

## 借用當代新學試論《儀禮》尸祭禮意及 人祖感通的可能性\*

彭美玲

臺灣大學中國文學系教授

### 提要

今本《儀禮·士虞》以下四篇，翔實記述周大夫、士立「尸」祭祖之禮，相關人事物的心理氛圍則未見著墨。本文試就身心靈的角度探討《儀禮》尸祭的禮意精神，並分從氣類、齋戒、衣服、飲食、言語等方面，考察隱含其間的「感通」之道。除舊儒經說傳記外，間或援借現當代西方外域觀點、材料加深相關理解。推敲尸祭禮意，乃基於「事死如生」的原則，將生時親子之間的飲食奉養，轉化為日後人祖之間的孝享祭獻，儀文極盡模擬展演之能事，背後則蘊蓄「一氣感通」的抽象思維，旨在達成家族世代之間生命能量與情感關係的持續連結，意蘊深遠。

**關鍵詞：**儀禮、尸祭、感通、能量

**投稿時間：2019.05.24；接受刊登：2019.10.29；責任編輯：陳藝勻**

\* 本文初稿 2016 年 10 月 16 日宣講於「紀念沈文倬先生百年誕辰暨東亞禮樂文明國際學術研討會」，浙江大學古籍研究所、清華大學禮學研究中心等合辦（浙江：杭州）。感謝本刊審查委員費心賜教，使拙文在「非典型」的戲筆之餘，稍稍避免粗疏。

## 壹、引言

古代中國「五禮」吉凶軍賓嘉，祭禮居首，向來是家國政教運作的核心所在。大小群祀當中，宗廟祖先與天地、社稷同列為「大祀」等級。從殷商卜辭周祭，到周人宗廟時享，再到後世士夫百姓家的俗節祭祖，中國人血濃於水的親情倫理，透過香火綿延而代代流傳。回顧《儀禮》載述周朝大夫、士立「尸」以祭祖禩，因角色扮演而極具動態色彩，顯示中國人注重孝親奉養之道，乃至跨越生死界限，採取「事死如事生」的思維原則，所謂「宗廟血食」，即以長年的例行儀軌實踐「追養繼孝」，蔚為情韻悠遠的文化圖象。<sup>1</sup>

《儀禮》於〈士虞〉、〈特牲〉、〈少牢〉、〈有司徹〉縷述古禮尸祭；考古方面，晚商甲骨文已見祭祀用尸，商周金文則未見明確紀錄。沈文倬〈宗周歲時祭考實〉（2006：346-390）闡說尸祭，考證精闢，論述弘深，洵為禮學徵實的不刊之作。<sup>2</sup>林素英《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》（1997），貴能恪守舊學，並適時兼採「二重證據法」，發揚古代祭禮豐富的人文政教意義。林素娟則又另闢蹊徑，其研治古禮善於結合西學觀點和材料，令讀者耳目一新。<sup>3</sup>胡新生撰有〈周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義〉（1999：14-25；2016：262-290），針對周人尸祭有相當全面的論述。至於本文儘管取樣於《儀禮》尸祭，用意卻不在以《儀禮》文獻考察為本位，而是盡可能以宗教學的興趣眼光，探觸尸祭儀式背後的深蘊，或許非止於日常現象、感官經驗的闕限。表面上，尸祭囿於生死兩隔而勢須借助模擬，其採用「替身」進行「對戲」，如此特殊的「親子互動」表演，搏集轉化為程式化的神聖儀式，實不宜逕視為日常生活的翻版再現，背後的細節、脈絡有待發掘。本文志不在論列尸祭的基本課題，諸如葬後虞祭（屬喪祭）與一般吉祭之別，抑或士禮與大夫禮的異同，而嘗試

<sup>1</sup> 艾蘭（Sarah Allan）說：「至少從商代甚或從新石器或二里頭時代開始，中國人就相信，人死後還要吃飯，子孫如果不向祖先供奉食物，祖先將招災引禍於他。這個觀念與關注如『孝』和『禮』等概念的中國倫理的發展密切相關。」（2010：6）

<sup>2</sup> 日本關於「尸」的研究，如狩野直喜〈支那古代祭尸の風俗について〉，論及中國尸祭的起源和意義；又池田末利〈立尸考——その宗教的意義と原初形態〉，指出甲骨文、金文「尸」字源於戴著骷髏的形象，以為古人的祖先崇拜可能源自骷髏崇拜（skull cult），殷商則以相似於死者的孫取代骷髏而立為「尸」。（工藤卓司，2016：194-196）

<sup>3</sup> 林素娟專文或側重由「飲食」範疇闡發古禮齋戒、祭祖的禮意（2008：171-216）；或以「氣」為討論重點，而多聚焦於祭禮供設的品物（2013：385-430）。

探索其他可能的解讀路徑。<sup>4</sup>畢竟，祭祖活動橫跨死生異界，此類儀式研究終須探觸更深微的心理學、宗教學甚或玄祕之學的層面，故本文先由大處討論《儀禮》尸祭的禮意精神，進而擷取「感通」為論列焦點，借用文化人類學、心理學等其他學科擴充解讀意趣，分從氣類、齋戒、衣服、飲食、言語等方面，探察《儀禮》尸祭蘊藏的感通之道。

通觀商周祭祖之禮的演化，略可得出「殷質／周文」的概括印象。據殷商考古及卜辭所見，商王室的祖先崇拜不僅大量用牲（甚至包括人性），他們對祖先的畏怖之情似多過敬慕，祭祖行為近乎籠絡安撫。相對看來，周人祭祖則朝向理性人文面發展，不只殺殉風習日益遏止，牲牢數量銳減而趨向定數規制化，大夫士等低階貴族更採用趨近人道的膳羞薦獻。劉源指出，商、周人對祖先的觀念和態度大不相同。商人認為祖先或其他死者「有作祟降禍的能力，常使生者擔憂懼怕」；反觀西周銅器銘文稱呼祖先，則多用「文」、「皇」、「刺（烈）」、「穆」等修飾稱謂，反映周人對祖先的崇敬與頌揚之情。西周中期以後，周人更建立起自身的禮儀體系，如晚期《姬鼎》「用烝用嘗，用孝用享」之類，具有周文化色彩的習語開始頻繁出現（劉源，2004：249、281、152-155）。要之，自商至周，祭祀祖先的心態顯然由「敬畏而遠之」轉變為「愛慕而親之」，發展到《儀禮》尸祭，更加流露親情孺慕的氛圍，體現周人「事死如生」、「追養繼孝」的倫理意涵與人文精神。

有趣的是，西周金文「鄉」、「宮」（即「饗」、「享」）二字區別分明，前者用於生人，後者用於鬼神（劉雨，2008：61-62），又金文與兩周文獻常見「孝享」連文（陳致，2012：164），<sup>5</sup>《爾雅·釋詁》云：「享，孝也。」足見周禮「孝道」與「祭享」不可分割的關聯性。孔子論孝不過如此單純：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語注疏》，1960版，卷2：16）《孝經·喪親章》也強調，孝子於至親要做到：「卜其宅兆而安措之，為之宗廟以鬼享之，春秋祭祀以時思之。」（《孝經注疏》，1960版，卷9：55-56）這才算是圓滿人之所以為人的死生循環大義，克盡應有的事親之道。而《儀禮》尸祭乃早

<sup>4</sup> 「後現代實際上典範說以為，科學是被『典範』（paradigm）所決定，但一套典範只是對現實的眾多可能詮釋之一，約束力亦未高過其他詮釋。推而論之，……也就為『新典範』預留了發展空間，使其發展大可與靈性或整體論的世界觀並駕齊驅。」（Ken Wilber 著，龔卓軍譯，2000：66-67）

<sup>5</sup> 陳致〈原孝〉論證商周之際「孝」的意義演變：人對祖宗神靈的祭祀獻饗→祇敬父母奉養父母的宗族倫理→賴以教化天下的社會倫理。（2012：159-176）

期儒家祭禮的重要範型，不但採取飲食禮以行事，更委由真人假扮受祭者來表演整個過程。儘管秦漢之際「尸廢像興」，尸祭因時世變遷驟然衰歇（《通典》，1996 版，卷 48：1355；《朱子語類》，1999 版，卷 90：2309），<sup>6</sup>此後「神主」位居象神主流，兼採像設塑畫（彭美玲，2015：41-98），而這並無損於尸祭做為古禮重要課題的基本事實。無論如何，歷代中國人祭祖延續了先秦尸祭的禮意精神，必以薦獻饋食為核心儀節，構成傳統禮俗的顯著特點。究竟尸祭源於何種心理基礎及文化思維，值得細加探究。

所謂「追養繼孝」、「事死如生」固然易於理解，本文更嘗試發掘《儀禮》尸祭含藏的「感通」之道。「感通」亦作「通感」，可說是古代中國「關聯宇宙觀」（correlative cosmology）底下的思維基礎。<sup>7</sup>簡言之，中國傳統思想不只以「天人相感」為主要模式，中國人更認為萬事萬物實乃「一氣流行」，彼此之間莫不相通相感，這樣的思想理則尤其適用於理解家族關係和家祭性質。這個說法或難免引起讀者的疑問，而這正表示我們不能不反思近數百年來，西方科技文明當道、夾帶資本主義過度發展帶來的種種流弊，諸如人際關係的疏離化、人文思想的偏狹化、現代心靈的空洞化等。在狹義的古典物理、實證科學稱雄之下，講求直觀體證的藝術、宗教，發展空間備受擠壓，對於傳統禮儀也帶來極不利的影響。人心中理應具有的冥思默想、直覺性靈的精神世界，幾乎已凋萎不復存，多數人不只失落了自我內在的原鄉，也不自覺地遺棄了先民禮儀、信仰中念茲在茲的家族性連結。傳統家祭空間的壓縮、祭儀的減省，揭露的正是家族記憶、家族連結嚴重流失的冷冽事實。回到哲學立場觀

---

<sup>6</sup> 杜佑、朱熹、顧炎武等固已披露「尸廢像興」的課題，卻未曾賦予解釋。胡新生以為立尸禮之所以消亡，既緣於其內在種種矛盾，又加上社會巨變的影響；其矛盾出現在以生人象神靈的曖昧與暫時性，乃至尊君與尊尸之間、為尸者與父權之間的衝突（2016，284-288）（筆者按：實則尸通常是「無父之孫」），其說尚有一部分理據。拙文則提出：『禮』固然有相當的強固保守性，一般情況下代代相傳，但它總不免因戰亂世變等重大衝擊而嚴重斷裂。戰國西漢之間，過往的周朝宗法社會已然轉型產生質變，原先謀於族孫、嚴辨昭穆的尸制應是面臨人選短絀的困境，難以落實；況且人文日進，生人臨場模擬受祭雖具有表演效果，或不免令人感覺稚拙，寧可將之淘汰。』（彭美玲，2015：63）

<sup>7</sup> 中國古代思想中的「天人感應」殆屬關聯宇宙觀，採取關聯性思維以理解宇宙秩序，諸如人體、國家和天體之間存在連繫，它們在數量、性質和結構等基本方面互相對應，並形成一個連續體。漢代《淮南子》、《春秋繁露》、《白虎通義》將此類刻意統整的理論體系推至高峰，為新帝國秩序提供模型與合法性。（John B. Henderson 著，孫邦金譯，2004：103-105）

之，上述的失落現象也透露出重要訊息：倘若一味訴求狹隘的科學證據，忽略意念想像活動，無異是以偏枯之腦形塑殘缺泰半的世界觀，恐註定無法擁抱完整的「道（真實）」。

不無遺憾的是，《儀禮》固然具體記載了尸祭情節，實只呈現人事物的外在描述，讀者既無從領略參與者的內在狀態，也未必能掌握其情境氛圍，有賴深入搜求經傳，甚至旁涉多元學科，借用當代新詮。不得不然的理由是，古禮尸祭應不乏原始思維、巫術、先民信仰的成分，筆者設定的問題旨趣——「感通」事涉玄祕，有力書證短少，本文不得不移借諸學科新說，期能為尸祭尋繹出已然漫渙不清的玄祕質素，增添若干解讀的可能。

## 貳、論《儀禮》尸祭的禮意重點

《禮記·坊記》曰：「祭祀之有尸也，宗廟之有主也，示民有事也。」（《禮記注疏》，1960版，卷51：868）神尸與神主相提並論，可見尸祭同樣是古禮的重要課題。通觀其節目大要，至少有兩個基本問題非問不可：祭拜祖先為何一定要安排飲食活動？又天子、諸侯宗廟立有常設的神主，大夫、士則束帛結茅以象神，何以祭祀臨時復立神尸為表演者，並須精心謀選？為此初步可抉取《儀禮》尸祭的禮意重點如下：一、其形式主要採行飲食禮，以表達「追養繼孝」；二、其詮釋被賦予高度的抒情性，展現孺慕親情；三、其儀文品物多涉感通原理，得以「能量場」（energy field）概念視之。<sup>8</sup>通同而言，中國古人講的「氣」既有形上學的本質意味，又兼有向下顯化、落實於現象界的物質潛質；本文討論的「能量感通」，亦包含心物二元在內，在無形的精神靈性乃至超意識部分，既非現實經驗所能驗證，又非儒家這般高度理性的禮書文字所能表述，姑以「可能性」賦予必要的討論空間。

<sup>8</sup> 當代科學所謂「能量」，包含聲、光、電、磁等不同的物理形式，具有流動瀾漫的特性，可轉為熱能、動能，有些需要介質傳遞，有些則否；此外尚有「心識」、「靈魂」、「瑪納」之類非狹義科學便於解釋的能量，被認為不受時空阻隔，並可產生作用。本文討論的「能量感通」，在中國古籍中常涉及「氣」，固然是一個意涵複雜、不易釐清的概念語彙。楊儒賓對於「氣」有所闡釋：「類似『氣』這種無形而神祕的全體性力量之概念並非中國所獨有，其他諸大文明也有類似的概念。……大體說來，在小傳統中的『氣』的內涵接近於瑪納，大傳統中的『氣』的精神內涵則越來越濃。……『氣』在後來的大傳統中所扮演的角色，基本上是對巫術性的瑪納能量的批判與轉化。」（2017：93）

## 一、《儀禮》尸祭採行飲食禮為主要形式，乃將對尊親的生時奉養轉化為身後孝享，完整實踐中國人心目中的孝道倫理

古代中國社會以「禮」為核心骨幹，藉由形形色色的禮文活動貞定人際關係、建構社會生活，「飲食」並成為各式禮儀最常見的節目品項。以商周青銅器為例，相較於其他古文明，中國青銅器顯得獨樹一格。唐際根指出，歐洲青銅時代的青銅器側重於勞動工具、兵器或裝飾品，中亞、印度青銅時代也都缺乏銅容器，惟獨「中國青銅時代青銅與政治的密切關係，主要是通過容器的使用來實現的」，商朝隨葬品以觚、爵等酒器為主，西周以後則轉變為以鼎、簋等食器為主（1997：268-269）。這些生活實用器物固已升格為禮器，多數離不開飲食之道。《儀禮》十七篇各式專禮，幾乎都有「飲食」貫串其中，尸祭之以「特牲饋食」、「少牢饋食」名篇，也證明中國祭儀「飲食」之不可或缺。要之，中國人深諳借重飲食，以獲致通情達意、聯誼合歡、敦睦親朋、籠絡人際的效果。至於「飲食」應用於祭祖並成為儀式核心，更具有深切的「孝享」、「情意」與「感通」的多重意義。

論及孝道文化與飲食奉養的關聯性，道理顯而易見。《詩經》所見感時憂生之嗟，往往怨歎「王事靡盬，不能蓺黍稷，父母何食」（《毛詩注疏》，1960版，卷6-2：225）。固然曾子說過：「大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」（《禮記注疏》，卷48：820）西漢鹽鐵會議文學也說：「上孝養志，其次養色，其次養體。」（《鹽鐵論》，1996版，卷3：308）「養」、「養體」看似未臻勝境，卻是孝親絕不可少的基本條件，其重要性並由生前延續到死後。《論衡·祭意》曰：「中心愛之，故飲食之。愛鬼神者，祭祀之。」（黃暉校釋，1996版，卷25：1060）至親沒世後同樣以飲食供奉為要，這可說是《儀禮》尸祭最根本的心理基礎，後世祭祖之禮莫不皆然。

## 二、《儀禮》尸祭經儒門記者的倫理抒情，深具「人子孺慕」的情意特質

一般而言，儒家三《禮》之書屢屢體現「禮主敬」、「禮以別為義」，禮文中的人際互動經常突顯嚴謹的情感調控——惟獨面對死生、親子界限時，出現了例外的包容體恤。儒家雖無意深究死後世界，卻特重喪、祭此類過渡儀式（rites of passage），但求懸延家族生命長河的一體感。

相對於《儀禮》一板一眼的節目單，《禮記》若干章句細膩刻劃尸祭的心理縱深。面對死生之際不可踰越的異界鴻溝，人子終不能自己地回歸原初的孺

慕童真。如〈問喪〉描述甫葬初返：「其往送也，如慕；其反也，如疑。求而無所得之也，入門而弗見也，上堂又弗見也，入室又弗見也，……心絕志悲而已矣。」（《禮記注疏》，卷 56：947）淋漓道盡有如孩提時依戀父母、須臾不可離的真切感受。為稍稍緩解驟失至親的創鉅痛深，〈檀弓下〉云：「葬日虞，弗忍一日離也。」（卷 9：171）鄭玄有所解釋：「孝子之祭，不見親之形象，心無所繫，立尸而主意焉。」（《儀禮注疏》，卷 42：496）故知虞祭不只是安魂祭，同時安頓孝子的徬徨失措。《白虎通》更闡明立尸舉祭帶來的親切臨在感：

鬼神聽之無聲，視之無形。升自阼階，仰視榱桷，俯視几筵，其器存，其人亡，虛無寂寞，思慕哀傷，無所寫洩。故座尸而食之，毀損其饌，欣然若親之飽，尸醉若神之醉矣。（清陳立疏證，1994 版，卷 12：580）

再看〈祭義〉描摹生動，同樣是儒家禮書少見的抒情之作：

祭之日：入室，儼然必有見乎其位；周還出戶，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，愴然必有聞乎其嘆息之聲。（《禮記注疏》，卷 47：807）

在喪祭、吉祭現場，藉由活靈活現的神尸喬裝扮演，主人彷彿得見已逝的親人，恍若再度接聞其言笑聲效，於是嚴威儼格的士君子難得恢復了生命初始的赤子之心，親子得以溫馨重現往日互動，對於生者顯然有莫大的安慰效果。

要之，「祭如在，祭神如神在」，尸祭可謂充滿情感想像的儀式劇兼心理劇，相關人等擔任不同的角色和「戲分」，一來「參與演出」行禮如儀，二來也同步「觀看」節目流程，這需要身體與心理（乃至心靈）的雙重投入，其精神活動包含鮮明的想像、強烈的憧憬和超越現實的信念在內，當事人從而獲致由身體經驗層遞至心理（甚或心靈）的形塑和浸潤。無怪宗教學者嘗言：

儀式行徑的目的並非重複它所象徵的日常活動，而是將它置於更高的視域，以便賦予意義。……它原是要轉化生命，而非模仿生命。（Louis Dupre 著，傅佩榮譯，1996：163）

儘管「儀式」的基本特徵包括重複性、程式化、模擬性、象徵性，但它真正的意涵往往高出模擬與象徵之上，在深切情感的淘洗浸潤中完成身心轉化，並與祖先神靈有效連結。

### 三、《儀禮》尸祭種種人事物，體現「一氣感通」的能量思維

中國人敬天法祖，商周以來建構成深厚的祭祀傳統，其中攸關旨要的核心概念，莫過於一「感」字。基於淵源久遠的「天人相感」、「氣化流行」思想，中國人面對事事物物，經常由「感應」的觀點出發，戰國西漢文獻即屢言「感應」或「類應」。<sup>9</sup>細繹古代祭禮，多與天地自然大化的節拍相唱和，周禮宗廟時祭三月一行，明顯配合大自然寒暑四時的變化規律，體現中國人「天人合一」的整合式觀點，如「嘗新祭」本身便具有感時而動、與時舉祭的意味。《春秋繁露·四祭》為此解釋：「四祭者，因四時之所生孰，而祭其先祖、父母也。」故強調「不失其時」，鄙薄「過時不祭」，並說明時祭以「嘗新」為主：

祠者，以正月始食韭也；禘者，以四月食麥也；嘗者，以七月嘗黍稷也；蒸者，以十月進初稻也。（清蘇興義證，2002：406-407）

可謂從側面揭露了歲時祭先的意義。東漢何休也談到：「疏數之節，靡所折中，是故君子合諸天道，感四時物而思親也。」（《公羊注疏》，1960版，卷5：60）其與《禮記·祭義》首章論調雷同。

尸祭不只因「感時」而應時舉祭，清陸世儀更進一步揭示：「古人用尸，取一氣感通之義。」（《思辨錄輯要》，1983：176）亦即尸祭展現「親子（人祖）感通」的心理機制。尸祭感通之成為可能，乃因古人早有「魂魄」觀念，<sup>10</sup>杜正勝指出：「古人相信有一種進出人體，跨越生死的存在，西周可能謂之『神』或『嚴』，也稱為『德』，春秋謂之『魄』，後來分出『魂』，戰國謂之『精』或『神』。」（2006：132）職是之故，《儀禮》尸祭遂有「陰厭」、「陽厭」的不同段落，亦即在神尸初始未入或稍後離場時，分別就室中西南隅（奧）、西北角（屋漏）之處，先後佈席祭神，庶幾與「禘祭」意近，猶如何休所云：

祭於室，求之於幽；祭於堂，求之於明；祭於禘，求之於遠。皆孝子博求之意也。（《公羊注疏》，卷5：59）

<sup>9</sup> 如《周易·咸卦·彖傳》提點「咸，感也」以解卦意，謂：「柔上而剛下，二氣感應以相與。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」（《周易注疏》，1960版，卷4：82）又如《呂氏春秋·有始覽·應同》云：「類固相召，氣同則合，聲比則應。」（陳奇猷校釋，1985：678）

<sup>10</sup> 如春秋鄭國子產云：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。」（《左傳注疏》，1960版，卷44：764）



設若古人已隱約意識到人具有後世所謂的「三魂七魄」，魂魄既非單一，祭儀自須因應而分化，反向證明了古人相信「靈魂」實際存有。固然它們通常了無形影，非尋常感官經驗可捉摸，但若訴諸能量同頻共振的概念，那麼「冥冥中的感應」應有可能發生。<sup>11</sup>

有宋以來，理學家為因應佛、道思潮的刺激與挑戰，日益深化儒學內部對心性義理的探討，師徒語錄中屢屢言及「氣」、「感應」，且時與祭祀、鬼神等議題相牽連。如明胡居仁（1434-1484）承邵雍（1012-1077）之見論及：

思慮既發，氣便感，理便通，近而旦夕，遠而千萬歲，一思即在；近而目前，遠而千萬里，一思即到。心神感通之妙如此，鬼神安得不知！  
（《居業錄》，1983 版，卷 8：78）

時儒既不以鬼神之說為諱，大大擴充生死學的思考 and 討論，如此一來對祭義也有更深微的闡釋。如朱熹亦本張載之說而云：

發於心，達於氣，天地與吾身共只是一團物事。所謂鬼神者，只是自家氣。自家心下思慮纔動，這氣即敷於外，自然有所感通。（《朱子語類》，卷 98：2511）

然人死（氣）雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知，然奉祭祀者既是他子孫，必竟只是一氣，

<sup>11</sup> 傳說古代孝子曾參、蔡順、黔婁等，與至親之間有「齧指」、「心動」一類的感通。宋楊萬里云：「其母齧指，而其子心動；母未嘗往，子未嘗來。此一人之氣相同，有不行而至者也。」（《誠齋易傳》，1970 版，下經卷 17：359）此類「心電感應」的現象，於今已找到若干科學解釋。據研究孕婦與胎兒會透過胎盤、臍帶進行細胞交換。母親懷孕期間部分細胞輸送至胎兒體內，等孩子出生長大後，這些源自母體的細胞仍有機會在孩子體內繼續存活數十年，且與母體的細胞之間容易通訊互聯。醫界稱上述現象為「微嵌合」（microchimerism），抽血檢測約 20% 的人帶有「母源微嵌合」，有孕產經驗的女性則發生相對的「胎源微嵌合」（J. Lee Nelson 撰，黃榮棋譯，2008：53-59）。父祖與子孫彼此雖無妊娠期的細胞交換，但基於遺傳，體氣感應非不可能發生。

又如美國白克斯特（Cleve Backster）1966 年起利用測謊器研究植物的情緒反應，意外發現「白克斯特效應」——植物具有思想、意念、感受，乃至「超感官知覺」（extra-sensory perception, ESP）。植物和其主人足以「靈犀相通」，此種聯繫不因距離而有隔閡。而萊因（J. B. Rhinne）博士在美國杜克大學（Duke University）的 ESP 實驗，證知人類產生「超感官知覺」的可能性更高（Peter Tompkins、Christopher Bird 著，薛絢譯，2004：2-10）。

所以有感通之理。(《朱子語類》，卷3：37)

不僅祭祀時間、頻率的安排，情緒、精神的反應都與天人相感有關，祭禮所涉人、事、地、物種種變項，實際上總不脫離「感應」、「感通」的原理原則。明人吳節（1416?-1481）亦以為情之所存、精誠所至，自然引發親子之間的共鳴感應：

余謂孝起於思，思之所存即情之所存。況父母遺體，一氣流行，遇祀饗蒸嘗之餘、出入起居之際，魂神交感，豈無聆警歎而彷彿其容色者乎！（《吳竹坡先生文集》，1997版，卷4：407）

這種看似玄祕的說法，於今已不乏科學實驗提供佐證。所以說：「純粹的神經機制和具有意義的文化內容（意指信念）是儀式產生力量的真正源頭。」從神經學的觀點來看，人類儀式有兩個特色：

第一，人類儀式會產生不同程度的情緒作用，亦即在主觀上會產生不同程度的沈靜、狂喜或敬畏的感受。第二，人類儀式會產生萬物一體的感受，若是放在宗教的範圍內，通常被視為某種程度的精神超越。（Andrew Newberg 等著，鄭清榮譯，2003：111、120）

所謂「精神超越」，或許可藉「能量感應」的觀點提出解釋。此處所言「能量」，乃超乎古典物理學刻板的物質觀念或機械的力學原理，在新出的量子物理概念下，能量可同時被描述為「粒子」或是「波」，它可以自由轉換形式，其作用、傳導、共振可不受時空距離的限制。據此，人不只表現為物質性的生命存有，即令不依附於器質軀殼，也還另有靈魂的層面，雖未必顯相為物質，卻是不可否認其存在的能量波，死生異界遂有互相感應波動的可能。

除了前代舊儒揭示的哲思睿見，現代西方心理學若干論說亦深富意趣。如德國心理醫師海寧格（Bert Hellinger, 1925-）研究發展出的「家族系統排列」（Family Constellations），試取與《儀禮》尸祭相比對，以辨析尸祭的禮意內涵。

海寧格二十五歲起旅居南非傳教十六年，受到當地祖魯（Zulu）文化的影響，竟產生與東方文化「家族業力相牽連」雷同的看法。他將「家族排列」視為「靈魂的工作」（soul work），這是一種類似劇場的心理治療方法。依海寧格之見，家族本身彷彿共同擁有一個「雲端資料庫」，貯存著每一個個體的生命經驗、情感、記憶，同時彼此息息相關，形成一個共有的、可感知的動力場

(*kraftfield*)。家族排列係以劇場方式搬演家族關係，並即時感應到神奇的家庭動力場，透過治療師適當引領，能挖掘出潛藏的問題，指認出問題解決的方向。其主要精髓在於：「治療師不只把目光投射在包圍著求助者及他的家庭上，而應把目光投射在包圍著求助者的能量場和更共同的靈魂上，為它們服務。對問題的認知、可能的解決方法，往往來自與廣闊的能量場與更偉大的靈魂的連結。」(Bert Hellinger 著，霍寶蓮譯，2009：246) 依此類推，古代中國淵源久遠的祖先崇拜，應不只暗含遠古原始思維的遺存，觀念上並以為親族血氣瀰漫一體，基於此種瀰漫性，人世間須以長年例行的祭祀儀式體現、維繫祖先和子孫之間的連結。倘若從「感通」角度切入，自不難為《儀禮》尸祭尋繹出相關的家族能量場域。

### 參、論《儀禮》尸祭的各式感通

如前已述，在古代中國「一氣感通」的思維背景下，《儀禮》尸祭做為跨越生死界域的家庭連結儀式，其間體現多樣的感通之道。朱熹即曾盛讚古人尸祭用意「深遠而盡誠」，云：

蓋子孫既是祖宗相傳一氣下來，氣類固已感格，而其語言、飲食，若其祖考之在焉，則有以慰其孝子順孫之思，而非恍惚無形、想象不及之可比矣。(《朱子語類》，卷 90：2309)

朱子甚至認為，尸祭與後世師巫降神、氣類相感的神祕方術類似。其間氣類、語言、飲食種種，可說已臻乎宗教經驗的感通意境。猶如論者所云：「在宗教脈絡中，感通意味著超乎日常作用的一種精神感應，尤其是人與神靈或是宇宙之間的特殊感應，這些感應或感通有時藉著身體感官知覺的途徑來完成，包括視覺、聽覺、嗅覺、觸覺等，例如異象 (*vision*)、異聞 (*hearing*)；也經常以多重感官的途徑表現，或是超越單一或多重知覺的整體感受來表現，例如第六感、心電感應 (*telepathy*)、直覺、夢啟等。」(蔡怡佳，2012：61) 據此檢視《儀禮》平鋪直敘的原典行文，實兼具形諸表象的禮儀性和蘊積深層的宗教性，倘適度援用當代心理學、宗教學的認知與詮解，應有助於發掘背後更深邃的文化意涵。以下分別就氣類、齋戒、衣服、飲食、言語各類感通敘述之。

## 一、氣類感通

傳統中國儒家的身體觀隸屬「禮儀的身體」，<sup>12</sup>亦即自然生命的身體被擺放到人文世界的意義建構之中，每每依循倫理的脈絡參與禮儀，與「時」(timing, situation) 而異展現各自不同的角色扮演。如尸祭神尸做為至關緊要的「象神者」，務必嚴選特定人員充當。清代官獻瑤(1703-1782)曾總括尸義云：

宗廟之尸，必以同姓，取其精氣合也；必以孫之倫，昭穆同也；必以適(即嫡)，不敢以賤者依吾親也；必以無父者，兩無妨其尊也。此數者，喪祭、吉祭同者也。其有不同者，喪祭不筮尸，尚質也；……吉祭無女尸，喪祭有之，以婦人喪不可以男子為尸也。……祭成喪者必有尸；無尸則不接祭、不嘏、不旅，其禮之略，至與殤祭同。(《儀禮正義》，1993版，卷34：2091)

簡言之：一、立尸條件：死者已成人始可為之立尸，未成年的殤者則否，這表示尸祭承認已成年者正式晉身為社會人，沒世則得以成為祖先神，有身分條件接受生者祭拜。二、神尸性別：喪祭男男尸、女女尸，有性別之分；吉祭則否，合用一尸。三、神尸輩分：尸必謀取於無父之孫倫，以符合禮數及昭穆。父子之外，祖孫當然是最親近的直系血親，謀選孫輩假扮其祖，不只外在的形貌氣質較為接近，內在的血氣精神也有較高的同質相應性。立尸講求種種篩選條件，實非易事，故或亦有「無尸」的情況，蓋條件不符或力有未逮而不足以備禮。<sup>13</sup>

曾有論者指出：「形象類比(或稱模擬)巫術」常以被模仿的人或物的畫像、偶像、替身等替代原來的對象，施加巫術於其上而達到影響其本身的目的，由此推論，「中國古代的立尸祭祀是一種典型的形象模擬巫術」(荆雲波，2010：133)，乍看言之成理，實則未達一間。因為，現實中祖孫形象有類似的可能性而無必然性，若說「神」、「尸」雙方肖似為尚，有時求諸外人說不定更為酷肖

<sup>12</sup> 中國古禮中的「容禮」，即此類「禮儀的身體」的具體展現。(彭美玲，2002：1-48；葉國良、李隆獻、彭美玲著，2009：239-306)

<sup>13</sup> 清秦蕙田(1702-1764)歸納：「古人祭必立尸。其不立者三事：曰薦，如薦新、薦寢廟，無田則薦是也；曰厭，如殤祭之陰厭、陽厭是也；曰奠，如喪奠、朔奠、釋奠是也。」(《五禮通考》，1994版，卷62：3)以上所言薦、厭、奠未達「祭」的界定，因此無尸。

逼似。<sup>14</sup>因此尸取孫倫絕不僅訴諸視覺上的「形象模擬」而已，必有更深層的「氣類感通」的訴求。

知者，中原漢族長期以來普遍採行土葬，生前死後都看重形軀的完整，講求土葬不只是出於天倫情感、孝親觀念，如《孟子·滕文公上》生動刻劃「不葬其親」、「其類有泚」的本能心理反應一樣，還牽涉世人抱持的生死哲學觀念。舊題晉郭璞（273-324）《葬經》開篇即云：

蓋生者氣之聚，凝結者成骨，死而獨留。葬者反氣納骨，以蔭所生之法也。

參考清吳元音（生卒不詳）箋注可知，此謂人之骨骸本由五氣凝結所成，死時氣雖敗散，遺骸猶得以長存，故須妥慎葬埋入土，「復將五氣返納於骨」（1991：6），如此將產生庇蔭子孫、護持家運的效驗。此類觀念發酵流播，於是世俗無不傾力相福地、覓佳城，蔚為傳統陰宅風水學，並時常展謁拜掃祖墳，悉心巡視檢修塋域，一方面恪盡生者基本的孝道，再方面也希望藉此護佑家宅安康。據上可知，古人以為先人骸骨與家族子孫一氣感通，<sup>15</sup>死生存歿的隔閡，切不斷彼此榮枯一體的深度連結。

此外，宋儒在心性義理之上磨礪砥礪，更經常談論抽象的氣化流行感通，且緣此發明古禮祭義，於尸祭每多讚許。如程頤（1033-1107）云：

古人祭祀用尸，極有深意。……蓋人之魂氣既散，孝子求神而祭，無尸則不饗，無主則不依。……魂氣必求其類而依之。人與人既為類，骨肉又為一家之類。己與尸各既已潔齊，至誠相通，以此求神，宜其

<sup>14</sup> 「蘇門答臘中部的巴塔克人認為，死者的靈魂是無形的，只能通過一個活人與活著的人們交際。為了進行這樣的交際，需要挑選一個合適的傳話人，這個人的作用是充當鬼魂信息的傳聲筒。他非常逼真地模仿死者的嗓音、舉止、步態，甚至穿著，以至於死者活著的親屬經常會因其酷肖而感動得潸然淚下。」（J. G. Frazer 著，童煒鋼譯，2011：372）

上述方式似可為尸祭的作用提供部分說明，不過依中國古禮的標準卻是行不通的。後魏文成帝拓跋濬時，高允獻書云：「古者祭必立尸，序其昭穆，使亡者有憑，致食饗之禮。今已葬之魂，人直求貌類者，事之如父母，燕好如夫妻，損敗風化，瀆亂情禮，莫此之甚。」（《魏書》，1997：1075）據此可證「直求貌類」不能合禮。

<sup>15</sup> 昔時仵作（法醫）辦案，如須驗明甲乙兩人的親子關係，則「試令某乙就身刺一兩點血，滴（某甲）骸骨上。是的親生，則血沁入骨內；否則不入。」這種勘驗就稱做「檢滴骨親法」（《洗冤集錄》，1981版，卷3：37）。

饗之。(《二程集》，1983 版，卷 1：6-7)

其後朱子亦發表不少意見：

古人用尸，本與死者是一氣；又以生人精神去交感他那精神，是會附著歆享。(《朱子語類》，卷 90：2310)

祖考之精神魂魄雖已散，而子孫之精神魂魄自有些小相屬。故祭祀之禮盡其誠敬，便可以致得祖考之魂魄。……子孫這身在此，祖宗之氣便在此，他是有箇血脈貫通。(《朱子語類》，卷 3：46-47)

以上在在說明，尸祭的原理正是「因祖考遺體以凝聚祖考之氣，氣與質合，則其散者庶乎復聚」(《朱子文集》，2000 版，卷 52：2431)，因而達致祭祀當場祖靈來格、親子如晤，宋儒對此多表深信不疑。

有意思的是，瑞士心理學巨擘榮格 (Carl Gustav Jung, 1875-1961)，也談到人與祖先不可分割的關係，他說：

我意識到了我命中注定要與我的祖先產生種種聯繫。我強烈地感覺到，我受到我的父輩、祖父輩與列祖列宗未完成的事情和沒有回答的問題的影響。一個家庭裡似乎都會存在一個沒有人格的業 (karma)，從父輩向下傳給子輩。(榮格著，劉國彬、楊德友譯，1997：303-304)

榮格本人稟賦氣質特殊，甚至具有超乎常人的感應能力，加上他的學養淵博，接觸過印度、西藏、中國各文化不同的哲學、宗教、玄學，進而融鑄成卓絕偉岸的巨匠級心理學理論。上引文字絕非感性囁語，而是類似榮格提出的「原型」、「集體無意識」等概念，抽象地折射出家族內部的某種重要聯繫。常金倉亦以為：「孫為王父尸是原始社會裡生命轉輪觀念的體現。」如澳大利亞人認為氏族內部的成員其實永遠不增也不減，即使年老的族人死去，過後不久又將以新生兒的形式回到本族來，因此可推論祖孫之間非比尋常的關係 (1993：186)。

上揭親子祖孫之間的「氣類感通」，亦不妨藉當今科學觀點加以理解。縱使是極簡單的單細胞生物，經觀測亦可發現個體之間能夠互相收發情報、傳遞訊息，從而產生集體一致的趨避行動，「體質」愈接近，彼此的訊息傳輸及頻率呼應愈明顯。家族血親因共享一套遺傳基因，祖先體內細胞貯存的記憶亦必相當程度移轉於子孫，彼此的感應程度自是可想而知。

於此再次參酌海寧格的「家族排列」，其因「尊重」而生的三大原則是：

「連結」(bindung)、「序位」(ordnungen)、「平衡」(ausgleich)。前兩項與中國古代家祭的禮意精神頗能相應：其一、家祭乃是「重溫家族記憶」、「聯繫家族情感」的重要神聖時刻。子孫對家中祖先長年例行的躬身舉祭，當場必與尸所再現的祖先形象親近互動，透過祭前齋戒的準備，以及祭日飲食薦獻、祝嘏言語等有形的交換，在精神、能量層面與祖先多所交流，因定時有序的追懷，再三表達（保證）對先人的敬重和感謝，這正符合家族排列標榜的「尊重」與「連結」。

其二、「序位」所強調的「先來後到」，與中國傳統家族特重的「昭穆」制度精神相通。《禮記·祭統》云：「昭穆者，所以別父子、遠近、長幼、親疏之序而無亂也。」（《禮記注疏》，卷 49：836）此關乎家族墓葬、宗廟、神主乃至與祭宗親的位序安排，在左右兩列相對的情況下，必使祖孫同列而父子不同列。「昭穆」既呈現鮮明特出的祖孫關係，無疑具有「辨明世系」的社會功能（李衡眉，1992；林素英，1997：154-168）。據此返觀尸之謀取孫倫，制禮安排上固有其不得不然，實仍牽連古禮「昭穆」的問題。從來家祭禮儀講究世代昭穆、大宗小宗之別，論資排輩，正是家族關係中不容輕忽的「序位」原則，它不只是主觀人為的社會規範，還可能具有神聖法則的深刻意味（至於第三項「平衡」原理另當別論，本文在此不勉強求同）<sup>16</sup>。

## 二、齋戒感通

齋戒是古禮祭祀及其他重大節目前必要的準備活動，《儀禮》尸祭諸篇未言其事，只因「文不具」的關係。《禮記·祭統》云：

<sup>16</sup> 據海寧格闡述，家族系統的「平衡」常透過「失序」反襯得知。與「尊重」、「平等」原則相連帶的，家族系統要求「一個也不能少」，因而具有一個講求平衡（正義公平）的動力場。倘家中某人發生不幸卻未得到其他家族成員的支持與愛，那麼家族後代會不自覺地受到動力場牽引，以重複不幸事件的方式來表達對先前受害者的替代式補償。換言之，家族排列界定家族困擾的產生——不幸之事的重演來自不當的「牽連糾葛」，而此牽連糾葛起於系統動力促使某當事人不由自主的「認同」於某位受難者。這時就須透過適當的家族排列，找出被遺忘忽略的受難者，由衷還予尊重，始能彌補缺憾，讓整個家族關係回歸圓滿和諧，則原有的牽連糾葛、不必要的錯誤認同亦將隨之消弭。

然而，中國畢竟有自身特定的文化背景和關係法則，周禮嚴別「成人」與「殤」，與上述的「平等」原則不無扞格。古代士人二十加冠，始跨越成人（成為社會人）的門檻，相對的殤者既未成人，便無法擁有相關權利，待遇多所減殺。

及其將齋也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂。……心不苟慮，必依於道；手足不苟動，必依於禮。是故君子之齋也，專致其精明之德也。

（《禮記注疏》，卷 49：831-832）

可見「齋」是由外而內、收攝生理並集中心神的一種修練方式，附帶一「戒」字，更點明齋期內務必減卻對外活動，戒除聲色嗜欲，乃至習修默坐冥想，以期收視返聽，達致身心寧靜、精神專一的清明樣態。<sup>17</sup>古禮常見「散齋七日，致齋三日」，大抵「散齋夜處適寢（即主臥室），亦豫外事。……致齋晝夜處適寢，不豫外事。」（《禮書》，1983 版，卷 74：479-480）散齋「不御（指男女房事）、不樂、不弔」，消極禁防而尚屬輕鬆；致齋則更要求專注，可謂為「主動式的冥想」。如此經過漸進的兩階段後，終能達成「精明之至」的忘我（ecstasy）狀態，然後「可以交於神明」，「必見其所祭者」。（《禮記注疏》，卷 26：508）

理想的齋戒，最要緊的莫過於收束身心，將日常向外發散的「知覺」狀態調整為向內返觀的「覺知」狀態，兩者的不同可用人腦的  $\beta$  波（beta waves）和  $\alpha$  波（alpha waves）略加說明。前者是一般清醒狀態下快速而雜亂的腦波，腦部電流脈衝每秒震動 14-20 次（單位赫茲，hertz）；後者卻是心志趨於專注時產生的安定波，腦部電流脈衝每秒震動 8-13 次，發生在白日夢或靜心的狀態下。<sup>18</sup>齋戒時精神的澄明專注，尚可借用「靜坐冥想」（meditation）的科學研究加以了解。印度自古傳習瑜珈（yoga），東西方各宗派亦多重視「靜坐」法門。<sup>19</sup>瑜珈的本意可解為「合一」，意指消解對立二元而泯除自我感。科學實驗已證實，實驗者可透過靜坐冥想進入超覺狀態，電腦斷層攝影發現大腦後方的一小塊灰白質部位出現不尋常的活動：

這塊位於大腦後頂葉（parietal lobe）的特定神經束稱為辨向聯合區（orientation association area, OAA）。……辨向聯合區必須能明確區分本我與外在環境，亦即將「本我」和「非本我」的界限分得一清二楚。

<sup>17</sup> 古禮「齋必變食」，非如後世佛、道主張素食，反而不忌肉食，期間飲食更講求豐盛精潔，旨在養精蓄銳，提昇身心品質。（張明娜，2010）

<sup>18</sup> 更深沉的靜心禪定會出現西塔波（ $\Theta$  波，theta waves）、德爾塔波（ $\delta$  波，delta waves）。（Jonathan Goldman 著，林瑞堂譯，2010：43）

<sup>19</sup> 楊儒賓等研討東亞的靜坐傳統，總括中國的靜坐發展源流，以為「先秦諸子階段只能算是靜坐前史」，中土「靜坐」法門之成立緣於佛、道二教，始於紀元前後。迨公元十一世紀理學大興後，儒門靜坐法才算獨立。（楊儒賓，2012：VII）



額葉 (frontal lobe, 與集中注意力有關) 組織神經活動與辨向聯合區神經活動的增加呈現強烈的逆相關性。此一發現即暗示, 當受試者冥想時越能集中注意力, 就越能將神經資訊阻滯, 使之無法進入辨向聯合區。(Andrew Newberg 等著, 鄭清榮譯, 2003: 11、20)

楊定一博士也指出: 靜坐時不只腦波變慢, 不同部位的腦波也變得同步而合一, 它們「疊成了一個同步的波形, 以相同的速度前進, ……在其中, 時空的架構從最細微 (個人內在) 到最廣大的層次 (宇宙大化) 全被同步連結了」。(楊定一、楊元寧, 2016: 149) 類似上述的精神樣態變化, 利於在祭儀中打開心靈頻道, 真切感受到與祭祀對象的內在連結。據此回顧〈祭義〉所謂致齊: 「思其居處, 思其笑語, 思其志意, 思其所樂, 思其所嗜」, 孔《疏》理解為「先思其麤, 漸思其精」(《禮記注疏》, 卷 47: 807), 可說接近「冥想」甚或「觀想」法門,<sup>20</sup>意味齋者的注意力愈趨收攝, 想像力、感受力也愈趨精微, 祭日當場遂能達致所思如在目前, 如聞其聲、如見其人。此等境界的極致, 甚或足以進入宗教學「靈視」(spiritual vision) 的狀態, 因為此處所「觀」、所「見」並非肉眼的實際經驗, 而是「心靈之眼」(一般以眉心中間的「第三眼」, 亦即人類腦部的松果體當之) 別具直覺洞見下獲得的特殊精神體驗。縱使先秦時代《儀禮》尸祭的參與者, 能如此做到神乎其神者恐絕無僅有, 此處乃推論齋戒最大可能的「極致樣態」, 讀者幸勿深責。

### 三、衣服感通

有關〈特牲〉、〈少牢〉的穿著, 士和大夫之家各有規定及其禮意 (沈文倬, 2006: 362-363), 茲不細述。值得注意的是《周禮·春官·守祧職》: 「掌守先王、先公之廟祧, 其遺衣服藏焉。若將祭祀, 則各以其服授尸。」鄭《注》云: 「遺衣服, 大斂之餘。」(《周禮注疏》, 1960 版, 卷 21: 328-329) 宋楊時 (1053-1135) 指出: 「所以依神也。」(《禮記集說》, 1985 版, 卷 129: 13) 據此, 周貴族宗廟藏有祖先的衣服, 臨祭各授其尸。鄭、楊語雖簡質, 不難得知

<sup>20</sup> 今日「正子斷層造影」(Positron-emission tomography, PET) 可偵測人腦受刺激時產生的活動變化。實驗中受試者觀看圖片, 腦部視覺區有發亮反應; 接著受試者閉眼回想方才所見, 相同的腦區仍表現相同反應。這項研究顯示「『想見』即『看見』」, 無論經驗出於真實或是想像, 都一樣有其效應, 由此可知觀想可以產生效果。(Sondra Barrett, PhD. 著, 黃漢耀譯, 2014: 227-228)

衣服與死者魂氣的神祕連結，依「接觸巫術」的俗信思維，<sup>21</sup>個人的生命氣息正附著其貼身衣物上。周代土喪禮「始死招魂復魄，用生時之衣」(《儀禮注疏》，卷 5：49)，招魂必用當事人的衣服，並須「覆之，若得魂反之。」(卷 35：409) 此類儀俗至今沿用，情由可知。試想尸祭，身為孫輩的神尸不只體態、相貌、氣質有乃祖之風，復穿戴王父生前的衣著，<sup>22</sup>其喬裝扮演不但使祖先形象宛然再現，更提供祭祀當場召喚與感通的可能性——以孫為尸，本來就具有體氣上的感通，況且又穿著當事人生前之服，同時寓含「接觸」與「模擬」巫術的雙重效力，無疑加深彼此的氣類感應，強化雙方頻率的調諧共振。

#### 四、飲食感通

古禮祭祀多遵循類比思維 (Analogical Thinking)、模擬原則，諸如祭天「燔燎」，祭地「瘞埋」，祭山「瘞懸」，祭水「投沉」等。依此類推，飲食既是肉體生命不可或缺的能量來源，基於「事死如事生」的道理，<sup>23</sup>對待家親祖先最適切的方式，自然是比照生前奉養，以饋獻飲食來聯繫溝通幽明兩界。

《儀禮》敘述當死亡事件發生，由喪奠、<sup>24</sup>喪祭遞變到吉祭，儀節品物固有質文隆殺之別，祭品則以飲食為大宗。要言之，完整的人鬼之祭包括「朝踐」與「饋食」，「朝踐者，用氣報氣，而事之以天道者也；饋食者，用味報魄，而事之以人道者也。」(《周禮詳解》，1983，卷 18：401) 天子諸侯之祭禮隆事繁，故前有「朝踐」(又稱朝事)，後乃「饋食」。<sup>25</sup>大夫、士祭禮則相對平易，

<sup>21</sup> 弗雷澤 (J. G. Frazer) 揭示了人類「交感巫術」(sympathetic) 中的「相似律」(law of similarity) 和「接觸律」(law of contact)。(J. G. Frazer 著，汪培基譯，1991：23)

<sup>22</sup> 按《儀禮·士虞記》：「尸服卒者之上服。」(《儀禮注疏》，卷 43：507) 也就是尸穿著已逝祖父生前最高級的服裝。《禮記·喪服小記》說法略有出入：「父為士，子為天子、諸侯，則祭以天子、諸侯，其尸服以士服。父為天子、諸侯，子為士，祭以士，其尸服以士服。」(《禮記注疏》，卷 32：594) 據此尸之所服總以當事人或孝子兩者其一的較低身分為準，這或許是周禮階級制度強化後衍生的制約。

<sup>23</sup> 「根據宗教人類學的廣泛的比較研究，原始人關於死後生活的遐想，一般是泰勒所說的『繼續存在論』：生前如何生活，死後亦如何生活。這種『繼續存在論』到社會出現等級分化之後，祖先的亡靈也相應地等級化了。」(呂大吉，2007：54-55)

<sup>24</sup> 唐賈公彥云：「喪中自未葬已前無尸，飲食直奠，停置于神前，故謂之為奠。朝夕之奠無尊卑，皆脯、醢、酒而已，無牲體。……唯有小斂、大斂、朔月、月半、薦新、祖奠及遣奠時有牲體。」(《周禮注疏》，卷 13：197)

<sup>25</sup> 「朝踐」尚用血腥，「饋食」則屬「薦熟」。鄭玄解說《禮記·禮運》，即已明白辨識其間「生／熟」、「質／文」的飲食結構，謂血毛腥俎「法於大古」，爛祭熟穀「法於中古」，至於合烹則為「薦今世之食」。(《禮記注疏》，卷 21：419) 上述飲食結構進

故僅行饋食。在此且擷取〈特牲〉為討論樣例，從本文「飲食感通」的觀點視之，繼神尸代表祖靈接受饋食、獻酒後，參與者之間又獻酢酬酒，接續兩名餽者（主人嗣子和長兄弟）餽尸食用後所剩餘，祭畢尚有合族飲食、歸胙致福等餘事。在這一連串活動中，時而反映家族共同體的密不可分、一體同氣，時而彰顯子孫嗣續、世代傳承的意義，都是值得觀察的重點。

### （一）尸祭酬酢之感通

〈特牲〉以酒三獻神尸，又加爵後，乃有「嗣」（主人嗣子）特意進入室中，由尸授酒、授肝，嗣復獻酒於尸，其發生的時間點及當事人身分實令人矚目。鄭玄談到：「嗣，主人將為後者。……使嗣子飲奠者，將傳重累之者。」（《儀禮注疏》，卷 46：543）稍早尸初入，曾拿起銅羹南邊的酒觶祭酒、啐酒，此刻尸又以同一只酒觶親授給嗣，嗣亦祭、啐之，已然藉此進行「唾液的交換」，就古人俗信而言，象徵神祕的生命能量連結。<sup>26</sup>故知此際不只教育嗣子，使之見習禮儀，更是鄭重以「尸」與「嗣」的飲酒互動，令祖孫聲氣相接，並預告未來世代傳承遞嬗的秩序。<sup>27</sup>後續發展到眾人「旅酬」，看似一般的飲酒禮，其情境氛圍、意義則又有不同。「旅酬禮在燕與祭俱有之。燕所以盡歡，祭所以均神惠。」「致爵禮是均神惠于室中，旅酬禮是均神惠于庭下。」（《續禮記集說》，1995 版，卷 87：544、545）祀典畢竟異於賓客禮，相對於初獻、亞獻有酢而無酬，「凡祀典參與者都要在三獻中或三獻後分別受獻」，而這類情節意旨就在「均神惠」。（沈文倬，2006：367）<sup>28</sup>這說明獻過神尸的酒品，已然滲透祖靈的氣息能量，於是當場的人祖感通，遂藉酒的酬酢往來四下流行，由置身核

---

一步反映尊卑上下、親疏遠近之別，孔穎達又申說：「禮以尊遠為敬，近人情為褻。近人情者，謂若一獻孰，飲食既孰，是人情所欲食啗，最近人情也。……天神尊嚴，不可近同人情，故薦遠人情者，以為極敬也。」（卷 24：467-468）

<sup>26</sup> 江紹原〈吐沫〉指出，傳統民俗認為唾液、血液等體液的接觸、交換，如喝交杯酒、歃血為盟，能令相關人等情意互通。（王文寶、江小蕙編，1998：89-113）

<sup>27</sup> 宋程振（生卒不詳）「初見太子，言：『古者大祭祀，登餽受爵必以上嗣，既禮經所載，（宋神宗）元豐彝典具存。昨上有事明堂，而殿下不與，非所以尊宗廟、重社稷。』太子矍然曰：『初無人及此者。』由是驟加獎重。」（《東都事略》，1983 版，卷 109：707）以上事例充分說明了祭儀對於繼承人具有認證效果。

<sup>28</sup> 所謂「三獻」，即由主人、主婦、賓長分別獻尸喝一杯酒。「接著主人向賓客和兄弟們獻酒。之後，在場的人都輪流相互敬酒，方式是自己先乾一杯，再倒上酒獻給第二人，第二人乾了，再倒一杯獻給第三人，到大家都喝過一杯為止。」（葉國良，2014：261）

心的主人、主婦、<sup>29</sup>賓，漸次擴及堂上堂下其他參與者，而達到廟中最大範圍的人祖感通。

## （二）尸祭餽餘之感通

古禮祭祀重要的尾聲即眾人依序「餽餘」，其原則是「賤餽貴之餘」、「下餽上之餘」，目的如清孫希旦所疏釋：「既以為貴賤之別，而又以象（神）其惠之漸廣也。」（《禮記集解》，1998 版，卷 47：1242）簡言之，祭祀最初薦獻飲食於鬼神，接著以「替身表演」方式供奉象神之尸，復依身分高下漸次及於宗廟裏外的各個參與者，一貫原則是在下位者必領用在上位者吃剩的部分。其間顯示了古人對飲食的特殊看法。在異於「常」的儀式當中，進入神聖空間的飲食被視為帶有特殊的能量，經神靈歆享過的食物是被「賜福」過的，相關人等在依階序分配享用的過程中，既得以蒙受福恩，<sup>30</sup>同時也確認人我之間的尊卑親疏關係，達致貞定分際的社會功能。〈祭統〉甚至說：「廟中者，竟內之象也。祭者，澤之大者也。」

孫希旦（1736-?）釋為：「鬼神之惠徧於廟中，猶君之惠徧於竟內也。」（《禮記集解》，卷 47：1243）所言猶嫌簡質。其實宗廟做為古代政教中心，此一神聖空間的能量足以涵攝整個政權轄區，當皇祖考透過皇尸達成「人祖合體，一氣感通」，廟堂儀式自能實現良好的人祖溝通，於是乎祖靈的神力帶來正能量，於廟中遍施與會宗族，這樣的神聖能量場終將感應投射於日常現實，臻乎護佑全境、全體的殊勝神效。

以尸祭的主餐（main course）——俎實為例，由於周人看重骨體，牲俎在禮儀中扮演了重要的角色，要求的條件包括：形體完整、充肥，毛色尚純、尚

<sup>29</sup> 西周中期偏晚以降，宗婦在家族祭祖儀式中擁有較高的地位，「西周中期偏晚已經出現夫妻共同作器祭祀家族祖先的例子，典型者如害夫（二字合文）叔與其妻信姬共同作器『用享于文祖考』（《集成》2767）。」之後更有貴族家族長為其妻或婦女本人作器祭祖之例。（劉源，2004：354-355）

然而，宋呂祖謙（1137-1181）談到古祭祖三獻，云：「自晉以來，婦不復為獻也。」（《東萊集·別集》，1983 版，卷 4：201）箇中情由尚待深察。

<sup>30</sup> 差可類比的是，「（印度）毗濕奴及黑天的信徒們會在進食前先把食物獻給他們虔誠信仰的神祇，他們會在公眾寺廟或是家裡廚房的神位獻上供品，因為他們相信這些神祇會為『恩賜』（神所留下的剩菜）注入特殊的養分，以做為接受人類供養的回報。在印度教的奉獻習慣裡，食用素食的剩菜是一種特殊的獻身崇拜方式，所有的食物都會先獻給家神，祂所吃剩的才是信徒的食物。他們相信與神明食用相同的食物能讓信徒與神更為親近。」（Rynn Berry 著，鍾沛君譯，2004：85）

赤，性別貴牡，牲齡貴幼（曹建墩，2010：291-294），更進一步講究割牲處理，包括全齊完體、房齊半體、豚解七體、體解二十一體、節折等，牲體分解後依部位不同各有專名，並透過嚴謹的分餐反映禮儀之吉凶隆殺、身分之尊卑高下乃至人神之別。依據〈祭統〉所見周人的觀念好尚，牲體四肢貴於脊、脅，肢骨以肩為貴，前體貴於後體（曹建墩，2010：382-387）。《儀禮》尸祭之分餐，最主要體現在俎實方面，故因身分而有尸俎、祝俎、冢俎、主婦俎、佐食俎等。然而，本文以為此處分餐跨越死生異界，意義重大。自神尸接受薦獻，到眾人分食餽餘，意味今日儀式的核心主角——祖先，必將其能量傳輸於祭品，接著透過眾人逐步的餽餘，將能量漸次發送於宗族子孫，這可以想像成一個具次第、階序的輻散過程。從「意象」或「意念」看來，由神俎、尸俎再分配到其他參與者，用牲歷程其實意味著「我們因『合食』而『合為一體』」，<sup>31</sup>並非是「分殊」的。<sup>32</sup>

### （三）祭畢族燕及歸胙、致福之感通

續按《周禮·春官》大宗伯主掌邦國禮，其中包含「以飲食之禮親宗族兄弟」、「以脰膾之禮親兄弟之國」，「飲食」、「脰膾」多與祭禮串連掛鉤。「祭畢之燕止及同姓，不及異姓。異姓歸膾脰，所以尊之；同姓則留與燕，所以親之。」（《五禮通考》，1994版，卷71：19）換言之，除上述酒品酬酢、食品餽餘以外，祭畢又衍生合族飲宴和「歸胙」、「致福」等尾聲節目。歸胙代表族群內的身分認同，非能等閒為之。「致福」者何？鄭玄解釋：「致福，謂諸臣祭祀，進其餘肉，歸胙于王。」（《周禮注疏》，卷4：59）又杜預說道：「受脰，謂君祭，以肉賜大夫；歸膾，謂大夫祭，歸肉於公也。」（《左傳注疏》，1960版，卷47：827）相對狀況中的「大夫祭」，有可能是大夫臨時擔任「攝主」，代理攝事。而「〈曾子問〉『攝主不啜』，以明福在主人，非攝者所可受也。」（《禮書》，卷83：527）因此歸胙特別說成「致福」，以強調舉祭所蒙神恩，務必隨同胙肉歸

<sup>31</sup> 「包括猶太人、希臘人、羅馬人、波斯人還有《梨俱吠陀》時代的印度人心裡都相信，牲禮的香氣以及烹煮受害動物的肉對神是有滋養作用的。此外，獻祭結束後，祭司習慣上會把剩餘的肉類分給負擔祭祀費用的信徒，這樣一來，獻祭用的肉類更成為了一種象徵地位的食物，被賦予一種神奇的力量。」（Rynn Berry 著，鍾沛君譯，2004：82）

<sup>32</sup> 傳統家祭「散胙」兼具家族人為的「過濾機制」，其間藉由「分嘗」（分得胙肉、祭品）與否篩汰若干因故褫奪身分的不肖族人。

屬於主人而澤被宗族，不得由「攝主」或他人無故攘奪。

秦蕙田詮釋《詩經》中的祭祀詩，也頗適合借來解說古禮。他指出〈小雅·常棣〉、〈大雅·行葦〉，描摹「古盛王以飲食之禮親宗族兄弟之實際」<sup>33</sup>云：

夫由身而推之，分形同氣者莫如兄弟，皆吾親之體也。<sup>34</sup>自五服之屬以及於無服之族，皆吾祖一人之體也。君子齊家以治國，親親而仁民，必自其所厚者始。親之則思所以厚之，厚之則思所以樂之，此飲食之禮所以不能已也。（《五禮通考》，卷 143：12）

秦氏以為宗親兄弟「分形同氣」，基於親疏之愛，必以飲食合會親其所親、厚其所厚。李光地亦據〈常棣〉將人情世故發揮得透徹：「人之幼也，兄弟同羣，飲食必俱，相親相思，故曰孺慕也；離居異食，則意漸疏。故必常陳酒食，使兄弟具在，則其和樂也，且將如孺子時矣。」（《五禮通考》，卷 143：10）李氏同樣認為，共享飲食最能促進人與人之間的情誼，鞏固彼此的關係。

參考晚近文化人類學，不難想見群聚飲食不僅是人與人近距離的集會與交誼，況且飲食乃是維生的必要手段，此一行為最關乎安全感、信任感，無論古今中外，「在一起吃東西」意味個人對他者的高度接納與共伴同在感。佛洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939）據古代獻祭儀式而談到：「社會上的道德規範要求人們聚集在一起共同分享所有祭品。和一個人共同吃喝代表對他的一種友誼表現，也是一種善意的社會行為。共享祭品的行為最主要的是在於表示神和人們間的『休戚與共』。」更要緊的是，在初民社會裡，血族被視為生命共同體，族人總是在獻祭後共享餐食，人們相信當共享的食物進入體內，會使彼此之間「存在著一種神聖的關聯」（Sigmund Freud 著，楊庸一譯，2004：195-201）。共飲食者若以互相認同的心情意念攝取相類相關的食物，他們彼此間更可能震盪出和合的能量頻率。

此外，日人加藤常賢將古代宗教性儀禮區分為兩類：其一是藉以解消「不

<sup>33</sup> 《詩經》和西周金文中，「友」、「朋友」一詞意涵特殊。朱鳳瀚注意到它們常出現在家宴場合，用來指涉本家族的兄弟、親屬。「器銘所言『宴及多友』這類活動，即是一個較大規模的親族組織的聚宴，此種聚宴之目的，即是藉以敦睦宗族之情誼。」（朱鳳瀚，2004：297-298；寇占民，2010：95-98）可想而知，上古貴族家宴幾乎都與祭祀活動分不開，無論是《詩經》祭祀宴饗詩，抑或銅器銘文的「宴（晏）及多友」，都可以和《儀禮》尸祭連類並觀。

<sup>34</sup> 北齊顏之推（531-591）《顏氏家訓·兄弟》早發斯言：「愛先人之遺體，惜己身之分氣，非兄弟何念哉！」（王利器，1984：40-41）

純淨性」的「消極的儀禮」(negative rite)，其二是為感受「融合」的「積極的儀禮」(positive rite)。後者往往以飲食禮為主，且位於一切儀禮最後、最重要、最高潮的階段（加藤常賢，1980：82-102；轉引工藤卓司，2016：40-41）。準此，《儀禮》尸祭刻意立「尸」，誠恪饋獻以達成「神嗜飲食」，之後眾人聚飲會餐，正是所謂的「以飲食禮為主」、旨在「感受融合」，故可歸類為「積極的儀禮」，這也為《儀禮》尸祭飲食感通提供佐證。

### 五、言語感通<sup>35</sup>——兼用「搏黍」實物為保證

《儀禮》尸祭中的人祖互動，除以飲食禮為核心，尚伴隨祝嘏之儀。「祝，祝為主人饗神辭也；嘏，祝為尸致福於主人之辭也。」（《禮記注疏》，卷21：417）即由「祝」擔任中介，居間傳達主人的祝辭和神尸的嘏辭，值得玩味的是，這番正面美好的言語交流，只限定在神尸和主人雙方之間互動，他人不得涉入或取代。又《禮記·禮運》云：「祝嘏莫敢易其常古，是謂大假。祝嘏辭說，藏於宗祝巫史，非禮也，是謂幽國。」乃從反面指陳古時祝嘏的保守傳承性，即世代相傳，不輕改易，故孔《疏》亦云：「皆從古法，依舊禮辭說。」（卷21：421）上文又強調祝嘏的公開宣示性，不得「藏於宗祝巫史」，亦即不得由專業的神職人員所把持，宗祝巫史身為相禮者、負責人神之間的訊息傳遞，必須恪守中立如實轉達。

《說文》云：「祝，祭主贊詞者。」（清段玉裁注，1983版，1篇：上頁6）甲骨文「祝」字「象跪拜於神靈之前，有所祈禱之意」（許進雄，1990：450），古時大祝「掌六祝之辭，以事鬼神示，祈福祥、求永貞」（《周禮注疏》，卷25：383），突顯「祝」在儀典中的言說角色，因其職司而常與「尸」、「巫」、「史」相提並論。西周金文由「祝」頌禱的祝嘏之辭隨處可見，如〈梁其鼎〉「用祈多福，眉壽無疆」、〈啓卣〉「用介魯福」、〈鮮鐘〉「用降多福」等（劉雨，2004：120）。大體而言，「周代金文的祝嘏之辭不外『壽考』、『永令』、『靈終』，而以『壽考』最普遍，和《詩》篇反映的情形吻合。」引人注目的是，「西周早期彝銘以頌揚祖考為主，早中期之間開始祈求子孫萬年，到中期而形成上祭祖考，下祝子孫的嘏辭形式。」這一方面既是周代封建宗族組織精神的發露，另一方面也可能意味個人生命觀念的覺醒（杜正勝，2006：161、180）。執此對照〈少

<sup>35</sup> 本文所列五項感通外，似宜增列「音樂感通」一項。惟本文以大夫、士尸祭為討論主軸，相對於天子、諸侯祭禮用樂，大夫、士祭先不用樂，故暫不涉及音樂的部分。

牢）嘏辭：

尸命工祝，承致多福無疆于女孝孫，來女孝孫，使女受祿于天，宜稼于田，眉壽萬年，勿替引之。（《儀禮注疏》，卷 48：572）

箇中關鍵字「福」、「祿」、「稼」、「眉壽」等，與西周中後期的《詩經》、金文氣味相投，連帶可揣想《儀禮》寫定年代固晚，<sup>36</sup>但書中載錄的禮儀乃至禮辭，定然淵源有自，禮文生成的年代勢須提前（葉國良，2010：260-274）。

尸祭既包含「祝嘏」儀式，可知古人相信並且看重言語的力量，《詩經》不乏相關線索，白川靜為此談到：「禱詞和神諭皆屬神聖語言，為求得高度的咒術靈驗乃運用當時最優雅的修辭。……語言中具有咒術的『靈言』信仰，所謂『吉語祝福』，不止是日本一地有此風俗而已。」（白川靜，1976；白川靜著，杜正勝譯，1982：18）西方亦見諸《聖經》記載。<sup>37</sup>孔穎達指明，嘏做為福慶之辭，在祭禮中唯主人得受嘏，具有宗子獨佔的排他性；且「凡將受福，先為綏祭」，即「飲食之時，先減黍稷、牢肉而祭之於豆間」（《禮記注疏》，卷 19：380）。參考朱子所云：「古人祭酒於地；祭食於豆間，有版盛之，卒食撤去。」（《朱子語類》，卷 87：2268）可知受嘏即受福，當事人拈取少許食物相應做出「祭於豆間」的動作，以表示感恩和答謝。

說到祝嘏儀節本身，大夫、士繁簡有別，除了「特牲（士禮）尸親嘏，少牢（大夫禮）命祝嘏」（《毛詩注疏》，卷 13：458），還表現在媒介物「搏黍」的運用上。士賤而禮簡，「尸懷而不嘗」；大夫貴而禮繁，「尸懷之而又嘗」（《禮書》，卷 83：527）。有趣的是，接受祝福的言辭，搭配手搏成形的黍米飯糰，讓人聯想現日本「大福餅」（だいふくもち），它是糯米做成包有內餡的和菓子，與《儀禮》尸祭「黍團」實有不少共通點。兩者都是可口的米食，形狀渾圓討喜，後世日本為它安上吉祥的名稱；中國周朝則用於貴族家祭，與意味深長的「祝嘏」儀式相結合，充分彰顯「搏黍」即「大福」的象徵寓意。「搏黍」

<sup>36</sup> 沈文倬考訂今本《儀禮》著成年代，上限是魯哀公末年到悼公初年，下限是魯共公十年前後，即西元前五世紀中期到四世紀中期，由孔門弟子、後學撰成。（2006：58）

<sup>37</sup> 《創世記》24-36 章記載雅各暗施詭計，騙得父親以撒的祝福認證，奪取長兄以掃原應獨享的繼承權，正因為此份祝福代表上帝的承諾，無法追改（Hendrik Willem van Loon 著，施旅等譯，1998：47-50）。在英屬東非某部落，「詛咒和祝福均由老年人之口說出，因為他們都過了生兒育女的年齡。」（J. G. Frazer 著，童焯鋼譯，2001：188）



在先秦已是小兒習知、深受喜好的美食，<sup>38</sup>又因黏著性足不至崩散，<sup>39</sup>故能藏納衣袂。明郝敬更留意到「搏黍」代表「神貺福祿」的隱喻：

尸傳神意，以福假主人。主人進尸前聽神嘏。搏黍，捏黍飯成團，象福祿。獨搏黍，黍貴于稷，尸食惟黍。……以籩受所寫黍，重神貺也。  
（《儀禮節解》，1995 版，卷 15：765）

要之，在周朝大夫、士的家祭祝嘏儀式中，特別運用「搏黍」充當美好福祿的象徵物，使得言語祝嘏儀式的力量更加具體化。<sup>40</sup>

## 六、其他——分採「陰厭」、「陽厭」及「禘」加強感通的覆蓋率

以上嘗試由不同面向，探索《儀禮》尸祭人祖感通的可能性。本節末尾仍須補敘——儘管《儀禮》尸祭想方設法達成感通，面對家親已逝的殘酷事實，儀式面終究力有未逮，以致正祭（直祭）外復行陰厭、陽厭（無尸之祭）和禘祭（索祭），流露孝子心中千般牽掛懷想。

知者，尸祭於正祭之外，又多出「陰厭」、「陽厭」的無尸階段，<sup>41</sup>扣除不

<sup>38</sup> 《呂氏春秋·土容論》曰：「得時之黍，……搏米而薄糠，舂之易，而食之不噉而香，如此者不飴。」意謂得時而種的黍子米粒渾圓，糠皮既薄，舂製容易，口味芳香，令人食而不厭，復耐久藏不敗壞。〈孟冬紀〉又云：「今以百金與搏黍以示兒子，兒子必取搏黍矣。」（陳奇猷校釋，1985：1781、1793-1794、861、552）

<sup>39</sup> 《說文》：「黍，禾屬而黏者也。」（段玉裁注，1983 版，7 篇上：頁 329）清程瑤田主張黍可二分而析言：「不黏者有『糜（下从黍）』與『稭』之名，於是黏者得專稱『黍』矣。」（《程瑤田全集》，2008：28-29）

<sup>40</sup> 沈文倬謂「搏黍」遺風猶存，「江南稱之為『案飯團』，字亦作『糍』，用一方棉布捏糯米飯成團，手持之而食。」（2006：365）

<sup>41</sup> 賈公彥云：「凡言厭者，謂無尸，直厭飫神，故鄭云：『則尸未入之前為陰厭矣。』謂祭于奧中，不得戶明，故名陰厭；對尸謾之後，改饌於西北隅，為陽厭，以向戶明，故為陽厭也。」（《儀禮注疏》，卷 46：547）朱熹亦云：「古者不用尸則有陰厭，《書儀》中所謂『闔門垂簾』是也，欲使神靈厭飫之也。」（《朱子語類》，卷 90：2311）「陽厭」所在即室之西北隅，參合《儀禮·【中隔點？】士喪》鄭《注》：「（復者）因徹西北扉。」及《禮記·【中隔點？】喪大記》：「甸人為墜于西牆下，……取所徹廟（按：此指正寢）之西北扉，用爨之。」可知古人每撤除新喪宮室屋頂西北角的木料。（《儀禮注疏》，卷 35：409；《禮記注疏》，卷 44：770）此外可連帶參考毀棄喪居的事例：「在歐洲與亞洲也有一些廣為流傳的信仰，……死者的靈魂乃經由煙囪或屋頂離開，尤其是經由屋頂上方『神聖之處』那裡離開。在一些瀕死痛苦特別長的情況中，會從屋頂上移開一個或多個瓦片，或甚至於將整個屋頂打破。……則死者的靈魂將更容易地離開他的身體。」（M. Eliade 著，楊素娥譯，2001：214-

得立尸的殤祭，此處專就成人之祭言——乃指正祭前尸未入，正祭後尸已出，先後於室西南角「奧」處、西北隅「屋漏」之處祭神。此時執事諸人暫退室外，刻意關闔室戶，為的是讓祖靈能夠不受外界干擾，獨自盡情享用祭品。此言「厭」，意為「饜足」；所謂「陰」、「陽」則分指室奧採光不足、及屋漏透見天光的不同情景。<sup>42</sup>問題是，尸祭主人確已饋食獻酒於神尸，禮儀始末並透過氣類、齋戒、衣服、飲食、言語建立人祖感通，何以正祭前後還要多出陰厭和陽厭的段落？今按理推估，無尸之「厭」既以「厭飫」為意，說明神尸（主演者）在場時畢竟以禮儀展演為重，尸飯只是作勢吃幾口食物，尸之啐酒也只是淺嘗輒止，真正的飲食份量有限，因此正祭頭尾另須安排陰陽二厭，使神（真正的主角本尊）快意飽足。

至於兩次厭祭為何分設室奧和屋漏兩處？室奧原本是室中尊位，亦即家中長輩生前慣常居處的位所。陰厭時，代表祖靈的神尸尚未進場，但祖靈已先降臨，並且回到生前慣處、隸屬主位的室奧。稍後延請尸就位，尸開始串演降臨席位的祖靈接受祭饌，此時人祖合體，兩相冥契，人子再度有機會與先人面對面交流互動。相對觀之，正祭之後改饌西北隅，殯宮此處的屋頂新材已為新喪撤除，缺漏的屋角顯得詭異不尋常，似乎暗示新死者靈魂的出口。<sup>43</sup>相關旁證還可以注意——虞祭的飲饌由室內西南角移置西北角，改行陽厭，這個角落面迎戶門，「當室之白」（《禮記注疏》，卷 19：382-383），<sup>44</sup>因此「扉用席」，鄭玄解為「于扉隱之處，從其幽闇」，賈公彥或許考量「用席」不同於一般常見的

215)

<sup>42</sup> 新安地方有夜祭之俗：「夜亦不舉燭，只黑地，主祭一人自去燒香禱祝了，祭饌不徹，閉戶以待來早，方徹。」（《朱子語類》，卷 90：2321）這種方式似頗符合「陰」、「厭」二義。

<sup>43</sup> 空間上的「東（生）／西（殺）」相對為義，古人新喪招魂，「必徹西北扉者，亦用陰殺之所也」（《禮記注疏》，卷 44：762）清沈彤進而指出：「西北扉乃室西北隅隱闇之處，尸在其南，徹之者，去其蓋蔽以通神也。（招魂）降衣于前，不知魂之反不反，故又徹西北扉，意魂或自此而反也。然則北面招者，求諸幽；徹西北扉者，通諸幽也。」（《儀禮小疏》，1983 版，卷 5：960-961）又吳紱亦云：「徹扉者，欲其神自上而下。」（《儀禮正義》，卷 26：1648）然則古代宮室西北角既屬陰殺之方，此處屋頂的缺口正供做靈魂的通道。

<sup>44</sup> 鄭《注》云：「謂西北隅，得戶明者，明者曰陽。」東漢劉熙《釋名·釋宮室》解說較詳：「（室中）西北隅曰屋漏。禮：每有親死者，輒撤屋之西北隅新，以爨竈煮沐，供諸喪用。時若值雨則漏，遂以名之也。必取是隅者，禮：既祭，改設饌于西北隅，令撤毀之，示不復用也。」（任繼昉匯校，2006，卷 5：282-283）

「設席」、「布席」，因而改換其意：「謂以席為障，使之隱。」（《儀禮注疏》，卷 42：499-500）應即顧慮「鬼神尚幽闇」之故，特別用席子遮擋光線，證明古人心中確信祖靈在場。

總之，以〈士虞〉、〈特牲〉為準，三段祭儀前後貫串：室奧陰厭，神已降而尸未入→尸入依神，履行正祭→尸出改饌西北隅，神享陽厭，食畢自屋漏昇出。觀乎此，適足以連繫當事人生前死後的變化軌跡，也正是人子不能不務實面對的死生定律。此外尚有「禘祭」猶待探討。如《禮記·郊特牲》所云：「索祭，祝于禘。不知神之所在，於彼乎？於此乎？」（《禮記注疏》，卷 26：頁 507）在古人魂氣瀰漫、無所不之的靈魂觀之下，「陰厭→正祭→陽厭」的路徑究屬設想中的理想狀態，為補足意料所未及，故需要禘祭多加彌補。如上所述，《儀禮》尸祭處處透顯「人祖感通」的神祕能量思維，惟受限於死生阻隔、人神有別，<sup>45</sup>難免心有餘而力不足，仍須增益陰厭、陽厭與禘祭，儘量延伸觸角上下左右求索，以期保證儀式最大的涵蓋性、有效性。

## 肆、結語

對於古禮尸祭，清方苞曾有一番親切的領會：

何以必立尸也？日遠則哀敬漸弛，故禮有以故興物者，執父母之書冊栝捲，必有動於中，況設其裳衣而使人被服之，則感痛倍深。即生而未識其祖考者，望其冠服，亦將肅恭悵愴，而思繼承之重矣。又體祖考之情，生時祭祀，燕飲合食，必與兄弟朋友獻酬渥洽，而後盡其歡，且下洽子姓，旁及族姪，而教以親睦，莫此為切也。（《儀禮析疑》，1983 版，卷 14：229）

而身為傑出的心理醫師，海寧格曾如此闡述他所推展的「家族排列」工作：

哲學以及心理治療的現象學層面被另一種無遠弗屆的境界所接替，我們感到自己被拋到更偉大的整體裡，……可以稱之為宗教或是屬靈的層次。但即使在此境界中，我仍然保持現象學的態度，心無所求、無

<sup>45</sup> 清方苞（1668-1749）指陳平居子事父母，「就養無方，無所用拜」，而自虞祭陰厭起始行拜禮，乃「賓客之」、「以神道事之」。（《儀禮析疑》，卷 14：229）又如尸在神位，坐必矜莊；凡祭時眾人均不脫屨，異於燕禮以歡樂為主，上堂容許跣足。要之，親如父子，臨祭相對，不得已「終隔一層」。

所畏懼、沒有成見，純粹觀照當下所現。(霍寶蓮譯，2008：9)

以上風馬牛不相及的兩段文字，卻代表本文嘗試結合的兩種論述立場。表面看來，《儀禮》尸祭不過是一套行禮如儀的祭祀規範，僅僅探討「行禮如儀」，自不足以真正理解其內在的精神意蘊。總結全篇，本文先提舉《儀禮》尸祭基本的禮意重點，在於追養繼孝、孺慕親情以及一氣感通，進而採取「感通」為切入的視角，期能發掘深層的意蘊內容。要言之，古人立尸以祭祖奉先，乃欲透過儀式在幽明異界之間達成「親子／人祖感通」，這樣的感通既以舉祭者與受祭者雙方的「氣類感通」為首要基礎，加上事前的齋戒、臨場的衣裝、飲食、儀節、言語等各式交流，藉由「神尸醉飽」達到「神靈歆饗」，祭品本身即獲取來自先人的能量，繼而透過酬酒、餽餘、分胙播揚於宗族胄裔。禮俗影響所及，後世民間無論家祭、祠祭或墓祭，兄弟妯娌頗忌諱先來後到，舉祭行香必須一體同時，以免祖先所降賜的福澤厚薄不一；又祭祀禮成後的分胙合食，必也成為敬宗收族、馨香永續的家族活動。本文結合文獻注疏及當代科學討論《儀禮》尸祭，私心相信傳統祭儀的「現象」背後，即令當事人本身懵然無所意識，實乃蘊藏不可思議的家族性連結。遙想古風涓滴於千載之下，但願家族傳統的美好能量，猶能在儀式場上重新煥發。

宗教研究

## 參考文獻

### 一、傳統文獻（以朝代為順序）

- 何休注〔漢〕，徐彥疏〔唐〕。《公羊注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 蔡邕〔漢〕。《獨斷》，《叢書集成初編》（1985）。北京：中華書局。
- 鄭玄注〔漢〕，孔穎達疏〔唐〕。《毛詩注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 鄭玄注〔漢〕，孔穎達疏〔唐〕。《禮記注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 鄭玄注〔漢〕，賈公彥疏〔唐〕。《周禮注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 鄭玄注〔漢〕，賈公彥疏〔唐〕。《儀禮注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 王弼〔魏〕、韓康伯〔晉〕注，孔穎達疏〔唐〕。《周易注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 何晏注〔魏〕，邢昺疏〔宋〕。《論語注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 杜預注〔晉〕，孔穎達疏〔唐〕。《左傳注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 郭璞著〔晉〕，吳元音箋注〔清〕。《葬經》，《續修四庫全書》第1054冊（1995）。上海：上海古籍出版社。
- 魏收〔北齊〕。《魏書》（1974）。北京：中華書局點校本。
- 玄宗注〔唐〕，邢昺疏〔宋〕。《孝經注疏》（1960）。臺北：藝文印書館；十三經注疏本。
- 杜佑〔唐〕。《通典》（1996）。北京：中華書局點校本。
- 王昭禹〔宋〕。《周禮詳解》，文淵閣《四庫全書》第91冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 王稱〔宋〕。《東都事略》，文淵閣《四庫全書》第382冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 朱熹著〔宋〕，陳俊民校編。《朱子文集》（2000）。臺北：德富文教基金會。

- 呂祖謙〔宋〕。《東萊集》，文淵閣《四庫全書》第 1150 冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 宋慈〔宋〕。《洗冤集錄》（1981）。上海：上海科學技術出版社。
- 陳祥道〔宋〕。《禮書》，文淵閣《四庫全書》第 130 冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 程顥、程頤〔宋〕。《二程集·河南程氏遺書》（1983）。臺北：漢京文化公司。
- 楊萬里〔宋〕。《誠齋易傳》（1970）臺北：臺灣中華書局。
- 衛湜〔宋〕。《禮記集說》（1985）。臺北：漢京文化公司；《通志堂經解》本。
- 黎靖德編〔宋〕。《朱子語類》（1999）。北京：中華書局點校本。
- 吳節〔明〕。《吳竹坡先生文集》，《四庫全書存目叢書》集部第 33 冊（1997）。臺南：莊嚴文化公司。
- 胡居仁〔明〕。《居業錄》，文淵閣《四庫全書》第 714 冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 郝敬〔明〕。《儀禮節解》，《續修四庫全書》第 85 冊（1995）。上海：上海古籍出版社。
- 方苞〔清〕。《儀禮析疑》，文淵閣《四庫全書》第 109 冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 沈彤〔清〕。《儀禮小疏》，文淵閣《四庫全書》第 109 冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 杭世駿〔清〕。《續禮記集說》，《續修四庫全書》第 102 冊（1995）。上海：上海古籍出版社。
- 段玉裁〔清〕。《說文解字注》（1983）。臺北：漢京文化公司。
- 胡培翬〔清〕。《儀禮正義》（1993）。南京：江蘇古籍出版社點校本。
- 孫希旦〔清〕。《禮記集解》（1998）。北京：中華書局點校本。
- 秦蕙田〔清〕。《五禮通考》（1994）。桃園：聖環圖書公司。
- 凌廷堪〔清〕。《禮經釋例》（2002）。臺北：中央研究院中國文哲研究所點校本。
- 陳立〔清〕。《白虎通疏證》（1994）。北京：中華書局點校本。
- 陸世儀〔清〕。《思辨錄輯要》，文淵閣《四庫全書》第 724 冊（1983）。臺北：臺灣商務印書館。
- 程瑤田〔清〕。《程瑤田全集》（2008）。合肥：黃山書社。
- 蘇輿〔清〕。《春秋繁露義證》（2002）。北京：中華書局點校本。

## 二、專書

- 工藤卓司〔日〕(2016)。《近百年來日本學者《三禮》之研究》。臺北：萬卷樓圖書公司。
- 王利器(1984)。《顏氏家訓集解》。臺北：明文書局。
- 王利器(1996)。《鹽鐵論校注》。北京：中華書局。
- 任繼昉(2006)。《釋名匯校》。濟南：齊魯書社。
- 朱鳳瀚(2004)。《商周家族形態研究》增訂本。天津：天津古籍出版社。
- 李衡眉(1992)。《論昭穆制度》。臺北：文津出版社。
- 杜正勝(2006)。《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》。臺北：三民書局。
- 沈文倬(2006)。《荀閣文存——宗周禮樂文明與中國文化考論》。北京：商務印書館。
- 林素英(1997)。《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》。臺北：文津出版社。
- 常金倉(1993)。《周代禮俗研究》。臺北：文津出版社。
- 曹建墩(2010)。《先秦禮制探蹟》。天津：天津人民出版社。
- 許進雄(1990)。《中國古代社會》。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳奇猷(1985)。《呂氏春秋校釋》。臺北：華正書局。
- 陳致(2012)。《詩書禮樂中的傳統：陳致自選集》。上海：上海人民出版社。
- 黃暉(1996)。《論衡校釋》。北京：中華書局。
- 楊定一、楊元寧(2016)。《靜坐的科學、醫學與心靈之旅》。臺北：天下出版公司。
- 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德編(2012)。《東亞的靜坐傳統》。臺北：臺灣大學出版中心。
- 葉國良(2010)。《禮學研究的諸面向》。新竹：清華大學出版社。
- 葉國良(2014)。《中國傳統生命禮俗》。臺北：五南出版公司。
- 劉雨(2008)。《金文論集》。北京：紫禁城出版社。
- 劉源(2004)。《商周祭祖禮研究》。北京：商務印書館。

## 三、譯著

- 弗雷澤(J. G. Frazer)著，汪培基譯(1991)。《金枝：宗教與巫術之研究》(*The*

- Golden Bough*)。臺北：桂冠圖書公司。
- 弗雷澤 (J. G. Frazer) 著，童煒鋼譯 (2011)。《《舊約》中的民俗》(*Folklore in the Old Testament*)。上海：復旦大學出版社。
- 白川靜 (1976)。《漢字の世界》。東京都：平凡社。
- 白川靜著，杜正勝譯 (1982)。《詩經研究》。臺北：幼獅文化公司。
- 安德魯·紐柏格 (Andrew Newberg)，尤金·達基里 (Eugene d'Aquili)，文斯·勞斯 (Vince Rause) 著，鄭清榮譯 (2003)。《超覺玄祕體驗》(*Why God won't go away*)。臺北：時報文化公司。
- 艾蘭 (Sarah Allan) 著，汪濤譯 (2010)。《龜之謎——商代神話祭祀藝術和宇宙觀研究》增訂版 (*The Shape of the Turtle : Myth, Art, and Cosmos in Early China*)。北京：商務印書館。
- 伯特·海寧格 (Bert Hellinger) 著，霍寶蓮譯 (2008)。《愛的序位》(*Ordnungen der Liebe*)。臺北：商周出版社。
- 伯特·海寧格 (Bert Hellinger) 著，霍寶蓮譯 (2009)。《心靈活泉：海寧格系統排列原理與發展全書》(*No Waves without the Ocean : Experiences and Thoughts*)。臺北：海寧格機構。
- 佛洛伊德 (Sigmund Freud) 著，楊庸一譯 (2004)。《圖騰與禁忌》(*Totem and Taboo*)。臺北：志文出版社。
- 依利亞德 (M. Eliade) 著，楊素娥譯 (2001)。《聖與俗：宗教的本質》(*The Sacred and the Profane*)。臺北：桂冠圖書公司。
- 房龍 (Hendrik Willem van Loon) 著，施旅等譯 (1998)。《漫談《聖經》》(*The Story of Bible*)。臺北：志文出版社。
- 肯恩·威爾伯 (Ken Wilber) 著，龔卓軍譯 (2000)。《靈性復興：科學與宗教的整合道路》(*The Marriage of Sense and Soul*)。臺北：張老師文化公司。
- 桑德拉·巴雷特 (Sondra Barrett, PhD.) 著，黃漢耀譯 (2014)。《細胞的靈性療癒》(*Secrets of Your Cells*)。臺北：人本自然文化公司。
- 強納森·高曼 (Jonathan Goldman) 著，林瑞堂譯 (2010)。《療癒之聲：探索諧音共鳴的力量》(*Healing Sounds : The Power of Harmonies*)。臺北：生命潛能文化公司。
- 湯京士 (Peter Tompkins)、柏德 (Christopher Bird) 著，薛絢譯 (2004)。《植物的祕密生命》(*The Secret Life of Plants*)。臺北：臺灣商務印書館。



雷恩·貝瑞 (Rynn Berry) 著，鍾沛君譯 (2004)。《與神共餐》(*Food for the Gods*)。臺北：柿子文化公司。

榮格著 (Carl Gustav Jung)，劉國彬、楊德友譯 (1997)。《榮格自傳：回憶·夢·省思》(*Memories, Dreams, Reflections*)。臺北：張老師文化公司。

德普雷 (Louis Dupre) 著，傅佩榮譯 (1996)。《人的宗教向度》(*The Other Dimension*)。臺北：幼獅文化公司。

#### 四、期刊論文

尼爾森 (J. Lee Nelson)，黃榮棋譯 (2008)。〈你的細胞就是我的細胞〉，《科學人》，73：53-59。

亨德森 (John B. Henderson)，孫邦金譯 (2004)。〈古代中國的自然觀念與宇宙論〉，《二十一世紀雙月刊》，84：103-112。

林素娟 (2008.3)。〈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〉，《中國文哲研究集刊》，32：171-216。

林素娟 (2013.9)。〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》，43-3：385-430。

荊雲波 (2010)。〈中國古代的尸祭〉，《宗教學研究》，1：132-135。

寇占民 (2010)。〈兩周銅器銘文「朋友」考〉，《東南文化》，5：95-98。

彭美玲 (2015.12)。〈「立主」與「懸影」——中國傳統家祭祀先象神樣式之源流抉探〉，《臺大中文學報》，51：41-98。

楊儒賓 (2017.6)。〈氣的考古學——風、風氣與瑪納〉，《臺大中文學報》，57：59-104。

蔡怡佳 (2012)。〈從身體感研究取向探討臺灣基督宗教與民間宗教信徒之感通經驗〉，《考古人類學刊》，77：59-98。

#### 五、專書論文

江紹原 (1998)。〈吐沫〉，王文寶、江小蕙編，《江紹原民俗學論集》。上海：上海文藝出版社。

呂大吉 (2007)。〈原始社會氏族——部落宗教的形成和演變〉，孟慧英主編，《原始宗教與薩滿教卷》，頁 54-55。北京：民族出版社。

胡新生 (2016)。〈周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義〉，《周代的禮制》。北京：商務印書館；原載《世界宗教研究》，1999-4：14-25。

唐際根（1997）。〈也談中國青銅時代的形成與中國青銅器的特點〉，中國社會科學院考古研究所編，《考古求知集》。北京：中國社會科學出版社。

彭美玲（2009）。〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，葉國良、李隆獻、彭美玲著，《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁 239-306。臺北：大安出版社；原載《臺大中文學報》，16：1-48（2002）。

## 六、博士論文

張明娜（2010）。《先秦齋戒禮研究》。臺北：國立臺灣大學中文系博士論文。

輔仁  
宗教研究

# Discussion on Worship of Role-playing Ancestors in the “*Book of Rituals*”—Strengthening Connections with Ancestors in Energy Level

PENG Mei-Ling

Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

## Abstract

In the circulated version of the “*Book of Rituals*”, chapters such as “Shi Yu” (士虞), “Te Sheng (特牲)”, “Shao Lao (少牢)”, and “You Si Che (有司徹)”, provides detailed records of scholars in the Zhou Dynasty playing the role of ancestors during rituals. However, there is no discussion of the psychological significance of the events. This article aims to analyze this form of worship from physical, emotional, and spiritual angles. In particular, it focuses on the hidden attempts to strengthen connections with ancestors at an energy level, through precepts and fasting, clothing, meal offerings, and a particular use of language. The sources are derived from ancient Confucian scriptures, as well as modern western and foreign views.

The worship of role-playing ancestors treats the deceased as if they were still living, to continue taking care of parents in the afterlife. The ritual aims to painstakingly repeat the events of real life, in order to effect communication between the living and the deceased, through the playing out of life events during the rite. The goal is to strengthen the continuation and the connection of family relationships at an energy level.

**Keywords:** *Book of Rituals*, worship of role-playing ancestors, correspondence, energy

