

(一) 中國古代的釁及其文化史意義

目 次

- 一、引 言
- 二、釁的原義
- 三、釁禮實施的範疇
- 四、釁禮的文化史涵義
- 五、結 論

一、引 言

《孟子·梁惠王上·7》有一段孟子（371-289 B.C.）和齊宣王（在位於 319-301 B.C.）之間關於王道政治的對話^①：

（王）曰：「德何如則可以王矣？」

（孟子）曰：「保民而王，莫之能禦也。」

（王）曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」

（孟子）曰：「可。」

（王）曰：「何由知吾可也？」

（孟子）曰：「臣聞之胡龔曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見

① 焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987）上册，卷3，梁惠王上，頁79-82。

之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觥觶，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』

曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」

（王）曰：「有之。」

（孟子）曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

孟子在這一段對話中，所強調的是「不忍人之心」可以發為「不忍人之政」這項主張。在對話中，他所引述故事中的「釁」禮，是中國古代重要的血祭，具有深刻的文化史涵義。自漢代趙岐（?-A. D. 210）、南宋朱子（A. D. 1130-1200）、以至清代焦循（里堂，A. D. 1763-1820）在註《孟子》時對釁禮的疏解，皆限於註經體例，文辭極為精簡，語焉不詳。當代學者佐藤廣治對釁及敵血儀式嘗有專文論述^②，然於釁禮之文化史涵義，亦未能深入發揮。

這篇論文的目的，就是在於蒐集相關史料，就孟子所說的釁禮之原義，釁禮在古代社會中的實施場合，及其文化史上的涵義，試加探討。

二、釁的原義

「釁」字屢見於古籍，但由於記載甚簡，因此歷來注家頗多異說，又由於「釁」的俗體、變體字亦復不少，是以其間的糾葛，複雜難曉。準此，我們的討論，先由字源的角度，探討「釁」字的字形，然後才及於字義的探索。

《說文》曾對「釁」字有一番說解，大抵為學者所信從，其言曰：「釁，血祭也，象祭炷也；從釁省，從酉，酉所以祭也，從分，分亦聲」^③。很明白地由字形構造，指明這是一種祭祀行為，並且動態地描述了這種祭祀行為的某一

② 佐藤廣治，〈釁と盟詛の敵血とに就いて〉，收入：《高瀬博士還曆記念支那學論叢》（京都：弘文堂書房，1928），頁611-633。

③ 段玉裁，《說文解字注》（臺北：藝文印書館影印經韻樓藏版），三篇上，頁106。

種現象（如段玉裁以爲「分」是「取血布散之意」^④，徐鍇則以爲是「分牲」^⑤的意思）。《說文》這樣的說解，幾乎已成定論，然而當我們將此字追溯至金文的時代時，卻發現「釁」字的小篆或隸變之後的寫法，與金文時代可能有相當大的出入，因爲在《說文》解爲從酉從分的部份，金文作爲釁（如〈追簋〉〈陳侯簋〉〈喪鼎〉〈召卣山父簋〉〈魯伯大父簋〉〈魯伯簋〉〈郭伯祀鼎〉〈異伯簋〉〈頌鼎〉〈頌簋〉^⑥，或是省去左右兩點作𩚑（如〈善夫克鼎〉〈陳公子鬮〉〈虞司寇壺〉〈姬鼎〉〈芮伯多父簋〉〈大師子大孟姜匜〉〈仲師父鼎〉）^⑦，因此對於「釁」字的理解，可能就必另闢途徑。我對於文字學完全外行，以下的討論僅根據當代文字學家的研究成果試加綜合。關於釁字的解釋，至少有三種不同說法：

（一）孫詒讓嘗言：「金文釁壽字，常見釁皆作釁，齊侯鬮又作釁（此當爲澆之異，文非從須也）」^⑧，高田忠周則云：「按阮氏釋竟非，今審篆形，從頁從𠂔，𠂔即象頭髮，𠂔即𠂔之省，是釁象形」^⑨，王國維云：「古器釁壽字多作𩚑等形」^⑩，又由於金文的釁字每與壽連文（如〈頌鼎〉「萬年釁壽」，〈秦公簋〉「魯多釁釁無疆」等）^⑪，因此許多研究者遂以「眉」爲「釁」之最原始用法。

（二）高鴻縉則認爲「釁」字應是從「鑄」省，而從「沐」得聲，因爲他從康王時的〈作冊大鼎〉中指出「鑄」字作𩚑，是「盛銅於瓦鬲之中，以火熔之，然後用兩手傾之，以成器皿，是之謂之鑄也」^⑫正從臼省，從鬲，從火，

④ 同上註。

⑤ 徐鍇，《說文解字繫傳通釋》（四部叢刊初編縮本），卷6，頁52b（a指上半頁，b指下半頁，下同此）。

⑥ 參考：周法高主編，《金文詁林》（香港：中文大學，1974），第五冊，卷4，頁2144-2148。

⑦ 同上註。

⑧ 《金文詁林》，卷4，頁2156。

⑨ 高田忠周，《古籀篇》（臺北：大通書局影印說文樓藏版），第三冊，卷45，頁1224。

⑩ 王國維，《定本觀堂集林》（臺北：世界書局，1964），下冊，卷18，〈散氏盤跋〉，頁887-888。

⑪ 《金文詁林》，卷4，頁2144-2145。

⑫ 同上書，卷4，頁2175-2176。

從皿，因此後世從兩省，或省白者均爲鑄。而𣪠是古文沫，從頁，吳清卿疑沫沐爲同一字¹³，應爲從水洗頭洗面之意。因此，高鴻緝就以爲「鑿」原義應爲「以牲血塗新鑄器之罅隙，欲其經久耐用也，從鑄省，沐聲，字意爲鑄事之末程，故從鑄省，塗血如淋水，故以沐爲聲¹⁴。」

(三) 李孝定以爲「說文沫之古文作𣪠，正爲鑿字省白及上下兩皿之形」¹⁵進一步推出鑿爲沫之本字，並言：「按鑿卽沫之本字…，蓋鑄器者傾金屬溶液於范中（鑄下所從之皿卽鑄器之范也），其事與沃而沫沐相近，故於文從白持到皿，下承以皿亦相同，惟鑿字從水從頁，鑄字從金從火，或從壽聲爲異耳，鑿字篆變爲鑿，鄭司農注《周禮》，三讀鑿爲徽，徽有美也，善也之訓，則鑿壽一辭，疑當讀爲徽，訓爲美，美善之壽，猶言多壽」¹⁶因此，李孝定直接以沫解鑿，並以美訓鑿。

綜觀以上這三種說法，若考之金文的字形，則李孝定的說法似較爲合理，且能與譌變之後的「鑿」字用法相配合。因爲從金文的「鑿」可見出其形狀，正象人雙手持皿，人在皿下沐浴的樣子。而根據《周禮·女巫》：「歲時祓除鑿浴」鄭玄注云：「歲時祓除，如今三月上巳如水上之類。鑿浴，謂以香薰草藥沐浴」¹⁷及《國語·齊語》云：「比至，三鑿三浴之。」韋注云：「以香塗身曰鑿，亦或爲薰¹⁸。」由此可知「鑿」確實有沐浴除不祥的用法，這種用法正與金文的「鑿」相同。

「鑿」的俗體字或變體字甚多，如《廣韻》以𣪠爲鑿之俗體。《周禮·大

¹³ 同上書，卷4，頁2181。

¹⁴ 同上書，卷4，頁2183。

¹⁵ 同上書，卷4，頁2198。

¹⁶ 同上書，卷4，頁2197-2198。李先生在另一篇論文中，又從字形、字音、字義三方面，指出鑿字卽沫字之古文本字，並以爲「隙」乃由鑿之音借，罪、過、兆、問諸解，則又爲隙之一義所引申，其說極精當。見：李孝定，〈釋「鑿」與「沫」〉，收入：李孝定，《漢字的起源與演變論叢》（臺北：聯經出版公司，1986）頁267-183。

¹⁷ 孫詒讓，《周禮正義》（北京：中華書局，1987），第八冊，卷50，〈女巫〉，頁2075。

¹⁸ 韋昭注，《國語》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），卷6，〈齊語〉，頁223-224。

卜》：「一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。」孫詒讓《正義》云：「《史記·高祖紀》索隱云：『馬融注《周禮》：灼龜之兆，與玉之釁罅相似。』是鄭卽本馬說。丁晏云『罅、釁皆《說文》所無，依字當作釁，古釁字亦書作釁。』案丁說是也，釁卽釁之變體，罅後起之字，非古所有，故馬注直爲釁字¹⁹。」

其次，「釁」亦有作釁字者。《詩·大雅·文王》：「釁釁文王」，馬瑞辰（1782-1853）《毛詩傳箋通釋》以爲，此句與「媿媿勉勉」、「明明沒沒」、「勿勿穆穆」、「攸攸馭馭」、「懋懋僕僕」同，皆一音之轉，而其發聲皆爲明母²⁰。鈕樹玉《說文新附考》云：「釁卽釁之俗字，徐氏曰：『易云：定天下之釁釁。當作媿。』按《易》本作釁，《釋文》音亡偉反，鄭云汲汲也，王肅云勉也，據《玉篇》釁爲釁之俗字，知釁釁皆爲釁之俗字矣，蓋釁字一變爲釁，再變爲釁，以音近文。俗又加文也，媿字音義並不合²¹。」是釁、釁、釁、釁皆釁字之變體。

以上對「釁」的字形所作的說明，有助於我們對「釁」字意義的瞭解。根據上文的討論，我們可以說「釁」的意義當以「沐浴」爲主軸，由這一個主軸引伸或假借出其他意義。如由「沐浴祓不祥」便可引出「塗浴」的用法，「塗浴」若只借其動作而則產生「塗抹」之意；或由「沐浴」轉爲「薰」之意，如前引《周禮·女巫》之以「釁」爲「薰浴」；或如《國語·齊語》之「釁」解爲塗身；而作爲動詞「塗抹」的「釁」可見於《周禮·鬯人》云：「大喪之大潤，設斗，共其釁鬯」鄭注「釁尸以鬯酒，使之香美者。」孫詒讓曰：「凡大潤，以鬯塗尸而浴」²²正是作爲動詞的「釁」的用法，另外《周禮·大司馬》：「帥執事酉釁主及軍器。」鄭注云：「殺牲以血塗主及軍器，皆神之」²³亦是同樣的用法，而且當「釁」由簡單的「沐浴」轉出「塗抹」，並施之於祭祀行爲時，便逐漸取得神聖的意涵了。

焦循在其《孟子正義》中解釋釁之意義說：「釁本間隙之名，故殺牲以血

¹⁹ 《周禮正義》，第七冊，卷47，〈大卜〉，頁1925。

²⁰ 馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1989），卷24，頁795-796。

²¹ 丁福保，《說文解字詁林正補合編》（臺北：鼎文書局），第三冊，頁851。

²² 《周禮正義》，第六冊，卷37，〈鬯人〉，頁1506-1507。

²³ 《周禮正義》，第九冊，卷56，〈大司馬〉，頁2352-2353。

塗器物之隙，即名為罅。隙即卻字。《漢書·高帝紀》『罅鼓』，注：『應劭云：「罅，祭也。殺牲以血塗鼓罅，呼為罅」，呼同罅，罅罅猶言罅隙²⁴。』里堂此說稍有疑義，因為根據上文的探索，「罅」之本義不可能是「間隙」，王筠《說文釋例》就指出：「至於罅之為隙，以聲借，非以義借，不必附合也²⁵。」正道出「隙」與「罅」的關係是建立在音之上。《玉篇》：「罅，許勒切。以血祭也，瑕隙也，動也，罪也，兆也。或作罅²⁶。」這些意涵都是由解為「隙」的說法引伸而出。如《國語·晉語一》：「聲章過數則有罅²⁷。」又〈晉語四〉：「久約而無罅」，韋昭注云：「罅、瑕也²⁸。」《左傳·宣公12年》：「會聞用師，觀罅而動。」杜預注曰：「罅，罪也²⁹。」《國語·晉語五》：「合而後行，離則有罅。」韋昭注云：「罅，瑕也³⁰。」《國語·魯語上》：「惡有罅，雖貴罰也³¹。」同上：「若鮑氏有罅，吾不圖矣。」韋昭注：「罅，兆也³²。」《左傳·襄公26年》：「罅於勇。」杜預注：「動也。³³」

除此之外，焦循又認為「然則血祭之罅，與罅器之罅，自是兩事³⁴。」於義亦有未安。蓋古代文獻中作「塗抹」意義的「罅」，通常施之於行為中，甚至變成以「罅」作為此項祭祀行為的專名，因此二者實不可分，如《春秋》經僖公19年：「鄆子令盟于邾。己酉，邾人執鄆子，用之」。《公羊》、《穀梁》二傳解「用之」，皆云：「叩其鼻以罅社」，楊伯峻引《孟子·梁惠王上·7》：「吾不忍其殼觶，若無罪而就死地」以證「罅」必殺牲非但取血已

²⁴ 《孟子正義》，卷3，梁惠王上，頁81。

²⁵ 《說文解字詁林正補合編》，第三冊，頁853引。

²⁶ 《玉篇》（四部叢刊初編縮本），卷21，頁77。

²⁷ 《國語》，卷7，〈晉語一〉，頁272。

²⁸ 《國語》，卷10，〈晉語四〉，頁350-351。

²⁹ 《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶20年刊本，卷23，宣公12年，頁389b。

³⁰ 《國語》，卷11，〈晉語五〉，頁394-395。

³¹ 《國語》，卷4，〈魯語上〉，頁164-165。

³² 同上書，頁181-182。

³³ 《春秋左傳注疏》，卷37，襄公26年，頁637b。

³⁴ 同註²⁶。

③⑤，姑暫不論是否殺牲，取血以釁器正是血祭中的一項重要行爲。因此二者實爲一體兩面，在概念上容或可分，可是在行爲中卻不可分割。

「釁」或作「𩚑」，殆後起之字。《廣韻》：「𩚑，牲血塗器祭也，許覲切。釁，上同。又罪也，瑕釁也。釁，俗③⑥。」又別有俗體「釁」，此爲「釁」之省變也。另外，「釁」亦假借爲盟與𩚑。「盟」是古代中國常見的血祭③⑦，古音與「釁」同聲。𩚑卽《周禮》〈羊人〉、〈犬人〉、〈士師〉、〈肆師〉中「幾珥」之「珥」③⑧。《山海經·東山經》作「祈用魚」，郭璞注云：「以血塗祭爲珥也，公羊傳云：蓋叩其鼻以社，音釣餌之餌」③⑨，凡此皆𩚑字；《周禮·小子》鄭司農注謂珥以牲頭祭也，是𩚑、珥皆「釁」之通假字。《周禮正義》〈小子〉孫詒讓引黃以周云：「𩚑字從血，義取塗釁。《穀梁》『叩鼻珥社』，范注云：『珥，釁也，取鼻血以釁社器。』《山海經》字又作《珥》，郭注云：『珥，以血塗祭。』皆其證。𩚑𩚑者，割牲血以塗，乃釁禮之別名也。經傳或言𩚑，或言珥，或言𩚑珥，單文連文，義得兩通④⑩。」又《周禮·羊人》：「凡沈辜，侯禴，釁、積，共其羊牲。」鄭注：「積，故書爲眡。鄭司農云：『眡讀爲漬，謂釁國寶，漬軍器也。』」孫詒讓以爲漬軍器卽〈小子〉云「釁軍器」是也。先鄭意漬卽是釁，鄭氏注云「漬猶染也」④⑪，謂以牲血塗染之也。可以證明「釁」（𩚑）有塗染之誼也。德川日本儒者佐藤

③⑤ 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982），上册，僖公 19 年，頁 382。

③⑥ 《廣韻》（四部叢刊初編縮本），卷 4，二十一震，頁 114a。

③⑦ 關於中國古代的血祭，池田末利曾有簡略的討論，參看，池田末利，〈周禮大宗伯所見的地神儀禮——血祭、狸沈、鬯辜考——〉，收入：氏著，《中國古代宗教史研究——制度と思想——》（東京：東海大學出版社，1981），頁 719-733。「血祭」的討論見頁 714-716。黃展岳最近曾將中國大陸截至 1988 年爲止的考古資料加以綜合，撰成專書，通論自新石器時代至清代之人殉與人牲，最稱完備。參看：黃展岳，《中國古代的人牲人殉》（北京：文物出版社，1990）。

③⑧ 參看：《周禮正義》，第九冊，卷 57，〈羊人〉：「凡祈珥，共其羊牲」，頁 2394。第十一冊，卷 69，〈犬人〉：「凡幾，珥，沈，辜，用駝可也」，頁 2867。第十一冊，卷 67，〈士師〉：「凡𩚑珥，則奉犬牲」，頁 2792。第六冊，卷 37，〈肆師〉：「以歲時序其祭祀及其祈珥」，頁 1467。

③⑨ 《山海經》（四部叢刊初編縮本），卷 4，〈東山經〉，頁 28a。

④⑩ 《周禮正義》，第九冊，卷 57，〈小子〉，頁 2390。

④⑪ 《同上書》，第九冊，卷 57，〈羊人〉，頁 2394-2395。

一齋(?-1859)在《孟子攔外書》上帙云：「其名爲釁者，蓋剗獸取血器之釁隙⁴²。」義多乖違，不可從。

三、釁禮實施的範疇

從上文對「釁」的字義的討論，我們大致可以確定「釁」確有塗染的意義，並且常施用於祭祀行爲之中，因此瞭解釁禮在古代的施用情形，就成爲解讀「釁」的文化史涵義之前的必要工作。在說明釁禮所實施的場合及範疇之前，我們必須先指出，古代血祭之禮中所使用的動物，會因祭祀類別而有所不同，這就是所謂「六畜不相爲用」的說法。《左傳·僖公19年》⁴³：

夏，宋公使邾文公用鄆子于次睢之社，欲以屬東夷。司馬子魚曰：「古者六畜不相爲用，小事不用大牲，而況敢用人乎？……」

杜預(A. D. 222-284)注云：「六畜不相爲用，謂若祭馬先不用馬」⁴⁴楊伯峻以爲杜預的說法未必可信，楊氏云：「六畜不相爲用者，用馬之祭，不以牛、羊、豕、犬代之耳」⁴⁵，其說較通達，當可信從。《左傳·僖公19年》：「小事不用大牲」⁴⁶，即指「六畜不相爲用」此一原則而言。「六畜」包括馬、牛、羊、雞、犬、彘六種動物，「它們的骨骼，在中原新石器時代遺址裏都有發現，但以豬和狗最多」⁴⁷，這是從新石器時代以降，中原文化的重要質素之一。近數十年來出土的鄭州二里崗文化的考古資料顯示，商代的祭祀活動中必

⁴² 佐藤一齋，《孟子攔外書》，收入：關儀一郎編，《日本名家四書注釋全書》（東京：鳳出版，1973），上帙，頁8。

⁴³ 《春秋左傳注》，上册，僖公15年，頁381-382。

⁴⁴ 《春秋左傳注疏》，卷14，僖公19年，239b。

⁴⁵ 同⁴³。

⁴⁶ 同⁴³。

⁴⁷ 張光直，《華北農業村落生活的確立與中原文化的黎明》，收入：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會編，《中國上古史待定稿》，第一本（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1972），頁247-283，引文見頁252。

用狗、豬或牛、羊，這些牲畜常和人牲同埋在房基之下，可能是作為建房奠基之用⁴⁸。《周禮·春官·大宗伯》所謂「以血祭祭社稷」，獲得大量考古證據的支持。但是，到了禮崩樂壞的戰國時代，「六畜不相爲用」的古禮，業已遭到破壞，所以，《孟子》書中才會發生齊宣王以羊易牛以釁鐘的事情。值得注意的是——釁禮的神聖意義及其文化史的涵義，並沒有因為這種儀式祭品的改變而破壞。戰國時代雖嘗出現不合古制的犧牲，自遠古以降，中國文化生活中的「釁」的神聖內涵仍綿延不斷。這一點我們會在下文的討論中進一步說明。

關於釁禮施行的範疇，就古籍所見大約有以下幾種場合：

第一，釁禮常施之於住所宅居，包括範圍上至宗廟下至馬廐皆可行之。如祭祀祖先之廟落成時，隆重行釁禮。《大戴禮記·諸侯釁廟》對釁禮的過程有詳細描述⁴⁹：

成廟釁之以羊。君玄服立於寢門內，南面。祝宗人宰夫雍人皆玄服。宗人曰：「請令以釁某廟。」君曰：「諾。」遂入。雍人拭羊。乃行，入廟門，碑南北面東上。雍人舉羊，升屋自中，中屋南面，剗羊。血流於前，乃降。門以雞。有司當門北面。雍人割雞屋下當門。邾室割雞於室中。有司亦北面也。既事，宗人告事畢，皆退，反命於君。君寢門中南面。宗人曰：「釁某廟事畢。」君曰：「諾。」宗人請就燕。君揖之，乃退。

除了《大戴禮記》之外，《禮記·雜記下》對這一段釁禮過程，也有大同小異的記載⁵⁰：

⁴⁸ 參看：黃展岳，《中國古代的人牲人殉》，頁 43-44。

⁴⁹ 王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1989），卷10，〈諸侯釁廟〉，頁202-203。

⁵⁰ 孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），下冊，卷42，〈雜記下〉，頁 1120-1123。

成廟則釐之。其禮祝宗人宰人宰夫雍人，皆爵弁純衣。雍人拭羊，宗人祝之。宰夫北面于碑南，東上。雍人舉羊升屋，自中，中屋南面割羊，血流于前，乃降。門夾室皆用雞。先門而後夾室。其蚘皆于屋下。割雞；門當門，夾室中室。有司皆鄉室而立。門則有司當門北面。既事，宗人告事畢，乃皆退。反命于君。曰：「釐某廟事畢」，反命于寢。君南鄉于門內，朝服，既反命，乃退。

其過程是：祝，宗人、宰夫、雍人皆爵弁純衣。爵弁，士服也。純衣者，謂絲衣也。宗人先請於君曰：「請命以釐某廟。」君玄服立於寢門內。按「雍人拭羊」，盧注云：「拭，拭⁵¹。」〈雜記〉鄭注云：「拭，靜也⁵²。」飾即拭也。

〈曲禮〉云「飾羔雁者以績」⁵³，與此義異。又《周禮·封人》注云：「飾，謂刷治潔清之也⁵⁴。」接著，雍人行入廟門，舉羊，升屋，孔穎達《疏》引熊氏云：「謂抗舉其羊升於屋。自中者；自，由也。謂升屋之時，由屋東西之中，兩階之間而升也。中屋而南面者，謂當屋棟之上，亦東西之中，而南面割其羊，使血流於前，雍人乃降⁵⁵。」

孔穎達（A. D. 574-648）對《禮記·雜記下》「門夾室皆用雞」一語，承鄭玄的說法，曾作這樣的解釋：「門與夾室各一雞。凡用三雞。故云皆也。謂釐門夾室用之時。如上用羊之法。亦升屋而割。…其蚘皆於屋下者。謂未割羊與雞之時。先滅耳旁毛。以薦神。廟則在廟之屋下。門與夾室，則在門郊室之屋下。故云其蚘皆於屋下。蚘訖然後升屋而釐也⁵⁶。」對釐禮詳情，有更詳細的說明。但據孔說，則薦耳毛為蚘，蚘後升屋割割才為釐，如是則蚘後才有釐。孫希旦根據《大戴禮》則別有異說，其言曰：「彼云（《大戴禮》）

⁵¹ 同⁴⁷。

⁵² 《禮記集解》，下冊，卷42，〈雜記下〉，頁1121。

⁵³ 《禮記集解》，上冊，卷3，〈曲禮上〉，頁69。

⁵⁴ 《周禮正義》，第三冊，卷22，《封人》：「凡祭祀，飾其牛牲」注，頁893。

⁵⁵ 同⁵²。

⁵⁶ 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年刊本，卷43，〈雜記下〉，頁754a, b。

『門以雞，有司當門北面。雍人割雞屋下當門，郊室割雞於室中』，可見門，夾室即在屋下割雞，別無屋上之釁，而廟亦未必有屋下之蚺矣。蓋釁，蚺自爲二禮，釁之禮重，故在屋上；蚺之禮輕，故於屋下⁵⁷。」這一段解釋可以說明鄭氏孔氏所持先蚺後釁的說法，恐有未審。除此之外，鄭孔將蚺解釋爲「薦耳毛」，亦有相當的疑義。據《春秋》經傳19年載「巳酉，邾人執郈子，用之」⁵⁸《公羊》釋「用之」爲「惡乎用之，用之社也。其用之社奈何？蓋叩其鼻以血社也」⁵⁹《穀梁》則釋爲「用之者，叩其鼻以蚺社也」⁶⁰均以「蚺」是用鼻血（楊伯峻則以爲必殺之，非只取鼻血，見前文之說明），無及「耳旁毛」，《周禮·小子》：「掌珥于社稷」，鄭眾云「珥社稷，以牲頭祭也」⁶¹，亦無言「耳旁毛」。《山海經·東山經》：「祠毛用一犬，祈聃用魚」⁶²，聃卽指蚺也，而其取用之動物爲魚，魚則何有「耳旁毛」可薦？故知以「薦耳旁毛」爲蚺之說，實不可從。另外就古代文獻資料所見，「釁」是用於宗廟，「蚺」則常施於社稷，因此「釁」「蚺」應有所差別，但由於釁、蚺之禮實並主於血。在這一層意義下，釁、蚺在古代的使用容或有對象、場合、或犧牲的不同，但其神聖的意義仍然相同，因此歷代注家常將二者視爲一種祭祀行爲，於理可通。

從上文的討論可見，釁廟的範圍甚廣，包括廟門及郊室等，皆以血釁之。此外，釁禮不僅行之於宗廟，也行之於馬廐，《周禮·圉師》：「春除蓐，釁廐。」鄭注云：「馬既出而除之，新釁焉，神之也。」孫詒讓《正義》云：「謂新作廐，則以牲血釁之，以神明之也。其禮蓋與釁廟略同，其牲經無文，疑當降於廟，與門夾室同用雞也⁶³。」可證古代釁禮亦及於家畜動物之居舍。

第二，釁禮常施於人身。關於這一點，我們可以從上一節對釁的字形的探究中得知，但先民「沐浴」是否只是日常之行爲呢？就可見的古代文獻資料來

⁵⁷ 《禮記集解》，下冊，卷42，〈雜記下〉，頁1123。

⁵⁸ 《春秋左傳注》，上冊，僖公19年，頁380。

⁵⁹ 《春秋公羊經傳解詁》（四部叢刊初編縮本），卷5，僖公19年，頁41b。

⁶⁰ 《春秋穀梁傳》（四部叢刊初編縮本），卷5，僖公19年，頁35a。

⁶¹ 《周禮正義》，第九冊，卷57，〈小子〉，頁2389。

⁶² 同⁴⁹。

⁶³ 《周禮正義》，第十冊，卷62，〈圉師〉，頁2631-2632。

看，其意義可能不是如此簡單⁶⁴。《周禮·女巫》：「掌歲時祓除，釁浴」鄭玄注云：「謂以香薰草藥沐浴」⁶⁵。《風俗通義·祀典篇》〈禊〉云：「《周禮》：『女巫掌歲時以祓除釁浴』禊者，潔也。春者，蠢也，蠢蠢搖動也。

《尚書》：「以殷仲春，厥民析。」言人解療生疾之時，故於水上釁潔之也，已者，祉也，邪疾已去，祈介祉也⁶⁶。」《後漢書·禮儀志》云：「是月上巳，官民皆絜於東流水上。曰洗濯祓除去宿垢疢爲大絜。」劉注云：「謂之也禊也」⁶⁷。另外《周禮·男巫》云：「春招弭，以除疾病。」孫詒讓引惠士奇云：「男巫祀衍旁招弭寧疾病，女巫歲時釁浴祓除不祥」⁶⁸均可見其作用在於「去災除不祥」。

釁禮之施於人身是否只是以水淋之，亦或有其他方式？前引鄭注《周禮·女巫》已言其方式，不是以水行之，而是以「香薰草藥沐浴」，《大戴禮記·夏小正》：「五月蓄蘭，爲沐浴也⁶⁹。」《楚辭·九歌·雲中君》：「浴蘭湯兮沐芳⁷⁰。」《國語·齊語》：「管仲至，三釁三浴之。」韋注云：「以香塗身曰釁，亦或爲薰⁷¹。」可見施之於人身時，有時也可以香草爲行禮物品，以薰爲行禮方式。因此不論「釁」施於人身時，其行禮物品或方式有何差異，其意義均不離「祓除不祥」。

釁身以除不祥甚至亦見於喪禮，施之於死者之身。《周禮·鬯人》云：

⁶⁴ 譬如在《聖經》的記載中，以水淋浴人身，就有其宗教上的神聖意義，〈約翰福音〉：「次日，約翰看見耶穌來到他那裏，就說，看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。這就是我曾說，有一位在我以後來，反成了在我以前的，因爲他本來在我以前。我先前不認識他，如今我來用水施洗，爲要叫他顯明給以色列人。約翰又作見證說，我曾看見聖靈，彷彿鴿子從天降下，住在他的身上。我先前不認識，只是那差我來用水施洗的，對我說，你看見聖靈降下來，住在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的。我看了，就證明這是神的兒子。」見《聖經》（香港：聖經公會，1965），〈新約·約翰福音〉，第一章，頁126。

⁶⁵ 同¹⁷。

⁶⁶ 《風俗通義》（四部叢刊初編縮本），卷8，〈祀典〉，頁60a。

⁶⁷ 《後漢書集解》（臺北：藝文印書館影印長沙王氏校刊本），〈禮儀志上〉，頁1128a。

⁶⁸ 《周禮正義》，第八冊，卷50，〈男巫〉，頁2074。

⁶⁹ 《大戴禮記》，卷2，〈夏小正〉，頁11a。

⁷⁰ 《楚辭補注》（四部叢刊初編縮本），卷2，〈九歌·雲中君〉，頁32b。

⁷¹ 同¹⁸。

「大喪之大禨，設斗，共其釁鬯。」鄭玄注：「斗，所以沃尸也，釁尸以鬯酒，使之香美者⁷²。」〈鬯人〉又云：「凡王之齊事，共其秬鬯。」鄭玄注：「給淬浴。」賈疏：「鄭知王齊以鬯爲洗浴，以其鬯酒非如三酒可飲之物，大喪以鬯浴尸，明此亦給王洗浴，使之香潔也⁷³。」

第三，釁禮亦行之於各種器具，如宗廟之禮器、社器、兵器、甚至學校之器具皆釁之。以下列舉史料略作說明。

《禮記·雜記》云：「凡宗廟之器，其名者成，釁以豶豚」，鄭玄注：「宗廟名器，謂尊彝之屬。」孔穎達疏：「名器則殺豶豚血塗之也⁷⁴。」《周禮·春官·天府》：「上春釁寶鎮及寶器」⁷⁵，可見釁器之一斑。釁亦及於社稷中所藏之器，《穀梁·僖公19年》：「叩其鼻以蚘社。」范寧《集解》云：「蚘者釁也。取其鼻血以釁祭社器⁷⁶。」釁亦及於兵器，《周禮·大司馬》：「若大師，則掌其戒令，涖大卜，帥執事涖釁主及軍器。」鄭玄注：「殺牲以血塗主及軍器，皆神之⁷⁷。」《左傳·定公4年》：「君以軍行，祓社釁鼓⁷⁸。」此云祓社，即謂釁主；釁鼓，即釁軍器之事。《呂氏春秋·慎大覽》：「釁鼓旗甲兵，藏之府庫⁷⁹。」是旗及甲兵皆屬軍器，亦有釁。《周禮·小子》：「釁邦器及軍器。」鄭玄注：「邦器，謂禮樂之器及祭器之屬。」賈公彥疏云：「鄭以軍器別言，即云邦器者負禮樂之器也。鄭云禮器者，即射器之等，樂器即鐘鼓之等，祭器即簋、豆、簋、尊、彝器皆是⁸⁰。」〈天府〉：「上春，釁寶鎮及寶器。」鄭注：「釁，謂殺牲以血塗之⁸¹。」以上各條史料足證禮器、樂器及祭器亦在釁之範圍。

有時釁禮亦及於占卜之器。《禮記·月令》云：「是月也，命太史釁龜

⁷² 同²²。

⁷³ 《周禮正義》，第六冊，卷37，〈鬯人〉，頁1507。

⁷⁴ 《禮記注疏》，卷43，〈雜記下〉，754a-755a。

⁷⁵ 《周禮正義》，第六冊，卷38，〈天府〉，1567。

⁷⁶ 同⁶⁰。

⁷⁷ 《周禮正義》，第九冊，卷56，〈大司馬〉，頁2352。

⁷⁸ 《春秋左傳注》，下冊，定公四年，頁1535。

⁷⁹ 《呂氏春秋》（四部叢刊初編縮本），卷15，〈慎大覽〉，頁92a。

⁸⁰ 《周禮正義》，第九冊，卷57，〈小子〉，頁2392。

⁸¹ 同⁷⁶。

英，占兆」⁸²，《周禮·龜人》：「上春釁龜」⁸³，皆可證釁占卜之器之例。

甚至學校用具亦在釁之列，《禮記·文王世子》：「始立學者，既興器用幣」⁸⁴，鄭注以爲「興」字係「釁」字之誤。

綜上所論，中國古代之釁禮所施範圍甚廣，舉凡宗廟、屋宇、甚至家畜居所，均在釁之範圍。尤有進者，釁亦施於活人及死者之身，取其祓除不祥之意。另外，各種宗廟用具、兵器、學校用具，亦常施以釁禮。釁在中國古代社會生活中實有其重要之地位。

四、釁禮的文化史涵義

那麼，釁禮的實施在中國古代文化史上具有何種意義呢？

一言以蔽之，釁禮在古代文化史上的意義在於透過血的媒介，使人的世界與神的世界取得溝通。《左傳·莊公6年》云：「若不從三臣，抑社稷實不血食，而君焉取餘⁸⁵？」《史記·封禪書》：「周興而邑郟，立后稷之祠，而今血食天下。」注云：「祭有牲牢，故言血食遍於天下⁸⁶。」古人屢言血食，皆與釁禮有關，其作用是一方面使自然事物（如廟、社器、禮器、兵器等物），透過釁禮的過程，被賦予某種人文意義，而在人文世界中發揮某種特定功能，這可以說是「自然現象的人文化」；另一方面則是透過釁禮，而使人類行爲（諸侯之廟落成等）取得超自然的屬性，而具有某種永恆的意涵，這可以說是「人文現象的超越化」。但是，我們必須接著指出的是，所謂「自然現象的人文化」與「人文現象的超越化」並不斷爲兩極，而是構成一個永不終止的循環關係。

焦循《孟子正義》曾引周柄中云：「釁之義有三：一祓除不祥；一是彌縫

⁸² 《禮記集解》，中冊，卷17，〈月令〉，頁487。

⁸³ 《周禮正義》，第七冊，卷48，〈龜人〉，頁1953。

⁸⁴ 《禮記集解》，中冊，卷20，〈文王世子〉，頁562。

⁸⁵ 《春秋左傳注》，上册，莊公6年，頁170。

⁸⁶ 司馬遷，《史記》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本），卷28，〈封禪書〉，頁545。

罅隙，使完固之義；一是取其膏澤護養精靈。鐘為邦器，釁鐘是塗其罅隙⁹⁷。」《禮記·雜記》云：「路寢成，則考之而不釁。釁屋者，交神明之道也⁹⁸。」舊題孫奭所撰之《孟子注疏》亦云：「古者器成而釁以血，所以厭變怪，禦妖釁⁹⁹。」這種說法，都暗示釁是古代中國社會中人神溝通的一種方式，上引《禮記·雜記》所說的「交神明之道也」一語，最能綜括釁的文化史涵義。

釁作為一種宗教儀式，實在可以視為一種意義創造的活動。它使天人鬼神之間不再是互相隔絕的兩個世界，而轉化為一種可以溝通交流的連續體，從而使人的存在不再是單面向的人（如「社會人」、「政治人」、「經濟人」等），而重新取得其宇宙性格。釁的這種文化史意義，必須放在張光直所說古代中國薩滿式文明的歷史脈絡中來理解，張光直說¹⁰⁰：

中國古代文明中的一個重大觀念，是把世界分成不同的層次，其中主要的便是「天」和「地」。不同層次之間的關係不是嚴密隔絕，彼此不相往來的。中國古代許多儀式，宗教思想和行為的很重要的任務，就是在這種世界的不同層次之間進行溝通。進行溝通的人物就是所謂薩滿式（Shamanistic）的文明。這是中國古代文明最主要的一個特徵。

從釁禮所展現的古代中國世界觀與現代神秘主義哲學家所謂的「薩滿教」並不完全相同，因為「薩滿教」（Shamanism）是以「走出自己」（“ecstasy”）為其要件，而釁禮的過程則並未涉及「走出自己」的種種技術。但是古代釁禮中所見的人的宇宙性格尚未完全抖落卻也是事實。中國古代文化史上許多重要的文化成就，諸如商周青銅器上所見各種動物圖案（如饕餮紋樣…等）¹⁰¹；或

⁹⁷ 《孟子正義》，上册，卷3，〈梁惠王上〉，頁82。

⁹⁸ 同⁹⁷。

⁹⁹ 孫奭，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館影印，未著日期），收入《無求備齋孟子十書》，第二函，卷1下，頁16。

¹⁰⁰ 張光直，《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1988），頁4。

¹⁰¹ 參考：李澤厚，《美的歷程》（臺北：元山書局影印本），頁31-39。張光直，〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第16期（1963），頁115-146；張光直，《考古學專題六講》，頁99；K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 56-80。

古代思想史上「德」的觀念⁹²，或「氣」的觀念⁹³，乃至社會史所見的磔攘儀式⁹⁴，都是溝通天人的手段或工具。它們賦予人的生命以超越的意涵，使人不僅活在現實世界；也透過這些橋樑的溝通，而活在超越世界之中。我們在這篇文章中所討論的「釁」，也正是古代中國文化中溝通天人，創造文化意義的一種方法。

現在，我們要進一步追問的問題是：為什麼釁禮要用血？血在這種儀式中發揮什麼作用？

首先，我們必須指出，「釁」所用的血來源有二：

一是動物的血，如《孟子·梁惠王上·7》所見的殺牛取血以釁鐘之例；本文前引《禮記·雜記》：「成廟則釁之，其禮雍人舉羊，升屋自中，中屋南面剖羊，血流于前，乃降。門夾室皆用鷄，其岬皆於屋下⁹⁵。」凡此皆殺牲以其血釁之之例。

值得在此進一步說明的是，古籍所見殺牲取血較常見的是鷄或羊或狗，較少用牛或馬。根據黃展岳對1934年至1986年出土的21座殷商墓葬的考案，殉葬的除了人之外，也有馬、牛、狗、豬等動物⁹⁶。用馬的例子則可能與北方遊牧民族有關。《戰國策·齊策》載孟嘗君的舍人之言曰：「臣聞：齊、衛先君，刑馬壓羊，盟曰：『齊衛後世無相攻伐。有相伐者，令其命如此。』⁹⁷」這條

⁹² 張光直，〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，頁130；參考：Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp. 104-109, 195-197, 對中國古代「德」的概念有所討論。

⁹³ 學界近年來對中國古代的「氣」研究成果至為豐碩，我在近作中對「氣」之作爲溝通生命不同層次的概念，亦有所討論。參看：黃俊傑，〈孟子的生命觀〉，《清華學報》，新19卷第1期(1989年6月)，頁1-38。最近關於這個問題最新的兩篇研究成果是：林已奈夫，〈中國古代の遺物に表はされた「氣」の圖像的表現〉，《東方學報》，61號(1989年3月)，頁1-93；坂出祥伸，〈中國古代の氣または雲氣による占い——漢代以後における望氣術の發達〉《關西大學中國文學會紀要》，第10號(1989年3月)，頁1-24。

⁹⁴ 關於「磔攘」儀式的研究，參看：栗原圭介，〈磔攘の習俗について〉，《東方學》，第45期(1973)，頁12-17。

⁹⁵ 《禮記集解》，下冊，卷42，〈雜記下〉，頁1120-1122。

⁹⁶ 黃展岳，《前引書》，表2，頁111-128。

⁹⁷ 《戰國策校注》(四部叢刊本)，卷4〈齊策〉，頁34。

史料所見的刑馬之事是較為少見的例子。《漢書·匈奴傳》：「刑白馬，單于以徑路刀，金留犁撓酒，以老上單于所破月氏王頭為飲器，共飲血盟⁹⁸。」可證古代中國北方游牧民族有刑馬敵血的習俗。栗原朋信推測，戰國時代史料所見的刑馬敵血之禮，或係從北方游牧民族傳入中原之習俗⁹⁹。其說當可信從。

二是人的血。《左傳·僖公33年》：「不以纍臣釁鼓。」杜預注：「殺人以血塗鼓，謂之釁鼓¹⁰⁰。」昭公5年：「將以釁鼓」¹⁰¹，定公4年：「君以軍行，祓社釁鼓¹⁰²。」又僖公19年：「宋公使邾文公用郕子于睢次之社」¹⁰³；昭公10年：「子伐莒，取郟獻俘，使用人于亳社¹⁰⁴。」此皆以人血釁之之例。

這種殺人取血以行釁禮的儀式，有其悠久的遠源，可以追溯到仰韶文化的時代，黃展岳指出：「殺人祭祀地母的原始崇拜，在黃河流域仰韶文化時期可能已經出現，而比較有把握的最早實例是遼寧喀左縣東山嘴紅山文化祭祀遺址。人殉的出現比人牲稍晚，大約起源于父系氏族公社確立以後。它的發生與私有制的出現密切相關，最初表現為妻妾殉夫。目前可以認定的早期實例是甘肅的兩處齊家文化墓地和內蒙古朱開溝文化墓地中的一些成年男女合葬墓。¹⁰⁵」到了商代後期，人牲人殉更是達到鼎盛時期。古文字學家曾考證，甲骨文中的「兗」字，就是《說文》的「釁」字，指殺牲取血以祭，相當於後世的「釁」。¹⁰⁶西周時代重大祀典還是使用人牲，只是數量不多¹⁰⁷。

古人以血為陰幽之物，《禮記·郊特牲》：「有虞氏之祭也，尚用氣；血，腥，爛，祭用氣也¹⁰⁸。」又云：「毛血，告幽全之物也。告幽全之物者，

⁹⁸ 王先謙，《漢書補注》（臺北：藝文印書館影印長沙王氏校刊本），第二冊，卷94下，頁1614a。

⁹⁹ 參考：栗原朋信，《犧牲禮についての一考察——とくに古代中國と日本の場合》，《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》（東京：早稻田大學出版部，1969），頁391-411。

¹⁰⁰ 《春秋左傳注疏》，卷17，僖公33年，頁290b。

¹⁰¹ 《春秋左傳注》，下冊，昭公5年，頁1271。

¹⁰² 同⁹⁸。

¹⁰³ 同⁹⁸。

¹⁰⁴ 《春秋左傳注》，下冊，昭公10年，頁1318。

¹⁰⁵ 黃展岳，前引書，頁285。

¹⁰⁶ 姚孝遂，〈商代的俘虜〉，《古文字研究》（北京：中華書局，1979）第一輯，頁337-390。

¹⁰⁷ 黃展岳，前引書，頁289-290。

¹⁰⁸ 《禮記集解》，卷26，〈郊特牲〉，頁711。

貴純之道也。血祭，盛氣也。祭肺肝心，貴氣主也。」鄭玄注：「幽，謂血也¹⁰⁹。」血在體內故謂之「幽」；毛遍佈於全身故謂之「全」。孔穎達疏云：「血，謂祭物以血詔神於室；腥，謂踐薦腥肉於堂；爛，謂沈肉於湯，次腥，亦薦於堂。〈祭義〉云，爛祭，祭腥而退是也。今於堂以血腥爛三者而祭，是用氣也。以其並未熟，故云用氣也¹¹⁰。」又云：「祭肺肝心，貴氣主也，此三者並為氣之宅，故祭時先用之，是貴於氣之主故也。血是氣之所舍，故云盛器也。三者非即氣，故云氣之主也¹¹¹。」孫希旦《集解》曰：「毛血，謂初殺牲時，取毛血以告尸於室，所謂血毛詔於室也。血以告幽，表其內之無所傷，毛以告全，表其外之無所雜。純，謂內外皆善也。血祭盛氣，謂取血非但告幽，又所以明其氣之盛也。血陰而氣陽，氣不可見，而陰陽相資，故因血表氣也¹¹²。」綜考上引史料所見，古人蓋以血為陰幽之物，具有某種不可測知的神秘性或神聖性，精純無雜，是宇宙一切生命之所以具有生命力的象徵，《黃帝素問內經·八正神明論》曰：「血氣者，人之神¹¹³。」又曰：「帝曰：『何謂神？』岐伯曰：『請言神，神乎神。耳不聞，目明心開，而志先慧然獨悟。口弗能言，俱視獨見，適若昏，昭然獨明，若風吹雲，皆曰神¹¹⁴。』」古人以為血氣賦予人以生命力。《周禮·大司馬》：「帥執事涖釁主及軍器」鄭玄云：「殺牲以血塗主及軍器，皆神之。¹¹⁵」這種對血的神聖性的肯定，幾乎是絕大部分古代文明的共識，例如在《舊約》裏也有類似的說法¹¹⁶。血在古代文化裏，實在有至高無上的神聖性。

釁禮使用牲血或人血，其作用正是以血象徵一切生命的根源，透過「釁」

¹⁰⁹ 《禮記注疏》，卷26，〈郊特牲〉，頁507b。

¹¹⁰ 同上書，卷26，〈郊特牲〉，頁508b。

¹¹¹ 《同上書》，卷26，〈郊特牲〉，頁510。

¹¹² 《禮記集解》，卷26，〈郊特牲〉，頁717。

¹¹³ 《黃帝內經素問》（四部叢刊初編縮本），卷8，〈八正神明論〉，頁60a。

¹¹⁴ 同上註。

¹¹⁵ 同¹¹³。

¹¹⁶ 《舊約·利未記》17:11

「因為活物的生命是在血中，我把這血賜給你們，可以在壇上為你們的生命贖罪。因血裏有生命，所以能贖罪。」17:14

「論到一切活物的血，就在血中，所以我對以色列人說，無論甚麼活物的血，你們都不可喫，因為一切活物的血，就是他的生命。」

的儀式，而建立超自然或自然世界與人文世界之間的連續性。法國人類學家李維·史特勞斯（Claude Levi-Strauss, 1908-）對原始民族透過祭品的聖化而建立人神關係，曾有一段精彩的討論。他說¹¹⁷：

獻祭儀式企圖在兩個最初分開的領域之間建立所需的聯繫：正如人們恰當地形容的，其目的是通過遙遠的神祇來實現人的禱願。它相信首先通過聖化的祭品（一個實際上與二者都有聯繫的似此亦彼之物）這一手段把兩個領域結合起來就能實現這一目的，然後再取消這個聯繫項。於是獻祭儀式就使鄰近性消失了，而且它按照禱願的目的性致使（或假定致使）一種補充的連續性出現於這樣一個平面上，在這個平面上祭司體驗到的最初的欠缺，預先而且似乎是循著一條虛線，追溯著通往神祇的路徑。

李維·史特勞斯的學說，雖然是針對初民社會而提出的，但是，他的說法在略作調適後卻也可用來說明古代中國社會的狀況。根據張光直的研究，自西周以降，中國人宗教觀念中神的世界與祖的世界，就逐漸開始分立，逮乎春秋中期以後，兩者間日趨隔絕，乃至走向對立¹¹⁸。古代中國釁禮所用的血，或各種會盟儀式中所用的血，正是李維·史特勞斯所說的「在兩個最初分開的領域之間建立所需的聯繫」的「聖化的祭品」。

李維·史特勞斯又解釋獻祭儀式中，人神關係的建立及其變化說¹¹⁹：

在獻祭中，（連續的而不再是非連續的，有向的而不再是可逆的）自然物種系列起著獻祭者和神祇這兩極項之間中介者的作用，在二者之間最初沒有同態關係，甚至並無任何關係：因為獻祭的目的正是要通過一系列連續的同化作用來建立起鄰接性而不是類似性的關係。…一旦人與神之間的關係由於將祭品聖化而被建立起來，獻祭儀式就通過消除這同一

¹¹⁷ 李維·史特勞斯著，李幼蒸譯，《野性的思維》（臺北：聯經出版事業公司，1989），頁284。

¹¹⁸ 張光直，〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，頁132。

¹¹⁹ 李維·史特勞斯，《野性的思維》，頁283-284。

祭品而使該關係解體。於是人類行為又使連續性解除了；因為人類行為先前在人類存儲與神祇存儲之間建立了通信交流，後者將自動地以免除預期的利益來填充這個連續性上的裂隙。獻祭的圖式是一種不可逆的活動（消除祭品），目的在於在另一平面上引起同樣不可逆的活動（神宥的允諾），這一活動的必要性是由於位於不同層次上的兩個「受信者」被預先置入通信活動中。

李維·史特勞斯在以上的論述中指出，在獻祭儀式中，聖化的祭品既建立人神之間的「連續性」，又「通過消除這同一祭品」而取消這種連續性。這種解釋並不完全適用於古代中國的釁禮所蘊涵的文化意義。就中國古代史料看來，中國古代的「釁」或「盟」的儀式中，所使用的血，並沒有被「取消」捨棄（如塗染於器物上的血，仍然執行著「釁」禮完成後的神聖意義），甚或在某種意義下它還被「內化」。如會盟時，常有由參與儀式的人共飲「血」的動作，這種儀式，與其解釋為「通過消除這同一祭品」而「取消」人神之間的連續性，不如說是將「聖化的祭品」（用李維·史特勞斯語），含納入人的體內，而完成一種「神聖性的內在化」的意義創造活動。因為神聖儀式的參與者共飲血祭中的血，這項動作不能孤立起來看，而必須放進作為人神交通儀式的整個血祭過程中加以理解。誠如法國前輩漢學家葛蘭言（Marcel Granet, 1884-1940）所說，瞭解古代中國祭禮的一項重要原則就是：祭禮「全體」的意義不能僅從「部分」加以理解^②。飲血這項儀式的目的，或許正是在於將「神聖的祭品」加以內在化，使它成為獻祭者體內的質素，而不是意欲取消「神聖的祭品」。而且，全體參與祭禮的人，透過將這種「神聖的祭品」加以「內在化」的過程，而分享共同的質素，加強團體的認同感，使羣體意識更形鞏固。

我們可以引用幾條史料說明以上的論點。《左傳·隱公元年》：「三月，

^② 參看 Marcel Granet, *Fetes et chansons anciennes de le Chine* (1919), 我參考日譯本，見：M. クラネ，內田智雄譯，《中國古代の祭禮と歌謠》（東京：平凡社，1989），頁 231。

公及邾儀父盟于蔑^①。」〈隱公7年〉：「十二月，陳父如鄭洧盟。壬申，及鄭伯盟，敵如忘^②。」這兩段史料中的「盟」與「敵」，均使用血。楊伯峻的疏解最為精當，他說^③：

盟法，先鑿地為坎（穴，洞），以牛、羊或馬為牲，殺於其上，割牲左耳，以盤盛之，取其血，以敦（音對，容器）盛之。讀盟約（古謂之載書，亦省稱載或書）以告神，然後參加盟會者一一微飲血，古人謂之歃血。歃血畢，加盟約正本于牲上埋之，副本則與盟者各持歸藏之。

楊伯峻的說法可以在《周禮·秋官》司盟之職的記載中，獲得印證。古籍中這類史料甚多，茲不一一列舉。在古代中國歃血為盟的儀式中，血是整個儀式的核心，具有最崇高的神聖性，楊伯峻的疏解所見歃血為盟的儀式，是古代中國的通例。這種禮儀一直保留下來，在《後漢書·隗囂傳》中，我們看到隗囂舉兵之際，與諸將同盟，護軍對諸將說：「鋌不濡血，敵不入口，是欺神明也，其罰如盟^④。」由此可見，春秋時代會盟儀式中血的神聖性一直保留到東漢時代。

在古代中國血祭的儀式中，所有的祭品（法衣，法器或使用的血）都因被用來祭祀而取得其神聖性。為了使這種神聖性不受到褻瀆，所以法衣或法器在祭禮結束之後，常必須加以焚毀或掩埋，血祭中使用的血則由參與儀式者共同飲用。《禮記·曲禮上》：「祭服敝則焚之，祭器敝則埋之，龜筮敝則埋之，牲死則埋之。」鄭注云：「此皆不欲人褻之也。焚之，必已不用。埋之，不知神之所為^⑤。」所以，血祭中的飲血行為，實不應解釋為取消「聖化的祭品」，而應解釋為「神聖性的內在化」。經過這個「神聖性的內在化」的過程之後，各種人文現象（如參與祭祀的人，以及社器、禮器、兵器等）就取得了超越

① 《春秋左傳注》，上册，隱公元年，頁9。

② 同上書，頁55。

③ 同上書，上册，頁7。參考：〈侯馬東周盟誓遺址〉，《文物》，1972。

④ 《後漢書集解》，第一冊，〈隗囂傳〉，頁195b。

⑤ 《禮記集解》，上册，卷4，〈曲禮上〉，頁88-89。

性，而完成了我在上文所說的「人文現象的超越化」。從這一點來說，我們不妨說，「超越化」正是以「內在化」為其前提。更進一步來說，古代中國人深信，愈是能將祭品的神聖性加以「內在化」的人，就愈能與鬼神的超越世界相交通。中國文化傳統中「既內在而又超越」的性格^⑭，也在這裏可以窺見其部分遠源。

五、結 論

孟子與齊宣王對話中所提到的饗鐘之禮，實在是中國古代極具文化意義的一種儀式。饗禮的中心是血，古人取血祭神，《說文》：「血，祭所薦牲血也^⑮」，古代中國人通過血祭儀式，為現實世界和超越世界（祖先的世界及神的世界）建造一座溝通的橋樑。《詩經·小雅·信南山》詩云^⑯：

祭以清酒，從以騂牡，享于祖考。
 執其鸞刀，以啟其毛，取其血膋。
 是烝是享，苾苾芬芬，祀事孔明。
 先祖是皇，報以介福，萬壽無疆。

在這首詩中，我們看到了先民殺牲取血，祭祀祖先，祈禱天上的祖先鑒其精誠，報以景福，透過血祭儀式，人不再是宇宙間孤伶伶的存在，人經由血——宇宙萬物生命的根源——而躍入先祖的世界，甚至躍入宇宙大化，自我超越，超凡入聖，使剎那生滅的現實生命，融入生生不已的永恆之流中。從這篇論文所探討的饗禮，我們也看到了中國文化中並沒有所謂「聖」與「凡」之間的緊張性。饗禮的實施正是使得古代中國人達到天人合一，即凡即聖，即存在即永恆的一條重要途徑。

^⑭ 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報出版公司，1984），頁23-30。

^⑮ 《說文解字》，五篇上，頁215b。

^⑯ 《毛詩》（四部叢刊初編縮本），卷13，〈小雅·信南山〉，頁99a。

參 考 書 目

(1) 中文著作：

- 焦循，《孟子正義》（北京：中華書局，1987）。
- 孫奭，《孟子注疏》，收入：《無求備齋孟子十書》（臺北：藝文印書館影印汲古閣刊本）。
- 馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1989）。
- 段玉裁，《說文解字注》（臺北：藝文印書館影印經韻樓臧版）。
- 《國語》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983）。
- 《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年刊本，十三經注疏本）。
- 《廣韻》（四部叢刊初編縮本）。
- 《玉篇》（四部叢刊初編縮本）。
- 《山海經》（四部叢刊初編縮本）。
- 王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1989）。
- 孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989）。
- 《禮記注疏》（臺北：藝文印書館影印清嘉慶二十年刊本，十三經注疏本）。
- 《春秋公羊經傳解詁》（四部叢刊初編縮本）。
- 《春秋穀梁傳》（四部叢刊初編縮本）。
- 《風俗通義》（四部叢刊初編縮本）。
- 《後漢書集解》（臺北：藝文印書館影印長沙王氏校刊本）。
- 《楚辭補注》（四部叢刊初編縮本）。
- 《呂氏春秋》（四部叢刊初編縮本）。
- 司馬遷，《史記》（臺北：藝文印書館影印清乾隆武英殿刊本）。
- 《戰國策校注》（四部叢刊史部）。

- 《漢書補注》（臺北：藝文印書館影印長沙王氏校刊本）。
- 《黃帝內經素問》（四部叢刊初編縮本）。
- 孫詒讓，《周禮正義》（北京：中華書局，1987）。
- 《毛詩》（四部叢刊初編縮本）。
- 《聖經》（香港：聖經公會，1965）。
- 楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982）。
- 張光直，〈華北農業村落生活的確立與中原文化的黎明〉，收入：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會編，《中國上古史待定稿》，第一本（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1972）。
- _____，《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1988）。
- _____，〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第16期（中央研究院民族學研究所1963）。
- 李澤厚，《美的歷程》（臺北：元山書局影印本）。
- 黃俊傑，〈孟子的生命觀〉，《清華學報》，新19卷第1期（1989年6月）。
- 李維·史特勞斯著，李幼蒸譯，《野性的思維》（臺北：聯經出版事業公司，1989）。
- 徐鍇，《說文解字繫傳通釋》（四部叢刊初編縮本）。
- 周法高主編，《金文詁林》（香港：中文大學，1974）。
- 李孝定，〈釋「灋」與「沫」〉，收入：李孝定，《漢字的起源與演變論叢》（臺北：聯經出版公司，1986）。
- 高田忠周，《古籀篇》（臺北：大通書局影印說文樓藏版）。
- 王國維，《定本觀堂集林》（臺北：世界書局，1964）。
- 朱芳圃，《殷周文字釋叢》（臺北：學生書局，1972）。
- 丁福保，《說文解字詁林正補合編》（臺北：鼎文書局）。
- 黃展岳，《中國古代的人牲人殉》（北京：文物出版社，1990）。
- 余英時，《從價值系統看中國文化的現代意義》（臺北：時報出版公司，1984）。
- 姚孝遂，〈商代的俘虜〉，《古文字研究》（北京：中華書局，1979），

第一輯。

(2) 日文著作

- 佐藤廣治，〈釁と盟詛の歃血とに就いて〉，《高瀬博士選曆記念支那學論叢》（京都：弘文堂書房，1928）。
- 林巳奈夫，〈中國古代の遺物に表はされた「氣」の圖像的表現〉，《東方學報》，61號（1989年3月）。
- 坂出祥伸，〈中國古代の氣または雲氣による占い—漢代以後にける望氣術の發達〉《關西大學中國文學會紀要》，第10號（1989年3月），頁1-24。
- 栗原圭介，〈倭攘の習俗について〉，《東方學》，期45（1973）。
- 栗原朋信，〈犠牲禮にはついでの一考察——とくに古代中國と日本の場合〉《福井博士頌壽紀念東洋文化論集》（東京：早稻田大學出版部，1969）。
- 池田末利，〈周禮大宗伯所見の地神儀禮——血祭、狸沈、醜辜考——〉，收入：氏著，《中國古代宗教史研究——制度と思想——》（東京：東海大學出版社，1981）。
- 佐藤一齋，《孟子欄外書》收入：關儀一郎編《日本名家：四書注釋全書》（東京：鳳出版，1973）。
- M. クラネ，内田智雄譯，《中國古代の祭禮と歌謠》（東京：平凡社，1989）。

(3) 英文著作：

- Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).
- Munro, Donald J., *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969).