

先秦至漢代成室禮、五祀祭之性質、思維 特色及禮制之轉化

林素娟*

摘要

宮寢建築除了是安居之所，同時還具有溝通自然與神明，連結家族與社會的功能，往往展現聖俗、倫理、權力……等豐富面向。因此其時空的選定、建築的過程乃至建築完成後，均有許多重要儀典，以祓除不祥，祈得福佑。本篇文章以成室禮為核心，探討宮室新成時的儀典與其思維特色。並透過經籍及諸家注疏之爭議的梳理，釐清成室之「落」與「考」禮是否用血及儀式特色等問題。由於成室禮的焦點在於五祀，居寢其間者，於災變、疾病、祈年、求福佑、報功亦均祭五祀，五祀之於宮寢的重要意義及與屋主間的密切關係可以想見。因此本文第二部分，分析五祀之性質以及獻祭、祓除之特色，並對用牲狀況，淨化儀典與族群結構之淨化與穩定的關係進行探討。成室禮及五祀之祭儀與犧牲、血液、內臟密切相關，本文第三部分分析成室禮及五祀的祓除與祭儀與原始思維的關係，以及交感巫術、厭勝之法所反映的連續型宇宙觀，其特色及儀典上的呈現。本文第四部分在說明，禮制雖以原始宗教的宇宙觀為源頭，對其精神仍有所承續，但亦發生了不小的質變，並進行道德的詮釋及工夫之轉化。而此種質變至秦漢以後，則更為劇烈。受到陰陽五行盛行的影響，為符應宇宙圖式，禮制於此歷經重大變革，成室禮及五祀之祭亦在此風潮下，逐漸以陰陽、五行等角度進行安排和配置，甚至更繁複的與漢代思潮如五德帝、

* 國立成功大學中國文學系副教授。

感生帝等說法相結合，對禮制及禮意之詮釋造成不小的影響。

關鍵詞：成室、五祀、血、釁禮、儀式、禮制、淨化

The Rites of Inauguration, the Character and Thoughts of Rites of Five Offerings, and the Transformation of Etiquette from Pre-Qin to Han Dynasty

Lin Su-Chuan

Associate Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

The palace buildings have functions of connecting between nature and gods, and between family and society. It shows abundant sides such as the sacred, the profane, ethics, power, etc. Therefore, there were many important rites to remove the ominous and pray for well-being when the selections of space-time and the building process from start to finish. This essay focuses on the rites of inauguration. It discusses the thoughts of the rites when a palace was built. Furthermore, it clarifies problems that if it used blood in the inauguration of *luo*(落) and *kao*(考), and the feature of the rites.

Because the point of rites of inauguration is on the five sacrifices, people who lived there had to offer sacrifice to the five sacrifices during disaster, disease, rites of harvest, pray for well-being, and rites of requital. For this reason, the second part of the essay analyzes the character of the five sacrifices, and the features of offering sacrifice and the rites of exorcism. It also discusses the condition of using animal, the rites of clarification, and the relationship of clansman's purge and steadiness. The third part of this essay analyzes the relationship between these rites of inauguration, the exorcism and rites of offering sacrifice, and the native thoughts. The final part shows the transformation of rites of inauguration.

Keywords: Rites of inauguration, the five sacrifices, blood, the rites of offering blood in sacrifice, rites, custom and institution, purify

先秦至漢代成室禮、五祀祭之性質、思維特色及禮制之轉化

林素娟

生人居寢的宮室建築並非純粹物質性的存在，它是安居所在，同時又是溝通自然與神明，連結家族與社會的中心，其空間展現出聖俗、倫理、權力……等諸多面向。正因為社、宮室與國祚家運息息相關，因此二者地點之選定往往須透過法器及儀式，以擇定聖地。社與宮室之擇定是在一連串找地中及淨化的儀式中進行，在確定「地中」後，新社還須透過犧牲之血釁之，使其潔淨並神而明之。¹祭儀中選用之犧牲除了種類和數目甚多的祭牲外，往往還用人牲，人牲之取得常為異族，反映出諸多值得深究的儀式心理及思維模式。²生人所居之宮室新成時，如何淨化凶穢、連

¹ 建國需找地中，祀神通幽明更要居「中」，因為在原始宗教的思維中，空間不是均質、等價的，被選出來作為與神聖溝通的場域，在古人的觀念裏即具備「中」的特質。有關「中」的性質詳參楊素娥譯，伊利亞德著（Mircea Eliade），《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2001）。建國時透過法器與儀式尋找地中，以賈公彥，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《周禮》），卷十〈地官·大司徒〉，頁153-154：「以土圭之灋測土深，正日景，以求地中。」對地中之性質，及其與國祚生命力的關係論說最為詳細。也正因為社地具有地中性質，因此成為溝通神聖及源源不絕的生命力的神聖場域。國家重大儀式如田獵、軍旅、巡狩、日食、大水、求雨、火災、天神等祭祀均在社地進行。地中與繁殖與母性意象密切相關，如袁珂注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982）〈海內經〉，頁445提到后稷所葬之地「百穀自生，冬夏播琴，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，靈壽實華，草木所聚，爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。」，與《周禮·地官·大司徒》所說地中性質「天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也，然則百物阜安」相類，郭璞認為那是因為它居於「天下之中，素女所出也」，將地中源頭活水的生命力以「素女」的生殖和性息息相關的形象作為象徵。至於帝王宮室之選定亦與「中」有密切關係，如王利器，《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002），卷十七〈慎勢〉，頁2054-2055指出：「古之王者擇天下之中而立國，擇國之中而立宮，擇宮之中而立廟。」廟與宮寢皆擇定於「中」之聖地。

² 社早期為地母形象，往往以異族、俘虜之血供養之，透過血液供獻於土地，使土地恢復和增益地力，使農作、畜產得其豐產、國祚得其繁衍。丁山即認為《周禮·春官·大宗伯》以血祭祭社稷，實指用人為牲，以其血滴於社主之上。詳參《中國古代宗教與神話考》，（上海：龍門聯合書局，1961），頁501-502。黃展岳，《古代人牲人殉通論》（北京：文物出版社，2004），指出殷商早期如武丁時期，大量使用戰俘為人牲，尤其使用人牲之血祭地母；或以女性俘虜祈雨、祭河。直至殷商晚期用人之

結神明、蒙獲福祐、豐產安和一直是關懷的焦點。也因此宮室新成時，往往進行「考」禮或落成儀式。其後居處其中者，又須定期獻祭或於變異發生時於具有象徵性的空間進行祓除和淨化儀式。透過儀式來達成淨化、祓除、守衛以及溝通神明的種種功能。宮室新成之落成儀式與廟成之淨化儀式其性質與儀式上是否有所差異？據經師的說法，廟成則釁之，宮室成則考之而不釁。然則何謂考？宮室不須用牲、血以神而明之嗎？本文第一部分探討宮室新成時的儀典，並透過經籍及諸家注疏之爭議的梳解，釐清成室之「落」與「考」禮是否用血及儀式特色等問題。由於成室禮的焦點在於五祀，居寢其間者，於災變、疾病、祈年、求福佑、報功亦均祭五祀，五祀之於宮寢的重要意義及與屋主間的密切關係可以想見。因此本文第二部分，分析五祀之性質以及獻祭、祓除之特色。並探討其用牲狀況，淨化儀典與族群結構之淨化與穩定的關係。成室禮及五祀之祭儀與犧牲、血液、內臟密切相關，本文第三部分分析成室禮及五祀的祓除與祭儀與原始思維的關係，以及交感巫術、厭勝之法所反映的連續型宇宙觀，其特色及儀典上的呈現。本文第四部分在說明，禮制雖以原始宗教的宇宙觀為源頭，對其精神有所承續，但亦發生了不小的質變，並進行道德的詮釋及工夫之轉化。此種質變至秦漢以後，則更為劇烈。受到陰陽五行盛行的影響，為符應宇宙圖式，禮制於此歷經重大變革，成室禮及五祀之祭在此風潮下，亦逐漸以陰陽、五行等角度進行安排和配置，甚至更繁複的與漢代思潮如五德帝、感生帝等說法相結合，對禮制及禮意之詮釋造成不小的影響。

一、宗廟、宮室新成之神聖化與祓除儀式

宗廟與宮室新成時須透過儀式以淨化並求得福祐。宗廟新成時透過用牲、用血

數才明顯減少，往往限於殺祭敵方首領。至於周代，以人為犧牲獻俘祭社等風俗仍存，但逐漸轉為以動物為犧牲。有關社之性質，詳參陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》，第12卷3期（1936年7月）。凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，12:3（1936.7）。楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，第20期（2002年3月）。

以行釁禮，並透過釁禮以達成淨化、去禍、神而明之與浸染生氣的種種功效。至於生人所居之宮室則有「考」與「落」成之禮，但其儀式內容，其用血與否，則由文獻記載有限而還有爭議。以下先由禮書中釁廟部分進入議題之探討，並比較其與宮室之落禮的關係，再透過經傳注疏、史書所載秦漢時之風俗，推測「考」、「落」之禮的性質與特色。

（一）成廟則釁之

宗廟新成時，須舉行釁廟儀式，有關釁廟儀式《禮記·雜記下》及《大戴禮記》〈諸侯釁廟〉均有記載，二者精神一致，文字亦大同小異。先錄《禮記·雜記下》有關釁廟之文，其後再雜以〈諸侯釁廟〉進行比對和說明：

成廟則釁之。其禮：祝、宗人、宰人、雍人，皆爵弁純衣。雍人拭羊，宗人視之，宰夫北面於碑南，東上。雍人舉羊，升屋自中，中屋南面，剖羊，血流於前，乃降。門、夾室皆用雞。先門而後夾室。其蚳皆於屋下。割雞，門當門，夾室中室。有司皆鄉室而立，門則有司當門北面。既事，宗人告事畢，乃皆退。反命於君曰：「釁某廟事畢」反命於寢，君南鄉于門內朝服。既反命，乃退。路寢成則考之而不釁。釁屋者，交神明之道也。凡宗廟之器。其名者成則釁之以豶豚。³

當廟新成之時，必須以血「釁」之，何謂「釁」？《說文》認為「釁」指：「血祭也」⁴，孫奭認為「釁」為：「古者器成而釁以血，所以厭變怪，禦妖釁」⁵。〈雜記下〉認為是「交神明之道」。學者或認為「釁」為祭之一部分，或認為釁與祭各自獨立，而不並行。⁶「釁」禮之重點在於犧牲之血，透過血所具有的神秘力量，達

³ 孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《禮記》），卷四十三〈雜記下〉，頁754。

⁴ 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（台北：洪葉文化，2001年10月），頁106。

⁵ 孫奭，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷一下〈梁惠王〉，頁26。

⁶ 有關「釁」禮的研究成果，如李孝定，〈釋「釁」與沫〉，收於《慶祝董作賓先生六十五歲紀念文集》下冊（中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編輯，1960-1961），頁983-995。黃俊傑，〈中國古代的釁及其文化史意義〉，《清華學報》第二十一卷第一期（1991年6月），頁65-90。楊華，《新出簡帛與禮制研究》（臺北：臺灣古籍，2007），頁207-224將釁禮與血祭之禮分開，並歸結歷代經師有關釁禮的說法有：1、血祭，2、神之，3、禳災去禍，4、去穢，5、浸染生氣，6、占卜等角度。

到神而明之的目的。但所用之血，並非渾漫無分，廟中堂前以羊血，次一級的門及再次的夾室，分別以雞血，所用禮器則以豬血。舉行釁禮的空間依先後之次，先堂屋，次為門，再次為東西堂之室⁷，先中而左右。所謂「中屋」指屋之棟樑處⁸。釁禮自屋之「中」而始，由上而下，由中而左右遍澤堂屋。最尊之堂室於屋頂棟樑上割羊，使血順屋之棟樑上而流下，周澤於屋頂庭前。至於東西廂則用次一級的雞血。⁹行禮所用之禮器則用公豬血釁之。可以看出不同的犧牲使用在不同的空間及器物上，其間存有等級之別。即所釁空間不同，所用之牲即不同，執禮階級不同用牲及數量亦會有所差異。（詳後文）

（二）宮寢「落」、「考」儀式之特色及其用血與否的爭議

宗廟及禮器以血釁之，有神而明之的效果，血液所具有的生命靈力將滲透感應神聖場所及祭器。至於生人所居之寢，根據《禮記·雜記》：「路寢成則考之而不釁」的原則。所謂「考之」，鄭玄認為是「設盛食以落之」，並指出路寢為生人所居，故不須神而明之。孔穎達認為：「廟則鬼神所居，祭祀以成之，寢則生人所宅，飲食以成之」¹⁰，亦認為生人之寢的落成儀式主要以飲食之禮的方式進行。陳祥道則明白指出：「釁者，塗釁以血，交神明之道也。廟成則釁，室成則不釁，以室不

⁷ 方向東，《大戴禮記匯校集解》（北京：中華書局，2008），卷十〈諸侯釁廟〉，頁1105，集解引孔廣森：「郝室，東西堂之室也。前堂曰廂，後室曰郝。」

⁸ 《禮記》，卷四十三〈雜記下〉，頁754。孔疏認為所謂「中屋」乃是：「當屋棟之上，亦東西之中」。根據賈公彥，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《儀禮》），卷十三〈鄉射禮·記〉，頁148：「序則物當棟，堂則物當楣」，鄭玄注解：「是制五架之屋也。正中曰棟，次曰楣，前曰殿。」屋脊之中為「棟」。

⁹ 用雞牲行釁禮時，《大戴禮記》，明言「割雞屋下」，郝室則「割雞于室中」。但《禮記》，卷四十三〈雜記〉，頁754只言門及夾室其「衎皆于屋下」。於是鄭注認為：「衎謂將割牲以釁，先滅耳旁毛」，孔疏認為：「其衎皆於屋下者，謂未割羊與雞之時，先滅耳旁毛以薦神。廟則在廟之屋下，門與夾室則在門夾室之屋下。……衎訖然後升屋而釁也。」孫詒讓則認為：「釁、衎自為二禮，釁之禮重，故在屋上，衎之禮輕，故在屋下」，因此「割雞別無屋上之釁，而廟亦未必有屋下之衎矣」。觀大小戴《禮記》行文，小戴《禮記》先言「衎皆于屋下」，其後言割雞。大戴《禮記》言割雞於「屋下」、「室中」。此處衎之事乃就用雞牲來說，並不就羊牲而言，孫詒讓所說應較可信。詳參《大戴禮記匯校集解》，卷十〈諸侯釁廟〉，頁1106。

¹⁰ 孔穎達，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《左傳》），卷三〈隱公五年〉，頁57，孔疏。

可以神之也。」¹¹均認為釁血的目的是在於與神明交通，而生人之居寢因不重在交通神明，故而不行以血釁之儀式。如果順著以上學者所言，考室儀式不以血，而強調飲食，那麼其具體的儀式為何？經生認為《詩經·小雅·斯干》可以作為成室禮的作品。觀〈斯干〉歌頌室家和樂之事，明顯為生人所居寢的空間，無怪乎小序認為是「宣王考室」之作，毛傳訓「考」為「成」，以成室解之。不論小序的詮釋是否牽涉到詩義解釋的問題，〈斯干〉至少凸顯出漢人認為的成室禮樣貌。深入來看，小序認為〈斯干〉是「宣王考室」之作，《毛傳》認為宣王築宮廟，「羣寢既成而釁之，歌〈斯干〉之詩以落之，此之謂成室。宗廟成則又祭祀先祖。」其間有三處值得注意，其一，毛傳將生人所居之寢的成室禮統以釁禮稱之，並以落禮、成室禮來解考室，將落禮與釁禮、考室置於一處，並未特意區別釁與落為二種不同的儀式。但鄭玄及孔穎達則將釁與考分開，孔疏認為：「廟則既為釁禮，使神得安焉；室則既為歡燕，使人得處焉。人神各有攸處，然後謂之為成。故言此之謂成室。」¹²其二，毛傳此處還提及宗廟，其預設是「君子將營宮室，宗廟為先」。其三，若依鄭玄、孔穎達之說，成室儀主要在於歡宴的飲食儀式，歡宴的儀式與祝福在〈斯干〉中確實頗為凸顯。但要論成室之宴樂，〈檀弓〉所錄晉獻文子成室一事更為鮮明，此事焦點在於君臣的賀禮，以及頌禱。如張老歌頌宮室美輪美奐。文子禱求能「歌於斯、哭於斯、聚國族於斯。是全要領以從先大夫於九京」。即禱求能於此宮室中祭祀、喪葬、燕會賓客及會聚宗族；同時能夠免於刑誅，全身而歸葬於先祖之墓地。依〈檀弓〉所錄晉獻文子成室一事，成室禮具有歡宴賓客的儀節，應無可疑，因此鄭玄及孔穎達之說，亦可得到支持。然而必須追問的是，鄭玄、孔穎達均不贊成成室禮用血，而〈檀弓〉所錄晉獻文子成室之事，亦未提及釁禮之事，而僅用「落」禮為稱，乍看應與釁禮有別。但何謂「落」呢？《左傳》〈昭公四年〉記叔孫鑄成孟鐘，行饗大夫之禮，而於儀式中「落之」¹³。此鐘並非宗廟器，故不以「釁」為

¹¹ 《大戴禮記匯校集解》，卷十〈諸侯釁廟〉，頁1102，引陳祥道《禮書》。

¹² 以上引文部分詳參孔穎達，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《毛詩》），卷十一之二〈小雅·斯干〉，頁383，小序及注疏。

¹³ 《左傳》，卷四十二〈昭公四年〉，頁733。

稱。但此部所謂「落」者，應是以豕豬之血澆鐘。這樣看來落與釁雖名稱不同，但二者均用血。也正因此孔穎達認為此處既言「落」即是「以血澆落之，知落之即釁也。」將「落」取「澆落」之意，並將落與釁劃上了等號，表明了禮樂之器製成時往往亦以豕豚之血落之。那麼回過頭來看成室禮，稱「落」為何意？是否亦用血？孔穎達認為宮室不以血「落之」，但既不以血落之，又何以稱為「落」？孔穎達退而求其次，認為成室言「落」，應是以酒「澆落」的緣故。就如同楚王成就章華之臺，「願以諸侯落之」，所謂「落之」，孔穎達解為宮室始成之祭時，「以酒澆落之」。¹⁴孔穎達又引庾蔚說法認為：「與賓客燕會以酒食流落之。」¹⁵那麼此說法就又回到了成室禮主要儀式之焦點在歡宴飲食上了。孔穎達所以如此解釋宮室之「落」，主要原因還是認為生人之居寢宮室不須神之，故不以血澆之，而行以酒澆灌之禮，其後又有飲食之饗宴，「雖不如廟以血塗其上，當祭中霤之神以安之」。¹⁶孔穎達於成室禮中特別又凸顯了中霤的地位，應與中霤的特殊性質有關（詳後文）。但以「酒」取代「血」澆落之說，不知何據。¹⁷至於戰國時之楚國竹簡《昭王毀室》亦提及落的儀式，其中提及昭王為室而死於水邊，「室既成，將祿（落）之，王戒邦夫以歆既。割祭之，王內（入）（將）祿（格）。」¹⁸學者如孟蓬生、董珊、楊華等將「祿」訓為「落」，「割祭之」，董珊訓為「既釁落之」，即釁廟而後行盛饌宴飲之禮（落），楊華則認為釁禮實同時包含牲血祓除儀式與宴飲儀式。¹⁹此處

¹⁴ 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁760。

¹⁵ 《禮記》，卷四十三〈雜記〉，頁754。

¹⁶ 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁760，孔疏。

¹⁷ 酒在祭祀之中不可或缺，一方面供獻神靈，一方面又可使與祭者達到特殊的意識狀態，酒具有轉換意識的神秘力量，故祭祀通神明往往與酒有密切關係。詳參張光直，〈商代的巫與巫術〉，《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經出版社，1994），頁61-62。至於招引神靈，《周禮》〈春官·鬱人〉〈鬯人〉供給鬱鬯，於祭儀前以鬱鬯灌地以招神靈。如《禮記》，卷二十六〈郊特牲〉，頁507：「周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉，灌以圭璋，用玉氣也。」即以鬱鬯的濃厚香氣招引神靈。祭神用酒亦有等級區隔，《周禮》中關於造酒及管理有關於酒的政令之官有〈酒正〉與〈酒人〉，〈酒正〉的職務在於供應祭祀之五齊三酒，五齊是含有糟滓的薄酒，所祭神格愈高，所用之酒則愈質樸而有糟滓。三酒較精緻清澈為祭祀中人所飲的酒，故可以因祭祀的大小而有一定的酌數和添益；至於五齊則為獻神而存，故不再添益。

¹⁸ 詳參馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》（上海古籍出版社，2004），頁182。

¹⁹ 楊華，〈先秦釁禮研究——中國古代用血制度研究之二〉，《新出簡帛與禮制研究》，頁207-209。孟

已觸及到成室禮是否亦有用血，以及釁、落二禮的差異之相關爭論。

毛傳將生人之居寢之新成儀式，統稱為釁。孔穎達承鄭玄之意認為宮室不以血澆落之，但認為落儀式即同於釁儀式。二者似乎並非一時文誤，因為文獻記載中釁禮不只用於廟中、廟器新成之時，而考、落之禮亦不時發生與釁禮混用的現象。經籍中出現將廟成之釁禮儀式稱為「考」的情況，如《春秋經》於隱公五年記「考仲子之宮」，當時安其主而祭之，顯然是廟成的儀式，但卻稱為「考」。²⁰西漢宣帝時翼奉提及遷都及「大行考室之禮」時，李奇注解即認為，所謂考室之禮，乃指：「凡宮新成，殺牲以釁祭，致其五祀之神」，則考禮又與釁禮相混用。同時點出成室禮的焦點在於致祭五祀之神，並用牲血行釁祭之禮。《周禮·夏官·小子》掌理祭祀時牲體之供薦以及釁禮事宜，其中掌理「珥於社稷、祈於五祀」，表明五祀以血釁之。賈公彥認為「凡物須釁者，皆謂始成時」，孫詒讓亦指出「社稷、五祀、宮兆新成，亦必釁以神之」²¹是宮室新成時當有特殊儀式以神明之，社稷之「釁」固然用血，而宮室、五祀亦統以「釁」禮稱之而用血。由此來看，稱「釁」、稱「考」、稱「落」似乎是同性質儀式的不同稱呼，無法用以區隔成廟或成室，更無法以之得出成室之禮不用血的論斷。

宮室之落禮與考禮具體之儀式內容，於今因文獻有限，仍難進行細論，但出土遺址及文物則提供不少啟發。早在先秦之宮殿建築基址下即埋有牲人、幼兒和牲畜的習俗，其目的在於守衛宅居，防止死靈侵擾。如石璋如先生指出，殷人的宮殿和宗廟建築，必須經過奠基、置礎、安門及落成等階段，奠基儀式中往往埋狗與兒童，置礎儀式中亦用牛羊犬等三牲及人牲，安門儀式更於門檻四周使用人牲，手持兵器，以為防禦。建築物完成的落成儀式，大量使用犧牲，埋於四周。²²又如黃展岳先生指出：

蓬生、董珊之文詳參簡帛研究網，2005年2月15日、20日，《上博竹書（四）閑詁》、《讀《上博館藏楚竹書（四）》雜記》。

²⁰ 《左傳》，卷三〈隱公五年〉，頁57。

²¹ 孫詒讓，《周禮正義》（北京：中華書局，1987），卷五十七〈夏官·小子〉，頁2391。

²² 詳參石璋如，《殷墟最近之重要發現附論小屯地層》，《中國考古學報》第二冊（北京：商務印書館，1947），頁31、37。石璋如，〈河南安陽小屯殷氏的三組基址〉，《大陸雜誌》21卷（1960）、〈小屯·殷建築遺存〉，《中央研究院歷史語言研究所》（1959），頁326。

在殷人看來，宮殿是活著王的居室所在，宗廟是死去的王的居室所在，必須確保絕對安全。不安全的因素來自兩個方面：一個是地下鬼魔的干擾，另一個是天上火神的降臨。為了防禦地下鬼魔，在建築宮殿和宗廟的全過程中都要安排活人到建築物中的有關部位去。為了免除火神的懲罰，在建築物落成以後要舉行祭天儀式。²³

宮殿之建築不論是奠基時使用幼兒或長子²⁴，或是其後的用牲、用人，血液及靈力之厭勝具有重要的份量。其與宮廟新成用血為釁以祓除不祥實一氣相承，與經師所謂生人之居寢不沾染血氣之說法明顯有別，反映出禮書及經生的說法有所所屬的時代風尚與脈絡，與先秦之背景與習俗有所差異。根據史書所記，即使到了漢代仍有將死者埋於生人居寢處，以為厭勝的情況，雖非宮室新成，亦非正常情況，但仍可視為巫術心理相承之暗流。先不論生人活動之門有以異族及罪犯釁之的習俗（詳下文），生人所居，在特殊情況下，即使遲至漢代仍然發生以亡者埋置其下的情況。舉例來說，根據《漢書》〈景十三王傳〉就曾述及昭信因為妒嫉劉去的寵妃，於是凡得寵幸的諸妃「昭信輒譖殺之，凡十四人，皆埋太后所居長壽宮中，宮人畏之，莫敢復迕」²⁵。昭信為何將劉去的寵妃埋至太后所居的長壽宮？難道不怕驚動太后，惹來大逆之罪名？恫嚇宮人是表面的理由，應還有更深刻的風俗或信仰存焉。觀劉去之前與陽成昭信虐殺王昭平、王地餘，時採取「出尸、燒為灰」的手段，以防止魂魄為祟。殺陶望卿時更變本加厲採取「椽杙其陰中，割其鼻脣，斷其舌」的方法，以毀壞生殖器、斷鼻、舌、脣。生殖力是生命力的基礎²⁶，以具有巫術性之木毀壞

²³ 黃展岳，《中國古代人牲人殉通論》（北京：文物，2004），頁55。

²⁴ 黃展岳，《古代人牲人殉通論》，頁3指出奠基牲「被奠基的人，往往是自己的初生子女，特別是長子」。事實上先秦時古籍記載即有南方及沿海邊族食首子的習俗，如《墨子閒詁》，卷十三〈魯問〉，頁432：「楚之南有啖人之國者橋，其國之長子生，則鮮而食之，謂之宜弟。」又《墨子閒詁》，卷六〈節葬下〉，頁170提及：「昔者越之東有較沐之國，其長子生，則解而食之，謂之宜弟」此風俗中長子在父系血緣的認定上或許被視為不純的他者，以之為食，一如用異族為人牲一般，具有重要的厭勝、增益自身靈力的功能。但食長子之風俗雖可有所啟發，但似乎仍難推斷殷商出土之奠基人牲具有長子的身份。

²⁵ 班固著，顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷五十三〈景十三王傳·廣川惠王劉越〉，頁2430。

²⁶ 五刑之中，宮刑是僅次於死刑的極刑。因為生殖力為生命賦形及氣力的源頭，生殖力的毀壞同時就

之，主要因為死者之屍體與魂魄有密切的關係，以此傷害魂魄，以免除魂魄為祟。於是「取桃灰毒藥并煮之」，直至「靡盡」為止。桃灰與毒藥具有厭勝魂魄的力量²⁷，而屍體之骨往往成為魄之所寄，因此「靡爛」之，可達到無法為祟的功能。²⁸殺榮愛時「燒刀灼潰兩目，生割兩股，銷鉛灌其口中」，破壞尸體，使其無法保持「全身」狀態，無法視、亦無法言外，還又「支解以棘埋之」²⁹。種種作為均是破壞死者之魂魄使其無法為祟，顯然劉去與昭信對鬼魂為祟之事十分介意。既然如此，如何理解其將諸姬之屍體，埋入太后所居之處呢？此舉必然也是強烈的巫術性作為，同時也反映了當時對於亡者埋入生人居處的巫術並不十分陌生，否則此行爲殊難理解，且十分違逆孝道及人情。今人看來頗難理解的儀式，可能與先秦時以亡者埋地下以守衛廟中及居寢，防止邪靈入侵的巫術有相承的關係。³⁰劉去之例還非特例，再舉邛成太后之外家為例，王林卿顯貴，性情輕俠，因觸法被免，而歸於長陵上冢，以守陵園。林卿因婢與外人通姦，於是殺通姦者而埋之於冢舍。此冢舍為守墓所居之舍，應為生人所居空間。³¹又如成帝時許美人產子，成帝與趙昭儀聯手殺之，並下令埋於隱辟處，最後選定將嬰兒埋於「獄樓垣下」。³²東漢時（徐璜）兄宜為下邳令，性情極為暴虐。求婚於李暠之女而不能如願，便遣吏卒至李暠家中，強載其

是生命力的毀壞。毀壞生殖力，一方面使有形宗族血緣的延續斷絕，另一方面，死者身體受到污染和破壞，亦將成為厲鬼等不祥的存在。有關厲鬼等議題，詳參詳參李建民，〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代》，第90期、1993年10月。

²⁷ 桃被視為陽木，具有厭勝鬼魂的功效，於是祓除不祥等儀式中，常與桃木為之，如《禮記》，卷九〈檀弓〉，頁171：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈」，桃、茢以掃除不祥。《神農本草經》桃華具有「殺注惡鬼」的功效，甚至連桃蠹亦能「殺鬼，辟不祥」。日本，森立之撰，《本草經考注》（上海：上海科學技術出版社，2005），〈桃華〉、〈桃蠹〉，頁784、785。

²⁸ 李建民，〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，前揭文，認為魂魄寄於骨骼之中，故而靡爛屍骨可使鬼魂不再為祟。

²⁹ 棘具有厭鬼的功效，於是對於凶死者，往往加棘以厭勝之，如《漢書》，卷八十四〈翟方進傳〉，頁3439：王莽破壞翟方進的兒子之宅第，同時發翟方進及先祖之棺，最後「以棘五毒並葬之」。《漢書》，卷九十九下〈王莽傳〉，頁4185記載王莽時大司馬董忠因謀反罪被殺，王莽欲厭凶，「使虎賁以斬馬劍挫忠，盛以竹器，傳曰：「反虜出」，並收其宗族「以醇醢毒藥，尺白刀叢棘並一坎而埋之。」

³⁰ 有關甲骨文中的入祭現象，詳參王平、顧彬（Wolfgang Kubin）著，《甲骨文與殷商人祭》（河南：大象出版社，2007），〈中國古代人牲人殉通論〉，前揭書。

³¹ 《漢書》，卷七十七〈何並〉，頁3266。

³² 《漢書》，卷九十七下〈外戚傳·孝成皇后〉，頁3993。

女而歸。最後還將李暠女「戲射殺之，埋著寺內。」³³所埋皆生人所居及活動場所。

埋屍處所，常傳達死者與生者的關係及情感，如後漢時范式與陳平子雖同在學而未相見，陳平子重病將亡時，交待其妻：「吾歿後，但以屍埋巨卿戶前」，「乃裂素爲書，以遺巨卿。既終，妻從其言」。³⁴范式後來果然善加處理後事，護送孤寡。陳平子之屍體埋在范式戶前象徵陳平子對范式濃厚的信託之情，其間二人之情感與性情凌駕於其他，並未透露對屍體的恐懼與禁忌之情。然而王恠平息齟齬鬼魂爲祟之事，則反映出鬼魂爲祟的恐懼；王恠至齟齬亭，亭長勸他亭內有鬼「數殺過客，不可宿也」，但王恠以「仁勝凶邪，德除不祥」仍入亭內居住。夜晚女鬼陳情，指出「亭長無狀，賊殺妾家十餘口，埋在樓下」的冤屈，王恠審理此事，使「犯罪者及同謀十餘人悉伏辜」，並「遣吏送其喪歸鄉里」，才使得鬼魂爲祟之事得以平息。³⁵此處女鬼爲祟主要因爲舉家無罪而被謀財害命，因此透過復讎後才使得鬼患得以平息。此例已反映出將凶死者埋於生人居寢處的恐懼心理，但此種恐懼心理仍很複雜，死者的身份狀態，因何種原因而死亡？死後屍體如何處理？恐怕均得列入考慮。

在春秋以前曾經廣泛且大量使用過犧牲以獻祭和厭勝。祭祀的犧牲中，以人牲爲最尊貴，人血亦具有甚於六牲血的神秘力量。居處之所以人爲犧牲埋之，或以人作爲厭勝物，透顯出其時觀念中，濃厚的巫術性思維。此思維與血鬻而祓除不潔性質相類。但隨著文明的演變，人牲、人殉、人血爲鬻，乃至於以牲血鬻宮室均漸式微，殷商時期用人、用牲最盛時爲早期，至晚期不論數量、性質和種類均逐漸縮小。周代雖然亦有爲數不少的以人殉葬的現象，但以異族爲犧牲，以異族之血鬻社，用具有他者性質的女性求雨、祭河均受到嚴厲批評。³⁶周代以人牲奠基宮室的現象更是微乎其微，甚至帶有極強的恐懼心理。取而代之的是，用人爲牲逐漸轉而以象徵儀式進行替換，如殉人之風俗逐漸以俑取代，祭禮中牽涉人牲者，逐漸轉而爲象徵

³³ 范曄，《後漢書》（臺北：鼎文，1978），卷七十八〈宦者列傳〉，頁 2522。

³⁴ 《後漢書》，卷八十一〈范式〉，頁 2678。

³⁵ 《後漢書》，卷八十一〈王恠〉，頁 2681。

³⁶ 詳參黃展岳，《古代人牲人殉通論》，頁 1-245。《左傳》，卷 14〈僖公十九年〉，頁 239、卷 45〈昭公十年〉、〈昭公十一年〉，頁 783、787。《史記》，卷 126〈滑稽列傳〉，頁 3211。

之法。如求雨時焚巫尪習俗逐漸轉而為曝巫尪³⁷。因此東漢經師強調居室不以血、不神而明之的想法雖可反映東漢時的思想與風氣，但與原始宗教及習俗很可能已有所距離和轉化，以此理解禮書所述之考室及落禮是否得宜，似乎仍有商榷空間。

二、五祀之祭與祓除儀式

前文提及《周禮·夏官·小子》之祈五祀用血時，賈公彥、孫詒讓均認為指宮室新成時致祭於五祀。孔穎達亦點出成室禮的焦點在於五祀或中霤（中霤屬五祀之一）。除了宮室新成外，於災變、疾病、祈年、求福佑、報功之祭中，五祀亦居於重要地位。何謂「五祀」？是否每個層級皆祀五祀？《禮記》〈祭法〉指出依階級不同所祀範圍亦不相同：

王為群姓立七祀，曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰泰厲、曰戶、曰竈，王自為立七祀。諸侯為國立五祀，曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲，諸侯自為立五祀。大夫立三祀，曰族厲、曰門、曰行。適士立二祀，曰門、曰行。庶士、庶人立一祀，或立戶，或立竈。

鄭玄認為此七祀皆非「大神所祈報大事者」，而只是小神「居人之間，司察小過作譴告者爾」。³⁸其中司命主宰「督察三命」，掌理人壽之事，亦因人之行事善惡而報以年壽之短長³⁹。中霤主「堂室居處」，由於位居房室之中央取天光，被認為是室中最重要而神聖的場所，也是神聖的通孔。厲指厲鬼，即無人祭祀的野鬼，因無法歆享血食而好作禍，故「主殺罰」。門、戶主「出入」，是出入的通道，具有生命禮儀上重要的通過性質。行主「道路行作」，即是掌道路之神，古人出門祭之以

³⁷ 《左傳·僖公二十一年》仍記載大旱時欲焚巫尪以求雨的習俗，但至〈檀弓下〉所記魯國國君穆公欲曝巫尪而求雨，應是焚巫尪象徵化後的結果。

³⁸ 《禮記》，卷四十六〈祭法〉，鄭注，頁 802。

³⁹ 《禮記》，卷四十六〈祭法〉，頁 802，孔疏引〈援神契〉云：「命有三科，有受命以保慶，有遭命以謫暴，有隨命以督行。受命謂年壽也，遭命謂行善而遇凶也，隨命謂隨其善惡而報之。」

求路上平安。竈主「飲食之事」，掌管食物的供應。祭祀範圍依階級尊卑而有差異，天子七祀、諸侯五祀、大夫三祀、適士二祀、庶人一祀。細部來看，包括庶人階層在內每個階級均祭戶與竈。以貴族階層來說，則以祭門、行、戶、竈最為普遍。但〈祭法〉依身份階級的不同而所祀有別，並且立七祀之說，與《禮記》〈曲禮下〉大夫及其以上各階層皆祀五祀的說法不同：

天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。⁴⁰

鄭玄認為〈曲禮〉所謂大夫及以上階層均祭五祀，無等級之別，乃為殷制（「五祀，戶、竈、中霤、門、行也。此蓋殷時制也。」）；至於周制則有等級之別，同時天子所祀為七祀（「天子立七祀，諸侯立五祀，大夫立三祀，士立二祀。謂周制也。」）殷制與周制之說仍有爭議，但可以肯定的是，五祀之說早在先秦時即已流行，且五祀指：戶、竈、中霤、門、行。因此除了《禮記》外，如《儀禮·既夕禮》亦提及士人祭五祀之事，甚至出土簡牘如《新蔡葛陵楚》、《包山楚簡》、《睡虎地秦簡·日書》亦均可見五祀之祭。⁴¹於此來看〈曲禮〉所指各階層皆五祀之說，應較為可信。至於被鄭玄視為周制的〈祭法〉，依身份階級不同，所祭的對象有所差異，是以五祀為基礎，依身份尊卑而增減之。七祀之說為五祀加上司命與泰厲，很可能受到楚國文化的影響。⁴²此制並因性別而有所差異，如婦人不參與外祭祀，所祀之範圍較男子為小。《周禮》卷八〈天官·女祝〉提到：「掌王后之內祭祀，凡內禱祠之事」，所謂內祭祀所指即是六宮中的竈、門、戶⁴³，又如卷二一〈春官·外宗〉：

⁴⁰ 《禮記》，卷五〈曲禮下〉，頁 97。

⁴¹ 有關簡牘所反映的五祀之祭，詳參《新出簡帛與禮制研究》，〈五祀祭禱與楚漢文化繼承〉，頁 117-134。

⁴² 此議題已為學者所關注，如章太炎之〈大夫五祀三祀辨〉，即舉《楚辭·九歌》之〈大司命〉、〈少司命〉、〈國殤〉、〈山鬼〉為泰厲、公厲、族厲。並指出〈祭法〉七祀及依層級減殺所祀對象：「皆由楚國儒者因俗而為之節文矣。魯並於楚，〈祭法〉所述祀典，泰半本〈魯語〉展禽之說，其為楚人刪集，又易知也。」詳參《章太炎全集》（四）（上海：上海人民出版社，1985），頁 29-31。又可詳參鄒濬智，《西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究——以楚地簡帛文獻資料為討論焦點》，臺灣師範大學國文系博士論文，2007 年。

⁴³ 《周禮》，卷八〈天官·女祝〉，頁 122，鄭注：「內祭祀，六宮之中竈、門、戶」，賈公彥疏：「依祭

「小祭祀掌事」，所說的「小祭祀」即是後宮婦女的祭祀，其範圍亦僅只於門、戶、竈而已⁴⁴。至於五祀之內容，前引禮書以門、戶、竈、中霤、行理解之，至漢代如《白虎通德論》、《漢書》〈郊祀志〉則理解為：門、戶、井、竈、中霤，將行神改換為井。⁴⁵

不只是行宮室新成禮時釁五祀以淨化空間。當逢季節性的典禮或疾病變異時，亦往往透過祭五祀以求得福佑和豐收。根據《禮記·月令》四時分祭五祀之法：春祭戶，夏祭竈，季夏祭中霤，秋祭門，冬祭行也；孟冬時亦大祭群神、五祀，以祈求來年能豐收。⁴⁶《儀禮·既夕》指出士人於疾病將亡之時，亦透過「行禱于五祀」以「望祐助病者使之不死」⁴⁷。既亡後行招魂禮於平生之館舍，亦「分禱五祀，庶幾其精之反」⁴⁸，可見五祀與居住者之密切關係，及其具有守護居住者之性質。王者平生出入，應有告五祀之法，因此當喪葬時亦「設道齋之奠，分禱五祀」。何為道齋之奠？杜子春以為是「道中祭」，鄭玄則以遣奠解之。但大遣奠應在廟中舉行，又為何稱「道齋」？孫詒讓協調二者認為當解為：「大遣奠奠畢，包牲體載於遣車，從柩而行，道中或有停止，則即陳以為奠……在謂之道齋之奠。」即象徵王者平日出入有告五祀之法，當棺柩離家出行，亦行朝廟及告五祀之法。⁴⁹由於五祀之祭關係室家和諧及屋主之安定，故除了初死而未殯以前，以及啓殯至反哭間，情況過於特殊，暫時停祭；即使停殯後啓殯前的特殊時期，以及反哭後的居喪期間亦不廢祭。此如鄭玄所謂：「天地、郊社至尊不可廢，故越紼祭之……五祀在喪內則亦祭之」、

法，王立七祀……以其婦人無外事……故言竈與門、戶也。」

⁴⁴ 《周禮》，卷二一〈春官·外宗〉，頁 331。

⁴⁵ 《漢書》，卷二十五〈郊祀志〉，頁 1194。陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997），卷二〈五祀〉，頁 77，陳立疏指出：「兩漢、魏、晉之立五祀，皆祀井」甚至如高誘注《呂氏春秋》時企圖透過五行之說，解釋以井代行的緣由：「行，門內地，冬守在內，故祀之。行或作井，水給人，冬水王，故祀之。」

⁴⁶ 《禮記》，卷十七〈月令〉，頁 343。

⁴⁷ 《儀禮》，卷四十〈既夕〉，頁 474。

⁴⁸ 《禮記》，卷九〈檀弓〉，頁 168，鄭注。

⁴⁹ 《周禮》，卷二十五〈春官·小祝〉，頁 391，鄭注：「送道之奠謂遣奠也，分其牲體以祭五祀，告王去此宮中不復反」。鄭玄認為王平日出行有告五祀之法，因此遣體離宮下葬時亦告祭五祀。《儀禮》，卷三十九〈既夕〉，頁 466，當柩車出廟門時，賈疏亦指當「分禱五祀」。

「五祀，宮中之神，喪時朝夕出入所祭，不為越紼」。⁵⁰

除了季節性的祭拜及出入、疾病、死亡等重要儀式中祭五祀外，祓除等巫術往往亦與五祀密切相關。細部就五祀之性質來看，門、戶具有重要的空間轉換性質，儀式中常透過空間的轉換以象徵身份轉換和過渡。如婚禮親迎時，新婿引領新婦出室，內寢之門為重要身份過渡點；迎親當日新婦前往男方家中，入門亦為重要身份象徵儀式。⁵¹在喪禮過程中，停屍空間由內而外的移動，門與戶亦扮演重要過渡的象徵。正因為門戶具有轉換的性質，在空間上既連結又區隔著內和外。由於空間之轉換以及身份之轉換過程充滿了危險，因此往往透過犧牲、血液以使門、戶能達到淨化、祓除不祥、護衛等功能⁵²。《睡虎地秦簡·日書》提及不少門、戶之祭與特殊時日的結合。⁵³而《睡虎地秦簡·日書》甲種又有置室門之圖，足見其時對於門、戶之重視。根據《禮記》〈月令〉記季春時「命國儺，九門磔攘，以畢春氣」，鄭玄以陰陽氣解釋之，認為此時「儺陰氣也，陰寒至此不止，害將及人」，因為季春時「陰氣右行，此月之中日，行曆昴，昴有大陵積尸之氣，氣佚則厲鬼隨而出行」，

⁵⁰ 《禮記》，卷十二〈王制〉，頁239、《禮記》，卷十九〈曾子問〉，頁375。

⁵¹ 如劉向，《說苑》（臺北：臺灣中華書局，1965），卷十九，頁4記載親迎時「女拜，（母）乃親引其手授夫于戶，夫引手出戶，夫行女從」，「戶」和「門」在行禮過程中扮演著「通過」和「轉化」的性質習習相關。又如《禮記》〈曾子問〉提及婚禮進行時若發生死亡等變異情況，其身份的認定，亦以出閣及入門與否為依據。有關門戶及其與倫理身份之過渡關係，詳參劉增貴，〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第68本第四分（1997年12月）。

⁵² 伊利亞德指出：門與戶具有普遍的神聖性質，與它是介於世俗和神聖場域的過渡性質有關：「一種類似的儀式功能也發生在人類住所的界面（門檻）上，這也就是為什麼這個界面能享有這種地位，人們對它行屈膝禮、或做一些俯伏的動作，或是用手恭敬的接觸。這門檻界面有許多「守衛」，有許多神或精靈防衛來自於人的惡意，防衛魔鬼的、瘟神的力量，同時，人們也在門前向保衛的諸神獻上犧牲祭品。某些古東方文化（如巴比倫、埃及、以色列）也是在門檻前設立審判。」門檻（界面）、門，以一種立即的、具體的方式，指出了空間的連續性的中斷，這也彰顯了它的宗教重要性，因為它們整體均是「過渡」的乘具及象徵。〈神聖空間及世界之神聖化〉上，《雄獅美術》，頁113。紐伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯《大母神》（北京：東方出版社，1998），頁158，指出：「門作為入口和子宮，也是大母神的一個原始象徵……聖殿是洞穴在後來的發展，因而與房屋和庇護所一樣，是大女神的象徵，所以聖殿之門即是進入女神的入口；它是她的子宮，而人類無數的入口和門檻儀式都是女性這一神聖處所的表現。」

⁵³ 詳參劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》，甲種〈除〉、〈歸行〉關於門戶祭祀時日有特殊規定，其與星象及干支配應密切相關。又何雙全，〈天水放馬灘秦簡綜述〉，《文物》（1989年第2期）中對祀門之良日有所記述。有關門戶之祭祀，可參考王子今，《門祭與門神崇拜》（上海：上海三聯書店，1996）。

應對之法除了以方相氏驅鬼外，還以狗牲張磔于城門「以攘于四方之神」，使得被逐之疫氣不得其門而入⁵⁴。而秋季時，天子亦行儺禮，「以達秋氣」。鄭玄引〈王居明堂禮〉：「仲秋九門磔，以發陳氣，禦止疾疫」。⁵⁵「九門」之磔攘，所謂「九門」應解為由內而外的層層關卡。如《禮記·月令》認為季春時強調長養，所有逆於天時之「罝罟、羅罔、畢翳、餒獸之藥」均不得攜出於九門之外。所謂九門指：路門、應門、雉門、庫門、皋門、城門、近郊門、遠郊門、關門。⁵⁶季節轉換之時，「九門磔攘」透過層層之門均塗血、張磔犧牲以祓除疫氣。正如《漢書》所記秦德公時，初伏日時「磔狗邑四門，以御蟲災」、「以狗御蟲」⁵⁷，亦以狗牲張磔於各方出入之關口，以逐疫氣。

依據階級之不同，門之數量亦不相同，除了四境之門外，天子被視為有五門：皋、庫、雉、應、路，諸侯有三門：庫、雉、路門。⁵⁸因此在祓除上，各階級亦盡祓其境內至外之門。以諸侯階級來看，庫門為諸侯階級之外門，因此往往為祓除及儀式上之界線。如招魂時，依序於：小寢、大寢、小祖、大祖、庫門、四郊進行儀式⁵⁹，層層由內而外。以庫門為生活、居寢之「內」，而四郊則為「外」。卒哭祭後，初死者已轉為家鬼，於是「既卒哭，宰夫執木鐸以命于宮曰舍故而諱新。自寢門至于庫門。」諸侯之庫門指其宮外之門，有如天子之皋門；因此，以寢門至於庫門為諸侯生活及居寢空間。⁶⁰而凶邪之事物，不使入於境內。此時境內、境外之分，在諸侯階層亦以庫門作為界線。如〈檀弓〉提及諸侯下葬後，則「經不入庫門」⁶¹、

⁵⁴ 《禮記》，卷十五〈月令·季春〉，頁 305。

⁵⁵ 《禮記》，卷十六〈月令〉，頁 326。

⁵⁶ 《禮記》，卷十五〈月令〉，頁 303，鄭注。

⁵⁷ 《漢書》，卷二十五〈郊祀志〉，頁 1196。

⁵⁸ 有關宮室之格局，以及其在行禮上的象徵，詳參杜正勝，〈宮室、禮制與倫理〉，《古代社會與國家》（臺北：允晨，1992），頁 748-778。

⁵⁹ 《禮記》，卷八〈檀弓〉，頁 151。

⁶⁰ 《禮記》，卷十〈檀弓〉，頁 193，鄭注。又如《禮記》，卷三十一〈明堂位〉，頁 579：「庫門，天子皋門」。

⁶¹ 《禮記》，卷十〈檀弓〉，頁 198。孔疏認為：「魯有三門：庫、雉、路。庫門最在外，以從外來，故經不入庫門」。

「軍有憂則素服哭於庫門之外」⁶²，均為其例。

門之祓除和淨化，除了以動物作為犧牲外，亦有以人為犧牲的情況，為牲人者往往具有敵人或他者的身份。如《左傳·僖公二十八年》記載晉侯攻打曹國，曹人以晉人「尸諸城上」，以恫嚇晉人。《左傳·文公十一年》記載魯人「敗狄于咸」，殺其首領而「埋其首于子駒之門」，同篇並記載齊襄公時，鄭瞞伐齊，當時虜獲首領之弟榮如，並「埋其首于周首之北門」。⁶³《左傳》〈成公二年〉記齊侯伐魯龍城，龍城守軍虜獲齊侯寵臣盧蒲就魁而「膊諸城上」。傳說中吳子胥被磔於「姑蘇東門外」⁶⁴。以上例子均透過異族、敵人、有罪之臣的屍身與血，張磔或塗於出入之關口，以達到鎮守、祓除的功效。此種風氣至漢時仍存遺風，如王莽長子與吳章密謀「以血塗莽門」，此事東窗事發後，吳章被「磔尸東市門」⁶⁵。同時期被視為謀反者與其「親屬二十四人皆磔暴于長安都市四通之衢」⁶⁶。東漢時王甫被磔於夏城門。⁶⁷血液具有的強烈的巫術性，尤其人血，往往充滿禁忌及神秘的力量。以上亦是利用血液的神秘力量或張磔屍身以達恫嚇的效果。而異族及罪犯之血，又具有替罪羊的性質，透過異族或罪犯之血灑門，一方面透過血的神秘力量以祓除不祥，另一方面透過他者之靈，以鎮守門戶，達恫嚇之效。第三則是透過他者被滌除，以象徵境內又恢復秩序和潔淨。⁶⁸

除了門與戶外，宮室中仍有多處具有重要的神聖和象徵性。前文曾提及孔穎達認為成室之禮「雖不如廟以血塗其上，當祭中霤之神以安之」，即在生人之居寢的「落」成儀式上，著重於「主堂室居處」之中霤處進行儀式。中霤為室之「中」，

⁶² 《禮記》，卷十〈檀弓〉，頁 193。

⁶³ 《左傳》，卷十六〈僖公二十八年〉，頁 270、卷十九〈文公十一年〉，頁 328-329。

⁶⁴ 壬先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1996），卷二十〈宥坐〉，頁 526。

⁶⁵ 《漢書》，卷六十七〈云敞〉，頁 2927。

⁶⁶ 《漢書》，卷八十四〈翟方進之子義〉，頁 3435。

⁶⁷ 《後漢書》，卷七十七〈酷吏列傳·陽球〉，頁 2488。

⁶⁸ 吉拉爾（Girard, René）著，馮壽農譯，《替罪羊》（北京：東方出版社，2002），第二章〈迫害的諸類範式〉，頁 15-27，認為異族與外來者由於帶入了異質的文化，使得族群中將生存的恐懼與不安投射於其上，成為替罪羊。並透過對替罪羊的滌除，以淨化和重新整合族群。

「主中央而神在室者」，為室神所在⁶⁹，又因在中央故而與五行之土密切相關，祭中霤有「祭土神之義也」⁷⁰，因此有「家主中霤，而國主社」之說⁷¹，中霤於室家的象徵於此可見。由於居「中」，具有通於神明的神秘性。⁷²因此於喪葬等象徵生命過渡的重要禮儀中具有重要意義，如《禮記》，〈檀弓〉提及人死後，處理尸體的儀式中，以「中霤」以象徵屋室：「掘中霤而浴，毀竈以綴足，及葬毀宗躡行，出于大門，殷道也」⁷³，此處中霤、竈、廟門之西，均為屋室之重要部份。由於死者已進入新的存在狀態，因此原有生存空間亦須轉化過渡。中霤象徵整個堂室、竈象徵死者飲食之事，「宗」一即廟門之西的行神之位，象徵生前出行及出入的重要部分。將其毀壞亦象徵著此居所已隨死者之死亡而故去，毀壞既是故去，同時亦為更新，進入新的時空狀態。⁷⁴附帶須提的是，與中霤一樣具有重要溝通神明性質者為奧，因此於生命通過儀式中亦扮演重要地位。據《爾雅》卷五〈釋宮〉所記，室之「西南隅謂之奧」，孫炎解釋奧為西南隅最深隱處，因此為祭祀及尊者常居之處。⁷⁵奧因為隱密深遂，成為通神所在，如《儀禮》卷四七〈少牢饋食禮〉記載「司宮筵

⁶⁹ 古者以中央為中霤，如徐彥，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《公羊傳》），卷二十七〈哀公六年〉，頁345：「力士舉巨囊而置于中霤」，此處中霤不指房室之中，而指大囊中央。故杜注云：「中央曰中霤」。《禮記》，卷四十六〈祭法〉，頁802，孔疏：「中霤者主堂室神」。

⁷⁰ 《禮記》，卷十六〈月令〉，頁322。因此《禮記》，卷二十五〈郊特牲〉，頁489孔穎達疏認為：「中霤謂土神，卿大夫之家主祭土神，在於中霤。」

⁷¹ 《禮記》，卷二十五〈郊特牲〉，頁489。中霤又與宅神關係密切，出土戰國卜筮祭禱楚簡所見之「宮地主」、「宮后土」應與中霤關係密切。詳參鄒濬智，〈從戰國楚簡論中霤神〉，《長榮大學學報》，12:1（2008.6），頁89-98。

⁷² 中霤具有神聖的性質，與它居中、取明，成為神聖的通道，有密切的關係。伊利亞德（Mircea Eliade）指出：「在神聖圍牆中，為使與諸神的交通變成可能，因此，必須要有一個向高處開的「門」，在那裡諸神可以降到地上，人也可象徵上昇到天上。很多宗教都有類似的情況，嚴格的說，教堂建構一個通往高處的「開口」，並保證與諸神世界的交通。」黃海鳴譯，〈神聖空間及世界之神聖化〉上，《雄獅美術》第256期，頁113。另參見《聖與俗》前揭書。

⁷³ 《禮記》，卷七〈檀弓〉，頁136

⁷⁴ 《禮記·喪大記》記載為死者沐浴時「甸人取所徹廟之西北扉，薪用爨之」所謂「扉」鄭玄認為指「門扉」，但注家多以「扉」為屋簷，或房室西北隅隱密處，孔穎達認為「扉」當指「復魄人所徹正寢西北爨」，主要「示主人已死，此堂無復用，故取之也。」透過毀壞正寢，而使舊寢隨死者消逝，象徵生命之過渡及空間之轉換。詳參《禮記》，卷四十四〈喪大記〉，頁770，鄭注、孔疏。

⁷⁵ 《爾雅》（臺北：藝文印書館，2001），卷五〈釋宮〉，頁72：「西南隅謂之奧」，邢昺疏引孫炎說。

于奧，祝設几于筵上」，即於奧「布陳神坐也」⁷⁶。因為奧是溝通幽明之所，如《儀禮》卷三七〈士喪禮〉記載：「乃奠燭，升自阼階，祝執巾席，從設于奧。」「奧」位於室中之西南隅，是與祖靈溝通的神秘處所，奧既是房室中溝通幽明的重要場所，也因為主人、宗子身負著祭祀承宗與祖先溝通的重任，所以奧成為主人、宗子的象徵之所⁷⁷。據〈士昏禮〉的記載，新婚夫婦成婚之夜共牢、合卺、施席都於正寢「奧」之處進行。⁷⁸此與奧的溝通幽明、陰陽的性質習習相關。

至於竈神，司掌飲食之事。其儀式據鄭玄所言：「常祀在夏，以老婦配之，有俎及籩豆，設於竈陔，又延尸入奧。」但竈神之祭有多種說法，如祝融⁷⁹、司命、爨祭……等。鄭玄認為祝融為五祀之神，當祀於四郊，與室內之祭有別。而司命神又有演變成為竈神者，號為「東廚司命」⁸⁰。小神爨祭，所祭為先炊者，其以老婦為象徵，祭儀十分簡略，於宗廟祭後，「盛食於盆」、「盛酒於瓶」，「直祭先炊老婦之神」。⁸¹總之，竈與火、飲食之供給密切相關，引申與溫暖、生命之長養、豐足、文明密切相關。故而於宮室之祭中，具有重要象徵意涵。⁸²祭竈神往往塗血，故《說文》在解釋「爨」為血祭時，不忘舉其：「象祭竈也」，段玉裁即明白解釋：

⁷⁶ 《儀禮》，卷四十七〈少牢饋食禮〉，頁 561，鄭注。

⁷⁷ 《禮記》，卷一〈曲禮上〉，頁 20 提到：「為人子者，居不主奧。」，即因奧為象徵主人的尊位。

⁷⁸ 分別見於《儀禮》，卷五〈士昏禮〉，頁 50、頁 52。

⁷⁹ 火神與竈神關係密切，如劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989）〈汜論〉：「炎帝于火，死而為竈」，又黃暉《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），卷二十五〈祭意〉，頁 1059，提及：「炎帝作火，死而為竈」的傳說。

⁸⁰ 詳參李學勤，《簡帛佚籍與學術史》（南昌：江西教育出版社，2001），頁 188，又宗力、劉群，《中國民間諸神》（河北：人民出版社，1986），頁 259-260。

⁸¹ 《禮記》，卷二十三〈禮器〉，頁 458：「夫奧者，老婦之祭也，盛於盆、尊於瓶」，此處奧為竈之誤，詳參鄭注及孔疏。但至後來亦有以男性形象出現者，如《後漢書》，卷三十二〈陰興傳〉，頁 1133 提及陰氏顯貴之由在於陰子方於臘日晨炊時而竈神形見，因此湏受庇護。注引《雜五行書》提及：「竈神名，字子郭，衣黃衣，夜被髮從竈中，知其名呼之，可除凶惡。」

⁸² 紐伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯《大母神》（北京：東方出版社，1998），頁 293-295 指出：灶神象徵著營養的供應，與女性為營養供應者及生育者的形象合一：「女性團體所主持的秘教儀式其主要內容是對火的監護和看管，女性統治地位被象徵地置於房屋的中心，這就是爐灶，溫暖的制作食物的地方，『灶台』那也是最初的聖壇」、「烤爐的變形方面，與子宮變形的奧秘一樣，它也是生命變形的神聖容器」、「變形，麵包的產生、營養與女性的聯繫是如此明顯，以至一句古老的諺語說：『爐灶即母親』，關於女人生孩子又說：『爐灶即將坍塌』而且在許多民族中間傷殘者和癱子被說成是需要『回爐』。」

「祭竈亦血塗之」⁸³。

至於行神，前文引〈檀弓〉之文已提及死者將下葬而離家時，基於事死如生的態度，因此如生前一般行祭行神之儀式。不同的是，此時當「毀宗躡行」，所謂「毀宗」指「毀廟門之西而出」，廟門外之西為行神所在。有關「毀宗」，孔穎達的解釋頗值得參考：

殷人殯於廟，至葬柩出，毀廟門西邊牆而出于大門，所以然者，一則明此廟於死者無事，故毀之也。二則，行神之位在廟門西邊，當所毀宗之外，若生時出行，則為壇幣告行神，告竟躡行壇上而出，使道中安穩。⁸⁴

出行時除了於廟門外祭行神外，若出於國門，仍須有輶祭。「輶」為道路之祭，將出國門之時，「止陳車騎，釋酒脯之奠於輶」。⁸⁵如《儀禮·聘禮》記使者將出國門時：「出祖釋輶，祭酒脯，乃飲酒于其側」，其儀式是：

委土為山或伏牲其上，使者為輶祭酒脯，祈告也。卿大夫處者於是餞之，飲酒於其側。禮畢，乘車轡之而遂行。舍於近郊矣。其牲犬、羊可也。⁸⁶

出行儀式亦如前文所指出的門、戶儀式般，具有高度的過渡意涵，同時亦須以犧牲之血祓除不祥。透過牲血如犬、羊轡之，以血染車輪，以達淨化功效，並求出行平安。⁸⁷而所用之犧牲羊或犬則依行禮者身份階級而有所不同，身份尊者以羊，卑者以犬。⁸⁸

⁸³ 《說文解字注》，三篇上〈鬯〉，頁 106。前文提及《後漢書》，卷三十二〈陰興傳〉，頁 1133，引《雜五行書》提及以「豬肝泥竈」之法，亦與生血、肉密切相關。

⁸⁴ 《禮記》，卷七〈檀弓〉，頁 136，孔疏。

⁸⁵ 因此賈公彥將道路之祭分為二，「在國內，釋幣於行者，謂平適道路之神。出國門，釋奠於輶者，謂山行道路之神。是以委土為山象。中不得輶名，國外即得輶稱。」詳參《儀禮》，卷二十四〈聘禮〉，頁 283，賈疏。孔穎達亦將行神之祭分出城內與城外，但認為：「其祭宮內行神之輶及城外祖祭之輶，其制不殊」，或有學者區別出：「宮內之輶祭古之行神，城外之輶祭山川與道路之神」。以上說法詳參《禮記》，卷十八〈曾子問〉，頁 361，孔疏。

⁸⁶ 《儀禮》，卷二十四〈聘禮〉，頁 283，鄭注。

⁸⁷ 《睡虎地秦簡》《日書》有出行儀式，亦用犬牲，以車轡之，以血染車輪，求得道路平安。其儀式之分析，詳參〈秦簡日書中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，72：3（2001年9月），頁 503-541。

⁸⁸ 《禮記》，卷十八〈曾子問〉，頁 361，孔疏認為諸侯當用羊。又《周禮》，卷三十六〈秋官·犬人〉，

三、空間神聖化及淨化儀式與原始思維的關係

(一) 重牲、血、首、內臟的儀式

前引在宮室神聖化及祓除儀式中，已提及犧牲及犧牲之血所具有的神而明之、祓除、長養生氣等重要功效。血液具有強烈的生命靈力，在儀式中尤其被看重和強調。在五祀及宮室重要祭祀中，其規模雖與祭天地、祖先有所不同，然其精神及其所用牲、血、內臟等儀式性質仍然一氣相通；漢代經師對於五祀之祭之用牲、血、內臟之儀文有詳細陳述（詳下文）。祭祀儀式中犧牲具有重要地位，血氣尤其具有神秘力量，因此鄭玄認為：「陰事自血起」。地祇屬陰，重在以血供養之；然而劃分陰陽畢竟為後起之解釋。根據甲骨文「社」字，據丁山的考證「社主上之點，實象滴血以祭」⁸⁹，可見血與祭祀的關係密切。又如陳夢家指出：「卜辭祓禳，尚注意及巫術中的巫術物，而以血（尤其犬、豕、羊家畜的血）為最具有巫術能力的。」⁹⁰據經書記載，祭祀所用犧牲及血液亦有等級及功能上的不同，如六牲之血中又以牛血層級最高，《周禮·地官司徒·牛人》主要職責在於供獻牛牲及牛血（共其牛牲之互與其盆簋），⁹¹此過程要求完全潔淨，極力避免血液受到污染。⁹²牛血往往用於層級最高的祭祀與儀式，如祭天等大祭祀以牛為犧牲，國與國之間的重大盟誓亦以牛血，所謂歃血，指「盟者以血塗口旁」⁹³，其儀式孔穎達有詳細的說明：

合諸侯者，必割牛耳，取其血歃之以盟。敦以盛血，槃以盛耳，將歃則戎右執其器，為眾陳其載辭，使心皆開辟，司盟之官乃北面讀其載書，以告日月山川之神。既告乃尊卑以次歃，戎右傳敦血以授。當歃者令含其血，既歃乃

頁 543：「凡祭祀共犬牲，用牲物，伏瘞亦如之」所謂「伏」鄭司農認為指「伏犬，以王車轆之」。則似乎指向犬羊皆可。

⁸⁹ 丁山，《中國古代宗教與神話考》（上海：上海文藝出版社，1961），頁 501。

⁹⁰ 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，20（1936.12）。

⁹¹ 《周禮》，卷十三〈地官司徒·牛人〉，頁 179。

⁹² 受污染之血液即無法用於祭祀。如《新添古音說文解字注》，頁 219 所謂：「蟻，汗血」，以汗血獻神為瀆神。

⁹³ 《說文》，頁 413 上。

坎其牲，加書於上而埋之。此則天子會諸侯，使諸侯聚盟之禮也。⁹⁴

血之神秘力量貫穿於盟誓之間，先以禮器盛血，又依次敵血，敵者均含牛血，以象徵其盟誓受到神靈臨鑑，並與神靈形成共同的信諾；同時透過共同敵血，形成參與者間緊密的共同體關係。除了層級最高之牛血外，廟成時以羊血釁之，而門及夾室以次一級之雞血釁之。至於禮器則以豕之血釁之。道路行神之祭往往以羊、犬。其間亦因主禮者身份尊卑不同，而所用之犧牲及牲血有別。

除了宮室新成外，在舉行變異的祓除時，犧牲、牲血、內臟亦為主角。如《周禮》〈春官·大宗伯〉：「以鬯辜祭四方百物」，所謂「鬯辜」鄭司農認為是「披磔牲以祭」，並舉漢時「磔狗祭以止風」為喻。鄭玄認為：「鬯，鬯牲胸也，鬯而磔之，謂磔攘及蜡祭。」磔攘在於除疫氣及疾病，九門祓除往往以犬血為之。

五祀之祭與禮書中其他祭典精神一致，但格局較小。其儀典禮書中未有細部說明，但至東漢後則受當時思潮影響，發展為規格而制式化的儀式。但仍透露出對血液、內臟、毛色等的重視（詳後文）。禮書中所記祭祀與定期的獻祭，犧牲在被獻祭的過程中，透過血液、頭、內臟中豐富之氣以活化受祭者的生命力。獻祭與的過程頗為繁複，犧牲中若來源為畜養，則在獻祭之前須經過選牲，對犧牲之牝牡、體形、毛色、健康等狀況依祭祀對象的不同而進行選擇。《周禮·春官》有〈牧人〉、〈充人〉對六牲（牛、馬、羊、豕、犬、雞）進行阜蕃，有專屬牛人、羊人、雞人、犬人、校人提供牛、羊、雞、犬、馬等犧牲以為祭祀及釁禮所須。用牲之法如《周禮》〈春官·小宗伯〉：

以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以樵燎祀司中司命飗師雨師。以血祭祭社稷五祀五嶽，以貍沈祭山林川澤，以鬯辜祭四方百物。⁹⁵

依據所獻對象不同，獻祭方式亦不相同。如祭天神著重在透過焚燒，以煙氣饗天；如為社稷、山林川澤等地祇則著重以血氣敵享，或透過埋、沈等方式饗神。至於祭祀祖先則以「肆獻裸」饋享（殺牲、解牲體、薦血腥、行裸禮），各從其類。在儀

⁹⁴ 《左傳》，卷二〈隱公元年〉，頁31，孔疏。

⁹⁵ 《周禮》，卷十八〈大宗伯〉，頁270。

式進行中，先殺牲、並薦血腥。牲、血、內臟於儀式上具有重要意義，《禮記》〈郊特牲〉特別指出：「毛血告幽全之物也」、「貴純之道」。血祭強調氣，至於內臟則是氣之蘊聚所在，因此「祭肺肝心貴氣主也」⁹⁶。其中並強調報陰與報陽之祭，透過「黍稷加肺，祭齊加明水」以報陰；透過「取腓脛燔燎升首」以報陽。⁹⁷既然重視毛血，強調血氣、內臟、牲首，對於血與牲肉之生與孰以及所致祭的對象必須作進一步的區分。《禮記》〈郊特牲〉強調：「郊血，大饗腥、三獻爛、一獻孰」，神格越高的神明，必須把握「至敬不饗味而貴氣臭」的原則。廟祀與郊祀所呈之祭肉有別，郊祀有血有肉，而廟祀用腥，即生肉。社稷（三獻）用爛，即沈湯半熟肉；五祀（一獻）用熟肉。祭獻的順序由尊到卑、由遠而近。郊天先薦血，大饗五帝先薦腥肉，祭山川先獻半生肉，祭小神則只薦熟肉。神格越高越保持血腥狀態獻祭，反之則趨向於熟。⁹⁸

除了血與肉外，牲首往往具激發生命力的神祕力量，如《周禮》〈羊人〉提及祭祀時「割羊牲，登其首」，賈公彥認為祭祀時三牲之首皆升，亦提及漢時祈禱仍有以牲頭為祭的習俗。牲頭蘊含動物之靈，故在原始巫術之豐產、獻祭常被提及。因此郊天等大祭於庭中殺牲，隨即先以牲首進獻於室中，以「尊首尚氣」，強調「首」蘊含豐富生命之氣⁹⁹。

除了禮書所提及的六牲外，神話與民俗書中亦傳說神聖動物具有祓除及驅鬼的功效，如《山海經·西山經》：

滄海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝間東北曰鬼門，萬鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁壘，主閱領萬鬼。惡害之鬼，

⁹⁶ 《禮記》，卷二十六〈郊特牲〉，頁 507，肺被認為是氣之主，在儀式中頗被看重，事實上五臟往往均被認為藏氣豐富。又如孫希旦《禮記集解》（臺北：文史哲，1990），卷二十六〈郊特牲〉，頁 717 認為：「肺以藏魄而為氣主，心肝亦與肺相附著，故皆以氣主言之。」

⁹⁷ 《禮記》，卷二十六〈郊特牲〉，頁 507-508。

⁹⁸ 神靈系統可由祭品的安排清楚分辨，所用牲用之生與全體，或熟與細分均有濃厚的象徵意涵，詳參李亦園，〈和諧與均衡——民間信仰中的宇宙詮釋〉，《文化的圖象（下）》（臺北：允晨，2004），頁 86-89。李豐楙，〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，《第四屆中國飲食文化學術研討會》（臺北：中國飲食文化基金會），頁 221。

⁹⁹ 《周禮》，卷三十〈夏官·羊人〉，頁 458。

執以葦索，而以食虎。于是黃帝乃作禮以時驅之，立大桃人，門戶畫神荼、郁壘與虎，縣葦索以御。凶魅有形，故執以食虎。

此則記載充滿神話色彩，桃木為宇宙樹，不死之象徵，其與葦同時又具有祓除的功效。而虎為神聖動物，於此具有吞噬鬼魅的能力。在門戶等關口處，立桃人、畫神荼、郁壘與虎具有鎮守及祓除功效相沿成風。如《風俗通義·祀典》提及漢時「縣官常以腊除夕飾桃人，垂葦茭，畫虎于門，皆追效于前事，冀以御凶也。」同時又提及「虎者，陽物，百獸之長也，能搏挫銳，噬食鬼魅，今人卒得惡遇，燒悟虎皮飲之，繫其爪，亦能辟惡，此其驗也。」除了畫虎於門戶淨化門內之空間外，亦透過交感巫術，透過虎皮、虎爪等物來辟惡。除了虎外，又有天狗「其狀如狸而白首」
「可以御凶」¹⁰⁰。

（二）連續、互滲的自然觀

前文所探討之空間的祓除、淨化儀式與犧牲、血液、內臟、骨骸及巫術思維密切相關。犧牲動物在此具有極重要的份量。而此犧牲動物的運用，應與原始思維中對生命與萬物關係的體會有關。在薩滿信仰中，殺牲獻祭，是使得動物之靈得以釋放的重要過程，被釋放之動物靈可以指引巫師登天以求得人間的豐產與福佑。¹⁰¹不論是巫術或薩滿所以能與天地鬼神溝通，其主要的基礎在於生命都是泛靈，與萬物間的關係是連續而一體相關，布魯爾（Lucien Levy-Bruhl）對此原始宗教、神話思維乃以「互滲」一觀念加以說明。更擴大來說，人與所處的世界處於一體互滲的共振狀態：「有足夠的證據證明，所有的存在物和所有的客體，甚至非生物、無機物，甚至人的手製作的東西，都被原始人想像成能夠完成最多種多樣的行動並能受到這些行動的影響」，¹⁰²在此泛靈一體的自然中，「各不同領域間的界線並不是不可逾

¹⁰⁰ 應劭，《風俗通義》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷八〈祀典〉，頁198、200-201。

¹⁰¹ 薩滿信仰中巫師透過出神而接受神聖伙伴動物的指引，以上達天聽。詳參張光直，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，1994）〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，頁344、《中國青銅器時代》第二集〈商代的巫與巫術〉，頁52-64。

¹⁰² 路先·列維—布留爾（Lucien Levy-Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務，1997），頁85。引文部分為布魯爾引斯賓塞和紀林，“The Native Tribes of Central Australia”之文。《原始思維》，

越的柵欄，而是流動不定的」，甚至可以互相轉換¹⁰³。張光直將中國的文明稱為連續型的文明，並將之與西方破裂型的文明進行比較¹⁰⁴，其所謂連續型的文明正是指人和宇宙萬物是一體的，不是對象化的主客關係，人與萬物是共存於一個整體、連續的、相互影響的世界中，物我之間沒有不可逾越的鴻溝，可以透過某些方式達到互相轉換的效果。¹⁰⁵

在這樣連續型的文明下，天人之間的關係亦不是分裂的，宇宙開闢，人雖已走出了宇宙整全未分的狀態，然而物與物之間其本質仍是相通的，故仍可以透過某些特殊的方式達到彼此合一的狀態。如在原始的宗教中最為鮮明的是巫術或薩滿與神靈交通，巫師通神的媒介很多，透過種種的儀式、法器、樂舞、酒……等的幫助下，擺脫俗世重重障蔽而與天地神靈重拾溝通的管道¹⁰⁶。譬如山、樹為神所上下之梯，鳥、鳳、龍為與神溝通的使者，祭祀所用的青銅器為法器、酒與藥，飲食與舞樂則可使巫脫離一般俗世的意識狀態而進入一特殊的意識狀態，在其間所著的衣服亦是神聖的法服，所用的植物花草皆有特定的意義，皆可助人由俗入聖之境。¹⁰⁷在此整

頁 94。

¹⁰³ 卡西勒，《論人》（臺北：桂冠出版社，1994）第七章〈神話與宗教〉，頁 121-122。卡西勒將變形看成是神話的重要律則，透過變形的體會，生命在不斷的流動中超越了類的區隔，連續冥合而為一整體。有關中國早期變形神話所彰顯的宇宙觀，詳參樂衛軍，〈中國原始變形神話試探〉，矢於古添洪、陳慧樺，《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書公司，1993 年），頁 151-185。

¹⁰⁴ 張光直，《美術·神話與祭祀》（臺北：稻香，1995）〈連續與破裂——一個文明起源新說的草稿〉，頁 147-157。

¹⁰⁵ 張光直此說受了伊利亞德的啟發，而伊利亞德的觀點正是從神話分析而來，詳參 Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (London: Arkana, Penguin, 1988)。

¹⁰⁶ 巫師溝通天神人鬼，所採取重要方式之一為降神，即讓自身成為神祇降臨的場域；另一為出神，即是靈魂離體以上天下地以和天地神祇溝通，此牽涉不少學者對薩滿（Shamam）出神、與精靈溝通等探討。於可見的商代卜辭材料中，商代的巫與神靈溝通有採用降神的方式，而楚國則有靈魂離體以至天界的方式，《楚辭》正是此種方式最鮮明的代表。二種方式的不同，是否有層次上的差別，或許是一個可以討論的問題，但二種方式均須依靠外在力量媒介。有關薩滿教之出神與降神，詳參 Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (London: Arkana, Penguin, 1988)，另可詳參張光直對「陟神」與「降神」的分別，詳參《中國青銅時代》（臺北：聯經，2007）第二集，頁 48-52。

¹⁰⁷ 詳參張光直，《中國青銅時代》（臺北：聯經，2002）、張光直著，郭淨、陳星譯，《美術·神話與祭祀》（臺北：稻香，1995）、《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》前揭書。李豐楙，〈服飾、服食與巫俗傳說——從巫俗觀點對楚辛的考察之一〉，《古典文學》3（1981.12），頁 71-99、〈先秦

體的力量氛圍下，神聖動物一方面可透過其犧牲獻祭其血肉於神靈，另一方面又可透過其特殊的靈力與神靈溝通，其頭顱、內臟均蘊含豐富之氣以招引神靈，甚至可以透過犧牲之血所含藏的靈力以厭勝其他力量。或以神聖動物之皮、爪等部分，互滲其整體之靈力，以行交感巫術。

也因為萬物並非各自獨立、斷裂的存在，動物是人的親族，人可以透過法服、法器、巫術儀式，以降神或離體遠遊、溝通天神人鬼¹⁰⁸。在原始思維以及其宇宙觀影響下，儒家與道家均對原始宗教有所繼承和轉化，儒家於宗教祭祀儀式中保留了犧牲及血等充滿原始思維的部分，以成為儀式的精神基礎；同時由於連續型文明，呈現的宇宙觀為泛靈論信仰，天地間之萬物，草木土石均有靈性存焉，故都成為祭祀的對象。大至祭日月山川、風雷雨電，小至草木土石之自然物，乃至於家中之門戶、中霤均可成為祭拜的對象，此部分在禮書中保留了十分豐富的文獻，祭天地、日月、星辰、山川、蜡祭於農事相關之百神……泛靈信仰的色彩鮮明；在宮室之祭祀與祓除上，則戶、竈、中霤、門、行等五祀受到重視。至於道家則將原始思維的樂園、一體等思維融入工夫修養中，以氣與工夫轉化原始思維。¹⁰⁹此發展在思想史

變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察》，《中國文哲研究集刊》，4（1994.3），頁 287-318。

¹⁰⁸ 詳參楊儒賓，《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》（臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，1987），秋浦主編，《薩滿教研究》（上海：上海人民出版社，1985），朱天順，《原始宗教》（上海：上海人民出版社，1978）。

¹⁰⁹ 詳參張亨，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉一文，收入《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨，1997），頁 101-149，透過神話思維和莊子思想的對比論證，認為莊子實承自原始宗教對天地、自然的態度，而加以工夫的轉化。又〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉一文，收入《中國人的價值觀國際研討會論文集》，（臺北：漢學研究中心，1992）張亨指出：「我的想法是：在道家和儒家之前有個更早的根源，如張光直先生提出的，遠古時代中國古代文化底層已隱藏一個天人合一的潛在思想，這種潛在思想就像中國古代神話，在尚書中有一個解釋，在楚辭中、山海經中又有一個解釋，實際上可能是同一個根源……所以天人合一的思想很可能後來經過儒家的轉化被發展成德化思想，在道家則被發展成自然的或美學式的天人合一。」又可詳參楊儒賓〈昇天變形與不懼水火：論莊子思想與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7：1（1989.6），頁 223-253。在此基礎上透過道家原始樂園、至人變形、不懼水火、水與道的關係等角度進一步對此問題有更深入的論述和剖析。如若就莊子與原始宗教特質的比較，會發現莊子由原始信仰的天人合一態度中取得源頭活水，而加以工夫上的轉化，使其在工夫的歷程上又不同於早期的信仰。可參考賴錫三，〈神話《老子》、《莊子》之「同」「異」研究—朝向「當代新道家」的可能性〉，《臺大文史哲學報》第

上影響深遠，儒的本原及性質，儒道之別等議題，乃至於秦漢後陰陽說的轉化均可由此本源而發展、別異。

四、原始思維的連續與轉化

（一）對儀式的強調與道德化的詮釋

原始宗教透過儀式、血液、樂舞、酒食以達到與神明溝通的狀態，儀式有具有不可思議的神秘力量，它能將人帶入神秘的存在氛圍，而使生命產生不可思議的經歷與質變。也正因為如此，儒家十分重視儀式的實踐，認為儀式對身心及倫理、政教均能產生潛移默化的效果，但對原始宗教又進行道德之詮釋與轉化。以重牲、血的告朔禮為例，依《周禮》〈大史〉：「頒告朔于邦國」，鄭注：「天子頒朔于諸侯，諸侯藏之廟，至朔朝于廟，告而受行之。」¹¹⁰對於告朔禮的性質賈公彥有清楚的說明：

天子告朔於明堂，因即朝享，朝享即祭法謂之月祭……諸侯告朔於大廟，因即朝享。告朔天子用牛，諸侯用羊，月祭皆大牢也。

天子告朔於明堂，則是天子受政於明堂，而云受政於廟者，謂告朔自是受十二月政令，故名明堂為布政之宮，以告朔訖，因即朝廟，亦謂之受政，但與明堂受朔別也。¹¹¹

告朔餼羊之禮顯然是透過牛或羊之獻祭，使政令在神靈、祖先的見證下佈頒，以得其神聖性。但魯國自文公始即不親自行視朔禮，也因此子貢認為徒具形式而欲將之廢除。孔子持反對的看法，感嘆：「爾愛其羊，我愛其禮」。¹¹²因為當形式不存時，

六十一期（2004）。

¹¹⁰ 《周禮》，卷二十六〈大史〉，頁402。

¹¹¹ 《周禮》，卷二十〈司尊彝〉，頁307，賈疏。《禮記》，卷二十九〈玉藻〉，頁543，孔穎達承鄭意，認為：「告朔與朝廟不同。又天子告朔以特牛，諸侯告朔以羊，其朝享和依四時常禮，故用大牢。」

¹¹² 邢昺，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001），〈八佾〉，頁29。

其儀式所帶來之神秘的感染力亦不復存在，同時禮之精神、禮所希望達致的政教功能亦無從著力。但儀式存在還只是基礎，儀式要能真正發揮其功效，重要的還是經驗者身心的轉換與體驗。因此在重要儀式前的特殊準備工作與齋戒是必須的。祭禮強調須先齋戒才得以通神明，如《禮記·祭義》強調主祭者須透過隔離、禁欲以及身心的潔淨，使得齋戒者能轉換身心的存在狀態。散齋是在祭祀的前七日開始實行的，用意在於隔絕世俗之狀態，而使身心回歸於清靜的存在狀態。所謂致齋，則指在祭祀的前三日，用最大的相信與真誠與所祭者產生聯繫，當至誠所至時，便能進入一特殊的精神狀態而與鬼神溝通。儀式前的種種準備工作以及齋戒均要使身心由俗轉化而進入神聖的領域。此部分仍可見原始宗教精神的承續。¹¹³

除了齋戒以轉化身心的存在狀態外，祭祀之前還須占卜牛羊豕以確定犧牲，並將之交由〈充人〉「芻之三月」。對於祭祀之日期進行占卜，同時祭祀所用之火與水象徵神聖與純淨的宇宙神秘力量，必須透過特殊方式取得，以象徵其特殊性與神聖性。於是司烜氏當以「遂取明火於日，以鑿取明水於月，以共祭祀之明齋明燭、共明水」¹¹⁴。對於酒食、樂器亦須先行備辦，並選定尸與祖先及神明溝通。祭祀時亦依所祭屬性不同，而有不同的招神及魂魄之法，如燔柴升烟、鬱鬯灌地、以膾膋（腸間脂）招神、升牲首、薦血腥、以舞樂降神……凡此種種均有原始宗教及儀式作為基礎。又如宮室儀式之用牲、用血亦為原始宗教之動物靈力信仰的呈現。

但不同的是，禮儀的精神在於別異，透過差異而使不同的等級、尊卑得以各安其份，於是空間的淨化儀式中雖然用牲、用血，但所用之牲、數量隨著宮室場所的差別而有差異，亦隨著主祭者之身份、階級、尊卑、性別而有差異。《荀子·禮論》即特別強調禮之別異精神，此種倫理身份的別異與正名，使得禮儀與原始巫術的強烈關係，以及犧牲物的神秘力量被區隔和轉化。禮儀中此種強烈的倫理性和階級性，在漢代以後被更細部的演繹，以應合帝國政教統治的需要。漢代承繼荀子論禮的精

¹¹³ 儒家與原始宗教的關係已為學者所注意，對於思想史之研究亦漸上溯至與原始宗教的關係，此部分除了前引張亨及楊儒賓等研究成果外，還可參考葛兆光，《中國思想史》（上海：復旦大學，2000）之研究成果。

¹¹⁴ 《周禮》，卷三十六〈秋官·司烜氏〉，頁550。

神，如賈誼將儀式中之容禮的主張與國家統治密切結合。容禮、衣著、服飾、髮飾……等原始巫術中具有神秘力量的法服與儀節，一轉為象徵身份階級的符號。並強調各種不同身份者有其名分與義務，秩序必須分明，容禮的失序即權力的失落。¹¹⁵又如董仲舒之《春秋繁露》將禮制與天理運行之數密切配合，巫術中具體的感應進一步被抽象化和符號化。

除了承繼原始宗教的精神以為儀式之基礎外，禮儀對於執禮者之心性與德性狀態亦有諸多的期許，《禮記》〈祭義〉對於祭祀者如若不能以至誠與所祭者產生強烈的感應，那麼一切祭儀將成為外在之形式，失去其精神之實質有深切體悟。〈喪大記〉、〈檀弓〉對於喪葬之禮，雖仍延續原始宗教對魂靈的看法，並保留許多充滿巫術性的儀式，但對於儀式之精神則以道德之角度進行轉化與詮釋。如視招魂之復禮為「盡愛之道」，視死者飯含生穀、貝、珠、玉為不忍至親虛其口，視喪禮儀式中之拊踊為至哀之情的表達¹¹⁶。將對親人死亡的不安、讖悔、冀望其復活等巫術性行為，轉而以道德方式進行詮釋。¹¹⁷透過孝道的角度進行的再詮釋，並又考量階級的不同，在禮制上進行別異，於是不同身分階級所備辦禮器的數量亦區隔出繁簡等差異。

除了以道德的角度重新詮釋原始宗教的諸多儀式所蘊含的深意，儒家還從氣的角度對於原始萬物有靈論的信仰進行工夫論的轉化。學者由《孟子》之知言養氣及其所彰顯的形一氣一心一體論，以及馬王堆出土帛書《德行》與《四行》、《管子·內業篇》等文獻中，論證聖人之踐形與工夫實以氣之一體流行及感通為基礎。成德之實踐在於學者能將精氣充塞身軀而達致形全，又能將意識與精氣「成為同體而流的心氣狀態」而達致心全。¹¹⁸而此種轉化在道家如莊子的宇宙觀及工夫論中更為顯

¹¹⁵ 此類論述在《新書》中比比皆是，如〈服疑篇〉透過倫理及階級身份的不同而制定服制。儀式中之法服轉而為身份階級重要的表徵。

¹¹⁶ 以上部分詳參《禮記》，卷九〈檀弓〉，頁 168-169：「復盡受之道也」、「拜稽顙哀戚之至隱也，稽顙隱之甚也」、「飯用米貝，弗忍虛也」、「辟踊，哀之至也」。

¹¹⁷ 有關喪禮中備辦禮器及儀文所具有的神秘力量及道德化的詮釋，可參考拙作〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》27卷4期（2009年12月）。

¹¹⁸ 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院文哲所，1996），〈儒家身體觀的原型〉，頁 27-83 將儒家身體觀的原型分為二源三派，所謂二源為氣化的身體及社會化的身體，氣化的身體又可分為強調

題，且論述細密而完整。

（二）陰陽、五行的對應

儘管禮的精神與儀式上仍延續了不少原始宗教的精神，但又有其轉化。在秦漢之後受到陰陽五行說盛行的影響，更是進一步被符號化，成為綿密的符號對應系統，原始思維中強烈的互滲與連結逐漸消褪。如〈地官·牧人〉，對於用牲之法指出：

掌牧六牲而阜蕃其物，以其祭祀之牲牲。陽祀用騂牲毛之，陰祀用牲毛之，望祀各以其方之色牲毛之。凡時祀之牲，必用牲物，凡外祭毀事用尠可也。

119

用牲之毛色受到陰陽五行之影響，陽祀用陽色之牲、陰祀用陰色之牲，而四方之祭，當應合當方之色的屬性，則以青、黃、赤、白、黑五色相應之。如鄭注：「騂牲，赤色；毛之，取純毛也」。但其中又有爭議，如鄭司農認為陽祀指春夏也，是就季節而言之。鄭玄認為陽祀指祭天於南郊及宗廟，而陰祀指「祭地北郊及社稷也」則以祭祀之對象的屬性來說。而事實上不論季節或祭祀對象的不同，在陰陽五行的對應下，均當以不同屬性之犧牲獻祭。

以宮室祭祀中最重要之五祀來看，亦受到陰陽、五行之說重大的影響，如《睡虎地秦簡·日書》對於門之坐向、透過干支擇定祭五祀之日均有所講究：「丙丁竈，戊己內中土，甲乙戶，壬癸行，庚辛□（門）。」¹²⁰其間雖已見到十天干與五方的配合，但仍十分素樸。《禮記》〈月令〉以四時徧祭於五祀，並與脾、肺、心、肝、腎五臟相配合，再與五色、五音等配合，顯得極為繁複。有關五祀之性質及其與五行關係的界定，《白虎通》所述最為清晰：

祭五祀所以歲一徧何？順五行也。故春即祭戶。戶者，人所出入，亦春物始觸戶而出也。夏祭竈。竈者，火之主，人所以自養也。夏亦火王，長養萬物。

心性論的心氣化的身體觀，以孟子踐形觀為代表，以及自然氣化的身體觀，強調自然與人身同為氣化的產物。

¹¹⁹ 《周禮》，卷十三〈地官·牧人〉，頁 195。

¹²⁰ 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津，1994），甲種〈起室篇〉、〈四向門篇〉、〈置室門篇〉，頁 133-136、149，乙種〈祭祀篇〉，頁 331。

秋祭門，門以閉藏自固也；秋亦萬物成熟，內備自守也。冬祭井。井者，水之生藏在地中；冬亦水土，萬物伏藏。六月祭中霤，中霤者，象土在中央也；六月亦土王也。¹²¹

將五祀與五行、五季、五方相配合，並以此詮釋五祀之屬性。至於五祀用牲，有二說，一說從階級來看，天子諸侯以牛牲，卿大夫以羊牲，此說主要從《周禮》〈小司徒〉：「小祭祀奉牛牲」而來，卿大夫降於天子諸侯，故以羊牲。¹²²另一說從五行來看，依《禮記》〈月令〉各季節均有其相應、當食之牲，五祀所祭即是以各季節相應之牲附以五行，而行相生剋之法。如孔穎達認為雞為木畜，羊為火畜，牛為土畜，犬為金畜，豕為水畜。¹²³配合〈月令〉春季食麥與羊，夏季食菽與雞、季夏食稷與牛，秋季食麻與犬，冬季食黍與彘，提出戶以羊，竈以雞，中霤以豚，門以犬，井以豕的說法。對比來看，春季食象徵南方的火畜，夏季食象徵東方的木畜，其他季節則食當方之畜，不免顯得有些混亂。並且五行與五臟、五祀、五牲之配合本不只一套，故而其所配之祭牲亦不只一種說法。故連孔穎達亦不免感嘆其取象多塗，不可一定¹²⁴。高誘亦從五行生剋進行理解，如認為春時祀戶，祭先脾，乃是因為「脾屬土」「春木勝土，言常食所勝」，此時食羊，乃因「羊，土畜也」亦採相勝之法。至於祀竈時，祭先肺，乃是因為「肺，金也，祭祀之肉，先用所勝」，此時食菽與雞，乃是因為「雞、豆皆屬火之所養」。至於季夏祀中霤，祭先心。乃是因為「心，火也，用所勝」，但又引另一說認為「心，土也，自用其藏也」。秋時祀門，祭先肝，乃因「肝，木也」，採相勝之說。但冬時祭先腎，則認為因為「腎屬水」，「自用其藏也」；而所食之彘，高誘認為亦屬水畜。¹²⁵高誘注解時雖採五行生剋之法，但卻極不統一，有時採相勝之法，有時卻又用同屬性之牲畜與內臟。同時高誘羊為土畜之說與前引〈月令〉系統不同，至於中霤又有用牛牲之說。春屬

¹²¹ 陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997），卷二〈五祀〉，頁79-80。

¹²² 《禮記》，卷十四〈月令〉，頁282，鄭注引中霤禮云：「凡祭五祀于廟，用特牲」。

¹²³ 《禮記》，卷十四〈月令〉，頁285，孔疏。

¹²⁴ 〈月令〉認為羊屬木，因此適春季食用，然而此說亦非沒有爭議，如《周禮》，卷四〈庖人〉，頁61，提及冬時用膏膾，即羊脂，賈疏：「羊屬南方火」，二者有差異，其他如《周禮》認為雞屬木，而〈月令〉系統則將之歸屬於火。然而如牛屬土，犬屬金，彘屬水，則與《周禮》相合。

¹²⁵ 何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷五〈時則訓〉，高誘注，頁380、395、405、422。

木，以土畜祭之，採相勝之法，但與其他經師注解並不相同，如前引孔穎達之說認為夏屬火，並視雞屬木畜，與高誘所採生剋之法並不相同。不只陰陽、五行之解釋使得原有儀式變得複雜，漢時又有感生帝、五德等說法，使得禮制之解釋與對應更形複雜。如《周禮》〈大宗伯〉「以血祭祭社稷、五祀、五嶽」，其中社稷、五祀、五嶽皆為地祇。鄭司農認為所謂五祀指：「五色之帝於王者宮中」，鄭玄則認為所謂五祀指：「五官之神在四郊，四時迎五行之氣於四郊，而祭五德之帝。」¹²⁶又將五祀與漢代五德之帝、感生帝等說法相連結，而此類例子極多，在此不一一例舉。¹²⁷

又如祓除之祭「九門磔攘」之說，在《風俗通義·祀典》中配合五行生剋而有新解：

謹按〈月令〉：「九門磔攘，以異春氣」蓋天子之城十有二門，東方三門，生氣之門也。不欲使死物見于生門，故獨于九門殺犬磔攘。犬者，金畜；禳者，卻也。抑金使不害春之時所生，令萬物遂成其性。火當受而長之，故曰：「以畢春氣」。……今人殺白犬以血題門戶，正月白犬血辟除不祥，取法于此也。¹²⁸

《風俗通》以五行解磔攘，犬畜屬金，金剋木，而東方屬春，生氣所在，故認為磔攘時應不包含東方三門。但此說與秦時四門磔狗相較，顯然不同。四門應解為四方之門，應是將四方出入之關口均以狗牲磔攘。又《禮記·月令》之「九門磔攘」，「九門」應如前文論及諸罟及毒藥禁其出九門一樣，解為由內而外的層層關卡，即由內而外將疫氣逐出，並以狗牲、狗血鎮守城門，不使邪穢入內。至於《風俗通》以五行生剋解之，應為後起。

有關五祀的儀式，鄭玄認為祭五祀皆於廟，所用之牲皆為特牲，儀式有主有尸。同時對於細部儀式亦有詳細說明：

祀戶之禮，南面設主于戶內之西，乃制脾及腎為俎，奠于主北，又設盛于俎

¹²⁶ 《周禮》，卷十八〈大宗伯〉，頁 272。

¹²⁷ 關於五德之說與感生帝等相關問題事涉複雜，詳參顧頡剛，《中國上古史研究講義》（臺北：洪葉，1994），頁 178-280。

¹²⁸ 《風俗通義》，卷八〈祀典·殺狗磔于四門〉，頁 203-204。

西。祭黍稷、祭肉、祭醴，皆三祭。肉、脾一，腎再，既祭，徹之，更陳鼎俎。設饌于筵前迎尸，略如祭宗廟之儀。¹²⁹

至於祭門之禮則「北面設主于戶左樞」、「制肝及肺、心爲俎」、「奠于主南」、「又設盛于俎東」，與祀戶之禮，一屬春、一屬秋，二者儀式亦相對反。其他屬夏、屬南的祀竈之禮，與屬北祀行禮之禮，一在廟門外之東、一在廟門外之西，所用之內臟亦與〈月令〉所配之五臟相合。¹³⁰至東漢末，蔡邕將五祀之儀式亦比照五行之法，五祀與陰陽、五行相配合之說，愈見完備：「戶，春爲少陽，其氣始出生養，祀之於戶」、「竈，夏爲太陽，其氣長養，祀之于竈」、「門，秋爲少陰，其氣收成，祀之于門」、「以行當井，謂行冬爲太陰，盛寒爲水，祀之于行」、「（中霤）季夏之月，土氣始盛，其祀中霤，設主于牖下也。」¹³¹，而其儀式基本承鄭玄之說，可說是透過陰陽、五行之符號對應而建構出來的圖式，其與原始思維的宇宙觀，及其充滿靈力的儀式已有極大的轉變。

五、結論

宮室新成，是一個神聖而緊張的時刻，一方面渾沌劃破，確立了中軸，從此敬天事人均得其所；然而另一方面，家族是否能於此神聖空間枝葉繁茂，德業長存，則充滿了人世的祈願。也正因此宗廟、宮室新成須有釁廟及落成儀式，以祓除不祥、激發生氣、獻祭神明，以期於此聖地上安居和樂、敬奉祖先、瓜蒂綿綿。宗廟的釁禮上，由於禮書文獻較爲清晰，因此可以確定用血爲釁，常用之血爲羊血、雞血、豕血。最尊之堂室於屋頂棟樑上剝羊，使血順屋之棟樑上而流下，周澤於屋頂庭前。至於東西廂則用次一級的雞血。行禮所用之禮器則用公豬血釁之。可以看出不同的犧牲使用在不同的空間及器物上，其間存有等級之別。即所釁空間不同，用牲之牲

¹²⁹ 《禮記》，卷十四〈月令〉，頁 282。

¹³⁰ 詳參《禮記》，卷十四〈月令〉，頁 306、322、341。

¹³¹ 以上引文出自《白虎通疏証》，卷二〈五祀〉，頁 79-81。

即不同，執禮階級不同而用牲及數量亦會有所差異。

生人居寢之宮室，其成室後亦有落成儀式，或稱為「落」、或稱為「考」，其禮儀根據《禮記·雜記》：「路寢成則考之而不釁」的原則。將「釁」與「考」、「落」作出區隔。學者如鄭玄、孔穎達多認為宮室不用血，主要因為不須與神明進行交通。故成室之禮只著重在飲食歡宴上，因此鄭玄認為考室即是「設盛食以落之」，孔穎達認為成室即是：「飲食以成之」。亦認為生人之寢的落成儀式主要以飲食之禮的方式進行。鄭玄、孔穎達之說，雖可在經書如《詩經·小雅·斯干》之歌頌室家和樂、〈檀弓〉所錄晉獻文子成室之君臣的賀禮，以及頌禱，得到若干支持，然而所能支持者僅是成室禮歡宴、飲食之部分，仍無法對成室禮是否用血進行否定。

事實上，若就「落」禮就其字面之意來看，有澆落之意，甚至往往具有血澆落的意味，如《左傳》〈昭公四年〉記叔孫鑄成孟鐘於是召請大夫行落禮，此處之落即以豬血釁之。孔穎達為了避開「落」之稱呼所可能帶來的「誤解」，特別強調，宮室新成之「落」乃是以酒澆落之，有別於宗廟之以血澆落。但細部就經書所使用的「釁」、「落」、「考」來看，三者並非截然劃分，反而時常互相通用。如《春秋經》於隱公五年所記「考仲子之宮」，為仲子之廟新成之儀式，廟之新成儀式，不稱為「釁」反用生人居寢之「考」為稱。此類例子為數不少，甚至經師在註解時，將寢廟、宮室新成均以釁禮稱之，應非一時筆誤，否則應不會如此頻繁出現。稱「釁」、稱「考」、稱「落」似乎是同性質儀式的不同稱呼，無法用以區隔成廟或成室，亦無法以之區別出成室之禮不用血。

若鄭玄、孔穎達所堅持的成室之儀不以血，主要在於不須與神明交通，故不須神而明之。那麼以出土遺址及文獻材料來看，早期宮室落成似乎並非完全不染鮮血，據學者的研究證明，殷人於宮室之奠基、置礎、安門及落成儀式上大量使用人牲、以及祭牲。尤其落成儀式，於門於宮室四周均以人畜作為犧牲以為厭勝。生人所居之宮室，其門、戶更常在儀式進行時以血為釁。宮室以人作為犧牲進行厭勝，在周代以後逐漸成為絕響，但以人殉葬的風俗仍然風行，以俘虜祭社之風亦仍存在，直至春秋中期，仍時有所聞。不同的是，人牲、人殉受到士人的譴責，被視為殘忍、可怖、失德的行為，並在文明發展下逐漸被以象徵方式取代。若以春秋以至漢代初

期所留下的文獻資料來看，殺人埋於生人居所以行厭勝之風仍有遺續，於門戶以人血塗鬻亦有所聞，但情況往往極為特殊，絕非常態。至東漢後經師強調生人居室不以血鬻，反映出了東漢時的思想與風氣，此種思想與考古所顯現之原始宗教信仰並不相合，以此理解禮書所述之考室及落禮是否得宜，值得商榷。

《周禮·夏官·小子》提及以血供獻於五祀，學者多認為宮室新成時須於五祀進行祓除及祭禮。孔穎達更認為居室新成的落禮，儀式焦點在於中霤，而中霤亦為五祀之一。五祀為宮室中最重要之象徵及祭祀對象，在東漢以前指：戶、竈、中霤、門、行，為宮室空間中季節性及發生災變時舉行祓除和祭禮的主要場所。甚至祈年、疾病、死亡、出行……均行五祀之祭。本文就何謂五祀、五祀之性質與儀式進行探討。五祀為宮室空間之神聖場所，此場所在禮儀中具有高度的象徵性，如中霤居中，為溝通神明的通孔，具有室家的象徵。竈則象徵飲食的供給與豐足。門與戶、行具有豐富的過渡性質，在祓除儀式、以及身份通過、轉變禮儀上具有重要象徵意義。祓除儀式往往由內而外層層以血及礫牲為之；或如祭行神及出行時的祓除儀式，用犬羊之血除穢，以達到淨化的效果。值得注意的是先秦時鬻門者，除了牲畜外，還有以敵人或其他者為鬻的現象，意涵及功效極為豐富，一方面反映血所具有的靈力及厭勝的功效，同時透過他者之靈，以鎮守門戶，達恫嚇之效。當敵人或其他者從共同體中被去除時，亦象徵秩序的重建，以及境內的潔淨，反映出透過替罪羊的犧牲以淨化國境及社會結構的渴望。

成室及祭五祀之禮具有濃厚原始宗教思維，因此不論其用血、用牲、以及其祓除、厭勝的方式均與原始宗教思維之互滲、連續性存有的宇宙觀密切相關，為淨化儀式與巫術的基礎；禮書之種種禮制的制定，亦以之為基礎。然而儒家雖強調儀式以轉化身心，並以原始宗教思維為其源頭，卻又有所轉化，對於濃厚之原始思維逐漸以道德角度進行詮釋，同時在倫理要求下進行別異，以各安其名份；並又以氣作為身心與工夫之實踐之基礎，建構聖人形全、心全以達於踐形的身心氣象與理想。在此背景下，禮儀之儀式雖與原始思維有密切的關係，然而又有質的差異。在秦漢以後陰陽、五行觀的盛行下，禮制被進一步符號化。成室之禮的儀式亦經此一歷程，所用犧牲、毛色、內臟、對應季節、方位均依陰陽、五行之運行原理為之，視此為

對宇宙韻律之符應。在此對應系統下，雖因系統不同，可能出現爭議，甚至發生矛盾混亂現象，同時對於傳統禮書的訓解亦發生不少變化。不過禮制因此得以符號化與規律化，在政教上造成極大的影響。文獻所虧缺之成室儀式也在此背景下，依循陰陽、五行運行的圖式而被制定出來，以配合帝國統治的政教需要，而與原始宗教之精神與儀式漸行漸遠。

徵引書目

- 丁山：《中國古代宗教與神話考》，上海：龍門聯合書局，1961年。
- 王利器：《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002年。
- 王平、顧彬（Wolfgang Kubin）著：《甲骨文與殷商人祭》，河南：大象出版社，2007年。
- 王子今：《門祭與門神崇拜》，上海：上海三聯書店，1996年。
- 壬先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1996年。
- 方向東：《大戴禮記匯校集解》，北京：中華書局，2008年。
- 孔穎達：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- _____：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2001年。
- _____：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 卡西勒：《論人》，臺北：桂冠出版社，1994年。
- 石璋如：《殷墟最近之重要發現附論小屯地層》《中國考古學報》第二冊，北京：商務印書館，1947年。
- _____：〈河南安陽小屯殷氏的三組基址〉，《大陸雜誌》21卷，1960年。
- _____：〈小屯·殷建築遺存〉，《中央研究院歷史語言研究所》，1959年。
- 弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（The Golden Bough），臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年。
- 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂

冠圖書公司，2001年。

_____，黃海鳴譯：〈神聖空間及世界之神聖化〉上，《雄獅美術》256期，頁113。

吉拉爾（Girard, René）著，馮壽農譯：《替罪羊》，北京：東方出版社，2002年。

朱天順：《原始宗教》，上海：上海人民出版社，1978年。

李孝定：〈釋「鬻」與沫〉，收於《慶祝董作賓先生六十五歲紀念文集》下冊，中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編輯，1960-1961年。

李建民：〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代》第90期，1993年10月。

何雙全：〈天水放馬灘秦簡綜述〉，《文物》，1989年第2期。

何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。

杜正勝：〈宮室、禮制與倫理〉，《古代社會與國家》，臺北：允晨出版社，1992年。

孟蓬生：簡帛研究網，2005年2月15日，《上博竹書（四）閑話》。

<http://www.jianbo.org/admin3/2005/mengpengsheng001.htm>

董 珊：簡帛研究網，2005年2月20日，《讀《上博館藏楚竹書（四）》雜記》。

<http://www.jianbo.org/admin3/2005/dongshan001.htm>

吳潛誠總校編：《文化與社會》，臺北：立緒出版社，2001年。

李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001年。

李亦園：《文化的圖象（下）》，臺北：允晨出版社，2004年。

李豐楙：〈服飾、服食與巫俗傳說—從巫俗觀點對楚辛的考察之一〉，《古典文學》第3期，1981年12月。

_____：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月。

_____：〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，《第四屆中國飲食文化學術研討會》，臺北：中國飲食文化基金會，1996年3月。

- 邢昺：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 宗力、劉群：《中國民間諸神》，河北：人民出版社，1986年。
- 秋浦主編：《薩滿教研究》，上海：上海人民出版社，1985年。
- 孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：藝文書局，1981年。
- _____：《周禮正義》，北京：中華書局，1987年。
- 孫奭：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 高去尋：〈殷禮的含貝握貝〉，《中央研究院院刊》第一期，1954年。
- 徐彥：《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 袁珂注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982年。
- 凌純聲：〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第17期，1965年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》，上海古籍出版社，2004年。
- 紐伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯：《大母神》，北京：東方出版社，1998年。
- 章太炎：《章太炎全集》（四），上海：上海人民出版社，1985年。
- 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《新添古音說文解字注》，台北：洪葉文化，2001年10月，增修一版二刷。
- 張光直：《中國青銅時代》，臺北：聯經出版社，1983年。
- _____：《中國青銅時代》第二集，臺北：聯經出版社，1994年。
- _____：《美術·神話與祭祀》，臺北：稻香，1995年。
- _____：〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉，《中國考古學論文集》，臺北：聯經出版社，1995年。
- 張亨：〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉一文，收入《中國人的價值觀國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1992年。
- _____：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉一文，收入《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨出版社，1997年。

- 班固著，顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1979年。
- 森立之撰，《本草經考注》，上海：上海科學技術出版社，2005年。
- 范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1978年。
- 班固著，顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1979年。
- 黃展岳：《先秦兩漢考古與文化》，臺北：允晨出版社，1999年。
- _____：《中國古代人牲人殉通論》，北京：文物出版社，2004年。
- 黃俊傑：〈中國古代的釁及其文化史意義〉，《清華學報》第二十一卷第一期，1991年6月。
- 黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 路先·列維—布留爾（Lucien Levy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1997年。
- 楊儒賓：《中國古代天人鬼神交通之四種類型及其意義》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，1987年。
- _____：〈昇天變形與不懼水火：論莊子思想與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，第七卷第一期，1989年6月。
- _____：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院文哲所，1996年。
- _____：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，第20期，2002年3月。
- 賈公彥：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- _____：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 楊華：《新出簡帛與禮制研究》，臺北：臺灣古籍，2007年。
- 《爾雅》，臺北：藝文印書館，2001。
- 樂衛軍：〈中國原始變形神話試探〉，矢於古添洪、陳慧，《從比較神話到文學》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學，2000年。
- 劉向：《說苑》，臺北：臺灣中華書局，1965年。
- 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。

劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社，1994年。

_____：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第68本第四分，1997年12月。

劉增貴：〈秦簡日書中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，72卷3期，2001年9月。

陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。

_____：〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》第12卷3期，1936年7月。

陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第二〇期，1936年12月。

鄒濬智，《西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究——以楚地簡帛文獻資料為討論焦點》，臺灣師範大學國文系博士論文，2007年。

鄒濬智，〈從戰國楚簡論中霤神〉，《長榮大學學報》，12:1 (2008.6)。

賴錫三：〈神話《老子》、《莊子》之「同」「異」研究——朝向「當代新道家」的可能性〉，《臺大文史哲學報》第六十一期，2004年。

應劭：《風俗通義》，臺北：臺灣中華書局，1981年。

顧頡剛：《中國上古史研究講義》，臺北：洪葉，1994年。

Eliade, Mircea, "Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy" (London: Arkana, Penguin, 1988)

瑪麗·道格拉斯 (Mary Douglas) "Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollutions and taboo" (London, routledge, 1966)

