

※「經學研究方法省思：《尚書》與《三禮》」專輯※

## 朱子《家禮》「血祭傳統」的因革 與禮學意義

李蕙如\*

### 一、血祭傳統

#### (一) 禮之初，始諸飲食

根據〈禮運〉所言，最初的祭祀起源於向神靈獻食：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，污尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。及其死也，升屋而號，告曰：「皋！某復。」然後飯腥而苴孰，故天望而地藏也。體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南向，皆從其初。<sup>1</sup>

先民把黍米放在火上燒熟，把小豬放在火上烤熟，地上挖坑做為酒壺，用雙手當酒杯捧水喝，用草紮成槌子敲打地面當做鼓樂，以此方法向鬼神表達敬意，從而得到神明的庇護與賜福。關於此段文字，鄭玄注：「中古未有釜、甑，釋米捭肉，加於燒石之上而食之耳。」孔穎達疏：「燔黍者，以水洮釋黍米，加於燒石之上而燔之。捭豚者，捭析豚肉，加於燒石之上而熟之。」朱彬《禮記訓纂》則引段玉裁之言曰：「擘豚，謂手裂豚肉也。」<sup>2</sup>又，《孔子家語·問禮》謂：「太古之時，燔黍擘豚，汙罇抔飲。」<sup>3</sup>此外，《鹽鐵論·散不足》賢良謂：「古者燔黍食稗，而捭豚以相

---

\* 李蕙如，淡江大學中國文學學系副教授。

<sup>1</sup> [清]孫希旦撰，王星賢等點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁586。

<sup>2</sup> [清]朱彬：《禮記訓纂》（清宣統元年學部圖書局石印本），卷9，頁4。

<sup>3</sup> [清]陳士珂輯：《孔子家語疏證（一）》（上海：上海商務印書館，1937年《叢書集成初編》）

殮……今民間酒食，設旅重疊，燔炙滿案。」<sup>4</sup>《詩經·楚茨》謂「或燔或炙」、「燔之炙之」，鄭箋云：「燔，燔肉也；炙，肝炙也。」對此，孫詒讓《周禮正義·夏官·量人》則謂：

詒讓案：〈禮運〉云：「醴盞以獻，薦其燔炙。」此即從獻之燔也。彼注云：「燔，加於火上；炙，貫之火上。」是炙即《毛詩·生民傳》所云：「貫之加於火曰烈。」與燔本小異。故《詩·楚茨》「或燔或炙」，鄭箋云：「燔，燔肉也；炙，肝炙也。皆從獻之俎也。」又〈行葦〉箋云：「燔用肉，炙用肝。」並以燔炙別訓。〈楚茨〉孔疏云：「燔者，火燒之名；炙者，遠火之稱。以難熟者近火，易熟者遠之，故肝炙而肉燔也。」案：孔述鄭義尤明析。近火亦與《詩·生民》傳「傳火」之義正合。<sup>5</sup>

不論燔炙差別在於離火遠近，或是易熟與否，總之，燒石熟肉、鑿池盛酒，即能將祈願與敬意傳達給鬼神。基於此，是否意味著祖先在人間的生命消失後，仍以某種形式保持著享受的樂趣，而使宗廟之祭除了政治、社會功能外，亦體現其倫理功能？如此，則祭品該具備怎樣的特質？

## （二）殺牲取血以告神

在原始採集與狩獵時代，肉食取得不易，因而顯得珍貴。孟子構想的理想生活為「七十者可以食肉矣」<sup>6</sup>，可見肉食的難得。古代用於祭祀的肉食叫「犧牲」，指馬、牛、羊、雞、犬、豕等牲畜，後世稱「六畜」。其中，最常用的是牛、羊、豬三牲，魚、兔、野味也用於祭祀。在先秦的祭祀活動中，血被視為具有某種巫術功能，它可以充當通天達地的法器。另則，古人相信血是有靈魂的，能維持生命，一旦失血，意味受傷或死亡<sup>7</sup>。因此，古代犧牲，現場屠宰，以血肉相薦，謂之血祭。

---

本），卷1，頁26。

<sup>4</sup>〔漢〕桓寬：《鹽鐵論》（北京：中華書局，2014年），頁204。

<sup>5</sup>〔清〕孫詒讓：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），頁2382。

<sup>6</sup>《孟子·梁惠王上》：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣！」最終目標為希望大家皆能衣帛食肉。然而，沈約〈究竟慈悲論〉則釋為六十九年以前所食宜蔬也，主張慈悲之道。該文收於《大正新修大藏經·廣弘明集》。

<sup>7</sup>相關討論可見李斐：〈「血食」探源〉，《西安外國語學院學報》第9卷第4期（2001年12月），頁55-58。該文從文字學、民俗學、考古學等多角度探尋血食一詞的發生及發展演變歷史，廓清源流，從而加深對漢民族傳統習俗的認識和理解。類似內容的討論尚有連劭名：〈甲骨刻辭中的

從漢代墓地石結構祠堂後壁的「樓閣拜謁圖」來看，樹旁的射獵者是為墓祭準備犧牲的祠主子孫，孝子賢孫射獵的對象有兔、鹿、馬等<sup>8</sup>。至於對血字的說解<sup>9</sup>，許慎云：「祭所薦牲血也。从皿，一象血形。凡血之屬皆从血。」段玉裁則認為古代祭祀專用牲畜之血<sup>10</sup>，注曰：「祭所薦牲血也，肉部曰：膾、血祭肉也。鬯部曰：鬯、

血祭》，《古文字研究》第16輯（北京：中華書局，1987年），頁49-66；張勝琳：〈古代的尚血觀念與尚血儀式〉，《民族研究》，1986年第6期，頁55-61。

<sup>8</sup> 隨著漢代畫像石墓的發掘，相關研究日益增多，為研究漢代祭祀提供了重要的實務資料，彌補了文獻記載的缺漏。除了見於文獻史料外，在漢畫像石圖像中也可以得到有力的證明。從石刻畫像所顯現出的漢代人民的生活形象，與文獻史料加以組織，則兩漢歷史將立體呈現。相關討論可見高莉芬：《絕唱——漢代歌詩人類學》（臺北：里仁書局，2008年）；信立祥：〈墓地祠堂畫像石〉，《漢代畫像石綜合研究》（北京：文物出版社，2000年）。書中以山東省嘉祥縣紙坊鎮敬老院出土的第七石和同縣嘉祥村出土第一石為例（頁137）。畫像磚石有分層分格的構圖或是散點透視法，或是鳥瞰法。（王建中認為「漢代畫像石的構圖主要繼承了傳統的以平面的散點和分層布局的法則」，相關資料見氏著：《漢代畫像石通論》〔北京：紫禁城出版社，2001年〕）周學鷹認為：「整個這樣的畫面內容，應是連續不斷的有機整體，不宜人為、生硬的將其割裂為零碎毫不相干的單個局部。一般說來，這樣的畫面，或是自右而左，自下而上地表現了由闕門外到堂室內，主客迎來送往的過程；或是表達了墓主期盼由下界到上界、由凡間到天國，即由人變神的羽化成仙的理想過程。」（周學鷹：《解讀畫像磚石中的漢代文化》〔北京：中華書局，2005年〕，頁94）散點透視是將眼睛在游移中觀察到的一個個物象集中到一個畫面上，表現出畫面的整體美感及節奏感；鳥瞰透視法是對物象採用高點散視的構圖，使不同遠近的物象脫離底線，而向縱深空間散布在畫面上，對層次、厚度與氣勢有所發揮（相關說明見信立祥：《漢代畫像石綜合研究》，頁47-50）。土居淑子《古代中國の畫像石》將漢代畫像石內容分為七類，其中一類即為關於祭祀禮儀的畫像（土居淑子：《古代中國の畫像石》〔京都：同朋舍，1986年〕。除了祭祀禮儀外，書中還將漢代畫像石分為以下幾類：具故事情節、關於天象及自然現象、仙人及神怪、日常生活和社會生活、怪獸等空想動物、裝飾圖案）。此外，《沂南古畫像石墓發掘報告》認為，該墓畫像中表現了死後祭禮的隆重，墓有四組畫像，展現墓主人生前安富尊榮的生活景況，另外，有山神、海靈的護持，表示墓主人長眠墓室，千年永固。相關資料可見南京博物院等編：《沂南古畫像石墓發掘報告》（北京：文化部文物管理局，1956年）。

<sup>9</sup> 王玉兔：〈《說文解字·血部》與上古血祭文化〉，《凱里學院學報》第31卷第4期（2013年8月），頁101-102。文中指出，《說文解字·血部》共有十五個字，可以得知當時社會對血的認識、分類是較為細緻的；根據語言分割理論，一般來說，某種民族文化中越是重要的東西，語言的分割越細密。

<sup>10</sup> 段玉裁認為血字從皿，人血不能像牲血一樣注入器皿中。但從出土的甲骨文獻中不難發現，早期祭祀活動中所用的祭品不單是牲畜之血，還應該包括人性之血。人祭的習俗在考古材料中得以證實，如1950年發掘武官村大墓時，南北向祭坑中，軀骨有明顯刀痕，不少骨架被砍斷，這些大多為青壯年的男性。

血祭也。〈郊特牲〉曰：毛血告幽全之物也。注：幽謂血也，《毛詩》血以告殺，膋以升臭，此皆血祭之事。按不言人血者、爲其字从皿。人血不可入於皿，故言祭所薦牲血，然則人何以亦名血也？以物之名加之人。古者茹毛飲血，用血報神。因製血字。而用加之人。从皿，皿者，周禮珠槃、玉敦之類。」<sup>11</sup> 另則，《周禮·春官·大宗伯》「以血祭祭社稷、五祀、五嶽」，據此，鄭玄注：「不言祭地，此皆地祇，祭地可知也，陰祀自血起，貴氣臭。」<sup>12</sup> 由上觀之，祭社稷、五祀、五嶽特別點出血祭，以血祭獻，即是為神貢獻犧牲。

### （三）祖先祭祀

祭祀祖先是古代社會生活的大事，它與祭天（郊祀）、祭地（社祭）合為古代的三大祭禮。祭天著重於其政治功能，祭地著眼於其社會功能，而祭祖則體現其倫理功能。殷人的祭祀是以牛、羊、豬甚至人為牲，獻祭祖先亡靈和自然神祇。方式主要有五種：伐鼓、舞羽、獻酒肉、獻黍稷、合歷代祖妣，性質大致可分為娛祖先和享祖先，意即將人間精神與物質兩方面的享受奉獻給祖先。如此，也意味著祖先在人間的生命消失後，仍以某種形式保持著享受的樂趣<sup>13</sup>。祭祖是以靈魂不死的觀念為前提的，古人認為，靈魂與形體相對。天地未開之前，宇宙是一團混沌的元氣，元氣產生陰陽兩神，清陽者上升為天，重濁者下沉為地；天地產生人和萬物。人的精神由原始清氣所化，而形體則由濁氣生成，意即《淮南子·精神訓》所言：「夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。」<sup>14</sup> 如《禮記·祭義》載孔子回答宰我「何謂鬼神」一段文字：

氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚於上，為昭明、焄

<sup>11</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁748。

<sup>12</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（上海：上海古籍出版社，1990年《十三經注疏》本），頁271。

<sup>13</sup> 相關資料可見陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（臺北：允晨文化公司，2005年），頁124。本書試圖用西方學者的文化觀念去討論中國文化的根源，並運用人類學、考古學的研究方法來解釋古代中國人的精神世界。

<sup>14</sup> 〔漢〕劉安撰，許慎注：〈精神訓〉，《淮南鴻烈解》（上海：上海書店，1989年《四部叢刊初編》本），頁11。

蒿、悽愴，此百物之精也，神之著也。<sup>15</sup>

孔子提倡「祭如在」<sup>16</sup>，認為祭祀是後代紀念的象徵，而非對祖先靈魂的實際供養<sup>17</sup>。《禮記·郊特牲》歸結祭祀的四項功能：「有祈焉、有報焉、有由辟焉，齊之玄也，以陰幽思也。故君子三日齊，必見其所祭者。」除了祈福、報社稷、弭災禍外，若能齋戒三日，必能與死去的亡靈重逢。這正是孔安國注曰：「致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜，齊三日乃見其所為齊者。」<sup>18</sup>朱熹主張以理、氣作為祭祀時的媒介，「蓋人與鬼神、天地同此一理，而理則無有不善。人能順理則吉，逆理則凶，其與禍福亦然，此豈謂天地、鬼神一一降於人哉？」又，《朱子語類》卷三記載朱子與弟子談神論鬼，其鬼神觀<sup>19</sup>是以「氣」之聚散伸縮而言：

鬼神只是氣，屈伸往來者，氣也。天地間無非氣，人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。<sup>20</sup>氣聚是人，氣散人死，死後其氣伸展則為神，其氣歸返則為鬼，天地萬物皆是氣之存有。而且，誠如《中庸》第十六章所言：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齋明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。」朱子肯定生人與鬼神（祖先）之間並非生死幽明隔絕，眾生死後，其氣發揚向上，若是通過虔誠莊嚴的祭禮，人心得以與鬼神之心有真切的「感格」。能感於此而達於彼。因此，透過祭品的供奉，除了祈福消災、感念致敬外，因死者有知，所以尚能以此徹通幽明之隔<sup>21</sup>。

<sup>15</sup> 鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（北京：中華書局，1999年《十三經注疏》本），頁19。

<sup>16</sup> 《論語·八佾》：「『祭如在』，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」

<sup>17</sup> 相關討論可參見胡適：《說儒》，《胡適論學近著》（上海：商務印書館，1935年），頁76-79。

<sup>18</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《郊特牲》，《禮記正義》，頁1457。

<sup>19</sup> 華裔學者秦家懿 (Julia Ching) 著，曹劍波譯：《朱熹的宗教思想》（廈門：廈門大學出版社，2000年），從宗教學的角度對朱子的思想進行全面詮釋，如鬼神、太極等觀念都被納入宗教學的領域內予以重新考察，重點集中在朱熹如何處理這些問題，全書共計十一章。

<sup>20</sup> 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1970年），卷3，頁34。

<sup>21</sup> 相關資料可見瞿明安、鄧萍：《溝通人神——中國祭祀文化象徵》（成都：四川人民出版社，2005年）。書中關注人神間的溝通，從象徵人類學的角度，搭配具體的事實和形象化的圖片，亦從祭祀對象、祭祀場所、祭祀供品、法器和舞蹈等方面，對中國祭祀文化象徵的表現形式和深層含義，做初步的描述和解釋。如此能了解中國人宗教生活的外在表現形式，並可知傳統的價值理念、心理狀態和思維方式。

## 二、朱子《家禮》中的祭祖規範

宋代有關家祭禮的著述大量存在，無疑表明祖先祭祀之禮對於當時的士大夫的重要，也與宋代禮學發展有關<sup>22</sup>。如受教於楊時、傳承二程之學的高閌(1097-1153)<sup>23</sup>，於禮部侍郎任上，有感於禮學不明，故撰〈厚終禮〉，並修訂司馬光的〈冠禮〉；又如張栻〈跋三家昏喪祭禮〉為淳熙三年(1176)集司馬光、張載、程頤三家關於昏喪祭之說，並刻於桂林郡的學宮<sup>24</sup>。朱子基於《儀禮》重視具體的冠婚喪祭及日常生活中的規範，著有《家禮》<sup>25</sup>，最後一部分為祭禮，內容包括祭祀的對象、時間、地點：四時祭、祭初祖、祭先祖、祭禰、忌日祭、墓祭等。冬至祭始祖、立春祭先祖、季秋祭禰，祭祀程序乃照四時祭進行。他曾言：「三代之際，《禮經》備矣。然其存於今者，宮廬器服之制，出入起居之節，皆已不宜於世。」是故，「觀古今之籍，因其大體之不可變者，而少加損益於其間，以為一家之書」<sup>26</sup>。全書本諸《儀禮》，參以司馬光、張載、二程諸儒說法<sup>27</sup>。朱子曾不斷請求朝廷刊印頒降士庶之家的冠昏喪祭等禮儀給民間，並增刪〈呂氏鄉約〉，但仍未能推展至庶民階層，而是透過宣布教條，刊刻勸諭榜文，勸諭儒學人倫道德。朱子《家禮》參酌時俗，以對抗佛教對人們生活儀節的主宰，不過也適當地採用某些習俗，試圖建立一套正

<sup>22</sup> 詳參蕭公彥：《禮學之內涵與北宋禮學的發展》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1988年）。該論文除了指出北宋討論禮制多以《周禮》為基礎外，亦討論宋代禮學的發展。

<sup>23</sup> 高閌為四明高氏的第五代子孫，承洛學遺緒，致力經學。相關討論可見黃寬重：〈洛學遺緒——高氏家族的學術與政治抉擇〉，《宋代的家族與社會》（北京：國家圖書館出版社，2009年），頁172-173。

<sup>24</sup> [宋]張栻：〈跋三家昏喪祭禮〉，《新刊南軒先生文集》（北京：線裝書局，2004年），卷33，頁4-5。

<sup>25</sup> 本文所據《家禮》原文出自吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》（上海：華東師範大學出版社，2011年）中第八章〈宋版《家禮》校勘本〉，底本為宋版《家禮》五卷，北京圖書館善本室藏，山東友誼出版社1992年《孔子文化大全》所收影印本。

<sup>26</sup> 以上引文均出於朱熹〈家禮敘〉，收入吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》，頁255。

<sup>27</sup> 司馬光會根據《儀禮》內容，刪節編纂為《書儀》一書，內容包括公私文書奏格式與冠、昏、喪、祭諸禮之儀；張載在其門人纂集的《經學理窟》中有〈宗法〉、〈禮樂〉、〈自道〉、〈祭祀〉等條目，摘錄上述內容合為《祭儀》；程氏語錄與文集中則散見諸多談論諸禮的文字，《宋史》中的〈伊川程氏祭儀〉為此總合。

統的步驟<sup>28</sup>；重新梳理上古之崇敬鬼神、安頓陰陽之禮，俾使後世得而有禮可循<sup>29</sup>。黃榦為朱子《家禮》撰書後跋，言：

昔者聞諸先師曰：「禮者，天理之節文，人事之儀則也。」蓋自天高而地下，萬物散殊，禮之制已存乎其中矣！於五行則為火，於四序則為夏，於四德則為亨，莫非天理之自然而不可易。人稟五常之性以生，則禮之體始具於有生之初，形而為恭敬辭遜，著而為威儀度數，則又皆人事之當然而不容已也。聖人因人情而制禮，既本於天理之正。隆古之世，習俗醇厚，亦安行於是理之中。世降俗末，人心邪僻，天理堙晦，於是始以禮為強世之具矣！先儒取其施於家者，著為一家之書，為斯世慮至切也。晦庵朱先生以其本末詳略猶有可疑，斟酌損益，更為《家禮》。務從本實，以惠後學，蓋以天理不可一日而不存，則是禮亦不可一日而或缺也。<sup>30</sup>

明儒丘濬在《文公家禮儀節·序》謂：「文公先生因溫公《書儀》，參以程、張二家之說，而為《家禮》一書，實萬世人通行之典。」<sup>31</sup>朱子所撰《家禮》，以冠昏喪祭為綱，提供士庶行禮遵循的方向。其中，朱子對禮儀繁複的祭禮特別關注，他認為「如冠、昏禮，豈不可行？但喪、祭有煩雜耳」<sup>32</sup>；面對繁瑣的祭禮儀節，不能一味詳考古禮，而須斟酌古今之宜，著眼於居今行禮的需求。是故，朱子蒐集整理有關宗族「祭禮」的古今文獻，編纂《古今家祭禮》<sup>33</sup>，以適於今<sup>34</sup>。朱子《家禮》關於祖先祭祀的主張可見於卷一〈通禮〉及卷五〈祭禮〉。今檢覈血祭部分臚列如下：

<sup>28</sup> 小島毅：〈《家禮》の構造〉，《中國近世における禮の言説》（東京：東京大學出版會，1996年），頁38-55。

<sup>29</sup> 潘朝陽：〈古代、朱子與當代新儒家的鬼神觀和祭祀觀〉，《沉思儒家：儒學儒教的鉤深致遠》（臺北：臺灣學生書局，2017年），頁377-403。

<sup>30</sup> [宋]黃榦：〈書晦庵先生家禮後〉，收入朱傑人等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第7冊，頁945。

<sup>31</sup> [明]丘濬：《文公家禮儀節》（明正德十三年常州府刻本），頁1。

<sup>32</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷108，頁2683。

<sup>33</sup> 據《朱子文集》卷八十一〈跋古今家祭禮〉指出，此書成於淳熙元年（1174），主要為裒集中古以來官私禮書中有關家祭禮儀的著作。

<sup>34</sup> 如錢穆言：「朱子意不在考《禮》，而在能治禮。」見氏著：《朱子學提綱》（北京：三聯書店，2002年），頁177。

「四時祭」部分，祭祖前三日，需齋戒沐浴，「食肉不得茹葷」，至正式祭祖前，須先「省牲」：「主人帥眾丈夫，深衣，省牲，涖殺。」除了主人親自監督宰殺祭祀用的牲口，遵守血祭儀節外，主婦及眾婦女，應「背子，滌濯祭器，潔釜鼎，具祭饌。每位果六品，菜蔬及脯醢各三品，肉魚饅頭糕各一盤，羹飯各一碗，肝各一串，肉各二串。務令精潔」，且未祭之前，不許人食，並防被猫犬蟲鼠所污。其次，「進饌」則依以下次序：

主人升，主婦從之。執事者一人以盤奉魚肉，一人以盤奉米麩食，一人以盤奉羹飯，從升至高祖位前，主人搢笏，奉肉奠於盤蓋之南，主婦奉麩食奠於肉西。主人奉魚奠於醋碟之南，主婦奉米食奠於魚東。主人奉羹奠於醋碟之東，主婦奉飯奠於盤蓋之西，主人出笏，以次設諸正位，使諸子弟婦女各設祔位。皆畢，主人以下皆降，復位。<sup>35</sup>

接著，「初獻」則由「執事者炙肝於爐，以碟盛之。兄弟之長一人奉之，奠於高祖考妣前，匙筋之南。祝取版，立於主人之左」，跪讀曰：

維年歲月朔日子，孝元孫某官某，敢昭告於皇高祖考某官府君、皇高祖妣某封某氏。氣序流易，時維仲春，追感歲時，不勝永慕。敢以潔牲柔毛、粢盛醴齊，祇薦歲事，以某親某官府君、某親某封某氏祇食。尚饗。<sup>36</sup>

此處柔毛指羊。因用作祭品的犧牲，在祭辭上另有別稱，如《禮記·曲禮下》云：「牛曰一元大武<sup>37</sup>，豕曰剛鬣<sup>38</sup>，豚曰腍肥<sup>39</sup>，羊曰柔毛<sup>40</sup>，雞曰翰音<sup>41</sup>，犬曰羹獻<sup>42</sup>，雉曰疏

<sup>35</sup> 吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》，頁 350。

<sup>36</sup> 同前註，頁 351。

<sup>37</sup> 《通典·禮八》：「此皆號牲物者，異於人用也。元，頭也。」

<sup>38</sup> 孔穎達疏：「豕肥則毛鬣剛大野。」

<sup>39</sup> 鄭玄注：「腍，亦肥也。」肥腍，指牲畜獸類膘肥肉厚。如《左傳·桓公六年》：「吾牲牲肥腍，粢盛豐備，何則不信？」又如《嵇康集》中〈黃門郎向子期〈難養生論〉〉：「博碩肥腍，上帝是饗。」葛洪《抱樸子·道意》：「烹宰肥腍，沃醑醴醴。」

<sup>40</sup> 孔穎達疏：「若羊肥，則毛細而柔弱。」

<sup>41</sup> 《文選·張協〈七命〉》：「封熊之躡，翰音之跼。」呂延濟注：「翰音，雞也。」《全唐詩·出三城留別幕中三判官》：「況皆曠大茲，翰音見良辰。」《朱子語類》：「中孚與小過都是有飛鳥之象。……所以卦中都說鳴鶴、翰音之類。翰音登天，言不知變者，概說一向恁麼去，不知道去不得。」（頁 1867）

<sup>42</sup> 鄭玄注：「羹獻，食人之餘也。」孔穎達疏：「犬曰羹獻者，人將所食羹餘以與犬，犬得食之肥，肥可以獻祭於鬼神，故曰羹獻也。」



趾，兔曰明視<sup>43</sup>。」<sup>44</sup>這些名稱也反映了該動物的主要特徵。之後的「亞獻」與「終獻」則分別由諸婦女及眾子弟奉炙肉及分獻，但不讀祝。在「初祖」部分，「惟繼始祖之宗得祭」，牲品的準備有如下要求：

晡時殺牲，主人親割，毛血為一盤，首、心、肝、肺為一盤，脂雜以蒿為一盤，皆腥之。左胖不用，右胖前足為三段，脊為三段，脅為三條，後足為三段，去近竅一節不用，凡十一體。飯米一杆，置於一盤。蔬果各六品。切肝一小盤，切肉一小盤。<sup>45</sup>

殺牲的時間為晚餐時刻，又因祭禮用牲尚右，故左胖（半）不用<sup>46</sup>。至於「厥明，夙興，設蔬果酒饌」的具體內容則為：

毛血腥盤、切肝肉，皆陳於階下饌牀上。米實階下炊具中，十一體實烹具中，以火爨而熟之。盤一杆六，置饌牀上。<sup>47</sup>

「進饌」則是「執事者奉毛血腥肉以進」，此外，「執事者出熟肉，置於盤，奉以進，主人受設之腥盤之東」；接著，「初獻」則如時祭之儀：

主人既俛伏興，兄弟炙肝加鹽，實于小盤以從。祝辭曰：維年歲月朔日子，孝孫姓名，敢昭告於皇初祖考、皇初祖妣。今以仲冬陽至之始，追惟報本，禮不敢忘。謹以潔牲柔毛、粢盛醴齊，祇薦歲事。尚饗。<sup>48</sup>

「亞獻」如時祭之儀，「但眾婦炙肉加鹽以從」。在「立春祭先祖」部分，步驟與祭初祖之儀大致相同，僅略有差別，如「具饌」：

毛血為一盤，首心為一盤，肝肺為一盤，脂蒿為一盤，切肝兩小盤，切肉四小盤，餘並同。<sup>49</sup>

「進饌」：

先詣祖考位，奉毛血、首心、前足上二節、脊三節、後足上一節。次詣祖妣

<sup>43</sup> 孔穎達疏：「兔肥則目開而視明也。」

<sup>44</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，頁 156-157。

<sup>45</sup> 吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》，頁 355。

<sup>46</sup> 依古禮，凶事用左胖，吉事用右胖。詳細資料可參見彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，1997年），頁 112。

<sup>47</sup> 吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》，頁 356。

<sup>48</sup> 同前註，頁 357。

<sup>49</sup> 同前註，頁 358。

位，奉肝肺、前足一節、脅三節、後足下一節。餘並同。<sup>50</sup>

「初獻」為「兄弟炙肝兩小盤以從」；「亞獻，終獻」則「從炙肉各二小盤」。

至於「墓祭」部分，「墓上每分如時祭之品，更設魚肉米麵食各一大盤，以祀后土」。

綜上，可歸結以下幾點：其一，「歲時享祀，致其謹潔」。除了滌濯祭器外，祭品「務令清潔」，並以「潔牲柔毛」進獻。實則，魯侯祭天，相當重視祭品的完美無缺。如魯宣公三年春正月，「郊牛之口傷，改卜牛，牛死，乃不郊」（《春秋·宣公三年》），又如魯成公七年春正月的一次郊天，「鼯鼠又食其角，乃免牛。……不郊，猶三望」（《春秋公羊傳·成公七年》），不但免牲不用，連祭天也放棄了，僅做了三次望山祀山川之祭<sup>51</sup>。另則，朱熹嘗書戒子塾曰：

吾不孝，為先公棄捐，不及供養。事先妣四十年，然愚無識知，所以承顏順色，甚有乖戾。至今思之，常以為終天之痛，無以自贖。惟有歲時享祀，致其謹潔，猶是可着力處。汝輩及新婦等，切宜謹戒。凡祭肉鬻割之餘及皮毛之屬，皆當存之，勿令殘穢褻慢以重吾不孝。<sup>52</sup>

此為可著力處，故朱子叮囑晚輩宜謹記在心，此外，也不可浪費，以免加重不孝。

其二，「祭祖」須殺牲、割毛血，並以首、心、肝、肺為祭品，且「皆腥之」。《禮記》：「血祭，盛氣也。祭肺肝心，貴氣主也。」氣主即生氣所憑藉的主要器官。《禮記》：「毛血，告幽全之物也。告幽全之物者，貴純之道也。」血在體內，故謂之幽；毛遍於身，故謂之全，以求內外之完好<sup>53</sup>。是故，此為對《禮記》「盛氣」原理的自覺繼承。

### 三、「血祭」傳統面臨的問題

根據吾妻重二的考證<sup>54</sup>，中、日、韓、越對朱子《家禮》的關注主要為喪禮及

<sup>50</sup> 同前註，頁 359。

<sup>51</sup> 杜希宙、黃濤編：《中國歷代祭禮》（北京：北京圖書館出版社，1998 年），頁 19-20。

<sup>52</sup> 《家禮》，頁 380「附錄」。

<sup>53</sup> 王夢鷗：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2009 年），頁 438。

<sup>54</sup> 吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》，頁 21-23。本書所收為有關《家禮》的各篇論文，包括〈儒教儀禮研究的現狀與課題——以《家禮》為中心〉、〈江戶時代儒教儀禮研究——以

祭禮，因鑒於《家禮》能有效凝聚宗族，故研究較多。檢覈與《家禮》相關的專書或論文，則多以木主、服飾或宗族觀念為關鍵字進行討論，關於血祭的相關討論則顯得貧乏。在宋代平民化與佛教盛行的背景下，源自先秦的血祭傳統確實面臨承襲與轉變的處境。另則，由於《家禮》乃是推及庶人的禮儀規範，因此，士庶間的關係也是值得探討的部分；更重要的是，受佛教戒殺的影響，儒家應如何保有其正統性，其看待人與動物間的關係有何不同？血祭有何必要性與特殊性？以下則分點述之。

### (一)「士」內涵的轉變

宋代的士紳階層常通過家規、家禮、族規、鄉約一類的規定，或是童蒙讀物的傳播、祭祀等儀式，把一些知識、思想或信仰廣泛傳到庶民<sup>55</sup>。其中，當他們在重構冠婚喪祭之禮時，乃以《儀禮》、《禮記》等古禮為樣本，關注「士」身分的禮行。但是，士在中國史上的作用及其演變是一個非常複雜的現象<sup>56</sup>，先秦時代的士與宋代士人的性格並不相同。春秋戰國在儒家眼中「禮壞樂崩」，思想混沌與道德淪喪，因而產生德之未修與學之未講的憂患意識<sup>57</sup>。當時的「士」是「游士」，雲夢秦簡<sup>58</sup>已發現〈游士律〉，「游」不但指周遊列國，也指他們從以前封建制度下的固定職位中，「游離」出來，取得自由身分。章學誠最早發現這個現象，他認為「官師治教分」，於是「諸子紛紛，則已言道矣」，當心靈不再為現實所局限，便發展出

---

文獻學考察為中心）、〈《家禮》的刊刻與版本——到《性理大全》為止〉、〈宋代的家廟與祖先祭祀〉、〈木主考——到朱子學為止〉、〈近世儒教祭祀禮儀與木主、牌位——朱熹《家禮》的一個側面〉、〈深衣考——關於近世中國、朝鮮及日本的儒服問題〉七章，書中有關祭禮的說明也提供本文若干參考資料，但對血祭部分則未著墨。

<sup>55</sup> 相關資料見葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2001年）。

<sup>56</sup> 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年），該書為集結十二篇歷史研究的專論，從文化史和思想史的角度出發，企圖觀察和呈現的是：士作為一個社會階層的精神風貌。該書通過士這一階層的歷史發展，來探索中國文化的獨特型態。

<sup>57</sup> 參考徐復觀：〈周初宗教中人文精神之躍動〉，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年）。

<sup>58</sup> 1975年12月，考古人員在湖北省雲夢縣睡虎地發掘十二座戰國末年到秦代的墓葬。其中，第11號秦墓出土大量秦簡，為歷史上第一次發現秦簡。相關資料可參考余宗發：《雲夢秦簡》中思想與制度鈎摭》（臺北：文津出版社，1992年），頁23-25。

一個更高的超越世界，用以反思現實世界<sup>59</sup>。宋初則廣開科舉，宋代士人則透過此一官員選拔制度，得以成為國家政治的參與者，並擔負起文化傳承的重責大任，士直接進入權力世界的大門，他們的仕宦已取得制度的保障<sup>60</sup>。職是之故，文化的傳承有了制度的保障，士人也成為改造儒家禮儀的重要推手。在行禮如儀的規制化背後，隱藏著人與人之間，甚至人與萬物間的秩序應該如何安排，也在相當程度上反映不同時代士人的理念<sup>61</sup>。

## （二）推及庶人的禮儀規範

《禮記·曲禮》：「禮不下庶人，刑不上大夫。」<sup>62</sup>《白虎通德論》中亦提出「禮不下庶人」的原則，認為「禮為有知制，刑為無知設」<sup>63</sup>。宋太宗時，下詔對「應邕容桂廣諸州」中的飲食男女之儀，婚姻喪葬之制，要求「本郡長吏，多方化導」<sup>64</sup>。宋王朝「承五季禮廢樂壞，大亂之後，先王之澤竭，士弊於俗，學人溺於末習，忘君臣之分，廢父子之親，失夫婦之道，絕兄弟之好，至以眾暴寡，以智欺愚，以勇威怯，以強凌弱，庶人服侯服，牆壁被文綉，公卿與皂吏同制，倡優下賤，得為後飾，昏冠喪祭，宮室器用，家殊俗異，人自為制，無復網紀，幾年於茲，未之能

<sup>59</sup> 相關資料參考章學誠：《文史通義》（上海：上海古籍出版社，1956年），頁40；余英時：《中國文化史通釋》（北京：三聯書店，2012年），頁17；余英時：〈「士志於道」——兼論「道」的中國特性〉，《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁38-39。

<sup>60</sup> 相關資料可見余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版公司，2007年），頁222。

<sup>61</sup> 陳奕麟：〈重新思考 Lineage Theory 與中國社會〉，《漢學研究》第2卷第2期（1984年12月），頁430-439，認為人類學有關宗族理論與中國社會的研究時，應注意中文的「禮」，因為它象徵思想與行動結合的道德行為的表現。

<sup>62</sup> 傅斯年認為，這兩句話充分表現儒家文化之階級性。因為「禮不下庶人」，所以庶人心中如何想，生活如何作心理上的安頓，是不管的。相關資料可見傅斯年：〈中國學校制度之批評〉，《傅斯年全集》（臺北：聯經出版事業公司，2018年），第6冊，頁2124-2125。王汎森則認為，傅斯年所言「禮不下庶人」似乎只能說明宋代以前的情況，可參考氏著：《思想是生活的一種方式：中國近代思想史的再思考》（臺北：聯經出版事業公司，2017年），頁319-320。

<sup>63</sup> [漢]班固：〈五刑〉，《白虎通德論》（上海：上海商務印書館，1929年《四部叢刊初編·子部》縮印明刊本），卷8，頁18。

<sup>64</sup> [清]徐松輯：〈刑法二〉，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，2014年），頁6497。

革」<sup>65</sup>。司馬光的《書儀》、徽宗時的《五禮新儀》，以及朱子《家禮》，皆是應宋代禮儀世俗化的需要而產生的。朱子也曾發出「禮不難行於上，而欲其行於下者難也」<sup>66</sup>的感嘆。在朱子《家禮·序》言：

誠願得與同志之士熟講而勉行之，庶幾古人所以修身齊家之道，謹終追遠之心猶可以復見，而於國家所以崇化導民之意，亦或有小補云。<sup>67</sup>

以此觀之，朱熹撰作《家禮》之目的，不僅獨善其「家」，更希望號召志同道合之士共同遵行《家禮》，作為國家禮典教化功能之補充，以期崇化導民，達兼善天下之境界。此外，朱熹所欲齊之「家」，並非侷限在「私家」，更希望擴大到鄉里，乃至於「國家」<sup>68</sup>。另則，朱熹所主張重建的家族，乃是較傾向於平民，他意識到北宋諸儒關於新的家族的設計，存在某些弊端，雖說庶人禮制不及國家禮典隆重，但朱子權衡諸儒之說，將禮儀規範推及庶人，某種程度打破官庶間的區別，也可看出他對禮書的關注已從國家禮典轉移到家禮的傾向。皮錫瑞於《經學通論》中稱《家禮》為「民間通行之禮」，與「王朝之禮」相對：

其他一切典禮，以及度數儀文之末，皆可因時制宜。後世於王朝之禮，考訂頗詳；民間通行之禮，頒行反略。國異政，家殊俗，聽其自為風氣，多有鄙俚悖謬之處。官吏既不之禁，士大夫亦相習成風。宜命儒臣定為畫一之制。原本禮儀，參以《司馬書儀》、朱子《家禮》……故宜變而通之，期不失夫禮意而已。<sup>69</sup>

<sup>65</sup> 《政和御製冠禮、五禮新儀》書前宋徽宗御製序文。

<sup>66</sup> [宋]朱熹：〈民臣禮議〉，郭齊等點校：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年），第6冊，卷69，頁3628。

<sup>67</sup> 吾妻重二著，吳震等譯：《朱熹家禮實證研究》，頁255。

<sup>68</sup> 由於中國向來以「禮儀之邦」自居，聖人亦以「禮教」作為治平天下之重要手段。縱使中古的公私禮書都已漸趨成熟，但其行用效力卻僅止於政治權力的擁有者，始終無法真正普及庶人。安史亂後國家社會的巨大變動，讓公私禮儀文本出現重大變化：國家禮典因皇權的深入，使其教化功能漸失聖人禮教之原意；私禮文本則在科舉士人提升家族教養之考量下，而競相投入編撰，其中尤以朱熹《家禮》為代表，元、明即將之納入國家禮教規範。透過禮典與家禮之行用，「禮下庶人」的理想在形式上已經達成。此歷史發展的推動力量，正是儒士與君主之治國理想——「制禮以教天下」。相關資料可見張文昌：《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》（臺北：臺灣大學出版中心，2012年）、汪暉：《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004年），頁284-291。

<sup>69</sup> [清]皮錫瑞：〈三禮〉，《經學通論》（北京：中華書局，2018年），卷3，頁40「論王朝之禮與古異者，可以變通；民間通行之禮，宜訂畫一之制」條。

朱子《家禮》之儀制雖無法完全符合古禮，但由於強調當代性與可行性，也讓民間行事風俗合於最基本之禮教，藉由禮儀細節的描述讓庶人在行動中實踐道德<sup>70</sup>，此乃重要貢獻，亦即家禮禮書與國家禮典在功能上最大的不同。

### （三）佛教戒殺的影響

漢代祭祀活動大致沿襲先秦而來，如《後漢書·鄧騭傳》所言：「血祭謂祭廟殺牲取血以告神也。」透過祭品的供奉，除了祈福消災外，還希冀致誠敬以徹通幽明之隔。這也意味著祖先在人間的生命消失後，仍以某種形式保持著享受的樂趣，而使宗廟之祭除了政治、社會功能外，亦體現其倫理功能。然而，自佛教傳入中國後則有所改變。佛教主張「吃素」，且不食如蔥、蒜、韭菜、洋蔥、蒜苔等氣味濃烈、刺激性強的植物，亦不食肉。前者為「葷」，不利於修行，後者為「腥」，多為生命，在「眾生平等」的立場上，是故不食。儒家安身立命的基礎原與佛教南轅北轍，諸如「士以天下為己任」與遠離紅塵的僧侶不同，又如中國傳統「不孝有三，無後為大」，僧侶卻遵守獨身。然而，僧侶全面素食是在佛教傳入中國將近五百年後的事<sup>71</sup>，關鍵人物為南朝梁武帝。他因信佛之故，改變宗廟的血祭傳統，用蔬果代替牲牢<sup>72</sup>。又如南朝齊武帝詔書言：「東鄰殺牛，不如西家禴祭，我靈上慎勿以

<sup>70</sup> 相關資料可參考 Patricia Ebrey, "Education Through Ritual: Efforts to Formulate Family Rituals During the Sung Period," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee, eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Berkeley: University of California Press, 1989), pp. 277-306。Ebrey 認為，從南宋到明清，各種不同版本的家禮書隨著時代的變異而有不同的訴求對象，也因為家禮書內容的可變性，使儒家儀文在時人的禮儀實踐中具核心地位。

<sup>71</sup> 南朝齊武帝(483-493)詔書言：「唯設餅、茶飲、乾飯、酒脯而已。天下貴賤，咸同此制，祭祀之典，本在因心，東鄰殺牛，不如西家禴祭，我靈上慎勿以牲為祭，唯設餅、茶飲、乾飯、酒脯而已。天下貴賤，咸同此制。未山陵前，朔望設菜食。」(《南齊書》卷三〈武帝紀〉)，部分文句出於《周易·既濟》：「九五，東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。」當時殺生與肉食被賦予負面意義。相關討論見康樂：〈素食與中國佛教〉，周質平、Willard J. Peterson 編：《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》(臺北：聯經出版事業公司，2002年)，頁39-95。文中指出佛教傳入中國將近五百年，僧侶才全面禁斷酒肉，且與南北朝時的梁武帝有關。

<sup>72</sup> 詳見康樂：〈素食與中國佛教〉，頁39-95。此外，早在西漢宗廟祭祀時，儒生叔孫通便建議惠帝「古者有春嘗果，方今櫻桃熟，可獻」，諸果獻也由此興。叔孫通，又名叔孫何，西漢初期儒家學者，協助漢高祖訂制漢代宮室禮儀，先後出任太常及太子太傅。《史記·叔孫通列傳》云：「高帝崩，孝惠即位，乃謂叔孫生曰：『先帝園陵寢廟，群臣莫能習。』徙為太常，定宗廟儀法，及稍

牲為祭。」當時殺生與肉食被賦予負面意義。宋代佛事更加融入於庶民生活中<sup>73</sup>，因此，當朱熹意圖推廣一套以禮行事的規則，佛教勢力的深入<sup>74</sup>乃無法避免的現實挑戰。其作〈示俗〉有言：「不孝之人，天所不容，地所不載，幽為鬼神所責，明為官法所誅，不可不深戒也。」且作結言：「以上《孝經·庶人章》正文五句，係先聖至聖文宣王所說。奉勸民間逐日持誦，依此經解說，早晚思惟，當切遵守，不須更念佛號佛經，無益於身，枉費力也。」<sup>75</sup>朱熹的反佛意識或許也是當時道學家們普遍的想法，如程頤有言：「某家治喪，不用浮圖。在洛亦有一二人家化之，自不用釋氏。」<sup>76</sup>重視儒家傳統的朱子，企圖復歸古禮，對因為佛教信仰而日漸流行的戒殺觀念，應該如何處理血祭的儀節？佛教儀式為當時的俗禮，相當普遍，對此情況，朱熹主張「釋老之學盡當毀廢」<sup>77</sup>，認為士大夫家忌日用浮屠誦經追薦是「鄙俚可怪」，且「既無此理，是使其先不血食也」<sup>78</sup>。他曾說明儒家與釋老的不同：

愛物時，也則是食之有時，用之有節；見生不忍見死，聞聲不忍食肉；如仲春之月，犧牲無用牝、不麝、不卵、不殺胎、不覆巢之類，如此而已。他則不食肉、不茹葷，以至投身施虎，此是何理？<sup>79</sup>

朱熹亦曾指出：「釋氏之捨身飼虎，雖公而不仁矣！」<sup>80</sup>實則，儒家講仁，亦有類似佛教不殺生的觀點，如孟子有言：「見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其

---

定漢諸儀法，皆叔孫生為太常所論著也。」《論衡·謝短》云：「高祖詔叔孫通制作《儀品》……而復定儀禮。」相關資料可見陳戍國：《中國禮制史·秦漢卷》（長沙：湖南教育出版社，2002年），該書有專節介紹漢代祭祀祖先之禮。

<sup>73</sup> 宋室建立之後，一反北周政策，予以佛教適當保護，停止寺院廢毀，相關資料可見呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版公司，1999年），下冊，頁575-591；黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁5-10。

<sup>74</sup> 孟元老《東京夢華錄》並未記錄開封人民的祭祖流程，僅描寫清明活動，但仍可看出佛教寺院中的儀式與生活密切結合，諸如灌頂會、臘八日等。相關資料可參見中村元等著，余萬居譯：《中國佛教發展史》（臺北：天華出版公司，2005年），上冊，頁434-435。

<sup>75</sup> 以上引文均出自朱熹：〈示俗〉，郭齊等點校：《朱熹集》，第8冊，頁5058。

<sup>76</sup> [宋]程顥、程頤：《二程集·河南程氏遺書》（臺北：漢京文化公司，1983年），卷10，頁114。

<sup>77</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷125，頁3005。

<sup>78</sup> 同前註，卷90，頁2322。

<sup>79</sup> 同前註，卷126，頁3014。

<sup>80</sup> 朱子批語。[宋]陳淳：〈理有能然必然當然自然〉，《北溪大全集》（臺北：臺灣商務印書館，1973年），卷6，頁16。

肉。」(〈梁惠王上〉)表明上天有好生之德，而且，必須順應自然，不應竭澤而漁，「不違農時，穀不可勝食也，數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也，斧斤以時入山林，材木不可勝用也」(〈梁惠王上〉)。又如《禮記》主張，除了祭祀外，不隨便宰殺牛羊豬犬等動物。基於此，亦可看出佛道與儒家對「人／動物」的不同看法，儒家認為，人能參贊天地之化育，故為環境永續之故，只能選擇犧牲動物<sup>81</sup>。朱熹曾舉神靈要求血食之養為例：

蜀中灌口二郎廟，當初是李冰因開離堆有功，立廟。今來現許多靈怪，乃是他第二兒子出來。初間封為王，後來徽宗好道，謂他是甚麼真君，遂改封為真君。向張魏公用兵禱於其廟，夜夢神語云：「我向來封為王，有血食之奉，故威福用得行。今號為真君，雖尊，凡祭我以素食，無血食之養，故無威福之靈。今須復我封為王，當有威靈。」魏公遂乞復其封。不知魏公是有此夢，還復一時用兵，托為此說。今逐年人戶賽祭，殺數萬來頭羊，廟前積骨如山，州府亦得此一項稅錢。利路又有梓潼神，極靈。今二箇神似乎割據了兩川。大抵鬼神用生物祭者，皆是假此生氣為靈。古人饜鐘、饜龜，皆此意。<sup>82</sup>

雖說朱熹的理學之底蘊亦融合釋、老之「道」<sup>83</sup>，然而，仍以儒家血祭為正統，在

<sup>81</sup> 「永續發展」並不是環境倫理學所最先探討的概念或最關注的課題。它毋寧是經過近二十多年激烈爭辯和環保運動之後的一種共識，即人類往前發展不能不正視資源的有限，更不能不同時關注環境倫理。此外，儒家自然也了解人作為一種具有生命的生物，自有必要以肉食或蔬菜等以維持生命的延續。這在自然生態系統上，可說是人作為自然界一分子所不可避免的狀況，並無自由選擇的餘地，實無不道德的問題。但是，由於人具有道德反省能力，人與其他生物的苦難可以感通，這種宛如自然的悲劇，人必不欲其發生，故孔子遠庖廚，孟子謂聞其聲不忍食其肉，是人的一種道德的悲懷。這種悲懷正是人類應當盡力發揮對其他生物的道德愛護的根源。是以，儒者基本上以節儉惜物為生活行事的原則。同時，在食用之必須時，也要保持物種的繼續繁衍。相關討論可參考李瑞全：〈儒學之「永續發展」基本理念〉，《應用倫理研究通訊》第10期（1999年4月），頁21-24；李瑞全：〈儒家環境倫理學之基本觀念：對伽理葛特之構想的一個批判回應〉，《鵝湖學誌》第25期（2000年12月），頁189-205；林朝成：〈附麗重養、緣起相依與人類中心主義——談儒佛生態思想的會通〉，《世界中國哲學學報》創刊號（2000年10月），頁163-177。

<sup>82</sup> 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷3，頁53。

<sup>83</sup> 蔣義斌：《宋代儒釋調和論及排佛論之演進——王安石之融通儒釋及程朱學派之排佛反王》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁161-176；金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書公司，1998年），頁379-431。



此，也涉及了儒佛正統之爭；又，朱子《家禮》將家內儀制回歸儒家義理，其目的為求實用，同時，可視為是反省唐、宋政治社會變革後有為而發<sup>84</sup>。

#### 四、結 論

作為儀式的「禮」具有正面的道德價值，參與禮儀的實踐也有助於提高個人的道德修養、改善整個社會的習俗。朱子《家禮》不但重視具體實踐，同時也有對移風易俗和提高個人道德修養的追求。《儀禮》、《周禮》、《禮記》中的祭祀體系，自漢代以後仍維持著。北宋從仁宗朝開始，就不斷有編纂當代禮典的呼聲，但是在祖宗家法的壓抑，以及北宋新學風的崛起下，一直未能真正獲得回應。宋徽宗以紹述神宗之志為其心願，在政和三年完成《政和五禮新儀》，但因為儀文不合時用，行用不到十年就因反彈聲浪而漸遭罷廢，朱熹更認為《政和五禮新儀》不足為取<sup>85</sup>。在釋奠禮上，朱子稱《開元禮》的規定雖失繁縟，但尚可行用；《政和五禮新儀》的儀文卻多脫漏，不卒堪用。朱子對《政和五禮新儀》的指摘，也反映他對當時禮制不合禮義的批判。朱熹參酌時俗，因時制宜，編定具有血祭傳統的《家禮》。透過本文的研究，也可看出除了學術意義上，亦見朱熹對實際生活層面有所考量。在面臨血祭傳統的過程中，則有「士內涵的轉變」、「佛教戒殺的影響」、「推及庶人的禮儀規範」等問題。此外，在宋以後的許多民間族譜與相關文獻的紀載中，亦可見朱熹對這些家族制度及其組織的影響，所謂「冠婚喪祭，一如文公《家禮》」，「四時祭飧，略如朱文公所著儀式」<sup>86</sup>。明代，朱子《家禮》收於《性理大全》中，由於

<sup>84</sup> 相關資料見陳榮捷：〈朱子之宗教實踐〉，《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁181-204；楊志剛：〈論《朱子家禮》及其影響〉，《朱子學刊》第1期（1994年12月），頁2-4；楊志剛：〈明清時代《朱子家禮》的普及及傳播〉，《經學研究集刊》第9期（2010年10月），頁29-50。

<sup>85</sup> 《朱子語類》卷八十四〈禮一·論考禮綱領〉曰：「今日百事無人理會。姑以禮言之，古禮既莫之考，至於後世之沿革因襲者，亦浸失其意而莫之知矣。非止浸失其意，以至名物度數，亦莫有曉者。差舛謬，不堪著眼。三代之禮，今固難以盡見。……叔孫通所制漢儀，及曹褒所修，固已非古，然今亦不存。唐有《開元》、《顯慶》二禮，《顯慶》已亡，《開元》襲隋舊為之。本朝修《開寶禮》，多本《開元》，而頗加詳備。及政和間修《五禮》，一時姦邪以私智損益，疏略抵牾，更沒理會，又不如《開寶禮》。」（頁2182）

<sup>86</sup> 馮康爾等著：《中國宗族史》（上海：上海人民出版社，2009年），頁172-177。

官修的加持，故具備禮典性質，也因此刊布流通全國學宮<sup>87</sup>。明代將《家禮》定位為國家禮典，其目的是把國家角色定位在士庶禮儀之最終仲裁者，然而，由於朱子《家禮》的禮典化，使得儒家祭祖的禮儀規範也得以在民間有效推廣。

---

<sup>87</sup> 《性理大全》在永樂十五年(1417)三月正式頒布於六部、兩京國子監與天下郡縣學校，為科舉訂立更確定的經注範圍。詳參〔明〕楊士奇等撰：《明太宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1984年），卷186，頁1；何淑宜：《香火：江南士人與元明時期祭祖傳統的建構》（臺北：稻鄉出版社，2009年），頁167。