

飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵 意義

——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討

林素娟

成功大學中國文學系副教授

飲食具有轉變身心的重要功能，因此在禮儀、祭祀及生命過渡儀式中扮演著舉足輕重的地位。本文欲從齋戒及祭祀祖先著眼，探討祭祀前之齋戒、祭祀中所供奉的祭品、祭祀後的共食儀式中，飲食所具有的轉變身心、合族屬、序倫常的神秘力量與政教上的功能。為何在祭祀的議題中，本文進一步選擇以祭祖角度探究飲食的象徵及功能？主要因為古之國家「國之大事，在祀與戎」，幾乎無事不與於祭，而祭祖所涉層面極為豐富¹，因此由祭祖角度能窺探其時社會文化的豐富面向。祭祖又可分為吉祭和喪祭，本文擬以吉祭為討論重點，儘管如此，牽涉議題及文獻仍十分豐富。以文獻資料來看，先秦之甲骨文、銅器銘文，《詩》、《書》、《春秋》經傳均涉及祭祖議題，然而細部深入祭祖儀式，甚至祭品處理、食物陳設者，當推《儀禮》〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉、〈有

¹ 西周以前高祖、先公、先王往往具有影響農業生產、降福、致禍的能力，因此祈求豐年，求雨、疾病、禳祓避禍均祭祀祖先神。至周代除了四時常祀及禘、祫之祭外，軍事、政治、災荒疾疫亦皆有求於祖先神。有關殷商及周代祖先祭祀，詳參陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》第19期（1936年6月）頁91-155、《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，2004年）。島邦男著，濮茅左、顧偉良譯：《殷墟卜辭研究》（上海：上海古籍出版社，2006年）。劉源：《商周祭祖禮研究》（北京：商務印書館，2004年）。四時祭在春秋時是否存在，以及禘、祫等議題多有爭論，詳參沈文倬：〈宗周歲時考實〉，《葑閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》（北京：商務印書館，2006年），頁358-361。詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁339-340。秦佳慧：〈春秋宗廟時祭考略〉，收入浙江大學古籍研究所編：《禮學與中國傳統文化》（北京：中華書局，2006年），頁76-86。

司徹)……,以及《禮記》、《周禮》等相關篇章²。因此本論文擬以禮書為核心,旁涉其他相關文獻進行探討。

從飲食所具有的身心過渡功能來看,整個祭祖過程中,由齋戒、選尸,乃至於祭祀,祭後宴飲呈現一個不同於世俗生活的狀態,甚至有如通過儀式一般,進行隔離、闕限及得到神聖祝福而重新連結世俗世界的過程。此部分西方人類學者如阿諾德·范·杰內普 (Arnold van Gennep) 所提出的通過儀式三個階段:分離(前闕限)→過渡(闕限)→重合(後闕限),以及特納 (Victor Turner) 對於過渡階段的詳細論述,對於論述祭祀前之齋戒(隔離)、祭祀中禮儀上呈現的特殊性,以及祭祀後之共食儀式(融合)等過程頗有啟發³。在整個祭祀的特殊狀態中,往往透過聖俗之分,區隔出與平常(俗)有別的神聖飲食,並且透過食物豐富的象徵意涵,進行過渡和融合的功能。本文因為聚焦於祭祖,因此亦採納聖/俗理論的架構,但對於本土化基本模型的常/非常論述,因為更貼近於中國多神信仰以及因諸神位階不同而差序對待的狀況,因此亦採用於論述之中⁴。在祭祖

² 卜辭及銅器銘文,可以看出祭祀使用犧牲的種類及數量,甚至用牲之法,然而儀式細部難以探究。《詩經》中一些〈頌〉的篇章及〈小雅〉中如〈楚茨〉、〈信南山〉等雖及於祭儀過程,然而亦極簡略,僅能窺得一鱗半爪。《尚書》及《春秋》經傳等情況亦類似。

³ 阿諾德·范·杰內普指出過渡儀式除了可以用來理解出生、成年、結婚與死亡等生命循環或生命危機的儀式,還可擴及於理解祭祀、朝聖、季節性節日禮儀……。儀式的過程具有分離 (separation)、闕限 (liminality)、重合 (reintegration) 等部分。分離階段表現為個人或群體由原屬結構或位置中脫離。闕限即處於中介狀態,擺脫了原有結構中所具有的特質,此時儀式主體是一個通過者 (passenger),具有別於原先狀態,糊模和難以定義等特質。聚合則象徵行禮主體以新的生命狀態重新融入群體中。特納則進一步發展此框架,對於闕限階段的特質及脫離日常時空狀態等性質,有深刻的闡明。齋戒、祭祀過程具有闕限的特質,此時行禮者有別於俗世身分,衣食住所亦與日常相區隔,同時透過象徵來促成身心的過渡和轉化。有關於闕限的特質,其間所具有的超越結構的融合狀態,以及符號及其象徵的運用,詳參 Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, introd. by Solon T. Kimball (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 書中於結論特別提及儘管儀式的目的不盡相同,但隱含的秩序及通過的模式卻是共通的。維克多·特納著,黃劍波、柳博賢譯:《儀式過程——結構與反結構》(北京:中國人民大學出版社,2006年)。至於有關食物神聖與污染等分類,詳參 M. 道格拉斯著,劉澎譯:〈《利未記》的憎惡〉,史宗主編,金澤、宋立道、徐大建等譯:《20世紀西方宗教人類學文選》上卷(上海:上海三聯書店,1995年),頁322-330。

⁴ 值得注意的是,西方在論述祭典時往往採用聖與俗二分的架構,如伊利亞德 (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)即區隔出神聖與世俗的時空性質。然而東方如中國,由於為多神信仰,諸神的世界有階序之別,此外尚有不同位階以及相應差序對待的鬼與祖先,因此無法單純以聖/俗分割,有別於世俗(平時)之外的,可能不只是神聖,還包括了污穢與禁忌等情況。李豐楙先生就此提出常與

儀式的過渡和融合中，飲食所具有的神秘互滲及氣的感通功效，可以說貫穿整個祭祀儀式中，本文亦將對祭祀飲食所具有的特色，以及與身心的關係進行討論。

飲食除了具有身心過渡的神秘功能外，從文化符號、象徵意義上的運用來看，飲食禮儀及食物的處理往往能反映文化的分類系統，且與身心具有十分密切的關係⁵。以供奉祭品來看，飲食反映和互滲出何種人神關係？若從文化符號與

非常論述，在禮儀與民俗的儀式上，較世俗與神聖的對比，更能避免一些無法歸類的尷尬。本篇文章由於聚焦於祭祖，因此聖/俗之分所造成的問題較不明顯，但在論述上仍兼採常/非常的架構，因為祭祖的神聖狀態亦可劃入非常，後者可以包含前者，並不衝突。有關李豐楙先生關於飲食常與非常的論述，詳參李豐楙：〈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〉，收入林慶弧主編：《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》（臺北：財團法人中國飲食文化基金會，1996年），頁211-238。

⁵ 本篇文章使用文化符號的概念，啟發於符號學的主張，而象徵則是透過符號 (signs) 為基礎，以隱喻的方式傳達意義，因此一個符號可以在約定俗成的脈絡下意味或傳達某些事物或意義。在符號學的概念中，索緒爾 (Ferdinand Saussure, 1857-1913) 透過語言結構的差異與系統來解釋意義的產生，以及能指 (signifier) 與所指 (signified) 的關係。強調能指與所指間的任意性，以及意義的產生奠基於符號與符號 (能指) 間的差異與約定俗成上。在此背景下，不存在本質性的、絕對的意義，意義的探究須於符號與符號間的關係進行。索緒爾的主張雖在語言學領域，在對結構主義研究造成很大的影響，李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 在進行人類學的結構分析時，即使用語言學與符號的概念和方法，羅蘭·巴特更將其廣泛運用於文化分析上，舉凡遊戲、攝影、文學、電影、廣告、服裝時尚和流行音樂……，透過符號運作及符號間的關連，來瞭解文化系統。在此，符號可以是文字、圖象、身體動作或姿態、儀式行為，約定俗成的飲食、服飾習慣……，可以透過符號與符號關係的分析、符號所承載或再現的概念，探討其中所傳達的系統的思考或感知方式，以及所具有的社會文化意義。至於特納更將研究焦點集中於儀式及象徵符號，發掘儀式中一個象徵符號與其他象徵符號的關係，以展現儀式的深意。本篇文章將飲食禮儀中所呈現的食物的處理、生熟、置放的方位等議題，及所反映的階級、性別、以及具體生命情境的差異、族群關係等，以文化符號及象徵的角度進行理解，所以特別加上「文化」二字乃在強調其範圍不只於語言，而更形廣闊；而文化符號、象徵等詞亦已為前賢所使用。本文認為食物除了具有「蒸性染身」神秘互滲能力外，就社會層面來看，還具有符號及象徵等功能。本文並不認為文化符號和符號間的差異所建立的意義純粹是空洞的、流於形式的或沒有任何實質意義的作用，因為落於族群、社會的具體實踐中，符號與意義的關係會逐漸被凝固，從而衍生權力、倫理及族群整合等複雜的關係和功能。以上所提及有關符號學及符號所傳達的象徵意義的思考，詳參費爾迪南·德·索緒爾著，裴文譯：《普通語言學教程》（南京：江蘇教育出版社，2002年），喬納森·卡勒著，張景智譯：《索緒爾》（臺北：桂冠圖書公司，1992年）。克洛德·萊維-斯特勞斯著，謝維揚、俞宣孟譯：《結構人類學》（上海：上海譯文出版社，1995年）、艾德蒙·李區 (Edmund Leach) 著，黃道琳譯：《李維史陀》（臺北：桂冠圖書公司，1998年）。羅蘭·巴特 (Roland Barthes) 著，許薔薔、許綺玲譯：《神話學》（臺北：桂冠圖書公司，2002年）、羅蘭·巴特著，敖軍譯：《流行體系》（臺北：桂冠圖書公司，1998年）。維克多·特納著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林——恩登布人儀式散論》（北京：商務印書館，

象徵的角度來看，結構人類學家如李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 透過語言分析出人類思維普遍的二元結構法則，生與熟正象徵著原始與文明。著重儀式象徵研究的學者如特納亦重視儀式中象徵的功能與應用。本文亦將透過祭品之生與熟，整體與部分、豐與儉、陰與陽等層面，來觀察透過文化符號的運用所傳達出的象徵意涵，以及人神或人倫的尊卑、親疏、遠近等不同關係。飲食的神秘性貫穿於整個齋戒及祭祀過程中，尤其在祭後之共食宴飲儀式中，既具淨化，又具融合的功能，於倫理關係的重新整合和確定亦十分關鍵。凡此總總均反映出食物具有的神秘性及複雜的符號與象徵意涵，對於禮教在身心的教養、規訓上往往發揮重要的潛移默化的重要功能。

一、齋戒的性質與齋戒飲食的特色

祭祀祖先所涉層面十分廣泛，除了四時祭及禘祫祭外，《周禮·春官·小宗伯》提及：「凡天地之大裁，類社稷、宗廟則為位」，所謂「類」，孫詒讓認為是「殺於正祭而重於常禱，故唯天地大裁乃行之」⁶。此外如軍事行動亦須祭祖，〈春官·大祝〉提及「大師宜于社，造于祖……大會同造于廟，宜于社」⁷、出行、巡守等政治活動亦然⁸。生命通過儀式中之冠、婚、喪等亦與祭祖密切相關。祭祖前往往往先行齋戒，齋戒與事鬼神、溝通陰陽消息……等密切相關，此外季節變遷、求雨、蠶事、生命過渡儀式，甚至災變、喪荒的應對中，齋戒均扮演重要地位。在諸多齋戒的行為中，著重點略有不同，常態下祭祀祖先，乃至於冠禮、婚禮之祭祖，強調與祖先靈連結、滲透的層面。而災變、喪荒中，

2006年)。克利弗德·紀爾茲 (Clifford Geertz) 著，楊德睿譯：《地方知識——詮釋人類學論文集》（臺北：麥田出版，2007年）。

⁶ [清]孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），第5冊，卷36，頁1462。

⁷ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷25〈春官·大祝〉，頁389。本書以下或簡稱《周禮》。

⁸ 鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本）卷十八〈曾子問〉：「孔子曰：『諸侯適天子，必告于祖，奠于禩，……反必親告于祖禩。』」（頁360），卷十二〈玉制〉：「諸侯將出，宜乎社，造乎禩。」（頁235）本書以下或簡稱《禮記》。

為政者回應天變之譴告，往往透過齋戒及濃烈的贖罪行為以求緩解⁹；或親人驟逝，整個喪禮隔離過渡的過程均帶有贖罪的性質¹⁰。秦、漢以後，具有濃厚節氣轉換意味的齋戒，往往在天人合一的背景下，著眼於人的行為可能互滲影響於陰陽之氣的消長¹¹。因為著重點略有差異¹²，因此在隔離及身心轉化的工夫上亦略

- ⁹ 若發生天變災異，在位者往往透過齋戒以減省嗜欲，並下詔己罪，如《禮記》卷六十一〈昏義〉提及日、月食時，天子與后分別素服，脩六官、六宮之職，重理天下陰陽之政教（見頁1003）。《周禮》卷二十一〈春官·司服〉提及在「大札、大荒、大戕」時所服與祭祀時之齋戒不同，為素服，素服編冠，是喪期的意象（頁326），贖罪意涵十分明顯。又如《禮記·檀弓下》記載久旱不雨，穆公欲暴巫尪，而縣子則力圖使穆公行贖罪的徙市措施，因為「天子崩，巷市七日；諸侯崩，巷市三日」，穆公要全國行喪禮，以對大旱進行贖罪儀式。又如《風俗通義》記載春秋時期晉文公逢妖異的因應措施為：第一，削減飲食與睡眠，將欲求降至最低，甚至達到「忘食與寢」的地步。第二，重新修理政教，將災異視為上天之譴告，災異是人間政教不調所導致陰陽失序的結果。第三，重新檢討統治者自身的德性，如是否放逸無度，情欲不得節制，怠慢祭祀與國政，以致引起天變。第四，對於賦役、刑罰、婚姻等施政是否過度或失序的重新檢討。（〔漢〕應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》〔北京：中華書局，1981年〕，卷9〈怪神〉，頁421）以上所舉諸多例子反映出：凶年、疫厲、地震、雷電、大旱、寇戎之事，以及遭逢特殊禁忌日，為政者往往透過齋戒減省嗜欲，改革過錯，以贖罪愆，重新與陰陽天地之氣保持和諧的狀態。
- ¹⁰ 隔離以贖罪的儀式，在守喪者的表現中，最為鮮明。守喪期間，守喪者透過袒、拊、踊等激烈儀式表達對死者故去的不能承受，乃至贖罪的心情。又透過衣、食、住所的變異減省，來象徵與死者的關係的變化與心靈的轉化，此部分牽涉豐富的象徵意涵，將再撰文進行探討。
- ¹¹ 以節氣陰陽之變而有的齋戒，主要因陰陽五行觀念盛行後，在天人合一的氛圍下，為政者在食、衣、住、行上符應宇宙運行的規律，以參贊天人的變化。以季節轉換而進行的齋戒來說，立春、立夏、立秋、立冬、夏至、冬至等季節轉換的重要時刻，均須齋戒以待天地之變，《禮記·月令》以及《呂氏春秋》等文獻有不少相類記載。依循季節不同，所居之方位，所配、所服、所食之物，亦與其陰陽、五行所對應之五色、五方、五味等相應。四時之行事，亦放四時之性，如〈月令〉所記春夏時順陽氣而布仁恩，因此重行賞，秋冬時則著重在軍事及獎勵死敵者以應殺氣。節氣變化，陰陽之氣消長最劇烈的夏至、冬至時刻，透過齋戒以靜待天地之變化。又〈月令〉提及將臨夏至時，君子須齋戒：「處必掩身，毋躁，止聲色，毋或進，薄滋味，毋致和，節奢欲，定心氣。百官靜事毋刑，以定晏陰之所成。」（卷16，頁317-318）冬至時亦然。此二則文獻亦可以看出當時齋戒的狀況：隔離、身心之安靜、停止舞樂等影響陰陽之氣的行為、停止男女性愛活動，停止對飲食滋味的講求，停止嗜欲之事，國境內行事以靜為主，禁用刑殺，以不擾及陰陽之氣的生成變化為原則。
- ¹² 以上對齋戒性質的劃分多少帶有理解上的權宜，在具體的齋戒上並非截然涇渭分明，甚至往往相互支援。如求雨儀式有定期的求雨，此與節候關係密切，但也有實質大旱的求雨，此部分又近於災變的範圍。甚至於陰陽、五行對應，以參贊宇宙運行，此固然是秦、漢以後盛行的產物，亦仍保有早期關於四方神靈的信仰在內；更何況祭祀日月星辰往往與節氣

有差異，乃至於相應的轉變身心的飲食的特色亦有不同。因為飲食與身心狀態有十分密切的關係，不潔的飲食將造成身心的污染，反之，潔淨的飲食有助於身心之淨化¹³，此種飲食觀自原始信仰時期即透過交感巫術不斷發揮影響力¹⁴。在流動身體觀下，飲食所具氣的感通功效亦為人所關注¹⁵；儒者對飲食所造成身心之影響多所強調。漢代以降養生觀、服食風氣盛行，飲食的重要性一直被強調，如魏晉時嵇康的〈養生論〉提及：

豆令人重，榆令人暝，合歡蠲忿，萱草忘憂，愚智所共知也。薰辛害目，豚魚不養，常世所識也。蝨處頭而黑，麝食柏而香；頸處險而瘦，齒居晉而黃，推此而言，凡所食之氣，蒸性染身，莫不相應，豈惟蒸之使重，而無使輕；害之使闇，而無使明；薰之使黃，而無使堅，芬之使香，而無使延哉！故神農曰：「上藥養命，中藥養性者，誠知性命之理，因輔養呂通也。」¹⁶

服食之物將直接造成「蒸性染身，莫不相應」的效果，因此飲食成為養生、修煉極為關注的核心。以禮儀來看，不論齋戒、祭祀、喪葬或處於身分轉換的特殊時期，為改變存在狀態，對飲食往往有諸多限制和禁忌。或透過極盡的削減嗜欲乃至不食來回應上天的譴告、贖罪及改變存在狀態；或透過加餐盛饌的血食以與神

調和等不可分割……在在說明此種分割的不穩定性，是為理解上方便而權宜的分割，實際禮儀的運用上，則有偏重的不同。

- ¹³ 凱羅·史密斯—羅森伯格 (Carroll Smith-Rosenberg) 在〈維多利亞時期純潔觀裏性的象徵意義〉一文中，闡述維多利亞時期對於情欲的節制，伴隨食物上嚴格的限制，因為一旦攝取禁用或有毒的食物，將對身心造成嚴重的負面影響。詳參杰夫瑞 C. 亞歷山大、史蒂夫·謝德門著，吳潛誠總編校：《文化與社會》（臺北：立緒文化事業公司，2001年），頁194-210。
- ¹⁴ 有關交感巫術，可以透過相似律或接觸律而得到感應，飲食是最直接而密切的交感巫術，能夠互滲食物之靈，或是透過禁忌，避免某些動植物靈帶來的影響，有關交感巫術，詳參弗雷澤著，汪培基譯：《金枝——巫術與宗教之研究》（臺北：久大文化公司/桂冠圖書公司，2002年），頁21-73。列維—布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1997年），第2章〈互滲律〉，頁62-98。
- ¹⁵ 在流動、氣化的身體觀下，人體之精氣神來自大宇宙之氣，因而彼此也不斷進行循環及互動的關係。食物來自於自然，並深受時氣、風土等影響，對身心影響極為密切，此部分在醫書及養生中一直是被關注的焦點。馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》（長沙：湖南科學技術出版社，1992年），其中提及不少食物對身心造成的感應和影響。有關氣化的身體，詳參石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版社，1996年）、楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流出版社，1993年）。
- ¹⁶ 見〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年），第2冊，卷48，頁1324。

明溝通；或透過靜的精神，靜候自然之氣的消長；或食用與自然節氣、陰陽五行相應的食物，以應合節氣之變化。以下先分析齋戒所具有的隔離及轉化身心、贖罪及通神明等特質，以便於下文繼續探究不同的身心狀態所相應的飲食特色。

（一）齋戒的性質

有關祭祀前之齋戒，《禮記》中多處提及，其中又以〈祭統〉述及其性質與工夫過程最為詳細：

及時將祭，君子乃齋，齊之為言齊也，齊不齊以致齊者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，則不齊。不齊則於物無防也，嗜欲無止也，及其將齋也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂。故〈記〉曰：「齊者不樂」，言不敢散其志也。心不苟慮，必依於道；手足不苟動，必依於禮。是故君子之齊也，專致其精明之德也。故散齊七日以定之，致齊三日以齊之。定之謂齊，齊者，精明之至也，然後可以交於神明也。¹⁷

祭祀主要目的在於溝通神明，齋戒為此前的身心淨化工夫，希望通過齋戒能達到「精明之至」的身心狀態。平時「於物無防，嗜欲無止」，而齋戒時則強調心志專注、恭敬，凡是足以造成情意動搖的行為均告暫止。所謂散齋，指去除外緣干擾，時間長達七日¹⁸，行事上的限制，以「不御、不樂、不弔」為原則。不御，指男女情欲活動暫止；不樂，為世俗之舞樂暫止；不弔，為社會之連結網路的暫止¹⁹。於齋戒時，日常生活的居處、服飾、飲食亦皆將隨

¹⁷ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49，頁831-832。

¹⁸ 齋戒的天數在各文獻中往往有差別，除了時代、地域所可能產生的差別外，所祭對象不同亦可能使齋戒天數發生變化。如《周禮》卷十八〈春官·肆師〉：「立大祀用玉帛牲牲，立次祀用牲幣，立小祀用牲。」（頁295）祭祀之神格大小不同，所用牲幣亦有別。齋戒日的長短至范曄《後漢書·禮儀志》已形成一套系統，「凡齋，天地七日，宗廟、山川五日，小祠三日。」（見〔宋〕范曄：《後漢書》〔北京：中華書局，1995年〕，第11冊，志4，頁3104）以所祀神格大小作為齋戒時間長短的依据。〈禮儀志〉齋戒天數最長亦不過七日，與《禮記·禮器》的散齋七日、致齋三日的十日有別（頁467），然而齋戒十日之說亦非特例，因為《周禮》如〈大宰〉亦言：「前期十日，帥執事而卜日，遂戒」，即為其例。而《儀禮》〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉筮定祭日，往往以前旬之日卜定後旬日，間隔正好十日，應與齋戒有關。

¹⁹ 《禮記》卷七〈檀弓〉：「非致齋也，非疾也，不晝夜居於內。」（頁129）所謂內，鄭玄註明為「正寢之中」，但並未特別提及散齋時是否在居住空間上進行隔離。《禮記》卷四十九〈祭統〉提及：「夫人亦散齋七日，致齋三日。君致齋於外，夫人致齋於內」（頁832）可以肯定男女於致齋時須分別隔離，至於散齋則未明確交待。孔穎達認為致齋

之改變²⁰，擺脫俗世的身分與嗜欲，凡是足以影響此專注的神聖狀態者，均被視為邪物，而受到摒棄。當外緣摒棄後，齋戒者進入神聖的時空狀態，此時社會倫理名分等存在狀態剝離。所謂致齋則是在散齋的基礎上進一步專心致意地與受祭者產生連結，此時隔斷社會時空，以期能進入神聖時空，心神與神明互滲交通。因此〈祭義〉所謂「致齋於內，散齋於外」，「外」是相對於「內」而言，指摒除外界之干擾。「內」除了是透過空間上的隔離，而達致精神上的轉化，還「專致其精明之德」，工夫上以「思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜」為重。大孝終生不忘乎親，特別在齋戒之時，心念、精誠唯專注於與親人之誠感誠應上，推至極致，終能達於「見其所為齋者」，能與鬼神相感相應的境地。在此狀態下，能夠有「儼然必有見乎位」、「肅然必有

於「外」，指於君路寢，「內」指於夫人之正寢，同時亦指出「散齋亦然」。後代禮書如唐代陳伯璵著《禮記外傳》關於：「致齋於內，散齋於外」張幼倫注解：「外者公寢也，內者寢中小室」（見〔宋〕李昉：《太平御覽》（北京：中華書局，1998），第3冊，卷530〈齋戒〉，頁2403），亦認為不論散齋、致齋均進行空間上的隔離。《大唐開元禮》卷四〈吉禮·齋戒〉提及皇帝冬至祀圓丘時，於前祀七日即行齋戒，「皇帝散齋四日於別殿，致齋三日，其二日於太極殿，一日於行宮」，其他預祀之官，亦散齋四日於正寢，致齋二日於本司，一日於祀所（〔唐〕嚴嵩等奉敕撰：《大唐開元禮》〔北京：民族出版社，2000年〕，頁35）。將《大唐開元禮》與《後漢書·禮儀志》相較，頗有啓發，二者祭天地齋戒七日一致，《開元禮》七日包括散齋與致齋，不論散齋、致齋均行隔離，但隔離處所不同，致齋較散齋來得嚴格。可以推測《後漢書·禮儀志》所謂的齋戒七日與隔離，亦不會只有致齋，應包括散齋。

- ²⁰ 齋戒時處於隔離的閹階階段，衣食住所皆有別於常態，以住所來看，天子居於路寢，卿大夫、士等階層，齋戒時居正寢。如〈玉藻〉：「將適公所宿齋戒，居外寢」，所謂外寢，即指正寢也。《禮記》卷二十八〈內則〉：「夫齋，則不入側室之門」，孔《疏》：「夫正寢之室在前，燕寢在後，側室又次燕寢，在燕寢之旁。」（頁534）齋戒時所居為燕寢前之正寢。《大戴禮記解詁》提及蒿宮「此天子之路寢也，不齋不居其屋。」（〔清〕王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》〔北京：中華書局，1992年〕，卷8〈明堂〉，頁152）然而徵諸史書，齋戒處雖有別於日常，但因祭祀對象不同亦有不同，如《史記》記秦二世時，占卜得出「涇水為祟」，於是二世齋於望夷宮，張晏認為望夷宮「臨涇水作之」（〔漢〕司馬遷：《史記》〔北京：中華書局，1996年〕，第1冊，卷6〈秦始皇本記〉，頁273-274）。又如《後漢書·禮儀志》提及養三老、五更之禮，皆齋於大學講堂（第11冊，頁3109）。至於齋戒之服飾，《周禮》卷二十一〈春官·司服〉特別提及齋戒之服「玄端、素端」（頁327）。《禮記》卷二十九〈玉藻〉：「玄冠丹組纓，諸侯之齊冠也。玄冠綦組纓，士之齊冠也。」齋戒時所冠與平日不同，鄭玄更指出：「四命以上，齊、祭異冠」（頁551）。《漢舊儀》亦指出：齋戒時冠服為「紺幘」與平日不同，見范曄：《後漢書》，第12冊，志30〈輿服下〉，頁3671《注》引。

聞乎其容聲」、「愴然必有聞乎其嘆息之聲」²¹的神秘體驗。

(二) 聖俗之別：齋戒飲食的性質與特色

前已述及，隨著具體情境不同，齋戒中的飲食規範亦不盡相同。然而大抵不脫與世俗相區隔，聖俗之分原則。齋戒飲食與祭祀鬼神的食物被劃歸於聖的領域，在聖俗之別的架構下，被劃歸於神聖領域的飲食，往往呈現許多同質性。舉例來說，秦漢之際學者在追記遠古神聖君王的行事，並與當今帝王行事對比時，往往呈現聖俗對比的結構——古為聖而今為俗，遠古為道德未經污染的神聖時空，領導者為聖王；對比之下，今世則為道德淪喪的俗世。在此結構之下，古代聖王之飲食亦被劃歸於聖的領域，與齋戒、祭祀之食物多所相似。先秦至漢代，不斷有一種論述認為聖明君主當昭顯德性而塞邪欲，既要塞邪欲，則飲食自當純淨、無污染，表現為「大羹不致，粢食不鑿」²²、不調和五味，黍稷之食「不舂而粗食之」，此與齋戒、祭祀飲食在精神上如出一轍。神聖帝王的飲食不只與齋戒、祭祀時飲食精神相吻合，就連在文獻記載上，三者也頗多類同處。如《禮記·郊特牲》記載祭祀之供物「大羹不和，貴其質也」、「不敢用常褻味而貴多品，所以交於神明之義也。非食味之道也。」重大祭祀用「大羹」，所謂「大羹」指不調鹽菜之肉汁，古聖王亦用大羹，與齋戒之節省嗜欲，不調五味相通。又如後代史書「禮儀志」中將《左傳》中所述聖王飲食的「大羹不致，粢食不鑿」視為「事神在於虔誠，不求厭飫」²³，由祭祀獻神角度進行理解。

神聖狀態下的飲食，透過盛饌或減殺飲食、食物調理方式的不同、所食用之物的特殊象徵意涵，以區隔於日常生活²⁴。以下分別說明。

²¹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49，頁807。

²² [晉]杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷5〈桓公二年〉，頁91。

²³ [後晉]劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1995年），第3冊，卷25〈禮儀志〉，頁970。

²⁴ 特納指出在闕限的狀態下，常會發生地位逆轉或取消、泯除世俗結構的現象，或透過無差別的共融，或透過世俗身分的逆轉，以達到結構的淨化與再生。此時居住處、飲食、性愛、經濟狀況、倫常名分……均迥異於日常。祭祀過程中，齋戒的隔離亦具此性質，飲食別於常態的豐盛或減省，食物處理方式有別於常態，促成意識狀態的改變。特納主張，詳見維克多·特納著，黃劍波、柳博贊譯：《儀式過程——結構與反結構》。

1. 殺牲盛饌以別於日常

齋戒為能轉化身心，以達於通神明的功效，因此飲食有別於日常，《論語·鄉黨》提及齋戒時必須「變食」，然而具體改變的內容為何，於《論語》中未進一步提及²⁵。《周禮·膳夫》則提及：「王日一舉」、「王齊，日三舉」，所謂「舉」指的是「殺牲盛饌」。在正常情況下，如鄭《注》：「王日一舉，以朝食也。」也就是於朝食盛饌，其他如日中與夕食則「奉朝之餘膳」。至於齋戒，則有別於平時，一日增至「三舉」，所謂「三舉」，賈公彥認為是「加牲體至三大牢」，並認為齋戒時不以樂佐食²⁶。齋戒時是否加牲至三大牢？〈膳夫〉所謂的齋戒日「三舉」雖較平日「一舉」為盛，但確切用牲如何？後之學者對此頗有爭議，賈公彥齋戒當食三大牢，較朔月之三大牢又加一等，後之學者亦有採納此說者²⁷。此處朔月飲食之說見於《禮記·玉藻》，其中記天子、諸侯平日及朔月的飲食的差別：

皮弁以日視朝，遂以食；日中而餽，奏而食。日少牢，朔月大牢。（天

²⁵ 邢昺認為由「食不厭精」至「不多食」皆指齋禮，學者如程樹德等從其說。朱子《集注》則認為明衣、變食、遷坐為齋禮，「食不厭精」以下為日常飲食之節，細觀文意，其中提及如「魚餒而肉敗，不食」、「色惡，不食」、「臭惡，不食」、「不時，不食」、「不多食」等，明顯應為飲食常節。其他如「不撤薑食」孔《注》為「齋禁葷物，薑辛而不臭，故不去」，仍以之為齋戒時的飲食規範。然而朱熹認為：「薑，通神明，去穢惡，故不撤」，將之視為一般飲食規範。（〔宋〕朱熹：《四書章句集注》〔臺北：大安出版社，1999年〕，卷5〈鄉黨〉，頁162-163）朱熹之說可以找到根據，如梁陶宏景《本草經注》提及：「今之人啣辛辣物，惟此最常。故《論語》云：『每食不撤薑』言可常，但不可多耳。」（見程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》〔北京：中華書局，1997年〕，卷20〈鄉黨〉，頁698注引）。又如姚鼐《經說》認為：「凡食畢，鼎食則徹，于造脯醢葷菜則不徹，廢以備時食，所以優尊者也……孔子以為葱之類氣皆濁，不若薑之清，則所廢薑而已。」（〔清〕劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》〔北京：中華書局，1998年〕，卷13〈鄉黨〉，頁414劉寶楠引）。對照上文，朱熹所說似乎較為可信。

²⁶ 詳參鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷4〈天官·膳夫〉，頁57-58。

²⁷ 同前註，頁58賈《疏》。程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，卷20〈鄉黨〉，頁688，引朱彝尊意見：「王日食一大牢，遇朔當兩大牢，齊則加至三大牢。」朱氏說法沿襲賈公彥等之意見。然而程氏則認為即使平時王所謂的日一舉，當指舉少牢，非太牢，更何況「朔為一月之首，其牲體宜加於常日。齊則為祭而設，別是一義」、「乃加至三大牢，其侈不已甚乎」，程氏的看法認為儘管朔時飲食盛於平時，但齋戒不見得能比照朔時飲食，但此說法沒有提出進一步的佐證，只質疑過分的奢侈，屬猜測之辭。程說外，另可參〔清〕金鶚：《求古錄禮說》（濟南：山東友誼書社，1992年），卷4〈王日一舉解〉，頁268-270。

子)

朝服以食，犧牲，三俎，祭肺，夕深衣，祭牢肉。朔月少牢，五俎四簋。

(諸侯)²⁸

此則文獻有許多值得注意之處，如：(1)朔日為一月之始，為表慎始，故飲食有別於日常，較平日飲食為盛。如天子日食少牢，朔月則食大牢。諸侯平日飲食三俎（豕、魚、腊），而朔月飲食則加至五俎，較平時多了羊與其腸胃。至於糧米，鄭玄認為較諸平日之梁、稻增加二簋。(2)依身分階級不同，飲食具有等級之別，諸侯依其階級飲食較天子減一等。其他身分者依此原則而有不同。(3)飲食著朝服。因此天子服皮弁、諸侯服玄端而食，「朝服以食」說明了飲食乃儀式性的行為，因此，國君於小寢釋服後，又於飲食時復著朝服。由上文來看，〈玉藻〉僅提及朔月飲食當較平日提高一等，然而是否於朔月食二大牢，則於文無據。鄭玄亦曾就此問題答覆趙商，認為《禮記》性質乃是「後人所集，據時而言」，因此往往「與周異者多，當以經為正」²⁹，否定了〈玉藻〉將朔月飲食理解為二大牢之說。

若朔月食二大牢之說未必能成立，齋戒時「三舉」是否能解釋成一日食三大牢，亦引起懷疑。學者或認為賈公彥三大牢之說，於文獻上無法自圓其說，或認為「三舉」乃指「日中及夕皆特殺，與平時常饌異」³⁰、或是「王齊日朝食，蓋用大牢，日中及夕食，則或少牢，或特牲，故云三舉」³¹，將三舉理解為殺牲進獻三次，未必均為大牢。或認為齋戒不僅不當食三大牢，甚至不當食肉³²。反對齋戒用三大牢者，最大的理由恐怕是奢侈，不符合齋戒時減省嗜欲的要求，其次齋戒用三大牢之主張主要來自《國語》：「天子舉以大牢，祀以會」，韋昭注解「會」為「會三大牢」³³，即使韋昭所註可以成立，此處所記仍為祭祀所用之牲牢，與齋戒飲食是否相同，亦不可驟然等而視之。更何況，祭祀用三大牢，恐怕

²⁸ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷29，頁545。

²⁹ 以上引文出自同前註。

³⁰ 此為劉寶楠主張，詳參劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，上冊，卷13〈鄉黨〉，頁407。

³¹ 孫詒讓主張，詳參孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，第1冊，卷7〈天官·膳夫〉，頁248。

³² 金鶚《求古錄禮說》認為：「三牲之內，氣味亦濁，故並戒之。」程樹德駁之甚詳，詳參程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，第2冊，卷20〈鄉黨中〉，頁688。

³³ [吳]韋昭注：《國語》（臺北：里仁書局，1980年），卷18〈楚語下〉，頁565。

在禮儀記載上也於文無據。或有學者舉《荀子》提及天子「食飲則重大牢而備珍怪」，然而此處之重，楊倞解為「多」、「重多之以太牢」³⁴，未可與〈玉藻〉朔月加平日一等為大牢相印證。且《荀子》此段文獻主要在講當時人君之奢侈，將之對比於古帝王之儉約，不可作為一般的行事準則。於此看來「三舉」只能理解為殺牲進獻三次，至於是何種牲牢則不明確。齋戒用三大牢之說，仍存有不少的疑點。

對比於養生方術的辟穀食氣及後世佛、道之齋的戒血食，祭祀祖先之齋所以強調殺牲之盛饌³⁵，亦在聖俗之別的架構下，除了有別於日常，較其他齋戒及心性修持來說，在節制情欲外，更重要的恐怕還在與鬼神溝通，因為犧牲之血與肉具有溝通神鬼的神秘力量³⁶，血亦具有祓除不潔的效果³⁷，此部分於原始宗教上

³⁴ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1996年），下冊，卷12〈正論〉，頁333。

³⁵ 根據禮儀文獻、遺策及後世醫書等記載，先秦時貴族於盛饌時往往有食生肉的傳統，各種禽、獸、魚、甲殼、貝類，品物繁多，可參考蕭璠：〈中國古代的生食肉類餚饌——膾生〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第71本第2分（2000年6月），頁247-365。如《禮記·樂記》大饗禮「主玄尊而俎生魚」祭祀用血腥，然而齋戒飲食是否與食生肉有關連，史料有限，仍難斷言。

³⁶ 原始思維和巫術中認為血是靈魂所寄，因此自生物體中流出的血具有神秘的力量。如張光直指出：當生物體中流出血液時其靈魂亦被釋放，巫師「有時是把動物作犧牲，而使之自軀體中昇華出來。巫師們在動物精靈的幫助之下昇到天界或降到地界與神或祖先相會」（詳參張光直：〈商周青銅器上的動物紋樣〉，《中國青銅時代》〔臺北：聯經出版事業公司，1994年〕，頁374），因此殺牲薦血，一方面在透過血的氣臭降神，透過血的力量與神明溝通，同時殺牲亦釋放動物的靈魂，藉其靈魂而與神明溝通。又如「祭」和「彝」二字均與殺牲用血的宗教儀式有關：「祭字《說文》云：『從手持肉』。『卜辭亦象以手持肉於示前，∴其澣汁也。』所謂澣汁，或可釋為滴血，實即肉上滴血之象形。彝字從手持鷄，鷄頭已被砍掉，頸中滴血。彝字為禮器通稱，可見殺鷄瀝血在古代儀式中的重要性。」（詳參張光直：〈商代的巫與巫術〉，《中國青銅時代》第二集〔臺北：聯經出版事業公司，1994年〕，頁60）二字一作為宗教儀式之稱，一作為禮器通稱，可以見出血在宗教儀式中的重要性。《周禮》卷十八〈春官·大宗伯〉：「以血祭祭社稷、五祀、五嶽」鄭《注》：「陰祀自血起，貴氣臭也。」（頁272）亦可見血於祭祀中的重要性。

³⁷ 血具有禳除的功效，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。……巫術之祭的用牲重其血，因血可以被禳一切，祭祀用牲重其肉，因為先祖可以享用它；巫術之祭用牲重于清潔，祭祀用牲重于豐盛。」（見陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期〔1936年12月〕，頁573）有關血的祓除力量在《周禮》中提到十分多，釁禮即是其例，鄭玄說「釁者，殺牲以血之神之也」（鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷24〈春官·龜人〉，頁374）透過牲血祓除不祥，並賦予力量。此外在《左傳》中諸侯國間的盟誓亦須含血、坎牲以加書其上，在在可以看出血所具有的特殊力量。

具有長遠的傳統。即使在殺牲盛饌的情況下，飲食亦不為口腹享樂，因此還常有以下諸特色，以區別於日常飲食。

(1) 大羹不致，粢食不鬻

祭祀飲食如〈郊特牲〉所謂「不敢用常褻味而貴多品」、「非食味之道也」，講求尚質貴本，因此「大羹不致」、「粢食不鬻」，所謂不致，即羹食不以五味調和；不鬻，即不舂，不食精米而食糙米。又如〈郊特牲〉指出：「大羹不和，謂不致五味」、《荀子·禮論》：「大饗，尚玄尊，俎生魚，先大羹，貴食飲之本也。」³⁸以本、質、生等特質與世俗飲食的末、文、熟對比，凸顯飲食的神聖性。齋戒飲食亦強調飲食的神聖性，因此在精神上頗可與祭祀飲食相通，如《禮記·月令》提及齋戒之飲食當「薄滋味、毋致和」即是其例。

(2) 不食葷：不以蔥薤、薑桂

《莊子·人間世》中顏回請教孔子有關齋戒的問題：「回之家貧，唯不飲酒、不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋乎？」孔子的答覆是：「是祭祀之齋，非心齋也」³⁹，下文點出了心齋的身心功夫。此處須注意的是，由孔子的回答中反映出時人認定祭祀之齋為「不飲酒、不茹葷」。何謂「不茹葷」？後之學者或認為「不茹葷」乃包括禁肉食者，如此，正與〈膳夫〉所記齋戒時的殺生盛饌相反。然而成玄英《疏》指「葷」為辛菜，為氣味強烈蔥薤之屬⁴⁰。由於齋戒要求靜心，因此不調和五味，與生人重調和五味的飲食有別。而不飲酒、不茹葷正與當時流行的某些齋戒方式（如喪荒之齋）情況相符。以此段文獻來解釋吉祭祖先之齋戒不食肉，立論不具說服力。

除了齋戒，祭祀飲食亦與日常飲食呈現聖俗對比，因此亦不食葷物。根據《儀禮》文獻，祭祀獻神之飲食不用薑桂、蔥薤之屬，亦不以醯和醬，而生人

³⁸ 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，下冊，卷13〈禮論〉，頁351。

³⁹ [清]郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1988年），卷2中〈人間世〉，頁147。

⁴⁰ 又如《荀子集解》卷二十〈哀公篇〉：「夫端衣、玄裳、繞而乘路者，志不在於食葷。」楊倞《注》：「葷，蔥薤之屬也。」（下冊，頁538）《說文解字注》：「葷，臭菜也。」[漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北：天工書局，1987年），頁24。

飲食則用醯和醬。如〈士昏禮〉陳設飲食「醯醬二豆，菹醢四豆」⁴¹，〈聘禮〉時用「醢醢百饗」⁴²，〈公食大夫禮〉中：「宰夫自東房授醯醬」，均是以醯和醬，賈公彥明白指出：「祭祀無此法，以生人尚褻味故有之。」⁴³薑桂等葷菜還具有驅除邪氣的功效，因此已祭之物致膳於尊者，爲了免除食鬼神之餘所可能帶來的危險，往往再加上葷菜等物以去邪穢，如《禮記·玉藻》提及「膳於君，有葷、桃、茆」，即以葷、桃、茆驅除不祥。以此亦可見出祭祀所用祭品不以辛葷之菜調味。此外，守喪者身心處於隔離與劇變中，因此亦有別於日常飲食，除非如《禮記·檀弓》所提因疾病等權變的情況下，方可「食肉飲酒，必有草木之滋焉，以爲薑、桂之謂也。」⁴⁴否則，守喪的過程中，不食薑、桂之物。

與齋、祭飲食相較，日常飲食以五味調和食物，葷辛之物對於飲食的調和起了十分重要的作用，《禮記·內則》提及季節不同，所用以調味之葷菜、醬料亦不同。葷菜除了具調味、養生等功效外，對提神亦具功效，因此《儀禮·士相見禮》：「夜侍坐，問夜，膳葷，請退可也。」所謂「膳葷」指：「食之以止臥。」⁴⁵即備置葷菜，以備提神。

(3) 順應節氣的齋戒飲食

秦、漢以後，在陰陽五行及天人感應說盛行下，飲食亦深受影響。因節候不同，配合五方、五色，天子所居、所服、所乘、所食均不同。如〈月令·仲春〉：「天子居青陽大廟，乘鸞路，駕倉龍，載青旂，衣青衣，服倉玉，食麥與羊，其器疏以達。」所謂「青陽大廟」，鄭玄認爲是東堂的大室⁴⁶。此段文獻之後緊接言及「立春盛德在木，天子乃齋」的齋戒三日事，可知〈月令〉作者認爲齋戒時當依季節而配合方位，居於明堂中。在神秘的宇宙圖式交感互滲下，飲食自然不能例外。根據〈月令〉不同季節所食之物亦隨之不同，如春季食麥與羊，

⁴¹ 《儀禮》：「饌于房中，醯醬二豆」，鄭《注》：「醯醬者，以醯和醬，生人尚褻味。」見鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷4〈士昏禮〉，頁43。本書以下或簡稱《儀禮》。

⁴² 同前註，卷22〈聘禮〉，頁261。

⁴³ 《儀禮》：「宰夫自東房，授醯醬。」（見卷25〈公食大夫禮〉，頁303賈《疏》）

⁴⁴ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷7〈檀弓〉，頁128。

⁴⁵ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷7〈士相見禮〉，頁75鄭《注》。

⁴⁶ 引文見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷15，頁299。〈月令〉此說與後代禮書如《大唐開元禮》中齋戒所居未必相合，一方面可能由於禮制因革，但更可能的原因則是禮書配合明堂及陰陽五行的系統屬理想圖式，與實際施行仍有差距。

夏季食菽與雞，季夏食稷與牛，秋季食麻與犬，冬季食黍與彘。其中牽涉到食物的屬性與五行配屬等問題，孔穎達指出：

雞為木畜，羊為火畜，牛為土畜，犬為金畜，豕為水畜。但陰陽取象多塗，故午為馬，酉為雞，不可一定也。……羊是火畜而春時食之，明其有意，食以安性也。春時尚寒，故食火畜以助之。夏食菽與雞者，以氣尤熱，水能剋火，木必折土，故食北方之聲與東方之性，減其熱氣，亦以安性。秋食麻與犬者，秋氣既涼，又將嚮寒，不有其害，故食當方之穀牲也。冬食黍與彘者，冬氣極寒，故食火穀以減寒，寒勝於熱，故食當方之牲。⁴⁷

粗看來，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，似乎顯得有些混亂；並且此種配屬尚不只一套，故連孔穎達亦不免感嘆其取象多塗，不可一定⁴⁸。然而大抵上仍依循陰陽生剋的原理。另如〈內則〉提及：「春宜羔、豚，膳膏薺；夏宜牀、鱸，膳膏臊；秋宜犢、麋，膳膏腥；冬宜鮮、羽，膳膏膾。」除了如鄭玄所謂：「此八物四時肥美也，為其大盛」的當令原則外，還依五行生剋的原理，調和過盛，以補不足。用膏，乃為「節其氣也」，「牛膏薺，犬膏臊，雞膏腥，羊膏膾」⁴⁹，春於五行屬木，木剋土，土氣衰，因此以屬土之牛膏作為補充。夏於五行屬火，火剋金，故以屬金之犬膏作為補充。秋於五行屬金，金剋木，因此以屬木之雞膏作為緩和。冬於五行屬水，水剋火，因此以屬火之羊膏作為補充⁵⁰。各季節所當食之物，受到許多複雜因素影響，雖

⁴⁷ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷14〈月令〉，頁285孔《疏》。

⁴⁸ 〈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〉提及冬時用膏膾，即羊脂，賈《疏》「羊屬南方火」（頁61），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。

⁴⁹ 以上引文詳參鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷27〈內則〉，頁523-525鄭《注》、孔《疏》。

⁵⁰ 四時飲食，常以五味養生，如〈疾醫〉提及以「以五味、五穀、五藥養其病」，因節氣不同而有不同的餐飲需求。在此背景下，疾病被認為是陰陽之氣不和所產生的結果，由「氣勝負而生」，因此治病的方式須要「攻其贏，養其不足」。〈食醫〉提及國君養生，伴隨節氣不同，餐飲之溫熱涼寒不同，所用之五味亦不同。此種不同，除了調和餐飲風味外，也往往具有調氣的功效，又如〈瘍醫〉提及「以五氣養之，以五藥療之，以五味節之」所謂「節」注為「節成其藥之力」，使飲食之療效能夠發揮。以上引文詳參鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷5〈食醫〉、〈疾醫〉、〈瘍醫〉，頁72-75。有關氣與養生，另可參考蔡壁名：《身體與自然——以黃帝內經素問為中心論古代思想傳統中的身體觀》

然大抵不離五行生剋及陰陽調和的原則，然而當令食物的特質，以及食用者身心的特殊情況皆須納入考量。同時食物的處理、配菜，亦與季節、五行、陰陽生剋等密切相關，形成複雜的系統⁵¹。

(4) 齋戒中的特殊飲食

齋戒飲食應深具淨化功能，透過服食神聖礦、植物以改變生命狀態，如《周禮·天官·玉府》其中一項重要工作為供應國君齋戒時之「食玉」，鄭司農認為：「王齊當食玉屑」，齋戒時為何須要食玉？鄭玄以「玉是陽精之純者，食之以禦水氣」⁵²來理解。同時根據《國語》「玉足以庇廕嘉穀，使無水旱之災」⁵³來看，玉被視為陽氣之純者，食用後具有轉換身心的功效⁵⁴。同時，食玉還與服食礦物等神仙家、養生傳統有密切關係（詳下文）。除此而外，如揚雄〈甘泉賦〉提及祭祀時「相與齊禱陽靈之宮」時，以「薜荔而為席」，折「瓊枝以為芳」、啜「清雲之流瑕」、飲「若木之露英」，雖不乏文學修辭技巧，然而亦可反映出當時認為齋戒飲食應具「芳潔」的特質⁵⁵。

除了食玉外，必須附帶一提，齋戒同時配合沐浴、灌鬯、飲醴酒等儀式，以祓除身心內外之不潔。據《國語》記虢文公諫宣王有關藉田事，提及藉田前國君與百官均須齋戒，齋戒時國君以特製之秬鬯進行沐浴，灌鬯、飲醴酒，以潔淨身

（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年）。陳麗桂：〈《春秋繁露·循天之道》所顯現的養生之理〉，《中國學術年刊》第19期（1997年3月），頁161-175。

⁵¹ 如《禮記注疏》卷二十七〈內則〉：「凡食齊視春時，羹齊視夏時，醬齊視秋時，飲齊視冬時」，鄭《注》：「飯宜溫」，「羹宜熱」，「醬宜涼」，「飲宜寒」（頁523），不但配合四時飲食處理有所不同，溫涼寒熱亦皆不同。每一食物因其性質的不同，所宜配食的食物不同，又如〈內則〉：「牛宜稌，羊宜黍，豕宜稷，犬宜粱，鴈宜麥，魚宜苽。」

（同上書）然而即使是同一食物，因應季節不同，適合用以調和之食物及葷辛之物亦皆隨之改變，如卷二十八〈月令〉：「膾，春用蔥，秋用芥。豚，春用韭，秋用蓼。脂用蔥，膏用薤，三牲用藪，和用醯，獸用梅。」（頁529）

⁵² 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷6〈天官·玉府〉，頁96。

⁵³ 韋昭注：《國語》，卷18〈楚語下〉，頁581。

⁵⁴ 如《本草經考注》玉泉為玉之精華，又名為玉札或玉屑，其服食所帶來的功效是「治五藏百病，柔筋強骨，安魂魄，長肌肉，益氣，久服耐寒暑，不飢渴，不老神仙，臨死服五斤，死三年色不變。」（森立之撰，吉文輝等點校：《本草經考注》〔上海：上海科學技術出版社，2005年〕，卷1〈玉泉〉，頁3-6）《抱朴子》更明白將玉列為仙藥，認為食玉可使人身輕、長壽，詳參王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），卷11〈仙藥〉，頁204。

⁵⁵ 班固：《漢書》，第11冊，卷87上〈揚雄傳〉，頁3530及顏師古《注》。

心。沐浴所用之柎鬯以黑黍和香草釀成，具有祓除不潔，轉化生命狀態，通神明的特質⁵⁶。玉鬯亦為祭祀裸祭時重要的招喚神靈之物，因此《周禮·春官·大宗伯》提及事神前的準備事宜中，亦具有重要位置。除了沐浴、灌鬯，此時象徵性的飲醴酒亦透過神聖植物及酒以發揮轉化意識狀態的特殊功效，與一般時日之飲酒取樂不可視為一事。後代的禮書文獻記載中，亦不乏於齋戒時供給酒食，如《大唐開元禮》，在〈吉禮·齋戒〉提及：「致齋之日，給酒食及明衣，各習禮於齋所，光祿卿監取明水火。」⁵⁷不只食用具轉化身心的酒食，著明衣，用明水、明火，均著重於意識狀態的改變及與鬼神的連結、互滲上，有別於平時。

2. 喪、荒災異的削減飲食

非常狀況下的飲食，除了透過盛饌以與平時區別外，亦有透過減省飲食以達致身心隔離的功效，如《周禮·天官·膳夫》提及喪、荒、札、裁、邦有大故等情況下，均「不舉」即不殺牲以為食。〈玉藻〉提及不雨、年穀不順成等狀況下，在飲食及行事上須減省。除了減省飲食外，為使心意不受震盪，災變飲食亦不用樂⁵⁸。〈王莽傳〉甚至提及王莽每當水旱災時，往往素食⁵⁹。尤其守喪之隔離，更是禁血食，如《禮記·喪大記》及多處言明居喪不飲酒食肉，又如《漢書·霍光傳》中提及孝昭皇帝大崩後，昌邑王典喪，由於「居道上不素食」而引起宣然大波。所謂素食乃指「菜食無肉」⁶⁰。除了凶年、疫厲、日月食、地震、大旱、寇戎之事外，逢特殊禁忌日，亦往往減省飲食⁶¹。

⁵⁶ 韋昭注：《國語》，卷1〈周語上〉，頁18。《周禮》卷十九〈春官·鬯人〉：「凡王之齋事，共其柎鬯。」孔《疏》：「鄭知王齊以鬯為洗浴，以其鬯酒非如三酒可飲之物，大喪以鬯浴尸，明此亦給王洗浴，使之香美也。」（頁301）有關鬯鬯所具有的潔淨功效還可見於《周禮》卷十九〈春官·肆師〉：「大喪大涿以鬯則築鬯」（頁297），〈鬯人〉：「大喪之大涿，設斗共其鬯鬯。」（頁301）或參考周聰俊：《裸禮考辨》（臺北：文史哲出版社，1994年）。

⁵⁷ 蕭嵩等奉敕撰：《大唐開元禮》，卷4〈吉禮·齋戒〉，頁36。

⁵⁸ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷29〈玉藻〉，頁546-547。

⁵⁹ 班固：《漢書》，第12冊，卷99上〈王莽傳〉，頁4050。

⁶⁰ 同前註，第9冊，卷68〈霍光傳〉，頁2942 顏師古《注》。對照禮書居喪不飲酒食肉，此解釋較鄭康成所謂的「平常之食」來得更適切。

⁶¹ 如子卯日被認為是紂、桀的忌日，為使後代君王引為借鑑，於當日須減省嗜欲。《左傳》卷四十五〈昭公九年〉提及「辰在子卯謂之疾日」（頁780）。又如《禮記》卷二十九〈玉藻〉「子卯稷食菜羹」，孔《疏》：「紂以甲子死，桀以乙卯亡，以其無道被誅，後王以為忌日。」（頁545-546）

齋戒禁血食之說，在戰國迄秦、漢以降之方術、長生、神仙等思想盛行的風氣下，逐漸流傳。漢代為求全生、養性，流俗所及，強調「閉明塞聰，愛精自保。適輔服藥引導」成為風氣。至魏、晉時，養生思想盛行，辟穀、服食、行氣導引、房中，均有信奉施行者⁶²。在此背景下，修煉禁食的情況並不罕見，影響所及齋戒禁血食，亦成風氣。此外還可能與佛教的傳入有關，《後漢書·光武十王列傳》提及：「（楚王）英……晚節更喜黃老，學為浮屠齋戒祭祀。」⁶³佛教傳入後所行之齋戒，亦不殺牲血食⁶⁴。有關齋戒禁血食的記載，以《抱朴子》所記總集前代傳統，最具代表性：

必入名山之中，齋戒百日，不食五辛生魚，不與俗人相見，爾乃可作大藥。作藥須成乃解齋，不但初作時齋也。

乘躄須長齋，絕葷菜，斷血食，一年之後，乃可乘此三躄耳。⁶⁵

⁶² 《楚辭》中反映了戰國時期巫俗好修與遠遊的傳統，服食在其間亦具有重要的意義，以植物性的仙藥、礦物性的玉石為轉化身心重要的媒介。此外根據《漢書·藝文志》所錄不少養生、房中方術及出土文物如《馬王堆漢墓帛書》其中之醫書，《張家山漢墓》出土之《脈書》、《引書》來看，戰國至漢初養生、服食、導引、房中均已盛行。《山海經》中服食之物有礦物性的玉石，亦有動物性的奇珍異獸，而以植物性的草木更為普遍。《列仙傳》中諸多人物均服食植物、礦物、丹藥，以期達於長生之奇效。《神農本草經》中列舉諸多礦物認為久服可以達到不飢、不老、通神、輕身、延年等功效。魏晉時期之養生亦往往輔以服食礦物，如寒食散等物。主要均透過交感巫術之感應原理，期望達致如《抱朴子·仙藥》所云：「服金者壽如金，服玉者壽如玉」的功效（見王明：《抱朴子內篇校釋》，卷11，頁204）。至如煉丹，更是宇宙創生圖式的重演，充滿了神秘數字、宇宙圖式等天人合一的對應和互滲。相關著作詳參饒宗頤：〈從出土資料談古代養生與服食之道〉，收入張玉欣等編：《第五屆中國飲食文化學術研討會論文集》，（臺北：財團法人中國飲食文化基金會，1998年），頁1-14。王叔岷：《列仙傳校箋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），袁珂校注：《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980年）。余嘉錫：〈寒食散考〉，《輔仁大學輔仁學誌》第7卷第1、2期合訂本（1938年12月），頁29-64。李豐楙：〈嵇康養生思想之研究〉，《靜宜學報》第2期（1979年6月），頁37-66、〈葛洪養生思想之研究〉，《靜宜學報》第3期（1980年6月），頁97-137、〈服飾、服食與巫俗傳說——從巫俗觀點對《楚辭》的考察之一〉，《古典文學》第三集（臺北：臺灣學生書局，1981年），頁71-99。胡孚琛：《魏晉神仙道教——抱朴子內篇研究》（北京：人民出版社，1989年）。李零：《中國方術考》（北京：東方出版社，2000年）。杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年）。徐欽鈿：〈《列仙傳》有關神仙和服食的討論〉，《東方人文學誌》第2卷第4期（2003年12月），頁27-48。

⁶³ 范曄：《後漢書》，第5冊，卷42〈光武十王列傳〉，頁1428-1429。

⁶⁴ 如《後漢紀》描述當時人認為浮屠之教「以脩善慈心為主，不殺生，專務清靜。」見〔晉〕袁宏：《後漢紀》（北京：中華書局，2005年），卷10〈孝明皇帝〉，頁187。

⁶⁵ 王明：《抱朴子內篇校釋》，卷4〈金丹〉，頁84-85、卷15〈雜應〉，頁275。

此類文獻在《抱朴子》中尚多，煉藥、乘蹻……均須齋戒，禁血食、五辛，絕外緣，以保持身心清安。在此背景下，「齋必變食，去其葷羶」的說法逐漸興盛，甚至演變為南北朝至唐代「御膳不宰牲」乃至「斷絕宗廟犧牲」，連祭祖亦不用血食的風氣⁶⁶。

二、祭祖食物所具有的文化象徵意涵

齋戒飲食在精神上雖頗有與神聖祭祀飲食相通之處，然而亦仍有差別，齋戒飲食著重在實行齋戒者之身心的淨化上，祭祀之饋食則除了與神明溝通等因素外，在以家國為單位，各個階級祭品及儀式的比較上，標幟著主祭者及受祭者身分高低、尊卑等倫理意涵。就個別祭祀內部的祭品來看，則主要反映了人神關係的親疏遠近、生命狀態及陰陽調和等精神。就儀式進行中的行禮者間，仍因身分尊卑、親疏不同，儀式中飲食的先後、所食牲體之部位及陳設亦不相同……。凡此種種均反映出祭祀供品具有豐富的象徵意涵，對於人與神的關係、長幼尊卑等倫理名分的安排、陰陽男女的分別與協調……均有重要意義。由於祭祀時食物的處理、陳設、食用在儀式中十分繁瑣，所涉複雜，本部分先扣緊祭品本身象徵意涵的運用，如生與熟、全體與部分、陰與陽、豐與儉、神俎與人俎的象徵意涵等部分進行探討，至於其間所涉及的繁複禮節，如儀式上之陰厭、陽厭，或如〈春官·大祝〉所提及之九祭，或如祭祀之容禮部分……，由於所涉十分複雜，暫不納入討論。

⁶⁶ 道教齋戒的流行而逐漸有十日齋的風氣，而佛教最晚從東晉開始即實施三長齋月的齋戒，在此風氣薰息下逐漸演變出皇帝「御膳不宰牲」，甚至因禁殺而斷絕供給宗廟犧牲的現象。如北魏孝文帝時曾將除天地、宗廟、社稷之外的祠祀牲祭，改用酒脯代替。南朝齊高帝和齊武帝曾經厲行「御膳不宰牲」，梁武帝除了要求僧尼及自身「斷酒肉」外，亦下了「斷絕宗廟犧牲詔」。至唐代高祖武德年間，甚至下令在佛教的三長齋月及道教的十齋日裏，天下普斷屠殺。甚至有一段時間，連國家祭祀亦不用酒肉，或如唐玄宗時下〈春秋二祀及釋奠停用牲牢〉詔，部分祭祀停用酒肉。此種斷屠與齋戒在唐代曾實施了一段不算短的時間，對於文化上的影響十分深遠。以上關於中世紀佛道影響下的齋戒及斷屠，詳參劉淑芬：〈「年三月十」——中古後期的斷屠與齋戒〉，《大陸雜誌》第104卷第1、2期（2002年1、2月），頁15-33、16-30。

(一) 祭品及儀式的豐約所反映的政教及倫理意涵

祭祀時所供奉物品數量的多寡具有區別受祭者神格高低及祭祀者階級與身分尊卑的意義。以參與祭祀者的身分尊卑來看，祭祀者的身分愈尊貴，所用的祭物備辦愈豐富周備⁶⁷，禮儀愈繁複。《國語》卷十八〈楚語下·觀射父論祀牲〉指出：

天子舉以大牢，祀以會；諸侯舉以特牛，祀以太牢；卿舉以少牢，祀以特牛；大夫舉以特牲，祀以少牢；士食魚炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以魚，上下有序，則民不慢。⁶⁸

主祭者的階級越尊貴，所用的祀牲越尊貴，數量也愈多。又如《儀禮》所記士人階級祭祖與大夫階層祭祖在用牲上豐儉有別。士人階級用特牲一豕，而大夫則用羊、豕二物，士人陳三鼎（豚、魚、腊），大夫則五鼎（羊、豕、魚、腊、膚）。若細加比較其俎、豆、籩、鉶所盛之祭品，〈少牢饋食禮〉不論在祭品數量上及祭品內容上均較〈特牲饋食禮〉明顯豐富許多⁶⁹。至於庶人，則如〈王制〉所謂祭於寢，而不用牲牢。此外，所祭神祇之神格尊卑亦影響所備辦祭物之豐富程度，如〈禮器〉所謂：「一獻質，三獻文，五獻察，七獻神」，鄭玄認為所謂一獻指小祭祀，三獻指祭社稷五祀，五獻指祭四望山川，七獻指祭先公⁷⁰。神格愈高者祭祀所用愈豐備，愈慎重，而神格愈低者，祭祀備物則愈簡略。此外，主祭者身分階級之尊卑同時影響儀式之繁簡。以〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉來看，士人階級之祭祖，尸升堂入室後主要儀式為尸九飯、三獻之禮（主人初獻、主婦亞獻、賓三獻）、旅酬。現流傳《儀禮》中雖未能瞭解諸侯以上祭祖具體狀況，然而學者多推斷其在饋食前應較士人階級多出薦血腥的儀式，且大夫階級正祭時尸十一飯，同時別行饋尸之禮⁷¹，亦較士人階級為繁

⁶⁷ 食物備辦的豐儉與否，亦與行禮者的身分尊卑密切相關，如食禮之豆數，根據〈禮器〉所記：「天子之豆二十有六，諸公十有六，諸侯十有二，上大夫八，下大夫六」（卷 23，頁 451），祭祀饗神之豆數，因階級所用亦不相同。又如於儀式上所供應魚數，據《儀禮·公食大夫》記一命、二命、三命因階級不同所供應魚數就有七、九、十一的不同。

⁶⁸ 韋昭注：《國語》，卷 18〈楚語下〉，頁 564-565。

⁶⁹ 有關大夫與士祭祖所用之祭品可以參考吳達芸：《儀禮特牲少牢有司徹祭品研究》（臺北：臺灣中華書局，1985 年），頁 2-3，所整理二者祭品內容。又如前已指出，分割後的牲體尊卑有別，因此牲體置於俎上，亦隨身分尊卑而所用牲體略有不同。

⁷⁰ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 24〈禮器〉，頁 473。

⁷¹ 有關《儀禮》中大夫與士祭祖儀節的比較，詳參韓碧琴：〈《儀禮》少牢饋食禮特牲

複。凡此均可看出主祭者身分階級的尊卑對儀式及祭物豐儉的影響。

(二) 神俎所供奉食物的特色及儀式的象徵意涵

不論喪禮或祭禮在儀式進行時皆有「尸」以代表死者或祖先接受祭祀。尸的性質及飲食的特色非常鮮明的反映出祭祀的神聖、非常及中介狀態等特質。透過尸所用的神俎與參與祭祀者所用俎及飲食儀式加以比較，呈現出事神之禮不同於生人的特色。先以尸的性質來看，喪禮於死者下葬後，形體不復可見，即行立尸，以使親人的情感於祭祀時能有所凝聚和投射。鄭玄指出尸的功能在於：「孝子之祭，不見親之形象，心無所繫，立尸而主意焉。」⁷²此時男子以男尸，女子以女尸，女子之尸「必使異姓，不使賤者」。至於以祭祖來看，祭祖必須立尸，尸為祖先的象徵，因此〈郊特牲〉對尸的理解是：「神象也」⁷³。尸在社會身分上往往為受祭者同昭穆之孫輩，於主祭者來說，則為子輩。因此〈曾子問〉記載孔子提到立尸的原則：「祭成喪者必有尸，尸必以孫，孫幼則使人抱之，無孫則取於同姓可也。」⁷⁴其他如禮書記載「孫可以為王父尸，子不可以為父尸」、「夫祭之道，孫為王父尸」⁷⁵。以孫為王父尸主要考量在孫與祖父為同昭或同穆；但在倫理關係中，尸又屬於主祭者之人子、人臣的身分。為避免造成社會身分及祭祀時象徵身分的混淆，因此如〈祭統〉所謂君不迎尸，以避免在廟門外採用世俗倫常時，尸的身分回復為臣；一旦進入廟門則尸的身分「全於君」，反倒是國君的身分逆轉為臣的錯亂現象⁷⁶。這也同時說明了祭祀的過程屬於神聖時空，於過渡儀式中處於中介狀態，此時社會身分暫時被放下，甚至發生逆轉的現象。一旦出了儀式場所，進入了一般世俗的時空中，以社會身分來說即成為君對臣執禮的窘境。但入於廟門中，進入了神聖的時空狀態，尸為祖先的象徵，因此尸「在廟中則全於君」、君「入廟門則全於臣、全於子」。

尸既然為祖先之象徵，在祭禮中尸的飲食便具有重要意義。除了在儀式之空

饋食禮儀節之比較研究》，《國立中興大學臺中夜間部學報》第3期（1997年11月）頁1-50、〈《儀禮》有司徹特牲饋食禮儀節之比較研究〉，《文史學報》第28期（1998年6月），頁28-66。

⁷² 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷42〈士虞禮〉，頁496「祝迎尸」句鄭《注》。

⁷³ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷26〈郊特牲〉，頁508。

⁷⁴ 同前註，卷19〈曾子問〉，頁381。

⁷⁵ 同前註，卷3〈曲禮〉，頁53、卷49〈祭統〉，頁835。

⁷⁶ 同前註，卷49〈祭統〉，頁835。

間，飲食之內容上特別尊崇外，尸的飲食及儀式更繁複而充滿象徵意涵。以正祭時的儀式空間來看，尸位於至尊之坐⁷⁷。以尸所食之俎與其他參與祭祀者之俎相較，神俎不但尊貴而且具有濃厚的象徵性，舉例來說：(1) 尸所用之俎盛心、舌、肺、脊，並附有大羹，均有特殊意涵。祭祀時唯尸所用之俎才盛心與舌⁷⁸，胙俎在尸未入室之前先陳設於阼階之西，尸已入室之後，則由阼階而入室，而陳設於尸位處。阼階為主人之象徵，陳設於阼階並由此送入室中的胙俎，當然亦具有象徵意涵。其次，為何特別讓尸食心與舌？鄭玄以「心舌知食味」來理解，敖繼公則以「心舌當牲體之中，為內體之貴者」來理解。〈郊特牲〉中特別強調「祭肺、肝、心貴氣主也」⁷⁹，此外尸於食禮之前先食肺、脊亦均在強調其居中而貴或蘊氣豐富的等質⁸⁰。敬尸之食物中還特別設「大羹滫」，強調貴本重質不調五味，此為一般生人行禮時所無⁸¹。(2) 神俎所用的牲體部位較其他行禮者所用為尊貴，如髀、若穀等較卑之部分，皆不升於俎⁸²。(3) 神俎所用的牲體內容、數量最形豐富。參與事神者俎中所陳牲體部位及內容因其尊卑而有差異，以〈特牲饋食禮〉中尸所用俎為例，所用為：「右肩、臂、臠、肫、胙、正脊二骨、橫脊、長脊二骨、短脊。膚三、離肺一、剝肺三，魚十有五，腊如牲骨」⁸³比起祝俎、主婦俎、佐食俎、賓俎等皆要尊貴得多，牲體數量亦最多。(4) 神俎內容

⁷⁷ 同前註，卷 26 〈郊特牲〉，頁 508。

⁷⁸ 《儀禮》卷四十五〈特牲饋食禮〉：以豕之心舌置於「胙俎」，「心舌皆去本末，午割之」（頁 548）、卷四十七〈少牢饋食禮〉：羊豕之「心舌載于胙俎」（頁 562）。

⁷⁹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 26 〈郊特牲〉，頁 507。〔清〕胡培塈：《儀禮正義》（揚州：江蘇古籍出版社，1993 年），卷 36 〈特牲饋食禮〉，頁 2207。此外如孫希旦認為：「肺以藏魄而為氣主，心肝亦與肺相附著，故皆以氣主言之。」〔見〕孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），卷 26 〈郊特牲〉，頁 717。

⁸⁰ 《儀禮》卷四十五〈特牲饋食禮〉：「舉肺脊以授尸」，鄭《注》：「肺，氣之主也，脊，正體之貴者，先食啗之，所以導食通氣。」（頁 531）《儀禮》卷四〈士昏禮〉鄭玄說：「脊者體之正也」，孔穎達：「一身之上，體總有二十一節，前有肩臂臠，後有肫胙，脊在中央。」（頁 42、43）「中」在神話學上亦具有重要的意義，脊柱正是人體小宇宙之中軸，所以具有重要的地位。關於中的論述，詳參伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，頁 71-114。

⁸¹ 《儀禮》卷四十三〈士虞記〉記載無尸的情況下，則不設「黍羹滫」，乃因其專為尸而設（頁 507-508）。有關大羹的性質，前文於「大羹不致，淝食不鑿」已提及，此外還可參考後文有關祭物生熟所反映的象徵意涵一節。

⁸² 學者相關說法詳參胡培塈：《儀禮正義》，第 3 冊，卷 37 〈少牢饋食禮〉，頁 2268-2269。

⁸³ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷 46，頁 549-550。

還因主祭者身分尊卑而有差異，士人與大夫祭祖所用食物的數量、豐儉亦不相同，士人正祭用豕九體、大夫則用羊與豕十一體。由以上幾點來看，神俎之飲食強調尊貴、藏氣豐富、中、貴本重質等特色。同時還在食物的內容與數量上特別豐富、尊貴，一方面別於其他的行禮者，另一方面亦區隔出主祭者身分的尊卑差異。

至於在祭祀儀式上，尸的飲食亦呈現象徵性。首先以儀節來看：(1) 士人階級於正祭時有尸九飯儀式，主要儀節有：妥尸、祝饗、按祭、初三飯、再三飯、又三飯。妥尸為請尸安坐，其後由祝祈神享祭。然後進行的是按祭（隋祭），為尸入室列席後，在食之前先祭豆，並以黍、稷、肺等祭神，以其性質屬陰而具有招引形魄的功能⁸⁴，並於儀式過後「藏之以依神」。此儀式與其後之尸正式飲食儀節區隔⁸⁵。(2) 尸所食之牲體部位，先為正脊，而後才為幹（長脅），而後為髀，再次為肩。舉脊為食之始，舉肩為食之終（詳後文）。(3) 禮尸之儀式依主祭者身分階級而在儀式上有繁複與豐儉的差異，如士人祭禮尸九飯、大夫祭禮尸則十一飯。又如祭祀時天子、諸侯於正祭之次日行繹祭之禮，而卿大夫則於祭祀當日於堂上儻尸，下大夫、士無儻尸於堂之禮，直接在祭後於室中加爵禮尸。繹祭與儻尸均是在正祭之後又再以賓客之禮事尸⁸⁶。(4) 神俎於儀式中除了正祭時，還於陽厭及餽食禮中被使用。若不行儻尸之禮則於正祭後神俎須留下，以為陽厭及餽禮所用。因此士禮正祭時尸九飯所食之魚肉不可再反於俎，而別用胙俎

⁸⁴ 《禮記》卷二十六〈郊特牲〉：「祭黍稷加肺，祭齊加明水，報陰也。取脾膾燔燎，升首報陽也。」祭祀時須先招引魂魄，魂屬陽而魄屬陰，因此所用食物及方式亦各從其類，屬陰者以水，屬陽者以火而貴氣臭。祭黍稷加肺即指按祭，孔穎達認為：「肺是五臟在內，水又屬北方，皆是陰類。又親形魄歸地，是陰以陰物祭之，故云報陰也。」（頁 507、510）有關明水，詳下文。

⁸⁵ 《周禮》卷二十一〈春官·守祧〉：「祭則藏其隋」鄭《注》（頁 329）。黃以周認為隋祭特徵為不嘗不啻，儀式為祭豆、祭黍稷肺。隋祭之禮，唯尸所獨有，但在某些特殊情況下，主人、主婦亦偶行之，如云：「唯尸得行之，其次主人、主婦亦間行」見〔清〕黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》（北京：中華書局，2007年），第 17〈肆獻裸饋食禮〉，頁 814-816。又可參考〔清〕凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），卷 9〈祭例上〉，頁 488-489「凡主人受尸嘏按祭，尸酢主婦亦按祭」條。

⁸⁶ 既以賓客之禮事尸，儀節上與正祭又有不同，如正祭時是以鬼神之禮待尸，因此尸處於筵上之右（陰），所用為事神禮。儻尸時以賓客之禮待尸，因此奠几於筵上之左（陽），比照生人之禮。詳參《儀禮》卷四十九〈有司〉鄭《注》：「左之者，異於鬼神。生人陽長左，鬼神陰長右。」（頁 582）凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，卷 10〈祭禮下〉，頁 537「凡正祭于室，儻尸則于堂」條。

盛之。九飯結束後須留下正脊、長脅、臠以及魚三頭以作為改饌西北隅的陽厭所用。祭後之神饌在餽食時為同宗所共享，亦顯現祭祖飲食的神秘功效。

（三）近人情者褻，遠之者敬：祭物的生與熟所反映的象徵意涵

禮儀往往具有濃厚的象徵意涵，在儀式中透過食、衣、空間、車馬、用物上多、少、大、小、高、下、文、素等對比來凸顯行禮者之身分狀態及與受禮者間的關係，如《禮記·禮器》中即用了不少篇幅以此詮釋禮的精神及象徵意涵。在祭祀所供奉的飲食中，更常以生和熟、全體與部分來象徵人神關係⁸⁷；或以供品數量多寡、形式之文與素、性質之陰與陽來象徵參與祭祀者之身分高低、生命狀態，以及在祭祀群體間的身分位置。禮儀文獻記載中往往將「生」象徵質、初始、遠、尚未人文化成的狀態，而將「熟」象徵文、近、人文化成後的狀態，也因此延伸出遠近、尊卑、親疏等意涵⁸⁸。根據《禮記·禮運》記載，初民曾經過茹毛飲血的階段，其後雖已使用火調理食物，然而飲食的形式仍相當素樸，致敬於鬼神只是「燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓」而已。物之制作形制極為素樸，未經過多人文化成的介入，而物之神秘性尚未減殺。至於人文化成後，食物製作上逐漸「以炮以燔，以亨以炙，以為醴酪」，並在儀式上使用禮器。此時食物的製作已進一步分化，不若上古質樸，物之整全狀態及神秘性逐次降低。

在禮的反本、脩古、不忘其初等精神的要求下，禮制上，祭祀對象之神格愈高，受祭者與祭祀者關係相距愈遠，祭祀所用之供奉形式，祭物處理則愈形質樸，人文化成也相對愈少，形成和俗世、人文化成相對比的神聖、非世俗的存在

⁸⁷ 李亦園認為神靈系統可由祭品與冥紙的安排清楚分辨，神格最高的天所用祭品為全而生，以下依次遞減，牲體由大塊、小塊而細分，調理方式亦由生、半生、煮熟調味而至普遍熟食。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）——宗教與族群的文化觀察》（臺北：允晨文化實業公司，2004年），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〉，頁221。透過常與非常觀的對比，指出非常狀態的節慶供物，由祭品的繁複組合中，可以透露鬼神的「位階」和「差序」，並指出祭物之「生」象徵：「『關係的疏遠』，即是陌生、生分、生疏，也表示遙遠、不能或不願親近。」

⁸⁸ 李維史陀透過原始部落社會、文化、制度、風俗等民族誌考察，輔以結構語言學方法，研究指出：「它們似乎全都明顯程度或大或小地取決於熟食（火爐）和生食間的對立或自然和文化間的對立，而這兩個對立在語言上往往是混淆的」，將生對比於自然，熟對比於人文化成，而形成二元對立的結構，詳參克洛德·萊維-斯特勞斯著，周昌忠譯：《神話學：生食和熟食》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁433。

世界。此種精神瀰漫在《禮記》有關祭祀的記載中，文獻很多，略舉一二說明：

酒醴之美，玄酒、明水之尚，貴五味之本也。黼黻、文繡之美，疏布之尚，反女功之始也。莞簟之安，而蒲越、棗屨之尚，明之也。大羹不和，貴其質也。大圭不琢，美其質也。丹漆雕幾之美，素車之乘，尊其樸也。貴其質而已矣。所以交於神明者，不可同於所安褻之甚也。如是而后宜。⁸⁹

所謂明水，乃是以鑑對月凝聚夜氣所得，取之於天地之潔氣。而所謂玄酒一說即指明水，一說認為取自井水⁹⁰，二者用於祭祀中的「五齊三酒」⁹¹。祭祀用酒之尊卑等級，與發酵時間長短、清濁有密切關係，玄酒未經加工，故為五味之本，為重大祭祀中等級最高的酒。其次所用酒之高低依〈禮運〉所記祭祀中酒品陳設空間亦可窺出端倪：「玄酒在室，醴、醢在戶，粢醢在堂，澄酒在下」，鄭玄指出：醴為「醴齊」，置於戶內之東，醢為「盎齊」，置於戶外之東，其次粢醢為「醢齊」，置於堂上，再次過濾最徹底的澄酒，置於堂下。由內而外，由上而下，由核心到邊緣，所用之酒的尊卑等級亦在此空間分割中明顯呈現⁹²。不只如此，使用供物的性質，亦關係著祭祀者的身分階級，如〈玉藻〉指出：身分尊者祭祀「必上玄酒」、「唯饗野人皆酒」，孔穎達認為這是因為野人身分卑賤而「貪味」，因此「唯酒而無水」的緣故⁹³。不只是祭祀用酒重在「質」，祭祀時盛酒及食物之禮器，亦以「質」為重。如〈郊特牲〉所謂祭天時「器用陶匏，以象天地之性」，由於天地之性，非能以人事方式揣摩，因此沖穆無為，以最素樸的形式，反而更能暗合其深遠的精神，同時亦與俗世用物相區隔。至重之祭將尊、爵等祭器以陶匏為質材，陶匏以土為原料，不論在質材或在形式上均更原始、質樸，更能傳達至敬的精神⁹⁴。

⁸⁹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷26〈郊特牲〉，頁502。

⁹⁰ 關於明水火的取得，詳參鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷36〈司烜氏〉，頁550。鄭《注》認為明水即玄酒，而賈《疏》則認為「玄酒，井水也，玄酒與明水別」。

⁹¹ 「五齊三酒」的備辦及性質的差異詳見同前註，卷5〈天官·酒正〉，頁76-79。

⁹² 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷21〈禮運〉，頁417及鄭《注》。在儀式中玄酒所設均於尊位，可參考孫希旦《禮記集解》卷二十九〈玉藻〉：「凡設尊，必以玄酒配酒而設，而以玄酒為上，重古之義也。故〈鄉飲酒〉、〈特牲禮〉東西列尊，玄酒在西，以西為上；〈燕禮〉、〈大射〉南北列尊，玄酒在南，以南為上。」（頁793）

⁹³ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷29〈玉藻〉，頁550孔穎達《疏》。

⁹⁴ 引文見同前註，卷26，頁497。陶、匏與土地、母神有密切關係，而陶以土為之，土與母神關係密切，製陶象徵宇宙創生，往往為女性神秘儀典。匏屬性多子，亦與母神關

除了祭祀用酒重於質樸，以犧牲等物獻神時，亦由最質樸而充滿巫術神秘性開始，如〈郊特牲〉所謂：

有虞氏之祭也，尚用氣，血腥爛祭用氣也。殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲，樂三闋然後出迎牲，聲音之號，所以詔告於天地之間也。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。既灌然後迎牲，致陰氣也。⁹⁵

姑且不論文中有關三代詔神的儀式之區分是否如實，或只是後人爲了識別而作的方便之說，仍傳達出時代較早的祭祀著重血氣、音樂神秘性、氣臭等特色；在儀式進行中仍揉雜許多巫術的神秘力量在其中。以重血氣來說，遠古祭物以血、生肉、半熟肉爲主，至周時祭禮仍強調先薦血、毛於室而詔神，其後薦腥肉於堂，而後薦爛肉於堂，最後才進獻熟餽於室。進獻血腥所以貴在以氣歆神，而祭祀時亦重在進獻肺、肝、心，主要因其爲「氣主也」的緣故⁹⁶。至於殷人以樂詔告於天地之間，強調樂具有溝通陰陽，感天動地的神秘力量，周人以圭璋盛鬱鬯灌地行裸祭之禮，亦強調融合了鬱鬯神聖植物及圭璋靈玉的功效。

祭祀所用犧牲的處理，依其所祀神格高低的不同，亦由血、腥而至熟，象徵由質而文，無文至人文文化成的過程。如〈禮器〉所謂：「郊血、大饗腥、三獻爛、一獻孰」。根據鄭《注》，郊指祭天，大饗爲禘祭先王，三獻指祭社稷五祀，一獻指祭群小祀⁹⁷。祭天以薦血爲始，禘祭先王之禮以薦腥爲始，三獻之禮如大夫、士祭祖先，以及祭山林川澤等，則以半熟之爛肉爲始，至於小祭祀則直接進熟食。祭最高神祇直接用血爲獻，距離生人飲食最遠，而最低層級的神祇直接獻熟食，則與生人最接近，主要因爲「禮之近人情者，非其至者也」⁹⁸。祭祀

係密切，緯書對此曾加以闡述，如《黃帝占》說：「匏瓜星主後宮」、「匏瓜星明……後宮官多子孫；星不明，后失勢」。以上詳參〔唐〕瞿曇悉達編：《唐開元占經》（北京：中國書店，1989年），卷65〈石氏中宮·匏瓜星〉，頁461引。以匏瓜作爲後宮的象徵，母性及繁育意象十分明顯。可參考聞一多：〈伏羲考〉，《聞一多全集（一）》（臺北：里仁書局，1993年），頁60。認爲伏羲與女媧皆爲葫蘆的化身。土與母神之性質詳參埃利希·諾伊曼著，李以洪譯：《大母神——原型分析》，（北京：東方出版社，1998年）。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），頁383-445。

⁹⁵ 見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷26〈郊特牲〉，頁507。

⁹⁶ 肺爲掌理呼吸之臟腑，故在周代祭祀中具有重要象徵意義，進獻饋食時先進肺脊，而尸嚼肺，亦與此肺爲氣主的重要象徵有關。

⁹⁷ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷24〈禮器〉，頁467鄭《注》。

⁹⁸ 引文見同前註。如《續資治通鑑長編》所提及：「祭祀之禮，神有尊卑，故禮有隆殺，德

最高神祇所用物，除了反映為不近人情外，通常也被象徵為時間距離的渺遠，而渺遠的上古時代則往往被視為道德未經污染的神聖狀態。以〈禮運〉為例，鄭玄以「薦其血毛、腥其俎」為薦上古之食；以「熟其穀」、「燔黍捭豚」為薦中古之食；以「退而合享，體其犬、豕、牛、羊」為「薦今世之食」。上古之時不近人情，而「今世之食，於人道為善也」⁹⁹。祭祀中為能與神明交通，因此所用之物均貴於質，甚至追溯於上古時期，而與俗世之「安褻」相區別；在犧牲的處理上，亦強調「孰享而祀，非達禮也。」¹⁰⁰神格愈高，所用祭物愈尚血氣，同時牲體的處理亦貴於整全而終至局部（詳後文）。祭祀用血腥與否還反映出主祭者身分階級的高低，以祭祖來看，天子、諸侯祭祖先行裸鬯及朝踐等獻血腥儀式，大夫及士人階級則直接由獻熟食儀式始，此亦反映能行獻血腥儀式者，身分層級較高。在進獻牲體的順序上，亦先進獻血腥，而後漸至於熟，如〈禮器〉提及祭先祖時：「納牲詔於庭，血、毛詔於室，羹定詔於堂」於庭納牲，然後殺牲，以所取得之毛、血先入室告神，而後再將牲體依次漸至於熟，血氣以招納神靈，而熟肉則用以饋食神靈¹⁰¹。《史記·禮書》從貴飲食之本的角度，提及大饗禮先用「玄尊」、「腥魚」、「大羹」¹⁰²，而後才在貴本親用的原則下，漸次由玄尊至薄酒，由黍稷而至稻粱，由大羹而至庶羞，逐漸與人情日用之理靠近。

（四）全體與部分：祭祀所用牲體的文化象徵意涵

祭祀時因所祀對象性質與神格高低不同，所供奉牲體之全體或部分亦不相同，依《國語》卷二〈周語中·定王論不用全烝之故〉所述，士季為周定王解釋在不同祭儀下，進獻牲體的處理方式亦不相同：「禘郊之事，則有全烝。王公立

有大小，故物有厚薄，惟其稱而已。天神尊，故以神道接之，社稷五祀卑，故以人道接之。以神道接之，則貴遠人之物，故郊天先薦血，次薦腥，次薦爛，次薦熟。以人道接之，則貴近人之物，故社稷五祀先薦爛，次薦熟。至於群小祀，則又其卑者，故薦熟而已。」依神之尊卑，與人關係之遠近而祭物有別。神格越尊，故「貴遠人之物」，越卑故「貴近人之物」。見〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979年），第22冊，卷317〈起神宗元豐四年十月乙卯盡是月乙丑〉，頁7668

⁹⁹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷21〈禮運〉，頁419。

¹⁰⁰ 同前註，卷37〈樂記〉，頁670。

¹⁰¹ 《禮記》卷二十一〈禮運〉：「退而合亨，體其犬豕牛羊」（頁419）一段，顯示朝踐之後，牲體再煮熟，並分出左右胖，以及牲體貴賤的過程，孫希旦注解亦可作為參考，詳參孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，卷21〈禮運〉，頁594。

¹⁰² 司馬遷：《史記》，第4冊，卷23〈禮書〉，頁1168。

飫，則有房烝。親戚宴饗，則有脩烝。」所謂全烝，韋昭注解為：「全其牲體而升之」，主要用於禘、郊之祭等用血腥之時。所謂房烝，韋昭解為：「半解其體，升之房也」，所謂脩烝為「升體解節折之俎」。按韋昭注解，除了重大的祭天及合祀先王等宗廟祭祀用全牲外，其他如廟中享禮則半解牲體，親戚間等人事饗宴則體解之¹⁰³。至於何謂豚解？何謂體解？〈禮運〉提及古時獻祭祀的情況：「玄酒以祭，薦其血毛，腥其俎，孰其脩」，所謂腥其俎，鄭玄認為是「豚解而腥之」，孰其般是「體解而燭之」。孔穎達承其說認為豚解為朝踐薦腥時所用，將牲體分為七體，體解則將牲體分為二十一體¹⁰⁴。所謂七體，即是將牲體分為前段、後段，肩部、髀部，各分左右為四大塊，連同左右脅、脊而為七部分。至於體解，則是將前部左右肱骨各分為三：肩、臂、臑。後半左右股骨亦各分為三：膊、髀、股，以上為十二塊，又將脊骨分為三：前骨謂之正脊，中骨謂之脰脊，後骨謂之橫脊。又將左右脅骨（肱）各分為三：中骨謂之正脅，前骨謂之代脅，後骨謂之短脅。以上共二十一體，是在豚解七體上進一步再細部分解¹⁰⁵。

在祭祀典禮中所用牲體部位及數量，往往因階級不同而有差異，以士人階級如〈特牲饋食禮〉中尸俎為例，所用牲體為：「右肩、臂、臑、肱、髀、正脊二骨、橫脊、長脅二骨、短脅。」由於祭祀取右肱為原則，以上所例部分均為右肱¹⁰⁶。以上所列為牲體的九個部位，以數量來說，脊與脅各二份，因此仍共十一體。相較於大夫階級的少牢饋食禮，其所用牲體如羊，亦升其右肱，但部位多了

¹⁰³ 韋昭注：《國語》，卷2〈周語中〉，頁62-63。對於全烝、房烝、脩烝，學者有不同的看法，如陳祥道則認為，此處所謂全烝指豚解，房烝指體解，脩烝指骨折。陳氏所解雖與韋昭有異，但還是可以看出原則上越慎重正式的祭祀所用牲體越趨完整的特色。〔宋〕陳祥道：《禮書》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》，第130冊），卷77，頁3-4。凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，卷5〈飲食之例下〉，頁276。又可參胡培翬：《儀禮正義》，卷36〈特牲饋食禮〉，頁2216。

¹⁰⁴ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷21〈禮運〉，頁419鄭《注》、孔《疏》。

¹⁰⁵ 有關體解之分解牲體法，詳參凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，卷5〈飲食之例下〉，頁273-274。胡培翬：《儀禮正義》，第3冊，卷36〈特牲饋食禮三〉，頁2215-2218。

¹⁰⁶ 有關牲體之左右肱在儀式中的運用，一般來說，右肱尊而左肱卑，因此儀式上，若男女相對而言，男子用右肱，女子用左肱，神人相對而言，祭神用右肱，人食用左肱，吉凶相對而言，吉事用右肱，凶事用左肱。關於此詳參凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，卷5〈飲食之例下〉，頁271-273。彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年），頁106-114。

脰脊和代脅¹⁰⁷。諸侯以上階級之祭祖禮，《儀禮》中並未保存，因此難窺其貌。但《儀禮》大夫以下階級祭祖均只述及饋食，未述及薦血腥；前引《國語》文獻，合祭先王得用豚解，以薦血腥。學者認為諸侯以上階級祭祖，得用豚解及體解，而大夫以下階級祭祖則只體解，不薦血腥¹⁰⁸。供奉於神俎的部分，亦因主祭及受祭層級不同，牲體部位略有差異，以別尊卑。朝踐禮重於質樸，犧牲處理皆採最原始的形式，豚解重血腥而近於原始，其所賦予的神秘力量較強而象徵受祭者與主祭者階層亦較高，與體解進一步分解牲體，以盡飲食之道不同。

牲體因祭祀對象的不同，愈正式、神格愈高，所用牲體越趨完整，反之則越趨細分。以主祭者身分來說，身分越高者祭祖，所祭之牲體越趨整全，使得祖先「用物精多則魂魄強」。牲體在整全狀態逐解分解為部分時，身體的各部位，前後、本末，在行禮儀式中亦往往具有象徵意涵。以牲體於俎中的排列來看，牲體之進呈及排列，前體先於後體，根據《禮記·祭統》：

凡為俎者，以骨為主。骨有貴賤。殷人貴髀，周人貴肩。凡前貴於後。俎者，所以明祭之必有惠也。是故貴者取貴骨，賤者取賤骨，貴者不重，賤者不虛，示均也。¹⁰⁹

殷人、周人有貴髀、貴肩的不同，反映出與周文貴前另一個對比的貴後系統。然而不論貴前與後，切割的牲體，仍以接近主幹的部分為貴，故「殷人貴後，而髀則後體之上者；周人貴前，而肩則前體之上者」¹¹⁰。同為前體，肩貴於臂，臂貴於臠。因此《儀禮·鄉飲酒禮》提及：賓俎為：「脊、脅、肩、肺」，主人俎為：「脊、脅、臂、肺」，介俎為：「脊、脅、胛、肺」¹¹¹，〈鄉射禮〉賓俎、主人俎亦同，鄭玄即認為是「尊者俎尊骨，卑者俎卑骨」、「賓俎用肩，主人用臂，尊賓也」的緣故。據〈祭統〉：「周人貴肩」、「凡前貴於後」的原則，前體的肩、臂、臠中，以肩最近於主幹（本、前），因此依序排於俎的上端。〈少牢饋食禮〉載俎儀節，羊俎、腊俎等均以肩在上為原則。相較之下，後體則排於前體之後，置於俎之下端，次序亦依膊、骼等而下。至於脊、脅均居於體之中，腸、胃、肺均屬內臟，因此置於中央。

¹⁰⁷ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷47〈少牢饋食禮〉，頁560-561。

¹⁰⁸ 陳祥道：《禮書》，卷77，頁4。

¹⁰⁹ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49〈祭統〉，頁836。

¹¹⁰ 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，卷47〈祭統〉，頁1247。

¹¹¹ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷10〈鄉飲酒禮〉，頁103。

至於進獻牲體的次序，如〈少牢饋食禮〉依序為：「肩、臂、臠、膊、骼、正脊一、脰脊一、橫脊一、短脅一、正脅一、代脅一，皆二骨，以並腸三，胃三，舉肺一、祭肺三、實于一鼎。」賈公彥《疏》：

凡牲體四支為貴，故先序肩、臂、臠、膊、骼為上，是尊。然後序脊脅於下，是卑。次應先言正脅，而先言短者，又取絳之義也。但所序骨體各有宜，不可準定也。若然，既以尊卑升之，而祭肺貴序在下者，腸、胃及肺在內，不得與外體為尊卑之次，當以腸內自為先後之次也。¹¹²

孔穎達亦認為：

前體臂臠為貴，後體膊骼為賤。就脊、脅之中亦有貴賤，正脊在前為貴，脰脊、橫脊在後為賤，脅則正脅在前為貴，短脅為賤。¹¹³

所進牲體的次序反映亦出前貴於後，前體先於後體，四體又先於脊、脅、腸、胃、肺；各體之中又再以前部為貴，後部為賤的原則。比較特別的是不論是士人或是大夫階級正祭時所舉牢體的次序均為脊、脅、骼、肩，將脊置於最前，主要因為脊在傳統醫學中與腦髓相連，是氣蘊藏之所，先食之可「導食通氣」，將肩置於最後，主要因為「貴要成」、「尊於終始」¹¹⁴之義。

除了前貴於後的原則外，分解後的牲體亦有本、末、貴、賤之分，因此切割後個別牲體的陳設及肢體朝向亦須講究，所切割下來的牲體屬於本或未，同一牲體中，兩端再分本末，影響牲體之尊卑及陳設時之先後、內外之次。如盛世佐所云：「每體各有本末，如臂以近肩處為本，近臠處為末，餘以是推之。」¹¹⁵接近身體主幹處為本，或脊骨前端、肋骨上端為本，反則為末。如《儀禮·公食大夫禮》提及進獻肉時「載體進奏」，賈《疏》：「進其理，本在前者，此謂生人食法」¹¹⁶，又如《儀禮·鄉飲酒禮·記》提及進獻俎時「皆右體，進腩。」所謂進腩即進本之意¹¹⁷，由賓、主人至介，俎用肩、臂、骼牲體部位不同，越接近主幹部分，越顯貴重，且在食物陳設及朝向上以接近主幹處為尊，此為生人飲

¹¹² 同前註，卷47〈少牢饋食禮〉，頁560-561。

¹¹³ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49〈祭統〉，頁837孔《疏》。

¹¹⁴ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷42〈士虞禮〉，頁497、卷48〈少牢饋食禮〉，頁571。卷四十五〈特牲饋食禮〉：「舉先正脊後肩，自上而卻下，絳而前，終始之次也。」（頁531）凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，卷9〈祭例上〉，頁473-477。

¹¹⁵ 胡培翬：《儀禮正義》，第3冊，卷37〈少牢饋食禮〉，頁2269引。

¹¹⁶ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷25〈公食大夫禮〉，頁302。

¹¹⁷ 同前註，鄭《注》：「奏謂皮膚之理也，進其理，本在前。」

食法。

祭祀饋食正好有別於生人飲食，以進末、進下為貴，如〈少牢饋食禮〉提及羊豕之牲體「其載于俎，皆進下」、「腊一純而俎，亦進下，肩在上」，所謂進下、進末，「末為終，謂骨之終」，即強調肢體、體骼的末端，有別於生人之進上、進本。鄭玄認為主要目的在：「變於食生也，所以交於神明，不敢以食道，敬之至也。」¹¹⁸除了牲體在陳設時的朝向有所講究，在事神禮必須區隔於生人的情況下，祭禮與生人日常飲食陳設不同¹¹⁹，落實在個別分解後的牲體上，亦有尊卑及陳設朝向上的不同。

（五）食物屬性之陰陽

食物陰陽屬性與行禮儀式間亦有密切關係，食物陳設的方位、進獻的順序、數量，進呈食物者之性別……均受其影響。如食物屬性之陰陽與受祭者之性質往往相配合，屬性陰者以屬陰之物祭之，反之，則以屬陽之物祭之。如〈郊特牲〉謂「祭黍稷加肺、祭齊加明水，報陰也」、「取腍膋燔燎，升首，報陽也。」孔穎達認為：「肺是五臟，在內，水又屬北方，皆是陰類」、「腍膋、黍稷並是陽氣之物，首又是牲體，亦是陽」。祭祀祖之時，須先招徠祖先魂魄，在「魂氣歸於天」、「魄歸於地」，魂屬陽、魄屬陰的觀念下¹²⁰，使用屬陰之肺與屬陽之腍膋招納魂魄，正符合「陰以陰物祭之」、「魂氣在天為陽，今以陽物祭之」的原則¹²¹。除此而外，食物屬性之陰陽，亦影響盛放祭物之禮器、禮器所使用之數目。屬陽之食物以陽數為用，反之，屬陰的食物以陰數為用。

¹¹⁸ 同前註，卷 47〈少牢饋食禮〉，頁 563 鄭《注》、賈《疏》。

¹¹⁹ 祭神時供物的陳設上與生人飲食有所區隔，如《儀禮》卷四十五〈特牲饋食禮〉提及：「大羹滫于醴北」，賈《疏》：「醴北者為薦左」（頁 531），對比生人禮儀如〈公食大夫禮〉、〈士昏禮〉則大羹滫皆置於薦右，透過食物陳設方位的不同，來凸顯「神禮變於生人」二者本質的差異。至於〈士虞禮〉大夫羹滫設於銅南在右，與生人同，乃是因為孝子不忍視初死親人為鬼的緣故。

¹²⁰ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 26〈郊特牲〉，頁 507、510。有關魂魄觀已有不少的研究成果，詳參余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年）。杜正勝：〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》第 2 卷第 3 期（1991 年 9 月），頁 1-65。王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉（《歷史學報》第 22 號〔1996 年 12 月〕，頁 163-207）等文。

¹²¹ 以上〈郊特牲〉文獻及孔穎達說，詳參鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 26〈郊特牲〉，頁 507-510。

然而在實際禮儀的運用上，食物之屬性並非一成不變，除了與出產的季節、風土、顏色……有關，在儀式中還往往是相對之下的分割，會隨具體情境的不同而發生變化，而具體的情境可能與製作方式，或與其一起出現具有相對性質的一組食物間的關係有關。在具體的儀式運用上，配合受祭者、祭祀者、祭祀之禮器、犧牲之數量，甚至是儀式中進呈食物者之性別等層面，而達到陰陽調和的象徵意義。如鼎俎屬陽故用奇數，籩豆屬陰用偶數；又如酒與漿的陰陽之分，落實在儀式進行中，則是王致酒，后致漿，象徵陰陽和諧相成之義¹²²。

三、分享神饌儀式所具有的神秘性及社會、倫理意涵

透過對祖先血食的供奉，以及親族共享神饌的過程，祭祖儀式發揮著與祖先神秘的血緣連結¹²³，同時緊密結合親族間的關係和情感的功能。祭祀儀式中的共享神饌部分除了神聖血緣連結的功能外，也有一定程度的政教意義，和區別上下、尊卑、長幼，合族屬等重要功能，因此一直是治道及禮教上的焦點。有關祭祀的政教功能〈祭統〉列出了十個重要的層面，「事鬼神之道」、「君臣之義」、「父子之倫」、「貴賤之等」、「親疎之殺」、「爵賞之施」、「夫婦之別」、「政事之均」、「長幼之序」、「上下之際」¹²⁴。以下先從國家重大祭典

¹²² 何種食物被劃分為陽，何種食物又被劃分為陰，何種食物屬寒，何種食物屬溫，於養生及醫學上具有重要的意義，現代學科如人類學對此亦有不少的著墨。此部分在禮儀及儀式的象徵意義中亦有不少表現，筆者原擬將此部分納入討論，然而所涉複雜，篇幅過大，只得另以專文處理。至於人類學的相關研究，詳參張珣：〈傳統中國的食物分類〉、〈中國傳統飲食觀念的社會文化分析〉，《疾病與文化——臺灣民間醫療人類研究論集》（臺北：稻鄉出版社，2000年），頁157-168、169-190。李亦園：〈飲食男女——吃的文化內在邏輯探索〉，《文化的圖象（上）——文化發展的人類學探討》（臺北：允晨文化實業公司，2004年），頁160-166。余舜德：〈食物冷熱系統、體驗與人類學研究：慈溪道場個案研究的意義〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第89期（2000年6月），頁117-145。

¹²³ 祭祖與供奉血食在親族關係的認定上具有重要意義。舉例來說，婚禮儀式中，婦女於男方家族身分確定的關鍵在婚後祭祖的廟見儀式，行過廟見禮後，透過血食的供奉以及祭物的共享，與祖先產生神秘連結，才能如入會一般真正轉變身分成為男方家族中的一分子，反之，則親族關係未能成立。有關廟見性質探討，詳參李旭昇：〈《禮記·曾子問》「三月廟見」考辨〉，《中國學術年刊》第9期（1987年6月），頁51-70。林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁47-76。

¹²⁴ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49〈祭統〉，頁834。

中，餽食及頒胙肉等過程，彰顯君臣、階級、尊卑、長幼等層面來觀察其政教上的功能。其次則透過血緣親族間祭祖後燕飲的角度來觀察透過共食、分贈祭品等儀式所具有的共同體聯結及區別父子、男女、親疏、長幼關係的意義。

（一）國家與政教層面：君臣、上下、尊卑階級的區分

在封建體制下，親親尊尊乃一體兩面之事，因此國家大祭先王先公，一方面具有極強的政治教化意涵，另一方面又具有收族的功效。此部分先透過國與國間，以及國內各階級間政教的層面來看。在國家祭典中，不論是神祇亦或是參與祭祀者，均被納入尊卑、親疏、遠近等差異的層級中，使整個祭祀活動本身即具有濃厚的倫理與教化意義¹²⁵。進一步就飲食層面來看，國家祭典中的餽食之禮亦具有濃厚的政教意涵，如《禮記·祭統》提及餽食之禮「可以觀政矣」。所謂餽，《說文解字》謂為：「食之餘也」，作動詞解為食人之餘。禮制規範下的餽食儀式進行時，身分區別相當嚴格，當神明已歆饗所進獻的供物後，由尸來餽食祖先之餘。尸食畢後，所餘才由主祭者餽食之，若主祭者為國君，則由國君與上卿四人餽其餘，而後依身分層級依次而下。餽食的人數不斷地增多，但依階級尊卑層層相遞，君臣、上下、尊卑等級分明，使得餽食儀式不但具有施惠之象，又具有區別身分尊卑的倫理意義。不只如此，在儀式進行的空間上亦因身分階級的不同而嚴格區別：士以上身分者於堂上，士以下身分者則於堂下。透過此象徵性的飲食儀式來嚴格區別貴賤、上下、尊卑身分，同時又在別異的狀態下，表達恩澤普及。此種既具有教化意涵的儀式被視為「觀政」的重要指標¹²⁶。

祭祀後分贈胙膳之禮，主要目的在親兄弟之國，同時區隔彼此間的關係。因此《周禮·春官·大宗伯》提及：「以胙膳之禮，親兄弟之國」，所謂胙膳，指祭社稷、宗廟之內，原用以賜同姓之國，以達到同福祿的共命感，因此《說文》

¹²⁵ 身分地位不同，祭祀時所處空間，所著服飾，所祭神祇神格之大小，均不相同，反映的是禮的別異精神，以形塑象徵性的身分，並以衍生之權力進行政教統治。如《漢書》卷二十五上〈郊祀志〉指出「天子曰明堂辟雍，諸侯曰泮宮」是行禮空間不同，而各階級所祭對象亦有別：「天子祭天下名山大川」、「諸侯祭其疆內名山大川」、「大夫祭門、戶、井、竈、中霤五祀」、「士庶人祖考而已」（第4冊，頁1193-1194）。甚至受祭祀之神鬼亦比照人間政治上的身分階級進行分別，如《禮記》卷十二〈王制〉：「五嶽視三公，四瀆視諸侯。」（頁242）

¹²⁶ 詳參鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49〈祭統〉，頁833。

提及脤、膾二字時均強調：「天子所曰親遺同姓」、「天子所曰饋同姓」¹²⁷。然而以《左傳》等記載來看，不只是同姓諸侯、大夫間有受脤、歸脤的禮儀，異姓諸侯間亦不乏其例¹²⁸，因此學者認為「二王後及異姓有大功者，得與兄弟之國同」¹²⁹。儘管如此，胙肉之受與歸仍然標幟著族群間緊密的聯結關係，因此《國語》卷四〈魯語上·文公欲弛孟文子與邠敬子之宅〉中記載魯文公想擴建宮廷而拆毀孟文子的官邸，孟文子拒絕的重要理由之一為：「嘗、禘、蒸、享之所，致君胙者有數矣」¹³⁰，在胙肉的施受中確立了與魯國公族間緊密的關係。

(二) 血親親族：合族屬及序倫常的功能

就家族內部而言，奠祭祖先後的燕飲具有極強凝聚親族的力量。根據〈特牲饋食禮〉記載，祭祀供養之禮完成後（利成），將會徹尸俎，而後「徹庶羞，設于西序下」¹³¹，徹庶羞於堂上西序下，主要爲了祭後燕飲儀式。燕飲儀式的性質爲何？《毛詩》，卷十三之二〈小雅·谷風之什·楚茨〉，提及奠祭祖先之後的燕飲：

禮儀既備，鍾鼓既戒，孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起，鼓鍾送尸，神保聿歸，諸宰君婦，廢徹不遲，諸父兄弟，備言燕私。樂具入奏，以綏後祿，爾殽既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首，神嗜飲食，使君壽考。¹³²

孔《疏》引《書傳》亦提及祭後燕飲：「已而與族人飲，飲而不醉，是不親，醉而不出，是不敬。」可以看出祭後燕飲是於「族人」、「諸父兄弟」等同姓血親之親族間進行的¹³³，此時強調彼此共祖的情感，一方面透過共食神饌，共同領受

¹²⁷ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，1 篇上〈示部·脤〉，頁 7、10 篇下〈炙部·膾〉，頁 491。

¹²⁸ 如《左傳》卷十三〈僖公九年〉：「王使宰孔賜齊侯胙」，齊侯爲姜姓，與周王室之姬姓爲異姓關係，然而周王室的胙肉亦賜予齊侯，杜預認爲乃因：「尊之比二王後」的緣故（頁 218）。又如卷十五〈僖公二十四年〉提及宋國：「於周爲客，天子有事膾焉，有喪拜焉。」（頁 258）

¹²⁹ 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷 18〈春官·大宗伯〉，頁 278 賈《疏》。

¹³⁰ 韋昭注：《國語》，卷 4〈魯語上〉，頁 172-173。

¹³¹ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷 46〈特牲饋食禮〉，頁 545。

¹³² [漢]毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 13 之 2〈小雅·谷風之什·楚茨〉，頁 458-459。以下簡稱《毛詩》。

¹³³ 同前註，卷 10 之 1〈湛露〉，頁 350。《毛詩》卷十三之二〈楚茨〉鄭玄強調：「祭祀

祖先恩澤，以確立共同體的情感¹³⁴。另一方面，透過樂、酒、食，而達到情感的交融狀態，因為樂與酒均具有合同的功能，此時強調「醉」、「飽」而歡欣，同聲一氣之熱絡。如孔穎達所謂「同姓諸侯得王燕飲，則威儀寬縱也，王與歡酣，至於厭厭」、「其燕之時，非直以鼓鍾樂之，又爾之殺羞，既行之長幼皆徧，故同姓之臣，莫有嗟怨」¹³⁵，強調融合，而暫時超越禮教嚴格的別異狀態。因此，「儀態寬縱」、「歡酣」、同聲一氣，沒有「嗟怨」者¹³⁶。

就禮制的理想來看，祭祀雖合聚同姓族人，然而在儀式上，大小、長幼上仍嚴加區別，因此被認為是宣揚教化的重要時刻，希望能在和樂的氣氛中別異，使得共同體的情感及政教所講求的倫理序位皆得其所，如此，國君之福祿亦得長久。祭祀燕食之禮既能分別同姓、異姓，並確定彼此間的關係，於同姓中又以長幼（齒）及輩分親疏而有所區別，《禮記·文王世子》：

若公與族燕，則異姓為賓，膳宰為主人，公與父兄齒，族食世降一等。……公與族燕則以齒，而孝弟之道達矣。其族食世降一等，親親之殺也。¹³⁷

畢，歸賓客豆俎，同姓則留與之燕，所以尊賓客，親骨肉也。」（頁 458）另如《毛詩》卷十一之一〈小雅·湛露〉毛《傳》：「夜飲，燕私也。宗子將有事，則族人皆侍。不醉而出，是不親也。醉而不出，是渫宗也。」鄭《箋》：「夜飲之禮在宗室。同姓諸侯則成之，於庶姓，其讓之則止。」（頁 350-351）

¹³⁴ 食用祖先受饗過的食物，在互滲的神秘交感下，即能與祖靈產生連結。而共食一物，往往能使共食者感應同樣的身心狀態和情感，能夠互滲同體感。尤其共食祭祖之酒食，更具有領受祖先祝福而凝聚共同體的意義與神秘巫術意涵。如《禮記》卷三十四〈大傳〉：「君有合族之道」孔《疏》「合族者言設族食燕飲，有合食族人之道」（頁 620），透過燕飲而合族。《禮記·昏義》中婚禮時的夫婦透過「共牢而食」、「合卺而醕」而產生「合體同尊卑」的效果。人類學中共食亦往往具有收族及確定族群共同體的重要意義，族人間往往透過共食來進行凝聚。有關共食與社會結群及親緣關係的塑造，詳參何翠萍：〈米飯與親緣——中國西南高地與低地族群的食物與社會〉，收入張玉欣等編：《第六屆中國飲食文化學術研討會論文集》（臺北：財團法人中國飲食文化基金會，2000年），頁 427-450。原始巫術的互滲特質，詳參列維—布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁 62-98。

¹³⁵ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 10 之 1〈湛露〉，頁 351、卷 13 之 2〈楚茨〉，頁 459。

¹³⁶ 此時狀態亦與特納所謂闕限之融合，暫時超越結構的精神有類同之處，然而就禮制理想的要求下，仍不能完全無別，禮制理想究竟付諸實行的狀況如何，民俗間關於祭祀時，祭後燕飲時階級、男女之別的狀況又如何？將於另文討論，此處先將焦點集中於禮制理想部分。

¹³⁷ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 20〈文王世子〉，頁 400、402。

除了以長幼區別彼此尊卑，族人之間亦因世代之遠近區別親疏。親屬之間的關係除了大宗為百世不遷的宗脈外，小宗以共高祖等五代為原則，因此「四世而緦，服之窮也，五世祖免，殺同姓也，六世親屬竭矣。」在祖廟未毀之前，即使淪為庶人，冠子取婦、死亡喪葬必通信息¹³⁸。親疏關係以服制為依歸，同父最親，依次遞減。落實在祭祀後之燕飲，關係愈親相聚越頻繁，反之則於重大祭祀相聚，漸形疏淡。

族人共同參與祭祀，並於祀後燕飲，燕飲時對於昭穆、男女之別仍有所講究。先以昭穆來說，先秦時廟制、祭祀行昭穆之制，甚至連下葬時的兆域安排都與昭穆制度密切相關¹³⁹。《禮記·祭統》對昭穆制度在祭祀上的意義有所闡明：

夫祭有昭穆，昭穆者，所以別父子、遠近、長幼、親疏之序而無亂也。是故有事於大廟，則群昭群穆咸在而不失其倫。此之謂親疏之殺也。¹⁴⁰

春秋時期昭穆制度仍然實行，《左傳》記載中亦多次言及昭穆，因其為祭祀及宗族倫理分位的核心部分，故多所講究，此制度至漢時如王莽等崇尚古禮，仍力圖恢復部分遺存，對廟制、葬禮、祭祀仍具有深遠影響¹⁴¹。昭穆的精神在於區別宗族中的父子、遠近、長幼、親疏，此種別異在祭祀儀式進行及其後的燕私之禮中，均被強調，如《祭統》提及祭祀賜爵之時：「昭為一，穆為一，昭與昭齒，穆與穆齒。」¹⁴²昭與穆各為一行，並依尊卑、長幼之次行禮。《漢舊儀》對於廟中行禮及飲饌中，昭穆在儀式中的運用，敘述更為詳細：

宗廟三年大祫祭，子孫諸帝以昭穆坐於高廟，諸隳廟神皆合食，設左右坐。高祖南面……高后右……每牢中分之，左辨上帝，右辨上后……子為昭，孫為穆。昭西面……穆東面……饌陳其右，各配其左，坐如祖妣之

¹³⁸ 同前註，卷 34〈大傳〉，頁 619、卷 20〈文王世子〉，頁 401。

¹³⁹ 《周禮》卷十九〈小宗伯〉：「辨廟祧之昭穆」（頁 290），冢人的職責之一為：「掌公墓之地，辨其兆域而為之圖。先王之葬居中以昭穆為左右。」（卷 22〈冢人〉，頁 334）卷二十二〈墓大夫〉：「正其位掌其度數」（頁 336），根據鄭《注》「位」指昭穆，度數指爵之大小。

¹⁴⁰ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 49〈祭統〉，頁 836。

¹⁴¹ 如《漢書》卷九十九下〈王莽傳〉提及的九廟及昭穆問題（第 12 冊，頁 4162）。又如《後漢書·祭祀志》皇帝詔問張純，討論有關禘祫之禮的問題，張純上奏提及：「元始五年，始行禘禮」，並指出禘禮的意義在透過嚴格的昭穆制度，在儀式中區別親疏、尊卑的關係（第 11 冊，頁 3194-3195）。

¹⁴² 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 49〈祭統〉，頁 837。《周禮》卷三十一〈司士〉謂其職責之一為：祭祀賜爵時「呼昭穆而進」（頁 471）。

法。……却行，至昭穆之坐次上酒。子為昭，孫為穆，各父子相對也。¹⁴³ 祭祀、燕飲時嚴格區別昭穆、位次、坐向，並依昭穆之次行禮。此如孔穎達所謂，祭祀合族屬在於「合聚族人親疏，使昭為一行，穆為一行，同時食」¹⁴⁴。

以燕飲時男女飲食的空間來看，利成後「宗婦徹祝豆邊入于房」，而「燕內賓于房」，形成「宗子以與族人燕飲于堂」、「主婦以燕飲於房」的狀況，並且兄弟之庶羞與內賓宗婦之庶羞並不混淆¹⁴⁵。賈公彥引《書傳》甚至提及：「宗子燕族人於堂，宗婦燕族人於房，序之以昭穆」¹⁴⁶，不但強調男女之別，並且對輩分次序亦嚴格強調。儘管禮教上極力強調祭後燕食之禮仍應在空間、輩分、男女……上進行區隔，然而燕私之禮，其精神主要在「合」，共享神恩，以加強彼此之連結的情感，此時進行別異，頗不容易。《國語》中記載魯敬姜在祭悼子後仍然「酢不受，徹俎不宴，宗不具不繹，繹不盡飫而退」，主要原因還在避免醉飽後失態，而導致男女無別，因此得到孔子的贊美¹⁴⁷。然而似乎也能從中顯示出在祭祀時，男女由平時之不交爵而至交爵，由平時之不相授器而至相互授受¹⁴⁸，甚至在祭後燕食之禮時，強調和樂的狀態下，男女之防維持之不易，由〈坊記〉對祭祀時男女無別發出深深的感嘆，以及孔子對魯敬姜的贊許，似乎都可以看出禮制的理想付諸實行時的艱辛。

¹⁴³ 范曄：《後漢書》第11冊，志9〈祭祀志·宗廟〉，頁3195《注》引《漢舊儀》。《後漢書·祭祀志》提及昭穆之坐次及坐向略有不同：「父為昭，南嚮；子為穆，北嚮。父子不並坐，而孫從王父。」（頁3194）

¹⁴⁴ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷34〈大傳〉，頁618孔《疏》。

¹⁴⁵ 鄭玄注，賈公彥疏《儀禮注疏》，卷46〈特牲饋食禮〉，頁545及鄭《注》。至於整個祭祀過程，男女之別更是無所不在，由婦女能夠參與的祭祀層級、是否親自行禮，或使人攝禮，乃至於行禮空間、位置、敬酒時所應注意的事項，均為人所重視。如《禮記》卷五十一〈坊記〉提及由於祭祀時男女之防不嚴，以致於「陽侯猶殺繆侯而竊其夫人」，而迫使制禮者思考「大饗廢夫人之禮」（頁872）。又如卷四十九〈祭統〉提及祭祀時的男女之別（頁832），亦可作為參考。

¹⁴⁶ 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，卷30〈喪服〉，頁358賈《疏》。《禮記》卷二十〈文王世子〉：「族食世降一等」（頁400）、卷三十四〈大傳〉：「合族以食，序以昭穆」（頁617）。陳祥道《禮書》則認為不只是男子燕於堂，婦人燕於房，於飲食時還有親疏長幼之別，「其食世降一等，所以辨親疎也，昭穆以序之，所以明世次也。」（卷63，頁10）

¹⁴⁷ 韋昭注：《國語》，卷5〈魯語下〉，頁209。

¹⁴⁸ 《禮記》卷五十一〈坊記〉「子云：『禮，非祭男女不交爵。』」（頁872），卷二十七〈內則〉：「非祭非喪不相授器。」（頁520）

四、結論

齋戒及祭祖儀式，是一個轉化身心、與神聖溝通的過程。既要求轉化身心，由俗世進入神聖領域，由平常而至非常，在此過程中，如何脫離世俗的時空，而至神聖的存在狀態，即成爲重點。飲食在氣化的宇宙論及身體觀的背景下，具有互滲、交感、轉化身心的神秘功效，更何況齋戒及祭祖又具有闕限及通過儀式的特質，在聖與俗的對比下，如何與世俗對比而區隔出神聖的飲食，以及此飲食如何發揮擺脫日常世俗結構，而使處於闕限階段的儀式參與者能夠進入神聖體驗，一直是本文關注的核心。除此而外，供物所呈現的文化象徵意涵，以及祭祀後的燕飲儀式反映出的醉飽和樂及政教層面，亦顯示出，飲食的文化象徵意涵，及「蒸性染身，莫不相應」的神秘性貫穿於整個齋戒以及祭祀的過程中。聖與俗對比固然是貫穿的骨幹，然而文化符號及象徵的運用，政教倫理的層面則是其血肉，使得此議題顯得十分複雜而豐富。

本篇文章首先由齋戒及齋戒飲食著眼，說明齋戒透過隔離與衣、食、住所的神聖化，專致精明之德的冥思存想功夫，而「交於神明」。其中齋戒之事由及祭祀對象不同，齋戒的飲食亦會發生變化。以一般例行祭祖來看，其性質屬吉禮，透過殺牲盛饌以別於日常飲食。至於喪禮、災變之下的祭祀，則充滿了贖罪的意涵，往往透過削減飲食，甚至素食，來區隔於日常俗世。二者在飲食表現上呈現很大的差異，甚至相反。秦、漢以後，在陰陽五行說及方術盛行的背景下，往往又須配合於〈月令〉等系統，符應節氣的變化，而配以五色、五方及陰陽相配合等食物。若深入吉祭之殺牲盛饌，則亦可發現不少爭論，首先，就以飲食的豐盛度有別日常來看，〈膳夫〉以「三舉」而別於平日之「一舉」的盛饌，但何謂「三舉」即爭論不休，甚至有學者以齋戒當素食的說法，駁斥三舉之說。本文分析、比對經籍及注家的說法，認爲將「三舉」釋爲舉三太牢之說不可信，但素食之說亦不可信，應理解爲三度殺牲進獻較爲合宜。至於用牲之內容，三次進獻牲牢如何搭配，受限於文獻有限，仍難論斷。但齋戒當素食之說確實存在，早期或許與災荒時贖罪甚至爲政者下詔己罪，而比擬於守喪狀態的素食有關。而在神仙及養生方術、服食，甚至浮屠之教的素食觀渲染下，齋戒當素食的說法便廣泛流傳。魏、晉後至隋、唐，逐漸演變出道教的十齋日及佛教的三長齋月的風氣，佛、道齋戒斷屠之說影響深遠，甚至皇帝厲行「御膳不宰牲」、祭祀不殺牲的禁令。在此背景下，傳統祭祀之齋戒飲食是否殺牲反倒成了後代爭論的議題。

齋戒飲食，不只透過殺牲盛饌來區隔於日常，還又透過不調五味、不食葷等別於日常。事實上，在聖俗對比的精神下，被劃歸為聖的領域的飲食，往往有類同處，齋戒與祭祀之飲食，均強調「薄滋味、毋致和」，甚至強調遠古聖世之聖王飲食，亦具有異典同工之妙。而被劃歸於日常生活領域等五味及蔥薤、薑桂等葷菜，亦發揮著區隔生命狀態的功能，生人食葷菜五味，初死者待之一若生人，故明器亦備辦之，然而鬼神狀態則不受葷食；而守喪者處於變的階段，因此亦不食葷，以區隔於日常狀態。齋戒狀態中，還往往服食特殊礦物、植物，如食玉屑，沐浴、灌鬯、飲醴酒，以改變身心狀態。

祭祖之供物，具有極強的文化象徵意涵，透過文化符號的運用，象徵行禮者身分高低，於祭祀群體中的身分位置、身分狀態及其與受祀者間的關係。以政教及倫理層面來看，主祭者階級不同，祭品及儀式豐儉不同，祭祀儀式中行禮者間亦以祭品區別出身分的不同。就人神關係來看，則主要反映了人神關係的親疏遠近、生命狀態及陰陽調和等精神。以尸及神俎所供奉的飲食來看，尸為祖先之象徵，卻以受祭者之同昭穆的孫輩為之，在祭祀儀式時呈現與社會倫常身分逆轉的特殊現象，正是中介狀態的特徵。肝俎中所供奉之心、舌，儀式中所用之大羹，尸於正祭前之授祭，均不同於其他參與祭祀者所用之食物及所行儀節，強調尊貴、藏氣豐富、中、貴本重質等特色。以所供奉祭物生熟所反映象徵意涵來看，生往往象徵質、初始、遠、未經人文化成的狀態，而熟則象徵文、近、人文化成後的狀態。以生與熟的對比，可以類比於人與神的親疏、遠近、神格的尊卑等意涵。以祭祀所用之「五齊三酒」來說，尊卑等級與發酵時間長短、清濁有密切關係。玄酒為五味之本，因此祭祀最高神祇或於祭祀中均屬等級最高的酒，反之，最經人文加工的清酒，反而處於最低的層級。此種區別同時反應在儀式中酒食所置的空間如內外、堂上、堂下，或置酒食之禮器上。「以神道接之，則貴遠人之物」、「以人道接之，則貴近人之物」，祭祀最高神祇直接用血為獻，距離生人飲食最遠，而小祭祀等神祇則直接獻熟食。祭祀用血氣、全生之肉、爛肉、熟肉，不但標幟出神格的高低，同時也彰顯人與鬼神間的關係，如與受祭者相距時空之遠近、親疏，甚至是主祭者身分階級高低等層面。

除了生與熟的對比外，牲體的全體與部分在祭牲中亦具有重要的象徵意義。原則上，神格越高、越慎重的祭祀，牲體越趨完整，重大祭祀及合祀先王用全牲，其他隨著祭祀對象的不同，則依次半解牲體、豚解牲體為七、體解牲體為二十一。又主祭者身分越高，所用祭祀之牲體亦較完整，強調薦血腥，而儀節繁

複。如諸侯以上階級祭祖，先薦血腥，豚解後再行體解。大夫以下階級則重於饋食，直接體解獻熟食。即使牲體經過分解，在祭祀典禮中，如何排列分解後的牲體、進呈之先後次序、進呈者的身分性別、牲體的部位及數量……亦具有濃厚象徵意涵。以牲體之左右胖來說，右胖尊而左胖卑，對應出日常時男女相對下，男子用右胖，而婦女用左胖；祭神時，供神用右胖，而人食左胖。再以牲體各部位的貴賤來說，經細部分解後的牲體，越接近主幹的部位，越形尊貴，在儀式運用上，身分越尊貴，所用之牲體部位越接近主幹。在牲體進呈的順序上，均具有濃厚的象徵意涵，反映出周禮前體貴於後體，四體先於脊、脅、腸、胃、肺；各體中再以前部為貴，後部為賤的原則。然而更細部來說，每一塊分解後的牲體，在儀式進行時，透過陳列的方式、擺設又能象徵出執禮者與受祭者的身分與生命狀態。如就生者來說，進獻飲食時當「進本」即以牲體接近主幹部分在前，反之若饋食鬼神，則進末。甚至食物陳設如大羹滫，生者在薦左，鬼神則相反，在「神禮變於生」的原則下，置於薦右。其他如魚腹的向背、陳設的橫豎，祭品的豐富性，數量的多寡，均反映了祭祀者與受祭祀的關係與身分狀態。

食物的陰陽屬性，在祭祀儀式的象徵中亦發揮著重要功能。影響著食物的陳設方位、進獻順序、數量、進獻者的性別……。如屬性為陽之物，陳設於陽位，反之，則陳設於陰位。屬性為陽之物，亦以屬性為陽的禮器盛裝，進獻食物時，隨食物屬性陰而由同屬性之性別者進獻。於進獻時一陰一陽，象徵陰陽之調和。然而食物之屬性，亦非固定不變，往往在一組相對應的關係中，彼此確定，隨著祭祀情境不同而發生變化，形成陰陽調和精神下十分複雜而豐富的象徵系統。

正祭後之餽食、頒胙、燕飲，主要功能除了透過飲食，連結人神神秘互滲及血親聯結，同時重整大至國小至家的結構與次序。因此對家國結構及次序亦有洗滌與更新的功效。就國家政教等公領域來說，國家重大祭典透過餽食、頒胙重新確定彼此緊密連結，同時亦宣示著彼此的君臣、上下、尊卑等級的關係。以血親家族的內部關係來說，祭後燕飲之禮，強調融合、歡樂、醉、飽、同領神饌，得到祖先的庇佑，也在此過程中確定家族血親的共同體，消弭彼此間的矛盾和痛苦，在共食之中，同享神恩。然而在制禮者的理想中，禮制的精神終究在別異，因此亦往往加上昭穆、男女、尊卑等區隔，以實踐禮的精神，反映出禮制欲透過祭祀等宗教活動重新整理、確立和推廣政教的理想。

飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵 意義

——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討

林素娟

本文欲從齋戒及祭祀祖先著眼，探討祭祀前之齋戒、祭祀中所供奉的祭品、祭祀後的共食儀式中，飲食所具有的神秘力量與政教上的功能。在論述上，本文以通過儀式為軸線，同時又從飲食所呈現的文化符號及象徵意義進行細部分析，以呈現整個齋戒與祭祀過程中，飲食所扮演的區隔於日常、改變意識狀態、淨化、過渡的神秘功效，以及就家族意義上的合族屬、序倫常等重要功能。

關鍵詞：飲食 禮儀 通過儀式 符號 文化象徵 祭祖儀式

The Relationship between the Rite of Passage and the Cultural Symbols in Ceremonial Diet: A Discussion Centering on the *Sanli*

LIN Su-chuan

Focusing on the rites of dietary practice and sacrifices offered to ancestors, this paper studies sacrificial offering, post-ceremonial feasting, and the mystical power of diet, as well as political and cultural functions of diet. In order to discover the significance of foods during the process of dietary restrictions and sacrifice, I make a close analysis of the cultural signs and symbolic meanings of diet as a rite of passage. We can then find numerous important functions, such as distinguishing the extraordinary from matters of daily life, changing the state of consciousness, purifying body and mind, and “normalizing” the family.

Keywords: diet ceremony rite of passage sign cultural symbols
rite in honor of ancestors

徵引書目：

- 巴特，羅蘭 (Roland Barthes) 著，敖軍譯：《流行體系》，臺北：桂冠圖書公司，1998 年。
- _____，許薔薔、許綺玲譯：《神話學》，臺北：桂冠圖書公司，2002 年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001 年。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1996 年。
- 王孝廉：《中國的神話與傳說》，臺北：聯經出版事業公司，1994 年。
- 王叔岷：《列仙傳校箋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年。
- 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985 年。
- 王健文：〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《歷史學報》第 22 號，1996 年，頁 163-207。
- 王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1992 年。
- 卡勒，喬納森 (Jonathan Culler) 著，張景智譯：《索緒爾》，臺北：桂冠圖書公司，1992 年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1996 年。
- 弗雷澤著，汪培基譯：《金枝——巫術與宗教之研究》，臺北：久大文化公司 / 桂冠圖書公司，2002 年。
- 石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體：中醫學原理與道教養生術》，臺北：武陵出版社，1996 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。
- 列維—布留爾著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1997 年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1999 年。
- 何翠萍：〈米飯與親緣——中國西南高地與低地族群的食物與社會〉，收入張玉欣等編：《第六屆中國飲食文化學術研討會論文集》，臺北：財團法人中國飲食文化基金會，2000 年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987 年。
- 余舜德：〈食物冷熱系統、體驗與人類學研究：慈溪道場個案研究的意義〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 89 期，2000 年 6 月，頁 117-145。
- 余嘉錫：〈寒食散考〉，《輔仁大學輔仁學誌》第 7 卷第 1、2 期合訂本，1938 年 2 月，頁 29-64。
- 吳達芸：《儀禮特牲少牢有司徹祭品研究》，臺北：臺灣中華書局，1985 年。
- 李亦園：《文化的圖像》上、下，臺北：允晨文化實業公司，2004 年。
- 李昉：《太平御覽》，北京：中華書局，1998 年。
- 李區，艾德蒙 (Edmund Leach) 著，黃道琳譯：《李維史陀》，臺北：桂冠圖書公司，1998 年。

- 李零：《中國方術考》，北京：東方出版社，2000年。
- 李燾：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1979年。
- 李豐楙：〈嵇康養生思想之研究〉，《靜宜學報》第2期，1979年6月，頁37-66。
- _____：〈葛洪養生思想之研究〉，《靜宜學報》第3期，1980年6月，頁97-137。
- _____：〈服飾、服食與巫俗傳說〉，《古典文學》第三集，臺北：臺灣學生書局，1981年。
- _____：〈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〉，林慶狐主編：《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》，臺北：財團法人中國飲食文化基金會，1996年。
- 杜正勝：〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》第2卷第3期，1991年9月，頁1-65。
- _____：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2005年。
- 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 沈文倬：《薊閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》，北京：商務印書館，2006年，頁358-361。
- 亞歷山大，杰夫瑞 C.、史蒂夫·謝德門著，吳潛誠總編校：《文化與社會：當代論辯》，臺北：立緒文化事業公司，2001年。
- 周聰俊：《裸禮考辨》，臺北：文史哲出版社，1994年。
- 季旭昇：〈《禮記·曾子問》「三月廟見」考辨〉，《中國學術年刊》第9期，1987年6月，頁51-70。
- 林素娟：〈古代婚禮廟見成婦問題探究〉，《漢學研究》第21卷第1期，2003年6月，頁47-76。
- 金鶚：《求古錄禮說》，濟南：山東友誼書社，1992年。
- 紀爾茲，克利弗德(Clifford Geertz)作，楊德睿譯：《地方知識——詮釋人類學論文集》，臺北：麥田出版，2007年。
- 胡孚琛：《魏晉神仙道教——抱朴子內篇研究》，北京：人民出版社，1989年。
- 胡培翬：《儀禮正義》，揚州：江蘇古籍出版社，1993年。
- 范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1995年。
- 韋昭注：《國語》，臺北：里仁書局，1980年。
- 孫作雲：《中國古代神話傳說研究》，收入《孫作雲文集》第三卷，開封：河南大學出版社，2003年。
- 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》，北京：中華書局，1987年。
- 島邦男著，濮茅左、顧偉良譯：《殷墟卜辭研究》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 徐欽鈿：〈《列仙傳》有關神仙和服食的討論〉，《東方人文學誌》第2卷第4期，2003年12月，頁27-48。
- 特納，維克多著，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯：《象徵之林——恩登布人儀式散論》，北京：商務印書館，2006年。

- _____，黃劍波、柳博贊譯：《儀式過程——結構與反結構》，北京：中國人民大學出版社，2006年。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1995年。
- 秦佳慧：〈春秋宗廟時祭考略〉，收入浙江大學古籍研究所編：《禮學與中國傳統文化》，北京：中華書局，2006年。
- 索緒爾，費爾迪南·德著，裴文譯：《普通語言學教程》，南京：江蘇教育出版社，2002年。
- 袁宏：《後漢紀》，北京：中華書局，2005年。
- 袁珂校注：《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980年。
- 馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，長沙：湖南科學技術出版社，1992年。
- 張光直：《中國青銅時代》，臺北：聯經出版事業公司，1994年。
- _____：《中國青銅時代》第二集，臺北：聯經出版事業公司，1994年。
- 張珣：《疾病與文化——臺灣民間醫療人類學研究論集》，臺北：稻鄉出版社，2000年。
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：天工書局，1987年。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1988年。
- 陳祥道：《禮書》，收入影印文淵閣《四庫全書》第130冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》第19期，1936年6月，頁91-155。
- _____：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期，1936年12月，頁485-576。
- _____：《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局，2004年。
- 陳麗桂：〈《春秋繁露·循天之道》所顯現的養生之理〉，《中國學術年刊》第19期，1997年3月，頁161-175。
- 凌廷堪著，彭林點校：《禮經釋例》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年。
- 森立之撰，吉文輝等點校：《本草經考注》，上海：上海科學技術出版社，2005年。
- 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 萊維-斯特勞斯，克洛德著，謝維揚、俞宣孟譯：《結構人類學》，上海：上海譯文出版社，1995年。
- _____，周昌忠譯：《神話學：生食和熟食》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
- 黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》，北京：中華書局，2007年。
- 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，頁383-445。
- _____主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流出版社，1993年。
- 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 道格拉斯，M.著，劉澎譯：〈《利未記》的憎惡〉，收入史宗主編，金澤、宋立道、徐大建

- 等譯：《20世紀西方宗教人類學文選》，上海：上海三聯書店，1995年。
- 聞一多：《聞一多全集（一）》，臺北：里仁書局，1993年。
- 劉文典著，殷光熹點校：《淮南鴻烈集解》，合肥：安徽大學出版社，1998年。
- 劉昉等：《舊唐書》，北京：中華書局，1995年。
- 劉淑芬：〈「年三月十」——中古後期的斷屠與齋戒〉，《大陸雜誌》第104卷第1、2期，2002年1、2月，頁15-33、16-30。
- 劉源：《商周祭祖禮研究》，北京：商務印書館，2004年。
- 劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，北京：中華書局，1998年。
- 蔡璧名：《身體與自然——以黃帝內經素問為中心論古代思想傳統中的身體觀》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入阮元校核《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- _____，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入阮元校核《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- _____：《儀禮注疏》，收入阮元校核《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 蕭嵩等奉敕撰：《大唐開元禮》，北京：民族出版社，2000年。
- 蕭璠：〈中國古代的生食肉類餽饌——膾生〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第71本第2分，2000年6月，頁247-365。
- 諾伊曼，埃利希著，李以洪譯：《大母神——原型分析》，北京：東方出版社，1998年。
- 應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》，北京：中華書局，1981年。
- 韓碧琴：〈《儀禮》有司徹、特牲饋食禮儀節之比較研究〉，《文史學報》第28期（1998年6月），頁28-66。
- 韓碧琴：〈儀禮少牢饋食禮特牲饋食禮儀節之比較研究〉，《國立中興大學臺中夜間部學報》第3期，1997年11月，頁1-50。
- _____：〈《儀禮》有司徹、特牲饋食禮儀節之比較研究〉，《文史學報》第28期（1998年6月），頁28-66。
- 瞿曇悉達編：《唐開元占經》，北京：中國書店，1989年。
- 嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999年。
- 饒宗頤：〈從出土資料談古代養生與服食之道〉，張玉欣等編：《第五屆中國飲食文化學術研討會論文集》，臺北：財團法人中國飲食文化基金會，1998年。
- Gennep, Arnold van. *The Rites of Passage*. Trans. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: University of Chicago Press, 1960.