

再敘彝倫：洪武時期的婚喪禮俗改革

張佳^{*}

以統治族群變更為表徵的元明易代，引發了中國近世歷史上一次重要的文化變革。朱明政權起源於被元季正統士大夫視為叛逆的紅巾武裝，如何論證政權的合法性，成為明代開國面臨的重要問題。在古代中國，儒家意識形態是政治合法性的基本來源；這促使當政者依照儒家理想、通過文化重建來塑造自身的正統形象。

面對金元兩代遺留的胡漢雜糅、尊卑失序的社會禮俗，明初以「用夏變夷」、「復古」為號召，進行了一場大規模的禮俗變革。其中，婚喪禮俗牽涉到儒家倫理的核心內容，故此尤其受到關注。金元時代流行的收繼婚、中表婚、同姓通婚、火葬等婚喪形式，或因事涉「胡俗」，或因有悖儒家倫理，在洪武時期均被嚴令禁止。這場以正統儒家道德為依歸的禮俗變革，為朱明政權提供了有力的正統性、合法性證明，也為儒家倫理滲入民眾生活提供了有利的契機，並塑造出明代社會生活的某些樣貌和特徵。

關鍵詞：洪武 禮俗 復古 「用夏變夷」 政治合法性

^{*} 復旦大學文史研究院

引言

以統治民族變更為表徵的元明易代，帶來了中國近世歷史上影響深遠的一次文化變革。明代開國之初，面對元代遺留的胡漢雜糅、尊卑失序的社會禮俗以及自身所面臨的政權合法性困境，當政者以「用夏變夷」、「復我中國先王之教」為號召，由上而下展開了一次大規模的禮俗¹改革運動，試圖以儒家倫理為標準，對混亂的民間禮俗進行重新規範，並以此為基礎建立自身的文化正統。

在兩宋時代，「一道德、同風俗」、建立民眾社會生活的同一性，是眾多儒家士大夫的政治理想與社會實踐努力的方向。² 蒙元統治時代的降臨，終止了儒家思想在國家意識形態中的主導地位。與宋代相反，蒙古當政者奉行「因俗而治」的統治原則，再加上湧入中原的外來族群與漢族長期混居共處，這使得民眾日常生活從衣冠形制、交往儀節到婚喪嫁娶的方式，都出現了胡漢交融的狀況。³

¹ 關於「禮俗」這個概念，學界尚無統一的定義。廣義的禮俗，內容涵蓋了禮儀和風俗；而狹義的禮俗，特指在禮制的規範和影響下所形成的風俗（參看劉增貴，〈中國禮俗史研究的一些問題〉，《第三屆國際漢學會議論文集·法制與禮俗》〔臺北：中央研究院歷史語言研究所，2002〕，頁157-163）。本文對「禮俗」的界定取其窄義，認為禮俗是國家禮制規範在民眾生活中的投射，其背後隱藏著國家試圖傳遞的某些觀念。另外，本文使用的「胡俗」、「胡漢」等詞，是為方便表述而使用的傳統詞彙，並不含有價值評判的意味。

² 關於宋代士大夫「一道德、同風俗」的治國理想，參看葛兆光，〈置思想於政治史背景之中——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》〉，《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》（臺北：聯經出版事業公司，2009），頁408-409。明初對這一命題也甚為關注，永樂十六年曾以此作為科舉殿試策論的題目，見《明太宗實錄》（收入《明實錄》〔臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962〕），卷一九八，頁2067。

³ 正如魏復古 (Karl A. Wittfogel) 所指出的，征服與被征服民族之間的文化交流，是一個雙向「涵化」(acculturation) 而非單向「同化」(assimilation) 的過程（參看Karl A. Wittfogel and Chia-sheng Feng, *History of Chinese Society-Liao (907-1125)* [Philadelphia: American Philosophical Society, 1949], pp. 1-32；以及蕭啟慶對此的評述，氏著，〈論元代蒙古人之漢化〉，氏著，《內北國而外中國：蒙元史研究》〔北京：中華書局，2007〕，頁671）。然而迄今為止的蒙元社會文化史研究，大多集中於少數族群的「漢化」，而對漢族在生活習俗上的「胡化」現象，卻較少關注。關於蒙古習俗對漢族社會生活的影響，較為系統的研究參看李治安，〈元代漢人受蒙古文化影響考述〉，《歷史研究》2009.1：24-50；Henry Serruys, "Remains of Mongol Customs during the Early Ming," in *The Mongols and Ming China: Customs and History*, ed. Francoise Aubin (London: Variorum reprints, 1987), pp. 137-190。金元兩代的統治不僅帶來了民間禮俗的胡漢雜糅，還造成了漢族社會等級秩序的鬆動，這些構成了明初禮俗改革的直接背景。

朱明集團脫胎於元末紅巾武裝，直到開國之前兩年（1366），在名義上仍和紅巾龍鳳政權（1355-1366）保持君臣關係。⁴ 由於特殊的軍事與文化淵源，不少元季士人對朱明政權缺乏好感；出身於社會最底層，長而為僧、壯而「從亂」的朱元璋（1328-1398，1368-1398 在位），更與當時謹守「君臣大義」的正統士大夫心中的「聖君」形象格格難入。⁵ 因此，如何論證新政權的合法性、爭取士人階層的認同與支持，便成為明初開國所面臨的迫切問題。而在漢族傳統社會裡，政治合法性根源於儒家意識形態，這促使當政者不得不按照儒學觀念來塑造政權的正統形象；⁶ 「用夏變夷」和「復古」，成為洪武時期施政的兩個關鍵詞。⁷

洪武時期的禮俗改革，便是在上述社會和政治背景中展開的。其涉及的範圍

⁴ 參看李新峰，〈朱元璋任職考〉，朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》（香港：中文大學出版社，2010），頁141-168。

⁵ 錢穆對元明之際士人對朱明政權的冷漠與鄙夷，有深入探討。錢穆指出，只重視「君臣大義」而不講「夷夏之辨」，是元季士人的普遍心態；錢氏這一洞見，點出了明初遭遇政治合法性困境的重要思想背景。參看氏著，〈讀明初開國諸臣詩文集〉、〈讀明初開國諸臣詩文集續篇〉，《中國學術思想史論叢（六）》（收入《錢賓四先生全集》〔臺北：聯經出版事業公司，1998〕，第20冊），頁101-224, 225-262。雖然朱明建國後極力掩蓋與紅巾政權的關係，但從殘存文獻來看，元季不少士人視朱氏集團為「紅賊」、「紅寇」殆無疑問。直至洪武五年，逃亡沙漠的北元政府，仍稱明方為「紅賊」。參看談遷，《叢林雜俎》（北京：中華書局，2006），智集，「保越錄」條，頁2；〈宣光二年甘肅等處行中書省亦集乃分省咨文〉，《俄藏黑水城文獻》（上海：上海古籍出版社，2000），第4冊，頁209（釋文見同書第6冊「附錄·敘錄」，頁26）。

⁶ 儒家意識形態與政治合法性的關係，以及朱元璋對儒家學說的選擇，參看Edward L. Farmer, "Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority," in *Orthodoxy in Late Imperial China*, ed. Kwang-ching Liu (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 107-111. 關於儒家知識分子在明初政治中扮演的角色，以及朱元璋對儒學的態度，學界已經有了相當多的研究，相關討論可以參看John W. Dardess, *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty* (Berkeley: University of California Press, 1983)；朱鴻林，〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.2 (1999)：483-530；朱鴻林，〈明太祖的經史講論情形〉，《中國文化研究所學報》45 (2005)：141-172。

⁷ 范德 (Edward L. Farmer) 指出，明王朝賴以建立的思想基礎是一種「準民族主義」，朱元璋試圖以復興中國傳統價值觀念為紐帶，建立一個漢族中國共同體。參看氏著，〈朱元璋與中國文化的復興——明朝皇權專制的意識形態基礎〉，張中政編，《明史論文集》（黃山：黃山書社，1993），頁379-389。「復古」這一概念在洪武時期的政令裡，有「復古之治」、「復中國之舊」、「復先王之舊」、「復我中國先王之教」、「申明我中國先王之舊章」等等多種表達。在當時的政治語境裡，「（我）中國」對應的是「胡元」，「中國（先王）之舊」對應的是「胡元之制」。

甚為廣闊，所針對的內容和目標，可以大致歸為兩類：第一是以「用夏變夷」為旗號，清除金元時代遺留的異族風俗、恢復漢族的文化傳統，藉此在儒學的「夷夏」理論當中，尋找元明易代的合法性基礎；其次是對元代因「寬縱」而造成的尊卑失序現象進行整飭，建立符合儒家理想的社會等級秩序。⁸ 因為直接涉及到儒家道德核心的「倫常」，婚喪禮儀在明初禮俗改革當中尤其受到重視，在當政者發布的律令、文告裡被屢屢提及。在批評蒙元「蔑棄禮教」、「廢我中華之彝倫」的同時，明太祖以「再整彝倫，務遵先王之法」⁹ 為號召，對包括婚喪在內的民間禮俗進行了全面的清整。這些以正統儒家道德為依歸的禮俗變革措施，不僅為朱明政權提供了有力的正統性、合法性證明，也為儒學思想的制度化和風俗化、¹⁰ 為儒家倫理滲入民間日常生活，創造了有利的契機。

壹・正夫婦之倫：明初對婚姻禮俗的清整

按照儒家的觀念，男女婚合乃是「人倫之始」，在華夏禮儀體系中，婚禮佔

⁸ 明代禮俗史研究基本集中於明代中後期的禮俗之變，由於史料零散以及文獻遭到清人改竄等原因，洪武時期的禮俗變革，研究成果相對較少。在禮制創作方面，羅仲輝，〈論明初議禮〉（收入王春瑜主編，《明史論叢》〔北京：中國社會科學出版社，1997〕，頁74-92），討論過洪武初年《大明集禮》的編纂過程及政治用意。民眾信仰與祭祀方面，濱島敦俊、常建華與何淑宜，分別就明初的城隍、里社祭祀和祭祖禮儀進行過研究（參看濱島敦俊，《明清江南農村社會與民間信仰》〔廈門：廈門大學出版社，2008〕，頁103-168；常建華，《明代宗族研究》〔上海：上海人民出版社，2005〕，頁4-11；何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》〔臺北：稻鄉出版社，2009〕，頁135-178）。服飾制度方面，林麗月以「網巾」為例，考察了明初的衣冠製作及其政治寓意（氏著，〈萬髮俱齊：網巾與明代社會文化的幾個面向〉，《臺大歷史學報》33：133-160）。邱仲麟，〈敬老適所以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.1（2005）：21-79），討論了明初對鄉飲酒禮的制定和推廣。對於明初以「用夏變夷」為號召的婚喪禮俗變革，除馮雪峰，〈明律對蒙古色目人婚姻上的限制〉（《大陸雜誌》41.3〔1970〕：96-98）一文外，筆者尚未見有詳細的專文討論。

⁹ 朱元璋，〈勸興禮俗詔〉（洪武五年），傅鳳翔輯，《皇明詔令》（臺北：成文出版社，1967），卷二，頁95。

¹⁰ 關於儒學思想的制度化、常識化和風俗化這一概念，參看葛兆光，〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》2004.1：18-32。他認為，明初是一個以嚴厲的法家手段落實儒家理想的時期，從宋代開始的儒學思想制度化、常識化和風俗化過程，得到了迅速的推進。

據著重要的位置。《禮記·昏義》說：「男女有別而後夫婦有義，夫婦有義而後父子有親，父子有親而後君臣有正，故曰：昏禮者，禮之本也」，¹¹ 將旨在「合兩姓之好」、繁衍宗族後裔的婚禮，視為人類社會一切倫理的源頭和所有禮儀的根本。早在先秦時代，華夏民族上層階級的婚姻就已經確立了一套固定的原則和程序，《儀禮》對當時「士」階層的婚禮儀節有極其精細的記載，而《禮記》又對婚禮所遵循的基本原則，以及各種儀式背後的「義」，作了詳盡的解釋。這些儒家經典中的相關內容，構成了後世王朝規範婚姻禮典的制度憑據和思想資源。及至宋代，司馬光（1019-1086）、朱熹（1130-1200）等一批具有強烈社會關懷的思想家，通過修纂《書儀》、《家禮》等由儒家經典改編而來的禮儀指南，希望將原本「不下於庶人」的禮儀普及到庶民社會，以此來齊整風俗。

在北方經歷了兩個半世紀、南方經歷了九十餘年的北族統治之後，明初開國所面對的是夷夏混融、駁雜不一的各種民間禮俗。與前代的宋以及之後的明朝迥然不同的是，在風俗乃至法律上，元代政府奉行的是南北異制、各從本俗的統治原則，¹² 並不試圖以某種單一的意識形態規範全國，這無疑為各民族習俗的交流與融合提供了寬鬆的環境。中國北方地區在被蒙元征服之前，已經經歷了金代一個世紀的統治，漢族的婚俗中已經融入了不少女真成分。例如元世祖至元八年（1271），戶部請求革去的漢人婚禮中的「拜門」儀式，就屬於女真風俗：

契勘人倫之道，婚姻為大。即今聘財筵會已有定制外，據拜門一節，未曾奉覆。照得國朝蒙古婚聘，並自來典故內，俱無如此體例，**此係女真風俗，其漢人往往效學，習以成風，徒費男家錢物，致起爭訟，甚非禮制。若令革去，似為便當。**¹³

根據宋人洪浩的記載，「拜門」原本是女真人婚前向女方家庭致送財物、兩族聯歡的一種儀式。¹⁴ 但到元初時，漢人也受其影響「習以成風」；由於耗費的資財

¹¹ 孔穎達，《禮記正義》（收入《十三經注疏》〔北京：中華書局，1980〕，下冊），卷六一，〈昏義〉，頁1681。

¹² 例如，關於婚禮，元政府即規定「諸色人同類自相婚姻者，各從本俗法；遞相婚姻者，以男為主（註：蒙古人不在此限）」，方齡貴，《通制條格校注》（北京：中華書局，2001），卷三，頁143。

¹³ 陳高華、張帆、劉曉、黨寶海點校，《元典章》（天津：天津古籍出版社，2011），卷三〇，〈禮部〉，頁1051。

¹⁴ 洪浩，《松漠紀聞》（收入《遼海叢書》〔瀋陽：遼海出版社，2009〕，第1冊），卷上記「拜門」儀式之盛大：「壻納幣，皆先期拜門。戚屬偕行，以酒饌往，少者十餘車，多至十倍。飲客佳酒，則以金錫旒貯之，其次以瓦旒列於前，以百數」，頁220。

張佳

數額浩大，容易引起夫族與妻族的糾紛，戶部請求將此儀節革去。需要注意的是，元政府禁革拜門之俗，並不是出於「同風俗」的考慮，而是為了減少獄訟紛爭這一非常實際的目的。雖兩宋時代曾在中南方地區推行過不少加強文化同一性建設的舉措，¹⁵ 但入元後南北交往頻仍，南方漢族的婚俗也不可避免地受到外來族群的影響（詳後）。

明在統一全國之後以「用夏變夷」為口號，對各項社會風俗進行整頓，試圖依據儒家倫理，重新構建社會生活的同一性。明政府對民間婚俗的規範，在建國之初就已開始。洪武元年頒行的《大明令》規定「凡民間嫁娶，並依朱文公《家禮》」，¹⁶ 稍後政府頒布的士庶婚禮儀節，即以《家禮》為框架稍作增損。¹⁷ 在正面引導的同時，明初對宋元以來遺留的婚禮「弊俗」，通過律令、榜文等形式嚴加禁止。本部分將以洪武時期對前代婚禮「弊俗」的清理為主要內容，探討明初如何通過社會禮俗改造，將儒家倫理帶入民眾的日常生活。

一・元明時代的收繼婚

元代流行的民間婚俗當中，與正統儒家倫理衝突最為嚴重的是收繼婚，明初婚俗清整對這部分內容十分重視，明代律法對此的懲治也最為嚴厲。

（一）金元時代的收繼婚

所謂「收繼婚」，是寡婦在亡夫家族內部再婚的一種婚姻形式，明人張楷《律條疏議》云：「以其在同一家，故不曰『娶』，而曰『收』」。¹⁸ 收繼婚可

¹⁵ 參看葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2000），第二卷第二編第三節，〈國家與士紳雙重支持下的文明擴張：宋代中國生活倫理同一性的確立〉中的相關論述，頁356-386。

¹⁶ 《大明令·禮令》，張鹵輯，《皇明制書》（收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社，2002〕，第788冊），卷一，頁16。關於《朱子家禮》在明代的傳播和影響，參看 Patricia Buckley Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a social history of writing about rites* (Princeton: Princeton University Press, 1991)；趙克生，〈修書、刻圖與觀禮：明代地方社會的家禮傳播〉，《中國史研究》2010.1：125-144。

¹⁷ 明初對士庶婚禮的規定，見《明太祖實錄》（收入《明實錄》），卷三七，頁740-743。明代官定的士庶婚禮儀式，承襲了《家禮》的結構，《明史》（北京：中華書局，1974）謂「朱子《家禮》無問名、納吉，止納采、納幣、請期，洪武元年定制用之」，卷五五，〈禮志〉，頁1403。

¹⁸ 張楷，《律條疏議》（收入楊一凡主編，《中國律學文獻》〔哈爾濱：黑龍江人民出版

以大致分為異輩收繼（子收父妾、侄收叔伯母）和同輩收繼（弟收兄嫂、兄收弟婦）兩種類型。這是中國古代南北周邊民族普遍存在的一種婚姻方式，¹⁹ 北方草原游牧民族，從漢代的匈奴，一直到入關之初的滿洲，都有實行收繼婚的風俗。如漢元帝時出塞和親的王昭君，先嫁匈奴王呼韓邪，後又「從胡俗」再嫁呼韓邪之子雕陶莫皋，²⁰ 此即子收庶母之例；而清初順治帝寵愛的董鄂妃，據考證原係順治幼弟襄親王之妻，²¹ 這是兄收弟婦之俗。

明代之前相繼統治華北地區的女真和蒙古，不僅本族都有實行收繼婚的風俗，而且還影響到統治之下的漢族民眾。²²《大金國志》記女真人「父死則妻其母，兄死則妻其嫂，叔伯死則侄亦如之」，²³ 同輩收繼和異輩收繼都存在。大定九年（1169），金世宗曾經下令「漢人、渤海兄弟之妻，〔夫死〕服闕歸宗；以禮續婚者，聽」，²⁴ 所謂「以禮續婚」，應當是指按照一定程序與亡夫同一家族的兄弟結婚，漢人的收繼婚在此時是法律所允許的。雖然隨著漢化的加深，金章宗泰和二年（1202）頒行的《泰和律》禁止漢人收繼兄弟之妻，但收繼婚已經成為漢族民間某種牢固的婚姻慣例，直到蒙古佔領華北、正式允許漢人收繼之前，仍有漢人在婚姻訴訟中要求按照金代習俗實行收繼。²⁵「父死則妻其從母，兄弟死則收其妻」是蒙元的「國俗」，²⁶ 中國和西方的文獻在這方面留下了大量的記

社，2004-2006〕，第1輯第2冊），卷六，頁444。

¹⁹ 中國古代周邊少數民族實行收繼婚的情況，可以參看董家遵，〈中國收繼婚之史的研究〉，《董家遵文集》（廣州：中山大學出版社，2004），頁249-327。

²⁰ 《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷七九，〈南匈奴列傳〉，頁2941。

²¹ 孟森，〈清世祖董鄂妃生死特殊典禮〉附商鴻達跋，孟森，《明清史論著集刊》（北京：中華書局，2006），頁354-357。關於滿族的收繼婚，參看羅惠翹，〈滿族收繼婚的歷史變遷〉，《蘭州大學學報》2003.2：56-61。

²² 有關金代收繼婚的研究，參看唐長孺，〈金代收繼婚〉，氏著，《山居存稿》（北京：中華書局，1989），頁485-488；董家遵，〈中國收繼婚之史的研究〉相關部分。有關元代收繼婚的研究，參看洪金富，〈元代的收繼婚〉，中央研究院歷史語言研究所編，《中國近世社會文化史論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992），頁279-314；Bettine Birge, *Women, Property, and Confucian Reaction in Song and Yuan China (960-1368)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 200-277.

²³ 崔文印，《大金國志校證》（北京：中華書局，1986），卷三九，頁554。

²⁴ 《金史》（北京：中華書局，1975），卷六，〈世宗本紀〉，頁144。

²⁵ 參看王曉清，〈元代收繼婚制述論〉，《內蒙古社會科學（漢文版）》1989.6：74。

²⁶ 《元史》（北京：中華書局，1976），卷一八七，〈烏古孫良楨傳〉，頁4288。

張佳

載。至元八年 (1271)，元世祖下旨：「小娘根底、阿嫂根底收者」，²⁷ 漢人的收繼婚正式得到了元政府的法律認可。洪金富曾經從《元典章》、《通制條格》和《元史》中，輯錄出大約從至元六年 (1269) 到至治元年 (1321) 之間發生的三十六樁收繼婚訴訟案例（其所涉及的對象基本都是漢族），其中案發地點較為明確的，有二十九例。²⁸ 筆者將這些訴訟案件分佈的地點製成下表，從中可以大致看出元代漢族收繼婚俗流行的情況：

表一：史書所載元代收繼婚訴訟分佈地點

| 省別 | 地點（案例數） | 總計 |
|------|---|------|
| 中書省 | 河間路 (3)、平陽路 (3)、廣平路 (2)、順天路 (1)、平灤路 (1)、上都路 (1)、曹州 (1)、蒲台縣 (1)、德州 (1)、內黃縣 (1)、太原路臨州 (1)、大都路 (1) | 17 例 |
| 河南行省 | 息州 (1)、滑州 (1)、濮陽 (1)、濬州 (1)、彰德路 (1)、河南行省未知地點 (1) | 6 例 |
| 江浙行省 | 江寧縣 (1)、江陰州 (1)、紹興路 (1) | 3 例 |
| 遼陽行省 | 大寧路利州 (1) | 1 例 |
| 陝西行省 | 延安路 (1) | 1 例 |
| 四川行省 | 成都 (1) | 1 例 |

資料來源：洪金富，〈元代的收繼婚〉，附錄二「元代收繼婚訴訟案件摘要」，頁 299-314。

如果按照今天的行政區劃，這二十九樁案件的分佈為：河北八例、河南七例、山西四例、山東三例、江蘇二例，內蒙、北京、陝西、四川和浙江各一例。其中北方地區有二十五例，接近案件總數的百分之九十，遠遠多於南方。這與金代以來北方地區多民族混居、風俗文化融合的歷史是一致的。不過需要注意的是，雖然史書中收錄的南方收繼婚訟案只有三樁，但這並不意味著收繼婚在南方漢族中是罕例。上述二十九例案件有二十七例出自《元典章》和《通制條格》，而這兩部書帶有案例彙編的性質，當地方上遇到難以處理的案件時會申文中央，中央部門作出裁斷之後，此案件的判決會被作為以後處理類似訴訟的依據。北方地區胡漢

²⁷ 《元典章》卷一八，〈收繼・小叔收阿嫂例〉，頁653。

²⁸ 內含筆者補入一例，延祐二年紹興路發生的收嫂糾紛，或因記載簡略，洪金富在資料中未予收錄。本例見《元典章》卷一八，〈收繼・兄亡嫂嫁小叔不得收〉，頁662-663。

婚俗的融合，較南方要早一個半世紀，自然會有比較多的案件較早成為判例。實際上收繼婚俗之「南漸」，在元朝統一後不久就開始了。至元十九年（1282），鄭思肖（1241-1318）記當時所見之蒙古、南人婚俗云：

（韃靼）父死，子皆得全襲父妻為己妻，惟正妻與生子者不可；或虜主令襲，又不礙。今南人漸有全襲者。²⁹

此時距蒙古亡宋僅僅六年，而南方漢族就開始有仿效蒙古習俗、收繼諸母者。二十年之後（大德七年，1303），浙江開化人鄭介夫（生卒年不詳）在給元政府的諫言中則云：「舊例止許軍、站繼，又令漢兒不得收，今天下盡化為俗矣」，³⁰說明收繼婚已經蔓延甚廣，早已不是一種地域性習俗。《元典章》一共收錄了三件南人收繼婚訴訟，其案發地點，都位於原來南宋統治的核心地區：一件是建康路江寧鎮巡檢董禎轉娶舅母為妻（皇慶元年，1312），一件是紹興路某人要求收繼亡兄已經再嫁生子之嫂（延祐二年，1315），還有一件是江陰人繆富二違例服內收繼弟婦（至治元年，1321）。³¹上述州縣都在向來儒學發達的江南，中國其他地區收繼婚的流行程度可以推想。《元典章》和《通制條格》中這些收繼婚案件的涉事者，不僅有「王豬僧」、「崔驢駒」、「李五驢」等漢族下層民眾，還包括了「前南京路總管田大成」、「儒人完顏思政」、「巡檢司劉監納」等社會中上層人士。而且，從元順帝當政期間頒布的禁令來看，元代實行收繼婚的族群，不僅有蒙古族和漢族，還有色目人。³²可見元代的收繼婚風俗廣泛存在，其影響及於南北各地、不同族群和不同階層的民眾。

（二）收繼婚俗與儒家倫理

華夏民族在春秋時代之前，也曾流行收繼婚。按照顧頡剛的考證，先秦婚俗

²⁹ 鄭思肖，〈大義略敘〉，陳福康點校，《鄭思肖集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁182。按，「南人」，點校本誤作「南入」，據崇禎刊本《宋鄭所南先生心史》（收入《四庫全書存目叢書》〔濟南：齊魯書社，1997〕，集部第21冊），頁138改。

³⁰ 鄭介夫，〈太平策〉，黃淮等纂，《歷代名臣奏議》（上海：上海古籍出版社，1989），卷六七，頁925。按，金代頒行的《泰和律》禁止漢人收繼，蒙古國時期曾經一度沿用。至元八年，元世祖下令允許蒙古以外的各族實行收繼婚，到文宗至順元年（1330）方再度禁止。鄭介夫所謂的「舊例」，當指金律而言。

³¹ 以上分見《元典章》卷一八，〈外甥轉娶舅母為妻〉、〈兄收弟妻斷離〉、〈兄亡嫂嫁小叔不得收〉，頁642, 662, 659。

³² 《元史》卷四〇，〈順帝紀〉，後至元六年七月「禁色目人勿妻其叔母」，頁858。

中的「因」、「烝」和「報」，分別指孫收庶祖母、子收父妾和侄收叔母，³³ 都屬於異輩收繼的範圍。但是，隨著以「男女（夫婦）有別」為核心的家庭倫理觀念的興起，「烝」、「報」等收繼婚姻方式，逐漸被認為是「違逆人倫」的非禮舉動。儒家向來視夫婦為人倫的根本，對夫婦倫理極為重視，荀子云：「夫婦之道不可不正，君臣父子之本也」。³⁴ 婚姻倫理的核心是「夫婦有別」，所謂「有別」，其基本含義是指每個社會或者家族成員，應該有各自固定、明確的配偶，不容淆亂無別（當然，「夫婦有別」還有夫妻雙方在地位上男尊女卑、或者在家庭分工上有內外之別的意思）。先秦儒家經典對此有明確的表述，《禮記·郊特牲》云：

男女有別，然後父子親；父子親，然後義生……無別無義，禽獸之道也。³⁵

只有男女之間的配偶關係固定（「有別」），父子的血緣關係才能明確，然後父子之間才會產生親情。如果男女婚姻混亂無別，就會出現「民知其母，而不知其父」的狀況，與群婚雜交的動物沒有差別。孟子將「夫婦有別」納入作為基本人際關係的「五倫」，使得這一觀念在後世的影響更加廣泛：

（人民）飽食暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教

以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。

其中的「夫婦有別」，偽孫奭疏云「夫婦有交別」，³⁶ 所謂「有交別」，其意「正在於防止男女之間的任意交合，即在於鞏固文明社會的夫婦關係」。³⁷《曲禮》云：「夫唯禽獸無禮，故父子聚麀」，³⁸ 按照這種觀念，「子烝父妾」無疑是大逆倫常之舉；而日常禮儀中「叔嫂不通問，諸母不漱裳」、喪服上「叔嫂無服」等嚴格的避嫌措施，「皆為重別防淫亂」，³⁹ 防止家族內部婚姻關係出現混亂。隨著儒家倫理對社會生活的滲透，收繼婚在先秦時代就已成爲嚴重的婚姻禁

³³ 顧頡剛，〈由「烝」、「報」等婚姻方式看社會制度的變遷〉（上、下），分載《文史》14（1982）：1-20；15（1982）：1-25。

³⁴ 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），卷一九，〈大略〉，頁495。

³⁵ 《禮記正義》卷二六，〈郊特牲〉，頁1456。

³⁶ 孫奭（托），《孟子注疏》（收入《十三經注疏》下冊），卷五下，〈滕文公上〉，頁2707。金景芳認為，孟子所說的「夫婦有別」，其本義就是先秦儒家典籍中所謂的「男女有別」（不過，他認為孟子以「夫婦有別」代替「男女有別」的提法，並不恰當），參看氏著，〈古籍考辨四題〉，《歷史研究》1994.1：44-45。

³⁷ 梁韋弦，〈孟子「五倫」說考議〉，《松遼學刊》1992.2：40。

³⁸ 《禮記正義》卷一，〈曲禮上〉，頁1231。

³⁹ 《禮記正義》卷二，〈曲禮上〉，頁1240。

忌；秦漢以降，收納父妾或者娶兄弟之妻，都是違背社會倫理的嚴重犯罪。

元代社會流行的收繼婚，與儒家道德觀念形成了直接的衝突。士大夫對此自然不能熟視無睹，從元初到元末，一直有儒臣建言取締收繼婚，其中以浙江開化人鄭介夫的批評最為激烈。大德七年，鄭介夫在所上〈太平策〉中建議蒙古當政者「厚風俗」，其第二則直接針對蔓延天下的收繼婚之俗：

古者嫂叔不通問，所以別嫌疑、辨同異。今有兄死未寒，弟即收嫂，或弟死而小弟復收。甚而四十之婦而歸未冠之兒，一家骨肉有同聚麀。兄方娶妻，而弟已有垂涎其嫂之想，嫂亦有顧盼乃叔之意。妻則以死期其夫，弟則以死期其兄。閨門之醜，所不忍言。舊例止許軍站續，又令漢兒不得收，今天下盡化為俗矣。若弟可收嫂，則侄可收孀、甥可收姪、子可收母、伯可收弟婦，但有男女之具者，皆可為種嗣之地，縱意所為，何所不至。此風甚為不美。⁴⁰

鄭介夫的建議是，除蒙古人外，其他族群的收繼婚「截日禁斷」，若有兄亡收嫂者，「比同姦罪更加一等」。元末，儒學教授鄭咥（生卒年不詳）和女真人烏古孫良楨（生卒年不詳），請求對蒙古人也繩以「綱常禮法」，禁止收繼婚等有異於儒家倫理的風俗，但元廷都未予理會。⁴¹ 雖然至順元年（1330）和後至元六年（1340），元廷曾先後下詔，禁止「漢人、南人收繼庶母並阿嫂」、以及色目人收繼叔母的行為，⁴² 但終元之世，作為統治民族的蒙古，其收繼婚俗始終是合法的。在多民族混居、習俗相互影響的情況下，這些針對非蒙古族的禁令，其實施效果恐怕不容樂觀。⁴³

（三）洪武時期的收繼婚厲禁

朱元璋政權很早就表明了對收繼婚的態度。早在吳元年（1367）十月發布的

⁴⁰ 鄭介夫，〈太平策〉，《歷代名臣奏議》卷六七，頁925。

⁴¹ 《元史》卷四四，頁921；卷一八七，頁4288。

⁴² 《至正條格》（首爾：韓國學中央研究院，2007），〈斷例〉，卷八，〈戶婚·禁收庶母並嫂〉，頁242；此項禁令《元史》卷三四，〈文宗紀〉作：「諸人非其本俗，敢有弟收其嫂、子收庶母者，坐罪」（頁767），似乎不僅限於漢族。色目人收繼叔母禁令，見《元史》卷四〇，〈順帝紀〉，頁858。

⁴³ 雖然至順元年已經禁止漢人收繼，但十五年之後（至正五年，1345）纂成的元代最後一部法典《至正條格》，在其〈斷例·雜律〉部分仍載有「烝收繼母」、「強收孀母」、「收舅妻」、「收納弟妻」等條目，說明禁令頒布之後，民間相關訴訟並未消歇。可惜的是，《至正條格·斷例》中的這部分僅存目錄而內容亡佚，無法詳細討論。參看《至正條格》頁164目錄。

北伐檄文，便藉此指斥蒙元君臣廢壞綱常、瀆亂人倫：

元之臣子不遵祖訓，廢壞綱常。有如大德廢長立幼，泰定以臣弑君，天曆以弟鳩兄，至于弟收兄妻，子烝父妾，上下相習，恬不為怪，其于父子、君臣、夫婦、長幼之倫瀆亂甚矣。夫人君者，斯民之宗主；朝廷者，天下之本根；禮義者，御世之大防。其所為如彼，豈可為訓于天下後世哉？⁴⁴

所謂「弔民伐罪」、所謂「奉天輯民」，在傳統漢族社會王朝易代過程中，一個政權的合法性，其最終根源是倫理道德，而非武力。檄文中的這段批評，從儒家的價值立場來看，可謂切中要害。依托漢族傳統的倫常觀念，被元季正統士大夫鄙為「紅賊」、「紅寇」的朱元璋，順利地為討元戰爭確立了道德上的合法性。

明初對婚禮「胡俗」的清整，開國不久就已進行，可惜因為文獻遺佚，有不少細節今天已經難以詳考。洪武十八年，朱元璋頒布了要求天下臣民務要「家誦人傳」的《大誥》，其中第二十二篇〈婚姻〉，再次重申了開國以來頒行的婚俗禁令。這篇語義斷續的短文，是探討婚俗清整的重要材料，引錄如下：

同姓、兩姨姑舅為婚，弟收兄妻、子承父妾，此前元之胡俗。朕平定之後，除元氏已成婚者勿論。自朕統一，申明我中國先王之舊章，務必父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信，方十八年矣。有等刁頑之徒，假朕律令，將在元已成婚者，兒女已成行列，其無籍之徒，通同貪官污吏，妄行告訐，致使數十年婚姻，無錢者盡皆離異，有錢者得以完全。此等之徒，異日一犯，身亡家破，悔之晚矣。胡人之俗，豈只如此而已。兄收弟婦，弟收兄妻，子承父妾。有一婦事于父，生子一。父亡之後，其妾事于正妻之子，亦生子一。所以夫婦無別，綱常大壞，與我中國聖人之教何如哉。設理舊事，難為者多矣，所以元氏之事不理為此也。今後若有犯先王之教，罪不容誅。⁴⁵

這段話開宗明義，首先將收繼婚、中表婚（「兩姨姑舅為婚」）和同姓通婚，明確界定為「胡俗」。從文義推斷，相關禁令很早就已經頒行。朱元璋曾經規定，凡已在前朝按舊俗成婚的夫婦，可免予追究；然而賊吏奸民卻舞文弄法，視此為索賄良機，朱元璋對此深為惱怒。在三種「胡俗」當中，收繼婚與漢族傳統倫理觀念衝突最為嚴重，因此後面的文字專門針對元代收繼婚俗提出批評，指責其「夫婦無別，綱常大壞」、悖離「中國聖人之教」。最後告誡百姓勿蹈前元舊俗，

⁴⁴ 《明太祖實錄》卷二六，頁402。

⁴⁵ 錢伯城主編，《全明文》（上海：上海古籍出版社，1992），第1冊，頁594-595。

否則「罪不容誅」。這段語文通篇以「先王之教」為依據，字裡行間無不顯露出儒家倫理捍衛者的姿態。

洪武時期屢屢重申收繼婚禁令。在洪武十九年頒布的《大誥續編》裡，明太祖又將婚姻與孝道聯繫起來。在他看來，「夫婦有別」不僅是夫婦倫理，也屬於孝道的一部分。《大誥續編·明孝第七》對此解釋說：

夫婦有別：人家有子、有孫、有兄、有弟、有姪，體先王之要道，別之以夫婦，家和戶寧，是其孝也。若使混淆，不如禽獸，是謂不孝。⁴⁶

明太祖強調，「夫婦有別」是令家庭和睦的「先王要道」，如果夫妻關係淆亂無別，便等同於動物。從上文的分析可以知道，這種觀念源出於《禮記》。這裡對「有別」的強調和對「混淆」的批評，顯然是針對元代廣為流行的收繼婚風俗。洪武二十七年，明太祖發布整頓婚俗的榜文，雖然這次禁治的重點是中表婚，但裡面還是提到了「子烝父妾，弟收兄妻、兄收弟婦」的收繼婚俗，認為這是蒙元入主「華風傾頹、彝倫不敘」的結果。⁴⁷

明初治國，「禮、法」並重。定型於洪武年間的《大明律》，設有處置收繼婚的專條。姚思仁（1548-1637）《大明律附例注解》卷六「娶親屬妻妾」條云：

若收父祖妾及伯叔母者（姚註：不問被出、改嫁），各斬。若兄亡收嫂、弟亡收弟婦者（姚註：不問被出、改嫁，俱坐），各絞。⁴⁸

明律是參照唐律制定的，⁴⁹ 同時依據當時的社會狀況，對律條設置和處罰輕重作了調整。清代律學家薛允升（1820-1901）對唐、明律中相關內容做過如下比較：

唐律姦兄弟妻，係流二千里；姦父祖妾者絞（註：「謂曾經有父祖子者」，其無子者，即減一等）；姦父祖所幸婢，減二等。明律均改死罪，且不問被出、改嫁，一體同科，殊嫌太重。⁵⁰

唐代漢族民間並沒有收繼婚風俗，因此唐律中也沒有專門的條文，假使出現「子烝父妾、弟收兄妻」的情況，只能按通姦罪論處。⁵¹ 明律則特設收繼婚之條，且

⁴⁶ 錢伯城主編，《全明文》第1冊，頁627。

⁴⁷ 《洪武永樂榜文》（收入楊一凡主編，《中國珍稀法律典籍續編》〔哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002〕，第3冊），第三十六榜，頁524。

⁴⁸ 姚思仁，《大明律附例注解》（北京：北京大學出版社，1993），卷六，頁364。

⁴⁹ 關於明律與唐律的關係，參看楊一凡，《洪武法律典籍考證》（北京：法律出版社，1992），頁5, 23-24。

⁵⁰ 薛允升，《唐明律合編》（北京：法律出版社，1999），卷一四，頁345。薛氏引文中提到的「註」，是《唐律》中「姦父祖妾」條的小註。

⁵¹ 嚴格來講，「收繼」是公開地結為夫婦，有別於隱秘的「通姦」，在明律中兩者各有專條

其量刑遠重於唐代。按照唐律，姦兄弟妻處以流刑，而明律論絞；姦父祖妾、伯叔母，唐律處絞而明律論斬。而且根據唐律，若所私通之父祖妾沒有為父祖生子，可以減絞為流；若父祖妾或兄弟妻係被出或改嫁，則只以凡人通姦論罪。⁵²而明律對上述情況不加區分，一律處以死罪，所以薛允升批評「殊嫌太重」。明律的律條更革和量刑變化，實際是對社會風俗和時政導向的回應。如果和《至正條格》規定的漢、南人收繼「杖捌拾柒下」、離異的處罰相比，⁵³明律就顯得更為嚴厲。當政者對儒家倫理之重視、清整「胡俗」政策之剛猛，由此足以顯見。

伴隨著政府的厲禁以及儒家倫理向民間的滲透普及，從筆者讀到的材料來看，明代對收繼婚的禁治取得了較好的成效，雖然某些時期在個別地區仍有發案，但已經不像元代那樣作為一種全國性的普遍風俗存在。⁵⁴明代各地方志中都設有「風俗」一目，多數對當地「弊俗」有所批評。筆者所閱讀的明代方志，對地方婚俗批評最多的是嫁娶論財、厚奩陪嫁、不親迎等等，尚未見有提及收繼婚者。⁵⁵筆者檢得的明代對民間收繼婚俗的批評僅有兩則，其一是成化二十一年

論罪（戶律「娶親屬妻妾」/刑律「親屬相姦」）。但唐宋律法都沒有「收繼」名目，處理此類案件時都按通姦治罪，相關案例可以參看南宋《名公書判清明集》（北京：中華書局，1987），卷一〇，〈弟婦與伯成姦且棄逐其男女盜賣其田業〉所收錄的堂弟亡後、堂兄娶弟婦案，頁389。

⁵² 劉俊文，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），卷二六，〈雜律·姦父祖妾〉，頁1845。

⁵³ 《至正條格·斷例》卷八，〈戶婚·禁收庶母並嫂〉，頁242。

⁵⁴ 柏樺先生的觀察似乎與此相反，他在〈從收繼婚風俗看明代的律例〉一文中說：「從明初全面禁止收繼婚到民國時期，在這長達六百年的時間內，收繼婚沒有消失，而且還遍及到全國各地，這就不得不談明代在公佈律例以後的具體實施情況。」（《北京行政學院學報》2003.3：51）筆者認為這個結論值得商榷。目前所見明、清、民國收繼婚材料，絕大多數集中在清代、民國時段，明代材料甚少；而且風俗也有興衰起滅，恐怕難以用清代、民國的情形倒推明代。

⁵⁵ 筆者查閱的明代方志包括：《天一閣藏明代方志選刊》、《天一閣藏明代方志選刊續編》，以及《日本藏中國罕見地方志叢刊》、《日本藏中國罕見地方志叢刊續編》的明代部分。柏樺說：「如果仔細翻閱地方誌中的風俗志，就會發現許多地方記載有這種兄收弟媳、弟收兄嫂的收繼婚風俗」，但這類內容筆者在明代方志中尚未發現。此外，筆者查閱楊一凡主編，《歷代判例判牘》（北京：中國社會科學出版社，2005）收錄的《雲間讞略》、《折獄新語》、《莆陽讞牘》等多種明代判牘，均未發現收繼婚案例。筆者目前所見到的，僅為明代律學文獻中教人如何書寫判詞的幾則「擬判」。如嘉靖刊本佚名《大明律直引》（收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第3輯第1冊），卷三，頁189對收繼婚擬定的判辭為「趙甲、錢氏俱依收祖父妾、伯叔母者律，各斬；錢乙、孫氏俱依兄亡收嫂、弟亡收弟妻者律，各絞」。需要注意的是，「趙甲、錢氏，錢乙、孫氏」是依《百家姓》

(1485) 聽選官章壁（生卒年不詳）建言，謂：

臣竊見男女婚嫁，近年以來，有兄亡收嫂、弟亡收弟婦者，有尊卑為婚，有姑舅而姨姊妹嫁娶者，有同姓為婚者，雖律有明條，民不知禁。⁵⁶

這封奏疏將收繼婚與眾多於律有禁的婚俗並列，並非專門針對收繼婚而發。疏中謂「近年以來」，似乎此前並不常見；我們也不易判斷這個尚未臨政的「聽選官」所言，是本鄉土俗還是當時較為普遍的社會狀況。另一則見於呂坤（1536-1618）萬曆十七至二十年間在山西任上所著的《實政錄》，時代已經接近晚明。針對當時山西地區流行的收繼婚，呂坤專門發文禁約：

兄收弟妻、弟收兄妻，法當兩絞，而鄉村愚人乃以「就和」名色，公然嫁娶。甚至父母主婚，親朋相賀，大可痛恨。自今以始，但有舊日不知而犯法者，告示一出，即日離異改正。如瞞昧因循者，許告到官，定問死罪不恕。⁵⁷

山西在元代是收繼婚主要流行地區之一（見表一），但山西在明代地處北邊，臨近實行收繼婚的草原民族，其風俗究竟係元代子遺、還是明後期因與北方民族交流而重新受到影響，⁵⁸ 尚難以確定。以上是筆者目前僅見的兩條明代批評民間收繼婚俗的材料。

順序虛擬的人名，並非實際的案件當事人；而根據本書體例，幾乎每一條明律後面，都附有一則相應的擬判。清代、民國方志有關收繼婚俗的記載較多，其中有相當部分是邊遠少數民族的土俗，也有一部分係漢族風俗。這些地區的漢族收繼婚，究竟是元明時代的子遺，還是由於人口流動等原因由他處傳入，尚待深入研究。不過，即使在清代，收繼婚也並非常見。明治初年，一位旅居日本神戶、筆名「四明浮槎客」的寧波人，曾作《東洋風土竹枝詞》，其中〈亂婚〉對神戶當地的收繼婚習俗大加諷刺，詞後自註云：「兄死後嫂嫁於叔，風俗之惡，道德之劣，恬然不恥。在名家門閥尤多，不來倭邦親見之者，雖說，乃萬不相信。」（轉引自陳固亭，《明治時代中日文化的聯繫》〔臺北：中華叢書編審委員會，1971〕，頁220-221）這位寧波人把收繼婚當作日本特有習俗大加撻伐，似乎其在中國並未見到這類現象。

⁵⁶ 《皇明條法事類纂》（收入楊一凡主編，《中國珍稀法律典籍集成》〔北京：科學出版社，1994〕，乙編第4冊），卷一三，〈違律為婚依律問斷例〉，頁570。

⁵⁷ 呂坤，〈惡風十戒〉，王國軒點校，《呂坤全集》（北京：中華書局，2008），中冊，頁1007。

⁵⁸ 明代蒙古民族仍然實行收繼婚。萬曆時負責總督宣大山西軍務的蕭大亨（1532-1612），在其所著《北虜風俗》（收入薄音湖主編，《明代蒙古漢籍史料彙編》〔呼和浩特：內蒙古大學出版社，2006〕，第2輯），頁238中仍謂蒙古人「父死，妻其後母，兄弟死，盡取其妻妻之，不如此反相訕笑。」蕭氏認為這是一種「大可揶揄」之俗。明代北邊局勢雖然時有緊張，但邊境地區的蒙漢交流，並未完全斷絕。

今天所能見到的明代漢族收繼婚案例甚少，⁵⁹ 以致董家遵在撰寫〈中國收繼婚之史的研究〉明代部分時，選用的都是蒙古族和滿族的材料。⁶⁰ 筆者檢得的明代「弟收兄妻」案件僅有一則。弘治十一年（1498），陝西宜川縣民馮子名「兄亡妻其嫂」，這樣一起地方案件竟然升格為欽案，一直驚動到身為皇帝的明孝宗：

上以事關風化，特命法司會議。於是刑部尚書閔圭等，覆奏以「違逆天道、壞人倫」，定擬絞罪。仍乞通行中外，有犯此類及親屬相奸者，並依此例擬斷。從之。⁶¹

該案由皇帝下旨、經中央司法部門會議裁決，其審理規格非同一般。這也足以從側面說明，此類案件在當時並不常見，否則審判過程不會如此繁瑣鄭重。從目前所掌握的材料來看，除了作為犯罪事件偶有發生，收繼婚在明代前期已經不是一種普遍性的「風俗」。在明代一些士人看來，收繼婚已經是一種和前朝一道遠去的「胡俗」。成化初年，吳江儒士莫旦（1429-1509 後）上《大明一統賦》，稱頌明太祖「申明五常兮民用歸極，一洗胡俗兮民皆復古」，文後自註云：

風俗自三代以後即壞……至胡元則子烝父妾、弟收兄妻，及兩姨姊妹為婚，恬不為怪。我朝掃數百年之陋習，厥功大哉！⁶²

對收繼婚等蒙元「弊俗」的清理，在後人眼中成了明代文化復古的表現，甚至為

⁵⁹ 柏樺在前引〈從收繼婚風俗看明代的律例〉一文中說：「黃彰健先生在編纂《明代律例彙編》時所收集有關收繼婚的案例多起，並沒有明代前期的案例。」按，筆者檢核黃彰健《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994），卷六，〈戶律三·婚姻〉，頁499-512，並未見載有明代收繼婚案例。另外，柏樺認為，明代前期沒有收繼婚案例留存下來，是因為當時實行里老理訟制度，婚姻問題由基層處置，自然不會進入官方檔案保留下來。此點似有可商之處。按照〈教民榜文〉，里老理訟的主要範圍是「民間戶婚田土、鬥毆相爭，一切小事」，一般婚姻糾紛固然由里老處理，但收繼婚這種要處以斬、絞的重案，恐非里老可以割斷；〈教民榜文〉明確規定「十惡、強盜及殺人」不屬於里老處置的範圍，而「子烝父妾、弟收兄妻」屬「十惡」中的「內亂」。明宣宗甚至下令，此類有關倫常的案件，一律遞京審理，連地方官都不能斷處。《明宣宗實錄》（收入《明實錄》），卷五一：「致理之道，人倫為先；五刑三千，不孝最大。今在外有司，往往貪受賂賂，寬縱不孝，吏之壞法，莫甚於斯。敕至，但犯不孝、及烝父妾、收兄弟之妻為妻，凡敗倫傷化者，在外有司毋擅斷決，悉令送京師如律鞠治」（頁1226）。

⁶⁰ 董家遵，〈中國收繼婚之史的研究〉第十章「元明時代的收繼婚」，頁324-326。

⁶¹ 《明孝宗實錄》（收入《明實錄》），卷一三三，頁2346-2347。

⁶² 莫旦，《大明一統賦》（收入《四庫禁燬書叢刊》〔北京：北京出版社，1997〕，史部第21冊），卷下，頁69。按，莫賦此部分內容（第十八節），係襲用建文時劉三吾所撰之〈大明一統賦〉（見氏著，《坦齋劉先生文集》〔收入《四庫全書存目叢書》集部第25冊〕，卷下，頁127-128），惟註文係莫氏所添。

明王朝贏得了遠紹三代的正統地位。朱元璋採取的這些措施，在推行和維護儒家倫理的同時，也塑造和顯示了自身權力的合法性。

二・蒙古色目人的婚姻限令

蒙元是一個囊括了東西方眾多民族的世界性帝國。有元一代，隨著疆域隔閡的打破與交通的便暢，有相當數量的蒙古、色目人，通過仕宦附籍、隨軍駐紮、貿易往來，甚至犯罪放逐等方式進入中國內地。⁶³ 明初對北元的戰爭，也俘虜或招徠了大量的蒙古降人，其中有不少被安置到內地，洪武初儒士曾秉正在南京附近的江浦，便見「塞外之俘累累」。⁶⁴ 在大張旗鼓地宣傳「用夏變夷」之時，對境內的蒙古、色目族群及其習俗該如何處置，便成為一個需要考慮的問題。

前面已經提到，元代遵循「因俗而治」的原則，民間文化習俗呈現多元性。例如，在婚俗上元政府規定：「諸色人同類自相婚姻者，各從本俗；遞相婚姻者，以男為主（原註：蒙古人不在此限）。」⁶⁵「遞相婚姻」即不同族群互相通婚，其禮儀以男方的風俗為主；只有蒙古人因為是「國族」，地位高出諸族一等，與其通婚者須按蒙俗。族群內部自相婚姻與不同族群間的通婚，都受到法律認可；婚禮大致各依本俗，政府並不制定各族群都必須遵循的統一的禮俗規範。元明易代的結果，不僅僅是統治民族的變更，還帶來了統治思想的變化。隨著帶有強烈「同風俗」訴求的儒學思想，在明初被重新確立為國家意識形態，齊整禮俗、構建內部文化同一性的工作也隨之展開。對於定居內地的蒙古、色目族群，明政府在文化上採取了主動同化的政策。⁶⁶

早在吳元年發布的北伐檄文裡，朱元璋就已經宣布了對留居內地的蒙古色目人的政策。明軍北伐雖然以「驅除胡虜、恢復中華」為號召，但對於中原地區的少數族群，曾經作過如下承諾：

如蒙古、色目，雖非華夏族類，然同生天地之間，有能知禮義、愿為臣民

⁶³ 參看潘清，〈元代江南蒙古、色目僑寓人戶的基本類型〉，《南京大學學報》2000.3：128-135。

⁶⁴ 《明太祖實錄》卷一〇九，頁1816。

⁶⁵ 方齡貴，《通制條格校注》卷三，〈戶令・婚姻禮制〉，頁143。

⁶⁶ 需要說明的是，這是對進入內地的蒙古色目族群採取的政策；對邊遠少數民族及藩屬國，明政府奉行因俗招撫的策略，絕不強求其接受漢族文化。

者，與中夏之民撫養無異。⁶⁷

其中「能知禮義、願為臣民」兩條，其潛在的含義即是服從儒家禮教、遵守國家政令。按照儒家「諸侯用夷禮則夷之，夷而進於中國則中國之」的理論，華夷之間最根本的區別不在血緣，而在文化；如果蒙古色目人能遵從儒家倫理（「知禮義」），在本質上也便與漢族無異，所以朱元璋有「與中夏之民撫養無異」的允諾。這段檄文實際上已經奠定了對內地蒙古、色目人實行文化同化的政策基調，其後發布的蒙古色目族群婚姻禁令，則是同化政策的具體表現。

洪武五年（1372），因為天下已定而「民不見化，鄉市閭里尚染元俗」，明政府發布〈勸興禮俗詔〉，號召天下臣民「務遵先王之法」，革正禮儀風俗。詔令中有關婚俗的內容共有兩條，其一是關於蒙古色目人的婚姻問題：

今後蒙古、色目人民，既居我土，許於（與）中國人結為婚姻，不許與本類自相嫁娶，違者兩家俱沒入官為奴婢。若中國人不願與之結婚者，聽其色目、欽察自相嫁娶，不在禁限。⁶⁸

這則詔令的基本內容是要求蒙古色目人與漢族通婚，禁止本族內部自相婚嫁，但細究起來則不無疑問。詔令的前半部分明顯帶有強制性，但後半又網開一面，提出如果「中國人」不願與之聯姻，可聽從「色目、欽察」自相嫁娶。在元代，「色目」是對除蒙古以外的中原外來諸族的統稱，其中包含了眾多民族；而原本居於烏拉爾河與伏爾加河之間的欽察人，⁶⁹僅是色目人中的一個族群，詔令中為何要將其單獨與「色目」並列？為何「色目、欽察」人自相通婚可以獲得許可，而蒙古人不在其內？這些問題都較難解釋，好在本條詔令後來被編入明律，明代的律註對此多有說明。《大明律》卷六「蒙古色目人婚姻」條云：

凡蒙古、色目人，聽與中國人為婚姻（原註：務要兩相情願），不許本類自相嫁娶，違者杖八十，男女入官為奴。其中國人不願與回回、欽察為婚姻者，聽從本類自相嫁娶，不在禁限。⁷⁰

在明律裡，洪武五年詔最後一句中的「色目、欽察」改成了「回回、欽察」。楊

⁶⁷ 《明太祖實錄》卷二六，頁404。

⁶⁸ 《皇明詔令》卷二，頁93。本段最後一句若斷作「若中國人不願與之結婚者，聽。其色目、欽察自相嫁娶，不在禁限」，則語義大為不同。但從《大明律》及諸家律註來看，當以正文句讀為確。

⁶⁹ 周良霄，〈元史北方部族表〉，《中華文史論叢》2010.1：100。

⁷⁰ 懷效鋒點校，《大明律》（北京：法律出版社，1999），卷六，〈戶律三·婚姻〉，頁65。

志玖曾經指出，在元代色目人中以回回數量最多，「因而有時也用回回代稱色目人」，⁷¹ 兩者在某些語境下可以換用。據此則洪武五年詔令中的「色目、欽察」，實際上與明律中的「回回、欽察」同意，而明律的表述更有條理。為何允許回回、欽察，而限制蒙古以及其他色目人群族內嫁娶，明代的律註有不同的說法。洪武時人何廣（生卒年不詳）解釋說，法律中有「同姓不婚」的規定，蒙古等「種派無姓，是為同類，故禁之也」，而回回、欽察「蓋有姓氏，若使不容，令其老而失配，所以律開『聽其』條也」。⁷² 張楷（1395-1460）《律條疏議》則認為，這兩個族群外貌與中原民族迥異，「中國人或有不願為婚者」，如不允許其族內通婚，「是斬其後也」，故此不與蒙古人同在禁限。⁷³ 這兩種說法孰是孰非，今天已經難以考究。⁷⁴

從明律開頭的語氣來看，准許（「聽」）蒙古、色目人與漢族通婚，似乎是當權者的一種政治恩惠，這當然是漢族中心主義的表現。這條規定是有強制性的，其立法的用意，諸家律註多從「同風俗」的角度進行解釋。何廣《律解辯疑》謂：

所以聽與中國為婚姻者，使其變習華風，歸於王道，衣冠威儀，習俗孝悌，身居禮義。……（如許本類婚嫁）使中國反習胡元之風，故不許本類自相嫁娶。⁷⁵

何廣認為律令要求蒙古色目人與漢人通婚，目的在於使其革除故俗，「變習華風」，接受國家倡導的孝悌禮義等儒家文化。在當時人看來，如果居住內地的蒙古色目人不改變舊俗，會有「使中國反習胡元之風」的危險，而這有悖於整齊風

⁷¹ 楊志玖，〈「色目」是一個民族嗎〉，《文史知識》1985.3：116。

⁷² 何廣，《律解辯疑》（收入楊一凡主編，《中國珍稀法律典籍續編》第4冊），卷六，頁105。按，何廣，明初松江人，其撰於洪武年間的《律解辯疑》是今存最早的明代律註，相關介紹參看黃彰健，〈律解辯疑、大明律直解及明律集解附例三書所載明律之比較研究〉，氏著，《明清史研究叢稿》（臺北：臺灣商務印書館，1977），頁208-211。又，蒙古無姓的說法屢見於元明人筆下，鄭肖思云：「今韃主亦無姓」（《鄭思肖集》，頁188）；明太祖在致北元昭宗信中亦云：「爾國之俗，素無姓氏」（〈與元幼主書〉，《全明文》第1冊，頁403）；蒙古人也把「有姓」（「有姓漢兒」）看作漢人的特點。

⁷³ 《律條疏議》卷六，〈蒙古色目婚姻〉，頁459-460。

⁷⁴ 筆者認為其中可能有宗教信仰方面的原因。元代回回（以及部分欽察人）為穆斯林，傾向於教內通婚，其婚姻對象甚至包括叔伯姊妹（參看《至正條格·斷例》卷八，〈禁叔伯成婚〉，頁243），明律允許回回、欽察自相婚姻，不排除有這方面的考慮。

⁷⁵ 《律解辯疑》卷六，頁105。

俗的宗旨。張楷《律條疏議》亦云，這條規定欲使蒙古色目人「染習華風」，「不許本類自相嫁娶，用夏變夷也」。⁷⁶

明律對蒙古色目人的婚姻限制，本質上是一種基於漢族本位的強制同化策略，其與洪武時期實行的對待塞外降人的政策是一致的。明初對於歸附的蒙元故官，都要給賜漢族冠服以示「歸化」。洪武三年明軍在應昌之戰中俘獲元順帝之孫買的里八剌，明太祖「賜以中國衣冠」並封為「崇禮侯」。⁷⁷ 洪武十二年明太祖下令，以後塞外降人歸順，悉令內徙：

上曰：人性皆可與為善，用夏變夷，古之道也。今所獲故元官及降人，宜內徙，使之服我中國聖人之教，漸摩禮義，以革其故俗。⁷⁸

身在內地的蒙古色目人也變成了儒家禮法約束的對象，在鼓吹「用夏變夷」的政治氛圍中，大批蒙古色目人在洪武時期加速漢化。⁷⁹ 到成化時，根據丘濬（1418-1495）的觀察，「國初平定，凡蒙古色目人散處諸州者，多已更姓易名，雜處民間」，與居住地的漢族逐漸融為一體，「久之固已相忘相化，而亦不易以別識之也」。⁸⁰ 不過，對蒙古色目人婚姻限令的嚴格執行，大約也僅在洪武時期。到永

⁷⁶ 《律條疏議》卷六，頁459-460。

⁷⁷ 《明太祖實錄》卷五三，頁1042。

⁷⁸ 《明太祖實錄》卷一一七，頁1912-1913。

⁷⁹ 前面已經指出，元代各族群文化的交融，是一個雙向涵化的過程；蒙古色目族群受到漢族文化影響，從元代即已開始（這方面的內容，可以參看陳垣、蕭啟慶對元代蒙古色目族群上層人物漢化的研究）；而在洪武時期，受政治的影響，這一漢化過程大大加速了。除婚姻外，明初蒙古色目族群在名字姓氏上的漢化，參看張佳，〈別華夷與正名分：明初的日常雜禮規範〉，《復旦學報》2012.3：22-25。

⁸⁰ 丘濬，〈內夏外夷之限一〉，陳子龍等輯，《明經世文編》（北京：中華書局，1962），卷七三，頁615。不少蒙古色目人雖在明代即已漢化，但其族屬源流，後世仍然可辨。例如，東林清流李應昇（1593-1626，江陰人），其祖先係色目人；參看張耀宗，〈一部色目人後裔的宗譜——《赤岸李氏宗譜》〉，《文獻》1984.3：86-91。明清之際的名士冒襄（1611-1693，江蘇如皋人），據考證其家世出於蒙古；參看冒舒諱，〈如皋冒氏得姓本末辨——兼論定居淮南的蒙古族來源〉，《尋根》1997.1：40-45。現代史學家翦伯贊（1898-1968，湖南桃源人），其先世為洪武時移居湖南的色目人；參看氏著，〈我的姓氏，我的故鄉〉，《翦伯贊史學論文選集》（北京：人民出版社，1990），第1輯，頁403-409。此外，山東、河南地區有不少明初以來漢化的蒙古色目家族，如山東淄博劉家營劉氏（蒙古後裔，參看楊志玖，〈山東的蒙古族村落和元朝墓碑——一個古老蒙古氏族的新生〉，《歷史教學》1991.1：8-10）；河南叶縣宣氏、鎮平縣晁陂王氏、孟津縣李氏（以上皆蒙古後裔，參看匡裕徹、任崇岳，〈河南省蒙古族來源試探〉，《中南民族學院學報》1986.2：70-77）。

樂時情況就發生了變化，明成祖「靖難」、乃至北征所倚靠的軍隊裡，有相當數量的蒙古軍人，朱棣對其甚為寵任，又將大批塞外歸附者安置在京畿地區，「使相群聚，而用其酋長」。⁸¹ 到正統初年，「京師達人不下萬餘，較之畿民，三分之一」。⁸² 這些永樂以來安置的蒙古降人，直到成化時「其衣服言語猶循其舊俗」。⁸³ 正統十四年（1449），也先率蒙古軍圍攻北京，京畿降人群起回應，「編髮胡服，肆抄略，人目為『家達子』」。⁸⁴ 土木堡之變後，遂有文臣要求重申蒙古人不許自相婚姻的法令。⁸⁵

三・同姓不婚與中表禁婚

除收繼婚外，「同姓、兩姨姑舅為婚」在《大誥》中也被列為「前元之胡俗」，當政者也用立法的形式加以禁止。不過和收繼婚不同的是，這兩種婚姻形式在漢族歷史當中淵源有自，實際上和金元時代的少數民族婚俗關係不大。同姓為婚南宋民間即已多見，當時已經有人對此提出批評；⁸⁶ 中表婚更是漢族自先秦以來相沿已久的一種婚姻形式。明初對這兩類婚姻的禁止，一定程度上反映了儒家倫理觀念與實踐在明代的嚴厲化。

（一）同姓不婚

遠在春秋時期，「同姓不婚」就已經是中原各國婚嫁擇偶所要遵循的基本原

⁸¹ 丘濬，〈內夏外夷之限一〉，《明經世文編》卷七三，頁615。

⁸² 李賢，〈達官支俸疏〉（正統元年十二月），《明經世文編》卷三六，頁277。今天北京仍然保留的「達官營」這一地名，可能就是明代京城蒙古人的聚居地之一。

⁸³ 丘濬，〈內夏外夷之限一〉，《明經世文編》卷七三，頁615。有關永樂至正統時代內附蒙古人的研究，參看Henry Serruys, "The Mongols in China: 1400-1450," in *The Mongols and Ming China: Customs and History*, ed. Françoise Aubin (London: Variorum reprints, 1987), pp. 233-305.

⁸⁴ 《明英宗實錄》卷一八四，頁3650。

⁸⁵ 參看劉定之，〈建言邊務十事疏〉（正統十四年十月），《明經世文編》卷四八，頁376。根據馮雪峰的研究，因貪圖聘禮錢財，明代有漢人依據蒙古色目人不得自相婚姻的律條，強行與少數族群通婚的現象，參看氏著，〈明律對蒙古色目人婚姻上的限制〉，頁97。

⁸⁶ 南宋人應俊謂「世人又有同姓為婚者，尤為不知禮也」，《琴堂諭俗編》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983-1986〕，第865冊），卷上，〈重婚姻〉，頁235。

張佳

則，所謂「男女辨姓，禮之大司也」。⁸⁷ 據說這是周代的禮制，《禮記·大傳》對此有一段問答：

四世而總，服之窮也；五世袒免，殺同姓也。六世親屬竭矣。其庶姓別於上，而戚單於下，昏姻可以通乎？繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而昏姻不通者，周道然也。⁸⁸

按照五等喪服之制，同高祖（四世）的親戚去世，只要服喪服中最輕一等的緦麻，這已經到了五服的邊緣；和自己同一高祖之父（五世）的族人去世，已經無喪服可著，只需左袒著紼示哀；而到了六世，族人間的親屬關係就已經竭盡了。五世之後，族人各有新氏，彼此間的親戚之情已竭盡，據說按照殷商的制度，此時族人可以相互通婚。但周制不同於殷商，即使百世之後、無論血緣關係如何疏遠，同姓的族人之間也不可以締結婚姻。這是春秋時代各國貴族普遍遵守的禮制，魯昭公娶同為姬姓的吳國之女，便有「不知禮」之譏。⁸⁹

先秦禮制中「同姓不婚」的規定，緣於多種考慮，其中最基本的是繁衍族裔，也即「優生」的需要。中國先民很早就認識到同姓近親結合對子孫生理健康方面造成的不良影響，在春秋時代人們的觀念裡，「男女同姓，其生不蕃」、「內官不及同姓，其生不殖」，⁹⁰ 意謂同姓婚合「其生子不能蕃息昌盛」。根據這種觀念，父母均為姬姓的晉文公活過六十歲，就被認為是天將興晉的瑞象。⁹¹ 儒家學說興起之後，「同姓不婚」又被渲染上了一層倫理色彩。《禮記·坊記》說「取妻不取同姓，以厚別也。故買妾不知其姓，則卜之。」〈曲禮〉篇中也有同樣的說法，鄭玄（127-200）註云「為其近禽獸也」。⁹² 前面已經提到，儒家婚姻最為注重倫序，而同姓家族內部婚姻被看作是近於動物的行為，有瀆亂倫常的危險，《國語》就說同姓「男女不相及，畏黷故也」，韋昭（204-273）註曰「畏褻黷其類」。⁹³ 此外，在先秦貴族政治時代，異姓通婚還有「附遠」——也就是

⁸⁷ 《春秋左傳正義》（收入《十三經注疏》下冊），卷四一，〈昭公元年〉，頁2024。

⁸⁸ 《禮記正義》卷三四，《大傳》，頁1507。

⁸⁹ 《論語注疏》（收入《十三經注疏》下冊），卷七，〈述而〉，頁2483。

⁹⁰ 分見《春秋左傳正義》卷一五，頁1815；卷四一，頁2024。

⁹¹ 「臣聞天之所啟，人弗及也，晉公子有三焉……男女同姓，其生不蕃。晉公子，姬出也，而至於今，一也」。《春秋左傳正義》卷一五，頁1815；譯解可以參看沈玉成，《左傳譯文》（北京：中華書局，1981），頁102。重耳過鄭之時，年已六旬。

⁹² 分見《禮記正義》卷五一，〈坊記〉，頁1622；卷二，〈曲禮〉，頁1241。

⁹³ 徐元誥，《國語集解》（北京：中華書局，2002），卷一〇，〈晉語四〉，頁337。

以通婚聯絡血緣關係疏遠的貴族——的作用。⁹⁴ 隨著儒家思想對社會生活影響的加深，「倫常」成為禁止同姓婚姻最主要的顧慮，漢代的《白虎通》即明白宣稱「不娶同姓者，重人倫，防淫佚，恥與禽獸同也。」⁹⁵

中國古代立法向來有「援禮入律」的傳統，唐律中有禁止同姓通婚的專條：「諸同姓為婚者，各徒二年；緦麻以上，以奸論。」⁹⁶ 明律淵源於唐律，也設有同姓為婚之條，規定「凡同姓為婚者，各杖六十，離異。」⁹⁷ 從條文表面來看，明律量刑似乎比唐律輕得多，⁹⁸ 彷彿明代對同姓通婚的制裁不如唐朝嚴厲，但清代律學家沈家本（1840-1913）在將兩者進行比較後稱：「（明律）罪名則視唐為輕，範圍則視唐為廣，非唐律之本意」，⁹⁹ 也就是說，明代「同姓為婚」律懲治的範圍與對象，較唐律擴大了。造成這種差別的原因，是唐明律法對「同姓」一詞的內涵，有不同的界定。沈家本在〈刪除同姓為婚律議〉一文中，對此有詳細的解說。在先秦時代，凡同姓者必定同祖（也即具有共同的父系祖先），禮制中的「同姓不婚」，其本意是禁止具有共同父系祖先的社會成員通婚。但秦漢之後，「姓」的概念發生了變化，出現了同姓者未必共祖的情況。首先是以「氏」為「姓」，姓、氏不分。沈家本舉例說，春秋時期的孔氏有數支，孔子姓子（殷裔），鄭國的孔叔姓姬（周裔），陳國的孔寧姓媯（舜裔），他們的祖源各不相同；後世以氏為姓，這幾支孔氏的後裔都姓孔，但顯然不同祖。其次是少數民族改漢姓，從北魏到金元，出現過數次少數民族改換漢姓的潮流。此外還有賜姓、以異姓養子為後等等，這些都導致了後世同姓卻不共祖的情況。在這種背景下，仍然拘守同姓禁婚的教條，已經遠離了周代制禮的初衷。唐人明白「同姓」的本

⁹⁴ 《禮記正義》卷二六，〈郊特牲〉：「夫婚禮，萬世之始也。取於異姓，所以附遠厚別也。」頁1622。

⁹⁵ 陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷一〇，〈嫁娶〉，頁477。關於「同姓不婚」與亂倫禁忌的關係，吳淑玲《從「同姓不婚」談亂倫禁忌——試析中國社會關於亂倫禁忌的象徵性規則》（成都：四川大學公共管理學院碩士論文，2006）從心理學與社會學的角度進行過闡發，可以參看。

⁹⁶ 劉俊文，《唐律疏議箋解》卷一四，頁1033。

⁹⁷ 《大明律》卷六，〈戶律三·婚姻〉，頁62。

⁹⁸ 唐明律量刑由輕到重分為笞、杖、徒、流、死五等。其中杖刑以十下為差，從杖六十到一百，共分五等；徒刑以半年為差，從徒一年到三年，共五等。「杖六十」比「徒二年」低七等。

⁹⁹ 沈家本，〈刪除同姓為婚律議〉，《寄簃文存》（收入氏著，駢宇騫點校，《歷代刑法考》〔北京：中華書局，1985〕），卷一，頁2050。

意（同姓＝共祖），所以《唐律疏議》對「同姓不婚」原則解釋說：「同宗共姓，皆不得為婚姻」，¹⁰⁰ 以是否同宗作為同姓通婚合法與否的標準：只有同姓且同宗者婚配，方是違法；男女雙方如果同姓而異宗，並不在法律禁限之內。「唐律之同姓，專指同宗共姓者而言」；而明律的同姓，卻是「指同姓不宗者言」。¹⁰¹ 何以知之？《大明律》「娶親屬妻妾」條規定了對娶「同宗總麻以上親」和「同宗無服之親」的處罰，這已經相當於唐律「同姓為婚」條的內容（明律「同宗總麻以上親」與「同宗無服之親」合在一起，即等於唐律「同宗共姓」者）；但明律又另立「同姓為婚」之條，那麼這裡的「同姓」，顯然只能指同姓不同宗者。綜合《大明律》「娶親屬妻妾」和「同姓為婚」兩條律文可知：在明代，只要同姓通婚，不論是否同宗，都在禁止之列。明律制裁的範圍，顯然較唐律擴大許多。沈家本說，同姓為婚明律「罪名則視唐為輕」，這個判斷並不完全正確。唐、明律各自對同姓為婚的處罰，可見下表（其中包括以通姦罪論處的五服內同姓近親婚姻）：

表二：唐明律對同姓為婚的擬罪

| 對象 擬罪 | 同姓同宗 | | | | 同姓異宗 |
|----------|------|------|---------|-----|------|
| | 期親 | 大小功親 | 總麻親 | 無服親 | |
| 唐律 | 絞 | 流二千里 | 徒三年 | 徒二年 | 不在禁限 |
| 明律 | 斬 | 絞 | 杖一百，徒三年 | 杖一百 | 杖六十 |

資料來源：劉俊文，《唐律疏議箋解》卷一四「同姓為婚」條解析，頁1037；
《大明律》卷六「同姓為婚」、「娶親屬妻妾」條，卷二五「親屬相姦」條。關於五服中涉及的同姓親屬對象，參看明律卷首所附〈本宗九族五服正服之圖〉。

從上表可以清楚地看出，明律對服內同姓近親婚姻的處罰，明顯重於唐律；薛允升對此批評說，唐律量刑「本極平允，明律改流罪為絞，改絞罪為斬，未免太嚴」。¹⁰² 明律對違背儒家倫理的案件加重治罪，其實正反映了明初的道德嚴厲化傾向。

明代在正統禮儀和司法實踐中，都嚴守同姓不婚的戒條，不論是否同宗。這

¹⁰⁰ 《唐律疏議箋解》卷一四，頁1033。

¹⁰¹ 沈家本，〈刪除同姓為婚律議〉，《歷代刑法考》，頁2048。

¹⁰² 《唐明律合編》卷二六，〈親屬相姦〉，頁709。

點即便皇帝也不例外。明軍平定大都時，曾在元朝故宮內俘獲一名周姓高麗女孩，明太祖有意將其納入宮中，但在詢問姓氏時，高麗女子或因不諳漢語，說自己姓朱，明太祖於是便不敢貿然行動；直到詢問其父，確認姓周後，方將其納為宮人。¹⁰³ 漳州儒士劉孔章（生卒年未詳）本姓陳，因自幼被外祖抱養，遂冒劉姓。當地學者劉駟（?-1387）頗有聲名，年過三十尚「鰥居抱志」，於是朋友便勸說劉孔章將女兒嫁給劉駟。然而雙方都姓劉，有違同姓不婚的原則，劉孔章若要與劉駟結親，就必須恢復原來的姓氏。「因配女而改姓，恐涉嫌疑，似乎不可」，劉孔章對此頗為躊躇。於是劉駟假借友人之名給他寫信，稱「若能改姓，以女女之」，則既能正本清源、又可以得東床佳婿，「可謂一舉而眾善集」。¹⁰⁴ 正統元年以探花及第的名臣劉定之（1409-1469），其生母亦姓劉。後來有人告發其父劉髦同姓為婚，其時劉髦業已去世，作為兒子的劉定之竟因此受到牽累。李詡（1506-1593）《戒庵老人漫筆》記其事云：

（劉定之父劉髦）年四十無子，其親友醵金為娶村夫女為妾，父不知其亦姓劉也。生公兄弟三人……後父卒，英廟時有奏同姓為婚者，公兄弟俱坐詔獄，卒以「卯田留」得脫。此事亦駭人，使非卯田留，當何律？¹⁰⁵

劉定之兄弟最終只有假稱其母姓「留」而非「劉」，方得脫離牢獄。這個故事應該不是空穴來風，¹⁰⁶ 其作為奇聞軼事在明代稗史中廣泛流傳，¹⁰⁷ 可以從側面說明士大夫中「同姓為婚」的現象並不多見。不僅士人要遵從禮教約束，地方官員

¹⁰³ 明太祖曾對高麗使臣談到這件事：「有一小節事，姓周的女孩兒，從元朝尋將他來。問呵，他說姓朱，俺容不得他。問他父呵，卻說姓周。我如今留了他也。」見吳晗輯，《朝鮮李朝實錄中的中國史料》（北京：中華書局，1980），卷上，頁30。這個女孩是高麗屬臣周英贊的女兒，見《朝鮮李朝實錄中的中國史料》卷上，頁28。

¹⁰⁴ 劉駟，〈代康汝龍與陳孔章書〉，氏著，《愛禮先生集》（收入《北京圖書館藏古籍珍本叢刊》〔北京：書目文獻出版社，1988〕，第98冊），卷九，頁731-733。

¹⁰⁵ 李詡，《戒庵老人漫筆》（北京：中華書局，1982），卷二，〈劉艮齋娶妾同姓〉，頁49。

¹⁰⁶ 彭時撰〈劉公定之神道碑〉稱劉定之母為「劉氏」，而〈南京太常寺少卿劉公稱行狀〉說劉稱（劉定之之子）的祖母為「留氏」，內中實有隱情。以上分見焦竑，《獻徵錄》（收入《續修四庫全書》第525-531冊），第525冊，卷一三，頁448；第528冊，卷七〇，頁794。

¹⁰⁷ 黃瑜《雙槐歲鈔》（北京：中華書局，1999）說劉定之為諱飾其父之失，故意改變祠堂神主的格式，「作一大龕，龕中懸一軸，軸上書云『本宗劉氏門中三代考妣五服親屬神魂席』」，避免提及母親的姓氏（卷八，〈四代通禮〉，頁153）。不過，黃瑜謂劉定之諱稱其母姓留，為母請封，遂遭鄉人攻訐，所記與李詡有異。

張旭

對於民間的婚俗風化也相當關注。明中葉河南民間曾經流行同姓婚姻，弘治十五年（1502）河南大水成災，伊陽（今河南汝陽）縣令張旭（成化十年〔1474〕舉人）在給河南道監察御史弭災建言裡，有一條題為「禁同姓之婚以卹民之患」，中云：

民既不知古之大禮，又不遵今之制書。如東村姓張者與西村姓張者為酒食之交，輒乃指腹成親；城南姓李者與城北姓李者成心腹之友，便以結衫衿為証。……夫同姓尚忍為婚，則子承父妾、弟收兄妻，在一轉移之間耳，與禽獸何別哉！所以棄滅禮法瀆亂綱常，比之天降雨雹，地決河流，滄倒城垣，溺死人口，其患尤大，誠不可以不慮也。¹⁰⁸

在地方官員眼裡，同姓通婚、瀆亂彝倫的危害，有甚於河決城塌的天災；如不儘快制止，勢必會發展到「子承父妾、弟收兄妻」的地步。張旭看來，天下人只要同姓，就如同樹木和水流，雖然千枝萬葉、千流百脈，但都出於一本、一源；因此姓張者不論東村西村、姓李者無分城南城北，從最根本處說都是一家。這當然是一種極端泛化的宗族概念（明初的立法者很可能也是出於這種想法），但現實社會中的宗族遠遠沒有龐大到以同姓為範圍，在現實生活中同姓並不意味著同宗。張旭也明白這點，所以規定自首者只按同姓為婚律處置（杖六十，離異），隱匿不首者，則比照「姦同宗無服親」律加重治罪（杖一百，離異）。¹⁰⁹ 明代「同姓不婚」律施行範圍的擴大，以及治罪的加重，無疑反映了當時倫常觀念的嚴厲化；而明律對先秦以來歷代沿襲的中表婚的禁止，也很好地說明了這一點。

（二）中表禁婚（附論「以弟為男」）

中國古代以姨舅之子為內兄弟姊妹（中）、以姑之子為外兄弟姊妹（表），所謂「中表婚」也就是與姨舅姑之子女成婚。這是中國極為古老的一種婚姻傳統，明代之前，除去西魏、北周兩段短暫的特殊時期，¹¹⁰ 其基本都在法律許可的範圍之內，而且是中古時代世家大族最為熱衷的一種婚姻方式。南宋時期雖然有州縣官「將姑舅兄弟成婚而斷離之」的情況，但宋人洪邁（1123-1202）已經指

¹⁰⁸ 張旭，《梅岩小稿》（收入《四庫全書存目叢書》集部第41冊），卷三〇，頁277。

¹⁰⁹ 張旭，《梅岩小稿》卷三〇，頁277。

¹¹⁰ 西魏文帝時，曾禁止中外兄弟姊妹為婚；北周武帝曾禁止娶與母同姓者為妻妾。參看洪邁，《容齋續筆》（北京：中華書局，2005），卷八，〈姑舅為婚〉，頁321；《唐律疏議箋解》卷一四，頁1036-1037。

出，這實際是官員「不能細讀律令」而導致的誤判。宋代《刑統·戶婚律》有關外親婚姻的規定，完全因襲唐律。唐律規定：「其父母之姑、舅、兩姨姊妹……並不得為婚姻，違者各杖一百。並離之。」由於律文簡約、語義層次複雜，本條容易被誤讀成「禁止與自己的中表（姑舅兩姨）姊妹成婚」，¹¹¹而根據《唐律疏議》，其本意是：

「父母姑、舅、兩姨姊妹」，於身無服，乃是父母總麻，據身是尊，故不合娶。

這條律文實際上是禁止與父母的中表姊妹成婚。父母的中表姊妹雖然和自己親屬關係疏遠（「於身無服」），但畢竟比自己高一個輩分（「據身是尊」），與之成婚會造成「尊卑混淆，人倫失序」的後果，故而律有明禁。而平輩的中表兄妹互相婚配，法律並未禁止，《唐律疏議》明確提到「其外姻雖有服，非尊卑者為婚不禁」。¹¹²洪邁說，政和八年（1118）北宋政府曾專門就此發布過一個司法解釋，指出本條所禁止的是「表叔娶表侄女、從甥女嫁從舅」之類輩分不侔的外親婚姻；而平輩中表婚「在禮法不禁」。¹¹³

但在洪武禮俗改革中，中表婚被視為「前元之胡俗」，政府對此屢申戒令。今存《大明律》、《大誥》以及洪武年間頒行的榜文中，都有相關禁令。洪武三十年定本《大明律》卷六「尊卑為婚」條明文規定：

其父母之姑、舅、兩姨姊妹……並不得為婚姻，違者各杖一百。若娶己之姑、舅、兩姨姊妹者，杖六十。並離異。

明律本條前半部分內容基本承襲唐律，只在文字上有個別改動；惟有最後一句中禁止中表婚的內容是明代添入的。陳鵬認為，明律裡的中表婚禁令，可能是承襲了金元法律的舊條。金律的具體內容已經難以考究，¹¹⁴《元典章》等元代司法文書中並沒有中表成婚的禁例；不過陳氏根據戲曲材料推斷，金元兩代可能有過中表婚禁令，「宋人誤解律文，相沿禁止中表為婚，金元遂承宋人之誤而加禁止

¹¹¹ 本條律文孔凡禮點校本《容齋續筆》誤斷為「父母之姑舅、兩姨，姊妹……」（頁321）；懷效鋒點校本《大明律》卷六，〈尊卑為婚條〉誤斷為「父母之姑、舅，兩姨姊妹……」（頁62），語義層次均混淆。「姑、舅、兩姨」應當同為修飾「姊妹」的定語，意謂姑舅兩姨之子女。

¹¹² 以上參看《唐律疏議箋解》卷一四，頁1034。

¹¹³ 洪邁，《容齋續筆》卷八，〈姑舅為婚〉，頁321。

¹¹⁴ 葉潛昭對金律進行過復原，但戶婚律部分未見有禁止中表婚的內容。參看葉潛昭，《金律之研究》（臺北：臺灣商務印書館，1972），頁80-99。

之」；明律又受了金元舊律的影響。¹¹⁵ 而歸根結底，明律還是淵源於宋人對唐律的誤讀。筆者認為這個看法有可商之處，明律中表婚禁令的制定，應該是經過深思熟慮的，背後有自己的理論依據，並非是簡單地沿用舊律，或者像宋人那樣基於對唐律的誤讀。

明太祖對修定律令極為重視，《大明律》從洪武元年第一版頒行到三十年最終定型，中間至少經過了洪武六年、九年、二十二年、三十年四次較大規模修訂。¹¹⁶ 從今天看到材料推斷，在洪武十七年之前行用的律條裡，就已經有了禁止中表成婚的條款。中表婚是民間相沿已久的婚姻傳統，而《大明律》卻明文禁斷，這給基層司法實踐和民眾生活帶來了相當大的麻煩。洪武十七年，翰林院待詔朱善（1314-1385）專門對此律條提出異議：

「臣見民間婚姻之訟甚多，問之，非姑舅之子若女，即兩姨之子若女。蓋以於法不當為婚，故為仇家所訟。或已聘而見絕，或既婚而復離，或成婚有年，兒女成行，有司逼而奪之……議律不精，其禍乃至於此，痛哉！按律，尊屬卑幼相與為婚者有禁，若謂父母之姊妹與己之身，是為姑舅兩姨，皆為己之尊屬，己不可以卑幼而匹之。若己為姑舅兩姨之子，彼為姑舅兩姨之女，是無尊卑之嫌，以門第則相匹，以才德則相稱，以年之長幼則相若，為子擇婦、為女擇婿，莫先於此。古人未嘗以為非也。……今江西兩浙此弊尤甚，以致獄訟繁興，賄賂公行，風俗凋敝。願以臣所奏下群臣議，弛其禁，庶幾刑清訟簡，而風俗可厚也。」上然其言。¹¹⁷

前面已經提到，明律中禁止中表婚的規定，收在「尊卑為婚」條下。朱善認為，如果婚姻的對象是父母的姊妹，那的確是尊卑有別、不可成婚；但如果議婚對象是和自己平輩的中表姊妹，這不僅沒有尊卑不等之嫌，反而因為彼此門第、才德相仿，是擇偶首先考慮的對象。朱善還列舉了從成周到北宋的大量例證，說明古人都以「世婚」為重；兩姨姊妹通婚，即使理學宗師朱熹也不以為非。¹¹⁸

¹¹⁵ 陳鵬，《中國婚姻史稿》（北京：中華書局，1990），頁409-410。

¹¹⁶ 參看楊一凡，《洪武法律典籍考證》第一節〈《大明律》考·定律三十年始末考〉，頁1-12。

¹¹⁷ 《明太祖實錄》卷一六九，頁2575-2576；又見《明史》卷一三七，〈朱善傳〉，頁3943。

¹¹⁸ 朱熹對中表婚的態度，見《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷八九，〈禮六·冠昏喪〉：「堯卿問姑舅之子為婚。曰：『據律中不許。然自仁宗之女嫁李璋家，乃是姑舅之子，故歐陽公曰「公私皆已通行」。此句最是把崑。這事又如魯初間與宋世為昏，後又與齊世為昏，其間皆有姑舅之子者，從古已然。只怕位（未）不是。』」頁2275。

朱善要求與群臣共議，弛中表婚之禁。當時群臣就此有何討論，由於材料闕如，現已無從考究；不過《實錄》、《明史》所云「上然其言」、「帝許之」卻非事實。我們可以很清楚地看到，一年後（洪武十八年）在明太祖親自頒行的《大誥·婚姻》篇裡，中表婚仍然和同姓為婚、收繼婚一道被當作「胡俗」禁止（見第一部分引文；朱善的異議可能促使明太祖做出了寬免在元代已按舊俗成婚者的決定）；十年之後，在明太祖發布的有關民間婚姻、立嗣的榜文禁令裡，中表婚禁令不但沒有鬆弛，反而更為嚴厲：

洪武二十七年三月十四日，禮部署部事主事蓋霖等奉聖旨：……自胡元入主中國九十三年，華風傾頹，彝倫不敘，致有子烝父妾、弟收兄妻、兄收弟婦，甚者以弟為男，至於姑舅姊妹亦得成親，以致中國人民，漸染成俗，亦有是為者。朕膺天命，代元為治，立綱陳紀，復我中國先王之教……今後敢有以弟為男，及姑舅姊妹成婚者，或因事發露，或被人首告，定將犯人處以極刑，全家遷發化外。¹¹⁹

朱善上疏之後，《大明律》至少經過了二十二年和三十年兩次修訂，而其中有關中表婚的條款一仍其舊，並未刊落廢止，¹²⁰ 這顯然不能用無暇釐正來解釋。洪武十七年就是否弛中表婚之禁，明太祖君臣之間有過專門的討論；朱元璋治國最重視「安民」，本條律令無論對基層司法還是民眾生活，都帶來了許多不便，而明律卻自始至終相沿不改——這足以說明立法者有自己的考量，並不是簡單地襲用金元舊律或者誤讀唐律的問題。既然姑舅兩姨子女通婚並不會淆亂尊卑名分，為何還要禁止？明代的律註回答了這個問題。姚思仁（萬曆十一年〔1583〕進士）《大明律附例注解》說中表兄妹「雖無尊卑之分，尚有緦麻之服」，¹²¹ 也就是說中表兄妹雖然輩分平等，但在五服中尚屬於緦麻之親，親戚關係並不疏遠，故而不宜成婚。王肯堂（1549-1613）《箋釋》亦云：「己之姑舅兩姨姊妹，雖不係尊卑，而親屬未疏，故亦不得為婚姻。」¹²² 中表兄弟姊妹為緦麻之親，祖父母／外祖父母是同一人，儘管古有先例，在嚴格的道德主義者看來，姑舅兩姨姊妹通婚

¹¹⁹ 《洪武永樂榜文》第三十六榜，《中國珍稀法律典籍續編》第3冊，頁524。

¹²⁰ 一般認為，洪武二十八年朝鮮刊刻的《大明律直解》律文係洪武二十二年律，其中中表婚的條款與三十年律一致。參看〈《大明律直解》所載明律〉，楊一凡主編，《中國珍稀法典集成》，乙編第1冊，頁482。

¹²¹ 《大明律附例注解》卷六，頁362。

¹²² 王肯堂，《律例箋釋》（收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第2輯第3冊），卷六，頁488。

仍有瀆亂倫常的嫌疑，究竟欠妥。¹²³ 在明初整飭彝倫的背景下，一切涉嫌淆亂倫序的習俗都在禁止之列，中表婚被禁也勢在必然。明律中表婚條款的設立，是與當時道德嚴厲化的思想背景，以及重新清整恢復儒家倫理秩序的政策導向，聯繫在一起的。

洪武時期法度嚴明，峻令之下不少中表成婚的夫婦被判離，出現了朱善所說的「夫婦生離，子母永隔，冤憤抑鬱，無所控訴，悲號於道路，親戚為之感傷，行人為之嗟嘆」的悲慘情形。不過，洪武時期過後，禁令鬆弛，民間的中表婚傳統又逐漸恢復；明律中的相關條款也淪為具文，很少見有中表婚斷離的案例。清承明律，從理論上說中表婚依然違法；但鑑於強大的民間傳統，清代在司法上不得不做出讓步，雍正時在律例中明確規定「姑舅兩姨姊妹為婚者，應從民便」，實際上等於廢止了中表禁婚律。¹²⁴

因為同樣關係到家庭倫理整飭，這裡附帶解釋一下上引洪武二十七年三月榜文中禁止的「以弟為男」。所謂「以弟為男」也即「以弟為子」，是民間無子者選立後嗣的一種方式。唐宋時代的法令規定：「凡無子者，聽養同宗於昭穆相當者」。¹²⁵ 這條法令的要點有兩個：第一，養子必須和收養人同宗，按照唐律，收養三歲以上異姓男孩為嗣，要判徒刑一年；第二，養子必須和收養人昭穆（輩分）相當，不能尊卑失序。在宋代，淆亂世次、收養幼弟為子（當然，兄弟雙方一般年齡差距較為懸殊）的現象並不鮮見，南宋士人袁采（?-1195）、陳淳（1159-1223）、胡次焱（咸淳四年〔1268〕進士）等，都對這種「名分不正」的做法提出過批評。¹²⁶ 雖然「以弟為子」的立嗣行為並不合法，但在實際的司法操作當中，只要「宗族無間言」，¹²⁷ 官方一般會默許。元世祖至元年間，福建廉訪司曾經上報過南方多養「異姓、諸弟、從孫」為子的現象，請求按唐宋律法舊例進行約束。¹²⁸ 然而元代皇帝並不遵守這些儒家立嗣原則，元武宗（1281-1311）即冊封

¹²³ 清人朱軾、曾國藩也有類似的意見，參看陳鵬，《中國婚姻史稿》，頁412-413。

¹²⁴ 參看陳鵬，《中國婚姻史稿》，頁421。

¹²⁵ 《唐律疏議箋解》卷一二，〈養子捨去〉，頁941。《宋刑統》之規定與唐律同。

¹²⁶ 袁采，《袁氏世範》（收入《景印文淵閣四庫全書》第698冊），頁607；胡次焱，〈論過房〉，氏著，《梅岩文集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1188冊），卷五，頁563；陳淳，〈宗說下〉，氏著，《北溪大全集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1168冊），卷一三，頁606。

¹²⁷ 《名公書判清明集》卷八載南宋劉克莊判語：「世俗以弟為子，固亦有之，必須宗族無間言而後可」，頁251。

¹²⁸ 《元典章》卷一七，〈禁乞養異姓子〉，頁602-603。

母弟愛育黎拔力八達（後來的元仁宗，1285-1320）為皇太子，明宗（1300-1329）也立其弟圖帖睦爾（元文宗，1304-1332）為太子，完全無視「皇太子」這個稱呼所帶有的倫序含義。¹²⁹ 作為天下表率的皇帝尚且如此，民間以弟為子的立嗣風氣自然無法禁止，即便熟讀經典的儒士也不能免俗。蘇州人韓奕（字公望，1334-1406）為北宋名臣韓琦（1008-1075）十一世孫，年輕時「潛心性理之學，講求濂洛諸儒議論」，後又師從金華名醫兼理學家朱震亨的門人，為吳中名士。韓奕早年無子，「有弟夷始生，父命育以為後，因名『詒孫』。撫視教養，備盡慈愛，人見者不知其非隱士（按韓奕）出也」。詒孫成年後取字「伯翼」，以示其為韓奕之長子。直到永樂二年韓詒孫入太醫院，成祖「從容問名字之故，欽賜改字『公達』」，韓奕、韓夷才在四十多年後重新恢復兄弟倫輩。¹³⁰

洪武禮俗改革的主要目標之一，是整頓混亂的家族倫理秩序。針對民間混亂不一的收養習俗，洪武元年正月頒行的《大明令》，對民間無子者選立後嗣的原則，有詳細的規定。《大明令·戶令》云：

凡無子者，許令同宗昭穆相當之姪承繼，先儘同父周親，次及大功、小功、總麻。如俱無，方許擇立遠房及同姓為嗣。……並不許乞養異姓為嗣，以亂宗族。立同姓者，亦不得尊卑失次，以亂昭穆。¹³¹

選立子嗣要按照先親後疏、由近及遠的次序在宗族內部進行，《大明令》特別強調收養雙方要尊卑相宜，不能破壞昭穆次序。《大明律》規定「若立嗣，雖係同

¹²⁹ 《元史》卷二二，〈武宗紀〉，頁480；卷三一，〈明宗紀〉，頁698。清人趙翼謂：「武、明二帝皆以其弟為儲副，則皇太弟之號實屬相宜，乃反立為皇太子，是直以弟為子矣。蓋元人不知有皇太弟故事，但知皇太子為繼體之號，而不知其為對君父之稱也」。〈《廿二史札記校證》〉〔北京：中華書局，1984〕，卷一四，〈皇太弟〉，頁291。按，在蒙元漢文史料中，成吉思汗幼弟鐵木格斡赤斤、蒙哥之弟旭烈兀和忽必烈，都有「皇太弟」的名號；元廷漢族文臣未必不知晉唐皇太弟故事，也有可能是蒙古當政者並不以漢族倫理為重，對於儲君採用何種名號並不在意。邱靖嘉指出，遼金兩朝也都存在不顧倫序含義，「誤用『皇太子』名號」的現象，他認為這是少數民族政權漢學知識粗陋、漢化不徹底的表現，參看氏著，〈遼太宗朝的「皇太子」名號問題——兼論遼代政治文化的特徵〉，《歷史研究》2010.6：177-187。不過他似乎沒有注意到，漢族民間也有「以弟為子」的習俗，這個問題上胡漢之間是怎樣一種相互影響的關係，還有繼續討論的餘地。

¹³⁰ 佚名，〈故韓隱士行狀〉，韓奕，《韓山人詩集》（收入《續修四庫全書》第1325冊）後附，頁142。按，永樂四年（1406）韓奕遺言云，其與弟韓夷「分雖兄弟，恩同父子，四十餘年，各無虧欠」，則其從父命養弟為子，時在元末。

¹³¹ 《大明令》，《皇明制書》卷一，頁5-6。

宗而尊卑失序者」和收養三歲以上異姓為子者一樣，要杖六十。¹³² 洪武二十七年榜文對「以弟為男」的立嗣行為有嚴厲的譴責：

朕膺天命，代元為治，立綱陳紀，復我中國先王之教，務必父子親、君臣義、夫婦別、長幼序、朋友信，已嘗誥諭天下遵守。邇來聞知，尚有愚頑，不循教化，有以弟為男者，甚乖倫序。設若以弟為男，不思弟之母為何人？嗚呼！人之所以異於禽獸者，以其備此五常之德。今所為若此，何異禽獸？欲其不罹刑禍，未之有也。¹³³

明太祖的治國理想，是將國家按照儒家倫理，塑造成一個五倫有序的完美社會；兄弟本為同輩，以弟為子降尊為卑、汨亂世系，這和政府民眾中間極力宣揚的儒家道德背道而馳，故而明太祖不惜以嚴刑威嚇，厲加禁止。

洪武時雖然對「以弟為男」的現象未能「盡革」，¹³⁴ 但其確立的立嗣原則，在明清時代的宗族中產生了深遠的影響，在政府和宗族的共同推動下，逐漸演化為民間立嗣遵循的基本規範。明代徽州《朱氏世譜》明言「不許以弟為子、以姪為叔，混淆昭穆，國有正法」；清代蔚川胡氏家規裡的立嗣規條，全文照搬《大明令·戶令》；梁安高氏族規要求「遠房過繼，務必昭穆相當，如昭穆不明冒繼者不收」。¹³⁵ 類似禁止倫輩不當收養行為的規定，在明清族規中甚為常見；這說明它已經由一種政府強制推行的外在法令，逐漸下移滲透進民間生活，演變成為家族組織主動自我約束的內在規範。這是明初政府倡導的儒家倫理，經由制度化之後逐漸風俗化、常識化的一個很好的例證。¹³⁶ 一百年後，明人黃瑜（1426-

¹³² 《大明律》卷四，〈戶律·立嫡子違法〉，頁47。

¹³³ 《洪武永樂榜文》第三十六榜，《中國珍稀法律典籍續編》第3冊，頁524。

¹³⁴ 明人李時勉（1374-1450）在〈南溪蕭氏族譜序〉中說：「（元代）獨彝倫之道，為有缺焉者，其相習然也。一時之人漸染之久，不能不為所變。我太祖高皇帝平一海內，首以五常之道申明於四方，聞者翕然而從。獨其中有未盡革者，以弟為子之一事耳。」本文講述了泰和蕭氏釐正兄弟倫序的故事，參看李時勉，《古廉文集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1242冊），頁724。

¹³⁵ 以上內容轉引自陳瑞，〈明清時期徽州宗族內部的血緣秩序控制〉第三部分，《中國社會歷史評論》8（2007）：264-276。

¹³⁶ 明代禮法知識在民間的傳布，前期與國家建立的細密的鄉里教化網絡（里老、社學、申明旌善亭、鄉飲酒禮、里社祭祀等），後期與地方士人推行鄉約、族規等善俗運動，有著極為密切的關係。這兩者為禮法律令滲入民眾日常生活提供了具體的途徑，構成了儒家倫理風俗化、常識化的重要基礎。關於前者，參看徐忠明，〈明清國家的法律宣傳：路徑與意圖〉，《法制與社會發展》2010.1：11-14；張佳，〈彰善癉惡，樹之風聲——明代前期基層教化系統中的申明亭和旌善亭〉，《中華文史論叢》2010.4：243-273。後者參看常建

1497) 讀史時將古比今，藉由「皇太子」一詞，發出了如下議論：

皇太子，國之儲貳，必君之嫡長居之，然後名正言順。唐不師古，以為追贈，是以官爵視之也。岐、薛本兄弟爾，乃諡以太子，甚為無謂，然猶行於既歿也。胡元武宗、文宗（按，當為明宗）皆立其弟為皇太子，倫理何在？民俗化之，彝倫不敘。故高皇帝禁約榜文曰：「以弟為男，不思弟之母是何人？」於乎，人倫至我朝真大明之世哉！¹³⁷

明太祖的禁約榜文，生活在明中葉的黃瑜猶能見之，可見其影響之久。唐人無視「皇太子」的倫常涵義而以之為官爵，「胡元」則以弟為子，略不顧惜倫序尊卑；唯有「我朝」師法前古，倫理最為嚴明。「人倫至我朝真大明之世哉！」黃瑜這句由衷的讚歎，揭示出明代社會生活恪守儒家原則正統性的一面；而這一切，大多奠基於明朝開國最初的三十年。

貳・慎終追遠：明初對喪葬禮俗的重新規範

按照中國的禮儀傳統，對於家族或者個人而言，喪禮和祭禮是兩類最為重要的禮儀。¹³⁸ 戰國時代的孟子有句名言：「養生者，不足以當大事；惟送死，可以當大事」，¹³⁹「送死」甚至要重於「養生」，可見古典儒家對於喪禮的重視；在宋儒朱熹編定的《家禮》當中，喪禮與祭禮更是佔據了大半的內容。明初推行的禮俗改革，自然不會遺漏在儒家禮儀體系中居於核心位置的喪祭禮儀。洪武時期喪祭禮俗改革的內容包括：更定喪服體系、提高為母服喪的規格，¹⁴⁰ 明確各級官

華，《明代宗族研究》中編〈宗族的組織化與族規的興起——以鄉約的推行為視角〉，頁185-344。

¹³⁷ 黃瑜，《雙槐歲鈔》卷四，〈宋元倫理〉，頁72。

¹³⁸ 喪禮和祭禮（其中以「人鬼」為祭祀對象的禮儀部分，不含天地神祇）雖然都與亡者有關，但按照中國古典禮儀的分類，兩者各屬於不同的範疇。喪禮為「凶禮」，祭禮為「吉禮」。兩者以喪禮的最後一道程序「禫祭」為界限，在禫祭之後舉行的對亡者的祭祀，都屬於祭禮的範圍。

¹³⁹ 《孟子注疏》卷八上，〈離婁下〉，頁2726。

¹⁴⁰ 以洪武七年《孝慈錄》的編纂為代表，明太祖以「父母之恩，一也」為理由，將母喪提高到與父喪同等的級別。《孝慈錄》奠定了明清兩代喪服制度的基礎，相關研究參看日本學者井上徹，〈明朝對服制的改定——《孝慈錄》的編纂〉，氏著，錢杭譯，《中國的宗族與國家禮制》（上海：上海書店出版社，2008），頁329-352。

員與平民的喪葬禮儀等級，¹⁴¹ 建立官民祖先祭祀制度，¹⁴² 等等。這些變革主旨有兩個：第一是「用夏變夷」，以儒家倫常為準則，清除有悖漢族傳統的異族習俗；其次是擴大儒家倫理實踐的範圍，努力將社會各個階層、各類人群（包括被正統儒家視作「異端」的釋道僧徒），納入統一的倫理意識形態當中。本節將以明初火葬禁令和對官吏丁憂制度的重建為內容，對喪祭禮俗改革進行分析。

一・明代的火葬之禁

雖然有零星的個例存在，但在唐代之前，土葬始終是漢族地區近乎惟一的安葬形式；先秦以來儒家那套繁縟的喪葬禮儀，也是基於土葬發展起來的。在中國人的觀念裡，先人遺體值得敬畏，對其有任何毀傷都是不敬、不孝的行為。但唐代以來，隨著佛教對社會生活影響的深入，火葬（「毗荼」）也逐漸在僧徒之外的平民階層中流行起來。到五代時期，甚至皇室后妃都有實行火葬者。¹⁴³ 雖然早在立國之初的建隆三年（962），宋太祖便下令禁止火葬，¹⁴⁴ 但在兩宋時代火葬卻日益流行，¹⁴⁵ 有的地方甚至出現了「化人亭」、「化人場」、「激骨池」等專門

¹⁴¹ 參看《明太祖實錄》卷五四，頁1066；卷五七，頁1118；卷七四，頁1364-1368。

¹⁴² 何淑宜《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的構建》第三章〈模糊的「時制」：明初官定祭祖禮標準的提出〉，對洪武時期建立的官民祭祖制度有詳盡分析。書中指出，洪武十七年明太祖下令頒行河北行唐縣知縣胡秉中所撰之〈祀先圖〉，令庶民祭曾、祖、考三代；而洪武三十一年頒布的〈教民榜文〉，似乎又許可庶民和品官一樣祭祀高曾祖考四代，政令前後似有出入。這裡可以略作補充的是，嘉靖之前明代庶民祭祖當以三代為定制，正德四年刊《新安畢氏族譜》指出：「文公《家禮》庶民祭四代，明制只許祭三代……今後各門除品官家外，止應遵明制祭三代，慎勿以為細故，任情而行，縱能逃得國憲，難免識者之譏」（轉引自常建華，〈16世紀初的徽州宗族與習俗——以《新安畢氏族譜》為例〉，《東吳歷史學報》19〔2008〕：38-39）。洪武祭祖令對明清民眾生活產生了深遠影響；庶民祭三代之制，在今天中國北方地區的祭祖年畫當中仍有子遺，相關民俗材料可以參看馮驥才主編，《中國木板年畫集成》（北京：中華書局，2009-2010）之〈高密卷・家堂〉（頁78），〈棗強卷・家堂〉（頁243），〈內丘神碼卷・祖宗〉（頁288），〈平度東昌府卷・三代宗親〉（頁408），〈絳州卷・三年孝〉（頁192）。

¹⁴³ 參看《新五代史》（北京：中華書局，1974），卷一七，頁179-180。

¹⁴⁴ 王稱，《東都事略》（濟南：齊魯書社，2000），卷二：「（建隆三年）三月丁亥，詔曰：……近代以來，遵用夷法，率多火葬，甚愆典禮，自今宜禁之」，頁8。

¹⁴⁵ 有關宋代火葬的研究，參看徐莘芳，〈宋元時代的火葬〉，《文物參考資料》1959.9：21-26；顧炎武著，黃汝成集釋，《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006），卷一五，〈火葬〉，頁898-902；徐乾學，《讀禮通考》（收入《景印文淵閣四庫全書》第114冊），卷八六，〈火葬〉，頁74-78。

的火葬場所，今天在福建泉州、南安、四川成都、湖北襄樊等地都有宋代火葬墓的考古發現，官方禁令淪為一紙空文。¹⁴⁶

金元時代隨著盛行火葬的邊疆民族的湧入、佛教在下層民眾中的流行，加之政府缺乏有力的約束措施，火葬之風更為熾盛。回溯元代的歷史文獻，我們會發現當時火葬的流行程度，遠遠超過了現代人的想像。曾在元世祖至元十二年（1275-1291）期間遊歷中國的馬可波羅（Marco Polo, 1254-1324），憑藉著一個歐洲人對異教習俗的敏感，¹⁴⁷ 記下了其在中國內地所到之處見到的火葬習俗，其所涉及的地域之廣，著實令人驚愕：

表三：《馬可波羅行紀》所記中國內地火葬風俗

| 地點 | 描述 | 來源 |
|--------------------|--------------------|-------|
| 哈寒府（Cacanfu，正定？） | 居民是偶像教徒，人死焚其屍。 | 頁 298 |
| 巴章府（Pazanfu，保定？） | 此城居民崇拜偶像，人死焚其屍。 | 頁 299 |
| 強格路（Ciangu，景州？） | 崇拜偶像，人死焚其屍。 | 頁 300 |
| 中定府（Cundinfu，東平府？） | 居民是偶像教徒，人死而焚其屍。 | 頁 301 |
| 臨州（Linguy） | 人死焚其屍。 | 頁 303 |
| 邳州（Piguy） | 居民是偶像教徒，人死焚其屍。 | 頁 304 |
| 西州（Siguy，泗州？） | 居民是偶像教徒，人死焚其屍。 | 頁 305 |
| 淮安州（Coyganguy） | 居民是偶像教徒，焚死者之屍骸。 | 頁 311 |
| 寶應縣（Pauchin） | 居民是偶像教徒，人死焚其屍。 | 頁 312 |
| 襄陽府（Saianfu） | 居民是偶像教徒，使用紙幣，焚死者屍。 | 頁 317 |
| 杭州（Quinsay，行在） | 人死焚其屍。 | 頁 332 |
| 塔皮州（Tacpiguy） | 彼等是偶像教徒，而焚其死者屍。 | 頁 345 |

¹⁴⁶ 分別參看王洪濤，〈泉州、南安發現宋代火葬墓〉，《文物》1975.3：77-78；劉雨茂，〈四川成都市西郊金魚村南宋磚室火葬墓〉，《考古》1997.10：61-72；安富斌，〈考古人員在襄樊發現宋代火葬墓〉，《長江商報》2008.06.24。

¹⁴⁷ 當時歐洲按照天主教習俗實行土葬，火葬被認為是異教的習慣，馬可波羅曾謂：「世界之一切偶像教徒，皆有焚屍之俗」，《馬可波羅行紀》（馮承鈞譯；上海：上海世紀出版集團，2006），第1卷第57章，〈唐古忒州〉，頁108。

張佳

說明：上表《馬可波羅行紀》卷二〈自大都南行至杭福泉州記東海沿岸諸州事〉引文，均採自馮承鈞譯本。

表中臨州以上諸地，雖然具體的地名對音尚難以確定，但從馬可波羅的旅行路線推斷，應該是淮河以北的城市，這點當無疑問。《行紀》這些記載的可貴之處在於，元代反映華北地區喪葬風俗的文字材料並不多見，而馬可波羅對自己遊歷過有火葬習俗的每個城市，都做了說明；將這些描述串聯起來，便可以大致窺見當年火葬在中原地區流行的盛況。從馬可波羅的記載來看，長江以南的火葬之俗似乎沒有江北熾盛，例如《行紀》在描述南京、鎮江、蘇州等江浙城市時，都沒有火葬的相關記載。或許元朝初年的情形的確如此，但從元代後期江南文人的描述來看，江浙地區火葬之盛行並不遜於華北。元末閩縣人吳海 (?-1390) 說浙右之俗「凡有喪，措諸水火」，批評此舉為「死者恒不愛其身，而生者不知愛其親也」。¹⁴⁸ 崑山人殷奎 (1331-1376) 說蘇州「於浙水西為地尤下濕，人死不得高原廣隴以葬，則相為火柩，以齏沉江流，或蕕之燼。人習見以為當然，曾莫之知非也」；殷奎的父親去世，其祖父援禮土葬，竟然引發眾人的指責，「謫者交至」，¹⁴⁹ 足見火葬習俗之深入人心。

在元代，大都和杭州是一南一北兩大文化中心，有意思的是，來自東方和西方的異域之客，分別記下了這兩座城市的火葬之俗。成書於元末的高麗漢語教科書《朴通事》，¹⁵⁰ 有一段關於大都喪葬禮俗的對話：

（曹大亡歿，二鄰人對話）「黑夜道場裡，你有來麼？」

「我有來。為頭兒門外前放一個卓兒，上頭放坐一尊佛像。明點燈燭，擺諸般茶果等味。請佛入到殯前，吹鑼打鈸，搥鼓撞磬，念經念佛，直念到明……」（後略）

「屍首實葬了那怎的？」

「燒人場裡燒著，寺裡寄著裡。」

「咳！苦哉苦哉！置下千百口，臨死獨自當。三寸氣在千般有，一日無常

¹⁴⁸ 吳海，〈唐吳江生瑩紀〉，《全元文》（南京：鳳凰出版集團，2004），第54冊，頁342。按，是文作於至正二十一年。

¹⁴⁹ 殷奎，〈故善人余景明墓文〉，《全元文》第57冊，頁743。

¹⁵⁰ 關於《朴通事》成書時間的考訂，參看陳高華，〈從《老乞大》、《朴通事》看元與高麗的經濟文化交流〉，《歷史研究》1995.3：47-50。

萬事休」。¹⁵¹

「屍首實葬了那怎的」一句，在《朴通事》稍後的版本中作「實葬了呢，還是火葬的？」¹⁵² 可知「實葬」就是與火葬相對的土葬。這位高麗人「苦哉苦哉！」的感慨，大概多半是為曹大火化的消息而發。大都的火葬習俗竟然能夠成為高麗漢語教科書中的內容，足見其流程度非同一般。馬可波羅遊歷杭州後，也記下了這座南宋舊都的喪葬習俗，其中對火化儀式的描寫頗為細緻：

人死則焚其屍。設有死者，其親友服大喪，衣麻，攜數種樂器行於屍後，在偶像前做喪歌。及至焚屍之所，取紙製之馬匹甲冑金帛等物並屍共焚之。據稱死者在彼世獲有諸物，所作之樂，及對偶像所唱之歌，死者在彼世亦得聞之，而偶像且往賀之也。¹⁵³

馬可波羅遊歷杭州時，上距南宋之亡僅僅十餘年；從《行紀》的這段記載，我們也可以大概推想南宋時杭州火葬的興盛。南宋政府也曾發布過火葬禁令，但作為一國「首善之區」的杭州尚且如此，南宋治下其他地區的情形可以想像；清初尤為關注民俗的顧炎武（1613-1682），曾經憤憤地調南宋諸陵遭番僧楊璉真伽盜掘，乃是不能禁火葬的報應。¹⁵⁴

元代火葬流行的原因非常複雜，佛教火葬習慣（毗荼）的影響顯然是最主要的。¹⁵⁵ 從以上記載來看，火化時往往伴隨著佛教的儀式，火化後也有人厝骨於寺院，馬可波羅就根據自己的觀察把火葬和「偶像教」聯繫起來。溫州平陽儒士史伯璿（1299-1354）對火葬的批評，很可以代表正統儒家士人的看法，其在〈上憲司陳言時事書〉中對火葬產生與流行的原因作了剖析，並從儒家「孝道」出發，強烈要求當局禁絕：

古之死者無不葬，惟弑父與君之賊，則焚其屍而揚其灰也。今則孝子慈孫待其祖考，亦以焚屍揚灰為常事，不知律有「斲棺見屍者經死」之條。今

¹⁵¹ 《朴通事諺解》（收入汪維輝編，《朝鮮時代漢語教科書叢刊》〔北京：中華書局，2005〕，第3冊），頁1057-1062。

¹⁵² 《朴通事新譯諺解》（收入汪維輝編，《朝鮮時代漢語教科書叢刊》第3冊），卷三作：「『實葬了呢，還是火葬的？』『把屍首燒化了，如今在寺裡寄放著哩。』」頁1453-1454。

¹⁵³ 馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》第151章，頁332。

¹⁵⁴ 《日知錄集釋》卷一五，〈火葬〉：「宋以禮教立國，而不能革火葬之俗，於其亡也，乃有楊璉真伽之事」，頁902。

¹⁵⁵ 佛教與火葬的關係，可以參看柳詒徵，〈火葬考〉，《柳詒徵史學論文續集》（上海：上海古籍出版社，1991），頁344-346。

則斷其父祖之棺而焚之，官亦不加之罪，人亦恬不為怪，悖滅人倫，敗壞風教，莫此為甚。……推其所自，乃出於西方遠國之俗，非諸夏聲名文物之邦所當行也。往往自佛法流入中國之後，遂導中國之人行之耳。（後論崇佛祈福之說，略）財力既殫於佛事，於是有當葬而無力可葬，乃以吾親之屍，付車薪之火者矣。輾轉相效，習以為常，而名之曰「火葬」，其不孝不慈可謂甚矣。……愚欲及此聖明之時，嚴火葬之禁，且並禁其修崇佛事者。庶使士庶之家，得移其修崇佛事之資，以為經營墳墓之費，蓋恢恢乎其有餘用也。（後論陰陽術士之害，略）如是，則千載迷誤可以漸革，顧不偉哉！¹⁵⁶

按照史氏的意見，「焚屍揚灰」本是對罪大惡極者的懲罰，今天卻被子孫用在先人身上，這是受了佛教的誤導。火葬本係「西方遠國之俗」，隨著佛教的傳入而流播中國。佛教（甚至道教）倡導天堂地獄與死後祈福諸說，蠱惑信徒大作法事以求冥福；喪家資財竭盡之後無力營葬，只有將死者付之一炬。上述議論很能反映當時儒家士大夫的普遍意見，閩縣理學信徒吳海即將火葬稱作「夷禮」——這裡的「夷」當是對佛教的傳統蔑稱——並在族規裡要求「喪事隨力厚薄，不得用夷禮焚化」，否則「大不孝，後雖有悔，終不能及」。¹⁵⁷至正十七年（1357），江陰名醫蔣國光死，其友王行（1331-1395）因病未能經理其喪，「及起往奠之，其家已用浮屠言，燔君柩而沉其骸矣，行大悲恨，然不可奈也」，¹⁵⁸這個例子同樣顯示了佛教對火葬的影響。史氏在批評中也約略提到了火葬流行在經濟方面的原因。一般認為火葬的方式較土葬廉價，適合無力營葬的下層民眾，宋代火葬的流行甚至被當作土地佔有不均的一個例證。¹⁵⁹但經濟原因顯然不是最主要的因素，從宋元人的記載及考古發現來看，火葬也一樣可以辦得很奢侈，而且社會上層之家也不乏採用火葬者。至正二十二年，陳基（1314-1370）之姪死後「屬時用兵，又暑熾甚，用是不免於水火」，火化後寄骨於慈濟僧廬；至正二十六年，戴良（1317-1383）之妾李氏死，「亡後三日，用浮屠火法，厝于吳東門外，函其骨葬滅度橋水裔」；¹⁶⁰至正二十七年，徐達兵困蘇州，城破前兩月，張士誠駙馬潘

¹⁵⁶ 史伯璿，〈上憲司陳言時事書〉，《全元文》第46冊，頁425-426。

¹⁵⁷ 吳海，〈吳氏世譜〉，《全元文》第54冊，頁158。

¹⁵⁸ 王行，〈元故蔣處士墓碣銘〉，《半軒集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1231冊），卷九，頁399。

¹⁵⁹ 參看徐革芳，〈宋元時代的火葬〉，頁23。

¹⁶⁰ 以上分見陳基，〈姪天麟墳銘〉，《全元文》第56冊，頁478。不過，陳基列舉的「用

元紹的七名姬妾同時自縊，「乃殮其屍焚之，以其骸瘞於後圃，合為一塚」。¹⁶¹ 陳基和戴良是元季著名文人，都曾入張士誠幕府，而潘元紹為張士誠手下高官（浙江行省左丞相），他們在親人亡後實行火葬顯然不是出於經濟原因，只能是因為信仰問題或者風氣移人、未能免俗。

除了佛教的因素，元朝是多民族風俗融合的時代，火葬的熾盛，也不排除流行火葬的邊疆民族湧入內地對漢族造成的影響。中國北方的契丹、女真以及西南少數民族都有火葬之俗，¹⁶² 迄今為止已經發現了相當數量的少數民族火葬墓。入主中原的蒙古族，也有實行火葬者，鄭思肖謂蒙古葬俗：「及毗茶，刀斷手足肢體為三四段，刀破攪腹腸，使無滯戀之魂。」¹⁶³ 在各族群混居共處的情況下，這類喪葬習俗不可能不對漢族產生影響。元初中都（即後來的大都，今北京）漢族民眾當中流行火葬，「父母之喪，例皆焚燒，以為當然」，著名漢族文臣王惲（1228-1304）就認為這是受了契丹風習的影響，「契勘（火葬）係契丹遺風，其在漢民，斷不可訓」，要求政府加以禁止。¹⁶⁴

在漢族文臣的建議下，元初曾對是否應當禁絕火葬展開過討論。至元十五年（1278），北京路（即大寧路¹⁶⁵）同知高朝奏稱「北京路百姓父母身死，往往置於柴薪之上，以火焚之」，認為此舉「實滅人倫，有乖喪禮」，請求政府申禁。然而禮部討論後卻認為，「四方之民，風俗不一」，如果一概禁絕反而不妥。最終議定的結果是，只有「土著漢人」的火葬「擬合禁止」，而其餘從軍應役人員以及「遠方客旅、諸色目人許從本俗，不須禁約」——這無疑是元代「因俗而治」

兵」、「暑熾」兩個原因都不能構成火葬的充分理由。戴良，〈亡妾李氏墓誌銘〉，《全元文》第53冊，頁506。

¹⁶¹ 張羽，〈七姬權厝志〉，《全元文》第56冊，頁369。雖然〈志〉云：「以世艱，弗克葬」故而用火，但七姬火化後還是入土安葬，說明選擇火葬，其實與時局關係並不大。

¹⁶² 參看楊晶，〈遼代火葬墓〉，陳述主編，《遼金史論集》第3輯（北京：書目文獻出版社，1987），頁213-219；黃登民，〈金代女真人火葬墓流行原因初探〉，《黑龍江民族叢刊》1995.1：76-78。

¹⁶³ 《鄭思肖集》，頁183。當然，鄭思肖本人是佛教徒，對「毗茶」葬法並沒有異議，只是對毀壞死者肢體的做法不以為然。鄭思肖的母親去世後也「毗茶，水化骨殖」，見〈先君菊山翁家傳〉，《鄭思肖集》，頁144。

¹⁶⁴ 王惲，〈論中都喪祭禮薄事狀〉，氏著，《秋澗先生大全集》（收入《四部叢刊初編》〔上海：商務印書館，1926〕），卷八四，頁1b。

¹⁶⁵ 元初北京路隸屬遼陽行省，治所在今內蒙古寧城縣，與今天的北京無關。至元七年，元政府改北京路為大寧路，這裡當是沿用舊稱。

政策的具體表現，治國不以「一風俗」為追求，這是蒙元迥異於之前的漢族王朝之處。元政府同時規定，如果貧民無力購置墓地，「聽於官荒地內埋了」，無人安葬者「官為埋瘞」，希望借助這些措施來消除漢族中火葬習俗。¹⁶⁶ 不過從上引元人的記載來看，這項政令也僅是一紙空文，熾盛的火葬之風並未因之收斂。

漢族地區火葬習俗的逐漸消歇，開始於明初。洪武三年，明太祖命各地設立「義塚」以革火葬之風，《明太祖實錄》記其事云：

（洪武三年六月）辛巳，令民間立義塚。上諭禮部臣曰：「古者聖王治天下，有掩骼埋胔之令，推恩及於朽骨。近世狃于胡俗，死者或以火焚之，而投其骨于水。孝子慈孫，于心何忍，傷恩敗俗，莫此為甚。其禁止之。若貧無地者，所在官司擇近城寬閑地為義塚，俾之葬埋。或有宦游遠方、不能歸葬者，官給力費以歸之。」¹⁶⁷

明太祖提到的古代聖王「掩骼埋胔之令」，見於《禮記·月令》篇。¹⁶⁸ 明初的葬俗改革也是以「復古」為旗幟，「古先聖王」恩及枯骨的德政，成了明太祖直接效法的對象。從《實錄》的上述記載來看，禁革火葬的決定似乎完全出乎明太祖的「聖心獨斷」，但實際上禁令背後有著文臣儒士們的推動。《實錄》出於塑造「聖君」形象的需要，多將明初「聖政」歸美於明太祖一人，背後真正的決策者與推動者反而隱沒不彰。¹⁶⁹ 有意思的是，被明太祖斥為「傷恩敗俗」的「胡俗」火

¹⁶⁶ 以上內容參看《元典章》卷三〇，〈喪禮·禁約焚屍〉，頁1062。

¹⁶⁷ 《明太祖實錄》卷五三，頁1052-1053。關於明太祖禁革火葬一事，地方志有引用明初詔敕者，引錄如下，以供參考。嘉靖《仁和縣志》（收入《四庫全書存目叢書》史部第194冊）：「洪武三年欽奉聖旨：『浙江等處火葬、水葬，好生有傷風化，可禁止了。憑省部家講究將來。欽此。』」禮部議得：民間凡有死喪，必須埋葬，並不許焚化。若貧窮無地者，仰所在官司揀選，擇附近城郭空閒寬闊山園田地，設為義冢，以便安葬。並不得焚化。如有仍前不悛，焚化骨殖、棄置水中、不行埋葬者，坐以重罪。若亡歿遠方，子孫無力歸葬者，聽從其便。刑部著之律令。」（卷七，頁103）。

¹⁶⁸ 《禮記正義》卷一四，〈月令〉：「（孟春之月）掩骼埋胔」，頁1357。

¹⁶⁹ 關於洪武時期對「胡俗」的禁革，《明太祖實錄》基本上僅僅收錄以皇帝名義發布的詔令，例如洪武元年禁革胡服、建立新朝服飾典制一事，《實錄》在皇帝詔令之後，更謂此事「斟酌損益，皆斷自聖心」。明初設計的服飾體系上承唐宋而益加複雜，其細密程度為歷朝所僅見，斷非戎馬出身的明太祖一人所能籌劃；而《實錄》的闕載，使得這一重大文化事件的謀劃過程，今天皆無從詳考。此外，出於謹小慎微的心態，洪武時期官員的文集，大多不收載奏疏，劉基、宋濂、陶安、朱升等重要儒臣，皆無討論時政的奏疏傳世；明末陳子龍（1608-1647）輯《皇明經世文編》，以五百零八卷之煌煌巨帙，所輯得的洪武時期奏議也僅有五篇而已。這種文獻上的闕失，為討論當時各種禮俗改革措施的具體決策

葬，在明朝建國之前，同樣也被朱元璋集團採納。至正十六年（1356），朱元璋攻克金陵，元朝守臣福壽（?-1356）自殺殉國，軍士俞本（1331-1402 後）的《紀事錄》記下了當時對福壽後事的處理：

（至正十六年三月）初十日，上親克建康，元守臣大夫福壽殉死。上命棺殮，焚瘞之，命工繪像，附於晉忠臣卞壺廟，歲致祭焉。¹⁷⁰

且不論是出於何種目的，明太祖對忠於故主的蒙元貞烈之臣，的確是極為敬重的。元末戰歿九江的元江州總管李黼（1298-1352）、與陳友諒作戰失利而舉家赴難的著名忠烈余闕（1303-1358），明太祖都曾下令立祠祭祀。¹⁷¹ 福壽殉國而死，朱元璋將其附祭於晉忠臣卞壺廟，¹⁷² 這無疑是對福壽忠節的一種褒崇——在洪武二年雞鳴山功臣廟修成之前，卞壺廟一直是崇祀為朱明戰死的高級將領的場所，韋德成（?-1356）、胡大海（?-1362）等名將歿後即曾於此塑像奉祀。¹⁷³ 由此來看，福壽死後朱元璋命人「焚瘞」，只是一種喪葬從俗的舉措，其中並不帶有懲罰的意味。直到明朝開國前一年（吳元年，1367），割據蘇州的張士誠被俘後受杖而死，朱元璋仍命人將其「焚瘞於石頭城」。¹⁷⁴ 這些事例說明在開國之前，朱元璋政權也曾隨俗採用民間流行的火葬之法，並未以之為非。按照明人黃瑜的記載，明太祖下令禁革火葬，乃是受了著名儒臣陶安（1315-1371）的影響：

聖祖嘗與學士陶安登南京城樓，聞焚尸之氣，惡之。安曰：「古有掩骼埋胔之令，推恩及於枯骨。近世狃於胡俗，或焚之而投骨於水，孝子慈孫於心何忍，傷恩敗俗莫此為甚。」上曰：「此王道之言也。」自是，王師所臨，見枯骸必掩埋之而後去。（後述洪武三年火葬之禁，略）刑部著之律

背景，以及其與不同派系的官員、儒士的關係，帶來了極大的難度。

¹⁷⁰ 俞本，《紀事錄》（收入陳學霖，《史林漫識》〔濟南：中國友誼出版公司，2001〕），頁410。

¹⁷¹ 《明太祖實錄》卷二六，頁385。

¹⁷² 晉元帝時蘇峻作亂，卞壺（281-328）率軍力戰而死，後世以為忠烈。事蹟見《晉書》（北京：中華書局，1974），卷七〇，頁1866-1873。

¹⁷³ 至正十六年，韋德成、邵肆戰歿於宣州，「塑德成及肆像於卞壺廟祀之」（俞本，《紀事錄》，頁410）；胡大海金華遇害後，朱元璋念其功，亦「命塑其像於卞壺蔣子文之廟以祀」（《明太祖實錄》卷四三，頁843）。

¹⁷⁴ 俞本，《紀事錄》：「上召見，張士誠但嚙目不言不食，賜之衣冠亦不受。遂令衛士扛於篴橋，御杖四十而死，上命焚瘞於石頭城」（頁429）。《明史》謂張士誠「至金陵，竟自縊死，年四十七，命具棺葬之」（卷一二三，〈張士誠傳〉，頁3696），與俞氏所記不同。俞本當年為大將馮勝帳下軍士，以時人記時事，當較《明史》更為可信。

張佳

令。斯法也，我聖祖可謂體天地之仁矣。¹⁷⁵

陶安，當塗人，至正初舉江浙鄉試，元季曾任金陵明道書院山長。至正十五年，明太祖渡江克太平，陶安與耆儒李習「首謁軍門，敷陳王道」，朱明開國時的一系列禮樂製作，「命安為總裁」，「諸儀率多陶安所裁定」。¹⁷⁶ 陶安建議明太祖禁止火葬一事雖未見於正史，但黃瑜《雙槐歲鈔》一書在明代筆記中撰述較為謹嚴，當有所依據；而且明太祖前後對待火葬的態度截然相反，這種轉變必定有外部因素促成之。火葬禁令的出台，乃是受了儒臣的推動，這點應該可以肯定。

太祖治國「禮」、「法」並重，明律當中不乏援禮入法的規條。黃瑜說洪武三年發布的禁止火葬的規定「刑部著之律令」，此言不虛。《大明律》卷一二「喪葬」條云：

凡有喪之家，必須依禮安葬。若惑於風水及托故停柩在家、經年暴露不葬者，杖八十。其從尊長遺言，將屍體燒化及棄置水中者，杖一百。卑幼並減二等。若亡歿遠方，子孫不能歸葬而燒化者，聽從其便。¹⁷⁷

據此則實行火葬不僅違禮，而且違法；即便是遵從先人意願將遺體火化，也要受到法律的制裁，只有對亡歿遠方無力歸葬者，法律才網開一面。¹⁷⁸ 明律當中有不少內容淵源於唐律，但將禁止焚屍正式纂為律條，卻是明律首創，¹⁷⁹ 以後清律相沿不改。唐律中有與明律此條內容近似的「殘害死屍」一條，但其立法的用意卻迥然有別。《唐律疏議》卷一八：

諸殘害死屍（原註：謂焚燒、肢解之類）、及棄屍水中者，各減鬥殺罪一

¹⁷⁵ 黃瑜，《雙槐歲鈔》卷一，頁14。

¹⁷⁶ 參看《明史》卷一三六，〈陶安傳〉，頁3926, 3939。

¹⁷⁷ 《大明律》卷一二，頁96。

¹⁷⁸ 明初有不少先人亡歿異地、子孫將遺體火化後負骨而歸的例子。洪武五年，大同等指揮使司書佐張毅連遭父母兩喪，「以力薄，不能歸兩喪萬里外，火之而負骨歸揚州」，參看蘇伯衡，〈張毅傳〉，《蘇平仲集》（收入《四部叢刊初編》），卷四，頁6b。洪武十六年戴良（1317-1383）卒於金陵，其子「以道遠不克扶柩南還，乃擇地火化，奉其骨而歸」，參看蘇伯衡，〈故九靈先生戴公墓誌銘〉，戴良著，《九靈山房集》（收入《四部叢刊初編》），卷三〇，頁7a。不過，隨著火葬在明代重新被視作一種大不敬、大不孝的行為，這類做法也日趨少見，即使無力歸葬，一般也會選擇埋身異地，例如著名學者河南澠池人曹端（1376-1434）去世後，即安葬於其任教的山西霍州，參看〈曹月川先生年譜〉，王秉倫點校，《曹端集》（北京：中華書局，2003），頁302。

¹⁷⁹ 宋代雖然有火葬禁令，但《宋刑統》律條卻一仍唐律舊文，只是在後面附錄了建隆三年禁火葬敕。參看薛梅卿點校，《宋刑統》（北京：法律出版社，1999），卷一八，頁326-327。

等……棄而不失及髡髮若傷者，又各減一等……（律尾原註：皆謂意在於惡者）。

唐律對殘害死屍的量刑甚重，竟至於比照鬥殺律定罪。不過，唐律對何謂「殘害」，有著清楚的界定，即「意在於惡者」，也即出於惡意毀壞死者遺體的。《唐律疏議》對此進一步解釋說，「如無惡心，謂若願自焚屍，或遺言水葬、及遠道屍柩將骨還鄉之類，並不坐」。¹⁸⁰ 也就是說，唐律禁止的只是對屍體的惡意毀壞，依照風俗火化死者並不在禁限之內。這顯然有別於明律中的火葬厲禁。

有意思的是，明律不僅增加了禁止火葬的條文，而且還改變了沿自元代的法律術語。《元典章》、《通制條格》等元代法律典籍當中，常見「燒埋銀」一詞。所謂「燒埋銀」，是指在人命案件當中，肇事者除刑事責任之外附帶承擔的民事賠償，專門用於支付受害者的安葬費用。這是元代所創立的制度，明清兩代沿用不改。¹⁸¹ 按一般的理解，從字面意思來看，「燒埋銀」當即火化和埋葬死者所需的銀兩。不過有學者對此有不同的看法，按照方齡貴先生的解釋，「燒者，燒化紙錢冥器之類……所謂燒埋銀，指的是用於燒化紙錢冥器及安葬之費」，其主要依據是「（火葬）屍首在化人場燒化後，即將骨殖撒入激骨池，並不入土」，「燒屍與埋葬並不可得而並」。¹⁸² 實際上宋元時代火化後對遺骨的處理有兩種方式：一種是撒入激骨池或江河之中水葬，如戴良之妾；另一種是入土埋葬。¹⁸³ 今天考古發現的為數不少的遼宋金元時代的火葬墓，都屬於後一類型。前面提到的福壽、張士誠，均是火化後埋瘞；元末永嘉人項止堂卒於杭州，其子

¹⁸⁰ 《唐律疏議箋解》卷一八，〈殘害死屍〉，頁1323。

¹⁸¹ 關於這一制度的研究，參看張群，〈燒埋銀與中國古代生命權侵害賠償制度〉，《中西法律傳統》第4輯（北京：中國政法大學出版社，2004），頁291-311。

¹⁸² 參看方齡貴，〈元曲中有關元代市井行業及社會風俗史料初探〉，氏著，《元史叢考》（北京：民族出版社，2004），頁116-118。此外他還列舉了其他兩個理由：第一，元代曾經禁止過火葬，火葬是非法行為；第二，元代喪葬有大量焚燒紙質冥器的習俗。但是按照《元典章》收錄的至元七年禁令，「紙糊房子、金（錢）〔銀〕、人馬並綵帛衣服、帳幕等物，欽依聖旨事意，截日盡行禁斷」（卷三〇，頁1061-1062），大量焚燒冥器等「無益破費」，同樣是違法的。據說歐洲研究者Francoise Aubin也「有力地證明了『燒埋』所指的並不是火葬。儘管火葬在中國古代的普遍程度出人意料，元代只有少數人實行火葬」（轉引自柏清韻，〈遼金元法律及其對中國法律傳統的影響〉，柳立言主編，《中國史新論·法律史分冊》〔臺北：聯經出版事業公司，2008〕，頁170）Francoise Aubin對此的具體論證，筆者尚未得見，但「元代只有少數人實行火葬」的看法，恐怕是難以成立的。

¹⁸³ 前揭徐莘芳，〈宋元時代的火葬〉對這兩種火葬後處理骨殖的方式有詳細解說，可參看。

「以道梗不能奉柩歸葬，遂遵治命，火化於郭外之七寶山」，若干年後「始克函骨卜瘞於餘姚某鄉之原」，也是入土安葬。¹⁸⁴ 由此看來，「燒、埋」的對象應當都指死者而言。而且值得玩味的是，在禁火葬之前的洪武元年頒行的《大明令》中，仍然有「燒埋銀」一詞，《大明令·刑令》規定「凡殺人償命者，徵燒埋銀一十兩」；¹⁸⁵ 然而在洪武三十年定本《大明律》裡，「燒埋銀」卻被替換成了「埋葬銀」。¹⁸⁶ 一般來說，「術語」都具有相當的穩定性；對人命案件附帶民事賠償的制度，確立於元並為後代所遵用，但其表達術語卻由元代「燒埋銀」變成了明清的「埋葬銀」。這種術語變更最可能的原因，應該是「燒埋銀」一詞與明律禁火葬的規定產生了直接的矛盾。雖然在民間口語裡仍然存在，¹⁸⁷ 但在明清兩代的法典當中，「燒埋銀」已經被「埋葬銀」取代；詞語變化的背後，折射出的是元明喪葬制度的變遷。

洪武三年火葬禁令頒行之後，在地方儒士的支持下，很快對喪葬活動產生了影響。洪武七年，在刑部任職的崑山人余員（生卒年不詳）父母亡歿，治喪者「殆用火」，余員本鄉的兩位朋友「援制令為員沮眾議」。在「制令」與習俗的較量中，法令最終佔了上風，亡者「得免於水火」。¹⁸⁸ 不過，作為一項根深柢固的全國性風俗，火葬之風的消歇，是在國家、地方官員士紳與宗族的通力配合下，採取種種措施、花費了相當長時間才逐漸實現的。雖然火葬未能在漢族地區徹底根除（出於宗教信仰、經濟考量等種種因素，直到清代，火葬遺俗仍在江南某些地區零星存在），¹⁸⁹ 但是，和元代火葬地無分南北、人無分貧富，「自焚屍沉骨之俗成，雖纓弁之家亦靡然從之，魚爛河決，不可救藥」¹⁹⁰ 的熾盛情形相比，明代中後期的火葬之風顯然已經大為收斂。清初長洲人朱董祥（生卒年不詳）說，

¹⁸⁴ 戴良，〈項止堂墓誌銘〉，《全元文》第53冊，頁534。

¹⁸⁵ 《大明令·刑令》（收入張鹵輯，《皇明制書》），卷一，頁26。

¹⁸⁶ 如《大明律》規定，車馬傷人致死、威逼致死人命者，均須「追埋葬銀一十兩」（卷一九，〈刑律·人命〉，頁156-157）。

¹⁸⁷ 參看方齡貴文中提到的《紅樓夢》中的例子。

¹⁸⁸ 殷奎，〈故善人余景明墓文〉，《全元文》第57冊，頁744。

¹⁸⁹ 清人黃汝成（1799-1837）說至道光年間，「火葬之事，杭城至今猶沿其俗」（《日知錄集釋》卷一五，〈火葬〉附黃汝成案語，頁902）。同治七年，翰林學士錢寶廉也曾請旨嚴禁嘉興等地的火葬之風，參看佚名，《禁火葬錄》（收入莊建平主編，《近代史資料文庫》〔上海：上海書店出版社，2009〕，第10卷），頁1-9。

¹⁹⁰ 宋濂，〈傅守剛墓碣〉，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999），第3冊，頁1493。

「焚屍之事世俗雖有，然皆出於市井僕隸，稍有知者必不為也」，¹⁹¹ 上層之家已鮮有行之者，流行的地域也大為縮減。¹⁹² 這是明代上下各方力量通力配合的結果。在明代方志裡，禁革火葬常常作為地方官的善政載入史冊；¹⁹³ 明代退職士大夫與地方儒士發起的鄉約等「善俗運動」，對推廣儒家喪葬禮儀表現出極高的熱情，其中也不乏宣傳禁革火葬者。¹⁹⁴ 明太祖頒行的火葬禁令雖然在明初未竟全功，它卻為後來的地方禮俗改革提供了政策基礎與權威性支持。實際上不止是火葬，某種意義上說，明代中後期層出不窮的各種善俗運動，雖然其領導者日漸下移（由最初的中央政府主導，逐漸演變為地方官員、士紳主動承擔），但其賴以存在的許多思想資源與制度基礎，卻是奠定於明初。¹⁹⁵

二・官吏丁憂與僧道守制

官吏（或儒生）遭遇父母（或者孫輩承重，遭遇祖父母）之喪，要解除官

¹⁹¹ 《讀禮通考》卷八六，頁78。

¹⁹² 筆者所見清代材料，漢族流行火葬的區域，僅限於江浙某些地狹人稠的地區。清人劉橋松云：「至火葬之說，各省未之聞，惟浙省有數府竟成痼習」，見《禁火葬錄》，頁7。

¹⁹³ 如正德時寧德知縣龔穎「禁火葬、黜浮屠」，見萬曆《福寧州志》（收入《日本藏中國罕見地方志叢刊》〔北京：書目文獻出版社，1991〕），卷八，頁177；嘉靖時永康縣令洪垣「嚴火葬之禁」，見萬曆《金華府志》（收入《四庫全書存目叢書》史部176冊），卷一四，頁701；萬曆時平湖知縣羅尚忠「禁火葬，廣置義塚」，見天啟《平湖縣志》（收入《天一閣藏明代方志選刊續編》〔上海：上海書店，1990〕，第27冊），卷一三，頁762。

¹⁹⁴ 例如明儒湛若水的增城沙堤鄉約（正名《聖訓約》，所謂「聖訓」，即指明太祖頒布的教民六諭）即有禁火葬的內容，參看朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁278-279。嘉靖六年安溪縣令黃懌推行鄉約，首禁火化，見嘉靖《安溪縣志》（收入《天一閣藏明代方志選刊》〔上海：上海古籍書店，1981〕），卷一，頁15a；嘉靖十四年香山縣耆民仿行泰泉鄉禮，也有禁火化的內容，見嘉靖《香山縣志》（收入《日本藏中國罕見地方志叢刊》），卷四，頁340。

¹⁹⁵ 明代中後期這方面的事例不勝枚舉。如陳獻章（1428-1500）曾協助新會知縣丁積「申明洪武禮制，參之文公冠婚喪祭之儀式，節為《禮式》一書」，用以指導民眾日常生活（參看小島毅，〈明代禮學的特點〉，林慶彰主編，《明代經學國際研討會論文集》〔臺北：中央研究院中國文哲研究所，1999〕，頁406-407）；弘治十九年（1499）溫州知府鄧淮振舉申明旌善亭、里老人等明初鄉治制度，重申太祖禁令以革火葬（參看前揭張佳，〈彰善癉惡，樹之風聲〉，頁261-265）。明代中後期大量的鄉約、族訓對明太祖六諭的闡發和倚傍，可以參看前揭常建華，《明代宗族研究》中編的相關研究。

職、回鄉依禮守喪，待到服喪期滿之後方能還任（或者參加考試、銓選），此謂之「丁憂」。¹⁹⁶ 官吏丁憂是一項淵源頗早的制度，至少在東漢時期就已經初具雛形。¹⁹⁷ 在重視孝道的禮法社會裡，為父母持服守喪是對一個人最基本的道德要求；所謂「出於禮則入於刑」，居喪違禮不僅為世人不齒，而且要受到法律的重懲。唐律明文規定，聞父母之喪卻匿不舉哀，流二千里；官吏「諸父母死應解官，詐言餘喪（即父母以外的親屬之喪）不解者，徒二年」，¹⁹⁸ 官吏丁憂成為一項極其嚴格的制度，五代後唐時甚至有官員因為匿母喪而被皇帝賜死的案例，滑州掌書記孟昇「但貪榮祿，匿母喪不舉」，大理寺依律斷流，明宗特令自盡。¹⁹⁹ 宋承唐制，在倡導名節的社會氛圍裡，官吏丁憂制度得到了進一步完善。²⁰⁰

傳統漢族社會的丁憂制度，是以儒家「三年之喪」作為理論基礎的，帶有一定的族群文化色彩。女真人建立的統治中原百餘年的金朝，雖然號稱「漢化」，但終金源之世，都未實行官吏丁憂制度；²⁰¹ 而其後統治中國的蒙古色目族群，其喪禮習俗亦迥異於漢族。這歷史和現實的因素，都導致官吏去職丁憂之制在蒙元立國後的大部分時間內廢格不行。元世祖至元二十七年（1290），吏部呈請討論官吏為祖父母、父母奔喪遷葬應給的假期時限，最終議定的結果是：

除程給假，違限不到者勒停。今將各各日限，開具於後：祖父母、父母喪

¹⁹⁶ 「丁憂」又稱「丁艱」，從字面意思（遭遇父母之喪）來看，使用對象不分階層；但在古代文獻中，一般只有官吏和有功名的儒生，為考妣守喪才使用這個詞。

¹⁹⁷ 關於官員去職丁憂制度的確立過程，筆者尚未見到較為清晰的梳理研究。按照清人沈家本的說法，西漢時文帝遺詔短喪（守喪以日易月，三十六日除服），因此當時「父母之喪無去官之制」（沈家本，〈明律目箋二〉，駢字騫點校，《歷代刑法考》，頁1849）。西漢末王莽當政，重新恢復儒家的三年喪制，但光武帝旋即恢復漢文舊制。直到東漢安帝元初三年（116），「初聽大臣、二千石、刺史行三年喪」（李賢註：「文帝遺詔以日易月，於後大臣遂以為常，至此復遵古制也」）；「元初三年有詔，大臣得行三年喪，服闋還職」（參看《後漢書》卷五，〈安帝紀〉，頁226；卷四六，〈陳忠傳〉，頁1560）。雖然這些規定尚不具備強制性，但大體可以看作是官吏丁憂制度的近源。三年之喪在兩漢時期曲折的興廢過程，參看張煥君，《魏晉南北朝喪服制度研究》（北京：清華大學歷史學系博士論文，2005），第二章，〈短喪詔與三年之喪在兩漢的廢興〉，頁39-45。

¹⁹⁸ 《唐律疏議箋解》卷一〇，〈匿父母夫喪〉，頁799；卷二五，〈父母死詐言餘喪〉，1755。

¹⁹⁹ 《日知錄集釋》卷一五，〈匿喪〉，頁917-918；《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷三九，〈明宗紀〉，頁542。

²⁰⁰ 關於宋代的官吏丁憂制度，參看祝建平，〈北宋官僚丁憂持服制度初探〉，《學術月刊》1997.3：71-76。

²⁰¹ 參看丁凌華，《中國喪服制度史》（上海：上海人民出版社，2000），頁276-277。

亡，假限參拾日，遷葬祖父母、父母，假限貳拾日。²⁰²

按照這項規定，官員為父母奔喪，不計路途上所花費的時間，假期只有三十日；而且政府對官員還任催促甚急，超過時限不還職，要受勒令停職（「勒停」）的重罰。然而按照唐宋制度，官員應該在家為父母守喪二十七個月，服闋之後方可重登仕途。元初對奔喪給假的規定，顯然無視儒家禮教的傳統，如果官員依禮在鄉守制，有丟官罷職的危險。在此情況下，官吏若想居喪守制，需要向政府提出特別申請。大德四年（1300），杭州路總管梁曾（1242-1322）丁內艱，「先是，丁憂之制未行，（梁）曾上言請如禮」，然而兩年之後服制未終，即除授潭州路總管，梁曾「以未終制，不赴」。²⁰³直到蒙古人統治中原七十年後的大德八年，元政府才明令官吏遇三年之喪，必須丁憂終制之後才可還任。《元典章》卷一一「官吏丁憂終制敘仕」條云：

大德八年月，欽奉詔書內一款節該：三年之喪，古今通制（三年實二十七個月）。今後除應當怯薛人員、征戎軍官外，其餘官吏父母喪亡，丁憂終制，方許叙仕。奪情起復，不拘此例。²⁰⁴

本條詔令構成了元代官員丁憂制度的基礎。不過要注意的是，這項制度所約束的對象僅是漢族官吏，蒙古色目官員並不受此局限。至大四年（1311）頒布的詔令特別聲明，丁憂之制「蒙古、色目、管軍官員，不拘此例」。²⁰⁵不僅如此，在蒙元內部漢化與反漢化的爭鬥當中，蒙古色目人可否仿效漢人丁憂也成為矛盾的焦點。致和元年（1328），時任左右丞相的權臣倒剌沙（色目人，?-1328）和塔失帖木耳（蒙古人，?-1335?），下令「蒙古色目人效漢法丁憂者除其名」，²⁰⁶直到倒剌沙倒台後一年（1329），在吏部的抗爭下此項厲禁才得以解除。²⁰⁷元代後期，儘管漢族和非漢族士大夫多次就丁憂問題上疏，要求對作為統治族群的蒙古色目人同樣「繩以禮法」，但直到元朝覆亡，一直未見蒙古色目人行三年之喪的

²⁰² 《通制條格校注》卷二二，〈奔喪遷葬〉，頁602。

²⁰³ 《元史》卷一七八，〈梁曾傳〉，頁4135。

²⁰⁴ 《元典章》卷一一，頁392。

²⁰⁵ 《元典章》卷一一，〈丁憂並許終制〉，頁393。軍官不必丁憂，宋明制度皆如此。

²⁰⁶ 《元史》卷三〇，〈泰定帝〉，頁686。時任左丞相的色目人倒剌沙對漢俗的態度，可以參看馬娟，〈元代回回人倒剌沙史事鉤沉〉，《回族研究》2002.4：51-54。

²⁰⁷ 《元史》卷八三，〈選舉〉：「天曆二年，詔：『官吏丁憂，各依本俗，蒙古、色目仿效漢人者，不用。』」部議：『蒙古色目人，願丁父母憂者聽』」，頁2068。

強制性規定。²⁰⁸ 漢族官吏雖然有制度約束，但長達三年的鄉居守制，畢竟會給仕途升遷乃至經濟收入帶來不利影響，²⁰⁹ 從《元典章》和《至正條格》所載的眾多案例來看，官員匿喪從仕的現象還是比較普遍的。²¹⁰

和歷代漢族政權一樣，明王朝也宣揚「以孝立國」。喪祭之禮是孝道的核心內容，作為民眾道德表率官員，在這方面自然不能有所欠缺。從洪武元年《大明令》的某些條文來看，明代建國伊始，就實行官吏丁憂之制（如〈禮令〉云「親終服滿，方許求敘」）。²¹¹ 可惜的是，由於文獻闕略，洪武前期丁憂制度的具體內容，現已難知其詳；不過通過洪武後期的一些記載，還是可以窺見其不同於前代的特色。洪武二十三年，明廷對前期實行的官吏丁憂制度做了較大改革：

（洪武二十三年閏四月）甲戌，除期年奔喪之制。先是，百官聞祖父母、伯叔、兄弟喪，俱得奔赴。至是，吏部言祖父母、伯叔、兄弟皆係期年服，若俱令奔喪守制，或一人連遭五六期喪，或道路數千里，則居官日少，更易繁數，曠官廢事。今後除父母及祖父母承重者丁憂外，其餘期年服制，不許奔喪，但遣人致祭。從之。²¹²

由這段記載可見，不僅父母之喪，明初官員祖父母、伯叔、兄弟亡歿（齊衰之

²⁰⁸ 至正十五年，儒學教授鄭咍疏云：「蒙古乃國家本族，宜教之以禮。而猶循本俗，不行三年之喪，又收繼母、叔嬭、兄嫂，恐貽笑後世，必宜改革，繩以禮法」，疏上不報；此前女真人烏古孫良楨，也曾批評蒙古、色目人「不守綱常」、「父母死無憂制」，要求政府下令各族皆遵禮教。以上分見《元史》卷四四，〈順帝紀〉，頁921；卷一八七，〈烏古孫良楨傳〉，頁4288。又，《元史·順帝紀》元統二年（1334）六月「詔蒙古、色目人行父母喪」（卷三八，頁823）。按，此處所說的「行父母喪」，應當不是指為父母守喪三年，而是奔訃父母之喪。今存殘本《至正條格》（至正五年〔1345〕修成），其「服制」部分亡佚；不過其〈斷例〉卷四「聞喪不奔訃」條，載元統二年正月刑部、禮部擬議：「『父母喪亡，聞即奔訃……雖色目人等例不丁憂，理當奔訃……』都省準擬」（頁205），可為元統二年六月詔作一註腳。假如元統二年已令蒙古色目人行三年之喪，十一年後修成的法典《至正條格》，不會增設這樣一條與之相違的斷例。

²⁰⁹ 趙克生曾對明代官員丁憂可能會蒙受的損失做過分析，這些分析基本上也適應於元代；參看氏著，〈明代丁憂制度述論〉，《中國史研究》2007.2：122-128。

²¹⁰ 參看《元典章》卷四一，〈汪宣慰不奔父喪〉、〈臧榮不丁父憂〉、〈張敏不丁母憂〉、〈裴從義冒哀公參〉諸條；《至正條格·斷例》卷五，〈喪所丁憂〉、〈冒哀從仕〉、〈不丁父母憂〉、〈詐稱親喪〉諸條，頁205-206。

²¹¹ 《大明令·禮令》（收入張鹵纂，《皇明制書》），頁9。關於明代丁憂制度，前揭趙克生，〈明代丁憂制度述論〉有概括介紹，可以參看。

²¹² 《明太祖實錄》卷二〇一，頁3013。

喪，為期一年），同樣要回鄉守制，²¹³ 這在歷代丁憂制度當中最為嚴格的。按照唐制，「期喪、大功未葬，不預朝賀；未終喪，不預宴會」，²¹⁴ 官員若遇期年之喪，可以在職守喪，只是禁止參加官方的吉慶禮儀。唐律規定，「諸父母死應解官，詐言餘喪不解者，徒二年」；所謂「詐言餘喪（父母之外的其他親屬之喪）不解」，言外之意，除父母亡故外，其他喪事都可以不必解職丁憂。雖然顧炎武說「古人於期功之喪，皆棄官持服」，並列舉了一些漢晉時人丁叔伯、兄弟之憂而去職的例子，但從漢安帝「非父母喪，不得去職」的詔令來看，漢晉時代因期功之喪而解官，只是出於個人意願。²¹⁵ 就官方制度而言，洪武初期的丁憂之制最為嚴格，祖父母、伯叔、兄弟三類之前不需解職守制的期年之喪，也被納入到官吏丁憂的範圍之內。在講究孝道的儒家意識形態裡，這種做法無疑帶有「厚倫」的意味——顧炎武就對此極為推許；但古人往往家族龐大、親屬眾多，避籍任官的制度又使得鄉里與任所之間路途遙遠，在實際運作當中，這種缺乏節制的離職丁憂制度，給官僚機構的正常運轉帶來了諸多不便。在道德理想與現實處境的矛盾之下，明廷不得不作出妥協，取消期年奔喪之制。

洪武前期丁憂制度與前代不同的另一特點是，官吏丁憂解職的程序大大簡化，規定「百官聞父母喪者，不待報即許去官」。此前官員聞訃後要上報政府，由政府移文原籍進行審核，確證真實無偽後，官員才可離職。²¹⁶ 由於手續繁雜、文書往來耗時太長，「比及還家，則殯葬已畢，豈惟莫睹父母容體，雖棺柩亦有不及見者。揆之子情，深可憐憫」。為此洪武八年，明廷簡化了離職程序，改由「家屬陳於官，移文任所，令其奔赴，然後核實」。²¹⁷ 離職程序的簡化，反映出

²¹³ 現存有關洪武前期「期年奔喪之制」的記載甚少，本段史料也有語義模糊之處。有學者認為，期年奔喪是官員的自願行為，並不是一項強制性的制度。然而，明初所面臨的，主要是元代長期不實行丁憂制度而造成的官吏匿喪問題；而且丁憂守制無論對官員的仕途升遷、還是經濟收入，都有不利的影響（參看前揭趙克生，〈明代丁憂制度述論〉）。在這種背景下，如果是自願而非強制，我們很難解釋為何會有如此多官員不辭勞苦奔赴期年之喪，以致產生「（官吏）更易繁數，曠官廢事」的嚴重問題。因此，筆者傾向於認為洪武前期的期年奔喪，是一種強制性的制度。

²¹⁴ 《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷八九，〈王方慶傳〉，頁2900；《日知錄集釋》卷一五，〈期功喪去官〉，頁904。

²¹⁵ 參看《日知錄集釋》卷一五，〈期功喪去官〉，頁903-907。

²¹⁶ 北宋丁憂離職程序與此類似，參看祝建平，〈北宋官僚丁憂持服制度初探〉，頁72。

²¹⁷ 《明太祖實錄》卷一〇〇，頁1700；《日知錄集釋》卷一五，〈丁憂交代〉，頁915。洪武二十六年，明廷再次變更官吏丁憂解職手續，京官上報取得勘合、外官知會所在官司取得

當政者對於親情與孝道的重視。

和唐律相比，明律對匿喪和冒哀從仕的懲處較輕。按照唐律，匿父母喪者流兩千里，明律杖六十、徒一年；父母死詐言餘喪，唐律徒二年半，明律杖一百、罷職不敘；服制未終冒哀從仕，唐制徒一年，明制杖八十。²¹⁸ 清人薛允升對比唐明律後，有一句被廣為徵引的著名斷語：「大抵事關典禮及風俗教化等事，唐律均較明律為重」，²¹⁹ 這似乎可以作為其中一個例證（薛氏這則斷語是否全面可靠，還需要審慎考察，至少本文前面提到的婚姻、喪葬等有關「風俗教化」的律條，明律擬罪均重於唐）。在高調標榜儒家倫理的洪武時代，為何法律卻對匿喪、冒哀從仕等「不孝」行為擬罪較輕？筆者認為這有可能是受到元代律例的影響。元代對此類案件的量刑都不重，如冒哀從仕僅判笞刑、降職一等，不丁憂最重者也僅斷以杖刑、除名，²²⁰ 不像唐代處以徒流重罰。明律對這類過犯的處置，可能是對唐、元制度的折中。²²¹

不過要注意的是，在「刑亂國用重典」的政策導向下，洪武時期審決案件往往不以《大明律》為標準，而是依照嚴苛的《大誥》、榜文定罪。²²² 在實際司法運作當中，洪武時期對官吏不丁憂的處罰極重，《南京刑部志》中保留有相關榜文，讀之令人色變：

洪武二十七年三月初六日，為福建興化衛吏何得時父母喪不丁憂事，奉聖旨：「人生天地間，父母之恩至重。（後述父母撫育子女之艱辛，略）為人子者常當體父母之心，或經商，或幹事在外，必須小心謹慎，不生是非，為免致父母憂愁。若仕宦在外，當公勤守法，不遭刑憲，使身家榮顯，父母歡悅。如此方可報劬勞之恩。今興化衛吏何得時先居父喪，不行

文引後，方可離職（參看萬曆《大明會典》〔北京：中華書局，1989〕，卷一一，〈丁憂〉，頁68），其制度視洪武八年加密，但仍簡於洪武八年之前的丁憂解職手續。

²¹⁸ 參看《大明律》卷一二，〈匿父母夫喪〉，頁95-96；《唐律疏議箋解》卷一〇，〈匿父母夫喪〉、〈府號官稱犯父母名〉，頁799, 806；卷二五，〈父母死詐言餘喪〉，頁1755。

²¹⁹ 《唐明律合編》卷九，〈祭享〉，頁170。今人多以「重其所重，輕其所輕」作為明律不同於唐律的特點，「輕其所輕」即從薛氏此語拈出。

²²⁰ 《至正條格·斷例》卷四，〈冒哀從仕〉、〈不丁父母憂〉，頁205。

²²¹ 明律受唐律影響甚巨，這點人所共知；但明律在法條內容上，也受到元代的影響，參看張帆，〈重現於世的元代法律典籍——殘本《至正條格》〉，《文史知識》2008.2：38。

²²² 榜文在明初是具有法律效力的，黃彰健說明代刑律可分為三期，「洪武、永樂，以榜文為主，律為輔」。參看黃彰健，〈明洪武永樂朝的榜文峻令〉，氏著，《明清史研究叢稿》，頁262。

守制，復入衙門，結攬寫發，貪贓害人。後居母喪又不守制，仍前在房，作主文名色，改抹文案，構禍殃民。如此不孝，世所不容，特將凌遲示眾。」²²³

興化衛小吏何得時不丁父母憂，竟獲凌遲處死的重罪，處罰之嚴厲可謂亙古所無；如果按律治罪，不過杖、徒，榜文與明律在量刑上的輕重差距不啻雲壤。本案重典嚴判，雖然一定程度上與明太祖對奸吏病民的痛恨有關，但究其根本，還是在維護作為儒家倫理核心的孝道。在這篇榜文裡，明太祖不憚繁絮，用了一半的篇幅描述從降生到長成，父母撫育子女所受的艱辛，告誡臣民體父母之恩、勿罹刑憲；之前洪武十九年頒布的《大誥續編》裡，專門有主旨類似的一篇〈明孝〉；三十一年頒行的教民六諭（「六諭」在明清時代的影響極其深遠，明代後期形形色色的善俗運動中，出現了各種各樣的解說版本；清代的「聖諭」宣講即承此而來），²²⁴ 第一條便是「孝順父母」。這一切都顯示了當政者對於「孝道」的重視，而明律中關於僧道守制的規定，更能凸顯出儒家倫理在明代官方意識形態中的籠罩性影響。

從理論上說，與世俗生活絕緣的僧道徒眾，「在四民之外，亦為王化所不及，是歷代以來，均置之度外」，²²⁵ 政府很少以世俗禮儀對其進行約束。然而在父母喪葬祭祀問題上，明律卻獨樹一幟，要求他們遵從常人禮儀，為父母居喪守制。《大明律》卷一二「僧道拜父母」條云：

凡僧尼道士女冠，並令拜父母、祭祀祖先，喪服等第皆與常人同。違者杖一百，還俗。

本條立法的用意，按照明人的說法是「不以異端絕其孝道」、「不得以異教廢禮」。²²⁶ 職業宗教信徒往往以終極真理的代言人自居，藉此對「塵世」生活採取一種俯視的姿態；在具有神聖性與超越性的宗教面前，世俗社會中的一切約束似乎都喪失了合法性。理論上說，沙門可以不拜王者，更可以不敬父母；然而在明律當中，宗教與世俗的關係被顛倒過來，僧道信徒被取消了自外於「王化」的權利，必須服從世俗禮教的約束。個中緣由，明代一則擬判有很風趣的表達：

²²³ 《洪武永樂榜文》第二十五榜，《中國珍稀法律典籍續編》第3冊，頁518。

²²⁴ 關於明太祖六諭在明清時代的影響，參看酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯，《中國善書研究（增補版）》（南京：鳳凰出版傳媒集團，2010），頁52-70, 484-488。

²²⁵ 《唐明律合編》卷九，頁186。

²²⁶ 分見應櫝，《大明律釋義》（收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第2輯第1冊），卷一二，頁585；王肯堂，《律例箋釋》卷一二，頁51。

僧道猶夫人耳，受形匪出於空桑。父母非爾親乎？報德宜懷寸草。蓋雖屬異端之教，未應絕天性之仁。罪莫大於無親，刑因先於不孝。……且飢食寒衣尚未超於塵界，胡慎終追遠乃自異於齊民？……爾徒道其道焉，實得罪於名教；吾則人其人也，更議罪于祥刑。²²⁷

雖然佛道教徒鄙人間為「塵世」，但他們從出生至長成也要受父母撫育之恩，飢食寒衣之需也不能超脫塵界之外；在正統儒家的視界裡，僧道只是一群誤入歧途信奉「異端」、並不具備任何神聖性的「俗人」，既然此輩仍置身天地之中，又如何能逃脫作為人世真理的名教的約束？明律的這則規定，極好地顯示了在意識形態上國家立場與儒家理論的重合。

清儒徐乾學（1631-1694）已經指出，明律此條遠本唐開元二年敕，²²⁸「其於敦厚人倫、化導異類，固甚盛心也」，明代將其升格為律，徐氏推許為「尤為度越前王」之舉。²²⁹雖然《大明律》中僧道守制的規定淵源於唐代，但如果將唐律與明律的條文加以比較，我們還是能發現儒學與佛道兩教在唐、明兩代國家意識形態中的不同地位。儒釋道三教並重是唐代的國策，李唐追老子為始祖，武周奉瞿曇為國教，佛教和道教的政治地位甚高，這在集中反映上層統治思想的唐律當中也有體現。作為對釋老二教的特別保護，唐律中專門設有「盜毀天尊佛像」一條，將盜取毀壞神像的行為與一般盜竊案件區別對待：普通盜竊行為計贓定罪，根據所盜財物的價值，量刑由笞杖到徒流不等；而盜毀天尊佛像者，則不論案值，直接處以徒流重罰。²³⁰唐律這條規定，無疑是對佛道二教超越流俗的神聖地位的一種官方肯定。有意思的是，明律條目大多承自唐律，但旨在保護佛教和道教的「盜毀天尊佛像」一條，卻在明律中消失了；而唐代要求僧侶拜父母、守喪制的開元二年「敕」，卻在明代正式升格為「律」。明律在條目上的這一損一益絕非偶然，它直接反映出儒家與釋道政治地位的消長變化：在明代，儒學成為國家意識形態無可匹敵的絕對主導，而佛教和道教則被排擠出官方意識形態的核心；儒家倫理至少在國家政策的層面上，顯示出了籠罩性的影響。²³¹

²²⁷ 《新纂四合律判語》（收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第1輯第4冊），頁783。

²²⁸ 《金史》卷九，〈章宗紀〉：「開元二年敕：聞道士女冠僧尼不拜二親，是為子而忘其生，傲視而徇於末，自今以後並聽拜父母，其有喪紀輕重及尊屬禮數，一準常儀」，頁221。

²²⁹ 《讀禮通考》卷一一七，〈僧道服制〉，頁674。

²³⁰ 《唐律疏議箋解》卷一九，〈盜毀天尊佛像〉、〈盜竊〉，頁1359, 1382。

²³¹ 明代帝王佞佛（如憲宗）佞道（如世宗）者均有之，然而這只是皇帝個人的信仰而已，並

結論：「新天下之化」與「正天下之統」

早在至正二十年（1360）前後，浙江龍泉儒士葉子奇（生卒年不詳）即曾為朱元璋集團如何確立自身的合法性出謀劃策。他在給朱元璋謀臣孫炎（1323-1362）的書信裡，提出了以「新天下之化」來「正天下之統」的八條大綱：

愚聞正天下之統者，必新天下之化；興天下之治者，必革天下之弊。設使弊不革，則治無由而興；化不新，則統亦無從而正矣……竊謂復聖宋之治，其綱條之大者有八：正彝倫以清化源，簡英賢以熙庶績，隆廉恥以革貪風，紀孝行以敦禮本，汰冗官以一其權，正刑賞以齊其柄，通錢幣以權輕重，驗產力以均賦役。凡此八者，當革戎夷之風，一復我家之舊制，則統不期正而自正，治不期興而自興。²³²

朱元璋集團此時名義上從屬於紅巾韓宋政權，故而文中仍以「復宋」為號召。所謂「正天下之統者，必新天下之化」，其中所蘊含的邏輯，即是以建立文化正統來論證政權的合法性、以復興漢族文化來換取士大夫對新政權的認同。葉子奇的上書是否轉達到了朱元璋手中，現已無從考證；然而明初為塑造政權正統形象而推行的禮俗革新，卻是沿著和葉子奇同樣的邏輯展開的，並取得了相當的成效。

在古代中國，儒家意識形態是政治合法性的主要來源；元季被視作僭偽的朱元璋政權，其以儒家倫理為標準對婚喪禮俗的清整，不僅僅是為了整頓秩序、整齊風俗，更有以此來建立政權合法性基礎的深刻目的。洪武時期可能算不上士大夫「得君行道」的時代，但卻是歷史上少有的儒家理念與君主遇合的時期。²³³ 明

不能動搖儒家思想在官方意識形態裡的絕對主導地位。西漢治國霸王道雜之，唐代三教並崇，就政治意識形態的單一性而言，明代應當要超越以往。

²³² 錢謙益，《國初群雄事略》（北京：中華書局，1982），卷一引葉子奇《靜齋文集》，頁28。葉氏文集今已亡佚，只能從錢謙益的引文中見到片段內容。

²³³ 甘冒巨大的政治風險立建文為儲君，最能反映明太祖對儒家原則的堅持。太子朱標死後，從現實角度來說，年幼且毫無政治經驗的建文帝，顯然不是最佳皇儲人選；但按照儒家禮制，身為嫡孫（明太祖〈立皇太孫詔〉稱「嫡孫允炆」而不曰「皇孫」，見《皇明詔令》卷三，頁197）、禮當承重的朱允炆，卻是合法的皇位繼承人。明初藩王驕縱跋扈，明太祖對身後可能出現的危險局面並非沒有顧忌（參看《太祖皇帝欽錄》所記諸王不法事，尤其是洪武十一年對秦王的告誡，收入張德信，〈太祖皇帝欽錄及其發現與研究輯錄〉，《明清論叢》第6輯〔北京：紫禁城出版社，2005〕，頁83-110），但在服從現實還是堅持禮教原則的選擇上，他最終選擇了後者。這是明初深具文化象徵意義的事件，說明儒家禮法原則已經滲入到政治運作最核心的部分。

初以「用夏變夷」為旗號的婚喪禮俗改革，帶有明顯的道德嚴厲化傾向；一些原本是柔性的道德要求，在明初載入律法，變成了硬性的制度。就婚姻禮俗而言，不僅金元時代盛行的、與漢族傳統倫理相悖的收繼婚遭到厲禁，漢族社會向來許可或者容忍的中表聯姻與異宗同姓婚姻，也因為有「瀆亂」的嫌疑而被明令禁止。在喪葬禮俗上，明代第一次將禁革火葬的內容纂入律條；洪武前期實行的官吏丁憂制度，史無前例地將去職丁憂的範圍，由父母之喪擴展到祖父母、伯叔、兄弟等期年之服；向來身處「王化」之外的釋道僧徒，在喪禮上也被要求遵守儒家禮教（至少制度規定如此）。在禮俗改革過程中，儒家倫理由「無形的思想」轉變成「有形的制度」，在明代歷史中發揮了深遠影響。

借助禮俗清整，明政權不僅樹立起了自身的正統形象，還反襯出了一個倫理道德迥異於「中國」的「胡元」。在時人的文化和心理認同上，胡漢之間又開始重分畛域。成長於洪武時期的方孝孺（1357-1402），便對元明之際士大夫以蒙元為正統深致不滿，「姪母烝雜」、「無人倫上下之等」的蒙元，被他直接開除出中國正統王朝的行列。²³⁴ 即便在態度較為溫和的王禕（1322-1374）那裡，那個他曾經引以為傲的「風氣渾厚」的「我元」，²³⁵ 在明初禁革胡俗之後，也悄悄變成了「以奢侈粗戾變禮文之俗」、「為士者辮髮短衣」的陌生異族王朝。²³⁶ 洪武時期大張旗鼓推行的禮俗變革，使得元明鼎革超越了一般的王朝易代循環，獲得了更深層的文化意義。明代理學家來知德（1526-1604），對此有極高的評價：

元自太祖至順帝，元運已將終矣。國運將終之時，教授鄭咥猶建言本俗不行三年之喪、又收繼叔嬸嫂，恐貽笑後世。觀斯言，則在君位者禽獸聚麀、五倫掃地、羸豕躑躅、百罪滔天，不言可知矣。……我聖祖驅而蕩滌之，不惟有功于生靈，且有功于天地，有功于五帝三王，有功于周孔，明倫立教者多矣，蓋非特漢高祖之止除暴秦也。²³⁷

明人喜歡將本朝開國皇帝和同是以布衣取天下的漢高祖相提並論，但來氏看來，明太祖的功業非劉邦可比，原因在於朱元璋不僅平息了前代的虐政，更在異族統

²³⁴ 方孝孺，〈後正統論〉，徐光大點校，《遜志齋集》（寧波：寧波出版社，2000），卷二，頁59。按，根據文末跋語，本文當作於洪武十四年之前；在文淵閣四庫全書本《遜志齋集》中，本篇被全文刊落。

²³⁵ 王禕，〈鮑信卿傳〉，《全元文》第55冊，頁564-565。本文作於至正十三年或稍後。

²³⁶ 王禕，〈時齋先生俞公墓表〉，《全元文》第55冊，頁618。本文作於洪武三年。

²³⁷ 來知德，《來瞿唐先生日錄》（收入《續修四庫全書》第1128冊），內篇卷六，頁146-147。

治百年之後，重新恢復並強化了漢族的文化傳統和道德秩序。草莽出身的明太祖朱元璋，則憑藉著包括婚喪禮俗改革在內的「明倫立教」之政，樹立起了作為中國文化挽救者的「聖王」形象。朱元璋的這種「聖王」形象在明人腦海中根深柢固，而且在政治或文化上的「外患」漸深之時會變得愈加鮮明，甚至演變為漢族文化的象徵符號。這也是明清再次夷夏更迭之後，亡國士大夫如顧炎武等，對「聖祖」之政念念不忘的主要原因。²³⁸

（本文於民國一〇〇年十月二十五日收稿；一〇一年八月十三日通過刊登）

後記

從史料運用到篇章結構，三位匿名評審人細緻中肯的審查意見，令拙稿得以彌補闕漏，謹此致以誠摯謝意！惟文中疏謬之處，概由筆者負責。

²³⁸ 顧炎武一生之中七謁孝陵，《日知錄》中稱朱元璋為「聖祖」（與「太祖」、「高皇」等官稱不同，這是一個帶有情感意味的稱呼），並對明太祖禁革異族習俗、推行儒家教化的舉措尤為注意。

引用書目

一・傳統文獻

- 〈宣光二年甘肅等處行中書省亦集乃分省咨文〉（編號TK204V），《俄藏黑水城文獻》，上海：上海古籍出版社，2000，第4冊，頁209。
- 《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
- 《大明律》，懷效鋒點校，北京：法律出版社，1999。
- 《元史》，北京：中華書局，1976。
- 《元典章》，陳高華、張帆、劉曉、黨寶海點校，天津：天津古籍出版社，2011。
- 《名公書判清明集》，北京：中華書局，1987。
- 《至正條格》，首爾：韓國學中央研究院，2007。
- 《朴通事諺解》，收入汪維輝編，《朝鮮時代漢語教科書叢刊》，北京：中華書局，2005，第3冊。
- 《朴通事新譯諺解》，收入汪維輝編，《朝鮮時代漢語教科書叢刊》第3冊。
- 《宋刑統》，薛梅卿點校，北京：法律出版社，1999。
- 《金史》，北京：中華書局，1975。
- 《明史》，北京：中華書局，1974。
- 《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962。
- 《洪武永樂榜文》，收入楊一凡主編，《中國珍稀法律典籍續編》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2002，第3冊。
- 《皇明條法事類纂》，收入楊一凡主編，《中國珍稀法律典籍集成》，北京：科學出版社，1994，乙編第4冊。
- 《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 《禁火葬錄》，收入莊建平主編，《近代史資料文庫》，上海：上海書店出版社，2009，第10卷。
- 《新五代史》，北京：中華書局，1974。
- 《新纂四六合律判語》，收入楊一凡主編，《中國律學文獻》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2004-2006，第1輯第4冊。
- 《舊五代史》，北京：中華書局，1976。
- 《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

- 天啟《平湖縣志》，收入《天一閣藏明代方志選刊續編》，上海：上海書店，1990，第27冊。
- 萬曆《大明會典》，北京：中華書局，1989。
- 萬曆《金華府志》，收入《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社，1997，史部第176冊。
- 萬曆《福寧州志》，收入《日本藏中國罕見地方志叢刊》，北京：書目文獻出版社，1991。
- 嘉靖《仁和縣志》，收入《四庫全書存目叢書》史部第194冊。
- 嘉靖《安溪縣志》，收入《天一閣藏明代方志選刊》，上海：上海古籍書店，1981。
- 嘉靖《香山縣志》，收入《日本藏中國罕見地方志叢刊》。
- 王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 王行，《半軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986，第1231冊。
- 王肯堂，《律例箋釋》，收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第2輯第3冊。
- 王惲，《秋澗先生大全集》，收入《四部叢刊初編》，上海：商務印書館，1926。
- 王稱，《東都事略》，濟南：齊魯書社，2000。
- 方孝孺，《遜志齋集》，徐光大點校，寧波：寧波出版社，2000。
- 方齡貴，《通制條格校注》，北京：中華書局，2001。
- 朱元璋，《太祖皇帝欽錄》，收入張德信，〈太祖皇帝欽錄及其發現與研究輯錄〉，《明清論叢》第6輯，北京：紫禁城出版社，2005，頁83-110。
- 呂坤，《呂坤全集》，北京：中華書局，2008。
- 何廣，《律解辯疑》，收入楊一凡主編，《中國珍稀法律典籍續編》第4冊。
- 李詡，《戒庵老人漫筆》，北京：中華書局，1982。
- 李時勉，《古廉文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1242冊。
- 李修生主編，《全元文》，南京：鳳凰出版集團，2004，第46, 53, 54, 55, 56, 57冊。
- 沈家本，《歷代刑法考》，北京：中華書局，1985。
- 佚名，《大明律直引》，收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第3輯第1冊。
- 吳晗輯，《朝鮮李朝實錄中的中國史料》，北京：中華書局，1980。
- 宋濂，《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999。
- 來知德，《來瞿唐先生日錄》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002，第1128冊。
- 俞本，《紀事錄》，收入陳學霖，《史林漫識》，濟南：中國友誼出版公司，2001。

張佳

- 洪浩，《松漠紀聞》，收入《遼海叢書》，瀋陽：遼海出版社，2009，第1冊。
- 洪邁，《容齋續筆》，北京：中華書局，2005。
- 胡次焱，《梅岩文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1188冊。
- 陳子龍等輯，《明經世文編》，北京：中華書局，1962。
- 陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 陳淳，《北溪大全集》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1168冊。
- 徐元誥，《國語集解》，北京：中華書局，2002。
- 徐乾學，《讀禮通考》，收入《景印文淵閣四庫全書》第114冊。
- 莫旦，《大明一統賦》，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，1997，
史部第21冊。
- 姚思仁，《大明律附例注解》，北京：北京大學出版社，1993。
- 袁采，《袁氏世範》，收入《景印文淵閣四庫全書》第698冊。
- 崔文印，《大金國志校證》，北京：中華書局，1986。
- 曹端，《曹端集》，北京：中華書局，2003。
- 黃淮等纂，《歷代名臣奏議》，上海：上海古籍出版社，1989。
- 黃瑜，《雙槐歲鈔》，北京：中華書局，1999。
- 黃彰健編，《明代律例彙編》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994。
- 馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》，上海：上海世紀出版集團，2006。
- 馮驥才主編，《中國木板年畫集成》，北京：中華書局，2009-2010。
- 張旭，《梅岩小稿》，收入《四庫全書存目叢書》集部第41冊。
- 張鹵輯，《皇明制書》，收入《續修四庫全書》第788冊。
- 張楷，《律條疏議》，收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第1輯第2冊。
- 焦竑，《獻徵錄》，收入《續修四庫全書》第525-531冊。
- 傅鳳翔輯，《皇明詔令》，臺北：成文出版社，1967。
- 楊一凡主編，《歷代判例判牘》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 趙翼，《廿二史札記校證》，北京：中華書局，1984。
- 鄭思肖，《鄭思肖集》，上海：上海古籍出版社，1991。
- 鄭思肖，《宋鄭所南先生心史》，收入《四庫全書存目叢書》集部第21冊。
- 黎靖德輯，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 劉三吾，《坦齋劉先生文集》，收入《四庫全書存目叢書》集部第25冊。
- 劉俊文，《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996。
- 劉駟，《愛禮先生集》，收入《北京圖書館藏古籍珍本叢刊》，北京：書目文獻
出版社，1988，第98冊。
- 談遷，《棗林雜俎》，北京：中華書局，2006。
- 錢伯城主編，《全明文》，上海：上海古籍出版社，1992，第1冊。

- 錢謙益，《國初群雄事略》，北京：中華書局，1982。
- 韓奕，《韓山人詩集》，收入《續修四庫全書》第1325冊。
- 蕭大亨，《北虜風俗》，收入薄音湖主編，《明代蒙古漢籍史料彙編》，呼和浩特：內蒙古大學出版社，2006，第2輯。
- 薛允升，《唐明律合編》，北京：法律出版社，1999。
- 戴良，《九靈山房集》，收入《四部叢刊初編》。
- 應俊，《琴堂論俗編》，收入《景印文淵閣四庫全書》第865冊。
- 應價，《大明律釋義》，收入楊一凡主編，《中國律學文獻》第2輯第1冊。
- 蘇伯衡，《蘇平仲集》，收入《四部叢刊初編》。
- 顧炎武，《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006。

二・近人論著

丁凌華

- 2000 《中國喪服制度史》，上海：上海人民出版社。

王洪濤

- 1975 〈泉州、南安發現宋代火葬墓〉，《文物》1975.3：77-78。

王曉清

- 1989 〈元代收繼婚制述論〉，《內蒙古社會科學（漢文版）》1989.6：73-78。

方齡貴

- 2004 〈元曲中有關元代市井行業及社會風俗史料初探〉，氏著，《元史叢考》，北京：民族出版社，頁88-118。

安富斌

- 2008 〈考古人員在襄樊發現宋代火葬墓〉，《長江商報》2008.06.24。

匡裕徹、任崇岳

- 1986 〈河南省蒙古族來源試探〉，《中南民族學院學報》1986.2：70-77。

朱鴻林

- 1999 〈明太祖的孔子崇拜〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.2：483-530。
- 2005a 〈明太祖的經史講論情形〉，《中國文化研究所學報》45：141-172。
- 2005b 〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，氏著，《中國近世儒學實質的思辨與習學》，北京：北京大學出版社，頁259-311。

張佳

李治安

2009 〈元代漢人受蒙古文化影響考述〉，《歷史研究》2009.1：24-50。

李新峰

2010 〈朱元璋任職考〉，朱鴻林編，《明太祖的治國理念及其實踐》，香港：中文大學出版社，頁141-168。

何淑宜

2009 《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的構建》，臺北：稻鄉出版社。

邱仲麟

2005 〈敬老適所以賤老——明代鄉飲酒禮的變遷及其與地方社會的互動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》76.1：1-79。

邱靖嘉

2010 〈遼太宗朝的「皇太子」名號問題——兼論遼代政治文化的特徵〉，《歷史研究》2010.6：177-187。

吳淑玲

2006 《從「同姓不婚」談亂倫禁忌——試析中國社會關於亂倫禁忌的象徵性規則》，成都：四川大學公共管理學院碩士論文。

金景芳

1994 〈古籍考辨四題〉，《歷史研究》1994.1：39-45。

周良霄

2010 〈元史北方部族表〉，《中華文史論叢》2010.1：59-113。

林麗月

2004 〈萬髮俱齊：網巾與明代社會文化的幾個面向〉，《臺大歷史學報》33：133-160。

孟森

2006 《明清史論著集刊》，北京：中華書局。

洪金富

1992 〈元代的收繼婚〉，中央研究院歷史語言研究所編，《中國近世社會文化史論文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁279-314。

祝建平

1997 〈北宋官僚丁憂持服制度初探〉，《學術月刊》1997.3：71-76。

冒舒諲

1997 〈如皋冒氏得姓本末辨——兼論定居淮南的蒙古族來源〉，《尋根》1997.1：40-45。

范德 (Edward L. Farmer)

- 1993 〈朱元璋與中國文化的復興——明朝皇權專制的意識形態基礎〉，張中政編，《明史論文集》，黃山：黃山書社，頁379-389。

柏清韻 (Bettine Birge)

- 2008 〈遼金元法律及其對中國法律傳統的影響〉，柳立言主編，《中國史新論·法律史分冊》，臺北：聯經出版事業公司，頁141-191。

柏樺

- 2003 〈從收繼婚風俗看明代的律例〉，《北京行政學院學報》2003.3：49-53。

柳詒徵

- 1991 〈火葬考〉，《柳詒徵史學論文續集》，上海：上海古籍出版社。

唐長孺

- 1989 〈金代收繼婚〉，氏著，《山居存稿》，北京：中華書局，頁485-488。

徐莘芳

- 1959 〈宋元時代的火葬〉，《文物參考資料》1959.9：21-26。

徐忠明

- 2010 〈明清國家的法律宣傳：路徑與意圖〉，《法制與社會發展》2010.1：11-14。

馬娟

- 2002 〈元代回回人倒刺沙史事鉤沉〉，《回族研究》2002.4：51-54。

陳固亭

- 1971 《明治時代中日文化的聯繫》，臺北：中華叢書編審委員會。

陳高華

- 1995 〈從《老乞大》、《朴通事》看元與高麗的經濟文化交流〉，《歷史研究》1995.3：47-50。

陳瑞

- 2007 〈明清時期徽州宗族內部的血緣秩序控制〉，《中國社會歷史評論》8：264-276。

陳鵬

- 1990 《中國婚姻史稿》，北京：中華書局。

常建華

- 2005 《明代宗族研究》，上海：上海人民出版社。
2008 〈16世紀初的徽州宗族與習俗——以《新安畢氏族譜》為例〉，《東吳歷史學報》19：1-46。

張佳

梁韋弦

1992 〈孟子「五倫」說考議〉，《松遼學刊》1992.2：36-41。

馮雪峰

1970 〈明律對蒙古色目人婚姻上的限制〉，《大陸雜誌》41.3：96-98。

張煥君

2005 《魏晉南北朝喪服制度研究》，北京：清華大學歷史學系博士論文。

張帆

2008 〈重現於世的元代法律典籍——殘本《至正條格》〉，《文史知識》2008.2：31-38。

張佳

2010 〈彰善癉惡，樹之風聲——明代前期基層教化系統中的申明亭和旌善亭〉，《中華文史論叢》2010.4：243-273。

2012 〈別華夷與正名分：明初的日常雜禮規範〉，《復旦學報》2012.3：22-25。

張群

2004 〈燒埋銀與中國古代生命權侵害賠償制度〉，《中西法律傳統》第4輯，北京：中國政法大學出版社，頁291-311。

張耀宗

1984 〈一部色目人後裔的宗譜——《赤岸李氏宗譜》〉，《文獻》1984.3：86-91。

黃登民

1995 〈金代女真人火葬墓流行原因初探〉，《黑龍江民族叢刊》1995.1：76-78。

黃彰健

1977 《明清史研究叢稿》，臺北：臺灣商務印書館。

楊一凡

1992 《洪武法律典籍考證》，北京：法律出版社。

楊志玖

1985 〈「色目」是一個民族嗎〉，《文史知識》1985.3：116-117。

1991 〈山東的蒙古族村落和元朝墓碑——一個古老蒙古氏族的新生〉，《歷史教學》1991.1：8-10。

楊晶

1987 〈遼代火葬墓〉，陳述主編，《遼金史論集》第3輯，北京：書目文獻出版社，頁213-219。

葛兆光

- 2000 《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，第二卷。
2004 〈「唐宋」抑或「宋明」——文化史和思想史研究視域變化的意義〉，《歷史研究》2004.1：18-32。
2009 〈置思想於政治史背景之中——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》〉，《文化與歷史的追索——余英時教授八秩壽慶論文集》，臺北：聯經出版事業公司，頁371-412。

董家遵

- 2004 〈中國收繼婚之史的研究〉，《董家遵文集》，廣州：中山大學出版社，頁249-327。

葉潛昭

- 1972 《金律之研究》，臺北：臺灣商務印書館。

趙克生

- 2007 〈明代丁憂制度述論〉，《中國史研究》2007.2：122-128。
2010 〈修書、刻圖與觀禮：明代地方社會的家禮傳播〉，《中國史研究》2010.1：125-144。

劉雨茂

- 1997 〈四川成都市西郊金魚村南宋磚室火葬墓〉，《考古》1997.10：61-72。

劉增貴

- 2002 〈中國禮俗史研究的一些問題〉，《第三屆國際漢學會議論文集·法制與禮俗》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁157-163。

錢穆

- 1998a 〈讀明初開國諸臣詩文集〉，《中國學術思想史論叢（六）》，收入《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，第20冊，頁101-224。
1998b 〈讀明初開國諸臣詩文集續篇〉，《中國學術思想史論叢（六）》，收入《錢賓四先生全集》第20冊，頁225-262。

翦伯贊

- 1990 〈我的氏姓，我的故鄉〉，《翦伯贊史學論文選集》，北京：人民出版社，第1輯，頁403-409。

潘清

- 2000 〈元代江南蒙古、色目僑寓人戶的基本類型〉，《南京大學學報》2000.3：128-135。

張佳

蕭啟慶

- 2007 〈論元代蒙古人之漢化〉，氏著，《內北國而外中國：蒙元史研究》，北京：中華書局，頁670-705。

羅仲輝

- 1997 〈論明初議禮〉，王春瑜主編，《明史論叢》，北京：中國社會科學出版社，頁74-92。

羅惠翹

- 2003 〈滿族收繼婚的歷史變遷〉，《蘭州大學學報》2003.2：56-61。

顧頡剛

- 1982 〈由「烝」、「報」等婚姻方式看社會制度的變遷〉（上、下），分載《文史》14：1-20；15：1-25。

小島毅

- 1999 〈明代禮學的特點〉，林慶彰主編，《明代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁393-410。

井上徹

- 2008 〈明朝對服制的改定——《孝慈錄》的編纂〉，氏著，錢杭譯，《中國的宗族與國家禮制》，上海：上海書店出版社，頁329-352。

酒井忠夫著，劉岳兵、何英鶯譯

- 2010 《中國善書研究（增補版）》，南京：鳳凰出版傳媒集團。

濱島敦俊

- 2008 《明清江南農村社會與民間信仰》，廈門：廈門大學出版社。

Birge, Bettine（柏清韻）

- 2002 *Women, Property, and Confucian Reaction in Song and Yuan China (960-1368)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dardess, John W.

- 1983 *Confucianism and Autocracy: Professional Elites in the Founding of the Ming Dynasty*. Berkeley: University of California Press.

Ebrey, Patricia Buckley（伊沛霞）

- 1991 *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: a social history of writing about rites*. Princeton: Princeton University Press.

Farmer, Edward L.（范德）

- 1990 “Social Regulations of the First Ming Emperor: Orthodoxy as a Function of Authority.” In *Orthodoxy in Late Imperial China*, edited by Kwang-ching Liu. Berkeley: University of California Press, pp. 107-111.

Serruys, Henry

- 1987a “Remains of Mongol Customs during the Early Ming.” In *The Mongols and Ming China: Customs and History*, edited by Francoise Aubin. London: Variorum reprints, pp. 137-190.
- 1987b “The Mongols in China: 1400-1450.” In Aubin, *The Mongols and Ming China*, pp. 233-305.

Wittfogel, Karl A., and Chia-sheng Feng (魏復古、馮家昇)

- 1949 *History of Chinese Society-Liao (907-1125)*. Philadelphia: American Philosophical Society.

張佳

Rebuilding Chinese Ethics: Reforms to Marriage and Funeral Customs during the Reign of Hongwu

Jia Zhang

National Institute for Advanced Humanistic Studies, Fudan University

The transition from the Yuan to the Ming dynasty, which was characterized by the change of the ruling ethnic group, had a profound effect on the history of Chinese society and culture. The Ming government originated from the Red Turban Rebellion, which was perceived to be illegal by most of the late-Yuan elite. How to establish the legitimacy of the new dynasty became a serious problem for the early Ming government. In ancient China, the foundation of political legitimacy was Confucian ideology, so the new rulers had to regulate the country according to Confucian ideals.

Faced with social customs that were a mix of Han and Mongol elements, the Ming government launched a custom reform movement in the name of “abolishing barbarian custom with Chineseness” (用夏變夷) or “restoring antiquity” (復古). Marriage and funeral rites were the core components of Confucian ethics, so the new government paid special attention to them. A number of marriage and funeral customs popular during the Yuan dynasty such as levirate, endogamy, and cremation were strictly forbidden because they belonged to “barbarian custom” (胡俗) or were in conflict with orthodox Confucian ethics. Through the custom reform movement, which rebuilt Han tradition according to Confucian ideology, the Ming government successfully established its legitimacy. The reforms paved the way for Confucian ethics to come into the everyday practice. At the same time, this also established the foundational values and regulations of Ming society.

Keywords: the reign of Hongwu, custom, restore antiquity, abolish barbarian customs with Chineseness, political legitimacy