臺大文史哲學報　第一〇四期
2025年11月　　頁 1 ~ 3 9
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202511_(104).01

論慈母與慈母服 *

狄　君　宏 **

摘　要

《儀禮・喪服》以及《禮記》〈內則〉、〈曾子問〉三處文獻中提到的「慈母」服頗有牴牾。本文第一部份分析先秦文獻中與「慈母服」相關的記載，釐清差異之處。第二部份，梳理漢代文獻中關於「慈母」及「母」名的運用，掌握漢人對此二名的運用狀況，進而分析鄭玄對慈母服的註解。第三部份，梁武帝對經典慈母服的解釋與鄭玄針鋒相對，本文嘗試評議討論。第四部份，探討先秦文獻產生牴牾的原因，提出與鄭玄、梁武帝不同的解讀。筆者認為，歷來詮釋者多以「並時」文獻看待〈喪服〉等所載慈母服，遂產生彼此衝突的認識，若改以「發展」的觀點重新思考，則可見〈喪服〉等文獻實際上反映了不同時期「慈母服」的樣貌，彼此並無牴牾。目前尚未見到以此觀點詮釋「慈母服」的研究，希望能為學界提供新的視角。

關鍵詞：喪服　慈母服　服議　鄭玄　梁武帝

2024.11.19 收稿，2025.09.19 通過刊登。
* 本文為國科會專題研究計畫「喪服之『慈母服』研究」(114-2410-H-002-129-)的成果之一。本文之撰成，受惠於學界先進及學報審查者之提點，在此一併致謝。
** 國立臺灣大學中國文學系助理教授。Email: chhti@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

On “Cimu” and “Cimu Mourning Attire”

Ti, Chun-hung *

Abstract

There is considerable inconsistency regarding the meaning of “Cimu mourning attire” in “Sang Fu” from *Yili* (the *Book of Etiquette and Ceremonial*), “Nèizé” and “Zēngzǐ Wèn” from *Liji* (the *Book of Rites*). The first part of this paper identifies and clarifies the discrepancy in connotations by analyzing the term “Cimu mourning attire” recorded in pre-Qin literature. In the second part, this paper explores how the Han Chinese incorporated the terms “Cimu” and “mu” and investigates their application in Han dynasty texts. This part is followed by an examination of Zheng Xuan’s commentary on “Cimu mourning attire.” The third part of the paper attempts to discuss the opposing interpretations of “Cimu mourning attire” between Liang Wu Di and Zheng Xuan. Finally, this paper examines the reasons for the divergent interpretations of the term in pre-Qin literature, and offers a new interpretation that differs from Liang and Zheng’s perspectives. This study suggests that the conflicting statements regarding the idea of “Cimu mourning attire” arise from earlier approaches that comprehended the term in “Sang fu” and other texts based on a contemporaneous viewpoint. Thus, this study re-examines the term from the perspective of “development” and contends that different texts and documents reflect various aspects of “Cimu mourning attire” in different historical periods. Such understanding of “Cimu mourning attire” has not been fully explored in contemporary research; hence, this paper aims to offer a new perspective to the academic community.

Keywords: mourning, Cimu clothing, discussion of mourning, Zheng Xuan, Liang Wu Di

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.
Email: chhti@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

「慈母服」在喪服體系中是特殊的存在，其經傳與記文又存在內容彼此衝突的狀況。《禮記》〈內則〉、〈曾子問〉與〈喪服〉經傳所稱的「慈母」存在異義。從所載內容來看，似有同名異實的狀況。本文首先分析經傳記文字，彰顯此服在經典文獻中的差異。此部分僅就經典內容逐步分析，除非必要，否則暫不援引後代註解，一則避免理解受到影響，二則藉此彰明鄭玄與梁武帝之詮釋與經典的關係。

其次，在漢代文獻中，對「服制」語境中的「慈母」及「母」名之運用相對寬鬆，本文略予梳理，以明漢代學者對「慈母」及「母」名的使用狀況，並由此進入鄭玄（127-200）對慈母服的論述。鄭玄之說為慈母服最早且相對完整的解釋，是理解上述經典文獻的重要參考。鄭氏有意會通三《禮》，面對經傳記文的牴牾，在註解時，藉由身分階級差異綰合上述文獻，此固不失為一種詮釋方式，然亦可見其說頗多逸出文獻原有意涵之處。此思路是否能解決文獻齟齬，為本文第二部份討論的重點。

其三，在鄭玄之後，對慈母服提出較全面解釋者為梁武帝（464-549），且其說與鄭玄針鋒相對，為理解〈喪服〉等文獻提供了不同的思維進路。與鄭玄注成為後世詮釋慈母服最重要的兩個觀點。故須對梁武帝之說有所評述，比較與鄭說之異，增益對經典文獻的思考。

其四，提出〈喪服〉等文獻所載慈母服之所以看似衝突，主要是因為詮釋者多以並時語境看待文獻內容之故。本節以歷時發展的角度重新審視相關文獻，研究慈母服的制定過程，從而指出上述文獻所載，實屬服制發展過程中不同時期的制度樣貌。制度既然處於發展中，時代不同，制度自然有異。

二、經典中的「慈母服」

（一）《儀禮・喪服》經傳

慈母服的記載集中於《儀禮・喪服》、《禮記》〈內則〉、〈曾子問〉、〈喪服小記〉等篇章中。而這些記載彼此扞格，造成後世疑義。以下逐一引用，以資討論。

《儀禮・喪服・齊衰三年章》「慈母如母」，〈喪服傳〉曰：

> 慈母者何也？傳曰：「妾之無子者，妾子之無母者，父命妾曰：『

臺灣大學學術期刊資料庫

女以為子。』命子曰：『女以為母。』若是，則生養之，終其身如母，死則喪之三年如母，貴父之命也。」[1]

「如母」的「如」字有「等同」或「相似」之義，僅從經文中無法得出其確切意涵。可注意的是，經文在「慈母」之前，有「父卒則為母」、「繼母如母」，其後有「母為長子」等服敘安排。三者皆未涉及身分階級，因此「慈母如母」之服，從經文行文方式與服敘順序而言，並不必然涉及身分等級的問題。亦即在此子的人倫關係中，只要有「慈母」，在其喪亡時，此子無論身分等級皆應為其服「如母」之服。此外，經文也未限制此子的家庭地位，「慈母」服敘之下有「母為長子」之服，可見若欲分別嫡庶，經文可以明確標示，而「慈母如母」的陳述，並未限制服喪者為嫡長或庶子。

至於傳文所述，可歸納出以下條件：一、有慈母者必為「妾子」，可知「嫡子」以及嫡妻第二以下之子應無慈母。[2]這是傳文增加的限制，必須注意的是，

1 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，2007），卷 30，頁 353。

2 〈喪服・齊衰不杖〉「眾子」，注云：「眾子者，長子之弟及妾子，女子子在室亦如之。士謂之眾子，未能遠別也。大夫則謂之庶子，降之為大功。天子、國君不服之。」漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 357。注又云：「庶子者，為父後者之弟也，言庶者，遠別之也。」疏云：「庶子，妾子之號。適妻所生第二者，是眾子。今同名庶子，遠別於長子，故與妾子同號也。」漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 29，頁 346。可見「眾子」、「庶子」之稱有別。非適長子，士階層稱「眾子」，大夫階層則稱「庶子」。《禮記・內則》「冢子未食而見，必執其右手，適子、庶子已食而見，必循其首」，注云：「天子、諸侯尊別世子，雖同母，禮則異矣。未食、已食，急正緩庶之義也。」漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》（臺北：藝文印書館，2007），卷 28，頁 538。可見對待適長子之禮異於餘子。〈喪服・齊衰不杖章〉「大夫之庶子為嫡昆弟」，賈疏云：「此大夫之妾子，故言『庶』，若適妻所生第二已下，當直云『昆弟』，不言『庶』也。」漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 357。張惠言云：「此庶子關適妻眾子及妾子言之，疏唯云妾子，則注云適子為庶昆弟、庶昆弟相為，豈得惟為妾子乎？」清・張惠言，《讀儀禮記》，卷下，《續修四庫全書》經部第 90 冊（上海：上海古籍出版社，1995，北京圖書館分館藏刊本），頁 419。張氏駁疏，認為「庶子」一詞包含妾子與適妻第二以下之子。胡培翬云：「庶子，謂適妻所生第二以下及妾子也。」清・胡培翬著，段熙仲點校，《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993），卷 22，頁 1418。可見適妻所生第二以下之子，在多數情況下地位與妾子無殊。然〈喪服傳〉此處不用「眾子」、「庶子」，是因前者為「長子之弟及妾子」，後者為「為父後者之弟」，因此專用「妾子」一詞，表明適妻所生子無「慈母如母」之服。適妻第二以下之子在適妻

臺灣大學學術期刊資料庫

傳文雖增加了「妾」與「妾子」的限制，但並未提及天子、諸侯、大夫、士的身分階級。二、妾無他子，故得以將情感專注於受命之子，而待之如己子。受命之子生母死，情感之依憑移轉至慈母。二者為此服之情感基礎。三、在一、二的前提下，父命二人為母子。若無「父命」，則無「慈母」。在一般狀況下，若無前兩項條件，父不會命二人為「母子」。[3]此三者必須同時存在，方能滿足「慈母」之名、實。四、受命之妾必須長養受命之子，而此子當終身侍奉此妾母，並為妾母服期年或三年之喪。五、經文並未限定「慈母」的身分，而傳文卻將此人限制在「父妾」的身分上。經傳在文字上已有不同。

此外，〈小功章〉「君子子為庶母慈己者」，傳文曰：「君子子者，貴人之子也。為庶母何以小功也？以慈已加也。」[4]雖無「慈母」之名，但此母於服喪者有深恩，與慈母服相異之處，在於子未必為妾子，且二人未必為無子、無母的狀況，又未提及「父命」。

（二）《禮記》相關篇章

一般而言，《禮記》所載多以補充《儀禮》經制所未及者，然而在慈母服的記述中，〈內則〉與〈曾子問〉卻與《儀禮‧喪服》頗有出入。〈內則〉由子之初生開始陳述，包含諸多儀節：

> 國君世子生，告于君，接以大牢，……。卜士之妻、大夫之妾使食子。凡接子擇日，冢子則大牢，庶人特豚，士特豕，大夫少牢，國君世子大牢。其非冢子則皆降一等。
>
> 異為孺子室於宮中。擇於諸母與可者，必求其寬裕、慈惠、溫良、恭敬、慎而寡言者，使為子師。其次為慈母，其次為保母。皆居子室，他人無事不往。
>
> 三月之末，擇日，……是日也，妻以子見於父，貴人則為衣服，由命士以下皆漱澣，男女夙興，沐浴，衣服，具視朔食。夫入門，升自阼階，立于阼，西鄉。妻抱子出自房，當楣立，東面，姆先相，

亡後，或與適長子同樣只能有「庶母慈己」者。此事關乎古代適庶大防，故〈喪服傳〉提出避免妻、妾不分的服喪方法。

3 賈公彥云：「『云妾之無子者』，謂舊有子，今無者。失子之妾有恩慈深，則能養他子以為己子者也。若未經有子，恩慈淺，則不得立後而養他子。」漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 353。賈氏所云大致不誤，然傳文僅云「妾之無子者」，並無「舊有子」之意，此語賈公彥所增。

4 漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 387。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 曰：「母某，敢用時日，祇見孺子。」夫對曰：「欽有帥。」父執子之右手，咳而名之。妻對曰：「記有成。」遂左還授師，子師辯告諸婦諸母名。妻遂適寢，夫告宰名。
>
> 世子生，則君沐浴，朝服，夫人亦如之。皆立于阼階，西鄉。世婦抱子，升自西階，君名之，乃降。適子、庶子見於外寢，撫其首，咳而名之。禮帥初，無辭。
>
> 公庶子生，就側室。三月之末，其母沐浴、朝服見於君，擯者以其子見君所，有賜，君名之。眾子則使有司名之。[5]

此文與〈喪服〉之「慈母」有間，分六點論之：一，記文所述包含國君、大夫等的「冢子」與「非冢子」，與〈喪服傳〉唯「妾子」有「慈母」不同。二，鄭玄認為「諸母」即「眾妾」，在身分上與〈喪服〉的「妾」相同。但〈內則〉此處並未提及是否喪子，而專注於其德行的良窳。三，除「諸母」之外，尚有「可者」，其身分未定，但應非父妾。四，第二段文字「慈母」與師、保母並列，而〈喪服〉經文中並未見師、保之服，故此處的「慈母」與〈喪服〉「慈母」關係為何，亦啟人疑竇。五，〈內則〉所述為一般狀況下的行禮方式，並未提及妾子無母的特殊狀況，引文第三段多次提到「妻」的參與，第五段引文提到公庶子生，其母為之沐浴，可知無論冢子或非冢子，其母皆存。六、冢子或非冢子雖有待遇上的差別，但都有師、慈、保。第一段引文有「其非冢子則皆降一等」，指禮物之降等。第四段引文說明冢子、非冢子出生後的禮儀，而有「禮帥初，無辭」之語。第五段引文又有「眾子則使有司名之」等，待遇有別。第五段引文「擯者」，注云：「傅姆之屬也。」[6]當即師、慈母、保母等人。可見因子的身分而有儀文之異，但冢子、非冢子皆有師、慈母、保母的配置，否則記文應別有說明。根據以上分析，此處之「慈母」與〈喪服〉「慈母」在禮制及語境上皆有差別。

〈曾子問〉云：

> 子游問曰：「喪慈母如母，禮與？」孔子曰：「非禮也。古者男子外有傅，內有慈母，君命所使教子也，何服之有？昔者魯昭公少喪其母，有慈母良，及其死也，公弗忍也，欲喪之，有司以聞，曰：

5 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 28，頁 534-537。

6 同上註，卷 28，頁 537。

臺灣大學學術期刊資料庫

『古之禮，慈母無服，今也君為之服，是逆古之禮而亂國法也。若終行之，則有司將書之，以遺後世，無乃不可乎！』公曰：『古者天子練冠以燕居。』公弗忍也，遂練冠以喪慈母。喪慈母，自魯昭公始也。」[7]

孔子（551B.C.-479B.C.）否定的「慈母服」與〈喪服〉經傳所載有異，更接近〈內則〉的「慈母」，分五點論之：一、引文中「慈母」與「傅」並舉，且明言「君命所使『教』子」，「教子」與〈喪服傳〉中因妾無子與他妾之子無母，父「命妾」、「命子」使為母子不同。二、此處之慈母，可能為國君眾妾之一，也可能為「可者」，即一般適當人選，原本無服。而之所以有服，肇因於魯昭公（?-510 B.C.）任情之舉，且所行乃「練冠」，與〈喪服〉齊衰三年不同。三、由於〈內則〉中慈母與師、保並列，〈曾子問〉則與傅並舉，若慈母有服，則師、保、傅似不應無服，然〈喪服〉確實沒有此三者之服，這使〈喪服〉「慈母」與〈內則〉、〈曾子問〉的差異更為明顯。四、就子的身分而言，〈內則〉包含冢子與非冢子，而〈曾子問〉云「男子」，皆未限定嫡庶，亦與〈喪服傳〉「妾子」的限制不同。五、〈曾子問〉所言之「君」是指國君，抑或「有地者」，[8]記文並未明言。從上述分析來看，〈喪服〉經、傳、〈內則〉、〈曾子問〉等確實存在差異。

《禮記》除了前述兩篇文字之外，提及「慈母服」者還有〈喪服小記〉，

7 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 18，頁 368。此處所載事主為「魯昭公」，《淮南子・氾論》同，而《孔子家語》則以事主為「魯孝公」。孔穎達認為「孝公」為是，筆者亦以為然。相關論證見下文第五節。

8 鄭玄以為本段文字所論為國君，則「君」字指國君。筆者以為「君」當指「有地者」，原因如下：一、「君」在服制語境中可以指「有地者」，見於〈喪服傳〉。〈喪服・斬衰章〉云：「君」，〈喪服傳〉曰：「君至尊也。」鄭注云：「天子、諸侯及卿大夫有地者，皆曰君。」漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 29，頁 346。又，「公士大夫之眾臣為其君。布帶，繩屨。」〈喪服傳〉曰：「君謂有地者也。」同前，頁 349。二、子游云「喪慈母如母」，而非「國君或國君世子喪慈母如母」。孔子答語以「男子」為說，未限定為「國君之子」。三、〈喪服〉經傳本未限定行「慈母服」者之階級。四、〈曾子問〉此文記行慈母服失禮，而此失肇始於昭公，非謂昭公之後僅有國君違禮行慈母服。五、文中所用主詞，或者未限定（喪慈母如母），或者是含括群體較廣的用語（君、男子）。六、鄭玄以為必指國君，是為了綰合其限定〈喪服〉「慈母如母」於士大夫階層的說法，見下文引述。筆者此處就〈曾子問〉之遣詞用字討論，因此認為「君命所使教子」之「君」，無須限制在「國君」。

臺灣大學學術期刊資訊網

包括三段文字：

> 為慈母之父母無服。[9]
>
> 為慈母後者，為庶母可也，為祖庶母可也。[10]
>
> 慈母與妾母，不世祭也。[11]

這三段文字應是為補充〈喪服〉經傳而作，顯示了「慈母如母」的「如」字應為「相近」而非「相同」之義。子當為生母之黨有服，為慈母之黨無服；慈母亡，若依照祭之者止於受命為妾子者之子，此妾子之孫不再祭之。[12]此外，婦人不服慈姑，亦異於生母，此即南朝宋庾蔚之（?-?）所云：「〈小記〉云『慈母之父母無服』，今子服慈母如母，猶無所從，況可得從父服慈祖母乎？且先儒所云婦人不服慈姑者，婦從夫尚猶不服，則子不從明矣。」[13]慈母在身分上低於嫡母、繼母。

值得注意的是，若將上述三條文字移用於〈內則〉、〈曾子問〉中的慈母，亦未見不當之處，見下文分析梁武帝之說第三點第三條。

（三）《荀子》中的慈母服

除上引經傳記文字外，先秦文獻提及慈母服的，[14]還有《荀子・禮論》：

---

9 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 602。

10 同上註，卷 33，頁 604。

11 同上註。

12 此為孔穎達之說：「《春秋傳》『於子祭，於孫止』者，此《穀梁傳・隱五年》謂魯孝公之妾是惠公之母，〈五年傳〉『九月，考仲子之宮。考，成也，成之為夫人也』，注云『仲子本孝公之妾，以其子本孝公之妾子，則惠公也。惠公立為仲子之後，故成之為夫人也』，《傳》又云『禮庶子為君，為其母築宮，使公子主其祭』，注云『公子者，長子之弟及妾之子也』，《傳》又云『於子祭，於孫止』者，此經云『妾母不世祭』也，故鄭引為注此，明不得世祭也。」漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 604。《穀梁傳》「禮，庶子為君，為其母築宮，使公子主其祭。」晉・范寧集解，唐・楊士勛疏，《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，2007），卷 2，頁 21。意指仲子為孝公之妾，惠公之母。惠公即位時，應當為仲子築宮，並使其庶子主祭，因此所謂「於孫止」，孔穎達依《穀梁》義，認為孫輩仍行祭，孫輩以下不再行祭。

13 唐・杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，2007），卷 98，頁 2624。

14 《大戴禮記・保傅篇》云：「成王生，仁者養之，孝者緥之，四賢傍之。」盧辯注「仁者」為「乳母」，「孝者」為「保母」，「四賢」則為「慈母及子師」，則其

臺灣大學學術期刊資料庫

> 君者，已能食之矣，又善教誨之者也。三年畢矣哉！乳母，飲食之者也，而三月。慈母，衣被之者也，而九月。[15]

以〈喪服〉所載而言，「九月」之服當指大功。此外，引文所謂「衣被」，義為養護、加惠，內涵並不明確。〈喪服傳〉所言「慈母」可以說是養護、加惠之深者，而〈內則〉之「慈母」，其職責亦可謂養護、加惠。因此引文所透顯之訊息，難以確定此「慈母」與服喪者之情實關係。

三、兩漢時期的「慈母服」

漢代「慈母」一詞所指涉的範圍甚廣，須依上下文釐清意義。且服制語境中的「慈母」，所指究竟為〈喪服〉抑或〈內則〉、〈曾子問〉之「慈母」，鄭玄以前並未見其他學者明確釐清，故此處將鄭玄與其以前的相關文獻分節論述。

（一）鄭玄以前的「慈母服」

在同書中提到「慈母」而含意不同者，如《淮南子・繆稱》「親父慈母」，[16]〈氾論〉則提到「慈母之服」，[17]前者為一般意義，[18]後者則屬於服制語境中的「慈母」。《列女傳・母儀・魯季敬姜》「文伯之母，號曰敬姜。通達知禮，德行光明。匡子過失，教以法理。仲尼賢焉，列為慈母」，[19]此「慈母」既非

說當近於〈內則〉，因記文中不見「慈母」一詞，姑錄於此。方向東，《大戴禮記匯校集解》（北京：中華書局，2008），卷 3，頁 386-388。

15 唐・楊倞注，清・王先謙集解，《荀子集解》（臺北：世界書局，2000），卷 13，頁 345。

16 張雙棣校釋，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，2013），卷 10，頁 1066。

17 張雙棣校釋，《淮南子校釋》，卷 13，頁 1370。

18「慈母」之一般意義即「慈愛的母親」，如《韓詩外傳》「赤子之歸慈母」。許維遹校釋，《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，2005），卷 4，頁 139。《新書》「弱子之慕慈母」。閻振益、鍾夏校注，《新書校注》（北京：中華書局，2007），卷 4，頁 138。《鹽鐵論》「修慈母之所以敗子」。王利器校注，《鹽鐵論校注（定本）》（北京：中華書局，2006），下冊，卷 10，頁 585。《史記》「事慈母之所以敗子」。日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書公司，1996），卷 87，頁 1042。

19 清・王照圓補注，虞思徵點校，《列女傳補注》（上海：華東師範大學出版社，2012），

臺灣大學學術期刊資料庫

一般意義，也非服制中之「慈母」，而是具有「通達知禮」等德行之母。詞義之多變，固與撰作群體以及詞語的多義性有關，但漢代部份著作即使涉及禮制語境，對「慈母」的用法也略顯隨意，如《列女傳・母儀・魏芒慈母》云：

> 魏芒慈母者，魏孟陽氏之女，芒卯之後妻也。……前妻中子犯魏王令當死，慈母憂戚悲哀，帶圍減尺，朝夕勤勞以救其罪。人有謂慈母曰：「人不愛母至甚也，何為勤勞憂懼如此？」慈母曰：「如妾親子，雖不愛妾，猶救其禍而除其害，獨於假子而不為，何以異於凡母？其父為其孤也，而使妾為其繼母。繼母如母，為人母而不能愛其子，可謂慈乎？親其親而偏其假，可謂義乎？不慈且無義，何以立於世！」……魏安釐王聞之，高其義曰：「慈母如此，可不救其子乎。」乃赦其子，復其家。[20]

文中之「慈母」實為〈喪服〉之「繼母」，且文中既引用〈喪服〉「繼母如母」的經文，可見論述關乎服制語境，但在遣詞用字時，卻不分別慈、繼二母。同書〈魏節乳母〉載乳母懷抱魏節逃避秦軍，秦軍以箭射之，乳母以身為蔽，矢著身者數十，與魏節俱死。文中稱「乳母」，而文末評論云：

> 君子謂節乳母慈惠敦厚，重義輕財。《禮》「為孺子室於宮，擇諸母及可者，必求其寬然慈惠，溫良恭敬，慎而寡言者，使為子師，次為慈母，次為保母，……。」夫慈故能愛，乳狗搏虎，伏雞搏狸，恩出於中心也。[21]

所論屬於〈內則〉之慈母，名義不同，卻混而言之。上引《淮南子・氾論》語句為「魯昭公有慈母而愛之，死，為之練冠，故有慈母之服」，[22]高誘（?-?）注云：

> 慈母者，父所命養己者。此大夫之妾，士之妻謂之女母。禮，為之

卷 1，頁 27。

20 清・王照圓補注，《列女傳補注》，卷 1，頁 40-41。

21 清・王照圓補注，《列女傳補注》，卷 5，頁 215。

22 張雙棣校釋，《淮南子校釋》，卷 13，頁 1370。

臺灣大學學術期刊資料庫

緦麻三月。昭公獨練，言其記禮之所由興也。[23]

由〈內則〉所載可知，對所選慈母，擇定之後，必然會有使之照養子嗣之「命」，而此「命」之性質、份量，與〈喪服傳〉「命妾」、「命子」在人倫關係上的份量不同。高氏云「父所命養己者」，其所指涉，可以是〈喪服傳〉之「慈母」，亦可為〈內則〉之「慈母」。因此，高注的解釋雖然是針對魯昭公事件中的慈母，但就其行文方式而言，並不能確定其意涵。而後文「為之緦麻三月」，則所指又當為「乳母」之服。又，《風俗通義‧九江太守武陵陳子威》云：

九江太守武陵威，生不識母，常自悲感。游學京師，還於陵谷中，見一老母，年六十餘，因就問：「母姓為何？」曰：「陳家女李氏。」「何故獨行？」曰：「我孤獨，欲依親家。」子威再拜長跪自白曰：「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。」因載歸家，供養以為母。[24]

所謂「少失慈母」，應是指失去其親生之母。而此老母本姓李，與子威之母同姓，後亦嫁入陳姓之家，年齡與子威之母同，在諸多巧合之下，子威為寄託失去親母的情感，故供養此老母「以為母」。然而，應劭（?-?）於文末評論云：

《禮》：「繼母如母，慈母如母。」謂繼父之室，慈愛己皆有母道，故事之如母也。何有道路之人而定省！世間共傳丁蘭剋木而事之，今此之事，豈不是似？如仁人惻隱，哀其無歸，直可收養，無事正

23 同上註，卷 13，頁 1375。孫詒讓云：「此本《禮記‧曾子問》，注『女母』當作『如母』。《儀禮‧喪服》云『慈母如母』是也。但以《禮經》攷之，注文必有舛譌。蓋注云『慈母者，父所命養己者也』，此〈喪服〉之慈母也。其服父卒則為之齊衰三年。注又云『此大夫之妾，士之妻』，此據〈內則〉云『國君世子生，卜士之妻、大夫之妾使食子』，則〈喪服〉之乳母。下又云『禮，為之緦麻三月』，即據〈喪服〉乳母之服也。揆之禮服，慈母、乳母輕重縣殊，不可并為一談。高氏既根據經、記，不宜踳駁至此。」清‧孫詒讓，《札迻》（北京：中華書局，2006），卷 7，頁 234。孫氏認為高注之誤，乃因傳寫之訛，然觀漢人一般行文對「母」名的運用相對隨意，且無其他文本支持，則孫說待考。

24 王利器校注，《風俗通義校注》（臺北：漢京文化事業公司，1983），卷 3，頁 138。

臺灣大學學術期刊資料庫

母之號耳。[25]

既引〈喪服〉經文，則所述亦在服制語境中，可見此處「慈母」的使用頗為隨意。以上文獻顯示出部份漢代著作對「慈母」或母名的使用較為隨意，即使涉及服制語境，也未謹慎分別。至於帝王詔書，則運用較為得當，如漢章帝（57-88）下詔廢太子慶（78-106）而立皇太子肇（79-106），詔書云：「皇太子有失惑無常之性，爰自孩乳，至今益章，……。今廢慶為清河王。皇子肇保育皇后，承訓懷衽，導達善性，將成其器。蓋庶子慈母，尚有終身之恩，豈若嫡后事正義明哉！今以肇為皇太子。」[26]所稱「庶子慈母」乃〈喪服傳〉妾子與慈母之意，並未混淆語詞，蓋詔書涉及國之大事，故遣詞用字較為精確。

（二）鄭玄所論「慈母服」

漢代對服制語境之「慈母」論述最精者為鄭玄。鄭氏注三《禮》，嘗試調和〈喪服〉、〈內則〉與〈曾子問〉之說。對〈喪服〉經文「慈母如母」，鄭玄並無任何說明，而將其對此服的認識集中於傳文之注：

此主謂大夫士之妾，妾子之無母，父命為母子者。其使養之，不命為母子，則亦服「庶母慈己」之服可也。大夫之妾子，父在，為母大功，則士之妾子為母期矣。父卒則皆得伸也。[27]

前文提及，服制中的「慈母服」經傳都未透露出與身分階級相關的意涵，即使〈小功章〉「君子子為庶母慈己者」，傳文曰：「君子子者，貴人之子也。」其「君子」、「貴人」是否果如鄭玄所說為「大夫及公子之適妻子」[28]或「大夫以上」，[29]實難尋得文獻確證。而上引鄭玄的解釋，較傳文更進一步限定在大夫、士之妾。鄭玄的根據在〈喪服・大功章〉「公之庶昆弟、大夫之庶子，為母、妻、昆弟」，[30]以及〈喪服・記〉「公子為其母，練冠麻，麻衣縓緣」。[31]鄭氏以為公之庶昆

25 同上註，卷 3，頁 139。

26 南朝宋・范曄撰，唐・李賢注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷 55，頁 1800。

27 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 353。

28 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 387。

29 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 28，頁 535。

30 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 32，頁 378。

31 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 391。

臺灣大學學術期刊資料庫

弟於父死後，或大夫之庶子父在，為其生母僅服大功，無由為「慈母」服父在齊衰期、父歿齊衰三年的「如母」之服。故賈公彥（?-?）云：

> 知非天子、諸侯之妾與妾子者，案下〈記〉云「公子為其母，練冠、麻衣、縓緣……既葬除之」，父沒乃大功，明天子庶子亦然，何有命為母子，為之三年乎？故知主謂大夫士之妾與妾子也。[32]

這是賈公彥對鄭氏之意的推測，可知鄭注並非僅僅解釋經文，所述內容明顯超過經傳文字的意涵。「慈母如母」的服敘出現在〈齊衰三年〉，就「如母」二字推論，可知這是父歿以後的服敘。若父在，則同於生母在〈齊衰杖期〉。就經文「慈母如母」之服喪方式而言，可歸納兩點：一、但凡有「慈母服」者皆依母服而行，即父在齊衰杖期、父歿齊衰三年。二、經傳皆未言某階級者不可行此服。故鄭玄提出這些逸出經傳範圍的限制，應是為了綰合〈喪服〉、〈內則〉與〈曾子問〉的「慈母」。

〈內則〉「擇於諸母與可者」注云：

> 此人君養子之禮也。諸母，眾妾也。可者，傅御之屬也。子師，教示以善道者。慈母，知其嗜欲者。保母，安其居處者。士妻，食乳之而已。[33]

此注應是根據〈內則〉提到「世子生」，而將身分限定為「人君養子」。此外，「眾妾」實即「庶母」，[34]後者為經典常用語詞，而前者並非經典中的成詞，鄭玄採用前者釋「諸母」，除了有意與〈喪服〉經傳「大夫以上，為庶母無服」、[35]「君子子為庶母慈己者」[36]做出分別之外，另一個可能是因為〈喪服傳〉限定了「慈母」必須是「妾」的身分，因此鄭玄在詮釋服制的語境中，刻意採用了「眾妾」

32 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 353。

33 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 28，頁 535。

34 或以為「庶母」為「父妾有子者」，則與「眾妾」不同，但此定義最早見於唐代，而非經典之制。唐・蕭嵩等奉敕撰，《大唐開元禮》，卷 132，《景印文淵閣四庫全書》第 646 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 777。

35 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 389。

36 同上註，卷 33，頁 387。

臺灣大學學術期刊資料庫

來對應，體現了會通〈內則〉與〈喪服〉經傳的目的。[37]

於〈曾子問〉「喪慈母如母，禮與」下注云：

> 子游意以為國君亦當然。《禮》所云者，乃大夫以下父所使妾養妾子。[38]

子游（506B.C.-?）、孔子的對答，未嘗強分國君、大夫士之別。孔子引昭公為說，僅是為了說明禮之所由失，並非限定國君不得有此服而大夫、士得行之。鄭氏有意綰合經記之異，故曰「《禮》所云者，乃大夫以下父所使妾養妾子」。

「內有慈母，君命所使教子也，何服之有」注云：

> 指謂國君之子也。大夫士之子，為庶母慈己者服小功，父卒乃不服。[39]

「古之禮，慈母無服」注云：

> 據國君也。……謂之慈母，固為其善。國君之妾子，於禮不服也。[40]

鄭玄以身分階級之別作為彌縫文獻差異的手段。然而其中仍有疑義，一、〈喪服〉經文未見服喪者身分限制，〈喪服傳〉進一步解釋後，仍未凸顯階級之別，因此鄭玄所說依然逸出經傳之意涵。二、由於〈內則〉養子之法亦與大夫、士

37 以下引文見漢．毛亨傳，漢．鄭玄箋，唐．孔穎達等正義，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2007），引文後僅標卷頁。鄭玄箋《詩》亦用「眾妾」，如〈關雎〉「后妃之德和諧，則幽閒處深宮貞專之善女，能為君子和好眾妾之怨者」（卷 1，頁 20）、〈樛木〉「后妃能和諧眾妾」（卷 1，頁 35）、〈綠衣〉「祿衣自有禮制也，諸侯夫人祭服之下，鞠衣為上，展衣次之，……眾妾亦以貴賤之等服之」（卷 2，頁 75）。此皆與后妃相對成文，故不用「庶母」一詞。

38 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 18，頁 368。

39 同上註。孔疏云：「云父卒乃不服者，謂不服小功，仍服總耳。」頁 369。

40 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 18，頁 368。

臺灣大學學術期刊資料庫

有關，〈喪服〉又有慈母之服，〈曾子問〉卻載孔子云「何服之有」，[41]故注文引述「大夫士之子，為庶母慈己者服小功」後，又於文末加上「父卒乃不服」一句，藉以綰合三處文獻。實則經傳記都未見「父卒乃不服」之意。三、〈曾子問〉所指是與傅並列的「慈母」，能否直接對應〈喪服〉「慈母」，還須商榷。鄭注影響後世甚深，其「國君之妾子，於禮不服」之說，致使後世有「王者無慈養之服」[42]的服制規則，而此非經傳明文記載之制。這應該是鄭氏為了將本屬不同語境的「慈母」強合為一所致。[43]鄭玄對「慈母」一詞的認識也彰顯於與學生的對話之中：

> 趙商問鄭玄曰：「慈母嫁，亦當為服如繼母不？」鄭玄答：「慈母賤，何得如繼母耶！」[44]

此答語不僅與〈曾子問〉中孔子的口吻如出一轍，且蘊含了〈內則〉注文中以「諸母」為父之眾妾的看法，同時顯示出「如母」實具有各種不同層次。

經典內容彼此扞格以及鄭玄權威性的解釋，造成學者疑惑。後漢陳鑠（?- ?）云：

> 「為庶母慈己」，鄭注引〈內則〉，國君之子有子師、慈母、保母。又曰：「大夫之子有食母。」庶母慈己，此之謂也。〈內則〉人君養子之法，禮，人君之庶母尚無服，何以為慈母服乎？若欲施大夫，

41 同上註。

42 唐・房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，2011），卷 20，頁 623。

43 《周禮・春官・喪祝》疏文引趙商問：「周朝而遂葬，則是殯于宮，葬乃朝廟。按《春秋》晉文公卒，殯于曲沃，是為去絳就祖殯，與《禮記》義異，未通其說。」答曰：「葬乃朝廟，當周之正禮也。其末世諸侯國，何能同也？傳合不合，當解傳耳，不得難經。」漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2007），卷 26，頁 396。傳之不合，不得用以難經。李雲光引《禮記・雜記》疏：「《禮記》之言不可合於《春秋》書例，故鄭答趙商云：『《禮記》之云，何必皆在《春秋》之例。』是《禮記》不與《春秋》合也。」漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 43，頁 752。而後曰：「凡經傳不合者，不當強合也。」李雲光，《三禮鄭氏學發凡》（上海：華東師範大學出版社，2012），頁 20。可見鄭氏欲牽合「慈母服」經傳記齟齬處，或亦有未當。

44 唐・杜佑，《通典》，卷 94，頁 2555。

臺灣大學學術期刊資料庫

大夫無此禮，但有食母耳。[45]

陳氏認同鄭玄引〈內則〉釋「庶母慈己」，並認定慈母乃人君養子法中的「慈母」，因此質疑〈喪服〉何以置「慈母」於「齊衰三年」，並深受鄭玄以身分階級解釋的影響，因此陳氏無法認可〈喪服〉中的慈母服。這樣的解讀，可能忽略制度在現實中的發展，而文獻所載或許是制度在不同時期的形式。

四、梁武帝對鄭玄之說的批評

梁武帝時，因應現實需求引發了一次與「慈母服」相關的議論，其中司馬筠（?-?）的論述明顯受到鄭玄影響。而梁武帝對〈喪服〉等文獻所載慈母服之差異有所論述，也對鄭玄牽合〈喪服〉、〈內則〉及〈曾子問〉的說法提出異議，對後人理解慈母服甚有助益。

梁武帝二子蕭秀（475-518）、蕭憺（478-522）為同母昆弟。[46]在蕭秀十二歲、蕭憺九歲時，所生母吳太妃亡，二人「並以孝聞，居喪，累日不進漿飲，太祖親取粥授之」，因哀二子早孤，武帝「命側室陳氏并母二子」，而陳氏無子，有母德，視二人如親子。[47]天監七年，陳氏薨。蕭秀時為安成郡王、江州刺史，蕭憺為始興郡王、荊州刺史，「並以慈母表解職，詔不許，還攝本任，而太妃薨京邑，喪祭無主」。[48]二王並膺重任，不能任意解職奔喪。武帝命禮官討論皇子慈母服，司馬筠奏：

> 宋朝五服制，皇子服訓養母，依禮庶母慈己，宜從小功之制。按〈曾子問〉云：「子游曰：『喪慈母如母，禮歟？』孔子曰：『非禮也。古者男子外有傅，內有慈母，君命所使教子也，何服之有？』」鄭玄注云：「此指謂國君之子也。」若國君之子不服，則王者之子不服可知。又〈喪服〉經云：「君子子為庶母慈己者。」〈傳〉曰：「君子子者，貴人子也。」鄭玄引〈內則〉，三母止施於卿大夫。以此而推，則慈母之服，上不在五等之嗣，下不逮三士之息。儻其服者止卿大夫，尋諸侯之子尚無此服，況乃施之皇子。謂宜依禮刊

45 唐・杜佑，《通典》，卷 81，頁 2205。

46 唐・姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973），卷 22，頁 342、353。

47 同上註，卷 22，頁 342。

48 唐・姚思廉，《梁書》，卷 48，頁 674。

臺灣大學學術期刊資料庫

除，以反前代之惑。[49]

司馬筠雖將「皇子服訓養母，依禮庶母慈己，宜從小功之制」歸之劉宋，實則此制受到鄭玄將慈母服限定於大夫及士階層的影響。引文中司馬筠「王者之子不服可知」的說法，同樣受鄭玄之說影響，並且因此提出刊除皇子為訓養母服小功的作法。筆者以為，較之〈喪服〉經傳，司馬筠更尊崇鄭注。蓋若僅依循經、傳、記文，藉由不同的詮釋，實可得出不同的服喪方式。[50]

梁武帝不認同其說，乃依經典分析「慈母」名義：

禮言慈母，凡有三條：一則妾子之無母，使妾之無子者養之，命為母子，服以三年，〈喪服・齊衰章〉所言「慈母如母」是也。二則

49 同上註，卷 48，頁 674-675。

50 《禮記・中庸》云：「期之喪，達乎大夫。三年之喪，達乎天子。父母之喪，無貴賤一也。」漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 52，頁 886。一般而言，服制的詮釋應以經文服敘為主，記文是對經文的闡發或說明。而〈喪服〉之「慈母」屬於三年之喪的範圍，是「達乎天子」的。且「三年之喪」包括父母為長子，並不僅限於子為父母。依經文服敘，慈母服尚在為長子服之前。經傳文字中，並不見將慈母服排除於三年喪之外的條例。鄭玄採取〈大功章〉「公之庶昆弟、大夫之庶子，為母、妻、昆弟」之條例，將慈母服限制於大夫士階層。見漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 32，頁 378。但若由「尊尊」的觀點而論，則有不同詮釋：慈母之成立，含有「父命」之尊，因此〈大功章〉的條例應附從於慈母服。公之庶昆弟、大夫之庶子為母服大功，前者為先君餘尊所厭，後者則「從乎大夫（父）而降」，今既有「父命」為母子，則為慈母應服「如母」之服，彰顯「父命」之尊。如同「繼母」與眾子，一則無血緣之親，二則功勤之愛不如生母與慈母，然而一旦與父判合，則其地位自然高出生母與慈母。由「尊尊」的立場來看，以慈母服優先於「公之庶昆弟……」的解讀，並未違反服制思維。至於「公子為其母練冠」屬於記文的層次，不應與經文服敘衝突，業師葉國良指出：「『記』文的內容，既然大多屬於補充與解釋性質，其作者也是『經』文的詮釋者之一，所以『經』文的詮釋，可以參考『記』文，但不必然需要採信『記』文的說法，正如詮釋《儀禮》不一定要採納《禮記》中的說詞一般。」葉國良，〈論《儀禮》經文與記文的關係〉，《禮學研究的諸面向》（新竹：國立清華大學出版社，2010），頁 64。更不應以記文的優先性高於經文。而鄭玄採取的詮釋方式，不僅依〈記〉文為準，在優先性上，更違背經文先於傳、記的理路。自鄭注出，學者皆依其說，然若回歸原典，則詮釋結果在不違背服術原則的提前下，仍可得出與鄭玄不同的結果，故下文梁武帝「宋代此科，不乖禮意，便加除削，良是所疑」的說法，並未違背經傳。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 嫡妻之子無母，使妾養之，慈撫隆至，雖均乎慈愛，但嫡妻之子，妾無為母之義，而恩深事重，故服以小功，〈喪服・小功章〉所以不直言慈母，而云「庶母慈己」者，明異於三年之慈母也。其三則子非無母，正是擇賤者視之，義同師保，而不無慈愛，故亦有慈母之名。師保既無其服，則此慈母亦無服矣。〈內則〉云：「擇於諸母與可者，使為子師，其次為慈母，其次為保母。」此其明文。此言擇諸母，是擇人而為此三母，非謂擇取兄弟之母也。何以知之？若是兄弟之母，其先有子者，則是長妾，長妾之禮，實有殊加，何容次妾生子，乃退成保母，斯不可也。又有多兄弟之人，於義或可；若始生之子，便應三母俱闕邪？由是推之，〈內則〉所言「諸母」，是謂三母，非兄弟之母明矣。子游所問，自是師保之慈母，非三年小功之慈母也。故夫子得有此對，豈非師保之慈母無服之證乎？鄭玄不辨三慈，混為訓釋，引彼無服，以注慈己，後人致謬，實此之由。經言「君子子」者，此雖起於大夫，明大夫猶爾，自斯以上，彌應不異，故傳云「君子子者，貴人之子也」。總言曰貴，則無所不包。經傳互文，交相顯發，則知慈加之義，通乎大夫以上矣。宋代此科，不乖禮意，便加除削，良是所疑。[51]

武帝所言第一條即《儀禮・喪服》之「慈母」，符合蕭秀、蕭譪的狀況。第二條指出兩種服敘應對的是嫡、庶子，而非政治上的階級之別，與鄭注不同。第三條，〈曾子問〉說「魯昭公少喪其母」，而梁武帝說「子非無母」，又說「擇賤者視之，義同師保」，故無服，似乎合併了〈內則〉、〈曾子問〉之「慈母」。武帝之說析義頗精，以下嘗試闡發、討論。

第一，第二條「嫡妻之子無母」云云，是對〈小功章〉「君子子為庶母慈己者」[52]的詮解，梁武帝分別嫡庶，實優於鄭玄援引身分階級的解釋。筆者以為，由於〈緦麻章〉有「士為庶母」之服，傳文曰：「何以緦也？以名服也。大夫以上為庶母無服。」[53]為了避免大夫以上對於對自身有功勤深恩的庶母無服，因此〈小功章〉改以「君子子」為主詞，以明確但凡受庶母深恩者，不因自身政治地位提高而無服，避免「存同所生，沒成路人」，[54]在情感上顯得澆

51 唐・李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975），卷 71，頁 1737。
52 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 387。
53 同上註，卷 33，頁 389。
54 唐・杜佑，《通典》，卷 81，頁 2205。

臺灣大學學術期刊資料庫

薄。若僅就經文與傳文來看，其中並無身分階級的考量，故引文中武帝所云「此雖起於大夫，明大夫猶爾，自斯以上，彌應不異……。總言曰貴，則無所不包」，應更合乎〈喪服〉之意。至於武帝分別嫡庶，同樣合乎服制思維。由於嫡長子日後將繼承父位，在宗族甚至政治地位上極為尊崇。若庶母得為嫡長子之「慈母」而「如母」，則在制度所蘊含的意識上，將有與嫡妻同尊的傾向，故服制於此分別嫡庶，合乎宗族穩定發展所需。

第二，武帝提出的第三條「子非無母，正是擇賤者視之」云云，將〈內則〉、〈曾子問〉的慈母與〈喪服〉區別，昭示後人經典語境中「慈母」確實有所差異，不再受限於鄭玄牽合文獻的詮釋方式，有功於經學。但筆者認為，梁武帝與鄭玄在審視此三篇經典時，存在相似的立場，亦即以「並時」觀點看待〈喪服〉等三篇文獻，只是鄭玄採用逸出經典內容的身分階級為牽合手段，而梁武帝則將「慈母」解釋為「同名異實」的存在，而皆未考量三篇文獻所載可能是不同時期的禮制語境，此待下節闡述。

第三，武帝認為「諸母」指「擇人而為此三母，非謂擇取兄弟之母」，非鄭玄所說「眾妾」。前文提及鄭玄之所以選用「眾妾」是為了在服制語境下，會通〈內則〉與〈喪服〉經傳，而武帝無此企圖。以下討論武帝「擇人」說之。

（一）武帝提出「長妾」的目的，在反駁鄭玄「眾妾」之說。〈曲禮〉「士不名家相、長妾」，疏云：「長妾，妾之有子者也。」[55]尊重長妾，與制度上別妾有子，使之共同保養並無衝突。蓋長妾之子生，別妾亦為其子之慈、保。他日別妾有子則交相照應，未聞不可，畢竟經典中並無長妾不得為慈保之說。且根據《公羊傳》「諸侯娶一國，則二國往媵之，以姪娣從」，何休注云：「必以姪娣從之者，欲使一人有子，二人喜也。所以防嫉妒，令重繼嗣也。因以備尊尊親親也。」[56]此說與《穀梁傳》「姪娣者，不孤子之意也」，注云「言其一人有子，則共養」，及「一人有子，三人緩帶」[57]相同，漢代《白虎通》亦云：「備侄娣從者，為其必不相嫉妒也。一人有子，三人共之，若己生之。」[58]所謂「二人喜」、「三人緩帶」、「三人共之，若己生之」，都表明無論妻或妾有子，則交相照應，是合乎人情之事，沒有武帝所謂「始生之子，便應三母俱闕」的問題，故由諸母中選擇慈保並不存在「斯不可也」的顧慮。

55 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 4，頁 71-72。

56 漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2007），卷 8，頁 97。

57 晉・范寧集解，唐・楊士勛疏，《春秋穀梁傳注疏》，卷 11，頁 113。

58 清・陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，2007），卷 8，頁 397-400。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）梁武帝批評鄭玄「眾妾」之釋不妥，認為應當釋為「擇人而為此三母」。這樣的解釋，雖逸出了〈喪服傳〉的限制，卻並未違反〈內則〉「擇於諸母與可者」，且考諸史實，仍以梁武帝之說為是。〈內則〉將「諸母」、「可者」並舉，表明選擇三母時，得於此兩群體中擇其合適者，而非於二群體之中皆須擇人。故武帝「擇人而為此三母」的說法，更合乎〈內則〉文意。此外，若考諸史料，則知鄭玄以「眾妾」應對〈內則〉的「諸母」並不完全切當。今以同為三母的保母為例論之。《列女傳・貞順・宋恭伯姬》載：

> 伯姬既嫁於恭公十年，恭公卒，伯姬寡。……至景公時，伯姬嘗遇夜失火，左右曰：「夫人少避火。」伯姬曰：「婦人之義，保傅不俱，夜不下堂，待保傅來也。」保母至矣，傅母未至也。……。[59]

又，同篇〈衛宣夫人〉載：

> 夫人者，齊侯之女也。嫁於衛，至城門而衛君死。保母曰：「可以還矣。」女不聽，遂入，持三年之喪。[60]

若果如鄭玄所說，慈保必須擇於眾妾，則公之女出嫁於他國，則其妾為慈保者必隨之至他國，當無是理。宋伯姬之事亦見於《公羊傳》，何休注「不見傅母不下堂」，曰：「后夫人必有傅母，所以輔正其行，衛其身也。選老大夫為傅，選老大夫妻為母。」[61]此外，《公羊傳》載及魯孝公（?-769B.C.）之慈保「臧氏之母」，[62]顯非其父魯武公之妾，此待下文詳述。要之，就史傳而言，梁武帝「擇人」之說更符合實情。慈保之人選，不必然限定於父之眾妾。

（三）筆者以為，梁武帝「擇人」之說別有勝處，亦即更能解釋前引三則〈喪服小記〉之文。首先是「為慈母之父母無服」，[63]若慈母非眾妾，而是德行較佳之「可者」，則子無服的理由昭然，孫希旦云：

59 清・王照圓補注，《列女傳補注》，卷 4，頁 142。
60 清・王照圓補注，《列女傳補注》，卷 4，頁 145。
61 漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，卷 21，頁 269。
62 漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，卷 24，頁 307。
63 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 602。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 母之父母，從服也。為因母之父母服，以親屬之而從焉者也。為君母之父母服，以尊統之而從焉者也。慈母，親則非因母，尊則非君母，故不服其父母。[64]

此說是在以「諸母」為「眾妾」的語境下而發，但為「可者」慈母之父母無服，原因無異。其次為「為慈母後者，為庶母可也，為祖庶母可也」，[65]筆者以為記文之意為「可以與慈母為母子，那麼亦可與庶母為母子，且亦可以為庶祖母之孫」。[66]鄭玄云：「緣為慈母後之義。」「緣」即依憑之以類推之意，故賈疏云：

> 記者見〈喪服〉既有妾子為慈母後之例，將欲觸類言之，則妾子亦可為庶母後也。……「為祖庶母可也」者，又觸類言之，此既可為庶母後，則亦可為祖庶母之後。[67]

所謂「觸類」即類推（analogy），以事物間的「相似性」為媒介而作用，[68]重點在「相似」而非「全同」。若「慈母」原即庶母，則與「為庶母可也」的「庶母」在身分上完全相同，而「慈母」在情感、功勤之上又超過「庶母」，卻得出皆可為母子的結論，不合於常識中的類推方式。若慈母是「可者」，則二者在與子的家族、父親的關係上不同；但二者皆有母名，且同處一家之中，亦有平居相處之情，憑此相似處類推出相同結論，更符合類推思維的運作方式。其三，「慈母與妾母，不世祭」，[69]若慈母本為庶母之一，且有情感與養育之功，如此仍不能受孫輩祭祀，則一般庶母亦不得受孫輩祭祀，似無庸贅言。記文用「與」字並舉，則慈母或僅為「可者」，雖有情與功，因缺乏宗族關係，

64 清・孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》（北京：中華書局，2007），卷 33，頁 883。

65 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 604。

66 或以為「為祖庶母可也」意思是可以為「庶祖母之子」，如清・孫希旦，《禮記集解》，卷 33，頁 888，以及王文錦，《禮記譯解》（北京：中華書局，2021），頁 483。這樣的解釋未免紊亂人倫，今從賈公彥所云：「命己之妾子與父妾為後，故呼己父之妾為祖庶母。」漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 604。

67 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 604。

68 Michael W. Eysenck and Mark T. Keane 著，李素卿譯，《認知心理學》（臺北：五南圖書出版公司，2003），頁 622。

69 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 33，頁 604。

臺灣大學學術期刊資料庫

故不得受孫輩祭祀，而妾母雖與本宗及父親關係較為密切，在情感與分位上亦不能得到孫輩之祭祀。

第四，〈曾子問〉中，孔子之答語雖篤定無疑，然子游既有所疑，則可知在兩人對話的時期，已存在「慈母如母」之服。梁武帝僅以孔子之言即率然否定為慈母有服，論述稍嫌不足。

第五，武帝歸誤於鄭玄，然經典之扞格實為此服難明的主因。且鄭玄以身分階級之別解釋〈喪服〉與《禮記》中慈母的差異，並無意混同二者。

此次議論後，梁武帝變革了慈母服，使諸侯、帝王嫡妻之子亦得有「慈母」，唯改以小功五月。然梁之國祚短促，此制對後世影響不大。唯上述辨析受到後世學者關注，其中有贊同與反對者，[70]在〈喪服〉詮釋史上頗為重要。筆者認為，若依梁武帝之說，則「慈母」一詞實含括三種不同身分，且此三者彼此關係密切，古人因何不別立三名，避免混淆？因此更恰當的解釋，應是「慈母」僅有一種身分，而在不同歷史階段，隨著群眾對其重要性的體認，服敘逐漸提高。又因服敘上升，致使身分轉變，雖皆名「慈母」，然其內涵逐時而異，以下試論之。

70 清代學者張尚瑗說：「梁武帝論慈母三條最為詳確。」清・張尚瑗，《三傳折諸》，卷 21，《景印文淵閣四庫全書》第 177 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 409。袁枚、趙翼亦以梁武帝之說為是。清・袁枚，《隨園隨筆》，卷 16，《叢書集成三編》第 75 冊（臺北：新文豐出版公司，1997），頁 519。清・趙翼，《陔餘叢考》（北京：中華書局，2006），卷 3，頁 61。清儒郝懿行云：「司馬筠直據此經甚確，但慈母實有不同。梁武所論，亦從來說經者之所未晰也。」清・郝懿行，《鄭氏禮記箋》，安作璋主編，《郝懿行集》第 2 冊（濟南：齊魯書社，2010），頁 1212。反對者如李慈銘曰：「梁武分別三慈，多乖經義，而譏鄭君掍而不辨，騾屬過言。」清・李慈銘，《越縵堂文集》（臺北：華文書局公司，1971，據民國 19 年國立北平圖書館刊本影印），卷 1，頁 42。黃以周云：「梁武帝斥鄭，誤矣。其謂君子言貴，無所不包，王子亦服小功五月，尤與古違。公子為其母練冠，在五服外，尚得為庶母慈己者服小功乎！」清・黃以周著，王文錦點校，《禮書通故》（北京：中華書局，2007），卷 9，頁 372。後人對三種經典文獻的解讀，以及鄭玄、武帝之說的評議，論者眾多，為「慈母服」詮釋的重要議題。其中涉及詮釋思路、現實背景影響，以及如何運用詮釋應對現實等問題，值得深入研究。然就本文主題而言，後人之詮釋思維儘管有異，但仍視三種文獻內容為「並時」者，未超越鄭玄、梁武帝。限於篇幅，姑置不論。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、「慈母服」制訂過程之推論

由前文論述可知，〈喪服〉、〈內則〉、〈曾子問〉等文獻中的「慈母服」存在牴牾。鄭玄以身分等級彌縫之，梁武帝則以為同名而異實。若將前述文獻視為並時的制度，則在解釋上，只能依違於二者之間。筆者以為，「慈母服」並非一成不變，「慈母如母」是逐步推演而成的。在此過程中，某些時期的論述、服敘被記載下來。由於時代不明，致使所載內容看似衝突，此因未慮及文獻內容的時間差異。[71]若以歷時發展的角度審視之，應可解釋這些牴牾之處。

（一）喪服類文獻顯示的服制發展過程

就今日所見文獻而言，西周時期已施行喪服制度。《尚書．康王之誥》有「釋冕，反喪服」一句，[72]為此制施行最早的記載。然從西周初至《儀禮．喪服》寫定，其間頗見不同於今本〈喪服〉服敘之記載，顯示服制經過多次變革的事實。如《墨子．節葬下》：「君死，喪之三年；父母死，喪之三年；妻與後子死者，五皆喪之三年。」[73]〈非儒下〉：「儒者曰：『親親有術，尊尊有等。』言親疏尊卑之異也。其禮曰：『喪父母三年，妻、後子三年，伯父、叔父、弟兄、庶子其（期），戚族人五月。』」[74]兩處皆記載為妻服喪三年，與〈喪服〉的期年不同；「戚族人五月」亦與〈喪服〉部分親族納入緦麻三月有間。又，〈喪服〉為「舊君」有服，《禮記》則兩見為舊君「不反服」之說，尤其〈檀弓下〉：

> 穆公問於子思曰：「為舊君反服，古與？」子思曰：「古之君子進人以禮，退人以禮，故有舊君反服之禮也。今之君子進人若將加諸膝，退人若將隊諸淵，毋為戎首，不亦善乎！又何反服之禮之有！」[75]

71 服敘差異也可能是地域、風俗不同造成。然就文獻來看，「慈母服」存在時間上的差異。而地域風俗因缺乏資料，且對於此服的差異難以做出解釋，姑錄之以待考。

72 《尚書．康王之誥》有「釋冕，反喪服」一句，舊題漢．孔安國傳，唐．孔穎達正義，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2007），卷 19，頁 290。

73 清．孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2009），卷 6，頁 176。

74 清．孫詒讓，《墨子閒詁》，卷 9，頁 287。孫詒讓引孔廣森云：「後子者，為父後之子，即長子也。」

75 漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，《禮記正義》，卷 9，頁 173。另一則見同書，卷 41，頁 722。

臺灣大學學術期刊資料庫

可知魯穆公（?-377B.C.）時，為舊君服喪已屬古禮。子思（?-?）認為，古代為君者尊重臣下，因此確實存在為舊君服喪的制度，但當時君臣關係不如過往，已不見為舊君行服者。〈檀弓〉記載子思之語，明確舊君之服從有到無的過程與原因，可知在喪服制度中，不同人倫關係之服，應存在各自的發展軌跡，差別僅在於文獻記載的詳略而已。

又，《郭店楚簡・六德》所載服制也與今本不同。簡文云：

> 仁，內也。義，外也。禮樂，共也。內立（位）父、子、夫也。外立（位）君、臣、婦也。[76]

這裡的「內外」，是以父、夫宗族血緣關係為別，並以此定親疏。又云：

> 疏斬布實（絰）、杖，為父也，為君亦然。疏衰齊，戊（牡）麻實（絰），為昆弟也，為妻亦然。袒字（免）為宗族也，為朋友亦然。[77]

與〈喪服傳〉「妻至親」的說法有間。[78]〈六德〉所載，可能是〈喪服〉在寫定過程中某一時期的文本，在服敘或思維上與今本略異。[79]由此可知，喪服制

76 劉釗，《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2005），頁 109。

77 同上註。

78 狄君宏云：「簡文所述以父系宗族為主，因此『內外』指與父系血緣關係之有無，並以此定親疏之別。為君之服同於父者，以君臣有『義』，為妻服齊衰者，亦以夫婦有『義』。〈喪服傳〉論妻服云：『為妻何以期也？妻至親也。』以『親』言夫妻，蓋以妻既經婚禮，已屬本宗成員，二者論述之出發點不同。」狄君宏，《魏晉服議之經權研究》，《文史叢刊》第 159 冊（臺北：國立臺灣大學出版中心，2024），頁 118。

79 彭林云：「不能排斥這樣一種可能，即在〈六德〉作成的時代，齊衰期作為一種喪等，並不區分杖期與不杖期。理由是，〈六德〉僅僅說到『疏衰齊，牡麻絰』，而沒有提及『杖』。」彭林，〈再論郭店簡〈六德〉「為父絕君」及相關問題〉，《中國哲學史》2001 年第 2 期，頁 101。另外，林師素英指出，夫為妻服喪有兩種狀況：一、夫之父已辭世，夫為喪主，齊衰而杖。二、夫之父存母歿，妻為嫡婦。妻死，夫之父為喪主，持杖，夫不杖。在一般狀況下，父先亡，故妻死，夫為喪主，是以〈喪服〉將為妻置之「杖期」。而夫之昆弟年老死亡時，應已有子為喪主，故置昆弟於「不杖期」，不能逕指妻服重於昆弟服。林素英，〈《六德》研讀〉，《國學

臺灣大學學術期刊資料庫

度確實行用於社會中，並且跟隨著時代觀念、事件等等因素逐步調整，最終形成現在的文本樣貌。〈六德〉的出現，以實例說明某些制度有其發展歷程，而此歷程中不同時期留存的文獻，反應出各時期的思維，以及制度在時間上的差異。

（二）「慈母服」的發展

筆者以為，經典中「慈母服」記載牴牾，主要原因是〈喪服〉與〈內則〉、〈曾子問〉等所載內容存在時間差異。若以「發展」的角度審視，則對「慈母服」的記載或可有新的認識。此觀點一則源自前述考察，如〈曾子問〉中孔子引述有司「古之禮，慈母無服」之言，其「歷時」因素已略見端倪，二則源自前賢的提示，如清儒朱景英（?-?）云：

> 《禮記》原非聖人手定之書，後儒各記所聞，致相矛盾者，往往而有……。〈曾子問〉慈母無服，與《儀禮》「慈母如母」服不合，……凡此之類，不可枚舉。[80]

清代楊椿（1676 - 1753）亦云：

> 〈喪服〉「慈母如母」，〈曾子問〉古慈母無服，喪慈母自魯昭公始也。《家語》始於孝公，則〈喪服〉不制於周初矣。[81]

二人指出文獻記載不合，楊氏的說法又納入時間因素。「慈母服」寫定時間難有定論，但文獻所載內容有相對明確的斷限。以下嘗試探論此服可能的發展脈絡。

〈內則〉所載為人君養子法，選擇賢淑者協助長養子輩，確保其受到良好的照顧與教育，有利於政權或家族的穩定與延續，故此制度應確實存在，且施行時間甚早。王國維（1877-1927）指出，「喪服之大綱四，曰親親，曰尊尊，

學刊》2014 年第 2 期，頁 81，注釋 43。

80 清・朱景英，《畬經堂文集》，卷 1，《四庫未收書輯刊》第 10 輯第 19 冊（北京：北京出版社，2000），頁 106。

81 清・楊椿，《孟鄰堂文鈔》，卷 5，《清代詩文集彙編》第 238 冊（上海：上海世紀出版公司，上海古籍出版社，2010），頁 66。

臺灣大學學術期刊資料庫

曰長長，曰男女有別。無嫡庶，則有親而無尊，有恩而無義」，[82]可見服制成立之初，除了親、恩的情感外，同時必須重視尊、義的實踐，此即周人分別嫡庶之法，而此法「本為天子、諸侯繼統法而設」。[83]在這樣制度中，慈母一則身分低，二則與所養子無血緣關係，在兩方面都處於邊緣地位。因此筆者認為，慈母在服制訂定之初，應尚未納入服敘中。若制服之初即有「慈母服」，則與之並列的師、保也應該有服；[84]且《禮記・曾子問》也不會存在有司「古之禮，慈母無服」以及孔子「何服之有」的說法。有司與孔子之說，道出了喪服制度原無此服的事實。〈曾子問〉中提問者為子游，當在孔子晚年。若昭公確為事主，則所論之事應繫於孔子青中年時期。就「慈母服」的發展而言，有司、孔子的答語內容當屬第一階段，即「慈母」僅是「君命所使教子」者，尚未進入服敘中。

服制隨現實所需變動，古代貴族為確保宗族勢力的延續以及宗廟血食不絕，故廣納庶妾以增加子嗣。[85]《詩經》歌詠多子之事，如〈螽斯〉歌詠「后妃子孫眾多」，[86]〈思齊〉「大姒嗣徽音，則百斯男」，注文提到「大姒十子，眾妾則宜百子也」，[87]其中雖有誇飾成分，但古人多子嗣的狀況應屬真實。在這樣的現實情況下，照顧子女的師慈保就顯得格外重要。且古代因生活條件限制，尤其產子過程可能造成婦女死亡，[88]其子易遭遇無母的困境。因此在服制初始時，雖無「慈母」之服，但生活中必然日漸感受到師慈保的重要，故此服的制訂具有現實需求的基礎，所乏者，僅為一次關鍵性的變革。〈曾子問〉將這場關鍵變革繫於魯昭公，而《孔子家語・曲禮子夏問》載其事發生在魯孝公時。[89]孝公在位時間為西元前796至前769年，昭公則在西元前541至前510，[90]相

82 王國維，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，卷 10，《海寧王靜安先生遺書》第 1 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁 450。

83 同上註，頁 446。

84 鄭玄《儀禮注》認為「不言師、保，慈母居中，服之可知也」，以為師、保有服，然〈喪服〉無之，鄭說不可必，姑錄以存之。漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 33，頁 387。

85 林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮・喪服》為討論中心》（臺北：文津出版社，2000），頁 292-295。

86 漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，卷 1，頁 35。

87 漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，卷 16，頁 561。

88 〈生民〉詩歌詠后稷之德，特別提到其出生時未傷害其母姜嫄：「誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無菑無害。」可見順利生產之不易。漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，卷 17，頁 589。

89 楊朝明主編，《孔子家語通解》（臺北：萬卷樓圖書公司，2005），頁 551。

臺灣大學學術期刊資料庫

差近二百年，必須釐清此事究竟發生於何時。

據《左傳・襄公三十一年》載，襄公（575B.C.-542B.C.）薨，繼位者為魯昭公，魯臣穆叔（?-?）本不欲立之，認為昭公「居喪而不哀，在慼而有嘉容，是謂不度。不度之人，鮮不為患，若果立之，必為季氏憂」。[91]傳文又載「比及葬，三易衰，衰衽如故衰」，杜預（222-284）注云：「言其嬉戲無度。」[92]至十一年，昭公母齊歸薨，昭公仍「大蒐于比蒲」，同年九月，傳文曰：「葬齊歸，公不慼。」[93]故鄭玄曰：「昭公年三十乃喪齊歸，猶無戚容，是不少，又安能不忍於慈母？此非昭公明矣。」[94]於父母之喪皆不盡心，且昭公與其慈母亦不見有特殊情分之記載，而謂其對「慈母」有「弗忍」而「欲喪之」之心，恐不可必。鄭玄依人情推論，當可信從。

魯孝公名稱，曾遭遇魯國內亂。根據《公羊傳》記載，孝公年幼時，邾婁顏公（?-?）之女為魯夫人。[95]顏公因而得至魯國，進入宮廷，與魯國九位女公子通姦，並藉機納賊，引發魯國之亂。當時專責養育孝公者中，有「臧氏之母」。內亂發生時，「臧氏之母聞有賊，以其子易公，抱公以逃，賊至，湊公寢而弒之」，[96]所弒者實為臧氏子，其後周天子平定了魯國內亂。

另一說，魯國此次內亂實源自周宣王（?-782B.C.）之亂命。據《國語》、《史記》載，魯武公（?-816B.C.）攜二子括與戲覲見宣王。括為嫡長子，而「宣王愛戲」，故立戲為魯太子。王之卿士樊仲山認為不妥，勸諫宣王，宣王不納。武公死，戲即位，是為懿公（?-807B.C.），此時孝公年尚幼。懿公九年，括之子伯御與魯人攻弒懿公，伯御即位。十一年後，宣王伐魯，誅伯御，定魯亂。[97]《列女傳》所載與此相近，唯重點在臧氏之母：

90 參《史記・十二諸侯年表》，周宣王三十二年「周宣王誅伯御，立其弟稱，是為孝公」，至平王三年「魯惠公弗涅元年」。昭公則于周景王四年即位，至周敬王十年薨。日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 14，頁 239-269。方詩銘編著，《中國歷史紀年表（新修訂本）》（上海：上海書店出版社，2013），頁 2-18。

91 晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2007），卷 40，頁 685-686。

92 同上註，卷 40，頁 686。

93 晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《春秋左傳正義》，卷 45，頁 787。

94 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 18，頁 368。

95 傳文不知其女為武公夫人或懿公夫人。

96 漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，卷 24，頁 307。

97 清・徐元誥集解，《國語集解》（北京：中華書局，2006），頁 22-23。日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 33，頁 570-571。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 孝義保者，魯孝公稱之保母，臧氏之寡也。……孝公時號公子稱，最少。義保與其子俱入宮，養公子稱。括之子伯御與魯人作亂，攻殺懿公而自立。求公子稱於宮，將殺之。義保聞伯御將殺稱，乃衣其子以稱之衣，臥於稱之處，伯御殺之，義保遂抱稱以出。……十一年，魯大夫皆知稱之在保，於是請周天子殺伯御立稱，是為孝公。[98]

宣王平定魯亂之後，尋求魯諸公子中「能道順諸侯者」為魯君。孝公以其人格特質、道德修養受到矚目，周王卿士樊穆仲（?-?）首先指出公子稱能「孝」，並稱美之云：

> 肅恭明神而敬事耆老，賦事行刑，必問于遺訓而咨于故實，不干所問，不犯所咨。[99]

孝公之「孝」，由其謚號可見一斑。而樊穆仲所稱「敬事耆老」，亦可知其人除循守道德之外，在情感上亦屬篤厚。《禮記・曾子問》所載一事，可為此說之證：

> 曾子問曰：「祭如之何則不行旅酬之事矣？」孔子曰：「聞之：小祥者，主人練祭而不旅，奠酬於賓，賓弗舉，禮也。昔者，魯昭公練而舉酬行旅，非禮也；孝公大祥，奠酬弗舉，亦非禮也。」[100]

記文「旅」指旅酬，「練」指小祥祭。小祥在三年喪中為週年之喪祭，若為期之喪則十一月小祥。此時孝子除首服，服練冠，表示哀情略殺。因此祭祀時，相較於葬後安魂的虞祭不得致爵，小祥已可致爵於賓。但因仍在哀戚中，故不得旅酬。至大祥，若為三年之喪則為二週年之祭，期之喪則為十三月之祭，愈近於吉，可行旅酬，但不能如宴飲行無算爵。這是生者對死者哀情由重至輕的儀文節次。記文記載了昭公與孝公違禮之舉，而昭公之違禮，顯示了其人情感澆薄，小祥即行旅酬。而孝公心性篤厚，至大祥之祭，應行旅酬以示哀情減殺

98 清・王照圓補注，《列女傳補注》，卷 5，頁 183-184。
99 清・徐元誥集解，《國語集解》，頁 23。《史記》所載與此相近。
100 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 18，頁 363。

臺灣大學學術期刊資料庫

之時，仍奠酬弗舉，不忍行具祥樂氣氛的儀文。孔子說：「人之過也，各於其黨，觀過，斯知仁矣。」[101]二人之違禮，反映出人格與情感狀態。正因為孝公的人格特質，宣王認為必能訓治其民，於是立之為魯公。

結合上述文獻，可歸納為六點：第一，《公羊傳》、《國語》、《史記》所載魯國內亂，應屬同一事件，唯記載出發點不同。《公羊傳》是為了闡釋《春秋經》「黑弓以濫來奔」之事，而黑弓為邾婁國人，故側重邾婁顏公引發的事件。而《國語》、《史記》記載了爭國弒君的原委。筆者以為，宣王違反嫡長子繼承制，應是魯國內亂主因。邾婁顏公穢亂魯國宮廷，引賊入室，造成宮廷防衛罅漏，促使懿公見弒。《公羊傳》不知所納賊為魯公子還是邾婁公子，但結合《國語》、《史記》，則此賊當即伯御。第二，《公羊傳》對「臧氏之母」的身分語焉不詳：「臧氏之母，養公者也。君幼，則宜有養者。大夫之妾、士之妻，則未知臧氏之母者曷為者也？」[102]《列女傳》稱之為「孝義保」，是否為劉向因臧氏護主之舉而定，雖不可必，但此名在先秦至《公羊傳》寫定的年代之前都未出現，應該是漢代才出現的名稱。而上文論及漢代對母名使用頗為隨意，又由於「保」字在更能凸顯安定、守衛之意，[103]較符合臧氏保主、護主之舉，因此採用此字。但若據〈曾子問〉、〈曲禮子夏問〉，以及〈喪服〉有慈母服而無保母服的制度事實，則臧氏更有可能是三母中的「慈母」。第三，《公羊傳》稱「臧氏之母」、《列女傳》云「義保與其子俱入宮，養公子稱」，可見此女非孝公庶母、武公之妾，則梁武帝「擇人」之說更符合史實。第四，孝公若無臧氏保護，必然死於內亂中。〈曾子問〉、〈曲禮子夏問〉雖然僅用「良」字評價臧氏，但檢閱史事，可知此字份量之重，也是孝公願意違制服喪的主要外在原因。第五，《左傳》記載魯昭公十一年其生母齊歸薨，鄭玄指出當時昭公已三十歲。而〈曾子問〉中卻載「昭公少喪其母」，年三十不可稱「少」。而上引《公羊傳》載魯亂之時，「孝公幼」，故臧氏得「抱公以逃」，可知孔子與子游對答中的魯公，更有可能是孝公。第六，對比魯孝公、昭公二人的人格特質，可以發現昭公澆薄而孝公篤厚。這種情感趨向，是孝公願意為有再生

101 三國魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2007），卷4，頁37。

102 漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，卷24，頁307。

103 如《尚書・胤征》「嗟予有衆，聖有謨訓，明徵定保」，孔傳：「保，安也。」舊題漢・孔安國傳，唐・孔穎達正義，《尚書正義》，卷7，頁102。《詩經・崧高》「南土是保」，鄭箋：「保，守也，安也。」漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，卷18，頁672。

臺灣大學學術期刊資料庫

之功的臧氏服喪的內在要因。孔穎達認為，為慈母服喪之事應屬之魯孝公，[104]基於以上論證，筆者以為其說可信。

以魯國內亂為契機，慈母服進入了第二個階段。而根據上文論證，當從《孔子家語・曲禮子夏問》所載事主為「孝公」，其文曰：

> 子游問曰：「（諸侯之世子，）喪慈母如母，禮與？」孔子曰：「非禮也。古者男子外有傅（父），內有慈母，君命所使教子（者）也，何服之有？昔〔者〕魯（孝）〔昭〕公少喪其母，（其）〔有〕慈母良。及其死也，公弗忍〔也〕，（慾）〔欲〕喪之。有司〔以聞〕曰：『〔古之〕禮，（國君）慈母無服，今也君為之服，是逆古之禮，而亂國法也。若終行之，則有司將書之，以（示）〔遺〕後世，無乃不可乎？』公曰：『古者天子（喪慈母），練冠以燕居。』〔公弗忍也，〕遂練〔冠〕以喪慈母。喪慈母（如母），（始則）〔自〕魯（孝）〔昭〕公（之為）〔始〕也。[105]

孝公首先變革服制，為慈母行服，較之〈曾子問〉所載，在時間上提前了二百餘年。引文所謂「如母」，乃如「公子為其母」之服，為練冠、麻衣、縓緣，因此子游所謂「喪慈母如母」，並不是如今本〈喪服〉置於齊衰三年，但相較古制無服而言，已有不同。由於「慈母」出現在服敘中，與制度初始樣貌不同，故引起子游疑惑。

魯孝公行慈母之服，實屬違制，或者屬於個人因私情而有的創制，卻順利流傳於後世，筆者以為可堪注意者有三：

其一，周王權力衰落、舉措失禮。做為天下共主的周王，其本身已多違禮之舉。據《史記・周本紀》記載，昭王時，王室開始呈現衰敗之象。[106]其後穆王之世，王道衰微。[107]懿王時「王室遂衰，詩人作刺」，[108]兩傳至夷王，《禮記・郊特牲》載：「覲禮，天子不下堂而見諸侯。下堂而見諸侯，天子之失禮

104 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 18，頁 369。

105 楊朝明主編，《孔子家語通解》，頁 551。引文標記與〈曾子問〉文字不同處，（）為〈曲禮子夏問〉所獨有，〔〕為〈曾子問〉所獨有。

106 日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 4，頁 74。

107 同上註。

108 同上註，卷 4，頁 76

臺灣大學學術期刊資料庫

也，由夷王以下。」注云：「時微弱，不敢自尊於諸侯。」[109]爾後厲王繼位，「暴虐侈傲」，受到驅逐。[110]宣王雖重振周室，然而「不修籍於千畝」、「料民於太原」，[111]多有失禮。尤其宣王立戲為魯世子，違反嫡長制，引發魯國內亂，恐是當時眾所周知之事。宣王後雖伐魯定亂，並為之立孝公，然「是後，諸侯多畔王命」。[112]周王舉措多失，益使諸侯不畏違禮。

其二，喪服制度為周代宗法制而訂。而宗法以血緣、親情為紐帶統治天下。推而廣之，人際關係中交往密切者，自然生出恩情，不僅止於血親、姻親，也不受限於身分等級，因此情感表達也是服制的重要作用。當人君之子出生後，師、保、慈母盡心長養之，日久情生，與此子建立深厚的情感。而魯孝公因慈母有大恩於己，不忍其死而無服，遂違禮制服。違禮順情的舉措，往往因滿足私情而得以流傳，且所謂「風行草偃」，位尊者既然順情而違禮，則同列者、下位者行此服更有所依憑，「慈母服」遂漸見施行。唯自魯孝公至子游時，此服尚未成為定制，而視生者對情感、古禮的依違，是以子游對此有疑，而孔子回溯古禮，斷此為失禮。

其三，孝公所制慈母服，雖僅為「練冠」，但因孝公非嫡長子，因此「練冠」為公子為生母之喪所服。這樣的母子關係，很可能是促使後來制服者將慈母之服提升至「如母」的潛在因素。

第三階段即上引《荀子・禮論》中服大功九月的慈母服。就內容來看，僅知是「衣被」者，近於〈內則〉之「慈母」，而非〈喪服傳〉所言慈母。值得注意的是，從魯孝公「練冠」至荀子（?-?）時，此服上升至大功，調整幅度甚大，可知這段時間中，對「慈母」之情有明顯的發揚。此外，「練冠」是對應「公子」身分而來，今既提升為九月，則此服的施行範圍已非僅限於公子為其母，而是受到社會更普遍的接受。正如王國維所說，嫡庶之制除了影響天子與諸侯，亦涉及大夫以下階層的繼承問題，因之形成宗統。[113]是以宗法與喪服制度必須照應此廣大群體的需要，符合上文提及三母的重要性將日漸獲得重視的說法。《公羊傳・僖公十五年》「夷伯者，曷為者也？季氏之孚也」，[114]何休注以為「孚」字訓為「信」，清儒俞樾（1821-1907）認為，此字當訓為「保」，

109 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，卷 25，頁 486。

110 日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 4，頁 77。

111 同上註，卷 4，頁 78。

112 同上註，卷 33，頁 571。

113 王國維，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，卷 10，《海寧王靜安先生遺書》第 1 冊，頁 446。

114 漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，卷 11，頁 138。

臺灣大學學術期刊資料庫

指的是季氏之保。[115]《國語・晉語》「失趙氏之典刑，而去其師保」、「擇師保以相子」，[116]大夫階層有師保。若聯繫〈內則〉所云，則慈母亦當有之。〈曾子問〉中孔子謂「男子」內有慈母，並未云僅國君有之，大夫、士階層應皆有慈母。可知慈母服被提升為「九月」，應是以更廣大的群體需求為變革主因的。

第四階段在荀子以後，秦始皇（259B.C.-210B.C.）焚書以前。此階段又是慈母服服敘大幅提昇的時期，已如今本置於齊衰三年。時間的訂定有賴于武威漢簡的發現，以及今人沈文倬先生（1917-2009）的研究。

一般而言，經文出現時間應略早於傳文，則齊衰三年之慈母服，應早於簡本〈服傳〉出現的上限，最晚則略早於〈服傳〉出現的下限。首先必須確定〈喪服〉經文是否有古文本。根據賈公彥所說：

> 鄭注《儀禮》從經今文者，注內疊出古文，不從古文。若從經古文者，注內疊出今文，不從今文。[117]

對鄭玄注《儀禮》時對今古文擇取的方法闡釋甚明。而〈喪服〉「疏衰裳齊，牡麻絰，冠布纓，削杖，布帶，疏屨，期者」，〈喪服傳〉云：「問者曰：何冠也？曰：齊衰、大功冠其受也。緦麻、小功，冠其衰也。帶、緣各視其冠。」鄭注云：

> 問之者，見斬衰有二，其冠同，今齊衰有四章，不知其冠之異同爾。緣如深衣之緣。今文無「冠布纓」。[118]

賈公彥云：「此注既疊出今文，明不從今文，從經古文有『冠布纓』為正也。」[119]亦即〈喪服〉確實存在今、古文本，而今文本作「疏衰裳齊，牡麻絰，削杖，布帶，疏屨，期者」，為鄭玄所不取。既然存在古文本，則〈喪服〉經文出現的時間，當可上推至秦火以前。

115 清・俞樾，《群經平議》，卷 23，清・王先謙編，《皇清經解續編》（臺北：藝文印書館，1964-1965），第 20 冊，頁 15763。

116 清・徐元誥集解，《國語集解》，頁 449。

117 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 30，頁 354。

118 同上註。

119 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

接著再看傳文的狀況。武威漢簡甲本〈服傳〉已見慈母服的說明，簡文如下：

> 慈母如母。慈母者何也？傳曰：「妾之毋子者，妾（子）之毋母者也。父命妾曰：『女以為子。』命子曰：『女以為母。』若是，則生養之，終其身如母。死，喪之三年如母，貴父之命也。」[120]

文字與今本〈喪服傳〉相差無幾。沈文倬指出，簡本〈服傳〉的特徵是：「與今行經傳合編之本互校，傳文完整，除個別誤寫和異體字外，全文相同。」[121]〈服傳〉引用了不少「舊傳」的文字，沈氏比對後發現皆引自《禮記》相關篇章。[122]在排除漢人羼入的著作後，沈氏考定《禮記》中論禮諸篇最遲當在周慎靚王（?-?）時，即公元前 320 年前後，[123]這也是沈氏認為〈服傳〉形成時間的上限。這個時間早於《荀子》成書，且〈服傳〉慈母服的說明文字，並不見於《禮記》篇章之中，因此筆者認為〈服傳〉出現的時間上限，應可再推遲至《荀子》成篇後，因此慈母服不見於大功九月的服敘中。

沈氏又根據石渠禮議中戴聖（?-?）、蕭望之（106B.C.-47B.C.）、韋玄成（?-36B.C.）等人之議與〈服傳〉多有不同，指出〈服傳〉當時已經流傳，且非今文學家之說，而「漢初今文《禮》祇有一家之學，今文經師所歧視的祇有景、武間出土的古文《禮》」。[124]此外，〈喪服〉「大功布衰裳，牡麻絰，纓布帶，三月受以小功衰，即葛，九月者」，〈喪服傳〉云：「大功布九升，小功布十一升。」鄭注云：

> ……凡天子、諸侯、卿大夫既虞，士卒哭而受服，正言三月者，天子、諸侯無大功，主於大夫士也。此雖有君為姑姊妹、女子子嫁於國君者，

120 甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編，《武威漢簡・甲本服傳釋文》（北京：中華書局，2005），頁 91。簡 10-11。「子」字當是書寫者遺漏未書。

121 沈文倬，〈漢簡《服傳》考〉，《宗周禮樂文明考論》（杭州：浙江大學出版社，2006），頁 176。

122 同上註，頁 205-214。對二者文字不同處，沈氏皆已考論。

123 沈文倬，〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》，頁 47。

124 沈文倬，〈漢簡《服傳》考〉，《宗周禮樂文明考論》，頁 218。

臺灣大學學術期刊資料庫

非內喪也。古文依此禮也。[125]

所謂「古文依此禮」，是指一般狀況下，天子、諸侯絕旁期，但〈大功章〉下有「君為姑姊妹、女子子嫁於國君者」之服，因其嫁於國君，故「尊同，則得服其親服」，[126]這句話來自〈大功章〉的傳文，而鄭玄稱之為「古文」。且鄭玄為〈喪服傳〉作注，並未見疊出今古文之處，則知所用僅有一本，而此本究竟為今文抑或古文？沈文倬又以鄭玄《儀禮》注中疊出之今古文異字校核〈服傳〉，舉出「期、基」、「楣、麋」、「箭、晉」、「伸、信」、「胖、辨」、「舅、咎」等古今字，而〈服傳〉皆從古文，故云：「鄭氏所據（指〈喪服傳〉）即是與簡甲、乙本出於同源之本而別無今文之本。」聯繫三處證據，可知流傳於漢代的傳文僅有古文本。[127]據此，沈氏將〈服傳〉出現的下限，定在秦始皇焚書以前。

經上述討論，可推論經文「慈母如母」出現的時間，當在《荀子》之後、秦始皇焚書以前。由於將慈母從大功九月改置於齊衰三年，服敘上已同於嫡妻。為了與嫡母、繼母等身分尊貴者區別，使服敘不至過度偏離喪服制訂初衷，因此對「慈母服」的限制應該也在此過程中不斷增加。〈喪服傳〉的內容當即此過程中各種限制的匯集：首先是「妾之無子者」、「妾子之無母者」的限制，一則排除了與父親無直接關係的「可者」，將身分集中至宗族成員。二則將能服者限定於妾子，排除嫡長子與其同母昆弟，使嫡庶有別。三則限定母子必須煢獨相依，增強情感繫聯，彰顯此「慈母」與制度最初養子法中慈母的差異。四則以「父命」為此服添上「尊尊」的份量，彰顯此服上升至母服最高服敘的原因，從而再次與本應受重服之名分的嫡妻區別，緊扣禮「定親疏、決嫌疑、別同異」的核心精神。這些限制的產生，雖然不能得知確切的時期，但應是隨著服敘由輕到重而增。這種現象並非僅見，即使經傳定本已然傳世，鄭玄、賈

125 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 31，頁 371。又阮元云：「『非內喪也古文依此禮也』，毛本脫下六字，徐本、《集釋》俱有，與單疏合。《通解》、《楊氏》俱無，戴校《集釋》云：『「古文」下當有訛脫。』」清・阮元，《儀禮校勘記》，清・阮元編，《皇清經解正編》（臺北：藝文印書館，1962），第 26 冊，卷 874，頁 9932。又，曹元弼云：「『古文』當為『故亦』，言非內喪，故亦依三月受服之禮也，玩疏自明。」清・曹元弼，《禮經校釋》，卷 16，《續修四庫全書》經部第 94 冊（上海：上海古籍出版社，1995，復旦大學圖書館藏光緒 18 年刊本），頁 429。筆者以為阮說為是。

126 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 32，頁 378、379。

127 沈文倬，〈漢簡《服傳》考〉，《宗周禮樂文明考論》，頁 219-221。

臺灣大學學術期刊資料庫

公彥仍不斷累增限制，如鄭玄的階級限制，以及賈公彥將「妾」的身分限制於「舊有子」之妾，進一步增加情感繫聯。這些都與「慈母」在宗族人倫中的特殊性有關，而這些限制，也使得「慈母」一詞的含意產生轉變。

由於〈喪服〉及《禮記》相關文獻同時展現於後世讀者面前，遂使人忽略其內容反映的可能是不同時期的狀況，而若以「發展」的思路解讀這些文獻，其間並無不通或牴牾之處。

六、結論

本文首先分析〈喪服〉、〈內則〉、〈曾子問〉中「慈母服」相互牴牾的狀況，這是將文獻內容視為「並時」之制必然得出的結論。

第二部分檢視漢代文獻中使用「慈母」與「母」名的狀況，發現存在運用相對鬆散的情形。而鄭玄注禮，嘗試利用身分階級會通文獻中的「慈母服」，但所論已逸出經傳文字的意涵。因此梁武帝針對鄭注提出辯駁，筆者以為梁武帝「擇人」為慈母的說法，比鄭玄「眾妾」之說更符合經典意涵，也更合乎歷史事實。

無論鄭玄的會通三禮，或梁武帝析論文獻，都不出以「並時」語境審視相關文獻的限制，而筆者認為應從「發展」的角度來解讀這些文獻。〈喪服〉中「慈母」的身分為父之妾，而服敘竟提升至齊衰三年。若就服制為宗法而創的目的來說，安排十分特殊，畢竟服喪必然影響生者執行宗族其他重要禮儀。然而，喪服制度除了因應宗法之外，同時具有抒發情感的作用。世事既遷，人情隨之而易，服制必然有所回應。古代為宗族延續，強調多子，而受生活條件限制，生產過程易造成母親死亡，使古人日漸重視三母的存在。此外，孩提之時，與照顧起居飲食者最易形成情感繫聯，庶子與慈母同處一室，其相處時間長，關係緊密，尤其在無母的狀況下，二者情感的交流必然深厚。慈保之母不再僅僅是「知其嗜欲」者，更有了「情義之深淺，寧可同日」[128]的差異。服制流傳的過程中，此類情況並不少見，後世「嫂叔服」更革所顯現的服制與人情之關係即為顯例，故嫂叔服議中所云「制服雖繼於名，亦緣恩之厚薄」，[129]亦可移用於此。而在此服發展過程中，魯孝公與其慈母之事，實為關鍵，致使「慈母」由無服進入服敘之中，其後由「練冠」至大功，終成齊衰三年之定制。在服敘上的大幅變動，也促使「慈母」一詞的內涵由擇諸眾人之照護子輩者，轉而成

128 唐・杜佑，《通典》，卷 92，頁 2508。
129 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

為與宗族關係更為密切的「父妾」。服敘之提升，肇因於情感的發揚以及現實的需求，而身分的轉變，除了情感因素之外，亦與服制特重宗族人倫有關。

本文解釋經傳、記文「慈母服」差異的思維路徑與鄭玄、梁武帝不同，而無意指斥二人誤讀文獻，尤其鄭玄以身分階級為說，建構出首尾契合的服制體系，足以自圓其說，而武帝批評鄭說，分析經文，亦自有功於經學。筆者提出新說，旨在順應經傳、記文字以解釋文獻之異，提供詮釋的另一種可能，供學界參酌。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達等正義，《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2007。
舊題漢・孔安國傳，唐・孔穎達正義，《尚書正義》，臺北：藝文印書館，2007。
漢・何休注，唐・徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2007。
漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2007。
漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2007。
漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記正義》，臺北：藝文印書館，2007。
三國魏・何晏集解，宋・邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2007。
晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，2007。
晉・范寧集解，唐・楊士勛疏，《春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，2007。
南朝宋・范曄撰，唐・李賢注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
唐・房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，2011。
唐・姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973。
唐・李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975。
唐・蕭嵩等奉敕撰，《大唐開元禮》，《景印文淵閣四庫全書》第 646 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
唐・杜佑撰，王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，2007。
唐・楊倞注，清・王先謙集解，《荀子集解》，臺北：世界書局，2000。
清・王照圓補注，虞思徵點校，《列女傳補注》，上海：華東師範大學出版社，2012。
清・楊椿，《孟鄰堂文鈔》，《清代詩文集彙編》第 238 冊，上海：上海世紀出版公司，上海古籍出版社，2010。
清・張尚瑗，《三傳折諸》，《景印文淵閣四庫全書》第 177 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
清・袁枚，《隨園隨筆》，《叢書集成三編》第 75 冊，臺北：新文豐出版公司，1997。
清・趙翼，《陔餘叢考》，北京：中華書局，2006。
清・朱景英，《畬經堂文集》，《四庫未收書輯刊》第 10 輯第 19 冊，北京 ： 北京出版社，2000。
清・孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，2007。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・郝懿行，《鄭氏禮記箋》，安作璋主編，《郝懿行集》第 2 冊，濟南：齊魯書社，2010。
清・張惠言，《讀儀禮記》，《續修四庫全書》第 90 冊，上海：上海古籍出版社，1995，北京圖書館分館藏刊本。
清・阮元，《儀禮校勘記》，清・阮元編，《皇清經解正編》第 26 冊，臺北：藝文印書館，1962。
清・胡培翬，《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993。
清・陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》，北京：中華書局，2007。
清・黃以周撰，王文錦點校，《禮書通故》，北京：中華書局，2007。
清・李慈銘，《越縵堂文集》，臺北：華文書局公司，1971，據民國 19 年國立北平圖書館刊本影印。
清・俞樾，《群經平議》，清・王先謙編，《皇清經解續編》第 20 冊，臺北：藝文印書館，1964-1965。
清・孫詒讓，《札迻》，北京：中華書局，2006。
清・孫詒讓撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2009。
清・曹元弼，《禮經校釋》，《續修四庫全書》第 94 冊，上海：上海古籍出版社，1995，復旦大學圖書館藏光緒 18 年刊本。
清・徐元誥集解，《國語集解》，北京：中華書局，2006。

二、近人論著

王國維，《海寧王靜安先生遺書》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
王文錦，《禮記譯解》，北京：中華書局，2021。
王利器校注，《風俗通義校注》，臺北：漢京文化事業公司，1983。
———，《鹽鐵論校注（定本）》，北京：中華書局，2006。
方向東，《大戴禮記匯校集解》，北京：中華書局，2008。
方詩銘編著，《中國歷史紀年表（新修訂本）》，上海：上海書店出版社，2013。
甘肅省博物館、中國科學院考古研究所編，《武威漢簡》，北京：中華書局，2005。
沈文倬，《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，2006。
李雲光，《三禮鄭氏學發凡》，上海：華東師範大學出版社，2012。
狄君宏，《魏晉服議之經權研究》，《文史叢刊》第 159 冊，臺北：國立臺灣大學出版中心，2024。
林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮・喪服》為討論中心》，臺北：文津出版社，2000。
———，〈《六德》研讀〉，《國學學刊》2014 年第 2 期，頁 76-94。

臺灣大學學術期刊資料庫

許維遹校釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，2005。
張雙棣校釋，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，2013。
彭林，〈再論郭店簡〈六德〉「為父絕君」及相關問題〉，《中國哲學史》2001年第 2 期，頁 97-102。
葉國良，《禮學研究的諸面向》，新竹：國立清華大學出版社，2010。
楊朝明主編，《孔子家語通解》，臺北：萬卷樓圖書公司，2005。
劉釗，《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2005。
閻振益、鍾夏校注，《新書校注》，北京：中華書局，2007。
日・瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書公司，1996。
Michael W. Eysenck and Mark T. Keane 著，李素卿譯，《認知心理學》，臺北：五南圖書出版公司，2003。

臺灣大學學術期刊資料庫