

儀禮復原研究叢刊

臺灣中華書局印行

士昏禮服飾考

陳瑞庚著

先秦喪服制度考

章景明著

儀禮復原研究叢刊

士昏禮服飾考  
（陳瑞庚著）  
先秦喪服制度考  
（章景明著）

臺灣中華書局印行

章景明著

先秦喪服制度考

(章景明著)

中華民國六十年一月初版

儀禮復原研究叢刊

士昏禮服飾考  
先秦喪服制度考

(陳瑞庚  
章景明)

平裝基本定價七元八角

(郵運滙費另加)

臺灣中華書局股份有限公司  
劉克

臺北市重慶南路一段九

臺灣中華書局印

臺北市雙園街六〇巷九

臺灣中華書

臺北市重慶南路一段九

郵政劃撥帳戶：三九四

Chung Hwa Book Company  
94, Section 1, South Chungking  
Taipei, Taiwan, Republic of China



發行人

印刷者

發行處

# 先秦喪服制度考 目錄

壹、敘論	一
一、喪服禮俗的起源及其意義	一
二、喪服制度與宗法制度之關係	五
三、論三年之喪	一二
四、儒家與喪服制度	一八
五、先秦社會實行喪服的情形	二三
六、喪服制度的逐漸推行及其影響	二八
七、服喪的原則及其差別等第——附胡培暉「衰冠升數圖」及「降正義服圖」	三〇
貳、喪期	四九
一、斬衰三年	四九
二、齊衰三年	七一
三、齊衰杖期	七七
四、齊衰不杖期	八八
五、齊衰三月	一一一

六、成人大功九月……………一二一

七、續衰七月……………一三八

八、成人小功五月……………一四二

九、成人總麻三月……………一五三

十、殤大功九月七月……………一六七

十一、殤小功五月……………一七〇

十二、殤總麻三月……………一七四

十三、喪期表……………一七七

參、服制……………一九二

甲、服飾制度……………一九三

一、斬衰服……………一九三

(一) 男子斬衰服……………一九三

(二) 婦人斬衰服……………二一三

(三) 公士大夫之衆臣爲其君之斬衰服……………二二六

二、齊衰服……………二二八

(一) 齊衰三年服……………二二八

(二) 齊衰杖期服·····	二三七
(三) 齊衰不杖期服·····	二三八
(四) 齊衰三月服·····	二四三
三、大功服·····	二四四
(一) 殤大功服·····	二四五
(二) 成人大功服·····	二四八
四、緦衰服·····	二四九
五、小功服·····	二五〇
(一) 殤小功服·····	二五一
(二) 成人小功服·····	二五四
六、緦麻服·····	二五五
七、公子父在爲母妻之服·····	二五七
(一) 公子父在爲母服·····	二五九
(二) 公子父在爲妻服·····	二六一
八、受服·····	二六一
(一) 斬衰之受服·····	二六三
(二) 齊衰三年之受服·····	二七三

(三) 齊衰杖期之受服	二七六
(四) 齊衰不杖期之受服	二七七
(五) 成人大功之受服	二七八
(六) 成人小功之受服	二七九
乙、居喪生活	二八〇
一、斬衰之喪的生活情形	二八〇
(一) 飲食	二八一
(二) 居處	二八六
(三) 哭泣	二八九
二、齊衰之喪的生活情形	二九〇
(一) 飲食	二九〇
(二) 居處	二九一
三、大功之喪的生活情形	二九二
四、小功緦麻之喪的生活情形	二九四
五、其他生活上的小節	二九五



## 壹、敘論

### 一、喪服禮俗的起源及其意義

前人對於喪服制度的研究，大都集中注意於衣服年月與親屬關係等問題的討論，而對於此一禮俗因何而起的問題，却都未曾有所說明。主要的原因固然一方面是由於文獻無徵之故，另一方面則是受了儒家傳統思想觀念的影響。現今由於人類學、民俗學、社會學等科學的發達，遂使我們獲得相當的理論與調查資料的支持，從而得以對喪服禮俗的起源及其原始意義作一番嘗試性的解釋。

人類學家與社會學者們，都以爲研究原人及蠻人心理的捷徑莫如宗教一途爲最有希望。十九世紀英國著名的社會學家斯賓塞(H. Spencer)也持此一態度，在他的大著社會學原理的第一篇社會學的基礎(Date of sociology)裏，他便提出祖先崇拜(Ancestor worship)爲宗教之起源的主張。其說以爲：恐懼是宗教的情緒的根柢，鬼魂的觀念乃宗教發生的原因，而祖先崇拜則是最元始的宗教。

斯賓塞在他的學說裏指出：在初民社會裏，人死之後鬼魂存在不滅的觀念影響於生人極大。初民對於部落的酋長或親人的死亡，都認爲死者的鬼魂一旦脫離軀殼，便能自由來往各處，比較生時更有能力作福作禍。這些鬼魂既然住近於其生時所住之處，便往往回到生時所居的地方徘徊，並在冥冥中視察其臣下及子孫的行爲，且降以福禍，因此他的子孫乃不敢不崇奉他，祖先崇拜遂由此發生。

林惠祥在其著作文化人類學一書中說：

祖先崇拜是鬼魂崇拜中特別發達的一種，凡人對於子孫的關係都極密切，所以死後其鬼魂想還是在冥冥中視察子孫的行爲，或加以保佑，或予以懲罰。其人在生雖不是什麼偉大的或兇惡的人物，他的子孫也不敢不崇奉他。祖先崇拜遂由此而發生。行祖先崇拜的民族很多，如吠陀人(Vedans)、非洲尼革羅人、新加列頓尼亞人(New Caledonians)、古代的羅馬人、閃族人、日本人、中國人都很著稱。

又說：

由於崇拜死人之故，對於其屍體的處置便生出許多儀式來。家有死人必定改變平時的形狀，如斷髮、繪身、或穿着特別衣服等。其初大約不是爲了紀念，而實是由於懼怕的心理。將明器納入墓內的風俗很普遍，兵器是供他去陰間爭鬪，器物則給他生活，甚或奴僕從人都殉葬以侍他於幽冥。

林氏這一席話的理論當是來自斯賓塞的學說。用這個學說的理論來解釋喪服的風俗的起源及其原始意義乃是基於初民祖先崇拜的宗教迷信行爲，實在甚爲適當。

美國民俗學家波恩女士(Miss C.S. Burne)在其編著的民俗學概論(The Handbook of Folklore)一書中說：

卡布亞族在其酋長死去的時候，全部落的人都變成污穢不淨之狀，他們的頭髮都不得剃去。……實際上：有些人類學者認爲就世上已知者而言，喪服的第一主旨乃在於表示服喪者的禁忌(Taboo)狀態。典型的喪服與服喪者平常的服飾恰爲顯著的對照。平常剃髮的人都任他們的頭髮

伸長，辮髮或結髮的人則改爲散髮。阿依奴族的人在舉行葬式時便是把他們的外衣翻過一面來穿着的。像這一類的相反情形甚多，有些地方服喪中的親族，或將身上穿的衣物脫棄改以紋身，有的切掉指上關節，又有的用小刀割傷身體將血流在墳墓上。他們或者絕食，或者在葬畢以前只吃很少的食物，在調理上往往又加以控制，家中不舉火，以防護某種不祥的事情發生。

這裏所記錄的一些地方的喪服風俗，有些與中國相同，有些則甚近似。如卡布亞族人的不能淨身、便與中國人居喪不能沐浴的風俗相同；在中國居喪者也有絕食、家中不舉火、以及控制飲食的情形，阿依奴族人的反穿外衣，又與喪服記所說：「凡衰、外削幅。」相似。這些現象都顯示出喪服的典型正好與平常的服飾成爲鮮明的對照，而其所以如此的原因乃是爲了代表防護某種災禍發生的禁忌狀態，這正是基於恐懼鬼魂降禍作祟的心理的一種迷信行爲，正可作爲喪服起於祖先崇拜的事實憑證。中國是祖先崇拜最爲發達的民族，因此其方式也最爲繁細與特別，對於祖先的崇敬可謂達於極點。我們從士喪禮所載喪葬儀節的繁細及子孫對祖先的種種奠祭，都可看出中國式的祖先崇拜到了後來自成一個系統，其中有些是與野蠻人相同的，但其繁細的程度終非其他地方所能及。

原始時代的人智識初開，多以爲鬼神具有禍福生民的能力，在中國亦復如此，時至今日，在民間也有這類的迷信觀念。國語周語記惠王十五年，有神降於莘，內史過曰：

國之將興，其君齊明衷正，精潔惠和。其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。神饗而民聽，民神無怨，故神明降之，觀其政德，而均布福焉。國之將亡，其君貪冒辟邪，淫佚荒怠。……民神怨痛，無所依懷。故神亦往焉，觀其苛慝，而降之禍。……若由是觀之，其丹朱之神乎。

周惠王十五年當魯濬公元年，內史過以有神降於莘之神爲丹朱之神，則此神卽爲人鬼，可知春秋時代的人也有迷信鬼魂具有觀人正邪降福降禍的能力的觀念。禮記祭義云：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也，合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下，陰爲野土，其氣發揚于上爲昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制爲之極，明命鬼神，以爲黔首則，百衆以畏，萬民以服。」

祭義一篇已雜有陰陽五行之說，其作成年代當在戰國之時或者竟已晚至秦漢。此處所記孔子的議論頗與論語中孔子對鬼神的態度不合，大約是作記之人所假託者。鄭注此云：「明命，猶尊名也，尊極於鬼神，不可復加也。黔首，謂民也。則，法也。爲民作法，使民亦事其祖禰鬼神，民所畏服。」。果如鄭注之說，則可證戰國秦漢間的人對於祖先的鬼神也是有着畏服的心理與態度，這還是保存着祖先崇拜的原始意義的。

喪服的禮俗既然是起源於祖先崇拜的一種宗教行爲，其原始意義又是基於對鬼魂的恐懼心理。爲什麼到了後來竟被說成爲「飾情之章表」（鄭玄語）呢？我以為這是受了儒家的思想與態度所影響的緣故。論語記孔子之言曰：「敬鬼神而遠之。」（雍也）又曰：「祭如在，祭神如神在。」（八佾）；又曰：「未能事人，焉能事鬼？」（先進）。蓋孔子是一人本主義者，其對於鬼神之存在已持懷疑的態度，姑存而不論，故論語云：「子不語、怪、力、亂、神。」。可見孔子對喪祭的態度是不加雜宗教意味在內的。因此孔子一方面承襲了舊有的習俗，一方面却又根據他的思想賦予新的理論——情感

的作用。實有摒除迷信，託改古制的意味；他將其於恐懼鬼魂作祟的心理的原始意義，說成「子生三年然後免於父母之懷，……予也，亦有三年之愛於其父母乎？」的報恩之義。這正是基是仁孝的思想而發的理論，同時更把此一禮俗拿來作爲發揚其學說思想的工具了。漢武之後，儒家思想得勢，支配中國達二千年之久，一般的人雖然還有恐懼鬼魂作祟的心理，却在服喪時接受了儒家的理論。讀書人所受於儒家的影響更大，對於喪服禮俗的起源及其意義的問題，自然以儒家的理論爲依皈，反而對初民服喪的觀念，不去注意了。

## 二、喪服制度與宗法制度之關係

由儀禮喪服篇加以考察，我們當能發現這一套完整嚴密的喪服制度與宗法制度是有着密切配合而不可分的關係的。因此若要對這一套喪服制度的本來面目作進一步的瞭解，便不可放過宗法制度這一線索的探討。

宗法是氏族制度的一種，先秦典籍中關於宗法制度的理論只見於禮記一書中的大傳與喪服小記所載的二條。大傳云：

君有合族之道，族人不得以其戚，戚君位也。庶子不祭，明其宗也。庶子不得爲長子三年，不繼祖也。別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。有百世不遷之宗，有五世則遷之宗。百世不遷者，別子之後也。宗其繼別子所自出者，百世不遷者也。宗其繼高祖者，五世則遷者也。尊祖故敬宗，敬宗尊祖之義也。有小宗而無大宗者，有大宗而無小宗者，有無宗亦莫之宗者，公子是

也。公子有宗道，公子之公，爲其士大夫之庶者，宗其士大夫之適者，公子之宗道也。

喪服小記云：

別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。有五世而遷之宗，其繼高祖者也。是故祖選於上，宗易於下。尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖禰也。

所謂「別子」，鄭注說是：「諸侯之庶子，別爲後世爲始祖也，謂之別子者，公子不得禰先君。」則大傳與喪服小記所說的乃是指的諸侯的宗法制度的理論而言；那麼、諸侯之上的天子以及諸侯以下的大夫士庶人的階級是不是也各有其宗法呢？如果有，那麼他們的理論、制度是否也與諸侯相同呢？此外，先秦之世所行的宗法是否全合於大傳與喪服小記所說的理論呢？對於這些問題的解決如果單憑一些「世系表」去加以判斷，不但結論相當不可靠，而且也是無法發現事實的真象的。因此我們必須從事實上來加以求證才行。

首先我們來看看完整的宗法制度應該具備那些特點。

根據雷佛士(R. Rivers)與麥尼(H. Maine)兩位社會學者的說法，宗法制度最重要的徵象有五：第一是父系的(Patrilineal)。依血統而計親屬，則凡是與我有血統關係的都是我的親屬。由喪服篇所看到的宗法制度正與此相符。崔適東壁遺書五服異同考有幾句話說得極透徹：

由父之父遞推之，百世皆吾祖也。由母之母而遞推之，三世之外有不知誰何者矣。

喪服篇中爲父斬衰、爲祖父母、世叔父母、昆弟、曾祖父母、從父昆弟、從祖父母、從祖父母、從祖昆弟、族曾祖父母、族祖父母、族昆弟、這些與父有血統關係的人都有喪服，而爲母族之服，則僅

上及於外祖父母，旁及母之姊妹兄弟，下及於母之兄弟之子，且外親正服皆總而已。可見喪服篇中所表現的是父系的宗法特徵。

第二是父權的 (Father-right)。父的身分及權利傳於子叫做父權，反之傳於女系的親屬叫做母權。此可由喪服「爲人後者」一條證之，大宗有子固然傳子，若無子，亦不傳於女系而須立男系親屬中之「別子」以傳宗廟之重，這正是父權的徵象。

第三是父治的 (Patriarchal)。一族的權力在於父（卽一族的最尊長者），或子女受父的支配，叫做父治制 (Patriarchate)。一族的最尊長者當然是宗子，故大夫爲宗子有服，喪服傳便說是：「大夫不敢降其宗也。」。一家的子女受父的支配，喪服篇中更有顯徵，爲父喪服傳說：「父至尊也。」、爲慈母如母齊衰三年，其母子關係也因父命而來，故喪服傳說：「貴父之命也。」可證。

第四是長子繼承 (Primogeniture)。父的身分及財產全由長子一人繼承。喪服「父爲長子」傳曰：「正體於上，又乃將所傳重也，庶子不得爲長子三年、不繼祖也。」父的身份也是長子，長子才能傳祖先之重，或予以繼承，庶子則無此資格，大傳的理論也與此相同。

第五是族外婚制 (Sib-exogamy)。大傳云：「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。」，曲禮云：「取妻不取同姓，買妾不知其姓則卜之。」可見周族是採族外婚制的。喪服傳云：「婦人雖在外，必有歸宗。」所謂「在外」正是指嫁在外族而言。

由上面所說看來，儀禮喪服篇所規定的喪服制度，不僅與宗法關係極密切，而且正是一套很完整的宗法制度在這方面具體的表現了。這與漢儒根據大傳與喪服小記所演成的宗法理論是很相合的。但

是，先秦社會所行的宗法制度是否也如此嚴整呢？下面我們將根據一些史料來加以求證。

詩經大雅板之詩云：

佻人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰，懷德維寧。宗子維城，無俾城壞，無獨斯畏。

善鼎：

余其用各我宗子雩百姓。

盧鐘：

用高大宗，……其郡大宗。

召伯虎毀：

楊朕宗君其休，……用高大宗。

陳逆簠：

余□事齊侯，惟卽宗家……以示子于大宗。

由這些可靠的史料來看，先秦社會曾經實行宗法固爲事實。在周以前的殷族似無大宗小宗制度，長子與餘子權利相等，沒有嫡長繼承的規定，固無所謂宗法制度可言，可以不必細論。可是周族所行的宗法是否盡如大傳所說的呢？事實却又不盡然！茲舉數證論之於下：

第一、根據大傳「別子爲祖，繼別爲宗。」的說法，則此繼別子而爲大宗者當已至第三代。然而

左傳僖公五年記晉獻公使士蔿爲重耳夷吾二公子築蒲與屈，不慎寘薪。夷吾訴之於獻公，獻公使人責士蔿，士蔿回答時引板之詩：「懷德維寧，宗子惟城。」二句，並且說：



若其脩德而固宗子，何城如之？

據此，則是士葛以公子重耳、夷吾二人爲宗子。但是當時公子重耳與公子夷吾皆未獲立爲世子，依大傳的理論，只是別子的身份，而不是宗子。可見先秦時代對於大宗小宗的觀念似乎並沒有像大傳所說的那般嚴格。

第二、先秦時代沒有嚴格的長子繼承制度。這一現象的事實甚多，王國維殷周制度論說道：

大王之立王季也，文王之舍伯邑考而立武王也，周公之繼武王而攝政稱王也，自殷制言之，皆正也。

可見商末周初，長子繼承並沒有完全確定。便是後來周代立後之法也不像漢儒所說的那樣嚴整和細密。如檀弓云：

公儀仲子之喪，檀弓免焉，仲子舍其孫而立其子。……子游問諸孔子，孔子曰：「否，立孫。」。

春秋隱公三年公羊傳也有宋宣公致國於其弟繆公，而不傳於其子與夷的記載：

宣公謂繆公曰：「以吾愛與夷，則不若愛女，以爲社稷宗廟主，則與夷不若女，蓋終爲君矣。」宣公死，繆公立。

左傳襄公三十一年：

六月辛巳，公薨，立胡女敬歸之子子野，次于季氏，秋九月癸巳，卒毀也。立敬歸之娣齊歸之子公子稠。穆叔不欲曰：「大子死，有母弟則立之，無則立長，年鈞擇賢，義鈞則卜，古之道