

論魏晉時期的嫂叔服議

狄君宏

摘要

本文首先論述傳統服制中「親親」一詞主要指有血緣關係的親屬，因此「嫂叔」不得以「親親」視之，並論「嫂叔無服」實因二人來往密切而制訂。其次討論傳統服制中「嫂叔無服」的相關規定，以及蔣濟、成粲、曹羲等人藉由改讀經典、混淆經典用語或以「人情」為理據等方式，倡議「嫂叔有服」。復次討論「嫂叔服議」在此時被提出討論的原因，包括〈喪服〉篇的流傳、門閥制度興起以及戰亂、疾病對社會思潮的影響，此部分為本文重點所在。最末略論提出「嫂叔服議」者和玄學中倡議「自然」者的關係，認為二者面對同樣的時代因素，卻分別採用不同的應對策略，提出服議者針對「名教」進行改革，而非站在其對立面。

關鍵詞：魏晉、喪服、服議、嫂叔有服、嫂叔無服

2014/9/29 收稿，2015/3/10 審查通過，2015/4/20 修訂稿收件。

* 本文在葉國良教授指導下完成，並承審查人惠賜諸多修訂建議，謹此感謝。

** 狄君宏現職為國立臺灣大學中國文學系博士生。

The research of discussion for the mourning practice between younger brother and elder sister in law in Wei and Jin dynasty

Di Jun-hong

Abstract

Owing to the absence of words or phrases in English, this summary uses transliteration to translate the concept of the mourning practice between younger brother and elder sister in law, which are “saoshuwufu” (嫂叔無服) and “saoshuyoufu” (嫂叔有服) and “saoshufuyi” (嫂叔服議).

This article start with the discussion of the meaning of “qin qin” (親親), which mainly refers to the blood relatives in the traditional mourning system. Therefore, the relationship between elder sister and younger brother in law shall not be considered as “qin qin”. Furthermore, because of their frequent intercourse, they shall not mourn for each other.

Secondly, discussing the relevant provisions of saoshuwufu (嫂叔無服) in traditional mourning system, Jiang Ji, Cheng Can, Cao Xi who proposed “saoshuyoufu” by re-interpretation of the classics, or claim that there are profound emotions between younger brother and elder sister in law.

Thirdly, expounding the reason why the mourning practice between younger brother and elder sister in law had been put forward in Wei Jin dynasty. The reason including the circulating of “*Sangfu*”, the prospering of family institution, and the influence of war and disease to social thoughts. This section is the most important part of this article.

* Doctor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

The last part of the article focuses on researching the connection between people who proposed saoshufuyi (嫂叔服議) and the advocates of nature in metaphysics.

The two groups faced the same period factor but adopted different strategies, the former reformed feudal ethics rites, instead of confronting the rites.

Keywords: Wei and Jin dynasty, mourning, the discussion for the mourning practice, saoshuyoufu, saoshuwufu

一、前言

依傳統經學之說，嫂叔無服是無庸置疑的，然而《通典》中卻記載著魏晉時期關於「嫂叔」是否有服的爭論，兩造皆持說甚力。事實上，先秦時期嫂叔是否有服，與嫂叔該不該有服，是不同議題。從後世的觀點而言，基於情分與生活上的密切關係，嫂叔有服是合乎人情的，故唐太宗時為嫂叔訂定了小功五月之服。

魏晉以後，嫂叔有服無服的爭論頗多，當時學者受時代限制，難以探尋「嫂叔無服」最初制訂的歷史淵源，僅以服制不合人情與社會需求，呼籲變革，由此引發爭論，成為服制的重要議題，至清仍無定論。現代因人類學、社會學的引進而有新思路，學者不再爭辯有服無服，轉而研究嫂叔服的制訂淵源，如于永玉、¹丁鼎，²以及李衡眉等。³這些學者認為「嫂叔無服」的制訂，是為了避免「普那路亞」群婚的男女關係，但對群婚關係是否存在中國遠古時期的質疑，無法給予有力的回應。筆者認為應有不同的歷史因素存在，唯牽涉較廣，當另撰文論述。

相關研究中，較重要的有：日本學者藤川正數撰《魏晉時代喪服禮之研究》，⁴第六章討論「嫂叔服」，提出「嫂叔有服」的時代背景，歸結為家族倫理觀的變化以及重視真實情感兩項。其中第一項藤川氏認為受到外族「收納婚」的影響，即父或兄弟死，收其妻妻之，所舉史證自漢初至北魏時期，此說固不得謂之非，然就嫂叔服議被提出之時間而言，外族的影響應非主因，且在服議被提出的原因上，尚有深入研究的必要。余英時〈名教危機與魏晉士風的演變〉，⁵該文舉嫂叔之服為例證之一，論述魏晉時「緣

¹ 于永玉 Yu Yongyu：〈論《喪服》中的血親關係〉“Lun Sangfu zhong de xieqin guanxi”，《史學集刊》Shixyue jikan 第2期（1986年），頁1-7。

² 丁鼎 Ding Ding：《〈儀禮·喪服〉考論》Yili, Sangfu kaolun（北京[Beijing]：社會科學文獻出版社[Shehwei kexue wenxian chubanshe]，2003年），頁221-246。

³ 李衡眉 Li Hengmei：〈嫂叔無服新論〉“Saoshu wufu xinlun”，收於：《先秦史論集》Xianqinshi lunji（濟南[Jinan]：齊魯書社[Qilu shushe]，2000年），頁242-248。

⁴ 〔日〕藤川正數 Fujikawa Masakazu：《魏晉時代における喪服の研究》Gishinjidainiokelu mofukunokankyu（東京[Tokyo]：敬文社[Keibunshia]，1960年），頁214-227。

⁵ 余英時 Yu Yingshi：〈名教危機與魏晉士風的演變〉“Mingjiao weiji yu weijin shifong de yanbian”，收於：《中國知識階層史論——古代篇》Zhongguo zhishi jiecheng shilun: gudai pian（臺北[Taipei]：聯經[Lianjing]，2006年），頁329-372。按，本書初版第一刷在1980年，2006年為初版第八刷。

情制禮」的現象，以宏觀角度闡釋時代思潮，但「嫂叔服」僅為例證，非主要討論對象，因此未深入探究「嫂叔服議」於此時被提出的原因。林素英《喪服制度的文化意義》揭示喪服制度訂定的初衷與服制蘊含的意義，⁶為重要研究成果，文中論及「嫂叔無服」制訂原因，並舉史例說明此乃「防止人倫之亂於未然的措施」，惟論述重點在「嫂叔無服」制訂的必要性及其內在思維，而非魏晉時期的服議。張壽安〈「嫂叔無服？」「嫂叔有服？」——「男女有別」觀念的鬆動〉，⁷論述精詳，然本書乃討論清代禮制之專著，焦點在清儒對服制與服制思想之議論，魏晉時期非關注重點。張煥君《魏晉南北朝喪服制度研究》有針對嫂叔服的論述，文中承藤川氏的意見，認為「漢族以嫂叔無服的禮制規定來維持家族秩序，也就具有了與夷狄相比較為文明的特性」，⁸可以解釋部分士人反對「嫂叔有服」的原因。李霞撰〈簡述唐代家庭中的嫂叔之禮〉，⁹重點在唐人實際家庭生活中嫂叔間的關係陳述。此外，鄭雅如《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，從母子關係討論魏晉時期情、禮之衝突，¹⁰予本文甚大啟發，此時的嫂叔服議，正是因為情感經驗與既定制度的衝突而產生。

上述諸文於服制或時代風氣之研究各有貢獻，於魏晉時期「嫂叔有服」間或及之，然尚有研究空間。本文要旨在探討此服議為何在魏晉時期被提出？其背後所蘊含的因素有哪些？由於魏晉時期學者對「嫂」在喪服制度

⁶ 林素英 Lin Suying:《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》*Sangfu zhidu de wenhua yiyi: yi Yili, Sangfu wei taolun zhongxin* (臺北[Taipei]: 文津出版社[Wenjin chubanshe], 2000年), 頁285-291。

⁷ 張壽安 Zhang Shouan:〈「嫂叔無服？」「嫂叔有服？」——「男女有別」觀念的鬆動〉“‘Saoshu wufu?’ ‘Saoshu youfu?’: ‘nannu youbie’ guannian de songdong”, 收於氏著:《十八世紀理學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》*Shiba shiji lixue kaozheng de sixiang huoli: lijiao lunzheng yu lizhi chongxing* (臺北[Taipei]: 中央研究院近代史研究所[Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo], 2001年), 頁337-398。

⁸ 張煥君 Zhang Huanjun:《魏晉南北朝喪服制度研究》*Weijin nanbeichao sangfu zhidu yanjiou* (北京[Beijing]: 清華大學歷史學研究所博士論文[Qinghua daxue lishixue yanjiusuo boshi lunwen], 2005年), 頁145-148、158-167。

⁹ 李霞 Li Xia:〈簡述唐代家庭中的嫂叔之禮〉“Jianshu tangdai jiating zhong de saoshu zhi li”, 《陝西師範大學學報(哲學社會科學版)》*Shanxi shifan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 第31卷(2006年6月), 頁152-153。

¹⁰ 鄭雅如 Zheng Yaru:《情感與制度：魏晉時代的母子關係》*Qinggan yu zhidu: weijin shidai de muzi guanxi*, 收於《國立臺灣大學文史叢刊》*Guoli taiwan daxue wenshi congkan* (臺北[Taipei]: 國立臺灣大學出版委員會[Guoli taiwan daxue chuban weiyuanhui], 2001年)。

中的定位頗有爭議，或認為「嫂」乃「異族之人」，「不可以親親理」，亦有以嫂叔實可因「親親」而制服，故論文首先討論「嫂叔服」在喪服制度中的定位，其次梳理此議題的經典依據，並分析兩造持說之理據。再次，從當時的門閥制度、社會情勢及學術環境中尋找原因，並略及心理因素之探討，對服議的背景作深入的探析，以期得出較精確的結論。

二、關於「嫂叔服」的兩點認識

（一）嫂、叔非「親親」關係

「親親」一詞在喪服系統中有其特殊定義，專指具有血緣的親屬關係，而非遍指有「恩情」的人際關係，《禮記》相關篇章明晰地表現出「親親」的範圍。〈文王世子〉「父在斯為子，君在斯謂之臣。居子與臣之節，所以尊君、親親也」，¹¹此謂父子之親。〈喪服小記〉「親親以三為五，以五為九。上殺，下殺，旁殺，而親畢矣」，鄭注云：「己上親父，下親子，三也。以父親祖，以子親孫，五也。以祖親高祖，以孫親玄孫，九也。」（《禮記正義》，卷 32，頁 591）此則由自身推算上下四代的直系親屬。〈大傳〉「上治祖禰，尊尊也。下治子孫，親親也」（《禮記正義》，卷 34，頁 617），「祖禰」亦為直系血親，謂之「尊尊」者，乃為透顯人倫中的尊卑之意。〈中庸〉「親親，則諸父昆弟不怨」（《禮記正義》，卷 52，頁 888），「諸父」乃伯、叔父，「昆弟」即今所謂親生兄弟，皆為血親。此外，先秦經典中，「親親」亦專指血親，如《公羊傳·莊公三十二年》季友酖殺其兄公子牙，傳文曰：「行誅乎兄，隱而逃之，使託若以疾死然，親親之道也。」¹²《左傳·僖公二十四年》載襄王將以狄伐鄭，富辰諫王，述及諸侯以文王之昭、武王之穆為周之屏藩，並云「扞禦侮者，莫如親親，故以親屏周」。¹³《孟子·盡心下》「親親而仁民」，趙岐注云：「先親其親戚，然後仁民。」¹⁴

¹¹ [漢] Han 鄭玄 Zheng Xuan 注，[唐] Tang 孔穎達 Kong Yingda 疏：《禮記正義》 *Liji zhengyi*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，2007 年），頁 398。後文引用《禮記正義》皆採括號註。

¹² [漢] Han 何休 He Xiou 解詁，[唐] Tang 徐彥 Xu Yan 疏：《公羊傳注疏》 *Gongyangzhuan zhushu*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，2007 年），頁 112。

¹³ [晉] Jin 杜預 Du Yu 注，[唐] Tang 孔穎達 Kong Yingda 疏：《春秋左傳注疏》 *Chunqiuo Zuozhuan zhushu*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，2007 年），頁 257。

¹⁴ [漢] Han 趙岐 Zhao Qi 注，[宋] Song 孫奭 Sun Shi 疏：《孟子注疏》 *Mengzi zhushu*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，2007 年），頁 244。

他例尚多，不一一列舉。由此可見，凡論及人倫關係，「親親」皆指有血緣之親屬，為經典慣用語，故嫂、叔不得以「親親」論。

在服議中，魏何晏、夏侯泰初及西晉傅玄都站在維護傳統「嫂叔無服」的立場，反駁蔣濟「有服」之說。何晏、夏侯泰初認為：「凡男女之相服也，非有骨肉之親，則有尊卑之敬、受重之報。今嫂叔同班並列，無父子之降，則非所謂尊卑也；他族之女，則非所謂骨肉也。」¹⁵傅玄說：「嫂之與叔，異族之人，本之天屬，嫂非姊，叔非弟也，則不可以親親理矣。」（《通典》，卷 92，頁 2507）三人提出嫂叔無血緣關係，是十分關鍵而有力的說法。「親親」為喪服制度主要精神內涵之一，《禮記·大傳》分服術為六，「親親」即其一。由於「親親」之內涵與「恩情」相近，因此論者往往欲納「人情」、「恩情」於「親親」之中，並以之為理據，論述「嫂叔有服」的應然性，如曹義「緣情制禮」、「伯叔母無有骨肉之親，有緣尊之義，何獨不可緣親而服嫂」、「引之則親親者矣」（《通典》，卷 92，頁 2506-2507），袁準「嫂，親者也。長嫂少弟，有生長之恩，而云無服者，非近古也。」（《通典》，卷 92，頁 2507）雖然如此，何氏等人的論難更符合喪服制度的思維，曹、袁欲以「親親」證成「嫂叔有服」的思路不合服制思維。以「人情」為說，固然極具說服力，然終究無法跨越嫂叔無血緣的事實。

（二）「嫂叔無服」乃因二者往來頻繁而制

若以喪服制形成的時代，男子年長後別宮易居，自成家庭，嫂叔往來少，以致恩義淡薄，故制訂「嫂叔無服」，則余英時先生所說「嫂叔服所以在魏晉時代成為問題，其原因之一便是漢末以來『累世同居』的風氣已大為流行。嫂叔有同在一門之實情而無互相交往之禮法」，¹⁶即為完滿的解釋，然筆者以為尚可商榷。

嫂叔在喪服形成時期，是否交往甚少，須待漢末「累世同居」方有普遍交接，從而產生互服的必要？事實上，古禮中記載嫂叔間的禁忌如「嫂叔不通問」（《禮記正義》，卷 2，頁 37）、「嫂叔之無服也，蓋推而遠之也」（《禮記正義》，卷 8，頁 144）、「嫂不撫叔，叔不撫嫂」（《禮記正義》，卷

¹⁵ [唐] Tang 杜佑 Du You: 《通典》 *Tongdian* (北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 2007 年), 第 3 冊, 卷 92, 頁 2506。下文引用《通典》皆採括號註。

¹⁶ 余英時 Yu Yingshi: 〈名教危機與魏晉士風的演變〉“Mingjiao weiji yu weijin shifong de yanbian”, 頁 360。

43, 頁 750) 等, 都是嫂叔往來頻繁的證據。來往頻繁, 因之生情, 乃須諸多防嫌規定, 若接觸少而無恩義, 則這些古禮反成具文, 正所謂「禮所以制情佚也, 情苟不佚, 何禮之論」。¹⁷嫂叔的往來或如方苞所云:「古者大功同財而異宮, 期之兄弟未有異居者, 以問寢、視膳、佐餼, 群子婦所同也。」¹⁸即使認為兄弟娶妻後不在同一屋簷下共同生活, 然對父母的晨昏定省並不因此而缺, 《禮記·內則》載婦事舅姑之禮甚詳。《儀禮》所載皆屬常見狀況下所行禮儀, 〈喪服經傳〉亦然, 而〈喪服傳〉言娣姒婦「相與居室中, 則生小功之親焉」,¹⁹可見當時娣姒同居的狀況並非罕見, 娣姒既同居, 加上祭祀合族為古代常事, 必謂嫂叔往來極少, 亦甚不合理, 因此傳統認為「嫂叔無服」乃避嫌疑或防止昭穆次序錯亂的說法, 雖不甚完備, 但符合部分事實, 故「嫂叔服議」的出現, 應有更複雜的因素。

三、嫂叔無服的經典論述與魏晉時學者議論

(一) 嫂叔無服的經典根據

喪服制主要資料為《儀禮·喪服經傳》, 次為《禮記》相關篇章。〈喪服〉經文僅述有服而不言無服者。「嫂叔無服」的論述見於〈喪服傳〉中, 〈大功章〉云:

夫之祖父母、世父母、叔父母。傳曰:「何以大功也? 從服也。夫之昆弟何以無服也? 其夫屬乎父道者, 妻皆母道也; 其夫屬乎子道者, 妻皆婦道也。謂弟之妻婦者, 是嫂亦可謂之母乎? 故名者, 人治之大者也, 可無慎乎。」(《儀禮注疏》, 卷 32, 頁 377)

〈喪服傳〉認為女性無專主之道, 其身份依所嫁者為定準, 所嫁者屬父輩, 此女在即屬母輩, 如世母、叔母; 所嫁者為子輩, 則屬於婦輩, 如姪婦,

¹⁷ [南朝宋] Nanchao Song 范曄 Fan Ye 撰, [清] Qing 王先謙 Wan Xianqian 集解:《後漢書集解》*Houhanshu jijie* (北京[Beijing]: 中華書局[Zhonghua shuju], 2006 年), 下冊, 卷 83, 頁 969。下文引用《後漢書集解》皆採括號註。

¹⁸ [清] Qing 方苞 Fang Bao:《儀禮析疑》*Yili xiyi*, 收於《景印文淵閣四庫全書》*Jingyin wenyuange sikuquanshu* (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan], 1983 年), 冊 109, 卷 11, 頁 41。

¹⁹ [漢] Han 鄭玄 Zheng Xuan 注, [唐] Tang 賈公彥 Jia Gongyan 疏:《儀禮注疏》*Yili zhushu* (臺北[Taipei]: 藝文印書館[Yiwen yinshuguan], 2007 年), 頁 386。下文引用《儀禮注疏》皆採括號註。

此即父權時代以男子為家族中心之結果。因此，〈喪服傳〉作者認為稱弟妻為「婦」，是為分別尊卑，然而如此一來，使弟婦下同子之妻，而兄妻稱「嫂」，是為使其身份相對「尊嚴」，然此稱謂使人誤以兄妻為母輩，故鄭玄解釋說：「嫂，猶叟也。叟，老人稱也。是為序男女之別爾。若己以母婦之服服兄弟之妻，兄弟之妻以舅子之服服己，則是亂昭穆之序也。」（《儀禮注疏》，卷 32，頁 377）賈公彥進一步說：「以弟妻為婦，即以兄妻為母。而以母服服兄妻，又以婦服服弟妻。又使妻以舅服服夫之兄，又使兄妻以子服服己夫之弟，則兄弟反為父子，亂昭穆之序……故聖人深塞亂源，使兄弟之妻本無母婦之名，不相為服也。」（《儀禮注疏》，卷 32，頁 377）從人倫輩份闡述嫂叔無服的原因。鄭、賈二人憑藉對西周制度的理解，認為〈喪服傳〉從名分的觀點立論，設使彼此有服，將難以安排妥適，導致昭穆混亂，所以古人不為嫂叔制服。此說為多數學者接受，然以今觀之，實缺乏說服力。

此外，《禮記·檀弓上》云：

喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也。嫂叔之無服也，蓋推而遠之也。（《禮記正義》，卷 8，頁 144）

〈檀弓〉認為「嫂叔無服」是為了將二人關係推遠，與〈曲禮〉中的「嫂叔不通問」，都是為了「別嫌疑」，防止嫂叔可能的亂倫關係。在宗法制度下，嫂叔之間的亂倫行為，除了情感、道德的犯忌之外，還會紊亂血統，造成承嗣、權力、經濟、祭祀等問題，後果嚴重。因此〈檀弓〉基於確認宗統的需求，認定嫂叔無服是為了推遠彼此的關係。又，《禮記·奔喪》云：

無服而為位者，唯嫂叔，及婦人降而無服者麻。（《禮記正義》，卷 56，頁 945）

所謂「為位」，即生者依其與死者之關係，按親疏次序排列而哭弔之位。《禮記·曾子問》云：「小功不為位也者，是委巷之禮也。」注云：「譏之也。位，謂以親疏敘列哭也。委巷，猶街里委曲所為也。」（《禮記正義》，卷 7，頁 127）可見當時有小功之親卻不為位而哭者，曾子認為不合禮，亦即凡與死者為五服之親，臨喪時皆應為位而哭。

以上為先秦典籍中「嫂叔無服」之主要文獻，至今仍無任何文獻能證明先秦時期「嫂叔有服」已成制度，因此後世主「有服」之說者，僅能通

過重新詮釋經文以證成「理論上」的有服，或在站在「情感」的立場，輾轉論辯「應該有服」，然終究無由推翻先秦時「嫂叔無服」之學界共識。

（二）嫂叔有服的推斷

1. 從經典立論

文獻中最早提出嫂叔有服的，是三國時期魏國蔣濟，見於所著《萬機論》，該書上呈於魏文帝篡漢之後。今其言見於《通典》：

《禮記》嫂叔無服，誤。據〈小功章〉「娣姒婦」，此三字，嫂服之文也。古者有省文互體，言弟及兄并婦矣。娣姒者，兄弟之妻相名也。蓋云夫之昆弟、昆弟之妻相與皆小功者。（《通典》，卷 92，頁 2506）

「娣姒婦」見於〈喪服·小功章〉：「夫之姑、姊、妹，娣姒婦，報。」（《儀禮注疏》，卷 33，頁 386）「娣姒」，即兄嫂與弟婦之間的相互稱呼，以年長者為姒，年幼者為娣，不以所嫁為兄或弟而分。〈喪服傳〉認為娣姒同居一室中，自然產生親近之情，故互服小功。蔣濟認為〈喪服經〉所論雖是兄嫂與弟婦之服，然據古文省文之例，可推斷出嫂、叔相為服之意。其說立即為何晏、夏侯玄駁斥：「禮之正名，母婦異義。今取弟於姒婦之句，以為夫之昆弟，雖省文互體，恐未有及此者也。」（《通典》，卷 92，頁 2506）對於同樣熟習經典用語者而言，蔣濟推論太過。針對駁難，蔣氏申論云：

《記》云：「小功無位，是委巷之禮也。」子思哭嫂有位，蓋謂知禮。治禮者小功當有位也。然則嫂叔服文，統見於經而明之，可謂微而著，婉而成章者也。（《通典》，卷 92，頁 2506）

此處所引，見於《禮記·檀弓上》，原文為：「曾子曰：『小功不為位也者，是委巷之禮也。子思之哭嫂也為位，婦人倡踊，申祥之哭言思也亦然。』」（《禮記正義》，卷 7，頁 127）蔣濟認為文中載小功無位屬失禮，而又特別記載子思為位以哭其嫂，足見子思當時服小功服，是嫂叔當互服小功。此說未見當時學者駁議，然於邏輯及引用經典上皆有錯誤。「小功不為位」固屬失禮，然亦無任何根據表示凡為位者必服小功，因此子思即使為位哭嫂，並不代表身服小功服。經文記載此事，乃稱讚其人於日漸澆薄之服喪風氣中，仍能知禮而行，故鄭玄在「子思之哭嫂也為位」下注「善之也。《禮》，嫂叔無服」（《禮記正義》，卷 7，頁 127），就是恐後人誤會經文之意。其次，

蔣濟略去部分經文未引，而此部分正好說明嫂叔無服。首先「婦人倡踊」鄭注云：「有服者娣姒婦，小功。倡，先也。」（《禮記正義》，卷7，頁127）婦人所以先踊，即因所服小功重於子思之無服。據鄭注，言思乃申祥妻之昆弟，根據〈喪服〉服制，夫僅為妻之父母服總麻，於妻之昆弟無服，可見申祥於言思亦屬無服而為位哭之者，故《禮記·奔喪》云：「無服而為位者，唯嫂叔。」（《禮記正義》，卷56，頁945）由此可見，蔣濟之申述，先是邏輯錯誤，又復刪截經文，就經文本義而言，其說不可從。

晉代學者成粲同樣認為嫂叔有服，其論據在〈喪服·記〉「夫之所為兄弟服，妻降一等」（《儀禮注疏》，卷34，頁398）。按〈喪服〉所云，夫為「昆弟」服齊衰不杖期，妻降一等，因此成粲認為嫂叔應服大功，然亦非是。〈喪服〉中「昆弟」、「兄弟」用語有異，不可等同視之。今日稱呼親生哥哥、弟弟，於〈喪服〉中用「昆弟」一詞表示，一般而言，互服齊衰不杖期。而〈喪服〉所謂「兄弟」，則指五服中小功以下男性宗族成員，故〈喪服·小功章〉云「小功者，兄弟之服也」（《儀禮注疏》，卷31，頁369），〈喪服·記〉亦云：「傳曰：『何如則可謂之兄弟？』傳曰：『小功以下為兄弟。』」（《儀禮注疏》，卷33，頁392）可見成粲之說蓋因混同「昆弟」與「兄弟」二詞所致。²⁰

2. 從人情立論

蔣濟從〈喪服〉經文中找尋根據，提出嫂叔應有小功服之後，受到曹羲支持，惟曹氏議論方式不同，並未以重釋經文或混同經典用語為手段，而從「人情」立論，認為嫂叔應當有服。

曹氏比較幾種有服的人際關係，如己與兄弟之關係親於伯叔，然同服齊衰不杖期。伯母、叔母非血親，以有母名而尊之，為之服齊衰不杖期，可見制訂服制以「尊尊」、「親親」為原則，故嫂叔應得以「親親」而制服，且嫂、叔同處一家，於祭祀大事亦共襄助之，又當時多有長嫂撫養幼叔，幼叔長而奉養長嫂之事，關係親密而無服，有違人情。曹氏並認為，與其推而遠之，使嫂叔形同路人，不若引而重之，釐清彼此名分，更能達到防嫌的作用。（《通典》，卷92，頁2506-2507）

²⁰ 關於「昆弟」與「兄弟」在〈喪服〉中的差別，可參看張壽安 Zhang Shouan：〈「嫂叔無服？」「嫂叔有服？」——「男女有別」觀念的鬆動〉“‘Saoshu wufu?’ ‘Saoshu youfu?’: ‘nannu youbie’ guannian de songdong”所引用清儒姚際恆、黃式三的討論。收於張壽安 Zhang Shouan：《十八世紀理學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》Shiba shiji lixue kaozheng de sixiang huoli: lijiao lunzheng yu lizhi chongxing，頁337-398。

這種觀點到唐太宗與群臣議論服制時，闡發益為精闢，魏徵等云：「制服雖繼於名，亦緣恩之厚薄也。或有年長之嫂，遇孩童之叔，劬勞鞠養，情若所生，分饑共寒，契闊偕老，譬同居之繼父，方他人之同爨，情義淺深，寧可同日哉……稱情立文，其義安在？」（《通典》，卷 92，頁 2508）既然制禮應合乎人情，則以嫂叔之情義而言，實不容無服。曹羲論述不若魏徵等明晰，但卻是最早由人情論「嫂叔服」者，且於制禮本意亦頗中肯綮。曹氏並未從經典中尋求根據，所論已不是在〈喪服〉體系下嫂叔是否有服，而在根據現實人情，嫂叔應不應該有服。唐代魏徵等人根據社會現況並緣情定制，為嫂叔制小功之服。以政治力量介入嫂叔服的制訂，可見當時的君臣也認為在〈喪服〉系統中嫂叔無服。

四、嫂叔服於此時提出討論之原因

《通典》的服議多於篇首陳述事件，而後記錄學者之議論。這些論辯往往針對實事而發，非憑空討論。然嫂叔服議未見起因之記載，在陳述相關經典文獻後，隨即引用蔣濟之說。此議論自三國時代一直記錄至唐代，可見頗受士人矚目。「嫂叔無服」的制訂，必因應當時社會需求，然自三國時代起，屢見異議，可知「嫂叔無服」已脫離當時社會、國家的需求，而學者又缺乏探尋服制起源的思維方式，當服制不合人情、不切世用，即起而倡議更革。以下從學術、門閥制度、社會背景等因素討論對當時服議展開的原因，最末略論「服議」與當時「名教」、「自然」之爭的關係。

（一）〈喪服〉篇的流傳

嫂叔服之議論未見於西漢之世，原因之一在於〈喪服〉篇晚至宣帝時才被視為經典，此後產生相對的穩定性，直到社會變化，人們才對服制重新加以思考。

漢武帝設立五經博士，魯高堂生傳《禮》17 篇，所傳 17 篇當即今之《儀禮》，然其時篇目與今本有異，《論衡·謝短篇》云：「叔孫通制作《儀禮》十六篇何在？而復定《儀禮》，見在十六篇，秦火之餘也，更秦之世，篇凡有幾？」²¹孔德成先生認為西漢時皆以《儀禮》為 17 篇，而此處言 16 篇，則 17 之數實至宣帝時增益，蓋《論衡·正說》云：「至孝宣皇帝之時，

²¹ 黃暉 Huang Hwei：《論衡校釋》Lunheng jiaoshi（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2006 年），第 2 冊，卷 12，頁 561-562。

河內女子發老屋，得逸《易》、《禮》、《尚書》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然後《易》、《禮》、《尚書》各益一篇。」²²孔氏引屈萬里先生之說，認為所得《易》一篇為〈雜卦〉，而《尚書》所增益者為〈泰誓〉，二篇皆漢人偽作，孔先生並以此推論，認為《禮》所益者即〈喪服〉篇，乃漢人之作，其主要理由為：

今《儀禮》鄭注，每逢今古文之異者，必注明其所從，是知十六篇，既有今本，復有古本……而〈喪服〉一篇不注今古文之異，則〈喪服〉只有一本也明矣。²³

石渠論議中記載諸儒對〈喪服〉經文頗有議論，可見〈喪服〉於時未被崇奉為不可移易之經典，某些服制雖見於經文，仍於石渠議時被提出討論，最終由宣帝詔制認可，方為定案。²⁴

漢儒未以〈喪服〉為不刊之經典，故學者無須對「嫂叔之服」多生議論。爾後〈喪服〉篇經典地位逐漸確立，《後漢書》中屢見為親屬服喪的記錄，如魯恭行父喪，韋彪、桓榮行母喪，楊仁行兄喪等，其所依從者，當即〈喪服〉服制，時人頗以行服為榮，鄉里間亦多稱美，可見〈喪服〉之制已受到重視，視之為經，因此對〈傳〉中所言「嫂叔之無服」，亦無橫生異議之必要。至西晉時，摯虞上表稱〈喪服〉切於世用，因此「〈喪服〉一卷，卷不盈握，而爭說紛然」，²⁵這是對〈喪服〉愈為重視的表現，而正因此篇「切於世用」，引起學者注意，故與時勢抵觸者，則必然成為眾人議論焦點。

（二）門閥制度興起

門閥制度的形成有其歷史背景、社會因素，以及動亂中人類的心理需求。

²² 黃暉 Huang Huei：《論衡校釋》Lunheng jiaoshi，第4冊，卷28，頁1124。

²³ 孔德成 Kong Decheng：〈《儀禮》十七篇之淵源及傳授〉“Yili shiqi pian zhi yuanyuan ji chuanshou”，《東海學報》Donghai xuebao 第8卷第1期（1967年1月），頁127-134。

²⁴ 如「為人後」之議，論及若大宗無後，小宗唯一嫡子，是否仍後大宗？〈喪服〉已明言大宗「不可以絕」，戴聖從經說，而聞人通漢則云「大宗有絕，子不絕其父」，宣帝云：「聖議是也。」參上註。

²⁵ 〔唐〕Tang 房玄齡 Fang Xuanlin 等：《晉書》Jinshu（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2011年），第3冊，卷19，頁581。下文引用《晉書》皆採括號註。

西晉門閥是從漢代地方大姓的宗族組織發展而來。兩漢時，地方各級行政僚屬及貢舉的孝廉、賢良方正等，多由地方長官自本地辟舉。至東漢後期，本地大姓有優先進用之權，因此加強了各地大族的延續性。²⁶由於宗族勢力龐大，往往阻礙中央統治，故自西漢起，史書中常見打擊地方力量之記載。東漢末至三國時代，各地軍閥為自身利益，不惜對世家豪族大興干戈，如《資治通鑑》載：「中郎將徐榮薦同郡故冀州刺史公孫度於董卓，卓以為遼東太守。度到官，以法誅滅郡中名豪大姓百餘家，郡中震慄。」²⁷同書載劉焉「託他事殺州中豪強王咸、李權等十餘人，以立威刑」，²⁸可見在亂世中豪族家大勢盛，易成軍閥掠奪目標。然而這些強宗豪族盤根錯節，雖屢經削弱，仍然日益壯大，與朝廷對立。曹操當權之後，因政治、經濟、軍事等需要，對強宗大族或拉籠或打擊。²⁹建安9年9月所下「抑兼并令」、10年「整齊風俗令」，皆是針對強豪而發，並三次頒佈「求賢令」，³⁰以「唯才是舉」的方式建立新勢力，又派遣王修、司馬芝等能吏嚴懲不法大族，確實使強宗大族受到嚴重到打擊。曹丕主政後，為了篡奪漢室政權，開始拉攏世家大族，與曹操的作法有較大差異，除了放棄打擊，還給予政治、經濟的控制權，使世家大族又登上政治舞台。³¹此外，馮爾康認為，東漢宗族的性質與西漢不同，後者多因武功崛起，這樣的家族不易延續，漢高祖功臣封侯者，至武帝時後元之年，已靡有子遺，「或絕失姓，或乏無

²⁶ 唐長孺 Tang Changru:《魏晉南北朝隋唐史三論》*Weijin nanbeichao sueitangshi sanlun* (北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju], 2011年),頁40-41。

²⁷ [宋] Song 司馬光 Sima Guang 等:《資治通鑑》*Zizhi tongjian* (臺北[Taipei]:明倫出版社[Minglun chubanshe], 1975年),第4冊,卷59,頁1917。

²⁸ 同上註,第4冊,卷60,頁1928。

²⁹ 曹操對強宗豪族的態度,因其身份與需要而異,可參王仲犛 Wang Zhongluo:《曹操》*Cao Cao* (上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai renmin chubanshe], 1956年),頁42-48。

³⁰ [晉] Jin 陳壽 Chen Shou 撰, [清] Qing 盧弼 Lu Bi 集解:《三國志集解》*Sanguozhi jijie* (上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe], 2009年)卷1,頁132、181、201-202。下令時間為建安15年春,19年11月,22年秋8月,第三次見於裴松之注。下文引用《三國志集解》皆採括號註。

³¹ 徐揚杰 Xu Yangjie:《中國家族制度史》*Zhongguo jiazu zhidu shi* (武漢[Wuhan]:武漢大學出版社[Wuhan daxue chubanshe], 2012年),頁156-177。萬繩楠認為,曹丕對譙沛集團士族多所提防,而拉攏屬涿汝集團,在荀彧、荀攸死後,陳群成為集團中心人物,曹丕即魏王位,命之為吏部尚書,陳群乘機提出「九品官人法」,使世族在政治上立於優勢地位。見萬繩楠 Wan Shennan:《魏晉南北朝史論稿》*Weijin nanbeichao shi lungao* (臺北[Taipei]:雲龍出版社[Yunlong chubanshe], 1994年),頁97-99。

主，朽骨孤於墓，苗裔流於道，生為愍隸，死為轉屍」，³²而東漢以來大族則多屬文儒官宦之家，頗知「以文守成」的持家之道，因此多能綿延長久，逐漸形成門風家教，曹丕採用「九品中正制度」後，更為此類家族的興盛奠下穩固基礎。³³

受到自西漢開始的多次翦抑，加上戰亂頻仍，這些大族雖在政治上取得有利地位，仍須透過各種方法加以自保，如聯合家族以擴張勢力，《三國志·魏書》載趙儼嘗避亂荊州，與杜襲、繁欽通財同計，合為一家（《三國志集解》，卷 23，頁 1826），彼此援引，增加生存於亂世的實力。又如河內人常林，避地上黨，率領其宗族與當時的「舊族冠冕」陳、馮二姓共同抵抗軍閥張楊的劫圍，「見圍六十餘日，卒全堡壁」（《三國志集解》，卷 23，頁 1809），這是在亂世中圖存的重要方法。家族愈大，勢力愈強，通過與他族的結合，可以迅速強固自己的宗族。其中聯姻是最能穩固族群合作的手段，而由婚姻產生的複雜人際網絡，需要嚴整的準則為指導，使家族維持內外和諧、釐清分際，使聯姻產生最大功效，此即〈喪服〉愈來愈受到重視的主要原因。

既然為了增強各家族合作而聯姻，則拉近嫁入女子與己族成員的關係，就成為重要手段。史書中記載許多幼叔養於長嫂，及叔供養長嫂的實例，此風出現於東漢時期，如鄭均「好義篤實，養寡嫂孤兒，恩禮敦至」（《後漢書集解》，卷 27，頁 340），第五訪「少孤貧，常傭耕以養兄嫂」（《後漢書集解》，卷 76，頁 867）。三國時亦頗有其事，《三國志》裴注云：「（孫）資字彥龍。幼而岐嶷，三歲喪二親，長於兄嫂。」（《三國志集解》，卷 14，頁 1339）嫂之撫育幼叔，固有人情洋溢其中，然亦所以和合二族。《魏書·盧毓傳》載其「養寡嫂孤兄子，以學行見稱」（《三國志集解》，卷 22，頁 1789）。至晉代，照養寡嫂之事亦頗見史籍，《晉書·王沈傳》云沈「奉繼母寡嫂以孝義稱」（《晉書》，卷 39，頁 1143），又同書〈孝友傳〉載顏含次嫂樊氏因疾失明，而含「盡心奉養，每日自嘗省藥饌，察問息耗，必簪履

³² [漢] Han 班固 Ban Gu 撰，[清] Qing 王先謙 Wang Xianqian 補注：《漢書補注·高惠高后文功臣表第四》 *Hanshu buzhu, Gao Huei Gaohou Wen gongzhen biao disi*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2008 年），頁 660。下文引用《漢書補注》皆採括號註。

³³ 馮爾康 Feng Erkang 等：《中國宗族社會》 *Zhongguo zongzu shehui*（杭州[Hangzhou]：浙江人民出版社[Zhejiang renmin chubanshe]，1994 年），頁 108-111。

束帶」(《晉書》，卷 88，頁 2286)，對待寡嫂已幾近於奉侍父母。這些史例固然可用人情因素解釋，但亦不能忽略社會背景的促成作用。

〈喪服〉中妻與夫家親屬的關係頗為明晰，如對舅姑、對夫之姑姊妹、對夫之昆弟之子以及夫之再從、三從兄弟等，皆屬有服之親，可見與夫親密之人，妻皆與之有類近的緊密關係。然「叔」乃夫之弟，關係較他人更為親近，而彼此無服，經典之說，乃因二人互服，名分難安，或為避嫌，故推而遠之，就家族聯姻的目的與當時的社會狀況而言，此制顯然不合時宜，為喪服制度中甚大的缺憾，因此學者起而救之，或利用古文省文文例，重新詮釋，或模糊〈喪服〉用語，以證成「嫂叔有服」。就經文本意而言，顯屬誤讀誤解，但當時學者既熟悉古文行文方式與遣詞用字，何至於犯下如此明顯的差錯？若僅以解經的觀點思考，恐難以知蔣、成二人用心所在，其中當有賦予新義以使經典符合時宜的深意存在。

為加強兩族關係而對〈喪服〉重新詮釋的例子，還有「妻亡，為妻父母服」。《禮記·大傳》討論喪服制度，提出「從服」之說，包括六種服制，一「屬從」，注云「子為母之黨」。二「徒從」，注「臣為君之黨」。三「從有服而無服」，注「公子為其妻之父母」。四「從無服而有服」，注「公子之妻為公子之外兄弟」。五「從重而輕」，注「夫為妻之父母」。六「從輕而重」，注「公子之妻為其皇姑」。(以上引文見《禮記正義》，卷 34，頁 619) 晉穆帝永和中，司徒下問太常：「若妻已沒，猶應服其父母否？」太常杜潛等以為「不以存亡為異」。司徒於此答有疑，引《儀禮·小功章》「君母之父母」，臣下為之服小功，然〈喪服傳〉云：「君母在則不敢不從服，君母不在則不服。」又引〈喪服小記〉「為君母後者，君母卒，則不為君母之黨服」、「為母之君母，母卒則不服」、「從服者，所從亡則已」等為證，並云：「若母猶然，妻可知矣。今云『不以存亡異』，何所據耶？」博士張憑認為天子、諸侯因重義而為妻之父母有服，因此妻歿夫仍應為妻之父母服喪，荀訥亦云：「前妻雖卒，終當同穴。今妻配己，理無異前，不以存亡為異也。」更進一步認為夫於前妻、續娶之妻之父母皆有服；又季祖鐘逵指夫妻為「屬從」關係，依〈喪服小記〉：「屬從者，所從雖沒也服。」季氏所云無經典根據，而是以己意推之；述初認為，妻為夫黨顯然為「屬從」關係，若妻死而夫不服妻之父母，則無「義」可言，亦以有服為是。(《通典》，卷 95，頁 2567-2569) 對此議題的論辯，多數學者認為應有服，理由或從人之恩義言，或從夫妻齊體言，若從家族結合的角度來說，即透過〈喪服〉的既定

秩序，加強妻之父母與夫婿的連結，使妻之死不致斷絕兩族同舟共濟、持續興盛的機會。

必須說明的是，本節從門閥興起的角度論述，認為當時學者有意提倡「嫂叔有服」，乃利於家族結合，然並非片面強調嫂叔服乃家族結合的唯一手段。就〈喪服〉系統而言，當他族女子嫁入本家，兩族形成緊密的姻親網絡，「嫂叔無服」的規定實屬甚大缺陷。魏晉時，社會狀況與人際關係異於從前，眾人無從理解「嫂叔無服」制訂之初衷，時人自然有意變革，使服制切於世用。「嫂叔有服」既以合乎人情為主要理據，在認知上必將使嫂叔情分益見緊密。在家族的聯合中，嫂叔皆屬重要人物，從意識型態上加深二者關係，無疑對和合二族有促進作用。

從「嫂叔服」與「妻亡，為妻父母服」的議論可以看出，為適應當時社會所需，學者對於傳統服制的議論有重新詮釋的趨向，或以己意推論，或由人情闡述，都與當時宗族爭取合作的步調一致。

（三）戰亂、疾病頻仍對社會思潮的影響

魏晉時期的動亂，發生在政治、經濟、社會各方面，戰爭、疾病的摧殘，深深影響眾人生活，學術也受到很大的衝擊，針對現實狀況而發的服議，呈現異於過去的型態，主要表現在對經典詮釋的彈性增大，學者勇於以己意推論經典、重新詮釋。這個現象的產生，除現實需要的影響外，經典權威性的減弱當為重要因素之一。此外，由於喪服制度的精神內涵本為「親親」與「尊尊」，在國家、社會秩序崩壞，親人宗族相繼死亡、流離的狀態下，雖不致使「尊尊」隨之喪失，但「親親」精神確實有愈益發揚的趨勢，以下逐一論述。

1. 經典推行的基礎遭破壞

漢武帝設立五經博士，確立經書地位，這些典籍作為漢代政治思想的指導，目的在為國家、社會服務。最熟悉這些經典的，莫過於儒家學者，叔孫通認為儒者「難與進取，可與守成」（《漢書補注》，列傳卷13，頁3510），在承平時代，儒者根據經典的指導，穩定政治的運行，使國家社會更形有序、安定。經典思想的推行有賴當權者的提倡，也需要相對穩固的社會與經濟基礎。因此，若當權者對之漠視，加上社會動亂、經濟破壞、人心失序等狀況，經典的影響力必然隨之衰落。此外，《後漢書·宦者列傳》載：「諸博士試甲乙科，爭弟高下，更相告言，至有行賂定蘭臺漆書

經字，以合其私文者。」（《後漢書集解》，卷 79，頁 886）不惜利用賄賂手段改異經典文字，以利自身的進階。當經學成為利祿之途，作為思想指導的初衷也就轉去轉遠，由此亦顯見經典權威性逐漸削弱。

漢武帝獨尊儒術，學者通經得以晉身權力中心，而宣帝本始 4 年夏，49 郡國地震，山崩水出，宣帝下詔求言，所問對象中有「博問經學之士」（《漢書補注》，卷 8，頁 345），足見經書、儒生在當時的政治地位。相較於此，東漢靈帝即位之初，雖亦提倡經學，但其後逐漸變質，對於「無行趣勢之徒」並加招引，待以不次之位，蔡邕針對靈帝的作為加以批評：「陛下即位之初，先涉經術，聽政餘日，觀省篇章，聊以游意，當代博弈，非以教化取士之本。而諸生競利，作者鼎沸。其高者頗引經訓風喻之言；下則連偶俗語，有類俳優；或竊成文，虛冒名氏。」（《後漢書集解》，卷 60，頁 694）可以看出對經學的逐漸漠視。雖然在位期間完成了中國第一部石經的建立，但整體而言，靈帝的作為對經典的推行起著極大的負面作用。最大的傷害，無疑是從桓帝開始的黨錮之禍，而靈帝時期對士大夫階級的打擊，規模更勝於前。這樣的作為勢必將儒者推向皇權的對立面，摧殘熟悉經典的群體，導致經典權威性的直接削弱。此外，靈帝時爆發黃巾之亂，對漢廷的政治、經濟各方面造成嚴重破壞，開啟軍閥割據的時代，東漢朝廷名存實亡。在戰爭頻仍、人才遭到摧殘的時代，基本的生存都成了問題，學術傳承自然一落千丈，促使經典權威性衰退。學者引用經典時，不再視之為不可逾越的價值標準，而依所需闡發經義，蔣濟以娣姁婦推論嫂叔之服，成粲混淆〈喪服〉用語，在這樣的風氣下已不足為怪，畢竟當時有更重要的利益必須追求。

2. 逐漸以現況實務為考量

權威性的鬆動，給學者詮釋經典更大的空間，在面對現實事件與經典理論、制度相衝突時，不再囿於經典的指導性，得以更合宜地應對實際狀況。如魏尚書王昶除陳相，未到國而王薨。王肅認為，依禮王昶於王姓名未通，君臣之禮未定，如同新婦入門，未三月廟見而死，仍歸葬其黨，而婿則齊衰弔之，既葬而除服，則王昶於王當服斬衰，既葬而除服。陳群則認為「古今異制，損益不同」（《通典》，卷 88，頁 2419），古之諸侯專國而子民，至漢之諸侯王，則但食租而無權，其國相以下諸吏，乃天子之臣，不當為藩王服斬衰，服之則混亂名分，遺禮失教，不可為典常。陳氏的議論，實是脫開經典、古制，就現實境況而發。又，司馬昭薨，司馬炎

遵漢魏時之制，既葬除喪，而猶深衣素冠，降席撤膳，當時諸臣聯名上書曰：

臣聞禮典軌度，豐殺隨時，虞夏商周，咸不相襲，蓋有由也。大晉紹承漢魏，有革有因，期於足以興化而已，故未得皆返太素，同規上古也……方今荆蠻未夷，庶政未乂，萬機事殷，動勞神慮，豈遑全遂聖旨，以從至情。臣等以為陛下宜割情以康時濟俗。（《晉書》，卷 20，頁 614）

群臣以實務為急、典制可略之意極為明顯，司馬炎駁而未從，群臣又復上奏，仍以「干戈未戢，武事未偃」（《晉書》，卷 20，頁 614）為說，以為天下未定，不當於此時依循舊典，可見典制的權威性已屈服於現實狀況。雖然司馬炎仍以此終三年之禮，然此舉當與其欲提倡名教有關，並非經典之權威性使然。泰始 4 年，皇太后崩，晉武帝與臣下爭論，諸臣以為當時服喪有相沿之習，即帝與臣皆「虞著衰服，既虞而除」，且其時「戎馬未散，王事至殷」（《晉書》，卷 20，頁 616），因此群臣依舊認為應以現實政、軍要務為重，為此多次上奏，司馬炎最終只能依從眾議。又泰始中，士人於服喪期間受貢舉，晉之律令以為不當因喪而廢，然頗有以此舉為非者，如楊旌於伯母喪中除服應孝廉舉，天水中正姜鋌認為楊氏服喪未竟而應此「德行高妙，清白冠首」之科，實為不宜；至於認為楊氏之舉並無不當者，多由「君命」、「時宜」之觀點論說，如博士祭酒劉喜認為楊氏所行，乃「敬君之命，為下之順，禮因殺而順君命，可也」（《通典》，卷 101，頁 2673），而當時貢舉，確實有「受行不辭以為宜」（《通典》，卷 101，頁 2673）的看法。

這段時期對經典的解釋，彈性空間甚大，劉宋時庾蔚之曾說：「經文多略，可以類推……凡經於五服之內，文有未備，皆於公子章發凡以明例。」（《通典》，卷 99，頁 2636-2637）由此可見，當時雖然對〈喪服〉極為重視，但在遵行的同時，若於現實狀況有所扞格，常有重新詮釋經文以成其說者，亦有以類推之者，而類推之經典依據未必堅確。從這樣的觀點看蔣濟、成粲對嫂叔服的議論，二人所以「推論過度」，或「誤解詞例」，應當有其用心，並非簡單的誤識。

3. 以人情為主要考量

禮典制訂的目的之一，在於防止社群成員率情而為，如因喪親逾哀，以致毀生滅性，或者我行我素，無視於社會價值觀，導致秩序的紊亂等。

禮典本欲使賢者俯就，不肖者跂及，是以子張、子夏於親喪，有過有不及，然依禮而行，不為差忒，而子路為姐服喪逾禮，見譏於孔子，由是可見禮制對人情的調節作用。

顧炎武論東漢社會風氣，認為「三代以下風俗之美，無過於東京者」，³⁴大體而言，當時是崇尚節義、遵禮而行的社會。然仁人君子仍不免率情而行，對於禮教的堅持開始鬆動，以禮為「明貴賤、別嫌疑、決是非」的價值判準，轉向以「人情」為主要考量的思維模式，已成潛流。東漢末年戰事頻仍，黃巾之亂、董卓之亂，繼而豪強割據，戰無已日，所謂「千里無煙，遺民困苦」，³⁵戰爭帶來的死亡威脅，予人極大的心理壓力。因社會現況的醞釀，這股風氣也就愈益明顯。

除戰爭外，疾病同樣造成人民的大量死亡。自東漢末年開始，有數次瘟疫流行，人命殄滅，朝不慮夕，《資治通鑑》載靈帝在位期間發生多場「大疫」；曹魏時，又流行起嚴重的疫病，³⁶張機《傷寒雜病論》序云：「余宗族素多，向餘二百，建安紀元以來，猶未十稔，其死亡者，三分有二，傷寒十居其七。」³⁷可見病疫之難以遏止。建安 13 年赤壁之戰，曹魏軍中也流行起瘟疫，阮瑀〈為曹公作書與孫權〉云：「昔赤壁之役，遭離疫氣，燒舡自還，以避惡地，非周瑜水軍所能抑挫也。」³⁸書中所言，似是魏軍自燒其船艦而引軍北歸，但事實上這場瘟疫造成戰力削弱，加上孫劉聯軍的火攻，曹操只能飲恨敗北，是以裴松之云：「至於赤壁之敗，蓋有運數，實由疾疫大興，以損凌厲之鋒；凱風自南，用成焚如之勢。」（《三國志集解》，卷 10，頁 1057）又曹植〈說疫氣〉嘗云：「建安二十二年，厲氣流行，家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀。或闔門而殤，或覆族而喪。」³⁹此次的大瘟

³⁴ [清] Qing 顧炎武 Gu Yanwu：《日知錄·兩漢風俗》*Rizhilu, lianghan fengsu*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2006 年），中冊，頁 752。

³⁵ 見魏尚書衛覬上明帝疏，[宋] Song 司馬光 Sima Guang 等：《資治通鑑》*Zizhi tongjian*，第 4 冊，卷 73，頁 2324。

³⁶ 同上註，卷 56，頁 1826；卷 57，頁 1832、1850；卷 58，頁 1862、1876；卷 70，頁 2212；卷 72，頁 2266、2292。

³⁷ 黃竹齋 Huang Zhuzhai：《傷寒雜病論會通》*Shanghan zabinglun huitong*（西安[Xian]：陝西省中醫藥研究院[Shanxisheng zhongyiyao yanjiouyuan]，1981 年），頁 52。

³⁸ [梁] Liang 蕭統 Xiao Tong 編：《昭明文選》*Zhaoming wenxuan*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1986 年），第 5 冊，卷 42，頁 1890。

³⁹ [宋] Song 李昉 Li Fang 等編：《太平御覽》*Taiping yulan*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua

疫使建安七子中的徐幹、陳琳、應瑒、劉楨等皆病逝，一年後曹丕〈又與吳質書〉言「昔年疾疫，親故多離其災。徐陳應劉，一時俱逝」（《三國志集解》，卷 21，頁 1665），可知當時瘟疫流行廣泛，生死無常的痛苦感受，沁入文學作品當中，成為時代的哀鳴。

〈喪服〉在當時仍然是論斷服制的準則，但部分士大夫對其頗有違離，而主要依據就是人情因素。《風俗通義》記載九江太守陳子威，生不識母，常自悲感，道逢一陳家李姓老母，年六十餘，因孤獨欲往依親，乃云：「子威少失慈母，姓陳，舅氏亦李，又母與亡親同年，會遇於此，乃天意也。」竟迎之歸家，供養以為母，這無疑是一種率情的表現，欲以填補失親的缺憾。⁴⁰又如鄭玄對於禮制極為重視，其所議論多準禮典而發，然於禮典未載之特殊狀況，鄭玄並不全然否定事主依其心而行的作法，其生趙商嘗問：依禮，母雖亡，為子者當為母黨服喪，而不為繼母之黨服，所謂「外氏不可貳」，然若母黨已滅，已未及為彼等服喪，則是否得為繼母之黨服？鄭玄答云：「此所問，權也，非禮之正。假令母在，本自都無親黨，何所服耶？權者由心。」（《通典》，卷 95，頁 2564）鄭玄雖為趙商指出自己的觀點，但仍以為事主得以由心而行，此所謂「心」，當即人情之意。

此風至魏晉依舊，雖非蔚為風氣，然因環境影響而頗見助長，如魏嘉平元年，魏郡太守鍾毓為父後，以出母無主後，乃迎還，並為之制服。按，依〈喪服傳〉規定，出母與父絕，故為父後者為出母無服。鍾毓之舉，顯屬率情而為，不合禮制。其郡丞為之申辯，以為於禮無不當；成治更因〈喪服〉為繼父有服，而云：「為繼父服者，亦父後者也。為父後服繼父服，則自服其母可知也。出母之與嫁母俱絕族，今為嫁母服，不為出母服，其不然乎！經證若斯其謬耳。」（《通典》，卷 94，頁 2547）直接批評經典有誤，不以鍾毓為失禮。劉宋時，庾蔚之論此事云：「為父後不服出母，為廢祭也。母嫁而迎還，是子之私情。至於嫡子，不可廢祭。鍾毓率情而制服，非禮意也。」（《通典》，卷 94，頁 2547）此風至東晉亦未衰歇，元帝大興 3 年，淮南小中正王式繼母先嫁他族，有子，後嫁王式之父。王式父臨終，繼母求出，式父死，繼母守制服喪，而後還前子之家，亡後與前夫合葬，王式

shuju], 1995 年), 第 4 冊, 卷 742, 頁 3294。

⁴⁰ [漢]Han 應劭 Ying Shao 撰, 王利器 Wang Liqi 校注:《風俗通義校注》Fengsu tongyi jiaozhu (臺北[Taipei]: 漢京文化[Hanjing wenhua], 1984 年), 卷 3, 頁 138。

乃為其追服期年。此事最終以王式違禮，致使其官長司徒揚州大中正陸曄、淮南大中正胡弘等並貶爵免官，但在議論過程中，對王式依情服喪，仍有稱許者，如國子祭酒杜夷認為「王式不忍哀愴之情，率意違禮，服已絕之服，可謂觀過知仁。伯魚、子路親聖人之門，子路有當除不除之過，伯魚有既除猶哭之失，以式比之，亦無所愧。勵薄之義，矯枉過正，苟在於厚，恕之可也」（《通典》，卷 94，頁 2553）。博士江泉認為，子路服姐，周而不除，孔子抑而不貶，王式繼母之失僅在不能居哀次，王式不忍以繼母小節之失而不行服，論者當「以情恕物」，免其罪戾。（《通典》，卷 94，頁 2554）可見王式雖終受懲處，然時議頗有以其合乎人情無須降罪者。

戰爭、疾病造成的死亡與威脅，使人們感受極大的恐懼與痛苦。霍布斯認為在自然狀態下，人與人的關係是自由、平等的，然而卻相互猜忌，「最為糟糕的是人們不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中，人的生活孤獨、貧困、卑污、殘忍而短壽」，⁴¹要脫離這種狀態，必須建立強而有力的社會權力以維護眾人，這是霍布斯認為國家形成的原因，即消除因生存困境引起的恐懼。然魏晉時代，人們正是從一個應該消除生存恐懼的大帝國之崩壞，重新體驗了死亡威脅及親人流散的痛苦，若大帝國仍不足以保障自身與家族安全，只能自力救濟，此即當時家族相互通婚，凝聚為政治、經濟、軍事等勢力的重要原因。此外，現代心理學的研究表示，相較於其他負面情緒，痛苦具有較大的動機力量，促使人們尋求解除痛苦根源。痛苦的生存環境有利於群體的結合，而人際的隔離或孤立，會產生強烈的痛苦，因此人類會積極尋求聯結，這是進化上維持生存的重要方法。⁴²魏晉時期的戰亂、疾疫，使整個社會充滿恐懼、痛苦、孤寂、惆悵、思親等情緒，深重的負面情緒使人們對情感的空虛愈益敏銳，於人際關係的建立有強烈的心理需求，渴望尋找緊密的情感聯繫，以緩和負面情緒的侵擾，同時也對親人的關係更加珍視，故在亂世中容易產生救濟親族的舉動，如《後漢書·樊宏傳》載宏「賑贍宗族，恩加鄉閭」（《後漢書集解》，卷 32，頁 395），《三

⁴¹ [英] 霍布斯 Hobbes Thomas，黎思復 Li Sifu、黎廷弼 Li Tingbi 譯：《利維坦》*Liweitan*（北京[Beijing]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，2012 年），頁 95。又見陳建洪 Chen Jianhong：〈論霍布斯的恐懼概念〉“Lun Huobusi de kongju kainian”，《世界哲學》*Shijie zhexue* 第 5 期（2012 年），頁 152-160。

⁴² 轉引自孟昭蘭 Meng Zhaolan：《人類情緒》*Renlei qingxu*（上海[Shanghai]：上海人民出版社[Shanghai renmin chubanshe]，1989 年），頁 312-315。

國志·魏書·王朗傳》載其「雖流移窮困，朝不謀夕，而收卹親舊，分多割少，行義甚著」（《三國志集解》，卷 13，頁 1237），同書〈張裔傳〉載其「振瞻衰宗，行義甚至」之外，更奉侍亡友之母，撫其遺孤，為之娶婦（《三國志集解》，卷 41，頁 2659）。類似的狀況尚有羊祜「瞻給九族」（《晉書》，卷 34，頁 1021），劉寔「瞻卹親故」（《晉書》，卷 41，頁 1197），而郗鑒除宗族外，甚至恩及「鄉曲孤老」（《晉書》，卷 67，頁 1797），這都是亂世中人們尋求情感聯繫的實例。在面對經典與人情衝突時，有較多的士人會以後者為主要考量。

本文在第二節論述「嫂叔無服」實因二者往來頻繁之故，然時至漢末魏晉，史籍中長嫂撫育幼叔、幼叔成長後恭奉寡嫂的事例極多，這樣的社會狀況在先秦典籍中並不多見，則此時嫂叔交往的狀況，較之服制初訂時或者更形親密。在當時艱困的環境下，幼叔、寡嫂所以得延續生命，往往得力於長嫂、小叔的照顧奉養。延續生命的恩義，其深重程度應當遠過僅僅「相與同居」、日常往來的情份。面對社會現況與情分加深的轉變，「嫂叔無服」的禮意內涵已與現實悖離，加上時人對情感愈益重視，不得不重新審視嫂叔服制，這樣的態度正與「禮也者，義之實也。協諸義而協，則禮雖先王未之有，可以義起也」（《禮記正義》，卷 22，頁 439）的說法相合，不能偏頗地指為違反禮意。

與禮制相抵觸時，重視人情的傾向，自東漢末年愈為明顯，加上動亂、疾病等死亡威脅，使人們益發感受到人情對心靈撫慰的重要。故蔣濟、成粲欲藉由重新詮釋經典，變革在情感上應有服而禮制上卻無服的服制，即成為可理解的舉措，而曹羲以人情角度對服議的申述，更屬此一思想傾向的例證。

（四）嫂叔服議與「名教」、「自然」之爭的關係

蔣濟在魏文帝黃初年間上《萬機論》，而玄學的興起，學界往往自代表人物何晏、王弼等人學說的提出，即正始年間為論述開端，然思潮的萌發應自漢末已出現，發展至阮籍、嵇康時，產生了較為激烈的言論與行為。服議與玄學產生的思想背景相同，卻屬不同的因應方式。

儒家價值觀及自漢武帝以來崇尚五經的政策，至光武帝提倡士風，形塑了東漢時期士人重視名節的價值取向。這一方面形成顧炎武所說的醇美風俗，另一方面，由於以名節為取士憑藉，故士人追求忠臣、孝子、廉吏

之名，而博取虛名的惡俗隨之產生，如《後漢書·陳蕃傳》載趙宣為苟取孝親之名，行服二十餘年，而五子皆服內所生（《後漢書集解》，卷 66，頁 759）；仲長統針對當時士行之虛偽嘗云：「彼君子居位為士民之長，固宜重肉累帛，朱輪四馬，今反謂薄屋者為高，藿食者為清，既失天地之性，又開虛偽之名。」（《後漢書集解》，卷 49，頁 581）趙翼《廿二史劄記·東漢尚名節》條論及當時士人虛矯之行：「凡可以得名者，必全力付之，好為苟難，遂成風俗。」⁴³士風之扭曲已成為當時的社會現象。⁴⁴就統治者而言，表面上提倡儒學，但所行與之相違，如建安 8 年 7 月，曹操令云：「喪亂以來，十有五年，後生者不見仁義禮讓之風，吾甚傷之！其令郡國各修文學……庶幾先王之道不廢，而有益於天下。」周壽昌批評說：「所謂仁義禮讓者，不過借作開宗語，其實何曾舉有篤行一人！觀下十五年、十九年之令，即可知其用人底裏。」（《三國志集解》，卷 1，頁 95）。此風綿延，加上政治鬥爭，至晉演變為蔑視禮法、非毀名教，《晉書·儒林傳》載當時風氣「莫不崇飾華競，祖述玄虛，擯闕里之典經，習正始之餘論，指禮法為流俗，目縱誕以清高，遂使憲章廢弛，名教頹毀」（《晉書》，卷 91，頁 2346），由崇名節而毀名教，士風的轉變歷歷可考。

士大夫對於儒家價值觀的認同，因政治、社會等現況，產生了懷疑及重新思考的傾向，並開始接納道家思想，《三國志·魏志·王昶傳》載王昶戒其子及兄子，在標榜「孝敬仁義，百行之首」、「孝敬則宗族安之，仁義則鄉黨重之」之餘，希望他們能「遵儒者之教，履道家之言」（《三國志集解》，卷 27，頁 1982）。又如袁渙，其父袁滂為漢司徒，史稱「當時諸公子多越法度，而渙清靜，舉動必以禮」，當是深於儒學者，而其次子寓則「精辯有機理，好道家之言」（《三國志集解》，卷 11，頁 1067、1073）。又沐並戒子儉葬書云：「夫禮者，生民之始教，而百世之中庸也。故力行者則為君子，不務者終為小人……若能原始要終，以天地為一區，萬物為芻狗，該覽玄通，求形景之宗，同禍福之素，一死生之命，吾有慕於道矣。」（《三國志集解》，卷 23，頁 1812-1813）可看出當時士大夫及其家族的價值取向，

⁴³ [清]Qing 趙翼 Zhao Yi:《廿二史劄記》*Nianershi zhaji* (北京[Beijing]:中華書局[Zhonghua shuju], 2005 年), 卷 5, 頁 102。

⁴⁴ 張蓓蓓 Zhang Beibei:〈名教探義〉“Mingjiao tanyi”, 收於《中古學術論略》*Zhonggu xueshu lunlue* (臺北[Taipei]:大安出版社[Daan chubanshe], 1991 年), 頁 1-48。

故余英時先生認為：「魏晉南北朝之士大夫尤多儒道兼綜者，則其人大抵為遵群體之綱紀而無妨於自我之逍遙，或重個體之自由而不危及人倫之秩序也。」⁴⁵然而，自漢末世家大族至後來的士族門閥都強調家族凝聚力，而此需求無法於玄學中找到思想根據，仍須求助於儒家的「齊家」思想以及嚴密的喪服制度。⁴⁶

由於社會動亂、戰爭頻仍、死亡、離散等現實，使學者思考如何擺脫此一苦難，在玄學興盛之初，認為名教與自然結合是脫離困境的方法，⁴⁷然而至阮籍、嵇康之時，因政治因素，使「名教」與「自然」成為對立的兩極。阮籍在〈達莊論〉、⁴⁸〈大人先生傳〉⁴⁹中批評「名教」的虛偽，嵇康〈釋私論〉提出「越名教而任自然」，⁵⁰這是面對現實與理想之落差而產生的激烈思想，在行為上則「不拘禮教」（《晉書》，卷 49，頁 1361），被認為「言論放蕩，非毀典謨」（《晉書》，卷 49，頁 1373）。相較於阮、嵇二人，在東漢末年已有士人站在名教的立場，期望改善現況，從而提出因應之道，如荀悅即以「真實」來糾治虛偽之風：「君子之所以動天地、應神明、正萬物而成王治者，必本乎真實而已。故在上者，審則儀道以定好惡，善惡要於功罪，毀譽效於準驗，聽言責事，舉名察實，無或詐偽以蕩眾心，故事無不覈，物無不切，善無不顯，惡無不彰，俗無間怪，民無淫風。」⁵¹曹魏時的杜恕也提出了「誠」回應時代課題，⁵²徐幹亦云：「名者所以名實也，

⁴⁵ 余英時 Yu Yingshi：《中國知識階層史論——古代篇》*Zhongguo zhishi jiecheng shilun: gudai pian*，頁 326。

⁴⁶ 此說田餘慶先生已言之，見田餘慶 Tian Yuqing：《東晉門閥政治》*Dongjin menfa zhengzhi*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2012 年），頁 340。

⁴⁷ 任繼愈 Ren Jiyu 主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》*Zhongguo zhexue fazhanshi, weijin nanbeichao*（北京[Beijing]：人民出版社[Renmin chubanshe]，1988 年），頁 149-162。

⁴⁸ [晉] Jin 阮籍 Ruan Ji 撰，陳伯君 Chen Bojun 校注：《阮籍集校注》*Ruan Ji ji jiaozhu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2006 年），頁 133-158。

⁴⁹ 同上註，頁 161-192。

⁵⁰ [晉] Jin 嵇康 Ji Kang 撰，戴明揚 Dai Mingyang 校注：《嵇康集校注》*Ji Kang ji jiaozhu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2014 年），頁 402。

⁵¹ [漢] Han 荀悅 Xun Yue：《申鑒》*Shen jian*（臺北[Taipei]：臺灣中華書局[Taiwan zhonghua shuju]，1981 年），卷 1，頁 2。

⁵² [清] Qing 嚴可均 Yan Kejun 輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》*Quan shanggu sandai qin han sanguo liuchao wen*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2009 年），第 3 冊，頁 1290。

實立而名從之……仲尼之所貴者名實之名也，貴名乃所以貴實也。」⁵³在名教中追求真實，以期彰顯儒家經典真意，排拒受到人為操弄的虛假「名教」，魏晉時期紛繁的「服議」即為表現方式之一。細察嵇、阮之言行，「他們所深惡痛絕的祇是當時虛偽的名教，而不是理想的即合乎自然的名教」，⁵⁴則服議者與嵇、阮在理想的追尋上十分相似，所異者僅在表面的言語行為。⁵⁵

在儒家觀念中，男女之防為重中之重，嫂叔往來必須避嫌，藉由訂定服制，期望能釐清分際。然而「名教」漸趨變質，不再具有不可逾越的崇高性，而人際間的情感真實不虛，因此蔣濟等改革服制的深層思想，同樣是希望以「真實」、「誠」來矯治漸趨虛偽的風氣。所異於嵇、阮者，蔣濟等依舊重視名教得以安定國家、社會的價值，因此針對名教進行改革，而非站在其對立面。

有趣的是，在嫂叔服議中，被視為玄學家的何晏、夏侯玄竟站在維護傳統「名教」——即「無服」——的立場，反對蔣濟體現實際情感的要求。二人的駁議是否僅出於當時清談的士習，抑或別有原因？夏侯玄、何晏的駁論，是否在蔣氏初上《萬機論》時已不可知曉，唯蔣濟卒於齊王芳嘉平元年夏4月，且蔣氏對二人的駁難有所回應，因此二人的論難最晚可在齊王芳嘉平元年，當時何晏為尚書、夏侯玄任中護軍。或許因身居要職，處理實際政事，感受到治事仍須依循儒家學說，因此二人反對蔣濟改革傳統服制的言論。夏侯玄的政治思想中，固然有道家清靜簡約的成分，但亦頗服膺儒家學說，其為國舉才，矚目於儒家之「名教」，嘗云：「夫孝行著於家門，豈不忠恪於在官乎？仁恕稱於九族，豈不達於為政乎？義斷行於鄉黨，豈不堪於任事乎？三者之類，取於中正，雖不處其官名，斯任官可知矣。」（《三國志集解》，卷9，頁973），對於當時奢靡之風，亦提出取文質之宜為禮度，使「車輿服章，皆從質樸」（《三國志集解》卷9，頁975）；

⁵³ [漢] Han 徐幹 Xu Gan:《中論》Zhonglun, 收於《四部叢刊》Sibu congkan (上海[Shanghai]: 商務印書館[Shangwu yinshuguan], 1936年, 涵芬樓借江安傅氏雙鑑樓藏明嘉靖乙丑青州刊本), 卷之下, 頁6。

⁵⁴ 余英時 Yu Yingshi:〈名教危機與魏晉士風的演變〉“Mingjiao weiji yu weijin shifong de yanbian”, 頁350。

⁵⁵ 嵇康、阮籍與服議者都希望尋求符合真實的名教，這是思想上的相似，然嵇、阮的言行來自政治上與司馬氏的對立，而西晉建立之後，世族與司馬氏利益一致，故此後服議者發言的對象，屬風俗上的問題，又與嵇、阮二人不同，此說亦承余英時先生之論。同上註，頁350-352。

何晏在上齊王芳的奏疏中，體現出其重儒的思想：「善為國者必先治其身……是故為人君者，所與游必擇正人，所觀覽必察正象，放鄭聲而弗聽，遠佞人而弗近，然後邪心不生而正道可弘也。」（《三國志集解》，卷4，頁470）又言為君者當「詢謀政事，講論經義，為萬世法」（《三國志集解》，卷4，頁470），至於其和合儒道之論，言者已多，茲不復敘。可見二人的思想中，儒家學說仍占有相當重要的地位，加上處理政事的實際經驗，或許使之看重儒學相對完善的政治思維，而〈喪服〉在當時頗受重視，足以指導人倫規範，因此何晏與夏侯玄二人無意接受蔣濟變更服制的言論。此外，從思想上來說，名教與自然的問題雖在玄學初始即提出，但二者對立則要到更晚的嵇康、阮藉才真正發生。

五、結論

《通典》中記載許多關於服制的議論，可見〈喪服〉廣受當時學者重視，但對經典的解釋，則呈現出較大的彈性。《儀禮》所載為一般情況下的禮典，於特殊狀況僅約略述及，〈喪服〉篇亦然，經、傳所載皆為一般狀況下的服制。魏晉時期社會動盪，使複雜的人際關係更趨混亂，面對這樣的情形，學者只能就〈喪服〉所載而推以己意。經學致用的傳統不絕如縷，學者研讀經典，最終仍為解決現實問題，而紛亂的社會背景，使學者必須針對現況，對經典重新詮釋，提出異於往常卻符合時代需求的理據，因此對蔣濟、成粲提出「嫂叔有服」的論點時，不應簡單地批評他們誤解經典，而須仔細研究如此解釋的深層因素。

本文首先論證嫂叔在傳統服制中非「親親」關係，並認為二者無服的制訂，絕非因為往來甚少、恩義淡薄所致，而是針對往來頻繁、易生情份的狀況所產生的防嫌規則。其次，論述「嫂叔無服」的經典依據，並指出蔣濟等人「嫂叔有服」的議論，實是藉由「有意的」過度推論及混淆經典用語而產生。復次，分析了「嫂叔服議」在此時被提出的原因：漢代因〈喪服〉之流傳較晚，以及重視實踐〈喪服〉之制，故無須對「嫂叔服」提出異議；因〈喪服〉漸受重視，為使之與現實結合，學者開始注意與社會狀況抵觸的服制，於是服議漸生。自東漢末葉，社會、國家的動亂帶給人群極大的心理壓力，加上世族的發展與亂世自保的需求，世族間的聯合成為必要手段，為加合作效力，自然有賴婚姻中女主角與男方家族成員的緊密結合，〈喪服〉在多方面能符合此一需求，然「嫂叔無服」的規定不合時宜，

而傳統禮制本非不可移易，復因大環境影響，使嫂叔恩情轉深的實例增多，故當時學者的議論正符合禮「時為大」、「可以義起」的禮學認知，這些都是嫂叔服議到三國時期被提出的重要原因。又，相較於阮籍、嵇康等人，部分士大夫仍然重視名教的作用，轉而思考如何改善現況，他們的努力，反應在為數眾多的「服議」中，而提升「人情」的重要性，是這群士大夫尋找到的方法之一，這種思維方式，一直影響了後代的服制議論。

【責任編輯：李宛芝、黃佳雯】

主要參考書目

專著

- 〔漢〕何休 He Xiou 解詁，〔唐〕徐彥 Xu Yan 疏：《公羊傳注疏》*Gongyangzhuan zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔漢〕徐幹 Xu Gan：《中論》*Zhonglun*，收於《四部叢刊》*Sibu congkan*，上海 Shanghai：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1936 年，涵芬樓借江安傅氏雙鑑樓藏明嘉靖乙丑青州刊本。
- 〔漢〕班固 Ban Gu 撰，〔清〕王先謙 Wang Xianqian 補注：《漢書補注》*Hanshu buzhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2008 年。
- 〔漢〕荀悅 Xun Yue：《申鑒》*Shenjian*，臺北 Taipei：臺灣中華書局 Taiwan zhonghua shuju，1981 年。
- 〔漢〕趙岐 Zhao Qi 注，〔宋〕孫奭 Sun Shi 疏：《孟子注疏》*Mengzi zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔漢〕鄭玄 Zheng Xuan 注，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏：《禮記正義》*Liji zhengyi*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔漢〕鄭玄 Zheng Xuan 注，賈公彥 Jia Gongyan 疏：《儀禮注疏》*Yili zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔漢〕應劭 Ying Shao，王利器 Wang Liqi：《風俗通義校注》*Fengsu tongyi jiaozhu*，臺北 Taipei：漢京文化 Hanjing wenhua，1984 年。
- 〔晉〕杜預 Du Yu 注，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏：《春秋左傳注疏》*Chunqiuo Zuo zhuan zhushu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，2007 年。
- 〔晉〕阮籍 Ruan Ji 撰，陳伯君 Chen Bojun 校注：《阮籍集校注》*Ruan Ji ji jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006 年。

- 〔晉〕陳壽 Chen Shou 撰，〔清〕盧弼 Lu Bi 集解：《三國志集解》*Sanguozhi jijie*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2009 年。
- 〔晉〕嵇康 Ji Kang 撰，戴明揚 Dai Mingyang 校注：《嵇康集校注》*Ji Kang ji jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2014 年。
- 〔南朝宋〕范曄 Fan Ye 撰，〔清〕王先謙 Wan Xianqian 集解：《後漢書集解》*Houhanshu jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006 年。
- 〔梁〕蕭統 Xiao Tong 編：《昭明文選》*Zhaoming wenxuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1986 年。
- 〔唐〕杜佑 Du You：《通典》*Tongdian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2007 年。
- 〔唐〕房玄齡 Fang Xuanlin 等：《晉書》*Jinshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2011 年。
- 〔宋〕司馬光 Sima Guang 等：《資治通鑑》*Zizhi tongjian*，臺北 Taipei：明倫出版社 Minglun chubanshe，1975 年。
- 〔宋〕李昉 Li Fang 等編：《太平御覽》*Taiping yulan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1995 年。
- 〔清〕方苞 Fang Bao：《儀禮析疑》*Yili xiyi*，收於《景印文淵閣四庫全書》*Jinyin wenyuange sikuquanshu*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983 年。
- 〔清〕趙翼 Zhao Yi《廿二史劄記》*Nianershi zhaji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2005 年。
- 〔清〕顧炎武 Gu Yanwu：《日知錄》*Rizhilu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2006 年。
- 丁鼎 Ding Ding：《儀禮·喪服》考論》*Yili, Sangfu kaolun*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2003 年。
- 王仲犛 Wang Zhongluo：《曹操》*Cao Cao*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，1956 年。
- 田餘慶 Tian Yuqing：《東晉門閥政治》*Dongjin menfa zhengzhi*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2012 年。
- 任繼愈 Ren Jiyu 主編：《中國哲學發展史·魏晉南北朝》*Zhongguo zhexue fazhanshi, weijin nanbeichao*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，1988 年。

- 余英時 Yu Yingshi:《中國知識階層史論——古代篇》*Zhongguo zhishi jiecheng shilun: gudai pian*, 臺北 Taipei: 聯經 Lianjing, 2006 年。
- 李衡眉 Li Hengmei:《先秦史論集》*Xianqinshi lunji*, 濟南 Jinan: 齊魯書社 Qilu shushe, 2000 年。
- 孟昭蘭 Meng Zhaolan:《人類情緒》*Renlei qingxu*, 上海 Shanghai: 上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe, 1989 年。
- 林素英 Lin Suying:《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》*Sangfu zhidu de wenhua yiyi: yi Yili, Sangfu wei taolun zhongxin*, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 2000 年。
- 唐長孺 Tang Changru:《魏晉南北朝隋唐史三論》*Weijin nanbeichao sui tang shi sanlun*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2011 年。
- 徐揚杰 Xu Yangjie:《中國家族制度史》*Zhongguo jiazu zhidushi*, 武漢 Wuhan: 武漢大學出版社 Wuhan daxue chubanshe, 2012 年。
- 張壽安 Zhang Shouan:《十八世紀理學考證的思想活力——禮教論爭與禮秩重省》*Shiba shiji lixue kaozheng de sixiang huoli: lijiao lunzheng yu lizhi chongxing*, 臺北 Taipei: 中央研究院近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, 2001 年。
- 張蓓蓓 Zhang Beibei:《中古學術論略》*Zhonggu xueshu lunlue*, 臺北 Taipei: 大安出版社 Daan chubanshe, 1991 年。
- 黃竹齋 Huang Zhuzhai:《傷寒雜病論會通》*Shanghan zabinglun huitong*, 西安 Xian: 陝西省中醫藥研究院 Shanxisheng zhongyiyao yanjiuyuan, 1981 年。
- 黃暉 Huang Hui:《論衡校釋》*Lunheng jiaoshi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 2006 年。
- 馮爾康 Feng Erkang 等:《中國宗族社會》*Zhongguo zongzu shehui*, 杭州 Hangzhou: 浙江人民出版社 Zhejiang renmin chubanshe, 1994 年。
- 萬繩楠 Wan Shennan:《魏晉南北朝史論稿》*Weijin nanbeichao shi lungao*, 臺北 Taipei: 雲龍出版社 Yunlong chubanshe, 1994 年。
- 鄭雅如 Zheng Yaru:《情感與制度: 魏晉時代的母子關係》*Qinggan yu zhidu: weijin shidai de muzi guanxi*, 收於《國立臺灣大學文史叢刊》*Guoli taiwan daxue wenshi congkan*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版委員會 Guoli taiwan daxue chuban weiyuanhui, 2001 年。

〔日〕藤川正數 Fujikawa Masakazu：《魏晉時代における喪服の研究》
Gishinjidainiokelu mofukunokankyu，東京 Tokyo：敬文社 Keibunshia，
1960 年。

〔英〕霍布斯 Hobbes Thomas，黎思復 Li Sifu、黎廷弼 Li Tingbi 譯：《利維
坦》*Liweitan*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2012 年。

期刊論文

于永玉 Yu Yongyu：〈論《喪服》中的血親關係〉“Lun Sangfu zhong de xieqin
guanxi”，《史學集刊》*Shixyue jikan* 第 2 期，1986 年。

孔德成 Kong Decheng：〈《儀禮》十七篇之淵源及傳授〉“Yili shiqi pian zhi
yuanyuan ji chuanshou”，《東海學報》*Donghai xuebao* 第 8 卷第 1 期，
1967 年 1 月。

李霞 Li Xia：〈簡述唐代家庭中的嫂叔之禮〉“Jianshu tangdai jiating zhong de
saoshu zhi li”，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》*Shanxi shifan
daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)* 第 31 卷，2006 年 6 月。

陳建洪 Chen Jianhong：〈論霍布斯的恐懼概念〉“Lun Huobusi de kongju
kainian”，《世界哲學》*Shijie zhexue* 第 5 期，2012 年。

學位論文

張煥君 Zhang Huanjun：《魏晉南北朝喪服制度研究》*Weijin nanbeichao sangfu
zhidu yanjiou*，北京 Beijing：清華大學歷史學研究所博士論文 Qinghua
daxue lishixue yanjiusuo boshi lunwen，2005 年。

