

喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化 功能——以禮書及漢代爲論述核心**

林 素 娟*

摘 要

本論文欲從通過儀式的角度著眼，探討飲食於喪禮中所扮演象徵死者存在狀態的改變及生者的身心過渡與轉化的功能。先由敬奉於死者的奠祭食物來看，下葬前、虞祭時、祔廟後，整個奠祭過程中儀式場所、牲體的處理與分解、奠祭牲體的部位、進呈次序的先後、食物陳設之方位、食物之生與熟、整體與部分……均呈現出豐富的差異與意涵。象徵符號的差異，一方面標幟著死者存在狀態的過渡；另一方面，也反映出時人面對死亡的態度，同時幫助生者進行身心狀態的調整。就守喪者的飲食來看，特別能夠顯現食物對於身心的感染及過渡的神秘功能。除了過渡的重要功能外，就家族與社會教化的角度來看，如何透過飲食的差異來確定倫理分位，並由變局中再次重整倫理關係，以對身體進行再教化，往往成為政教所關注的重點。

關鍵詞：喪禮、飲食、象徵、通過儀式、禮書

一、前 言

死亡，不論就死者或生者的生命狀態、家族倫理、社會關係來說，均充

收稿日期：2008年3月7日，通過刊登日期：2009年10月21日。

* 作者係國立成功大學中國文學系副教授。

** 本文爲國科會編號NSC 96-2411-H-006-007-MY3之研究成果。感謝審查委員提供之修正建議，其對於文獻的熟稔與態度之嚴謹，使作者獲益良深。

滿了重大的改變與危險，如何安然通過層層關卡，而使死者的存在狀態逐漸過渡為祖先，生者的情感能節哀順變，是極重大的考驗。此過程對死者、生者及所屬的家族、社會來說，均處於過渡階段所具有的曖昧不明狀態，而曖昧不明正象徵著危險與不祥。¹在此曖昧與危險時期，禮儀中透過食、衣、住所……種種象徵符號的過渡和引導，幫助當事者度過層層關卡，使生者盡哀而接受新的變局；死者逐漸擺脫初死的凶險過渡為祖先，能透過祭祀管道加以安撫與溝通，終至生死相安。在此過程中，飲食對於身心轉變及生命狀態的標幟，扮演著舉足輕重的地位。

本論文欲從喪期飲食著眼，探究奠祭死者及守喪者之食物所呈現的特色，並細部分析象徵符號的運用與生命的過渡間的關係。先由敬奉於死者的奠祭食物來看，下葬前、虞祭時、祔廟後，整個奠祭過程中儀式場所、牲體的處理與分解、奠祭牲體的部位、進呈次序的先後、食物陳設之方位、食物之生與熟、整體與部分……均呈現出豐富的差異與意涵。象徵符號的差異，一方面標幟著死者存在狀態的過渡；另一方面，也反映出時人面對死亡的態度，同時幫助生者進行身心狀態的調整。本部分將對儀式中食物的符號及象徵進行細部的分析，以探討生命狀態過渡與食物符號象徵的關係。第二部分，就守喪者的飲食來看，特別能夠顯現食物對於身心的感染及過渡的神秘功能。本部分由守喪中的重要關卡及喪服輕重、居喪處所（空間）、喪期（時間）長短等角度來探討此議題。²

1 一個社會有其道德體系與文化法則，逾越或破壞此文化法則往往被視為罪惡與不潔。而此種不潔的恐懼，涵蓋層面極廣，包含所有被制度化系統排斥的事物。就生命狀態來說，懷孕、出生、死亡……等等處於身分轉變時期的人，往往亦具有脫離原秩序所帶來的不潔與恐懼。關於失序與不潔，詳參 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966)；吳潛誠總校編，〈污染象徵秩序〉，《文化與社會》（臺北：立緒文化公司，2001），頁 186-193；以及瑪麗·道格拉斯著，劉澎譯，〈《利未記》的憎惡〉，史宗主編，《二十世紀西方宗教人類學文選》上卷（上海：上海三聯書店，1995），頁 322-330。又可參李亦園，〈說污染〉，《文化的圖像——宗教與族群的文化觀察》（臺北：允晨文化公司，2004），頁 206-212。

2 喪禮處於非常狀態，有關常與非常的結構分析，詳參李豐楙，〈臺灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉，《哲學雜誌》8(1994.4): 32-53；以及〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》4(1994.10): 184-207。除了生死議題外，作者還透過節慶祭典的飲食論述常與非常的結構，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〉，《第四屆中國飲食文化

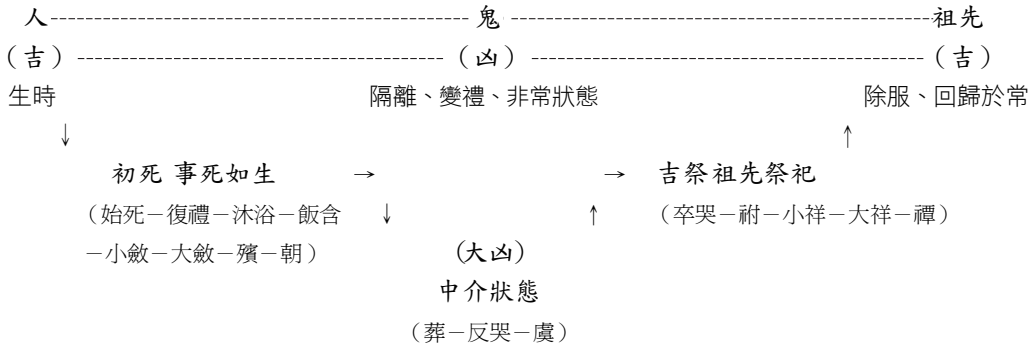
除了過渡的重要功能外，就家族與社會教化的角度來看，喪禮還具有連結家族、社會網絡與推行政教上的重大意義。喪禮的飲食在其間扮演什麼樣的功能？就家族內部來說，如何透過飲食的差異來確定倫理分位，並由變局中再次重整倫理關係是重點。其間親疏遠近相應於飲食規範的差異，助喪、贈賻中食物的給予與分發，均與家族共同體的情感重整密切相關。若就統治的需要與教化層面來看，喪期飲食既是展現孝道的重要方式，同時亦是對身體進行的再教化。在重視容禮與身體表演的文化背景下，更是衡量德性與教養的重要依據。本部分將由禮書中有關喪期飲食的基本精神著眼，並由守喪風氣及飲食規範的改變，探討守喪飲食與德性及身體教養的關係。

二、奠禮食物所反映死者存在狀態的轉變及生死觀

禮書所記載喪葬儀式過程十分繁複，重要的儀式由初死、沐浴、飯含、小斂、大斂、停殯、朝廟、下葬、反哭、虞祭、卒哭、祔廟、小祥、大祥、禫祭組成，充滿了層層過渡的意涵。在層層儀式過渡中，象徵死者存在狀態不斷的改變，而供奉奠祭的食物場所、內容、數量、牲體之整體與部分、所用牲體的部位、置放之方位、腹背之朝向……亦隨之改變，具有濃厚的象徵意涵，並互滲感應死者之生命狀態。³本部分將由奠禮食物的象徵性著眼，由凶至吉、由非常至平常，分為三部分：下葬前的事死如生、虞祭的中介過渡、卒哭祔廟後轉趨於吉的祭祖禮。⁴以下將此過程列為一圖，以便於瞭解。

學術研討會論文集》（臺北：中國飲食文化基金會，1996），頁211-238。

- 3 食物與身心具有密切的關係，食物的潔淨與否及其性質如氣之厚薄、陰陽、寒溫在修煉及養生中極被重視。此論述奠基於氣化的身體觀及食物與身心的神秘互滲上。漢代以降養生觀、服食風氣盛行，飲食與身心的互滲關係更加被強調，如魏晉時嵇康的《養生論》提及「凡所食之氣，蒸性染身，莫不相應」，強調食物具有滲透薰染身心的神秘功效。詳參清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999），卷48〈全三國文·魏·養生論〉，頁1324。有關神秘的互滲律，詳參列維·布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯，〈互滲律〉，《原始思維》（北京：商務印書館，1997），頁62-98。至於氣化的身體，詳參（日）實田秀石著，楊宇譯，《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版公司，1996）；楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993）。
- 4 阿諾德·范·杰內普（Arnold Van Gennep）將通過儀式分為三個階段：分離（separation）、闕限（limen）、聚合（aggregation）。分離階段表現於個人或群體由原來的處境分離或隔離。聚合階段則指重新聚合或重新回到群體的階段。至於闕限（中介）拉丁文本有門檻的



(一) 遺體下葬前的事死如事生

遺體下葬對生者與死者生命狀態的過渡均有重大意義，遺體尚在象徵親人仍在，因此不論沐浴或整理髮鬚、剪爪（髻體）、飯含，皆「象生執也」、「事死如生、事亡如存」。此時供奉飲食「皆謂之奠」，對於新死者「未遽以鬼神之禮事之」，⁵反映在奠禮的食物上亦充滿了象徵意涵。以下分別從奠禮場所的改變、所用食物的象徵意涵，探究喪禮中對死者存在狀態的思索。

意思，指儀式主體存在狀態的過渡階段，此時脫離原來的存在狀態，而尚未聚合於新的狀態，因此特納認為處於此階段的儀式主體具有「不清晰」、「不確定」的特點，以及死亡和黑暗等象徵。在闕限的儀式中常呈現出脫離原有秩序的特色，行禮者顛覆社會的倫理或權力關係，或以地位的逆轉，或以打破原有結構的同一性為特徵。嚴格說來，整個喪禮過程均可視為一中介（闕限）狀態，充滿不確定、不祥與變化。由喪禮開始孝子守喪居於喪次，男女不共處，父子亦不共居，在空間上即已進行隔離。倫理關係上亦是轉變和重新整合的關鍵時期，因此充滿了失序的不潔。而除喪時孝子重新回到原來的生活場域，重新整合親族關係、夫婦亦回復日常共處的狀態，可視為重新的融合過程。因此若以范·吉納普所言，整個喪禮儀式是一個分離、中介、整合的過渡儀式。但若更進一步就喪禮儀式進行分析，則可發現：「虞祭」就死者的存在狀態而言，尤其具有中介的曖昧不明、危險和轉化等特質。死者在此之前如生人，在此之後已為鬼神，而虞祭則是充滿危險與不安的安魂祭。因此，本論文再進一步將喪禮儀式以虞祭為中介點，分為三部分。有關於闕限的特質，所具有的超越結構的融合狀態，以及象徵符號的運用，詳參特納（Victor Turner）著，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），頁94-131。

5 以上引文詳參清·王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1996），卷13〈禮論〉，頁366。

1. 陳屍及設奠空間的象徵意涵

行禮空間之變化，於喪禮儀式中具有標幟死者與孝子生命狀態轉變的象徵意義。先以死者屍體所在的空間變化來看，如〈坊記〉所記：「喪禮每加以遠。浴於中霤，飯於牖下，小斂於戶內，大斂於阼，殯於客位，祖於庭，葬於墓，所以示遠也。」⁶屍體由初死時於牖下沐浴、飯含、襲，次日於室內小斂後，隨即遷移於室外之堂上。大斂則於堂外之阼階上，其後又將屍體移於西階位置停殯。再其次，於下葬前朝於祖禰之廟，而暫停於庭上，最後才將屍體遷移於葬地。屍體所在的空間逐漸由內而外，終至離於寢廟而辭祖遠行。空間的由內而外，亦象徵死者身分的轉變，初死時待之如生時，故大斂時仍於阼階舉行，而後隨著時間的推移，死者逐漸轉變為賓客，而殯於賓階部分，⁷然後離於寢廟至於庭，最後離家遠行，屍體不復可見，轉化成為新死之鬼。此過程「有進而無退」，既象徵死者狀態的層層推移，無法逆返。⁸就親人的心境而言，屍體由內而外的推移，亦有助於心靈之轉換，由親人初死時之哀痛逾恆，而逐漸接受變局。

除了屍體所在的空間具有象徵意義外，為死者設奠處所及食物內容的轉變，亦可反映出死者存在狀態的改變。初死時設奠，屍體仍維持南首，故「奠于尸東」，使其如同生前一般便於飲食，這是待死者如生人（詳後文）。小斂後奉屍於堂，因此小斂奠亦隨之於堂上舉行，設奠於堂上屍體之東，亦待之如生時之飲食。大斂後由於屍體即將停殯於西階，此時死者存在狀態發生

6 唐·孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《禮記》），卷51〈坊記〉，頁869。

7 唐·賈公彥，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《儀禮》），卷41〈既夕·記〉，頁480：「大斂于阼」鄭玄認為是孝子不忍親人驟然「離主人位」，因為阼階是象徵主人的身分位置。至於西階則是「客位」、待死者「猶賓之也」，詳參《禮記》，卷7〈檀弓〉，頁134、130。敖繼公指出：「蓋周人之制，大斂時猶以生人事之，故于阼階上，既殯則以賓客事之，始遷于西階上矣。」詳參凌廷堪，《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），卷8，頁389-390，引敖繼公說。

8 《禮記》，卷7〈檀弓上〉，頁134，記載曾子弔於負夏，主人因曾子來弔問而將已行大遣奠而將要下葬的靈柩重新推回行祖奠的狀態，並讓已於堂下行禮的婦人重新回到堂上。子游對此以「喪事有進無退」提出批評，而曾子亦接受此批評。事實上，禮制中即使國君弔唁亦無反柩之儀節，如卷9〈檀弓下〉，頁163-164，提及國君於大夫將葬時，弔於殯宮，靈柩將出於殯宮之門時，國君命使者引柩而行，如是者三，而國君離去，並未有反柩之儀節。

轉變，此後儀式設奠處所與陳屍之處所分離。⁹大斂奠先陳饌於東堂之下，而於大斂後設奠於「奧」。接下來之儀式如朝夕奠、朔月奠、薦新奠均設奠於室中、東方的位置。¹⁰「奧」位於室中之西南隅，是與祖靈溝通的神秘處所，設奠處所與屍體分離，並於奧處進行，是初步由生人向死者過渡。¹¹設奠處所再次發生轉變為啓殯入廟時，葬前一日於祖廟東堂下陳饌，一如大斂奠時。¹²至於朝廟後則設奠於「柩車西」。¹³設於西主要因為（東）左屬「陽道」，象徵「朝、祀之事」；而（西）右屬「陰道」，象徵「喪、戎之事」，因此鄭玄指出：「不設柩東，東非神位也」。設於柩西能與生人之禮尊於東（左）相區別。¹⁴由以上設奠處所屍東→室中→柩西可觀察出死者存在狀態逐漸由生人逐步向亡靈過渡。

除了設奠處所具有象徵意涵外，撤下的宿奠則改設於序之西方，與正式設饌之東方正好相對比。¹⁵值得注意的是，既殯之後，孝子為了懷念至親，

9 胡培翬甚至認為大斂奠為「廟祭之始」，見清·胡培翬，《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993），卷29〈既夕〉，頁1840，疏。楊復則主張喪奠之禮有三變：1.始死、小斂皆奠于尸東；2.停殯後「奠于室之奧」；3.啓殯入廟後，「席設于柩西」。詳參《禮經釋例》，卷8〈變例〉，頁397。

10 《儀禮》，卷37〈士喪禮〉，頁433指明大斂奠為「東方之饌」。又如頁439-440記朝夕奠時「入，如初設」，鄭注：「入，入于室也」；朔月奠亦「設于室」。

11 奧為神秘所在，《儀禮》，卷47〈少牢饋食禮〉，頁561記載：「司宮筵于奧」，鄭注認為是於奧處「布陳神坐也」，使祝能於此與神明交通。因為奧是溝通幽明之所，人死後大斂奠儀式於「奧」進行，如《儀禮》，卷37〈士喪禮〉，頁435記載大斂時：「祝執巾席，從設于奧。」

12 士以上有二廟者，先朝禰廟後再朝祖廟，祖尊而禰卑，因此饌於祖者如大斂奠，饌於禰者如小斂奠。詳參《儀禮》，卷41〈既夕禮〉，頁484，鄭注。

13 《儀禮》，卷38〈既夕禮〉，頁452，鄭注。

14 以上引文詳參唐·孔穎達，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2001），卷14之2〈裳裳者華〉，頁480，毛傳；《儀禮》，卷38〈既夕禮〉，頁450，鄭注。又，楊復認為「啓殯入廟，席設于柩西」、「降奠及祖奠、遣奠皆如之，但設于柩東為異」，然而凌廷堪認為文獻所記設奠方位須同時考慮靈柩之朝向，因為「尸柩皆南首，唯朝祖及葬始北首」，降奠時柩為北首，奠祭處仍處於屍右。詳參《禮經釋例》，卷8，頁390、397，引楊復說。有關喪禮中左右等相關議題另可參彭美玲，《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》（臺北：文津出版社，1997），頁255-260。

15 《儀禮》，卷37〈士喪禮〉，頁434、439指出小斂奠撤後「設于序西南，當西榮」，大斂奠撤後「設于序西南，直西榮」。《禮經釋例》，卷8〈變例〉，頁401：「凡將奠，皆饌於東方，

甚至耽憂親人魂魄是否仍如生前徘徊於日常燕養之所，因此除了在殯宮設奠外，另外又於下室（燕寢）設奠。燕寢的設奠比照死者生前一般侍奉其飲食、盥洗等事宜。¹⁶由兩處同時設奠的現象，¹⁷亦可反映此階段之死者身分的曖昧性，一方面逐漸過渡到鬼神的階段，故於殯宮設奠；另一方面，在下葬前又如生前於燕寢接受供養。

2. 奠禮中所用食物的象徵意涵

(1) 始死奠事死者若生時，含禮冀以反生

始死之奠，所用為「脯、醢、醴、酒」，直接取自生時庾閣所餘，此時所用之奠器仍為吉器，並將食物置於屍東（直接就死者肩頭處進行奠祭），顯示初死之奠，仍待死者一若生時。¹⁸

親人初逝，屍體在初步整理時，有飯含之節，儒家對此禮儀是由孝道角度進行詮釋：為緣生事死，不忍親人虛口以入幽冥。但飯含所用之穀物，有

徹則設于西方」。

16 《禮記》，卷27〈內則〉，頁519：「父母在，朝夕恒食」，若父母亡故了呢？《儀禮》，卷41〈既夕禮〉，頁483提出仍如生前：「燕養饋羞湯沐之饌如它日」。《禮記》，卷8〈檀弓上〉，頁151：「朝奠日出，夕奠逮日」，鄭玄甚至認為於日出及日將入時設奠，主要希望「陰陽交接，庶幾遇之」。清·黃以周，《禮書通故》（北京：中華書局，2007），第11〈喪祭通故〉，頁556-557強調：「下室之饋其進徹如生平食時之頃，不留奠，亦不同正室留奠不遽徹，皆以明下室之饋簡略也。」

17 《儀禮》〈既夕〉，頁483提及朔月及薦新奠時不再另於下室饋養親人。鄭玄認為燕寢所饋食者為平日所食，其中包含黍稷，而於殯宮的奠祭不備此物，因此須於燕寢另外設奠。朔月與薦新奠則因奠物較為豐盛，其中已包含黍稷，因此不再另外設奠。鄭玄此說仍屬外緣，因為若由朔月奠儀節來看，其間已具特殊性。朔月奠於東堂下設饌：「特豚、魚、腊」三鼎，這是比照生前的朔月飲食而較平常飲食豐盛（詳參《禮記》，卷29〈玉藻〉，頁545）。而後，童子掃室，將酒食設於室中（〈既夕禮〉，頁483：「朔月，童子執帚，卻之，左手奉之」）灑掃被視為具有祓除的功效，根據《禮記》，卷44〈喪大記〉，頁761提及疾病時「外內皆掃」，將疾病的原因歸咎於不潔之氣所導致，重病時的掃除用以祓除不祥。然而一旦進入喪禮儀式即不再掃除。朔月奠時用新帚掃室，是其前喪禮儀式中所無，標示死者生命狀態逐漸向鬼神轉變的特殊意涵。至於薦新奠則是五穀或果物收成時，用以奠祭死者，儀節、牲物一如朔月奠。詳參《禮記》，卷8〈檀弓上〉，頁150。

18 詳參《禮記》，卷7〈檀弓〉，頁127。《儀禮》，卷35〈士喪禮〉，頁410：「奠于尸東」。《禮經釋例》，卷8，頁395：「凡奠，小斂以前皆在尸東。」由於人將死時，屍為南首，因此屍東即於屍右。古人平時尚用右手，因此若於酬酢之間，奠爵於左，即表示不用之意，將食物置於右肩處，一如生時，方便其取用。有關左右手於禮節中的使用及意義，詳參彭美玲，《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁93-99。

別於生人所用之熟食，而以生穀爲之，¹⁹依右、左、中，每邊各三實一貝。²⁰除了生穀與貝外，飯含亦用玉璧，實際就文獻來看，天子、諸侯、大夫身分者，珠、玉、璧、貝均能使用。²¹

使用珠、玉、米、貝爲含物，最重要的意涵應與復活巫術相關。穀米用生，有別於生時之用熟，一方面凸顯出死者處於存在狀態改變的非常時期，²²另一方面用生穀意在保留穀種的生命力，並以此生命力滲透死者，使其復活。²³貝類於原始祭儀是重要的裝飾母題，學者認爲當與性的豐產儀式及女陰象徵密切相關。²⁴至於珠與玉，《國語》〈楚語下〉提及玉與珠有禦水旱、庇廕嘉穀的神秘功能。尤其玉在巫術儀式中被廣泛的運用，以玉爲璧、琮、蟬形亦皆與再生巫術相關。²⁵可見飯含具有濃重的巫術意涵，抵禦外邪的入侵，

19 《禮記》，卷9〈檀弓〉，頁168：「飯用米貝，弗忍虛也。不以食道，用美焉爾。」所謂不以食道，即以生穀爲之。

20 《儀禮》，卷36〈士喪禮〉，頁421。

21 可參考唐·賈公彥，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《周禮》），卷20〈典瑞〉，頁316；《禮記》，卷41〈雜記〉，頁727；《左傳》〈成公十七年〉聲伯夢河神賜予瓊瑰而食之一事。

22 飯含所用生穀亦有區隔死生的意義，生時用「熟」，死者有別於生時而用「生」，熟與生對比出兩種不同的存在狀態。此如《荀子集解》，卷13〈禮論〉，頁367提及：「飯以生稻，啗以槁骨，反生術矣」，《荀子》一方面強調事死如生「大象其生以送其死」，另一方面強調「反生」，同時呈現出死者存在狀態的過渡性，及生者對死者情感的曖昧性。

23 穀種往往與生命力密切相關，如《周禮》，卷7〈內宰〉，頁113：「上春，詔王后帥六宮之人，而生種稷之種，而獻之于王」；卷16〈舍人〉，頁253：「以歲時縣種稷之種，以共王后之春獻種」，賈疏云：「彼內宰上春后獻種，示不敗壞，且助王耕事；此云歲時縣者，從納禾始得子。即縣之，以至春獻之。」即透過穀種激發婦女之生育力。在其他民族的文化中，亦仍保存著穀種與生命力的密切關係，如弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯，《金枝：巫術與宗教之研究》（*The Golden Bough*）（臺北：久大文化公司、桂冠圖書公司，1991），頁597-630，特別強調五穀具有生命之精靈，並與求雨、求靈魂、豐產巫術密切相關，如頁611：「人們認爲樹精對植物、牲畜、甚至婦女具有增殖的影響，人們也把這種影響力賦與穀精。」以下並敘述穀精對植物、動物、孕婦增殖巫術。

24 張光直，〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉，《中國考古學論文集》（臺北：聯經出版公司，1995），頁93-109指出，高本漢（Klas Bernhard Johannes Karlgren）、安特生（Johan Gunnar Anderson）認爲仰韶期文化中的貝紋樣是與「性」有關的裝飾圖案；張光直則認爲貝與女陰象徵密切相關。又參高去尋，〈殷禮的含貝握貝〉，《中央研究院院刊》1(1954): 373-401，亦認爲貝與生殖力密切相關。含貝可使屍體或靈魂得到長生不滅的生命力。

25 在考古的發現中，新石器時代已有口中放玉片的習俗。殷周時流行含玉、含貝的葬俗，含

並冀望死者重新得回生命力。至於儒家所謂不忍至親虛其口的理解，應該是人文化成後，由孝道的角度進行的再詮解。

(2) 豚解與體解

牲體的分解與處理在奠禮中具有重要象徵意義。下葬前奠於死者的牲體皆採「豚解合升」的方式，虞祭之後才「豚解」、「體解」兼而有之。何謂「豚解」？如小斂奠時鼎中所盛的牲體為「特豚，四髯，去蹄，兩肱、脊」，即是將牲體分為前段、後段或肩部、髀部，並再各分左右而為四大塊，連同左右脅、脊而為七體。大斂、朔月奠、遣奠皆為豚解合升。²⁶至於「體解」則是將「豚解」過的牲體再細部分解至二十一體。豚解於祭祀儀式中具有何種意義？祭祀時若神格越高、與人世間存在距離越遠、禁忌與力量越強時，所用牲體越趨於完整。²⁷同時，若執禮者階級越高，所能祭祀的神祇愈尊崇，亦

玉以玉片居多，其他還有玉蟬、玉魚、玉珠。至秦漢時期，含貝為銅錢所取代，玉片多刻以蟬形。詳參黃展岳，〈「飯含」的原流〉，《先秦兩漢考古與文化》（臺北：允晨文化公司，1999），頁549-551。含玉有作琮形，琮外方內圓，象徵天圓地方，一直以來即被視為與生命力密切相關的象徵，或被認為象徵女陰，或被認為象徵男性生殖器，是通天重要的法器。在巫政合一的氛圍下，是權力的重要象徵。詳參張光直，〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉，《中國青銅時代》第2集（臺北：聯經出版公司，1990），頁67-80。蟬亦為商周青銅器重要的動物紋樣之一，與巫術通天關係密切，詳參張光直，〈商周青銅器上的動物紋樣〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版公司，1983），頁355-387。

26 參《儀禮》，卷37〈士喪禮〉，頁425。又如頁434，鄭注：陳大斂奠時，「謂豚體及匕俎之陳如小斂時」。至於朔月奠、遣奠亦豚解，參〈士喪禮〉，頁439；卷39〈既夕禮〉，頁463。

27 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，以食物來說，「生」象徵自然，「熟」則象徵人文化成，透過一系列相互對立又統一的概念，表達出人類從自然逐漸過渡到文明的過程。詳參李維史陀（Claude Levi-Strauss）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）。李亦園認為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）（臺北：允晨文化公司，2004），頁86-89。李豐楙，〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》，頁211-238，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。」又如《禮記》，卷21〈禮運〉，頁419，國君與夫人之祭祖，先「薦其血、毛，腥其俎；孰其穀」，而後「退而合亨，體其犬豕牛羊」先以血、毛，而後豚解而腥之，其後再以湯爛骨體而進之，最後才孰之而體解。

得行豚解之法。如陳祥道指出：「若夫正祭，則天子、諸侯有豚解、體解，大夫士有體解無豚解，以其無朝踐獻腥之禮故也。」²⁸朝賤禮重於質樸，牲物處理皆採最原始的形式，豚解重血腥，近於原始，而體解則進一步分解牲體以盡飲食之道，二者中豚解所賦有的神秘力量較強。

死者下葬之前由於遺體尚在，故著重事死如事生，未能視為祖先之列；但畢竟不同於生人，因此亦無法完全以生人之法待之。初死者既非人亦非祖先神，既無法有生人般的相親，亦無法如祖先神般定期透過時享、大祭與其溝通，由於其存在狀態處於變化、中介狀態，仍無穩定管道可以與之溝通，將之馴化，因此恐懼心理最強，其所具有的禁忌性與危險感亦最強。也正因為如此，進獻時採用薦血腥的方式，牲體則採豚解之法。既有別於生人之熟食，又有別於大夫以下祭祀祖先時的饋食體解法。豚解法既象徵初死狀態的混沌、曖昧，又象徵初死狀態所具有的強烈禁忌性。至於下葬後之虞祭：則為先豚解為七體後，又將牲體分為左胖七體入鼎，²⁹雖為體解，但較〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉等吉祭時的體解（二十一體）來得省略；又較下葬之前的豚解，來得繁複。標幟著虞祭介於整個喪禮儀程的中介狀態，死者雖已轉而以祖先之禮事之，但仍未能完全屬吉祭範疇。直至吉祭，大夫以下採用體解法：對比於獻祭諸神的系譜中，祖先神屬於親近的範疇，因此採用體解之法。由死者至祖先神的演變過程來看：初死、下葬至祖先神，是由充滿不可控制力量的中介狀態轉而為穩定的祖先信仰，於是牲體的進呈由豚解而至體解，逐漸脫去初死的強烈禁忌與凶險，過渡至吉的範疇。

（3）吉祭用右胖，喪禮反吉，用左胖

牲體之右胖與左胖的使用，在儀式中亦具有重要的象徵意義。一般來說，祭祀中常禮為神用右胖，為人則用左胖。吉凶相對之時，吉事用右胖，凶事用左胖。³⁰如〈少牢饋食禮〉祭祀時「司馬升羊，右胖」、「司士升豕右胖」，〈特牲饋食禮〉中象徵神所食的尸俎亦用右胖之「肩、臂、臠、肫、

28 《禮經釋例》，卷5〈飲食〉，頁276，引陳祥道說。

29 《儀禮》，卷42〈士虞禮·記〉，頁501。

30 有關牲體左右胖及反映出的儀式中的象徵意涵，詳參《禮經釋例》，卷5〈飲食之例下·凡牲皆用右胖，變禮反吉用左胖〉，頁272-273；彭美玲，《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁106-118。

胙」及脊、脅骨等部分。³¹祭祀後致膳於生人則反於右肫而用左肫，如《禮記》〈少儀〉於祭後致膳於生人：「大牢則以牛左肩、臂、臠，折九箇」、「少牢則以羊左肩」、「犗豕則以豕左肩」。³²至於吉事，如鄉飲酒禮、鄉射禮，皆以右肫為貴。³³至於冠禮、婚禮及大小斂中合升左右肫則被認為是禮盛的緣故，情況特殊使然。³⁴

喪禮中為了對比於祭祀之吉禮，標幟出死者特殊的存在狀態，故不同於吉祭鬼神用右肫，而以左肫為尊。如大斂奠時「陳三鼎于門外」所用為「腊左肫」、葬日大遣奠中用「羊左肫」、虞禮中陳牲體於廟門外，「北首、西上、寢右」，所謂「寢右」即升左肫。³⁵於此可見喪禮奠牲皆以左肫為尊，有別於吉祭中之尊右肫的原則。

(4) 魚、羹、醢之陳設未異於生

屍體下葬前之奠禮，表現出事死如事生的精神，還反映在食物的擺設方向及腹背之朝向上。祭祀鬼神之食物陳設往往與生人飲食陳設有別，甚至相反，以呈現出二者不同的存在狀態。根據〈少牢饋食禮〉記載祭祖所用的魚陳設為：「俎縮載，右首進腴」。³⁶而根據〈公食大夫禮〉所記生人的飲食禮儀陳設中，魚的陳設為：「縮俎，寢右」，所謂「寢右」鄭玄認為指「進髻」的意思。賈公彥進一步解釋，認為此時賓客坐於戶牖之間而南面，所進呈之俎以東西向放置。所謂「寢右」乃指魚頭在右，魚腹在南，魚髻在北而朝向賓客，以魚髻向賓主要因為此部分骨鯁較少的緣故。³⁷兩相比較之下，不論生人禮儀或祭祀鬼神，魚的陳設皆為右首，但不同的是：祭鬼神時魚腹朝向所

31 《儀禮》，卷47〈少牢饋食禮〉，頁560-561；卷46〈特牲饋食禮〉，頁549。

32 《禮記》，卷35〈少儀〉，頁638。彭美玲，《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁113：「〈少儀〉祭畢歸胙於君，用左肫；左肫不用於祭，非全不用。然則，非凶喪變禮始用左肫可知。」

33 《禮記》，卷10〈鄉飲酒禮〉，頁103；卷13〈鄉射禮〉，頁147指明賓俎或主人俎「皆右體」。

34 《禮經釋例》，卷5〈飲食之例〉，頁273認為：「冠禮，人道之始；昏禮，男女之始；大斂，人道之終」，故有別於常禮而合升左右肫。

35 以上引文詳參《儀禮》，卷37〈士喪禮〉，頁434；卷39〈既夕〉，頁464；卷42〈士虞禮·記〉，頁500。

36 《儀禮》，卷47〈少牢饋食禮〉，頁563。

37 《儀禮》，卷25〈公食大夫禮〉，頁302，鄭注「乾魚近腴，多骨鯁」，賈疏。

祭者，此與生人禮儀時進饔之法相反。³⁸至於喪禮設奠中魚的陳設，根據〈士喪禮〉所記，大斂時進獻魚給死者時：「載，魚左首，進饔」，鄭玄認為：「左首進饔，亦未異於生也」。³⁹虞禮時，獻魚時亦進饔，⁴⁰皆反映出虞祭之前，魚的陳設仍採用生人禮儀的進獻方式。

至於日常生活燕居食魚，與行禮儀節又有不同，主要從便於食用及美味、養生等考量著眼。魚的陳設分濕與乾，濡魚尾朝人，乾魚首朝人，便於取挾。魚之腹背朝向還因季節而不同：「冬右腴，夏右鰭」，⁴¹這是認為冬季時「氣在下」，因此魚腹較為肥美而藏氣豐富，夏季陽氣蒸於上，反倒是魚鰭部分較為肥美，將陽氣蘊藏較豐之處置於右，以利右手取挾。

除了魚的陳設外，奠禮時所用其他食物的陳設如大羹、肉類、醯醢……等，亦不異於生人，而與祭鬼神時之陳設相異。根據《儀禮》所記生人禮儀中，「食居人之左，羹居人之右」，大羹汁置於薦右。⁴²祭祖時的陳設呢？根據〈特牲饋食禮〉中所記：「設大羹涪于醯北」，⁴³大羹設於醯之北，那麼醯的陳設位置呢？我們先觀察日常進食之禮的陳設原則，《禮記》〈曲禮〉指出為：「左殽右胾」。由於骨被視為屬陽，故帶骨的殽肉被置於左。相較之下，純肉無骨者被視為陰，故陳設於右。又根據《儀禮》〈聘禮〉所記：醯陳設在東，鄭玄認為是：「醯醢，陽也；醢肉，陰也」的緣故。醢肉被視為質性屬陰，故於生人飲食中居於右。但在祭祀鬼神時，由於死生異道，故異於生人禮儀而將其置於左側。⁴⁴祭祖時醢置於左，而大羹涪在醢北，因此亦於薦左，而與生人飲食之置於薦右者相反。那麼喪禮時的陳設又如何？〈士虞禮〉中提及大羹涪設於鉶南而在右，與置於左的胾肉形成對比，一濕一乾，一屬陰

38 腹腴部分蘊含豐富之氣，因此祭祀時以腹部朝向受祭者。賈公彥認為進腴、進饔的不同主要因為「生人尚味」不同於鬼神尚氣的緣故。出處同上註，賈疏。

39 《儀禮》，卷 37 〈士喪禮〉，頁 435。然而與〈公食大夫禮〉右首進饔相較，大斂時魚用左首似乎有所不同，賈公彥認為〈公食大夫禮〉之魚首朝右，是依據席的方向來說，而此處左首，則依據執載者而言，因此「魚左首設而在南」。魚首在南，若依據席的陳設來看，仍為右首，則同於生前之食禮。

40 《儀禮》，卷 42 〈士虞禮·記〉，頁 501

41 《禮記》，卷 35 〈少儀〉，頁 635。

42 《儀禮》，卷 25 〈公食大夫〉，頁 303-304。

43 《儀禮》，卷 45 〈特牲饋食禮〉，頁 531。

44 以上參《儀禮》，卷 22 〈聘禮〉，頁 261，鄭注；卷 45 〈特牲饋食禮〉，頁 531，賈公彥疏。

一屬陽，⁴⁵與生時禮儀的陳設相同，而與祭祀時的陳設相反。此又透露出事死如生的精神，死者的存在狀態仍與鬼神相區別。

(5) 奠禮用牲進柩，未異於生

以進獻肉食來看，一般情況下生者在儀式上所用之肉，以牲體之「本」（骨幹）朝向食用者；而敬獻鬼神之牲肉，由於不著重於飲食味美等考量，且為了區別於生人，而以「進下」為原則，即以骨體之「末」朝向於受祭者。何謂牲體之本末？根據《禮記》〈祭統〉所記，分解後的各個骨體，因為所屬的部位不同，而有貴賤的分別，通常越接近主幹（本）的部位越貴重。在行禮時由所用牲體的部位，及「貴者取貴骨、賤者取賤骨」的原則，往往可以區別出行禮者身分的貴賤。以生人飲食禮儀來看，《儀禮》〈鄉飲酒禮·記〉提及進獻俎時賓俎為：「脊、脅、肩、肺」，主人俎為：「脊、脅、臂、肺」，介俎為：「脊、脅、胛、肺」。⁴⁶賓、主人至介三者俎中所盛之肩、臂、胛牲體部位不同，以越接近主幹處越尊貴的原則，可以區別出三者身分的尊卑。不只牲體因部位不同而尊卑有別，原則上每一塊切割下來的牲體皆分本末及前後，而以「前貴於後」、「本貴於末」為原則，即以接近主幹的一邊為貴。⁴⁷此種本末之分在儀式進行時，往往具有象徵作用，如《儀禮》〈公食大夫禮〉提及進獻肉時「載體進奏」，進奏即是進本，越接近主幹處越為尊貴，這是生人飲食禮儀的原則。⁴⁸

祭祀飲食有別於生人飲食，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」。所謂「進下」，鄭玄注解為：「變於食生也，所以交於神明，不敢以食道，敬之至也。」⁴⁹喪禮設奠時所進奉之牲體陳設，仍保持生前飲食之「進本」為原則。如〈士喪禮〉中記小斂奠進獻俎時採用「進柩」的原則，所謂「進柩」，鄭注為「進本

45 《儀禮》，卷42〈士虞禮〉，頁497。

46 《儀禮》，卷13〈鄉飲酒禮·記〉，頁147。

47 所謂「本末」如盛世佐所云：「每體各有本末，如臂以近肩處為本，近臑處為末，餘以是推之」，接近身體主幹處為本，或脊骨前端、肋骨上端為本，反之則為末。詳參《儀禮》，卷37〈少牢饋食禮〉，頁2269，疏引。牲體部位尊卑之別，亦不只一套標準，而有「殷人貴髀，周人貴肩」的不同，以近主幹處為貴，乃採所謂周人之法。詳參《禮記》，卷49〈祭統〉，頁836。

48 《儀禮》，卷25〈公食大夫禮〉，頁302，鄭注、賈疏。

49 《儀禮》，卷47〈少牢饋食禮〉，頁563。

者，未異於生也」。大斂時獻饌亦進柩，葬日陳大遣奠、虞祭均沿此例。⁵⁰

（二）虞祭的中介狀態

遺體下葬後，在神主祔於廟接受祭祀之前，有一段短暫的交替空隙，此時屍體已被永久埋藏而不可復見，因此儀式象徵上有別於下葬前。並且由於死者之魂魄仍未進入廟中正式受祭，故而無法透過祭祀的管道與死者溝通，因而充滿了曖昧狀態所帶來的恐怖與不安感，必須立刻行安魂祭以使鬼魂暫時有所依憑。虞祭因此具有濃烈的中介與過渡性質。虞祭的次數依階級而不同，階級愈高「用物精多則魂魄強」，所用次數亦越多。⁵¹

虞祭濃烈的過渡及轉換性質在禮儀中多所呈現。先以魂靈所依之「主」來看：下葬之前魂靈依於「重」，行過虞祭後即將重埋藏，而以虞主取代之；至滿期年之練祭後，再以練主取代虞主。虞主以桑木爲之，練主則用栗木，由「重」→「虞主」→「練主」，形制上由原來最素樸無文的三尺之木，逐漸以桑木羸桷，而至於漸文之栗木。黃以周認爲：「喪主于虞，爲祔祖也。吉主于練，爲遷廟也」，神主由質而文的轉換亦象徵著由凶至吉的過渡過程。將前階段所用之主埋藏，則象徵一個階段的過渡。⁵²再以「立尸」的情況來看：死者初下葬後的安神虞祭，雖仍屬於凶禮的範疇，但由於死者已經下葬，形體不存，故「虞而立尸」：男子以男尸，女子以女尸。⁵³既然有尸，供奉飲食則不再奠之於地，而以祭祀方式進行，禮儀上呈現一種逐漸向鬼神階段過渡的特質。

50 以上所言分別參考《儀禮》，卷36〈士喪禮〉，頁427，鄭注；卷37〈士喪禮〉，頁435；卷39〈既夕〉，頁464，「厥明，陳鼎五于門外，如初」；卷42〈士虞禮·記〉，頁501，「載，猶進柩」之正文及注疏。

51 如《禮記》，卷43〈雜記下〉，頁749：「士三虞，大夫五，諸侯七」。

52 始至虞祭前均用重，而虞祭後處理「重」的方式有不同說法，一是將「重」連同後來製作的「主」一起入於祖廟，二是將「重」埋藏。鄭玄的主張：「既虞而埋之，乃後作主」被認爲屬於周法。詳參《禮記》，卷9〈檀弓〉，頁168；徐彥，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷13〈文公二年〉，頁164：「虞主用桑，練主用栗」。黃以周說法詳參《禮書通故》，第11〈喪祭通故三〉，頁585。

53 下葬之前由於遺體尚在，故不用尸，有關虞禮用尸，詳參《禮記》，卷9〈檀弓下〉，頁170下棺封土之後，「祝宿虞尸」，及頁193關於虞祭立尸之事。《儀禮》，卷43〈士虞禮〉，頁507：「男，男尸，女，女尸，必使異姓，不以賤者。」一般吉祭若婦人配祀於夫則不另立女尸。

虞祭雖然朝向吉祭過渡，然在儀式象徵上仍與吉祭多所不同。以祭祀地點來看：虞祭時仍於殯宮，有別於吉祭時於廟。⁵⁴在儀式空間及陳設上，虞祭時犧牲酒器陳饌於廟門之右（門西），與吉禮在門東相對，亦是變於吉禮。此外〈士虞禮〉提及「饋饌在東壁，西面」，⁵⁵所謂「饋」，指「炊黍稷」。黍稷為日常之供養，小斂奠、大斂奠等初死大凶之奠禮，皆未供應黍稷；至朔月、薦新奠逐漸向祭禮過渡，方才使用黍稷。虞祭雖用饋饌，但陳設上則刻意與吉祭不同，如〈特牲饋食〉：「主婦視饋饌于西堂下」，⁵⁶虞祭則置於「東壁」，看出仍刻意反於吉禮，而點明其凶禮的性質。至於設洗處，吉時當東榮，南北以堂深。喪事刻意簡略，初時不設洗，至虞禮時雖設洗，但仍刻意與吉禮區別，故設洗於「西階西南」，當西榮，正與吉禮相反。⁵⁷又以祭禮用日來看：虞祭時強調用「柔日」，對比於卒哭之剛日，正是一陰一陽。⁵⁸以祭祀所用之几筵來看：虞祭設有几筵，「素几葦席在西序下」，在喪禮儀程中別具意義。因以士人喪禮來看，大斂奠時方才備席，虞祭才備几，具備几筵是逐漸向鬼神階段過渡的象徵。⁵⁹以行拜禮等儀節來看：儀式結束時，主人送賓「拜稽顙」，稽顙為喪拜，此亦點明了虞祭仍屬居喪，而有別於吉祭的特質。

虞祭既然具有中介的性質，因此免不了過渡階段的曖昧特質。如虞祭的設饌饗神，先透過祝及佐食「鉤袒，取黍稷祭于苴三」，何謂苴，鄭玄認為「苴，所以藉祭也」，⁶⁰此禮為喪奠所無，亦為吉祭之陰厭所無，敖繼公認為此時「為神祭，當與尸祭異處，故以苴藉之」。方苞亦認為孝子與至親「音容始隔，不敢遽易朝夕御食之常」。⁶¹在此非常時期，孝子於迎尸之前先祭於

54 《儀禮》，卷33〈喪服小記〉，頁601，鄭注：「虞於寢，祔於祖廟」。

55 《儀禮》，卷42〈士虞禮〉，頁493。

56 《儀禮》，卷44〈特牲饋食禮〉，頁523。

57 如《儀禮》，卷1〈士冠禮〉，頁8；卷8〈鄉飲酒禮〉，頁82；卷11〈鄉射禮〉，頁110；卷46〈特牲饋食禮〉，頁547；卷47〈少牢饋食禮〉，頁560；及卷42〈士虞禮〉，頁493。

58 《禮記》，卷10〈檀弓〉，頁193。

59 《儀禮》，卷42〈士虞禮〉，頁494。天子諸侯由於身分尊貴，始死則已備几席之具，於此亦可看出禮儀行使中身分差異所反映的儀式豐儉的不同。

60 又有學者將苴視為主，但鄭玄不能接受此說法，認為大夫、士無主，若將苴視為主，有解釋上的困難，便何況〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉亦未曾提及設主事？似乎不好解釋。詳參《儀禮》，卷42〈士虞禮〉，頁496；《儀禮正義》，卷32〈士虞禮〉，頁1992-1993。

61 《儀禮正義》，卷32〈士虞禮〉，頁1992，正義引。

苴以安神，而後才迎尸以祭之，一方面則延續生前饋食之法，另一方面則透過祭祀之尸以受祭；而此陰厭之祭又較吉祭時的儀式來得繁瑣。再以行禮者的身心準備工作所呈現的特質來看：虞祭時沐浴而不櫛，亦呈現過渡性質。因為守喪時除非頭有瘡、身有瘍可以權變進行沐浴外，喪期沐浴具有強烈的身分過渡意涵。虞祭的性質已漸轉為吉，因此亦漸採用祭鬼神的方式對待。祭祀前須沐浴、潔淨身心；虞祭亦可沐浴以事至親。然而虞祭性質畢竟未屬全吉，因此喪服為「期」以上之重喪者，仍然保持守喪中「不櫛」的無飾狀態。待神主祔於廟後，才再進一步往吉祭過渡，再行「沐浴、櫛，搔翦」⁶²的儀式。由不沐浴而沐浴，再由不櫛而櫛、不翦而翦，過渡意味十分明顯。

再以虞祭所用的食物陳設及處理來看，如前已述及，虞祭時仍有部分延續下葬前的儀式，如牲體的陳設上採用進柩之法、獻魚時「進饔」、大羹滹設於銅南在右，均比照生人之飲食禮儀。虞禮雖有不少部分仍承繼生人飲食的禮儀，然而卻又與喪奠相區隔，在儀式上雖為祭禮，但仍有許多部分又與吉祭相區隔。與吉祭比較，虞祭不論在儀式的繁複度及用牲上均較為簡省，虞祭三獻後不致爵、不加爵，獻尸畢後，亦不獻賓，不旅酬，尸一出戶，即改饌陽厭，不行養禮。⁶³除了儀式簡省外，又如饗尸九飯之禮雖與吉祭同，但不舉魚腊，亦不告飽拜侑，乃是因為喪禮簡省而不備味的緣故。在用牲上如〈士虞禮〉提及：「士虞禮特豕饋食，側亨于廟門外之右」，所謂側亨指亨一胖，此處指左胖。⁶⁴又「羹飪升左肩、臂、臠」等部位、「升腊左胖」，顯示虞祭時用左胖，延續凶禮用左胖的原則，而與吉祭用右胖相區隔。又如虞祭時所用牲體先豚解七體後又將牲體分為左胖七體，較下葬前之豚解來得繁複，又較吉祭時體解為二十一體來得省略。凡此種種均顯示出虞祭的中介、曖昧不明、過渡的特質。

（三）卒哭祭性質及在祭物上的呈現

卒哭祭在喪禮中具有重要意義，〈檀弓〉對其性質的界定是：「卒哭曰

62 《儀禮》，卷 42 〈士虞禮·記〉，頁 500：「虞，浴沐，不櫛」；卷 43 〈士虞禮·記〉，頁 512。《禮記》，卷 42 〈雜記下〉，頁 742：「凡喪小功以上，非虞練祥，無沐浴」。

63 關於此詳參《禮經釋例》，卷 10，頁 532-534。

64 《儀禮》，卷 42 〈士虞禮〉，頁 493。又〈士虞禮·記〉，頁 500：「陳牲于廟門外，北首，西上、寢右」，鄭注：「西上，變吉，寢右者當升左胖也」。

成事，是日也，以吉祭易喪祭，明日祔于祖父，其變而之吉祭也」。⁶⁵卒哭是喪禮儀式的重要分水嶺，在此之前為凶禮，在此之後神主可祔於廟中接受祭祀，因此逐漸過渡為對祖先的祭祀儀典。有關卒哭祭的性質以及禮儀上的改變，禮書中記載頗多，卒哭後死者既以祖先方式被對待，行禮時的稱謂即發生變化，若根據〈雜記〉：「祭稱孝子、孝孫；喪稱哀子、哀孫」的原則，則〈士虞記〉時仍稱「哀子」，至卒哭祭餞尸之後，則用吉祭之辭：「拜送」。祔祭之辭則用吉祭時之稱：「孝子」。⁶⁶至於祭祀的場所，卒哭後不復在燕寢饋食，而至廟中祭祖，且死者生前之名，於卒哭之前並不避諱，卒哭後由於死者已屬鬼神狀態，生前之名須避諱，即所謂「卒哭而諱，生事畢而鬼事始」、「舍故而諱新」。⁶⁷凡此種種均標幟著卒哭祭為凶祭轉吉祭的關鍵時刻。

由虞祭至卒哭祭呈現逐漸向吉祭過渡的性質，在祭祀中所供奉的食物及儀節上亦有頗多表現。以〈雜記〉來看：「上大夫之虞也少牢，卒哭成事，附皆大牢。下大夫之虞也犗牲，卒哭成事，附皆少牢。」⁶⁸喪禮的供奉食物在卒哭後逐漸過渡到祭祖的規格，而越形豐富。卒哭祭後行餞尸送神禮，此時「尊二甒于廟門外之右」、「水尊在洒西」，水尊即玄酒之尊，玄酒為吉祭所用；虞祭時為喪祭，故所用兩甒仍為一體一酒，⁶⁹卒哭後才改以玄酒，象徵由凶禮漸轉於吉。

儘管卒哭和神主祔廟為吉凶的分水嶺，但卒哭祭仍有不少部分刻意與三年之喪結束後的吉祭相區隔。〈士虞禮·記〉提到即使禫祭結束，喪期初告終後的祭祀，雖然已完全屬於吉祭性質，然而在祭祀時仍不能立刻如〈少牢饋食禮〉等吉祭一般讓祝在祭拜時明言「以某妃配某氏，尚饗」。主要因為亡父雖然已經祔祭，然而在遷廟之前還未能與已經亡故的母親共享血食。⁷⁰又如禮儀的表現上，孔子在大祥後，由於哀痛仍在，十日乃能成笙歌。孟獻

65 《禮記》，卷9〈檀弓〉，頁171。

66 以上引文詳參《儀禮》，卷43〈士虞禮·記〉，頁508-513。虞祭時嫡子與庶子各稱「哀子某」、「哀顯相」。在卒哭祭時祝辭仍稱「哀子某」、「來日某」，須至「以其班祔」後，才改稱「孝子某」、「孝顯相」。可見轉吉的關鍵點在祔廟，而祔廟儀式緊接在卒哭後進行。

67 《禮記》，卷10〈檀弓〉，頁193。

68 《禮記》，卷42〈雜記〉，頁739。

69 以上引文分別詳參《儀禮》，卷43〈士虞禮·記〉，頁509；卷42〈士虞禮〉，頁493。

70 《儀禮》，卷43〈士虞禮·記〉，頁513。

子禫祭除服後「縣而不樂」、「比御而不入」，二者德性均備受推崇而傳為美談。相反的例子，有子於既祥之後立即「絲屨而組纓」，則受到輿論譏評。⁷¹可見喪期初結束時，在情感上仍不好斷然切割，更何況卒哭祭以後到除喪之前，仍然處於非常狀態，自然不可能完全類比於吉祭。因此卒哭祭的設饌禮儀，亦呈現出向吉祭轉變而未為全吉的過渡特色。舉例來說：虞祭不致爵，因此無折俎；卒哭祭轉為吉祭，故祔祭時致爵而有折俎，但又與正常之吉祭折俎所用骨體不同，⁷²為了與吉祭相區隔所以使用「脰膾」為之，顯示出不純吉的特質。以祭祀所陳饌的空間及食物陳設的方位來看，亦刻意與純吉之祭區隔，如吉祭尊於門東，此處仍在門右（即門西）之處。再如祭祀之飲食陳設，「胸在南」即脯及乾肉之彎弓處在南，有別於吉時「左胸右末」的陳設。⁷³均仍與純粹的吉禮有所區隔。

三、守喪者的飲食過渡、身心轉化及政教意義

（一）守喪者的飲食與身心轉化

喪禮中的奠禮及祭禮所供奉的食物不只反映出了死者的存在狀態，同時也彰顯出死者與親人間關係的改變。在守喪過程中，守喪親人的生命狀態及對死者的情感亦層層過渡而蛻變，如《禮記》〈檀弓上〉所言：「始死，充充如有窮；既殯，瞿瞿如有求而弗得；既葬，皇皇如有望而弗至。練而慨然，祥而廓然。」在情感轉化的過程中，飲食對於身心轉化具有重要意義，既是生命狀態的彰顯，亦是禮教透過食物之滲透性、感染力而調節身心狀態，同時又透過守喪者飲食的差異，標幟出守喪者與死者的關係，及其於家族中的名分地位。

在遭逢親人死亡的重大變故下，隨著喪禮的過渡，飲食亦由禁食、少量粗食，至逐漸食菜果，最後才食肉、飲酒，標幟著飲食與身心轉化的密切關係。以親人初逝時孝子的飲食來看：

71 以上所舉事例詳參《禮記》，卷6〈檀弓〉，頁119-120。

72 如《儀禮》，卷46〈特牲饋食禮〉，頁550所提及「殺折」之法。

73 以上引文詳參《儀禮》，卷43〈士虞禮·記〉，頁509-512；《禮記》，卷2〈曲禮〉，頁39。

雞斯，徒跣，扱上衽，交手哭。惻怛之心，痛疾之意，傷腎、乾肝、焦肺，水漿不入口，三日不舉火，故鄰里爲之糜粥以飲食之。夫悲哀在中，故形變於外也。痛疾在心，故口不甘味，身不安美也。⁷⁴

至親的死亡帶來極大的變故與衝擊，巨大的變故使得飲食完全溢出了常態。平日火食，變故時「三日不舉火」；平日講求嗜欲得其中節，此時嗜欲皆告暫止。待父母停殯後，孝子才轉爲歡飲薄粥以維持生命，關係較疏遠的異姓之士或是被視爲質弱的婦女方才免除食粥，代之以粗糲與飲水，⁷⁵不以漿酪養生。對比於平日多餐、重五味調和及著重養生之飲食，可謂天壤之別。前已述及下葬、虞祭、祔祭爲死者存在狀態轉變的重要關鍵，此種轉變在守喪者飲食中亦具有重要意義：

父母之喪既虞、卒哭，疏食水飲，不食菜果；期而小祥，食菜果；又期而大祥，有醯、醬；中月而禫，禫而飲醴酒。始飲酒者先飲醴酒，始食肉者先食乾肉。⁷⁶

父母之喪，食粥的狀況將持續到虞祭後。由於虞祭爲安魂祭，虞祭結束後，緊接著將行卒哭祭、神主祔於廟，死者由初死者過渡爲祖先受祭，因此親人在起居及飲食、衣著有明顯的不同。卒哭祭前食粥，卒哭祭後則「疏食水飲」，不食菜果。所謂疏食，即指麤食，除了不食肉外，更可能不食較珍貴的稻黍類穀物。⁷⁷小祥後守喪已滿期年，孝子才可以食菜果。⁷⁸至於衣著，卒哭祭前衣粗麻，卒哭祭後則衣質地較細緻的葛，滿期年後衣著由葛轉爲絲。從居喪之所來看，未葬之前，哀子當居倚廬，倚廬依鄭注爲「中門之外，東方北戶」，有別於平日燕居之居內室，並於倚廬中「寢苫枕曲」、「不塗」。下葬、虞祭後，則挂楣以納日光，並以泥塗牆以避風寒。居住場所亦由「寢

74 《禮記》，卷56〈問喪〉，頁946。

75 《禮記》，卷44〈喪大記〉，頁771。

76 《禮記》，卷57〈問傳〉，頁955。

77 《儀禮》，卷28〈喪服·傳〉，頁339，鄭注。程瑤田認爲所謂疏食是以稷爲食，不食稻粱。主要根據〈聘禮〉、〈公食大夫禮〉稻粱皆行禮時加饌，而居喪時要求削減飲食嗜欲，因此當避免。又以宋·邢昺，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001），第17〈陽貨〉，頁158，宰我與孔子討論三年喪期，孔子問宰我：「食夫稻也，衣夫錦也，於女安乎？」可見出當時居喪當不食稻。

78 《禮記》，卷44〈喪大記〉，頁771：「練而食菜果，祥而食肉。」

苦枕塊」、「不塗」的無文大凶狀態逐漸轉為「翦屏、柱楣、寢有席」的狀態。⁷⁹卒哭祭後將行練祭，此時守喪已滿一年，居處再往內而至「堊室」，即殯宮門外東霤之下。⁸⁰

在守喪滿二周年的大祥祭後，飲食漸回復於日常狀態，此時可用醯、醬調味，居室亦由室外而至於室內，即「大祥居復寢」、「祥而外無哭者」。⁸¹喪禮完全結束在行禫祭後，⁸²此時飲食已回復日常狀態，可以飲酒、食肉，居室亦回復日常，夫婦可同居共處（「禫而從御，吉祭而復寢」）。由守喪者飲食之改變，可以看出身心由變而至常的轉化。⁸³至於其他親疏不等的親屬守喪飲食的規範，雖不若斬衰那麼嚴格，但由變至常的精神仍然一致（詳下文）。

（二）守喪飲食之於收族與倫理名分的再確定

喪禮是社會網絡連結的重要時刻，同時也是家族內部倫理關係的重整與再確定的關鍵時期。血親、外戚等親族關係，以及社會網絡上至國君、各層級官員，下至師友均參與助喪和弔喪，並對於貧窮而無力行喪禮者進行救濟。⁸⁴透過喪禮儀式使家族對內、對外倫理關係進行重新的確認和整合。

79 以上所言詳參《禮記》，卷 57〈間傳〉，頁 955。

80 孫希旦認為即指殯宮門外東霤之下。詳參《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990），卷 44〈喪大記〉，頁 1172。

81 《禮記》，卷 57〈間傳〉，頁 955；卷 45〈喪大記〉，頁 782。

82 禫祭所行時間，鄭玄認為「自喪至此，凡二十七月」，王肅則主張禫祭於二十五月舉行，有關此部分爭議，可參考《儀禮》，卷 43〈士虞禮·記〉，頁 513，鄭注、賈疏。林素英，《喪服制度的文化意義：以〈儀禮喪服〉為討論中心》（臺北：文津出版社，2000），頁 208-209。

83 守喪者的行事亦與其衣、食、住所等一樣經歷層層轉化，居倚廬時「非喪事不言」，既葬後「與人立。君言王事，不言國事。大夫士言公事，不言家事」、卒哭之後國君「服王事」，大夫士則「金革之事無辟」。練祭後，「君謀國政，大夫士謀家事」。由最初完全摒除外務，而逐漸開放參與。詳參《禮記》，卷 45〈喪大記〉，頁 782。

84 東漢·崔寔，《四民月令》（臺北：藝文印書館，1970），頁 29。提及十月五穀收成後，對於「同宗有貧窶久喪不堪喪者，則糾合宗人共興舉之」，其中參與及義務的多寡是「以親疎貧富為差」。宗人對於宗族大事及死者家屬之財產分配、救護等事宜往往具有一定程度的參與性，可參考李卿，《秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究》（上海：上海人民出版社，2005）。又如《張家山漢墓竹簡》，〈二年律令〉中提及的財產及置後等問題，可參考劉欣寧，《由張家山漢簡二年律令論漢初的繼承制度》（臺大文史叢刊 133，臺北：臺灣大學出版委員會，2007）一書，以及楊劍虹，《從〈先令券書〉看漢代有關遺產繼承問題》，

親屬、賓客間的助喪贈物如贈、賻、贈、奠亦因彼此關係的親疏，死者身分尊卑等因素而不同。「知死者贈，知生者賻」，助喪之人名與物品將書於方板或簡策（「書賻於方」、「書遣於策」⁸⁵）。以出土簡策來看，遣策紀錄除隨葬明器外，還包括喪葬禮儀有關的物品，甚至可能是祭奠及大遣奠所用之物。在助喪等物的遣策記載中，食物及食器亦在其中居於重要位置。⁸⁶繁複的助喪贈物除了反映助喪者與死者的身分關係及階級尊卑外，在禮儀上還有讀賻、讀遣的儀式，分別由「主人之史」及「公史」讀之，有助於整合家族內部之親族及外界之賓客、友朋的關係。賻所得之財物，在喪葬儀式過後往往亦由家族人所共享。⁸⁷透過喪禮及財物的共享再次密切連結親族的情感。

除了透過參與助喪以連結家族及社會網絡外，守喪儀式的過程中對於家族中名分關係的認定更具有重要意義。在守喪儀式中，與死者關係親疏遠近不同、身分尊卑、性別、長幼……等不同，於喪禮儀式中哭位、哭之先後次序、喪服、喪期、⁸⁸守喪所居的空間……等，亦隨之不同。因所服喪服輕重不同，飲食規範亦隨之有鬆緊的差異，如喪服為齊衰者，〈問傳〉指出於親人未殯之前須「二日不食」，較為父、嫡長子等服斬衰而三日不食者減省。至於五月、三月之喪期者，再簡化為分別二餐或一餐不食則可。停殯之後，服齊

《武漢大學學報》（社會科學版）1988.3(1988.5): 99-102。

85 以上引文詳參《儀禮》，卷39〈既夕〉，頁462-463。

86 如長沙馬王堆一號、三號漢墓簡文記禮器及食物共三十鼎。又如《後漢書》〈禮儀志〉中提及大喪及諸侯王等貴族薨，所用明器、祭器及陳設食物幾乎與《儀禮》所述如出一轍，唯「笱八盛」所盛種類遠較《儀禮》〈既夕〉禮所用「笱三」為多，應是《後漢書》〈禮儀志〉中死者為帝王、諸侯等貴族，階級較士禮為高的緣故。助喪食物之名目、數目，同時反映了提供助喪者及死者的身分關係及尊卑階級。但以上遣策中的記載，在墓葬實物中均未發現，很可能為葬前奠祭儀式所用物。詳參商承祚，《戰國楚竹簡匯編》（濟南：齊魯書社，1995）；鄭曙斌，〈遣策的考古發現與文獻詮釋〉，《南方文物》2005.2(2005.5): 28-33；彭浩，〈戰國時期的遣策〉，《簡帛研究》第2輯（北京：法律出版社，1996），頁48-55；楊華，〈綏、賻、遣——簡牘所見楚地助喪禮制研究〉，《學術月刊》2003.9: 49-59。

87 《禮記》，卷8〈檀弓上〉，頁142記載子柳以因賻所得之財物「班諸兄弟之貧者」，鄭玄認為是：「分死者所矜」。

88 喪服及喪期長短在宗法的背景下，隨著親疏關係的不同而不同，此部分學者已有許多論述，詳參林素英，〈喪服制度的文化意義：以《儀禮喪服》為討論中心〉，及其相關期刊論著。丁鼎，〈《儀禮·喪服》考論〉（北京：社會科學文獻出版社，2003）；丁凌華，〈中國喪服制度史〉（上海：上海人民出版社，2000）。

衰之喪者可以「疏食水飲」，相較於服斬衰喪者的「食粥」來得寬鬆，但又較服大功喪者可食菜果來得嚴格。喪服爲期者，於死者下葬後即可食肉飲酒，緦麻、小功等喪服則於成服後將下葬時即可食肉飲酒，較三年之喪的飲食規範，有明顯輕重之別。⁸⁹

喪服輕重的差異影響喪期飲食的規範，進一步來看，喪服雖同，還可能因彼此情感與關係親疏不同而在飲食上進一步劃分。⁹⁰舉例來說，若父親仍健在時，爲母親、爲妻子服喪，以宗法的精神來看，家無二尊，此時爲亡母須降爲服期之喪；若此時父已亡故，則爲亡母服齊衰三年。爲妻子服喪亦因父母之健在與否而有杖與不杖之別。⁹¹由於爲亡母喪因應宗法精神而降服，因此在守喪飲食上仍較一般服期之喪者來得嚴謹。服期之喪者，於死者下葬後即可飲酒食肉，但若爲亡母服期喪，直至喪期結束均不可飲酒食肉。亡妻之喪較亡母爲輕，因此〈喪服〉將妻置於母之後，在喪服的質材上亦有區別，⁹²但爲亡妻仍屬期之喪，並比照爲母服喪的飲食規範：直至喪期結束均不可飲酒食肉。⁹³凡此種種皆是透過喪期飲食來確認守喪者與死者在家族宗法倫理中的位置，以及彼此情感的親疏關係。

（三）守喪飲食與德性、教化的關係

守喪是孝道的實踐及教化推廣的重要時機，長期以來一直爲儒家所重視。漢代在孝道的推行及東漢時期士家大族逐漸興盛的背景下，此議題更被

89 以上引文詳參《禮記》，卷 57〈間傳〉，頁 955；卷 44〈喪大記〉，頁 772。

90 如上文〈喪大記〉指出「期之喪，三不食」，孔穎達認爲：「謂大夫士旁期之喪，三不食者，謂義服也。」欲與〈間傳〉：「齊衰二日不食」相區別。但孫希旦認爲此文之下有專指義服之飲食，此處不應重複，很可能爲祖父母、世叔父、兄弟等輕重不同，故在飲食上又再進一步劃分。詳參《禮記集解》，卷 43〈喪大記〉，頁 1157。

91 《儀禮》，卷 30〈喪服〉，頁 354-356。

92 《儀禮》，卷 33〈喪服〉，頁 391：「公子爲其母練冠麻，麻衣、緦緣，爲其妻緦冠，葛經帶，麻衣，緦緣，皆既葬除之。」

93 父在爲母爲妻守喪較一般期之喪來得嚴謹，還可由男女是否同房的限制中見出，一般齊衰期、大功九月之喪，三月不御於內即可，然而父在爲母爲妻必須「終喪不御於內」，其儀式進行如祥、禫之祭皆比照三年之喪（《禮記》，卷 45〈喪大記〉，頁 783）。甚至《儀禮》，卷 30〈喪服傳〉，頁 354 提及：「父必三年然後娶，達子之志也。」賈疏認爲父親健在，子雖爲母服期之喪，然而實心喪三年，父爲成全子之孝心，故於心喪三年期間均不再娶。若由父的角度來說，則爲喪妻三年不再娶。

凸顯。守喪及喪禮飲食於是與教化、德性、家風密切結合，士人往往以此相高。本部分透過傳統儒家對喪禮飲食基本精神的主張，以及前述的政教文化背景，來觀察喪禮飲食風氣的變化，以及國家精英如何透過守喪飲食來呈現高度象徵化的身體，並傳達對德性與教化的思考。

1. 禮書中強調居喪飲食的權變精神

先秦儒家雖崇尚三年之喪，但對守喪禮儀講求合乎人情之中節，並不強調過哀，《禮記》中此類記載比比皆是。如曾子對子思誇耀自己服至親之喪時「水漿不入於口」整整七日之久；樂正子春在母親死後，五日不食。然而在先秦儒家秉持禮的中道精神下，子思以制禮的精神在於「過之者，俯而就之；不至焉者，跂而及之」，強調水漿不入口三日即可；至於樂正子春亦對自己五日不食深表悔意，認為自己不合於禮。⁹⁴荀子亦強調守喪飲食及體貌應合乎中節，對於不合乎中節的行為，儘管十分難能，亦不足取，甚至嚴厲指責標榜喪期不食而形體毀瘠者「是姦人之道也」。⁹⁵

儒家強調守喪雖然透過飲食嗜欲之削減以有別於日常狀態，並助成生命階段之過渡。然而孝子之情感才是核心，在不得已的情況下，儀節仍具有權變的空間，因為「與其哀不足而禮有餘」，還不如「禮不足而哀有餘」。禮書中對喪期中不飲酒、食肉的規範亦有權變的空間，如〈檀弓〉強調居喪飲食的底限是：「毀瘠不形，視聽不衰」，若遇到可能違背此原則的情況：如身心疾患、年長體衰等因素，則強調權變。疾病者被允許「飲酒食肉」，暫時脫離守喪中嚴格的飲食規範，並於疾患稍緩後才回復居喪飲食戒律。⁹⁶此說法並非特例，如〈喪大記〉：「不能食粥，羹之以菜可也。有疾，食肉飲酒可也。」〈檀弓〉中還透過曾子之口指出：「喪有疾，食肉飲酒，必有草木之滋焉，以為薑桂之謂也。」生人食葷菜，既可去除邪穢，又可滋養。⁹⁷但由於守喪者不同於日常狀態，不以滋養、除穢為主，而強調身心簡靜，甚至哀痛贖罪，因此不食葷菜。喪期中若有疾病，則以葷菜滋養，意味著暫離守喪的特殊狀

94 《禮記》，卷7〈檀弓〉，頁127；卷10〈檀弓〉，頁201。

95 《荀子集解》，卷13〈禮論〉，頁364。

96 《禮記》，卷3〈檀弓〉，頁54。

97 《禮記》，卷7〈檀弓〉，頁128。祭祀獻神的酒食，不用薑桂、蔥薤等葷菜調味，主要因為這些葷菜氣味強烈，鬼神不願飲受。《禮記》，卷30〈玉藻〉，頁566，提及祭鬼神後，祭品撤下由生人食之，則加上葷菜，以去除邪穢。可見葷菜還具有袪除不潔的功效。

態；此時食肉、飲酒亦皆以滋養為主。凡此種種，皆是爲了避免「不勝喪」、無後的情況發生。

除了疾病時能食葷菜、肉類以養病外，親人遺體下葬後，若國君或長者賜食，食物中即使有肉食，亦可以暫時脫離飲食的嚴格限制，以作適度的調養。如〈喪大記〉提及既葬之後若國君、大夫、父之友等尊者賜食，守喪者可以接受而飲食之，「不辟梁肉」。但若非尊者賜食，則主人雖服衰經而接受食物，但不可食肉，⁹⁸若喪服較輕者，飲食的限制亦較放鬆。可以看出禮書中雖強調守喪的嚴謹，但仍保持權變的精神，以避免發生「不勝喪」的情況。禮書甚至將「不勝喪」視爲「不慈、不孝」，予以嚴厲的譴責。

2. 極端禁欲的居喪飲食與身體表演

東漢當政者在政教上推行守喪，透過獎懲對守喪風氣起了鼓勵作用。守喪風氣大盛還與東漢至魏晉世家大族逐漸興盛的背景有關。在豪族逐漸興盛甚至逐漸士族化的背景下，崇尚經學和家風蔚爲風氣，孝道與家族倫理的講求更形重要；收族及確定親族間的倫理分位的要求亦更形迫切。在注重家風、家聲，以及家風、家聲與婚媾對象、政治權力密切連結，互爲因果的背景下，如何以禮傳家、以孝治家，成爲關切的重點。⁹⁹守喪既符合統治階級以孝治天下的政策方針，同時又符合家族倫理內部的需要，因此特別被強調。

98 《禮記》，卷 44 〈喪大記〉，頁 772；卷 42 〈雜記〉，頁 740。

99 東漢時期累世的強宗大族已然成形，並逐漸士族化和官僚化，形成公卿世傳的現象，並逐漸具有門閥化的雛形。士風與家風逐漸轉向崇尚經學、依附政治的士族。標榜清德、重於禮法，崇尚孝友，關注譜牒是其重要的精神表現。詳參劉增貴，「漢代豪族研究——豪族的士族化與官僚化」（臺北：臺灣大學歷史系博士論文，1984）。又可參考楊聯陞，〈東漢的豪族〉，《清華學報》11.4(1936.10): 1007-1063。趙沛，〈兩漢宗族研究〉（濟南：山東大學出版社，2002），第三章〈兩漢宗族的里居形態〉，頁 145：「到東漢後期，尤其是東漢末年，西漢的宗族勢力經過數百年發展，已經形成了一定規模，合族數百戶、上千戶的大宗族勢力已然出現。」若用現代社會學者布迪厄（Pierre Bourdieu）資本的概念，漢代社會重要勢力逐漸由閭里豪強轉向世家大族，並逐漸的士族化，公卿世傳與累世經學的現象出現，是取得文化及象徵資本的重要過程。因爲士家大族的社會聲望及權力的取得往往與文化資本、象徵資本的取得不無關係，或是透過社會、經濟資本進行資本的轉換或附益。在此背景下，家風與清譽成爲家族影響力最重要的部分。家聲與家風關係婚宦是否得其類，此在魏晉時期有鮮明的呈現。婚宦失類成爲一個家族失去象徵位置；同時也意味失去權力的象徵。有關資本及因此引生的支配類型詳參皮埃爾·布迪厄著，蔣梓驊譯，〈實踐感〉（象徵資本）、〈支配方式〉（南京：譯林出版社，2003），頁 177-192、193-215。

此由當時有關喪服的著述甚夥的現象可以窺見其大要。¹⁰⁰在此背景下，守三年之喪成為士人普遍的要求，於是孝行的彰顯更進一步以喪期中是否如禮為關注重點。如何彰顯孝子終生不忘懷君親？服三年之喪、久喪、為故主服喪……蔚為風氣。身體的教化、容禮儀態是禮教規訓所聚焦的場所，在對孝道極力提倡，而身體又為文化象徵的表現場所下，東漢後期守喪者往往在形體的形象呈現上有突出的表現。因為身體是一個文化象徵符碼，是文化教養及階級身分、生活經歷、生命狀態、習性呈現的場所，因此從來都是教化的重點。¹⁰¹貴族、士人之間的身體表演，既是社會地位的象徵，也是個人修養、美感、氣質的整體呈現。在身體表演與人物鑒賞密切相關的背景下，¹⁰²展現

100 漢末至魏晉對於禮儀極為重視，所留下的著述遠較其他門類典籍為多，禮書中又以對〈喪服〉的注解、探討所佔最多。根據唐·魏徵等撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷32〈經籍志〉，頁919-924，所列136部禮書中，特別標明〈喪服〉者即有49部，還不包括其他有關喪禮的著述。可見其時對禮儀尤其是喪服有極大的關注和需要。無怪乎晉代建國後努力撰作新禮，並將關注點置於喪服，尚書郎摯虞分析其因：「蓋冠婚祭會諸吉禮，其制少變；至于〈喪服〉，世之要用，而特易失旨。」（唐·房玄齡等撰，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷19〈禮志〉，頁581）點出〈喪服〉因應社會家族狀況而隨時制宜的特性。多番的注解也顯示社會之變動劇烈及欲透過喪服進行家族凝聚的迫切性。

101 先秦兩漢儒家的身體觀，由士大夫的角度來說，禮教對身體的涵養與威儀、容禮、成德之教的密切關係；此部分學者已陸續累積研究成果。先秦時期強調威儀，關係著士人為官立身、出處進退；漢以後儒者對於容貌、顏色、聲氣、舉手投足、冠帶服飾，亦多所強調，期望君子舉手揚眉都為禮的顯現，此為容禮教育的重心所在。關於士人的容禮，詳參魯士春，《先秦容禮研究》（臺北：天工書局，1998）；彭美玲，〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中學報》16(2002.6): 1-48。儒家不只就威儀、容禮來期許士人，達到所謂禮義的身體；更就心性道德由內擴充滲透，而如孟子所謂之「大體」、踐形——成德的身體。由威儀、容禮而至成德、踐形，是儒家成德之教的重要部分。詳參楊儒賓，〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉，《清華學報》新20.1(1990.6): 83-123；〈知言、踐形與聖人〉，《清華學報》新23.4(1993.12): 401-428。楊儒賓，〈儒家身體觀的原型〉，收入氏著，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003）。

102 米德（George Herbert Mead）認為自我的建立與他人的互動有密不可分的關係，若完全隔絕於社會，自我無法建立。詳參胡榮、王小章譯，《心靈自我與社會》（臺北：桂冠圖書公司，1995）。在自我建立的過程中，高夫曼則是透過戲劇理論論述社會人格、自我的建立與臺前的表演密不可分。透過層層身體表演，社會人格、自我逐漸被內化建構。有關高夫曼的臺前表演理論，詳參高夫曼（Erving Goffman）著，徐江敏、李姚軍譯，《日常生活中的自我表演》（臺北：桂冠圖書公司，2004）。魏晉時除了重新面對道德形式化所帶來的對生命的壓迫和異化等課題外，魏晉同時是一個強調身體表演和人物品鑒的時代，個人身心

孝道重要時刻的守喪，往往透過飲食及身體象徵來呈現當事者的身心狀態，並以此衍生種種社會評價。以王室來看，東漢順帝時的東海孝王臻因母卒而「吐血毀髻」，順帝稱揚他「送終竭哀、降儀從土，寢苦三年」，於是增封五千戶。桓帝時彭城孝王和侍奉太夫人至孝，太夫人死後，孝王和因為「毀齒過禮」，還使得桓帝詔使者「奉牛酒迎王還宮」。至於士人圈子中，孝道更是刻意被標榜，守喪毀齒過禮的情況很多。如袁閔為父守喪「冒犯寒露，體貌枯毀，手足血流」，而廣為世人所稱道，屢次被朝廷「徵聘舉召」。¹⁰³又如《東觀漢記》記張表：「遭父喪，疾病曠年，目無所見，耳無所聞」，直至除服後仍經「歷歲乃瘳」。表現在飲食上的則是「見酒食未嘗不泣」，宗人因此深受感動，而於節慶飲食時「為表不設樂」。¹⁰⁴

導致形體上的哀毀骨立與飲食有重要關係，因此在飲食上的著墨甚多。東漢末年的申屠蟠，九歲時父親亡故，守喪時「哀毀過禮」，服除之後仍然「不進酒肉十餘年。每忌日，輒三日不食」，以此望重士林。蔡邕極為敬重申屠蟠，在稱揚其德性時特別提及：「喪親盡禮，幾於毀滅。」居喪而哀毀骨立的例子尚多，孔融年十三喪父，「哀悴過毀，扶而後起」。有服喪而至於死亡的情況發生，如桓榮後人麟「會母終，麟不勝喪，未祥而卒」。張武時年幼，因父與賊戰死，亡失骨骸，後來到太學受業，「常持父遺劍，至亡處祭醊，[泣]而還」，因此而被舉孝廉，後來「遭母喪過毀，傷父魂靈不返，因哀慟絕命。」¹⁰⁵服喪竟至死亡，有失禮的中道精神，也與《禮記》所強調：「毀瘠不形，視聽不衰」的精神大相違背，不過卻反映了東漢以後社會上對守喪的態度。

的體現往往是人物品鑒的焦點，在此背景下，體態、容色的呈現成為關注的焦點。有關魏晉士人的身體表演，詳參鄭毓瑜，〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》24.2(2006.12): 71-103。

103 以上引文詳參南朝宋·范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷42〈光武十王列傳·東海恭王彊附孝王臻傳〉，頁1426；卷50〈孝明八王列傳·彭城靖王恭〉，頁1671；卷45〈袁安傳附玄孫袁閔傳〉，頁1525。

104 漢·劉珍等撰，《東觀漢記》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷19〈張表〉，頁7。

105 以上引文詳參《後漢書》，卷53〈申屠蟠〉，頁1750-1751；卷70〈孔融列傳〉，頁2262；卷37〈桓榮列傳〉，頁1260；卷81〈張武列傳〉，頁2682。

由於東漢以後喪禮的規範及形式要求越來越強，於是逐漸有一些強調質勝於文的聲音出現，飲食仍然是關注的焦點。是否嚴格守禮，飲食及體態是個重要象徵，而對抗流於虛偽的禮儀形式，飲食又成為攻防重點。戴良在母喪時「食肉飲酒，哀至乃哭」，與其兄長嚴守禮教「居廬啜粥」的表現不同，但二人俱顯現出哀毀之色。當有人以居喪食肉飲酒失禮而質問於戴良時，他對自身行為提出的解釋是：

禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論！夫食旨不甘，故致毀容之實。若味不存口，食之可也。¹⁰⁶

此態度和論調，可以反映出守喪禮儀已漸趨於僵化，因此逐漸有回歸內在之情感的躍動的渴望。事實上，儒家禮教理想本來即不純是外在形式，而強調稱情立文，內在之情感更被強調，於是有「喪，與其易也，寧戚」的說法。反抗禮教者往往亦以飲食作為象徵性行為，飲食成為攻防焦點，可說是魏晉名士生孝、死孝論題的先聲。¹⁰⁷

飲食是否如禮一方面成為是否具有孝道的重要象徵，但另一方面也成為轉動虛偽而流於形式化禮儀的利器。何以一直聚焦於飲食上呢？長久以來飲食即與欲望劃上等號，而欲望若任其恣流，就個人德性來說，往往造成追求

106 《後漢書》，卷83〈逸民列傳·戴良〉，頁2773。

107 飲食的苛刻節制以表現高度的禮教化身體在東漢以後漸成流俗，然而反抗禮教之僵化者亦往往以飲食作為重要的象徵行為。特別如魏晉名士強調任情以抗衡流俗，如阮籍逢母喪飲酒食肉，與人圍棋決賭，卻「毀瘠骨立，殆致滅性」，事見余嘉錫，《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993），〈任誕篇〉，頁727；《晉書》，卷49〈阮籍傳〉，頁1361。就是一個好的例子，這樣公然破壞禮法，引起何曾「宜流之海外，以正風教」的進言，還是晉文王以「有疾而飲酒食肉，固喪禮也。」相維護，才免於罪。此種居喪不守禮法而任情的行為，漸演變出生孝與死孝的爭論。《世說新語箋疏》〈德行〉，頁119-120記載：「王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱。王雞骨支床，和哭泣備禮」，劉仲雄認為：「和嶠雖備禮，神氣不損；王戎雖不備禮而哀毀骨立」，並評斷：「和嶠生孝，王戎死孝。陛下不應憂嶠，而應憂戎」，對死孝者有更高的評價與同情。《晉書》，卷48〈王戎列傳〉，頁1233論述的焦點為飲食：王戎「飲酒食肉」對比於和嶠的「量米而食」，另一焦點為容色體態：王戎之「容貌毀悴，杖然後起」對比於和嶠之「哀毀不踰於戎」。東漢末年守喪的風氣中二者同樣被重視，並認為二者密切相關。反抗禮教形式化者，則聚焦於二者之間的落差，並將焦點進一步集中於體貌呈現上。將飲食的限制視為外在儀文，而身體的容色體態較近於由衷而發。此種論述當然也在前述注重身體的文化象徵的背景下。

「小體之養」，物交於物、放失本心等隱憂。就群體生活來說，則又可能造成爭奪等亂象。因此對欲望的適當節制，亦如對好色的節制一般，被視為德性的象徵。落實在喪禮中，呈現為：廉潔之士為了標榜自身德性，往往要求子嗣於喪葬奠祭之物崇尚節儉；於統治者角度則往往厚於臣子的喪葬奠祭以拉攏人心；子女之於父母至親則為了標榜孝道而過哀，守喪者對飲食極力削減和節制，往往以哀毀骨立的形象而受重視。然而情欲終究不可能完全禁絕，儒家亦不走如此之道路，更何況，身體之欲望往往是能動與創造的根源，因此在對抗流於虛偽、空洞、形式的禮教下，飲食等身體之欲課題的再現，往往將議題帶向如何面對血肉之軀的「真實」情感，重新復活禮教的生命力。

四、結 論

本論文欲從喪期飲食著眼，探究奠祭死者之食物與守喪者的飲食所具有的符號象徵意義，及生命關卡的過渡功能；並且進一步探討喪期飲食在家族倫理與教化上的重要意義。首先，就奠祭食物而言，隨著死者存在狀態的改變，食物象徵亦明顯有別，呈現由凶至吉，由非常至平常的特色。本論文將其分為三個階段：下葬前、虞祭、卒哭祔廟後。下葬之前，遺體尚在，故食物象徵一如生時；卒哭後神主祔於祖廟，食物的象徵轉趨於吉祭時。至於虞祭則介於整個喪禮過渡儀式的中介狀態，食物象徵呈現明顯過渡特色與曖昧特質。

先以下葬前陳屍及設奠的空間來看。屍體所在的空間隨著儀式的進行由內而外層層過渡，亦象徵死者的存在狀態的層層過渡。初死時待之若生時，於正室內小斂、於阼階上大斂，均待死者如生前。其後停殯在西階位置，西階在行禮上與東階相對，為賓客位置，象徵死者逐漸由主人過渡為客人，再其後朝於祖廟而離家下葬。與此相應的是奠禮時食物陳設的空間由屍東→室中→柩西的變化，亦可看出死者存在狀態的過渡。設於屍東象徵生時，於奧設奠則是初步區隔於生人，而於柩西則是神位。除了設奠處所隨著儀式進行而變化外，值得注意的是於殯宮及燕寢兩處同時設奠的現象，反映出此階段之死者身分的曖昧性，一方面逐漸過渡到鬼神的階段，另一方面，在下葬前

又接受供養一如生前。

再以下葬前奠禮的食物象徵意涵來看，大體仍維持著生前飲食的象徵，與祭祀鬼神的飲食不同。但畢竟已非生人，因此，爲了與生人飲食相區隔，同時顧及死者存在狀態的過渡，在牲體處理上呈現極爲細緻而複雜的區別。值得注意的是：1. 初死者設奠是直接以生時飲食爲之，並直接在屍東（死者的肩頭處設奠），象徵使其方便取食，一若生前。2. 飯含時儒家認爲是孝子不忍讓親人空著口而走向幽冥，因此是孝道的展現。然而就文獻及考古資料來看，死者嘴中所含之物爲：生米穀、珠、玉、貝等物，均與反生巫術密切相關。儒家之說應該是原始巫術被納入禮教後道德化的詮釋。3. 奠祭之食物隨時間及儀式推移，越來越豐盛、正式。4. 進一步就奠禮中的牲體處理來看，由於全體象徵自然、原始、神與人間距離較遠、神格尊崇；而部分象徵人爲、文化、鬼神與人關係較近。因此牲體由整全而至部分的過程亦象徵著死者存在狀態的改變。由下葬前所奠之牲體採用「豚解合升」方式、虞祭以左胖七體入鼎、正式吉祭的體解爲二十一體，可以看出由初死時的「變」，虞祭時的中介狀態，而逐漸趨於鬼神祭祀之「常」。5. 由下葬前設奠食物的陳設來看，往往受到一組食物中相對屬性的陰陽影響，屬陽之食物置於左，屬陰之食物置於右。大羹、肉類、醯穀、魚的陳設上與生人行禮時的陳設相同，而與祭拜鬼神時的陳設相反。6. 食物陳設的方位確定後，食物陳設中如魚腹之向背、分割後的牲體陳設之本末亦多所講究，下葬前陳設仍如生時。由以上所列來看，下葬前所奠食物陳設及處理上多延續生前禮儀的原則。然而亦有不同於生人飲食禮儀處，如生人禮儀中吉事貴於用右胖，祭禮之常禮中爲神用右胖，但喪禮設奠於死者則反吉而採用左胖，即爲其例。

虞祭在整個喪禮的儀程中具有濃烈的中介性質。此時死者遺體已下葬，但又還未能將神主置於廟中進行祔祭，因此既無法以下葬前的方式對待死者，又還不能透過於廟中祭祀的正常管道進行溝通，故而充滿了恐懼與危險。呈現在儀式上則充滿了過渡的特色，如所用之主爲虞主、迎尸前先祭於苴以安神、所用牲體較下葬前之豚解來得繁複，又較吉祭時體解爲二十一體來得省略，均異於喪奠及吉祭。虞祭時飲食象徵上又呈現曖昧特性，雖然朝向吉祭過渡，然而卻又與吉祭有明顯的區隔，有些儀式甚至仍維持初死時的

狀態。如牲體的陳設上採用進柢之法、獻魚時「進饔」、大羹滹設於銅南而在右……等。另外如食物的陳設空間、所用禮器、設洗處仍與吉祭時不同，甚至相反。與吉祭比較，虞祭不論在儀式的繁複度及用牲上均較為簡省。凡此種種均呈現虞祭強烈的過渡與中介的特色。

卒哭被認為是喪禮凶祭與吉祭的分水嶺，在此之前為凶禮，在此之後神主可祔祭於廟中接受祭祀，因此逐漸過渡為對祖先的祭祀儀典。卒哭祭後在行禮時的稱謂、祭祀的場所、祭祀中的供物及儀節……等均不同於以往，而同於吉祭之時。然而卒哭祭畢竟仍屬於喪期中，因此在食物上仍與純粹吉祭區隔，如牲體的處理既不同於虞祭前的無折俎，又不同於吉祭之折俎，而以胹臠為之。又如祭祀之飲食陳設仍有部分與純粹的吉禮有差異。由這些食物所呈現之符號象徵意涵的差異中，可以瞭解死者存在狀態的過渡與轉變。

食物符號象徵的差異與變化，及其滲透性、感染力對於守喪者身心狀態的調節與轉化具有重要義意。隨著喪禮的過渡，守喪者飲食由禁食、少量粗食，至逐漸食菜果，最後才食肉、飲酒，標幟著飲食與身心轉化的密切關係。除此而外，透過守喪者飲食的差異，還標幟出守喪者與死者的關係，及其於家族中的名分地位。隨著喪期長短不同，相應的飲食限制亦不相同；甚至同樣喪服中，還因情感親疏而於飲食上進行再區隔。在家族關係網絡中，透過族人共同助喪及喪葬所得財物與食物的共享及分配中，倫理關係親疏尊卑的分位再次被重整和確立。彰顯出過渡儀式中食物對群體整合及名分再確定的積極功能。

守喪是孝道的實踐及教化的重要時機，因此受到禮教推行者及施政者的宣揚和鼓勵，並在東漢士族化的傾向逐漸興盛的背景下，進一步促成守喪風氣的盛行與守喪禮儀的講究。由於飲食與養生和欲望的滿足密切相關，因此少食往往象徵欲嗜清簡，不為情欲所牽動，被認為是德性的象徵。喪禮透過飲食的象徵及欲望之節制來傳達非常、贖罪、孝道等意涵。飲食既然扮演著身心關係與德性評價的關鍵位置，在士人標榜孝道、注重門風及人物品鑑興盛的背景下，身體被高度的象徵符碼化。爭相標榜孝道的結果，往往透過哀毀骨立、吐血……等具有豐富象徵意涵的身體表演來呈現。這與先秦儒家強調權變，禁止過哀，大異其趣。有趣的是，東漢末至魏晉一波反抗僵化禮教

的運動，往往也以飲食作為抗爭的手段，使得飲食在文化論述中的重要性與豐富性於焉可見。

引用書目

一、傳統文獻

- 漢·劉珍等撰，《東觀漢記》，臺北：臺灣中華書局，1981。
東漢·崔寔，《四民月令》，臺北：藝文印書館，1970。
南朝宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
唐·房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974。
唐·魏徵等撰，《隋書》，北京：中華書局，1973。
唐·孔穎達，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
唐·孔穎達，《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2001。
唐·賈公彥，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
唐·賈公彥，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
唐·徐彥，《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
宋·邢昺，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
清·王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1996。
清·黃以周，《禮書通故》，北京：中華書局，2007。
清·凌廷堪，《禮經釋例》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002。
清·胡培翬，《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993。
清·孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。
清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999。

二、近人論著

- 丁 鼎 2003 《〈儀禮·喪服〉考論》，北京：社會科學文獻出版社。
丁凌華 2000 《中國喪服制度史》，上海：上海人民出版社。
弗雷澤(J. G. Frazer) 著，汪培基譯 1991 《金枝：巫術與宗教之研究》(*The Golden Bough*)，臺北：久大文化公司、桂冠圖書公司。
皮埃爾·布迪厄(Pierre Bourdieu) 著，蔣梓驊譯 2003 《實踐感》，南京：譯林出版社。

- 列維·布留爾 (Levy Bruhl) 著, 丁由譯 1997 《原始思維》, 北京: 商務印書館。
- 余嘉錫 1993 《世說新語箋疏》, 上海: 上海古籍出版社。
- 吳潛誠總校編 2001 〈污染象徵秩序〉, 《文化與社會》, 臺北: 立緒文化公司, 頁 186-193。
- 李亦園 2004 〈和諧與均衡——民間信仰中的宇宙詮釋〉, 《文化的圖像》(下), 臺北: 允晨文化公司, 頁 86-89。
- 李亦園 2004 〈說污染〉, 《文化的圖像——宗教與族群的文化觀察》, 臺北: 允晨文化公司, 頁 206-212。
- 李 卿 2005 《秦漢魏晉南北朝時期家族、宗族關係研究》, 上海: 上海人民出版社。
- 李維史陀 (Claude Levi-Strauss) 著, 周昌忠譯 2007 《神話學: 生食和熟食》, 北京: 中國人民大學出版社。
- 李豐楙 1994 〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉, 《東方宗教研究》4(1994.10): 184-207。
- 李豐楙 1994 〈臺灣民間禮俗中的生死關懷——一個中國式結構意義的考察〉, 《哲學雜誌》8(1994.4): 32-53。
- 李豐楙 1996 〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉, 《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》, 臺北: 中國飲食文化基金會, 頁 211-238。
- 林素英 2000 《喪服制度的文化意義: 以《儀禮喪服》為討論中心》, 臺北: 文津出版社。
- 胡榮、王小章譯 1995 《心靈自我與社會》, 臺北: 桂冠圖書公司。
- 特納 (Victor Turner) 著, 黃劍波、柳博贊譯 2006 《儀式過程——結構與反結構》, 北京: 中國人民大學出版社。
- 高夫曼 (Erving Goffman) 著, 徐江敏、李姚軍譯 2004 《日常生活中的自我表演》, 臺北: 桂冠圖書公司。
- 高去尋 1954 〈殷禮的含貝握貝〉, 《中央研究院院刊》1(1954): 373-401。
- 商承祚 1995 《戰國楚竹簡匯編》, 濟南: 齊魯書社。
- 張光直 1990 〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉, 《中國青銅時代》第 2 集, 臺北: 聯經出版公司, 頁 67-80。
- 張光直 1995 〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉, 《中國考古學論文集》, 臺北: 聯經出版公司, 頁 93-109。

- 彭美玲 1997 《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，臺北：文津出版社。
- 彭美玲 2002 〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中文學報》16(2002.6): 1-48。
- 彭 浩 1996 〈戰國時期的遺策〉，《簡帛研究》第2輯，北京：法律出版社，頁48-55。
- 楊 華 2003 〈綏、贈、遣——簡牘所見楚地助喪禮制研究〉，《學術月刊》2003.9: 49-59。
- 楊劍虹 1988 〈從《先令券書》看漢代有關遺產繼承問題〉，《武漢大學學報》(社會科學版) 1988.3(1988.5): 99-102。
- 楊儒賓 1990 〈論孟子的踐形觀——以持志養氣為中心展開的工夫論面相〉，《清華學報》新20.1(1990.6): 83-123。
- 楊儒賓 1993 〈知言、踐形與聖人〉，《清華學報》新23.4(1993.12): 401-428。
- 楊儒賓 2003 〈儒家身體觀的原型〉，收入氏著，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 楊儒賓主編 1993 《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流圖書公司。
- 楊聯陞 1936 〈東漢的豪族〉，《清華學報》11.4(1936.10): 1007-1063。
- (日) 實田秀石著，楊宇譯 1996 《氣·流動的身體》，臺北：武陵出版公司。
- 瑪麗·道格拉斯(Mary Douglas) 著，劉澎譯 1995 〈《利未記》的憎惡〉，史宗主編，《二十世紀西方宗教人類學文選》上卷，上海：上海三聯書店，頁322-330。
- 趙 沛 2002 《兩漢宗族研究》，濟南：山東大學出版社。
- 劉欣寧 2007 《由張家山漢簡二年律令論漢初的繼承制度》，臺大文史叢刊133，臺北：臺灣大學出版委員會。
- 劉增貴 1984 「漢代豪族研究——豪族的士族化與官僚化」，臺北：臺灣大學歷史系博士論文。
- 鄭毓瑜 2006 〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》24.2(2006.12): 71-103。
- 鄭曙斌 2005 〈遺策的考古發現與文獻詮釋〉，《南方文物》2005.2(2005.5): 28-33。
- 魯士春 1998 《先秦容禮研究》，臺北：天工書局。
- 黃展岳 1999 〈「飯含」的原流〉，《先秦兩漢考古與文化》，臺北：允晨文化公司，頁549-551。
- Douglas, Mary. 1996. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Kegan Paul.

The Symbolism, Significance as a Rite of Passage, and Civilizing Function of Funeral Food: A Discussion Focusing on the Han Dynasty and Books of Rites

Lin Su-juan*

Abstract

This paper intends to explore from the point of view of its significance as a rite of passage, the role food played in funeral rites in symbolizing the change in the state of being of the deceased, and the transition and transformation of the mind and body of the living. In ritual food offerings, the location of the ritual, the handling and dividing up of the sacrifice, the parts of the sacrificed animal, the order of the process, the presentation and arrangement of the food, raw and cooked, whole and part, all present an abundance of symbolic differences and meanings. These both signify the transition in the deceased's state of being and also reflect the attitudes towards death of the people of the time, at the same time serving to help the living readjust. The meals eaten by mourners especially reveal a mysterious transitional and affective function. Apart from this, with regard to food's civilizing function in family and society, how differences in food could be used to determine ethical gradations, and how behavior could be re-educated through redefining ethical relations, frequently became the focal points of politics and education.

Keywords: funeral, food, symbol, rite of passage, books of rites

* Lin Su-juan is an associate professor in the Department of Chinese Literature at National Cheng Kung University, Tainan.