

孝道與北魏政治

康 樂

本文主要探討西元五世紀末、北魏孝文帝在大力推動「禮制改革」時、涉及孝道的一些問題。文章分三個部份，第一節討論的重點是：儘管孝文帝極力提倡孝道，並將《孝經》譯成鮮卑語，然而他並不只是一廂情願的鼓勵拓跋人讀《孝經》；因為，以孝文帝對漢文化的了解，他深知缺乏了漢式的家族制度與禮法作基礎，提倡孝道無異緣木求魚；因此，他以漢人的家族制度、禮制為範本，從宗廟制度與五服制下手，逐步改造拓跋王室，並由此而擴及其他貴族與一般的拓跋平民。第二節從拓跋人進入中原前後社會組織的變遷，探討孝文帝推動這些變革的動機，從而歸結出拓跋帝國建立後，面臨著氏族部落瓦解的問題，這是孝文帝為何要在拓跋人之間建立漢式家族秩序、提倡孝道的重要原因。然而孝文帝的這些改革終究還是導致了在他意圖之外的一些嚴重後果，特別是王室本身氏族共同體的瓦解，這是本文第三節討論的重點。

前 言

《隋書·經籍志》：「魏氏遷洛，未達華語，孝文帝命侯伏侯可悉陵，以夷言譯孝經之旨，教于國人，謂之國語孝經」（32，頁935）。¹ 鮮卑語的書籍當然不只這本，單只侯伏侯可悉陵所撰的，據《隋書·經籍志》所云，就有《國語物名》、《國語雜物名》兩本，此外還有一些鮮卑歌曲、軍令，例如《國語真歌》、《國語御歌》、《國語號令》、《鮮卑號令》。² 然而，漢人經典真正譯

1 據姚薇元考證，侯伏侯氏不見於《魏書·官氏志》，應即《魏書》中的護佛侯氏與胡引氏，《北朝胡姓考》，頁82-83。

2 《鮮卑號令》為周武帝所撰，〈經籍志〉云：「後魏初定中原，軍容號令，皆以夷語。後染華俗，多不能通，故錄其本言，相傳教習，謂之『國語』」，頁955。

成鮮卑語的，見之於史籍的就只有《孝經》。

除了孝文帝時將《孝經》譯成鮮卑語外，我們在《魏書》裡還看到宣武帝景明三年（502），「十有一月甲子，帝爲京兆王愉、清河王懌、廣平王懷、汝南王悅講孝經於式乾殿」（8，頁203）。孝明帝正光二年（521），「二月，車駕幸國子學，講孝經」（9，頁232）。³一直到出帝時，北魏已落入權臣高歡的掌握，出帝仍在顯陽殿講《孝經》（《魏書》，55，頁1227）。⁴早些時，河間王元琛爲了巴結中央，打聽得孝明帝要啓蒙讀書，「獻金字孝經」（《魏書》，20，頁529）。《孝經》字少（一千八百餘字），工本較省，當然是元琛送此書的主要緣故之一，然而這也說明了《孝經》是當時君主的啓蒙讀物之一。

我們知道孝文帝是北魏一朝推動漢化最力的君主，《孝經》之所以成爲當時拓跋支配階層的主要讀物，當然是出之於他的提倡，孝文之前的北魏諸帝，對漢族的典籍自然也不是全無興趣，例如開國皇帝道武帝就很喜歡黃老與《韓非子》等有關長生或傳統君人南面之術（《魏書》，33，頁782；114，頁3030）。明元帝（409-423）興趣更廣，一登基即令崔浩解讀《急就章》、《孝經》、《論語》、《詩》、《尚書》、《春秋》、《禮記》與《周易》等書（《魏書》，35，頁825），然而他真正有興趣的大概還是《韓非子》與《太公兵法》這一類直接與「軍國大事」有關的書（《魏書》，33，頁791）。⁵那麼，爲何孝文帝會轉向儒家的典籍，特別是《孝經》一書？

《孝經》是中國歷史上極端重要的一本書，這是衆所皆知的，然而《孝經》之所以重要，關鍵點並不在於它究竟蘊含了多少的哲理，而在於它是兩千多年來

3 據《儒林傳》，講孝經者爲崔光。

4 《儒林傳》則云：永熙中，又於顯陽殿詔祭酒劉廙講《孝經》（84，頁1842）。

5 崔浩傳中自言受詔讀上述一些儒家經典，兼及天文曆術九宮之學，然而我們看不出明元帝對這些經典的興趣如何，倒是在李先解讀《韓非連珠》、《太公兵法》等書後，明元帝即下詔：「先所知者，皆軍國大事，自今常宿於內」。又賜「絹五十匹、絲五十斤、雜綵五十匹、御馬一匹」，可見深得明元之歡心。除了法家、兵家等直接關係軍國大事的典籍，北魏諸帝普遍喜好黃老（《魏書》，114，頁3030），同時崇佛法，這大概跟他們想求長生的思想有關，雖然黃老在漢族經典中亦算是君人南面之術的一種。至於對陰陽圖讖的注意，這是幾乎歷代統治者皆然的。

漢族社會用來教忠教孝的一本基礎教科書。《孝經》為何取得這樣的地位，相關論述已多，此處即不贅言。不管怎麼說，就我們所知，即使是在魏晉南北朝時期，《孝經》依然還是漢族社會的重要讀本；就此而言，北魏孝文帝的提倡《孝經》，除了延續漢族社會的傳統外，顯然還有其他用意。換言之，除了漢人之外，拓跋人更是他宣揚《孝經》的主要對象，這點從他下令翻譯《孝經》為鮮卑語一事即可證明。問題是：如果「孝」指的是「子女對父母的孺慕之情」，那麼，這是天性之常，舉世皆然的，在這點上漢人與周遭的民族、乃至今日歐美社會，其實也談不上有多大差異。孝文帝要強調的顯然不會是在這方面。從他大力宣揚《孝經》一事看來，他要輸入的當然是漢族的「孝道」。換言之，他要輸入的是一套結合了中國的家族（包括漢族式的姓氏、宗族）、祖先崇拜（包括宗廟祠堂、服制等禮制）在內的制度。因為，正如徐復觀所言，漢族的「孝道」是以宗族制度為其基礎的，「無中國式的宗族，即無中國式的倫理道德，亦即無中國式的生活意識與形態」。⁶ 然而，身為北亞民族的拓跋人原本即無中國式的宗族制度與觀念，自然也談不上中國式的倫理道德，孝文帝要提倡這些，勢必要走一條極其迂迴的道路。下面我們即就孝文帝有關這一方面的、特別是禮制的改革稍作敘述，再嘗試分析其動機。

一、改 革

太和十一年(487)，也就是孝文帝臨朝親政的第二年，⁷「五月，詔復七廟子孫及外戚總服已上，賦役無所與」（《魏書》，7：2，頁162）。這個詔令透露出孝文帝決心整頓拓跋王室的企圖。換言之，就算是拓跋王室的成員與外戚的族人，只要不是七廟——究竟是那七個祖先，下文再論——的子孫或不在外戚

6 徐復觀，《兩漢思想史》，卷一，頁342。

7 太和十年(486)，孝文帝年滿二十歲，「春正月，帝始服袞冕，朝饗萬國」，開始親臨朝政（《魏書》，7：2，頁161）。儘管政權實際上仍控制在文明太后的手中，以這一年作為孝文帝禮制改革的起點似乎還算妥當。參見筆者，〈從西郊到南郊〉，頁150；〈文明太后及其時代〉。

五服的範圍之內，即無法享有免除賦役的權利。這是在王室的成員之間與外戚的族人之間劃分界線的開始。或許是顧慮到當時王室成員的反彈，孝文帝在劃定王族的範圍時，採取了相當寬鬆的標準（以始祖神元爲準），在此標準下，凡是拓跋氏的氏族成員大概都能列入；相形之下，判定外戚一族的標準就要嚴格多了（以漢人的五服爲準），儘管外戚之中也有許多是來自游牧部落的。

1、議廟號

或許是對「七廟」這個標準不太滿意吧（因爲等於是無標準可言），接下來孝文帝著手進行的是整理拓跋氏的歷代祖先，也就是北魏的宗廟制度。宗廟制度對漢族中國而言，可說是一件頭等大事，所謂「國之大事，在祭與戎」，宗廟即構成了「祭」的主要成分（其他還有郊祀、聖賢崇拜等等）。可惜的是，由於原始經典（《周禮》、《禮記》）有關宗廟制度的記載過於簡略，後代帝王有時又不完全遵照經典而行（例如漢代），再加上歷代禮學家衆說紛紜，到了南北朝時，整個制度不但已變得繁複無比，而且時有自相矛盾之處，委實很難整理出一套標準來，其實也不僅宗廟制度如此，整個禮制都有類似的問題，這點孝文帝在推動禮制改革的過程中即時常碰到。⁸ 因此，這裡我們只能就最基本的制度來談。根據《禮記·王制》所云：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七」，北魏初期的宗廟制度由於夾雜了太多拓跋人的舊俗（嚴格說來，拓跋人的舊俗才是根本，漢人的宗廟制度則是緣飾的），顯得相當蕪雜。⁹ 不過從下面幾條資料看來，神元帝（即拓跋力微）倒一直都是被拓跋王室承認爲始祖的：

1、道武帝天興二年(399)，「正月，帝親祀上帝于南郊，以始祖神元皇帝配」（《魏書》，108：1，頁2734）。

2、天興二年，「冬十月，太廟成，遷神元、平文、昭成、獻明皇帝神主于太廟」（《魏書》，2，頁36）。

3、「又立神元、思帝、平文、昭成、獻明五帝廟於宮中，歲四祭，……

8 參見《魏書·禮志》；另見筆者，〈從西郊到南郊〉，頁154-55。

9 詳見《魏書》，108：1，〈禮志〉。

太祖親祀宮中」(《魏書》，108：1，頁2735)。

- 4、「又於雲中及盛樂神元舊都祀神元以下七帝，歲三祭，正、冬、臘，用馬牛各一，祀官侍祀」(同上)。

一直到孝文帝親政的第一年(太和十年)，在討論南郊祭典時，官員仍然主張「依故事，配始祖於南郊」(《魏書》，7：2，頁161)。因此，孝文帝首先要做的就是更改拓跋氏(王室)的始祖；太和十五年(491)，他下詔「議祖宗，以道武爲太祖」(頁168)。〈禮志〉裡比較詳盡地保留了這道詔令：

四月，經始明堂，改營太廟。詔曰：「祖有功，宗有德，自非功德厚者，不得擅祖宗之名，居二祧之廟。仰惟先朝舊事，舛駁不同，難以取準。今將述遵先志，具詳禮典，宜制祖宗之號，定將來之法。烈祖有創基之功，世祖有開拓之德，宜爲祖宗，百世不遷。而遠祖平文功未多於昭成，然廟號爲太祖；道武建業之勳，高於平文，廟號爲烈祖。比功校德，以爲未允。朕今奉尊道武爲太祖，與顯祖爲二祧，餘者以次而遷。平文既遷，廟唯有六，始今七廟，一則無主。唯當朕躬此事，亦臣子所難言。夫生必有終，人之常理。朕以不德，忝承洪緒，若宗廟之靈，獲全首領以沒于地，爲昭穆之次，心願畢矣。必不可豫，設可垂之文，示後必令遷之」。

(108：1，頁2747-8)

孝文帝這篇詔書裡的問題當然很多，例如所謂「百世不遷」的「祖宗」——亦即所謂的「二祧」——到底是那兩個？照前半段看來，應該是烈祖(道武帝)與世祖(太武帝)，可是後面接著說：「朕今奉尊道武爲太祖，與顯祖爲二祧，餘者以次而遷」，似乎又變成道武與獻文兩人。不過，不管怎麼說，從這篇詔書中我們可以推斷，在孝文帝做此變革之前，所謂的「七廟」應當是指神元(始祖)、平文(太祖)、道武(烈祖)、明元(太宗)、太武(世祖)、文成(高宗)與獻文(顯祖)七個祖先，與拓跋珪初立太廟時的神主、宮中所立的五帝廟、舊都所祀的「神元以下七帝」(詳見上引資料)，已有顯著差異。然而，根據「親盡廟毀」的原則，這樣的差異或許是正常的。只是平文在拓跋民族史上的重要性，誠如孝文所言，不見得超越昭成(什翼犍)，爲何會取代昭成而留在「七廟」之

列，甚至還帶上開國之君的廟號——「太祖」？由於史料有關，這些問題我們只好暫時存疑。從這個角度來說，不管孝文帝的實際意圖為何，在他看來，這樣的變革應該算是蠻合理的。¹⁰ 儘管如此，有些拓跋貴族還是提出了反對意見：

司空公、長樂王穆亮等奏言：「升平之會，事在於今。推功考德，實如明旨。但七廟之祀，備行日久，無宜闕一，虛有所待。臣等愚謂，依先尊祀，可垂文示後。理衷如此，不敢不言」（《魏書》，108：1，頁2748）

穆亮的意思是說，七廟暫且照舊，等孝文駕崩後再遷掉平文（或其他人）的廟。對此建議孝文帝僅只表示稍後再論，實際上則置之不理。

拓跋珪的太祖廟號確定後，次年（太和十六年）正月，孝文帝下令「以太祖配南郊」，神元的地位遂為拓跋珪所取代，¹¹ 接下來就是「制諸遠屬非太祖子孫及異姓為王，皆降為公，公為侯，侯為伯，子男仍舊，皆除將軍之號」（《魏書》，7：2，頁169）。換言之，在此詔令下，只要不是開國君主拓跋珪的子孫，即使原為拓跋氏族的成員，其權利與地位已被降低到視同「異姓」。在此標準下，拓跋王室核心成員的範圍顯然就大大縮小了。核心成員的範圍確定後，同年九月，孝文帝下令「大序昭穆於明堂」，象徵著初步目標的達成。¹² 再進一步的工作即是將漢人的五服制行之於此一團體。

2、行五服

五服制度學者論之已多，簡而言之，正如杜正勝所說的，它是以服喪時「喪

10 孝文帝變更拓跋珪的廟號，除了要重新劃定王族的範圍外，跟他想重定行次、直接承晉為水德亦有關，詳見筆者，〈從西郊到南郊〉，頁158-60。

11 問題是在孝明帝時，廷議又決定以「太武帝配南郊、孝文帝配明堂」（《魏書》，108：2，2763）。太武帝並非開國君主，配南郊不知依何典故，《魏書》亦未明言。

12 照杜正勝的說法，「昭穆制是早期氏族社會的制度，特點是每人只問他與族長的輩分關係，不問與族長的親疏關係。而且由於昭穆能分明世系，即可維繫日益增多的氏族成員，又使成員的輩分絲毫不紊亂」（〈封建與宗法〉，《古代社會與國家》，頁398），只是我們還不清楚孝文帝的「序昭穆」是否為了上述目的，或只是依樣畫葫蘆。

服輕重和喪期久暫來顯示生人與死者的親疏關係。……服與期表示的親族關係雖然複雜，大別只有五類，故稱曰『五服』，即斬衰三年、齊衰期、大功九月、小功五月和緦麻三月。……族屬之親疏遠近，個人在家族結構中的地位都可以從服制顯露無遺。《禮記·喪服小記》曰：『親親以三爲五，以五爲九，上殺、下殺、旁殺，而親畢矣』。關係最密切者是父己子直系三代，屬於第一圈，從此往上輩、下輩和平輩推衍，遞疏遞減。第二圈從祖至孫，合爲五代，含堂昆弟；第三圈從高祖至玄孫，合爲九代，含族昆弟。這圈之外，親盡無服，雖共遠祖，臨喪袒免（袒衣免冠）而已。《禮記·大傳》故曰：『四世而緦，服之窮也，五世袒免，殺同姓也，六世而親屬竭矣』。……六世共繼高祖之祖，更爲疏遠，可以不通弔問，不算是親族了」。其概略可參見 59 頁的五服圖。此一制度的重要性何在，杜正勝也有一簡單說明：「這種族群結構係以嚴格的父系爲主幹，……一代僅有一位具嫡長身分的人任族長，他即是這族的繼承人（如在皇室，即爲皇帝——引者）。代代族長連成貫串的直線，譬如大樹的主幹，主幹只有一根，古人叫做『一本』。族長這個圓心作爲全族的同心圓，代代附著在主幹上藉著大樹的『本』，『一』以貫之，於是將無數散漫的圓收納在一起。族長權威的根源是祖先，先決條件必須族群成員知道『尊祖』，能尊己身所出的祖先，才可能敬重當代祖先的代理人——族長，此之謂『敬宗』；宗族之長普遍受到尊敬，以他作圓心的同心圓內所有成員才不會離散，此之謂『收族』。《禮記·大傳》論『人道親親』曰：『親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族』」。13

中國人所謂的家族倫理或禮法，其實就是行之於這樣的一個團體裡。孝文帝之所以要在王族內推行五服制，除了其他的原因外，最基本的一個動機顯然是爲了配合他推動漢式禮法的決心——因爲，沒有一個以五服制爲間架的家族作基礎，漢式的家族倫理與禮法是無從確切遵行的。這點孝文帝自己倒是有親身體

13 兩段引文分別見杜正勝，〈傳統家族結構的典型〉，《古代社會與國家》，頁 781；以及〈五服制的族群結構與倫理〉，《古代社會與國家》，頁 858。此外，另見李亞農，《李亞農史論集》，頁 261-66；陶希聖，〈服制之構成〉，《食貨》，1：9（1971）。

驗，因為才不過數年前（490年），他就曾爲了替文明太后服喪的問題，跟拓跋貴族弄得不太愉快，有關此事始末，《魏書·禮志》記載甚詳，筆者在〈從西郊到南郊〉一文中也曾經討論。¹⁴ 只是，除非這些拓跋貴族能有起碼的「服制」的概念，否則對孝文帝當時在廷議辯論所說的：「案禮，卒哭之後，將受變服。於朕受日，庶民及小官皆命即吉。內職羽林中郎已下，虎賁郎已上，及外職五品已上無衰服者，素服以終三月；內職及外臣衰服者，變從練禮。外臣三月而除；諸王、三都、駙馬及內職，至來年三月晦朕之練也，除凶即吉；侍臣君服斯服，隨朕所降」¹⁵ 這一套禮法，自然是不會有什麼感覺的。

太和十七年（493）五月壬戌，孝文帝「宴四廟子孫於宣文堂，帝親與之齒，行家人之禮」（頁171）。〈景穆十二王傳〉亦有類似的記載：

時詔延四廟之子，下逮玄孫之胄，申宗宴於皇信堂，不以爵秩爲列，悉序昭穆爲次，用家人之禮。高祖（孝文帝）曰：「行禮已畢，欲令宗室各言其志，可率賦詩。」特令（任城王元）澄爲七言連韻，與高祖往復賭賽，遂至極歡，際夜乃罷。（《魏書》，19：2，頁424）

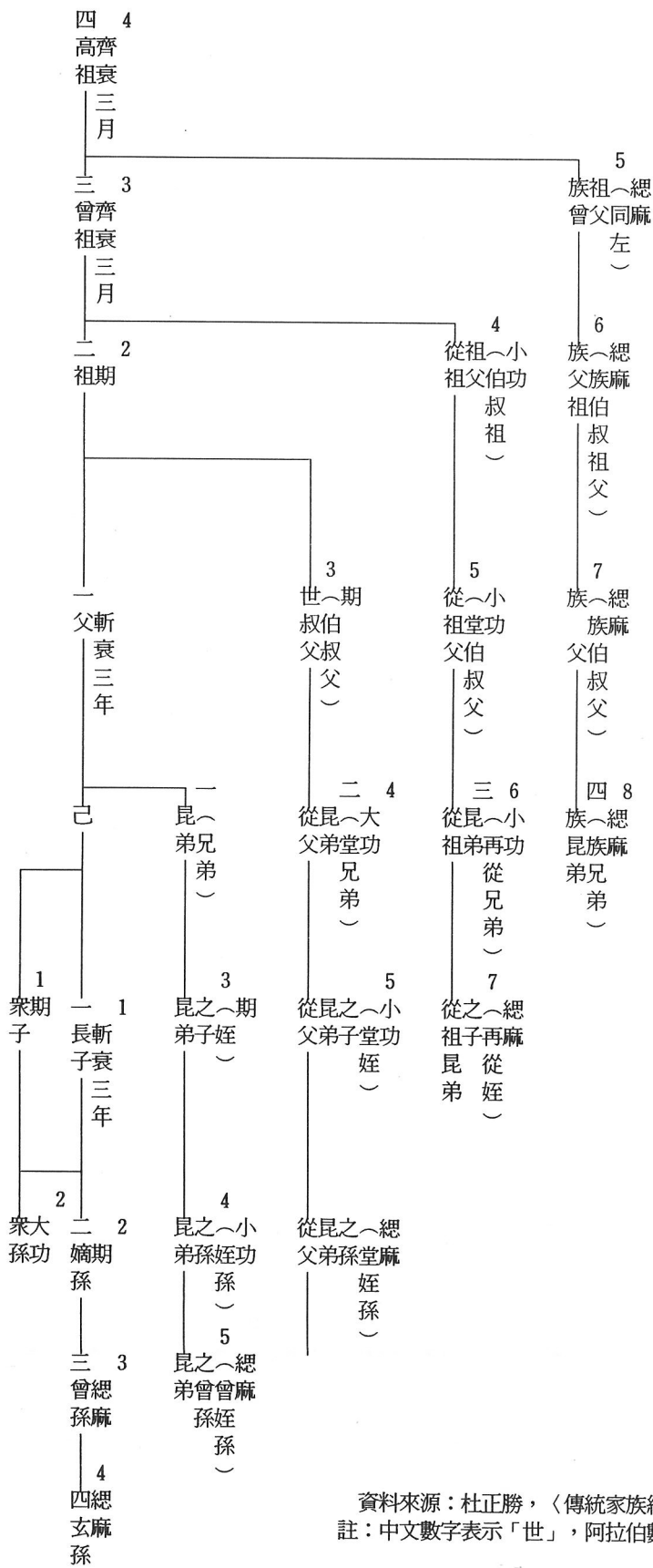
這裡所說的「四廟」指的應該是明元、太武、文成與獻文等孝文帝的前四代君主，¹⁶ 他們的子孫即構成一個以五服制爲基礎的親屬團體，至於在這個圈子以外的王族成員，譬如說明元帝兄弟的子孫，雖然仍爲開國君主拓跋珪的子孫，卻已不在以孝文帝爲準的五服範圍之內，這點自然引起許多族人的不滿及抗議，並導致極爲嚴重的後果。有關這些，我們將在下文中檢討。不過，孝文帝在推動服制時當然也採取了一些安撫的措施，例如孝明帝時元遙在抱怨被除去宗室屬籍的表中即提到：「臨淮王提，分屬籍之始，高祖賜帛三千匹，所以重分離；樂良王

14 筆者，〈從西郊到南郊〉，頁156。

15 《魏書》，108：3，頁2784。

16 照說孝文帝的前四代祖先應該是太武帝、景穆皇帝、文成帝與獻文帝。景穆爲文成之父、孝文之曾祖，只是他雖曾爲太子，卻未及登基而死，無廟，故此處所說的「四廟」應該是包括明元帝在內的。不過，景穆的旁系子孫（例如元遙）則仍在孝文時的五服範圍內，詳見結論裡有關元遙的討論。

本宗五服圖



資料來源：杜正勝，〈傳統家族結構的典型〉
註：中文數字表示「世」，阿拉伯數字表示親等

長命，亦賜縑二千匹，所以存慈眷」（《魏書》，19：1，頁446），¹⁷ 因此在當時似乎沒有引起太大的騷動，至少史料中並無相關記載。除了「四廟子孫」一辭外，孝文帝有時也直接用「五服」來指稱王族內的這個團體。例如太和二十二年（498），由於南征耗費過大，孝文帝決定從王室開始節約：

秋七月壬午，詔曰：「朕以寡德，屬茲靖亂，實賴群英，凱清南夏，宜約躬賞效，以勸茂績。后之私府，便可損半；六宮嬪御，五服男女，常恤恆供，亦令減半；在戎之親，三分省一。」（《魏書》，7：2，頁184）

其中「六宮嬪御」與「五服男女」是列在同一個範疇的。

配合著五服制度的推行，孝文帝也不斷地向這些貴族灌輸中國傳統的禮法觀念。例如太和十七年，孝文下詔「蠲大司馬、安定王休，太保、齊郡王簡朔望之朝」（《魏書》，7：2，頁171），因為元休與元簡分別是他的叔祖與叔父，在五服範圍內算是他最親近（也是僅餘）的兩個長輩。孝文對他們兩人的禮敬，在列傳中有更詳盡的記載：

十八年，（元）休寢疾，高祖幸其第，流涕問疾，中使醫藥，相望於路。薨，贈帛三千匹。自薨至殯，車駕三臨。高祖至其門，改服錫衰，素弁加經。¹⁸ 皇太子、百官皆從行弔禮。及將葬，又贈布帛二千匹，謚曰靖王。……高祖親送出郊，慟哭而返，諸王恩禮莫比焉。（《魏書》，19：3，頁517-8）

高祖仁孝，以諸父零落，存者唯（元）簡。每見，立以待之，俟坐，致敬問起居，停簡拜伏。（《魏書》，20，頁528）

太和十九年（495），從弟廣川王元諧卒，孝文爲了喪禮中臨哭的儀式，還大費周章地與群臣討論一番：

詔曰：「朕宗室多故，從弟諸喪逝，悲痛摧割，不能已已。古者，大臣之

17 元遙此處說明孝文帝以賞賜的手段來安撫被除籍的宗室，只是根據《魏書》記載，臨淮王提爲太武帝之後，樂良（應爲「浪」）王長命則爲景穆之後（18，頁419；19：1，頁452），照說應該都在孝文帝的五服範圍之內，不知孝文時的分籍何以會涉及他們。

18 孝文此處所行的禮，參見《禮記·喪服小記》。

喪，有三臨之禮，此蓋三公已上。至於卿司已下，故應。（闕）自漢已降，多無此禮。朕欲遵古典，哀感從情，雖以尊降伏，私痛寧爽。欲令諸王有期親者爲之三臨，大功之親者爲之再臨，小功總麻爲之一臨。廣川王於朕大功，必欲再臨。再臨者，欲於大殮之日，親臨盡哀，成服之後，總衰而弔。既殯之總麻，理在無疑，大殮之臨，當否如何？爲須撫柩於始喪，爲應盡哀於闔棺？早晚之宜，擇其厥中。」

黃門侍郎崔光、宋弁，通直常侍劉芳，典命下大夫李元凱，中書侍郎高聰等議曰：「三臨之事，乃自古禮，爰及漢魏，行之者稀。陛下至聖慈仁，方遵前軌，志必哀喪，慮同寧戚。臣等以爲若期親三臨，大功宜再。始喪之初，哀之至極，既以情降，宜從始喪。大殮之臨，伏如聖旨。」

詔曰：「魏晉已來，親臨多闕，至於戚臣，必於東堂哭之。頃大司馬、安定王薨，朕既臨之後，復更受慰於東堂，今日之事，應更哭否？」

光等議曰：「東堂之哭，蓋以不臨之故。今陛下躬親撫視，群臣從駕，臣等參議，以爲不宜復哭。」

詔曰：「若大司馬戚尊位重，必哭於東堂，而廣川既是諸王之子，又年位尙幼，卿等議之，朕無異焉。」

諧將大殮，高祖素服深衣哭之，入室，哀慟，撫尸而出。（《魏書》，20，頁526-7）

正因爲拓跋貴族對中國傳統禮法觀念的一無所知，孝文帝才須要如此不厭其煩地討論禮制的問題，並且時刻身體力行，因爲他的目的正在啓蒙與教育這些貴族——他們的支持與否乃是孝文帝整個改革運動成敗之所繫。明乎此，我們即不難理解爲何在太和二十一年（497）七月——當時他正忙於佈署南征事宜——孝文帝還要特別撥冗「親爲群臣講喪服於清徽堂」¹⁹（《魏書》，7：2，

19 《魏書·獻文諸王傳》中對此事亦有記載：「高祖親講喪服於清徽堂，從容謂群臣曰：『彥和、季豫（皆孝文之弟）等年在蒙稚，早登纓紱，失過庭之訓，並未習禮，每欲令我一解喪服。自審義解浮疏，抑而不許。頃因酒醉坐，脫爾言從，故屈朝彥，遂親傳說。將臨講坐，慚戰交情。』」（《魏書》，21：2，頁573）。只是我們不太清楚他講的到底是《禮記》、還是《儀禮》的〈喪服〉。

頁 182)。而他會下令譯《孝經》為鮮卑語，也就不足為奇了——因為除了服制禮法等有形的規範外，「孝道」更是漢人家族的精神紐帶，而具有數百年歷史傳統、作為漢族社會教「忠」教「孝」之標準讀本的《孝經》，其重要性自然更不在話下。

孝文帝努力的目標當然並不只限於王族，太和十九年的「定代人姓族」，其目的除了如唐長孺所說的、在以新的標準——「先朝與當代(官爵)兼顧，而以當代為主」——來重新編制門閥序列外，²⁰ 也帶有推行五服制的企圖，這點在詔書一開始即清楚的顯露出來：「代人諸胄，先無姓族，雖功賢之胤，混然未分。故官達者位極公卿，其功衰之親，仍居猥任」。而在決定能否入「姓」或入「族」(也就是能否列入士族)時，是否在五服範圍內(五世)也是個重要的參考指標：²¹

原出朔土，舊為部落大人，而自皇始已來，有三世官在給事已上，及州刺史、鎮大將，及品登王公者為姓。若本非大人，而皇始已來，職官三世尚書已上，及品登王公而中間不降官緒，亦為姓。諸部落大人之後，而皇始已來官不及前列，而有三世為中散、監已上，外為太守、子都，品登子男者為族。若本非大人，而皇始已來，三世有令已上，外為副將、子都、太守，品登侯已上者，亦為族。凡此姓族之支親，與其身有總麻服已內，微有一二世官者，雖不全充美例，亦入姓族；五世已外，則各自計之，不蒙宗人之蔭也。雖總麻而三世官不至姓班，有族官則入族官，無族官則不入姓族之例也。(《魏書》，113，頁 3014-5)

除了王室與貴族外，孝文帝此一時期的一些措施，也多多少少地灌輸給一般拓跋人「服制」的觀念。例如太和二十一年(497)九月，他下詔：「哀貧恤老，王者所先，鰥寡六疾，尤宜矜愍。可敕司州洛陽之民，年七十已上無子孫，六十

20 唐長孺，〈論北魏孝文帝定姓族〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，頁 80-82。

21 《隋書·經籍志》登錄有《後魏辯宗錄》、《後魏皇帝宗族譜》、《魏孝文列姓族牒》三書(33，頁 989)，應該是跟孝文帝這些政策有關。其中《後魏辯宗錄》一書在《魏書》中作《辨宗室錄》，為元暉業於北齊時所撰，內容是「魏藩王家世」(19：1，頁 448)。

已上無期親，貧不自存者，給以衣食；及不滿六十而有廢癘之疾，無大功之親，窮困無以自療者，皆於別坊遣醫救護，給醫師四人，豫請藥物以療之」（《魏書》，7：2，頁182）。「期親」與「大功之親」指的是同祖父的親人，算是五服之內更為核心的一個親屬團體，照杜正勝的說法，在傳統中國是家族共財的最大範圍。²² 這樣的親屬觀念對當時居住在洛陽的漢人而言，可能沒什麼難懂之處，然而我們要知道，當時已在孝文遷都之後，原居平城的拓跋人已大量遷入洛陽，他們自然也得開始逐漸熟悉這樣的觀念。

至於「孝道」的提倡，嚴格說來，北魏歷代皇帝幾乎都有獎勵孝悌的詔令，這是沿襲漢族王朝的傳統，並不足為奇。那麼，孝文帝在進行上述改革的同時，是否也有特別針對拓跋人的一些鼓勵辦法呢？這點我們所能掌握的材料並不多。太和十四年（490），文明太后卒，他就曾為了替祖母服三年喪而與群臣（特別是拓跋貴族）針鋒相對地辯論了一番，算是以身作則提倡孝道。太和十七年八月，孝文帝巡行北鎮，詔「諸北城人，……年滿七十已上及廢疾之徒，校其元犯，以準新律，事當從坐者，聽一身還鄉，又令一子扶養，終命之後，乃遣歸邊……」（《魏書》，7：2，頁174-5），勉強可算是提倡鎮人（城人）孝道的具體措施。鎮人並不一定是拓跋人，不過，根據筆者〈鎮人與代人〉一文的研究，拓跋人的確構成北鎮鎮人的最主要基石。²³ 除此之外，太和二十年二月，孝文帝下詔：「自非金革，聽終三年喪」（《魏書》，7：2，頁179），這道命令固然並非只針對拓跋人，不過從下文我們提到的一些故事看來，拓跋人（至少拓跋貴族）顯然是主要目標之一。

3、成效

孝文帝這些努力的成效如何？如果我們要問的是：拓跋人是否因此而達成了「敬宗收族」的目的？是否因此而變得更為「孝順」？這倒是不易作答的問

22 杜正勝，〈傳統家族結構的典型〉，見《古代社會與國家》，頁783。

23 筆者，〈代人與鎮人〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，61：4。

題。²⁴ 拓跋王室以及（可能）某些貴族或許達到了第一項目標，只是卻也帶來了相當嚴重的一些後果，此即王室氏族共同體的瓦解，這點我們稍後再談。不過，如果我們撇開這些問題不談，單就形式上遵行禮法一事——特別是在洛陽的代人上層社會——來看，那麼，孝文帝或許多少還可以滿意於他的收穫。

前面提到過，太和十四年，孝文帝爲了替文明太后服喪一事，曾與拓跋貴族及漢人大臣有過一番爭論，由於對中國的禮制毫無概念，除了元丕曾就某些本族習俗是否奉行一事提出質疑外，在整個論辯過程中拓跋貴族幾乎完全不能置一詞。然而事隔不過二、三十年，在宣武帝與孝明帝的朝廷上，不少拓跋貴族已可針對禮制問題侃侃而談，有時甚至到了吹毛求疵的地步。例如孝明帝孝昌二年（526），禁軍軍官乙龍虎（應當是乙弗氏的後代）在服父喪時，少服了一個月，負責統率禁軍的王室貴族元珍即決定要從重量刑：「案違制律，居三年之喪而冒哀求仕，五歲刑。龍虎未盡二十七月而請宿衛，依律結刑五歲」，漢人大臣崔鴻認爲過重駁回，元珍不服，又引經據典（特別是鄭玄的註）展開一番辯論，最後崔鴻說明：「龍虎生自戎馬之鄉，不蒙稽古之訓……原其本非貪榮求位，而欲責以義方，未可便爾也」，退一步說，即使鄭玄的註解完全正確，也不必如此小題大作，「龍虎具列居喪日月，無所隱冒，府（元珍）應告之以禮，遣還終月。便幸彼昧識，欲加之罪，豈是遵禮敦風，愛民之致乎？」（《魏書》，108：4，頁2796-9）。

元珍的奏議當然不一定出自己手，不過他會如此熱烈地參與討論，對傳統漢族禮制又如此堅持，亦可見時代風氣之不同。這件事同時也說明，太和二十年孝文帝「自非金革，聽終三年喪」的詔令，其實是個具有強制性的法律。北魏的法

24 《魏書·孝感傳》可確定出身塞外少數民族的有長孫慮、乞伏保、董洛生三人，除了董洛生年代不詳外，其他兩人皆爲孝文時人，這點或可旁證孝文帝對孝道的特別提倡在代人及其他少數民族間的確也發揮了某個程度的效果，只是仍無法說明孝文到底有什麼具體措施。此外，太和十一年春，詔曰：「三千之罪，莫大於不孝，而律不遜父母，罪止髡刑，於理未衷，可更詳改」；十二年詔曰：「犯死罪，若父母、祖父母年老，更無成人子孫，又無期親者，仰案後列奏以待報，著之令格」（《魏書》，111，頁2878），也都是有關提倡孝道的，只是這也並非只針對拓跋人。

典未曾留傳，類似的律令有多少我們已無從得知，不過執行的嚴格——在正常情況下——似乎無庸置疑。因為，孝昌三年(527)七月，「司空、清河王懌第七叔母北海王妃劉氏薨，司徒、平原郡開國公高肇兄子太子洗馬員外亡」，兩人趕忙上書請禮官議決：「出入猶作鼓吹不」(《魏書》，108：4，頁2799)。可見對此類事件戒慎恐懼之一般，類似例子尚多，此處即不一一贅述。

在這樣的空氣下，孝文之後的繼位諸帝會相繼公開講解《孝經》，河間王元琛會以送金字《孝經》的方式來巴結中央，似乎也是相當可以理解的舉動。與此相應的則是當時帝王的諡號、年號，乃至王子的名字都不乏用「孝」字的。²⁵

二、動 機

接下來我們得探討一下孝文帝採取這些措施的基本動機，首先要檢討的是拓跋人在進入中原前後社會組織的演變。

儘管有「同姓同宗」的說法，然而如上所述，傳統漢人的宗族基本上還是以五服（亦即五世）為其界限的，出了五服的人，就是不共哀樂、不通慶弔的路人。就此而言，北亞游牧社會的氏族，由於是以共同的祖先為基礎，使得它們所包含的族人範圍遠大於漢人的宗族。²⁶ 雖然如此，氏族在草原游牧社會裡所扮演的角色，還是相當類似於漢人農業社會裡的宗族，譬如說北亞游牧社會的氏族亦有類似漢人祭祖的氏族祭典、氏族成員彼此間也有不相通婚、救濟困厄、以及為族人復仇（血仇）的義務。套個現代術語來說，它們都是個能夠有效凝聚人群

25 北魏帝王諡號以「孝」字者，如孝文、孝明、孝莊、孝武、孝靜，年號如孝昌（孝明帝年號，525-7），王子以「孝」為名或字者，如出帝元脩（字孝則）、元孝友、元子孝、元孝景等。

26 拓跋人早期的社會組織與氏族結構，由於史料有限，已很難再完整重建。這也是研究其他早期（例如匈奴、鮮卑、突厥等）北亞民族的學者所面臨的共同問題。就此而言，蒙古人算是北亞民族中時代較早、資料保存又較多的一個例子，有關其社會組織與氏族結構的研究也要詳細得多，特別是蒙古人發源於幹難河流域，離拓跋人發源地不遠，其氏族結構的研究，在某個程度上或許還具有參考價值。有關早期蒙古人的社會組織，比較簡要的介紹可參見符拉基米爾佐夫，《蒙古社會制度史》，頁74-139。

的共同體。草原時代的拓跋人想來也曾經有過這樣的共同體，問題是：此一共同體後來的發展如何？

1、早期的氏族組織

有關拓跋人的氏族組織，最早一條是《魏書》裡記載的：成皇帝拓跋毛時，「統國三十六，大姓九十九」（1，頁1），〈官氏志〉裡也有「初，安帝統國，諸部有九十九姓」的說法（113，頁3005），唐長孺推測「九十九加上拓跋自己合成百姓，這正是原始的百姓意義，即是氏族社會中氏族十進制的組織。至於三十六國則是與拓跋部落相結合的同盟氏族與部落」，²⁷ 拓跋人是否在這麼遠古的時代就採取了十進制，我們姑且置而不論。²⁸ 只是，就算「曾經有過這樣一回事」，我們對其具體內容仍一無所知，亦無從討論。其次是所謂的「帝室十姓」，「帝室十姓」首見於《魏書·官氏志》：

至獻帝（拓跋鄰）時，七分國人，使諸兄弟各攝領之，乃分其氏。自後兼并他國，各有本部，部中別族，為內姓焉。年世稍久，互以改易，興衰存滅，間有之矣，今舉其可知者。獻帝以兄為紇骨氏，後改為胡氏。次兄為普氏，後改為周氏。次兄為拔拔氏，後改為長孫氏。弟為達奚氏，後改為奚氏。次弟為伊婁氏，後改為伊氏。次弟為丘敦氏，後改為丘氏。次弟為侯氏，後改為亥氏。七族之興，自此始也。又命叔父之胤曰乙旃氏，後改為叔孫氏。又命疏屬曰車焜氏，後改為車氏。凡與帝室為十姓，百世不通婚。太和以前，國之喪葬祠禮，非十族不得與也。高祖革之，各以職司從事。（113，頁3005-6）

「七族」——其實應當是「八族」，因為還得加上拓跋鄰（拓跋氏）自己的一

27 唐長孺，〈拓跋國家的建立及其封建化〉，《魏晉南北朝史論叢》，頁193-4。

28 唐長孺也認為成帝與安帝的真實性值得懷疑，只是他覺得拓跋早期歷史上似乎「曾經有過這樣一回事」。拓跋歷史上大概是有過十進制的組織階段，不過應該是在他們與草原游牧民族接觸以後的事（其實魏收自己就搞不太清楚，成帝與安帝就差了有四代），參見筆者，〈魏書「帝之十族子弟七人」試釋〉，《食貨》，16：7／8（1987）。

族——與「十姓」首次出現在這段資料中，而且內容要具體得多，其存在似乎沒有什麼值得懷疑的地方。有關「七族」與「十姓」在拓跋民族發展史上的意義，筆者在〈魏書「帝之十族子弟七人」試釋〉一文中已略作分析，此處即不贅述。只是出現的時間，史學界尚有一些爭論，這點關係到早期拓跋人的社會組織，有必要在此稍作討論。

照上述引文所言，「七族」與「十姓」源自拓跋鄰的「七分國人」，時間大約是在西元二世紀後半。然而早在南北朝時期，即已有「十姓」起於道武帝（拓跋珪，西元四世紀末）的說法。北周《庾子山集》卷十一〈周廣化公丘乃敦崇傳〉云：「崇，恆州代郡人也。魏道武皇帝以命世雄圖，飲馬河洛。兄弟十人，分爲十姓，辨風吹律，丘氏即其一焉」。此外，照《魏書·官氏志》的說法，拔拔氏是拓跋鄰的第三個兄長，然而後來在孝文帝易姓氏時，卻改爲長孫氏。我們曉得孝文帝在改易拓跋人姓氏時，大致上是有其規則可尋的，要不即取其音之一，例如達奚氏之改爲奚氏、伊婁氏之改爲伊氏，否則即取其意，例如乙旃氏本爲「叔父之胤」，故改爲叔孫氏。依此看來，拔拔氏應當是拓跋鄰的長兄，才能取得「長孫氏」一名。胡三省在註《資治通鑑》時，即意識到此一問題，因此，雖然在註「長孫斤」時採取了《魏書》的說法：「代之先拓跋鄰，以次兄爲拔拔氏，後改爲長孫氏」（頁3244），然而在註「南部大人長孫嵩」時，卻改取另一說法：「拓跋鬱律生二子：長曰沙漠雄，次曰什翼犍。沙漠雄爲南部大人，後改名仁，號爲拔拔氏，生嵩。道武以嵩宗室之長，改爲長孫氏」（《資治通鑑》，104，頁3279-80）。²⁹ 不過，對於其他諸氏的來源，胡三省大體上還是採取《魏書》起於拓跋鄰時期的說法，例如對「奚氏」（頁3350）、對「叔孫氏」（頁3358）的註解。換言之，胡三省是以「兩階段發展論」來解釋「十姓」的形成，並以此解決長孫氏的問題。

胡三省的辦法固然有效，然而把一個完整的「七分國人」與重組「十姓」的過程一分爲二，未免有點牽強。再說，沙漠雄的出現也相當突兀，《魏書》及南

29 胡三省所根據的可能是《新唐書》卷七十二上〈宰相世系〉「長孫氏」的前言，其中道武應該是孝文帝才對（詳見姚薇元，《北朝胡姓考》，頁12-4）。

北朝的資料完全沒有提及此人，姚薇元在《北朝胡姓考》裡根本就否定此人的存在（頁13-14）。然而，「十姓」起於道武帝的說法並未完全止息，尤其是 Jennifer Holmgren，她以胡三省對長孫氏的註解為底本，配合上其他一些材料，而推出一個新版的「十姓說」。簡單說來，Holmgren 接受長孫氏源自沙漠雄（什翼犍之兄）的說法外，還認為叔孫氏源自拓跋孤（什翼犍之弟）。至於其餘姓氏，Holmgren 認為應該源自拓跋力微或更晚。³⁰

- 30 Jennifer Holmgren, *Annals of Tai*, pp.20-21, Holmgren 認為叔孫氏源自什翼犍的幼弟拓跋孤（她的證據之一是《魏書》卷二十九提到叔孫建的父親名「骨」，與「孤」音近，見 Jennifer Holmgren, 前引書，頁46）。問題是：如果叔孫氏果真源自拓跋孤，那麼，第一，根據其與什翼犍（即拓跋王室）同血緣的關係，他們應該也可以像長孫氏一樣、主持拓跋人傳統的四月西郊祭天大典，可是實際上，他們並不在「十族子弟七人」之列（詳見筆者，〈魏書「帝之十族子弟七人」試釋〉，頁2）。其次，也是更重要的，如果 Holmgren 的說法為真，那麼，拓跋孤的子孫應該都已列入叔孫氏的本傳中，可是實際上，拓跋孤的後代（包括其兒子拓跋斤）總共尚有二十一人完全列在《魏書》卷十四〈神元平文諸帝子孫列傳〉中。就算我們退一步接受 Holmgren 的另一說法，亦即拓跋斤實際上即是《魏書》卷一所言、在什翼犍建國三十四年（西元371年）謀反的長孫斤（Holmgren 對此另有一番解釋，見 Holmgren, 前引書，頁43-46），那麼，他的後代也應當列入長孫氏的本傳。此外，Holmgren 認為「拔拔氏」一名出現甚晚（頁115，她認為此名首見於《新唐書》），其實，在〈孝文弔比干文碑〉題名即有「符璽郎中臣河南郡拔拔臻」，可見北魏早有此氏（姚薇元，《北朝胡姓考》，頁12）。

此外，Holmgren 對拓跋氏的早期祖先有如下的意見：1、《魏書》第一卷前兩段的人物基本上都是虛構的，真正具有歷史真實性的人物要從拓跋推寅開始算起，而拓跋推寅與六代之後的拓跋鄰其實是同一人，也就是檀石槐鮮卑游牧聯盟裡的西部大人推寅（頁19）；2、推寅與鄰之間的六代拓跋君主，都是虛構的，其目的在配合《魏書》卷一一三裡提到的「七分國人」的七個氏族（頁20）。

北亞草原游牧民族早期歷史頗多為傳說時期，上述推測固可自成一說。只是還有下列問題仍須考慮：1、如果魚豢《魏書》中所提到的推寅（其實在《三國志》的註裡是「日律推寅」，不知是否該分為「日律」與「推寅」二人，見《三國志》，30，頁838）的確是拓跋氏祖先的推寅，那麼，當時拓跋人的勢力已經不小，而且距離力微也不過才兩代，《魏書》中關於他與詰汾（力微之父）的事蹟不該那麼不清楚；其實如照《魏書》中所說的，「推寅」一辭本為鮮卑人美號，則鮮卑人取名為「推寅」者當不只一二人，這就像拓跋珪本名是「涉珪」（或「涉歸」），跟他同時的叔孫建本名也是「涉歸」（或「涉歸幡能健」），更早一些則有徒河涉歸，為慕容鮮卑與吐谷渾的祖先（《魏書》，101，頁2233）。此外，北魏時河東薛氏：「（薛謹）長子初古拔，一曰車輅拔，本名洪祚，世祖賜名」（《魏書》，42，頁942），

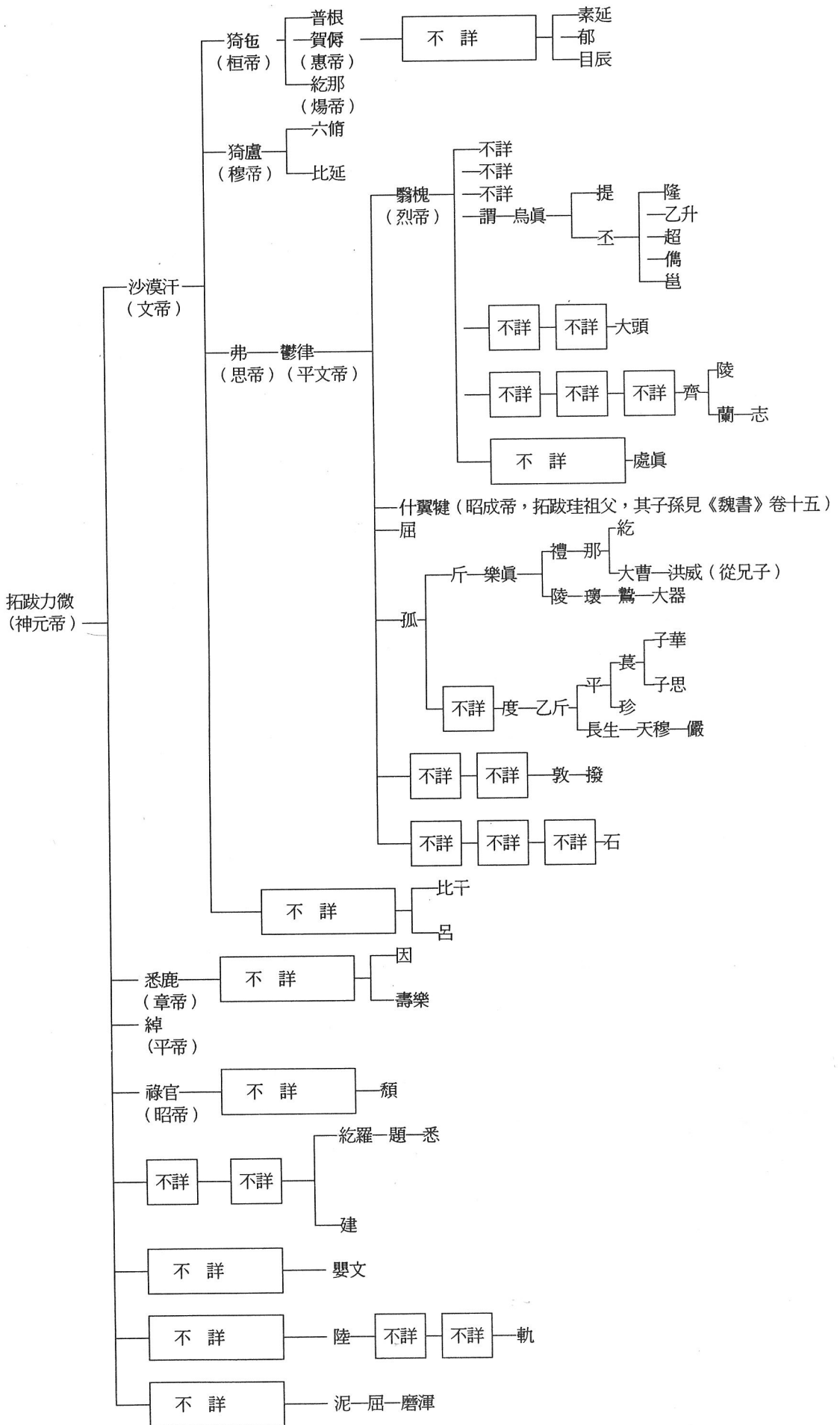
從拓跋民族發展的歷史來看，拓跋珪是北魏的開國君主，在其手中重新確定王室系譜，使後代子孫明瞭繼承權的歸屬，似乎也相當合理。問題是：如果「十姓」果真出現在拓跋珪的時代，而且他又確實是以什翼犍（拓跋珪祖父）為分氏辨姓的依據，那麼，什翼犍以前的拓跋氏族成員應該都已分散編入其他「九姓」之內，換言之，他們就應該分別列入如「長孫氏」、「叔孫氏」、「伊氏」等家族的列傳裡，可是在《魏書》裡，我們卻看到神元帝（拓跋力微）的子孫尚有數十人——並非什翼犍的子孫——都列入卷十四的〈宗室列傳〉裡，換言之，他們全都還是「拓跋氏」的成員（詳見次頁附表）。除非我們能找到此一例外的解答，或者更極端些，認為《魏書》此卷的記載大部份都有問題，否則我們對「十姓起於拓跋珪」的說法只好存疑。如以《魏書》卷十四為準，那麼「十姓」起於神元帝（拓跋力微）——拓跋氏尊之為「始祖」——的可能性或許更要大些，只是缺乏旁證，不敢擅自論斷。此處我們還是因襲「十姓」起於拓跋鄰的傳統說法，至於拔拔氏（長孫氏）也許是拓跋鄰的長兄，魏收在此處有所誤記也說不定。

不管怎麼說，我們可以假定「帝室十姓」應該就是拓跋人在西元二世紀末遷徙至「匈奴之故地」時的核心隊伍。以此為基礎，拓跋力微逐步兼併鄰近部族，擴展實力，而在西元 258 年正式建立游牧部落聯盟，³¹ 從西元 258 年一直到 376 年拓跋什翼犍為苻堅所擊潰為止、百餘年間拓跋游牧聯盟的勢力迭有興替，在「兼併、擄掠、投靠、離散」的循環過程裡，拓跋人的氏族結構自然複雜化起來，正如《魏書·官氏志》裡所說的：「自後兼并他國，各有本部，部中別族，

而陳寅恪在考證李唐氏族時，也發現李唐祖先有名李初古拔者（〈李唐氏族之推測〉，頁 343-46），「初古拔」一辭似乎也是當時鮮卑人習慣採用的名字。類似的現象在北亞草原應該是相當普遍的，例如蒙古人即習慣用把阿禿兒（勇士）、薛禪（賢者）等名（符拉基米爾佐夫，《蒙古社會制度史》，頁 119）。因此，只憑一兩個字即將兩個人等同起來，是非常危險的。2、《魏書》中提到拓跋鄰「七分國人」，其實總共是八族，因為還得加上拓跋帝室一族，因此上文認為拓跋鄰之前的六代祖先皆為虛構，其目的在配合七族之說，恐有問題。

31 《魏書》，1，頁 3；另見筆者，〈從西郊到南郊〉，《第二屆國際漢學會議論文集》，頁 148。

神元平文諸帝子孫表



爲內姓焉。年世稍久，互以改易，興衰存滅，間有之矣」(113，頁3005)，其情況或許有點類似十三世紀初、成吉思汗崛起時的蒙古氏族。「氏族(obogh)」已不僅是基於共同血緣的親族結合，而是包容幾個互有主從關係的異質社會單位的組織。最上爲主宰的氏族，其下爲隸屬的氏族，最下爲世襲的奴隸群」，³²而主宰氏族的姓氏通常即成爲整個「組織」(或許應該稱之爲「部落」)對外所習用的名號。類似情況亦可見之於古代中國的黃河流域。周公平定管蔡武庚之亂後，分殷遺民六族(條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏與尾勺氏)給魯，命其氏族長：

帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用即命於周。是使之職事於魯，以昭周公之明德。(《左傳·定四》)

其中「宗氏」、「分族」和「類醜」這三個名詞，照杜正勝的解釋：「宗氏是族長的嫡系親屬，分族是族長的旁友親屬，類醜則是替氏族長從事生產勞動的被統治者。……類醜和宗氏當無血緣連繫，但他們卻同屬一族」，³³可見氏族結構的複雜化在人類歷史上似乎是個相當普遍的現象。

2、氏族共同體的瓦解——「姓族難分」與「同姓爲婚」

什翼犍的部落聯盟瓦解後，一些異姓部落——例如獨孤、賀蘭等——的組織似乎並沒有受到太大的影響，《魏書》所說的「國衆離散」(2，頁19)、「諸部乖亂」(25，頁643)，主要指的應該是拓跋人的核心部落。西元386年拓跋珪趁著苻秦帝國因淝水之戰而分崩離析的機會，展開復國運動。拓跋舊部在他的號召與領導下鳩集起來，或許多少恢復了往日的組織。然而多年的東征西討，卻也使得一些不肯誠心歸附的部落(包括獨孤與賀蘭等部在內)，遭到降爲隸屬、甚至分崩離析的命運。其中遭際最爲悲慘的當屬鐵弗部，西元391年拓跋珪擊潰鐵弗

32 蕭啓慶，《元代史新探》，頁64；符拉基米爾佐夫，《蒙古社會制度史》，頁100-113。

33 杜正勝，〈殷遺民的遭遇與地位〉，《古代社會與國家》，頁540。

部，基於多年的宿仇，乃下令收其氏族長劉衛辰（當時已死）「子弟宗黨無少長五千餘人，盡殺之」（《魏書》，2，頁24）。「諸部乖亂」的情況似乎並沒有改善多少。

如果拓跋珪在統一漠南諸部後，立即頓兵休息，那麼，遭到戰亂殘破的部落或許還有機會重新整頓、恢復其氏族組織。問題是：漠南局勢稍一穩定，拓跋珪隨即於西元396年親率大軍南下，兩年內擊潰了慕容燕的抵抗，取得山西、河北等地，定都平城（山西大同），劃周圍約三萬平方公里的地區為「王畿」，下令「離散諸部，分土定居，不聽遷徙，其君長大人皆同編戶」（《魏書》，83：1，頁1812），在此詔令下，正在式微中的氏族組織無疑又遭到一次空前的打擊。儘管有些部落由於受到戰亂破壞的程度較小，在分土定居之初仍能維持相當緊密的氏族聯繫，例如西元408年，拓跋珪為其子清河王紹所殺，京師大亂，肥如侯賀泥即「舉烽於安陽城北，賀蘭部人皆往赴之」（《魏書》，83：1，頁1813），「其餘舊部亦率子弟招集族人，往往相聚」（《魏書》，16，頁390）。然而這也只不過是迴光返照而已，隨著政局的日趨穩定，國家控制力量的逐漸增強，氏族的冰消瓦解終究還是個難以挽回的命運。³⁴

由於史料不足，有關拓跋人在建立國家之後、氏族組織瓦解的詳細過程，我們已不得而知，不過從一些旁證中，或許也可以略窺其蛛絲馬跡。首先是在道武帝天賜元年（404）十一月：

以八國姓族難分，故國立大師、小師，令辨其宗黨，品舉人才。自八國以外，郡各自立師，職分如八國，比今之中正也。宗室立宗師，亦如州郡八國之儀（《魏書》，113，頁2974）。

34 唐長孺，〈拓跋國家的建立及其封建化〉，頁204-205。〈官氏志〉將離散諸部一事繫於登國（386-395）初，上引的〈賀訥傳〉則置於平中原（即破燕）之後，唐長孺認為「離散諸部可能不是一時之事，但大規模的執行必在破燕之後」，因為只有到這時，拓跋珪才有足夠的威望來強制進行此事。參見筆者，〈代人集團的形成與發展〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，61：3，頁577-578。當然，北魏的統治者也不是將所有歸附或擄掠而來的游牧部落一概解散，領民酋長所統轄的人民即仍維持著部落——換言之，也可以說是氏族——組織，只是這並非本文主旨所在。有關領民酋長，參見筆者，前引文，頁582，602-605。

大師、小師的設置是用來辨別姓族的，我們不曉得拓跋珪為何要在此時「辨別姓族」，照上面詔令看來，似乎是為了分派官職，得把候選人的出身弄清楚。³⁵至於其成效如何，則不得而知。然而從這條資料，我們也可以看到，在分土定居之後才不過六年，各氏族成員的混雜已嚴重到不得不特設專人來分辨的程度。³⁶

其次是有關「同姓爲婚」的問題。太和七年(483)，孝文帝(其實應當是文明太后，詳註7)下詔：

淳風行於上古，禮化用乎近葉。是以夏殷不嫌一族之婚，周世始絕同姓之娶。斯皆教隨時設，治因事改者也。皇運初基，中原未混，撥亂經綸，日不暇給，古風遺樸，未遑釐改，後遂因循，迄茲莫變。朕屬百年之期，當後仁之政，思易質舊，式昭惟新。自今悉禁絕之，有犯以不道論。(《魏書》，7：1，頁153)

趙翼即根據此一詔令認定：「北魏本無同姓爲婚之禁，至孝文帝始禁之」(《陔餘叢考》卷三十一「同姓爲婚」)。儘管趙翼此處並沒有用上「族內婚」一類的辭彙，只是在當時一般人的理解裡，「同姓婚」無疑即爲「族內婚」，是有背於漢人傳統倫理的。比起趙翼來，李亞農對於近代的人類學稍有涉獵，因此他雖然接受趙翼對拓跋人「同姓爲婚」的看法，只是卻也有些疑惑：因爲，在他看來，拓跋人出現在歷史舞台時，已經進入父系氏族社會的階段，照說應該是實行嚴格的族外婚制，因此對於同姓婚(亦即族內婚)居然能在拓跋人的社會裡長久通行一事大感困惑。然而，連文明太后在詔書裡都承認這是「未遑釐改」的「古風遺樸」，似乎也沒有什麼可值懷疑之處。其間必有緣故。他的解答是，依照母系社會的習慣，只要男女雙方的母親出自兩個不同的氏族，那麼，即使是同姓也可以爲婚，而拓跋人由於剛剛從母系社會轉變到父系社會，「舊制度的影響還深刻地

35 〈太祖本紀〉有條相關的記載：「天賜元年十有一月，上幸西宮，大選朝臣，令各辨宗黨，保舉才行，諸部子孫失業賜爵者二千餘人」(《魏書》，2，頁42)。可見此一措施的確與選拔人才有關。

36 唐長孺，前引文，頁247。

留在人們意識裡，於是乎發生了同姓婚姻的混亂現象」。³⁷

問題是：拓跋人是否果真有族內婚制——即詔書中所謂的「一族之婚」——的習俗，答案是否定的。拓跋鄰「七分國人」、重組「十姓」，姓氏都已有別，仍然規定「百世不通婚」（《魏書》，113，頁3006）。《魏書》裡也找不到「帝室十姓」有任何相互嫁娶的記錄，這點即使是在游牧部落聯盟時期亦然。拓跋王室對族外婚制執行之嚴格，還不僅限於帝室十姓。西元414年，南涼為西秦所滅，源賀亡命北魏，太武帝非常欣賞他，聽說他出身南涼王室禿髮氏，即曰：「卿與朕同源，因事分姓，今可為源氏」（《魏書》，41，頁919；按「禿髮」即「拓跋」之轉音，見《胡姓考》，頁238-240）。雖然《魏書·源賀傳》中說他「自署河西王禿髮儁之子」，言下頗有懷疑之意。源賀後來在北魏屢立功勳，定策協助文成帝登基，成為一代名臣，其子孫也世代顯赫，然而此一家族始終未與拓跋王室聯姻。不通婚姻的緣故當然不止一端，與拓跋王室「同源」——雖然源賀的出身頗有疑問，而且就算同宗，照《新唐書》的說法，也是十代以前的事了³⁸——無疑也是個決定性的因素。

既然帝室十姓如此厲行族外婚制，那麼，上述所謂拓跋人「同姓為婚」的現象就頗有進一步澄清之必要了。首先，我們得弄清楚，同姓婚是否一定就是族內婚制。在傳統社會裡，尤其是遠古時期，交通不便，人們活動的空間範圍不大，交往的人如果是同姓，在絕大多數的情況下應即為同氏族人，因此，同姓婚被等同為族內婚是相當可以理解的。文明太后是在這個角度下來理解拓跋人的「同姓

37 李亞農，《李亞農史論集》，頁339-341。一般而言，姓是跟著父親而來，因此，在父系氏族社會裡，同姓也就是同氏族，同姓為婚也就變成氏族內婚。不過，晚近的人類學者對「父系社會即實行嚴格的族外婚制」此一說法已表懷疑。例如阿拉伯世界的Al Murrah Bedouin人雖為父系社會，娶妻的優先順序卻是其姪女，見Donald P. Cole, *Nomads of the Normads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, p.71。另外一份有關伊朗南部Basseri部落的田野研究亦有類似的報導，見Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, p.35。承王明珂兄示知相關資料，謹此致謝。

38 「源氏出自後魏聖武帝詰汾長子疋孤九世孫禿髮儁」（《新唐書》，75：1，頁3361）。「九世」原作「七世」，據姚薇元考證改（《北朝胡姓考》，頁241）。

為婚」，而將之視為「不道」的「族內婚制」。李亞農也是在這個角度下，尤其是在文明太后詔令的誤導下，將拓跋人的「同姓為婚」視為仍保留部份「族內婚制」遺習的證據。

問題是：如果拓跋人的「同姓為婚」的確就是「族內婚」，而且還是個行之有效、持之有故的「古風遺樸」，那麼，第一，他們的統治集團為何卻又如此嚴格地實行外婚制？——並沒有任何資料顯示這個統治集團是外來的。其次，文明太后又是憑著什麼敢如此激烈地反對此事？——甚至威脅要以「不道」的罪名來論處違反者。³⁹ 比較合理的解釋可能是：拓跋人原先——至少在進入歷史時期以後——就是實行嚴格的族外婚制的，「同姓為婚」的現象固然有，但不能跟「族內婚制」混為一談；而且，「同姓婚」出現的時間可能早自部落聯盟時期（因為當時戰亂已極為頻仍，部落離散的狀況在所難免），在拓跋珪建國後可能更為普遍（因為「離散諸部，分土定居」的政策所導致的「姓族難分」的現象更為嚴重），到文明太后時已超過百年的光陰，對他來說，算得上是「古風遺樸」了。

接下來我們要探討的問題是：拓跋人為何會出現「同姓為婚」的現象。根據筆者初步的理解，這個問題的發生與氏族解體的歷史現象實際上是並肩而行的。換言之，儘管拓跋人原先實行的是族外婚制，然而在沒有文字記錄的情況下，此一制度只有在聚族而居、族人的來龍去脈一清二楚的基礎上才得以確實維持。部落聯盟時期的連年征戰，本已造成許多部族的嚴重混雜或解體，拓跋珪建國後的「離散諸部，分土定居」，更直接導致各個氏族的分崩離析，其結果則是「姓族難分」——換言之，即同姓的不一定同族，而同族的亦有可能異姓。在此情況

39 北魏律典已佚，《魏書》中有幾條相關資料，可供參考。太武帝時，崔浩定律令，「大逆不道腰斬，誅其同籍，年十四已下腐刑，女子沒縣官」（《魏書》，111，頁2874），「大逆不道」當然比「不道」要嚴重得多；此外，《魏書》亦曾提到安定王休子「願平，清狂無行……靈太后臨朝，……（願平）坐裸其妻王氏於其男女之前，又強姦妻妹於妻母之側。御史中丞侯剛案以不道，處死，絞刑，會赦免，黜為員外常侍」（19：3，頁519）。不過，當時已在孝文帝修律令之後，「不道」的處罰比起當年（太和七年）可能已要輕一些。另參見王健文，〈西漢律令與國家正當性——以律令中的“不道”為中心〉，《新史學》，3：3（1992）。

下，同姓的如果能確知彼此並非源自同一祖先，還是可以互通婚姻的，這就造成「同姓爲婚」的現象。⁴⁰ 只是這樣的「同姓婚」並不能輕易就跟「族內婚」劃上等號，更扯不上什麼母系社會的遺習，根據我們的理解，它其實只是拓跋人氏族社會解體之後的一個產物，因此也談不上是什麼「古風遺樸」，這是我們得再次強調的。當然，除了少數貴族外，一般的拓跋人由於並無詳細的世系記錄可資追循，混雜數個世代之後，在無法確知彼此身世的情況下，我們也不能否認的確可能發生同姓、同族爲婚的現象；然而，這只能算是偶然性的個案，並不能視之爲拓跋人有族內婚習俗的證據。

在〈代人集團的形成及其發展〉一文中，筆者曾經提到氏族部落的解體是代人集團得以形成的最主要因素之一。從政治層面而言，此一集團在當時的北魏帝國無疑具有支配性的地位，然而如從社會組織的角度來看，則此一集團的大多數成員無疑也因氏族的瓦解而面臨著相當嚴重的危機。前面曾經提到過，氏族在北亞游牧社會可說是一個最具樞紐性的、凝聚人群的單位，因爲它能提供游牧民最基本的宗教、防衛與生計的需求，其重要性實相當類似於宗族在漢人社會裡所扮演的角色。此一共同體的崩潰，其嚴重性是可想而知的。雖然代人集團亦有其特殊的宗教祭典，例如四月的祭天大典及其他，⁴¹ 國家也保障了每個氏族成員的

40 就此而言，文明太后顯然犯了兩個錯誤（趙翼、李亞農等人也在文明太后的誤導下犯了同樣的錯誤）：第一，她把拓跋人一時的「同姓婚」的現象誤認爲是固有的傳統；第二，也是更爲嚴重的，她把「同姓婚」等同於「族內婚」（所謂「一族之婚」）。這個錯誤是很明顯的，正如今天台灣偶爾亦有「同姓婚」的例子，政府亦不加干涉，然而並沒有人會因此就認爲台灣社會有「族內婚」的習俗。

爲了行文方便，此處（及本文中）皆將詔書裡的錯誤歸諸於文明太后的誤解（詔書雖然是以孝文帝的名義發布，實際上當然是文明太后的意旨），但是，意旨儘管是文明太后的，詔書可不一定非得由文明太后親自來擬，而草詔者（通常是漢人）在撰稿時自行加上一些套頭語在歷史上也是司空見慣的，因此，這份詔書開頭的幾句話：「淳風行於上古，禮化用乎近葉。是以夏殷不嫌一族之婚，周世始絕同姓之娶。斯皆教隨時設，治因事改者也」云云，也就是導致趙翼、李亞農等人誤解的這幾句話，很可能只是草詔者加上的套頭語。果真如此，這幾句話當然就不能作爲拓跋人曾有過「族內婚制」的證據。此外，草詔者個人當然也有可能將一時的「同姓婚」的現象誤認爲拓跋人固有的傳統，從而形諸詔書。承杜正勝兄提示上述意見，謹此致謝。

41 詳見筆者，〈從西郊到南郊〉，頁148-50。

安全、並多少照顧其經濟利益；換言之，代人集團的出現，在某個程度上的確取代了以往氏族的部份功能（這當然也是拓跋統治者期望能達成的目標）。然而，這個團體的性格基本上還是政治性的，它的出現主要是爲了確保一個定居國家的成立。這樣的一個團體，無論就其規模、就其內涵與功能而言，都無法完全取代往日的氏族共同體。換言之，在代人集團與個別的代人之間，顯然還需要有一個中介性的團體——亦即家族。

氏族解體後，拓跋人當然還是有家庭生活的，那麼，他們的家庭情況如何？是否有可能如漢人的家族一樣，取代了以往的氏族。唐長孺根據《魏書》卷二十七〈穆壽傳〉（太武帝時人，西元五世紀前半葉）中所言，認爲在氏族解體之後，拓跋人的社會結構業已轉變成以家長制家庭公社（即家父長制共同體）爲主，家庭成員包括了一父所生的幾代後裔，而家長在家庭公社中——相對於氏族中的長老而言——是具有頗大權力的。嚴格說來，這樣的一個家庭公社，其結構與漢人在五服制度下的家族並無太大差異。⁴² 然而〈穆壽傳〉中說他：「遇諸父兄弟有如僕隸，夫妻並坐共食，而令諸父餽餘」（頁665）。這樣的家族是不太可能在其成員間培養出一種共同體的感覺來的，因爲，它完全缺乏漢人家族所具有的禮法與精神。這是拓跋人在氏族瓦解後所面臨的社會危機。我們在第一節中所討論的、孝文帝一連串的禮制改革，包括廟號的變動、五服制的推行、孝道與《孝經》的提倡等等，其動機或許可以在此背景下得到部份的解答。

三、迴響——王室氏族共同體的瓦解

孝文帝的這些努力有沒有導致一些反效果呢？答案是肯定的。留在長城邊疆

42 唐長孺，〈拓跋國家的建立及其封建化〉，頁247-8。我們無法得知這樣結構的一個家庭在拓跋人的社會是否具有普遍性，照杜正勝的研究，當時（魏晉南北朝至隋唐）漢人社會一個普通家庭的人口結構大約在十口上下，特點是「尊長猶在，子孫多合籍、同居、共財，人生三代同堂是很正常的，於是共祖父的成員成爲一家」（〈傳統家族結構的典型〉，《古代社會與國家》，頁815）。只是由於有關拓跋人家庭的史料不足，我們只能以〈穆壽傳〉中所言爲例。

地區的代人與鎮人，由於始終沒有參與孝文帝的禮制改造運動，與遷往洛陽的代人集團之間在文化上逐漸產生一種隔閡感，再加上政治與經濟上的矛盾，最後終於釀成「六鎮之亂」，這是研究北魏史的人耳熟能詳的事實。⁴³ 不過，這可說是較長期性的影響，如就當時而言，孝文帝在推動上述改革時，尤其是將漢族的服制貫徹施行於王族內，其目的雖然是在「敬宗收族」，直接影響所及卻是促成了王室氏族共同體的瓦解。因為在中國傳統社會裡，服制不但是個「收族」的判準基礎，有的時候其實也發揮了「辨族」的功能。孝明帝熙平二年(517)七月，侍中、領軍將軍、江陽王繼上表抱怨被排除於宗廟祭典——也就是宗族——之外：

臣功總之內，太祖道武皇帝之後，於臣始是曾孫。然道武皇帝傳業無窮，四祖三宗，功德最重，配天郊祀，百世不遷。而曾玄之孫，烝嘗之薦，不預拜於廟庭；霜露之感，闕陪奠於階席。今七廟之後，非直隔歸祚之靈；五服之孫，亦不霑出身之敘。校之墳史則不然，驗之人情則未允。何者？禮云，祖遷於上，宗易於下。臣曾祖是帝，世數未遷，便疏同庶族，而孫不預祭。斯之爲屈，今古罕有。昔堯敦九族，周隆本枝，故能磐石維城，禦侮於外。今臣之所親，生見隔棄，豈所以楨幹根本，隆建公族者也。伏見高祖孝文皇帝著令銓衡，取曾祖之服，以爲資蔭，至今行之，相傳不絕。而況曾祖爲帝，而不見錄。伏願天鑒，有以照臨，令皇恩洽穆，宗人咸敘。請付外博議，永爲定準。（《魏書》，108：2，頁2763）

這顯然是推行五服制的後遺症。元繼是道武帝的曾孫（元繼本爲道武子陽平王熙之孫，過繼給江陽王根，故襲封江陽王，與孝文的曾祖景穆皇帝同輩），由於並非明元帝之後，在孝文帝時即被排除於宗室的五服範圍之外。只是當時適逢孝文銳意改革，元繼雖心有不滿，卻也不敢觸怒孝文帝。等到孝明帝在位，靈太后臨朝稱制，元繼子又娶了靈太后的妹妹，「靈太后以子又姻戚，數與肅宗（孝明帝）幸繼宅，置酒高會，班賜有加」，並長期將掌握禁軍的領軍將軍一職托付給

43 筆者，〈從西郊到南郊〉，頁161-67。

他（《魏書》，16，頁402）。也正因如此，儘管在廷議時大部份的元老重臣（包括王室貴族元澄與元暉）都認為應該維持「四廟」——也就是「五服」——的界線，並特別強調這是孝文帝時定下的制度：

天子諸侯，繼立無殊，吉凶之赴，同止四廟。祖祧雖存，親級彌遠，告赴拜薦，典記無文。斯由祖遷於上，見仁親之義疏；宗易於下，著五服之恩斷。江陽之於今帝也，計親而枝宗三易，數世則廟應四遷，吉凶尚不告聞，拜薦寧容輒預。高祖孝文皇帝聖德玄覽，師古立政，陪拜止於四廟，哀恤斷自總宗。即之人情，冥然符一；推之禮典，事在難違。此所謂明王相沿，今古不革者也。（同上）

靈太后還是決定賦與元繼參與祭典的權利，她的理由是：「祖廟未毀，曾玄不預壇堂之敬，便是宗人之昵，反外於附庸，王族之近，更疏於群辟」（同上），這是公然不遵五服的禮制了。只是其他類似的抱怨並不見得就都能得到靈太后同樣的眷顧。例如元遙兄弟為景穆皇帝之孫，在孝文時尚在宗室五服範圍內，「至肅宗而本服絕，故除遙等屬籍」。（元）遙表曰：

竊聞聖人所以南面而聽天下，其不可得變革者，則親也，尊也。四世而總服窮，五世而袒免，六世而親屬竭矣。去茲以往，猶繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊。又律云議親者，非唯當世之屬親，歷謂先帝之五世。謹尋斯旨，將以廣帝宗，重盤石。先皇所以變茲事條，為此別制者，太和之季，方有意於吳蜀，經始之費，慮深在初，割減之起，暫出當時也。且臨淮王提，分屬籍之始，高祖賜帛三千匹，所以重分離；樂良王長命，亦賜縑二千匹，所以存慈眷。此皆先朝殷勤克念，不得已而然者也。古人有言，百足之蟲至死不僵者，以其輔己者衆。臣誠不欲妄親太階，苟求潤屋，但傷大宗一分，則天子屬籍不過十數人而已。在漢，諸王之子不限多少，皆列土而封，謂之曰侯，至于魏晉，莫不廣胙河山，稱之曰公者，蓋惡其大宗之不固，骨肉之恩疏矣。臣去皇上，雖是五世之遠，於先帝便是天子之孫，高祖所以國秩祿賦復給衣食，后族唯給其賦不與衣食者，欲以別外內限異同也。今諸廟之感，在心未忘；行道之悲，倏然已及。其諸封

者，身亡之日，三年服終，然後改奪。今朝廷猶在遏密之中，便議此事，實用未安。（《魏書》，19：1，頁446）

元遙要求的只是一個緩衝期，而非反對五服制的推行，故廷議時，「尚書令任城王澄、尚書左僕射元暉奏同遙表」，然而，「靈太后不從」（同上），可見靈太后並不見得想全面否定孝文帝的改革。不過，由此亦可看出當時在王族之內推行五服制顯然相當積極，受到波及的族人自然也不在少數。

有意思的是，儘管孝文帝如此雷厲風行地在皇族間推動五服制，在他統治之下的（黃河流域的）漢人士族對於「族」的分辨倒還沒有那麼嚴格，至少沒有嚴重到像孝文帝那麼唯「五服制」是從的地步。《顏氏家訓·風操第六》曰：

河北士人，雖三二十世，猶呼為從伯從叔。梁武帝嘗問一中土人曰：「卿北人，何故不知有族？」答云：「骨肉易疏，不忍言族耳。」當時雖為敏對，於禮未通。

那位北方人⁴⁴ 雖然說明是戰亂流離的緣故，顏之推仍以爲於禮不合。其間的關鍵，根據杜正勝的解釋，乃在於「合禮的族非從傳統社會人人習知的五服服紀講起不可」。⁴⁵ 就此而言，當時的南方似乎倒反而更爲堅持五服制的原則。只是我們還不十分清楚孝文帝的力行五服制，到底是基於對古禮的堅持，還是如陳寅恪所言，乃傳承江左之禮制而來。⁴⁶

前面曾提到，在拓跋珪下令「離散諸部，分土定居」後，拓跋人的氏族已紛紛瓦解而形成了「代人集團」，然而其中也有例外，這就是拓跋王室的氏族，亦即當年「十姓」中的「拓跋氏」（孝文帝時改爲元氏）。這個氏族還能凝聚在一起的原因可能很複雜，不過，作為帝國領導階層之核心的角色其實已足以解釋一切。然而，造成他們共同體意識持續維繫的因素，除了此一身分外，還有他們共

44 根據王利器的考證，此一北方人乃是夏侯亶，見《梁書·夏侯亶傳》，另參見王利器，《顏氏家訓集解》，頁95。

45 杜正勝，〈五服制的族群結構與倫理〉，《古代社會與國家》，頁856-7。顏之推的時代稍後於孝文帝，不過他所提到的當時南北族群認同的差異，倒是普遍存在於南北朝時期，詳見杜正勝上引文。

46 陳寅恪，〈隋唐制度淵源略論稿〉，《陳寅恪先生論文集》，頁8，11。

同的氏族祭典——亦即在帝國建立後還奉行了近百年的西郊祭天大典。孝文帝從西元 493 年開始在王族中推行五服制，已將許多氏族成員排除於宗廟祭祀之外，而我們知道，依照北亞游牧社會的習俗，氏族成員若被拒於祭典之外，即被視同外人；⁴⁷ 就此而言，孝文帝的推行五服制，實際上可說是另一種形式的「辨族」，而且只要服制的規定繼續實施，這種排除的過程即會持續下去。單只被排除於宗廟祭祀之外也就罷了，對那些氏族成員來說，他們至少還有個共同的氏族祭典——亦即每年四月的西郊祭天——可以維繫其身分意識，因為，根據傳統，拓跋氏以及前面曾經提到過的所謂「七族」的成員，都可以參加此一祭典，其氏族代表則為當然的主祭者；而且，在許多較為保守的氏族成員心目中，傳統西郊祭典的份量要遠比漢式的宗廟祭祀重要得多了。然而即使是這麼一個最後、且最為重要的氏族共同祭典也在西元 494 年被孝文帝宣告廢除：太和十八年三月，「詔罷西郊祭天」（《魏書》，108：1，頁 2751）；這些氏族成員心中的失落感與不滿自然可想而知。

孝文帝或許以為這些因服制緣故而不斷被排除於宗廟祭祀之外的氏族成員，可以根據自己的五服親疏，分別凝聚成個別的家庭團體，這應該也是他的基本理想。只是：第一，這些氏族成員或許還無法了解「服制一家族」的觀念；其次，這裡面還牽涉到不少現實利益的問題，元繼在上引表文中即抱怨：「不霑出身之敘」，而希望「令皇恩洽穆，宗人咸敘」；換言之，被劃分出去的族人，其處境正如後來張普惠所說的：「嫡封則爵祿無窮，枝庶則屬內貶絕」（《魏書》，66，頁 1743），沒有那一個族人會願意自己被列為「枝庶」，從而失去其原有的特權地位。這個結果倒是孝文帝始料所未及的。

結 論

本文主要探討的是西元五世紀末、北魏孝文帝在大力推動「禮制改革」時、

47 符拉基米爾佐夫，《蒙古社會制度史》，頁 83-84。

涉及孝道的一些問題，對於孝文帝為何要以鮮卑語來譯《孝經》、以及繼位諸帝何以會公開講解《孝經》一事，提出了初步的解答。在提倡孝道或《孝經》這一點上，孝文帝之所以會如此大費周章地從整頓宗廟制度與推行五服制開始，乃是因為他深切了解到，漢族的孝道只有在配合其傳統禮制、家族制度的條件下才能落實。換言之，對孝文帝而言，先落實孝道實踐的環境乃是第一義。然而，除了想穩定拓跋人的社會組織外，孝文帝的提倡孝道是否還有其他的目的？

要回答這個問題，我們就必須了解《孝經》在中國歷史上的特殊地位，正如前言中曾提到過的，《孝經》之所以重要，乃在於它是兩千多年來中國社會教忠教孝的基本教科書。換言之，歷代統治者之所以提倡孝道，特別是以《孝經》為基準的孝道，其目的之一固然是穩定社會秩序（間接也就是穩定政權基礎），然而他們所著意的或許更在於經中所強調的：「夫孝始於事親，中於事君，終於立身」（〈開宗明義章第一〉）；或者，如〈廣揚名章〉表達得更為清楚：「君子之事親孝，故忠可移於君；事兄悌，故順可移於長；居家理，故治可移於官」。

就此一角度而言，拓跋氏雖以征服者的姿態君臨中原，其統治基礎仍長期置於以北亞游牧民族為骨幹的代人集團上；而在北亞政治文化的傳統裡，君臣之分本來就不是那麼嚴格，至少是無法與漢族傳統相提並論的。孝文帝時，北魏立國已將百年，以他對漢文化的仰慕之深，對漢族王朝的模仿之切，是否會有意改變此一情況呢？換言之，他是否認為如果能貫徹孝道的實踐，那麼，再來要求那些拓跋貴族講究「君臣之分」與「效忠」——對家產制君主的「恭順」——就自然會水到渠成、或至少是會容易些呢？從其他征服王朝的例子，譬如女真（金）、蒙古（元）、滿洲（清）等政權皆有翻譯《孝經》、推廣《孝經》的歷史經驗來看，上述的推論顯然亦不無道理，只是相關問題尚多，有待他文再論。

（本文於民國八十二年八月十九日通過刊登）

參考書目

一、基本史料

《北齊書》	點校本
《北史》	點校本
《孝經》	十三經注疏本
《周書》	點校本
《隋書》	點校本
《資治通鑑》	點校本
《新唐書》	點校本
《禮記》	十三經注疏本
《韓非子集釋》	陳奇猷
《魏書》	點校本
《舊唐書》	點校本
《顏氏家訓集解》	顏之推撰，王利器集解

二、參考資料

王健文，〈西漢律令與國家正當性——以律令中的“不道”為中心〉，《新史學》，3：3（1992）。

牟復禮，〈中國歷史的特質〉，《歷史月刊》，3（1988）。

呂維祺，《孝經本義》（叢書集成本），（台北，1987）。

李亞農，《李亞農史論集》，（上海，1978）。

杜正勝，〈封建與宗法〉，《古代社會與國家》，（台北，1992）。

杜正勝，〈傳統家族結構的典型〉，《古代社會與國家》，（台北，1992）。

杜正勝，〈五服制的族群結構與倫理〉，《古代社會與國家》，（台北，1992）。

杜正勝，〈殷遺民的遭遇與地位〉，《古代社會與國家》，（台北，1992）。

- 姚薇元，《北朝胡姓考》，（北京，1962）。
- 徐復觀，〈中國孝道思想的形成、演變，及其在歷史中的諸問題〉，《中國思想史論集》，（台北，1962）。
- 徐復觀，《中國人性論史》，（台北，1982）。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，卷一，（台北，1982）。
- 唐長孺，〈拓跋國家的建立及其封建化〉，《魏晉南北朝史論叢》，（北京，1955）。
- 唐長孺，〈魏晉南朝的君父先後論〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，（北京，1983）。
- 唐長孺，〈論北魏孝文帝定姓族〉，《魏晉南北朝史論拾遺》。
- 符拉基米爾佐夫著，劉竣榮譯，《蒙古社會制度史》，（北京，1980）。
- 陳寅恪，〈李唐氏族之推測〉，《陳寅恪先生論文集》，（台北，1977）。
- 陳寅恪，〈隋唐制度淵源略論稿〉，《陳寅恪先生論文集》，（台北，1977）。
- 陳 垣，《元西域人華化考》，（台北，1962）。
- 陳鐵凡，《孝經學源流》，（台北，1986）。
- 陶希聖，〈服制之構成〉，《食貨》，1：9（1971）。
- 康 樂，〈代人集團的形成與發展——拓跋魏的國家基礎〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，61：3（1992）。
- 康 樂，〈代人與鎮人〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，61：4（1992）。
- 康 樂，〈從西郊到南郊——拓跋魏的國家祭典與孝文帝的「禮制改革」〉，《第二屆國際漢學會議論文集》，（台北，1989）。
- 康 樂，〈魏書「帝之十族子弟七人」試釋〉，《食貨》，16：7，8（1987）。
- 蕭啓慶，《元代史新探》，（台北，1983）。

三、參考資料(西文)

Fredrik Barth, *Nomads of South Persia: The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy*, (Prospect Heights, 1961).

Donald P. Cole, *Nomads of the Normads: The Al Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, (Arlington Heights, 1975).

Fung Yu-lan, "The Philosophy at the Basis of Traditional Chinese Society," F. S. C. Northrop ed. *Ideological Difference and World Order* (New Haven, 1949).

Jennifer Holmgren, *Annals of Tai : Early T'o-pa history according to the first chapter of the Wei-shu*. (Canberra, 1982).