

一定的差距⁹⁹。圖像資料對這些現象也提供了部分的線索，值得我們進一步思考。

99 參考岳嶺、張愛華，〈近二十年秦漢婦女史研究綜述〉，頁18-22。

中古時期的母子關係 ——性別與漢唐之間的家庭史研究

鄭雅如*

一、前言：婦女史與家庭史的接榫

東漢末年曹操掌握朝政，曾想辟召司馬懿，懿不願屈就，於是躺在家裡佯裝重病。有一天院子裡正曬著書，忽然下大雨，司馬懿心急便自己起身搶救，恰巧被家中唯一的婢女瞧見。其妻張春華擔心事情洩露，招來禍事，便手刃婢女滅口，司馬懿因而對妻子十分敬重。史書形容張春華是一位智識、德行兼備的女人，她為司馬懿生下三子一女，包括日後被晉室追尊為景帝、文帝的司馬師、司馬昭兄弟。可惜好景不常，這對恩愛夫妻後來卻成為怨偶。司馬懿寵愛柏氏妾之後，逐漸疏遠妻子。有一次張春華因司馬懿臥病前來探視，懿卻萬分嫌惡，喝斥她離開。張春華受此屈辱深感憤恨，意圖絕食尋短，兒子們為了母親，也跟著一同絕食，司馬懿不得已，最後只好向妻子低頭道歉。司馬懿私底下說起這

* 中央研究院歷史語言研究所。

件事，強調「老東西死了沒什麼可惜，我只擔心傷了我的好兒子！」¹

張春華的境遇令人感嘆。她生兒育女、操持家務，努力扮演好妻子的角色，更爲了丈夫安危不惜殺人，但丈夫別有愛妾後，轉而疏遠嫌棄她，絲毫不顧昔日的恩情！張春華企圖自殺，是憂憤自己難堪的處境，也是對丈夫無情寡義的抗議；兒子們跟著母親一起絕食，或許希望母親爲了兒子放棄自殘，但也可能意味站在母親一方，以傷害自己對父親表達不滿。張春華幸虧還有兒子支持她，才能維持她在家內的地位與尊嚴。

傳統中國女性的生活場域，以及社會角色的扮演皆以家庭爲核心。女性的倫理角色主要包括女、妻、媳、母、姑等，其中母親角色對古代婦女別具意義，母子關係影響婦女處境尤深。但過去不論是典籍中的描述，或是學者的研究，多以父子關係籠統涵蓋親子關係，抹殺了母子關係的特殊性、輕忽母子關係對家庭的影響，也簡化了家庭的歷史樣貌，往往不證自明地將家庭視爲內部和諧、目標一致的組織。這樣的觀點忽視女性的弱勢處境，也掩蓋了家庭成員間複雜而微妙的關係互動，並忽略各個成員的生命歷程與利益未必一致。研究者若能注意性別文化與家庭制度的連結，留意女性與男性如何扮演家內人倫角色，以及成員間的權力關係與情感認同如何建構凝聚，不但能填補女性的歷史身影，也必能更深刻的理解中國家庭的面貌²。

1 《晉書》（北京：中華書局，1991），卷1，〈宣帝本紀〉，頁2；卷31，〈后妃·宣穆張皇后〉，頁948-949。

2 性別觀點的引入，改變以男性爲中心的思考模式。西方女性史學家指出，學者多忽視家庭制度壓迫女性的事實，多數史家研究的不過是男人定義的家庭。參考Louise A. Tilly, "Women's History And Family History: Fruitful Collaboration Or Missed Connection?" in Tamara Hareven and Andrejs Plakans eds., *Family History at the Crossroads: A Journal of Family History Reader* (Princeton: Princeton University Press, 1987). 人類學家Margery Wolf打破從父子軸思考「家庭」的方式，她考察臺灣農村婦女與家庭的關係，指出已婚女性內心對家庭的認同圖像，是以自

自1990年代以來，臺灣史學界家庭史取向的婦女史研究蓬勃興起，婦女的家庭生活，尤其是婦女在家庭中的人倫角色受到較多關注³。其中兩篇研究的出現，引起史學界注意母親身分與母子關係。杜正勝分析喪服制度中的母服，指出母名認定跟隨於她與父親的關係而非親子血緣，母親地位受禮法束縛，壓抑於父親之下⁴。熊秉真討論明清時期母子情感的建構，指出母子共同吃苦患難的經驗構築綿密的母子黏結(bond)，強調情感也可以是權力的來源⁵。父系制度、生活經驗共同構築母子關係，然而制度與經驗並非一成不變，拉長研究的時間幅度，考察制度、觀念、家庭結構的變遷，以及變遷對不同族群、階層、地域、信仰的女性所產生的多方面影響，應是婦女史與家庭史可努力的方向⁶。

學者以爲兩漢的家庭型態還稱不上嚴格的父系家庭，無論從出土簡(續)

己爲核心，以所生之子女爲成員，以情感與忠誠爲凝聚力量的「子宮家庭」(uterine family)。其研究深具啟發性。見氏著 *Women and the Family in Rural Taiwan* (Stanford: Stanford University Press, 1972)。此外，王玉波檢討中國家庭史的研究，也注意到史家多忽略家庭情感的探討，對於歷史上的家庭生活了解不夠。見氏著〈中國家庭史研究芻議〉，《歷史研究》2000.3: 165-172。

3 相關研究的回顧與檢討，參考李貞德，〈女人的中國中古史——性別與漢唐之間的禮律研究〉，收入中國史學會編，《中國的歷史世界——統合的システムと多元的發展》（東京：汲古書院，2002），頁468-492。陳弱水，〈臺灣學界唐宋婦女史研究的課題與取向〉，收入氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化，2007），頁319-328。

4 討論見杜正勝，〈女性在父系家族中的地位〉，收入氏著《古代社會與國家》（臺北：允晨文化，1992），頁869-876。

5 Hsiung Ping-Chen, "Constructed Emotions: The Bond between Mothers and Sons in Late Imperial China," *Late Imperial China*, 15.1 (June 1994): 87-117. 熊秉真著、岳心怡譯，〈建構的感情——明清家庭的母子關係〉，收入盧建榮主編，《性別、政治與集體心態——中國新文化史》（臺北：麥田出版，2001），頁255-280。

6 參考Judith M. Bennett, "Feminism and History," *Gender and History*, 1.3 (1989): 251-272. 陳弱水特別強調拉長時段的必要性，因為婦女史與家庭史的課題多存在於社會、文化的深層結構中，變動緩慢，且變遷往往並不造成結構的解體支離，而是舊結構的調整與新結構的形成。見陳弱水，〈臺灣學界唐宋婦女史研究的課題與取向〉，頁327。

牘或傳世文獻，皆可看到不少父系、母系雙系並重的現象，魏晉以下，父系家庭制度才逐漸取得穩固的地位⁷。中古時期是儒家家族倫理落實於禮律制度，建構父系家庭的重要階段。此時世族壟斷政治社經特權，個人的生命重心寄託於家族門第，儒家人倫禮法的論述與實踐，呼應維護家族秩序的需求，而如何規範母子關係更與建構父系家庭息息相關。

然而制度的發展並非直線進行。學者指出「緣情入禮」是魏晉禮學發展的趨勢⁸，孝子為母服喪的爭辯，展現母子關係如何參與建構及挑戰父系制度；在生活實態中兒子認同的母親，以及母親接納的兒子，與父系禮法不盡相同。佛教信仰在此時期的傳布與發展，對於價值理念與倫理實踐方式皆帶來新的變化，以宗教的感性與願力，強調母恩難報卻應報，建構有別於儒家禮法的母恩子孝。北朝胡漢雜糅，南北倫理風俗的歧異早為時人所察覺。中古的女主統治也為儒家禮法的制度化過程帶來衝擊。

本文試圖從母子關係呈現中古家庭的多元樣貌，並對漢唐之際家庭史的研究成果進行回顧與檢討。文分三部分，首先分別討論制度、孝子、人母如何界定母子名分，揭示禮法與人情、父系制度與女性經驗的落差

7 早年學者多從婚姻禮法的面向討論父系制度在漢魏六朝的發展，如Jack L. Dull, "Marriage and Divorce in Han China: A Glimpse at 'Pre-Confucian' Society," in David C. Buxbaum ed., *Chinese Family Law and Social Change in Historical Perspective* (Seattle: University of Washington Press, 1978), pp. 23-74. 劉增貴,《漢代婚姻制度》(臺北:華世出版社,1980)。近年來則有學者從親屬關係、家庭型態等面向考察,見〔日〕下倉建,〈漢代の母と子〉,《東北大學東洋史論集》第八輯(2001);〔美〕韓獻博著,李天虹譯,〈漢代遺囑所見女性、親戚關係和財產〉,收入李學勤、謝桂華主編,《簡帛研究二〇〇一》(下)(桂林:廣西師範大學,2001);侯旭東,〈漢魏六朝父系意識的成長與“宗族”〉,收入氏著《北朝村民的生活世界——朝廷、州縣與村里》(北京:商務印書館,2005);閻愛民,《漢晉家族研究》(上海:上海人民出版社,2005)。

8 參考余英時,〈名教危機與魏晉士風的演變〉,收入氏著《中國知識階層史論》(臺北:聯經出版事業公司,1980),頁358-367。

與折衝;接著考察不同文化面向對母職內涵的建構及其意義,尤其是儒教與佛教的對比;最後從家庭結構、人際互動的角度,揭示母子關係與家庭情感認同的糾結,分析嫡庶、繼假的情感落差與利益衝突,以及父子、母子、夫妻三種關係的相互牽動。

漢唐間的婦女史與家庭史資料相對稀少且分布零散,本文廣泛運用史傳、墓誌、禮典、佛教文獻、文集、筆記小說、醫書等材料,在討論時,盡量觀照到各類文本的形成背景與敘述脈絡,尤其是文體性質與書寫者的視角對史料內容的影響。例如史傳記載雖大多以紀實形式出現,但不應忽略史家的倫理觀點,以及傳記的「典範」作用。墓誌呈現的誌主人生,是經過篩選的片段,大多體現社會文化對於特定角色的期望與人生理想;但這種體現並非直接對應,必須考慮書寫模式的制約。筆記小說內容虛實難辨,須與實證性質較強的資料仔細比對,合宜運用「想像」的描述,可作為失落的歷史細節之化身。換言之,史料內容可能包含事實,以及對人事物的理想期待,滲透雜揉了社會意識與文化觀念,並受到文體性質與書寫習慣影響⁹。因此本文討論中古時期的母子關係,一方面試圖勾勒家庭生活實態,另一方面也嘗試凸顯文本底層的價值傾向。

9 研究者無可迴避的必須面對並思考歷史事實/歷史書寫、行動者/發聲者、理念/行為之間的互動與分際,本書劉靜貞教授的文章有許多深刻的反思,值得參考。關於魏晉南北朝正史如何塑造女性形象,可參考盧建榮,〈從男性書寫材料看三至七世紀女性的社會形象塑模〉,《國立臺灣師範大學歷史學報》26(1998):1-42。運用墓誌進行史學研究的方法檢討,可參考陸揚,〈從墓誌的史料分析走向墓誌的史學分析——以《新出魏晉南北朝墓誌》為中心〉,《中華文史論叢》2006.4(總第84輯):95-127。陳弱水運用大量墓誌討論唐代婦女文化與家庭生活,也對墓誌的解讀提出許多有用的意見,讀者可利用該書「課題索引」,14劃「墓誌」條進行查閱。見氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》,頁331。如何以小說為材料進行史學研究的反思,可參考陳弱水,〈從《唐暉》看唐代士族生活與心態的幾個方面〉,同前書,頁243。

二、誰可為母？誰可為子？

臺灣的民法將母親定義為「己身所從出」之血親——生我的人就是我的母親，如此定義似乎天經地義。但近年來由於生殖科技的發展，基因母親(genetic mother)與孕育母親(gestational mother)竟可一分為二，自1990年代中期以來，「代理孕母」(surrogate motherhood)是否應該合法，成為臺灣社會爭論的話題，現行法律中的「母親」定義也面臨需要重新修正的窘境。新科技帶來新的人倫衝擊，然而回顧歷史上女性扮演母職的處境，想要回答「誰是母親」？從來並不簡單容易。

人倫關係乃是社會組織與文化制度的產物。自春秋以降，士人理想的家族範圍與人倫秩序，具體而微地透過《儀禮·喪服傳》的服制呈現，以喪服輕重和喪期長短來標誌生者與死者的親疏尊卑，以及各種人倫關係在整體人間秩序中的位置。服制由重至輕主要分為五類，斬衰三年、齊衰期(一年)、大功九月、小功五月和緦麻三月，稱為「五服」，五服之內便是以父系為主的家族範圍¹⁰。

父系家族以父親為秩序頂點，「父至尊」，故子為父服最重的斬衰三年。至尊無二，而母親身分最易造成二尊並立的嫌疑，因此喪服制度藉由降殺母服，明示父尊於母的倫理價值。了解喪服禮子為母服的規範，可認識到母子關係在父系家庭中的定位。中古時期，孝子實踐為母服喪，出現許多爭議與討論，論者或詮釋經典、或推衍人情，在各方角

力下修改為母服喪的規範，反應人情與禮制的衝突與調和¹¹。另外，以女性的母職經驗界定母子名分，雖經提出卻受挫敗，凸顯父系制度對母職的控制。

(一) 喪服禮制對母子名分的界定

在傳統一妻多妾的家庭中，如何決定母子關係相對顯得複雜。被人子視作母親而服喪的女性，除了生身之母，可能還有「嫡母」(父之妻)、「繼母」(妻亡或出，父再娶之妻)、「慈母」(無子之父妾)。嫡母、繼母因為是父親的妻子(「配父」)，故諸子尊其為母；慈母則因「父命」而產生——庶子無母者遵從「父命」，與無子之父妾成為母子。此外，父命母出(休離)，或命子出繼為人後，亦造成母子關係生變。故除了生身之親，「配父」與「父命」是決定母子名分是否成立的關鍵。為各種母親如何服喪差異甚大，重者齊衰三年，輕者甚至不服喪，反映母親身分與地位並非穩固齊一。輕重落差的變化，涉及母親的嫡庶身分(妻為嫡、妾為庶)、父親的封建身分、子嗣的宗法身分、父母的婚姻狀態，以及母子一倫於家族秩序中的位階。試將主要的規範整理如下表：

《儀禮·喪服》子為母服規範簡表

一	服制 / 喪期	對 象	條 件	理 由
父 為 士	齊衰三年	嫡：嫡母、繼母 庶：庶生母、慈母	父卒	
	齊衰期	嫡母、繼母 庶生母、慈母	父在	父至尊
庶	緦麻三月	庶生母、慈母	庶子為父後	與尊者為一體

10 五服範圍與服喪規範，見《儀禮》(十三經注疏本，臺北：世界書局，1963)，卷28-34，〈喪服傳〉。由五服界定家族範圍及其倫理，具代表性的討論見杜正勝，〈五服制的族群結構與倫理〉，收入氏著《古代社會與國家》，頁856-876；較簡易的說明可參考李貞德，《公主之死》(臺北：三民，2001)，頁22-26。

11 中古時期經義與人情作為規範人倫的兩大準則，大約形成於東晉時期。目前的研究多聚焦於東晉南朝，北朝倫理的情禮交鋒尚待追究。見陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，收入氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁32-34。

二	服制/喪期	對 象	條 件	理 由
父 為 大 夫	齊衰三年	嫡母、繼母 庶生母、慈母	父卒	
	齊衰期	嫡母、繼母	父在	父至尊
	大功九月	庶生母、慈母		父位尊、妾賤
	總麻三月	庶生母、慈母	庶子為父後	與尊者為一體

三	服制/喪期	對 象	條 件	理 由
父 為 諸 侯	齊衰三年	嫡母、繼母	父卒	
	大功九月	庶生母、慈母		父位尊、妾賤
	齊衰期	嫡母、繼母	父在	父至尊
	不在五服內	庶生母、慈母		父位尊、妾賤
	總麻三月	庶生母、慈母	庶子為父後	與尊者為一體

四	服制/喪期	對 象	條 件	理 由
父 母 婚 姻 中 止	齊衰期	出母	親生子	母子至親無絕道
	無服		子為父後	與尊者為一體
	齊衰期	繼母	父卒，繼母嫁， 從	報，貴終

五	服制/喪期	對 象	條 件	理 由
子 出 繼 為 後	齊衰三年	養母(所後者之妻)	所後者卒	為人後者，若子
	齊衰一年	本生母	父命子出繼	三年之服移於出繼之父母，降本生父母一等。

上自諸侯下至士庶，為母服喪皆不能抵觸「父至尊」的根本原則，因此為母服喪不得著斬衰，父卒方可為母服齊衰三年，父在只能服齊衰一年。而庶生母因為妾的身分卑賤，故隨著父親封建身分越高，庶子為生母服喪則愈輕，甚至不能著喪服，僅能穿著練祭時的服飾表達哀思。而不論哪一個階層，若庶子的身分是「為父後」，亦即作為父親的繼承人，就代表一家尊嚴，與父祖一體，僅能為生母服總麻三月。因為「為父後」而降殺母服的情況，也出現於子為出母服。

喪服禮制對母子關係的界定，與最直接的生身之義差距甚大，卻是傳統家族規範母子人倫的基本框架。在家庭中，父尊於母，嫡母尊於庶生母；母尊於子，庶子為父後又尊於庶生母。父親可以建立母子關係，也可以解除母子關係；「尊祖敬宗」、「貴嫡賤庶」等原則不時介入支配母子人倫。禮制規範將「父至尊」與「尊祖敬宗」置於「母子至親」之上，為了避免父母並尊的嫌疑，刻意壓抑母親的喪服；母子之間的恩情，被定位為「私情」，可以為「家族公義」犧牲¹²。

東漢以降，依禮制服喪逐漸成為士人的風氣，魏晉南朝不論是朝廷公開議禮或私家禮學著述皆盛極一時，顯示喪服禮的實踐愈來愈普及，要求愈來愈精細。而統治者也將齊一禮制、運用喪服禮匡正人倫秩序作為政治責任之一，屢屢干涉官吏王侯如何服喪¹³。然而人倫關係與生活互動難以脫勾，並非制度能完全掌控，情不及禮，禮不勝情的情境，往往令人難安¹⁴。中古時期以國家力量落實喪服禮制的過程並非由上而下

12 關於喪服禮對母子服喪的規範，及其反映的人倫意義，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》（臺北：臺灣大學出版委員會，2001），頁21-59。

13 兩漢到魏晉士人依禮行服的轉變，以及國家統一禮制的做法，可參考藤川正數，《漢代における礼学の研究》（增訂版）（東京：風間書房，1985）；《魏晉時代における喪服禮の研究》（東京：敬文社，1960）。

14 魏晉時期對於「情」的價值與功能有了新的看法，玄學家提倡「聖人有情」、「稱情直往」，對傳統禮法造成衝擊，「緣情入禮」乃魏晉禮學發展的新趨勢。

直線進行，人情與制度的折衝不時發生，而爭論最多、變化最大的便是如何為生母服喪的規範。

(二) 孝子伸情提升為母服喪

魏晉南朝出現最多爭議的，是王侯庶子如何為生母服喪。如前所見，王侯庶子為生母服因強調尊卑區別而降殺更低。統治者要求依禮行服，人子卻情難遵循，違禮服重的情形頻頻發生，引起朝廷介入。主角雖是少數統治階層，但孝子爭取服重，凸顯禮制壓低母服與人子之情不能應合，服重與服輕的爭辯關乎時人如何詮衡父系理念與母子人倫，意義重大。

東晉時期的爭議主要發生於庶子「為後」卻為生母服三年¹⁵。記載所見，成帝時有琅邪王司馬昱；穆帝時有汝南王司馬統、江夏公衛崇、武陵王司馬晞，哀帝時有梁王司馬璉等¹⁶。孝武帝時，太常車胤直言「自頃開國公侯至于卿士，庶子為後，各肆私情，服其庶母，同之於嫡」¹⁷，顯示當時庶子作為繼承人卻為生母服重已成風氣，實不只史傳中被糾舉的一二人而已。另外，輿論對於服重的行為，「閤閤許其過厚，談者莫以為非」¹⁸，也似乎同情讚賞多過於指責。

(續)

討論見余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，頁329-372；林麗真，〈魏晉人論「情」的幾種面向〉，臺灣大學中國文學系編印，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》(1996)，頁629-650。

- 15 「為後」有兩種情形，一是作為父親的繼承人(為父後)，一是出繼同宗他人為子(為人後)。按禮，庶子為父後，為生母服總麻三月，為人後則降本生一等，服制情形並不相同。但晉人議禮時往往不加區分，以為「為父後及為人後，義不異」。討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁62-81。
- 16 史料見杜佑，《通典》(北京：中華書局，1988)，卷82，〈禮典四十二·諸王出後降本父母及所生母服議〉，頁2229-2230；司馬統、衛崇、司馬璉的例子見《晉書》，卷20，〈禮志〉，頁629；卷83，〈顧和傳〉，頁2165-2166。
- 17 《晉書》，卷20，〈禮志〉，頁628。
- 18 《晉書》，卷83，〈顧和傳〉，頁2165-2166。

朝廷以維持君臣、父子等尊卑秩序為己任，欲齊一制度，但官員對於喪服禮制的理解並不一致，面對人子「固請服重」、「累表至切」，主張服重者或著眼於母子恩情，或引據《春秋》「母以子貴」¹⁹；主張服輕者則強調「尊祖敬宗」，以及為後者對家族的責任。幾經拉鋸，終在孝武帝時詔定依樂安王故事，服大功九月，成為晉代新禮。為後者為庶生母服大功九月，乃禮制與人情妥協下的產物。樂安王乃晉武帝的庶兄弟，其身分為開國始封王侯，不是為父後，也不是為人後²⁰。朝廷讓庶子為後者援引其例，是將禮制強調的「尊祖敬宗」之義打了折扣。在齊衰三年與總麻三月之間折衷出大功九月，雖限制個人不得肆意伸情，但也透露出朝廷對服重風氣的妥協，還是修改了禮制原來的規範。

庶子為生母服喪的爭議，到劉宋時期仍有餘波。文帝元嘉二十三年(446)御史中丞何承天上疏，嚴厲譴責多名禮官、博士主張皇子、公主可依土禮為庶生母服重，結果導致諸人受懲²¹。何承天的表文透露劉宋的諸王、皇子依土禮行服的情形非常普遍，而禮官並未糾正，反而承認「今諸王公主咸用土禮」，故依土禮討論如何制服。嚴守禮教者的撻伐雖收一時之效，但如同東晉時期服重風氣屢禁屢起，終究抵擋不了孝子伸情的潮流。元嘉二十九年(452)，南平王劉鑠所生母吳淑儀薨，鑠為文帝之子，依禮為庶生母無服，僅能著麻衣練冠，既葬而除。有司卻認為近世諸侯咸用土禮，因此令皇子皆伸母服²²。

東晉時期，車胤的上奏迫使朝廷重申「尊祖敬宗」之義，頒定晉代

19 春秋時期成風為魯莊公之妾、僖公之母、文公之祖母。僖公被立為國君，尊成風為夫人，成風薨逝後，文公以小君之禮葬之。成風因子提升地位，成為「母以子貴」典故的由來。見楊伯峻編著，《春秋左傳注》(北京：中華書局，1993)，頁532-539。

20 《晉書》，卷38，〈文六王傳〉，頁1137-1138。

21 《宋書》(北京：中華書局，1996)，卷15，〈禮志〉，頁399-401。

22 《宋書》，卷15，〈禮志〉，頁401。

成典統一服制，但隔年孝武帝卻明舉「母以子貴」，追尊自己的庶祖母為太后，尊奉庶生母為皇太后²³；劉宋時期何承天雖使朝廷懲處了主張皇子、公主可依士禮行服的禮官，但六年後，文帝下令讓「皇子皆申母服」。車胤以禮官的身分，向朝廷呼籲端正禮制以明王憲。迨至劉宋，主張依士禮行服者卻以禮官為首，其中的變化或許反映了諸王庶子為生母服重，已成為難以抵擋的潮流，而這當中「母子私情」、「母以子貴」經常成為伸張母子關係的理據²⁴。

為出母、嫁母(父卒母嫁)服的爭議，同樣顯示禮制與人情難以應合。按照父系禮法，父母解除婚姻關係，並不影響父子關係，但母子關係卻必須重新定位，因子嗣屬於父族，而出母、嫁母已成他族。人子「為父後」便不得為出母服喪，禮制堅持維護「父命」與「尊祖敬宗」，卻讓至親等同路人。西晉曾有出母在前夫過世後，回到前夫家照顧其子，主持前夫家政、養前夫母、育後妻兒。死後其子欲為出母服三年，而後妻之子卻不願服喪，複雜的人倫情境遠遠超出禮制為出母服所制定的條件。禮制對出母服的規定並未照顧現實中的母子人情，當初父親出妻的緣由，未必能令人子無怨；母親離開時兒子是幼、是長，也可能影響子對出母的感情；而出母與其子之後如何互動往來，更影響母子關係的深淺。父命母出造成母子關係生變，兒子或許無力違抗，但父親死後，兒子可能藉由詮釋父命或禮意，重新界定母子關係²⁵。

六朝禮學家對出母服爭議不休，而嫁母服反在禮經缺乏說法的情況下，開展出更能滿足現實人情的規範。禮經只說明「繼母嫁」之服，若

23 見《晉書》，卷9，〈孝武帝紀〉，頁240。

24 關於東晉南朝諸王為庶生母服重的議禮論辯，以及提升庶生母服的意義，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁62-81。

25 史料見《通典》，卷94，〈禮典·出母父遺命令還繼母子服議〉，頁2551-2552。討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁85-99。

親生母親在父卒後改嫁，人子反而不知如何服喪。然而中古時期寡婦再嫁並不少見，兒子與嫁母維持往來也合於情理。漢晉間禮學家從「父卒母嫁，非父所絕」的角度，嘗試將嫁母納入服制規範，逐漸凝聚應為嫁母服喪的共識，並認為子為父後亦可為嫁母服，比於為出母服限制更少²⁶。唐初為嫁母服喪已納入國家禮制，並以是否行心喪之禮進一步殊分不同母子名分的親疏。心喪是指不著喪服，但內心哀戚猶如服喪的狀態。為母親服心喪，發生於屈降服制，而輔以心喪的方式表達哀慕以終三年²⁷。唐令原來規定人子須為嫁母解官心喪，此嫁母包括親母，以及嫡、慈、養母，只有繼母被排除在外。但龍朔二年(662)發生一場服喪爭議，司禮官員對舊令提出修正意見，主張「凡非所生，父卒而嫁，為父後者無服，非承重者杖期，並不心喪，一同繼母。」又庶子為後雖只為生母服總麻三月，「既是所生母服，準例亦合解官」。不論是服制輕重或心喪之禮，皆加強親生與非親生的差別。這個提案獲得多數官員的支持，其後〈開元令〉關於解官心喪的規範，大體採用這場禮議提出的原則²⁸。

六朝時期雖然提升庶生母的服制，但基本上只是自貴族等級制向士庶之禮統一，鮮少主張非禮改經。但唐代自太宗以來即開啓服制變通之門，制禮、頒禮的過程中都可見唐人對於非禮改經的認同，以及更新

26 關於漢晉間嫁母服的成立，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁100-104。

27 藤川正數指出，兩晉南朝禮學家提出屈降皆有心喪之說，其意義在於調和父權家族秩序及個人情感欲求之間的對立。見氏著《魏晉時代における喪服禮の研究》，頁161-167。

28 史料見《舊唐書》(北京：中華書局，1991)，卷27，〈禮儀志〉，頁1021-1023。討論參考廖宜方，《唐代的母子關係》(臺北：稻鄉出版社，2009)，頁237-241。此書乃作者據碩士論文〈唐代的母子關係初探〉(臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2000)改寫增刪而成，行文敘述、章節安排皆有大幅更動。筆者限於時間精力，僅就本文原來徵引碩士論文部分更新出版資料，若引述意見於新書已遭作者刪除，則仍引用碩士論文。

禮制的要求²⁹。中古時期為母服喪最重要的變化，當推武則天提出「父在，為母服三年」，根本性地提高母服。至開元二十年(732)朝廷編纂新禮，再次採用武則天的新令；天寶六年玄宗又敕令「出、嫁母，宜終服三年」³⁰。學者指出具有強烈習俗特徵的禮制，不易由外力強加變化。武則天、韋后等初唐女性政治人物，藉由抬高母服等舉措提升婦女的形象和地位，其目的雖主要為了自己的政治發展鋪路，但提高母服確有其思想背景。魏晉以降，禮法思想強調禮與情的貼合，緣情制禮、不避變通。而至遲到隋代，已有意見認為「父在，為母服一年」有違人情³¹。武、韋的喪服革新雖在開元七年(719)一度廢止，但卿士之家仍有堅持重服者。玄宗朝後期確認子為母服三年，並提升為外親服喪，亦與當時尊重門第、重視母族等社會條件相關³²。中古時期為母服喪的變革到唐代達於頂點。一方面緣情制禮的禮法思想早有淵源，而門第聯姻與胡漢交融的倫理風尚可能都有利於提升母親在家庭中的地位；另一方面儘管眾人皆同意母子情深、母恩當報，但這些利多若非加上女主當朝，恐怕也未必有機會讓父在為母、乃至為出母終三年之喪成為制度³³。

人子欲伸情服重的對象，多是自己的親生母親，對嫡、繼母卻反而可能主動降服，顯示母子關係，無法如禮制規範的整齊畫一。禮制屢屢

29 參考吳麗娛，《唐禮摭遺——中古書儀研究》(北京：商務印書館，2002)，頁481-495。

30 史料見《舊唐書》，卷27，〈禮儀志〉，頁1023-1031，1036。

31 參考陳弱水，〈初唐女性的政治意識〉，收入氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁212-216。

32 參考藤川正數，〈唐代における母親主義的服紀改制について〉，《東方學》16(1958)：1-23。另外，吳麗娛指出唐代喪服禮的修訂與皇家內部的親戚關係和人事有關，其中重舅家之風當相沿北朝以來的習俗。見氏著《唐禮摭遺——中古書儀研究》，頁495-520。

33 中古時期女主對於禮律發展的影響可參考李貞德，〈女人的中國中古史——性別與漢唐之間的禮律研究〉，頁487-491。

將母子間的情感貶抑為「私情」，但所謂「母子至親」、「母以子貴」、「母恩當報」，卻是中古時代普遍受重視的「人情」，孝子為母伸情，在緣情制禮思想的推動下，抬高為生母的服喪，加強親母與非親母的服制差異，甚至拉近父與母的尊卑距離，對父系禮制帶來諸多挑戰與修正。

母子關係的界定，禮制強調「配父」與「父命」，人情則偏厚於「所生」。中古時期曾出現另一種界定母名的呼聲——養育之恩。其實女性撫育家內幼弱符合性別角色，對象並不限於己子，被扶養者可能以加重服喪報答養育恩情，但禮制並未承認「養育」可建立母親身分³⁴。東晉于氏曾以養育之功爭取認定母子關係，此乃女性為自己的母職申訴的罕見例子，其觀點反映女性經驗對父系制度的挑戰，值得細究。

(三)養育之功挑戰母名認定

東晉成帝咸和五年(330)，散騎侍郎賀喬之妻于氏上表朝廷，述說自己的生命困境。于氏婚後不孕，娘家母兄曾數度以「無子」為由請求賀家遣歸于氏³⁵。但寡姑薄氏認為「婚姻之好，義無絕離」，乃令賀喬「多立側媵」，藉由納妾解決傳宗接代的問題。二伯賀群因同情于氏處境，經薄氏作主同意，先後將妻子陶氏所生的兩名新生兒送予于氏養育，一子夭折後復予一子，取名賀率。于氏盡心盡力扮演母職，嬰兒出

34 例如中古時期嫂叔服的制定，便著眼於撫育之恩。然而因養恩而加服，是「報」的表現，並未改變原來的人倫關係。另外，子為「庶母慈己者」加服小功五月，此庶母撫育之恩雖如同慈母，但因缺乏「父命」，終究不被視作母親。中古禮學家討論為母服喪，亦有不少著墨於母親的生養恩情，但「養育」若與「所生」分離，卻難單獨作為理據。關於中古時期嫂叔服的爭辯與制禮，參考余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，頁359-361；為「慈母」與「庶母慈己」服喪的差別與意義，參考鄭雅如，〈情感與制度：魏晉時代的母子關係〉，頁52-56。

35 婦人無子為「七出」條件之一，見王聘珍，《大戴禮記解詁》(北京：中華書局，1992)，卷80，〈本命篇〉，頁255。漢魏時期婦女犯「七出」的情形，討論見劉增貴，《漢代婚姻制度》，〈從三從七出看夫權的確立〉，頁21-24。

生前，「先為衣服，以待其生」，一俟男嬰洗浴斷臍，便抱回乳養，甚至「服藥下乳以乳之」，極盡所能地將自己的母職逼近親生。如此辛勤撫育二十餘年，卻在夫亡後，因丈夫自有妾生的親生子嗣可為繼承人，于氏被迫將養子賀率歸還陶氏。于氏孤老無依、怨結難解，上表朝廷提出「六不解」、「十疑事」，建構自己認定的母子關係，全力反駁養子是為人後的觀點，並強調生恩不可奪養功，將母子關係奠基於養育賀率的事實，企圖超越禮法對母子名分的界定，乞求朝廷為自己主持正義，恢復她與賀率的母子關係。然而朝廷站在父系制度的立場，將于氏的論述斥為「非類之喻」，駁回其訴。于氏奮力一搏，終究功敗垂成，但她的上表留下了少見的、女性自己界定母名的珍貴史料。

衡諸史傳，由女性自己發聲建構母子關係似乎前所未見，以「養育」作為母名成立的要件亦是前所未聞。照養子女的工作多由母親擔任，于氏的觀點乃欲以母親為主體來建立親子關係，對於父系家庭以父親為核心安排人倫的原則形成挑戰。按禮法規範，子嗣歸屬於父族，于氏是否為母，必須連繫於丈夫賀喬是否為父，因此賀喬與張氏妾所生的賀纂，依制度自動成為于氏的庶子，即使二者之間既無血緣也毫無生養恩情；而于氏慈愛照養的賀率既非賀喬之子，也就不被承認是于氏之子。賀率生母陶氏的處境卻反映即便是親生，也未必能確保母子名分。陶氏連生四男，三子、四子尚在孕中，便由丈夫作主決定出養，連續二子甫出生就被帶離身邊，被迫斷絕母子關係。陶氏「時取孩抱」，親情難斷，丈夫卻「恆訶止」、「輒責之」，生恩母愛備受壓抑。直到薄氏、賀群、賀喬相繼去世，才在禮法、輿論有利的情況下，公開與于氏爭為母親。陶氏與賀率重續母子關係，也經歷了二十多年的漫長等待。對比於于氏的「胤嗣不殖」，陶氏則頻頻生子，但相同的是，兩人的母親身分皆受制於父系制度，無法自主。

整起事件中四位母親處境不同，具體而微呈現女性為母的各種情

境。薄氏為寡母，顯為一家之主，其權威足以左右兒子的婚姻，以及媳婦與孫兒們的人倫關係。陶氏頻頻生男，圓滿完成「廣繼嗣」的職責，然而自己的身體與生育能力卻在丈夫的權力壓制下宛如生育工具。于氏不孕無子，承受丈夫納妾，以及己身如何立足於夫家的壓力；養育賀率為子，因不符合父系制度原則而不被承認，卻又以賀喬之妻的身分，依據禮法成為賀纂的嫡母。張氏在嫡妻不孕的情況下為夫主生下繼承人，或有利於家內地位的提升，但畢竟限於庶妾出身，必須敬事嫡妻，其意見和感受似乎無足輕重亦無人聞問。于氏故事中不同輩分與身分的女性各自扮演母親角色的成敗與衝突，宛如一齣血淚交織的戲劇，而千古以來這樣的戲碼又在多少中國家庭中不斷上演³⁶？

中古時期女性因擔任養兒之職造成父系制度的緊張，又有乳母服喪、封爵等辯論³⁷。皇室貴族多以乳母哺育子女，乳子成年後為報乳養恩情，厚賞、封爵、服喪者其例甚多。漢晉皇帝乳母有因乳養貴子而封爵干政，突破階級與性別的雙重界線，而遭致男性官僚嚴詞批評。對於喪服禮規定「為乳母服緦麻三月」³⁸，漢晉士人亦有不同解釋。主張服緦者，重點多在養恩、乳功，馬融更以「乳養於己」來認可「母」名；然而曹魏時的田瓊和晉代袁準卻主張古代乳母實為父妾，故有緦服，若婢僕出身則不必為之服喪。換言之，「母」名的界定在於此女與家父長的關係，而非此女與兒女的生養恩情³⁹。有趣的是，在鮮卑統治的北魏，

36 于氏的上表，見《通典》，卷69，〈養兄弟子為後後自生子議〉，頁1907-1913。整起事件經過、于氏所論「六不解」、「十疑事」，以及朝廷回應的詳細分析，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，第一章與第六章，頁1-10；209-238。

37 關於漢魏六朝乳母活動的情形、當代對乳母的評價以及其所展現的性別與階級意義，可參考李貞德，〈漢魏六朝的乳母〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.2(1999)：439-481。

38 見《儀禮》，卷33，〈喪服傳〉。

39 見《通典》，卷92，〈禮五十二·緦麻成人服三月〉，頁2512。討論見李貞德，

乳母爵封與服喪似未曾引起爭議。更有甚者，太武帝尊保母竇氏為惠太后，文成帝依其故事，亦尊乳母常氏為皇太后，其家屬也被視為外戚而屢受封賞⁴⁰。竇氏、常氏以官婢入選為乳保，並尊為皇太后，未聞群臣反對。她們或因適逢北魏實行「立嗣殺母」的太后空窗期，故得脫穎而出⁴¹；但也反映了在父系家族倫理的制度化過程中，北朝的步調較南朝緩慢，女性因而在其中仍保有若干空間⁴²。

三、母職與子道的建構

禮制雖然提供界定母子關係的基本框架，但形塑母子關係的力量絕非單一。中古時期醫療知識體系化的過程中，女體的生育功能受到醫者特別關注，「婦科」的成形與產育密切關聯。士人、醫家對生育的描述與看法，強調母子身心相感，更添「所生」之親密，社會文化給予能與母親身心相感的兒子高度評價。醫家論述雖加重婦人求子之責，但最受士人青睞的母職卻是母教。賢母教子有成，為國培養棟樑、榮顯門庭，被視作母職的最高成就；而教子的過程，也讓我們看到母親的威嚴與權力。佛教的母職論述則偏重生養的辛勞，加重母恩難報卻須報的壓力，拯救受苦的母親，成為人子責無旁貸的義務。不同的論述脈絡，建構中

(續)——

〈漢魏六朝的乳母〉，頁466-467。

40 見《魏書》(北京：中華書局，1995)，卷83，〈外戚傳〉，頁1817。

41 北魏自道武帝始，「後宮產子將為儲貳，其母皆賜死」。見《魏書》，卷13，〈皇后列傳〉，頁325。此「故事」的源起、發展與意義，可參考蔡幸娟，〈北魏立后立嗣故事與制度研究〉，《成功大學歷史學報》16(1990)：257-309。田余慶的研究則更深入分析「子貴母死」與北魏離散部落、鞏固拓拔政權的關聯。見田余慶，〈北魏后宮子貴母死之制的形成和演變〉，收入氏著《拓拔史探》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2003)，頁9-61。

42 參考李貞德，〈女人的中國中古史——性別與漢唐之間的禮律研究〉，頁486-487。

古時期母職與子道的多元面向，在各種文化觀念與制度框架交疊下，不同階層、地域、族群、信仰的人們如何抉擇與行動，值得進一步思考。

(一)生子優劣，其咎在母

傳統社會以多子多孫為家族昌盛的表徵，歷代政府亦多鼓勵百姓生養蕃息，生育乃家國大事，社會對之投以高度關注自不在話下。生育向來被視為女性「天職」，成則證明自己是「正常」的女人，並確立自己在夫家的地位，敗則可能飽受指責，忍受丈夫納妾或被棄休出。若成敗拉鋸於分娩的當口，面對的甚至是死亡的威脅。衡諸史傳，無子之責多片面加諸於女性，不孕求子者以女性為多，敬神拜佛、求助於巫、佩帶咒藥、就醫治療，方法不一而足。中古時期，醫方中的求子之道由房中術轉向服食草藥，婦人方中收錄大量求子藥方，並始錄求子專章，女性成為求孕、求男、求好男的焦點，生育也成為醫者認識並論述女性身體的基礎⁴³。

婦人或家族求子，不僅止於順利懷孕，更冀望一舉得男，而且最好是相貌端正、德才俱備的好男。醫家以為懷孕三個月之前可藉由人力影響胎兒的性別，稱為轉胎。轉胎以轉女為男為主，此乃文化對性別偏好的影響。方法或行方術，或服藥物，皆企圖以物類相感的原理運用天生雄性的生物，或社會上代表男性的用品達到轉女為男的效果。除了性別，醫家也認為母親懷孕時的身體狀態，對於新生兒的形貌健康有深遠的影響，故懷孕期間應注重養胎。積極養護方面，根據對胎兒成長的認識，逐月給予孕婦適當的飲食及滋補之物；消極迴避方面，往往不脫外象內感的觀念，主張不食驢騾(令難產)、兔(令缺唇)、豆醬(令面黑)等。

43 參考李貞德，〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.2(1997)：284-316。

總之懷孕期間孕婦與胎兒一體相連，孕婦攝食或禁口，皆須考量胎兒，欲求身體強健形貌美好之子，必須從照顧孕婦做起⁴⁴。

求好男之法，除了以養胎修好形貌，施行胎教以培育胎兒良好性情，更是母親的重責大任。胎教的觀念可能歷史悠久，漢代賈誼《新書》、戴德《大戴禮記》皆記載「青史氏」所論古代貴族胎教之法⁴⁵。中古時期胎教論述進入了醫書、家訓、女教書，影響階層進一步擴大，而實施方式皆以掌控孕婦的言行舉止來影響胎兒的道德性情，要求孕婦的事項，不出儒家鍛鍊聖賢君子的教訓，強調口誦詩書，觀聽禮樂，非禮勿動、勿言、勿聽、勿視，割不正不食，席不正不坐；而理想的子嗣特質，也以孝悌仁愛等倫理道德為模範⁴⁶。

士人與醫家關於轉胎、養胎、胎教的論述，背後預設的是古代以氣為主的身體觀與生命觀，以為氣既充滿於人體之內，又通於天地萬物之間，而有相互感應的機制⁴⁷。以氣論感應為基礎的妊娠論述，將胎兒的性別、形貌、性情皆與孕婦相連，無形中加重了女性產育過程的壓力。王充認為「受氣時，母不謹慎，心妄慮邪，則子長大，狂悖不善，形體

醜惡」；《產經》明言：「諸生子有癡疵醜惡者，其名皆在母。」言下之意，生子的面貌、健康和性情良窳，都由懷孕婦女所左右，婦女從受孕到分娩的品行受到更嚴厲的檢驗⁴⁸。

懷孕期滿，胎兒當自母體分娩而出，此時產婦、胎兒彼此性命相繫，稍一不慎便可能導致死亡。漢代名臣霍光的夫人曾說：「婦人娩乳大故，十死一生。」南朝醫家陳延之則形容婦女分娩時：「下地坐草，法如就死也。」可見對婦女而言，生產雖謂「天職」，過程實備極辛苦、凶險萬分⁴⁹。據學者統計，漢魏六朝婦女的死亡高峰之一是二十歲到三十歲，唐代婦女的死亡年齡高峰之一是二十二歲到二十七歲，皆與生育年齡高峰相吻合，顯示產疾而亡，可能是中古婦女的主要死因之一⁵⁰。孕婦與胎兒既是氣感相通、性命相繫，母子互動從母親懷孕開始即分外密切，再沒有第二種人倫關係能如此親近。

中古史傳所見母子間的感通，不只發生於孕婦與胎兒血肉相連的妊娠期間，長成之子，若能感應父母之心神病痛，更成為孝行的極致展現。相對於懷胎期間母親對兒子具有普遍的感通力量，脫離母胎後，只有孝

44 關於中古時期轉胎、養胎的方法與論述，參考李貞德，〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，頁309-311。

45 見賈誼，《新書》，卷10，〈胎教第五〉；戴德，《大戴禮記》，第四八，〈保傅篇〉，青史氏之語。

46 現存醫方中最早的胎教建議，見於北齊徐之才《逐月養胎方》，此後隋代《病源論》、《產經》和稍後的《千金方》、《洞玄子》皆論述胎教之法；北齊《顏氏家訓》首重教子，亦以胎教為教子起點；唐代《女孝經》更專列〈胎教章〉。諸說大要皆承襲漢代以來儒家君子式的胎教。關於漢唐間醫方及士人胎教論述，可參考李貞德，〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，頁311-312。唐代《女孝經》的著述背景及內容研究，可參考山崎純一，〈關於唐代兩部女訓書《女論語》、《女孝經》的基礎研究〉，黃媽梨〈《女孝經》與《女論語》〉，兩文皆收入鄧小南主編，《唐宋女性與社會》（上海：上海辭書出版社，2003），頁158-187；188-208。

47 先秦以來氣論身體觀、生命觀的內涵，可參考杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2.3(1991)：1-65。

48 見黃暉，《論衡校釋(附劉盼遂集解)》（北京：中華書局，1995），卷2，〈命義篇〉，頁55；〔日〕丹波康賴，《醫心方》（臺北：新文豐出版公司，1982），卷22，頁12b，引《產經》。參考李貞德，〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉，頁312-313。

49 見《漢書》（北京：中華書局，1992），卷97，〈外戚傳〉，頁3966；丹波康賴，《醫心方》，卷23，頁25a引《小品方》。討論見李貞德，〈漢唐之間醫書中的生產之道〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，67.3(1996)：566-567。分娩過程不順可能影響母子感情，甚至成為民間「生子不舉」的原因之一。參考李貞德，〈漢隋之間的「生子不舉」問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3(1995)：752。

50 漢魏六朝婦女死亡年齡與生育年齡的關連見Jen-der Lee, "The Life of Women in the Six Dynasties", *Journal of Women and Gender Studies* 4(1993): 47-80, Table I, Table V; 唐代婦女因產而亡的統計見姚平，《唐代婦女的生命歷程》（上海：上海古籍出版社，2004），頁302-317。

子能感應父母。這類故事以曾參母子感應為原型。故事中曾母或搯臂以呼子，或思子而齧指，曾子則在外地感應臂痛、心動而歸；得到的評價是「曾子之孝，與母同氣」、「曾參之孝，精感萬里」，反映時人相信「至孝」之人與父母「同氣」，而能「感應」父母的身體痛疾⁵¹。

母子精氣感應的故事繼續在魏晉志怪小說中複製流傳⁵²，至唐代編修南北朝諸史，也將這類事蹟加入正史。梁代臧盾隨父值守官府，夜半手指突然疼痛，早晨便收到母親暴亡的惡耗，史傳以感通作為臧盾「有孝性」之明證。阮孝緒離家時母親忽病，母親相信他「至性冥通，必當自到」，阻止家人通知，而孝緒果然自己心驚而返，鄰里嗟異不已⁵³。孝緒之母對於其子至孝感應信心滿滿，而鄰里嗟異，也反映孝感事蹟在鄉里間評價、流傳。漢唐間感通故事的內涵與對象似可見轉變與擴展，情節從母親思念、呼喚離家在外的孝子，轉變成孝子對母親身體疾病、死亡的自然感應；並從母子感通擴大到父子間的感應⁵⁴。

母子感通在諸多孝子故事中複製，可見時人對於母子精氣相感的事蹟有一定程度的信服，並且評價甚高。值得注意的是，孝子事母的表現，

51 見黃暉，《論衡校釋》，卷5，〈感虛篇〉，頁256-257；干寶，《搜神記》（汪紹楹校注，臺北：里仁書局，1999），卷11，頁133。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁158-160。

52 例如干寶的《搜神記》除了記錄曾參母子的感通，又增添周暢母子的感通故事，見《搜神記》，卷11，頁134；討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁160-161。

53 見《梁書》（北京：中華書局，1992），卷42，〈臧盾傳〉，頁600；卷51，〈阮孝緒傳〉，頁740。感應母疾的故事，北朝、唐代也有事例，例如《周書》（北京：中華書局，1992），卷12，〈齊煬王憲傳〉，頁196；《舊唐書》，卷18，〈孝友·張志寬傳〉，頁4918。

54 感通故事初時集中於親生母子，後擴及於父子，且內容相似性甚高，從文本發展的角度觀之，父子感通的故事應是受到母子感通啟發。史傳中首見父子感應之例為庾黔婁與其父，見《梁書》，卷47，〈孝行·庾黔婁傳〉，頁650-651。討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁159-161。

不論是甘旨奉養、請禱護疾、聽命無違、居喪骨立等，基本上對象並沒有生母、非生母的差別；而母子之間的感應，卻只有親生母子才會發生。這種僅限於親生母子的相互感應，從懷孕期間母子一體相連，進一步延續到兒子出生之後，當母子各自為獨立個體，身心仍舊能夠互相感應，成為母子親密關係的極致展現，顯示文化觀念認為親生母子之間有一種特別的、親密的神秘連繫。同時兒子對母親的感通被賦予孝道的意義，社會給予能和母親相感通的兒子高度的肯定與讚美⁵⁵。

母親也被認為能感應兒子。劉宋朱脩之隨軍北伐，戍守滑臺，被北魏兵將包圍多日。某日脩之母親身體忽然出現異狀，枯竭的乳房湧出乳汁，母親立刻意識到脩之安危生變而號泣不已。後來消息傳回，滑臺果然在這一天被北魏攻陷。母親與脫離乳抱多年的成年兒子，猶以乳汁為感應，顯示人們相信由生育奠下的母子連繫綿密深長。脩之侍奉母親是否孝順，不得而知，然而史傳形容他「性儉剋，少恩情，姊在鄉里，飢寒不立，脩之未嘗供贍。」似乎於骨肉親情未見眷顧。相對於只有孝子才能感應母親，母親感應兒子的能力，似乎除了親生並不需有附帶的條件，背後不言自明的是認為母親必然關愛親生子嗣的倫理意識⁵⁶。

（二）賢母教子最受士人推崇

文化心態預設母親必然關愛親子，但史傳所見最常被士人歌頌的母愛並非母親的生養照撫，而是教子以方⁵⁷。鍾會為母親張氏作傳，母子

55 參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁162。

56 見《宋書》，卷76，〈朱脩之傳〉，頁1969-1970。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁161-162。

57 邢義田研究劉向《列女傳》的母教觀念，指出中國式的理想母愛「主要不在對子女的撫愛或衣食呵護，而在如何將忠孝仁義的道德灌輸在子女的身上。……善於教養的母親，為社會培育出可為道德典範的子女，這樣的母愛才會受到承認跟讚揚」。見田夫（邢義田），〈從《列女傳》看中國式母愛的流露〉，《歷

間的互動不見衣食呵護，通篇歷數自幼及長母親如何教誨自己。不論讀書問學、立身處世、為官接物，母親皆能訓誨。反映人子如何評價母職，也呈現士人眼中理想的母親形象⁵⁸。母教特別被士人階層看重，固然與儒家的君子理想，以及維持家族興盛的目的相關，中上階層家庭多由乳母分擔餵養嬰幼兒的習慣，可能也導致士族婦女的母職，縮減、集中於教導訓誡層面。士人眼中理想的母親形象多標舉「嚴」與「禮」，史傳常形容賢母的性格「嚴正」、「嚴明」，舉止「有禮則」、「動必依禮」⁵⁹。嚴母不只受士人推崇，其教令權亦受到國家保障，「不孝」被視為十惡重罪，不從母教的後果可能遭致刑罰伺候⁶⁰。母親作為教導者，人子作為順服者，母子間的權力關係悄然翻轉了男尊女卑的界限。

魏晉南北朝重視教子，就現存此時代人教誨子姪之篇章，論其數量之多，殆已超前絕後⁶¹。統治階層重視子弟的教養，放在中國史的脈絡中乃是常態，但各時代統治階層的性質、家庭文化、教育資源、入仕途徑等皆非一成不變，中古統治階層的家庭教育有其自身的時代特色。

中古士族的特質，在於其作為「文化貴族」的一面，不只是詩文學

(續)

史月刊》4(1988):108。

58 史料見《三國志·魏書》，卷28，〈鍾會傳〉，頁785-786，裴松之注引鍾會母傳。張氏如何教子的詳細分析，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁166-168。

59 關於母教「慈」與「嚴」的殊分，以及唐代士人對母教的評論，見廖宜方，《唐代的母子關係》，頁337-342。

60 關於國家對父母教令權的維護，以及母教與母權的交疊，可參考李貞德，〈西漢律令中的家庭倫理觀〉，《中國歷史學會史學集刊》19(1987):14-21；鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁176-182；劉燕儂，〈唐律中的母子關係〉，收入高明士主編，《東亞傳統家禮、教育與國法(二)——家內秩序與國法》(臺北：臺大出版中心，2005)，頁129-134。

61 討論見錢穆，〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，收入《中國學術思想史論叢》(三)(臺北：東大圖書公司，1977)，頁161。

術的承載，更在於家族禮法、生活教養的展現⁶²。南北朝士族特別講究衣服、儀容、氣度、言語和飲食，身體禮儀成為區分士、庶的重要指標。關於士族儀態，史家多以「風儀秀整」、「美風姿」來描述，而對寒門出身者，則以「庸俚」、「鄙陋如此」來形容⁶³。容止、儀態的養成多由潛移默化、長期培養，品評標準也不僅是行禮如儀，而重視其精神氣韻。士族家庭於日常生活培養子弟雍容氣質與進退儀節，形成各家引以為傲的家風，而母教母儀往往成為形塑門禮家風的重要力量。西晉王湛娶郝普之女，哥哥王渾娶鍾繇曾孫女鍾琰，二女皆有淑德。鍾、郝為姊妹，「東海家內，則郝夫人之法；京陵家內，範鍾夫人之禮」。北齊王昕母為清河崔氏，「學識有風訓，生九子，並風流蘊藉，世號王氏九龍。」⁶⁴中古女教並未局限於傳統四德與織紉組之事，高門士女精通經典、禮法、文學、玄談者所在多有。門第的維持仰賴高水準的母儀，即使唐代士族階層逐漸消融，但家庭結構複雜，門內秩序仍賴禮法建立，學詩習禮恐怕依然是士女承擔母教的基本要求⁶⁵。

中古時期，士人子弟的詩書學問多有由母親教授者，課子有成的史例不勝枚舉，而程度不限於啟蒙幼童。魏晉南北朝由母親親自傳授家學經典，培養出學士名儒的例子並不少見；唐代科舉社會，母親教導子姪

62 參考谷川道雄，〈南北朝士族與禮貌〉，收入張金龍主編，《黎虎教授古稀紀念中國古代史論叢》(北京：世界知識出版社，2006)，頁24-33。

63 參考閻愛民，〈魏晉南北朝時期的世家大族〉，收入周積明、宋金德主編，《中國社會史論》下卷(武漢：湖北教育出版社，2000)，第五章。

64 見余嘉錫，《世說新語箋疏(修訂本)》，下卷上，〈賢媛第十九〉，頁685-686；《北齊書》，卷31，〈王昕傳〉，頁417。討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁164-165。

65 唐代家庭人口多，以三代同堂為典型。見杜正勝，〈傳統家族結構的典型〉，收入氏著《古代社會與國家》，頁780-853。關於唐代家庭規模與結構研究的檢討，可參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，頁137-147。唐代士人多肯定女子才學的正面價值，其中包含有助於承擔婦職母儀的觀點。討論見陳弱水，〈從〈唐暉〉看唐代士族生活與心態的幾個方面〉，頁265-267。

中舉，亦成爲母教的新標竿⁶⁶。由母親來傳授學問，或因母親才學淵博，當仁不讓，或因父親早卒家貧，必須母代父職，不論背景爲何，均反映許多士族女性本身具備良好的學識教養，對於子弟的知識教育帶來極大幫助⁶⁷。擴大觀之，訓子讀書不一定只有親授詩書的方式。勸勵子弟向學、爲子延師、提供兒子良好的學習環境等，皆是母親關切子弟教育的方式，母親往往是促使子弟向學的背後推手⁶⁸。

士人子弟讀書有成後多步向官場。祿養母親，兒子責無旁貸，但作爲官員的母親，訓誡兒子爲政清廉，不因私害公，甚至移孝作忠，是史傳記載母教的另一重點。孫吳孟宗任監池司馬，捕魚作鮓，饋寄母親，母親寄書教訓：「汝爲魚官，而以鮓寄我，非避嫌也。」唐代崔玄暉之母即以孟宗母子爲例，訓誡玄暉任官應修身潔己，史傳稱玄暉「遵奉母氏教誡，以清謹見稱。」玄暉母子的例子反映賢母故事有助於建立道德典範，這類行爲的模仿與記載的複製，皆合於社會期望⁶⁹。

母親教子任官清廉，受到史家好評；而在國家動亂、政局向背之際，母親若能飭子盡忠，朝廷更不吝給予褒揚榮寵。東晉名將虞潭母孫氏，自虞潭幼年即訓以忠義。永嘉末，杜弢作亂，潭任南康太守率眾討之。孫氏勉潭以必死之義，傾其資產餽勞戰士，潭遂克捷。及蘇峻之亂，潭

又受命討峻，孫氏戒以「捨身取義」，並變賣環珮以爲軍資，不但盡發家僮，隨潭助戰，更敦促虞潭遣子出征。孫氏的母教以忠義爲優先，不僅在言語上訓勉督促，更在行動上積極支持。虞潭屢平叛亂，以軍功封爵，可謂得之於母教。朝廷拜孫氏武昌侯太夫人，加金章紫綬；虞潭立養堂於家，宰相王導以下皆就堂拜謁其母，孫氏在當代可說是教子有成而榮顯的最佳示範⁷⁰。

中古時人不乏將人子之成就歸因於其母，史家記載亦多肯定母教之功。母教的影響無論讀書問學、立身處世、爲官接物，無所不在，女性雖不能自己藉由這些活動功成名就，但她卻可以教導兒子應該怎麼做，藉由母教、透過兒子，女性的影響力從家庭向社會國家延伸。中古士女即使有良好教養，其才學識受人肯定，社會國家之給予讚賞，往往還是由於婦職母儀的扮演。母親將自己人生的成就寄託於兒子，若子嗣表現未如期待，不免發出「吾無望矣」的哀嘆⁷¹。

成就兒子功名的過程中，母親的付出與犧牲往往令人驚嘆。東晉陶侃早孤貧，母親湛氏每躬自紡織資給陶侃，使結交勝己。一日孝廉范逵過訪，陶家無以待客，湛氏乃截髮易錢，以供肴饌，斫屋柱爲柴薪，碎臥蓆爲草料，盡力款待，連僕從亦皆飽足。范逵素欽陶侃才華，又受其母厚意款待，便於洛陽大力稱美陶侃，陶侃後被舉爲鄱陽小中正，得列爲上品，漸以功勳顯名⁷²。陶家門戶低微，若無母親平日辛勤資給，陶

66 討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁165-168；長部悅弘，〈北朝隋唐時代における漢族士大夫の教育構造〉，《東洋史研究》49.3 (1990): 466-492。唐代母親課子中舉的事例見《舊唐書》，卷146，〈薛播傳〉，頁3955-3956。

67 母代父職的情境下，唐代墓誌對於寡母的描述多淡化其女性氣質，處事態度與性格亦有男性化的轉變。討論見廖宜方，《唐代的母子關係》，頁357-358。

68 討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁168-169。

69 史料見《三國志·吳書》，卷48，〈三嗣主傳〉，頁1169，裴松之注引《吳錄》；《舊唐書》，卷91，〈崔玄暉傳〉，頁2934。陶侃母子也有類似事蹟流傳，見《世說新語》，下卷上，〈賢媛第十九〉。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁171，189-190。

70 見《晉書》，卷96，〈列女傳·虞潭母孫氏〉，頁2513-2514；卷76，〈虞潭傳〉，頁2012-2014。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁170-171。類似虞潭母的例子，還有隋代鍾士雄之母蔣氏，唐代張重正之母徐氏等。見《隋書》，卷80，〈列女傳·鍾士雄母〉，頁1809；《舊唐書》，卷187，〈忠義·張重政〉，頁4909。

71 唐代趙孟武以田獵爲樂，母泣曰：「汝不讀書而佃獵如是，吾無望矣！」見《舊唐書》，卷92，〈趙彥昭〉，頁2967。

72 見《晉書》，卷96，〈列女傳〉，頁2512；余嘉錫，《世說新語箋疏（修訂本）》，下卷上，〈賢媛第十九〉，頁689-691；頁691劉孝標注引王隱《晉書》。

侃恐怕無力與士友往來；貴客臨門，若非母親賣髮款待，卒得推薦陶侃出仕，陶侃即使有才能恐怕也沒有機會發揮。陶侃的成功可說得力於母親的教誨與自我犧牲。傳統社會大抵期望女性扮演輔益男性的角色，必要時犧牲自己以成就男性⁷³。范逵驚嘆湛氏的作為，曰：「非此母不生此子！」反映時人以爲子嗣優劣與母親密切相關，同時也看出母親的成就與子嗣相連，優異的才能發揮於生養傑出的兒子，方能獲得肯定與尊敬⁷⁴。

母教的內容涵蓋廣泛，或識字啓蒙，或傳授經典家學，或勸過遷善，或訓以忠義，或教子立身處世、爲官仕宦之道，或督子慎擇師友、禮待部屬；承平時進取功名，危難時應變保身，透過教育賢子，對於維持家族門第貢獻良多。母教進行的方式或親授詩書，或廣延師友，或以身作則，或耳提面命，或涕泣以訴，或不語不食，或慈愛感化，或棍棒交加，隨機應變，不一而足；多是以母子直接接觸的方式進行，反映母子於日常生活中互動頻繁，母教往往是一種機會教育，於生活中隨處展現。而相對於生育、感通僅限於親生母子，母教的施行則是各種名分的母親皆可行之的母職，不能生養的女性，亦能以母教受到肯定⁷⁵。

模範母親教子光宗輔國，兒子功成立業後亦有責任榮耀母親。「揚名顯親」是儒家鼓吹的孝行之一，然而榮親的制度在中古時期才逐漸發

73 唐人對陶母評價甚高。浩虛舟作〈陶母截髮賦〉盛讚陶母「斷髮髮以將質，庶珍饈而具陳。……舍己從人，雖髮膚而可棄。……昔咸曰陶氏所以成大名。母賢如此。」以爲陶母捨己從人、爲子犧牲，故能成就其子。見浩虛舟，〈陶母截髮賦〉，收入《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷624，頁6295下-6296上。

74 見《晉書》，卷96，〈列女傳〉，頁2512；王隱《晉書》則作「聞者歎曰：『非此母不生此子！』」見余嘉錫，《世說新語箋疏（修訂本）》，下卷上，〈賢媛第十九〉，頁689。西漢張湯的母親也曾獲得「非此母不生此子」的稱譽。此句或已成為讚譽母親的俗語。見《漢書》，卷59，〈張湯傳〉，頁2646。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁171-172。

75 討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁163-176。

展成立⁷⁶。自漢以來，婦女受封邑號多局限於皇室外戚、乳母或王侯母妻。官員之妻以「夫妻齊體」的理念獲得命婦身分出現較早⁷⁷。至遲到唐代，「母以子貴」納入外命婦制度，清楚地提供一條管道讓官員榮顯其母⁷⁸。但值得注意的是，受封順序以嫡母優先於庶生母，且頒布邑號封授的制書，多強調母親「知訓子之方」，可見母職依然是以「教子」受到國家肯定⁷⁹。母親的成就與兒子的成就緊密相連，命婦制度納入「母以子貴」的理念，可能爲唐代的親子關係增添變數。人子除了必須孝順供養，爲母親帶來光榮亦成無可迴避的義務，尤其對於回報寡母，兒子可能必須承擔更多的責任與壓力。榮顯母親是孝子的義務，當母親接獲邑號告身時，或多欣喜於「吾得報矣！」而兒子恐怕也因終於能回報母親而感到如釋重負⁸⁰。

（三）佛教論述加重母恩難報

儒家式的賢母形象嚴明端正，以教育賢良忠恪之子爲最大成就，人子立身揚名，榮顯其親就是最好的回報。中古時期佛教信仰興盛，帶入另一套豐富的文化資源，傳布有別於儒家的倫理價值，以及關於生命起

76 據筆者的觀察，除了本文提及的命婦制度，自南北朝起，因子貴而追贈父母的制度也逐漸發展。相關課題還有待探究。

77 保科季子，〈漢代的女性秩序——命婦制度淵源考——〉，《東方學》108(2004)：1-13。

78 魏晉以降，婦人封爵之例不少，但制度如何並不明晰。見李貞德，〈漢魏六朝的乳母〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68.2(1997)：466，註160。唐代外命婦制度，史料見《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷2，〈吏部司封郎中員外郎〉，頁38-40；官員申請授封命婦以榮顯母親的情形，討論見廖宜方，《唐代的母子關係》，頁49-57。

79 見《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006），卷81，〈階〉，頁1773；崔嘏，〈封賞澣等母邑號制〉，收入《全唐文》，卷726，頁7484下。

80 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，1992），大中084，頁2313-2314。參考廖宜方，〈唐代的母子關係初探〉，頁29-30，註35。

源與親子關係的論述，對於母職、子道的實踐與評價也帶來變化。

佛教與漢土孝道倫理的折衝與調和，乃中古文化的重大課題。佛教為了回應教外攻擊，並尋求立足於漢土的社會基礎，中古時人翻譯或編撰不少佛教文獻，積極宣揚佛教的孝道倫理，藉由超渡先人，建立僧尼與俗人家庭的連繫，立穩佛教的社會根基⁸¹。學者指出儒家論孝以父子軸為中心，佛教討論孝道卻圍繞母子關係推衍。一方面細緻描繪母親的生養辛勞，加重人子對於母恩難以回報的負欠感；另一方面又認為母親多邪見貪痴，易墮入地獄，需要兒子藉助佛力，救母拔離苦境。母恩、子孝、佛教三者連結：由於母恩深重，所以人子必須孝順回報父母（孝的對象仍是父母並舉），而佛教提供了比儒家更高明、更完善的盡孝方式，使父母乃至七世父母皆不墮地獄，消災除罪，解脫生死⁸²。

81 日本學者較早注意佛教與孝道倫理衝突融合的課題，早期討論多以經典、護教論述分析為主。代表成果如道端良秀，《*仏教と儒教倫理—中国仏教における孝の問題—*》（京都：平樂寺書店，1968）；《*中国仏教と儒教の祖先崇拜*》，《*中国仏教史全集*》第10卷（東京：株氏會社書苑，1985）。西語的早期重要著作有Kenneth K.S. Ch'en（陳觀勝），“Filial Piety in Chinese Buddhism,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28(1968): 81-97；中譯收入許真章譯，《*西域與佛教文史論集*》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁247-265。美國學者太史文（Stephen F. Teiser）結合文本與民俗活動的分析，以唐代盂蘭盆節為例，考察佛教與家庭關係的演變，深具啟發。見Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton University Press, 1988)；侯旭東譯，《*幽靈的節日*》（杭州：浙江人民出版社，1999）。近年來學者更注意從宗教實踐活動觀察儒佛倫理調和的現象，例如侯旭東研究北朝造像與村民信仰，從發願文內容與造像動機分析其中反映的家庭意識；劉淑芬討論唐代流行《尊勝陀羅尼經》、建造墓幢與孝道文化的關聯。見侯旭東，《*五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察*》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁217-226，273-278；劉淑芬，〈墓幢——經幢研究之三〉，《*中央研究院歷史語言研究所集刊*》74.4(2003)：673-763。

82 Alan Cole梳理4-13世紀漢土自造佛典的孝道論述，討論中國佛教中的母子關係。指出「母恩難報卻應報」的主題在佛教故事中一再出現，以「教母拔離苦境」為訴求，提倡七月十五的普渡法會。佛教信仰與儀式，正好補足儒教貶抑母親、母恩難報的情感緊張。見Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

有別於儒家的重視母教，佛教孝論著墨的母職是常民階層生養子女的辛苦情狀。典籍中細述母親懷胎時身體變化，「漸重如山岳」，接近臨盆的階段，「朝朝如重病」，心情惶怖、愁苦，「惟恐死來侵」。胎兒分娩時，劇痛難熬，母親「五內如刀割」，但一聽說生了兒子，又馬上歡喜，「忘卻痛纏身」。年幼時母親長養疼惜，「含苦吐甘、推燥居溼」，血水化為乳汁哺養嬌兒，「但令子得飽，慈母不辭飢」。子女生病，憂愁無已，「恨不母身當」。兒子差徵離家，女兒長成出嫁，母親日日牽掛思念，逢年過節便淚沾衣衿。而這樣的慈愛綿綿無盡，「黃泉由不捨，作鬼亦憂之」⁸³。藉由感性言詞貼近人子的生命經驗，提醒子女母親的苦與愛，母親是否賢明、能不能訓子成材並非重點，光是生養之恩便不可計量，令子女無以為報。每個人皆托胎母體而降生，所有為人子女者皆負欠母恩，都有義務回報母親。以往備受禮法貶抑的母子私情，在佛教文獻中卻大受稱揚，並成為孝道的根源。而佛教主張「能為父母作福造經、燒香請佛、禮拜供養三寶，或飲食眾僧」，才能報父母深恩⁸⁴。對比於儒家提倡的揚名顯親，以及受制於尊卑等差的喪葬制度，佛教式的盡孝方式只要財力可負擔，不分階層、性別，眾人皆可稱情直往。

受到佛教信仰影響，實踐母職的方式也出現變化。中古頗見信佛婦女以實施佛教式的胎教獲得正面評價。唐僧道蘊之母在妊時，「常聽講

83 見法照，〈父母恩重讚文〉，收入《*大正新修大藏經*》（臺北：新文豐，1983），第47冊，no. 1983，頁490a；失譯，《*佛說父母恩重經*》，收入《*大正新修大藏經*》，第85冊，no. 2887，頁1403b-1404a。《*佛說父母恩重經*》可能製作於隋代到唐初，流傳極廣，在敦煌發現的寫本就有60種之多。此經對於母恩有深刻描述，是相當重要的佛教教孝經典。參考鄭阿財，〈《父母恩重經》傳佈的歷史考察——以敦煌本為中心〉，收入項楚、鄭阿財主編，《*新世紀敦煌學論集*》（成都：巴蜀書社，2003），頁27-48。

84 失譯，《*佛說父母恩重經*》，收入《*大正新修大藏經*》，第85冊，no. 2887，頁1404a。

讀大乘經，曉夜不輟，意行太任之胎教也」⁸⁵。唐裴積妻鄭氏深感佛法殊勝，行佛事功德以為胎教，每孕皆「嚴室齋戒，手寫真經，竭力匱財，無非佛事」，故所生之子不但身相完好，更得佛法護祐，平安成長。其子裴傲推崇母親的胎教方式，認為比於古代講究矜莊坐立，諷誦詩書的胎教更勝萬倍⁸⁶。五代僧人巨岷母王氏，心歸三寶，懷子後「更好善緣，復求福利，而令子」⁸⁷。這些例子中，胎教的原理似從先秦以來同氣相感之機制轉換為佛家功德福報之說。求好子的做法從母親端正身心，轉為實踐佛事功德，而理想子嗣的特質，也不限於儒家君子典範，更加入解脫煩惱的高僧身影。除此之外，孕婦與胎兒的感通，也從由母向子的單向傳輸轉變為雙向互動。南朝僧人法朗在母胎時，其母「五辛雜味因此悉斷」⁸⁸；唐代僧人慧璣之母懷孕時，辛腥俗味眇然不顧，「識者以為兒之所致，同身子矣。」⁸⁹這可能受佛教輪迴轉世、中陰入胎之說影響⁹⁰。

85 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993），卷5，〈唐長安青龍寺道氤傳〉，頁97。

86 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001），天寶108，頁660-661。

87 贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，卷7，〈漢太原崇福寺巨岷傳〉，頁151。

88 道宣撰，《續高僧傳》，卷7，〈陳揚都興皇寺釋法朗傳〉，收入《大正新修大藏經》第50冊，頁477-2。

89 道宣撰，《續高僧傳》，卷22，〈唐京師普光寺釋慧璣傳〉，收入《大正新修大藏經》第50冊，頁615-1。

90 佛教的生命觀認為胚胎的發生除了男精女血，還有一個「入胎者」，稱為「中陰」或「中有」、「中蘊」。關於佛教中陰入胎之說，及其對漢醫妊娠學說及民間生命觀的影響，可參考李勤璞，〈印度七日住胎論及其在漢醫的一個表現〉（上）（下），《中央研究院歷史語言研究所集刊》77.3/4(2006):517-590;729-789。關於佛教的投胎轉世、果報觀念作用於親子緣起與關係優劣的解釋，可參考劉靜貞，〈宋人的果報觀念〉（臺灣大學歷史研究所碩士論文，1981）；《不舉子——宋人的生育問題》（板橋：稻鄉出版社，1998）。劉教授的討論以宋代為主，漢唐間佛教生命觀念對於親子觀的影響，尚待進一步探究。

對兒子來說，接受母親的宗教觀念，支持母親的信仰活動，也成為克盡子道的方式之一。北魏裴植之母夏侯氏，崇信佛教。年踰七十，以己身施於三寶為婢，著布衣麻菲，手執箕箒，於沙門寺洒掃，三個兒子跟著母親一同著奴僕之服，「泣涕而從，有感道俗」。裴植兄弟的信仰情形我們不得而知，但史傳形容夏侯氏「性甚剛峻，於諸子皆如嚴君」。母親到寺院施身為婢，作兒子的無法違逆其志，當然也不能自己待在家裡當士大夫，只能跟著母親到寺院執役。「泣涕而從」的心情，是不捨？是無奈？難以分辨；而令道俗感動的大概還是兒子們的孝順吧⁹¹。母親的信仰有時與儒家家庭理念、社會習慣抵觸，兒子夾處於其中，如何行動，可能相當為難。唐代夫妻合葬頗為流行，背後反映的是「夫妻齊體」的觀念。但不少婦女以宗教信仰為理由要求不合葬，形成一種次文化⁹²。

大部分拒絕與夫合葬的婦女是寡居的母親，要求兒子實現不合葬的心願。但是在唐代為父母合葬既是社會習慣，也是子道的基本實踐，人子若遵從母親的意向，可能必須面對親友的異議與批評，也與他作為家族繼承人所要維護的家庭倫理有所衝突。因此墓誌中多娓娓記述拒絕合葬婦女之遺令，並聲明不違其志，以凸顯兒子的作為乃是遵從母志，仍是在孝道脈絡下行事⁹³。有些婦女不但不與丈夫合葬，甚至希望採取佛教的露屍葬，這樣的特殊葬法有時更令兒子遲疑是否該順從母意。唐代一位董夫人，交代兒子將自己的屍身置於石室座窟，其子「死諫未從」，乃至於「雖遵奉顧命，而心府失圖」，其不忍與痛苦溢於字裡行間⁹⁴。

91 見《魏書》，卷71，〈裴植傳〉，頁1571。

92 關於唐代夫妻合葬的實踐情形與意義，見陳弱水，〈唐代的一夫多妻合葬與夫妻關係——從景雲二年〈楊府君夫人墓誌銘〉談起〉，收入氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁273-305。唐宋時期夫妻死後不合葬的實踐與論述，可參考盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》（臺北：麥田出版社，2006），第五章。

93 參考廖宜方，〈唐代的母子關係初探〉，頁82-86。

94 見〈大唐故董夫人墓誌銘〉，收入《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1994）

佛教提供的文化資源，讓母職與子道的實踐更加多元，但是若母與子的信仰不能相合，居於人倫下位的兒子恐怕更增煩惱。

四、母子黏結與家庭衝突

母親生養、教導子嗣，對於父系家庭的傳承貢獻良多，社會文化也要求兒子回報母恩，理想的母子關係便是母慈賢而子孝順，並以此促進父系家庭的繁榮昌盛⁹⁵。但如前文所示，母子名分非止單一，傳統家庭經常存在複數的母子，母子也並非獨自存在的人倫關係，父子、夫妻（妾）、兄弟、婆媳等角色關係交疊牽引，而家庭結構與家庭規模對於家內人際互動的影響亦不容忽視。生活實態中各種母子的互動，與理想的母子關係差距不等，可能對父系家庭帶來不小的衝擊。母子黏結往往牽動多重的人倫效應，使得家庭內的情感認同產生分裂，並牽引複雜的權力互動。從嫡庶之爭、繼假之隙，以及父與母的衝突，我們看到更複雜的家庭生活面貌。

（一）嫡庶之爭

一妻多妾的家庭中，妻妾諸子易起爭端，儒家禮法乃依「貴嫡賤庶」的原則安排家內秩序。自東漢以降，禮法逐漸深入士人生活，「嫡庶之

（續）

第三輯，頁376-377。關於佛教對中古婦女信徒喪葬的影響，討論見劉淑芬，〈石室塚窟——中古佛教露屍葬研究之二〉（上）（中）（下），《大陸雜誌》98.2/3/4（1999）：1-13；1-17；1-8。

⁹⁵ 日本學者下見隆雄認為，中國儒教社會秩序依賴女性的「母性」力量支撐，且男女關係是以母子關係為基本模型。其研究凸顯女性角色對於儒教社會的重要，但界定「母性」過於寬泛，論析文本再現的行事與理念亦略嫌簡化。見氏著《儒教社會と母性——母性の威力の観点でみる漢魏晉中国女性史》（東京：研文出版，1994）。

辨」愈受重視；魏晉時期士族門第逐漸形成，婚姻講究門當戶對，妻妾出身多懸殊，嫡庶之分更趨嚴格⁹⁶。嫡庶之別也影響子嗣的宗法身分。嫡妻之子為嫡子，眾妾之子為庶子；嫡子的宗法身分高於庶子，於婚娶宦學、繼承爵位等資格上享有優先權。因此一家兄弟雖同父所生，於家內外的身分卻隨其生母而有貴賤之別，《春秋公羊傳》所謂「子以母貴」是也⁹⁷。史傳所見，母親身分卑賤往往造成所生子在家內及社會受人輕視，有時連親生父親亦無骨肉之情⁹⁸。賤庶之子想要出人頭地必須加倍努力，以過人表現提升地位，少數幸運者或因特殊情況成為家族繼承人，地位變化有如雲泥之別⁹⁹。

貴嫡賤庶的禮法觀念，對於母子關係有重要影響。依禮，庶子應奉父親的正妻為嫡母，雖無血緣之恩，卻須比庶生母更加尊敬。換言之，妾必須與嫡妻「分享」母親的身分，且為母之尊嚴被壓抑於嫡母之下。嫡母具有禮法上的優勢，若積極扮演母職，對於妾的母親角色可能造成嚴重威脅，而這通常發生於嫡妻無子的情況¹⁰⁰。即使嫡母有子，在貴嫡觀念下，亦可能分化庶子對生母的情感與認同。魏晉士人困惑於嫡母尚存是否可為妾母遂服三年。依禮經規範，庶子如何為妾母服喪與嫡母毫無關係。時人疑於以嫡母之尊將壓降妾母服，反映了尊父之外，妾母在家內受嫡

⁹⁶ 討論見劉增貴，《漢代婚姻制度》，頁17-21；〈魏晉南北朝時代的妾〉，《新史學》2.4（1991）：20-21。

⁹⁷ 見《春秋公羊傳注疏》（十三經注疏本，北京：中華書局，1996），卷1，隱公元年「春王正月」條，頁3bc。

⁹⁸ 例如裴潛因生母卑賤，「為父所不禮」。見《三國志·魏書》，卷23，〈裴潛傳〉，頁673，裴松之注引《魏略》。

⁹⁹ 討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁127-128。

¹⁰⁰ 漢魏六朝嫡母代養妾子的情形和影響，討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁146-147；唐代嫡妻因無子而接納庶子的事例，可參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁155-161。

母壓抑的情況¹⁰¹。東晉時期士人階層的庶子即使嫡母亡歿，仍為嫡母親屬服喪，而未依古禮自服所生母的親屬，禮學家不以為非。禮法中原已存在的「嫡庶之辨」，在重視門第的風氣推波助瀾下，表現更為深刻¹⁰²。

三國陳表因嫡兄早亡，得以庶子身分主家，其生母不肯屈奉嫡母，陳表卻堅持貴嫡之禮，甚至提出請生母出居別處。南齊褚淵庶出。父卒後，將財物推讓給弟澄(嫡母子)，嫡母向淵生母郭氏索求寶物，郭氏不與，淵勸母曰：「但令彥回(褚淵字)在，何患無物。」郭氏仍不許，褚淵流涕固請，郭氏不得已才答應。嫡母因褚淵有才且奉己孝謹，遂捨己子以褚淵為繼承人。陳表與褚淵之例，顯示貴嫡賤庶的禮法觀念確實影響家內秩序，庶子爭取嫡母的青睞，也有助提升地位。然而實態又不能如此單純視之。陳表與褚淵的生母實不願尊奉嫡母，家庭生活可能暗潮洶湧；褚淵與生母的對話，顯示褚淵雖順承嫡母，仍與生母較為親密；而陳表一心尊嫡，史家稱讚「表於大義公正如此。」恐怕現實中如陳表行事者並不多見¹⁰³。

家內秩序雖有禮法規範，家父長個人的愛惡卻最具實質影響。人的感情不易約束齊一，卻最能直接影響人際互動。禮法上嫡庶地位差距甚大，但夫愛父寵卻可能扭轉尊卑，現實多有因家父長的好惡而嫡庶不同的情況，造成爭執不斷。嫡妻為了防範庶妾奪愛，或控制其夫不許納妾，或直接虐待打殺庶妾，或憑藉家族勢力施壓¹⁰⁴。北朝更見女主積極為王

101 史料見《通典》，卷94，〈禮典·士為所生母服議〉，頁2545-2546；討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁62-64。

102 見《通典》，卷95，〈禮典·繼君母黨服議〉，頁2566；討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，120-123。

103 《三國志·吳書》，卷55，〈陳武傳〉，頁1289；《南齊書》，卷23，〈褚淵傳〉，頁432；討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，146-148。

104 討論見劉增貴，〈魏晉南北朝時代的妾〉，頁27-32。中古時期高門婦女妒忌成風的現象，受到學者相當多的關注，研究檢討可參考大澤正昭，〈“妒婦”、“悍妻”以及“懼內”——唐宋變革期的婚姻與家庭變化〉，收入鄧小南主編，《唐宋

公官員的嫡妻撐腰¹⁰⁵。而妾多以色事人，爭取夫寵足以提高家內地位，便難以推讓不爭¹⁰⁶。因此或見妒妻凌虐庶妾，或見寵妾無禮於妻，家庭紛爭不平，甚至導致官府爭訟、家長獲罪¹⁰⁷。

向來家父長對妻妾的好惡，多延續到所生子身上，所謂「其母好者其子抱」、「其母惡者其子釋」；上層統治階級母寵子貴、母黜子廢的例子不勝枚舉¹⁰⁸。而身處嫡庶衝突中的諸子，也往往「兒結父讎，子兼母妒」，與母親同仇敵愾，立場一致¹⁰⁹。在一妻多妾的家庭中，一家諸子未必因同父而相親，反而多以己母為情感認同的核心；在情感相親、地位相連的處境下，母子一體、同心合力爭取地位與利益，「母子群」才是家庭內情感認同及利益結合的單位¹¹⁰。

嫡庶關係與婚姻制度、家族結構、禮法風俗密切相關，具有時代、地域、階層、族群的差別。顏之推指出「江左不諱庶孽」，嫡妻亡故後，多以妾主家事，「疥癬蚊虻，或未能免，限以大分，故稀門閥之恥」；而「河北鄙於側出」，妾子「不預人流」，因此妻死必須重娶¹¹¹。先看南方的情形。史傳所見南朝高門庶子亦能選尚公主、位列宰甫，庶子於

(續)

女性與社會》，頁829-834。

105 北魏靈太后積極保護貴族、高官之嫡妻；隋獨孤皇后更不遺餘力打壓妾制。見《魏書》，卷70，〈傅永傳〉，頁1554；卷22，〈汝南王悅傳〉，頁593；《隋書》，卷36，〈文獻獨孤皇后傳〉，頁1109。

106 參考劉增貴，〈魏晉南北朝時代的妾〉，頁31-32。

107 如北齊段孝言後娶妻定遠妾董氏，寵愛異常，為此內外不和，更相糾列，坐爭免官徙光州。見《北齊書》，卷16，〈段孝言傳〉，頁216。

108 王先慎撰，鍾哲點校，《韓非子集解》（北京：中華書局，1998），卷5，〈備內〉，頁115；討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁129-131。

109 見李恕，《戒子拾遺》，收於劉清之，《戒子通錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》第703冊），卷3。

110 參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁126-139。

111 見王利器，《顏氏家訓集解（增補本）》（北京：中華書局，1993），卷1，〈後娶〉，頁34。

家內占有一定地位，並不被排斥。但「不諱庶孽」不代表不分嫡庶，只是妾與庶子的家庭身分和社會地位並未全遭否定¹¹²。其實漢人婚姻體制既是一妻多妾制，妾與庶子乃禮制承認的合理存在，理想的狀況是嫡庶尊卑有別，彼此各依其分，家乃大安。

南齊劉靈哲為庶子，以王國常侍、行參軍起家，官至太守、將軍，並未因庶子身分而影響仕途；嫡母及兄子為北魏所擄，朝廷將以靈哲襲爵，但靈哲卻謹守庶子身分，不敢越禮，且傾財欲贖回嫡母與兄子，終令齊世祖憐憫，由朝廷交涉北魏送歸嫡母與兄子。靈哲尊奉嫡母，但待所生母也極為孝順，母病躬自祈禱，遂孝感神人，得藥而疾瘳¹¹³。觀劉靈哲之例，庶子在家內與社會占有一定地位，而謹守禮教，既尊奉嫡母也孝事生母，似乎嫡庶間禮分了然，各安其位。細究顏之推之意，江左「不諱庶孽」與「限以大分」應有密切關連。南朝士族社會的嫡庶觀念可能相當成熟穩定，故即使妻死後以妾主家事，也不易產生奪嫡的衝突。學者也指出南方的家族規模、家族結構皆不若北方緊密複雜，婦女活動範圍較小，妻死後以妾處理家務已可應付¹¹⁴。在此情勢下，除了少數特例，嫡母子、妾母子間的衝突似乎比較和緩。

北方情形則更為複雜。史傳所見，北朝卑視庶子情形相當嚴重，視若佣保、不錄於家籍，甚至否認其家族身分，不予舉養¹¹⁵。妾庶被過度打壓，嫡庶衝突反而更加劇烈，兄弟競嫡相害、有如仇敵。關於北朝的

嫡庶衝突，學者提出不少解釋。唐長孺指出關隴、河北地區自東漢時期即有賤視庶出之風，但彼時經由博取聲名的途徑，仍可致身顯達，而發展到北魏乃變本加厲¹¹⁶。呂思勉以為鮮卑本只一妻，俗原無妾，「故無嫡庶之別」，因此妻死必須重娶¹¹⁷。劉增貴解釋妻死重娶，乃因北朝宗族凝聚力較強、家族規模較大，為了維持族群秩序，故家族禮法與尊卑分化更加嚴格；而北方主婦在當時大家族規模下支撐整個門戶，不是妾的身分與出身所能擔任¹¹⁸。

前輩學者的研究皆甚具創見與啟發，但似仍有未足之處。唐長孺並未說明北魏時期貴嫡賤庶變本加厲的原因；呂思勉則僅就鮮卑提出解釋，未能涵蓋其他民族；劉增貴的解釋或可說明部分漢人家族的情況，但北方的統治階層包括漢人與非漢人，婚制、禮俗皆有差異，不同地域間倫理風氣亦有區別，相異的制度風俗接觸後也可能相互影響產生變化，再加上個別家風、家父長性格的不同，北朝的倫理衝突其實相當複雜。有家長以己意任意棄妻、重娶，有婦人以悍妒對抗丈夫納妾，有貴嫡虐庶，也有寵妾凌嫡，嫡庶衝突的現象與原因難以一概而論¹¹⁹。

無論如何，北朝嫡庶間異常激烈的爭鬥確實存在，而嫡庶激烈對立也使得北朝家庭分化成「母子群」的現象較南朝更加明顯。北魏崔僧淵

116 討論見唐長孺，〈讀《顏氏家訓·後娶篇》論南北嫡庶身分的差異〉，頁101-104，108。

117 見呂思勉，《魏晉南北朝史》（上海：上海古籍出版社，2005），頁810。

118 討論見劉增貴，〈魏晉南北朝時代的妾〉，頁27。

119 事例見《魏書》，卷21，〈獻文六王·北海王詳〉，頁561；卷25，〈長孫稚傳〉，頁649；《北齊書》，卷26，〈薛琚傳〉，頁371。大澤正昭認為北朝婚俗並行漢人的一夫一妻多妾制，以及北方民族的一夫一妻制。見氏著〈“妒婦”、“悍妻”以及“懼內”——唐宋變革期的婚姻與家庭變化〉，頁835-837。唐代柳芳論魏晉至唐以來各地士族之倫理風尚，即明確指出存在地域性的倫理差異，值得進一步思考。見《新唐書》，卷199，〈柳沖傳〉，頁5679。本文撰就後，關於南北朝士族家庭結構、婚姻倫理又有新的研究發表，見史睿，〈南北朝士族婚姻禮法的比較研究〉，《唐研究》13(2007)：177-202。

112 討論見唐長孺，〈讀《顏氏家訓·後娶篇》論南北嫡庶身分的差異〉，收入《唐長孺社會文化史論叢》（武漢：武漢大學出版社，2001），頁106-107；周一良又補充若干事例，見《顏氏家訓》札記，收入氏著，《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，1997），頁309。

113 見《南齊書》，卷27，〈劉靈哲傳〉，頁504。

114 見劉增貴，〈魏晉南北朝時代的妾〉，頁27。

115 事例與討論見劉增貴，〈魏晉南北朝時代的妾〉，頁25；唐長孺，〈讀《顏氏家訓·後娶篇》論南北嫡庶身分的差異〉，頁108-111。

娶房氏為妻，生二子伯驥、伯驥。僧淵後來疏薄房氏，更娶平原杜氏，生伯鳳、祖龍等四子。伯驥與母別居於冀州，雖與父親維持往來，但心存母氏，「孝慈之道，頓阻一門」。僧淵卒後，伯驥、祖龍二人訟競為嫡，甚至以刀劍自衛，宛如仇敵。薛真度有很多兒子，不是一母所生，「同產相朋，因有憎愛」。興和中(539-542)，兄弟訴訟，互控對方以毒藥相害。李洪之微賤時娶妻張氏，張氏助洪之由貧至貴，生育子女幾十人，但洪之後娶劉氏而疏薄張氏，兩宅別居，偏厚劉氏，「由是二妻妒競，互相訟詛，兩宅母子，往來如讎」¹²⁰。北朝「母子群」的衝突，不只發生於妻妾嫡庶，因二妻並立而引起的爭端不少，妻妾不分可能是加劇衝突的來源。

唐代的嫡庶關係，在禮律制度上仍秉持貴嫡賤庶的精神，不論是子嗣繼承順序、母親從子授封為命婦、相關法律刑責，嫡妻、嫡子多受到更多保障¹²¹。但唐代庶子較之北朝，似乎逐漸回復其在禮制中應有的地位，其父子、兄弟關係受到家族承認，而憑藉才能也有機會擔任高官。妾的實際處境則較難評估。學者推測，上層社會可能弱勢的妾居多數，常民階層則妾的地位較平等。這與家族結構、遵行禮法的程度相關¹²²。

唐代士人階層婚配仍以迎娶高門舊族為榮，若士人沒有足夠社經條件娶得門戶合意的妻子，也可先納妾以協助料理生活¹²³。這些妾婦操辦祭祀、管理家事、生兒育女，所承擔的職責幾乎完全與妻子相同；但若夫主尋找到門戶合適的妻子，女方入門的條件之一很可能就是要求男方處置舊妾。竇凌欲婚崔氏，而有舊妾，與崔氏約定遣妾後成禮¹²⁴。王師正娶房氏為妻，前有數名妾媵、庶子女，房氏入門後對庶子女「愛撫若己出」、「有幼者留其母」，顯然無子的舊妾則被遣出¹²⁵。

有時即使妾婦已生育多名子女，仍因夫主娶妻而被遣走。歸仁晦未婚即納支氏為妾，支氏為其生育五男二女，當仁晦迎娶鄭夫人，「而支氏以口乞歸養於父母家，至是口卒。」誌文雖有缺字，仍可知支氏離去與鄭夫人入門有密切關連，且似乎返歸本家不久即去世。支氏於開成元年(836)為仁晦之妾，大中七年(853)卒於本家，侍奉仁晦可能長達十八年，期間育有五男二女，與仁晦的關係不會是疏淡無情，仁晦未娶前，支氏在歸家的地位可能並不低。鄭夫人的出身背景沒有更多資料可尋，但以歸家三代以來仕途頗為通達，極可能出身高門。支氏的處境再次顯示妾的地位極不穩定，她被遣歸不久即過世，可能與身心受到打擊有關；而失去生母，留在父家迎接嫡母的庶子女們，不得不與嫡母建立禮法上的母子關係，但恐怕心中早已埋下對嫡母的怨恨了¹²⁶。

120 見《魏書》，卷24，〈崔玄伯傳〉，頁633-634；卷61，〈薛安都傳附〉，頁1359；卷89，〈李洪之傳〉，頁1919。

121 唐律規定，立繼或襲爵皆以嫡子優先；見劉俊文撰，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），卷12，〈戶婚·立嫡違法〉，頁943-944。授封命婦嫡母優先於庶生母；《唐六典》，卷2，〈司封郎中員外郎〉，頁39。又唐律中，親屬互犯之懲罰基本上以服制為參考，依尊卑親疏，刑罰有所增減。妻為女君處於尊位，打殺庶妾可得減刑；見《唐律疏議》，卷22、23，〈鬥訟律〉。討論見黃玫茵，〈唐代三父八母的法律地位〉，收入高明士主編，《唐代身分法制研究——以唐律名例律為中心》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2003），頁89-117。

122 參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉、〈崔玄籍夫妻關係考——試談唐代的以妾為妻與禮法問題〉，收入氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁159-164；305-318。

123 參考翁育瑄，〈唐代における官人階級の婚姻形態—墓誌を中心に—〉，《東洋學報》83.2(2001)：132-141。

124 竇凌趁此舊妾產後虛弱將之殺害。見《太平廣記》，卷130，〈竇凌妾〉。

125 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，長慶011，頁2066。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁150-155。另外，有些婦女婚後長居本家，不到夫家，可能與丈夫身邊已經有多年舊妾相關。參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，頁86-88，123-125。

126 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中076，頁2307。歸仁晦的父祖以精通禮學著名，這樣的家族允許仁晦在登第前未婚納妾，有子後又因娶妻去妾，可見這樣的做法不被視為違禮。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁151-152。

除了納妾，唐代士人的婚姻現象中還有所謂「別宅婦」，可能即是未得妻子同意，於家外安置的婦人，屬於婚姻制度外的兩性關係，而被國家視為犯姦。唐玄宗曾特別兩度下詔禁止，可見此風頗盛¹²⁷。別宅婦的存在若被妻子發現，往往引起家庭風暴，其所生之子，未必被承認為夫家子嗣。有時嫡妻堅拒讓私生子入門，致使父子終身不能相認；但若嫡妻無子，收養私生子的可能性就大為提高。但同樣地，嫡母與庶子良好互動的建立，往往分化庶生母子的連繫，甚至以犧牲庶生母子關係為代價¹²⁸。

(二) 繼假情結

繼母與前妻子，是另一種易起紛爭的母子類型。「繼母者，謂嫡母或亡或出，父再娶者為繼母。」¹²⁹前妻子與繼母關係的展開，乃立足於失去親母的狀態；而繼母一進入婚姻關係便立刻擁有母親身分，如何與前妻子共處乃一大考驗。繼母後來若生下親子，與前妻子在家內的利益與情感往往更難調和，衝突不斷。繼假關係不若血親之自然締結，若要建立良好的母子情感，繼母養繼子必須撫育更勤；繼子事繼母也必須孝養彌謹。史傳所見繼母假子的互動，少見如親生母子般平實的情感流露，而多有違於人性自然之舉措。「難養難孝」可說是繼母子關係的特色。

東漢李穆姜為程文矩後妻，前妻四子以穆姜非所生，憎毀日積，而穆姜不以為意，撫育更勤，對待前妻子，「衣食資供皆兼倍於所生」。西晉羊祜之母為繼室，某日前妻子與己子俱得病，羊祜之母無力兼顧，

127 參考黃正健，〈唐代“別宅婦”現象小考〉，收入鄧小南主編，《唐宋女性與社會》，頁252-262。

128 討論見廖宜方，《唐代的母子關係》，頁166-170。

129 見劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷6，〈名例律〉，頁498。

於是專心照顧前妻子，親子反而病亡。按人情之常多偏愛其所親者，穆姜與羊祜母照養前妻子須以倍於己子的做法來表現無私，羊祜母犧牲己子，更是以非常手段成全後母繼子之義¹³⁰。沒有血緣關係的母親善待丈夫之子，被視為「義」，這樣的行為往往得到時論與史書的讚揚。但時人的驚奇讚嘆或也反應這類事蹟實在稀有。

「繼母如母」，禮律規範人子應對繼母孝敬，但對於不慈的繼母卻缺少約束。史傳或筆記小說中常見繼母對前妻子或打罵餓凍、或非理指使、或讒毀於父、或誣其不孝，甚至欲置之死地。而繼子非但沒有報復，往往更努力孝敬繼母。繼子的忍耐未必出於心甘情願，更可能是情勢所逼。蓋親子間的權力關係極不平等，父母對子女的教令權受到法律保障，毆殺傷子女均可減刑，過失殺子且得無罪¹³¹。而子若陷父母於罪，自秦以來即應受懲，睡虎地秦簡規定凡「子告父母」為「非公室告」，官府不受理，子若行告反須受罰¹³²。唐律規定除了某些特殊情況，子若

130 見《後漢書》，卷84，〈列女傳〉，頁2793-2794；《晉書》，卷34，〈羊祜傳〉，頁1024。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁169-170，194。其實女性作為家內主要的健康照顧者，顧此失彼、分身乏術的倫理困境不止一端，討論見李貞德，〈漢唐之間家庭中的健康照顧與性別〉，《性別與醫療：第三屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，2002），頁1-50。李教授從性別角度探討中古醫療史的一系列論文：〈漢隋之間的「生子不舉」問題〉、〈漢唐之間醫書中的生產之道〉、〈漢唐之間求子醫方試探——兼論婦科濫觴與性別論述〉、〈漢魏六朝的乳母〉、〈漢唐之間的女性醫療照顧者〉、〈漢唐之間醫方中的忌見婦人與女體為藥〉、〈漢唐之間家庭中的健康照顧與性別〉、〈唐代的性別與醫療〉、〈《醫心方》論「婦人諸病所由」及其相關問題〉，最近已集結成書出版，見李貞德，《女人的中國醫療史——漢唐之間的健康照顧與性別》（臺北：三民書局，2008）。

131 見劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷22，〈鬥訟〉第329條「毆詈祖父母、父母」，頁1561-1562。

132 討論見李貞德，〈西漢律令中的家庭倫理觀〉，《中國歷史學會史學集刊》19（1987）：18。

告母皆應處以絞刑¹³³。故繼子即使被繼母非理虐待，法律不允許其控訴。曹魏時修訂刑法，申明「正殺繼母，與親母同，防繼假之隙也。」可見時人清楚認知繼母子多情感不睦，但約束的對象在子不在母¹³⁴。

除了法律的限制，自東漢以降，士人的道德名聲對於仕宦及社會地位皆有重要影響，「孝」不但是國家積極提倡的倫理，也為社會普遍認同，若有不孝之嫌疑，恐難以在士人群體立足。晉代閻續繼母不慈，續恭事彌謹，而母疾之愈甚，乃誣續盜父金寶，訟於有司，續遂被清議十餘年，不得出仕。續無怨色，仍孝謹不怠。繼母後來感悟，更移中正，乃得復品，續才又得以出仕為官¹³⁵。凡此事例皆顯示繼子事奉嚴酷的繼母最好加倍殷勤謹慎，若有苛虐也只能默默承受。

顏之推指出，後妻虐待前妻子並非因為婦人懷嫉妒之情，而是前妻子與後妻子存在利益衝突，故繼母多欲除之而後快¹³⁶。有些繼子主動以推讓利益來表示孝順繼母。北齊段韶以軍功顯達，向朝廷乞封繼母梁氏為郡君，又以霸城縣侯讓其繼母弟孝言，論者美之。史傳稱其「事後母以孝聞，齊世勳貴之家罕有及者」¹³⁷。唐信安王李禕「事繼母謹，撫異

133 例外情形如嫡、繼、慈母殺其父，及所養者殺其本生，並聽告。繼母殺出母，出母之子合聽告。見劉俊文，《唐律疏義箋解》，卷23，〈門訟律〉345條「告祖父母父母」，頁1623-1624。參考劉燕儷，〈唐律中的母子關係〉，頁134-136。

134 見《晉書》，卷30，〈刑法志〉，頁923-926。

135 《晉書》，卷48，〈閻續傳〉，頁1349-1350。

136 王利器，《顏氏家訓集解》，卷1，〈後娶〉，頁34。其實漢唐之間前妻子與後妻子的繼承順序並非固定不變。張家山漢簡「二年律令」關於戶主繼承之規定，明言「棄妻子不得與後妻子爭後」，「後妻母子男為後，乃以棄妻[子男]」。似乎若母親得罪被出，其子地位亦下降；參考劉欣寧，〈由張家山漢簡《二年律令》論漢初的繼承制度〉（臺北：臺灣大學出版委員會，2007），頁93-97。北魏常見皇帝賜妻子臣，「前妻雖先有子，後賜之妻子皆承嫡」。討論見王楠，〈唐代女性在家族中地位的變遷——對父權到夫權轉變的考察〉，張國剛主編，《中國社會歷史評論》第三卷（北京：中華書局，2001），頁157。

137 《北齊書》，卷16，〈段榮傳〉頁209-213。

母弟祗，以友稱。當襲封，固讓祗，中宗嘉其意，特封嗣江王為後。」¹³⁸劉審禮繼母為平壽縣主，生延景。父卒後審禮當襲爵，上表讓弟，朝議不許。審禮所得祿俸，皆送交繼母，供給延景花費；而審禮妻子生活貧寒，審禮晏然未嘗介意¹³⁹。

然而即使前妻子孝順恭謹，也未必能化解後母虐待。王祥的繼母朱氏不慈，屢次非理虐使王祥，王祥努力完成各項繼母交代的不可能任務，孝行令鄉里驚歎¹⁴⁰。父喪後王祥漸有時譽，繼母疾之更深，竟欲殺害。王祥的孝謹並未感動繼母，反倒是異母弟王覽「每諫其母」，其母方稍止凶虐；王祥得以保命，也是因王覽阻撓母親而罷¹⁴¹。似乎後妻子若知友悌，反而能影響其母稍斂苛虐。唐代韋思謙前妻生承慶、後妻王婉生嗣立，兄弟和睦。承慶事繼母以孝聞，然王婉待承慶「甚嚴」，每有杖罰，嗣立「輒解衣求代」，最後「母感寤，為均愛。」時人將兩兄弟比為王祥、王覽¹⁴²。可見考察繼母子關係亦不能忽略異母兄弟的互動。值得注意的是，王婉的墓誌由韋承慶撰寫，通篇感念後母，「撫存訓□，慈愛無隆」，「學宦婚娶，並夫人所成立。」絲毫不見繼母待己過嚴的痕跡，這當與墓誌文體及子道的規範有關，研究者可不慎乎¹⁴³！

138 《新唐書》，卷80，〈太宗諸子傳〉，頁3567。

139 《新唐書》，卷77，〈劉審禮傳〉，頁2677。

140 如著名的剖冰求鯉。見余嘉錫，《世說新語箋疏（修訂本）》，上卷上，〈德行第一〉，頁15，劉孝標注引蕭廣濟《孝子傳》；《晉書》，卷33，〈王祥傳〉，頁987。討論見鄭雅如，〈情感與制度：魏晉時代的母子關係〉，頁183-185。

141 見《晉書》，卷33，〈王祥傳附〉，頁990。

142 見《舊唐書》，卷88，〈韋思謙傳附〉，頁2862，2865-2873；又韋嗣立的墓誌也指王婉「生公（嗣立）而偏愛。公克諧以孝，因心則友，……天下之人比之祥覽。」見張說，〈中書令道遙公墓誌銘〉，收入《全唐文》，卷232，頁2349上-2350上。

143 見《韋公妻王婉墓誌銘》，收入王仁波、吳鋼主編，《隋唐五代墓誌匯編》（天津：天津古籍出版社，1991）陝西第三冊，頁117。關於王婉母子三人的倫理互動，以及以王婉墓誌觀察母子關係的局限，參考廖宜方，〈唐代的母子關係初

在諸多親屬同居的家庭中，繼母子的互動受到更多人的注視，或能稍止繼母的暴虐。崔衍繼母李氏，「不慈於衍」。其父崔倫出使吐蕃，久而方歸，李氏穿弊衣見倫，稱「自倫使于蕃中，衍不給衣食。」倫大怒責衍，「命僕隸拉于地，袒其背，將鞭之」，而衍謹守子道，終不自辯。叔父崔殷趕來阻止兄長，為其姪大聲辯護：「衍每月俸錢，皆送嫂處，殷所具知，何忍乃言衍不給衣食！」倫怒乃解，從此遂不聽李氏之譖¹⁴⁴。崔殷很可能與兄長一家同居，故詳知繼嫂與姪兒間相處的情形，並能在事發第一時間趕到現場排解。唐代士人家庭結構複雜，中外親屬同居相扶養的情況相當普遍¹⁴⁵，這對於母子關係帶來什麼影響，仍有待進一步探討。

父親再娶導致繼母子關係的建立，當繼母虐待前妻子時，父親又扮演什麼角色？東漢薛苞受後母憎惡趕出家門，苞不肯去，搭廬於家門外，仍早晚回家灑掃問安。結果父怒，把薛苞趕到更遠的里頭¹⁴⁶。薛苞父子原來情親如何我們不得而知，但父親對兒子的怒氣，顯然受到繼母影響。後漢劉表有二子，劉琦、劉琮。表原愛長子，但後妻蔡氏愛少子，「毀譽之言日聞於表，表寵耽後妻，每信受焉。」¹⁴⁷前引王祥之例，父親也是聽從繼母之言，而錯待其子，可見新建立的母子關係也往往轉變舊有的父子關係。

通常父親將養育子女之責託付繼母，與子女的接觸不若母親。阮瑀〈駕出北郭門行〉描述一名繼子的慘況，「親母舍我歿，後母憎孤兒。

(續)

探》，頁112-113。

144 見《舊唐書》，卷188，〈孝友·崔衍傳〉，頁4934。

145 可參考張國剛，〈唐代家庭形態的複合型特徵〉，《歷史研究》2005.4(2005)：84-99。

146 見袁宏撰、周天游校注，《後漢紀校注》(天津：天津古籍出版社，1987)，卷11，〈章帝紀〉建初元年，頁305。

147 見《後漢書》，卷74，〈劉表傳〉，頁2423。

飢寒無衣食，舉動鞭捶施。骨消肌肉盡，體若枯樹皮。藏我空室中，父還不能知。」繼子的衣食皆由繼母照管，父親可能經常不在，即使回來，也受到繼母的隔阻，渾然不知兒子受到虐待¹⁴⁸。有時父親性格懦弱，即使知道己子受虐，卻無力追究。劉宋徐某甲與前妻生一男名鐵白，某甲「性闇弱，又多不在，後妻恣意行其暴酷，鐵白竟以凍餓病杖而死。」¹⁴⁹父親或因疼愛後妻而受讒，或因離家在外而疏忽，或因性格懦弱而不問，往往對前妻子受虐忽焉不察，甚至和繼妻一同虐待前妻子。

鑑於繼假衝突之普遍，有些父親在條件許可下，可能以重娶妻家其他女性的方式，盡量減輕因再娶衍生的家庭摩擦¹⁵⁰。有些父親乾脆拒絕再娶，以維護家庭和諧。曾參、王駿以古人為鑑，為避免後妻離間骨肉，喪妻後終身不再娶，顏之推認為「此等足以為誠」。中古時人將曾參、王駿視為不娶後妻的典範。三國管寧妻卒，知故勸其更娶。寧曰：「每省曾子、王駿之言，意常嘉之，豈自遭之而違本心哉？」南朝徐伯珍妻喪不再娶，自比曾參¹⁵¹。一般而言男性再娶不但無損德性，更有養親主家的正當性，顏之推等人因繼假衝突而對再娶感到戒慎恐懼，似乎以為父親只能在是否再娶，或者再娶的對象上盡力，一旦繼妻入門，父子關係很難不受到夫妻關係左右。

(三)「父至尊」與「母至親」

在繼母苛虐繼子的家庭中，父親對待兒子的態度似乎受繼母左右，

148 見逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》(北京：中華書局，1983)，〈魏詩〉，卷3，頁378。

149 見羅國威，《冤魂志校注》(成都：巴蜀書社，2001)，〈徐鐵白〉，頁75-77。

150 唐代士人聯姻不乏續親之例，可參考王楠，〈唐代女性在家族中地位的變遷——對父權到夫權轉變的考察〉，頁158-159；廖宜方，《唐代的母子關係》，頁215-220。

151 見王利器，《顏氏家訓集解》，卷1，〈後娶〉，頁31；《三國志·魏書》，卷11，〈管寧傳〉，頁360；《南史》，卷76，〈隱逸下·徐伯珍〉，頁1889-1890。

個人意志顯得微弱模糊。但畢竟禮制、律法皆將家庭的統治權交給父親，「父命」對於家內成員具有普遍性的權威，我們應該更仔細的考慮父親對於母子關係的影響¹⁵²。

「慈母如母，貴父命也」。依禮，在妾子無母、妾無子的條件下，父命可安排妾母庶子締結母子關係。然而史傳中以「父命」安排母子關係的例子，實不僅止於禮制規範的情況。晉譙王司馬恬有妾生育二子而出嫁，恬復命他妾母養二子。蓋妾賤不得自專，有子而改嫁，當受命於家父長；子本有母，而父令出嫁，再命他妾母養之，似乎妾母庶子可任由父命隨意組合¹⁵³。兒子出養他門，也是遵從「父命」。人子不得自專個人的家族歸屬，若父命子出繼，齊斬重服皆移於所後之父母，人倫關係也以所後家庭為中心重新安排，原本的母子關係便被出繼後的母子關係取代¹⁵⁴。

母與子雖處於父權支配之下，但父、母、子三方形成的人倫關係，彼此的情感互動卻相互牽引。夫妻(妾)情愛可影響父子感情，母子黏結也可能造成母或子對父親的反抗。前言所引張春華的例子，正反映夫妻之情無得久恃，即使是嫡妻，亦需仰賴子嗣的支持，方能穩固自己在家內的地位。兒子在家庭中目睹母親被父親疏遠，甚至無禮對待，有時可能激起強烈的憤恨。唐代嚴挺之薄其妻而厚其妾，嫡妻子嚴武八歲，為其母抱不平，趁著父親不在，乃以鐵鎚擊殺父妾。父歸驚愕，以為小兒戲玩失手，嚴武應聲回辯：「焉有大朝人士，厚其侍妾，困辱兒之母乎？故須擊殺，非戲之也。」嚴武將他的恨意完全發洩在奪母之寵的庶妾身上，但從他的話語可以聽出，他對於父親困辱其母相當不滿¹⁵⁵。對古代

152 關於傳統中國父權的概要論述，可參考瞿同祖，《中國法律與中國社會》（北京：中華書局，1981），第一章第二節，〈父權〉，頁5-27。

153 見《通典》，卷81，〈禮典·諸王子所生母嫁為慈母服議〉，2205。

154 關於「父命」對母子關係的影響，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁140-145。

155 見王謹撰，周勛初校證，《唐語林校證》（北京：中華書局，1987），卷4，頁

已婚女性來說，「有子」對婦人在家中的地位是一種保障，庶妾多因此改善生活處境，即使貴為嫡妻，在一妻多妾的婚姻制度中，夫婦情愛維持不易，兒子或許是更可信賴的依靠¹⁵⁶。

母子黏結勝過夫妻情義的例子不一而足，有時母親為了兒子，亦不惜與丈夫情斷義絕。曹操的嫡妻原是丁夫人，她沒有兒子，曹操令其母養曹昂為子。後來曹昂在隨父南征時戰亡，丁夫人十分怨怪曹操，常泣言：「將我兒殺之，都不復念！」曹操不勝其擾，將丁夫人遣歸其家，想教她收斂脾氣，後來又親往其家迎歸。然而即使曹操說盡好話，丁夫人仍然怨恨曹昂之死，對曹操不理不睬，夫妻情義遂絕¹⁵⁷。

夫妻間的衝突若以離絕收場，妻子離開夫家，往往衝擊母子關係，出母想與其子維持親密的往來並不容易¹⁵⁸。劉宋臨川長公主嫁王藻為妻，藻別有所愛，公主妒而讒之於前廢帝，藻被問罪下獄處死，公主與王氏離婚。公主後來再婚未成，明帝繼位後又頻頻打壓妒婦。公主乃上表自述「孤疾癡然，情寄所鍾，唯在一子」，乞求「還身王族，守養弱嗣」，明帝許之。在父系體制下，子嗣歸屬於夫家，即使貴如公主以權勢變通部分行事，依然難以擺脫子嗣歸屬夫族的制度性限制；要「還為母子」，公主就必須「還身王族」¹⁵⁹。

北朝卻曾出現一則特例。北魏蘭陵公主遭駙馬劉輝家暴，胎墮傷重致死，在胡太后的強勢主導下，不顧群臣反對，將胎兒定位為皇室成員，以加害皇子為由，對劉輝加重刑罰。此案反映女主介入制度運作，確可

(續)

329。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁161-165。

156 婦人因有子而穩固家中地位，見劉增貴，〈魏晉南北朝時代的妾〉，頁16；鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁132-139。

157 見《三國志·魏書》，卷5，〈武宣卞皇后〉，頁156，裴松之注引《魏略》。

158 討論見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁140-142。

159 見《宋書》，卷41，〈后妃傳〉，頁1290-1292。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁142-143。

能引入有別於父系體制的思考¹⁶⁰。此外學者也指出，雖然妻隨夫居是主流，但唐代也存在夫妻婚後長住妻家的風俗，這或是受到北亞民族勞務婚的影響，或與地域性的婚儀相關。而離婚後兒女歸母親，在唐代也並非不可想像之事。由於不合於正統規範，記載多隱晦，實際情形應比史料所見廣泛。已婚婦女若能得到本家奧援，對於在夫家或是失婚後的處境，應有正面助益¹⁶¹。

「父至尊」雖為禮教主張，但魏晉時期人情足以與禮教相抗，孝親意識多將父母並列，北朝隋唐復見胡漢文化激盪，中古時期父子關係未必優先於母子關係。魏晉名士阮籍，聽說有兒子殺害母親，脫言：「嘻！殺父乃可，至殺母乎！」司馬昭質問阮籍「殺父，天下之極惡，而以為可乎？」籍解釋說：「禽獸知母而不知父，殺父，禽獸之類也。殺母，禽獸之不若。」眾乃悅服¹⁶²。阮籍並非以為殺父無罪，而是認為相較之下，殺母之惡更甚於殺父。「禽獸知母而不知父」，原是表達文明程度愈高愈重視父系祖先¹⁶³，但在阮籍的言辭挪用下，反而證成母子黏結較父子關係更親密的邏輯；阮籍的辯解能讓聽者悅服，可見這種觀點具有一定說服力¹⁶⁴。北魏曾發生兒子殺害母親的案例，朝廷將犯人處以車裂，其妻也連坐處死。犯人的兩個兒子原本不必連坐，但尚書左丞邢弼上書糾正，以為害母「禽獸之不若」，應令其絕子絕孫，所以就算不殺

160 討論見Jen-der Lee, "The death of a Princess: Codifying Classical Family Ethics in Early Medieval China," in Sherry Mou ed., *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition*, pp. 11-16.

161 討論見陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，頁23-196。

162 《晉書》，卷49，〈阮籍傳〉，頁1360。

163 《儀禮注疏》，卷30，〈喪服〉，頁9a。

164 阮籍之後，中古時期對於「禽獸知母不知父」，分為兩種詮釋意見。一是依經典，強調尊父之義；另一則沿襲阮籍主張，強調尊母乃動物最基本的情感。兩種觀點同時並存於中古文化。兩種詮釋觀點分見《魏書》，卷65，〈邢巒傳〉，頁1450；《舊唐書》，卷27，〈禮儀志〉，頁1023-1031。

二子，也應流放荒裔，並不准娶妻，以絕其族。世宗從之。北魏的這項判決相當嚴厲，害死母親的代價是滅絕一個父系家庭，論者的目的雖出於維護三綱倫常，但這顯然不符合父系繼嗣的理念¹⁶⁵。

東魏北齊修訂律法，頒布《麟趾新制》，其中規定「母殺其父，子不得告」。竇瑗針對這一條上表反對，認為「若父殺母，乃是夫殺妻，母卑於父，此子不告是也。……今母殺父而子不告，便是知母而不知父。識比野人，義近禽獸。」竇瑗從夫尊妻卑論證母卑於父，其理據乃基於喪服制度中「父在為母服一年喪」所彰顯的「父至尊」原則。然而竇瑗的論點並未獲得普遍支持。尚書三公郎封君義以為「子於父母，同氣異息，終天靡報，在情一也。今忽欲論其尊卑，辨其優劣，推心未忍，訪古無據。」從親子情感，以及孝道的觀點出發，認為父母於子有同樣的恩德，皆是人子必須孝順的對象，不應有差別待遇。竇瑗雖又再三徵引禮典古史，申論父尊母卑於禮有據，但終未能轉變北齊父母並尊、子不告母的規定¹⁶⁶。

「父至尊」最具體的表現是「父在，為母服一年」的喪服規範。武則天上表提出「父在，為母服三年」，母親的地位幾乎可與父親並比。則天加重母服的論述強調母親的生養恩情，以為「子之於母，慈愛特深，非母不生，非母不育。推燥居濕，咽苦吐甘，生養勞瘁，恩斯極矣。」對於母恩的形容頗與佛教文獻相類，或可視為儒教禮法與佛教母恩論述調和之例¹⁶⁷。唐代皇室出自胡漢混血，家族倫理頗與漢人禮法

165 《魏書》，卷65，〈邢巒傳〉，頁1450。

166 《魏書》，卷88，〈良吏·竇瑗傳〉，頁1909-1912。相較之下，南朝對於夫尊妻卑、父尊母卑，堅持較嚴。討論見Jen-der Lee, "The Death of a Princess: Codifying Classical Family Ethics in Early Medieval China," pp. 11-16；李貞德，〈女人的中國中古史——性別與漢唐之間的禮律研究〉，頁474-475。

167 《舊唐書》，卷27，〈禮儀志〉，頁1023。

相異，積極提升母族喪服可爲一例¹⁶⁸。安祿山認楊貴妃爲養母，入宮皆先拜貴妃，玄宗怪而問之，對曰：「臣是蕃人，蕃人先母而後父。」玄宗大悅¹⁶⁹。中古社會胡漢交流頻繁，西域、北亞民族的倫理風俗，漢人可能並不陌生，甚至可能薰染沾習，值得再探。

五、結語

本文討論中古時期的母子關係，並徵引檢討漢唐之間家庭史的研究成果。全文從制度規範、文化觀念到生活實態進行全面性的考察，由此揭露母職經驗對於女性的特殊意義，以及父系家庭對母職的倚賴與控制，並勾勒家庭成員間複雜的情感認同與內心紛歧的家庭圖像。試圖凸顯性別角度乃是理解傳統家庭生活的重要路徑之一。

必須指出，本文的討論存在幾點局限：一是討論對象實以統治階層爲主，這與材料的限制密不可分。而中古時期的統治階層又有民族、地域之別，不論是禮法觀念、婚姻制度、家庭結構皆呈現更多元的現象，更增問題的複雜度。由於相關史料不足，諸多課題也有待更多研究，本文於討論時雖企圖更細緻地呈現差異與複雜性，卻可能力有未逮。二是史料性質的差異增加歷史解釋的難度。本文針對魏晉南北朝的討論多使用史傳、禮典、小說資料，唐代則增加數量龐大的墓誌。由於文類性質的斷裂與差異，許多現象缺乏一致的討論基礎，恐怕難以遽論時代推移。因此若要回答漢唐之間的母子關係有何變化，從喪服禮制或可見到

¹⁶⁸ 關於李唐皇室族系源流之考辨，參考陳寅恪，《唐代政治史述論稿》（北京：三聯書店，2001），上篇，〈統治階級之氏族及其升降〉。唐皇室重舅家，見吳麗娛，《唐禮摭遺——中古書儀研究》。

¹⁶⁹ 《舊唐書》，卷200，〈安祿山傳〉，頁5367-5368；安祿山為粟特胡與突厥混血，參考榮新江，《中古中國與外來文明》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁222-228。

較清晰的演變軌跡，信仰佛教的家庭也可見到有別於儒教的互動方式，至於更多文化觀念與生活實態的互涉，筆者只能盡量呈現其多元與複雜性。

傳統中國對於母子名分的界定，主要依據《儀禮·喪服》的規範。「母名」界定繫於此女與父親的關係，是否「所生」並非充足的要件。基於「家無二尊」的理念，母親在家庭中的地位被壓抑於父親之下，人子殊分母子關係的親疏必須考量家族公義與父親尊嚴，而非母子血緣與生活互動。

中古時期儒家倫理逐漸與禮律結合，人倫情感與家族秩序被納入國家監督，進一步確立父系家庭制度的運作。然而爲母服喪的變革，顯示制度規範與生活實態有所落差，壓降母服不能滿足人情。孝子以加重喪服爲生母伸情；禮學家緣情入禮，對禮制進行詮釋與反省；統治者從其自身利益與文化背景對禮法與人情進行裁奪。各方角力的結果，東晉南朝提升爲庶生母服，從貴族等級制向士庶之禮修正；唐代在女主當政及社會條件的配合下，以母親的生養恩情爲由，提出「父在，爲母服三年」，進一步縮短父母的尊卑差距。母職經驗挑戰父系制度，「所生」取得時人認同，突破禮制貶抑，在不危及父系家庭的範圍內抬高母親地位。但東晉于氏的例子，凸顯以女性爲主體界定親子關係則觸犯父系倫理大忌，終究功敗垂成。

人情對禮法作出修正，其基礎來自文化觀念對母子人倫的認知與期許。家族、社會對生育子嗣的重視，發展出複雜的生育文化。求子醫方在中古時期大量出現，轉胎、養胎、胎教觀念，將求子與子嗣的性別、品貌優劣之責皆加諸於母親。一方面加重母親於生育過程的辛苦與壓力，卻也肯定親生母子身心相連，親密無人能及。時人將能感應母親身心痛疾的兒子推崇爲孝子，身體感應成爲親生母子間的特殊互動。

士人眼中的母儀典範，強調教子以方。能爲家國教養賢德之子的母

親受到史傳最多稱揚，無形中加強母親的威嚴與權力。中古士族社會，門第的維持仰賴高水準的母教，知書達禮、嚴正有則，是此時「模範」母親的形象，淡化了母親的「女性氣質」。不論是經典傳授、道德訓誨、仕宦立身之道，透過母子頻繁的生活互動隨機教導，母親的影響力透過兒子，由家庭擴展到社會國家，母親的成就與兒子的成就緊密相連。「母以子貴」符合文化期待，至遲到唐代，命婦制度已發展完備，吸引人子追求功名就以回報母恩。

相較於儒家強調教子，佛教文獻呈現的母子關係更接近常民百姓的經驗，全力著墨母親生養子嗣的辛苦。懷孕的不適、生產的苦楚、長養的犧牲、永遠的牽掛，每個生命自中陰入胎起，便注定負欠母恩，必須回報。佛教以母子關係為核心建構孝道論述，彌補儒家貶抑母子私情、強調父子一體的價值傾向，不僅穩固了佛教的社會經濟基礎，更加强人子對母親的負欠感與責任心，並提供抒發情感、回報母恩的管道。

從生活實態觀之，父、母、子，彼此組成父子、母子、夫妻、兄弟等關係，這些關係的情感互動具有相互牽引的作用，若家內存在複數的母子關係，家庭的情感認同與利益競逐往往更加複雜。簡要而言，父親的權威與情感好惡，對於家內人倫秩序影響最大，但母子黏結也可能挑戰尊父意識，左右夫妻或父子關係。

嫡母子依禮法占有優勢，但即使庶子尊奉嫡母，情感上仍多與己母為親。南朝時期儒家倫理的實踐較為成熟，嫡庶間多能各安其分；北朝的嫡庶衝突在婚俗、禮法、地域風尚的推波助瀾下，尤其慘烈。繼母子的對立時見於史傳，前妻子與後妻兒多存在利益衝突，母子、兄弟感情培養不易，「難養難孝」成為繼母子關係的註腳。從不同類型的母子互動觀之，母親心中的家庭圖像，往往是自己與所生子女結合的「母子群」，子女親近與認同的也多是自己的親生母親。在父系家庭的外殼下，「母子群」可能更是家庭內情感認同及利益結合的基本單位。

中古時期「父至尊」的觀念並未穩占優勢，「母至親」的倫理情感不容忽視。這樣的現象或受到重情思潮引動、或受孝親意識影響，或來自北亞文化啟發，或沾染佛教對母恩的強調，或源於母子親密的生活互動，或來自士族內婚、重視門第與外家的社會風尚，在在凸顯不同階層、地域、族群、宗教的倫理框架可能並不一致，這些並存的因素也為人倫互動增添更多變數。東漢以降，儒家家庭理念正逐步與禮律結合，規範母子關係與建構父系家庭息息相關。但考察中古時期母子關係的各個面向，多種倫理價值並存角力，禮法規範在相當程度上仍保留彈性，折衝調和各種文化理念，父系家庭的建構並非直線進行，更無法一步到位。母職既延續父系家庭，也改變女性自身的處境。母親藉由袍抱提攜、推燥居溼、訓誨教導等母職實踐，建立母與子的親密情感與權力關係；兒子自小在母親的懷抱與訓誨中成長，與母親互動密切；社會文化提倡孝道，鼓勵人子回報母恩。母職猶如一把雙刃之劍，既護衛父系家庭，也挑戰父系制度。以母親為認同核心的家庭圖像，雖然缺乏世代綿延的系譜，卻可能存在於每一對母子的內心。

情感關係既受環境制約，也以人性為基礎，人們對於成長過程中的照顧者、訓導者，懷抱孺慕感念與尊敬順從，似乎是一普遍現象，母親角色在許多社會皆是女性最可以期待努力付出後獲得回報的角色。但人類社會的母職是一種制度，而非單純的自然經驗¹⁷⁰，不同社會的母親角色與母子關係雖可能存在某些共通之處，但其內涵不免隨著各種建構條件的變遷而有微妙差異。例如母對子的法律優勢在宋代有所縮減，繼母殺傷前妻子不再獲得減刑；同時，男性執法者為維護父系理念，可以容忍子告母，這可能反映父系倫理的進一步強化¹⁷¹。法律制度的變革是否

170 Adrienne Rich, *Of Women Born* (New York: W. W. Norton & Company, 1986).

171 見《文獻通考》，卷170，〈刑考〉，頁1474-1。討論見柳立言，〈子女可否告母？——傳統「不因人而異其法」的觀念在宋代的局部實現〉，《臺大法學論

又再回饋、影響母子關係與家庭倫理？值得再探。明清時期母教仍受士人推崇，許多兒子將自己的成就歸功於他們的母親，但時人對母教的意見，卻多了節制與圈限，不時提醒母教不出閨門，以及貞信、孝敬方為「婦道本分」。明清女性傳記中賢慈母親的事蹟常被節孝之婦的記述擠壓、取代，含辛茹苦撫育遺孤，被視作替夫家繼存後嗣，而歸為「孝」的表現，母親的形象於焉淡化在苦節書寫之中¹⁷²。中古時期彈性而多元的倫理框架在宋代以降似乎逐漸消失。

漢唐之間母子關係與禮法規範、文化理念、家庭結構互動辯證的諸多現象，在往後或延續或變化，仔細探究，歷史發展並非一成不變，人倫關係的內涵也與時俱新。在歷史文化的發展過程中，各種觀念如何交涉互影？理念與行為如何具體連結？社會與個人如何決定出優先的倫理角色與倫理價值？不同性別、階層、地域的人們如何化解規範與角色之間存在的矛盾？各種變與不變的現象為何發生、如何呈現、有何影響、意義何在？尚未探究的問題似乎仍比已釐清的要多更多。

附記：本文於2007年5月2日宣讀於中央研究院歷史語言研究所主辦之「中國史新論·宗教篇與性別篇」研討會。自定稿到出版相隔已近兩年，期間學界相關領域或又出版新的研究，筆者限於時間精力，除了更新增補已經引用研究之出版資料，新發表的研究不再納入本文討論，尚請讀者諒察。

(續)——

叢》30.6(2001): 29-65。

¹⁷² 女性角色評價在歷史上的變化轉折值得進一步探討。參考衣若蘭，〈「天下之治自婦人始」——試析明清時代的母訓子政〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》(臺北：師大書苑，2005)，頁91-122。

漢唐之間女性財產權試探

李貞德*

一、前言

《北齊書》曾經記載一則求婚的故事：

神武明皇后婁氏，諱昭君，贈司徒內干之女也。少明悟，強族多聘之，並不肯行。及見神武於城上執役，驚曰：「此真吾夫也。」乃使婢通意，又數致私財，使以聘己，父母不得已而許焉。神武既有澄清之志，傾產以結英豪，密謀祕策，后恆參預。及拜渤海王妃，閭閻之事悉決焉¹。

婁昭君是北齊(550-577)神武帝高歡(485-536)的妻子，自幼聰敏，求

* 中央研究院歷史語言研究所。

1 [唐]李百藥，《北齊書》(北京：中華書局，1972)，卷9，〈婁后傳〉，頁123。