

國立臺灣大學文學院歷史學系

博士論文

Department of History

College of Liberal Arts

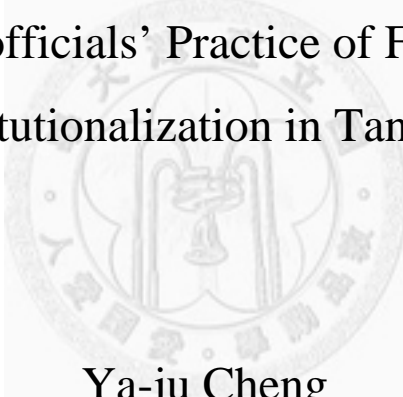
National Taiwan University

Doctoral Dissertation

唐代士人的孝道實踐及其體制化

The Scholar-officials' Practice of Filial Piety and

Its Institutionalization in Tang China



鄭雅如

Ya-ju Cheng

指導教授：李貞德博士、甘懷真博士

Advisors: Jender Lee, Ph.D., Huaichen Kan, Ph.D.

中華民國 99 年 7 月

July, 2010

國立臺灣大學博士學位論文
口試委員會審定書

唐代士人的孝道實踐及其體制化

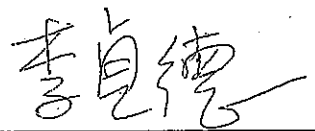
The Scholar-officials' Practice of Filial Piety and
Its Institutionalization in Tang China

本論文係鄭雅如君（學號 D90123005）在國立臺灣大學歷史學系完成之博士學位論文，於民國 99 年 7 月 22 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：



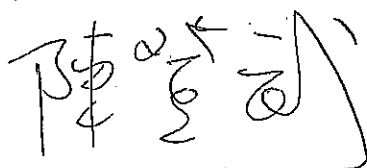
（指導教授）

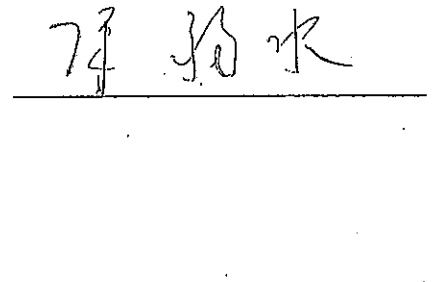


（指導教授）









致 謝

本論文寫作期間曾獲得下列獎助，謹致謝忱

中央研究院歷史語言研究所博士候選人培育計畫

國科會「獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文」

中華發展基金「獎助研究生赴大陸地區研究」



中文摘要

傳統中國社會十分重視「孝」，善事父母是其基本內涵。孝道必須落實於人子的具體行動，但是如何實踐孝行經常不由個人自主，往往受到特定文化觀念，制度規範、風俗信仰等機制引導或限制。本論文以唐代士人的孝道實踐及其體制化為主題，所關注者，並非個別的特殊孝行，而是從各個體制脈絡，如官僚制度、禮律規範、社會習俗、宗教文化等層面，考察士人如何實踐社會文化所認定的基本子道：包括養親、服喪、葬親、祭祀，以及於唐代獲得長足發展的追贈先世和追薦冥福。追索影響唐代士人行孝的諸多制度於中古時期的發展演變，檢視孝道倫理與政治、社會、文化如何交會互動，士人實踐孝道可能遭遇什麼困難，行孝重心落於何處，評價標準有何變化。藉由重建唐代士人身處之倫理體制與情境，捕捉唐代士人的生命經驗，以及唐代孝道文化的特質。

本論文除緒論與結論，正文內容概分為四章。第一章考察士人如何實踐養親、侍親與服喪。士人以仕宦為業，取祿養親成為士人追求仕途的藉口與動力；然而由於仕宦體制的變革，不斷遷轉的宦遊生涯，對於士人的倫理生活帶來諸多影響，士人如何處理倫理衝突、公私困境，除了衡量個別家庭的人口結構、經濟資源、親友援助網絡等條件，進入官僚體制的士人，公私生活也必須配合官僚體制的運作，遵從國家規範以行事。隨著中古時期儒家倫理的法制化，父母老疾歸侍、為親解官服喪等，從禮經成說化身為國家法令，儒家禮制對於士人生活的指導作用得到進一步強化。但是規範解職侍親、依禮服喪的同時，以政務需求為優先，強迫留任、起復任官亦不時發生。在官員推辭起復的表文中，流露的親子情感與闕侍之憾雖是有心凸顯，但也反映了唐代士人依違於仕宦與事親可能難以兼顧的共相，凸顯官員從私家進入公門，如何行孝身不由己。

第二章以祔葬先塋之禮俗為主軸，討論士人的葬親實踐。仕宦體制的變遷造成唐代士人頻繁地移動，籍貫、居住地、卒地經常互不重疊，士人家族歸葬一地代價很高，歸祔的孝道意義反而更加凸顯。歸祔被視為重要的倫理實踐，背後可能牽涉到深層的文化價值：一是相信死後團圓、侍親於地下；二是投射現世倫理關係與親子之情；三是認為親子身體一體同氣，歸葬完成了生命的歸全返本。弔詭的是，或因無力歸葬，或受到拘忌葬年、厚葬為孝等社會風習影響，權殯緩葬的現象頗為普遍；加上士人公務羈絆、旅宦四方，拖延葬親數十年，甚至經歷二、三代的現象不時可見，造成士人沈重的心理壓力。

第三章以朝廷追贈官員先世為核心，討論士人揚名顯親之孝。漢唐之間追贈先世由皇室獨享擴及臣下，追贈官員先世在唐代大赦禮中成為慣例，追贈資格依據子孫的官品、職位，故士人盡忠報國、戮力王事，不只是自身得到官職升擢，仕宦的成功一併帶來榮親之孝實現的機會。士人於宦遊遷轉的過程中，可能遭遇事親與仕宦難以兼顧的困境，或是來不及在父母生前盡到甘旨奉養與官爵之榮，皇帝施恩賜予的追贈官封，有助於彌補孝行，皇恩成為實現「揚名顯親」不可缺少的一環，令喪親官員企慕嚮往。下行上呈的追贈文書構築了彰顯皇帝孝治天下、人子以榮親為大孝、盡忠可以成就孝行的論述，家與國的關係在追贈制度中，得到更緊密的正向結合。其影響更及於宋代以降。

第四章討論祭祀祖先與追薦冥福。祭祀祖先在唐代大略分為廟祭（寢祭）及墓祭，官方制定相關儀節，規範上下階層如何祭祖，可說是祀先之禮從禮經進一步落實的一大發展。尤其五品以上官員可立家廟，仕宦顯貴與追遠敬先形成正向連結。唐人重視墓祭，然而宦遊異鄉的士人經常拜掃有缺。晚唐出現官員長年未能祭掃墳墓，故將祭祀託付寺院道觀的情形，此風並延續到宋元，成為普遍的風俗，反映了宗教信仰與仕宦情境足以改變倫理實踐的方式。除了以祭祀為事死之孝，中古時期隨著佛教的流行，為先人追薦冥福以救苦離惡，也成為重要的孝行實踐。雖然實踐者不限於士人階層，但是這種新型態的孝道實踐，有助於彌補事親有關的遺憾，對於士人的孝道困境頗能提供抒解，而在追福活動中先人與子孫的互動關係與傳統型態有別，對於孝道內涵與意義也帶來不同的激盪。

唐代士人於宦遊遷轉的過程中，可能遭遇侍親與仕宦難以兼顧的困境，然而仕宦上的成就也幫助取得實踐孝道的資本，官位顯達者，足以厚祿致養，為母親取得命婦資格，或追贈父母、提昇墓葬等級，建立家廟、取得祭祀權。凸顯士人的政治身分對於家庭角色的承擔具有相當影響，甚至越過兄弟間嫡、庶、長、幼之倫理秩序，以及相應的責任，影響家內秩序。不過追求仕途而事親有關的士人，遠多於能夠得到國家助成孝行者。對於同樣陷入孝道困境、卻無法以官爵榮親的士人而言，為父母追薦冥福似乎正補充了一個行孝的關口；沒有身分限制與生死之隔，提供了永遠負欠親恩的孝子容易實行的報恩管道。

關鍵詞：孝道、生養死哀、歸葬、封贈先世、祖先祭祀、追福

Abstract

This dissertation studies the scholar-officials' practice of filial piety and its institutionalization in Tang China. Filial piety was the dominant ethic in traditional Chinese society. It was considered to be nature and right, and how to practice it was not at one's own will, usually guided or limited by specific cultural values, norms, institutions, and the contexts of situations. In this dissertation, the 'filial piety' was not referred to extreme or unusual behaviors, but those which were considered the basic duties of children or what were urged to do for parents. It included reverent caring, mourning, deceased parents buried in family graveyard, requested to bury themselves beside deceased parents, got official titles from the emperor to honor the deceased parents, offered sacrifices to ancestors, and to benefit deceased parents by the power of religions. The scholar-officials desired to nurture and honor parents with official's payments and status, but to be an official in Tang dynasty, leaving homeland and undertaking official travels were shared experience in general. Official career deeply influenced the practice of filial piety of the scholar-officials. Meanwhile, with the Confucianization of the law from Han to the Tang, some norms of filial piety on 'five canons' (五經) became the formal laws and official institutions, and it was scholar-officials to be requested to obey strictly. Official institutions of filial piety usually favored the great officials therefore when they succeed in officialdom also carried out their filial piety. But most scholar-officials were inferior officials, they must need other institutions to help them carry out filial piety especially when their parents had been dead. The belief of saving sinful souls by religious power was popular during Tang dynasty, people donated to religions to benefit deceased parents, and it was considered a necessary way to repay parents.

Keywords: filial piety, caring for parents/mourning for parents, buried in family graveyard, confer official titles to the deceased parents of officials, ancestor worship, benefit deceased parents by the power of religions

目 次

| | |
|-----------------------|----|
| 緒 論..... | 1 |
| 一、研究緣起..... | 1 |
| 二、研究範圍與概念界定..... | 6 |
| 三、唐代孝道研究回顧..... | 8 |
| 四、研究取徑與章節安排..... | 12 |
| 第一章 生養死哀..... | 15 |
| 前言 | 15 |
| 第一節 志在祿養..... | 16 |
| 第二節 解職歸侍 | 32 |
| 第三節 服喪與起復 | 43 |
| 結語 | 55 |
| 第二章 歸葬先塋..... | 59 |
| 前言..... | 59 |
| 第一節 士人家族的歸葬..... | 60 |
| 一、范陽盧氏大房正言系的歸葬實踐..... | 62 |
| 二、士人家墓的移轉與重建..... | 69 |
| (一) 張說家族兩處下葬..... | 71 |
| (二) 崔祐甫家族權殯多年..... | 73 |
| (三) 支竦家族六代同遷..... | 74 |
| 第二節 歸祔連結的倫理價值..... | 75 |
| 一、地下團聚..... | 76 |
| | 80 |

| | |
|------------------------|-----|
| 二、往生西天與歸骨先塋並行..... | |
| 三、一體同氣與歸全返本..... | 86 |
| 第三節 遷延多年的葬事..... | 91 |
| 一、沈重的葬費支出..... | 94 |
| 二、卜筮術數之禁忌..... | 100 |
| 三、家國多故..... | 108 |
| 四、長期權殯的壓力..... | 110 |
| 結語..... | 113 |
| 第三章 追贈先世..... | 117 |
| 前言..... | 117 |
| 第一節 漢唐間追贈先世的發展..... | 118 |
| 一、漢魏傳統與北魏變革..... | 118 |
| 二、唐代的大赦追贈..... | 123 |
| 第二節 追贈於私門的意義：歿榮存慰..... | 130 |
| 一、主動求贈的心態..... | 130 |
| 二、封贈提升葬制等級..... | 134 |
| 三、贈官用蔭..... | 140 |
| 第三節 國家提倡「以忠成孝」..... | 143 |
| 一、太宗、武后、玄宗的忠孝論..... | 143 |
| 二、追贈文本中的孝道論述..... | 146 |
| 結語..... | 150 |
| 第四章 追孝與追福..... | 171 |
| 前言..... | 171 |
| 第一節 祭祀：示不忘先..... | 172 |
| | 172 |

| | |
|----------------------|-----|
| 一、廟祀（含寢祭）..... | |
| 二、墓祭..... | 181 |
| 第二節 追薦：救拔先人..... | 188 |
| 一、死後世界觀的變化..... | 188 |
| 二、追薦祖先融入喪儀與日常生活..... | 192 |
| 三、孝與報的分別..... | 200 |
| 結語..... | 205 |
| 結 論..... | 211 |
| 徵引書目..... | 219 |



| | |
|------------------------------|-----|
| • 表 2-1、范陽盧氏大房正言系卒葬地整理表..... | 64 |
| • 表 2-2、范陽盧氏大房正言系世系表..... | 67 |
| • 表 2-3、苗稷家世簡譜..... | 90 |
| • 表 3-1、北朝追贈官員先世表..... | 153 |
| • 表 3-2、唐代大赦封贈官員先世表..... | 160 |
| • 表 3-3、唐代大赦封贈背景整理表..... | 169 |

緒 論

一、研究緣起

傳統中國重視孝道，幾乎已成老生常談。一個籠統的印象是，漢代以降歷朝政府莫不提倡孝、歷代文獻也都不難找出為數可觀的孝子，中國的孝文化似成鐵板一塊。然而孝道的完成必須落實於子女具體的倫理行動，價值理念與實踐行為之間有著複雜的辯證，隨著時代條件的變遷，什麼是孝？如何實踐孝？並非一成不變；對於不同孝行的評價、孝與其他倫理的關係，亦有發展變化；而每個個人之身分乃族群、性別、階層、地域等多重分類屬性聚合而成，所面對的倫理期待、資源條件並不一致，如何認知孝、如何實踐孝，亦不能一概而論。從目前的研究觀之，將孝道視為一種歷史現象，分析其在歷史上的發展、特質與變遷，從具體的時空條件對於孝道現象進行細緻的考察，成果仍然極為不足。孝道既然是重要的文化價值，究竟不同時代存在那些制度機制、思想觀念可能影響孝道內涵，導引、限制人們如何實踐孝道？以孝道為核心的人倫秩序，如何將個人、家庭、國家皆納入其中，形態為何、如何運作？不同族群、階層、性別、地域的個人，如何在孝道體制中受到輕重不一的影響，實踐孝行有何困難、個人有何選擇、如何突破？都是值得探究的問題。

本論文以唐代士人的孝道實踐及其體制化為主題，所關注者，並非個別的特殊孝行，而是從各個體制脈絡，如官僚制度、禮律規範、社會習俗、宗教文化等層面，考察士人如何實踐社會文化所認定的基本子道：包括養親、服喪、葬親、祭祀，以及於唐代獲得長足發展的追贈先世和追薦冥福。追索影響唐代士人行孝的諸多制度於中古時期的演變發展，檢視孝道倫理與政治、社會、文化如何交會互動，士人實踐孝道可能遭遇什麼困難，行孝重心落於何處，評價標準有何變化。藉由重建唐代士人身處之倫理體制與情境，捕捉唐代士人的生命經驗，以及唐代孝道文化的特質。

從南北朝到隋唐，士人面對的政治環境發生劇烈的變化。長期的南北分裂重新回歸為統一帝國，隋代對於入仕管道的革新，以及收回地方人事權等措施，轉變了士人與鄉里本貫的關係，鄉里不再是士人累積入仕聲譽

的場域，士人也不能留在本貫擔任基層地方官。士人主要以蔭任或貢舉入仕，有助於取得入仕資格的場域集中於京城或大城市，取得任官資格後也只能在中央參加銓選，任職於本貫以外。受到仕宦體制變遷的影響，士人追求仕宦便必須因宦而遊，雖然宦遊並非新的時代現象，但是唐代士人從取得任官資格以前就開始宦遊，從一開始任官便必須迴避本貫，大量士人普遍而持續地宦遊遷轉，確實前所未有，士人因四處宦遊而失去與鄉里根基的連繫，成為是新的時代現象。此外，唐代成熟的律令體制，總結儒家倫理歷經長期法制化的成果，國家規範私門倫理，介入士人生活的程度似乎更廣更深。在這樣的時代環境中，士人階層的孝道內涵、行孝方式、評價標準等，可能都需要重新調整與詮釋。

唐德宗貞元十六年(800)，官任國子監四門助教的歐陽詹，才高位蹇、盛年早逝，好友韓愈哀其生前未致顯榮，又懼其名聲泯滅於後，而作〈歐陽生哀辭〉。文中反覆提到歐陽詹「事父母盡孝道」、「慈孝最隆」，但敘述中呈現的行孝重點不在於溫清朝夕，而是「以志養志」：

詹，閩越人也。父母老矣，捨朝夕之養以來京師，其心將以有得於是，而歸為父母榮也。雖其父母之心亦皆然。詹在側，雖無離憂，其志不樂也；詹在京師，雖有離憂，其志樂也。若詹者，所謂以志養志者歟！

1

在韓愈的描述中，歐陽詹的父母盼望其子貢舉及第、取得名位，「歸為父母榮也」，因此歐陽詹若留在家鄉侍奉父母，父母的心也不會感到歡喜，相對地，歐陽詹到京城求宦，雖然必須離開父母，但這才是不違親意，能讓父母喜悅的方式。所以歐陽詹的孝道實踐乃在於能養親之志。「養志」之說出於《孟子·離婁上》，其對比者乃「養口體」，以為奉養父母不只應做到供給飲食，還要體察父母的心思，不違親意。²先秦以來從方方面面論孝的論說極多，早已匯聚成十分豐富的文化資源，後人論孝往往未脫前賢議論，然而論說者擇取的內涵與論述輕重多隨目的情境而變，由此或反映出論說者的倫理選擇，以及歷史情境與價值的變遷，但也凸顯出重要的文化價值經常化身為輔助人們處理現實問題的「工具」。³

¹ 韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986），卷5，〈歐陽生哀辭〉，頁301-304。歐陽詹於《新唐書》有傳，內容大抵本於韓愈這篇文章。見《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷203，〈文藝下〉，頁5786-5787。

² [清]焦循撰，《孟子正義》（北京：中華書局，1987），卷15，〈離婁上〉，頁524。

³ 關於「文化」作為人們行動的工具或資源庫（repertoires）的作用，以及人們如何運用「文化」，可參考 Ann Swidler, *Talk of Love: How Culture Matters* (Chicago: University of Chicago Press, 2001)，第二章，頁24-40，第4章，頁71-88。

歐陽詹與父母的關係是否真如韓愈所詮釋，姑且不論，但歐陽詹確實因追求仕進而長期離家。歐陽詹自述：「憶求名於薄藝，曾十稔以別離；纔還鄉以半齡，又三年於路歧。」⁴因求仕而離家一別十年，歸覲父母亦只短暫停留半載，離開後又是三年不歸。長期遠離親側，不論成就是否合於父母所願，人子內心並不自安。歐陽詹曾致書友人提到，「近夢慈親，以亂絲繞予之身萬重，大人嚙予臂見血，蓋神祇以大人誠切遠警於予焉。絲繞者，豈非思念纏綿之象也？嚙臂者，豈非嚙指令歸之義也？萬重、見血者，豈非示其甚也？」⁵歐陽詹認為此夢乃神明示警，告訴他父母正思念殷殷，渴盼他早日歸鄉。⁶不論是夢見父母或是將夢境解釋為父母盼歸，皆反映歐陽詹因長年離親而惶然不安；揣度父母思念極深、盼歸甚切，恐怕才是為人子所感受到的父母的心情。

韓愈作〈歐陽生哀辭〉旨在為友傳名，並慰籍故友雙親，刻意強調其人孝德，顯示「孝」對於評價個人品行具有關鍵價值，但其論述淡化父母離憂，將行孝重心偏重於「榮親」與「養志」，亦隱然反映士友所遭遇的倫理困境，仕宦與侍親之間有所衝突，行孝內涵與評價必須相應調整。歐陽詹的例子並非單一個案，在唐代仕宦體制影響下，多數有志於仕的士人皆可能遭遇類似的倫理困境。

與漢魏晉南北朝相較，唐代士人在追求仕途的過程中，普遍面臨必須離鄉背景而產生的種種困擾，此種現象源自政治結構與仕宦體制的時代變化。隋代廢除九品官人法，並取消州縣長官自辟屬官，唐承隋制，士人的入仕途徑以蔭任與貢舉為主。具有蔭任資格者僅限於五品以上官員，受蔭子孫須先進入京師學館求學，或於京師擔任千牛、齋郎等見習性質的職務，再經考課與考試，始能授官，因此任官以前就必須長期留住京師。⁷而唐代的貢舉主要以文章經義取人，雖具考試形式，但其實具有濃厚的自薦成份，士人為了取得州縣取解，必須往京城或其他大城市與官員文士來往，進獻文章，博取名聲。⁸因此不論是藉由門蔭或貢舉，士人為了追求

⁴ 歐陽詹，〈將歸賦〉，《歐陽行周文集》（四部叢刊初編集部，上海商務印書館縮印平湖葛氏藏明正德本，臺北：臺灣商務印書館，1965），卷1，頁6下。

⁵ 歐陽詹，〈與王式書〉，《歐陽行周文集》，卷8，頁40下。

⁶ 歐陽詹對嚙臂見血的解釋，呈現了孝子故事內容被轉化為孝道符碼的痕跡。漢代以來即頗為流行母親思子嚙指、人子感應而歸的故事，故事主角至少有曾子、蔡順、周暢等多個版本；親子分處兩地而有身體感應，被時人視為人子至孝的表現。參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》（臺北：臺大出版委員會，2001），頁158-163。

⁷ 關於蔭任制度的研究可參考毛漢光，〈唐代蔭任之研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》55：3（1984）：459-542；愛宕元，〈唐代における官蔭入仕について——衛官コースを中心として〉，《東洋史研究》35卷2期（1976），頁71-102。

⁸ 科舉在唐代稱為貢舉，相關研究甚多，通論性的研究可參考高明士，《隋唐貢舉制度》（臺北：文津，1999）；吳宗國，《唐代科舉制度》（瀋陽：遼寧大學出版社1997）。士人為應舉

仕途，在正式任官以前即可能必須長期離家；在求仕過程中，鄉里不再是士人蓄積入仕聲譽或資歷的重要場域。中晚唐方鎮使府大開，節帥擁有辟署僚佐的權力，但任命仍由中央，朝廷規定只能奏請已取得出身者，或六品以下正員官，雖然實例中也有布衣得到辟署，但比例上仍遠不及科舉出身者；⁹此外府主遴選僚佐多考量行政才幹、文學才能、名聲等條件，不一定選取地方人士，士人入幕也是四處尋找機會，因此宦遊之風並未稍歇。¹⁰

取得任官資格者，凡九品以上流內官皆由中央任命，受制於本籍迴避制度，士人必須在家鄉以外任職。雖然漢代以來，地方官吏任用已有本籍迴避的限制，但影響範圍只及於少數由中央任命之上層地方官，人數更多的郡縣掾屬基本上由地方長官辟召當地大族子弟任之，士人在自家郡縣任職頗為普遍。¹¹東漢名將馬援的從弟少遊便認為「士生一世，……為郡掾吏，守墳墓，鄉里稱善人，斯可矣。」¹²魏晉南北朝時期，士族、豪族於朝廷及鄉里社會皆擁有強大實力，本貫迴避制更幾乎廢棄不行，不但掾屬多辟召本地人，地方長官出身本籍的例子也很多。¹³自隋代廢止州縣長官自辟僚佐，確立凡流內品官皆由中央任命，本籍迴避之原則也更廣泛施行於基層地方官，反映了隋朝的中央集權政策。¹⁴隋祚短促，唐代沿襲其制。貞觀元年（627），整理全國州縣之劃分，確認地方屬官任免由吏部掌控，以及授官必須迴避本籍的原則。¹⁵雖然有部分地域，如兩京一帶，以及舉

離鄉、奔波於道路、長年與親人分離的生活面貌，可參考傅旋琮，《唐代科舉與文學》（西安：陝西人民出版社，1986）。

⁹ 幕職官出身途徑之統計，參考王德權，〈中晚唐使府僚佐昇遷之研究〉，《國立中正大學學報（人文分冊）》5：1（1994），頁283-284。

¹⁰ 關於中晚唐藩鎮使府辟署佐官，可參考楊志玖、張國剛，〈唐代藩鎮使府辟署制度〉，《社會科學戰線》1984年第1期，頁130-137；寧欣，《唐代選官研究》（臺北：文津，1995），頁101-121；石雲濤，《唐代幕府制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2003）。

¹¹ 參考〔日〕濱口重國，〈漢代における地方官の任用と本籍地との關係〉，收入氏著《秦漢隋唐史の研究》下卷（東京：東京大學出版社，1966），頁787-807（原刊於《歷史學研究》第101號，1942）。漢代地方官吏籍貫迴避之實施，另見嚴耕望，《中國地方行政制度史：甲部：秦漢地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990三版），頁345-358（原為中央研究院歷史語言研究所專刊之45，1961-1963）。

¹² 《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷24，〈馬援傳〉，頁838。

¹³ 參考嚴耕望，《中國地方行政制度史：乙部：魏晉南北朝地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990三版），頁382-385，862-867（原為中央研究院歷史語言研究所專刊之45B，1961-1963）；地方長官也任用本地人，可參考窪添慶文，〈魏晉南北朝における地方官の本籍地任用について〉，《史學雜誌》83編第1號（1974.1），頁1-40；83編第2號（1974.2），頁26-55。

¹⁴ 關於隋文帝開皇年間廢除鄉官，地方人事權收歸中央，可參考〔日〕濱口重國，〈所謂・隋の鄉官廢止について〉，收入氏著《秦漢隋唐史の研究》（東京：東京大學出版社，1966），頁770-786。

¹⁵ 參考長部悅弘，〈隋の辟召制廢止と都市〉，《東洋史研究》44卷3期（1985），頁459-488。唐代本籍迴避趨於嚴格，不過時代越往後亦有鬆弛的跡象。見呂慎華，〈唐代任官籍貫迴避

行「南選」之黔中、嶺南、閩中地區，不必適用本籍迴避，¹⁶然而本貫繫於兩京的名門家族多如過江之鯽，¹⁷且京畿地方官的地位高於一般州縣官，官職競爭相當激烈，¹⁸士人即使籍貫繫於兩京，能留在本貫任職者應是少數。而舉行「南選」乃因應黔中等地文教相對落後，且族群混雜不利治理，因此才讓當地豪族在地為官，以為籠絡，算是當時一種特殊的任官方式。¹⁹例如前引歐陽詹即是出身泉州，他的父祖留在本州任州佐、縣令，應當即是拜「南選」之賜。²⁰但歐陽詹因文才出眾，士友與州府長官皆鼓勵他參加科舉，追求更上一層樓的仕途發展，在以貢舉入仕為高的風氣下，原受「南選」保護的士人，也可能同樣捲入了宦遊的旋渦；事實上隨著福建地區文教的發展，德宗貞元十二年（796）廢除了福州、泉州的「南選」，唐代中葉以後，福建沿海地區幾個地方大族的文化水準，已足以培養子弟與中原士人共同競爭科舉。²¹

總而言之，多數唐代士人入仕前便須離開鄉里，前往京城或其他大城市，求學、擔任見習職務、交遊延譽，出仕後即使是最低階的九品官也必須任職於本貫以外的地方。韓愈〈送楊少尹序〉曰：「士大夫以官為家，罷則無所於歸」。²²因宦而遊，以官為家，不是少數士人的經歷，而是唐代

制度初步研究》，《中興史學》第5期（1999），頁33-47。

¹⁶ 高宗咸亨三年（672）「許雍、洛二州人任本部」；代宗永泰元年（765）詔「不許百姓任本貫州縣官及本貫鄰縣官。京兆、河南府不在此限。」見〔宋〕王欽若等編，周勳初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》（南京：鳳凰出版社，2006），卷629，〈詮選部一·條制〉，頁7271；卷630，〈詮選部二·條制二〉，頁7281。「南選」是在南方特定地域進行的特殊銓選。高宗上元三年勅：「桂、廣、交、黔等州都督府，比來所奏擬土人首領，任官簡擇，未甚得所。自今已後，宜准舊制，四年一度，差強明清正五品已上官，充使選補，仍令御史同往注擬。其有應任五品已上官者，委使人共所管督府，相知具條景行藝能，政術堪稱所職之狀，奏聞。」適用「南選」的州府，後來隨地方文教發展亦略有變動。見《唐會要》（上海：上海古籍，2006），卷75，〈選部下〉，「南選」條，頁1621-1624。

¹⁷ 參考中島比，〈唐兩京城坊考收載人物拾遺稿〉，《東洋史苑》26·27（1986），頁1-125。

¹⁸ 例如赤縣官之官品較其他等級縣為高，尤其長安、萬年、河南、洛陽四縣處於權力中心，此四縣的縣令常由仕宦條件最優越的士人出任；赤、畿縣尉亦被視為遷轉之美職，京兆、河南等大府判司地位也較其他州判司優越。參考賴瑞和，《唐代基層文官》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004），頁162-177，259-264；賴瑞和，《唐代中層文官》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008），頁253-284。

¹⁹ 受限於史料，關於「南選」還有許多難以釐清之處。關於唐代實施「南選」的研究，可參考張澤咸，〈唐代「南選」及其產生的社會前提〉，《文史》第22輯（1984），頁77-90；王承文，〈唐代「南選」與嶺南溪洞豪族〉，《中國史研究》1998年第1期，頁89-101。

²⁰ 史料見《新唐書》卷203，〈文藝下·歐陽詹傳〉，頁5786。參考吳修安，《福建早期發展之研究：沿海與內陸的地域差異》（板橋：稻鄉，2009），頁242-244。

²¹ 福建士人從中唐到五代逐漸興起的狀況，可參考陳弱水，〈中晚唐五代福建士人階層興起的幾點觀察〉，收入氏著，《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁357-391（原刊於《中國社會歷史評論》第3卷，2001年）。中晚唐福建沿海地區地方大族子弟參與科舉的情形，參考吳修安，《福建早期發展之研究：沿海與內陸的地域差異》，頁247-252。

²² 韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷4，頁275。

士人普遍的生命經驗。²³經常性的宦遊對於家庭的維持與運作可能帶來深刻影響。曾有學者提出，中古時期士人家族居住型態從北朝的「城鄉雙家型態」，轉化為隋唐的「兩京雙家型態」；²⁴但此說若納入「宦遊」的視角，能夠落實「兩京雙家型態」的士人家庭恐怕不多。士人四處宦遊成為常態，士人家庭的內部運作，必須因應宦遊帶來的變動，居住型態與家族聯繫也隨之改變。²⁵

新的仕宦體制下，唐代士人面對事親與仕宦的結構性緊張，似乎比以往更加嚴重。在新的政治結構與仕宦體制下，唐代士人面對的倫理環境、行孝機制有何轉變，仕宦如何影響家庭生活，士人面對孝道困境如何化解，行孝方式與評價有何變化。將在本論文展開全面的討論。

二、研究範圍與概念界定

本文將研究對象鎖定於「士人」。士人向來被視為社會中的精英，但其指涉對象與內涵特質並非一成不變。²⁶《唐六典》曰：「辨天下之四人，

²³ 關於唐代官人因宦而遊的現象，可參考甘懷真，〈唐代官人的宦遊生活——以經濟生活為中心〉，收入《第二屆唐代文化研討會文集》（臺中：中國唐代學會，1994），頁39-60；賴瑞和，〈唐代基層文官〉，第六章〈文官俸錢及其他〉，頁413-422。宦遊對於家庭運作的影響。見胡雲薇，〈從唐代官員的宦遊生活看其對家庭的影響〉（國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2004）；〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》41（2008），頁65-107。廖宜方針對仕宦與養親所交會的各個面向，也有細緻的討論。廖宜方，〈唐代的母子關係〉，第八章〈志與養〉，頁267-315。

²⁴ 北朝士族於京師、本郡皆有住所的雙家型態，最早由Eberhard Wolfram提出，參考氏著，*Conquerors and Rulers-Social Forces in Medieval China* (Leiden: E.J. Brill, 1965), pp.44-45。翁育瑄則延伸毛漢光關於唐代士族「中央化」的研究，認為唐代大士族脫離原籍之後，朝者「兩京雙家」型態發展。見毛漢光，〈從士族籍貫遷移看唐代士族之中央化〉，原載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》52：3（1981），收入氏著，《中國中古社會史論》（上海：上海書店出版社，2002），頁234-333。翁育瑄，〈七世紀～十世紀初中上流階層家族形態〉，《お茶の水史學》44（2000），頁19-20。

²⁵ 討論見胡雲薇，〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》41（2008）：76-89。

²⁶ 包弼德研究七至十二世紀士人價值觀的演變，指出士的身分隨時代條件而變化。他認為七世紀的「士」乃是由家世顯赫的高門大族所領導的精英群體；十世紀、十一世紀的「士」是有教養的官僚；南宋的「士」則是為數更多而家世不太顯赫的地方精英家族。Peter K. Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transition in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992), p.4. 中譯本見包弼德著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁4。筆者的介紹參考英文本，文字並未完全依照中譯本。包氏鳥瞰式的勾勒，凸顯出唐宋之間的時代變遷，但其討論將「士」、「士人」、「士大夫」混為一談，針對唐代的「士」所下的定義也不夠明確。見黃正建，〈唐代「士大夫」的特色及其變化——以兩《唐書》用詞為中心〉，《中國史研究》2005年第3期，頁119-120。

使各專其業。凡習學文武者爲士，肆力耕桑者爲農，巧作器用者爲工，屠沽興販者爲商；²⁷又曰：「……執工商，家專其業，皆不得入仕」，「工、商之家不得預於士」。²⁸可見受過文武教育、以入仕作官爲業，是唐代官方對於士人的基本定義。²⁹本文關注於士人仕宦生涯與家庭倫理之間的互動，對於「士人」一詞採取寬鬆的用法，主要指受過教育、有志於作官的男性，包含已入仕的官員，也包含正處於求仕過程的讀書人；不過部分官職非由士人出任，生涯模式與士人差異較大，例如長期於中央服務的專業技術官僚如司天監、又如武官、內侍等，不在本文討論之列。此外，本文研究對象雖以士人爲主，但爲了清楚地呈現倫理現象或解釋現象背後的意義，必要時亦將士人家庭女性成員的相關行動納入討論。

討論孝道實踐自然脫離不了家。文獻史料記錄的「家」在不同脈絡下可以包括範圍寬狹不等的人群，小至由夫妻子女或共祖成員組成的「家庭」，大至父系五服之內構成的「家族」，甚至超出五服界線的「宗族」，在不同脈絡下都可能被視作「家」。唐代士人的「家」若從共同生活的角度視之，多游移於「家庭」與「家族」之間，「宗族」經常只是一種血緣記憶與系譜概念，並沒有真正運作的制度與實質的組織。³⁰此外，「家」與「戶」的概念也不完全相同，「戶」是行政管理的單位，奴婢亦包含在內；唐律規定父母、祖父母在，子孫不得別籍，乃就戶籍而言，然而實際的生活狀況未必與戶籍吻合，可能出現異籍同居或同籍別居。本文所討論的士人之家，多數時候是指由共同生活的親屬所組成的單元，大抵由二代或三代人所組成，故文章多以「家庭」稱之；不過家的邊界並不固定，隨著生存條件或家庭生命周期的移動，家庭可能擴大爲家族，或從共祖家庭收縮爲核心家庭，甚至更小的單位，因此本文基本上是從動態與彈性的角度來理解士人的「家」。³¹

²⁷ 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992）卷3，〈尚書戶部〉，「戶部郎中」條，頁74。

²⁸ 李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》，卷2，〈尚書吏部〉，「吏部郎中」條，頁34；卷3，〈尚書戶部〉，「戶部郎中」條，頁74。

²⁹ 士人的素養應允文允武是儒家的傳統觀念。唐代前期高級官員往往才兼文武、出將入相，文武的區分不嚴，但中唐之後情勢逐漸改觀，士人多只熟讀詩書，文武兼備者寥寥無幾，文官、武將逐漸軫域分明。關於唐代文和武的關係，可參考高明士，〈唐朝的文和武〉，《臺大文史哲學報》第48期（1998），頁147-166；David L. McMullen, "The Cult of Ch'i T'ai-kung and T'ang Attitudes to the Military," *T'ang Studies* No. 7(1989), pp.59-103。文職、武職之分途，可參考 David Graff, "The Sword and Brush: Military Specialisation and Career Patterns in Tang China, 618—907," *War and Society* 18:2(Oct. 2000, Australia), pp.9-22。

³⁰ 參考詹森（David G. Johnson）撰，耿立群譯，〈世家大族的沒落——唐末宋初的趙郡李氏〉，收入陶晉生等譯，《唐史論文選集》（臺北：幼獅文化，1990），頁231-339。

³¹ 學界關於唐代家庭規模、結構的研究已累積不少成果。杜正勝於1982年提出「唐型家庭」的論說，認為唐代家庭人口多，以三代同堂爲典型，多年來引起學界廣泛討論，見杜正勝，

再者，不同情境與倫理行為背後所牽引的親屬範圍亦不盡相同。如為父母服喪乃子道的展現，但亦考量父母地位之尊卑；奉養父母除了牽涉親子關係，也與子嗣多寡、兄弟互動息息相關；歸葬多由人子操辦，但五服親屬皆可能提提協助，墓地代代延續，入葬者亦可能超出五服的界限。因此本文討論各種孝道實踐時背後所牽涉的「家」，涵義並非一成不變，必須置於各自情境脈絡來把握。

就士人之「家」的社會階層而言，史傳資料所記載的唐代士人，許多仍出身於家世可上推魏晉南北朝高門望族之家庭，所幸大量唐代墓誌亦保留中下層士人的記錄，擴大了觀察的對象。因此論文中所討論的士人家庭，雖然有不少是南北朝士族房支之延續，但已不足以涵括士人家庭之社會屬性。此外唐代官僚體制對於士人孝道實踐所帶來的影響具有一定的共相，因此除非士人的某種倫理行為與其家世出身息息相關，否則討論時將不再細分士人家庭之社會屬性。

本文所謂孝道實踐的「體制化」，係指行孝方式受到廣義的制度所引導、約束，形成某種集體的實踐方式與現象。由於文中涉及之制度、習俗、信仰、觀念多有悠久的淵源或經歷長時期的發展，為能更清楚的呈現這些現象與制度至唐代的發展與變化，必要時將回溯魏晉南北朝，甚至漢代以來的源流與演變，但主要論證仍集中於唐代。

三、唐代孝道研究回顧

目前學者所構築的孝道通史，多將先秦視為孝道觀的奠基時期；兩漢則是孝道政治化與絕對化的開始；魏晉南北朝則以皇權低落、世族興起為背景，被視為孝先於忠的時代；宋元明清則被認為由於理學賦予孝道形上意義、士大夫以教化庶民自任，以及宗族組織的長足發展，致使孝道對於社會人群的影響推展至極致。這其中，唐代與前後時期相對比，被認為是比較不重視孝道的時代。³²如此的孝道通史當然過於簡化粗疏，不免存在

〈傳統家族結構的典型〉，收入氏著，《古代社會與國家》（臺北：允晨文化，1992），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〉，收入氏著，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁137-147。最新的研究見張國剛，《中國家庭史·隋唐五代時期》（廣州：廣東人民出版社，2007）。

³² 二本通論式的考察孝道歷史的專書，對於孝道的歷史展皆有類似看法。見朱嵐，《中國傳統孝道的歷史考察》（臺北：蘭臺、2003）；蕭群忠，《孝與中國文化》（北京：人民出版社，2001），頁7-144。

諸多誤謬，但是學界對於中國孝道文化的認識，確實多奠基於針對先秦、漢魏南北朝，以及宋代以下的研究，唐代孝道研究，是個相對貧乏的領域。

「孝」被視為親子關係的重要核心，唐代家庭史研究原本起步較晚，1980年代以來相關研究才開始發展，其中關於家庭結構問題討論較多，家內倫理關係與互動研究則在近十年才受到較多注意。此外，早期有學者將唐代貼上「不重視孝道」的標籤，也使得該項課題於唐代乏人問津。³³近年來又有學者利用唐代律令、唐代詩歌等材料研究唐代孝道文化，而主張唐代相當重視孝道。³⁴兩種截然相反的結論，與研究者選擇切入的角度，史料運用，以及論證方法有極大關連。主張唐代不重孝道者，以某些特定現象進行時代比較，如漢代以孝廉舉人，唐代卻廢除孝廉、改行貢舉，或是唐律對於不孝的懲罰不如元明清律嚴重；這樣的比較多半脫離了制度所存在的歷史情境脈絡，並不恰當。而主張唐代重視孝道的學者，則揀擇出唐代律令對於家族倫理的維護，或是唐人詩歌中流露的孝親意識，以單一的史料呈現片面圖象，亦未能觀照各種情境與制度交會的複雜現象。

不少唐代孝研究圍繞著某類孝道文本或孝道觀進行分析，其中以佛教與孝道文化的交涉課題成果最多。研究者多關注於中古時期儒、釋、道三教折衝，以及佛教中國化等問題，認為中國人之所以接納佛教，應與佛教能適應中國孝倫理有密切關連。道端良秀在1957年出版的《唐代佛教史の研究》中，有專章討論佛教與倫理，注意到唐代佛教孝經典的流布、佛教徒的孝道論、僧尼應否致敬君親的爭論，以及五戒與五常的比附。³⁵之後道端氏更以專書圍繞佛教與孝道的交涉，展開全面的考察，搜集許多佛門論孝、行孝的重要材料，並討論了佛教孝道經典的譯出與孝道詮釋，以及漢土佛教徒編造的重要勸孝經典，點出佛教孝道觀的特點、佛教徒的孝道論、佛教對儒家倫理的援引情形、受佛教影響而發展的追孝儀式，以及儒教受佛教影響的諸面相，可說奠定了對於佛教與孝道關係的基本認識。³⁶關於佛教與孝道的研究牽涉甚廣，自成領域，由於並非本論文之主軸，

³³ 牛志平，〈試論唐代的孝道〉，《晉陽學刊》1991-1；牛志平，〈唐代孝道研究〉，《學術界》1993年第1期，頁27-33。早期對於唐代孝道的認識，牛志平的研究有較大的影響，前引兩本孝道通史著作，論及唐代部份，幾乎皆原封不動採取牛氏的觀點和結論。見朱嵐，《中國傳統孝道的歷史考察》（臺北：蘭臺，2003）；蕭群忠，《孝與中國文化》（北京：人民出版社，2001），頁7-144。

³⁴ 例如馬繼云，〈孝的觀念與唐代家庭〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》48卷2期（2003），頁112-114；趙小華，〈唐人的孝親觀念與孝親詩〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》2006年第4期，頁45-52。

³⁵ 道端良秀，《唐代佛教史の研究》（京都，法藏館，1957）。

³⁶ 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）。相關代表性的研究還有陳觀勝著、許章真譯，〈中國佛教中之孝道〉，許章真譯《西域與佛教文史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989）。饒宗頤，〈孝順觀念與敦煌佛曲〉，《敦

此處不做更多檢討。第四章第二節討論追薦冥福，再就相關研究進行回顧。

佛教經典以外的孝文本研究，以《孝經》、孝子故事為主。唐代因有玄宗御注《孝經》並頒布天下，學者頗為關注。陳鴻森從文獻學的角度，爬梳御注採用之舊注源流，檢討造成〈序〉、〈注〉內容不相符之原因，以剖析唐宋官方修注之實態。³⁷陳一風針對御注《孝經》的成書背景、初注與重注之比較、對舊注的徵引，以及御注內容特色等問題，發表多篇研究並集結成書，用力甚勤。³⁸上述研究主要立於文獻學的脈絡，朱海的研究則更加凸顯《御注孝經》初注、二注內容變化與國家試圖加強忠節意識的關連，並還原玄宗二次下令整理《孝經》的來龍去脈。³⁹朱海另有文章討論唐代官僚士大夫的忠孝觀念，論及官方對於解官歸侍、服喪的規範，以及官員對於忠孝關係的討論，認為唐代士大夫的人生理想乃忠孝合一，值得參考。⁴⁰可惜作者對於士大夫的孝行僅觸及侍親與服喪問題，而且並未注意到唐代士大夫的倫理處境與孝行實踐的互動。相關問題仍需更深入的探討。

孝子傳的編纂在魏晉南朝相當流行，相較之下唐代編纂的孝子傳不多，多數內容更於南宋以後散佚。⁴¹目前研究唐代孝子故事，多仰賴敦煌文獻及類書。王三慶針對《敦煌變文集》所整理之〈孝子傳〉進行資料考訂辨誤的工作。⁴²小南一郎則辨析敦煌孝子故事所強調的孝，是以民眾日常生活經驗為出發的孝，與儒教或原始佛教的孝，有所差異，凸顯孝道內容的多層次。⁴³陳登武利用《藝文類聚》、《初學記》、《白氏六帖》三部唐代類書，以及敦煌孝子故事，分析元代所集結的「二十四孝」故事於唐宋文獻的源流；從擇取故事的衍變，分析行孝標準與評價的變化，可能與國家禮法有所關連；檢視孝子故事反映的家內秩序；最後指出「二十四孝」

煌學》第一輯，1974。中村元，〈儒教思想對佛典漢譯帶來的影響〉，《世界宗教研究》1982-2。冉雲華，〈中國佛教對孝道的受容及後果〉，傅偉勳主編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書公司，1990）。〔日〕岡部和雄著，方廣錫譯，〈《父母恩重經》中的儒教·佛教·道教〉，《世界宗教研究》1996年第2期，頁20-25。

³⁷ 陳鴻森，〈唐玄宗〈孝經序〉「舉六家之異同」釋疑——唐宋官修注疏之一側面〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》74：1（2003），頁35-62。

³⁸ 見陳一風，《孝經注疏研究》（成都：四川大學出版社，2007）。

³⁹ 見朱海，〈唐玄宗御注孝經發微〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》19（2002），頁99-108；〈唐玄宗御注孝經考〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》20（2003），頁124-135。

⁴⁰ 朱海，〈唐代忠孝問題探討——以官僚士大夫階層為中心〉，《武漢大學學報（人文社會科學版）》53：3（2000），頁394-398。

⁴¹ Keith N. Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005), pp.61-65。

⁴² 王三慶，〈《敦煌變文集》中的〈孝子傳〉新探〉，《敦煌學》14（1989），頁189-220。

⁴³ 小南一郎，〈敦煌の孝子傳〉，收入麥谷邦夫編，《三教交涉論叢》（京都大學人文科學研究所，2005），頁545-585。

的流傳與盛行，與佛教對於孝道的提倡關係密切。⁴⁴多面向的討論豐富了從孝文本到孝文化的研究。

關於孝行實踐的研究，學者多關注於單項的特殊孝行。為父母復仇是一個焦點。潘維和探討唐律中的復仇觀念；⁴⁵桂齊遜討論唐代政府對於復仇案的處理；⁴⁶黃怡純比較唐宋政府對於復仇案態度及量刑的變化；⁴⁷陳登武從復仇案發生當時皇權的穩定性，以及國家社會狀況，來思考唐代對於復仇判決的差異；⁴⁸李隆獻則考察復仇現象與復仇法、復仇觀的互涉。⁴⁹起於唐代的割股療親也受到學者注意。金寶祥、蔡景峰的研究指出，唐代出現的割股療親，是古代印度佛教寓言中有關捨身供養、人肉方藥的傳說，與中國孝親思想相揉合的一種新風俗。陳藏器《本草拾遺》以人肉入藥，是當時佛教盛行於社會的反映。⁵⁰邱仲麟從醫療史與社會文化史的角度研究割股療親，對割股療親的醫療觀念，割股的內涵與割股者的動機、割股的行動及其救護、割股知識的傳播、割股與國家政令的互動，以及士大夫如何面對這「不孝之孝」，如何合理割股的行為作了詳盡考察。⁵¹不過，邱氏的討論實以割股行為更加流行的明清為主，近年另有于賡哲以專文討論唐代割股療親的醫療觀念與流行的社會背景。⁵²

過去學者較少注意到孝道內涵、實踐方式、孝行評價，在不同階層、性別、地域、族群中的差異性。近十年來則出現若干研究，為孝道課題開啓新的視角。例如學者從性別角度，注意到《孝經》的孝道思想是以男性為主體，漢魏南北朝政府一貫推崇男孝女貞，孝道作為一種德性實有性別

⁴⁴ 陳登武，〈家內秩序與國家統治——以唐宋廿四孝故事的流變的考察為主〉，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：臺灣大學出版中心，2005），頁 287-298。此文亦收入陳登武，《地獄·法律·人間秩序：中國中古宗教、社會與國家》（臺北：五南圖書，2009），第五章〈法律與教化——二十四孝故事所見家內秩序與國家統治〉，頁 171-225，惟第 183 至 184 頁脫漏一段討論《白氏六帖》所收孝行之內容。

⁴⁵ 潘維和，《唐律上家族主義之研究》（臺北：中國文化學院法研究，1965），頁 346-353。

⁴⁶ 桂齊遜，〈我國固有律對於「禮」、「法」衝突的因應之策——以唐代「復仇」案件為例〉，收入《98'法門寺唐文化國際學術討論會論文集》（西安：陝西人民出版社，2000），頁 629-640。

⁴⁷ 黃怡純，〈唐宋時期的復讎——以正史案例為主的考察〉，《興大歷史學報》10（2000），頁 1-19。

⁴⁸ 陳登武，〈復讎新釋——從皇權的角度再論唐宋復讎個案〉，《臺灣師大歷史學報》31（2003），頁 1-36，收入氏著，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》（北京：北京大學出版社，2007），第六章〈「復仇」——國家公權與私刑的兩難〉，頁 224-255。

⁴⁹ 李隆獻，〈隋唐時期復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《成大中文學報》20（2008），頁 79-110。

⁵⁰ 金寶祥，〈和印度佛教寓言有關的兩件唐代風俗〉，氏著《唐史論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1982）。蔡景峰，〈唐以前的中印醫學交流〉，《中國科技史料》7：6（1986）。

⁵¹ 邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》6：1（1995.3），頁 49-92；〈人藥與血氣——「割股」療親現象中的醫療觀念〉，《新史學》10：4（1999.12），頁 67-114。

⁵² 于賡哲，〈割股奉親緣起的社會背景考察——以唐代為中心〉，《史學月刊》2006 年第 2 期，頁 87-95。

差異，唐代以前的孝子故事，男孝獨尊而孝女罕見，女子盡孝多以孝婦的姿態出現。⁵³但亦有學者持相反意見，認為中古時期女孝故事逐漸增加，且故事中孝女為孝殉身較孝子更為普遍，但女孝經常在沒有兄弟或丈夫缺席的情境中出現，孝女/孝婦往往只是「代理」孝子。⁵⁴廖宜方討論唐代的母子關係，亦多處論及士人行孝的方式，以及可能遭遇的困境。⁵⁵陳弱水對於唐代婦女文化與家庭生活的研究，雖非以孝道為主題，但多處觸及孝道價值作為出嫁女倫理行事的動機，或合理行為的「工具」，彰顯文化與行為之間複雜的互動。⁵⁶這些討論揭示出由於社會對於行動者身分、角色的諸多畫分，其實並不存在一理所當然的統一的孝道規範、實踐與評價標準，對於本論文研究的展開深具啟發。

綜合言之，目前唐代的孝研究數量不多，主題偏重於孝道觀、孝道文獻分析，對於歷史行動者身處的倫理情境，觀念、制度與行為實踐如何互涉等問題觀照較為不足；對於具體孝行的研究，多聚焦於割股、復仇等特殊行為，至於更與多數人切身相關的基本孝行幾乎未得到關注。基於以上的檢討，筆者擇取士人階層為研究對象，從其倫理角色出發，將孝道實踐置於時代環境之中，討論孝道倫理、官僚體制、社會風俗、宗教信仰等面向交會的情境脈絡如何交織出土人的孝道實踐。

四、研究取徑與章節安排

本文透過重建影響唐代士人實踐孝道的制度機制與情境脈絡，檢視士人階層事親有何特質，困境何在，如何解決倫理衝突。為了達成這個目標，筆者在研究架構上主要採取整體研究的策略，將社會文化主要認定的子道皆包容在內，從事生到事死的相關規範與實踐情形皆一一進行討論。優點是，將研究對象一生重要的孝親實踐鋪展開來逐一考察，更能掌握行動者的生命歷程與孝行實踐的推進、互動；將主要實踐項目並列展開，也更能看出個別孝行在整體孝道文化中的位置，避免過度放大某一項行為，並且注意孝道重心如何移動。在研究取徑上，考量行為實踐必須與環境情境連

⁵³ 勞悅強，〈《孝經》中似有還無的女性——兼論唐以前孝女罕見的現象〉，《中國文哲研究集刊》24（2004），頁293-330。

⁵⁴ Keith N. Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*, pp.164-186.

⁵⁵ 廖宜方，《唐代的母子關係》（板橋：稻鄉出版社，2009）。

⁵⁶ 陳弱水，《唐代的婦女文化與家庭生活》（臺北：允晨文化，2007）。

結，因此本文考察各項孝行，皆力求與時代制度、社會風俗、文化觀念、宗教信仰等脈絡結合，故研究方法上乃使用多元、綜合的取徑，涵蓋制度分析、個案研究、集體心態的考察，思想觀念的剖析等，試圖結合制度史、社會史、文化史的視角，重建更具立體感、多層次的孝文化圖象。

論文具體章節安排如下。全文除緒論與結論，共分為四章。第一章〈生養死哀〉，討論奉養父母與為親服喪。漢唐之間養親與服喪成為人子事親最基本的內容，士人以官為業，養親有賴於俸祿收入，入仕既是養親的手段，仕宦亦影響士人的倫理生活。本章考察士人實踐養親、侍親、服喪，如何受到隋唐仕宦體制變革，以及漢唐之間倫理法制化的影響；侍親與服喪有何規範，事親與仕宦有何衝突、如何調合取捨，評價為何。

第二章〈歸葬先塋〉，以祔葬先塋之禮俗為主軸，討論士人如何實踐葬親。隨著時代變遷，士人與鄉里關係逐漸淡薄，宦遊遷轉多造成卒歿異鄉，祔葬先塋往往需要遠途歸葬，更增困難。本章考察士人家族墓地如何形成、有何特色；祔葬先塋被視為亡者之孝，也是操辦葬事之子孫的孝行實踐，祔葬與孝道的連結背後涉及那些文化觀念；葬親既為子道義務，士人葬親遷延多年卻不時可見，阻礙葬事進行的主因為何，困難如何化解。

第三章〈追贈先世〉，以朝廷追贈官員先世為核心，討論士人揚名顯親的制度化。首先討論漢唐之間追贈官員先世的發展，揚名顯親如何化身為具體制度，唐代實施追贈如何與官僚體制結合；其次從士人家庭的角度，討論父母獲得追贈有何意義，如何與其他倫理價值、利益連結；最後討論國家何以提供官員顯親之榮，圍繞追贈先世所建立的孝道論述有何主張；追贈作為士人獨特的孝行實踐，與唐代士人的倫理處境有何關連。

第四章〈追孝與追福〉，討論祭祀祖先與追薦冥福。儒家以舉行祭祀為追孝，強調子孫終生不忘先人；唐代士人祭祀祖先可概分為家廟祭祀（含寢祭）及墓祭，相關儀節被納入官方規範、齊一推行。本節分析官方制定的家廟制度內容為何，對於祭祀祖先有何影響，興起於民間的墓祭有何特色，士人舉行祖先祭祀有何特殊之處。追薦冥福背後預設了先人死後須受罪譴，與佛教帶來六道輪迴與地獄業報等死後世界觀息息相關，認為子孫勤作宗教功德可以拯救先人，功德法事成為喪儀的一部份，並融入年中行事、日常生活，成為流行的孝道實踐。祭祀與追福皆是父母亡歿之後，孝子一生可持續實踐之孝行，然而二者連結的孝道觀念、強調的親子互動頗有差異，值得進一步比較討論。

最後結論將從官僚體制如何介入士人生活、士人的孝道實踐有何特

質、孝道實踐反映的家庭形態與秩序，以及孝道實踐走向體制化的意義等面向，對前幾章的研究作一綜論。



第一章 生養死哀

前 言

漢唐之間，奉養父母與為親服喪是孝子故事最常見的主題，¹被視為人子事親最基本的義務；士人研習儒家經典，以禮自持，理當為人倫表率，勉力實踐。士人以仕為業、以祿代耕，理論上既可實現經世濟民的抱負，又可實踐甘旨養親的子道，「以祿養親」乃是士人的理想。然而與魏晉南北朝相較，唐代士人身處於領土廣大的統一帝國，面對更加成熟的官僚體制，如何實踐以祿養親、並且同時承擔官員與人子的責任，受到仕宦體制、官僚規範更深入的影響。而隨著中古時期儒家倫理的法制化，親老歸侍、解官服喪等人倫理念，逐漸成為具體的官方規範與法律條文，由國家力量推行、監督，士人如何處理仕宦與事親之間的進退互動，必須依循制度，自主空間更為縮小。士人如何養親、侍親、服喪，和其追求仕宦的生涯選擇、進入仕途後的升遷發展，皆有密切關聯。

本章從仕宦體制、官僚規範與士人生活交會的面向，討論士人如何實踐養親與服喪，總分為三節。第一節考察士人求仕以養親的現象，分析養親如何成為入仕的理由，對於士人的仕宦選擇帶來什麼影響；人子取得官員身分後，對於奉養父母可能有何幫助或阻礙，孝養父親與孝養母親有何差異，取得祿養官榮必須付出什麼代價。第二節則反過來討論為侍養而解官的情形。親老、人子解官歸侍，原有經典上的依據，本節分析這項理念在中古時期如何逐漸納入官僚制度，唐代的給侍制度有何特色，對士人履行孝養有何影響，國家如何調節私門倫理與政務需求。第三節聚焦於官員為父母服喪的實踐。追溯中古時期為父母解官服喪的落實過程，唐代士人對於服喪起復的看法，以及拒絕起復事例中所反映的官員的倫理困境。

¹ 關於漢唐之間孝子故事內容的分析研究，可參考 Keith N. Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*, pp.113-163。

第一節 志在祿養

自春秋戰國以來，士人「學而優則仕」，將所學貢獻於經世濟民、行道立身，乃是士人的抱負，「以祿代耕」成爲士人維持生計的主要手段。²士人追求仕宦的動力也包含了取祿養親，漢代文獻屢有「家貧親老，不擇官而仕」的說法；³東漢毛義以祿能及親，雖守縣令亦捧檄而喜，親卒後，朝廷以公車舉爲賢良卻謝絕不至，成爲孝子爲親而仕的典範。⁴爲親而仕相較於行道而仕，動機雖迥然有別，但亦符合文化期待，同被視爲求仕的正當理由。漢唐之間，士人應當以祿養親的觀念埋根甚深，所謂「擇官而仕，非曰孝家」，⁵「養親」理所當然地成爲士人入仕的主要目的之一。

士人「以祿養親」的理念雖然漢代即已成形，但其實踐必須仰賴穩定的俸祿制度，魏晉南北朝時期，官員的俸祿支給有較大的變動，任官未必即能實現祿養。曹魏承漢末大亂，國家財政困難，「將吏奉祿，稍見折減，方之于昔，五分居一」。⁶西晉俸祿亦低，武帝曾以官員俸祿不足以「養親施惠」，下詔「議增吏俸」。⁷東晉南朝時期因內亂外患、豪族隱附民戶等問題，國家財政經常處於窘迫狀態，官員的俸祿支給並不穩定，有些官吏甚至未領有俸祿。⁸但國家對於部分俸祿頒發的調整，仍可見養親的需求被納入考量。宋、齊皆曾詔令清官二品或三品以上應食祿者，「有二親或祖父母年登七十，並給見錢」；⁹亦有官員以親老求祿，「加秩千石」。

² 見黃懷信主撰，《論語彙校集釋》（上海：上海古籍出版社，2008），卷19，〈子張第十九〉，頁1684；〔清〕焦循撰，《孟子正義》，卷20〈萬章下〉，頁685-687。

³ 引文見〔漢〕韓嬰撰、許維通校釋，《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980），卷7，曾子曰，頁247；另外劉向編纂的《說苑》、《列女傳》亦曾假子路、周南之妻闡述「親在，不擇祿而仕」的理念。見〔漢〕劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，1987），卷3，〈建本〉，頁59；張敬註譯，《列女傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1994），卷2，〈賢明傳〉，頁62。

⁴ 《後漢書》，卷39，〈劉趙淳于江劉周趙列傳〉，頁1294。

⁵ 《陳書》（北京：中華書局，1972），卷26，〈徐陵傳〉，頁331。

⁶ 見《三國志》（北京：中華書局，1974），卷25，〈高堂隆傳〉，頁715。

⁷ 見《晉書》（北京：中華書局，1974），卷3，〈世祖武帝本紀〉，頁56。西晉官吏基本俸祿數量低於東漢，可參考黃惠賢、陳鋒主編，《中國俸祿制度史（修訂版）》（武漢：武漢大學出版社，2005），頁79。

⁸ 參考汪征魯，〈魏晉南朝官職中的“言秩”與“不言秩”〉，《歷史研究》1990年第6期，頁20-38。

⁹ 見〔唐〕杜佑撰，王文錦等點校，《通典》（北京：中華書局，1988），卷35，〈職官十七〉。

¹⁰北魏初百官無俸，官員或「取給于人」，或「樵采自給」。¹¹孝文帝太和年間始頒俸祿，但實際上常因財政緊張而削減，北魏末年甚至停止發放，直到北齊、北周才恢復給祿；但北周的俸祿額依每年收成好壞而調整，並不固定。¹²魏晉南北朝俸祿制度的不完善，反映國家統治力量的不足，連帶使得官吏收入缺乏保障；但從另一個角度觀之，這個時期強宗大族擁有比較雄厚的社會經濟實力，士人的經濟生活可能可以依託於家族，而不必完全仰賴國家。

隋代俸祿制具有承上啓下的特點，規範較為明確，但享祚未久政權即分崩離析。唐代結束隋末動亂，經歷數十年休養生息，俸祿制度的實施也逐漸完善。總的說來，唐代官員收入大體分為俸錢、祿米、職田及祿力等；¹³祿力一項在盛唐逐漸合併入俸錢，且俸錢在整個俸祿系統中的比重不斷上升，中晚唐以降遂成為官員主要收入來源。¹⁴有學者指出唐代士人出仕不由鄉里，四處宦遊遷轉，喪失了故里基業，較中古前期更加依附於國家；其權力的行使必須憑藉國家的公權力，經濟來源也更加依賴國家的俸祿。¹⁵從這個角度觀之，俸祿與養親的連結，對於唐代士人而言可能變得更加緊密。

文獻經常可見唐代士人以養親為由而入仕求官。史傳稱楊綰「早孤家貧，養母以孝聞，甘旨或闕，憂見于色」，親友勸他干祿養親，楊綰於是參加貢舉。¹⁶薛贊墓誌述其早年嘗謂同輩：「古之子弟之禮，孝愛端凝，而何必讀書乃為□人？然則士資祿養，務速就業。」¹⁷於是倍功懇懇，專經登第。¹⁷貢舉乃唐代士人入仕之要途，從獲舉到及第，士人必須積極向達官貴人干謁自薦，汲營求仕的行動其實頗與士人風骨相違，在士人親自執筆的求薦書信中不乏刻意強調求祿養親的急切。初唐四傑之一的駱賓王，

俸祿」，「祿秩」條，頁 958；《南齊書》（北京：中華書局，1972），卷 7，〈東昏侯本紀〉，頁 98。

¹⁰ 見《南齊書》，卷 43，〈何昌壽傳〉，頁 759。

¹¹ 《北史》（北京：中華書局，1974），卷 21，〈崔宏傳附崔寬傳〉，頁 792；《魏書》，卷 48，〈高允傳〉，頁 1076。

¹² 參考黃惠賢、陳鋒主編，《中國俸祿制度史（修訂版）》，頁 139-150。

¹³ 唐代俸祿體系完備而複雜，研究成果甚多，研究回顧可參考胡戟等編，《二十世紀唐研究》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁 410-412。

¹⁴ 參考劉海峰，〈論唐代官員俸料錢的變動〉，《中國社會經濟史研究》1985 年第 2 期，頁 18。

¹⁵ 參考甘懷真，〈唐代官人的宦遊生活——以經濟生活為重心〉，收入中國唐代學會編輯委員會編，《第二屆唐代文化研討會論文集》（臺北：臺灣學生書局，1995），頁 39-60。長部悅弘討論隋代廢除辟召制以後，士人例往他鄉任官，居住地由鄉里轉往地方都市，經濟生活更須仰賴整備的俸祿制，亦凸顯士人更加依附於國家。見長部悅弘，〈隋の辟召制廢止と都市〉，《東洋史研究》44 卷 3 期（1985），頁 459-488。

¹⁶ 《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 119，〈楊綰傳〉，頁 3429。

¹⁷ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，1992），開成 048，頁 2203-2204。

描述自己本有志於棲隱，「將欲優游三樂，負杖以終年，棲遲一邱，鳴絃而卒歲」，但是因「糟糠不贍，甘旨之養屢空」，於是，「輕用自媒」，欲求一祿。¹⁸開元二十二年（734）王昌齡致書吏部侍郎李元紘，求為推薦，書未強調自己非不知沉潛待時，但「每思力養不給，則不覺獨坐流涕，」期盼侍郎能同情「啜菽負米」之心。¹⁹中唐文人李觀致書吏部員外郎奚陟，自述汲汲於謀取功名，「非為己也，有親而貧，旨養不充，僑處江介，無素基業，所以冀願速遂薄名寸祿，以給晨夕之膳也。」²⁰此類求薦書信以展現士人之文才、德行為目的，未必真實反映求薦士人的處境與內心，不過「養親」作為重要的孝行實踐，毫無疑問可作為士人追求仕途的堂皇理由。

唐代入仕管道有難易高低之別，對於後續升遷頗有影響，²¹有時士人為了儘快實現以祿養親，不惜放棄時人推崇、出身較佳的貢舉，屈就前程較不看好的入仕管道。柳宗元的從弟柳謀，舉進士「一再不勝」，「懼祿養之緩，棄去為廣州從事」，為養親棄科舉而就幕府辟召。²²晚唐庾游方「以少孤，太夫人春秋高，不願較藝競進，貴祿養速及」，因此以門蔭入仕。²³養親被視為人子的責任，成為敦促士人入仕為官的動力之一，不論是競逐科舉或屈就猥職，士人皆可以宣稱：一切都是為了父母。

士人若寄望以俸祿養親，收入多寡可能成為擇官的考量條件之一，而放棄更有前途的官職。德宗時，許康佐進士及第、又考中博學宏辭科，這樣的出身擁有最好的入仕條件，最可能任校書郎、正字，甚至畿縣縣尉等

¹⁸ [清]陳熙晉箋注，《駱臨海集箋注》（上海：上海古籍出版社，1985），卷8，〈上瑕丘韋明府啟〉，頁270。

¹⁹ 王昌齡著，胡問濤、羅琴校注，《王昌齡集編年校注》（成都：巴蜀書社，2000），卷5，〈上李侍郎書〉，頁257-259。

²⁰ 李觀，〈與吏部奚員外書〉，《李元賓文集》，收入王雲五主編，《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936），卷3，頁25-27。

²¹ 唐代入仕的管道，前期主要為門蔭、科舉，後期幕府辟召也相當重要；依出身之別，爾後仕途升遷發展亦有遲速高低。三種入仕途徑的綜合研究，可參考寧欣，《唐代選官研究》（臺北：文津出版社，1995）。關於唐人以蔭入仕，可參考愛宕元，〈唐代における官蔭入仕について〉，《東洋史研究》35卷2期（1976），頁71-102；毛漢光，〈唐代蔭任之研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》55：3（1984）：459-542；張兆凱，《漢—唐門蔭制度研究》（長沙：岳麓書社，1995）。關於科舉入仕研究甚多，與授官、遷轉較相關者如卓遵宏，《唐代進士與政治》（臺北：國立編譯館，1987）；王勛成，《唐代銓選與文學》（北京：中華書局，2001）。幕府辟召可參考石雲濤，《唐代幕府制度研究》（北京：中國社會科學出版社，2003）。遷官途徑研究，較早有孫國棟，〈從夢遊錄看唐代文人遷官的最優途徑〉，收入《唐宋史論叢》（香港：龍門書店，1980），增訂版（香港：商務印書館，2000），頁17-36。近年賴瑞和的兩本專著，對於仕人出身、遷轉等相關問題提研究甚詳，見賴瑞和，《唐代基層文官》（臺北：聯經，2004）；《唐代中層文官》（臺北：聯經，2008）。

²² 柳宗元，〈送從弟謀歸江陵序〉，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979），卷24，頁632-633。

²³ 庾崇，〈唐故長安縣丞庾府君（游方）墓誌銘并序〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺》第七輯（西安：三秦出版社，2000），頁135。

釋褐美職，從這些官職起步，往往升遷速度更多，且被視為將來宰輔的熱門人選。²⁴但康佐卻因家貧母老，捨棄美職，求為知院官。²⁵知院官是巡院的長官。²⁶屬差遺職，須帶「本官」以寄官品、俸祿。²⁷此處不知許康佐帶何本官，不過據學者研究，除了少數例外，多數知院官皆由郎官、御史充任，依貞元四年（788）俸祿標準，俸錢約為五萬至三萬，相較於校書郎一萬六千、畿縣尉二萬，待遇更加優渥許多。²⁸但是院官資歷向為士流所輕視，²⁹一般人銓衡仕途發展，不會捨校書郎求知院官，故許康佐的舉動當時「人或怪之」；後來母親亡故，康佐服除之後，「凡辟命皆不答，人乃知其為親屈」。³⁰

另一位德宗朝的官員姜公輔，任左拾遺充翰林學士，「歲滿當改官，公輔上書自陳，以母老家貧，以府掾俸給稍優，乃求兼京兆尹戶曹參軍」。³¹元和年間白居易以左拾遺充翰林學士，改官之際，皇帝聽其自擇，居易亦以「家素貧，甘旨或虧，無以為養，」請求比照姜公輔之例。³²翰林學

²⁴ 天寶以降，登進士又考中博學宏詞的士人入仕條件最佳，多先出任校書郎等釋褐美職。參考賴瑞和，《唐代基層文官》，頁 438、441。關於唐代士人升官的理想模式，參考賴瑞和，《唐代中層文官》，頁 24-39。

²⁵ 見《舊唐書》，卷 189 下，〈儒學下·許康佐〉，頁 4979；《新唐書》，卷 200，〈儒學下·許康佐〉，頁 5722。

²⁶ 在安史亂後，國家為整頓財政，先是設置十三巡院來管理占國家財政收入一半以上的鹽利，後來西北復有度支巡院，東南設鹽鐵轉運使系巡院，是唐代後期相當重要的財政機構；此外亦作為中央御史臺的「外臺」，負有監察地方行政的重要職責。關於唐代巡院的設置，可參考高橋繼男，〈劉晏の巡院設置について〉，《集刊東洋學》28（1972），頁 1-27；〈唐後半期に於ける度支使・塩鉄轉運使系巡院の設置について〉，《集刊東洋學》30（1973），頁 23-41。李錦綉，《唐代財政史稿》（下卷·第一分冊）（北京：北京大學出版社，2001），頁 95-102。

²⁷ 關於唐代後期職事官的階官化，簡要清楚的說明可參考張國剛，〈唐代階官與職事官的階官化論述〉，《中華文化論叢》1989 第 2 輯，頁 71-90。

²⁸ 見〔宋〕王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，卷 506，〈邦計部·俸祿二〉，頁 5759。參考高橋繼男，〈唐後半期の官界における知院官（度支・塩鉄轉運巡院の長官）の位置について〉，收入《堀敏一先生古稀紀念中國古代の國家と民眾》（東京：汲古書院，1995），頁 599-621。

²⁹ 《南楚新聞》記載，唐末有一王君新授柳州刺史，拜謁侍郎王凝，自稱乃其族子姪。席間王凝詢問前任何官，王君答曰：「昨罷職北海鹽院，旋有此授」。凝聞之，不悅。既退，凝復召其子謂曰：「適來王君，資歷頗雜，的非吾之枝葉也。」於是檢其家譜，拆穿王君謊言。見李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 238，〈詭詐〉，「王使君」條，頁 1836 引《南楚新聞》。王凝起疑的關鍵就在於士族子弟向來不齒於任院官。參考李錦綉，《唐代財政史稿》（下卷·第一分冊），頁 416-417。唐代的世家大族並非一依附性強、範圍狹小的親屬集團，其藉以殊分族屬、確認同族關係的關鍵全在於可靠的家譜。參考詹森（David G. Johnson）撰，耿立群譯，〈世家大族的沒落——唐末宋初的趙郡李氏〉，收入陶晉生等譯，《唐史論文選集》（臺北：幼獅文化，1990），頁 231-339。

³⁰ 見《舊唐書》，卷 189 下，〈儒學下·許康佐〉，頁 4979；《新唐書》，卷 200，〈儒學下·許康佐〉，頁 5722。

³¹ 見《舊唐書》，卷 138，〈姜公輔傳〉，頁 3787。

³² 參見白居易，〈奏陳情狀〉，〈謝官狀〉，收入《白居易集》（北京：中華書局，1979），卷 59，

士也是差遺職，³³故此處左拾遺與京兆府戶曹參軍只是帶有階官作用的「本官」，³⁴而非實際執行其職務。秩祿繫於「本官」，歲滿亦有升遷，拾遺官品為從八品上，秩滿常轉補闕（官品從七品上）。³⁵而京兆府戶曹參軍的官品則為正七品下，略高於補闕。但是唐代官職高低，並非單看官品，拾遺、補闕官秩雖卑，卻是皇帝「侍臣」，屬於清貴的「供奉官」，在街上即使遇到御史中丞（官品正四品下）亦不須迴避；京兆府判司地位雖高於一般州縣，³⁶但屬於外官系統，仍不如某些京官、臺省官清貴，故有學者將拾遺、補闕列入「中層文官」，而判司只是「基層文官」。³⁷當時拾遺每月俸錢約三萬，補闕三萬五千，³⁸而京兆府戶曹掾的俸錢卻有「四五萬」，³⁹以之養親當更優裕。白居易在除官後，賦詩言志，祿養及親的喜悅躍然篇章：

詔授戶曹掾，捧詔感君恩。感恩非為己，祿養及吾親。
 弟兄俱簪笏，新婦儼衣巾。羅列高堂下，拜慶正紛紛。
 俸錢四五萬，月可奉晨昏。廩祿二百石，歲可盈倉困。
 喧喧車馬來，賀客滿我門。不以我為貧，知我家內貧。
 置酒延賀客，客容亦歡欣。笑云今日後，不復憂空樽。⁴⁰

許康佐、姜公輔與白居易之擇官，實與當時士人理想的仕進路線不完全吻合，他們的選擇更偏重於取得豐厚的待遇以養親。求任外官以養親，於盛唐已有例有循。學者指出，唐代前期六品以下外官月俸普遍高於同品之京官，但是京官接近權力核心，更有利於昇遷，故「物議重內官而輕外

頁 1257-1258。《舊唐書》，卷 166，〈白居易傳〉，頁 4344；《新唐書》，卷 119，〈白居易傳〉，頁 4302。

³³ 學界關於唐代翰林學士的研究已甚詳備，專書有毛蕾，《唐代翰林學士》（北京：社會科學文獻出版社，2000）；單篇研究舉目回顧，可參考胡戟等編，《二十世紀唐研究》，頁 95，以及賴瑞和，《唐代中層文官》，頁 138 註 93。

³⁴ 拾遺、參軍在唐代作為階官的情況，可參考賴瑞和，《唐代基層文官》，第四章，頁 272-279；《唐代中層文官》，第二章，頁 131-147。二文皆曾舉白居易為例。

³⁵ 參考岑仲勉，《郎官石柱題名新考訂》（上海：上海古籍，1984），頁 219-220。

³⁶ 唐代參軍名目雖多，主要可分為兩類。一類未冠任何職名，單稱「參軍」；另一類冠以各種職名，如司功參軍、戶曹參軍、錄事參軍等，唐代文獻常統稱為「判司」。參考賴瑞和，《唐代基層文官》，第四章，頁 223。

³⁷ 參考賴瑞和，《唐代中層文官》，第二章，頁 114-119；《唐代基層文官》，第四章，頁 259-264。

³⁸ 見〔宋〕王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，卷 506，〈邦計部·俸祿二〉，頁 5759；《新唐書》，卷 55，〈食貨志〉，頁 1403。

³⁹ 見白居易，〈初除戶曹喜而言志〉，收入《白居易集》，卷 5，頁 98。此處白居易所言俸錢數額，多於《冊府元龜·邦計部·俸祿二》與《新唐書·食貨志》所載，陳寅恪早已為文解析，推論出唐代中晚以後，地方官吏除法定俸料外，尚有其他未載於法令而可認為正當之收入者，實際收入遠較史籍記載為多。見陳寅恪，〈元白詩中俸料錢問題〉，原載《清華學報》第 10 卷第 4 期（1935.10），收入《金明叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁 65-80。

⁴⁰ 見白居易，〈初除戶曹喜而言志〉，收入《白居易集》，卷 5，頁 98-99。

職」，但已有部份士人爲經濟因素，不惜求爲外任。⁴¹開元初年，李拙「進士擢第，吏曹考判，又登甲科。以京職祿微，闕於致養，請授晉陵郡武進縣主簿」。⁴²約略同時之德音，亦出現這樣的內容：

有家道貧迫，情願外任者，亦令所司勘績闕，量才注擬。⁴³

這些訊息反映部份士人擇官可能以養親爲由考量俸祿厚薄，而朝廷也給予正面回應提供支持。⁴⁴

安史之亂以後，外官俸祿超越京官的情形更爲明顯，⁴⁵德宗貞元年間，宰相李泌奏請增加京官月俸，奏文提到當時因外官祿厚，吸引士人捨京官就外官的現象：

州刺史月奉至千緡，方鎮所取無藝，而京官祿寡薄，自方鎮入八座，至謂罷權。薛邕由左丞貶歙州刺史，家人恨降之晚。崔祐甫任吏部員外，求爲洪州別駕。使府賓佐有所忤者，薦爲郎官。其當遷臺閣者，皆以不赴取罪去。⁴⁶

李泌指出，由於京官收入寡薄，士人從地方入爲京官彷彿如受懲，出貶爲外官反而歡喜，即使是遷爲清貴之臺閣官，也有人故意不赴任而取罪外調，認爲內外官祿厚薄不均，造成「外太重，內太輕」的局面。李泌此奏爲了爭取京官加俸，形容或有誇大。關於唐代前後期內外官輕重變化的問題，不是筆者關注的重點，⁴⁷筆者注意的是官員追求以甘旨養親，或是有龐大

⁴¹ 引文見《通典》，卷33，〈職官·郡太守〉。討論見羅彤華，《唐代官方放貸之研究》（板橋：稻鄉，2008），頁93-94。

⁴² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶271，頁1721。

⁴³ 蘇頲，〈居大明宮德音〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1966），卷440，頁2225下-2226上。蘇頲卒於開元十五年，又此德音中提到「太上皇宴居」，「先天以來」云云，應作於開元初。參考李燕捷，〈唐代後期內外官輕重辨〉，《社會科學戰線》1992年第4期，頁164。

⁴⁴ 不過朝廷支持外任養親有其限度，基本上不能影響政事公務的運作。例如開元六年（718），史官吳兢提出外調「試典一郡」的乞求，理由之一並是「兢父致仕已來，俸料斯絕，所冀祿秩稍厚，甘脆有資。」但玄宗以爲良史難得，「私願或愜，公道若何？」開元八年（720）將兢父從鄭州長史升遷爲鳳州刺史，仍聽致仕，推測此舉是以提高兢父的致仕待遇取代吳兢外任養親之請。見〔宋〕王欽若等編纂，周勳初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，卷554，〈國史部一·恩獎〉，頁6350。

⁴⁵ 參考劉海峰，〈唐代俸祿錢與內外官輕重的變化〉，《廈門大學學報》，1985年第2期，頁106-114。陳仲安、王素，《漢唐職官制度研究》（北京：中華書局，1993），頁346-349。

⁴⁶ 見《新唐書》，卷139，〈李泌傳〉，頁4635。

⁴⁷ 學者從不同角度考察唐代前後期是否存在內外官輕重變化的現象，目前似仍未有共識。從俸祿厚薄角度觀察，可參考劉海峰，〈唐代俸祿錢與內外官輕重的變化〉，《廈門大學學報》，1985年第2期，頁106-114；李捷燕，〈唐代後期內外官主要經濟收入對比——唐代內外官輕重問題研究〉，《晉陽學刊》1990年第1期，頁59-65。從內外官遷轉途徑切入的研究有長部悅弘，〈唐代州刺史研究——京官との関連〉，《奈良史學》9（1991），頁27-51；李燕捷，〈從內外官遷轉規律看唐代內外官遷轉之輕重〉，收入河北師範學院編，《祝賀胡如雷教

家口仰賴扶助，而可能影響選官志向；爲了謀求厚祿，可能放棄有利於將來仕途發展的清美官職，不過清美官職對於士人的吸引力其實一直存在，反映的是兩種不同的擇官取向與需求。

士人欲尋求甘旨供養，在官美與祿豐不能兼得的情況下，可能委屈自己「不擇官而仕」；然而有朝一日若能官貴顯達，便能進一步榮養其親。中晚唐崔邠兄弟六人皆官至三品，歷官清顯，累知貢舉，言冠冕者，許爲世雄。其母李氏因六子仕途亨通，得以安享富貴尊榮：

邠爲太常，豐爲大農，咸白髮貴綬，以奉膳羞；諸季翩翩人傑，各以簪裾，給事左右，愉愉然先意無違。鼎鐘致養，居然一室，雍熙太和，言世榮者，舉無以比。……二十餘年，人倫之首。六子來侍，如龍如虎。眾婦來饋，維筐及筥。佩玉鳴環，交響庭戶，申申秩秩，歡不踰矩。⁴⁸

李氏爲寡母二十餘年間，諸子的仕途步步高升，尤其長子、次子位至三品高官，兄弟皆於京城任官，竟能朝夕侍養母親左右。崔家於光德里置有宅邸，四世同爨，⁴⁹李氏在兒媳環繞中過著錦衣玉食的生活，安度晚年。猶有進者，隨著仕途通達，崔邠兄弟不僅提供母親豐厚的物質生活，也爲母親的生命帶來尊貴光榮：

當永貞之初，順宗踐阼，澤流百葉。長子邠時爲詞臣，草冊書，以文當進階，遂上疏乞移榮於親。上俞之，特封清河郡太君。士林聳慕，皆自痛其不及。⁵⁰

順宗即位時大赦施恩，其中的恩典包括「冊命官受顧命撰制詔，及修冊文并寫制詔官等，賜爵加階勳，進改有差」。⁵¹崔邠時任中書舍人，草冊書，合有賜爵加階之賞，卻上疏乞求將這份榮譽轉讓給母親。按此次大赦亦包含京常參官「父歿母存者，與邑號」的恩典，⁵²故崔邠之母原本就當有命

授七十壽辰中國古史論叢》(河北教育出版社, 1995), 頁 106-126; 劉詩平, 〈唐代前後期內外官地位的變化——以刺史遷轉途徑爲中心〉, 《唐研究》第 2 卷 (1996), 頁 325-344。從某一官職地位的變遷考察, 見夏炎, 〈從刺史的地位看唐代內外官的輕重〉, 收入杜文玉主編, 《唐史論叢》第 9 輯 (西安: 三秦出版社, 2007), 頁 87-104。

⁴⁸ 劉禹錫, 〈故朝散大夫檢校尚書吏部郎中兼御史中丞賜紫金魚袋清河縣開國男贈太師崔公神道碑〉, 收入《劉禹錫集》(北京: 中華書局, 1990), 卷 3, 頁 38-41。

⁴⁹ 見《新唐書》, 卷 163, 〈崔邠傳附弟鄂〉, 頁 5019。

⁵⁰ 劉禹錫, 〈唐故朝散大夫檢校尚書吏部郎中兼御史中丞賜紫金魚袋清河縣開國男贈太師崔公神道碑〉, 收入《劉禹錫集》, 卷 3, 頁 39-40。

⁵¹ [宋]王欽若等編纂, 周勛初等校訂, 《冊府元龜(校訂本)》, 卷 81, 〈帝王部·慶賜三〉, 頁 884; 另見 [宋]宋敏求編, 洪丕謨、張伯元、沈敖大點校, 《唐大詔令集》(上海: 學林出版社, 1992), 卷 2, 頁 9。

⁵² [宋]宋敏求編, 洪丕謨、張伯元、沈敖大點校, 《唐大詔令集》, 卷 2, 頁 9。

婦之封。依制度，授封命婦品級乃依夫、子之散品，崔邠當時職事官為五品，散品不詳，但可能原本只足以讓母親封縣太君，而因主動上表乞移賜階，皇帝優詔特封其母為郡太君，一舉提升母親的命婦等級，榮上加榮。

崔邠以官顯親的作為尚不只如此。《舊唐書·崔邠傳》曰：

〔崔邠〕後改太常卿，知吏部尚書銓事。故事，太常卿初上，大閱四部樂於署，觀者縱焉。邠自私第去帽親導母輿，公卿逢者回騎避之，衢路以為榮。⁵³

自漢以來，太常卿因掌邦國禮樂、郊廟、社稷之事，事重職尊，故為九卿之首，迄唐不變。⁵⁴新任太常卿到職日，舉行大閱四部樂的典禮，並開放百姓觀賞，這既是太樂署迎接新長官到任的儀式，也是國家給予太常卿的尊榮，而崔邠卻利用這個機會，公開榮耀自己的母親。在到職日那天，崔邠脫去官帽，從家門口親自導引母親的車輿前往官署，參加就職典禮，路上相遇之官員車馬莫不主動回避，對崔邠之母表示尊重，這對母子——國家倚重的新任太常卿，以及生養出如此優秀子嗣的太常卿之母——成為當日長安城百姓讚慕的焦點。⁵⁵崔邠的孝道實踐與其仕宦成就密切結合，以厚祿養親，以官爵榮親，成為當朝人倫典範。

然而人子官位顯榮，對於父親與母親的影響並不完全相同。女性的性別角色被界定為「從人」，且一般女性於政治領域並沒有可資扮演的角色，當母親身分隨著兒子從家門延伸而出，仍然可以按照母子關係應有之倫理秩序來互動；但是同為男性的父親則不同，性別角色期盼男性獨立、主動，父親缺乏「從子」的合理性，若父子同為官員，官僚階層另有一套尊卑次序，可能造成公廷倫理與私門倫理產生衝突。例如初唐裴虛己尚睿宗女霍國公主，官拜從三品之光祿卿，其父裴居士的致仕官只達四品；「官入私門，自多伊愧」，於是裴虛己上表請求將父親本品與己互換，以盡為子之道。⁵⁶

⁵³ 《舊唐書》，卷 155，〈崔邠傳〉，頁 4117。

⁵⁴ 〔漢〕王隆撰、胡廣注，《漢官解詁》，引自（清）孫星衍等輯，周天游點校，《漢官六種》（北京：中華書局，1990），頁 13。中唐常袞〈授楊綰太常卿制〉，亦言太常卿「事職尊冠九卿之首」。見〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 396，頁 2010 下。

⁵⁵ 關於唐代官員如何在公共空間為母親營造榮譽，可參考廖宜方，《唐代的母子關係》（臺北：稻鄉，2009），頁 70-76。

⁵⁶ 裴虛己讓官表由李嶠代筆，文中僅稱裴駙馬，而父名居士。檢《新唐書·宰相世系表》，裴居士出身河東裴氏東眷裴，官太子少詹事，子虛己（應為己），光祿卿、駙馬都尉，正與表文所記相合，裴駙馬即裴虛己應無可疑。據《新唐書》所載，睿宗女霍國公主下嫁裴虛己。見李嶠，〈為裴駙馬讓官與父表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 578，頁 2987 下-2988 上。《新唐書》，卷 71 上，〈宰相世系表一上·裴氏·東眷裴〉，頁 2227；卷 83，〈諸

相較於「母以子貴」經典有據、史不絕書，唐代且有完備的命婦制度，讓散階五品以上官員可依制度顯榮母親；⁵⁷父親因子貴而取得官榮，發展較晚，且至於唐代也並未成為固定的制度。玄宗天寶七載（748）因冊尊號而頒布大赦，始令內外文武五品已上職事官「父祖見在而無官者，各授一官，仍聽致仕」。⁵⁸此後恩授某一層級以上官員之父致仕官，經常伴隨著大赦追贈官員先世一同進行（詳見表 3-2）。由於條件經常是「父無官」或父官未達五品者，才可授予致仕官，對於累世顯宦之家應當作用不大，而對父祖身分低或官位卑微的新貴家庭較具影響。「父以子貴」的實現可能受到「揚名顯親」理念更進一步擴散而生發，從社會發展觀之，唐代的高級官員不再完全由士族壟斷，統治階層的流動相較於南北朝逐漸增加，亦是背景之一。

由於父從子得官是皇帝大赦時才得以獲致的殊恩，與母親平時便可由命婦制度從子得封不同，這也造成子貴榮親的實現，於父於母有所不均。但筆者管見所及未見唐代官員對此提出異議，五代至宋初卻不斷出現批評與修正，應當與唐末喪亂，士族淪亡，統治階層出身產生較大變動有關。出身微賤得以躋入統治階層的情況更加普遍，臣僚之母可待子貴提升地位，父親，父母封授不平的現象更加尖銳。五代後晉有官員對此提出「名教不順」的批評，以為官員品秩及格者，父母在，「與封其母，不言其父」，有父賤母貴、夫卑妻尊之嫌，宜令臣僚父已有官爵者「敘進資品」，未仕者「授以致仕，或同正官」，由官其父而敘封其母，俾使「父母俱榮」。這個奏議得到支持，敕命將臣僚父以子貴授致仕官、同正官編入令式。⁵⁹筆者推測官資敘進或授予官職，與封授邑號畢竟不同，涉及職官員額、待遇、政務運作等實質問題，授官冗濫可能造成官僚制度混亂，形成統治危機。因此以官位顯榮父祖多以死後追贈官的形式實踐（請見第三章討論），宋代以降依然如此。⁶⁰不過某些調整可以看出五代以來朝廷意識到公廷秩序

帝公主》，頁 3657。類似的情形還可以孫逖為例，見《舊唐書》，卷 190 中，〈文苑中·孫逖傳〉，頁 5044；《新唐書》，卷 202，〈文藝中·孫逖傳〉，頁 5760。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 57-58。

⁵⁷ 關於中古時期「母以子貴」理念對於現實人倫的影響，可參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子》（臺北：臺大出版委員會，2001），頁 62-81，132-140。中古時期官員母妻受封命婦的發展梗概，以及唐代官員申請授封命婦以榮顯母親的情形，可參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 39-57。

⁵⁸ 見〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敦大點校，《唐大詔令集》，卷 9，〈天寶七載冊尊號赦〉，頁 49。

⁵⁹ 見《冊府元龜（校訂本）》，卷 476，〈臺省部·奏議七〉，殷鵬奏疏，頁 5391-5392。唐五代因朝廷敘封造成私門倫理尊卑有所矛盾的析論，可參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 57-62。

⁶⁰ 宋代追贈官員父祖的規範頗為詳盡，可見《宋史》（北京：中華書局，1977），卷 163，〈職官志三·吏部〉，頁 3836-3838；卷 170，〈職官志十·雜制·贈官〉，頁 4083-4086。

入於私門可能影響家庭秩序，女性受爵不再裂郡稱君，而改稱「孺人」，且更強化「婦道」與妻從夫受爵的理念。⁶¹

仕宦與孝道實踐的關係頗為複雜，並非全然皆為正向。受到唐代入仕管道，以及銓選、任用等制度的影響，士人一旦追求入仕作官，往往必須離家宦遊，士人家庭中親子、夫妻、手足間共同生活的時間可能大為減少。陳子昂詩云：「委別高堂愛，窺覩明主恩。今成轉蓬去，嘆息復何言」；⁶²士人為求仕而離親，宦遊的生涯模式對於如何侍奉父母、經營家庭，皆可能產生深刻影響。⁶³

人子侍養父母、與父母同住，應是普遍的價值，然而唐代士人追求祿養，便難免宦遊遷轉，因此除了俸祿厚薄是否足養，官員也必須考量如何兼顧仕宦與侍親。最理想的模式可能是父母隨子之官，人子得以仕、養兼全。高宗時孫承景「情深色養，有懷捧檄」，「從宦河東，奉（其父）以之官，獲申溫清」；⁶⁴武周時柳崇約曾任始州黃安縣丞、常州司法參軍事，母親杜氏「板輿之任」，不離左右，誌稱「〔崇約〕視膳餘閒，既無忘于薄領；從政多暇，曾不虧於服勤」，可謂「居孝移忠，自家形國」。⁶⁵而未接父母赴任，或有「子道未足」之譏。初唐皇甫無逸官任益州大都督府長史，其母留居長安，傳來疾篤的消息。無逸「性至孝，承問惶懼，不能飲食，因道病而卒」。朝廷議諡，太常原擬為「孝」，但有官員駁之曰：「無逸入蜀之初，自當扶侍老母，與之同去，申其色養，而乃留在京師，子道未足，何得為孝？」結果以「良」定諡。⁶⁶可見即使官員宦遊遷轉乃為公務，侍親左右仍被視為基本的子道。

然而士人即便有心迎侍父母赴任，也必須尊重父母的意願。張九齡家在嶺南，母親「樂在南國，不欲北轅」，並未隨子之官；⁶⁷賈崇璋自太原樂平遠調江南縉雲，其母「以為太行孟門，勾吳甌越，天下至險」，「不行矣」。⁶⁸人之常情多眷戀故鄉，行旅過程復有舟車勞頓、交通風險，移居他鄉又

⁶¹ 參考萬靄雲，〈宋代命婦之研究〉（臺北：中國文化大學史學系碩士論文，1992），頁 21-24。

⁶² 陳子昂，〈宿空舫峽青樹村浦〉，收入《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷 84，頁 912。

⁶³ 目前已有胡雲薇的研究勾勒士人宦遊對於家庭的影響。見胡雲薇，〈從唐代官員的宦遊生活看其對家庭的影響〉（國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2004）；〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》41（2008），頁 65-107。廖宜方針對仕宦與養親交會的各個面向，也有細緻的討論。廖宜方，《唐代的母子關係》，第八章〈志與養〉，頁 267-315。

⁶⁴ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，文明 001，頁 714。

⁶⁵ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天授 004，頁 795。

⁶⁶ 《舊唐書》，卷 62，〈皇甫無逸傳〉，頁 2386。

⁶⁷ 徐浩，〈唐尚書右丞相中書令張公神道碑〉，收入〔清〕董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷 440，頁 4489 下-4492 上。

⁶⁸ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 200，頁 1671。

恐有風候適應等問題，這些因素皆可能讓老邁的雙親裹足不前。倘若經濟條件許可，且有媳婦或其他子弟照應，父母可能選擇留在家鄉。⁶⁹不少唐人小說亦描述母親「戀故產，不之官」的情節，可推想現實中大概存在不少不願離開鄉里、隨子之官的母親。⁷⁰

對於父親而言，是否隨子赴任，除了意願問題，又別有角色身分的定限。不少士人家庭代代入仕為官，父親也有自己的官職，父子可能各自宦遊，難以同住一地。如中唐張銳任太常寺丞兼江陵府倉曹，迎侍其母至江陵，「申祿養也」，但其父時任虢州長史，顯然無法得到張銳的侍養。⁷¹前述榮養母親足為典範的崔邠，其父崔倕亦以官為業，曾任職鄭州、蒲州、袁州等地，並長期於河中督理鹽務；當崔邠展開自己的宦途，應進士、登制舉，解褐渭南尉，父子勢必分居兩地。而崔倕六十五齡而卒，崔邠當時才官至拾遺，亦不及榮養父親。⁷²學者指出，在累世為官的家庭中，高層、中層官員之子，官位多不如父親，低層官員之子，大多也只任低品官，⁷³從這個角度觀之，人子的祿養對於父親的意義可能不若母親。而且社會觀念對兩性的期待不同，身為男性的父親亦負有主動、自力謀生的責任；身為女性的母親則須「從人」。再者，夫妻結婚時，丈夫一般較妻子年長，⁷⁴人子入仕後，與母親生命交疊的時間通常較長；若父親先過世，人子奉養母親更是責無旁貸。可見雖然父與母皆是人子孝養的對象，但由於夫妻婚姻年齡結構的落差，以及性別文化影響了角色分配與關係期待，人子孝養父親與孝養母親的情境與意義，其實存在著差異。⁷⁵或許因為如此，史料對於人子孝養母親的記載往往較父親著墨更深。

違親適遠者平日關於溫清，只能利用休假往返省親，朝廷管理官員休

⁶⁹ 參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 303-304；胡雲薇，〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》41（2008），頁 90-91。

⁷⁰ 例如《太平廣記》，卷 122，〈報應〉，崔尉子條、陳義郎條，頁 856、858。參考胡雲薇，〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》41（2008），頁 91-92，註 80。

⁷¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆 034，頁 1782。

⁷² 見劉禹錫，〈故朝散大夫檢校尚書吏部郎中兼御史中丞賜紫金魚袋清河縣開國男贈太師崔公神道碑〉，收入《劉禹錫集》（北京：中華書局，1990），卷 3，頁 38-39；《舊唐書》，卷 155，〈崔邠傳〉，頁 4117。

⁷³ 毛漢光曾利用墓誌資料進行過統計，指出大部份官宦家庭，子孫官位下降，漸漸沈澱在官僚體系的低層。見毛漢光，〈唐代統治階層下降變動之研究〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》第 3 卷第 1 期（1993），頁 16-27。

⁷⁴ 學者以《唐代墓誌彙編》和《唐代墓誌彙編續集》為主要材料，勾檢出 574 對能推算出年齡差異的夫妻，進行統計，得出夫年長於妻的比例為 85.36%，平均年齡差異為 7.88 歲，年齡差異在 10 歲以內最常見，其次是 11~20 歲，兩組所佔比例已超過 70%。參考萬軍傑，〈唐代夫婦年齡差異探析〉，《紀念西安碑林九百二十周年華誕國際學術研討會文集》（北京：文物出版社，2008），頁 199-211。

⁷⁵ 參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 288-289。

假差勤亦有相關的規定：

諸文武官若流外已上長上者，父母在三百里外，三年一給定省假三十日；……除程。若已經還家者，計還後年給。其五品已上，所司勘當，於事無闕者奏聞。不得輒自奏請。⁷⁶

關於唐代省親假的規定，不同文獻的記載略有出入，故規範內容猶有部份疑義，⁷⁷但是存在官員省親假的規範應是毫無疑問，亦反映士人因宦離親頗為普遍。官方雖明定給假省親，卻又特別針對五品以上官員請假予以限制，必須由部門長官確任公務處理妥當才准上奏，這應是考量五品以上官員所任職事通常較為重要，避免因官員請長假影響政務，朝廷仍握有是否准假的權力。

省親假必須是與父母所在達相當距離才可請休，官員的任所若與父母所在距離不遠，部分節慶如元日、冬至、清明，各有四至七天不等的假，而每年的田假、授衣假也各有十五日，應可趁便覲親。⁷⁸不過五品以上官員請假出境，皆須吏部奏聞；⁷⁹地方長官亦不得私自出境，唐律規定「諸刺史、縣令、折衝、果毅，私自出界者，杖一百」。⁸⁰可見公廷規範對於官員生活介入甚深，包括寧省父母等私門倫理的實踐必須配合官方規範來進行。因此父母若未隨子赴任，親子之間的相處可能只有短暫的節假或田假等特殊休假，以及三年才有一次的定省假，而位居五品以上官員或地方長官，因職任更重，省親假、出境皆須上奏朝廷核可，覲親一面並不容易。

親子分離兩地，必然增添士人行孝的困難，即便遠宦違親乃受制於官僚體制，子道有虧的嫌疑仍可能令人子備感壓力，宦遊的道路上少不了士人往來省親的身影。楊知言養親甚謹，於滄州任幕府官期間，「常以違遠，不違司署，凝寒烈暑，奔走道路間」。⁸¹慕容知敬於絳州任官，其父則官於

⁷⁶ 見趙大瑩，〈唐假令寧復原研究〉，收入天一閣博物館、中國社會科學院歷史研究所天聖令整理課題組校證，《天一閣藏明鈔本天聖令校證附唐令復原研究》下冊（北京：中華書局，2006），「唐3」條，頁593。

⁷⁷ 日本學者仁井田陞根據《開元禮》、《唐六典》、《唐會要》、《太平御覽》復原此條假寧令：「諸文武官若流外已上者，父母在三千里外，三年一給定省假三十日；五百里五年一給拜墓假十五日，並除程。若已經還家者，計還後給，其五品已上，所司勘當於事每闕者奏，不得自奏請。」見《唐令拾遺》（東京：東京大學出版會，1933），〈假寧令第二十九〉，頁736。

⁷⁸ 關於官員利用節假探訪家人，可參考胡雲薇，〈從唐代官員的宦遊生活看其對家庭的影響〉，頁131-133。

⁷⁹ 見《唐六典》，卷2〈尚書吏部〉，「考功郎中」條，頁35。

⁸⁰ 見劉俊文，《唐律疏義箋解》（北京：中華書局，1996），卷9，〈職制〉，「刺史縣令私出界」條，頁709。

⁸¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸通011，頁2386。

衛州，知敬以「久隔晨昏，深思定省，隆暑之月，駕言遄邁，冒茲炎鬱，遂積疲痼，登涉往來，斬加沉篤」，竟因此而病卒。⁸²絳州位於河東道南部（今山西省南部），衛州則位於河北道南部（今河南省西北部），以直線最短距離估算，相距約 850 里，⁸³但需越過絳州、澤州間的烏嶺山脈，以及澤州、衛州間的太行山南段，⁸⁴若以陸路移動最快速的馬騎來估算，官方程限「日七十里」，⁸⁵應是最低標準，一般可能在一百里左右，⁸⁶單趟路程便須八、九日以上。墓誌描述慕容知敬冒著炎暑天氣，疾馳趕路，導致不堪疲累，勞鬱內積而病歿。

因奔波省親而病卒自是少數不幸的例子，但士人因離親而必須省親，兩地相隔的不安、兩地往來的辛苦，可能成為士人身心的一大負擔。士人若久宦於外不歸省親，可能被視為不孝而受到譴責。中唐于公異少時不為後母所容，遊宦成名之後，亦不歸鄉里，遭人向朝廷舉發，由是「名位不振，輾軻而卒」。⁸⁷孝道被士人視為基本道德，士人行止是否符合孝道往往較受關注；人子居於倫理關係的下位，履行子道不容有個人的喜惡。

為了兼顧子道，人子或可能在擇官時，盡量接近父親的任所，或遷就母親的喜好。⁸⁸初唐張鷟自長子縣尉換介休縣主簿，再調洪洞丞，皆在河東道，以「太夫人在堂，官求近便，故累徙而不進也」。⁸⁹貞元年間令狐楚進士登第，桂管觀察使王拱愛其才，啓奏朝廷辟之，但「楚以父掾太原，有庭闈之戀」，乞歸奉養，選擇回到太原府受辟幕職。⁹⁰劉禹錫受杜佑辟召為徐泗節度幕僚，其母告訴兒子：「吾不樂江淮間，汝宜謀之於始。」禹錫後來設法改調京兆府渭南縣主簿。⁹¹一般而言，朝廷銓選時多會事先徵詢選人的意願，儘量給予方便，⁹²可能有助於相對縮小官員宦遊移動的範

⁸² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸亨 077，頁 566。

⁸³ 絳州東至澤州約 440 里，澤州東踰山至衛州又 410 里，絳州至衛州的直線距離近於 850 里。見〔唐〕李吉甫撰，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983），卷 12，〈河東道一〉，「絳州」條，頁 330；卷 15，〈河東道二〉，「澤州」條，頁 423。

⁸⁴ 絳州到衛州可能的行走路線，參考嚴耕望，《唐代交通圖考》第五卷河東河北區（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1986），圖十九「唐代河東太行區交通圖（南幅）」。

⁸⁵ 見《唐六典》，卷 3，〈尚書戶部〉，「度支郎中」條，頁 80。

⁸⁶ 一般乘馬日行一百里左右，乃學者利用韓愈的出行資料所估算的數字，參考黃正建，〈韓愈日常生活研究〉，《唐研究》第 4 卷（1998），頁 265-266。

⁸⁷ 《舊唐書》，卷 137，〈于公異傳〉，頁 3767。

⁸⁸ 廖宜方針對母親影響人子擇官的情形也做了討論，讀者可一併參考。見氏著，《唐代的母子關係》，頁 297-308。

⁸⁹ 張鷟乃盛唐名臣張說的父親。見張說，〈府君墓誌〉，《張說之文集》，（四部叢刊·初編·集部，上海：上海書店，1989 重印上海涵芬樓景印明嘉靖刊本），卷 20，頁 4。

⁹⁰ 《舊唐書》，卷 172，〈令狐楚傳〉，頁 4459。

⁹¹ 劉禹錫，〈子劉子自傳〉，收入《劉禹錫集》，卷 39，頁 591。

⁹² 參考王壽南，〈唐代文官任用制度〉，收入氏著《唐代政治史論集（增訂本）》（臺北：臺灣商務印書館，2004），頁 182。

圍，稍微緩和侍親與出仕可能招致的衝突。

面臨仕與養的糾結，低層官員與中高層官員的處境又不太一樣。除了常參官、供奉官，一般低層官員多囿於守選的限制，不得連續任官，且隨著擁有任官資格的人數不斷累積增加，守選年限亦越形延長。⁹³他們一生真正任官的時間可能不長，比較有機會歇下宦遊的腳步，侍奉父母左右；但也因為官位卑下，俸祿低微，較難以實現豐養與榮親。中高階官員或部分低層京官通常待選年限較短，甚至完全不需守選，因此可能更為頻繁地調職遷轉、出入內外，不斷的宦遊可能導致他們與父母聚少離多；⁹⁴但是他們的官階、地位，更能提供父母豐厚的物質生活或身分榮譽。

相較於取得官職的士人，即使違養親側，也至少提供俸祿養親。最令人同情的是那些連年奔波應舉，屢試不第的士人。他們背負著家鄉親人的殷殷期望，奔赴京城，汲汲奔走於權要之門，低首請謁、營求聲譽，卻是多年輾轉煎熬，也未必取得一官半職；磋跎歲月，消磨志氣，仕與養皆無所成。⁹⁵而隨著科舉地位日益重要，競爭人數愈形增加，這樣的現象在唐代後期也越發常見。晚唐薛逢的〈鄰相反行〉描述農家子弟「躬耕早暮及所親」，「春秋伏臘長在家」，而士人卻是「十年取第三十餘」，「往來途路長離別，幾人便得升公車？縱令得官身須老，銜恤終天向誰道？」⁹⁶漫漫功名路，奔競其中的士人不可勝數，成功折桂者終究少之又少。士人前仆後繼，虛耗了多少人的才情與青春？白居易任主客郎中知制誥時，遇到從前一起自宣州貢舉入京的進士侯權，居易「從容問其宦名，則曰『無得矣』；問其生業，則曰『無加矣』；問其僕乘囊輜，則曰『日消月賸矣』；問別來幾何時，則曰『二十有三年矣』。」求宦多年「卒無成」，但侯權仍未放棄，「言未竟，又有行色」，透露將往東行請謁藩鎮長官，求居易贈言寵別，以為揚譽。侯權最終是否取得官職不得而知，除了白居易的這篇文章，他的人生再沒有留下其他痕跡。⁹⁷

⁹³ 「守選」指在家守候吏部的銓選期限。依制度，及第舉子與文職六品以下考滿罷職的前資官皆需守選（常參官與供奉官為例外）。例如畿縣令，一般是守選三年，也就是說考滿罷職須守候三年，才能再次銓選注官。文獻並未詳載守選制度如何運作，因此許多細節仍不得而知。相關研究可參考王勛成，《唐代銓選與文學》（北京：中華書局，2001）；賴瑞和，《唐代基層文官》，第六章〈文官俸錢及其他〉，頁401-413。

⁹⁴ 參考胡雲薇，〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》41（2008），頁76-84。

⁹⁵ 關於落第舉子的潦倒悲哀，傅璇琮已有深刻描述，參考氏著，《唐代科舉與文學》，頁329-347。

⁹⁶ 薛逢，〈鄰相反行〉，收入《全唐詩》（北京：中華書局，1979再版），卷548，頁6321。

⁹⁷ 白居易，〈送侯權秀才序〉，《白居易集》，卷43，頁943-944；參考傅璇琮，《唐代科舉與文學》，頁338-339。

士人因落第而失意寡歡自不待言，面對雙親的期待，往往承受更大的壓力。晚唐孫備「連戰連北，每黜歸，必愉愉而喜，以解太夫人之慍」，⁹⁸顯然兒子落第也令母親大受打擊，人子思及於此，只能強顏歡笑設法寬慰，內心的悲哀無奈恐怕更深一層。有些士人下第後自覺無顏歸家，只好淹遲於外，咬牙再戰。自辯為養親求仕的李觀，落第後致其弟書曰：「我違養以來不忘歸，歸而無名，為親之差，困而行之，窮苦日尋。俛而自安，窮則可也，流親之差，歸不可也。」⁹⁹思歸而不可歸，獨自承受挫折與思親交纏的心酸。歐陽詹出身閩南，背負著雙親及鄉里的期待，遠從福建來到長安應舉，離家時抱著「早成名，早歸寧」的決心，¹⁰⁰卻不幸苦嚙下第之滋味。教人難堪的是，另一位同邑解人蔡沼早一步以明經登第，歡喜榮歸鄉里省親，兩相對照，歐陽詹「自負違顏落羽之恥，對人飛鳴就養之慶」，心情「悵悵悽悽，渾渾迷迷，飲甘觴以若荼，視春光其如秋」；想像蔡沼歸家後，親友閭里「到日榮賀，盡室當在」，自己的父母雖有雅量喜人之善，必不免自傷子之不肖，一想到雙親的失望，心情更增鬱結。¹⁰¹

王維〈觀別者〉云：「愛子游燕趙，高堂有老親。不行無可養，行去百憂新。」¹⁰²詩中的人子身分不詳，但視為描述士子依違於游宦養家與留家侍親的兩難亦無不可。士人家庭如何因應仕與養的緊張，與家庭規模、成員結構等家庭條件皆有密切關聯。兄弟較多的家庭，或可採取留養、求仕分工的策略。玄宗時期的遂州長史張光祐，開元廿八年（740）赴京上計，病歿於洛陽，享年七十二。墓誌中提到「嘗藥受□，血泣跌從，皆次子簡琇至孝之任也」，長子簡瑜則因任職安陸縣尉而未能侍疾在側。¹⁰³中唐元莫之有宗姪出為福建觀察使，子幼道遠，「拜言勤求，請君俱去」，莫之母曰：「吾有爾兄養，足矣，爾其遂行。」於是莫之接受建州浦城尉一職，與宗姪一家同往福建任職。¹⁰⁴晚唐趙璘「蹇鈍名場，十年旅食京國」，賴其弟璘主持家政，「能自晦跡，竭奉色志，不差低屈，以致甘安」。趙璘自謂：「使余竟紹家聲，叨忝名宦，皆君之力也。」¹⁰⁵有時為了家庭的穩固與繁昌，可能需要部分子弟暫時放下個人志願，侍養雙親，更在經濟上支援應舉的

⁹⁸ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，會昌 004，頁 2213。

⁹⁹ 李觀，〈報弟兄書〉，《李元賓文集》，收入王雲五主編，《叢書集成初編》，卷 5，頁 54-55。

¹⁰⁰ 歐陽詹，〈與王式書〉，《歐陽行周文集》，卷 8，頁 40 下。

¹⁰¹ 歐陽詹，〈送蔡沼孝廉及第後歸閩觀省序〉，《歐陽行周文集》，卷 10，頁 47。

¹⁰² 王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997），卷 1，〈觀別者〉，頁 68。

¹⁰³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 518，頁 1512。

¹⁰⁴ 元稹，〈唐故建州浦城縣尉元君墓誌銘〉，《元稹集》（北京：中華書局，1982），卷 57，頁 606-607。

¹⁰⁵ 見周紹良，《唐代墓誌彙編》，咸通 021，頁 2393。趙璘於大和八年（834）進士及第，趙璘亦於開成三年（838）登第。見〔清〕徐松撰，孟二冬補正，《登科記考補正》（北京：燕山出版社，2003），卷 21，頁 852、867。

兄弟，以成其業；這也顯示兄弟眾多的家庭，每個子弟在家中扮演的角色與責任可能並不一致，實踐孝道的層次，或養、或榮亦有所偏重。為求家庭發展所作的分工，子弟的志向未必是考量的重點，父母的要求、或是家庭整體利益的衡量才是關鍵。¹⁰⁶

士人若屬家中獨子，想要兼顧侍養與求仕往往倍覺辛苦。晚唐劉蛻，「家在九江之南，去長安近四千里」，作為家中獨子，「膝下無怡怡之助」，他不像李觀經年留在長安專心讀書著文、結交文士權貴，而是奔波來往於長安、家鄉，每年「用半歲為往來程」，三個月「侍親左右」，二個月「乞假衣食於道路」，籌措行旅與京城生活費用，一年中僅有一個月能留在京城干謁活動，故感嘆「是風雨生白髮，田園變荒蕪，求抱關養親亦不可期也」。¹⁰⁷有時仕、養無法兩全，沒有選擇下，只能放棄其一。例如初唐趙知儉應「抱德幽棲」舉，吏部三擬為吳王府文學。當時王府官屬，多隨王出蒞外藩，遷移各地，知儉「素無兄弟，太夫人在堂，將恐乘板輿，涉關山，有□動止矣；執宦牒，奉公事，有闕晨昏矣。雖衡鏡再三，而卒不就職」。¹⁰⁸當然個別家庭的條件與取捨不盡相同，亦有人子希望提供更好的物質供養，選擇離親宦遊。盛唐有士人白慶先出身累宦之家，蔭補太廟齋郎，解褐徐州沛縣尉，秩滿調補定州無極縣丞。慶先原有兄弟數人，相次而卒，「子爾獨存，雖竭力於晨夕，猶恨虧於甘旨」。幽州府長史張守珪奏以慶先充判官，「遂睽隔庭闈，驅馳燕薊，所離則遠，遊必有方」。從文脈觀之，慶先接受判官一職而離親遠任，乃為甘旨養親。唐代前期外官俸錢來自州縣公廩本錢之收益，數額並不固定，各地俸錢往往有顯著的差異與變動，直到安史亂後地方官俸由國家統一支給，情況才有所轉變；¹⁰⁹判官無品秩，唐初為不固定官職，中晚唐則屬中層文官。¹¹⁰據大曆十二年(777)五月釐定之外官料錢，縣丞料錢為 30000 文，判官料錢為 50000 文，¹¹¹

¹⁰⁶ 士人養親之責與立身之志有時並未重合，父母的盼望也不見得與兒子同調，討論見廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 269-276。

¹⁰⁷ 引文見劉蛻，〈上禮部裴侍郎書〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 671，頁 3453。劉蛻大中四年及第，乃荊南解人及第之第一人，時號「破天荒」。見〔清〕徐松撰，孟二冬補正，《登科記考補正》，卷 22，頁 908；〔五代〕王定保撰，姜漢椿校注，《唐摭言校注》（上海：上海社會科學院出版社，2003），卷 2，「海述解送」條，頁 33。關於劉蛻之家世，陳寅恪曾有精辟考論，見〈劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題〉，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》8：1（1939），收入《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁 358-366。

¹⁰⁸ 見周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，開元 084，〈大唐故抱德幽棲舉□部常選天水趙君墓誌銘〉，頁 511。

¹⁰⁹ 參考羅彤華，〈唐代州縣公廩本錢數之分析——兼論前期外官俸錢之分配〉，《新史學》10：1（1999），頁 49-90。

¹¹⁰ 關於唐代判官的綜合研究，可參考賴瑞和，《唐代中層文官》，頁 423-522。

¹¹¹ 見《唐會要》，卷 91，〈內上官料錢上〉，頁 1967-1968；〔宋〕王欽若等編纂，周勛初等校

推想開元後期慶先所得判官月俸應也較縣丞更加優渥；墓誌作者讚美他「干祿期養，至孝也」，只是這份孝心必須以違離親側來交換。

第二節 解職歸侍

「養親」可作為士人干祿求仕的理由，但是隨著父母年老多疾，需要人子照料養護，「侍親」義務也為士人的仕途帶來變數。開元時期一位幽州士曹參軍孟裕，以「太夫人羸老在堂，情勤懷土」，於是「棄官歸侍，親奉板輿」。¹¹²父母老疾，人子解官歸養原有經典上的依據。《禮記·王制》曰：「八十者，一子不從政；九十者，其家不從政；廢疾非人不養者，一人不從政。」¹¹³漢唐之間侍老理念逐漸納入國家法令。西漢武帝曾有詔復除高年者之子孫，以民年九十以上，其子或孫可復除，以遂供養，¹¹⁴但是官員可以親老解官的法令似不存在；東漢謝該以父母年老欲歸鄉里，「託疾去官」，¹¹⁵未直接訴求親老歸侍而以病疾為藉口，或可見經典成說尚未成為官方規範。

以禮入令，規範臣子出處之宜，似乎始於西晉。西晉賈充曾毀謗庾純父老不求歸養，羣臣朝議正其臧否，其中太傅何曾、太尉荀顛、驃騎將軍齊王攸議曰：「凡斷正臧否，宜先稽之禮、律。八十者，一子不從政；九十者，其家不從政。新令亦如之。」詔書亦言：「大晉依聖人典禮，制臣子出處之宜，若有八十皆當歸養。」顯然《禮記·王制》之理念，於西晉時期已成為法令規範。¹¹⁶劉宋何子平因母親於黃籍上的記注年齡已滿八十，而去官歸養；¹¹⁷張岱之母於黃籍籍注之年齡小於實齡，張岱依實齡解官歸養，「有司以岱違制，將欲糾舉」，¹¹⁸皆反映解官歸養的運作已有定

訂，《冊府元龜（校訂本）》，卷 506，〈邦計部·俸祿第二〉，頁 5757。

¹¹² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 020，頁 1164-1165。

¹¹³ 鄭玄注、孔穎達疏《禮記正義》（十三經注疏本，北京：中華書局，1980），卷 13，〈王制〉，頁 1346。

¹¹⁴ 《漢書》（北京：中華書局，1962），卷 6，〈武帝本紀〉，頁 156。

¹¹⁵ 《後漢書》，卷 79 下，〈儒林列傳下·謝該傳〉，頁 2584。

¹¹⁶ 這場爭端起於賈充挾怨報復，事件始末及議論內容見《晉書》，卷 50，〈庾純傳〉，頁 1398-1401。

¹¹⁷ 《宋書》（北京：中華書局，1974），卷 91，〈孝義列傳·何子平〉，頁 2257-2258。

¹¹⁸ 宋孝武帝以「觀過可以知仁」，令有司不須按罪。然而有司問罪正反映官方判斷「養年」乃依黃籍為據。見《南史》（北京：中華書局，1975），卷 31，〈張岱傳〉，頁 807。

制，官方判斷「養年」乃根據黃籍資料。

北魏文成帝、獻文帝時期，皆曾於巡幸或遣使觀俗之際，針對特定地區下詔「民年八十以上，一子不從役」。孝文帝太和十年（486）正式將此條定為法令。侍養的理念甚至也影響了犯罪緩刑。太和十二年（488）詔令「諸犯死刑者，父母、祖父母年老，更無成人子孫，旁無期親者，具狀以聞」；並至遲於宣武帝正始年間規定「諸犯死罪，若祖父母、父母年七十以上，無成人子孫，旁無期親者，具狀上請。流者鞭笞，留養其親，終則從流。不在原赦之例。」為了讓老者有所養，犯死者經上請可免死改服徒刑，犯流者可緩刑留養其親，親歿之後再執行流刑。¹¹⁹在這項規範中，緩刑留養的對象包括祖父母，年齡底限也放寬為七十，可以看到侍養規範較《禮記·王制》更進一步。但是為了防止猥濫，必須家內沒有其他成年子孫及期親方可，這個限制後來被唐律繼承下來，後文將再討論。庶民親老復除、甚至緩刑留養成為法律明文，藉由國家的力量，子孫應該侍養直系尊長的觀念可能更深入於庶民階層。

北魏至遲於太和年間（477-499）也已見官員以親老辭官；¹²⁰肅宗時（515-528 在位）崔光詔「以母老解官歸養，賦詩展意，朝士屬和者數十人」；¹²¹孝武之世（532-534 在位），魏收得罪崔陵，悛告魏收數罪，其中包括「父老，合解官歸侍」。其實魏收之父卒於永熙二年（533），享年六十三，未及經典規定的養禮年齡，衡諸北魏與養老相關的優惠，養年標準最低為七十，似乎不可能再低，崔陵的指責很可能是惡意攻擊。雖然如此，魏收仍針對仕與養的衝突設法解決，將之前並未收入家籍的庶弟上籍，遣還家鄉扶侍。¹²²這些例子暗示，北魏在太和以後也有親老解官歸侍的規定。

不過士人親老解官在北魏曾經出現不同意見：

〔辛雄〕又為〈祿養論〉，稱仲尼陳五孝，自天子至庶人無致仕之文。《禮

¹¹⁹ 北魏相關詔敕律令的施行，見《魏書》，卷5，〈高宗本紀〉，頁119；卷7上，〈高祖本紀上〉，頁139；卷7下，〈高祖本紀下〉，頁163；卷110，〈食貨志〉，頁2855；卷111，〈刑罰志〉，頁2885。太和十年，孝文帝開始親臨朝政，但政權實際上仍控制於文明太后手中，不過文明與孝文以漢族禮制與孝道改革北魏國家性格的作法是一脈相承的。參考康樂，《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》（臺北：稻禾出版社，1995）。關於北魏孝文帝的法制改革，以及北魏後期法律的儒家化，可參考鄧奕琦，《北朝法制研究》，第五、六章（北京：中華書局，2005）。北周宇文泰初開霸府時亦規定「有年八十者，一子不從役；百年者，家不從役。」並增添「廢疾非人不養者，一人不從役」。見《隋書》（北京：中華書局，1973），卷24，〈食貨志〉，頁679。

¹²⁰ 賀懷弟與除長樂太守，以母老解官歸養，懷母約卒於太和十七年，若兄弟同母，則與解官歸養不能晚於太和十七年。見《魏書》，卷41，〈賀源傳〉，頁923、937。

¹²¹ 《魏書》，卷66，〈崔亮傳附〉，頁1482。

¹²² 史料見《魏書》，卷104，〈自序〉，頁2323-2324。

記》：「八十，一子不從政；九十，家不從政。」鄭玄注云：「復除之。」然則，止復庶民，非公卿大夫士之謂。以為宜聽祿養，不約其年。書奏，肅宗納之。¹²³

辛雄活躍於北魏後朝，明法有才幹，史傳稱其「有孝性」，「父於郡遇患，雄自免歸，晨夜扶抱。及父喪居憂，殆不可識，為世所稱。」¹²⁴這樣一位曾自己停官照顧病父，以孝順受稱揚的官員，卻不認為辭官侍親合於統治階層的身分。辛雄認為孔子於《孝經》中已闡明自天子至庶人五種身分等級的人應該如何盡孝，其中並沒有官員以致仕侍親為孝的說法。辛雄依照鄭玄的箋注，將親老、子不從政之說，理解為針對庶民復除以養老；至於官員本身則應該實踐以祿養親，不必因父母年齡而限制仕宦。

辛雄的論述明舉官員與庶民的孝道實踐應有所區別，官員應該居官祿養。辛雄〈祿養論〉完整內容已不可見，但史載孝明帝採納其議，頒布詔令調整解官侍親的規範：

大孝榮親，著之昔典，故安平耄耄，諸子滿朝。自今諸有父母年八十以上者，皆聽居官祿養，溫清朝夕。¹²⁵

此詔頒布於孝昌元年（525），詔書內容特別標舉「大孝榮親」，又以西晉安平王司馬孚為例，視諸子滿朝為莫大榮耀，¹²⁶強調仕宦與孝道的正向連結，將官員的孝道實踐從養親更往榮親傾斜。新詔頒布之際，北魏正值多事之秋，靈太后重新掌握政權，中樞權力的更迭令羣臣不安，又值四方多事，外族叛亂頻傳，朝廷可能基於穩定政局的需要，不願官員以家事辭王事。新的規定雖提供官員更彈性的選擇，實質上對於多數官員的仕宦進退或許影響不大，畢竟父母年過八十的官員應該相當稀少。但其意義卻值得留意：朝廷企圖重新建立家與國的關係，調整官員應該如何盡孝的標準，欲從制度上建立官員階層以祿養為孝，庶民階層以侍養為孝的區別。

孝昌以後政局混亂，「法令不恒，或寬或猛」，¹²⁷前述魏收猶被指責應解官歸養，反映北魏末年親老歸侍仍具有約束力，官員惟恐被上不孝惡名，應對時也份外戰戰兢兢。北朝後期各個政權是否仍有親老解官的規範不得而知，¹²⁸北周僅見一則被皇帝駁回的例子。蕭撝本是梁朝宗室，於西

¹²³ 《魏書》，卷 77，〈辛雄傳〉，頁 1693。

¹²⁴ 《魏書》，卷 77，〈辛雄傳〉，頁 1691。

¹²⁵ 《魏書》，卷 9，〈肅宗孝明帝本紀〉，頁 242。

¹²⁶ 司馬孚乃晉武帝司馬炎之叔父，於皇室中輩份崇高，且年壽極長，享年九十三。有九子，除二子早卒，餘皆封王、為官，見《晉書》，卷 37，〈宗室·安平獻王孚傳〉，頁 1085。

¹²⁷ 見《魏書》，卷 111，〈刑罰志〉，頁 2888。

¹²⁸ 庶民親老復除仍可見到相關規範。北周宇文泰初開霸府時亦規定「有年八十者，一子不從

魏軍隊攻入成都時請降入北，歷仕西魏北周頗受優遇。周武帝時，搆以其母「年過養禮」，上表乞求解職歸養私門，結果武帝駁回所請，口吻頗為嚴厲，以為「然進思盡忠，退安侍養者，義在公私兼濟。豈容全欲徇己，虧此至公，乖所望也。」¹²⁹類似的乞請在陳朝乃本於國章，即使未獲皇帝恩准，至少也肯定官員的孝心，令官員迎親奉養；¹³⁰但蕭搆此表一上，周武帝非但未受感動，還責備此舉是徇私虧公。蕭搆生長於南方，提出解職侍養的請求，可能受到南朝人倫風氣影響；周武帝強調事君侍親應以「公私兼濟」為理想，頗與北魏辛雄「居官祿養」的主張相應；不過也可能蕭搆身分特殊，其出仕具有臣服的意義，故提出解官令周武帝不滿。南北朝後期對於官員解官侍親的處置是否存在南北的差異，尚難定論。

親老解官歸侍，在兩晉南北朝從經典落實為若干制度，得到長足發展。唐代承襲相關規定，並發展出更完備的給侍制度。¹³¹唐初，已見親老侍養的規定著之於律、令：

《名例律·免所居官》：「祖父母、父母老疾無侍，委親之官，免所居官。」

《疏》議曰：「老謂八十以上，疾謂篤疾，并依令合侍。……其有才業灼然，要藉驅使者，令帶官侍，不拘此律。」¹³²

《職制律·府號官稱犯父祖名》：「……祖父母、父母老疾無侍委親之官，……徒一年。」¹³³

《名例律·犯死罪應侍家無兼丁》：「諸犯死罪非十惡，而祖父母、父母老疾應侍，家無期親成丁者，上請。」

《疏》議曰：「謂非『謀反』以下、『內亂』以上死罪，而祖父母、父母，通曾、高祖以來，年八十以上及篤疾，據令應侍，戶內無期親

役；百年者，家不從役。」並增添「廢疾非人不養者，一人不從役」。見《隋書》，卷 24，〈食貨志〉，頁 679。

¹²⁹ 《周書》（北京：中華書局，1971），卷 42，〈蕭搆傳〉，頁 752-753。

¹³⁰ 陳朝沈炯因母親年逾八十而上表請求解官歸養，提到「職居彝憲，邦之司直，若自虧身禮，何問國章？」顯然陳朝應有親老歸侍的規定。雖然陳文帝沒有同意，但答詔的口吻頗能同情官員的處境，並諭令沈炯迎親之官解決仕與養的衝突。見《陳書》，卷 19，〈沈炯傳〉，頁 254-255。

¹³¹ 關於唐代給侍制度的內涵與運作，可參考李錦綉，〈唐代的給侍制度——儒家學說的具體實現〉，收入《唐代制度史略論稿》（北京：中國政法大學出版社，1998），頁 357-376（原載於《學人》1，1991）；唐代的優老措施，討論見張文昌，〈敬老優老齒——試探唐代養老與優老的措施〉，《史原》第 20 期，頁 213-261。

¹³² 劉俊文，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），卷 3，〈名例律〉，「免所居官」條，頁 217-218。

¹³³ 劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷 10，〈職制律〉，「府號官稱犯父祖名」條，頁 806。

年二十一以上、五十九以下者，皆申刑部，具狀上請，聽敕處分。」

134

唐律大致成形於貞觀年間，律疏則製訂於永徽年間，推測所引相關侍親令文可能來自武德至永徽年間〈令〉。¹³⁵開元九年（721）又規定「若父母、父母老疾，無兼丁，免征行及番上。」¹³⁶相關政策對象涵蓋官宦與庶民之家，合於律令規定者，可據此免所居官、復除，甚至緩刑，其主要內涵及精神皆可看出承襲北魏的發展。綜合言之，應侍的條件為高齡或篤疾，對象通包父母以上之直系尊親長，而承擔侍養義務者，則從成年直系子孫擴及期親，規範範圍更廣。不僅如此，唐代給侍制度的一大發展是「親侍」之外，「外侍」的出現，老者如果沒有成年子孫、近親，也可以向國家申請侍丁以養老。

吐魯番出土的兩件龍朔三年（663）西州高昌縣民申請給侍的文書，已反映外侍制度的存在。¹³⁷《通典》引開元二十五年〈戶令〉，亦證實充侍隊伍在唐代的進一步擴大：

諸年八十及篤疾，給侍丁一人，九十二人，百歲三人，皆先盡子孫，次取近親，皆先輕色。無近親外取白丁者，人取家內中男者，并聽。

138

據令文，承擔充侍義務以成年子孫為先，其次是期親，包括兄弟之子；在沒有成年子孫、近親的情況下又允許外取白丁，或是以家內尚未成丁的中男充侍。¹³⁹外取白丁乃針對老者缺乏親屬侍養的情況，由國家提供人力救助，可說是一項福利政策；取家內中男則擴大家內充侍人力的來源，令中男也承擔養老之責。值得注意的是，挑選給侍者的原則乃「皆先輕色」，由負擔較輕色役身分的丁男或中男優先留侍，這自然是由國家的利益來著

¹³⁴ 劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷3，〈名例律〉，「犯死罪應侍家無期親成丁」條，頁269-277。

¹³⁵ 參考李錦綉，〈唐代的給侍制度——儒家學說的具體實現〉，收入《唐代制度史略論稿》，頁357-359。

¹³⁶ 《唐六典》，卷5，〈尚書兵部〉，「兵部郎中條」，頁156。

¹³⁷ 60TAM325：14/2—1(a)，14/2—2(a)，14/3—1(a)，14/3—2(a)，14/6—1(a)，14/6—2(a)，收入國家文物局古文獻研究室、新疆維吾爾自治區博物館、武漢大學歷史系編，《吐魯番出土文書》（北京：文物出版社，1981）第6冊，頁195-198。參考李錦綉，〈唐代的給侍制度——儒家學說的具體實現〉，收入《唐代制度史略論稿》，頁366-368。

¹³⁸ 《通典》，卷7，〈食貨·丁中〉，頁155。

¹³⁹ 唐代以年齡畫分百姓承擔賦役的身分有過數次變化：武德七年令規定「十六為中，二十一為丁，六十為老」；神龍元年，韋后請「天下百姓年二十二成丁，五十八免役」，制從之。韋后伏罪後復舊。天寶三年，改「以十八以上為中男，二十三以上成丁」；廣德元年制，天下「百姓二十五成丁，五十五入老。」見《通典》，卷7，〈食貨〉，「丁中條」，頁155-156。

想，愈是國家需要的人力，給侍之次序便越往後排，不由私家自選。¹⁴⁰

給侍制度就國家而言是養老、教孝的具體實現，就為人子孫來說則是基本孝道的履行，不因身分而異。因此官員若家內有父母、祖父母老疾，卻無可承擔侍丁責任之親屬同居扶侍，便應當放棄仕宦追求，歸家侍親。官員若「委親之官」，不但須「免所居官」，尚有徒刑一年之刑罰，開元時期又給予解職充侍者賜予半祿之優待，¹⁴¹似乎反映朝廷不但強制要求官員歸家侍親，而且願意積極提供侍親之經濟支持。但仔細探究，實情並不盡然。依照律令規範，退回私門侍親的條件，除了父母、祖父母「老疾」之外，「無侍」也是必要條件，此乃仿照北魏緩刑留養的限定，條件較經典只限年齡嚴苛，但卻成為唐代規範解職歸侍或復除侍親的一致基礎。而既然成年或中男子孫、期親皆可充侍，父母年老，人子未必需要去官，即使父母年過九十、百歲，也只是增加侍丁為二人、三人，與《禮制·王記》所要求的「一子不從政」、「其家不從政」迥然有別。

武周時，女皇未許姚崇歸養老母，原因之一是「家有令弟，足慰母心」；¹⁴²開元年間張九齡以母老在鄉，「累乞歸養」，玄宗遷其弟九皋、九章使官近州里，伏臘賜告，給驛歸寧，九齡則仍留在長安任職。¹⁴³曾有少數幾次大赦允許官員若父母年老不堪隨任，只要沒有他子可侍養，便可停官歸侍，條件較律令寬鬆；¹⁴⁴因為若依照律令，上述情況即使官員是獨子，也不構成歸養的充分條件，必須考量同戶是否有其他成丁或中男子孫、期親。再次反映家庭規模、家庭結構皆可能影響官員的孝道實踐。官宦家庭因受儒家文化薰陶，又有較厚實的經濟基礎，復有免除賦役的特權，¹⁴⁵親屬依倚同居頗為普遍；¹⁴⁶家內子孫或兄弟群從的存在，皆被國家視為侍親養老的人力資源。然而對於父母而言，是否只要有人侍養，並不在意侍者為誰？對人子而言，缺乏晨昏定省、侍疾解憂等生活互動，對於父母的

¹⁴⁰ 參考張文昌，〈敬老優老齒——試探唐代養老與優老的措施〉，《史原》第20期，頁234。

¹⁴¹ 開元時期解官充侍給半祿，見〔唐〕李林甫等撰，陳仲夫點校，《唐六典》，卷3，〈尚書戶部〉，「倉部郎中員外郎」條，頁84。

¹⁴² 見張說，《張說之文集》，卷14，〈故開府儀同三司上柱國贈揚州刺史大都督梁國文貞公碑奉勅撰〉，頁12-16；《舊唐書》，卷96，〈姚崇傳〉，頁3022。

¹⁴³ 見徐浩，〈唐尚書右丞相中書令張公神道碑〉，收入《全唐文》，卷440，頁4490上；《新唐書》，卷126，〈張九齡傳〉，頁4428。張九齡〈謝兩弟移官就養狀〉云：「臣山藪陋材，豈堪國用，日月私照，謬掌綸言」，亦正證九齡時任知制誥。參考〔唐〕張九齡撰，熊飛校注，《張九齡集校註》（北京：中華書局，2008），頁805注1。

¹⁴⁴ 見〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敦大點校，《唐大詔令集》，卷9，〈天寶十三載冊尊號赦〉、〈乾元元年冊太上皇尊號赦〉，頁50-52。

¹⁴⁵ 三品以上官員及郡王可蔭免期親、同居大功親之課役；五品以上及國公可蔭免同居期親。見劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷12，〈戶婚律〉，「相冒合戶」條引〈賦役令〉，頁956。

¹⁴⁶ 參考張國剛，《中國家庭史·隋唐五代時期》（廣州：廣東人民出版社，2007），頁23-24。

孝心與報答又能從何實踐？唐代律令規範將老者皆有所養的保護傘擴張更大，條件更爲完備，但官員回家侍親的路反而可能更加遙遠。

再者，即使符合老疾無侍的條件，官員的出處進退必然影響相關政務的運行，更可能牽動更多官員的異動，尤其官職較高，或身負重要職務的官員，一旦解職而歸，可能造成人才流失、人事爭奪或危及國家安定，使統治集團蒙受損失。因此律令規範已有但書，所謂「才業灼然，要藉驅使者，令帶官侍，不拘此律」；由朝廷視實際政務需要調配處置，掌握恩准與否的最終權力。其實這種現象自西晉已來即然。劉斌評議庾純事件時，便提及「近遼東太守孫和、廣漢太守鄧良皆有老母，良無兄弟，授之遠郡，辛苦自歸，皆不見聽。」¹⁴⁷可見即使法令定有歸侍之文，實際運作仍視朝廷需要來決定，唐律將朝廷的裁奪權力成文化，更確認侍親不得妨礙政務的原則。這條但書與服喪起復極爲類似，不過既稱帶官侍養，畢竟未廢侍養的層面，究竟「帶官」與「侍養」二者如何結合？

一種可能的情形是准許官員身帶職位而歸家侍親，暫時不承擔公務。聖曆初，陳子昂「以父老，表解官歸侍，詔以官供養」；¹⁴⁸子昂友人盧藏用所寫的〈陳子昂別傳〉描述更爲詳細：「〔子昂〕以父老表乞罷職歸侍，天子優之，聽帶官取急而歸。遂於射洪西山構茅宇數十間，種樹採藥以爲養。」¹⁴⁹子昂家鄉在梓州洪射縣，可見他確實回到家鄉侍親，只是朝廷並未解其官職，而只准其請假。¹⁵⁰神龍元年（705），張柬之表請歸襄州鄉里養疾，朝廷許之，特授襄州刺史、不知州事，「又拜其子漪爲著作郎，令隨父之任。」¹⁵¹柬之次年因貶官憂憤卒，享年八十二，¹⁵²可知當初朝廷授其子官且令侍父歸襄州，實屬唐律帶官侍養之實踐。

另一種帶官侍養的方式是令官員攜親之官，或將官員改調近便或閑散的官職以利於侍親。高宗上元元年（674）孫義普已高齡九十二，其子「情深色養，有懷捧檄」，「從宦河東，奉以之官，獲申溫清」，¹⁵³父子同行赴任，人子乃可溫清無違。初唐鄭孝本任夏州長史，「以母老乞罷官，優詔換瀛州長史」；夏州乃西北邊州，已在長城之外，瀛州則屬河北道南部，朝廷

¹⁴⁷ 《晉書》，卷 50，〈庾純傳〉，頁 1399。

¹⁴⁸ 見《新唐書》，卷 107，〈陳子昂傳〉，頁 4077。

¹⁴⁹ 見《文苑英華》，卷 793，頁 4191 上- 4192 下。

¹⁵⁰ 官員親省侍親疾原有二百日的限制，過此須解官。但若特准帶官侍養，應當不受二百日之限。見《唐六典》，卷 2，〈尚書吏部〉，「吏部郎中」條，頁 34。

¹⁵¹ 《舊唐書》，卷 7，〈中宗本紀〉，頁 140；卷 91，〈張柬之傳〉，頁 2942。

¹⁵² 《新唐書》，卷 120，〈張柬之傳〉，頁 4323。

¹⁵³ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，文明 001，〈唐故魏州昌樂縣令孫君墓誌銘并序〉，頁 714。

藉由改調近便讓官員兼顧仕宦與養親。¹⁵⁴天寶三年（744）賀知章因病求歸會稽鄉里，皇帝許之，並改調其子曾為會稽郡司馬，賜緋魚，使侍養。知章「至鄉無幾壽終，年八十六」，¹⁵⁵可見其子也是依律令實行帶官侍養，朝廷不以本籍迴避為限，特令其子歸鄉任官，使便於照顧老父。值得注意的是，張柬之與賀知章身邊未必沒有子孫、期親可侍，朝廷主動令一子帶官侍養，具有優禮老臣、意在榮寵的意涵；而陳子昂、張漪、鄭孝本、賀曾四人官職皆不高，令其帶官侍養對於政務、政局似乎影響不大。

那麼是否可能出現朝廷極欲重用，不聽解官也難以改授閑職的情況？確實有某些官員陷入仕宦與孝道的衝突難以自拔。玄宗時期，於朔方一帶守邊的將領拓拔興宗，因母親年老病疾，連上三表請求停官侍親。雖然拓拔興宗守邊將領的身分較為特殊，但其例有助於我們理解官員陷入仕養衝突的煎熬，因此姑引以為證：

〈第一表〉

臣某言：……伏奉某月日勅，許臣入京覲省者。臣母譙郡太夫人曹氏，今八十有四，一遭風疾，倍加羸憊，臣之戰灼。罔知攸從。然曹氏有臣，更無他子。臣纔齠髻，父已背亡，守志偏棲，鍾情善訓，恩深徙宅，慈過折髮，孤危相保，臣得成立。蕃夷賤末，久荷國恩，磨鈍策疲，已歷三紀，腰金拖紫，四昇八命，每慙祿厚，慮臣身災。況老親在堂，迫於衰疾，而更晨昏有闕，尸素無厭，碩鼠貽刺，林鳥不若。尚參朝列，心豈遑安，特乞停官，許從歸侍。則藜藿之養，子道獲申；桑榆之暉，母心是慰。……儻明神見祐，母體漸平，在臣犬馬，敢不驅策。伏望採詩人之錫類，鑒令伯之陳情，曲降鴻私，俯矜微懇，垂恩遂志，死將萬足。不勝懇款之至。

〈第二表〉

臣某言：臣前表自陳，上訴母親，乞停所職，以就私養，聖恩未許，懇願莫從，母子二人，肝腦塗地。……今臣老母八十五載矣，加之疾疹，日甚一日，有增無減，湯藥杜口，粥食不入。……自從去年，漸能開釋，若臣又辭母，母更別臣，臣母必即倚門氣絕，上馬心斷，母必失臣，臣亦失母，忠孝雙缺，公私並喪。……方寸既亂，焉可以理軍；否臧皆凶，焉足以謀敵。……陛下於愚臣過聽，謂邊將得人，則有隴右專知教練兵馬使右驍衛將軍蘭廷暉，材略冠軍，智勇無對。今

¹⁵⁴ 孫逖，〈滄州刺史鄭公墓誌銘〉，收入《文苑英華》，卷 951，頁 5000 上- 5001 上。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 313。

¹⁵⁵ 《舊唐書》，卷 190 中，〈文苑傳中·賀知章傳〉，頁 5034-5035；《新唐書》，卷 196，〈賀知章傳〉，頁 5607。

節度王忠嗣知其名，已令攝使替臣。……陛下必以臣幸無大過，不令失職，即望全其官守，罷以軍麾，減其俸祿，以延老母。略許其宿衛，兼遂微臣之定省，朝則覲君，退還侍母，公私兩遂，忠孝並存。母子如初，生死萬足。遠近夷落，咸知聲教。無任懇切危急之至。

〈第三表〉

臣某言：臣聞事君愛親，出忠入孝；孝苟不足，忠能獨全，自古及今，未之有也。……臣少從邊役，侍養多違，母常憶臣，積憂成疾。往者一辭天闕，六變星霜，徒叨守郡之榮，終切倚門之望。……臣幸獲歸寧，老母稍安寢息。……今母若無臣，臣定失母，所以隳裂肝膽，塵犯威嚴，乞停臣尸素之祿，假老母殘餘之命。誠為至願，非敢飾情。自聖鑒未迴，懇誠猶阻，而臣又不幸，愚子供奉官右威衛郎將守義近亡。臣今惻然，形影相弔，生人之極，無甚於臣。老母既見孫亡，預愁臣去，舊患未損，泣盡繼血。伏惟聖主孝理天下，……特望上垂天光，俯照愚懇，矜臣養親之日短，効命之日長，允其停官，許令侍疾。四夷慕義，陛下之德化無窮，豈惟微臣獨荷恩私。無任迫切屏營之至。

156

時間約為天寶初年，¹⁵⁷常年在外帶兵守邊的拓拔興宗，與母親分別六年之後，始獲皇帝恩准歸京省親。上表時，興宗已入仕三十六年，往昔限於公事，未能晨昏侍養，而老母此時已高齡八十四，病疾纏身，如風獨殘年，因興宗來歸團聚而病況稍減，惟恐母子再別即天人永隔，故興宗上表乞求停官，留京侍親。

興宗第一表奏上，強調自己是家中獨子，七、八歲父親便過世，母親守寡含辛鞠育以至成立；如今母老衰疾，願能歸侍以慰母心。一表上皇恩未許，興宗再上二表，重申其母年老病重，興宗一去其母必無生理，而興宗念母心切，方寸已亂，必將妨礙理軍謀敵，同時軍中職務已另由優秀將領代攝，皇帝若不許停官，懇求許其調職留京宿衛，覲君侍母，公私兩遂。從第二表的內容推測，興宗守邊理軍，職任劇重，朝廷似乎相當倚重其能力，故不允其去官。興宗折衷以調職取代解官，實際上便是帶官侍養的作

¹⁵⁶ 拓拔興宗，〈請致仕侍親表〉、〈第二表〉、〈第三表〉，收入《文苑英華》，卷 604，頁 3132 下-3133 下。《文苑英華》將興宗表文定名為「致仕侍親」，其實唐代致任意指退休，興宗在表文中實為乞求停官，願侍侍親終了，再繼續為國効命。

¹⁵⁷ 興宗所上〈第二表〉言，節度使王忠嗣令隴右專知教練兵馬使右驍衛將軍蘭廷暉暫攝興宗之職。可知王忠嗣時為興宗與蘭廷暉的長官。王忠嗣兩《唐書》有傳，乃開元末、天寶初屢敗吐蕃之名將，於開元二十八年（740）始任河東節度使，其後歷任朔方、隴右、河西等節度使，天寶六年（747）遭李林甫陷害下獄，八年（749）卒。故推斷興宗上表時間約為天寶初年。見《舊唐書》，卷 103，頁 3197-3200；《新唐書》，卷 133，頁 4551-4554。

法，卻仍然遭朝廷駁回。興宗懇願難迴，再上第三表，申論忠與孝的關係，以為孝若不足，忠亦難全，言下之意，孝道有虧者亦難盡忠節。推測朝廷第二道答詔可能要求興宗全忠捨孝，以國事為重。興宗則願能報國安親，忠孝兩遂。強調目前母親年邁命垂，停官侍疾迫在眉睫，眼下養親之日短，將來為國効命之日長，哀求皇帝垂憐，允其停官侍疾。興宗句句懇切、字字血淚，為了留養老母，連上三表與朝廷懇商，而這一年之間母更衰老，子又卒亡，朝廷立場卻未見轉圜，公私煎熬，辛苦萬分。三表俱上，最終興宗是否獲得皇帝憐憫施恩，允其留侍母側、終養天年，千百年後已不得而知。

從興宗的處境觀之，母親已年踰八十，興宗為獨子，其子又新近喪亡，自謂形影相弔，可能也別無他子，處境堪稱可憐。朝廷堅持不令興宗停官、調職，應與守邊職務緊重有關。邊將之例或有其特殊性，但其實文臣請求就養被拒亦不乏其例。前述張九齡「累乞歸養」，朝廷授其官工部侍郎兼知制誥，正欲用之，因此既未允許解職，也未改換官職，但是仍遷其弟九皋、九章近鄉侍親，以兄弟移官就養的方式化解仕與養的緊張。德宗時，韋綬「為翰林學士，密政多所參逮」，每入宮輪值，踰月不得休，「以母老，屢丐解職，每請，帝輒不悅。」¹⁵⁸可見皇帝對於極欲重用的臣子，自是不會捨其歸家；官員若不幸無法兼顧政務與侍親，朝廷又不允准其捨棄官職，恐怕只能犧牲親情，做個「不孝子」。¹⁵⁹

合法的給侍條件是達於「養年」或「篤疾」，加上「無侍」，然而官員父母享壽八十以上者畢竟不多，家內侍養者資格的擴充也進一步限制了解官資格，因此適用律令條件而解官侍親的官員應屬鳳毛麟角。然而現實中官員所遭遇的事親與仕宦的衝突更為多元複雜，可能提出改官或解職侍親的情境遠不只律令規範的條件。代宗大曆八年（773）京兆尹于頔因府職繁重，有妨侍親，上表請求停官，由獨孤及代寫的表文，詳細描繪仕與養的兩難：

又臣老母，素多羸瘵，近從數載，頗益沈綿。臣妻先亡，無人侍側，飲膳衣服，臣悉躬親。頃任京兆少尹，中間又司帑藏，雖稱要劇，亦有餘間。臣每退朝，便道覘視方藥，自公言歸，早見安否，老母以數在左右，都忘呻吟。及臣典領大府，事繁務切，雞鳴而出，暮夜方歸，清晝之時，莫見親面，凡所服餌，或非調適，心有未快，疾亦轉侵。

¹⁵⁸ 《新唐書》，卷 169，〈韋貫之傳附〉，頁 5157。

¹⁵⁹ 中唐功臣李光弼，保衛唐室，立下無數汗馬功勞。廣德二年（764）於軍旅中病重，將吏問以後事，光弼僅曰：「吾久在軍中，不得就養，既為不孝子，夫復何言！」見《舊唐書》，卷 110，〈李光弼傳〉，頁 3311。

在臣焦灼，啟處無地。專力養則有妨吏職，徇公事則闕奉慈顏。忠孝兩虧，紀綱將廢。以天倫哀緒未平之日，憂老母方寸已亂之時，雖欲自強，必不勝任。倘漸荒府政，小紊朝經，他日噬臍，固將何及？或當重責，已負前恩。是敢泣血祈天，瀝肝請命，特乞免臣所職，就養私門。¹⁶⁰

據表文所稱，于頔因妻子早亡，自己向來躬親侍母。轉任京兆尹之前，理職尚有餘暇，無礙於溫清侍疾；但自從轉任京兆尹後，繁重的公務應接不暇，每日早出晚歸，不見親面，母親的飲食服藥皆假他人之手，或有不愜心意之處，使得病情更為嚴重。于頔若欲專侍母側，則公務荒廢；若以政務為先，則侍親有闕，左右為難，進退不得，以為公私無法兼顧可能導致忠孝皆損，因此乞求朝廷允准停其官職，使其專心侍養母親。于頔轉任京兆尹甫逾周月便上此表，表文陳述官職的調動破壞了原本可以公私兼顧的平衡，應當不假。據學者考證，于頔於大曆八年（773）五月為京兆尹，直到九年（774）四月才因丁憂去職，¹⁶¹顯然此表上陳後，朝廷並未允准停官，而不久其母果然病歿。于頔的例子反映仕與養的平衡可能時時處於變動中，隨著人子官職遷轉、父母年齡身體的變化、家庭成員的消長等情境移轉，不一而足，給侍制度所能解決的困境其實相當有限。

官員請求歸侍父母的原因多為老疾，¹⁶²而父親若同樣出仕為官，父子之間更多了仕途上的彼此牽動；父親致仕、貶官或出任遠地，人子難以自安華腴，於是亦可能提出解官從侍的請求。盛唐楊仲昌因父親楊元琰捲入李多祚謀反案，自太廟丞出為蘄州司戶參軍，楊元琰幸得獲免，頻頻上書乞致仕，開元初以太子賓客致仕，仲昌乃「罷官就養」。¹⁶³中唐崔縱歷仕有德聲，累遷為金部員外郎，大曆三年（768）其父崔渙貶道州刺史，縱遂「棄官就養」。¹⁶⁴文宗大和元年（827），戶部侍郎楊嗣復「以父於陵太

¹⁶⁰ 獨孤及，〈代于京兆請停官侍親表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 580，頁 8-9（總頁 3000）。于京兆即于頔，參考張榮芳，《唐代京兆尹研究》（臺北：臺灣學生書局，1987），頁 269-270；郁賢皓，《唐刺史考全編》（合肥：安徽大學出版社，2000），卷 1，〈京畿道·京兆府上〉于頔條，頁 33。

¹⁶¹ 參考張榮芳，《唐代京兆尹研究》，頁 269-270。

¹⁶² 參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 308-315。

¹⁶³ 席豫，〈唐故朝請大夫吏部郎中上柱國高都公楊府君碑銘并序〉，收入〔宋〕姚鉉編，《唐文粹》（四部叢刊初編集部，上海商務印書館縮印宋明嘉靖刊本，臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 58，頁 408 下-409 下。《唐文粹》所錄此篇，主人翁名「仲宣，字蔓」，家世、官歷皆同於史傳所載之楊仲昌，仲宣、仲昌應是同一人。見《舊唐書》，卷 150，〈良吏下·楊元琰傳〉，頁 4811；《新唐書》，卷 120，〈楊元琰傳〉，頁 4315。

¹⁶⁴ 《舊唐書》，卷 11，〈代宗本紀〉，頁 290；卷 108，〈崔渙傳附〉，頁 3281；《新唐書》，卷 120，〈崔玄暉傳附〉，頁 4319。

子少傅致仕，年高多疾，懇辭侍養」，朝廷不許。¹⁶⁵晚唐蕭廩以進士及第累遷尚書郎，乾符中（約 876）因父親蕭倣罷知政事，出為廣州刺史、嶺南節度使，廩乃「解官往侍」。¹⁶⁶從這些事例觀之，官員超出制度規範的條件提出解官侍親，朝廷未必不允。事實上，以人倫孝道調節官員人事安排，事例頗多，除了有時出於皇帝對於個別官員處境的同情，¹⁶⁷部份內涵其實已經融入律令，以國家力量統一要求。例如官員所任機構、官職名稱必須避開父祖三代名諱，如父祖名「常」，便不得任太常之官，父祖名「卿」，便不合任卿職，若受職，是為「冒榮居之」，不但免所居官，並須懲以徒刑一年，¹⁶⁸因此國家用人雖以公事為先，但亦不能不考量私門倫理，遇到官職觸犯官員父祖諱，必須重新安排人事。不過解官回歸私門，牽涉統治集團掌握所需人才的問題，若仔細觀之，得遂棄仕從養的事例中，人子官職多非顯要，像楊嗣復官拜戶部侍郎，為中央重要文官，朝廷便未允許解職。顯然朝廷的彈性處理仍以統治集團的利益為優先，人子於官場愈受矚目、官位愈顯達，想要捨官歸侍恐怕也愈難實現。

第三節 服喪與起復

事親除了生前供養，在儒家的主張中，親歿服喪盡哀也是極為重要的孝道實踐。《孝經·喪親章》以為：「孝子之喪親也，哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘，此哀感之情也。」¹⁶⁹ 喪親乃人生鉅痛，人子遭此變故之際，起居生活不應如往常平日，自先秦以來已有

¹⁶⁵ 《舊唐書》，卷 17 上，〈文宗本紀上〉，頁 525；卷 176，〈楊嗣復傳〉，頁 4556。

¹⁶⁶ 《舊唐書》，卷 172，〈蕭倣傳附〉，頁 4482；《新唐書》，卷 101，〈蕭瑀傳附〉，頁 3959-3960。

¹⁶⁷ 例如盛唐崔沔「遷起居舍人，當扈從。以親老抗疏乞退」，「睿宗嘉之，特許留司，以遂其孝養」。見顏真卿，〈通議大夫守太子賓客東都副留守雲騎尉贈尚書左僕射博陵崔孝公宅陋室銘記〉，〔清〕黃本驥編，《顏魯公文集》，收入《叢書集成·續編》，第 123 冊（據三長物齋叢書本校刊影印，臺北：新文豐，1989），卷 5，頁 28。中晚唐劉禹錫因得罪執政，貶官播州刺史，御史中丞裴度上奏憲宗求情，以播州乃西南極遠之地，禹錫老母已高齡八十餘，勢必不能與子同行，禹錫一去，母子恐成死別，有傷孝理之風，「伏請屈法，稍移近處」。憲宗雖責備禹錫為人子不知謹慎，以致貽親之憂，但最後仍以「不欲傷其所親之心」，改授連州刺史。見《舊唐書》，卷 160，〈劉禹錫傳〉，頁 4211。

¹⁶⁸ 見劉俊文撰，《唐律疏議箋解》，卷 3，〈名例〉，「免所居官」條，頁 217；卷 10，〈職制〉，「府號官稱犯父祖名」條，頁 806。

¹⁶⁹ 〔唐〕李隆基注，〔宋〕邢昺疏，金良年整理，《孝經注疏》（上海：上海古籍出版社，2009），〈喪親章第十八〉，頁 85-92。

一套包含飲食、服飾、居處、言語、哭泣等規範的居喪禮儀，結合年月祭祀、服飾變除的服喪制度，導引並節制孝子喪親的哀痛之情。

子生三年而免於父母之懷，儒家積極提倡為父母服三年之喪，整個喪期包括幾個重要的階段：「死三日而殯，三月而葬，遂卒哭。……期而小祥。……又期而大祥。……中月而禫。是月也，吉祭猶未配。」¹⁷⁰首先，根據經典的說法，「大夫、士、庶人三月而葬」，¹⁷¹安葬後舉行虞祭迎魂附廟，葬禮告一段落，孝子卒哭，喪服亦稍微減輕；「期而小祥」即一周年（十三月）舉行小祥祭，改服練冠、練帛製成之中衣，故又稱「練」；「又期而大祥」，即二周年（二十五月）舉行大祥祭，喪服減為素縞麻衣；「禫」指進入喪期最後階段的禫祭，祭後改服織冠黃裳，已與平日吉服相差無幾，至月末除禫服，喪期正式結束。¹⁷²「中月而禫」自漢魏以來存在兩種解釋，一是以鄭玄為代表，認為「中月」指間隔一月，故禫祭與大祥祭應間隔一月，完整喪期為二十七月；二是以王肅為代表，認為「中月」即「月中」，大祥祭在第二十五月之初，禫祭也在第二十五月之內，因此喪期為二十五月。由於王肅為晉武帝司馬炎的外祖父，兩晉朝廷乃遵王肅之說，但士大夫猶多行鄭玄之禮，基本上劉宋以後皆依鄭玄的主張。¹⁷³

除了服飾變除，為了表現生者的哀痛，居期間喪的生活舉凡居處、飲食皆極為刻苦，隨著喪期的推進，再逐漸減輕。以居處而言，父母葬前人子必須「居倚廬，寢苫枕塊」；下葬後，可修整舊廬、塗泥以避風寒；小祥後，「居堊室，寢有席」；大祥後，才移居正寢，禫祭後才寢於床，恢復平日起居之節。飲食方面，親始死三日不食；三日成服而開始食粥，但早晚只能各食一把米的份量；三月卒哭後「疏食水飲」；小祥後才能食菜果；大祥後才可食肉，禫之後可以飲酒，恢復平日的飲食。除此之外，哭泣之節、容貌、言語、沐浴、作樂也都有所要求與限制。¹⁷⁴三年之喪的規範，可謂巨細靡遺，對於孝子而言，居喪能否合禮其實是極大的考驗。禮經謂：「父母之喪……仁者可以觀其愛焉，知者可以觀其理焉，強者可以觀其志

¹⁷⁰ 鄭玄注，賈公彥疏，《儀禮注疏》（十三經注疏本，北京：中華書局，1980），卷 43，〈士虞禮〉，頁 1175-1176。

¹⁷¹ 鄭玄注、孔穎達疏，《禮記正義》，卷 13，〈王制〉，頁 1334。

¹⁷² 參考章景明《先秦喪服制度考》（臺北：臺灣中華書局，1986 年二版），頁 263-273；丁凌華，《中國喪服制度史》（上海：上海人民出版社，2000），頁 90-92。

¹⁷³ 參考藤川正藪，《魏晉時代における喪服禮の研究》（東京：敬文社，1960），第一章〈三年之喪について〉，頁 99-128。

¹⁷⁴ 《儀禮》、《禮記》對於居喪生活儀節有相當多的記載，但內容略有出入，禮學家認為可能先秦時期存在不同的主張。關於居喪規範，章景明已將相關禮文條列整理，予以解說，請參考氏著，《先秦喪服制度考》，頁 280-300。

焉。禮以治之，義以正之。孝子、弟弟、貞婦，皆可得而察焉。」¹⁷⁵以為三年之喪的實踐可以作為衡量一個人的仁愛、理性、意志、道德的準繩，正是由於居喪合於禮度具有相當的難度。

三年之喪雖被視為上自天子下至庶人皆應行守的通禮，然而依禮服喪並非一蹴可及，而是經歷長期的提倡與推動。漢代以來國家逐漸介入指導臣民如何服喪。西漢孝文帝遺詔，制君喪葬訖三十六日除服。¹⁷⁶但並未約束臣民私家喪服。史傳曾見薛宣、薛修兄弟為後母去世如何行服意見相駁，弟弟薛修解官臨菑令欲行三年喪，官任丞相的薛宣則認為三年之喪滯礙難行，兄弟各行其事，未見朝廷干預，顯然當時朝廷並未規範官員如何為父母服喪。¹⁷⁷東漢初立，光武帝以國家新承大亂，定大臣不得告寧之典，於是公卿、二千石、刺史皆不得行三年喪，下層官僚雖聽任自由，但上行下效，亦罕見行終喪者。¹⁷⁸鄧太后主政期間在若干儒者建議下，改弦易轍鼓勵官員服喪，但是大臣行三年喪卻因反對力量強大，屢立屢廢，未成定制。¹⁷⁹歷經漢末喪亂，曹魏要求官員既葬除服；魏晉禪代，出身士人階層的司馬氏，一時頗有整齊人倫、依禮而治的企圖，武帝泰始元年（265）初令「諸將吏二千石以下遭三年喪，聽歸終寧」；至太康七年（286），因大鴻臚鄭默固請為母服喪，「始制大臣得終喪三年」，基本回歸了喪服禮的要求。¹⁸⁰由國家規範如何服喪，也凸顯官員如何行服，除了參考禮制也必須遵從朝廷規範，官員能否解官持服，需要國家制度的配合。

東漢中期以降國家成為推動喪服禮的主力，也開始出現懲處士人服喪違禮的規定。東漢中期規定長吏以下不為親行三年服者，不得典城、選舉，¹⁸¹兩晉則多以清議決定懲處，或免官、或削爵、或罰俸，主要為行政處罰。北魏則在學習、模仿漢人禮典中更進一步，將喪服規範納入刑律，規定「居三年之喪而冒哀求仕，五歲刑」，明確禁止守喪求仕，且從行政處罰變為

¹⁷⁵ 鄭玄注、孔穎達疏，《禮記正義》，卷 63，〈喪服四制〉，頁 1695-1696。

¹⁷⁶ 《漢書》，卷 4，〈文帝紀〉，頁 131-132。

¹⁷⁷ 見《漢書》，卷 83，〈薛宣傳〉，頁 3394。時代稍晚的翟方進，後母亡歿既葬，三十六日主動除服起視事，以為「身備漢相，不敢踰國家之制。」反映朝廷雖未主動統一，但漢文帝的遺詔對於官人私門行服亦有相當影響。見《漢書》，卷 84，〈翟方進傳〉，頁 3416-3417。

¹⁷⁸ 見《後漢書》，卷 46，〈陳忠傳〉，頁 1560-1561。

¹⁷⁹ 鄧太后主政時曾聽從劉愷建議，令二千石以上行三年喪，但建光中因要臣反對旋即取消；桓帝時也曾令二千石、中官為親服三年，未幾又斷。見《後漢書》，卷 5，〈孝安帝紀〉，頁 208；卷 7，〈孝桓帝紀〉，頁 302、304；卷 39，〈劉愷傳〉，頁 1307；卷 46，〈陳忠傳〉，頁 1560-1561；卷 64，〈趙岐傳〉，頁 2122。《宋書·禮志》對於兩漢官員如何服喪的變化有扼要陳述。見《宋書》，卷 15，〈禮志二〉，頁 386-387。

¹⁸⁰ 《晉書》，卷 20，〈禮志中〉，頁 635。兩漢到魏晉，士人依禮行服的風氣，以及國家統一禮制的作法，可參考藤川正藪《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》。

¹⁸¹ 見《後漢書》，卷 39，〈劉愷傳〉，頁 1307。

刑事處罰，更加嚴厲。¹⁸²唐代延續漢晉以來的發展，更多父母之喪應遵行的禮儀被轉化納入律令。如〈戶婚律〉規定，諸居父母喪生子及兄弟別籍、異財者，徒刑一年；居父母喪身自嫁娶，徒刑三年。¹⁸³針對官員的規範更多，〈職置律〉規定，聞父母喪「匿不舉哀者，流二千里」；父母喪制未終，「釋服從吉，若忘哀作樂，徒三年，雜戲，徒一年；即遇樂而聽及參預吉席者，各杖一百。」¹⁸⁴若士人居父母喪二十五月內「釋服求仕」，參與考試、選舉，即當「不孝」，徒刑三年；大祥已過（二十五月外）、禫制未除（二十七月內），或是心喪期間參加選舉，仍屬「冒哀求仕」，徒刑一年。¹⁸⁵〈詐僞律〉規定「諸父母死應解官，詐言餘親不解者，徒二年半」。¹⁸⁶可見親亡守喪不仕、居喪以禮，已被視為士人、官僚階層的基本行為，若有違犯者，免所居官並以徒刑處之，須受國法制裁。¹⁸⁷

漢唐之間，士人逐漸講究依禮行服，國家亦視推行喪服禮為人倫教化的工具，對於官員為父母服三年喪逐漸從禁止轉為允許，進而以國家力量統一要求。喪服規範納入律令，也促使居喪禮儀化約為部份可具體觀察的行為，以國家力量監督懲罰違禮的行為，反映儒家禮制對於士人生活的指導作用不斷強化，國家作為禮制的維護者，也更深入檢視士人的私家生活。隨著三年之喪的實踐從罕見到成為強制遵行的制度，六朝時期的孝子故事對服喪的記載也由少漸多，並逐漸出現以服喪過禮為孝的氛圍，人子因喪親而終身棄絕人事，甚至不勝哀而毀卒，往往得到朝廷旌表，或被社會高度讚揚。¹⁸⁸

¹⁸² 引文見《魏書》，卷 108 之 4，〈禮志四〉，頁 2796。參考丁凌華，《中國喪服制度史》，頁 252-253。

¹⁸³ 劉俊文撰，《唐律疏議箋解》，卷 12，〈戶婚律〉，「居父母喪生子」；卷 13，〈戶婚律〉，「居父母夫喪嫁娶」條，頁 1023。

¹⁸⁴ 劉俊文撰，《唐律疏議箋解》，卷 10，〈職制律〉，「匿父母夫喪」條（總 120），頁 799。此條雖亦可處罰庶民之居喪違禮，但置於主要規範官人犯罪之〈職制律〉，顯然具有針對官人加強訓誡的意圖。參考羅彤華，〈唐代官人的父母喪制——以〈假寧令〉「諸喪解官」條為中心〉，《法制史研究》第 16 期（2009.12），頁 112。

¹⁸⁵ 劉俊文撰，《唐律疏議箋解》，卷 10，〈職制律〉，「府號官稱犯父祖名」條，頁 806-807。據〈疏義〉，心喪內不得求仕者，指妾子及出妻之子，為母服雖降為齊衰杖周，但須解官，且申心喪至二十五月。心喪之說雖曾出現於禮經，但實施範圍與內容皆相當模糊，兩晉南北朝禮學家逐漸完善其義，提出屈降皆有心喪之說，因母服屢有屈降，關聯尤深，其意義在於調和父權家族秩序及個人情感之間的對立。參考藤川正藪，《魏晉時代における喪服禮の研究》，頁 161-167。漢唐間為母服喪的爭論與變革，參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁 61-114；鄭雅如，〈中古時期的母子關係——性別與漢唐之間的家庭史研究〉，收入李貞德主編，《中國史新論——性別史分冊》（臺北：聯經，2009），頁 144-149。唐代士人為母解官心喪的討論，參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 233-241。

¹⁸⁶ 劉俊文撰，《唐律疏議箋解》，卷 25，〈詐僞律〉，「父母死詐言餘喪」條，頁 1755。

¹⁸⁷ 討論參考丁凌華，《中國喪服制度史》，頁 261-268。

¹⁸⁸ 參考 Keith N. Knapp, *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*, pp.137-163。

然而唐代對於服喪過禮的評價似與六朝不盡相同。比較唐代類書所收錄之前代孝子故事，可發現居喪過禮所佔的比重不斷下降。編纂於武德七年（624）之《藝文類聚》，卷廿〈人部四〉「孝」目，收錄二十五則孝子故事，其中哀毀過禮有八條，幾乎佔了三分之一；玄宗時徐堅奉敕編纂《初學記》，卷十七〈人部上〉「孝」目，收錄二十七則孝子故事，其中哀毀過禮僅有三則；中晚唐白居易編纂的《白氏六帖》共收錄六十一則孝子事蹟，哀毀過禮更僅只一條。¹⁸⁹從墓誌資料觀之，似乎也有相似的發展。盛唐時期撰誌者對於誌主哀毀而卒，猶不吝給予至孝的讚美，例如長安尉王行果丁母憂而殞卒，李邕稱美「嗚呼孝歟」，以為「可以束名教，感人倫」；¹⁹⁰但是中晚唐墓誌亦有數例提到誌主或其子女因服喪哀毀而卒，但撰誌者僅記述而未予稱揚，與六朝文獻相較確實是極大的差異。¹⁹¹

白居易曾爲了參加吏部考試模擬多則判文，其中有一道題爲「得丙居喪，年老毀瘠，或非其過禮；丙云：哀情所鍾」，其詞曰：

孝乃行先，則當銜恤；子為親後，安可危身？丙喪則未終，老其將至，懷荼蓼之慕，誠合盡哀；迨桑榆之光，豈宜致毀？所以爰資肉食，唯服麻纒。況血氣之既衰，老夫耄矣；縱哀情之罔極，吾子忍之。苟滅性而不勝，則傷生而非孝。因殺立節，庶畢三年之喪；順變從宜，無及一朝之患。既虧念始，當愧或非。¹⁹²

吏部考「判」，乃以地方訴訟案件或經籍史事爲案例，讓應試者以對仗工穩的駢文寫出判詞斷案，以此檢視應試者的從政能力和文化素養。¹⁹³判文內容反映的可能是當時被當權者視爲「正統」的意見，未必是作者的真實看法。這道判文的情境是丙年老而居親喪，持喪過禮有毀身之虞，遭到非

¹⁸⁹ 關於三部類書所收孝子故事之孝行類別統計與討論，參考陳登武，〈家內秩序與國家統治——以唐宋廿四孝故事的流變的考察為主〉，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：臺灣大學出版中心，2005），頁 287-298。此文亦收入陳登武，《地獄·法律·人間秩序：中國中古宗教、社會與國家》（臺北：五南圖書，2009），第五章〈法律與教化——二十四孝故事所見家內秩序與國家統治〉，頁 171-225，惟第 183 至 184 頁脫漏一段討論《白氏六帖》所收孝行之內容。

¹⁹⁰ 李邕，〈長安縣尉贈隴州刺史王府君神道碑〉，收入《文苑英華》，卷 922，頁 4853 下-4854 下。

¹⁹¹ 事例可見權德輿，〈唐故河中晉絳慈隰等州節度使支度營田觀察處置等使開府儀同三司檢校太尉兼中書令河中尹上柱國延德郡王食邑三千戶贈太師張公墓誌銘并序〉，《權德輿詩文集》（上海：上海古籍，2008），卷 21，頁 324；權德輿，〈唐故朝散大夫使持節饒州諸軍事守饒州刺史上柱國崔君墓誌銘并序〉，《權德輿詩文集》，卷 24，頁 365；李翱，〈兵部侍郎贈工部尚書武公墓誌〉，收入《李文公集》（四部叢刊初編·集部，上海商務印書館縮印平湖葛氏藏明正德本，臺北：臺灣商務印書館，1965），卷 15，頁 66 下-67 下。

¹⁹² 見《白居易集》，卷 66，頁 1380。

¹⁹³ 吳承學，〈唐代判文文體及源流研究〉，《文學遺產》1999 年第 6 期，頁 22。

難；丙辯稱發於哀情、難以自抑。丙的行爲與言詞爲何需要評判？因爲依據經典，居喪雖須減損起居飲食以盡哀，但原則是「毀不滅性，不以死傷生」；故「有疾則飲酒食肉」，疾癒才復如初；若上了年紀持喪，更要留意身體，「五十不致毀，六十不毀，七十唯衰麻在身，飲酒食肉處於內。」¹⁹⁴但六朝時期士人居喪致毀往往得到稱嘆讚揚，以爲發自內心情感之孝，勝於行禮如儀，因而不計其違禮之嫌。¹⁹⁵白居易的判詞則重申禮經的立場，要求居喪應該適度、合禮；以爲喪親「誠合盡哀」，但是「傷生非孝」，若毀身，則有虧《孝經》不敢損傷身體的訓誡，反而愧於孝道。從唐代類書對於孝行的擇取變化，墓誌對於哀毀記而不讚，以及判詞重申禮經立場等跡象看來，唐代對於居喪毀卒的評價，似乎已不若六朝正面。

解官爲父母服三年之喪於晉唐間已成爲統治階層的共識，但朝廷視其政務需要，要求部分官員起復官職亦自始相隨。¹⁹⁶官員服喪期間是否可以從政，經典記載頗有矛盾。《禮記·王制》言：「父母之喪，三年不從政」；〈雜記〉則稱「三年之喪，祥而從政」；〈喪服大記〉又說「既卒哭，弁經帶，金革之事無辟也」。漢代以降的禮學注疏皆將「祥而從政」解釋爲庶民服役，避免與〈王制〉的說法產生衝突；不過「金革無避」，則被承認爲特殊情形，爲起復取得經典上的正當性，但實際操作上，被起復的官員不只限於武職，起復情境亦未限於戰爭時期。整體而言，西晉以降，朝廷採納喪服禮，規定官員爲父母解官終喪，可視爲常禮；與之並行的是不時以政務需要，要求部分官員奪情起復，是爲權變。服喪與起復相輔，成爲朝廷處理官員丁憂的基調，但起復並沒有固定的規範，什麼情境可以起復、那些官員應當起復，士人如何看待起復，歷代則不無爭辯與調整。東晉南朝由於南北對立，親子因離亂相失未知父母生死，或父母卒於敵國遺體未返，如何服喪、可否出仕、嫁娶等問題，成爲時代課題。¹⁹⁷例如東晉末曾有兗州刺史滕恬爲丁零翟遼所沒，喪亡後屍首未反，其子於東晉仕宦不廢，論者嫌之，桓玄令群僚博議，討論應不應出仕的各種情境與判準。

¹⁹⁴ 引文見鄭玄注、孔穎達疏，《禮記正義》，卷 63，〈喪服四制〉，頁 1695；卷 3，〈曲禮〉，頁 1248-1249；卷 42，〈雜記〉，頁 1563。

¹⁹⁵ 關於中古前期「重情」之風的探討，可參見余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1980），頁 329-372；林麗真，〈魏晉人論「情」的幾種面向〉，收入國立臺灣大學中國文學系編，《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》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996），頁 629-650。

¹⁹⁶ 《宋書·禮志》稱：「太康七年，大鴻臚鄭默母喪，既葬，當依舊攝職，固陳不起。於是始制大臣得終喪三年。然元康中（291-299），陳準、傅咸之徒，猶以權奪，不得終禮。自茲至今，往往以爲成比也。」可見制聽終服不久，即有起復之例，後代亦延襲仿效。

¹⁹⁷ 見《通典》，卷 98，〈禮五十八〉，「父母乖離知死亡及不知死亡服議」，頁 2624-2629。

¹⁹⁸北魏推行喪服制度曾一度採取較經典更嚴格的立場，禁止金革起復，但北周又因東西交爭，下令群官於卒哭後皆起復。¹⁹⁹可見隨著時代條件變化，起復官員的情境與資格皆非一成不變。

唐初承大亂之後，「丁憂之士，例從起復」，但未幾即允許文官終喪，²⁰⁰不久更讓所有文武官員皆可終制，²⁰¹並以律法明定未服親喪之刑罰，顯示朝廷越加注意風俗禮教的維護。有學者統計兩《唐書》及《冊府元龜》所載服喪、起復之情形，指出從唐初到玄宗天寶年間，隨著政局穩定、禮教推行，官員終制比例逐漸上昇，而唐代後期除了中央權力較為穩固的憲宗時期，起復比例又再攀昇，中央文官雖多能終喪，但掌握地方軍政權的節度使、州刺史起復幾成慣例，起復成為朝廷安撫、平衡藩鎮勢力的一種手段，顯示禮儀實踐與現實情境密不可分。²⁰²整體而言，隨著喪服入律，官員遇父母喪解官行服乃是理所當然。例如高宗朝考工員外郎劉思立有子劉憲任河南尉，「思立今日亡，明日選人有索憲闕者」。²⁰³可見親亡解官被視為必然之理，於是無行之輩便急著爭取孝子遺下之美闕。²⁰⁴由於奪情起復只是少數官員之殊遇，²⁰⁵因此皇帝與官員多將起復視為特殊恩榮。睿宗以狄仁傑忠於王室，乃起復其長子為太府少卿，「以展殊恩」；²⁰⁶王海賓抵禦吐番入寇，殺敵有功而歿，玄宗特起復其子拜朝散大夫、尚輦奉御，賜名忠嗣，養於禁中；²⁰⁷宣宗因鄭漢璋、鄭漢卿為國舅之子，故二人皆起復本官。²⁰⁸反映起復具有獎功、榮寵的意涵。皇帝對於特別看重的官員，也往往於起復時授予更清顯的官職，以示朝廷重用。如高祖欲起復李素立，

¹⁹⁸ 見《宋書》，卷 64，〈鄭鮮之傳〉，頁 1691-1695。

¹⁹⁹ 見《魏書》，卷 9，〈肅宗本紀〉，頁 228；《周書》，卷 18，〈王羆傳附〉，頁 293。

²⁰⁰ 見《唐會要》，卷 38，〈服紀下〉，「奪情」條，頁 805。

²⁰¹ 見《舊唐書》，卷 1，〈高祖本紀〉，頁 15。

²⁰² 參考羅小紅，〈再論唐代奪情起復制度〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》36 卷 3 期（2006），頁 66-67。

²⁰³ 見劉肅撰，許德楠，李鼎霞點校，《大唐新語》（北京：中華書局，1984），頁 170。

²⁰⁴ 河南縣屬赤縣，其尉官品、待遇、昇遷皆優於其他縣尉。參考賴瑞和，《唐代基層文官》，頁 162-177。

²⁰⁵ 不少學者認為史傳所見，拒絕皇帝起復的唐代官員極少，反映官員鮮有終喪者。筆者以為法律規範及起復為榮的風氣均反映獲得起復的官員只是少數，史傳所見之現象只能凸顯多數被起復者接受起復，其實更多官員並沒有機會獲得起復。羅小紅整理了中國學界對於唐代官員服喪情形的看法，並統計兩《唐書》及《冊府元龜》所載服喪、起復之情形，得出終服與起復的比例約為 1 比 1。不過，兩《唐書》與《冊府元龜》所載對象多為高級官員，這份統計或只能反映高級官員服喪與起復之比例。見羅小紅，〈再論唐代奪情起復制度〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》36 卷 3 期（2006），頁 64-67。廖宜方認為從大量唐代墓誌觀之，絕大多數官員沒有起復的機會，他們都解官並服完喪期。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 258。

²⁰⁶ 見《大唐新語》，卷 12，〈勸勵〉，頁 177。

²⁰⁷ 《舊唐書》，卷 103，〈王忠嗣傳〉，頁 3197。

²⁰⁸ 見《唐會要》，卷 38，〈服紀下〉，「奪情」條，頁 808。

從原來的八品監察御史超授七品清要官，有司擬官時皇帝還特別要求一定要符合「清」、「要」的條件；中宗欲起復張說，也將他從原來尚書六部之一的工部副長官工部侍郎（正四品下）遷為更清貴的門下省副長官黃門侍郎（正四品上）；玄宗時張九齡更以起復直接拜相。²⁰⁹起復既為殊恩，也難怪官員多以「起復為榮」。²¹⁰

皇帝敕令起復被視為恩寵，官員接受復職則是為國効力，但對於被起復者的評價仍隱然可見起復與孝德的緊張關係。玄宗時期的宰相杜暹卒於開元二十八年（740），依照朝廷制度將有贈諡。²¹¹負責擬諡的太常官員根據行狀考其平生，建議諡曰「貞肅」，提交尚書省討論時，卻有官員提出異議，認為「貞肅」未能凸顯杜暹平生行事反映的「忠孝之美」，應該駁回重擬。但太常博士裴總堅持依照原擬，理由是昔日杜暹為繼母服喪未終，便受詔起復，「雖云奉國，不得為孝」。雙方的爭執點在於杜暹生平行事是否足堪冠以孝德。

考兩《唐書》杜暹本傳，杜暹的家族從高祖至暹，五代同居，杜暹尤其恭謹孝友，事繼母以孝聞，愛撫異母弟甚篤，為擬諡所上之行狀應該對其孝行著墨甚多。在杜暹之前曾有裴子餘因數代同居、事繼母孝謹，由朝廷贈諡曰「孝」。²¹²因此批評太常所擬不盡杜暹德行的意見並非沒有根據。裴總拒絕以「孝」評定杜暹，關鍵在於杜暹曾經起復。還原杜暹起復的經過，開元十二年（724）安西都護張孝嵩遷為太原尹，西北邊疆需人鎮撫，孝嵩以杜暹曾出使安西深受諸蕃推戴，建議朝廷起復正在守喪的杜暹。王事急迫，杜暹單騎出任安西副大都護，不久偵破于闐王的叛亂陰謀，安定諸蕃，以功特加光祿大夫，他在任內綏撫將士，不憚勤苦，甚得夷夏之心。史傳所記杜暹起復的緣由，乃因實際政務需要，起復後於職位上表現傑出，有功於國，群臣亦有目共睹。然而裴總卻認為既未終喪便是有虧孝德，即使杜暹於繼母在世時確實有孝順美名，即使起復乃因承擔國事；換言之，他主張起復與孝道，二者不能并立。裴總的見解在官員之間引起爭論，杜暹家族也不能接受，杜暹的兒子杜孝友，詣闕陳訴，為父親爭取孝名，玄宗命令有司重新仔細研議，最後終於定諡為「貞孝」。²¹³此事雖曾遭皇

²⁰⁹ 見《新唐書》卷197，〈循吏傳·李素立〉，頁5619；《舊唐書》，卷97，〈張說傳〉頁3051；卷99，〈張九齡傳〉，頁3099。

²¹⁰ 《舊唐書》，卷97，〈張說傳〉，頁3051。

²¹¹ 唐代定諡之法頗為嚴密，據《唐會要》：「舊制，諸事官三品以上、散官二品以上身亡者，佐史錄行狀申考功，考功責歷任勘校，下太常寺擬諡訖，復申考功，於都堂集內省官議諡，然後奏聞。」見《唐會要》，卷79，〈諡法上〉，頁1720。

²¹² 《舊唐書》，卷188，〈孝友傳〉，頁4926。

²¹³ 整起事件詳載於兩《唐書·杜暹傳》，見《舊唐書》，卷98，〈杜暹傳〉，頁3075-3077；《新唐書》，卷126，〈杜暹傳〉，頁4420-4422。

帝關切，但朝廷贈諡有相當嚴謹的程序，須由故吏上行狀向尚書考功申請，批准後下太常禮院擬諡，再經由尚書省官員議定上奏；因此諡號所表現的倫理價值乃多數官員集體意識的呈現，而非皇帝個人所專制。²¹⁴杜暹終以「貞孝」定諡，顯示多數官員不能認同只因起復便否定個人具有孝德的看法。

不過反過來看，由於官員通常不會拒絕皇帝起復，因此拒絕起復的官員，往往受到至孝的稱揚。武則天當政時期，監察御史解琬丁憂，依令解官守喪，但此時朝廷正好需要派遣官員安撫西域諸國，解琬因熟悉西北邊務而被下令起復出任，但他卻固辭任命，堅持守喪。女皇最後下敕優許，這道敕書頗能凸顯朝廷對於起復的矛盾立場，以及官員面對起復的兩難抉擇：

敕曰：「解琬孝性淳至，哀情懇切，固辭權奪之榮，乞就終憂之典。足可以激揚風俗，敦獎名教，宜遂雅懷，允其所請。仍令服闋後赴上。」

215

敕書中女皇稱讚解琬「孝性淳至，哀情懇切」，當是回應解琬懇求終喪的表文內容，可惜表文已經失傳，無法得知他以什麼言辭為己陳情、感動女皇。有趣的是，敕書一方面將起復描述為「權奪之榮」，乃是皇帝給予臣子的特殊恩寵，另一方面又稱讚官員固辭起復、堅持服喪，足以「激揚風俗」。朝廷的立場，既要求官員在必要的時候以政務為先犧牲私情，但又必須「敦獎名教」，維護喪服禮制背後蘊涵的人倫道德。

既然起復為榮，終喪是孝，受命起復的官員擺盪於恩榮與孝道之間，如何抉擇？解琬固執守喪值得嘉許，反映多數被起復的官員應是順命而起；不過皇帝敕令自有一定壓力，只從結果而論，無法確知官員內心意向。若拋開道德意義而論，解官服喪對於官員確實有諸多不利。依賴俸祿養家的官員，解官後頓失經濟來源，又面臨龐大的喪葬開銷，家計可能陷入困境；解官促使仕途中斷，亦可能影響政治前途，解官服喪所牽連的狀況其實頗為複雜。²¹⁶

則天朝曾見官員自己主動奏請起復，或自言不能服喪，²¹⁷固然屬於極端的個案，或也反映官員未必甘願解官服喪。朝廷曾經多次限制官員奏請

²¹⁴ 參考吳麗娛，〈唐代贈官的贈賻與贈諡——從《天聖令》看唐代贈官制度〉，《唐研究》14（2008），頁428-432。

²¹⁵ 《舊唐書》，卷100，〈解琬傳〉，頁3112。

²¹⁶ 參考李斌城等著，《隋唐五代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁605；廖宜方，《唐代的母子關係》，頁256。

²¹⁷ 見張鷟，《朝野僉載》（北京：中華書局，1997第二刷），卷4，張棕、高筠事，頁93。

起復。長安三年（703）則天頒下敕命，限制「三年之喪，自非從軍更籍者，不得輒奏起復。」代宗廣德二年（764）南郊大赦，於端正風俗部分重申「三年之喪，謂之達禮。自非金革，不可從權。其文官自今以後，並許終制，一切不得輒有奏請。」²¹⁸宣宗大中五年，以「近日諸使及諸道，多奏請與人吏職掌官并進奏官等起復。因循既久，訛弊轉深，非惟大啓倖門，實亦頗紊朝典。……自今以後，除特勅及翰林并軍職外，……并不在更請起復授官限。」²¹⁹朝廷的禁令有幾點值得注意。一是文官奏請起復不時受到禁斷，理由之一可能是經典所認同的起復情境乃金革之事，文官起復的正當性並不充足；二是晚唐時期翰林與軍職并列於應起復之對象，反映其地位之凸出；三是地方權盛，諸使、諸道經常奏請僚屬起復，令朝廷不勝其擾，故下令限制奏請。

限制奏請起復，反映起復官員並非完全由皇帝主導，官員尤其是各部門長官也可以主動表達意見，請求皇帝起復某人，於是起復與否遂有黨同伐異與更多權力角力的空間。最有名的例子便是王叔文。順宗即位時已病重不能言，朝政實際掌握於王叔文、王伾等侍臣之手，宮內宦官與部分外朝官員頗有不平。值此權力相爭之際，叔文卻因母喪去職，「與其黨日夜謀起復」。杜佑當時為首相，王伾「日詣宦官及杜佑請起叔文為相」，連番被拒。王叔文不得起復，憲宗即位，其黨終被整肅，包括柳宗元、劉禹錫等人皆被斥逐貶官。²²⁰安史之亂後，中央對於整個帝國的控制大不如前，方鎮長官漸有將士自命的傾向，朝廷往往被迫給予起復。例如代宗大曆年間，伯玉為江陵尹、充荆南節度觀察等使，「丁母憂，朝廷以王昂代其任，伯玉潛諷將吏不受詔，遂起復（伯玉）以本官為荆南節度等使」。²²¹德宗貞元年間宣武軍節度使劉玄佐卒，朝廷令以陝虢觀察使吳湊代之，但後來宣武軍發生兵變，擁玄佐子士寧為留後，朝廷不得已，「授士寧起復金吾將軍同正、汴州刺史、宣武軍節度等使」。²²²由此看來，朝廷下令限制奏請起復，並非多數官員皆未服滿喪期，而是皇帝與官員之間的權力角力，皇帝希望更完整的掌握起復與否的人事權力。

起復是少數人的特殊待遇，基本上為親解官服喪已成為法律要求的必要行為，因此只是服滿喪期已難以獲得讚揚；可是若皇帝下令起復卻堅持

²¹⁸ 《通典》，卷 72，〈禮典·沿革·嘉禮十七〉，「王侯在喪襲爵議·奪情附」，頁 1982；《唐會要》，卷 38，「奪情」，頁 806；赦文見〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敦大點校，《唐大詔令集》，卷 69，〈廣德二年南郊赦〉，頁 352。

²¹⁹ 見《唐會要》，卷 38，〈服紀下〉，「奪情」條，頁 808。

²²⁰ 見〔宋〕司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷 236，〈唐紀五十二〉，頁 7613-7622。

²²¹ 《舊唐書》，卷 115，〈伯玉傳〉，頁 3378。

²²² 《舊唐書》，卷 13，〈德宗本紀〉，頁 373；卷 145，〈劉玄佐傳附〉，頁 3932。

服完喪期，反而能如解琬得到「孝性淳至」的評價。除了因為官場風氣普遍以「起復為榮」，不應忽略皇帝的勅命乃具有強制性，與皇命相抗需要過人的勇氣與決心。景龍年間，張說為終母喪固辭起復，「三度表請，不蒙矜遂」，故致書宰臣「乞為一言」，文末強調「若將違越，甘心待罪」；²²³開元初，吳兢為終母服連上數表乞讓奪禮，第三表的最末，自言「干黷已屢，伏待刑書」。²²⁴可見屢拒起復乃是違抗皇命，官員必須冒著忤旨入罪的危險。

官員拒絕起復通常須上表陳乞，說服皇帝改變旨意，讓起復表既以終喪為目的，多刻意強調父母養育之恩，以及士人長年求宦出仕，溫清有關，未能報答親恩的痛苦。文中流露的親子情感與闕侍之憾雖是有意凸顯，但仍是士人的生命經歷為基礎，不能皆以虛假視之，經常被提及的違離親側或祿養不及等情境，反映了士人階層共有的公私困境。庫狄履溫父歿母病，乞留終喪，自述父母「鞠育鍾愛」，自幼家貧，父母為栽培他讀書，「父常有勞」，「母亦勤績」；原欲以官榮為報，「豈謂祿養纔及，殃釁已深」。²²⁵張說三上讓起復表，反覆陳述自己「弱年早孤，母氏訓立」、「臣為少子，慈愛所鐘」；但「從宦歷年，晨昏多闕」，「侍養日少，違離日多」，「存既數違左右，沒復不畢几筵，痛心自傷，特殊人類。」²²⁶辭讓起復的表文多強調長年侍養有關的憾恨、親恩未報的傷痛，希望能為父母完整守喪居哀，以盡人子最後的孝心。內容的高度相似，呈現士人共享的倫理價值，以及官僚體制下，士人依違於仕宦與事親經常難以兼顧的共相。²²⁷

本章前二節已指出仕宦雖能養親，但二者亦存在結構性的矛盾，箇中原因包含前述宦遊遷轉、本籍迴避等制度因素，而親子間生命階段的落差也是關鍵，這一點筆者想再略作補充。柳宗元曾感嘆「人生少得六七十者」；²²⁸而唐代士人升遷至高級官員多半已年約四五十歲，²²⁹父母已經過

²²³ 張說，〈與執政書〉，收入《文苑英華》，卷 686，頁 3535 上-3535 下。

²²⁴ 目前所見吳兢乞讓起復的表文共有三篇，見吳兢，〈讓奪禮表〉、〈第二表〉、〈第三表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 579，頁 2992 上-2993 上。

²²⁵ 庫狄履溫，〈讓起復表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 579，頁 2990 上。

²²⁶ 張說，〈讓起復除黃門侍郎表〉、〈第二表〉、〈第三表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 579，頁 2991 上-2992 上。

²²⁷ 因此即便有些讓表是由他人代筆，呈現的親子之情與倫理困境多半極為類似。例如獨孤及曾為某位李給事代筆七篇讓起復表，所述內容亦包含「慈母鞠育，至於成立」，「冀及榮養，纔擢掖垣，慈顏違代，罔極之痛，終天莫追。」目前留下的表文乃第二表到第七表，推測第一表應也是獨孤及代筆。見獨孤及，〈為李給事讓起復尚書左丞兼御史大夫第二表〉、〈第三表〉、〈第四表〉、〈第五表〉、〈第六表〉、〈第七謝免起復表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 579，頁 2993 上-2995 上。

²²⁸ 見柳宗元，〈與蕭翰林俊書〉，《柳宗元集》，卷 30，頁 798。

²²⁹ 參考賴瑞和，《唐代中層文官》，導言，頁 26。

世的機率相當高；換言之，父母猶壯時，人子多半才在仕途起步，當士人宦海浮沈多年，終於昇遷為高級官員，父母可能多已過世。盛唐宰相郭元振「自朝還，對親欣欣」，史傳云「距國初仕至宰相而親具者，唯元振云。」中唐亦有墓誌提及「凡今□□□之家，以母儀訓子，而享二千石之養者，斯固渺矣」，誌主漁陽縣太君享壽八十二，故能「彤檐繡服，榮養當年」。²³⁰在懇辭起復的讓表中，「子欲養而親不待」往往成為官員嘔心泣訴的哀痛。玄宗時岐州刺史李朝隱居母喪，表讓起復，提到「昔處微秩，甘旨不充，及忝大官，臣親已老。從官或遠，不任扶輿，十數年來，每違左右。……是臣不孝，莫慰母心。追惟及此，五藏（臟）隨裂。」²³¹中唐吳仲孺父喪，表讓起復，亦稱「及臣委身戎幕，効職塞垣，頻歲馳驅，頗乖視膳。自授任中丞，漸列班行，始遂晨昏，獲申祿養。豈謂星霜未幾，殃釁遽鍾。拊心擗踊，萬恨無及。」²³²始入仕時，祿秩不豐，王命驅馳，溫清有闕，待官職升遷至相當地位，更有能力甘旨奉養時，父母卻已衰老，榮養之日無幾，甚至先一步撒手人寰，讓人子來不及盡孝。

綜合本章觀之，在強調生養死哀的孝道文化脈絡下，於求仕道路上身處不同階段的士人可能皆帶著事親有關的憾恨。應舉累試不中者，以「子期祿養，一名未剋。欲報不待，昊天罔極。號扣天地，淚血交臆。」²³³位低祿薄者，自恨「月費未嘗滿二萬」，「生不得極煎和滄瀨之養，華縟園第之虞，不孝不敬，罪死宜天不赦」。²³⁴而得高官厚祿者，或數違左右，或榮養未幾，想要為親服喪，又可能受命起復，難以如願。前述李朝隱抗疏固辭起復，玄宗曾許其終喪，但是次年卻又再度制令起復，朝隱最後「不獲已而就職」，終究沒有辦法為亡親服完人子應盡的喪服。²³⁵父母生時未及榮養、違離左右，死後未能終服，如李朝隱一般自覺不孝的士人，如何化解內心的遺憾與焦慮，解決倫理困境？

²³⁰ 見《新唐書》，卷 122，〈郭元振傳〉，頁 4366。周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，貞元 020，頁 1851。參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 82-83。

²³¹ 李朝隱，〈〔讓揚州長史起復〕第二表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 579，頁 2990 下。

²³² 于邵，〈為商州吳仲孺中丞讓起復表〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》，卷 579，頁 2995 下-2995 上。

²³³ 呂咸，〈大唐故湖州司倉呂府君（寧）南陽韓夫人（統）玄堂誌銘〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏）》（西安：三秦出版社，2006），頁 374-375。

²³⁴ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中 130，頁 2353。

²³⁵ 《舊唐書》，卷 100，〈李朝隱傳〉，頁 3127。

結語

唐代作為統一帝國的政治形勢、承襲魏晉南北朝以禮入律的長期發展，律令體制、官僚規範介入士人生活的程度更深更廣；士人事親，實踐生養死哀之基本義務，所擁有的自主空間相對縮小，國家的規範與監督成為形塑倫理生活的重要力量，士人的倫理生活也更為「標準化」、「官僚化」。

對唐代士人而言，仕宦與事親之間存在著正反兩面兼具的矛盾關係。從正面觀之，漢代以來即認為士人入仕「以祿代耕」、「以祿養親」，足以結合仕宦之志與人子孝養之責。隨著隋唐仕宦體制的變遷，仕宦與養親的連結關係，在唐代又更加緊密，士人宦不由鄉里，城市才是政治、文化、經濟的中心，往城市遷居，喪失了故里基業，不論政治地位與經濟來源，皆更加依附於國家；唐代的俸祿制度相較於魏晉南北朝亦更加完善，國家權威與經濟控制能力的增長，保障了官員穩定的收入來源，祿養的實現更具基礎。文獻記載經常可見唐代士人為求甘旨奉養而求仕，「養親」成為士人追求仕途的動力與藉口。部分士人為了趕快實現祿養，不惜放棄出身較佳但較為困難的入仕管道，或是以收入多寡為擇官依據，屈就猥職，顯示甘旨養親之倫理價值，可能影響士人的仕途規劃。而某些仕宦成功的案例顯示人子以厚祿養親、以官爵榮親，成為當朝人倫典範，凸顯孝道實踐與仕宦成就正向結合的一面。

仔細觀之，士人之祿養與榮親，施展於父母的情形不盡相同。父與母雖然皆為人子孝養的對象，但性別文化仍不免影響人倫關係之期待，女性應「從人」的角色分配，加深母親對兒子的依賴；加上夫妻婚姻年齡結構的落差，夫年長於妻，父親往往過世較早，兒子可能不及祿養父親，而孝養母親的責任卻在父亡後更加沈重。人子官爵顯貴對於父親與母親的影響亦不完全相同。一般女性缺乏獨立的政治身分，「母以子貴」則經典有據、史不絕書，唐代形成完備的命婦制度，讓五品以上官員可依制度顯榮母親。而仕宦家庭，父子可能同具官員身分，人子官階若高於父，反而造成政治位階與人倫位階出現衝突；而父親自兒子取得官位的發展較晚，在唐代亦未成為固定的制度，一方面可能受限於性別角色的期待，一方面也因官位授予不當可能擾亂官僚體制。

仕宦與孝道的關係並非全然皆為正向，常見的衝突來自求宦所造成的親子分離。自九品官人法廢除後，蔭任與貢舉成為唐人入仕的主要途徑，

士人在任官前即可能因求學、見習、應舉而長期離家。取得任官資格後，也因受制於本籍迴避制度，必須在家鄉以外任職，尤其隋代以來地方人事權收歸中央，即使是基層縣尉也須適用本籍迴避，致使士人出仕多宦於異壤。因宦而遊，以官爲家，成爲許多唐代士人共有的生命經驗。因此弔詭地，士人可能爲養親而求仕，但求仕又須離家，形成兩難。最理想的模式可能是父母隨子之官，人子得以仕、養兼全；人子遠宦未接父母赴任，或有「子道未足」之譏。然而父母是否隨子之官，情境頗爲複雜。眷戀故鄉、行旅勞頓、風候適應等問題，可能讓雙親裹足不前。而父親除了意願問題，又別有角色身分的定限，累世官宦的家庭，父親可能也有官職在身，父子各自宦遊，難以同居一地。

親子分離兩地，增添士人行孝的困難，子道有虧的嫌疑可能令人子備感壓力，爲了兼顧子道，人子或可能在擇官時，盡量接近父親的任所，或遷就母親的喜好。父母若未隨子之官，親子之間的相處可能只有短暫的休假，而五品以上官員或地方長官，因職任更重，要申請省親假、離開任所皆須朝廷核可，寧省父母等私門倫理的實踐必須按照官方規範來進行，拘制甚多。相對的，低層官員多囿於守選的限制，不得連續任官，比較有機會與親人相守；但也因爲官位卑下，俸祿低微，較難以實現豐養與榮親。而那些連年奔波應舉，屢試不第的士人，磋跎歲月，消磨志氣，仕與養皆無所成，往往承受更大的壓力。士人家庭如何因應仕與養的緊張，與家庭規模、成員結構等條件息息相關。只有獨生子的家庭通常沒有太多選擇，往往或仕或留難以兩全。兄弟較多的家庭，或可採取留養、求仕分工的策略，子弟於家庭所扮演的角色與責任可能並不一致，實踐孝道的層次，或養、或榮亦有所偏重；而爲求家庭發展所作的分工，子弟的意願往往不是考量的重點，父母的要求、或是家庭整體利益的衡量才是關鍵。

「養親」可作爲士人干祿求仕的理由，但是隨著父母年老多疾，需要人子照料養護，「侍親」義務也爲仕途帶來變數。父母老疾，人子解官歸養原有經典上的依據，漢唐之間侍老理念逐漸融入國家法令，「乞遵養禮」在兩晉南北朝已成爲官員從官場返回私門的理由之一，唐代更發展出完備的給侍制度。綜合言之，應侍對象通包父母以上之直系尊親長，條件爲高齡或篤疾，而承擔侍養義務者，則從成年男性直系子孫擴及中男及期親。不論是官宦或庶民之家，合於律令規定者，可據此解官、復除，甚至緩刑。故士人、官員若家內有父母、祖父母老疾應侍卻無人扶侍，便應當放棄仕宦追求，歸家侍親。律令特別針對官員委親之官明定刑罰，開元時期又給予解官充侍者賜予半祿之優待，然而律令規範亦有但書，所謂「才業灼然，要藉驅使者，令帶官侍，不拘此律」，由朝廷視實際政務需要調配處置，

掌握恩准與否的最終權力。同時「無侍」成爲解官侍親的必要條件，此乃北魏緩刑留養的嚴格限定，卻成爲唐代規範解官或復除侍親的一致基礎。只要其他親屬可充侍，人子便不合解官，即使父母年過九十、百歲，也只是增加侍丁爲二人、三人，與《禮制·王記》所要求的「一子不從政」、「其家不從政」迥然有別。唐代的律令規範將老者皆有所養的保護傘擴張更大，條件更爲完備，但官員回家侍親的路反而可能更加遙遠。

即使符合侍親條件，朝廷可以要求官員「帶官侍養」，令官員保留官職而暫時歸家侍親、不任職事，或令官員攜親之官，或將官員改調近便或閑散的官職以利於侍親。但是若朝廷極欲重用，也可能不聽解官也難以改授閑職，令官員陷入仕與孝的兩難無法化解。現實中官員提出改官或解職侍親的情境，遠不只律令規範的條件，仕與養的平衡可能隨著人子官職遷轉、父母年齡身體的變化、家庭成員的消長等情境移轉，時時處於變動中，給侍制度所能解決的困境其實相當有限。官員於規範條件之外提出解官侍親，朝廷未必不允，人倫孝道可作爲朝廷人事調度的依據之一。不過解官回歸私門，牽涉統治集團掌握人才的問題，得遂棄仕從養的事例中，人子官職多非顯要，重要官員，朝廷便不允許解職，顯然朝廷的彈性處理仍以統治集團的利益爲優先，人子於官場愈受矚目、官位愈顯達，想要捨官歸侍恐怕也愈難實現。

「生事愛敬，死事哀感」，喪親乃人生鉅痛，人子遭此變故之際，起居生活不應如平日，自先秦以來已有一套包含飲食、服飾、居處、言語、哭泣等規範的居喪禮儀，結合年月祭祀、服飾變除的服喪制度，導引並節制孝子喪親的哀痛之情。漢唐之間，士人逐漸講究依禮行服，國家亦視推行喪服禮爲人倫教化的工具，對於官員爲父母服三年喪逐漸從禁止轉爲允許，進而以國家力量統一要求。喪服規範被納入律令，促使居喪禮儀化約爲部份可具體觀察的行爲，以國家力量監督懲罰違禮的行爲，反映儒家禮制對於士人生活的指導作用不斷強化，國家作爲禮制的維護者，也更深入檢視士人的私家生活。

晉唐間解官爲父母服三年之喪已成爲統治階層的共識，但朝廷視政務需要，要求部分官員起復官職亦自始相隨。服喪與起復相輔，成爲朝廷處理官員丁憂的基調，但起復並沒有固定的規範，什麼情境可以起復、那些官員應當起復，士人如何看待起復，歷代則不無爭辯與調整，隨著時代條件變化，起復官員的情境與資格皆非一成不變。唐初承大亂之後，「丁憂之士，例從起復」，但未幾便全面要求服喪，並以律法明定未服親喪的刑罰。於是親亡解官服喪成爲理所當然，奪情起復成爲少數，起復被視爲皇

帝給予的恩榮殊遇。官員以起復為榮，皇帝曾經多次限制官員奏請起復，對於被起復者的評價仍隱然可見起復與孝德的緊張關係，而拒絕起復、堅持終喪的官員，往往受到讚美稱揚。在官員拒絕起復的表文中，多刻意強調父母養育之恩，以及長年求宦出仕，溫清有闕，未能報答親恩的痛心。流露的親子情感與闕侍之憾雖是有心凸顯，但仍涵蓋部分真實的生命經歷，呈現士人依違於仕宦與事親經常難以兼顧的倫理困境。

士人追求以利祿榮養父母的代價，可能是遠離雙親身邊，侍養多違、晨昏有闕，孝與不孝似乎是一體兩面；除了父母生時可能不能溫清朝夕，父母卒歿後，人子應持哀服喪的三年之禮，也可能因公事需要而被迫中止。官位越是隆顯，越能為父母獻上豐養與榮耀，然而公廷規範介入私門倫理的程度也越深，士人的孝道實踐，有不同於庶民階層的困難。



第二章 歸葬先塋

前 言

父母亡歿，人子舉哀發喪、葬之以禮，乃人子事親的基本內涵之一。大量唐代墓誌銘反映，歸葬先塋是許多士人家庭安排葬事的重要原則。¹在安土重遷的社會中，多數百姓世代守著鄉里祖業定居一地，死後擇近而葬，往往便形成親屬群聚而葬的模式。白居易〈朱陳村〉一詩，描述徐州古豐縣朱陳村的村民「家家守村業，頭白不出門」，「生者不遠別，嫁娶先近鄰」，「死者不遠葬，墳墓多邊村」；村民間彼此多有親戚關係，代代安居一地，生時相守，死後亦墳塋相望，便是典型。然而此詩後半闕，以士人爲對比，其生涯模式、人倫互動，卻是迥然不同。白居易形容士人「貴名教」、「重官婚」，肩負著「承家與事國」的雙重使命，從宦生涯往往四處遷轉，「東西不暫住，來往若浮雲」；親戚骨肉之間「平生終日別」，聚少而離多。士人常懷羈旅異鄉之苦與骨肉分離之悲，白居易不禁發出羨慕村民的感嘆。²

由於隋唐仕宦體制的變動，士人宦不由鄉譽，仕必於異邦，與鄉里關係逐漸疏遠，更多士人頻繁地移動，經常造成籍貫、居住地、卒地互不重疊，卒歿異鄉成爲更常見的現象，死後應當葬於何處似乎也增添更多變數；家眷若隨官員四處遷轉，卒地分散四方亦不時可見，想要達成骨肉同歸的難度也更高。在此背景之下，歸葬先塋需要更多堅持、花費更多人力、物力，勉力實踐，唐代士人的家族墓地經常不是就近而葬自然形成；而在唐代墓誌中，亡者葬於先塋經常被詮釋爲「不忘孝」，子孫歸祔先人於家族墓地也被視作重要的孝行實踐。歸祔先塋一事，對於亡者與生者，皆蘊

¹ 在唐代文獻脈絡中，「歸葬」有兩層意涵，一是歸葬於家鄉，二是祔葬於先人塋域，二者嚴格來說未必等同。例如李澣先塋在河南縣穀陽鄉，天寶年間李澣自武陵遷葬亡父於家鄉，但卻未祔葬先塋。李澣後來多次夢見父親要求歸葬先塋，於是又遵照夢境指示改祔，撰誌者稱讚誌主李璠「孝思罔極，雖沒而存」。本章的焦點即在於歸葬先塋與孝道實踐的連結，關於歸葬家鄉暫不討論。李璠墓誌見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，永泰 003，頁 1758-1759。

² 白居易撰，顧學頡校點，《白居易集》（北京：中華書局，1979）卷 10，〈朱陳村〉，頁 184-185。

含重要的倫理意義。

本章考察唐代士人如何實踐歸祔先塋。總分為三節。第一節考察士人家庭宦遊對於祔葬先塋的影響。士人頻繁地遷轉移動，子弟如何實踐葬親，家族墓地如何歷經延續、移轉、再延續的過程。第二節析論歸祔先塋如何與孝道連結，嘗試辨識出歸祔背後所牽涉的文化觀念，歸祔行動可能有那些複雜而深沈的意涵。第三節討論士人葬親遷延多年的現象。將葬事置於歷史情境脈絡，分析葬事何以遷延，士人葬親可能遭遇什麼困境、如何化解、社會有何評價。

第一節 士人家族的歸葬

聚族而葬在唐代以前已有悠久的歷史。學者認為以血緣關係為紐帶的族居與族葬可以追溯至新石器時代；³這種風氣一直延續下來，即使經歷社會變動劇烈的春秋、戰國時期，聚族而居、聚族而葬，居址與葬地相鄰的傳統，在各國都城仍然延續不絕。⁴不過所謂的「族」，學者或曰氏族、或曰宗族、或曰家族，究竟是多大範圍的人群組織，僅依據考古材料其實難以定論。⁵一般認為西漢中期已經出現不同姓氏於葬地各成領域的家族墓地。洛陽燒溝漢墓出現了包括十幾座墓的郭氏塋域，根據出土印章及陶甕上的文字，其周圍還有吳氏、尹氏、商氏、趙氏等不同家族之墓葬；⁶

³ 見鞏啟明、嚴文明，〈從姜寨早期村落布局探討其居民的社會組織〉，《考古與文物》1981年第1期，頁63-71；張忠培主筆，北京大學歷史系考古教研室編，《元君廟仰韶墓地》（北京：文物出版社，1983），頁52-84；張忠培，〈元君廟墓地反映的社會組織〉，收入氏著《中國北方考古文集》（北京：文物出版社，1990），頁34-50。不過也有學者持保留的態度，認為這些祔葬者之間不一定有族屬關係。汪寧生指出同一民族或一文化的葬俗往往因地而異，且葬俗的形成多受宗教意識所制約，並非直接投射生者生活方式的鏡子；從世界各民族的例子觀之，同一墓穴的死者未必屬於同一家族。見汪寧生，〈仰韶文化葬俗和社會組織的研究——對仰韶母系社會說及其方法論的商榷〉，《文物》1987年第4期，頁36-43。關於運用考古資料解釋中國古代史的反思，可參考杜正勝，〈考古學與中國古代史研究——一個方法學的探討〉，《考古》1992年第4期，頁335-346。

⁴ 參考邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》6：2（1995年6月），頁1-41。

⁵ 參考邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》6：2（1995年6月），頁3。

⁶ 參考中國科學院考古研究所編輯，《洛陽燒溝漢墓》（北京：科學出版社，1959）。

河南陝縣劉家渠的東漢墓群，其組成至少包括羊氏、唐氏、劉氏三家。⁷漢代碑刻亦見一家父子兄弟數世葬於一地的記錄，或買地作為家族塋域，皆反映當時家族聚葬的風氣。⁸敦煌地區的晉墓，更出現以土垣礫石堆疊，做出區隔家族塋域的方形「墳圈」。⁹目前魏晉南北朝墓葬的考古發掘，也在許多地域皆發現家族墓地，包括江蘇、河北、山東、河南、陝西、甘肅、新疆等地；¹⁰墓域規模不一，有些綿延時間較長者，如麴氏高昌時期（501-640）的張氏墳院，一直延續到唐代，歷時約二百年，墓域之內至少有六十五座墓。¹¹

聚族而葬本與安土重遷、聚族而居的生活形態具有密切關連。然而家族聚葬既成風俗，人們即便卒於異鄉，往往亦希望歸葬舊墓。士人家庭因宦遊而離開鄉里，死後歸葬舊墓的現象，自兩漢即有不少事例，¹²但應該只是士人階層中的少數。魏晉南北朝由於時代動盪、政治分裂，歸葬舊塋可能遭遇政權隔絕的困難，暫時不論。隋唐復歸統一局面，南北不再隔絕，然而由於仕宦體制的變化，士人與鄉里的關係不若漢代緊密，士人群體更為普遍地捲入離鄉宦遊的生活，士人家庭隨官遷徙，家人卒於異鄉的情形更加常見；但是從唐代史料觀之，士人平生四處宦遊，對於死後葬處多半仍以祔葬先塋為願。元稹有一首詩寫於返鄉祭墓之後，末云：「未死不知何處去？此身終向此原歸。」¹³凸顯士人宦遊如浮萍一般漂流無方，但死後歸葬先塋，仍是主要的選擇；許多唐代墓誌顯示，士人子弟面臨父母喪亡於遠地，即使困難重重，也並未放棄實踐葬親於先塋的子道。唐代士人家庭的歸葬，相較於以往可能成為更普遍的時代問題。以下先利用一個新出資料豐富的家族為個案，呈現唐代士人與家眷經常卒於異地的現象，以及士人家庭實踐歸葬先塋的執著。

⁷ 黃河水庫考古工作隊，〈河南陝縣劉家渠漢墓〉，《考古學報》1965年第1期，頁107-168。

⁸ 參考劉增貴，〈從碑刻史料論漢末士族〉，收入《傅樂成教授紀念論文集：中國史新論》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁333-334。

⁹ 參考敦煌文物研究所，〈敦煌晉墓〉，《考古》1974年第3期，頁191-199。

¹⁰ 參考徐蘋芳，〈中國秦漢魏晉南北朝時代的陵園和塋域〉，《考古》1981年第6期，頁525-527。韓國河，〈論秦漢魏晉時期的家族墓地制度〉，《考古與文物》1999年第2期，頁58-74。

¹¹ 見新疆維吾爾自治區博物館、新疆社會科學院考古研究所，〈建國以來新疆考古的主要收穫〉，《文物考古工作三十年1949-1979》（北京：文物出版社，1979），頁177。

¹² 參考楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》（商務印書館，1933年初版。上海：上海古籍出版社，2000），「歸葬」一節，頁129-138。

¹³ 元稹撰，冀勤點校，《元稹集》（北京：中華書局，1982），卷8，〈別孫村老人〉，頁94。

一、范陽盧氏大房正言系的歸葬實踐

盧慶方（即盧溥）¹⁴出身范陽盧氏北祖陽烏大房。元和十五年（820）爲了將父母、繼母歸葬洛陽萬安山先塋，他從京師遠赴桂林、建安、金陵三地迎柩而歸。慶方之父士珩以進士擢第入仕，平生宦遊足跡遍及陝虢、鄭滑、浙西三府，以及蜀州、建州、蘇州等地，墓誌言其自蘇州長洲尉辭官後，並未回到故鄉洛陽，反而往南方遊歷近二十年，於元和十五年卒於桂州之旅館。¹⁵士珩前娶清河崔氏，後娶滎陽鄭氏，兩人皆先士珩而歿；崔氏權窆於金陵、鄭氏則權窆於建安，皆是士珩曾經任職的地方，顯然妻子因隨夫之官、歿於任所，遂就地權葬。士珩半生宦遊遷轉於異鄉，夫妻三人卒於三地，皆距離洛陽相當遙遠，對子孫來說，實踐歸祔必然是一大考驗。¹⁶

慶方乃前夫人崔氏所生，面對散於三地的先人棺柩，他首先「自京師詣桂林」，營護父親棺柩而來，根據《元和郡縣圖志》記載，長安至桂州的距離達三千七百零五里，回程至洛陽也要三千四百五十五里；¹⁷隨後「復

¹⁴ 根據盧士珩墓誌，前妻生一子名慶方，後妻無子；可知士珩之嫡生子只有慶方。然而另有盧溥墓誌，謂盧溥乃士珩之塚嗣，前代世系皆合，慶方與溥應當是同人異名。見盧士珩，〈唐故蘇州長洲縣尉范陽盧府君（士珩）墓誌銘並序〉；盧儔，〈唐故登仕郎蔡州司士參軍上騎都尉范陽盧府君（溥）墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》（西安：三秦出版社，2006），頁336-337，383-385。

¹⁵ 元稹於元和九年作〈盧頭陀詩並序〉，詩序曰盧頭陀「本名士衍，……弟士攻，則官闕可知也」，又曰「為吏所構，謫官建州」，與盧士珩墓誌比對，士衍即為士珩無疑。元稹記士珩失蹤後出家，其子為了尋父，「積歲窮盡荒僻」，終於在衡山佛舍尋得。見《元稹集》，卷18，〈盧頭陀詩並序〉，頁212-213。盧士珩墓誌由其弟士攻執筆，然墓誌中並未言及出家之事。不過合元詩與墓誌觀之，士珩被家人找到之後，仍然遊歷在外，並未返家。見《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，〈唐故蘇州長洲縣尉范陽盧府君墓誌銘並序〉，頁336-337。《全唐文補遺》錄撰誌者名盧士攻，據元稹詩序，以及趙超《新唐書宰相世系表集校》（北京：中華書局，1998），頁510說明，應改為「士攻」。盧士攻於兩《唐書》有傳。見《舊唐書》卷162，頁4247-；《新唐書》，卷147，頁4763。

¹⁶ 關於歸葬如何具體操作的記載很少，最關鍵的是如何運送遺體。大曆十三年（778）六月，司戶參軍郭瑤卒於汴州，其家舊里在河南府，「炎蒸之月，欲遷厝而難為；跋涉長途，匪嚴凝而不可」，等到十一月才發引來歸。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆074，頁1813。此誌乃誌主從兄所撰，指出喪家避免氣候炎蒸時運送遺體，應是實情；炎熱不宜遷祔應該是顧慮新屍的保存狀況。不過若冬月移棺，途中風霜雨雪，可能倍加辛苦。中晚唐時有孝童楊牢往來洛陽、河北迎歸父喪，「單纓冬月，往來太行間，凍膚皸瘃，銜哀兩血」；身著單薄粗縷的孝子在寒冬中行旅運棺，喪親之痛與行旅之苦在在考驗孝子的身心。見《新唐書》，卷118，〈李中敏傳附李甘傳〉，頁4291。歸葬有新喪、舊亡之別，若屬於亡歿久之之遷葬，氣候條件或許較為寬鬆；久喪之遺體除了棺柩載運的形式，唐代亦見起骨、墨記骨節，盛於練囊或竹籠負歸的例子。見《太平廣記》，卷166，〈氣義一·吳保安〉，頁1217引《紀聞》；吳保安正史有傳，見《新唐書》，卷191，〈忠義上·吳保安〉，頁5509。此條史料承賴瑞和教授賜知，謹致謝忱。

¹⁷ 見李吉甫，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983），頁917。

於金陵、建安迎二妣之柩，同載萬里，達於故鄉」，這段路程從洛陽至建安為三千八百三十五里，由建州經衢州、歙州、宣州至潤州約一千七百八十里，¹⁸最後自潤州返回洛陽約一千八百一十里。兩趟運柩回鄉的來回距離合計一萬四千五百八十五里，約相當於六千四百五十三公里。¹⁹單單只就三處歸柩的往返距離而言，已不難想像歸葬過程之艱辛。慶方的叔父在士珩的墓誌中總結曰：「向非至性所感，神明扶持，則何以濟哉！」²⁰以為順利完成遠程歸柩，乃因孝子之至性感動神明；這樣的評語既突顯萬里葬親可視為人子孝行，也反映遠程歸葬相當困難，人力之外還需要神道庇佑。²¹長慶二年(822)慶方將亡父與二位夫人同穴合葬於洛陽萬安山之南，祔於祖父之塋，實踐了合葬父母與歸葬先塋的子道。

從目前所能掌握的墓誌資料觀之，慶方的先世至少從開元十八年(730)，高祖父母正言夫婦開始，已是葬於河南縣伊汭鄉萬安山，之後代代子孫以萬安山為歸葬地點，至少延續到咸通十二年(871)，正言的五世孫盧軻卒於襄州遵讓里第，仍然來歸祔葬於伊汭鄉萬安山先塋。²²盧正言一系各房聚葬於萬安山，至少跨越了六代人，持續了一百四十年之久，其間有多位子孫像盧士珩一樣宦遊東西，卒於異鄉，兒女親族仍然戮力為其歸葬；即便有些子孫看來已從洛陽移居他鄉，也依舊維持將屍骨葬回萬安山先塋的傳統，顯然整個家族具有十分強烈的歸葬意識。正言房的卒葬地資料請參見表一。

¹⁸ 建州至衢州約七百里，衢州至歙州不詳，但由地圖比例尺計算約350里，歙州至宣州380里，宣州至潤州400里，故以接近直線距離的方式計算，建州至潤州距離約1830里。見《元和郡縣圖志》，頁622、681、718。

¹⁹ 學者指出唐代有大里、小里之別：大里以5尺為1步，360步為1里；尺長29.5釐米，1里約531米。小里以6尺為1步，300步為1里，尺長24.5784釐米，1里約442.5米。實際多使用大里，但史籍可能因抄襲舊籍之故，仍以小里記載。參考胡戟，〈唐代度量衡與畝里制度〉，《西北大學學報(哲學社會科學版)》1980年第4期，頁39-40。古籍記載里程與實際多有誤差，使用時應留意，討論見藍勇，〈對古代交通里程記載的運用要審慎〉，《中國歷史地理論叢》1995年第1期，頁200。此處地域間之距離依《元和郡縣圖志》記載，故依小里來推算里程。

²⁰ 整個護喪經過見盧士攻，〈唐故蘇州長洲縣尉范陽盧府君墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺(千唐誌齋新藏專輯)》，頁336-337。

²¹ 孝子平安護喪歸來，經常被書寫者描述為孝感奇蹟。再舉一例以明其說。唐初一位馬府君任職巴西縣尉，其母隨子之官，卒於任所，家族舊墓遠在扶風，兒子扶護亡母棺柩來歸，行經葭萌縣時遇到江水潰流、道路沖毀，情況十分危險，碑文記載「(馬府君)攀轎號慟，濤為之卻。蜃人哀之，葦棧而濟。」撰寫者從孝感動天的角度記述孝子如何護棺躲過洪水，當具有美化馬府君德行之用意，不過從具體情境推想，護送棺柩拔山涉水，必然增添移動上的困難，途中遭遇天災人禍，要如何保全父母遺體也保住自己性命，確實不易。見張說，〈故洛陽尉贈朝散大夫馬府君碑〉，收入《四部叢刊初編》，集部104，《張說之文集》(上海：上海書店，1989)，卷19，頁3-6。

²² 盧正言夫婦合祔墓誌，見《全唐文補遺(千唐誌齋新藏專輯)》，頁158-159；盧軻墓誌之拓片、錄文、考釋見《洛陽新獲墓誌》(北京：文物出版社，1996)，頁124，頁300-302。根據墓誌出土地著錄，盧正言一系之家族墓地地位於今日洛陽市伊川縣彭婆鄉許營村北。

表 2-1：范陽盧氏大房正言系卒葬地整理表（依卒年先後排列）

| 人物 | 卒年(西元) | 卒地 | 葬年(西元) | 葬地 | 典出/卷/頁 |
|------------|---|------------------|-----------------|---------------------------|------------------------|
| 盧正言 | 開元 8 年 (720) | 長安道政里第 | 開元 18 年 | 伊訥鄉萬安山之原，夫妻合葬 | 全唐文補遺/ 千唐/158-159 |
| 盧正言妻 李氏 | 開元 18 年 (730) | 洛陽行脩里第 | | | |
| 盧眺 | 大燕元年 (756) 前 | 不詳 | 不詳 | 萬安山南 | 全唐文補遺/ 千唐/241-242 |
| 盧浼 | 大燕元年 | 魏州元城官舍 | 大燕 2 年 (757) | 歸葬于萬安山南，先君塋後 | |
| 盧浼妻 崔氏 | 大曆 2 年 (768) | 揚州天長縣官舍 | 大曆 4 年 (769) | 啓府君舊塋合祔 | 全唐文補遺/ 千唐/250 |
| 盧泮 | 大曆 3 年至 7 年間 (768-772) ²³ | 魏州元城縣官舍 | 不詳 | 權窆魏州元城 | 全唐文補遺/ 千唐/381-382 |
| 盧泮妻鄭氏 | 建中元年 (780) | 靈寶縣通畿里保唐觀 | 大中四年 (850) | 萬安山南伊訥鄉尹樊村先塋 | |
| 盧士鞏妻 鄭氏 | 貞元 6 年 ²⁴ (790) | 揚州旅舍 | 大和三年 (829) | 萬安山南祔先塋 | 全唐文補遺 /8/144-145 |
| 盧潘 | 貞元 15 年 (799) | 洛陽 ²⁵ | 不詳 | 梓栢谷口（先塋） ²⁶ | 唐代墓誌彙編 /元和 076/2001 |
| 盧士瓊妻 鄭氏 | 元和 7 年 (812) | 洛陽行脩里第 | 元和 7 年 | 伊訥鄉萬安山南原 | 全唐文補遺/ 千唐/314-315 |
| 盧殷 | 元和 8 年 (813) | 安邑縣寓居之官舍 | 大中 4 年 (850) | 萬安山南伊訥鄉尹樊村先塋 | 全唐文補遺 /8/183-184 |

²³ 盧泮妻鄭氏墓誌，稱泮於大曆三年任元城主簿，「未終秩，歿於元城之官舍」。以官職一任四考推測，其卒年約於大曆三年至七年間。見崔沆，〈唐故魏州元城縣主簿盧府君（泮）夫人滎陽鄭氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 381。

²⁴ 盧士鞏妻鄭氏「先公卅一年卒於揚州旅舍，權厝於州城西大明寺南。」其夫士鞏卒於長慶元年（821），推斷鄭氏卒於貞元六年（790）。見盧仲權，〈唐故朝散大夫守鄭州長史范陽盧府君（士鞏）夫人滎陽鄭氏合祔墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺》第八輯（西安：三秦出版社，2005），頁 144-145。

²⁵ 盧潘終於河南府司錄，卒地當在洛陽。見張文規，〈唐故太府寺主簿范陽盧府君（從雅）墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 358。

²⁶ 盧潘卒於貞元十五年（799），葬梓栢谷口，其子盧從雅葬伊訥鄉從祔先父之塋，從雅妻李氏葬伊訥鄉尹樊村萬安山南，祔先大夫之塋。則盧潘葬地亦於萬安山先塋無疑。見周紹良主編《唐代墓誌彙編》，元和 076，頁 2001；張文規，〈唐故太府寺主簿范陽盧府君（從雅）墓誌銘並序〉；李善伯，〈唐故儒林郎守太府寺主簿盧府君夫人隴西李氏（真）墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 357-358，364-365。

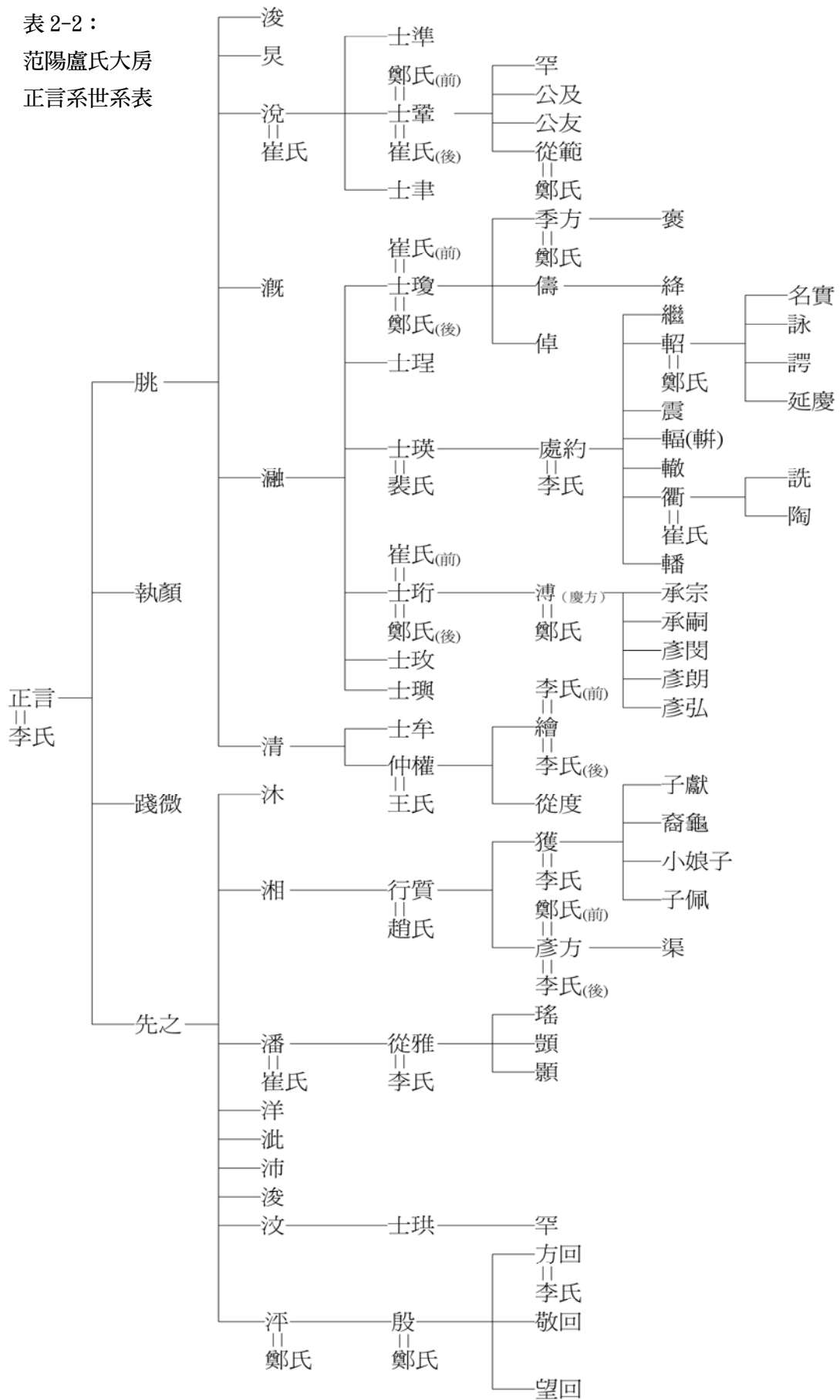
| | | | | | |
|---------|------------------------|------------|-----------------|--------------------|--|
| 盧潘妻崔氏 | 元和 9 年 (814) | 洛陽正俗里私第 | 元和 9 年 (814) | 祔夫東北九里合防 | 唐代墓誌彙編/元和 076/2001 |
| 盧灑 | 元和 15 年 (820) 以前 | 不詳 | 不詳 | 萬安山之南 | 全唐文補遺/ 千唐/336-337 |
| 盧士珩前妻崔氏 | 元和 15 年以前 | 金陵 | 長慶 2 年 (822) | 萬安山之南祔父(灑)塋，夫婦三人合葬 | |
| 盧士珩後妻鄭氏 | 元和 15 年以前 | 建安 | | | |
| 盧士珩 | 元和 15 年 | 桂林旅館 | | | |
| 盧士瑛 | 元和年間 | 岳州 | 不詳 | 萬安山之南 | 全唐文補遺/8/154-155 |
| 盧士鞏 | 長慶元年 (821) | 虢州閼鄉別墅 | 長慶 2 年 (822) | 萬安山之南從先塋 | 全唐文補遺/8/130-131 |
| 盧士瓊 | 大和元年 (827) | 不詳 | 不詳 | 龍首原東北/伊訥鄉萬安山南原 | 唐代墓誌彙編/大和 006/2098-2099 新中國出土墓誌/河南三/千唐誌齋一/257 |
| 盧處約 | 大和 8 年 (834) | 廣陵會同里 | 大和 9 年 (835) | 伊訥鄉萬安山之南祔父塋 | 全唐文補遺/8/154-155 |
| 盧從雅 | 大和 8 年 (834) | 洛陽正俗里舊第 | 大和 8 年 | 伊訥鄉尹樊村萬安山南祔父塋，夫婦合葬 | 全唐文補遺/千唐/357-358 |
| 盧從雅妻李氏 | 開成 4 年 (839) | | 開成 5 年 (840) | | 全唐文補遺/千唐/364 |
| 盧處約妻李氏 | 會昌 3 年 (843) | 揚州高郵縣永寧里第 | 會昌 3 年 | 萬安山南祔夫塋 | 全唐文補遺/8/167-168 |
| 盧繪 | 約會昌 7 年 (847) | 蘇州海鹽縣 | 約會昌 7 年 | 伊訥鄉尹樊村先塋，與前夫人合祔 | 全唐文補遺/千唐/373-374 |
| 盧季方 | 大中 2 年 (848) | 汴州旅館 | 大中 3 年 (849) | 河南縣萬安山南從九原之祔 | 全唐文補遺/8/176-177 |
| 盧輻 | 大中 3 年 (849) | 長安永樂坊開元觀旅舍 | 大中 3 年 | 萬安山之南原陪先塋 | 全唐文補遺/千唐/377 |
| 盧殷妻 | 大中 4 年 | 長安蘭陵 | 大中 4 年 | 萬安山南伊訥鄉 | 全唐文補遺 |

| | | | | | |
|----------------|--------------------------------|---------------------|------------------------------|--------------------------|----------------------|
| 鄭氏 | (850) | 里第 | | 尹樊村先塋 | /8/183-184 |
| 盧溥 | 大中4年 (850) | 潁州湖上 之私第 | 大中7年 (853) | 從祔萬安山之南 原 | 全唐文補遺/ 千唐/383-384 |
| 盧方回妻 李氏 | 大中7年 (853) | 桶橋官舍 | 大中8年 (854) | 萬安山南原 ，祔先舅姑 | 全唐文補遺 /8/188-189 |
| 盧衢 | 大中11年 (857) | 洛陽康俗 里(妻家) | 大中11年 | 葬萬安山南從先 塋 | 全唐文補遺/ 千唐/392-393 |
| 盧輶妻鄭 氏 | 大中12年 (858) | 長安務本 里 | 大中12年 | 尹汭鄉尹樊村萬 安山南盧氏先塋 | 全唐文補遺 /6/173 |
| 盧繪後妻 李氏 | 大中13年 (859) | 蘇州嘉興 縣 | 大中13年 | 萬安山伊汭鄉尹 樊村，與夫同兆異 墳 | 全唐文補遺/ 千唐/399 |
| 盧季方妻 鄭氏 | 咸通5年 (864) | 河南府長 水縣私第 | 咸通8年 (867) | 合祔夫塋，陪侍先 櫬 | 全唐文補遺 /8/208-209 |
| 盧彥方前 夫人鄭氏 | 咸通10年 (869)以前 ²⁷ | 潁州潁上 縣(夫之任 所) | 不詳 | 無嗣不克歸葬 | 全唐文補遺 /8/217-218 |
| 盧子獻 | 咸通10年 (869) | 鄂州武昌 縣行次 | 咸通11年 ²⁸ (870) | 河南縣萬安山之 南祖塋之左 | 全唐文補遺 /8/211-213 |
| 盧氏小娘子 (子獻妹) | 咸通10年 (869) | 廬州官舍 | 咸通11年 (870) | 伊汭鄉尹樊村，祔 穴於祖封之北 | 全唐文補遺/ 千唐/413-414 |
| 盧彥方後 夫人李氏 | 咸通10年 (869) | 不詳 | 約咸通11年 (870) | 伊汭鄉尹樊村萬 安山之南先塋 | 全唐文補遺 /8/217-218 |
| 盧彥方 | 咸通12年 (871) | 河中府永 樂縣舊第 | 咸通12年 (871) | | |
| 盧輶 | 咸通12年 (871) | 襄州遵讓 里第 | 咸通12年 (871) | 萬安山南伊汭鄉 尹樊里與妻合葬 | 全唐文補遺 /6/189-190 |

²⁷ 盧彥方後夫人李氏約卒於咸通十年，故前夫人鄭氏之卒年應於咸通十年以前。見李叡恭，〈唐故河南府福昌縣令范陽盧府君(彥方)合祔墓誌銘〉，收入《全唐文補遺》第八輯，頁218。

²⁸ 墓誌未記盧子獻之卒、葬年。據誌文，子獻一家遭龐勛之亂，得將軍秦匡謨解救脫困，其年九月子獻卒，午月葬。按龐勛之亂起於咸通九月七月，結束於咸通十年九月；秦匡謨於咸通十年正月受任為「濠州刺史、本州行營招討使」，討伐叛賊。故知子獻卒年應為咸通十年；午月葬，應是次年五月。見盧裔龜，〈唐故范陽盧氏元昆子獻墓誌銘〉，收入《全唐文補遺》第八輯，頁211-213；《舊唐書》，卷19上，〈懿宗本紀上〉，頁663-670。

表 2-2：
范陽盧氏大房
正言系世系表



名實
詠
諤
延慶

誥
陶

目前利用墓誌資料，掌握正言房三十九人之卒葬訊息，其中有三十五人皆可確認歸祔於洛陽萬安山先塋，只有第五代盧彥方前夫人鄭氏因「無嗣，不克歸葬」，²⁹另外有三例猶有疑義：第三代盧潘妻崔氏因卜筮不利於與夫合祔，葬於其夫東北九里處，不排除仍屬於家族塋域內；³⁰第三代盧泮於卒後近八十年，才由孫輩於大中四年（850）剋期後年歸葬，未知結局（詳見第三節）；³¹第四代盧士瓊墓誌分別於西安、洛陽兩處出土，極可能最終還是歸葬於萬安山。³²值得注意的是，歸葬先塋且可確定卒地的子孫共有三十三人，其中多達二十七人卒於籍貫洛陽以外，近則兩京一帶，遠則建安、桂林，除了不少子孫以官為家，卒於官舍，更有部分子孫長期於外地寄居。例如第三代盧泮因宦而遊、卒於魏州官舍，其妻兒自魏州南歸卻非回到洛陽，反而寄居於陝州；³³第五代的盧繪，曾任蘇州海鹽縣令，因「州洛舊州荒涼」，秩滿後遂寄居於海鹽縣；³⁴也是第五代的盧處約，在父喪後，「以口食為累，遂挈家惟揚」，帶著妻兒移居揚州；³⁵處約子盧輶自均州刺史離任後，則寄居於襄州。³⁶不論這些子孫卒於外地的原因為何、

²⁹ 見李叡恭，〈唐故河南府福昌縣令范陽盧府君（彥方）合祔墓誌銘〉，收入《全唐文補遺》第八輯，頁217-218。漢代以來「無子」即列為「七出」條件之一，從此例觀之，即便生時未見離絕，無嗣也可能成為未能祔葬於夫族墓地之理由，形同排除其家族身分。關於「七出」的討論，見劉增貴，《漢代婚姻制度》（臺北：華世出版社，1980），頁22-23。

³⁰ 見《唐代墓誌彙編》，元和076，頁2001。

³¹ 見崔沆，〈唐故魏州元城縣主簿盧府君（泮）夫人滎陽鄭氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁381-382。

³² 盧士瓊墓誌由著名文人李翱（772-841）撰寫，不過傳世文集與出土墓誌所載之卒年月日、葬地皆不同，存在諸多疑點。以葬地而言，李翱文集所收墓誌記載士瓊與二位夫人「皆祔葬於〔父〕祠部塋東北」；西安出土墓誌則記士瓊「葬於龍首原東北」。據《北圖藏歷代石刻拓本》著錄，此誌於陝西西安出土，似乎證實士瓊確實葬於龍首原；但是近年出版的《新中國出土墓誌·河南卷三·千唐誌齋一》收錄了盧士瓊妻鄭氏墓誌，著錄中提到盧士瓊墓誌與妻誌於二000年同時出土於洛陽市伊川縣彭婆鄉許營村村北，又顯示士瓊與妻合葬於萬安山先塋。可惜該書並未收錄盧士瓊墓誌，無法進一步求證內文。按士瓊妻卒於行脩里，士瓊卒時亦於東都任官，卒地極可能也是舊宅行脩里第，其妻已先葬於萬安山南原先塋，其子盧季方後來也歸祔於萬安山，似乎沒有理由特意將士瓊別葬於長安龍首原。此外西安出土之盧士瓊墓誌卒年月日亦有問題，故筆者懷疑可能是偽刻之作。於西安出土之盧士瓊墓誌，見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大和006，頁2098-2099；《北圖藏歷代石刻拓本》（鄭州：中州古籍，1989），第30冊，頁75。文獻見李翱，〈唐故河南府司錄參軍盧君墓誌銘並序〉，收入《李文公集》（文淵閣四庫全書電子版·集部）卷15，頁5-7。盧士瓊妻鄭氏墓誌，見中國文物研究所、千唐誌齋博物館編，《新中國出土墓誌·河南卷三·千唐誌齋一》（北京：文物出版社，2008）上冊，拓片圖版257著錄，頁257。

³³ 崔沆，〈唐故魏州元城縣主簿盧府君（泮）夫人滎陽鄭氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁381-382。

³⁴ 盧繪，〈大唐故宣德郎前守蘇州海鹽縣令繪并前妻故隴西李氏合祔墓誌文自敘〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁373-374。

³⁵ 盧輶，〈唐故進士盧府君（衢）墓誌銘〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁392。

³⁶ 盧震，〈唐故朝議郎使持節均州諸軍事守均州刺史陽盧府君（輶）墓誌銘〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺》第六輯（西安：三秦出版社，1999），頁189-190。

與家鄉距離多遠，死後遺體皆仍然葬回萬安山先塋。³⁷換言之，代代歸祔萬安山，並非因子孫居於洛陽、就近而葬，而是在強烈的歸祔意識主導下，勉力實踐的結果。

其實盧氏的家族墓地原在祖籍地范陽涿縣，移轉到洛陽是唐初的發展。唐代「四房盧氏」出自北魏盧玄（約 385-?），此房於北朝時期的居住形態採取北方大族慣有的「雙家制」，³⁸族人幼少時多居鄉里，壯年遊宦京師，致仕後復返回鄉里，史傳頗見家族成員往來於京城與鄉里的記載，如盧元明「少時嘗從鄉還洛」；盧文翼「爲員外郎，因歸鄉里。永安中爲都督，守范陽三城」；盧思道自述「志學之歲，自鄉里遊京師」，周武帝平齊後曾被召入長安，又因「母疾，還鄉」。³⁹直到隋唐間，「四房盧氏」仍以祖籍鄉里爲歸葬地。大房的盧思道於開皇六年（586）卒於長安，「反葬故里」，堂兄弟昌寓卒於大業八年（612），葬於涿城西北；⁴⁰二房的盧文構、盧文機兄弟分別卒於曹州與鄴都，也於仁壽元年（601）返葬涿縣西北，盧文構妻李月相亦於武德八年（625）返葬幽州范陽縣。⁴¹陳寅恪曾指出，中古士人，其祖墳、住宅及田產皆有連帶關係，非萬不得已不會捨棄祖塋、舊宅，以及與塋宅有關之田產而他徙。⁴²觀北朝時期盧玄一支，綿歷二百多年與鄉里保持密切互動，皎然可證；然而唐初范陽盧氏各房家墓卻經歷移轉與重建的過程。

二、士人家墓的移轉與重建

³⁷ 盧正言屬范陽盧氏大房寶素系，關於此支盧氏於唐代的居住形態與移徙，可參考筆者另一篇文章。見鄭雅如，〈唐代范陽盧氏大房寶素系之居住形態與移徙〉，《早期中國史研究》第2卷第2期（2010年12月，待刊）。

³⁸ 北朝士族於京師、本郡皆有住所的雙家型態，最早由 Eberhard Wolfram 提出，參考氏著，*Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China* (Leiden: E.J. Brill, 1965), pp.44-45。

³⁹ 《魏書》卷47，〈盧玄傳附〉，頁1061-1062；《北史》，卷30，〈盧玄傳附〉，頁1075-1076。北朝范陽盧氏盧玄支與鄉里的互動，參考陳爽，《世家大族與北朝政治》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁96-101。

⁴⁰ 見張說，〈齊黃門侍郎盧公（思道）神道碑〉，收入《張說之文集》，卷25，頁1-3；〈故通直散騎常侍盧公（昌寓）墓誌銘〉，收入《涿州貞石錄》（北京：北京燕山出版社，2005），頁114。

⁴¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，武德 004，頁3。范陽盧氏北祖二房文構、文機兄弟及其後代的葬地分布，參考翁育瑄，〈七世紀～十世紀初中上流階層家族形態〉，《お茶の水史學》44（2000），表五，頁31。

⁴² 見陳寅恪，〈論李棲筠自趙徙衛事〉，收入《陳寅恪集·金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁2。（原載《中山大學學報》1956年第4期）

從隋末到唐初，不少大士族著姓房支逐漸捨棄故里、移貫兩京。毛漢光的研究顯示安史之亂以前，許多大士族房支的家族墓地已從郡望原籍轉移到兩京一帶，朝著「中央化」的方向轉變。⁴³這個變化可能與隋代廢除九品官人法、朝廷將地方人事權收歸中央、本籍回避制度轉趨嚴格，以及隋末動亂等時代變遷相關。家族發展與鄉里的關係不若中古前期密切，而且遷居到政治、文化中心的兩京，對於子弟的仕宦發展更為有利。在此時代變遷下，范陽盧氏的發展亦復如此。唐高宗時期，已出現「四房盧氏」遷葬洛陽的例子，如第四房的盧子野於永徽六年（655）將父母「遷窆於芒山之陽」⁴⁴；大房盧思道的孫子盧承業，並未追隨祖父返葬，於咸亨三年（672）「葬於河南平樂鄉邙山之原」，景雲二年（711）其子盧玠「歸葬於洛陽河陰之舊塋」，反映家族塋地已經轉移到洛陽。⁴⁵

士族移貫、與原籍舊塋切斷連繫以後，新塋的墓葬模式有何特色？翁育瑄利用墓誌資料整理了幾個士族房支的葬地分佈，⁴⁶其研究顯示士人家族移貫洛陽後，同族不同房支的葬地可能略有差異，反映家族分化的情形。例如屬清河崔氏鄭州房幼系的崔善福及其後代，埋葬地集中於洛州合宮縣金穀鄉之昭覺原，其再從兄弟思約一支則葬於洛陽北邙山或河南縣平樂鄉。又如范陽盧氏第二房文構系的盧昂、盧晏兄弟及其子孫，以河南縣

⁴³ 毛漢光考察郡望原本在兩京以外的十姓十三家大士族之八十八個著房資料，包括清河崔氏七個房支，博陵崔氏八個房支，范陽盧氏八個房支，隴西李氏六個房支，趙郡李氏九個房支，太原王氏七個房支，瑯琊王氏七個房支，彭城劉氏一個房支，渤海高氏七個房支，河東裴氏十二個房支，蘭陵蕭氏六個房支，河東薛氏五個房支，河東柳氏五個房支。這些家族既是南北朝之名門，也是唐代官宦較盛的家族。見毛漢光，〈從士族籍貫遷移看唐代士族之中央化〉，原載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》52：3（1981），收入氏著，《中國中古社會史論》（上海：上海書店出版社，2002），頁234-333。毛漢光在另一篇研究中進一步指出「中央化」僅限於部份官僚化日深的大士族，絕大多數士族可能仍歸葬於原州郡。見氏著，〈唐代前半期居住洛陽姓望之分析〉，《國立中正大學學報（人文分冊）》7：1（1996），頁157-190。韓昇則認為唐代士族的移動，以「士族向城市遷移」來說明，較為妥當，例如安史之亂以後，南方城市成為士人移居的主要地點之一。見韓昇，〈南北朝隋唐士族向城市的遷徙與社會變遷〉，《歷史研究》2003年第4期，頁49-67。

⁴⁴ 遷窆父母的理由不明。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，永徽125，頁212-213。最早指出這一點的是愛宕元。見愛宕元，〈唐代范陽盧氏研究—婚姻關係を中心に—〉，《中國貴族制社會の研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1987），頁164。

⁴⁵ 盧承業墓誌見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸亨059，頁551；盧玠墓誌見同書，景雲014，頁1126。歸葬平樂鄉舊塋的承業子孫，還包括孫輩全操、全貞、曾孫輩仲容、愷。盧全操墓誌見同書，開元421，頁1447-1448；盧全貞墓誌見同書，天寶186，頁1661；盧仲容墓誌見同書，乾元009，頁1740；盧愷墓誌見同書，天寶194，頁1666。參考愛宕元，〈唐代范陽盧氏研究—婚姻關係を中心に—〉，《中國貴族制社會の研究》，頁164；翁育瑄，〈七世紀～十世紀初中上流階層家族形態〉，《お茶の水史學》44（2000），附錄十三家族系圖，（6）范陽盧氏北祖陽烏大房思道系，頁39。

⁴⁶ 包括清河崔氏鄭州房幼系，范陽盧氏北祖第二房文構系，范陽張氏次惠系，以及樂安孫氏嘉之系。見翁育瑄，〈七世紀～十世紀初中上流階層家族形態〉，《お茶の水史學》44（2000），頁31，表四～表七。

金谷鄉焦古村為聚葬之地，再從兄弟盧政的子孫則葬於洛陽縣平陰鄉。不過也有家族並未以房支分別葬地，數代皆維持祔葬一地，但可能隨著聚葬人數不斷增加而將家族墓地擴展至鄰近地域。例如樂安孫氏嘉之系的聚葬至少延續七代人，早期葬地集中於平陰鄉陶村，後期葬地則分佈於平樂鄉杜翟村與杜郭村。⁴⁷本文整理的盧氏正言房葬地，也顯示移貫後，新塋成舊墓，數代持續歸葬於洛陽萬安山。

綜合來說，隨著仕宦條件變化、居住地的移徙，以及家族逐漸分化等因素，士人家族可能於某一代放棄歸葬先塋，但往往於新塋所在又展開一代代人歸祔於斯的現象。因此即使家族墓地並未永遠固著於一處，但親人祔葬的觀念與實踐確實不絕如縷。換言之，歸葬具有相當的約束力，但可能受限於現實條件或因應家族發展，發生轉移墓地的現象，但卻不意味歸祔先塋的價值就此被捨棄，因為子孫仍會以新塋為中心繼續實踐祔葬。由於歸祔先塋作為一種習俗的約束力始終存在，在家族墓地發生轉移與重新建立的過程，士人必須面對與先塋割斷連結可能產生的衝突，如何因應，涉及倫理觀念，以及家族資源多寡等因素。以下將以三個士人家族徙家、另立家族墓地的經過為例，呈現歸葬約束力的存在，以及子孫的因應之道。

（一）、張說家族兩處下葬

盛唐名臣張說，郡望乃范陽方城，其先世於西晉喪亂之際遷寓蒲阪，遂代居河東；《舊唐書》稱「近又徙家河南之洛陽」，⁴⁸其實徙家洛陽正是發生於張說這一代。張說的高祖父張俊官任河東從事；曾祖父張弋作風頗類於豪俠，「車服出入，擬于封君，州里頗患之」；祖父張恪早卒未仕；父親張鷟以明法擢第，解褐饒陽尉，「太夫人在堂，官求近便」，逡巡於河東一帶任縣級僚佐，調露元年（679）卒於洪洞縣官舍，殯於河東。顯然張家至少自高祖至其父一直定居於河東。⁴⁹則天朝政治重心轉移至洛陽，張說自永昌中（689）以太子校書郎起家後，便長期於洛陽任職，⁵⁰

⁴⁷ 參考翁育瑄，〈七世紀～十世紀初中上流階層家族形態〉，《お茶の水史學》44（2000），頁4-6。

⁴⁸ 見《舊唐書》，卷97，〈張說傳〉，頁3049。《新唐書》選稱「其先自范陽徙河南，更為洛陽人」，略過了移徙河東之歷程。見《新唐書》，卷125，〈張說傳〉，頁4404。

⁴⁹ 由張說執筆的幾方先人碑誌，述其先代家世源流與遷徙頗為詳細。見張說，〈唐贈丹州刺史先府君碑〉、〈府君墓誌〉、〈周故通道館學士張府君墓誌〉、〈唐處士張府君墓誌〉，收入《張說之文集》，卷20，頁1-5，9-11。

⁵⁰ 張說之仕宦經歷見《新唐書》，卷125，〈張說傳〉，頁4404-4406；另見張九齡，〈故開府儀

其姊、其母先後在長安二年（702）、景龍元年（707）卒於洛陽康俗里的宅邸，反映著張家已遷居於洛陽。⁵¹

士人居地隨官轉移有時只是暫時的現象，更重要的移徙指標應是葬地是否跟隨改變。張說母親過世時，張家還有多位至親尚未正式下葬，包括張說的曾祖父母、祖父母、父親，以及張說的二位姊妹。張說的先人「四代早孤，單門煢立，宗祀之不絕如綫」，⁵²由於人丁單薄且享壽皆不長，家族存續曾經產生極大危機，或許因為如此導致長年未備葬禮。景龍元年（707）張說已官至工部侍郎，文章盛名足以取資，遂欲一舉完成家族葬事。⁵³景龍二年（708）張說將父親遺體自河東徙來，與母親合祔葬於洛陽萬安山。張說為父母擇定葬穴的過程可以看到風水信仰的影響：「初議葬，小子夢度景于萬安山南孤堆東峯之下。時淮南宏公相地，曰：『是山為華蓋，岡為蟠龍。龍者大人之德，孤者王侯之稱。卜夢協兆，何善如之。』乃定墳塋，創宅茲所」。⁵⁴不過不應遽然認定轉移葬地是為了配合風水，更合理的過程應是張說已決定將父母留葬洛陽，所以才在洛陽附近相地擇穴。然而令人意外的是，次年（709）張說卻將曾祖父母、祖父母歸葬於河東舊里。

張說既然主導家族墓地的轉移，⁵⁵為何不將先人同葬一處？在曾祖父的墓誌銘中，張說提到曾祖母以「（曾祖父）未遑歸葬，有志不就，遺恨終天」；祖父墓誌則稱「大門在殯，日月逾邁，有志未從」，故諸孫如臨深淵，不敢或忘；兩方墓誌皆強調歸葬河東的安排乃為「成先志也」，似乎張說先代希望歸葬舊墓的意願相當強烈。⁵⁶在此我們看到先人的歸祔意識與子孫移貫的決定有所衝突，於是出現了將先代分兩地下葬，舊塋、新塋同時運作的過渡現象。張說於墓誌中十分強調子孫對於先人遺志的重

同三司行尚書左丞相燕國公贈太師張公墓誌銘並序》，收入張九齡著，熊飛校注，《張九齡集校注》，卷 18，頁 951-953。

⁵¹ 見張說，〈李氏張夫人墓誌〉，收入《文苑英華》，卷 965，頁 5074 上-5074 下；張說，〈府君墓誌〉，收入《張說之文集》，卷 20，頁 3。

⁵² 見張說，〈府君墓誌〉，收入《張說之文集》，卷 20，頁 3。

⁵³ 張說〈讓起復除黃門侍郎表〉謂：「忽降制書，復臣工部侍郎；尋奉後命，授臣黃門侍郎。」可見母卒時，張說已官至工部侍郎。見《文苑英華》，卷 579，頁 2991 上。張說自述以傭文取資籌措葬費，見張說，〈李氏張夫人墓誌銘〉、〈張氏女墓誌銘〉，收入《文苑英華》，卷 965，頁 5074 上-5074 下。

⁵⁴ 見張說，〈府君墓誌〉，收入《張說之文集》，卷 20，頁 4-5。

⁵⁵ 張說雖上有兩位兄長張光、張珪，但葬事安排不論是葬穴擇定或費用籌措似乎皆由張說主事。張說在讓起復表中曾自謂「臣有兩兄一妹，甥侄九人，又有中表相依，向成百口，吉凶衣食，待臣以辦。」顯然因官高祿豐，成為家族主要支柱。二位兄長事跡不詳。見張說，〈讓起復除黃門侍郎〉第三表，收入《文苑英華》，卷 579，頁 2991 下-2992 上。

⁵⁶ 見張說，〈周故通道館學士張府君墓誌〉、〈唐處士張府君墓誌〉，收入《張說之文集》，卷 20，頁 9-11。

視，但可疑的是張說的父母難道便沒有歸祔河東的意願？尤其亡父的任所、居地皆不離河東，權殯之地更在河東。若打算轉移葬地，何以張說不將父母歸葬河東，從自己開始留葬洛陽？在這次改葬行動中，張說同時也將寡居歸宗的姊姊，以及未成人而夭的妹妹歸祔父母墳域，同樣由他撰寫的墓誌描述姊妹的葬地安排「北望先隴，西接妹邱」，「差池姊塋，顧瞻尊闕，不忘孝悌」。⁵⁷顯然張說雖主導家族墓地的轉移，但他對於人子祔葬父母塋域仍有所信仰，至少他仍希望自己的父母與手足能葬在一地；而在他過世以後，也同樣葬於萬安山。⁵⁸當初張說為父母、姊妹遷葬之時，應該已經預想自己將來也要來此共聚；換言之，從父母一代開始留葬於萬安山，仍是為了實現將來自己歸祔父母塋側的願望。

（二）、崔祐甫家族權殯多年

相對於數代早孤、人丁單薄的張說家族移居一代便決定改變葬地，親族互動密切、特別強調家族禮法的崔祐甫家族，則經過漫長歷程才終於下定轉移墓地的決心。崔祐甫出身博陵崔氏第二房，⁵⁹先代於北朝後期投效宇文氏，自博陵移居關中，其後六世祖弘峻、高祖儼皆葬於京兆咸陽，可知其家於北周時期曾經經歷移貫，故兩《唐書》皆將其父崔沔的籍貫載為「京兆長安人」。⁶⁰然而祐甫的祖父崔暄出仕時期，正值「乘輿多在洛陽，故家復東徙」，於神龍元年（705）卒於東都履道里私第，此後子孫仍以洛陽為家。⁶¹然而其家葬地卻沒有同步轉移，從武周末期以來，多名亡故親屬皆未正式下葬，而是以「權窆」的方式暫時葬於邙山、萬安山等處，顯然並未放棄將來歸祔長安。一直到安史之亂以後，大曆十三年（778），祐

⁵⁷ 張說姊嫁李伯魚，「寡居無子，以歸宗焉」；其妹則「未成人而夭」，在室未嫁。見張說，〈李氏張夫人墓誌銘〉、〈張氏女墓誌銘〉，收入《文苑英華》，卷 965，頁 5074 上-5074 下。唐代在室女亡歿多祔葬於本家大塋，出嫁歸宗之女葬於本家者亦不乏其例，討論可見陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 170-187。

⁵⁸ 見張九齡，〈故開府儀同三司行尚書左丞相燕國公贈太師張公墓誌銘並序〉，收入張九齡著，熊飛校注，《張九齡集校注》，卷 18，頁 951-953。

⁵⁹ 關於博陵崔氏在整個中古時期的發展，最具代表性的研究是 Patricia Buckley Ebrey, *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Tsui Family*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1978). 其中第五章關於博陵崔氏在唐代的發展，即以崔祐甫所屬的崔儼一系為主要線索。

⁶⁰ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆 063，頁 1802-1803；《舊唐書》卷 188，《孝友·崔沔傳》，頁 4927；《新唐書》卷 129，〈崔沔傳〉，頁 4475。參考毛漢光，〈從士族籍貫遷移看唐代士族之中央化〉，收入《中國中古社會史論》，頁 261、325。

⁶¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆 062，頁 1803。

甫家族才正式將包括祖父母（崔暄、王媛）、父母（崔沔、王方大）、伯父母（崔渾、盧梵兒）、從兄嫂（崔眾甫、盧氏）等多名親屬一同葬於河南邙山之平樂原。⁶²值得注意的是，在輩分最高的崔暄的改葬墓誌中，仍然刻意解釋子孫為何未將先人歸葬長安，理由包括移居洛陽已經歷四代，且現今兵亂頻興，道路不靖，因此不克西遷，並且強調「禮非從天降，非從地出，人情而已矣。此不用情，又惡乎用情！」⁶³墓誌極力證成轉變葬地的正當性，然而這些自辯之詞反而透露歸祔先塋對於重視禮法的士人家族具有強烈的約束力；其家葬事懸宕近七十年，最後放棄歸祔舊塋，子孫必須承受來自禮教人倫的壓力，而辯護重點在於何以未行歸葬，權殯多年反而不需解釋（葬事遷延的現象詳後文）。此外，祐甫其家世代以禮法聞名，為士流所推重，其家如何安排先人葬事可能更加留意是否合禮，也更受世人關注。⁶⁴值得注意的是，崔家建立新塋後二年（建中元年，西元 780），官任宰輔的崔祐甫卒於長安宅邸，長安近郊有高祖、曾祖所葬之家族舊墓，但他並未就近祔葬，而是從長安歸祔於洛陽邙山新立之家塋。⁶⁵看來世系較近之先世，才是人子歸祔的對象。

三、支竦家族六代同遷

面對依違於舊墓新塋的兩難，也有子孫採取釜底抽薪的作法，將前代先人一同遷移到新立墓地。支竦的先代自西域徙居中土，前後曾落腳長安、山東，後來徙居於江南。支竦前幾代或為基層地方官吏或投身軍旅，到了他才以仕宦顯達，曾任五州刺史，以鴻臚卿致仕。支竦退休後並未回江南故里，選擇在洛陽安居，而且決定死後要葬在洛陽邙山。特殊的是，他特別交待其子：「吾思得陪祖禰壤兆之後，汝當上遷五世，從窆於斯，

⁶² 這次改葬留下了多方墓誌，成為重建這個事件的重要文本。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆 058、059、060、061、062、063、072，頁 1797-1908、1811-1812。

⁶³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆 063，頁 1803。

⁶⁴ 見《舊唐書》，卷 119，〈崔祐甫傳〉，頁 3437；《新唐書》，卷 142〈崔祐甫傳〉，頁 4666。以禮法聞名的家族往往成為士人階層的表率，子弟的言行舉動更受注目，若有違犯倫常的批評，對於家族與社會也往往帶來更大的衝擊與震撼。晚唐柳公綽、柳仲郢父子治家禮法嚴整，為士林稱首。仲郢子珪將被擢為右拾遺、弘文館直學士，卻遭給事中蕭倣、鄭裔綽等以「居家不稟義方」為由，駁還制書。事涉「不孝」之名，柳珪之父仲郢與叔父公權皆力陳其冤，由於其家原本以禮法嚴整著稱，「一旦子稱不孝，簪組歎之。」見裴庭裕，《東觀奏記》（北京：中華書局，1994），卷中，第 53 條，頁 113。

⁶⁵ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，建中 004，頁 1822-1824。

而為支氏阡也。」⁶⁶要求兒子將五代先人一同改葬，在洛陽建立支氏墓地。於是大中十年（856），其子將上下共六代二十五喪自吳郡、揚州遷來，同葬於河南縣平樂鄉北邙原，完成父親希望兼顧改變葬地與陪窆祖禰的心願。⁶⁷處理如此大規模的遠距離改葬，整個家族需要投注的人力與花費必定相當驚人，雖然如此極端的例子十分少見，但是卻清楚突顯了死後陪窆先人的價值對於墓葬安排影響深鉅，也再次提醒我們，士人家庭的葬事安排經常不是以便利為主要考量，背後可能承載了重要的文化價值。然而其內涵究竟為何？

第二節 歸祔連結的倫理價值

由於士人宦遊東西，祔葬先塋往往必須遠途歸櫬，難處甚多；加上世代推移、居住地的移動等因素，家族葬地難以固著一地始終不變。但是子孫應當祔葬先塋的意識仍佔主流，唐代墓誌經常將祔葬先塋視為一種孝行實踐。例如稱讚亡者「言邇先塋，孝達於幽」，⁶⁸「列兆先塋，不忘孝也」，⁶⁹「孝思是懷，祖考之依」，⁷⁰「近先君塋，順我公之孝心」；⁷¹「存不遠於庭闈，沒則侍於墳闕，此孝子之終也」。⁷²這些形容反映撰誌者將祔葬先塋視為具有明確倫理目的、出自主觀意識選擇的價值實踐；而由於葬事必須由生者操辦，妥適安葬父母原本就是事親的內涵之一，子孫不論是遵循亡者遺志或延續禮俗習慣而為先人舉行歸葬，同樣也被視為孝行，所謂「為後者所以終其孝也」。⁷³因此唐人眼中，祔葬先塋，既是亡者孝思、孝行的終極展現，也是操辦葬事的子孫重要的孝行實踐。然而為何會以屍體葬於

⁶⁶ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中 109，頁 2336。另一方墓誌也記錄了支竦的遺命，但敘述文字略有不同。見同書，大中 110，頁 2337。

⁶⁷ 此次遷葬留下了六方墓誌，見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中 109～大中 114，頁 2336-2340。關於支竦家族於洛陽改立家族墓地的過程與意義，參考盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》（臺北：麥田出版社，2006），頁 55-60。

⁶⁸ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 220〈大唐故銀青光祿大夫湖州刺史朱公墓誌銘並序〉，頁 1308-1309。

⁶⁹ 韋建，〈黔州刺史薛舒神道碑〉，收入《文苑英華》，卷 924，頁 4864 上。

⁷⁰ 柳宗元，〈故處士裴君墓誌〉，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979）卷 11，頁 288。

⁷¹ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 068〈唐故左千牛衛長史渤海高公合祔莫誌銘並序〉，頁 1996。

⁷² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 009，頁 1537。

⁷³ 見周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍，2001），貞元 063，頁 780。

何處作為孝道的展現，「死後之孝」成立的基礎是什麼？本節嘗試提出一些可能的解釋。

一、地下團聚

影響葬事安排的因素極為複雜，死後世界觀只是其中之一。但是耐葬先塋與孝道的連結，在相當程度上涉及人們對於死後狀態的想像。人死之後是否仍以某種形態存在，存在於何處，有知或無知，生與死之間是連續或斷裂？這些問題在中國早期已有諸種說法。⁷⁴學者對此問題的討論，早期聚焦於「魂」、「魄」二元論，以為人死之後魂升於天、魄入於地，乃古代中國人的普遍信仰。⁷⁵但亦有學者結合墓葬材料進行思考，認為魂魄二元論似乎只是知識階層的理论，魂與魄的差別在一般人的思想中可能十分模糊。⁷⁶

從文獻與考古所見之喪葬形式觀之，認為人死之後居於墓間、以某種形態如生前一般生活，自戰國以來可能已頗為流行。例如戰國、秦漢統治階層流行於墓地上設寢，學者認為其作用乃在於侍奉墓主靈魂日常起居；

⁷⁴ 相關研究甚多，可參考余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入《燕園論學集》（北京：北京大學出版社，1984），頁177-196；余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》（上海：上海古籍出版社，2005）。杜正勝，〈生死之間是連續還是斷裂？中國人的生死觀〉，《當代》第58期（1991.2），頁24-41；增補後收入氏著，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2006），頁309-339。蒲慕州，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》（臺北：聯經，1993），第七章、第八章。康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（文史叢刊之九十五）（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994）。李建民，〈屍體·骷髏·魂魄——傳統靈魂觀新考〉，《當代》第90期（1993），收入氏著，《方術·醫學·歷史》（臺北：南天，2000），頁3-24；〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，《清華學報》24：3（1995.9），收入氏著，《旅行者的史學——中國醫學史的旅行》（臺北：允晨文化，2009），第五章，頁249-284。

⁷⁵ 關於先秦魂魄二元論最被廣為引用的研究是余英時，〈魂兮歸來！——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，收入侯旭東等譯，《東漢生死觀》，頁129-153。本文原題“‘O Soul, Come Back!’ A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China,” 載於 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 47.2, 1987。魯惟一（Michael Loewe）也認為魂魄二元論至少在東漢早期頗為流行，見 Michael Loewe, *Way to Paradise* (London: George Allen & Unwin, 1979), p.9。

⁷⁶ 蒲慕州，《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，頁216-217。李建民亦反思過去學者討論中國早期靈魂觀，多聚焦於解釋「魂」、「魄」，忽略「肉體」，並提醒讀者「一般齊民庶眾的心靈圖象可能雜揉了二種甚至二種以上的靈魂觀。」見氏著，〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，收入氏著，《旅行者的史學——中國醫學史的旅行》第五章，頁268-283。白瑞旭（K. E. Brashier）對此課題作了較完整的學術回顧，見白瑞旭，〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉，收入夏含夷（Edward L. Shaughnessy）主編，《遠方的時習——《古代中國》精選集》（上海：上海古籍出版社，2008），頁218-249。本文原題“Han Thanatology and the Division of ‘Soul’,” 載於 *Early China* 21 (1996)。

⁷⁷春秋戰國已見墓祭的記載，東漢更廣為流行，⁷⁸王充指出世間多認為「人死為鬼，有知」；「墓者，鬼神所在，祭祀之處」；死後的生活如生前，因此於墓中「作偶人，以侍屍柩，多藏食物，以歆精魂」，形成厚葬的風氣。⁷⁹古代收葬無主屍骨的「掩骼」禮俗，民間飛屍的傳說，以墓券厭勝墓域伏屍的作法，則反映古人相信屍骨有知，這種信仰可能促使人們更加重視如何妥適的安葬死者。⁸⁰東晉時期因喪亂阻隔，亡失先人屍骨者往往招魂而葬，部分官員、禮家主張神魂應安於宗廟，批評招魂葬不合禮制，但是仍然無法扼止風氣，支持招魂葬的士人認為，墓祭儀式暗示了神魂亦居於墓：「既葬三日，又祭於墓中，有靈座幾筵飲燕之物，非唯藏形也」，「卜宅安厝，亦安神也」。⁸¹總之，認為神魂居於墓地應當是淵源甚早、流傳極廣的意識。

唐代墓誌經常將歸祔先塋詮釋為實現「地下團圓」；生者為了讓亡者回到家族懷抱，故有歸祔之舉。開元十五年（727）寇洋將姪兒寇均的棺柩遷祔舊塋，墓誌由他親自撰寫，稱歸祔之舉乃「庶遂平生之懷，式展晨昏之志」，⁸²換言之，安排祔葬舊塋是為滿足姪兒繼續侍奉父母的心願。貞元十八年（802）張氏女被祔葬於其母塋域內，長兄張安親撰誌文，以為「不離塋域之中，獲展晨昏之事，魂兮有託，少慰餘心」。⁸³張安認為亡妹祔葬先母塋域將延續生前的孝敬，且神魂有所依靠，作兄長的方能稍感安慰。反之，不少人認為死於外地屍骨未歸，魂魄也將流落異鄉，與家族先人永遠隔絕。中唐時期一位樊姓官員長年在外地任官，於任所重病，他沒有子嗣，想到自己可能無法歸葬，向左右人傾訴心志：「遲暮遠宦，不克旋歸，存既不獲以歲時而灑掃，歿又長限乎道途之遼遠。吾今且死，魂

⁷⁷ 參考楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》（上海：上海人民出版社，2003），頁 25-38。關於秦代以前墓上建築的名稱與作用，楊鴻勳與楊寬持不同意見，認為建物應是作為祭祀用的享堂。見楊鴻勳，〈關於秦代以前墓上建築的問題〉、〈關於秦以前墓上建築的問題要點的重申——答楊寬先生〉，收入氏著，《建築考古學論文集》（北京：文物出版社，1987），頁 143-152。雖然兩位學者對於墓上建築的名稱與用途解釋不同，但皆反映古人相信死者有知。

⁷⁸ 關於墓祭興起於春秋戰國、盛行兩漢的討論，可參考楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》，頁 108-124。

⁷⁹ 見黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），卷 20，〈論死篇〉，頁 871；卷 23，〈薄葬篇〉，頁 961；同卷〈四諱篇〉，頁 971-972。漢代厚葬及上墓風俗，可參考楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，頁 76-86，180-189。王充認為鬼魂信仰是漢代厚葬風氣的主因。蒲慕州指出厚葬不只是死亡信仰的表現，也與社會價值觀相關。參考蒲慕州，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，頁 238-248。

⁸⁰ 參考李建民，〈屍體·骷髏·魂魄——傳統靈魂觀新考〉，《當代》第 90 期（1993），收入氏著，《方術·醫學·歷史》（臺北：南天，2000），頁 3-24；〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，收入氏著，《旅行者的史學——中國醫學史的旅行》第五章，頁 249-284。

⁸¹ 見《通典》，卷 103，〈凶禮二十五〉，「招魂葬議」條，頁 2701-2704。

⁸² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 250，頁 1329。

⁸³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，貞元 112，頁 1919。

魄長恨，恨終天地，其誰知之？」樊姓官員認為若未歸葬，死後便永遠與先人隔絕，魂魄將懷抱無窮之憾恨。「恨終天地」的形容似乎認為魂魄具有永恆不滅的性質，那麼能否歸葬也就更形重要。所幸這名官員的親族並未任他成為孤魂，在其亡歿將近二十年後，終將骨骸自蜀州歸葬洛陽，「安固於邙山，夾輔其先塋」，以「契孝思之至也」。⁸⁴這些訊息顯示，有些人對於歸祔的重視，乃奠基於死後如生的觀念，現世的家族鏈結不會因生死而中斷，親子關係永恆不變，死亡反而促使親人再次聚首，而能否重聚的關鍵，似乎與屍骨是否歸祔先塋息息相關。

死而有知、家族團圓的想像，可能緩解生者失去親人的悲痛，在孝道意識主導下，也可能幫助臨終者克服面對死亡的恐懼，甚至賦予死亡正面意義。官至隨州刺史致仕的源杲卒於開元十年（722），臨終時「神識不撓」，「怡然待終」，謂其子女曰：「生死恆理，復何恨哉！雖與爾有隔，不能忘情，但於地下得奉先人，實為幸矣。」撰誌者讚美誌主「蓋達於命而不忘孝也」。⁸⁵源杲雖存有對子女的牽念，但死後與先人相見、重執子道的想像，似乎使他轉以欣慰的心情來面對死亡。開元二十三年（735）有張瑄、張琇兄弟為父報仇而殺人觸法，是否須受國法制裁在朝臣間引起爭議，朝廷最後仍決定依法處死。⁸⁶行刑之際，張琇以為「下見先人，復何恨？」神色自如毫不畏懼。⁸⁷元稹的三從兄弟疾歿於衢州，於元和十五年（820）歸祔咸陽縣先塋。由元稹撰寫的墓誌銘，感嘆仁人無壽，天道不明，但又認為亡者得以來歸家族墓地，祔葬於先人左右，「斯焉克終，亦又何疚」，以歸祔消解了死亡的負面價值。⁸⁸咸通十五年（874）左拾遺孔紆於居父喪期間病重命危，臨終時見左右哭泣，乃曰：「吾平生無纖小不是事，天報我甚厚，使亟得歸侍地下。爾盍賀而返以泣耶？」死時「怡然其容，如有失而復得。」撰誌者不禁感嘆「其喜歸侍乎」。⁸⁹孔紆的遺言雖然可能為了勸慰生者而發，但他得年只有卅三歲，過世時兒子才十歲，能夠坦然平和

⁸⁴ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，貞元 052，頁 1873-1874。

⁸⁵ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 146，頁 1257-1258。

⁸⁶ 陳登武指出，本案回歸「國法」處置，和當時皇權穩定，玄宗重視律令秩序的背景相關。參考陳登武，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》（北京：北京大學出版社，2007）頁 244-245。

⁸⁷ 見《新唐書》，卷 195，〈孝友·張琇傳〉，頁 5584-5585；《舊唐書》，卷 188，〈孝友·張琇傳〉，頁 4933-4934。

⁸⁸ 元稹撰，冀勤點校，《元稹集》，卷 53，〈唐故京兆府藍屋縣尉元君墓誌銘〉，頁 577。

⁸⁹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸通 115，頁 2467。不少唐代誌記載誌主臨終神情或遺囑，藉由臨終場景的再現，展現誌主的宗教修持、道德品格，或呈現誌主對於葬事的安排。相關研究可參考中砂明德，〈唐代的墓葬と墓誌〉，收入礪波護編，《中國中世の文物》（京都：京都大學人文科學研究所，1993），頁 397-402；廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 132-139；盧建榮於《北魏唐宋死亡文化史》一書亦多處提及，可以書末第 313 頁索引，「飾終之典」、「臨終場景」條為參考線索。

的迎接死亡，或因死後於地下侍奉先人的意念，讓孝子懷著「視死如歸」的心情面對死亡。

歸葬先塋與死後團圓的連結，反映古人的死亡世界很大一部份仍屬於「家」，理想的死後歸處便是「回家」，而這個永恆家族的建立乃寄託於墓域空間的再現。一位李府君於天寶十三（754）年祔葬於邙山北原，墓誌銘文曰：「行行松檟，列列丘墳，兄弟有歸，宛平生之原隰；父子不閒，成泉壤之閨門。」⁹⁰李商隱於會昌年間將出嫁未廟見之仲姊歸葬於本家滎陽壇山先塋，⁹¹祭文中形容「檀山滎水，實惟我家，靈其永歸，無或棲寓」；仲姊遷祔以後，其墓「南望顯考，東望嚴君，伯姊在前，猶女在後。克當寓邸，歸養幽都。」⁹²在李商隱的描述中，先塋作為「家」的空間意象十分鮮明，塋域內先人子孫之墓前後左右相望，也就實現了死後的團聚。

若歸葬實現了「家」的重聚，這樣的「家」包含那些親屬、範圍有多大？李商隱在歸祔仲姊後，表示還有曾祖母未完成祔葬，他最終的心願是達成「五服之內，更無流寓之魂；一門之中，悉共歸全之地」。⁹³這裏提出了兩個親屬範疇與兩種義務的承擔。一是協助「五服之內」的親屬皆能歸葬，商隱的語義是否包含母族、妻族猶有疑義，但至少是上至高祖、下至玄孫，以及所有共高祖的父系成員。⁹⁴商隱發願不讓五服之親淪為異鄉孤魂，顯然認為五服之內皆有他應盡的一份責任。「一門」指同姓的血緣團體，但概念模糊，缺乏固定的界限，商隱將其認定為應該共葬一地的對象，但從實際墓葬安排觀之，其高祖、曾祖皆葬於懷州，祖父過世時「家惟屢空」不克歸祔，於是「卜葬於滎陽壇山之原上」。商隱描述祖父葬於新塋具有「自我為祖，百世不遷」的意義，換言之，其苦心經營的壇山先塋，

⁹⁰ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 241，頁 1699。

⁹¹ 李商隱仲姊嫁予河東裴允元，但「既歸逢病，未克入廟，實歷周歲，奄歸下泉」，可能婚後生病，未赴夫家，葬事亦由本家操辦。當時其父將從獲嘉縣調往他任，故將仲姊權殯於獲嘉。見李商隱，〈請盧尚書撰李氏仲姊河東裴氏夫人誌文狀〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》（北京：中華書局，2002），頁 798-799。禮經中之「廟見」係指女子婚後三月，於夫家宗廟祭拜，經此儀式才完全成為夫家成員。學者指出「廟見」於唐代文獻所取之義是「成婦」，而非狹義的廟見禮，「未廟見」經常指涉妻子婚後留於本家，而未廟見婦女葬於本家似乎是個寬鬆的通則。參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 81-84，91-92，176。

⁹² 見李商隱，〈祭裴氏姊文〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁 814-816。

⁹³ 見李商隱，〈祭裴氏姊文〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁 816。

⁹⁴ 有一個例子或可見唐代士人對於親屬是否歸葬的關心乃及於中外親屬。憲宗時的邕管經略使兼御史中丞張士陵，寢疾之際著有遺令：「以兩房伯父、外祖母族殯江濱，五十餘祀，先考先妣嘗所遺憂。又長兄韋城府君，從父兄葉縣府君、亡嫂鄭氏，假葬淮上，僅廿年，平生素心，遷祔而已。今悉家有無，遂吾夙志，則瞑目無恨。」見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 104，頁 2021。其實外孫協助歸葬外祖父母，或是女婿協助葬岳父母，在唐代頗為平常，後文將再說明。

乃是自本宗分枝別脈，只包括祖父一房後代之新立墓地；⁹⁵而他雖念念不忘歸祔曾祖母，但歸葬之處乃曾祖父所在之懷州，而非「實惟我家」的壇山，故「一門」同歸的實質內涵其實只包括與商隱同祖父的成員與後代。

進一步考察，同祖成員聚葬於壇山，祔葬位置似乎隱然有房支區別。仲姊之墓圍繞著父母、姊妹、姪女，而「十二房舊域，風水為災」，須於壇山另外擇地改葬，並未影響到商隱父母一房之墓，顯然自成領域。⁹⁶簡言之，李商隱家族的葬事實踐，展現了多層次的「家」的範疇，最核心的仍是親子手足，墓與墓之間相對集中；共祖成員次之，追隨祖父另於滎陽建立家族葬地；共祖以外、五服之內仍葬於懷州舊墓，但彼此之間仍自覺有喪事互助之義務。李商隱祝願壇山塋地「百世不遷」，他所想像的同葬者不只是喪服制劃定的五服成員，而是不斷延續的世系關係。但是在宦遊遷轉等因素影響下，一處墓地能夠延續幾代並不一定；即使維持多代歸祔，子孫歸祔的對象多半以世代較近之父祖墓為中心，歸祔的意義是否涵蓋與更遠的先世建立連結，仍有疑問。

墓地做為再現家族的場域，除了想像葬入家墓的親屬可於地下團聚，墓祭禮俗可能也有助於在世親屬的凝聚。這個部分留待第四章研究祖先祭祀再細論。

二、往生西天與歸骨先塋並行

地下團圓、歿侍先人的觀念，既是某種死亡信仰，但也未嘗不是現世倫理的投射。其實先秦以來對於死後狀態的想像並非只有鬼魂居於墓間，也有神魂升天，無所不之的主張，⁹⁷或是以為人死則氣散，無所知覺；⁹⁸

⁹⁵ 見李商隱，〈請盧尚書撰曾祖妣誌文狀〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁 790-791。

⁹⁶ 見李商隱，〈祭裴氏姊文〉，頁 815。十二房叔改葬之事，亦見李商隱，〈請盧尚書撰故處士姑臧李某誌文狀〉、〈祭處士房叔父文〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁 780-782，807-808。

⁹⁷ 《禮記·檀弓下》記吳季子葬子於贏博之間，以為「骨肉歸復於土，命也。若魂氣則無不之也！無不之也！」前往觀其葬事的孔子稱讚季子的作為合於禮。余英時認為早期南方可能特別重視「魂」。參考氏著，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入《燕園論學集》，頁 183。「魂無不之」的思想也是中國古代死亡信仰之一，漢代以降經常成為葬於異鄉者的自解之辭，事例可參考楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，頁 136。

⁹⁸ 例如王充認為「人未生，在元氣之中，既死，復歸元氣」；「人未生無所知，其死歸無知之本，何能有知乎？」主張人死無知、不為鬼，提倡薄葬，見黃暉，《論衡校釋》，卷 20，〈論死篇〉，頁 871-883；卷 23，〈薄葬篇〉，頁 961-967。關於春秋戰國以來「氣」的生命觀，

而隨著中古時期佛教的地獄信仰、輪迴轉世說逐漸擴散流傳，更加豐富了死後世界的想像（討論見第四章第二節）。各種死後世界觀並存於社會，在一般人的內心，對於死後狀態與歸處的認知，可能並沒有一個統整的體系，而是各種相異的觀念混雜並存，隨著情境變化擷取所需。⁹⁹因此雖然歸祔先塋可能在某個層面上反映了人們對於地下團圓的想像，但人們的死亡想像不是如此單一，支持歸祔先塋的價值也不只僅此而已。

受到儒家將生死問題懸而不論的影響，¹⁰⁰後世不少士人對於死後世界也多抱持著「是耶？非耶？」不下定論的態度。其實若生者感到不能確定死後世界的狀態，依照世間的倫理關係來安排葬事，可能便是最合情理的作法。中唐士人穆員，在母親的指示下改葬外祖父母於偃師首陽山，並以伯舅祔葬，在伯舅的墓誌銘中，穆員解釋將人子祔葬於父母塋域的理由：

沒而無知也，盡我慈親之情，成爾孝子之志而已矣；如有知也，父母與子，相見泉隧，其樂融融，其樂洩洩。¹⁰¹

穆員對於死後世界作了兩種假設，他的解釋反映了不論相信死者有知或無知，祔葬先塋都承載了重要的倫理意義。如果死後有知，同葬一地將促使親子團聚於地下，自然萬分重要；即便死後無知，人子歸祔父母塋地仍然投射了人倫意義，可以象徵亡者的孝心，同時令安排葬事的生者感到欣慰。

如果人們的死後世界觀明顯不屬於地下團圓，那麼將親人歸祔先塋，或是自己要求歸祔，又具有什麼意義？筆者寓目所及，發現不少佛教徒雖然追求解脫俗緣、往生西方，但其墓葬安排仍然遵循歸祔先塋之俗禮，以下筆者將以佛教徒為例，進一步探索歸祔的倫理意義。

權德輿有一孫十分聰明孝順，因病重而改取佛教式的名字以祈福救疾，臨終之時，孫子告訴保傅婢女：「空中佛事，儼然在目」，要求焚香、枕移西向，合掌而絕。德輿說自己往昔「常疑神滅不滅之論，逮今信矣。」

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（1991.9），頁1-65，收入氏著，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，頁81-154。

⁹⁹ 中古時期的志怪小說便生動的呈現當時多元並存、相互交融的死後世界觀，可參考劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月），頁1-45；盧秀滿，〈唐代小說に見られる別世界——別世界の混在化〉，《中國中世文學研究》38（2000年7月），頁1-16。

¹⁰⁰ 《論語·先進》：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼。』曰：『敢問死。』曰：『未知生，焉知死。』」《說苑》記載：「子貢問孔子：『死人有知無知也？』孔子曰：『吾欲言死者有知也，恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不孝子孫棄不葬也。賜欲知死人有知將無知也？死徐自知之，猶未晚也。』」見〔漢〕劉向撰，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華書局，1987），卷18，〈辨物〉，頁474-475。

¹⁰¹ 穆員，〈裴處士墓誌銘〉，收入《文苑英華》，卷962，頁5058上-5058下。

¹⁰²值得注意的是，權德輿的孫子權殯於萬年縣神和原，要等待後歲吉期再歸祔洛陽，家人對其葬事的安排仍依循歸葬先塋之習俗，並以陰陽卜筮指導，¹⁰³顯然即使相信死者往生西天，葬事安排也仍然依循傳統喪葬禮俗。

有些佛教徒確實主動要求歸祔先塋。玄宗的妹妹代國長公主虔信佛法，平生每讀經畢，輒發願往生彌勒佛所在之第四天，顯然對於死後歸處的認識是以佛教信仰為指引，然而留給家人的遺命卻包含了希望陪葬睿宗橋陵的心願。¹⁰⁴公主要求陪葬父陵，除了與往生西天看似矛盾，其實與一般禮俗也有所抵觸，唐人一般認為婦女祔葬於夫家塋地，或與丈夫合葬是應當遵守的「禮」，雖然不如此安排的例子也不少，但歸葬於本家墓地卻與婦女以夫家為主家的性別文化差距甚遠，即使公主身分特殊，不可以一般禮俗度之，但陪葬父皇陵域亦非理所當然。¹⁰⁵主動請求陪葬，應有強烈的目的與動機。

公主的神道碑由夫婿鄭萬鈞撰寫，他在妻子臨終時，以妻子「久作兜率天業」，勸告她「正念莫散，勿顧男女」，顯然相當瞭解也認同妻子的宗教信仰，「勿顧男女」的勸言更反映佛教徒追求解脫，必須放下親情牽絆的傾向。¹⁰⁶然而對於妻子陪葬橋陵的請求，他則直接解釋為「孝也」。¹⁰⁷公主的遺願與鄭萬鈞的詮釋，反映了歸祔先塋不必然立基於神魂生活於墓間的死亡想像；認為主動選擇歸葬父母塋地，乃是孝誠的表現，應是現世倫理情感的投射。盛唐一位韋氏夫人主動要求不與丈夫、前夫人合葬，而願歸祔本家。墓誌提示不行夫妻合葬的理由是夫人「懇誠依歸，庶解纏結，了絕人我，深知生滅」，表示她既皈依佛教，盼能解除人間一切的執著糾結，因此不施行夫妻合葬；但是要求歸祔則是「以為孝實天經，哀纏風樹。生不遂於廬墓，死願陪於窀穸。」¹⁰⁸公主與韋氏的例子，皆反映了孝道在

¹⁰² 權德輿，〈殤孫進馬墓誌〉，收入《權德輿詩文集》，卷 26，頁 391-392。

¹⁰³ 關於卜筮風水對於葬事安排的影響詳見本章第三節。

¹⁰⁴ 見鄭萬鈞，〈代國長公主碑〉，收入《全唐文》，卷 279，頁 2826 上-2828 下。

¹⁰⁵ 例如張說為陪葬橋陵之鄭國長公主所寫的神道碑，以「不祔不從，古之道也」，為公主沒有採行夫妻合祔辯解。見張說〈鄭國長公主神道碑〉，《張說之文集》，卷 21。參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 170-187。

¹⁰⁶ 佛教引導信徒觀照生老病死的人生現象，信徒臨終時能否維持正念，不為死苦而心生顛倒，關係到死後的歸宿。史料所見唐代佛教徒臨終時為了保持心神穩定，常不願受家人悲泣干擾，鄭萬鈞勸妻子「勿顧男女」，即是為了保持臨終正念以實現平生追求的往生兜率天。關於佛教教義對於臨終正念的說法，參考陳兵《生與死——佛教輪迴觀》（高雄縣大樹鄉：佛光文化事業有限公司，2005），頁 228-237；唐代佛教徒對於臨終正念的實踐，參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁 132-139。

¹⁰⁷ 關於代國長公主的宗教信仰及遺命，見鄭萬鈞，〈代國長公主碑〉，收入《全唐文》卷 279，頁 2826 上-2828 下。

¹⁰⁸ 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，景雲 006，頁 445-446。關於韋氏墓誌的著錄情形與錄文考訂，以及韋氏墓誌反映的唐代家庭倫理問題，參考陳弱水，〈唐代的一夫多

價值體系中的優越性，宗教信仰可以讓母親「勿顧男女」、讓妻子不受夫妻關係羈絆，但是對於父母的孺慕則足以超越信仰，不可「了絕」。只是亡者的遺言或撰誌者的描述，究竟是亡者的真實信念，還是爲了達成其他目的的籍口？由於資料所限，往往不容易分別。但是顯然一個強烈的文化觀念，譬如孝道，它可以是人們追求的終極價值，也可以成爲提供其他行動的正當性的「工具」。¹⁰⁹

佛教徒要求歸葬而被讚美爲至孝，在出家的比丘尼中也有類似事例。元和十三年（818）出身韋氏郎公房的契義律師葬於萬年縣洪固鄉畢原，葬處選擇乃依契義生前指示。契義的墓誌沒有明指其祔葬於先塋，但從目前可考唐代韋氏郎公房成員之墓誌，可發現葬地皆集中於畢原，此地顯然爲郎公房舊塋所在。¹¹⁰撰誌者是契義的從父弟，他在墓誌中極力將契義的生平行事詮釋爲孝行，以爲「生歸於佛，歿歸於鄉，至哉其孝乎！所以報生育劬勞之恩備矣。」「亦既落髮，於焉報親。孝乎終始，歸於故里」。¹¹¹契義出家爲尼與歸葬故里的人生抉擇，在韋同翊的詮釋下皆成爲孝道實踐，藉此將契義不同凡俗的人生再度納入主流文化肯定的倫理價值，這樣的詮釋與其說反映了契義的人生，不如說反映了撰誌者所熟悉的孝道文化——佛教徒將「出家」視爲大孝，以及歸祔先塋與孝道的連結。¹¹²其實契義對於身後事的安排除了歸葬，還包括墓前樹立尊勝經幢，其墓葬安排與孝道實踐的連結可能與一般歸祔有所差異。

唐初譯出的《佛頂尊勝院羅尼經》因強調具有消除罪業、免除地獄之苦的功能，很快成爲最受歡迎的佛典之一。根據經文，將書寫著「尊勝陀羅尼」的絹帛置於高幢、高樓或塔上，人們只要身映幢影或沾到幢上塵，便能除罪不墮罪道。因此唐代開始將刻有此經的石幢置立於於寺院、道路要衝、墓域等，其中尤以墓幢數量最多，立幢之目的便在於拯救亡靈，並

妻合葬與夫妻關係——從景雲二年〈楊府君夫人韋氏墓誌銘〉談起〉，原刊於《中華文史論叢》2006年第1輯，收入氏著《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁273-302。

¹⁰⁹ 參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁188-189。

¹¹⁰ 韋氏郎公房的葬地考索，可參考鄭雅如，〈韋契義墓誌銘釋讀——兼論唐人的孝道意識〉，《早期中國史研究》第1期（2009），頁63-80。

¹¹¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和118，頁2031-2032。

¹¹² 中古時期佛教徒藉由翻譯佛教教孝經典、校注經疏、編造經義、撰寫護教文章等方式，反覆強調佛教不但重視孝道，佛教式的盡孝方式對於祖先、父母利益更深，其中「出家」就是一項利益殊勝的孝行。可參考道端良秀，《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）；陳觀勝著、許章真譯，〈中國佛教中之孝道〉，收入許章真譯《西域與佛教文史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989）。冉雲華，〈中國佛教對孝道的受容及後果〉，收入傅偉勳主編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》（臺北：東大圖書公司，1990）。佛教可能是契義原生家族的宗教信仰，對於佛教的孝道論述應不陌生，關於契義墓誌所反映的孝道文化，參考鄭雅如，〈〈韋契義墓誌銘〉釋讀——兼論唐人的孝道意識〉，《早期中國史研究》第1期（2009），頁63-80。

使接近墓幢之眾生消災解厄。¹¹³契義曾清楚表明樹立墓幢的動機，以為「每幢影映身，塵流點物，能淨惡道，俾登菩提」，顯然深信經幢救拔地獄的神力。¹¹⁴她主動要求葬於故里並樹立經幢，應是有意藉由經幢塵沾影覆之神效，救拔家族先人與在世親屬，將此舉視作孝行固無不可，然而救濟的對象其實也涵蓋經幢塵影所及之芸芸眾生，超越了家族的範圍；同時她的孝道實踐，並非預想死後與親人於地下重逢，也不只是體現了陪窆先塋所象徵的骨肉相依，更與樹立經幢以救拔先人的信仰密切相關。¹¹⁵

中古時期佛教盛行，部分和死亡有關的信仰與儀式，如七七追薦、盂蘭盆會、十殿閻王信仰等，逐漸發展並深入影響社會（詳見第四章第二節）。就埋葬方法而言，有些僧尼、佛教徒採行火葬、露屍葬，與中國傳統的土葬差別甚遠，背後牽涉到佛教的死亡信仰，以及身體觀、佈施觀等教義，研究者甚多，此處不能詳論。¹¹⁶而其間又產生多種佛教與中國傳統調和的埋葬形式，例如作為虔誠佛教徒的婦女先採行露屍葬，後來兒子再撿拾遺骨，將父母合葬於祖塋；¹¹⁷或是父親崇佛，遺骨先已火化，母亡後，人子復舉行招魂儀式，將父母合葬。¹¹⁸筆者只想點出佛教死亡信仰與漢地傳統的接合十分複雜，前述代國長公主的例子已顯示佛教徒追求往生西天仍可能要求祔葬先塋，韋契義的例子亦反映歸祔先塋也可以出於佛教信仰

¹¹³ 關於經幢信仰的內涵、以及其起源、形制、流行與作用，請參考劉淑芬《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》（上海：上海古籍，2008），其中第三章以墓幢為中心的探討也提到契義的例子。

¹¹⁴ 見韋同元，〈唐故龍花寺內外臨壇大德比丘尼尊勝陀羅尼等幢記〉，收入陸增祥編，《八瓊室金石補正》，收入《歷代碑誌叢書》（南京：江蘇古籍，1998）第10冊，頁812。

¹¹⁵ 唐代中後期以後，樹立墓幢成為孝道實踐方式之一，可參考劉淑芬，《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，頁172-176。韋契義要求歸葬、墓前立幢所反映的信仰與孝道的關連，參考鄭雅如，〈〈韋契義墓誌銘〉釋讀——兼論唐人的孝道意識〉，《早期中國史研究》第1期（2009），頁71-80。

¹¹⁶ 關於中國施行火葬的研究，較早有那波利貞的研究，見〈火葬法の支那流傳に就いて〉，《支那學》第1卷第7期（1921），頁59-64；徐革芳，〈宋元時代的火葬〉，《文物參考資料》，1956年第9期，頁21-26。火葬於中國歷代的發展，見宮崎市定，〈中國火葬考〉，原載於《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》（京都：塚本博士頌壽記念會，1961），收入《宮崎市定全集》17（東京：岩波書店，1993），頁198-221；黃敏枝，〈中國的火葬習俗〉，收入《傅樂成教授紀念論文集：中國史新論》，頁691-739。佛教露屍葬主要流行於中古時期，討論可見劉淑芬，〈林葬——中古佛教露屍葬研究之一〉，原載於《大陸雜誌》第96卷第3、4、5期（1998），收入氏著，《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008），頁183-243；〈石室瘞窟——中古佛教露屍葬研究之二〉，原載於《大陸雜誌》第98卷第4、5期（1999），收入氏著，《中古的佛教與社會》，頁244-289；〈唐代俗人的塔葬〉，原發表於《燕京學報》新7期（1999），收入氏著，《中古的佛教與社會》，頁290-316。

¹¹⁷ 例子見〈大唐定遠將軍安君誌〉，收入周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，景龍033，頁1104-1105。討論見劉淑芬，〈石室瘞窟——中古佛教露屍葬研究之二〉，收入氏著，《中古的佛教與社會》，頁276-277。

¹¹⁸ 例子見〈唐故貞士南陽曲府君故夫人蔡氏墓誌銘並敘〉，收入周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，長慶016，頁2070。盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》一書，對於佛教與中土喪葬文化的「混雜」舉例甚多，可據頁312索引，十一劃「混雜文化」條查索。

救濟亡者的考量。

以歸祔先塋來說，筆者認為一般佛教徒對於死後輪迴轉世的想像不一定與歸祔禮俗格格不入。原始佛教強調「無我」，以為諸緣合和而產生各種現象，並不存在輪迴的主體。但早期漢譯佛典或護教文章在翻譯、理解佛教輪迴思想時，多使用傳統的「魂神」、「魂靈」、「神」等詞語進行說明，使得中國社會不論是教徒或教外人士，普遍將輪迴理解為人死神不滅，魂神乃輪迴的主體，與印度佛學輪迴觀的基本思路有所差距。¹¹⁹權德輿將孫子往生西天描述為「爾之神得所往兮」，¹²⁰便反映這種以神魂為主體的輪迴觀。在此信仰中，屍身與輪迴往生沒有什麼關聯，如果依循世間倫理，與家人共葬一域，並不影響神魂的去處。白居易在〈祭弟文〉中提到：「下邳北村，爾塋之東，是吾他日歸全之位；神縱不合，骨且相依，豈戀餘生？願畢此志！」¹²¹白居易也是一名虔誠的佛教徒，他以為家人之間死後神魂各有歸處，未必還能相逢，但是仍希望將來遺體歸祔於先塋，與兄弟同列墳域，骨肉相依。¹²²前文曾提到支竦為了兼顧遷葬邙山與陪窆先人，竟然要求上遷五代，值得注意的是，支氏家族似乎虔信佛教。支竦的長女九歲就「奉浮圖之教」，由季弟支謨撰寫的墓誌銘稱其「釋氏稟教，玄元養賢，口持經律，心遊法田」；而她生前不居伽藍，隨父之官、溫清無違，又訓勉諸弟、照顧孤孀，在家中地位儼然長姊如母，死後也不例外的陪祔於邙山大塋。¹²³支竦另一位子媳鄭氏，祔葬於先塋東北隅，也由支謨所寫的墓誌銘文形容鄭氏之死，「魂歸極樂，骨瘞邙原」，¹²⁴為死後存在所下的註解，同樣反映「神」與「骨」各有歸屬的意識。從這個角度觀之，嚮往死後往生淨土，但又執著於將屍體歸祔家族墓地，二者確實不存在衝突，在他們的理解中，神魂歸往極樂世界，骨肉則屬於家族，可以並行無礙。

¹¹⁹ 關於原始佛教與中國佛教對於輪迴主體看法的不同，參考姚衛群，〈佛教的「輪回」觀念〉，《宗教學研究》2002年第3期，頁59-67，141。漢地佛教輪迴觀與本土神魂觀念的接合，以及中古時期神滅不滅爭論的概論，參考陳兵，《生與死——佛教輪迴觀》，頁438-468。

¹²⁰ 見權德輿，〈殤孫進馬墓誌〉，收入《權德輿詩文集》，卷26，頁391-392。

¹²¹ 見《白居易集》，卷69，頁1455。

¹²² 白居易雖然透露死後歸祔先塋的意願，但他最終並未歸祔下邳先塋。《舊唐書》本傳謂：「遺命不歸下邳，可葬於香山如滿師塔之側，家人從命而葬焉。」由李商隱執筆的白居易墓誌也述其葬於龍門。葬身之地最後從於師僧而不從於家人，透露出宗教信仰確實可能改變部分佛教徒歸祔先塋的決定。見《舊唐書》，卷166，〈白居易傳〉，頁4358；李商隱，〈刑部尚書致仕贈尚書右僕射太原白公墓碑銘並序〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁1807-1810。

¹²³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸通020，頁2393。

¹²⁴ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，乾符009，頁2476-2477。

三、一體同氣與歸全返本

部份佛教徒追求解脫俗緣、了絕人我，卻仍然以歸祔先塋為孝道實踐，也有一些出嫁女眷戀父母而要求歸祔本家，這些例子雖然可能是社會中的少數，卻因觸及倫理觀念或思想文化的衝突，突顯出孝道於文化系統中所具有的優越位階。尤其部分追求往生西天的佛教徒，仍然執著認定「身體」應該歸於家族，是否反映了「身體」與「家」具有特殊的連繫？值得進一步探究。

歸祔一事處理的對象是「身體」，而親子之間的「身體」自先秦以來便被視為具有特殊關係，受到相當重視。《呂氏春秋》有一段話頗能凸顯這種意識：

父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。¹²⁵

這段話對於親子倫理的評述乃建立在親子之間的身體連繫上，以為「一體」、「同氣」的身體性質，¹²⁶決定了親子關係的親密。漢唐之間，人子若能與父母產生身體感通，往往被視為至孝。¹²⁷其實傳統禮法規範的親子關係也包括非生身者，尤其母親名分來源多端，生母以外，還有嫡母、繼母、慈母等，不過文獻關於身體感通現象的記述向來只呈現於生身父母與人子，顯然乃奠基於身體的「同氣」性質。此外，至遲從隋代已經出現「割股」療親的醫療行為，「同類相補」、「血氣相連」是其核心概念；而兒女身體既為父母「遺體」，以兒身回補父母之身，被認為最具療效也最具正當性。¹²⁸親子之間「一體」、「同氣」的生命觀，對於倫理行為與評價確實具有相當的影響。

¹²⁵ 呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002），卷9，〈季秋紀·精通〉，頁508。

¹²⁶ 「氣」作為生命的基本因素，至遲於戰國中期應已確立。這套氣的生命觀，以為人不但肉體充滿氣，連抽象的魂魄、精神亦不外是氣的作用。討論見杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2：3（1991），頁1-65；亦收入氏著，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2006），頁81-154。

¹²⁷ 「身體感通」作為親生母子間的特殊孝行，見鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，2000），頁158-162。

¹²⁸ 參考邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》6：1（1995.3），頁49-92；〈人藥與血氣——「割股」療親現象中的醫療觀念〉，《新史學》10：4（1999.12），頁67-114。

先秦以來常見從身體相續的面向來解釋親子關係並闡釋孝道。《孝經·開宗明義章》謂：「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」¹²⁹以子身來自父母之身，作為孝道理論的磐石。《禮記·祭義》引曾子曰：「身也者，父母之遺體也。行父母之遺體，敢不敬乎！」又記載樂正子春轉述曾子聞於孔子之教誨，以為「父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣；不虧其體，不辱其身，可謂全矣」。「身體」被定位為「父母之遺體」，而且由於一切行動也皆是「行父母之遺體」，故人子不僅必須保護其身體完好無缺，更必須慎行謹言，不讓恥辱加諸己身，不論事君、交友、蒞官、戰陳皆須謹守其道，否則便是不孝。¹³⁰因此「身體」與作為生命主體的「我」其實並沒有太大的區別。《呂氏春秋·孝行覽》論定，「身者非其私有也，嚴親之遺躬也」，¹³¹「非其私有」的身體觀，看重的不是獨立的生命，而是一代代人以身體相續連成的生命長鍊。《孟子·離婁上》曰：「不孝有三，無後為大」，¹³²意義即在於此。唐代墓誌亦可見到類似觀念的流露。武周天授三年（692）的一篇墓誌，提到誌主「伯道不嗣，仲宣無後」，銘詞感嘆「誰云不痛，永絕遺體。」¹³³玄宗開元年間一篇法師塔銘解釋法師何以出家前已娶妻生子，「以為父母遺體，期於報復，先宗不嗣，罪莫大焉。」¹³⁴文宗大和七年（833）六合縣令李府君喪長男，泣而言曰：「我為汝父，汝為我子，汝身既歿，我身何在？」¹³⁵這些言辭皆流露視人子之身為父母遺體，以及無後則斷絕父母生命的意識。¹³⁶

身體是吾人生命的具體展現，認為親子的身體具有特殊連繫，或許是來自父母生子而引發的直觀、素樸的思想，但是以子身為「父母遺體」、以「全而歸之」為人子之孝的觀念，也更加強化身體所承載的倫理意義。人子至死皆能保全身體完好，是「全而歸之」的實踐；遺體歸附父母塋域的舉動，不也等同於將身體歸全於父母？遺體歸葬同一墓域，猶如「一體」重新聚合，「同氣」再次凝聚，故歸附即是「歸本」。因此歸附一事，除了連結死後世界的想像，以及現世家族倫理的投射，或許還具有生命本體論

¹²⁹ 《孝經注疏》卷1，〈開宗明義章〉，頁4。

¹³⁰ [漢]鄭玄注、[唐]孔穎達疏，《禮記正義》（影印十三經注疏本，北京：中華書局，1980），卷48，〈祭義〉，頁1598。

¹³¹ 呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，卷14，〈孝行覽·孝行〉，頁733。

¹³² [清]焦循撰，《孟子正義》卷15，〈離婁上〉，頁532。

¹³³ 見周紹良主編《唐代墓誌彙編》，天授041，頁823。

¹³⁴ 見周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，開元035，頁477。

¹³⁵ 見〈唐故揚州六合縣令李府君長男（行同）墓誌〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏）》，頁360。

¹³⁶ 「後」的定義，在漢初律令中泛指繼承者，後代逐漸發展為專指傳續血脈、承擔祭祀之人。由於女兒在祭祀中不具地位，因此有女無子，仍屬「無後」。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：國立臺灣大學文學院文史叢刊，2008），頁160-161。

的意義；父母是人子生命的本源，生命的終點應該回歸所生，歸祔的安排便是「報本返始」的實踐。¹³⁷

從親子身體相續與「返本」的角度，也可對婦女歸葬本家的正當性再做補充。¹³⁸在家庭制度中女兒被排除於繼嗣承宗的行列，但是女兒的身體在本質上是否也是父母的「遺體」？在漢唐之間答案應該是肯定的。西漢末編輯之《列女傳》記載一則齊威王虞姬故事，文中虞姬自述「幸得蒙先人之遺體，生於天壤之間」，反映作者劉向認為女兒同樣稟受父母遺體；¹³⁹西晉荀晞所寫之奏文，亦稱公主為「先帝遺體」；¹⁴⁰唐孔穎達疏解《春秋左傳·宣公五年》「齊高固來逆叔姬」，以為「其女適他族，以先公遺體許人，許人必告於廟，故書之耳。」¹⁴¹這些記載，將女兒作為「先人遺體」視為事實之陳述或論理的依據，反映於文化意識中女兒與父母的身體連繫乃無庸置疑。

女兒除了也是父母的「遺體」，兄弟姊妹之間亦有「同氣」的關係。劉宋鮑照以「天倫同氣，實惟一妹」，請求朝廷准假百日以臨妹喪；¹⁴²貞觀元年（627）少府丞閻立德有妹喪，依《令》請假二十日，有司以公務未了為由，只欲給假三日，太宗以為「同氣之情，義不可奪」，裁決依《令》給假。¹⁴³「同氣」經常成為兄弟姊妹的代稱，具象地傳達出這份關係的親密，其源頭應是同為父母「遺體」的身體觀。中唐崔衍兄妹友悌情深，兩人相距十年而逝，卒日竟然相同，墓誌謂「同氣之言，於斯可驗矣」，¹⁴⁴認為卒日相同乃因身體「同氣」而產生玄妙感應。中唐一位趙夫人裴氏，

¹³⁷ 親子身體觀對於墓葬文化的影響，除了「遺體返本」，還有以「同氣感應」為理論基礎的相墓風水學。相傳由西晉郭璞所寫的《葬書》，以為「人受體于父母，本骸得氣，遺體受蔭。《經》曰：『氣感而應，鬼福及人』」。是以銅山西崩，靈鐘東應；木華於春，粟芽於室。骨以蔭所生之法也。」見郭璞著、吳澂刪定、鄭謐注釋，《劉江東家藏善本葬書》，收入劉永明主編，《增補四庫未行術數類古籍大全》第六集（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1997），頁 8292-8301。先人骨骸可與在世子孫感應，故墓葬可影響子孫禍福。關於中國傳統風水學內涵的基本概說，可參考三浦國雄，《風水講義》（東京：文藝春秋，2006）。

¹³⁸ 陳弱水指出唐代婦女歸葬本家具有一定的文化正當性，其一是唐人意識中的永恆家庭觀，成員亦包含了女兒與姊妹；其二是婦女歸葬本家被賦予「不忘本」的倫理價值，顯示婦女與本家在情感上的關連足以被認可。參考陳弱水，〈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 184-187。筆者十分贊同陳教授的意見，並進一步從「身體」的角度，就女兒作為本家成員，以及「不忘本」的意義再做補充。

¹³⁹ 張敬註譯，《列女傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1994），卷 6，〈辯通傳〉，頁 236-237。

¹⁴⁰ 見《晉書》，卷 61，〈荀晞傳〉頁 1670。

¹⁴¹ 左丘明傳、杜預注、孔穎達疏，《春秋左傳正義》（影印十三經注疏本，北京：中華書局，1980），卷 22，〈宣公五年〉，頁 1872。

¹⁴² 見鮑照，〈請假啟〉，收入嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文·全宋文》，卷 47，頁 2692 下。

¹⁴³ 見《唐會要》，卷 82，〈休假〉，頁 1797。

¹⁴⁴ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 076，頁 2001。

夫亡無子歸宗，跟隨兄弟宦遊，卒於長沙，權殯當地，兄弟「永念同氣，幽淪異鄉」，後來仍將其遺體歸附於父親塋域。¹⁴⁵不捨「同氣」屍骨流落異鄉，既展現本家親情長存的牽繫，也反映親子、手足「同氣」的身體觀，可能讓人們對於近親屍骨獨留異鄉更加在意。

裴氏夫亡無子歸宗，似乎與夫家斷絕關係，葬於本家似有其脈絡。但也有婦女歸葬本家似乎沒有特殊原因，「不忘本」即是正當理由。開元二十五年（737），一位楊夫人源氏逝世，「遺命薄葬，願陪考妣之塋域，不忘本也。」憲宗元和十四年（819），一位陳夫人李氏卒歿於「夫之私第」，歸葬於父親塋域。李氏結婚逾二十載，事奉舅姑、生養二男一女，婚姻生活似無異狀。為她撰寫墓誌的堂叔直接了當地評定歸葬父塋「非權也，不忘本也」。¹⁴⁶所謂「本」的意義，若從親子一體同氣的身體觀觀之，即是生命的本源；女兒與父母、姊妹與兄弟的身體連繫，極可能是女兒被視為家庭的永恆成員的基礎；將出嫁女歸葬本家評價為「不忘本」，不僅是以「不忘」承認婦女與本家在情感上的關連，遺體歸附於父母塋域也具有回歸生命本源的意義。以下筆者將藉由一位從原生家庭出養的男性，對於死後遺體應該歸附何處的抉擇，作為觀察歸附與生命「返本」相連結的註腳。

大中九年（855）殿中少監苗弘本卒於長安靜恭里，歸葬洛陽舊塋，墓誌云：

公諱弘本，字天錫，其先命氏于楚，後徙晉，而又因官於壺關，遂為上黨人。曾大父諱延嗣，登制舉科，官至中書舍人、桂管採訪使；大父諱含液，進士策名，官至尚書祠部員外郎；先考諱稷，官至少府少監、贈工部尚書。尚書〔稷〕既孤，為從父太師〔晉卿〕所愛，因命為己子。故尚書入仕稱宰相子，其甲籍蔭胄遂繼太師，是以公弟兄今稱曾祖殆庶，汝陰郡太守贈太師；祖晉卿，太保贈太師焉。……〔弘本〕以大中乙亥歲三月六日終於〔長安〕靜恭里第，凡春秋五十九，得其年閏四月廿五日歸葬於洛陽城北。苗氏自公五代祖已下，咸葬於洛陽，獨太師〔晉卿〕以勳籍高，詔留葬於長安城東，太師之子之孫因而從焉。公之先尚書顧言曰：太師子我，德實厚焉。我生平時不可背惠，及其終也，則必使我復其本。遂歸葬於洛陽，附桂管、祠部之封焉。公今又窆之於其左右……。¹⁴⁷

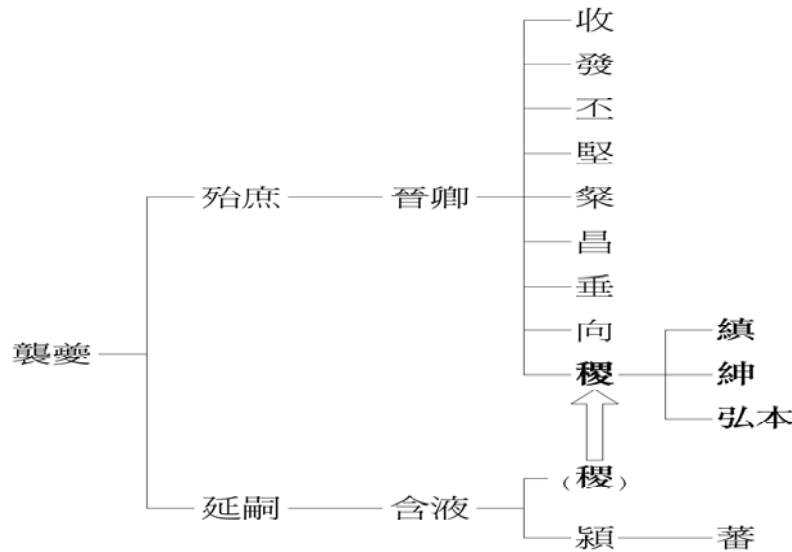
¹⁴⁵ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大曆 073，頁 1812-1813。

¹⁴⁶ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 531，頁 1521；元和 130，頁 2041。更多未歸宗婦女無特殊原因的歸葬事例，可參見陳弱水，〈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 181-184。

¹⁴⁷ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中 093，頁 2321-2322。

誌主苗弘本的父親苗稷被堂伯叔苗晉卿收養（見表 2-3）。苗晉卿曾相肅宗、代宗，是苗氏家族唯一出過的宰相。¹⁴⁸《新唐書·宰相世系表》記錄晉卿、含液為堂兄弟，稷為晉卿之子；¹⁴⁹但根據苗弘本墓誌的說明，苗稷原本是含液之子，在父親過世以後，因得晉卿疼愛而命為己子，於是身分改為晉卿之子，並得晉卿門蔭庇護，入仕時呈報的家系也轉以晉卿為父。

表 2-3: 苗稷家世簡譜



《新唐書·宰相世系表》所記家系，反映苗稷於官方文書記載的身分應當皆為晉卿之子；而除了苗弘本的墓誌，苗稷另外二子的墓誌祖述家系也都上承晉卿一支，顯然家系的移轉在當時是一確認的事實。¹⁵⁰

然而值得注意的是，苗稷特別交待其子，死後「必使我復其本」，要求歸葬洛陽，祔於本生父祖塋域。之所以產生歸祔何處的問題，乃因家族墓地自晉卿一代產生了分化。苗家舊墓原在洛陽，晉卿的父、祖、曾，以及苗稷本生父、祖，皆葬於洛陽。晉卿因地位崇隆，皇帝特詔留葬長安，晉卿「之子之孫因而從焉」，此支之家墓遂轉移至長安。就社會身分而言，苗稷也是晉卿之子，但他卻不願跟從晉卿祔葬，而希望死後「復其本」。由於苗稷選擇歸祔洛陽，爾後三子雖皆卒於長安，安葬之地也選擇跟隨自

¹⁴⁸ 苗晉卿於兩《唐書》有傳，見《舊唐書》，卷 113，頁 3349-3353；《新唐書》，卷 140，頁 4642-4643。

¹⁴⁹ 見《新唐書》卷 75 上，〈宰相世系表五上〉，頁 3367-3370。

¹⁵⁰ 目前所見苗稷後人的墓誌除了苗弘本，還有另外兩個兒子苗縝、苗紳，其中苗縝墓誌由苗紳執筆，苗紳墓誌則是友人鄭畋執筆，所記家系皆以晉卿為祖父、殆庶為曾祖父。苗縝墓誌見周紹良主編《唐代墓誌彙編》，會昌 031，頁 2232-2233；苗紳墓誌收入吳鋼主編《全唐文補遺》第六輯，頁 191-192。

己的父親，歸祔於洛陽先塋。¹⁵¹換言之，從原生家庭出養的苗稷一支，其於人間之家系所屬雖然有所轉移，但是死後遺體仍然回到本生父祖墓域。而不論是晉卿的子孫，或是苗稷一支，當家族墓地產生分化，他們在選擇葬地時皆有意識地跟隨自己的父親。

苗稷出養仍選擇歸祔生父，突顯了歸祔先塋的意義可能連繫到歸返身體：生命的本源。筆者推測父母兄弟之間一體同氣的身體觀，可能也是影響子孫祔葬先塋的觀念之一。對人們而言，理想的生命軌跡不是一個起點、終點分據兩端的直線，而是起點同於終點的圓滿歷程，死亡作為生命的回歸，具體表現在祔葬先塋。

第三節 遷延多年的葬事

妥適的安葬父母，是人子應盡的基本義務。然而唐代士人的家族葬事，時有遷延多年的情形，前文提到的張說、崔祐甫、李喬隱等家族，皆是如此。唐人小說《通幽記》述信州刺史蕭遇少孤，「不知母墓數十年」，將遷祔其母，而誤開他人塚墓，幸經蕭母顯靈指點，稱其墓上已別有李五娘之墓，而五娘墓亦已平坦。¹⁵²可見因蕭母權殯已過數十年，滄海桑田，墓與墓重疊已不可辨。葬事長期遷延，有時甚至人子至死也未能完成葬親大事，徒留遺恨。元和十三年（818），以國子祭酒致仕的楊寧病歿於長安靖恭里私第，墓誌述其臨終遺言：「吾齒七十四齡，生奉遺體，大懼不克，今幸全而歸之，所不瞑者，唯先故未襄事」。¹⁵³楊寧臨終之時以自己一生能保全父母「遺體」為幸，但卻有一事讓他死不瞑目，那就是沒有完成父母的葬事。據墓誌記載，楊寧之父卒歿時，正當李懷光叛變盤據河中，時約興元、貞元之際（784-785），下距楊寧恨絕命終，已超過三十年。雖然墓誌所記可能是經過撰寫者修飾後的再現，但楊寧死前有未能完葬父母之憾，應當可信。楊寧諸子於是同時料理兩代葬事，卜兆安葬先祖、先祖妣

¹⁵¹ 苗鎮、苗弘本皆卒於靖恭里私第，苗紳則卒於安仁里，皆在長安；弘本祔葬於洛陽先塋，而苗鎮、苗紳也一樣歸葬洛陽陶村北邙原，在苗紳之妻的墓誌中明確提到陶村北原為先塋所在。苗鎮墓誌見周紹良主編《唐代墓誌彙編》，會昌 031，頁 2232-2233；苗紳墓誌收入吳綱主編《全唐文補遺》第六輯，頁 191-192。苗紳妻庾氏墓誌見《唐代墓誌彙編》，咸通 034，頁 2402-2405。

¹⁵² 見《太平廣記》，卷 338，〈鬼二十三〉，「蕭遇」，頁 2685-2686。

¹⁵³ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》元和 105，頁 2023。

於河南縣金谷鄉尹村之北原，並將楊寧與夫人長孫氏一同祔葬於此，墓誌頌揚諸子「畢先君之志，盡孝子之心，善夫！」¹⁵⁴

楊寧歿有遺恨，暗示葬親一事乃是人子應當完成的人生責任，但誌文並未說明何以長達三十年皆未能完成葬事。墓誌所見親亡權殯多年的事例不少，一種常見的權殯情況是爲了配合夫妻合葬的習俗，將先亡者權殯某處，等待將來配偶亡故，再行正式合葬之禮。然而墓誌所見葬事遷延的情形遠比等待夫婦合葬來得複雜，即使夫婦皆亡仍繼續長期權殯的情形所在多有。¹⁵⁵喪葬向來是家庭大事，尤其爲父母送終更是人子的重責大任，長期權殯、葬事遷延成爲常見的現象，或有結構性的因素存在。韓愈指出「近代已來，事與古異，或遊或仕在千里之外，或子幼妻稚而不能自還，甚者拘以陰陽畏忌，遂葬於其土；及其反葬也，遠者或至數十年，近者亦出三年」。韓愈以時人的親身觀察點出土人宦遊千里、家庭資源不足、陰陽卜筮拘忌，故造成葬事遷延，而這是「近代」以來才有的現象。¹⁵⁶學者則指出拘忌於風水數術、喪家經濟困難、遭逢戰亂等因素是導致多年不得下葬的原因。¹⁵⁷然而這些因素如何對葬事造成影響，仍有許多需要釐清之處，後文將逐一討論。

先以一個資料豐富的案例，呈現士人家庭長期未能完成葬事的具體情境。前文曾提到盧正言的子孫代代歸祔萬安山先塋，家族具有強烈的歸祔意識，其中第三代盧泮一房，子孫歸祔先人的行動遷延了數十年，目前所見的兩方歸祔墓誌，由盧泮孫女婿崔鉉與外曾孫崔沆撰寫，¹⁵⁸詳細的描述了多年難以完成歸葬的原因，雖然不排除包含子孫修飾自辯之詞，但也讓我們得以一窺士人實踐歸葬先人可能遭遇的困難。

長年權殯的歷程要從盧泮說起。大曆三年（768）盧泮任魏州元城縣

¹⁵⁴ 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》元和 105，頁 2023。

¹⁵⁵ 例如朱行斌的父母分別卒於永徽五年（654）、咸亨二年（671），因「年月不通」未克合葬，行斌卒於載初元年（689），行斌妻卒於萬歲通天元年（696），直到開元十五年（727），才由第三代將祖父母、父母合葬祔於先塋，第一代葬事延宕了 56 年，第二代也遷延了 31 年。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 245，頁 1325-1326；開元 246，頁 1326-1327。張恆的父母先後於神龍二年（706）、開元十七年（729）卒於洛陽，但直到天寶十二年（753）他才將父母歸葬長安舊塋，原因不明。見張晏，〈大唐清河張府君墓誌之銘並序〉，收入《全唐文附唐文拾遺》，卷 21，頁 10599-上 0599 下。

¹⁵⁶ 韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷 2，〈改葬服議〉，頁 115。

¹⁵⁷ 見中砂明德，〈唐代の墓葬と墓誌〉，收入礪波護編，《中國中世の文物》，頁 371-384；雷玉華，〈唐宋喪期考——兼論風水術對唐宋時期喪葬習俗的影響〉，《四川文物》1999 年第 3 期，頁 82-86；盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》，頁 78。

¹⁵⁸ 崔鉉，〈唐故陝州平陸縣尉盧府君（般）滎陽鄭夫人合祔墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，2005）第八輯，頁 183-184；崔沆，〈唐故魏州元城縣主簿盧府君（泮）夫人滎陽鄭氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 381-382。

主簿，未終秩而卒於官舍，子殷「方提孩之歲」，「夫人以家貧力褊、地遠誰訴，由是未果歸葬焉」，故將盧泮權殯於當地。宦遊、子幼、家貧，是盧泮未能歸葬的主因。夫人鄭氏帶著孤兒遷居陝州靈寶縣，於建中元年（780）過世，盧殷當時約十七歲，將母親權窆於縣東，未行歸葬，理由是「俟通年也」。¹⁵⁹這與當時擇年下葬的風俗有關，後文將再詳論。盧殷一生「寂寥下位」，只做了兩任官，五十歲卒於安邑縣寓居之官舍，未能完成父母的歸葬。據墓誌所載，盧殷官職皆與安邑無關，諸子也尚未出仕，卒於安邑官舍可能是投靠親戚之故，可想而知其家經濟狀況不會太好。至此，又是留下孀妻稚子，「男稚女嬰，海內無託」，盧殷的棺柩便權窆於安邑。¹⁶⁰

盧殷之妻鄭氏結束服喪後帶著三子二女回到本家，「訓撫孤藐，既慈且嚴」，後來三子方回、敬回、望回皆以明經入仕，長女嫁河東裴詡，幼女嫁博陵崔鉉，女婿皆為名家顯宦，鄭氏來居京師，享天倫、盡歡樂於一時，盧家的處境似乎大為好轉。¹⁶¹但是直到鄭氏過世以前，為何子孫未能實踐歸葬先人？崔沆似乎也意識到這樣的疑問，在外曾祖母的誌文中做了說明，稱方回兄弟「常念（父）平陸府君以（祖）元城府君及（祖母）夫人之柩未歸祔於先塋，有賚志之恨」，「虔奉遺命，兢兢然未嘗一日而忘也」，強調子孫們未嘗忘記歸葬先人的責任；方回兄弟悉將俸祿所得交給母親，母親也「躬自節儉，每用聚積」，盼能助子完成大事，而困難仍在「其力未滿」。此外，崔沆又解釋盧泮的權葬地屬魏博節度使之治所，此地強藩割據，「幾於危邦」，方回兄弟若為了歸祔祖父而冒然前往，「必倍貽倚門之念」，故「未克抵於魏土」。¹⁶²因此家庭經濟不足，以及世局有難，是葬事繼續延宕的原因。

大中四年（850）盧殷妻鄭氏亡故，「盡家有無，尚未充實」，置喪費用不足的問題仍然存在；所幸嫁給崔鉉的女兒此時貴為宰相夫人，「極因心之孝，展極力之助」，才能實踐歸祔大事。於是方回兄弟自安邑啓亡父盧殷之柩，與母親鄭氏同歸于萬安山南原合祔於先塋；祖母之柩也自靈寶縣來歸祔葬先塋，但祖父盧泮仍未遷祔。崔沆的解釋是三位舅父須同時操辦多處遷柩及葬事諸儀，人力不足，無法分身到魏州迎護祖父靈柩，「加

¹⁵⁹ 崔沆，〈唐故魏州元城縣主簿盧府君（泮）夫人滎陽鄭氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁381-382。

¹⁶⁰ 崔鉉，〈唐故陝州平陸縣尉盧府君（殷）滎陽鄭夫人合祔墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺》第八輯，頁183。

¹⁶¹ 同上。

¹⁶² 崔沆，〈唐故魏州元城縣主簿盧府君（泮）夫人滎陽鄭氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁382。

以後歲方偶通便」；換言之，盧泮歸葬之日卜得於後年，故在人力不足的情況下暫緩處理。因此從盧泮過世（約大曆七年，公元 772）至大中四年（850），經歷二代、事隔將近八十年，動員了盧、崔二家，歸葬先人的大事雖勉力進行仍未竟全功，其間曾經發生的阻礙包括地遠、子幼、家貧、葬年不宜、地方不靖等因素。

盧泮一房所遭遇的葬親難題，頗能具體而微地反映唐代士人家庭可能遭遇的葬親阻礙。「宦遊」將士人家庭帶離故里，而產生「地遠」難歸的困境，地遠、子幼、家貧對葬事的影響又相互牽動，其中若經濟因素可以解決，地遠、子幼或許便能克服；年月宜忌受限於陰陽數術，一旦不利下葬，只能等待，似乎難以人力扭轉；而中唐以後世局多艱，戰亂、藩鎮割據造成士人流離，或局部區域交通中斷，也影響長程歸祔的實踐。

一、沈重的葬費支出

家庭經濟匱乏經常是造成孝子延緩葬親的關鍵因素。經濟充裕的家庭，若遇地遠、子幼，通常不足以妨礙葬事；反之，若家庭經濟積累不足，即使不需遠葬，或者子孫成年，甚至已入仕為官，仍足以拖延葬親。滑州司法參軍盧初，大曆十年（775）攜妻孥至楚州投奔妻族，卒於楚。盧初投靠妻族已然家貧，「有子二人，藐然始孩」；妻父李揆雖曾任宰輔，但已失勢多年，「既無祿俸，家復貧乏，孀孤百口，丐食取給」；盧初惟一的妹妹嫁李揆族子，此時亦寄食楚州。近親皆無力幫助歸葬，遂權殯於楚，墓誌由李揆親自撰寫，將歸葬河南大塋寄託子孫將來，「庶冥贊兮昌後裔，追榮返葬祀萬世」。盧初的嗣子伯卿，既冠以明經及第，「永惟大事未畢，烝烝孝思」，但官職始終逡巡於基層，限於「卑秩綿力」，籌措歸葬費用依然艱難，直到大和三年（829）才在堂姪守尚書工部郎中盧商的協力下歸葬先父，返葬的祝願等待了五十四年之久，終於實現。¹⁶³

盧伯卿與前述方回兄弟皆出現祿薄不足葬親的問題。然而他們雖然只

¹⁶³ 盧初權殯及後來歸葬的經過，見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大和 022，頁 2112；李揆失勢後攜親族寄居江南，丐食各州，見《舊唐書》，卷 126，〈李揆傳〉，頁 3561。盧初的伯父盧昂亦權殯異鄉長達五紀，由其孫盧商完成遷窆，遷葬的地點、時日皆與與盧初同，筆者推斷這一次歸葬，應是由盧商主導的家族行動。值得注意的是，盧初葬地距尹村大塋五里，後來盧伯卿夫婦亦祔葬於父塋，可能舊塋已滿，故擇近處而葬。盧昂及盧伯卿夫妻的墓誌，見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大和 021，頁 2111-2112；寶曆 021，頁 2094；開成 049，頁 2204-2205。

是低層官員，畢竟已非黔黎百姓，葬親作為人子最基本的孝行，若是連官員都可能沒有能力實踐，將是嚴重的問題。唐代厚葬風氣頗為興盛。太宗時，王公百姓「以厚葬為奉終，以高墳為行孝」，「富者越法度以相尚，貧者破資產而不逮」；¹⁶⁴睿宗時，「王公百官，競為厚葬」，「破產傾資，風俗流行，遂下兼士庶」；¹⁶⁵穆宗時浙西百姓「以厚葬相矜，喪葬僭差，祭奠奢靡」，「生業以之皆空，習以為常，不敢自廢」；¹⁶⁶武宗時，士庶之家不能遵守朝廷規定的喪葬等差，「逾越既甚，糜費滋多」，負責糾舉的御史臺官員，禁不勝禁，只能與現實妥協，提出「將求不犯，實在稍寬」的建議，試圖調和法令與人情。¹⁶⁷墓誌不時可見子女為了葬親「傾家盡產」、「罄家有無」的描述，¹⁶⁸以為「生亦極養，歿亦崇喪」，「昊天之恩，罔極難報，不若竭力厚葬，以答陟岵陟屺之恩」；¹⁶⁹少數父母遺令「切勿以奢譁為榮，及廣設祭祀之禮」，¹⁷⁰亦反面映射時俗流行厚葬的風氣。子女以厚葬為孝的心態，貫穿唐代上下階層、前後時期。¹⁷¹雖然上下階層的經濟能力應當有所落差，但葬事規格排場同樣有階層之別，為了追求符合階層身分或甚至僭越身分的葬禮，葬事花費可能普遍地成為家庭的一大負擔，喪家即使一時無法負荷喪葬開支，在厚葬風氣下也不願草率從事，於是可能以緩葬等待家庭蓄積。

受限於史料，喪葬費用的支出不容易看到細節，僅能大概推估。《西陽雜俎》記載一則會昌二年（842）荊州有亡婦人託男子遷葬的靈異故事，男子推以「生業素薄，力且不辦」，幸好婦人為鬼十二年間仍勤做女工，攢積了十三萬錢，足以「葬備有餘」；男子念其可哀，復與同輩湊足二十萬錢，盛其凶儀以葬。¹⁷²姑不論靈異真假，其中透露的喪葬費用值得參考，對荊州庶民而言可能十三萬已足備葬事，二十萬更可達到風光厚葬。會昌四年（844）劍南東川節度使、禮部尚書盧弘宣，遣使者安葬野殯故鄉之絕

¹⁶⁴ 唐太宗，〈戒厚葬詔〉，收入《〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敫大點校，《唐大詔令集》，卷 80，頁 418-419。

¹⁶⁵ 見《舊唐書》，卷 45，〈輿服志〉，頁 1958；《唐會要》，卷 38，〈葬〉，頁 810。

¹⁶⁶ 《唐會要》，卷 38，〈葬〉，頁 815。

¹⁶⁷ 《唐會要》，卷 38，〈葬〉，頁 816-817。

¹⁶⁸ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，貞元 023，頁 1853-1854；元和 096，頁 2016。另可參考李斌城、李錦繡、張澤咸、吳麗娛、凍國棟、黃正建著，《隋唐五代社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 285-290。

¹⁶⁹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 031，頁 1971；張允初，〈唐故北海蔣處士（建）隴西李夫人墓誌〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 391-392。

¹⁷⁰ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸通 046，頁 2414。

¹⁷¹ 不過厚葬的內容前後期可能有所變化。唐代前期的厚葬多表現於墓葬形制與隨葬品數量，後期則更重視下墓前祭奠場面的隆重，隨葬品內容已不能直接反映等級身分。參考齊東方，〈唐代的喪葬觀念習俗與禮儀制度〉，《考古學報》2006 年第 1 期，頁 72-78。

¹⁷² 段成式，《西陽雜俎》（北京：中華書局，1981），續集卷 3，「郝惟諒」條，頁 225-226。

麻叔，僅辦置最基本的衣裳、棺具，築墓、封樹，仍需要費錢數萬；¹⁷³這場葬事不需長途遷棺，也沒有排場可言，或可作為會昌年間洛陽地區士人家庭葬事費用之下限。其實孝子若講求風水，聘請陰陽師擇地、買地，就是一筆可觀的開銷；若企求葬事風光隆重，則各類凶儀奠具、陪葬品的備置、祭奠排場，甚至請名家撰寫墓誌碑銘等，費用更為驚人；如果因緩葬之故，致使多名親屬等待下葬，甚至須從異地移棺歸葬，雇用腳夫、車船馬騾、沿途食宿等，也將增加大筆支出；各種因素組合下的葬事花費，可能需要數十萬甚至百萬以上。¹⁷⁴

有些高官子孫必須賣宅以葬先人，也反映即使是統治階層之上層家庭，支應葬事費用亦不輕鬆。天寶七年（748）禮部尚書席豫卒，遺令「吾亡三日斂，斂日即葬，勿更久留，貽公私之煩；家無餘財，可賣所居，聊備葬禮」。¹⁷⁵長安乃帝京，天子腳下房價高貴自不在話下，大曆年間一小宅也值二十萬錢，¹⁷⁶高官的宅邸想必更加堂皇、價格更高。貞觀年間，蘭陵公主園值百萬，治書侍御史馬周的宅邸值二百萬，¹⁷⁷推想席豫的宅邸應當不低於百萬；觀席豫遺言似乎不欲葬事鋪張浮誇，但欲「聊備葬禮」竟也必須賣宅，或反映天寶年間高官之葬事即使花費百萬亦不算過奢。宗室李道古長慶初卒，「賣宅以葬」；道古曾任宗正卿，外任時為官貪暴，喜以財物籠絡士人，可見具有相當財力，其宅第的價值應當頗為可觀。¹⁷⁸大和九年（835）吏部侍郎沈傳師卒，「帑無儲錢，鬻宅以葬」。¹⁷⁹沈傳師善待

¹⁷³ 見崔昞，〈唐故汝州龍興縣尉盧君墓銘〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁371-372。

¹⁷⁴ 喪葬花費因家庭地位、財力，地段、物價、風俗，以及個別治喪情境等因素，可能差異很大，僅提供幾個數字作為參考。大和九年（835）庶民徐及夫婦合祔於揚州揚子縣，墓園共四畝餘地價值一萬三千五百錢。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大和096，頁2164。大中六年（852）宦官同國政葬萬年縣泥官鄉，葬地七畝餘，值十一萬三千錢。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中062，頁2297。初唐吏部侍郎楊恭仁欲葬其親，求善圖墓者五、六人停其宅，不用者賜絹十疋遣之，用者賜細馬一匹，物二百段。見張鷟，《朝野僉載》（北京：中華書局，頁1997）補輯，頁164-165。中唐時期，兵馬使婁瓘請著名的術士周士龍卜地，前後餉千餘貫。見《太平廣記》，卷289，〈妖妄二·周士龍〉，頁2298。柳公權的書法獨步當時，公卿大臣家碑板「不得公權手筆者，人以為不孝」，碑書所得「歲時鉅萬」。見《舊唐書》，卷165，〈柳公綽傳附〉，頁4311-4312。白居易為元稹撰墓誌銘，酬值六、七十萬，見《白居易集》，卷68，〈修香山寺記〉頁1441。晚唐司空圖為人作碑，事主「贈絹數千」。見《新唐書》，卷194，〈卓行·司空圖傳〉，頁5574。整體支出：景龍年間宰相唐休景「以家財數十萬大開塋域，備禮葬其五服之親」。見《舊唐書》，卷93，〈唐休璟傳〉，頁2980。天寶年間，郭仲翔葬恩人吳保安，以家財二十萬厚葬。見《太平廣記》，卷166，〈氣義一·吳保安〉，頁1214-1217。

¹⁷⁵ 見《舊唐書》，卷190中，〈文苑中·席豫〉，5036；《新唐書》，卷128，〈席豫傳〉，4468。

¹⁷⁶ 見《太平廣記》，卷344，〈鬼·寇鄴〉，頁2725。

¹⁷⁷ 見《新唐書》，卷97，〈魏徵傳〉，頁3873；卷98，〈馬周傳〉，頁3901。

¹⁷⁸ 見《新唐書》，卷80，〈太宗諸子·曹王明傳附〉，頁3584。

¹⁷⁹ 見《新唐書》，卷132，〈沈既濟傳附〉，頁4541；《舊唐書》，卷17，〈文宗本紀下〉，頁558。

親戚故舊，「周給所得，皆出俸錢」，「兄弟生姪，雖絕服者，入門飲食衣服，指使其奴婢，無二等」；大概因為平日開銷太大，才會「帑無儲錢」。但是他的宅邸位於京師開化里，價值三百萬錢，¹⁸⁰子孫「鬻宅以葬」，想必有心要辦一場隆重的葬禮。這些例子在在反映高級官員的葬事花費相當驚人。

高級官員位居社會頂層，除了高額俸祿又可時得賞賜，猶有葬費不足而需賣宅治喪的情形。相襯於身分的葬事費用龐大固然是一因素，但從沈傳師的例子，我們也發現高官「帑無儲錢」可能與周濟眾多親屬有關。唐代士人雖然因仕宦而四處遷轉，但扶濟貧弱孤寡之親屬亦甚為普遍，必要時可能聚集多個家庭成為複合共居模式，互相扶持共渡難關。¹⁸¹而親族中仕宦較顯達者，往往負有照顧弱勢親族的責任。初唐重臣李百藥「所得俸祿，多散之親黨」；¹⁸²中唐宰相楊綰「所得俸祿，隨月分給親故」；¹⁸³李勉「在相位，向二十年，祿俸皆遺親黨，身沒而無私積」；¹⁸⁴鄭餘慶「四朝居將相之任，出入垂五十年，祿賜所得，分給親黨，其家頗類寒素」；¹⁸⁵崔郾歷任內外要職，「不藏貲，有輒周給親舊，為治其昏喪」；¹⁸⁶晚唐宰相劉瞻為人廉約，所得俸以餘濟親舊之寡困者，家不留儲，無第舍。¹⁸⁷前文曾提及盧初投奔岳父李揆，當時李揆流落江南，生活須乞丐於州牧，而身邊仍跟隨著親屬孀孤百口人，賴其維生，可見官員扶助親黨的責任與負擔多麼沈重。出面安葬總麻叔父的盧弘宣以為，「官既高、祿既多者，雖落籍疎宗，仁亦及之，況吾總之叔乎。」¹⁸⁸弘宣當時不在洛陽，與死者的親屬關係也已是五服的最外層，弘宣的回應反映官高祿多者，照顧親屬族人乃理所當然；前述「鬻宅以葬」的沈傳師，其扶助親屬的範圍甚至及於五服以外。

官員一方面可能要承擔起照顧親族的責任，甚至接濟貧寒士友；另一

¹⁸⁰ 見杜牧，〈唐故尚書吏部侍郎贈吏部尚書沈公行狀〉，《樊川文集》（上海：上海古籍，1978），頁 212-215。

¹⁸¹ 唐代士人家庭中親屬「合而家之」以為扶濟，可參考張國剛，〈唐代家庭形態的複合型特徵〉，《歷史研究》2005 第 4 期，頁 88-91。唐代士人家庭複雜的家庭結構，以及出嫁女與本家的互助，可參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁 126-142；

¹⁸² 見《舊唐書》，卷 72，〈李百藥傳〉，頁 2577。

¹⁸³ 見《舊唐書》，卷 119，〈楊綰傳〉，頁 3437。

¹⁸⁴ 見《舊唐書》，卷 131，〈李勉傳〉，頁 3636。

¹⁸⁵ 見《舊唐書》，卷 158，〈鄭餘慶傳〉，頁 4163-4166。

¹⁸⁶ 見《新唐書》，卷 163，〈崔郾傳附〉，頁 5018。

¹⁸⁷ 見《新唐書》，卷 181，〈劉瞻傳〉，頁 5353。

¹⁸⁸ 見崔昉，〈唐故汝州龍興縣尉盧君墓銘〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 371-372。

方面物質欲望與生活水準也可能隨著地位而提升，因此收入的增加可能也伴隨支出的增加，即使是高官顯貴，亦可能陷入入不敷出的境地。文獻關於統治階層的「貧窮」描述，缺乏客觀的衡量標準，很大程度上來自與同樣階層他人的比較，涉及當事人的主觀感受，也涉及生活方式的追求與身分禮儀的配合。以喪葬而言，唐代禮、令規定，喪事用具、墓葬安排應准官品、身分而有別，雖然考古資料顯示的墓葬形制與身分對應不若文獻整齊，但大致仍與墓主身分地位相關，¹⁸⁹故高級官員雖然經濟條件優越，但對應其地位，花費於喪葬的支出，應當也更加可觀。如何理解仕宦家庭的力不能葬，必須考慮葬事與身分地位的相應。元和十五年（820）鄭餘慶卒歿，時官檢校司徒兼太子少傅，穆宗追贈太保，並以餘慶「家素清貧，不辦葬事」，令所司「特給一月俸料，以充賻贈，用示褒榮。」¹⁹⁰餘慶家境清貧與平日周濟眾多親友相關，竟導致「不辦葬事」！然而餘慶於元和九年（814）曾資助部屬孟郊的葬事，賻贈孟郊家屬數萬錢以葬送，並贍給其妻子累年。¹⁹¹顯然餘慶的經濟條件仍有能力支助下層官員的葬事，但自身三公等級的葬事排場其家便可能無力負擔。皇帝眼中的「不辦葬事」，子孫為餘慶治喪的費用困難，應是就其階層身分所當具備的葬式等級而言。

葬費對家庭而言負擔極重，喪家雖可能獲得公、私賻贈，但數額難以預期，不一定能滿足所需。經濟條件不足的家庭為了支應所費不貲的喪葬開銷，家人往往必須節制自己的生活支出，以籌措亡者的葬費。一位元府君盛年而歿，「家無束帛」，其母「減常膳、節浣衣，俾營窀穸也」；¹⁹²一位明經出身的劉府君，父祖兩代未葬，「大事未畢，茶棘貯心」，為了積貯合祔的費用，「所請祿奉，唯供糲食」。¹⁹³在亡者得以妥適入葬之前，每日

¹⁸⁹ 齊東方以西安唐墓為例進行分期分等，指出高祖、太宗時期等級制度尚未確立，仍處於創建階段；高宗至玄宗時期，等級區別比文獻記述更加嚴格，品官與庶人墓的差別已經出現；肅宗至唐末，墓葬等級較不能反映官品高低，但可能與墓主實際的政治地位相關。參考齊東方，〈試論西安地區唐代墓葬的等級制度〉，收入《紀念北京大學考古專業三十周年論文集》（北京：文物出版社，1990），頁 286-310。關於唐代墓葬制度的通論文章不少，最新的介紹可參考張學鋒編著，《中國墓葬史》（揚州：廣陵書社，2009），第 7 編〈隋唐墓葬〉，頁 326-389。

¹⁹⁰ 見《舊唐書》，卷 158，〈鄭餘慶傳〉，頁 4163-4166。唐代前期九品以上官員卒歿，可依據〈喪葬令〉獲得官方依品階發放之賻贈，高官所得通常超過每月之俸料，低官則低於每月俸料；唐後期國家財政困難，賻贈制度似未能完全執行，高官或可得皇帝特恩給贈，尤其節度使的賻贈常超過朝官，一般京官的賻贈則少見記載，地方官則多由地方長官、使府賻贈，沒有統一的標準。參考吳麗娛，〈從《天聖令》對唐令的修改看唐宋制度之變遷——《喪葬令》研讀筆記三篇〉，《唐研究》12 卷（2006），頁 141-160。

¹⁹¹ 見《舊唐書》，卷 160，〈孟郊傳〉，頁 4205。

¹⁹² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，貞元 108，頁 1915。

¹⁹³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大和 031，頁 2118。

的粗衣惡食，時時提醒生者葬事未畢的憂念，亡故的親人似乎仍與生者同在。

大理評事崔鞬的外祖母卒於貞元二年（786），因「財力不足，未克歸窆」，崔夫人以「哀哀母氏，劬勞未報」，歸祔之事多年來「痛疾不忘」。後來兒子入仕養親，她「惡衣菲食，用積資費」，以俸祿涓滴積累，終於在三十年後將母親歸祔於本家先塋。墓誌云：「苟慶有所鍾，豈專在嗣」；「母儀流芳於令女，祖德貽美於外孫」，肯定女兒與外孫之孝。¹⁹⁴本節一開始曾提到盧方回兄弟的母親鄭氏「躬自節儉，每用聚積」，盼能完成夫家葬事。其實鄭氏也曾資助本家父母的葬事，墓誌描述「夫人頃以遭家不造，兄弟位卑，永念窀穸，未克營奉。雖身已孀獨，家素單貧，未嘗不減膳節衣，冀申罔極之報。竟與長兄質，銜哀戮力，共畢大事。」誌文由女婿崔鉉執筆，讚揚鄭氏此舉「豈唯特稟至性，不匱孝思。故亦感動人倫，激厚風俗者矣。」¹⁹⁵值得注意的是，崔夫人與鄭氏所能支配的錢財皆來自兒子養親的俸祿，崔夫人的丈夫很可能也已過世。其實寡母對於家庭財產具備支配和使用的權利，但並非真正所有人，因此財產支配可能也需要兒子同意。唐臨《冥報記》曾記述一位寡婦未告知兒子便私自送五斗米給出嫁的女兒，結果死後在地獄被判以投胎驢身贖罪五年，反映寡母財產支配權利的不完整。¹⁹⁶誌文稱讚崔鞬「能養親之志，克成大孝」，強調兒子的支持是崔夫人得以回報母恩的關鍵。不過崔夫人與鄭氏皆以放棄自我享受、降低衣食水準的方式來積聚葬費，似乎也表明喪葬經費來自她們的自我犧牲，而不是佔用更多夫家資源。然而鄭氏在夫家葬事未立的情況下，先出錢支助本家葬事，是否存在倫理衝突，令人好奇；女婿崔鉉盛讚鄭氏作為女兒的一片孝心，自己也以行動支持妻子協助本家葬事；似乎出嫁女為葬親盡力，在唐人眼中具有一定的正當性。¹⁹⁷

現實中各別家庭實際遭遇的問題，以及所能尋求的奧援與資源多寡有

¹⁹⁴ 崔夫人原有兄長，但是沒有完成歸葬母親便過世，留有三子，年齡、經濟情況皆不明。元和十一年（816），崔夫人指揮己子與兄子進行護喪，兄子應當也已成年。從墓誌記述觀之，這場葬事出錢出力最多的是誌主的女兒與外孫而非內孫。見裴潁，〈故陝州芮城縣尉李公（茂成）夫人滎陽鄭氏（絢）墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺》，頁326-327。

¹⁹⁵ 見崔鉉，〈唐故陝州平陸縣尉盧府君（殷）滎陽鄭夫人合祔墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺》第八輯，頁183-184。

¹⁹⁶ 見唐臨，《冥報記》（北京：中華書局，1992），卷下，〈隋洛陽人〉，頁60-61。參考陳登武，《地獄·法律·人間秩序——中古中國的宗教、社會與國家》，頁140-141。關於中古時期寡母對財產的受繼、支配與使用，可參考李貞德，〈漢唐之間女性財產權試探〉，收入李貞德主編，《中國史新論·性別史分冊》（臺北：中央研究院·聯經，2009），頁218-228。

¹⁹⁷ 唐代士人家庭出嫁女與本家的互動互助頗為密切，婦女倚賴夫婿、兒子為父母甚至本家兄弟的葬事出錢出力不時可見。討論可參考陳弱水，〈隋唐五代的婦女與本家〉，《唐代的婦女文化與家庭生活》，頁112-116。

別，有些家庭能夠尋求助力解決困難，有些家庭面對難關卻是無計可施。河南府告成縣主簿寇君卒於天寶二年（743），妻子已過世，雖有三子，長子年方十歲。寇君的長兄以爲「將俟稚孺成立，歲時循環，永言孤翊，吾所不忍」，於是出面主持，當年便完成合祔先塋之大事。¹⁹⁸婺源縣令范仙嶠卒於天寶七年（748），「家乏升儲」，嗣子官職卑微，無力歸葬，幸有季弟官拜將作監丞，運用影響力，請託地方官幫忙「遠送靈輿」，遂於天寶九年（750）歸殯於北邙先塋。¹⁹⁹杜甫於永泰元年（765）因避亂寓居於耒陽，次年便卒。子宗武流離異鄉，不克歸葬亡父，孫嗣業「以家貧無以給喪，收拾乞丐，焦勞晝夜」，直到元和八年（813），去杜甫歿後四十餘年，才終於完成先人之志，舉柩歸葬偃師首陽。²⁰⁰我們看到流離異鄉、家乏奧援的孝子，實踐歸葬倍覺艱辛，可能必須遷延數十年漫長的時間，以蓄積家庭資源；相對的若有內外親屬、友朋的援助，則子嗣年幼、路途遙遠或經濟困窘等問題，可能皆可迎刃而解。因此外姻內親關係是否緊密，內外援助網絡與資源是否足夠，皆足以影響孝子實踐葬親的過程。

二、卜筮術數之禁忌

葬日須卜擇的文化由來已久，《儀禮·士喪禮》所記載的喪事流程其中已包括卜葬日的儀式；²⁰¹《左傳》曰：「禮，卜葬先遠日，辟不懷也。」²⁰²可見葬日的選擇寓有倫理意涵。雖說葬日以遠日爲先，但周代封建禮制亦有一套依身分運作的葬儀進程，《禮記·王制》曰：「天子七日而殯，七月而葬；諸侯五日而殯，五月而葬；大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。」²⁰³換言之，所謂遠日亦限於禮制畫定的日程之內，並不允許久殯不葬。

戰國秦漢以降民間流行卜葬擇日，但其內涵是以禁忌信仰爲核心，與

¹⁹⁸ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 025，頁 1547。

¹⁹⁹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 161，頁 1644-1645。

²⁰⁰ 見《舊唐書》，卷 190，〈文苑下·杜甫〉，頁 5054-5055；元稹，《元稹集》，卷 56，〈唐故工部員外郎杜君墓誌銘並序〉，頁 600-602。唐代杜氏著房葬地主要集中於洛陽、長安，其中杜甫所屬之襄陽房，有二支墓地在長安，一支於洛陽邙山，杜甫這一支則以偃師為歸葬地，參考李浩，〈唐代杜氏在長安的居所〉，《中華文史論叢》2006 年第 3 期，頁 283-284。關於襄陽杜氏的整體研究，可參考王力平，〈四至九世紀襄陽杜氏家族述論〉，《中國社會歷史評論》第 3 卷（北京：中華書局，2001），頁 58-68。

²⁰¹ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏，《儀禮注疏》（影印十三經注疏本，北京：中華書局，1980），卷 37，〈士喪禮下〉，頁 1143-1144。

²⁰² 左丘明傳、杜預注、孔穎達疏，《春秋左傳正義》，卷 22，〈宣公八年〉，頁 1874。

²⁰³ 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕孔穎達疏，《禮記正義》，卷 3，〈曲禮上〉，頁 1251。

禮書卜日寄寓的倫理意義相去甚遠。睡虎地秦簡《日書》將葬日分類為男日、女日，女日死則不可女日葬，反之男日亦然，否則會導致再度死人；某些日子須特別避忌，例如「凡丁醜不可以葬，葬必參」；「毋辰葬，必有重喪」。²⁰⁴此外由於葬埋必須穿壙動土，《日書·土忌》篇不宜動土之日，也必然成為葬事須避開的日子。²⁰⁵而從觸犯禁忌的後果觀之，人們害怕的是家內接二連三遭喪，對於死亡的恐懼心理，產生了趨吉避凶的作法。東漢王充提到當時有《葬曆》這類的文本指導眾人如何擇取葬日，基本上九空、地召之日被視為凶日，只要避開它們，然後按照「剛柔相濟，奇偶相應」的原則擇日，便能取得吉日²⁰⁶。據學者研究，這套擇日法已較《日書》更為複雜；且不止行用於民間，連皇室也都遵行。²⁰⁷

葬事之趨吉避兇不僅只是時日禁忌的配合，東漢時期也已見講求葬地宜忌的事例。例如袁安父歿，「訪求」葬地，道遇異人指點，而之後袁安的子孫累代公卿，被認為是因先人葬地吉利所帶來的好運。²⁰⁸吳雄因家貧，辦母喪不擇葬地、不問時日，巫者言當族滅；雖然結果正好相反，但也反映當時巫者指導一般人對於葬地、葬日的選擇，而多數人也不敢忽視風水宜忌之信仰。²⁰⁹從記載脈絡觀之，吳雄若非家貧，應當也會遵循眾人卜日擇地的作法。當時各種卜筮文獻已是「眾書錯糅，吉凶相反」，精於天文術數的王景「參紀眾家數術文書，塚宅禁忌，堪輿日相之屬，適於用事者，集為《大衍玄基》」。可見當時數術流派甚多，已需要進行文獻整理，而「送葬造宅」，以及擇日宜忌之法皆包含其中。²¹⁰

學者指出，唐代喪葬擇日在禮儀制度中是使用龜筮，墓誌中亦經常出現「龜筮從吉」之語，但從留存史料觀之，這種說法可能只是套語，唐人

²⁰⁴ 秦漢葬日禁忌的討論見張寅成，《中國古代禁忌》（臺北：稻鄉，2000），頁33-35；劉增貴，〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉，《新史學》18：4（2007.12），頁38-41。

²⁰⁵ 《日書》中時日宜忌的數術原理不易理解，使得部分條目的解讀不甚合理，劉增貴的研究於此有所突破，參考劉增貴，〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78：4（2007.12），頁671-704。

²⁰⁶ 見黃暉撰，《論衡校釋》，卷24〈譏日篇〉，頁989-990。關於這段史料的解說參考劉增貴，〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉，《新史學》18：4（2007.12），頁40。

²⁰⁷ 張寅成將漢代帝后的崩日與葬日製表分析，指出皇帝的崩葬日間無規律可循，此與皇位繼承的權力鬥爭有關，而後漢皇后的崩葬日間，十一例中有十例皆符合王充所引《葬曆》的原則，可見皇室可能也遵循《葬曆》的指導。見張寅成，《中國古代禁忌》，頁35-39。

²⁰⁸ 見《後漢書》，卷45〈袁安傳〉，頁1522。

²⁰⁹ 見《後漢書》，卷46，〈郭陳列傳附吳雄〉，頁1546。關於漢代巫者的職事，參考林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1999），第四章，頁49-86。

²¹⁰ 見《後漢書》，卷76〈循吏·王景傳〉，並李賢注，頁2466。「堪輿」在後世被視為風水家之別名，但早期卻屬於擇日之術，參考Michael Loewe, "The Term K'an-Yü 堪輿 and the Choice of the Moment," *Early China*, No.9-10,1983-1985, pp.204-217。

選擇葬日主要是以「陰陽雜占」定之。²¹¹唐初太宗命呂才整理《陰陽書》，當時「葬書一術，乃有百二十家，各說吉凶，拘而多忌。」其信仰的核心乃是相信「富貴官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰墳壠所招。」由於認定祖先如何葬埋深切影響在世家屬，尤其是子孫的運命，故世人往往不敢觸犯，並藉由選日擇地積極為己謀福求祿。²¹²敦煌寫本存有數篇「葬書」殘卷，內容雖不易理解，但從其篇名已足以窺見葬事避忌項目之多、拘忌之繁。舉凡取定吉穴、喪庭位置，凶門所向，柩車入墓域之路線、明堂降神、破土斬草、造塚取土、墓道長短、墳高卑等、入地深淺、白埋權殯、開故附新、墓內尊卑等等，皆有其法；且法術不止一門，例如與取吉穴相關者，便至少有「龜甲取吉穴法」、「步阡陌取吉穴法」、「六甲八卦塚法」、「三靈六等法」，或以神煞、建除、步數相搭配等。²¹³

葬事應避忌的項目眾多，喪家勢必需要專業人士從旁協助。²¹⁴唐初吏部侍郎楊恭仁欲改葬其親，求善圖墓者五六人籌畫墓地；²¹⁵廬陵人彭氏葬其父，葬地位置、入地深淺皆由術士指揮。²¹⁶《太平廣記》輯錄一則佚事，述咸通十四年（873）太傅邠國公杜悰薨，將斂，主吏發覺置辦的棺木似乎稍短，又臨時無從改辦，害怕被杜悰子孫發覺，於是賄賂陰陽者，宣稱杜悰「薨時甚凶」，入棺時若臨近，必有大禍。諸子信以為真，於是率家人待於別室，未親臨棺。結果杜悰的遺體竟遭折項，硬塞入棺內。²¹⁷此事看似荒誕，但透露出陰陽者在喪葬活動中扮演舉足輕重的角色，喪家甚為倚賴。在風水宜忌信仰下，葬事的安排實摻雜諸多喪主意志之外的因素。

218

²¹¹ 討論見黃正建，〈試論唐人的喪葬擇日——以敦煌文書為中心〉，收入劉進寶、高田時雄主編，《轉型期的敦煌學》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 241-251。

²¹² 見《舊唐書》，卷 79，〈呂才傳〉，頁 2723-2726。

²¹³ 參考黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》（北京：學苑出版社，2001），頁 82-88；金身佳編著，《敦煌寫本宅經葬書校注》（北京：民族出版社，2007），頁 207-319。

²¹⁴ 黃正建也指出雖然唐代有《具注曆》一類文獻可以查對行事吉兇，但利用墓誌實例比對觀之，使用並不普遍，原因之一可能與葬事拘忌繁多，喪家更願意依靠陰陽生、葬師等人選擇葬日。見黃正建，〈試論唐人的喪葬擇日——以敦煌文書為中心〉，收入劉進寶、高田時雄主編，《轉型期的敦煌學》，頁 244-249。

²¹⁵ 見張鷟，《朝野僉載》（北京：中華書局，1997）補輯，頁 164-165。

²¹⁶ 《太平廣記》，卷 90，〈塚墓二·廬陵彭氏〉，頁 3120。

²¹⁷ 見《太平廣記》，卷 123，〈報應二十二·秦匡謀〉，頁 867。

²¹⁸ 在崇信喪葬須配合陰陽卜筮的社會，喪主若想依己意主導葬事，可能需要收買串通陰陽師。例如北宋名臣司馬光與兄長皆不信陰陽禁忌，將葬其父，族人以為「葬者家之大事，奈何不詢陰陽，此必不可。」司馬光的兄長無可奈何，找了附近的葬師張生，許以厚利，要求張生配合行事，於是「歲月日時及壙之深淺、道路所從出，皆取便於事者」，而令張生以葬書緣飾，皆稱「大吉」，於是順利完成葬事。此事可見陰陽拘忌影響葬事極深。司馬光記載此事正為批評一般人惑於陰陽卜筮，導致親亡久喪不葬。見〔宋〕司馬光撰，李之亮箋注，《司馬溫公集編年箋注》（五）（成都：四川出版集團巴蜀書社，2009），卷 71，

唐代墓誌中不時可見因卜擇不利而影響葬事進行，不論是「歲月匪宜」，或是「未剋吉兆」，最常見的影響是喪家被迫延後正式下葬之時日，暫時權殯以等待通年或另尋宜葬之地。²¹⁹例如高宗宰相崔知溫的夫人杜德，在世時因夫、子之貴享盡尊榮，三封大國，加食實封，諸子並封侯拖紫；三子諤之未及養年便辭榮歸侍，玄宗皇帝特賜全祿，以旌慈孝。如此恩寵，「國朝已來，一門而已。始終貴盛，天下榮之」。²²⁰杜德卒於開元六年（718），又得皇帝贈以縑帛米粟，賙賻有加。以崔家之地位、諸子之純孝，為杜德舉行哀榮之葬禮理應毫無問題，然而葬事安排並不順利，以「歲之未良，不克祔葬」，於開元七年（719）權窆於北邙山先塋之側，直到開元十一年（723）正月，諸子才得以將父母合祔，完成葬事。²²¹杜德受封國夫人，按禮書規範應該五月而葬，但因拘忌歲月，權殯三年多才入土。一個下葬的日子須等待將近四年，難道葬日如此難卜？

從權德輿遷祔先人的例子似乎可以找到解答。德輿有心從江南遷移祖母、父母之柩歸祔洛陽，陰陽師指導「利在卯酉」。德輿自述元和五年（810）官任太常卿，以明年合於吉歲，可望完成大事，但卻因當年遷任宰輔，「禮不克就」；而錯過該次通年，等到元和十二年（817）才進行歸葬。²²²考元和六年（811）歲次辛卯，元和十二年（817）則歲次丁酉，筆者推測「利在卯酉」是指年歲地支落於卯或酉，方利於遷葬，故一旦錯過，間隔便是數年，難怪權德輿曾感嘆：「至於歲時，難遇吉便」。²²³唐人檢擇葬期似乎頗為留心葬年與姓氏的配合。權德輿稱丁酉為「商姓通年」，利於歸葬；²²⁴盧輶卒於咸通十二年（871），歲次為辛卯，誌文稱「於盧氏為通年」，故諸子得於該年順利將父母合祔先塋；²²⁵唐代墓誌亦有亡者因「年不便氏」而權殯，²²⁶因「本姓構忌」，必待「踰歲」方得下葬。²²⁷因此死者能否在

〈葬論〉，頁 346-347。

²¹⁹ 引文見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 312，頁 1372-1373；郝公聿，〈唐涇州四門府折衝崔公（昇）夫人弘農楊氏墓誌銘並序〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 278。

²²⁰ 唐代規定祖父母、父母年八十已上應侍，官員解官充侍給半祿。崔諤之未待母年八十便辭官歸侍，玄宗又賜全祿獎其孝，是極為特殊的待遇。見劉俊文，《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），卷 3，〈名例〉，20「免所官」，頁 217-218；《唐六典》，卷 3，〈倉部郎中員外郎條〉，頁 84。

²²¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》開元 159，〈唐故中書令贈荊州大都督清河崔府君妻齊國太夫人杜氏墓誌銘並序〉，頁 1266。

²²² 見權德輿撰、郭廣偉校點，《權德輿詩文集》，卷 26，〈王妣夫人弘農楊氏祔葬墓誌銘並序〉，頁 387。

²²³ 見權德輿撰、郭廣偉校點，《權德輿詩文集》，卷 46，〈緣遷祔請令子弟營護狀〉，頁 730-731。

²²⁴ 見權德輿撰、郭廣偉校點，《權德輿詩文集》，卷 46，〈緣遷祔請令子弟營護狀〉，頁 731。

²²⁵ 盧震，〈唐故朝議郎使持節均州諸軍事守均州刺史陽盧府君（輶）墓誌銘〉，收入《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1999）第六輯，頁 189-190。此誌作者為誌主季弟。

²²⁶ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸通 028，頁 2399

短期內順利安葬，似乎也要看其是否「死得其年」。前述東漢《葬曆》之術，講究日之剛柔、月之奇偶，未見以年見忌，葬年須與姓氏相配之宜忌，似乎與「五姓」說的進一步發展相關。

何謂「五姓」？唐人呂才指出「言五姓者，謂宮、商、角、徵、羽等，天下萬物，悉配屬之，行事吉凶，依此為法」；如張、王為商，武、庾為羽，柳為宮，趙為角，似以同韻相求，卻又有例外。²²⁸「五姓」之說在東漢已是安宅的重要指南，但似乎仍未與墓葬發生關聯。²²⁹以「五姓」定名的數術之書見於隋唐正史著錄者，包括《隋書·經籍志》所錄《五姓歲月禁忌》一卷，《五姓登壇圖》一卷，《五姓墓圖》一卷；《舊唐書·經籍志》錄《五姓宅經》二卷，《五姓墓圖要訣》五卷孫氏撰；《新唐書·藝文志》另有《郭氏五姓墓圖要訣》五卷。擇日、安宅、定墓兼有，不過數量比重不算特別突出。²³⁰

但是從敦煌占卜文獻來看，以五姓占陰陽宅在唐代已成為主流；²³¹「五姓」對於葬日選擇亦有重要影響，同是吉日，會因五姓的不同而由吉變凶。²³²一些葬書即使不以五姓定名，亦運用「五姓」原理定葬事吉凶，例如P.3647卷《葬經》說明五姓皆依五音之韻畫分，分別配以五行，可推衍葬地方位、選定吉穴、柩車入墓域之路線；又「推權殯法」的步驟亦是「先定五姓」，其次定喪主之行年本命、次擇吉日、次擇時等。S.2263《葬

²²⁷ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，乾符 030，頁 2493。

²²⁸ 《舊唐書》，卷 79，〈呂才傳〉，頁 2720-2721。關於唐代「五姓」數術的研究，可參考 Carole Morgan, "T'ang Geomancy: The Wu-hsing ("Five Names") Theory and Its Legacy," *T'ang Studies* 8-9 (1991), pp.45-76.

²²⁹ 見黃暉，《論衡校釋》，卷 25，〈詰術篇〉，頁 1027-1040；〔漢〕王符著，〔清〕汪培箋，《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985），卷 6，〈卜列第二十五〉，頁 298-299。王充、王符提到的五音圖宅術皆是應用於生人之宅，完全未提到當時墓葬也有依「五姓」數術的現象，其應用範疇與原理或仍與後代有別。沈睿文認為，宋代《圖解校正地理新書》稱宮姓墓向「西為前，東為後，南為左，北為右」，劉屬宮姓，考古所見之西漢帝陵分佈符合宮姓葬法，顯示已運用五姓說來安排昭穆葬位。筆者以為沈氏解讀似有錯誤。按西漢帝陵墓道雖為東西向，但方位實為坐西向東，而《圖解校正地理新書》的宮姓墓應坐東向西。關於西漢帝陵的佈局原則學界爭論頗多，主要聚焦於西漢帝陵是否遵照昭穆制度，筆者無意涉入此爭議。《周禮·春官·冢人》已見昭穆葬法，顯然即使昭穆葬法存在於西漢亦不代表已結合五姓數術。見〔宋〕王洙等撰，《圖解校正地理新書》（影印金明昌三年本）（臺北：集文書局，1985），卷 7，「五音所宜」條，頁 226。沈睿文，〈西漢帝陵陵地秩序〉，收入氏著《唐陵的佈局：空間與秩序》（北京：北京大學出版社，2009），頁 99-119。

²³⁰ 見《隋書》，卷 34，〈經籍志〉，頁 1036-1039；《舊唐書》，卷 47，〈經籍志〉，頁 2044；《新唐書》，卷 59，〈藝文志〉，頁 1556-1557。

²³¹ 見余欣，《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》（北京：中華書局，2006），頁 172-173。

²³² 黃正建，〈試論唐人的喪葬擇日——以敦煌文書為中心〉，收入劉進寶、高田時雄主編，《轉型期的敦煌學》，頁 242-243。

錄》論取土造塚之方位宜忌也是運用五姓之說。²³³敦煌葬書殘卷的篇名、術語，頗多與北宋編纂的《圖解校正地理新書》相同，唐宋地理類書的承襲關係自不待言。²³⁴《圖解校正地理新書》「年月吉凶」條以五姓原理推定年月大通、小通，以為「凡葬，先擇年，年吉然後擇月。若祔葬及從葬先塋，必得蒿里黃泉合通開年月。若別卜兆域，須太歲納音與姓相生即吉。」而其中亦見商姓「利於卯酉年」的說法。²³⁵呂才於唐初批評「今之喪葬吉凶，皆依五姓便利」，²³⁶到北宋似乎仍然如此。²³⁷

士人遭遇父母之喪，應當解官服喪，且若按禮經，士、庶三月而葬，葬事於終服之內便可完成，但是實際上卻可能因卜擇年月而超過喪期。士人一旦重新任官，何時能進行家族葬事，除了配合卜擇年月，也受制於官位職任是否得便。由於葬親一事乃人倫所重，即使改葬亦有相關儀節，任官者須暫時脫離公務，回歸私門，以人子的身分為父母持禮，重服總麻。²³⁸然而官員脫離職任必須得到朝廷的恩准，再次突顯官員隸屬公廷，能否於私門行孝經常連繫於皇帝施恩。陳子昂（659-700）曾代人寫陳情表，懇求皇帝准假以歸葬亡母，節錄如下：

老母見背，……于時日月非宜，權殯京兆，歲序遷速，於今某年。臣本貫河東，墳隧無改，先人丘壟，桑梓猶存。亡母客居，未歸舊土，宿草成列，拱樹荒涼。興言感傷，增以崩咽。今卜居宅兆，將入舊塋，明年吉辰，最是良便，除此之際，未有克期。臣謬齒王人，職在驅役。今歲奉使，已至居延，單行虜庭，絕漠千里。臣雖萬死，無答鴻恩，恐先朝露，有負眷知。伏惟陛下仁隱自天，孝思在物。哀臣孤苦，降鑒幽冥，使臣來年，得營葬具，斬草舊域，合骨先墳。保送羈魂，獲申子道，烏鳥之志，獲遂私情。遷窆事畢，馳影奔赴。雖即殞歿，甘心無憾。²³⁹

²³³ 關於 P.3647 卷《葬經》及 S.2263 之錄文及解釋，參考金身佳編著，《敦煌寫本宅經葬書校注》，頁 258-285，295-299。

²³⁴ 如 S.12456B、C 的篇目與《圖解校正地理新書》頗多相應，金身佳校注敦煌葬書，主要即參考《圖解校正地理新書》的內容。見金身佳編著，《敦煌寫本宅經葬書校注》，頁 209-210。宿白指出，北宋皇室曾一再根據唐代僧人一行的《五音地理新書》選擇陵地，宋人編纂《圖解校正地理新書》亦多因襲一行之說。可見唐宋葬書內容具有明顯的承襲關係。見宿白，《白沙宋墓》（北京：文物出版社，2002 年第二版），頁 108 註 179。

²³⁵ 見〔宋〕王洙等撰，《圖解地理新書》，卷 10，「年月吉凶」條，頁 285-286。

²³⁶ 見《舊唐書》，卷 79，〈呂才傳〉，頁 2725。

²³⁷ 如北宋皇陵的安排便大致符合「趙屬角音」的塋地佈置。參考宿白，《白沙宋墓》，頁 102-103；馮繼仁，〈論陰陽勘（堪）與對北宋皇陵的全面影響〉，《文物》1994 年第 8 期，頁 55-68。

²³⁸ 改葬服總麻，見〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 34，〈喪服〉，頁 1124。

²³⁹ 見陳子昂，〈為人陳情表〉，收入《陳拾遺集》（景印摘藻堂四庫全書薈要·集部第 11 冊·別集，臺北：世界書局，1986），卷 3，頁 8-9。

這名官人的家族墓地在本貫河東，由於在朝為官，母親從子之官，遂卒於京城；原欲遵循歸葬之俗，迫於「日月非宜」，只得權殯亡母。未知葬事延緩了多少年，終於等到利於歸葬之通年吉辰，而且是「除此之際，未有剋期」，顯然不容錯過。但是官人的身分，「職在驅役」，身不由己，必須得到皇恩允准，才能暫離公務以遂私情。陳情表在預訂改葬的前一年便呈請朝廷，可見皇帝是否恩准，是官人能否遂行私門葬事的先決條件。

學者復原唐代〈假寧令〉，以為應有改葬給假的規定，²⁴⁰從陳子昂代人陳情觀之，此時相關規範可能尚未納入令式；而即使已有明文規定給假，官員的職位高低、公務繁劇不一，若值國家重用、王事驅策，恐怕也難以因私廢公。權德輿的祖父葬於伊洛，祖母、父親因安史之亂而寄寓江南，分別權殯杭州、丹徒；母親於貞元四年卒於洪州，雖亂事已平，然而德輿當時只是江西觀察使府之幕佐，大概無力遷歸三柩，故將其母權殯於父墓。²⁴¹前文曾提到德輿相信商姓「利在卯酉」，考貞元四年（788）至元和十一年（816），年歲地支遇卯、酉者有四，分別為貞元九年（793）癸酉、貞元十五年（799）己卯、永貞元年（805）乙酉、元和六年（811）辛卯。前三次因何未行遷祔，權德輿沒有解釋，但拼湊這些年權德輿的行跡，貞元九年官任左補闕，入朝未久；十年起至十七年兼任知制誥，期間有數歲獨掌誥命，應當不便請假；²⁴²乙酉年德宗駕崩，順宗即位，新帝有病在身，朝局不穩，看來德輿可能受制於職務與政治情勢，不便以家事辭王事。²⁴³元和五年（810）德輿官任太常卿，位尊名重，已備妥葬具，等待來年遷祔，卻因九月遷禮部尚書、同平章事，職高任重，又不便因葬事退居私門，只能暫緩家事。權德輿的例子顯示，仕宦家庭葬親可能受制於孝子自身仕途遷轉，以及政局變動的牽連，加上必須配合葬年宜忌，難度也就更高，長期遷延葬親的情況可能較一般人更加嚴重。

除了年月日時，葬穴也需要卜筮吉凶，對於孝子葬親的影響與歲月宜忌又不相同。擇日不便往往造成葬事拖延，累月經年的權殯成為違禮卻不罕見的現象。權殯日久，有些家庭不免因而未終其事，放棄歸葬或合祔；²⁴⁴但也不乏如盧泮家族一般鏗而不捨，即使拖延兩代也要完成歸葬的事

²⁴⁰ 參考趙大瑩，〈唐假寧令復原研究〉，收入《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁 596，復原 17 條。

²⁴¹ 見梁肅，〈著作郎贈秘書少監權公夫人李氏墓誌〉，收入《文苑英華》，卷 966，頁 5076 下-5077 上。

²⁴² 獨掌制誥者請喪假而造成公務不便，正好有一個例子可以參照。德宗貞元初，庫部郎中張濛獨知制誥，「以姊喪給假，或草詔，宰相命他官為之。書省案牘不行十餘日。」見〔宋〕錢易撰，黃壽成點校，《南部新書》（北京：中華書局，2002），〈壬〉，頁 145。

²⁴³ 權德輿之官任時點，參考《權德輿詩文集》，附錄四〈權德輿簡譜〉，頁 907-916。

²⁴⁴ 例如晉州襄陵縣主簿胡宗約，於寶曆元年（825）權窆其父於河南縣伊洛鄉司馬里。誌文

例。無可諱言，由於世事多變，孝子能否堅持到最後，存在諸多變數。合宜的葬日或可以等待，然而卜地宜忌的結果，直接牽涉葬地的決定，若卜祔於先塋或合祔父母不吉，喪葬習俗與禁忌信仰便產生正面衝突，孝子立刻面臨是否放棄歸葬或合祔的抉擇。

李光弼少子李彙卒於貞元十年（794），二位夫人皆先卒，「將葬，使卜兆，兆言合葬不宜」，嗣子遂從卜，單獨祔葬亡父於祖父塋墓。²⁴⁵元和十二年（817）權德輿自富陽、丹徒遷護祖母、父母棺柩歸洛，欲祔葬於祖父塋地，然而卜筮的結果，僅祖母合祔貞吉，父母「卜祔於伊水之陽不吉，得萬安山之原吉」，遂將父母改葬於萬安山北原，放棄於伊水南岸建立家族塋地的計畫。²⁴⁶彭澤縣尉王常散卒於元和四年（809），歸葬三原，夫人大中二年（848）卒，「時議歸祔，卜筮不從」，諸子遂將父柩自先塋起舉，與母合祔於龍首原。²⁴⁷守殿中監致仕王翼卒於大和七年（833），妻子早已過世，葬事由四個兒子與外姻共同商議，由於「鄭郊故地，龜不協從」，遂於北邙西原擇形勝之地，建新墓以合祔父母。²⁴⁸

一般而言若卜筮不利，孝子多不敢違犯卜筮結果，於是只能變通行事，或放棄合葬父母，或放棄歸葬以遷就合祔，凸顯卜筮對於葬事安排具有關鍵性影響。有些出嫁女葬地「不廁夫黨」，或安厝於本家祖業之園地，墓誌特別聲明此乃遵從龜筮的結果；²⁴⁹顯然即使是夫妻合葬或從夫族聚葬具有習俗的約束性，也要配合卜筮的結果。某些佛教徒的墓誌，亦呈現卜筮文化的根深蒂固。既言「悟法性空，已空寂滅」，「終符宿志，永離輪迴」，然而形容葬事安排，仍然是「卜斯宅兆，龜從筮從。歲協其利，日合其吉。」²⁵⁰雖然不排除撰誌者按照一定的公式書寫墓誌，卻也足以反映遵從卜筮是一般安排葬事的慣例。

對於歸葬意識特別強烈的家族，是否能迴避卜筮對於葬地的影響，值

稱「胡氏昔代松檟皆京兆之左，以時月非便，不及護行西附」，顯然權殯未歸是困於卜日問題。墓誌末行補記「唐故會昌四年（844）甲子閏七月壬子朔，十日辛酉，遷附于河南縣金谷鄉北原張村」，反映宗約後來放棄了將亡父歸葬京兆先塋的念頭。見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，會昌 029，頁 2231。

²⁴⁵ 見沈亞之，〈涇原節度李常侍墓誌銘〉，蕭占鵬、李勃洋校注，《沈下賢集校注》（天津：南開大學出版社，2003），卷 11，頁 236-237。

²⁴⁶ 見權德輿撰、郭廣偉校點，《權德輿詩文集》，卷 26，〈王妣夫人弘農楊氏祔葬墓誌銘並序〉、〈先公先太君靈表〉，頁 386-389；卷 46，〈請追贈先祖故羽林軍錄事參軍狀〉，頁 733；卷 50，〈告先公貞孝公文〉，頁 794-795。

²⁴⁷ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中 028，頁 2272。

²⁴⁸ 見吳鋼主編，《全唐文補遺》（西安：三秦出版社，1994）第一輯，頁 304-305。

²⁴⁹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 096，頁 1598；張師素，〈唐故東莞臧君夫人周氏墓誌銘〉，收入《全唐文》，卷 724，頁 7457 下-7458 上。

²⁵⁰ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，咸通 058，頁 2424。

得關注。玄宗時之太子右庶子劉升，卒於開元十八年（730），權殯西京。天寶四年（745）二子皆已逝世，由妻子韋氏獨力主持改祔先塋，墓誌銘文提到「樹先塋兮禮不筮」，²⁵¹主張歸祔先塋可以不必卜筮。這種主張是否足以與卜筮文化抗衡，不太容易檢討，因為祔葬墓誌未提卜筮，不代表捨棄不用，提到卜筮，若缺乏具體的情境，也不能排除只是作為套語使用的可能。姑且考察前文曾討論的盧正言一系使用卜筮的情形，以為比較。正言一支數代皆歸祔於萬安山先塋，在考量如何安排父母葬事之際，家族聚葬的傳統勢必影響子孫的思考與行動，但即使是這樣的家族，仍可發現卜筮干擾葬地擇取的痕跡。盧潘卒於貞元十五年（799），夫人崔氏卒於元和九年（814），嗣子從雅欲合葬父母，「問從祔於蒼龜不剋，問改祔於蒼龜襲吉」，於是葬母於父墓東北九里。²⁵²盧從雅的意願是於先塋合葬父母，然而卜筮不利，只好將母親獨葬。從雅於大和八年（834）卒歿，同樣歸祔於萬安山先父塋側，墓誌銘文提到「卜葬伊川，龜從卦綿」，顯然其祔葬取得了卜筮協吉之兆；²⁵³屬於正言另一房子孫的盧方回之妻李氏，於大中八年（854）祔先舅姑之塋，銘文亦提到「卜宅既吉」。²⁵⁴這幾個例子可能反映了像盧氏正言房這樣代代歸祔先塋的家族，葬穴仍須卜筮以定吉凶。以盧正言子孫的歸葬實踐而論，卜宅不吉相較於家貧、歲難、地遠等因素，難以藉由等待年月或人為努力來克服，可能迫使孝子放棄原本的葬事規劃，不過很奇妙的，盧家並未見到歸祔卜兆不吉的例子，是巧合或者另有玄機？筆者目前只能存疑。

三、家國多故

除了經濟困難與年歲不利，天寶末年以降，戰亂因素也成為葬事遷延的主因之一。重創唐王朝的安史之亂，戰區遍及現今之河北、山西、河南、山東、安徽、陝西等省，長安、洛陽皆曾陷落，叛軍與助唐之回紇軍到處擄掠，不少兩京士人避難他鄉、死於外地，難以歸祔家鄉；而經過戰爭的破壞，田宅生計敗破壞損，生活物資短缺，若須營辦葬事，形同雪上加霜。

²⁵¹ 劉升墓誌見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 070，頁 1579-1580。

²⁵² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 076，頁 2001。

²⁵³ 盧從雅的墓誌，見《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 357-358。從雅的夫人李氏，卒於開成四年，與從雅合葬萬安山南，「祔先大夫之塋」。見《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 364。

²⁵⁴ 見《全唐文補遺》八，頁 188-189；拓片見《洛陽新獲墓誌續編》（北京：科學出版社，2008），頁 244，錄文考證見頁 494。

一位席府君於安史之亂期間「憂憤即世」，其妻主喪「哀儀無闕」，墓誌形容「時當天下洶洶，人不敢護骨肉，茹荼偷生，投莽藏形，而能設位總幕，布奠靈帳。以哀忘食，以感□□，古今所稀有也」。²⁵⁵僅是平常葬事最基本的設奠布帳，已讓時人感歎不易，可見戰爭時期遭喪之艱難。

兵荒馬亂之際，不少葬事可能多以權殯方式簡單處理，家人或冀望於將來正式下葬。然而能否如願，要看家庭是否有幸渡過戰爭的考驗，重新收拾振作。崔惟悌與夫人之葬事，因逢安史之亂而「合祔乖期」，亂事雖於代宗廣德元年（763）平定，但直到貞元五年（789）孝孫才得以「遷櫬改墳，祔塋合葬，遵奉理命」；誌文解釋之所以拖延許久，乃因「闔門違難，氛祲未清，家國多故，殆將三紀。」²⁵⁶房有非卒於天寶十年（751），權殯邙山，安史之亂爆發時，「河洛沸騰，生靈塗炭」，長子「不勝殘酷，避地大梁」，二子滯留隴右，三子「隨舅征行，生死莫知，關山隔絕」，家庭幾乎分崩離析。上元年間（760-762）房妻卒歿，當時二京雖已收復，「道路猶梗，在堂權殯」。三個兒子「逝（誓）期遷舉」，然而又須配合「陰陽和協，歲月良通」，等到建中二年（781），才將父母「歸塋祔葬」。²⁵⁷這些例子顯示戰爭可能對家庭帶來嚴重打擊，即使戰亂平息、家人重聚，也需要一段時間恢復生息，不少家庭又希望等待良歲通年才進行葬事，各種需要克服的問題很多，因此葬事又繼續拖延數十年的情況不時發生，依常情推想，當時恐怕許多家庭未能如願完成改葬，或者一開始就逕自放棄歸葬。

安史之亂雖然於廣德元年（763）平定，但是朝廷威望大傷，招降、姑息政策又種下藩鎮割據之貽患，軍士自行廢立節度使，將士驕悍、兵亂迭起。據學者統計，玄宗以後光是藩鎮內部的兵亂，大大小小多達 196 次，僖宗以前河北道之兵亂最為嚴重，僖宗、昭宗時作為國家經濟命脈的江南道亦兵亂頻興，唐王朝的末日已在眼前。²⁵⁸政治局勢的動盪不安對於士庶生活的安定當然帶來極大威脅，對於需要遠地護棺的歸祔行動也產生嚴重阻礙。

榮澤尉崔君卒於大曆末年（約 779），嗣子「備物具貨入於汴」，準備啓喪以葬，然而建中四年（783）淮西節度使李希烈攻陷汴州，阻斷了葬事的進行，直到元和九年（814）其子才得以舉行葬禮。²⁵⁹潤州延陵縣尉

²⁵⁵ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編續集》，大曆 023，頁 707。

²⁵⁶ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編續集》，貞元 013，頁 743。

²⁵⁷ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，建中 008，頁 1826。

²⁵⁸ 唐代藩鎮問題研究，參考王壽南，《唐代藩鎮與中央關係之研究》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969）；管內軍士作亂之統計，見頁 202-227。

²⁵⁹ 見柳宗元，《柳宗元集》，卷 11，〈續榮澤尉崔君墓誌〉，頁 290。原誌由崔祐甫於大曆十四（779）年所撰。推測誌主約卒於此時。葬事初時因汴州陷落而延宕，爾後家國多故，嗣

苗鼎在貞元末（約 804）與兄弟同遊淮海，終於行旅，兄弟迫於「時當多故，道路險艱，不敢公行，懼遭逼畏」，只能不具禮，「裹其骸骨」而歸，權殯先塋之側，到開成四年（836）才正式卜葬。²⁶⁰元和五年（810）七月，畢夫人趙氏命終於定州私第，其夫之墓在恒州，恒、定二州近在咫尺，然而「屬方隅之阻兵，遷祔未期」，只好權葬，是否完成合祔不得而知。²⁶¹中和年間（881-885）劍南西川進奉使駱潛於執行公務途中病歿於通州。駱潛的棺柩欲東還餘杭，「值西江之多盜，孤幡旅櫬，涉歷歲時」，方到達揚州；又遇「瀾東杭郡，無狀起兵，路絕行人，空無鳥逝」，於是被迫殯於揚州，不獲祔于餘杭先塋。²⁶²駱潛卒時正當黃巢之亂尾聲，唐王朝已如風中殘燭，各地動盪不安，地方盜賊群起。在這樣的時局，家人並未放棄歸祔，不畏萬難自西將棺柩東還，足見歸祔禮俗之強韌，但最後還是受阻於兵亂路絕，無法祔葬先塋，功虧一簣。隨著唐朝後期動亂次數與規模的擴大，或「時屬艱危，難歸故里」，²⁶³或「國步多艱，難馳旅櫬」，²⁶⁴被迫放棄歸祔的情形恐怕越來越普遍。

四、長期權殯的壓力

由於士人宦遊東西的生涯模式，以及龐大的葬費支出、年月避忌等因素，父母葬事遷延未竟的現象在唐代士人家庭不時可見。從正統禮教的角度觀之，如此行事自然有傷人倫。天寶間有鄭延祚兄弟三人，或居令長，或於京畿任縣尉劇職，母卒權殯於佛寺空園長達二十九年，被監察御史顏真卿上奏彈劾，詔令鄭氏兄弟終身不得任官。然而朝廷干涉官員長年權殯父母，並施予嚴厲的懲罰，史料所見僅此一件，相較於當時權殯多年頗為

子早卒，次子貶官，故又遷延數十年，到元和九年（814）才入葬，而有柳宗元續誌解釋緩葬之故。

²⁶⁰ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開成 024，頁 2183-2184。

²⁶¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 040，頁 1978。墓誌中提到的戰爭，應是自元和五年正月以來，朝廷號令幽州、河中、河東、昭義等節度使討伐成德節度使王承宗。見《資治通鑑》，卷 238，〈唐紀五十四〉，頁 7670-7678。恒州在成德軍轄下，戰爭甫於七月結束，但對時人來說戰爭陰影可能仍在，是否會再開戰還很難說，才剛與朝廷及周圍藩鎮和解的成德軍，其所轄諸州可能仍未開放與各州交通，因此阻礙了棺柩遷祔。

²⁶² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，中和 013，頁 2515-2516。誌文首行題誌主之官銜為「淮南進奉使」，從內文觀之應是「劍南」之誤。誌文記誌主殯於揚州的時間為中和五年（885）八月，按當年三月，已改元光啟。誌文中提到的餘杭兵亂，應是浙東餘杭鎮使陳晟起兵逐睦州刺史柳超。見《資治通鑑》，卷 256，〈唐紀七十二〉，頁 8317。

²⁶³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和 086，頁 2009-2010。

²⁶⁴ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大順 004，頁 2524-2525。

普遍，懲罰似乎少見，史書形容此事造成「天下聳動」，反映士人階層受到相當震撼。²⁶⁵其實士人對於葬事遷延似乎多能抱持同情的理解，批判的聲音極少；²⁶⁶即便衛「道」之士如韓愈，提及長期權殯也僅說「事與古異」，提及葬事遷延的原因，亦不帶非難之意。²⁶⁷

元和十一年（816），諫議大夫崔備卒歿於私第，臨終交待子姪將家族葬事託付於士友：

祖妣未祔於舊塋，先人旅殯于江左。我志未就，今則歿也，當銜痛於九泉。吾平生親愛，相國裴公、給事張君，汝陳吾抱恨之懷，託未祔之禮，誠有望於不遺矣。²⁶⁸

崔備以未能歸祔先人，「銜痛於九泉」，受託之士友聞此遺命「惻然動容，追感平昔，乃議喪事，俾無闕焉」。在士友的協助下，子姪啓護分散於揚州、吳興、丹揚，以及京兆府同官縣之先亡共三代五棺，與崔備棺柩一同會葬於洛陽縣邙山之舊塋。²⁶⁹墓誌並未述及崔備何以未遑完成先人葬事，不過一家親屬棺柩如此分散，應由士人宦遊東西的生涯所致；而須從各地遷祔多柩，經濟上無力負擔，可能是長期拖延的主因。崔備沒有自己完成葬親，由友人撰寫的墓誌，著眼於他臨終不忘遷祔，稱讚他「歿彰孝行」。²⁷⁰緩葬多年、未終其事，猶能得到士友的同情相助，側面映證了葬事遷延之於士人階層，可能具有難以克服的苦衷，士友之間多能同情理解，未忍苛責。

對士人來說，權殯父母是受限於現實條件不得不如此的權宜之計，既視為「權」，主觀上皆有將來正式依禮改葬的意願。天寶二年（743）通事舍人崔季梁卜葬其母，以「歲時不便，未得遷祔先塋」，權厝於長安義陽

²⁶⁵ 此事見殷亮，〈顏魯公行狀〉，收入〔清〕黃本驥編，《顏魯公文集》，《叢書集成·續編》第123冊，卷14，外集二，頁2；《舊唐書》，卷128，〈顏真卿傳〉，頁3589；《新唐書》卷153，〈顏真卿傳〉，頁4854。

²⁶⁶ 德宗時期的宰相崔損，曾因母親權殯，「不言展墓，不議遷祔」；出家為尼的姊姊卒歿於鄰近寺院，崔損卻「終喪不臨」，受到士君子罪責。以「不議遷葬」而論，士人責難的原因應該是由於崔損位極人臣，居相時間且長達八年，理應於此時遷祔母親，完成葬事，實踐揚名顯親。而崔損似乎毫不在意。見《舊唐書》，卷136，〈崔損傳〉，頁3755；《新唐書》卷167，〈崔損傳〉，頁5109。

²⁶⁷ 見韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷2，〈改葬服議〉，頁113-116。

²⁶⁸ 見張惟素，〈唐故諫議大夫清河崔府君（備）墓誌銘並序〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁324-325。

²⁶⁹ 見張惟素，〈唐故諫議大夫清河崔府君（備）墓誌銘並序〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁325。其餘遷祔墓誌，目前僅見崔備的兄長崔黃左之誌，見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，元和091，頁2013。

²⁷⁰ 張惟素，〈唐故諫議大夫清河崔府君（備）墓誌銘並序〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁325。

原，誌文明言「至通年擇日，遷祔於先塋」，銘文再次申明「尙存餘喘，將以送終」。²⁷¹長慶元年（821）韋式己以「內無強近之親，外無投寄之友」，權葬其父於揚州，至大和八年（834）母卒，又因年月不宜，再將其母權祔於先父權窆之地，誌文祝願「候年月□大適，啓揚子之祖殯，歸祔故國，將列松楸，泣血齋心，期於畢遂」。²⁷²大中十一年（857），集賢校理劉蛻以「蹙於寒饑，故儀衛不周，衣廡儉薄，欲終大事，所未成也」，權窆其母於長安城南畢原，親撰權葬石表自誓，「得有積資，當廣墳杵，以衍其阡，克從祔禮，雖其刺奢，不敢避也」。²⁷³

遭喪而葬費不足，通常難以旦夕克服，年歲時日是否合宜，也非人力所能掌握，若遇戰亂世難更無法不受環境牽連。一旦被迫延緩先人葬事，此後世事多變，前途未知，長期未竟葬親大事，往往造成子女沈重的心理壓力。李氏夫人卒於長慶二年（822），由女兒、女婿送終，因「年月不便」，無法行合祔之制，權殯於大塋。後來雖然卜得通年，但又限於葬費不足，多年來仍啓祔不得，女兒「每至節序或忌日，哀摧不勝其情」。²⁷⁴崔循出生二旬而父亡，從小與母親相依為命。會昌元年（841）母親過世，崔循當時仍求宦未立、侍養有闕，欲合祔雙親成其終孝，「筮者云來年不可卜宅，後期則遙」，短期內沒有適合下葬的日子，崔循只好權殯其母。不能完成葬事的恐懼啃蝕著他的內心，惟恐「世事多虞，餘命不保」，萬一未終葬事己身便卒，「不得躬親營奉，重為大恨。」²⁷⁵權德輿遷延多年才完成歸葬父母，在〈先公先太君靈表〉中自剖他懼未終事的心路歷程：

以歲之不易，與時之多故，久未遷神，懼至沒身，常泣謂稚子璩曰：「苟吾未襄事死，而不可以歸骨於九原，不可以請諡於有司。」今則天幸，克申私志。²⁷⁶

權德輿交待兒子，自己若在有生之年沒有完成先人葬事，便不准兒子為己下葬，也不准向朝廷申請諡號。宛若自懲的宣告，可感受到人子意欲完成葬親的渴望與壓力。

從本節的討論可以發現，先人葬事遷延多年與厚葬、擇年等社會風俗息息相關，士人階層更由於宦遊遷轉、身獻公廷，而身不由己，不得自便

²⁷¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，天寶 035，頁 1554。

²⁷² 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，長 004，頁 2060；大和 081，頁 2154。

²⁷³ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，大中 130，頁 2353。

²⁷⁴ 見鄭居中，〈唐故右金吾衛錄事參軍滎陽鄭府君大人隴西李氏墓誌銘並序〉，收入吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 337-338。

²⁷⁵ 見崔循，〈唐故歙縣尉崔府君夫人鉅鹿魏氏墓誌〉，收入《全唐文補遺（千唐誌齋新藏專輯）》，頁 368。

²⁷⁶ 見權德輿撰、郭廣偉校點，《權德輿詩文集》，卷 26，〈先公先太君靈表〉，頁 388-389。

於葬事。崔循與權德輿擔心自己未能完成葬親，並非杞人憂天，前文曾提及的盧殷、楊寧、崔備，不都是未及葬親而歿有遺恨？其實權德輿確實也差一點步上他們的後塵，他於元和十三年（818）八月因病過世，²⁷⁷完成先人葬事也不過是一年以前。崔循後來是否能躬行改葬，逃開「重為大恨」的結局，至今只留下其母的權葬墓誌，而不見改葬墓誌，恐怕兇多吉少。

結 語

在安土重遷、重視家族倫理的社會，世代定居一地的家族形成聚族而葬的現象，似乎極為自然。祔葬先塋是唐代士人家族安排葬事的主要原則之一，然而唐代的仕宦體制造成士人與鄉里關係逐漸淡薄，宦非成於鄉譽，仕必遊於異邦，士人頻繁地遷轉移動，生平居住的場域往往遠離先塋所在，一家親眷的卒地可能四處分散，要將親人皆祔葬於家族墓地並非易事。隨著仕宦遷轉、居住地的移徙、家族代際的推移、房支逐漸分化等因素，士人家族墓地呈現「延續—分化移轉—延續」的循環，某一代、某一支子孫可能迫於現實條件放棄歸葬原來的舊塋，於他鄉另立新塋，但往往此新塋又成為墓域始遷祖之子孫代代歸祔之處。因此雖然士人的家族墓地很難永遠固著於一地，但追隨父母祔葬的觀念與實踐確實不絕如縷。

當生活場域不再固著於先塋所在，家族墓地的形成不是自然而然，需要子孫勉力實踐歸祔，而異地遷祔需要投入更多家庭資源，實踐祔葬的艱難，以及堅持祔葬的執著，更加突顯祔葬所具有的倫理意義與價值；對唐人而言，歸葬一事展現亡者的孝誠，也成為操辦葬事的子孫重要的孝行行踐。對比於平生遊宦如蓬轉萍流、親人之間聚少離多，死後歸葬先塋對士人家庭來說，也具有永遠安定下來、家人不再分離的意義。

對於亡者而言，歸祔先塋所成就的「死後之孝」，其內涵可能至少包含了三個層面：一是相信死後團圓、侍親於地下；二是投射現世親子之情；三是身體/生命的歸全返本。侍親於地下的想像，乃預設死後居於墓間，生活與人世相仿，親子關係跨越生死、永恆不變。因此歸祔先塋如同「回家」，而這個永恆家族的建立以親人祔葬一地為基礎，寄託於墓域空間的再現。

²⁷⁷ 權德輿於元和十三年染疾，卒於自興元任所返歸京師的途中。見《舊唐書》，卷148，〈權德輿傳〉，頁4005。

不過影響葬事安排的因素甚為複雜，家族墓地所重現的「家」並不完全是現實家族的翻版，祔葬家墓的親屬範圍與實際家族範圍亦不能畫上等號。事實上各家之墓地能夠維持幾代祔葬，受制於許多現實條件，差異頗大；即使代代歸祔，同葬者可集合為龐大的家族，但歸祔的對象多半以世代較近之父祖墓為中心，對於更遠之先世或家族的情感仍然顯得模糊。

將陪窆先塋視為孝道實踐，不一定要立基於神魂生活於墓間的死亡想像。資料顯示，即使生者認為死後世界難以確知，傳統家族聚葬習俗的牽引，以及投射現世家族情感於墓域空間的安排，也都可能是亡者希望陪祔先塋的理由。有些佛教徒的死後世界觀雖然以佛教信仰為中心，追求解脫生死、往生西天，但仍然將祔葬視為孝行實踐，主動要求祔葬先塋。深入細察，可以發現中國佛教的輪迴觀念與印度原始佛教不完全相同，以為人死神不滅，普遍將魂神視為輪迴主體；而神魂雖然進入輪迴，身體的葬埋則不妨依循習俗，甚至積極地藉由葬地的選擇，表現亡者最後的孝思。對於部份唐代佛教徒而言，神魂與屍骨各有安頓之處，神魂歸往極樂西天，骨肉則祔葬家族墓地，二者毫無衝突。

骨肉歸於家族的思想，很可能與親子身體觀有所牽連。先秦以來親子之間的「身體」便被視為具有「一體」、「同氣」的特殊關係，人子的身體被定位為「父母之遺體」，承載了豐富的倫理意義。保全身體是基本的孝行，沒有後嗣被視為斷絕父母生命之大不孝；子孫生命不是獨立個體，而是家族血緣長鏈的一節。身體由父母全而生之，也必須全而歸之，從這個角度觀之，子孫死後將遺體歸葬先人墓域，猶如「一體」重新聚合，「同氣」再次凝聚，建立了死亡與「歸本」的連結。故歸祔一事，除了反映死亡世界的想像、家族倫理的投射，或許還具有生命本體論的意義，父母是人子生命的本源，生命的終點應該回歸所生，歸祔先塋便是「報本返始」的實踐。

唐代士人以歸祔先塋為孝，然而因受拘忌葬年、厚葬為孝等社會風習影響，權殯緩葬的現象頗為普遍，加上士人公務羈絆、宦宦四方的生涯模式，葬親拖延數十年，甚至延緩二、三代才完成的現象不時可見。

唐代不論上下階層、前後時期，以厚葬為孝的心態一直是主流；為了追求符合身分或甚至僭越身分的葬禮，葬事花費普遍地成為家庭支出的一大負擔，喪家若一時無法負荷喪葬開支，在厚葬風氣下也不願草率從事，於是可能以權殯取代正式下葬，等待家庭蓄積。而士人宦遊遷轉往往導致親屬喪亡於異地，移棺歸葬雇用車船騾馬、人力腳夫、沿途食宿，更增大筆開銷；有些家庭因葬事延緩多年，累積異地數喪等待歸葬，需要龐大的

歸葬費用，即使子弟已任官多年，也往往需向親戚、士友求助。即便位居社會頂層的高官家庭，既有高額俸祿又可時得賞賜，但爲了舉辦相襯於階層身分的葬事，猶有葬費不足而需賣宅治喪的情形。

官員經濟窘迫或與扶養眾多親屬亦有關聯，但葬費不足不完全是貧窮問題；因爲統治階層的「貧窮」缺乏客觀標準，很大程度上來自與同樣階層他人的比較，涉及當事人的主觀感受，也涉及生活方式的追求與身分禮儀的配合。因此高官家庭或有能力支助弱勢親屬或下級僚屬舉行葬事，卻可能無力負擔就其身分階層所當具備的葬事排場。遇到葬費不足，各別家庭所能尋求的奧援多寡有別，但出嫁女援引夫婿或兒子力量以協助本家葬事在唐代頗爲常見，唐人亦多持正面評價，許之以孝。總之，士人的葬親開支，往往因歸葬路遠，以及配合身分等級之厚葬，成爲沈重的負擔，此時內親、外姻、長官、士友等關係與資源，皆可能影響孝子實踐葬親的過程。

葬事拘忌繁多，使得喪葬安排摻雜許多喪主意志之外的因素。戰國已見卜擇葬日之數術，發展至東漢，主要講究日之剛柔、月之奇偶，至唐代更流行葬年與姓氏宜忌之配合，以致不遇通年便無法下葬。爲了配合吉年良月而葬，人子可能服滿喪期，猶未葬親；士人若重啓官途、再度宦遊，何時才能進行葬事，除了等待年月吉良，也受制於仕宦遷轉、官位職任是否得便，剋日而葬難上加難。因此葬年拘忌的信仰雖然可能跨越階層，但是士人長期遷延葬親的情況往往較庶民更加嚴重。

父母之喪若須延緩，多以權殯方式處理，人子主觀上皆有將來正式依禮改葬的意願；然而一旦被迫延緩葬親，此後世事多變，前途未知，長期未終葬事，往往造成人子沈重的心理壓力。史料中士人卒未葬親、歿有遺恨的事例斑斑可考，士人也往往流露出擔心有生之年未能完成葬親的恐懼。葬事遷延多年，自然有違禮教，但唐代少見嚴厲批判或懲罰。或許由於厚葬與卜筮乃當時普遍的文化風習，但更關鍵的原因可能更在於士人階層普遍捲入宦遊生涯，處理葬事的條件更爲嚴苛，故士人對於權殯緩葬多持同情理解的態度。

士人以官爲業，牽絆於旅宦與公務，歸葬的困難、葬事的遷延，反映了士人實踐孝道的困境；然而士人行孝亦有仕宦成就相結合的層面，追贈官員先世在唐代赦禮成爲慣例，乃士人揚名顯親最實質的展現，成爲專屬於官員、令士人企慕嚮往的盡孝方式。相關課題將在下一章進行討論。



第三章 追贈先世

前 言

「揚名顯親」是儒家極為重視的孝行之一。《孝經·開宗明義章》主張，「立身行道，揚名于後世，以顯父母，孝之終也。」以為人子有崇高的品德修養，成就功業，使名聲傳揚不朽，光榮其父母，此乃孝道實踐之最高境界。¹《孝經》對於不同身分的人，提出不同的盡孝標準，「揚名顯親」則被視為上自天子、下至庶人皆可實踐之通孝，但檢視不同時代的歷史條件，顯榮的標準為何、如何獲致、榮親如何實踐、有何意義？並非一成不變。以追贈官員先世作為揚名顯親的具體展現，蘊釀於魏晉南北朝，至唐代才與官職、品階相連結，成為官員獨佔、皇帝助成的行孝方式，其形成與士人不及榮養的遺憾密切相關。一道由元稹主筆的追贈制書提到：

古人云：「生願為人兄，欲奉養之日長也。」若此則及子之貴，顯親之榮，能幾何人？是以聖王因心以設教，由是揚名追孝之禮生焉。²

元稹指出父母年壽無常，人子功成名就又非旦夕可及，子已貴而親不在的遺憾往往有之；追贈之禮正是聖王矜憐孝子之志而設立的盡孝制度。元稹將追贈先世與孝道實踐相連結，反映了唐代士人看待追贈的觀點，而其稱頌的聖王並非古代聖王，正是唐代的君主。關於唐代追贈先世與士人孝道實踐的連結，學界鮮少措意，³然而這項行孝方式卻可能是抒解士人孝道

¹ 唐玄宗《御注孝經》以為「孝之始」、「孝之終」意指「行孝以不毀為先，揚名為後」，從次序先後解之；但中古時人不乏將「揚名顯親」視為孝行之極致者，如三國曹植謂「事父尚於榮親」，西晉王祥謂「揚名顯親，孝之至也」，唐代墓誌稱「揚令名以崇祖考，孝之大者也」，這些例子都是將揚名顯親視為行孝的最高境界。見〔唐〕李隆基注，〔宋〕邢昺疏，金良年整理，《孝經注疏》，頁4；《三國志·魏書》，卷19，〈陳思王植〉，頁565；《晉書》，卷33，〈王祥傳〉，頁989；張說，〈贈廣州大都督馮府君神道碑〉，《張說之文集》，卷16，頁15。

² 見元稹，〈追封王璠母李氏等制〉，《元稹集》，卷50，頁547。

³ 筆者自2007年開始注意中古封贈先世與孝道的關連，當時寓目所及未見以此為主題的研究。近二年分別有徐樂帥、吳麗娛兩位先生發表相關論文，徐文主要勾勒封贈制度之淵源與內容，吳文對於制度內涵討論更加細緻，並關注由子孫官品授予父祖贈官，改變中古前期家族地位由上往下傳承的舊觀念，反映唐代官僚制的成熟與社會階級升降的現象。筆者

困境的重要發展，值得仔細探究。

本章環繞唐代追贈先世與孝道的連結進行討論，共分三節。第一節爬梳整理追贈先世於漢唐之間的源流與發展，並說明唐代施行追贈的特色，大赦追贈如何與官僚體制結合。第二節與第三節分別從孝子/私家的角度，以及皇帝/國家的角度考察追贈先世與孝道的連結。討論士人如何看待追贈先世，追贈如何解決士人的孝道困境，對於私門有何其他影響。國家為何要幫助官員行孝，追贈文書重新詮釋的孝道觀有何特色。

第一節 漢唐間追贈先世的發展

追贈先世的起源為何？南宋洪邁以為，「封贈先世，自晉、宋以來有之，迨唐始備。」⁴這個說法相當簡略，在討論追贈先世的意義之前，有必要先將這項制度的發展與內容先考察清楚。

一、漢魏傳統與北魏變革

西周至秦，追尊先世是最高統治者的專利。⁵劉邦稱帝後，尊其父為太上皇，追尊其母為昭靈后，兩漢由外藩入繼之皇帝亦曾有追尊本生父母的舉動；然而開國皇帝僅只一人，帝緒入繼亦非常態，為人後追尊本生於

關注的重點在於封贈制度與孝道實踐的連結，從揚名顯親的制度化，以及化解孝道困境的角度考察封贈父祖於唐代的實行，雖然部份結論與二文相同，然論證方式及討論重點詳略互異、各有發明，讀者可一併參考。見徐樂帥，〈中古時期封贈制度的形成〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯（西安：三秦出版社，2008），頁89-105；吳麗娛，〈光宗耀祖：試論唐代官員的父祖封贈〉，《文史》2009年第1輯，頁141-180。

⁴ 洪邁，《容齋隨筆·四筆》（上海：上海古籍出版社，1998年第2刷），卷13，〈宰相贈本生父母官〉，頁767。清人趙翼亦沿用其說，見《陔餘叢考》（石家莊：河北人民出版社，2003年第2刷），卷27，〈封贈〉，頁530。徐樂帥將「封贈」解釋為「父母存者稱封，已死者稱贈」，見徐樂帥，〈中古時期封贈制度的形成〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯，頁89。然而洪邁或趙翼所討論的「封贈」，并皆指死後之追榮；筆者所見唐代官員父母歿後追贈，亦可稱「封」，「封贈」之意，也可以指封授邑號及贈官，徐氏以為「封贈」含有生死之區別並不妥當。

⁵ 參考徐樂帥，〈中古時期封贈制度的形成〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯，頁90。

朝廷也有爭論，史料所見，兩漢封贈先世主要實施對象實乃皇后、皇太后的父母。自呂后以降，兩漢皇后、皇太后之父莫不有封侯之寵，其母亦有相應之邑號；倘若不及在世時受封，亦有追命之榮，如文帝薄太后之父母追尊為靈文侯、靈文侯夫人，竇后之父母追尊為安成侯、安成侯夫人。⁶而搜閱目前可得文獻，兩漢只有極少數官員因立有殊功而封及在世父母兄弟，⁷顯然屬於特例，而且始終未見官員得以追封先人。

漢代封贈何以擴及外戚？統治者出身不同可能是一關鍵。秦以前為貴族社會，最高統治者及其聯姻對象皆為貴族，父母不待封贈自有貴族身分；漢代皇室起於平民，皇后、太后多出身低賤，必須透過封爵，才能取得作為皇室外戚的相稱身分。換言之，皇后、皇太后起於民間，父母的身分必待封贈爵位提升。此外，就倫理關係而言，漢代的外戚也被視為宗室，⁸有「骨肉」、「肺腑」之喻，與帝室關係密切。⁹皇太后、皇后的父母也是皇帝的尊親長，給予皇后父母特殊尊榮，合於夫妻齊體的理念；¹⁰皇帝崇貴母氏，追命外祖，更合於孝道精神。例如西漢宣帝立許后，依舊例欲封后父，但許后之父曾獲罪受刑為閹人，霍光竟阻止其封爵，然而歲餘，宣帝仍封后父為昌成君；後來許后之子得立為太子，后父又得以皇太子外祖父的身分，封為平恩侯。¹¹宣帝因幼年流落民間，妻子出身低微，許后之父得以封爵，凸顯不論出身如何，即使曾受腐刑，身有缺憾，作為皇后之父，以及未來皇帝的外祖父，理應提升身分、享有尊榮。封贈皇后、太后父母成為「以篤親親」、「以慰母心」的「漢家舊典」。¹²

漢代基於榮耀皇帝尊親的原理，皇后、皇太后的父母即使已過世，朝廷也必須追尊，至於官員則從無追贈先世之例，即使位高權重如王莽、董

⁶ 見《漢書》，卷 97 上，〈外戚·孝宣許皇后傳〉，頁 3964-3967；《史記》（北京：中華書局，1982），卷 49，〈外戚世家〉，頁 1971-1973。

⁷ 如漢初蕭何以功勞第一，父母兄弟十餘人悉受封食邑。見《漢書》，卷 39，〈蕭何列傳〉，頁 2009。西漢末，王莽掌握朝政，其母封為功顯君。見《漢書》，卷 99 上，〈王莽傳上〉，頁 4066。東漢末董卓為相國，其母封池陽君。見《後漢書》，卷 72，〈董卓傳〉，頁 2325。

⁸ 討論參考牟潤孫，〈漢初公主及外戚在帝室中之地位試釋〉，收入氏著，《注史齋叢稿》（香港：新亞研究所，1959），頁 51-66。

⁹ 田蚡、衛青、王莽皆曾自喻為「肺腑」；王根與成帝的舅甥關係被形容為「骨肉至親」。見《史記》，卷 107 〈魏其武安侯列傳〉，頁 2844、2851、2853；卷 111 〈衛將軍驃騎列傳〉，頁 2927-2928。《漢書》，卷 99，〈王莽傳〉，頁 4052；卷 98，〈元后傳〉，頁 4028。漢人將舅甥關係喻為「骨肉」的討論，參考侯旭東，〈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），頁 80-81。

¹⁰ 《白虎通》謂王者不臣「妻之父母」，因為「妻者與己一體，恭承宗廟，欲得其歡心」，且「尊不加於父母」，所以皇后既不因己尊屈降父母，其配偶皇帝也必須給予皇后父母特別的尊重。封贈皇后父母也可從這個角度得其背後意義。見（清）陳立撰、吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁 316-317。

¹¹ 見《漢書》卷 97 〈外戚·孝宣許皇后傳〉，頁 3964-3967。

¹² 見《後漢書》，卷 34，〈梁竦傳〉，頁 1172-1175。

卓、曹操等亦復如此。檢索傳世文獻，曹魏末年始見官員亡父因子得到贈官。高貴鄉公甘露三年（258），征東將軍王基之母過世，朝廷詔密死訊，卻主導王基父母之合葬，並追贈基父為北海太守。¹³曹魏朝廷封鎖王基母喪的消息，並一手安排王基父母的合葬，並非尋常舉動。按甘露三年二月，王基襄助司馬師平定諸葛誕，朝廷轉調王基為征東將軍、都督揚州諸軍事，欲借助其力穩定淮南。¹⁴史料未詳載基母卒月，但極可能王基正身負重任領軍於前線，不宜解職奔喪。東漢以來，為父母解職服喪逐漸成為士大夫的共識，王基困於軍旅，未能為母親送終，故朝廷主動代王基主持合葬，追贈亡父，似乎意在補償王基因忠委孝，顧全大局的犧牲。王基之後，官員父母死後追贈的事例至東晉中葉才又出現。鎮守荆梁重地、威鎮朝廷的桓溫，母卒欲解職送葬，朝廷不許，乃贈溫母臨賀太夫人，諡曰敬，由謁者監護喪事。¹⁵王基與桓溫的事例極為相似，皆是父母卒歿時，人子限於軍國要務竟不能臨喪，朝廷賜予亡親追贈之榮以補償，皆是非常時期、特殊情勢下產生的特例。

概觀三國兩晉時期雖然曾出現少數特例，封贈先世於本質上仍屬於皇室的特權。劉裕在晉、宋之際對於封贈父祖、外祖父母前後態度的不同，適可作為明證。東晉義熙元年（405）劉裕平定桓玄之亂，迎回被迫退位的安帝，成為晉祚最後十五年真正掌握朝政實權者。義熙十三年（417），劉裕已位居相國、爵封宋公，晉室下詔追贈劉裕祖為太常、父為左光祿大夫，劉裕卻推讓不受。從兩漢到東晉，追贈人臣先世並不合於體制。皇帝何以提出追贈？史傳並未記述緣由，劉裕何以推讓？史傳也沒有留下說明。¹⁶其實東晉朝廷的舉動應在劉裕掌控之中，一贈一讓似乎是彼此配合共演一場戲：朝廷的追贈動作凸顯劉裕功勳隆重、地位崇高，足已超越人臣之上；劉裕的推讓則可能是謙遜與遵禮的作態。相對的，劉裕稱帝次年，有司敦請皇帝追贈外戚尊屬，標舉「大孝之德，盛於榮親。一人有慶，光被萬國。」於是劉裕追贈外祖為金紫光祿大夫，外祖母為縣君。同年，再下一詔，以為「外崇后屬，爰自漢、魏，咸遵斯典」，又追封外祖為縣侯。¹⁷劉裕由人臣而為人君，隨著身分轉換，封贈先世的態度也從推讓不受轉變為理所當然，反映晉宋之際，尊崇皇帝外屬尊親的漢魏傳統，仍支配封贈先世制度，人臣以追贈作為榮親的手段猶未成形。

¹³ 見《三國志·魏書》，卷27，〈王基傳〉，頁755。

¹⁴ 見《三國志·魏書》，卷4，〈三少帝紀〉，頁141；卷27，〈王基傳〉，頁754-755。

¹⁵ 見《晉書》，卷98，〈桓溫傳〉，頁2571。

¹⁶ 見《宋書》（北京：中華書局，1996），卷2，〈武帝本紀〉，頁38-41。

¹⁷ 見《宋書》，卷41，〈后妃·孝穆趙皇后傳〉，頁1280。

終南朝一百七十年間，封贈官員先世的記載依然屈指可數，然而已出現變化端倪。首先，齊、梁、陳的開國君主，如同劉裕一般也皆是前朝重臣，他們於掌握權柄、位極人臣的階段，都曾欣然接受來自朝廷追贈父、祖的殊榮；¹⁸他們在朝堂的地位與劉裕相近，但如同劉裕的推讓已不復見。其次，某些要臣如南齊王敬則、陳朝侯安都、毛喜，也曾接受朝廷封贈亡父母。¹⁹細究這些官員的事蹟，多於皇位爭奪過程中有定策、力保之功，或於危難時有恩於帝，功勞之重遠過於一般臣子；而追贈的時點多集中於父母初喪或改葬，反映自王基以來追贈官員父母與葬事的連結仍延續下來成為南朝的模式。簡言之，東晉末年，封贈先世的對象，曾試圖從后妃尊屬擴大到貴臣之父、祖，但似乎漢魏傳統的束縛猶強，故劉裕不得不表態推讓。而至少到劉宋末年，少數位極人臣、功勞特別崇隆的重臣已可分享這份原屬帝室的殊恩。南朝出現的變化緣起為何？受限於史料，缺乏直接的線索，但若對照約莫同一時期北魏統治下的事例，南方漢魏傳統的突破或可能受到北方胡族王朝的啓發。

五胡十六國留下的史料極為有限，各個王朝的統治皆或多或少沿用、模仿漢人王朝的制度，其中是否也沿襲封贈后族先世，並沒有充足的資料可供討論；而從目前可見的史料，也並未發現這段時期曾出現封贈官員先世的例子。然而在鮮卑拓拔部族所創立的北魏王朝，封贈先世的對象出現重要變化，外戚尊屬已不是此項榮寵的當然主角；史料所見，北魏除了皇帝之外，封贈先世的首例並非皇后、太后，而是一位皇帝的貼身侍從。（見表 3-1，編號 1）

北魏王洛兒少善騎射，明元帝為太子時，洛兒任帳下侍從，夙夜無怠，恭謹未嘗有過。太子曾因狩獵跌入冰川，洛兒有捨命救主之功，故恩寵日隆。道武帝天賜末年，託言立子殺母的傳統，賜死太子生母，父子之間發生衝突。太子逃離京師，洛兒日夜保護，無須與違離。後來清河王紹逆弑道武帝，流離在外的太子，賴洛兒護持不怠、冒難連絡京師大臣，方能保全性命，最終回宮登上皇位。明元帝即位後，拜洛兒散騎常侍，賜爵新息公，加直意將軍，洛兒的父親也被追贈為列侯。²⁰《魏書》並未解釋洛兒之父何以獲得追贈，但從上下文意觀之，明元帝以官爵名號酬報洛兒之忠勤，其父獲得追贈應是在此賞功脈絡下的結果。因此不同於兩晉南朝深受

¹⁸ 見江淹，〈為蕭太傅謝追贈父祖表〉，收入嚴可均校輯，《全梁文》（北京：中華書局，1995），頁 3164 上；《梁書》（北京：中華書局，1973），卷 1，〈武帝本紀上〉，頁 14；《陳書》，卷 1，〈高祖本紀〉，頁 12。

¹⁹ 見《南齊書》，卷 26，〈王敬則傳〉，頁 482；《陳書》，卷 8，〈侯安都傳〉，頁 146；卷 29，〈毛喜傳〉，頁 389-390。

²⁰ 見《魏書》，卷 34，〈王洛兒傳〉，頁 799-800

漢魏傳統的束縛，北魏的追贈先世從施行之初就是皇帝報賞功臣寵貴的手段之一。

筆者從正史、墓誌資料檢得北魏追贈官員父母約二十多例（見表 3-1），考量史料記載的不完整及散佚，實際情形應當更多。這些寵貴職任不一，舉凡近侍、閹官、文臣、武將莫不有例可尋，而貴幸的緣由或因功勳隆重，或有道術才學，或因恭謹忠順，或為帝后內寵，不一而足。這些臣子不論是因功勳或因親寵而貴，子貴贈親的理由在文獻中很少被特別述及；史書多以「子貴，追贈父母某官某爵」的方式記述，凸顯追贈父母與酬庸貴臣在形式上的相互連結。事實上全面觀察被封贈的對象，貴臣所受的恩澤不乏沾流及於父母以外的親戚。例如寇謙之以道術受到太武帝的敬重，不但父母獲得追贈，宗族之中因謙之而獲得追贈太守、縣令、侯爵、子爵、男爵者總計有十六人之多；²¹可謂一人得寵，闔族沾榮。北魏贈官之例顯示，貴寵者的親屬可憑藉與掌權者的連結，獲得超過規制更高品級的贈官；²²帝后為了優寵貴臣往往不惜名爵，群臣也很少提出反對意見，²³北魏君臣對於名爵制度的認知與運用似乎偏離漢晉以來的傳統。

北魏的立國規制基本上模仿漢晉十六國的制度，但同時也雜糅了大量的鮮卑舊俗。²⁴北魏君主對於名爵制度的運用，隱約可見胡漢政治文化碰撞、折衝後，醞釀出新的權力模式。一方面，過去游牧部落首領，以「親征—掠奪—賞賜」的模式獲得臣下擁護；²⁵從部落到王朝國家體制，授予

²¹ 見《魏書》，卷 42，〈寇讚傳〉，頁 946。謙之父名脩之，傳文稱「又贈脩之母為馮翊夫人」，是追贈及於謙之祖母，其母反不見受贈，與習見追贈之例不合；且脩之追封馮翊公，受封為馮翊夫人者應是其妻而非其母。疑「脩之」乃「謙之」之誤，受贈為馮翊夫人的應是謙之的母親。

²² 例如萬翼因其父萬安國受寵於先朝，特贈并州刺史；元怡因其妹為爾朱榮婦，超贈驃騎大將軍、太尉公、雍州刺史、扶風王；裴敬猷之妻為高陽王雍外孫，敬猷超贈尚書僕射；司馬纂早卒，及弟子如貴，追贈岳州刺史。見《魏書》，卷 34，〈萬安國傳〉，頁 804；卷 19，〈南安王傳〉，頁 508；卷 69，〈裴延傳〉，頁 1530；《北齊書》（北京：中華書局，1972），卷 18，頁 240。關於北魏的贈官制度，參考窪添慶文，〈北魏における贈官をめぐる〉，收入氏著，《魏晉南北朝官僚制研究》（東京：汲古書院，2003），頁 169-186。

²³ 《魏書·恩倖傳》充斥帝后對於出身低賤之寵臣肆封濫賞的記載，而群臣往往與之攀附交結，少見諍諫濫封，或批判賤者暴貴、身分不稱者。世宗時王仲興雖曾被批評賞報過優，北海王詳奏請降其爵封，但背後很可能牽涉仲興與茹皓、趙脩等恩倖的鬥爭，北海王元詳正是與趙脩、茹皓親附者。見《魏書》，卷 93，〈恩倖列傳〉，頁 1987-2009；王仲興事跡見頁 1997，趙脩見頁 1998-2000，茹皓見頁 2000-2002。

²⁴ 討論見何德章，〈北魏初年的漢化制度與天賜二年的倒退〉，《中國史研究》2001 年第 2 期，頁 29-33。從部落聯盟發展為王朝國家，舊有政治文化的轉換必須經歷相當長時間的磨合與折衝，胡漢體制融合的問題貫穿北魏王朝。韓國學者朴漢濟提出「胡漢體制論」，作為理解五胡北朝隋唐時代相的理論框架，其假說乃以北魏王權為中心展開析論，見氏著〈北魏王權與胡漢體制〉，收入東洋史學會編，《中國史研究的成果與展望》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁 87-107。

²⁵ 參考朴漢濟，〈北魏王權與胡漢體制〉，收入東洋史學會編，《中國史研究的成果與展望》，

名爵的意義或許也與舊有的賞賜意象悄然重疊，視名爵為統治者的「恩賜」，親寵勳貴封賞無極，連父母親屬也一同受惠。另一方面，統治者的政治身分從聯盟首領轉變為專制君主，新的統治形態有必要積極彰顯皇帝的權威。道武帝曾刻意下詔強調名爵職司皆由人主所任，「用之則重，捨之則輕」；²⁶明元帝時陸麗以功封平原王，辭之請封父，帝言：「朕為天下主，豈不能得二王封卿父子也！」特封其父為東平王。²⁷反映帝王意志凌駕制度的傾向。而鮮卑貴族於漢人體制浸潤不深，制度的運作若不與自身利益衝突，也願意迎合主上，沒有積極反對的必要。²⁸這些因素都可能影響官爵體制運作的獨立與客觀性。

北魏屢見依憑於帝后側近，受人主寵信便超授官職，即使出身宦官、近侍，也可出將封王、領軍治民，與南朝的政治文化形成強烈對比。²⁹例如出身貧賤的王叡，以姿貌偉麗見幸於文明太后，「出入臥內，數年便為宰輔，賞賚財帛以千萬億計」，兄弟子姪皆同受拔擢，一門貴盛；³⁰趙黑以俘虜沒入宮中為閹人，因恭謹小心受到文成帝、獻文帝信任，拜將任官皆有能名，曾與李訢對綰選部，又出任大將軍、刺史，進爵為王，死後追贈司空。³¹北魏正史特立〈恩倖列傳〉、〈閹官列傳〉，正凸顯北魏政治體制的特殊面向。在這樣的政治文化脈絡中產生皇帝封贈官員先世的現象，似乎順理成章，水到渠成。北齊、北周、隋皆延續北魏封贈的發展，整個北朝封贈官員先世的例子可找到五十八例(見表 3-1)，與南朝的情形差異甚大。

二、唐代的大赦追贈

唐初雖亦承襲北朝的發展，人臣因功、因寵而追贈先世所在多有，然

頁 87-107。

²⁶ 見《魏書》，卷 2，〈太祖本紀〉，頁 37-38。討論參考李憑，《北魏平城時代》(北京：社會科學文獻出版社，2000)，頁 60-67。

²⁷ 見《魏書》，卷 40，〈陸麗傳〉，頁 907。

²⁸ 例如靈太后欲追贈其父為「太上秦公」，引起儒臣張普惠的反對，以為「太上」之號不可加之於臣。但鮮卑貴族及朝中重臣卻有不少人支持靈太后的主張，最後還是依太后所願追贈為「太上秦公」。見《魏書》，卷 78，〈張普惠傳〉，頁 1730-1735。

²⁹ 學者指出北魏的名位授與較南朝很濫，「胡漢雜糅」的政治體制，反倒淡化了「正規」、「常態」的意識，為制度的變異提供了契機。參考閻步克，〈南北朝的散官發展與清濁異同〉，《北京大學學報(哲社版)》2000年第2期(總198)，頁 70-79。

³⁰ 見《魏書》，卷 13，〈皇后列傳·文成文明皇后馮氏〉，頁 329；卷 93，〈恩倖列傳·王叡〉，頁 1988-1996。

³¹ 見《魏書》，卷 94，〈閹官列傳·趙黑〉，頁 2016-2017。

而追贈先世的施行在唐代有重要的發展，除了個別追贈，皇帝在大赦場合，依照官員的官職與品階追贈父母甚至祖父母也逐漸成爲慣例。目前所見大赦追贈先世的施行，始於唐中宗神龍元年（705）親祀明堂大赦，³²此下逮至唐末，大赦追贈一共檢得三十二例（見表 3-2）。唐朝近三百年國祚，皇帝施行大赦的次數高達一百八十八次，其中中宗以降計一百二十九次，³³設若自中宗開始才有大赦追贈的作法，則施行比例約佔此後大赦的四分之一，考量史料亡佚或失載的可能，比例應當更高。³⁴雖然不是每一次的大赦皆包含追贈官員先世的恩典，但自玄宗起，連續十三位唐朝皇帝皆曾利用大赦的機會澤延臣子先代，可見封贈先世作爲恩赦內容的一部份，並不是某位帝王或特殊事件的偶然措施，此項恩典在唐代無疑已成一延續性的施爲。而由於追贈先世的資格、對象、追贈的品級，在赦文中被明確規範，也促成追贈官員先世的施行具有客觀而具體的條件，官員可以預期是否能取得先世之追贈。

欲究明唐代大赦追贈的實施情形，首先需要釐清那些官員可以獲得追贈先世的殊恩。封贈先世作爲官僚的特權，其運作基礎來自對官僚地位的分等，仔細分析表 3-2「封贈先世資格」一欄，可以發現安史之亂前後封贈資格有所變化。從官職類別來看，前期除了開元十七年（729）包含開府儀同三司（散官從一品），封贈資格主要限以職事官，尤其是內外文武三品以上，或五品以上清官、³⁵京官，反映前期清官相較於濁官、京官相較於外官更受優遇。安史之亂爆發後，各種使職陸續躍上封贈資格榜，過去偏重榮寵中央官的情形也有所平衡，外官地位明顯提升。³⁶肅宗至德二

³² [宋]宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敫大點校，《唐大詔令集》（上海：學林出版社，1992），頁 374。

³³ 這個數字是根據陳俊強對於隋唐大赦的統計，扣除隋代部份而得。見陳俊強，《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》（臺北：五南，2005），頁 52，表 1-5「隋唐恩赦類別和頻率統計表」。

³⁴ 筆者比對不同文獻對於大赦內容之記載，詳略出入頗大。以追贈官員先世爲例，《舊唐書》所記僅見於玄宗謁五陵大赦，以及德宗即位大赦，《新唐書》則完全不載。宋人所編《唐大詔令集》雖搜羅赦文最爲完備，但部分赦文內容僅爲節錄，尚賴《文苑英華》、《冊府元龜》，甚至《全唐文》的相關記載補充，若有遺漏失載實不足爲奇，推測有唐一代大赦封贈先世的次數，應較目前所知更多。

³⁵ 清官品目之出現，是中古官制演進的一大特色。南朝官分清濁，與任職者之門閥高下關係密切，北朝至唐代清官的畫分逐漸定制化，不受任職者門第影響，但清官所受之待遇仍較其他同品官職爲優。關於南北朝官分清濁的問題，可參考周一良，〈《南齊書·丘靈鞠傳》試釋兼論南朝文武官位及清濁〉，收入氏著《魏晉南北朝史論集》（北京：北京大學出版社，1997），頁 102-126；閻步克，〈南北朝的散官發展與清濁異同〉，《北京大學學報（哲社版）》2000 年第 2 期（總 198），頁 70-79。唐代清官的定制化發展及其意義，可參考毛漢光，〈科舉前後（公元 600±300）清要官型態之比較研究〉，收入《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》（臺北：中央研究院，1981），頁 379-404。

³⁶ 清人趙翼已指出唐代前後內外官輕重先後不同的現象，當代學者從不同角度切入研究，得到正反不一的結論。劉詩平對此作出了檢討，並以刺史遷轉途徑爲例，說明安史之亂後，中央與地方仕途天壤之別趨於消失，地方行政經歷也成爲重要的昇遷資歷。討論見劉詩平，

年（757）收復兩京大赦，特意唱名上郡太守推恩先世，³⁷代宗即位大赦更僅只針對諸州刺史給予延澤之恩，穆宗以後，節度使帶平章事者封贈先世的層級皆與朝中宰相並列，備受榮寵。中晚唐以降，使職與地方軍政長官成爲大赦封贈名單的常客，封贈先世官員資格的演變，恰與安史之亂爆發後中央與地方權力互動的變化，以及政治體制的調整相應和。³⁸

除了官職類別的變化，唐代前期的大赦封贈資格多包括品階上的限定，而肅宗以降的二十六例中，涉及品階者只有七例，其中三例發生於肅宗時期，二例發生於德宗時期，可見中唐以後品階在封贈資格上的限定或區別作用已經式微。在檢討變化產生的緣由之前，首先釐清封贈制度依據的品階，究竟是依職事品或是散階？學者曾檢討唐代律令中關於外命婦邑號、官人永業田、蔭任三條令文，並與實例比對，指出此三條令文中的「職事某品」並非指職事品，而是指擔任職事的官人散階已至某品者。又乾封元年以前的京官俸料、官人的正祿、立戟、章服、鹵簿、課役、碑碣、執笏、緩綰、車輿等待遇，皆是以職事官所帶的散階品級爲標準；³⁹雖然散階在表現官人身分與待遇方面具有重要功能，但職事品在待遇方面也有其作用，如官人的職分田、立家廟的等級等，主要以職事品爲依據。⁴⁰因此追贈先世赦文中所涉及的品階資格，仍有待進一步釐清。

神龍元年（705）的大赦以官職分類配合品階，限定追贈先世的資格：

內外職事官三品已上及四品清官，并中書門下五品官父已亡者，並量加追贈。⁴¹

赦文明定以職事官爲對象追贈亡父，排除了不帶職事的散官、⁴²勳官、爵

〈唐代前後期內外官地位的變化——以刺史遷轉途徑爲中心〉，《唐研究》第二卷（1996）：325-345。

³⁷ 玄宗天寶元年（742）改州爲郡，改刺史爲太守；至肅宗乾元元年（758）方又改郡爲州，故至德二年（757）赦文稱刺史爲上郡太守。見《舊唐書》，卷9〈玄宗本紀下〉，頁215；卷44，〈職官·州縣官員〉，頁1917。上州刺史的職事品雖爲從三品，但不屬清要之職，被排除於清要官的行列，參考毛漢光，〈科舉前後（公元600±300）清要官型態之比較研究〉，收入《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》，頁390。

³⁸ 安史之亂對於唐代政治體制變革，乃至唐制向宋制轉變的影響，可參考劉後濱，〈安史之亂與唐代政治體制的演進〉，《中國史研究》1999年第2期，頁93-102。

³⁹ 參考王德權，〈唐代律令中的「散官」與「散位」——從官人的待遇談起〉，《中國歷史學會史學集刊》21（1989），頁33-90。

⁴⁰ 關於職分田的授予，參考仁井田陞，《唐令拾遺》（東京：東京大學出版會影印，1980），頁645〈田令〉第31、32條載開元七年、廿五年令；唐代官人立廟的官品，參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》（臺北：臺灣商務印書館，1991），頁41-50。

⁴¹ 見《唐大詔令集》，卷73，〈親祀明堂赦〉，頁373。

⁴² 「散官」在唐代令文裏至少有兩種意義，一是指官序分類的一種，如職事官、散官、勳官、封爵的區別，二是特指不擔任職事、僅有散階的官人。參考王德權，〈唐代律令中的「散官」與「散位」——從官人的待遇談起〉，《中國歷史學會史學集刊》21（1989），頁33-90。

封者，殆無疑問；但以三品、四品、五品爲限，究竟是指職事官品，或是職事官所帶之散階？先看「四品清官」與「中書門下五品官」的意涵。《唐六典》解釋「四品已下、八品已上清官」，乃指太子左、右諭德至四門助教等職事官，⁴³可見公文書中「某品清官」之品係指職事品；「中書門下五品官」從實例觀之，乃指中書舍人、給事中等，⁴⁴故其品也是職事品。確認了「四品清官」、「中書門下五品官」的意義，推敲「職事官三品已上」的意涵，當亦指職事品無疑。⁴⁵因此神龍元年封贈先世的殊恩主要以職事品三品已上的官員爲對象，又特別納入四品清官，以及地位逐漸超越尚書省的中書門下二省之五品官。⁴⁶依此類推，出現於其他赦文的封贈限定，如「五品以上清官」（開元十七年）、「京官五品以上正員官」（天寶七年）、「京清資正員文官五品以上」（肅宗元年）等，應當都是依據職事品。

然而官員的散階在澤及父母方面並非毫無作用。玄宗天寶十年（751）、十三年（754）的赦文，要求某一品階的職事官必須「官階相當」、「官階俱是某品以上」方能追贈亡父母，顯示散階與職事品的相應也曾列入條件。晚唐高彥休記載懿宗咸通元年（860）德音，「官階至朝散大夫者，許追榮先世及妻以邑封」。⁴⁷朝散大夫是從五品下散官，唐人述散階，經常直稱散官名號而不述幾品，聞者皆知品級，已成常識。咸通元年的德音雖已亡佚，高彥休的記載十分清楚，德音的恩典包括散階五品以上官員可封贈先世，並授妻命婦邑號。⁴⁸因此部份赦贈可能也運用散階作爲封贈標準。

職事品與散階在唐代前期屢屢作爲限定封贈資格的條件，後期卻較爲沈寂。過去封贈父母多以五品已上職事官或清官、京官爲限，安史之亂以後逐漸以官職爲定，常見的名單包括宰相、使相、常參官、使職、地方長官。追贈資格不再強調品階可能與幾項因素相關。一是各類使職的活躍。後期大量使職官員取得封贈父母資格，使職屬無品階、無定員的差遣官，

⁴³ 見《唐六典》，卷2，「吏部尚書郎中條」，頁33-34。

⁴⁴ 德宗貞元十二年（796）侍御史竇羣奏請「尚書省四品官、御史臺五品官、中書門下五品官請假，並同三品例參假。」其中「中書門下五品官」即指給事中、中書舍人，可證此五品乃職事品。見《唐會要》，卷60，「侍御史條」，頁1239-1240。

⁴⁵ 設若將此處品階視作散階，則可能排除了三品以上清官但散階未及三品者，並不合理，可推定「三品已上」也是指職事品。

⁴⁶ 自高宗、武則天時期，三省共同構成宰相權力的系統開始發生變化，尚書省長官退出宰相行列，與皇權關係更密切的中書省逐漸脫穎而出，至玄宗朝改政事堂爲中書門下，形成決策、行政合一的新中樞體制。參考劉後濱，〈論唐高宗武則天至玄宗時期政治體制的變化〉，《唐研究》第三卷（1997）：215-230；劉後濱，〈唐代中書門下體制下的三省機構與職權——兼論中古國家權力運作方式的轉變〉，《歷史研究》2001年第2期1，頁15-28。

⁴⁷ 見（唐）高彥休，《闕史》，卷上，「鄭侍郎判司勳檢」條，收入《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1975），六編第一冊，頁63。

⁴⁸ 唐代官員母妻受封命婦主要依據官員的散階，參考王德權，〈唐代律令中的「散官」與「散位」——從官人的待遇談起〉，《中國歷史學會史學集刊》21（1989），頁40-46。

雖然多借助「檢校」某官、「試」某官、加憲銜等形式以寓祿秩、地位，但使職與職事官並沒有固定對應關係，赦文的表述遂採取直接列舉使銜的方式。⁴⁹其二自高宗以來「泛階」的實施，逐漸對散階在官制架構裏的功能與價值產生破壞，安史之亂期間府庫空虛，朝廷專以官爵賞功，更造成散階授與的浮濫，以散階標誌官人身份地位的功能也更加弱化。⁵⁰其三「常參官」包括五品以上職事官、八品以上供奉官，以及員外郎（六品）、監察御史（八品）、太常博士（七品）等，⁵¹打破了過去封贈資格須五品以上的限制。這群官員原則上必須每日朝參，與皇帝互動較為密切，⁵²因此以「常參」為封贈資格，所強調的不再是官制上的清濁、內外與品階，而是凸顯皇帝與官員的個人關係。安史之亂以後，君臣關係以及官僚體制運作的變化，促使封贈資格也產生相應變動。

確定了封贈先世資格，具體的封贈內容亦待說明。南宋洪邁指出，唐代封贈先世「率不過一代，其恩延及祖廟者絕鮮」，又說「唯一品乃及祖，餘官只贈父耳。」⁵³洪邁的描述沒有帶入更細緻的時間座標，對照筆者整理的表 3-2，前者差可描述安史之亂前大赦追贈概況，後者所謂「一品乃及祖」，指宰相及使相可贈及二代，其實此乃穆宗以後方確立下來。大赦封贈先世的範圍隨時間推移有一擴展過程，中宗時期只及於亡父，玄宗時期方父母並舉；肅宗、德宗、憲宗時期幾次以平亂為背景的大赦，曾一時擴大澤延範圍，將祖父母也納入追贈；穆宗以降始確立中書門下及節度使帶平章事者固定追贈二代（請參照表 3-2）。

赦文規定追贈的等級基本上與兒子的官品與官職具有對應關係。以開元十七年（729）謁五陵大赦為例，赦文中明確規定「五品以上清官，父

⁴⁹ 關於唐代使職的發展，參考陳仲安，〈唐代的使職差遺制〉，《武漢大學學報》1963年第1期，頁87-103；寧志新，《隋唐使職制度研究（農牧工商編）》（北京：中華書局，2005）。使職差遺制與職事官階官化的連結，參考張國剛，〈唐代階官與職事官的階官化論述〉，《中華文史論叢》1989年第2輯，頁79-83。

⁵⁰ 參考王德權，〈唐代官制中的散官與散位〉（臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文，高明士先生指導，1989），第五章〈散官制度的變質過程〉。品階對封贈資格的影響雖然越來越弱，但這並不意味唐代官僚以品階分等的體制已走入歷史。閻步克指出，隨著散階的貶值，部份待遇的分等向職事官品轉移；而隨著「使職差遺」的發展，三省六部、諸卿監、諸衛大將軍等官位，借助「檢校」、「試官」、「加憲銜」等形式而「階官化」，逐漸成為使職之「階」。見閻步克，〈「品位—職位」視角中的傳統官階制五期演化〉，《歷史研究》2001年第2期，頁9。

⁵¹ 參見《唐六典》，卷2，「吏部尚書郎中條」，頁33。其中起居郎至左、右拾遺（六品到八品）、侍御史（六品）、殿中侍御史（七品）、員外郎（六品）、監察御史（八品）、太常博士（七品）等官品不及五品的職事官，以往多被排除於封贈先世的範圍之外。

⁵² 關於唐代的朝參制度可參考楊希義，〈唐代君臣朝參制度初探〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯，頁61-78。

⁵³ 見《容齋隨筆·四筆》，卷13，〈宰相贈本生父母官〉，頁767；《容齋隨筆·五筆》，卷8，〈唐臣乞贈祖〉，頁901。

各贈五品官（兼贈母邑號）」，而父母得追贈三品官及邑號者，其子職事品須為正三品以上，得贈四品者，其子職事品須為從三品以上，顯然亡父母的追贈等級必須與官員的職事官品對應。⁵⁴如開元十七年大赦推恩，去世前任官僅止於六品渝州長史的蕭灌，因其子蕭嵩為中書令，便得追贈為正三品之吏部尚書。⁵⁵然而從實例可以發現，情況並非如此單純。假若亡父母先前已有贈官、邑號，則直接由原來的贈官邑號往上增級或移封更顯要之官爵，可能超越與兒子的官品對應。例如黃門侍郎同門下平章事裴光庭之父裴行儉，據赦文可追贈為三品官，但行儉於高宗永淳元年（682）卒贈幽州都督，已達正三品，中宗神龍元年因朝廷思其舊德，又贈揚州大都督，進位從二品，品級早已超過三品，故於謁陵大赦推恩時更以正一品太尉贈之，光庭之母也從華陽郡夫人增號為晉國夫人。⁵⁶天寶年間曾試圖節制追贈對象，三次大赦追贈皆要求亡父母先無官封方可得贈，但安史之亂以後，節制時寬時緊；穆宗以後，對於宰相、使相的優寵除了可贈及二代，同時也包含已贈再贈的保障。從表 3-2 的整理及實例大致可以推定，若赦文要求官員父母亡歿無官號者才給予追贈，所謂「量與追贈」的施行，應該是以官員的官職、官品來決定父母的封贈等級；若允許更與改贈，則可能出現亡父母於卒歿時曾得贈，遇大赦推恩又贈，再遇赦又贈，一再累贈，其品級很容易超越與人子品階、官職的對應，取得較人子更高的官封。

若贈官已至一品、邑號至國夫人者，是否就不再承恩？可以想像封贈達到上限的情形多出現於高官貴臣之家，正是帝王急於施恩褒寵的對象，遂有迴贈的變通。開元時期，曾詔令准許宰相迴贈於祖，「蓋以宰相位高，封贈崇極，故許迴授。」⁵⁷宰相贈及二代在穆宗以後成為定制，應與前期准許宰相迴贈的先行作法相關。其實早在追贈先世制度成熟以前，北朝已有官員請求減抵自身官爵迴授亡父贈官（參見表 3-1，編號 4、14、20、22）；而當唐代追贈官員父母已成為慣例，官員又進一步尋求追贈祖父母。敬宗寶曆元年（825）膳部員外郎王敦史上言：

中外官僚，准制封贈，多請迴授祖父母。臣謹詳古禮及國朝故事，追

⁵⁴ 見《唐大詔令集》，卷 77，頁 398；另見論文表二，編號 3。

⁵⁵ 見張說，〈贈吏部尚書蕭公神道碑〉，《張說之文集（四部叢刊初編 104）》（上海：上海書店，1989），卷 25，頁 3-6；〔宋〕王欽若等編纂；周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，卷 131，〈帝王部·延賞第二〉，頁 1433。

⁵⁶ 見張說，〈贈太尉裴公神道碑〉，《張說之文集（四部叢刊初編 104）》，卷 14，頁 6-12；〔宋〕王欽若等編纂；周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，卷 131，〈帝王部·延賞第二〉，頁 1433。類似的例子還有少府監馮紹正之亡父昭泰，依謁陵赦文可贈四品官，但昭泰於景龍三年卒贈大理卿（從三品），故此時乃更贈為工部尚書（正三品）。見張說，〈故括州刺史贈工部尚書馮公神道碑〉，《張說之文集（四部叢刊初編 104）》，卷 25，頁 10-13。

⁵⁷ 《唐會要》，卷 58，〈尚書省諸司中〉，「司封員外郎條」，頁 1182。

贈出於鴻恩，非由臣下之求，不繫子孫之便。開元新詔，惟許宰相迴贈於祖。蓋以宰相位高，封贈崇極，故許迴授。近日常僚，率援此例。夫推讓於祖，在父則然，改奪於朝，為子何忍。伏望宣付宰相，重依典法詳議。⁵⁸

王敦史的上奏極可能與同年正月的大赦相關。⁵⁹此次大赦，除了宰相、使相，也允許常參官及諸州府長官的父母更與改贈，但若贈至一品官、國夫人者則止。因此可能出現官員獲得改贈父母的機會，但因追贈品秩已達崇極不宜再贈，於是請求擴大援引開元故事，將此恩迴授祖父母。王敦史對此頗不以為然，他的理由涉及子道的認定。所謂「推讓於祖，在父則然，改奪於朝，為子何忍」，意指迴讓官爵，應是子對父的責任，孫子不應越俎代庖，若使朝廷追改祖之贈官，則有奪父之孝的嫌疑；言下之意，追贈之孝應由人子實踐，以孫贈祖並不恰當。王敦史要求重依典法詳議，未知結果如何。然而懿宗大中十三年（859）的即位大赦，亦准許原本只可贈及一代的官員，若亡父母品秩已崇，也可迴贈於祖父母，⁶⁰放寬追贈二代的資格，不過唐代其後至少又實施了四次大赦追贈，並未繼承此例。因此只有宰相、使相贈及二代乃隨慣例而行，具有准制度的性格，其他事例多只能歸為一時變通或特殊個案。⁶¹

唐代大赦封贈官員先世的資格，隨著職官制度、政治權力分配的變革而調整，敏銳的反應唐代政治局勢的變化。追贈顯親成為百官之願，但封贈恩澤並非一視同仁的給予，是否有幸成為被榮寵的對象，必須考量其官職於官僚體制中職任與地位的高低，以及與皇權距離的遠近。而中央統治力的弱化，也反映於後期封贈資格較前期放寬許多，封贈內容亦較前期更加優渥；不穩定的政局與中央權威的漸衰，促使皇帝更需要藉名位廣泛的籠絡內外官員，讓更多官員分霑皇恩。

依官職追贈官人先世成制於唐代，但自北魏以來，針對個別功臣貴寵予以贈親之榮的傳統在唐代仍持續不輟。高宗以尉遲敬德功高，追贈其父為幽州都督；⁶²武曌因寵幸張易之、張昌宗兄弟，追贈其父為襄州刺史⁶³。

⁵⁸ 《唐會要》，卷 58，〈尚書省諸司中〉，「司封員外郎條」，頁 1182。

⁵⁹ 見《唐大詔令集》，卷 70，頁 360；本文表 3-2，編號 23。

⁶⁰ 見〔宋〕李昉等編纂，《文苑英華》，卷 420，頁 2127 下；表 3-2，編號 28。

⁶¹ 唐穆宗時追贈先世的實施似乎較浮濫，短短兩年內就有三次大赦追贈，其中即位大赦普遍地讓具有追贈資格的官員皆可贈及兩代，長慶年間又有多起官員請求迴贈祖父獲准的例子，洪邁已指出「長慶中流澤頗異……，非常制也。」洪邁，《容齋隨筆·五筆》，卷 8，〈唐臣乞贈祖〉，頁 901。見表 3-2，編號 20-22。

⁶² 見《舊唐書》，卷 68，〈尉遲敬德傳〉，頁 2500。

⁶³ 見《舊唐書》，卷 78，〈張行成傳〉，頁 2706。

即使玄宗朝以降屢有大赦追贈，仍可見不少高官貴臣或因殊功、或因幸寵，個別享有追贈先世之榮。或許因為對象為功臣貴寵，或者施恩背景多有特殊脈絡，追贈情形若與大赦追贈相較，似乎可因人設事，更具彈性、澤延範圍也更擴大。例如玄宗天寶年間，章仇兼瓊因長期鎮撫川蜀有功，玄宗不但追贈其父母、祖父母，又因兼瓊早孤，得伯父母訓育撫養，恩逾所生，玄宗特詔追贈兼瓊伯父楚州刺史、伯母馬氏扶風縣君。⁶⁴德宗朝平定朱泚之亂的李晟功勳崇重，皇帝不但追贈其父為從一品太子太保、母贈代國夫人，又在李晟建立家廟、祔饗先人之際，將其祖、曾祖、高祖皆追贈三品以上，贈及四世之榮於唐代未見第二人可比擬。⁶⁵

總結而言，唐代皇帝於大赦時以官職為據，延恩官員先世，也依個別政治情境需要，以追贈先世酬勞功貴，舊傳統與新制度並行相輔，皇帝可以依時依人依事，靈活地運用追贈先世來攏絡官員及其家族。

第二節 追贈於私門的意義：歿榮存慰

從朝廷的立場言之，追贈先世出於皇帝鴻恩，「非由臣下之求，不繫子孫之便」。⁶⁶但是自唐初迄於唐末，時見官員主動表奏乞贈，顯然追贈先世對於官員有相當的吸引力，究竟臣下因何而求、子孫欲得何便？求贈的動機為何？

一、主動求贈的心態

⁶⁴ 見韋述，〈贈東平郡太守章仇府君神道之碑〉，收入《全唐文》，卷302，頁3067下-3069上。

⁶⁵ 見《舊唐書》，卷133，〈李晟傳〉，頁3670；《唐會要》，卷45，〈功臣〉，頁808。史料所見，韋皋、于頔、王涯等人亦立四廟，但至多贈及曾祖，李晟贈及高祖十分特殊。追贈先世與立廟的結合在唐代並未制度化，乃針對特定官員的殊恩，故追贈代數亦不一致。史料見權德輿〈唐故光祿大夫檢校太尉兼中書令成都尹劍南西川節度副大使知節度事并管內支度營田觀察處置統押近界諸蠻西山八國雲南安撫等使上柱國南康郡王贈太師韋公先廟碑銘〉、〈大唐金紫光祿大夫守司空中書門下平章事充太微宮使上柱國燕國公于公先廟碑銘〉，《權德輿詩文集》，卷12，頁196-203；劉禹錫〈代郡開國公王氏先廟碑〉，《劉禹錫集》，卷1，頁19。追贈先世與立廟的連結，參考游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第15卷，(2009.12)，頁452-455。

⁶⁶ 《唐會要》，卷58，〈尚書省諸司中〉，「司封員外郎條」，頁1007。

中宗景龍元年（707），長安令馬構上狀，請求減己官階迴贈亡母：

臣亡母屬在外戚，夙忝末姻。不蔭慶雲，早先朝露。臣髮膚遺體，是亡母所生，金紫通班，乃聖朝所賜。臣每服一輕妙，嘗一甘鮮，何曾不遠媿劬勞，近慚榮寵。又見同列有太君拜邑，命婦入朝，臣早孤偏，不勝感羨。母因子貴，幸者何多；祿不及親，臣獨含恨。明年某月，改葬有期；私門大事，莫逾於此。臣內寡材術，謬忝朝恩；外無愆尤，夙承母訓。郡縣之號，翻及臣妻；哀榮之禮，不霑臣母。臣生不侍養，歿未追榮。若懼不敢祈恩，偷生以安厚祿，儻歸泉壤，何對慈顏！臣死罪死罪。臣準某年月日制令加一階，伏乞迴臣此階，追贈亡母。又臣身死之後，合有鼓駕出郊，在臣何顏，存歿叨僭？亦許臣亡母用臣威儀，臣身當以蓬蔭，存榮死足。所祈越禮，罪實干誅。伏惟陛下孝理寰瀛，仁及草木。皇室之戚，軒冕盛於前朝；太后之親，恩澤踰於曩日。臣幸遇非常之主，敢祈不次之恩。伏乞陛下少念葭葦，垂哀犬馬，回臣休寵，以慰營魂。則今日以前，報恩於亡母；自茲以後，盡命於聖朝。無任慊懇悲慕之極，謹進狀陳請以聞。⁶⁷

此狀由宋之問代筆，並非馬構親自撰寫，因此文中流露的倫理意識，以及乞求追贈的動機，雖然凸顯馬構個人的特殊處境，相當程度上亦可反映當時官員如何看待以官爵追贈亡父母的意義。馬構的父親官至洛陽尉，卒贈朝散大夫；母親張氏則與武則天為親戚，應呼則天表姨。⁶⁸張氏早亡，狀文以馬構的口吻強調「髮膚遺體，是亡母所生」，「外無愆尤」，乃「夙承母訓」；母親恩深於己，自己卻「祿不及親」，徒留憾恨。馬構追求不及的祿養包含兩個層面，一是以輕妙之服、甘鮮之食侍養左右，二是依照命婦制度以封爵榮親。唐代命婦制度納入「母以子貴」的理念，制度性的提供人子榮耀母親的管道，可能無形中加強人子應為母親帶來榮譽的壓力。⁶⁹馬構見同列之母拜為太君，有入朝詣闕之榮，透過彼我對照，生發出感羨之情，更加深自己不及報恩的遺憾，反映了制度對於倫理行為的引導與強化作用。命婦制度影響官員為母盡孝的方式，及之者榮耀歡欣，不及者啞慕自傷；追贈先世在唐代的制度化，其實也產生類似的效果。⁷⁰

⁶⁷ 宋之問，〈為長安馬明府亡母請邑號狀〉，沈佺期、宋之問撰，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注》（下冊）（北京：中華書局，2001），頁708-709。

⁶⁸ 馬構為父母所立之碑，提到「絳郡夫人王氏，則天聖后姑之女子，而夫人之母也。」意即武則天與王氏為姑表姊妹，馬構母為王氏之女，應稱武則天表姨。見張說，〈故洛陽尉贈朝散大夫馬府君碑〉，收入《張說之文集（四部叢刊初編104）》，卷19，頁3-6。

⁶⁹ 唐代外命婦制度，見《唐六典》，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，可參考廖宜方，《唐代的母子關係》，頁49-57。

⁷⁰ 例如穆宗朝的宰相崔植，出後伯父為子。穆宗曾多次實施大赦追贈，「凡在朝列，再蒙追

對於馬構而言，無論是侍養或命婦之封，皆因母親不在人間而無從施展，陷入了無由報答母恩的倫理困境，因此提出以迴階追贈亡母來達到報恩盡孝。官員請求迴贈父母官爵自北朝以來即可見，唐初也不乏事例。則天時，宰相韋待價、姚璿皆曾表請以官秩賜爵迴恩贈父，他們的父親分別被追贈為潤州刺史、博州刺史。⁷¹不過自北朝以來，請求迴贈的官員若非高官寵貴，便是建立殊勳的功臣，馬構以五品長安令的身分上狀迴恩求贈，似乎過於勉強。何以馬構「敢祈不次之恩」？亡母張氏「屬在外戚」、「太后之親」，身分特殊可能是原因之一；中宗朝對待武、韋外戚仍舊親任甚厚，皇帝優容外戚的態度，可能促使馬構勇於尋求份外施恩。除了身分上的優勢，狀文字裏行間也透露出馬構勉力上狀的情由，以為「若懼不敢祈恩，偷生以安厚祿，儻歸泉壤，何對慈顏」。這段剖白不排除是撰狀者為了合理馬構越次上狀之舉而鋪陳，但也可能真實反映馬構承負報恩壓力的心聲；換言之，若父母早逝，事生無由，人子只能追孝報恩，追贈榮親作為官員才能實踐的孝道，成為解決官員孝道困境的方式之一。

馬構念茲在茲於未報親恩，將追贈官爵視作重要的孝道實踐，並非孤例。玄宗先天二年（713），道士葉法善因冥助睿宗、玄宗父子有功，特拜鴻臚卿、封越國公。法善自高宗朝徵召入京，歷經武后、中宗、睿宗、玄宗五位皇帝，長期受到優寵，在年近百歲之際拜卿、封一等國公，榮寵無比，然而其心卻仍有所求：

臣聞孝道之大，人行所先。……臣崦嵫日迫，泉壤無幾，生我父母，竟未答於劬勞，……乞以陛下所授爵位，回贈先父，臣上不違陛下孝道之風，下得展臣罔極之念，一遂哀疚，萬死為幸。……陛下所假臣厚祿賤錢，乞納天庫，官名封號，以被泉門。則聚族糜軀，合宗隳膽，存亡幸甚，所不敢言……。⁷²

法善自陳年邁衰垂，就死之日無幾，卻仍自認未能報答父母生養之恩，因此乞求皇帝將授予自己的爵位回贈給亡父，並將俸祿以及皇帝賞賜之貨財皆上納國庫。法善同樣企圖以追贈官爵來回報親恩，但其例有值得進一步討論之處。法善的家庭自曾祖以來四代修道，傳陰陽、占卜、符籙，能厭劾鬼神，其家世背景與一般官員迥異。雖然中古時期士族家庭奉道者不少，但以厭劾鬼神為業，已經逸出土流之外；其家以道術「救物濟人」，

榮」，但崔植的追贈對象皆移於所後之伯父母，因此雖貴為宰相，卻未能顯揚本生，因而「飲泣茹悲，哀慚兩極」，向皇帝上表陳乞迴充官秩勳封，追贈本生。顯然追贈先世已成為官員盡孝的方式之一。見白居易，《白居易集》，卷 61，〈為崔相陳情表〉，頁 1280-1281。

⁷¹ 見《舊唐書》，卷 77，〈韋挺附韋待價傳〉，頁 2672；卷 89，〈姚璿傳〉，頁 2902。

⁷² 葉法善，〈乞回贈先父爵位表〉，收入《全唐文》，卷 923，頁 9615 上。

在當地或許受到鄉人敬重，但相較於中古時期統治階層以士族出身為正統，仍屬於邊緣人物。⁷³法善雖然出身特殊，乞求追贈的行為與表文中流露的孝道意識，與前述馬構的例子庶幾無別。可以推斷將追贈視作回報父母生養劬勞的方式，即使在大赦追贈尚未成熟以前，已成為不同出身的統治階層普遍具有的倫理意識；而且這樣的意識在馬構與法善身上皆強烈流露。尤其法善上表之際，至少已經高齡九十八，「泉壤無幾」確是實情；這樣一名道術高超、歷事五帝、看盡榮利浮沈的道教領袖，在人生即將走到盡頭之際仍惶惶然於親恩未報，汲汲於乞求追贈父母，不能不令人深思在唐人心中回報親恩的重要性，追贈父母之所以發展成為制度，除了政治考量，也與現實人倫需求有著密切關連。

上一章曾提到權德輿因葬年不利及仕宦遷轉，葬親遷延甚久，然而追贈先世的施行，使得權德輿可將仕宦成就化為榮耀回饋先人。權德輿的父親權臯，天寶年間任薊縣尉，察覺安祿山有反逆之心，乃攜母逃往南方，因能先覺奸逆，潔身而退，由是著名。大曆二年（767）病卒，朝廷嘉其賢，特追贈秘書少監。爾後德輿以文章知名天下，仕宦通達，權臯乃因子貴而屢獲朝廷追榮：永貞元年（805），再追命為工部尚書，元和二年（807）三追命為太子少傅，至七年（812）四追命為太子太保，位至從一品。權德輿的母親李氏卒於貞元四年（788），同樣在德輿顯達後獲得追贈，元和元年（806）贈燉煌縣太君，二年（807）再追命為絳郡太君。德輿喪父時才七歲，母親過世時，德輿還只是幕府從事，日後官貴顯榮、鐘鼎厚祿都來不及孝養雙親，藉由朝廷追贈榮親，方得遂孝子罔極之懷。⁷⁴

人子於父母生前未能及時盡孝的遺憾，透過追贈榮親得到心理的補償。然而伴隨追贈而來的身分提升，在以官制品階分配權利的政治體系中也取得相應的優遇，使得抽象的榮譽不但可以透過制度的運作具體呈現，並且進一步帶來實質的利益。對於死者而言，能夠表現榮寵者莫過於喪葬儀式的提升；對生者而言，贈官連結門蔭制度，父祖官品的提升，對於子孫也帶來直接的回饋。朝廷贈予先世官位，對私門而言不僅只是得到精神

⁷³ 關於葉法善之家世、生平，見《舊唐書》，卷191，〈方技·葉法善〉，頁5107；《新唐書》，卷204，〈方技·葉法善〉，頁5805；《太平廣記》，卷26，〈神仙〉，「葉法善」條，頁170-174。

⁷⁴ 權臯之生平，見《舊唐書》，卷148，〈權德輿傳〉，頁4001-4002；李華，〈著作郎贈秘書少監權君墓表〉，收入《李遐叔文集》（四庫全書珍本·三集，據國立故宮博物院藏文淵閣四庫全書影印，臺北：臺灣商務印書館，1972），卷3，頁24-26。權臯之卒年有三說，宜依德輿自敘為準，見權德輿，〈先公先太君靈表〉，《權德輿詩文集》，卷26，頁388-389；參考嚴國榮，《權德輿研究》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁42。朝廷追贈德輿父母之歷程，見權德輿，〈先公先太君靈表〉，以及〈謝追贈表〉，見《權德輿詩文集》，卷46，頁703-704。太子太保之贈，得之於元和七年，德輿建成家廟、祔饗先君時，兩《唐書》〈權德輿傳〉系於元和十二年，皆誤。

上的撫慰，同時也為家庭帶來光榮與權力。

二、封贈提升葬制等級

唐代禮、令對於喪葬儀式的規範，以官品為準，嚴格的畫定等級高低，舉凡下葬服飾、送葬車輿、陪葬明器、墓域大小、墳壟高低、碑碣規制，朝廷賻贈等，皆依據貴賤嚴格分等。⁷⁵例如〈喪葬令〉的等級規定隨名目而有不同的分級，職事官賻物的賜予，從一品到從九品細分為十五個等級，送葬所用各種器物，如銘旌、輜車、明器等多分為三級，而分級所依據的官品又自不同；部份品目只有五品以上、甚至三品以上官員才能享有，因此依據官品分等是最基本的原則，但內涵其實相當複雜。⁷⁶

官方制定的相關規範是否也適用於贈官？學者根據宋代〈天聖令〉復原唐代〈喪葬令〉，其中明確提及贈官比照適用的包括第十二條「諸贈官者，賻物及供葬所須，並依官品給。若賻後得贈者，不合更給」；第廿六條「諸諡，王公及職事官三品以上、散官二品以上身亡者，……贈官同職事。」⁷⁷另外，白居易撰寫的崔孚神道碑銘序提到，「按國典，官五品以上，墓廟得立碑；又按〈喪葬令〉，凡諸贈官，得同正官之制。」李宗閔撰寫的苻璘神道碑也說，「按國典，官至三品，墓得立碑；又按〈喪葬令〉，諸追贈官品得同正。」⁷⁸池田溫推斷〈喪葬令〉關於碑碣的令文應有「諸贈官，得同正官之制」，然而《天聖令》所見宋令、唐令本條均未見此內容，吳麗娛認為仍不排除唐令原文可能有「贈官得同正官之制」的說法，但應該是適用於〈喪葬令〉總體的概括原則，而非僅指碑碣。⁷⁹從法令條目與

⁷⁵ 唐代的喪葬禮、令雖互相扶助，互為表裏，但由於源流沿革與使用上的區別，仍存在某些差異。討論見吳麗娛，〈唐朝的《喪葬令》與喪葬禮〉，《燕京學報》新 25（2008.11），頁 89-122。

⁷⁶ 參考吳麗娛，〈唐朝的《喪葬令》與唐五代喪葬法式〉，《文史》2007 年第 3 輯（總 80），頁 88-90。

⁷⁷ 參考吳麗娛，〈唐喪葬令復原研究〉，收入《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁 684、691。吳麗娛針對唐代贈官的贈賻與贈諡有專文研究，有助於釐清贈官的待遇。見氏著，〈唐代贈官的贈賻與贈諡——從《天聖令》看唐代贈官制度〉，《唐研究》第 14 卷（2008.12），頁 413-438。

⁷⁸ 見白居易，〈唐故湖州長城縣令贈戶部侍郎博陵崔府君神道碑銘并序〉，《白居易集》，卷 69，頁 1460；李宗閔，〈輔國大將軍行左神策軍將軍知軍事檢校右散騎常侍兼御史大夫義陽王食實封二百戶贈越州都督刑部尚書苻公神道碑銘并序〉，《全唐文》，卷 714，頁 7339 下。

⁷⁹ 參考池田溫，《唐令拾遺補》（東京：東京大學出版會，1997）第二部，〈唐令拾遺補訂·喪葬令第三十二〉，頁 842；吳麗娛，〈唐喪葬令復原研究〉，收入《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁 684、693。

實際例子觀之，除了賻物的賜予有時間點上的限制，其他葬事相關儀制，贈官應可比照正官的等級。元和十二年（817）權德輿將改葬其父，便因父親「贈官是一品，準式合有鹵簿、幔幙、人夫等」，上狀請求准一品儀式。朝廷的回覆是「宜付所司，准式。」⁸⁰

贈官通常超過死者原有的官位品階，所以唐令允許依據死者的贈官來進行葬儀，等於提高死者的喪葬待遇。皇帝若主動在官員安葬父母之際賜予追贈，將可直接影響葬事安排，榮寵官員家庭的意味特別濃厚。史料所見，得到這般殊恩者，多是皇親國戚、高官寵臣。景龍三年（709）駙馬都尉韋鐵的母親裴覺去世。韋鐵尙中宗女兒永壽公主，皇帝特別追贈其母爲魏國太夫人，追贈制文曰：「宜加環珮之暉，式展褒崇之禮」，墓誌形容其喪「車賜徘徊，弔延宮閣」，其葬「容衛專道，哀榮充朝」，因身分提升爲一品國夫人，葬事也更加莊嚴隆重，備極哀榮。開元六年（718）韋鐵爲父母合葬，在父親的墓誌又再次提到母親卒贈「魏國夫人，官給喪事，羽儀鹵簿，至墓來往」，顯然當時喪事之隆重讓韋家倍感光榮，值得一書再書。⁸¹除了初葬的時機，某些官員改葬父母之際，也見到皇帝特別降恩予以追贈。開元十七年（729）高力士將爲父母合葬，玄宗適時追贈其父，神道碑記述「天子悼先賢之晦德，嘉侍臣之克孝，思贈綵之未崇，愴窀穸之將及」，於是詔贈力士之父爲潘州刺史。⁸²

追贈既可提升葬事等級，爲了給予先世更隆重的葬禮，家有葬事之際不乏有官員主動向皇帝請求追贈。前述長安令馬構爲亡母請賜邑號，即是爲合葬父母而提出。元和十二年（817）權德輿將從南方啓遷祖母及父母之柩，至洛陽祔葬於祖父舊塋，此時其父已四度追贈爲太子太保，遷祔儀式可準一品，而其祖在世時僅官至右羽林軍錄事參軍（正八品上），職位卑低未有追贈。權德輿特別上狀請求削己官階迴贈祖父，憲宗特詔贈尙書禮部郎中（從五品上），使得改葬之際，祖父塋域「綵服徽數，加大夫之飾」，更添榮光。⁸³從考古資料來看，改葬時墓主身分的變化，確實可能改

⁸⁰ 權德輿，〈請遷祔先父準一品儀式狀〉，《權德輿詩文集》，卷46，頁736。

⁸¹ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，景龍019，〈大唐故魏國太夫人河東裴氏墓誌并序〉，頁1091-1093；開元071，〈大唐故銀青光祿大夫衛尉卿扶揚縣開國公護軍事韋公墓誌銘并序〉，頁1202-1203。

⁸² 見張說，〈贈廣州大都督馮府君神道碑〉，收入《張說之文集（四部叢刊初編104）》，卷16，頁13-15。高力士父母的合祔墓於1954年在西安東郊高樓村發掘，墓由斜坡墓道、過洞、天井、小龕、甬道和墓室組成，墓道繪有壁畫，多已剝落。由於未刊布發掘簡報，其他情況不詳。參考賀梓城，〈唐墓壁畫〉，《文物》1959年第8期，頁31-33；孫秉根，〈西安隋唐墓的形制〉，收入《中國考古學研究——夏鼐先生考古五十年紀念論文集》（二）（北京：科學出版社，1986），頁161。

⁸³ 見權德輿，〈請追贈先祖故羽林軍錄事參軍狀〉、〈謝贈先祖尙書禮部郎中表〉，收入《權德輿詩文集》，卷46，頁733-735。

變葬事等級。例如金鄉縣主與其夫于隱的合葬墓，於 1991 年在西安市東郊灞橋鎮發掘。于隱先卒，官至蜀州司法參軍，屬基層文官，此墓為單室方形土洞墓，合於其身分地位。縣主與于隱合葬時並未更動原來墓葬的形制與大小，但重繪了壁畫、撤換了隨葬品、使用了石椁，使該墓等級發生了變化，以盡量符合縣主的身分和地位。⁸⁴

皇帝配合官員父母、祖父母的葬事賜予追贈，即時為喪家帶來提升葬事等級的榮譽，僅能是個別官員的特殊恩寵。多數追贈其實發生於皇帝郊天、即位、改元等配合行政與國家禮典而普遍頒布的大赦追贈，或是官員職位升遷、建立特殊功勳之際。依據〈喪葬令〉「諸喪葬不能備禮者，貴得同賤」的原則，法令允許葬事等級低於官品，⁸⁵因此獲得追贈不必然定要改動墓葬。⁸⁶但不少例子顯示，子孫在先世獲得追贈殊榮之後，往往藉由墓域建物的擴建升級，尤其是在墓前樹立神道碑碣，將揚名顯親的光榮更具體的呈現。

前文曾提及葉法善在年近百齡之際乞求皇帝追贈父母。他在如願得贈後，報親行動並未就此結束，更進一步乞求皇帝准其歸鄉營修墳墓。法善的家鄉在括州，距離長安約四千一百五十五里，⁸⁷以法善之高齡，歸鄉一趟的舟車勞頓必然萬分辛苦，但這卻不是他所介意。整修塋墓的具體安排我們已無從得知，但或可從〈喪葬令〉對於官品與葬事等級的對應，稍作推想：

諸百官葬墓田，一品方九十步，墳高一丈八尺；二品方八十步，墳高一丈六尺；三品方七十步，墳高一丈四尺；四品方六十步，墳高一丈二尺；五品方五十步，墳高一丈；六品以下方二十步，墳高不得過八尺。

諸墓域門及四隅，四（三？）品以上築闕，五品以上立土堠，餘皆封塋而已。

諸碑碣，其文須實錄，不得濫有褒飾。五品以上立碑，螭首龜趺，趺上高

⁸⁴ 參考王自力、孫福喜編著，《唐金鄉縣主墓》（北京：文物出版社，2002），頁 97。此條資料得游逸飛先生提示，謹致謝忱。

⁸⁵ 〈喪葬令〉復原 37，見吳麗娛，〈唐喪葬令復原研究〉，收入《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁 695。

⁸⁶ 北魏時期開始以個別官員為對象追贈先世，不少獲得封贈先世的官員皆有改葬先世的記載。世宗時高肇「父兄封贈雖久，竟不改瘞」，結果由皇帝詔令遷葬，可見封贈進而改葬，被視為理所當然。見《魏書》，卷 83，〈外戚·高肇〉，頁 1830。

⁸⁷ 括州（621-741）治括蒼縣，約當今浙江省麗水市老城區東南七里。參考禹貢網（復旦大學歷史地理研究中心）http://yugong.fudan.edu.cn/Ichg/Chgis_Search.asp。括州的行政地理沿革及與長安距離，參考李吉甫，《元和郡縣圖志》，卷 26，〈江南道二〉，「處州」，頁 623-625。

不不得過九尺；七品以上立碣，圭首方趺，趺上高不過四尺。若隱淪道素孝義著聞者，雖無官品，亦得立碣。其石人石獸之類，三品以上六，五品以上四。⁸⁸

法善的父親慧明獲贈銀青光祿大夫、歙州刺史，散階為從三品，職事官階則可能是四品。⁸⁹依官階從高的原則，其墓田可擴增至「方七十步」，「墳高一丈四尺」，墓域門及四隅可築高闕，⁹⁰墓前可樹立形制螭首龜趺之神道碑。玄宗初年的唐令是否已如文獻所見，仍須保留，但慧明原本沒有任何官爵，贈官的品級卻相當高，贈官前後之墓域形制可能產生極大落差。由於史料不足，難以判斷法善歸修塋墓是否按官方制度一一落實，不過在墓前樹立碑碣顯然是重要項目。法善在〈乞歸鄉表〉提到製作的碑碣淹遲蘇州尚未到達鄉里，「焦心泣血，以日為歲。若此不遂，死不瞑目。」流露在先世墓前樹立碑石的強烈願望。⁹¹

從留存的史料得知，法善至少在祖父及父親墓前各立一碑，並且找來當時以擅寫碑頌聞名的文人李邕執筆。⁹²為先世立碑一事在家鄉受到極大注目，法善獲得地方官員禮遇，鄉人亦欽慕不已。李邕形容「列藩郊迎，朝章有輝，鄉人皆慶」，可說是衣錦還鄉。兩篇碑文的內容皆以極長篇幅褒美法善父祖道術之高邁、品德之超羣，並盛讚法善「恩開五君，名動四國」，「豈曜厥身，實贈於父」，「孝終事立，榮歿寵今」，足以「遐超古始，永憲江南」。⁹³可以想像這樣的石碑樹立在葉家族墓是增添多少光榮。由碑文承載的訊息，我們看到追贈一事對於私門而言，足以向世人證成父祖之賢德、子孫之忠孝；而在墓前樹立碑石、修建墳塋，是將追贈榮耀具體呈現於鄉里地域、建立家族在地方上的特殊地位，並將家族人物之德孝事跡流傳於世的有效方式。

⁸⁸ 見吳麗娛，〈唐喪葬令復原研究〉，唐令復原第 29、30、32 條，收入《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁 692-694。

⁸⁹ 高宗顯慶元年勅戶滿三萬以上為上州，二萬以上為中州。開元年間承平富庶，戶口成長快速，乃訂四萬戶以上為上州。歙州在天寶年間戶數方達三萬八千三百三十，推測葉法善父親得贈時，歙州可能尚屬中州，甚至下州，則其刺史品階為正四品上或正四品下。見《唐會要》，卷 70，〈量戶口定州縣等第例〉，頁 1457；《舊唐書》，卷 42，〈職官一〉，頁 1793。

⁹⁰ 〈天聖令〉規定「三品以上築闕」，《唐令拾遺》據〈開元禮〉作四品，學者對於此條的復原猶有疑義。參考吳麗娛，〈唐喪葬令復原研究〉，收入《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁 692-693。法善立碑時間為開元六年，當時的規範可能接近〈開元禮〉。

⁹¹ 葉法善，〈乞歸鄉修祖塋表〉，收入《全唐文》，卷 923，頁 9614 下。

⁹² 李邕長於碑頌，時人多齎持金帛，往求其文，所得文資亦至鉅萬。時議以為自古鬻文獲財，未有如邕者。見《舊唐書》，卷 190，〈文苑傳中〉，頁 5043；《新唐書》，卷 202，〈文藝傳中〉，頁 5757。

⁹³ 李邕，〈葉有道碑并序〉，收入《全唐文》，卷 262，頁 2663 上-2664 下；〈大唐贈歙州刺史葉公神道碑〉，收入《全唐文》，卷 264，頁 2680 上-2681 上。文集未收。

唐代神道碑的樹立資格與形制，必須依據官品，從而與追贈制度建立密切的連結。官員在先世獲得追贈後，樹立神道碑以紀德追遠的例子不少，僅舉幾個碑刻內容刻意凸顯追贈榮親的例子為證。玄宗開元十七年（729）謁陵大赦，羽林將軍任某的父親得贈丹州刺史、母親贈河東郡太君，任某於父母墓前立神道碑，稱頌「前賢陰德，雖貽慶於後昆，嗣子揚名，乃大顯於先父。……昔也為士，享唯將軍之食；今則典邦，葬亦諸侯之禮。皇帝命之、太史書之。報昊天之恩，曾舉世未有。」⁹⁴碑文強調先世的陰德貽慶於子孫，嗣子揚名回饋於顯親，使先世獲得皇帝誥命，並因贈而提升葬式等級；讚頌人子能以追贈回報父母之恩，是極為難得的孝行。

武宗會昌元年（841），河東節度使苻澈之父苻璘從子而貴，再贈刑部尚書、母親贈長樂郡太夫人。⁹⁵神道碑銘并序洋洋灑灑將近二千字，詳細記載苻澈祖父之捨身為國、父親之孝順忠勤，並引經據典熱烈讚頌追贈榮親及立碑紀德的意義：

《經》曰：「立身揚名，以顯父母，孝之終也」。《禮》云：「銘者，論譔其祖先德善功烈，慶賞名聲明著後代，所以崇孝也，順也。」今苻氏作率舊章，碑於墓，不亦宜乎。今瑯琊侯論譔先德，銘於碑，其可闕乎。……蒸蒸瑯琊，揚名報恩。告第三命，貴靈九原。澤覃窀穸，銘煥瑣璠。既肥其家，又大其門。貽燕之謀，垂裕後昆。褒崇之渥，自葉流根。禕乎哉！神嶽有基，靈河有源。古人云：「非此父不生此子，非此祖不生此孫。」誠哉是言！誠哉是言！⁹⁶

文中「揚名報恩」、立碑論譔父祖德業的瑯琊侯（公）便是苻澈。碑文的作者李宗閔引《孝經》、《禮記》的內容，強調追贈與立碑乃人子盡孝的表現；並凸顯父祖的德業庇蔭與子孫顯親延澤二者的交相作用，父子孫三代的德行與成就密切連動、互相證成，應該一體視之。從這些神道碑文內容觀之，獲得追贈，進而立碑，足以向世人傳頌先世德業、子孫孝行，突出家門的優越地位；父祖子孫之間德與孝的連結，建立了傳承共榮的連繫，強化子孫與祖先的一體意識，追贈並立碑，對於私門的地位與倫理意識的

⁹⁴ 見王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》（北京：中華書局，1997），卷8，〈故右豹韜衛長史賜丹州刺史任君神道碑并序〉，頁666

⁹⁵ 碑文中提到苻澈「前為邠寧節度使，後為河東節度使」，又子貴再贈其父的時間是「今上元年」。按苻澈於文宗開成四年任邠寧節度使，武宗會昌二年因病，由劉沔接替河東節度使之職，故推測神道碑稱「今上元年」再追贈苻澈父母，當是武宗會昌元年。見《舊唐書》，卷17，〈文宗本紀〉，頁578；卷18〈武宗本紀〉，頁590。

⁹⁶ 李宗閔，〈輔國大將軍行左神策軍將軍知軍事檢校右散騎常侍兼御史大夫義陽郡王食實封二百戶贈越州都督刑部尚書苻公神道碑銘并序〉，收入《全唐文》，卷714，頁7339下-7341下。

形塑，實具有重大影響。⁹⁷

除了從神道碑文的敘述，直接捕捉私門對追贈、立碑的看法，從部份實踐過程曲折的個案，也可窺知藉由追贈、立碑為先世傳揚德聲，是唐代宦宦之家重要的孝道實踐。梁肅的外祖父不樂為吏，隱居著書，去世於開元二十五年（737）。永泰中（約 766）梁肅的舅父趁官職遷升之際乞迴所授贈予先人，代宗乃追贈其父太子中允（五品清官）；謝恩之際，又將亡父所著書上呈，進而改贈更清貴的秘書少監（四品清望官）。梁肅在親撰的神道表銘中娓娓敘述舅父乞贈的經過，以及梁肅在母親的授命下為外祖父立碑的緣由：

永泰中，嗣子某位朝散大夫右贊善兼陳州刺史，尋遷檢校秘書少監兼徐州別駕，因詣闕拜章，乞迴所授賜命於先人。詔追贈公太子中允。謝恩之際，又以公所著書上聞，遂改贈秘書少監。後十有三載，歲在某辰某月日，龜著襲吉，始安宅於某鄉里之原，江夏郡夫人黃氏祔焉。……嗣子秘書痛先君先夫人厭世寢遠，音徽將昧，常欲立貞石，傳德風。蓄誠未申，先是徂謝。小子再拜受命於太夫人，且成伯舅之志，恭論外祖之烈，以示後嗣。⁹⁸

梁肅的外祖父母陸續卒於開元、天寶年間，舅父在父親亡歿近三十年後主動為父求贈，獲得追贈後又經過十三年才為父母合祔改葬，原因不明，或與卜葬不利、經費不足，以及人子仕宦遷轉等因素相關。首尾經過近四十年，方達成追贈父母、改葬合祔；然而沒有為父母立碑傳名，孝子仍以為不足顯親。舅父心願未了，含恨而逝；梁肅的母親再接再勵，授命梁肅主其事，為外祖父母親撰碑文。就這樣從父母死亡、人子乞贈、改葬，最後立碑，追孝的實踐由兒、女、外孫接續努力，延續了四十多年；追贈、立碑作為揚名顯親的具體象徵，似乎已成為唐代仕宦家庭執著追求的對象。

從史料觀之，獲得追贈後，繼之以立碑傳德顯揚的現象，唐代前後期沒有太大的變化，但是有些官員並沒有在先世獲得追贈後便舉行改葬或立碑，反而推遲甚久。筆者於第二章已討論過造成士人遷延葬事的因素，長期未完成葬親可能有不孝的嫌疑。但是葬事的延遲也有一項意外的好處，

⁹⁷ 唐代墓誌雖然也經常書寫頌揚祖德子孝的內容，但墓誌除了少數由名人所寫，可能編入文集流傳，基本上屬於非公開的文本，且埋於墓室，受限於空間大小，字數限制較大，不若碑以頌德，公開立於地表，形制較大、更可揮灑。關於唐代墓誌內涵、功能、作者、字數變化的考察，參考中砂明德，〈唐代の墓葬と墓誌〉，收入礪波護編，《中國中世の文物》，頁 384-406。

⁹⁸ 梁肅，〈外王父贈秘書少監東平呂公神道表銘〉，收入《文苑英華》，卷 970，頁 5101 下-5102 下。

子弟可能逐漸在官場飛皇騰達，父母也因子貴而一贈再贈，累積更高官封，等到正式下葬時自然倍享哀榮。例如官至淮陰縣令的王光謙，卒於開元二十九年（741），其後因長子王翊、三子王翊官位顯達、職任有功，歷經肅、代、德宗三朝，五次累贈至尚書右僕射，前夫人崔氏贈至博陵郡太夫人、後夫人武氏贈至彭城郡太夫人。至德宗貞元十七年（801），長子王翊已逝，三子王翊已高齡七十餘，才「備八旒七章鷲冕佩玉之飾」，為父母舉行合葬，樹立在墓前的神道碑記載，皇帝「詔給鹵簿，官司喪事。慶靈集於一門，光耀被於九原。」⁹⁹完成改葬、立碑的次年，三子王翊也過世了。王翊、王翊於正史有傳，但對其先世著墨不多，¹⁰⁰後世之所以得知其父之德操懿行，以及王氏兄弟揚名顯親的事跡，皆來自樹立於父親墓前的神道碑文。碑銘讚美，「吁嗟王公，斯不朽」！王氏兄弟藉由追贈立碑，確實達到為父母留名不朽。

對唐代官宦家庭來說，揚名顯親的實踐，可以落實於憑藉官職、功勳取得皇帝施恩追贈先世，並以樹立神道碑的形式，建立並傳揚家庭的光榮記憶。因此實踐榮親之孝可能是相當漫長的過程，必須在官僚體制中升遷到相當官階以上，或在重要職位上有所作為以後，才有機會實現。從王翊、王翊兄弟的例子可以發現，在唐代追贈榮親的體制下，孝道實踐與仕宦發展可以結合一體，仕宦的成功同時帶來榮親之孝實現的機會；兄弟之間不論嫡庶長幼，只要官貴品高便可實現榮親。

三、贈官用蔭

追贈除了為死者與家庭帶來光榮，對於家屬而言可能還存在更具體的利益。唐代官員享有諸多特權，其中用蔭之法更將特權擴及親屬。用蔭主要涵蓋三個層面，包括敘階、減刑、免役，根據官員的品階高低，嚴整地分等規範蔭親的範圍與內容。以用蔭敘階為例，唐代規定：

凡用蔭，一品子，正七品上；二品子，正七品下；三品子，從七品上；
從三品子，從七品下；正四品子，正八品上；從四品子，正八品下；

⁹⁹ 權德輿，〈唐故楚州淮陰縣令贈尚書右僕射王府君神道碑銘并序〉，收入《權德輿詩文集》，卷16，頁247-250。

¹⁰⁰ 王翊甚受代宗親任，目為純臣，以謹重知名，卒於大曆二年（767）。王翊於代宗、德宗二朝撫鎮邊地、對抗反亂屢建功勳，卒於貞元十八年（802）。見《舊唐書》，卷157，〈王翊附兄翊傳〉，頁4143-4145；《新唐書》，卷143，〈王翊附兄翊傳〉，頁4691-4693。

正五品子，從八品上；從五品及國公子，從八品下。凡品子任雜掌及王公以下親事、帳內勞滿而選者，七品以上子，從九品上敘。其任流外而應入流內，敘品卑者，亦如之。九品以上及勳官五品以上子，從九品下敘。三品以上蔭曾孫，五品以上蔭孫。孫降子一等，曾孫降孫一等。贈官降正官一等，死事者與正官同。郡、縣公子，視從五品孫。縣男以上子，降一等。勳官二品子，又降一等。二王後孫，視正三品。

101

官員子孫依父祖品階得到蔭資，但與魏晉南北朝不同，必須再通過學校教育，或補三衛，或擔任齋郎、挽郎以獲得出身，然後經過考試，才能以蔭資授官。雖然獲得出身的過程中，有不少人遭到淘汰，但門蔭畢竟為官員子弟提供了入仕的機會。¹⁰²這當中贈官的品階也被納入用蔭範圍，只是敘階等級必須降正官一等。以唐代的「朱巨川建中元年告身」為例，朱巨川「用父贈太子洗馬蔭，合結儒林郎正玖品上」；¹⁰³太子洗馬為從五品下職事官，原可蔭子敘從八品下，但因為朱父洗馬之職為贈官，用蔭必須再降一等，故巨川轉敘正九品上，足證贈官蔭任的確依制運作。

然而用蔭取資可能尚有其他限制。《唐會要》貞元七年（791）兵部奏事條：

取門地清華，容儀整肅，年十一已上、十四已下，試讀一小經，兼薄解弓馬。其蔭取嗣王任常品四品已上清資官、宰輔及文武職事正二品已上官、御史大夫、諸司卿監、國子祭酒、京兆河南尹子孫主男，見任左右丞、諸司侍郎、及左右庶子，應前任并身役蔭者，三品已上官，仍須兼三品已上階，其見任官蔭，並不須階。……應用贈蔭者，須承前歷任清資，事兼門地，與格文相當者。其贈蔭降品，請準格處分。¹⁰⁴

從此條觀之，用蔭資格限定於部份清資官；若非以現任官用蔭，須官、階并至三品以上；用贈官取蔭者，必須先人曾任清資官，且門地清華合於要求。貞元七年兵部取蔭的規範，或許是個別部門各自視其用人需要而調整資格，卻也反映用蔭敘階的運作可能更為複雜。贈蔭除了須降品，也必須

¹⁰¹ 《新唐書》，卷 45，〈選舉志下〉，頁 1172-1173。

¹⁰² 參考張兆凱，《漢—唐門蔭制度研究》，頁 165-175。毛漢光，〈唐代蔭任之研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》55 卷 3 期（1984），頁 459-542。

¹⁰³ 見王昶，《金石萃編》（北京：中國書店，1985），卷 102，唐 62，〈顏魯公書朱巨川告身〉，頁 5 下。現存朱巨川告身乃大曆三年（768）徐浩書、朱巨川授鍾離縣令告身，現藏臺北故宮博物院。見《故宮歷代法書全集》二（臺北：國立故宮博物院，1976），頁 23-33。

¹⁰⁴ 《唐會要》，卷 71，「十二衛」，頁 1523。

衡量父祖原本的官職。換言之，父祖若本無相當官職，或根本無官，因子孫得贈，並不能反過來蔭其他子孫；而父祖原本就官高位崇者，若從子孫再贈，恰如錦上添花，可能擴大子孫用蔭資格。

贈官用蔭亦可適用於減免刑罰與復除賦役。唐律針對皇親、權貴、官僚及其親屬，制定了一套等級有序的減刑辦法。七品以上官員之期親、子孫得以用蔭上請、減刑、聽贖；〈名例律〉更特別說明贈官「與正官同」。¹⁰⁵用蔭免役，可見於唐〈賦役令〉，規定「諸文武職事官三品以上若郡王父祖兄弟子孫，五品以上及勳官三品以上有封者若國公父祖子孫，勳官二品若郡縣公侯伯子男父子，並免課役。」¹⁰⁶目前所見唐〈賦役令〉雖未見以贈官比照適用的條文，但不能排除存在的可能。肅宗至德二年（757），因朝廷軍用不充，允許百姓納錢得官勳邑號。宣諭使侍御史鄭叔清奏事，提到「應授職事官并勳階邑號及贈官等，有合蔭子孫者，如戶內兼蔭丁中三人以上免課役者，加一百千文，每加一丁中，累加三十千文。」¹⁰⁷從奏文脈絡推測，贈官應當也可視其官品具有復除親屬課役的資格。用贈官蔭以免役、減刑，是否適用於從子孫得贈者？從有限史料中難以得到確切的答案，在未有反證的情況下，暫時傾向肯定。

從用蔭規範觀之，贈官以比照正官或降一等的形式擁有庇蔭親屬的特權，因此就制度而言，在父祖獲得朝廷追贈後，期親、子孫可能也能獲得相當利益。然而就實際運作的層面來看，追贈先世與蔭親制度的關連，似乎不能過度放大。因為贈官用蔭未必適用所有從子孫得贈者，可能存在某些利益的排除；此外子孫得以追贈先世，不少是由於自身升遷為高級官僚，或立下特殊功績，其家族親屬可能早已享有門蔭，雖不排除因先世追贈進一步擴大用蔭資格，影響應當不會太大。就筆者目前所見之史料，尚未發現追贈先世連結用蔭之實例，各種討論追贈先世的論述，多將重點放在提升葬式等級、揚名顯親等面向，未見討論子孫受惠用蔭的問題。因此雖然贈官可以比照正官庇蔭子孫，但對私門而言，為先世追求更高的官爵，其主要動力應當還是出自揚名顯親、回報先人的孝道意識。

筆者於前面兩章已指出仕宦與事親之間具有結構性的緊張，士人離家宦遊，付出艱辛的代價，能夠及時在父母生前獻上利祿之養與珪組之榮的官員卻不多。士人官高祿豐之時，父母多半已逝。玄宗朝以後成為慣例的

¹⁰⁵ 唐律關於議、請、減、贖之規定，置於〈名例律〉第7至14條；贈官同於正官之補充，見第15條。參考劉俊文，《唐律疏議箋解》，卷2，〈名例〉，頁103-163。

¹⁰⁶ 參考李錦綉，〈唐賦役令復原研究〉，《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，頁466-467。

¹⁰⁷ 見杜佑，《通典》，卷11，〈食貨十一〉，頁244。

大赦追贈，遂成爲喪親官員企慕嚮往的對象。追贈制強調「萬石在前，累茵在側，慰心不及，非贈而何？」「不有追錫，何以達情？」¹⁰⁸反映人子透過追贈彌補孝養不及的遺憾。

第三節 國家提倡「以忠成孝」

人子求贈的心態不難理解。皇帝施恩也有其目的。筆者以爲賜予高級官員追贈榮親的資格，不但撫慰官員風樹寒泉之思，更進而利於創造新的孝道論述，凸顯盡忠足以成就孝行，消解忠孝之間可能存在的衝突。

中古時期的君臣關係籍由策名委質的儀式方得成立，爲人臣即是一種獻身。¹⁰⁹然而臣子若遭遇忠孝衝突，應該如何抉擇，在中古時期並沒有絕對的答案。學者指出魏晉南朝由於改朝換代頻繁，加上門閥制度的興盛，孝的道德位階凌駕於忠之上，鄉里清議最重孝悌，士人品德尤篤孝行，士大夫社會孝先於忠幾乎成爲公議。¹¹⁰隋唐上承北朝政教嚴切之傳統，南北復歸一統，君主權威更加鞏固，面對魏晉南北朝以來已然根深蒂固的重孝思想，統治者亦試圖藉由詮釋孝道來提倡忠節。¹¹¹

一、太宗、武后、玄宗的忠孝論

貞觀年間太宗親蒞國子學聽孔穎達講《孝經》，質疑曾子的行爲未足稱孝，以爲諸儒論孝皆未得聖人本意，特別訓諭群臣何謂孝道：

孝者，善事父母，自家刑國，忠於其君，戰陳勇，朋友信，揚名顯親，

¹⁰⁸ 見元稹，〈追封孔戣母韋氏等〉、〈追封李逢吉母王氏等〉，《元稹集》，卷 50，頁 545-546。

¹⁰⁹ 關於策名委質的內涵，參考甘懷真，〈中國中古時期「國家」的型態〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 207-258。

¹¹⁰ 參考唐長孺，〈魏晉南朝的君父先後論〉，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁 238-253。

¹¹¹ 陳弱水指出國家統治者以時代流行的觀念作為政治號召，本屬自然，這個號召不一定是「忠」，而提倡孝也不一定是對忠觀念的迴避。見陳弱水評，〈康樂著《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》〉，《新史學》8 卷 1 期（1997），頁 166。筆者以爲從這個角度恰可理解唐代君王詮釋孝道的意圖。

此之謂孝。具在經典，而論者多離其文，迴出事外，以此為教，勞而非法，何謂孝之道耶！¹¹²

太宗的說法大體脫胎於《孝經》、《禮記·祭義》等篇，確實是「具在經典」。對於孝行的定義雖包括「善事父母」，但更強調必須涵蓋以君臣為首的社會關係，包括忠於君、勇於戰、信於友等。以為國家用來教化臣民的孝道，必須能發揮更廣泛的政治、社會功能，而不只是教人如何侍奉父母。換言之，太宗認為真正的孝道實踐，不只屬於家庭的範疇，也是政治、社會的道德。

被視為武后御撰的《臣軌》，¹¹³在長壽二年（693）至神龍元年（705）成為貢舉人皆須研習之經典。¹¹⁴學者指出，貢舉制度下，能力取代家世成為新興官僚的特徵，官員認同和君臣倫理皆需要新的指導原理，《臣軌》的編纂由是順應而出。¹¹⁵其中〈同體章〉與〈至忠章〉闡述事君之道頻頻以事親相喻，更進一步提倡君臣同體、忠先於孝。所謂「同體」乃以頭首、心臟比喻君主，四支、耳目比喻人臣，君臣同屬一身，猶如生命共同體，共榮共存，休戚與共。君臣關係可與父子比擬，故「臣之事君猶子之事父」，子道可推為臣道，但「父子雖至親，猶未若君臣之同體」，將君臣關係置於父子關係之上。〈至忠章〉又強調「忠臣出於孝子之門」，只有「純孝」者才能立大忠。所謂「純孝」，指的是以「大義」修身、能知立行之本，而父母和家庭存在的根本，正在君與國，「親非君而不存」，「家非國而不立」，「欲尊其親，必先尊於君，欲安其家，必先安於國」，結論是官員應當「先其君而後其親，先其國而後其家」。¹¹⁶《臣軌》的論述策略是在肯定孝親作為人倫要義的基礎上，強調尊君、保國的優先性，因為親與家之安樂需要君與國的認可與保護，不能獨立存在；因此孝雖然是忠的基礎，但忠的位階本質上應高於孝。

¹¹² 見《舊唐書》，卷24，〈禮儀志四〉，頁917。

¹¹³ 《臣軌》於中華久佚，其撰作年代《唐會要》記為長壽二年，日本藏本書尾有「垂拱五年撰」五字。羅振玉以為則天自序稱「忝位坤元」，又稱「天皇明逾則哲」，又有「比者太子及王已撰脩身之訓」等語，撰作當在高宗咸亨五年之後、稱制之前。渡邊信一郎則引《資治通鑑》為據，指出《臣軌》等書應是上元元年至垂拱三年間，由劉禕之等文士編纂，而於垂拱元年因鸞味道左遷事件而刊行於世。見羅振玉（1866-1940）撰輯，《羅雪堂先生全集》（臺北：大通書局，1977）六編第六冊，《臣軌》附軌跋，頁2495-2498；渡邊信一郎，〈『臣軌』小論——唐代前半期の国家とイデオロギー〉，收入氏著《中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー》（東京：校倉書房，1994），頁298-300。

¹¹⁴ 見《舊唐書》，卷24，〈禮儀志四〉，頁918。

¹¹⁵ Denis Twitchett, "Chen gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian," *Asia Major* Vol. 16, No.1(2003), pp.33-109. 此文對於武則天下令編纂《臣軌》的政治、社會背景，《臣軌》的內容、評價皆有詳盡討論。

¹¹⁶ 見羅振玉撰輯，《羅雪堂先生全集》六編第六冊，《臣軌》，頁2448、2453。

漢代以來流行忠孝同質說：將父子、君臣理解為分立於家、國兩個領域的秩序，而家內的孝被視作人類最基本的道德感，政治世界的運作原理可以是家內秩序的同質延伸，故君臣關係可類比於父子關係，忠孝可以相通，士人可將家內習得的敬父之情，直接移情於君主；君臣關係的父子化，加強了忠的合理性，有利於型塑君臣關係的內涵。¹¹⁷漢代的「忠孝同質」說預設忠與孝性質相通而分屬於兩個領域，並未觸及忠孝先後的問題；學者認為《臣軌》的忠孝論結合《孝經》之「忠孝同質」，以及漢魏六朝以來已出現的「君臣同體」說，君臣、父子兩組關係置於「君臣同體」的脈絡並比，於是建構了君先於親、忠先於孝，家、國秩序統合於君主統治的理念。¹¹⁸然而以君主威權為後盾片面強加的思想，是否足以深入人心，令人存疑，而隨著武周政權的結束，《臣軌》作為必讀經典的地位也被革除，此書後來竟失傳於中華。¹¹⁹

玄宗的做法明顯不同，他將忠孝論依附於士人最熟悉的經典《孝經》，於開元十年（722）、天寶二年（743）兩度頒布《御注孝經》通行天下。¹²⁰第一次整理《孝經》的背景與當時今、古文《孝經》之爭有關，¹²¹第二次注《孝經》則更加凸顯玄宗的個人意圖，二注的序文提出「聖人知孝之可以教人也，故因嚴以教敬，因親以教愛，於是以順移忠之道昭矣，立身揚名之義彰矣。」頒布重注孝經詔也指出「移忠教敬，實在於《孝經》。」¹²²藉由《孝經》宣揚移忠之道的意圖十分清楚。然而皇帝利用《孝經》宣揚移孝作忠，自漢代以來莫不如此，玄宗以君言作注，更有統一思想的作用。序文提到，《孝經》著述「迹相祖述，殆且百家」，御注的詮釋則「至當歸一，精義無二」；¹²³藉由親自作注的機會，將新的忠孝關係融入其中。例如初注淡化原來鄭注對於君主的要求，而更強調對臣下的規範；二注將「忠」加入孝道與揚名顯親的連結，以「忠孝道著，乃能揚名榮親」，強調「忠」的重要，並強調「君臣同德」以強化君臣關係。¹²⁴天寶三年（744）

¹¹⁷ 參考尾形勇著、張鶴泉譯，《中國古代的「家」與國家》（長春：吉林文史出版社，1993），頁174-180；渡邊信一郎，〈孝經の國家論〉，收入氏著《中國古代國家の思想構造——專制國家とイデオロギー》，頁170-258；甘懷真，〈中國中古時期的君臣關係〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁259-311。

¹¹⁸ 參考渡邊信一郎，〈『臣軌』小論——唐代前半期の國家とイデオロギー〉，收入氏著《中國古代國家の思想構造——專制國家とイデオロギー》，頁300-308。

¹¹⁹ 《臣軌》於中土久佚，幸保存於日本，現今版本乃自日本傳回。見羅振玉撰輯，《羅雪堂先生全集》六編第六冊，《臣軌》附軌跋，頁2496。

¹²⁰ 見《唐會要》，卷36，〈修撰〉開元十年條，頁767。

¹²¹ 參考朱海，〈唐玄宗御注《孝經》考〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》20（2003），頁124-126。

¹²² 見唐玄宗，〈孝經序〉，收入《文苑英華》，卷737，頁3836上-3836下；《冊府元龜（校訂本）》，卷40，〈帝王部四十·文學〉，頁431。

¹²³ 見唐玄宗，〈孝經序〉，收入《文苑英華》，卷737，頁3836下。

¹²⁴ 參考朱海，〈唐玄宗《御注孝經》發微〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》19（2002），頁99-102。

玄宗進一步勅令推廣《御注孝經》：「自今已後，宜令天下家藏《孝經》一本，精勤教習；學校之中，倍加傳授，州縣官長明申勸課焉。」¹²⁵

除了意識型態的塑造，玄宗孝理天下的舉措更藉由追贈先世的施行得到突破。自漢代以來提倡孝道即成爲王朝重要的施政理念之一，旌表孝子、推行《孝經》，以孝德擇官取人，是政府標榜「以孝治天下」經常採取的做法。朝廷對於聞名鄉里的孝子，給予蠲免賦役的優待、旌表門閭之榮光、甚至授予官爵利祿；種種恩惠一方面獎勵人子行孝，爲百姓樹立榜樣，達到教化人倫的目的，另一方面表彰孝道亦凸顯統治者乃內蘊孝德之明主聖君，而孝子的存在，適足以作爲治道修明美好的明證。因此實踐孝順父母的行動者是人子，國家扮演的角色主要是宣傳者、評判者與獎勵者；換言之先有人子對父母踐履孝行，方才產生鄉里讚譽、進而獲得國家的褒揚恩賞。然而成熟於唐代的封贈先世制度，卻加強了皇帝在孝道實踐過程中扮演的角色。

追贈先世基本上是由官員獨佔的盡孝方式，可視爲「揚名顯親」理念的具體化與制度化。不論是於大赦場合依官職條件施行的封贈，或是士人因功因貴個別取得封贈先世的機會，官員在官僚體系中的職位與表現成爲取得追贈先世資格的關鍵；換言之，榮親必先盡忠。而官爵封贈既是皇帝賜予的恩典，官員難以獨自成就榮親之孝，皇恩成爲實現「揚名顯親」不可缺少的一環，皇帝在孝道實踐過程所扮演的角色也更形重要。追贈先世連結了官員爲人臣與爲人子的角色，加深私門對於皇恩的仰賴，並且在實施追贈的過程中，創造了忠孝並存、以忠成孝的論述空間。

二、追贈文本中的孝道論述

玄宗朝是大赦封贈成爲實例的關鍵時期，也是更有意識的建立封贈先世與孝道連結的階段。神龍元年的赦文內容並未闡釋封贈先世的意義，但是從玄宗朝的大赦封贈起，以助成孝道來獎勵臣子，經常成爲皇帝施恩延澤的理由。開元十七年（729）玄宗親謁五陵，皇帝與百官車隊浩浩蕩蕩巡遊陵園十五日，謁陵後更以大赦天下昭顯皇天眷顧大唐、李家後嗣昌盛，讓四海萬民皆知皇帝足爲孝行楷模，大赦推恩更使天下臣民共沾皇帝孝德。赦文的基調旨在強調皇帝的孝德，封贈官員先世也是其中一環，以

¹²⁵ 見《唐會要》，卷35，〈經籍〉天寶三載條，頁753。

爲「自古明王因心以待人，由己以施物，故休戚共而憂樂同也。」¹²⁶「俾夫群臣受榮，上延父母；先帝遺澤，下及幽冥。」¹²⁶皇帝以孝子自居，自己躬行孝道更推及群臣，幫助臣子行孝；官員榮延父母、澤流幽冥皆賴皇恩浩蕩。天寶七年（748）玄宗加尊號大赦，以爲「因親設教，式本於人倫；自葉流根，必逮於榮養」，賜予官員封贈父母之恩；¹²⁷天寶十三年（754）玄宗爲諸先帝加諡號，自己受徽號、大赦，赦文自謂「朕尊崇先諡，霜露增感，于以孝思，無忘錫類」，故有封贈之恩。¹²⁸

多數大赦封贈的背景是郊祀、即位、冊尊號等國家祀禮、慶典（見表 3-3），雖然與天子行孝未必直接連結，不過皇帝往往於赦文中藉由封贈先世來傳達宏揚孝道的理念。所謂「宏教愛之典，爰命推恩；念追遠之懷，用頒徽贈」；¹²⁹「推恩之令，所以申孝愛，褒贈之典，所以極哀華」。¹³⁰大赦追贈除了塑造皇帝行孝、重孝的形象，新的孝道論述也於其間蘊釀而成，爲國家盡忠即是爲父母盡孝的觀點呼之欲出。貞元九年（793）冬至南郊赦文曰：

立人之道，唯孝與忠。孝莫大于榮親，忠必先于竭節。唯爾師長卿校，洎乎方岳列藩，保義皇家，交修庶績。竭節之效，既昭乃誠；榮親之恩，宜洽國典。¹³¹

赦文指出孝與忠是做人最重要的德性，孝行莫大於榮耀雙親，盡忠則必先竭力盡誠。由於官員能戮力王事、忠誠昭著，因此皇帝不吝施恩封贈先世，成就官員榮親之孝。換言之，封贈先世是以官員盡忠爲前提，榮親之孝是國家賜予忠臣的恩賞。學者指出大赦的禮儀在公眾面前展示，讓人民得以看到，也實質上分沾人君雨露，具有極佳的宣示效果。¹³²可以想見當赦文發布天下，在帝國的各個角落鄭重宣告，這些得以封贈父母的官員，頓時成爲既忠且孝的榜樣，而施赦的皇帝無疑是具備孝德、助人行孝的明主聖君。

決定追贈先世的官員名單之後，接下來便須一一頒下封贈制書。制書的內容多凸顯皇帝孝治天下的理念，並將官員輔佐王事推功於父母教子有方，惋惜父母名位不稱、人子盡孝不及，皇帝特施恩澤以助人行孝云云。

¹²⁶ 見《唐大詔令集》，卷 77，〈謁五陵赦〉，頁 397-398。

¹²⁷ 見《唐大詔令集》，卷 9，〈天寶七載冊尊號赦〉，頁 49。

¹²⁸ 見《唐大詔令集》，卷 9，〈天寶十三載冊尊號赦〉，頁 51。

¹²⁹ 見《唐大詔令集》，卷 70，〈寶歷元年正月南郊赦〉，頁 360。

¹³⁰ 見《文苑英華》，卷 428，頁 2170 上-2170 下。

¹³¹ 見《唐大詔令集》，卷 70，頁 356。

¹³² 參考陳俊強，《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》，頁 143。

公文內容雖然是典型的官樣文章，但也正因如此，最能代表官方的意識型態。

官員的父母被形容為「積慶洋溢，誕茲休胤」，¹³³「嗣生大賢，為朕良弼」，¹³⁴既有生育賢子良胤之德，子能顯貴，「歿而有知，能不望顯揚於地下？」¹³⁵官員們「資父事君，移忠自孝」，¹³⁶身擁高官厚爵卻有不逮事親之哀，「有地千里，有祿萬鍾，頤指氣使，無不隨順，所不足者，其惟風樹寒泉之思」¹³⁷；皇帝憐憫臣下，思弘大孝，「錫類之恩，宜洽於泉壤」，¹³⁸「揚名之孝，與汝成之！」¹³⁹贈以官爵不僅「光前慰後」，更使來者可追，使天下父母，「庶幾乎善統其家，慈訓其子，厚人倫而美教化也。」¹⁴⁰故追贈一事，酬父母教子之功、成官員榮親之孝、教化萬民父慈子孝，一舉三得。孝行不再是由人子單獨完成，更有待皇帝垂憐施恩，制書明言「必待我哀榮之恩，方成爾始終之孝。」¹⁴¹皇帝成為官員踐履孝道的重要扶助者。

封贈制書將人子為國盡忠歸善於父母教養，而將孝行之成就歸美於皇帝恩德。在此機制中，國與家以教忠行孝互換，取得和諧；忠與孝的關連更為完備，「移孝作忠」立基於忠孝同質的屬性，「以忠成孝」則立基於封贈先世、父由子貴。雖然孝道實踐不僅只是揚名顯親，揚名顯親的方式不只有追贈先世，但官方封贈制度的運作，勢必引導士人階層介慕嚮往，喪親官員想要回報父母恩德愈須仰賴皇恩。藉由封贈榮親的施行，國家官員與起於閭里的孝子，在孝道實踐上的層次殊分也更加凸顯。王維在為人撰寫的神道碑中，盛讚追贈先世一事乃「皇帝命之、太史書之，報昊天之恩，曾舉世未有。豈與夫手樹行檟、躬廬長松、負土成墳、傭身以葬，匹夫之孝，同年而語哉！」¹⁴²主張官員追贈先世的價值遠勝於庶民躬身戮力葬親。

¹³³ 《唐代墓誌彙編》，神龍 030，頁 1062。

¹³⁴ 李希泌主編，毛華軒等編，《唐大詔令集補編》（上海：上海古籍出版社，2003），卷 17，〈贈楊國忠父詢武部尚書鄭國公母張氏鄭國夫人制〉，頁 734。

¹³⁵ 元稹，〈贈韓愈等父制〉，《元稹集》，卷 50，頁 544。

¹³⁶ 白居易，〈柳公綽父子溫贈尚書右僕射、竇倓父叔向贈工部尚書、薛伯高父懌贈尚書司封郎中、元宗簡父鋸贈尚書刑部侍郎、皇甫鏞父愉贈尚書右僕射、韋文恪父漸贈太子少保、王正雅父翊贈太子太師、范季睦父彥贈禮部郎中，八人亡父同制〉，《白居易集》，卷 49，頁 1034-1035。

¹³⁷ 元稹，〈追封李遜母崔氏博陵郡太君〉，《元稹集》，卷 50，頁 546-547。

¹³⁸ 《唐代墓誌彙編》，神龍 030，頁 1062。

¹³⁹ 白居易，〈楊造等亡母追贈太君制〉，《白居易集》，卷 51，頁 1072。

¹⁴⁰ 白居易，〈鄭餘慶、楊同懸等十人亡母追郡國夫人制〉，《白居易集》，卷 48，頁 1016。

¹⁴¹ 白居易，〈鄭綱烏重允馬總劉悟李佑田布薛平等亡母追封國郡太夫人制〉，《白居易集》，卷 50，頁 1054-1055。

¹⁴² 見王維撰，陳鐵民校注，《王維集校注》，卷 8，〈故右豹韜衛長史賜丹州刺史任君神道碑

榮親恩典已經賜下，臣子必須上表申述感激之情。各別追贈雖然可能起於不同情境，且謝恩表也不乏由人代寫，但這類表文所呈現的內容與情感卻十分一致，雖然內容多少蘊含公文形式與文學修辭的成分，卻也反映官人們對於封贈先世一事「應該」如何感受與評價，有一類同的詮釋框架存在。

謝表描述臣子接到追贈先世制書時，引發的情緒多為「感奉酸咽」、「涕咽無措」、「悲喜交心」，¹⁴³這些詞語傳達臣子面對追贈之榮，心中混合著父母已逝的悲哀、得以報答父母的欣慰，以及對皇上仁慈推恩之感激。表文中極力凸顯獲得封贈對於回報父母的意義，將顯榮父母，視作人子最重要的生命目標，而以「志願俱畢」、「今日殺身，此生分足」、「沒地有辭，終天無恨」等激昂的文辭，強調得償報親之願，此生足矣。¹⁴⁴當官員宣告自己子道已畢，餘生所須回報的便是助已成孝的君主，於是向皇帝再三重申「畢命思報」、「餘生萬死，豈答元造」、「既申報養之懷，載竭移忠之孝」，¹⁴⁵拳拳赤心，誓報皇帝助成孝行之恩；而既然孝行待皇恩成就，為皇帝「覆族殞身，孰云非孝！」¹⁴⁶字裏行間愈是欣慰於得以回報父母，愈是感激皇帝大恩。皇帝接到謝表後，則又下批答詔，再次肯定臣子忠節昭著，宜有顯親之榮，皇帝不吝加恩云云。學者指出「恩義感」是六朝君臣關係的重要性質，君臣之間的共事之情，以及施恩與報恩的互換，影響君臣關係的內涵。¹⁴⁷唐代的官僚體制已不容許官員間以恩義締結「二重君主」，¹⁴⁸「恩義」也不能越過「名分」影響君臣關係，但君臣間的互動，似乎仍重視恩義的交流。魏徵強調「君使臣以禮，臣事君以忠」，「君之待臣，義不可薄」；¹⁴⁹臣子事君之忠來自君主以恩禮相接，而非理所當然。從封贈官員先世一事，更能深刻的觀察君臣之間恩義的交換。

皇帝承認官員的人子身分與責任，運用皇權成就私門倫理，解決官員

并序》，頁 666。

¹⁴³ 見權德輿，〈謝追贈表〉，《權德輿詩文集》，卷 46，頁 703-704；韓翃，〈謝追贈父官表〉；張正甫，〈代路中丞謝先人贈官表〉，收入《文苑英華》，卷 597，頁 3096 上、3097 上-3097 下。

¹⁴⁴ 見常兗，〈謝贈官表〉；韓翃，〈謝贈母官表〉，收入《文苑英華》，卷 597，頁 3095 上、3096 下。

¹⁴⁵ 見韓翃〈謝追贈父官表〉、〈謝贈母官表〉、〈謝追贈父表〉，收入《文苑英華》，卷 597，頁 3096 上-3096 下。

¹⁴⁶ 良士，〈代韋令公謝先人贈官表〉，收入《文苑英華》，卷 597，頁 3097 上。

¹⁴⁷ 參考甘懷真，〈中國中古時期的君臣關係〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 285-291。

¹⁴⁸ 關於漢魏六朝的「二重君主觀」，可參考錢穆，《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1980），頁 163。

¹⁴⁹ 見〔唐〕吳兢撰、謝保成集校，《貞觀政要集校》（北京：中華書局，2003）卷 10，279 條，頁 539。

的道德焦慮，而受恩者不只是官員個人，更包括以父母為代表的私家；因此藉由皇恩助成孝行，也將私家納入以皇帝為中心的政治秩序，官員必須代表先人回報君恩。追贈先世作為官方主導的追孝制度，雖然充滿了孝道的語言，其本質其實更偏向於鼓勵臣子的忠節，中晚唐士人已明白指出：「極顯親之榮錫，教忠也。」¹⁵⁰對於皇帝而言，助成榮親之孝可以激勵臣子盡忠；對於士人來說，透過追贈先世可以將仕宦成就轉化為孝道實踐。追贈先世為盡忠與行孝之間的互動，提供了另一種可能。

結 語

兩漢所見封贈先世，乃是專屬帝后家族的特殊榮寵，封贈官員先世自三國以降零星可見，僅有少數功勞崇隆的重臣可分享這份原屬帝室的殊恩。北魏開始出現轉折，對於名爵制度的運用，隱約可見胡漢文化的碰撞、折衝，醞釀出新的政治文化。君主視名爵為統治者的「恩賜」，不受漢族王朝傳統的束縛，針對寵貴功臣頻頻賜予先世封贈。唐初承襲北朝作風，進而自中宗開始，於大赦場合依照官員的官職與品階追贈其父母甚至祖父母；玄宗在位期間至少實行四次赦贈，並以助成孝道為皇帝施恩延澤的理由，此後封贈先世成為大赦推恩慣例性的內容之一，已不是某位帝王或特殊事件的偶然措施，而由於追贈對象，甚至追贈品級，在赦文中被明確規範，也促成封贈官員先世與官僚體制結合，成為依據官品職位客觀操作的制度。

唐代大赦封贈官員先世的資格，隨著職官制度、政治權力的變化而調整，敏銳的反應唐代政治局勢的發展。安史之亂以前，封贈資格主要限以職事官，職事品與散階屢屢作為限定封贈資格的條件；尤其多限定於內外文武三品以上，或五品以上清官、京官，反映前期清官相較於濁官，京官相較於外官，更受優遇。安史之亂以後逐漸以直述官職取代品階，常見的名單包括宰相、使相（節度使帶平章事）、常參官、各類使職、地方長官。外官地位明顯提升，穆宗以後，使相封贈先世的層級皆與朝中宰相並列，備受榮寵；各種地方使職陸續躍上封贈資格榜，品階的限定幾乎消失。此外，以「常參」為資格，將皇帝側近官員也納入受恩對象，似乎有意凸顯

¹⁵⁰ 牛僧孺，〈崔相國羣家廟碑〉，收入《全唐文》，卷 682，頁 6977 上。

皇帝個人與官員的關係。封贈內容亦有顯著變化。中宗時期只及於亡父，玄宗時期方父母並舉；穆宗以降始確立宰相與使相固定追贈二代。敕文規定追贈的等級基本上與兒子的官品與官職對應，然而若一贈再贈，先世的授封品級很容易超越與子孫品階、官職的對應，取得較人子更高的官封；穆宗以後，宰相、使相之先世皆獲得允許累贈的保障。簡言之，官員是否有幸成為榮寵的對象，必須考量其官職於官僚體制中的地位，以及與皇帝親近的程度。而安史之亂後中央統治力的弱化，也使得後期封贈資格較前期放寬許多，封贈內容亦較前期更加優渥；不穩定的政局與中央權威的漸衰，促使皇帝更需要廣泛施恩以籠絡內外官員。

封贈先世成為官員獨有的盡孝方式，可視為「揚名顯親」理念的具體化與制度化；國家官員與鄉里庶民在孝道實踐上的層次殊分更加凸顯。制度的運作對於倫理道德的實踐，產生引導與強化作用，喪親官員將追贈官封視作重要的孝道實踐，人子於父母生前未能及時盡孝的遺憾，透過追贈榮親得到心理的補償。然而伴隨追贈而來的身分提升，在以官制品階分配權利的政治體系中也取得相應的優遇，使得抽象的榮譽不但可以透過制度的運作具體呈現，並且進一步帶來實質利益。對於死者而言，能夠表現榮寵者莫過於喪葬儀式的提升；贈官通常超過死者原有的官位品階，唐令允許依據死者的贈官來進行葬儀，等於提高死者的喪葬待遇。皇帝可能主動在官員安葬父母之際賜予追贈，榮寵官員家庭的意味特別濃厚；追贈既可提升葬事等級，家有葬事之際亦不乏有官員主動向皇帝請求追贈。

唐代規定神道碑的樹立資格與形制，必須依據官品，從而與追贈官建立密切的連結。子孫在先世獲得追贈殊榮之後，往往藉由墓域建物的擴建升級，尤其是在墓前樹立神道碑碣，具體呈現顯親之榮。由碑文承載的訊息，可以看到追贈一事強化家族世代間榮辱一體的意識，並足以向世人證成父祖之賢德、子孫之忠孝；而得贈後樹立神道碑、修建墳塋，是將追贈榮耀具體呈現於鄉里地域、建立家族在地方上的特殊地位，並將家族人物之德孝事跡流傳於世的有效方式。相較與南北朝士人仰賴父祖建立之門第取得政治、社會地位，唐代官員則將自身官位推及父祖獲得官銜；家族地位與光榮不再只是由上而下的傳承，也可以是由下而上的建構。這樣的變化呼應著官僚體制的成熟，以及世族逐漸消融、庶民逐漸興起的趨勢。

追贈先世連結了官員為人臣與為人子的角色，揚名顯親的實踐，可以落實於憑藉官職、功勳取得皇帝施恩追贈先世，並以樹立神道碑的形式，建立並傳揚家族光榮。然而實踐榮親之孝可能是相當漫長的過程，必須在官僚體制中升遷到相當官階以上，或在重要職位上有所作為以後，才有機

會實現。因此官人的孝道實踐與仕宦發展可以是一體兩面，仕宦的成功一併帶來榮親之孝實現的機會。原本宦遊遷轉的過程中，可能遭遇事親與仕宦難以兼顧的困境，或是士人來不及在父母生前盡到甘旨奉養與官爵之榮，皇帝施恩賜予的追贈之禮，帶來彌補孝行的機會，遂成為喪親官員企慕嚮往的對象。

人子求贈的心態不難理解，皇帝施恩也有其目的。唐代上承北朝政教嚴切之傳統，帝國復歸一統，君主權威更加鞏固，面對魏晉南北朝以來已然根深蒂固的重孝思想，統治者往往試圖藉由詮釋孝道來提倡忠節，而追贈先世的施行更為忠孝互動帶來突破。自漢代以來旌表孝子、推行《孝經》，以孝德擇官取人，是政府標榜「孝治天下」經常採取的做法。對父母盡孝的實踐主體理應是人子，國家扮演的角色往往是宣傳者、評判者與獎勵者；換言之，先有人子對父母踐履孝行，方才產生鄉里讚譽、進而獲得國家的褒揚恩賞。然而追贈先世，卻擴大皇帝在孝道實踐過中扮演的角色，官爵封贈既是皇帝賜予的恩典，官員難以獨自成就榮親之孝，皇恩成為實現「揚名顯親」不可缺少的一環，強化皇帝介入私門倫理的主動性，更加深私門對於皇恩的仰賴。從大赦文、封贈制書、謝恩表到答詔，封贈文書下行上呈，你來我往，構築了彰顯皇帝孝治天下、人子以榮親為大孝、盡忠可以成就孝行的論述，為忠孝關係注入新的面向。

皇帝幫助官員行孝，也意味皇帝承認官員的人子身分與責任，運用皇權化解官員的道德焦慮，成就私門孝親倫理。而藉由皇恩助成孝行，受恩者不只是官員個人，更包括以先世為代表的私家也一起納入以皇帝為中心的政治秩序；皇帝有恩於先人，官員必須代表先人與私家回報君恩，家與國的關係更加緊密。唐代以降直到清末，追贈官員先世持續施行不輟，官員的孝道實踐，私門的光榮地位皆可仰賴皇恩成就。期待子孫為父祖掙得官封，似乎在往後的時代更成為普遍的意識。人類學家許烺光在 1940 年代於雲南邊境的喜洲鎮進行田野調查，在考察墓地時，提到當時墓碑中間通常刻著死者的封號、姓名、性別和年齡，如果死者生前並未受封，男性的墓碑可能刻上「皇清待贈逸士」，表示死者期待大清皇帝賜封。¹⁵¹若與追贈先世的施行相連結，賜封的期待正是寄託於子孫將來。對於先人而言，人生的不朽，不論是生命傳承或是顯揚名聲，皆可以期待透過子孫來實現。

¹⁵¹ 見許烺光撰，徐隆德、王芄合譯，《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格與社會流動》（臺北：南天書局，2001），頁 39。原名 *Under the Ancestor's Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in Village China*. (New York: Columbia University Press, 1948)，中譯本據 New York: Doubleday, 1967 再版本。

表 3-1：北朝追贈官員先世表

正史以外資料出處：

- 1、彙編＝趙超著，《漢魏南北朝墓誌彙編》（天津：天津古籍出版社，1992）。
- 2、疏證＝羅新、葉煒著，《新出魏晉南北朝墓誌疏證》（北京：中華書局，2005）。

| 編號 | 帝王/年號 | 追贈對象 | 子之事蹟/追贈事由 | 所贈官爵 | 出處書/卷 |
|----|-----------------|-------|---|---------------------------|---------|
| 1 | 北魏明元帝永興元年（409） | 王洛兒父 | 帝於東宮時，洛兒任帳下侍從，服勤左右，忠謹恭順。元紹反亂，洛兒連絡、護衛有功，帝登基後，賜洛兒爵新息公，加直意將軍，並追贈其父。 | 列侯 | 魏書 34 |
| 2 | 明元帝永興 2 年（410） | 奚斤父 | 章武民劉牙聚黨為亂，斤討平之。詔以斤世忠孝，追贈其父。 | 長寧子 | 魏書 3、29 |
| 3 | 太武帝（423-452 在位） | 寇謙之父母 | 謙之有道術，世祖敬重之，故追贈其父，賜命服，詔秦雍二州為立碑於墓。又追贈謙之母，及宗從追贈太守、縣令、侯、子、男者十六人，其臨民者七郡、五縣。 | 父安西將軍、秦州刺史、馮翊公，諡曰哀公；母馮翊夫人 | 魏書 42 |
| 4 | 太武帝 | 孫小父 | 小受宮刑，內侍東宮，每從征伐，屢有戰功，多獲賞賜。欲改葬其父，為父請贈諡。 | 振威將軍、秦州刺史、石安縣子，諡曰戴 | 魏書 94 |
| 5 | 文成帝興安元年（452） | 李訢母 | 文成帝即位，訢曾授帝經義，以舊恩親寵，遷儀曹尚書，領中祕書，賜爵扶風公，加安東將軍。訢生母賤，帝詔追贈其母。 | 容城君 | 魏書 46 |
| 6 | 文成帝（452-465 在位） | 張宗之父 | 宗之受宮刑入宮，以忠厚謹慎受寵信，貴幸後，帝追贈其父 | 平南將軍、洛州刺史、鞏縣侯，諡曰貞 | 魏書 94 |
| 7 | 獻文帝興初（約 467） | 李敷父 | 李順得罪太武帝，被誅。文成帝時，子敷等貴寵，帝追贈李順及其妻。 | 父侍中、鎮西大將軍、太尉公、高平王，諡曰宣 | 魏書 36 |

| | | | | | |
|----|-------------------|-------|--|-------------------------------------|-------|
| | | 母 | | 王；母孝妃 | |
| 8 | 不詳 | 高閭父 | 閭博綜經史、文章富麗，獻文帝、文明太后、孝文帝重之。及貴，追贈其父。 | 寧朔將軍、幽州刺史、固安貞子 | 魏書 54 |
| 9 | 文明太后臨朝 | 王遇父 | 遇受宮刑，為文明太后所寵。父守貴，為郡功曹，卒。遇既貴，詔追贈。 | 安西將軍、秦州刺史、澄城公 | 魏書 94 |
| 10 | 孝文帝初年 | 樓毅父 | 毅貴，追贈其父。 | 安東將軍、冀州刺史、陽平公，諡曰定 | 魏書 30 |
| 11 | 孝文帝太和年間（約482-490） | 王叡父母 | 文明太后臨朝，叡因緣見幸，內參機密，外豫政事，愛寵日隆。叡薨後，重贈叡父並追策叡母，立碑於墓左。父子並葬城東，相去里餘，遷洛後，更徙葬太原晉陽。 | 侍中、征西將軍、左光祿大夫、儀同三司、武威王，諡曰定；追策叡母賈氏為妃 | 魏書 93 |
| 12 | 孝文帝太和12年（488） | 抱嶷父 | 抱嶷沒入宮中為宦官，以忠謹抗直受寵於文明太后。太后乃徵其父睹生，拜太中大夫；睹生卒，追贈。 | 贈秦州刺史，諡曰靖。 | 魏書 94 |
| 13 | 宣武帝（499-515在位） | 趙脩父 | 脩本給事東宮，為白衣左右。世宗踐阼，愛遇日隆。脩貴，追贈其父威烈將軍、本郡太守，及葬，復贈龍驤將軍、定州刺史。 | 威烈將軍、本郡太守；復贈龍驤將軍、定州刺史。 | 魏書 93 |
| 14 | 孝明帝 | 酈暉父 | 以功賞魏昌縣開國子，邑三百戶。暉在軍，啓求減身官爵為父請贈。 | 詔贈夔征虜將軍、安州刺史 | 魏書 42 |
| 15 | 孝莊帝（528-530在位） | 爾朱榮父祖 | 爾朱榮縱兵入洛陽，靈太后、王公貴臣等死者數千，立孝莊帝。 | 父贈假黃鉞、侍中、太師、相國、西河郡王；祖太師、司徒公、錄尚書事 | 魏書 74 |
| 16 | 孝莊帝（528-530在位） | 元天穆父 | 天穆為爾朱榮腹心。莊帝即位，特除太尉、封上黨王，徵赴京師。詔贈父。 | 司空 | 魏書 14 |
| 17 | 孝莊帝永安中 | 朱瑞 | 瑞為爾朱榮所親任，善處朝廷之間，莊帝亦見重。瑞貴達，追贈父、祖。 | 父使持節、冠軍將軍、恒州刺 | 魏書 80 |

| | | | | | |
|----|----------------------|-------|---|-------------------------------------|--------|
| | (529) | 父祖 | | 史；祖平東將軍、齊州刺史 | |
| 18 | 孝莊帝永安2年 (529) | 劉靈助父 | 靈助好陰陽問卜，事爾朱榮。北魏末年反亂迭起，靈助隨軍助攻，卜筮屢中，河內平定，因功進爵，詔贈其父。 | 幽州刺史 | 魏書 91 |
| 19 | 節閔帝普泰元年 (531) | 爾朱世隆父 | 世隆兄弟群從各擁強兵，掌握朝政，廢前廢帝，改立節閔帝。帝追贈其父。 | 使持節、侍中、相國、錄尚書事、都督定相齊濟五州諸軍事、大司馬、定州刺史 | 魏書 75 |
| 20 | 節閔帝普泰初 (531) | 竇瑗父 | 爾朱世隆欲廢前廢帝，遣瑗奏廢之，由是除征南將軍、金紫光祿大夫。瑗父早卒。普泰初，瑗啓以身階級爲父請贈。 | 詔贈征虜將軍、平州刺史 | 魏書 88 |
| 21 | 節閔帝普泰年間 (531-532) | 樊子鵠父 | 子鵠爲爾朱榮親信，既貴顯，追贈其父。 | 征虜將軍、荊州刺史 | 魏書 80 |
| 22 | 節閔帝普泰年間 | 斛斯椿父 | 爾朱世隆立節閔帝，椿以定策功，拜侍中、驃騎大將軍、儀同三司、京畿北面大都督，改封城陽郡開國公，尋加開府。時椿父敦先在秀容，忽有傳敦死問，椿請減己階以贈之。 尋知其父猶在，詔復椿官。 | 自襄威將軍超贈車騎將軍、恒州刺史 仍除其父爲車騎將軍、揚州刺史 | 魏書 80 |
| 23 | 不詳 | 竇泰父 | 泰善騎射，有勇略。歸爾朱榮，又隨高歡，娶高歡妻妹。泰貴，追贈其父。 | 司徒 | 北齊書 15 |
| 24 | 不詳 | 婁昭父 | 昭有大度深謀，姊妻高歡，歡甚重之。昭父未仕而卒，昭貴，魏朝追贈之。 | 司徒 | 北齊書 15 |
| 25 | 不詳 | 高隆之父 | 隆之跟隨高歡，有參議之功，高歡引爲從弟。隆之貴，魏朝詔贈其父。 | 司徒公、雍州刺史 | 北齊書 18 |
| 2 | 東魏孝靜 | 斛 | 金善騎射，歸爾朱榮，後跟隨高歡，滅爾朱 | 司空公 | 北齊書 |

| | | | | | |
|----|----------------|-------|---|--|------------------------|
| 6 | 帝天平年間(534-537) | 律金父 | 兆。天平中，詔贈其父 | | 17 |
| 27 | 孝靜帝 | 陳元康父 | 元康頗涉文史，機敏有幹用。受高歡親任，內掌機密。元康貴，詔贈其父。 | 冀州刺史，諡曰貞 | 北齊書 24 |
| 28 | 北齊 | 元文遙父 | 文遙歷事文宣、孝昭、武成，明達世務。天統二年(566)，賜姓高氏，籍屬宗正。文遙貴，追贈其父。 | 特進、開府儀同三司、中書監，諡曰孝 | 北齊書 38 |
| 29 | 後主天統3年(567) | 高勸父母 | 孝昭臨崩，詔勸顧命，迎武成帝於鄴，屢建功勳。天統中，追贈其父母。 | 父假黃鉞、左丞相、太師、錄尚書事、冀州刺史，趙郡王；母趙郡王妃，諡曰貞昭，華陽長公主如故 | 北齊書 13 |
| 30 | 後主武平元年(570) | 暴顯父 | 顯善於騎射，屢建功勳。皇建元年，封樂安郡開國公，天統元年(565)封定陽王，四年(568)卒。武平元年重贈其父並遷葬鄴城西。墓誌有「枝茂本大，子貴父榮」等語。 | 開府儀同三司、尚書左僕射、使持節都督齊雲二州諸軍事、雲州刺史，諡曰恭懿公 | 北齊書 41 彙編 442 |
| 31 | 後主武平初 | 鮮于世榮父 | 世榮沉敏有器幹，屢有功勳。詔贈其父。 | 儀同三司、祠部尚書、朔州刺史 | 北齊書 41 |
| 32 | 後主武平初 | 慕容儼父 | 儼工騎射，戰功卓著。天統五年(569)進爵義安王。武平初追贈其父。 | 開府儀同三司、尚書左僕射、持節、都督滄恒二州軍事、恒州刺史 | 北齊書 20 |
| 33 | 後主武平中(573) | 宋士 | 士素沉密少言，有才識，趙彥深引入內省，參典機密，近二十年。父卒初贈瓜州刺史， | 儀同三司，諡曰貞惠 | 北齊書 47 |

| | | | | | |
|--------|---------------------------------------|-------|---|------------------------|----------------------------|
| | | 素父 | 武平中，以士素久典機密，重贈。 | | |
| 3 4 | 後主武平 7年(576) | 趙彥深父母 | 彥深歷事高歡父子，忠謹恭慎，孝昭帝禮遇尤重。早喪父，及貴，朝廷追贈其父。母累封清河郡君、平原郡長君、拜宜陽國太妃，諡曰貞穆。卒有贈諡。 | 父司空；母女侍中、宜陽國太妃，諡曰貞穆 | 北齊書 38 彙編 473-475 |
| 3 5 | 西魏文帝 大統中 (約542) | 劉亮父 | 亮以勇敢見知，為當時名將。以著勳，追贈其父。 | 車騎大將軍、儀同三司、恆州刺史 | 周書 17 |
| 3 6 | 約文帝大 統10年 (544) | 楊擲 | 楊擲有謀略，屢建功勳。久從軍役，未及葬父，邙山之戰結束後，表請還葬。朝廷詔贈其父母，並給儀衛，州里榮之。 | 父車騎大將軍、儀同三司、晉州刺史；母夏陽縣君 | 周書 34 |
| 3 7 | 文帝大統 10年 (544) / 北周武帝 保定中 | 楊忠父母 | 邙山之戰後，忠除大都督，進車騎大將軍、儀同三司、散騎常侍。追封其母。保定中，以忠勳，追贈其父 | 父柱國大將軍，少保、興城郡公；母北海郡君 | 周書 19 |
| 3 8 | 文帝大統 年間 | 韋祐父 | 以祐著勳，追贈其父。 | 秦州刺史 | 周書 43 |
| 3 9 | 約文帝大 統14年 (548) | 獨孤信父母 | 信隨孝武西遷，屢建大功。父母妻子陷東魏。有自東魏來者，告其母凶問，信發喪行服，請終禮制，朝廷不許。於是追贈信父、追封信母。 | 父司空公；母常山郡君 | 周書 16 |
| 4 0 | 文帝大統 16年 (550) | 韋彪母 | 大統十五年十一月十九日母卒，次年正月追封，二月與父合葬。彪時官車騎將軍、廷尉卿、陰槃縣開國男、頻陽縣開國侯。 | 澄城郡君 | 疏證 234-235 |
| 4 1 | 文帝大統 末(約 550) | 李賢父 | 賢少從戎旅，屢建戰功，甚受宇文泰親任。父早卒，以賢兄弟著勳，追贈。 | 涇原東秦三州刺史、司空 | 周書 25 |
| 4 2 | 恭帝2年 (555) | 陳忻父 | 忻驍勇，屢建功勳，賜姓尉遲氏，追贈其父祖。 | 祖儀同三司、齊州刺史；父儀同三司、 | 周書 43 |

| | | | | | |
|--------|----------------------|------------------|---|-----------------------------|-------|
| | | 祖 | | 徐州刺史 | |
| 4 3 | 西魏北周 | 史 寧 父 | 大統二年(536),自梁歸西魏。及寧著勳,追贈其父。 | 散騎常侍、征西 大將軍、涼州刺 史,謚曰貞 | 周書 28 |
| 4 4 | 西魏北周 | 馮 遷 父 | 遷從宇文泰征戰有功。後為宇文護所親信。及遷官達,追贈其父。 | 儀同三司、陝州 刺史 | 周書 11 |
| 4 5 | 西魏北周 | 王 雄 父 | 以雄著勳,追贈其父。 | 柱國大將軍 、少傅、安康郡 公 | 周書 19 |
| 4 6 | 西魏北周 | 辛 威 父 | 威慷慨有志略,功勳卓著,賜姓普屯氏。追贈其父。 | 大將軍、涼甘等 五州刺史 | 周書 27 |
| 4 7 | 西魏北周 | 竇 熾 父 | 熾事親孝,奉諸兄以悌順聞。朝廷以熾著勳,追贈其父。 | 少保、柱國大將 軍、建昌公 | 周書 30 |
| 4 8 | 西魏北周 | 竇 毅 父 | 毅深沉有器度,事親以孝聞。父岳(竇熾兄),早卒。及毅著勳,追贈。 | 大將軍、冀州刺 史 | 周書 30 |
| 4 9 | 北周明帝 武成初 (557) | 豆 盧 寧 父 | 以寧著勳,追贈其父。 | 柱國大將軍 、少保、涪陵郡 公 | 周書 19 |
| 5 0 | 武帝保定 2年(562) | 賀 蘭 祥 父 | 祥十一而孤,特為其舅宇文泰所愛。與宇文護中表,少相親愛,軍國之事,護皆與祥謀。保定二年薨,贈使持節、太師、同岐等十二州諸軍事、同州刺史。並追贈父。 | 太傅、柱國、常 山郡公 | 周書 20 |
| 5 1 | 武帝保定 2年 | 于 謹 父 | 謹善於事上,竭其智能,弼諧帝室,朝廷凡有軍國之務,多與謹決之,於功臣中特見委信,始終如一。保定二年,謹以年老,上表乞骸骨,詔不許。同年,以著勳,追贈其父。 | 使持節、柱國大 將軍、太保、建 平郡公 | 周書 15 |
| 5 2 | 武帝保定 中(563) | 宇 文 貴 父 | 以貴著勳,追贈其父 | 柱國大將軍 、少傅、夏州刺 史、安平郡公 | 周書 19 |
| 5 3 | 北周/隋 | 李 穆 | 父文保,早卒,及穆貴,追贈。 | 司空 | 隋書 37 |

| | | 父 | | | |
|--------|---------------------|------------------|--|-------------------------|------------------------|
| 5 4 | 隋文帝開 皇初 (581) | 鄭 譯 父 兄 | 隋文帝受禪，譯有翊贊功。以上柱國公歸第，賞賜豐厚。進二子爵、追贈其父及亡兄二人。 | 父大將軍、徐兗等六州刺史，改謚文；二兄皆贈刺史 | 周書 35 隋書 38 |
| 5 5 | 文帝開皇 初 | 高 穎 父 | 穎為文帝心膂，文帝受禪，拜尚書左僕射，兼納言，進封渤海郡公，朝臣莫與為比。穎貴，追贈其父。(開皇元年丁母憂) | 禮部尚書、渤海公 | 隋書 41 |
| 5 6 | 文帝開皇 初 | 蘇 威 父 | 文帝受禪，徵拜威太子少保。追贈其父爵，以威襲焉。 | 邳國公，邑三千戶 | 隋書 41 |
| 5 7 | 文帝開皇 5年(585) | 李 德 林 父 | 奉勅撰錄文帝作相時文翰，勒成五卷，並序其事。文帝讀訖大悅。二度追贈其父，以榮德林，並令德林襲爵。 | 一贈恒州刺史；復贈定州刺史、安平縣公，謚曰孝 | 隋書 42 疏證 374-375 |
| 5 8 | 隋 | 楊 汪 父 | 汪專精《左氏傳》，通《三禮》，明習法令，果於剖斷。汪貴，追贈其父。 | 平鄉縣公 | 隋書 56 |

表 3-2：唐代大赦封贈官員先世表

資料出處：

詔＝（宋）宋敏求編，《唐大詔令集》（上海：學林出版社，1992）

冊＝（宋）王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜校訂本》（南京：鳳凰出版社，2006）

英＝（宋）李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1966）

文＝（清）董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983）

舊＝（後晉）劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975）

誌＝周紹良主編，《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，1992）

闕＝（唐）高彥休，《闕史》，收入《筆記小說大觀》（臺北：新興書局，1975），六編第一冊。（「鄭侍郎判司勳檢」條，頁 63）

| 編號 | 紀年 | 背景 | 官員資格 | 封贈對象/條件 | 封贈情形 | 相關赦文節錄 |
|----|------------|-----|---------------------------------|---------|-----------|---|
| | 公元 | | | | | 出處（書：卷/頁） |
| 1 | 中宗神龍元年九月 | 祀明堂 | 內外職事官三品以上及四品清官，并中書門下五品官 | 父已亡 | 量加追贈 | 朕惟新闡政，方事澄源，期望古而裁規，且修今而布澤。伏以禮申崇祔，情展泰禋，式流曠蕩之恩，兼明懲勸之道。 |
| | 705 | | | | | 詔：73/373 |
| 2 | 玄宗開元十七年十一月 | 謁五陵 | 中書門下丞相、尚書、開府三司、大將軍 | 父母 | 賜三品官兼贈邑號 | 自古明王。因心以待人，由己以施物，故休戚共而憂樂同也。……俾夫群臣受榮， |
| | 729 | | 九卿、三監、十二衛、監門、羽林軍、五省長官、三府尹、大都督長史 | 父母 | 各贈四品官兼贈邑號 | 上延父母；先帝遺澤，下及幽冥。 |
| | | | 五品以上清官 | 父母 | 贈五品官兼贈邑號 | 詔：77/398 文：39/427 上 舊：8/194 |
| 3 | 玄宗天寶七年五月 | 冊尊號 | 內外文武職事官，有五品以上 | 父祖見在而無官 | 各授一官，仍聽致仕 | 且因親設教，式本於人倫；自葉流根，必逮於榮養。 |
| | | | | 祖母見在 | 準母例處分 | |

| | | | | | | |
|---|--------------------------------|------------------|--|--|------------------------|-------------------------------|
| | 748 | | 京官五品以上正員官 | 父母已 歿，未有 官 | 並宜追贈， 所司勘會， 即與處分 | 詔：9/49 |
| 4 | 玄宗天 寶十年 正月 | 郊 祀 | 京官五品以上正員清資， 官階相當，并五品以上正 員外清官 | 父母先歿 無官號 | 與追贈 | 詔：68/349 |
| | 751 | | | | | |
| 5 | 玄宗天 寶十三 年二月 | 冊 尊 號 | 內外見任官官階俱是三 品以上 | 父未有五 品官及無 官已亡歿 母無邑號 | 各贈五品官 追贈 | 朕尊崇先諡，霜露增 感，于以孝思，無忘錫 類。 |
| | 754 | | 見任四品五品清官， 官階俱是五品以上 | 亡父母先 無官號 | 准此追贈 | 詔：9/51；冊：80/879 |
| 6 | 肅宗至 德二年 十二月 | 收 復 兩 京 | 五品以上清資官及三品 以上官、上郡太守 | 父見在， 無官及官 卑 父母先亡 歿 祖母亡歿 | 與五品官 贈一人官 亦賜邑號 | 詔：123/606 冊：87/962 |
| 7 | 肅宗乾 元元年 二月 | 冊 尊 號 | 內外文武官五品已上 | 父歿 | 賜勳兩階 ¹⁵² | 冊：80/880 |
| | 758 | | | | | |
| 8 | 肅宗元 年建卯 月 ¹⁵³ | 郊 祀 | 京清資正員文官五品以 上，武官三品以上，并兩 省供奉官、御史、諸州刺 史、諸道節度使已上，三 品已上 | 父母亡歿 未經追贈 | 量與追贈 | 孝本天經，禮崇國典， 橫于四海，漏及三泉。 |
| | 762 | | | | | 詔：69/351 |
| 9 | 代宗寶應 元年五月 | 即 位 | 諸州刺史 | 父母在 無官 | 與致仕官及 邑號 | 詔：2/8 |

¹⁵² 此處疑有闕文，父歿例為追贈官，不合賜勳。

¹⁵³ 肅宗上元二年（761）九月，下詔去「上元」之號，年號但稱「元年」，以十一月為歲首，月以斗所建辰為名。故此次郊祀施救紀年為「元年」，月次「建卯」。至建巳月，肅宗病重，皇太子監國，改元年為寶應元年，復以正月為歲首，建巳月為四月。見《新唐書》，卷6，〈肅宗本紀〉，頁164-165。

| | | | | | | |
|--------|--------------------|------------------|--|----------------------|---------------|---|
| | 762 | | | 父母已亡 歿 | 追贈 | |
| 1 0 | 代宗廣 德元年 七月 | 冊 尊 號 | 諸道節度使及立功將士 | 父兄在無 官 | 依子文武與 官 | 詔：9/53 |
| | | | | 父兄已歿 | 追贈 | |
| | 763 | | 文武正員常參官并諸州 刺史 | 父母無官 邑號者 | 與致仕官及 邑號 | |
| | | | | 父母已贈 者 | 更與改贈 | |
| 1 1 | 代宗永泰 二年 | 南 郊 | 不詳 | 不詳 | 不詳 | 屬縣官有郊祀之禮，因 廣孝道，追封邑號。 誌/1800、1801 |
| | 766 | | | | | |
| 1 2 | 德宗大曆 二十四年六 月 | 即 位 | 諸州刺史、常參官 | 父見在未 有官 | 量與五品致 仕官及階 | 冊：89/980 |
| | 779 | | | 父母歿 | 與贈官及邑 號 | |
| 1 3 | 德宗興 元元年 七月 | 車 駕 還 京 | 應諸軍赴上都收復將士 三品以上、應扈從將士三 品以上、常參官 | 祖父母、 父母在， 先無官封 | 量授致仕官 及邑號 | 策勳行賞，傳嗣榮親， 播乃功名，與國終始。 詔：123/607 |
| | 784 | | | 祖父母 、父母亡 | 追贈 | |
| 1 4 | 德宗貞 元元年 十一月 | 郊 祀 | 文武百僚應從到興元 府，其中五品以上 | 父母未經 追贈 | 與追贈 | 冊：81/883 |
| | 785 | | | | | |
| 1 5 | 德宗貞 元九年 十一月 | 郊 祀 | 應內外文武清望職事 官，并節度觀察都防禦團 練等使 ¹⁵⁴ | 父在未有 官 | 量授檢校五 品官 | 立人之道，唯孝與忠， 孝莫大于榮親，忠必先 于竭節。唯爾師長卿 校，泊乎方岳列藩，保 |
| | | | | 母在未有 邑號 | 各授邑號 | |

¹⁵⁴ 《冊府元龜》記載不同：「宰輔及在方鎮者，祖父各與追贈。東都留守、諸軍節度、觀察、都防禦、都團練、經略鹽鐵轉運使、左右神策、神威、六軍等統軍大將軍、英武、威遠軍使、戶部侍郎判度支及京文武三品已上正員官、尚書省五四品官、中書門下御史臺五品官，父在未有官者，量授檢校官；有官者加一階；母在未有邑號者授邑號；已有邑號者更進邑號；父母亡歿者各與追贈。應諸軍防秋兵馬使及別敕定名充邊地兵馬使等，備禦勤勞，所宜優異，其父在未有官者各授檢校官，母在未有邑號者各授邑號。見卷 81，頁 884。」

| | | | | | | |
|--------|-----------|------|-----------------------------------|---------------|----------|-------------------------------|
| | | | | 父母亡沒 | 量與追贈 | 義皇家，交修庶績。竭節之效，既昭乃誠；榮親之恩，宜洽國典。 |
| | 793 | | | 父母已經追贈 | 更與改贈 | 文：461/4711 上 |
| 1 6 | 順宗貞元廿一年正月 | 即位 | 及諸州府長官，及京常參官 | 父見在未有官 | 并與五品致仕官階 | 詔：2/9 |
| | | | | 父歿母存 | 與邑號 | |
| | | | | 父母亡歿 | 量與追贈 | |
| 1 7 | 憲宗元和元年正月 | 改元 | 文武常參官、觀察、節度、團練、經略、刺史、六軍大將軍等 | 父母亡歿 | 與封贈官 | 詔：5/25 |
| | 806 | | | | | |
| 1 8 | 憲宗元和二年正月 | 郊祀 | 文武常參官及諸道節度觀察使并諸軍使 | 父母 | 與封及追贈 | 冊：89/988 |
| 1 9 | 憲宗元和十三年正月 | 平淮西 | 中書門下及文武常參官、諸道節度觀察、神策諸軍等使 | (祖父母)存者 | 量與致仕及邑號 | 冊：89/990 |
| | | | | 祖父母(亡歿) | 節級與贈封官 | |
| 2 0 | 穆宗元和十五年二月 | 即位 | 中書門下、并諸道節度使、諸州府長官、東都留守，及京常參官、諸軍使等 | 父母、祖父母 | 并節級與追贈 | 詔：2/11 |
| | | | | 父母存者 | 與官封 | |
| | | | | 經追贈者 | 更與改贈 | |
| | | | | 有母者 | 并加邑號 | |
| | 820 | | 文武常參官及外官職事五品以上 | 母已至郡太夫人、國太夫人者 | 許回授周親 | |
| 2 1 | 穆宗長慶元年正月 | 郊祀改元 | 中書門下及節度使帶平章事 | 祖父母及父母 | 并與官封 | 詔：70/358 |
| | | | | 父歿母存 | 與邑號 | |
| | | | | 已贈已封 | 更與追贈及邑號 | |
| | | | | 文武常參官，并致仕官， | 父見存者 | |
| | 821 | | | | | |

| | | | | | | |
|---|-------|------|-------------------------------|-----------|--------------------------|------------------------|
| | | | 諸道節度觀察經略等使，及神策等諸軍使 | 母存者 | 與邑號 | |
| | | | | 父母亡歿 | 與贈官及邑號 | |
| 2 | 穆宗長 | 冊尊號 | 中書門下及節度使帶平章事 | 祖父母及父母 | 并與贈官封 | 溢美之名，既不克讓，潤物之澤，夫何愛焉？ |
| 2 | 慶元年七月 | | | 父歿母存 | 與邑號 | |
| | | | | 已贈已封者 | 更與追贈及邑號 | |
| | 821 | | 文武常參官，并致仕官，諸道節度觀察經略等使，及神策等諸軍使 | 父見存者 | 量與致仕官 | |
| | | | | 母存者 | 與邑號 | |
| | | | | 父母亡歿 | 與贈官及邑號 | 詔：10/55 |
| 2 | 敬宗寶 | 郊祀改元 | 常參官及諸州府長官 | 父母見存，未有官封 | 量與五品致仕官及階并邑號 | 宏教愛之典，爰命推恩；念追遠之懷，用頒徽贈。 |
| 3 | 歷元年正月 | | | 父母亡歿，未經追贈 | 量與封官及邑號 | |
| | 825 | | | 父母經追贈者 | 更與改贈；如贈官至一品，邑號至國夫人者，不在此限 | |
| | | | 中書門下及節度使帶平章事 | 祖父母父母先歿 | 各與追贈 | |
| | | | | 父母經追贈者 | 更與改贈；官至一品，邑號至國夫人者，不在此限 | |

| | | | | | | |
|--------|-------------------|--------|---|--------------------|-----------------------|------------------------------------|
| | | | 節度使、東都留守、度支鹽鐵使、觀察處置、都團練、防禦、經略、招討等使，及神策金吾六軍將軍大將軍上將軍、統軍威遠鎮國軍等使、皇城留守、京兆尹 | 父母先亡 歿未經追贈者 | 各與追贈 | |
| | | | | | | 詔：70/360 |
| 2 4 | 文宗大 和三年 十一月 | 郊 祀 | 常參官及諸道州府長官 | 父母見存 (未)有 官封 | 量與五品致 仕官及階并 邑號 | 推恩之令，所以申孝愛，褒贈之典，所以極哀華。爰加寵章，用舉徽數。 |
| | | | | 父母已有 官封 | 量與進改 | |
| | | | | 官已至五 品以上 | 即與五品階 | |
| | | | | 父母亡歿 未經追贈 | 量與贈官及 邑號 | |
| | 829 | | 中書門下及節度使帶平章事 | 祖父母先 亡歿 | 各與追贈 | 輔弼之臣，鈞衡是屬。既當大慶，爰賜殊恩。 |
| | | | | 經追贈者 | 更與改贈 | |
| | | | 節度使、東都留守、度支鹽鐵使、觀察處置、都團練、都防禦、經略、招討使，及神策金吾六軍將軍、上(將)軍、統軍威遠鎮國軍等使、皇城留守 | 父母先亡 歿未經追 贈 | 各與追贈 | 英：428/2170 上-2170 下 |
| 2 5 | 武宗會 昌五年 正月 | 郊 祀 | 常參官及諸州府長官 | 父母見存 未有官封 | 並量與三品 致仕官及階 并邑號 | 前聖立言，教人以孝；慶覃存沒，禮洽閨門。俾奉高堂之榮，用霑漏泉之澤。 |
| | | | | 父母已有 官封 | 量與進改 | |
| | | | | 官已至五 品以上 | 即與五品階 | |

| | | | | | | |
|----|----------|-----|---|-------------|---------------|------------------------------------|
| | | | | 父母已歿，未經追贈 | 量與贈官及邑號 | |
| | 845 | | 中書門下及節度使帶平章事 | 祖父母先亡歿 | 各與追贈 | 公台輔弼，柱石列藩，俾宏追飾之恩，仍昭賞延之典，加於存沒，用洽寵章。 |
| | | | | 經追贈者 | 更與改贈 | |
| | | | 破迴鶻及攻討昭義立功節度使不帶平章事者，及劉沔、李思忠，節度使、東都留守、度支鹽鐵、觀察處置、諸防禦經略招討使，及神策金吾六軍將大將軍、威遠鎮國等使，皇城留守 | 父母先亡歿，未經追贈 | 各與追贈 | |
| | | | | | | 英：429/2175 下-2176 上 |
| 26 | 宣宗大中元年正月 | 郊祀 | 常參官及諸州府長官 | 父母見存未有官封 | 量與五品致仕官及階并邑號 | 孝弟之道，王教攸先；哀慶之禮，人倫所重。 |
| | | | | 已有官 | 量與進改 | |
| | | | | 父母亡歿，未經追贈 | 量與追贈官及邑號 | |
| | 847 | | 中書門下及節度使帶平章事 | 祖父母先亡歿 | 各與追贈 | 義深心膂，寄重藩垣，俾命追崇，延恩存歿，用酬勳效，豈愆寵私。 |
| | | | | 經追贈者 | 更與改贈 | |
| | | | 節度使、東都留守、度支鹽鐵、觀察處置、都團練、都防禦、經略招討使，及神策金吾六軍將軍、大將軍、上將軍、統軍，威遠營鎮國軍等使、皇城留守 | 父母先亡歿，未經追贈者 | 各與追贈 | |
| | | | | | | 英：430/2181 上 |
| 27 | 宣宗大中二年正月 | 冊尊號 | 常參官及諸州府長史 | 父母見存，未有官封 | 并量與五品致仕官及階并邑號 | 澤貴流根，宜頒祿秩；義隆追遠，用慰孝思。 |

| | | | | | | | |
|--------|-------------------|-----------|--|--------------------|----------------|--|--------------|
| | 848 | | | 父母亡歿 未經追贈 | 量與追贈官 及邑號 | 英：422/2138 上 | |
| 2 8 | 懿宗大 中十三 年十月 | 即位 | 中書門下及諸道節度使 帶平章事 | 祖父母亡 歿，未經 追贈 | 並與追贈 | 弭諧萬物，鎮靖四方， 泊於文武具寮，咸宣忠 力，並稟義方之訓，宜 推錫賚之恩，追飾寵 光，式彰孝理。 | |
| | 859 | | 東都留守、諸州府長官、 在京及分司常參官，神策 、金吾六軍統軍將軍，四 衛、十二衛將軍，威遠 營、鎮國軍等使 | 父母亡歿 ，未經追贈 | 並與追贈 | | 英：420/2127 下 |
| | | | | 品秩已崇 | 請迴贈祖父 母者亦聽 | | |
| | | | | 父在無官 | 量與致仕官 | | |
| | | | | 父歿母存 | 量與邑號 | | |
| | | | | 母已有邑 號 | 量與進改 | | |
| 2 9 | 懿宗咸 通元年 十一月 | 郊祀 | 官階至朝散大夫者 | 先世 | 許追榮 | 闕：卷上/63 舊：19 上/651 | |
| | 860 | | | | | | |
| 3 0 | 懿宗咸 通七年 十一月 | 平安南 蠻寇 | 中書門下及節度使帶平 章事 | 祖父母 、父母 | 并與贈官封 | 勛著燮和，道彰鎮撫， 牧守宣力，卿士協心。 永言盡悴之誠，宜給追 榮之典。 | |
| | | | 京文武常參官、東都留 守、度支鹽鐵等使，諸道 節度、觀察、都防禦、經 略等使，及神策金吾六軍 將軍、大將軍，威遠營鎮 國軍等使 | 經追贈者 | 更與改贈 | | |
| | | | | 父母已歿 未經追贈 | (疑漏字) | | |
| | | | | (經追贈 者) | 亦與改贈 | | |
| | | | | 父歿母 存，未封 邑號 | (疑漏字) | | |
| | 866 | | | 父見存未 有官 | 量與致仕官 | | |
| | | | 其曾任常參官，出為刺史 縣令分司等官， | 父母 | 并准有見任 常參官例與 | | |

| | | | | | | |
|--------|-------------------|------------------|--|---------------------|------------------------|--|
| | | | 今已得贈，兼前資郎官以上官 | | 追贈 | 詔：86/445；舊：19 上/661 |
| 3 1 | 僖宗乾 符二年 十一月 | 郊 祀 | 常參官及諸州府長官 | 父母見在 未有官封 | 并量與五品 致仕官及 階，并邑號 | 皆懷追養之願，盡有榮 終之心，授任封崇，式 光存歿。 |
| | | | | 已有官者 | 量與進改 | |
| | | | | 如官已至 五品以上 | 即與五品階 | |
| | | | | 父母亡 歿，未經 追贈 | 量與追贈及 號邑 | |
| 875 | | | 中書門下及節度使帶平 章事 | 祖父母 、父母亡 | 各與追贈 | 任榮輔相，寄重藩方， 泊於親軍，咸秉忠節， 俾令追贈，以顯榮名。 |
| | | | | 已經追贈 | 更與追贈 | |
| | | | | (父母) 先亡歿未 追贈者 | 各與追贈 | |
| | | | 節度使，東都留守，度支 鹽鐵使，觀察處置，都團 練，防禦，經略，招討使， 皇城留守 | | | 詔：72/369 |
| 3 2 | 僖宗光 啓三年 七月 | 車 駕 還 京 | 應內外文武臣及諸道節 度、觀察、防禦使，隨駕 諸軍頭 | 亡父母 | 并準舊例， 各與追贈、 追封 | 孝弟承家，忠貞奉國， 既顯揚名之道，宜加布 澤之榮。 |
| | | | | 如有母親 見存 | 各與進封 | |

表 3-3：唐代大赦封贈背景整理表

| 皇帝（在位時間） | 次數 | 大赦背景（次數） |
|---------------|----|--|
| 中宗（705-710） | 1 | 祀明堂 |
| 玄宗（712-756） | 4 | 郊祀（1）、謁陵、冊尊號（2） |
| 肅宗（756-762） | 3 | 收復兩京、冊尊號、郊祀 |
| 代宗（762-779） | 3 | 即位、冊尊號、郊祀 |
| 德宗（780-805） | 4 | 即位、平朱泚後還京、郊祀（2） |
| 順宗（805/1-8月） | 1 | 即位 |
| 憲宗（805/8-820） | 3 | 改元、郊祀、平淮西 |
| 穆宗（820-824） | 3 | 即位、郊祀、冊尊號 |
| 敬宗（824-826） | 1 | 郊祀 |
| 文宗（826-840） | 1 | 郊祀 |
| 武宗（840-846） | 1 | 郊祀 |
| 宣宗（846-860） | 2 | 郊祀、冊尊號 |
| 懿宗（859-874） | 3 | 即位、平安南、郊祀 |
| 僖宗（873-888） | 2 | 郊祀、還京 |
| 總計 | 32 | 郊祀（13）、冊尊號（6）、即位（5）、平亂（5）、祀明堂（1）、謁陵（1）、改元（1） |



第四章 追孝與追福

前 言

《禮記·祭統》曰：「孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭」。¹父母過世後，孝道實踐從事生轉向事死，而祭祀則是孝子終其一生應持續實踐的孝行。儒家重視祖先祭祀，強調不忘其先，然而祭祀祖先本為先秦封建貴族之禮，秦漢以降政治社會結構與先秦迥異，士庶是否祭祀祖先、如何祭祀，不應視為理所當然。漢唐之間重新建構封建廟制，至唐大備，國家將高級官員到庶民如何祭祖皆納入禮制規範；國家禮典並吸納流行於民間的墓祭，且以寒食節為上下統一的祭墓日。廟祭（寢祭）、墓祭並行，以國家禮制規範上下階層如何祭祀祖先，可說是祖先祭祀體制化的一大發展。

除了以祭祀為事死之孝，中古時期隨著佛教的流行，地獄輪迴、因果業報等思想也廣為流傳，為先人追薦冥福以救苦離惡，幫助先人往生善處，也成為子孫重要的孝行實踐。七七齋逐漸成為喪儀中不可或缺的一環，以目連救母故事為背景的盂蘭盆節也成為年度追薦亡人之盛事，各種造像、齋會、唸經等功德皆可隨時於日常實行。為亡者追福在唐代十分流行，即使不是虔誠的佛教徒，也在孝道文化與風俗影響下舉行追福，而在追福活動中先人與子孫的互動關係與傳統有別，對於孝道內涵與意義也帶來不同的激盪。

本章以祭祀、追福為核心，共分為二節。第一節討論祖先祭祀，依祭祀場所，大要分為廟祭（含寢祭）與墓祭。探究唐代官方對於祖先祭祀的相關規定，包括主祭者的身分限制、祭祀對象範圍、儀節規範等。比較廟祭與墓祭有何差異、士人如何舉行這兩種祖先祭祀，祭祀與孝道的連結，以及祭祀對於凝聚家族是否發生作用。第二節討論受佛教影響的追福。首先分析傳統死後世界與佛教死後世界的差異，其次討論追福活動如何滲入

¹ 鄭玄注、孔穎達疏《禮記正義》，卷49，〈祭統〉，頁1603。

喪葬儀式與日常生活，最後檢討追福活動背後所預設的孝道內涵，以及祖先與子孫的關係。

第一節 祭祀：示不忘先

唐代的祖先祭祀可大略分為家廟祭祀（含寢祭）²與墓祭二類，前者基本承襲禮經記載的先秦貴族祭禮，後者則是春秋以來興起的社會風俗，經過國家調節採納入禮。欲究明唐代士人如何祭祀祖先，須從這兩項制度風俗談起。

一、廟祀（含寢祭）

《孝經·喪親章》曰：「爲之宗廟，以鬼享之；春秋祭祀，以時思之。」³葬禮之後，迎先人神魂附廟，往後年年歲時祭享，以示子孫追遠不忘之心，乃孝道實踐相當重要的一環。然而宗廟制度本爲先秦封建貴族之禮，立廟祀先的資格受到宗法及政治身分限制。《禮記》記載：

曾子問曰：「宗子爲士，庶子爲大夫，其祭也如之何？」孔子曰：「以上牲祭於宗子之家，祝曰：『孝子某，爲介子某薦其常事。』若宗子有罪，居于他國，庶子爲大夫，其祭也，祝曰：『孝子某，使介子某執其常事。』……曾子問曰：「宗子去在他國，庶子無爵而居者，可以祭乎？」孔子曰：「祭哉！」「請問其祭如之何？」孔子曰：「望墓而爲壇，以時祭。若宗子死，告於墓，而后祭於家。」⁴

依據宗法制度，嫡系爲宗，宗子爲宗廟主人，舉行祭祀時族人會聚於宗廟，由宗子主祭。這段問答的大義是：假若宗子爲士，庶子爲大夫，祭祀之牲

² 學者指出，唐代文獻所見的官員祀先之廟名稱多樣，私廟、家廟、先廟、祖廟不一而足，尤以前三種居多。宋以後「家廟」成爲私家廟祀主要用語，目前學界研究唐代官員廟制亦習慣使用「家廟」一詞，本文亦主要以「家廟」稱之。參考游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第15卷，（2009.12），頁442-444。

³ 〔唐〕李隆基注，〔宋〕邢昺疏，金良年整理，《孝經注疏》，卷9，〈喪親章第十八〉，頁88。

⁴ 鄭玄注、孔穎達疏《禮記正義》，卷19，〈曾子問〉，頁1398-1399。

禮可以使用大夫等級之上牲，但是仍由宗子來主祭；假若宗子出亡他國，庶子身分爲大夫，則庶子可代宗子攝行祭祀。假若宗子去在他國，留在國內的庶子沒有爵位，庶子雖可代行祭祀，但不在宗廟舉行，而在祖先墓地近處築壇而祭；宗子過世後，庶子先於祖墓祭告，而後才在其家舉行祭祀。可見祭祀祖先乃宗子之權，庶子在特殊情況下可以代理主祭，但儀節安排、祭祀地點等，必須參酌庶子的政治身分。總之，於宗廟或家內祭祀祖先並非人人皆可爲之，一般無爵支庶顯然沒有祭祀祖先的資格。

漢代以降政治社會結構不同於周代封建，士庶是否舉行祖先祭祀，如何舉行祖先祭祀，與禮經規範可能有相當落差。⁵漢唐之間，統治者試圖重新建立封建廟制，士人於家內祭祖亦逐漸興盛，士大夫因應需要，開始編纂祭祖之儀，國家亦透過禮令建立祭祀制度，經過長期的摸索，祭祀祖先的禮制逐漸完備。⁶現存最早記載家廟制度的令文，出現於北齊「河清令」，以官品爲標準，規定七品以上官員皆廟祀，從正八品至庶人皆寢祭。⁷唐初廟祀、寢祭之制也將官員士庶如何祭祖皆納入官方規範，大體延襲北齊、隋代，並有部分釐革；至玄宗開元二十年（732）頒布《開元禮》，規制大致確定下來，成爲往後有唐一代官員立廟祀先的主要依據：⁸

凡文武二品以上，祠四廟，五品以上，祠三廟三品以上不須兼爵，四廟外有始封祖者，通祠五廟。牲皆用少牢。六品以下達於庶人，祭祖禩於正寢，用特牲。縱祖父官有高下，皆用子孫牲。⁹

建立家廟的資格主要以職事官品五品以上爲準，但四、五品須兼爵才可立廟；祭祀之代數亦依官品高低等差有序，有五廟（加始封祖）到三廟的差別。六品以下至庶人雖然不能立廟，但亦有祭祀祖先的權利，可於家內正寢祭祖、禩二代，賤民階層則被排除於祖先祭禮之外。整個家廟禮制，基本上是藉由廟數、有廟、無廟、無祭祖資格等差序，表現貴庶與良賤的身

⁵ 閻愛民指出，漢晉間祖先祭祀可能與雜祀淫祀形式相近，帶有較多歡樂氣氛，如《三國志·吳書》載孫皓別立父廟，祭時「有倡技晝夜娛樂」；《晉書·夏統傳》載會稽夏氏家族祠祭先人，「迎女巫章丹、陳珠二人，并有國色，妝服甚麗，善歌舞，又能隱形匿影。甲夜之初，撞鐘擊鼓，間以絲竹，丹珠乃拔刀破舌，吞刀吐火，雲霧杳冥，流光電發。」祭祀時有女樂、雜技表演，與禮經強調清靜肅穆相去甚遠，但這種現象在魏晉時期已出現批評聲浪。史料見《三國志》，卷 59，〈吳書·孫和傳〉，頁 1371；《晉書》，卷 94，〈隱逸·夏統傳〉，頁 2428-2429。討論參考閻愛民，《漢晉家族研究》（上海：上海人民出版社，2005），頁 237-239。關於墓祭、家內祭祀是否並行？儀式為何？祭祀對象範圍？誰在祭祀等問題，還有很多尚待研究之處。

⁶ 關於唐以前祖先祭祀發展的綜論，參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，第二章。

⁷ 見《隋書》，卷 7，〈禮儀志〉，頁 135。

⁸ 頒布《開元禮》以前，唐初家廟制的釐革，可參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 35-36。

⁹ 《大唐開元禮》（東京大學東洋文化研究所大木庫本光緒十二年氏公善堂校刊本，北京：民族出版社，2000）卷 3，「雜制」，頁 12 右（總頁 34）。

分差別。¹⁰因此雖然慎終追遠之孝被視為當然的子道，但官方制度下，惟有良民以上才有資格祭祀先人，官品崇高者才可建立獨立祭祀所（家廟），且上祭高、曾，對更遠的祖先表達孝思。如何祭祀祖先與政治身分高低關係密切。

在國家規範的主導下，祭祖禮儀處處可見身分階序的區別。例如《開元禮》規定官員三品以上家廟方有神主，四、五品只設几筵，六品以下設神座。¹¹四品以下祭祀不設神主，乃根據漢代經說「天子、諸侯有主，卿大夫無主」，以顯示「尊卑之差」；¹²然而隨著士人階層祭祖需求的增強，晉代禮學家徐邈已主張「主以紀別座位，有尸無主，何以爲別？將表稱號題祖考，何可無主？」北魏中後期亦修改舊說，以爲大夫、士皆可有神主。¹³但《開元禮》又回頭採用漢代經說，刻意強調尊卑等差，雖然不設神主亦取他物以爲象徵或依憑，但於人情實有未足。¹⁴

以祭祀次數而言，經典以爲「祭不欲數，數則煩，煩則不敬」，故僅於四時交替之際祭祀。¹⁵漢以來的宗廟享儀，多用四時祭祀，加上臘月，一歲五祭；唐代規定只有天子於四時孟月加臘月祭祖，一歲五祭，官員須迴避孟月，改以仲月祭祖，並降禮一等，一年只能祭四次。時祭須擇吉日，皇帝用龜卜，官員則以筮，遵照禮說卜用亥日。六品以下祭於寢者，一年也是祭四次，但祭日固定於元日、夏至、秋分、冬至，不必擇卜。¹⁶禮經要求祭日以卜筮決定，本有慎重之意，可見六品以下祭祖日期不須擇卜，仍是身分低微禮數輕的反映。

¹⁰ 參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 28-43。秦漢以後，祭祀祖先與父系血親的「家」與「姓」密切結合，奴婢、部曲等賤民於法制上沒有自己的「姓」也沒有獨立的「家」，因此不被認為有祭祀祖先的需要。參考〔日〕尾形勇著，張鶴泉譯，《中國古代的「家」與國家》（長春：吉林文史出版社，1993），頁 89-98。

¹¹ 《通典·開元禮纂類》，「三品以上時享其廟」條稱：「享日未明，……升自東階，以次出神主，各置於座。」夾註曰：「夫人之主，奄人奉出，俱並席處右。四品五品祝拜訖，升，整拂几筵。六品以下祝設神座於正寢室內，祖在西，東向，禰在祖東北，南向，皆有几筵。」又祭禮結束後，將神主納於坳室如常儀，夾註指出四品、五品以下沒有納神主的儀式，亦可證明四、五品以下不設神主。見《通典》，卷 121，〈禮典·開元禮纂類〉，頁 3088-3091。不過這兩段《開元禮》的夾註，在《大唐開元禮》（東京大學東洋文化研究所大木庫本光緒十二年氏公善堂校刊本），卷 75，「三品以上時享其廟」中未見。宋代以降多主張士人可立神主，夾註可能為後人所刪除。宋儒對於設神主的主張，可參考何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》（板橋：稻鄉出版社，2009），頁 86-88，頁 91 註 57。

¹² 《通典》，卷 48，〈禮典〉，「天子皇后及諸侯神主」條，引東漢許慎《五經異義》，頁 1344。

¹³ 《通典》，卷 48，〈禮典〉，「卿大夫士神主及題板」條，頁 1346-1347；《魏書》，卷 108 之 2，〈禮志二〉，頁 2771-2772。

¹⁴ 杜佑便認為「經傳未見大夫士無主之義，有者為長」。見《通典》，卷 48，〈禮典〉，「卿大夫士神主及題板」條，頁 1346 夾註。

¹⁵ 見《禮記正義》，卷 47，〈祭義〉，頁 1592。

¹⁶ 見《新唐書》，卷 13，〈禮樂志〉，頁 346。

官方所規範的祭品內容多依古禮，其等級、數量，依據子孫政治地位來決定。子孫官位五品以上，「牲以少牢」（一羊、一豚），還有諸多以籩豆、簠、簋、尊、爵等祭器陳列之祭品；其中籩豆的數量區分更細，二品以十，三品以八，四品、五品以六；六品以下至庶人祭祖則只用一豚，故從祭品也看出祭主的身分。¹⁷綜合言之，官方制度下的祭祖禮儀，充滿身分等級制色彩，有無獨立的祭祀所、是否設神主、祭日是否卜擇、祭品厚薄等，皆與子孫政治地位相連；祖先是否能享有更隆重、更高等級的祭祀，必須仰賴子孫的仕宦成就，孝道實踐與身分等級的關連，透過家廟制度而強化。

立廟資格雖本於官品，但從實例觀之，並非資格符合即可自行其事，官員必須先上奏伏請皇帝恩准才可遂行；甚至家廟建成後欲行祔廟之儀，仍「不敢不聞奏，伏聽敕旨」。¹⁸學者指出，立家廟以祀先，應當屬於私家事務，但擁有立廟資格者乃身獻公廷、當為公務驅馳之官員，理應不顧私家，因此為祖先建立家廟與其說是法制賦予的權利，不如說是皇恩的特許；¹⁹或因如此，四、五品官員請求立廟者極少，規範上他們與三品官員的廟制相同，但實際上大多數官員都是位及三品以上，才會乞求皇恩。²⁰除了徵求皇帝同意，祔廟儀式中，慣例由皇帝賜予少牢以助奠，並派遣太常官員相禮，更不乏於祔廟之際追贈先世，處處凸顯家族榮耀來自於皇權，官員廟祀祖先之孝建立在為國盡忠的基礎上。²¹猶如追贈先世的運作將揚名顯親的實踐引向官僚體制，國家藉由家廟制度亦將官員祖先祭祀與皇權相連結，官員借助皇恩以實踐孝行，以忠成孝、忠孝合一的價值同時得到強化。

官員功成立廟，足以崇榮先祖並突顯自身孝德，家廟制度的運作頗有激勵士人建功立業的效果。典型的例子如馬摠，少孤貧，有感先世「存不議於朝，歿而祭於寢」，於是「刻心自脩」，「學明德成，名聲四聞於諸侯」。入仕後戰功治績卓然，穆宗欲以進爵賞功，馬摠卻提出德由先人、請准立廟的請求，於是皇帝下詔「追榮爾先，以昭爾孝，啓爾土宇，錫爾宗廟」；馬摠得遂心願，「立三廟，備致祭，以告成功」，撰碑者讚為「大孝」。²²

¹⁷ 見《新唐書》，卷13，〈禮樂志〉，頁346。以上關於唐代家廟享儀的規範，參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁67-72。

¹⁸ 權德輿，〈請祔廟狀〉，《權德輿詩文集》，卷46，頁703。

¹⁹ 參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁128-129。

²⁰ 關於唐代立廟官員的官品分布，參考游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第15卷，(2009.12)，頁440、451。

²¹ 皇權介入私家祔廟過程的討論，參考游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第15卷，(2009.12)，頁455-457。

²² 見李宗閔，〈馬公家廟碑〉，《文苑英華》，卷881，頁4643下-4644下。馬摠於正史有傳，

值得注意的是，不只是出身孤微者嚮往立廟；由於立廟資格不問嫡庶，家廟相續原則卻仍依照宗法，只有立廟者的嫡支才有祭祀權及入廟受祀權，²³因此即使是廟祀之家，其旁支亦被鼓勵進取官階，別立家廟。例如張柬之的孫子張軫，身非承宗之系，在家廟祭祀中只能從班陪祭，自勉「擅鴻筆，取青紫」，希望取得官階，自立一宗。²⁴在某些朝廷裁奪祔廟資格的事例中，朝廷堅守直系入祔的原則，並重申只要旁支子孫進取官階，自可「別立廟宇」，「自承宗祀」。²⁵可見家廟制度傾向於引導士人升官立廟，家族累世高官可能形成一家數廟，支脈各自立廟承宗，家族意識反而可能分散，與明清一族一祠完全不同。

家廟看重官榮，也反映在入祀資格的限制。雖然立廟者的宗子具有死後受祀權，但宗子若官階不及立廟標準，生時雖可主祭，死後卻無法入廟受祀。在政治地位無法完全世襲的時代，這樣的規定不免使得家廟祭祀的延續產生困難。²⁶據學者統計，唐代高級官員子孫的官位多不如父祖，²⁷廟主死後不符入祀資格的情形可能不少，不難想像隨著子孫沒落，主祭者的父祖因官卑無法祔廟受祀，家廟祭祀對象逐漸縮減，甚至僅剩下立廟之始封祖，造成家廟祭祀的功能與意義大打折扣。再者，唐代官員多選擇於長安立廟，²⁸長安物價騰貴，士人如果沒有足夠的俸祿收入，生活不免艱難；對於沒落子孫而言，維護家廟建築，備置祭祀品物，可能成為沉重負擔，若加上父祖根本未能入祀家廟，後裔維持家廟祭祀的意願恐怕更加消極。

德宗貞元九年（793）修改了家廟相續的辦法，反映當時官員家廟廢祀的問題，已經相當嚴重。制文曰：

見《舊唐書》，卷 157，頁 4151-4152；《新唐書》，卷 163，頁 5033-5034。

²³ 家廟制度對於主祭、祔廟資格的規範，參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 83-88。

²⁴ 史料見丁鳳，〈唐故河南府參軍張君墓誌并序〉，收入《全唐文附唐文拾遺》，卷 21，頁 10598 上-10599 上，參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 87。

²⁵ 見《唐會要》，卷 19，〈百官家廟〉，元和二年（807）李師道立私廟例，頁 450；寶曆二年（826）韓約請祔亡父例亦相似，見同書，頁 451-452。

²⁶ 祔廟資格的官品限制，參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 88-89。

²⁷ 見毛漢光，〈唐代統治階層下降變動之研究〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》第 3 卷第 1 期（1993），頁 16-27。

²⁸ 家廟與家族生活常有連繫，高級官員多於京師有宅，故立廟地點也多集中京城；藩鎮節帥的生活基盤雖不在長安，但廟立長安可表現對於朝廷的忠順。討論見甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 97-108。官員家廟於長安城的分布，前期多於朱雀大街東、接近皇城之里坊，中後期隨著長安人口的膨脹，多只能於街西或外郭城南較為荒僻之四坊建廟，家宅與家廟亦多分離。參考張萍，〈唐長安官、私廟制及廟堂的地理分布〉，《中國歷史地理論叢》第 16 卷第 4 輯（2001），頁 28-37。關於節度使於長安立家廟的意義，亦可參考王靜，〈唐長安城中的節度使宅第——中晚唐中央與方鎮關係的一個側面〉，《人文雜誌》2006 年第 2 期，頁 125-133。

佐運之臣，納忠之輔，功既存於社稷，慶宜及於子孫。故周錫田土，漢傳帶礪，疇其爵邑，與國終始，以明報德之恩，勸為臣之節。其或年代未遠，利澤猶存，祠宇已變於荒墟，裔嗣不編於仕籍，思其人猶愛其樹，況奠享乏主，而不加省錄者乎？興滅國，繼絕代，所以禮先賢也；修宗廟，敬祀事，所以教追孝也。化俗歸厚，此其大端。應九廟配享功臣，及武德以來將相，名節特高，有封爵廢絕、祠廟無主者，宜許子孫一人紹封，以時享祀。自今以後，應有家廟，子孫但傳襲封爵者，並許享祔於廟。其有毀賣私廟及買之者，各以犯教義贓論。²⁹

從制文觀之，自武德以來一百七十餘年間，許多功臣將相的後代沈淪下僚，甚至喪失官人身份，與此相應，家廟祭祀也多斷絕荒廢。皇帝藉由推恩功臣子孫、復其家廟祭祀，凸顯國家對於功臣的寵待；而放寬祔享家廟的官品限制，是朝廷試圖延續官員家廟祭祀的重要改革。然而維持家廟的經濟困難並沒有在制書中得到解決，朝廷反而進一步嚴禁子孫毀賣家廟，換言之，有家廟的後嗣無論如何必須保有家廟，即使經濟困難也不能夠賣掉家廟，放棄廟祀。³⁰

唐初要求官員依制度立廟，監視較嚴，太宗時，侍中王珪「通貴漸久，而不營私廟，四時烝嘗，猶祭於寢」，「坐為法司所劾」；³¹到了天寶十年（751），規定放寬，允許官員「雖品及而建廟未逮，亦聽寢祭」。³²可見在此之前不依品級立廟可能入罪，但實際上官員維持寢祭者仍不少，朝廷後來也不再強制要求。³³而毀棄家廟原本沒有相關規範，因為這樣的問題必

²⁹ 陸贄撰，王素點校，《陸贄集》（北京：中華書局，2006），卷3，〈貞元九年冬至大禮大赦制〉，頁78-80。

³⁰ 參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁90-92。關於以官品限制入祀資格對於家廟相續的影響，游自勇有不同意見。游氏以韓休和王珪家廟為例，指出只要嫡系後嗣不絕，即使子孫官品不足祔廟，仍無妨廟祀延續，可見入祀者的官品限制對於家廟相續的影響並不如之前學者想像的重要。見游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第15卷，（2009.12），頁465-469。筆者認為，韓休、王珪的個案雖能說明子孫不能入祀未必就導致棄廟廢祀，但也不能反證入祀官品限制不是貞元九年以前唐代官員家廟廢祀的重要原因。若從貞元九年朝廷欲解決官員家廟廢祀，乃以祔廟資格放寬為著力點來看，毫無疑問祔廟資格限制在朝廷眼中正是不利家廟相續的重要因素。甘懷真的研究已揭示此點，同時也指出經濟因素亦影響家廟相續。

³¹ 《通典》，卷48，〈禮典〉，「諸侯大夫士宗廟」條，頁1344。

³² 《新唐書》，卷13，〈禮樂志〉，頁345。

³³ 除了制度放寬，實例亦反映中唐時期高官以寢祭代替廟祭，被認為無關大礙。大曆十三年（778），圍繞楊綰贈諡發生爭議，比部郎中蘇端批評楊綰「歷處厚俸，人謂儒宗」，卻「無私廟」，「寧使人老闕敬祖之禮，位極亡祭禰之宮，凡在衣冠，誰不歎恨」，反對贈予「文貞」之美諡。太常禮官認為不立家廟只算是小節有關，蘇端反因詆毀楊綰過甚遭到貶官。雖然楊綰最後改諡「文簡」，但原因可能在於「文貞」過於崇高，唐代得此諡之名臣極少。史料見《通典》，卷104，〈禮典〉，「單複諡議」，頁2723-2724；梁肅，〈代太常答蘇端駁楊綰諡議〉，《文苑英華》，卷840，頁4440下-4441下；《舊唐書》，卷119，〈楊綰傳〉，頁3435-3437。參考游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第15卷，

定經歷幾代才會浮現。貞元九年（793），將毀賣家廟視同「犯教義」，依律應處徒刑二年；³⁴換言之，中唐以後官員可以不立家廟，但是若立廟，子孫就應該保住家廟。嚴苛的規定可能也讓部分具立廟資格的士人望而卻步，寧願維持寢祭，或採取其他祭祖方式（詳後論）。不過證據顯示，一直到唐末仍有官員立廟，宣宗大中五年（851），官員家廟應當設立於京城何處，仍是朝廷與官員在意的問題，可見制度仍在運作。³⁵直到五代喪亂，家廟制度終於廢弛不行，北宋雖曾有官員疾呼恢復家廟制度，但朝廷並沒有積極的作為，士人家庭普遍流行於家內設置影堂祭祀或委託寺院祭祖，³⁶強調身分等差的家廟制度終究退場。

相較於家廟祭祀深受身分秩序與皇權影響，受到更多官方監督，未立廟的官員士庶祭祀祖先的儀節可能更具彈性，更能貼合實際上的家庭組織與親屬互動。例如官方雖然規定寢祭應行於元旦、夏至、秋分、冬至，³⁷但從實例觀之，私家擁有自行調整的彈性空間。元稹曾形容未廟祀的家庭，舉行祭祖的日子乃「各奉家傳，疏數每異」；元稹的父親在世時，於元旦、端午、重陽、冬至這四個重要節日祭祖，因為「每歲換正，至涉佳辰，睹兒孫賓遊相會聚，未嘗無悲。……莫不修奉祠祀，以達事生之意焉」。³⁸在家人團聚的重要節日，子孫思慕離開人世的祖先故舉行祭祀，與卜亥日相較，其實更能傳達孝子懷念先人、追思不已的心意。元稹後來又「依約廟則」，將祖先祭日改為「一至二分暨正旦」，雖然更接近官方規定，但自行以春分取代夏至，與規範亦不盡相同。³⁹凡此皆反映士人寢祭的日期較具彈性。

以祭品而言，官方規定的享獻之物，多依古禮，以犧牲血食為隆重，具備標誌祭主身分的作用，但與亡者平生飲食差別甚大。崔沔提到晉人家祭，已使用常食，認為「是變禮文而通其情也」，⁴⁰唐代一般私家祭祖可能

（2009.12），頁 450-451。

³⁴ 參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 96 註 29。

³⁵ 參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 108-111。

³⁶ 宋代家廟、影堂、墳寺、祠堂等祭祖形式的發展與消長，可參考吾妻重二，〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，收入小南一郎編《中国の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001），頁 505-575。

³⁷ 見《新唐書》，卷 13，〈禮樂志〉，頁 346。

³⁸ 元稹，〈告祀曾祖文〉，收入《元稹集》，卷 59，頁 618-619。

³⁹ 見元稹，〈告祀曾祖文〉，收入《全唐文》，卷 655，頁 6670 上；另見《元稹集》，卷 59，頁 619。此篇祭文所記元稹行用之家祭日，不同版本有所出入。《全唐文》錄為「一至二分暨正旦」，合計四日；《元稹集》則錄為「二至二分暨正旦」，合計五日。按唐代只有皇帝可以一歲五祭，又此篇祭文首段亦曰「禮稱禘禘蒸嘗，一歲用是，四者而已。」故筆者此處採用《全唐文》的文字。若然，則「一至二分」指夏至或冬至，加上春分、秋分。按冬至日祭祖在唐代極受重視，不只官方定為固定祭日，也是元家本來採用的祭日，不太可能取消。推測元稹修改後的祭日應為元旦、春分、秋分、冬至。

⁴⁰ 《舊唐書》，卷 188，〈孝友·崔沔傳〉，頁 4929。

也多以常饌為主，以達事死如生之意；相較之下，家廟祭享一直到大中五年（851）才允許「有設時新，及今時熟饌者並聽」，⁴¹可見此前仍堅持古禮。

沒有立廟的家庭，祭祀對象與祭祀權也不一定遵從直系嫡支原則。中唐呂溫曾批評「近世祭多及旁親，雖近愛而無義」；顯示祭及旁親在民間可能頗為流行。⁴²其實士人申請家廟祔祀，也曾出現兄弟可否祔廟的爭議，朝廷一再重申旁支不可入祔，士人卻屢屢提出申請，正反映時人對於廟制排除旁支入祀感到困惑；祭祀及於旁親的作法，可能更符合當時士人家庭倫理。⁴³而相較於家廟祭祀權由宗子壟斷，支子不得自祭於宅，未立家廟的仕宦家庭，祭祀權卻可能突破宗法原則，不專於宗子一支。《新唐書·禮樂志》曰：「兄弟分官，則各祭考妣於正寢。」⁴⁴反映了唐代士人宦遊對於祭祀禮的影響。原本禮制規範祭祀權由宗子獨享，庶子以陪祭方式參與，但是許多仕宦家庭兄弟因官職而分處異地，難以共聚一堂合祭先人，若堅持古禮，許多士人皆不能祭祀追孝，推想兄弟共享祭祀權早已是流行的作法，國家順應官員處境，允許祭祀權由兄弟分享，雖然條件限於兄弟分官，所祭對象亦僅只於父母一代，已是祭祀禮的一大突破。

從元稹的例子更可發現，未立家廟的家庭對於祭祀規範往往可以彈性擇取。元稹居相後原本打算建立家廟，但未及實現便遭貶為同州刺史；兄長元稹官任金州刺史，兩人分官異地，無法一起舉行家祭，故「與宗稹彼此奉祀於治所」。⁴⁵這樣的祭祀合於未立家廟、兄弟分官的情境，但是元稹兄弟上祭曾祖，不合於寢祭只及二代、分官而祭只祭父母的規範。元稹原可立廟，可見他的身分符合祭祀三代的資格；他自述奉祀祭儀乃「依約廟則」，看來雖未立廟，部份儀節如上祭曾祖，已是循用家廟禮，同時仍維持寢祭的彈性，如前文指出對祭日的擇取。值得注意的是，元稹於祭文中稱元稹為「宗子」，其實元稹本非長嫡，此時前面兄長已卒，故繼之主持祭祀。⁴⁶當時士人家庭的祭祀權可能多採兄終弟及的方式，並未實行父死

⁴¹ 《唐會要》，卷 19，〈百官家廟〉，頁 454。

⁴² 見呂溫，〈祭說〉，收入《全唐文》，卷 630，頁 6354 上；參考甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，頁 85。

⁴³ 例如李師道立廟，申請將兄長師古神主與父祖一同入祔；韓約申請將亡父入祔由伯父韓群所立之廟，朝廷皆不准。如此一來，父子兄弟生為一家人，死後卻不能一同受祭。見《唐會要》，卷 19，〈百官家廟〉，頁 450-452。

⁴⁴ 見《新唐書》，卷 13，〈禮樂志三〉，頁 347。

⁴⁵ 元稹，〈告祀曾祖文〉，收入《元稹集》，卷 59，頁 619。元稹此文應作於長慶二年（822）自宰臣外貶同州刺史之後。關於元稹官職與作文時間考辨，參考游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》第 15 卷，（2009.12），頁 459 註 108。

⁴⁶ 從白居易為元稹母親所寫的墓誌，可知元稹兄弟四人，元稹排行第三。仲兄元柁卒於元和十四年（819），長兄卒年不詳，但其時也已不在。見白居易，〈唐河南元府君夫人滎陽鄭氏

子繼的宗法原則，故元稹稱「宗子」，不能與宗法意義下的「宗子」畫上等號，可以想見元稹過世後，「宗子」稱謂將由元稹頂替。從元稹的敘述觀之，如果不是兄弟分離，祭祀時應由兄主持、弟陪祀，但因宦遊在外，故兄弟各自於治所祭祀祖先，採行之祭儀彈性地組合家廟禮與時儀，上延祭祀代數，採用時節祭日。這種「變禮」極可能是當時常見的作法。

一般士庶除了祭祖於正寢，流行於宋代的影堂祭祀，以及委託僧人祭祀祖先，至遲於晚唐也已出現。影堂與佛寺祭祖在唐代的資料雖少，但仍足以反映唐人如何舉行祖先祭祀，存在多元形式，在官方制定的藍圖或儒家式的祭禮之外，佛教的影響不容輕忽。唐代寺院祭祀涉及中古佛教對於死亡文化的影響，下節再論，此處先略述影堂。

曾任穆宗、文宗二朝宰相的段文昌，出將入相二十年，生活奢侈揮霍，以其官階及經濟實力皆足以立廟，但是史傳未見其立廟祀先，反而留下他設置影堂祭祖的記載：

以先人墳墓在荊州，別營居第以置祖禰影堂，歲時伏臘，良辰美景享薦之。徹祭，即以音聲歌舞繼之，如事生者，搢紳非焉。⁴⁷

影堂又名真堂。唐代寺院流行設置影堂，懸列本寺先師或俗世功臣名人之圖像，俗人於家宅設置影堂可能受到寺院影響。⁴⁸不過人子於家宅設置先人形像以祭祀，自漢代已有丁蘭刻木、朝夕致祭之先例；⁴⁹唐代亦見庶民「於所居別立靈几，畫父母形貌，享祀十有餘載」，或是「於堂中刻木為父母形象，施帷帳衣服如存，朝夕奠祭。」⁵⁰學者認為在祖先圖像、塑像前獻祭，在唐代已成流行的風氣。⁵¹因此段文昌立影堂、繪列先人圖像祭祀，在當時應不致招受批評，「搢紳非焉」的按語應是針對祭祀後繼之以「音聲歌舞」，違反了祭禮應莊嚴肅穆，祭祀先人應心存哀思的禮訓。

宋初士人王禹偁（954-1001）認為，古代自天子至士人皆有家廟，設置木主，以祀其先；「唐季以來，為人臣者此禮盡廢，雖將相諸侯多祭於寢，必圖其神影以事之。」⁵²在宋初時人的認識中，唐代晚期家廟禮已不

墓誌銘并序》，《白居易集》，卷 42，頁 925；元稹，〈唐故朝議郎侍御史內供奉鹽鐵轉運河陰留後河南元君墓誌銘〉，《元稹集》，卷 57，頁 604-606。

⁴⁷ 見《舊唐書》，卷 167，〈段文昌傳〉，頁 4369。

⁴⁸ 關於唐代寺院人物寫真與影堂的流行，可參考姜伯勤，〈敦煌的寫真邈贊與肖像藝術〉，收入氏著，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁 77-92。

⁴⁹ 曹植〈鞞舞歌五首·靈芝篇〉曰：「丁蘭少失母，自傷早孤榮。刻木當嚴親，朝夕致三牲。」見逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩·魏詩》（北京：中華書局，1983），卷 6，頁 428。

⁵⁰ 見《冊府元龜（校訂本）》，卷 139，〈帝王部·旌表〉，頁 1550。

⁵¹ 參考雷聞，〈論唐代皇帝的圖像與祭祀〉，《唐研究》第 9 卷（2003），頁 261-282。

⁵² 〔宋〕王禹偁，《小畜集》（四部叢刊正編 39 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 14，

行，取而代之的祭祀形式是圖先人神影祭於寢。其實如前面的討論，唐代對設立神主有嚴格的身分限制，多數家庭並不能設木主，因此以先人圖像取代神主，將祭祖的寢堂佈置如寺院影堂，既是民間風俗的影響，其實也受到制度限制的趨使；而且圖繪祖先形貌作為祭祀對象，亦更接近事死如生之感。

與居寢相較，影堂更近似一個獨立的祭祀空間，與家廟相較，其設置又不受身分限制，只要利用居宅空間加以佈置，較之立廟更簡便許多。更重要的是，對於經常宦遊遷轉的仕宦家庭來說，家廟建於京師，一旦後人遷轉外地，仍然不便於祭祀，而影堂不是固定的建築，移居之處皆可佈置，不會有祭祀不便的煩惱。⁵³不過值得注意的是，照史傳敘述脈絡，段文昌採取影堂祭祀，與先人墳壟遠在荊州有所關聯，換言之，乃針對官人不便拜掃家墓而採取的補救措施；是否反映了士人宦遊遷轉的宿命，趨使原本分開進行的寢祭與墓祭，又合為影堂祭祀？由於資料不足，對於影堂與寢祭、墓祭的關係難以繼續深論。不過墓祭確實是唐代重要的祭祖方式之一，相較於前後時代，唐代的墓祭禮俗又有什麼特點？

二、墓祭

相對於廟祭或寢祭乃延襲禮經成說，蘊含諸多身分限制與古禮束縛，墓祭則不見於古禮，然而至遲於春秋戰國已有舉行墓祭的記載，西漢以來墓祭逐漸通行於上下階層，至唐代又進一步獲得官方認可編入禮典。⁵⁴墓祭禮俗於唐代一個重要的發展便是寒食日拜掃的普及。寒食墓祭的來源不甚清楚，唐臨《冥報記》有「隋大業中……洛下俗，以寒食日以酒食祭墓」

〈畫記〉，頁 10a-b。

⁵³ 趙旭也從段文昌的例子，指出影堂祭祀適應了官員宦遊無定所的情況下對於祖考祭祀的需求。不過他將段文昌設置影堂視為中下層官僚不得立廟的解套，顯有誤解。見趙昶，〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《中國史研究》2008年第3期，頁29-30。

⁵⁴ 清人趙翼認為春秋戰國已有墓祭，見趙翼，《陔餘叢考》，卷32，「墓祭」條，646-645。漢代墓祭已成上下通行之流俗，討論可參考楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，「上冢」，頁180-189；楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》，頁40-41；巫鴻，〈從廟到墓：中國古代宗教美術發展中的一個關鍵問題〉，收入氏著，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），下卷，頁549-568。唐代墓祭編入禮典，乃民俗影響禮典的顯著事例，參考張文昌，〈論唐宋禮典中的佛教與民俗因素及其影響〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯（西安：三秦出版社，2008），頁25-30；關於唐代墓祭由俗入禮的意義，最新研究可參考江川式部，〈唐代の上墓儀禮——墓祭習俗の禮典編入とその意義について——〉，《東方學》，第120輯（2010），頁34-50。

的記載，⁵⁵顯然至少隋代洛陽一地已流行寒食墓祭。至唐初，寒食墓祭已不只流行於洛下。貞觀二十一年（647）高士廉去世，開弔未葬前，恰逢寒食日，太宗「遣尚宮以食四輦往祭」，並親撰祭文，⁵⁶此時士廉尚未下葬，使者可能是在柩前致祭，不過在寒食日特別往祭，極可能與寒食日墓祭死者的風尚相關；高宗龍朔二年（662）曾以士庶於寒食上墓多有作樂而無戚容，「既玷風猷」，下詔禁斷，亦反映寒食上墓廣為流行，足以引起官方注意。⁵⁷

玄宗開元二十年（732）下令將寒食上墓編入禮典，勅文既反映寒食上墓在民間蔚然成風，也凸顯廟祭因身分限制無法成為普行之孝儀，墓祭可為補充：

寒食上墓，禮經無文，近世相傳，浸以成俗，士庶有不合廟享，何以用展孝思？宜許上墓，用拜掃禮，於塋南門外奠祭，撤饌訖，泣辭，食餘于他所，不得作樂，仍編入禮典，永為常式。⁵⁸

玄宗認可寒食拜掃的主要理由乃因「士庶有不合廟享」者，孝思難伸。學者認為此處「不合廟享」並非指涉六品以下不能立廟之官員與庶人，因為依官方規定，未立廟者可於正寢祭祀父、祖，仍然有展現孝思的機會；但是不論廟祀、寢祭，制度規範只有宗子有權祭祀，故此處之「士庶」應是指支庶出身、沒有祭祀權的官員及庶人。此外《開元禮》關於拜掃禮的規範，於正文僅見拜墓掃除部份，注記文字方見與祭祀相關之設席、祭品等規範，並引《禮記·曾子問》中庶子無廟、孔子許望墓時祭，解釋今人上墓之合禮（理）性；學者認為正文與注記的內容區隔，反映朝廷視墓祭為祖先祭祀之特例，在維護宗子祭祀權的前提下，給予支庶祭祀祖先的機會。⁵⁹事實上，儒家經典既主張祭祀祖先乃人子基本孝行，宗法制度下的廟祭（寢祭）卻又以為「支子不祭」，⁶⁰使得孝道價值與祭祀制度不免產生衝突；墓祭的發展於封建宗法無關，有利於突破祭祀權的壟斷，唐代官方著眼於祭祀作為重要的孝行，將墓祭納入禮典，同時也以新禮補充古禮之不足。至此寒食拜墓與其他儒家祭祀祖先之禮並存，成為慎終追遠的重要

⁵⁵ 唐臨，《冥報記》，卷下，〈隋洛陽人〉，頁60。

⁵⁶ 見《新唐書》，卷95，〈高士廉傳〉，頁3840-3841。

⁵⁷ 見《唐會要》，卷23，「寒食拜掃」條，頁512。學者認為此詔禁斷內容乃針對上墓時歡樂、無戚容等不合禮教之處，而不是禁止寒食上墓，參考張文昌，〈論唐宋禮典中的佛教與民俗因素及其影響〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯，頁26。

⁵⁸ 見《唐會要》，卷23，「寒食拜掃」條，頁512。

⁵⁹ 參考江川式部，〈唐代の上墓儀禮——墓祭習俗の禮典編入とその意義について——〉，《東方學》，第120輯（2010），頁35-36、41-43。

⁶⁰ 《禮記》中有多個篇章提出「支子不祭」、「庶子不祭」，再三強調以維護宗子的祭祀權。見〈曲禮下〉、〈王制〉、〈喪服小記〉、〈大傳〉等篇。

儀式。

按照《開元禮》記載，若欲拜墓，必須卜日如常儀，並非隨時皆可上墓，官員假滿或遠行前也應前往墓地泣拜，辭墓而後行，只有寒食節才是各個階層每年固定的上墓日。⁶¹不過墓祭既起於民間，各地應存在風俗差異。《太平寰宇記》記載忠州有「正月三日，拜墳墓」之風俗；宋代范鎮之《東齋記事》亦指出「蜀人正月二日、三日上塚」，這些北宋初期所記載的四川風俗極可能自唐代便已流行。⁶²官方所規範的墓祭禮儀亦受民間習俗影響，與禮經廟祭享儀有相當差距。例如祭品與廟祭之血食犧牲不同，採取「祭以時饌，如平生所嗜」，依據亡者生前的喜好來準備祭品，更能傳達生者「事死如生」的心情；再者，祭拜時設淨席為位，「若一塋數墓，每墓各設位席」，代表凡同一塋域之親屬皆可受祭，並未限制只能祭拜幾代或直系血親。⁶³我們在第二章已討論過唐代家族聚葬的情形，同葬一地的親屬可能包含父祖叔伯、兄弟群從，祔葬者並未排除旁支庶子及女性子孫；只要能力、環境許可，祔葬世代甚至可能超出五服的範圍，一塋數墓十分常見。換言之，家族墓地作為祭拜的場域，與家廟、寢堂十分不同，祭拜對象不是只有直系男女祖先，而更像是現實家族的複製與縮影。墓祭起於民間，且官方對於墓祭的規範管理較為寬鬆，祭拜對象與儀節的施行可能更可以依據各地風俗習慣，以及各別家族之成員互動、經濟條件、家墓規模而彈性調整。

學者認為唐以前雖有墓祭，但並未齊一日期，唐代開始固定於寒食舉行墓祭，促使後代子孫於同一天上墳祭祀，有助於凝聚家族認同。⁶⁴此說極具啟發，可惜唐人如何實行墓祭的具體資料很少，難以進一步討論。不過仍有一篇珍貴的資料透露出部分細節，或可略窺其實。杜甫〈祭遠祖當陽君文〉曰：

維開元二十九年歲次辛巳月日，十三葉孫甫，謹以寒食之奠，敢昭告於先祖晉駙馬都尉鎮南大將軍當陽成侯之靈。……小子築室首陽之下，不敢忘本，不敢違仁。庶刻豐石，樹此大道，論次昭穆，載揚顯號。于以采繫，于彼中園，誰其尸之，有齊列孫。嗚呼！敢告

⁶¹ 見《大唐開元禮》（東京大學東洋文化研究所大木庫本光緒十二年氏公善堂校刊本），卷 78，〈王公以下拜掃寒食拜掃附〉，頁 5 左-6 右。

⁶² 參考中村裕一，《中国古代の年中行事・第一冊・春》（東京：汲古書院，2009），頁 152-153。

⁶³ 見《大唐開元禮》（東京大學東洋文化研究所大木庫本光緒十二年氏公善堂校刊本），卷 78，〈王公以下拜掃寒食拜掃附〉，頁 6 右夾註。

⁶⁴ 參考 Patricia B. Ebrey, "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization," in Patricia B. Ebrey & James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, pp.20-24。

茲辰，以永薄祭，尚饗。⁶⁵

當陽侯指西晉名臣杜預（222-285）。史傳記載，杜預身為晉室功臣有陪陵之義，故安葬其妻時便「營洛陽城東首陽之南為將來兆域」。⁶⁶然而歷經晉室南遷、南北分裂之巨變，杜預後代亦輾轉遷徙。杜甫一支屬杜預少子耽之後代，⁶⁷就目前所見資料，至少自祖父審言起又是葬於偃師首陽山南。⁶⁸這篇祭文反映墓祭對象可以上推至墓域始遷祖；「築室首陽之下，不敢忘本」，可能指子孫歸祔舊墓，但亦不排除修築了墓祠之類的建築，以行祭拜。⁶⁹

杜甫祭祀墓域始遷祖的舉動，值得特別關注。學者指出，宋代以降士大夫可能利用合祭墓域始祖的活動來凝聚宗族。⁷⁰杜甫祭祀始遷祖究竟是個人行為，還是反映唐代墓祭已然屬於宗族活動，值得再探。筆者嘗試追索與杜甫同時代的杜預後人是否可能一同參與寒食墓祭。從葬地來看，唐代被視為杜預後代之房支，目前只能確認杜審言一支歸葬於偃師，其他已知之房支家族墓地則在長安少陵原或洛陽邙山。例如同屬杜耽後代，乃杜甫三從祖的杜安，景龍二年（708）「歸葬於邙山之原」。⁷¹出自杜預次子尹六世孫杜顥一支、與杜甫同輩的杜佑，⁷²卒於元和七年（812），明年「返

⁶⁵ [唐]杜甫著，[清]仇兆鰲注，《杜詩詳註》（北京：中華書局，1979），卷25，頁2216-2217。

⁶⁶ 見《晉書》，卷34，〈杜預傳〉，頁1032-1033。

⁶⁷ 杜甫家世見[唐]林寶撰、岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，《元和姓纂（附四校記）》（北京：中華書局，1994），卷6，杜氏條，頁930-934。

⁶⁸ 杜甫的繼祖母於天寶三載「歸葬於河南之偃師」，「將入著作之大塋，在縣首陽之東原」。著作指杜甫祖父杜審言。見杜甫，〈唐故范陽太君盧氏墓誌〉，《杜詩詳註》，卷25，頁2232。

⁶⁹ 唐代史料關於墓祠的記載很少，不過中宗時之長安令馬構為父母行合葬，塋域規制包括「傍建祠宇」，或反映部分人家仍於墓旁建祠。見張說，〈故洛陽尉贈朝散大夫馬府君碑〉，收入《張說之文集（四部叢刊初編104）》，卷19，頁3-6。筆者曾於第四章討論馬構迴己官階為亡母求贈一事。

⁷⁰ 參考 Patricia B. Ebrey, "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization," in Patricia B. Ebrey & James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, pp.20-24。宋元時期士大夫階層凝聚宗族的理想逐漸興起，士人可能透過重修始遷祖墓塋、共同舉行墓祭等行動來整合宗族，參考何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》，頁55-70。

⁷¹ 杜安墓誌見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，景龍006，頁1081。杜安與杜甫族屬關係之考訂，見[唐]林寶撰、岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，《元和姓纂（附四校記）》，卷6，杜氏條，頁930-932。

⁷² 杜甫有多首詩提到杜佑的兄長杜位，如〈杜位宅守歲〉詩曰：「守歲阿戎家」。「阿戎」乃從弟之意，典出南齊王晏有從弟名思遠，小字阿戎。詩并考釋，見《杜詩詳註》，卷2，〈杜位宅守歲〉，頁109。杜佑之家世於《新唐書·宰相世系表》屬襄陽杜氏，出自杜預少子尹，然《元和姓纂》稱尹為杜預次子，耽為少子，耽之後代為襄陽杜氏。王力平考辨以為當從《元和姓纂》所記。見《新唐書》，卷72上，〈宰相世系表二上〉，頁2422-2435；[唐]林寶撰、岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，《元和姓纂（附四校記）》，卷6，杜氏條，頁911-934。王力平，〈四至九世紀襄陽杜氏家族述論〉，《中國社會歷史評論》第3卷（北京：中華書局，2001），頁58-68。

真宅於少陵原大墓」。⁷³在唐人意識中，別立塋域猶如另立家廟，有分派而出自立一宗的意義；⁷⁴杜佑之孫杜牧，在自撰墓誌中提到「後魏太尉顥，封平安公，及予九世，皆葬少陵」，⁷⁵可見此支於長安少陵原之家族墓地，亦維持長達二百多年，寒食拜掃自是以少陵原舊塋為對象。

從祭祀資格觀之，庶子雖可祭墓，然而若眾多子孫一同上墓，勢必仍有主祭者，從時禮及人情而論，同祭親屬群中的嫡長或官尊者最有資格主祭。從前引祭文觀之，杜甫乃此次墓祭之主祭者；當時年僅三十，連舉進士不第，官尊自然談不上，其先世出於杜預少子，亦非嫡宗；不過杜甫乃杜閑長子，杜閑亦為審言長子，至少以審言一房而論，杜甫具有嫡長孫的地位，若共祭之列孫只有審言後代，杜甫無疑具有主祭資格，與杜甫合祭者極可能僅限於審言一系之共祖成員。綜觀而言，杜甫雖上祭墓域始祖杜預，但杜預後人之墓地早已分化多處，共同與祭者，可能只及於杜甫大功親以內，這篇祭文雖流露追遠不忘本之情懷，但沒有任何跡象顯示寄寓了「收族」的目的，與宋代以降士大夫的收族行動差距甚遠。不過這篇材料仍然揭示唐人的墓祭對象遠比家廟制度更有延展性與包容性，家族墓地對於凝聚親族、交流情感的作用可能更勝於家廟。筆者曾見一篇唐代墓誌祝願將來誌主的子孫「盈如市朝，生拜於前，沒會於斯」，⁷⁶正反映墓地作為先人享祭、後人來葬的空間，不限嫡庶、世代，不論生前死後，皆是團聚家族的重要場域。

兄弟群從同日上墓，可能有助於家族情感的連繫，不過以仕宦家庭而言，父子、兄弟經常於不同地方宦遊，羈旅異鄉的子弟恐怕時常缺席寒食墓祭。張說有詩曰：「去年寒食洞庭波，今年寒食襄陽路」；⁷⁷如第二章所論，張說祖父以上葬於河東，父母手足葬於洛陽，人在他鄉正值寒食，顯然並未與親屬一起拜掃。長慶元年（821），白居易有詩云：「去歲清明日，南巴古郡樓。今年寒食夜，西省鳳池頭。」⁷⁸自述去年的清明，人在忠州任刺史，而今年寒食，又在中書省當值不得歸。其實居易自元和十年（815）貶江州司馬，十三年（818）遷忠州刺史，十五年（820）夏召還，不久遷主客郎中、知制誥，至少連續六年在外宦遊，寒食節應當無法

⁷³ 見權德輿，〈唐故金紫光祿大夫守太保致仕贈太傅岐國公杜公墓誌銘并序〉，《權德輿詩文集》，卷22，頁333-334。

⁷⁴ 例如李商隱便形容祖父葬於新阡是「自我為祖，百世不遷」。見李商隱，〈請盧尚書撰曾祖妣誌文狀〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁790-791。相關討論可見本論文第二章。

⁷⁵ 杜牧，〈自撰墓誌銘〉，《樊川文集》，卷10，頁160-162。

⁷⁶ 穆員，〈福建觀察使鄭公墓誌銘〉，收入《全唐文》，卷784，頁8195下-8196上。

⁷⁷ 張說，〈襄陽路逢寒食〉，《張說之文集》（四部叢刊初編集部），卷8，頁4。

⁷⁸ 白居易，〈中書連直，寒食不歸，因懷元九〉，《白居易集》，卷19，頁404。

回下邳拜掃父祖墓。⁷⁹韓愈的家族墓地在河南府河陽縣，但是他幼年跟隨兄嫂生長於南方，成長後四處宦遊，一生幾乎皆在他鄉生活。在〈祭十二郎文〉中，有一段記述從小相依為命的二人，自韓愈開始求仕後，便聚少離多：「吾年十九始來京城，其後四年，而歸視汝。又四年，吾往河陽省墳墓，遇汝從嫂喪來葬。又二年，吾佐董丞相于汴州，汝來省吾，止一歲，請歸取其孥；明年丞相薨，吾去汴州，汝不果來。……。」⁸⁰十餘年來叔姪二人於家族墓地聚首的次數，似乎僅只一次，可見每年的寒食墓祭，外地遊子未必歸鄉致祭。韓愈痛悔與十二郎「生不能相養以共居」，自誓若「力能改葬，終葬汝於先人之兆」。⁸¹反映生者期盼將親屬歸葬，讓亡者與先人重聚於墓地的心願。對照之下，生者的漂泊，尚未終止。

官人拘於職務或遷轉外任，往往不便於返鄉拜掃。依唐代官方規定，外任者五年一給拜掃假十五日，可扣除往返交通時間，不過五品以上官員必須由所屬機關長官確認公務處理妥當，才能奏請。⁸²而常參官即使墓在兩京，亦未必能遂行拜掃。德宗貞元四年（788）詔：「比來常參官請假往東郊拜掃，多曠職廢事，自今以後，任遣子弟，以申情禮。」⁸³要求官員以公事為重，只能派子弟代表祭掃。憲宗元和元年（806）禁制稍寬，詔令「常參官寒食拜墓，在京兆府界內者聽進止」；三年（808）更詔令「任假內往來，不須奏聽進止」。⁸⁴然而穆宗長慶三年（823）又敕曰：「寒食掃墓，著在令文，比來妄有妨阻。朕欲令群下皆遂私誠，自今以後，文武百官，有墓塋域在城外并京畿內者，任往拜掃」。這些詔敕反映一個事實，雖然寒食拜掃已入禮令，即使常參官家墓就位於京畿之內，官員於寒食日拜墓仍然多有拘制。一位贊善大夫，先塋在河南縣界，三年未歸拜掃，欲行寒食上墓，須先上狀皇帝，「伏乞聖慈，特從丹懇」；⁸⁵一位河南尹在拜掃後向皇帝進呈謝表，形容拜掃為「私家之請」，感謝皇恩流蕩，「重泉承日月之光，舉家蒙雨露之澤」。⁸⁶如同舉行家廟享儀被視為皇恩一般，寒食

⁷⁹ 白居易這段時間之官歷遷轉，見顧學頌編，〈白居易年譜簡編〉，《白居易集附》，頁1605-1613。白居易曾祖以上葬於韓城縣，祖、父則因卜歸不便，葬於下邳。見白居易，〈襄州別駕府君事狀〉，《白居易集》，卷46，頁985。

⁸⁰ 韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷5，〈祭十二郎文〉，頁337。

⁸¹ 韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷5，〈祭十二郎文〉，頁340。

⁸² 見趙大瑩，〈唐假令寧復原研究〉，收入天一閣博物館、中國社會科學院歷史研究所天聖令整理課題組校證，《天一閣藏明鈔本天聖令校證附唐令復原研究》下冊，「唐3」條，頁593。

⁸³ 《唐會要》，卷23，〈寒食拜掃〉，頁512。

⁸⁴ 見《冊府元龜（校訂本）》，卷60，〈帝王部·立制度〉，頁640。

⁸⁵ 李商隱，〈為楊贊善奏請東都灑掃狀〉，收入劉學鍇、余恕誠著，《李商隱文編年校注》，頁339。

⁸⁶ 見令狐楚，〈代河南裴尹請拜掃表〉，收入《文苑英華》，卷609，頁3158下。《文苑英華》將篇名定為「請拜掃」，但從內文脈絡，以及「臣某中謝，……獲遂躬親」等語觀之，應是拜掃後之謝表。

拜墓雖然「著在令文」，但仍屬於私家事務，官員得遂其「私誠」，理論上皆由於皇恩施澤。

士人宦遊東西，居處不定，難以經常舉行拜掃禮，在功成名就之後歸鄉拜墓，除了展露孝思，更有衣錦還鄉的意味。太宗親征高麗時，太子李治於定州監國，太子少詹事張行成乃定州人，太子謂行成曰：「今者送公衣錦還鄉」，遂令有司祀其先人墓。⁸⁷行成以高官身分、挾著朝廷榮寵歸鄉祭墓，拜墓一事成為向鄉里展現榮耀與權勢的機會。自漢代以來官員還鄉拜掃，往往與鄉親宗黨舉行聚會，如西漢班伯過故郡上父祖冢，「因召宗族，各以親疏加恩，施散數百金」。⁸⁸在唐代亦不乏其例。天寶年間苗晉卿任魏郡太守，以「父母之邦，近在嬰兒之國，表請拜掃，有詔許焉。」於是回到上黨壺關，「展禮先塋，椎心泣血；迴趨長老，稽顙緒言；宗人族姻，姑黨姪行，覲以重幣」，並以餘資「一置里社，備養生送死之具；一置鄉校，開說禮敦詩之本」。⁸⁹晉卿會聚族姻，施散錢物，行事頗具古風；而置社設校，以備生死、以開文教，又與宋儒照顧族人之舉措相類。然而唐人的稱揚仍在於「富貴還鄉」與「揚名顯親」，並未著意於官員與鄉里、宗族之互動關係。⁹⁰顯示相似的做為隨時代變遷，意義所在亦有不同。

其實唐代士人宦非成於鄉譽，仕必遊於異邦，與鄉里關係已不若前代密切，高官返鄉或有凌人的氣焰，未必能合睦鄉族。如張柬之雖然歸鄉養老，但對於鄉親多不假辭色，「有鄉親舊交抵罪者，必深文致法，無所縱捨」；其子更恃其權勢，「每見諸少長，不以禮接」。⁹¹中宗時，宰臣魏元忠請歸鄉拜掃，中宗賜銀千兩，令其於鄉里「散金敷惠」，結果元忠「自藏其銀，無所賑施」，⁹²對於連絡鄉里宗黨頗為輕忽。個別事例或亦有個人性格之因素影響，但是唐人自己已經認識到仕宦體制的變化造成士人與鄉里關係的淡薄。劉秩論隋以來選舉變革，以為：「隋氏罷中正，舉選不本鄉曲，故里閭無豪族，井邑無衣冠，人不土著，萃處京畿」；士人不再重視鄉黨之譽，不飾其行，鄉里則精英盡去，「人弱而愚」。⁹³可見時代的變化才是造成士人脫離鄉里、輕視鄉里更根本的原因。

相對於家廟祭祀只能由本族子孫舉行，墓祭還有一項特點，那就是姻親、故舊亦可上墓祭拜。自漢代以來即有弟子祭先師、士人祭友朋、故臣

⁸⁷ 《舊唐書》，卷 78，〈張行成傳〉，頁 2704。

⁸⁸ 《漢書》，卷 100，〈敘傳〉，頁 4199。參考楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，「上冢」，頁 184。

⁸⁹ 王維，〈魏郡太守河北採訪處置使上黨苗公德政碑并序〉，《王維集校注》，卷 10，頁 946-947。

⁹⁰ 王維，〈魏郡太守河北採訪處置使上黨苗公德政碑并序〉，《王維集校注》，卷 10，頁 947。

⁹¹ 《舊唐書》，卷 91，〈張柬之傳〉，頁 2942。

⁹² 《舊唐書》，卷 92，〈魏元忠傳〉，頁 2953。

⁹³ 見杜佑，《通典》，卷 17，〈選舉五〉，頁 417。

祭舊君、故僕祭舊主等，名士先賢之墓亦經常有慕名者祭奠。⁹⁴墓祭由民間風俗主導，墓地似乎是一個更具開放性的祭祀空間。或因如此，唐代復可見沒有血緣關係者代勞寒食墓祭的情形。中晚唐以降，宦官對於宮闈、朝廷皆有極大影響力，官員不免極力攏絡。唐代宦官多出身於閩地，咸通中有福建觀察使杜宣猷，「每寒食節，輒散遣將吏，荷挈食物，祭于諸闈塚墓」，宦官感激其德，助其自閩遷為宣歙觀察使，時人謂之「敕使墓戶」。⁹⁵此例中，代人拜掃雖是有心人特意諂媚之舉，但前提是沒有血緣關係的人亦可上墓祭拜。宋代更流行於墳側設立功德墳寺或道觀，由僧尼、道士負責守墳追薦，既解決士人遊宦難以上墓的困境，更藉其宗教功德為亡者追福。⁹⁶這樣的發展固然與追薦先人的需求相關（詳本章第二節），某方面來說，墓祭習俗對於限定血緣關係似乎不若宗廟祭祀嚴格，可能也讓人們在心裏上更容易接受僧道代為守墳。

第二節 追薦：救拔先人

除了舉行祭祀，為祖先追薦冥福，在唐代也成為十分重要的追孝方式。雖然實踐者不限於士人階層，但是這種新型態的孝道實踐，有助於彌補事親有關的遺憾，對於士人的孝道困境頗能提供抒解的作用，故亦有必要討論。

一、死後世界觀的變化

在佛教傳入之前，漢人對於死後世界的想像有其自身發展的軌跡。殷周時代以王室為中心的宗教系統中，先王先公死後在「天上」，成為上帝

⁹⁴ 例證可參考楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，「上冢」，頁 185-186。

⁹⁵ 見《太平廣記》，卷 239，〈諂佞一〉，杜宣猷條，頁 1845-1846，引《玉泉子》；《資治通鑑》，卷 250，〈唐紀六十六〉，「懿宗咸通六年正月」，頁 8111。

⁹⁶ 關於宋代功德墳寺的研究，可參考小川貫式，〈宋代の功德墳寺に就いて〉，《龍谷史壇》21 號（1938），頁 39-60；竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉，《東洋學報》61 卷 1、2 期（1979），頁 35-66；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，原刊《食貨月刊》新 15 卷，9、10 合期（1986），收入氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989），頁 241-285。

的輔佐，一般人的死後去處雖然缺乏資料討論，但東周金文已有死後事先王於地下的說法，⁹⁷顯示追隨於地下的觀念起源甚早、埋根甚深。春秋時期，認為人死之後去到地下的「黃泉」，似乎是普遍的觀念，但「黃泉」的內涵尚不明確。戰國時期出現所謂的「幽都」，其統治者稱「土伯」；戰國末期又以為有「司命」，掌管人之生死禍福，人死為鬼後，主要居住於墓地，仍有衣食之需要與好惡。可見人世間的元素逐漸滲入死後世界的想像，這樣的發展到漢初更為明顯，「地下丞」、「地下主」、「主藏君」、「主藏郎中」等名詞顯示地下世界有相似於地上世界的官僚組織，人死之後在地下亦須移轉戶籍，亦反映時人認為地下世界的管理與人間相同。⁹⁸

除了死後歸於「地下」，漢代又有死者歸山的觀念，東漢以後五岳之首的泰山逐漸成為幽冥世界的總管。⁹⁹神仙思想於秦漢亦逐漸盛行，東漢成書的《太平經》認為成仙始能上天，天上成為不死神仙的世界，神魂則下「土府」，「精魂構閉，問生時所為」，「復見掠治，魂神苦極」；神仙升天逍遙，鬼魂入地下受拷問，佛教傳入前已有中國式的「天堂」、「地獄」思想。¹⁰⁰這些死後世界的想像並非系統性的觀念，多混雜並存於社會。大要而言，死後世界逐漸成為人間的翻版，有官僚統治，有衣食需求，也有勞役、賦稅等負擔。生者為了讓死者的死後生活能幸福平安，於墓中放置各種仿照人間生活所需的陪葬品，如墓中置人俑，使其於死後世界服侍死者，隨葬鉛人則可代替死者服役；死後世界並非無憂無慮的樂園，就和人世一樣有苦有樂，而墓鎮文與一些方術的運用可以保護死者，「解諸咎殃」，無有後艱，也可祈求增進生者之福祉。¹⁰¹

然而隨著佛教在中古的盛行，因果報應、六道輪迴等根本教義也在中土廣為流傳，認為人死之後的去向與處境，乃隨其造作業力，有不同去處與待遇，「行惡有地獄長苦，修善則有天宮永樂」，¹⁰²墮入地獄是對罪人最可怕的懲罰。與地獄有關的經典自東漢末年便開始譯出，據梁僧祐《出三藏記集》所記，失譯雜經中與地獄相關的便有二十一種之多，兩晉南北朝

⁹⁷ 張政娘，〈哀成叔鼎釋文〉，《古文字研究》5（1981），頁27-33。

⁹⁸ 參考蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：麥田山版，2004），頁94-96，204-207。（原由允晨出版社於1995年出版）

⁹⁹ 關於泰山信仰與死後世界的關係，參考劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94卷第5期（1997），頁1-13；酒井忠夫，〈太山信仰研究〉，《史潮》第7卷第2期（1937），頁70-118。

¹⁰⁰ 這裏使用「天堂」、「地獄」之名，只是想凸顯《太平經》已有天上世界與地下世界禍福不同的觀念。參考余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入《燕園論學集》，頁189-190。

¹⁰¹ 參考蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁213-221。

¹⁰² 語出康僧會答吳主孫皓，見〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》（北京：中華書局，1992），卷1，〈譯經上·康僧會傳〉，頁17。

時期譯出有關地獄的經典有十餘部，可見當時地獄經典翻譯的盛況。¹⁰³這些經典對於地獄的情況有詳細的描述，經由僧人講經、唱導，以及地獄變相圖等圖像宣傳，因果報應與墮入地獄的恐懼，於中古時期逐漸滲入人心。¹⁰⁴唐代流行的教派和經典，多數與地獄信仰連結頗深，如新興於隋末、至唐朝相當興盛的三階教，強調墮入地獄的恐怖，三階教信徒和僧人非常重視地獄的救贖；¹⁰⁵從北朝末期逐漸形成的淨土教，也在唐代建立完備的理論和儀軌，以發願往生淨土、免除墮入地獄之苦為主要教義；¹⁰⁶盛唐以來《佛頂尊勝陀羅尼經》的流行，¹⁰⁷還有中晚唐地藏信仰的發展，以及地獄十王信仰的興起，¹⁰⁸皆反映出地獄信仰在唐代的廣泛傳佈，人們對於如何為死者消罪祈福也更加關注。¹⁰⁹

在六朝志怪和唐代筆記小說中出現許多亡者死後受審、於地獄受苦、仰賴在世眷屬追福消罪的故事，頗能反映佛教教義對於中古死亡文化的影響。例如《法苑珠林》與《報應記》皆記載一則唐崔義起妻蕭氏，受報墮地獄的故事。故事中蕭氏因生時不信業報，嫉妒多瞋，死後墮入地獄，苦不可言。喪事期間因家人請僧修齋追福，故亡魂暫得返家，借奴婢之口傳語子女，「將吾生平受用資具，速捨修福，望拔冥苦」。又攜此婢暫遊地獄，令家人知其受苦虛實。此婢至地獄，見地獄有守衛森嚴之王殿、有審問亡人之斷罪官，「有種種苦具，一如圖畫」；復見蕭氏受獄卒羅刹撲擲，「屠割身肉，鑊湯煎煮」，「鐵鉗抽舌，鐵烏啄之」，不斷承受各種凌遲折磨，「死已還活，活已復受諸苦」。故事又藉由蕭氏亡父之口，道出得救須賴自勵發心，「兼藉家內福善共相佐助」，才能離出地獄，「上昇人天」。此婢還醒後具訴地獄所見，蕭氏的兒女聞知其母死後所受諸種苦楚，莫不「號哭哀

¹⁰³ 參考道端良秀，《中國佛教思想史の研究》（京都：平樂寺書店，1979），頁 93-94；蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（臺北：學生書局，1989），頁 175-203；杜斗城，〈「地獄變相」初探〉，《敦煌學輯刊》1（1989），頁 74-75。

¹⁰⁴ 參考道端良秀，《中國佛教思想史の研究》，頁 94-96。太史文（Stephen F. Teiser）對於地獄受報觀念如何傳佈亦有深入研究，見 Stephen F. Teiser, "Having Once Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 48.2 (December, 1988), pp.433-464。

¹⁰⁵ 參考矢吹慶輝，《三階教之研究》（東京：岩波書店，1927），頁 638-652。

¹⁰⁶ 「淨土教」之稱，參考劉淑芬《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，頁 165 註 2。淨土信仰的發展，參考陳揚炯，《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000）。

¹⁰⁷ 關於《佛頂尊勝陀羅尼經》於唐代的傳佈，以及經幢信仰的研究，可參考劉淑芬，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》。

¹⁰⁸ 地藏菩薩如何轉化為解救地獄罪人的「幽冥教主」，可參考莊明興，《中國中古的地藏信仰》（臺北：臺大出版委員會，1999）。晚唐地獄十王信仰的傳播和流行，可參考 Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994)。

¹⁰⁹ 關於唐代地獄信仰流行的情形，參考劉淑芬，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，頁 125-127，163-165。

慟，逾痛初亡」。¹¹⁰「逾痛初亡」的形容頗為傳神，原本喪親之悲或許主要來自生死隔絕、至親永離的不捨，一旦認知亡親獨自在另一個世界受盡苦楚，生者的不忍與傷痛自然更加強烈。

佛教向世人傳達生前之造作，難逃死後之罪懲，惟有敬信佛法、遵守戒律者，死後得生善處；不過就像蕭氏故事所傳達的訊息，業力雖是自作自受，但生者為亡人修福作功德，可助亡者減輕罪業，改善死後的命運。這種追福觀念的宣揚，促使佛教與孝道建立強而有力的連結，子孫為先人死後的命運擔憂，為免除先人墮入惡道之苦而努力。中土偽作的經典又強調，亡者在世不信佛法，追福的功德只能「七分獲一」，而其餘六分功德其實由生者自受。¹¹¹這種說法也為生者從事追福提供誘因，促使追福活動更為頻繁；而既然亡者得到的冥福有限，想要救拔先人就必須做更多的功德，同時也為自己累積更多福報，為來世鋪上坦途。中古時期的死亡文化多方面結合了佛教的因子，相關課題牽涉甚廣，並非本文所能處理，以下只討論被視為孝行實踐的追福活動。

必須說明的是，漢代以來墓鎮文與墓域數術的運用，保護亡者不受墓域伏尸或其他鬼怪騷擾，其實也可視為廣義的為亡者「追福」，儀式通常只在下葬之際進行，並祝禱亡者無咎殃、生者長富貴；¹¹²而中古時期道教體系化的過程中，吸收採納了不少佛教觀念，¹¹³道教科儀亦有專門為亡者追福的儀式。¹¹⁴對喪家來說，為了救濟先人，不論佛、道或其他民間儀式

¹¹⁰ 《法苑珠林》與《報應記》所記詳略不同，引文多引《法苑珠林》。見〔唐〕釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003），卷85，〈六度篇·感應緣〉，頁2455-2458；〔宋〕李昉等編，《太平廣記》，卷115，〈報應·崔義起妻〉，頁799引《報應記》。

¹¹¹ 《灌頂經》第十一卷《佛說灌頂隨願往生十方淨土經》最早提出為亡者修福，亡者只能七分獲一的觀念。此經於僧佑《出三藏記集》被歸入「失譯雜經」，認為乃後人所集。見〔梁〕僧佑，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），卷4，頁177。學者指出《灌頂經》各卷內容雜採許多道教以及六朝民間信仰，應是中土編造的經典。參考望月信亨，《佛教經典成立史論》（京都：法藏館，1946），頁416-424。而至遲於晚唐出現的《地藏菩薩本願經》，以及《佛說閻羅王受記令四眾修生七齋功德往生淨土經》，與地獄信仰、追福活動關連甚深，二經皆強調追福功德一分亡者得福，六分生者自利，顯示此說於唐代已被廣為接受。參考莊明興，《中國中古的地藏信仰》，頁133-139。

¹¹² 東漢以來墓鎮文的內容，可見池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》86（1981），頁193-278。唐代鎮墓文中有許多道教的成分，辟邪、昇仙是主要祈願，參考加地有定，《中國唐代鎮墓石的研究——死者の再生と崑崙山への昇仙》（大阪：株式會社かんぼうサービス）。

¹¹³ 討論可參考 Erik.Zürcher, "Buddhist Influence on Early Taoism: a Survey of Scriptural Evidence," *T'oung Pao*.66.1980, pp.84-147。

¹¹⁴ 如《唐六典》列舉出七種道教齋法，其中黃籙齋「並為一切拔度先祖」。見《唐六典》，卷4，〈尚書禮部〉，「祠部郎中」條，頁125。關於唐代民間修齋的情形，晚唐杜光庭《道教靈驗記》曾列舉17例，其中黃籙齋實行最多，惟功用與目的實不止於薦亡。史料見杜光庭，《道教靈驗記》，收入《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003），卷120~121；討論參考

可能皆可兼採並行，不必有所排斥。關於唐人舉行追福的記載，以佛教相關資料較多，而且佛教徒對於以佛教方式彌補儒家追孝的不足亦有較多反省，對於孝道文化的影響似乎較為深刻，以下討論追福活動將以佛教儀式及論說為主。

二、追薦祖先融入喪儀與日常生活

佛教徒為亡親舉行追福的風習具體起於何時，甚難論定，不過至少南北朝時期已經相當流行，例如今日猶留存不少的北朝造像銘記，據學者統計，至少有三分之一的救濟對象包含了亡親。¹¹⁵受到追福風氣影響，喪葬儀式中融入了許多追福儀式，如廬墓期間孝子為亡親讀經、寫經，¹¹⁶葬送時以僧尼道士為導儀，¹¹⁷臨壙下葬前助念佛號，以資益亡靈等。¹¹⁸為死者追福的儀式中，與喪儀勾連最深的首推「七七齋」。關於修「七七齋」的含義，宋釋道誠《釋氏要覽》云：

人亡每至七日，必營齋追薦，謂之累七，又云齋七。《瑜伽論》云：「人死，中有身若未得生緣（冥間化起一相，似身傳識，謂之中有），極七日止（中陰經云，中有，極壽七日）；若有生緣即不定，若極七日，必死而復生。如是展轉生死，乃至七七日止。自此以後，決定得生。」……是中有身，死生之際，以善追助，令中有種子，不轉生惡趣故。由是此日之福，不可闕怠也。¹¹⁹

劉枝萬，《中國民間信仰論集》（臺北：中央研究院民族學研究所，1974），頁35-44。

¹¹⁵ 參考佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》86卷10期（1977），頁18-19。

¹¹⁶ 孝子倚廬期間原應「非喪事不言」（《禮記·喪服大記》），但廬墓時誦經被視為有益冥福。如太平公主請結廬山隧，為先皇「轉一切之經，庶邀冥福，上以資未來之果，下以摠罔極之心。」見李嶠，〈為太平公主請住山陵轉一切經表〉，收入《文苑英華》，卷605，頁3138下-3139上。編集於晚唐的張敖《新集吉凶書儀》曰：「孝子百日哭無時節，哭了唯得讀經。」將居喪「讀經」列於指導士庶生活的書儀之中，可見其俗之流行。見趙和平著，《敦煌寫本書儀研究》（臺北：新文豐，1993），頁572。孝子除了讀經，刺血寫佛經的例子更多，但是這種實踐方式較為激烈，可能因此更受注意而具之於記載。不過孝子為亡親讀經、寫經，其實需要相當的讀寫能力，可能主要流行於士人階層。

¹¹⁷ 如懿宗咸通十一年（870），同昌公主的葬送行列，以「紫尼及女道士為侍從引翼」。見《太平廣記》，卷237，〈奢侈二〉，「同昌公主」條，頁1825-1828，引《杜陽雜編》。宋太祖開寶三年（970），禁止士庶之家喪葬用僧道威儀前引。此流俗至少可上推晚唐。見〔宋〕王楙，《燕翼詒謀錄》（北京：中華書局，1981），卷3，頁24。

¹¹⁸ 見敦煌文書S4474號〈嘆壙文〉，收入王書慶編撰，《敦煌佛學·佛事篇》（蘭州·甘肅民族出版社，1995），頁7。

¹¹⁹ 見〔北宋〕釋道誠，《釋氏要覽》〈雜記〉，「累七齋」條。收入《大正藏》，第54冊，頁305中、下。

這段話的大義是，人死之後至重新轉生前的階段為「中有身」，若沒有轉生之因緣，七日便壽盡，若有因緣，則以七天為期輾轉生死，至第四十九天決定轉生去處。而在每次「中有身」死生之際的第七日，營齋追薦，可使「中有身」得善緣，不轉生於惡道。因此七七齋對於亡者將來去處有十分關鍵的影響，所以強調「此日之福，不可闕怠」。七七齋何時體系化，資料不詳。北魏史料可見胡靈太后為亡父「自始薨至七七皆為設千僧齋」的記載，¹²⁰可能與七七齋有所關連。於七七內設齋追福，在唐初似乎已成為普遍流行的喪儀。如姚崇雖於遺令中批評抄經鑄像布施等是「損耗生人，無益亡者」，但也並未徹底反對七七設齋，告訴子孫「若未能全依正道，須順俗情，從初七至終七，任設七僧齋，若隨齋須布施，宜以吾緣身衣物充，不得輒用餘財，為無益之枉事」。¹²¹可見喪儀中包含七七齋已成為「俗情」，即使對追福有所排斥者，亦不能免俗。姚崇又提到道士也慕僧家追福之有利，學佛教為亡者追薦，要求子孫亦不可信從。¹²²顯示當時喪葬儀式中不只僧尼參與其中，道士也爭食這塊大餅，兩教對於拯救亡靈皆不遺餘力。

除了七七齋，家屬也可能配合儒家喪服禮幾個重要階段，進行追福。中唐時期穆寧以善教諸子、家道清嚴而著稱，四子贊、質、員、賞皆有令譽，贊兄弟奉父母指使、笞責如僮僕，孝謹和粹，其家家法最受士大夫推崇。¹²³而這樣以儒家孝悌風範為士大夫表率的家庭，留下了多篇為親屬追薦冥福的記讚文章，這些文章皆由穆氏兄弟中文筆最好的穆員執筆。穆員除了三兄弟，還有三位姊妹，長姊嫁楊氏、季妹嫁裴氏，皆為官宦之家，次妹則於安國寺出家修行。貞元六年（790），穆員的次妹、長姊相繼而歿。包括父母、手足、子女莫不銜哀投入為亡者追福的行列。先是太夫人「為安國繡地藏菩薩，逮卒哭而就」；季妹後來夢伯姊來告，「嘗知是像，追護於我」，於是「鬻衣充直，緘淚僱工」，也為伯姊繡地藏菩薩像，「亦逮卒哭而就」。穆員於序文中強調「苦有生死之異，聖者亦隨之而殊」，若冀望救拔亡者不入地獄、餓鬼、畜生三惡道，則地藏菩薩「超群聖焉」。¹²⁴在伯姊之喪「卒哭」之際，穆員暨弟妹們又「鬻衣充直」，為姊妹於墓前樹立尊勝經幢，「是幢也，實表安國之塔、伯姊之隧」。穆員在〈尊勝幢記〉提到「願得輕風微塵。泊日月度影之所及也」。根據《佛頂尊勝陀羅尼經》，

¹²⁰ 見《魏書》，卷 83 下，〈外戚下·胡國珍傳〉，頁 1834-1835。

¹²¹ 見《舊唐書》，卷 96，〈姚崇傳〉，頁 3026-3029。

¹²² 見《舊唐書》，卷 96，〈姚崇傳〉，頁 3029。

¹²³ 見《舊唐書》，卷 155，〈穆寧傳附子贊質員賞〉，頁 4113-4117。

¹²⁴ 穆員，〈繡地藏菩薩讚并序〉，收入《文苑英華》，卷 782，頁 4130 上-4130 下。地藏菩薩在冥界救贖眾生的故事，在八世紀中葉至九世紀之間逐漸出現，參考莊明興，《中國中古的地藏信仰》，頁 118-126。

只要尊勝幢影映身，或風吹陀羅幢等上塵，落在身上，所有罪業悉皆消除，不墮惡道。可見穆員深知尊勝經幢消除罪業之功能。¹²⁵故家屬以繡地藏菩薩像，以及樹立尊勝經幢為亡者追福，實皆受到業報輪迴信仰的影響，如何讓亡者免除墮入惡道之苦，成為生者痛失親人後，最急切的心願。

穆員伯姊之喪周年（小祥）時，伯姊的女兒哀痛「四序往而還」，而「慈顏復覩，終天無期」，「恭西方之教，有追護之功」，為亡母作千手千眼觀世音菩薩畫像，「是像也，……自素為績，自績為相，自相為聖，自聖為福」。¹²⁶再周（大祥）之時，喪服將終，伯姊子女感傷報親未竟，哀情未洩，「男冥其心。女集其指」，為亡母繡阿彌陀佛像，「是像也，一縷一哀，一哀一聖，凡億萬縷，為億萬聖，億萬大慈大悲」，「其為追護也可訾量哉？」¹²⁷除了伯姊的例子，還有穆員的外姑（岳母）在子喪期年時，畫釋迦牟尼像求冥福；季妹在夫喪大祥時，繡阿彌陀佛像，以求拯護亡者。¹²⁸可見隨著喪期往前推進，在卒哭、小祥、大祥這幾個服喪推移的重要階段，除了舉行儒家式的祭祀，變除喪服，親屬也舉行各種追福活動，為亡者祈求冥福，並宣洩內心尚未撫平的哀痛。¹²⁹七七齋加上卒哭、小祥、大祥的追福活動，在唐代似乎逐漸成為流行喪儀的固定模式，至晚唐更與地藏十王信仰相結合，發展出「十王齋」之追薦，服喪期間以十次作齋幫助亡者順利度過十殿冥王的審問。¹³⁰

為亡者追福，並未隨著服喪結束而停止。較為重要的有亡者忌日及每年七月十五的追薦。儒家謂「君子有終身之喪，忌日之謂也」，意即年年逢親亡之日，含哀思親如喪時，不聽樂、不舉他事。¹³¹官員於雙親忌日請

¹²⁵ 立尊幢之日與季妹為伯姊繡地藏菩薩像完成之日相同，故可知皆為「卒哭」時之追福。見穆員，〈繡地藏菩薩讚并序〉、〈尊勝幢記〉，收入《文苑英華》，卷 782，頁 4130 上-4130 下；卷 821，頁 4333 上-4333 下。關於尊勝經幢塵沾影覆之神妙，參考劉淑芬，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，頁 130。

¹²⁶ 穆員，〈畫千手千眼大悲菩薩記〉，收入《文苑英華》，卷 818，頁 4321 下。

¹²⁷ 穆員，〈繡西方大慈大悲阿彌陀佛記〉，收入《文苑英華》，卷 818，頁 4321 上-4321 下。

¹²⁸ 穆員，〈畫釋迦牟尼佛讚并序〉、〈繡西方阿彌陀佛讚并序〉，收入《文苑英華》，卷 782，頁 4130 下-4131 下。

¹²⁹ 卒哭或虞祭時舉行追福的例子，另見張九齡，〈畫天尊像銘并序〉，收入《張九齡集校注》，卷 17，頁 912-913；梁肅，〈千手千眼觀世音菩薩像讚〉，收入《文苑英華》，卷 781，頁 4128 上-4128 下。小祥（練祭）追福之例，見權德輿，〈畫西方變讚〉，《權德輿詩文集》，卷 28，頁 441-442；白居易，〈繡觀音菩薩像贊〉，《白居易集》，卷 39，頁 888；闕名，〈周崇造像記〉，《全唐文附唐文續拾》，卷 11，頁 11293 下。大祥追福之例，見梁肅，〈繡觀世菩薩像讚〉，收入《文苑英華》，卷 781，頁 4127 上-4127 下；白居易，〈祭〔郎中〕弟文〉，《白居易集》，卷 69，頁 1454-1455。

¹³⁰ 地獄十王信仰乃融合佛、道教與民間信仰的地獄信仰，以為地獄由十王統治，亡魂須經十王審判以定罪福。參考小南一郎，〈「十王經」をめぐる信仰と儀禮——生七齋から七七齋へ——〉，收入吉川忠夫編，《唐代の宗教》（京都：朋友書店，2000），頁 159-194。

¹³¹ 見《禮記正義》，卷 6，〈檀弓上第三〉，頁 1275；〈祭義第二十四〉，頁 1592。

假，可能在晉宋之間成爲制度，¹³²到唐代，先帝先后之忌日爲國忌日，皇帝此日亦不視事，¹³³不論國忌、私忌，忌日作樂將以刑律懲罪，¹³⁴可見唐人甚重忌日。

忌日除了暫停辦公、不行宴樂，唐代更流行於忌日爲亡者追福。國忌日有設齋行香之儀，於東西二京各擇大型寺觀二所，遣僧尼及男女道士舉行散齋，文武官員五品以上，清官七品以上皆須集會行香；外州也以一寺、一觀舉行散齋，州、縣官行香。以爲「歸依釋、老，徵二教以設食，會百辟以行香，將以有助聖靈，冥資福祚」；¹³⁵另外又繪製道教神像如元始天尊、大羅天尊等，以成功德。¹³⁶官員、百姓之私忌日也有追福活動，或請僧人「於家廟宿齋，講上生經百法」；¹³⁷或「飯僧於仁祠」；¹³⁸或繡西方阿彌陀佛像；¹³⁹也有人兼用道釋，如穆寧於亡母忌日追福，以爲「元始天尊，大道之原也，釋迦牟尼佛，萬聖之祖也」，故繪二聖以求追護。¹⁴⁰張敖的《新集吉凶書儀》也定出父母忌日的行事：官者須請假，於別廳「靜念讀經」，「令子弟勾當設齋」，傍晚「燒錢財訖，兄弟子姪於中門外聚泣，相慰即散」。¹⁴¹由於追福觀念的引入，孝子於父母忌日的行止，已不只是消極的不舉他事，而有設齋、講經、飯僧、造像、讀經等活動，抽象的哀思化爲利益先人之追福行動。

七月十五日 is 佛教的盂蘭盆節，道教的中元節，在中古時期發展爲追薦亡者最重要的節日。¹⁴²六世紀中的《荆楚歲時記》引用《盂蘭盆經》，

¹³² 見〔唐〕封演撰，趙貞信校注，《封氏聞見記校注》（北京：中華書局，2005），卷6，「忌日」條，頁62。

¹³³ 見〔日〕仁井田陞，《唐令拾遺》，〈儀制令第十八〉，第十條，頁480。

¹³⁴ 見劉俊文撰，《唐律疏議箋解》，卷26，〈雜律〉，「忌日作樂」條，頁1776。

¹³⁵ 引文乃開成四年禁國忌行香之詔文。見《舊唐書》，卷117，〈崔蠡傳〉，頁3403。另見《唐會要》，卷23，〈忌日〉，「開成四年十月條」，頁526。關於唐代國忌行香之制度，見《唐六典》，卷4，〈尚書禮部〉，「祠部郎中」條，頁126-127。參考張文昌，〈論唐宋禮典中的佛教與民俗因素及其影響〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第10輯，頁18-23。

¹³⁶ 如德宗爲祖父肅宗忌日畫大羅天尊像，見梁肅，〈大羅天尊畫像讚并序〉，收入《文苑英華》，卷781，頁4128下；憲宗爲父親順宗忌日畫大羅天尊像，爲祖父德宗忌日畫元始天尊像，見白居易，〈畫大羅天尊讚并序〉二首、〈畫元始天尊讚并序〉，《白居易集》，卷56，頁1196；卷57，頁1211，1218-1219。

¹³⁷ 見蘇頌，〈蔣烈女碑〉，收入《全唐文附唐文續拾》，卷2，頁11197下。

¹³⁸ 仁祠應即寺院。史料見柳宗元，〈亡妻弘農楊氏誌〉，《柳宗元集》，卷13，頁339。

¹³⁹ 白居易，〈繡阿彌陀佛贊并序〉，《白居易集》，卷39，頁887。

¹⁴⁰ 穆員，〈畫元始天尊釋迦牟尼佛讚并序〉，收入《文苑英華》，卷782，頁4132上。

¹⁴¹ 見趙和平著，《敦煌寫本書儀研究》，頁574。

¹⁴² 關於七月十五追薦祖先信仰於中古時期的發展與面貌，參考太史文（Stephen F. Teiser）著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》（杭州：浙江人民出版社，1999）。本書的討論以佛教為主，亦稍涉及道教中元節，見同書，頁31-37。太史文指出，中古時期實際舉行中元節儀式的資料極少，反映中古時期中元節儀式可能不常舉行，亦反映道教史的資料極為有限。見同書，頁32註2。

解釋道俗於七月十五日以幡花歌鼓果食供諸佛寺，乃是爲了救拔七代父母。¹⁴³北齊顏之推於家訓最末立〈終制〉篇，交待喪祭後事，提到：

四時祭祀，周、孔所教，欲人勿死其親，不忘孝道也。求諸內典，則無益焉。殺生為之，翻增罪累。若報罔極之德，霜露之悲，有時齋供，及七月半盂蘭盆，望於汝也。¹⁴⁴

顏家信奉佛教，對於死生之義自然沾染佛說，而影響所及，如何追孝亦有不同的見解。儒家提倡的四時祭祀，就佛徒看來雖誌「不忘」其親，但無益敷纏於業報輪迴的先人，祭祀時獻以犧牲更徒增殺生之罪。故子孫若欲報恩盡孝，應行佛事追福，其中顏之推特別點名的，便是盂蘭盆。可見至少在六世紀末，盂蘭盆會已成爲佛教徒眼中追薦亡者最殊勝的佛事。

唐代的盂蘭盆節是上下階層皆熱烈參與的盛大節日。例如武周如意元年（692）的盂蘭盆節，「宮中出盂蘭盆，分送佛寺。則天御洛南門，與百僚觀之」。官員楊炯獻〈盂蘭盆賦〉，歌頌天子之孝，以爲「孝始於顯親，中於禮神，終於法輪。武盡美矣，周命維新」。¹⁴⁵藉著盂蘭盆節的場合，以孝道爲名，再度爲武周政權合於天命作了包裝。《唐六典》中註明，中尚署每年七月十五須準備盂蘭盆，學者認爲這個規定可能確實被執行，反映唐代多數時候可能宮中皆參與京城的盂蘭盆節活動。¹⁴⁶代宗崇佛，盂蘭盆會的場面更是壯觀：

於內道場造盂蘭盆，飾以金翠，所費百萬。又設高祖已下七聖神座，備幡節、龍傘、衣裳之制，各書尊號于幡上以識之，舁出內，陳於寺觀。是日，排儀仗，百僚序立於光順門以俟之，幡花鼓舞，迎呼道路。歲以爲常。¹⁴⁷

內道場設置精美盆供，花費十分可觀，又將高祖以下七位先帝之神座迎至內道場接受祭享，一路上各種幡節、龍傘等儀仗浩浩盪盪排開，百官也必須參與儀式，序立於光順門迎接，反映了宮中舉行盂蘭法會的盛況。

¹⁴³ [梁]宗懔著，譚麟譯注，《荆楚歲時記譯注》（武漢：湖北人民出版社，1999），頁99。

¹⁴⁴ 見王利器撰，《顏氏家訓集解（增補本）》（北京：中華書局，1993），卷7，〈終制第二十〉，頁602。

¹⁴⁵ 見《舊唐書》，卷190上，〈文苑上·楊炯傳〉，頁5003；楊炯，〈盂蘭盆賦〉，收入《文苑英華》，卷125，頁573下-574下。

¹⁴⁶ 見《唐六典》，卷22，〈少府軍器監〉，「中尚署」條，573。太史文（Stephen F. Teiser）指出，《唐六典》的條文雖然未必都代表朝廷實際的做法，但此處並無反證可以質疑，且規範內容極細，應是當時實際的做法。參考太史文（Stephen F. Teiser）著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，頁67-68。

¹⁴⁷ 《舊唐書》，卷118，〈王縉傳〉，頁3418。

地方上舉行盂蘭盆會的情景，則被日本入唐求法的學問僧圓仁記錄下來：

〔開成五年七月〕十五日……齋後，入度脫寺巡禮盂蘭盆會，……次入崇福寺巡禮佛殿。閣下諸院皆鋪設張列，光彩映人，供陳珍妙。傾城人盡出來巡禮。¹⁴⁸

圓仁當時停留於太原，恰逢七月十五，故參與了當地盂蘭盆會之巡禮。從圓仁的描述可知，寺院中陳列了許多珍妙供品，城內士庶皆參與巡禮，滿城風靡，盛況可知。眾人熱中參與盂蘭盆會，除了為亡者追薦的目的，恐怕愛看熱鬧的心情也是一大動力。

追福的對象雖然不限於祖先，但是學者大多認為，追福活動之所以如此盛行，與孝道結合可能是主因之一。¹⁴⁹例如《佛說閻羅王授記勸修生七齋功德經》曰：「若有慈孝男女、六親眷屬修福薦追拔亡人報生養恩，七七齋、造營經像報父母，令得生天。」便是將七七齋等追福儀式與孝道結合，以勸人修齋造像。¹⁵⁰此經於中晚唐始流傳，時間上晚於七七齋的流行，但其說反映佛教徒勸導眾人舉行追福，經常是以孝道為主要理據。

盂蘭盆節的興起更與孝道價值密不可分。被學者認為是疑偽經的《盂蘭盆經》，¹⁵¹在六世紀廣為流通，經中描述佛陀大弟子目連（目犍連），因亡母投生於餓鬼道而向佛陀求助，佛陀告訴目連：「汝母罪根深結，非汝一人力所奈何。……當須十方眾僧威神之力，乃得解脫」。於是傳之以盂蘭盆供養僧佛、救濟亡靈之法，並告示將來「佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母、乃至七世父母，為作盂蘭盆，施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩。」¹⁵²可見盂蘭盆是以孝道為立基點而產生之追福儀式。後來的盂蘭盆文獻，增添更多目連之母前世如何造業、死後如何受苦報，目連又如何尋母、救

¹⁴⁸ 〔日〕釋圓仁著，小野勝年校註，白化文、李鼎霞、許德楠修訂校注，《入唐求法巡禮行記校注》（石家莊：花山文藝出版社，2007），卷3，頁314-315。

¹⁴⁹ 如太史文研究中古時期的盂蘭盆節、侯旭東研究五、六世紀北方的佛教造像、劉淑芬研究唐代的經幢信仰等，皆認為與儒家孝道的結合是這些儀式與信仰深入中國社會的主因之一。見太史文著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，頁174-190；侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁273-278；劉淑芬，《滅罪與度亡——佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，頁172-176。

¹⁵⁰ 所引經文及討論，見塚本善隆，〈引路菩薩信仰と地藏十王信仰〉，收入《塚本善隆著作集》（東京：大東出版社，1975）第7卷，頁366-372。（原以〈引路菩薩について〉為題，刊於京都《東方學報》1，1931）

¹⁵¹ 見牧田諦亮，《疑經研究》（京者：京都大學人文科學研究所，1976），頁49-50，85。

¹⁵² 大正新脩大正藏經 Vol. 16, No. 685（中華電子佛典協會提供（CBETA）
<http://www.cbeta.org>）。

母的細節，尤其是唐代的目連救母變文，情節波濤起伏、驚心動魄。¹⁵³可以說地獄受罪之情狀描述得愈恐怖，生者愈感到拯救亡者的責任重大，以盂蘭盆供養僧佛的功德便愈加突顯，而人子的孝心也愈為可貴。佛教僧侶因為追福與孝道的連結，成為救濟祖先不可缺少的人物，原本被抨擊為有違孝道的佛教，也微妙地成為孝道觀念向下推廣的有力幫手。¹⁵⁴

中唐一位地方官吏鮑君游，為亡母繡製釋迦牟尼像以追福，為此事寫像讚的梁肅，除了盛讚其人之孝心，文中有一段議論，頗能反映孝道價值乃推動人子實踐追福的巨大動力：

夫孝子之志，聞一毫之福可以及親者，則竭力而奉之，矧夫教行於夷夏，理貫於幽明。而無良之徒，坐生異論，以蕞爾愚管之所不及，齷然世籍之所不書，乃尤其先人，謂作福無益。抑犬豕之類爾，何人倫足稱！¹⁵⁵

他認為孝子之心，是只要聽說有絲毫福祉可讓父母得益，就會努力追求獻給父母；因此對於有些人將追福視為經典無據、毫無用處，而不願意為先人作功德，梁肅痛斥為以一己愚偏之見，犧牲先人的福祉，根本不配為人，梁肅批評的對象極可能是站在儒家立場反佛的士人。值得注意的是，他對於不為父母追福發出激烈的責難，並非從地獄果報等佛教教義立論，而是從儒家鼓吹的孝道立場出發。從他的觀點引申而出的是，舉行追福的動機不一定是出於佛教信仰，更根本的動力在於孝道。凡為人子女者，不論是否真心信奉佛教，若站在為父母設想的立場，只要「可能」有益父母的就應該去做，父母「可能」獲得福祉才是最優先的考量。

其實唐代士人對於儒釋道三教多抱持融合並存的態度，前引穆寧一家法嚴謹，以孝悌立家，先人死後則以釋道並用為其追福，便是一種典型的表現。穆員在父親為祖母忌日追福之畫讚序文中提到：

聖人之教有三：儒之先師曰：「孝者德之本，教之所由生」。又曰：「立身揚名，以顯父母，孝之終也」。若乃崇樹景福，追護既往，有無上無邊之力，非智智識識之功，則道、釋二宗，其用一致。¹⁵⁶

穆員認為儒、釋、道三教皆為聖人之教，而「教」之根本乃是儒家所說的

¹⁵³ 關於目連救母故事的演進，可參考陳芳英，《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》（臺北：臺大出版委員會，1983）。

¹⁵⁴ 參考太史文著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，第七章〈佛教與家庭〉，頁174-190。

¹⁵⁵ 梁肅，〈釋迦牟尼如來像讚〉，收入《文苑英華》，卷781，頁4129下。

¹⁵⁶ 穆員，〈畫元始天尊釋迦牟尼佛讚并序〉，收入《文苑英華》，卷782，頁4132上。

「孝」；只是儒家之孝關注於實現「揚名顯親」這樣的世間價值，而釋、道則關注於父母死後為其祈福追護的面向。類似這種意識，在當時似乎頗為普遍。一篇尊勝幢讚提到：「百行之先，孝之德也，一念之應，聖之門也，孝莫大於□福」，為先考樹立經幢，實以孔氏之教孝，託付於釋門之聖功。¹⁵⁷一篇多寶塔碑記則稱：「金聖人之教功與德，魯聖人之教忠與孝。以忠孝之祈功德，莫之大也」。¹⁵⁸一篇宮觀碑銘寫道：「域中之大曰道，百行之先曰孝。故孝心充乎內，必道氣應乎外。於是有聿修之德，追遠之懷，揚名顯親之善，集靈徼福之舉。」¹⁵⁹這種以孝為本，三教殊途而本同的觀念，在唐代頗為流行，也更助長人子以追福為孝道實踐的意義。即便宋代以降佛教地位已難以與儒教並比，但追福已經與孝道牢牢結合，不為父母追福便被視為不孝；曾有宋代理學家欲矯正喪葬用僧道之民俗，但面對龐大的社會壓力，不得不妥協，¹⁶⁰追福之風在唐代以後依然盛行不衰。

以追福彌補祿不及養、事親有缺之憾，有時不僅只是形式的補充，亦可能因死後世界觀的改變，改變先人與子孫的倫理關係，以及實踐孝道的原則。大中年間進士登科的劉汾，鎮壓黃巢之亂屢建功勳，後來鎮守饒、信二州，遂寓居於弋陽縣。他自思「連年奉詔征討，百戰百克，未能一歸故土，於祖宗之德，並無寸報，久違春秋二祭」，於是將所買山田施捨，「創立禪寺一所」，使僧人「守奉祖宗春秋二祭，及禮三寶慈尊，兼得利生益死」。¹⁶¹劉汾又禁抑子弟「不許常行到寺，需索酒食。遇春秋二祭，止許二三人到寺，拜謁祖先即返，不許動騷常住」，有違者「定准不孝論」。¹⁶²原本祭祀祖先應是子孫躬自履行的責任，所謂「神不歆非類」，若非由血親後代舉行祭祀，祖先便不會享用祭品。但劉汾的例子卻顯示時人接受僧人為俗家代行祭祀，打破了祭祀的血緣限制；而禁止子弟「常行到寺」，甚至行祭禮亦只許二、三人到寺，更幾乎割斷了子孫與祭祖的關連。

其實南北朝以來已有不少為先人建立寺院祈求冥福的例子，唐代的上層階級亦相當流行。「立寺」本身便是極大的功德，而為特定亡者所建立

¹⁵⁷ 缺名，〈尊勝陀羅尼幢讚并序〉收入《全唐文附唐文續拾》，卷9，頁11270上。

¹⁵⁸ 黃滔，〈大唐福州報恩定光多寶塔碑記〉，《黃御史集》（清光緒十年（1884）福山王氏天壤閣刊本，臺北：傅斯年圖書館藏善本），卷5，頁71-77。

¹⁵⁹ 徐鉉，〈池州重建紫極宮碑銘〉，收入《騎省集》（景印摘藻堂四庫全書薈要·集部第20冊·別集，臺北：世界書局，1986），卷12，頁6-9。

¹⁶⁰ 南宋俞文豹《吹劍錄·外集》謂：「自佛入中國以來，世俗相承修設道場。今吾欲矯俗行志，施之妻子可也；施之父母，人不謂我以禮送終，而謂我薄於其親也。……江西尚理學，臨川黃少卿卒，其子堯，欲不用僧道，親族內外，群起而排之。遂從半今半古之說，祭享用葷食，追脩用緇黃。蓋孝子順孫，追慕誠切，號泣旻天，無所籲哀，雖俗禮夷教，猶屈意焉。」見俞文豹，《吹劍錄》（北京：中華書局，1991），頁35。

¹⁶¹ 見劉汾，〈大赦菴記〉，收入《全唐文》，卷793，頁8314下-8316上。

¹⁶² 見劉汾，〈大赦菴記〉，收入《全唐文》，卷793，頁8314下-8316上。

的寺院，可能也會在寺院為亡者追薦，但是沒有證據顯示已將祭祀從私家移入佛寺。不過仔細推敲，劉汾「久違春秋二祭」指的是廟祭還是墓祭，有一些模糊。《孝經·喪親章》曰：「春秋二祭，以時思之。」《大戴禮記·盛德》曰：「春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。」經典所指當是廟祭。但春秋二祭似亦流行於民間。北魏胡叟「少孤，每言及父母，則淚下，若孺子之號。春秋當祭之前，則先求旨酒美膳……，攜壺執榼，至郭外空靜處，設坐奠拜，盡孝思之敬」。¹⁶³如胡叟所行，則非廟祭也非墓祭，可見民間自行變化，不拘一格。若以劉汾未歸鄉里故久違祭祀觀之，可能還是指缺於祭掃先塋。若寺院所行祭祀乃為代替墓祭，似乎便不那麼令人驚訝，筆者前文已指出，墓祭規範較為寬鬆，沒有血緣關係者亦可上墓祭拜，從這個脈絡發展出由僧人代行取代墓祭之春秋祭祀，雖然場域已不在墓地，但似乎衝擊比較小。

唐末五代也有一則於宮觀祭祀先人的例子。池州太守陳某有祖母之喪，由於仕宦異鄉，「嘗藥弗親，執紼且違，欲報之恩，王事靡盬」，故欲藉由追福以盡孝心。於是出錢若干萬，重建紫極宮。值得注意的是，除了正殿、東序、西廂祭拜道教之神祇，宮觀內又「嚴饋奠之室於良維，所以盡時思之禮」。換言之，於東北闢一室祭祀陳某之先人。銘文曰：「孝享誠敬，奉時祖妣。」於宮觀中祭祀祖母，只是不知道儀式為何？¹⁶⁴無論如何，唐末已可見祖先祭祀移入寺觀。尤其劉汾於寺院建成後，曾上報朝廷，皇帝稱許他「思祖能敬」，下詔免除山寺稅糧，顯然立寺祭先得到朝廷認可，不但未責以違禮，反倒給予優獎。其實唐王朝當時已處於倒數毀滅的階段，恐怕亦無力維護禮教，不過劉汾主動奏報朝廷，或也反映於寺觀祭先在當時頗為流行，無可厚非。這種現象在宋元時期蔚然成風，一般祭祖之祠堂亦可能設於寺院。祭祀祖先從墳庵、僧寺再回歸到儒禮，有待元明士人重建「傳統」，此乃後話。¹⁶⁵

三、孝與報的分別

原本父母亡歿後，最主要的孝道實踐應是服喪與祭祀，但大量追福活動的出現，相當程度改變了如何盡孝的觀念與作法。前引北齊顏之推以為

¹⁶³ 見《魏書》，卷 52，〈胡叟傳〉，頁 1151。

¹⁶⁴ 徐鉉，〈池州重建紫極宮碑銘〉，收入《騎省集》，卷 12，頁 6-9

¹⁶⁵ 何淑宜對於這個問題有詳實的研究，見氏著，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》。

祭祀無益，叮囑子孫每年行盂蘭盆，便是一個明顯的例子。不過學者認為追福對祖先祭祀的衝擊亦不可估計過高，多數人的思維並未達到系統化的水準，相互矛盾的觀念仍可相安無事、並行不悖。¹⁶⁶此外，即便認為祭祀無益於亡者，但基本上仍然認同舉行祭祀所傳達的孝道價值，光憑這一點，就足以支持祭祀祖先的舉動。雖然儒家式的追孝並未被釋、道追福所取代，但是其獨尊的地位確實有所動搖，祖先與子孫的互惠關係亦有所變化。

儒家認為為父母服喪的意義，乃如孔子所言：「子生三年，然後免於父母之懷」，寓有人子回報父母的意涵，所以三年之喪無貴賤之別，乃天下之通喪。¹⁶⁷同時，也由於喪親之哀甚慟，人子無法如往常的方式繼續生活，故聖人制以服喪之禮，依日月而推移遞減，引導並節制孝子的哀情，使其生活慢慢恢復如昔。然而魏晉時期「情」的價值有所提升，認為喪服禮無法滿足孝心的觀點已經出現，但大多針對降殺過甚之喪服立論，¹⁶⁸基本上還是在禮制的脈絡中尋求調和，並未否定服喪的孝道意義。然而在佛教徒的認知中，服喪作為一種孝道實踐的價值有被貶低的傾向，經常被視為一種不完全的、消極的「孝」。

代宗大曆年間，駙馬都尉蕭升卒，其子蕭位「自反哭至於大祥，哀敬之禮，動無違者」。母親戒之曰：「欲報之德，豈止於斯乎！歸誠上仁，可以徼福，爾其志之。」認為兒子依禮服喪尚不足以報親，應進一步借助佛菩薩之神威為亡父邀福。於是蕭位謹遵母訓，請人粉繪藥師琉璃光如來畫像為亡父追福。¹⁶⁹中唐時期有一位士女遭遇母喪，「拊擗以暨於小祥」；從服喪輕重觀之，此女應已出嫁，故為母僅服一年喪。¹⁷⁰雖然喪服已滿，但周遭的人提醒她，「此孝也，匪報也」；若欲報答亡母，必須尋求菩薩護佑，於是女兒又為亡親繡地藏菩薩像。作讚者稱頌曰：「淑女之孝思，至矣哉！」。¹⁷¹

除了認為服喪不足以報恩，對於祭祀祖先也有類似的批評。武周時，文人李嶠為某位僧人代寫請迎寺額表，文章開宗明義便提到，中國傳統的

¹⁶⁶ 討論見侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，頁 276。

¹⁶⁷ 見黃懷信主撰，《論語彙校集釋》，卷 17，〈陽貨〉，頁 1588。

¹⁶⁸ 例如子為後為庶生母服、子為出母、嫁母服等，可參考鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子關係》，頁 61-114。

¹⁶⁹ 見梁肅，〈藥師琉璃光如來畫像讚并序〉，收入《文苑英華》，卷 781，頁 4126 下-4126 上。

¹⁷⁰ 唐玄宗開元二十年確立為母服齊衰三年，不論父在與否；出嫁女為本家服喪例降一等，父母之喪，從三年減為期年。關於漢唐之間為母服喪的變化，可參考鄭雅如，〈中古時期的母子關係——性別與漢唐之間的家庭史研究〉，收入李貞德主編，《中國史新論——性別史分冊》，頁 140-149。

¹⁷¹ 見梁肅，〈地藏菩薩讚并序〉，收入《文苑英華》，卷 781，頁 4127 下。

園寢加隆、宗廟祭祀，雖然「禮極崇奉，事昭嚴配」，但是不能「酬顧復於前生」，「樹津梁於後劫」；強調陵寢、宗廟之祭奠，不若立寺崇佛更能救濟先亡、回報親恩。¹⁷²中晚唐華嚴宗高僧宗密（780-841），自述「早年喪親，每履雪霜之悲，永懷風樹之恨」。若循儒家方式追孝，不論是守墳或祭祀，「雖展孝思，不資神道」；認為「救二親之苦厄，酬昊天恩德，其惟孟蘭盆之教焉。」於是親自為《孟蘭盆經》作經疏，以教世人如何盡孝。¹⁷³這些例子反映出受到業報、輪迴觀念的影響，傳統以服喪、祭祀追孝亡親，被視為徒具象徵意義，無益亡者；如何幫助亡父母消除業罪、往生善處，對於父母才有切身實質的幫助，因此更加重要。

筆者於前文曾討論士人如何實踐生養死哀、葬親祭先等子道義務，指出士人追求仕宦的生涯模式可能與部份孝道實踐有所衝突，如宦遊離親、服喪起復、延緩葬事、不便祭祀等。雖然仕宦階層另有建立家廟、追贈先世等形式以盡孝思，不少士人也認同揚名顯親乃士大夫階層值得追求的孝道實踐，但是家廟制度拘於古禮，反而有種種不便於追孝的限制，揚名顯親對於亡者而言亦徒具虛名，未必能填補士人內心不及報恩的遺憾。元稹曾於父母獲得追贈後祭奠告贈，仍不禁悲嘆「追孝不過於一奠，薦寵不過於揚名，哀哀劬勞，亦又何報？」¹⁷⁴「報」原本就是中國社會秩序運作的基本觀念之一，¹⁷⁵佛教對於「報父母恩」的強調，特別能夠引起共鳴，如何做才算是報父母恩，成為孝道文化的重要命題；「孝」與「報」的意義更加被區別，前者或從人子之孝心出發，後者則更強調出於孝行對於父母的助益，只有對父母有助益者，才能視為報恩。

原本人生一世，報恩貴在及時，一旦子欲養而親不在，人子一腔孝心徒呼負負；若以為死後仍有輪迴，去處未卜的亡靈有賴子孫勤作功德，以助離苦生樂，則親亡非但不是子女報恩的終點，各種豐富多樣的追福形式，讓士人可以持續地為亡親盡心盡力，提供了更多回報親恩的機會。盛唐時期一位開州刺史鄭訢，自幼喪母，十一歲又父卒，「迄于終年，每常為先人追福，禮拜不闕」。¹⁷⁶晚唐崔璘官至蔚州司馬，「嘗以先考協律府君、先妣隴西夫人不及祿養，未報劬勞，于龍門山廣化寺構毗盧遮那塔一，

¹⁷² 李嶠，〈為魏國北寺西寺請迎寺額表〉，收入《文苑英華》，卷 605，頁 3139 上-3139 下。

¹⁷³ 宗密，〈孟蘭盆經疏序〉，收入《全唐文》，卷 920，頁 9584 上。關於宗密的生平，及其佛學思想對於佛教中國化的影響，可參考冉雲華，《宗密》（臺北：東大圖書，1988）；Peter N. Gregory, *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton University Press, 1991)。

¹⁷⁴ 元稹，〈告贈皇考皇妣文〉，《元稹集》，卷 59，頁 617。

¹⁷⁵ 參考楊聯陞著，段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入《中國思想與制度論集》（臺北：聯經，1976），頁 349-372。

¹⁷⁶ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，開元 440，頁 1459。

刻桷雕楹，曲盡其妙。至於寫經圖像，無不精勤，而又安于儉薄，急於賙施，始終盡瘁」。¹⁷⁷來不及於父母生前盡孝養者，只要經濟能力許可，立塔、寫經、圖像等種種追福之法，時時皆可實行，孝子可以不斷為父母消業積福。

追福除了利益亡者，對於生者其實亦有抒發哀情、撫慰傷痛的作用。晚唐士人李潛自幼由父親親授詩禮，勉其仕進以揚名顯親，努力多年才以明經登第，還尚未受官祿養，父親旋即卒歿，李潛自述「如斬之創鉅，痛無所解。聞西方教有尊勝真言，可以福薦神道，是用購集鐫刻，謹立於封樹前二步，冀清淨塵露之語，上為冥祐，下則微蠲終天之苦」。¹⁷⁸甚至以儒者自居排斥佛教的士人，也可能因為哀情難遣，轉而接受追福的紀念方式。韓愈有位朋友武君，為妻子服喪時，每到初一、十五就將妻子的遺物取出陳列，抱著嬰兒哭泣弔念。有奉佛者勸諭武君，「是豈有益耶？」告之以善惡輪迴之道，勸武君「圖是佛而禮之」，可助亡妻往生善處。武君憮然辭曰：「吾儒者，其可以為是！」予以拒絕。之後再逢初一、十五，武君又將妻子遺物取出陳列，抱著嬰兒對遺物哭泣，不禁感到不安後悔，自言：「是真何益也？吾不能了釋氏之信不，又安知其不果然乎？」於是將妻子的遺服櫛佩等物為資，請圖佛像。韓愈知道後，寫了一篇弔文記述此事，向來排佛的他並未責誚武君，同情朋友喪失至親，音容笑貌「忽不見兮不聞」，令生者難以承受，圖繪佛像「以妄塞悲」，實在是「嗚呼奈何」。¹⁷⁹

服喪與祭祀祖先的實踐，受到禮經成說之制約與國家規範約束，「飾哀之禮有終」，「追遠之禮有數」，¹⁸⁰進行方式有固定的時間和儀節，且須按照親疏關係、身分尊卑等條件操作，與個人情感不一定能配合。而為亡者作功德，基本上沒有時間、次數、性別、身分的限制，每個個人能夠更自由的表達哀思、宣洩情感。當生者努力為亡者造作經像、舉辦齋會，將哀痛化為行動，有助於轉移當下的悲傷；認為種種努力將能救濟亡者，復使生者內心得到安慰與滿足。穆員伯姊之喪再周時，子女為亡親繡阿彌陀佛像，繡像記記述了子女將孝心託於佛事的心情：

貞元八年百一旬有六日，我伯姊前烏程令宏農楊萃故夫人之喪再周。

¹⁷⁷ 見周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，乾符 006，頁 2474-2475。

¹⁷⁸ 李潛，〈尊勝經幢後記〉，收入《全唐文附唐文續拾》，卷 5，頁 11232 下-11233 下。

¹⁷⁹ 不過韓愈記述此事之文章篇名，並非崇佛者常用之〈讚〉、〈記〉，而以「弔」為名，仍鮮明地反映其排佛的立場。見韓愈撰、馬其昶校注、馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，卷 5，〈弔武侍御所畫佛文〉，頁 331-332。

¹⁸⁰ 引文出自徐鉉，〈楞嚴院新作經堂記〉，《騎省集》，卷 13，頁 7-9。

先是哀子泰、衡、嵩、復、觀，洎女子相與號曰：「我之生也，自親之生，今我報親，幾何而既？何先王制禮不即人心？何義和迅節不恤余慕？」於是合哀僞聖，誠而禱之，男冥其心，女集其指，迨茲日而阿彌陀佛現。嗚呼！西方之教，念焉斯至。矧是像也，一縷一哀，一哀一聖，凡億萬縷，為億萬聖，億萬大慈大悲，一之乎爾願，其為追護也可訾量哉！¹⁸¹

孝子孝女以為母親生我，其恩深鉅而回報無幾；喪期瞬間即過，內心哀情仍在，禮制實未能切合人情。於是兒子發心、女兒親自持針，一針一線繡出阿彌陀佛像，在亡母喪期「再周」之日，以為追福。「再周」即喪期中之「大祥」，服喪至此已接近尾聲，儒者所謂以三年之喪回報親恩，即將結束；而哀情未已的子女，則結合佛教追福以助報恩。穆員認為每一針每一線注入了孝子、孝女之哀思與孝心，以此成就功德來追護亡母，其福應當無可限量。穆員並對執喪與追福作了一翻評論，以為「儒之執喪也，極其哀，止於毀；其於既往也，則無及焉。西方聖人以大慈大悲為功，追護往生為誓。凡爾銜卹靡至，克窮罔極，如有求而不獲者，何末由斯而洩之。」儒家的追孝方式強究禮數，哀情亦必須合於禮，既無法助益亡者，也難以平撫孝子親恩罔極難報的憾恨，孝子若渴望繼續報答親恩，彌補傷痛與遺憾，以佛事為亡親追福，正是可行之道。

佛教追福強調報父母恩，在其論述中，祖先的形象、祖先與子孫的關係已經與傳統祭祀祖先有極大差異。在儒家觀念中，祭祀祖先乃表現子孫對於祖先的尊敬與思慕；¹⁸²而一般百姓則不脫祈求祖先保佑的心態，東漢末成書的《風俗通義》便提到「俗說：『凡祭祀先祖，所以求福』。」¹⁸³能夠保佑子孫的祖先，其形象猶如在世家長，威嚴、崇高，並有禍福子孫的能力；亡者如生前一般猶有飲食的需求，生者則依賴亡者庇護，祖先與子孫乃透過祭祀應酬互惠。然而佛教所呈現的祖先形象，經常是淪入惡道的餓鬼、罪魂，因生前造業而死後受苦，需要子孫幫助消災除罪，祖先非但沒有能力保佑子孫，還必須仰賴子孫拯救。¹⁸⁴

如果說傳統的祖先形象令子孫敬畏，佛教塑造的祖先形象則令子孫悲憐。加上中古時期佛徒鼓吹追福的同時，極力宣揚父母恩重難報的思想，

¹⁸¹ 穆員，〈繡西方大慈大悲阿彌陀佛記〉，收入《文苑英華》，卷 818，頁 4321 上-4321 下。

¹⁸² 參考洪德先，〈俎豆馨香——歷代的祭祀〉，入《中國文化新論·宗教禮俗篇——敬天與親人》（臺北：聯經，1992），頁 370。

¹⁸³ 〔漢〕應劭撰，王利器注，《風俗通義校注》（臺北：漢京文化，1983），〈佚文〉，頁 574。

¹⁸⁴ 道端良秀與侯旭東亦曾討論佛教追福與儒家祭祖觀念的差異。見道端良秀，《中國佛教と儒教の祖先崇拜》（東京：株式會社書苑，1985），頁 195-202。侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 274-276。

往往強調父母生養子女含辛茹苦、推燥居溼、愛憐憂念終生，此恩深重難報，唯有為父母布施修福、供養三寶，使父母得生天上、離地獄苦，才是報父母恩。¹⁸⁵對於親子關係的建構，重點不在於尊敬與順從，而是負欠與報恩；父母生養子女所產生的恩，子女注定虧欠，必須積極回報。由恩情憐惜之情激發孝行，這樣的孝道論述對於常民百姓可能更具感染力與說服力，有助於孝道意識更廣泛的流傳、滲入社會底層。子孫關懷先人死後的命運，進行追福以救濟祖先，較之思慕不忘的心意，更能實質報答親恩；追福作為孝道實踐的一種方式，隨著儀式的流行，也將孝道意識更廣泛散佈。¹⁸⁶

結 語

唐人祭祀祖先主要分為廟祭（寢祭）與墓祭。前者乃沿襲禮經記載的封建貴族祭祀之禮，經過魏晉南北朝的改良，形成依官品高低設計的家廟禮，並將庶人祭祖亦納入官方制度；後者則是春秋戰國以來民間發展的上墓習俗，於玄宗時正式列入禮典，成為國家所承認的祭祀形態之一。

唐代的家廟制度乃先秦禮制與唐代官僚制度的混合，依官品決定可否立廟，以及可祭祀之祖先代數。據《開元禮》，二品以上立四廟，祭及高祖；三品及四、五品兼爵者，立三廟，祭及曾祖；六品以下至庶人，沒有立廟資格，只於正寢祭祖、禰二代。在家廟制度下，仕宦顯貴與追遠敬先形成正向的連結，立廟不只是追孝先祖，更是士人家庭政治地位的象徵；建立獨立的家廟、追孝更遠的先人，乃高級官員獨享的孝道實踐，成為有志仕宦者可欲求的目標。祭祀祖先性質上應屬於私家事務，然而獻身公廷的官員理當不顧私家，如今卻以政治身分抬高家庭地位，使更多代的先人得享蒸嘗，並提升祭祀等級，種種特殊的待遇皆被視為皇帝恩典，故立廟

¹⁸⁵ 見失譯，《佛說父母恩重經》，收入《大正新修大藏經》，第85冊，no.2887，頁1403b-1404a。此經約製作於隋到唐初，流傳極廣，在敦煌發現的寫本就有60種之多。此經以母恩為基礎，對於父母恩重有細緻的描繪，是相當重要的中土佛教教孝經典。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。學者認為佛教孝道論述偏重於描繪母恩，正好補足儒家貶抑母親、母恩難報的情感緊張。參考Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

¹⁸⁶ 侯旭東亦有相似的觀點，見侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，頁277-278。

祀先依據官員官品來運作，皇權介入甚深，已脫離私門倫理的定位，是否立廟、家廟如何傳承，都由國家規範指導、監督實踐。

家廟的建立與運作有別於一般私家祭祀。立廟資格由官品決定，打破家內嫡庶身分的區隔，家廟繼承卻又採取嚴格的大宗主義，只有立廟者的宗子一支才能主祭與入祀；雖然旁支不能入祀，但是若旁支後代子孫官位顯榮，同樣可別立家廟，因此一個累世高官之政治世家，可能擁有數個家廟。這樣的運作方式，鼓勵子孫建功立業、自立家廟，從本枝分出另立一宗，與禮經強調庶子官貴亦須尊重宗子的祭祀權有所差異，與明清時期旁支亦可入祀，合族而祭以凝聚族人情感亦相去甚遠。家廟只屬於立廟者之嫡支，然而一旦嫡支子孫官品不符立廟資格，雖能擁有家廟，死後卻不能入祀受享，使得家廟相續相當困難。德宗時放寬資格，讓嫡支子孫只要襲爵便可入祀，並嚴格禁止家廟買賣，強制要求立廟者的後裔必須守住家廟。但是官員立廟地點多集中於京師，家廟建築的維護，所費不貲，若子孫宦遊於外，或是政治地位逐漸沒落，皆不容易維持於長安定居，家廟祭享勢必中斷。由於家廟維持不易，玄宗時曾放寬規定，不再懲罰應立廟未立廟者，不少符合資格的官員可能皆未立廟。

相較於建立家廟須由官方監督指導祭儀，未立家廟的士庶雖然只能祭於寢，但擇取儀節的彈性更大，祭祀方式更能貼合人情。例如選擇於重要節慶舉行祭祖，較之於卜亥日，更能應合孝子懷念先人、追思不已的心意；祭品以時鮮常饌為主，較之犧牲血食，更貼近亡者平生飲食習慣，以達事死如生之意。祭祀對象可能包含旁親，這種「近於愛」的作法，更符合當時士人家庭同居共財的親屬範圍。而官宦家庭父子兄弟可能各自宦遊，歲時共聚一堂合祭先人，並非易事，子孫各自於治所、寄居地之正寢祭祀祖先，也顯示祭祀權不專於宗子一支。除了於正寢祭祀，設立影堂，圖畫先人形象以祭祀，也是可行的替代方案。影堂的設置不受身分限制，只要利用居宅空間加以佈置，較之立廟簡便許多。更重要的是，對於必須宦遊遷轉的官員來說，廟在京師仍然可能不便於祭祀，影堂則可以隨居處而佈置，免除祭祀有缺的煩惱。

除了家廟或家內廳堂祭祖，上墓祭掃在唐代也十分流行，尤其寒食拜墓自玄宗起被納入官方禮典，後來演化為清明掃墓，成為影響至今的重要禮俗。墓祭起於民間，官方對於墓祭的規範頗多採納民俗，與家廟制度皎然有別。祭品依據亡者生前的喜好來準備，更能傳達生者「事死如生」的心情；更重要的是，祭祀權不分嫡庶，人人皆可追孝祖先，對於祭祀對象也未限制受祭代數，或只能祭拜直系，葬入家族墓地之成員不分直系旁支

皆可受祭，顯示墓祭對象遠比家廟制度更具包容性，家族墓地對於凝聚族屬、交流情感的作用可能更勝於家廟。墓祭風俗於各地存在著差異，個別家族的祭拜對象、儀節施行可能依據各地風俗習慣，以及家族倫理互動、經濟條件、家墓規模而彈性調整。

學者曾認為唐代寒食拜掃有助於家族的團結，但是對於士人階層而言，藉由墓祭凝聚家族情感的功能不應過分誇大。因為仕宦家庭父子、兄弟於不同地方任官，離鄉在外是很平常的事，宦遊子弟恐怕經常缺席寒食墓祭。依唐代官方規定，外任者五年一給拜掃假十五日，可扣除往返交通時間，不過五品以上官員必須由所屬機關長官確認公務處理妥當，才能奏請。而常參官即使墓在兩京，亦未必能遂行拜掃。如同舉行家廟享儀被視為皇恩一般，寒食拜墓雖然「著在令文」，但屬於私人事務，官員得暫停公務，遂其拜掃「私誠」，理論上皆由於皇恩施澤。此外唐人墓祭雖然可能祭祀墓域始遷祖，流露追遠不忘本之情懷，但「收族」的意識並不明顯，沒有任何跡象顯示族人被組織起來參與墓祭，不宜與宋代以後有意識的收族行動等同。從部分事例觀之，唐代士人對於鄉黨宗族的重視程度似乎不如北朝，也不如宋代以降。

相對於家廟祭祀只限本家子孫，墓祭的另一項特點是，外人亦可上墓祭拜。弟子祭先師、士人祭友朋、故臣祭舊君、故僕祭舊主等，名士先賢之墓亦經常有慕名者祭奠，墓地與家廟相較，其祭祀空間更具開放性。唐代曾見寒食墓祭由他人代勞之例；宋代以降更流行於墳側設立功德墳寺或道觀，由僧尼、道士負責守墳追薦，既解決士人遊宦難以上墓的困境，更藉其宗教功德為亡者追福，成為宋元流行的祭祀形態。

儒家強調以祭祀祖先表達追孝之思，佛教則以為追薦冥福才能真正利益先人。佛教的輪迴、業報思想傳入後，對於生命觀、死後世界觀皆帶來重要影響，原本人生一世，死後世界宛如生前，有苦有樂；佛教則宣揚六道輪迴，生前造作影響死後去處，若墮入地獄，其苦慘絕人寰，需要子孫藉助僧佛威力，救拔離苦，轉生善處。中古以來為亡者追福之風逐漸流行，唐代前期三階教的盛行，以及中晚唐地藏菩薩與地獄十王信仰的興起，都更加助長地獄信仰與追福風氣。

佛教信仰的宣揚，促使追福成為重要的孝行實踐，佛教與孝道也建立強而有力的連結；子孫為先人死後的命運擔憂，為免除先人墮入惡道之苦而努力，中國的死亡文化與佛教結下不解之緣。例如喪葬儀式融入許多追福活動，如廬墓期間孝子為亡親讀經、寫經，葬送時以僧尼道士為導儀，臨壙下葬前助念佛號，以資益亡靈等，七七齋更成為攸關亡者轉生去處最

重要的儀式。齋會、唸經等追福形式融入喪儀之中，石塔、經幢等建物與墓地結合，忌日追福、盂蘭盆會成爲年度行事，還有各種追福活動不時進行，大大豐富了追孝的方式。而種種追福儀式既被認爲將能救濟亡者，也讓驟失親人的家屬內心得到安慰與滿足，有助於生者將哀痛化爲行動，轉移當下的悲傷。史料中可見某些以儒者自居排斥佛教的士人，也因爲哀情難遣，接受了追福的紀念方式。

對於部份士人來說，舉行追福的根本意義在於孝道。認爲不論是否對於佛教有根本的信仰，爲人子女站在爲父母著想的立場，只要「可能」有益父母的就應該去做，父母可能獲得福祉才是最優先的考量。而多數唐代士人對於儒釋道三教多抱持融合並存的態度，認爲三教同樣以孝爲本，但若論追護先人，又以佛教更加殊勝；人子爲父母追福成爲重要的孝道實踐，即便後來以夷夏意識排佛的觀點又再興起，但追福的價值已經與孝道緊密結合，不爲父母追福便被視爲不孝，必須承受社會壓力。

而從士人的倫理處境觀之，如何實踐生養死哀、葬親祭先等子道義務，或多或少與追求仕宦的生涯模式有所衝突，如宦遊離親、服喪起復、延緩葬事、不便祭祀等。雖然不少士人認同揚名顯親乃士大夫階層值得追求的孝道實踐，但報親有缺的遺憾，未必能由此撫平；而儒家的服喪與祭祀復受到禮制規範，進行方式有固定的時間和儀節，且須按照親疏關係、身分尊卑等條件操作，與個人情感不一定能配合。相較性下，釋、道以追福救濟先人的說法，以及各種豐富多樣的追福形式，基本上沒有次數、性別、身分的限制，每個個人能夠更自由的表達哀思、宣洩情感。只要經濟能力許可，追福之法時時可行，且可以持續不斷地爲亡親盡心盡力，提供了更多彌補孝道的機會。唐末甚至有官員久離故鄉不便墓祭，遂將祖先祭祀託付僧、道，移入寺觀舉行的現象，以爲既可增加先人福報，又能解決士人的孝道困境。這樣的祭祖方式在宋元時期蔚然成風，士庶多以寺、觀守墳追薦，一般祭祖之祠堂亦可能設於寺院。祭祀祖先從墳庵、僧寺重新回歸到儒禮，有待元明士人重建「傳統」。

受到業報、輪迴觀念的影響，孝的內容，以及祖先與子孫的關係亦注入新的面向。佛教徒一方面鼓吹追福，一方面也極力宣揚父母恩重難報的思想，強調父母生養子女含辛茹苦、推燥居溼、愛憐憂念終生，此恩深重難報，唯有爲父母布施修福、供養三寶，使父母得生天上、離地獄苦，才是報父母恩。因此服喪與祭祀被視爲消極的「孝」，只是表現人子心意，卻無益於亡者，不若追福可以幫助亡親消除業罪、往生善處，真正對父母有切身實質的幫助。「孝」與「報」的意義被更嚴格的區辨。佛教對於「報」

的強調，與中國社會秩序運作的基本觀念頗能契合，更加深其影響力。而原本人生一世，報恩只及於生前，子欲養而親不待，人子徒留悔恨；若以為死後仍有輪迴，去處未卜的亡靈有賴子孫勤作功德，以助離苦生樂，則親亡之後，孝子終其一生可以時時為父母消業積福，人子的悔恨與遺憾也得到更多救贖的機會。

追福活動也為傳統的祖先形象與親子關係注入新的面向。在儒家觀念裏，祖先形象原本是保佑子孫、令後人敬畏，並將積善餘慶澤及子孫；佛教論述中的祖先則威嚴盡失，成為罪魂餓鬼，墮入惡道受苦，等待子孫拯救。激發孝心的基礎由景仰先人、感懷祖德，轉變為悲憐先人受罪；人子對於父母應該懷抱的情感，重點不在於尊敬與順從，而是負欠與報恩。佛教的孝道論述更具情感渲染的力量，以追福來追孝先人，其形式也更加多元自由，隨著追福的流行，無形中可能使孝道意識更廣泛的流傳、滲入社會底層。





結 論

「孝」乃中國傳統社會十分重視的倫理價值，善事父母是其基本內涵。孝道必須落實於人子的具體行動，但是如何實踐孝行經常不由個人自主，往往受到特定文化觀念，制度規範、處境脈絡等機制引導或限制。本論文以唐代士人的孝道實踐及其體制化為主題，所關注者，並非個別的特殊孝行，而是從各個體制脈絡，如官僚制度、禮律規範、社會習俗、宗教文化等層面，考察士人如何實踐社會文化所認定的基本子道：包括養親、服喪、葬親、祭祀，以及於唐代獲得長足發展的追贈先世和追薦冥福。追索影響唐代士人行孝的諸多制度於中古時期的演變發展，檢視孝道倫理與政治、社會、文化如何交會互動，士人實踐孝道可能遭遇什麼困難，行孝重心落於何處，評價標準有何變化。藉由重建唐代士人身處之倫理體制與情境，捕捉唐代士人的生命經驗，以及唐代孝道文化的特質。

士人以仕宦為業，取祿養親成為士人追求仕途的藉口與動力；然而入仕為臣即是獻身於公廷，仕宦體制與官僚身分不免影響士人的生活方式與倫理實踐。隋唐時期仕宦體制出現重要變化，蔭任與貢舉成為唐人入仕的主要途徑，鄉里聲譽無助於士人取得出身，而不論蔭任之見習職務或參加貢舉，京城才是發展的舞臺。士人取得任官資格後，品官一律由中央銓選，適用本籍迴避制度，致使士人必須離開故里、宦於異壤，雖然唐代後期方鎮使府辟召屬官，不乏布衣入幕，也不乏辟召當地人士，但皆非主流。與漢魏兩晉南北朝相較，唐代士人普遍性地捲入因宦而遊的時代旋渦。

宦遊的生涯模式牽動士人的倫理實踐。士人可能為養親而求仕，但仕宦又往往必須離家，形成兩難。求仕階段，士子不事生產，戮力應舉，自然難以照顧家庭，奉養父母必須仰賴兄弟分工或親屬之間相互支援。入仕之後，多數官員遵行本籍迴避，於異鄉任官，父母隨子之官，人子才得以仕、養兼全。然而父母是否隨子之官，情境頗為複雜。若家庭條件足以提供去留的選擇，父母未必願意同行。累世官宦的家庭，父親可能也有官職在身，父子各自宦遊，難以同居一地，共同生活的時間可能大為縮短。親子若分離兩地，往往增添士人行孝的困難，子道有虧的嫌疑令人子備感壓力。

頻繁地宦遊遷轉也為葬親帶來更多困難。祔葬先塋是唐代士人安排葬事的主要形態，此項葬俗歷史悠久，其形成可能與安土重遷、聚族而居的生活形態密切關連。然而唐代士人因為仕宦而頻繁移動，經常造成籍貫、居住地、卒地互不重疊，不只士人卒歿異鄉成為常見的現象，家眷若跟隨遷轉，一家卒地散落四方的情形亦不時可見，想要達成骨肉同歸的難度也更高。在此背景下，歸葬先塋需要更多堅持、花費更多人力、物力，勉力實踐，士人的家族墓地往往不是就近而葬自然形成，歸葬的孝道意義反而更清楚地凸顯；對唐人而言，歸葬一事足以展現亡者的孝誠，子孫歸祔先人於家族墓地也被視作重要的孝行實踐。唐人認為歸祔先塋所成就的「死後之孝」，其內涵可能至少包含三個層面：一是相信死後團圓、侍親於地下；二是投射現世倫理關係與親子之情；三是親子身體一體同氣，歸葬完成了生命的歸全返本。再者，對比於士人平生遊宦如蓬轉萍流、親人時常聚少離多，死後歸葬先塋對士人家庭來說，也具有永遠團聚、不再分離的意義。

死者雖來葬於家族墓地，但生者的漂泊尚未終止。士人既無法留在家鄉任官，自然長年離開先人墳壟，唐代流行寒食墓祭，上墓追遠先人乃重要的追孝形式，但宦遊在外的士人不免拜掃有缺。晚唐出現因長年未能祭掃墳墓，而將祭祀託付寺院道觀的情形，並延續到宋元，成為普遍的風俗，反映了宗教信仰與仕宦情境對於倫理行為的改變。此外官爵尊貴者，可依據官方制度修建家廟以祭祀祖先，高官多於京城有宅，家廟也多修築於長安，但是立廟後官職遷轉仍隨時而動，出任他方便無法親自進行祭祀；後代子孫繼承家廟，若步入仕途也往往同樣捲入宦遊風潮，居住地點若無法代代固定於京城，家廟的維持也不易長久。

在唐代仕宦體制的影響下，不斷遷轉的宦遊生涯，對士人的倫理生活帶來諸多影響，士人如何處理倫理衝突、公私困境，除了與個別家庭的人口結構、經濟資源、親友援助網絡等條件息息相關，進入官僚體制的士人，諸多倫理實踐更必須遵從國家規範行事。

隨著中古時期儒家倫理的法制化，以及士人對於官職、俸祿的依賴，唐代官僚體制介入士人生活的程度較之以往似乎更深更廣，士人的倫理行為受到來自官方更全面的檢視，如何事親所擁有的自主空間相對縮小，國家的規範與監督成為形塑士人倫理生活的重要力量。值得注意的是，國家規範私門倫理，雖然帶有維護倫常的用意，但是官方立場考量的不只是人倫教化，也包括如何維持政務運作並建立政治秩序，因此官員的孝行實踐不時受到行政因素干擾，某些基本的日常孝行反而不易實踐，但是另一方

面也以官榮為基礎擁有特殊的實踐形態。

士人進入統治集團代表公私生活必須配合官僚體制的運作，若需暫離公職，處理私門事務，必須向官府請假，取得同意。例如返鄉歸覲父母、改葬先人、祔廟祭享、拜掃先塋等，請假條件與期限皆有定制，這些行動雖然皆屬於人子基本的孝行，但必須經過官方核可，依照官方規定來進行。以改葬父母為例，唐代士人以歸祔先塋為孝，然而因拘忌葬年、厚葬為孝等社會風習影響，權殯緩葬的現象頗為普遍。於喪期以外改葬父母，依禮有緦麻之服，必須向官府請假。然而從實例觀之，士人所處官職是否得便，可能影響官員可否請假改葬，一旦因公務不便而錯過卜擇吉期，合適的葬年往往又必須等待數年；由於遷轉不居、公務羈絆、旅宦四方，士人葬親拖延數十年，甚至經歷二、三代人才完成的現象不時可見，成為相當矛盾的現象。

除了進行私門活動必須配合公務運作，隨著漢唐之間儒家倫理的法制化，諸多與事親相關的倫理行為也被納入律令與國家禮典，由國家力量主導規範。例如父母老疾、人子解官歸養，原是禮經成說，晉唐間此精神逐漸融入國家法令，親老解官的例子，在兩晉南北朝不時可見，唐代更發展出完備的給侍制度。綜合言之，應侍對象通包父母以上之直系尊親長，條件為高齡或篤疾，而承擔侍養義務者，則從成年男性直系子孫擴及中男及期親。不論是官宦或庶民之家，合於律令規定者，可據此解官、復除，甚至緩刑。故士人、官員若家內有父母、祖父母老疾應侍卻無人扶侍，便應當放棄仕宦追求，歸家侍親。律令特別針對官員委親之官明定刑罰，開元時期又給予解官充侍者賜予半祿之優待，然而律令規範亦有但書，所謂「才業灼然，要藉驅使者，令帶官侍，不拘此律」，由朝廷視實際政務需要調配處置，掌握恩准與否的最終權力。同時，在父母年齡之外，加上「無侍」作為解官侍親的必要條件，此乃北魏針對緩刑留養的嚴格限定，卻成為唐代規範解官或復除侍親的一致基礎；只要家內有其他男性親屬可充侍，人子便不合解官。換言之，同戶若有其他中男以上子孫或期親，官員即使是獨生子，也未必能在父母老疾時解官歸養；而法律既不許祖父母父母在、子孫別籍，符合「無侍」的條件可能並不容易。

現實中官員請求改官或解職侍親的情境，遠不只律令規範允許的條件；仕與養之間的平衡可能隨著人子官職遷轉、父母年齡身體的變化、家庭成員的消長等情境移轉，不時處於變動中，給侍制度所能解決的困境其實相當有限。從實例觀之，官員於律令條件以外提出解官侍親，朝廷未必不允，人倫孝道可以作為朝廷人事調度的依據之一，藉此彰顯皇帝孝德並

敦厚風俗。不過解官回歸私門，牽涉統治集團有效掌握人才的問題，得遂棄仕從養的事例中，人子官職多非顯要，若身處重要職位或受皇帝青睞，朝廷往往不允許解職，顯然朝廷的彈性處理仍以統治集團的利益為優先，人子於官場愈受矚目、官位愈顯達，想要捨官歸侍也愈難實現。

親亡解官服喪也從禮經載入法令，成為強制性要求。依唐律，士人居喪期間不得應舉求仕，有官者則須解官；部份居喪儀節也以可觀察的形式納入法律，例如孝子居父母喪身自嫁娶、釋服從吉、作樂雜戲、生子、別籍異財、參與吉席等，皆有法條懲處，反映儒家禮制對於士人生活的指導作用得到進一步強化，國家作為禮制的維護者，也更深入地檢視士人的居喪生活。但是強制要求眾人依禮服喪的同時，部分官員可能因公務需要被迫停止服喪，起復任官。由於起復乃國家針對少數器重之官員給予的特殊待遇，皇帝和士人對於起復的態度與評價皆頗有矛盾：或視起復為恩榮，或認為起復有虧孝道。皇帝不時以政務需要起復官員，但也屢次重申官員應當為親服喪，限制主動奏請起復；士人讚美拒絕起復、堅持終喪者，但對於受到皇帝看重、得到起復者，又感欽羨。

為親服喪有法律為後盾強制履行，但皇帝的起復救命卻又高於法律，官員若想履行子道、不願起復，必須乞求皇帝憐憫。在官員推辭起復的表文中，多刻意強調父母養育之恩，以及官員長年求宦出仕，溫清有闕，未能報答親恩的痛心；流露的親子情感與闕侍之憾雖是有心凸顯，但並非憑空杜撰，相當程度地反映了唐代士人依違於仕宦與事親可能難以兼顧的共相，也凸顯出官員從私家進入公門，如何行孝身不由己。

士人職任愈重、官品愈高，動靜行止愈受官方拘束。相對於此，官方制定的行孝機制也提供高級官員獨享的盡孝管道，追贈先世與建立家廟成為唐代士人結合仕宦成就與孝道實踐的重要方式。追贈官員先世在唐代大赦禮中成為慣例，追贈資格依據子孫的官品、職位，故人子盡忠報國、戮力王事，不只是自己得到官職升擢，仕宦的成功一併帶來顯揚父母的機會。士人於宦遊遷轉的過程中，可能遭遇事親與仕宦難以兼顧的困境，或是來不及在父母生前盡到甘旨奉養與官爵之榮，皇帝施恩賜予的追贈官封，帶來彌補孝道的機會，成為喪親官員企慕嚮往的對象。

在先世獲得追贈殊榮後，子孫往往藉由墓域建物的擴建升級，尤其是在墓前樹立神道碑碣，具體呈現顯親之榮。分析碑文承載的訊息，往往刻凸顯家族世代間榮辱一體的意識，子孫功成、父祖得贈，足以向世人證成父祖之賢德、子孫之忠孝；而樹立神道碑、擴建墳塋，是將追贈榮耀具體呈現於鄉里地域、建立家族在地方上的特殊地位，並將家族人物之德孝事

跡流傳於世的有效方式。相較與南北朝士人仰賴父祖建立之門第以取得政治、社會地位，唐代官員則將自身官位推及父祖獲得官銜；家族地位與光榮不再只是由上而下的的傳承，也可以是由下而上的建構。

唐代的家廟制度乃先秦禮制與唐代官僚制度的混合，立廟資格以官爵決定，轉移原本由嫡庶身分決定的祭祀權；家廟祭享如何運作，包括祔享之廟數、祭品內容等級、神主有無、祭祀次數等，皆須配合主祭者的身分等差。因此仕宦顯貴與追遠敬先形成正向的連結，能否建立獨立的家廟、追孝更遠的先人，端賴子孫的仕宦成就；立廟祀先的意義除了追孝先祖，更是士人家庭政治地位的象徵。然而家廟的繼承採取嚴格的大宗主義，只有立廟者的宗子一支才能主祭與入祀，但是若旁支後代有子孫官位顯榮，同樣可別立家廟，自列昭穆。因此一個延續多代的政治世家，可能分立數個家廟；這樣的運作方式，鼓勵子孫建功立業、從本枝分出另立一宗，與禮經強調大宗收族有所差異，與明清時期旁支亦可入祀，合族而祭以凝聚族人情感亦相去甚遠。

封贈先世、立廟祭祀作為官員獨有的盡孝方式，可視為「揚名顯親」理念的具體化與制度化；《孝經》所宣揚的行孝等差，不再只是抽象的概念，而有具體機制引導配合。相較於庶民百姓的孝行實踐多來自家庭資源缺乏的情境，以人子自我犧牲、躬自執勤服事為特色，士人的孝道實踐則更強調光宗耀祖、顯榮名聲不朽；透過制度的引導，國家官員與鄉里庶民在孝道實踐上的層次殊分更加被突顯。

士人以仕宦上的成就取得實踐孝道的資本，官位顯達者，足以厚祿致養，為母親取得命婦資格，或追贈父母、提昇墓葬等級，建立家廟、掌握祭祀權等。凸顯政治身分對於家庭角色的承擔具有相當影響，甚至越過兄弟間嫡、庶、長、幼之倫理秩序，以及相應的責任歸屬。士人的政治身分在相當程度上影響了家內秩序，並決定了士人於家庭所扮演的角色。

皇帝在孝道實踐中的角色在官方的孝親機制中亦得到強化。原本人子為實踐孝行的主體，國家扮演的角色往往是宣傳者、評判者與獎勵者。漢代以來，政府標榜「孝治天下」經常採取的做法是旌表孝子、推行《孝經》，以孝德擇官取人；換言之，人子實踐孝行之後，才會獲得國家的褒揚恩賞。然而立廟、追贈先世，既然以官階職位為資格，此乃皇帝掌握之名器，尤其先人所獲得的追贈官封亦是皇帝賜予的恩典，因此皇恩成為實現「揚名顯親」不可缺少的一環，官員無法獨自成就榮親之孝。

皇帝幫助官員行孝，也意味皇帝承認官員的人子身分與責任，運用皇

恩成就私門孝親倫理。如此一來，受到皇恩眷顧者不只是士人，也包括以先世爲代表的私家；皇帝有恩於先人，官員必須代表先人回報君恩，家與國的關係在官方顯親制度中，得到更緊密的正向結合。而實踐過程中的行禮如儀，從大赦文、封贈制書、謝恩表到答詔，封贈文書下行上呈，你來我往，構築了彰顯皇帝孝治天下、人子以榮親爲大孝、盡忠可以成就孝行的論述，爲漢代以來「忠臣出於孝子之門」、「移孝作忠」的忠孝論述，注入了「以忠成孝」，「忠臣必爲孝子」的新面向。

士人於宦遊遷轉的過程中，可能遭遇侍親與仕宦難以兼顧的困境，或是來不及在父母生前盡到甘旨奉養與官爵之榮，皇帝施恩賜予的追贈之禮、立廟祭享多代先人，可能成爲士人彌補行孝不足的機會。然而實踐榮親之孝可能是相當漫長的過程，必須在官僚體制中升遷到相當官階以上，或是立下特殊功勳，才有機會實現。事實上，立廟祭享只有五品以上的官員才具備資格，追贈先世的資格於唐代後期雖然稍有放寬，但是基本上仍然是一群在仕途中功成名就的士人所專有；因此追求仕途而事親有關的士人，必然遠遠多於能夠得到皇帝殊恩、揚名顯親者；對於同樣陷入孝道困境、卻無法以官爵榮親的士人而言，一個沒有太多條件限制、更容易實踐的行孝方式，可能更被需要。

某方面來說，爲父母追福似乎正補充了一個行孝的闕口。唐代追福的流行有其宗教發展的背景，與孝道文化的關連亦甚爲複雜，但是無可否認的，對於生時未能隨侍親側，或不及祿養的士人而言，爲先人追福提供了人子彌補行孝未足的機會。唐代的喪葬儀式中已融入許多追福活動，如廬墓期間孝子爲亡親讀經、寫經，葬送時以僧尼道士爲導儀，臨壙下葬前助念佛號，以資益亡靈等，七七齋更成爲攸關亡者轉生去處最重要的儀式。齋會、唸經等追福形式融入喪儀之中，石塔、經幢等建物與墓地結合，忌日追福、盂蘭盆會成爲年度行事，各種各樣的追福活動既可不時進行，又不必受限於性別與身分，允許個人更自由的表達哀思、宣洩情感。

佛教追福強調報父母恩，在其勸孝論述中，祖先的形象、祖先與子孫的關係，與傳統祖先祭祀建構的世代關係差異甚大。在儒家觀念中，祭祀祖先乃表現子孫對於祖先的尊敬與思慕；而一般百姓則不脫祈求祖先保佑的心態。祖先的形象猶如在家長，威嚴、崇高，並有禍福子孫的能力；亡者如生前一般猶有飲食的需求，生者則依賴亡者庇護，祖先與子孫乃透過祭祀應酬互惠。然而佛教所呈現的祖先形象，經常是淪入惡道的餓鬼、罪魂，因生前造業而死後受苦，需要子孫幫助消災除罪，祖先非但沒有能力保佑子孫，還必須仰賴子孫拯救。傳統的祖先形象令子孫敬畏，追福活

動背後的祖先形象則令子孫悲憐。中古時期佛教徒極力宣揚父母恩重難報，孝順並非建立於對父母的尊敬與順從，而是負欠與報恩。人子的孝心由負欠感與憐惜心而激發，這樣的孝道論述可能更具有情感的渲染力量，促使孝道意識向下層民眾更廣泛的流傳。

對部分士人而言，舉行追福的根本意義不是出於宗教信仰，而是孝道價值。佛教宣揚為父母布施修福、供養三寶，使父母得生天上、離地獄苦，才是報父母恩；為人子女者不論是否相信佛教教義，只要站在為父母著想的立場，可能拯救父母於萬一的就應該去做，父母可能獲得福祉才是最優先的考量。在追福實踐中，「孝」與「報」的意義被更嚴格的區辨，儒家喪服與祭祀，乃是高度儀式性的行為，被批評為無益亡者，相較之下，追福可以拯救先人，對父母產生實質助益，才是報答親恩，才算真正盡孝。佛教對於「報」的強調，與中國社會秩序運作的基本觀念頗能契合，並進而加深其於孝道文化的位置。而原本人生一世，報恩只能行於父母生前，一旦子欲養而親不待，人子徒留悔恨；若以為死後仍有輪迴，去處未卜的亡靈有賴子孫勤作功德，以助離苦生樂，則親亡之後，孝子終其一生可以時時為父母消業積福，人子的悔恨與遺憾也得到更多救贖的機會。

宦遊遷轉為侍親、葬親、墓祭帶來不便，遠離親側、葬事延緩、墓祭多闕成為士人階層常見的孝道困境；另一方面，以官職、品階為先人取得贈官，建立家廟祭祀先人，則是士人階層可以努力追求的盡孝方式，忠孝並立成為唐代士人的人生理想，官僚體制、國家禮法成為限制、引導士人如何行孝的重要機制，士人如何實踐孝道的自主空間似乎大為縮簡。然而孝道實踐的體制化，不完全是由上而下的運作，寒食墓祭被納入禮典、兄弟分享祭祀權得到認可，都是流風民俗影響上層規範的例證；未立家廟的士人舉行祖先祭儀亦多彈性採擇廟則、時儀與家規。佛教信仰對於士人的孝道實踐在唐代也有舉足輕重的影響，追福活動成為喪葬儀式、追孝先人不可或缺的一環；其救贖的神力，平易的實行方式，提供了永遠負欠親恩的孝子有力的報恩管道，成為被許多人採納的行孝機制，人子若不願實踐，反而可能遭受不孝的批評。唐代的官僚體制、禮制法律、宗教信仰、社會風俗等機制，在不同面向、深淺不一的將士人的孝道實踐帶入幾種體制化的模式，如何行孝受到時代條件的制約，但行孝機制也在時人的運作中得到修正演化。

從本論文的討論觀之，唐代士人的孝道實踐，似乎以事死的面向比例較重；筆者以為應當與史料記載的侷限有關，畢竟孝道主要屬於私門倫理，親子間的日常互動往往不是文獻記載的重點，與死亡相關的制度規範與儀式性的孝行更容易受到外界注目。然而對於事死的重視，確實極可能

是華夏民族的特色。哥舒翰出身突厥部落，入長安補任軍府果毅，父喪卻三年不歸，顯然沒有為親服喪。¹晚唐劉蛻以進士釋褐，官至中書舍人，但其家稟先人遺命，向來不祭先祖；據陳寅恪考辨，其家極可能是外來胡種，非華夏族類，故即使「以儒而進，爵比通侯」，仍不祭祖先。²唐代入華外來民族不少，可惜關於他們的親子觀念，以及倫理實踐方式記載不多。從有限的資料推測，朝廷可能尊重文化差異，未將他們納入儒家倫理的統治範圍；而民族的差異也對比出儒家文化脈絡下視為天經地義的子道，其實未必具有普世意義，唐代諸多體制化的行孝方式，如服喪、歸葬、追贈、祭祀、追福等，皆是孝道文化長期與歷史發展互動建構的產物。

本論文針對唐代士人如何實踐孝道的外部制度與情境作了較多的梳理，每一章所關注的主題將來皆可以繼續延伸，與前後時代，或與其他階層、族群、性別面對的孝道制度與情境進行比較，期能進一步深化對於孝道文化的多義與殊別的討論，並揭示孝道文化於歷史長河中的發展變遷。



¹ 見《新唐書》，卷 135，〈哥舒翰傳〉，頁 4569；《舊唐書》，卷 104，〈哥舒翰傳〉，頁 3211-3212。

² 史料見〔五代〕孫光憲，《北夢瑣言》（北京：中華書局，2003），卷 3，「劉蛻山人不祭先祖」條，頁 58。討論見陳寅恪，〈劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題〉，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》8 卷 1 期（1939），收入氏著，《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁 358-366。

徵引書目

一、史料（依作者或編注者時代排序）

- 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《春秋左傳正義》，影印十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 〔周〕呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002。
- 〔漢〕韓嬰著，許維遙校釋，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980。
- 〔漢〕司馬遷，《史記》，北京：中華書局，1982。
- 〔漢〕劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，1987。
- 〔漢〕劉向著，張敬註譯，《列女傳今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1994。
- 〔漢〕班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 〔漢〕班固著，〔清〕陳立疏證，吳則虞點校，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 〔漢〕王充著，黃暉校釋，劉盼遂集解，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 〔漢〕王符著，〔清〕汪培箋，《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985。
- 〔漢〕王隆著，胡廣注，《漢官解詁》，收入周天游點校，《漢官六種》，北京：中華書局，1990。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏《禮記正義》，十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《儀禮注疏》，十三經注疏本，北京：中華書局，1980。
- 〔漢〕應劭著，王利器注，《風俗通義校注》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 〔晉〕陳壽，《三國志》，北京：中華書局，1982。
- 〔晉〕郭璞著，吳澂刪定，鄭謐注釋，《劉江東家藏善本葬書》，收入劉永明主編，《增補四庫未行術數類古籍大全》第6集（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1997）。
- 〔南朝宋〕范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 〔梁〕沈約，《宋書》，北京：中華書局，1974。
- 〔梁〕釋僧祐，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。
- 〔梁〕蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，1972。
- 〔梁〕釋慧皎著，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。
- 〔梁〕宗懷著，譚麟譯注，《荆楚歲時記譯注》，武漢：湖北人民出版社，1999。

- 〔北齊〕魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974。
- 〔隋〕顏之推著，王利器集解，《顏氏家訓集解（增補本）》，北京：中華書局，1993。
- 〔唐〕房玄齡，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 〔唐〕姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，1973。
- 〔唐〕姚思廉，《陳書》，北京：中華書局，1972。
- 〔唐〕李百藥，《北齊書》，北京：中華書局，1972。
- 〔唐〕令狐德棻，《周書》，北京：中華書局，1971。
- 〔唐〕魏徵，《隋書》，北京：中華書局，1973。
- 〔唐〕李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975。
- 〔唐〕李延壽，《北史》，北京：中華書局，1974。
- 〔唐〕唐臨，《冥報記》，北京：中華書局，1992。
- 〔唐〕釋道世著，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003。
- 〔唐〕駱賓王著，〔清〕陳熙晉箋注，《駱臨海集箋注》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 〔唐〕陳子昂著，《陳拾遺集》，景印摘藻堂四庫全書薈要·集部第11冊·別集，臺北：世界書局，1986。
- 〔唐〕沈佺期、宋之問著，陶敏、易淑瓊校注，《沈佺期宋之問集校注》，北京：中華書局，2001。
- 〔唐〕張鷟，《朝野僉載》，北京：中華書局，1997。
- 〔唐〕吳兢著，謝保成集校，《貞觀政要集校》，北京：中華書局，2003。
- 〔唐〕張說，《張說之文集》，收入《四部叢刊初編》104，上海：上海書店，1989。
- 〔唐〕李隆基注，〔宋〕邢昺疏，金良年整理，《孝經注疏》，上海：上海古籍出版社，2009。
- 〔唐〕蕭嵩，《大唐開元禮》，東京大學東洋文化研究所大木庫本光緒十二年氏公善堂校刊本，北京：民族出版社，2000。
- 〔唐〕李林甫，陳仲夫點校，《唐六典》，北京：中華書局，1992。
- 〔唐〕張九齡著，熊飛校注，《張九齡集校注》，北京：中華書局，2008。
- 〔唐〕王昌齡著，胡問濤、羅琴校注，《王昌齡集編年校注》，成都：巴蜀書社，2000。
- 〔唐〕王維著，陳鐵民校注，《王維集校注》，北京：中華書局，1997。
- 〔唐〕杜甫著，〔清〕仇兆鰲注，《杜詩詳註》，北京：中華書局，1979。
- 〔唐〕李華著，《李遐叔文集》，四庫全書珍本·三集，據國立故宮博物院藏文淵閣四庫全書影印，臺北：臺灣商務印書館，1972。
- 〔唐〕顏真卿著，〔清〕黃本驥編，《顏魯公文集》，收入《叢書集成·續編》，

- 第 123 冊，據三長物齋叢書本校刊影印，臺北：新文豐，1989。
- 〔唐〕封演著，趙貞信校注，《封氏聞見記校注》，北京：中華書局，2005。
- 〔唐〕陸贄著，王素點校，《陸贄集》，北京：中華書局，2006。
- 〔唐〕權德輿，《權德輿詩文集》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 〔唐〕杜佑，王錦文等點校，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 〔唐〕歐陽詹，《歐陽行周文集》，收入《四部叢刊初編·集部》，平湖葛氏藏明正德本，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 〔唐〕李吉甫，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983。
- 〔唐〕韓愈著，馬其昶校注，馬茂元整理，《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 〔唐〕李觀著，《李元賓文集》，收入王雲五主編，《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1936。
- 〔唐〕李翱，《李文公集》，四部叢刊初編·集部，上海商務印書館縮印平湖葛氏藏明正德本，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 〔唐〕白居易，《白居易集》，北京：中華書局，1979。
- 〔唐〕柳宗元，《柳宗元集》，北京：中華書局，1979。
- 〔唐〕元稹，《元稹集》，北京：中華書局，1982。
- 〔唐〕劉禹錫，《劉禹錫集》，北京：中華書局，1990。
- 〔唐〕沈亞之著，蕭占鵬、李勃洋校注，《沈下賢集校注》，天津：南開大學出版社，2003。
- 〔唐〕林寶著，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，《元和姓纂（附四校記）》，北京：中華書局，1994。
- 〔唐〕段成式，《酉陽雜俎》，北京：中華書局，1981。
- 〔唐〕劉肅著，許德楠，李鼎霞點校，《大唐新語》，北京：中華書局，1984。
- 〔唐〕杜牧著，陳允吉點校，《樊川文集》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 〔唐〕李商隱著，劉學鍇、余恕誠編年校注，《李商隱文編年校注》，北京：中華書局，2002。
- 〔唐〕裴庭裕，《東觀奏記》，北京：中華書局，1994。
- 〔唐〕高彥休，《闕史》，收入《筆記小說大觀》六編第一冊，臺北：新興書局，1975。
- 〔唐〕黃滔，《黃御史集》，清光緒十年(1884)福山王氏天壤閣刊本，臺北：傅斯年圖書館藏線裝善本。
- 〔五代〕杜光庭，《道教靈驗記》，收入《雲笈七籤》(北京：中華書局，2003)。
- 〔五代〕徐鉉，《騎省集》，景印摛藻堂四庫全書薈要·集部第 20 冊·別集，臺北：世界書局，1986。
- 〔五代〕王定保著，姜漢椿校注，《唐摭言校注》，上海：上海社會科學院出版社，2003。

- 〔五代〕孫光憲，《北夢瑣言》，北京：中華書局，2003。
- 〔五代〕劉昫，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 〔宋〕王溥，《唐會要》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 〔宋〕王禹偁，《小畜集》，收入《四部叢刊正編》39冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 〔宋〕李昉等編纂，《文苑英華》，北京：中華書局，1966。
- 〔宋〕李昉等編纂，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 〔宋〕王欽若等編纂，周勛初等校訂，《冊府元龜（校訂本）》，南京：鳳凰出版社，2006。
- 〔宋〕釋道誠，《釋氏要覽》，收入《大正新修大藏經》，第54冊。
- 〔宋〕王洙等著，《圖解校正地理新書》（影印金明昌三年本）（臺北：集文書局，1985）。
- 〔宋〕姚鉉編，《唐文粹》，四部叢刊初編集部，上海商務印書館縮印宋明嘉靖刊本，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 〔宋〕宋敏求編，洪丕謨、張伯元、沈敖大點校，《唐大詔令集》，上海：學林出版社，1992。
- 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。
- 〔宋〕司馬光著，李之亮箋注，《司馬溫公集編年箋注》，成都：巴蜀書社，2009。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 〔宋〕錢易著，黃壽成點校，《南部新書》，北京：中華書局，2002。
- 〔宋〕王栎，《燕翼詒謀錄》，北京：中華書局，1981。
- 〔宋〕洪邁，《容齋隨筆》，上海：上海古籍出版社，1998。
- 〔宋〕俞文豹，《吹劍錄》，北京：中華書局，1991。
- 〔元〕脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 〔清〕彭定求等編，《全唐詩》，北京：中華書局，1960。
- 〔清〕董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 〔清〕王昶，《金石萃編》，北京：中國書店，1985。
- 〔清〕趙翼，《陔餘叢考》，石家莊：河北人民出版社，2003。
- 〔清〕嚴可均編，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1995。
- 〔清〕焦循著，《孟子正義》，北京：中華書局，1987。
- 〔清〕徐松著，孟二冬補正，《登科記考補正》，北京：燕山出版社，2003。
- 〔清〕陸增祥編，《八瓊室金石補正》，收入《歷代碑誌叢書》（南京：江蘇古籍出版社，1998）。
- 中國文物研究所、千唐誌齋博物館編，《新中國出土墓誌·河南卷三·千唐誌齋一》，北京：文物出版社，2008。
- 仁井田陞，《唐令拾遺》，東京：東京大學出版會，1933。

- 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989。
- 失譯，《佛說父母恩重經》，收入《大正新修大藏經》，第 85 冊（臺北：新文豐公司，1983）。
- 池田溫，《唐令拾遺補》，東京：東京大學出版會，1997。
- 吳鋼主編，《全唐文補遺（千唐誌齋新藏）》，西安：三秦出版社，2006。
- 吳鋼主編，《全唐文補遺》第 1 輯，西安：三秦出版社，1994。
- 吳鋼主編，《全唐文補遺》第 6 輯，西安：三秦出版社，1999。
- 吳鋼主編，《全唐文補遺》第 7 輯，西安：三秦出版社，2000。
- 吳鋼主編，《全唐文補遺》第 8 輯，西安：三秦出版社，2005。
- 岑仲勉，《郎官石柱題名新考訂》，上海：上海古籍出版社，1984。
- 李希泌主編，毛華軒等編，《唐大詔令集補編》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 李獻奇、郭引強編，《洛陽新獲墓誌》，北京：文物出版社，1996。
- 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。
- 周紹良主編，《唐代墓誌彙編》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 金身佳編著，《敦煌寫本宅經葬書校注》，北京：民族出版社，2007。
- 洛陽市第二文物工作隊等編著，《洛陽新獲墓誌續編》，北京：科學出版社，2008。
- 涿州市文物保管所，《涿州貞石錄》，北京：北京燕山出版社，2005。
- 國家文物局古文獻研究室、新疆維吾爾自治區博物館、武漢大學歷史系編，《吐魯番出土文書》，北京：文物出版社，1981。
- 遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983。
- 黃懷信主著，《論語彙校集釋》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 趙超，《新唐書宰相世系表集校》，北京：中華書局，1998。
- 趙超主編，《漢魏南北朝墓誌彙編》，天津：天津古籍出版社，1992。
- 劉俊文，《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996。
- 羅新、葉煒，《新出魏晉南北朝墓誌疏證》，北京：中華書局，2005。
- 〔日〕釋圓仁著，小野勝年校柱，白化文、李鼎霞、許德楠修訂校注，《入唐求法巡禮行記校注》，石家莊：花山文藝出版社，2007。

二、研究論著（依作者姓名筆畫排序）

（一）中文專書

- 丁凌華，《中國喪服制度史》，上海：上海人民出版社，2000。
- 中國科學院考古研究所編輯，《洛陽燒溝漢墓》，北京：科學出版社，1959。
- 天一閣博物館、中國社會科學院歷史研究所天聖令整理組，《天一閣藏明鈔本天聖令校證（附唐令復原研究）》，北京：中華書局，2006。
- 太史文（Teiser, Stephen F.）著，侯旭東譯，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，杭州：浙江人民出版社，1999。
- 毛蕾，《唐代翰林學士》，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 王自力、孫福喜編著，《唐金鄉縣主墓》，北京：文物出版社，2002。
- 王書慶編著，《敦煌佛學·佛事篇》，蘭州·甘肅民族出版社，1995。
- 王勛成，《唐代銓選與文學》，北京：中華書局，2001。
- 王壽南，《唐代藩鎮與中央關係之研究》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969。
- 冉雲華，《宗密》，臺北：東大圖書公司，1988。
- 包弼德（Bol, Peter K.）著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001。
- 甘懷真，《唐代家廟禮制研究》，臺北：臺灣商務印書館，1991。
- 石雲濤，《唐代幕府制度研究》，北京：中國社會科學出版社，2003。
- 朱嵐，《中國傳統孝道的歷史考察》，臺北：蘭臺出版社，2003。
- 何淑宜，《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》，板橋：稻鄉出版社，2009。
- 余欣，《神道人心——唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，北京：中華書局，2006。
- 余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 吳宗國，《唐代科舉制度》，瀋陽：遼寧大學出版社 1997。
- 吳修安，《福建早期發展之研究：沿海與內陸的地域差異》，板橋：稻鄉，2009。
- 尾形勇著，張鶴泉譯，《中國古代的「家」與國家》，長春：吉林文史出版社，1993。
- 李斌城等著，《隋唐五代社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 李憑，《北魏平城時代》，北京：社會科學文獻出版社，2000。
- 李錦綉，《唐代財政史稿》下卷，北京：北京大學出版社，2001。
- 沈睿文，《唐陵的佈局：空間與秩序》，北京：北京大學出版社，2009。
- 卓遵宏，《唐代進士與政治》，臺北：國立編譯館，1987。
- 林富士，《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，1999。
- 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 胡戟等編，《二十世紀唐研究》，北京：中國社會科學出版社，2002。
- 郁賢皓，《唐刺史考全編》，合肥：安徽大學出版社，2000。
- 凍國棟，《唐代人口問題研究》，武昌：武漢大學出版社，1993。

- 高明士，《隋唐貢舉制度》，臺北：文津出版社，1999。
- 宿白，《白沙宋墓》，北京：文物出版社，2002。
- 康樂，《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》，臺北：稻禾出版社，1995。
- 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1994。
- 張兆凱，《漢—唐門蔭制度研究》，長沙：岳麓書社，1995年。
- 張忠培主筆，北京大學歷史系考古教研室編，《元君廟仰韶墓地》，北京：文物出版社，1983。
- 張國剛，《中國家庭史·隋唐五代時期》，廣州：廣東人民出版社，2007。
- 張寅成，《中國古代禁忌》，臺北：稻鄉出版社，2000。
- 張榮芳，《唐代京兆尹研究》，臺北：臺灣學生書局，1987。
- 張學鋒編著，《中國墓葬史》，揚州：廣陵書社，2009。
- 莊明興，《中國中古的地藏信仰》，臺北：臺大出版委員會，1999。
- 許烺光著，徐隆德、王芄合譯，《祖蔭下：中國鄉村的親屬、人格與社會流動》，臺北：南天書局，2001。英文本：*Under the Ancestor's Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in Village China*. New York: Columbia University Press, 1948)，中譯本據 New York: Doubleday, 1967 再版本。
- 陳一風，《孝經注疏研究》，成都：四川大學出版社，2007。
- 陳仲安、王素，《漢唐職官制度研究》，北京：中華書局，1993。
- 陳兵，《生與死——佛教輪迴觀》，高雄：佛光文化事業有限公司，2005。
- 陳芳英，《目連救母故事之演進及其有關文學之研究》，臺北：臺大出版委員會，1983。
- 陳俊強，《皇恩浩蕩——皇帝統治的另一面》，臺北：五南出版社，2005。
- 陳弱水，《唐代的婦女文化與家庭生活》，臺北：允晨文化公司，2007。
- 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》，桂林：廣西師範大學出版社，2009。
- 陳爽，《世家大族與北朝政治》，北京：中國社會科學出版社，1998。
- 陳揚炯，《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000。
- 陳登武，《地獄·法律·人間秩序：中國中古宗教、社會與國家》，臺北：五南圖書，2009。
- 陳登武，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》，北京：北京大學出版社，2007。
- 章景明，《先秦喪服制度考》，臺北：臺灣中華書局，1986。
- 傅旋琮，《唐代科舉與文學》，西安：陝西人民出版社，1986。
- 黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，北京：學苑出版社，2001。
- 黃惠賢、陳鋒主編，《中國俸祿制度史（修訂版）》，武漢：武漢大學出版社，2005。
- 楊際平、郭峰、張和平，《五——十世紀敦煌的家庭與家族關係》，長沙：岳麓書社，1997。

- 楊寬，《中國古代陵寢制度史研究》，上海：上海人民出版社，2003。
- 楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》（初版於1933年），上海：上海古籍出版社，2000。
- 寧志新，《隋唐使職制度研究（農牧工商編）》，北京：中華書局，2005。
- 寧欣，《唐代選官研究》，臺北：文津出版社，1995。
- 廖宜方，《唐代的母子關係》，臺北：稻鄉出版社，2009。
- 蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（初版於1995年），臺北：麥田出版公司，2004。
- 蒲慕州，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版公司，1993。
- 趙和平著，《敦煌寫本書儀研究》，臺北：新文豐出版公司，1993。
- 潘維和，《唐律上家族主義之研究》，臺北：中國文化學院法研究，1965。
- 劉枝萬，《中國民間信仰論集》，臺北：中央研究院民族學研究所，1974。
- 劉欣寧，《由張家山漢簡《二年律令》論漢初的繼承制度》，臺北：臺大出版中心，2008。
- 劉淑芬，《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 劉淑芬，《滅罪與度亡：佛頂尊勝陀羅尼經幢之研究》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 劉增貴，《漢代婚姻制度》，臺北：華世出版社，1980。
- 鄭阿財主編，《新世紀敦煌學論集》，成都：巴蜀書社，2003。
- 鄭雅如，《情感與制度：魏晉時代的母子》，臺北：臺大出版委員會，2001。
- 鄧奕琦，《北朝法制研究》，北京：中華書局，2005。
- 閻愛民，《漢晉家族研究》，上海：上海人民出版社，2005。
- 盧建榮，《北魏唐宋死亡文化史》，臺北：麥田出版公司，2006。
- 蕭登福，《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，臺北：學生書局，1989。
- 蕭群忠，《孝與中國文化》，北京：人民出版社，2001。
- 賴瑞和，《唐代中層文官》，臺北：聯經出版公司，2008。
- 賴瑞和，《唐代基層文官》，臺北：聯經出版公司，2004。
- 錢穆，《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1980。
- 羅彤華，《唐代官方放貸之研究》，板橋：稻鄉出版社，2008。
- 羅振玉著輯，《羅雪堂先生全集》，六編第六冊，臺北：大通書局，1977。
- 嚴耕望，《中國地方行政制度史·乙部·魏晉南北朝地方行政制度》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990，初版於1961-1963）。
- 嚴耕望，《中國地方行政制度史·甲部·秦漢地方行政制度》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990，初版於1961-1963）。
- 嚴耕望，《唐代交通圖考》第五卷河東河北區，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1986。
- 嚴國榮，《權德輿研究》，北京：中國社會科學出版社，2006。

(二) 外文專書

- 三浦國雄，《風水講義》，東京：文藝春秋，2006。
- 大澤正昭，《唐宋時代の家族・婚姻・女性——婦は強く》，東京：明石書店，2005。
- 中村裕一，《中国古代の年中行事・第一冊・春》，東京：汲古書院，2009。
- 加地有定，《中国唐代鎮墓石の研究——死者の再生と崑崙山への昇仙》，大阪：株式會社かんぽうサービス，2005。
- 矢吹慶輝，《三階教之研究》，東京：岩波書店，1927。
- 牧田諦亮，《疑經研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1976。
- 望月信亨，《佛教經典成立史論》，京都：法藏館，1946。
- 渡邊信一郎，《中国古代国家の思想構造——専制国家とイデオロギー》，東京：校倉書房，1994。
- 道端良秀，《唐代佛教史の研究》，京都，法藏館，1957。
- 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。
- 道端良秀，《中国仏教思想史の研究》，京都：平樂寺書店，1979。
- 道端良秀，《中国仏教と儒教の祖先崇拜》，東京：株式会社書苑，1985。
- 藤川正藪，《漢代における礼学の研究（増訂版）》，東京：風間書房，1985。
- 藤川正藪，《魏晉時代における喪服禮の研究》，東京：敬文社，1960。
- Bol, Peter K. *"This Culture of Ours": Intellectual Transition in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.
- Cole, Alan. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Ebrey, Patricia Buckley. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Tsui Family*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Gregory, Peter N. *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton University Press, 1991.
- Knapp, Keith N. *Selfless Offspring: Filial Children and Social Order in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Loewe, Michael. *Way to Paradise*. London: George Allen & Unwin, 1979.
- Swidler, Ann. *Talk of Love: How Culture Matters*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Teiser, Stephen F. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.
- Wolfram, Eberhard. *Conquerors and Rulers: Social Forces in Medieval China*. Leiden: E.J. Brill, 1965.

(三) 中文期刊論文

- 于賡哲，〈割股奉親緣起的社會背景考察——以唐代為中心〉，《史學月刊》，2006年第2期。
- 毛漢光，〈科學前後（公元600±300）清要官型態之比較研究〉，收入《中央研究院國際漢學會議論文集·歷史考古組》，臺北：中央研究院，1981。
- 毛漢光，〈唐代前半期居住洛陽姓望之分析〉，《國立中正大學學報（人文分冊）》，7卷1期（1996）。
- 毛漢光，〈唐代統治階層下降變動之研究〉，《國家科學委員會研究彙刊：人文及社會科學》，3卷1期（1993）。
- 毛漢光，〈唐代蔭任之研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，55卷3期（1984）。
- 毛漢光，〈從士族籍貫遷移看唐代士族之中央化〉，原載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》，52卷3期（1981）。收入氏著，《中國中古社會史論》，上海：上海書店出版社，2002。
- 牛志平，〈試論唐代的孝道〉，《晉陽學刊》，1991年第1期。
- 牛志平，〈唐代孝道研究〉，《學術界》，1993年第1期。
- 王三慶，〈《敦煌變文集》中的〈孝子傳〉新探〉，《敦煌學》14（1989）。
- 王力平，〈四至九世紀襄陽杜氏家族述論〉，《中國社會歷史評論》，第3卷，北京：中華書局，2001。
- 王承文，〈唐代「南選」與嶺南溪洞豪族〉，《中國史研究》，1998年第1期。
- 王壽南，〈唐代文官任用制度〉，收入氏著《唐代政治史論集（增訂本）》，臺北：臺灣商務印書館，2004。
- 王德權，〈中晚唐使府僚佐昇遷之研究〉，《國立中正大學學報（人文分冊）》，5卷1期（1994）。
- 王德權，〈唐代律令中的「散官」與「散位」——從官人的待遇談起〉，《中國歷史學會史學集刊》，21期（1989）。
- 王靜，〈唐長安城中的節度使宅第——中晚唐中央與方鎮關係的一個側面〉，《人文雜誌》，2006年第2期。
- 冉雲華，〈中國佛教對孝道的受容及後果〉，收入傅偉勳主編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，臺北：東大圖書公司，1990。
- 甘懷真，〈中國中古時期「國家」的型態〉，收入氏著《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺大出版中心，2004。
- 甘懷真，〈唐代官人的宦遊生活——以經濟生活為中心〉，收入《第二屆唐代文化研討會文集》，臺中：中國唐代學會，1994。
- 白瑞旭，〈漢代死亡學與靈魂的劃分〉，收入夏含夷（Edward L. Shaughnessy）

- 主編，《遠方的時習——《古代中國》精選集》，上海：上海古籍出版社，2008。本文原題“Han Thanatology and the Division of ‘Soul’”載於 *Early China* 21(1996)。
- 朴漢濟，〈北魏王權與胡漢體制〉，收入東洋史學會編，《中國史研究的成果與展望》，北京：中國社會科學出版社，1991。
- 朱海，〈唐代忠孝問題探討——以官僚士大夫階層為中心〉，《武漢大學學報(人文社會科學版)》，53卷3期(2000)。
- 朱海，〈唐玄宗《御注孝經》發微〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，19期(2002)。
- 朱海，〈唐玄宗御注《孝經》考〉，《魏晉南北朝隋唐史資料》，20期(2003)。
- 牟潤孫，〈漢初公主及外戚在帝室中之地位試釋〉，收入氏著，《注史齋叢稿》，香港：新亞研究所，1959。
- 何德章，〈北魏初年的漢化制度與天賜二年的倒退〉，《中國史研究》，2001年第2期。
- 余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收入《燕園論學集》，北京：北京大學出版社，1984。
- 余英時，〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論(古代篇)》，臺北：聯經出版公司，1980。
- 吳承學，〈唐代判文文體及源流研究〉，《文學遺產》，1999年第6期。
- 吳麗娛，〈光宗耀祖：試論唐代官員的父祖封贈〉，《文史》，2009年第1輯。
- 吳麗娛，〈唐代贈官的贈賻與贈諡——從《天聖令》看唐代贈官制度〉，《唐研究》，14卷(2008.12)。
- 吳麗娛，〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，《唐研究》，11卷(2005)。
- 吳麗娛，〈唐朝的《喪葬令》與唐五代喪葬法式〉，《文史》，2007年第3輯(總80)。
- 吳麗娛，〈唐朝的《喪葬令》與喪葬禮〉，《燕京學報》，新25(2008.11)。
- 吳麗娛，〈從《天聖令》對唐令的修改看唐宋制度之變遷——《喪葬令》研讀筆記三篇〉，《唐研究》，12卷(2006)。
- 呂慎華，〈唐代任官籍貫迴避制度初步研究〉，《中興史學》，第5期(1999)。
- 巫鴻，〈從廟到墓：中國古代宗教美術發展中的一個關鍵問題〉，收入氏著，《禮儀中的美術——巫鴻中國古代美術史文編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。
- 李建民，〈中國古代「掩骼」禮俗考〉，《清華學報》24卷3期(1995.9)；收入氏著，《旅行者的史學——中國醫學史的旅行》，臺北：允晨文化公司，2009。
- 李建民，〈屍體·骷髏·魂魄——傳統靈魂觀新考〉，《當代》，第90期(1993)；收入氏著，《方術·醫學·歷史》，臺北：南天書局，2000。
- 李貞德，〈漢唐之間女性財產權試探〉，收入李貞德主編，《中國史新論·性別

- 史分冊》，臺北：聯經出版公司，2009。
- 李浩，〈唐代杜氏在長安的居所〉，《中華文史論叢》，2006年第3期。
- 李隆獻，〈隋唐時期復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《成大中文學報》20（2008）。
- 李燕捷，〈唐代後期內外官主要經濟收入對比——唐代內外官輕重問題研究〉，《晉陽學刊》，1990年第1期。
- 李燕捷，〈唐代後期內外官輕重辨〉，《社會科學戰線》，1992年第4期。
- 李燕捷，〈從內外官遷轉規律看唐代內外官遷轉之輕重〉，收入河北師範學院編，《祝賀胡如雷教授七十壽辰中國古史論叢》，石家莊：河北教育出版社，1995。
- 李錦綉，〈唐代的給侍制度——儒家學說的具體實現〉，原載於《學人》，1期（1991）；收入《唐代制度史略論稿》，北京：中國政法大學出版社，1998。
- 杜斗城，〈「地獄變相」初探〉，《敦煌學輯刊》，1989年第1期。
- 杜正勝，〈生死之間是連續還是斷裂？中國人的生死觀〉，《當代》，58期（1991.2），增補後收入氏著，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2006。
- 杜正勝，〈考古學與中國古代史研究——一個方法學的探討〉，《考古》，1992年第4期。
- 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卷3期（1991.9）；收入氏著，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》。
- 杜正勝，〈傳統家族結構的典型〉，收入氏著，《古代社會與國家》，臺北：允晨文化公司，1992。
- 汪征魯，〈魏晉南朝官職中的“言秩”與“不言秩”〉，《歷史研究》，1990年第6期。
- 汪寧生，〈仰韶文化葬俗和社會組織的研究——對仰韶母系社會說及其方法論的商榷〉，《文物》，1987年第4期。
- 邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》，6卷2期（1995.6）。
- 周一良，〈《南齊書·丘靈鞠傳》試釋兼論南朝文武官位及清濁〉，收入氏著《魏晉南北朝史論集》，北京：北京大學出版社，1997。
- 林麗真，〈魏晉人論「情」的幾種面向〉，收入臺灣大學中國文學系編，《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》，臺北：臺灣大學中國文學系，1996。
- 邱仲麟，〈人藥與血氣——「割股」療親現象中的醫療觀念〉，《新史學》，10卷4期（1999.12）。

- 邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》，6卷1期（1995.3），頁49-92。
- 金寶祥，〈和印度佛教寓言有關的兩件唐代風俗〉，收入氏著，《唐史論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1982）。
- 岡部和雄著，方廣錫譯，〈《父母恩重經》中的儒教·佛教·道教〉，《世界宗教研究》，1996年第2期。
- 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。
- 姜伯勤，〈敦煌的寫真邈贊與肖像藝術〉，收入氏著，《敦煌藝術宗教與禮樂文明》，北京：中國社會科學出版社，1996。
- 姚衛群，〈佛教的「輪回」觀念〉，《宗教學研究》，2002年第3期。
- 洪德先，〈俎豆馨香——歷代的祭祀〉，入《中國文化新論·宗教禮俗篇——敬天與親人》，臺北：聯經出版公司，1992。
- 胡戟，〈唐代度量衡與畝里制度〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，1980年第4期。
- 胡雲薇，〈千里宦遊成底事，每年風景是他鄉——試論唐代的宦遊與家庭〉，《臺大歷史學報》，41期（2008）。
- 唐長孺，〈魏晉南北朝的君父先後論〉，收入氏著《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，1983。
- 夏炎，〈從刺史的地位看唐代內外官的輕重〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》第9輯，西安：三秦出版社，2007。
- 孫秉根，〈西安隋唐墓的形制〉，收入《中國考古學研究——夏鼐先生考古五十年紀念論文集》（二），北京：科學出版社，1986。
- 孫國棟，〈從夢遊錄看唐代文人遷官的最優途徑〉，收入氏著《唐宋史論叢（增訂版）》，香港：商務印書館，2000。
- 徐樂帥，〈中古時期封贈制度的形成〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》，第10輯，西安：三秦出版社，2008。
- 徐蘋芳，〈中國秦漢魏晉南北朝時代的陵園和塋域〉，《考古》，1981年第6期。
- 徐蘋芳，〈宋元時代的火葬〉，《文物參考資料》，1956年第9期。
- 高明士，〈唐朝的文和武〉，《臺大文史哲學報》，第48期（1998）。
- 馬繼云，〈孝的觀念與唐代家庭〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，48卷2期（2003）。
- 桂齊遜，〈我國固有律對於「禮」、「法」衝突的因應之策——以唐代「復仇」案件為例〉，收入《98'法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，西安：陝西人民出版社，2000。
- 張文昌，〈敬老優老齒——試探唐代養老與優老的措施〉，《史原》，第20期（1997）。

- 張文昌，〈論唐宋禮典中的佛教與民俗因素及其影響〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》，第 10 輯，西安：三秦出版社，2008。
- 張忠培，〈元君廟墓地反映的社會組織〉，收入氏著《中國北方考古文集》，北京：文物出版社，1990。
- 張政烺，〈哀成叔鼎釋文〉，《古文字研究》，5 期（1981），頁 27-33。
- 張國剛，〈唐代家庭形態的複合型特徵〉，《歷史研究》，2005 年第 4 期。
- 張國剛，〈唐代階官與職事官的階官化論述〉，《中華文史論叢》，1989 年第 2 輯。
- 張國剛、楊志玖，〈唐代藩鎮使府辟署制度〉，《社會科學戰線》，1984 年第 1 期。
- 張萍，〈唐長安官、私廟制及廟堂的地理分布〉，《中國歷史地理論叢》，第 16 卷第 4 輯（2001）。
- 張澤咸，〈唐代「南選」及其產生的社會前提〉，《文史》，第 22 輯（1984）。
- 陳仲安，〈唐代的使職差遣制〉，《武漢大學學報》，1963 年第 1 期。
- 陳弱水，〈評康樂著《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》〉，《新史學》，8 卷 1 期（1997.3）。
- 陳寅恪，〈元白詩中俸料錢問題〉，原載《清華學報》，第 10 卷第 4 期（1935.10），收入《金明叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。
- 陳寅恪，〈劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題〉，原載《中央研究院歷史語言研究所集刊》，8 卷 1 期（1939），收入《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。
- 陳寅恪，〈論李棲筠自趙徙衛事〉，原載《中山大學學報》，1956 年第 4 期，收入《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。
- 陳登武，〈復讎新釋——從皇權的角度再論唐宋復讎個案〉，《臺灣師大歷史學報》31（2003）；收入氏著，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》（北京：北京大學出版社，2007），第六章〈「復仇」——國家公權與私刑的兩難〉。
- 陳登武，〈家內秩序與國家統治——以唐宋廿四孝故事的流變的考察為主〉，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：臺灣大學出版中心，2005。此文亦收入陳登武，《地獄·法律·人間秩序：中國中古宗教、社會與國家》（臺北：五南圖書，2009），第五章〈法律與教化——二十四孝故事所見家內秩序與國家統治〉。
- 陳鴻森，〈唐玄宗〈孝經序〉「舉六家之異同」釋疑——唐宋官修注疏之一側面〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，74 卷 1 期（2003）。
- 陳觀勝著、許章真譯，〈中國佛教中之孝道〉，收入許章真譯著，《西域與佛教文史論集》，臺北：臺灣學生書局，1989。

- 敦煌文物研究所，〈敦煌晉墓〉，《考古》，1974年第3期。
- 賀梓城，〈唐墓壁畫〉，《文物》，1959年第8期。
- 黃正建，〈唐代「士大夫」的特色及其變化——以兩《唐書》用詞爲中心〉，《中國史研究》，2005年第3期。
- 黃正建，〈試論唐人的喪葬擇日——以敦煌文書爲中心〉，收入劉進寶、高田時雄主編，《轉型期的敦煌學》，上海：上海古籍出版社，2007。
- 黃正建，〈韓愈日常生活研究〉，《唐研究》，第4卷（1998）。
- 黃河水庫考古工作隊，〈河南陝縣劉家渠漢墓〉，《考古學報》，1965年第1期。
- 黃純怡，〈唐宋時期的復讎——以正史案例爲主的考察〉，《興大歷史學報》10（2000）。
- 黃敏枝，〈中國的火葬習俗〉，收入《傅樂成教授紀念論文集：中國史新論》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，原刊《食貨月刊》，新15卷9、10合期（1986），收入氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局，1989。
- 勞悅強，〈《孝經》中似有還無的女性——兼論唐以前孝女罕見的現象〉，《中國文哲研究集刊》24（2004）。
- 游自勇，〈禮展奉先之敬——唐代長安的私家廟祀〉，《唐研究》，第15卷（2009）。
- 新疆維吾爾自治區博物館、新疆社會科學院考古研究所，〈建國以來新疆考古的主要收穫〉，《文物考古工作三十年 1949-1979》，北京：文物出版社，1979。
- 楊希義，〈唐代君臣朝參制度初探〉，收入杜文玉主編，《唐史論叢》，第10輯。
- 楊聯陞著，段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版公司，1976。
- 楊鴻勛，〈關於秦代以前墓上建築的問題〉、〈關於秦以前墓上建築的問題要點的重申——答楊寬先生〉，收入氏著，《建築考古學論文集》，北京：文物出版社，1987。
- 萬軍傑，〈唐代夫婦年齡差異探析〉，《紀念西安碑林九百二十周年華誕國際學術研討會文集》，北京：文物出版社，2008。
- 詹森（David G. Johnson）著，耿立群譯，〈世家大族的沒落——唐末宋初的趙郡李氏〉，收入陶晉生等譯，《唐史論文選集》，臺北：幼獅文化公司，1990。
- 雷巧玲，〈唐人的居住方式與孝悌之道〉，《陝西師大學報（哲學社會科學版）》，22卷3期（1993）。
- 雷玉華，〈唐宋喪期考——兼論風水術對唐宋時期喪葬習俗的影響〉，《四川文物》，1999年第3期。
- 雷聞，〈論唐代皇帝的圖像與祭祀〉，《唐研究》，第9卷（2003）。
- 趙小華，〈唐人的孝親觀念與孝親詩〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》，

2006年第4期。

- 趙旭，〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《中國史研究》，2008年第3期。
- 齊東方，〈唐代的喪葬觀念習俗與禮儀制度〉，《考古學報》，2006年第1期。
- 齊東方，〈試論西安地區唐代墓葬的等級制度〉，收入《紀念北京大學考古專業三十周年論文集》，北京：文物出版社，1990。
- 蔡景峰，〈唐以前的中印醫學交流〉，《中國科技史料》，7卷6期（1986）。
- 劉後濱，〈安史之亂與唐代政治體制的演進〉，《中國史研究》，1999年第2期。
- 劉後濱，〈唐代中書門下體制下的三省機構與職權——兼論中古國家權力運作方式的轉變〉，《歷史研究》，2001年第2期。
- 劉後濱，〈論唐高宗武則天至玄宗時期政治體制的變化〉，《唐研究》，第3卷（1997）。
- 劉苑如，〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》，第29期（2006年9月）。
- 劉海峰，〈唐代俸祿錢與內外官輕重的變化〉，《廈門大學學報》，1985年第2期。
- 劉海峰，〈論唐代官員俸料錢的變動〉，《中國社會經濟史研究》，1985年第2期。
- 劉詩平，〈唐代前後期內外官地位的變化——以刺史遷轉途徑為中心〉，《唐研究》，第2卷（1996）。
- 劉增貴，〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》，94卷第5期（1997）。
- 劉增貴，〈從碑刻史料論漢末士族〉，收入《傅樂成教授紀念論文集：中國史新論》臺北：臺灣學生書局，1985。
- 劉增貴，〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉，《新史學》，18卷4期（2007.12）。
- 劉增貴，〈睡虎地秦簡《日書》〈土忌〉篇數術考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78卷4期（2007.12）。
- 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。
- 鄭雅如，〈中古時期的母子關係——性別與漢唐之間的家庭史研究〉，收入李貞德主編，《中國史新論——性別史分冊》，臺北：聯經出版公司，2009。
- 鄭雅如，〈韋契義墓誌銘釋讀——兼論唐人的孝道意識〉，《早期中國史研究》，第1期（2009）。
- 鄭雅如，〈唐代范陽盧氏大房寶素系之居住形態與移徙〉，《早期中國史研究》，第2卷第2期（2010.12）（待刊）。
- 鞏啓明、嚴文明，〈從姜寨早期村落布局探討其居民的社會組織〉，《考古與文物》，1981年第1期。
- 閻步克，〈「品位—職位」視角中的傳統官階制五期演化〉，《歷史研究》，2001年第2期。

- 閻步克，〈南北朝的散官發展與清濁異同〉，《北京大學學報（哲社版）》，2000年 第 2 期。
- 韓昇，〈南北朝隋唐士族向城市的遷徙與社會變遷〉，《歷史研究》，2003 年第 4 期。
- 韓國河，〈論秦漢魏晉時期的家族墓地制度〉，《考古與文物》，1999 年第 2 期。
- 魏承思，〈唐代家庭結構初探——兼論中國封建家庭結構變動規律〉，《社會科學研究》，1986 年第 2 期。
- 藍勇，〈對古代交通里程記載的運用要審慎〉，《中國歷史地理論叢》，1995 年第 1 期。
- 羅小紅，〈再論唐代奪情起復制度〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》，36 卷 3 期（2006）。
- 羅彤華，〈唐代州縣公廩本錢數之分析——兼論前期外官俸錢之分配〉，《新史學》，10 卷 1 期（1999）。
- 羅彤華，〈唐代官人的父母喪制——以〈假寧令〉「諸喪解官」條爲中心〉，《法制史研究》，第 16 期（2009.12）。
- 饒宗頤，〈孝順觀念與敦煌佛曲〉，《敦煌學》，第一輯（1974）。

（四）外文期刊論文

- 小川貫弑，〈宋代の功德墳寺に就いて〉，《龍谷史壇》，21 號（1938）。
- 小南一郎，〈「十王經」をめぐる信仰と儀禮——生七齋から七七齋へ——〉，收入吉川忠夫編，《唐代の宗教》，京都：朋友書店，2000。
- 小南一郎，〈敦煌の孝子傳〉，收入麥谷邦夫編，《三教交渉論叢》，京都大學人文科學研究所，2005。
- 中村元，〈儒教思想對佛典漢譯帶來的影響〉，《世界宗教研究》1982-2。
- 中砂明德，〈唐代の墓葬と墓誌〉，收入礪波護編，《中國中世の文物》，京都：京都大學人文科學研究所，1993。
- 中島比，〈唐兩京城坊考收載人物拾遺稿〉，《東洋史苑》，26・27（1986）。
- 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》，86（1981）。
- 江川式部，〈唐代の上墓儀禮——墓祭習俗の禮典編入とその意義について——〉，《東方學》，第 120 輯（2010）。
- 佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》，86 卷 10 期（1977）。
- 吾妻重二，〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，收入小南一郎編，《中國の禮制と禮學》，京都：朋友書店，2001。
- 那波利貞，〈火葬法の支那流傳に就いて〉，《支那學》，第 1 卷第 7 期（1921）。
- 笠沙雅章，〈宋代墳寺考〉，《東洋學報》，61 卷 1、2 期（1979）。
- 長部悅弘，〈隋の辟召制廢止と都市〉，《東洋史研究》，44 卷 3 期（1985）。

- 長部悦弘，〈唐代州刺史研究——京官との関連〉，《奈良史學》，9（1991）。
- 宮崎市定，〈中國火葬考〉，原載於《塚本博士頌壽記念仏教史學論集》（京都：塚本博士頌壽記念會，1961），收入《宮崎市定全集》17，東京：岩波書店，1993。
- 高橋繼男，〈劉晏の巡院設置について〉，《集刊東洋學》，28（1972）。
- 高橋繼男，〈唐後半期に於ける度支使・塩鉄轉運使系巡院の設置について〉，《集刊東洋學》，30（1973）。
- 高橋繼男，〈唐後半期の官界における知院官（度支・塩鉄轉運巡院の長官）の位置について〉，收入《堀敏一先生古稀紀念中國古代の國家と民眾》，東京：汲古書院，1995。
- 酒井忠夫，〈太山信仰研究〉，《史潮》，第7卷第2期（1937）。
- 翁育瑄，〈七世紀～十世紀初の中國における上流階層の家族形態——墓誌を中心に——〉，《お茶の水史學》，44（2000.9）。
- 愛宕元，〈唐代における官蔭入仕について〉，《東洋史研究》35卷2期（1976）。
- 愛宕元，〈唐代范陽盧氏研究——婚姻關係を中心に〉，《中國貴族制社會の研究》，京都：京都大學人文科學研究所，1987。
- 塚本善隆，〈引路菩薩信仰と地藏十王信仰〉，原以〈引路菩薩について〉爲題，刊於京都《東方學報》，1（1931），收入《塚本善隆著作集》，第7卷，東京：大東出版社，1975）。
- 窪添慶文，〈北魏における贈官をめぐって〉，收入氏著，《魏晉南北朝官僚制研究》，東京：汲古書院，2003。
- 窪添慶文，〈魏晉南北朝における地方官の本籍地任用について〉，《史學雜誌》，83編第1號（1974.1）；83編第2號（1974.2）。
- 盧秀滿，〈唐代小説に見られる別世界——別世界の混在化〉，《中國中世文學研究》，38（2000.7）。
- 濱口重國，〈漢代における地方官の任用と本籍地との關係〉，收入氏著，《秦漢隋唐史の研究》下卷，東京：東京大學出版社，1966。
- Ebrey, Patricia B. "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization." In Patricia B. Ebrey & James L. Watson eds., *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*. Los Angeles: University of California Press, 1986.
- Graff, David. "The Sword and Brush: Military Specialisation and Career Patterns in Tang China, 618—907." *War and Society* 18, no. 2(Oct. 2000).
- Loewe, Michael. "The Term K'an-Yü 堪輿 and the Choice of the Moment." *Early China* No.9-10(1983-1985).
- Morgan, Carole. "T'ang Geomancy: The Wu-hsing ("Five Names") Theory and Its Legacy." *T'ang Studies* No.8-9(1991).

- McMullen, David L. "The Cult of Ch'i T'ai-kung and T'ang Attitudes to the Military." *T'ang Studies* No. 7(1989).
- Teiser, Stephen F. "Having Once Died and Returned to Life: Representations of Hell in Medieval China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48, no. 2 (December, 1988).
- Twitchett, Denis. "Chen gui and Other Works Attributed to Empress Wu Zetian." *Asia Major* Vol. 16, No. 1(2003).
- Zürcher, Erik. "Buddhist Influence on Early Taoism: a Survey of Scriptural Evidence." *T'oung Pao* 66(1980).

(五) 學位論文

- 王德權，〈唐代官制中的散官與散位〉，臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文，1989。
- 胡雲薇，〈從唐代官員的宦遊生活看其對家庭的影響〉，臺北：臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2004。
- 蔣愛花，〈唐代家庭人口研究〉，天津：南開大學歷史研究所碩士論文，2004。
- 萬靄雲，〈宋代命婦之研究〉，臺北：中國文化大學史學系碩士論文，1992。

三、網路資源

- 大正新脩大正藏經（中華電子佛典協會提供）<http://www.cbeta.org>。
- 漢籍全文資料庫（中央研究院歷史語言研究所）
<http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw/ihp/hanji.htm>。
- 禹貢網（復旦大學）http://yugong.fudan.edu.cn/Ichg/Chgis_Search.asp。