓》：“女也不爽，士贰其行。”此判整篇的理路是，妻子应同时尽为女与为妻的责任，但若不幸必须作选择，只好以父亲为先，因为父亲只有一个，此爱根于天性。但作此

〔57〕《白居易集笺校》，卷六六，《得景妻有丧景于妻侧奏乐妻责之不伏》，3582页。

〔58〕同上，卷六六，《得乙在田妻饷不至路逢父告饥以饷馈之乙怒遂出妻妻不伏》，3607页。

选择并不表示妻子不贞顺，其实她“不爽可征”，倒是男的不一定可靠，因此离婚无理由。白居易对妇女的处境极有同情，在他传世的作品中，有百篇以上的诗文涉及妇女问题^[59]。这篇判所透露的看法，与白居易对妇女命运的一贯关心是有密切关系的。

白居易判中搬出《左传》“人尽夫也，父一而已”的话（亦见《史记·郑世家》），显然意在利用经典文句来强调，即使妇女已出嫁移天，血缘亲情仍然事关重大。就我阅览所及，还没看到其他隋唐五代的文字对经典中的这个问题有所触及或发挥。不过值得注意的是，类似的说法和故事也出现在《列女传》中。譬如，该书卷二《秦穆公姬》描写秦穆公夫人以死相胁，使得穆公释放被秦国俘虏的夫人之弟晋惠公。卷五《郃阳友娣》的故事如下。郃阳邑任延寿的妻子名叫季儿，延寿和友人合谋杀死了季儿的哥哥季宗。延寿刚好遇上大赦被免死，季儿表示，哥哥被害，她理当报仇，但又不能做杀夫的不义之事。于是自己上吊而亡，身后得到冯翊王的旌表。《列女传》中没有像《左传》“父一而已”这样宣示血缘关系绝对优先于夫妻结合的说法，该书透露的意念主要是，两者一样重要，不应以此牺牲彼。对于这个难题，卷五《代赵夫人》有这样的界定：“以弟慢夫，非义也；以夫怨弟，非仁也。”《列女传》中的故事或发生在讲究义烈的封建时代，或距其不远，无法解决这个仁义难题的女性都用自杀来表明对两种价值的同等坚持。《列女传》是唐代上层妇女的基本读物，其中的故事可能还以其他方式流传，应该是妇女文化中的重要资源。个人虽然尚未发现当时人对这些故事的任何征引，但如果说，上述故事

[59] 参考刘兴，《白居易妇女诗婚姻观探索》，《湖南师大社会科学学报》，1987：5，89—93页；王秉钧，《为妇女呼吁鸣不平的白居易》，《兰州大学学报》（社会科学版），1983：4，43—53页。

所传达的意念存在于唐代文化，大概不算离谱的推测^[60]。总之，从前面讨论的几个案例看来，隋唐五代重人情的思想和血亲观念对妇女与本家关系之维系起了重大的支撑作用。

关于出嫁女儿仍应对本家尽孝的问题，有一份特别值得重视的文献，就是丁本《佛说父母恩重经》。佛教盛行于中国后，由于种种原因，出现了一些中土自造、托为佛说的“经”。其中一类可总称之为《佛说父母恩重经》。这类经书撰写的主要缘由，至少是最初原因，显然是在表示佛教也重孝道，与中国文化并没有冲突。《佛说父母恩重经》虽然因被视为伪经，无法入藏，但流传极广。根据最新的计算，在敦煌发现的写本就六十种，大致可分为互相关联的四个系统，其中有一种，学界称作丁本或丁种，写本最少，只有两件（伯 3919，上海图书馆藏 119 [812569]），但篇幅最长，涉及了已婚妇女与本家的关系^[61]。丁本《佛说父母恩重经》有一大段话叙说儿女少时父母如何忧心照料，长大后却不孝顺，无法回报恩情。这段话是以关于女儿的议论作结的：

或复作女，适配他人；未婚之时，咸皆孝顺；婚姻以讫，不孝还憎。父母微嗔，即生怨恨；夫婿打骂，忍受甘心。异姓

[60] 唐代妇女阅读《列女传》的具体资料，见《柳宗元集》，卷十三，《先太夫人河东县太君归祔志》，326页。在有关唐代妇女教育或学识的描述里，出现不少类似“娴习图史”、“备详图史”的词语，这里的“图史”，应该就包括《列女传》类的文籍，因为《列女传》不但属于史部，而且经常附图流传，其中故事也多绘成图画。关于妇女与“图史”，可例见张说，《上邽县君李氏墓志铭》，《文苑英华》，卷九六五（《全唐文》卷二三二）；杨绾，《汾阳王妻霍国夫人王氏神道碑》，《文苑英华》，卷九三四（《全唐文》卷三三一）；《唐故右卫率府胄曹参军裴府君夫人河南元氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，贞元 049，769页。

[61] 《佛说父母恩重经》敦煌写本与早期石刻的最新整体研究，见郑阿财，《〈父母恩重经〉传布的历史考察——以敦煌本为中心》，在项楚、郑阿财主编，《新世纪敦煌学论集》，成都：巴蜀书社，2003，27—48页；张涌泉，《敦煌本〈佛说父母恩重经〉研究》，《文史》，1999：4（总第49辑），65—86页。

宗属，情深眷重；自家骨肉，却以为疏。或随夫婿，外郡他州；离别耶娘，无心恋慕。断绝消息，音信不通，今使耶娘，悬心忆念。父母恩德，无量无边；不孝之愆，卒陈难尽。^[62]

在讨论引文的思想含义之前，要先简单说明丁本《佛说父母恩重经》的历史位置。丁本的两件写本都有题记，据此可知，两件都是敦煌三界寺沙弥戒轮所抄，上图 119 号写于后周世宗显德六年（959）正月十九日，伯 3919 号是由三本小册子所构成，抄有多种佛书，其中有“己未年三月二十八日”的题记。己未年即显德六年，册中的文字即使非一日所抄完，时间也应相去不远^[63]。至于这两件写本所属的丁本何时形成，很难确知。各种迹象显示，《佛说父母恩重经》可能在唐初开始出现，丁本内容最丰，成立明显较晚，应该是八世纪下半叶或之后的产物^[64]。无论如何，此本传布于晚唐五代，是没有问题的。此外，《佛说父母恩重经》诸本中，丁本与后世通行的题为鸠摩罗什译的《佛说父母恩重难报经》内容最接近，显然是后者的祖本。

就本文主题而言，丁本最具兴味的地方当然就是前段引文所显示的，要求女儿婚后不得只顾夫家，必须继续向亲生父母尽孝，

[62] 本段引文部分，伯 3919 号与上图 119 号的文字几乎完全雷同，唯一的差别在，伯 3919 号中的“断绝”，上图 119 号作“绝断”，此处系引用张涌泉整理的伯 3919 号写本，见《敦煌本〈佛说父母恩重经〉研究》，75 页。上图 119 号丁本《佛说父母恩重经》系郑阿财所发现。郑教授在其《〈父母恩重经〉传布的历史考察》正文中表示，要把该写本的校本作为该文附录，但事实上并未印出。该写本的释文现可见于姚孟君，《〈父母恩重经〉的历史发展与文化诠释》（中正大学中国文学研究所硕士论文，2004），41—44 页。

[63] 题记可见池田温，《中国古代写本识语集录》，东京：大藏出版株式会社，1990，496 页，编号 2362、2365。伯 3919 原件影本见上海古籍出版社、法国国家图书馆编，《法国国家图书馆藏敦煌吐鲁番文献集成》，上海古籍出版社，2003，39—50 页。

[64] 参考牧田谛亮，《疑经研究》，京都大学人文科学研究所，1976，50 页；冈部和雄，《〈父母恩重经〉解题》，收在牧田谛亮监修，落合俊典编，《七寺古逸经典研究丛书》第五卷《中国日本撰述经典（其之五）·撰述书》，东京：大东出版社，2000，13—22 页；郑阿财，《〈父母恩重经〉传布的历史考察》，44—46 页。

对于妇女和本家的关系该当如何，可说没有含糊之处。如果把引文结合经文整体而观，丁本《佛说父母恩重经》至少有两个值得注意的特点。首先，此经是佛教中人所作，几乎毫无儒家经义气味，反映的应该主要是佛教的孝道思想，或许还有民间文化的因子，也未可知。其次，在具体内容上，此本虽然说“父母恩重”，经中也不时出现“父母”一词，但主要讲的是母恩，没有明显的尊父重男思想（此点其他诸本亦同），但多少带有血亲主义的倾向^[65]。从丁本的以上两点特色看来，该经会基于血缘亲恩的立场坚持已婚女儿对本家的义务，可说是顺理成章的了。

接下来，要以法律和小说为材料，继续考察隋唐五代有关妇女与本家关系的看法。在唐代，法律的一项根本精神就是用刑罚的力量来维护礼教的施行，可说是儒教化法律体系的典范^[66]。因此，唐代法律所透露的有关妇女与本家关系的意念，或可在某种程度上代表唐代礼教观对此问题的立场。不过，法律到底不纯是理念或意识形态的产物，它经常也是社会习惯的反映——习惯的规则化。从这个角度看来，法律是一个有相当独立性的规范系统，更何况儒家经义对妇女与本家的问题缺乏系统的说法，在这方面，礼教观对法条订立的影响有多大，是令人怀疑的。

关于已婚妇女，唐代法律的基本概念是，她们是夫家的成员。譬如，唐律在有连坐罚则的罪刑上，规定已订婚许嫁的女儿归其夫，

[65] 亲子关系重母亲是佛教伦理观的特色，在原始佛教已见端倪，譬如，佛教讲“四恩”，起首是母恩，再来才是父恩、如来恩、说法法师恩，这是与印度正统的婆罗门教极不相同的看法。见中村元，《原始佛教の生活倫理》（《中村元选集第15卷·原始佛教5》东京：春秋社，1972），137—138页。关于中国佛教孝道思想中的母子问题，见 Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford University Press, 1998)。

[66] 徐道邻，《唐律中的中国法律思想和制度》，收于其著，《中国法制史论集》，台北：志文出版社，1975，57—61页；戴炎辉，《唐律通论》，台北：正中书局，1964，18—22页。

不必连坐，至于成婚的女儿，根本就不在“女”的定义范围^[67]。不过，唐代法律还是承认妇女与本家的许多联系。一个明显的例子是，男女的离婚书上要有女方家长的签名或盖指印。据仁井田陞所重建的开元二十五年《户令》：“诸弃妻须有七出之状……皆夫手书弃之，男及父母伯姨舅，并女父母伯姨舅，东邻西邻，及见人皆署。”^[68]在敦煌发现的唐代离婚状范本中，斯 6537 号明确表现了这个要求：“各自分离更无期，一言致定。今请两家父母、六亲眷属，故勒手书，千万永别。”^[69]这显然是妇女本家归宗地位在法律和习俗上的显现。此外，唐代法律支持“三不去”的原则，妇女符合“三不去”的条件即不得被出，“三不去”其中一条是妇人无家可归，也代表法律承认本家的归宗地位^[70]。

唐代法律有一项关于离婚的规定显示，在某种意义上，出嫁女仍算是本家的一员，这就是“义绝”。义绝是一种官府下令强制离婚的制度，夫妻在义绝的情况下不分手，要处以徒刑。《唐律疏议》曰：“诸犯义绝者离之，违者，徒一年。”^[71]“义绝”主要指夫或妻与对方的家庭发生严重冲突或乱伦情事，使夫妻之义断绝，在情理上必须分开。义绝的情况有好几种，如丈夫杀死或打伤妻子的尊长及近亲，或妻子詈骂、伤害丈夫的父母及近亲。最能反映出嫁女与本家的关联的情况则是，夫妻家庭之一方的成员杀害

[67] 《唐律疏议笺解》，卷十七，《贼盗律》“谋反大逆”、“缘坐非同居”条，1237—1247页。解释见1249—1250页。中国法律原本是出嫁妇女也与娘家连坐，曹魏高贵乡公正元二年（255）因程咸建议，改为只与夫家连坐。见《三国志》，12：382；《晋书》，30：926。

[68] 仁井田陞，《唐令拾遗》，《户令第九》，253页。

[69] 《敦煌文献释录》，第二辑，178页。其他离婚书样本多写“两家眷属”之类的话，参考伯3212号背，同上书，195页；向淑云，《唐代婚姻法与婚姻实态》，台北：商务印书馆，1991，137—141页。

[70] 《唐律疏议笺解》，卷十四，《户婚律·妻无七出而出之》，1055—1056页。妇人“归宗”的概念也的确出现在唐代法条中，见《唐律疏议笺解》，卷十七，《贼盗律·缘坐非同居》，1247页；《唐令拾遗》，《假宁令第二十九》，742页。另外值得一提，“三不去”的限制不是绝对的，妇人如果有“七出”中所说的奸情或恶疾，还是可出。

[71] 《唐律疏议笺解》，卷十四，《户婚律·义绝离之》，1060页。

另一方的成员。唐开元二十五年《户令》的原文是：

……若夫妻祖父母、父母、外祖父母、伯叔父母、兄弟
姑姊妹，自相杀……皆为义绝。^[72]

这条规定的特殊处在于，如果结为姻亲的两家之间发生杀人流血事件，即使夫妻自身未卷入冲突，如经官府判为“义绝”，他们也必须离婚。这项条文清楚地揭示，唐代法律把婚姻视为两个家族的结合。当两姓好合的情况破裂时，妻子是本家成员的身份就获得确认，基于对家族的忠诚，她必须扬弃“移天”、“既嫁从夫”的原则，归返本家。

除了上面所谈的离婚问题，本家也可介入女儿守节之事，新旧《唐书·列女传》都载有敬像子（或作“象子”）的事迹。敬像子嫁夫樊氏，甫生子丈夫即死，她留在夫家，养子事舅姑，像子的哥哥因她年轻，千方百计要她再嫁，甚至曾以母病为借口把她骗回本家安排婚事，像子抵死不从^[73]。事实上，敬像子之兄的作为是违法的。据《唐律疏议》中的《户婚律·夫丧守志而强嫁》条：“诸夫丧服除而欲守志，非女之祖父母父母，而强嫁之者，徒一年。期亲嫁者，减二等。各离之。女追归前家，娶者不坐。”《唐律疏议》解释此条曰：“妇人夫丧服除，誓心守志，唯祖父母父母，得夺而嫁之。”接着说明，“期亲”是指如伯叔父母、兄弟姊妹、姑侄等近亲，这些人若强嫁守志之亲属，杖九十（即由徒一年减二等）；至于关系较远者强嫁，就须服徒刑一年^[74]。唐律的

[72] 《唐令拾遗》，《户令第九》，255页。“义绝”的其他情况均见于此页。关于唐代“义绝”制度的简要说明，可参看钱大群、钱元凯著，《唐律论析》（南京大学出版社，1989），199—200页。

[73] 《旧唐书》，193：5140—5141；《新唐书》，205：5818。

[74] 《唐律疏议笺解》，卷十四，1043页。“期亲”的本义是为其服一年丧的亲属，但这是就在室女的立场而言，出嫁女对这些亲属只服大功九月。

这条规定一方面保护了妇女守节的意愿，另一方面则给予祖父母、父母对丧偶女儿的强嫁权。这似乎显示，在中古文化中，出嫁女子本家的小宗地位可因其丧夫而提高，单就夫丧守志条而言，本家几乎已是大宗，女子的身份由夫家之“妇”又转回为本家之“女”了。前文引东晋谷俭之言：“妇人夫没无子，有归宗更出之义”，似乎也是同一态度的反映。此外可注意的是，唐律有此规定，应是由于祖父母、父母以外的亲属强嫁守志女的事情很多。由此端倪，我们或可推测，在实际生活上，本家涉入已婚女子生活的情况相当普遍。

在唐人的想法里，不但本家可涉入出嫁女的生活，出嫁女似乎也应帮助本家，这里举两例为证。任蕃《梦游录》中有一故事《樱桃青衣》，文中写玄宗天宝初有一姓卢的年轻人赴都应举，累年不第，困窘遍尝。有一次，他在佛寺中听僧侣开讲，困倦而至睡着，做了一个快速升官娶美妻的大梦，梦中帮他最多忙的则是一位堂姑^[75]。另一出于五代范资《玉堂闲话》的故事，提及后晋太常卿崔棣年轻时至姑姑家游学，与表兄弟一起读书。此故事颇涉神怪，应非实录，但《新五代史》说崔棣在晚唐五代之际曾避世难达十余年，他在姑家求学事未必为虚^[76]。以上两例都是小说物语，反映多少现实甚为难说，但拿来作唐五代人意识中认为出嫁女应照顾本族的例子，或不为大过。

根据唐代的法律，出嫁女在特殊情况下也有财产继承权。依《唐律疏议》所引的《户令》，家产应由兄弟均得，女子无份^[77]。但若亲死无子，身丧户绝，则出嫁女可以继承本家的财产，仁井田陞所辑的开元二十五年《丧葬令》有一条的内容是：

[75] 任蕃，《梦游录》，收在清同治年北京琉璃厂刻《唐人说荟》，11：81—83。

[76] 故事见《太平广记》，卷四六七，《崔棣》，3852页。崔棣事迹见《旧五代史》，93：1231—1233；《新五代史》，55：635—637。

[77] 《唐律疏议笺解》，卷十二，《户婚律·同居卑幼私辄用财》，960—961页。

诸身丧户绝者，所有部曲、客女、奴婢、店宅、资财，并令近亲（亲依本亲，不以出降）转易货卖，将营葬事及量营功德之外，余财并与女……无女，均入以次近亲。^{〔78〕}

这一条文“亲依本亲，不以出降”之语明白显示，在户绝的情况下，出嫁女对本家财产有处分权。此外，学者配合其他相关资料研判，认为此条中继承财产的“女”指“亲女”，即不分已婚未婚，都可适用。如《宋刑统》所引的一道唐文宗开成元年（836）七月五日敕文，明白确定出嫁女在本家户绝时可继承财产^{〔79〕}。唐代还有一道作者失名的“判”，案情是洛阳县人任兰死后户绝，县府将其资财转予他人，该“判”作者依《令》、《式》明文，判决财产还给出嫁女^{〔80〕}。北宋初修改了此一条文，规定身丧户绝时，庄田交近亲承佃，出嫁女仅可得三分之一庄田以外的财产，其余充公^{〔81〕}。纯就此条法律的演变看来，唐人所认定的出嫁女在本家的权益较宋人为大，但南宋时在室女的财产权似乎有所扩大^{〔82〕}。值得注意的是，唐代法律对出嫁女财产继承权的规定虽似相当清楚，执行情况如何，则颇有可疑。《文苑英华》中有一判即不以户

〔78〕《唐令拾遗》，835页。这是无遗嘱的情况；如有，准遗嘱。

〔79〕《唐令拾遗》，837页。原文见《宋刑统》，北京：中华书局，1984，《户婚律·户绝资产条》，卷十二，198页。

〔80〕《宅判》，《文苑英华》，544：14左—15左。《全唐文》卷九八〇作《对宅判》。关于唐代出嫁女财产继承权的讨论，可参看仁井田陞著，江兼生译，《唐宋之家族同产及遗嘱法》，《食货半月刊》，第一卷第五期（1935年2月），27页，30页；中田薰，《唐宋时代的家族共产制》，收入氏著，《法制史论集》，第三卷下，东京：岩波书店，1971年版，1347—1348页；袁俐，《宋代女性财产权述论》，收在鲍家麟编，《中国妇女史论集续集》，212—213页。

〔81〕这一条法律后来有变动，如仁宗时（1023—1063）规定将原充公的三分之二资产给予出嫁女以外的亲属。但大体来说，出嫁女得三分之一财产的原则仍旧维持。参见袁俐，《宋代女性财产权述论》，179—183页。

〔82〕南宋的女子财产权问题引起学界极多讨论，此处不具。最新的研究见李淑媛，《争财竞产：唐宋的家产与法律》，台北：五南图书公司，2005，第五章；柳立言，《宋代分产法“在室女得男之半”新探（上）》，《法制史研究》，第五期（2004年6月），61—121页；同文下篇，《法制史研究》，第六期（2004年12月），41—95页。

绝时资产全归出嫁女为然^{〔83〕}。

唐人对于妇女与本家的关系还有一个看法，就是，如果妇女在婚后维持与娘家的联系，会有助于她们在夫家的地位。在传世文献中，我并没有看到隋唐五代人士对此看法有任何直接的陈述，但这个意识在小说中表达得相当明显。以下举几个故事为例。

第一个故事出自牛肃（活跃于武则天时期至玄宗朝）的《纪闻》。故事的主人翁是一位张姓的庐州（州治在今安徽合肥）长史，他的女婿李回担任临济县县令。张长史知道女婿对他女儿不好，退休还乡时特地绕路到临济（今山东章丘），要责骂李回，替女儿出气^{〔84〕}。从这个故事看来，显然有唐人认为，本家是已婚妇女的潜在奥援；依常理判断，女儿倚娘家为助，大概也是生活中经常实际发生的事。

第二个故事是戴孚《广异记》中的《三卫》。故事的开头是，玄宗开元年初，一位上京戍守的三卫（府兵制中卫士的一种）回家乡青州（今山东），他行经华山的山神庙前，遇到一位十六七岁的少妇，颜色憔悴，告诉他：

己非人。华岳第三新妇，夫婿极恶。家在北海，三年无书信，以此尤为岳子所薄。闻君远还，欲以尺书仰累。若能为达，家君当有厚报。

原来这位妇人是海神之女，嫁为华山神的三媳妇，丈夫本来就性

〔83〕 见《户绝判》，《文苑英华》，529：9（《全唐文》卷八二一）。又，前述唐开成三年敕文对出嫁女继承户绝之本家财产有如下的但书：“其间如有心怀覬望，孝道不全，与夫合谋，有所侵夺者，委所在长吏，严加纠察。如有此色，不在给予之限。”这条但书或许可为不愿给出嫁女财产的人所利用。

〔84〕 《张长史》，《太平广记》卷二四二引《纪闻》；《全唐五代小说》，第一册，236—237页。

情恶劣，加以娘家久无来信，更遭亏待。她希望家乡近海的三卫能帮她传递信息。这里值得注意的是，华岳新妇虽然很久没有接到家书，对本家还是很有信心，表示三卫如果能帮助她，她的父亲一定会有重酬。果不其然，北海神接到女儿受委屈的消息后，领军狂攻华山，弄得“雷火喧薄，遍山涸赤”。三卫也因贩卖北海神赠与的绢布，赚了大钱^{〔85〕}。这篇作品当然是虚构的故事，它透露出一种文化思维：娘家是妇女在夫家遭亏待时的支柱，反之，本家如果不注意和女儿的联系，可能导致她在夫家地位下降。

“向娘家告状”还是唐代小说名篇《洞庭灵姻传》（即《柳毅传》）的一条主线。这个故事生动有趣，以下略述有关本文主题的大要。唐高宗仪凤年中，儒生柳毅应举下第，要回家乡湖南，为了向一位同乡告别，他先到位于长安北面的泾阳，在路边遇见一位牧羊的妇女，神情惨淡。这位妇人告诉柳毅，她是洞庭龙君的小女儿，被父母嫁给泾川（即泾水）神的次子。她的丈夫性好逸乐，整天和婢女厮混，对她嫌厌。她向舅姑投诉，公婆爱子，也没办法管。投诉多了，又得罪舅姑，现在还被他们压抑诟骂。这是一位同受舅姑丈夫欺辱的神界女子。柳毅是位有义愤的人，听了这番话后，“气血俱动”，主动要替她向娘家求助。柳毅还家后，就去找洞庭龙君，龙君的弟弟钱塘江神性格极冲动暴躁，听说侄女受屈，立刻自行前往泾水，处理此事。和《三卫》故事不同的是，在《三卫》中，北海神为女儿讨公道，只是以暴力教训了华山家族一顿，女儿还留在夫家。钱塘江神则是把侄女婿给吃了，将小龙女带回本家。龙女回到家时，柳毅仍在龙宫，洞庭龙君还笑着跟柳毅说“泾水之囚人至矣”，以回娘家为解放。这个故事显现最清楚的一个意念是，婚姻是两个家族关系的建立，如果妻家

〔85〕《广异记》，50—51页；《全唐五代小说》，第一册，349—351页。按，唐玄宗在先天二年（713，即开元元年）八月封华山神为金天王，自此，华岳庙又叫金天王庙。

的人在夫家受到亏待，这个关系可以取消，女儿重回本家，恢复她原有的身份。换言之，在这种意念中，“女儿”的角色是有永久性的，不因出嫁而大幅减低。在庆祝龙女归来的宴会上，钱塘江神唱了这样的歌：

上天配合兮，生死有途，此不当妇兮，彼不当夫。
腹心辛苦兮，泾水之隅。风霜满鬓兮，雨雪罗襦。
赖明公兮引素书，令骨肉兮家如初。永言珍重兮无时无。

这首歌传达出一种骨肉亲情重于夫妻姻缘的永恒本生家庭观，可说是娘家为女儿讨公道的最终哲学基础^[86]。

除了以上介绍的三个故事，我还见到好几篇小说，其中有娘家亲戚为出嫁妇人张目的情节，此处就不具述^[87]。简单地说，这些小说透露出，在唐人的心目中，妇女与本家的关系会影响到女性在夫家的地位。这层关系，恐怕也是唐人生活中的一个重要现实。虽然在实证性的资料中看不到小说所描绘的细节，但白居易《秦中吟十首·议婚》中的诗句应可间接作证：“富家女易嫁，嫁早轻其夫。贫家女难嫁，嫁晚孝于姑。”白居易在长安观察到的一个生活原理是：妇女在夫家的地位如何，是要多孝顺舅姑，还是可以多孝顺自己的父母（或多向父母撒娇），跟娘家的财富有关^[88]。

以上试图勾勒隋唐五代有关妇女与本家关系的主要规范与看法。本节的发现大概是，当时对于这个关系最基本的要求是，女

[86] 《洞庭灵姻传》（《柳毅传》）可见《唐人小说》，74—82页；《全唐五代小说》，第一册，577—586页。引文中的底线为作者所自加。

[87] 例见沈亚之，《沈下贤文集》（四部丛刊初编本）卷二，《冯燕传》（《全唐五代小说》，第一册，692—693页）；《玄怪录》，卷一，《裴谡》（《全唐五代小说》，第二册，839—842页）。

[88] 《白居易集笺校》，卷二，81页。

子既嫁从夫，已婚妇女应以夫家为主家，为自己生活尽义务的场域。但另一方面，各方还普遍认为，妇女与本家应有相当之联系。关于这个联系，本文析离出了五个具体观念：本家为妇女之“归宗”、“小宗”，女儿与本家的血缘亲情，女儿对父母的孝道，两姓好合的思想所导致的女儿身份在婚后之延续，娘家为妇女婚后的奥援。这五个观念相互关联，大别来说，有基于人情与孝道的考虑，但更重要的因素也许是所谓的“家族主义”乃至“血亲主义”，隋唐五代文化并不特别把妇女视为性别的范畴。在中古文献中，我们不常看到类似“女人”或“女性”的概念。唐人在议论妇女问题时，焦点大都在有关妇女之特定角色——如“女”、“妇”、“母”——的作为或规范，很少泛论男女问题。在当时一般的看法里，女子即使结婚，成为另一个家庭的媳妇、妻子或母亲，她还是本家的女儿或姊妹，既要受到这个角色所带来的限制，也能获得由这个角色而生的利益。然而，妇女与本家在观念上的联系能有多深，最关键的因素恐怕还是文化对妇女整体地位的认识。在传统中国，女性行为最基本的规范原则就是“从人”（《礼记·郊特牲》：“妇人，从人者也。”）。也就是说，永远要当一个附属者。已婚妇女所附属的对象主要是她的夫家；相对于夫家，本家多少是自我的一部分——虽然在婚前，她算是父兄的附属者。因此，一个人或一个时代如果要把“从人”的道理讲得极认真，已婚妇女就必须尽量降低与本家的关系。由本节所述，在隋唐五代，一般的情况是，已婚妇女从夫的原则得到无条件的承认，但这个原则因其他各种考虑打了不少折扣。

第三节 典型婚姻与夫随妻居

现在要开始从实例与习俗的层面，探讨隋唐五代妇女与本

家的关系。首先要为当时的婚姻生活勾勒出一个大概的轮廓。具体而言，本节将处理两个课题。一是婚姻生活的典型形态，另一方面，要试图揭示与典型恰好相反的极端形态，也就是夫随妻居的状况。这里企图做的，是通过对典型与极端形态的考察，找寻认识隋唐五代妇女与本家之关系的基本定位点。需要先声明，本文考察有关妇女与本家关系的经验和行动时，除了描述与解释，有时也会设法挖掘其意义——特别是在历史现场中的意义。

妇女婚后生活的典型状况

我们在求了解任何具体问题时，都会想先知道，一般的、典型的现象是什么。在唐代妇女与本家之关系的问题上，我还不敢说，我已具备了这样的知识。依照严格的知识标准，目前能确定的是，随夫居是主流的婚姻形态，但婚姻的内容为何，有些难说。在个人所看过的资料中，大部分描述的都是理想的情景，也就是不但随夫居，而且全心奉献夫家。然而，这些资料有多少符合实情，有多少是夸大其词，有多少是谎话或想当然耳之言，我完全没有判断的根据。我也看过一些写实性很强的材料，它们的代表性如何，也不容易评估。关于妇女婚后生活的典型状况，现在能提出的，是一个自认还算合理的假定。我的假定是，在士人阶层，基本上符合儒家教义的情况极多，应该占大多数。至于非士人的精英阶层（如基层官吏、军人、地方豪家乃至商人）和庶民社会，虽然未必重视礼法，“内夫家，外父母家”（前引柳宗元语）还是相当普遍的状态。在出身北亚民族的统治阶级分子中，行为不合教义的颇不少，但随着时间的推移，有“儒家化”的倾向，安史之乱以后，也许大多数有胡族背景的统治阶层家庭都开始力求行

事合乎礼法了。^[89]

以下要说明，我是如何得到前述假定的。先引一段显示理想状态的描述，以为想象实况的基础：

夫人刘氏……璇室载兰，蕙林层秀；啾啾黄鸟，艳艳清明；闻诗闻礼，窃比诸生；茂行渊心，实称士女。及凤飞启繇，夫妇尽琴瑟之和；鸡鸣咸缙，舅姑移乔梓之敬。友爱洽乎妯娌，任恤周乎姻戚。岂惟礼备澄幕，工深机杼，固以能循法度，宜其室家矣。^[90]

这段文字以华辞丽藻，把刘氏写得才德俱美，几若完人。其中大部分的内容和刘氏的婚后生活有关，夫家可说是她展现美德、完成人生责任的最重要场所。值得注意的是，此段描述无一语及本家，给人的印象是，刘氏婚后完全以夫家为生命重心。在隋唐五代妇女的墓志铭中，我们可以发现无数的类似叙写。以下再引四例，以为佐证。

首先，是一个河北藩镇军人家庭的例子。唐德宗贞元十三年（797）《唐殿中监博野县镇遏大将太原王公妻韩氏墓志铭并叙》曰：

夫人（韩氏）……自结缡归室，十有二载，每晨昏就舅姑之堂，盥嗽箕帚，手执躬奉，为将军之妻，玉珍□之位，

[89] 这个说法的主要根据是，从八世纪下半叶开始，唐代皇族男女成员的婚姻行为有明显的“儒家化”趋势。参看王寿南，《唐代公主之婚姻》，收入李又宁、张玉法编，《中国妇女史论文集》，第二集，台北：商务印书馆，1988，90—144页；Sung-ming Wong, “Confucian Ideal and Reality: Transformation of the Institution of Marriage in T'ang China (A. D. 618—907)” (Ph. D. dissertation, University of Washington, 1979), pp. 121—144. 又见本书《初唐政治中的女性意识》末节。

[90] 张说，《司属主簿博陵崔讷妻刘氏墓志铭》，《全唐文》，卷二三一。引文参考《文苑英华》卷九六四及四部丛刊本《张说之文集》卷二二同文，文字有所调整。

俭服素容者，未之前闻。^{〔91〕}

再来是宣宗大中十二年（858）一个江南乡里士人之妻的墓铭：

夫人金氏……宜其室家，鸾鸣凤和，埙篪□协，敬脩宾饌，然荐盐梅，谨侍舅姑，谦恭娣姒，肃□闺壶，举宗称嘉，训育儿女，咸就婚适。^{〔92〕}

关于隋唐五代妇女家庭生活的叙写，有一份资料特别值得提出，这就是隋炀帝大业三年（607）的《隋故太原王夫人墓志并序》。该志云：

夫人王氏……既笄之后，适于同邑陈氏。自结秦晋之好，无亏妇道之仪，事姑惟勤，事夫以敬，逾二十载而睦如也。

这是罕见的中古岭南墓志，志主王氏及其夫都是广州人（隋时称南海），题目所谓的“太原王夫人”不过是郡望。王氏号称是“州牧”王元德的第五女，元德其人不见于史传，但王家属于当地统治阶层，殆无疑问^{〔93〕}。还有一个五代后唐雁门县（今山西代县）豪家李夫人聂莫闰的案例。墓志写她结婚后：

〔91〕《墓志汇编》，贞元 075，1890 页。

〔92〕同上，《唐湖州□□□□□故夫人墓志铭并序》，大中 147，2366 页。另参考（宋）谈钥，《嘉泰吴兴志》（民国三年吴兴先哲遗书本），卷十八，5 页右。

〔93〕此志见《全隋文补遗》，216 页，需要说明，隋唐五代已婚妇女并没有固定的称呼方式，似乎较多的情况是称某夫人某氏，以某氏指本姓，某夫人表夫姓，但也有完全不同的用法。譬如，本志题目以“王夫人”称王氏；此外，以某氏代表夫姓也颇常见。为了避免混淆，本文对已婚妇女一律称某氏或直用其名，某夫人则表其夫姓，与史料中的用法有时不合，请读者留意。

既入他姓，承事舅姑，舅姑以慈；和敬宗亲，宗亲以睦。
及丁舅姑之丧也，如考妣焉。^{〔94〕}

以上几份文献都来自中原以外的地区，从这几方墓志看来，正統的婚姻生活观至少在社会精英阶层之间，传布是很广的。综合而言，以上引文大体属于抽象的理想性描述，不可能尽符实情^{〔95〕}。但我也倾向于相信，这种婚后从夫、敬侍舅姑的理想对现实生活有相当的束缚力。

接下来要考察写实成分较高的材料。柳宗元的大姐去世后，子厚为她写了一篇墓志盖石文。文章是这样开头的：

我伯姊之葬，良人博陵崔氏为之志。凡归于夫家，为妇为妻为母之道，我之知不若崔之悉也。然而自笄而上以至于幼孩，崔固不若我之知也。^{〔96〕}

柳文直述个人经验，性质全然不同于上两段的引文。从柳宗元的叙述，我们可以确知，他大姊的婚后生活是以夫家为主。后文将会显示，事实上柳家许多妇女与本家关系甚为密切，因此，这里

〔94〕《唐代郡李使君故聂氏夫人墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第七辑，435页，聂莫闰是富商之女，丈夫则为官员。

〔95〕墓志文字之多虚夸，唐人已自言：“大凡为文为志，记述淑美，莫不盛扬平昔之事，以虞陵谷之变，俾后人睹之而瞻敬。其有不臻夫德称者，亦必模写前规，以图远大。至天下人视文而疑者过半，盖不以实然，故绝。”见李璋，《唐范阳卢夫人墓志铭》，《墓志汇编》，咸通 014，2388页。杜甫则说：“世之录行迹、示将来者多矣，大抵家人贿赂，词客阿谀，真伪百端，波澜一揆。”见仇兆鳌，《杜诗详注》，台北：里仁书局景印，1980，卷二五，《唐故万年县君京兆杜氏墓志》，2228页。同样性质的批评，又见苗延嗣，《大唐故泗州司马叔苗善物墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 355，1401页。又，出身山东名族的中唐古文名家李华说，在他的时代，“妇人尊于丈夫，群阴制于太阳”，他所批评的妇道不彰情状，可能还包括了向称礼法森严的士族社群。见其《与外孙崔氏二孩书》，《唐文粹》，卷九十（《全唐文》卷三一五）。

〔96〕《柳宗元集》，卷十三，《亡姊崔氏夫人墓志盖石文》，334页。

所写的绝非保守的形态。柳宗元出身河东名族，此例应该很能代表士人——至少是士族——家庭妇女婚后生活的基本状况。也就是说，至少在架构上，现实与理想差距不远。

现在再举两个类似的案例。一份武周延载元年（694）陆氏夫人的墓志说，陆氏美德极多，其中以“孝”最为突出。这里所说的“孝”，是指对夫母的照料：“先姑寝疾数年，夫人亲侍汤药，事感中外，屡移寒暑。”“孝妇”，是作者给予陆氏的中心形象。按，陆氏的丈夫是高宗时曾任宰相的孙处约，自己则出身鲜卑旧家（陆氏出自步六孤氏）^{〔97〕}。此外，南唐、宋初著名文学家徐铉（916—992）在墓志中对亡妻王畹有如下的勾画：

幼失所恃，事继亲以孝闻，在家不违于姆师，移天不失于妇顺。初，先姑之治家也，严而有惠，通而有礼。夫人观刑稟教，莫不率循，故三十余年，门风家法，凜然如旧。

王畹的特色是善于治家，据徐铉说，这是学自婆婆的榜样。志文还写道，王畹的性格淡泊好静，丈夫担任要职，她就忧形于色，在贬逐之所，反能欣然自处^{〔98〕}。以上两则描写，都非常清楚具体，呈现妇女以夫家为己家、操劳献身的情景。隋唐五代的妇女传记资料大都存留于墓志，墓志又多来自士人与统治阶层。纵观这一类型的文献，以上描写应该具有高度的代表性。

至于社会中层人士与庶民的婚姻生活概况，则资料稀少，探讨不易，实际个案尤其难得。一份唐高宗龙朔二年（662）的吐鲁番墓志也许可以作为讨论相关问题的起点。这份墓志的志主名叫

〔97〕《唐故中书侍郎弘文馆学士同中书门下三品乐安孙公夫人陆氏平原郡君墓志铭并序》，《墓志汇编》，延载 003，861 页。

〔98〕《徐公文集》（四部丛刊本），卷十七，《唐故文水县君王氏夫人墓铭》（《全唐文》卷八八七）。

毛娑台，就是吐鲁番当地人，丈夫姓张。吐鲁番的墓志和墓表（树立于地上）大多内容简略，此志却对娑台的婚后生活有罕见的具体书写：“勤劳家事，难易共为；承接舅姑，寒暑弗谢；宿载君子，唯诺是从；抚育儿罗，均平是务。”^[99] 本段文字虽然朴素，实质上是赞词，赞美她诸德具备，对公婆、丈夫、子女都善尽为媳、为妻、为母的义务，还能戮力家事。根据墓志，毛娑台的祖父是高昌国的中级官僚，父亲是军将（高昌于640年为唐所灭），她家在当地地位应当不低，但就整个唐帝国而言，所处位置甚为边缘。这份墓志所反映的婚姻形态和有关价值，与帝国的核心社群并无二致。

王建（活跃于八、九世纪之交）的诗《早起》也值得注意：

回灯正衣裳，出户星未稀。堂前候姑起，环佩生晨辉。
暗池光幂幂，密树花葳蕤。九城钟漏绝，遥听直郎归。^[100]

这首诗描写黎明前的时刻，一位长安妇人穿戴齐整（“九城”指京都），在自家厅堂前等候着婆婆起床，她的心思所在，她真正在等待的，其实是值夜完毕即将归来的丈夫。这里反映的，是一位妇女与丈夫、夫母共同生活的环境。她值夜的丈夫身份为何，很难猜测，从这位妇人家中庭院有花丛池塘看来，地位似乎不很低，但“直郎”一词也让人感觉不像是什么高官，也许是禁卫军官之类的人员吧！这首诗的内容也可跟另一首比对。张籍（766？—830？）的《乌啼引》叙述一位长安的“吏人”因事系狱，他的年轻妻子某个晚上听到家中庭园乌鸦的啼声。中古时代有人相信，罪犯的家属如果听到乌鸦夜啼，表示犯人将获赦免。听到乌啼的妻

[99] 侯灿、吴美琳，《吐鲁番出土砖志集注》，成都：巴蜀书社，2003，502页（缺题，编号254）；《墓志汇编》，龙朔049，367—368页。

[100] 《王建诗集》，北京：中华书局，1959，34—35页；《全唐诗》，297：3373。

子喜不自胜，从床上起来，再也无法入眠，等着清晨向公婆报佳音——“少妇起听夜啼乌，知是官家有赦书。下床心喜不重寐，未明上堂贺舅姑”。^[101] 所谓“吏人”，应该就是流外的吏员，他的家中，也是夫妻与丈夫的父母同住。王建和张籍是好朋友，两人同以抒写民间疾苦的乐府诗知名，社会观察与个人听闻显然是这类诗歌的素材来源。他们的社会观察虽然一定掺有不少想象的成分，大致应当是可信的。

上述二诗——至少第二首——涉及的是官府的基层工作者，唐代诗篇中还颇有庶民生活的景象，就目前讨论的课题而言，王建、张籍诗中出现的“妇姑”一词值得注意。张籍《江村行》云：“桑林椹黑蚕再眠，妇姑采桑不饷田。”^[102] 王建《捣衣曲》前四句：“月明中庭捣衣石，掩帷下堂来捣帛。妇姑相对神力生，双揜白腕调杵声。”^[103] 王建《雨过山村》全篇：“雨里鸡鸣一两家，竹溪村路板桥斜。妇姑相唤浴蚕去，闲看中庭栀子花。”^[104] 这些诗句全跟妇女的劳务工作有关，她们或捣衣，或采桑，或正前往浴蚕（检选蚕种）。张籍和王建之所以会把他们观察到的女性称为“妇姑”，大概不是因为打听过她们之间的关系。他们应当是看到状似家人而又年辈相貌有差的两位妇人，就自然而然把她们写成媳妇与婆婆。这是由社会知识而产生的判断，白居易的《观刈麦》有着完全相同的情况：

[101] 《张籍诗集校注》，卷二，78页；《全唐诗》，382：4289。关于中古时代乌鸦夜啼表示罪人得赦的信仰，参看（宋）郭茂倩，《乐府诗集》（北京中华书局1979年点校本），第四十七卷，690—691页；第六十卷，872页。中唐作家元稹被贬谪时，他的妻子也不断拜乌。见陈寅恪，《元白诗笺证稿》，《陈寅恪文集之六》，上海古籍出版社，1978，105页。

[102] 《全唐诗》，382：4291。“不饷田”原作“不向田”，据《张籍诗集校注》改，“饷田”即到田里送饭之意。又，《张籍诗集校注》依四部丛刊本《唐张司业集》，“妇姑”作“小姑”，意似不甚通。见该书卷八，432页。

[103] 《王建诗集》，18页；《全唐诗》，298：3389。

[104] 《王建诗集》，84页；《全唐诗》，301：3431。

田家少闲月，五月人倍忙。夜来南风起，小麦覆陇黄。
妇姑荷箠食，童稚携壶浆。相随饷田去，丁壮在南冈……〔105〕

活跃于九世纪中晚期的曹邕，在诗作中对庶民的婚姻形态也有所透露。曹诗《弃妇》云：

嫁来未曾出，此去长别离。父母亦有家，羞言何以归。
此日年且少，事姑常有仪。见多成自丑，不待颜色衰。何人不识宠，所嗟无自非。将欲告此意，四邻已相疑。〔106〕

诗一起头就说“嫁来未曾出，此去长别离”，好像这位女子自嫁后就未回过娘家。这样的描述或许夸大，但作者所要表达的，显然是一位女子婚后将心力完全放在夫家却又孤立无助的情状。从这位女子在婚姻中缺乏娘家奥援之况，以及“四邻已相疑”的句子，她显然只是来自小户人家。《怨歌行》写的是另一类型的“弃妇”：

丈夫好弓箭，行坐说金吾。喜闻有行役，结束不待车。
官田赠倡妇，留妾侍舅姑。舅姑皆已死，庭花半是芜。中妹寻适人，生女亦嫁夫。何曾寄消息，他处却有书……〔107〕

诗中的主角是军人之妻，军人事业成功，享受荣华，还有外妇，却留妻子在家照顾父母，即使公婆死亡，女儿出嫁，妻子还是枯守夫家。曹邕曾任州刺史，好代弱者立言，诗多咏民间妇女事，我们或可推论，他对一般妇女的处境颇有留意，“嫁来未曾出”、

〔105〕《白居易集笺校》，卷一，11页。

〔106〕《全唐诗》，593：6874。

〔107〕《全唐诗》，593：6875。

“留妾侍舅姑”可以反映社会现实的一个重要部分^[108]。曹邕是桂州阳朔人，阳朔在今广西，属于唐帝国的南方边陲，他所见到的平民婚姻形态相同于出身北方的王建、白居易与江南的张籍，应可让人推测，在平民之间，嫁后随夫也是普遍的婚姻形态。

传世诗篇而外，敦煌文书也含有关于民间社会的信息。敦煌写本《崔氏夫人训女文》以母亲的口吻告诫出嫁女在夫家应有何种行为与态度，文末附有二诗，其一曰：

拜别高堂日欲斜，红巾拭泪贵新花。徒来生处却为客，
今日随夫始是家。

这里描写新娘的心情，她到了成婚之日才恍然大悟，作了许久娇生惯养的女儿（《训女文》有言：“在家作女惯娇怜”），原来一直只是客人，现在终于要到真正的“家”了^[109]。本文上节介绍过《佛说父母恩重经》，此经各本都有一段话，大意是儿子娶妻生子之后，开始对父母冷淡，显露不孝的行径。这段话的丁本版本和其他诸本差异甚大，现在引用流行较广的甲、乙、丙本：

横簪上头，既索妻妇，得他子女，父母转疏。私房屋室，共相语乐。父母年高，气力衰老，终朝至暮，不来借问，或复父孤母寡，独守空房，犹如客人，寄止他舍，常无恩爱，

[108] 关于曹邕的生平，可见傅璇琮，《唐才子传校笺》第三册，北京：中华书局，1990，卷七，356—363页。曹邕的诗作主要收在《全唐诗》卷五九二、五九三。陈尚君辑校的《全唐诗补编》（北京：中华书局，1992）又收有三首，见1161—1162页。

[109] 此文原文及解说，见高国藩，《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》，南京：河海大学出版社，1990，第十八章。引诗见463页。录文与相关讨论亦见郑阿财，《敦煌写本“崔氏夫人训女文”研究》，收于其著，《敦煌文献与文学》，台北：新文丰出版公司，1993，277—301页。

复无濡（濡）被……^{〔110〕}

文中说儿子婚后如何逐渐对父母不闻不问，值得注意的是，父母虽被冷落，乃至鳏寡后“独守空房”，但还是与儿子媳妇同住自己的家，只是在自家犹如在他人舍罢了。

此外，敦煌发现的书仪（即写信范本）对唐五代的婚姻形态也有所透露。譬如，伯 2622 号《吉凶书仪》中，有通知妻子父母和娘家其他长辈妻子死亡的书信样本，这样的信假定了妻子住在夫家^{〔111〕}。伯 3502 号背《新集诸家九族尊卑书仪》则有一份《与妻书》，是旅居在外的丈夫写给家里妻子的信函，其中有“怒（努）力侍奉尊亲，男女切须教训”的字句（“男女”意指“儿女”）。如果我们参照紧接在《与妻书》之后的《妻答书》，就可知道前信中的“尊亲”是指丈夫的父母。《妻答书》说“翁婆年老，且得平安；家内大小，并得寻常”，揭示的就是一个妻子入夫家、照顾公婆儿女的场景。需要说明，敦煌书仪所透露的家庭生活信息并不全都属于这里所说的典型形态，此点下文会有所讨论。不过，斟酌比对隋唐五代传世的各类相关资料，随夫居应该是妇女婚后的主要生活形态。

综合以上所述，在隋唐五代，已婚妇女随夫居住，以夫家为家，不仅仅是礼教的规范，显然也是汉人社会普遍的、跨越阶层与地域的习俗——尽管这个习俗确切的通行程度如何，拘束力多强，并无法判断。在结束本课题的讨论之前，要再介绍两种有关随夫居的情况，以丰富我们对这个课题的了解与想象。白居易新

〔110〕 张涌泉，《敦煌本〈佛说父母恩重经〉研究》，73页。这是以北图号字 14 号（北 8202）为底本的合校本。

〔111〕 赵和平，《敦煌写本书仪研究》，台北：新文丰出版公司，1993，582—583页。赵和平认为这份文献应该就是张敖撰《新集吉凶书仪》上下两卷的凶仪卷下部分，见 594—597页。

乐府诗《井底引银瓶》云：

墙头马上遥相顾，一见知君即断肠……到君家舍五六年，
君家大人频有言。聘则为妻奔是妾，不堪主祀奉苹蘩。终知
君家不可住，其奈出门无去处。^{〔112〕}

根据这首诗，连小民女子私奔都是长住夫家，明媒正娶的情况如何，可以想知。

再者，在隋唐五代，妇女婚后移天从夫，对夫家要奉献到什么程度，无论在观念或现实生活上都有相当大的弹性。就礼教而言，最严格的要求可说是“妇人之义，非有大故，不出夫家”^{〔113〕}。关于唐代妇女谨守夫家、不轻易出门的情况，我所看到的最具体材料是武宗会昌元年（841）的《荥阳郑夫人墓志铭》。志曰：

夫人性闲默淡重，不喜华饰，每亲戚会集，以一出户犹登山涉江。在夫家凡十四年，于晨夕侍问，鲜及庭砌，未尝出行。去家仅逾年，夫人之姊既寡，告别适淮海，以车舆召夫人，语分离。夫人辞曰：某闻妇人送迎不出门，见兄弟不逾门，今姊虽远诀，且束于圣人之教，不得尽私爱，不敢往。其姊竟不能强。遂就其家而诀去。^{〔114〕}

就我个人依过目史料所做的判断，郑夫人（郑琼）这种以礼法为名，几乎足不出户的风格，可能属于少数的情况，志文以郑琼不赴“亲戚会集”为异，似乎就暗示了一般已婚妇女是会出门参加

〔112〕 有关讨论见陈寅恪，《元白诗笺证稿》，《陈寅恪文集》之六，279—280页。

〔113〕 这段话出自《列女传》卷一《鲁之母师》。《春秋公羊传》何休注：“诸侯夫人尊重，既嫁，非有大故，不得反”，也可作为这个说法的支持。

〔114〕 《墓志汇编》，会昌 005，页 2241。

本家亲戚聚会的。此外，郑琼的行事方式并不纯粹源于对礼教的信仰，还和内向的性格有关。但上条资料的确显示了，对礼法做严格解释并身体力行的妇女，在唐代实有其人。对这些女性而言，在婚后，夫家就是她唯一的家，她和本家只能保有最起码的接触。

女家成婚与夫随妻居

说明了我所假定的一般状况——也就是妇女婚后住夫家、生活重心全在夫家，本文接着要做一些细部的考察。我主要将讨论妇女与本家的联系，这些联系很多完全是在“内夫家，外父母家”的情境中进行的，有些则不符合这样的规范与惯例。还有若干情形，可说是处于灰色地带。个人希望，借着对这些情态的介绍和分析，我们能对唐代妇女与本家的问题得到系统性的基本了解。在开始这部分论述之前，我想说明，本文将不涉及某些特殊的政治状况。譬如，我将不讨论女性政治人物——如武曩、韦后、太平公主、安乐公主——与本家的关系。政治人物竞逐权力，本家为其重要资源，与其关系易于密切；此事自古多有，而且与社会生活殊少关联，故不具论。本文也避免对一般的公主多所着墨，她们的地位特殊，婚姻关系的性质也不同平常，需要有专门的研究。此外，本文为求焦点清晰，只谈妇女个人和本家的关系，而不论男子与妻党或母族的问题。在唐代文献中，经常可发现内外家属往来密切，如岳婿之间、舅甥之间、内兄弟姊妹夫之间，关系深厚者，所在多有。王维诗“宁亲为令子，似舅即贤甥”，很生动地点出了这种关系的亲密性^[115]。男子与妻党、母族的来往有时与出嫁女和本家的联系有关，但有时并不相干。很多时候，两家

[115] 王维，《送严秀才还蜀》，《王右丞集笺注》，中华书局香港分局，1972，卷八，134页。一个舅甥关系密切、外甥以父视舅的实例，可见《墓志汇编续集》，大和052，920页。这对舅甥的家庭与军人、宦官关系密切，不属于高门。

联姻，是因双方的男性成员早有渊源，联姻之后，关系仍然维持，甚至愈加密切。尤有进者，唐代盛行近亲联姻，尤其是中表婚；婚姻双方若本来就是亲族，则两家男性成员的往来是自然不过的^{〔116〕}。这些关系都在相当程度上独立于出嫁女子。总之，本文的讨论，以妇女和本家的直接关系为限，而不对男性亲属的交往作任何推测。

前文已说过，唐代基本的婚姻形式应该是女子成婚后长居夫家，侍奉舅姑（如果他们还健在的话）。但唐代社会有没有婚后夫妻长住女家的习俗呢？答案应该是：有的。此事因为甚为隐晦，须从几个方面作说明。

首先，从魏晋南北朝到隋唐的长期历史过程中，不断有北亚民族人居华北，并大量进入统治阶层。在北亚民族之间，夫妻婚后长居女家是相当多见的。此俗被带进中土，并感染及若干华夏居民，应是可想象之事。夫妻婚后长住女家的习俗在东北亚最为流行。现存史乘中有关此俗的记载，以《后汉书·乌桓鲜卑列传》与《三国志·魏书·乌丸鲜卑东夷传》裴松之注所引《魏书》（西晋王沈撰）为最详。今引《魏书》，以见其情：

乌丸者……其嫁娶皆先私通，略将女去，或半岁百日，然后遣媒人送马牛羊以为聘娶之礼。婿随妻归，见妻家无尊卑，旦起皆拜，而不自拜其父母。为妻家仆役二年，妻家乃厚遣送女，居处财物，一出妻家。故其俗从妇人计，至战斗时，乃自决之。^{〔117〕}

〔116〕 家庭之间因男性成员相识而结为姻亲的例子，可见《墓志汇编》，贞元 122，1926 页；元和 086，2009 页。近亲联姻的问题，后文会有所讨论。

〔117〕 《三国志》，30：832。亦参见《后汉书》，90：2979。

此处所描写的，民俗学上常称为“劳务婚”或“服役婚”，即男方以为女家服一定时期的劳务为婚姻完成之要件。据中古史籍所载，东北亚民族中有类似习俗者，除了乌桓，尚有高句丽、东沃沮、室韦等。以位于契丹之北、靺鞨之西的室韦为例，《隋书》谓其：“婚嫁之法，二家相许，婿辄盗妇将去，然后送牛马为聘，更将归家。待有娠，乃相随还舍。”^{〔118〕}《旧唐书》则称室韦婚姻之法为：“男先就女舍，三年役力，因得亲迎其妇”^{〔119〕}，对男居女家之时限的说法略有不同。在后世，女真、朝鲜皆有此习^{〔120〕}。上述有劳务婚习俗的民族中，乌桓与高句丽居地接近辽东与河北，与华夏人民颇有交接。中古时代入居汉土的北亚民族之中，则以鲜卑势力最大，最具影响，鲜卑诸部源出今日之中国东北、蒙古东部，其人若有行劳务婚者，亦不足为异。

东北亚而外，夫从妻居也有见于北亚游牧民族的。《隋书》有铁勒传，言其风俗：“大抵与突厥同，唯丈夫婚毕，便就妻家，待产乳男女，然后归舍……此其异也。”^{〔121〕}铁勒为回纥所由出的部族，分布甚广，类似劳务婚的风俗亦有可能由此路径渗入中国。此外，近代中国南方许多地方还有女子婚后长居娘家、不落夫家的习俗，这些习俗显然与华南的原住民有关。隋唐时华南有很高比例的人口是非汉族或汉化颇浅者，类似的风俗流行于此，也是可以想见的。

关于唐代中国存在夫妻婚后长住妻家之风俗的事实，已为周

〔118〕《隋书》，84：1882。据《北史》，94：3130，此为南室韦的习俗。

〔119〕《旧唐书》，199下：5357。另见《新唐书》，219：6176。又，关于高句丽、东沃沮夫住妻家的习俗，见《三国志》，30：844，847；《后汉书》，85：2813。

〔120〕关于女真的“劳务婚”习俗，参见宇文懋德著，崔文印校证，《大金国志校证》，北京：中华书局，1986，39：554；何俊哲、张达昌、于国石，《金朝史》，北京：中国社会科学出版社，1992，70—71页。朝鲜的情况，参考孙晋泰，《朝鲜の率婿婚俗に就て》，《史观》，第三册（早稻田大学史学科，1933年2月），115—127页；Yung-Chung Kim, ed. and tr., *Women of Korea: A History from Ancient Times to 1945* (originally written under the direction of the Committee for the Compilation of the History of Korean Women, Seoul: Ewha Woman's University, 1976), pp. 43, 94.

〔121〕《隋书》，84：1880。亦见《北史》，99：3304。

一良所抉发。周先生在《敦煌写本书仪所见的唐代婚丧礼俗》一文引敦煌写本斯 1725 号，辅以其他文献若干，论证此事^{〔122〕}。斯 1725 号写本书仪云：

曰：何名妇人疏？答曰：妇人于夫党相识曰书，不相识曰疏……妇人亲迎入室，即是于夫党相识。若有吉凶覲问，曰即作书也。近代之人，多不亲迎入室，即是遂就妇家成礼，累积寒暑，不向夫家。若逢诞育，男女非止一二，道途或远，不可日别（？）通参舅姑。其有吉凶，理须书疏。妇人虽已成礼，即于夫党元不相识，是各（名）疏也。^{〔123〕}

据学者相当可靠的考订，这份书仪是初唐的作品，至迟不晚于玄宗开元年间^{〔124〕}。文中明说：“近代之人，多不亲迎入室，即是遂就妇家成礼，累积寒暑，不向夫家。”指夫妻婚后住妻家为常俗，而且到了“男女非止一二”尚未搬离，居住的时间比北亚一般所行的两三年或至妻子产儿还长。值得注意的是，斯 1725 号写本所述，与一般所说的招赘婚显然不同。中国社会中的人赘，通常是指男子家贫，入居无子嗣的女家，为其延续香火，或入居寡妇家，协助其照养家庭。赘婿与妻子所生的子女往往随妻家之姓，有时自己也要改姓^{〔125〕}。这种男人在社会上地位低，受歧视。唐代司马贞

〔122〕 见周一良，《敦煌写本书仪所见的唐代婚丧礼俗》，收于其著，《魏晋南北朝史论集续集》，北京大学出版社，1991，249—250页。

〔123〕 此书仪全文可见赵和平，《敦煌写本书仪研究》，台北：新文丰出版公司，1993，395—419页。谭蝉雪，《敦煌婚姻文化》，兰州：甘肃人民出版社，1993，7—11页，收有节录之文，题为《大唐吉凶书仪》。本文之引文同时参考了赵书、谭书与周一良的录文。

〔124〕 参见谭蝉雪，《敦煌婚姻文化》，133—134页；赵和平，《敦煌写本书仪研究》，421—422页。

〔125〕 参考董家遵，《谈谈赘婿制度的形式与成因》，原载《建国评论》第二卷第二、三期（1947年），现收入董家遵著，卞恩才整理，《中国古代婚姻史研究》，广州：广东人民出版社，1995，352—354页；越智重明，《赘婿》，《久留米大学比较文化研究所纪要》，第9辑（1991年3月），41—82页。

(开元初任国子博士)在他的著作《史记索隐》中解释“赘婿”曰：“女之夫也，比于子，如人疣赘，是余剩之物也。”^[126]敦煌变文《鬻鬻书》有赘夫自道：“没处安身，乃为人舍女婿。”又有诗云：“可惜英雄大夫儿，如今被使不如奴。”^[127]以上的词语都可反映出社会对赘婿的典型态度。斯 1725 号所谈的是书信的标准格式和语言，对从妻居的婚姻则绝无歧视的意味。

斯 1725 号写本叙述夫妇长居女家之事，内容非常具体明确。此事在其他敦煌文献中可以得到相当的支持——但还不能算是强烈的佐证。敦煌文书《下女夫词》与伯 2646 号张敖撰《新集吉凶书仪》均显示唐代有新婚夫妻在女家成礼的习俗。《下女夫词》描写的景况全发生在晚上，显示新郎将夜宿新娘家。根据《新集吉凶书仪》，新郎到新娘家行婚礼前，要辞别自家父母，若父母有一方已逝，还要“微哭三五声”，看来并不立即归来^[128]。至于夫妻留在妻家多久，这两份文献都没有说明。周一良怀疑《下女夫词》所描写的婚仪是夫住妻家习俗的反映，但证据不足，无法断定^[129]。个人的感觉是，如果新郎婚后立刻（譬如隔天）携妇返家，在女家成婚就是很奇怪的做法了。

唐代笔记小说中，在女家成婚之事也颇有所见。小说常出现一种情节：男子在旅途中巧遇佳人（多为仙神之属），不告父母而

[126] 《史记》，126：3198。

[127] 《敦煌变文集》，861 页。唐代招赘婿似乎还未有专门研究，若干其他的有关材料，可见陈鹏，《中国婚姻史稿》，北京：中华书局，1990，774 页。

[128] 赵和平，《敦煌写本书仪研究》，542 页；谭蝉雪，《敦煌婚姻文化》，15 页。解说见谭蝉雪书，169 页。《新集吉凶书仪》说，新郎如果“偏露”，要微哭数声。“偏露”一般解作父亲死亡，大概是根据顾炎武《日知录》卷十七的“生日”条，不过，揆诸唐人的实际用法，母亡也可称“偏露”。

[129] 周一良，《敦煌写本书仪所见的唐代婚丧礼俗》，250 页。周文未举张敖的《新集吉凶书仪》为证。周文在讨论《下女夫词》时，是使用王重民的早期校录本（见《敦煌变文集》，273-277 页）。现在有学者认为，王校本事实上掺入了另一份文件。但即使去除这一文件，《下女夫词》显示的还是婚礼在夜间行于女家的情景。关于学者对王校本的批评，见谭蝉雪，《敦煌婚姻文化》，42 页。

娶。根据个人对唐代生活与一般人事情理的判断，这类“艳遇”大抵出于文人的遐想，虽或有现实之根据，并不可轻信^[130]。然而，写实意味较强的描写，小说里还是有的，现在举一个特别具有历史知识意义的婚礼场景。李复言《续玄怪录》中的《窦玉妻》是个以“艳遇”为核心而开展的故事。处士窦玉将前往太原，途经汾州孝义县（约在太原西南一百公里），夜间行路迷失，投宿于某庄园，在向崔姓主人说明自己的身世后，得知主人竟是远房表叔，窦玉从小就听说过这位长辈，但从未谋面。窦玉和表叔、叔母宴饮甚欢，表叔当场要把女儿许配给他。窦玉答应了，叔母更乘兴要立刻举行婚礼，还说亲属中配婚，不须广招宾客。这场婚礼也有新郎乘车亲迎新妇的场景，窦玉当然无法真的把远房表妹娶回家，于是，窦玉迎妇出门后，礼车就绕着庄园走了一遭，再重新进入庄子，到表叔家的中堂成礼。成婚当夜新娘即告诉窦玉，窦玉其实是走入了阴间的汾州，娶到在冥界的表妹，自此两人过着人神结合的特殊婚姻生活（小说坚称两人是“人神”）。这个婚礼场景有趣的地方是，它具体描绘了一个在女家成亲的仪式过程，其中穿插了象征性的“亲迎”^[131]。我们无法判断这项描写是否有社会实态的基础，也许有，也许纯粹是作者个人的想象。我把这个场景当作可能曾经存在的现实，介绍于此。

在隋唐五代史料中，要找到夫随妻居的具体事证并不太容易。就我个人所见，正史中只有一例，并见于新旧《唐书》，现举《旧唐书》的记载。《旧唐书·良吏传》记张允济在隋炀帝大业中任武阳县令时（武阳在今鲁西，临河北、河南省界处），曾插手办了邻

[130] 此类作品甚夥，不烦多举。可例见《唐人小说》之《崔书生》、《裴航》；《太平广记》，卷六五，《姚氏三子》。

[131] 这个婚礼场景的意义已为叶国良所抉发，见他的《礼俗之融合与转化——以唐宋婚俗中异族文化成分为例》，收于《遨游在中古文化的场域——六朝唐宋学术研讨会论文集》，台北：里仁书局，2004，70页。小说见《续玄怪录》，169—171页（《太平广记》卷三四三题作《窦玉》）。

县元武县的一个案子。案情是：

元武县……有人以牯牛依其妻家者八九年，牛孳产至十余头，及将异居，妻家不与，县司累政不能决。^[132]

此案的原告长期居住妻家，毫无疑义。但此人是否为一般所说的赘婿，或与妻家有相当平等的关系，则不得而知。按，传统中国对招赘婚的定义相当笼统，元代徐元瑞的《吏学指南》将赘婿区分为四种，其中就有劳务婚的形式，也就是说，有一类赘婿入女家时，与女方约定，一定年限后与妻子一起归宗。这种形态的招赘婚在元代的其他法令也有表露^[133]。张允济所裁判的案子，有可能属于此类。元代的资料似乎也暗示，汉人社会原本就存在劳务婚的习俗。这里想提出一个看法，考察传统中国的婚姻问题时，应该小心使用“招赘婚”的概念，在传统时代，也许由于正统婚姻观的强烈作用，一般常轻易把所有有从妻居因子的婚姻都冠以赘婿之名，这样的表述方式可能会模糊掉某些重要的婚姻形态差别。我们现在进行研究，可多使用描述性的词语，如“从妻居婚姻”，再自其中辨识哪些情况适合直接称之为“赘婿”。

在唐代的墓志祭文类资料中，我们也能发现妻子新婚后仍住本家的事例。墓志铭多为上层社会所遗留，充满礼法名词，这种资料有些用类似“未庙见”的说法来点出女子婚后未入夫家的事实，以下由这个概念出发，尝试考察上层社会夫随妻居的问题。

在个人寓目的资料里，有三份（两个案例）用了“未庙见”的概念来说明妻子婚后即病，没有到夫家。李商隐（813?—858）

[132] 《旧唐书》，185上：4784。《新唐书》，197：5618亦载此事，唯文经剪裁，语意时有不清。此为《新唐书》之通病。

[133] 见王晓清，《试论元代的赘婿婚制》，《史学月刊》，1990：6，29—33页；越智重明，《赘婿》，42页。

在为他二姊(?)裴氏夫人所写的祭文中,说她“以既笄阙庙见之仪,故卜吉举归宗之礼”^[134]。另一篇文章对这位姊姊的情况说得更清楚:“年十有八,归于河东裴允元……既归逢病,未克入庙,实历周岁,奄归下泉。”^[135] 两段文字综而观之,李商隐之姊在婚后生病,未赴夫家,一年后去世,葬于本家(出嫁女葬本家的问题,后文将有讨论)。玄宗开元二十七年(739)的《唐故荥阳郑宾妻博陵崔氏墓志铭并叙》记有类似的情形,崔氏夫人“年十有九,归于荥阳郑宾,未及庙见,而婴沉痾……奄以开元二十七年八月八日终于叔祖东都□留守之官舍,春秋廿有□。”^[136]

现在要对以上资料做进一步的分析。“庙见”为出嫁女子在婚后所行的礼,《礼记·曾子问》对此礼如何施行有如下的说明:

孔子曰:“……三月而庙见,称来妇也。择日而祭于祢,成妇之义也。”曾子问曰:“女未庙见而死,则如之何?”孔子曰:“不迁于祖,不祔于皇姑……归葬于女氏之党,示未成妇也。”

这段文字有两个要点。第一,女子出嫁入夫家后三个月,要到夫家的祖庙祭拜,经过这个步骤,才算是夫家完全的成员。第二,如果出嫁女在“庙见”之前死亡,因尚未成为夫家真正的媳妇,必须返葬于本家。新婚妻子在什么情况下要“庙见”呢?照郑玄的说法,是丈夫父母双亡的时候;换句话说,“庙见”是拜见舅姑的替代礼^[137]。以上几个要点是中古学者对“庙

[134] 《樊南文集》,《祭裴氏姊文》,卷六,340—341页。义山多处文字均指裴氏姊为仲姊,但有一文亦称另一徐氏姊为仲姊(《樊南文集》,卷六,332页),不知何处有误。注《樊南文集》的冯浩也指出这个问题,见339页。

[135] 同上书,下册,《樊南文集补编》,《请卢尚书撰李氏仲姊河东裴氏夫人志文状》,卷十一,862页。

[136] 《墓志汇编》,开元493,1495页。

[137] 《礼记》原文与郑玄注均见《礼记正义》,18:16左—17左。

见”礼的基本理解^{〔138〕}。

我们如果拿“庙见”在礼经中的定义来对照前文所引的资料，则严格来说，李商隐姊和崔氏夫人都不能算是“未庙见”。在礼法上，“庙见”是以丈夫亲迎妻子入室为前提，妻子入夫家后，如舅姑已歿，则在三个月后祭宗庙，完成为妇之礼。但前引的两个例子显然都是在妻家成礼，尔后妻子未至夫家。李商隐的姊夫裴允元是否与妻子同住，从资料中无法判断，但李商隐姊“既归逢病”，是结婚在先，患病在后，未赴夫家未必与健康状况有关。至于崔氏夫人的情况，夫随妻居的嫌疑更大。首先，志文说崔氏“未及庙见，而婴沉痾”，清楚表示她是婚后才病，而非因病无法至夫家成礼。其次，崔氏十九岁与郑宾结婚，死时年二十□。即使缺损之字是“一”，崔氏也是婚后两年才去世，由此而观，她染疾时可能距婚礼已有一阵时日了。再者，崔氏死于叔祖家，据此或可推断她一直住在本家，而非随夫独立居住。总结而言，从以上两例看来，“未庙见”在唐代文献中的实际指涉可以是妻子婚后留于本家，其中应当也包括夫随妻居的情形。“庙见”在这些文献中所取之义其实是“成妇”，而非狭义的庙见礼。这是中古惯常的用法，晋武帝司马炎曾说：“拜于舅姑，可准庙见。”^{〔139〕}意思就是，拜见舅姑即可算是完全的媳妇了。唐代小说《后土夫人传》中，地神后土夫人向士子韦安道求婚，跟他说：“愿从子而归，庙见尊舅姑。得成妇之礼，幸也。”后土夫人知道安道的父母尚在，这里

〔138〕 参见《礼记正义》，18：18右，孔颖达等疏；《通典》，59：1668—1669，1679；88：2419；99：2639。

〔139〕 《通典》，59：1682。晋武帝此言出现于对“拜时”礼的议论中，“拜时”系汉末以后兵马倥偬之际所流行的简化婚礼，或指在有忌讳之时的权宜婚礼。此礼在唐代似已不存。参考吴丽娱，《唐代婚仪的再检讨》，《燕京学报》，新15期（2003年11月），62—63页。

的“庙见”应也只是“成妇”之义^{〔140〕}。某些中古人士可能认为，祭拜夫家祖先是新妇入门必要的仪式，与舅姑是否去世无关，他们也称此为“庙见”。古文名家李华（715—774?）就有这样的看法，但他说当时并不流行这种礼仪^{〔141〕}。

另外有一篇用了“庙见”概念的墓志，则明白显示夫随妻居的情况。这份资料内容丰富，故不避繁长，多引其文。宪宗元和二年（807）《唐许州长葛县尉郑君亡室乐安孙氏墓志铭并序》云：

孙氏……以郑君高门良士，故仰而归之。初属先夫人违愈，不忍离供养，及祸酷奄钟，则哀毁生疾，故未暇修庙见来妇之礼，每至岁时祭祀，必视其备物之蠲洁，躬授于摄事者，斋庄只栗，如亲承焉……迨其丧之讫于郑也，自长及幼，物哀共叹，如已久归其室……所痛乎有行备礼，言归未剋，结缡加景，虽迨此五秋，共牢升屋，遂同乎一字，既夫禄之不享，又子食之永绝，衔恨即世，此哀何穷！一女生三岁矣，貌焉在抱，奄尔偏孤，言念顾怀，痛心酸骨。郑君哀悼所至，情礼加焉，存得如宾之宜，殁有伤神之感……^{〔142〕}

针对本文的主题细绎此资料，我们可以得到以下几点认识。第一，孙氏与其夫郑鍊共结婚五年，一直住在洛阳本家，墓志所给的理由是：结婚之初母亲有疾，照顾心切，母亲死后，自己又病，一

〔140〕《全唐五代小说》，第三册，1584页（《太平广记》卷二九九）。“庙见”一词完全相同的用法，还可见常袞，《叔父故礼部员外郎墓志铭》，《全唐文》，卷四二〇（《文苑英华》卷九四二题目可能有误）；《唐故濮州临濮县令赵郡李公夫人吴兴姚氏墓铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 055，1008页。

〔141〕《与外孙崔氏二孩书》，《唐文粹》，卷九十（《全唐文》卷三一五）。北宋司马光《温公书仪》所订的婚礼程序中有祭祖一项（“拜先灵”），他明说这与“庙见”不同，然则，唐代婚仪是否包含祭祀夫家祖先仍是可注意的问题。参见《温公书仪》（学津讨原本），卷三“亲迎”条；卷四“妇见舅姑”条。

〔142〕《墓志汇编》，元和 015，1959页。此墓志为孙氏仲兄孙保衡所撰。

直没有空（“未暇”）往归夫家。第二，在结婚期间，郑鍊曾任职长安和长葛县（开封附近），可能有时未与妻子长期共居，但他显然是以妻族为家。墓志说两人“共牢升屋，遂同乎一宇”，这个“屋”和“宇”只能是在女家，两人也育有一女。第三，奇妙的是，孙氏虽然未至夫家，却与夫家颇有接触，以至逝世时夫族阖家都哀伤。孙氏甚至定时为夫家的祭典准备供品，以尽媳妇奉祭祀的责任。这样看来，郑家也是在洛阳了^[143]。

以上几点判断是从墓志文字直接归纳出的。但这些信息有多可靠？孙氏是否真有重大困难无法住到夫家？还是墓志所说的原因主要是用来缘饰孙氏的违礼行为？对于这些问题，由于资料所限，确定的答案是不可能有的。幸运的是，孙氏母亲的墓志尚存，得以让我们做一些推测。据此志，孙母卢氏有四子一女，生前曾久病，逝世于顺宗永贞元年（805）九月八日，时在孙氏婚后三年，去世前两年。依此，孙氏在婚后共照顾了母亲三年。这是一段相当长的时间，孙母在此期间病情的严重程度如何，我们不得而知。但孙氏有兄弟四人，至少仲兄并未入仕，家中并非无人照养母亲。孙氏不入夫家显然是自己的选择，而非环境逼令致此（即墓志所谓“不忍离供养”），更何况依唐代习惯，女儿出嫁后仍可回本家照顾生病的父母（见下文）。再者，孙氏是在母亲死后将近两年才病逝。如果说，在此期间，孙氏一直找不出迁住同在洛阳的夫家的时机，则令人难以相信^[140]。简而言之，我的大胆推测是，孙母身体不好是事实，但孙氏留于本家是一个特殊的决定，此事应也得到夫家的同意。孙氏其实是安史乱前一代文臣孙逖（696—761）

[143] 墓志又说，孙氏本来是安排与逝去的婆婆葬在一起，但因恐不合于礼（孙氏未归夫家），后打消此议。丈夫郑鍊表示，自己死后要与妻子合葬。

[140] 见《唐故桂州刺史兼御史中丞孙府君故夫人范阳郡君卢氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，永贞 006，1944—1945 页。郑鍊妻孙氏死于元和二年六月底。孙夫人与其女逝世于同一处所，可确知孙氏在母亲死后一直留在本家。

的孙女，族属乐安孙氏，郑鍊家为荥阳郑氏。郑家是中古名族；乐安孙氏本为北方儒素小族，八世纪初起通过科举制度而兴盛，至迟从孙逖下一辈起大量与士族家庭通婚，九世纪初时，早已是士族社群的成员^[145]。由此事及其他类似例子判断，在唐代的士族文化中，夫随妻居虽非常态，也是习俗所许可的。

再来要谈一个更隐晦的案例。有一份懿宗咸通十四年（873）的墓志，写到志主孙夫人裴氏婚后一直居于本家，逝世于斯。文字是这样的：

〔夫人〕以岁不利，未遑□祔祭于孙氏之庙，以成来妇之义。及乎将迎（去声），不幸以疾终于绛州裴氏之私第，享年三十二。

这段文字反映的情况主要有两点。首先，与前几份“未庙见”的资料相比，裴氏不到夫家，理由既非自己生病，也不是亲人须照顾，而是含糊的“岁不利”。其次，裴氏去世时三十二岁，以一般情理推断，结婚的时间应该不短。就现存史料所见，唐代妇女的婚龄大体在十四到二十岁之间，如果依此，裴氏去世之时，结婚已有十二年以上。不过，我们也不能排除裴氏是高龄结婚甚或再嫁的可能。唐代妇女墓志经常对志主的婚龄有所提示——虽然多用诸如“笄年”的抽象说法，本志对此则全无反映^[146]。此外，志主裴氏与其夫孙虬关系如何，丈夫是否常与妻同住，也很不清楚。裴氏逝世于绛州（今山西新绛）本家时，孙虬并不在身边，而是在许州鄆城（今河南中部）的盐铁巡院任职，后来安排护送其妻

[145] 高桥彻，《唐代乐安孙氏研究》，《学习院史学》，第29号，54—70页。

[146] 唐代妇女婚龄的讨论，见姚平，《唐代妇女的生命历程》，上海古籍出版社，2004，8—19页。前述案例中的郑夫人孙氏即是二十七岁结婚。

灵柩往葬在洛阳的夫家坟地^[147]。

一千两百余年之下，裴氏婚后长住本家的原因虽无法确知，但可能与孙虬特殊的家庭状况有关。今有传世《唐监察御史里行孙君侧室杜氏墓志铭》，杜氏其人，正是孙虬的妾，咸通八年（867）去世于孙虬的官舍，享年四十三岁，为孙虬生有五男六女。从这项信息可知，无论裴氏何时与孙虬媾婚，两家为何结亲，孙虬长期有个事实上的妻子。根据墓志，杜氏十几岁就入孙家，到死之时，与孙虬住在一起，而且“能御僮仆，善治生业”。如果裴氏和孙虬结婚是在杜氏生前，她有充分的理由不到夫家；如果在杜氏身后，杜氏遗有成年儿子一事也可能阻碍裴氏往居孙家。总之，裴孙婚姻的内容是个谜，两人之间没有小孩，裴氏往葬夫家时，杜氏所生的长子偕同父亲护葬^[148]。

还有件事值得一提。裴氏的祖父裴垪是宪宗朝名相，也是前述郑鍊夫人孙氏的姨表兄弟，自幼生长母家，认识孙氏的母亲，孙母的墓志即为裴垪所撰。换句话说，孙氏是裴氏的祖辈近亲，姻族之中，祖孙两辈都有女子行“未庙见”婚，实在是令人惊异的巧合。裴家属于河东名族裴氏东眷支，孙虬是孙逖的曾孙，与郑鍊夫人孙氏同一家族，裴孙的结亲也是北方士族圈内婚。此例更进一步显示，在这个唐代地位最高的社群，妇女于自家成婚后长居本家，是一个可被容许的婚姻模式。

除了上文讨论的例子，唐代墓志中还颇有未用“庙见”的观念，

[147] 《唐知盐铁陈许院事侍御史内供奉赐绯鱼袋孙虬故室河东裴氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，咸通 094，1107 页。

[148] 杜氏墓志见《墓志汇编》，咸通 060，2425 页。杜氏及其子女的资料，又见同书，咸通 069，2432 页。唐代统治阶层中存在着有妾无妻的婚姻形态，在孙虬与裴氏结婚前，孙家就属于这种情况。参见翁育瑄，《唐代における官人階級の婚姻形態——墓誌を中心に》，《东洋学报》，83：2（2001 年 9 月），132—139 页；姚平，《唐代妇女的生命历程》，134—143 页。

但实际表现的仍是妻子婚后住本家或夫随妻居的情形^[149]。这类例子我共见到九个。照资料本身的说法，其中一个妻子婚后即病，无法赴夫家，另一个是因母病而留在本家。这两人死后都葬在本家的墓地，合于《礼记·曾子问》所说的礼则^[150]。以下简单介绍其他案例，以便读者多些机会接触这种特殊婚姻生活的具体情态。

首先是个初唐的例子（高宗永淳二年，683），夫妻为亲族通婚，婚后妻子一直住在娘家，死时二十五岁。墓志为丈夫所撰，说妻子在当婚之龄，嫁到我家（“年洎有行，归于我氏”），看来结婚的时间不短^[151]。再者，一份中宗时期的墓志这样描述志主贾氏：“礼已成于他族，犹待年于本宗；晨昏展就养之方，琴瑟叶移天之契。”贾氏如果真如上文所说，在本家同时过着孝养父母与夫妻和乐的生活，那就是夫随妻居了。贾氏在婚后两年死亡^[152]。还有一份玄宗开元年间的墓志，直书志主崔氏年二十二，死于本家，看来也是未到夫家。据志文，崔氏有五个儿子，但未必都是她所生。^[153]另一位死于玄宗天宝五载（746）的程夫人郭氏，则是婚后不到一年即过世，享年十五岁，她留居本家的原因不明^[154]。一位李夫人萧氏，宪宗元和七年（812）死于父亲在商州的官舍（约在长安东南一百公里），当时丈夫未仕，很可能也住一起。萧氏结婚五年，有女一人^[155]。另一个是晚唐著名文士陈商（？—855）的例子。陈商家在吴地，和妻子南氏结婚（显然在洛阳）后，在洛阳的妻家住了七十天，然后赴长安应举，

[149] 有一种“未庙见”的情形是，妻子婚后随夫居于任职处，至死都未至夫家。这种状况不在本文讨论之列。例见《墓志汇编》，贞元 122，1926 页。

[150] 见《墓志汇编》，天宝 222，1686 页；大中 021，2266—2267 页。

[151] 《大唐前安州都督府参军元琰妻韦 志铭并序》，《墓志汇编续集》，永淳 011，262 页；《全唐文补遗》，第二辑，5 页。志题原空一字。

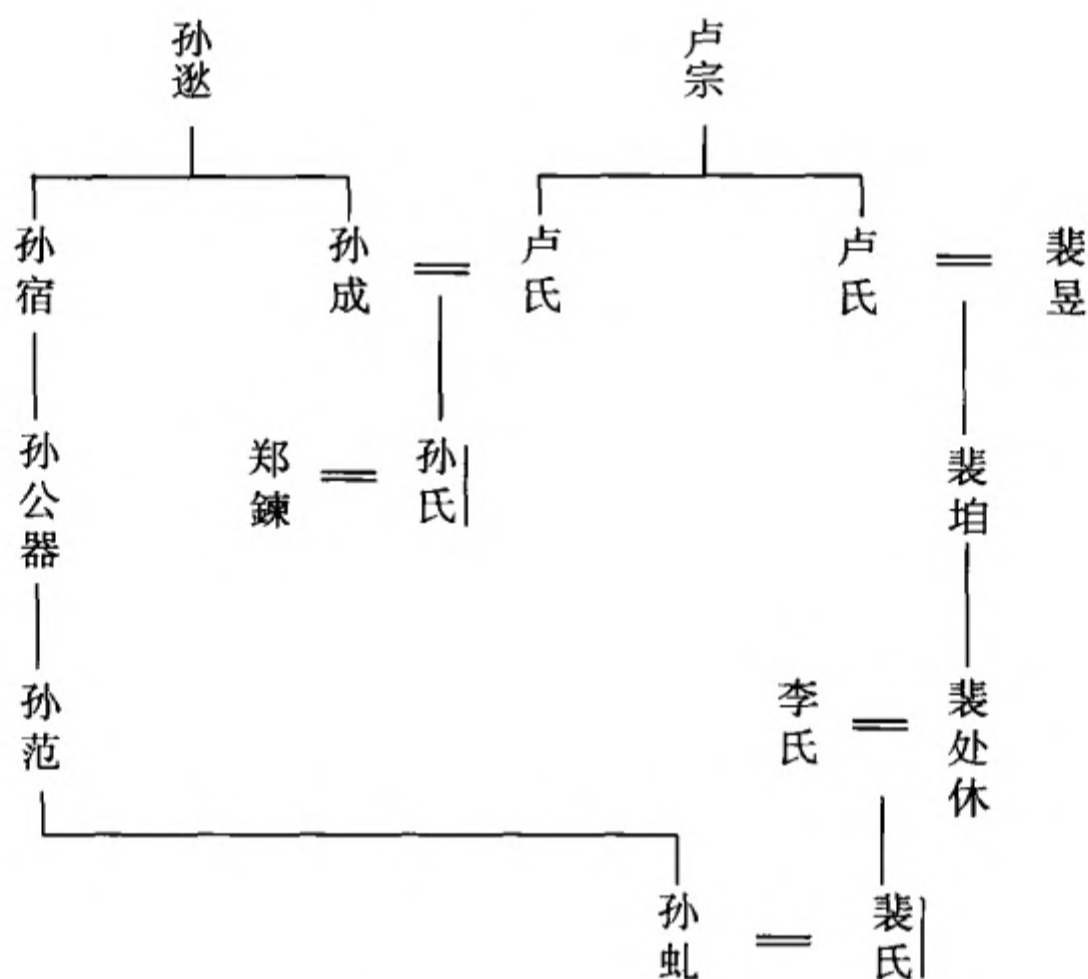
[152] 《直秘书省韦君妻贾氏玄堂志》，《墓志汇编续集》，景龙 020，440 页。贾氏似乎往葬夫家。又，此志显然是贾氏父亲所写，我假定她的母亲尚存。

[153] 《墓志汇编》，开元 068，1201 页，缺题。

[154] 《唐广平程府君故夫人郭氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 097，1599 页。

[155] 《唐朝请郎前行陕州大都督府文学李瞻亡妻萧氏墓志》，《墓志汇编续集》，元和 040，828—829 页。墓志为丈夫亲撰。

试后因家中有变故单身回江南。如果不是因为考试和家中变故，陈商应会在妻家住得更久^[156]。在唐代，上层社会的男子时须出远门参加考试或求仕宦，他如在异地结婚，就很有可能住在妻家，陈商的情况应非稀有。陈商的妻子死后亦葬于本家的祖坟。最后一个是武宗朝的例子，可界定为女随父居，妻子赵氏或住本家，或跟父亲宦游，与丈夫共处的时间并不多。丈夫是妻父的学生，婚前似乎就经常住在妻父家。到妻子逝世为止，这对夫妻共结缡十一年，妻子始终未至夫家，但死后归葬夫家茔地^[157]。



孙、裴、卢三家关系图

注：有旁线的人名代表行“未庙见婚”的妇女

[156] 《唐故颍川陈君夫人鲁郡南氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，元和 048，1983 页。陈商生平可略见劳格、赵钺，《唐尚书省郎官石柱题名考》，北京中华书局点校本，1992，卷十二，641—642 页；周祖谟主编，《中国文学家大辞典·唐五代卷》，北京：中华书局，1992，470 页，陈商条（陈尚君撰）。

[157] 《墓志汇编》，会昌 053，2249 页，缺题。

主要资料来源：

高桥彻，《唐代乐安孙氏研究》，《学习院史学》，第29号。

《新唐书》，73下：2946—2955。

《唐故中大夫守桂州刺史……孙府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 026。

《唐故……孙府君故夫人范阳郡君卢氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，永贞 006。

《唐许州长葛县尉郑君亡室乐安孙氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，元和 015。

《唐监察御史里行孙君侧室杜氏墓志铭》，《墓志汇编》，咸通 060。

《唐……孙虬故室河东裴氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，咸通 094。

还有一个案例，虽然在形式上不是妻子留居本家，但精神上并无二致。一位郑夫人李氏，文宗大和二年（828）死于长舅在偃师（洛阳附近）的别墅，她结婚两年，似乎从未至夫家，死后则往葬夫家^{〔158〕}。这里想提出一个看法。前文根据唐代墓志，举出十多个上层社会妻子婚后居本家或夫随妻居的例子，在目前传世的约七千三四百份唐代墓志中，这个数字当然很小，但所代表的社会事实恐怕不容低估。理由有二。第一，由于文类的特性，墓志含藏的具体信息十分单薄，十几份墓志所透露的现象，一定远大于这个数字所占的比例。第二，这十几个特殊婚姻形态的事例，几乎全都是因为妻子早死而被揭露。如果妻子不早逝，最终移住夫家，墓志大概就不会传达这样的信息。这类的情事有多少，我们当然无从揣测，但有这种情况存在，是可以断定的。

上举案例之外，白居易的妻姊杨氏显然也一直住在本家。白居易《祭杨夫人文》曰：

夫人虽宜其室，竟未辞家；蓄和顺之诚，不得施于娣姒；蕴孝敬之德，不得展于舅姑。

〔158〕《前试太常寺协律郎荥阳郑公故夫人李氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大和 021，896—897页。

逝世前的景况是，“伏枕七旬，姊妹视疾；归棹千里，弟兄主丧”^[159]。白文未述及杨氏居本家的原因，但由她有一个小女儿，可推知结婚有相当的时日。文中又说，丈夫在远地，或为仕宦之故。至于“归棹千里”，不知是归葬祖坟还是往葬夫家之墓地，从“弟兄主丧”之句看来，有葬回娘家的可能。依照本文观察到的情况，对未拜舅姑的妇女而言，葬于本家似乎是个宽松的通则。最后要举出《云溪友议》《辞雍氏》条所载的崔涯故事。崔涯实有其人，是活跃于九世纪初的诗人^[160]。他在婚后，显然一直与妻族合住于扬州，生活所资全仰女家，直到被岳父赶出家门为止^[161]。

综合而言，从种种迹象与资料判断，在一般的丈夫亲迎、妻子婚后即居夫家的婚姻形态之外，唐代社会还存在着婚礼行于妻家、妻子婚后留在本家或夫随妻居的情况。这种情形显然同时出现在常民社会和统治阶层，而且不同于一般所谓的招赘婚。唐代法律曾对“丈夫”做了如下的定义：

“夫”者，依礼，有三月庙见，有未庙见，或就婚等三种之夫，并同夫法。^[162]

“三月庙见之夫”是指正规的随夫居婚姻中的丈夫，“就婚之夫”则是指赘夫。以上试图指陈的情况大概就包括在“未庙见”的范

[159] 以上引文皆见《白居易集笺校》，卷四十，2654—2655页。笺校者朱金城将杨氏释为白居易的妻姊，纯从该文看来，也有可能是妻妹。

[160] 崔涯诗尚存留十二首又一句。有关他的大概年代和少数记载，可参见傅璇琮，《唐才子传校笺》第三册，卷六，175—178页。

[161] 范摅，《云溪友议》（台北世界书局景印本，1991），卷中，32—34页。

[162] 《唐律疏议笺解》，卷一，《名例·十恶·四日恶逆》，58页。

畴吧^[163]！

本小节的主要目的在揭示一种可被称为“未庙见”婚的现象，至于现象的可能成因，现在不拟多事讨论。这个问题可能要在对隋唐五代妇女与本家的关系有了广泛了解之后，才比较容易处理。这里只想利用一个小说中的例子，对女家成婚的问题稍作申论。薛用弱（活跃于九世纪二三十年代）《集异记》中的《裴越客》开头叙述，肃宗乾元初，吏部尚书张镐的次女德容即将与尚书右仆射裴冕的三子越客在长安结婚，刚好在迎娶之前，张镐被贬至泉州，婚礼只得延至来年春天（泉州为辰州之误，州治在今湖南沅陵）。次年，裴越客就到南方岳家“毕嘉礼”^[164]。男子到女家迎娶，是依循中国的正统礼制，问题是，裴越客远涉山水到南荒，就只能在岳家成婚，甚至可能继续住在女家，变成了婚姻形式的异例。这个故事给人一个启发，唐代上层社会夫随妻居时有所见，可能与这个社群的一个特性有关。简单地说，在唐代的大部分时期，社会地位最高的群体是士族，这个阶层流行内部通婚。唐代士族源自两晋南北朝以来的旧门第，有着长久、复杂的历史，是一个广大的网络。士族阶层的成员通婚，夫家、妻家可能居住地距离遥远，往来不便，在婚姻初期，有机会产生夫随妻居的情况，不若邻里联姻，到女家迎娶后，很方便就回夫家成婚。再者，唐代士族的主体山东高门在八世纪初以后大量进入官僚体系，各处仕宦，增加了这个阶层成员的流动性，更容易形成远距联姻，带动

[163] 英文学界对传统中国的从妻居婚姻（uxorilocal marriage）已有若干讨论，但使用的概念似乎同时涵盖了本文所谓的“未庙见”婚姻与人赘婚。例见 Patricia Ebrey, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period* (Berkeley: University of California Press, 1993), Chap. 13; Weijing Lu, “Uxorilocal Marriage among Qing Literati,” *Late Imperial China*, 19: 2 (December 1998), pp. 64—110.

[164] 《太平广记》卷四二八引《集异记》；《全唐五代小说》，第二册，827—828页。另参考《旧唐书》，111：3326—3328，113：3352—3354。按，张镐曾被贬往辰州，但从未任吏部尚书。

夫随妻居的婚姻形态。关于裴、张两家的背景，张镐出身不明，裴氏则为河东甲族，两家结亲，似乎不是典型的士族内婚，但仍然是全国性高级官僚的圈内婚，因此出现了远程嫁娶的问题。以上所述，只是个人目前的一个揣想，是否可靠，还有待继续验证。至于敦煌书仪所透露的在女家成婚现象，显然与士族无关，它的存在，也许受到胡族风习的影响，也许是汉人某些地方社会本有的习俗，具体运作机制为何，尚不得而知。

第四节 妇女与本家的一般性接触

现在回到典型婚姻，也就是妇女新婚后随夫居的状况。在这种情况下，出嫁女通常仍与本家保持接触。隋唐五代妇女的活动范围大多限于家庭，妇女与本家的一般性接触因此也以归宁、本家人探访以及相互间的询问帮助为主。妇女与本家之间有例行性的往来，是从情理上很容易推知的，但隋唐距今遥远，且在印刷术兴盛之前，文献散佚，这类日常景况极少能见于现存记载。本节撷取各类纪事与文学作品的片断，设法拼合出一些简单的图像。

在传统中国的书面语中，“归宁”是“回娘家”最普通的用词，虽然它还有其他意思，如男子归家省亲、归居乡里。妇女归宁可粗分为两大类。一是短期探视，有例行性也有突发性的；另一则是长期归省，原因常为特殊事故。后者有时会导致妇女定居本家，从而脱离“内夫家，外父母家”的从夫居格局，将留至后文处理，不在本节讨论之列。关于妇女的例行性归宁，唐代似乎有岁时省亲的习俗。《旧唐书·李晟传》：

尝正岁，崔氏女归省，未及阶，晟却之曰：“尔有家，况姑在堂，妇当奉酒醴供饌，以待宾客。”遂不视而遣还家，其

达礼敦教如此。^[165]

“正岁”是正月的意思。从文字看来，这段话是说，李晟（727—793）看到自己嫁与崔家的女儿在新年期间回娘家省亲，忿其不守礼法，遂遣归家。但李晟之女所为，是否确实违礼犯教，则不能无疑。李晟出身武人世家，文化素养有限，他以领神策军至高位，以平定李怀光、朱泚之乱立大功，他的亲家很有可能是山东名族博陵崔氏或清河崔氏。这是出身寒微的新贵经常采用的通婚高门（marrying up）手段，以求社会地位亦受肯定。李晟以悖礼为理由赶回女儿，或许是新贵以文化高标准模仿门第而有的矫枉过正之举^[166]。

我对李晟举动的怀疑，或许可以得到以下几个例子的支持。唐初唐临《冥报记·洛阳人》，叙述一位父母双亡的已婚女子，在寒食节到哥哥家。小说用的语言是“寒食日，妹来皈家”，好像是岁时归宁的意思。这个问题有个疑点，洛阳有寒食祭墓的习俗，在小说中，哥哥是一人前往扫墓，妹妹则留在家中。这个疑点，虽然可以有种种解释，但还是让岁时归宁的证据力打了折扣^[167]。不过，在杜甫的《唐故万年县君京兆杜氏墓志》，这层意思就相当显豁了。杜氏是杜甫的姑姑，文中描述她，“星霜伏腊，轩骑归宁，慈母每谓于飞来，幼童亦生乎感悦”^[168]。“伏”是六月三伏日，“腊”是十二月腊日，都是古来祭祀的日子。这里透露出，节令经

[165] 《旧唐书》，133：3674。又见《新唐书》，154：4782。

[166] 我在旧文《试探唐代妇女与本家的关系》中把崔氏女错解为李晟的媳妇，因此做了不正确的说明，承中国社会科学院历史研究所黄正建、李锦绣两位教授来函指出。参见《试探唐代妇女与本家的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，68：1（1997年3月），204页。

[167] 《冥报记》，60—61页；《全唐五代小说》，第一册，65页。我们或可猜说，哥哥出门扫墓，妹妹则须看家。王建有诗句“寒食家家出古城，老人看屋少年行”，可见寒食扫墓也不一定是全家出动。见《全唐诗》，298：3374，《寒食行》。

[168] 仇兆鳌，《杜诗详注》，台北：里仁书局景印，1980，卷二五，2230页。

常是杜氏回娘家的时刻，本家的人极其高兴。另外，《大唐刘应道妻故闻喜县主墓志》描写闻喜县主李婉顺严于内外之别，很少离家，在自宅也不轻与人交接，甚至家僮都不识其面。志文说她，“非岁时旅见密亲，无逾阙之谒”；即使像她这样谨慎守礼法的人，也行岁时省亲之事，可推断这是普遍的习惯。李婉顺的墓志为其夫亲撰，可靠性很高，婉顺其实是唐太宗大哥李建成的女儿，据说极富才学，她的行事作风，或许与其敏感的身份有关^[169]。还有一份据称订于唐昭宗大顺元年（890）的家族法规有如下的条目：

凡新妇归宁，三年内春、秋两度发遣，限十五日回；三年外则至岁节一例发遣，亦限十五日回，听主事指挥。归遣之礼，临时酌当。^[170]

这项条目对初入门妇女的归宁有严格的限制，目的显然是要使她们尽早融入夫家的生活。三年以后，岁时归省则为定例。

北宋大儒胡瑗（993—1059）的孙子胡滌曾经说：“先祖治家甚严，尤谨内外之分。儿妇虽父母在，非节朔不许归宁。”^[171] 胡瑗的时代离五代不过数千年，以他治家之严，犹许媳妇于节日时归宁。这条材料或许也可作为隋唐五代有妇女岁时归宁风习的佐证。

传世史料中妇女例行归宁的个案极其罕见，一份有关这种行为的最具体资料是颜真卿的《博陵崔孝公宅陋室铭记》。这是一篇记述唐前期文臣崔沔（673—739）生平事迹的文字^[172]，该文末尾描述崔沔在洛阳的宅院，宅中央是母亲所住的“堂”，堂东是嫂嫂

[169] 《墓志汇编续集》，龙朔 006，121—122 页。

[170] 《江州陈氏义门家法》，原载《江州义门陈氏宗谱》，转自费成康主编，《中国的家法族规》，上海社会科学院出版社，1998，225 页。

[171] 《宋元学案》，台北：河洛出版社景印本，1975，卷一，《安定学案》，30 页。

[172] 该文原名为《通议大夫守太子宾客东都副留守云骑尉赠尚书左仆射博陵崔孝公宅陋室铭记》，见《颜鲁公集》，卷五；《全唐文》，卷三三八。

卢夫人（显然为寡嫂）的住房，东北则为“郑氏李氏姊归宁所居”。从文章看不出来，郑氏、李氏姊所住是一个或两个房间，但崔宅为姊姊归宁留有专房，是不成问题的。显然，两位姊姊回娘家不是罕有的事。此外，隋代有位出身高官家庭的元范妻郑令妃，墓志称她成婚之后，“每归宁孝养”，经常回本家探视父母^[173]。《旧唐书》后妃传记载，唐太宗的妻子长孙氏十三岁就嫁给李世民，隋大业年间，李家还没有成为皇室时，她经常归宁于长安永兴里的娘家^[174]。再者，据唐制，皇后备有归宁专用的礼车，此或可为唐代礼俗视出嫁女归宁为当然之事的另一佐证^[175]。

还有一个近似例行归宁的案例。一位李夫人庾氏的娘家在华州（州治在今陕西华县），夫家则在长安，相距约八十公里。庾氏的父亲患有疾病，她经常去探视，往返两地。墓志描述她：“以陟岵为念，思养于前，跋涉道途，积忧成疹，百两旋返，以至于溘尽之期。”“陟岵”语出《诗经·魏风·陟岵》“陟彼岵兮，瞻望父兮”。这里是说，庾氏风尘仆仆于省亲，终至于死。庾氏的确是去世于旅店，时当文宗大和四年（830）十二月二十六日，享岁十九，遗有二子一女。依墓志，庾氏的父亲因到南方任官，不习风土，染患“风痹”，看来是慢性病，而非急症。庾氏所为，与其说是探病，不如说是因担忧而导致的长期密集归宁^[176]。

上两段所述是统治阶层的事例，至于民间妇女归宁，相关资料就更难得。关于这个问题，小说中有一些具体的描写，看了还能令人有亲近唐代妇女生活的感觉，以下将陆续引用。张鷟（生活于武则天朝至玄宗朝前期）《朝野僉载》有一段记事《蒋恒》，

[173] 《故济北府君郑夫人铭》，《全隋文补遗》，126页。郑令妃于隋文帝开皇九年（589）去世，享年八十三岁，她归家省亲之事发生远在此之前。

[174] 《旧唐书》，51：2164。

[175] 《旧唐书》，45：1934；《新唐书》，24：512。

[176] 《唐左金吾判官前华州司户参军李公故夫人新野庾氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大和035，908页。

叙述贞观年间卫州（州治在今河南汲县）一位旅店店主张迪在妻子归宁时，于夜间被人杀害，后来经过曲折，查案发现，凶手是店主妻子的情人，店主妻子回娘家似乎就是杀人设计的一部分。《蒋恒》一文读起来是相当完整的故事，也被收入《太平广记》，但就出处看来，很可能是真人实事^{〔177〕}。另外有个五代时的故事，写一位军官在略为发迹后，想跟有势力的人家结婚，于是他在与妻子一起回妻家的路上把她杀掉，还杀了同行的婢女^{〔178〕}。这两个故事，一是杀妻，一有杀夫之嫌，“归宁”在这两个故事中都只扮演背景的角色，没有正面描写，显示这些“归宁”应当就是普通的回娘家，不值得特别着墨。

此外，薛渔思《河东记》（约成书于九世纪中叶）中有一则故事《卢佩》，主题是人神婚姻，个别情节的写实性低，但其中透露了唐人的归宁观念。故事的主人公卢佩因缘巧合，与一位医好卢母长年病痛的妇人成婚，卢佩不知道这位妇人其实是位“地祇”。他起疑的缘由是，妇人虽然勤于侍奉婆婆，并善尽妻子的责任，“然每十日，即请一归本家”^{〔179〕}。小说流露的态度是，妻子每隔一句回娘家，算是异常——过于频繁了。

出嫁女平日回娘家一事，唐诗亦有咏之者。中唐名诗人张祜（792？—853？）《戏赠村妇》：

三升酸醋瓦瓶盛，请得姑嫜十日程。赤黑画眉临水笑，
草鞋苞脚逐风行。黄丝发乱梳撩紧，青伧裙高种掠轻。想得

〔177〕 这篇文字原来没有题目，《蒋恒》之题是《太平广记》所加。文见《朝野僉载》，卷四，102页；《全唐五代小说》，第五册，2909页；《太平广记》卷一七一。

〔178〕 《鄂州小将》，《全唐五代小说》，第四册，2336—2337页（《太平广记》卷一三〇。）原出徐铉《稽神录》，考证见《全唐五代小说》，2337页。《稽神录》据说写于入宋之前。

〔179〕 《全唐五代小说》，第二册，1036—1038页；《太平广记》卷三〇六。

到家相见后，父娘由唤小时名。^{〔180〕}

“姑嫜”是“舅姑”的意思。此诗描写一位村妇得到公婆的允许，回娘家十天，化了妆，穿草鞋，带礼物，一路欣喜。末两句“想得到家相见后，父娘由唤小时名”（由者，犹也），尤其生动点出女儿与本家深挚的情感。年代稍早的张籍《春江曲》则是描写住在长江北岸的已婚女儿要回南岸省亲：

……妾身生长金陵侧，去年随夫住江北。春来未到父母家，舟小风多渡不得。欲辞舅姑先问人，私向江头祭水神。^{〔181〕}

这位妇人有一段时日没有归宁，原因是渡江困难，这似乎意味定期归宁是妇女生活中的一个重要部分。还有一首诗点出，对嫁在邻里的女子而言，可能并没有严肃的归宁问题，父母是经常可以见到的。于湊（懿宗咸通二年〔861〕进士）《子从军》云：“男作乡中丁，女作乡男妇。南村与北里，日日见父母。岂似从军儿，一去便白首。何当铸剑戟，尽得丁男力。”^{〔182〕}这种情况在基层民众间一定很普遍，但统治阶层中也有。中唐著名文章家权德舆（761—818）在为他嫁给独孤郁的女儿所写的墓志中，称她“初笄有行，未尝远父母兄弟，考室同里，常如归宁”。这是说，女儿结婚后，跟娘家住同个坊，平日就如同归宁（“考室”是看地盖房子的意思）。独孤郁（776—815）是古文名家独孤及（725—777）的儿子，年轻时很得权德舆的赏识，还把女儿许配给他。独孤郁婚

〔180〕 何立智等选注，《唐代民俗与民俗诗》，北京：语文出版社，1993，272页。亦见孙望辑录，《全唐诗补遗》，卷八，在陈尚君辑校，《全唐诗补编》，184页，唯诗首“三升”作“二升”。

〔181〕 《张籍诗集校注》，卷八，436页；《全唐诗》，382：4285。

〔182〕 《全唐诗》，599：6930。

后住在岳家附近，说不定也是权德舆的安排^{〔183〕}。

诗歌而外，唐代墓志亦有提及出嫁女归宁者，可惜大多数的这类资料都是叙述特殊原因的归宁。不过，宣宗大中十三年（859）一失题的墓志可能反映了较一般的状况。该文记志主曲氏夫人死前不久的情景：

夫人……诚其子及家人辈曰：慎无报吾女。吾女性和孝，必惊奔请视吾疾。吾疾不瘳，兼病吾女。

曲氏夫人家在洛阳，她的女儿在“南阳郡”（应指郑州，州治在今河南邓县），为刺史魏镡之侍妾，且有孕在身，曲氏不愿女儿因长途旅行而生意外，要求勿将她重病的消息通知女儿。我们由墓志可知，曲氏的女儿随夫到邓州前，也居住洛阳，以她和母亲关系之密切，当时应经常回本家，事实上，当曲氏听到女儿在邓州梦熊有兆时，还写信跟她开玩笑说：“唯俟分娩之月，不惮省亲之劳。”^{〔184〕} 曲氏夫人也和女儿一样，出身乐妓之属，曾两度为贵人妾。曲氏因获得首任丈夫的赠金，家境甚富，但社会地位应该不高，她和女儿的关系多少可反映城市一般居民的生活样态。其他少数墓志也有述及日常省亲的^{〔185〕}。最后举一个史书所揭露的小户人家妇女经常性归宁的例子。《隋书·列女传》载韩覬妻于氏年轻丧夫无子，其父要她改嫁，她坚决不从，矢志守节，养其夫之“孽子”。于氏孀居后为了避嫌，绝不到“亲族之家”，但有时仍然回娘家^{〔186〕}。

〔183〕 引文见《权载之文集》，卷二六，《独孤氏亡女墓志铭并序》（《全唐文》卷五〇四）。另参考《韩昌黎全集》，卷二九，《唐故秘书少监赠绛州刺史独孤府君墓志铭》。

〔184〕 《墓志汇编》，大中 160，2376 页。

〔185〕 同上，大中 161，2376—2377 页。元和 129（2041 页）提及的归宁似乎也是短期性的。又可见殷鹏，《晋故竭诚匡定保义功臣特进检校太保右金吾卫上将军兼御史大夫……罗公墓志铭并序》，《全唐文》，卷八五二（原出王昶《金石萃编》卷一二〇）。

〔186〕 《隋书》，80：1806。

唐代妇女住在夫家时，与本家的另一种互动机会为本家人来访。独孤及在一篇文章中就曾提及一位朋友因公干出差之便，访视已婚的姊姊，“展欢申悲”^{〔187〕}。穆宗长庆二年（822）一篇墓志记载志主王夫人房氏，父母早逝，每与兄弟见面分手后就极难过，“惨凄累日”，他们见面的机会不外是房氏归宁，或兄弟来访^{〔188〕}。在本家人探访出嫁女的情况中，女儿或姊妹有病痛是一个重要的时机。柳宗元在为二姊裴夫人所写的墓志上有这样的记载：

始夫人之疾也，夫人之族视之如己（一作“己宗”），其家老、长妾、臧获之微，皆以其私奔谒于道路，禱鬼神、问卜筮者相及也。既病，太夫人在侧……^{〔189〕}

宗元二姊的夫家与本家同在长安，裴夫人最后死于夫家。由引文，可知她病重时母亲曾往探视，本家的仆人更是屡次“奔谒”，志文虽未明说，其他家人很可能也都曾去探访。再举一个例子。玄宗天宝初年一个儿子为母亲（名叫裴夫民）写的墓志中，记载了舅舅（母亲之弟）的一段话：“四姊久得道，隐化时顾命勤勤，只令归依三宝，不惊不怖，如眠如睡。”^{〔190〕}这是说裴氏信佛笃诚，临终前神色安然，只是要求身旁的人皈依佛教。裴夫民逝世于自己的宅第。很明显地，她去世时，弟弟在身旁，并转述姊姊的遗言给外甥。当然，在考虑隋唐五代妇女与本家的关系时，不能对探病的因素太过强调。本文的研究很依赖墓志，墓志常记载病痛、丧葬之事，自然多写妇女与娘家在这些方面的接触，并不能代表其他性质的往来相对稀少。

〔187〕《毗陵集》，卷十六，《送崔员外还鄂州序》（《全唐文》，卷三八八）。

〔188〕《大唐洛阳县尉王师正故夫人河南房氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，长庆 011，2066 页。

〔189〕《柳宗元集》，《亡姊前京兆府参军裴君夫人墓志》，337 页。

〔190〕《大唐故泗州刺史瑯琊王妻河东裴郡君夫民墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 078，1587 页。

关于本家人探视妇女，曾任宪宗朝宰相的崔群（772—832）在为姊姊所写的墓志中，有罕见的具体描述。崔群的这位姊姊出生于代宗大历五年（770），去世于宪宗元和元年（806），比崔群大两岁，两人是同母所出。崔群之姊何时结婚，志文没有明讲，大概是785年前后，姊姊婚后不甚久，就随丈夫（姓郑）远宦，直到父亲十五年后逝世为止，都没有机会回娘家。崔群和姊姊的接触也很少。对此，崔群有如下的回忆：

群童年随郡计游上国，拜首于毗陵，其后宦学羈牵，痲疾被瘵，积十七年，方获覲于钟陵，间一岁而承讣。呜呼痛哉！童年聚居，今犹梦也；钟陵之会，不累日也。

这篇志文含有不少家人关系的细节，可惜是用夹叙夹感的方式写出，重建不易。上段引文所指大概是，崔群在姊姊去世前十八年，即约于德宗贞元四年（788）离乡前往长安考科举前，曾在常州（毗陵）拜见姊姊。当时崔群家在常州义兴县（今江苏宜兴），姊姊也住在常州，尚未与夫迁离。自此有十七年之久，两人未再见面，直到805年，崔群才到南昌（即钟陵）探访家在当地的姊姊。这次会面，大概有相当激动的场面。根据崔群追述，姊姊跟他说：“看你的性情和所患的疾病，跟我都相像，我们真的是同气，但为什么分别那么久呢？”说完就流泪了^[19]。

现在再讨论一个本家人探视出嫁女的例子。玄宗开元二十七年（739）的一份墓志记载，一位杨夫人张氏去探访随夫住在外地（今山西文水）的女儿，死于其家，五年后女儿护送母亲的灵柩返

[19] 《大唐故清河崔夫人权厝墓铭》，《墓志汇编续集》，元和 005，803—804 页。

葬洛阳。在唐代芸芸众生老病死的过程中，这不能算是一件突出的事端。这份墓志值得我们特别注意的不是事实的部分，而是作者在文末发出的一个感叹：“古人云：生女不生男，非通论也。”^{〔192〕}这个喟叹似乎颇有助于我们了解唐代出嫁女与本家的一般关系。“生女不生男”是“生女不生男，缓急非有益”的省语，此句出自有名的缙紫故事，是缙紫的父亲浮于意有罪当刑时所发的慨叹^{〔193〕}。撰者的意思大约是，女儿是有用的，结婚的女儿并非泼出去的水，她们还是能孝敬父母，养生送死。但由墓志的作者辩驳此语，我们也可判断，女儿无用论恐怕还是当时流行的看法。女儿无用的一个主要原因当然是，她们终究是要离开父母长住夫家的^{〔194〕}。

出嫁妇女虽然大都住夫家或自己单独主家，但许多人对本家的事务还是会关心的。如果本家发生困难，给予帮助，也是人情之常。妇女与本家的这类接触或因属日常琐事，史料中记载很少。一个具体的例子见于玄宗天宝十载（751）的一篇墓志。此志说志主李夫人崔氏对本家极关心，“有伯兄季弟，长姊（即姊）孤侄，或死生契阔，时命屯否，拯之救悬，常若不及”。^{〔195〕}

在我所阅读的小说中，有一篇反映了妇女和本家平日关系密切的情状，值得一提。这是个佛教的应报故事。定州安嘉县金银器工匠王珍，曾被一位同事匠人私下取走了他应得的报酬若干，王珍并不知此事。这位取财的工匠死后，变作一只羊，将被王珍

〔192〕《大唐故邛州司马杨公夫人张氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 499，1499 页。从此志无法看出，张氏住女儿家属于短期探访还是长期居留，志文的用语是“往问之”。

〔193〕缙紫的故事可见《史记》，卷十，《孝文本纪》；卷一〇五，《扁鹊仓公列传》；《汉书》，卷二三，《刑法志》。在这些记载中，“生女不生男”都作“生子不生男”，后世通常说成“生女不生男”，以求清楚。“缓急非有益”之句在《史记》、《汉书》中也有几种大同小异的说法。

〔194〕敦煌曲子词《论女婿》（伯 3909 号等）：“柏是南山柏，将来作门额。门额长时在，女是暂来客。”

〔195〕《大唐故监察御史赵郡李府君夫人博陵崔氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 197，1669 页。

所杀。这头羊就用托梦和幻影的方式，向王珍及王珍的妹妹透露此项信息，要求饶恕。王氏兄妹两人确认了这件事，就将这头待宰的羊放生，并因有感于轮回报应之不爽，兄妹两家人都立即断肉吃长素^[196]。按，定州的安嘉县应作安喜，即今河北定县。在这则故事中，王珍兄妹各有自己的家庭，但羊同时向两人求救，事情结束后，两家也有共同的反应，可见王珍妹平日与本家往来极为密切。

妇女和本家日常关系的密切，有时表现在相互接济的行为上。小说中有对常民家庭这类情事的描写。郎余令《冥报拾遗·耿伏生》有如下的情节。耿家略有资产，隋炀帝大业十一年（615），耿伏生的母亲背着自己的丈夫，拿绢两匹资助出嫁的女儿——即伏生的姊姊。耿家有资财，伏生母要这样做，大约是耿父不愿帮助女儿^[197]。此外，《法苑珠林》中有一故事，描述一位女性家穷，屡次向母亲求助，但与母亲同住的大儿子不肯多帮忙，母亲就避着儿子给女儿粮食五升^[198]。在这两个故事里，都是母亲帮助女儿，阻扰的人则是男性。不知道是否为巧合？无论如何，这些情节显然是取材自市井之家的日常生活，应该有不低的代表性。

出嫁女向本家请求资助，不全是因为生活无着。晚唐柳玭（？—984？）《戒子孙》一文记载，曾两度入相的文章家王涯（763？—835）之女窈夫人为买玉钗，向娘家要钱七十万（即七百贯）。王涯没有答应。他表示，父亲对女儿不会吝惜七十万钱，但玉钗价格高达七十万，必是妖物，会带来灾祸^[199]。

关于妇女与本家间的财务关系，薛渔思《河东记·李敏求》

[196] 《太平广记》卷一三四引窦维鋈《广古今五行记》；《全唐五代小说》，第五册，2924—2925页。这个故事似乎流传甚广，也出现在王梵志诗《众生眼盼盼》。见《王梵志诗校注》，332，335页。

[197] 《法苑珠林》百卷本，卷五七；《全唐五代小说》，第一册，103—104页。

[198] 《法苑珠林》百卷本，卷五七；《全唐五代小说》，第一册，113—114页，《李校尉外婆》。

[199] 《全唐文》，卷八一六。

中有特别生动的描写。该文叙述一位伊姓家庭的兄长，卖掉一座庄园，得款一千贯，他把钱平分，送给五个妹妹。刚好小妹要结婚，四位已经出嫁的妹妹又各自提出一万钱（即十贯），赠予小妹^[200]。在这则故事里，不但本家将大笔款项送给已婚的姊妹，姊妹之间也互相资助。我们虽然无法判断这节描写反映唐人生活的程度，但这显然是当时社会中可能发生的事，据此而言，唐代女性的财产使用权也不能太过低估。附带一提，伊姓兄长的钱虽然是给妹妹，四位妹妹也立即处理她们的得款，小说却把小妹获得的二百四十贯写成是夫婿李敏求的收入。看来，在唐人的一般观念，夫妇财产是不太作区分的^[201]。又，伊氏小妹所得的赠款其实算是嫁妆，嫁妆是女子在结婚时所发生的财产转移，严格来说，不在本文主题“妇女与娘家关系”的范围。关于唐代的嫁妆问题，似乎还没有任何专门研究，就我目前所见，史料中信息也很零星，有待发掘探索。

关于已婚妇女受本家援助，有一个主要的时机，就是丈夫死亡携子寡居。各种迹象显示，在唐代，丈夫死亡经常导致妇女与本家重结紧密关系。这个问题下节会有详说，现在仅举一个例子，以求初步揭示现象。著名文臣兼大书法家颜真卿（709—784）的母亲在丈夫去世后，全家人受到哥哥殷践猷的照顾。在舅舅的墓碣铭中，颜真卿这样写道：“长妹……真卿先妣也，中年孀嫠，遗孤十人，未能自振。君悉心训奖，故能长而有立。”^[202]殷践猷如何照育妹家，文中没有明说，或许是接妹妹家人来同住，也有可能是定期造访资助。

[200] 《太平广记》卷一五七引；《全唐五代小说》，第二册，1030—1031页。

[201] 也有资料显示已婚妇女对自己的资财有清楚的控制权，见《墓志汇编》，贞元 062，1881页。这应该有个案上的差异。

[202] 《颜鲁公集》，卷十一，《曹州司法参军秘书省丽正殿二学士殷君墓碣铭》；《全唐文》，卷三四四。

妇女结婚后，与本家来往互动的方式很多，用分类的方式说明，比较清晰，但容易流于细琐割裂。现在举一个个案，希望对妇女与本家可能有的密切联系作比较全面直接的展示。文宗大和五年（831）十月，一位卢夫人崔氏逝世于洛阳康俗里，次年安葬，她的弟弟崔讷为她写了一篇墓志，其中对她和娘家的关系有细致的叙述：

闲岁，讷覲伯姊于洛阳，乃叹息曰：吾念晨昏之违，未尝少宁其心也。河洛衣冠所萃，且家世之旧，尔其图之。及侍板舆徙家，夫人缔构储庠，唯惧己力之不足。异时孜孜以昆弟婚仕后时为虑，闻一有所遂，即拜庆高堂，喜形于色，所以欢棣华之荣，庆门户之有光也。^[203]

这段文字写得十分具体，颇能让我们体会到生活的细节。据此文，崔氏的本家原不住洛阳，一次，崔讷去拜访姊姊，崔氏劝他把家人迁来洛阳，让她能为父母尽孝心。崔家搬到洛阳后，崔氏和本家往来密切，时常造访，并给予重大财务帮助。在墓志未引的部分，崔讷还说，甚至自己结婚时，都得到姊姊的资助。

关于妇女与本家的日常往来，墓志中还有个相当怪异的记述。这是文宗大和四年（830）洛阳上阳宫医生成璘的墓志，其中提到他一位名叫库娘的孙女，“适咸商之家，赐姓冯氏焉，因此绝其来往。”^[204]“赐姓冯氏”的意思有些费解，好像是指这位孙女改了姓。无论如何，这几句话要说的是，由于特定的原因，嫁到盐商家的孙女库娘被本家断绝关系。这个说法意味着，在唐代社会一般的

[203] 《唐故试太常寺太祝范阳卢府君妻清河崔夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，大和 046，2127 页。

[204] 《唐故将仕郎……大内上阳宫医博士城阳郡成公墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大和 031，904 页。

情况下，已婚女子与娘家往来是当然之事。

现在要介绍住在夫家的妇女与本家互相照顾的一个特殊方式，就是将本家人接来同住。这种情形似乎以母亲长居女儿家最常见，但也有其他的形态，如同辈手足或后辈晚生前来同住。在平辈亲人方面，一个例子是，文宗开成五年（840），屡举进士未第的陈宣鲁在洛阳孀姊家养病数月后去世^[205]；五代后唐的曹光业显然长于姊家^[206]。此外，中唐名臣杨绾（？—777）的妻子在父母身亡后，接妹妹来住^[207]。八、九世纪之交，一位名叫郑绍方的人，妹妹新婚不久，家中就遭变故（至少意味父亲过世），他后来去跟妹妹、妹夫同住，达二十余年，直到四十二岁逝世，连墓志都是妹夫所撰^[208]。还有一位二十八岁的男子于代宗宝应二年（763）死于长安郊外的姊姊家。他之所以在姊家，是因遭逢安史之乱的战事，率家人从洛阳地区逃难至关中^[209]。这是战乱导致的特殊个案。

至于妇女照养本家晚辈，一位九世纪前期的段夫人王氏在母亲过世后，显然是被姑姑抚养长大，这是妇女照顾娘家侄女的事例^[210]。同样的情况还有五代后周世宗柴荣，从小随姑姑长于姑父家，这位姑父就是后来的周太祖郭威^[211]。中唐权德舆的一位表姊（姨母之女），父母亡故后由德舆的母亲养育，安排婚嫁。就汉人亲属体系的观点而言，德舆母亲的这位侄女不算是她娘家的人，

[205] 《唐故乡贡进士颖川陈君墓志》，《墓志汇编》，开成 040，2198 页。

[206] 《大唐故赠尚书左仆射长沙臬府君夫人谯郡曹氏墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第五辑，59—60 页。

[207] 《（上阙）大理司直兼殿中侍御史赐绯鱼袋弘农杨公（中阙）志铭并序》，《墓志汇编》，残志 026，2555 页。据志文，妹妹往居姊家的原因是“在幼而孤”，因此也有可能是父亲死亡，与母同赴姊家。

[208] 《唐故□□崇陵挽郎荥阳郑府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，元和 022，815—816 页。郑绍方在德宗安葬时因门资担任挽郎，但未入仕。

[209] 《唐故陇西李君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，宝应 002，686 页。

[210] 《唐莒王府段参军夫人王氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大和 042，914 页。

[211] 《新五代史》，12：117。

但权母所为，在性质上，与照顾本家并无不同^[212]。另外根据九世纪中的志怪故事集《定命录》，玄宗朝权相李林甫（？—752）小时是孤儿，养于阿姨元夫人家^[213]。关于妇女照顾本家后辈，杜甫讲了一个特别动人的故事。杜甫小时曾经和姑妈裴夫人杜氏住在一起，有一次生病，姑姑的小孩也病，姑姑向女巫请示如何处理，巫者说，把小孩放在“楹之东南隅”（也许意指某楹柱的东南角）就会吉利。杜氏于是把杜甫——而非自己的小孩——放在这个吉地，结果杜甫痊愈，姑姑之子死了。此事是杜甫后来从奴仆处听来的。姑姑去世后，杜甫跟朋友述说此事，彼此都认为，姑姑的行为就像《列女传》中弃己子保护兄子的鲁义姑，因而将她私谥为“义”——“有唐义姑”^[214]。

再来谈长住女儿家的母亲，她们显然绝大多数都是寡母。一个可能的例外是去世于玄宗开元年末的樊夫人田氏。她晚年住女儿、女婿家。田氏有三个儿子，但选择与在异地的女儿同住。从资料中看不出田氏的丈夫是否还健在^[215]。

寡母随女儿住的例子颇有一些，这里略举少数。独孤及曾在一份墓志中说，志主夫人晚年于丈夫亡故后，“随长女从夫”而居^[216]。这位宋氏夫人有两个儿子，对没有儿子的妇女而言，在丈夫身后，迁至女儿家的机会就更大了。譬如，一位文宗大和三年（829）逝世的郑夫人杜氏早年丧夫无子，与独女同住几十年，她死

[212] 《权载之文集》，卷二七，《唐故湖州武康县丞许君夫人京兆韦氏墓志铭并序》（《全唐文》卷五〇四）。

[213] 《太平广记》卷二二二引。《定命录》的作者与撰作年代，见李剑国，《唐五代志怪传奇叙录》，天津：南开大学出版社，1993，628页。按，据《旧唐书》本传（106：3235，《新唐书》亦同），李林甫年轻时受舅舅、玄宗近臣姜皎宠爱提拔，看来林甫的确是和母家亲近。

[214] 仇兆鳌，《杜诗详注》，卷二五，《唐故万年县君京兆杜氏墓志》，2231—2232页。

[215] 《南海郡番禺县主簿樊君夫人田氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 017，1542页。另一个情况不明的例子见《墓志汇编续集》，乾符 002，1119页。

[216] 《毗陵集》，卷十一，《唐故朝散大夫中书舍人秘书少监顿邱李公墓志》（《全唐文》卷三九一）。

于军营官舍，显然女婿是军人^[217]。中唐著名文学家、思想家李翱（774—836）的岳母在夫亡之后的晚年，也是“从其女子依于李氏”，与女儿、女婿同住^[218]。还有一份玄宗开元年间韦夫人刘茂的墓志，对刘氏孝养寡母有很带情感的描写：“夫人痛提婴之无能，感曾参之阙养，衣不解带，药必亲尝，挈血誓心，饮食乖节，累足惕息，绵历寒暑。”志文说，刘茂是因侍奉患病的母亲，忧劳成疾而死^[219]。

关于出嫁女接母亲同住的问题，有两个值得提出的论点。首先，这个现象不全然是发生在没有兄弟的情况下。根据正统的礼教观，丈夫去世，妻子以随子居住为宜。玄宗时的一份墓志就从这个角度描述一位寡母的迁居：“夫人以从子之道，板舆东征。”^[220]不过，在母随女居的问题上，正统意识形态对实际生活有多少影响，却很难说，就个人检读资料所得的印象，“夫死从子”似乎并未构成强大的文化压力，在有关记载中，我没有看到任何为母随女居行为辩护的说法。其次，在功能上，寡妇迁住女儿家应该算是与儿家同住的一种变形，关键的决定因素可能经常是当事人的特定处境；对于没有儿子的妇女，迁居出嫁的女儿家更是安排孀居生活的一项主要选择。就了解已婚妇女生活的观点而言，寡母随女居住的广泛存在，明确显示妇女与本家的联系具有强韧的社会习惯基础。

[217] 《唐郑府君故夫人京兆杜氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大和 023，2113 页。其他例子可见《墓志汇编》，开元 276，1347 页；天宝 002，1532 页；开成 038，2196 页。

[218] 《大唐故朔方节度掌书记殿中侍御史昌黎韩君夫人韦氏墓志铭》，《墓志汇编》，贞元 131，1926 页。

[219] 《唐故彭城县君刘氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，开元 143，551 页。这篇墓志是刘茂女婿韦济所撰，韦济即杜甫名诗《奉赠韦左丞丈二十二韵》的赠诗对象。“提婴”意思不明，看文意好像应该是“缙紫”。果若如此，就是个奇怪的写法了。寡母随女居的例子又可见《墓志汇编续集》，大中 054，1007 页；《颜鲁公集》，卷十一，《曹州司法参军秘书省丽正殿二学士殷君墓碣铭》（颜真卿舅母萧氏随小女、女婿居住）。

[220] 《唐故朝议郎行东海郡录事参军房府君吴夫人墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，天宝 076，637 页。吴夫人显然是从洛阳搬到开封与子同住，故曰“东征”。

女儿接住本家长辈虽是以母亲为主，也有父亲的例子。一位名叫焦朝的洛阳处士，在妻子去世后（似乎去世后颇久），跟随女儿、女婿迁往江南，最后于德宗贞元三年（787）死在女儿的苏州别墅。有趣的是，焦朝有儿子，他死后归葬洛阳，葬事也是由儿子主持，但父亲不与儿子同住。据墓志说，他跟随女儿是情感性的选择：“偏念难舍，遂就之行。”^[221]

再举一个奉养长辈的实例。一对主要生活于八世纪前半叶的皇甫瑶夫妇，没有儿子，晚年由嫁给时家的女儿照顾。墓志论赞此事曰：“虽嗟伯道无儿，终叹淳于有女。”对无子或丧子的家庭而言，它们的依托是像缙紫那样的女儿。缙紫对本家的承担，不会因为结婚与否而改变的。另外需要一提，皇甫瑶的墓志说他去世于自己家——“济源私第”。这种写法让人有种感觉，时夫人并不是接父母到夫家居住，而是自己归返本家^[222]。这两种情况，在唐代社会都不罕见，妇女婚后回本家长住，将是本文下一节的主题。

唐代小说中也颇有反映妇女与本家抚养关系的描写，由于前文举例已多，现在只提出两个特别的情节。第一个出自温馥（活跃于九世纪初）《续定命录》中的一则故事。故事的主人翁李行脩娶江西观察使王仲舒的女儿，行脩妻子的妹妹和他们同住。已婚妇女抚养同辈亲人，固然其他文献中也有所见，但都与家中变故有关。王家非贫家，父亲又任高官，弟妹非无法立足，妹妹却跟随新婚的姊姊，应该算是异例^[223]。

另一个情节则是志怪的性质。一位名叫萧遇的人，从小就是孤儿，一直不知道母亲坟墓所在，他为了迁葬母亲，与父亲合祔，

[221] 《唐故焦府君墓志并序》，《墓志汇编续集》，贞元 010，741 页。

[222] 《唐故安康郡安康县令皇甫君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，天宝 072，634 页。无儿的伯道指晋代邓攸；济源县在离洛阳不远的黄河北岸。

[223] 《李行脩》，《太平广记》卷一六〇引《续定命录》；李时人编，《全唐五代小说》，第二册，941—944 页。另参考《旧唐书》，190 下：5059；《韩昌黎全集》，卷三四，《故江南西道观察使赠左散骑常侍太原王公墓志铭》。李行脩确为王仲舒的女婿。

寻找在洛阳的母坟，结果误开了他人的墓。绝望伤心之余，萧遇只好请一位善于召鬼的方士帮忙，这位术士安排他与阴界的母亲会面，母亲指点他如何找到自己的墓。不过，母亲特别交代，要准备两个“魂舆”——应该就是安放棺木的车子。原来，萧母去世后，她妈妈（萧遇外婆）的魂灵担心萧母一个人孤独，远道从咸阳来陪她，后来因为神界的变故，回不去自己的地方。萧母要趁这次迁葬，一并将自己妈妈的魂给带走（但萧遇外婆魂舆上的棺材会是空的）^[224]。这是个母亲基于情感的理由来陪伴出嫁女儿的故事。

出嫁女子还有一个主要的参与本家事务的机会，就是本家有丧葬事宜——特别是父母去世——的时候。父母去世时，出嫁女即使在外地，也经常奔丧。父母过世，在异地的子女奔丧，是人类社会普遍的行为，也是亲子之情自然的表现。唐代有篇墓志称出嫁女儿因父母之丧而归家为“适人者恨绝归宁”，非常生动地勾写出这一幕在人间不断重演的景象^[225]。其他用语如“出女来赴”、“奔丧毁容，痛贯心骨”、“奔护丧礼，罔失其仪”，都能让我们在千载之下，感受当时的气氛^[226]。有时候，墓志会特别提到，出嫁女因在远方，“不及归哭”或“不克会葬”，背后的意思是，如果没有重大的实际困难，她们一定会回来的^[227]。还有一位隋代的已婚妇女，在母亲死亡居丧期间，“不胜哀而死”^[228]。一篇五代吴越的墓志则描写董夫人袁氏在父亲死后：“□摧以日，泣血以时，人

[224] 陈劭，《通幽记》，《太平广记》卷三三八引；李时人编，《全唐五代小说》，第二册，763—764页。

[225] 《墓志汇编》，开元 271，1344页。一个出嫁女因父丧悲痛过度而去世的事例，见贞元 016，1848页。

[226] 《墓志汇编》，天宝 167，1648页；乾符 034，2497页；《墓志汇编续集》，贞元 019，746页。

[227] 见《墓志汇编》，长庆 007，2062页；中和 010，2513页。

[228] 《隋书》，77：1752。

之孝焉，无以加此。”〔229〕

关于已婚妇女参与本家丧事，这里可以提供一则名人轶事。唐显庆二年（657）闰正月，高宗皇帝与皇后武则天从长安赴东都洛阳，玄奘（600？—664）随行。玄奘的家乡就在洛阳东南的缑氏县，他趁便访问故里，与嫁给张家的姊姊相聚，并祭拜父母坟墓。玄奘的父母死亡已四十多年，葬时正值隋末战乱，殡殓仓促，现在墓已荒颓，他决定易地改葬父母。玄奘家有四个孩子，他排行最末，两位哥哥已亡故，姊姊是他唯一在世的手足。他为改葬之事向高宗请假，奏表中一再表示，这是他和“老姊”的共同作为。他希望得到较长的假期，一个重要的理由是，葬礼将有从印度来的“婆罗门上客”伴随参加，不宜草率。玄奘当时声望极高，据说，改葬当天，竟来了洛阳地区僧俗万余人。这些人所环绕凝视的，正是高僧玄奘和老姊陈氏〔230〕。

出嫁女子有时不仅仅参与本家丧事，还是主持者。隋唐五代家庭——尤其是统治阶层——丧葬之事很多，也是家中的大事。除了家人去世后必有的丧仪，当时有夫妻合葬的习俗，子女为了合葬父母，常须迁葬某方，或两者都改葬。再者，由于隋唐上层社会有族葬的习俗，人死于外地，经常过了很长的时间，甚至数十年，家人还设法将其归葬祖坟。凡此种种，都需要费力费财的规划经营，这些工作有时也由出嫁女来担当。出嫁女主持丧事，通常是因为家中没有男子，有时虽有兄弟或侄儿，仍然主其事。此外，很多资料只直书出嫁女某某主丧，并未说明家庭状况或女

〔229〕《大吴越国明州故汝南郡袁府君墓铭并序》，《全唐文补遗》，第五辑，447页。另一个五代时期出嫁女儿参与葬事的例子，见同书，441页，《唐故王府君袷衾墓志铭并序》。

〔230〕孙毓棠、谢方点校，《大慈恩寺三藏法师传》，北京：中华书局，2000，卷九，202—206页；杨廷福，《玄奘年谱》，北京：中华书局，1988，267—268页。

儿主丧的原因^[231]。现在举几个家中有男子而出嫁女主丧的例子。根据一位名叫王媛（648—721）的妇女的墓志，她生前对本家事非常关心，曾极力奔走父母和姊姊的丧事。王媛是有兄长的^[232]。玄宗开元二十三年（735），一位李夫人白氏在洛阳主持母亲的下葬，李夫人有兄弟十人，仅二人已逝^[233]。天宝四载（745）一位霍夫人王氏与弟弟一起办理父母合祔事宜。她显然是主事者，所以墓铭赞曰：“有孝伊女，丧事具举。”^[234]

关于出嫁女处理本家丧务，有个值得特别提出的现象，就是，如果家中男子年纪还小，有时安排妇女负责事务，丧主则由男子担任。换言之，男主礼、女任事。肃宗乾元元年（758）的一篇墓志描述杨夫人秦氏主持父母合祔之事有言：“主祭则兄子之辈，成事乃夫人挺然”，显示的就是这种状况。该志称赞秦氏“孝于私亲，不亏公议”，似乎是说，她虽以出嫁女儿之身展现孝心，但未逾越礼制^[235]。另一份玄宗开元年间李夫人王氏的墓志，则称她的葬礼是“力由萧氏，祭则幼孙”，萧氏指李夫人嫁给萧家的女儿^[236]。还有一个稍有变异的案例。曾任洛阳县尉的崔可准于德宗贞元十七年（801）去世，儿子尚幼，丧礼由郑姓姊夫主持，但墓志说这是“仁姊之志”，可见办理丧事的关键人物是崔可准的姊姊^[237]。与上述情

[231] 出嫁女主持父母丧事或迁葬，其例至多，亦有疑似之例。可见《墓志铭汇编附考》，第十七册，《一六六四·唐故青州长史长孙府君墓志铭并序》，318页；《墓志汇编》，311，487，863，971，997，1000，1071，1205，1236，1328，1336，1358，1504，1513，1746，1767，1791，1825，1887，1898，1971，2090，2539页；《墓志汇编续集》，204，468，613，707页。

[232] 《墓志铭汇编附考》，第十七册，《一六五一·大唐故朝散大夫汝州长史安平县开国男□□夫人安平县君太原王氏墓志铭并序》，245—247页。

[233] 《唐故中大夫行太子内直监白府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元419，1446页。

[234] 《墓志汇编》，天宝059，1571页。

[235] 《唐故朝散大夫怀州武德县令杨府君夫人安昌县君新兴秦氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，乾元001，1734页。

[236] 《大唐故敷城公豪鄂二州别驾赠徐州刺史李君墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元206，1300页。该志之“铭”有言：“孝女护丧，幼孙主祭。”

[237] 《唐故洛阳县尉崔府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，贞元064，781页。

况可以类比的是，无子家庭的丧事，有时由女婿——而非女儿——主持，在武周证圣元年（695）的古夫人匹娄氏墓志，志文对女婿主丧有如下的形容：“妇人无胤，礼行于异室。”^[238] 人过世的时候，家中没有男性后代，丧礼必须在异姓人家举行，对不少隋唐时代的人而言，显然是件很可悲的事。总而言之，出嫁妇女主理本家丧葬事宜虽然常见，但很多是发生在家中没有男子的情况下，可说具有一种不得已的性质。出嫁女主持本家丧礼的文化障碍，就相关文字揣摩，大概是由两个因素所构成。首先，已婚妇女已入异姓，不再是本家的真正成员；其次则是女子不宜担任礼首的观念^[239]。至少，这是墓志所反映的上层社会的状态。

附带要说，已婚妇女办理本家丧葬之事，并不限于父母，也有为兄弟理丧的^[240]。还有一个例子是，长女为母亲迁葬，又得到自己两个已婚女儿的资助，一件事牵涉了两个本家^[241]。

已婚妇女与本家的一般性接触应当相当频繁，但因属于日常生活事务，史料中反而难见踪影。以上爬梳鳞爪，分类叙述，希望能够达到略举大要的目的。

第五节 长期归宁

前文曾经说过，妇女归宁除例行性、短期的，还有长期性的，这种归宁经常出于特殊原因，有时并导致已婚妇女定居本家。此

[238] 《大周唐故左戎卫右郎将古君夫人匹娄氏墓志并序》，《墓志汇编》，证圣 008，872 页。

[239] 从汉到唐，法令中有关某些地位或权益的排序，女性低于男性的原则有绝对化的趋向，罗彤华以户主承继与袭爵为证，对此有所论列。这个趋向说不定也出现在民间社会。参见罗彤华，《“诸户主皆以家长为之”——唐代户主身份研究》，收在高明士编，《东亚传统家礼、教育与国法（二）家内秩序与国法》，台北：台湾大学出版中心，2005，25—77 页。

[240] 例见《唐故滑州司法参军范阳卢君墓志铭并序》，《墓志汇编》，大和 022，2112 页；《唐故洛阳县尉崔府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，贞元 064，781 页。

[241] 《唐故王侍御夫人南阳张氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，开成 038，2196 页。

外，我们还看到有些已婚妇女长居本家的描述并未说明原因，有的长期归宁则显然与特殊事故无关。很明显地，这些妇女的生活都脱离了正规的从夫居形态。本节是对这些现象的介绍与分析。

长期归宁概说

关于特殊原因的归宁。先引一段武则天与名将刘仁轨夫人对话的材料，以为讨论的基础：

及文献夫人（按，即刘仁轨夫人）老疾，公（按，刘仁轨之子刘浚）与夫人亲侍汤药，岂惶懈怠，年逾十年，日勤一日。天后召文献夫人曰：年老抱疾，儿女在旁？对曰：妾有男及妇，殊胜于女。太后嘉之。^{〔242〕}

武曩与刘仁轨夫人的对话为何时之事，当时刘夫人年岁若干，均不得而知。但刘夫人其时已老迈，则可确定。从武曩直问刘夫人有儿女在旁，我们或可推测，当时女性年老由女儿照料的相当普遍，而年老妇女的女儿应该都已成婚。换言之，出嫁女回本家照顾父母（或母亲）为常见之事。这些女儿有的或居住不远，可经常回家；有的或为寡居，可长期奉养；有的则虽然夫在，仍然长期归宁。以上都是可由情理推知的可能状况。以下再举两个例子，以辅吾说。

九世纪前期一位刘夫人卢氏在婚后十二年回本家长住。墓志是这样叙述的：

夫人从人之后，心不离家，夫官秩罢，两遂归宁，奉养

〔242〕《大唐故十学士太子中舍人上柱国河间县开国男赠率更令刘府君墓志》，《墓志汇编》，开元 304，1366 页。

慈亲，如在室焉。^[243]

卢氏不但以养亲的理由回本家，退休的丈夫也随她一起前往。约在九世纪中叶，有一个同样的例子。一位卢夫人崔氏因母亲寡居年老，回家照顾。与崔氏同在本家的还有一位嫁至李家的姊姊，这个姊姊可能丧夫，不能确定。后来卢夫人的丈夫从官职退休，显然也住到妻子的本家^[244]。然而，本家有困难，并不限于父母之事，出嫁女既可为父母的老疾归宁，也可为其他事故返回本家。现在就对这些情况提出一些事证。

柳宗元的妻子杨氏是在本家过世的。据子厚的叙述，其妻在病重时回娘家的原因是“以谒医救药之便”^[245]。其实，柳家与杨家同住长安城内，在就医方便上，应该没什么差别。杨氏回本家或系出于人情的考虑，让她在病痛中能得到亲情的抚慰。宣宗大中（847—859）末年，一位孙夫人韦氏也为医病，移居哥哥家^[246]。质言之，出嫁女生病回本家疗养，亦是归宁的一个可能机缘。

玄宗开元二十二年（734）的一篇墓志说志主李夫人苏氏“寿才弱龄，笄暨六稔……覲亲而未及返，诞子而未及名，遘疾弥留，奄忽长逝”^[247]，李夫人甫产子即于本家去世，不知她是否为生产而归宁？东汉应劭《风俗通义》有言“不宜归生”，是说出嫁女应避免回本家产子^[248]。这句话似乎显示东汉社会有归家产子之习。应

[243] 《唐前州海陵县令刘尚宾夫人范阳卢氏志铭》，《墓志汇编》，大和 042，2125 页。

[244] 《唐故太子司议郎分司东都范阳卢府公夫人清河崔氏祔葬墓志铭并序》，《墓志汇编》，咸通 057，2422 页。崔氏的墓志是外甥李邕所撰，李邕很可能就是崔氏归宗姊李夫人的儿子。另一个已婚女子回本家奉母的例子见《墓志汇编》，乾符 020，2487 页。

[245] 《柳宗元集》，卷十三，《亡妻弘农杨氏志》，339—340 页。

[246] 《唐故京兆韦夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 151，2369 页。

[247] 《唐同州河西主簿李君故夫人苏氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 400，1433 页。

[248] 应劭撰，王利器校注，《风俗通义校注》，台北：明文书局景印，1982，《佚文》，562 页。《风俗通义》对“不宜归生”所给的理由是，在娘家婴孩容易被掉包。这显然只是对禁忌的合理化说法，与实际风险没什么关系。

劭是二世纪末的人，唐代若还有归家产子之事，当为前代民风之遗留。

唐代中期以后中原战乱频繁，常导致人口迁徙，生活变动，其中应该也带有妇女长期归宁的情况。我虽然只在资料中检得一个实例，这应非罕见之事。僖宗乾符四年（877），今河南澠池县发生动乱，一位名叫李陲的人到澠池迎接姊姊、姊夫和姊夫的母亲到洛阳避难，后来这位李氏就死于洛阳的弟弟家^[249]。

唐代还有关于出嫁女长住本家的记载，并未说明其原因。这方面的例子相当多，这里只选少数说明。新旧《唐书·列女传》都载有卢甫妻李氏的事迹。代宗永泰元年（765），李氏的父亲李澜是蕲县（今安徽北部）县令，身陷藩镇乱事，为叛军所执，欲加杀害，李氏要求以己身代父死，遂皆遇害。李氏遇害时丈夫还在，且在异地任官，不知李氏何以随父生活。李氏丈夫卢甫的墓志现已刊布，据此知，卢甫于德宗贞元十七年（801）九月去世，十一月与李氏合祔^[250]。再者，根据一篇玄宗朝的墓志，志主卢招于天宝十三载（754）在夫人崔氏的本家逝世，当时卢夫人仍然健在。墓志直述卢招终于洛阳“崔氏之馆”，给人长居妻家的印象。墓志又说卢招退休后在济水筑有居处。济水离洛阳不远，也许卢氏夫妻是以洛阳妻子的本家为城居，济水之滨为别墅。无论如何，卢招去世前显然是随妻子居住其本家^[251]。德宗时名臣于邵（718？—798？）的长姊也是奉养于于家，具体情况亦不详^[252]。还有一位去

[249] 《唐故赵郡李夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，乾符 017，2484 页。

[250] 《旧唐书》，193：5148；《新唐书》，205：5824；洛阳市文物工作队，《洛阳出土历代墓志辑绳》，北京：中国社会科学出版社，1991，614 页《唐故河南府伊阙县丞卢公墓志铭并序》。另见《墓志汇编续集》，贞元 066，782 页。

[251] 《有唐登仕郎行魏郡冠氏县尉云骑尉卢公墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 252，1707 页。这篇墓志是中唐名臣兼著名文章家崔佑甫（721—780）写的，佑甫即卢夫人之弟。

[252] 于邵，《谢赠姊陇西郡夫人表》，《全唐文》，卷四二四。此表说，于邵“少遭闵凶”，由长姊抚养长大。

世于武宗会昌年间的润州丹徒（今江苏镇江）人伍珪，次女长期归宁，许姓丈夫则留居自己家，未与妻同住。可怪的是，伍珪墓志对这样的事情轻描淡写，好像视为当然，描述其女为“婉婉从人，归安父母”，其夫则是“承余绪而索居，乐志□□”^[253]。

关于妇女长期归宁，除了直接的记载，有些资料属于间接提示的性质。譬如，现存一份玄宗天宝年间的墓志，志主李洪钧死在外祖父家，年仅五岁。幼儿住在外公家，很可能是由母亲携往，这里就透露了一个可能的出嫁女长期归宁的个案^[254]。另外需要指出，唐代史料中，妇女长住本家的信息很多，但有不少无法分辨是婚后即住本家还是尔后归宁。对于无法分辨的资料，我尽量放在本节处理，而不把它们当作在妻家成亲的“未庙见”婚证据。

出嫁女儿不住夫家，长期归宁，固然常有具体的原因，有时也可能纯属家庭生活的安排，而非有特殊需要。以下是几个诉诸感情的例子。李翱曾为一位武夫人傅氏写墓志。傅氏的丈夫在怀州任官（州治在今河南沁阳），她则携子居住兄弟之家——大概在开封一带，墓志给的理由是“恋母也”，她就死在兄弟家。李翱对此行为大加称赞，说：“傅氏恋母，其教施于子，傅氏之歿，不为朽矣。”^[255] 文宗大和六年（832），王璠出任浙西观察使，路过在洛阳的女儿家，力邀她一起赴任，理由只是“晨昏恋切”。女儿因此归宁，次年，身体有疾，恐惧不起，才回家与丈夫儿子重聚^[256]。

再者，懿宗咸通十二年（871），一位任职于魏博节度使府的官员纆干浚的长女过世，在为女儿写的墓志中，呈现的也是类似王璠的情况。据纆干浚的描述，他女儿婚后显然先住夫家：

[253] 《唐故武陵郡伍府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，会昌 010，950 页。

[254] 《墓志汇编续集》，天宝 106，659 页，缺题。

[255] 《李文公集》（四部丛刊本），卷十五，《故怀州录事参军武氏妻傅氏墓志》（《全唐文》卷六三九）。

[256] 《大唐故太原王氏夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，大和 067，2145 页；王寿南，《唐代藩镇与中央关系之研究》，台北：嘉新水泥公司文化基金会，1969，818 页。

既及笄，适前随州随县尉李克谐。宗室子弟，衣纓□人，琴瑟韵谐，伉俪思重，克显宜家之称，亦期从爵之荣，奉苹蘩于岁时，睦宗亲于内外。故得妇顺之美，首冠六姻；闺闱之行，载光女史。

但是，三年后，事情有了变化，纥干浚要求女儿、女婿与他同住。他的记载是这样的：

浚以比遭凶，生意且落，弟兄终鲜，骨肉凋零，夫人虽从李氏三年，浚不忍有一日之别，夫人亦不忍一日去膝下。今年五月，浚……来魏博，又明月，夫人与良人自洛偕至，从父命也。

在这段文字，纥干浚明白说，他因为亲情难舍，要求女儿和女婿住到本家。值得提出的是，纥干氏往归本家的时候，母亲健在，家中至少有一幼妹，另外还有三个弟弟（或许在外）。纥干浚以自己“弟兄终鲜，骨肉凋零”等事，作为不忍与女儿分离的理由，似乎有些牵强。无论如何，在魏州（魏博节度使治所，今河北大名），纥干氏和夫婿是与纥干全家同住，构成纥干家的一分子。更难得的是，墓志对纥干氏在本家的居住情况有细腻的描写：

（浚）薄宦寸禄，分少绝甘，晨出暮归，先省吾女。处居第则垣墙相接，声响相间；守俭约则菜食鹑衣，誓相存暖。^{〔257〕}

在以上两个例子，长期归宁的女儿都还年轻，王氏去世时二十七

〔257〕 以上三段引文皆见《唐故李氏夫人河南纥干氏墓志并序》，《墓志汇编》，咸通 096，2453 页。

岁，纡干氏二十二岁，结婚还不很久。这样看来，墓志说她们回娘家与本家人的思念有关，是相当可信的。

小说中出嫁女长期归宁的情节或疑似的描写也颇有一些，兹举数例。戴孚《广异记》有故事说一位叫王黯的人，妻子姓崔，玄宗天宝年间，他的岳父崔士同担任沔州刺史（州治在今武汉汉阳），他与崔氏随同赴任^[258]。卢求（826年进士）《金刚经报应记》写到一位李元一，宪宗元和五年（810）任饶州司马，他的女儿就住在宅内别院，丈夫还从关中一带来与她相聚（饶州在今江西东北）^[259]。约略撰于同时的李复言《续玄怪录》有文《尼妙寂》，讲述一名叶姓女子的父亲与丈夫一起做买卖时，为盗所杀，她费尽心力，寻凶复仇。叶女的父、夫遇害时，她是和母亲、妹妹同住。显然，叶女与夫婿平日居住于妻家。《尼妙寂》其实就是稍早撰成的名篇《谢小娥传》的另一版本，但后者没有夫随妻居的描写^[260]。因此，根据晚唐卢肇的《逸史》，宪宗朝宰相李藩年近三十之时尚未入仕，在洛阳寄居于妻家。《逸史》的描写，与新旧《唐书》本传有关李藩经历的叙述若合符节，或者实有其事。《逸史》的记事似乎提示，在唐代，丈夫事业不振，是他与妻子往托妻家的一个可能的重要因素。著名小说沈既济的《任氏传》中，男主角韦崧也有相同的处境^[261]。

在唐代史料中，我们还看到一种导致某些出嫁女长期归宁的状况。这就是家中没有子嗣，或男孩早逝，而由女儿承家。举例而言，德宗建中元年（780）的一份墓志说，志主“一子既歿，二女承家”；“铭”还有这样的句子：“嫡系嗣女，气惫绝力。”把女

[258] 《广异记》，216—217页，《王黯》；《全唐五代小说》，第一册，509页。

[259] 《太平广记》卷一〇七引《报应记》；《全唐五代小说》，第五册，3099页。

[260] 《全唐五代小说》，第二册，1168页。程毅中点校本《玄怪录·续玄怪录》将此文归入《玄怪录》，见卷二。《谢小娥传》可见《唐人小说》，111—113页。

[261] 《太平广记》卷一五三引《逸史》；《全唐五代小说》，第三册，1494—1496页，《李藩》；《旧唐书》，148：3997；《新唐书》，169：5150。《任氏传》可见《唐人小说》，52—58页。

儿比作嫡子。这是一篇为父母迁合葬所写的墓志，葬事距志主皇甫悟去世已将近二十年，两位女儿应都已婚，志文还提到“幼孙”，显然是由承家的姑姑所抚养^[262]。另一个宣宗朝的例子是，某家有一子三女，儿子早逝，三个女儿都结婚了，但次女“适张氏，而承其家焉”^[263]。一份昭宗景福元年（892）墓志，说志主张氏有一子二女，儿子与长女都早逝，次女则“卯发未总，继我门嗣”，将来也是要承家的^[264]。

女儿如何承家？资料没有说明，可能的情况也非常多，这里只能稍作猜测。如果家中的男孩是在女儿婚前过世而且没有子嗣，她们（或其中之一）可能行招赘婚。如果男孩死于姊妹结婚之后，她们则可能长住本家。以我目前对唐代妇女与本家关系的了解作推断，即使家中的儿子在其姊妹婚前去世，她们也不一定要招赘，可以用长期归宁的方式来照管本家。就人类近代以前一般的健康和死亡情况看来，即使在有妾媵制的社会，一个家庭没有男嗣的可能性还是不低。唐代社会如何处理这种情况，学界尚缺乏研究。就“女儿承家”而言，在个人寓目的文献中，也没有提及承家女儿婚姻形式的，关于此事，本文仅能止于提出问题的阶段，以待学者进一步参究。

在唐代出嫁女长住本家的事例中，有一个具有典型的意义，这里要特别提出讨论。一位李夫人郑氏去世于宣宗大中七年（853），享年二十四岁。郑氏的丈夫李君夏是岳父郑澹的外甥，夫妻两人是表兄妹。郑氏的婚姻为父亲所安排，于大中三年或稍后在洛阳成婚。婚后不久，夫婿到洛阳东南方八十余公里的颍阳担

[262] 《唐赠太子司议郎皇甫府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，建中 003，1822 页。

[263] 《大唐康公夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 123，2347 页。从唐代丧事由女儿主办颇不鲜见一事看来（见上节），女儿承家的情况应该不少，但史料通常不明说。另一个可能是女儿承家的例子见《墓志汇编》，开元 476，1484 页。

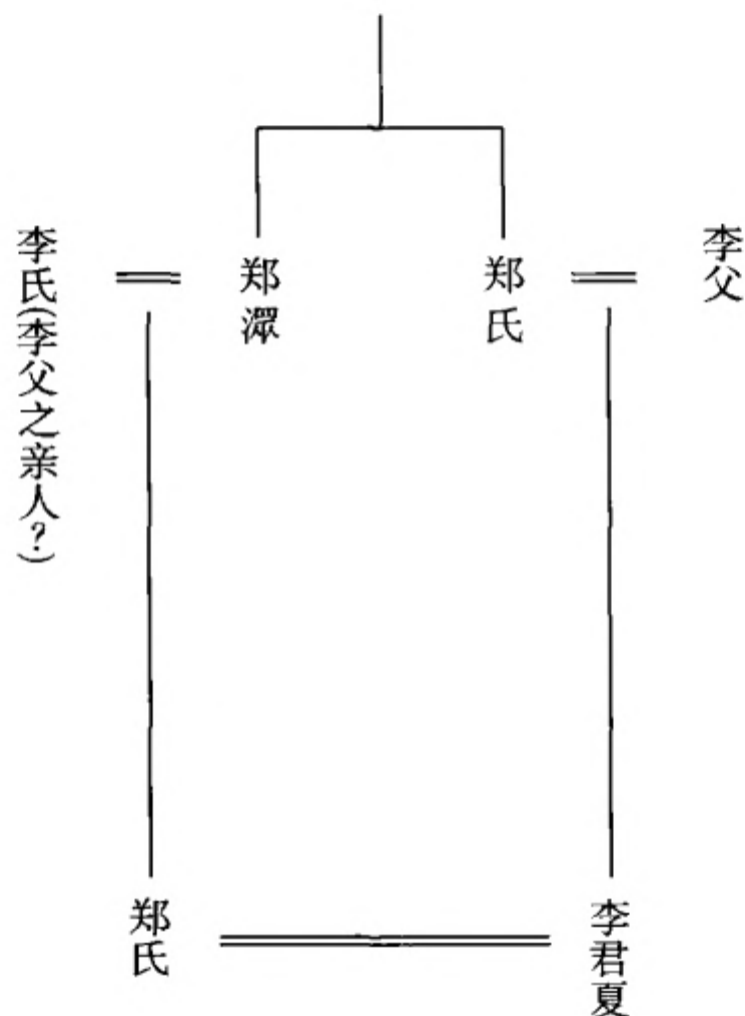
[264] 孙珣，《唐故清河郡张氏夫人墓志铭》，在（清）黄奉骥，《古志石华》（三长物斋丛书本），卷二四，7 页（《全唐文》卷八一九）。

任县丞（即今登封、嵩山所在地），父亲则调任朝廷，郑氏偕同父亲前往长安。似乎又过了不久，李家有尊长身体欠安（应是父母中的一位），郑氏就由弟弟送至颍阳，与丈夫“同奉汤药”。但很快郑氏自己身体也不好，郑氏的母亲又将她带领到洛阳寻医，最后死在洛阳。纵观郑氏三四年的婚姻生活，大多数时间都是跟自己的父母居住，她和李君夏显然是在妻家成婚，郑氏的本家似乎就在洛阳（丈夫的老家大概在郑州）。为什么郑氏能够以本家为主，穿梭于夫家和娘家，好像没有任何阻碍？一个明显的原因是，两家是至亲。郑氏的婆婆就是她的姑姑。尤有进者，李君夏为郑氏所撰的墓志中有句耐人寻味的话：“君夏与外舅中外重迭。”此话的意思很可能是，君夏和舅舅（即郑氏之父郑澐）于父方（中）、母方（外）都是亲戚。母方，是因为妈妈是郑澐的姊妹；至于父方，郑澐之妻、郑氏之母也姓李，看来就是父家的亲人了。郑氏与李君夏的婚姻处于如此浓密的亲族网中，娘家与婆家的差别实在很有限，长住本家也就容易被接受了。

郑、李两家显然都是士族家庭，郑家属于荥阳郑氏，李家为陇西李氏。唐代上层社会中近亲婚（如中表婚）非常流行，一个重要的背景是，各士族集团有施行圈内婚的习惯，近亲婚绵延数代亦非罕见。婚姻圈的固定，应该有淡化夫家与妻家之界线的作用。在常民阶层方面，近亲婚应当也相当盛行，至于对妇女与本家的关系有何影响，就无资料可探查了^[265]。总之，

[265] 唐代士族的圈内婚习惯以山东高门为最盛，详见毛汉光，《中古大族著房婚姻之研究——北魏高祖至唐中宗神龙年间五姓著房之婚姻关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，56：4，651—693页；《晚唐五姓著房之婚姻关系》，《台湾大学历史学系学报》，第15期（1990年12月），135—157页。相关的问题研究不少，本书《从〈唐暉〉看唐代士族生活与心态的几个方面》对此有新的阐发，请参考。西魏文帝大统九年（543）元月与北周武帝建德六年（577）六月均曾有诏，禁止表兄弟姊妹结婚，这个与社会风习严重冲突的规定显然没有任何效果。见《北史》，5：178；《周书》，6：103。

唐代士族的近亲婚似乎是家庭生活中的一个重要因素，下文仍将有讨论。



李、郑两家婚姻关系图

郑氏婚后常居本家，或许还牵涉到另一个问题。郑氏墓志说，李君夏有“别出儿女”四人，看来，李君夏在结婚之前已有长年侍妾，婚后侍妾也未必离家。如果情况确如我的揣测，郑氏与夫长住的动机就不强了^[266]。

出嫁女儿长期归宁，还有可能导致极端的文化情境——至少

[266] 以上有关郑、李婚姻的描述，完全根据《郑氏夫人权厝墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 037，995—996 页。《墓志汇编续集》未释出郑氏父视的名字，《全唐文补遗》第六辑释为郑澹（166 页），是正确的。参见（清）劳格、赵钺，《唐尚书省郎官石柱题名考》（北京：中华书局，1992），卷二十五，943—944 页。现存有一唐代郑澹墓志，是同名的另一人。见《墓志汇编》，大和 049，2130—2131 页。至于近亲婚对妇女与本家关系的影响，讨论亦见本书《从〈唐畎〉看唐代士族生活与心态的几个方面》第二节。

这是《法苑珠林》中的故事《王之弘》所透露的。王之弘于太宗贞观年间在沁州和川（今山西南部）担任县令，女婿崔轨、女儿与他同住。崔轨不幸在该地病故，数十天后，家中常于夜间听到崔轨的声音，说他无处可去，要求把灵位设在妻家，此事虽不合常规，崔轨的妻子还是答应了。崔轨的魂灵又来交代做佛事和道谢各一次，就不再来打扰了。崔轨不但生居妻家，死后牌位还安置于此，完全违反了汉人父系文化的原理。他是婚后即居本家，还是与妻子一起归宁，文中没有交代，但这两种形式的婚姻生活有时差别并不大，姑置于此。又，根据《法苑珠林》，这个故事是得自王之弘本人。果真如此，可能的解释只有两个：一是之弘忠实叙述自己的见闻——他真的相信家中发生神鬼之事，另一则是他要说明何以家中有女婿的牌位^[267]。

以上杂取各类资料，似乎显示唐代妇女长期归宁、居住本家之事是相当常见的。对于这方面的事例，有的我们能了解其原因，有的已难追溯缘由。有的似乎与特殊的事故并无关系，亲情的召唤就是充分的理由了。我们还察知，士族的圈内婚习惯可能助长了该群体中妇女长住本家的行为。再来，要对长期归宁的问题做些进一步的探索。

夫亡归宗

前文介绍了长期归宁现象的大部分，但还有一个重要的方面没有触及，这就是夫亡归宗。在出嫁女未离婚而归本家的种种可能原因中，最常见的就是丈夫去世。这个现象对我们了解唐代的妇女生活和家庭结构都有非常重要的意义，因此需要比较细致的

[267] 《法苑珠林》百卷本，卷九十七《感应缘》，2811--2812页。《太平广记》，卷一一五题为“王弘之”；《全唐五代小说》拟题为“崔轨”（第五册，2903页）。故事说崔轨有遗腹子，死时或许离结婚还不久。

讨论。这里要强调的是，寡妇长住本家普遍的程度，已使人得到了一个印象：这是唐代妇女寡居生活的一个基本形态。从家庭结构的观点来看，我们可以说，寡居的女儿及其子女是家庭成员的一个主要类别。在支持以上论断的证据里，最重要的当然就是直接陈述此类事件的资料。

在1987年发表的《由墓志看唐代的婚姻状况》一文，作者赵超说：“唐代守节的孀妇……往往返回母家，由父母、兄弟甚至侄子赡养，母家亲友也将这种赡养看做是一种义务。”^[268] 对于这个观察，作者举了三个例证，数量虽然很少，但因作者是上海古籍出版社版《唐代墓志汇编》的副主编，读过大量的唐代墓志铭，他的印象应相当可靠。依个人的看法，至少就经济能力较佳的上层社会而言，赵先生的论断决然是正确的，下文就提出较详细的叙述与分析。

唐代史料中，有关寡妇返居本家的记载很多，现在举出一些形态不同的个案，希望能对此现象做多角度的勾勒。玄宗开元二十年（732）的一份墓志记载志主王怡“以在疚之辰，年才草岁，母氏鞠育，迄于成长”，又说王母“以女氏之爱，少留咸京”，王怡则“夙承闾训，小依外家，不空成宅之言，弥结舅甥之义”。“在疚”是居丧忧伤的意思。这些话合并起来，清楚指出，王怡幼年丧父，随母往居母家，对外家有深厚的情感。至于母子主要依靠何人，应该是王怡之舅，王母的兄弟^[269]。从其他相关资料看来，妇女夫亡归宗，确似以往赴兄弟家为多，这大概是因为归宗之时，父母多已年迈或去世。以下举几个这类的例子。

中唐古文名家独孤及的大姊，夫婿早逝，夫没后“罢助祭之

[268] 赵超，《由墓志看唐代的婚姻状况》，《中华文史论丛》，1987：1，203页。

[269] 《唐故朝散郎行潞州长子县尉太原王公墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元350，1398页。

事”，归宗依弟。独孤氏也是携子回本家。丈夫逝世时，她三十六岁，也许小孩（似乎共有四个儿子）还未成年^[270]。另一古文名家梁肃（753—793）曾为一位李夫人萧氏写墓志，萧氏也是夫死后往住弟弟家，她有三个女儿，没有儿子^[271]。还有一位崔夫人王氏，十四岁就丧夫，无子，先后住在两位弟弟家，宪宗元和十四年（819）去世，享岁八十。王氏何时归宗并不清楚，但很可能一生绝大多数的时间都是以寡妇的身份与娘家人同住。墓志称赞她：“于族也孝，于妯也睦，于幼也慈，于孤也仁。”这一切的一切，都发生在本家^[272]。另一个约当八世纪末的个案值得与上述诸例对照而观。一位妇人崔氏夫亡后携子住到弟弟家，大弟为了担起抚养孀姊、孤侄、幼弟的重任，就设法找当小吏的工作。当时他才十五岁，后来终身未婚^[273]。从这个情况看来，这家人的父亲大概很早就去世了。

再者，武宗会昌三年（843）的一篇墓志说，志主于夫人李氏的两个女儿“皆早孀，多养膝下”。李氏的女儿丧夫时，母亲尚在，所以是母女同住。更值得注意的是，李氏的两个女儿都回本家，显示了这种行为是相当普遍的^[274]。还有一份资料报道，一位孀妇主理本家事务达四十年，根本就是一家之主了^[275]。前节曾提

[270] 参见梁肃，《大唐故李府君墓志铭》，《墓志汇编》，大历 068，1808—1809 页；《金刚般若波罗密经石幢赞并序》，《文苑英华》，卷七八一（《全唐文》卷五一九）；《衢州司士参军李君夫人河南独孤氏墓志》，《文苑英华》，卷九六六（《全唐文》卷五二一）。后文亦见《墓志汇编》，大历 052，1793—1794 页。

[271] 《监察御史李君夫人兰陵萧氏墓志铭》，《文苑英华》，卷九六六（《全唐文》卷五二一）。

[272] 《唐故潞州参军博陵崔公夫人琅耶王氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，元和 127，2039 页。

[273] 《唐故邕管招讨判官试左清道率府兵曹参军清河崔公墓志铭并序》，《墓志汇编》，开成 001，2169 页。崔氏之弟崔洧享年五十四。他虽终身未娶，但有女三人，显为妓妾所生。

[274] 《唐故洪州武宁县令于君夫人陇西李氏墓铭并序》，《墓志汇编》，会昌 023，2227 页。李氏自己亦早寡，她是否也回本家，墓志没有说明。但志文是由其再从弟所撰，文中提及李氏的两个弟弟，却无一语及夫家之人，这个可能性不低。又，李氏归宗的两个女儿不是她所亲生。

[275] 《唐故京兆韦府君夫人高阳齐氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 164，2379 页。

及李翱的岳母与女儿、女婿同住。但在此之前，早寡的李母已先归父家，父亲死后，又住到已婚的姊姊家，最后是姊姊去世，“天下无所归托矣”，才在女儿婚后往居李翱家^[276]。从这个例子看来，在唐人的行为和观念里，女子丧夫后，离开夫家，与本家人相依为命（甚至包括出嫁的姊妹），是一种很自然的安排。

夫亡归宗的举动还发生在一位罕见的涉入公共领域的妇女身上。清康熙四十五年（1706）编成的《全唐诗》卷七录有鲍君徽诗并刊其小传。“小传”说，鲍君徽字文姬，善作诗，与宋若莘、若昭等五姊妹齐名，曾被德宗召入宫。鲍君徽的事迹目前传世文献别无所见，《全唐诗》编者的根据为何，不得而知。不过，《全唐文》收有君徽的《乞归疏》，内容是向皇帝请求离开皇宫，似乎显示《全唐诗》的小传相当可信。根据《乞归疏》，鲍君徽是位寡妇，写疏时已入宫一百多天，觉得非常幸运，然而她希望离宫，为的是照顾母亲——“惟是茕然老母，置诸不问，岂为子女者愀然若是耶？”^[277]

夫亡归宗的妇女身故后有时会葬于本家，兹举二例。代宗大历末年，一位寡居的赵夫人裴氏逝世于长沙的哥哥家，后来迁葬至本家在洛阳的祖坟。裴家的说法是：“夫人夫族凋落，禋祀无主，永念同气，幽沦异乡”，故有“舟车万里”、“归棹巩洛”之举^[278]。另外有一位卢夫人裴氏，丈夫去世后，随着养育她长大的叔父一同前往任官地建州（今福建西北），于穆宗长庆元年（821）死在当地，裴氏之弟为她护丧，归葬洛阳的娘家茔地。根据墓志，裴氏葬到本家的原因是，丈夫的男性近亲都在远处任官，不便施

[276] 《大唐故朔方节度掌书记殿中侍御史昌黎韩君夫人韦氏墓志铭》，《墓志汇编》，贞元121，1925—1926页。

[277] 《全唐文》，卷九四五。鲍君徽的生平事迹资料及相关说明，见傅璇琮，《唐才子传校笺》第一册，北京：中华书局，2002年三刷，334页。有关宋氏姊妹的讨论，见本书《初唐政治中的女性意识》。

[278] 《故贺州长史赵府君妻河东裴夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，大历073，1813页。

行与夫合葬之礼。但此事也许别有文章。裴氏是丈夫卢樽的续娶夫人，卢樽如果已与元配合祔，裴家可能就没有强烈的动机再将裴氏跟他们葬在一起^[279]。出嫁女子归葬本家的问题还有待后文讨论，这里是想点出，虽然依照家族制度，出嫁女子算是夫家的成员，但对唐代许多人而言，“同气”、同胞的关系也是安排家庭生活时一项重要的考虑。这个考虑不但使孀妇得以长居本家，她们之中有人甚至还能合祔先茔，久享父族的祭祀。

以上谈的大都是简单透露事实的例子，现在要介绍一份内容丰富的家庭生活史料，其中记有多重的妇女与本家的关系，还包括一个夫亡归宗的动态描写。这是中唐文章家、思想家吕温（772—811）为嫡母（父亲的正妻，非生母）柳氏所写的墓志铭。由于柳氏主掌家内大计，志文提到许多吕家的家人、亲戚关系。柳氏自己生有三子四女，丈夫吕渭另有非柳氏所出的三子一女。其中这位非柳氏亲生的女儿显然是家中年纪最长的孩子。她嫁给杜家，丈夫去世后又回到娘家，墓志说，这是柳氏主动安排的：

贤杜氏姊，怜其早孀，劝先公取以归宗而躬抚之。衣服礼秩，则二妹莫伦也。

这是说，柳氏很欣赏这位家中长女，在她丧夫后，请吕渭安排她回居本家，亲自抚慰她，“杜氏姊”在家中的待遇也高于两位年长的妹妹（柳氏还有二女尚年幼）。这个写法，也意味柳氏以公心待诸子，不偏爱亲生子女，揆诸各种传世的吕家资料，似乎接近实情。上段引文明白说，柳氏是杜夫人吕氏归宗的发动者，我们可以想象，夫亡归宗还有其他的情况，有时是女儿甚至夫家之人提

[279] 《唐故襄城县尉范阳卢公夫人河东裴氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，长庆 005，861 页。关于唐代后妻的葬事问题，可参考本书《唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系》。

出要求，但依照隋唐五代时期家庭生活的一般原理判断，在这类事件上，本家的意态是很重要的。

柳氏的墓志还提及许多其他的本家关系。譬如，柳氏获得丈夫的协助，安排将自己的父母由江南迁葬回洛阳地区，也处理叔叔德宗朝宰相柳浑的迁葬事宜。吕温称此为：“卜祥无收子之名，报德在移天之后。”前句指柳氏无男儿之身，做的却是嗣子之事。“收子”语出《左传·文公元年》，意思是安葬先人的儿子；至于“报德在移天之后”，更是对无数出嫁女儿的适切刻画。此外，柳氏有一位早寡的异母姊，柳氏对她“爱敬必尽”，她与一位一同长大的堂兄弟也关系密切。墓志还提到柳氏的一位舅舅，依养于柳氏的母亲，这是柳氏之母崔氏照顾本家人的例子^[280]。柳氏墓志叙述的种种行事，集中展现了一个夫家与本家密切交融的图景。

以上提出的是唐代有夫亡归宗习惯的直接证据。除此而外，我们还看到许多含有间接迹象的资料。这些资料大别有二：一是有关唐人抚养外甥或外孙的记载，另一则是唐代男子赡养寡居姊妹的报道。先论前者。在今存唐代各类资料中，母家抚养外孙或外甥的记载非常普遍，随意检索就可得见。这里只举少数例子，以概其余。中唐名诗人、大历十才子之一的卢纶（748?—798?）有诗《送姨弟裴均尉诸暨》，起句云“相悲得成长，同是外家恩。旧业废三亩，弱年成一门”，可见卢纶与表弟裴均两人是在母家一起长大^[281]。德宗建中二年（781）一位外孙为外婆写的墓志中，撰者自述其“粤自襁褓，遭罹悯凶，特蒙抚字，爰至成□（长?）”。

[280] 柳氏墓志俱见《吕衡州文集》卷七（《唐文拾遗》卷二七）；《墓志汇编续集》，贞元 059，776—777页。前者文字较全，后者是现存拓片的释文。以上叙事又参考吕渭的墓志，见《墓志汇编续集》，贞元 060，777—778页。吕温非柳氏所出，但在墓志中对她赞颂备至，又与柳氏所生长子吕恭关系密切，凡此似皆透露吕家内部情感融洽。

[281] 诗见刘初棠校注，《卢纶诗集校注》，上海古籍出版社，1989，9页。关于卢纶与裴均同受养于母家之事，又可见刘初棠，《卢纶简谱》，《卢纶诗集校注》，603页。

他感念外婆的抚育之恩^[282]。一位在德宗贞元年间曾任洛阳县令的王颜，说自己“孤当幼童，养在伯舅，恩承训导”^[283]。以上三者都是士人阶层的资料，卢纶与裴均出身北方旧族，后两例则显然出自较低层的士人家庭。这里还可提出一个常民社会的个案。宪宗年间担任汴州地区宣武军节度使的韩弘，系滑州匡城人（今河南长垣），父、祖不知其名，“少孤”，在母家长大，他的军权就是间接继承舅舅刘玄佐而来的。刘玄佐也是匡城人，原为县中捕盗小吏，后来犯法，亡命从军，他在军中的蹿升带领亲人一同进入统治阶层^[284]。外甥或外孙依于母家的情况广布于社会，可能的原因很多，但最主要的显然是父亲去世或父母双亡，以上随手举的例子都属此类。如果儿童因父亡而受外家的养育，则母亲随行的可能性很大，此又不言而喻。

唐代还有一些资料记载男子赡养寡居的姊妹。举例而言，玄宗时人崔义邕的墓志称此人“虑姊之孀立，忧甥之多艰，公室素贫，尽禄无匮”^[285]。杨虞卿（？—835）是元和、长庆年间的名臣，牛党要人。白居易曾称其德行曰：“奉寡姊，亲护其夫丧；抚孤甥，誓毕其婚嫁。”^[286]一位曾出使新罗的官员苗弘本（797—855）据称非常照顾家人，“每奉诸昆诸姊及孤甥遗侄衣服百须，必先身而经纪之，虽远不差寒暑”^[287]。一份僖宗文德元年（888）的墓志，记述志主刘铃生前照顾家人不遗余力：“公孝友纯至，荣□绅佩，姑姊妹之孀独者十数人，甥弟侄之藐孤者百余辈，供亿惠养，罔

[282] 《大唐故明威将军高府君夫人顿丘李氏墓志》，《墓志汇编》，建中 007，1826 页。

[283] 《唐齐州丰齐县令程府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 030，1859 页。

[284] 《旧唐书》，145：3931；156：4134；《新唐书》，158：4944；214：5999。又，隋唐五代文献中，“少孤”可以意味父亲去世或父母双亡，此处所指不明。关于本段所讨论的问题，可参考李润强，《唐代依养外亲家庭形态考察》，在张国刚编，《家庭史研究的新视野》，北京：三联书店，2004，71—102 页。

[285] 《故济阴郡参军博陵崔府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 195，1667 页。

[286] 《白居易集笺校》，卷四四，《与杨虞卿书》，2771 页。

[287] 《唐故朝议郎守殿中少监兼通事舍人……苗公墓志铭》，《墓志汇编》，大中 093，2322 页。

不温足。”依上文，刘钤照护的孀居姑姑姊妹竟达十多人，另外还
有多位孤甥。本志志主是河北人士，祖父以下三代都任职藩镇，
家在幽州蓟县（今北京），身份背景颇不同于前举数例中的朝廷文
臣^[288]。上引文献都只抽象地提到男子对寡居姊妹的资助照顾，并
未明说是否接来同住，个人的猜测是，这类语言所指涉的，包括
了不少出嫁女夫亡归宗的情境。

以上讨论应已显示，夫亡归宗至少流行于唐代的上层社会，
现在再引述一篇著名小说中的情节，或可增强读者对此风习的印
象。这个情节出现于薛调（830—872）的《无双传》。故事叙写王
仙客与表妹无双（姓刘）的曲折苦恋，最后的环节是，无双因父
亲犯罪被籍没入宫，王仙客请人千方百计营救，在此过程中牺牲
了十多人的性命，无双终得从皇宫脱身，与仙客结为夫妻。王仙
客和无双最初相识，就是因为无双在王仙客的母亲丧夫后，带他
一起住到弟弟刘震——无双之父——家里。^[289]

本文到目前为止所介绍的有关夫亡归宗现象的案例，全部出
自唐代八、九世纪间。但这并不意味，在此之前的隋代、初唐或
在此之后的五代，社会情态与中晚唐有绝大差异。在这个问题上，
八世纪以前的信息之所以稀少，是因这段期间的家庭史资料质与
量都不理想，就本文特为依赖的墓志铭而言，文字的装饰性很浓，
极少透露志主及其家人的具体生活情状。五代时期的墓志则有新的
格套化趋向。现在举出中晚唐以外的若干零星信息，借以提示，
夫亡归宗应当是延续性的社会现象。隋文帝杨坚有位名叫杨弘的
远房堂弟（被封为河间王），他的父亲杨元孙早岁丧父，跟随母亲
住在舅舅家。此事发生在隋以前，东西魏之际，但与本文所涵括

[288] 《唐故妫州刺史充清夷军营田等使……彭城刘公墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，文德
001，1151—1152页。另参《墓志汇编续集》，天宝 099，654—655页。

[289] 《全唐五代小说》，第三册，1576—1582页；《太平广记》卷四八六。又可见柳祥，《襄阳
老叟》，《太平广记》卷二八七引《潇湘录》；《全唐五代小说》，第三册，1523—1524页。

的时期相当接近^[290]。隋初曾任信州总管（总管府在今四川奉节）的皇甫绩“三岁而孤”，由外祖父北周名臣韦孝宽养大。三岁小儿父母双亡的机会不大，他大概是丧父，与母亲一起住外家的可能性很高^[291]。五代后梁太祖开平三年（909）一位教坊使高继蟾去世。墓志说“孀姊在堂，哀泣继夕”，显然是夫亡归宗^[292]。另外，唐前期经史学者元行冲（653—729）少为孤儿，由外祖父抚养^[293]。南唐、宋初著名文章家徐铉、徐锴（920—974）也是兄弟“少孤”，在舅舅家长大^[294]。由于资料不明，后两个算是夫亡归宗的疑似案例。

有人也许会问：夫亡归宗的现象到底有多大？能不能把证据数量化，让人们得到一个确切的评估？这是个困难的问题，让我对此做一些说明。首先，要再表明的是，以上例证都得自传世文献与新发现的墓志，反映的几乎完全是统治阶层的景况，尽管这个阶层是由来源歧异的分子所构成的。至于基层社会的可能情形，下文会稍有推测。其次，夫亡归宗个案的计算有技术上的障碍，唐代史料以私人生活事实为叙述主线的，为数不多，相关信息往往隐没于字里行间，不经考订，很多个案不易发现。以本节文字为例，独孤及大姊夫亡归宗之事，就是综合考证所得，没有任何单一文献有明显的记述。最后，也是最重要的，即使我们计算出一个数字，它的意义也无法有客观的方式可以估定。由于史料很少明白记载家庭生活细节，事实上，能够确定为丧夫后留居夫家的妇女也不多，夫亡归宗的个案数字并没有可作对比的对象。关于这个课题，虽然有上述种种困难，这里还是要提供两个数字，供读者参考。目前我所获得的唐五代夫亡归宗的个案（隋代未发

[290] 《隋书》，43：1211。

[291] 《隋书》，38：1139。

[292] 《有梁故教坊使……上柱国高府君墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第五辑，52页。

[293] 《旧唐书》，102：3176；《新唐书》，200：5690。

[294] 徐铉，《前知虔州零都县令包府君墓志》，《全唐文》，卷八八六。

现)，以墓志铭为范围，共有 31 个，其他性质的资料所得，有 15 个^[295]。这里想特别强调的是，本文之所以主张夫亡归宗几乎算是一种社会习惯，根据不仅仅在于我所发现的个案本身，更有力的理由是，这些个案给子女长养于外家或男子赡养寡居女性亲人的大量资料带来了新的含义。

现在，我要提出一个特别的例子，以结束对夫亡归宗现象的介绍。在九世纪下半叶某年，一位名叫孙幼实的河南府长水县丞，任期尚未满，就辞职求去。当时他的姊姊阳夫人正孀居于襄阳一带，抚育子女。孙幼实见其家“群稚无主”，决定携带家人去同住，“奉姊庇甥，未尝一日有间”^[296]。从具体的行动看来，阳夫人孙氏在丧夫后并没有回本家。但她虽未归宗，本家人却来与同住，和归宗的结果是一样的。从这个例子，我们可以更清楚地看出，在唐代，妇女寡居后，与本家之亲人合家，是安排生活的一个主要选择。

[295] 以下用最简略的方式列出这些个案的资料来源。墓志方面：《墓志汇编》，开元 047, 350；天宝 208；大历 040, 062, 073；建中 006；贞元 121；元和 023, 127, 149；开成 001, 004, 016（另参元和 094）；会昌 023, 038；大中 107, 120（高度可能），143, 164；咸通 033（高度可能），087；《墓志汇编续集》，贞元 059；元和 010, 长庆 005；开成 010；《全唐文》卷五二一《兰陵萧氏墓志铭》；卷五六五《河南少尹李公墓志铭》；卷六三九《故歙州长史陇西李府君墓志铭》；卷七八四《京兆少尹李公墓志铭》。非墓志方面：《全唐文》，卷二四七《答李清河书》；卷三一五《与表弟卢复书》；卷五一九《金刚般若波罗密经石幢赞并序》；卷六五五《告赠皇考皇妣文》；卷七二〇《故丞相太子少师赠太尉牛公神道碑铭》；卷七四六《彭城公写经画西方像记》；卷七六六《上白相公启》；卷七五三《上宰相求杭州启》；卷八〇九《故太子太师致仕卢公神道碑》；卷九四五《乞归疏》；《全唐文补遗》，第五辑，52 页；《旧唐书》，105：3228；155：4115；188：4924；193：5147；《新唐书》，194：5569。我在整理以上资料时，曾参考翁育瑄，《唐宋における家族の研究——墓誌を中心に——》（お茶の水女子大学博士论文，2002），第五章，表九（页 118—119）；李润强，《唐代依养外亲家庭形态考察》。

[296] 《唐故河南府长水县丞乐安孙府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，广明 006，2504 页。该志先以“季妹”称阳夫人，后又改称“姊”（姊），她或应是孙幼实的姊姊。因为墓志是幼实哥哥写的，他先以自己的观点叫阳夫人为“季妹”。另参《隋唐五代墓志汇编·洛阳卷》，第十四册，190 页。

长住本家与家庭结构

上文对唐代出嫁女子长期归宁和夫亡归宗的事例做了相当详细的叙述。由这些描述，我们可以得知，唐代妇女长期归宁是普遍可见的现象，夫亡归宗尤其可算是一种定型的生活方式。我们甚至可说，这是一种习俗——它流行于上层社会，虽然不甚合乎礼教的原理。然而，我们要怎样了解这个“习俗”呢？从文化的观点，我们或许可以说，这些生活方式表现了一种价值倾向，就是对父母手足的关系与情感的重视，这个重视的强度影响到了妇女与本家的关系。当本家发生重大变故，或出嫁女子自己的生活出现重大变化——譬如丧夫——之时，返回本家就成了一个主要的解决问题的方式。以上所说的只是一个假设。这个假设不容易得到完全的证实，但却不是不合理的假设。

除了文化性、价值性的解释，唐代妇女夫亡归宗或长期归宁的现象还可以从结构的观点求得了解。也就是，长期归宁——特别是夫亡归宗——之所以出现频繁，是因为这种行动与社会上原本存在的某些秩序是吻合的。妇女长住本家，有时并非出于行动者任何特定的价值观，而是因为这样做是社会结构给予的一个选择，这样做很方便。

这里所说的结构是家庭结构。在中国家族史上，唐代家庭以人口多著称，杜正胜因之创构“唐型家庭”之名，认为这种家庭以三代同堂为典型，已婚兄弟共居也常见^[297]。关于唐代家庭的一般形态，后文会略有检讨。不过，至少就经济能力较丰裕的上层社会而言，当时家庭规模之大，结构之复杂，是很明显的。白居

[297] 杜正胜，《传统家族结构的典型》，收于其著，《古代社会与国家》，台北：允晨文化实业公司，1992，780—853页，特别是800—815页。

易诗：“一家五十口，一郡十万户。出为差科头，人为衣食主。”^[298]正是这种景况的生动写照。杜牧（803—853）某次自述处境，也有类似的说法：“百口之家，经营衣食，复有一州赋讼。”^[299]从研究妇女与本家关系的角度来看，唐代家庭——至少是统治阶层的家庭——一个极重要的特色是，家中经常同时包含了男主由血缘与由婚姻而来的成员，有时甚至还包括了女主人的家人。更具体地说，姑婶、姊嫂、甥侄同处一家是常见的事。在这种结构下，如果妇女的本家发生变故，在夫家遇到困难，或夫亡无告，都可以选择返回本家。反之，妇女若在夫家有相当的权力地位，也可把本家的人接来同住。简单地说，这里的看法是，唐代妇女之所以常能和本家人同住，与当时的家庭结构有深切的关系。现在我想先举一个例子，来开展有关的讨论。

出身博陵崔氏第二房的崔晫（632—705，安史乱后名臣崔佑甫之祖）的哥哥和姊夫都早歿，崔晫“奉姊及嫂，尽禄无匮”。后来姊姊、嫂嫂又去世，崔晫则抚养遗孤，“群甥呱呱，开口待哺。公之数子，咸孺慕焉”^[300]。崔晫夫人王氏的墓志说得更清楚，夫人“视养生（即甥）侄，曲成惠和”，“爰抚孤弱，济于艰难”^[301]。可见崔晫兄嫂的小孩也住在他家。崔晫家的形态在唐代统治阶层是相当平常的。家中有男主，成年女性除了主人的妻子，还可能有男主寡居的嫂嫂和姊妹，她们如有小孩，通常也住在一起。至于未寡居而长期归宁的妇女，则较少见。从这种家庭结构看来，妇女在丈夫过世后，可能留在夫家，也可以回本家，至于决定寡妇住处的主要因素有哪些，前文曾以吕温嫡母为例说明，本家的意

[298] 《白居易集笺校》，卷二一，《自咏五首》，1427页。

[299] 《樊川文集》，上海古籍出版社，1978，卷十六，239页，《上刑部崔尚书状》。

[300] 《有唐朝散大夫守汝州长史上柱国安平县开国男赠卫尉少卿崔公墓志》，《墓志汇编》，大历 062，1802页。

[301] 《有唐安平县君赠安平郡夫人王氏墓志》，《墓志汇编》，大历 063，1804页。

向很重要，这里再提出另一种景况。约在九世纪初，一位王夫人韦氏丧夫，她有一子一女，住到堂弟家。韦氏从小随叔父长大，堂弟家其实就是本家。韦氏墓志说她归返本宗的理由是：“夫之族无家可归。”^[302] 这个说法好像表示，妇女夫亡后应以留居夫家为优先考虑，如此途不可行，再回本家。不过，夫族是否有家可归，有时恐怕也跟主观的认定有关。我怀疑，在寡居地点的问题上，孀妇还是有相当程度的选择空间；她无论做何选择，在文化上也都可找到正当性。

上文借崔晫的例子初步讨论了唐代的家庭结构与妇女长居本家的关系。现在为了更清楚揭示有关现象，要做进一步的举证。八世纪初名臣张说（667—731）曾自述其家状况为：“有两兄一妹，甥侄九人，又有中表相依，向成百口。”^[303] 九世纪中叶一位名叫高湜的人对他的家庭也有相似的描述：“余同气素鲜，雕零已半，唯孀妹季弟，逮孤侄孤甥，寒衣饥食，取给予我。”从文章语气看来，高湜的弟妹甥侄都和他同住^[304]。

复杂的大家庭经常是由合家事件所造成的。崔晫的孙子崔佑甫（721—780）安史乱起后携家口南迁至洪州（今江西南昌），后来又有其他亲戚家来会集，结果呈现的景象是“中外相依，一百八口”，“娣姒同居，甥侄皆在”^[305]。这个事件虽是直接由战乱所引发，但类似崔家的家庭结构在承平时期也非罕见。先谈一个特大号的大家庭。一位在宣宗大中十一年（857）担任河南府陆浑县令的

[302] 《唐故太原王府君夫人韦氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 143，2363 页。

[303] 张说，《〈让起复黄门侍郎〉第三表》，《全唐文》卷二二二（《文苑英华》卷五七九）。

[304] 《亡妻荥阳郑氏夫人墓志铭》，《墓志汇编》，成通 033，2404 页。

[305] 《唐朝散大夫行著作佐郎袭安平县男□□崔公夫人陇西县君李氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 062，1881 页。这是崔佑甫堂兄崔众甫的继娶夫人李金的墓志，志中没有明白写出主家者的身份，经考订，是崔佑甫。此事涉及资料甚多，可略见《墓志汇编》，大历 059，1798—1799 页《崔众甫墓志》；大历 060，1799—1800 页《佑甫之父崔沔墓志》；建中 004，1822—1824 页《崔佑甫墓志》；贞元 092，1902 页《众甫之侄、佑甫之堂侄崔契臣墓志》。

李胤之回忆说，他曾在襄州与“姊妹弟兄”同住，共占四五个院落，有甥侄几十人，全家长幼达数百口。李胤之在襄阳任幕府职，不知有怎样的机缘和经济实力，能让如此多的亲人与这位低阶品官一起迁徙^[306]？再者，德宗建中四年（783），文章名家权德舆的叔父从洛阳移家至今浙江遂安，就养于其长子，路过今江苏丹阳权德舆的居处，因而有一场室外聚会。德舆对两家欢宴的情景作了这样的描写：

拜庆之后，式展饘餼；掇蔬焚枯，以实圆方。叔父诸姑既就坐，群从伯仲，或冠或巾，中外稚孺，凡四五十人，差其长幼，为侍坐之列。畅之以旨酒，既醉不喧；侑之以清弦，中奏弥静。^[307]

这是一段生动的文字。从这段描述以及文章题目《秋夜侍姑叔饘会序》可知，叔父是与他的一些姊妹（也就是权德舆的姑姑）同行的，德舆姑姑们的年纪应已不小，当是寡居或长居本家。与会儿童被称为“中外稚孺”，则显示他们之中颇有不姓权的，也许是归宗妇女的小孩，也许还有权家妻子的亲戚。另外值得注意的是，德舆叔父一家人是要与其长子合住的，到时候，家庭结构就更复杂了。

有时候，复杂的家庭结构是以妇女为中心的，兹举数证。第一个例子是安史乱后重臣、宗室嗣曹王李皋的母亲郑氏。郑氏的

[306] 《唐陇西李氏十七娘墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 061，1013—1014 页。另见《唐姑臧李氏故第二女墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 016，980 页。中晚唐地方官员收入甚丰，但一位八、九品的官员，还是很难想象能以俸料钱担负几百人的移居、住宅、生活费用。参考赖瑞和，《唐代基层文官》，台北：联经出版公司，2004，378—392 页。

[307] 权德舆，《秋夜侍姑叔饘会序》，《文苑英华》，卷七一一（《全唐文》卷四九〇）。在文中德舆用“新定”指遂安，用“云阳”指丹阳，这些都是三国吴时的古名。他如此做，或许有文章修辞的理由，或许因为自己就是吴人，旧名可表达乡土的情感。

丈夫李戟在她二十四岁时去世（约当 734 年）。之后，她就居家于河南北部王屋山下的别墅，“挈今之嗣王（即李皋）与女子子，洎夫族之叔妹未冠笄者，与本族凋丧之遗无告者，合而家之”^[308]。从这段细致的叙述可见，郑氏家中的主要成员有自己的儿女、丈夫年轻未婚的弟妹，以及自己本家亡歿者的遗族（可能包括遗孀、遗孤）。郑氏的夫家虽是宗室，但从上引文字看来，家族成员需要彼此帮助救济，与统治阶层一般的生活方式并没有明显不同。另一个例子是逝世于文宗开成元年（836）的冯夫人吴氏。墓志称赞她在夫家四十年，“未曾一日失职。内以行纯而孝，若侄若甥，孀女孤儿，远千里者，必提而聚之”^[309]。前节曾提过的一位逝世于肃宗乾元元年（758）的杨夫人秦氏，丈夫先卒，为“夫家之宗母”，抚养“出自窦、裴、卢等三姓之孙数人”——也就是三个女儿所生的外孙^[310]。

其实，在具有复杂结构的家庭中，即使家长为男性，抚养幼辈也常是女主人的职责。以一位逝世于玄宗天宝十四载（755）的裴夫人郑氏为例，墓志称美她：“中外所请者，或孤养数子，茕然一身，哀其无依，是必盈愿。”这是说，郑氏富于同情心，内外亲戚凡有要求养育孤儿，或安置鳏寡无依者的，她都会遂其所请。郑氏显然有权力决定家中是否接纳新的成员^[311]。另一份懿宗咸通年间的段夫人严氏墓志，则对志主如何照顾家中大小有具体的描写。其中特别说，家中有来客将举行游乐宴会时，她都会仔细检查长辈甥侄们的头饰、服装、佩物，一直要到确定这些装束都恰当合宜（“如法”），自己才

[308] 《唐赠尚书左仆射嗣曹王故妃荥阳郑氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 005，1840 页。

[309] 《唐陕虢都防御押衙朝议郎试抚州司马上柱国冯夫人吴氏阴堂志》，《墓志汇编》，开成 004，2171 页。

[310] 《唐故朝散大夫怀州武德县令杨府君夫人安昌县君新兴秦氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，乾元 001，1734 页。

[311] 《大唐故尚书祠部员外郎裴公夫人荥阳郑氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，天宝 108，661 页，郑氏是玄宗朝宰相裴光庭的媳妇，墓志为她的儿子裴傲所撰。

去梳洗化妆^[312]。严氏所检查的对象，大概多数是女性吧！

上文对妇女长期归宁与夫亡归宗问题的讨论，基本上是利用文集与新发现的墓志，大都反映统治阶层的生活，至于民间百姓的状况如何，由于资料难得，晦暗不明，现在只尝试作最初步的推测。首先考虑唐代一般家庭的大小。有关中国历史上的家庭规模，一个重要的通说是，秦汉时代的家庭规模小，一般以五口为度，北方核心地区更是低于五口；相对之下，唐代家庭的规模比较大。这种说法的一个主要论据是户口数字，以下是隋唐时期的每户平均口数表：

年 份	每户平均口数
隋炀帝大业五年 (609)	5.17
唐太宗贞观十三年 (639)	4.31
中宗神龙元年 (705)	6.03
玄宗开元十四年 (726)	5.86
开元二十年 (732)	5.78
开元二十二年 (734)	5.77
开元二十八年 (740)	5.72
· 天宝元年 (742)	5.74①
	5.75②
天宝十三载 (754)	5.50
天宝十四载 (755)	5.94
肃宗乾元三年 (760)	8.79
代宗广德二年 (764)	5.77
宪宗元和十五年 (820)	6.63
穆宗长庆元年 (821)	6.63

出处：梁方仲，《中国历代户口、田地、田赋统计》，上海人民出版社，1980，69—95页。

[312] 《唐守魏王府长史段璿亡室严氏玄堂铭并序》，《墓志汇编续集》，咸通 026，1054页。

* 天宝元年有两个数字，是因为资料来源不一，数字②出自《新唐书·地理志》，含有各道、各州郡的数据。见梁方仲前引书，86—95页。数字①的出处较复杂，见梁书69—70页，该资料只有总户数与总口数，无地方行政区数据。数字②为何年之记录，还有其他说法，见冻国栋，《唐代人口问题研究》，武汉大学出版社，1993，18—21页。

拿唐代的户口平均数与秦汉五口之家说对比，尤其与可靠程度最高的西汉平帝元始二年（公元2年）户口数相较（每户平均口数为4.87），我们可以推说，唐代家庭平均较汉代约多出一人，增加了百分之二十左右^[313]。唐代的户口数字之间有不一致之处，贞观十三年每户低平均口数尤其难以解释，但整体来说，差异不算太大，似乎登录偏差的因素还不足以抹消这些资料的参考价值。通过对户口数字以及其他个案资料的考察，有学者明确主张，唐代的常民家庭规模比汉代乃至往后的宋代家庭为大^[314]。

对于唐代家庭规模的问题，日本学者大泽正昭最近提出新的看法。他分析《太平广记》所载故事中提及家庭成员的情节，得到出人意表的结论：唐代的家庭规模很小，不但常民家庭人数少，上阶层家庭的规模也不大。他的计算总结果如下：

上流阶层家庭：

5.3人=1.9人（夫妇）+2.7人（子女，男女比例8：5）
+0.7人（年老父母、旁系亲属）

[313] 梁方仲，《中国历代户口、田地、田赋统计》，4—5页，又参14—17页。汉代家庭规模研究的代表性著作，可见牧野巽，《汉代における家族の大きさ》，收在《牧野巽著作集》第一卷《中国家族研究（上）》，东京：御茶の水书房，1979，119—142页（原发表于1935年）；许倬云，《汉代家庭的大小》，收于其著，《求古编》，台北：联经出版公司，1982，515—541页；李根蟠，《战国秦汉小农家庭规模及其变化机制——围绕“五口之家”的讨论》，在张国刚编，《家庭史研究的新视野》，1—30页。

[314] 杜正胜，《传统家族结构的典型》。唐代家庭规模的研究开始甚晚，此文原发表于1982年，是重要的先驱论著。其他重要研究见冻国栋，《唐代人口问题研究》，第六章，特别是第二节；张国刚，《关于唐代家庭史研究的几个问题》，《唐代史研究》，第7号（东京，2004年8月）3—16页；同作者，《唐代家庭形态的复合型特征》，《历史研究》，2005：4，84—99页。

庶民阶层家庭：

$$3.9 \text{ 人} = 1.7 \text{ 人 (夫妇)} + 1.4 \text{ 人 (子女, 男女比例 } 10:3) \\ + 0.8 \text{ 人 (年老父母)}$$

这是个很有意义的研究，值得讨论和检证的地方不少，以下略举少数。就如研究者本人所指出的，在这个结果中，子女的男女比例不合理，尤以庶民阶层家庭为甚。再者，两个等式中的最后一个数目也有疑义。这两个数字是用家庭人口总数减去夫妻与子女数得来的，大泽参考小说中的若干描写，作出数字含义的说明。这样看来，庶民家庭口数中的余数，除了男主人的父母，其实也可能有旁系亲属的成分。很明显地，由于小说对家庭成员的叙述往往不完全，大泽得出来的数字应当是偏低的，偏低多少，则很难确定。以子女数为例，大泽估算上层家庭中的子女平均数为 2.7 人，张国刚、蒋爱花利用墓志作类似的考察，得到的结果则是 4.2 人，这两个数字也许可以当作最低点与最高点来看待^[315]。大泽依据小说进行研究，虽然勾勒出的家庭图像有过小之嫌，但也有可取之处。我们可用户籍资料来作对照。唐代法律规定，祖父母、父母在，子孙不得别籍异财，这很可能导致已经分居的兄弟子侄仍留于同一户籍，形成家庭放大的假象^[316]。简而言之，大泽的研究也许有可争议的地方，但它至少提醒我们，唐代的一般家庭是否确实比其他时代为大，还须多加考察，此外，唐代上层社会有些家庭固然口数极多，但其中不少是与主人没有亲属关系的依附

[315] 张国刚，《唐代家庭形态的复合型特征》，86—87页。张文没有计算子女平均数，本文所给的数目是根据87页表2得出的（子女存活总数÷户数）。作为上流阶层家庭的子女平均数，4.2人可能过高的理由是，墓志所反映的阶层背景似乎较小说中所写为高，代表性应该较低（大泽所谓的“上流阶层”包括土豪与富人）。

[316] 《唐律疏议笺解》，卷十二，《户婚律·子孙别籍异财》，936页。

人口，家人的数目是远不及此的^[317]。

另外值得重视的一批数据，来自冻国栋对唐代前期吐鲁番户籍文书的整理。就家庭规模的问题而言，其中大概含有三个主要数据。首先是太宗、高宗朝的资料，共有 78 户，总口数为 334，每户平均约 4.28 人，若扣掉贱口 25 人，每户为 3.96 人。第二个主要数字出自中宗神龙三年（707）高昌县（吐鲁番）崇化乡的点籍样（简点户籍后所作的总计簿）^[318]，这份文书中有 51 户，总口数为 233，每户平均 4.5 人，奇怪的是只有一个贱口。再来是冻国栋所鸠集的玄宗开元前期户籍残卷，共 12 户，计 39 口，每户平均 3.25 人。以上数字合计，每户约平均 4.3 人（含贱口），距离大泽正昭的估算不远。如冻先生自己所分析的，他整理出来的户籍资料有一些瑕疵，但到底提供了比较可靠的个案数据^[319]。

唐代家庭规模的课题牵涉很广，而且，相对于汉代同一问题反复辨析的研究状态，唐代方面多少还在起步阶段。以上提出三种数据，目的是想借以大略考虑妇女长期归宁在社会生活上的整体分量。配合由文献分析所获得的知识，以上数据似乎显示，唐代家庭规模的分布相当极端，上层社会有些家庭非常庞大，人口众多，具有复合式的结构。一般家庭则小很多，即使在平均口数为 5.5 人的情况下，已婚妇女长期归宁，尤其是携子归宁的空间也很有限。不过，平均数的含义并不是固定的，它可能是从很多的大数目与更多的小数目中得出，不一定表示中间数的群体特别大。如此，即使在基层社会，唐代中国

[317] 大泽正昭，《唐宋時代の家庭・婚姻・女性——婦は強く》，东京：明石书店，2005，第三章《“五口之家”とその變容——家族規模の構成と變化》，146—172 页。

[318] 参见朱雷，《唐代“点籍样”制度初探——吐鲁番、敦煌两地出土“点籍样”文书的考察》，朱雷，《敦煌吐鲁番文书论丛》，兰州：甘肃人民出版社，2000，113—138 页。

[319] 见冻国栋，《唐代人口问题研究》，378—419 页。

仍然可能存在众多的大家庭，另外加上无数的小家庭。长期归宁在唐代基层的普及程度也不可被太过低估^[320]。在个人看来，唐代社会的家庭规模与家庭形态直接相关。兄弟婚后同居容易形成大家庭，主干家庭（父母加上一个已婚儿子的家庭）是中型家庭的胚胎，残破的核心家庭则是小家庭。可惜我们无法得知这几种家庭形态的分布比例。

做过了宏观考虑，接下来主要利用敦煌、吐鲁番的唐代户籍残卷，从微观的层面略为考察妇女长居本家的一些间接迹象。敦煌文书玄宗天宝六载（747）敦煌郡敦煌县龙勒乡都乡里户籍残卷载有十九户的资料（十七户较完整），其中十四家含有户主的姊妹，两家有户主的姑姑。现在将这些资料表列如下（括号内的数字表示年龄）^[321]：

户主	姊妹	姑姑
某	1人（49）	
郑恩养（43）	3人（48，38，31）	
曹思礼（56）	1人（43）	
刘智新（29）	2人（29，7）	
阴承光（29）	1人（20）	
徐庭芝（17）	1人（27）	2人（47，47）
程思楚（47）	2人（40，31）	

[320] 以上所揣想的家庭规模高度分化的状态，在欧洲历史上相当普遍。见 Beatrice Gottlieb, *The Family in the Western World: From the Black Death to the Industrial Age* (Oxford University Press, 1993), pp. 3—18.

[321] 以下二表之制作主要参考：池田温，《中国古代籍帐研究》，东京大学东洋文化研究所，1979，90页，192—214页。另参考杜正胜，《传统家族结构的典型》，809页；仁井田陞，《支那身份法史》，东京：座右宝刊行会，1942，353—354页。此户籍的影本与录文，亦见《敦煌文献释录》，第一辑，161—188页。

续表

户主	姊妹	姑姑
程大忠 (51)	2人 (17, 16)	
程大庆 (47)	2人 (30, 22)	
程智意 (49)	2人 (50, 43)	
令狐仙尚 (33)	1人 (28)	
杜怀奉 (45)	2人 (46, 44)	1人 (42)
卑二郎 (29)	2人 (31, 27)	
某	5人 (23, 23, 16, 12, 11, 7)	

这份户籍中，还出现许多年长的户主女儿，现在将三十岁以上者也列表：

户主	年长女儿 (年龄)
某	1人 (36)
曹思礼	1人 (31)
曹怀璃	1人 (30)
程什住	4人 (53, 39, 33, 31)
程仁贞	5人 (45, 43, 41, 33, 31)
卑德意	1人 (32)

以上二表显示，这些户口中大部分的姊妹和姑姑都是年长妇女，年长的女儿也很多。这份资料如果是正确的话，在唐代的敦煌地区，夫亡归宗或出嫁女长期归宁几乎就是家庭生活的通则了。今存其他两份天宝年间的户籍也显现了类似的现象。天宝三载(744)敦煌郡敦煌县神沙乡弘远(?)里籍户主张奴奴家中有女儿年三十九岁。天宝六载敦煌县效谷乡□□里籍户主□仁明(年四

十一) 家中有二姊一妹, 年龄分别为四十七、四十四、三十五^[322]。然而, 敦煌天宝年间户籍女口远多于男口, 是今存户籍中一个突出的现象, 也是有争议的问题。学者多认为这些资料伪滥的可能性很大, 证据力相当有限^[323]。

要判断天宝年间户籍年长女口数的可靠性有多高, 一个有效的方法就是与唐朝其他年代的资料作比勘。就目前所见, 非天宝年间的户籍都甚零散残缺, 提供的消息不多, 但仍有可探讨之处。一般来说, 这些文献中的年长女口的确比天宝年间的户籍少很多。现在简单叙述查得的资料。玄宗开元七年(719)敦煌县龙勒乡户籍残卷某家有户主之妹, 五十二岁^[324]。代宗大历四年(769)沙州敦煌县悬泉乡宜禾里手实载有户主张介妹张妃妃, 年三十九^[325]。吐鲁番阿斯塔那 222 号墓文书高宗咸亨二年(671)西州高昌县感仁等户籍中, 某二十余岁的户主田隆德家中有两位姊妹, 一位三十余岁^[326]。大谷 8073 号武周时代西州籍有户主之姊, 年五十; 此籍中另有一人显为户主的寡嫂, 年五十六。这是同奉姊嫂的情况^[327]。吐鲁番文书柏林藏 Ch1455 号肃宗至德二载(?) 交河郡户口资料载有户主之姑, 年五十四^[328]。一份可能是九世纪后半叶的沙洲户口田地簿, 上有户主之妹若干(其中一位年三十), 以及一

[322] 池田温,《中国古代籍帐研究》,190—191页;《敦煌文献释录》,第一辑,159—160页。

[323] 池田温,《中国古代籍帐研究》,92—94,97页;池田温著,龚泽铎译,《中国古代籍帐研究》,北京:中华书局,1984,258—264页。关于天宝年间户籍女口特多的现象,可另参考斯 4583 号文书。见《敦煌文献释录》,第一辑,160页。

[324] 《敦煌文献释录》,第二辑,491页,列宁格勒藏 D x5937 号。

[325] 《中国古代籍帐研究》,217页。

[326] 国家文物局古文献研究室等编,《吐鲁番出土文书》,第七册,北京:文物出版社,1986,131页。

[327] 《中国古代籍帐研究》,239页。有关此籍嫂嫂的部分,说明其身份(是否为寡)的资料已脱落,但由嫂嫂之前是户主姊妹的名字,而非嫂嫂之夫(即户主兄弟),可以推断这位妇女是寡居。

[328] 《中国古代籍帐研究》,262页。

位出家为僧的外甥^[329]。此外，还有户籍载有二十余岁的户主姊妹若干、户主之姑一人，但因年龄较轻，有可能尚未结婚^[330]。

在年长的女儿方面，家中居有三十岁以上女儿的资料有两则。开元十年（722）沙州敦煌县悬泉乡籍户主赵玄义家有一女赵妙介年三十五，一女赵阿屯年三十一^[331]。大历四年（769）敦煌县悬泉乡宜禾里手实户主王山子家，则有一女买娘年三十九^[332]。

特别值得注意的是，吐鲁番残留户籍中，有一份明载年长姊妹处于寡居的状态。阿斯塔那 67 号墓文书中的武周赵小是户籍，户主赵小是是寡妇，家中有她寡居的一姊一妹，各为四十二岁与三十二岁^[333]。这是孀妇居住姊妹家的情况，本文下一节称此为“准本家关系”。就妇女长居本家的问题而言，最有价值的户籍资料也许是前文已提及的神龙三年（707）高昌县崇化乡点籍样。这份文书载有至少九位户主和户主之母妻以外的寡妇（“老寡”、“丁寡”），分居七户之中；这些寡妇若非夫亡归宗的妇女，就是户主家的孀妻（如伯母、嫂嫂）。可惜“点籍样”属于总览的性质，只有户主的姓名和户口数字，我们无法一窥这些女性的确切身份^[334]。

和玄宗天宝年间的敦煌户籍相比，天宝年以外残留的敦煌、吐鲁番户籍显然可信度较高。举例而言，天宝年以外的户籍中颇有户主寡居的伯母、叔母和嫂嫂，这表现的是妇女在丈夫逝世后

[329] 池田温，《中国古代籍帐研究》，588页（敦煌文书伯4989号）。

[330] 同上，174，187，191，220，221，228，237页。除了最后一份资料，其他都是敦煌文书。

[331] 同上，183页。

[332] 同上，232页。

[333] 国家文物局古文献研究室等编，《吐鲁番出土文书》，第七册，296页。户籍中一位寡妇虽然注明为“妹”，年龄长于赵小是，应是“姊”之误。这份户籍缺损严重，现存部分除了这两位姊妹，还有赵小是的母亲和另一位姊妹，也许都是寡居。籍中也有赵小是之夫苟仁的名字，他显然已去世。

[334] 同上，471页（康阿子户），472页（康那虔户），473页（竹熊子户），475页（安义师户），478页（郭德仁户），479—480页（郭忠敏户），481页（李庆斌户）。全份点籍样在468—484页。

留居夫家的情况^[335]。天宝年间的敦煌户籍共留下二十一户资料，内容远较其他年代为完整，竟无一位留居夫家的寡妇，未免太过巧合了！

总之，经过仔细的搜寻，我在敦煌、吐鲁番的户籍资料中见到不少年长本家女性的记录，此外还有一个寡居姊妹同户的准本家关系。我虽然没能发现任何妇女长期归宁父母家或兄弟家的确证，但我倾向于相信，这样的妇女存在于神龙三年崇化乡点籍样之中。

除了敦煌、吐鲁番文书，少数造像记或许也有助于我们观察一般民间妇女长居本家的问题。高宗麟德元年（664）怀州（今河南沁阳）《周村十八家造像塔记》录有相当详细的十八家人口资料。在这些家庭中，周子政家包括他的妹妹，她可能是携女归宗。再者，周操家有女儿、女婿以及外甥。周家没有儿子，女儿可能行招赘婚，也可能只是长期归宁^[336]。另有同为麟德元年的《刘玄駟造像记》，题名者除了刘玄駟的母亲（父亲已亡）、妻子、二男一女，还有两位姊姊。姊姊也许与本家人同住，但说不定只是参与造像^[337]。

对于资料寡少的议题，本文经常会利用小说来进行探测，可惜小说描写的仍大多限于统治阶层，真正有关小民生活的情节很少。与其他类型的资料相比，小说中呈现比较突出的社会阶层是富民或豪民，这是指未当官、少教育但有相当的资财或社会力量的人。现在想提出唐代小说中的两个豪民家庭情景，为本节的主

[335] 见池田温，《中国古代籍帐研究》，167，226，228，230，232，233，239，243页。

[336] 关于周子政家的成员，造像记原文是：“周子政、妻路、男隐师、妻习、孙男择言、妹胡、女光儿。”仁井田陞在《支那身份法史》分析此记时，把“女光儿”当成周子政的女儿（357页）。但按该家人员排列的逻辑，光儿有可能是周子政的外孙女。《周村十八家造像记》原收于清陆耀遯纂《金石续编》，台北：艺文印书馆景印，1966卷五；录文与讨论又可见仁井田陞，《唐宋法律文书研究》，东京大学出版会，1983年复刻版，753—754页。张国刚认为造像记中排列在一起的家人未必代表同居共爨的家庭，可备一说。见其《关于唐代家庭史研究的几个问题》，5页。

[337] 端方，《陶斋藏石记》（清宣统元年石印本），卷一七，17页。

题再进一解。第一个情景来自有名的道教故事《杜子春》。杜子春年轻时就不事生产，好使气冶游，往往荡尽资产，为亲故所不齿。他两次得到一位无名老人的巨大资助，但都无法自我节制，以至钱财耗尽而未能治生。当老人再次出现给他巨款三千万钱时，他羞愧得无以复加，立誓要把这笔钱花在有意义的用途，然后去找老人，任他驱使。他们约定隔年中元相见，在此之前，杜子春到扬州，“买良田百顷，郭中起甲第，要路置邸百余间，悉召孤孀分居第中，婚嫁甥侄，迁祔旅棹”^[338]。许多唐人的生活理想可说是“安得广厦千百间，大庇中外亲族俱欢颜”，浪子回头的杜子春就在实现这样的图景。另一个豪民家庭情节出自同样有名的《谢小娥传》。在故事的开始，小娥之父与其夫段居贞一起行走水路做买卖，结果被盗匪所劫杀，谢父的甥侄也沉江而死^[339]。以上两则故事似乎暗示，唐代豪民的家庭形态可能接近史传与墓志所记载的统治阶层，经常具有复合的结构，家人中不时包括归宗的妇女及其子女。

对以上介绍的敦煌吐鲁番文书、造像记、小说，最后要提出几点综合观察。第一，天宝年间的敦煌户籍载有非常多户主年长的女儿、姊妹和姑姑。这部分资料多不可靠，但其他年代的户籍里也有这类人，唯数目较少。《周村造像记》则很可能含有妇女携子归本家的资料。第二，在我查考过的户籍中，大部分年长本家妇女的记录都是“中女”或“丁女”，而不是寡居。第三，在所有这些资料中，只有一位户主的外甥，而且是僧人，不见任何外孙，也没有女婿、姑丈和姊妹夫的踪影。从这几点观察看来，好像敦煌、吐鲁番户籍中与户主有血缘关系的年长妇女绝大多数是未出嫁或无子归宗，但这样的结论实在有违一般情理以及我们对

[338] 《玄怪录》，2页。

[339] 《唐人小说》，111页。

唐代家庭生活的具体知识。我个人大胆的猜测是，这些妇女确有寡居和携子归宗的。唐代户籍同时含有户口和土地登记，回本家妇女的子女因受田和财产都在父家，因此未出现在母家的户籍。至于何以夫亡归宗的妇女少有寡居的记载，则甚难索解。这或许由于若登记为寡妇，则须进行授田，承担课役。然敦煌授田不足，租庸调仍然施行，寡妇受田徒增家庭负担，因而户籍记载不实。这个说法不啻认为所有现存敦煌乃至吐鲁番户籍均有程度不等的伪滥^[340]。总之，由于资料所限，对唐代民间妇女夫亡归宗与长期归宁的现象，我们了解还很少。我暂时的结论是，唐代民间小规模的家庭很多，应该占大多数，家庭结构看来比上层社会简单，归宗女不可能有天宝六载敦煌龙勒乡籍所暗示的那么多，但或许也不能说是稀有之事，特别在较富裕的家庭。

第六节 归葬本家与其他问题

前文已经考察了妇女与本家关系中的主要层面，包括妇女与本家的一般性接触、夫随妻居的婚姻形态、长期归宁，也讨论了隋唐五代有关妇女与本家关系的意念与言说。接下来，要处理一些更不明显或边缘的问题，希望借以对中古后期的女性生活做进一步的勾画。在本节涉及的课题中，有一个是妇女归葬娘家，此事并不寻常，但它具有重大的象征意义。我因此特别标出，作为题目的主干。

本家对妇女婚姻的干涉

本文到目前为止探讨的是出嫁女与本家之间联系、照顾与居

[340] 关于唐代户籍文书与制度的整体讨论，参见池田温，《中国古代籍帐研究》，第三章；宋家钰，《唐朝户籍法与均田制研究》，郑州：中州古籍出版社，1988，第二至第六章。

留的关系，除此之外，妇女和本家间还存在着一种性质迥异的关联，这就是本家介入出嫁女的婚姻。我在讨论规范问题时已经说明，依唐代法律，本家父母、祖父母都对夫亡之出嫁女有强嫁权。其实，对仍有婚姻关系的女儿，本家也颇有迫其离婚或改嫁的情形。以下先举两个例子。

新旧《唐书·列女传》都载有隋末唐初名臣裴矩的女儿淑英的事迹。淑英的丈夫李德武在炀帝时被贬，徙岭南，当时淑英才新婚一年多，裴矩上表给炀帝，要求离婚，得炀帝准许。但淑英坚决不肯。过了十余年，李德武仍然未归，裴矩决心要她再嫁，甚至替她定了亲，淑英誓死不从，“断发不食”，裴矩只好听任女儿自己的意愿。后来李德武回来，两人复合^[341]。

另一个例子则是第三节已经提过的诗人崔涯。崔涯个性放荡，娶雍氏女后，住在妻家，不敬岳父，常直呼他为“雍老”。他岳父是个军人，一怒之下，就命女儿出家为尼，与崔涯离婚，任凭崔涯如何悲泣悔过，也不动心改意。崔涯只好离家，“亲戚挥恸”^[342]。《云溪友议》所载虽不知可靠程度如何，但故事本身似乎透露，在一般民间，本家介入出嫁女儿的生活也是颇可想象之事。有学者从上述两个事例推论，唐代的妻父对女儿的婚姻有离婚权^[343]。在文化上，这也许不是明显意识到的权利，但此事恐怕不是非常罕见。以下再举出若干本家介入女儿婚姻的例证。

据玄宗开元十九年（731）《大唐故江王息故澧州刺史广平公夫人杨氏墓志》的描述。杨氏夫人出自武则天的母家，原本嫁给李唐宗室李息。武周代唐后，丈夫遭到贬谪，并有敕令要求杨氏离婚。杨氏原不从，但父亲亲来“胁夺志怀，改醮胡氏”，以“君父

[341] 《旧唐书》，193：5138—5139；《新唐书》，205：5816。

[342] 范摅，《云溪友议》，卷中，32—34页。

[343] 向淑云，《唐代婚姻法与婚姻实态》，134页。

之命，难以固违”，只好屈从^{〔344〕}。在玄宗天宝初年，一位郑夫人万俟氏嫁到郑家后，曾被她的哥哥强迫离开夫家，万俟氏力争，“引于礼则”，才得重归郑家^{〔345〕}。

唐代小说中也有父母介入女儿婚姻的情节。戴孚《广异记》中的《王玄之》记一女鬼自述，她生前本来嫁给一位任姓男子，丈夫为人“无行”，父母怜悯她，把她召回娘家。小说没写这位女子是离婚还是长期归宁^{〔346〕}。《广异记》另一个故事则写闽南漳州漳浦人勤自励在玄宗天宝末年从军出征，十年未还，他的妻子林氏被父母强迫改嫁。就在婚礼当天，自励回到家里，听闻此事，立刻杖剑赶到十余里外的妻子娘家，经过一番曲折，与妻子重聚回夫家^{〔347〕}。晚唐温庭筠《乾驥子》中还有一个相关的描写：一位哥哥强迫妹妹的女儿嫁给自己的儿子^{〔348〕}。

关于本家干预出嫁女子的婚姻，有一个相当奇妙的实例，值得稍事分析。一位名叫陈照的女子（697—744），父亲早死，被外祖父母嫁给一位姓徐的男子，并生有一子。但生子未久，“为伯父叔父所夺，改嫔于卢氏”。卢氏即卢全善，后任官至县令，此事奇特的地方有几处。第一，陈照少时，即为伯父叔父所爱重，关系似早已亲近，但不知她的伯叔父有何方法能使她在生子后离婚，改嫁他人。第二，陈照虽然主动离开徐氏，但儿子则归她抚养。第三，陈氏之改嫁，固是出于本家伯叔的干涉，她的初次婚姻，却是由母家所定，也是一个本家介入出嫁女儿家中事的例子^{〔349〕}。

〔344〕《墓志汇编》，开元 327，1383 页。

〔345〕《大唐故朝议郎行洪府法曹参军荥阳郑府君故夫人河南万俟氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 066，1576 页。依志文，介入万俟氏婚姻的是“母兄”，母兄可以兼指同母哥哥与母亲的哥哥。此处意思为何，并不能完全确定。

〔346〕《广异记》，89 页；《全唐五代小说》，第一册，397—398 页。

〔347〕《广异记》，171—172 页；《全唐五代小说》，第一册，472 页。

〔348〕《华州参军》，《太平广记》卷三四二引；《全唐五代小说》，第二册，1283—1285 页。

〔349〕《大唐颍川郡夫人三原县令卢全善故夫人陈氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 074，1583 页。

从以上诸案例看来，在女子婚后，本家仍可有很大的影响力。本家长辈或兄长强迫妇女离婚的现象也显示，出嫁女与本家之联系对她们地位的影响不必然是正面的，因为本家的作为往往不顾及妇女自己的意愿或福祉。

从本家要求妇女离婚或改嫁的情形可以推测，寡居妇女的婚嫁更易受娘家所左右。下面是几个实例。一位去世于玄宗天宝十载（751）的妇人郭氏，平生曾二度结婚，据墓志，她的再婚是因为“叔父夺志”，本家介入守节^[350]。大约在九世纪初，洛阳某刘氏早寡，“父兄悯其稚，遂夺厥志”^[351]。还有高宗、武则天时代的吴夫人郃氏，丧夫后母亲希望她再嫁，为她所谢绝^[352]。另一个类似的例子是，一位女子晋氏，丈夫张师在高宗麟德元年（664）去世，之后被舅舅“夺其志”，改嫁孙家^[353]。根据唐代法律的规定，妇女寡居时，只有父母、祖父母有强嫁权，上述事例中有些有违法之嫌。不过，法律在唐代日常生活中扮演的角色有多重，是很可怀疑的。就强嫁孀妇而言，这并不是告诉乃论罪，但这种案子要引起官府注意，恐怕机会很小。即使有人提诉，官员未必依法判决。王梵志诗《代天理百姓》有句：“官喜律即喜，官嗔律即嗔；惣（总）由官断法，何须法断人”，可能是接近实情的^[354]。依个人的判断，在孀妇再嫁的问题上，父母、祖父母以外的本家人士介入，大概是相当普遍的。按照唐人年寿的情况，寡妇的祖父母应该大多已亡故或老迈，安排孀妇再嫁的，父母而外，要以兄弟为主。

唐代有关本家介入女儿婚姻的记载，存有一个重要的疑点，

[350] 《唐故中郎将献陵使张府君夫人太原郭氏临淄县君墓志铭并序》，《墓志汇编》，天宝 183，1659 页。

[351] 《唐故彭城刘夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，会昌 035，2236 页。

[352] 《大周故承奉郎吴府君墓志之铭并序》，《墓志汇编》，久视 004，968-969 页。

[353] 《唐故处士张君墓志铭》，《墓志汇编》，长安 037，1017 页。

[354] 《王梵志诗校注》，394 页。《隋书》中也有几则寡妇被逼婚的记载，但来源都是父母，在中古社会里，不能算是对女儿婚姻的干涉。见《隋书》，80：1798，1804，1806。

须稍作辨析。在唐代墓志中，对于妇女改嫁或再嫁的描写有一个特色，就是记述者几乎无例外地表示，这些行为并非妇女本愿，而是家人逼迫^{〔355〕}。这种记述方式相当有趣，它产生了两个效果。首先，这些墓志肯定了妇人守节的价值，而且暗示志主有此心志。其次，在现实上，有些妇女虽然未能终身事一夫，但责任不在她们，“坏人”倒是本家——尤其是父兄。由于资料简单寡少，我们无法否认，也许所有的记载都符合事实，但在情理上，这种机会不大。墓志撰者有时可能为了保护志主的声誉而采用格套的写法。根据研究，在宋代，再嫁妇女的传记也大都有同样的叙写，其真实性也受到了怀疑^{〔356〕}。这里想表达的看法是，唐代本家经常介入出嫁女儿的婚姻，此事应无疑义，但这方面的记载也有渲染的嫌疑，未可尽信，妇女自身的因素多少还是存在的。

关于本家介入出嫁女婚姻的讨论，要以新旧《唐书·列女传》中的一个个案作结束。约在武周时期，一位出身官宦家庭的妇人卢氏，丈夫崔绘早逝，兄长常要她改嫁，她都称病拒绝。中宗神龙初年，卢氏已故姊姊的丈夫李思冲任职工部侍郎，希望卢氏嫁给他，兄长们为其应允，到婚期前才告诉她。卢氏连夜逃至原来的夫家，后来出家为尼以终^{〔357〕}。

这个例子有两点值得特别注意的地方。首先，涉及此事的卢、崔、李三家的社会背景特殊。史称卢氏出身山东著姓。按，卢氏的父亲卢献在武曌掌政时曾任鸾台侍郎、文昌左丞，族属范阳卢

〔355〕《唐故赵氏夫人墓志铭并序》说赵氏再嫁系“贫无以为节”，是比较特别的讲法。见《唐文续拾遗》，卷五；《墓志汇编》，元和139，2047—2048页。

〔356〕陶晋生，《宋代妇女的再嫁与改嫁》，《新史学》，6：3（1995年9月），7页。

〔357〕见《旧唐书》，193：5147；《新唐书》，205：5821，关于李思冲要求与卢家续婚的时间，新旧《唐书》的记载有冲突。此处依《旧唐书》。参考严耕望，《唐仆尚丞郎表》，台北：中研院历史语言研究所，1956，卷二二，1067页。据《朝野僉载》，卢氏的丈夫为郑姓，似乎显示其夫家为荥阳郑氏。按，《新唐书》关于卢氏的记载颇有取于《朝野僉载》，但仍说其夫是崔绘，此处依新旧《唐书》。参见张鷟，《朝野僉载》，北京：中华书局点校本，1979，3：58；《太平广记》，卷二七一，2129页《卢献女》。

氏第二房，确为士族名门^[358]。李思冲之父李敬玄为高宗朝重臣，亳州谯县人（今安徽亳县），以久掌铨选，人多依附，与赵郡李氏合谱，前后三娶，皆山东士族。很明显，李思冲家族原为寒门，以官位显重，攀缘同姓士族^[359]。李敬玄三娶皆山东士族，李思冲与山东高门联姻，也是极其自然的了。至于崔绘，姓字不见于《新唐书·宰相世系表》，是否为山东名族（博陵崔氏或清河崔氏），亦无其他资料可得而知。但由他是崔姓且与范阳卢氏通婚一事推断，其为山东士族的可能性很高。综合以上资料判断，卢、崔、李三家的婚姻虽不属典型的山东士族圈内婚，但也相当接近，而卢家之为山东高门，更无疑义。卢氏的经历似乎显示，素以讲求礼法著称的山东士族对妇女守节之志并不一定重视。问题是，此事的代表性有多高？这或许是个值得追索的课题^[360]。卢氏的案例值得注意的另一个地方是，卢氏在夫亡后返回本家，她是在被逼嫁的前夕才逃往夫家。这个事实进一步支持了前文所作的推断：归返本家是唐代寡居妇女一个主要的生活形态。

妾与本家

本文讨论妇女与本家的关系，到目前为止，处理的对象几乎完全是妻子，但唐代有极多妇女为人妾，为人侍婢，她们和本家的关系又如何呢？这其中一定含藏了极多有知识和启示价值的人世经验。可惜侍妾的地位卑微，资料寡少，这个问题难以做大体观察，现在只能举出个案若干，试行分析，以期略见一斑。

首先提出两个情况相反的例子。九世纪中，一位只知叫支氏的女子曾为监察御史归仁晦的妾，为他育有五男二女，后来归仁

[358] 参考《新唐书》，73上：2913—2914；严耕望，《唐仆尚丞郎表》，卷七，412页。

[359] 《旧唐书》，81：2754—2756；《新唐书》，106：4052—4053。

[360] 唐代士族妇女再嫁问题的讨论，可另参看本书《从〈唐暉〉看唐代士族生活与心态的几个方面》第四节。

晦娶妻，支氏就“归养”本家，与儿子分离（二女早夭）。在这个归宗事件背后相信有一段悲惨的境遇^[361]。另一个例子也出现在九世纪中叶。一位张姓妇女为李瑄的妾，张氏的父母都随她居住夫家。从资料看来，张家能有这样的幸运，不必然是出于李瑄的好心肠。据李瑄自言，张氏“出余外氏家”，为舅舅所配予，大约是母家的寒微亲戚，两人的关系本就不同平常，加以李瑄自幼生长舅家，亲情就更深一层^[362]。

以上两例中，支氏因为丈夫娶妻，被迫离开亲生骨肉，算是“弱势”的妾；张氏则显然与丈夫有稳定的关系。这两种情境的区分，似乎有助于我们揣想妾与本家的关系。首先要说明，至少在上层社会，唐代男子婚前有妾，乃至生子，是相当常见的。当这种男子正式结婚时，妻家有可能以旧妾离家为条件。陈劭《通幽记》（约著于八、九世纪之交）载有故事《窈凝妾》，叙述窈凝娶一位刺史的外孙女博陵崔氏为妻，答应崔氏在婚礼前遣走原妾。当时该妾怀有身孕，在遣送途中产下两名女婴，窈凝把母女一起杀死，沉于水底，欺骗崔氏说妾已被送走（如果产下的是男婴，不知是否会带回窈家）。后来这位妾化为厉鬼来报仇^[363]。妾的鬼魂来到窈家时，还告诉妻子崔氏：“凝欲娶妻，某自屏迹，奈何忍害某性命！”这样的描写似乎提示，唐代男子娶妻，旧妾回避是一个既有的处理模式——是很多妾祈求不要发生的情境。被遣离的侍妾恐怕大多回到本家，归仁晦妾支氏的遭遇并非特殊。这些妇女后来转嫁的当亦不少。

在现存有关妇女与本家关系的唐代史料中，支氏而外，我还没有发现任何弱势的妾的实例。不过，八世纪初窈维鋈的《广古

[361] 《墓志汇编》，大中 076，2307 页，缺题。

[362] 《唐河南府河南县尉李公别室张氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，咸通 102，2457 页。

[363] 《太平广记》卷一三〇引；《全唐五代小说》，第二册，748—750 页。

今五行记》中有一则记事，或可为我们补充这方面的图像。故事是，一位南朝梁叫杜嶷的人有一位新妾，很得宠爱。新妾有一回接到父亲的信，在阅读时杜嶷回到家中，妾认为自己刚来，不好让杜嶷看到在读家书，就把信嚼吞入口，被杜嶷发现，怀疑是情人的来信，妾被剖腹察看而死^[364]。杜嶷实有其人，是位出身襄阳杜氏的武将。虽然这个故事明显出于隋唐以前，但它让我们看到一个可能性，弱势的妾，即便得到主人的宠爱，本家或者是自己过去的关系可以是导致疑忌的来源。

唐代的妾与丈夫的一般关系如何，不是我们现有的知识所能下任何严肃判断的。以个人的猜想，上层社会中，大概是弱势的妾居大部分，常民社会比较难说，因为常民阶层家庭的规模小、资源少，任何一个人相对的重要性就高了。所谓弱势的妾，基本上意指她们与丈夫的关系近于奴仆和主人，但也有妾与丈夫的关系类似核心家庭的夫妻，不仅与夫感情深厚，有的还主持家务，俨然有女主人之姿。本文第四节讨论妇女与本家的一般性接触时，介绍了两代为贵人妾的曲氏母女，女儿就属于后者。曲氏曾两度为人侍妾，女儿名叫云卿，不知姓氏，在母亲曲氏去世时，是邓州刺史魏镡的妾。她与魏镡最初在洛阳街头相遇，魏镡主动向曲氏接洽，让云卿入魏家。后来魏镡到邓州赴任，云卿随行，而且有“专房之宠”，看来妻子反而没在一起。以上资料都是出自魏镡为曲氏撰写的墓志，可靠性非常高^[365]。云卿入魏家后一直跟母亲保持密切联系，揆诸她与魏镡的关系，这是理所当然的。扩大而言，我们也许可以推论，地位较高的妾，易于和本家维持稳定的关系。

有一份晚唐墓志，也许含藏了另一个有稳固地位的妾与本家

[364] 《太平广记》卷一二九引；《全唐五代小说》，第五册，2923页。杜嶷族属襄阳杜氏，是梁时名将。见《南史》，64：1556—1557。

[365] 《墓志汇编》，大中160，2375—2376页，缺题。

的关系。懿宗咸通十年（869），在徐泗地区任官的韦滔因庞勋之乱，携妾殷氏避居于现在的南京（唐代称上元），殷氏死在当地，咸通十二年秋天，韦滔委请殷氏的父亲前往江南，护送殷氏的灵柩往葬洛阳。殷氏入韦家共七年，生有二男一女，皆不育，去世后两年，丈夫还为她安排长程移葬，这意味着她与丈夫的关系应该不错，殷氏的墓志也是韦滔所亲撰。至于迁葬事宜由殷氏之父办理，则可能表示殷氏与本家平时保有联系^[366]。

整体来说，妾与丈夫的关系中存在着许多不稳定的因素，例如丈夫的正妻、在家中的角色不明确、本家地位一般较低，这些因素使得妾在夫家的处境容易出现困难，当有这种情况时，本家就可能成为妾的避难处。前面谈到男子因娶妻而遣离旧妾，本家大概就是大多数这些妇女无可选择的归宿。以下要举出的两个个案，也可能涉及本家的庇护所性质。

邠王李守礼是唐高宗之孙，章怀太子李贤的儿子。他有一位名叫高淑媿的姬妾，玄宗开元五年（717）十八岁时嫁给邠王（“归于我”），至少生了一个儿子，后来退出争宠的行列，虔心向佛。淑媿有一位姊姊，嫁给开元后期任莱州昌阳县丞（今山东莱阳）的王玄悦，不知在何时，淑媿去与王家同住，于开元二十三年（735）在姊姊家去世。墓志对于淑媿离开王府往居姊家的举动，以手足之情来解释：“细人以天伦至重，孝友情深，义虽爽于归宁，理或申于同气。”^[367]意思是，已婚妇女长期归宁（其实是到姊姊家），在义理上或许有所亏欠，但是满足同胞之情的需求也是正当的。我们没有任何资料可以主张墓志的说法是虚假的。但是根据史书，邠王“才识猥下”，“多宠嬖，不修风教”，儿女多达六十余

[366] 《唐故殷氏墓志》，《墓志汇编续集》，咸通 080，1095—1096 页。

[367] 《大唐邠王故细人渤海郡高氏墓志之铭》，《墓志汇编续集》，开元 146，553—554 页。

人^{〔368〕}，我们还是有理由怀疑，高淑媿说不定对这样的环境有所厌倦，或有某些难处，以至抛家离子。

还有一个案例是关于一位八世纪后期的女子郝闰，她十六岁时嫁与某“柱史李君”为妾，三年后以怀孕八月而逝。她葬在外祖父郝逖的墓旁，换言之，葬到母家的坟地。墓志说，郝闰之所以埋于母家，是因为离她死亡的地点较近^{〔369〕}。不过，我们可以想象，妾死亡之后，埋葬场所引发疑难的机会不低（如是否葬于家族墓地），当有争议或行事方便时，归葬本家也会是个选择^{〔370〕}。

就个人寓目所及，有关唐代妾与本家的资料在若有若无之间，以上所说，绝无体系，只是想提出两点推测。第一，妾与本家之间，应该和妻与本家之间一样，有着各种各样的关系，但两者因地位不同，同一行动的含义可以差别很大。以长期归宁为例，在妻子也许常是个人主体性或女家力量的表现，在妾则可能大多是被迫的。第二，在妾与本家的关系中，存在以本家为退路或庇护所的层面，这一点在妻子方面也有，而以妾的情况特别明显^{〔371〕}。

两种特别关系

在论文的一开始，我曾经说，“本家”基本上意指出嫁女子的本生家庭及其兄弟所组成的家庭。对于这项关系的勾勒，现在已接近完成。从本文的论述，我们应当也可约略看到，虽然就汉人的亲属体系而言，出嫁女子的已婚姊妹因已入其他家族，不在严格意义的娘家之内，她们之间还是颇有往来照护之事，而且性质上与本家很接近，可以理解为“准本家关系”。上一小节谈到邠王

〔368〕《旧唐书》，86：2833。

〔369〕《郝氏女墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，建中 009，728 页。

〔370〕有一份墓志，可能是丈夫与妻妾合葬的案例，可惜有关键字不清楚。妻妾合葬应该是非常罕见的情况。参见《□□□□君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，开元 130，542—543 页。

〔371〕妾的问题，可另见本书《崔玄籍夫妻关系考》。

李守礼姬人高淑媿去世前住在姊姊和姊夫家，墓志就称此为归宁。现在将对这层关系作进一步的考察。此外，我也要稍谈比丘尼、女道士与其本生家庭的关系。这层关系和世俗妇女的本家关系有很大的差别，但也不是全无牵连。本文希望借着对这两种特别关系的讨论，增广我们对中古后期妇女生活的认识。

本文在处理妇女与娘家的各种关系时，已经触及一些已婚姊妹相互帮助的现象。譬如，李翱的岳母早寡，丈夫死后携女儿回到娘家，父亲去世后住到一位已婚的姊姊家，最后才到李家。又如，本文第四节阐述妇女与本家的一般性接触时，提到了一位去世于玄宗天宝十载（751）的李夫人崔氏，她对本家事务极其关心，济助的对象包括了“伯兄季弟，长姊孤侄”。同一节还曾引述薛渔思《河东记》中一篇小说，其中描写四位已婚的伊姓姊妹赠款给正要出嫁的小妹。

关于已婚姊妹关系的考察，有两点值得特别注意的地方。首先，资料非常稀少，与正规的本家关系相较，完全不成比例。这可能意味着，受限于社会文化形态，已婚姊妹的交涉在生活中的分量明显不如正规的娘家关系，但也可能代表这种关系不受重视，难得被人书写。实情大概是，两者兼而有之。其次，从现有的零星资料观察，已婚姊妹间联系交往的范围跟其他本家关系差不多，可以进一步界定为具体而微的准本家关系。

在隋唐五代，已婚姊妹的往来应该相当频繁，这可以从两个社会现象推知。一是当时中表婚盛行，中表婚当中有许多是姨表婚——阿姨子女之间的婚姻，这是通过已婚姊妹的联系而结成的关系。再者，史料中存在若干姨母抚育外甥或外甥奉养姨母的事例，似乎也是已婚姊妹多有来往的表征。我们很难想象，如果姊妹之间平常缺乏接触，当某方发生变故时，另一方的家人会担起照养的重任。以下举几个相关的例子。颜真卿在为六哥幼舆所写

的神道碑里，称赞他奉养“从母之孀嫠者”，看来还不止一位，“铭”也对此事特加标举^[372]。一位主要生活在八世纪后半叶的陶夫人张氏，养育妹妹的一个儿子，名叫李士宁。墓志这样描写：

夫人抚育，视之如子，每寒暖浣濯，其归一揆，迄于成人，拒使亏乏。每长筵家会，语诸亲曰：子如甥焉，甥如子矣。

稀奇的是，墓志后来说张氏有三个儿子，士宁居然名列第二，还特别声明，“即李氏甥焉”。张氏临终前，士宁与其他两个儿子一起领受遗命^[373]。另外，五代后周太祖郭威的母亲早逝，由姨妈韩氏抚养长大，韩氏尔后还被封为楚国夫人^[374]。还有一则出自小说的情节。晚唐钟辂（828年进士）《前定录》有故事《冯七》，主角李汤家中住着一位姨母，照故事的笔法看来，他们俩就是家中仅有的成员^[375]。

除了一般性的接触，已婚姊妹间也有深层的关系，以下是个明证。一位李夫人卢氏在宪宗元和十二年（817）逝世，丈夫在五年之前身亡，当时她三十岁，有亲生儿一男六女，应该大都年幼。卢氏显然后来与妹妹合家，去世于妹婿在河南府巩县的官舍^[376]。

前文应已显示，对骨肉手足亲情的重视是唐代许多妇女与本家保持密切联系——甚至归宗——的主要动力，现在要以一个姊妹之情的个案来结束对姊妹关系的讨论。这个案例是从一位杨夫

[372] 《颜鲁公集》，卷九，《左卫率府兵曹参军赐紫金鱼袋颜君神道碑铭》；《全唐文》，卷三四一。颜幼舆照养姨母显然还有另一层因素。他是和舅舅的女儿结婚，自己的姨妈也就是妻子的姑母。

[373] 《唐故左威卫和州香林府折冲都尉……□君夫人清河张氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元127，1930—1931页。根据《隋唐五代墓志汇编·洛阳卷》第十二册之拓片复印件（183页），张氏的丈夫姓陶，志题“君”字前应为“陶府”。

[374] 《旧五代史》，110：1448；112：1484。

[375] 《太平广记》卷二二二引；《全唐五代小说》，第五册，3115页。

[376] 《唐故殿中侍御史陇西李府君夫人范阳卢氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，元和100，2018—2019页。

人裴氏的墓志重建起来的。杨夫人的姊姊嫁给代宗皇帝的某位舅舅，也就是代宗生母章敬皇太后吴氏的兄弟。裴氏姊妹显然没有兄弟，父母也早死，两人感情极密切，墓志说她们是“形影相随”。然而她们终究是无法一直在一起的，姊姊替妹妹安排了婚事。德宗建中四年（783）朱泚之乱起后，杨夫人裴氏似乎与她在山西南部任官的丈夫分离，忧疾而死，姊姊吴夫人远从“巴蜀”来替她护丧，贞元元年（785）葬于长安。简而言之，这对姊妹虽然分别婚嫁，在精神上是相依为命的^[377]。

再来要说明比丘尼与本家的关系。有关中国中古后期的佛教僧人生活，敦煌文书中有最大量、最原始的资料，特别是从中晚唐到宋初这一段。对于这个课题，郝春文已作了详尽的研究，在僧人与其世俗家庭的关系方面，他最主要的发现有两点。第一，敦煌很多僧人并不住寺院，而是居于寺外，通常与俗家亲属一起生活。第二，住在寺院内的僧侣也跟世俗家庭保持密切的联系，僧人遗嘱的执行人一般是自己的家人和亲属。敦煌寺院还有一个特殊习惯，佛寺并不提供伙食，寺内的僧人要自营生活。现存文书中有一个比丘尼姊妹在佛寺内共同生活的案例。从以上种种看来，敦煌僧人和原出家庭的关系十分密切，在这一点上，比丘尼与比丘并没有明显差别^[378]。

至于敦煌以外的情形，也有学者以华北墓志为主要依据，探讨比丘尼及其世俗家庭的关系，发现比丘尼与本家关系密切并不是敦煌的特殊现象。这方面的几个要点如下。出家尼僧多参与本家事务，对父母表现孝行，她们自己的丧事也常由亲人处理。更

[377] 《唐绛州闻喜县今杨君故夫人裴氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 004，1839—1840 页。这份墓志说吴夫人的丈夫是“国之元舅”，依此，应该就是代宗的长舅吴澈，不过，吴澈死于朱泚之乱，从志文中看不出来。参考《旧唐书》，52：2188，183：4746。

[378] 参考郝春文，《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，北京：中国社会科学出版社，1998，第二、七章。比丘尼姊妹在佛寺内共同生活的案例见 88—89 页。

突出的是，她们之中颇有人不住寺院，而留居本家，甚至有的葬在家族坟地^[379]。要特别说明一点，学者研究僧人的家庭关系，使用“世俗家庭”一词，含义较本文的“本家”为广。以尼僧为例，如果年纪较大才出家，她们的世俗家庭基本上是夫家，而非娘家。本文的考论，则仍然以本生家庭为焦点。

关于尼僧与本家的关系，这里要举出三个实例，以为历史情境的样本。八世纪中叶洛阳安国寺有一位法号契微的比丘尼，俗姓权，是权德舆的堂姑婆——也就是德舆曾祖之弟权同光的女儿、德舆祖父权倬与家人的堂姊妹。安史乱后，她和家人一起南渡，住锡于苏州朱明寺。战乱逃亡之际，僧人离开僧团，与家人一同迁徙，似乎还算人情之常。不过，契微与本家的紧密关系恐怕不纯是动乱所导致的，她的大弟子惠操正是她的侄女^[380]。此外，一位张夫人樊氏于德宗贞元二十年（804）在洛阳家中去世，她的丈夫是军人，死于十年之前。张氏夫妇的长女是洛阳宁刹寺的比丘尼，法号义性。樊氏的墓志称赞这位长女“戒律贞明，操行高洁”，又加上两句：“弟妹幼稚，主家而严。”我们不知道义性是否长住本家，但她既能主家，想必经常回来。尤有进者，樊氏去世时五十岁，在世的四位女儿都已结婚，在世的儿子有一位，即使是庶出，年纪也应不小，不能算是“弟妹幼稚”。看来，义性负起家长之责，是远在母亲亡故以前就开始的^[381]。

《唐故空寂师墓志铭》呈现的则是十分不同的景象。空寂的俗名叫庞六儿，父亲是军人，据墓志说，她十五岁时自行出家，“自割发帔法服，将军不能遏”。但她似乎从来没有离过家，玄宗开元

[379] 杨梅，《唐代尼僧与世俗家庭的关系》，《首都师范大学学报》，2004：5，20—26页。

[380] 权德舆，《唐故东京安国寺契微和尚塔铭并序》，《文苑英华》，卷七八六（《全唐文》卷五〇一）。另参傅璇琮，《唐才子传校笺》第二册，北京：中华书局，1989，575—578页。

[381] 《唐故云麾将军河南府押衙张府君夫人上党樊氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，永贞 003，1942—1943页。另见《全唐文》卷九一六。

六年（718）五十岁时在自宅去世，后来还葬于父亲的墓旁。个人有些怀疑，空寂是否真的曾受戒成为比丘尼，还只是自号僧人。空寂的情况在唐代明显不是孤例。这类事例让我们考虑到，唐代有些妇女出家的意义主要是消极性的，也就是避免走上“妇道”的动机更甚于宗教的热诚^[382]。

过往有关唐五代僧侣与世俗家庭关系的研究中，较少学者注意到僧人之间还颇有亲属结合的现象，在比丘尼方面，前举的契微和侄女惠操结成师徒就是一例。再举一个明显的例证。长安宣平坊法云寺是隋初建立的尼寺，似乎信众多来自显宦名族之家，唐宪宗元和年间，至少有一段时期，该寺的寺主是县简，另一领导职寺统则由她的堂姊惠诠担任^[383]。与尼僧相关的另一个课题是女道士与本家的关系。至少在组织的层次，唐代道教远不如佛教兴盛，女冠的人数也无法与尼僧相比。尽管如此，在现存稀少的出家人观的女道士个案资料中，仍可看到她们跟本家关系密切的迹象。例如，一位宪宗元和四年（809）在长安去世的冯仙师，法号得一，葬礼由侄儿们所办理主持，墓志作者是一位叫翟约的“外侄孙”——大概是姊妹的孙子或兄弟的外孙^[384]。

唐代尼僧与世俗家庭的关系，较之于已婚妇女与本家的关系，

[382] 《墓志汇编续集》，开元 170，569 页。相似的情况参考《墓志汇编》，咸通 020，2393 页。

[383] 《唐故法云寺寺主尼大德县简墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，元和 064，846—847 页。县简墓志的志文和书法是由她的两个侄子分别所写，这是另一种本家关系。比丘之间的亲属结合，可见《墓志汇编》，开元 004，1152 页；开元 053，1190—1191 页。唐代僧团——包括尼僧——中亲属结合的现象曾由陈金华指出，见 Jinhua Chen, “Family Ties and Buddhist Nuns in Tang China: Two Studies,” *Asia Major*, Third Series, 15: 2 (2002), pp. 54—58。这篇论文也讨论了契微的例子，但该文说权家原来应是道教的背景，或可商榷。陈氏对于此一现象的其他研究，见该文注二（p. 52）。

[384] 《大唐五通观威仪兼观主冯仙师墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，元和 020，814 页，另参同书，永贞 001，795 页。根据《新唐书·百官志》中的记录，唐帝国有僧七万五千五百二十四，有尼五万五百七十六，有道士七百七十六，女冠九百八十八（48：1252）。这虽然只是政府编籍中的数字，但可以见出两方势力的悬殊。这些数字不知出自何时，要在玄宗开元十七年（729）朝廷规定僧尼道士女冠三年一造籍之后。见张遵骥，《隋唐五代佛教人事年表》，范文澜，《唐代佛教》，北京：人民出版社，1979，186 页。

在性质上有着深刻的不同。尼僧大体是自愿出家，一般女性则是在社会制度的推动下结婚离家，个人意愿的成分相对较弱。此外，僧人与世俗家庭的关系，还可能牵涉到复杂的社会与教团因素。以敦煌佛教为例，大批僧人不住寺院，寺内僧人自营生活，就和吐蕃政权的统治方式有关^[385]（吐蕃于781年占领敦煌，统治接近七十年）。在这种情况下，两种关系如果强作比较，可能意义不大。不过，佛教是中国中古最具公共性的社会组织，属于这种团体的尼僧广泛与本家保持密切联系的事实，再次确证了对血亲关系的重视是中古文化最强大的力量之一。这个力量，配合其他若干因素，对夫家中心的意识形态与社会习惯产生了颇具强度的制衡。

归葬本家

在唐代妇女与本家的实际关系上，与正统礼法差距最大的，就是出嫁女归葬本家的现象。隋唐五代社会颇有族葬的习俗，夫妻死后合葬的风气也很盛。人过世的时候，限于客观环境，经常无法葬在家族坟地或与配偶合葬。在这种情况下，为人子女乃至孙子女者常须迁葬先人，以求符合习俗的要求。此类事例在中古后期的史料中真可说是触目皆是。

族葬与夫妻合葬并非同一事。族葬是指族中成员同葬一处，在此，夫妻可合葬，也可不合葬。很多时候，限于经济能力、战乱阻隔或其他原因，也有夫妻合葬而未祔于先茔的。妻子依习俗，或葬在夫家的墓地，或单独与丈夫合葬，就文化意义而言，皆可说是唐代妇女以夫家为主家的表现。对于这类情况，唐人墓志习惯用套语，如“窆某地，陪先茔，礼也”，“合

[385] 郝春文，《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，114—118页。

葬于某地，礼也”，或“合祔于某地旧茔，礼也”^{〔386〕}。从这些格式化的语言，我们可以知道，唐人一般以为妇女祔于夫家先茔或与丈夫合葬是应当遵守的“礼”。白居易《赠内》曰“生为同室亲，死为同穴尘”，又有诗句“义重莫如妻……誓将死同穴”^{〔387〕}，都反映了夫妻合葬观念深入人心的地步。唐人遵循此礼，有时已趋极端，传世墓志甚至显示有三位先后娶的夫人与丈夫合葬的例子^{〔388〕}。

然而，我们却发现，唐代有出嫁女子大反一般承认的礼制，不但不葬于夫家先茔或与夫合葬，竟也不单独下葬，反而是葬在本家的墓地。这类事例有出于皇家者，玄宗以前（不包括玄宗）的唐代皇陵都有公主的陪葬墓。在唐太宗的陵园——昭陵，据北宋宋敏求《长安志》记载，有二十一个公主陪葬墓；其中七个现已辨识出，五个有驸马合葬，换言之，丈夫葬于妻家坟地^{〔389〕}。在桥陵——唐睿宗的陵园，也有三个公主的陪葬墓：金仙公主、凉国公主、郾国公主^{〔390〕}。当然，公主的情形是例外，不可以一般礼俗度之。至迟从西汉开始，跟公主结婚叫“尚主”，也就是仰攀皇家；就公主而言，则称“降”或“降嫁”（以史籍所见，“降”的说法主要出现于南北朝以后）。汉代的皇陵也有公主的陪葬墓。东

〔386〕 这类词语遍见于唐代的墓志资料。可参见周次吉，《唐碑志所见女子身份与生活之研究》（政治大学中文研究所博士论文，1991），第六章。

〔387〕 《白居易集笺校》，卷一，《赠内》，42页；卷二一，《和微之听妻弹别鹤操因为解释其义依韵加四句》，1428页。

〔388〕 例见《墓志汇编续集》，残志002，1172页《唐初墓志》；《墓志铭汇编附考》，第十七册，《一六七一·大唐故陪戎校尉崔府君墓志铭并序》，353页。唐代夫妻合葬观念与习俗的一般性讨论，可见本书《唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系》第三节。

〔389〕 宋敏求，《长安志》（文渊阁四库全书本），卷十六，16页；杨宽，《中国古代陵寝制度史研究》，上海古籍出版社，1985，251—252页；刘庆柱、李毓芳，《陕西唐陵调查报告》，在《考古》编辑部编，《考古学集刊》第五集，北京：中国社会科学出版社，1987，217—227页。

〔390〕 刘庆柱、李毓芳，《陕西唐陵调查报告》，226—227页。对于凉国公主，《唐会要》卷二一（陪陵名位条）与《长安志》卷十八（蒲城条）均写作“梁国公主”，是错误的。

汉儒学世家的荀爽（128—190）、荀悦（148—209）叔侄就都曾批评“尚主”的仪制，认为是以卑临尊，颠倒阴阳^[391]。

公主陪葬皇陵虽是旧制，就本文主题而言，唐代张说（667—731）和苏頲（670—727）为陪葬桥陵的凉国公主、郾国公主所作的辩解颇值得玩味。张说《郾国长公主神道碑》云：“不祔不从，古之道也。”意思是，不祔于夫家之墓或不与丈夫同葬，合于古道，是正当的。苏頲则在《凉国长公主神道碑》中说，公主陪葬之举是“生资敬爱，歿效充奉。萧史楼中，凤音何望；轩辕台下，龙得仍攀”^[392]。萧史传说为春秋时人，善吹箫，作凤鸣，秦穆公以女妻之，常为夫婿之代称。这几句的大意是，公主虽逝，留下怅望的夫婿，但仍能长伴君父之侧，继续生前的爱敬。

张说和苏頲的说辞所依的理由不同。苏頲用的是人情论，生前的爱敬就足以为死后祔葬的根据。张说则以经典为说，以不从夫家葬为合宜。张说之言典出《礼记·檀弓上》：

舜葬于苍梧之野，盖三妃未之从也。季武子曰：周公盖祔。

（季）武子曰：合葬，非古也。自周公以来，未之有改也。

这些话涉及两件事。一是舜及其夫人的葬法。据说舜征有苗而死，即埋于南方，妃子未从葬。依《史记》的记载，舜死于苍梧，葬在九嶷（今湖南南部），而舜的两个妃子——娥皇、女英——则葬

[391] 荀家叔侄的批评见《后汉书》卷六二。唐代也有类似的想法，例见权德舆，《故朝散大夫使持节常州诸军事守常州刺史充本州团练守捉使赐紫金鱼袋独孤公谥议》，《权载之文集》，卷二九（《全唐文》卷四八八）。汉代公主陪葬父陵之事，见任常泰，《中国陵寝史》，台北：文津出版社，1995，67，70页。

[392] 张说，《郾国长公主神道碑》，《文苑英华》，卷九三三（《全唐文》卷二三〇）；苏頲，《凉国长公主神道碑》，《文苑英华》，卷九三三（《全唐文》卷二五八）。

于湘阴（今湖南北部）^{〔393〕}。从礼经、古史所言相同看来，舜未与其妃合祔是大家共同承认的。上引《礼记·檀弓》之文涉及的另外一件事是，季武子（公元前六世纪鲁国之贵族）解释合葬礼的起源，认为大约始自周公，是后代之俗。

张说在《郾国公主神道碑》中引据经典，是为了正当化公主陪葬父陵的举动。但就事理而言，合不合祔与出嫁女葬于本家是两回事。在唐代，族葬与夫妻合葬虽是通行的风俗，但不如此做的也不少，在这种情况下，人们常会说这是行古制^{〔394〕}。然而归葬本家则可有完全不同的含义。这可以意味着，妇女在本家并不是客人，在生命终极归宿的层面，她是属于本家的。这个意涵与“内夫家，外父母家”的意识形态显然有冲突。苏颋以父女的感情纽带来解说公主陪葬的意义，直截了当，但问题是，如果这个理由可以成立，祔葬本家何必限于公主，天下的女儿都可如此。事实上，唐代帝陵之内，就有一位具宗室血统的女性以“孝”为由，葬于父亲墓旁。

段茛璧的父亲叫段纶，隋代兵部尚书段文振之子；茛璧的母亲则为高密大长公主、唐高祖李渊的四女儿、太宗之姊。段茛璧嫁给一位长孙氏，大概是太宗之妻长孙皇后的族人。茛璧去世于高宗永徽二年（651），享年三十五岁，去世之前，一直希望能葬在父亲的墓旁（“生平之日，常愿陪茔”），墓志给的理由是“孝道纯深，因心必践”。茛璧身故之时，母亲还在，父亲以驸马的身份陪葬昭陵，茛璧于是也葬在昭陵。高密大长公主四年后去世，当然也葬在一起，但她要求坟墓向东，以便瞻望献陵——父亲高祖的

〔393〕《史记》，1：44；6：248。刘宋裴骃《史记集解》引《皇览》中《礼记·檀弓上》句为“舜葬苍梧，二妃不从”，与今本《礼记》之“三妃”不同。见《史记》，1：44—45。

〔394〕此类情况至多，标准的语言是“合葬非古”，兹任举两例。《墓志铭汇编附考》，第十七册，《一六七〇·唐故□□持节随州诸军事随州刺史河南源公墓志铭并序》，348页；《墓志汇编续集》，天宝058，623页。

陵墓。我们对段茵璧的婚姻虽然几无所知，但她显然没有离婚，以出嫁女的身份在死后回到本家^[395]。

张说和苏頲阐释公主陪葬父陵的意义，表面上只是因题作文的偶发事件，实则具有超越宗室体制的意义，因为唐代妇女与本家同葬并不限于皇室，民间也有这种情形。出嫁女归葬本家的具体状况如何，唐人怎样在观念上处理此事，下文将试图讨论。

在介绍民间出嫁女归葬本家的实例之前，必须作一个背景说明。在唐代，女儿未嫁而死，依礼俗是葬于家族墓地，在观念上显然认为未嫁女死后与本家男子的魂灵仍属同一家族。就我目前所见，大部分传世的唐代在室女墓志都明写她们是祔葬于先茔。许多死在外地的未嫁女，后来都迁葬回祖坟，这更表明，未嫁女与家人葬于一处是社会肯定的习俗，而非权宜之计。对于在室女祔葬先茔之举，墓志大多以“礼也”来形容，也有少数说“顺也”^[396]。有的墓志更以具体的言辞表达死后仍是一家人的看法，亲子之情尤其是主题。譬如，代宗大历年间的一篇墓志叙述一位未婚女子的兄弟将她徙葬祖坟，他们的期望是“骨肉之恩无绝也”^[397]。德宗贞元年间，未嫁女张容成的哥哥为妹妹撰写墓志，对她的葬事作了如下的说明：

[395] 《大唐故邳国夫人段氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，永徽 002，59—60页；《新唐书》，83：3643；宋敏求，《长安志》，卷十六，16页。至于段茵璧之夫为何人，由茵璧具有邳国夫人的封号可知，其夫爵号中必有“邳国”二字。按，在玄武门之变中为太宗夺位立功的长孙顺德，于贞观十三年（639）追改封邳国公，长孙顺德是长孙皇后的族叔，段茵璧之夫可能是他的儿子。参考《旧唐书》，58：2309。

[396] 参见《墓志汇编》，显庆 079，278页；龙朔 067，379页；垂拱 040，756—757页；开元 157，1265页；大历 036，1784页；元和 137，2046页；大和 089，2160页；大中 094，2322—2323页；大中 108，2335页；咸通 002，2381页；咸通 103，2458页；乾符 022，2488页；《墓志汇编续集》，上元 002，683页；贞元 018，746页；咸通 103，1115页；乾符 029，1139页。《墓志汇编》大历 036还说在室女之葬，“礼宜从父”。唐宋在室女墓志的文化分析，可参见卢建荣，《从在室女墓志看唐宋性别意识的演变》，《台湾师范大学历史学报》，第二十五期（1997年6月），15—28页。

[397] 《墓志汇编》，大历 038，1785页，缺题。

克次先殓，东西密迩，树柏同阴，不离茔域之中，获展晨昏之事，魂兮有托，少慰余心。^{〔398〕}

此处的“先殓”是指张容成母亲的墓，容成就葬在旁边，继续生前的孝敬。另外，一位在室女于穆宗长庆三年（823）在郑州逝世，殓于当地，她的一位长辈（很可能是父亲）在墓铭中立誓将来一定要将她迁葬先茔。铭曰：

玉已摧，兰已萎，郑之南兮魂权依，遇年有力当西归，誓昭昭兮不吾欺。

三十年后——宣宗大中六年（852）——她的家人终于把她迁葬洛阳祖坟，埋在父母之旁。值得注意的是，她的墓还跟“窦氏姊”之坟相接，这显然是已婚女子归葬本家^{〔399〕}。还有一位玄宗开元二十年（732）去世的少女，三岁丧母，死前特地要求葬在母亲的墓旁——“大渐之际，犹有遗言，所寄之心，不逾孝道；儿歿之后，望就先茔”^{〔400〕}。墓志大都为统治阶层所遗留，从以上的叙述，我们可以看到，在唐代的上层文化里，女子未嫁而死，就如生前，明确地属于父母家。在这个文化背景的映衬下，出嫁女归葬本家就不能算是太突兀了。

附带一提，在现存的未婚女子墓志中，有两份把在室女附葬先茔形容为“顺也”^{〔401〕}，这是个饶具意味的表达方式。墓志撰者好像感觉，在室女与先人同葬并不能说一定符合礼法，但就实际人

〔398〕 《唐故清河张氏女殓墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 112，1919 页。

〔399〕 《唐故乐安孙廿九女墓志》，《墓志汇编》，大中 065，2300 页。另有两份在室女姊妹的墓志，是父亲所撰，也表示要在岁月合宜的时候，将她们迁葬先茔。有此墓志留存，显然意味着心愿未遂。见《墓志汇编续集》，大中 016，980 页；大中 061，1013—1014 页。

〔400〕 《左威卫仓曹参军韦恂如墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，开元 117，534 页。

〔401〕 《墓志汇编》，大历 036，1784 页；大中 094，2322—2323 页。

生经验而言，又是很自然的。“顺”这个字似乎意味着，行动的合理性就存在于人与生活的具体关系中，而不是外于环境的圣人之言或历史先例。

至于唐代出嫁女子葬于本家，存在着几种类型。一类是“未庙见”的已婚妇女，这一点前文已有说明，并指出此事合于《礼记·曾子问》所说的礼则。“未庙见”妇也有往葬夫家的，但一份墓志特别提出，若依“未见之仪”，是不该如此做的，这或许也反映了唐人一般的实际看法^[402]。另一类是长期归宁的妇女，这方面的情况有些分歧。上一节讨论夫亡归宗问题时，曾提到去世于代宗年间的赵夫人裴氏与去世于穆宗年间的卢夫人裴氏，她们都是在本家逝世后迁葬自家祖茔。在唐代夫亡归宗的众多例子中，我共看到三例显示葬于本家，数目相当低^[403]。不过，夫亡归宗妇女的殡葬模式并不容易掌握，因为葬于夫家或与丈夫合葬的实例也不多，我共见到五个，小说中倒是有两例^[404]。夫亡归宗妇女葬地问题的主要困难点是资料缺乏，妇女的丧葬事宜通常只见于她们自己的墓志铭（包括与丈夫的合志），但现存妇女墓志远少于男性的墓志，大部分夫亡归宗的信息是来自其他类别的文献。如果勉强要作推测的话，我的判断是，就意识形态而言，妇女以反葬夫家为当，但在执行的层面，真能费力做到的家庭可能比例不高，有不少这类妇女的葬事是以“权窆”的方式处理，悬吊在礼俗的半空^[405]。至于非因夫亡而长期归宁的妇

[402] 《墓志汇编》，贞元 122，1926 页。另参见《墓志汇编》，会昌 053，2249 页；《墓志汇编续集》，咸通 094，1107 页。

[403] 《墓志汇编》，开元 047，1186—1187 页（高度可能）；大历 073，1813 页；《墓志汇编续集》，长庆 005，861 页。

[404] 实例见《墓志汇编》，天宝 208，1676—1677 页；大历 068，1808—1809 页（独孤及大姊）；大中 143，2363 页；大中 164，2379 页；咸通 087，2447 页。小说中的情节见《齐推女》，《全唐五代小说》，第二册，1190—1193 页（《太平广记》卷三五八）；薛调，《无双传》，《全唐五代小说》，第三册，1576—1582 页（《太平广记》卷四八六）。还有一位死在舅舅家的女子，死后迁葬夫家。见《墓志汇编续集》，大和 021，896—897 页。

[405] 例见《墓志汇编》，大历 040，1785—1786 页；建中 006，1825 页；元和 127，2039 页。

女，情况似乎颇不一样，在我所看到的具有明确葬地资料的这类个案，全部都是葬于夫家或与夫合葬^[406]。这类事例与夫亡归宗的情况如此不同，可能有一个心理上的因素。对本家而言，妇女夫亡归宗似乎具有永久的性质，出于其他缘由的长期归宁，则暂时的感觉较强，这个差别影响到葬事的处理。

妇女归葬本家的第三种类型可称为特殊原因的归葬。代宗大历四年（769），一位窦夫人崔氏的弟弟将姊姊迁葬至洛阳父母墓旁，当时崔氏的丈夫在远处任官，墓志说此事仅为权宜，似乎意味着，崔氏将来还是要迁葬夫家的^[407]。同类的个案可再举一个。宣宗大中元年（847），一位成氏夫人在长安去世，祔葬于父亲之坟，但墓志说明，这是暂时的，未来要与丈夫合葬。不立刻施行夫妻同穴之礼的理由是“岁月乖违及兆穴差误”——时与地都不合。成氏的丈夫其实是位宦官，名叫乐辅政，早在穆宗长庆三年（823）逝世。虽然成氏与乐辅政组成的多少是个虚拟家庭，以个人的判断，墓志所说的成氏归葬本家的原因应属可信。唐代中高层宦官多依理想的文化蓝图行家庭生活。宦官家中有夫妻，妻死有时还续娶，死后多合葬。宦官有儿女，而且一代一代相承，形成家族，乃至有家族坟地。成氏与乐辅政有一子一女，儿子也是宦官。成氏与乐辅政结婚时一定知道宦官家庭生活的性质，她没有理由在死后避开丈夫。她的丧葬安排，显露了卜筮在唐人生活与文化中的重要角色^[408]。

[406] 迁葬夫家的例子见：《墓志汇编》，开元 400（高度可能），大中 151，咸通 096，乾符 017。只说与夫合葬的例子见：《墓志汇编》，贞元 062；《墓志汇编续集》，贞元 066。另有一个迁葬夫家前的权葬：《墓志汇编续集》，大中 037。

[407] 《唐濮州临濮县尉窦公故夫人崔氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大历 014，1769 页。

[408] 《（上勣）军使朝散大夫行内侍省奚官局令……南阳乐公夫人成氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 010，976 页。另参《唐故荆南节度监军使朝散大夫行奚官局令上柱国赐绯鱼袋乐公墓志铭并序》，同前书，长庆 009，863—864 页。唐代宦官组织家庭、形成家族之事，可见杜文玉，《唐代宦官婚姻及其内部结构》，《学术月刊》，2000：6，88—95 页；《唐代宦官世家考述》，《陕西师范大学学报》，1998：2，78—85 页。

接下来谈其他特殊原因的归葬。宪宗元和末年有一位赵氏夫人去世，丈夫顾方肃护送她的灵柩往葬母亲墓旁，并亲撰墓志，说妻子祔于先妣之墓乃“礼也”，不以此为大不讳。有学者推测，赵氏因曾再醮（夫死再嫁），而归葬父母之家，这个说法可能有些道理^[409]。玄宗开元年间的《□□王夫人墓志铭并序》透露出一个可资比对的情况。这份墓志篇幅相当短，但语意有些不清，这里先介绍本事，再略作讨论。王氏是玄宗朝边防名臣并曾任宰相的王峻之女，她曾嫁给李延祚，生有一女，后来又与许州刺史姚某结婚，有一男，于开元二十三年（735）在洛阳本家宅第去世，享岁三十六。墓志说她“葬于邙山，权也”。这份墓志最值得注意的是，是对王氏殡葬性质的说明：

亡于外寝，事同朱守之妻；窆在他原，义全章子之母。

朱守指汉武帝时的会稽太守朱买臣，妻子在他发迹前与其离婚再嫁；章子之母则是战国中期齐人，据说得罪丈夫，为夫所杀（《战国策·齐一·秦假道韩魏以攻齐》）。照字面看来，上引几句话的意思大约是，王氏因为离婚，死于夫家之外，由于得罪了丈夫，没能葬在夫家茔地。依此，她好像亡故的时候是离异之身，果若如此，就是个两度离婚的特殊个案。我怀疑，王氏并没有离婚两次，她去世时，儿子尚年幼，丈夫在许州任职，志文的写法容易引起误解。无论实情为何，这几句话表达了一个看法，对离婚的妇女而言，葬事由本家处理，是理所当然的^[410]。王氏去世前的处境与前述的赵氏很不相同，王氏住在娘

[409] 《唐故赵氏夫人墓志铭并序》，《唐文续拾遗》，卷五（《墓志汇编》，元和139）。学者的推测，见周次吉，《唐碑志所见女子身份与生活之研究》，126页。

[410] 《墓志汇编续集》，开元132，544页。

家，赵氏则是与后夫同居，死后才迁葬本家。但王氏墓志的内容似乎暗示，如果妇女在夫家问题上有疑义，葬在娘家或夫家以外的地方，是个可以考虑的选择——对同母异父的儿女尤其是好的^[411]。又可一提，王氏的葬礼中，两个未婚的儿女都在场，他们很有可能是与王氏同住。离婚儿女归母亲，在唐代社会并非不可想象之事。牛僧孺《玄怪录》中的《曹惠》描写南朝谢朓死后在冥间与妻子王敬则女相处不睦，谢朓密报天帝，获准离婚，二女一男随母亲回娘家^[412]。

还有一种可与再醮妇女归葬本家相联结的事例。一位萧十九娘于顺宗永贞元年（805）从夫家反葬娘家，理由是没有子嗣。这看起来有点像是因未能完成为“妇”的任务，死后被出^[413]。另一位薛夫人董氏，武宗会昌元年（841）去世于京兆府云阳县（今陕西泾阳），享年八十六岁。她死前留下遗言，表示儿子早逝，“无子承继”，要求勿与丈夫合葬，而希望葬回长安的娘家祖坟，亲人照办了。董氏以儿子早逝为理由归葬本家，表面看起来还妥当，但有两点奇异之处。首先是她虽感伤于独子早逝，其实还有孙子在夫家；其次，就要求归葬娘家的妇女而言，她的年寿未免太高了。不知董氏在薛家的生活中是否有难言之痛，而令她出此决定^[414]？关于有无子嗣可能影响妇女葬处的问题，这里可以举一个反面的例子。一位去世于德宗贞元十八年（802）的“未庙见”妇孙夫人李氏，死后往葬夫家，夫家给予的理由是，她生了两个儿

[411] 另一类似的个案见《墓志汇编》，开元 047，1187 页。

[412] 《玄怪录》，卷二；《全唐五代小说》，第二册，864 页。

[413] 《唐蔡州司法参军翟□晋亡妻萧氏墓志》，《墓志汇编续集》，永贞 004，797 页。

[414] 《唐故陇西董夫人墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第三辑，211 页；《隋唐五代墓志汇编·陕西卷》，第四册，120 页。《墓志汇编续集》中“无子承继”四字录文有误，见会昌 006，946 页。还值得一提的是，移葬董氏至本家的是她的媳妇兼堂侄女，媳妇把婆婆葬回自己的老家，在心理上应该比较没有困难。

子，不如此做，“何彰有后之福”^[415]？

再者，宪宗元和年间，一位杨姓出嫁女子念家心切，屡次要求丈夫与夫母准她离婚归家，此事尚未有结果，杨氏即过世。杨氏的兄弟请求将杨氏归葬本家，终得夫家允许，杨氏即埋土于本家祖茔。她的葬事可说是离婚归家愿望在身后的实现。杨氏的墓志是她一位堂兄写的，对其归葬本宗之事，志文中说“礼也”，铭中则云“夫家茔域兆未吉，先人松柏神归之”，后者显为托词^[416]。

总结特殊原因的归葬，大体可分为两类。一是迁葬夫家或与丈夫合葬之前的权葬。权葬的安排在唐代可谓难计其数，但仅有少数妇女葬于本家。另一类则是女子在夫家的生活有缺憾，决意在身后返回本家，或被迫归宗。至于是什么导致妇女归葬本家的缺憾，相关人士各有自己的尺度，于是形成这类案例纷呈的样态。

最后要谈未归宗妇女无特殊原因的归葬。玄宗开元七年（719），张夫人郭华严去世，结婚十六载，享岁三十二，其夫尚在，葬于相州州城（今河南安阳）西北的父亲（“大君”）墓旁。墓志没有给理由，只说“礼也”^[417]。开元二十五年（737）五月四日，一位杨夫人源氏逝世，“遗命薄葬，愿陪考妣之茔域，不忘本也”。从墓志资料看来，源氏夫婿先逝，但她并无归宗的迹象^[418]。德宗贞元十二年（796），一位臧夫人翟氏逝于扬州，死前有遗嘱：“吾考妣松柏在洛城西北金谷乡，愿早归祔茔葬。”次年，长子就安排她归葬洛阳的本家坟地，而且形式上是夫妻合祔。不过，翟氏的

[415] 《大唐前扬府参军孙公亡夫人陇西李氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 122，1926 页。此志承郑雅如小姐提示。

[416] 《唐陕州安邑县丞沈君妻弘农杨夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，元和 057，1988 页。

[417] 《大唐张氏故郭夫人墓志并序》，《墓志汇编》，开元 092，1217—1218 页。

[418] 《大唐故汴州尉氏县尉杨府君夫人河南源氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 531，1521 页。

丈夫早在玄宗天宝十五载（756）哥舒翰与安禄山的灵宝大战中溺死黄河，骸骨没于水波，这里行的是中古时代所谓的“招魂葬”^[419]。此外，宪宗元和十四年（819），一位李氏夫人逝世于“夫之私第”，却归葬父亲的墓地。更令人注目的是，为她撰写墓志的堂叔说此事“非权也，不忘本也”，直截了当地肯定归葬本家的正当性^[420]。

上引事例中，第二、第三例都明写归葬本家是妇女自己的意愿。第一和第四例可能也是如此。第一例郭华严墓志的“铭”称赞她“乃孝无替，其仪不忒”，显然意味着祔葬父坟是出于她的主动。至于第四例，“不忘本”之人，应该也就是死者。现在要引述的材料则更清楚地表现了妇女要求在身后与本家重聚的念头。中唐古文运动先驱独孤及的长姊在过世前要求祔于父亲坟旁，死后她的儿子依其遗愿，安排葬地。独孤及是这样描写此段过程的：

初，夫人少因有行，思归宁而不得。晚值多故，去邦族而无复。由是终身有远父母兄弟之痛焉。临终顾其子，葬我必于先大夫之塋。季华等泣奉遗旨……反葬洛阳龙门颍川府君莹兆之侧，夫人之志也。^[421]

独孤及在这里用了一个典故，就是《诗经》中的“女子有行，远父母兄弟”。此句并见于《邶风·泉水》、《鄘风·蝮蛸》；行者，

[419] 《唐故朔方节度十将游击将军左内率府率臧府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，贞元 083，1896 页。“招魂葬”是指对无遗骸的魂灵所作的安葬形式，盛行于战乱频仍的魏晋南北朝。参见《通典》，卷一〇二，2701—2704 页。

[420] 《唐故陇西李夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，元和 130，2041 页。据志文，李氏结婚逾二十载，养舅姑，育有二男一女，看不出婚姻有异常的迹象。

[421] 《毗陵集》，卷十，《唐故亳州刺史郑公故夫人河南独孤氏墓版文》。文字据《全唐文》卷三九二略有调整。

嫁也^[422]。独孤及用经典中的语言来表达独孤氏心中的情感以及归葬的愿望，应是有表示此事为正当的意味。柳宗元的一位姑姑也是葬于本家。她用的理由是，她身体不好，没有善尽侍养舅姑之责，又生子夭折，似不够格葬在夫家的墓地。她过世前向丈夫提出要求：“愿杀礼，以成吾私，迺先夫人之墓而窆我焉。”她表示，她可等丈夫辞世之后，再与他合葬^[423]。我们不知柳氏后来有没有与其夫合葬，但从“以成吾私”之语，应可看出，她的心情与独孤氏相差不多。

在我所阅读的小说里，也有一篇作品与妇女归葬本家有关。张荐（744—804）《灵怪集》中有个故事，叙述益州（州治在今成都）官员杨昭成前往广汉（今四川东部），路途上，他的妻子窦氏在马上突然失去知觉。清醒后，窦氏表示，她做了一个梦，一位三十岁左右的妇人来拉她的马，自称姓段，是一位贾姓县令的夫人，死在附近，葬于山中，孤魂漂泊，不胜苦寂。她请求窦氏如果将来到长安，去寻访她在京兆府任官的哥哥，请他前来收魂，反葬故乡。杨昭成夫妇当晚以此事询问所宿旅店的店人，得知贾县令的夫人确实两年前在该地坠马而死，坟在数里之外。杨昭成后来入京，找到段姓家族，说明此事。段氏举家悲泣，遂令人前往迁葬^[424]。在这个故事中，段氏明明有任官的丈夫，却托请一位素昧平生的人，协助往葬本家，完全无视于“出嫁从夫”的教义，不能不说是怪事。这个故事提醒我们，在唐代，无论就意念或行动而言，已婚妇女归葬本家之事虽非寻常，但它是帮助我们窥探

[422] 马瑞辰，《毛诗传笺通释》，北京：中华书局，1989，卷四，148—149页。

[423] 《柳宗元集》，卷十三，《亡姑渭南县尉陈君夫人权厝志》，333页。

[424] 《太平广记》卷二八〇；《全唐五代小说》，第一册，550—551页。这篇小说所述的地理相关位置有些问题，此处不必深究。另外，唐代确有京兆段氏家族，例见《墓志汇编续集》，会昌 017，955页。《太平寰宇记》郡望资料中也有京兆段氏，此应出自前代。见池田温，《唐代の郡望表——九・十世紀の敦煌寫本を中心として》，《东洋学报》，42：3（1959年12月），8页。

唐代女性世界的一个重要小窗口。

以上对于唐代妇女归葬本家的现象作了分类介绍与说明，现在想就这件事在文化中的正当性问题，表达两点看法。柳宗元的姑姑在提出归葬本家的要求时说“愿杀礼”。这句话点出，她认为妇女归葬本家不合礼制——至少是打了一个大折扣，另一方面，有不少墓志称此为“礼也”。后一说法多少带有自我辩护的目的，但整体而言，妇女归葬本家并非完全不具正当性。正当性的第一个来源似乎就是家族观念。从唐代未婚女子葬于祖坟的普遍状况，我们可以得知，唐人——至少是士人阶层——对妇女的生命角色与后世某些风俗有相当不同的看法。他们并没有女儿在本质上不属于父母家的观念。显然，女儿如果没有结婚，无论为人、为鬼魂都是父母家的成员^[425]。反过来说，许多迹象显示，女子出嫁后，她作为父母家成员的身份没有完全消失；用《仪礼·丧服》的话来说，本家仍是她的“归宗”、“小宗”。出嫁女归葬本家在文化上的一个主要立足点就是这个持续保有的身份。

现在想借两个具体的例子给予上述论点进一步的支持。晚唐诗人李商隐家的祖茔，葬有他的大姊、二姊。李商隐在为迁葬仲姊于本家而写的祭文中说，二姊的墓地“南望显考，东望严君，伯姊在前，犹女在后”；目前一家之内，唯有祖妣（可能指曾祖母）尚未归祔，此事办妥之后，则“五服之内，更无流寓之魂；一门之中，悉共归全之地”^[426]。从这段文字，可看出这个坟地葬有商隐的大姊、二姊和侄女。商隐的侄女未婚而死，二姊则为“未庙见”妇，第三节已有讨论。至于伯姊为谁，不能确定。很有可

[425] 唐代有冥婚的习俗，唯个人感觉，以目前资料所见，并不很普遍，女子未嫁而死理当行冥婚的想法似乎不强烈。姚平认为唐代冥婚兴盛，可参考她的《唐代妇女的生命历程》，第六章。

[426] 《樊南文集》，《祭裴氏姊文》，卷六，344、345页。另参《樊南文集》下册，《樊南文集补编》卷十一，《请卢尚书撰李氏仲姊河东裴氏夫人志文状》。

能是一位“徐氏姊”，她死后权葬于本家，丈夫逝世后，再迁去与丈夫合祔。商隐在写祭二姊文时，大姊正权葬于本家^[427]。无论实际情况为何，这里要说的是，李商隐把本家女子——无论已婚、未婚——葬于祖坟当作家族的重聚，是一件合理而极可欣慰的事。

另一个例子是，八世纪前期有一位名为王脩本的人死前有遗嘱曰：“鬻其第，将我归于洛师，启迁我祖父伯仲女兄女弟凡七穴”。这是说他要求家人把现在的房子卖掉，归葬他于埋有祖父等七人的家庭墓地^[428]。王脩本死前的愿望是与已逝的家人聚首，这些家人包括他的姊妹。我们虽然不知道他的姊妹是否曾结婚，但脩本的遗言明确显示出一种以祖父母、父母为中心的永恒家庭观，这个家庭是包含女儿姊妹的。这个观点显然是使出嫁女归葬本家在唐代具有若干正当性的源头之一。

在唐代归葬本家妇女的墓志中，为这种行为赋予的最主要意义就是“不忘本”。这个词语含有两个因子，一是“本”——本源、本家；一是“不忘”——对本生家庭的怀念依恋。这是一种用妇女与本家在情感上的关联来建立正当性的说法。女子出嫁后，长居夫家，思念本亲，乃人之常情。而此思念之情，有临死而愈切者，至有要求归葬本家而得遂其心愿的事例。独孤及说他长姊“终身有远父母兄弟之痛”，最能表现归葬本家行动的情感因素。即使在未归葬本家的妇女间，有时这种情感也有令人动容的表达。元稹（779—831）记其大姊的遗言云：“吾幼也辞家，报亲日短，今则已矣。不见吾亲，亲乎亲乎！”可谓情辞凄切。元稹的姊姊十四岁结婚，享年三十余，其临终之言，应是许多唐代妇女的共同

[427] 有关商隐家妇女丧葬之事，除前注提及的资料，另参《樊南文集》卷六，《祭徐姊夫文》、《祭徐氏姊文》、《祭小侄女寄寄文》。

[428] 《唐故太原王府君夫人韦氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 143，2363 页。

心声^{〔429〕}。

北魏末时，张普惠劝谏灵太后勿在她亡父的尊号上加“太上”二字，不可因私情而损害公制。普惠在密表中说：

天下母以义断恩，不可遂在室之意，故曰：“女子有行，远父母兄弟。”^{〔430〕}

对唐代某些死后与本家同葬的妇女来说，她们的作为与张普惠的话恰好背道而驰，可说是亲情不可遏抑，终遂在室之意。而《诗经》“女子有行，远父母兄弟”之语，在张普惠看来，是表示妇女应该和本家保持距离，但对许多生活在夫家的妇女，则可勾起终身之痛。

就目前所知，唐代妇女死后归葬本家的情形不能算多见。然而，这类情况虽然在事实的层面没有高度的代表性，就对社会和文化的探究而言，则可能相当重要。一个社会中特殊的事件、例外的现象，常能提供我们省视行为与规范系统之深层性质的机会。这些例外也不一定是由奇思怪想所造成的，它们往往透露出社会中普遍的，但经常是被压抑的思绪与愿望。我相信，本文对唐代妇女归葬本家的分析，对我们了解唐代妇女与其本生家庭的关系有重要的助益。这个分析也使我们捕捉到了从唐代妇女隐蔽的情感世界射出的几道闪光。

〔429〕《元稹集》，台北：汉京文化事业有限公司景印，1983，《夏阳县今陆翰妻河南元氏墓志铭》，卷五八，610—611页。墓志中提及元稹母亲曾久病，元稹姊亲侍汤药达两三年，可见她曾长期归宁。又，元氏死时，父母已逝，丈夫与兄弟都有事无法料理其丧事，元氏之丧后由元稹的从父与堂兄弟主持。凡此皆可窥唐代妇女与本家关系密切程度之一斑。附识，墓志中关于元氏之享年，脱去一字。唐代文献中对于妇女与本家深厚感情的描写，可另见《有唐卢氏故崔夫人墓铭并序》，《墓志汇编》，大中128，2351页。另一已婚妇女死前唯以母亲为念的例子见《墓志汇编》，咸通044，2412页。

〔430〕《魏书》，78：1733。

第七节 结 论

这篇论文探讨隋唐五代妇女与本家的关系。文章涉及的范围很广，从观念、规范到实际生活的种种方面，都做了叙述和分析，可说是个全面性的考察。个人希望，这个研究已为中国中古后期家庭和妇女史上的一个重要环节——妇女与本家的关系——建立起基本知识，并借此揭示了许多重要的女性经验。

对于本研究的具体成果，这里做一个简单的摘要。在观念方面，唐人对妇女与本家的关系显然没有权威的规范系统，本文根据零星的资料，设法找出相关的主要看法。毫无疑问，在人们的一般意识里，妇女结婚是“移天”，由以父为天转为以夫为天，婚后当全心奉献夫家，敬事舅姑，养育儿女，“内夫家，外父母家”。但另一方面，各方还普遍认为，妇女与本家应有相当之联系。关于这个联系，本文所发现的具体观念有：本家为妇女之“归宗”、“小宗”，女儿与本家的血缘亲情，女儿对父母的孝道，女儿身份在出嫁后之延续，娘家为妇女婚后的奥援。跟儒家文献中有关女性的基本训海相比，这些观念显然更重视妇女和本家的联系。

在实际状况方面，妇女一般在生活上以夫家为主，士人阶层中，鲜出夫家门户者也许不在少数。不过，本文也察觉到，出嫁女和本家通常仍维持着各式各样的关系。有的关系存在于“内夫家，外父母家”的格局内，有的则已逸出此格局。这些关系包括归宁省亲、日常接触、相互帮助、照料娘家、奉养长辈、夫随妻居、长居本家，等等，本文尽量辨识这些关系中的各种习惯与异例。譬如，本研究指出，唐代存在着可称为“未庙见”的婚姻形态，这种婚姻的特色是在女家成婚，婚后或者夫随妻居，或者夫在外而妻子仍居本家。与所谓的人赘婚不同，“未庙见”婚中丈夫的地位并不低下。本文的一个重要发

现是，至少在统治阶层，妇女夫亡归宗是一种生活的常态。这个现象可能与文化价值的倾向有关，但也有家庭结构的因素。值得注意的是，本家有时会介入出嫁妇女的婚姻，最极端的就是逼迫女子离婚。这种作为往往不顾及妇女自己的意愿，显示了本家和妇女的联系对妇女福祉的影响也可能是负面的。在妇女与本家的各种关系中，和正统礼法相距最远的就是出嫁女死后葬于本家的墓地。除了在“未庙见”妇的情况下，这类事件相当罕见，但似乎具有重要的象征意义。

在隋唐五代妇女与本家的问题上，观念与实际经验的关系是什么呢？本文整理出了一些有关妇女与本家之联系的观念，这些观念虽然多少具有文化理路上的关联，但并没有严整的系统性，更谈不上构成对抗“内夫家，外父母家”意识形态的强大力量。这些观念在生活中发生作用的方式，有时可能是它们成为某些人深刻的信念，从而产生实践的动能，譬如，出嫁女子因为孝心深切，坚决归返本家，照护父母。但也许在更多的情况下，这些观念像是工具，通过人们的使用而发挥力量。在这类景况中，行动的关键因素是环境与机会，而非意愿。如果时机适合，人们可以运用观念，有所作为；如果缺乏机会，即使如“孝”这样的根本文化价值，也未必能为已婚妇女创造行动的空间。还有一种情形是，观念为妇女的行动提供了正当性，但所使用的观念未必即是她们真正的动机。以极端的妇女归葬本家而论，我就发现一个个案，一位妇女以“孝”为由祔葬父墓，她最强烈的动机却可能是希望避免与丈夫及其元配合葬^[43D]。本文所描绘的，有一部分就是妇女世界中行动与观念交光

[43D] 见本书《唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系》。关于文化的一个主要作用在于作为人们行动的工具或资源库 (repertoires)，系统的阐说见 Ann Swidler, *Talk of Love: How Culture Matters* (University of Chicago Press, 2001)，特别是第二章及 81—82 页。

互影的所在，然而由于资料所限，这些现象中含藏的个别因素通常无法辨识。

在本文的导言，我曾经表示，本文的首要目的在于增加我们对唐代妇女与家庭生活的了解，但也盼望对历史上妇女地位的评估有所帮助。对前一个目标，个人相信，已在相当的程度上达成了。至于后者，本文的贡献有几个方面。首先，本文显示了妇女与本家的关系是个可行的研究课题，希望能因此激发学界对研究其他时代同一课题的兴趣，从而使我们对妇女地位的问题能有更广阔的衡量基础。再者，从本文的研究，我们可以找到一些用来观察妇女地位的具体指标。夫亡归宗、长期归宁也许就有这样的功能。此外，通过对在室女祔葬祖坟、出嫁女归葬本家等现象的探讨，我们也发现，在生命终极归属的层次，对唐代的家庭而言，女儿并不一定只是客人或外人。这种妇女观与后代的某些信仰有显著的不同。譬如，依台湾汉人社会的传统习俗，女儿若未嫁而死，就变成无主的鬼，在自家是没有归处的，若埋葬，也不能葬于家族墓地^[432]。这个对比提示我们，中国历史上妇女身后地位的问题也值得深入追索。

本文考察妇女与本家的关系，基本方式是区分课题，然后以隋唐五代为时间范围，以中国为地理界限，进行统合的论述，其间虽也有分析解释，但规模都很小，也不成体系。现在，想就本家问题在时代、阶级、地域、族群等各方面的表现，稍为表达看法，以补前文之不足。这些问题之所以没有在正文中处理，除了受限于论文的结构，也跟资料短阙有关。以下所说，大部分还是

[432] 参见施芳珑，《姑娘仔“污秽”的信仰与其社会建构：以北台湾三间庙宇为例》，发表于中研院民族学研究所主办“妇女与宗教小型研讨会”，1996年6月8日；Arthur P. Wolf, “Gods, Chosts, and, Ancestors,” in Arthur P. Wolf. ed., *Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University, Press, 1978), pp. 148—152。关于未婚女子埋葬方式的信息，承施芳珑小姐提供。

零散、提议式的，仍盼能增加读者对本文主题的了解。

首先，关于妇女与本家关系的时代演变。整体来说，这个问题难以进行清楚的观察，造成困难的最大因素是资料的性质。本文的研究非常依赖隋唐五代具有传记性质的史料，其中尤以墓志为大宗。可是，隋唐五代时期的墓志写作经历了巨大的变动，造成史料价值与性质的改易。本文所网罗的绝大多数案例都出自八、九世纪，这是因为在这段时间——大约从玄宗开元年间到唐末——很多墓志含有对志主及其亲属个人生活的记述，可供钻研。在此之前与之后，墓志的形态则大不相同，很难找到有关妇女与家庭生活的具体信息。在隋代与唐初，墓志的特色是文字的装饰性浓厚，满篇颂扬称美，高度形式化。在此时期，墓志的功能显然主要是仪式性的，安排葬事的人大多无意借墓志为志主的生平留下记录。这使得隋及唐初墓志出现了一些可笑的表述。譬如，有绝不相干之人，墓志的语句雷同，这明显是撰者套用范本，或一稿数用。郭宠于隋炀帝大业九年（613）十一月葬于洛阳邙山，享年五十九岁，根据墓志，他曾“优游邑里，栖息丘园，左琴右书，大被厚褥”，性格则是“内崇孝道，外尽义方，是非无所执，愠喜曾未形”。一位同于大业九年十一月葬在邙山的年轻人牛谅（享岁二十四），有完全相同的经验和性格。他们甚至连爱好都没差别，都是春天登高台，秋日临水边^[433]。

至于五代，墓志出现了新的格套化趋向。此时墓志的文字虽然不若隋代唐初华丽，但内容抽象则一。新形态墓志一个最明显的特色是，大量罗列亲人的姓名、官职、婚姻关系，像流水账一样，却鲜少具体内容。亲人的名单经常包括兄弟、妻子、儿女、

[433] 《全隋文补遗》，304—305页《隋故洛州从事郭君墓志之铭》；306页《牛谅墓志》（无原题）。另有两份唐高宗龙朔三年（663）的墓志，“铭”完全相同。见《墓志汇编》，龙朔058，375页；龙朔064，378页。另参见岑仲勉，《贞石证史》，收在其著，《金石论丛》，上海古籍出版社，1981，93页。

孙子以及兄弟、儿女、孙子们的配偶。举例而言，在一位沙陀李克用、李存勖集团的军人孟弘敏及其妻李氏的墓志里，就列有弘敏的姊姊、姊夫、两位妹妹和妹夫、二子二女的基本信息，志文未提到孙子，是因为孟弘敏夫妻都早逝^[430]。再以一位后周王进威的墓志为例。这篇墓志较短，志文本身没有亲属的介绍，文后具名的却有儿子、叔叔、舅舅、外甥、孙子、妻子、小姨、女儿、姊姊、媳妇，还有一位叫“小姑儿”的女性，不确知其身份^[435]。这种墓志格套在五代之初就不少，而且遍布南北，其来源为何，还有待推敲，也许跟唐末军人社群的墓志有关。

总而言之，由于墓志书写的断裂性变动，妇女与本家关系的研究缺乏一致的资料基础，无从观察时代的整体走向。那么，有没有可能在现有资料与知识的基础上，对隋朝唐初与五代的情况做出推测呢？我的判断是，八世纪以前上层社会妇女与本家的关系应当与其后的中晚唐相差不远。至于五代，墓志书写方式的变动不仅仅是文章风格的问题，它牵连到一个重要的社会变化——中古士族社群的消亡。换言之，本文所观察到的士族阶层夫家与妻家水乳交融式的生活方式大体上消失了（讨论见后），士族是个地位崇高的群体，它的崩解可能有广泛的文化影响，说不定社会上一般的妇女与本家关系也受到波及。这个问题还有待对宋以后的本家问题进行研究，才能获得比较切实的认识。

再来，要检讨本家问题与社会群体的关系。在这个方面，看得最清楚的是士族妇女与本家的关系，我们不但能观察到现象，还能了解其中的一些机制。士族阶层中有许多妇女与本家关系密切的个案，它们透露出的，应该是个相当普遍的现象。这个现象

[430] 《有唐故成德军东门亲事兵马使……平昌郡孟弘敏夫人陇西李氏合祔墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第三辑，298--299页。

[435] 《周故仆射王进威墓志铭》，《全唐文补遗》，第二辑，83--84页。

背后的一个重要因素是士族圈内婚的习俗。隋唐时代，许多士族家族长期互结姻娅，彼此间的亲属关系盘根错节，中表婚所在多有。这使得夫家与妻家的区别变得模糊，妇女很容易在婚后继续扮演娘家女儿的角色，在夫家也不像是移植来的外人。在前文，我们已经看到一些近亲婚姻中妇女与本家保持密切联系的突出案例，如三代之中至少有两个“未庙见”婚的孙、裴、卢三家婚姻圈（第三节），以及交叉居住于夫家与本家的李夫人郑氏（第五节）。在本文举出的其他个案中，还有类似的情况，不过为了避免行文枝蔓，有些没有指出近亲婚的背景^[436]。近亲婚姻中媳妇的地位可能较高，不但可以以理推之，也有直接的证据。先举一个士族社群的例子。玄宗天宝八载（749）《唐故河东裴夫人墓志铭并序》这样描写志主的婚后生活：

良人匪他，则族姑蜀郡掾之爱子。不恃□以娇溢，不因有已自多，闲诚弥愍，妇道尤笃。^[437]

以上引文虽然缺了一字，但意思还很清楚，主要是说裴氏不依靠她的亲戚身份而娇纵，诚心尽到为妇的责任。这个说法背后的假设似乎是，近亲结婚，媳妇容易恃宠而骄。五代南唐徐铉为一位李夫人王氏写墓志，说王氏的婚姻虽是“舅甥之亲，齐鲁之匹”，但她“不恃旧以废职，不矜能以怠敬”，以至“门内之理，清芬穆然”^[438]。徐铉笔下的王家与李家似乎不属于中古旧门第，而是江南的地方高族，但他的陈述可帮助我们了解士族圈内婚对家庭生活

[436] 见《墓志汇编》，大中 164（第五节）；乾符 020（第五节）；《墓志汇编续集》，永淳 011（第三节）；开元 143（第四节）。

[437] 《墓志汇编续集》，天宝 054，619 页。

[438] 《徐公文集》（四部丛刊本），卷十七，《唐故陇西李氏夫人墓铭》（《全唐文》卷八八七）。关于近亲婚对妇女与本家关系的影响，讨论亦见本书《从〈唐暉〉看唐代士族生活与心态的几个方面》第二节。

的一个重要影响：造就有旧可恃、有宠可依的新妇。

士族生活中另一个促成妇女与本家关系密切的重要因素，是大而复杂的家庭结构，它使得夫亡归宗或其他形式的长期归宁成为妇女生活中的一个便利选项。大而复杂的家庭结构并不是士族社群的专利，在统治阶层的其他部分，如一般官员、军将当中，大概也很普遍。社会上的豪民、商人群中，也许也不鲜见。这样的家庭结构显然有利于妇女跟本家保持紧密的意味。

至于基层社会的情况，本文尝试利用小说来进行挖掘，可惜成果有限，只能得到少数关于妇女与本家一般性关系的资料。常民阶层中应该也颇流行近亲婚，但有无强烈促进妇女与本家联系的效果，就不得而知了。不过，庶民文化中可能有一个因素有助于强化妇女的本家关系，这就是“孝”。与士人文化相比，中古常民社会的礼法观念可能相当微弱，但“孝”的价值未必如此，“孝”应当是广土众民的中国社会中一项最主要的共同文化因子。“孝”在常民阶层，一方面是儒教文化的一部分，此点尤其表现在对父母长辈的尊敬事奉；另一方面则似乎有强烈的血亲主义色彩，可能是社会本有的基础信仰，这层意义的“孝”有时已超越亲子关系，而扩及其他亲属。以上所说，纯粹是根据个人初步观察所作的猜想，在此提出，并无意引发案外案，而是希望介绍一个与本家问题有关联的重要历史问题，供学者参究。

在地域因素方面，本文涵盖的范围也是极不平均的。本文的绝大多数资料来自关中和中原，也就是今天陕西的渭河流域与河南的黄河流域一带，后者尤其集中于洛阳及其附近，另外还有若干资料出自河北与江南地区，其他地方的信息就非常少了。至于族群背景所可能造成的妇女与本家关系的歧异，除了有关从妻居婚姻的推断，本研究完全没有侦测到。这应该是资料数量不足所致，在隋代与唐初，这个因素也许是存在的。

概括而言，从社会结构的观点，本文的论述是详于士族、中高级官宦，详于黄河中游地区，而略于统治阶层的其他因子和其他地域。对于广大的常民社会，我们只能利用零星资料玩味想象，并参考北方精英阶层的情态，略作推论。本文的导言曾说，个人希望，本文能像一幅长轴画卷或浓或淡地展现出女性世界的重要姿貌，但本文所实际呈现的，则好像是一面大片大片剥落的壁画。残存的细部，要凑近眯眼看，整体的样貌，只能多方远观斜视，看能不能瞄出一些形象。

现在，文章要以一句谚语和一个梦作结。隋初曾任庆州总管（庆州在今甘肃东北）的刘昶是宇文泰的女婿，在北周时代与隋文帝杨坚有交情，入隋后颇受信任，历经要职。不幸的是，刘昶有位放荡不羁的儿子刘居士，和许多公卿子弟组成暴力团体，横行长安，后来还涉入政治事件，于文帝开皇十七年（597）被处斩，刘昶也遭牵连赐死。刘居士在涉入政治事件之前，已耗尽家产，刘昶生活甚为困窘，他有一位孝顺的女儿，当时寡居，痛惜父亲的处境，经常回娘家，织布赚钱，奉养刘昶。在刘昶入狱以及赐死之时，这位女儿哀痛至极，不断为父亲辩护，见者为之动容。刘昶死后，她终身布衣素食。文帝听到这些事迹，叹息说：

吾闻衰门之女，兴门之男，固不虚也！^[439]

“衰门之女，兴门之男”这句话，或许隋文帝引用并不完全，但大意还是可以得知。这大概就是说，家门是因男孩而兴旺，如果衰败了，则有赖女儿扶持，女儿比男儿对家更忠心。从本文可以看出，这样的女儿很多是出嫁妇人。

[439] 《隋书》，80：1808—1809。另见《周书》。17：285；《隋书》，2：41；51：1332—1333页。

此外，本文第五节曾提到一位在晚唐动乱中到河南滏池迎接姊姊回本家的李陞。姊姊崔夫人回洛阳娘家不久，就罹病逝世，令李陞非常伤心。姊姊去世后某一晚，他做了一个梦，梦中姊姊告诉他：

吾获计于前途，得归身于我党，因缘复结，似可庶几？

这是说，姊姊预见自己将来会再投生本家，又与弟弟结缘，感到欣喜。李陞不是受到弗洛伊德影响的现代人，他不知道梦其实代表的是个人潜意识中的期望。他似乎真的相信姊姊在托梦，所以他说：“释不云乎：随愿往生。此夫人之深志也。”^[440] 我们当然不能把李陞的梦当作崔夫人的意志，但他确信姊姊怀有再生本家的愿望。

后记

本文是在以下两篇旧文的基础上扩大改写而成的：《试探唐代妇女与本家的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第六十八本第一分（1997年3月），167—248页；《小说中所见的唐代妇女与本家》，《中国史研究》（韩国），第二十辑（2002年10月），65—78页（另收入鲍家麟编，《中国妇女史论集六集》，台北：稻乡出版社，2003）。

[440] 《唐故赵郡李夫人墓志铭并序》，收在《墓志汇编》，乾符017，2484页。李陞有误用佛家语之嫌。佛教说随愿往生，通常是指往生西方净土或兜率天，而非再投人世。

卷
下

初唐政治中的女性意识

从题目可以看出，本文是一篇关于初唐女性政治人物的研究——武则天一定包括在内。面对这个题目，读者心中也许会生出以下的反应：又是武则天！这样的研究是不是太多了？到底能有什么新意呢？本文的新意主要有两点。第一，研究的对象是初唐女性政治人物整体，除了武则天，韦后、安乐公主、太平公主乃至皇族以外的上官婉儿都在考察的范围。以往关于武则天的论著非常多，至于其他同时或稍后的女性政治人物，注意就偏少。把她们所有人联结在一起，作为一个集体现象来探讨，则似乎尚未出现。其次，本文的目的不在泛论初唐女性参政的问题，而是有个特殊的焦点：这个参政过程中所透露出的女性意识。所谓“女性意识”，大抵是英文 *feminist consciousness* 或 *feminist sentiments* 的相对语。*Feminism* 是从现代西方产生的观念，在论文的起始，我必须解释，为什么这个概念可能帮助我们了解在一千多年前发生于中国的史事。

Feminism 一般译作“女性主义”或“女权主义”。这个词语基本上意味着一个信念：女性应当从男人所掌控的社会政治结构以及支撑这种结构的意识形态中解放出来。换言之，女性主义追求女子在行动与意识上的解放。在历史上，女性主义的发展大概经过三个主要阶段。十八世纪末十九世纪初，女性主义初起之时，

这个运动的目标是为女性争取原本为男性所垄断的权利，如教育权、参政权以及其他若干法律权利。十九世纪后期，随着社会主义的兴盛，女性主义者开始要求男女之间的实质平等。她们这时不仅争取形式上的平权，并主张女性应拥有与男性同等的资源来行使她们的权利，进而实现她们作为人的潜能。这项努力的一个显著结果是，女性开始脱离家庭范畴的限制，逐渐在公共领域中活跃起来。一九六〇年代后期以还，一种新型的女性主义崛起。这种思想认为，现存的人类文化是在男性掌控的历史环境中发展起来的，含藏着根深蒂固的对女性的偏见和歧视，如果要达成人生真正的自我实现，女性必须从她们自己的视角出发，彻底检视、改造这样的文化秩序〔1〕。

虽然在过去的两百年，女性主义的内容经历了巨大的变化，但我们还是可以感觉，这项运动具有清楚的连贯性。不同时代、形态的女性主义显然怀有某种共通的核心意念。著名的女性主义社会学家 Alice Rossi 把这个共通意念称为“女性主义的冲动”（*feminist impulse*）〔2〕。一位政治思想学者则对女性主义的核心意念做了如下的界定：就作为自由人而有的共同本质而言，女人和男人应该具有同等的价值〔3〕。本文的主旨是在揭示，从唐代高宗朝到睿宗朝的历史中，出现了女性政治人物试图提高女性地位的行动。这些行动绝对没有构成可以和现代女性主义相比拟的女权思想。不过，它们持续了相当长的时间，意图和含义或隐或显；至少我个人从中看到了某种“女性主义的冲动”，一种要为自己和

〔1〕 以上关于女性主义历史发展的撮述，参考 John Charvet, *Feminism* (London: J. M. Dent & Sons, 1982); Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* (New York: Frederick Ungar, 1985); *The Feminist Papers: From Adams to de Beauvoir*, ed. and with introductory essays by Alice S. Rossi (New York: Columbia University Press, 1973)。

〔2〕 Alice S. Rossi, ed., *The Feminist Papers*, p. 616.

〔3〕 John Charvet, *Feminism*, p. 1. 又见 pp. 2, 139.

其他女性争取更高地位与更多权益的想望。就是在这个认知的基础上，本文有时把文中讨论的主题称为唐代的“女性意识”或“初发型的女性主义”。然而，为了避免误解和可能的无谓争辩，在叙事的过程中，类似的概念将尽量少使用。本文的最主要目的是想证明，初唐的女性政治人物采取了一连串提升女性地位的措施，几乎成为一套模式。这是一个值得注意的历史现象，我也想为这个现象提出合理的解释。

在结构上，本文将分为三个部分。第一节试图展示武则天可能具有提高女性地位之意图的行动，以及被当时人或稍后时人认为具有这种含义的行动。除了揭露事实，也将评估武则天的女性意识的性质与深度。第二节讨论闻武则天之风而起的女性政治人物，她们提升女性地位的努力和意图就比则天显豁多了。最后一节则探讨这些行动的可能背景与历史含义。

在进入正文前，还要作一点说明。“武则天”是现代中文世界对创建武周的武曌的通称。这个称呼起源于武氏的最后一个皇帝称号“则天大圣皇帝”以及她的谥号“大圣则天皇后”。“则天大圣皇帝”是武则天被迫退下帝位后的尊号，而不是在位时的称呼；“大圣则天皇后”更不能反映她的意志。唐史名家陈寅恪一贯以“武曌”来指称“武则天”，可能就是认为后者有所不妥。本文使用“武则天”，只是从俗的方便，个人心中是有些迟疑的〔4〕。

武则天与女性权益

武则天在唐高宗永徽六年（655）十月乙卯日被立为皇后，取代稍早遭废黜的王后。这在当时是一件大事，是高宗、则天与反

〔4〕最近有一位学者考察武则天的称号问题，也指出“武则天”或“则天武后”不能反映她曾为皇帝的事实。见成濂哲生，《武曌杂考》，《山梨大学教育人间科学部纪要》，第一卷第二号（2000年3月），1页。

对此事的重臣经过激烈的争持才达成的结果。立后伊始，武则天就明确表现出，她不是一位普通的皇后，她是个政治人物。仅仅几年之后，约在显庆五年（660），武氏已掌大权，至迟到麟德元年（664），已和高宗有“二圣”的称号。从显庆五年到中宗神龙元年（705）被逼退下皇帝位，或共同或单独，则天治理中国将近半个世纪〔5〕。在本节，我首先要分析武则天所采取的与女性权益有关的个别行动，然后再作一般性的讨论。由于武则天是中国历史上唯一登基为帝的女性统治者，她的妇女政策早就受到学界的注意，也有若干专门论著。本节重拾此题，志在就现存史料所能涵盖的范围，作一仔细而全面的观察。已经学者深入研究的事象，尽量从略，前人所忽视者，则详为说明。个人希望以此观察为基础，探索初唐女性参政与女性意识的问题〔6〕。

武则天一登皇后位，就立刻展现出，她对女性议题有着特别的兴趣。显庆元年三月，登位后仅五个月，则天就亲祭先蚕。她在身为皇后的二十八年间，共亲蚕四次。先蚕是行于季春三月的典礼。在这场典礼中，皇后率领内外命妇祭祀先蚕，也象征性地采桑、喂蚕。所谓“先蚕”，就是蚕神或养蚕之神，这位神祇是谁，说法很多，北周的国家礼制是以嫫祖（或称西陵氏）为先蚕，

〔5〕 武则天何时开始掌大权，并不容易作明确的断定。《资治通鉴》卷二〇〇说，显庆五年（660）十月，高宗初患风眩，则天参决百司奏事，“由是始委以政事，权与人主侔矣”。从次年武氏成功谏阻高宗亲征高丽一事看来，这个判断是有根据的。麟德元年（664）上官仪因劝高宗废武后被杀后，则天就独尊朝廷了。参考《资治通鉴》，卷二〇〇、二〇一。我怀疑，武则天的政治影响力来得非常早。显庆元年（656）五月，则天即后位才半年，玄奘病中请人带话给皇帝，请求改变前一年宣布的办案时可对僧道刑求的规定，高宗下敕同意，玄奘感激异常，上表时同时向皇帝与皇后道谢。尔后，玄奘对高宗的上表，屡次兼言“皇帝皇后”。见孙毓棠、谢方点校，《大慈恩寺三藏法师传》，北京：中华书局，2000，卷九，191—196页，特别是195页。

〔6〕 关于武则天的妇女观与妇女政策，比较集中的探讨可见：藤川正数，《唐代における母親主義的服紀改制について》，《东方学》，第十六辑（1958年6月），35—57页，特别是35—43页；牛志平，《武则天与唐代妇女》，收在张玉良、胡戟编，《武则天与乾陵》，西安：三秦出版社，1987，38—47页。藤川之文，视野广阔，还兼及韦后，很值得参考。

隋、唐或许也是如此。至于“命妇”，意思是受皇帝封号的妇女，高级命妇有皇帝的嫔妃、女性血亲以及高官母妻等〔7〕。先蚕礼背后的理念很清楚，就是皇后以华夏世界“第一夫人”的身份祭祀先蚕，亲行养蚕，鼓励天下妇女善尽她们最重要的经济责任——养蚕织布，并肯定其意义。在国家礼制上，先蚕礼的角色与借田礼几乎完全相同，后者是皇帝亲自耕田的仪式〔8〕。

先蚕礼的来源很早，《周礼》曾提及仲春王后率命妇于北郊行蚕事，或许是它的某种雏形，此礼也出现在西汉的仪注〔9〕。在唐代，先蚕属于中祀，长安大明宫北苑有先蚕坛。先蚕在唐代虽然相当著名，也是整个国家体制中唯一由皇后主持的仪礼，但在实际运作上，皇后亲祭是很少见的。这在唐代是正常现象，皇帝也不常行亲祭，一般由官员代理〔10〕。根据现存史料，唐代皇后只行过八次先蚕礼，其中武则天就占了四次。则天亲蚕，前三次是在长安举行，最后一次在洛阳，规模盛大，百官陪位，完全不依礼典。唐代皇后罕行亲蚕，除了习惯之外，还有一个原因。有唐一代近三百年，具正式名分的皇后只有八位，八世纪中叶以后甚至只有一位。唐代皇帝避免立后，有结构性的政治因素，皇后稀少，

〔7〕 唐代命妇制度的资料很多，可略见《唐六典》，卷二“司封郎中员外郎”条，38—40页；《通典》，卷三四，949—950页；《旧唐书》，43：1821—1822；45：1956—1957；《唐令拾遗》，《内外命妇职员令第七》，156—157页，《通典》卷三四有言：“皇帝妃嫔及太子良娣以下为内命妇，公主及王妃以下为外命妇。”（949页）

〔8〕 关于先蚕礼与先蚕信仰的基本面貌，参考 Dieter Kuhn, “Tracing a Chinese Legend: In Search of the Identity of the ‘First Sericulturist’”, *T'oung Pao*, LXX (1984), pp. 213—233; 新城理惠, 《先蠶儀禮と中國の蠶神信仰》, 《比较民俗研究》, 第四期 (1991年9月), 7—27页。在唐代之前的历史, 除了嫫祖, 被视为“先蚕”的还有马头娘、苑麻妇人、寓氏公主、黄帝等。先蚕崇拜大约是民俗信仰与官方祭祀的混合物。唐时的于阗就有一座奉祀先蚕的寺庙, 这位先蚕的身份是什么, 也无从得知。见玄奘、辩机原著, 季羨林等校注, 《大唐西域记校注》, 台北: 新文丰出版公司景印, 1987, 1021—1023页。

〔9〕 《周礼·天官》内宰条; 卫宏, 《旧汉仪》, 在孙星衍校集, 《汉官七种》(平津馆丛书本), 卷下, 1b—2a页。

〔10〕 金子修一, 《唐代皇帝祭祀の親祭と有司攝事》, 《东洋史研究》, 47: 2 (1988年9月), 56—85页。

自然无法常行先蚕礼。不过，单就唐代前半期而论，武则天亲蚕也算频繁。这大概不是偶然的事，则天应当有特别的用意在^{〔11〕}。

从武氏即皇后位后就积极争取权力的事迹看来，毫无疑问，她多行先蚕的一个主要意图是要昭示臣民，她是一位政治领导者，一个公共人物，而不只是宫闱中的母妻。如果我们孤立地观察此事，可能会推断，则天亲蚕只是要增加自己的威望，为个人的政治目的服务，与一般妇女无关。不过，这样的推测未必恰当。下文将会显示，武则天亲行先蚕是她一整套提升妇女形象与地位的措施的一个部分，这件事的意义需要与其他类似的行动配合而观，才能得到比较深入的理解。

接下来要讨论另一事件。高宗龙朔二年（662）二月，朝廷更改了绝大多数中央政府机关与职位的名称，如以门下省为东台，中书省为西台，尚书省为中台。奇特的是，在政府机构之外的皇帝嫔妃的名号也一并更动（皇后不包括在内）^{〔12〕}。虽然这时武则天权力已经很大，可并没有资料显示，朝廷更名的措施是她所主导。不过，可以推测，嫔妃名衔的改动与她有密切的关系。我们很难

〔11〕 武则天亲祀先蚕的记载，见《旧唐书》，4：75；5：92，98，100；《新唐书》，3：57，67，71；《资治通鉴》，202：6375。《唐会要》卷十下有唐代历朝皇后祭祀先蚕的记录，据此，则天亲蚕五次。这是不正确的，674年有两个年号（咸亨五年、上元元年），当年的先蚕因之重复出现。这并非宋初编者的错误，原书卷十下已佚，现在的该卷是后人补入。参考《唐会要》，10下：260。该卷又记载，高宗永徽三年（652）有制，以先蚕为中祀，如皇后不祭，则派遣有司摄事；下注出自《通典》。按，今本《通典》无此资料，《册府元龟·帝王部》仅说永徽三年升先蚕为中祀，没有该制的其他内容。见《册府元龟》，33：5b。唐代先蚕坛的地点，见马端临，《文献通考》（商务印书馆万有文库本），87：794。关于唐代少册立皇后的现象，见气贺泽保规，《试论隋唐时代皇后的地位——武则天上台历史背景的考察》，在邓小南主编，《唐宋女性与社会》（北京大学盛唐研究丛书；上海辞书出版社，2003），下册，867—883页。此外，杜宣猷《懿宗先太后谥议》有句：“苹蘩遵助祭之仪，紘纒展亲蚕之礼。”懿宗母亲元昭皇太后晁氏生前只是宣宗的“美人”，不可能行先蚕礼。杜氏之语大概纯属虚饰，以日常桑蚕为亲蚕。见《文苑英华》，卷八四〇；《全唐文》，卷七六五；《新唐书》，77：3510。

〔12〕 见《旧唐书》，4：83；42：1786—1788；《新唐书》，47：1225；《资治通鉴》，200：6326—6327；《唐会要》，3：32—33。

想象，在当时的朝廷和皇宫，有任何人能够越过武则天，进行此事。就本文主题而言，此事最有趣的部分是嫔妃新名号的性质。以下是新旧名衔的对照表：

旧衔	品位	新衔	品位
夫人（贵妃、淑妃等）	正一品	赞德	正一品
九嫔（昭仪、昭容等）	正二品	宣仪	正二品
婕妤	正三品	承闺	正四品
美人	正四品	承旨	正五品
才人	正五品	卫仙	正六品
宝林	正六品	供奉	正七品
御女	正七品	侍栉	正八品
采女	正八品	侍巾	正九品

关于这次事件，个人想提出三个论点。首先，要理解嫔妃名衔更改的意义，必须先说明唐代内宫的组织架构。大体而言，宫廷女性分属两个系统。一是“内官”，即皇帝的嫔妃妾属，也就是这次称号更改的对象。另一则是“宫官”，如尚宫、尚仪、尚服等；至少在名义上，她们是掌领宫中职事的人，而非皇帝个人的伴侣。虽然宫中最重要女性是皇后和嫔妃，但高级宫官的品秩要高过低阶内官，也常拥有较大的影响力^[13]。

根据以上的说明，我们可以清楚看出嫔妃名衔更动一事背后的意念。这项措施的重点在改变这些妇女的身份的性质。至少在名目上，她们由皇帝的妻妾变成内廷的官僚。旧名衔的字义几乎

[13] 唐代宫廷妇女的组织，见《唐六典》，卷十二；《旧唐书》，44：1866—1869；《新唐书》，47：1225—1232。这些制度资料是出自玄宗时期，但隋文帝开皇二年已订“内官式”，把嫔妃跟掌宫掖之政的六尚等作出区分。这样看来，唐初至少已有内官、宫官的实质区别。见《隋书》，36：1106。

都是私人性的，而且都是沿袭过往宫廷组织中的旧称。新名衔则是前无所承的创造，这些称号试图将宫中的嫔妃定义为两类人，一是对皇帝统治有贡献的辅臣，一是皇帝的侍女。譬如，原来的“夫人”，在新系统中变成“赞德”——以增进皇帝德业为职责的人；“九嫔”改为“宣仪”——宣示皇帝的威仪；“美人”改为“承旨”——承受皇帝的旨命。六品到九品的内官则被定义为皇帝的侍者，也还是有职务的妇女；反之，低阶内官的旧衔则给人感觉，她们是为皇帝的欲乐而存在的。简单地说，龙朔二年的嫔妃名衔更改似乎强烈暗示，就像政府中的男人一样，宫廷中的女性也有重要的政治或实务上的功能。内官与宫官的区别被模糊了。

这次名衔更动的另一项特色是，原来的名衔具有强烈的性别意味，强调嫔妃的女性身份，新的称号则大体带中性色彩。虽然“侍栉”、“侍巾”提示了侍妾的角色，“承闺”、“卫仙”也有隐约的女性指涉，但都未明白点出性别。我们很难主张，“去性别化”或“去女性化”也是这次措施的意图，但这样的效果值得注意。

此外，龙朔二年的更名基本上只是意念的表达，与宫廷的实际运作没有什么关系。在低阶内官方面，也许我们还可以说，这次措施有“正名”的意味，在身份上，她们本来就是侍从的性质大于配偶的成分。至于高阶内官如夫人、九嫔、婕妤、美人，实际的角色就是皇帝的妻妾，至于能否参与政事，要看她们与皇帝或政治权力核心的关系而定，更改名号与现实根本毫无牵涉。

总之，以上论点想要阐明的是，龙朔二年嫔妃名号的更改是一个特殊的事件，一个有高度象征意义的行动。这项措施的主导者如果是武则天——似乎无法作第二人想，她是要借机表达一个想法：宫中女性有权参与公共事务，她们应该首先被定义为皇帝的助手或内廷中的官僚，而非皇帝的私人伴侣。武则天的行动恐怕主要还是为自己的掌权企图而服务的。不过，如果我们说，这

项举措透露了某种素朴的女性意识，也许不是太不合理的推测。附带一提，成于宋初的《唐会要》在记述这一事件后，随即批评高宗朝“政出宫中”，“其取威也多”，该书编者也认为，嫔妃改名号是武则天政治谋略的一部分^[14]。

咸亨元年（670），高宗下诏，龙朔二年更改的机构、官职名称都复旧，包括宫廷内职在内^[15]。很可惜，有关这次事件的资料遗留太少，我们无法作更进一步的探考。

比起亲祭先蚕与龙朔二年的嫔妃改名号，武则天参与封禅之事就著名多了。这件事也被广泛认知，是武氏为声张自己的权势而做出的举动^[16]。麟德元年（664）七月，在历经唐初以来的许多商议和准备后，高宗下诏宣布，将在麟德三年（666）正月行封禅。武则天是这项决定的重要支持者。如所周知，“封禅”是中国政治传统中最特殊、最隆重的皇帝祭天地之礼，行于泰山及附近的小山。历史上大概只有六位皇帝行过完整的封禅礼：秦始皇、汉武帝、汉光武帝、唐高宗、唐玄宗、宋真宗。照唐人的观念，这是要在内外安辑、年谷丰登、符瑞毕至的条件下，才能举行的旷代大典，重要性不言可喻^[17]。

在麟德二年（665）十月高宗将离开洛阳前往泰山时，或当年十二月皇帝已抵达泰山下，封禅正要开始前，武则天提出了参与

[14] 《唐会要》，3：33。

[15] 《旧唐书》，5：95；《新唐书》，3：69。据《资治通鉴》（201：6365），官名复旧之事发生在十月。

[16] 参见 R. W. L. Guisso, *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China* (Bellingham, Wash.: Western Washington University Press, 1978), pp. 28—29; 牛志平, 《武则天与唐代妇女》，40页。

[17] 关于对禅的一般性质以及唐代封禅的状况，可参看 Howard Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985), chap. 9。中国历史上还有一些与封禅有关的事件，如东汉章帝、安帝曾行幸泰山，柴告岱宗，但似乎未举行正式的封禅礼。武则天自己也在武周天册万岁二年（696）于嵩山行封禅，这也不是正统的仪式。

封禅的要求，获得皇帝同意^[18]。则天在奏表中表示，她对封禅中“封”的部分没有意见，“禅”礼的安排则有未当。根据已经订定的仪注，“封”、“禅”礼的初献是高宗皇帝，亚献、终献都是公卿。武则天认为，宰臣公卿不适合在禅礼中行祭奠，这个工作应当由她和内外命妇来担任。

“禅”是封禅礼中祭祀地祇的部分，传统上行于泰山东南方的梁甫山，在唐代，则在距泰山更近的社首山举行。在高宗所行的封禅礼，唐高祖、唐太宗是祭天封礼中的“配”，与天帝同受祭拜，祭地的禅礼则以高祖夫人太穆皇后、太宗夫人文德皇后为“配”。武则天主张，既然禅礼也祭祀过世的皇后，那么由男性外臣行礼，是不得体的。况且，她自己没有机会侍奉这两位先后，深以为憾，非常希望能够参与禅礼，补尽孝道。用则天自己的话来说，就是“妾早乖定省，已阙侍于晨昏；今属崇禋，岂敢安于帷帘？是故驰情夕寝，睠羸里而翘魂；迭虑宵兴，仰梁郊而耸念”。她说，如果她真能充任祭奠，或可裨益大礼，垂范将来^[19]。

在此不妨一谈，为什么禅礼要以太穆皇后、文德皇后为“配”。高宗封禅的配享方式，是在显庆四年（659）依许敬宗的建议订定的。更早的来源显然是汉光武帝建武三十二年（56）的禅礼，祭地祇以汉高祖夫人高后为“配”，取“王者父天母地”之义。从西汉末王莽以降，郊祀礼中的祭地祇也常以先后为“配”。从祭天地礼的历史发展看来，高宗行禅礼以两位先后为“配”，是顺理成章的事。不过，在高宗废王后立武氏的争斗中，许敬宗极力支持高宗和则天，则天立后后，又成为她最重要的一位政治盟友。敬宗请求禅礼以先后为“配”，则天再以女性配享为口实，参

[18] 关于则天提出要求的时间，有两个不同的记录。见《旧唐书》，23：886；《资治通鉴》，201：6344。《资治通鉴》将此事系于十月，有具体日期，似乎正确的可能性较高。

[19] 则天的奏表见《旧唐书》，23：886-887；罗元贞编，《武则天集》，太原：山西人民出版社，1987，126—127页。

与国家大典，还是令人感觉这项安排有巧合之处^[20]。玄宗开元十二年（724）为次年的封禅定仪注时，张说就认为高宗封禅以先后配享地祇，导致女子乱政，建议改以睿宗为地祇之“配”。他的看法得到采纳^[21]。

由于武则天的要求，妇女在麟德三年（即乾封元年）的封禅扮演了重要的角色。在禅礼中，高宗的初献仪式结束后，除了若干宦官，就变成纯女性的场面：则天担任亚献，太宗的妃子越国太妃燕氏担任终献，许多宫人则为礼生。根据官方的记载，“百僚在位瞻望，或窃议焉”^[22]。武则天和其他妇女在禅礼中担纲，是前无来者的创举。则天当时已大权在握，参加封禅，最明显的动机在树立自己的威望与权力的正当性。高宗封禅是公开的大典，观礼者包括宗室诸王、中央地方文武官员、外国使节及其扈从。高宗从洛阳出发到泰山时，外国使节带来“穹庐毡帐及牛羊驼马，填候道路”，朝廷还要求地方官挑选平民参与大典，甚至有唐代小说描写，某寻常百姓自行前往观礼。当时有人以为，“古来帝王封禅，未有若斯之盛者也”^[23]。武则天在这样盛大的场面承担重任，自然有助于增强其声势，这恐怕就是她处心积虑想要得到的效果。

[20] 以上所述，参考《资治通鉴》，200：6316；《旧唐书》，82：2761—2764；《新唐书》，223上：6335—6339；《后汉书》，志七，3170页；《通典》，54：1513；金子修一，《魏晋より隋唐に至る郊祀・宗廟の制度について》，《史学杂志》，88：10（1979年10月），22—39页；小岛毅，《郊祀制度の變遷》，《东洋文化研究所纪要》，第一〇八册（1989年2月），139—145页。汉代以来，“王者父天母地”之说甚多，例见《白虎通·爵》。又，光武帝行禅礼的“配”高后应该是吕后，但他后来以吕后戕害宗室为理由，改以汉文帝的生母薄太后为祭祀地祇的“配”，尊号高皇后。见《后汉书》，卷一下，83页；志八，3177页。

[21] 《旧唐书》，23：892—893。

[22] 《旧唐书》，23：888。《新唐书·礼乐志》同句作“百臣瞻望，多窃笑之”。《新唐书》行文多据《旧唐书》臆改，这里可能也是同样的情况。见该书14：351。关于此次封禅妇女行礼的其他资料，见《资治通鉴》，201：6345—6346；《旧唐书》，5：89；76：2647。

[23] 《册府元龟》，36：1b—2a；《太平广记》卷三六引薛用弱《集异记·李清》；《全唐五代小说》，第二册，803页。《李清》中说主人公李清于永徽五年（654）前往泰山看封禅，比封禅的实际时间早了十二年。小说家之言固不可尽信，唐人有此想象，也颇有趣。

作为一位唐代女性，则天不可能只身出现在祭礼，势必要有其他妇女伴随。至于国家盛典充满妇女的景象是否能提升女性的整体形象，也许不是她计虑所及。不过，本文的分析将会显示，如果有这样的效果，她是不会反对的。

这里还必须指出，在要求加入禅礼时，武则天使用正统的妇女观作为她的理论根据。在奏表中，她以两位先后配享地祇为理由，把禅礼形容成一场家礼：“乾坤定位，刚柔之义已殊；经义载陈，中外之仪斯别。瑶坛作配，既合于方祇；玉豆荐芳，实归于内职。”她自己是“职惟中馈，道属于蒸尝”，担任祭奠，不过是尽一位家庭主妇煮食祭祖的义务罢了^[24]。简言之，在把妇女带入国家大典的同时，武则天不但没有主张女性参与公共事务的权利，反而确认家庭是她们唯一正当的活动空间。则天的说辞，显然只是方便的借口，不能当真，但却反映出，她并未积极寻求改变社会所赋予妇女的基本角色。

高宗和武则天行完封禅礼后，还发生了一件令人玩味的事。封禅行于麟德三年正月，次月高宗、则天回都途中，到亳州谷阳县（今安徽亳县）参拜老君庙，追尊老子为“太上玄元皇帝”，创建祠堂，并改谷阳县为真源县。这是两《唐书》本纪都有的记载^[25]。李唐皇室以老子李耳为远祖，高宗所为，在唐代的统治意识形态中算是顺当的。但此事还另有曲折。高宗在追赠老子帝号时，还以“圣母”——老子的母亲——为“先天太后”^[26]。这件事

[24] 以上引文均见《新唐书》，23：886。

[25] 《旧唐书》，5：90；《新唐书》，3：65。

[26] 《全唐文》，卷十二，《上老君元（玄）元皇帝尊号诏》。成于北宋的《唐大诏令集》载此文，题为《追尊玄元皇帝制》，文字略有不同，封老子母为先天太后之句更遭删除。《全唐文》成书虽较晚，反而存真。见《唐大诏令集》，卷七八。老子神话中很早就有母亲的角色，例见东汉王阜的《老子圣母碑》，《全上古三代秦汉三国六朝文·全后汉文》，卷三二；葛洪，《神仙传》（浙江古籍出版社景印道藏精华录本），1：1b。传说老子之母姓益寿，名婴敷。见《北史》，100：3313；《新唐书》，70上：1956（《宗室世系表》）。

大约又是武则天的主意。何以言然？光宅元年（684），则天以皇太后的身份统治中国时，在《改元光宅赦文》中再次确认此事，并要求为圣母立像。该文有言：

玄元帝者，皇室之源，韞道德而无为，冠灵仙而不测，业光众妙，仁覃庶品。岂使宝胤见御宸居，先母竟无尊位？可上尊号曰：先天太后。宜于老君庙所，敬立尊像，以申诚荐。^{〔27〕}

从这段文字看来，则天似乎要在所有的老君庙为老子母亲立像，而不只限于传说为老子家乡的亳州（即楚国苦县）。无疑，先天太后崇拜又是则天一项提高妇女形象的发明。高宗与武则天建立的玄元皇帝、先天太后祠祀，在唐代一直延续，这个模式后来还得到宋真宗的模仿，用以祭祀赵家想象的远祖^{〔28〕}。

此外，调露二年（680）二月，高宗曾在洛阳附近的山区谒拜少姨庙和启母庙，则天同行，并命立碑。现存唐文中有崔融的《嵩山启母庙碑》、杨炯的《少室山少姨庙碑》，应该都是此时应命所作（少姨传说是启母的妹妹）。永淳二年（683）正月，高宗遣使遍祭洛阳附近诸山时，又同时祭祀西王母与启母的庙^{〔29〕}。这些祭祀女性神祇的行动显然与先天太后崇拜同一性质，大有宣扬女德的意味。

武则天采取的最明显的提高妇女地位的行动，是延长父在为

〔27〕《唐大诏令集》，卷三。《全唐文》卷九六文字略有异。

〔28〕李焘，《续资治通鉴长编》，北京：中华书局点校本，2004年再版，79：1797—1801（大中祥符五年十月）；89：2044（天禧元年二月）。武周证圣元年（695），为封禅嵩山预作准备，则天封嵩山神为天中王，其夫人为灵妃，或许也与先天太后崇拜有相近的旨趣。见《旧唐书》，23：891。

〔29〕参见《旧唐书》，5：106，110；《资治通鉴》，202：6393；《文苑英华》，卷八七八；《杨炯集》卷五，在徐明霞点校，《卢照邻集·杨炯集》，北京：中华书局，1980；张志烈，《初唐四杰年谱》，成都：巴蜀书社，1993，215页。张志烈也认为这些行动有提高女权的意味。

母服的丧期。在唐以前以及唐初的礼文，母死父在时，儿子与未嫁女的丧期是一年；母死父已逝时为母服，父死母在为父服，丧期则都是三年。高宗上元元年（674），武则天提出十二条建言，其中一条是父在为母服的丧期由齐衰一年改为齐衰三年，得到采行。垂拱元年（685），则天以皇太后的身份主政时，这项规定被纳入《垂拱格》，变成正式的法律。玄宗开元二十年（732），《大唐开元礼》颁布，母死父在的丧期规定也是三年，则天修改的礼文自此确立，成为中国标准的丧期^[30]。

武则天的这项措施和她参与封禅之事一样，都受到了广泛的注意，本文不拟再详细讨论。我想要特别揭示的是，在唐代的文化环境下，延长为母服的丧期具有清楚的提高母亲地位的意涵。如此说来，尊崇女性应该就是武则天推行此事的一个主要动机。

在现存文献中，父在为母服的丧期为齐衰一年最早见于《仪礼·丧服》。关于这条规定，《仪礼》解释曰：“何以期也？屈也。至尊在，不敢伸其私尊也。”这几句话非常简单，意思大概是，为母服丧只能一年是因为至尊的父亲尚在，子女不能充分表露母亲在他们心中的崇高地位。意思虽然可以大致掌握，但《仪礼·丧服》并未明白提出父尊母卑的原则。《礼记·丧服四制》则不然，该文对母死父在丧期的说明是：

资于事父以事母，而爱同。天无二日，土无二主，国无二君，家无二尊，以一治之也。故父在为母齐衰期者，见无二尊也。

[30] 参见贾公彦，《仪礼注疏》（十三经注疏本），30：4b—6a；《旧唐书》，5：99；6：117；《新唐书》，76：3477；《资治通鉴》，203：6434；《通典》，89：2448—2451；《大唐开元礼》，132：3b；顾炎武《三年之丧》，收于《原抄本日知录》，台北：明伦出版社，1970，146页；吴增原著，马建石等编注，《大清律例通考校注》，北京：中国政法大学出版社，1992，3：97—99。依《大唐开元礼》，丧期三年为二十七月（132：3a—b）。

子女对父母的感情应当是相同的，对两者丧期的不平等，完全是为了维护家无二尊的原则。初唐人士对父在为母服丧期的理解，也无异于《丧服四制》。活跃于七世纪中叶的贾公彦在《仪礼注疏》就此作了更进一步的说明：

家无二尊，故于母屈而为期……其父非直于子为至尊，妻于夫亦至尊。^[31]

武则天聪敏通经史，一定了解父在为母服一年在初唐所被共同认知的含义。明清之际的顾炎武就认定，则天更改这条礼文的原因是“以妇乘夫，欲除三纲变五服，以申尊母之义”^[32]。从贾公彦和顾炎武的话可以看出，“妇”与“母”的地位是分不开的，提高母亲的地位，也就同时提高了妻子乃至一切女性的地位。

在玄宗朝初期，唐代女性参政风潮停歇后不久，一场关于父在为母服丧期的争论在朝廷爆发，有官员要求这个丧期恢复为原本的齐衰一年。他们的基本论点就是，武则天的新规定破坏了阳尊阴卑的正规世界秩序。卢履冰是其中的最主要代表，他把则天修改礼文的举动完全当作篡唐自立的准备步骤^[33]。事实上，玄宗在开元七年（719）下令恢复了旧制，只是这项决定后来又改变了^[34]。简单地说，玄宗朝的论争显示，在武则天的时代及其后不久，许多人就认为延长父在为母服的丧期是一项提高女性地位的行动，这个判断出现很早，并不待后人如顾炎武。

[31] 贾公彦，《仪礼注疏》，30：6a。

[32] 顾炎武，《三年之丧》，《原抄本日知录》，148页。

[33] 关于这个论争，参考《旧唐书》，27：1023—1031。卢履冰的文字见同卷1026—1030页。

[34] 玄宗恢复旧制的诏书见《旧唐书》，27：1031，此文在《全唐文》出现两次。在卷十四，它被误认为高宗的诏令，应参考卷三四。

附带一提，武则天对父在为母服制的改变之所以能获得维持，实际上还存在着思想史的背景。隋文帝仁寿三年（603）有诏，禁止父在为母服的一年丧期间行小祥的吉礼（小祥为改服练冠练衣的祭礼，本行于三年丧中的第十三月）。文帝的理由是，父在为母服一年本来已经有违人情，是为遵循家无二尊的原则而有的不得已之举，如何能再打折扣行吉礼^[35]？由此可见，在隋代，已有强烈的意见认为，父在为母服一年是有问题的。中国自两晋以下，礼法思想强调人的真实情感，不避变通。武则天的改革乘此运会，终得成功，不仅是少数几个人的因素。

在结束关于父在为母服问题的讨论之前，我还必须指出，武则天在提出延长丧期的主张时，并没有明显地去撼动男尊女卑的原则。相反地，她在奏章中点明，即使她的建议获得实施，为母服和为父服仍然有差别。这时，两者的丧期同为三年，但为母服的丧服是“齐衰”，位阶低于为父服的“斩衰”^[36]。则天的意思当然是，她要进行的只是局部的改变，并无意碰触文化价值的基本格局，大家不必紧张。武则天的这番话不一定可信，从她长年采取各种提升女性形象与权益的措施看来，她的说明应当只是缓和反对意见的预防动作而已。这里可以再提一事，为父母服丧礼中“斩衰”与“齐衰”的差异，在十四世纪末被明太祖朱元璋泯除。自此，父母亡故后所行的丧礼都是“斩衰”三年，至少在身后，母亲得到了与父亲平等的地位^[37]。

所有以上讨论的事件，都发生在武则天任皇后或皇太后时。她在690年创建武周，自立为帝之后，就不曾推行任何有明显尊崇女性意味的措施，至少不见诸现存史料。可是，则天自立为帝一

[35] 《隋书》，2：49—50。在《全上古三代秦汉三国六朝文·全隋文》，卷三，此诏题为《父存丧母不许有练诏》。

[36] 《旧唐书》，27：1023。

[37] 参见吴璠，《大清律例通考校注》，3：98。

事本身，似乎就有很浓重的“女性主义”意味。中国历史上，女性统治者相当多，其中如西汉的吕后、晚清的慈禧太后，都是关键性的历史人物。然而，武则天是唯一成为法理上最高统治者女性。她不但自号为帝，而且具备一切皇帝专有的建制：发布法令、为祖先立七庙、行祭天礼、配置异性侍从。武周天册万岁二年（696），她甚至亲行封禅——虽然是在嵩山，而非泰山。我们应该可以推测，在不少当时人（特别是妇女）的心中，武则天的行动宣告了一件事：皇帝不是男人专属的名位，女性也能任国家元首。这个推测，可在唐人文字中得到呼应。晚唐的李商隐（813—858）撰有一文《宜都内人》，文中描述一位宫中女官宜都内人，劝说已称帝的武则天不要模仿坏男人，要以女身行刚亢明烈之阳德，摒去男妾，如此日久，才能男子益削，女子益专^[38]。这个故事很有趣，可惜来源不明，不知是义山想象自撰，还是另有所本。假使这只是一位敏感文人的遐想，大约也虽不中亦不远了。

武则天自立为帝，不仅是政治史上的惊人之举，而且在观念上尤其有重大的困难。以儒家为代表的华夏正统思想，在原则上完全将女性排除于领导性、公共性的角色之外。为了克服这个障碍，则天在武周政权正当性的问题上做了很多努力。佛书《大云经》成为武周统治最重要的经典依据。在这部经典中，释迦牟尼佛预言将来会有女身转轮王出现世间，她敬奉佛法，为人民带来安乐丰饶的生活。则天的支持者撰写经疏，宣称她就是这位转轮王。天授元年（690），则天还下令两京诸州各设大云寺，藏《大云经》，令僧人讲解^[39]。在武周的统治意识形态中，则天还曾被指为弥勒佛的化身。武则天运用佛教典籍建立女帝统治的正当性的问题，学者已有详细的研究。这里只是想指出，在创建自己的王朝

[38] 《樊南文集》，卷八，489—490页。

[39] 《资治通鉴》，204：6469。

时，则天的确尝试证明，女性有权担任国家的统治者^[40]。在中古和近世法国，存在着一般称为“沙利继位法”（Salic law of succession）的规定，不允许女性以及国王女儿的子裔继承王位。中国没有这样的法律，但这个规则只有更根深蒂固地埋藏在严格的从父姓制度中。武则天不曾公然挑战传统的亲属制度，显然也无力对抗。她曾赐姓中宗、睿宗为武氏^[41]，此事并无法真正实现，她的儿子还是以李唐子孙的身份继承帝位。无论如何，至少对当时若干宫廷妇女而言，则天称帝的行动与建立女帝统治正当性的努力释放了一个信息：女子不得为帝的规则是可以打破的。这一点下节将有所揭示。

除了以上考察的事件，武则天还采取过不少与提高妇女地位有关的行动，但因史料缺略，无从详论，以下是简单的介绍。则天在高宗永徽六年（655）十一月朔日登上皇后位。当天，百官和四夷酋长就朝拜皇后于肃义门^[42]，她又另外在内廷接见内外命妇。这两项典礼在唐代都是没有前例的，后者尤其特别。玄宗朝时，两者都被编入《大唐开元礼》，成为正式的国家仪典^[43]。则天掌权期间还建立了另一项新礼。在新年元旦和冬至日，百官与命妇要分别朝见皇后，这项典礼也被编入《开元礼》^[44]。就具体事实而

[40] 关于佛教与武周政权合法性问题的关系，参见陈寅恪，《武曌与佛教》，收在《陈寅恪文集之三》，上海古籍出版社，1980，《金明馆丛稿二编》，147-155页；矢吹庆辉，《三阶教之研究》，东京：岩波书店，1927，686-761页；滋野井怡，《唐代佛教史论》，京都：平乐寺书店，1973，203-237页；Antonino Forte, *Political Propaganda and Ideology in China at the End of the Seventh Century* (Naples, 1976); R. W. L. Guisso, *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, pp. 37-46, 66-68. 有关武氏政权合法化工作的整体讨论，参见 Guisso 的专书。

[41] 《资治通鉴》，204：6467；206：6539。

[42] 肃义门之名不见于其他史料，或许即为太极宫西北肃章门的讹误。根据《大唐开元礼》，唐代皇后所行的嘉礼多在肃章门举行。散见该书卷九十五、九十八、一〇五、一〇八。

[43] 见《新唐书》，76：3475；《资治通鉴》，200：6294；《大唐开元礼》，94：7b-8a。唐代以前，有朝臣参加册立皇后仪式的例子。见《通典》，58：1634-1640。

[44] 有关此事的资料非常零散，文字又不清楚。参见《旧唐书》，149：4008；《新唐书》，104：4008；《唐会要》，26：492。另参考《大唐开元礼》，卷九八。

言，高宗仪凤三年（678）正月辛酉日，则天在大明宫光顺门接受百官及四夷酋长的朝拜。辛酉显然不是元日，此事与则天创立元旦百官命妇谒见皇后礼有无牵连，不得而知^[45]。

为什么武则天登皇后位时，朝廷采用了新创的仪式，令人好奇。当时，则天还未掌大权，跟整个事件关系有多深，很难断定。不过，我们可以猜测，把命妇带进登位过程，是则天的主意。在当时的政治领导圈，似乎只有她有动机这么做。此外，显庆五年（660）二月，高宗与则天共游则天的家乡并州，三月丙午日，则天在天子行幸的朝堂宴请亲族邻里故旧，另外在内殿接见妇女。并州妇女年八十以上的，还授予郡君的爵位^[46]。则天的这些动作，跟她登后位时在皇宫内殿接见命妇，几乎如出一辙。至少对我个人而言，这两个事件显示，从任皇后之初起，则天就积极利用象征性的手段彰显妇女的地位，表现她对女性的重视。

则天对女性议题的兴趣还显示于她的著述。在题为武则天撰的作品中，至少有六部与妇女有关，虽然这些作品大都不是则天所亲撰，题旨一定得到她的同意，甚至是她亲自拟议的。这六部作品已全部亡佚，从相关信息看来，大概可分为三类。《内训》自成一类。此文是则天写于永徽六年三月，距离即皇后位仅七个月^[47]。当时则天正在为废立皇后之事进行争斗，是讨论女性议题的敏感时刻。从题目和撰作环境推测，《内训》表达的大约是男主女从、男外女内的正统妇女观，目的是向外界表示，她不会是干政的威胁，以减少登位的阻碍。

大约在高宗上元年间，670年代中期，武则天组织了一批学者

[45] 《资治通鉴》，201：6384。本文英文旧稿发表后，承 Dellis Twitchett 教授来函提示此事。

[46] 《旧唐书》，4：80；《资治通鉴》，200：6319。

[47] 《旧唐书》，4：74。此文不见于胡文楷，《历代妇女著作考》，上海古籍出版社新版，1985。

为她编写著作多种。关于这项工作，由于史料残阙，我们所知甚少，但从成果庞大达千余卷看来，应当进行了相当久^[48]。这些成果中，有四部以妇女为主题的著作可以合为一类：《列女传》（一百卷）、《孝女传》（二十卷）、《古今内范》（一百卷）、《内范要略》（十卷）；《内范要略》显然是《古今内范》的摘要本。这些著作都带有标准化、正统式的题目，内容为何，则完全不得而知，我们无从判断其中是否含有任何颠覆性的因子。

在题为武则天撰的女性议题著作中，有一部值得单独讨论。这就是《保傅乳母传》^[49]。这部作品也失传了，从书题看来，应当是前代足为典范的皇帝老师与乳母的传记，因为“保傅”一词指的就是太子的师傅。在正统文化中，皇太子的老师是深受重视的，他们被认为是培养优良统治者的关键因素，《大戴礼记》中就有一篇《保傅》。武则天显然认为，抚养照育皇子、皇帝的妇女也应该得到肯定。她这种为女性“发潜德之幽光”的心理，造就了《保傅乳母传》这部奇特的著作——把声誉崇隆的男性学者与一般出身低微的奶妈相提并论。可惜的是，除了题目，此书别无资料遗留，我们无法做任何实质的考察。另外还须说明，以著述史的观点而言，《保傅乳母传》的题旨独特，掀露了武则天的女性意识；从中古文化的大背景看来，表扬乳母就不一定能算特别突兀的举动。北魏有尊崇保母的传

[48] 《资治通鉴》记载，武则天引文学之士撰书凡千余卷（202：6376），《新唐书》则说是九千余篇（201：5744）。至少有三位参与撰书的学者供奉则天左右，担任文字机要或达二十余年，编书的工作可能是同时进行的。这项编纂工作的其他资料见《旧唐书》，6：133；46：2006；47：2026；87：2846；《新唐书》，57：1450；59：1512—1513；《资治通鉴》，202：6376；胡文楷，《历代妇女著作考》，23—27页。

[49] 根据《旧唐书·经籍志》，此书为一卷（46：2006）；《新唐书·艺文志》则说是七卷（58：1487）。《新唐书》的记录似较合理。题为武则天撰的另一部作品——《凤楼新诫》（二十卷）——应该也与妇女议题有关，或许是对公主的训诲。有资料记载，此书是肃宗的皇后张后所著，显然是错误的。参考《旧唐书》，6：133；47：2026，2082；《新唐书》，58：1487。

统，南朝也有皇帝的乳母被授予爵号^[50]。

再谈几件信息无多的小事。高宗龙朔元年（661）五月，武则天奏请“禁天下妇人为俳優之戏”，皇帝从之^[51]。则天作此要求的动机不明，但显现了她注意女性问题。《旧唐书》高宗本纪载，麟德元年（664）三月，“长女追封安定公主，谥曰思，其卤簿鼓吹及供葬所须，并如亲王之制，于德业寺迁于崇敬寺”，这位“长女”安定公主是谁，于史无征；个人判断，应该就是武则天的大女儿，据说出生后被则天自己勒毙，诬指是王皇后所为^[52]。这里值得注意的是，安定公主改葬，仪式比照亲王（宗室封王者），较原来公主的规格为高。这项举措可能反映了则天对她的愧疚与想念，但可能也含藏了公主应与皇子待遇平等的意念。永隆二年（681）正月，高宗的一份诏书有言：“天后，我之匹敌。”^[53]此诏书符合实情，也有古典的根据（《白虎通·嫁娶》：“妻者齐也”），但出现在皇帝的文告里，还是有些特别。姑不论诏书出自谁人之手，以当时武则天独尊朝廷的情势看来，此语应可算是她的夫妻平等观念的显现。

还有一件趣事。垂拱四年（688）正月，武则天在东都洛阳所建的明堂告成，规制宏大，号“万象神宫”，建成后，则天“纵东都妇女人及诸州父老人观”，兼赐酒食。明堂是天子御用的神圣建筑物，则天到次年永昌元年（689）元旦才亲享明堂，四日在此布告政令，颁九条以训百官，民众参观的活动则到五日才停止，持续了整整一年^[54]。在这件事情上，女性得到了特权，洛阳妇女可以大量入内，

[50] 北魏太武帝、文成帝都封自己的乳母为太后，参见《魏书》，5：111；13：321，326。南朝的事迹，见《陈书》，7：129；28：366；65：1584。当然，北魏的乳母当政有特殊背景，和“子贵母死”的措施有关。汉代与中古早期乳母的综合研究，见李贞德，《汉魏六朝的乳母》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，70：2（1999年6月），439—481页。

[51] 《旧唐书》，4：82；《唐会要》，34：628。

[52] 《旧唐书》，4：85；《新唐书》，76：3474—3475。

[53] 《旧唐书》，5：107。

[54] 《旧唐书》，22：864；《太平御览》，第五册，533：211。

男子则不准，至于诸州长老，显然是地方长官选派赴京的。武则天于690年登基为帝。在都城人民中，她只让妇女参观明堂，也许不无为称帝做准备的意味。但如果说她做出这样奇特的事，纯是为了两年后的政治目的，与女性意识绝无关系，也不甚合理。

到目前为止，本文已考察了不少武则天有关妇女角色的行动，现在将这些行事有确切时间可据者依年代排列于下，作为整体讨论的基础：

高宗

永徽六年（655）三月	撰写《内训》
永徽六年（655）十一月	立后之日接见朝臣、外国使节及内外命妇
显庆元年（656）三月	亲祀先蚕
显庆五年（660）三月	接见家乡并州妇女，年八十以上者颁授郡君
龙朔元年（661）五月	奏请禁天下妇人为俳优之戏
龙朔二年（662）二月	更改嫔妃名衔
麟德元年（664）三月	长女追封安定公主，丧葬如亲王之制
乾封元年（666）正月	与其他宫中妇女参与封禅的“禅”礼
二月	追尊老子的母亲为“先天太后”
总章二年（669）三月	亲祀先蚕
咸亨元年（670）十二月	嫔妃名衔复旧
咸亨五年（674）三月	亲祀先蚕
上元二年（675）三月	亲祀先蚕
上元二年（675）十二月	建议延长父在为母服丧期为齐衰三年，获得采纳
约在上元年间及其后	组织学者编写书籍，其中有五部与女性议题有关
仪凤三年（678）正月	在大明宫光顺门接受百官及四夷酋长的朝拜
调露二年（680）二月	与高宗谒拜少姨庙、启母庙，并命立碑
永淳二年（683）正月	高宗遣使祭祀西王母庙、启母庙

则天太后

- 光宅元年（684）九月 重新确认老子母亲为“先天太后”，并命立像
- 垂拱元年（685）三月 《垂拱格》颁布，编入父在为母服丧期的新规定
- 垂拱四年（688）正月至 邀请洛阳妇女参观明堂
- 永昌元年（689）正月

武周

- 天授元年（690）九月 即帝位，改国号，在此前后宣扬女子为帝的正当性
-

关于上列行动，我想提出三点总体观察。首先，除了少数例外，这些行动可以粗分为两类。一类明显是提高妇女地位的措施，姑不论其动机为何；另一类可能有提升妇女形象或激励妇女的作用，但直接目的在伸张武则天的政治权势。前者如则天屡次接见妇女、更改嫔妃的名衔、父在为母服之丧期延为三年、尊崇老子母亲、编写有关妇女的书籍。后者如亲祀先蚕、妇女参与禅礼、创建武周。以上把则天有关妇女权益的措施分为两大类，只是就表面现象做最初步的分析，并不是要为个别事件的性质下定论。个人在此想提出的基本论点是，本节描述的不是零散偶发的行动，这许多行动彼此关涉，串联起来，几乎形成了一个模式。这个情况显示，改进妇女的地位是武则天的长期关怀。则天对女性的重视，当然和她在政治上的奋斗密切相关，可是，我们也没理由说，所有的举动纯粹出于政治的计算。在这个问题上，由于史料零星，我们的认识有限，但已有的知识应该足以让我们得到这样的判断：武则天是一位具有女性意识的政治人物。

我的第二项观察是，武则天改进妇女地位的措施是持续进行的。她甫任皇后，就力求彰显妇女的形象，类似的行动不断出现，直到自立为帝为止。这些行动没有明显的高峰，虽然在670年代中后期显得比较密集。我们不了解，为什么武周建立后，史料中就不见这类的措施，也许是武则天缺乏继续提出女性议题的政治动机。无论如何，在约三十五年的时间中，则天显现了强烈的为妇女谋利益的倾向。这不是一段短的时间。

再者，则天的女性意识不能被过分强调。至少在现存文字中，她不曾明白表达提高女权的观念。相反地，在要求妇女参与封禅以及主张延长父在为母服丧期时，她宣称，她的要求不至于破坏家无二尊的格局，女性的角色还是应该局限于家庭。我们可以把则天的言辞解释成不得已的妥协，或为达成目的所作的掩饰，但这些话也显示，她的女性意识大约是处于一种初生的、甚至不甚自觉的境地。总结而言，在掌权期间，武则天经常采取提高妇女地位的措施，但避免直接挑战男性独尊的文化原则。除了个人的政治行动，她基本上是在传统规范的范围内宣扬女德。

从韦后到太平公主

705年，武则天被迫退位，唐室复辟，女子参政的局面不但没有消散，反而更形兴盛。许多皇家妇女——包括后妃、公主、女官——继续扮演重要的政治角色，并在宫外活动。她们之中，权势最盛的是：中宗皇帝的妻子韦后、武则天之女太平公主、中宗与韦后的幼女安乐公主。再者，上官婉儿极负盛名。婉儿是上官仪的孙女，上官仪上官仪上官仪因为反对武则天被杀，婉儿与母亲没入掖庭。则天晚年时，婉儿成为她的重要助手，中宗继位后，又专掌制命，深受信任，拜为昭容。上

上官婉儿词才甚高，是当时的文坛领袖^[55]。以上诸人而外，还有其他女性参与政务，甚至包括宫外妇女。这个情形也是启自武则天。在她当政时期，已有士人家庭的妇女入宫任事、谋议，玄宗朝宰相裴光庭之母库狄氏是一个例子；八世纪中叶士人领袖兼书法大家颜真卿（709—784）的祖母殷氏还因人宫执掌文书，过于忙碌，家中多由女儿照顾^[56]。这个女性参政的局面以玄宗皇帝击溃太平公主的势力而告终，时当玄宗先天二年（713），共历时八年。

如同前节，本节的主题不是女性掌政，而是后武则天时代政局中所显露的女性意识。首先要指出，则天退位后妇女仍积极参政的现象本身，就可以算是女性意识的一个表现。中宗朝的政局并不单纯是武则天时代的延续。则天是被政变推翻的，此后最具权势的女性韦后原本不属于武周的统治集团。她在中宗登位后，立即仿效则天所为，施幔临朝，与丈夫共治天下，显然是受到则天前例的鼓舞，认为女人和男人一样，有掌政的权利。毫无疑问，她周围的许多妇女都有相同的想法。

在武周之后的女性政治领袖当中，韦后最有机会成为正式的执政者，她也不断试图朝这个目标前进。在此过程中，她采取了一些明显具有提高女性地位意味的措施。约在神龙元年（705），中宗登基后仅几个月，根据上官婉儿的建议，韦后奏请中宗，将子女为出母（与父亲离异的亲生母）服的丧期由一年延为三年。皇帝下诏允许。这个新订的丧期未被纳入开元二十年（732）颁布的《大唐开元礼》，但在天宝六载（747），玄宗下诏，子女为出母与再

[55] 参见《资治通鉴》，卷二〇七至卷二一〇；《旧唐书》，51：2171—2175；段塔丽，《唐代妇女地位研究》，北京：人民出版社，2000，76—79页。

[56] 见《资治通鉴》，209：6623；《新唐书》，108：4089；《颜鲁公集》，卷十一，《杭州钱塘县丞殷府君夫人颜君神道碣铭》（《全唐文》卷三四四）。参考新城理惠，《唐代先蠶禮の復元——“大唐開元禮”先蠶條譯註を中心に——》，《史峰》，第七号（1994年3月），25页。

嫁母服应为三年^[57]。玄宗的敕令在唐代实施情况如何，不得而知，但应有相当的效力。北宋以降，除了金朝的一个可能例外，为出母服一直维持在齐衰一年^[58]。韦后与上官婉儿要求延长为出母服为三年，完全是模仿武则天延长父在为母服的举措。揣度其用意，也许主要是发出政治信号，表明又有女性当政，就行动内容而言，则是一个明确，甚至激烈的男女平权举措。

中宗景龙二年（708），韦后上奏要求：“自妃主及五品以上母妻，并不因夫、子封者，请自今迁葬之日，特给鼓吹，宫官亦准此。”皇帝下制应允^[59]。韦后奏表已不存，从这段简略的摘要看来，意思大概是，嫔妃、公主、五品以上官员的母妻，非因丈夫与儿子之故而封爵的命妇、宫官等人，身后行葬礼时，由朝廷赐给鼓吹。这又是一个从礼仪上提高妇女地位的做法，以下略作解释。首先，关于这项规条适用的范围，公主与五品以上母妻的意思很明确。从现有资料看来，五品以上母妻至低限度可以比照夫、子的品秩，享有五品的地位。至于“不因夫、子封者”，主要是指由女性本人的因素而封爵的。在唐代礼律中，她们通常被称为“不因夫、子别加邑号者”，邑号（即爵位）之前，都有品阶，如某品夫人、某品郡君。妇女封爵者都等同五品以上^[60]。嫔妃和宫官何所指呢？对照其他的条件，可能是指五品以上的内官和宫官，

[57] 玄宗敕令残文见《唐会要》，37：680；《通典》，89：2452；《宋史》，125：2928（《礼志》）。《唐会要》、《通典》中的遗文没有明言为出母服丧三年，只及于再嫁母，《宋史·礼志》则具体包含两者。按，唐代官方礼文中，子女为出母与再嫁母服丧属于同一类目（《大唐开元礼》，132：5a），这两个问题很可能是一起处理的。

[58] 金世宗大定八年（1168）有制，子为改嫁母服丧三年，或许也及于出母。见《金史》，6：141。另参藤川正数，《唐代における母親主義的服紀改制について》，56页；吴增原著，马建石等编注，《大清律例通考校注》，3：118—119。

[59] 《旧唐书》，28：1050—1051。另参见《旧唐书》，85：2813—2814；《新唐书》，76：3487。

[60] 有关“不因夫、子别加邑号”妇人的基本资料，见《旧唐书》，43：1821；45：1957；《唐律疏议笺解》，卷二，《名例律·妇人官品邑号者》，152—156页；《唐令拾遗》，《衣服令第十七》，467页。

而非涵盖宫中所有的女官。依当时的制度，嫔妃之中，“才人”为五品，“美人”以上更高；宫官方面，只有最高级的“六尚”（尚宫、尚仪等）和“宫正”是五品^[61]。

其次，对妇女葬礼赐予鼓吹的新规定，不但提高了女性的礼仪地位，待遇甚且超过男性高官。中宗下令实施这项制度后，太常博士唐绍强烈反对。他上疏指出，鼓吹原是军乐，连郊祀之礼都不使用。妇女葬礼用鼓吹，不但不合法，而且历代未闻。根据“令”，五品官婚葬，基本上也无鼓吹，只有京官五品得以借用四品的鼓吹当礼仪。五品以上官之母妻享有特殊地位，是因丈夫、儿子而来的，现在她们的葬礼都可以用鼓吹，许多五品官反而不能，实在错乱。唐绍希望中宗收回成命，仍行常典，但没有被接受^[62]。从唐绍的分析，可以清楚看出，韦后的提议有激烈凸显妇女地位的作用。

《旧唐书》中宗本纪载，景龙三年（709）七月，“皇后表请诸妇人不因夫、子而加邑号者，许同见任职事官，听子孙用荫。从之”。此事亦见《通典》、《唐会要》，唯《唐会要》系于景龙二年七月，大概是错误的^[63]。这又是一件韦后提高妇女地位的作为，以下试行讨论。

关于“妇人不因夫、子而加邑号者”，前文已略有说明。唐代妇女封爵，绝大多数与丈夫、儿子有关，但还是有妇女独自封爵的。譬如，武德初，妇人王氏杀死薛仁杲旧将房企地，乱因以平，被高祖封为崇义夫人。武周时期，有妇人奚氏、高氏，分别因抵御契丹、突厥有功，受封爵位^[64]。另外，皇帝嫔妃的母亲受封也

[61] 六尚、宫正的品阶，见《旧唐书》，44：1867—1869。

[62] 《旧唐书》，28：1050—1051；85：2813—2814。

[63] 《旧唐书》，7：147；《唐会要》，81：1498；《通典》，34：950。《新唐书》也将此事系于景龙三年，但相关文字因删减而颇失原意。

[64] 《旧唐书》，193：5140，5145—5146。唐代后期的例子，见同卷5149—5151页。其他朝代妇女独立受封的事例，参见刘开，《广列女传》（半亩圆丛书同治八年刊本），卷十九。

是惯例，这是因女儿而加邑号。至于“妇人不因夫、子而加邑号者”荫子孙的问题，《唐律疏议·名例》规定，原则上，有爵位的女性不得荫亲属，但“不因夫、子加邑号者”为例外，适用于一般（即男性）封爵的情况。换句话说，这类妇女可以荫亲属。这是唐律的法条，所指的“荫”显然是刑事方面的特权，如减轻罪罚、赎免罪刑^[65]。韦后所要求的“荫子孙”，可能是指高阶职事官荫补之类的特权，如某品官的子孙得任某品官。根据唐代的法令，封爵者也有资荫之法，可以让子孙任官，后人也可继承爵位^[66]。从韦后的要求看来，或许这方面的规定本来排除了女性，韦后要增加她们的权益。总之，从现存的零星资料判断，韦后的目的是使妇女独立受爵者与男性高官享有平等的待遇。

中宗的诏令发布后不出数年，女性政治势力就溃败了，韦后提出的新规定大概很少得到实施的机会。但这项规定具有重要的文化意义，它使得母亲的身份在制度上得以成为政治权位的来源，可以说，在某种程度上肯定了女性在政治领域的独立人格。

接下来，要讨论中宗朝的一件重大礼仪争论。这也发生在景龙三年。该年十一月，中宗将行亲祀南郊之礼。八月定仪注时，国子祭酒祝钦明和国子司业郭山恽上表建议，皇后应当助祭，引起很大的反对。皇帝还是决定由韦后担任亚献，大臣的女儿为斋娘（执事）。祝钦明还想进一步引安乐公主为终献，迫于时议而止，此职由宰相韦巨源（也是韦后的支持者）出任^[67]。

这个争议颇有值得加以说明之处。首先，韦后与安乐公主是否参与助祭南郊的拟议，并不明确，只有资料说，祝钦明与郭山恽

[65] 以上说明参见《唐律疏议笺解》，卷二，《名例律》之《七品以上之官（减章）》，《应议请减（赎章）》，《妇人官品邑号者》。

[66] 参见《唐六典》，卷二，32页；《唐会要》，81：1493，1499；《唐令拾遗·封爵令第十二》二乙，305—307页。

[67] 见《旧唐书》，21：830—831；51：2173；92：2964—2965；《新唐书》，109：4104—4107；《资治通鉴》，209：6636—6637；《唐会要》，9上：151—161。

“希旨”，“阴迎韦后意”^[68]。不过，在此之前，韦后已积极在为自己更上层楼的政治前景做准备。景龙二年，宫中报称，韦后衣箱中裙上有五色云起，久而方歇，韦巨源认为是非常佳瑞，请布告天下。中宗因之命人图画其状，并行大赦，五品以上官的母妻升爵位一级，没有妻子的，可以授爵给女儿，天下妇人八十岁以上，都颁授邑号，出现了一幅欢庆女德的场面。另外还有其他符瑞流传^[69]。祝、郭两人的建议，无疑也是这一连串尊崇韦后行动的一部分。

其次，在表面上，韦后在南郊祀礼担任亚献的安排，是模仿武则天参与禅礼之举，但两者间有重要的差异。在禅礼方面，祭祀的对象是地祇，以两位过世的皇后为“配”。这个情况被武则天利用，把“禅”描绘成一种家礼，她有义务参加。但南郊的情况则不同，它是汉代以来中国皇帝常行的祭天之礼，皇帝祭天，肯定了身为天子的角色，向来公认是国家体制中最重要 的 仪 典。在唐代，南郊礼曾发生微妙的变化。天册万岁元年（695），已登基为帝的武则天将南郊祭天改为合祭天地，这个措施可能是适应则天身为女性的更动，太极元年（即先天元年，712）正月，睿宗南郊，就再改为单纯祭祀天帝。中宗时，南郊显然还是合祭天地，但祝钦明、郭山恽没有利用这个变化，强调它有任何私人色彩。他们建议韦后助祭的主要论据，是摭取《礼经》中的若干零星话语，主张皇帝、皇后应当合祭天地。此外，也没有资料显示，韦后或其支持者曾经表示，南郊祭祀有任何私人的意义^[70]。总之，与则天参与禅礼不同，韦后助祭南郊，是堂而皇之地加入国家至高的

[68] 《旧唐书》，21：830；《新唐书》，109：4104。

[69] 见《旧唐书》，7：145—146；51：2172—2173；92：2964；《新唐书》，76：3486；《资治通鉴》，109：6619—6620；《朝野僉载》，卷一，8页。

[70] 关于唐代初期的南郊以及中宗朝的争论，包括祝钦明、郭山恽的论述，最集中的资料见《唐会要》，9：151—163。另见《旧唐书》，189下：4965—4971。有关唐前与唐代郊祀的大体讨论，参见 Howard Wechsler, *Offerings of Jade and Silk*, chap. 5。王莽当政之时，也合祭天地，原因似乎只是出于王莽个人的礼学见解。

常态祭典，没有任何语言上的遮掩，她不但祭地，更且祭天，几乎担当了半个天子的角色^[71]。

再者，个人以为，助祭南郊不应只被看做是韦后及其支持者为她掌政预做准备的一个计谋。这个事件似乎也反映了韦后阵营的女性观，认为妇女有参与政治的正当权利。对本文主题而言，整个争论中最令人感到兴味的一点是，不但韦后参加祭天，祝钦明还提议以安乐公主为终献。就当时的政治情形而言，这个提议关联到安乐公主希望成为皇太女的努力，在意识形态上，几乎等于公开肯定女性继承皇位的权利。接下来就讨论这个问题。

中宗继位不久，“最小偏怜”的幼女安乐公主就自请立为皇太女，中宗虽然没有答应，也未有责难之意。这对皇太子李重俊造成很大的压力。重俊在神龙三年（707）七月发动政变，企图消灭韦后、安乐公主、上官婉儿等人的势力，失败被杀。此后，安乐公主仍希望成为皇太女，尽管未能如愿，中宗也未再任命新的太子。景龙四年（710）六月，安乐公主与韦后谋害中宗，夺取政权，不到二十天就被太平公主与未来的玄宗皇帝李隆基所灭，两人都死于乱中^[72]。

从初唐的政治情形看来，安乐公主自请立为皇太女不能算是特别突兀的发展。她只不过是踏着武则天与韦后的足迹前进，企图成为另一位女性统治者。然而，依文化史或思想史的角度，这几乎可说是石破天惊的要求。在中国的政治传统里，皇太后摄政是妇女得以掌政的唯一正规机制。武则天虽然打破传统，自立为帝，但她还是先以皇太后的身份执政的。换句话说，在登基以前，她仍然避免违反中国政治的基本轨道。韦后的作为几乎是武则天

[71] 中宗南郊祭祀昊天上帝的歌词还存留着。韦后亚献时，歌词有句“三后配神”，似乎有皇家先妣为“配”。无论是否如此，这显然不在争论的范围。见《旧唐书》，30：1094。

[72] 参见《资治通鉴》，208：6608，6611—6614；209：6637，6641—6645。

的翻版，只是她没有耐心等待中宗自己死亡，她杀了中宗，立一位年少的皇子为帝（非亲生），然后以太后的身份执政，她显然有将来登基为帝的打算。扼要言之，武则天和韦后都是取得实权在先，再谋求成为正式的统治者。安乐公主则不然，她企图先被任命为帝位继承者，然后顺理成章地登基。她的行动无异于公开宣称，妇女在原则上可以当皇帝。追源溯始，安乐公主对帝位的追求是以武则天为榜样。她说：“阿母子（或作阿武子）尚自为天子，况儿是公主，作皇太女，有何不可！”^[73] 女性有权任皇帝的意念沉默地涵蕴在武则天称帝的事实，安乐公主则撑起了这个理念的旗号，这也许是因为她的政治谋划受到极大阻力的一个缘故^[74]。

另外还有两项关于公主的事件，值得一提。神龙二年（706）闰正月，中宗登基仅一年，有敕命太平、安乐等七公主开府，设官属。其中太平公主的待遇最好，等同亲王，长宁、安乐公主府的规格稍低，宣城等四位非皇后所生的公主，官员较亲王府减半。景龙四年六月，韦后、安乐公主政争失败后，除了太平公主府，所有公主府都被废除。当然，太平公主自己的幕府在她败亡后，也不存在^[75]。根据唐代的法令，公主没有“府”，只有“邑司”，等于是小办公室，职员很少^[76]。中宗为公主开府，一方面反映了女子当政的现实，另一方面也等于承认皇家的女性成员具有政治角色。当时就有人批评这项措施是“以女处男职，所谓长阴而抑阳也”^[77]。再者，

[73] 《资治通鉴》，208：6606；《新唐书》，83：3654；122：4345。据《新唐书》卷一二二，“阿母子”是宫中对武则天的称呼。

[74] 《新唐书》郝处俊传载，高宗曾经要传位给武则天，经郝处俊劝谏而止。这项记载不一定正确。根据《资治通鉴》和《旧唐书》，高宗是要逊位，使则天摄知政事，应当是另立少子，而非直接传帝位。参见《新唐书》，115：4217；《旧唐书》，84：2799—2800；《资治通鉴》，202：6375—6376。

[75] 《唐会要》，6：69；《通典》，31：870；《新唐书》，83：3650。

[76] 《旧唐书》，44：1915；《唐六典》，卷二九，733—734页。

[77] 《唐会要》，6：69；袁楚客，《规魏元忠书》，《全唐文》，卷一七六。

神龙二年，早先逝世的中宗与韦后的女儿永泰公主下葬，特予恩典，其墓号为“陵”，考古发掘也证实，她的墓形制特大。这也是当时皇家女子地位高张的表现^[78]。

整体而言，在妇女权益的问题上，中宗时期最突出的新发展是：肯定女性在政治领域的权利。诸如妇女不因夫子受爵者荫子孙、公主开府、安乐公主求为皇太女，都是明证。如果韦后、安乐公主没有失败，有可能出现更激烈的想法，如女子入朝为官。

综合以上的叙述和讨论，可以看出，韦后、安乐公主、太平公主等人推动了很多提高女性地位的措施，跟武则天相对照，这些措施推行的方式非常直接，也见不到言语概念上的缘饰。她们的女性意识应该是比武则天更明确、更强烈。和则天一样，韦后等人提高妇女地位的行动与她们的政治企图密切相关，但这并不代表，这些行动流露出的伸张女权意态是虚幻不真的。在人类历史上，有些思想运动之所以强大有力，正因为它们的目标符合某些社会群体的利益。举例而言，在近代早期的英国与法国，加尔文派教徒宣扬宗教容忍，在很大程度上由于他们是社会中的少数群体，受到多数的压迫，宗教容忍的观念对他们的处境有利。可是，宗教自由并不因此就是虚伪的、纯功利的意识形态，它的确具有超越特定人群的有效性，也是许多人真实的想望。在早期的现代女性主义，特别是十九世纪上半叶，女性主义者的独立性也不高。她们通常与其他政治、社会运动相结合，如民族主义、社会主义、宗教抗议、奴隶解放，由此发出女性的声音，拓展女性的角色^[79]。总之，价值与利益的结合、某种价值依附于其他较有力量的风潮，在人类经验中是屡见不

[78] 见武伯纶，《唐永泰公主墓志铭》，《文物》，1963：1，59—62页；《新唐书》，83：3654；《资治通鉴》，208：6613。

[79] Geneviève Fraisse and Michelle Perrot, eds., *A History of Women in the West*, vol. 4, *Emerging Feminism from Revolution to World War* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1993), chap. 18 "Feminist Scenes" (authored by Anne-Marie Käppeli; translated from the French by Arthur Goldhammer), pp. 484—487.

鲜的。初唐政治中提高女性地位的潮流带有很大的偶发性，在性质上与宗教容忍运动、现代女性主义截然不同。可以比拟的一点是，一个与现实相违的基本价值——男女平等意识——以依附的方式存在，藏身于有时甚为丑恶的政治斗争。

女性意识与历史环境——代结语

前文应当已经揭示，在武则天和其他初唐女性当政期间，她们采取了林林总总的行动，增加自己与内外命妇的权益，并提高妇女的一般地位。这类行动频繁而一贯，使我得到一个判断，它们背后存在着女性意识，而且到中宗朝有愈趋明显、自觉的倾向。或许可以说，武则天等人的作为构成了一个初发型女性主义的现象。在论文结束前，个人想稍事考察这个现象与整体历史环境的关系。首先，关于唐初女性意识出现的先行条件。

一般认为，北朝以降宫廷妇女参政的传统是武则天掌政、称帝的主要背景因素。这应该是可以肯定的。拓跋鲜卑向来有女子参政的习惯，道武帝建立北魏之前，首领的妻子与母亲经常掌大权，往后则是皇帝的保母或皇太后，著名的例子有太武帝的保母窦氏、文明太后冯氏、灵太后胡氏等。这个传统到北齐、北周后依然持续。武则天与这个传统具有关联的最明确证据是“二圣”的名号。在北魏，文明太后与孝文帝、灵太后与孝明帝都合称“二圣”^{〔80〕}。隋文帝的夫人独孤皇后经年与文帝谋议政事，宫中也称“二圣”^{〔81〕}。则天和独孤氏时代相距不远，她参与大政，也是从“二圣”的途径开始，很明显，近世男女“二圣”共同治国的“故

〔80〕 北魏建国前的母妻当政涉及许多复杂的问题，最新的研究见田余庆，《北魏后宫子贵母死之制的形成和演变》，《国学研究》，第五期（1998年），359—374页。北魏“二圣”的资料甚多，例见《魏书》，31：744；58：1288，1290；78：1273；《汉魏南北朝墓志汇编》，《魏故金城郡君墓志铭》，165页；《魏故宁朔将军……广川孝王墓志铭》，168页。

〔81〕 《隋书》，36：1109。

事”为则天参政提供了相当的便利。不过，值得注意，就现存史料所见，武则天以前的妇女主政，没有任何试图提高妇女地位的迹象，女性意识的光影也很稀薄。北魏灵太后曾屡次保护公主和妃子，惩罚虐待她们的丈夫^{〔82〕}，但这段往事似乎和武则天的行为不具因果关系。简单地说，初唐女性参政是北朝传统的延续，但初唐政局中透露出的女性意识，则与前此的历史缺乏联结。这是一个断裂的现象。

为什么北朝以降妇女长期参政，却很少有女性意识的表现？对于现象何以不存在的疑问，是很难回答的。这里以初唐形势为参照点，提出三点简单的看法。首先，北朝胡族与胡化妇女参与家庭、社会中的决策，本来是长久的习俗，事所当然，无须特别采取新措施或提出新观念。其次，武则天、韦后等人提高妇女的地位，经常着眼于礼仪、法制的更动。这个情况意味着，在很大程度上，她们的行动是以华夏正统文化为对手。北朝时期，胡人统治集团浸润汉人文化尚浅，女主不易感受到儒教男女观的威胁，这种环境缺少刺激女性意识的因素。第三，武则天个人是重要的因素。从担任皇后伊始，她的政治企图就超过绝大多数的中古女性参政者，面临的文化障碍又较前人为高，因此有意无意走上了伸张女权的道路。没有则天其人，很难想象唐代会出现本文所描述的局面。由此看来，她的确是一位不世出的怪杰。

接下来，要讨论女性意识在玄宗朝以后的回响与再现的问题。整体来说，韦后、太平公主败亡之后，朝廷就对女性参政采取否定和预防的态度，武则天以降的提高女性地位措施，虽然有些得到留存，却无法再和任何女性的政治力量或女性意识相结合。终

〔82〕 Jen-der Lee, "The Death of a Princess: Codifying Classical Family Ethics in Early Medieval China," in Sherry J. Mou, ed., *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition* (New York: St. Martin's Press, 1999), pp. 1-37.

唐之世，只有一位宫廷女性仿效则天等人的行迹：肃宗的妻子张皇后。张后参与政事甚深，并亲祀先蚕，于光顺门接受命妇朝拜，还希望得到“翊圣”的尊号。宝应元年（762）肃宗病重，张后谋自立皇子，事败被杀^[83]。不过，她不曾提出提高女性地位的措施。

玄宗朝以后，宫廷不但未再出现女性意识的痕迹，皇族的妇女文化反而发生了儒教化的趋势。最明显的例证是，八世纪中叶以前，公主再嫁，司空见惯。之后，就急遽减少。这不仅是公主自身行为的改变，更牵动到宗室心态的整体变迁。九世纪以后，皇室对公主的行为与权益一再订下严格的限制，情况恰好与武则天、韦后在位时相反。譬如，贞元十五年（799），德宗有敕，规定公主如果没有亲生儿子，养子不得用母荫。宪宗元和七年（812），罢废公主的祠堂。文宗开成二年（837），将驸马为公主服丧三年的习惯，依照常礼，改为齐衰一年。宣宗大中五年（851）八月，谕令公主邑司，原则上不得行文州县。该年稍早（四月），有一项更重要的敕命，规定宗室女子（公主、县主等）有儿女者，不得再婚。如果无儿，须报请宗正寺核准，为再婚而谎报，要受处分。这项敕命并宣付命妇院，成为正式的法令^[84]。从以上描述的情形看来，则天、韦后时代的女性意识几乎没有任何有形的影响。如同这个初发型女性主义现象与先前历史的关系，它和往后的历史之间，也大体是断裂的。

然而，在一片沉默与负面的反应之外，还是存在着同情的声音。前文提过，李商隐撰有《宜都内人》，文中对武则天发扬女权

[83] 《旧唐书》，52：2185—2186；149：4008；《新唐书》，77：3497—3499。

[84] 参见《唐会要》，6：63—66，71—74；王寿南，《唐代公主之婚姻》，收于李又宁、张玉法编，《中国妇女史论文集》，第二辑（台北：商务印书馆，1988），90—144页；Sun-Ming Wong, “Confucian Ideal and Reality: Transformation of the Institution of Marriage in T'ang China (A. D. 618—907)” (Ph. D. dissertation, University of Washington, 1979), pp. 128—133, 142—144.

基本上抱持同情的态度。他另有诗《利州江潭作》，题下自注：“感孕金轮所。”“金轮”指的就是则天，她的许多帝号都带有这个称呼，如“金轮圣神皇帝”，是取最高位的转轮王“金轮王”之义。利州州治在今四川广元，则天父曾任利州都督，传说她生于该处。商隐此诗显然是记述他在当地则天庙的感想。诗云：

神剑飞来不易销，碧潭珍重驻兰桡。自携明月移灯疾，
欲就行云散锦遥。河伯轩窗通贝阙，水宫帷箔卷冰绡。他时
燕脯无人寄，雨满空城蕙叶雕。

商隐诗多凄艳迷离，难以完全索解，这首也非例外。相对于本文的主题，值得注意的是，他描写则天是龙感孕所生，“神剑”即龙的隐语；则天自己也是龙，用来祭祀庙神则天的“燕脯”，就是龙爱吃的肉。视武则天为龙，为天子，显然对她有尊崇之意，这和诗题自注“金轮”是相呼应的。在李商隐的时代，利州的庙还叫“则天金轮皇帝庙”（南宋时被朱熹弟子曹彦约改为“则天顺圣皇后庙”），但商隐称则天为“金轮”，应当不是无意识地摘取庙名，否则，他不必大费周章，描绘一场惊云动水的宇宙戏剧^[85]。至于《宜都内人》，虽然叙事的部分以“武后”称呼则天，但宜都内人的谈话，则是使用宫中对皇帝的习称——“大家”^[86]。

此外，中唐文坛名家吕温（772—811）有一首关于上官婉儿的长诗《上官昭容书楼歌》。这是因为他的朋友买得一本婉儿的用书，有感而作。诗的起首是“汉家婕妤唐昭容，工诗能赋千载同。

[85] 参见冯浩笺注，《玉溪生诗集笺注》，台北：里仁书局景印，1980，卷二；成濂哲生，《武照杂考》，2—3页。

[86] 此点陈寅恪特为标出。见《元白诗笺证稿》，在《陈寅恪文集之六》，上海古籍出版社，1978，165页。

自言才艺是天真，不服丈夫胜妇人”，结尾则是：“有人买得研神记，纸上香多蠹不成。昭容题处犹分明，令人惆怅难为情。”〔87〕全诗虽然不及政治，但对婉儿“不服丈夫胜妇人”的志气颇致嘉许。李商隐、吕温而外，或许还有同情初唐参政女性的声音，犹待我们发掘。

至于宫廷以外的唐代女性，有没有人显现出任何女性意识的端倪呢？对于这个问题，我也举两个例子。一是女诗人、女道士鱼玄机（死于868）。她遗有一诗《游崇真观南楼睹新及第题名处》，记录看到新科进士题名的心理反应：“自恨罗衣掩诗句，举头空羡榜中名。”〔88〕这里表露的，可能并非男女平等的想法。玄机感到遗憾的，似乎不是女性无法参加贡举，而是不得身为男儿，借文才求取功名。不过，语气中多少含有一些不公平感，跟女性意识还是相关的。

另一个例子是著名的宋氏五姊妹：若莘（或作若华）、若昭、若伦、若宪、若荀。宋氏姊妹是贝州清阳人（今河北清河），皆好学通经艺，善属文；若莘、若昭文辞尤高。《旧唐书·后妃传》记载，她们向父母表示，不希望嫁人，“愿以艺学扬名显亲”〔89〕。贞元四年（788），昭义节度使李抱真把她们推荐给德宗皇帝，就此进入宫中。宋氏姊妹的才学很得到皇帝的欣赏，从德宗朝到文宗太和九年（835）甘露事变前，若莘、若昭、若宪先后执掌宫中的图籍文奏。她们在宫中地位甚高，据说德宗“嘉其节概不群，不以宫妾遇之”，称呼她们为学士、先生。宪宗、穆宗、敬宗也都以“先生”称宋若昭。

中唐名诗人王建写有《宋氏五女》一诗，赞颂宋氏姊妹。

〔87〕《吕衡州文集》，卷二。

〔88〕陈文华校注，《唐女诗人集三种》，上海古籍出版社，1984，111页。

〔89〕《旧唐书》，52：2198。

诗中说，她们是因发愿终养其亲，所以不嫁，其实这与前述的“扬名显亲”之说并没有冲突。唐代妇女不论出于何种原因，想要留在父母家或归反娘家时，尽孝道都是个可资利用的强烈理由^[90]。宋氏姊妹可能具有某种隐约的女性意识。她们的特殊之处在于，她们不只是不结婚——这是众多的比丘尼、女道士也选择的道路。她们的人生目标事实上和男性士人并无二致，但身为女性，无法入仕任官，幸运的是，她们居然不必终老父母家，而得到机会在皇帝的内宫开展事业。在进入皇宫之前，宋若莘撰有《女论语》一书，由妹妹若昭作注，内容是关于“妇道所尚”，据说颇有理致。有趣的是，宋氏姊妹刚好是拒绝“妇道”的人，却著书阐扬正统的妇女规范。这个情况显示，如果宋氏姊妹有任何可以称为女性意识的思绪，也是潜藏在庞大的文化压力之下的^[91]。

附带一提，在中古时代，像宋氏姊妹这样的事业型宫人并非绝无仅有，只是可能人数不多，而且地位不高，难觅其踪迹于存世文献。隋代一位名叫陈花树的宫人据说就是个行政干才。墓志称她三十一岁才入宫，“特以小心见录，非因色幸”，“强识多智，审对明密”，她最后当到主管金玉珍宝的司宝一职^[92]。

[90] 王建诗见《王建诗集》，北京：中华书局，1959，31页；《全唐诗》，297：3369—3370。关于“孝”与唐代妇女文化的关系，本书他篇也多有涉及。

[91] 以上所述，除前二注所引，另参见《旧唐书》，16：484；52：2198—2199；《新唐书》，77：3508—3509；元稹，《追封宋若华》，在《元稹集》，台北：汉京文化事业有限公司景印，1983，卷五十。宋若荀之名有写作“若茵”的，显然也是形近混淆。又，今本《女论语》非宋氏原作，殆已成定论。至于其来源，山崎纯一认为，可能就是薛蕴妻韦氏的《续曹大家女训》。此书流行于晚唐，有十二章，形式与章数都与今本《女论语》合。山崎的说法很有启发性，值得重视。见氏著，《教育からみた中国女性史資料の研究——“女四書”と“新婦譜”三部書》，东京：明治书院，1986，30页，108—110页；《旧唐书》，168：4380；《新唐书》，58：1478；169：5159。

[92] 《全隋文补遗》，卷四，314页。另参《北史》，13：489；《隋书》，36：1107。在唐代，司宝也管理图籍。见《旧唐书》，44：1868。

本文的结论是，初唐女性参与政务所掀动的女性意识是个孤立的现象，没有明显的前因与后果。本文提及的其他疑似女性意识的现象，如灵太后、鱼玄机、宋氏姊妹，似乎也都是孤立的。零星史料中散布的个别现象，其实暗示着普遍性：女性意识不只是现代社会的产物，它有着更广泛、更深刻的根源，能够在极不利的文化、制度和生活中探冒出来。初唐参政女性推动的妇女政策无法茁壮发展，不令人惊奇；女性意识会存在于一千多年前的唐代，也不应令人惊奇。

后记

本研究最初以英文发表，见 Chen Jo-shui, “Empress Wu and Proto-feminist Sentiments in T’ang China,” in Frederick Brandauer & Chun-chieh Huang, eds., *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China* (University of Washington Press, 1994), pp. 77—116。以中文改写时，第一、二节大体遵循旧贯，但增添了若干资料，并厘正疏误；第三节基本上是新作。英文原稿曾由杨朝钦先生草译，改写时参考了这份译文。中文新稿刊登于邓小南主编，《唐宋女性与社会》（北京大学盛唐研究丛书；上海辞书出版社，2003），下册，659—694页。这次收入本书，又作了若干细部修订，大概可称“定本”了。

从《唐暄》看唐代士族生活 与心态的几个方面

近年来，文化史与生活史的研究很盛行。不过，研究较早时代的这类课题，有一个严重困难，就是材料零散寡少，具体的细节尤难得知。在这种情况下，利用小说不失为一条可行的途径。小说的内容虽然虚实难辨，但如果能和实证性较明显的资料仔细对勘，想象的描写往往能充当失落了的历史细节的化身，可以说是“虚者实之”。《太平广记》卷三三二载有小说《唐暄》，对唐代士人旧族的行为和心理有相当集中的反映，趣味性也高，值得从历史学的角度稍事析论〔1〕。

据《太平广记》，《唐暄》出自陈劭的《通幽记》，陈劭生平不详，该书遗文载事下逮德宗贞元九年（793），他可能是同时或稍后的人。不过，《唐暄》的结尾说，文中所述“事见唐暄手记”，显示《通幽记》是从另一部著作《唐暄手记》录取此文。换言之，

〔1〕《唐暄》见李昉等编，《太平广记》，第四册，2635—2638页。唐史学者以小说为材料，已产生过优秀的研究作品。例见陈寅恪，《读东城老父传》，收在《陈寅恪文集》之一，上海古籍出版社，1980，《金明馆丛稿初编》，298—306页；孙国栋，《从梦游录看唐代文人迁官的最优途径》，在其著《唐宋史论丛》，香港：龙门书店，1980，17—36页；妹尾达彦，《唐代后期的长安与传奇小说——以〈李娃传〉的分析为中心》（宋金文译），在刘俊文主编，《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》，上海古籍出版社，1995，509—553页。

《唐暄》的作者就是唐暄本人〔2〕。至于此人的身世，依小说的描述，是晋昌人，活动于玄宗开元时期（713—741），小说之外，学者尚未发现任何有关资料〔3〕。个人在传世的唐代文献中，也没有找到这个名字。不过，《新唐书·宰相世系表》中有两个唐暄，这两人都出身瓜州晋昌唐氏（晋昌在今甘肃安西，瓜州为唐代地名），分别属于唐瑶支和唐谿支，与小说中唐暄的身世约略相符〔4〕。再者，“暄”、“暄”形似音同，《全唐诗》录《唐暄》中的诗，就曾把“唐暄”误写为“唐暄”〔5〕。依此，两位唐暄之一是否为小说作者唐暄，是值得考虑的。个人对此问题曾做探考，发现这两人所处时代差不多，大约都在玄宗开元初期成年，唐谿支的唐暄也有可能是高宗、武周时人。两人比小说中于开元十五年（727）左右结婚的唐暄，大概要年长十几岁。总结来说，个人推估出的两位唐暄的年代，和《唐暄》的主人公差距不远，他们不无为小说作者的可能，唯以史料阙略，断语难下。《唐暄》作者身份究竟为何，与本文主旨关系并不特别密切，今将调查所得，别列附录，免增论述之骈枝。

在借《唐暄》考察唐人生活之前，要先叙述故事大纲。小说的主人公唐暄，恋慕姑姑的幼女张氏，于开元中期和她成婚，住在滑州卫南。开元十八年（730），唐暄因事赴洛阳，久不得归，妻子在他离家时去世。事隔数年，唐暄回到卫南庄旧居，夜间吟诗悼念故人，张氏感其忠诚，携两人的亡女阿美从冥间出来相会，天明才离开。小说的主要内容就是两人重聚的情景和谈话。以下选择课题若干，分别讨论。

〔2〕 关于《唐暄手记》和《通幽记》的讨论，见李剑国，《唐五代志怪传奇叙录》，天津：南开大学出版社，1993，156—157页，489—493页。

〔3〕 李剑国，《唐五代志怪传奇叙录》，页156页；周祖谟主编，《中国文学家大辞典·唐五代卷》，北京：中华书局，1992，《唐暄》（陈尚君撰），670页。

〔4〕 《新唐书》，74下：3221，3232。

〔5〕 《全唐诗》，770：8737。这三首诗又重见于同书866：9796—9797，“唐暄”名则不误。

小说的开端，是对唐家和张家婚姻状况的简单叙述：

唐暄者，晋昌人也。其姑适张恭，即安定张轨之后，隐居滑州卫南，人多重之。有子三人，进士擢第。女三人，长适辛氏，次适梁氏。小女姑钟念，习以诗礼，颇有令德……暄常慕之……乃娶焉。

这段话的主干是关于唐张两家的两代婚姻——张恭与唐暄之姑，唐暄与张恭之女，现在说明这层关系的背景。文中的唐暄是晋昌人。晋昌唐氏为中古陇西名族，崛起于五胡十六国时期的凉州地区，远祖唐瑶是李暠建立西凉的重要支持者，后来在北魏、北齐、北周、隋朝政权，都有此族人士担任高官。在唐代初、中期，晋昌唐氏仍然活跃。著名的志怪小说集《冥报记》作者唐临（任官于高祖至高宗朝间）和中宗朝宰相唐休璟，都出身这个宗族〔6〕。

至于张家，“安定张轨”一语有异文。本文使用的北京中华书局版《太平广记》，系以明嘉靖四十五年谈恺刻本为底本，在明沈

〔6〕 关于晋昌唐氏的早期历史，参考《新唐书》，74下：3202；《晋书》，57：2259；《宋书》，98：2412；《北史》，100：3375。唐氏族人在北朝和隋朝活跃的情况，可略见《魏书》，43：962—964（唐和及其家人）；《北齐书》，40：530—532（唐邕及其家人）；《北史》，67：2354—2356；《周书》，32：564—565（唐永、唐瑾及其家人）。唐临与唐休璟，两《唐书》都有传，至于他们在《新唐书·宰相世系表》唐氏谱表中的位置，见《新唐书》，74下：3225—3242。敦煌写本斯2052号《新集天下姓望氏族谱》河东道部分，有“泽州晋昌郡出五姓”之语，五姓之首即唐姓。依照这个说法，好像唐代望族除了瓜州的晋昌唐氏，河东也有晋昌唐氏。按，这条资料问题很多，现在只能简略一谈。在唐代的河东道（约当后世山西省），只在西晋时短暂出现过晋昌郡。此郡位于今日山西省北部，约当唐代忻州及代州一部，不在泽州。这个晋昌郡存在的时间很短，中古一般史料提及晋昌郡，不是指河西的晋昌，而是东晋南朝在蜀地为流人所设的晋昌郡。至于作为高门郡望的晋昌，个人遍察史料所见，都是指瓜州的晋昌。因此，本文不考虑《唐暄》中的晋昌为河东晋昌的可能。以上讨论，参考《晋书》，14：429，437；《敦煌文献释录》，第一辑，94页。

氏野竹斋钞本，“张轨”则写作“张轨”〔7〕。按，《唐暄》直说张恭是安定张轨之后，没有任何解释，显示此人为一般读者所知。张轨名不见经传，张轨则是前凉政权的创建者，中古河西史的早期关键人物，当以“张轨”为是。尤有进者，“轨”字书法常写作“轹”，著名的北魏《张猛龙碑》中的张轨即是如此〔8〕。《太平广记》谈恺刻本把“轨”印成“轹”，当是形近致误。

张轨是安定乌氏（今甘肃平凉）人，他和他的子孙在四世纪以姑臧（今甘肃武威）为中心，统治河西走廊七十多年，在当地拥有庞大的力量。这个宗族后来似乎没有晋昌唐氏兴盛，苗裔不见于史传，在碑志中踪影也很稀疏。就个人知见所及，有关张氏后人一份比较具体的资料是上段提到的《张猛龙清颂碑》。此碑立于北魏孝明帝正光三年（522），目的是纪念张猛龙在鲁郡太守任内的贡献。颂中说，张猛龙的八代祖是张轨，七代祖为张轨的三子张素，他的历代祖先都在凉州政权任官，直到父亲这一辈，才投效北魏，迁往中原。这份文献表明，前凉王国灭亡后，张家还一直是河西统治阶级的成员，张猛龙家迁到中原地区，也仍然属于士族集团〔9〕。此外，撰于唐太宗贞观十三年（639）的《张琮碑》，也称碑主是张轨之后，曾祖曾任魏（北魏或西魏）凉州刺史，祖母、母亲则出于隋唐皇族，看来，这一房支长期留居陇西，在南北朝末期进入关陇集团〔10〕。唐代墓志铭中，还有一批自称张轨后裔的张氏家族资料。这些族人的始祖张齐丘据说是张轨的十三代孙，逝世于武周天授二年（690），

〔7〕 见《太平广记》，第一册，《点校说明》，2—3页；第四册，2635页。

〔8〕 《张猛龙碑》拓本、影本甚多。至于“轨”写成“轹”的其他例子，可参考伏见冲敬编，《角川书道辞典》，东京：角川书店，1977年初版，989—990页。

〔9〕 王昶，《金石萃编》，台北：国风出版社景印，1964，卷九，8—11页。

〔10〕 同上，卷四五，1—5页。此碑作者是于志宁，在《全唐文》卷一四五题为《南安懿公碑》。

从他的墓志看来，这支家族也出身关陇集团^{〔11〕}。

关于张轨家族，有一个重要疑点，就是它的郡望。张轨是安定人，史有明文，但其子孙是否以安定为族望，并不清楚。《张猛龙碑》说猛龙是南阳白水人，好像意味着南阳白水是这一家族的郡望。清末端方（1861—1911）的《陶斋藏石记》录有撰于唐高宗咸亨三年（672）的《张祖墓志》，张祖也号称是南阳白水人，端方因此推论，张祖或许出身张猛龙这一房支^{〔12〕}。这个说法是不能成立的。张轨家族郡望的问题涉及了中国中古社会史上的一个“谜”：南阳白水张氏的由来。为了评估张轨家的历史位置，澄清端方的误解，现在需要稍谈此“谜”。

先说大概的结论。南阳白水很可能是汉代的地名，指南阳郡舂陵县白水乡，在今天的湖北枣阳附近。南阳白水是从隋朝到唐代前半叶普遍存在于统治阶层的张姓著望，《张猛龙碑》是最早出现这个族望的现存文献之一，但其来源不明，应该跟张轨家族的实际历史无关。就张猛龙而言，他的历代祖先都仕宦于凉州，父亲到晚年才投效北魏^{〔13〕}。在张氏父子的年代（当南方的宋、齐、梁初），南阳白水属于南朝疆域，张家似无曾长居该地的可能。更重要的是，南阳白水张氏这一族望的形成大有蹊跷。张姓人士以南阳白水为郡望的，自北朝末年渐增，到隋代唐初大盛，其中有两个特点。首先，采用此一郡望的人来源极广，从河北到吐鲁番都有；其次，这个族望未与魏晋南北朝的任何大族有明显的牵连。以上两点，实在是中古史上罕见之事。从种种迹象判断，南阳白水是起自民间的想象族望，

〔11〕《唐齐州山茌县张府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 052，1189—1190 页。另见开元 365，1409 页；建中 001，1820 页；建中 002，1821 页；元和 104，2021—2022 页。关于这一家族的介绍，又可见翁育瑄，《唐代の家と家族——墓誌を中心に》（お茶の水女子大学修士论文，1999），52—54 页，115—116 页，121 页。

〔12〕端方，《陶斋藏石记》（清宣统元年石印本），卷一八，6b—7a 页。

〔13〕《张猛龙清颂碑》对此有言：“归国青衿之志，白首方坚。”

大概六世纪时开始在统治阶层之间普及。就目前史料所见，最早使用此一郡望的，是一位逝世于魏孝文帝太和十七年（493），享年三十二岁的张玄。接下来，除了张猛龙，还有上党郡人宦官张整的墓志，称他家源出南阳白水。张整在魏宣武帝景明四年（503）去世，此人在北朝各种史料中都被称作白整，据考证，系出身稽胡^[14]。白整为什么在墓志中会变成张整，不得而知，但其为假托姓望，则无可怀疑。张氏是大姓，在唐代氏族资料中，有十多个著望，除了长期活跃于统治阶层的吴郡张氏、清河张氏、范阳张氏、来路不明的南阳白水张氏，还有安定张氏与武威张氏。安定与武威都是张轨家族史上的关键地点，这两个族望应该和张轨家有关。不过，在唐代史传、墓志里，只有安定张氏的个案，为数不少，如前述张齐丘家族即是，然绝无武威张氏。依此而观，安定望远较武威望为盛，其中应该颇有张轨家族的子裔，当然也有伪称依附之人^[15]。

这里要说两句题外话。如果南阳白水张氏真是虚构的郡望，它是从何而起的呢？我的猜测是，汉代南阳有张氏为地方著姓，其中还出了名人如张衡（78—139），又据说汉光武帝旧宅在南阳白水，至有张衡《东京赋》“龙飞白水”之语。两者相凑泊，遂出现南阳白水的郡望，而大为张姓人士（特别是散户）所依从。以上

[14] 参见《汉魏南北朝墓志汇编》，43页（张整墓志）；280页，（张玄墓志）；何德章，《伪托望族与冒袭先祖——以北族人墓志为中心——读北朝碑志札记之二》，《魏晋南北朝隋唐史资料》，第17辑（2000年4月），139页；姚薇元，《北朝胡姓考》，北京：科学出版社，1958，294—295页。

[15] 郭锋撰有探讨唐代张姓大族的专书：《唐代士族个案研究：以吴郡、清河、范阳、敦煌张氏为例》，厦门大学出版社，1999。关于唐代张姓诸望的总览，见44—48页，94—96页，191—194页。此书跳过南阳张氏（大都为白水望），正显示该望的晦暗背景。隋代的南阳白水张氏人物，可例见《全隋文补遗》，223页（张怿墓志），294页（张业暨妻路氏墓志），314页（张达墓志）。现存唐宋郡望资料中，安定张氏见于《元和姓纂》与《广韵》。参考《元和姓纂》，卷五，584—585页；池田温，《唐代の郡望表——九・十世紀の敦煌寫本を中心として》（上），《东洋学报》，42：3（1959年12月），94页。

所言，纯属遐想，聊供参考而已^{〔16〕}。

对于张轨家族，过去学界缺乏研究，本文因此不避烦言，略为考辨如上。总而言之，从张猛龙自称南阳白水人以及其他信息推测，张轨家在中古时代名望不如晋昌唐氏，但某些房支仍维持相当高的社会地位。《唐暉》所描述的唐、张家两代婚姻，其实就是陇西旧族之间的联姻。根据《新唐书·宰相世系表》，晋昌唐氏远祖唐熙娶张轨的女儿^{〔17〕}，四百年后，在《唐暉》中，两家还在通婚。这不仅可视为佳话，也反映了中国中古上层社会的重要特质。

此外，《唐暉》说张恭的长女嫁给辛氏，次女归于梁家，也很值得推敲。唐代著名的辛氏只有一族，也是陇西著姓，原居狄道（今甘肃临洮），汉代以来，辛姓人物略知家世者，几乎全部出于此宗，名声势力之盛，或许更在晋昌唐氏之上^{〔18〕}。

至于梁姓，《新唐书·宰相世系表》和《元和姓纂》都无记载。在其他现存的唐代郡望资料中，梁氏出现过四望：安定、天水、河内、河南，其中以安定梁氏地位最受肯定。这一宗族与张轨家同出安定乌氏，声望似较张家更高一筹；事实上，汉唐之间，史传中汉人梁姓者大都出身此望。安定梁氏的历史与前述的张轨家族、晋昌唐氏、狄道辛氏颇有差异。晋昌唐氏和狄道辛氏都是陇西名族，但五世纪以后，有许多族人加入北魏中央政权，多少脱离了地方的性格。张轨原籍安定，安定在今天的甘肃东部，地处陇山之东，属于关中地区。不过，张家的事业全在河西，可称陇西高族。至于安定梁氏，在魏晋

〔16〕 关于汉代南阳白水的地点，参见《汉书》，28上：1563—1564；《后汉书》，14：560。光武帝刘秀家在白水的传说，见《后汉书》，1上：35，86。南阳白水张氏的问题，另参考郭锋，《唐代士族个案研究：以吴郡、清河、范阳、敦煌张氏为例》，193页注1。

〔17〕 《新唐书》，74：3202。

〔18〕 见杜斗城，《汉唐世族陇西辛氏试探》，《兰州大学学报》，1985：1，82—88页。唐代陇西辛氏人物较少，著名的有辛云京、辛秘。

南北朝时期，成员的活动大都限于关中，到西魏建国，才因以土著豪族的身份被吸纳入宇文政权，开始在全国性的舞台崭露头角^[19]。换言之，安定梁氏地位的跃升，关键在参加了陈寅恪所谓的关陇集团，陇西大族入此集团者也不少，安定梁氏因此与陇西士族应有相当的渊源。总结以上两段的讨论，唐代唯一的辛氏名族发源于陇西狄道，最有地位的梁姓家族安定梁氏，则来自邻近地区，且为关陇集团重要分子。梁姓另外三望之中，天水也在陇西。《唐暉》没有提及张恭亲家辛氏、梁氏的具体背景，但无论就行文脉络或唐代上层社会的一般情势看来，这两家很可能意指陇西辛氏与安定梁氏。

这里想表达的看法是，《唐暉》前几行文字隐含的，是一个关陇士族（特别是陇西士族）圈内婚的状况。唐代山东士族高门长期互相通婚，世所习知，这个习惯一直到晚唐还在很大的程度上维持着^[20]。但是，其他士族集团的分子之间，有没有类似的情形，从《唐暉》和其他少数研究看来，应该是有的，毛汉光就对关陇

[19] 梁姓郡望资料现尚存于敦煌氏族谱写本、《太平寰宇记》和《广韵》，见《敦煌文献释录》，第一辑，93页（斯2052号）；池田温，《唐代の郡望表——九・十世紀の敦煌寫本を中心として（上）》80—81页（《太平寰宇记》），94—95页（《广韵》）。在所有这些资料中，都有安定梁氏，其他地望则只各出现一次。汉代以下史传，梁姓人物有大宗记录的，除安定梁氏，还有宕昌羌酋和出身武川镇者。值得注意，非汉族的梁姓中，颇有人自称本出安定，可见安定梁氏声望之高。东汉之时，安定梁氏已全国知名，权倾一时的梁冀家族即是。但整体而言，这个宗族著支的活动一直限于关中，到西魏建国，情势才改变。以上简略说明，可参考《后汉书》，34：1165—1188（梁统、梁冀及其家人）；《北史》，49：1806（梁览及其家人）；59：2119—2112（梁御及其家人）；70：2422—2423（梁昕及其家人）；73：2513—2515（梁士彦及其家人）；77：2620—2622（梁毗及其家人）；86：2880—2881（梁彦光及其家人）。

[20] 关于晚唐山东士族通婚情况的考察，见毛汉光，《晚唐五姓著房之婚姻关系》，《台湾大学历史学系学报》，第15期（1990年12月），135—157页；爱宕元，《唐代范陽盧氏研究——婚姻關係を中心に》，收在川胜义雄、砺波护编，《中國貴族制社會の研究》（京都大学人文科学研究所，1987），151—241页；Jo-shui Chen, "Culture as Identity for the Aristocratic Families in the Ninth and Tenth Centuries: The Cases of the Ch'ing-ho Ts'uis and the Po-ling Ts'uis," *Asia Major* (third series), 9: 1—2 (1996; actual publication date: June 1998), pp. 130—135.

集团与关中郡姓的内部婚姻关系有所抉发^[21]。我还可以指出，居住中原的南方士族也有圈内婚的现象，一个很有象征性的个案是颜真卿（709—784）家族与陈郡殷氏的累代通婚。颜真卿是颜之推的五代孙，他的高祖思鲁、祖父昭甫、父亲惟贞、哥哥闳疑、幼舆都娶梁陈名臣殷不害的后裔为妻，一位姑姑也嫁给殷家^[22]。琅琊颜氏为南朝侨姓，颜之推于554年入北朝，后代改以长安为乡里。颜家在入北方一百五十年后，还多与南朝侨姓后裔联姻，中古士族婚姻圈生命力之强，可谓惊人。类似颜、殷两家的南方家族内婚，以墓志所见，至少到七世纪末还所在多有，与颜真卿关系密切的长舅殷践猷之妻即来自梁朝宗室后裔兰陵萧氏^[23]。简单地说，圈内婚是士族阶层中的普遍现象，并不限于山东高门。

关于本文的发现，这里还有两点进一步的评论。首先，《唐暉》虽然暗示性地描写了关陇士族的圈内婚，我们最好把文中的景况视为作者心中的理想，而非现实的直接反映，但可以合理地

[21] 见毛汉光，《关陇集团婚姻圈之研究——以王室婚姻关系为中心》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，61：1（1990年3月），119—192页；《关中郡姓婚姻关系之研究》，中国唐代学会编辑委员会，《唐代文化研讨会论文集》，台北：文史哲出版社，1991，87—139页。毛先生的后篇论文指出，关中郡姓的婚姻圈远比山东著姓有弹性。个人研究过柳宗元（773—819）家的婚姻关系。柳家源出河东柳氏西眷，西魏北周时加入关陇集团，宗元的妻家、两位姊姊的夫家都是此一集团的后裔。不过，他家的婚姻对象也包括山东士族和新兴官族。见 Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773—819* (Cambridge University Press, 1992), pp. 42—43.

[22] 颜真卿撰有多篇自家先人碑铭，其中有大量的家族史资料。颜、殷两家世代通婚的情况，可杂见《颜鲁公集》，卷七，《唐故通议大夫行薛王友柱国赠秘书少监国子祭酒太子少保颜君碑铭》；卷八，《秘书省著作郎夔州都督长史上护军颜公神道碑铭》；卷九，《朝议大夫守华州刺史上柱国赠秘书监颜君神道碑铭》，《左卫率府兵曹参军赐紫金鱼袋颜君神道碑铭》；卷十一，《杭州钱塘县丞殷府君夫人颜君神道碑铭》，《曹州司法参军秘书省丽正殿二学士殷君墓碣铭》（《全唐文》卷三四〇、三四一、三四四）。另参窈泉，《述书赋下》，《全唐文》卷四四七。

[23] 《颜鲁公集》，卷十一，《曹州司法参军秘书省丽正殿二学士殷君墓碣铭》。七、八世纪之交中原南方家族的圈内婚，可例见《墓志汇编》，开元 074，1205—1206页；开元 123，1239页；开元 402，1434页；《墓志汇编续集》，大足 004，386页；开元 033，475—476页；《全唐文补遗》，第五辑，239—240页（王师顺墓志）；《新唐书》，200：5700。南方侨姓郡望多同于北人，如果没有祖先在南朝任官的信息，辨识相当不容易，常须多方考索。

推测，这个理想对现实多少有所影响。《唐暉》的开端不全为写实，这是显而易见的。该文说张恭“有子三人，进士擢第”，以唐代进士考试之艰难，就个别士人家庭而言，一家三男要全体及第，可能性是极低的，这样的案例，安史乱前尤其鲜见^[24]。相对而言，一家三女要都嫁给同一士族集团出身的人，当然容易得多，不过就文学写作的效果而言，这个情节和三子同擢进士一样，都是一种纯净图像的展现。现实很难是纯粹的。在唐初晋昌唐氏人物中，有唐嘉会的墓志传世。嘉会的夫人是河南元氏，为代北旧族，就与《唐暉》所写不合^[25]。颜真卿家族也不纯与南方旧姓通婚。真卿伯父元孙的夫人与唐嘉会妻相同，是河南元氏；元孙之子杲卿是殒身于安史之乱的忠烈名臣，其妻出自山东高门清河崔氏^[26]。

另外一点评论是，各个婚姻圈的长期存在，显示隋唐帝国建立后，来源相异的士族群体虽然有很多机会互相接触，颇有融合，但到安史乱前，在两晋南北朝的长期历史中形成的士族集团，仍保持相当程度的分立性。换句话说，士族社会还是含有不同层次与单元的结构体。我们在寻求了解唐代的士族乃至一般士人文化时，对这一层背景是应该纳入考虑的。

除了暗示士族集团内婚圈的存在，《唐暉》的开端也显露了这个阶层内部趋于融合的因素。小说中，张恭家位于滑州卫南，唐代的滑州治所在今天的河南省滑县，卫南县则在州城的东北。唐代士族大多不住发源地，这是治史者的常识。中唐文学名家贾至（718—772）说：“士居乡土，百无一二；因缘官族，所在耕筑。地

[24] 唐代兄弟数人或多人同登进士的例子，可见徐松，《登科记考》，京都：中文出版社景印，1982，卷二七，5a—19b页。

[25] 《大唐故殿中少监上柱国唐府君墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第二辑，269页。《新唐书·宰相世系表》亦有嘉会之名（《新唐书》，74下：3219）。

[26] 《颜鲁公集》，卷八，《摄常山郡太守卫尉卿兼御史中丞赠太子太保谥忠节京兆颜公神道碑铭》；卷九，《朝议大夫守华州刺史上柱国赠秘书监颜君神道碑铭》。

望系数百年之外，而身皆东西南北之人焉。”〔27〕指的就是这种情形。贾至认为士族脱离乡里，主要的动力为“因缘官族”，这是一个切要的观察。六世纪后期开始，中国的政局逐步走向统一，士族的居住地也因此有集中的趋势。毛汉光曾指出，唐朝时士族大量居住于河南府、京兆府以及附近地区，他称此为“中央化”〔28〕。滑州离河南府不是太远，直线距离约两百一十公里，也在黄河南岸。张恭家的居住地，应该算是“中央化”情态的一个反映，而士族居住点的集中，当有助于不同集团分子间的交流结合。

从中国中古的历史大势以及传志资料看来，陇西士族从汉土之西陲迁往华北中央地带的途径主要有二。一是五世纪中叶，北魏控制凉州地区后，许多陇西大族中人被徙至代北，参加拓跋政权，然后流入中原〔29〕。其中最明显的案例是西凉创建者李暠的家族。李暠的孙子李宝在太武帝太平真君五年（444）入朝赴京（平城，今山西大同），他的幼子李冲得到文明太后与孝文帝的宠信，在朝廷地位极高，后来随孝文帝迁都南徙，死后即葬在洛阳，家族也定居于此〔30〕。晋昌唐氏的唐和家族，陇西辛氏的辛绍先家族〔31〕，前凉张轨家的张猛龙家族，情况应都类似。循这条路径移

〔27〕 贾至，《议杨绾条奏贡举疏》，《唐文粹》，卷二八（《全唐文》卷三六八）。

〔28〕 毛汉光，《从士族籍贯迁移看唐代士族之中央化》，收于其著，《中国中古社会史论》（台北：联经出版事业公司，1988），235—337页。爱宕元指出，在目前能见到的墓葬资料中，唐代荥阳郑氏有四分之一强的葬地在荥阳，但这个例子只能反映郑氏有归葬本贯的习惯，并不意味他们还多居于老家。荥阳位于郑州与河南府的交界，本身就处于中央区的核心地带，这应该是归葬之俗还颇得保持的原因。见爱宕元，《唐代荥阳郑氏研究——本贯地归葬を中心に》，《人文》，第三十五期（1988年3月），1—40页。

〔29〕 《魏书·刘昶传》：“世祖平凉州，士民东迁。”（《魏书》52：1161）。

〔30〕 陇西李氏入魏后初期的历史，可略见《北史》，100：3316—3343。另参《魏书》，4下：95；39：885；99：2202；《汉魏南北朝墓志汇编》，《李（蕤）简子墓志铭》，48页；《魏彭城武宣王妃李氏墓志铭》，148—150页；《李彰墓志》，293页。《北史》仅云李冲葬于覆舟山，此山确在洛阳，该处并成为李氏家族茔地的所在。见《汉魏南北朝墓志汇编》，《魏故怀令李君墓志铭》，160页。

〔31〕 《魏书》，43：962—964（唐和及其家人）；49：1025—1029（辛绍先及其家人）。辛雄家族或许也属此类，参考《魏书》，77：1691—1702。

居中原的陇西豪族，后来可能与山东士族有相当密切的关系，陇西李氏著房在唐代即位列山东士族的最高门第。

陇西高门另一条中央化的途径是加入西魏、北周政权，成为创建隋唐帝国的关陇集团的成员。这些家族有的一直留在关陇，有的原已迁往中原。在本节讨论的陇西名族里，晋昌唐氏的唐瑾家，陇西辛氏的辛彦之家、辛威家^[32]，张轨宗族的张琮家、张齐丘家，都属于关陇集团。这批家族可能保有较强的陇西士族认同感，并与关中士族深有渊源。如果现实中存在着《唐暉》中的张家与唐家，他们或许是源出关陇集团吧！

除了以上所述，《唐暉》还有一则关于婚姻的记事。唐暉的妻子张氏告诉唐暉，她死后，在阴间的家长曾要将她改嫁给北庭都护郑乾观的侄儿明远。她坚决不允，家人只好听从。吴廷燮《唐方镇年表》列郑乾观于玄宗开元十九年任北庭节度使，但吴书的根据就是《唐暉》，传世文献中别无此人的信息^[33]。因此，郑乾观是否实有其人，尚不可知；如有其人，从郡望资料看来，应该不属关陇大族。

妇女与本家

在小说中，唐暉结婚后，“留之卫南庄”。卫南庄是唐暉岳父张恭家所在的地方，意思大概就是卫南县的庄园。换言之，唐暉婚后住在妻家（当时张恭已去世），唐暉后来到洛阳，妻子仍留娘家，直到逝世。

[32] 《北史》，67：2354—2356（唐瑾及其家人）；《北史》，82：2752—2753（辛彦之及其家人）；《周书》，27：447—448；庾信撰，倪璠注，《庾子山集注》，台北：源流文化事业公司景印，1983，《周上柱国宿国公河州都督普屯威神道碑》，879—891页（辛威及其家人）。

[33] 吴廷燮，《唐方镇年表并考证》卷八，在《二十五史补编》，台北：开明书店，1959，第六册，223页。据《唐暉》，开元十九年为张氏逝世次年，吴廷燮订此为郑乾观就任北庭节度使之年，也堪称趣事。

个人曾对唐代妇女与本家（即娘家）的关系有所研究，发现至少在上层社会，两者的关系相当密切。已婚妇女长期归宁的事例很多，丈夫死后归返本家，更几乎是一种定型的生活方式了。除此之外，男子在女家成婚、婚后长居妻家之事，虽然没有长期归宁普遍，但也非罕见。敦煌写本斯 1725 号书仪有言，“近代之人，多不亲迎入室，即是遂就妇家成礼，累积寒暑，不向夫家”，就是明确的证据^[34]。《唐暄》中所描写的，也是夫随妻居的景况。

为什么唐代上层社会有许多妇女和本家维持密切的关系？这个问题无法概括回答，因为这层关系包括了很多方面，有各种因素牵涉在内。就《唐暄》而言，主人公之所以能常住妻家，处之泰然，有一个明显的因素，就是他和妻家本为近亲，岳母是姑姑，妻子是表妹，素所熟识。换句话说，在唐暄的案例上，交表婚使得夫家与妻家的界线变模糊了。尤有进者，这个婚姻可能只是一个具有长久历史的关陇士族内婚圈的某个环节，张唐两家还有其他的亲属关系，彼此联结之深，有愈于一般的交表婚。从上节的考察可知，唐代旧族中存在着各种婚姻圈，近亲婚盛行，这也许是夫随妻居、长期归宁等现象频繁出现的一个结构性背景。

以上的说法要能成立，需要大量实证资料的支持，现在希望先提出几个实例，来显示个人的揣想至少是合理的，也为这个课题的探索开启端倪。玄宗开元二十二年（734），一位裴夫人阳氏的丈夫在洛阳去世，她就前往常熟依女婿生活。墓志没有讲阳氏之女是否还健在，既然未提，或许还在。墓志特别说明的是，阳氏投靠女婿的原因是，他也是她的堂侄。这是近亲通婚使得夫家与妻家界线模糊的一个明显例证^[35]。此外，一位去世于宣宗大中十四年（860）的韦夫人齐氏，在丈夫早逝后，主持本家事务数十年。

[34] 本书《隋唐五代的妇女与本家》，特别是第三节第二小节。

[35] 《大唐故阳夫人墓志铭》，《墓志汇编》，天宝 187，1662 页。

齐氏的婆婆就是她的姑妈，齐氏幼时，姑姑就很疼爱她，希望以后能成为自己的媳妇。我们不知道齐氏是返回娘家主持家务，还是把家人接来夫家。这一点似乎并不重要，因为夫家和本家在她的生活里并没有重要的区分。齐氏墓志说她是“宗族之规范”，这个宗族何所指，也不是很清楚^[36]。

再来要举两个含义更广而彼此相关的例子。一位孙夫人卢氏（750—805）出身范阳卢氏第二房，她的墓志是外甥宪宗朝宰相裴垍所撰。墓志说，卢家从北魏名臣卢度世（418—471）到卢氏共十一代，母亲不出崔、李、郑三族。为了标举阿姨家（也就是母家）的族望清华，裴垍展示了一个历时约三百五十年的山东士族婚姻网^[37]。还有一位卢夫人郑氏，病逝于宣宗大中七年（853），时年二十三，她和本家显然关系密切，墓志叙述她罹病期间，父亲“昼夜视病于知宗氏”。知宗是郑氏夫婿卢知宗的名字，这是说，郑父不断去探视女儿，说不定有时还住在卢家。按，卢知宗与前述的卢氏同属范阳卢氏第二房，郑家为荥阳郑氏。对于两家的关系，墓志夸张地说：“族望冠冕，揭如昆嵩，维姬与姜，实曰卢郑，历二千祀，代为婚姻。”累世联姻造成亲属关系交错穿插，在这样的背景下，妇女与本家、男子与妻家都往来频繁，是很自然的^[38]。

在一篇著名的讨论族姓的文章里，中唐谱学名家柳芳说，山东士族重视婚姻关系，结果是“尚婚娅者，先外族，后本宗”^[39]。如果男子与妻家亲近，妻子当亦与本家关系密切。柳氏评论的根

[36] 《唐故京兆韦府君夫人高阳齐氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 164，2379 页。

[37] 《唐故桂州刺史兼御史中丞孙府君故夫人范阳郡君卢氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，永贞 006，1944—1945 页。卢氏的家系参考《新唐书》，73 上：2884—2913。

[38] 《唐故荥阳郑夫人墓志铭并序》，《墓志汇编》，大中 083，2312 页。巧合的是，孙夫人卢氏自己的女儿就是在本家成婚，至死都未归夫家。讨论见本书《隋唐五代的妇女与本家》第三节第二小节。

[39] 《新唐书》，199：5679。

据，大概就是以上所举的情况。

在《唐暄》文中，主人公曾问妻子：“冥中居何处？”张氏回答：“在舅姑左右。”张氏生前从成婚到去世，一直住在娘家，死后倒和公婆同住。更有趣的是，在张氏与唐暄相会之前，唐暄已经再婚，张氏也知道，却仍谨守着“前夫”家。很明显地，这个情节和唐代士人的文化情境有着直接的对应。夫妇同住妻家，是小说里的现实，也是真实社会可以见到的情况，但不合儒家礼教。妻子侍奉舅姑，在小说中只发生于冥界，在真实社会则是举世同奉的理想。这样看来，作者点出张氏死后的居处，好像是要弥补她生前的缺陷——也许这是作者无意中流露的态度。

张氏葬于何处，小说没有提。唐暄回卫南的一个主要目的显然是祭拜亡妻，张氏大概就葬在娘家的茔地。根据个人的考察，唐代妇女长住本家的情形虽多，葬于本家似属少数。少数之中，有的还是“权葬”，将来要迁葬夫家，或等丈夫死后，与之合祔。不过，在自己家成婚而且一直未到夫家的妇女，通例是葬于本家。《唐暄》的故事如果发生在真实世界，张氏长埋卫南的机会不小。但由于张氏与唐暄是近亲，他们的关系未必受此礼法拘束。她将来还是有可能迁葬；依照唐人的习俗，丈夫是可以跟一位以上的妻子合葬的^[40]（丧葬问题，以下还有讨论）。

习俗、生死问题

在小说里，张氏和唐暄相会时，有许多奴仆跟随，有的是家中旧人，唐暄记得，但大多不认识。听到呼叫他们名字的声音，唐暄才恍然大悟：“乃是暄从京回日，多剪纸人奴婢，所题之名。”他以此事问妻子，张氏回答，他们的确都是唐暄赠予的，他给的

[40] 参考本书《隋唐五代的妇女与本家》第六节第四小节；《唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系》。

所有钱财奴婢，张氏在冥界都收到了。

唐暄回到卫南庄，曾送奴婢给亡妻。虽然小说没有明写，这些纸人应当是用火烧的方式送出的。他另外给的钱财，当然也是纸钱。中国自古就有在墓中放置随葬物的习俗，这些随葬物或为真品，或为模拟，供死者在阴间使用，称为明器。死者在地下所需的服务人员，则以俑代表，秦汉以前还有人殉^[41]。唐代以后，明器传统发生了变化，用以焚烧的纸制品出现，并逐渐普及。唐暄所剪的纸奴婢，就是这个变化的一个侧影。考古资料显示，八世纪中晚期开始，唐墓的随葬品有减少的趋势，此一情况北方和南方都有，甚至发生在未受战火影响的福建。这个墓葬文化史上的转折说不定与纸明器的使用有关^[42]。

纸制明器（宋以后多称冥器）的流行，似乎以纸钱为最早。宋代王应麟的《困学纪闻》、高承的《事物纪原》，都将纸钱的起源追溯到唐玄宗、肃宗时的礼学家兼术士王屿，这个说法流行很久。清代赵翼《陔余丛考》考察此问题，发现隋唐之际已用纸钱，而且有唐人认为此事起于魏晋。纸钱起源的问题往后虽有若干研究，但未发现任何唐前关于纸钱或纸明器的记载，学界现有的知识超过赵翼并不多^[43]。从新出文献，如敦煌变文、王梵志诗，我

[41] 参考尚秉和，《历代社会风俗事物考》，长沙：岳麓书社标点重排本，1990，227—228页；杨树达，《汉代婚丧礼俗考》，台北：华世出版社景印，1976，116—123页；蒲慕州，《墓葬与生死——中国古代宗教之省思》，台北：联经出版事业公司，1993，第六章，第七章第二节。秦汉以后还有少数的人殉事例。

[42] 秦浩，《隋唐考古》，南京大学出版社，1992，10，211—212页；同作者，《南方唐墓的形制与随葬品》，《南京大学学报》，1982：1，76—77页；徐殿魁，《洛阳地区隋唐墓的分期》，《考古学报》，1989：3，285—292页；林忠干、林存琪、陈子文，《福建六朝隋唐墓葬的分期》，《考古》，1990：2，161—162页。秦浩把晚唐墓葬的变化完全归因唐王朝的衰败，可能是过度简单的解释。

[43] 王应麟，《困学纪闻》（台湾商务印书馆国学基本丛书本），卷十四，《纸钱之始》，1172页；高承原著，（明）李果订，《事物纪原》（台湾商务印书馆丛书集成初编本），卷九，《寓钱》，340—341页；赵翼，《陔余丛考》，台北：世界书局景印，1965，卷三十，《纸钱》，18a—19b页。

们知道纸制冥币在唐代应相当普遍，中晚唐诗对此也颇有反映^[44]。现存文献中，纸钱的身影最早出现在初唐唐临（600—659）的《冥报记》与佛教类书《法苑珠林》（668年成书），虽然只有寥寥数处，写来理所当然，完全没有视为新奇事物的意味。以理推之，纸钱大概不是起自隋唐之际，应出现于南北朝，魏晋则太早^[45]。

唐人除了为死者准备纸钱，在个人所知的范围，王梵志诗和戴孚的《广异记》还提及纸衣^[46]。《唐暄》中的纸奴婢更特殊，为早期纸明器的历史增添了重要的信息。唐暄送纸奴婢的行为，也透露了唐代富家大族的生活样态与期望。

唐暄与张氏的对话内容，有关生死问题的部分不少。唐代小说中，人鬼相遇，谈及身后见闻、生命本源，颇不鲜见，这也是故事情节的自然发展。唐暄夫妻这方面的谈论，是从业力因果之有无开始的。接下来有以下一段文字：

（唐暄）又问：佛与道孰是非？答曰：同源异派耳。别有太极仙品，总灵之司，出有入无之化，其道大哉，其余悉如人间所说。今不合具言，彼此为累。暄惧，不敢复问。

这篇小说虽然多谈生死，作者似乎并没有强烈的宗教观点。文中

[44] 参见高国藩，《敦煌民俗学》，上海文艺出版社，1989，247—249页；郑康民，《我国纸冥器的起源》，《大陆杂志》，30：8（1965年8月），11—13页。中晚唐诗提及纸钱的有白居易、王建、张籍、王睿等人的作品，兹不具引。

[45] 初唐著述中有关纸钱的信息有五处。见《冥报记·唐睦仁茜》，27页；《冥报记·唐王琇》，71页；《法苑珠林》百卷本，卷三六《悬幡篇》，1138—1139页；卷六四《渔猎篇》，1920—1921页；卷七三《十恶篇》，2177页。《法苑珠林》卷六四之故事收入《太平广记》卷一三二，题作《李知礼》，出处的考证见《全唐五代小说》第一册，107页。纸钱早期历史的最新研究，见黄清连，《享鬼与祀神——纸钱与唐人的信仰》，收在蒲慕州编，《鬼魅神魔——中国通俗文化侧写》，台北：麦田出版，2005，175—220页。黄先生也认为纸钱起源于南北朝。

[46] 《王梵志诗校注》，201页《有钱惜不吃》；《广异记·唐王琦》，28页。

唐晅问，佛教与道教哪个正确，应该是唐人心中普遍的问题；张氏回复，两者同源异派，也是流行的解答。和东晋南北朝相对照，无论在政治意识形态或学术思想上，唐代的儒家倾向似乎都比较强烈，但在生命本源、人生终极归宿的问题上，唐代士人仍大都以佛教、道教（有的还包括道家思想）为考虑范围，安史乱前尤其如此。唐张两家显然都有儒学背景，小说明言张氏幼习诗礼，但人鬼相逢，只论佛道，可说具体而微地反映了盛唐士人典型的心灵状态。

唐代流行佛、道思想可以会通的看法，知者甚多，但在宗教层面同时崇拜佛、道的现象，似乎注意还少。这里举一位晚唐士族妇女的实例，以与张氏之说对照。郑琼去世于武宗会昌元年（841），丈夫杨牢为她亲撰墓志。志文叙述，郑琼七岁时曾算过命，被断定无法活过二十岁。她不断向宗教求助，希望改变自己的命运：

繇是以为佛道一教，恳苦求助，因衣黄食蔬，三元斋戒，讽黄庭道德经，余日则以金刚药师楞伽思益为常业，日不下数万字，晦朔又以缗钱购禽飞，或沉饭饱鱼腹。^[47]

郑琼对于短寿的预言非常恐惧，已经到心理有些不正常的地步。她把自己想象成网罗之下的虫鸟，渴望神力（以及法力）之庇护，是无心计及佛、道的异同出入的。郑琼正像是威廉·詹姆斯（William James, 1842—1910）笔下的教徒，为了攸关性命的可能利益而信仰上帝^[48]。她享年三十三岁。郑琼的精勤作为，目的只在免祸，一

[47] 《荜阳郑夫人墓志铭》，《墓志汇编》，会昌 005，2214 页。

[48] William James, "The Will to Believe." 这是名作，很容易在网络上找到，也收入詹姆斯的许多文集。

位七世纪后期的基层文官周善持则对宗教利益抱持比较正面的态度，但和郑琼一样，他也采取一网打尽的办法——“专精老释，详求福祉”〔49〕。

相对于有些格套化的佛道同源观，在生死问题上，《唐暉》表现了一个鲜明的特定看法：形神分离。小说中，张氏一再坚持，人死后魂魄异处，都离开了躯体，墓祭与合葬是没有意义的。对于唐暉提及“同穴不远矣”，张氏给他碰个硬钉子：“何烦此言？”墓祭和夫妻合葬都是唐代流行的习俗，也是社会共同接受观念，作者透过张氏表达反对言论，在当时应该算是特殊的立场。

妇德与妇才

前文提过，张氏去世到冥界后，家中要她再婚，被她拒绝。以下是主要的相关文字：

暉曰：妇人没地，不亦有再适乎？答曰：死生同流，贞邪各异。且儿亡，堂上欲夺儿志，嫁与北庭都护郑乾观侄明远。儿誓志确然，上下矜闵，得免。暉闻抚然，感怀而赠诗曰……

此处表现的，是一个现实与理想的争斗：一位妇人在与丈夫死别后，家长要她再嫁，她秉持贞节的信念，得遂己愿。就对唐代士族生活的了解而言，这段情节具有怎样的含义呢？个人的想法是，无论我们做怎样的诠释，似乎不宜把这段描写当成典型现实的反映。

就社会整体而言，唐代妇女夫亡再婚，显然相当普遍，也不

〔49〕《大周故陈州潞水县主簿周府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，圣历 016，936 页。

为人所厚非，王梵志诗就屡写妻子再嫁是男人死后的基本情境，如“埋向黄泉下，妻嫁别人用”^[50]。然而，旧族名家的情况如何，则不太容易判断。学者检查大部分的传世唐代妇女墓志，发现士族妇女再婚，几乎绝无仅有，明白表示孀居守志、久寡不嫁的，则非常多^[51]。墓志叙述的可靠性，常受人怀疑。唐代士族妇女墓志之所以不见再婚记录，有可能是某些撰者为志主讳，隐匿信息。不过，婚姻是妇女关键的生平资料，这种情况应颇稀少。即使墓志有隐瞒的情形，从此事几乎全无记录，也可推论再婚是士族家庭很大的忌讳，应该不常发生。换句话说，《唐暉》中张氏父母要女儿再嫁的情节，恐怕要算现实士族生活中的例外。

个人对以上的推测，信心并不坚固，原因是有些名见史传的士族人物，家中有女性再嫁，或曾作此要求。譬如，武曌时期鸾台侍郎卢献出身范阳卢氏，他的女儿夫亡之后，被兄长要求改嫁给一位权臣，她坚决不允，并逃至亡夫家^[52]。中宗时，荥阳郑远的女婿刚身亡，即再嫁女儿^[53]。韩愈的长女两度结婚^[54]。牛党领袖牛僧孺（780—848）据称出身陇西牛氏，隋朝名臣牛弘之后，其

[50] 这个问题虽然很早就引起关注，迄无精密的研究。概说可见董家遵，《从汉到宋寡妇再嫁习俗考》，收入鲍家麟编，《中国妇女史论集·四集》，台北：稻乡出版社，1992年再版二刷，152—158页；牛志平，《从离婚与再嫁看唐代妇女的贞节观》，收入鲍家麟编，《中国妇女史论集》，台北：稻乡出版社，1995，131—165页。文中引句见《王梵志诗校注》，127页《得钱自吃用》。

[51] Josephine Chiu-Duke（丘慧芬）查阅毛汉光主编《唐代墓志铭汇编附考》中所有的妇女墓志（至唐玄宗开元十五年），只发现一个再嫁的情况，此人并非士人家庭出身。见 Josephine Chiu-Duke, “The Role of Confucian Revivalists in the Confucianization of Tang Women,” *Asia Major*, third series, 8: 1 (1995), pp. 65—74。个人遍读周绍良主编《唐代墓志汇编》中开元十二年之后的墓志，发现七个再嫁或改嫁的例子，其中只有一位有出身南方士族的可能（开元 306, 1367—1368 页，《银青光禄大夫行太子谕德钟绍京妻唐故越国夫人许氏墓志铭并序》）。

[52] 《旧唐书》，193：5147；《新唐书》，205：5821。

[53] 刘肃，《大唐新语》，北京：中华书局，1984，卷三，43—44页。依唐代法律，妇女必须丈夫丧期满后，才能再婚。见《唐律疏议笺解》，卷十三，《户婚律·居父母夫丧嫁娶》，1023—1024页。

[54] 皇甫湜，《皇甫持正文集》（四部丛刊本），卷六，《韩文公墓铭》（《全唐文》卷六八七）。

母周氏夫亡再婚，被牛僧孺的政敌取为口实，在小说《周秦行纪》、《牛羊日历》中大肆攻击^[55]。这些例子的存在，令人对墓志资料的可信度，不得不稍有保留。总之，本文提出的是一个唐代士族妇女鲜少再婚的假说，供学界参究。

现在回到小说，如果张氏拒婚情节的现实基础很薄弱，小说为何做此描写？个人的判断是，目的有二：一是宣扬贞节的理想，一是强调夫妻之情。先谈后者。在故事中，唐张两人甫见面，张氏就表示知道唐晷已再婚，唐晷颇感愧疚，后来得知亡妻未婚，感伤更增，还作诗表达自己的情怀。至于贞节观念，姑不论唐代士族中再嫁的情况如何，贞节是他们视为当然且重视的价值。这一点似乎是当时士人阶层与民间妇女文化的一个差别。从唐代种种的烈女故事看来，民间儒教文化最重视的女德似乎是“孝”。唐代士族重女性贞节的心态，应当是后世妇女道德严格主义的一个远源。

在小说中，唐晷曾赋诗三首，先是悼亡，然后是会面时赠诗。赠诗完毕，张氏提出要求：

妻曰：方见君情，辄欲留答，可乎？晷曰：曩日不属文，何以为词？妻曰：文词素慕，虑君嫌猜而不为，言志之事，今夕何爽？遂裂带题诗……

张氏要写诗回赠唐晷，唐晷错愕，不知妻子也写诗。张氏表示，以往不作，是因怕你嫌猜，现在既已阴阳两隔，就可以无顾忌，

[55] 王梦鸥，《唐人小说校释》，台北：正中书局，1985年初版，下册，223—242页。并参考同书附录《牛羊日历及其相关的作品与作家辨》，260—261，270页。在《唐代政治史述论稿》中篇89—91页，陈寅恪对牛僧孺的家世提出怀疑，由于陈说缺乏证据，本文暂不取。见《陈寅恪文集》之五，上海古籍出版社，1982。正史中还有若干唐代文臣家中妇女再嫁的事例，见高世瑜，《唐代妇女》，西安：三秦出版社，1988，154页。

尽情表达自己。

唐晅为什么可能对妻子作诗有所猜疑，小说没有明讲。不过，在传统中国，士人家庭妇女作诗，是一个常见的避忌。这个观念在唐宋时已有很清楚的表达，唐代士族妇女多受教育，娴熟经史文学，写诗的似乎相对稀少；到了明清，虽然女诗人辈出，坚持旧说者仍大有人在。钱锺书《管锥篇》曾博引群籍，对此问题有所论列。从他引用的文字看来，女子不应作诗的理由大约有二。第一个可以叫做“君子思不出其位”，文才不是职责限于家务的妇女所需要的。其次，写作不免情思之飘转，于闺秀不宜。唐人著作、题为李商隐撰的《杂纂》佚文有言：“妇人识字即乱情，尤不可作诗”；五代后蜀何光远《鉴诫录》说：“谢女无长城之志，空振才名；班姬有团扇之词，亦彰淫思。”^[56] 都是这种想法的表现。我们虽然无法确知张氏所谓的“嫌猜”何所指，但大约不离这两项理由，或兼而有之，或还加上担心丈夫嫉妒的因素。

这里要为唐代妇女才学的问题稍作分疏。以个人阅读材料所得的认识，在唐代士族文化，乃至整个士人文化，女子才学具有正面的价值。唐代名族鼓励女子受教育，可以出身赵郡李氏的中唐文学名家李华（715—774?）《与外孙崔氏二孩书》为例。信中说：“妇人亦要读书解文字，知今古情状，事父母舅姑，然可无咎。”又叫这两位外孙女注意读“《诗》、《礼》、《论语》、《孝经》，此最为要”，信末还嘉勉她们能背诵诗赋。^[57] 在女子与文学的关系上，一般似乎重视阅览讽诵，赞许作诗写文的情况较少。关于前者，一位高宗朝号称安定张氏的湖州刺史张士阶这样追忆亡女张婉：

[56] 钱锺书，《管锥篇》，第二册，台北：全国出版社翻印，无年代，《太平广记·一八四》，809—813页；舒展编，《钱锺书论学文选》，广州：花城出版社，1990，第二册，252—257页。后者内容稍多，似有出于钱氏手稿者。谢女当是谢道韞，但我尚未查得“长城之志”的出典；班姬则为班婕妤，“团扇之词”指题为婕妤所作的《怨歌》。又，《全唐诗》中留有作品的女诗人多非士族出身。

[57] 《唐文粹》，卷九十；《全唐文》，卷三一五。

或偶其平生笔砚戏弄之物，未尝不呜咽涕流，感动左右。而又雅好文墨，居闲览玩篇籍，或优劣是非，无不暗符先贤微旨。^{〔58〕}

在晚唐宣宗大中十一年（857）陇西李氏十七娘的墓志，父亲陆浑县令李胤之对她的描述也和前例非常相似：

尤好文籍，善笔劄。兄弟读诗书，一关听闻，莫不记览。当代篇什，名人词藻，皆能手写，动盈箱帙，商较文赋，皆尽妍蚩。^{〔59〕}

张婉和李十七娘的案例传达了一个完整也颇典型的唐代才女形象：阅读广，能书法，善评论，聪敏而有文化素养。这个形象中没有写作一环。不过要提出的是，尽管唐代士族不特重女子写诗，似乎也不能说有强烈的反女子创作文化。现存唐代妇女墓志中，被比喻为前代女文学家如班婕妤、蔡琰、谢道韞、刘臻妻陈氏（《椒花颂》作者）的，也不乏其人^{〔60〕}。综合评估，唐晁对妻子张氏写诗的态度应该属于士族文化的主流，但在稍偏保守的一边。

士族阶层——特别是北方士族，在唐代为儒教文化之渊藪，但又受到中古时代其他价值的影响，呈现一种纷然的样貌，基要主义的色彩并不算浓重。有关妇德与妇才的立场，是这个文化的两个方面，都在《唐晁》中有所反映。

〔58〕《张氏亡女墓志铭》，《墓志汇编》，显庆 079，278 页。

〔59〕《唐陇西李氏女十七娘墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 061，1013 页。李十七娘与张婉同样是未婚而逝，张婉享年二十岁，十七娘二十四岁。十七娘为妓妾所出。

〔60〕例见《墓志汇编》，长寿 047，821 页；万岁通天 006，892 页；《墓志汇编续集》，咸亨 001，183 页；长安 017，400 页。

以上短论四节，欲借文学家虚造之物语，捕捉千余年前社会共相与殊相的片断。对于这个研究途径，或许读者仍有原则上的疑虑，此处谨申数言，表达一己之见。小说基本上是作者混合想象与个人见闻、记忆、反思的创造性产物，这样的文献能否作为探讨历史真实，特别是社会现象的真实的依据，从来就有争议。近三十年来，有后现代的史学理论提出，历史写作的性质无异于文学虚构，恐怕使得运用小说研究过往社会的问题更添纠结矣。

个人以为，相对于人间实际发生过的事件，小说的根本性质大体可说是“虚”的。但文学作品多含有“实”的成分，则是无可否认的，这也是历史研究可运用小说的方法论基础。爱尔兰现代作家乔伊斯（James Joyce, 1882—1941）曾经说，如果都柏林有一天毁灭了，这个城市可以从他的小说中得到重建^[61]。这是一位伟大的艺术家对文学创作所可能含有的“真实”的自信表示。就文学素质而言，《唐暄》不可能与乔伊斯的小说相比，但很明显，这部作品中也藏存着真实的片断。问题是，我们要如何辨认、撷取这些片断？本文之作，可以算是一次试验，成败如何，则有待学界评鉴。

原刊于《新史学》第十卷第二期（1999年6月）。2006年5月增订。

[61] Richard Ellmann, "James Joyce in and out of Art," In his *Four Dubliners* (New York: George Braziller, 1988), p. 68.

《新唐书·宰相世系表》两“唐暄”考

《新唐书·宰相世系表》的两位唐暄同为瓜州晋昌唐氏，但房支有异。根据此表，晋昌唐氏的历史上，有唐瑶、唐僧、唐谿三兄弟，活跃于五世纪初，是这一家族主支的始祖，被称为“三祖”^[62]。两位唐暄一出身唐瑶支，另一位则属唐谿支^[63]。唐瑶支的唐暄，年代比较容易判断。他的一位同祖堂兄弟唐峻是太平公主的女婿兼亲信，在先天二年（即开元元年，713）玄宗歼灭太平公主势力的斗争中被杀^[64]。太平公主曾三度结婚，共生有四男三女，唐峻与何人缔婚，不得而知^[65]。但《新唐书》卷八十九记载，唐峻的父亲从心，“神龙中，以其子峻娶太平公主女，擢累殿中监”，^[66]显示唐峻是神龙年间（705—707）或之前结婚的。按，太平公主于高宗永隆二年（即开耀元年，681）七月与首任夫婿薛绍结婚，唐峻的妻子即使是太平公主年纪最长的孩子，到神龙元年，至多不过二十二三岁^[67]。由此推测，唐峻如果在神龙年之前成婚，也不会是太久以前。在《唐暄》中，主人公是开元十五年（727）左右结婚的。假定唐峻与小说中的唐暄娶妻的年龄相当，则唐峻年长唐暄二十岁或稍多。据《宰相世系表》，唐峻之父唐从心是家中长男，唐峻则为次子，唐暄的父亲是从心的三弟，唐暄自己排行三男。依照常情，唐暄恐怕要比唐峻至少年轻好几岁，和小说中的唐暄年纪差距约十余岁。又，唐峻与唐暄的祖父唐嘉会（名河上，字嘉会）的墓

[62] 唐瑶曾任西凉晋昌太守，唐谿曾任北魏晋昌太守。见《新唐书》，74下：3202，3227。

[63] 《新唐书》，74下：3221，3232。

[64] 唐峻的生平，可见《旧唐书》，58：2307；92：2957；《新唐书》，89：3760；122：4350。

[65] 关于太平公主的婚姻关系，参见《旧唐书》，5：108；183：4738；《新唐书》，3：76，78；83：3650。她与首任丈夫薛绍生有两男两女，和第三任丈夫武攸暨育有两男一女，第二次婚姻则极短。

[66] 《新唐书》，89：3760。

[67] 《新唐书》3：78记载，太平公主于高宗弘道元年（683）九月己丑生子，赦东都。这是在婚后两年多一点，或许是头胎。

志，文字尚在，嘉会逝世于高宗仪凤三年（678），享年六十五岁。依照本文对唐暄结婚时间的判断，嘉会与唐暄的年龄差距甚大^[68]。

至于唐谿支的唐暄，由于本人和近亲在传世文献都无踪迹，年代不易估算，只好以远亲的资料为据，稍作臆测。他的曾祖有一位兄弟和一位亲堂兄弟仕宦于周隋之际^[69]。假定一世为三十年，则唐暄应活动于高宗中期，也就是670年代前后。另外，唐暄有一位名叫唐贞休的远房堂伯叔（贞休的曾祖父为唐暄的高祖父），事迹见于《大唐莱州刺史唐府君德政碑》。此碑虽然文字残缺，不甚可读，但仍得以获知贞休仕宦于武周、中宗、睿宗之时，似乎玄宗开元初年还在任官^[70]。从这项资料看来，唐暄也有可能活动于开元年间。总而言之，就目前探考所得，两位唐暄的年龄似乎都比小说中的唐暄大一些，但以缺乏本人与本人家庭的资料，这种猜测容易有误差。因此，如果说两位唐暄之中有一位就是小说作者唐暄，也非全无可能。

最后要一提，小说《唐暄》通篇使用第三人称，唐暄的名字出现很多，都写作“暄”，必非误字。因此，如果两位唐暄中真有一位是小说作者，则错误是在《宰相世系表》或其所依据的谱牒，将“暄”写成较常见的“暄”（“寒暄”是习用语）。

[68] 参考《大唐故殿中少监上柱国唐府君墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第二辑，269—270页。

[69] 参考《北史》，67：2354—2356，唐永及族人传记；《新唐书》，74下：3227—3228，3237。

[70] 《大唐莱州刺史唐府君德政碑》传世的录文和拓本甚多。关于唐贞休年代的判别，其中一个关键是，“属天圣皇后”等语之下有无“薨”。《全唐文》与《金石续编》的录文都无此字，岑仲勉则根据《八琼室金石补正》释文臆补“薨”字，断定唐贞休约于武周时入仕。中研院历史语言研究所藏有此碑拓本四份，都无法看出此字。不过，即使此字不存在，从“属天圣皇后”等语稍后，“拜安国相王府谘议参军”之句，仍可得知岑仲勉的判断可从。因为睿宗皇帝是在神龙元年（705）正月中宗复位后，才从相王加封为安国相王的。关于以上的讨论，可参考《全唐文》，卷九九〇；陆耀遒，《金石续编》（收在严耕望编《石刻史料丛书甲编》），卷六；岑仲勉，《贞石证史》，“新唐书世系表之唐贞休”条，《中央研究院历史语言研究所集刊》，8：4（1940），531页；陆增祥，《八琼室金石补正》，北京：文物出版社景印，1985，卷五一。又，《新唐书·宰相世系表》关于贞休及其家人的世次是错误的，学者已有辨正，虽然重拟的世系表略有出入。见岑仲勉，《贞石证史》，“新唐书世系表之唐贞休”条，529—530页；赵超，《新唐书宰相世系表集校》，北京：中华书局，1998，775—777页。

唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系

——从景云二年《杨府君夫人韦氏墓志铭》谈起

这篇文稿试图从一篇墓志出发，探查有关唐代社会的若干问题，特别是夫妻关系。在中国中古史的研究上，石刻史料日益受到学者的重视，墓志中含藏的大量信息，更成为学术进展的一个重要泉源。本文所据以开展讨论的墓志，全名是《大唐故司勋郎中杨府君夫人韦氏扶阳郡君墓志铭并序》，或可简称《杨府君夫人韦氏墓志铭》。这是一篇珍贵的文献，透露了唐人生活中复杂而微妙的事象，很不容易扼要叙述其内容。以下先引录全文，再作考释申论。

《杨府君夫人韦氏墓志铭》

《杨府君夫人韦氏墓志铭》写于唐睿宗景云二年（711），王仁波、吴钢主编的《隋唐五代墓志汇编》陕西卷第三册收有拓片影本（138页），周绍良、赵超主编的《唐代墓志汇编续集》有录文（景云 006，445—446页）^{〔1〕}。我还没能见到此志的拓本，因此以《隋唐五代墓志汇编》的图版对校《唐代墓志汇编续集》的释文，全文重录如下（阿拉伯数字代表原志的行数，拓片影本附于文后）：

〔1〕 前书为天津古籍出版社 1991 年出版，后书为上海古籍出版社 2001 年出版。

- 1 大唐故司勋郎中杨府君夫人韦氏扶阳郡君墓志铭并序
朝议郎行万年县丞韦希损撰
- 2 昔尝观书，见贤妇人德操，岂三复而已矣，亦累息而嘉之。盖立义节，君子其犹病诸，况坤柔之
- 3 体乎。夫人号净光严，京兆杜陵人也。肇自豕韦居□，邹鲁至大。丞相陪葬杜陵，阖宗衣冠，聿徒
- 4 京兆。龙旗赫以炳粲，蝉冕光乎绍复。图册之美，可略言焉。六代祖华，晋尚书左仆射、太常卿、太
- 5 尉公；弈代人英，匡时国宝。南宫八座之列，位总尚书，北阙三台之仪，职隆宗伯。高祖量，周使持
- 6 节抚军大将军、散骑常侍、汝南县开国子，食邑三百户；文武期于不坠，将相可以兼升。新征无
- 7 返顾之忧，抚军斯重；陈力有正辞之美，散骑何优。开国承家，自叶诸侯之礼；分茅胙土，载延明
- 8 辟之恩。曾祖瑗，阳武令，袭汝南子；衣冠美胤，弓冶良材。释尊官厚禄而不居，贵庇影同尘而出
- 9 仕。小邦为宰，初逢逐鹿之秋；大道方亨，旋偶飞龙之运。大父德伦，皇朝瀛州任丘县令；
- 10 属兴社始基，求贤未浹。怀公辅之量，犹且为□；播人谣之声，因而作义。父仁慎，皇朝雍
- 11 州参军、同州司户，屯田、驾部员外，朝请大夫，兵部郎中；种德依仁，自家形国。强学以待问，见贤
- 12 而思齐。命我参卿，始资鸿陆；分曹理郡，方举鹏霄。尚书郎之茂才，列星交映；明光殿之连闼，彩
- 13 璧相辉。饰以青缣之荣，加其朱紱之美。台铉之贵，于嗟不及。夫人巽为长女，嫁实从夫，年十有
- 14 八，归于杨氏。秦晋匹也，家道正焉。夙夜无违，行止有

- 度。郎中府君，贤明特秀，风范成规。纳妇而
- 15 箕帚载持，将鸩而琴瑟逾理。艺乎组组，自谐嘉偶之欢；
整其衣冠，不懈如宾之礼。先是前夫人
- 16 童男幼女，并夫人鞠育提携，无异己生，不邀他誉，如自
子髻髻，成之以冠婚，语于其伦，岂止加
- 17 等。夫人先人后己，存让寡欲，明识大观，无能与偕。寻
而府君暴终，心事独断，因其卜厝，不俟终
- 18 日，行周公之礼，命与前夫人合葬焉。当其易衣衾，徙棺
椁，凡护凶事，莫匪夫人躬亲之。盖《书》曰：
- 19 非知之艰，行之惟艰。夫人一处孀□，亟环星禽，柏舟明
于信誓，蓬首绝于容华，身不服于绮罗，
- 20 耳不聆于丝竹。内敏而先觉，行柔而体和。言且合于礼
经，惠必施于宗属。加以深警泡幻，悬探
- 21 妙有，晏坐一室，谛观六尘。虽泯色空，尚婴烦恼。日者
圣善不念，夫人心疚形羸，温席以兴，尝药
- 22 而进，俄积旬望，遽丁内艰。夫人不胜丧成寝疾。以景云
二年五月七日终于静安里第，春秋六
- 23 十。平昔之日，尝召诸子勒言，以为孝实天经，哀缠风
树。生不遂于庐墓，死愿陪于窆窆。诸子敬
- 24 遵先旨，以其年七月廿九日，窆于万年县义丰乡铜人原父
茔北一里间。庶冥通也。夫
- 25 人家风祖德，士大夫推而先之。惟送迎不出门，见兄弟不
逾闕。椒花柳絮，耻□矜才；举案承筐，
- 26 自然成德。有敬姜之礼，有孟母之训。宋伯姬之贞节不
渝，曹大家之婉度斯在。夫人有四子：伯
- 27 至玄，朝散大夫、左台殿中侍御史；仲履常，前同州蒲城
县主簿；叔昭微，前汾州参军；季希寂，前

- 28 薛王府典签。并四世三公之子孙、三虎八龙之昆季。推
 以王祥、王览，比之元方、季方，棠棣之华，
- 29 尊不辍辍。希损地属犹子，礼谓诸姑，恩庇殊深，哭恻
 何极。与之子，忝延中外之亲；命虚薄，
- 30 媿勒贞芬之。铭曰：
- 31 昭昭大彭，奕奕重相，子孙踵武，衣冠令望。谚彼儒书，
 迂因诏葬，人物相，吾家不让。^{其一}·诞生
- 32 媛，作配君子，雁旭礼行，翟衣容止。爰奉巾栉，克谐宫
 征，雄剑先飞，孤桐半死。^{其二}·落落昼哭，日就
- 33 月将，不窥明镜，就养高堂。恩同孟母，孝亦王祥，宗党
 之誉，仪形有章。^{其三}·薄言世途，谁不同穴，
- 34 以光懿，昭其达节。恳诚归依，庶解缠结，了绝人我，深
 知生灭。^{其四}·剑巨之痛，名教，德，
- 35 大夜云侵。依灞北之原塋，异关西之墓林，谁忍虚帷之寂
 寂，载看孤隧之沉沉。^{其五}。

以上录文，有几点须说明之处。首先，本志作者之名（行1），《唐代墓志汇编续集》作“韦希”，经细检拓片影本，应该是“韦希损”，“希损”之名也与志末“希损地属犹子”（行29）相符。事实上，韦希损的墓志尚存〔2〕。本志志主韦氏夫人的家谱见于《元和姓纂》与《新唐书·宰相世系表》。韦氏源出长安，有许多分支成为中古士族阶层的重要成员。中唐林宝所编的《元和姓纂》称韦氏夫人的家族为襄阳韦氏，在《新唐书·宰相世系表》，该族

〔2〕《墓志汇编》，开元095，1219页。又见陆心源，《唐文拾遗》卷十八；陆增祥，《八琼室金石补正》，台北：艺文图书馆，1966，卷五一。中研院历史语言研究所亦藏有拓本。

则属韦氏小逍遥公房。“小逍遥公房”之名晚出，是因韦嗣立在唐中宗景龙三年（709）被封逍遥公而起；原称是什么，并不清楚，也许就是襄阳韦氏〔3〕。根据上述两份资料并核对墓志，韦氏是武则天、中宗时期宰相韦承庆、韦嗣立的同祖堂姊妹。在《姓纂》和《宰相世系表》，韦氏的侄辈中有韦希、韦损，这显然是错误的，二者为一人之名的分解，赵超已在其《新唐书宰相世系表集校》指出〔4〕。关于韦氏家族，本文另有专节讨论。

其次，《唐代墓志汇编续集》录文似乎有几处漏读或错读。以下为新旧释文的对照：

位 置	新释文	原释文
行 3	杜陵	于陵
行 7	返顾之忧	返顾之变
行 12	鸿陆	“陆”字原未释出
行 13 第 1 字	璧	璧
行 29	犹子	孤子
行 32	官征	官征
行 32	昼 ^哭	书□

此外，本人的释文也在标点上做了少数调整，并对拓片影本若干泐漫不清之处，依形义判断其字，以方框标出。周绍良、赵超所编《唐代墓志汇编》系列对学界贡献甚大，本人在探考《杨府君夫人韦氏墓志铭》内容之前，先据两先生的录文略作校读如上。

〔3〕 韦氏另一支因有北周时代的韦夔号称逍遥公，而早有逍遥公房之号，韦氏夫人这一房就加“小”字以示区别。

〔4〕 见《元和姓纂》，卷二，182—186页；《新唐书》，74上：3110—3112。赵超所论见《新唐书宰相世系表集校》，北京：中华书局，1998，675页。该书678页也指出《杨府君夫人韦氏墓志铭》的作者是韦希损。

韦氏家世考——兼论中国中古的一个士族群体

在进入本文主题夫妻关系前，要先考察韦氏的家世。韦氏夫人家族属于中国中古士族中的一个特定群体，学界有关研究似尚未臻充分，以下想借韦氏家族历史的重建，为这个群体的理解增一注脚。韦氏墓志云：“六代祖华，晋尚书左仆射……”（行4）。按，《新唐书·宰相世系表》中，韦氏夫人的九代祖名为韦华，无论从姓名或时代先后看来，墓志中的“六代”都是“九代”之误。不过，韦氏的九世祖韦华身份为何，还是略有疑义，据《宋书·武帝纪中》，东晋安帝义熙十二年（416），刘裕北伐，后秦兖州（今河南陈留）刺史韦华投降晋军将领檀道济，《新唐书·宰相世系表》说，韦氏小逍遥公房的韦华“随宋高祖（即刘裕）渡江，居襄阳”，应该就是此人^{〔5〕}。另外，韦华有子韦玄隐居有高名，也与《宰相世系表》的信息相符^{〔6〕}。《宋书》等史籍所载的韦华、韦玄确然就是韦氏夫人的先祖。但韦华的背景如何，则不无令人困惑之处。

《晋书》记载，东晋安帝隆安二年（398）十二月，京兆韦华、谯郡夏侯轨等率襄阳流人万人叛晋奔后秦，后秦姚兴拜韦华为中书令。姚兴还向韦华询问东晋形势，韦华答以晋主虽有南面之尊，其实政出多门^{〔7〕}。如果这个韦华就是在十八年后（416）投降刘裕的韦华，韦家先前已南迁，原本就居住襄阳，韦华是当地的流民领袖。问题是，不但姚兴手下有韦华，稍早前秦苻坚朝中也有黄门侍郎韦华，尤有进者，苻坚手下还有将领韦钟。据《新唐书·宰相世系表》，韦华的父亲就叫韦钟，而且史书中也称前秦的韦钟

〔5〕《宋书》，2：36；《新唐书》，74上：3110；《元和姓纂》，卷二，182页。

〔6〕韦玄之事，见《宋书》，65：1721；93：2277；《梁书》，12：220；《南史》，58：1425；70：1699。

〔7〕《晋书》，117：2980。

出自“雍州望族”，与韦华家的社会背景相符〔8〕。这样看来，投奔刘裕的兖州刺史韦华，也可能原本为苻坚的下属。据此，韦家或许一直留居关中，晋宋之际才到南方。

目前有关南北朝襄阳士族的研究，都把史籍中的韦华视作一人，其中将上述纷杂的信息串联最细的似乎是安田二郎。他认为，韦钟、韦华父子原本都任官于苻秦，385年前秦崩溃关中混乱之际，韦钟因事自杀，其子韦谦、韦华南奔，韦华居留襄阳才十余年，又于398年叛晋归后秦，但在晋宋之际再度南奔。现存史籍记述韦钟自杀的资料只有一条，说其子韦谦南奔，安田假定韦华亦在其列，将前秦、襄阳流人领袖、后秦的韦华贯串成一人，亦属合理的推论〔9〕。

此外，韦氏夫人墓志说，韦华任“晋尚书左仆射、太常卿、太尉公”（行4、5），对照存世史料，不论是一个人还是两个人，韦华担任的都是后秦——而非东晋——高官，他的一个主要官职是右仆射，不是左仆射〔10〕。唐人墓志、谱牒述其两晋南北朝先祖之事迹多不准确，需要仔细查核，韦氏墓志是个例子。墓志说韦华是晋朝高官，或许还有美化的用心（这个说法应该有家谱资料的来源，而非作者韦希损的杜撰）。

韦华往降刘裕后显然并未南迁，而是继续居留关中，两年后（418）又投奔兵临长安的大夏军队。《宋书·索虏传》称有隐士韦玄被大夏国主赫连勃勃所杀，更清楚地透露，东晋势力撤出关中

〔8〕《资治通鉴》，106：3341—3342。

〔9〕《资治通鉴》，106：3341—3342。安田二郎，《晋宋革命と雍州（襄陽）の僑民——軍政支配から民政支配へ》，《东洋史研究》，42：1（1983年6月），119—121页。关于襄阳士族较全面的探讨，见陈琳国，《论南朝襄阳的晚渡士族》，《北京师范大学学报》，1991：4，20—27页。

〔10〕《晋书》，118：2992—2293；119：3008。《魏书》有一处称韦华为苻坚仆射（42：946），可能也有问题。《北史》亦同（27：990）。

后，韦华父子仍留当地，徇至韦玄遭遇厄运^{〔11〕}。不过，从韦氏小逍遥公房的历史看来，韦家终究迁往了南方，这也许就发生在韦玄被杀后不久。无论在晋末入襄阳的韦华个人身份为何，小逍遥公房原本来自长安，南朝时居留襄阳，则是没有疑问的。这个家族早期复杂不清的历史，除了史籍散佚的因素，多少反映了关中大族在关中与襄阳之间依违南北政权的处境，韦氏夫人墓志铭说她的高祖韦量（即韦华六代孙），为“周使持节抚军大将军、散骑常侍、汝南县开国子”（行5、6）。从历史形势看来，韦量会在北周任官，可能与六世纪中叶荆襄地区的变局有关。550年，襄阳成为西魏的附庸，554年西魏攻破江陵，杀梁元帝，并收襄阳为郡县。这场变乱之后，许多来自关中的襄阳人士加入西魏、北周政权，甚或北返，为史家所称的关陇集团增添力量。《韦希损墓志》说韦量是“魏散骑常侍”，这个“魏”应当就是西魏。不过，襄阳韦氏仍有族人续留南朝，譬如，韦量叔祖、梁朝名将韦睿的子孙就一直在梁、陈任官^{〔12〕}。小逍遥公房而外，《周书》记有京兆韦瑱一家，也是晋宋之际入襄阳，襄阳归魏后转仕西魏、北周^{〔13〕}（关中、汉中、荆襄形势图见附图一）。

简单来说，韦氏夫人的家族号称襄阳韦氏或韦氏小逍遥公房，在中国中古史上，广义地说属于关中（含河东）士族，但为关中士族南迁襄阳的一支。这个群体虽是有名望的大族，但由于晚渡，在南朝士族阶层中颇受歧视^{〔14〕}。在北方，关中士族的地位一般也不如山东高门。然而，由于历史发展的因缘际会，关中士族成为创建西魏、北周、隋唐帝国的关陇胡汉集团的组成分子，而且入唐后，在此集团内的重要性益高，这对关中旧家在士族社群中的

〔11〕《宋书》，95：2331。

〔12〕《南史》，58：1425—1438。

〔13〕《周书》，39：693—694。

〔14〕可见杜骥的例子。《南史》，70：1698—1699。此点早为学者指出。

地位应当有所帮助^[15]。襄阳韦氏以及有类似命运的关中河东世家虽然南迁，六世纪中叶以后又得到机会与居留乡里的族人一起加入魏周政权，然以属新附人士，一开始恐怕只能扮演边缘角色。文化方面，襄阳系的关中士族应当兼具南北的性格，是南方文化在南北朝末年传入关中的一个管道。此时，南方文化与文学的北传对整个中国士人文化的演变起了重要的作用，襄阳系关中士族固身在其中。就史籍所见，周隋之际这一集团中政治地位最高的大概是河东柳氏的东眷支，代表人物有柳遐（一作霞）、柳庄、柳仲礼、柳彧等^[16]。可附带一提的是，大诗人杜甫的家族也属于这个襄阳群体。杜甫的祖先在西魏、北周时加入关陇政权，似乎是先北返关中，曾祖杜依艺时转而定居河南巩县、偃师一带，而非如韦氏夫人家族，一直以长安为乡里^[17]。

过去学者注意到了南朝源出关中、河东的襄阳士族，本文特别标示这个群体的成员在六世纪中返归关中，加入西魏、北周政权的史事。这个变动使得襄阳系的关中士族重新回到北方社会，成为中国中古史上少有的同时具有长期南北经验的群体。

韦氏墓志所透露的唐代夫妻合葬问题

《杨府君夫人韦氏墓志铭》之所以适合作为探索唐代文化状态的一个引子，最主要是因为韦氏的突出作为。这些作为透露了唐

[15] 毛汉光，《关陇集团婚姻圈之研究——以王室婚姻关系为中心》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，61：1（1990年3月），119—189页，特见185—187。

[16] 河东柳氏东眷的略谱见《新唐书》，73上：1850—2854。

[17] 襄阳杜氏的整体研究，见王力平，《四至九世纪襄阳杜氏家族述论》，《中国社会历史评论》第三卷，北京：中华书局，2001，58—68页。杜甫家祖坟在偃师，关于子美曾祖迁居偃师邻县巩县，参见《旧唐书》，190下：5054；元稹，《唐故工部员外郎杜君墓志铭并序》，《全唐文》，卷六五四。唯中华书局1982年版《元稹集》（以影宋抄本为底本）该文字句有不同，尚待细考，见600页。又，《新唐书·宰相世系表二上》（72上：2423—2435）以中唐名相、《通典》作者杜佑家族为襄阳杜氏，此一家族是否曾南迁襄阳，颇成疑问。

代妇女生活与文化中的若干微妙成分，以下试作初步的揭示。韦氏的作为，先分两点介绍。第一，韦氏是杨府君的续娶夫人。韦氏在杨府君去世后，立刻决定将丈夫与他早先逝世的前夫人合葬（行 17、18）。按，《韦氏墓志铭》没有写出杨府君的名字，经查考，即弘农杨氏越公房的杨元政，也就是柳宗元之妻的高祖^{〔18〕}。第二，韦氏死时，不但不要与丈夫、前夫人合葬，反而遗言要求葬在自己父亲坟墓的附近，“庶冥通也”（行 22—24）。以下要考察这些作为的文化含义以及韦氏的可能用意。

在探讨韦氏对于丈夫葬事的处理之前，必须先说明唐代合葬文化的大体情况。唐代有普遍的合葬习惯，以夫妻合葬为主，但并不完全限于夫妻，夫妻之外的家人合葬也颇有所见，如亲子、兄弟姊妹、婆媳等。举一个考古发现的例子，1984年在山西长治发掘的一座唐代砖室墓，内有墓志一方，志文只提及夫妻合葬，其实墓室中共有九个头骨，应该就是这对夫妇和他们的家人^{〔19〕}。（见附图二）合葬文化流衍所及，也影响到非亲人的关系，一位比丘尼的墓志就写道，志主生前常表示，希望将来能与一位早先去世的同门比丘尼合葬。她最后是葬在那位同门的墓塔附近，“爰申久契”，“以慰平生”^{〔20〕}。不过，唐代合葬到底以夫妻合葬为主流，这是一个渊源久远的习俗。

从考古资料看来，夫妻合葬是战国以后逐渐流行的，当时以同坟异穴葬为主，西汉晚期以下，同穴合葬成为主流^{〔21〕}。传世文

〔18〕 参见劳格、赵钺，《唐尚书省郎官石柱题名考》，北京：中华书局点校本，1992，卷七，357页；《新唐书》，71下：2381（《宰相世系表一下》）；《柳宗元集》，《亡妻弘农杨氏志》，339页。《韦氏墓志铭》说韦氏长子名至玄，官任殿中侍御史（行 27）。《新唐书·宰相世系表一下》中，杨元政子名为“志玄”（官名同），应该是错误的。

〔19〕 王进先，《山西长治市北郊唐崔擘墓》，《文物》，1987：8，43—48页，62。唐代墓志显示各种形式之家人合葬者，也为数不少。

〔20〕 《唐故法云寺内外临坛律大德超寂墓志》，《墓志汇编续集》，贞元 042，763页。

〔21〕 太田有子，《古代中国における夫婦合葬墓》，《史学》，49：4（1980年3月），144—149页；吴桂兵，《西汉中后期的夫妇同穴合葬》，《四川文物》，1998：1，17—20页。

籍也颇有记载汉代合葬风俗的^[22]。唐代所谓的夫妻合葬，基本上是同穴葬。这方面证据极多，在此仅略举大端。首先，同穴常为夫妻合葬的代称。这在唐代文献中可说是触目可见，姑举两例。高宗显庆三年（658）的一份墓志陈述一位封府君夫人与丈夫合葬时说：“偕老同穴，生荣死哀。”在宣宗大中八年（854）什邡县令田行源为其夫人所写的墓志里，丈夫告诉妻子：“同穴他龄，精魂靡隔”——他们终将在地下相会的^[23]。其次，有少数墓志特别交代，死者夫妻虽然合祔，但系同坟异穴，这显示，一般假定夫妻合葬即同穴。譬如，一份玄宗开元二十年（732）的墓志说，志主郑氏死后与丈夫“同窆一茔，为庚壬两穴”，“庚壬”指的应当是方位，“庚”为西，“壬”为北，北方较尊，或许是丈夫的葬穴。墓志还接着说，“斯亦卫人之祔焉”。此语典出《礼记·檀弓下》孔子的话：“卫人之祔也，离之；鲁人之祔也，合之，善夫”，讲的是，卫人合葬采取异穴的方式，鲁人则为同穴，同穴比较理想^[24]。于是，“卫人之祔”就成为表达同坟异穴葬的用语。这在唐代似乎是相当罕见的葬法。此外，还有一份宪宗元和年间（806—820）的墓志说妻子“用丁穴于同茔”，“丁”应指南方^[25]。

事实上，就考古发掘所见，中国中古藏有墓志的坟墓，几乎全都是砖室、石室和土洞墓，只有极少数的土坑墓。这个现象似乎显示，唐代上层社会的人们埋葬，无论合葬与否，大多筑墓室

[22] 杨树达，《汉代婚丧礼俗考》，上海古籍出版社，2000年新版，138—144页。

[23] 分见《大唐故封府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，显庆020，97页；《唐故陇西李夫人墓志》，同前书，大中045，1001页。“偕老同穴”似乎是习用的套语。

[24] 《大唐故郑州刺史源公故夫人郑氏志铭》，《墓志汇编》，开元349，1397页。

[25] 《唐太原郡夫人太原郡田氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，元和060，843页。此文志主的名讳身份有疑义，尚待细考。同类的例子，另见《故尚攀直长崔公故夫人荥阳郑氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元516，1510—1511页；《唐故曹府君夫人荥阳郑氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中067，1019页。

——砖室或不带建材的土洞^[26]。墓室要处理数人合葬，在技术上是很简单的事，一墓数穴，反而麻烦。也就是说，在中古墓制的背景下，如要行合葬，也是以同穴为顺当。附带一提，关于唐代的合葬文化用语，出现最频繁的是“祔”（或“合祔”）与合葬。“合葬”所指较确定，几乎都可被理解为同坟乃至同穴葬，“祔”的意思则宽广很多，葬在附近、并墓葬、同坟、同穴都可。

在唐代，夫妻合葬不但在事实上是流行的葬法，而且具有相当强的正统性。唐人对此，有说得极为斩钉截铁的。武周久视元年（700）一份墓志的铭文云：“合葬非古，兹言徒设，生则移天，死则同穴。”^[27]女子在室以父为天，出嫁以夫为天，“移天”就是从以父为天转为以夫为天；“同穴”是“移天”的必然结果。代宗大历十三年（778）某佚名者的墓志则言：“先王制礼，岂同穴而能违；窀穸有期，匪贤愚之所越。”^[28]以上两段文字都在表示，夫妻合葬是圣人制定的绝对礼则。《唐律疏议》则直接说：“伉俪之道，义期同穴。”^[29]需要补充一点的是，合葬可能还是有阶层和地域的属性，这个问题尚待学者深考，本文无法考虑。

由于合葬习俗的强大力量，在唐代，不只是一夫一妻合葬，还颇有一夫二妻，甚至一夫三妻合葬的情况。唐代的婚姻制度是一夫一妻，妾妓与妻子不在同个范畴。丈夫在同个时间内只能有一位妻子，妻死续娶，不能升妾为妻，虽然违反规矩律令的人也有，如《通典》的作者杜佑^[30]。此外，从墓志看来，一夫同时有

[26] 加藤修，《北魏から唐代の墓誌に見る夫婦合葬の分析》，《女子美术大学纪要》，31（2001年3月），151—154页（第1表）。在考古发掘而带有墓志的墓葬中，北朝有少数的石室墓，隋唐则未见。又，加藤论文中的资料约至2000年。

[27] 《大周故刘郡君墓志铭》，《墓志汇编续集》，久视006，379页。一份写于高宗仪凤二年（677）的墓志《大唐故常州江阴县丞贾府君墓志铭并序》有完全相同的话。这两份墓志的写作相距二十三年，引文或许是当时流行的套语。见《墓志汇编》，仪凤008，631页。

[28] 《故承务郎守□州司户参军□府君之墓志并序》，《墓志汇编续集》，大历038，718页。

[29] 《唐律疏议笺解》，卷十四，《户婚律·妻无七出而出之》，1055页。

[30] 《旧唐书》，147：3979。

多妻的情况也有，但是比较罕见^[31]。在这个背景之下，所谓一夫多妻合葬，是指丈夫与其前后妻子的同穴或同墓室葬。

另一方面，值得注意的是，夫妻合葬并没能成为绝对的规律，不合葬的情况还是很多。事实上，无论就考古资料或传世墓志所见，合葬的事例虽多，还是少于单葬^[32]。这两种葬法的大概关系是：夫妻合葬多少具有观念上的优先性，但夫妻在相近时间内死亡的机会并不大，要实现合葬，有时并不容易。无力迁葬、时机错失乃至占卜不合，都是阻碍合葬的因素。我们常看到单葬的墓志上表示志主将来要行合葬，有此墓志遗留，当然意味着愿望未能实现。从文化史的观点，这类事例不妨看做是合葬失败的遗迹。然而，有的单葬却是有意的安排，或依照当事人的遗言，或出于子孙自己的考虑。所以，墓志提起夫妻合葬或分葬时，可以有各自的根据。合葬具有优先性，经常不必说明理由，说“礼也”即可。如果要具体些，可以如同《韦氏墓志铭》在提及杨元政与前夫人合葬时所云，这是“行周公之礼”（行 18）。因为据说夫妻合葬始于周公，经典的来源是《礼记·檀弓上》：“（季）武子曰：合葬，非古也。自周公以来，未之有改也”，“舜葬于苍梧之野，盖三妃未之从也。季武子曰：周公盖祔”。如果夫妻不合葬，就依《檀弓》说“合葬非古”。“古”在中国有正面的意义，这样说好像表示“不合葬”比“合葬”更有道理。还有人以不应惊动死者为

[31] 男子同时有多位妻子的明确证据，见《大唐故京兆府美原县尉张府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 436，1457 页（二妻）；《唐故试光禄卿曹府君墓志并序》，同前书，大历 043，1787—1788 页（三妻）。

[32] 出土中古墓葬里合葬与单葬数目的统计，略见加藤修，《北魏から唐代の墓誌に見る夫婦合葬の分析》，149 页注 2。另参同文页 151—154。《唐代墓志汇编》所收墓志中夫妻合葬志的统计，见张琮文，《唐代の墓誌から見た夫婦合葬》（日本お茶の水女子大学修士论文，2003），表 1，2—6 页。这篇论文的问题意识有与本文接近之处，该文对唐代夫妻合葬的研究有重要参考价值。

理由反对合葬：“合葬非古也，况年代深远，鬼神好静，不须开发。”^{〔33〕}如果要提出“不合葬”的古代先例，那就是舜和他的妃子了。以上两项都是公认的正当理由，即使夫妻合葬，墓志中有时也还会说“合葬非古”，此处行的是新礼^{〔34〕}。

总之，夫妻合葬虽然普遍，是否要做可有选择，不但有选择，而且两种选择都是正当的。不过大体上来说，合葬多少被认为是正规的方式。这个方式是否涉及有关夫妻关系的理念呢？答案是，的确如此。关于唐代夫妻关系的理念，一个简扼的表达见于《大唐开元礼》卷一三二“斩衰三年义服”条：“夫尊而亲。”这反映了两个基本看法。一是夫尊妻卑；夫为妻天、夫为妻纲，也就是夫主妻从。另一是夫妻为具有亲密关系的配偶，亲密到可以算是一个人，唐人称此为“合体”，相对于配偶，夫或妻也可叫“半体。”^{〔35〕}这层关系涵蕴着夫妻之间的平等性，所以夫妻也被定义成“齐体”。在唐代的夫妻观念里，有关夫妻为“齐体”或配偶的说法并不只限于亲密，和谐（“琴瑟克谐”）与以礼相待（“相敬如宾”）也是被强调的价值。“齐体”范畴中的价值虽然经常被交错引述，如《韦氏墓志铭》所言：“艺乎组紃，自谐嘉偶之欢；整其衣冠，不懈如宾之礼”（行 15），但不必然同时存在。一份懿宗咸通六年（865）的墓志说志主严氏与丈夫段璲结婚十八年，“虽无熨体画眉之爱，其如宾相敬之道，实少伦比”^{〔36〕}。墓志的撰者是段璲的朋友，此一涉及隐私的信息当是得自段璲本人。这段文字似乎反映，在唐代有些人的婚姻观里，少亲而有礼，已可算是美满的

〔33〕《唐故试右内率府长史军器使推官天水郡赵府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，会昌 027，963 页。

〔34〕例见《唐故朝散大夫南阳张君夫人陇西李氏志铭并序》，《墓志汇编续集》，上元 003，209—210 页；《唐故张君墓志铭并序》，同前书，开元 058，494 页。

〔35〕“半体”一词见《墓志汇编》，贞观 112，79 页（缺题，志主张纲）。

〔36〕《唐守魏王府长史段璲亡室严氏玄堂铭并序》，《墓志汇编续集》，咸通 026，1053—1054 页。

夫妻关系了。

很清楚，同穴合葬的作为是和夫妻“齐体”，尤其是亲密的观念相联结的。唐人对此表达极多。如玄宗时经学家元行冲说：“生则齐体，死则同穴”；白居易诗《赠内》：“生为同室亲，死为同穴尘”；传为宋若华、若昭姊妹所作的《女论语》有言：“死同葬穴，生共衣衾。”^{〔37〕}墓志中，同类说法也不少，如玄宗开元二十年（732）的一份墓志这样描写志主夫妇：“昔居兰室，克谐琴瑟之欢；今赴佳城，爰合衣衾之好”。“佳城”是茔地的代称^{〔38〕}。另一个有代表性的陈述见于高宗显庆三年（658）《唐故支君墓志铭并序》。该文说，夫人高氏与志主，“既同嫵婉之好，共尽琴瑟之和，谷则异室，死方同穴”^{〔39〕}。后二句语出《诗经·王风·大车》，“谷”是“活着”的意思，引经典的句子，有表示同穴之正当性的意味。至于志主夫妻生前是否真的分房而居，就不得而知了。

现在回到《韦氏墓志铭》。韦氏的丈夫杨元政去世时，她所面临的关键问题是如何对待一夫二妻合葬的可能性。在唐代礼俗的范围内，她颇有一些选择。她可以权葬丈夫，考虑一阵子后再做后续处理，也可以立即为丈夫建一座正式的墓，但不迁葬前夫人。她可以等到逝世前再留下遗命，全盘交代如何处理夫妻三人的后事，也可以不作交代，由子孙酌办。也有家庭面对这种情况，直接施行分葬。譬如，武宗会昌四年（844）一位名叫雷讽的人在长安去世，后妻尚在，雷家迁移了两位前夫人的遗体，葬在雷讽的墓旁，“三坟并列，九族同悲”^{〔40〕}。不过，在复杂的情势下做出这样的明确安排，恐怕是经过家族的集体商议，甚至是雷讽自己生

〔37〕 唐代夫妻观念的系统说明，可见刘燕俐，《唐代的夫妻关系》，台湾大学博士论文，2003，第二章。本段与上段文字中，除了墓志和白居易诗，其他引文均见于该章。

〔38〕 《大唐故泗州司马叔苗善物墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元 355，1402 页。

〔39〕 《墓志汇编续集》，显庆 015，94—95 页。

〔40〕 《唐故朝散大夫行鸿胪寺丞上柱国赐鱼袋雷府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，会昌 020，958—959 页。

前下的决定，也未可知。对照之下，韦氏夫人的选择是“心事独断”（行 17），立刻合葬丈夫与前夫人，并掌理丧葬实务。从“心事独断”的用语就可看出，墓志撰者韦希损感觉这样的做法是有些特别的。后文更引伪《古文尚书·商书·说命中》的话“非知之艰，行之惟艰”（行 18、19），明确点出自己的看法。艰难之处在哪里呢？应该就是亲手实现丈夫与前夫人死后（或永恒）的亲密关系。

对续娶夫人合葬丈夫与前夫人之事流露出艰难之感，除了韦氏墓志，我还见过一个唐代的例子，就是杜甫为其继祖母卢氏所写的墓志。杜甫之祖杜审言（约 645—708）死后，后妻卢氏合葬审言与其前夫人薛氏，杜甫的描写是“太君（即卢氏）命之，诸子受之，流俗难之，太君易之”，杜甫说卢氏独断决行，用一般人难以做到的方式来办事，情况跟韦氏很相似，卢氏自己死后，则与丈夫及其前夫人同茔而不同穴，换言之，丈夫与前夫人同处一墓室，自己独自一墓室。照杜甫说，这是卢氏生前的遗意^[41]。看来，卢氏急于亲自合葬丈夫与前夫人，就是为这项安排做准备。用意为何，已无从得知。

关于一夫多妻合葬对某些人可能造成的困扰，还有一个例子，就是著名的山东高门清河崔氏小房中的中唐名相崔群（772—832）家族。崔群的父亲辈兄弟，感觉一夫多妻同穴或同室葬不合礼法，决定制定自己的家法，对丈夫与前夫人行同穴葬，后妻在同茔中别处一穴。作为一种礼则，这是他们家的独特发明，不是周公之制，也不算卫人之祔，倒跟早先杜甫继祖母卢氏所为相合。崔群的叔父崔税对此所给的理由是：“窀穸之制，取象平昔，且平昔之礼，并无列则。”这是说，人活的时候，并无诸妻并列的道理，如何能在死后呈现这种景象？现存资料显示，这个葬制在崔群父亲

[41] 杜甫，《唐故范阳太君卢氏墓志》，仇兆鳌，《杜诗详注》，台北：里仁书局景印，1980，卷二五。

辈的兄弟、堂兄弟家实施，并且要求后辈遵行，遵行多久，不得而知。不过，从传世墓志看来，这是崔家很引以为傲的家礼，可能延续一段时日，但并没有广泛流传的迹象^[42]。与前述两个事例不同的是，崔家的作为中看不到女性的意志。

还可一提，宪宗元和十一年（816），清河崔氏许州鄆陵房的一些堂兄弟将原先葬于扬州的曾祖母李氏迁回洛阳祖茔，但特意把她葬在曾祖墓之旁，而不合葬。理由是，曾祖已经和前夫人同穴了，不合葬才合乎礼^[43]。这几位崔氏堂兄弟对一夫多妻合葬的看法显然与崔群家族是一致的。许州鄆陵房与崔群家所属的清河小房关系绝远，他们的作为大概不是受到后者的影响。这里显现的，也许是高级士族群中存在的一个集体想法吧！

接下来要再举一个情况，是出自韦氏夫人的亲戚，韦氏的堂兄弟韦承庆家。承庆的父亲韦思谦（武则天当政时宰相）前夫人崔氏（即韦承庆生母）早逝，等到韦思谦去世要处理合葬事宜时，因为占卜不合，未能实现，夫妇俩就并坟而葬。韦承庆十岁起便为思谦的后妻王氏所养育，王氏自己也有子女，包括韦家的另一宰相韦嗣立。在王氏生前，屡有亲戚建议王氏将来与丈夫合葬，王氏辞谢了，除了说一番魂识无所不之的道理，还表示：“先嫔已创别坟，吾复安可同穴？”王氏去世后，由于韦思谦和前妻坟墓所在的茔域已无空地，

[42] 对于这个个案，高桥继男教授有重要研究，见他的《洛阳出土唐代墓志四方の紹介と若干の考察》，《东洋大学文学部纪要》，第52集（1999年3月），122—129页。本段中的引文出自这篇论文的一份关键资料：《唐故金部郎中崔府君夫人王氏墓新记》。这份墓志的原石是在不明的情况下，于1990年代中叶运至日本，拓本没有在台湾与大陆流传，也还不见于任何著录。崔家前后夫人同茔异穴的葬法，爱宕元在1980年代已经指出。见其《唐代范阳卢氏研究》，在川胜义雄、砺波护编，《中国贵族制社会の研究》（京都大学人文科学研究所，1987），172—173页。清河小房还有一个家族也只对丈夫与前夫人行同穴葬，为高桥教授论文所未及。见《唐故朝散大夫……清河崔公夫人陇西县君李氏墓志铭并序》，《墓志汇编》，大和010，2101页。关于此一家族之略考，见赵超，《新唐书宰相世系表集校》，370—371页。

[43] 《唐陇西郡君夫人墓志铭》，《唐代墓志汇编》，元和089，2011—2012页。崔氏堂兄弟的谱系参见《新唐书》，72下：2734—2736。

王氏甚至无法与他们并葬，最后埋在韦思谦大墓下面的一个“傍穴”^[44]。这位后夫人不愿独享与丈夫亲密的机会，而情愿牺牲自己的身后事，在表面上，行事风格有类于韦氏、卢氏。亲戚劝她与夫合葬，则显示合葬多少能帮助一位妻子争取正统的位置。

值得注意的是，韦思谦与前夫人因占卜不合才无法合葬，似乎意味着，丈夫死亡、后妻尚存的时候，丈夫与前妻合葬也是可行的。实情的确如此，记载有此类情形的唐代墓志并不鲜见，至少在某些家庭，这种事显然不成大问题^[45]。反过来说，如同前文所透露，有人感觉这是很困难的，大概不少人还特意避开。无论如何，韦氏夫人断然决行丈夫与前妻的合葬，传达出了尊重前夫人、不妒忌的信号。但从她往后的行事看来，她或许还有其他的动机。

总之，夫妻合葬在唐代是个普遍而具正规性的习俗，其中包括了一夫多妻的同穴葬。不过，韦氏夫人与其他若干墓志透露，有人对一夫多妻合葬怀有不安，崔群家族明确从礼法的立场质疑这种做法，其他人，特别是妇女，或许还有更复杂的感受。有份武周久视元年（700）的墓志这样描写一夫二妻合葬的景象：“平生萝茑，先后夫人，夕宿同穴，深泉共阡。”^[46] 这种二妻共伴一夫的

[44] 《大周故纳言博昌县开国男韦府君夫人琅耶郡太君王氏墓志铭》，《墓志汇编续集》，万岁通天 004，349—351 页。

[45] 这方面的事例不少，略举数端：吕温，《吕衡州文集》，卷六，《唐故银青光禄大夫京兆尹……京兆韦公神道碑铭并序》（《唐文拾遗》卷二七）；《唐故平州刺史卢龙节度留后周府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大中 056，1009—1010 页；《唐故开府仪同三司守太傅致仕……白公墓志铭并序》，同前书，咸通 005，1033—1035 页；《唐故右金吾引驾游击将军守左卫翊府中郎将上柱国萧府君墓铭》，同前书，咸通 056，1076—1077 页（后妻在，丈夫与前二夫人合葬）。《墓志汇编》中后夫人尚在时丈夫与前夫人合葬的资料，张琮文《唐代の墓志から見た夫妇合葬》有统计列表，共二十四例，其中三例是与复数前夫人合葬。这些事例中，三项可能有疑义。见该论文 39—41 页。需要指出，本注涉及的所有资料都是男性的墓志，如果后夫人对丈夫是否与前夫人合葬有任何特殊考虑，应该是反映在女性的墓志。

[46] 《周故壮武将军幽州良杜府统军……柳府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，久视 007，380 页。这份墓志记载的丈夫与前后妻是在后妻死后二十年才行合葬的（后妻最后去世）。特别的是，合葬的三人，各有一方墓志，而且两位夫人的墓志都只有自己所生的儿子具名，可见复数夫人的合葬有时还涉及家内的其他人际关系，这是本文不及讨论的。

境地，不见得是所有的后夫人都乐意接受的。

夫妻关系的超越

韦氏主动要求死后不与丈夫、前夫人合葬，是不是合葬两人时就有的打算？种种迹象显示，可能性不低。墓志没有明说韦氏为何不参加合葬，但铭文做了清楚的提示，理由是佛教信仰。墓志描写韦氏是个虔诚的佛教徒，“深警泡幻，悬探妙有，晏坐一室，谛观六尘”（行 20、21），这大概是事实，韦氏号“净光严”（行 3），就是她的法名，应该是取《法华经》中“净光庄严国”之义。至于铭则说：“薄言世途，谁不同穴，□以光懿，昭其达节。恳诚归依，庶解缠结，了绝人我，深知生灭”（行 33，34），表示她既皈依佛教，希望解除世间一切的执著纠结，就不施行妇人所当为的夫妻合葬了。

前文提过，夫妻合葬或不合葬，在唐代文化中都各被认为是正当的。可是妇女有时以佛教信仰为理由，主动要求身后不与丈夫合葬，就比较特别。这种行为在主流文化之外，但并非罕见，可说形成了一个“次文化”。妇女以宗教为理由要求不合葬，大部分是一般性的独葬，有时就葬在丈夫墓旁，少数特意接近她们所皈依的僧侣的墓塔，甚至葬在寺院。因信仰佛教而拒绝合葬，基本意涵是认为人生如幻，希望身后独身；更强烈的，则借宗教象征表达人生的根本认同，还有妇女身后火化的^[47]。兹举二例，以见一斑。代宗大历三年（768），一位“顿悟色空，了归禅定”的李氏夫人临死前，要求不要与已逝的丈夫合葬，她的遗言是：“吾业

[47] 唐代女性以佛教信仰为理由而不与丈夫合葬的现象，已经引起学者的注意，但还缺乏大规模的研究。据严耀中的统计，《唐代墓志汇编》与《唐代墓志汇编续集》中共有二百三十五个妇女信仰佛教的例子，其中要求身后不合葬的有二十三例。见其《墓志祭文中的唐代妇女佛教信仰》，在邓小南主编，《唐宋女性与社会》，上海辞书出版社，2003，下册，467—492页，特别是480页。唐代俗人火葬的研究，见刘淑芬，《唐代俗人的塔葬》，《燕京学报》，新7期（1999），79—106页。

以清净，心无恋著，岂以诗人同穴之言而忘老氏各归之本？”^[48] 还有一位郑氏夫人，遗令要求依佛教办法行塔葬，大概是火化。有趣的是，在大历四年，她的儿子们将去世多年的父亲迁葬至母亲的塔旁，“庶神理之通”，算是佛教对抗华夏古训的一场大胜利^[49]。这一类的葬事要求，除了极少数例外，都是女性所为^[50]。韦氏侄儿韦希损说韦氏因信佛而不与丈夫及其前夫人合葬，表达的应该是她自己的主张。这种看法和做法虽然不合于传统礼教，但仍然是唐代妇女文化中一个可明显辨识的支流。

不过，韦氏的葬事还别有文章。她虽然“深警泡幻”，不与丈夫合葬，却要求永远陪伴本家的亲人，好像亲子关系就不是“泡幻”，于是家人把她葬于距父坟一里之处。韦氏似乎并未埋在本家的祖坟（或许其父就非葬于家族墓地），但在精神上，完全同于出嫁的妇女要求死后反葬娘家。即使就实质而言，在唐人观念里，距离祖坟一里也算是十足的归葬^[51]。已婚妇女归葬本家在唐代是偶尔可以见到但具有深刻文化意义的举动。这种行动显露的是一种永恒的血亲家族观，女子与亲生家庭的联系，并不因出嫁而大幅降低。具体来说，用以支持这种特殊行为的既成价值是“孝”，在唐代妇女文化中，这是能够与出嫁从夫、“内夫家，外父母家”（柳宗元语）的规范有所抗

[48] 《大唐故……赵府君故陇西郡李夫人墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大历 005，695 页。

[49] 《大唐故右领军卫仓曹参军杜府君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大历 011，700 页。郑氏何时去世不明，从墓志文字看来，丈夫迁葬之事，似乎在建塔后不久。

[50] 男性佛徒死后特地不行合葬的，见《大唐故朝散郎前行太史监灵台郎太原郭府君塔铭并序》，《墓志汇编续集》，开元 134，544—555 页；《大唐故镇军大将军……范公墓志铭并序》，同前书，开元 178，574—575 页。

[51] 在我读过的墓志中，刚好有一个以距离先茔一里为归葬的例子。见《唐故朝请大夫尚书刑部员外郎骑都尉蔡公墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，天宝 036，606—607 页。如果以三百步为一里，唐代一里约当今五百四十公尺。另外还有一个以距离四里为“归葬”、“近茔而祔”的情况。见《唐故左骁卫将军兼羽林将军独孤公夫人清河张氏墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，天宝 058，623 页。

衡的立场^[52]。韦氏墓志对此价值也有明白的表达。据说韦氏平日——不是临死前——就曾对子侄辈表示，“孝实天经，哀缠风树；生不遂于庐墓，死愿陪于窆窆”（行 23）。事实上，韦氏是因照顾生病的母亲而积劳成疾的（“日者圣善不愆”），母亲去世后不久，自己也离开人世（行 21，22）。她生前与娘家的关系显然很密切，甚至有住在本家的可能。根据以上所论，韦氏的佛教信仰并没有导致她要求独葬或葬于寺院，她生前照料母亲，也于孝道无亏，但她竟以宗教信仰和“孝”构筑了双重理由不与丈夫合葬，让笔者感觉，她好像在逃避此事。由于韦氏不与丈夫合葬的动机非常强烈，我也怀疑，这是她在合葬丈夫与前夫人时就有的打算。她抢先依礼法、习俗办理他们两人的葬礼，就可以从容安排自己的后事了，不必把此事留给不可知的子孙。

韦氏的作为引起一个问题。她以信佛为由拒绝与丈夫合葬，但又要求归葬本家，这在唐代的“文化逻辑”看来是不是说得通？应该是说得通的。“孝”在中国中古是具有宗教性质的根本价值，不但对一般人而言不可能被佛教所否定，佛教界还主张“孝”也是佛教的基本义旨，中土所伪造的佛经就有一些与“孝”有关的^[53]。玄宗开元年间有位名叫源杲的人信佛甚深，据说曾念诵金刚、般若等经两万一千多遍，他临死时，除了向子孙表示死生乃常理外，还以能到地下侍奉先人感到欣慰。这是同时表达佛教生命观与孝思的实例，写作墓志的女婿称赞他是“达于命而不忘于孝”^[54]。这句话也可以拿来形容韦氏。

[52] 关于出嫁女子反葬本家的讨论，见本书《隋唐五代的妇女与本家》，第六节第四小节。柳宗元语见《柳宗元集》，《伯祖妣赵郡李夫人墓志铭》，330页。

[53] 概论可见 Kenneth K. S. Ch'en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton University Press, 1973), pp. 14-50; 冉云华,《中国佛教对孝道的受容及后果》,在其著,《从印度佛教到中国佛教》,台北:东大图书公司,1995,43-55页。

[54] 《唐故持节随州诸军事随州刺史河南源公墓志铭并序》,《墓志汇编》,开元 146, 1257-1258页。

还有可提的两件事。根据韦氏墓志，韦氏的母亲先她稍早去世，韦氏的葬事安排中却只提及父坟，不及母亲。可能的原因是，韦氏的父亲去世得早，韦氏对他思念特深，前引“生不遂于庐墓，死愿陪于窀穸”就是专指父亲而言。至于母亲，也许与父亲合葬了。再者，韦氏归葬娘家一事，韦希损不仅在志文明确说出，又还在“铭”中强调韦氏不葬夫婿杨家的坟地，“依灊北之原垄，异关西之墓林”（行35）。“关西”指的就是杨家，这个代称显然来自弘农杨氏最著名的先祖、有“关西孔子”之称的东汉杨震。“铭”重复“志”的内容，是墓志铭写作的惯例，但对士族妇女有违圣贤之教如此张扬，还是令人有怪异之感。大概因为韦希损到底是娘家的人吧！

总结而言，在韦氏安排丈夫、前夫人和自己葬事的过程中，显露了唐代妇女文化中的三个元素。第一，如何对待一夫多妻合葬、前夫人以及嫉妒的问题；第二，佛教信仰与夫妻关系的可能紧张；第三，已婚女性和本家的关联。三项因素中，后两者是唐代文化中少数得以使女性将其生命的定位超越夫妻关系甚或夫家的资源，有妇女在个人生命的认同上，确实往这两方面倾斜，而看淡了夫妻关系的重要性。至于一夫多妻合葬，则是个有暧昧性的问题，也可能涉及后妻与前夫人之子的关系、不同夫人的子女之间的关系。本文的主人公韦氏似乎是要借着她的宗教信仰与对娘家的孝行，来脱离这个暧昧关系。她好像是个有远见的人，丈夫去世之时，就采取了断然行动，让她后来得到自由。

夫妻关系的复杂性——代结语

经由《杨府君夫人韦氏墓志铭》的触发，前文讨论了有关唐代夫妻关系的几个问题。不过，至少就统治阶层而言，唐代的夫妻经常生活在复杂的脉络中，他们彼此间的互动可能严重受到其

他人际环节的影响，要恰当了解唐代的夫妻关系，眼光不能止于夫妻两方。由于题旨所限，本文无法对这层关系所存在的场域作任何系统的说明，以下只能举出一个家庭的例子，借以提示问题的性质，兼为文章的结束语。

我说唐代的夫妻关系经常受到其他人际环节的严重影响，主要是指丈夫的妾妓。从墓志所见，唐代家庭中，妾妓和她们所生的子女经常占家庭人口相当大的比例。研读有关唐代家庭的资料，有时甚至让人产生一种感觉，好像婚姻功能（如两姓好合、主妇持家）跟传宗接代的生育功能是可以分得很开的。举例而言，唐代男性结婚前就有子女的为数不少，晚婚、长年鳏居、终身不婚都不必然阻碍子嗣的产生。简单地说，在生育的问题上，侍妾好像不只扮演辅助的角色，有时简直是喧宾夺主了^{〔55〕}。对于这种环境下夫妻关系的理解与评估，就需要考虑复杂一些。妾妓以及庶生子女众多的情况，当然很难广泛存在于庶民群中，但在统治阶层则似乎相当普遍。这里所谓的统治阶层，除了旧家大族与高级官僚，还包括中层武官与非士族出身的文官，范围并不小，有很高的社会重要性。现在要进入一个个案。

《唐李公夫人范阳卢氏墓志铭》的志主卢氏（佚名）是宪宗朝（805—820）名相李绛次子李瑛的妻子，李绛家属于赵郡李氏东祖支，卢氏出自范阳卢氏第二房，都是山东高族。卢氏夫人早婚，十三岁就嫁给李瑛。据墓志（从父卢商所撰），卢氏婚后两年身体就不佳，后来又遇到公公李绛于文宗大和四年（830）四月二十日，在山南西道节度使任内因兵变遇害，婆婆一年多后跟着去世，接连打击，身体更形衰弱。夫家看卢氏还又思念自己的亲人，怕她

〔55〕 相关问题的初步讨论，见翁育瑄，《唐代における官人階級の婚姻形態 — 墓誌を中心に》，《东洋学报》，83：2（2001年9月），131—159页，特别是132—139页。

的病加重，就让她回父家，希望能得到较好的休养。最后，卢氏在大和六年（832）九月去世于父亲在解县（今山西运城西南）的官舍，享年十九，遗有一女。死后归葬丈夫父母的墓旁^[56]。这份墓志除了志主生前回住娘家、逝世于斯之外，并没有什么特别的地方。可是，如果我们读了李项之妾章四娘的墓志，看法或许就不同了。

章四娘据说来自南方的会稽，擅音乐书法，死在大和七年（833）八月，后于卢氏一年，享年三十四。比照李项的墓志，她长李项五岁，身后只遗有一位尚在襁褓的女儿。章四娘的墓志与卢氏墓志的最大不同是，卢氏墓志为娘家人所写，章氏的则是李项亲撰。更重要的是，志中有句如“项主章氏十有二载，至于情义，两心莫辩。衔涕编录，万不纪一”，十足是恋人的口吻。墓志的“铭”是这样写的：“京邑之北，古原寂寂，窆我令人，悲风淅淅。”章氏是李项情爱之所托，更无疑义^[57]。章四娘成为李项的妾妓，较卢氏入李家早五年，两人感情极深。依此，令人不得不起疑：卢氏的婚姻可能并不美满，她所谓的身体长期不佳，到后来归返本家，是不是都跟无法与丈夫建立紧密的关系有关？

但这样的猜测也很难得到证实。李项自己死于宣宗大中二年（848），他在前述的卢氏夫人去世后，续娶一妻，就是卢氏的妹妹，也先于李项去世。这样看来，无论李项与前夫人的关系如何，对他或对卢家而言，这项婚姻都不算是失败，才会有李项再娶卢氏之妹之举。山东高门中，两个家族长期相互媾婚的所在多有，不过就资料所见，卢李两家并没有这样的渊源。卢氏会嫁给李项，

[56] 《墓志汇编续集》，大和 039，911—912 页。卢氏墓志中说，李绛夫人在李绛被害后不满两年辞世（“未再周”），不过从李项的墓志可知，其母去世于大和五年夏天，距丈夫之逝，一年多一点。见《全唐文补遗》，第六辑，162 页。卢氏夫人家的谱系，参考《新唐书》，73 上：2913—2914；卢氏父亲卢伯卿的墓志：《唐故知盐铁转运盐城监事殿中侍御史内供奉范阳卢府君墓铭并序》，《墓志汇编》，开成 049，2204—2205 页。

[57] 《唐故章四娘墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，大和 043，914—915 页。

起因于卢氏的从父卢商与李项之父李绛同在洛阳任官。两人的职位差距很大，李绛当时已从宰相卸任多年，担任地位崇隆的荣誉职，卢商只是县令，但李绛希望与高门结婚，主动找卢商提亲^[58]。卢氏前夫人死后，两家再续姻缘的一项可能因素是，卢商宦途顺遂，宣宗朝（847—859）初期更担任宰相，卢家不但社会地位高，后来也有了政治分量。在此情况下，卢家还让另一位女儿嫁给前女婿，应该意味着他们对李项还是满意的。

抑更有可说者，李项一生共有四男六女，前夫人和章四娘各只生一女，其他八位小孩中，有多少是后夫人所生？由于后妻卢氏的墓志未见传世，此事无法确知，但大概不多。卢氏姊妹的父亲卢伯卿在文宗开成五年（840）六月去世，十一月下葬，行葬礼时，前夫人卢氏的妹妹才十多岁（“始笄”），尚待字闺中^[59]。李项逝世于宣宗大中二年（848）二月，距离卢伯卿之葬不过七年，这时妹妹后妻已死，她跟李项的婚姻一定不长，充其量只能有两三位儿女^[60]。无论如何，一切迹象显示，李项的十位子女中，绝大多数不是两位夫人所生，在李家，夫妻所处的人际环境之复杂，夫妻关系被边缘化的可能性之高，可略想而知。李项死后，显然未与夫人合葬。

在结语中讲李项和卢氏姊妹的婚姻故事，原因是想点出，有关夫妻生活的文字不见得能反映夫妻关系的基本面貌，研究者还须设法考虑他们身处的环境。虽然妨碍或冲淡夫妻关系的因素难

[58] 见卢氏墓志，《墓志汇编续集》，大和 039，912 页。从卢家的谱系资料看来，卢商与卢氏之父卢伯卿是同曾祖的堂兄弟。两人关系显然密切，卢伯卿之妻崔氏的墓志也出自卢商之手。见《墓志汇编》，宝历 021，2093—2094 页。

[59] 《唐故知盐铁转运盐城监事殿中侍御史内供奉范阳卢府君墓铭并序》，《墓志汇编》，开成 049，2204—2205 页。

[60] 李项的生平资料见《唐故太中大夫使持节衢州刺史上柱国赞皇县开国子食邑五百户李公墓志铭》，《全唐文补遗》第六辑，162—163 页。志文没有明白说李项的两位卢氏夫人是姊妹，但“铭”有言：“前姊后妹皆淑仁。”

得见诸文字，若怀有这样的“问题感”，有时还是能探得蛛丝马迹。传世以及新发现的唐代墓志目前约有七千三四百份，本文从一个个案出发立论，自知不当之处难免，但仍盼有一得之愚，或稍有裨益于知人论世。

附记

本文原先是为叶嘉莹教授八十寿庆而作，刊于《中华文史论丛》2006年第1辑（总第81辑；2006年3月出版）。文章初刊时，首段文字记述了我与叶先生交往的一些情况与本文写作之缘起，现在迻录如下：

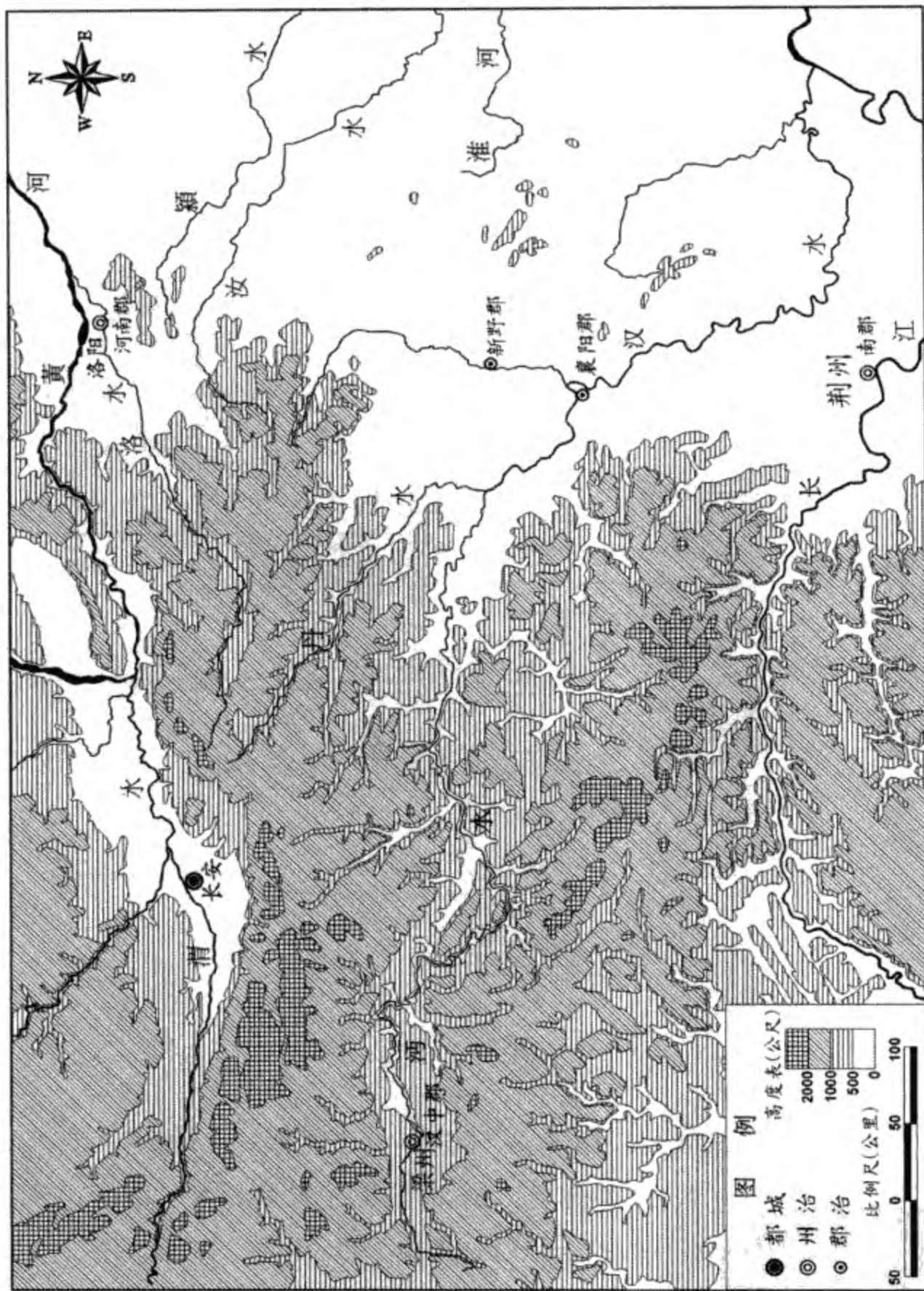
我于1988年夏天受聘于加拿大温哥华的英属哥伦比亚大学（通称UBC）亚洲研究系。任教之前，在温哥华当地几乎没有任何认识的人，但在心底，对亚洲研究系并不特别感觉陌生。一个主要的原因是，叶嘉莹先生在那里。我在大学时代就读过叶先生的《迦陵谈词》、《迦陵谈诗》，印象非常深刻，叶先生也成为我心仪的学者。到温哥华后，很快就结识叶先生，可惜由于工作极端繁重，加以诗学素无根底，在UBC的五年间，印象里，只向她求教过一次。不过，结识叶先生还是对我产生了重要的影响。自从到温哥华，我又再度看起叶先生的作品，有时还承她赠予尚未发表的新稿，先睹为快。这些经验激起了我多利用文学作品进行历史研究的想法。我的一个主要研究范围是中晚唐思想史，那个时代的思想动向与文人关系异常密切，阅读他们的作品是我的本务，然而我因缺乏解读美文的自信，触角所及，还是以记述论说文字为主。和叶先生的接触慢慢激励了我直接在文学作品中探寻各类时代的与超时代的信息，只是正式进行这样的尝试，已经是离开UBC，回到台湾以后的事了。我自幼稍读古文，但从未进入诗词

的世界，长久以来深以为憾，结识叶先生帮助我建立了揣读韵文的勇气——虽然终究而言，还是个门外汉。叶先生是我最敬佩的当代学者之一，她数十年来为学术、为文化理想的坚毅奋斗，是海内外许多人所共知的，我有缘结交，实在是人生中极幸运的一件事。去年（2004）欣值叶先生八十初度，我手头有一札记既以女性生活为主题，内容又涉及杜甫家族，跟叶先生一生的学思关系很深，因而决定改写成文，为先生献寿。不过由于研究费时，加上杂务缠身，终未能在去岁完稿。现在虽然已经过了叶先生八秩寿庆之年，仍然希望借着拙文在《中华文史论丛》的发表，表达心意，并请海内外叶先生的友生与唐史同道指正。

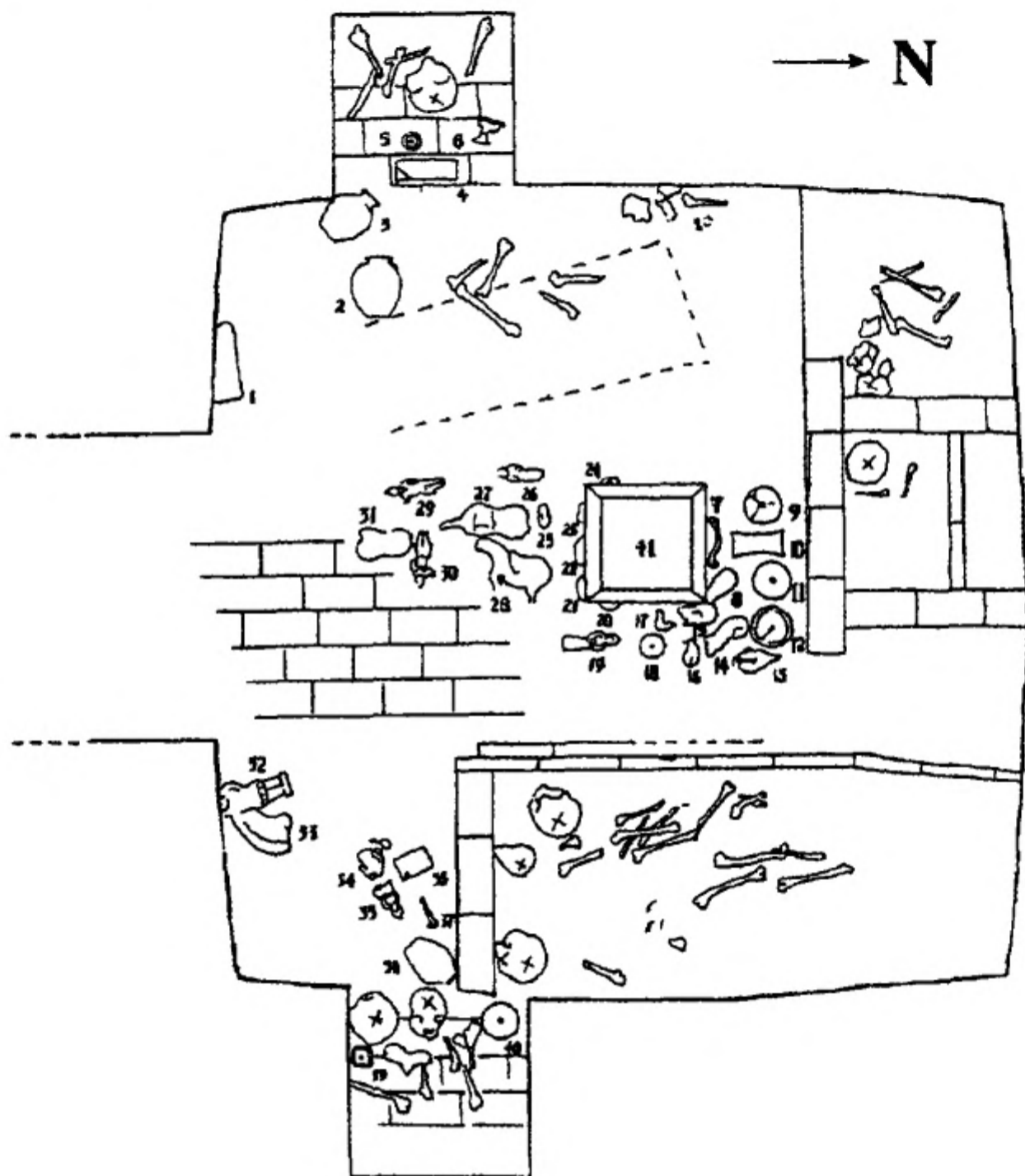
又记

笔者于2004年5月8日，应日本“中国石刻文物研究会”之邀，在明治大学就本文主题作口头报告，承江川式部女史翻译，并得到高桥继男和樱井智美先生的指教。这是本文撰作的源头。论文初稿完成后，曾于2005年1月26日在笔者服务的中研院历史语言研究所进行报告，获得李贞德、刘增贵、李宗焜等先生的宝贵意见。2005年6月20日，又有机会就此题在北京大学中国古代史研究中心作报告，当时所受到的教益虽已不及纳入《中华文史论丛》的刊稿，但颇有助于文章收入本书前的最后修订。谨此向上述三场演讲会的与会者致谢。

附图一：关中、汉中、荆襄形势图（地名以四世纪末为准）



附图二：山西长治唐崔孛墓墓室图（注有×符号者为头骨，41为墓志铭）



- 1、32. 陶武士俑 2、3、38. 陶罐 4. 铁刀 5. 三彩罐 6. 青瓷灯 7. 陶人面蛇身俑 8. 陶牛 9、11. 陶车轮 10. 陶车篷 12. 陶碾盘 13. 陶人面鱼身俑 14. 陶卧牛 15. 陶骑驼俑 16. 陶狗 17. 陶鸡 18. 陶磨 19、26. 陶侍女俑 20—25. 陶仪仗俑 27、28. 陶马 29、30. 陶牵马俑 31. 陶卧驼 33. 陶镇墓兽 34. 陶灶前女俑 35. 陶持箕女俑 36. 陶灶 37. 陶碓杵头 39. 铜镜 40. 铁镜 41. 墓志

来源：王进先，《山西长治市北郊唐崔孛墓》，《文物》，1987：8，44页。

崔玄籍夫妻关系考

——试谈唐代的以妾为妻与礼法问题

当前传世唐代墓志铭中，有崔玄籍夫妻墓志共二篇，余读之，颇觉其中有蹊跷，因旁搜资料，考证其事，乃牵连及唐代社会中的礼法问题，今一并提出，期供学界参考。

崔玄籍于武周圣历元年（698）三月在洛阳通远坊去世，享年七十九，依此，当出生于唐高祖武德三年（620）（本文年岁计算都依照中国旧式算法，唯无法顾及月份）。崔家史料中，“玄籍”有写作“玄藉”者，“藉”、“籍”二字相通，义则从“籍”，从玄籍字嗣宗看来，其人名字的出处是阮籍。崔玄籍族出郑州崔氏，郑州崔氏是广义的清河崔氏之一支，中古高门，因先祖崔蔚在北魏孝文帝初年（约470年代初）移居荥阳而得此号。玄籍家从曾祖辈开始在西魏、北周任高官，政治上属于建立隋唐帝国的关陇集团，玄籍平生历任地方长史、刺史之要职，文武兼能，可算是初唐统治集团的重要分子〔1〕。崔玄籍夫妻的墓志共有两篇，一篇是他与后夫人屈突氏的合志（《大周故银青光禄大夫使持节利州诸军事行利州刺史上柱国清河县开国子崔君墓志铭并序》），另一篇则是前夫人李氏的个人墓志（《大周故银青光禄大夫使持节

〔1〕 崔玄籍的墓志与生平经历已有研究，唯此论文完全没有触及本文要处理的问题。见鲁才全，《跋武周〈崔玄籍墓志〉》，《魏晋南北朝隋唐资料》，第九、十辑（1988年12月），41—48页。郑州崔氏的来源略见《周书》，36：640；《新唐书》，72下：2730—2734。

利州诸军事行利州刺史上柱国清河县开国子崔公夫人李氏墓志并序》)。这两篇墓志写于同一时间，是崔家圣历二年（699）一个迁葬行动的产物。

崔玄籍去世于圣历元年（698）三月，次年元月二十八日，他的儿子们办了一场大规模的家族集体葬礼，基地在洛阳的昭觉原。这次改葬的对象包括了玄籍之父、崔家兄弟的祖父崔善福。善福的墓志描述此次葬礼为“十丧同举”，“七墓并修”，迁改葬加新葬共十人，估计有二到三座坟墓是合葬墓。综观各篇墓志，善福以外的主要葬事大概是这样安排的：玄籍和他的后妻屈突氏合葬，并有合志，前夫人李氏祔葬，很可能是单独一坟；玄籍与李氏的两个儿子崔韶、崔歆也葬于父亲的墓旁。从崔玄籍过世到葬礼举行，历时十个月，就葬事的规模而言，应该算是很有效率的。崔家的埋葬方式显然有特殊之处。在唐代，曾经续弦的男子与一位以上的妻子合葬相当平常，不过此事在某些家庭也有敏感性，如果丈夫只跟一位妻子合葬，通常是前妻，在唐人的观念里，元配的地位多少高于继室^{〔2〕}。崔家的做法与此完全相反，一个明显的原因是，前夫人李氏所生的两个儿子早逝，而且似乎没有后代，迁葬是由屈突氏的五个儿子所处理，自己的母亲自然占到便宜。另外值得一提，崔善福于高祖武德五年（622）暴卒，年仅十九，这次迁葬距他去世已将近八十年，可以见出中古人士族葬观念之重^{〔3〕}。

〔2〕 见本书《唐代的一夫多妻合葬与夫妻关系》第三节。

〔3〕 崔善福墓志见《周故大将军崔君墓志铭并序》，《墓志汇编续集》，圣历 004，362—364 页。崔玄籍与屈突氏的合志见《墓志汇编》，圣历 010，929—931 页；李氏的墓志见同前书，圣历 011，931—932 页。李氏之子崔韶、崔歆的墓志分见《唐故前国子监大学生武骑尉崔君墓志并序》，同前书，圣历 012，932—933 页；《唐故至孝右率府翊卫清河崔君墓志铭并序》，圣历 013，933—934 页。崔善福以外的各志拓片影本见《墓志铭汇编附考》，第十三册，图版 1233—1236。崔善福拓片影本见洛阳市文物工作队编，《洛阳出土历代墓志辑绳》，北京：中国社会科学出版社，1991，398 页。

崔玄籍夫妻墓志有一个令人困惑的地方，后妻屈突氏似乎较前夫人李氏为年长。依玄籍与屈突氏的合志，屈突氏在高宗咸亨二年（671）去世，享年四十六，则出生约在高祖武德九年（626）。另一方面，李氏死于高宗显庆二年（657），二十八岁，当出生于太宗贞观四年（630）。屈突氏较李氏大四岁，李氏去世时，她已三十二岁，却是后妻，何以如此？

会不会墓志中关于屈突氏的信息有误？答案是否定的。屈突氏的父亲是隋及唐初的名臣屈突通，屈突通于太宗贞观二年（628）去世，晚于前文推估的屈突氏生年仅两年，屈突氏的年纪不可能再小多少〔4〕。李氏的年岁看起来也没有大问题。根据李氏二子崔韶、崔歆的墓志，崔韶应生于高宗永徽元年（650），崔歆生于永徽六年（655），若李氏的生年是贞观四年（630），则崔韶生时李氏二十一岁，崔歆生时她二十六岁，都是合理的年龄。关于崔玄籍后妻年纪大于前妻的疑点，最合理的解释是，屈突氏原本是玄籍的妾，夫人李氏身故后，玄籍以妾为妻，把屈突氏升为夫人，以下是几点讨论。

首先，屈突通去世时七十二岁，屈突氏出生时，父亲已高龄七十。屈突通夫人的墓志也还存世，文字很简略，没有写志主的姓名，只称她为蒋国夫人。蒋国夫人亡于贞观三年（629），在屈突通去世后一年，享年六十六。很明显，屈突氏不是夫人所生，她的母亲可能是侍妾家妓之属，屈突氏在家中身份应当不高，她如果进入同属关陇集团且为山东高门的崔玄籍家为妾，也是妥当的安排〔5〕。

〔4〕 屈突通生平见《旧唐书》，59：2319—2322；《大唐故左光禄大夫蒋国公屈突府君墓志铭》，《墓志汇编》，贞观 007，13—15 页。

〔5〕 屈突夫人的墓志见《墓志汇编》，贞观 012，18 页，失题。屈突通承嗣的“世子”是屈突寿，另有少子屈突途。屈突途墓志尚在，他去世于则天太后载初元年（689），生于高祖武德四年（621），也非屈突通嫡妻所出。参见《旧唐书》，59：2322；《大唐故左光禄大夫蒋国公屈突府君墓志铭》，《墓志汇编》，贞观 007，15 页；《大周故银青光禄大夫行陇州刺史上柱国燕郡开国公屈突府君墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第八辑，300—302 页。

其次，要判断屈突氏是否确实为妾，还须考虑她入崔家的时间。关于这个问题，由于崔玄籍七个儿子的排序、年岁不清，个人虽经反复研析，也只能做到推测的地步。我找到两个可能性，先谈第一个。屈突氏的五个儿子中，目前只有长子崔恽的墓志流传。此志篇幅甚短，文字雕琢，具体信息无多，但有一段话似乎透露了崔恽的生卒年：

君始以大夫门子交戟官禁，参王虎士。中以干蛊载采，夙夜在公，贰阍中宰。终以惟明克允，司奸陇西，奄忽而尽。自弱冠至于强仕，卅有一年，禄利充养者惟四春。盖有时无命，命也。^{〔6〕}

这段引文主要是说，崔恽以门荫入仕，官运蹭蹬，以至于死。文中有个令人费解的句子：“自弱冠至于强仕，卅有一年”，“强仕”语出《礼记·曲礼上》“四十曰强，而仕”，一般用来指四十岁。可是，从弱冠到强仕，只有二十年，根本不需计算，何来四十有一？在这里，“强仕”可能只取“仕”的意思，此句或当解为，崔恽死在秦州司法参军任上，距年轻时入宫任卫士已四十一年（秦州约略相当于今甘肃天水市）。依此，崔恽去世时约六十岁。他死于武周长安三年（703），生年就是在太宗贞观十七年（643）前后了。如以643年为基准，屈突氏该年十八岁，李氏才十四岁，应该还未与崔玄籍结婚，屈突氏早于李氏入崔家。

至于另一个可能性，则是崔恽的年纪比李氏次子崔歆为大，比李氏长子崔韶小，屈突氏的其他儿子则都比崔歆小。这个想法主要是被崔歆墓志的一个表述所引发。在该志，为崔歆安排葬事的屈突

〔6〕《故秦州法曹崔君墓志铭并序》，《全唐文补遗》，第八辑，331页。

氏五子被称为“令弟”，好像他们全比李氏的两个儿子小〔7〕。此外，崔玄籍前妻李氏墓志有言：“敬姜斯逝，遗孤绝其子孙；孟子云亡，继室蕃其胤绪。”这是说，李氏去世后，她的儿子无后代，幸好崔家有继室生子，繁衍子孙〔8〕。以上两点合并而观，则屈突氏是续弦，而非出身为妾。不过，这个景况既不合理，也跟其他资料有牴牾。崔玄籍丧偶，无论就礼法或情理而言，都应不至立即续娶，依《大唐开元礼》，妻死丈夫须服丧一年（齐衰杖周）〔9〕；玄籍有两个儿子，续婚也无急迫性。如果他过一两年再娶，则屈突氏年已三十三四，还再生五个儿子，是一幅令人难以想象的图景。

从“令弟”之句出发，比对各种资料，我得出崔恽年纪在崔韶、崔歆之间的判断。这个判断有两项佐证。第一，在“令弟”之句中崔恽兄弟的排列很奇怪，不是以大哥崔恽为先，而是写成“令弟慎、恽、恪、憬、恂”，崔慎是老二。这个排法跟崔家的其他墓志完全不同。第二项佐证是，崔恽墓志中提到了在父亲死后安排家族集体葬礼一事，称赞他说：“猗！克家克考、克弟克兄欤！”如果崔韶、崔歆都是哥哥，“克弟克兄”之语就没有着落了。要让目前讨论的可能性成立，我们还必须解释：为什么崔歆墓志将李氏诸子集体冠以“令弟”之称，而把老大排于次席？这可能跟崔歆在家中的地位有关。崔歆是在高宗调露元年（679）江西的一场雨后山洪中救父而死，当时他正跟随崔玄籍前往岭南的贬谪地。这显然是家中激动人心的大事，墓志写来极带感情，称此为“父存于子，子死于父，存亡之际，教义同伤”〔10〕，对他的其他行事也多所赞誉。也许文章在这种气氛

〔7〕 崔歆墓志记载了一些他的行事细节，与崔玄籍的墓志对勘，可以对他的生平有更清楚的了解。墓志说崔歆享年二十五岁，经考察，显然有误，崔歆身故时应是二十三岁，大概出生不久，母亲李氏即死亡。

〔8〕 《墓志汇编》，圣历 011，932 页。“孟子”大概是指春秋初年鲁惠公的元配孟子，孟子死后，惠公的继室声子生下后来的鲁隐公。见《左传·隐公元年》前之传文。

〔9〕 《大唐开元礼》，132：5。

〔10〕 《唐故至孝右率府翊卫清河崔君墓志铭并序》，《墓志汇编》，圣历 013，933 页。

下，把李氏诸子的地位降低了，为了避免与事实直接冲撞，年纪较大的崔恽就排到了第二位。这个可能性还有一个疑难，就是与崔恽墓志“自弱冠至于强仕，卅有一年”之语是不合的，要化解这个矛盾，唯一的办法是把“卅”改成“卅”，可惜我无法找到崔恽墓志的拓片影本，查看录文是否有误。

以上考证，琐碎而头绪纷繁，为醒读者之目，兹将崔家兄弟排序与年岁的两个可能性表列如下：

可能性 I	崔恽(约 643—703)、崔韶(650—674)、崔歆(657—679)
可能性 II	崔韶、崔恽、崔歆、崔慎、崔恪、崔憬、崔恂
备注	在可能性 I,其他兄弟的年岁与排序不明

在可能性 I 的情况，屈突氏以妾的身份早于李氏入崔家，在崔玄籍结婚之前，已为他生子，这在唐代统治阶层是常见的现象。依照可能性 II，屈突氏较晚入崔家，李氏去世前，已生有一子，李氏死后续生四子。综合崔家的材料，如果不考虑崔恽墓志难解的“自弱冠至于强仕”之句，个人感觉，可能性 II 接近事实的机会较大。崔玄籍一家的时代距今已一千三百年，文献散佚，即使国家大政也追索匪易，何况是私家隐事。个人探寻玄籍后妻年纪大于前妻的缘由，勉力所得的推断是，屈突氏原本是妾，夫人死后升为正妻。

在唐代，以妾为妻是同时违反礼教与法律的行为。不得以妾为妻是儒家礼法有关家庭秩序的一个重要教诲，多次见于经典。就历史根源而言，大概是春秋时代或之前的贵族社会为了家庭与政治秩序的稳定而制订的规则。这项规范以出现在一个重要的历史事件而闻名。公元前 651 年（鲁僖公九年）秋，齐桓公与诸侯盟于葵丘，据说其中的誓词是：“毋雍泉，毋讫余，毋易树子，毋以

妾为妻，毋使妇人与国事。”^{〔11〕}此一信条被汉代以后的儒家完全接受，也进入了唐代法律。《唐律疏议》之《户婚律·以妻为妾》条曰：“诸以妻为妾，以婢为妻者，徒二年。以妾及客女为妻，以婢为妾者，徒一年半。各还正之。”丈夫升妾为妻，要判徒刑一年半，而且婚姻无效。《疏》所给的理由是“妻者齐也”，妻子是丈夫的配偶，妾婢则属于不同的类别，妻妾相混，是紊乱人伦的严重错误^{〔12〕}。

假若屈突氏真的是以妾为妻，礼教国法两皆触犯，至少在正式文献上，是需要隐讳的，只是在年龄记录上露出了疑窦。个人浏览唐代墓志，发现崔玄籍夫妻的事例并非独特，我还注意到其他若干前后妻年纪关系不合理的个案，其中恐怕也有元配去世以妾为妻者，值得稍事调查。以下列出有关的资料：

编号	丈夫名	妻子名	妻子生年	妻子卒年	前妻死亡时前、后妻之岁数
1	周广	夫人朱氏	隋开皇十三年(593)	乾封二年(667)	75
		夫人傅氏	隋开皇十七年(597)	咸亨四年(673)	71
2	张潜	前妻尉氏	隋大业七年(611)	显庆四年(659)	49
		后妻尚氏	武德八年(625)	永淳二年(683)	35
3	郭盛	前妻董氏	——	永淳元年(682)	——
		后妻刘氏	贞观十八年(644)	神龙元年(705)	39
4	万愿	前妻马氏	隋开皇八年(588)	贞观二十三年(649)	62
		后妻张氏	隋大业十年(614)	总章元年(668)	36

〔11〕《春秋穀梁传》僖公九年九月戊辰条。另参考《孟子·告子下》第七条；《春秋公羊传》僖公三年秋条。

〔12〕《唐律疏议笺解》，卷十三，1016页。

编号	丈夫名	妻子名	妻子生年	妻子卒年	前妻死亡时前、后妻之岁数
5	王景曜	夫人李氏	调露二年(680)	开元十年(722)	43
		夫人高氏	万岁登封元年(696)	开元二十二年(734)	<u>27</u>
6	李君会	前妻王氏	贞观十六年(642)	开元七年(719)	78
		后妻南氏	龙朔三年(663)	开元二十四年(736)	<u>57</u>
7	赵建遂	夫人董氏	贞元十二年(796)	开成元年(836)	41
		夫人王氏	元和三年(808)	大中六年(852)	<u>29</u>
8	史兴	前妻张氏	建中三年(782)	会昌五年(845)	64
		后妻梁氏	贞元十五年(799)	大中九年(855)	<u>47</u>
9	刘元政	前妻张氏	贞元六年(790)	大中十四年(860)	71
		后妻齐氏	贞元十五年(799)	咸通九年(868)	<u>62</u>

附注：妻子只称呼为“夫人”者，表示原资料没有作元配与继室的区别。“前妻死亡时前、后妻之岁数”栏中，底线用以标出后妻在前妻死亡时的年龄。

资料出处：

1. 《墓志汇编》，仪凤 015，635—636 页。
2. 《墓志汇编续集》，永淳 013，263 页。
3. 《墓志汇编续集》，神龙 006，410—411 页。
4. 《墓志汇编续集》，开元 049，487 页。
5. 《墓志汇编》，开元 413，1441—1442 页。
6. 《墓志汇编续集》，开元 150，557 页。
7. 《墓志汇编》，大中 089，2317—2318 页。
8. 《墓志汇编续集》，大中 062，1014—1015 页。
9. 《墓志汇编续集》，咸通 055，1076 页。

现在要以崔玄籍夫妻墓志为背景，对上举资料作一大体分析。首先，在我以五千份左右墓志为基础的不完全调查中，找到了九个前后妻年龄关系不甚合理的案例。这不是个小数目。现存唐代墓志中，很少墓志含有复数夫人之死亡时间与卒年的信息，这些

案例有不低的代表性。第二，以上案例的共同特征是，前夫人比后夫人年纪大（只有一例不明），可是前夫人身故时，后夫人的年龄都已超过唐代妇女的一般婚龄。有位后夫人在前夫人死亡时竟已七十一岁，最小的也年近三十。第三，从情理和资料内容判断，大部分例子应该是以妾为妻，或许也有双妻或妇女晚婚的情况；再嫁的可能性也不能排除。第四，以上案例跟崔玄籍夫妻的情况有一个很大的差异。这些案例的社会背景很集中，相关人士不但都不是士族，也非高层官员，而是军人与地方豪家之属。不过，能制作墓志的家庭大抵属于广义的统治阶级，可以说，上表透露的是统治阶级中低层的现象。

再来要对前述分析作进一步的说明。前妻死亡时后妻年龄已大，在以妾为妻的情况之外，一夫多妻也是一种可能。上表的编号1周广就很有这个嫌疑。在周广墓志的语言中，对两位夫人的表述完全是平行的，没有地位或嫁娶先后的不同，两位妻子又仅相差四岁，一夫二妻是最合理的推测。和以妾为妻一样，男子多妻在唐代也是违法犯教的，《唐律疏议》之《户婚律·有妻更娶》条云：“诸有妻更娶妻者，徒一年；女家减一等。若欺妄而娶者，徒一年半；女家不坐。各离之。”这项条文的“疏”还强调“一夫一妻，不刊之制”^{〔13〕}。依法，重婚的男子要处一年至一年半的徒刑，而且婚姻无效。不过，个人怀疑，在士人阶层以外的唐代社会，一夫多妻并不罕见。与周广年代相近的隋代造像记中，就颇有这类情形的痕迹。兹举二例。隋文帝开皇元年（581）的《豆卢通等造像记》题名中，似乎有两个家庭为一夫多妻，其中一家的题名是“侍佛张元伯、妻卫妃、妻王婉”^{〔14〕}。《赵晖残造像》则出现一

〔13〕《唐律疏议笺解》，卷十三，1014—1015页。

〔14〕《全隋文补遗》，卷六，377页。

夫四妻的个案：“窆□妻王□、妻成礼、妻王山、妻孟朗”^[15]。至于墓志中的记录，在唐代宗大历年间一位河北藩镇军人曹闰国的葬礼上，有三位夫人悲泣永诀^[16]。晚唐五代军人、处士中，多妻者也所在多有。以出身五代军人世家的袁彦进为例，墓志如此描写他的婚姻：“公年十九，母与礼婚康氏为妻……公至四十五岁，再娶杨氏为妻。”两位妻子，一是母亲所安排，一是自娶^[17]。多妻现象也见之于士人官宦阶层。一位曾在京兆府担任县尉的张昕，祖父历任郡守、州刺史，父亲曾任州长史。在他玄宗开元二十四年（736）十月三日的葬礼，“夫人京兆韦氏、夫人恒农杨氏”偕同儿子，“临鹤隧而攀号”，从张昕妻子的姓氏看来，这好像还是士族婚姻^[18]。就礼法而言，一夫多妻也许是比以妾为妻还严重的犯行，但这种行为的普遍性不可小觑。

按，家庭之中有地位差别不明显的复数妻子，显然是中国历史上长期存在的现象，上述的隋唐五代情况不过是前代之遗留，只是在文献中多为礼教与法律所掩盖。在近年刊布的长沙走马楼吴简，就至少有两份户籍载有一夫二妻，好像意味着东汉、三国并没有多妻的禁令。兹举出其中一例（数目字为竹简编号）^[19]：

[15] 《全隋文补遗》，卷六，442页，此造像记还有两个一夫二妻的例子。另见同卷，432页《康僧贤造像记》，434页《韦载造像记》，446—447页《比丘法颜等造像题名》。

[16] 《唐故试光禄卿曹府君墓志并序》，《墓志汇编》，大历043，1787—1788页。

[17] 《全唐文补遗》，第一辑，456页《大周故输诚效议功臣……袁公墓志并序》。其他可见同书，第一辑，440页（西方邨墓志铭）；第四辑，273页（张康墓志铭）；518页（姚嗣骈墓志铭）；第五辑，73页（安万金墓志）；79页（梁汉颙墓志铭）；第七辑，436页（王素墓志铭）；440页（李寔墓志铭）；谢鹞，《佐正匡国功臣故节度左押衙亲卫第三都指挥使静海镇遏使……朱府君墓志铭》，《全唐文》，卷八九八。

[18] 《大唐故京兆府美原县尉张府君墓志铭并序》，《墓志汇编》，开元436，1457页。

[19] 长沙市文物考古研究所、中国文物研究所、北京大学历史系走马楼简牍整理组编著，《长沙走马楼三国吴简·竹简（壹）》，北京：文物出版社，2003，875，1108，1116页。张文杰在他刚完成的博士论文中重建数份走马楼简中的户籍资料，其中一户也有两位妻子。见其《三国孙吴政权结构及其基层统治》（中兴大学博士论文，2007），第五章第二节户籍第五例（公乘勇客）。

高迁里户人公乘五将，年卅五，笄一	10407
将妻大女□，□卅一，笄一	10408
将妻大女笄，年廿五，笄一	10409
将子男角，年七岁	10410

走马楼吴简中有很多“小妻”（盖即偏房）的记录，所以这里的第二个“妻”不能理解成妾，而是明确显示五将（人名，公乘为爵名）同时有两位妻子。过去对早期中国多妻现象的研究似乎只关注及妾的问题^[20]。的确，妻妾之分有时纯为表面文章，实质上就是一夫多妻。本文试图标举的是，有些多妻家庭连妻妾名义的分别都没有，是名实兼具的多妻。

至于妇女晚婚，在唐代是偶尔可见的现象，姚平根据墓志计算唐代妇女的婚龄，在 309 个案例中，妇女婚龄在二十七岁（含）以上的有 9 个，不到百分之三，比十一二岁结婚的（10 例）还要少^[21]。因此，在前妻死亡时后妻年龄已大的情况，后妻为晚婚的几率并不高。此外，前表的九个案例中，也没有任何后妻再嫁的迹象，虽然这类情况有可能被隐蔽。综合而言，经过推敲，本文所发掘的现象以升妾为妻和一夫多妻的可能性比较高，这两者都是不合礼教且违法的。

前文说过，在崔玄籍夫妻之外，我所发现的唐代前后妻年龄关系不合理的个案都是来自统治阶级的中低层。现在要把这些案例中丈夫的背景资料列举于下，使读者有更清楚的认识：

[20] 这个问题的最新研究见王子今，《说走马楼简所见“小妻”兼论两汉三国社会的多妻现象》，在其著，《古史性别研究丛稿》，北京：社会科学文献出版社，2004，254—265 页。

[21] 姚平，《唐代妇女的生命历程》，上海古籍出版社，2004，11 页，图 1. 3。该书文中一再说，在作者所查核过的 1560 篇唐代女性墓志铭中，提到女性婚龄的共有 299 篇，但图 1. 3 的墓志总数却是 309 篇。由于本人不知错误在何处，无法进行调整。

编号	丈夫名	葬事时间	葬地	家庭状况	社会背景推测
1	周广	仪凤三年 (678)	今河南汤阴*	曾短暂入仕,父亲为 军人,祖父曾任县令	地方豪家
2	张潜	永淳二年 (683)	河南府偃师 (洛阳地区)	本人与父亲为处士, 祖父曾任县主簿	洛阳富家
3	郭盛	神龙元年 (705)	今山西黎城	本人为处士,父为武散 官,祖父曾任州司马	地方豪家
4	万愿	开元十年 (722)	洺州平恩(在 今河北西南)	本人与父、祖均为处 士(墓志甚长)	地方富家
5	王景曜	开元二十三 年(735)	洛阳	武将,来自朝鲜半岛	军人、外国 人唐人士
6	李君会	开元二十四 年(736)	洛阳	本人与父、祖均为 处士	洛阳富豪
7	赵建遂	大中九年 (855)	易州遂城(在 今河北徐水)	本人为军人,祖父为 吏员	军人、地方 豪家
8	史兴	大中十一年 (857)	郑州管城(在 今河南郑州)	本人与父、祖均为处 士(墓志甚长)	地方富家
9	刘元政	咸通九年 (868)	沧州长芦(今 河北沧州)	本人为义昌(横海)军 军将,父亲、祖父未 仕,据说是读书人	军人

* 参见《墓志铭汇编附考》,第九册,236页。

上表显示的,除了相关案例的阶层属性,还有地域分布上的特点,也就是,这些案例的来源大多是政治文化核心区以外的北方,属于核心区洛阳的个案只有三个,其中一个还是新近入华人士。本文从墓志中前后妻年龄关系不合理的隐微现象出发,追索来由,导引出唐代社会不守礼法的问题,现在发现,不守礼法的疑似案例与特定的社会群体有紧密的对应关系。这个关系显然不是偶然

的。前文已经说明，唐代墓志含有复数夫人之死亡时间与卒年信息的，数量非常小。现存唐代墓志中，来自核心区之外的比例也很低。以大体按照地区编辑的《隋唐五代墓志汇编》（天津古籍出版社，1991）为例，陕西卷有四册，洛阳卷有十五册，洛阳以外的河南地区只有一册，河北、山西、江苏、山东都各只有一册，北京、辽宁卷较多，有三册。从以上粗略的考察，我们看到的是两个小群体——少数类型的信息与少数类型的地域背景——的对应，从中应该可以得到一个认识：唐代华北统治阶级的中下层对礼法相当轻忽，士族与高层官宦则与之相反，至少他们很注意隐藏。

关于上层社会的以妾为妻，除了崔玄籍夫妻的疑案，史书还载有李伊衡、李齐运（725—796）和杜佑（735—812）的举动。李伊衡是睿宗朝宰相李日知（？—715）的幼子，他在日知去世后，以妾为妻，被认为是“家风替矣”的表现^[22]。李齐运为宗室出身，唐太宗的玄孙，他晚年具有礼部尚书的身份，却戴冠穿礼服举行仪式，升妾卫氏为正室，被“人士”所嗤笑^[23]。杜佑是中唐名臣、《通典》作者，出身中古大族京兆杜氏。他在妻子梁氏去世后，不顾亲族子弟的劝说，升妾李氏为妻，颇受批评。杜佑以礼制专家之身以妾为妻，竟得到朝廷的承认，李氏被封为密国夫人。不过，在权德舆（761—818）为杜佑所写的墓志里，妻子只提梁氏，全无李氏的踪影，家中子弟和士流的意见或许在他身后发挥了作用^[24]。男子如果与妾有深厚的感情，丧偶之后想升她为妻，应该属于人

[22] 《旧唐书》，188：4926—4927。

[23] 李齐运的身份与事迹见，《旧唐书》，135：3729—3730；《新唐书》，70下：2087—2092；167：5110—5111。新旧《唐书》李齐运本传都说他是太宗之子蒋王李恽的孙子，按《新唐书·宗室世系表》，应该是曾孙。

[24] 《旧唐书》，147：3978—3983；《唐丞相金紫光禄大夫守太保致仕赠太傅岐国公杜公墓志铭并序》，《唐文粹》，卷六八（《全唐文》卷五〇五）。《新唐书·宰相世系表》记载杜佑族出襄阳杜氏（72上：2423—2435），这个说法有疑义，他家到底属于京兆杜氏何支，还有待详考。

情之常。与以妾为妻相同性质的行为，还有因妾或因婢不婚。高宗、武周时的诗人乔知之（？—690），据说就曾因宠爱某位婢女而不娶妻^{〔25〕}。小说中也有类似的故事，只是这种行为就在礼法的管辖范围之外了^{〔26〕}。

现在要给本文一个小结论。本文主要通过以妾为妻的课题探察唐代的礼法现象，暂时得到的结果是，在统治阶级的上层，特别是士人与文官群中，遵守礼教的压力不小，但在北方统治阶级的中下层礼法就颇松弛了。在庶民社会，想必是礼法于我何有哉。所谓礼法宽松，并不就意味混沌与黑暗，而可能有其他的机制和观念在其间运作，只是面对礼教，某些机制和观念便成为断然的错误了。无论如何，本文的考察让人兴起一个疑问：传统中国的礼教下移——中国式的文明化进程（civilizing process），是在怎样的历史过程中发生的？有哪些关键因素？幅度与限制为何？这也许是唐宋史研究者可以注意的大哉问。

〔25〕 这位婢女的名字有二说，一是碧玉，一为窈娘。前者见《朝野僉载》，卷二，31页；后者见孟棻《本事诗》（情感第一），王梦鸥，《唐人小说研究三集·本事诗校补考释》，台北：艺文印书馆，1974，32—34页。

〔26〕 《太平广记》卷三五二引《闻奇录》；《全唐五代小说》，第五册，3486页。

附录

台湾学界唐宋妇女史研究的课题与取向

本文原为演讲稿，发表于2002年7月14日在日本箱根举行的唐代史研究会夏季例会，后来刊登于《唐代史研究》第六号（2003年8月），目的在向日本学界介绍台湾的唐宋妇女史研究概况。现在略作文字修订，收入本书，文中涉及时间之处，则不更动，以存其真。原文附有台湾地区中国妇女史研究著作的一份简目，甚不周备，兹从略。

这篇短文试图介绍唐宋妇女史研究在台湾的情况。个人在十年前出于偶然的机会，开始了一些唐代女性史的探索，但因这不是我最主要的领域，对于相关研究的了解不很完备。本文所要谈的，主要是台湾学界唐宋妇女史研究方向的问题，希望提出一些个人的观察与看法，供大家参考。

台湾学界中国妇女史研究的一般情况

在进入唐宋妇女史研究的主题之前，想先介绍一下台湾地区中国妇女史研究的一些整体性特色。在台湾，作为一个研究领域的“中国妇女史”概念，大约形成于1970年代的后期，这个分界点的主要指标包括1977年鲍家麟教授在台湾大学开设“中国妇女史”的课

程，以及两本女性史论文选集的出版：鲍家麟编《中国妇女史论集》（1979）；李又宁、张玉法编《中国妇女史论文集》（1981）。以台湾历史学界的规模而言，和东亚的其他地区相比，台湾的中国妇女史研究可能算是开始比较早，进行也比较热烈。鲍家麟教授在出版第一本中国妇女史论文集后，继续编印新的选集，今年（2003）已经预计要出第六集了，其中有不少是台湾学者的作品。这套论文集的出版很能反映中国女性史研究在台湾不断发展的景况。

在台湾，中国妇女史的研究大概有两个渊源。一个是1940至1950年代传入台湾的现代中国史学。妇女史在现代中国史学不属主流，但由于20世纪初妇女解放呼声与新文化运动的影响，文史学者中颇有关心妇女问题并进行研究的，陈东原、赵凤喈、董家遵都是明显的例子。陈东原的《中国妇女生活史》撰成于1926年，对于中国妇女史知识的建构有深远的影响，可说是此一研究领域的发轫。此外，著名史学家吕思勉（1884—1957）一生关心妇女问题，他撰作的《中国婚姻制度小史》（1929年初版，现收入《中国制度史》）与妇女议题关系密切。另一位史学名家陈寅恪1950年代以后完全研究明清女性（陈端生、柳如是），也是一件有意思的事。台湾早期的中国女性史论著，有些可能就是中国大陆妇女史研究风气的遗绪。李树桐先生研究武则天、唐代妇女的婚姻，傅乐成先生讨论唐代妇女的生活，应该都算是这方面的例子〔1〕。

台湾的中国妇女史研究还有另一个——也是最主要的——渊源，这就是西方女权运动影响所及的女性意识。鲍家麟、李又宁两位教授在1970至1980年代之交倡导中国妇女史的研究，就属于这一脉络。两位先生都是女性学者，都留学美国，并且长期在美

〔1〕 李树桐，《武则天入寺为尼考辨》上、下，《大陆杂志》，24：5，6（1962）；《唐代妇女的婚姻》，《师大学报》，18（1973）；《武则天出生时地考》，《大陆杂志》，73：1（1986）。傅乐成，《唐代妇女的生活》，《食货月刊》复刊4：1，2（1974）。

国任教。1980年代中期以后，台湾的妇女史研究趋于兴盛，大体是源自这股潮流。

简单地说，台湾学界的中国妇女史研究在1980年代以后崛起，绝大多数的有关论著都写于这段时期。由于这股潮流和女性意识很有关系，因此许多研究者都是女性。经过二十年左右的发展，台湾的中国妇女史研究已经颇为兴盛，已是主流史学的一部分。目前研究者虽然还是以女性为多，但也有一些男性。

唐宋妇女史研究的主要课题

接下来，想谈一下台湾学界唐宋妇女史研究的课题，先谈唐代部分。台湾有关唐代妇女研究的论著数量很大，其中不少不属于严格的历史学范围。原因是唐代文学发达，文人与文才在社会生活中扮有重要角色，研究唐代文学，特别容易涉及当时社会文化的种种，包括女性议题。这种现象事实上不限于台湾。在本节中，我将不区分历史学和广义的文史研究，对台湾的唐代妇女研究作整体的评介（到1999年为止台湾的唐代妇女史研究成果，可参考郑志敏，《论战后台湾地区的唐代妇女研究成果（1960—1999）》，《大陆杂志》，102：5，6〔2001年5、6月〕）。

在台湾，唐代妇女史研究的课题大概可分为两类。一类是传统的课题，一类是现代史、文化史研究兴起后学者特别注意的问题。这两者的区分不是绝对的。传统的课题主要是指在一般历史资料中明显可见的人物或现象，这些课题在妇女史的概念流行前，已广为人所谈论。至于社会、文化史范畴的课题，其实有些也早有学者探讨，不完全是新的。台湾的唐代妇女研究中的传统课题，探讨比较多的有：武则天、后妃与公主、妓女、著名女诗人（鱼玄机、薛涛等）、小说和传说中的女性、妇女的服饰装扮等。至于在社会史和文化史方面，主要的课题有：妇女和婚姻、

家庭中的妇女角色、妇女与医疗、妇女与宗教、妇女的法律地位等。

现在想依据课题的分类，简略评估台湾的唐代妇女史研究。对一批为数不少的学术作品进行印象式的评价，难免显得有些轻率。不过，对外国学者介绍一个学术社群的特色，这样的工作还是必要的。大体来说，台湾的唐代妇女研究虽然数量不少，平均素质不很高，许多著作对学术工作的前进，用处不大。这个现象涉及台湾人文学术大环境的问题，这里无法讨论。有一点可以提出的是，唐代妇女研究中的许多成果是硕士论文，作者写作时大都很年轻，研究能力还不成熟，即使题目很好，发挥也常不理想。不过，最近十年左右，唐代妇女史的研究不但在量上增加，品质也有所提升，这是令人欣喜的现象。

分析来说，在唐代妇女史的领域，有关传统课题的研究比较粗疏。举例而言，武则天研究的著作很多，但有重要见解和发现的非常少，其他如公主、妓女的研究，也有类似的情形。当然，在这些作品中，值得参考的也有一些，学者必须小心判断。社会史和文化史方面的著作，严谨有发现的比较多，特别是近年来的成果，这个问题在后文中会再谈。整体而言，有关唐代妇女史的著述虽然多，成果并不丰硕，但近年来情形有改善。

和唐代妇女的研究相比，台湾学者对宋代女性史的研究就少了很多，这刚好跟英文学界的情况相反——在英文学界，对宋代女性的研究远多于关于唐代的探讨。在早期台湾，宋代妇女研究乏人问津的主要原因可能是这段时期比较缺乏引人注目的女性人物（李清照或为例外），宋代妇女也没有特殊的形象。不过，新式妇女史研究兴起后，特别是近十年来，情况有了改变，宋代女性史的研究愈益增加，相信很快就会有更大的发展。

在台湾，宋代妇女史的最主要研究者是刘静贞教授。刘教授

从 1980 年代中期就开始注意历史上的妇女问题，1990 年代以后更以此为研究主题。她的研究所触及的课题有宋元政治中的女性、士大夫的妇女观、女性与生育等。此外，陶晋生教授针对士人家族的妇女进行过若干研究，成果已汇入一本关于北宋士族的专书。柳立言教授曾经探讨宋代妇女守节与改嫁的问题，目前研究宋代法律，也颇涉及女性的法律地位。徐秉愉女士也曾研究辽金元女性的贞烈事迹。

近十余年来，还有历史学的硕、博士论文以宋代妇女为对象，课题包括命妇、妇女的家庭生活，妇女的佛教信仰，妇女的职业生活等；也有文学研究者探讨宋代女词人的事迹。台湾学界的宋代妇女研究数量虽然少，但大都属于严肃的学术研究，这是和唐代妇女研究不同的地方。不过，大多数硕、博士论文尚未正式发表，内容也稍粗糙，可见这个研究领域还处于草创阶段。

唐宋妇女史研究的几个取向

所谓妇女史，是以研究历史上的女性所构成的领域。即使在近代以前，女性的身影也散布在人类活动的许多角落，需要历史学者运用各种不同的方法来捕捉、勾勒。在台湾，无论 1980 年代以前，或是 1980 年代中国妇女史的领域初起之时，学者研究唐宋妇女，似乎都着重于个别课题，缺乏方法论的考虑，并依此对妇女生活的集体样态进行较精细的考察。最近几年情况有很大的改变，学者研究唐宋妇女，经常都有自觉的研究取向，为这两个领域带来很大的进步。下面就稍微介绍这几个取向。

第一是家庭史的取向。在唐宋时代，甚至整个传统中国，家庭是妇女最主要的活动场域。这是人所共知的。但直到最近，台湾历史学界并没有关注妇女家庭生活的明显意识。最近几年，家庭生活成为唐宋妇女史研究的首要方向之一。这一类的研究尤其

注重妇女在家庭中的角色（如母亲、妻子、媳妇、女儿、婆婆[舅姑之“姑”]等），以及这些角色之间的关系。此一研究趋势的兴起，似乎与我个人略有关系。我在对唐代妇女和娘家的研究中，强调家庭史与女性史关系的密切，并且指陈探索妇女在家庭生活中的角色应该是个可行的研究方向（见《试探唐代妇女与本家的关系》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，68：1 [1997年3月]，现已扩大改写收入本书）。此外，毛汉光教授也较早有这方面的论著发表（《唐代妇女家庭角色的几个重要阶段——以墓志铭为例》，收入鲍家麟编《中国妇女史论集四集》）。宋史方面，陶晋生教授两项有关宋代妇女的研究，也置于士族的家庭与生活的架构（《北宋士族：家庭、婚姻、生活》，中研院历史语言研究所，2001）。探讨家庭生活中的妇女，不仅有助于女性史研究的进展，对中国家庭史的研究，关系也很重大。过去中文历史学界在有关亲属团体的研究上，多重视家族或宗族，对实际的家庭生活则少措意，妇女史的研究应当有助于改变这个情况。

除了公开发表的论著，近年还有两篇硕、博士论文以唐代妇女的家庭角色为主题：刘燕俐，《唐代的夫妻关系》（台湾大学历史学研究所博士论文，2003）；廖宜方，《唐代的母子关系初探》（台湾大学历史学研究所硕士论文，2000）。有一份较早期的博士论文也对唐代女性家庭生活的探讨颇有贡献：周次吉，《唐碑志所见女子身份与生活之研究》（政治大学中国文学研究所博士论文，1991）。

关于唐宋妇女在家庭生活之外的活动，台湾的研究不多。这方面，妇女与宗教的关系是一个比较明显的课题。在唐代妇女史方面，成绩有李玉珍的《唐代的比丘尼》（学生书局，1989）。宋史方面有黄敏枝教授的两篇论文：《宋代妇女对于寺院的供养——以石刻文字为主》，《中国史研究》第20辑（韩国大邱，2002）；《宋代妇女的另一

侧面——关于宋代的比丘尼》，《唐宋女性与社会》（上海辞书出版社，2003）。另外有一篇硕士论文以此为主题：王平宇，《宋代妇女的佛教信仰》（清华大学历史学研究所，1998）。大体来说，这些多是起步性质的研究，还有拓展的空间。近年的唐宋妇女史研究中，新文化史（new cultural history）的取向也已出现，卢建荣教授可为代表。他的论著不但探讨妇女生活的实态，也试图揭露妇女被建构的形象（《从在室女墓志看唐宋性别意识的演进》，《台湾师范大学历史学报》25 [1997]；《从男性书写材料看三至七世纪女性的社会形象塑模》，《台湾师范大学历史学报》26 [1998]）。

另外一个新兴的研究方向是女性与生育、医疗。生育是中国社会中绝顶重要的事，妇女除了怀孕、产子，还在其他有关的方面，如助产、哺乳担负责任，当然是妇女史研究的重要课题。在早期中国妇女与生育、医疗的问题上，李贞德教授是主要的研究者，她曾写过一系列论文，涉及“生子不举”、乳母、性别与医疗、女性与医疗照顾等课题。李教授主要的研究领域是汉魏六朝，但最近也开始了唐史的研究。台湾宋代妇女史最主要的研究者刘静贞教授，也深入探讨了生育的问题，代表作为《不举子：宋人的生育问题——杀子、溺女、堕胎》（台北：稻乡出版社，1998）。医疗史是在台湾历史学界蓬勃发展的新领域，相信这方面的研究还会有进展。

台湾学界唐宋妇女史的新研究取向巧合地反映在一本不久前完成的博士论文。这篇论文是：徐秀芳，《宋代士族妇女的婚姻生活——以人际关系为中心》（台湾师范大学历史研究所，2001）。这篇论文的主要章次如下：第一章《试论宋代士大夫的妇德观——以司马光为例》，第二章《妇女与娘家的关系》，第三章《妇女在夫家的人际网络——以与舅姑关系为中心》，第四章《试论夫妇间的相处之道》，第五章《为人母之道——生育与母子亲情》，第六

章《妇女寡居的生活与再嫁》。除了第一、第六章为较传统的课题，其他部分处理问题的方式明显受到新近出现的研究取向的影响。以问题意识而论，这篇论文可以算是台湾学界唐宋妇女史研究新发展的一个标本。

一些个人看法——代结语

最后，我想对唐宋妇女史的研究表示两点个人看法。这两个看法是从台湾的历史研究背景中产生出来的。台湾的史学传统与日本相当不同，我的意见对日本同人来说，可能意义不大，但个人还是希望提出，或许仍然有参考价值。我的主要看法是，对于历史上的女性活动的重建和说明，应该立足于对大体历史环境的了解。过去的历史研究，太过忽略女性，以至建构出来的历史图像有很大的缺陷，但是今后的女性史应该避免走向另外一个极端，就是眼睛只盯住女性，而忽略了她们所身处的环境。历史学研究的一个很宝贵的经验是，我们如果忽略了人的环境，对于人的了解很容易流于肤浅和单面。今后的唐宋妇女史研究如果能在深化本身的专题研究之时，注意妇女活动在多种历史环境中的恰当位置，不但女性史研究能够得到开阔的发展，也能对历史学的其他领域有重大贡献。

台湾严肃的唐宋妇女史研究虽然起步已有十余年，但成果还是相当有限，许多既成的研究仍有待拓展，其他可以注意的问题还很多。其中一个问题是，现在台湾的唐宋妇女史研究基本上还是分开的态势，唐归唐，宋归宋，至于唐代与宋代妇女生活的关系为何，是否有重大的差异，唐宋之际几十年的情况为何，还缺乏严谨的探讨。妇女史中的大部分问题都存在于社会、文化较深层的结构，变迁通常缓慢，变迁也不是导致流动解组的状态，而是旧结构的调整与新结构的形成，颇合于英国社会学家 Anthony

Giddens 所说的“结构演化”(structuration)概念〔2〕。因此,女性史研究要有重大的成果,着眼的时间幅度必须放长。从这个观点看来,台湾的唐宋妇女史研究者还有待彼此学习,相互合作,甚至在某种程度上打破两者之间的畛域。

中国史的研究是一项世界性的事业,唐宋妇女史也不会是例外。在台湾之外,中文世界的其他地区、日本、西方学界也都有学者从事研究,而且有日益蓬勃的趋势。各个地区的学者如何多了解其他地区的研究,多吸收其他地区的取向和成果,彼此滋养攻错,是唐宋妇女史以及其他领域进步成长的重要因素。不同地区唐宋史研究的进一步结合,是个人心中期盼的荣景,希望本文能为这个方向的发展,作出小小贡献。

〔2〕“Structuration”的概念,可见 Anthony Giddens, “Agency, Structure,” in his *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1979), esp. pp. 69—73.

课题索引

1画

一夫多妻 267—269

2画

二圣 197

人情思想 11—13, 140, 180

入赘婚(见招赘婚)

卜筮与丧事 145, 242, 246

3画

丈夫之定义(唐代) 66

士族中央化 213—215

士族圈内婚 62, 67, 95—97,
128, 158—159, 206—213, 216—217,
253—254

女儿承家 94—95, 136

女性主义(见女性意识)

女性意识 165—167, 180—181,
188, 196—203, 274—275

女家成婚 53—55, 67—68

女婿灵位置妻家 98

女道士与本家 137

小宗 14—20, 23, 31, 37—38,
151, 154

山东士族 96, 128, 211, 214—
215, 217, 245—247, 252—254

已婚姊妹关系 120—121, 131—135

大宗 14—16

三从 21—22

义绝 31—32

4画

中古墓葬 240—241

中表婚(见近亲婚)

内夫家, 外父母家 23, 39—40, 50—
51, 68, 140—141, 154—155, 249

内官(见嫔妃)

六尚(见宫官)

公主 50—51, 139—142, 185—186,
195—196

父在母死服制(见母死父在服制)

夫亡归宗 98—108, 144, 154—
155, 216

夫妻合葬问题 87, 101—102, 138—
139, 222, 238—247, 251, 260

夫妻关系 243—244, 251—255

夫随妻居 50—68, 154—155, 215—
216, 218

文化之性质与作用 自序 5—8,
155—156

文学作品与史学研究 227

日常归宁 24, 68—74, 154

比丘尼与本家 135—138

长期归宁 88—97, 216

- 为出母服 189—190
- 为再嫁母服 189—190
- 乌鸦信仰 44—45
- 5画
- 奴婢 218—220
- 本家人介入出嫁女子婚姻 123—128
- 本家人探访出嫁女子 75—77
- 本家人赡养出嫁女子 103—105, 107
- 本家的定义 3
- 本家与寡女之婚姻 32—33
- 未庙见妇之葬事 57—58, 60, 65—66, 144—145, 147—148
- 未庙见婚 56—66, 92, 147, 151, 154
- 母死父在服制 14, 177—180, 186—187, 189—190
- 母家抚养外甥、外孙 103—104, 109—113
- 汉代家庭规模 113—114
- 归宗(见小宗)
- 礼法问题 160, 264—265, 267—272
- 6画
- 交表婚(见近亲婚)
- 先天太后(老子母亲)崇拜 176—177, 186—187
- 先蚕礼 168—170, 186—187
- 《列女传》与唐代妇女 27—28, 82
- 合葬非古 140—141, 242—243
- 因婢不婚 271—272
- 地方豪家 41—42, 266—267, 270—271
- 在室女之葬事 142—144
- 血亲主义 160
- 血亲主义与妇女 26—28, 36—38, 138, 151—154, 249
- 妇女安排本家葬事 86—88, 103
- 贞节观念 126—128, 222—224
- 军人 40, 46, 103—104, 160, 266—270
- 妇人不因夫子而加邑号者 190—192
- 妇女入皇宫任事 189
- 妇女才学 200—202, 224—226
- 妇女文化 自序 4—6, 27—28, 83, 154—156
- 妇女再嫁问题 146—147, 222—224
- 妇女地位 8—10, 156
- 妇女财产权 33—35, 79
- 妇女基本角色 自序 4, 5—7, 37—38, 277—278
- 妇女晚婚 269
- 妇女称呼 41
- 妇女与本家之互助关系 33, 68, 77—80, 154

- 妇女与本家之照养关系 80—85, 154
 妇女与佛教 136—137, 248—250
 妇女归家产子 90
 妇女归葬本家 101—102, 132, 138—153, 218, 239, 249—251
 妇女权葬本家 144—145, 148, 150, 218
 关中（含河东）士族襄阳支 235—238
 关中士族 210—212

 7画
 佛教亲子观 30
 妓妾生子 97, 100, 252—254, 264
 孝事舅姑 42—43
 孝与妇女 24—30, 37—38, 43, 154, 160, 201—202, 224, 249—251
 沙利继位法（Salic law of succession）181—182
 私奔 48—49
 妒忌 自序 5, 246—247, 251
 纸明器 219—220
 劳务婚 51—52, 56

 8画
 乳母 184—185

 命妇 168—169, 182—183, 186, 190
 妾升为妻 261—265, 271—272
 妾与本家 128—132
 妾与唐代家庭 128—131, 251—254
 妻妾关系 61—62, 97, 128—129
 招魂葬 149
 招赘婚 53—54, 56, 66, 95, 154
 法律与日常生活 126
 近亲婚 51, 95—96, 133—134, 147, 158—160, 216—218
 非夫妻合葬 239
 服役婚（见劳务婚）
 丧服议论（唐代） 14
 庙见（见未庙见婚）
 陇西士族 206—215

 9画
 保傅 184
 南方入北士族 211—213
 南郊礼（见郊祀）
 南阳白水张氏 208—210
 宦官家庭 145
 封禅 173—176, 180—181, 186—187, 193
 皇太女 194—195
 郊祀 174, 192—194
 官官 171, 190—191
 结构演化（structuration） 281

10 画

冥婚 151

准本家关系（见已婚姊妹关系）

唐人宗教观 220—222

唐代皇族妇女的儒家化 40, 199

唐代家庭规模（见唐代家庭结构）

唐代家庭结构 108—117, 121—122, 160

家族主义与妇女（见血亲主义与妇女）

家人合葬 239

离婚妇女与子女 147

继嗣问题（唐代） 16

11 画

庶民妇女长居本家 117—123

族葬 86, 138—139, 260

12 画

敦煌吐鲁番户籍资料 116—121

13 画

嫁鸡随鸡 22

墓志 42, 65, 105, 144, 156—158, 223, 230

随葬品与墓葬文化 219

嫔妃 170—173, 186—187, 190—192

14 画

僧人间之亲属关系 136—137

僧人合葬 239

豪民家庭（参地方豪家） 121—122, 160, 269—271

赘婿（见招赘婚）

人名索引

本索引所列以史传中的人物为限，不包括书中屡见的无名妇女。至于所谓史传人物的去取标准，由作者自断之。

3画

上官婉儿 165, 188—190, 194,
200—201
上官仪 168, 188
于邵 91

4画

元行冲 106, 243
元稹 152
太平公主 50, 165, 188—189,
194—195, 198, 228
孔颖达 17
文明太后 197, 214
牛僧孺 147, 223—224
王仲舒 84
王后(唐高宗皇后) 167, 169, 174
王建 44—45, 47, 201
王莽 174
王梵志 126, 219, 220, 223
王涯 78
王峻 146
王肃 18
王璠 92
长孙皇后(唐太宗皇后) 70, 141

韦巨源 192—193

韦玄 235—237

韦后 50, 165, 188—196, 198—199

韦孝宽 106

韦承庆 234, 246

韦思谦 246—247

韦述 14—18, 24

韦皋 22

韦华 235—237

韦嗣立 233—234, 246

韦睿 237

韦谦 236

韦钟 235—236

长宁公主 195

5画

司马贞 53

北魏孝文帝 214

永泰公主 196

玄奘 86, 168

白居易 6, 25—27, 37, 45—46,
48, 65, 104, 108—109, 138—
139, 244

白整 209

- 弗洛伊德 162
- 卢商 253—254
- 卢纶 103
- 卢履冰 20, 179
- 卢献 127—128, 223
- 归仁晦 128
- 6画
- 安定公主 185—186
- 安乐公主 50, 165, 188, 192, 194—195
- 朱熹 200
- 吕后 175, 181
- 吕恭 103
- 吕渭 102
- 吕温 102—103, 109, 200—201
- 后唐明宗 25
- 孙处约 43
- 孙逖 60, 62
- 许敬宗 174
- 乔伊斯 (James Joyce) 227
- 刘夫人 (谢安之妻) 自序 5
- 刘仁轨夫人 89
- 刘玄佐 104
- 刘克义 23
- 刘昶 161
- 刘裕 235—236
- 权德舆 73, 81, 111, 136, 271
- 7画
- 宋氏五姊妹 101, 201—203
- 宋祁 6
- 宋真宗 173, 177
- 李伊衡 271
- 李如圭 20
- 李冲 214
- 李抱真 201
- 李林甫 82
- 李思冲 127—128
- 李建成 70
- 李重俊 (唐中宗太子) 194
- 李晟 68—69
- 李皋 111—112
- 李商隐 56—57, 151—152, 181, 199—200, 225
- 李绛 252—254
- 李华 42, 59, 225
- 李敬玄 128
- 李齐运 271
- 李暹 214
- 李翱 83, 92, 101, 133
- 李藩 94
- 李宝 214
- 李嗣源 (后唐明宗) 25
- 杜佑 18, 241, 271
- 杜甫 22, 42, 69, 82, 238, 245, 256

- 杜牧 109
- 杜审言 245
- 杜巖 130
- 谷俭 24, 33
- 阮籍 12, 259
- 张后（唐肃宗皇后） 184, 199
- 张延赏 22
- 张轨 207—210, 214—215
- 张祜 72
- 张猛龙 207—210, 214
- 张普惠 153
- 张说 110, 140—141, 175
- 张整（见白整）
- 张衡 209
- 张镐 67—68
- 张籍 44—45, 47, 73
- 苏颋 140—141
- 灵太后 24, 153, 197—198, 203
- 8画
- 屈突通 261
- 武则天 86, 87, 124, 165, 167—188, 193—199, 234, 246, 274—276
- 明太祖 180
- 苗弘本 104
- 陈氏（刘臻妻） 226
- 陈花树 202
- 陈商 63—64
- 鱼玄机 200, 202, 275
- 杨炯 177
- 杨虞卿 104
- 杨绾 81
- 9画
- 姚兴 235
- 威廉·詹姆士（William James） 221
- 宣城公主 195
- 柳仲礼 238
- 柳宗元 23, 39, 42, 75, 90, 150—151, 212, 249
- 柳芳 217
- 柳玘 78
- 柳彧 238
- 柳庄 238
- 柳浑 103
- 柳遐（霞） 238
- 胡瑗 70
- 祝钦明 192—194
- 荀悦 140
- 荀爽 140
- 郑氏（《女孝经》作者） 20—21
- 郑玄 18—20, 57
- 独孤及 72, 75, 82, 99, 106, 149—150, 152
- 独孤皇后（隋文帝皇后） 197
- 独孤郁 73

10 画

唐中宗 188—189, 191, 192—195
唐玄宗 189, 194, 228
唐休璟 206
唐暄（《唐暄》作者） 204—205, 229
唐高宗 167—168, 173—178, 183, 186
唐高祖 191
唐绍 191
唐肃宗 199
唐敬宗 201
唐暄 205, 228, 229
唐睿宗 193
唐德宗 201
唐宪宗 201
唐穆宗 201
唐临 69, 206, 220
夏侯碎金 24
徐铉 43, 106, 159
徐锴 105
柴荣（后周世宗） 81
班婕妤 225—226
高密大长公主（唐太宗之姊） 141
敖继公 19
贾公彦 18, 20, 179
贾至 213—214
顾况 4, 20
顾炎武 14, 179

11 画

崔玄籍 259—267, 269, 271
崔光 24
崔沔 70
崔佑甫 91, 110
崔涯 66, 124
崔群 76, 245—247
崔融 177
崔棣 33
曹彦约 200
曹邨 46—47
梁肃 100
郭山恽 192—193
郭威（后周太祖） 81, 134

12 画

嵇康 12
越国太妃燕氏（唐太宗妃） 175
隋文帝 161, 180, 197
隋炀帝 124
谢朓 147
敬像子 32
缙萦 6, 77, 83
谢道韞 225—226
韩弘 104
韩愈 223
释迦牟尼 21, 181

13 画

慈禧太后 181

鲍君徽 101

竇氏（北魏太武帝保母） 149

14 画

端方 208

裴光庭 112, 189

裴矩 124

裴冕 67

裴埴 62, 217

赫连勃勃 236

蔡琰 226

15 画

颜之推 212

颜师古 11—12

颜杲卿 213

颜真卿 70, 79, 83, 133, 189,
212—213

16 画

薛涛 275

17 画

檀道济 235