

## 民國時期學術界的喪服研究初探 ——以吳承仕爲例

劉永祥\*

喪葬之禮乃中國傳統文化重要之一環，而喪服為喪禮之核心內容，其不僅為中國傳統習俗主要載體之一，亦為傳統封建社會倫理、宗法、等級之外在表現。喪服禮制完備在周代，而孝道完備亦在此時，蓋喪服起源與孝道有莫大關係，與傳統中國倫理亦有莫大之關係；而喪服之制日益嚴密，乃封建綱常、等級森嚴化之反映也。學術界對民國喪葬禮俗之改革已多有研究，而於民國時期學術界之喪服研究卻無隻言片語及，實喪葬研究之一大憾事也，有感於此，故雖水準淺陋，而敢撰此文者，意欲拋磚引玉是也。

### 一、對喪服禮制的考辨

喪服作為中國傳統儒家喪禮之核心部分，隨著歷史時光的逝去而漸次形成一套極其完備的禮制規範，而這些禮制規範恰是中國傳統封建等級的體現，其變化不僅勾勒出喪服禮制本身的發展軌跡，更是傳統封建等級日益嚴密的禮俗體現。

在民國學界喪服禮制的研究中，最引人注目的莫過於吳承仕與陶希聖的爭論，實際主要為吳對陶的批評和糾正。茲就幾個主要方面分而述之。

（一）女子喪服禮制。女子服喪體系，惟以出嫁前後為父宗之親服喪差異最能展示其要義。女子出嫁，乃由父之宗出至夫之宗，恩隆於夫家，既嫁從夫，以夫為天，故降為父宗之親之服。這是宗法社會嚴密性的表現。

吳承仕指出：「按女子在室之服，一切與男子同，出嫁則降本宗一等，本宗亦

---

\* 劉永祥，北京師範大學史學研究所博士生。

降之一等：此通例也。」<sup>1</sup>而陶君說：「在室姑姊妹姪死服一年（原注云：「據程瑤田。」），她們出嫁以後，喪服遞降，為出嫁的姑姊妹女大功九月，為出嫁的兄弟之女小功五月（原注云：「據吳嘉賓。」）。」<sup>2</sup>陶君文中引吳嘉賓云為出嫁的兄弟之女小功。而「據喪服文例：為昆弟之女公子，在室期，出降一等則大功，從《開元禮》以至《大清通禮》，俱已補有明文」<sup>3</sup>。服喪降殺與加隆的差異，反映了婦女在宗族中地位之變化。除以上「出嫁而降」之服，女子出嫁不降之服有三，乃出於「敬宗」和「尊祖」。「出嫁不降」是女子服喪的一種變例，有其特殊性<sup>4</sup>。

（二）為父母服喪之喪服禮制。為父母服喪，乃喪服關係中「親親」關係最重要的一點。

陶希聖說：「對母之服，是從父引申而來的。」<sup>5</sup>吳承仕卻不同意此說，他認為：「按母子至親，至親以期服為本位，『父在為母期』不過是『不加』罷了，何嘗有『由父引申』之說。」<sup>6</sup>陶又言：「假如父死母嫁，子為嫁母一年，減了一期，子為嫁母之黨，仍服三月。」<sup>7</sup>吳則分析：「按『為嫁母期』者，仍是適用『至親期斷』那條原則，不過是『不加』而已。『子為母黨三月』，果何所指乎？若說是母之父母，應五月，母之姊妹，亦五月，唯母之兄弟為三月耳，不能隨便說是三月。」<sup>8</sup>

至於嫡子為庶母的服喪原則，二人亦有爭論。陶謂：「嫡子為庶母總麻三月（原注：「沒有生子的不算。」）。」<sup>9</sup>吳氏對這種含混不清，不加區別的結論也進行糾正：「按『士為庶母服總麻三月，大夫以上，為庶母無服』，這是指『子對

<sup>1</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，《吳承仕文錄》（北京：北京師範大學出版社，1984年），頁27。

<sup>2</sup> 同前註，頁26引。

<sup>3</sup> 同前註，頁27。

<sup>4</sup> 現代學者對此進行了考察，陳倩認為：(1) 女子子嫁者為昆弟之為父後者之服不降。(2) 女子子嫁者為祖父母不降。(3) 女子子嫁者為曾祖父母不降。參見陳倩：〈〈喪服〉女子「出嫁不降」考辨〉，《中國文化研究》，2003年春之卷，頁154-159。

<sup>5</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，《吳承仕文錄》，頁28引。

<sup>6</sup> 同前註。

<sup>7</sup> 同前註引。

<sup>8</sup> 同前註。

<sup>9</sup> 同前註引。

母』而說的；『士妾有子則為之總，無子則已』，這是指『君對妾』而說的。」<sup>10</sup>對陶氏在喪服問題上屢屢出現的錯誤，他批評道：「他忘了封建制的階級層，又分不清子對母、君對妾的關係：所以常常陷入繳繞不清的苦境。」<sup>11</sup>

（三）夫為妻服之喪服禮制。在宗法社會中，夫為妻綱，因此夫為妻之服也有著特別的規定。

吳承仕批評了陶希聖在此問題上的部分認識：首先，批評陶「夫為妻黨服，則從妻降三等」的說法。他認為：「按夫為妻之父母總麻，此所謂『外親之服不過總』，怎能說是降三等呢？」第二，駁斥陶所說：「夫族對妻之服，叫做名服。」他認為：「按『夫族對妻』，似不成語。『夫族對妻之服』絕無『叫做名服』之理，亦無『叫做名服』之事。」後來又對此問題展開詳論。第三，陶言：「夫族對妻之服，既是名服，則不能稱呼名義的婦，便沒有服。……兄對弟之妻，弟對兄之妻，在禮是沒有名的，換句話說，他與她沒有際會可治。」吳氏則認為這種說法也是沒有根據的，他舉證史實：「按〈大傳〉文義，在本文第八段已加解釋，〈大傳〉明明說『異姓主名治際會』，他偏說『沒有際會可治』；兄妻名『嫂』，弟妻名『婦』，他偏說『在禮是沒有名的』：這種解釋，幾乎為我們所不能想像。」<sup>12</sup>

通過吳對陶的批評，我們可以發現作為古文經學大師的吳承仕，在名物考證方面略勝一籌，其對諸種喪服禮制之考證，更能切中義理。同時，也說明中國古代儒家喪服制度講求嚴格的親屬、等級關係，而這與封建社會的宗法制有著密切的關聯，其為維護封建社會宗法制度必要之一環。

《禮記·大傳》云：「同姓從宗合族屬，異姓主名治際會，名著而男女有別：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？名者，人治之大者也，可無慎乎？」<sup>13</sup>吳承仕對此解釋說：「〈大傳〉中的『名治』，是男女之際以名分為準的意思；〈喪服〉中的名服，是本可不服因名義而不得不服的意思。」<sup>14</sup>

他還進一步解釋說：「同姓的在一個大宗之下，有尊卑遠近之不同，可以在宗

<sup>10</sup> 同前註。

<sup>11</sup> 同前註。

<sup>12</sup> 同前註，頁 27。

<sup>13</sup> 同前註，頁 24。

<sup>14</sup> 同前註，頁 25。

子家中，『昭與昭齒，穆與穆齒』的別親疏而敦睦誼，即所謂『大宗收族』者是也。」<sup>15</sup>

可見，吳承仕對喪服禮制研究造詣極深，能夠時時把握喪服中的親親、尊尊關係，發現隱藏在喪服背後的封建宗法制與等級制的枷鎖。他注意到喪服因時間、身分之不同而有所變化，對每一種喪服存在的具體環境，都有著清楚的理解。同是親情關係，但不同的政治等級，關係亦因之而不同。除此之外，他亦對男女喪服變除的歷史軌跡進行了研究，訂正了許多前人喪服變除研究的成果，用清晰的表格形式表現出來，讓人一目了然<sup>16</sup>。

除吳、陶二家以外，民國學界對喪服禮制的研究還有許多。比如錢玄的〈《儀禮》喪服經文釋例〉對喪服的等級之別和親疏之分，闡釋甚詳<sup>17</sup>。陳衍在〈禮經三論：孔子三世出妻辯、《儀禮·喪服》父卒為母解、昆弟兄兄弟異同辨〉一文中，不僅討論了為父母服喪的問題，同時，該文還論及了昆弟兄兄弟異同辨，認為昆弟兄兄弟有別，乃親疏有別，則喪服不一，這是森嚴的宗法制度的體現<sup>18</sup>。而古文經學大師章太炎在〈與沈商耆論喪服書〉中回答了沈商耆如何為妻服喪的問題，並藉此討論了為父、為母、為夫、為妻的服喪制度，主要闡釋了為妻服喪的問題。他說：「今於父母而外，仍申妻喪去官之制，於王父伯叔父母兄弟及子則否，此得加於時制者也。以是顯夫婦報施之誼。」<sup>19</sup>而文藻的〈中國喪禮沿革〉中，則對喪服變遷，從時間上梳理了其演變之跡，將歷代喪服變遷之大事，娓娓道來，條分縷析<sup>20</sup>。

綜上所論，民國學界對儒家喪服禮制的研究，不僅對喪服禮制本身進行了考證，而且梳理了其演變的歷史軌跡，同時又注意挖掘其背後隱藏的封建宗法、等級意蘊。他們的研究不僅辨章學術，考鏡源流，而且也具有極高的現實價值，為民國

<sup>15</sup> 同前註，頁 24。

<sup>16</sup> 吳承仕：〈喪服變除表〉，《國學論衡》第 6 期（1935 年 12 月），頁 20-28、42-45。

<sup>17</sup> 錢玄：〈《儀禮》喪服經文釋例〉，《國學論衡》第 3、4 期上冊（1934 年 6 月、11 月），頁 11-26、45-58。

<sup>18</sup> 陳衍：〈禮經三論：孔子三世出妻辯、《儀禮·喪服》父卒為母解、昆弟兄兄弟異同辨〉，《國學論衡》第 3 期（1934 年 6 月），頁 9-11。

<sup>19</sup> 章太炎：〈與沈商耆論喪服書〉，《制言半月刊》第 27 期（1936 年 10 月 16 日），頁 2。

<sup>20</sup> 文藻：〈中國喪禮沿革〉，陳其泰等編：《二十世紀中國禮學研究論集》（北京：學苑出版社，1998 年），頁 330-372。

喪服新禮制的制定提供了重要的借鑒。

## 二、對喪期源流及演變的考察

喪服制度中一個重要的方面就是服喪時限，即喪期問題。中國儒家宣導三年之喪，而三年之喪是整個喪服制度的核心和代表。《論語·陽貨》中有這麼一段對話：「宰我問：『三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。』子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎？』曰：『安！女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。』宰我出。子曰：『予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？』」自此以後，三年之喪成為中華喪俗要則之一，在父母等直系親屬過世的三年之中，孝子的生活起居必須自我約束，行為舉止必以哀容，不得婚嫁、赴宴和應考。由此便引發出問題，即三年之喪起源於何時，是否為孔子所創？正如宰我所質疑那樣，後世是否一直遵循三年之喪之制，其演變軌跡如何？民國學界對這些問題都做了深入、細緻的研究。茲分而述之。

### （一）三年之喪的起源研究

關於三年之喪的起源，民國學界探討的文章頗多，討論的問題主要集中在三年之喪是殷商舊制還是儒家所創，同時亦提出一些新的觀點。

吳承仕認為：「〈三年問〉是《小戴》採取《荀子·禮論》中的一節，由荀而孟，由孟而孔，其理論是一致的。我們從制作〈喪服〉，提倡〈喪服〉，解釋〈喪服〉，三者『一以貫之』這方面看，至少可以說它是晚周以前久已盛行的一種禮文與禮意。」<sup>21</sup> 傅斯年也持此說，言：「蓋殷之遺禮，而非周之制度。」傅斯年的結論與其對殷、周的認識有關。傅斯年曾提出著名的「夷、夏東西說」，認為：「夷與商屬於東系，夏與周屬於西系。」<sup>22</sup> 他認為：殷、周之間有著根本的區別。但這

<sup>21</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，《吳承仕文錄》，頁 13。

<sup>22</sup> 傅斯年：〈夷夏東西說〉，《傅斯年全集》（長沙：湖南教育出版社，2003 年），卷 3，頁 182。

種區別是他人為擴大的，乃是將同一類型的文化在不同時期的發展特徵，看作是兩個地區、不同種族的差異<sup>23</sup>。

胡適早年認為：「三年之喪，也是儒家所創，並非古禮。」<sup>24</sup>不過後來在〈說儒〉一文中卻改從了傅斯年的主張。他指出：「傅先生之說，一面可以相信滕、魯的統治階級不曾行此禮，一面又可以說明此制行於那絕大多數的民眾之中，說它是『天下之通喪』也不算是過分的宣傳。……周王朝不行此禮，魯、滕諸國也不行此禮，而孔子偏大膽的說，『三年之喪，天下之通喪也』。《論語》記子張問：『《書》云：「高宗諒陰，三年不言。」何謂也？』孔子直對他說：『何必高宗？古之人皆然。君薨，百官總己以聽於冢宰，三年。』……孔子、子張都是殷人，在他們的眼裏嘴裏，『天下』只是那大多數的殷商民眾，『古之人』也只是殷商的先王。……三年之喪是『儒』的喪禮，但不是他們的創制，只是殷民族的喪禮，正如儒衣儒冠不是他們的創制，只是殷民族的鄉服。』<sup>25</sup>

對傅、胡兩位先生的結論，馮友蘭先生提出了不同看法，他認為：「殷末周初之際，殷周民族間之界限已似亦不如胡傅二先生所想像之顯著。」<sup>26</sup>章太炎對此亦持否定意見，認為周代無三年之喪，乃春秋時則有<sup>27</sup>。他根據孔子之言：「三年之喪，亦已久矣夫！」（《禮記·檀弓》）從而判定三年喪並非孔子所創，否則怎會說「其久不行也」<sup>28</sup>。不過現代亦有學者進一步支持「殷商舊制說」<sup>29</sup>。

郭沫若不同意「三年之喪」為殷商舊制說，他同意胡適早年的看法，指出：「三年喪制本是儒家的特徵，胡適往年是認為孔子的創制，據我所見到的也是這

<sup>23</sup> 傅斯年：〈周東封與殷遺民〉，同前註，頁 243-245。

<sup>24</sup> 胡適：〈說儒〉，姜義華主編：《胡適學術文集·中國哲學史（下）》（北京：中華書局，1991 年），頁 629。

<sup>25</sup> 胡適：〈說儒〉，同前註，頁 630-631。

<sup>26</sup> 劉夢溪：《中國現代學術經典·馮友蘭卷》（石家莊：河北教育出版社，1996 年），下冊，頁 940。

<sup>27</sup> 章太炎：〈駁皮錫瑞三書〉，《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1985 年），第 4 冊，頁 25。

<sup>28</sup> 同前註，頁 24。

<sup>29</sup> 楊朝明：〈「三年之喪」應為殷代遺制說〉，《史學月刊》，1995 年第 2 期，頁 12-17；李洪君：〈周代三年之喪考〉，《重慶師院學報》（哲社版），2001 年第 1 期，頁 68-72。筆者認為周代通行三年之喪，〈喪服〉所記載的三年之喪是周代的喪禮，與其時史實亦相符。



樣。」<sup>30</sup> 郭沫若先生在〈駁〈說儒〉〉中進行了精密考證：

首先，他認為《尚書·無逸》中的「乃或亮陰（諒陰、梁闇），三年不言」之語，「不能隨隨便便地解釋為居喪守制」。他認為「亮」和「諒」大概就是明確、真正的意思；「陰」同「瘖」，指口不能開。因此說殷高宗即位之後，「患了真正的瘖啞症，不能夠說話，苦了三年」。這樣就把「三年之喪」為殷商舊制的主要依據之一給否定了。其次，他以殷墟出土的四片甲骨卜辭來證明殷代王室是不行三年之喪的。故而推定：「三年之喪並非殷制……所謂『斟酌損益』的事情無疑是有的，儘管他（孔子）在說『述而不作』，但如『三年之喪』便是他作出來的東西，是不是傑作是另外一個問題。」<sup>31</sup>

著名的疑古派學者錢玄同也將「三年之喪」的制作權歸於孔子。他認為：「孔子制禮之說雖未盡當，然亦非無徵之臆談，比周公制禮之說高明多矣。禮之中確有一部分為孔子所制，如『三年之喪』看《論語·陽貨篇》，《孟子·滕文公篇》，《墨子·非儒》、〈公孟〉、〈節葬〉諸篇，則此禮制自孔子，實有明徵。惟《儀禮》中如〈聘禮〉所言，與孔子之主張相背，而升降揖讓之繁文縟節，自非孔子所定，且與孔子重禮之意亦未必吻合；其書蓋晚周為荀子之學者所作。」<sup>32</sup>

對於這幾種觀點，現代《儀禮·喪服》研究的權威大家丁鼎先生都有總結與論述。他認為，將「三年之喪」說成「殷商舊制」、「東夷之俗」、「周公之法」或「孔子創制」，均有難以自圓之處，但也均有一定道理。相對而言，「周公之法說」、「孔子創制說」較前二說可取之處為多<sup>33</sup>。筆者亦偏向於認同周公之法說，限於篇幅，不做論證。

<sup>30</sup> 郭沫若：《青銅時代·駁〈說儒〉》，收入《郭沫若全集·歷史編1》（北京：人民出版社，1982年），頁436。

<sup>31</sup> 同前註，頁437-439。

<sup>32</sup> 錢玄同：〈重論經今古文學問題〉，顧頡剛：《古史辨》（上海：上海書店，1992年），第5冊，頁45。

<sup>33</sup> 丁鼎認為，周公時代所制定的禮樂體系中已包含初具規模的喪服制度及與之相關的諸種喪期（當然也包含「三年之喪」）的內容——喪服制度及「三年之喪」的最終形成和確立，與孔子及先秦儒家學派有密切的關係，但將「三年之喪」說成孔子與儒家學派的創制則有悖於實際，因為早於孔子的叔向就已在提倡「三年之喪」了，而晏嬰則在實行近似於「三年之喪」的服制了。參見丁鼎：〈「三年之喪」源流考論〉，《史學集刊》，2001年第1期，頁7-15。

## （二）三年之喪的演變研究

春秋戰國時期，以「三年之喪」為代表的儒家久喪觀念，遭到墨子及其他學派的強烈反對。而三年之喪也確實較長，實施起來比較困難，所以《禮記·三年問》與《荀子·禮論》中提出的「三年之喪，二十五月而畢」的主張，得到更大的認同，傳承千年。關於三年喪期的具體規定，民國學者亦進行研究，並得出自己的認識。主要表現在吳、陶二君關於「加隆」的爭論中。

喪服本以期斷，三年為加隆，乃表示對死者的尊崇。鄭玄遍注群經，取二十七月之說，後廣為流傳。將喪期由二十五月擴展為二十七月，蓋因為閏月的出現，使三年喪的喪期因服喪者是否將閏月計算在內，而產生二年之喪與三年之喪並行的局面。

陶希聖在〈現於喪服之妻女地位〉中說：「這加隆的喪期——斬衰三年，唐明以後，漸漸應用多了，在古代（至少漢儒所保持的學說）加隆的喪期是很少用的。」<sup>34</sup> 吳承仕不同意這種觀點：「按加隆服之斬衰三年，只適用於『子為父臣為君妻為夫』之三綱服，說不到某時應用多某時應用少。唐代絕無加斬衰服之事，只宋代加婦為舅姑服三年，明代又將子為父母婦為舅姑一律加斬衰三年；但是宋明人並不是把三綱增成四綱，何以說是『古代加隆的喪期是很少用的』呢？」<sup>35</sup> 而喪服「父為長子斬衰三年」一條，為明人所刪，確是事實。因此，陶氏所言，顯與史實不符。

陶言加隆之服，「首先是臣對於君，其次是子對於父」<sup>36</sup>。吳則指出這與古代喪服制度不合，他說：「按喪服體系，以親親為本，喪服明文，以父為首。」<sup>37</sup> 陶謂：「卿大夫士對於諸侯的喪用斬衰三年，對於天王卻止用總衰，這是因為什麼？『君，至尊也。』」<sup>38</sup> 此說亦遭到吳之批判：「按諸侯對天子，天子之卿大夫士對天子，諸侯之卿大夫士對諸侯，凡卿大夫之臣對卿大夫，皆因直接的君臣關係而服斬衰三年。諸侯之臣對天子是間接的，故須避『諸侯為天子』之嫌疑，不得服斬

<sup>34</sup> 陶希聖：《婚姻與家族》（上海：商務印書館，1934年），頁41。

<sup>35</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，《吳承仕文錄》，頁26。

<sup>36</sup> 陶希聖：《婚姻與家族》，頁41。

<sup>37</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，《吳承仕文錄》，頁26。

<sup>38</sup> 陶希聖：《婚姻與家族》，頁41。



衰，而服穗衰七月。」<sup>39</sup>所以吳氏認為，陶君之文是難以成立的。

由此衍生出去，吳氏亦從「臣為君斬衰」的禮制中透析出其背後所隱含的父子與君臣三年之喪之間的區別。

〈檀弓〉云：「事親有隱而無犯，左右就養無方，服勤至死，致喪三年；事君有犯而無隱，左右就養有方，無勤至死，方喪三年。」鄭玄注云：「方喪，資于事父。彼以恩為制，此以義為制。」對古典文獻記載的「臣為君斬衰」的三年之喪，吳氏認為這「很顯然地說明了臣為君服，不過是一種『比方』而已，本非骨肉之親，只以國家組織的關係而付與以高壓似的一種強度義務：故一為恩制，一為義制，恩制是血統的，不可變的，義制是人為的，可變的，這是兩者不同之點」<sup>40</sup>。這段話清楚地解釋了喪服制度中尊尊、親親關係之間的差別。

除此之外，吳氏還對喪服制度中喪期的單位，即所謂五服，重新做了更為完備的解釋。他否定了對喪期的傳統認識，指出古來稱「斬衰三年，齊衰期，大功九月，小功五月，緦麻三月」為五服，但「事實上不止此數，前後亦稍有變更」<sup>41</sup>。他將各個朝代的喪期，通過列表，予以考察，得出了比較科學的結論。他分析：「原來喪服的時間長短，是以期——一年——為基本單位的，何以要用期為單位呢？因為『天地已易四時已變』的原故。由期而加為『再期』，『再期』實只二十五個月，要須經過三年，故謂之『三年』；由期而減為不及期，期有四時，故減為三時二時一時三級。」他以圖表的形式表示喪服期間升降的標準，還說：「『總衰七月』，『殤大功七月』及後增的『齊衰五月』，都是一種例外的變態，不能入算的。又小功等於期之四分之二，當為六月，而定為五月，或者是不用偶數的原故吧。」<sup>42</sup>其考證功力不能不讓人嘆服，後世所謂考證學者當足鑒矣。

### 三、對喪服政治、倫理功用的學理考量

在中國傳統宗法社會，喪服制度對維繫封建政治關係、家族關係以致綱常倫理

<sup>39</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，《吳承仕文錄》，頁 26。

<sup>40</sup> 同前註，頁 21-22。

<sup>41</sup> 同前註，頁 16。

<sup>42</sup> 同前註，頁 17-18。

均不可少。民國學者對此亦通過研究提出了自己的觀點。

吳承仕特別強調喪服關於社會倫理的重要性，他提出：「三綱五常制來源於〈喪服〉。」他也看到了「禮時為大」的一面。其言曰：「〈喪服〉的條文，因時代而變，而〈喪服〉的原理原則，則始終不變，也可以說在資本主義國家的自由主義個人主義沒有侵入的瞬間，〈喪服〉所表現的倫理觀念，幾乎支配了一切。」<sup>43</sup>

其又言：「我以為三綱之名，雖始於漢，而三綱之實，則本於〈喪服〉。〈喪服〉中首列三斬衰：子為父斬衰，表示家長制，臣為君斬衰，表示封建制，妻為夫斬衰，表示男統制，這是古代『三位一體』的一個意識形態，漢儒把它抽象化，即名之為三綱，把它天人合一化，又推本之於上下，左右，前後，表裏，寒暑，晝夜種種的自然現象。」<sup>44</sup>

後來他又對喪服所表現的宗法與封建意味進行闡釋說：「父子至親，在父權制方面，父同時又是至尊，故父為子期，子為父則加為斬衰；夫妻至親，在男統制方面，夫同時又是至尊，故夫為妻期，妻為夫則加為斬衰；臣為君斬衰，君為臣吊服加麻，這是封建制的關係，不得以父子夫妻為比的：『這三斬』在後來名為『三綱服』。」<sup>45</sup>

可見吳氏認為喪服在封建宗法社會的地位和功用極高、極大，他將喪服提高到古之未有的高度。其言曰：「喪服的整個表現，無疑的是某時代某種經濟社會的一個意識形態，換言之，喪服中諸條理，是宗法封建社會中一種表現人倫分際的尺度，同時即是後來研究古代親屬倫理的一個最適用的鑰匙。」<sup>46</sup>

章太炎也極為重視喪服制度與政治統治、家族融合的關係。在〈答吳檢齋論喪服書〉中，他強調男權社會的合理性，他認為父系社會「斯正文化之至優著者，豈可與封建同論哉」。並進一步指出喪服制度正是維護這一社會現象的重要一環。其言：「今所以存國性者，固非獨喪服一端，然苟有存者，不敢廢也，何必震於殊俗，怵於異言，以變吾之故常哉。」<sup>47</sup>

所以他極力反對廢除喪服制度。他認為當前許多社會問題的產生正是因為禮教

<sup>43</sup> 同前註，頁 15。

<sup>44</sup> 吳承仕：〈五倫說之歷史觀〉，同前註，頁 2-3。

<sup>45</sup> 吳承仕：〈中國古代社會研究者對於喪服應認識的幾個基本觀念〉，同前註，頁 22-23。

<sup>46</sup> 同前註，頁 13。

<sup>47</sup> 章太炎：〈答吳檢齋論喪服書〉，《章太炎全集》，第 5 冊，頁 4。

衰落，而根本則是由於喪服不興。他說：「國家昏亂，禮教幾於墜地。然一二新學小生之言，固未能盡變民俗。如喪服一事，自《禮經》以至今茲，二三十年，未有能廢者也。」但他也認識到民國時期的喪服制度不可能盡遵古禮，而民國未定喪服，該遵何禮？他通過考察歷朝歷代的喪服制度，比較其優劣得失，認為我們應當擇善從之，取其稍完美者<sup>48</sup>。章氏之言，以古文學家的姿態推崇喪服，又以禮學大家的學識評點歷代喪服之失，局限固在，其卓識亦彰顯其中。

與章、吳師徒相較，劉汝霖對喪服的尊崇程度，則大大減少。與章、吳等人不同，他是以整個儒家喪禮的沿革為研究對象。他依經據史，將歷代喪禮沿革變遷，予以分類記載，展現了墳塋、棺槨、殉葬、服制等喪葬制度的沿革情況，喪服亦在其研究之列。他認為喪禮是源於迷信，他在〈喪禮雜記〉中說：「今之喪禮乃迷信之藪，豈可奉之不疑乎？」<sup>49</sup>所以他呼籲變更古制，改革喪葬習俗。對喪服制度當然亦是此種態度。

與劉氏研究思路較為相似的是文藻。通過對歷代喪禮的考察，他認為：「在古時喪禮，多源於迷信，經儒家澄清整理以後，始成新的意義，無復迷信獨斷之氣味。」他認為古之喪禮皆本諸人情，尤其經過儒家的改造。「就人之情感與理智二者而為之折衷……制為節文，中庸縝密，無有過也」。但是經過封建時期不斷變革後的喪禮，則「多昧此義，流於迷信，使喪禮復變為宗教之儀式」。他認為這種繁縟的喪禮儀式應該立即矯正，「應由國家制定一極『禮文簡而含意明』之喪儀，使之通行天下」<sup>50</sup>。

除以上所列諸家以外，民國時期，關於喪服研究的作品還有魏元曠撰〈喪服匯識〉、勞乃宣撰〈喪服用古今冠考〉等，他們共同代表了民國喪服研究的新成果和達到的新高度。

#### 四、餘 論

民國學界喪服研究的興起，絕非偶然，蓋與中國學術發展大勢相為契合。晚清

<sup>48</sup> 章太炎：〈喪服依開元禮議〉，同前註，頁 35-36。

<sup>49</sup> 劉汝霖：〈喪禮雜記〉，《人生評論》第 1 期（1936 年 10 月），頁 13。

<sup>50</sup> 文藻：〈中國喪禮沿革〉，陳其泰等編：《二十世紀中國禮學研究論集》，頁 372。

以來，中國門戶大開，西學踏浪而來，新的研究理念、研究方法不斷被引入中國，學術風氣為之一新，有所謂新學之稱，即中、西、古、今融為一體之學。至民國，學術已經突破經學之束縛，打破經學一統天下之局面。學者不再沉醉於解經之中，而漸漸將經典看作古代社會的史料載體，從而有所謂社會史的興起，民俗學即是其中一支，而傳統喪葬制度無疑是不可回避的一個重要部分，作為喪葬制度核心內容的喪服，自然也受到學者的關注。新學之形成，並不代表舊學之消亡，蓋因學術具有傳承性。故民國學術非純粹西學，而中西新舊之雜糅，此民國學界喪服研究亦有明顯清代考據學特色之原因也。

民國學界的喪服研究，不僅具有極高學理上之價值，而且有民俗上之現實意義，蓋民國學界的喪服研究，對當時政府喪服禮制的政策變化以及社會風俗變革有相當之影響。歷史發展至今天，喪服在中國依然為一普遍世象，而為國人所忽視，若民國諸大師復生，眼見此狀，其不扼腕慨歎也歟！

## 徵引書目

- 文 藻：〈中國喪禮沿革〉，陳其泰等編：《二十世紀中國禮學研究論集》，北京：學苑出版社，1998年。
- 吳承仕：〈喪服變除表〉，《國學論衡》第6期，1935年12月。
- \_\_\_\_\_：《吳承仕文錄》，北京：北京師範大學出版社，1984年。
- 胡 適：《胡適學術文集·中國哲學史》，北京：中華書局，1991年。
- 郭沫若：《青銅時代·駁〈說儒〉》，《郭沫若全集·歷史編1》，北京：人民出版社，1982年。
- 陳 衍：〈禮經三論：孔子三世出妻辯、〈儀禮喪服〉父卒為母解、昆弟兄弟異同辨〉，《國學論衡》第3期，1934年6月。
- 陶希聖：《婚姻與家族》，上海：商務印書館，1934年。
- 章太炎：〈與沈商耆論喪服書〉，《制言半月刊》第27期，1936年10月16日。
- \_\_\_\_\_：《章太炎全集》（四、五），上海：上海人民出版社，1985年。
- 傅斯年：《傅斯年全集》，長沙：湖南教育出版社，2003年。
- 劉汝霖：〈喪禮雜記〉，《人生評論》第1期，1936年10月。
- 劉夢溪：《中國現代學術經典·馮友蘭卷》，石家莊：河北教育出版社，1996年。
- 錢 玄：〈《儀禮》喪服經文釋例〉，《國學論衡》第3、4期上冊，1934年6月、11月。
- 錢玄同：〈重論經今古文學問題〉，顧頡剛：《古史辨》（五），上海：上海書店，1992年。