



國立臺灣大學文學院中國文學系
碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis

《儀禮》士人寢廟空間及儀式交涉之研究

——以冠、昏、喪、祭四禮為中心

The Spatial Layout and the Use of Space in Ritual

Processes in *Yili* — Centering on the Four Ceremonies:

Coming-of-Age, Marriage, Funeral and Ancestor Worship Ceremony

鄭雨晏

Yu-Yan Zheng

指導教授：彭美玲 博士

Advisor: Mei-Ling Peng, Ph.D.

中華民國 一一四 年 七 月

July 2025

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書
MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

《儀禮》士人寢廟空間及儀式交涉之研究
——以冠、昏、喪、祭四禮為中心

The Spatial Layout and the Use of Space in Ritual
Processes in *Yili*— Centering on the Four Ceremonies:
Coming-of-age, Marriage, Funeral and Sacrifice

本論文係鄭雨晏（R10121026）在國立臺灣大學中國文學系完成之碩士學位論文，於民國 114 年 7 月 9 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department of Chinese Literature on 9 July, 2025 have examined a Master's Thesis entitled above presented by Zheng Yu-Yan (R10121026) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

（指導教授 Advisor）

劉美玲

黃啟書

鄭雯馨



摘要



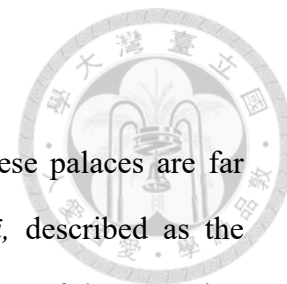
《儀禮》所載禮儀無一不在宮室之間展開。宮室絕不止於提供物理空間的意義，尤其是作為「典範」存在的《儀禮》宮室，其存在本身即已融入天地運行的法則，物理空間之上有其象徵意義與倫理意義。中軸對稱、深進平遠的寢廟空間為儀式提供了層次分明的展演場域，在行禮場合中，參與者根據身份、角色被嚴格規定具體居處位置、朝向、移動路線。靜態處所或是儀式進程中的動線，甚至物品擺放位序都蘊含豐富的空間意義，人如何在宮室之中行禮如儀，也是在「與天地參」的思考中選擇的自處方式的呈現。

以冠、昏、喪、祭四禮分視之，宗廟的布局與運用賦予冠者「二次降生」的神聖空間，給予其超出當下地位的尊重；始於女家宗廟，成於夫家宗廟，昏禮的「分離」、「過渡」與「聚合」狀態以及「敬慎重正」的禮義通過每一階段的空間安排具象化；喪禮動態進程通過位置的「每加以遠」，象徵逝者逐步離開平生坐臥的宮室，而親屬的位置分布呈現以尸體為中心的差序格局；祭禮通過祭祀空間的營造、顯化、使用與復原，強化人祖的連結，讓神惠在祭祀場合中均勻傳遞。靜態的文字記錄中，實能觀察與理解動態的人員活動。如此則能一定程度上消解《儀禮》與當今時代的屏障，讓今人得以與古人揖讓進退於其間。

關鍵詞：周禮，寢廟，禮儀空間，生命禮儀，象徵



Abstract



All rituals recorded in *Yili* (儀禮) take place within palaces. These palaces are far more than mere providers of physical space, particularly in *Yili*, described as the paragon. Their very existence have already include the the principles of the operation of the universe. Beyond their physical spatiality, they possess symbolic and ethical significance. The residential space and ancestral temples, Qin and Miao, characterized by axial symmetry and layered layout, provide a clearly hierarchical stage for ritual performances. In ritual processes, participants' specific positions, orientations, and movement routes are strictly prescribed according to their status and roles. Static locations, movement paths in ritual processes, and even the the place and the order of objects all embody rich spatial meanings. How individuals perform rites within places also manifests the ways of self-positioning they choose, informed by the notion of "stand in tripartite unity with heaven and earth".

Viewed separately from the perspective of the the Four Ceremonies: Coming-of-age, Marriage, Funeral and Ancestor Worship Ceremony. The layout and utilization of Miao grant the initiate of the Coming-of-age ceremony a sacred space of "secondary birth," endowing them with respect beyond their current status. Originating in the bride's Miao and culminating in the groom's, the wedding ceremony's states of "separation" "liminality" and "ncorporation" as well as its ethical essence of "reverence, prudence, solemnity, and rectitude," are materialized through spatial arrangements at each stage. The dynamic progression of funeral, marked by a "gradual distancing" in positions, symbolizes the deceased's gradual departure from the chambers they once inhabited, while the positioning of relatives forms a "differential mode of association" centered on the corpse. Ancestor worship ceremony, through the construction, manifestation, utilization, and restoration of ritual spaces, strengthen the bond between the living and ancestors, ensuring the even distribution of divine blessings within the venue of ancestor worship ceremony. Through static

textual records, readers can observe and comprehend the dynamic activities of participants. In this way, it becomes possible to bridge the gap between *Yili* and the present age, allowing modern people to envision interacting with the ancients, Spanning several millennia of time and space.

Keywords: Rites of Zhou Dynasty; Qin and Miao; Ritual space; Rites of passage;

Symbol

目次



口試委員會審定書	i
摘要	iii
Abstract	v
目次	vii
圖次	xiii
表次	xv
第一章 緒論	1
第一節 問題之提出	1
第二節 文獻回顧	10
(一) 形而下的宮室結構研究	10
(二) 形而上的空間意義研究	12
(三) 其他視域下的《儀禮》宮室研究	14
第三節 研究材料與方法	16
(一) 研究材料——《儀禮》經說略論	16
(二) 研究方法	21
1. 傳統的經學研究方法	21
2. 二重證據法	22
3. 結合人類學的禮學研究新方法	23
第四節 章節安排	24
第二章 《儀禮》士人寢廟規制通說	27
第一節 寢廟規制	27
(一) 左廟右寢及寢廟同構	27
(二) 門——外門、廟門、寢門	29
(三) 牆壁	31

(四) 庭	32
(五) 階	36
(六) 堂	39
(七) 房與室	42
第二節 細部分說	47
(一) 門之細部	47
1. 闌	47
2. 闕	50
3. 扉	50
4. 塾	51
(二) 堂之細部	52
1. 玷	52
2. 楹	53
3. 序	55
4. 夾	56
5. 東堂、西堂與東箱、西箱	60
(三) 房之細部	63
1. 戶	63
2. 北堂	64
(四) 室之細部	65
1. 戶、牖	65
2. 室之四隅	67
第三節 其餘結構推論	68
(一) 闔門	68
(二) 燕寢	70
(三) 側階	70
(四) 廚竈	72

(五) 廟	76
第三章 成人為禮：《儀禮》士人冠禮空間議題	79
第一節 行之於廟	81
(一) 冠禮與宗廟	81
(二) 筮於廟門	86
(三) 陳設、即位	90
第二節 冠於阼	93
(一) 冠筮於東序，少北	93
(二) 三加彌尊	95
(三) 進出東房	97
第三節 醴/醕於客位	101
第四節 再聚合	107
(一) 見母	108
(二) 取字	112
(三) 成人為禮	114
第五節 《儀禮·士冠禮》空間敘事	117
(一) 賓主相對：分庭抗禮	117
(二) 主人、婦人相對：內外有別	120
(三) 適子、庶子、孤子之別	121
第四章 敬慎重正：《儀禮》士人昏禮空間議題	123
第一節 嫁女於廟	125
(一) 議昏	127
(二) 親迎	132
1. 醕子／醴女	132
2. 出戶	133
3. 出門	137

第二節 禮成於室	140
第三節 婦見舅姑	151
(一) 贊見	151
(二) 贊者醴婦	152
(三) 盥饋	154
(四) 舅姑饗婦	158
第四節 廟見成婦	159
第五章 每加以遠：《儀禮》士人喪禮空間議題	171
第一節 奉體魄	174
(一) 死於適室	174
1. 疾時處北墉，死而遷牖下	174
2. 浴於中霤	177
3. 飯於牖下	180
(二) 小斂於戶內	181
(三) 大斂於阼，殯於客位	185
(四) 祖於庭	188
1. 啟殯朝祖	188
2. 將葬祖於庭	189
(五) 葬於墓	190
第二節 事精神	192
(一) 復	193
(二) 奠	197
1. 始死奠	198
2. 小斂奠	200
3. 大斂奠	202
4. 朝夕奠	206
5. 朔月奠	208



6. 從奠	209
7. 遷祖奠	210
8. 祖奠	212
9. 大遣奠	213
(三) 銘旌、重	216
1. 設於中庭	218
2. 殯後一下葬	220
3. 虞祭後：重就地埋於廟門之東	221
第三節 生者空間規劃	225
(一) 別親疏：以尸為中心的位序佈局	226
(二) 喪主身份轉換	232
1. 儀式中的立位變化	233
2. 守喪空間變化	234
第六章 神聖空間的建構與運用：《儀禮》士人祭禮空間議題	239
第一節 祭前準備：神聖空間的營造	241
(一) 視濯、視牲：潔淨與誠敬的空間預設	242
(二) 祭日陳設、即位	247
第二節 神聖空間的顯化	253
(一) 陰厭：神位的初始設置	253
(二) 迎尸、妥尸	256
第三節 正祭	260
(一) 九飯	260
(二) 三獻：神惠均於室	264
1. 主人初獻	264
2. 主婦亞獻	265
3. 賓三獻	267
(三) 由室及庭：神惠傳遞	270

(四) 旅酬：神惠均於庭	272
第四節 祭後：神聖空間的延續與復原	275
(一) 尸出，歸俎，徹庶羞：空間還原	275
(二) 餽：餘食共享與能量再分配	277
(三) 陽厭：飫神與送神	280
第五節 「東房」與女性空間	282
第七章 結論	285
參考文獻	293
一、 傳統文獻	293
二、 專書／專書論文	296
三、 期刊論文	299
四、 學位論文	302

圖次



圖 1	庭、堂結構及設碑位置示意圖	35
圖 2	堂廉位置示意圖（以廟為例）	38
圖 3	黃以周所繪五架屋側視、俯視圖	41
圖 4	士廟（左）及士寢（右）房室結構及比例示意圖	47
圖 5	門有二闌及兩君相見入門圖	49
圖 6	廟（左）、寢（右）兩楹位置示意圖	55
圖 7	廟（左）、寢（右）兩序位置與長度示意圖	56
圖 8	楊復所繪房、室、夾室位置關係圖	59
圖 9	黃以周所繪聘禮「致饗餼」西夾陳設圖	60
圖 10	寢堂結構圖	63
圖 11	廟堂結構圖	63
圖 12	廟室、寢室結構示意圖	68
圖 13	河南偃師二里頭夏代晚期二號宮室基址平面圖	73
圖 14	鳳雛西周甲組建築基址平面圖	74
圖 15	筆者新繪宮室圖	77
圖 16	冠日陳設、即位圖	93
圖 17	甲骨文、金文之「龍」字與蒼龍星宿之比較	100
圖 18	主、賓入門動線（敖繼公）	119
圖 19	奠鴈時女、父、母、賓位向圖	135
圖 20	對席圖（經文確定部分）	142
圖 21	對席圖（鄭玄）	144
圖 22	對席圖（敖繼公）	145
圖 23	盛世佐自繪對席圖	146
圖 24	對席圖（盛世佐）	147
圖 25	黃以周自繪對席圖	148

圖 26	同牢對席圖（本文觀點）	149
圖 27	舅姑席位與設饌圖	157
圖 28	婦席與舅姑之席的相對位置圖	157
圖 29	始死奠	198
圖 30	小斂奠	201
圖 31	大斂奠	204
圖 32	朝夕奠	207
圖 33	朔月奠	209
圖 34	從奠	210
圖 35	遷祖奠	211
圖 36	大遣奠	214
圖 37	始死室中哭位（鄭玄）	228
圖 38	始死室中哭位（敖繼公）	228
圖 39	視濯（左）、視牲（右）圖	245
圖 40	祭日陳設、即位圖	252
圖 41	陰厭圖	256
圖 42	昏禮夫婦對席圖	256
圖 43	九飯尸饌圖	263
圖 44	祝饌圖	266
圖 45	主人饌	268
圖 46	主婦饌	269
圖 47	室內、房內席位分佈圖	269
圖 48	嗣子、長兄弟對餽圖	279

表次



表 1	《儀禮》十七篇於五倫之歸屬.....	1
表 2	賈疏醴、醯對照表.....	104
表 3	醴、醯細節對照表.....	106
表 4	醴冠者、醴婦對照表.....	153
表 5	廟見（孔穎達）.....	162
表 6	廟見（賈公彥）.....	162
表 7	「廟見見舅姑」說.....	163
表 8	「廟見見祖先」說.....	165
表 9	吉時—始死—小斂男女髮式.....	183
表 10	喪奠位置與內容.....	216
表 11	喪禮各階段屍身、奠、銘旌、重位置關係.....	225



第一章 緒論

第一節 問題之提出



《儀禮》為儒家經典之一，是記錄先秦禮儀制度的重要典籍。現存十七篇，以士禮為主，另涵括大夫、諸侯、天子之禮，內容涉及冠昏、鄉射、飲食、朝聘、喪祭，詳盡地記述了宮室、服飾、用器等名物制度以及各式專禮儀節，既反映封建王朝貴族生活的縮影，又保留傳襲自遠古的禮俗，可謂上古文化之璀璨遺音。參考曹元弼的分析，十七篇中，親親之禮八，尊尊之禮五，長長之禮二，賢賢之禮三，男女有別之禮一，親親、尊尊、長長、賢賢、男女有別五者皆備之禮一（類別與篇目如下），¹五倫之道貫徹其中，如崔述所說：「此書周詳細密，讀之猶足以見三代之遺，識其名物之制，以考經傳之文。」²「而聖人之大經大法，亦於是焉可以得之。」³

表 1 《儀禮》十七篇於五倫之歸屬

類別	五禮歸屬	篇目
親親之禮	嘉禮	〈士冠禮〉、〈士昏禮〉
	凶禮	〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉
	吉禮	〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉
尊尊之禮	嘉禮	〈燕禮〉、〈大射〉、〈公食大夫禮〉
	賓禮	〈聘禮〉、〈覲禮〉
長長之禮	嘉禮	〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉
賢賢之禮	賓禮	〈士相見禮〉
	嘉禮	〈鄉飲酒禮〉、〈鄉射禮〉
男女有別之禮	嘉禮	〈士昏禮〉
親親、尊尊、長長、賢賢、 男女有別五者皆備之禮	凶禮	〈喪服〉

¹ 清·曹元弼：《禮經學》（北京：北京大學出版社，2012年），卷1，頁1-2。

² 清·崔述：《豐鎬考信錄》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1937年），卷5，頁341。

³ 《豐鎬考信錄》，卷5，頁345。

因《儀禮》多涉先秦名物制度，器物陳設之詳，儀節安排之周密，固然使之成為萬世不易之經，也帶來相當的閱讀阻力。如漢太史公司馬談所說「累世不能通」、「當年不能究」，⁴道出古禮研究的困境。唐韓愈自述曾經礙於「苦《儀禮》難讀，又且行于今者蓋寡，沿襲不同，復之無由。考于今，誠無所用之」。⁵一則文句難於理解，一則存在時代隔膜。清代四庫館臣稱《儀禮》「文古義奧，傳習者少，注釋者亦代不數人」。⁶近代學者黃侃也言：「禮學所以難治，其故可約說也：一曰古書殘缺；一曰古制茫昧；一曰古文簡奧；一曰異說紛紜。」⁷可見文古義奧、篇章殘缺、議禮聚訟是難以忽視的阻礙。時移世易，今人去古日遠，雖有以鄭注、賈疏為代表的多家注解可參，與《儀禮》之間卻似有更難以跨越的鴻溝。要解決《儀禮》難讀的問題當尋求要法，陳澧《東塾讀書記》云：「《儀禮》難讀，昔人讀之之法，略有數端：一曰分節，二曰繪圖，三曰釋例。今人生古人後，得其法以讀之，通此經不難矣。」⁸分節、繪圖、釋例便是古代學者讀《儀禮》之要法。如今得益於新時代的種種便利，獲取資料便捷，又有新出材料印證，新學科的參考（如文化人類學、社會學、宗教學、儀式學、器物學），或許能在前人基礎上重新研閱《儀禮》，盡可能消除文古義奧的屏障，解決議禮聚訟的問題，在有限的篇章中建構《儀禮》的整體格局。

禮者，履也。⁹鄭玄曰：「禮者，體也，履也。統之於心曰體，踐而行之曰履。」¹⁰準確地指出禮的特點——禮是一門踐履之學。禮見於行動之中，學禮即當行禮，反之，人由朝夕踐履中習禮。《儀禮》十七篇，除〈喪服〉外，記錄了

⁴ 漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982年第2版），卷130，頁3290，〈太史公自序〉。

⁵ 唐·韓愈著，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010年），卷1，頁124，〈讀儀禮〉。

⁶ 清·永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），卷20，頁159。

⁷ 黃侃：〈禮學略說〉，《中國現代學術經典·黃侃卷》（石家莊：河北教育出版社，1986年），頁356。

⁸ 清·陳澧：《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷8，頁127。

⁹ 《荀子·大略》：「禮者，人之所履也。」（清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷19，頁495。）《說文》：「禮，履也。」（漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，清嘉慶十二年（1807）經韻樓刻本，卷1，頁4b。）

¹⁰ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷1，頁4。

古代各種典禮儀式的舉行過程，極具操作性，故孔子「為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容」；¹¹韓愈讀《儀禮》感歎「惜乎吾不及其時，進退揖讓于其間」；¹²敖繼公「每一開卷，則心目之間如親見古人於千載之上，而與之揖讓周旋於其間焉，蓋有手之舞、足之蹈而不自知者」。¹³歷代學者讀禮、學禮皆注重臨場感。正如現代學者所說「文獻記載易失去現場性，形成了禮學研究獨特的盲區」¹⁴，還原現場性，一定程度上能消解與《儀禮》的隔膜。行禮講求所謂「人、事、時、地、物」，行禮者之身份、衣著、容色，禮儀舉行時間，行禮場域，儀物等方面，《儀禮》均有詳細記載。本文擇取其中「地」這一要素，即關注禮儀空間，以還原現場性的目的研究《儀禮》。

所謂禮儀空間，其實是多層次概念。首先，禮儀必行於特定場所，《儀禮》所載禮儀無一不在宮室之間展開。洪頤煊云：「禮經莫大於宮室，宮室不明，則古人行禮之節、周旋升降，皆茫然莫知其所處，此議禮所以如聚訟也。」¹⁵不明宮室結構，則讀《儀禮》不能盡知行禮之處，便終隔一層。更甚者如四庫館臣所言，會陷入「以後世之規模臆測先王之度數，殊失其真」¹⁶的誤區。宮室構成行禮的基礎，明晰宮室制度無疑是分析行禮儀節以及探求禮義的先決條件。況且宮室絕不止於提供物理空間的意義，其存在本身即有象徵意義與倫理義涵。王貴祥說：

將建築空間與某種超自然力的觀念相聯屬，是古代社會普遍存在的現象，從而使建築空間在許多文化中具有某種「天啟」¹⁷的意義，也使得那些具

¹¹ 《史記》，卷 47，頁 1906，〈孔子世家〉。

¹² 《韓愈文集彙校箋注》，卷 1，頁 124，〈讀儀禮〉。

¹³ 元·敖繼公：《儀禮集說》（上海：上海古籍出版社，2017 年），頁 3，〈儀禮集說序〉。

¹⁴ 林秀富：〈試論《儀禮》禮典文本辨識禮文獻場合的功能〉，《歷史文獻研究》第 43 輯（2019 年第 2 期），頁 41。

¹⁵ 清·洪頤煊：《禮經宮室答問》，《續修四庫全書》影印清嘉慶刻傳經堂叢書本（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 1。

¹⁶ 《四庫全書總目》，卷 20，頁 160。

¹⁷ 據王貴祥解釋，類似藝術的「天啟性」，即將藝術的起源歸之於原始人所相信的某種超自然力的創造，在建築起源方面可能也曾出現過類似的觀念。如房屋選址、砍伐樹木這些動作都必須經過一系列巫術禮儀，以獲得超自然力的默許。

有文化表徵性的神聖建築，具有形而上的象徵意義與原型建築的特徵。¹⁸

可以說宮室結構是宇宙空間觀的投射，而作為「典範」存在的《儀禮》宮室更應彰顯這種形而上的象徵意義。所謂「聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質，禮義以為器，人情以為田，四靈以為畜。」¹⁹以宮室觀之，能得此意趣。符應宇宙空間之外，宮室結構設計之初也有其倫理寓意。杜正勝在〈宮室、禮制與倫理〉的介紹中說：

古代政治社會秩序的維繫，主要依靠「禮」，禮非抽象原則，而是在周旋揖讓、應對進退中的具體表現，表現的空間就是宮室。所以宮室格局和禮制，以及禮制呈現的社會倫理政治秩序是息息相關的。²⁰

宮室及其內部結構，如杜先生所說，「是一部無字的人倫宣言」²¹，社會倫理政治秩序蘊含其中。

宮室的「天然」分野，或可以氣候等客觀條件視之。周代宮室的理想坐向為坐北朝南，適應太陽始終在南的日照規律，宮室之中，「南」對應「外」，「北」對應「內」，故從最南端向北，由門而庭，由庭至階，盡階升堂，最北為房、室，形成逐漸隱蔽的結構。進一步看，陽光的晨昏移動與四季變化，影響宮室本身的採光、溫度、濕度等條件，則自然區分了東、西兩側空間的條件優劣，再加上太陽東升西落很容易讓人聯想到生長與消沉，這種自然形成的空間品質差異區分出宮室「左尊右卑」的優位次序，轉化為禮制秩序的符號。要之，先民仰觀俯察，將天地運行的法則巧妙融入宮室格局，物理空間之上有其象徵意義與倫理意義，整體的佈局、空間分配，或稱禮儀建築空間的規劃，投射人處於天地之間的立身之道。

其次，將「人」納入「環境」中來看，人在禮儀場所中各有其對應的「坐標」。

¹⁸ 王貴祥：《文化·空間圖式與東西方建築空間》（臺北：田園城市文化事業有限公司，1998年），頁264。

¹⁹ 《禮記正義》，卷22，頁814，〈禮運〉。

²⁰ 杜正勝：《古代社會與國家》（台北：允晨文化，1992年），頁38。

²¹ 《古代社會與國家》，頁764。

《儀禮》通過空間方位的精確設定，將宗法等級、親屬關係、性別分工等社會秩序轉化為具體的身體實踐，其中「立位」與「朝向」是最直觀的空間符號。中軸對稱、深進平遠的寢廟空間為儀式提供了層次分明的展演場域，在行禮場合中，參與者根據身份、角色被嚴格規定具體居處位置、朝向、移動路線。行禮從明確定點位置開始，精密的儀式設計在明確「位」的基礎上展開，可謂「不在其位，不行其禮」。由靜態的處所觀之，個人身份對應的位置在儀式範本中有明確規定，不得僭越。由動態的位置變化觀之，身份狀態有所轉變時，行禮位置也隨之變化。整體觀之，《儀禮》對各類參禮者的位置設定嚴格遵循身份與空間的對應法則，或依尊卑，或以親疏遠近，依照不同身份分配相應的空間，以「禮位」確認差等，人倫秩序以「位序」的形式在宮室中妥善安頓，「差序格局」²²由此直觀體現。

以喪禮為例，《儀禮·士喪禮》：「死于適室。」²³《禮記·喪大記》：「君、夫人卒於路寢。大夫、世婦卒於適寢。內子未命，則死於下室，遷尸于寢。士、士之妻皆死于寢。」²⁴去世之地要配合身份，若未於正確地點去世，甚至會得到「失其所」的評價。²⁵從始死室中哭位，到既葬反哭，再到後續虞祭、卒哭向位，每一次位置分配無不反映倫理關係的親疏遠近、尊卑、男女等身分區別。對照前後位置變化所形成的「動線」則會發現，逝者由內而外層層推移，一步步遠離平生所居；孝子守喪空間則由外而內，最終節哀順變，轉入日常生活空間。²⁶倫理身分的轉化具體呈現於行禮空間的轉變，可見身份與地點的配合甚至在生命消逝

²² 「差序格局」是費孝通在《鄉土中國》提出的對中國社會結構特點的歸納。中國社會結構「好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋，每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心」，儒家所謂的「倫」就是「從自己推出去的和自己發生社會關係的那一群人裡所發生的一輪輪波紋的差序。」簡言之，差序格局是以「自己」為中心的同心圓格局，他人所處圓圈的半徑由親疏、尊卑決定。見費孝通：《鄉土中國 生育制度》（北京：北京大學出版社，2002年），頁 24-30。

²³ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），卷 35，頁 759。

²⁴ 《禮記正義》，卷 44，頁 1440。

²⁵ 如《春秋》記載昭公三十二年「公薨于乾侯」，《左傳》曰：「言失其所也。」魯昭公客死於乾侯，而非終於路寢，故傳曰「失其所」。見周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年），卷 53，頁 1759。

²⁶ 關於喪禮中倫理身份轉化與空間轉變的對應，林素娟已有精確周延的闡述，詳氏著〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵轉化為核心進行探討〉，《漢學研究》第 33 卷第 4 期（2015 年 12 月），頁 1-36。

後仍舊延續。

不僅身份決定所處位置，反之，空間位置標明對身份的認識，二者在禮儀現場形成嚴密的互釋關係，可見「地位」一詞本就十分透徹。當參禮者在具體儀式中反覆踐行這些方位規則時，宗法社會的等級秩序便潛移默化地滲透到身體記憶之中，成為集體潛意識。「禮者，天地之序也」²⁷的抽象理念在宮室結構中落於實處。在這一層面上，可以說「空間」就是「身份」。

若再細而觀之，人對空間的運用不限於宮室結構的規劃和人對自身的安排，物品擺放位序也有豐富的空間意義。《儀禮》器物陳設從三大方面做出區分：方位、數量與材質。從禮儀現場的器物陳設而言，無論是「堂上」與「堂下」的絕對位置劃分，或是「東上」、「西上」、「南上」、「北上」的相對方位排序，每一處細節都是禮儀場所中的精密規劃。

舉例來說，部分器物陳設有其固定位置。凌廷堪在《禮經釋例·通例》中列出八條陳器之法：

凡庭洗設于阼階東南，南北以堂深，天子諸侯當東霤，卿大夫士當東榮，水在洗東。

凡內洗設于北堂上，南北直室東隅，東西直房戶與隅間。

凡設尊，賓、主人敵者于房戶之間，君臣則于東楹之西，竝兩壺，有玄酒，有禁。

凡醴尊，皆設于房中，側尊，無玄酒。

凡堂上之篚，在尊南，東肆。

凡堂下之篚，在洗西，南肆。

凡陳鼎，大夫、士，門外北面，北上；諸侯，門外南面，西上。反吉，則西面。

凡設席，南鄉、北鄉，于神則西上，于人則東上；東鄉、西鄉，于神則南

²⁷ 《禮記正義》，卷 37，頁 1270。

上，于人則北上。²⁸

禮經中如設洗、設尊、設篚、陳鼎、設席等，這些各禮儀中普遍存在且關鍵的儀節，陳設之法有其常例。洗、尊、篚的擺放位置決定了禮儀中「動線」（如進退、升降）的邏輯。洗分堂上、堂下，士禮堂下之洗或稱庭洗、南洗，設於阼階東南，其東西當東屋翼，與堂的距離約等於堂的深度；堂上之洗，或稱內洗、北洗，設於北堂，靠近房西牆，與室東北角齊平。士人冠、昏、喪、祭四禮，若用酒，設尊皆在房戶之間；若用醴，則設尊於房中。²⁹篚也分堂上、堂下，堂上之篚設於尊南，在房戶之間或房中，堂下之篚設於洗西，在阼階東南。陳鼎之法，士禮以門外北面、北上為正，反吉則西面。³⁰設席之法，神人有別，為人設席，南、北向以東為上，東、西向以北為上；為神設席，南、北向以西為上，東、西向以南為上。³¹以上八條常例，俱可見階級、吉凶差異。其他物品隨各種儀式的需要選用，依據實際情況決定陳設位置。考察禮儀空間中物品的陳設規則可知，陳器不僅遵循區分尊卑、貴賤、賓主、男女的空間法則，亦依儀式需求調整原則，或凸顯禮儀中心（如儀物圍繞中心佈局，強化核心禮器的主導地位），或順應人情，使物質空間的配置成為禮制的精密刻度。

所謂「藏禮於器」，器物不僅是儀式的物質基礎，其與禮制之間存在一種雙向互構關係——一方面，禮器是禮制的物質載體，禮制規範著器物的設計與使用，每一件禮器的材質、樣式、陳設位置，都嚴格遵循等級規矩；另一方面，器物也在強化著禮制秩序，通過方位、數量、材質等方面的差異化配置，將禮制轉化為儀式現場一目了然的場景。

²⁸ 清·凌廷堪：《禮經釋例》（合肥：黃山書社，2009年），頁83-92。

²⁹ 士虞禮反吉，「醴酒竝設，不側尊，不于房中，非醴尊正例也。」（《禮經釋例》，卷2，頁89。）

³⁰ 鄭雯馨進一步分析：「就士階級之禮而言，陳鼎亦呈現吉凶不同的情形：吉禮陳鼎於內門外者，東方北面。喪禮，小斂奠到大遣奠，內門外，東方西面；虞禮則內門外，西方北面。」見鄭雯馨：《論〈儀禮〉禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2013年，頁202。

³¹ 事實上《儀禮》中為神設席未見西向，為人設席，東、西向時也並非皆為北上。參葉國良：〈《儀禮》重要儀節中的几席位向〉，《現代儒學》2021年01期，頁63-83。凌廷堪之說尚有疑慮。

綜上，人對禮儀空間的規劃取法天地、陰陽、四時、日月星辰，禮儀進行中各階段的位序是人倫社會差序格局的縮影。人如何在宮室之中行禮如儀，也是在「與天地參」的思考中選擇的自處方式的呈現。

凌廷堪《禮經釋例》序云：「《儀禮》十七篇，禮之本經也。其節文威儀，委曲繁重。驟閱之如治絲而棼，細繹之皆有經緯可分也；乍覩之如入山而迷，徐歷之皆有塗徑可躋也。」³²固然凌廷堪所言「途徑」指的是禮例，若能在辨明宮室結構的基礎上，觀察行禮的處所以及人和物所在的方位，由點及線，由線及面，探析人對空間的運用、與空間的交互，為《儀禮》文本建構現場性，也不失為另外一種合適的途徑。

《儀禮》十七篇，涉及冠昏、鄉射、飲食、朝聘、喪祭，隨著文本語境的不同，前人分類體系不一。《禮記·王制》：「六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見。」³³將其六分。〈昏義〉：「夫禮始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於鄉射。」³⁴卻是另外的分類方式。《周禮·春官·大宗伯》：「以吉禮事邦國之鬼神示」、「以凶禮哀邦國之憂」、「以賓禮親邦國」、「以軍禮同邦國」、「以嘉禮親萬民」，則以吉、凶、賓、軍、嘉五禮劃分，吉禮為祭祀天神、地祇、人鬼之禮，凶禮包括喪禮、荒禮、弔禮、禴禮、恤禮，賓禮包括朝、宗、覲、遇、會、同、問、視，軍禮包括大師、大均、大田、大役、大封，嘉禮分為飲食之禮、昏冠之禮、賓射之禮、饗燕之禮、賑卹之禮、賀慶之禮。³⁵鄭玄注三《禮》，以《周禮》五禮為分類標準，其《三禮目錄》將《儀禮》十七篇分為五禮，建立了以《周禮》為中心的五禮體系，加之後來官方禮典、正史禮志以五禮為綱，五禮體系影響最為深遠。

「四禮」則相對後起。可見文獻中最早稱「冠婚喪祭」的是王通《中說》：

御家以四教：勤、儉、恭、恕；正家以四禮：冠、婚、喪、祭。³⁶

³² 《禮經釋例》，頁 1。

³³ 《禮記正義》，卷 13，頁 509。

³⁴ 《禮記正義》，卷 61，頁 1890。

³⁵ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 18，頁 530-552。

³⁶ 隋·王通著，張沛校注：《中說校注》（北京：中華書局，2013 年），頁 260，〈關朗

子曰：「冠禮廢，天下無成人矣；昏禮廢，天下無家道矣；喪禮廢，天下遺其親矣；祭禮廢，天下忘其祖矣。嗚呼，吾末如之何也已矣！」³⁷

而「冠婚喪祭」四禮經過理論化、系統化，成為固定體系，已晚至宋代。此後「四禮」常見於宋明禮書，常用於對士庶禮儀的指稱。

雖然相對後起，但四禮更為貼近個體生命歷程。冠禮為儒家成人之禮，《禮記·冠義》曰：「凡人之所以為人者，禮義也。」³⁸一加緇布冠，躋身士階層行列；再加皮弁，可面君；三加爵弁，可與君祭。三加之後，正容體、齊顏色、順辭令，才成為儒家思想中所謂的「人」。「昏禮者，禮之本也。」³⁹在儒家思想體系中，昏禮被視為人類社會一切倫理秩序得以展開的根柢，而「男女以正，婚姻以時」⁴⁰是儒者構想的理想社會之寫照。養生送死人生大事，《論語·為政》曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」⁴¹喪祭之禮關乎孝道中慎終追遠的基本內涵。喪禮提供儒家「事死如事生」的關懷，由家族中血緣、親緣延伸至社會政治領域內的君臣禮儀，從而具備貫通個人、家庭、宗族、社會等每一層格局的獨特性。「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。」⁴²〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉為士大夫祭祀祖先之禮，經由莊嚴隆重的儀式建構神聖時空，成就生者與逝者的聯繫，生命薪盡火傳的延續。諸多禮儀之中，冠、昏、喪、祭四禮與人的生命歷程最密切相關，同樣也與今人最為息息相關。尤其昏、喪二禮，如今古禮部分儀節仍在民間實行，保留傳統禮義。

故而本文對《儀禮》空間學研究採取「四禮」體系。在禮經學系統中，以《儀禮》為主體，《儀禮》歷代經說為主要參考文本，攸關個人生命歷程的冠、昏、

篇〉。

³⁷ 《中說校注》，頁 161，〈禮樂篇〉。

³⁸ 《禮記正義》，卷 61，頁 1883。

³⁹ 《禮記正義》，卷 61，頁 1890，〈昏義〉。孔穎達解釋：「昏姻得所，則受氣純和，生子必孝，事君必忠。孝則父子親，忠則朝廷正。」

⁴⁰ 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 1，頁 54。

⁴¹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 2，頁 17。

⁴² 《禮記正義》，卷 49，頁 1570，〈祭統〉。

喪、祭四禮為主要研究對象，選取體系較為完整的士禮為中心推究《儀禮》整體格局，由具體的宮室結構、行禮位序分析抽象的空間意義，為《儀禮》還原現場性之外，也期許能為今人家庭個人生活提供應對之道。



第二節 文獻回顧

本文研究主體為以《儀禮》為代表的「禮儀空間」。既有研究成果雖然不甚豐厚，但視角多元，因「空間」這一概念可以是物理空間，也可以是抽象觀念；可以指環境本身，也可以是環境中的人、物與環境的交互。對應到《儀禮》空間，以前文對「空間」的定義劃分，則包括形而下的宮室結構研究、形而上的空間意義研究，後者多以經學文本為主，輔以其他學科，如考古成果、文化人類學理論等。無論形而下的宮室結構研究或是形而上的空間意義研究，本文主體皆歸諸禮學研究範疇。另外還有學者以其他視域研究禮儀空間，如建築學研究、文學研究，則當另行歸為一類。下文將舉例略予述評。

（一）形而下的宮室結構研究

歷代《儀禮》研究都不乏宮室之討論，大多數分散在訓解中，以隨經出注的形式呈現。專精於宮室的研究，當推肇始之作宋人李如圭《儀禮釋宮》為代表。

《儀禮釋宮》一卷以建築格局為綱，考論宮室之制，仿《爾雅·釋宮》體例，歸納宮室之例 33 條，包括宮室之大制及房室、堂、庭、門等具體結構，各引經文、注疏及其他文獻辨析證明，首次為《儀禮》宮室結構建立完整的系統，使禮儀活動的研究落於實處。⁴³江永為《儀禮釋宮》撰《增註》，「多所發明補正，其稍有出入者僅一二條，而考證精密者居十之九。……其辨訂俱有根據，足證前人之誤，知其非同影響剽掇之學矣。」⁴⁴清儒考論宮室，折衷矛盾，雖不乏新說，大抵不出《儀禮釋宮》範疇。

⁴³ 宋·李如圭：《儀禮釋宮》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1937 年。

⁴⁴ 《四庫全書總目》，卷 20，頁 166-167。

當代有關《儀禮》宮室之研究較少。鄭良樹《儀禮宮室考》作為「《儀禮》復原實驗小組」專題報告之一，為復原儀禮〈士昏禮〉及〈士相見禮〉兩篇所牽涉的建築物而作。內容以《儀禮》本文為主，本文不能解決的問題，便參考他經，先秦文獻，注、疏，以及後儒之說。⁴⁵《儀禮宮室考》在歷來研究偏重的平面結構之外，特別關注被忽略的立體的形制，各部位在平面圖之外參考漢畫另繪立體圖示。可惜研究範圍限於〈士昏〉、〈士相見〉二篇所涉宮室結構，部分結構（如東西夾、東西堂）未涉及，且書中呈現的研究成果限於局部⁴⁶。

沈文倬〈周代宮室考述〉指出周代宮室存在嚴格的等級制度，並略述士人宮室一堂、一房、一室、二門、一宗廟的格局，在此基礎上論及各階級寢廟制度、門朝制度、房屋結構不同。⁴⁷受限於簡短的篇幅，對宮室結構敘述簡略，偏重於單個「構件」的考據，相對缺乏彼此關聯性考察，且敘述視角由內而外，由局部到整體，讀者難以形成對《儀禮》宮室的整體想像。

近年陳緒波《儀禮宮室考》集古代學者宮室研究之大成。從禮經本身入手，沿承前人基礎，結合文獻學和《儀禮》學角度，適當運用現代考古成果，對《儀禮》宮室諸問題重新進行系統考察。⁴⁸相較於前人研究更周全之處在於：第一，注意到廣狹尺度的問題，繪製更合於經義的宮室圖。第二，注意到諸家論《儀禮》宮室之制常溢出本經之外的問題。陳緒波通過對比《儀禮》宮室與其他傳世文獻、考古材料反映出的宮室結構，發現《儀禮》宮室結構具有獨特性，沒有一味將可見先秦文獻載有宮室材料都作為論據，而是始終專注《儀禮》本經，若採用其他文獻資料必然先找到禮經中的證據，得出真正意義上的《儀禮》宮室。本經不能定者，再參之他籍，但必須有所依據。陳緒波的考證結果，為《儀禮》空間學研究建立了堅固的基礎。本文對《儀禮》宮室結構的還原，相當程度上得益於陳緒波的研究。

⁴⁵ 鄭良樹：《儀禮宮室考》，《儀禮復原研究叢刊》，臺北：臺灣中華書局，1971年。

⁴⁶ 1969年，孔德成教授帶領指導「《儀禮》復原實驗小組」進行分題研究，並據相關成果為基礎，籌畫拍攝成《儀禮·士昏禮》黑白影片。三十年後，葉國良教授又以前者為藍本，改製為3D動畫，據鄭良樹復原成果形成的整體宮室結構呈現於影片中。

⁴⁷ 沈文倬：〈周代宮室考述〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》第36卷第3期（2006年5月），頁37-44。

⁴⁸ 陳緒波：《《儀禮》宮室考》，上海：上海古籍出版社，2017年。

欲知行禮之升降揖讓，必先知宮室方位，此為研究宮室之必要前提。《儀禮》宮室結構研究成果，以前揭《儀禮釋宮》、《儀禮宮室考》為代表，會聚眾說，旁徵博引，解決了大部分宮室問題。若要再苛求，這類研究的局限在於相對忽視《儀禮》作為「經」的存在。一則沒有將「人」放到宮室中，在禮儀活動與場所之間建立聯結；二則弱化了《儀禮》宮室作為禮經之宮室的「典範」意義，換言之，儀禮所提供的毋寧是某種空間「理則規範」，作為一種理想之載體，未必能全然將其當作「現實」來考察。忽視《儀禮》作為「禮經」的屬性，將宮室結構從「禮義」中剝離，便容易流於形式。

（二）形而上的空間意義研究

杜正勝〈宮室、禮制與倫理〉分析宮室之格局以及在行禮上的象徵。結合文獻與考古資料討論古代社會的倫理秩序：人倫等差、家無二主與男女有別。通過考古資料不僅增強倫理秩序推論的說服力，還證明三代宮室格局具有共通性，將文獻所述的周代倫理秩序謹慎地追溯到夏商二代，填補文獻空白，充實對古代社會的認知。⁴⁹

彭美玲《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》旨在探討古代文化中相對的左右概念，以秦漢之前所見「左右」相關禮俗為探討焦點，引用考古成果、西方人類學，及結構主義等觀點，不只從事物的表象上整理出古人的行為法則，也討論背後更深層的理念與思維。第五章就地理、序位與「左右」的關聯而言古人如何在《儀禮》呈現的禮儀空間內展開禮文生活。⁵⁰

黃榆惠《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》以先秦喪禮符號與象徵為基礎，透過喪禮儀式探討自然界物質的力量、宮室空間方位、服飾等如何顯現為象徵符號，以及運用方法。其中第五章〈喪禮的空間〉探討死者軀體、亡靈與宮室、生者的關係，由其專文〈喪禮空間轉換之象徵意義探討——以《儀禮·士喪禮》為討論核心〉⁵¹發展而成，由「死者屍體與空間的關係」、「死者亡靈與空間的關

⁴⁹ 杜正勝，〈宮室、禮制與倫理〉，《古代社會與國家》（臺北：允晨，1992），頁 748-778。

⁵⁰ 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997 年。

⁵¹ 黃榆惠：〈喪禮空間轉換之象徵意義探討——以《儀禮·士喪禮》為討論核心〉，《中

係」、「生者位置的象徵意義」三部分組成。「死者屍體與空間的關係」一節，以喪禮儀式進程為主軸，據《禮記·坊記》所言「每加以遠」⁵²加以擴充，分析疾時、始死、小斂、大斂、殯、朝祖、葬等喪禮各階段屍體所處位置的象徵意義，得出結論：屍體隨著喪禮儀式的進行而轉移的路線以逐漸疏遠為原則，象徵隨著空間的推移，死者逐漸離開生者活動的領域，而進入了幽冥的世界。「死者亡靈與空間的關係」一節先由「復」歸納出古人想象中亡靈的去向與特性，再討論奠、銘、重等物的陳放對應靈魂與空間的關係，最後探討與死者生前起居密切的空間與設備的毀壞之象徵意義。「生者位置的象徵意義」一節分別從「就位於死者周圍」、「哭泣的地點」、「升降階梯的路徑」、「居喪者的空間」探討主人位置的變換以及眾親屬的對應行為。⁵³

林素娟〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉同樣分析喪禮空間的象徵義涵。文中指出黃榆惠的局限在於僅止於單線進行的喪禮空間移動之表述，即集中於亡者尸體處理時的空間移動。故擴充黃文由《禮記·坊記》而來的「喪禮每加以遠」之尸體移動的空間架構，「把尸體向外以及家屬向內、神主的替換以及空間的變化、空間與主人身體的對應關係，以及一成一毀的家屋空間加以細部探討，一併合觀」，進行多層次的空間象徵之對照與探討，完整呈現喪禮空間象徵的複雜性。⁵⁴其文由「由內向外過渡的亡者尸身之空間象徵」、「由外向內過渡的家屬守喪及行禮空間的象徵義涵」、「銘旌、神主的材質及奠祭空間遞變之象徵義涵」、「宮室空間的淨化、毀壞、重建與倫理關係的崩解和重整的相互喻擬」幾節，分就亡者所處空間、家屬行禮空間、奠祭空間、毀壞與重整的空間以說明「空間」在喪禮儀式中的複雜義涵：亡者所處空間遵循由內向外移動的大原則；亡者魂靈所依之空間反映由「非常」之空間狀態向「常態」的空間的轉變；親屬守喪空間移動的大原則

國文學研究》第 32 期（2011 年 7 月），頁 39-74。

⁵² 「賓禮每進以讓，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。」《禮記正義》，卷 51，頁 1650。

⁵³ 黃榆惠：《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，臺南：成功大學中文系碩士論文，2012 年。

⁵⁴ 林素娟：〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，《漢學研究》第 33 卷第 4 期（2015 年 12 月），頁 1-36。

是由外向內逐漸移動，喪時之空間還反映了尊卑、男女、親疏等倫理關係；喪禮中生人與先人所居之寢、廟皆經歷淨化、破壞與重整，由凶轉吉的過程，具體在空間重整的過程中被體驗。

黃榆惠與林素娟的研究，前者注重象徵意義，後者如其標題所示，更注重空間「遞變」，對於喪禮中空間運用的考察相當透徹，對本文喪禮部分多有啟發。無可諱言的是，由於〈士喪〉相關諸篇，多體現「線性」的儀式流程，喪儀本身的各種象徵及其禮意，亦因死亡事件而深具禁忌性、固著性，致使本文喪禮章的分析論述，乍看不能不與前揭黃、林二文近似或偶合，其實一部分原因乃原始素材同源所致。一方面，本文全面處理「四禮」課題，不能因為「所述略同」的疑慮就獨薄喪禮篇章，否則將有損整體架構的完整、平衡性。再者，本文喪禮章的主要論點立足於傳統經說，尤為注重此說與彼說差異形成的空間「議題」，與黃、林二文各有不同的脈絡取向，讀者幸察之。

前文已指出，宮室結構的研究忽視了「人」對空間的運用以及《儀禮》空間的典範意義，形而上的空間意義研究解決了上述問題，如杜正勝解讀空間的象徵意義、倫理意義，林素娟從多層次分析儀式進程中空間遞變規律及象徵意義。然而這一類研究仍有拓展深化的可能：第一，以具體儀式結合空間分析的研究以喪禮為主，誠然喪禮由生到死、由人至神、由凶轉吉的過渡與空間位置推移軌跡的配合最為清晰可辨，至於冠禮、昏禮、祭禮如何以儀節配合空間運用，也能通過各節點所處位置、人與物的佈局加以梳理。第二，目前研究專注於經文或經文結合人類學的解讀方式，或提及注疏，也是當作解釋性文字。其實歷代學者解經，於空間問題上多有說解，甚至不乏爭議。彙整諸家解說，不僅反映學者怎樣詮釋禮儀空間，更反映學者試圖建構怎樣一個禮儀空間，從而進一步體察《儀禮》空間的典範意義。

（三）其他視域下的《儀禮》宮室研究

先秦禮學與中國早期文學有密切的淵源關係。近年來已有部分學者展開以禮經為代表的先秦禮學文獻的文學專題研究，如文學表現手法、文體學，其中與《儀禮》空間學有關的為敘事空間研究。《儀禮》除〈喪服〉外，其他篇目都呈現較

強的敘事性，故有學者從敘事學視角觀察《儀禮》經文。如張世君〈禮經的建築空間敘事〉一文提出，禮經存在大量的空間敘事資源，禮經的空間秩序從建築切入，「辨方正位」的建築空間格局使國家達到空間正位之治，「以方位定身份」的規則涉及國家政治權力，「以高為貴」的等級觀念深化上下尊卑的等級層次。禮制用建築的空間佈局建構，以建築的恆常特性維護其固定不變，使之成為政治倫理文化的常規。⁵⁵

徐宏鑫《禮制空間之規範研究——以儀禮為例》，從建築學角度研究禮制建築的生成規範，研究方式是「以規則的形式來探討空間與行為之關係」，以《儀禮》為例，顯示各項儀式活動透過規則系統——可視為《儀禮》蘊含的規範邏輯，並設有檢驗部份，用以驗證理論是否周延，同時陳述理論運作程序。⁵⁶

藉由上述各方面的研究回顧，可以發現前人有關《儀禮》空間的研究大致已有可觀的成果，只不過各有偏重。宮室結構的研究忽視了人與空間的交互以及《儀禮》空間的典範意義，形而上的空間意義研究雖然注意到了上述兩個問題，故能解讀空間的象徵意義、倫理意義以及空間隨著儀式進程發生的轉變背後的指向，但泰半專注於經文或經文結合人類學的解讀方式，若將研究視角適度往歷代學者的解讀挪移，應當能挖掘更多樣的詮釋，深化《儀禮》空間「理則規範」的意義。

有鑒於此，本文希望能在釐清《儀禮》宮室結構及規劃意義的基礎上，分析「人」如何在禮儀場所活動，在方法上注重前人未及之處——關注歷代經解的主體性，所謂「經學文本有一個經、傳、注、疏層層累積，不斷生發演繹的過程。解經者既面對文本，又表達自身；既希望對經典文本的本義有所闡發，又希望藉此講述自身的思想觀念。這種雙重性意味著，它本身就是新時代的產物，與其所處的語境密切相關，代表了時人的思想風尚。」⁵⁷整理經說的同時可以嘗試思考，解經者試圖建構怎樣的空間規範，甚至能以每個時期的經說扣合不同的時代議題。要之，本文在材料上以士人冠、昏、喪、祭四禮為中心，在方法上立足於經典與

⁵⁵ 張世君：〈禮經的建築空間敘事〉，《江西社會科學》2011年1月，頁37-47。

⁵⁶ 徐宏鑫：《禮制空間之規範研究——以《儀禮》為例》，臺南：成功大學建築（工程）研究所碩士論文，1990年。

⁵⁷ 楊逸：《宋代四禮研究》（杭州：浙江大學出版社，2021年），頁35。

經典詮釋，以期完成《儀禮》寢廟空間及儀式交涉之研究。



第三節 研究材料與方法

(一) 研究材料——《儀禮》經說略論

關於禮儀空間，具體的宮室結構散見於豐富的經說或集中於宮室研究的專著中，抽象的空間意義同樣歷代皆有儒者論述。如《禮記》中〈禮運〉與〈仲尼燕居〉，〈禮運〉論及祭禮之物，玄酒、醴、醢、醕、澄的次序，犧牲、琴瑟、管磬鐘鼓的禮位，品物位序關乎五倫秩序；⁵⁸〈仲尼燕居〉論及大饗儀物、儀節都有應有的位置，提出「君子無物而不在禮」。⁵⁹再如凌廷堪《禮經釋例·變例》就士喪禮的男女向位變化歸納出禮例：「凡主人之位，小斂前在尸東，小斂後在阼階下，謂之內位；既殯在門外，謂之外位。」⁶⁰「凡婦人之位，小斂前在尸西，小斂後至殯皆在阼階上，柩將行，始降在階間。」⁶¹「考男女之位，小斂前，親者在室，以尸東、尸西為別；小功以下，以戶外、堂下為別；小斂後，以阼階上、阼階下為別。」⁶²不同時代皆有學者通過注釋、考證與圖解等方式探索禮儀實踐的空間場域。《儀禮》空間研究，可以歷代《儀禮》經解為文獻基礎。

縱觀《儀禮》學史，今見最早的《儀禮》注為鄭玄（127-200）所作。鄭玄會通今古文，遍注三禮，學者如孔穎達有「禮是鄭學」的評價。鄭玄「訓經文，闡禮義，糾謬誤，釋名物，開《儀禮》研究之濫觴」，⁶³其注解為後世《儀禮》研究者所宗。鄭注以精簡著稱，唐高宗永徽年間（650-655），太學博士賈公彥

⁵⁸ 「故玄酒在室，醴醢在戶，粢醕在堂，澄酒在下。陳其犧牲，備其鼎俎，列其琴、瑟、管、磬、鐘、鼓，修其祝、嘏，以降上神與其先祖。以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以齊上下。夫婦有所。是謂承天之祜。」（《禮記正義》，卷 21，頁 781-782。）

⁵⁹ 「兩君相見，揖讓而入門，入門而縣興；揖讓而升堂，升堂而樂闋。下管〈象〉、〈武〉，〈夏〉、鼙序興。陳其薦俎，序其禮樂，備其百官。如此而後君子知仁焉。行中規，還中矩，和鸞中采齊，客出以雍，徹以振羽。是故，君子無物而不在禮矣。」（《禮記正義》，卷 50，頁 1619。）

⁶⁰ 《禮經釋例》，卷 8，頁 287。

⁶¹ 《禮經釋例》，卷 8，頁 290。

⁶² 《禮經釋例》，卷 8，頁 290。

⁶³ 王鐸：《三禮研究論著提要》（蘭州：甘肅教育出版社，2001 年），頁 126。

撰《儀禮義疏》四十卷發明鄭注，據南北朝眾多章疏，尤其北齊黃慶、隋李孟愬二《疏》定為今本，遵循「疏不破注」的著作體例，承續鄭學遺風，得以流傳至今，並居於權威的地位。鄭注、賈疏成為後世《儀禮》學必不可少的參照對象。

《四庫全書簡明目錄》評價《儀禮注疏》說：「三禮以鄭氏為宗，《儀禮》尤以鄭氏為絕學。注文古奧，得疏乃明。數百年來，議禮者鑽研不盡。後來著述，皆此書之支流而已。」⁶⁴鄭玄對宮室制度多有論述，注文雖精簡，對空間意義也有所闡發，更有賈公彥申述其說，空間學自成體系。後世《儀禮》學研究或尊鄭，或反鄭，皆圍繞鄭賈之說展開，故《儀禮》空間研究首先以鄭、賈為宗。

北宋熙寧間罷廢《儀禮》，對《儀禮》造成重大影響，故北宋《儀禮》經解較少，陳祥道（1042-1093）《儀禮注解》、《禮例詳解》，陸佃（1042-1102）《儀禮義》均佚。然《儀禮》至宋代另外開闢出新面向，即「北宋諸儒逐漸發展出明白簡要的新經學」⁶⁵司馬光（1019-1086）張載（1020-1077）程頤（1033-1107）等儒者致力於將《儀禮》貫徹於士庶階層日常生活，這條脈絡經南宋朱熹（1130-1200），一直延續至明清，這一類著作，即家禮學著作中也可見著者對《儀禮》的解讀。

宋室南渡之後，《儀禮》學呈復興之勢，注家眾多，體例各異，為《儀禮》研究打開新局面。李如圭《儀禮集釋》十七卷（戴震輯本析為三十卷），旁徵博引補釋鄭注，「多發賈公彥疏所未備」⁶⁶。李如圭另有《儀禮釋宮》一卷考論宮室之制，仿《爾雅·釋宮》體例，歸納宮室之例，首次為《儀禮》宮室結構建立完整的系統，堪稱《儀禮》宮室研究之圭臬。朱熹以《儀禮》為經，《禮記》為傳，編撰《儀禮經傳通解》，朱子歿，黃榦（1152-1221）、楊復因其體例作《儀禮經傳通解續》。作為「通禮」一類著作，《儀禮經傳通解》以家禮、鄉禮、學禮、邦國禮、王朝禮、喪禮、祭禮分類，被批判支離經文，雜取記傳，取捨失當。其中多有關於禮儀空間的探討，因其受宋學疑經改經之風的影響，不乏新見解。

⁶⁴ 清·永瑤等著：《四庫全書簡明目錄》（上海：中華書局上海編輯所，1964年），卷2，頁79。

⁶⁵ 蕭公彥：《禮學之內涵與北宋禮學的發展》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1988年），頁171。

⁶⁶ 《四庫全書總目》，卷20，頁159。

楊復《儀禮圖》以圖示語言解讀《儀禮》，「錄十七篇經文，節取舊說，疏通其意，各詳其儀節、陳設之方位，繫之以圖，凡二百有五。」⁶⁷楊氏隨事立圖，通過其所繪儀節圖，制禮者、行禮者對空間的運用明白可見。《儀禮圖》後附《儀禮旁通圖》，其中「宮廟門」一類包括寢廟辨名圖、兩下五架圖、鄭注大夫士東房西室圖、諸侯五廟圖、賈疏諸侯五廟之圖、大夫三廟圖、賈疏大夫三廟圖等數幅宮室圖，值得參考。魏了翁（1178-1237）《儀禮要義》五十卷，擇取《儀禮》十七篇中可論之處，「節取注、疏，錄於下方」，被稱讚「梳爬剔抉，於學者最為有功」⁶⁸。受南宋學術風氣影響，於義理多有闡發。有宋一代《儀禮》學著作中，李如圭《儀禮釋宮》與楊復《儀禮圖》，前者歸納《儀禮》宮室之例，後者更以繪圖方式直觀呈現宮室結構以及儀式中的位次、陳設，與禮儀空間的研究最為相關。

元大德間，敖繼公撰《儀禮集說》，認為鄭註「疵多而醇少」，多有不同見解。學者對此書評價兩極，支持者以為不落窠臼，反對者認為「其意似不專主解經，而維在與康成立異」⁶⁹。敖繼公在序中自述其研究狀態：

繼公半生游學，晚讀此書。沉潛既久，忽若有得。每一開卷，則心目之間如親見古人於千載之上，而與之揖讓周旋於其間焉，蓋有手之舞、足之蹈而不自知者。夫如是，則其無用、有用之說尚何足以蒂芥於胸中哉？嗚呼？予之所玩者僅十七篇耳，而其意已若此。設使盡得三百三千之條目，而讀之又將何如耶？⁷⁰

如其自述所說，敖繼公深耕《儀禮》多年，已臻於超越時空，與古人進行儀節往來的境界，對儀式場景的復原別有一番心得。敖說屢出新解，具有獨特價值，但也因過度倚重主觀詮釋，須審慎對待。

明人禮學注重通俗實用路線，偏重發展家禮學。另一方面，因朱熹在明代的

⁶⁷ 《四庫全書總目》，卷 20，頁 160。

⁶⁸ 《四庫全書總目》，卷 20，頁 160。

⁶⁹ 清·褚寅亮：《儀禮管見》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1935 年），頁 3。

⁷⁰ 《儀禮集說》，頁 3，〈《儀禮集說》序〉。

影響，刻《儀禮》者多依《通解》。⁷¹明代《儀禮》經說較少，萬曆間，郝敬(1558-1639)遍疏九經，有《儀禮節解》十七卷，其經解敢於打破舊說，故所受評價兩極分化。尤其是提出《儀禮》不可為經，⁷²四庫館臣指斥此說「尤其乖謬」⁷³。其後張鳳翔(1577-1657)《禮經集注》，主朱熹以《儀禮》為經之說，然其大旨則以鄭注為主。朱朝瑛(1605-1670)《讀儀禮略記》，於經文不全錄，而所采多敖繼公、郝敬之說，呈現明末清初禮學轉型期的取向。

明清之際理學盛極而衰，「禮教主義」有復甦趨勢。入清延續晚明之風，張爾岐(1612-1678)《儀禮鄭注句讀》與姚際恆(1647-1715)《儀禮通論》揭開了一代《儀禮》學研究盛世的序幕。據鄧聲國統計，「整個清代的《儀禮》研究著作多達 200 餘種」。⁷⁴以下依本文主題隅舉其要。張氏《儀禮鄭注句讀》全錄鄭注，采數家之說，略以己意斷之，並為之標點斷讀。姚氏《儀禮通論》沿敖、郝二家路徑，更發揮郝敬「《儀禮》不可為經」的理論。李光坡(1651-1723)《儀禮述注》、吳廷華(1682-1755)《儀禮章句》訓釋本於鄭、賈，兼采他說附後。方苞(1688-1749)《儀禮析疑》舉《儀禮》之可疑處而辨之，頻出新解。盛世佐(1718-1755)《儀禮集編》采自先秦至清代凡百九十七家之說，間附己意，斷前賢解義是非，持論公正嚴謹，相當具參考價值。

乾嘉時期考據風尚帶動《儀禮》復興。「自張爾岐、萬斯大而後，風氣大開，議禮之作日出。」⁷⁵於是進入《儀禮》學研究的全盛時期，禮家輩出，此時《儀禮》學著作尤以凌廷堪(1755-1809)《禮經釋例》、張惠言(1761-1802)《儀禮圖》和胡培翬(1782-1849)《儀禮正義》為代表。此外還有官方性質的《儀禮》經解，乾隆十三年刊定的《欽定儀禮義疏》主敖繼公之說，亦徵引各家以相

⁷¹ 阮元〈《儀禮注疏》校勘記序〉：「朱子作《通解》，於疏之文義未安者，多為刪潤，在朱子自成一家之書，未為不可。而明之刻注、疏者，一切惟《通解》之從，遂盡失賈氏之舊。」（《儀禮注疏》，頁 2。）

⁷² 「《儀禮》十七篇，禮之節文耳，先儒欲引以為經，夫儀烏可以為經也？儀者損益可知，而經者百世相因，其辭繁而事瑣，或強世而違情。」見明·郝敬：《小山草》，《四庫全書存目叢書補編》第 53 冊，影印中國科學院圖書館藏明天啓三年（1623）刻本（濟南：齊魯書社，2001 年），卷 6，頁 3a，〈九部經解敘〉。

⁷³ 《四庫全書總目》，卷 23，頁 189。

⁷⁴ 鄧聲國：《清代《儀禮》文獻研究》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 59。

⁷⁵ 錢基博：《經學通志》（臺北：臺灣中華書局，2017 年），頁 153。

證明。卷首「朱子儀禮釋宮」取李如圭《儀禮釋宮》並加以考證，⁷⁶卷 45 至 48〈禮節圖〉，取楊復《儀禮圖》而有所修正，在禮儀空間研究方面提供參證。

尤其值得注意的是清代多有研究《儀禮》宮室的專著。如任啟運（1670-1744）《宮室考》，全書分「門」、「觀」、「朝」、「廟」、「寢」、「塾」、「宁屏」、「等威」、「名物」、「門大小廣狹」、「明堂」、「方明」、「辟雍」等十餘類，書末附圖，考據頗為詳核。江永（1681-1762）《儀禮釋宮增註》為李如圭《儀禮釋宮》作注，⁷⁷多有發明補正，對爭議性問題，如大夫、室房室結構、燕寢之制皆有所探討。洪頤煊（1765—1837）《禮經宮室答問》分「宗廟」、「路寢」兩卷，以問答體裁聚焦《儀禮》宮室制度，匯集禮經宮室之疑難，具體問題考辨中屢見創獲。卷末各附宮室圖。另外，孔廣森（1753-1786）《禮學厄言》卷一「儀禮寢廟異制圖說」，探討《儀禮》宮室，圖文並具。張惠言（1761-1802）《儀禮圖》是乾嘉時期禮學圖解的典範之作，較楊復之《儀禮圖》更為精細，且更注重《儀禮》的實用性，如阮元序中所說：「編修（張惠言）則以為治《儀禮》者，當先明宮室，故兼采唐、宋、元及本朝諸儒之義，斷以經注，首述宮室圖，而後依圖比事，按而讀之，步武朗然。又詳考吉凶冠服之制，為之圖表。又其論喪服由至親期斷之說，為六服加降表，貫穿禮經，尤為明著。」⁷⁸張惠言所繪儀節圖，以靜態圖像展現動態儀節，標示人物移動路線，可見對寢廟空間與儀式交涉的思考。黃以周（1828-1899）《禮書通故》有「宮室通故」兩卷，辨宮室之制，並為《儀禮》十七篇依次繪製禮圖，可見於《禮書通故》卷 48〈儀節圖〉。吳之英（1857-1918）認為舊注與舊圖仍有諸多疑義，先撰《儀禮奭固》以詮釋《儀禮》，在《儀禮奭固》的基礎上又繪《儀禮奭固禮器圖》與《儀禮奭固禮事圖》。《禮器圖》首篇繪宮室圖，⁷⁹《禮事圖》為《儀禮》17 篇繪圖 402 幅。⁸⁰以

⁷⁶ 李如圭《儀禮釋宮》因誤入朱熹文集，宋以降一直隨集流傳，《永樂大典》本儀禮釋宮顯世之前，學者多認為是朱子之作。

⁷⁷ 江永以為《儀禮釋宮》作者為朱熹。

⁷⁸ 清·阮元：《擘經室集》（北京：中華書局，1993 年），一集卷 11，頁 244-245。

⁷⁹ 值得一提的是，不同於常見的俯視圖，吳之英所繪宮室圖為立體結構。

⁸⁰ 其中〈士冠禮〉19 圖，〈士昏禮〉21 圖，〈士相見禮〉7 圖，〈鄉飲酒禮〉19 圖，〈鄉射禮〉21 圖，〈燕禮〉17 圖，〈大射禮〉21 圖，〈聘禮〉37 圖，〈公食大夫禮〉7 圖，〈覲禮〉7 圖，〈喪服〉14 圖，〈士喪禮〉37 圖，〈既夕禮〉29 圖，〈士虞禮〉21 圖，〈特牲饋食禮〉41 圖，〈少牢饋食禮〉29 圖，〈有司徹〉55 圖。

上著作雖然並非以宮室為專門的研究對象，但在建構禮儀空間方面有顯著成果，並且通過繪圖的方式，將在禮經中碎片化呈現的宮室轉化為直觀可見的圖像。

如上所揭，前人留下豐富的經解文獻，不僅致力於探索宮室結構，更試圖闡釋背後禮義，雖以「隨經出注」式訓解為主，若以「空間」為線索經過系統整理勾稽空間議題，應能初步架構起較完整的《儀禮》空間研究。只是面對卷帙浩繁的《儀禮》經解，彼此說解參差，甚至有誤說摻雜其中，需要多加辨明。阮元序焦循《群經宮室圖》說：「夫不從傳注憑臆空談之弊，近人類能言之，而株守傳注曲為附會之弊，非心知其意者未必能言之也。」⁸¹其言指出，《儀禮》宮室研究，不應陷入「不從傳注憑臆空談」的誤區，也應避免拘泥於傳注而牽強附會，須以謹慎的態度斟酌眾說，悉心裁斷。當研究範圍適當擴大，由形而下的《儀禮》宮室延伸至涵蓋具體與抽象多重意義的「空間」研究，這樣的準則仍然適用。

（二）研究方法

有關《儀禮》空間的線索散見於經文各個角落，隱藏在每一次升降周旋、進退揖讓背後。對經文呈現的宮室結構及空間意義的分析擬從經說入手，在以經文與後儒注解為基礎的同時，還需輔以現代學科視野和研究成果。

本文採用的研究方法主要有：

1. 傳統的經學研究方法

正如彭美玲所說：「無論古禮研究如何翻新出奇，文獻方面仍須以三《禮》為主要的考察起點，並應依循傳統學術研究的長河——歷來經師的註解，順流而下，考其軌跡，明其流變，才能掌握古禮內在的有機性。」⁸²禮學研究須立足於傳統經學的根柢。本文遵循傳統經學研究理路，有兩大原則：

第一，儘管有相當的現代學科研究成果適用於禮儀空間的研究，如人類學理論，本文考慮到，在闡述空間意義方面有豐富的經解文獻被忽視（前文已就《儀禮》學發展脈絡對這一類文獻做基本概述），故在材料的擇取上以傳統經學家說

⁸¹ 《擘經室集》，一集卷 11，頁 250。

⁸² 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁 8。

解為主，取漢唐鄭、賈為宗，鉤稽士禮各篇重要的空間議題。包括行禮場域的安排、行禮者的位序、空間背後的象徵與禮義，並對各家主張歧異處進行深入分析。取材經說的同時，適當融入經學史思維，不僅將經說當作純粹解經文字判定對錯、合理與否，同時考慮解經者的視角，亦即經說的作者作為《儀禮》的讀者，「試圖」建構怎樣的典範。更可以嘗試以每個時期的經說扣合不同的時代議題，如宋儒怎樣通過整飭禮儀空間重構儒家禮儀。若論述足夠豐富多元，還能進一步做歷時性考察，兼顧禮學史尊鄭—反鄭—復鄭的學風路線變化。

第二，既然進入經學範疇，當不囿於實用層面，而從不同角度設想《儀禮》作為「經」的內涵意義所在，尤其強調與「史」的區別。禮學研究固然須借助史料，亦須融入史學眼光，經史相生與經史互彰的脈絡下更應明確「經」是理想和典範。梁啟超《中國近三百年學術史》對禮學的定位，筆者認為可以再商榷：

我們試換個方向，不把他當做經學，而把他當做史學，那麼，都是中國法制史、風俗史。⁸³

實際上，經學世界與歷史世界，或者說儒家的人文理想與歷史事實間存在不可避免的落差。本文試圖探索的《儀禮》空間，是《儀禮》本身建構的儀式空間，更是古人追尋的理想世界。

2. 二重證據法

「二重證據法」由王國維提出，即以「地下之新材料」「補正紙上之材料」。⁸⁴時至今日，慶幸能擁有新出材料與禮書對照，在原先以史料對照禮書的基礎上，對禮書的形成與實施狀況有進一步認識。如陳公柔〈〈士喪禮〉、〈既夕禮〉中所記載的喪葬制度〉一文，把〈士喪禮〉〈既夕禮〉所記的隨葬器物的組合形式同考古發掘中所見的實際情況相互比對，認為儀禮所反映的大致是戰國初期的狀況。⁸⁵另通過分析周初至戰國時期各貴族墓葬出土沃盥禮器組合，可以判斷《儀

⁸³ 梁啟超：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣中華書局，2019年），頁213。

⁸⁴ 王國維：《古史新證》（北京：清華大學出版社，1994年），頁2。

⁸⁵ 陳公柔：〈〈士喪禮〉、〈既夕禮〉中所記載的喪葬制度〉，《考古學報》1956年第4期，頁67-86。後收入氏著：《先秦兩漢考古學論叢》（北京：文物出版社，2005年），頁

禮》中以盤、匱搭配的成熟沃盥禮儀至春秋中晚期才出現。以上是《儀禮》文本驗證方面，若說《儀禮》的踐行方面，更有歷代士大夫墓葬可供分析。至於出土文獻與禮學研究，前有武威漢簡本《儀禮》出土，近來清華簡第十三冊⁸⁶公佈，散失的先秦禮書問世，有限出土材料與大量傳世文獻結合，互相印證補闕的方式不失為契合新時代的禮學研究途徑。

在《儀禮》空間研究的主題下，宮室遺址的考古成果更可以作為珍貴的輔助材料。近幾十年來，河南偃師二里頭、尸鄉溝商城、陝西岐山鳳雛村、鳳翔馬家莊、扶風雲塘等地陸續發現宮室遺址，依稀可辨夏商到春秋的宮室格局。惟在使用考古材料時，須認清經史罅隙，謹記二者不可混為一談的原則。最終目的還是要讓《儀禮》回到「經」的位置。

3. 結合人類學的禮學研究新方法

陳寅恪曾經概括「二重證據法」在二十世紀初的發展：「一曰取地下之實物與紙上之遺文互相釋證」；「二曰取異族之故書與吾國之舊籍互相補正」；「三曰取外來之觀念，以固有之材料互相參證」。⁸⁷或可稱為「三重證據法」。葉舒憲的三重證據法是在二重證據法的基礎上，再加上文化人類學的資料與方法的運用，⁸⁸與陳寅恪所說「取外來之觀念」類似。要之，傳世文獻、出土材料和人類學互相溝通結合的研究方法可適用於本文的研究路徑。

隨著人類學理論傳播，文化人類學被運用到先秦禮學的研究中，開展出別有意義的成果。如常金倉認為「文化學是研究禮學最理想的手段」，自稱其作《周代禮俗研究》是「用文化學改造舊禮學的一次嘗試」。⁸⁹《周代禮俗研究》結合人類學研究周代禮俗，確實為三禮學研究打開新思路。

簡而言之，今人研究古禮，在前人已對禮書作了大量的工作（包括注釋、校

79-100。

⁸⁶ 其中有〈大夫食禮〉〈大夫食禮記〉，詞句與《儀禮》相類。

⁸⁷ 陳寅恪：《金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁247。

⁸⁸ 葉舒憲：《詩經的文化闡釋》（西安：陝西人民出版社，2005年），頁1-16，〈自序：人類學「三重證據法」與考據學的更新〉。

⁸⁹ 常金倉：《周代禮俗研究》（臺北：文津出版社，1993年），頁1。

勘、釋例以及圖表在內)的基礎之上,又有新出材料與新學科研究成果可供參考,接下來如何求索,是值得反覆思考的問題。本文有關禮儀空間的研究,以傳統經學研究法為根柢,首先立足於傳統經學文獻,加以分析比較,根據《禮經》折衷諸說,彌縫矛盾,再輔以出土材料與現代學科視野,期能建構兼具形質的宮室結構模型,並將其嵌入具體儀式進程中,觀察「人」與作為行禮場所的「宮室」的動態交涉,從空間維度揭示周代禮制的運行規則。

第四節 章節安排

以士人四禮為中心的《儀禮》空間學研究,問題意識、既有研究回顧及研究方法說明如前。希望在前人積累的堅實基礎上,由點至線,由線及面,從靜態的宮室,到動態的人類活動、整體的空間分配與運用、每種儀式的設計理念,逐層探論。是以本文之研究步驟、章節規劃如下:

第二章為「《儀禮》士人寢廟規制通說」。先略述士人寢廟整體結構,以及門、牆壁、庭、階、堂、房與室幾個區域,建立大致輪廓。門、堂、房、室結構複雜,又須再進一步細分,故在第二節「細部分說」中依次論之。文獻記載結合考古基址的眾多研究成果顯示,宮室格局「大抵不出中軸對稱和深進平遠兩大原則」,⁹⁰以中軸線分左右,主體部分門、庭、堂、室由南而北依次佈置,由門而庭,由庭至堂,由堂入室。各家說解大體上無例外,惟細部結構略有參差。本章以經文、注疏為主,其他各家說解為輔,綜述士人冠、昏、喪、祭禮的施行場所——寢廟的具體結構,並著重於解決爭議或提出與前人見解不同之處,如房室結構、士階三等、夾室的定義與位置,以期釐清宮室結構,彰明現象背後的倫理意義。

論者有言:「禮典的整體性展現在實踐上,被記載為文本時,受到文獻載體特性的限制,不容易被載記,於是整體性成了最容易被忽視,或者說最不易被意識、被辨識的特性。因此,禮文獻特具的整體性很容易被排除在文獻解讀之外。」

⁹⁰ 《古代社會與國家》,頁 750。

⁹¹故而本文在進行具體的儀式分析之前，先還原「整體性」。第二章士人寢廟空間通說建構整體性視角後，再由冠、昏、喪、祭分而論之。

第三章為「成人為禮：《儀禮》士人冠禮空間議題」。中國古代男性貴族成人禮稱為「冠禮」，主要表現方式是更換冠帽和搭配冠帽的服飾，通過冠服的升等為冠者漸次加尊。或許因為服飾的重要性突出，儀式中的空間運用相對被忽略，僅有〈士冠禮·記〉和《禮記·冠義》中說到的「冠於阼」、「醺於客位」以及相關闡釋。第三章考察冠禮各環節進行之處，分析諸如「東房」、「東序」、「戶西」這些地點如何被用作象徵符號，以契合於冠者身份轉變以及社會地位的提升，建構新的倫理秩序。

第四章為「敬慎重正：《儀禮》士人昏禮空間議題」。昏禮承載著「禮之本」、「萬世之始」的重要意義，卻不依賴於先天血緣，完全是人為塑造的結果。極具人為屬性的昏禮，建立起重要性和影響力絲毫不亞於血緣關係的夫婦關係。如此便引人思考，昏禮怎樣完成對原有社會關係的拆解與重構。空間過渡是昏禮儀式「建構性」的重要的表現形式，第四章考察制禮者如何通過空間的有序過渡，賦予昏禮每一環節特定的意義，從而推動夫婦身份角色的轉化和家族倫理關係的更新。

第五章為「每加以遠：《儀禮》士人喪禮空間議題」。現有喪禮研究多聚焦喪服制度或倫理觀念，對儀式中的空間運用關注較少。無論場所的選擇、方位的安排或是儀式動線的設計，儒家喪禮始終通過物理空間的精密規劃重整生死秩序，逐步引導因死亡來臨導致的失序場景回歸常態。喪禮中屍體的位移較早引起學者關注，並提出「每加以遠」的空間遞進原則。但喪禮空間遞變研究不應限於傳統「屍體位移」的單維度解讀框架。對死者魂魄的安置，背後隱隱透露古人複雜的魂魄觀念；生者的位置相應地也有特定的安排，可分就靜態位序與動態轉換觀之。第五章即以「空間」為貫穿始終的核心線索，從屍身處理、魂魄安置、生者居處空間這三條相互關聯的脈絡系統梳理儒家喪禮儀節，探析其內在運作邏輯。

第六章為「神聖空間的建構與運用：《儀禮》士人祭禮空間議題」。不同於

⁹¹ 林秀富：〈試論《儀禮》禮典文本辨識禮文獻場合的功能〉，《歷史文獻研究》第 43 輯，頁 51。

冠禮、昏禮、喪禮主角在正式儀式中皆有明顯的空間跨越，祭禮的主角——尸自進入廟中後就入室坐於奧，直至正祭結束，這為研究祭禮空間運用帶來一定難度。故第六章轉換視角，將宗廟「整體」作為觀察對象，分析祭祀空間如何在準備階段被營建，建構的神聖性通過怎樣的方式顯化，正祭過程中如何運用已顯化的神聖空間，以及正祭結束後如何逐步復原。

禮各有主，「賓客主恭，祭祀主敬，喪事主哀，會同主詡。」⁹²第三至六章在四禮不同側重面向的主題下鉤稽《儀禮》重要的空間議題，最後加以整理與總結，歸納《儀禮》空間使用規則。期望從靜態的文字記錄觀察動態的人員活動，盡可能復原禮儀場景，消解《儀禮》難讀屏障的同時，也能與古人進退揖讓其間。

⁹² 《禮記正義》，卷 35，頁 1210，〈少儀〉。

第二章 《儀禮》士人寢廟規制通說



《禮記·禮運》云：「昔者先王未有宮室。冬則居營窟，夏則居橧巢。」¹「後聖有作，然後修火之利，范金，合土，以為臺榭、宮室、牖戶。」²未有宮室建築時，先民巢居穴處，僅滿足遮風避雨的需求。隨著築造技術被人類掌握，建築形成一定的制度，不再只是藏身的容器，人類開始以建築為載體，書寫自己的文明秩序。禮樂文明時代，宮室構成行禮的基礎，明晰宮室制度無疑是分析行禮儀節以及探求禮義的先決條件。因此，本章援取《儀禮》士禮各篇涉及建築部位名稱加以歸納闡釋，對周代士人寢廟空間作整體與局部的考察，用為下文儀式交涉研究之門徑。

第一節 寢廟規制

士居住的宮室由「寢」和「廟」兩部分組成，廟以事神，寢以居人。冠禮、祭禮行於廟，昏禮、喪禮行於廟、寢，後者尚及於塋域。廟、寢各包含眾多建築部分，不乏相同結構，如門、塾、庭、階、堂、房、室等，甚至有「廟／寢同制」之說。³雖然寢與廟重要性有別，如〈曲禮下〉所說：「君子將營宮室，宗廟為先，廡庫為次，居室為後。」⁴但在構造上大抵可看做同級建築單位。

（一）左廟右寢及寢廟同構

《周禮·春官·小宗伯》：「小宗伯之職：掌建國之神位，右社稷，左宗廟。」⁵此下「左宗廟，右社稷」成為歷代京城遵奉的建築配置法則。士無社稷，仍左廟右寢，宮南向，則廟在寢東。⁶故《儀禮·士冠禮》賓立於外門之外，主人迎賓入「每曲揖」後才「至於廟門」，鄭注曰：「周左宗廟，入外門，將東曲，揖；

¹ 《禮記正義》，卷 21，頁 779-780。

² 古人事死如事生，生人所居之寢與鬼神所居之廟構造相同的說法具備合理性，惟房室結構有所差異，詳下文。

³ 《禮記正義》，卷 4，頁 133。

⁴ 《周禮注疏》，卷 19，頁 573。

⁵ 從地球北半球說宮室以南向為最理想，然而現實方案未可一律，故禮書所言東西左右，乃提供一理想範本，現實中有時須以相對方位來理解。

直廟，將北曲，又揖。」⁶因廟坐落於東側，入外門東曲後北曲，方至廟門。

周代貴族之寢分正寢與燕寢。正寢如《儀禮·既夕禮·記》所說：「士處適寢。」⁷燕寢數隨等級而有隆殺，正寢數量則天子至士相同，惟有一寢，學者對此無異議。

士廟之數，《儀禮》無明文，《禮記》中有相關說法。〈禮器〉：「禮有以多為貴者。天子七廟，諸侯五，大夫三，士一。」⁸〈王制〉：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與太祖之廟而五。大夫三廟，一昭一穆，與太祖之廟而三。士一廟。庶人祭於寢。」⁹兩處確言士有一廟。〈祭法〉別云：「適士二廟」，「官師一廟」，鄭注：「適士，上士；官師，中士、下士。」¹⁰將士這一階級再進一步劃分，上士有祖、禰二廟，中士、下士唯一禰廟。

廟見於士禮各篇經文者，皆直言「廟」。例外如〈既夕禮〉「夙興，設盥于祖廟門外」¹¹，又〈既夕禮·記〉云：「其二廟，則饌於禰廟，如小斂奠。」¹²可見經文敘述是基於士一廟的情況，故記文提及「二廟」予以補充。鄭玄的解釋是「祖，王父也。下士¹³，祖禰共廟。」可知此處「祖廟」即是禰廟。賈疏進而補充「言祖，據尊者而言。」又鄭玄《目錄》云：「謂先葬二日，已夕哭時，與葬間一日。……此諸侯下士一廟。其上士二廟，則既夕哭先葬前三日。」¹⁴一般而言，《儀禮》敘述之士禮，係針對人數最眾的諸侯下士為說，鄭、賈之意皆認為經文所敘為諸侯下士之禮。

然而清修《欽定儀禮義疏》持不同意見：

⁶ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 34-35。

⁷ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 884。

⁸ 《禮記正義》，卷 23，頁 842。

⁹ 《禮記正義》，卷 12，頁 448。

¹⁰ 《禮記正義》，卷 46，頁 1516-1517。

¹¹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 835。

¹² 《儀禮注疏》，卷 41，頁 906。

¹³ 胡培翬：「鄭注『適士，上士。官師，中士、下士』，是中士亦一廟。而此注專言下士者，舉下士以包中士也。」見清·胡培翬：《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993 年），卷 29，頁 1827。

¹⁴ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 834，〈既夕禮〉篇首賈疏引。

〈祭法〉廟數，先儒相承為說。第諸侯五等，同五廟，上、下大夫同三廟，則士雖異等，似當同一廟，不應遽有二廟之殊。故每疑〈禮器〉、〈王制〉為是，而〈祭法〉為非。然據此記，則士固有二廟者，但康成以官師為中下之士，非有明文，特以意說之耳。疑三等之士皆一廟，唯大宗子世適相傳，有統宗收族之責，故親廟之外，又有一祖廟與？若然，則適士之稱名實相應，而上中下士胥可以官師目之矣。¹⁵

士二廟與士一廟，是上士與中士、下士之別，還是大宗子與否之別，二說難辨，但可以確定的是《儀禮》經文士禮一廟。士禮各篇中由外門入廟門「每曲揖」，而大夫以上宮室須「每門每曲揖」¹⁶可為佐證。

現已證知士一寢一廟並列。據鄭良樹統計，《儀禮》十七篇提到的眾多建築名稱中，屬於寢的名稱共 33 種，屬於廟的名稱共 36 種，其中大多數重疊。¹⁷除部分細節的有無引起爭論，如寢有無碑、夾以外，寢與廟的細部結構基本相似。

（二）門——外門、廟門、寢門

士既有廟有寢，必有廟門和寢門，而廟、寢合為整體的一座宮室群，故又共有一座外大門。〈士冠禮〉迎賓「至於廟門」，¹⁸〈士昏禮〉婦至壻家「及寢門，揖入」，¹⁹顯然廟有廟門，寢有寢門。而在凶喪的非常時期，寢稱「殯宮」，因其時有亡靈暫棲，故也稱「廟」，「寢門」或稱「廟門」。如〈士喪禮〉君若視

¹⁵ 清高宗敕撰：《欽定儀禮義疏》，《景印文淵閣四庫全書》第 106-107 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 31，頁 39a。

¹⁶ 如〈聘禮〉：「賓朝服問卿。卿受于祖廟……大夫先入，每門每曲揖。」賈疏：「大夫二門，入大門東行即至廟門。未及廟門而有每門者，大夫三廟，每廟兩旁皆南北豎牆，牆皆閤門，假令王父廟在東，則有每門每曲之事。」（《儀禮注疏》，卷 38，頁 486-487。）

¹⁷ 《儀禮宮室考》，頁 1。據統計，屬於寢的名稱：門、東塾、西塾、闌、闕、內霤、東霤、東壁、庭、阼階、西階、階、東序、西序、東榮、西榮、堂、東堂、北堂、楹、東楹、西楹、西坵、室、房、戶、牖、墉、奧、西北隅、窔、扉、依。屬於廟的名稱：門、東塾、西塾、闌、闕、碑、霤、西壁、庭、阼階、西階、階、東序、西序、東榮、阿、楣、堂、東堂、西堂、北堂、楹、東楹、西楹、東夾、西夾、東箱、箱、西坵、室、房、戶、牖、墉、奧、西北隅。另外可以根據常理性推斷補足一些結構，如廟既然有「霤」，也就有「東霤」、「內霤」，既有「東榮」，當有「西榮」。

¹⁸ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 34。

¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 92。

斂：「巫止於廟門外，祝代之。」²⁰宮室有外門。經文直稱「外門」，如〈士冠禮〉：「賓出，主人送於外門外」²¹，〈特牲饋食禮〉主人宿尸「立于戶外門外」²²。也稱「大門」，如〈士虞禮〉送尸：「祝前，哭者皆從，及大門內，踊如初。」²³有時省略稱「門」，如〈士昏禮〉親迎，壻「至于門外」²⁴。

經文屢見入外門後「每曲揖」或「每門每曲揖」然後「至於廟門」，廟門在外門內無疑。〈士喪禮〉君視斂「主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右」²⁵，北面，及眾主人袒。」²⁶可知外門在寢門與廟門之外。

已知士一寢一廟並列，廟門在東，寢門在西，可再進一步考察外門與寢、廟二門的位置關係。由經文提及入門的線索推斷，外門正對寢門。據〈士昏禮·記〉，若不親迎，則婦入三月後壻前往女家拜見，「主人出門左，西面；壻入門，東面。」²⁷主人出寢門，壻入外門，未言及轉彎，而主人與壻已能夠相對，這是外門正對寢門之一證。陳緒波據〈士喪禮〉君若有賜另行舉證：

君至，主人出外門迎接，見到君車的馬頭時不哭，「還，入門右」，進門。

「還」者，轉身也；「門右」者，入門為右。主人立于外門外，轉身即入寢門。主人由外門轉身即可入寢門，經文又無「曲揖」之儀，那麼，外門在外，寢門在內，入大門後，直行即可入寢門，外門則正與寢門相對。²⁸

其說可以參考。續查「還」在《儀禮》中的用法，²⁹〈士冠禮〉「筮人許諾，右

²⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 815。賈疏：「凡宮有鬼神曰廟。」

²¹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 46。

²² 《儀禮注疏》，卷 44，頁 974。

²³ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 956。

²⁴ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 85。下文「主人揖入……至於廟門」可知此處「門」是外門。

²⁵ 此處「入門」是入寢門。由下文「及眾主人袒」（主人與眾主人原本在寢中），「君釋采，入門，主人辟」可知，主人「還，入門右」是入寢門。

²⁶ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 815。

²⁷ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 124。

²⁸ 《儀禮宮室考》，頁 97-98。

²⁹ 可參葉國良：〈《儀禮》周旋禮容探微〉，《臺大中文學報》第 43 期（2013 年 12 月），頁 1-20。後收入氏著《禮學研究的諸面向續集》，新竹：國立清華大學出版社，2017 年。文章歸納《儀禮》中之周旋動作，得出結論：「右還」為自右向左轉行，「左還」為自左向右轉行，或向前、或向後、或向旁，並無一定。「還右」為自右向左繞行近周，「內還」指左右二人向中間轉行靠攏，「反還」乃繞行而周，類似今人三百六十度旋轉。《儀禮》中之

還，即席坐」，注：「東面受命，右還北行就席。」³⁰主人立於門東，西面，筮席門西西面，筮人進前受命後轉身回身後之席。〈士昏禮〉贊見，婦升自西階，「進拜」，至阼階上舅席前奠贊，舅答拜後「婦還，又拜。」³¹「還」指的是從席前位置回到先前「進拜」的位置，以上兩例都是簡單的直線型移動。其他例證如〈士昏禮〉記「主人受鴈，還，西面對。」〈士喪禮〉：「主人拜賓，旁三，右還，入門，哭。」都不需要完成「曲」這個動作。若主人由外門入寢門需要如入廟門一般「曲」，經文不應用「還」概括這個過程，可知主人由外門轉身直行即可入寢門。

鄭注以寢門為內門，似有此意。³²賈疏每每強調「大夫唯有兩門：寢門、大門而已」「大夫、士唯有大門、內門兩門而已」，並將其與天子三門、諸侯五門類比。楊復《儀禮圖》、張惠言《儀禮圖》所繪宮室圖同樣外門正對寢門，寢門與外門的相對位置應無疑議。

（三）牆壁

無論寢或廟，皆有圍牆環繞四周，接於門塾之兩端。禮經用字嚴謹，圍牆在不同部位有不同的名稱。李如圭總結：

牆者，墉壁之總名。室中謂之墉，〈昏禮〉「尊于室中北墉下」是也；房與夾亦謂之墉，〈冠禮〉「陳服于房中西墉下」，〈聘禮〉「西夾六豆，設于西墉下」是也。堂上謂之序，室、房與夾謂之墉，堂下謂之壁、謂之牆，其實一也，隨所在而異其名耳。³³

經文所言「壁」皆是堂下東西之壁，「牆」皆是庭東西之牆。凡牆，在堂上者謂

周旋，或左或右，繞行幅度或大或小，或周，或否，以行禮便利為主，視需要而定。

³⁰ 《儀禮注疏》，卷 1，頁 13。

³¹ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 100。

³² 〈士喪禮〉：「君使人弔，徹帷。主人迎于寢門外，見賓不哭，先入，門右北面。」注：「寢門，內門也。」賈疏：「云『寢門，內門也』者，以其大夫士唯有兩門，有寢門者、外門者。以其下云『主人拜送于外門外』，故知此寢門，內門也。」（《儀禮注疏》，卷 35，頁 766-767。）

³³ 《儀禮釋宮》，頁 15。

之序。在房、室、夾者謂之墉。在堂下者謂之壁，如〈士冠禮〉「降自西階，適東壁」³⁴，〈鄉飲酒禮〉「俎由東壁，自西階升」³⁵。在庭者謂之牆。如〈士喪禮〉：「為塋于西牆下」，注云「西牆，中庭之西」。³⁶



（四）庭

堂下前至門的空地為庭。庭無屋頂遮蔽，能保證採光與通風，使得宮室在滿足禮制需求的同時，達成與自然環境的協調。作為門至最核心行禮場所的過渡區域，庭在儀式中承擔多項功能，如行禮主角在庭中「三揖」，「三讓」，展現賓主相敬的融洽場面；堂下觀禮者在庭中，依循各自的身份各就其位；庭也作物品陳列之用，如鼎入門後陳於庭，國君喪禮大斂陳衣於庭。入門後庭中有道路連接至階前，經文無名，注中稱為「陳」，或「堂塗」。³⁷《詩·陳風·防有鵲巢》：「中唐有甃」，傳曰：「中，中庭也。唐，堂塗也。甃，令適也。」³⁸「令適」即「瓴甃」，磚塊，可見堂塗由磚塊砌成。《周禮·考工記·匠人》：「堂涂十有二分。」鄭注：「謂階前，若今令甃甃也。分其督旁之脩，以一分為峻也。」賈疏：「鄭云『若今令甃甃也』者，漢時名堂塗為令甃甃，令辟則今之磚也，甃則塹道也。云『分其督旁之脩』者，名中央為督，假令兩旁上下，尺二寸則取一寸，於中央為峻。峻者，取水兩向流去故也。」³⁹堂塗中間高於地面，高度取寬度的一半的 1/12（即寬度的 1/24）。簡言之，堂塗是階前磚砌道路，中間高，兩邊低，便於排水。

凡入門之後，皆三揖至階。〈士昏禮〉注：「入三揖者：至內霤，將曲，揖；既曲，北面，揖；當碑，揖。」賈疏：「凡入門三揖者，以其入門，賓主將欲相背，故須揖；賓主各至堂塗，北面相見，故亦須揖；至碑，碑在堂下，三分庭之一，在北，曲⁴⁰庭中之節，故亦須揖。」⁴¹李如圭云：「至內霤而東西行，趨堂

³⁴ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 41。

³⁵ 《儀禮注疏》，卷 10，頁 193。

³⁶ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 771。

³⁷ 〈鄉飲酒禮〉注：「三揖者，將進揖，當陳揖，當碑揖。」（《儀禮注疏》，卷 8，頁 153。）〈聘禮〉注：「當內廉，辟堂塗也。」

³⁸ 《毛詩正義》，卷 7，頁 528。

³⁹ 《周禮注疏》，卷 42，頁 1366。

⁴⁰ 或作「是」。「三分庭之一在北，是庭中之節。」

塗，則堂塗接于霤矣。既至堂塗，北面至階，而不復有曲，則堂塗直階矣。」⁴²
左右堂塗分別由門內兩霤連接至西階、阼階。之所以稱為「陳」，《釋名》解釋為「言賓主相迎陳列之處也。」⁴³

庭中有碑。〈公食大夫禮〉：「庶羞陳于碑內，庭實陳于碑外。」⁴⁴可見諸侯廟庭有碑。〈聘禮〉君使卿還玉於館：「賓自碑內聽命，升自西階，……賓降，自碑內，東面，授上介于阼階東。」⁴⁵卿館於大夫廟，可見大夫廟庭有碑。碑在祭禮中作麗牲之用，復據鄭注碑為迎賓三揖之節，士廟亦當有碑。經文未言寢內是否有碑，賈公彥疏〈聘禮〉云：「雖無文，兩君相朝，燕在寢，豈不三揖乎？明亦當有碑矣。」⁴⁶按賈公彥之意，禮經雖無文，但寢庭中亦當有碑，今採其說。鄭玄綜括指出：「宮必有碑，所以識日景、引陰陽也。凡碑引物者，宗廟則麗牲焉，⁴⁷以取毛血。其材，宮廟以石，窆用木⁴⁸。」⁴⁹廟寢皆有石碑，碑除了作為判斷庭中行禮位置的依據，還有兩大實用功能：祭祀時用碑繫牲，以及利用碑影長度與太陽高度角的變化規律推算時間。

碑在庭中的位置，禮經無明文。賈疏解釋〈聘禮〉鄭注「設碑近如堂深」⁵⁰，說「碑東當洗⁵¹矣」。前引〈士昏禮〉賈疏已具體指出「碑在堂下，三分庭之一，在北」。學者較多從鄭賈之說，然也有異議，如敖繼公曰：「古者宮庭有碑，蓋居其庭東、西、南、北之中，所以識深淺也。」⁵²認為碑在庭的正中間。而金鶚云：「竊謂設碑之所，蓋四分庭一在北也。如是鼎之列於階前者可以當碑，而聘賓在碑內亦可以聽命，〈鄉射〉設楅亦自無所礙矣。」⁵³其以庭北四分之一為設

⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 71。

⁴² 《儀禮釋宮》，頁 11。

⁴³ 漢·劉熙：《釋名》（北京：中華書局，2020 年），卷 5，頁 80。

⁴⁴ 《儀禮注疏》，卷 26，頁 577-578。

⁴⁵ 《儀禮注疏》，卷 23，頁 497-498。

⁴⁶ 《儀禮注疏》，卷 21，頁 474。

⁴⁷ 《禮記·祭義》云君牽牲「既入廟門，麗于碑」。（《禮記正義》，卷 47，頁 1541。）

⁴⁸ 墓中有木碑，用以下棺。

⁴⁹ 《儀禮注疏》，卷 21，頁 474。

⁵⁰ 《儀禮注疏》，卷 23，頁 479。

⁵¹ 禮經設洗常例，於庭中東南方，正對東邊屋翼，與堂的距離等於堂深。

⁵² 《儀禮集說》，卷 8，頁 465。

⁵³ 清·金鶚：《求古錄禮說》（濟南：山東友誼書社，1992 年），卷 10，頁 653，〈碑考〉。

碑之處。

細察經文，〈聘禮〉君使卿還玉於館，「大夫升自西階，鉤楹。賓自碑內聽命，升自西階」，能站在碑內與堂上直接交流，碑近堂較為合理。⁵⁴賈公彥已經提出：「陳鼎，上當其碑，南向陳之，醢醢夾碑在鼎中央，亦南向陳之。今米為筓，在醢醢之南北之中，則碑近北可知。」作為碑在中庭以北之證。⁵⁵賈疏之意，根據上下文，〈聘禮〉君使卿歸賓饗餼，陳述庭中所設順序依次為兩階前、夾碑、中庭，自北而南，則碑應當在中庭之北。至於在三分之一或四分之一處，筆者認為，士喪禮設重，「甸人置重于中庭，參分庭一，在南。」⁵⁶朝祖正柩於兩楹間後「置重如初」，即廟中的「參分庭一，在南」。可見「三分」其來有自。一則庭在儀式中可能常被三分，二則若有碑在北三分之一處，便於確定在南三分之一的地方，故本文贊同賈公彥「三分庭一在北」的說法。然而金鶚反駁鄭賈之說的論據亦非無理：

〈鄉射〉設楅于中庭，南當洗，若碑亦當洗，何可以設楅乎？即或楅稍北於碑，而楅之南司馬所有事（本注：司馬當楅南，北面坐，左右撫矢而乘之），有碑則礙矣，是知三分庭一在北設碑者非也。⁵⁷

如果碑正好在三分之一處，設楅（陳列弓箭的器具）與碑的位置重疊。即便楅稍北，楅南司馬的位置又會與碑重疊，這是不能忽視的矛盾。解決矛盾的關鍵在於，碑與洗並非南北相對。陳緒波提出：

〈鄉射禮〉「設楅於中庭，南當洗。」洗之設，距堂廉一堂之深，則楅如堂深可知。設楅訖，其下「取矢委楅」、「三耦拾取矢」諸儀皆是在楅南。楅南若有碑，必為之礙。因此，碑當在楅北。楅有一堂之深，碑在楅北，則碑不足一堂之深，故鄭注云「設碑近如堂深」。「近」者，相近也。碑、楅相鄰也。金氏以為「設碑之所，四分庭一在北」，雖曰相近，然仍與經

⁵⁴ 然古人一定距離內亦可採取傳命的方式克服收聽障礙，僅此尚不足為證。

⁵⁵ 《儀禮注疏》，卷 23，頁 480。

⁵⁶ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 790。

⁵⁷ 《求古錄禮說》，卷 10，頁 649。

義相違。衆說之中，惟鄭說最確，後世學者不解其義，強以解之，故多有舛誤。⁵⁸

「設碑近如堂深」的關鍵在於「近」，而非完全等同，可謂一語中的。自賈公彥開始誤讀鄭玄「近如堂深」之義，以為設碑如設洗「南北以堂深」，故形成金鶚所說之障礙。庭中石碑位置當在中軸線上由北至南三分之一處，與堂廉的距離接近堂深。如此觀之，李如圭《儀禮釋宮》所說：「聘禮注又曰『設碑近如堂深』，堂深，謂從堂廉北至房室之壁也，三分庭一，在北設碑，而碑如堂深，則庭蓋三堂之深也。」⁵⁹並非完全準確，但堂深與庭深比例接近 1:3。

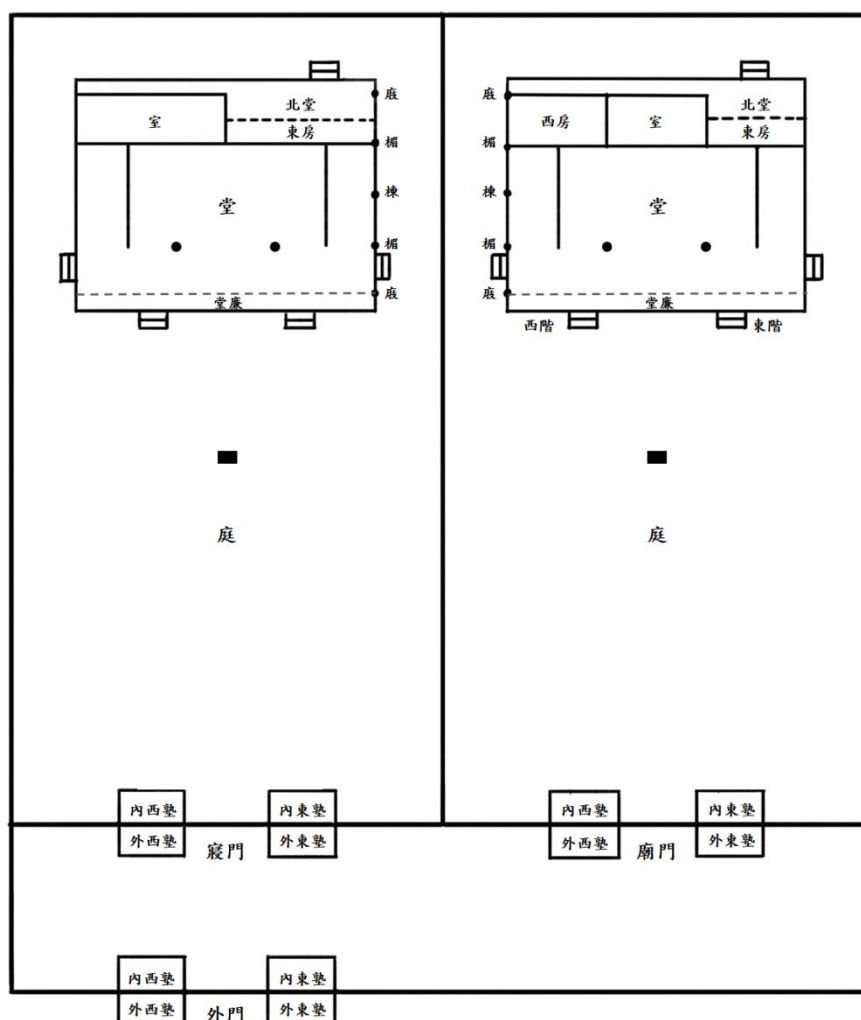


圖 1 庭、堂結構及設碑位置示意圖

⁵⁸ 《儀禮宮室考》，頁 228。

⁵⁹ 《儀禮釋宮》，頁 11。

（五）階

大較言之，堂之正面（通常為南面）主要有兩階以供升降，其東曰阼階，西側為西階。實則尚有側階、北階等。⁶⁰〈士冠禮〉注：「阼猶酢也。東階，所以答酢賓客也。」⁶¹主人升降由阼階，相對的西階即賓階。阼階、賓階因左右對稱，於主客相敵分庭抗禮之際，抑或冠、昏禮親長與子婦應對互動之間，往往體現具代表性的禮儀倫理。

〈禮器〉：「天子之堂九尺，諸侯七尺，大夫五尺，士三尺。」⁶²士堂高三尺，士階三等。舉例來說，〈士冠禮〉「三加」所需冠帽被置於匱中，由執冠者「執以待于西坵南」，即西階西南方。三加時賓降階取冠，第一次賓「降西階一等」，執冠者「升一等，東面授賓」，第二次賓「降二等」，第三次「賓降三等」，二加與三加不言有司升階。始加降一等，鄭玄說：「下一等，升一等，則中等相授。」⁶³意指賓降一等、執冠者升一等後中隔一等。三加降三等，鄭注曰：「下至地。」⁶⁴經文透露出「降三等」後至地面的信息，因此士階三等學者均無異議。

然三等之制說法不一，這是由「堂廉」引起的爭端。堂之南緣側邊稱為堂廉。〈鄉飲酒禮〉：「（為樂工）設席于堂廉」，注曰：「側邊曰廉」。⁶⁵《禮記·喪大記》君將大斂，「卿、大夫即位於堂廉楹西」，正義曰：「堂廉，堂基南畔廉稜之上也」。⁶⁶不過堂廉是否另有高度，由堂廉下至階上是否算一級台階，類此問題猶多爭論。

多數學者認為士階三等包括堂廉。如張惠言云：「凡階上等即堂廉也。士階三等，堂高三尺，今堂廉去地三等，則已有三尺。」⁶⁷程瑤田云：「階三等者，連堂廉而言。若除堂廉言之，則九尺之堂其階止八等，七尺者六等，五尺者四等，三尺者二等也。所謂盡等不升堂者，當是盡其廉下之等而不踐廉以升堂也。而《士

⁶⁰ 詳見本文第三節。

⁶¹ 《儀禮注疏》，卷2，頁32。

⁶² 《禮記正義》，卷23，頁851。

⁶³ 《儀禮注疏》，卷2，頁37。

⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷2，頁39。

⁶⁵ 《儀禮注疏》，卷9，頁167。

⁶⁶ 《禮記正義》，卷45，頁1477。

⁶⁷ 清·張惠言：《讀儀禮記》，清嘉慶道光間（1796-1850）刻本，卷上，頁4a-4b。

喪禮》注乃曰『盡階三等之上，則不升堂』者，已踐廉矣。」⁶⁸明確指出士階並堂廉為三等。黃以周又云：「凡堂高廉一尺，鄭注〈士昏〉、〈公食禮〉皆以降堂為止階上，則堂廉即階上等矣。降一等為降階，降二等則盡階矣，故曰『降三等，下至地』。凡一等皆一尺。」⁶⁹黃以周認為，堂廉即是階之上等，由堂廉下二等即至地，二等階加上堂廉高度，構成登堂、降堂三級台階，平分堂高三尺，與張說、程說相同。但又說「堂高廉一尺」，廉已高三尺，堂又再高一尺，前後似有矛盾，不知其意。

敖繼公、段玉裁則認為士階三等不包括由階升堂一等。敖繼公云：「士階三等，堂不與焉。此降階一等，蓋并堂為二等也。」⁷⁰意為並堂共四階。段玉裁將鄭注始加「下一等，升一等，則中等相授」解釋為中間隔一等，認為「堂廉下有階三等」，與敖繼公意同。由庭登堂，雖說是三等階，加上登階至堂廉的高度，其實有四等。筆者認為這種說法不如堂廉之下為二等合理。如果三等階一階一尺，另加堂廉高度，則真正堂高不只三尺；如果堂廉高度包括在三尺之內，等於四等階平分三尺高度。周尺約為 19.2cm，⁷¹連堂廉三等階足以分攤堂高，每階高度約 19.2cm，是合理的舉步高度，若三尺高度一分為四，台階略顯低矮。

此外，胡培翬對堂廉的闡釋值得參考：

〈公食禮〉大夫食賓，受醬、涪等，皆自阼階，降堂受，授者升一等。注云：『降堂，謂止階上』，則堂廉上也。〈士昏禮〉廟見，婦降堂取筭菜。注『降堂，階上也。』婦人無降階之事，則在堂廉上又可知。蓋堂之界以廡為限，廡以前即為階，自堂而出至階廉即為降堂，降一等乃為降階，在階之上等，接簷下為盡階，不升堂。然則堂更當崇於階，乃有升降之節。堂高數尺，但就階廉為度耳。……今案階三等，程氏、張氏俱以為連堂廉

⁶⁸ 《儀禮正義》，卷 1，頁 71 引。

⁶⁹ 《禮書通故》，頁 54。

⁷⁰ 《儀禮集說》，卷 1，頁 21。

⁷¹ 根據考古結果，漢尺約 23-24cm（白雲翔：〈漢代尺度的考古發現及相關問題研究〉，《東南文化》2014 年第 2 期，頁 85-94。），周尺相當於漢尺八寸，則周尺約為 19.2cm。

言之，是也。⁷²

依胡培翬之意，堂高於階，出至堂廉稱為「降堂」；由堂廉降一等，在階之上等，稱為「降階」。所謂堂高三尺，是以堂廉為度。胡培翬將堂廉的範圍、意義，降堂與降階之別，堂高三尺的算法與三等階的劃分說得詳盡明白，足可採信。

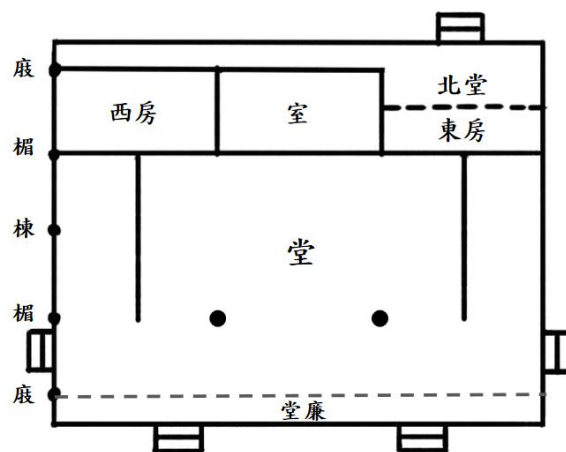


圖 2 堂廉位置示意圖（以廟為例）

至於階的位置可以根據經文劃定範圍，在序與楹⁷³之間。〈士冠禮〉冠於東序之筵而〈記〉曰：「冠於阼」⁷⁴，《禮記·喪大記》：「欂置于西序。」⁷⁵而〈檀弓〉曰：「周人殯于西階之上。」⁷⁶此言東序，彼言阼；此言西序，彼言西階之上，雖然用詞未必十分精確，如「冠於阼」實際是「少北，辟主人」⁷⁷，但至少說明階靠近序。

〈鄉飲酒禮〉：「賓降，立于階西，當序，東面。」⁷⁸〈鄉射禮〉：「賓降，東面立于西階西，當西序。」⁷⁹西階西直西序，可見西階西端不超過西序，即西階在西序之東。又〈士冠禮〉：「主人玄端、爵韞，立于阼階下，直東序，西面。」

⁷² 《儀禮正義》，卷 1，頁 71。

⁷³ 「序」為堂上東西牆，「楹」為堂中間立柱，詳下文。

⁷⁴ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 62。

⁷⁵ 《禮記正義》，卷 45，頁 1493。

⁷⁶ 《禮記正義》，卷 7，頁 241。

⁷⁷ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 36。

⁷⁸ 《儀禮注疏》，卷 9，頁 163。

⁷⁹ 《儀禮注疏》，卷 11，頁 209。

⁸⁰對照〈鄉射禮〉，此處「阼階下」即阼階東，可知阼階東端不超過東序。

〈鄉射禮〉：「司正洗觶，升自西階，由楹內適阼階上。」⁸¹楹內即楹北，司正升自西階，推測是直行幾步之後，再向右前方繞過兩楹之北至阼階上。〈燕禮〉小臣下大夫二人媵爵，「媵爵者立于洗南，西面，北上。序進，盥，洗角觶；升自西階，序進，酌散，交于楹北。」鄭注：「楹北，西楹之北也。」⁸²前文言「司宮尊于東楹之西」，升自西階，可以自然地繞過西楹之北來到東楹之西，則西階在兩楹之西。與此同理，阼階當在東楹之東。是以李如圭云：「〈鄉射禮〉升階者，升自西階，繞楹而東，〈燕禮〉媵爵者二人，升自西階，序進東楹之西，酌散，交于楹北，注曰『楹北，西楹之北』，則西階在西楹之西矣。」⁸³西階在西序之東，西楹之西；阼階在東序之西，東楹之東，如此相對位置可以推知。

關於階制，孔廣森另提出兩點補充：

《周書·明堂》曰：「階博六尺三寸。」（本注：今《逸周書》無此文，據隋宇文愷〈明堂議〉所引）依明堂東西九仞推之，階廣恒居堂廣十之一歟？士喪禮：「升棺用軸。」軸升不可歷級，疑階旁亦次甃為塹堵，若漢陛右平左域之象。⁸⁴

為便於運靈柩的車——輶軸上堂，階旁可能有塹堵（兩底面為直角三角形的三棱柱），類似斜坡，這一猜測符合常理。雖「階博六尺三寸」不能確定為周制，六尺三寸約等於 1.2m，以今日的標準來看是合適的台階寬度，孔廣森據階博六尺三寸與明堂東西九仞（六十三尺），推算「階廣恒居堂廣十之一」，應當可以成立。

（六）堂

堂是《儀禮》行禮的核心場所，多數重要儀節，如冠禮中的三加、昏禮中的

⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 32。

⁸¹ 《儀禮注疏》，卷 11，頁 219。

⁸² 《儀禮注疏》，卷 14，頁 303。

⁸³ 《儀禮釋宮》，頁 10。

⁸⁴ 《禮學卮言》，卷 1，頁 134。

納采至請期、喪禮大斂、殯，都在堂上舉行。堂，金文，從「門」從「土」，「門」為「堂」之初文，象高出地面之形。堂通常建於高起的夯土臺上，利於避免潮濕水氣；背陰（如北、如山）向陽（如南、如水），基本上背向三面封閉，惟對外的一面敞開。〈禮器〉曰：「天子之堂九尺，諸侯七尺，大夫五尺，士三尺。」⁸⁵離地面的高度隨身份而有差等，士堂高三尺，有階連至地面。

無論天子、諸侯、大夫、士宮室，高於地面的堂基都分為「堂」與「房、室」兩部分。〈鄉射禮·記〉：「序則物當棟，堂則物當楣。」注：「是制五架之屋也。正中曰棟，次曰楣，前曰戺。」⁸⁶所謂「五架之屋」，即堂上的屋頂主要由五根東西橫向的木樑搭建，中間一架稱棟，棟南、棟北各一架稱楣，楣南、楣北各一架稱戺。附帶言之，屋上橫木為架主要是為了支撐屋頂，而士人堂屋覆頂應為「兩下」，亦即隨著屋頂落水坡面的角度大小，五架以棟為屋脊，其餘則分兩斜面依次遞降（如下圖）。〈士昏禮〉納采，賓升堂後「當阿」致命，鄭注：「阿，棟也。入堂深，示親親。」賈疏：「凡士之廟，五架為之，棟北一楣下有室戶，中脊為棟，棟南一架為前楣，楣前接簷為戺。〈鄉射禮·記〉云：『序則物當棟，堂則物當楣。』故云是制五架之屋也。」⁸⁷賈公彥又在〈少牢饋食禮〉疏中引「入堂深」證明鄭玄以為後楣以北乃為室。⁸⁸依鄭、賈之義，堂屋為五架屋，基台南北四分，最北四分之一為房與室，餘下四分之三為真正意義上的「堂」，即房室以南，階以北的空地，如此構成前堂後室的基本格局。李如圭《儀禮釋宮》：「堂之屋，南北五架，中脊之架曰棟，次棟之架曰楣。後楣以北為室與房。」⁸⁹同樣持房、室在後楣以北之說。後世學者多從注疏。

⁸⁵ 《禮記正義》，卷 23，頁 851。

⁸⁶ 《儀禮注疏》，卷 13，頁 273。

⁸⁷ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 71。

⁸⁸ 「必知棟北一架後乃為室者，〈昏禮〉主人筵賓升自西階，『當阿，東面致命』，鄭云：『阿，棟也。入堂深。』明不入室，是棟北乃有室也。」

⁸⁹ 《儀禮釋宮》，頁 2。

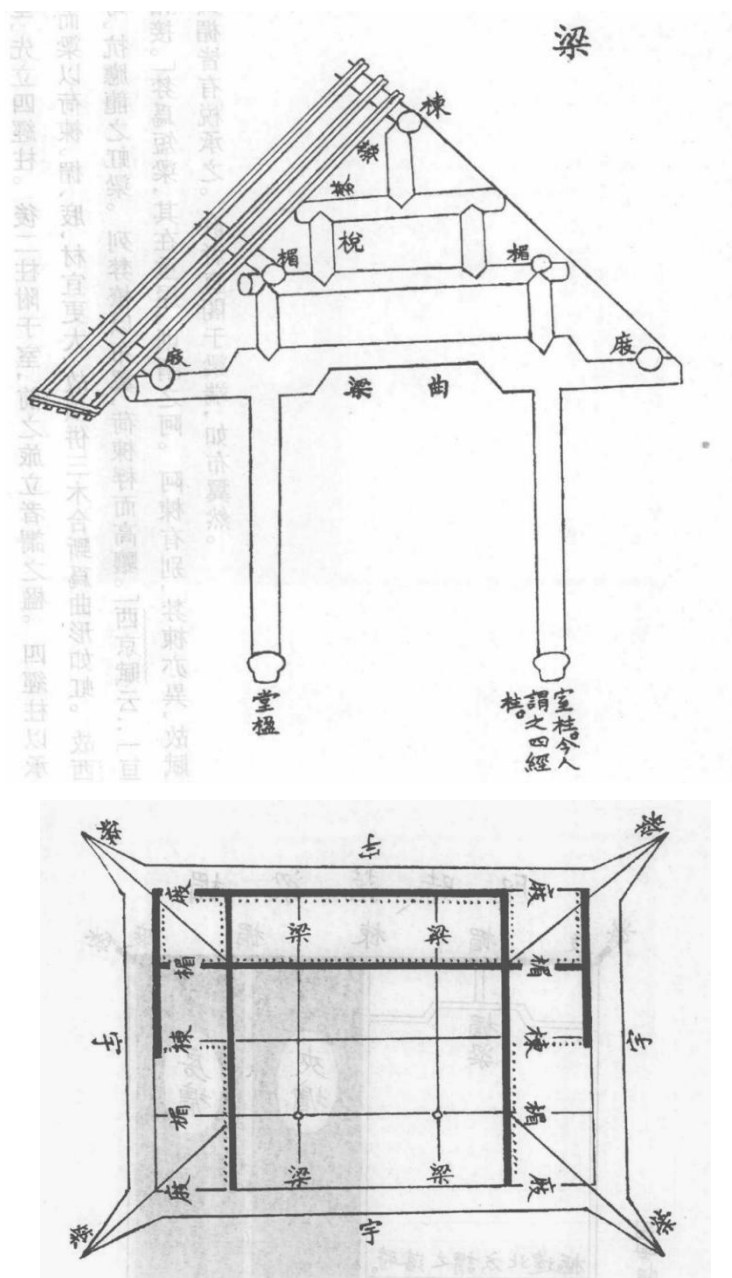


圖 3 黃以周所繪五架屋側視、俯視圖⁹⁰

然禮經所稱之「堂」範圍更小。〈士喪禮〉「皆饌于西序下、南上」，鄭注：「東西牆謂之序，中以南謂之堂。」賈疏：「諸於序中半以南乃得堂稱，以其堂上行事非專一所。若近戶，即言戶東、戶西；若近房，即言房外之東、房外之西；若近楹，即言東楹、西楹；若近序，即言東序下、西序下；若近階，即言東階、西階；若自半以南無所繼屬者，即以堂言之，即下文『淅米於堂』是也。」⁹¹經

⁹⁰ 清·黃以周：《禮書通故》（北京：中華書局，2007年），頁2269、2271，〈名物圖〉。

⁹¹ 《儀禮注疏》，卷35，頁781。

文言「堂」之處，東西限定在兩序之間，且在序中半以南。至於序「中以南」的具體範圍，黃以周《禮書通故》云：「中猶半也，鄭注《書·顧命》云『序內半以前曰堂』，與此注同，又注禮經當阿為當棟，當棟入堂深，是鄭明以棟以南為堂也。但中棟以北，後楣以南，謂之戶牖間，初不名堂。」⁹²綜上可知，序中半對應棟，狹義之堂在棟南，階北，兩序之間。

（七）房與室

前文已證堂屋後楣以北為室與房。由天子至士，無論寢廟，僅有一室，由經文不辨左右可知。房數則有待商榷。人君之房有左右，經文數次明示，如〈大射〉「宰胥薦脯醢，由左房」⁹³、〈聘禮·記〉「負右房而立」⁹⁴、〈公食大夫禮〉「贊者負東房，告備于公。」⁹⁵上引各篇皆屬諸侯禮，大射禮於諸侯路寢舉行，聘禮、公食大夫禮於諸侯廟中舉行。房有東西（左右），已是明證，學者皆無異議。禮家爭議在於大夫以下寢廟是否也有左右房。

梳理各家說解，可分為三種。部分學者認為大夫、士宮室無西房。〈公食大夫禮·記〉：「宰夫筵，出自東房。」鄭注：「天子、諸侯左右房。」⁹⁶相對則知大夫、士東房西室而已。賈公彥、孔穎達遵循其說。賈疏：「『天子諸侯左右房』，以其言東房，對西房。若大夫、士直有東房而已，故直云『在房』也。」而對於《儀禮》大夫以下之禮唯一一次出現「右房」，即〈聘禮〉君使卿皮弁，還玉於館，賓受圭後「退負右房而立。」賈公彥的解釋是「大夫、士直有東房西室，天子、諸侯左右房，今不在大夫廟，於正客館，故有右房也。」⁹⁷孔穎達為大夫、士無西房提出一點證據。《禮記·喪大記》：「婦人髻，帶麻于房中。」鄭注：「婦人之髻、帶麻於房中，則西房也。」孔疏：「〈士喪禮〉又云『婦人髻于室』，以男子在房，故婦人髻于室。大夫、士唯有東房故也。此經兼明諸侯

⁹² 《禮書通故》，頁 32，〈宮室通故〉。

⁹³ 《儀禮注疏》，卷 17，頁 359。

⁹⁴ 《儀禮注疏》，卷 24，頁 539。

⁹⁵ 《儀禮注疏》，卷 25，頁 567。

⁹⁶ 《儀禮注疏》，卷 26，頁 582。

⁹⁷ 《儀禮注疏》，卷 23，頁 498。

之禮有東西房，男子既括髮於東房，故知婦人髻及帶麻于西房。」⁹⁸以〈喪大記〉男子髻於東房、婦人髻於西房與〈士喪禮〉男子髻於房、婦人髻於室對比，作為大夫、士無西房之證。

另一種說法是大夫、士有東西房。陳祥道以鄭玄大夫、士無西房之說為誤，而謂大夫、士與天子、諸侯同有左右房，⁹⁹李如圭、敖繼公、萬斯大、江永、張惠言、胡培翬等均持此主張。

李如圭較早對賈公彥之說提出質疑：「然案〈聘禮〉賓館于大夫、士，君使卿還玉于館也。賓亦『退負右房』，則大夫、士亦有右房矣。」¹⁰⁰意在訂正賈公彥「今不在大夫廟，於正客館，故有右房也」舊說，¹⁰¹又引〈鄉射禮·記〉「薦出自左房」，〈少牢饋食禮〉「主婦薦自東房」，抨擊賈公彥「言左對右，言東對西，大夫士惟東房西室，故直云房而已」的邏輯。¹⁰²李如圭之後，《欽定儀禮義疏》同樣持此論點。又江永曰：

天子至士，堂房室之制有廣狹降殺，堂後為房室，左右房以夾室，使室居其中，其制度當同。如大夫士東房西室，恐不成制度。堂上設席、行禮，當戶牖之間，賓席不得當東西之中，偏于西北一隅，非所以尊賓。大夫賓尸，尸席不當堂之中，亦非所以尊尸。皆因〈鄉飲酒義〉言設尊「賓主共之」，及拘於四面之坐，以辭害意，故先儒有此說耳。¹⁰³

⁹⁸ 《禮記正義》，卷 44，頁 1449-1450。

⁹⁹ 宋·陳祥道：《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》第 130 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 43，頁 10a，〈大夫士寢廟制〉。

¹⁰⁰ 《儀禮釋宮》，頁 3。

¹⁰¹ 閻若璩反駁賈說，較為詳盡可參：「『公館賓，賓辟』，康成注：『凡君有事於諸臣之家，車造廟門乃下。』賈疏云：『以其卿館於大夫之廟。』此館則是諸臣之家，已不能掩前說之非。且古者天子適諸侯，必舍其祖廟。卿館於大夫，大夫館於士，士館於工商，皆廟也，無別所為館舍。惟侯氏觀天子，賜以舍，非廟。〈聘禮〉安得與之同？……〈聘禮〉一篇『自卿致館賓即館後有司入陳』，注云：『入賓所館之廟。』『揖入及廟門』，注云：『舍於大夫廟。』『卿館於大夫』，注云：『館者必於廟。』皆〈曾子問〉後所稱之公館，非前所稱，不得以公彥曲說為藉口。」見清·閻若璩：《尚書古文疏證》（上海：上海書店出版社，2012 年），卷八，頁 250。

¹⁰² 《儀禮釋宮》，頁 3。

¹⁰³ 清·江永：《鄉黨圖考》（北京：學苑出版社，影印乾隆丁未年（1787）致和堂重鐫本，1993 年），卷 4，頁 224-225。

首先點明東房西室的不合理之處：若大夫、士的宮室僅東房西室，不與天子、諸侯房有左右、室居中的格局相同，如此不成制度。並指出此說係誤解〈鄉飲酒義〉「鄉人、士、君子，尊於房戶之間，賓主共之也」¹⁰⁴以及「四面之坐，象四時也」¹⁰⁵所致。其又曰：

大夫士之制亦當有左右房，鄉飲於庠，亦如其制。設尊於房戶之間，而賓席在尊西，主人在阼階上，為近東，即是賓主共之，不必謂在東西之中，然後為共也。主人在阼，介在西階上，為西南，僕在尊東，為東北，賓在戶牖間，以阼階上視之，即為西北，不必謂在西北隅，然後為西北也。其實賓席宜在中，南鄉，眾賓席以次繼而西，僕者鄉之，卿大夫來觀禮，有無不定，本無四面之坐象四時之說，倘無觀禮之僕，豈四方缺一方、四時缺一時乎？¹⁰⁶

江永反駁「東房西室」說主要依據有三。第一，常設於戶牖之間的賓席應在堂東西正中，以示尊賓之意。若只一房一室，「戶牖之間」偏於西北一隅。第二，設於房戶之間的尊不必在正中。若有東西房，儘管尊不在正中，賓在尊西，主人在阼階上，較尊東偏，主賓分處東西，無害於〈鄉飲酒義〉「賓主共之」之義。第三，不必賓席位在堂中偏西才符合〈鄉飲酒義〉「坐賓於西北」。若有東西房，主人在阼階，介在西階上，僕在尊東，賓在戶牖間，即正中間，同樣符合「四面之坐」的結構。以上從「兩房一室」的必要性與「東房西室」的非必要性分別論證。

第三種說法是在二者間折衷。如孔廣森分別寢、廟，謂大夫、士之廟有左右房，寢則無西房：

¹⁰⁴ 《禮記正義》，卷 61，頁 1900。後儒因此以為房戶之間即堂東西之正中，如《詩·小雅·斯干》正義：「〈鄉飲酒義〉云『尊於房戶之間，賓主共之』，由無西房，故以房與室戶之間為中也。」

¹⁰⁵ 《禮記正義》，卷 61，頁 1901。又《儀禮釋宮》：「鄉飲酒禮『席賓于戶牖間』，而義曰『坐賓于西北』，則大夫士之戶牖間在西，而房戶間為正中明矣。」

¹⁰⁶ 《鄉黨圖考》，卷 4，頁 230。

禮注每云人君左右房，大夫、士東房西室。自陳（祥道）用之《禮書》及李（如圭）寶之《儀禮釋宮》始援〈聘禮〉負右房之文，以為自天子達於士，皆左右房。然鄭君去古未遠，說有師承。《漢書》曰：「家有一堂二內。」一房一室合於二內之謂。廣森竊疑大夫、士之廟乃左右有房，其寢固東房西室以降於君耳。〈饋食禮〉每言東房，又言左房。東以對西，左以對右，以為廟無兩房者，信不然也。〈昏禮〉言房者五，言房中者四；〈喪禮〉言房者四，言房中者一；〈虞禮〉言房中者一，言房者二，而皆不指其東西左右，則以為寢有兩房者，亦未必然也。¹⁰⁷

〈喪大記〉「小斂，婦人髻、帶麻於房中」注云：「西房也。」正義曰：……

案：注、疏說「君寢有西房，大夫、士無西房」者，此條最顯而確。¹⁰⁸

孔廣森對經文線索再做爬梳，對孔穎達比較〈喪大記〉與〈士喪禮〉小斂後改服得出的結論尤為贊同。孔廣森認為大夫、士相同而寢、廟異制，于鬯則相反，認為寢廟同制，但大夫、士有別，大夫有左右房，士東房西室。¹⁰⁹

較合理的解說是，房室結構上，大夫以下寢與廟有別。首先，士廟有左右房。〈特牲饋食禮〉「豆、籩、鉶在東房」¹¹⁰，「賓與長兄弟之薦，自東房」¹¹¹，以「東房」稱室東之房。賈公彥在涉及天子、諸侯宮室時以「東房」對西房，大夫、士宮室卻以東房對西室，¹¹²有失偏頗。此外，部分學者以經文僅提及一房作為士、大夫寢廟僅有一房的理由，也並非無懈可擊。儀式中如陳設與婦人立位多用左房，是因為左房無北墉，有北堂，有洗，便於利用。可以確定有西房的諸侯以上階層，行禮同樣幾乎不用西房，〈聘禮〉大夫「負右房而立」只是以「右房」表示站立位置，《禮記·喪大記》婦人髻及帶麻於西房是因為東房（男子髻髮）與室（停屍）都有所不便。故不能以未提及即是不存在的邏輯否認西房的存在。如〈聘禮

¹⁰⁷ 清·孔廣森：《禮學卮言》（北京：中華書局，2017年），卷1，頁131-132，〈儀禮廟寢異制圖說〉。

¹⁰⁸ 《禮學卮言》，卷1，頁144，〈儀禮廟寢異制圖說〉。

¹⁰⁹ 「禮經鄭注每言人君左右房。大夫士東房西室。其實大夫亦有左右房。東房西室惟士之制。」清·于鬯：《香草續校書》（北京：中華書局，1963年第2版），頁306。

¹¹⁰ 《儀禮注疏》，卷44，頁977。

¹¹¹ 《儀禮注疏》，卷46，頁1027。

¹¹² 「大夫士直有東房、西室，若言房則東房矣。」（《儀禮注疏》，卷44，頁977。）

・記〉云：「若君不見，使大夫受。自下聽命，自西階升受，負右房而立。」¹¹³
此例卿館於大夫廟，這是大夫廟有左右房之證。又喪禮朝祖正柩于兩楹間，若士廟有左右房，則楹間之位正好面對堂上尊位——室之戶牖間，或可作為佐證。¹¹⁴

然而士寢確實僅東房西室。如《詩·小雅·斯干》孔疏所說，〈喪大記〉諸侯禮婦人髻於西房，〈士喪禮〉婦人髻於室。且士禮此時室乃停屍之處，婦人若有西房可供迴避，應不會髻於室。再結合〈士昏禮〉、〈士喪禮〉、〈士虞禮〉三篇皆單言「房」而不稱「東/左房」，士禮中出現「東房」都在廟不在寢，應非巧合。要之，禮經所見士正寢為東房西室，無西房。房、室結構寢、廟有參差不無可能，王鳴盛提出：「鄭〈匠人〉注，宗廟路寢同制，原指天子，豈可以例大夫乎？」¹¹⁵曹元弼以等差規律解釋：「諸侯廟、寢左右房，而燕寢東房西室；則大夫、士廟及正寢當東房西室矣。但宗廟尊，故亦屬左右房，而惟降其正寢為東房西室；東房西室無可復降，禮窮則同，故燕寢與正寢同東房西室也。」¹¹⁶可為參照。

既而推估寢廟房室長款尺度，二者均在後楣，若依「東西九雉」、「南北七雉」¹¹⁷的比例，士廟中西房與室長度與深度比例約 12:7，東房比例約 24:7；士寢一房一室，室寬度與深度比例約 18:7，東房以中半以北為北堂，東房比例約 36:7，長度為深度的五倍。

¹¹³ 《儀禮注疏》，卷 24，頁 538-539。

¹¹⁴ 〈士喪禮〉葬前朝祖，正柩於兩楹間。鄭注曰：「兩楹間，象鄉戶牖也。」（《儀禮注疏》，卷 38，頁 841。）看似有士廟兩房夾一室之義。然鄭玄注〈公食大夫禮〉「宰夫筵，出自東房」言「天子諸侯左右房」，公食大夫禮於諸侯宗廟舉行，則是大夫以下宗廟無左右房之義。賈公彥申說鄭義：「若言鄉戶牖，則在兩楹間而近西矣。故下記云『夷床共軸，饌于西階東』，饌夷床，俟正柩而言，西階東，則正柩于楹間近西可知矣。」以為西階東為堂上西階東，且是正柩之所。細查經文，西階東未必為堂上，冠禮「主人立于西階東」即是堂下兩階間近西階的位置。靈柩入廟前夷牀應在堂下西階東，待與靈柩一同升堂。

¹¹⁵ 清·王鳴盛：《蛾術編》（北京：中華書局，2010 年），卷 66，頁 1389。

¹¹⁶ 清·曹元弼：《禮經校釋》，北京大學圖書館藏清光緒十八年（1892）刻本，卷 4，頁 6b。

¹¹⁷ 《尚書大傳》云：「周人路寢，東西九雉，南北七雉，室居二雉。」清·皮錫瑞：《尚書大傳疏證》（北京：中華書局，2015 年），卷 6，頁 274。雉長三丈。

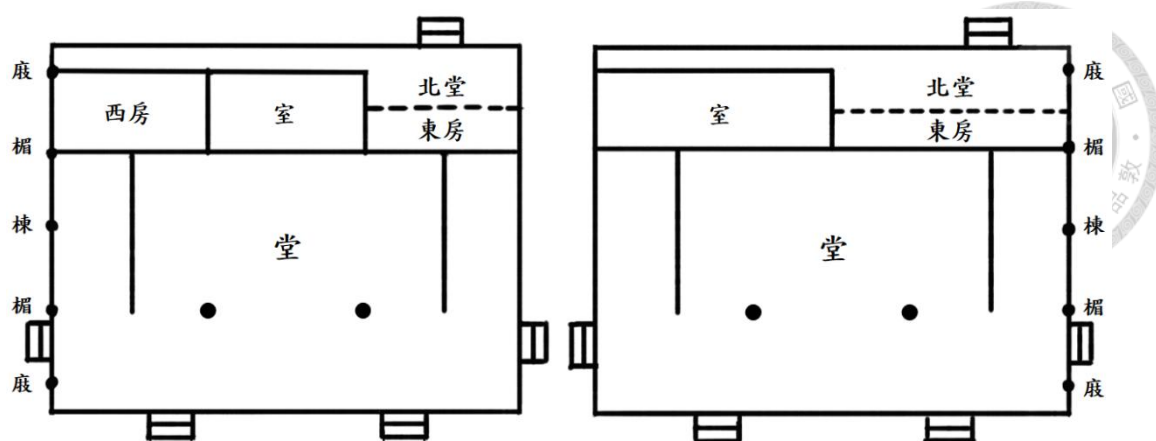


圖 4 士廟（左）及士寢（右）房室結構及比例示意圖

第二節 細部分說

上文已分列寢、廟各區域位置及功能，其中門、堂、房、室結構又須再進一步細分，故在本節中依次論之。¹¹⁸因寢與廟的細部結構基本相似，下文論及各部位名稱，兼賅寢廟。

（一）門之細部

門位於宮室最南端，下有闌、闔，有扉二分，門側有塾。

1. 闌

〈士冠禮〉筮于廟門：「布席于門中，闌西闔外，西面。」注：「闌，門橛。」¹¹⁹橛為短木。據《爾雅·釋宮》「橛，謂之杙，在牆者，謂之樨；在地者，謂之臬」¹²⁰，闌為地上的小木椿。另參《禮記·玉藻》：「介拂闌」，孔疏：「闌，謂門之中央所豎短木也。」¹²¹然則闌豎於門中央，作用為關門時阻止兩扉向外。

然門中之闌數量有爭議，或說一闌，或說二闌。〈玉藻〉：「君入門，介拂

¹¹⁸ 《儀禮》宮室由外而內依次是門、庭、階、堂、房與室，出於前後文銜接的考量，第二章調整敘述順序，將堂與房、室提前。

¹¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 1，頁 11。

¹²⁰ 清·郝懿行：《爾雅義疏》（濟南：齊魯書社，2010 年），中之一，頁 3222。

¹²¹ 《禮記正義》，卷 30，頁 1075-1076。

闌，大夫中棖與闌之間，士介拂棖¹²²。賓入不中門，不履闌。」鄭注：「君入必中門，上介夾闌，大夫介、士介鴈行於後，示不相汙也。」¹²³又〈聘禮〉：「公揖入，每門、每曲揖。」鄭注引〈玉藻〉「君入門」以下曰：「此賓，謂聘卿大夫也。門中，門之正也。不敢與君並由之，敬也。介與擯者鴈行，卑不踰尊者之跡，亦敬也。」〈玉藻·注〉既言「上介夾闌」，君與上介分別在闌左右，但並非分別處於門東、門西，似乎是認為門並非僅一闌居中。但鄭玄注《論語》「立不中門」曰：「立、行不當棖、闌之中。」又似是以為門僅一闌之意。鄭玄對「闌」的看法不明，賈公彥根據經文與鄭注，明確表示門有東西二闌：

鄭君並引朝君，欲見卿大夫聘來，還與從君為介時入門同，故並引之也。

「君入門，介拂闌」，又云「門中，門之正」，又云「卑不踰尊者之迹」，若然，聊為一闌言之，君最近闌，亦拂之而過，上介則隨君而行，拂闌而過，所以與君同行者，臣自為一列。主君既出迎賓，主君與賓並入，主君於東闌之內，賓於西闌之內，並行而入。上介於西闌之外，上擯於東闌之外，皆拂闌。次介、次擯皆大夫，中棖與闌之間，末介、末擯皆士，各自拂棖，如是得君入中門之正。上擯、上介俱得拂闌，又得不逾尊者之迹矣。

124

假設門只一闌的情況，介拂闌，而君雖然更靠近闌，但也是拂闌而過，不符合與君同行之禮。若門有二闌，兩君相見，入門時主君與賓由兩闌之間並行，主君靠近東闌，賓靠近西闌。主君之上擯、賓之上介分別在東、西闌另一側，稍後於君。次擯、次介在棖與闌之間，稍後於上擯、上介、末擯、末介走在最後，位置靠近門兩側的棖。國君在前，上介以下依次在後，如此則上下有序。不少學者贊同其說，如盛世佐云：「今以朝聘時賓介入門之節推之，賈疏為長。」¹²⁵黃以周論述更詳：

¹²² 棖，門兩旁木。

¹²³ 《禮記正義》，卷 30，頁 1075。

¹²⁴ 《儀禮注疏》，卷 20，頁 447。

¹²⁵ 清·盛世佐：《儀禮集編》（杭州：浙江大學出版社，2021 年），卷 1，頁 5。

門必兩闌，所以表中門也。……經舉棖、闌，各就一偏為文，故不待別其東西，義自可見。棖明有二，亦不見有東棖西棖之文矣。〈曲禮〉「大夫士出入君門由闌右，不踐闌」，此以臣禮言，據東偏為文。凡臣皆由門東而入，即士之朝位在西方，其入亦由門東，曰由闌右，其為東闌可知。〈玉藻〉「君入門，介拂闌，大夫中棖與闌之間，士介拂棖」，此以賓禮言，據西偏為文。凡賓皆由門西而入，即兩君相見，其君入必中門，亦入自西偏之門，曰闌，曰棖，其為西闌西棖亦自可知。……于「入不中門」之下，曰闌東，曰闌西，此正門有兩闌之證。如門止一闌，則闌東闌西即是中門，上下文相觸戾矣。¹²⁶

既從正面強調門有兩闌的合理性，也以「經舉棖闌，各就一偏為文」排除了據經文不言東西反駁「門有二闌」說的可能性。（圖示如下）

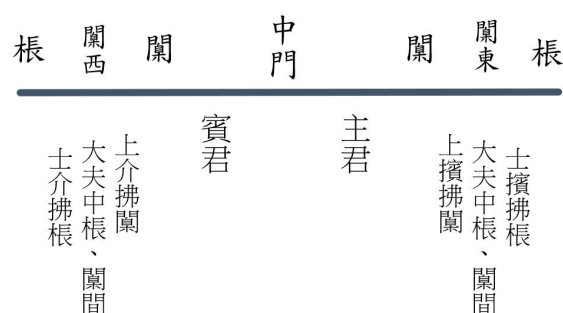


圖 5 門有二闌及兩君相見入門圖

另有多數學者認為門僅一闌。如盛世佐所言：「闌有二說，謂門只有一闌者，出於孔疏，後儒多宗之。」¹²⁷學者持一闌之說受孔穎達影響。《禮記·玉藻》疏引崔靈恩、皇侃之說並表示讚同：

崔氏、皇氏並云：「君『必中門』者，謂當棖闌之中，主君在闌東，賓在闌西。主君上擯在君之後，稍近西而拂闌；賓之上介在賓之後，稍近東而

¹²⁶ 《禮書通故》，頁 59-60。

¹²⁷ 《儀禮集編》，卷 1，頁 5。

拂闌；大夫擯、介各當君後，在棖闌之中央。」義或當然，今依用之。¹²⁸

孔穎達之後，李如圭¹²⁹、敖繼公¹³⁰等皆認為門只一闌。楊復、張惠言所繪《儀禮圖》門止一闌。一闌、二闌之爭，很大程度是由於對〈玉藻〉的解讀和對「賓不入中門」的理解不同導致。然孔穎達的解釋有幾點不妥。對於「中門」的解釋是棖、闌之中，不符合「中於門」的意義。棖、闌之中乃一扉之中，應稱「中扉」而不是「中門」。¹³¹若「不中門」意為不當闌西棖、闌之中央，大夫入門即是「中門」。賓當棖、闌之中在前，上介在賓之後近東，即賓左後方，大夫介當棖、闌之中，賓正後方，末介在大夫介右後方，這樣的曲折排列，不似體現參差階級的鴈行隊列。

相較之下，本文採鄭、賈之說。門有二闌，正對東闌、西闌之間稱為「中門」。〈士冠禮〉布席之處「門中」與闌無關。如張爾岐所說：「前具之西塾，至此乃布之。云『門中』者，以大分言之。」¹³²所指是門屋之中與門相對的範圍。

2. 闕

闕即是門檻。《禮記·曲禮上》「大夫、士出入君門，由闌右，不踐闕」，鄭注：「闕，門限也。」¹³³《爾雅·釋宮》：「柎謂之闕。」邢昺疏：「經傳諸注皆以闕為門限，謂門下橫木為內外之限也。俗謂之地柎。」〈士冠禮〉：「布席于門中，闌西闕外。」即以「闌西」定東西之位，「闕外」定南北之位。

3. 扉

《說文》：「扉，戶扇也。」〈士昏禮〉記壻見女家主婦「主婦闔扉，立于其內」¹³⁴，〈士喪禮〉卜葬曰「闔東扉，主婦立于其內。」¹³⁵是門有左右兩扉。

¹²⁸ 《禮記正義》，卷 30，頁 1076。

¹²⁹ 「門之中有闌……其東曰闌東，其西曰闌西」（《儀禮釋宮》，頁 12。）則是認為門僅一闌。賈疏以為門有兩闌，《欽定儀禮義疏》、江永注《儀禮釋宮》於此條下皆斥為非。

¹³⁰ 「此席西於闌乃云『門中』，則二扉之間惟有一闌明矣。」

¹³¹ 黃以周已提出這一點。見《禮書通故》，頁 60。

¹³² 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》（臺北：學海出版社，1981 年），頁 36。

¹³³ 《禮記正義》，卷 2，頁 43。

¹³⁴ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 125。

¹³⁵ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 831。

4. 塾

《爾雅·釋宮》：「門側之堂謂之塾。」¹³⁶經文多次提及「塾」，以士禮為例：

筮與席、所卦者，具饌于西塾。（〈士冠禮〉）¹³⁷

擯者玄端，負東塾。（〈士冠禮〉）¹³⁸

陳一鼎于寢門外，當東塾，少南，西面。（〈士喪禮〉）¹³⁹

卜日，既朝哭，皆復外位。卜人先奠龜于西塾上，南首，有席。（〈士喪禮〉）¹⁴⁰

匕俎在西塾之西。羞燔俎在內西塾上，南順。（〈士虞禮〉）¹⁴¹

寢、廟門側皆有塾。上引經文言及東塾、西塾、內西塾，則塾有東西內外，一門四塾，如李如圭《儀禮釋宮》所云：「門之內外，其東西皆有塾，一門而塾四。其外塾南鄉，……則內塾北鄉也。」¹⁴²

塾也被稱為「夾室」，因而引起誤解。段玉裁謂每門兩側內外塾各一堂，兩堂間共夾一室。張惠言則以為每塾各一堂一室，一門共四堂四室，其所繪「大夫士房室圖」，四塾有堂有室，中有墉相隔，有戶牖，外塾堂下還有東西階。黃以周駁之：「門有左右塾，共夾一堂，故曰夾室。〈考工記〉：『門堂三之二，室三之一。』門堂即門，室對門堂為文，即所謂塾是也。非塾更有室，段、張兩說，俱不足憑。」¹⁴³黃氏辨正「夾室」的定義，駁段玉裁、張惠言之說有理，然而對所引〈考工記〉文句的解讀有待商榷。《周禮·考工記·匠人》：「門堂，三之二。室，三之一」。鄭注：「門堂，門側之堂，取數於正堂。」「兩室與門。各

¹³⁶ 《爾雅義疏》，頁 3221。

¹³⁷ 《儀禮注疏》，卷 1，頁 10。

¹³⁸ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 33。

¹³⁹ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 797。

¹⁴⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 829。

¹⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 922。

¹⁴² 《儀禮釋宮》，頁 12。

¹⁴³ 《禮書通故》，頁 58。

居一分。」¹⁴⁴據〈考工記〉推之，四塾夾門之長寬各為正堂之三分之二。室長佔門塾寬度的三分之一，三分其長，中間為門，兩旁三分之一各對半分為南北二塾，則為四塾。

《禮記·月令》孟夏之月「其祀竈，祭先肺」，鄭注：「竈在廟門外之東，祀竈之禮，先席於門之奧，東面。」孔疏：「云『先席於門之奧』，謂廟門外西室之奧，以神位在西，故知在西室之奧；以祀戶在戶內，故祭在廟室之奧；祀竈在門外，故設主在門室之奧，各從其義。」¹⁴⁵按鄭、孔之義，竈在廟門外之東，近外東塾。祭祀竈神，則當在廟東塾後之室奧。可知門外之室如堂室，也有奧。

對於塾是否高於地面以及大致高度，《欽定儀禮義疏》推測如下：

〈士喪〉「奠龜于西塾上」，〈士虞〉「羞燔俎在內西塾上」，皆云「上」，則塾高于庭矣。有事於塾者皆無升降之文，是無階也。無階而云「上」者，塾蓋高於庭一級，行者一拾足即升塾，故不言升降與？門與塾平，亦高於庭一級，故凡出入及士喪薦車與柩車之出，皆無升降也。門塾高於庭，而卑於堂，制之宜也。¹⁴⁶

按《欽定儀禮義疏》之義，門與塾平，高庭一級。禮儀涉及「塾」時，經文皆不言升階、降階，因此塾無階。既無階，應當只高出庭少許，再加上門屋廣脩降於堂屋，高度不超過正堂才合理。故本文採《欽定儀禮義疏》之說。

（二）堂之細部

1. 坳

堂上有東、西二坳，分別在堂東南角和西南角。〈士冠禮〉「爵弁、皮弁、緇布冠各一匱，執以待于西坳南」，注曰：「坳在堂角。」¹⁴⁷堂上兩角在禮儀中不被直接使用，但常作為堂下人、物定位的參照。如〈士喪禮〉「饌于東堂下」

¹⁴⁴ 《周禮注疏》，卷 41，頁 1348。

¹⁴⁵ 《禮記正義》，卷 15，頁 574-575。

¹⁴⁶ 《欽定儀禮義疏》，卷首下，頁 35。

¹⁴⁷ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 31。

鄭注曰：「凡在東西堂下者，南齊坫。」¹⁴⁸東、西堂下設物以最南端與坫對齊為原則。〈大射〉：「大師及少師、上工皆東坫之東南，西面北上坐。」¹⁴⁹人的位置也會以坫為參照。

《儀禮》堂上之坫不同於「反坫」之坫。《論語·八佾》「邦君為兩君之好，有反坫，管氏亦有反坫。」何晏集解引鄭玄注：「反坫，反爵之坫，在兩楹之間。」¹⁵⁰《禮記·明堂位》：「反坫出尊，崇坫康圭。」鄭注曰：「反坫，反爵之坫也。出尊，當尊南也。」¹⁵¹兩君敵體，尊於兩楹之間，尊南之坫同樣在兩楹之間。又有崇坫，注曰：「亢所受圭，奠於上焉。」孔疏曰：「亢，舉也。為高坫，受賓之圭，舉於其上也。」¹⁵²兩楹之間有反爵之坫，又有置圭之坫，與堂角之坫雖同名而不同實。

2. 楹

堂上東西有楹。楹，堂上直柱。「古之築室者，以垣墉為基，而屋其上，惟堂上有兩楹而已。」¹⁵³楹是堂上關鍵的支撐物，也是重要的行禮進退之參考點，常見於經文中：

授于楹間，南面。（〈士昏禮〉）¹⁵⁴

主人坐奠爵于西楹南。（〈鄉飲酒禮〉）¹⁵⁵

樂正由楹內、東楹之東，告于公，乃降復位。（〈燕禮〉）¹⁵⁶

交於楹北。（〈大射〉）¹⁵⁷

豆實，實于甕，陳于楹外，二以並，北陳。（〈公食大夫禮〉）¹⁵⁸

¹⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 793。

¹⁴⁹ 《儀禮注疏》，卷 17，頁 369。

¹⁵⁰ 《論語注疏》，卷 3，頁 46。

¹⁵¹ 《禮記正義》，卷 31，頁 1098。

¹⁵² 《禮記正義》，卷 31，頁 1099。

¹⁵³ 《儀禮釋宮》，頁 7。

¹⁵⁴ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 71。

¹⁵⁵ 《儀禮注疏》，卷 9，頁 164。

¹⁵⁶ 《儀禮注疏》，卷 15，頁 319。

¹⁵⁷ 《儀禮注疏》，卷 14，頁 303。

¹⁵⁸ 《儀禮注疏》，卷 26，頁 577。

君升主人，主人西楹東，北面。（〈士喪禮〉）¹⁵⁹



以上所見兩楹間、楹內、楹外（楹南、楹北）、東楹東、西楹西，都是儀式所涉及的地點。

李如圭根據〈鄉射禮〉判斷楹的南北位置：

楹之設，蓋于前楣之下。案〈鄉射禮〉曰：「射自楹間。」注曰：「謂射于庠也。」又曰：「序則物當棟，堂則物當楣。」物者，畫地為物，射時所立處也。堂謂庠之堂也。又曰：「豫則鈎楹內，堂則由楹外，當物，北面揖。」豫即序也。鈎楹，繞楹也。物當棟，而升射者必鈎楹內，乃北面就物，則棟在楹之內矣。物當楣，而升射者由楹外，北面就物。又鄭氏以為物在楹間，則楹在楣之下也。¹⁶⁰

〈鄉射禮·記〉曰：「物長如筭。」鄭注云：「物，謂射時所立處也。謂之物者，物猶事也。」¹⁶¹物為射時所立之處，畫十字為標記。經文言「射自楹間」，記文又說「堂則物當楣」，所以「楹間」與「當楣」為同一處。正是因為序中物當棟，庠中物當楣，所以序中就物要繞楹的東邊向北行，庠中就物要由楹南東行。黃以周持同樣意見，另外提出：「〈聘禮〉『賓升，西楹西東面』，注云『與主君相鄉』。下文云『公當楣再拜』，是亦楹在楣下之證。」¹⁶²而這一條也反駁焦循「楹在棟與楣之間」的觀點，因為「如焦氏說，是賓進于君矣，無此禮也。」如果楹在棟與楣之間，即楹在楣北，與楹齊平的賓較「當楣」的國君更深入堂中，不合於禮。如此楹在楣下可知。

楹的南北位置已經確定，東西位置沒有足夠線索，只能確定兩楹間距小於兩階間距。陳緒波從建築結構角度推測兩楹位置，其說可參：

楹，柱也，所以承屋也。堂屋東西蓋廣，不得無支撐也。堂屋五架，後楣

¹⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 817。

¹⁶⁰ 《儀禮釋宮》，頁 7。

¹⁶¹ 《儀禮注疏》，卷 13，頁 272。意為射手所立處的十字標記，其縱畫長一箭桿（三尺）。

¹⁶² 《禮書通故》，頁 40。

與後廡間為房室，此架之中有房室間之隔牆以承之。房室前之正堂無墉，故有兩楹以承之。兩楹之所在，亦當與房室間之隔牆相齊。以此言之，東楹正當室之東墉，西楹正當室之西墉。¹⁶³

張惠言《儀禮圖》兩楹也在分別正對兩墉的位置。在缺乏線索的情況下，從實用性角度考量不失為可信的設計。不過這種推斷只適用於士廟有東西房的情況，士寢一房一室，房室間隔牆只有一面，正對於堂東西正中，兩楹位置是否有其他參照物不得而知。姑且仍舊按照在士廟中的位置，勘定兩楹分別在堂東西三分之一處。（如下圖）

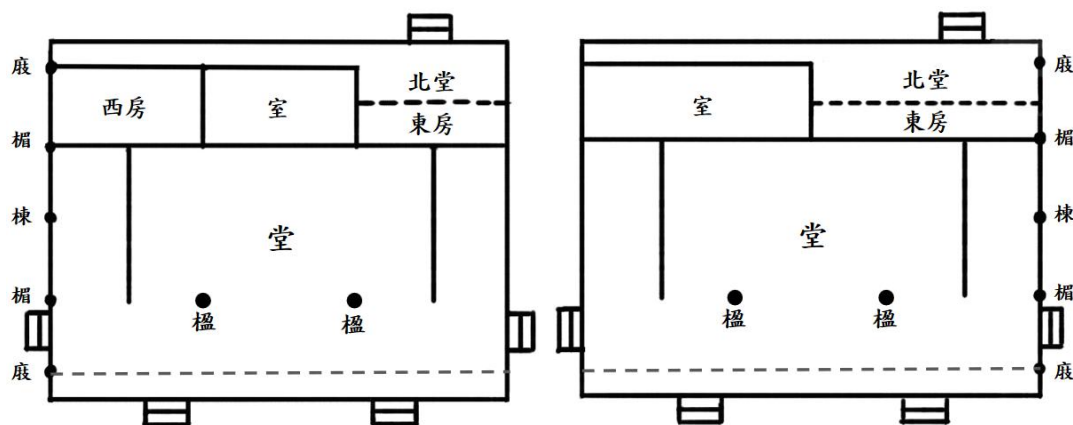


圖 6 廟（左）、寢（右）兩楹位置示意圖

3. 序

堂之東西牆謂之序。〈士冠禮〉：「主人玄端、爵韞，立於阼階下，直東序，西面。」¹⁶⁴〈鄉射禮〉：「賓降，東面立于西階西，當西序。」¹⁶⁵堂上有東西兩序，前文已證東西序分別在阼階東、西階西。東序東為東堂，西序西為西堂，兩序之間為正堂。

序之南北起止，參考鄭玄注〈士喪禮〉：「東西牆謂之序，中以南謂之堂。」¹⁶⁶序中半以南得堂稱，前文已證禮經所稱之堂在棟以南。序中半當棟，據此推測

¹⁶³ 《儀禮宮室考》，頁 237-238。

¹⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 32。

¹⁶⁵ 《儀禮注疏》，卷 11，頁 209。

¹⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 781。

序北至房室南墉，序南，即序端當楣，與兩楹齊平。經文從不言「序北」，也從側面證明序與房室南墉相連。序南北範圍由後楣至前楣應可以確定。

《尚書大傳》：「天子之堂廣九雉，三分其廣，以二為內，五分內，以一為高，東房、西房、北堂各三雉。」鄭玄注：「廣，榮間相去也。內，堂東、西序之內也。」¹⁶⁷兩序間距為堂東西長的三分之二，東西序寬度各為堂寬六分之一。士廟兩房一室，各佔堂東西長三分之一，則東西序分別抵東西房南墉正中；士寢之中，房室各佔一半，東序連接房南墉由東向西三分之一處，西序連接室南墉由西向東三分之一處。

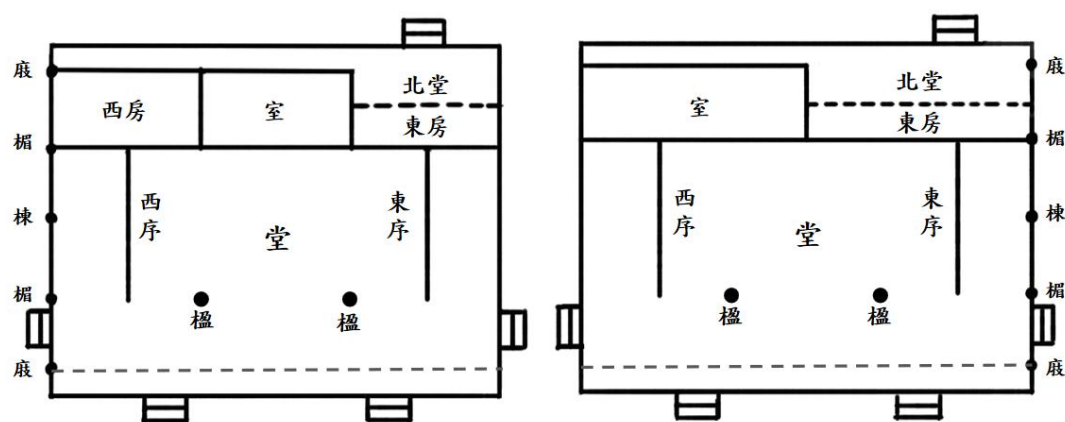


圖 7 廟（左）、寢（右）兩序位置與長度示意圖

4. 夾

《儀禮》中明確提及「夾」這一建築部分唯有四處：

宰夫朝服設飧：飪一牢，在西，鼎九，羞鼎三；腥一牢，在東，鼎七。堂上之饌八，西夾六。（〈聘禮〉）¹⁶⁸

堂上八豆，設於戶西，西陳。……八壺設於西序，北上，二以並，南陳。

西夾六豆，設於西墉下，北上。（〈聘禮〉）¹⁶⁹

堂上之饌六，西夾亦如之。（〈聘禮〉）¹⁷⁰

¹⁶⁷ 《尚書大傳疏證》，卷 6，頁 269。

¹⁶⁸ 《儀禮注疏》，卷 20，頁 439-440。

¹⁶⁹ 《儀禮注疏》，卷 21，頁 447。

¹⁷⁰ 《儀禮注疏》，卷 22，頁 484。



大夫立於東夾南，西面，北上。士立於門東，北面，西上。小臣，東堂下，南面，西上。宰，東夾北，西面，南上。內官之士，在宰東北，西面，南上。（〈公食大夫禮〉）¹⁷¹

據此廟中有夾無疑。若依鄭注，〈士喪禮〉主人降自西階後「襲經于序東」，注曰：「序東，東夾前。」¹⁷²由此推知正寢也有夾。〈聘禮〉與〈公食大夫禮〉皆僅舉夾之名，未提及有關位置、範圍等其他任何信息，這就導致「夾」的所在成為房室問題之外諸家爭論的另一焦點。

梳理諸說，夾在堂上的位置分為兩種，第一，夾（動詞）堂。第二，夾（動詞）房室。第一種說法以鄭玄為代表。鄭注〈特牲饋食禮〉「豆、籩、鉶在東房」：「東房，房中之東，當夾北。」將「東房」解釋為房中東半，南為東夾，以此類推，西夾在西房（廟）／室（寢）南。賈疏：「言『當夾北』者，以其夾室在房近南東，故云「房中之東當夾北」也。」¹⁷³〈公食大夫禮〉：「宰，東夾北，西面，南上。」賈疏：「謂在北堂之南，與夾室相當，故云夾北也。」¹⁷⁴也是認為東夾、西夾在房室南，夾堂。李如圭據鄭注「房中之東當夾北」提出「則東夾之北通為房中矣。室中之西與右房之制無明文。東夾之北為房中，則西夾之北蓋通為室中。有兩房者，則西夾之北通為右房也歟。」¹⁷⁵李氏認為兩夾夾堂，東夾之北通為東房，西夾之北通為西房。

鄭注「夾在房南」一說多有學者質疑，夾室在房之左右的說法由朱熹較早提出。朱熹〈殿屋厦屋說〉：

殿屋五間，前皆為堂，後為房室。中間之前為兩楹間，後為室。東間之前為東楹之東，又少東為阼階，上少北為東序，後為東房。西間之前為西楹之西，又少西為賓階，上少北為西序，後為西房。序即牆也。其南為序端，東序之東、西序之西為夾。其前為東西堂，其後為東西夾室。

¹⁷¹ 《儀禮注疏》，卷 25，頁 554。

¹⁷² 《儀禮注疏》，卷 36，頁 800。

¹⁷³ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 977。

¹⁷⁴ 《儀禮注疏》，卷 25，頁 554。

¹⁷⁵ 《儀禮釋宮》，頁 8。



厦屋則前五間，後四間（注：無西房，堂中三間之後只分為兩間，東房、

西室）。其餘並如殿屋之制。¹⁷⁶

朱熹之意，殿屋五開間，中間三間即室、東西房，既各占一間，剩餘兩間為夾；夏屋四開間，東房、西室既各占一間，剩餘兩間為夾。楊復承襲師說，所繪宮室圖，兩夾一在東房之東，一在室之西（如下圖）。敖繼公云：「東夾北，北堂下之東方也。」¹⁷⁷「東西室皆云夾者，以與正室夾房而立名也。」其以東西夾分別與室夾左右房，夾與房室的位置關係很明確。《欽定儀禮義疏》也以為夾室在房室左右，並提出幾點證據：

西夾之北若通為室中，是室之廣直底於西榮之下也。如此，則奧與屋漏處於極西，既與康成所云「室中迫狹」者不相似，而戶明所入，亦不能迴曲而達於西榮之下。且牖當西夾，與堂隔一序牆，而所謂戶牖間者亦不可以為節，蓋不然矣。

然則東夾之北通為房中，亦未必然也。〈公食禮〉既曰「東夾南」，又曰「東夾北」，明此一閒之全乎夾也。宰立于東夾北，與大夫之立于夾南者遙相對。南者既在庭，北者亦當在屋外，不應在屋內。凡行禮待事之位，唯婦人則在房中，其餘無不露立者。宰與內官之士非婦人也，胡焉而於房中乎？敖氏繼公曰：「東夾北，北堂下之東方也。」一語可以破羣疑矣。

178

《欽定儀禮義疏》提出的幾點所謂證據皆不具說服力。「室中迫狹」為鄭玄說法，而鄭玄認為夾室在房室以南，不能以「與康成所云『室中迫狹』者不相似」作為理由反駁夾室夾（動詞）堂的說法。「牖當西夾，與堂隔一序牆」更是無從說起，戶牖位置自然會避開夾之北墉。最後，大夫與宰站位，認為「東夾北」的宰與內

¹⁷⁶ 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006年），冊 251，卷 5640，第 247-248 頁。

¹⁷⁷ 《儀禮集說》，卷 9，頁 550。

¹⁷⁸ 《欽定儀禮義疏》，卷首下，頁 20-21。

官不應在房內固然正確，但「東夾北」未必就是房內。賈公彥便認為，所謂「東夾北」，「謂在北堂之南，與夾室相當，故云夾北也」。¹⁷⁹北堂之南是北堂偏南處，並非北堂以南的東房。此時大夫在東堂，宰與內官在北堂。

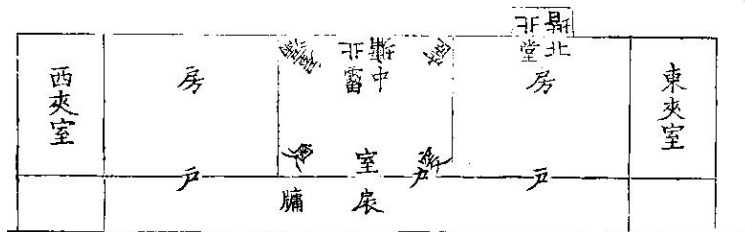


圖 8 楊復所繪房、室、夾室位置關係圖¹⁸⁰

孔廣森對夾室與房、室平列的說法提出質疑：

近世或以兩夾與房室平列作五間，此必不然。何則？序之外為夾室，注疏相傳之定義也。牆在堂為序，在房為墉，禮之辨名，絕不相紊。今夾在房之左右，但可云墉外耳，何言序外乎？《釋名》亦曰：「夾室在堂兩頭。」不言在房兩頭也。〈公食大夫禮〉：「大夫立於東夾南。」「宰東夾北。」皆謂堂下東壁之東，當棟後者為夾北，當前楣前者為夾南。¹⁸¹

孔廣森從《釋名》之說，認為夾室在房前之偏，非在房之東西與房室平列而作五間。雖然以堂下東壁之東當棟後與當前楣前分別解釋夾北、夾南，過於牽強，但根據序、墉之別斷定夾在堂兩側，可謂言之成理。

至於夾的形狀，可由〈聘禮〉西夾之陳設窺知一二：

西夾六豆，設于西墉下，北上。韭菹，其東醯醢，屈。六簋繼之。黍其東稷，錯。四鉶繼之，牛以南羊，羊東豕，豕以北牛。兩簋繼之，梁在西。皆二以並，南陳。六壺西上，二以並，東陳。¹⁸²

此言西夾屋有六豆，設於西墉下，六簋接著六豆往南擺放，四鉶繼六簋往南擺放，

¹⁷⁹ 《儀禮注疏》，卷 25，頁 554。

¹⁸⁰ 宋·楊復：《儀禮旁通圖》，康熙十二年（1673）通志堂刻本，頁 1，〈寢廟辨名圖〉。

¹⁸¹ 《禮學卮言》，頁 139。

¹⁸² 《儀禮注疏》，卷 21，頁 477。

之前近南』也。」¹⁸⁸其徵引《爾雅》注說，認為在西堂即在西箱，東西堂則與東西箱之義相同。

上揭鄭玄與賈公彥持兩種說法。前者認為東西夾、東西箱、東西堂意義不同，位置依次由北至南。後者認為東西箱即是東西堂，在東西夾南。後世學者，或持前說，或持後說。李如圭、魏了翁同樣認為東西堂即東西廂，洪頤煊則為東箱、西箱與東堂、西堂的名稱不同做出解釋：

（鄭注）云「近南」，知尚在序內，以其南向謂之箱，以其東向、西向則謂之東堂、西堂。東夾之東，西夾之西，皆有墉，其當東堂、西堂，則無墉，故得堂稱。¹⁸⁹

依準洪說，同是堂上夾南無墉之地，以不同角度視之，就會得到不同名稱。視其為南向，統於夾，稱「箱」；視其為東西向，又因其無墉，稱「堂」。

然而根據「箱」之字義，以鄭、賈為代表的兩種說法都有所欠缺。說文：「箱，大車牝服也。」¹⁹⁰牝服為車廂兩旁橫木，¹⁹¹或許因為橫木之間的空間即車箱，¹⁹²以「箱」表示車箱之義，《詩·小雅·甫田》：「乃求千斯倉，乃求萬斯箱。」¹⁹³即為此義。章莎菲據《說文》段注、出土實物以及孫機研究結果¹⁹⁴提出：「車箱三面有圍欄，餘下一面則近乎沒有圍欄而開放——這和夾北、西、東三面有牆而南面敞開的形制是很相像的。而作為堂上建築部分的「箱」，大概正是由於其構造、形狀與車箱近似而得名。」¹⁹⁵是以《儀禮》宮室之「箱」以「箱」命名，

¹⁸⁸ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 977-978。

¹⁸⁹ 《禮經宮室答問》，卷上，頁 15b。

¹⁹⁰ 《說文解字注》，卷 9，頁 14b。

¹⁹¹ 《周禮·考工記·車人》：「大車崇三柯，綆寸，牝服二柯有參分柯之二。」鄭注：「牝服長八尺，調較也。」（《周禮注疏》，卷 42，頁 1371。）較為「車轆上曲銅也」，車兩旁橫木。

¹⁹² 《詩·小雅·大東》孔疏：「兩較之內謂之箱。」（《毛詩正義》，卷 13，頁 921。）

¹⁹³ 《毛詩正義》，卷 14，頁 988。

¹⁹⁴ 孫機：〈中國古獨輦馬車的結構〉，《中國古輿服論叢（增訂本）》（北京：文物出版社，2001 年），頁 29。周代車箱的形制主要是前、左、右三面有轆，而「轆在車後部留出缺口，名𨋖，以便上下。」

¹⁹⁵ 章莎菲：〈《儀禮》宮室細部新證〉，《中國典籍與文化論叢》，2018 年，頁 126-153。

乃因與車箱有外形上的共通處。按照鄭玄說法，箱在夾與東西堂之間，則無南北墉；若東西箱即是東西堂，則三面甚至四面無墉，無論哪一種，都與「箱」之名相去甚遠。至少如東西夾三面有牆包圍，才可稱為「箱」。胡培翬云：「東夾、西夾，一名東箱、西箱，又名左个、右个，左達、右達，左即東也，右即西也。夾也，箱也，个也，達也，異名而同實。」¹⁹⁶認為夾即是箱，以「箱」之本義來看，此說較前二說更為合理。而洪頤煊以東西箱為東西堂的說法雖有待商榷，但解釋二者異名的理路可以參考。夾與箱其實相同，「夾」因其夾堂的相對位置得名，「箱」因其形狀得名。統於堂言夾，單獨使用稱為「箱」。

前文已證，東序以東、西序以西的空間寬度，各占堂東西長度的六分之一，此即為東西堂寬度。

因東堂、西堂無墉，可直達兩邊的堂下空地，故東堂以東、西堂以西至東西壁的區域也在儀式中被運用，稱為「東堂下」、「西堂下」，或「堂東」、「堂西」。
〈大射〉「賓之弓矢與中、籌、豐，皆止于西堂下。」¹⁹⁷將射，「賓降，取弓矢于堂西。」¹⁹⁸〈特牲饋食禮〉：「主婦視饔饔于西堂下。」¹⁹⁹〈記〉曰：「饔饔在西壁。」鄭注：「西壁，堂之西牆下。」²⁰⁰西壁以東謂之西堂下，同理，東壁以西謂之東堂下。

綜上所述，另繪寢、廟之堂如下圖：

¹⁹⁶ 《儀禮正義》，卷 16，頁 994。

¹⁹⁷ 《儀禮注疏》，卷 17，頁 371。

¹⁹⁸ 《儀禮注疏》，卷 18，頁 385。

¹⁹⁹ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 981。

²⁰⁰ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1027。

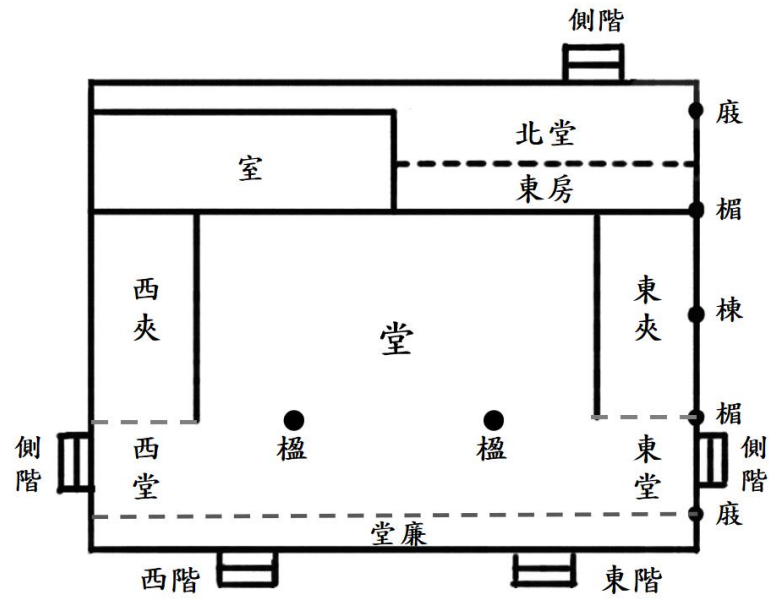


圖 10 寢堂結構圖

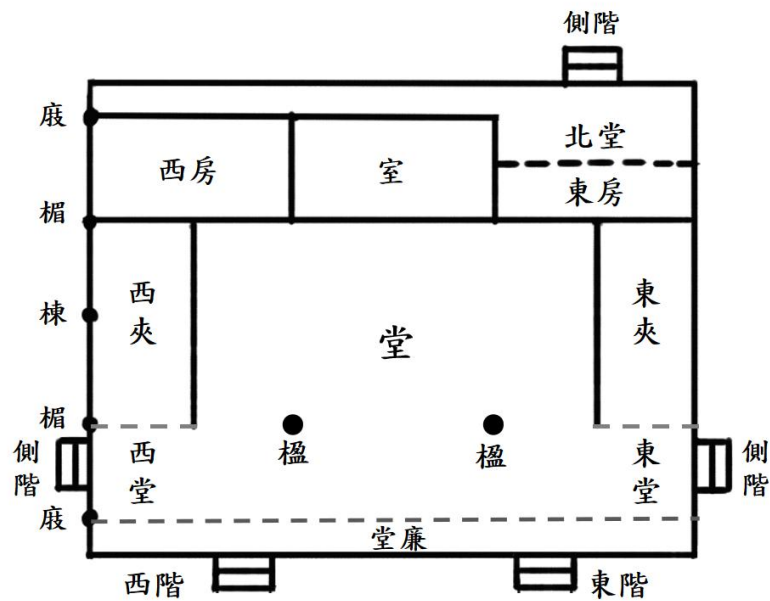


圖 11 廟堂結構圖

(三) 房之細部

東房無北墉，房半以北為北堂；南墉無牖，僅有一戶，偏西。

1. 戶

「戶」象一扇門之形，即房門。房之戶，經文稱「房戶」，如〈士昏禮〉：

「尊于房戶之東」²⁰¹。房戶西稱為「房外」，由〈士昏禮〉經文：「女次，純衣纁衽，立于房中，南面。」²⁰²記文：「母南面于房外」然後「女出于母左」²⁰³可知。

上文已推測東西夾與房或室的相對位置。以士廟兩房一室言之，東西夾分別在東房東半以南、西房西半以南，為便於出入於堂，房戶應在南墉另一半，即東房戶在南墉偏西，西房戶在南墉偏東。士寢東房西室，前文已說明，房東三分之一以南為東夾室，戶應在西邊三分之二的範圍內。或可根據鄭注進一步縮小所在，〈士昏禮〉北堂設洗「直室東隅」，注：「洗南北直室東隅，東西直房戶與隅間。」²⁰⁴庭下設洗，水在洗東，有筐在西，北堂設洗，經文言「筐在東」，當有水在西，可知房戶與房西墉之間能放下水、洗與筐，房戶位置不能過於偏西。今暫以房西墉與序北端之中為房戶位置。

2. 北堂

「北堂」之稱，經文、記文多有言之。例如〈有司徹〉：「賓答拜，受爵。酌，致爵于主婦。主婦北堂。」²⁰⁵〈士昏禮〉記：「婦洗在北堂，直室東隅。」²⁰⁶〈特牲饋食禮〉記：「尊兩壺于房中西墉下，南上。內賓立于其北，東面，南上。宗婦北堂，東面，北上」。²⁰⁷經文直言「北堂」，顯然士大夫寢廟有北堂。

〈士昏禮〉注：「北堂，房中半以北。」賈疏：「以其南堂是戶外，半以南得堂名，則堂是戶外之稱，則知此房半以北得堂名也。」²⁰⁸考諸經文，鄭注可取，〈特牲饋食禮〉婦人旅於房中，內賓立於房中兩尊之北，宗婦立於北堂，先言房中，次言北堂，是北堂在房以北。居後楣與後寢間南北中分，各取其半，南為東房，北為北堂。

經文提及北堂這一地點，並非皆直稱「北堂」。〈士冠禮〉：「贊者洗于房

²⁰¹ 《儀禮注疏》，卷4，頁82。

²⁰² 《儀禮注疏》，卷5，頁87。

²⁰³ 《儀禮注疏》，卷6，頁113。

²⁰⁴ 《儀禮注疏》，卷6，頁115。

²⁰⁵ 《儀禮注疏》，卷50，頁1128。

²⁰⁶ 《儀禮注疏》，卷6，頁115。

²⁰⁷ 《儀禮注疏》，卷46，頁1028。

²⁰⁸ 《儀禮注疏》，卷6，頁115。

中」²⁰⁹，〈士虞禮〉：「主婦洗足爵于房中」²¹⁰，〈特牲饋食禮〉：「主婦盥於房中」。²¹¹其實北洗就設在北堂，則北堂有時通名房中。

賈疏：「房無北壁，故得北堂之名。」²¹²考諸經文，禮經言室有北墉，然東房不言有北墉。且由房至北堂無出入之文，再加上北堂通言「房中」，北堂既向北開放，故而東房無北墉、且北面無戶可以確定。

〈大射〉：「工人、士與梓人升自北階。……卒畫，自北階下。司宮埽所畫物，自北階下。」注：「工人士、梓人、司宮，位在北堂下。」²¹³則北堂有階，稱為「北階」。

（四）室之細部

與房不同，室有北墉，有戶有牖，且室中四隅皆有專名。

1. 戶、牖

〈士昏禮〉：「贊醴婦。席於戶、牖間。」奠菜，「婦出，祝闔牖、戶。」室有戶牖，在南墉。戶為出入室之單扇門，室戶也稱「戶」。士冠禮注曰：「房戶間者，房西、室戶東也。」²¹⁴寢、廟以室為主，故室戶專得戶名，凡言戶者皆室戶，若房戶則兼言房以別之。牖，《說文》：「穿壁以木為交窻也。从片、戶、甫。譚長以為甫上日也，非戶也。牖，所以見日。」戶為室之門，牖為室之窗。李如圭云：「室南其戶，戶東而牖西。」²¹⁵

相對觀之，廟二房一室，室在正中間，南無夾室。根據戶、牖間為堂上東西正中尊位推測，戶、牖在室南墉的具體位置距中心長度相等。在這一前提下，又有兩種不同說法。第一種如《欽定儀禮義疏》所說：

戶東、牖西其在室中視之，蓋左右均也。意室之南壁分為四股，中二股為

²⁰⁹ 《儀禮注疏》，卷2，頁39。

²¹⁰ 《儀禮注疏》，卷42，頁935。

²¹¹ 《儀禮注疏》，卷45，頁986。

²¹² 《儀禮注疏》，卷6，頁115。

²¹³ 《儀禮注疏》，卷17，頁372。

²¹⁴ 《儀禮注疏》，卷3，頁48。

²¹⁵ 《儀禮釋宮》，頁4。

戶牖之間，東一股以其半為戶，戶之東為壁，啟戶則戶掩於壁，其處謂之「窔」；西一股以其半為牖，牖之西為壁，啟牖則牖掩於壁，其處謂之「奧」。如此則左右適均，而案之〈士喪〉之室位，〈特牲〉、〈少牢〉尸祝佐食之行禮，亦多合者。²¹⁶

《欽定儀禮義疏》認為，戶牖較接近室東西墉，啟戶則戶掩於東墉，啟牖則牖掩於西墉。士冠禮「若不醴，則醕用酒。尊於房戶之間」，房戶之間容兩甒，有禁，室戶不能過於東偏，則牖也不能過於西偏。祭禮為尸設席於奧，若牖距室西墉過近，不便於設席。故本文不採《欽定儀禮義疏》說法。

第二種如洪頤煊《禮經宮室答問》所說：

室南面，牖西而戶東，各居其中。《爾雅》「牖、戶之間謂之扆」，「兩階間謂之鄉」。〈明堂位〉「天子負斧依，南鄉而立」，以牖戶之間當兩階之間。則牖戶之各居其東西之中明矣。故〈士冠禮〉「筵于戶西」、「賓受醴于戶東」，〈聘禮〉「主人立于戶東，祝立于牖西」，〈少牢饋食禮〉「上佐食戶內，牖東，北面」，各據其戶牖之東西言之。舊圖牖居中，戶居東偏，或戶牖各居東西偏，皆誤。²¹⁷

其將室南墉平分為東西兩半，戶在東半正中，牖在西半正中。洪頤煊以「牖戶之間當兩階之間」直接推出「牖戶之各居其東西之中」猶欠依據，因為只要戶與牖的位置形成軸對稱，戶牖之間一定在正中。但洪頤煊提出經文以戶東、戶西、牖東、牖西指示方位頗具啟發意義，以此看來，戶牖各在東、西正中較為合宜。祭禮筵尸於奧，旁參《詩·召南·采蘋》：「于以奠之？宗室牖下。」²¹⁸牖西端距室南墉容一筵寬度，但所剩空間不多，故席前祭品當牖陳放。戶、牖分別居於東西半正中也約略符合。

士寢東房西室，室西三分之一為西夾北墉，戶、牖在東三分之二。在外，戶

²¹⁶ 《欽定儀禮義疏》，卷首下，頁 11。

²¹⁷ 《禮經宮室答問》，卷上，頁 14。

²¹⁸ 《毛詩正義》，卷 1，頁 87。

牖之間設昏禮婦席；在內，牖下至戶西可容喪禮含牀、襲牀，還要布小斂之席，含牀上不僅容納尸身，尸西還留空間放米貝、容主人坐，需要一定空間。戶與牖不宜太近。故本文推定士寢室戶、牖之位，即戶近房、牖近序。

2. 室之四隅

《爾雅·釋宮》：「西南隅謂之奧，西北隅謂之屋漏，東北隅謂之宦，東南隅謂之窔。」²¹⁹僅西南隅、西北隅與東南隅見於《儀禮》。

「奧」小篆從「宀」，《說文》：「宛也。室之西南隅。」宛，「屈草自覆也。」有幽曲之義。室戶近東，西南隅最為深隱，故為最尊處。《儀禮·少牢饋食禮》：「司宮筵于奧，祝設几于筵上，右之。」²²⁰《禮記·曲禮上》：「為人子者，居不主奧。」²²¹祭禮為尸設筵於奧，平時奧為尊者所居。

室之西北隅，《儀禮》經文直稱「西北隅」，²²²鄭注：「此所謂當室之白。」《禮記·曾子問》：「當室之白」，鄭注：「當室之白，謂西北隅得戶明者也。」²²³《爾雅·釋宮》稱為屋漏，《詩·大雅·抑》：「相在爾室，尚不媿于屋漏。」毛傳：「西北隅謂之屋漏。」鄭箋：「諸侯卿大夫助祭在女宗廟之室，尚無肅敬之心，不慙媿於屋漏，有神見人之為也。」孔疏：

言不媿屋漏，則屋漏之處有神居之矣，故言祭時於屋漏有事之節。禮祭於奧中，既畢，尸去，乃改設饌食西北隅扉隱之處。此祭末之時事也。〈特牲禮〉尸謾之後云：「佐食徹尸薦俎，敦設於西北隅，几在南扉，用筵納一尊。佐食闔牖戶，降。」注云：「扉，隱也。不知神之所在，或者遠人乎？」尸謾而改饌為幽闇，庶其饗之，是其事也。若然，當闔戶牖，則室中無人。……故詩人之意，言神來不知其來，則尸去神未必去。屋漏之處

²¹⁹ 《爾雅義疏》，頁 3203。

²²⁰ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1050。

²²¹ 《禮記正義》，卷 1，頁 33。

²²² 除〈特牲饋食禮〉外，還有〈士虞禮〉「祝反，入徹，設于西北隅，如其設也。」〈有司徹〉：「卒餼，有司官徹饋，饌于室中西北隅，南面，如饋之設，右几，扉用席。」

²²³ 《禮記正義》，卷 19，頁 715。

仍有祭事，則神猶在矣。²²⁴

據此，室之西南、西北二隅，皆是神明所在之處。祭禮筵尸於奧，禮訖，尸離開後神未必離開，故徹饌改設西北隅。

窆，室中東南隅。《儀禮》涉及「窆」僅〈既夕禮·記〉：「比奠，舉席，埽室，聚諸窆，布席如初。」鄭注引《爾雅·釋宮》文，曰「室東南隅謂之窆」。²²⁵而《管子·弟子職》云：「拚前而退，聚於戶內。」²²⁶戶近室東，戶內即東南隅。窆與灑掃有關，塵壤聚於窆，或許說明窆卑於室中其他三隅。

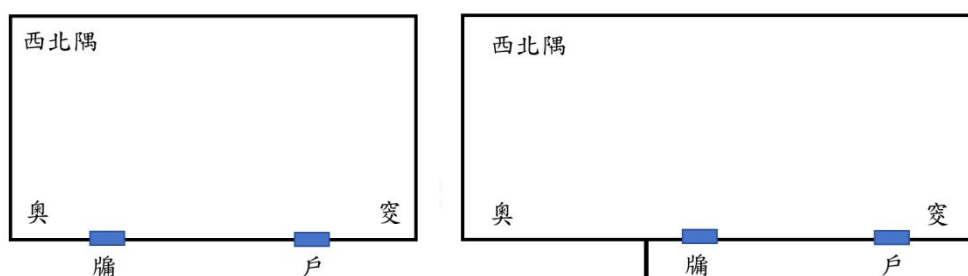


圖 12 廟室、寢室結構示意圖

第三節 其餘結構推論

上文已對《儀禮》經文涉及的建築，從整體與局部展開考察。還有若干建築結構，經文雖未提及，根據經義推斷應有，禮家也對此進行議論，如闔門、側階；或是經文附帶提及，卻沒有位置信息，如〈既夕禮〉記：「隸人湔廁」、「朔月若薦新，則不饋於下室」，在本節中結合其他文獻或考古結果作推斷。

（一）闔門

除了主要的廟門、寢門以外，寢、廟之間應有闔門相通。「闔門」不見於《儀禮》經文、記文，《禮記·雜記下》：夫人奔喪「入自闔門，升自側階」²²⁷，《爾

²²⁴ 《毛詩正義》，卷 18，頁 1374-1376。

²²⁵ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 903。

²²⁶ 明·劉績補注：《管子補注》，（南京：鳳凰出版社，2016 年），卷 19，頁 389。

²²⁷ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 1421-1422。

雅·釋宮》云：「宮中之門謂之闔。」郭注：「謂相通小門也。」²²⁸《士冠禮》：「降自西階，適東壁，北面見于母。」鄭注曰：「適東壁者，出闔門也。時母在闔門之外。婦人入廟由闔門。」賈疏曰：「母既冠子無事，故不在門外。今子須見母，故知出闔門也。」²²⁹注、疏皆言冠者適東壁出闔門見母。士宮室廟在寢東，今言闔門在東壁，則闔門之外在宮室之外，婦人不輕易下堂，更何況宮室外道路？冠者是否出闔門，「東壁」為廟之東壁還是寢之東壁，引起諸多爭論（詳下章）。鄭注既點出「闔門」，且言「婦人入廟由闔門」，不必「母在闔門之外」。較為合理的解讀是，寢廟之間的隔牆有闔門，供婦人出入。母從寢穿過闔門入廟，在廟東壁等候冠者。

既然母由闔門入廟後行至東壁等候冠者，無法據「東壁」鎖定闔門範圍，致使諸家解說之闔門位置不一。如黃以周「禮節圖」闔門在寢庭南之東牆，²³⁰孔廣森圖闔門在北牆，與北階相對。²³¹考慮到婦人不輕易下堂，若闔門在庭東西牆有不便，在堂下之壁似較為合適。又《儀禮》婦人活動之位常在北堂與東房，闔門或許在廟西壁近北。

不僅宮室之內有闔門相通，寢之西壁、廟之東壁也有闔門。《雜記下》：婦人奔喪「入自闔門，升自側階。」²³²既言「入」，可見寢有闔門通向宮室之外。《儀禮》中可能證明闔門存在的證據還見於《士喪禮》和《士虞禮》。喪禮朝夕哭，「主人即位，辟（廟）門」，此前丈夫、外兄弟、賓皆在門外，而婦人已經「即位于堂」。²³³方苞指出：「婦人即位于堂，南上，哭。時廟門未辟，而婦人已位於堂上，何也？按《雜記》『諸侯之夫人奔父母之喪，入自闔門，升自側階。』婦人自外入者，由闔門以適側階，由側階以入東房，則自內出者可知矣。」²³⁴婦人由闔門進入殯宮的推測合理可參。《士虞禮》主人送賓於大門外，「主婦亦拜

²²⁸ 《爾雅義疏》，中之一，頁 3219。

²²⁹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 41。

²³⁰ 《禮書通故》，頁 2095。這恐是出於對鄭玄「廟在寢門外」的誤解。

²³¹ 《禮學卮言》，頁 141。孔氏解說道：「舊圖闔門在西牆，今改定在北者，據自東壁至門為便。若闔門在西，冠者自可由西階之西循西壁以出，不應轉東適矣。《雜記》諸侯夫人奔喪：『入自闔門，升自側階。』意側階與闔門相直者也。」

²³² 《禮記正義》，卷 43，頁 1421-1422。

²³³ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 821。

²³⁴ 《儀禮析疑》，卷 12，頁 36。

賓」，注曰：「女賓也。不言出，不言送，拜之於闔門之內。闔門如今東西掖門。」²³⁵然則女賓或因男女內外之別，故出入由闔門，不由大門。參考東西掖門，寢之左右有相對兩道闔門，西闔門通向宮室之外，東闔門通向廟。既然女賓出入不由外門，廟中行禮若有女賓也須由闔門出入，故推測寢、廟堂下左右皆有闔門。

（二）燕寢

寢有適寢與燕寢之分，〈既夕禮·記〉：「士處適寢。」又曰：「朔月若薦新，則不饋于下室。」²³⁶適寢即正寢，下室，燕寢之室。適寢規制與細部結構已見於前文。〈檀弓〉：「君子非致齋也，非疾也，不晝夜居於內。」鄭注：「內，正寢之中。」²³⁷可見適寢做為貴族本人的正式臥房，遇到齋戒或生病始居其內，為的是保持一個專用空間，維持一定的莊慎禁忌性，不被塵俗干擾。相對而言，適寢之後的燕寢才是常居之所。

天子六寢，路寢在前，小寢在後。王后之寢，據《周禮·天官·內宰》：「以陰禮教六宮」，注：「鄭司農云：『陰禮，婦人之禮。六宮後五前一，……』」玄謂六宮，謂后也。婦人稱寢曰宮。宮，隱蔽之言。后象王，立六宮而居之，亦正寢一，燕寢五。」²³⁸士人宮室應當燕寢在正寢之後，即正寢在南，燕寢在北。

燕寢之數，《周禮·天官·宮人》：「掌王之六寢之脩。」注：「六寢者，路寢一，小寢五。……《春秋》書魯莊公薨于路寢，僖公薨于小寢，是則人君非一寢明矣。」疏：「天子六寢，則諸侯當三寢，亦路寢一，燕寢一，側室一，〈內則〉所云者是也。」²³⁹胡培翬則認為燕寢之數天子五，諸侯三，大夫、士一。

士有一正寢在前，一燕寢在北，形制不詳，也許與正寢合觀形如三進式四合院，第二進為正房，第三進為後罩房，故「下室」鄭注「如今之內堂」。

（三）側階

《禮記·奔喪》：「婦人奔喪，升自東階。」鄭注：「東階，東面階也。」

²³⁵ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 957。

²³⁶ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 884。《儀禮注疏》，卷 41，頁 904。

²³⁷ 《禮記正義》，卷 7，頁 237。

²³⁸ 《周禮注疏》，卷 7，頁 210-211。

²³⁹ 《周禮注疏》，卷 6，頁 170-171。

²⁴⁰〈雜記〉夫人奔喪「升自側階。」注：「側階，亦旁階也。」²⁴¹則此東階特指東面側階。東堂下既有東面之階，稱為「東階」，則西堂下應該也有西面階，得稱「西階」。《儀禮》經文既然明確提及「北階」²⁴²，說明不只正堂有階，存在東、西側階的推測應當合理。

北階在古文獻中也會被稱作側階。《尚書·顧命》：「一人冕，執劉，立于東堂。一人冕，執鉞，立于西堂。一人冕，執戣，立于東垂。一人冕，執瞿，立于西垂。一人冕，執銳，立于側階。」²⁴³事實上已有人立於東西側階，即前文「東垂」「西垂」，故孔傳云：「側階，北下。」此處側階只能是北階。綜上所見東階、西階、北階皆得稱為側階。此外還有一種合理的解釋可資參考，如江永云：「北階則惟堂北一階而已。側，猶特也。」²⁴⁴洪頤煊云：

〈鄉飲酒禮〉：「側降。」鄭注：「賓、介不從。」賈疏：「側者，特也。」

然則「側階」者，亦特階。東西面既止一階，北面亦當一階。故孔傳亦以側階為北下階。²⁴⁵

要之東堂下、西堂下、北堂下只有一階，因所在非堂之正面，故稱為「側階」，兼有「特階」之意。

江永又主張人君宮室才有東西側階。人君五階，而士大夫僅三階，即阼階、西階與北階。筆者認為，南堂（正堂）有阼階、西階，北堂有北階，有堂則應當有階，何況士堂高三尺，約 50-60 公分，升降需要臺階。正堂下兩階固然也能通行，但阼階與西階在儀式中常有正式表演，頗居核心地位，若東西堂至東堂下、西堂下還要經過阼階與西階，例如饌於東堂下，小臣授賓矢於矢人於西堂下、授君矢於矢人於東堂下等情事，或多或少會模糊儀式的重點，影響秩序性。所以若

²⁴⁰ 《禮記正義》，卷 56，頁 1780。

²⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 1421-1422。

²⁴² 〈大射〉：「工人、士與梓人升自北階。……卒畫，自北階下。司宮埽所畫物，自北階下。」（《儀禮注疏》，卷 17，頁 372。）

²⁴³ 舊題漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 18，頁 599。

²⁴⁴ 《鄉黨圖考》，卷 4，頁 234。

²⁴⁵ 《禮經宮室答問》，頁 19b-20a。

無東西側階，東西堂與東堂下、西堂下之間通行不便。此處可參考敖繼公對〈士喪禮〉「醴酒位如初，執事豆北，南面，東上」的解說：

醴酒亦後設，故其位如初。執豆、俎者既設而東上，俟設醴酒者畢而從之降，亦由便也。此奠于西堂，其俟降之位東上，是由饌東而南，乃降自側階也。然則側階南於序端矣。凡升降自側階者，此經皆不見之。²⁴⁶

據其主張，士宮室東西堂下有東西側階，在儀式中常被使用，只是經文不曾提及。

（四）廚竈

《儀禮》十七篇中盛載周代貴族階層各式專禮，其中飲食之禮佔有明顯的比例，然則廚竈想必是不可或缺的生活設施，但出乎意料的是，《儀禮》書中卻不容易找到廚竈的線索。〈公食大夫禮〉：「凡宰夫之具，饌于東房。」²⁴⁷〈特牲饋食禮〉：「豆、籩、鉶在東房。」²⁴⁸豆、籩為古代祭祀和宴饗時盛醃菜、肉醬之類的高腳木器和盛乾肉、棗栗之類的竹器。《周禮·天官·亨人》記載：「祭祀，共大羹、鉶羹。賓客亦如之。」賈疏：「云『鉶羹』者，皆是陪鼎腳腫臄，牛用藿，羊用苦，豕用薇，調以五味，盛之於鉶器，即謂之鉶羹。」²⁴⁹豆、籩和鉶都是廚房使用的盛器。這些用具固然饌於東房，卻不代表東房即是廚房之義。食物和食器提前放至東房，正式使用時自東房取出，東房像是一個中轉之地。不免讓人思考，這些物品是由何處至東房？然而禮經不曾提及廚房位置，須根據考古發現揣測一二。

河南偃師二里頭遺址一號宮殿與二號宮殿都發現專門的廚房類遺存。一號宮殿基址東圍牆北段中部有一處獨立建築，建築北側有窖穴。楊鴻勳認為東廡中部房間為廚房，且有火塘痕跡可以證明。²⁵⁰杜金鵬也認為這個房址是東廚，「其北側呈瓢形、有臺階、底部鋪有鵝卵石的 H34 為東廚的窖藏室。」²⁵¹二號宮殿是

²⁴⁶ 《儀禮集說》，卷 12，頁 744。

²⁴⁷ 《儀禮注疏》，卷 25，頁 553。

²⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 977。

²⁴⁹ 《周禮注疏》，卷 4，頁 114。

²⁵⁰ 楊鴻勳：《宮殿考古通論》（北京：紫禁城出版社，2009 年），頁 29。

²⁵¹ 杜金鵬：〈二里頭遺址宮殿建築基址初步研究〉，《考古學集刊（第 16 集）》（北京：

一座獨立的院落式建築基址，結構嚴謹，有門、塾、庭院、主體殿堂，東、南、西三面廊廡和四面圍牆。東廡中間有一間房，被稱為「東廚」。²⁵²

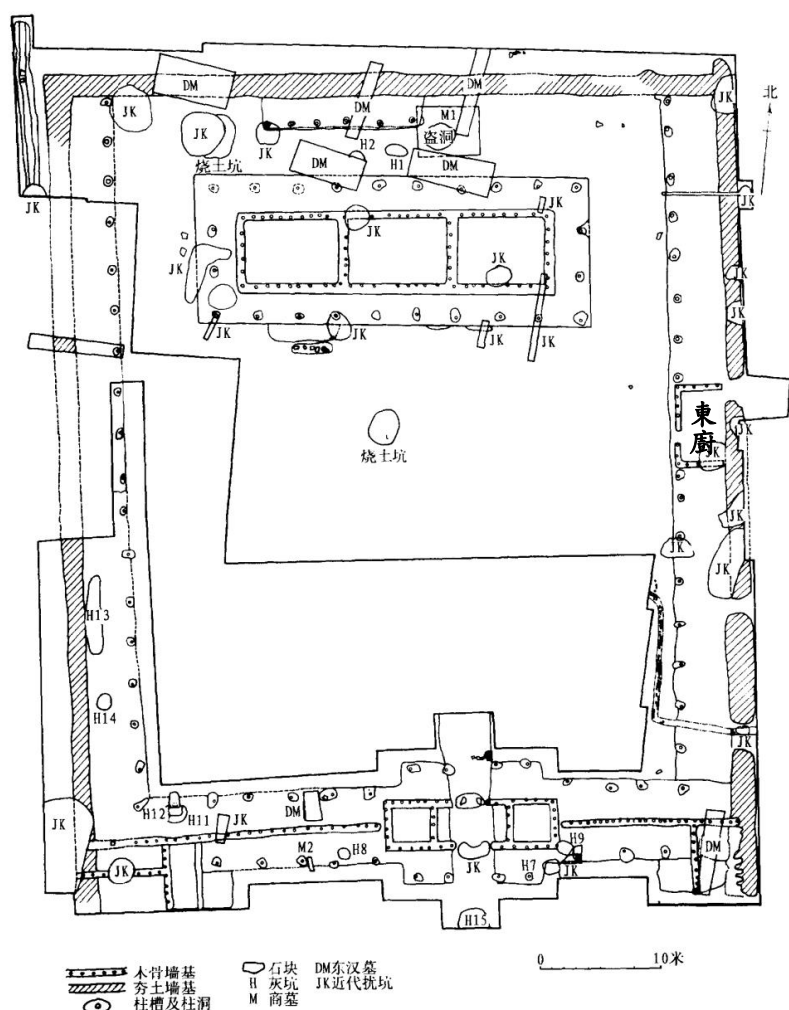


圖 13 河南偃師二里頭夏代晚期二號宮室基址平面圖²⁵³

陝西省岐山縣周原鳳雛甲組建築基址是一個有前、後兩進院落，東、西對稱的全封閉建築群，坐北朝南，由門屏、門塾、前堂、後寢及東西廂房組成，形制是以門道、前堂、後室為中軸，東西兩側有廂房，以回廊相連。（平面圖如下）東廂房共有八間，北起第二間有火燒坑，四壁被火烤紅。北起第六間有長方形火

科學出版社，2006 年），頁 188。

²⁵² 《宮殿考古通論》，頁 29；〈二里頭遺址宮殿建築基址初步研究〉，頁 188。

²⁵³ 中國社會科學院考古研究所編著：《偃師二里頭》（北京：中國大百科全書出版社，1999 年），頁 152。東廚位置以文字標示。

燒坑，底部和四壁被火烤紅並有人為的壁面。²⁵⁴這兩間廂房被認為是有灶坑的庖廚。²⁵⁵上例顯示廚房位於建築基址東部，很可能並非巧合。苗霞根據三代考古結果總結：「夏、商和西周時期普通民眾的居所應沒有專門的廚房，或者沒有形成嚴格的規制。王室和高級貴族的大型宮室建築群中，都已形成獨立的廚房區，且均位於建築群中主體建築的東側或東南部，或位於東廡（廂），或於東側（東南部）形成獨立的廚房院落，院落中有配套的水井和窖藏，形成了較為穩定的『東廚制度』。」²⁵⁶

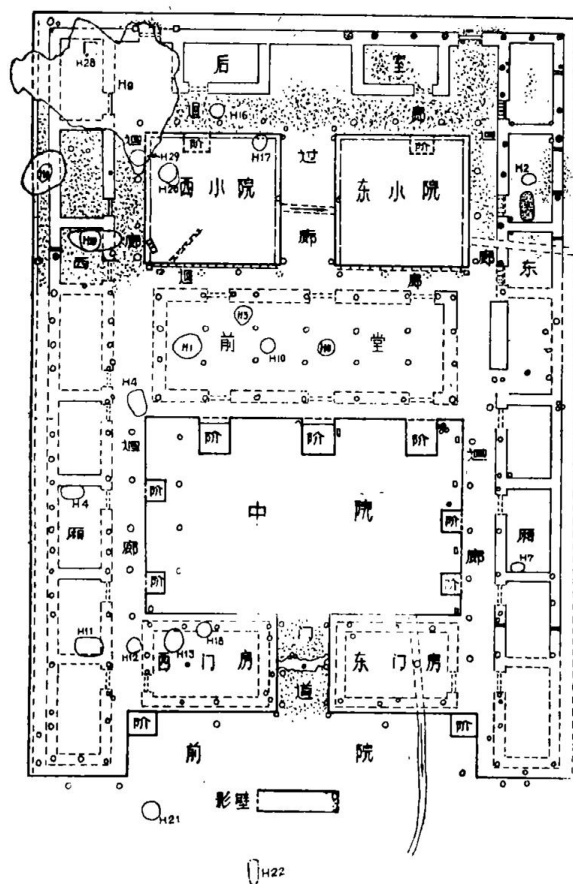


圖 14 鳳雛西周甲組建築基址平面圖²⁵⁷

非但周以前考古結果顯示廚房位於宮室東側，漢代廚房，據考古與傳世文獻，

²⁵⁴ 陝西周原考古隊：〈陝西岐山鳳雛村西周建築基址發掘簡報〉，《文物》1979年第10期，頁27-37。

²⁵⁵ 北京大學歷史系考古教研室商周組：《商周考古》（北京：文物出版社，1979年），頁184。《宮殿考古通論》，頁91。

²⁵⁶ 苗霞：〈夏、商和西周時期「東廚制度」探研〉，《南方文物》，2021年5月，頁48-59。

²⁵⁷ 〈陝西岐山鳳雛村西周建築基址發掘簡報〉，頁29。

也延續東廚制度。河南內黃縣三楊莊漢代聚落遺址，第二處庭院坐北朝南，其東廂房位於南大門內東側，坐東朝西。在屋內近南牆處未被瓦礫覆蓋的地方，發現有 1 件鐵釜和 1 件圓形大石臼，北部發現 1 件陶甕。東廂房西側庭院內遺留有兩盤石磨。兩個石磨之間有 1 件陶甕口部殘塊。該處庭院內地面上還散落有幾件鐵器及 1 件破碎的陶甕。²⁵⁸東廂房很可能就是專門的廚房。漢代廚房的實物發現比較少，但庖廚多次出現在墓葬壁畫中。于秋偉指出：「在發現的庖廚圖中，分布在東壁的較多，與漢代時的東廚方位是吻合的。」²⁵⁹另外兩漢大量出現的建築明器也明確指示廚房的位置。鄭州南關 159 號漢墓隨葬品中的陶屋模型，大門向北，門房之東為闕，門內（南）是一四合院，院的西側為一倉房，東側為一廚房。²⁶⁰西漢早期淮陽漢墓出土的三進陶院落，建築部分分為前院、中庭、後院三部分。後院正中為正房，正房一側依次分佈廚房、廁所和豬圈。²⁶¹廚房位於後院居室東側。漢樂府〈古歌〉：「東廚具肴膳，樵中烹豬羊。」值得注意的是，如鄭州南關 159 號漢墓隨葬陶屋模型所呈現，即便大門坐南朝北，廚房仍在東側，說明廚房並非固定在宮室左側，而是東側。種種跡象顯示漢朝有穩定的東廚制度。

據此推測，《儀禮》經文未曾提及的庖廚，應在宮室東側。與食物有關之物常被置於東方，〈鄉飲酒禮〉：「亨于堂東北。」注曰：「祖陽氣之所始也。陽氣主養。」「薦脯，五挺，橫祭于其上，出自左房。」注曰：「左在東，陽也，陽主養。」²⁶²食物饌於東方，取「陽主養」之意。陳鼎、煮肉之鑊陳於門東，²⁶³反吉則於門西。據〈月令〉「其祀竈」鄭注，竈神在廟門外之東。²⁶⁴「為墜于西牆下，東鄉」²⁶⁵，非常時期的凶禮臨時設竈於西，也許正說明常竈設於東。周以前宮室基址，廚房不僅在東側，而且較多在中部，也就是庭院東邊。周原鳳雛甲

²⁵⁸ 河南省文物考古研究所、內黃縣文物保護管理所：《河南內黃三楊莊漢代聚落遺址第二處庭院發掘簡報》，《華夏考古》2010 年第 3 期，頁 23。

²⁵⁹ 于秋偉：〈漢代漢畫像石之「庖廚圖」分析〉，《中國博物館》2010 年第 3 期，頁 105-110。

²⁶⁰ 河南省文化局文物工作隊：〈鄭州南關 159 號漢墓的發掘〉，《文物》1960 年第 9 期，頁 23。

²⁶¹ 淮陽縣博物館：〈淮陽出土西漢三進陶院落〉，《中原文物》1987 年第 4 期，頁 69-73。

²⁶² 《儀禮注疏》，卷 10，頁 192。

²⁶³ 大夫陳鼎於門東，士禮避大夫，陳鼎當門。

²⁶⁴ 《禮記正義》，卷 15，頁 574。

²⁶⁵ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 771。

組建築基址兩件被推測是廚房的東廂房，分別正對前堂之前的中院與前堂後、后室前的東西小院。綜上推估，廟與正寢的庖廚，很可能在東牆一帶。



（五）廁

〈既夕禮〉記：「隸人湔廁。」²⁶⁶死者生前所用之廁須使人塞之，據鄭注，是怕他人使用而褻之。廁之所在，禮經不曾提及，同樣根據考古發現略加揣測。

山東沂南縣出土東漢晚期墓葬，墓室整體模仿當事人住宅的平面佈局，廁所位於墓室的東北角的側室，處於墓室的後方。墓中畫像石中有一幅宅院圖，圖中庭院的最後方有一個獨立的小屋，與此墓中廁所的方位一致。畫中宅院，除北廁外，還有大門、兩塾、前堂、後室、東廚，大抵都符合基本的宮室制度。²⁶⁷

河南內黃縣三楊莊漢代聚落遺址，其第二處庭院遺跡可分為南大門、西門房、東廂房、西廂房、主房，還有院前水井、編織遺跡，院西側池塘，院後廁所等遺跡。廁所「位於主房西北角北側」²⁶⁸

前文已述鄭州南關 159 號漢墓隨葬品中的陶屋模型，大門向北，門房之東為闕，門內（南）是一四合院，院的右側為一倉房，左側為一廚房，院南與門房對應處為正房，此房西側有廁，廁之下有豬圈，圈有四方圍牆。²⁶⁹

可想而知的是，由於廁所被視為污穢之處，為避眾人耳目，多位於比較隱蔽的後庭角落。至於「東廚西廁」的說法是否屬實，尚待更多材料的驗證。

²⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 892。

²⁶⁷ 華東文物工作隊山東組：〈山東沂南漢書畫像石墓〉，《文物參考資料》1954 年第 8 期，頁 35-68。

²⁶⁸ 〈河南內黃三楊莊漢代聚落遺址第二處庭院發掘簡報〉，頁 24。

²⁶⁹ 〈鄭州南關 159 號漢墓的發掘〉，頁 23。

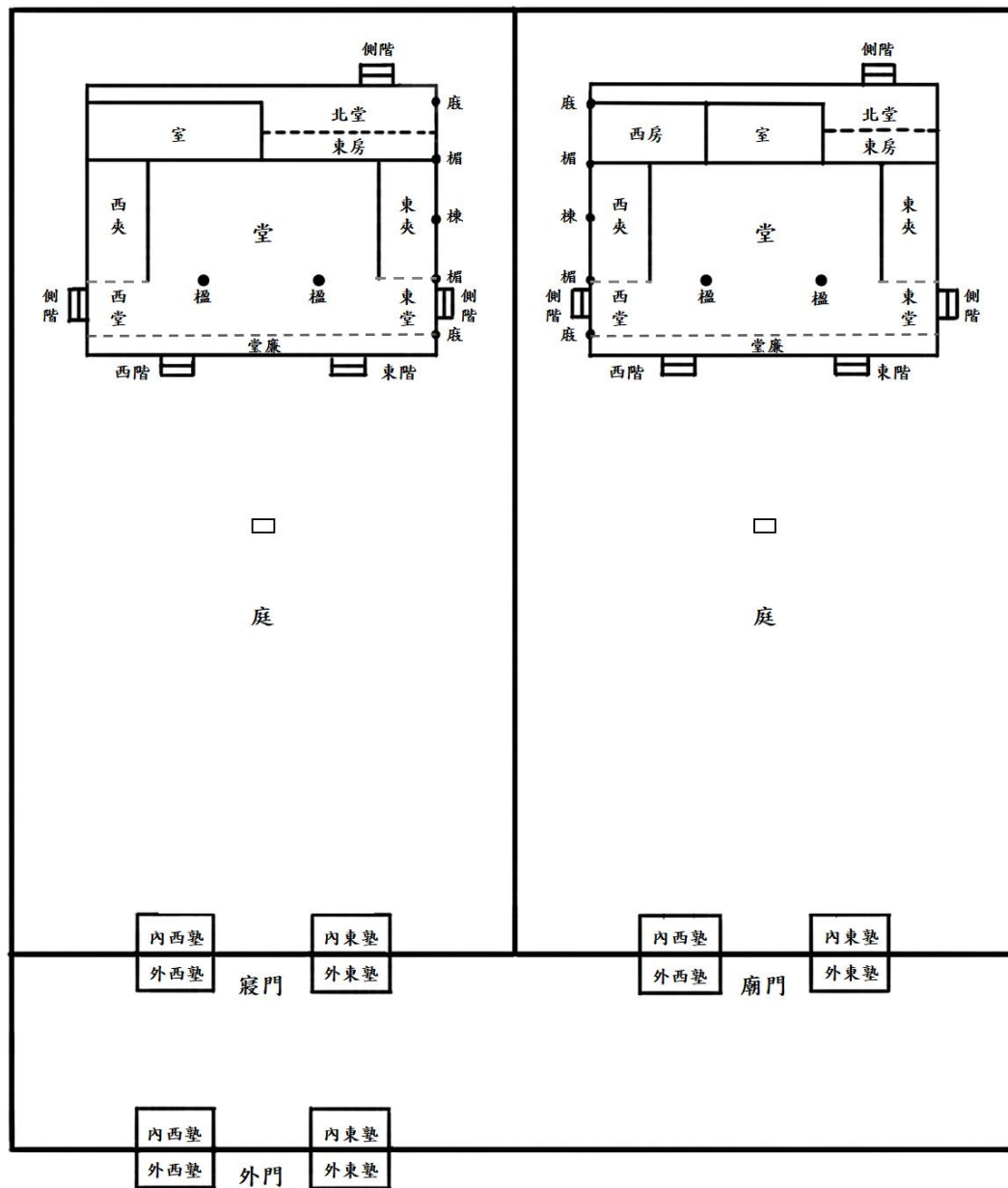


圖 15 筆者新繪宮室圖



第三章 成人為禮：《儀禮》士人冠禮空間議題

人類從誕生到消亡的漫長旅途中，無時無刻不在與身處的世界進行對話，並在這過程中迎接來自未知世界的各種挑戰。不僅要面對外在的變數——諸如自然界的災難和社會的變遷，還要應對內心深處的困境。這其中就有面對成長的不安與恐懼——源於外界、未來的不確定性，以及自我認知的衝突。於是「成人禮」¹被擬構並不斷完善，並普遍實行於各族群，為象徵時間、地域、社會角色、人際關係的轉換，也宣示青年男女通過考驗。²

《儀禮·士冠禮》為現存最早完整記載中國古代成人禮儀式過程的文本，是由遠古社會的成人禮發展至「郁郁乎文哉」的周代的產物。原始氏族公社男女接受訓練並通過相關測試，在適當的年紀參與「成人禮」，才能成為社群內的正式成員。與之相似，在中國周代禮樂文明中，貴族子弟融入以「禮」為核心的社會脈絡之前，「冠禮」是必須滿足的先決條件。「人生十年曰『幼』，學。二十曰『弱』，冠。」³當個體在生理、心智、道德觀念初步趨近成熟之後，經過「冠禮」這樣的重要儀式，然後可責以成人之道。所以說「冠者，禮之始也。」⁴《儀禮》以〈士冠禮〉為首篇，⁵應有以示人生之始的用意在其中。

¹ 關於此一主題，學界有「成人禮」、「成年禮」、「成丁禮」三種名稱，葉國良認為「成丁禮」指多文化進程較落後的民族以痛苦和耐力考驗少年來決定是否能成為戰士的儀式「成年禮」的重點則是年齡達到某種要求。「成人禮」的意義不在年齡，而在於當事人能否「成為」貴族社會所要求的「人」，適合指代周代以責任和權力之賦予為重點的冠笄之禮。當封建體制轉型之後，加冠服為地位與權力的象徵意義已淡化，「成人禮」轉化為以年齡達到要求為重點的「成年禮」。參見葉國良、李隆獻、彭美玲：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁2-3。

² 戴龐海整理了全世界多個民族的成人禮資料。如：曾經風靡整個非洲的「割禮」、巴西沙萬特族的「穿耳節」、泰國的「剃髻禮」、天主教和基督教的「堅信禮」、瑤族的包頭帕和度戒儀式、摩梭族的成丁禮、彝族少女的「沙拉洛」等等。見戴龐海：《先秦冠禮研究》（鄭州：鄭州大學歷史學博士學位論文，2005年），頁41-54。

³ 《禮記正義》，卷1，頁22，〈曲禮上〉。

⁴ 《禮記正義》，卷61，頁1884，〈冠義〉。

⁵ 賈公彥引鄭玄《三禮目錄》：「冠禮於五禮屬嘉禮，大、小《戴》及《別錄》此皆第一。」（《儀禮注疏》，卷1，頁2。）《儀禮》漢代所傳有三本，篇目次序不同。今通行本為劉向《別錄》本，十七篇次序為〈士冠禮〉〈士昏禮〉〈士相見禮〉〈鄉飲酒禮〉〈鄉射禮〉〈燕禮〉〈大射〉〈聘禮〉〈公食大夫禮〉〈覲禮〉〈喪服〉〈士喪禮〉〈既夕禮〉〈士虞禮〉〈特牲饋食禮〉〈少牢饋食禮〉〈有司徹〉。大戴本前三篇次序與《別錄》本相同，而

儘管有相似的意義，周代士人冠禮較之原始部落社會成丁禮，其程序經過文明社會的沉澱和規範，具象原始色彩逐漸消退，禮儀文明化之後，豐富多彩的原初神話與儀式抽象化為一連串井然有序的儀程，又被放在整合成的體系中不斷詮釋，在此過程中冠禮以高度人文化、象徵化的方式留存，許多部份已經徒留形式，轉而在儒家學者詮釋下被注入新的意涵。明顯的一點是，《儀禮》書中的冠禮與一般部落成丁禮頗有差異，並不包含身體的毀傷與復原，而是注重換裝展演，藉由衣冠符碼透顯精神意義的認定或賦予，⁶在理性層面上，不再依賴於原始神祕力量，而是形成了一套基於社會倫理、等級秩序的規則體系；在人性層面上，相較於痛苦試煉，更關注人的情感需求與成長規律。可以說冠禮展現出高度的理性化與人性化特徵。

所謂「誠於中，行於外」⁷，禮義並非蹈空之虛言，而須落實於具體。中國古代成人禮稱為「冠禮」，便可知是以「冠」為最核心。「冠」是中國文化中具有特殊象徵意義的身份標誌，其形制、質地和裝飾都嚴格對應不同階級和佩戴場合，「冠禮」的主要表現方式是更換冠帽和搭配冠帽的服飾，「通過文飾變化將一種尊重之地位加諸冠者之身」⁸，依次加象徵齋戒⁹的緇布冠，田狩、朝會的皮弁和祭祀的爵弁，權力逐步升級，故而傳統經解家說此乃「諭志」、「彌尊」。《禮記·冠義》云：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。

以〈士喪〉為第四、〈既夕〉為第五、〈士虞〉為第六、〈特牲〉為第七、〈少牢〉為第八、〈有司徹〉為第九、〈鄉飲酒〉第十、〈鄉射〉第十一、〈燕禮〉第十二、〈大射〉第十三、〈聘禮〉第十四、〈公食〉第十五、〈覲禮〉第十六、〈喪服〉第十七。小戴本前七篇與《別錄》本次序相同，而以〈士虞〉為第八、〈喪服〉為第九、〈特牲〉第十、〈少牢〉第十一、〈有司徹〉第十二、〈喪〉第十三、〈既夕〉第十四、〈聘禮〉第十五、〈公食〉第十六、〈覲禮〉第十七。三本中〈士冠禮〉皆為首篇。

⁶ 徐福全：〈成年禮的淵源與時代意義〉，《臺北文獻》直字第 95 期（1991 年 3 月），頁 25-50。

⁷ 《禮記正義》，卷 60，頁 1860，〈大學〉。

⁸ 顧超一：〈成人與入世——基於冠禮禮儀的考察〉，《國際社會科學雜誌》（中文版）2022 年第 4 期，頁 98。

⁹ 〈士冠禮·記〉：「大古冠布，齊（齋）則緇之。」注曰：「重古，始冠冠其齊冠。」（《儀禮注疏》，卷 3，頁 61。）

辭令順，而後禮義備。以正君臣，親父子，和長幼。君臣正，父子親，長幼和，而後禮義立。故冠而後服備，服備而後容體正，顏色齊，辭令順。

10

冠禮後「服備」，才能達到「正容體，齊顏色，順辭令」的禮義狀態，而這是「為人」的開端。

可能是因為服飾的重要性突出，相較之下，一般研究鮮少從「空間」視角觀察冠禮的儀式進程，除了〈士冠禮·記〉和《禮記·冠義》中說到的「冠於阼」、「醺於客位」以及相關闡釋，冠禮中的空間運用相對被忽略。事實上，冠禮儀式中的空間展演蘊含著獨特的象徵意義，儀式相關的地點——門、階、堂、房、東壁都可以是象徵符號，分而視之，或是將這些地點根據先後順序串聯，可見在完成人生轉折的重要時刻，作為認識空間的投射，具體建築空間如何在冠禮中被運用，使之契合於冠者身份轉變以及社會地位的提升，共同建構出新的倫理價值秩序。

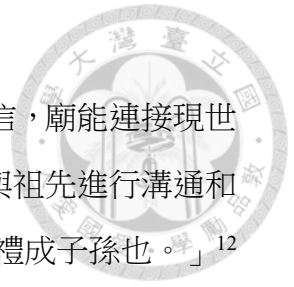
第一節 行之於廟

（一）冠禮與宗廟

周代貴族宗廟是祖先神靈的居所，士人冠、昏、喪、祭四種生命禮儀均與之有所交涉。最為重要的祭禮饋食於祖先，行之於廟是理所當然。昏禮前期各階段——納采、問名、納吉、納徵、請期，都在女家宗廟進行，親迎當日由女家之廟至夫家之寢，其後同牢合卺、贊見、盥饋等儀式則回歸在寢。喪禮前段多行於家中之寢，而葬前啟殯至廟朝祖必不可缺，至於冠禮作為「親成男女」¹¹的嘉禮，與昏禮頗相關聯，行禮場所卻有顯著差異，和祭禮一樣，從始至終在宗廟。究其原因，可歸納為以下兩點。

¹⁰ 《禮記正義》，卷 61，頁 1883-1884。

¹¹ 《周禮·春官·大宗伯》：「以昏冠之禮，親成男女。」（《周禮注疏》，卷 18，頁 550。）



第一，祖先是冠禮中隱性的重要參與者。

宗廟是供奉和祭祀祖先的重要場所，在古代中國，人們深信，廟能連接現世與祖先、人與神靈，通過莊嚴而神聖的儀式，現世的人們能夠與祖先進行溝通和交流。鄭玄解釋〈士冠禮〉「筮于廟門」時說：「重以成人之禮成子孫也。」¹²點明了冠者在冠禮中確切的身份——不是脫離倫理關係網絡的獨立的個體，而是家族親長呵護備至的裔胄子孫。一方面如〈冠義〉所說：「行之於廟者，所以尊重事。尊重事而不敢擅重事，不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。」¹³對「成子孫」的家族大事心存敬慎，不敢怠慢，如昏禮多次在廟中為祖先設几、喪禮啟殯朝祖，又「爵有德而祿有功，必賜爵祿於大廟」¹⁴，行之廟中以示「不敢專」。在這一點上呂大臨的解讀頗中肯綮：

古者重事，必行之廟中……皆所以示有所尊，而不敢專也。冠禮者，人道之始，所不可後也。孝子之事親也，有大事以告而後行，沒則行諸廟，猶是義也。故大孝終身慕父母者，非終父母之身，終其身之謂也。¹⁵

孝子侍奉父母，並非僅限於父母在世之時，而是終其一生都要懷抱這份追慕之情。如同父母在世時有大事須告而後行，若父母已過世，則在宗廟中稟告。另一方面，家族子孫在祖先的庇佑和祝福下順利成長，理應對祖先致以誠摯的感恩和崇高的敬意，在祖先的見證下完成成年禮這一人生的重要轉關。

出於對祖先的敬重和感恩，冠禮中時刻可見「報本反始」的意涵。如始加所使用的緇布冠、皮弁，均帶有濃厚的上古遺風，提醒冠者謹記先人篳路藍縷的過往，懂得慎終追遠、不忘本的道理。此外，醴冠者時用「醴」，醢冠者則有「玄酒」。「玄酒」即是水，《儀禮》設尊常有玄酒，¹⁶《禮記·玉藻》：「凡尊，

¹² 《儀禮注疏》，卷 1，頁 5。

¹³ 《禮記正義》，卷 61，頁 1884-1885。

¹⁴ 《禮記正義》，卷 49，頁 1584。

¹⁵ 宋·呂大臨：《禮記解》，收入宋·呂大臨等撰，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》（北京：中華書局，1993 年），頁 386。

¹⁶ 設醴則無玄酒，凌廷堪：「禮事質而禮盛，故特尊無玄酒也。」《禮經釋例》，卷 2，頁 89，〈通例下〉。

必上玄酒。」鄭注曰：

玄酒謂水也，以其色黑，謂之玄。而大古無酒，此水當酒所用，故謂之玄

酒。¹⁷

所以鄭玄注〈士冠禮〉設醺所用酒和玄酒時說：「玄酒，新水也。雖今不用，猶設之，不忘古也。」¹⁸至於醴，《周禮·天官·酒正》「辨五齊之名……二曰醴齊」注曰：「醴猶體也，成而汁滓相將。」¹⁹《說文解字》：「醴，酒一宿孰也。」²⁰醴是僅發酵一晚，未去糟的甜酒。冠禮之所以用醴，姚際恆《儀禮通論》認為：「貴初，質也。」²¹醴單獨使用同樣有玄酒「不忘古」的意義。²²

冠禮之所以選擇使用緇布冠、皮弁、醴、玄酒，因為這些代表了原始、質樸的狀態，不僅在形式上完善儀式，更通過結合「廟」這處儀式場所與祖先溝通，向根源追溯，為子孫的順利成長，對祖先致以感恩與敬意。冠者也經由冠禮儀式，學習飲水思源，報本反始的精神。

《禮記·祭義》曰：「君子復古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。」²³思及生命的來源，不敢不盡心盡力，這個道理同樣適用於冠禮。由「自然人」到「文化人」的轉換時刻，在宗廟堂上舉行冠禮，冠者能無比清晰地感受到祖先穿越時空的凝視，就如同先祖也在現場觀禮一般。以三加為例，莊嚴肅穆的禮儀時空中，面對祖宗而行禮加冠，可以感受每一次加冠都代表責任的賦予，也寄寓祖宗的期許。當著祖先的面，冠者在阼階主位上加冠，更能體會這個位置的分量。²⁴祖先的臨在讓冠者愈加戒慎自持，進而增強個體使命感與責任感，明確即將肩負的重擔——就個人而言，冠禮目的

¹⁷ 《禮記正義》，卷 21，頁 417。

¹⁸ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 48。

¹⁹ 《周禮注疏》，卷 5，頁 140-141。

²⁰ 《說文解字注》，卷 28，頁 34b。

²¹ 清·姚際恆：《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），卷 1，頁 24。

²² 賈公彥：「醴糟例無玄酒配之，以其體象大古質。」（《儀禮注疏》，卷 4，頁 73。）

²³ 《禮記正義》，卷 48，頁 1551。

²⁴ 詳見本章第二節。

在責求成人之道，拋棄幼志，內外兼修，正確使用治人的權力。就家族而言，子孫當完成家族血脈延續，兢兢業業地傳承祖先的精神。

第二，如同其他民族的成人禮，冠禮暗含「重生」的意味，於周代貴族而言，宮室中最契合這一主題的地點就是宗廟。

根據學者對世界各地成人禮的考察，成年禮的形式多種多樣，各地習俗不盡相同，然而無論形式如何變化，內核始終如一——通過象徵性的「死而復生」過程展現的根本性的深層自我重塑，以及神祕力量的獲得。列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939）提出，在原始思維中，誕生和死亡都是分幾個連續的階段完成的。剛剛出世的嬰兒只是部分地誕生，新生兒只有在行了成年禮的最後一套儀式以後，才能成為「完全的」生。²⁵或稱為「二次降生」，如簡·愛倫·哈里森所說，「第一次降生，使他投身人間，而第二次降生，則讓他進入社會。第一次降生之後，他屬於他的母親和女性親屬，而第二次降生則讓他長大成人，成為男兒和戰士中的一員。」²⁶在成人禮中，「二次降生」是一個重要的概念，象徵著個體身份和社會角色的根本變化，開始一種新的生命歷程。個體在一個集體的期待中「出生」，被接納為成年成員。在某些文化中，成人禮還涉及宗教性的啟示和教育，可能還包括精神覺醒或宗教認同的過程，標誌著個體開始建立與更高力量的聯繫。

二次降生常常以「模擬死亡」的方式來激活。弗雷澤對此的解釋最為透徹：

孩子到了青春期，按習俗都要進行一定的成年禮，其最常見的做法之一就是假裝殺死已到青春期的孩子又使他復活。……孩子極度昏厥後甦醒過來，可以說是身體機能的逐漸恢復，然而原始人則解釋這是孩子從圖騰身上輸入了新的生命，所以這些成年禮的本質，就其假裝死亡和復活的現象來看，可以說是人與其圖騰交換生命的儀禮。²⁷

²⁵ [法] 列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，2009年），頁383。

²⁶ [英] 簡·愛倫·哈里森著，劉宗迪譯：《古代藝術與儀式》（北京：三聯書店，2008年），頁66、68。

²⁷ [英] J.G. 弗雷澤：《金枝》（北京：商務印書館，2013年），頁1068。

在圖騰崇拜的民族中，模擬死亡的目的為了將孩子的靈魂轉入其圖騰，與圖騰「交換生命」。簡·愛倫·哈里森和弗雷澤都在著作中列舉了世界各地所見成年禮中的死亡與復活儀式。²⁸儀式的接受者與原先熟悉的環境和生活圈分離，被置於一系列嚴格的考驗中以象徵「死亡」，擺脫舊有的束縛和依賴，與過去的自我告別。歷經考驗的過程中，靈魂接觸到一種未知的能量，更與之建立了某種深層次的聯繫——一種雙向的、互動的關係，即是「互滲」²⁹。在互滲中，靈魂的本質被改變，被賦予了新的能力與可能性。當個體成功地通過這些考驗，便帶著與神秘力量建立互滲的新靈魂從這種象徵性的死亡狀態中復甦或走出來，喻示新生。象徵性的「死」與「生」，不僅僅是一種形式上的轉變，更是精神層面的脫胎換骨——通過這種儀式的進行，個體仿佛經歷了一次精神上的死亡，重建與神和超自然的聯繫，並獲得一種更高層次的精神性誕生。

總之，成人儀式中的「死亡」與「新生」不僅是一種儀式性的過程，更是一種深刻而徹底的內在轉變。

回頭觀照周代的禮樂文明社會，最適合冠者模擬「死而復生」的空間，便是莊嚴肅穆的宗廟。宗廟作為祖先神靈棲息的聖地，四周牆廡作為界限和遮蔽，加之廟門常閉，使廟作為一個獨立的空間，與周圍環境隔絕，廟中神聖氛圍不被外界干擾。《禮記·檀弓》言：「墟墓之間，未施哀於民而民哀；社稷宗廟之中，未施敬於民而民敬。」³⁰無需刻意營造，廟中自然就有這樣一種神聖氛圍，讓人心生敬意。「再生」的氛圍也是神聖空間與時間相互作用的結果。古時冠禮多在二月，³¹「始雨水，桃始華。倉庚鳴，鷹化為鳩」，³²是萬物復甦、生長的時間。

²⁸ 《古代藝術與儀式》，頁 68-70。《金枝》，頁 1069-1081。成年禮，簡·愛倫·哈里森稱為入會禮，實際意義相近。

²⁹ 所謂「互滲」，是指在原始思維中，人的生活世界內的一切，包括人在內，都被認為處於某種神秘的關係之中，因而人可以與自己周圍的事物相互作用、相互影響，並且不受任何時空條件的限制。如列維·布留爾所說：「在原始人的思維的集體表象中，客體、存在物、現象能夠以我們不可思議的方式同時是它們自身，又是其他什麼東西。它們也以差不多同樣不可思議的方式發出和接受那些在它們之外被感覺的、繼續留在它們裡面的神秘的力量、能力、性質、作用。」（《原始思維》，頁 79。）「最重要的是在新行成年禮的人與神秘的實在之間建立互滲，這些神秘的實在就是社會集體的本質、圖騰、神話祖先或人的祖先；是通過這個互滲來給新行成年禮的人以『新的靈魂』。」（《原始思維》，頁 395。）

³⁰ 《禮記正義》，卷 10，頁 363。

³¹ 冠禮不筮月，賈公彥解釋：「《夏小正》云：『二月綏多士女，冠子取妻時也。』既有

具體時間安排在一日清晨，³³日出而作的開始，與覺醒、淨化、重生有密切關聯。仲春、清晨，都指向新生。此刻進入宗廟之中，世俗時空便轉換為神聖時空，這樣的環境為冠者提供了一個理想的儀式場所。衣冠文明體系中的成年禮著重換裝，外在衣冠蛻變配合超越現實層面的精神體驗，象徵冠者由內而外獲得重生。

冠禮當中醴、玄酒、緇布冠的使用，既可以視為一種報本反始的意圖，也可以當作「反古」的介質，共同營造遠古神聖時空。伊利亞德闡釋「重生」的具體方式：

持續不斷地重返「彼時」，重現宇宙開闢的事蹟，而將過去的時間作廢，將歷史消除。……生命不能復原，只能藉重現宇宙開闢來重新創造，……部族在誕生、婚禮與死亡的場合，也吟頌宇宙開闢神話。他們希望象徵性地返回豐盈太初之非時間性的剎那，來確保這些情境圓滿盡善。³⁴

在宗廟的神聖時空之下進行加冠儀式，冠者得以「泯除世俗時間」，返回原初時空。過去童子的身分在此撤換，其身心得到徹底的新生。³⁵

（二）筮於廟門

〈士冠禮〉由「筮於廟門」開啟所有儀節。在冠禮舉行之前，必須在廟門「筮日」及「筮賓」。冠禮的日期通過占筮決定，在冠禮的三天前，再度占筮，於眾

常月，故不筮也。」然而〈士冠禮〉記文提到夏用葛屨，冬用皮屨，看似與「冠有常月」相矛盾，如胡培翬就以此作為反駁賈疏的證據。杜佑引用王彪說法，稱變數在於喪冠，「禮所以冠無定時月，春夏不可，便用秋冬。若今歲內修復未畢，入新年，卜仲春之日，加元服，不失年，不失禮。」作為調和之說。見唐·杜佑：《通典》（北京：中華書局，1988年），卷56，頁1575。唐啟翠聯繫成人儀式與慶祝宇宙重生的慶春儀式，對中國冠禮原初行禮日期及其儀式象徵進行新的探討。（唐啟翠：〈「再生」神話與慶春儀式——冠禮儀式時間探考〉，《百色學院學報》第23卷第1期（2010年2月），頁11-21。）筆者同意唐啟翠所說：「《夏小正》二月『冠子取婦』保留了中國冠禮儀式時間的最原初的記憶。」冠禮雖沒有固定的時間，因為冠禮與春天的性質多有相合之處，多數人傾向於選擇仲春之月舉行冠禮。

³² 《禮記正義》，卷15，頁552，〈月令〉。

³³ 為期，宰告曰：「質明行事。」（《儀禮注疏》，卷1，頁19。）

³⁴ 〔羅馬尼亞〕伊利亞德著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（苗栗：桂冠圖書，2001年），頁70。

³⁵ 林岱華：《〈儀禮·士冠禮〉儀式與象徵研究》（臺北：政治大學中國文學系研究所碩士論文，2016年），頁54。

賓中擇一位主賓親自為將冠者加冠。《禮記·冠義》曰：「古者冠禮，筮日、筮賓，所以敬冠事。」³⁶卜筮的行為表示對於冠禮慎重的意涵。具體儀節據《儀禮·士冠禮》：

筮于廟門。主人玄冠，朝服，緇帶，素鞵，即位于門東，西面。有司如主人服，即位于西方，東面，北上。筮與席、所卦者，具饌于西塾。布席于門中，闌西闌外，西面。³⁷

上一章中已辨析，門有二闌，「闌西」在西闌之西，所謂「門中」應如張爾岐所說是「以大分言之」³⁸。筮人東面受命，右還即席，西面坐筮。〈少牢饋食禮〉「筮旬有一日」史東面受命，西面立筮。³⁹〈士喪禮〉卜葬日，宗人西面命龜，卜人西面作龜。⁴⁰可見龜、筮皆西面。敖繼公云：「凡卜筮於門者，皆西面，筮宅於兆南，則北面。蓋以西北陰方，故鄉之，以求諸鬼神也。」⁴¹鬼神之位在西或在北，常禮卜筮有面朝西方的必要，即便背對立於門東的主人也無傷。

占筮的地點，之所以在廟門前，鄭玄以為：「冠必筮日於廟門者，重以成人之禮成子孫也。」⁴²是表示對於冠禮的敬重之意。在廟門前進行占筮，可以視作一種與祖先溝通的方式，向先祖報告家族中將有一場重要的成人儀式舉行，依據神旨謀選具體的時間與賓客，並請求先祖的庇護和祝福。然而重要的筮日、筮賓，以及之後的「為期」⁴³都在廟門外舉行。對照可知，冠禮當日的各種重要儀式，均是在宗廟內舉行，但是冠禮正式開始前的儀節，除戒賓、宿賓須前往賓之住所，其餘都在廟門外，以闌為界，門外構成初始階段的禮儀空間。對此鄭玄解

³⁶ 《禮記正義》，卷 61，頁 1884。

³⁷ 《儀禮注疏》，卷 1，頁 5-11。以上為筮日。又「前期三日，筮賓，如求日之儀。」

³⁸ 《儀禮鄭注句讀》，卷 1，頁 2b。

³⁹ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1037-1039。

⁴⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 832。

⁴¹ 《儀禮集說》，卷 1，頁 4。

⁴² 《儀禮注疏》，卷 1，頁 5。

⁴³ 「厥明夕，為期于廟門之外。主人立于門東，兄弟在其南，少退，西面，北上。有司皆如宿服，立于西方，東面，北上。擯者請期，宰告曰：「質明行事。」告兄弟及有司。告事畢。擯者告期于賓之家。」（《儀禮注疏》，卷 1，頁 19-20。）

釋：「不於堂者，嫌蓍之靈由廟神。」賈疏進一步闡釋：

云「不於堂者，嫌蓍龜之靈由廟神」者，此據經冠在廟堂，此蓍筮在門外，不同處，故以廟決堂。以蓍自有靈，知吉凶不假廟神，故云「嫌蓍龜之靈由廟神」也。……凡蟲之智，莫善於龜；凡草之靈，莫善於蓍，蓍、龜自有靈也。若蓍自有神，不假廟神也。不於寢門筮者，一取成人之禮成子孫，二兼取鬼神之謀。故《易·繫辭》云「人謀鬼謀」，鄭注云「鬼謀，謂謀卜筮於廟門」是也。⁴⁴

之所以在廟門筮日筮賓，原因在於此時問吉凶於蓍草之靈而非祖先之神魂。廟門之界分內外。蔡德晉說：「尊蓍龜，故於廟；以其為外神，故于門也。」⁴⁵概括得宜。賈公彥另外說明，雖不在廟門內，也不可在寢門外，因為一則冠禮有「成子孫」之義，二則仍是問於鬼神。

另一種解釋是因為「外神」。敖繼公說：「于廟門者，為將有事於廟中故也。必于門者，明求於外神也。」⁴⁶何謂「外神」，敖繼公不曾解釋，方苞《儀禮析疑》所說或可為參照：

凡朝聘饗食及冠昏之禮，事皆行於廟堂，而筮則於門外，何也？天子則普天之下莫非先王之臣庶也，諸侯則二國之先君固比肩王朝而同方嶽者也，士大夫之姻親、朋友亦可以祖宗臨之。卜筮外神，故用事於廟門之外，以獨伸其尊及嘗禘郊社，尊無二上之義也。⁴⁷

卜筮並非問於一家之神，而是天下一國之神。⁴⁸《禮記·喪服四制》：「門內之

⁴⁴ 《儀禮注疏》，卷1，頁6。

⁴⁵ 清·蔡德晉：《禮經本義》，《景印文淵閣四庫全書》第109冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷1，頁2a。

⁴⁶ 《儀禮集說》，卷1，頁2。

⁴⁷ 清·方苞：《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》第109冊，（臺北：臺北商務印書館，1983年），卷1，頁3b。

⁴⁸ 類似說法可見《禮記·曲禮下》：「踐阼，臨祭祀，內事曰『孝王某』，外事曰『嗣王某』。」孫希旦集解引元吳澄曰：「宗廟所祭者，一家之神，內神也，故曰內事。郊、社、山川之屬，天下一國之神，皆外神也，故曰外事。」（《禮記集解》，卷5，頁127。）

治恩掩義，門外之治義斷恩。」⁴⁹門區隔內外、親疏、公私的界線，既然求於外神，當在門外。歸根結柢，鄭玄、敖繼公兩種說法略有差異，但都指出廟門內外是不一樣的神靈。在廟門筮日筮賓，其原因在於所問非祖靈，而是蓍草之靈，或是天下一國之神，是為外神，所以不能筮於廟門之內。除此之外，郝敬認為：「筮于門外，不于廟中者，不敢必神意也。」⁵⁰不敢預設神靈必然對訴求有所回應。姚際恒指出，「古人行禮于廟，未有卜筮于廟者。此因廟中行冠禮，故即筮于廟門耳，無深義。」⁵¹認為行禮向來是在廟中，在廟中卜筮並不恰當，故筮於廟門，並無更多深義。

然筆者推測，結合上文所說「新生」與封閉空間，「筮於廟門」這一舉動也是在最大程度保障加冠儀式的神聖性質。

門有界定內外的作用，成為一種象徵符號。阿爾多·范·艾克(Aldo Van Eyck)說過：「內界與外界的區別實際上是依據不同的本體而呈現出相對性的，意識上的進入和離去才是『門』的具體意義。『門』應是一個場所。在這裡，界定兩個意識上不同層次空間的應是一個空間，其表現的不僅是人的轉換過渡與來去，而且是能夠折中兩方面極端詮釋的衝突，並使彼此妥協，從而使得兩者並行不悖。」⁵²就物理空間來看，「門」是由外而內的通道及屏障，一般具有隔絕公共空間與私密空間的性質；就象徵意義來看，此門分隔著「神聖」與「凡俗」的界線。門內外的閼限，是通道，也是屏障。

門開啟時，是通道。作為過渡，門外的世俗世界與門內的神聖世界相通，法國人類學家阿諾爾德·范熱內普(Arnold van Gennep)便說：

對於普通住宅，門是外部世界與家內世界間之界線；對於寺廟，它是平凡與神聖世界間之界線。所以，「跨越這個門界(seuil)就是將自己與新

⁴⁹ 《禮記正義》，卷 63，頁 1952。

⁵⁰ 明·郝敬：《儀禮節解》，明萬曆丁巳（1617 年）京山郝氏刻本，卷 1，頁 2a。

⁵¹ 《儀禮通論》，卷 1，頁 17。

⁵² 轉引自鄭紹江：〈滇西北鄉土民居的門文化〉，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》2010 年 03 期，頁 105-107。

世界結合在一起。」⁵³



一旦跨越門檻，就已經開始一種由俗入聖的轉變。通過則標誌著身份的當下轉換。如《禮記·祭統》：

君迎牲而不迎尸，別嫌也。尸在廟門外則疑於臣，在廟中則全於君；君在廟門外則疑於君，入廟門則全於臣、全於子。是故不出者，明君臣之義也。夫祭之道，孫為王父尸。所使為尸者，於祭者子行也。父北面而事之，所以明子事父之道也。此父子之倫也。⁵⁴

按照祭祀規則，子輩不能為先父充當尸，而由孫輩擔當。國君作為祭主，在廟外與充當尸者為君臣、父子關係，所以出廟迎接祭牲而不出迎尸。但是「尸」一旦進入廟門，世俗的身份就獲得了轉換，成為先父替身。廟門在此無疑具有儀式中身份轉換之閾限的功能。同理，在冠禮儀式中，實際上也是以廟門為界，跨越門檻是儀式正式拉開序幕的標誌，冠日之前的準備工作不能進入其中。

門關閉時，是屏障。如《釋名》所說：「門，捫也，在外為捫，幕障衛也。」⁵⁵封閉的空間，等待即將加冠的青年進入，在其中歷經「死亡」與二度重生。冠禮儀式也是以廟門為界線，進行前的各種準備工作，在正式儀節開始之前，不能進入神聖空間，不能開啟廟門，不能有人出入，筮日時與門外的著草之靈有所區隔，從而保證絕對的純粹性。

因此，基於廟「門」本身具有的不可輕易開啟和穿越的神聖特質，在冠禮儀式進行前的準備工作，包括筮日、筮賓、為期等，必須在廟門外進行。

（三）陳設、即位

在冠日當天，須陳設冠服器物，主賓各就內外之位。陳設之物包括三種冠服

⁵³ [法]阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯：《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2010年），頁23-24。

⁵⁴ 《禮記正義》，卷49，頁1582-1583。

⁵⁵ 漢·劉熙撰，清·畢沅疏證，清·王先謙補：《釋名疏證補》（北京：中華書局，2008年），卷5，頁190。

及其所搭配的配件、飾冠之物（含纚、笄、櫛）、各種行禮所用的道具（如水洗、勺、觶、柶、脯醢等）。各物件都有特定的位置與朝向，必須在儀式前擺放妥當：

夙興，設洗，直于東榮，南北以堂深。水在洗東。陳服于房中西墉下，東領北上。……緇布冠缺項，青組纓，屬于缺；緇纚，廣終幅，長六尺。皮弁笄；爵弁笄；緇組紃，纁邊；同篚。櫛實于簞。蒲筵二，在南。側尊一甒醴，在服北。有篚實勺、觶、角柶，脯醢，南上。爵弁、皮弁、緇布冠各一匱，執以待于西坫南，南面，東上。⁵⁶

盥手、洗爵皆一人挹水沃之，下有器承此瀉水，其器曰「洗」。堂下設洗，其東西當東屋翼，⁵⁷南北則以堂為淺深。以罍注水，在洗之東。經文只提及庭中設洗，實際上所設之洗不只庭中一處，下文「贊者洗于房中」，說明房中也有洗，位置如〈士昏禮〉婦洗「在北堂，直室東隅」⁵⁸。

東房中陳三加用服，醴禮所用酒食以及冠、醴所用筵席。陳服根據使用順序，爵弁服在北，向南依次為皮弁服、玄端，陳放在東房西牆下，衣領朝東。服南為篚、簞、席，篚中為緇布冠的缺項，纁髮髻所用緇纚，固定皮弁、爵弁所用的笄，繫弁的紃。簞中放梳和篋。服北依次為尊（醴）、篚（勺、觶、角柶）、籩豆（脯醢），以南為上。服在東房，稍後將冠者自阼階入房穿著；弁與冠卻在西坫南，即西階西，各自置於匱中，稍後由賓自西階取以加之。房中陳設並非整體由南向北或自北向南鋪展，而是先言「陳服」，再由近及遠敘述服南器物，服北之物也以在南，即近服者為上。從敘述順序和擺放方式來看，房中陳設係以服為中心。

隨後描述各人員所站立的位置：

主人玄端爵韞，立于阼階下，直東序，西面。兄弟畢袵玄，立于洗東，西面，北上。擯者玄端，負東塾。將冠者采衣，紒，在房中，南面。⁵⁹

⁵⁶ 《儀禮注疏》，卷 1-2，頁 20-31。

⁵⁷ 周制卿大夫以下為夏屋，兩下為之，故有東西翼。

⁵⁸ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 115。

⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 18。

主人在阼階下等待賓至，兄弟「位在洗東，退於主人」⁶⁰即在主人東南，皆面朝西。擯者背對內東塾，面朝北以待傳命。與之相應的是著裝差異，兄弟玄衣、玄裳、緇帶，鄭注言兄弟「不爵韠者，降於主人也。」⁶¹擯者僅言「玄端」，裳與韠與主人不同。主人、兄弟、擯者玄端，兄弟與主人同裳不同韠，擯者再降一等，裳也不同於主人。由站立位置、面向與服飾可見差等。

執匱之人在西坵南面朝南序立，「賓升則東面」⁶²。將冠者在東房所陳器服之東，當戶而立。此時將冠者東應有主人之贊者，因為下文賓之贊者「盥于洗西，升，立于房中，西面，南上。」鄭注「南上，尊於主人之贊者。」⁶³此時相對處於儀式中心的是主人。賓至，主人出門迎賓，賓主入門、升堂、即位後人員佈局發生變化——主人立於東序序端，西面，賓立於西序東面；執匱者此時轉向東面；賓之贊者進入房中，與主人之贊者並立，面向西，以南為上；庭中的擯者、兄弟與房中的將冠者位置不變。位序、面向都以即將進行冠禮核心儀式的場所——堂為中心。冠日陳設、即位如下圖。

⁶⁰ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 33。

⁶¹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 33。

⁶² 《儀禮注疏》，卷 2，頁 31。

⁶³ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 35。

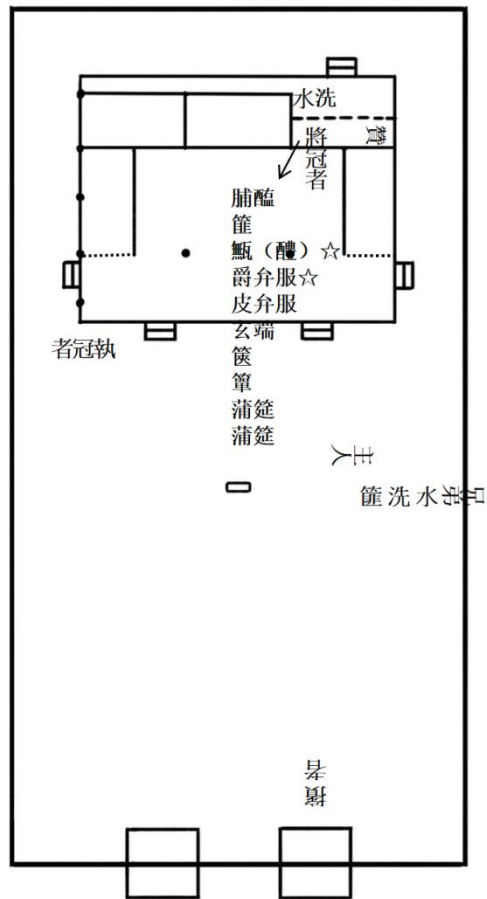


圖 16 冠日陳設、即位圖

以上為冠禮儀式初始階段對於空間的運用。儀物有序排列，遵循既定方位和朝向，房中設物以服為中心，人員分佈在等候階段以主人為中心，所有人就位後，儀式即將開始時以堂為中心。陳設、即位呈現圍繞中心的佈局，凸顯即將施加於冠者的地位。

第二節 冠於阼

器服陳設完畢，相關人員也已各就其位，隨後就要進行「三加」的儀式，由主賓為冠者加冠，初加緇布冠，再加皮弁，三加爵弁，而將冠者也依序換穿三種服飾。這是冠禮的核心階段。

(一) 冠筵於東序，少北

「主人之贊者筵于東序，少北，西面。」在堂上東序前稍北的地方佈席，席西向，加冠即在此進行。鄭玄注強調這個位置的特殊意義：「東序，主人位也。適子冠於阼，少北，辟主人。」⁶⁴阼階為主人升降之處，東序與阼階對應，《儀禮》中常以「東序」來標示主人或主人之物的位置，如〈士冠禮〉：「主人玄端爵韠，立于阼階下，直東序，西面。」⁶⁵〈鄉射禮〉：「主人之弓矢在東序東。」⁶⁶〈有司徹〉：「司宮（為主人）設席于東序，西面。」⁶⁷〈士冠禮〉主人迎賓，升自阼階，立於東序南端，賓升自西階，立於西序南端，升堂及堂上站位符合典型的賓主之位。將冠者的席位與主人一同安排在東序，是昭示將冠者未來將傳承取代主人的地位。故〈士冠禮·記〉和〈冠義〉都說冠於阼「以著代也」。⁶⁸結合行禮場所在廟，宗子在廟中加冠於阼，也意味著他日後可以接替父親主持宗廟祭祀，象徵祭祀權力的世代輪替。然而，畢竟此時真正的主人在場，在位置的安排上也需要照顧主人當下的現實地位，冠席稍北避讓，這也是儀式的周全之處。設若冠禮的主角為孤子，即喪父的適子，除戒賓、宿賓由諸父兄代勞外，其餘儀節如同冠主，故加冠在阼階主人之位舉行。冠席的位置，在為冠者加尊和尊主人之間達到平衡。

對適子的敬重不僅體現在與主人位的比較，還體現在與庶子冠的比較上。宗法制社會中，唯嫡長子具備繼承父親爵位與主要財產之權，故而可於東序主人之位加冠，而庶子則只能於房外行禮。〈士冠禮〉：「若庶子，則冠于房外，南面。」鄭玄注言：「房外，謂尊東也。不於阼階，非代也。」⁶⁹倘若為庶子行冠禮，則僅能於堂北偏東之地設席，既非主人之位，亦非客位。

為冠者設席於「東序少北」，通過行禮空間位置的設計，將冠者身份提到一個新的高度以示敬重，既寓示新一代繼承者與掌控者的登場，也彰顯適子在同輩之間相對處於優位。

⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 36。

⁶⁵ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 32。

⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 11，頁 223。

⁶⁷ 《儀禮注疏》，卷 49，頁 1097。

⁶⁸ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 62。《禮記正義》，卷 61，頁 1884。

⁶⁹ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 54。

（二）三加彌尊

〈士冠禮·記〉曰：「三加彌尊，諭其志也。」⁷⁰《禮記·冠義》：「三加彌尊，加有成也。」鄭注：「冠者，初加緇布冠，次加皮弁，次加爵弁。每加益尊，所以益成也。」孔疏：「謂加益有成人之事矣。」⁷¹在同一個典禮上，進行三次加冠並更衣，每次加冠逐步提高冠服的等級，其制越來越尊貴，逐步賦予冠者地位與形象，與之相應的是對冠者越來越高的要求和期許。「三加彌尊」主要藉由「服飾」彰顯，也通過細微的空間遞變顯現：

賓筵前坐，正纁，興，降西階一等。執冠者升一等，東面授賓。

賓盥、正纁如初。降二等，受皮弁。

賓降三等，受爵弁。⁷²

從初加到三加，賓由降階「一等」到降「三等」，分別從階下的有司手中接過緇布冠、皮弁和爵弁。配合冠服與祝辭，更能理解其中用意。

始加緇布冠，〈玉藻〉「自諸侯下達，冠而敝之可也。」⁷³從諸侯到士一律如此。〈士冠禮·記〉：「大古冠布，齊則緇之。」⁷⁴太古時沒有絲帛，只有麻布，一般用素麻布製成冠，臨祭齋戒時，因鬼神尚幽暗，戴黑麻布製成的冠，即緇布冠。儘管緇布冠在實際運用中已被玄冠取代，在儀式中仍保留，以示反古不忘本。⁷⁵始加祝辭曰：「令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。」⁷⁶期許冠者心智成熟，能夠拋棄童心，謹慎地修養成人之德。

次加皮弁，也是上古之留存。《白虎通·緋冕》云：「皮弁者，……上古之時質，先加服皮，以鹿皮者，取其文章也。……戰伐田獵，此皆服之。」⁷⁷據楊

⁷⁰ 《儀禮注疏》，卷3，頁62。

⁷¹ 《禮記正義》，卷61，頁1884-1885。

⁷² 《儀禮注疏》，卷2，頁37-39。

⁷³ 《禮記正義》，卷29，頁1039

⁷⁴ 《儀禮注疏》，卷3，頁61。

⁷⁵ 楊寬：《古史新探》（上海：上海人民出版社，2016年），頁252，〈冠禮新探〉。

⁷⁶ 《儀禮注疏》，卷3，頁55。

⁷⁷ 漢·班固撰集，清·陳立疏證：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷10，頁496-497。

寬考證，周族在氏族制末期，就是穿著這種服裝從事打獵和戰鬥。到西周建國以後，禮服還保存舊有形式，但有所分化，上古時皮弁分化成了韋弁、皮弁、冠弁三種。⁷⁸《周禮·春官·司服》：「凡兵事，韋弁服。眡朝，則皮弁服。凡甸，冠弁服。」⁷⁹皮弁已用到朝廷與會。是以鄭玄注「皮弁服」說：「此與君視朔之服也。皮弁者，以白鹿皮為冠，象上古也。」⁸⁰綜合來說，加皮弁象徵武事，從此有參與軍事行動、捍衛國家的能力和責任。如《鹽鐵論·未通》所記御史說：「古者，十五入大學，與小役；二十冠而成人，與戎。」⁸¹皮弁也象徵入朝參政。楊寬指出，冠禮與成丁禮不同之處在於，冠禮是古代貴族中實行的「成丁禮」，「其目的在於鞏固貴族組織，維護宗法制度，加強對人民的統治，因此他們在『冠禮』後得到的主要權利，就是統治人民的特權。」⁸²所以〈冠義〉說，行冠禮後「孝弟忠順之行立，而後可以為人；可以為人，而後可以治人也。」⁸³再加祝辭：「吉月令辰，乃申爾服。敬爾威儀，淑慎爾德。眉壽萬年，永受胡福。」⁸⁴這是能夠治人必須達成的前提。藉由祝辭提醒冠者注意自己的威儀與德行，提升內在品德，端正外在儀容後，才能參與治人之列。

三加爵弁，鄭注：「爵弁者，冕之次。」爵弁僅次於等級最高的「冕」，區別在於爵弁顏色「赤而微黑」，以及無旒。⁸⁵《禮記·雜記》：「大夫冕而祭於公，弁而祭於己。士弁而祭於公，冠而祭於己。」⁸⁶可知弁、冕於禮之用有相同之處，只是弁低一等而已。與之相配的爵弁服，鄭注：「此與君祭之服。」⁸⁷賈公彥解釋《周禮·春官·司服》「士之服，自皮弁而下」時說：「士之助祭服爵弁，不言爵弁者，以其爵弁之服，惟有承天變時，及天子哭諸侯乃服之，所服非

⁷⁸ 《古史新探》，頁 254。

⁷⁹ 《周禮注疏》，卷 21，頁 649。

⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 25。

⁸¹ 漢·桓寬撰集，王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992 年），卷 3，頁 192。

⁸² 《古史新探》，頁 241。

⁸³ 《禮記正義》，卷 61，頁 1884。

⁸⁴ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 55-56。

⁸⁵ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 22-23。賈疏：「凡冕以木為體，長尺六寸，廣八寸，績麻三十升布，上以玄，下以纁，前後有旒。其爵弁制大同，唯無旒，又為爵色為異。」

⁸⁶ 《禮記正義》，卷 41，頁 1375。

⁸⁷ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 22。

常，故列天子吉服不言之。」⁸⁸三加爵弁，代表從此有參與祭祀的權利，正式邁入成人社會。三加祝辭曰：「以歲之正，以月之令，咸加爾服。兄弟具在，以成厥德。黃耆無疆，受天之慶。」⁸⁹期許冠者拋棄幼稚、內外兼修之後，三加祝辭強調其家庭、社會的責任，對冠者致以最高祝福——成為具有德性的生命個體，助祭於天子、諸侯，參於天地，萬壽無疆。結合行禮場所——宗廟，冠者更能深刻體認到自身並非孤立個體，而是流淌於家族生命長河中的部分涓滴。爵弁服在士的冠服中處於最尊貴的地位，加之對應冠禮中最高的期許，故賓降三等迎接，如敖繼公所說「就而受之」⁹⁰，以由堂上降至堂下的動作表示至高的敬意。

三加彌尊，代表士自被賦予貴族的正式身份以後，即開始履行治人之職責，並進而擴大志向，參與兵戎武事。最後則由參與宗廟祭祀，在精神上跨越時空的局限，與浩瀚天地、與過往先祖相交通。由此從自治到治人，再到天人溝通的層次，期許越來越高，責任越來越大，所加之冠所承載的意義也越發沉重，禮儀的設計者以賓降一等→降二等→降三等來體現這種遞進。對所加之冠的敬重，也可視為對冠者的敬重，賓之受冠依次降等，同樣凸顯冠者逐次三加地位的晉升。

（三）進出東房

「三加」儀節中，冠者有多次「出房，南面」的過程：

將冠者出房，南面。

（始加）適房，服玄端爵韠，出房，南面。

（再加）適房，服素積素韠，容，出房，南面。

三加「如加皮弁之儀」，進入東房服纁裳韠韠後，仍須「容，出房，南面。」⁹¹

在初加緇布冠之後，冠者回到房中，將代表童子身份的采衣換成配合緇布冠的玄端服，走出東房，沒有立刻即席，而是在房外面向南邊站立，鄭注：「一加

⁸⁸ 《周禮注疏》，卷 21，頁 656。

⁸⁹ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 56。

⁹⁰ 《儀禮集說》，卷 1，頁 21。

⁹¹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 36-38。

禮成，觀眾以容體。」⁹²再加，容，注曰：「容者，再加彌成，其儀益繁。」⁹³張爾岐云：「容者，整其威儀容觀也。方加緇布冠時，其出亦有容，至此益盛，乃言之耳。」⁹⁴在加冠儀式中，換服之後還有必要的身體展演，稱為「容」。⁹⁵楊儒賓認為：「君子的威儀不只是表現給神或祖先看的，它是和臣民、宗族、家屬、山林、草木以及一切無生物連在一起的；簡單地說，威儀觀是西周春秋時期君子的行為態度，而這種態度是依據當時綰結文化社會規範系統的禮來運作的。當時有什麼樣的禮，反映到君子身上的，即有什麼樣的威儀。」⁹⁶

經學家解讀中，屢次進出有展示容儀的意圖。通過服裝更換，不僅是在展示外在形象，更是在傳達一種內在訊息——如今已然成人的主角，已具備承擔這些服飾所象徵的成人角色及其責任的能力。冠者在堂上的中心位置，處於「南面」的尊位，物品、人員以此為據點軸線，由尊而卑向外陳列，面向冠者觀賞君子威儀，這也是治權的象徵。

結合三加之前冠者「立於房中，南面」，以及三加時反覆進出東房，冠者往返東房與堂上的行為也可作其他解讀。之所以將「東房」作為冠者進行準備和過渡的空間，除與冠者相關物品陳設於此的便利性因素外，還能從「二次降生」角度探尋其中的意義。

前文已說明，重生的儀式敘事在世界各地的成年禮中上演。象徵性死亡與再生是成年儀式的核心，往往有一個死而復生的聖地：樹叢、洞穴、棚屋甚或墓地。孩童在那裡被神殺死又吐出，象徵第二次降生。於儒家經典體系中的〈士冠禮〉而言，重生聖地是封閉、神聖的廟，廟中若擇一處作為更具體的重生場所，應是

⁹² 《儀禮注疏》，卷 2，頁 38。

⁹³ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 38。

⁹⁴ 《儀禮鄭注句讀》，卷 1，頁 9a。

⁹⁵ 有關先秦容禮已有前人研究，如沈文倬〈容禮考〉，收入氏著《薊閣文存》（北京：商務印書館，2006 年），頁 619-625。魯士春：《先秦容禮研究》（臺北：天工書局，1998 年。）彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，原載《臺大中文學報》第 16 期，後收入葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 262。凡國棟：〈先秦「顧容」禮鉤沉〉，《史林》2009 年第 4 期，頁 112-116。曹建墩：〈周代容禮考〉，《先秦禮制探蹟》（天津：天津人民出版社，2010 年），頁 189-225。葉國良：〈《儀禮》周旋禮容探微〉，原載《臺大中文學報》第 43 期，頁 1-20，後收入氏著《禮學研究的諸面向續集》（新竹：國立清華大學出版社，2017 年），頁 94-111。

⁹⁶ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996 年），頁 34-35。

東房。

東房在《儀禮》儀式中，主要是器服陳放，婦人避立、行禮之處，帶有很強的陰性空間意義。《儀禮》所記各種禮儀，主婦的活動空間主要在房，偶爾在室。胡培翬解釋〈特牲饋食禮〉「主婦出，反于房。……致爵于主婦，席于房中，南面」說：「于房言反者，房是婦人常處也。凡婦人入廟，位在房，故此致爵主婦，亦席于房中，不于室也。」⁹⁷

唐啟翠指出，東房不僅有陰性空間意義，更與母腹有關。通過仲春物候中的星象東方蒼龍之房星揭示東房與母腹的關係，值得參考。⁹⁸

蒼龍所轄七宿依次为角、亢、氐、房、心、尾、箕，各宿距星除心、尾兩宿外，古今没有改變。馮時《中國天文考古學》指出，「如果我們以房宿距星(π Scorpio) 作為連接點而把七宿諸星依次連綴的話，那麼，無論選用什麼樣的連綴方式，其所呈現的形象都與甲骨文及金文『龍』字的形象完全相同。」⁹⁹（如下圖）蒼龍七宿相連成形，商周古文字「龍」與龍的形象皆源於此。而且從宿名來看，除箕宿之外，其他諸宿的宿名都得自龍體。其中「房」所對應為龍腹。¹⁰⁰馮時另引《石氏星經》「東方蒼龍七宿，房為腹。」以及《史記·天官書》：「東宮蒼龍，房、心。」司馬貞《索隱》引李巡云：「大辰，蒼龍宿，體最明者。」，並指出房、腹皆屬並紐，讀如重唇，雙聲可通，進一步印證房實指龍腹。

⁹⁷ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2153。

⁹⁸ 唐啟翠：〈東房與「再生」聖地——從冠禮空間看中國神話歷史〉，《重慶文理學院學報（社會科學版）》第 29 卷第 4 期（2010 年 7 月），頁 21-27。

⁹⁹ 馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2007 年），頁 415。

¹⁰⁰ 七星依次為：角-龍角，亢-龍頸，氐-龍頭，房-龍腹，心-龍心，尾、箕-龍尾。

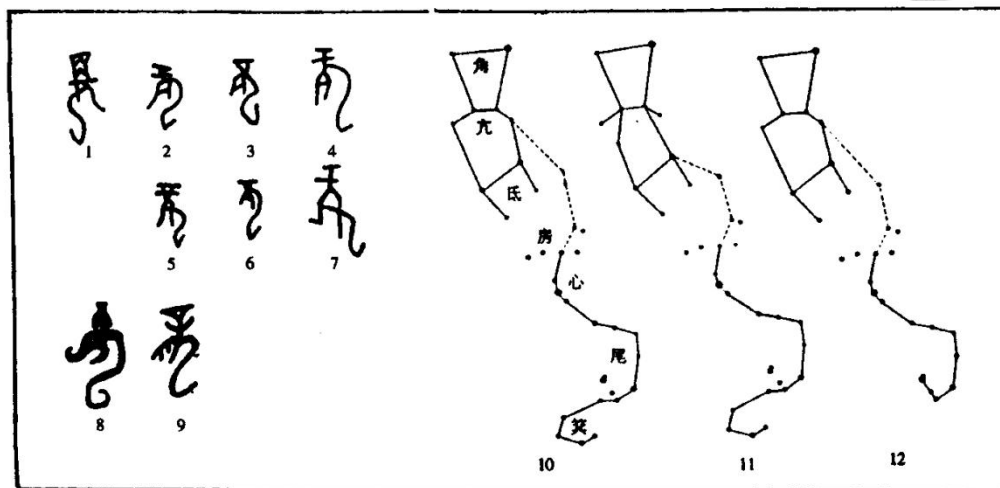


圖 17 甲骨文、金文之「龍」字與蒼龍星宿之比較¹⁰¹

唐啟翠另外提出，《禮記·月令》仲冬「命有司曰：『土事毋作，慎毋發蓋，毋發室屋，及起大眾，以固而閉。地氣阻泄，是謂發天地之房，諸蟄則死，民必疾疫。』」孔穎達正義：「房是人次舍之處擁蔽，於此之時，天地亦擁蔽萬物，不使宣露。」¹⁰²大概即本於仲冬閉藏之月，「發天地之房」則閉藏之物即死。「房」意同地穴，而此「穴」閉藏萬物與母腹之孕育生命有著相似的功能。

「房」的作用如同洞穴、棚屋。加上「東」因為太陽東升西落，向來有新生之義，東房在冠禮中可能有指代母親腹部的意義。始加之前只穿原來童子的采衣，卻不在堂上等候，而是選擇「東房」作為等候地點，等設筵後「出房，南面」，賓示意後才「即筵坐」，也有返回「母腹」模擬重生之義。後續三加儀式中，均回到東房換穿與冠相應的衣裳，而當儀式完畢成為成人後，則不再進入東房。

將冠者在行禮前，作童子裝扮立於東房內，等候接受加冠。未加冠仍未脫孩童身份，同時作為「將冠者」，與孩童時期瀕臨告別。這樣微妙的臨界狀態，通過站立位置——東房與堂上之界加以體現。三加時數次往返於東房和堂上，則是反覆穿越這個「臨界」，再結合廟的神聖空間意義以及「東房」與「再生」的關聯，冠者屢次進出或可做這樣的解讀——重生並非一蹴而就，幾次經歷吞吐，出入於象徵母體的幽閉空間，即演示重重蛻變，猶如「死而復生」，直至完成考驗，

¹⁰¹ 《中國天文考古學》，頁 416。

¹⁰² 《禮記正義》，卷 17，頁 646-647。

於是冠者完全由「母體」脫離，「徹底」完成二次降生，邁向另一個全新的人生。在這個過程中，冠者一步步適應新身份，迎接新的期許，以最快速度明確加諸己身的責任，與身上冠服融為一體，藉此順利進入父權社會中，成為一個真正意義上的「成人」。

第三節 醴/醕於客位

三加儀式完成後，賓為冠者行醴禮，並致以祝辭。賓醴冠者也是冠禮的核心儀式，程序如下：

（主人之贊者）筵于戶西，南面。贊者洗于房中，側酌醴，加柶，覆之，面葉。賓揖，冠者就筵，筵西，南面。賓受醴于戶東，加柶，面枋，筵前北面。冠者筵西拜受觶，賓東面答拜。薦脯醢。冠者即筵坐，左執觶，右祭脯醢，以柶祭醴三，興。筵末坐，啐醴，建柶，興。降筵，坐奠觶，拜。執觶興，賓答拜。¹⁰³

冠者就席，在席西端南面而立，賓在室戶與房之間的位置從贊者手中接過觶，來到席前，面朝北（正對冠者）授觶。冠者在席西端拜，接過觶，左手拿著觶，右手拿著贊者獻上的脯醢，以柶舀取醴酒三次祭先人¹⁰⁴，祭畢嘗醴，祭醴時有醴辭，其辭曰：「甘醴惟厚，嘉薦令芳。拜受祭之，以定爾祥。承天之休，壽考不忘。」¹⁰⁵接著向賓拜謝，賓回禮答拜。凌廷堪說此禮「與昏禮醴使者、聘禮禮賓大略相同，唯昏禮有几，聘禮兼有幣與庭實耳。」¹⁰⁶

醴冠者之禮略如禮賓之禮，主人贊者為冠者設席，位置在「戶西」，方向為「南面」，位置與朝向都有以賓禮尊冠者之義。「戶西」即室戶西，士廟有左右

¹⁰³ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 39-41。

¹⁰⁴ 〈士昏禮〉鄭玄注：「凡祭於脯醢之豆間，必所為祭者，謙敬，示有所先也。」賈疏：「先即本，謂先世造此食者也。」（《儀禮注疏》，卷 4，頁 76。）

¹⁰⁵ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 56。

¹⁰⁶ 《禮經釋例》，卷 13，頁 462。

房，室在正中間，室戶偏東，則室戶西為堂上近北正中之處。戶西一般作為客位，如《燕禮》：「司宮筵賓于戶西，東上。」¹⁰⁷〈大射〉：「司宮設賓席于戶西。」¹⁰⁸為神設席也在此處，如〈士昏禮〉：「主人筵于戶西，西上，右几。」鄭注：「戶西者，尊處。」¹⁰⁹綜上可知，醴冠者於堂上最尊位，以賓客之禮待之，予以尊崇。冠於阼、醴於客位給予了適子超出其當下實際身份的加尊。

值得注意的是，「冠者筵西拜受觶」對冠者而言是重要的轉折，《儀禮》經文至此始言冠者拜，賓亦答拜，明其成人而可與人相互為禮。此時方位的設計也有深意，適子雖然已經「冠於阼」，有「著代」之義，但不是真正的主人，故賓答拜方式是回到西序南端「東面」答拜。真正的賓主之禮，如孤子冠，「凡拜，北面于阼階上。賓亦北面，于西階上答拜」，敖繼公曰：「此賓主相拜之正位也。」¹¹⁰又如〈士昏禮〉醴賓，「主人北面，再拜。賓西階上北面，答拜」。¹¹¹倘若以賓以待主人之禮待之，應北面拜，此處卻是東面答拜，如鄭玄所說：「明成人與為禮，異於答主人。」¹¹²

冠者處於客位，既是「被尊敬」，冠者本身也「表示敬意」。在加冠的時候，冠者位於跡近主人之位，而此時，冠者卻轉至客位，表現恭敬的態度。尤其需注意的是，「客位」為廟中客位，似乎也透露這樣的意涵：冠者以客的身分，尋求祖先的認同，希望祖先能夠接納自己加入宗族網絡當中。

這一階段的席位安排也有適庶之別。「若庶子，則冠于房外，南面，遂醺焉。」即沿用房外的冠席，在同一個地點行醴/醺之禮。鄭注：「不醺於客位，成而不尊。」¹¹³庶子既非家族繼承人，又不足以以敬客之禮待之。也說明適子「醺於客位」，主因非為成人，而是因為「著代」，以示對宗族未來繼承者地位的尊重。至于庶子冠禮，只有「成人」之實而無「著代」之義，因此冠於「房外」且不在

¹⁰⁷ 《儀禮注疏》，卷 14，頁 291。

¹⁰⁸ 《儀禮注疏》，卷 16，頁 353。

¹⁰⁹ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 69。

¹¹⁰ 《儀禮集說》，卷 1，頁 36。

¹¹¹ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 73。

¹¹² 《儀禮注疏》，卷 2，頁 40。

¹¹³ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 54。

「客位」行醺禮。設尊於房戶之間，所以鄭玄說「房外，謂尊東也。」房外這個地點沒有特別意義，只是因為尊在房與室戶之間，就近為之。劉敞還引用鄭玄所說禮「以變為敬」的概念來解釋適庶差異：「嫡子冠於阼，醴於客位，以變為敬也。庶子冠與醺相因，不於阼，亦不於客位，居房外南面，略庶子也。」¹¹⁴區別適庶尊卑的一個關鍵因素是形式是否有「變」，亦即儀文增繁。

醴／醺的位置無疑是身份差等的具象化表徵。對於行禮空間在區隔身份方面的作用程度，學者看法不一。敖繼公說：

（庶子之醺）言遂者，見其因冠席也。冠、醺同處，可以不必別布席，經惟言冠而遂醺，略無異文，則是三加、三醺皆與上文適子之禮同，惟以冠、醺在房外為異。若不醺而醴，其位亦如之。經不言醴者，蓋見其文者耳。此言庶子，指父在者也。父在而冠，宜別於適；父沒，則其禮同矣。¹¹⁵

敖繼公之意，適、庶不以醴、醺區隔，行禮空間是最重要的區別方式。但黃以周顯然不同意，他說：

庶子之冠在房外，統父存歿，舊說本通。士昏庶婦不饋不饗，則庶子之冠何得一同適禮？適庶婦有醴醺之別，則庶子之冠亦不得同適子用醴。敖說殊謬。¹¹⁶

黃以周認為適子與庶子有醴醺之別，反對敖繼公將方位作為適庶之別關鍵的說法。這歸根結柢是「若不醴，則醺」的意義及是否牽涉適庶區別引發的爭議。故探討這一環節的空間運用時，須附帶釐清冠禮中「醴」與「醺」的問題。

《儀禮·士冠禮》云：「若不醴，則醺，用酒。」可見「醴」也可以改為「醺」，然而何時不用醴而用醺，經、記均未見說明，而鄭玄認為：「謂國有舊俗可行，

¹¹⁴ 宋·劉敞：《公是先生七經小傳》（清康熙至道光二十年刻彙印正誼齋叢書本），卷中，頁13。

¹¹⁵ 《儀禮集說》，卷1，頁37。

¹¹⁶ 《禮書通故》，卷5，頁233-234。

聖人用焉不改者也。」¹¹⁷「醺於客位」鄭注：「醺，夏、殷之禮，每加於阼階，醺之於客位。」¹¹⁸賈公彥闡釋鄭意：「自此（『若不醺，則醺，用酒』）已上說周禮冠子之法，自此已下至『取籩脯以降如初』，說夏殷冠子之法。……故鄭云『若不醺，謂國有舊俗可行，聖人用焉不改者也』，云『聖人』者，即周公制此《儀禮》，用舊俗，則夏殷之禮是也。」¹¹⁹要之，用醺為周法，用醺則為夏、殷之法，況且鄭引〈曲禮〉「君子行禮，不求變俗。」可知基於各地習俗不同，兩者可同時存在，醺與醺是不同年代、地域不同禮俗的反映。關於「若庶子，則冠於房外，南面，遂醺焉」，賈疏：

上已言三代適子冠禮訖，此經論庶子加冠法也。周公作經，於三代之下言之，則三代庶子冠禮皆於房外同用醺矣，但不知三代庶子各用幾醺耳。今於周之適子三加一醺，夏殷適子三加三醺，是以下文祝辭三、醺一而醺三，皆為三代而為言。至於三代，庶子皆不見別辭，則周之庶子宜依適子用一醺，夏殷庶子亦依三醺。三代適子有祝辭，言庶子則無，故下文注云：「凡醺者不祝。」¹²⁰

由此可知依鄭玄說，醺、醺不過區分時代；依賈公彥說，醺、醺同時區分適庶與時代。賈疏在鄭注的基礎上，直接將用醺判定為周代適子專用的禮制，且不僅有醺、醺之分，醺也有一醺、三醺之分。茲概括如下：

表 2 賈疏醺、醺對照表

¹¹⁷ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 47。

¹¹⁸ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 62。

¹¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 47。

¹²⁰ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 54。

朝代 \ 嫡庶	夏/商禮	周禮
適子	三醺	一體
庶子	三醺	一醺

本文以為，賈公彥的見解帶有一定程度的揣測成分。一方面他提出周代庶子應依照適子「一體」而用一醺，夏商庶子也應依照適子三醺之禮而用三醺，缺少依據，是在認定了周代適子只用醴禮，庶子只用醺禮的基礎上的進一步推測。另一方面，又說三代適子有祝辭，而庶子沒有，所以鄭玄說「凡醺者不祝」，其實是誤解了鄭注「凡醺者不祝」的意義。鄭玄所說並非專指庶子。不論是適子還是庶子，在行醺禮時都要致三次醺辭，而加冠時皆無祝辭。

劉敞反對醴為周法，醺為夏、殷法的觀點，認為鄭注有誤：

不醴而醺，謂庶子矣。醴重醺輕。曾子問：「除喪不改冠乎？」孔子曰：「天子賜諸侯服，有冠醺，無冠醴。」醴為重也。又昏禮，適婦醴之，庶子醺之。丈夫之冠，猶婦人之嫁，則醺用酒者，必庶子也。……夏殷有天下千餘歲，冠禮行之久矣。設以醺為禮者，溥天之下皆醺也，周公何以改之？¹²¹

劉敞認為，「醴」與「醺」是為了分別適庶而定的禮儀。孔穎達則云，周禮適子以醴，庶子以醺；先代之禮，適庶皆醺之。周時或有舊俗行先代之禮，雖適子亦用醺，則因行不改。¹²²可作為綜合「時代之別」與「適庶之別」的圓融的說法。而朱熹說：「乃當時國俗不同有如此者。如魯、衛之幕有縵布，祔有離合，皆周禮自不同，非夏殷法也。庶子一醺以酒，亦安得有若此及殺牲之盛。」¹²³同時否定兩種說法。敖繼公同樣持第三種意見：「此醺與醴，大意略同，惟用酒而儀物繁為異。……蓋冠禮之始，惟醴而已，然少近於質，故後世聖人又為此醺禮與之

¹²¹ 《公是先生七經小傳》，卷中，頁 12。

¹²² 《禮記正義》，卷 61，頁 1885。

¹²³ 《禮書通故》，卷 5，頁 233 引。

並行焉。言若者，文質在人，用之惟所欲耳。」¹²⁴

本文以為，若說醕為夏殷之禮，醴為周禮，但相較之下，「醴」是一種釀造一宿即成的、未濾去酒糟的甜酒，「酒」則是已濾去酒糟的清酒。從酒的發展歷史看，醴的出現應當更早一些。醴禮是三加之禮結束後一併進行，醕禮則是每加冠一次，賓都要親自取爵，為冠者酌酒，並伴有醕辭。從各方面來看，醴近於質，醕近於文，前說與時代發展規律不符。以醴醕別適庶也有幾處矛盾。第一，從醴與醕的對比來看（如下表所示），醕盛於醴。誠然禮有時以簡為貴，然而在醕禮中有俎、有牲，賓親自取爵酌酒，每一醕均有醕詞，更傾向於是重視之義，醴在這些方面的簡略之處，以「貴」來解釋難免牽強。第二，以〈士昏禮〉「贊醴婦」「庶婦，則使人醕之」的區別來推斷適子與庶子有「醴」、「醕」之別也不妥。不排除只是用詞不夠恰當的可能性，如同〈士冠禮〉「醕於客位」，其實說「醴于客位」更合適。且庶子「遂醕」是否確指醕而不包括醴尚未知，用情況相似、同樣意義不明的「庶婦，則使人醕之」來判斷並沒有說服力。事實上，〈士昏禮〉特別強調庶婦的情況，用意可能不在「醕」，而在於「使人」。盛世佐解釋：「上文贊醴婦時，舅姑尚在阼與房外之位，禮畢乃入室，若親醴之然，所以尊適也。此云『使人醕之』，則舅姑早入于室矣，無妨婦席于房外也。人，亦室老也。舅姑不在其位，故不云『贊』。」¹²⁵筆者認為，對於醴、醕之別，敖繼公的解釋可謂通達，二者確實有時代的先後性，但先有醴，後有醕，因醴近於質，發展出醕與之並行，一文一質，一繁一簡，以應行禮者之所需。¹²⁶準此，用醴禮還是用醕禮並非取決於嫡庶之分，而是取決於原有的禮俗。只要庶子冠禮未隆於適子即可。適子與庶子可能同樣用「醴」或同樣用「醕」，區別身份的關鍵在於行禮的位置。

表 3 醴、醕細節對照表

¹²⁴ 《儀禮集說》，卷 1，頁 31。

¹²⁵ 《儀禮集編》，卷 2，頁 107。

¹²⁶ 〈士昏禮〉「庶婦，則使人醕之」在記文中，而〈士冠禮〉「醕於客位」同樣在記文中，「若不醴」以下也疑似記文，或許正是因為先有醴後有醕的時代性因素，〈記〉提及醴或醕，都以醕為主。



細目 \ 醴/醕	醴	醕
陳設	東房，側尊一甒醴	房戶之間，二甒（酒、玄酒）
酒器	觶	爵
次數	一次（三加之後）	三次（每加之後）
食物	脯醢	脯醢、折俎（三加），可能有牲
祝辭	加冠時有，醴冠者時有（1）	三加時無，醕冠者時有（3）

醴／醕禮之前已經藉由三加的換裝儀式，經歷蛻變重生，得到治人、祭祀的權力，冠者已經產生了身分上的轉變。在醴／醕之禮中，冠者開始適應成人身份，首次行成人之禮，並獲得回禮，而後祭先人，象徵的是冠者正式履行成人之道，與祖先直接溝通，進而受到祖先神靈的認同，融入家族秩序之中。

第四節 再聚合

完成「三加」，結束醴禮後，冠者得到祖先的認可，以成人之禮回歸家族、社會。具體表現為，冠者需要至東壁見其母，返回西階下由賓為冠者命字，並致以祝辭。其後見兄弟、贊者、姑姊，最後見國君、鄉大夫、鄉先生。儘管在前面的加冠與醴中，冠者已換上成人服飾，展示君子威儀，也被以成人之禮相待，後續這一階段有與之不同的意義。以「過渡」與「聚合」來分別二者較為合適。

從誕生開始，個體生活總是經歷著各種從一個階段到另一個階段，從一種狀態到另一種狀態的過渡，人生由階段性的過渡持續推進。范熱內普認為，在半文明社會，人生每一變化都是神聖與世俗間之作用與反作用，過渡行為沒有完全不涉及神聖的，所以皆輔以儀式。¹²⁷他認為通過將這些過渡行為劃為一種特別禮儀種類，便可從中分析出一個共同的儀式進程。於是將此儀式統稱為「過渡禮儀」（rites de passage），並從中再分出三個階段：分隔禮儀（rites de séparation）、

¹²⁷ 《過渡禮儀》，頁3。

邊緣禮儀 (rites de marge)、聚合禮儀 (rites d'agrégation)，對應到過渡禮儀的完整理論模式分別是闕限前禮儀 (rites préliminaires)、闕限禮儀 (rites liminaries) 和闕限後禮儀 (rites postiliminaries)。¹²⁸ 分隔禮儀，即與先前世界中的原有狀態分割。聚合禮儀則標誌著過渡禮儀結束，「通過者」正式進入新階段，以新的身份回到先前暫時分離的群體。而邊緣禮儀，由其對應的「闕限」(liminality)可知，則是介於「分隔」與「聚合」之間，或者說是介於新舊兩種狀態之間的「臨界」，是過渡禮儀模式中最重要的一個進程階段。

簡言之，過渡禮儀就是使當事人從正常的社會結構中分離出來，來到另一個時空，「通過者」在這個時空中完成舊狀態向新狀態的轉變。當儀式過程結束，通過者重新獲得相對穩定的狀態，以新身份回到原先的社會結構。類比之下，冠禮的核心部分，即加冠和醴冠者屬於「過渡」。從「見母」開始，就是以新身份「聚合」的過程。

(一) 見母

完成「過渡」後，冠者做的第一件事是見其母：

冠者奠饌于薦東，降筵，北面坐取脯，降自西階，適東壁，北面見于母。

母拜受，子拜送，母又拜。¹²⁹

首先，冠者放下饌後，北面取脯，從西階下堂。郝敬云：「父在，不敢由阼也。」¹³⁰ 這是冠者成人後首次下堂，就宗廟空間來看，「階」為一由低處往高處的通道，是由下至上，由廟門、中庭通往宗廟的中心——堂的路徑。拾級而上，則代表著由俗進入聖的領域¹³¹，反之，則是離開臨界空間 (liminal space) 的中心，向世俗靠近。

冠者「適東壁」，簡短三字，卻引起了諸多爭議。首先，鄭玄注曰：「適東

¹²⁸ 《過渡禮儀》，頁 10。

¹²⁹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 41。

¹³⁰ 《儀禮節解》，卷 1，頁 14a。

¹³¹ 聖與俗是相對概念，以廟門為分界，廟門內外是聖與俗；以階為分界，堂上堂下分聖與俗。

壁者，出闔門也。時母在闔門之外，婦人入廟由闔門。」認為此處所言東壁為闔門外，經文雖未明言，實際冠者已經通過闔門離開廟，在廟東壁外側見母。賈疏：「母既冠子無事，故不在門外。今子須見母，故知出闔門也。」¹³²冠子見母，注、疏皆言是時母不在廟，冠者適東壁出闔門見母。士宮室廟在寢東，今言闔門在東壁，則闔門之外在宮室之外。婦人不輕易下堂，更何況宮室外道路？

後世學者為圓成鄭說，保留出闔門見母的解釋，以「東壁」為寢之東壁。黃以周指出適東壁的確實位置就在寢之東堂下：

此適東壁，謂寢之東堂下，故云「適東壁，出闔門」也。知不在廟之東堂下者，經無主婦入廟之文。又禮，婦人不下堂，位在房中。廟之東壁，不得有婦人位也。知非廟之周垣東牆者，禮，周垣謂之牆，堂下謂之壁，其稱謂異也。冠子將入見母于寢，降自西階，即由廟之西壁出闔門，適寢之東壁，為時母不在廟中也。下見姑姊曰「入見」，鄭注「入，入寢門」。此見母不曰入，下又曰「送母，又拜」，則其母在寢之東壁可知。婦人自寢入廟由闔門，闔門在廟之西牆、寢之東牆，舊圖多誤。¹³³

黃以周認為，闔門連接廟西壁、寢東壁，「適東壁，出闔門」指冠者由廟西壁出闔門，適寢之東壁。依黃氏之見，經文未記主婦入廟，且婦人不下堂，位在房中，廟之東壁不得有婦人之位，加上經文記冠者見母不言「入」，即與入寢門見姑姊不同，故母只能在寢之東壁。依禮，婦人不下堂，黃氏據此斷然否定適東壁在廟之東堂下的可能。其所提出的闔門位置合理，但過於迂曲，若「適東壁」為「適寢之東壁」，以經文用語之嚴謹，當有所指示，不會造成如此歧義。另外，如果母在寢，見母為何不能如見姑姊「入見」，而要穿過闔門？

筆者認為，相對合理的解讀是，母從寢穿過闔門入廟，在廟東壁等候，冠者三加、受醴後適廟之東壁見母。鄭注既點出「闔門」，且言「婦人入廟由闔門」，不必「捨近求遠」轉而說母在廟門外。既說婦人入廟由闔門，更有可能是母親由

¹³² 《儀禮注疏》，卷 2，頁 41。

¹³³ 《禮書通故》，頁 46。

闔門入廟，至東壁與冠者相見。賈疏以「母既冠子無事」為理由支持鄭注過於武斷。若說母無事所以不在廟中，身處廟中的兄弟也無事。¹³⁴既然兄弟在廟中，母親也在廟中並無不合理。且〈士冠禮〉經文不言主婦參與，不代表無事。郝敬說東壁是「廟東側室」有臆測成分，但提出的理由值得參考：

冠子則父主外事在東序，母主內事在東壁，子既冠，入見也。……有事于宗廟，宜夫婦共親之，豈父在廟，母獨在宅乎？非也。¹³⁵

成人禮為人生大事，母親應當能夠見證。于鬯提出五點證據，¹³⁶其中第四點說：

又下文云：「冠者母不在，則使人受脯于西階下。」使人受脯尚在廟中，豈有母在，親受脯而不於廟中者？¹³⁷

這是母親可能就在廟中的另一點正面理由。經文未言冠者經過闔門或出廟，不宜作過多揣測，當緊扣句意，冠者就是在廟之東壁見母。主婦之位常在東方，其為見新冠之己子，由寢廟之間闔門入廟後，佇候在東壁附近位置兩相行禮。

冠者抵達東壁，見到已在特定位置等候的母親，把肉脯送給母親，母行拜受禮，而後接受肉脯。子授肉脯後又向母行拜送禮，母又行回拜禮。受脯後，冠者只對母親拜一次，而母卻對子拜兩次，稱為「俠拜」，鄭注云：「婦人於丈夫，

¹³⁴ 許子濱：「兄弟立於洗的東邊，即靠近東壁的地方。此後漸次進行了三次加冠、賓向冠者行醴禮、冠者見母、賓為冠者取字、主人請禮賓的儀節，直至『冠者見於兄弟』，兄弟才再次出現於經文，這期間，兄弟一直立於洗東，並未有參與行禮，說兄弟『無事』，也沒有脫離事實。」（〈《儀禮·士冠禮》冠者取脯適東壁見母解〉，《中國文化研究所學報》第59期（2014年7月），頁6。）

¹³⁵ 《儀禮節解》，卷1，頁14a-14b。

¹³⁶ 五點證據為：1.經文只說「適東壁」，與廟寢相通之闔門所在了無關涉。2.因姑姊不在廟，故經文說「入」而見之，即出廟門入寢門，兩相對照，見母不言入，可知母在廟中。3.冠者入寢見姑姊，意味廟中行事已畢，毋須再入廟，隨即出門，往見君及卿大夫、鄉先生，若是見母之時還剩下賓字冠者及見兄弟、贊者的儀節，那麼，先出闔門再入廟中就顯得迂迴。4.經文補記倘若冠者母不在，便使人受脯於西階下，使人受脯尚且在廟中，要說母在而不於廟中受脯，顯然不合情理。5.經文所言「不在」，正是說母不在廟，可便宜行事，使人受諸廟中。

¹³⁷ 清·于鬯：《香草校書》（北京：中華書局，1984年），卷26，頁520。

雖其子猶俠拜」¹³⁸，應是當時婦人對成年男子的拜法，可見母子關係已從家庭養育關係變成母親和成年兒子的社會關係。而在見兄弟、贊者與姑姊的時候，諸親也是同樣以成人之禮拜冠者。

母拜子是尋常的婦人拜丈夫之禮，但方位獨特。見母時「北面」，表示臣服和敬重的面向。¹³⁹母面朝南，處於尊位，子面朝北，處於卑位。戴龐海則同意鄒昌林之說¹⁴⁰，認為母系社會中，女性才是成人禮的主持者，到了父系氏族社會，男子地位上升，女子成為從屬地位，但是因為長期形成的傳統不可能在短期改變，故母親的主人地位雖然已經不存在，但是習慣的力量使得冠者不得不出來拜見母親，母在尊位，子處卑位，這些正是原始禮制的殘餘，這是因為禮儀習俗的積澱，使得父系氏族時期仍然保留母系氏族的禮儀形式。¹⁴¹

另一點值得關注的是，看似母親是冠者依序拜諸親、鄉大夫的第一步，與拜見後者類似，但取字在見母之後，說明見母與見其他人意義不同。賈疏：「未字先見母，字訖乃見兄弟之等者，急於母，緩於兄弟也。」¹⁴²以取字前後之區別凸顯母親的重要性，是得當的理由。此外，成人禮的主題是「二次降生」：象徵性死亡、重新開始。見母後返回現場意味再次降生，此次由於得神性力量相助，迅速長大成人，從此割斷與母親的聯繫，與女性世界分離，開始進入社會公共空間（男性世界）。拜見母親，授予禮成得禮之物證，¹⁴³向母親展示自己成年後的新

¹³⁸ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 41。

¹³⁹ 凌廷堪總結，堂下之拜以北面為敬。「堂下之拜，有東面、南面、西面之不同，不皆北面。然堂下再拜稽首，類多北面者，則堂下之拜以北面為敬也。唯〈聘禮·記〉私獻、〈公食大夫禮〉禮終賓降，皆東面再拜稽首。此不北面者，以禮殺之故，非正例也。」見《禮經釋例》，卷 1，頁 39-40。

¹⁴⁰ 鄒昌林認為，冠者在三次加冠之後，見了兄弟姑姊以及贊者、君、鄉大夫，但是這初次行禮，卻不包括父親，他認為這正說明了冠禮起源於母系社會，在母系制度下，父親不是本氏族的成員，所以不必和父親行大禮，而父親也不能參加子女的成年禮，這是保留了母系社會成丁禮的古意。見鄒昌林：《中國古禮研究》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 99-100。

¹⁴¹ 戴龐海：《先秦冠禮研究》（鄭州：中州古籍出版社，2006 年），頁 188。

¹⁴² 《儀禮注疏》，卷 2，頁 42。

¹⁴³ 結合昏禮賓取脯是為反命，歸婦俎於婦氏人是為向女家反命（鄭注：「婦氏人，丈夫送婦者，使有司歸以婦俎，當以反命於女之父母，明其得禮。」），推測此處取脯也有以示禮成之義。敖繼公《儀禮集說》云：「必取脯者，見其受賜也。執脯見于母，因有脯而為之，且明其禮成也。」

身份和形象，同時也是在作切割。所以即便母親因故¹⁴⁴無法出席成年儀式，也需另行委派他人代替自己在廟中的西階下接受兒子所獻之脯。¹⁴⁵見母穿插在醴與取字之間，在「過渡」和「聚合」間起到承上啟下的關鍵作用。



（二）取字

賓在為冠者加冠之後，還須為冠者命字：

賓降，直西序，東面，主人降，復初位。冠者立于西階東，南面，賓字之，冠者對。¹⁴⁶

賓從西階下堂，主人從東階下堂，分別來到堂下正對兩序之位，東西相對而立。冠者則從東壁回到西階的東邊，面向南方。

據《禮記·內則》，嬰兒出生三月之後，「父執子之右手，咳而名之」，¹⁴⁷二十而冠，又獲得字。由於儀式的強化作用，更將字所賦予的自我人生的期許之意神聖化。加冠完畢後取字，代表冠者已邁入成年人的旅程，藉由稱號的改變，使當事人在心理上體認儀式前後兩個不同的階段。人生階段轉變，經由第二個「名」強化認知。

取字時人員佈局有兩個特點。第一，冠者適東壁見母，返回西階後不再登堂，而是在堂下西階東接受命字。取字也有祝辭，這種具有展演性的儀式卻不在堂上舉行，而進入堂下，在距離上更趨近原來的世俗空間，代表朝「回歸聚合」之路邁進一步。這樣的安排與字的「集體性」意味相得益彰——「字」應社交需求而誕生。三月之名只有在君父尊長面前使用，所謂「父前子名，君前臣名。」¹⁴⁸等

¹⁴⁴ 賈疏：「案《內則》云：『舅沒則姑老。』若死，當云『沒』，不得云『不在』，且母死則不得使人受脯。今言不在者，或歸寧，或疾病也。使人受脯，為母生在，於後見之也。」可見母親之「不在」並非因其離世，而是由於患病或者回娘家省親而無法參與，只得派人代替自己在西階下受脯。

¹⁴⁵ 《儀禮·士冠禮》：「冠者母不在，則使人受脯于西階下。」（《儀禮註疏》，卷3，頁54。）

¹⁴⁶ 《儀禮注疏》，卷2，頁41-42。

¹⁴⁷ 《禮記正義》，卷28，頁1006。

¹⁴⁸ 《禮記正義》，卷2，頁64，〈曲禮上〉。

到成人之後，平輩晚輩不得直呼其名，然而又需要彼此稱呼，於是以「字」稱呼，滿足社交需要。葉國良根據《金枝》中所舉例證以及所歸納的「相似律」和「接觸律」提出：

遠古漢族之所以有取字的習俗，即起源於防禦某種非面對面的攻擊。

當智慧尚未發展到一定程度時，人們無法分辨「真名」和「我」的區別，因此，他們以為傷害「真名」便可傷害「我」。¹⁴⁹

比如西里伯斯的托蘭波人相信只要寫下一個人的名字，就可以連他的靈魂和名字一起帶走。¹⁵⁰這是一種接觸巫術的思維。取字之前，未及冠笄的少年男女受家族保護，之後則被視為成人，將步入社會或嫁入他族，脫離家族的庇護，可能會受到攻擊，故需要採取防衛措施。¹⁵¹而應對方式之一就是令取「假名」供人稱呼。由此看來，漢族男女成年後取字起初也可能源於避禍的意圖。無論是為避禍還是為人際社交禮節，都是為進入社會所作準備。

士冠禮不僅有加冠之辭、醴醕之辭，取字又使用字辭：「禮儀既備，令月吉日，昭告爾字。爰字孔嘉，髦士攸宜。宜之于假，永受保之，曰伯某甫。」取字的規則，「（伯、）仲、叔、季，唯其所當。」¹⁵²即第一個字係冠以當事人的家族排行。這樣的命字方式反映在家族序列中的角色——為人子、為人兄弟，而非孤立個體，帶著明顯的集體性意味。卡西勒認為：「分類是人類言語的基本特性之一。命名活動本身即依賴於分類的過程。給一個對象或活動以一個名字，就是把它納入某一類概念之下。」¹⁵³冠禮中的名外取字也可以說是就宗族的排行進行「分類」，經由冠禮在祖先前昭告冠者之字，冠者也取得和祖先互滲的資格，融入家族秩序之中，獲得親族的力量。所以冠者接受賓的取字時改到堂下，與親者

¹⁴⁹ 葉國良：〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，收入《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁 3-4。

¹⁵⁰ 《金枝》，頁 405。

¹⁵¹ 〈冠笄之禮中取字的意義及其與先秦禮制的關係〉，頁 3。

¹⁵² 《儀禮注疏》，卷 3，頁 57-58。

¹⁵³ 〔德〕恩斯特·卡西勒著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》（臺北：桂冠圖書，1990 年），頁 196。

同在一個場域，獲得字之後立刻見兄弟、姊妹，通過「字」建立的親屬聯繫自此具體落實。

第二，隨著冠者由堂上轉移到堂下，賓、主人都下堂，在取字時面向冠者站立，重新建構以西階下冠者為中心的場面格局。冠者居於中心，南面接受在場眾人眼光的注視。據〈士冠禮·記〉：「冠而字之，敬其名也。」鄭注：「名者，質，所受於父母；冠成人，益文，故敬之也。」¹⁵⁴《禮記·冠義》：「已冠而字之，成人之道也。」孔疏：「人二十有為父之道，不可復言其名，故冠而加字之，成人之道也。」¹⁵⁵《白虎通義》：「人所以有字何？所以冠德明功，敬成人也。」¹⁵⁶經學家以「敬其名」來詮釋取字，與之相應的是取字時的站位凸顯前後貫串的敬重之義。

（三）成人為禮

儒家哲學脈絡中所定義的「人」，是「禮義」層面的人。如〈冠義〉開篇所說：

凡人之所以為人，禮義也。¹⁵⁷

跨越「冠禮」這道門檻之後，人就能成為「禮義」層面的人，即成人。然後可以開始行成人之禮：

見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之；成人而與為禮也。玄冠、玄端奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生；以成人見也。成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。

由此可見，「成人」前後的差別，在於「成人」必須內外如一地行使成人應有的

¹⁵⁴ 《儀禮注疏》，卷3，頁62。

¹⁵⁵ 《禮記正義》，卷61，頁1886。

¹⁵⁶ 《白虎通疏證》，卷9，頁415。

¹⁵⁷ 《禮記正義》，卷61，頁1884。

禮義。呂大臨說：

所謂成人者，非謂四體膚革異於童穉也，必知人倫之備焉。親親、貴貴、長長，不失其序之謂備，此所以為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行，孝弟忠順之行立也，有諸己，然後可以責諸人。故人倫備，然後謂之成人，成人然後可以治人也。¹⁵⁸

「成人」意味著人生至關重大的一個節點，從此可以要求他踐履「成人之事」而行禮義，「親親、貴貴、長長，不失其序」。成人標誌青年從此開始承擔禮法責任，身處家庭、宗族、鄉黨、朝廷層層網絡之間，無不盡心協同，以構築「君臣正、父子親、長幼和」的人倫關係。

取字之後，主人送賓出廟門，¹⁵⁹又一個階段結束。在下一階段中，冠者正式以「成人」的新身份聚合，成員以成人之禮對待冠者。就要依序分別拜見兄弟、贊者、姑姊：

冠者見於兄弟，兄弟再拜，冠者答拜。見贊者，西面拜，亦如之。入見姑姊，如見母。¹⁶⁰

冠者至堂下東側洗的位置見兄弟。據鄭注：「兄弟，主人親戚也。」¹⁶¹冠者在取字後首先拜見家族中的男性長輩。兄弟「立於洗東，西面」，冠者東面。隨後冠者西面拜贊者，此際贊者在取字時的位置。¹⁶²見贊者穿插在見兄弟（男性長輩）與姑姊（女性長輩）之間乃因冠禮接近尾聲，冠者即將離開宗廟，不再進入，故須及時向辛勤贊禮的贊者表達謝意。

¹⁵⁸ 《藍田呂氏遺著輯校》，頁 386。

¹⁵⁹ 主人送賓至廟門外，並將以醴酬賓。賓按禮推辭後就答應了，隨即進入更衣處，尚未離開。在冠者出門見鄉大夫、鄉先生時，主人醴賓。

¹⁶⁰ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 43。

¹⁶¹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 33。

¹⁶² 敖繼公說：「兄弟位在洗東，贊者位在西方，亦西當西序。贊者為禮竟，則亦出而就次。」通過推測可得知贊者的位置。（《儀禮集說》，卷 1，頁 28。）

接下來「入見姑姊」，鄭注「入，入寢門。」¹⁶³見兄弟、贊者後，冠者離開宗廟，進入寢見女性長輩。不見妹，據鄭玄說原因在於「妹卑」，敖繼公則認為「未成人則不與為禮」，敖說更為合理。黃以周又指出，不見妹，也不見弟，因為他們未成人。這一階段的再聚合，是冠者成為成人後，正式進入成人圈層，被其他長者接納。見女性長者的方式如見母，婦女「俠拜」。女性長者不是以長輩對晚輩之禮，而是以婦人對丈夫的俠拜之禮面對冠者，證明冠者是以「成人」的身份被接納。

古代宗廟是整個宗族共同體血緣與情感聯繫的物化象徵，在宗廟之中重生的不只冠者，可以說宗族的人際關係網絡也因而獲得重整，舊的關係「死去」，新的關係形成。冠者的親屬已經不能再用從前的方式和冠者相處，轉而用成人社會人與人之間的禮節。這就是《禮記·冠義》所說：「見於母，母拜之；見於兄弟，兄弟拜之；成人而與為禮也。」這一方面是對於冠者成人身分的認同肯定，另一方面也可以看到冠者家族之間的互動關係，也已經伴隨冠者的重生而重新組構。尤其是適子冠於阼階，而後拜見宗族，也是預示適子日後將作為宗廟之主統領族人。

如上所述，當冠者逐步完成家族內的「聚合」後，就要更進一步，走出家門，踏向外頭的社交圈。〈士冠禮〉曰：

乃易服，服玄冠、玄端、爵韞，奠摯見于君。遂以摯見於鄉大夫、鄉先生。¹⁶⁴

見過諸親後，冠者以新人姿態依序見國君、鄉大夫、鄉先生等尊者。與見兄弟、贊者、姑姊不同，此時須多做準備。一為「易服」，冠者換下爵弁服，改著士人最常穿著，屬於正式社交場合的玄端服。一為「奠摯」，攜帶禮物前往拜見。〈冠義〉：「玄冠、玄端奠摯於君，遂以摯見於鄉大夫、鄉先生，以成人見也。」¹⁶⁵冠者正式進入社會，在實際場合中歷練，獲得社會對於其成人地位的認可。冠者

¹⁶³ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 43。

¹⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 43。

¹⁶⁵ 《禮記正義》，卷 61，頁 1884。

離家後，主人醴賓以壹獻之醴，最後主人把賓客送到外門外，至此，冠禮正式結束。離家拜見國君、鄉大夫、鄉先生是冠禮的最後階段，象徵成人之頂點——履行政治責任，獲得來自社會秩序和政治體系的認可與尊重。

綜觀以上聚合階段，從「降自西階」到「遂以摯見於鄉大夫、鄉先生」，冠者完成過渡後，從宗廟中心一堂，到堂下東壁，到出廟入寢，再到離家外出，一步步走出神聖的「過渡空間」。入「廟」、登「堂」之前，身份原是童子，經歷中介過渡，漸次完成身份和地位的轉換，遂以「新我」的面目與諸親、尊者相見，藉由禮儀方式重新聚合，融入社會群體。

第五節 《儀禮·士冠禮》空間敘事

上文考察〈士冠禮〉中空間方位的運用，除了冠禮的焦點——冠者分離—重生—再聚合這條主線外，位置與朝向被用來定義和區分不同身份。前者為歷時性變化，後者相對來說是共時性的橫向對比。賓主、適庶等尊卑親疏遠近關係透過空間佈局呈現如下。

（一）賓主相對：分庭抗禮¹⁶⁶

主人與賓自從在外門外相見開始，就呈中軸對稱，各自佔據東西，這樣的格局一直維持到登堂站立。起先，賓與贊者立於外門之外，主人出門迎接時，主人在門外東方，西面；賓在西方，東面。入外門後，「每曲揖。至于廟門，揖入。」根據左廟右寢的規制，入外門後向東才能到達廟門前，鄭玄解釋「每曲揖」為「入外門，將東曲，揖；直廟，將北曲，又揖。」¹⁶⁷賈公彥就鄭注加強細述：

云「入外門，將東曲，揖」者，主人在南，賓在北，俱東向，是一曲，故一揖也。至廟南，主人在東，北面，賓在西，北面，是曲，為二揖，

¹⁶⁶ 這一段情節見於士冠禮當日開頭，但屬於《儀禮》常見且通用的賓主相見之禮，故獨立拈出，亦避免與冠者行禮敘述的主軸相混。

¹⁶⁷ 《儀禮注疏》，卷2，頁34-35。

故云「直廟將北曲又揖」也。¹⁶⁸

上文共二揖二曲，每一段路都是賓主分在左右，保持相近的步調同向並行。

再看敖繼公重新闡釋下的「每曲揖」，更是將賓主「分庭抗禮」詮釋到了極致：

謂大門之內、廟門之外，賓、主於凡所行曲折之處，則相揖也。周左宗廟，尊卑同之。主人迎賓入門右，西面而立。賓入門左，東面，乃折而北，又折而東，又折而南，與主人相鄉而前，乃東行入閤門。主人入門右，賓入門左，接西塾，東面而立。主人折而東，又折而北，又折而西，與賓相鄉而前，乃北行入禰廟也。凡主人以賓入而有每曲揖者，惟將入廟之禮，然其餘則否。¹⁶⁹

與注疏相比，敖繼公模擬的路線中多了一道閤門。敖繼公想像的儀節是，入外門之後，主人在門右，賓在門左，二人相對而立。之後「乃折而北，又折而東，又折而南」只是賓一人的動線，由賓「折而南」是「與主人相鄉而前」，可以推知主人的動線是「折而北，又折而東，又折而北」，二人並非北行後東行直接穿過閤門，而是在抵達隔牆後轉向相對前進幾步後再東行入閤門，然後在西塾以南的位置站定。接下來的「折而東，又折而北，又折而西」是主人一人的動線，同理可推知賓的動線是「折而東，又折而北，又折而東」，主人與賓在北行入廟門之前同樣有「相鄉而行」的一段。

依據敖說，主人與賓的動線如下圖所示：

¹⁶⁸ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 35。

¹⁶⁹ 《儀禮集說》，卷 1，頁 18。

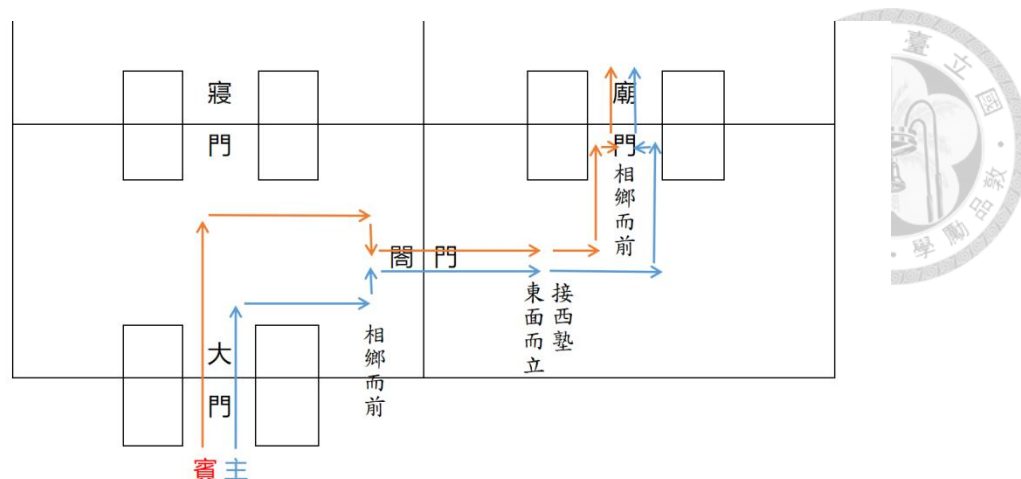


圖 18 主、賓入門動線（敖繼公）

主人迎賓入廟門後，「三揖，至於階，三讓。」鄭玄係將此「三揖」解釋為「入門，將右曲，揖；將北曲，揖；當碑，揖。」賈公彥進一步申述鄭注：

此入廟門三揖，是據主人將右，欲背客，宜揖；將北曲，與客相見，又揖。云「當碑揖」者，碑是庭中之大節，又宜揖。是知三揖，據此而言也。¹⁷⁰

「三揖」的節點，分別在進門左右之位，至堂塗將北曲之位，以及當碑之位。張爾岐總結「皆因變伸敬，以道賓也」¹⁷¹，點明其中禮義。

賓主各就位，「主人升，立於序端，西面。賓西序，東面。」¹⁷²由門而入庭升堂，主人從阼階升，賓從西階升。主人與阼階、東序和東方，賓與西階、西序和西方，相偕定格為一套既定並被接受和踐行的空間符碼：阼階及其相關的位向是主人身份的象徵，西階及其相關的位向是賓客身份的象徵。¹⁷³禮儀活動本身帶有一定程度的表演性質，正式禮儀以賓主入門登堂拉開帷幕，在分庭抗禮的井然氛圍中，行禮者、觀禮者皆心生敬意，身心融入禮儀空間。

¹⁷⁰ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 37。

¹⁷¹ 《儀禮鄭注句讀》，卷 1，頁 8a。

¹⁷² 《儀禮注疏》，卷 2，頁 35。

¹⁷³ 此處僅概括賓主身份對等的情況。若身份不對等，則所登之階有變，如《禮記·曲禮》：「主人就東階，賓就西階。賓若降等，則就主人之階。主人固辭，然後賓復就西階。」《禮記·郊特牲》：「天子無客禮，莫敢為主焉。君適其臣，升自阼階，不敢有其室也。」《禮記·坊記》：「君適其臣，升自阼階，即位於堂，示民不敢有其室也。」

（二）主人、婦人相對：內外有別

冠禮為家中子弟成人大事，主婦¹⁷⁴除非因故「不在」，否則應當不會如賈疏所說無事於廟。只因為主人負責外事，婦人負責內事，故後者不見於記載。《儀禮》幾次提到將有事於廟中時婦人提前進場就位，如〈士喪禮〉朝夕奠，未「辟門」時婦人已即位於堂，〈士虞禮〉主人與兄弟尚在門外時「婦人及內兄弟服、即位於堂」。推估冠禮當天，主婦也同樣提前入廟準備陳設等相關事宜。

主婦前往東壁等候冠者之前身在何處，經文未透露任何蛛絲馬跡。按禮，婦人之位常在東房與北堂。房中陳器服，冠者、贊者數次出入，由於東房、北堂實際相通，無論主婦在東房或北堂，都有所不便。可能正是受此影響，婦人之位改至東壁，自入廟後一直等候於此。也有可能主婦入廟後至去往東壁之前在經文未曾提及的其他場所，比如東廚。

主婦前期所在成謎，即便正式參與到儀式中，被經文明確提及，也是在隱蔽之處。〈鄉飲酒禮·記〉敘及烹狗於堂東北，熟乃載之於俎，而「俎由東壁，自西階升」¹⁷⁵。又徹俎，「主人之俎，以東」，鄭玄注云：「藏於東方。」¹⁷⁶即藏於東壁之處。〈士喪禮〉記君親視大斂，至君命主人復初位，本來位於阼階下西面立的眾主人，此時便「辟于東壁，南面」，待君下堂。鄭玄注云：「南面，則當坫之東。」¹⁷⁷胡培翬說：「鄭以南面為當坫之東，謂東坫之東。蓋東壁為堂下之東牆，辟於東壁，而南面，則在東坫之東。而不在東坫之南，以東坫之東乃為隱處也。」¹⁷⁸可見「東壁」被認為是宮室中堂下的「隱處」，既能藏物，又能作為臨時避讓之禮位。

據此或可推知，〈士冠禮〉中主婦與〈士喪禮〉眾主人一樣在東壁，既然〈士喪禮〉用了「辟」字，推測〈士冠禮〉中冠者母親等候於此，也是取其地隱蔽之義。

¹⁷⁴ 以適子為例，冠者之母即主婦。

¹⁷⁵ 《儀禮注疏》，卷 10，頁 193。

¹⁷⁶ 《儀禮注疏》，卷 10，頁 197。

¹⁷⁷ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 818。

¹⁷⁸ 《儀禮正義》，卷 28，頁 1786-1787。

（三）適子、庶子、孤子之別

《儀禮》所記冠禮正禮，是指父親在世的適長子的冠禮。即便處於同一階層，適子、孤子、庶子因身分不同，其加冠之禮也有所不同，前文論及冠席、醴／醕席位置時已有所說明，下文續加補充。

孤子，即父親已然亡故的嫡長子，其冠禮是一種特殊的情況，因為在舉行冠禮之日，孤子具有雙重身份。一方面，孤子是接受加冠之人；另一方面，孤子需代替父兄成為儀式的主人。孤子與適子冠禮的不同，在禮儀空間方面主要體現以下幾點：

第一，孤子舉行冠禮，是在阼階上加冠，不須「少北，辟主人」；行醴禮也在阼階上，而不在客位。《禮記·曾子問》記載：「父沒而冠，則已冠，埽地而祭於禰，已祭而見伯父、叔父，而後饗冠者。」¹⁷⁹舉行冠禮是在父廟，儀式結束之後，將進行祭禮，所以要埽地刷新，祭祀後先拜見伯父、叔父，然後禮賓。《曾子問》可補〈士冠禮〉之闕。鄭玄注釋道：「饗謂禮之。」前文注云「冠者，賓及贊者」，故知所饗對象為賓及贊者。在禰廟加冠後，見親者及禮賓之前，孤子另有舉行祭禮這個環節，有「見父」之義，也表示冠者真正成為一家之主，開始使用祭祀權。

第二，孤子舉行冠禮，凡是與賓客相拜時，加冠者都是在堂上東序端（即阼階上）行禮，賓客則在堂上西序端（即西階上）行禮，二人皆面朝北而拜，如同正常情況下主人與賓客相拜之禮。因為孤子是以主人身份行拜禮。

第三，如果孤子冠禮殺牲，需要把盛牲肉的鼎抬到廟門外，正對東塾，面朝北。鄭玄注曰：「孤子得申禮，盛之。父在，有鼎不陳於門外。」賈《疏》曰：「凡陳鼎在外者，賓客之禮也；在內者，家私之禮也。是在外者為盛也。今孤子則陳鼎在外，故云『孤子得申禮，盛之』也。」¹⁸⁰同樣也是因為孤子代父為主人，通過儀物陳設的位置伸禮以尊之。

此外庶子與適子是一組鮮明的對照。庶子通常不是法定繼承人，所以禮儀雖

¹⁷⁹ 《禮記正義》，卷 18，頁 673。

¹⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷 3，頁 54。

大致相同，但是其加冠地點則有不同：

適子冠於阼，以著代也。¹⁸¹

若庶子，則冠于房外，南面，遂醺焉。¹⁸²



適子在阼階上加冠，表示將代父之義，而庶子不能繼承主人之位，只能在房外加冠。醺冠者時：

醺於客位，加有成也。¹⁸³

不醺於客位，成而不尊。¹⁸⁴

不難看出，適子與庶子冠席與醺禮的空間位向差異，所隱含的正是對以適統庶、以子繼父的宗法結構的揭示與再現。冠禮借助行禮者的位置與面向，形成一種特定的禮儀空間，來表明父子、兄弟、適庶之間的尊卑貴賤、親疏遠近關係，在此基礎上，更為複雜的宗族關係與等級秩序才有實現的可能。

¹⁸¹ 《儀禮注疏》，卷3，頁62。

¹⁸² 《儀禮注疏》，卷3，頁54。

¹⁸³ 《儀禮注疏》，卷3，頁62。

¹⁸⁴ 《儀禮注疏》，卷3，頁54。

第四章 敬慎重正：《儀禮》士人昏禮空間議題

「飲食男女，人之大欲存焉。」¹男女和合之事乃出於人生而為人的本能天性。原始社會「未有夫婦妃匹之合」²，「其民聚生羣處，知母不知父，無親戚、兄弟、夫妻、男女之別」³，受物質條件和生產能力所限，男女群居野處，兩性關係原初是純粹的自然現象，不存在任何的人為限制。經過漫長的歷史時期，當性的關係受到自然選擇規律的制約，不同輩分之間禁止發生關係時，人類歷史上才出現婚姻的萌芽。⁴經歷了由群婚趨向於對偶婚，由族內婚趨向族外婚，由掠奪婚趨向有償婚的過程，⁵兩性之間的結合通過不斷完善的儀式保障穩定性。

進入禮樂文明社會之後，制禮者「因人之情而為之節文」⁶，建立起一種正當的、合禮的男女結合形式。又因為牽涉到社會制度、倫理、兩性問題、民俗等層面，婚姻形式被賦予政教意義。儒家高度禮制化的成婚儀式，稱為「昏禮」⁷，在周代依循「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」、「親迎」六禮的程序順次進行，先以媒聘，再由男方前往迎娶。然而細究《儀禮》，以上六禮實際只是昏禮的前半，親迎後，從新婦入門到婚禮儀式結束，還需經過同牢、合卺、同房，使得夫妻關係實質確立。既成夫婦，新婦還要經過見舅姑⁸、盥饋、

¹ 《禮記正義》，卷 22，頁 802，〈禮運〉。

² 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004 年），卷 31，頁 568，〈君臣下〉。

³ 秦·呂不韋編，許維遹集釋，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009 年），卷 20，頁 544，〈恃君覽〉。

⁴ 史鳳儀：《中國古代婚姻與家庭》（武漢：湖北人民出版社，1987 年），頁 2。

⁵ 嚴武：〈古代漢民族婚姻制度的起源和發展〉，《中南民族學院學報（哲學社會科學版）》1990 年 04 期，頁 73-74。原始時代婚姻的各種形式，見林惠祥《文化人類學》（北京：商務印書館，2011 年），頁 194-203。

⁶ 《禮記正義》，卷 51，頁 1634，〈坊記〉。

⁷ 以昏為期，故以此為名。之所以在黃昏，鄭玄認為：「必以昏者，陽往而陰來。日入三商為昏。」有學者認為是搶婚制遺留的習慣，如劉師培云：「上古時代，用火之術尚未發明，劫婦必以昏時，所以乘婦家之不備，且使之不復辨其為誰何耳。後世相沿，浸以成俗，遂以昏禮為家禮之一矣。」〈古政原始論·禮俗原始論〉，《劉申叔遺書》（南京：江蘇古籍出版社，1997 年），頁 680-681。

⁸ 按照趙林等學者的研究成果，之所以將公婆稱為舅姑，是因為沿革了商代交表婚的稱謂。見趙林：《殷契釋親：論商代的親屬稱謂集親屬組織制度》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 259-261。

著代禮，使新婦主婦地位確立。婚姻關係要完全成立，還要得到祖先的認可與接納，以「廟見」確定婚姻儀式的完成。廟見之後，婚姻關係穩固，可以繁衍後代，延續宗族生命。



儒家對昏禮的期許，如〈昏義〉所說：

敬慎重正而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：「昏禮者，禮之本也。」⁹

在儒家思想體系中，昏禮被視為人類社會一切倫理秩序得以展開的根柢，而「男女以正，婚姻以時」¹⁰是儒者心目中的理想社會圖景。

一方面，昏禮承載著「萬世之始也」¹¹的重要意義，另一方面，昏禮卻有很強的人為屬性。孟慶楠提出，在家庭裏最為親密的幾種人倫關係中，父子、兄弟等都是由先天的血緣關係所決定的。唯有夫婦關係的確立，不依賴於血緣，完全是人為選擇、塑造的結果。¹²夫婦關係不是先天決定的，但其重要性和影響力絲毫不亞於其他血緣關係。這個緊密關係的建立，正是由昏禮來承擔的。昏禮對原有的社會關係進行拆解重構，確認新的秩序，所以各個環節之儀式設計，無不透露著對二人婚姻結合之「敬慎重正」。

空間過渡是昏禮儀式「建構性」的重要的表現形式。昏禮的前半程，即納采至親迎六禮，是兩個家族之間的溝通與成員的轉移，主要以女家宗廟為中心。後半程成昏、成婦，具體可再細分為同牢、合卺、同房、婦見舅姑、廟見，則是在夫婦接觸後，新婦如何全然被男方家族接納，係以男家宗廟為終點。始於宗廟，歸於宗廟，通過空間的有序過渡，婚禮的每一環節都被賦予了特定的意義，從而完成了夫婦身份角色的轉化和家族倫理關係的更新。

⁹ 《禮記正義》，卷 44，頁 1890。

¹⁰ 《毛詩正義》，卷 1，頁 54。

¹¹ 《禮記正義》，卷 25，頁 892，〈郊特牲〉。

¹² 孟慶楠：〈親合與敬重——早期儒家所論婚禮之義〉，《中國儒學》第十二輯（2017 年 12 月），頁 50-62。

第一節 嫁女於廟



婚姻是家族大事。《昏義》開篇即明確指出了婚禮對家族倫理關係的深刻影響：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。¹³

就當下而言，婚姻賦予男女二人夫／婦這樣相互依附的身份，分屬於兩個家族的個體之間建立起了親密合同的關係，以此為紐帶，二人所從屬的兩姓家族之間的倫理關係也隨之重整。由於這種關係的建立並非基於血緣的必然聯繫，而可以通過人為的選擇和安排來實現，致使昏禮時常帶有政治色彩，聯姻成為了「政治世界中家族與家族之間、國與國之間乃至民族與民族之間調整權力與利益格局的一種重要方式」¹⁴。通過婚姻的紐帶，不同家族之間可以建立起一種特殊的聯繫，從而達到政治、經濟或軍事上的互惠互利。¹⁵宗法制度下的婚姻不是當事人的私事，甚至可能是關乎家族存亡的大事。

無論家族倫理或是政治利益，婚姻直接關係到繁衍後代，延續宗族生命。為人子女者既成夫婦，則有子女，子女婚嫁，又有新婿、新婦，當年的新婚夫婦升格成為舅姑，去世後被安頓於宗廟，又與「上事宗廟」的新婚夫婦產生聯結。如此不斷更迭，家族人口繁衍，倫理關係交替更新，顯見昏禮的影響，貫穿家族的過去、當下與未來。

如前章所述，宗廟是與祖先溝通交流的神聖場所。既然是關係到宗族延續的大事，必然要向祖先請示，所以〈昏義〉說：

是以昏禮，納采、問名、納吉、納徵、請期，皆主人筵几於廟，而拜迎於門外，入揖讓而升，聽命於廟，所以敬慎重正，昏禮也。¹⁶

¹³ 《禮記正義》，卷 61，頁 1888。

¹⁴ 〈親合與敬重——早期儒家所論婚禮之義〉，頁 58。

¹⁵ 崔明德在《先秦政治婚姻史》（濟南：山東大學出版社，2004 年）一書中詳細分析了先秦各朝代及各國之間的婚姻狀況，幾乎所有有據可查的婚姻都帶有濃厚的政治色彩。

¹⁶ 《禮記正義》，卷 61，頁 1888。

從男方派使者來納采議婚，一直到請期，女方家長必須在祖廟接待對方，還在廟中尊位——室戶之西為祖先設席。¹⁷不僅是「聽命於廟」，請示祖先意見，也意味著請祖先直接來到現場，作為見證。「合二姓之好」相當於兩個家族訂立一種契約，這種契約沒有血緣基礎，在穩固性方面將面臨更大的考驗，故有賴莊嚴肅穆的儀式強化婚姻的穩固性，除此之外，將昏禮神聖化，藉由祖先的臨在保障契約的穩定，不失為一種有效的方式。所以古人不但議婚於祖廟，而且在議婚過程中也時刻以祖先為念，如來往命辭中常提及「吾有先人之禮」，納徵時女方家長對曰「吾子順先典」，親迎時男方家長醢子而命曰「往迎爾相，承我宗事。勸帥以敬，先妣之嗣。若則有常。」¹⁸

從個體角度考慮，昏禮意味著個體生命成熟。於男子而言，冠禮是由「自然人」到「文化人」的轉換完成的關鍵時刻，通過加冠表明個人可以進入社會公共生活空間中，相應地承擔起「成人」之職分並享有「成人」之禮遇，昏禮則是促使人更達到完全的成熟，可以「上以事宗廟，而下以繼後世」的標誌。於女子而言，成人禮與昏禮尤其直接相關，「女子許嫁，笄而醴之，稱字。」¹⁹許嫁之後才舉行笄禮，獲得「字」這個成人的名號，未許嫁則是「待字閨中」的未成人狀態。類似冠禮「成人之禮成子孫」，家中子女在祖先的庇佑和祝福下順利成長，談婚論嫁，也承擔起了繁衍後代的責任，自然要上稟祖先，鄭重告之，並在祖先的見證下完成昏禮這一人生的重要轉關。

然而值得注意的是，昏禮特重告廟。〈士昏〉前半篇敘述六禮，行禮場所大都在女家，經文敘述圍繞女家發生之事展開，男家之事多從略。昏禮特重告廟的實質是女家特重告廟，在昏禮中，與男家相比告廟頻繁；作為女子成人標誌，與男子冠禮相比，不僅以廟為行禮場所，還在最尊位為祖先設席，告廟更為鄭重。造成這種差異的原因有二，第一，冠禮的一大主旨是給予冠者超出身份的禮遇與尊重，醴冠者「筵于戶西」，堂上尊位留待醴冠者使用。若在其他位置為神佈席

¹⁷ 「主人筵于戶西，西上，右几。」鄭注：「筵，為神布席也。戶西者，尊處。……席西上，右設几，神不統於人。」為神設席，有別於〈鄉射〉、〈燕禮〉設席東上，取地道尊右之義，故席西上，几在右。

¹⁸ 《儀禮注疏》，卷6，頁117-120。

¹⁹ 《儀禮注疏》，卷6，頁109。

不合適，加上冠於廟中堂上，已經是在祖先的見證之下，故不另外設席。第二，如前文所說，納采、問名、納吉、納徵、請期都要在女家廟中進行，且要為祖先神靈佈席，鄭注解釋道：「將以先祖之遺體許人，故受其禮於禰廟也。」²⁰《白虎通·嫁娶》「遣女於禰廟者，重先人之遺體，不敢自專，故告禰也。」²¹子女都是自家祖先的血脈傳承，但不同之處在於，女子成婚是「許人」，脫離原生家庭，遠離自己的血親，只要在正式「成婦」之前沒有發生意外，去世後神魂留在夫家祖廟，軀體也葬在夫家墓地。賈公彥對親迎醮子於寢而醮女於廟這個差異的解釋，同樣適用於解釋冠昏男女告廟的差異：

女父禮女用醴，又在廟；父醮子用酒，又在寢。不同者，父醮女者，以先祖遺體許人，以適他族，婦人外成，故重之而用醴，復在廟告先祖也。男子直取婦入室，無不反之，故輕之，而用酒，在寢。²²

之所以區別對待，是因為女兒出嫁意味著將先祖留下的血脈交給他族。男子則是迎娶妻子返回家中，而非「外成」。家中女兒許配他人，納采至請期是「前奏曲」，議昏的每一步都需要祖先的許可和見證，不敢擅自作主；親迎請祖先降臨堂上則有出嫁女拜別祖先之義，也是祖先神魂對壻進行考察的時機。²³

明白行禮於廟的必要性後，進一步考察昏禮儀式對廟中門、堂、房等部位的運用，可將六禮分為「議昏」（納采至請期）與「親迎」兩階段。

（一）議昏

議昏的第一個步驟是「納采」²⁴，即「納其采擇之禮」²⁵，男家派遣使者到女家送禮，女家若同意締結婚姻，則收下男方家所帶來的禮物。「納采」之時的

²⁰ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 69。

²¹ 《白虎通疏證》，卷 10，頁 461。

²² 《儀禮注疏》，卷 6，頁 119。

²³ 親迎之際，應該是女家祖先首次見到壻的時機。若不親迎，婦人三月後壻見女方父母於寢。

²⁴ 納采之前，可能先由媒人說合，然後男家派使者以雁為贄禮向女家求親，所以〈坊記〉說：「男女无媒不交。」（《禮記正義》，卷 51，頁 1656。）姚際恒也認為「納采之前，應有行媒通言。」見《儀禮通論》，頁 45。

²⁵ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 68。

情況互通對整個昏禮的籌備來說至關重要，如果在納采階段雙方能夠達成一致，建立起初步的信任和了解，便是為婚禮的順利進行奠定堅實的基礎。《儀禮·士昏禮》記載：

納采用鴈。主人筵于戶西，西上，右几。使者玄端至。擯者出請事，入告。主人如賓服，迎於門外，再拜，賓不荅拜。揖入。至于廟門，揖入。三揖，至于階，三讓。主人以賓升，西面。賓升西階，當阿，東面致命。主人阼階上北面再拜。授于楹間，南面。賓降，出，主人降。授老鴈。²⁶

主人迎賓入門登堂，雙方分庭抗禮。²⁷賓在堂上「當阿」處致命。據鄭注：「阿，棟也。入堂深，示親親。」賈疏：「主人不言當阿，則如〈鄉飲酒〉主人當楣，再拜。案〈鄉飲酒〉、〈聘禮〉皆云『賓當楣』，無云『當阿』者，獨此云賓當阿，故云『示親親』也。」²⁸五架之屋，棟在前楣以北，更深入堂中三分之二處。一般賓至拜禮，皆至堂楣處而拜，昏禮中使者致命則當阿，正如鄭玄所說，進入到堂深處，以示親近合好之義。

授鴈於楹間同理。鄭注：「授於楹間，明為合好，其節同也。南面，並授也。」²⁹鄭玄之意，授於楹間也是「合好」的表現。盛世佐總結堂上授受之位，可觀其中緣由：

凡堂上授受贄幣之法，主人尊則近東楹，賓尊則近西楹。蓋尊者宜逸，卑者宜勞，故或就而授，或就而受也。於楹間南面並授，敵者之禮也，〈聘禮〉賓面大夫，大夫「北面當楣再拜，受幣于楹間，南面」是也。³⁰

納采行禮位置，媒使代表男方家長前來，此賓身分與主人對等，故應該是以堂上南北之中為準而等距分立，且採用「並授」方式。以上無論是賓致命時當阿，還

²⁶ 《儀禮注疏》，卷4，頁68-72。

²⁷ 迎賓揖讓之節，見第三章。

²⁸ 《儀禮注疏》，卷4，頁71。

²⁹ 《儀禮注疏》，卷4，頁71。

³⁰ 《儀禮集編》，卷2，頁64。

是授於楹間，都展現「合二姓之好」的親親之義。

昏禮的第二個步驟是「問名」³¹，男方使使者至女方問女之名，返回後至祖廟卜其吉凶。〈士昏禮〉：

擯者出請。賓執鴈，請問名，主人許。賓入，授，如初禮。³²

「賓降，出」後即「擯者出請」，可見問名緊接著納采禮在同一日進行。主人在堂下等候，賓入門後揖讓升堂。授鴈、致命如納采之禮。〈士昏禮·記〉補充，主人受鴈後還復阼階之位，西面，以女名對賓，賓乃降階出門。³³問名後，使者出門，並未直接返回男家，緊隨其後是醴賓之禮。經過擯者出請入告，賓禮辭後，主人撤下供神憑依的几，改筵東上，仍就戶西尊處之位禮賓。「主人受醴，面枋，筵前西北面。賓拜受醴，復位。主人阼階上拜送。」³⁴主人筵前西北面以待賓，是為了不背對對方。賓拜於西階上，進筵前受醴後復西階北面之位，主人乃於阼階上拜送此醴。對這段儀節中的賓主之位，鄭玄解釋道：「主人西北面疑立³⁵，待賓即筵也。賓復位於西階上北面，明相尊敬。」³⁶

從記載較詳細的納采、問名細節來看，行禮位向突出對男家的尊敬。門外迎賓時主人再拜，使者不答拜；醴賓時主人「拂几，授校，拜送」，「賓以几辟」，³⁷謙示自覺位卑，不敢當其盛禮，而主人屢以敵者之禮相待，可見禮敬、合好之義。

醴賓結束後，使者前往男家復命。「歸卜于廟」，若結果為吉，派遣使者告知對方，女方回覆「不敢辭」，這個儀節名為納吉。未卜時存在變數，恐有不吉，

³¹ 對於「問名」的解釋不一，如孔穎達認為是「問其女之所生母之姓名」，賈公彥認為是「問女之姓氏」。孫希旦反駁疏家說法，認為所問即女子之名：「既已納采，固無不知姓氏之理，而母所生之女，非止為一人，而姓氏者尤非一人之所專也，將何以卜其吉凶乎？」對於〈士昏禮·記〉問名辭曰：「敢請女為誰氏？」，孫希旦的解釋是「謙不敢質言，故言『誰氏』。」其說可從。（《禮記集解》，頁 1417。）

³² 《儀禮注疏》，卷 4，頁 72。

³³ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 110。

³⁴ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 75。

³⁵ 「疑立」即「凝立」，正立不動。

³⁶ 同上注。

³⁷ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 73。

此時才確定婚事可成，女方接納男方卜得的吉兆也就意味著接納了這段婚姻關係，兩姓結合之事初步穩固，故鄭注云：「昏姻之事於是定。」³⁸

納徵為六禮中的第四禮。「徵」即「成也」，「使使者納幣以成昏禮」。³⁹婚姻關係既已確定，婚事進行至此，可以準備禮物行聘，不再用鴈，而是用「玄纁束帛、儷皮」這些攸關生活日用的幣帛，代表男方的誠意，同時也展示自家經濟實力。女方收受聘禮，則代表遵守承諾。

納徵代表婚事已成，在議昏階段是個重要的節點。〈曲禮上〉：「非受幣，不交不親。」⁴⁰受幣後男女雙方的關係更進一步。此時女子身份有關鍵性的轉變。〈士昏禮·記〉：「女子許嫁，笄而醴之，稱字。」鄭注指出：「許嫁，已受納徵禮也。」⁴¹納徵禮成，女子就是「許嫁」狀態，理應舉行成人禮。〈士昏禮〉成婚當晚「主人入，親說婦之纓」，鄭注云：「婦人十五許嫁，笄而禮之，因著纓，明有繫也。」⁴²收受聘禮之後，女子不僅依禮成人，還要佩戴許嫁標誌，直到成婚當夕才由丈夫解下。

自許嫁後，女子處於一個相對封閉的空間，如《禮記·曲禮上》所說：「女子許嫁，纓，非有大故，不入其門。」⁴³從繫纓表示已有歸屬的這一刻起，她就與家中其他人隔離開來，其他人無故不能進入她的房間，可想而知女子也須待在內室，不能隨意與其他人接觸。納徵至請期、親迎或許還有相當一段時日，參考賈疏，十五至十九歲許嫁，二十歲親迎，故存在許嫁女子被「封閉」五年的可能。有學者提出，女方在女兒許嫁後就對她實施隔離，是為了預防不可料想的事情發生（如亂倫），以免破壞已達成的婚約。⁴⁴此外，女性在昏禮中被視為從一個家族轉移到另一個家族的「外來者」，而外來者往往被認為是不安定因素的傳播者。

³⁸ 《儀禮注疏》，卷4，頁77。

³⁹ 同上注。納徵也稱「納幣」，〈昏義〉孔疏：「《春秋》則謂之『納幣』。其庶人則緇帛五兩；卿大夫則玄纁，玄三纁二，加以儷皮；及諸侯加以大璋，天子加以穀圭，皆具於《周禮》經、注也。」

⁴⁰ 《禮記正義》，卷2，頁40。

⁴¹ 《儀禮注疏》，卷6，頁109。

⁴² 《儀禮注疏》，卷5，頁97。

⁴³ 《禮記正義》，卷2，頁59。

⁴⁴ 焦傑：〈附遠厚別 防止亂族 強調成婦——從《儀禮·士昏禮》看先秦社會婚姻觀念〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第40卷第5期（2011年9月），頁42。

為了確保婚姻順利進行，直至度過考察期，通過考驗，完成「廟見」，女性的身體被家族「看管」起來，以免現階段節外生枝，在兩家之間帶來無妄之災。

請期是議昏階段的最後一步，「夫家必先卜之，得吉日，乃使使者往，（主人）辭即告之。」⁴⁵男方卜得佳期徵求女方同意，於是婚期既定，雙方家族之間的紐帶形成。〈曾子問〉提到確定婚期後發生意外的應對方式：

曾子問曰：「昏禮既納幣，有吉日，女之父母死，則如之何？」

孔子曰：「壻使人弔。如壻之父母死，則女之家亦使人弔。」⁴⁶

若此時一方父母去世，另一方應派遣使者前往表示哀悼和慰問。這種情況顯示雙方家族之間的聯繫更加緊密，彼此開始有了更多的往來和互動。

「請期」至六禮最後一步「親迎」往往相隔一段時間。在這段時間裏，即將成婚的女子須接受婦禮教育。〈士昏禮·記〉：

祖廟未毀，教于公宮三月⁴⁷；若祖廟已毀，則教于宗室。⁴⁸

「教」的內容，據〈昏義〉所說是「教以婦德、婦言、婦容、婦功」，不但對教育內容有嚴格規定，「教成，祭之，牲用魚，芼之以蘋藻」，教育結束還要驗收成果。⁴⁹女方家族為嫁女所做準備中，包括對女兒進行身份角色轉變的培訓，使其能夠儘快適應新生活，在未來的家庭中扮演好自己的角色。

然而這個理由尚不足以說明「教于公宮」或「教于宗室」三月的必要性。按照〈昏義〉說法，這三個月所學其實是貴族女子從小在家學習的內容，如《禮記·內則》：「女子十年不出，姆教婉、婉、聽從，執麻枲，治絲繭，織紝、組、紃，學女事以共衣服。觀於祭祀，納酒漿、籩豆、菹醢，禮相助奠。」⁵⁰貴族女子多年來在家接受相關的教育，學習各種家務技能和婦德婦言等內容。那麼，教

⁴⁵ 《儀禮注疏》，卷4，頁78。

⁴⁶ 《禮記正義》，卷18，頁679。

⁴⁷ 據〈昏義〉，「三月」指的是出嫁前的最後三個月。

⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷6，頁109。

⁴⁹ 《禮記正義》，卷61，頁1893。

⁵⁰ 《禮記正義》，卷28，頁1014。

於公宮三月的實質是否與女子許嫁後隔離於房內類似，且是進一步的看管？筆者認為，禮的成因複雜而多元，女子許嫁後教於公宮或宗室，不僅出於技能傳授或身份轉換培訓的目的，某種程度上也帶有一定的約束性考量。限制女子直接與外界接觸，除了特定場所的範限作用，進入公宮宗室場域，應有助於加深對宗族傳統的認知感受，即令女性亦同樣稟受先祖之「遺體」，自今往後當時刻以「無忝爾所生」為念強化其社會角色認知，杜絕潛在的災禍。但另一方面，這種教育也為女子提供了一個相對安全的空間，讓她們在受到保護的同時克服對未知的不安與恐懼，以更成熟的心智面對即將踏入的新環境。大宗之家的培訓也為待嫁女性抬高地位，⁵¹助新婦入門後更順利地獲得舅姑及夫家祖先的認可。

上述納吉、請期二節，正在彰顯男方尊重女方，不敢擅自作主之意。結合前文所說，納采、問名行禮細節可見女方對男方的禮敬，議昏階段的往來，無論是對祖先的重視、雙方的禮敬，還是對待嫁女子的特別看護，每一環節都被賦予「敬慎重正」的禮義。

（二）親迎

婚禮當天，須由新郎親自前往新娘家禰廟迎娶，從壻至婦家到婦至壻家的過程是男女雙方接觸的初始階段，就社會身份來說是由未婚進入已婚，由子、女成為夫、婦的關鍵時刻，尤其女方，與原先家族分割，又作為外來者進入另一個家族。這個過渡時期被稱為昏禮中的「闕限」⁵²。

「親迎」是六禮中儀式最為繁複也最能體現「敬慎重正」之意的環節，可劃分為新郎出門迎親前雙方家庭分別醮子或醴女的準備階段、第一次身份轉變——女子出戶、第二次身份轉變——新人出入家門，共三個階段。

1. 醮子／醴女

親迎必有所受命。親迎之前，父醮子，命之曰：「往迎爾相，承我宗事。勸帥以敬，先妣之嗣，若則有常。」⁵³經文簡略，未提及醮子之位。《儀禮集說》

⁵¹ 如孔疏云：「嫁前三月特就公宮之教，欲尊之也。」（《禮記正義》，卷 61，頁 1894。）

⁵² 「闕限」一詞源自拉丁文「limen」，指有間隙性的或者模稜兩可的狀態。

⁵³ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 120。

引鄭注：「子，壻也。醮之禮如冠醮，與其異者，於寢爾。」⁵⁴如冠醮，則位置在戶西。黃以周提出一點顧慮，冠禮醮子南面，賓北面，昏禮親迎醮子不用賓，若按照冠禮醮子位向，則形成子南面，父北面的局面，「北面之位，終有未安。」⁵⁵《荀子·大略》：「親迎之禮，父南鄉而立，子北面而跪，醮而命之。」⁵⁶可另為參照。

在女家，親迎當日也須「醴女」。〈士昏禮·記〉只說「父醴女而俟迎者」，具體位向不明。鄭注：「女既次純衣，父醴之於房中，南面，蓋母薦焉，重昏禮也。女奠爵於薦東，立於位而俟壻。壻至，父出，使摯者請事。」⁵⁷醴女地點參考經文「老醴婦于房中」，「母薦焉」參考舅姑饗婦之禮姑薦脯醢，「女奠爵于薦東」參考〈士冠禮〉醴子或醮子之禮同樣「奠觶于薦東」⁵⁸，皆有依據，且記文：「父醴女而俟迎者，母南面于房外。女出于母左。」⁵⁹醴女結束無女出入房中之文，故推測醴女地點就在房中，所以新娘受醴後不用再「入房」等候親迎。鄭注合理可參。

男家在寢醮子後，新郎出門迎親。女家在廟房中醴女後，女仍於房中南面立，父俟迎者，待壻至迎於門外。母南面於房戶之西⁶⁰。之所以醴女在廟而禮重，醮子在寢而禮輕，前文引賈疏已說明，區別在於「婦人外成」而「男子直取婦入室」。這樣的差異化儀式設計源於對男女在婚姻中不同角色定位的考量——女子出嫁如同「外成」，意味著將離開原生家庭，以新的身份融入夫家宗族，因此在宗廟以莊嚴的儀式確認身份轉換的神聖性，並向祖先道別；而男子「取婦入室」，本質上是維繫原有家族體系的穩定，因此儀節相對平常。

2. 出戶

〈士昏禮〉曰：

⁵⁴ 「醮之禮」以下十三字，未見於《儀禮注疏》。

⁵⁵ 《禮書通故》，卷 6，頁 252。

⁵⁶ 《荀子集解》，卷 19，頁 490。

⁵⁷ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 113。

⁵⁸ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 41。

⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 123。

⁶⁰ 由下文「女出于母左」可知。

女次，純衣纁袖，立于房中，南面。姆纁、笄、宵衣，在其右。女從者畢
袵玄，纁笄，被纁黼，在其後。主人玄端，迎于門外，……主人升，西面。
賓升，北面奠鴈，再拜稽首。⁶¹



女方家長在廟中設筵，使親迎的過程能在女方祖先的見證下進行。女子在房中等
候新郎。主人與賓（新郎）入門登堂後，賓面北奠雁，行再拜稽首禮。經文後接
「（賓）降，出。婦從，降自西階。」⁶²新郎再拜稽首後「女出于母左」⁶³見於
記文。

賓奠鴈之處經文沒有特別說明。賈公彥認為：「此時當在房外當楣北面。」
並引《公羊傳·隱公二年》何休注「夏后氏逆於庭，殷人逆於堂，周人逆於戶」
後云：「後代漸文，迎於房者，親親之義也。」⁶⁴然而此時主人之位
在阼階上當楣。士廟二房一室，東房房戶靠近東序，若奠鴈之位、拜位在房外當楣處，與阼
階上當楣的主人位過於接近。張惠言認為此說侵主人位，故改為房外當阿，但這
樣的站位使賓完全背對主人。黃以周則又提出房外奠鴈之說不妥的另外幾點理由：

凡言戶皆室戶，房戶不得單稱戶。賈疏因女在房中，改戶為房，已與本文
不合。「當楣北面」，經傳更無其文。……經於「賓升」之下即曰「北面
奠鴈」，其鴈明奠于西階上矣。如果曲而鉤楹而東，又曲而北當阿而奠，
有如許轉折，經宜明著之矣。⁶⁵

黃以周之意，賓升自西階，若要至東房外當阿處奠鴈，需要先繞過堂上兩楹抵達
東楹東，再轉而向北，經文不會僅以「賓升，北面奠鴈」帶過。至於賈疏引證的
何休《公羊傳》注，黃以周認為，何注本於《書傳》「夏后氏逆於廟庭，殷人逆
於堂，周人逆於戶」⁶⁶，乃天子俟禮⁶⁷，與親迎奠鴈無關。

⁶¹ 《儀禮注疏》，卷5，頁87-90。

⁶² 《儀禮注疏》，卷5，頁90。

⁶³ 《儀禮注疏》，卷6，頁113。

⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷5，頁90。

⁶⁵ 《禮書通故》，卷6，頁255-256。

⁶⁶ 《尚書大傳疏證》，卷5，頁261。

⁶⁷ 參見《詩·齊風·著》，黃以周認為詩中所記是齊人不親迎而於夫家行俟著、俟庭、俟

以上黃以周提出的理由可謂在理。房戶不得稱戶不必贅言，⁶⁸經文「奠鴈」緊接「賓升，北面」，中間若有位置的轉移，經文應有提示，如〈聘禮〉：「賓升，西楹西，東面。」⁶⁹此處未見，說明動作就在西階上，如「賓升，再拜稽首」。奠鴈、拜於西階上，也符合賓堂上拜之正位。這個位置也與母戒女之位緊密聯繫，母親在房戶之西等候，女出，母親一路送女至西階，將女兒交給女壻後留步，前後連貫，過渡自然。奠鴈時女、父、母、賓站位如下圖所示：

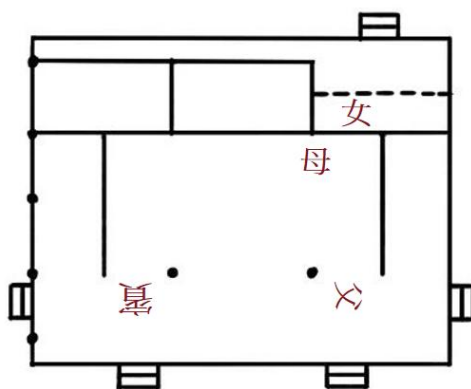


圖 19 奠鴈時女、父、母、賓位向圖

親迎奠鴈與納采、問名、納吉、請期相比，區別在於，方位「北面」與方式「奠」。敖繼公曰：「北面奠雁，以女在房也。」⁷⁰沈彤曰：「此時女立房中，南面俟壻，壻當楣北面奠鴈拜，所謂執贄以相見也。壻婦之相見同此始。」⁷¹不同於議昏階段奠鴈是將鴈交付主人，親迎時由新郎交給新娘，因為男女首次相見，不便親授受，採用「奠」的方式。參照婦見舅姑禮物奠於席，「奠」也表現出新郎對新娘的尊重。這種解釋看似合理仍有可疑之處，如雙方相對位置，新娘在房

堂之禮。毛傳、鄭箋認為描寫親迎，持相反意見者如呂祖謙：「齊人既不親迎，故但行婦至壻家之禮。俟我於著乎而，此《昏禮》所謂『壻俟於門外。婦至，壻揖婦以入』之時也。俟我於庭乎而，庭在大門之內，寢門之外，此《昏禮》所謂『及寢門，揖入』之時也。俟我於堂乎而，升階而後至堂，此《昏禮》所謂『升自西階』之時也。壻道婦入，故於著、於庭、於堂，每節皆俟之也。」見宋·呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》（杭州：浙江古籍出版社，2017年），卷9，頁176。但黃以周認為：「諸侯俟于堂，卿大夫俟于庭，士俟于著矣。」

⁶⁸ 見本文第二章。

⁶⁹ 《儀禮注疏》，卷20，頁435。

⁷⁰ 《儀禮集說》，卷2，頁61。

⁷¹ 清·沈彤：《儀禮小疏》，《景印文淵閣四庫全書》第109冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷3，頁14b。

中南面，西階上可能屬於視覺盲區。結合《白虎通》所說：「遣女於禰廟者，重先人之遺體，不敢自專，故告禰也。」⁷²竊以為上說結親男女以贅相見，似不如揣想新壻以贅禮面見女方祖先較為合理。堂上卑者見尊，宜南北向，且贅禮採奠放方式。前幾次授鴈，完成後賓即降、出。親迎奠鴈後「再拜稽首」，所以奠鴈可能有不同對象。如果是拜主人，參考〈士昏禮〉記「若不親迎」壻前往女家拜見時主人與壻的行禮方式，此處主人對於壻「再拜稽首」應有答拜。如果壻「再拜稽首」是拜祖先，主人不答拜合理。

新郎奠鴈、再拜稽首後，新娘出自東房，走向前來迎接的新郎。這實際上就是女兒的交接儀式，如〈昏義〉曰：「壻執鴈入，揖讓升堂，再拜奠雁，蓋親受之於父母也。」⁷³值得注意的是，經文對新娘的稱呼在新娘出東房後，隨新郎降階前就發生了變化，由「女」變成「婦」。至於壻的身份轉變，細查經文，從「賓升，北面」到出門後「壻御婦車」，中間壻的行為（奠鴈、再拜、降、出）均省略主語，無法準確判斷其變化在女子出房戶以後，還是在出女家大門之際。依照情理推測，親迎儀式中新娘與新郎先是家中女兒與外來賓客的關係，後來是即將成為新婚夫婦的關係，「女」成為「婦」時，相對地，「賓」也就成為了「壻」。在一些文獻記載的親迎儀式中，戶更具體的轉折意義。如《說苑·脩文》：「女拜，（母）乃親引其手，授夫于戶。夫引手出戶。夫行，女從。」⁷⁴戶是新婚夫婦第一次接觸的地點，夫妻關係由此開始。

回顧房戶是東房之門，門具有「通過」和「轉化」的重要象徵意義。由房內到房外，同時符應著這層身份和人際關係轉化的意義。房戶是家宅內室的門，女子居於內室，從身份轉變的關鍵性角度來看，女子出戶和男子出門有一樣的意義。新娘踏出房戶的那一刻，便脫離舊的家庭和群體。禮經稱女有在室與不在室之別，如女子在室為父服斬衰，女子適人者為父母服齊衰。出戶就是「在室」與「不在室」區別的具象化。新娘身份已由一家的女兒即將變成另一家的新婦，下文婦從壻「降自西階」可為印證。儘管「為人子者，居不主奧，坐不中席，行不中道，

⁷² 《白虎通疏證》，卷 10，頁 461。

⁷³ 《禮記正義》，卷 61，頁 1888。

⁷⁴ 漢·劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》（北京：中華書局，1987 年），卷 19，頁 484。

立不中門。」⁷⁵，家中子女平時升降不由阼階，但在莊重的儀式時間，稱呼變化的同時強調「降自西階」，應有女兒隨同女婿轉為外家人的意思。



3. 出門

〈士昏禮〉：

降，出。婦從，降自西階。主人不降送。⁷⁶

〈士昏禮·記〉：

女出于母左，父西面戒之，必有正焉，若衣、若笄。母戒諸西階上，不降。

⁷⁷

新郎奠鴈、再拜稽首後，女子出房，房外的母親陪同，立於阼階上等候的父親送別女兒，西面命之曰：「戒之敬之，夙夜毋違命。」⁷⁸並以衣、笄等為託戒之物，⁷⁹使她不忘訓誡之言。母親送至西階，為女兒繫上衣帶，結上佩巾，告誡女兒說：「勉之敬之，夙夜無違宮事。」⁸⁰女方家長不下堂，參考鄭注：「主人不降送，禮不參。」賈疏：「禮賓主宜各一人，今婦既從，主人不送者，以其禮不參也。」庶母送女到廟門之內，為她繫上鞶囊，對她重申父母之命：「敬恭聽，宗爾父母之言。夙夜無愆，視諸衿鞶。」⁸¹隨後新娘在新郎的帶領下出門，這是出房戶之後的又一個轉變標誌。

門與戶在禮儀中扮演重要的角色。〈士冠禮〉筮於廟門，門作為隔離廟門外世俗空間與廟門內神聖空間的屏障。在昏禮中，門更多地是作為人倫關係的界線。劉增貴特別提到門戶在婚禮中的地位和特質：

⁷⁵ 《禮記正義》，卷1，頁33。

⁷⁶ 《儀禮注疏》，卷5，頁90。

⁷⁷ 《儀禮注疏》，卷6，頁113。

⁷⁸ 《儀禮注疏》，卷6，頁120。

⁷⁹ 鄭注：「以託戒使不忘。」賈疏：「托衣笄恆在身而不忘，持戒亦然，故戒使不忘也。」

⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷6，頁121。

⁸¹ 同上註。

如女子出嫁，就本家言，稱為「出門」，就夫家言，稱為入門。一旦出門或入門，就建立了新的人倫關係。〈郊特牲〉提到親迎之禮「出乎大門而先，男帥女，女從男也，夫婦之義由此始也。」未出大門，夫婦關係尚未形成，一出大門，夫婦關係就告開始。《列女傳·貞順傳·衛宣夫人》載齊侯之女嫁於衛，至城門而衛君死，保母勸還，不聽，遂入。這是諸侯有國，以國門為家界。衛宣夫人認為已入夫門，所以要守夫婦之倫。⁸²

門作為人倫關係的界定，出門與入門，都是建立新的人倫關係。在本就以建立關係為核心的昏禮中，這種作用更為突出。

如果說先前的房戶是第一道屏障，家中女兒通過後由「女」成為「婦」，此時的門⁸³就是另外一道屏障，女子離開家門，在前往男家的道路上，即視為已經脫離自家。所以〈曾子問〉中有這樣的對話：

曾子問曰：「親迎，女在塗，而壻之父母死，如之何？」

孔子曰：「女改服，布深衣、縗總以趨喪。女在塗，而女之父母死，則女反。」

「如壻親迎，女未至，而有齊衰、大功之喪，則如之何？」

孔子曰：「男不入，改服於外次。女入，改服於內次，然後即位而哭。」

84

女子一旦出門，則婚姻關係成立，所以在路途中，若丈夫的父母去世，就立刻改嫁服為「布深衣，縗總」，即婦人始喪未成服之服。若自己父母去世，鄭注稱「奔喪」，且「服期」，不同於女子在室為父母服衰三年。如果男方家此時發生了大功甚至是齊衰的喪事時，女子先進入夫家門後才改服，然後處理喪葬事宜。對此鄭玄解釋：「不聞喪即改服者，昏禮重於齊衰以下。」足見「出門」與否對婚姻進程和夫婦關係的影響。

⁸² 劉增貴：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 68 本第四分，1997 年 12 月，頁 818。

⁸³ 合廟門與大門而言。

⁸⁴ 《禮記正義》，卷 18，頁 681。

親迎中屢見「以男帥女」的細節。女在自己家中降堂、出門需要跟從夫婿，新郎必須親自為新娘服務，授予登車之綏⁸⁵，並駕駛新娘所乘的車，輪轉三周轉交御者代替，然後才上自己的車。啟程前往男方家時，新郎的車駕行於前面，新娘車駕跟隨其後。新郎先行抵達，「俟於門外」，其後入門、升堂、入室、入席皆由新郎揖讓引導。經學家多以陽動而陰隨，夫妻相親之義解之，如〈昏義〉：「父親醮子而命之迎，男先於女也。」⁸⁶〈士昏禮〉：「壻乘其車先，俟于門外。」鄭注：「男率女，女從男，夫婦剛柔之義，自此始也。」⁸⁷男方家長醮子，交付新郎前往迎娶新娘之重大使命，代表婚禮中進行之大事，均由男方先發動。婚姻之禮自納采以下，藉由男方主動，以順乎「男先於女」的原則。甚至成婚的禮服也是這種意義的展示，新郎「爵弁，纁裳，緇袍。」鄭注：「袍，謂緣。袍之言施，以緇緣裳，象陽氣下施。」⁸⁸新郎以緇緣裳，象陽氣下施，有以男下女之寓意。新娘著純衣，並以纁緣其衣，象徵陰氣之上任，有女從男之表示。陰陽相交，夫妻相合。故《禮記·哀公問》云：

古之為政，愛人為大。所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也⁸⁹。是故，君子興敬為親，舍敬是遺親也。⁹⁰

文化的演進遵循由粗而精、由質而文的路徑。當某種儀式被制禮者定為禮文時，形式上得到修飾，內容上同時也被賦予禮義。求諸一項儀節禮制化後的意義，即禮家的解讀之外，也可以思考其原始意義。前文已論及，女性被視為外來者，意味著不祥與禁忌。親迎時是空間、身份、人倫關係的關鍵性轉變，當事人脫離舊有的存在狀態，尚未成功轉化為新的狀態，處於新舊身份交替的曖昧階段，這個

⁸⁵ 〈曲禮上〉：「凡僕人之禮，必授人綏。」授綏屬於僕人之禮，昏禮中新郎授綏，以示對新娘的禮敬。

⁸⁶ 《禮記正義》，卷 61，頁 1888。

⁸⁷ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 91。

⁸⁸ 《儀禮注疏》，卷 4，頁 82。

⁸⁹ 疑為「敬之也」。

⁹⁰ 《禮記正義》，卷 50，頁 1606。

狀態被稱為「中介狀態」⁹¹。林素娟提出，中介者往往被認為是危險的、不祥的，須以種種措施，如隔離、淨化等方式來祓除不祥，幫助當事人順利地完成意識的轉化，在神聖的狀態中與神聖連結，並且醞釀新的連結，以經過死亡一般的新身份再度與團體連結。從昏禮來看，從迎娶到婦至的過程是未婚轉為已婚、子女轉為夫婦的時刻，施以隔離具有保護、不使直接接觸、避免犯沖的功效，「以避免新婚婦女與所欲參與的環境之間產生兩傷的後果」。⁹²因此筆者認為，女子出房後有母親護送，長輩命戒，至西階轉交新郎，其後一路至夫家寢室，路途都有新郎引導，甚至抵達夫家之寢後，為引導新娘，壻作為主人，卻由西階升堂。這些都是對女子的隔離與庇護。車有褙（帷幕），姆加景（罩衣），都可以視為外加的遮蔽。魏晉時昏禮變禮「拜時」⁹³，作為「六禮皆舍」的權宜之制，「以紗縠幪女氏之首，而夫氏發之」，是〈士昏禮〉親迎對新娘隔離舉措的延續。

第二節 禮成於室

抵達壻家之寢後，婦在壻⁹⁴的引領下，進入到寢中最私密的位置——室，在此完成同牢、合巹、同房，夫妻關係實質確立。

新婚之夕夫婦對坐，主食黍、稷以及調味品醢、菹、醬、醢各一份，擺放位置相對，而豚、魚、腊三俎擺在中間，供夫妻共食。⁹⁵孔疏：「在夫之寢，壻東

⁹¹ 可參考特納（Victor Turner）說法。見〔英〕維克多·特納（Victor Turner）、〔美〕伊迪絲·特納（Edith Turner）著，劉省洵譯：〈朝聖：一個「類中介性」的儀式現象〉，《大陸雜誌》第62卷第2期（1983年2月），頁51-69（為其專書 *Image and Pilgrimage in Christian Culture——Anthropological Perspectives* 第一章的翻譯。）中介狀態就是由一個階段通過到另一個階段的過渡時期，由日常生活的規律步調中脫離卻尚未再融入社會正常通作之前的秩序顛倒或混亂的狀態。

⁹² 林素娟：《神聖的教化：先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》（臺北：學生書局，2011年），頁519-521。

⁹³ 「按其儀，或時屬艱虞，歲遇良吉，急於嫁娶，權為此制。以紗縠幪女氏之首，而夫氏發之，因拜舅姑，便成婦道。六禮悉捨，合巹復乖。」《通典》，卷59，頁1682。非常時期簡化婚禮程序，用絲織物蓋於女子頭上，而丈夫將其撥開，再拜舅姑，就算是結為夫婦。

⁹⁴ 命士十五以上父子異宮，此時在壻之寢，故經文稱「主人」。

⁹⁵ 另有六俎之說，即認為夫婦不共俎。如楊復《儀禮圖》所繪夫婦同牢對席圖中夫席、婦席前各有三俎。沈彤對於六俎說有非常明確的解說，見《儀禮小疏》，卷3，頁18b。盛世佐批評《儀禮圖》：「乃謂婦饌別有豚、魚、腊，而按其設黍之處，又不在腊北而在豚北，

面，婦西面，共一牲牢而同食，不異牲。」⁹⁶此即所謂同牢。三飯告飽之後，夫婦三醕，以酒漱口，特別在第三次送上酒時，不用爵而改用盞。孔疏：「盞，謂半瓢，以一瓢分為兩瓢，謂之盞。」⁹⁷把葫蘆從中剖開，作為盛酒之容器，由夫妻各執一半而醕，稱為「合盞」。

〈昏義〉云：「共牢而食，合盞而醕，所以合體同尊卑，以親之也。」⁹⁸此類「共餐」被視為建立關係、鞏固關係的紐帶。⁹⁹通過共食一牲，夫婦產生如同一體的情感認知。夫婦同牢的一個特點是共俎。周代飲食及祭祀等禮儀之中，祭祀用牲的骨體分割具有尊卑之分，不同的牲體各自被賦予了尊卑貴賤的意義。在禮儀中，地位尊崇者食用貴重的骨體，地位卑微者食用較低賤的骨體，骨體的使用成為了貴賤尊卑等級秩序的象徵。¹⁰⁰夫婦同牢共俎而食是「合體」與「同尊卑」的具象化。盞的形制取法葫蘆，剖半而分的兩瓢，夫妻各執一瓢，合盞而醕，代表夫妻原是同一整體，當同心同德，彼此照應。葫蘆還有多子的寓意，以其二合為一擬象男女結合，象徵生命的交融與延續。

以上所見夫婦直接交流的第一項活動，就被賦予如此豐沛重要的意義，除了透過象徵物加以體現，為了進一步強調「合體同尊卑」的理念，在使用「同牢」、「合盞」的基礎上還有更為細緻和周到的規劃。位置的安排、物品的陳設，諸如

何其顯與經文相背與？」（《儀禮集編》，卷2，頁80。）黃以周批評沈彤：「經言夫饌舉俎魚、腊言，婦饌不舉者，明同牢亦同俎也。沈說無據。」（《禮書通故》，卷6，頁258。）婦另有俎的設法不符合經文上下文脈絡，故夫婦異俎的同牢圖，如楊復《儀禮圖》不在下文討論之列。

⁹⁶ 《禮記正義》，卷61，頁1889。

⁹⁷ 《禮記正義》，卷61，頁1890。

⁹⁸ 《禮記正義》，卷61，頁1889。

⁹⁹ 食物常作為人神溝通的媒介。早期人類的祭祀活動頻繁，而共餐與祭祀活動緊密相關。羅伯森·史密斯（Robertson Smith）認為，祭祀筵宴的目的是使崇拜者與其神通過共用的食物進行溝通，從而使兩者之間建立起類似親屬關係的紐帶。阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep）共餐禮儀是聚合禮儀、身體結合的禮儀。西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud）認為「人的身體會因所吃食物而改變原有的體質，倘若一個人與其信仰的神共用餐食，那麼這表示他們屬於同一類型」。簡言之，共餐不僅是食物共享的行為，更是一種神聖的儀式，用以象徵和強化信徒與神靈之間的聯結。要之，共餐是人類學研究的重要主題之一。相關研究匯整可見楊丹：〈西方人類學共餐研究脈絡與反思〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》2019年第5期，頁50-56。

¹⁰⁰ 曹建墩：〈周代牲體禮考論〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）2008年第3期，頁126-132。

此類空間位序的規劃都在強化成昏儀式的禮意。

據〈士昏禮〉：

媵布席于奧。夫入于室，即席。婦尊西，南面。……贊者設醬于席前，菹醢在其北。俎入，設于豆東。魚次。腊特于俎北。贊設黍于醬東，稷在其東。設湑于醬南。設對醬于東，菹醢在其南，北上。設黍于腊北，其西稷。設湑于醬北。御布對席，贊啟會，卻于敦南，對敦于北。¹⁰¹

新婚夫婦成婚之夜同牢、合巹、施席都於正寢之「奧」。先由婦媵在夫寢室中西南角之奧為夫佈席，夫入寢室，升席而坐，婦在寢室北墉下的酒尊之西南面而立。此時由贊者為夫婦擺放食物。設饌完成，御為婦布席，夫揖婦就席。豚、魚、腊三俎及菹、醢、醬、湑、黍、稷如何擺放的問題，歷代學者爭議頗多。

首先根據經文能確定夫席前醬、湑、菹、醢的位置，醬東有黍、稷，則「俎入，設于豆東」之「豆」只能是菹、醢，於是豚、魚的位置可以確定。已確定的部分，如下圖。¹⁰²

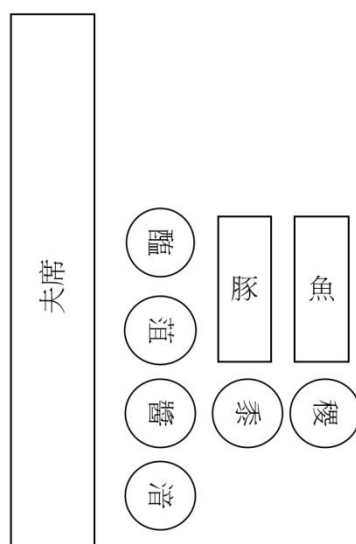


圖 20 對席圖（經文確定部分）

¹⁰¹ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 92-94。

¹⁰² 據聶崇義《三禮圖》，豆徑尺二寸，敦徑六寸八分，俎廣尺二寸，長二尺四寸。繪圖時以此為參照。夫席與饌的相對位置不明，姑且與饌南端對齊。

其餘部分則各家設法不同，爭議源自對經文「腊特于俎北」與「設對醬于東」的解釋。置於豚、魚之北的腊俎是縱設還是橫設¹⁰³，「東」的參照對象是俎還是黍、稷，「東」的確切意義是正東還是大致言之，對以上問題不同的答案形成不同的對席圖。

鄭玄認為腊俎縱設，醬在腊俎之東：

（經）贊設黍于醬東，稷在其東。設涪于醬南。

（注）饌要方也。

（經）設對醬于東。

（注）對醬，婦醬也，設之當特俎。¹⁰⁴

鄭玄所說「饌要方」，指的是黍稷設於醬東後形成局部方正的效果。鄭玄是把饌席之方看作是人性之方正的延伸，強調贊者在陳設饌席時，應當保持整齊，不可隨意歪斜。¹⁰⁵根據「饌要方」的理路揣測鄭玄之意，腊應是縱設於豚、魚之北，鄭玄說設醬「當特俎」也能進一步證明。

鄭注「設之當特俎」，即將經文「設對醬于東」解釋為婦醬位置在縱設的腊俎正東。賈公彥為鄭玄補充理由：「壻東面設醬，在南為右，婦西面，則醬在北為右，皆以右手取之為便，故知設之當特俎東也。」¹⁰⁶據賈疏，菹、醢、醬、涪的擺設是以右手為便的原則確定其位置的。當夫饌擺設完畢後，居於最北端的就是橫設在豚、魚二俎之北的腊俎。婦饌同樣應從醬開始擺放，對婦席而言，在北為右，所以從最北端的腊俎邊上開始擺起。據鄭註所繪如下：

¹⁰³ 此處縱設、橫設是相對席位而言。

¹⁰⁴ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 93。

¹⁰⁵ 華喆：〈《儀禮·士昏禮》鄭注「饌要方」後案——兼論禮圖對於《儀禮》學之影響〉，《文史》，2021 年第 4 輯，頁 5-24。

¹⁰⁶ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 93。



（經）菹醢在其南，北上。

（敖）二豆在醬南，俱當特俎之東也。

（經）設黍于腊北，其西稷。

（敖）腊北，即醬西也。必云「腊北」者，所以見對饌東西南北之節也。

稷在黍西，則在腊之西北，而遙當壻醢之北矣。惟於設黍云「腊北」，可見特俎亦橫設之也。¹⁰⁷

對於「腊特于俎北」，敖繼公刪鄭注「設之當特俎」，認為腊同樣橫設，但不與豚、魚在一列，東西向又不能超出俎的範圍，只能正對豚、魚中間。另外，醬不在腊東，而在黍東。據敖說繪圖如下：

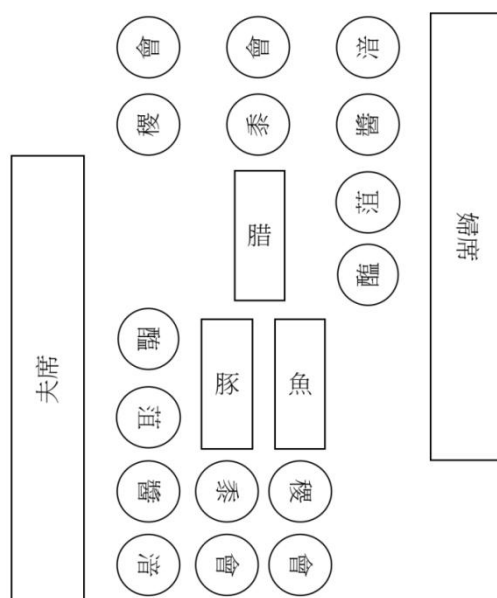


圖 22 對席圖（敖繼公）¹⁰⁸

敖繼公陳列方式優點在於，將「特」解釋為「不與豚俎為列」在理，把腊俎橫設之後，腊俎可以對應菹、醢二豆。正如豚、魚二俎對應夫之菹、醢二豆一樣，夫婦各自的四豆、二敦及會，圍繞中央的三俎，具備中心對稱的條件。但最後卻沒有做到中心對稱，因為敖繼公堅持橫設、不同列的同時又要求「稷在黍西，則在

¹⁰⁷ 《儀禮集說》，卷 2，頁 64-65。

¹⁰⁸ 席與饌的對應關係，根據敖繼公所說「此於壻席為少北，不正相鄉」（《儀禮集說》，卷 2，頁 66。）暫定。

腊之西北，而遙當婿醢之北」，拉寬了婦席醬、黍、稷的間距，導致不對稱。「設涪于醬北」敖繼公注：「此豆、敦之位，其左右皆與壻饌同，惟南北為異。」¹⁰⁹ 根據其描述所繪之圖來看，左右間距有差異，並非「左右皆同」。另外，敖繼公詮釋下的夫婦之席南北錯開，不是嚴格意義上的「對席」。

盛世佐採敖繼公橫設、醬在黍東、夫席與婦席錯開的特點，但調整了腊的位置：

此（醬）為婦設也。夫西婦東，故云「對」。凡饌皆對，獨于醬言之者，以其首設也。設之于夫饌之東，少北，惟云「東」者，舉其大判言之耳。不云席前者，婦席未設也。

夫席在室之西南隅，婦席在其東少北。……經云「設對醬于東」，註謂「當特俎」，敖氏以下文「設黍于腊北」參之，當在特俎之東北。¹¹⁰

盛世佐自繪圖及據盛世佐案語重繪圖如下：

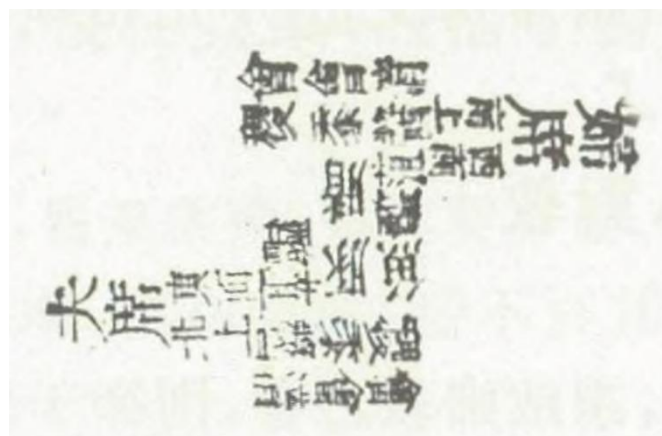


圖 23 盛世佐自繪對席圖¹¹¹

¹⁰⁹ 《儀禮集說》，卷 2，頁 65。

¹¹⁰ 《儀禮集編》，頁 79-80。

¹¹¹ 《儀禮集編》，頁 80。

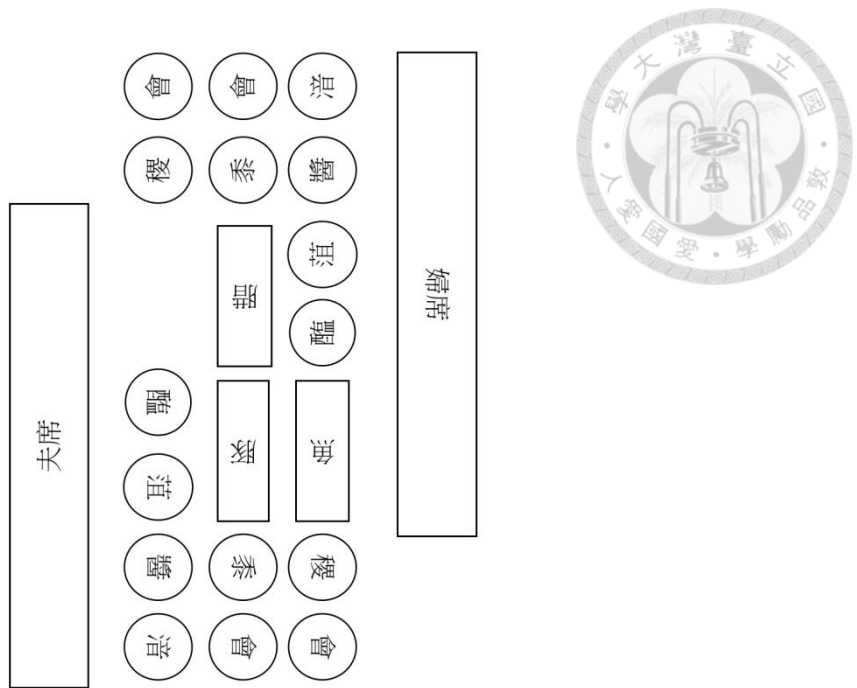


圖 24 對席圖（盛世佐）

這種陳設方式符合「饌要方」，且除了共食之俎外都呈中心對稱。問題在於，如果腊的位置如盛世佐所繪，經文大可以直言「腊在豚北」，不必說「腊特設于俎北」。如果腊俎橫設，還是應該遵循敖繼公所說「不與豚俎為列」。

在辨析前人說法的基礎上，黃以周提出：

筵長九尺，饌先設醬者，醬居席端也。醬用罍，徑尺二寸；菹、醢用豆，徑亦尺二寸。菹、醢次而北，其相去各尺二寸。菹、醢既設，三俎之位乃定，故下言設俎。

三俎當席中，先設豚，次設魚，二俎皆橫。腊特于俎北，則縱設也。三俎皆廣尺二寸，長二尺四寸。二俎橫設，悉當特俎之縱，三俎合而成方。

黍稷用敦，敦徑六寸八分，北當豚魚二俎，會在其南。涪與醬同類而不與醬同設者，醬當席端而涪在席外，故最後設之。

對醬當與夫醬相對。夫醬當席端，婦醬亦于席端對設。¹¹²

黃以周因為鄭玄所說「饌要方」出自《管子·弟子職》，有所依據，極力遵循此

¹¹² 《禮書通故》，卷 6，頁 258-259。

題。《禮書通故》。

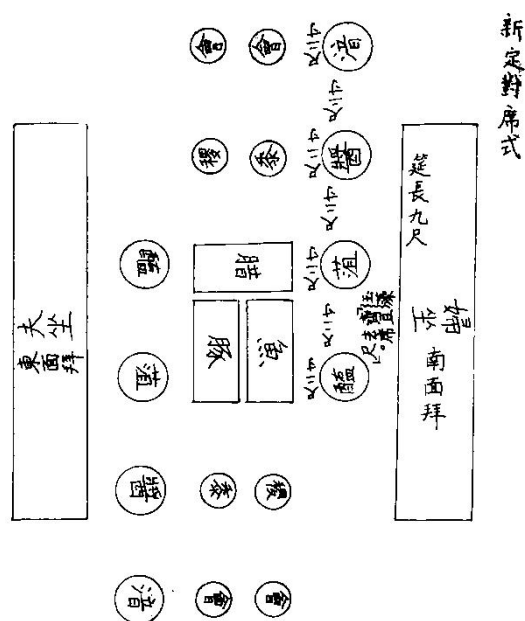


圖 25 黃以周自繪對席圖¹¹⁴

黃以周所繪圖雖嚴謹，還是存在一些可商榷之處。第一，依據黃以周推算結

¹¹⁴ 《禮書通故》，卷48，頁2103。

果，豆直徑尺二寸，兩豆間距也為尺二寸，相隔較遠。第二，經文說「腊特于俎北」，腊有醢並排，不算「特」。第三，俎在豆東，按照經文意思是菹、醢二豆之東，如黃以周所繪，經文應說俎在菹東。且根據經文說黍在腊北，稷在黍西，而非黍稷在腊北，腊橫設的確有一定道理。豚、魚不能同時對應二俎是因為豆的間距已定，豆的間距偏大是因為俎橫設，而俎橫設是因為黃以周過分堅持「饌要方」。以上問題其實環環相扣，無法單獨調整。

明晰鄭玄「饌要方」其實只要求局部方正，整體整齊不歪斜，以此為前提，就能綜合敖繼公、盛世佐和黃以周的長處。現另繪同牢對席圖如下：

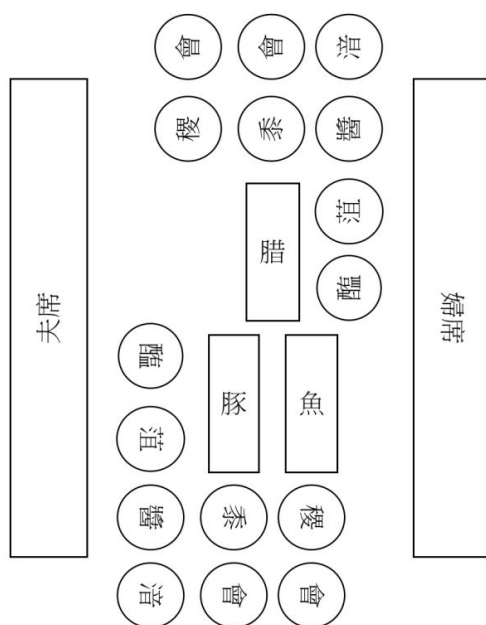


圖 26 同牢對席圖（本文觀點）

從理想的夫婦同牢對席圖來看，夫婦之席都在奧，東西相對，共食同一牲體，醬、涪、菹、醢、黍、稷圍繞俎呈中心對稱。雖然夫在西、婦在東的食席將夫放在西南角幽深處，即最尊位，但之後施枕席：

御衽于奧，媵衽良席在東，皆有枕，北止。

新婚夜寢席夫在東、婦在西，與同牢時正好相反，賈公彥以陰陽角度理解來解釋：

易處者，前者示有陰陽交會有漸，故男西女東，今取陽往就陰，故男女各

於其方也。¹¹⁵

夫妻雖剛柔動靜不同，在親迎當晚的成昏儀式中，二人之地位接近齊等。合卺儀式意味著女子由「在家從父兄」過渡到「既嫁從丈夫」，雖然本質上仍附屬於男性，但與丈夫合體、同尊卑的儀式，顯示女性地位在有限範圍內已有所提高。施席於奧也具有特殊的意涵。奧因為隱密深邃，成為室中最尊位，主人、宗子¹¹⁶才有席於奧的資格。夫婦交接於承宗的重要場所，象徵宗脈的延續。

先為夫設席、設饌，再為婦設饌、設席，夫先即席，揖婦後婦「即對筵」，象徵婚禮對個體生命而言，是接納他者完足自身，從而使雙方成為一整體性存在。侍者的交錯安排也引喻這一過程。新娘、新郎各有侍者，稱「媵」、「御」¹¹⁷。同牢之席，夫席為媵所佈，婦席為御所佈。同牢合卺前的沃盥禮：「夫人于室，即席。婦尊西，南面。媵、御沃盥交。」意為「御進夫盥，媵為沃；媵進婦盥，御為沃。」¹¹⁸同牢合卺之後，夫婦準備就寢，「主人說服于房，媵受；婦說服于室，御受」，「御衽于奧，媵衽良席在東」，「媵餽主人之餘，御餽婦餘」，¹¹⁹媵轉去服侍新郎，御反來照顧新娘。這也是雙方相互交融成為一體的表示。如《祭統》言：「既內自盡，又外求助，昏禮是也。」夫婦一體，同尊卑，相親愛，所謂「一體」更多地體現在倫理關係上，夫婦二人組成了一個親密的倫理共同體，由成昏儀式同牢合卺開始，從此「終則同穴，祭則同几、同祝饌，未嘗有異廟者也。」¹²⁰後世的成婚儀式根本於此。無論婚禮的程序多麼繁瑣和複雜，新郎迎接新娘進入新房，舉行共食交杯之禮，這些都是婚姻中的重要環節，無法輕易更換或省略。

¹¹⁵ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 97。

¹¹⁶ 宗廟祭祀有陰厭、陽厭，若受祭者未成年而夭折（殤），有陽厭而無陰厭；宗子殤則有陰厭，無陽厭。後文祭禮章對此有所論述。雖然陰厭設於廟奧，但宗子與庶子之別在於能否居於「主位」，故此處引以為說。

¹¹⁷ 鄭玄注：「媵，送也，謂女從者也。御，當為訝。訝，迎也，謂婿從者也。」

¹¹⁸ 對「媵、御沃盥交」的解釋，採郝敬說法。（《儀禮節解》，卷 2，頁 9b。）

¹¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 97-98。

¹²⁰ 元·脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1985 年），卷 109，頁 2619-2620，〈志第六十二·禮十二·后廟〉。

第三節 婦見舅姑



在先秦宗法制社會中，結婚不只是男子娶妻，也是宗族娶婦，因此婚禮不僅有「成昏」儀式，還有「成婦」環節，新婦受舅姑接納，日後才有代替主婦的資格。

新婦見舅姑之禮，在入門第二天清晨。整個見舅姑儀式，由婦見舅姑、贊者醴婦、婦饋舅姑、舅姑饗婦以一獻之禮幾個重要環節組成，實際上可以視為新婦與舅姑的兩次有來有往的互動。新婦執棗、栗、股、脰拜見舅姑以示謹敬自修，贊者（代舅姑）醴婦以示親；新婦以特豚饋舅姑履行奉養的職責，舅姑則饗婦以授室。儀式結束後，新婦身心融入新的家庭，通過舅姑考驗，為成為媳婦，尤其是將來的主婦做好準備。

（一）贊見

親迎次日「夙興，婦沐浴，纚笄、宵衣以俟見」，至舅姑寢門外等候，天大亮時，婦見舅、姑，〈士昏禮〉云：

席于阼，舅即席；席于房外，南面，姑即席。婦執筭棗栗，自門入，升自西階，進拜，奠于席。舅坐，撫之，興，答拜，婦還，又拜。降階，受筭股脰，升，進，北面拜，奠于席，姑坐，舉以興，拜，授人。¹²¹

舅在阼階西面，在主人位。鄭注曰：「房外，房戶外之西。」賈公彥解釋，舅在阼，當房戶之東，如果姑在房戶之東，當舅之北，不妥。且女家親迎母在房外，可根據「女出于母左」推知房外是房戶之西。據〈士冠禮〉適子冠於阼，庶子醮於房外，知此舅姑之位亦分明有主次尊卑之別。

婦由西階升堂，先以贊見舅。婦執棗栗進到舅席前，東面拜舅，奠贊於舅席。舅答拜，婦轉身避讓¹²²後再次行拜禮，此即婦人俠拜。婦降階，從隨侍者手中接過股脰，升堂，進到姑席前，北面拜姑，奠贊於姑席，姑答拜。堂上席位、婦對

¹²¹ 《儀禮注疏》，卷5，頁99-100。

¹²² 從盛世佐、胡培翬說法，「還」，旋，盤旋以避，不敢當舅之拜。見《儀禮集編》，卷2，頁85。《儀禮正義》，卷3，頁190。

舅姑答拜的不同回應直接區分尊卑差異，舅姑接受禮物的方式也有所區別，舅「撫之」，表示接受；姑「舉以興」，雖同樣是奠於席，姑之舉仿佛對方親授，所以鄭玄說：「舅尊，不敢授也。」¹²³

前夜同牢合巹成昏之際，新婦已穿上士妻之正服，¹²⁴而眼前是新婦在親迎日接夫成妻後，初次以「子之妻」的身份拜見舅姑，並通過獻禮物及受醴等儀式與舅姑產生互動、建立連結的儀式。新婦所執的棗栗股脩，在婚禮的具體情境之下，一般被強調為向舅姑表達謹敬孝順之意，如何休言：「棗栗，取其早自謹敬；股脩，取其斷斷自脩正。」¹²⁵後世婦見舅姑之禮本於《儀禮》，大體上依循先後見舅姑，婦拜—奠贄—又拜的順序，但在空間安排上有所調整，以宋司馬光《書儀》為例，堂上拜改為堂下拜，原注：「古者拜於堂上，今恭也，可從眾。」¹²⁶明確說到改堂上拜為堂下拜的理由是堂下拜更為恭敬。與之相應的是舅姑不再答拜，加深地位尊卑的差距。堂下拜除了更強調恭敬外，也顯示距離感，如古代君臣之禮中有「升成拜」，孔子說「拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」¹²⁷與後世婦見禮相比，〈士昏禮〉中的婦與舅姑更偏向尋常家人之禮，不只相互尊重，彼此關係也較為親近。

婦見舅姑之禮，並非只見舅姑。《禮記·雜記下》載有：「婦見舅姑，兄弟、姑姊妹皆立于堂下，西面北上，是見已¹²⁸。見諸父，各就其寢。」¹²⁹據所述平輩立於堂下觀禮，其他長輩則見舅姑後往見，說明見舅姑的禮儀實際不只是為舅姑而設，其實是使家庭成員共同面見、接受新成員。

（二）贊者醴婦

贊者代舅姑醴婦，與〈士冠禮〉賓醴冠者同在賓位，儀節相似：

¹²³ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 99。

¹²⁴ 盛世佐云：「纁笄、宵衣，士妻之正服。」《儀禮集編》，卷 2，頁 85。

¹²⁵ 漢·公羊壽傳，漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000 年），卷 8，頁 196，〈莊公二十四年〉。

¹²⁶ 宋·司馬光：《司馬氏書儀》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936 年），卷 4，頁 39。

¹²⁷ 《論語注疏》，卷 9，頁 125。

¹²⁸ 注曰：「其見主於尊者，兄弟以下在位，是為已見，不復特見。」

¹²⁹ 《禮記正義》，卷 43，頁 1436。

席于戶牖間，側尊甒醴于房中。婦疑立于席西。贊者酌醴，加枳，面枋，出房，席前北面。婦東面拜受。贊西階上北面拜送。婦又拜。薦脯醢。婦升席，左執觶，右祭脯醢，以枳祭醴三，降席，東面坐，啐醴，建枳，興，拜。贊荅拜。婦又拜，奠于薦東，北面坐取脯，降，出，授人于門外。¹³⁰

〈昏義〉云：「贊醴婦，婦祭脯醢，祭醴，成婦禮也。」¹³¹與代表正式履行「成人」之道的醴冠者相比，代表「成婦」的贊醴婦有幾點不同，如下表所示：

表 4 醴冠者、醴婦對照表

儀節 \ 事項	賓醴冠者（廟戶西南面）	贊者醴婦（寢戶牖間）
就筵	賓揖，冠者就筵，筵西，南面	婦疑立于席西
受觶	筵西（南面）拜受觶	（席西）東面拜受
荅拜/拜送	東面荅拜	西階上北面拜送
啐醴	興；筵末坐	降席，東面坐

婦與贊和賓與受冠者都要互相荅拜，子南面受醴，賓東面荅拜；婦東面受醴，贊者北面拜送。鄭玄注云：「婦東面拜，贊北面荅之，變于丈夫始冠成人之禮。」賈疏：「彼南面者，以向賓拜；此東面者，以舅姑在東，亦面拜之也。」¹³²受醴者致意對象不同，在〈士冠禮〉中，冠者行拜禮的對象是賓，而在〈士昏禮〉中，因為贊者是代舅姑醴婦，婦拜的對象不是贊者，而是分別在阼階上與房戶之西的舅姑。冠禮賓東面荅拜，鄭玄說：「異於荅主人。」¹³³適子雖然已經「冠于阼」，有「著代」之義，但不是真正的主人，故賓沒有如待主人之禮北面荅拜。而婚禮贊者對婦荅拜「西階上北面」則沒有這一改變。無論如何，雖然儀節略有不同，但意義相同，賓醴受冠者是祝賀冠者成年，贊醴婦是祝賀其成婦。

醴婦的最後，婦取脯，「授人于門外」。與〈士冠禮〉醴冠者後冠者取脯適東壁見母相似。冠禮與昏禮中的取脯授人之儀，不僅儀節相似，背後禮意也相通。

¹³⁰ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 101。

¹³¹ 《禮記正義》，卷 61，頁 1891。

¹³² 《儀禮注疏》，卷 5，頁 101。

¹³³ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 40。

冠者與母親以婦人與丈夫之禮相見，授予禮成得禮之物證，向母親展示自己成年後的新身份和形象，表示割斷與母親的聯繫，與女性世界分離，開始進入社會公共空間（男性世界），母子關係已從家庭養育關係變成母親和成年兒子的社會關係。新婦取脯授人，鄭玄注云：「人，謂婦氏人」¹³⁴。胡培翬謂：「授婦氏人，則歸示其父母矣。」所授為送親的娘家之人。這表明新婦正式脫離了原生家庭的監護而成為夫家之兒媳。因此見舅姑禮的完成意味着新婦已完成從女兒至媳婦的身份轉變。如同《儀禮·士冠禮》重新定義了「成人」的儀式規則一樣，醴婦定義了「成婦」。

「女子許嫁，笄而醴之」，女子在納徵之後本有成人禮，也包括「醴」，但醴女在經文中簡單略過，於舅姑醴婦才始有詳細敘述。可見女子「成婦」的重要性大於「成人」。女性須先取得「許嫁」資格，才能加笄以示成年，成年的意義與「婚配」畫上等號，只是延續「成家」的需求，而非著重於主體的成長與獨立。男子冠禮意味著權力與責任，對女子而言，比起「成人」，「成婦」更像是展示權力與責任的時刻。因而上述「成婦」儀式中，新婦與舅姑的第一輪互動，可與〈士冠禮〉對照互見。

既然贊醴婦與賓醴冠者可以兩相參照，〈士昏禮·記〉又提及「庶婦則使人醢之」¹³⁵，庶婦醢理應對應醢庶子之位，在房外，但此時這個位置是姑席所在。敖繼公注意到了這個問題，故云：「是時舅席于阼，姑席于房外，當於受適婦之見之禮，則醢之之位其亦在戶牖間與？」¹³⁶認為醢庶婦與醢適婦同在戶牖之間。雖然適婦與庶婦在這一重要一節上位置無異不甚合理，但似乎沒有其他更合適的席位，姑且從敖說。

（三）盥饋

婦見舅姑的第三步是婦饋舅姑於室。「饋者，婦道既成，成以孝養。」¹³⁷為人子須孝養父母，而夫妻一體，所以新婦要承擔丈夫的家事責任，孝養舅姑。新

¹³⁴ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 101。

¹³⁵ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 116。

¹³⁶ 《儀禮集說》，卷 2，頁 91。

¹³⁷ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 101。敖繼公云：「以食食人謂之饋。」

婚次日新婦以酒、食向舅姑行饋食之禮，以明婦順，示供養自此始。〈士昏禮〉明言庶婦不饋，惟適婦須行盥饋受饗之禮，而庶婦與適婦的區別就像庶子與適子，在於「著代」與否。可見盥饋不是單純的孝敬，是舅姑授室之前的考驗。

不同於由贊輔助的夫妻同牢共食，饋舅姑之禮要新婦親自操辦。《儀禮·士昏禮》記載其儀節流程：

舅姑入于室，婦盥饋。特豚，合升，側載，無魚、腊，無稷，並南上。其他如取女禮。婦贊成祭，卒食，一醕，無從。席于北墉下。婦徹，設席前如初，西上。婦餽，舅辭，易醬。婦餽姑之饌。御贊祭豆、黍、肺，舉肺、脊。乃食，卒。姑醕之，婦拜受，姑拜送。坐祭，卒爵，姑受，奠之。婦徹于房中，媵御餽，姑醕之。雖無娣，媵先。於是與始飯之錯。¹³⁸

經云「並南上」說明舅姑之席都在奧，只是都面朝東，區別于同牢時夫婦分二席而對坐。舅姑是共席還是異席，禮家有所爭議。支持舅姑共席者，如鄭注：「舅姑共席於奧。」賈疏：「今此舅姑共席東面，俎及豆等皆南上。」敖繼公：「席北上，則舅在北，姑在南矣。」¹³⁹褚寅亮：「士室約深一丈八尺，向東既接設兩席，北墉下焉能更橫容婦席耶？當依注共席之說。」¹⁴⁰以尺寸為依據，贊同鄭注。方苞《儀禮析疑》亦云：「婦見則舅姑別席，示男女正位之義也；婦饋則舅姑同席，循朝夕侍食之儀也。」¹⁴¹點明別席是男女正位，同席則是日常侍食之位。婦饋舅姑表明新婦自此開始供養舅姑，是日後生活之常態，所以用朝夕侍食之儀。

支持舅姑異席者，則以黃以周為例：

厥明，婦見，舅姑異席。三月奠菜，舅席于廟奧，姑席于北方，亦異席。茲亦宜然。鄭云共席于奧，謂二席共設于奧，皆東向，非謂同席也。如舅

¹³⁸ 《儀禮注疏》，卷5，頁101-103。

¹³⁹ 《儀禮集說》，卷2，頁76。

¹⁴⁰ 《儀禮管見》，卷上二，頁16。

¹⁴¹ 《儀禮析疑》，卷2，頁17。

姑同席，則可同俎矣；鄭說側載¹⁴²分兩俎，明異席也。¹⁴³

黃以周提出的幾點理由，一是婦見舅姑席位，二是奠菜席位，三是舅姑不共俎。然而這三點理由皆可反駁。第一，以婦見舅姑禮推婦饋舅姑禮不妥。昏後，若舅姑存，則次日婦見舅姑；若舅姑沒，則婦入三月，然後廟見舅姑。奠菜對應婦贄見舅姑（詳下文第四節），無論舅姑之存歿，舅姑之席皆異，此即新婦初次拜見舅姑，所以舅姑之席位當用男女正位。而婦饋則自此開始孝養舅姑，是日常之事。〈曲禮上〉：「席南鄉北鄉，以西方為上；東鄉西鄉，以南方為上。」孔疏：「此據平常布席如此，若禮席則不然。」¹⁴⁴將日常席位與禮席說得明白。既是模擬日常奉養，與禮席有別，所以舅姑用朝夕侍食之位而坐即可。第二，異俎不等於異席，同席可異俎，就像夫婦成昏異席可共俎。黃以周也說：「士室深二筵，容兩席。」但沒有深究其中不妥之處。此時只有舅姑之席，但舅姑食畢設婦席，只是將饌轉移，沒有撤舅姑之席，所以設完舅姑之席後室中必須預留婦席之地。室深二筵，固然能設兩席，但較北之席已接近室之北墉，與北墉婦席接近同一水平線。

婦饋舅姑無魚、腊、稷，其他「如取女禮」，夫婦同牢之食材為醬、涪、菹、醢、豚、魚、腊、黍、稷，則知婦饋舅姑之食材為醬、涪、菹、醢、豚、黍。據同牢之禮設饌，可推知此時先設醬，菹、醢在醬北。豚俎入，設於菹、醢東。再設黍於醬東，設涪於醬南。最後開啟敦蓋，仰置於黍敦之南，至此設饌完成。

設饌後舅姑共席於室中西南角，二人均面朝東。然而席位有左右的區別，舅姑南北問題也存在爭論。敖繼公提出「舅在北，姑在南」¹⁴⁵，以〈曲禮〉檢驗，既是日常之席，應當以南為上，舅在南，姑在北。下文設婦餽席：「席于北墉下，婦徹，設席前如初，西上。」¹⁴⁶既然「如初」，北墉下南面之席以西為上，不難推想先前西南隅東面之席是以南為上。以上兩點，足以證明舅姑在室中的西南角共席而坐時，舅坐南，姑坐北。

¹⁴² 鄭注：「右胖載之舅俎，左胖載之姑俎，異尊卑。」

¹⁴³ 《禮書通故》，卷 6，頁 262。

¹⁴⁴ 《禮記正義》，卷 2，頁 49。

¹⁴⁵ 《儀禮集說》，卷 2，頁 76。

¹⁴⁶ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 102。

舅姑席位與設饌如下圖：

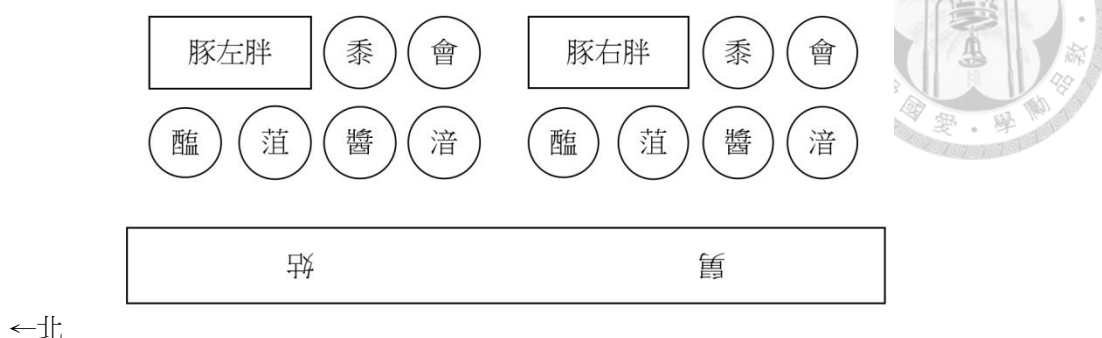


圖 27 舅姑席位與設饌圖

饋舅、姑既畢，新婦欲食舅姑之餘食。因此，婦在室中北墉下另設一席。婦徹舅姑之饌，設於己席之前，以西邊為上位，陳設方式，與舅姑席前設饌完全相同。婦席與舅姑之席的相對位置如圖：



圖 28 婦席與舅姑之席的相對位置圖

《禮記·郊特牲》：「舅姑卒食，婦餽餘，私之也。」鄭玄注曰：「私之，猶言恩也。」孔疏云：「所以食竟以餘食賜婦者，此示舅姑相恩私之義也。」¹⁴⁷ 婦示以奉養之心，舅姑示以親近之意，「饋」與「餽」以飲食串連，象徵著家庭中實際秩序的確立。

婦在室中始餽後，親自徹饌到東房，為媵、御再餽佈席、設饌。房中陳設，經文簡省，依據經義推導，媵御之席、饌與室中舅姑之席、饌一致。室中舅姑同席，所以媵御同席。婦餽之席位於室中北牆下，所以媵御之席在房中也設在北邊。媵食用舅之餘食，御食用姑之餘食，媵、御之位如同舅姑相對位置，媵在西，御

¹⁴⁷ 《禮記正義》，卷 26，頁 926。

在東。媵、御席前設饌也按照舅、姑席前設饌的方式。

較之贅見之位，此時婦已經由堂入室，能自由出入於房、室，從偏向客的身份到深入夫家，且有一定主事權，過程中已象徵著家事權的實質更迭。



(四) 舅姑饗婦

第四個儀式即舅姑向婦表示答謝的饗婦之禮。「以酒食勞人曰饗」¹⁴⁸，具體形式為一獻之禮，即一獻、一酢、一酬。經文簡略，僅言「舅姑共饗婦以一獻之禮。舅洗于南洗，姑洗于北洗，奠酬。」¹⁴⁹記曰：「饗婦，姑薦焉。」¹⁵⁰可知舅獻酒，姑薦脯醢。賈疏曰：「舅獻姑酬，共成一獻。」朱熹據〈鄉飲酒禮〉補充，完整的儀式是舅獻婦，婦酢舅，姑酌觶自飲，然後酌以酬婦，婦奠觶於薦左，一獻之禮畢。敖繼公說強調「奠酬」是因為禮止於此，如鄭玄所說「其燕則更使人舉爵」¹⁵¹，此處不同於燕禮，盛世佐解釋：「婦始至，當示以尊卑之體也。」¹⁵²儘管有嚴明的尊卑之別，新婦經由舅姑饗婦儀式受到了最大程度的尊重，因為儀式結束後：

舅姑先降自西階，婦降自阼階。¹⁵³

「降自阼階」是這段儀節中最重要的舉止，也是整個婦見舅姑禮中最重要標誌。新婦進門伊始，無論是入夫寢門，還是拜見舅姑，無不從西階升堂，處於賓位，然而當饗婦之禮結束，舅姑和新婦卻掉轉各從西階和阼階下堂。鄭注：「授之室，使為主，明代己。」賈疏也指出：「今舅姑降自西階，婦降自阼階，是授婦以室之事也。」¹⁵⁴綜整而言，婦見舅姑儀式中的行禮位置具有明確的身份象徵意義。贅見時，舅坐於阼階上，姑坐於舅之後，在房門外，新婦由西階而上。此時行禮

¹⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷5，頁103，〈昏禮〉鄭注。

¹⁴⁹ 《儀禮注疏》，卷5，頁103。

¹⁵⁰ 《儀禮注疏》，卷6，頁115。

¹⁵¹ 《儀禮注疏》，卷5，頁103。

¹⁵² 《儀禮集編》，卷2，頁92。

¹⁵³ 《儀禮注疏》，卷5，頁104。

¹⁵⁴ 《儀禮注疏》，卷5，頁104。

者所在位置，象徵以舅為主，姑為從，而新婦仍屬於「客」。但在饗婦儀式完成時，舅姑降自西階，婦從舅姑所升之阼階下堂，說明通過了舅姑的考驗，日後有代替主婦之資格。著代之禮完成，則是代表姑與婦的交接承續之禮完備。待此三段儀節依次完成，才算家族正式娶婦的完成。

前文贊醴婦後，婦將脯授於送嫁族人，族人受脯後並未返回，而是繼續等候在寢門外，直至舅姑饗婦後有司「歸婦俎于婦氏人」，鄭注：「當以反命於女之父母，明所得禮。」¹⁵⁵婦氏族人將脯醢與牲俎一併帶回娘家，向新婦的父母報告禮成，藉此宣告新婦已得到舅姑的認可。同時由舅姑饗婦家送者，並酬以束錦，慰勞婦氏隨行人員一路送嫁而來的辛苦，為他們即將踏上返程而送行，也是表示新婦已經被接受，不會被遣返，與大夫以上的「反馬」¹⁵⁶有類似意義。

不過，此時嚴格意義上來說尚非正式成婦，婚姻關係尚未完全穩固，因為後續還有參與時祭的考驗，授脯、歸俎、饗送者只是儀式情境下的一種表演，象徵舅姑初步階段認可了新婦。

第四節 廟見成婦

昏禮「合二姓之好」，關乎家族的過去與未來，婚事商議須祖先見證，婚姻關係完全成立，也必須得到祖先的認可與接納。「廟見」承載著「成婦」的意義，象徵婚姻儀式的完成。由於廟見之禮的性質為何，歷來爭議頗多，牽涉複雜，在此先做界定。

群經中「廟見」一詞見於〈曾子問〉：

三月而廟見，稱來婦也。擇日而祭於禰，成婦之義也。

曾子問曰：「女未廟見而死，則如之何？」孔子曰：「不遷於祖，不祔於

¹⁵⁵ 《儀禮注疏》，卷5，頁104。

¹⁵⁶ 《左傳》記載宣公五年：「冬，『來』，反馬也。」孔疏：「禮，送女適於夫氏，留其所送之馬，謙不敢自安於夫，若被出棄，則將乘之以歸，故留之也。至三月廟見，夫婦之情既固，則夫家遣使，反其所留之馬，以示與之偕老，不復歸也。」（《春秋左傳正義》，卷22，頁704。）

皇姑，壻不杖、不菲、不次，歸葬于女氏之黨，示未成婦也。」¹⁵⁷

婚禮廟見在親迎三月後，若新婦未廟見而死，她的靈柩在出殯前不能夠朝於男方家祖廟，神主也不能祔於皇姑，丈夫不能為她持杖、菲屨、居喪次，只須服齊衰。喪禮的儀式和用度都減殺，新婦只能歸葬於娘家，不能與男方家族的先人葬在一起，原因歸結為三字：未成婦。未完成三月廟見，就是身份未取得認同，儘管已經完成同牢、合巹的成昏儀式，也不算是一家之婦。

同樣以三月為期的還有「奠菜」與三月祭行。據〈士昏禮〉，「若舅姑既沒，則婦入三月，乃奠菜。」鄭注：「奠菜者，以筐祭菜也。」¹⁵⁸於禭廟為舅、姑設席，新婦分別取筭菜奠於舅、姑之席。〈士昏禮·記〉：「婦入三月，然後祭行。」¹⁵⁹此指新婦正式參與到祭祀中，作為助祭。〈曾子問〉還提到「擇日而祭於禭」，祭禭雖不言「三月」，但因為名稱透露了地點「禭廟」與動作「祭」，與上述情事大抵無別。

歷代學者對廟見的解讀，主要有「見舅姑」與「見祖先」兩種說法。¹⁶⁰見祖先或見舅姑，實際也是在探究廟見是針對舅姑謝世的「變禮」，還是所有新婦皆須踐行的「通禮」。不同的說法又重新組織廟見、奠菜、三月祭行、祭禭的關係。

鄭玄認為廟見為見亡歿舅姑之禮。鄭玄注〈曾子問〉「三月而廟見」曰：「謂舅姑沒者也。必祭，成婦義者，婦有供養之禮，猶舅姑存時，盥饋特豚於室。」¹⁶¹將祭於禭等同於盥饋。其實鄭玄並沒有直接提及廟見是否等於奠菜，賈公彥的理解下廟見與奠菜成為一事。〈士昏禮〉：「若舅姑既歿，婦入三月乃奠菜」，賈疏云：

此言「舅姑既沒」者，若舅沒姑存，則當時見姑，三月亦廟見舅。若舅存

¹⁵⁷ 《禮記正義》，卷 18，頁 683。

¹⁵⁸ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 106。

¹⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 116。

¹⁶⁰ 限於士這一階層。若牽涉到大夫以上，問題更為複雜，還有廟見成昏的說法。比如〈曾子問〉孔疏：「若賈（賈逵）、服（服虔）之義，大夫以上，無問舅姑在否，皆三月見祖廟之後，乃始成昏。」

¹⁶¹ 《禮記正義》，卷 18，頁 683。

姑沒，婦人無廟可見，或更有繼姑，自然如常禮也。¹⁶²案〈曾子問〉云……

此言奠菜，即彼祭於禰，一也。奠菜亦得稱祭者，若〈學記〉云「皮弁祭菜」之類也。¹⁶³

顯然以廟見、奠菜為一事。對於三月祭行，賈公彥以為舅在無姑，厥明即見其存，至三月不須另行廟見，惟助祭耳。此謂適婦，庶婦無此事，¹⁶⁴也就是說存在適庶之分。

另方面，孔穎達認為「廟見、奠菜、祭禰是一事」：

此謂舅姑亡者，婦入三月之後，而於廟中以禮見於舅姑，其祝辭告神，稱來婦也。謂選擇吉日，婦親自執饌，以祭於禰廟，以成就婦人盥饋之義。若舅姑存者，於當夕同牢之後，明日婦執棗栗股脩見於舅姑。見訖，舅姑醴婦。醴婦訖，婦以特豚盥饋舅姑。盥饋訖，舅姑饗婦，更無三月廟見之事。¹⁶⁵

依孔疏之意，廟見就是新婚婦人祭已故舅姑之禮，若舅姑仍健在，新婦就按照〈士昏禮〉中正常的程序，第二天向舅姑行婦見禮，不須再另行廟見。如果舅姑已歿，則如〈士昏禮〉所說「婦入三月乃奠菜。」

至於「三月祭行」，《詩·魏風·葛屨》：「摻摻女手，可以縫裳？」鄭玄：「言女手者，未三月，未成為婦。」¹⁶⁶鄭玄只說新婦身份尚未得到確立，孔疏則云：

¹⁶² 賈公彥以有無專廟區分廟見之有無並不合理。古禮夫妻同廟，在舅存姑歿的情況下，亡姑沒有專廟可見，但祔於皇祖姑，即使無法專見亡姑，但仍可通過見於皇祖姑以見姑的方式，向亡姑報告「來婦」一事。只見其生者即視為「成婦」而無視亡者的做法也不符合禮義。因此，不論是舅存姑歿抑或舅歿姑存，新婦皆應見其生者、廟見亡者。

¹⁶³ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 106。

¹⁶⁴ 賈疏：「此據舅在無姑，或舅沒姑老者。若舅在無姑，三月不須廟見，則助祭。〈內則〉云『舅沒則姑老』者，謂姑六十亦傳家事，任長婦。婦入三月廟見，祭菜之後亦得助夫祭，故鄭云『謂助祭也』。此亦謂適婦，其庶婦無此事。亦以經不見，故記之也。」

¹⁶⁵ 《禮記正義》，卷 18，頁 683。

¹⁶⁶ 《毛詩正義》，卷 5，頁 422。

《曾子問》云：「三月而廟見，稱來婦。」又云：「女未廟見而死，歸葬於女氏之黨，示未成婦也。」則知既廟見者為成婦矣。既成為婦，則當家事盡為。

三月廟見，謂無舅姑者。婦入三月，乃見於舅姑之廟。若有舅姑，則〈士昏禮〉所云「質明，贊見婦於舅姑」，不待三月也。雖於昏之明旦即見舅姑也，亦三月乃助祭行，……然則雖見舅姑，猶未祭行，亦未成婦也。成婦雖待三月，其婚則當夕成矣。」¹⁶⁷

綜上，鄭玄提出廟見是入廟謁見已歿舅姑之禮，孔疏、賈疏進一步細化。孔疏對舅姑存和舅姑歿的情況分別做出界定¹⁶⁸：

表 5 廟見（孔穎達）

舅姑狀態	成昏	過渡階段	成婦
舅姑存	同牢合巹	明日婦見	三月祭行（助祭）
舅姑歿		—	三月廟見/奠菜/祭禰

賈公彥將「三月祭行」視為主婦助祭之事，是主婦「成婦」以後履行的責任，不影響「成婦」與否。賈公彥的解說須分舅姑存、舅姑歿、舅存姑歿、舅歿姑老、舅歿姑存五種不同情況：

表 6 廟見（賈公彥）

舅姑存/歿	成昏	成婦	成婦後的責任
舅姑存		明日婦見	—
舅存姑歿			三月祭行（助祭） ¹⁶⁹

¹⁶⁷ 《毛詩正義》，卷 5，頁 424。

¹⁶⁸ 至於舅姑一方存一方歿的情況，孔穎達並非沒有考慮到，只是沒有確切答案。《曾子問》「三月而廟見」孔疏中提到了庾蔚之與崔靈恩的兩種觀點，較具有代表性：「若舅姑偏有沒者，庾氏云：『昏夕厥明，即見其存者，以行盥饋之禮，至三月不須廟見亡者。』崔氏云：『厥明婦盥饋於其存者，三月廟見於其亡者。』未知孰是。」庾蔚之的觀點是，若舅姑偏歿，則新婦只需依照常禮，向健在的舅或姑行婦見與盥饋之禮即可，無需再另行廟見。與之相對，崔靈恩「婦見生者，廟見亡者」的觀點，則認為新婦需要分別向生者與亡者行過婦見與廟見禮後才能夠成婦，亦即只要舅姑中有一人亡歿，則都必須等到三月廟見，婚姻才能夠成立。

¹⁶⁹ 賈疏未提及這種情況是否包括在「三月祭行」的幾種情況內，按照賈公彥的邏輯，應有

舅歿姑存	同牢合巹	三月廟見/奠菜/祭禰	—
舅歿姑老（六十）			三月祭行（助祭）
舅姑歿			

還有一部分持廟見見舅姑之說的學者，因為〈曾子問〉文中「廟見」與祭禰先後出現，遂做出不同的解讀。如黃以周對《曾子問》鄭玄注別有理解，並明確地將舅姑歿所行的廟見、祭禰與舅姑存所行的婦見、盥饋相對舉，以為《曾子問》「祭禰」所對應的是婦盥饋禮：

鄭意舅姑存者，有婦見舅姑之禮，有婦饋舅姑之禮；其舅姑沒者，廟見奠菜如婦見禮，擇日祭禰如婦饋禮。疏家廟見、祭禰合為一事，固非；後儒以為舅姑存者亦有廟見，似亦未當。¹⁷⁰

上述各家意見略有出入，整合之後大抵如下表所示：

表 7 「廟見見舅姑」說

成昏	見舅姑	見祖先
同牢合巹	次日贊見、盥饋/三月廟見	三月祭行

第一種說法的問題在於，首先，如果〈曾子問〉中作為「成婦」標誌的廟見僅指涉舅姑，與士昏禮中祖先的重要性（如六禮皆告廟，為祖先設席）有出入。〈曾子問〉說未廟見，不得朝祖，不得祔於皇姑，不得葬於夫家墓地。如果將未廟見解釋為未獲得舅姑的認可、接納，自然不算融入家族，這樣固然說得通。但若反過來看，廟見意味著可以「遷於祖」、「祔於皇姑」，可以葬於夫家墓地，如果廟見等於見舅姑，也就是說與家中先祖形成這種關係只需要得到舅姑的認可，不甚合理。其次，舅姑歿的情況下，「成婦」的指向尚清晰，當將舅姑存的情況納入考量，「成婦」指涉即趨混亂。以孔疏為例，昏義云：「贊醴婦，婦祭脯醢，祭醴，成婦禮也。」贊醴婦即已成婦，對應到舅姑歿，奠菜後老醴婦，即已成婦，這一點無疑。孔穎達又說，舅姑存的情況下，「三月祭行」才是「成婦」的標誌，

「三月祭行」。

¹⁷⁰ 《禮書通故》，頁 262-263。

即便已經完成見舅姑儀式，也不算成婦。舅姑存時成婦的意義與舅姑歿時成婦的意義相矛盾。且孔穎達未提及，若舅姑歿，三月廟見成婦後，是否還有助祭之事？如果仍有三月祭行，那就出現另一個矛盾——舅姑存時三月祭行成婦，舅姑歿時三月祭行之前即已成婦。同樣須三月助祭，在一種情況下是成婦的條件，在另一種情況下又成為成婦的結果。若堅持廟見為見舅姑，則有無法解決的內部矛盾。

第二種說法認為，新婦三月廟見的對象是男家先祖，並非專指已故舅姑。不將廟見與祭禰、奠菜等同為一事，而是與「三月祭行」的家族祭祀聯繫在一起。即使舅姑健在，仍須三月廟見。《白虎通·嫁娶》云：

娶妻不先告廟者，示不必安也。昏禮請期，不敢必也。婦入三月然後祭行，舅姑既歿，亦婦入三月奠采于廟。三月一時，物有成者，人之善惡可得知也。然後可得事宗廟之禮。¹⁷¹

此謂在有舅姑的情況下仍須廟見，不論舅姑存歿與否，新婦在婚後三個月內均須告祭祖廟。亦即《白虎通》議禮將廟見與奠菜分開，認為廟見即是三月祭行，是婦女婚後所遇到的第一個祭祀。

萬斯大的論述更為清晰，解釋了廟見是見祖先的理由，也釐清了廟見與奠菜、祭禰、三月祭行之間的關係，以及不同名稱的由來：

〈記〉云「婦入三月，然後祭行」，謂行祭於高、曾、祖、禰之廟而以婦見，即〈曾子問〉所謂「三月而廟見」也。此就舅姑在者言。上文云「舅姑既歿。婦入三月乃奠菜」，則〈曾子問〉所謂擇日而祭于禰也。

鄭注三月祭行為助祭，而不指為廟見。孔氏又因《儀禮》無見祖廟正文，故于〈曾子問〉疏謂廟見、奠菜、祭禰是一事。然則舅姑在者，高、曾、祖、禰之廟，婦可以不見乎？觀〈曾子問〉又曰：「女未廟見而死，不遷于祖，不祔于皇姑。」所以不遷不祔者，以未廟見也。曰祖、曰皇姑，則

¹⁷¹ 《白虎通疏證》，卷 10，頁 464。

知廟見及高、曾、祖矣。見則必祭，故曰祭行。¹⁷²

持這種說法的學者認為，廟見不是舅姑亡歿時才舉行的變禮，而是婦入三月後必行的達禮；所謂「廟見成婦」，即是指新婦在親迎三月之後，通過入廟祭拜家族先靈，自先祖之處獲得「婦」的身份。而舅姑的存歿情況，並不決定廟見禮是否舉行，只是影響新婦是否還要另行祭禰、奠菜。

由此可見，舅姑的存歿情況不同，成婦禮的程序也會略有差異，但最終都是以三月廟見先祖為完成的標誌——若舅姑在室，次日見舅姑，待三月後入祖廟，見舅姑以上之先祖；若舅姑歿，則沒有次日婦見禮，而以奠菜代替，同樣三月後入祖廟見先祖。並且，由於成婦的關鍵在於新婦見家族先靈，相應的，成婦禮建立的關係涉及男方整個家族層面，較之見舅姑而成「舅姑之婦」有更深遠的意義。

第二種說法總結如下：

表 8 「廟見見祖先」說

舅姑狀態	成昏	過渡階段	成婦
舅姑存	同牢合卺	見舅姑	廟見（見祖）
舅姑歿		奠菜/祭禰	廟見（見祖禰）

是以田琛總結，第一種觀點下，新婦必須先「成婦」，才能够入廟與祭，是以「成婦」作為入廟祭祖的前提；第二種觀點則是以入廟祭祖作為「成婦」的條件。其說甚是。¹⁷³

下文對奠菜、祭禰、三月祭行、廟見逐一釐整。首先可以明確奠菜的性質。奠菜的儀節和贊見一樣，在主人位為舅設席，在次位為姑設席，因為舅姑存時贊見在堂，舅姑歿時奠菜在廟室，設席的位置、朝向不同。婦拜，奠菜於席上，「還，又拜如初」，儀節也與親迎次日贊見舅姑相似。奠菜後的老醴婦對應舅姑生前使贊者醴婦。¹⁷⁴可以認為，贊見—贊者醴婦和奠菜—老醴婦是對應舅姑存與歿兩種

¹⁷² 清·萬斯大：《儀禮商》（杭州：浙江古籍出版社，2016年），卷1，頁138-139。

¹⁷³ 田琛：〈古代婚禮「廟見成婦」考論〉，《傳統文化研究》2023年第2期，頁90。

¹⁷⁴ 盛世佐：「贊即老也，以其助舅姑行禮故曰『贊』，此無所助，故直指其人言之。」（《儀禮集編》，卷2，頁96。）

情況的同一種儀節。奠菜之後，「壻饗婦送者丈夫、婦人，如舅姑饗禮。」¹⁷⁵ 正常情況下放在舅姑饗婦之後的饗送者，舅姑歿則放在奠菜後，說明「盥饋」與「舅姑饗婦」在舅姑歿的情況下沒有相應的替代之禮。究其可能原因，一則新婦盥饋是為表達孝順供養之心，是對生者而言，席位按照日常生活的規則佈置，在舅姑亡歿的情況下，新婦對於舅姑則是奉神敬死而非事人養生，重在「敬」而非「養」，所以舅姑歿時卻只見而不饋。二則舅姑饗婦以一獻之禮須親自完成，不同於醴婦本就由人代替，舅姑歿則無法進行。另外，舅姑既已不在世，不需特別行為來授室，至禰廟拜見亡歿的舅姑即可成著代之義。總而言之，奠菜不僅是讓新婦贅見舅姑的變禮，也包含「著代」的意義。

「擇日而祭於禰」與奠菜為一事。《廣雅·釋言》：「奠、祭，薦也。」¹⁷⁶ 《說文·丌部》：「奠，置祭也……《禮》有奠祭。」¹⁷⁷ 「奠」即是指在不用尸的情況下，僅以酒食等祭品置地而祭。可以說「奠」包含在廣義的「祭」之中。儘管奠菜只是模擬贅見，將菜放在舅姑席上，沒有具體的「祭」的動作，但廟中事神，簡單的擺放食物也有神聖意味。所以如胡培翬云：「奠菜祭菜，殺於正祭。」¹⁷⁸ 將奠菜視為一種廣義的祭。從文本角度考慮，如果祭禰是和奠菜並存的儀式，說明〈士昏禮〉從缺整個祭舅姑儀式，從〈士昏禮〉文本來看，自奠菜、醴婦到壻饗送者的相關段落連貫完整，不似有所缺略。如孔穎達所說：「〈昏禮〉奠菜之後，更無祭舅姑之事。此云『祭於禰』者，正謂奠菜也。」¹⁷⁹ 祭禰確實不應區別於奠菜而另為一禮。

〈士昏禮·記〉中的「三月祭行」就是時祭。萬斯大《禮記偶箋》云：「時祭必有主婦薦豆，且亞獻有諸婦助祭。所娶而為冢婦也，舅存則從姑，舅沒則姑老，而婦即為主婦；所娶而為衆婦也，亦必從姑。」¹⁸⁰ 新婦可能作為主婦，可能作為冢婦或眾婦參與到下一次時祭，「三月祭行」是新婦需要履行的助祭之職。

¹⁷⁵ 《儀禮注疏》，卷 6，頁 108。

¹⁷⁶ 清·王念孫：《廣雅疏證》（北京：中華書局，2019 年），卷 5，頁 361。

¹⁷⁷ 《說文解字注》，五篇上，頁 200。

¹⁷⁸ 《儀禮正義》，卷 3，頁 199。

¹⁷⁹ 《禮記正義》，卷 18，頁 683。

¹⁸⁰ 清·萬斯大：《禮記偶箋》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936 年），卷 2，頁 32。

四時之祭，三月一次，每季的仲月中擇日舉行，而親迎之期在兩次時祭之間，距離時祭的時間或有遠近，一般也不會出現整三月的情况。之所以稱「三月」，是據遠者而言，實際可能是一月、二月或三月不等。

「廟見」就是至廟中見祖先，與祖先建立聯繫的儀式。林素娟從原始思維「互滲」的角度來探究廟見成婦的意義：

在族葬的背景下，只有成為某個宗族的成員，才可以與他們的成員葬在一起，並一起接受祭祀和歆享。……「廟見」是婦人入門後第一個面對的重要祭祖活動，在這個祭祖的儀式中，透過她對於宗廟儀式的參與而能與夫家祖先產生連結，從而真正地成為夫家的一份子。¹⁸¹

「廟見」其實是通過參與宗廟儀式與祖先建立「互滲」的過程。未能廟見，死後「不遷於祖、不祔於皇姑」，是因為對祖先來說，婦人與他們的連結並沒有建立，因此彼此間無異於陌生人，所以遺體不能入祖廟，神主亦不能入廟受祭。

據〈士昏禮·記〉，若不親迎，壻三月後前往女家拜見，「主人對曰：『某以得為外昏姻之數，某之子未得濯漑於祭祀，是以未敢見。』」¹⁸² 先前女兒未參與家族祭祀，父親不敢以「外舅」的身份見壻，說明參與夫家祭祀是成婦的關鍵。

而參與家族祭祀要先考慮兩個條件。第一，需要先獲得資格，不能輕易參與。所以三月祭行之前必須見舅姑，無論舅姑存歿。舅姑存則贅見、盥饋，沒則奠菜，以完成「著代」，誠意、能力得到舅姑認可，才能更進一步，名正言順地參與到家族祭祀中。尤其是舅姑歿的情況，新婦作為主婦，《儀禮·特牲饋食禮》「主婦視饌饌于西堂下」¹⁸³「主婦洗爵于房，酌，亞獻尸。」¹⁸⁴可見主婦在祭祀中扮演重要角色。所以舅姑亡，即便廟見所見之祖先神靈包括舅姑，也要將奠菜、祭禰與廟見分開，在廟見之前「擇日而祭於禰」，否則新婦的家族身份未被認可，職權無所由來。

¹⁸¹ 林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁63-64。

¹⁸² 《儀禮注疏》，卷6，頁123。

¹⁸³ 《儀禮注疏》，卷44，頁981。

¹⁸⁴ 《儀禮注疏》，卷45，頁1000。

第二，進入祖廟的時間不是隨意選擇。因祖廟只在時祭和重要典禮開放，¹⁸⁵且進入宗廟行禮，是極嚴肅慎重之事，為新婦見祖先單獨舉行一次正祭不合禮，故與新婦入門後的第一次時祭合併。既減少入廟的頻次，也能預留較長的觀察時間。所以廟見與三月祭行為一事，區別在於「三月廟見，稱來婦也」，如同奠菜時祝告「某氏來婦」，比起一般的時祭多了向祖先稱來婦這個儀節。從新婦地位與婚姻關係的角度來說，稱「廟見」更為準確。且「三月廟見」與「三月祭行」同理，之所以都稱三月，並不是嚴格的時間間隔，「三月」的意思是至遲三月，換言之，「三月廟見」是廟見的最後期限。

以上這樣的解釋也符合〈曾子問〉上下文。「三月而廟見」接續上文「嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。」¹⁸⁶仍屬於通禮範疇——舅姑存，三月廟見先祖。隨後特別提到舅姑歿的情況：在廟見之前另須擇日祭於禩。如果將廟見等同於祭禩，就必須面對兩個問題：不同的名稱出現在一段話中，廟見在三月而祭禩擇日。若廟見是見祖先的通禮，祭禩是敘述完舅姑存的通禮之後對特殊情況的補充，就不至於遺留待解釋的問題。

至於〈曾子問〉說「擇日而祭於禩，成婦之義也。」又說未廟見等於未成婦，〈昏義〉又稱贊醴婦是「成婦禮也」。不只一個儀式具有成婦的意義，看似矛盾，然而不必糾纏於哪個儀式才是「成婦」的問題。見舅姑與見祖先都有成婦的意義，換言之，成婦不是一個單一的儀式就可以完成的，見舅姑與見祖先都是成婦過程不可或缺的一部分，並非非此即彼的關係。因為「事宗廟」是婚姻的核心目標，所以考察新婦是否能奉祀宗廟的「廟見」是成婦禮完成的標誌，是宣告婚姻關係正式成立的最終程序。若未能事宗廟婦人就死亡，儘管已得到舅姑的認可，出於對祖先的重視，仍舊將新婚兒媳排除在家族之外。

總而言之，親迎當晚同牢合巹後，若舅姑存，次日在舅姑之寢見舅姑，獲得宗廟祭祀的資格，至下一次時祭入廟見祖先。若舅姑歿，在下一次時祭之前擇日入廟奠菜，完成「著代」，至時祭見祖先。若舅姑其中一人在世，則次日見存者，

¹⁸⁵ 當家族中發生重要事件，如子嗣成年行冠禮、家中女兒出嫁，或是新婦來見亡歿舅姑，能夠入廟，但偏重於告事，與講究應時而行，重在孝敬追遠的正祭不同。

¹⁸⁶ 《禮記正義》，卷 18，頁 681。

擇日奠菜，見亡者。以上為完整的成婦儀式。

關於新婦必須先接於夫而成妻、次事舅姑、最後廟見先祖而成婦的禮序，朱熹解釋道：

先得於夫，方可見舅姑；到兩三月得舅姑意了，舅姑方令見祖廟。……今亦不能三月之久，亦須第二日見舅姑，第三日廟見，乃安。

古人是從下做上，其初且是行夫婦禮；次日方見舅姑；服事舅姑已及三月，不得罪於舅姑，方得奉祭祀。¹⁸⁷

夫婦二人經過同牢合巹合為一體，孝養父母是為人子的責任，而夫婦一體，所以新婦要敬順孝養舅姑。供奉對象不僅是舅姑，昏禮的實質是宗族娶婦，婚姻的最終目的歸於「上以事宗廟，而下以繼後世」，所以昏禮儀式有這樣的漸進順序。

昏禮的空間安排也是如此。親迎始於女家宗廟，壻迎婦歸家，入寢，登堂，入室，成為夫妻。次日婦至舅姑之寢，候於寢門，隨著見舅姑諸項儀式的進行，入門，登堂入室，降自阼階。至夫家下一次時祭，作為助祭者入廟，遍見先祖。前後空間過渡正是對應了這樣的軌跡。

完整的昏禮，可以理解成是從女家之廟開始，經夫寢、舅姑之寢，最終在夫家之廟正式宣告完成。而這也是新婦人生軌跡的投射。本為家中之女，經由親迎儀式告別原生家族，來到另一個家族，與人結成夫婦。既成夫婦，則有子，子成婚，又迎來新的家族成員，「女」成為「婦」，「婦」成為「姑」，去世後被安頓於宗廟，成為受廟見的祖先。成婚儀式是個人與家族、家族與家族訂立契約的過程，也是出嫁女子一生的縮影。

¹⁸⁷ 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷89，頁2273-2274。



第五章 每加以遠：《儀禮》士人喪禮空間議題

在人類文明長河中，死亡是生命的終極叩問，各文明體系基於不同的死亡認知，建構出獨特的喪葬儀式，將死亡事件轉化為精密的文化符碼。跨文明視域下的喪葬儀式研究顯示，儘管在不同的文明語境下，具體喪葬儀式存在顯著差異，其功能結構卻呈現出高度的趨同性——喪葬儀式的複雜性遠超出簡單的遺體處置，實際上涵蓋多重問題的應對機制。於逝者而言，儀式程序須同步完成物質性肉身處理與非物質性魂魄安置；對生者而言，喪葬儀式兼具情感調節與認知重構的雙重功能。在情感層面，當死亡降臨時，生者的心理總難免要經歷否認與抗拒的階段，並透過儀式化的情感表達，以期彌補生前未盡孝養的遺憾，在具體儀節中亦得以宣洩情感，從而逐步完成從情感依戀到心理斷捨的轉化過程。在理性層面，長週期的階段性儀式設計，實際上是將抽象的死亡概念具象化為可感知的實踐過程和可理解的亡者存在狀態。從臨終至下葬，家屬實際地接觸死亡，體會死亡的真相，在有序的儀式推進中逐步接納死者已矣的事實，最終達成對生命終結的認知整合。簡言之，各文明中的喪葬儀式包括四種基本功能：處理肉身、安置靈魂、疏導情感與重構群體秩序平衡。

儒家喪禮在先秦時期即已高度成熟。《儀禮》十七篇中，〈喪服〉、〈士喪禮〉、〈既夕禮〉、〈士虞禮〉四篇構建起一套涵蓋喪禮各個流程與細節的規範體系。其中，〈喪服〉篇以五服制度確立親疏等級與喪期規則，〈士喪禮〉〈既夕禮〉¹〈士虞禮〉三篇則共同構成「初終—殯葬—葬後安神」的完整敘事，通過嚴明的時空分配與精密的儀式展演，呈現儒家對於生死課題的思考與對策。儒家喪禮的獨特性在於將自然生命歷程倫理化與制度化，其終極關懷不是靈魂救贖，而在於現世的倫理秩序。在儒家傳統禮制中，喪葬儀式是倫理秩序的展演場域，喪禮的意義經常被提升到倫理教化的宏觀高度。所謂「門內之治恩揜義，門外之

¹ 鄭玄《三禮目錄》引述劉向《別錄》說法，指出〈既夕禮〉為〈士喪禮〉下篇，二者本同一篇上下。（見《儀禮注疏》，卷38，頁834。）上篇記始死至卜葬日，下篇記啟殯直到下葬。

治義斷恩」，²家族內的父子關係類比、延伸到君臣禮儀，喪禮的意義愈發豐富，於國家層面，它對維繫人倫綱常、彰顯王道統治發揮著重要作用，深刻影響著社會的倫理規範和國家秩序。這種將死亡納入宗法社會禮治的實踐智慧，在人類學視野中展現出獨特的政治理性。

不同於其他文明中喪禮依托冥府想象、來世信仰，或是神話與宗教體系而展開，儒家喪禮具有濃厚的人文理性色彩，立足於具體場景的儀式實踐，而這更需要對客觀存在的現實元素加以利用，達到重整生死秩序的目的。這些元素包括時間、空間、器物、服飾等。現有研究多聚焦喪服制度或倫理觀念，對喪禮中的空間運用關注較少。無論空間場所的選擇、方位安排或是儀式動線設計，儒家喪禮始終通過物理空間的精密規劃，對生死秩序和陰陽格局進行系統梳理，一步步引導因死亡來臨導致的失序場景回歸常態。

喪禮的空間運用圍繞屍體移動展開，屍體的位移較早引起學者關注。《禮記·坊記》就對始死至葬日儀式進行中的屍體移動過程有所總結：

賓禮每進以讓，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。³

《公羊傳·定公元年》何休注也有類似敘述：

禮，始死于北牖下，浴於中霤，飯含於牖下，小斂於戶內，夷於兩楹之間，大斂於阼階，殯於西階之上，祖于庭，葬于墓。奪孝子之恩動以遠也。⁴

以「每加以遠」為綱，精準勾勒出從初終直至下葬的全過程空間遞進原則。檢覈〈士喪禮〉及〈既夕禮〉，屍體的位移的確符合這一路徑，由正寢室內到堂上，先後停留在兩楹之間、東階、西階，待啟殯出寢入廟，葬日離開祖廟前往墓地，整個路徑連貫且持續向外延展，如〈檀弓〉所說：「喪事有進而無退。」⁵所在

² 《禮記正義》，卷 63，頁 1952，〈喪服四制〉

³ 《禮記正義》，卷 51，頁 1650。

⁴ 《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 631。

⁵ 《禮記正義》，卷 7，頁 251。

不同位置符應不同的人際關係。換言之，隨著時間與儀式的推移，死者的身份與對待死者的態度，也因所處空間帶有的不同涵義而造成改變。每一次移動與處理，都意味著與逝者在空間距離和情感心理上逐步疏遠，可見對遺體的空間安排是對逝者身份認知的具體投射。

儘管如此，竊以為喪禮空間遞變研究，猶須突破傳統「屍體位移」的單維度解讀框架。張爾岐提出：「喪禮凡二大端，一以奉體魄，一以事精神。」⁶以此可觀察到儒家喪禮中的空間運用蘊含的雙重線索。「體魄」如上文所述，循著由內而外的路徑移動，最終遠離生前居室，留在墓地，完成單向線性遷移軌跡；「精神」則呈現「多點位」並置性——殯宮既設奠，又設銘旌和重，似符合魂氣「無不之也」的特性。多個地點物件同時吸附靈魂，背後隱隱透露古人複雜的魂魄觀念，初步觀之，靈魂在不同位置間的轉移脈絡不甚明晰，然而透過分析儀式環節與空間佈局，仍可以嘗試一窺喪禮如何實現「事精神」。另外，生者的位置相應地也有特定的安排。若考察靜態位序，重要的時間節點位置分佈可見親疏、尊卑、男女差異；以動態轉換觀之，隨著儀式的進行，親屬（以主人為代表）在各個節點的位置變遷，實際對應著身份和倫理關係的轉換。儒家喪禮建構的空間敘事體系，其核心特徵在於透過規劃儀式場地，將作為形上思考的生死秩序轉化為具體可感的儀式實踐。

本章即以「空間」為貫穿始終的核心線索，在張爾岐「奉體魄」、「事精神」的二分框架基礎上，再加入對生者居處空間的觀察，⁷從這三條相互關聯的脈絡系統梳理儒家喪禮儀節，探析其內在運作邏輯。

⁶ 《儀禮鄭注句讀》，卷 12，頁 2。

⁷ 喪禮的空間運用特徵顯著，又多得古代學者提示，上述「屍身」、「靈魂」、「生者」三條脈絡明晰，黃榆惠、林素娟文章皆以此為分析框架，本文同樣遵循這一路徑。具體而言，第一節分析屍身遷移路線，根據〈坊記〉「每加以遠」的核心線索，以儀式進程為主軸；魂魄無形，依賴「載體」得以彰顯，故第二節「事精神」以安頓魂魄的諸儀節或器物為綱；生者空間規劃中，經文尤為重視親屬位置的差序分佈，喪主作為喪禮的另一主角，其移動軌跡不能不注意。本文未能突破既有視角，故論述框架難免與黃、林二文有所重合，但相對更側重於傳統注疏的辨析，且觀點多有差異，希冀能為喪禮中「儀式」與「空間」的交涉提供更豐富的解說。

第一節 奉體魄



(一) 死於適室

1. 疾時處北墉，死而遷牖下

周代士人病危之時，居處安排有審慎考量。據〈既夕禮·記〉，疾時：

士處適寢，寢東首于北墉⁸下。有疾，疾者齊。

鄭注云：「將有疾，乃寢於適室。」「正情性也。適寢者，不齊不居其室。」⁹周制自天子至於士，皆有正寢、燕寢。燕寢為常居之所，正寢則只在齋戒與疾病時才能居住其中，故〈檀弓〉云：「非致齋也，非疾也，不晝夜居於內。」¹⁰疾病被視為身心失調的外在表現，須借助情緒調節、環境優化予以治療，當家族成員罹患重病，往往由燕寢移居正寢，離開常居環境，並轉移到一个相對清靜的場所，試圖藉此讓紊亂的秩序調整歸位。¹¹養病之時居家講求多重規範：「養者皆齊，徹琴瑟」，「外內皆埽」，¹²通過暫停音樂、淨化空間，去除不利於身心調養的元素。另外，「父母有疾，冠者不櫛，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至變味，飲酒不至變貌，笑不至矧，怒不至詈，疾止復故。」¹³親眷的言行舉止也要配合空間的整治，營造適宜療養的環境。

林素娟提出，在喪禮儀式中，宮室常被隱喻為主人的身體。身體與家屋空間

⁸ 《禮記·喪大記》：「寢東首於北牖下。」「北墉」與「北牖」，一字之差，意義大有不同。筆者認為，禮經室無北牖。另外，居室已有南牖滿足採光、通風需求，北方屬寒，若有北牖，陰氣進入室中，病人居於北牖下，不利於接受生氣。金鶚提出：「古人之室竝無北牖也，……諸經無南牖之稱，則無北牖亦可知。若有北牖，則當言南牖以別之。〈喪大記〉『寢東首于北牖下』，此『牖』字當為墉字之譌。〈士喪禮〉下篇記云『寢東首于北墉下』可證也。〈郊特牲〉云亳社北牖，『使陰明也』，又可知寢室無北牖矣。寢屬於陰，又當避風，必不在牖下。北墉下當室之中間，此處無牖，故宜為寢息之所，古人寢恆在此，不必疾病也。」（《求古錄禮說》，卷3，頁13。）其說甚是，「北牖」很有可能是「北墉」之誤。

⁹ 《儀禮注疏》，卷40，頁884。

¹⁰ 《禮記正義》，卷7，頁237。

¹¹ 林素娟已提出過類似說法。見〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，頁5。

¹² 《儀禮注疏》，卷40，頁884-885。

¹³ 《禮記正義》，卷2，頁77，〈曲禮上〉。

的連結和譬喻實是宗教人類學中常見的普遍現象，伊利亞德（Mircea Eliade）對身體與家屋的對應關係曾提出說明：

「身體、房子與宇宙」間的對應關係很早就呈現出來了……在印度人的宗教思想中，這項傳統的「身體、房子與宇宙」間的對應關係，被應用得相當廣泛。……身體就好比宇宙，是一個「場所」，是一種由個人承擔之具有決定性作用的系統。人體的脊柱被比作宇宙軸，或比作 Meru 山；呼吸就好比是風；肚臍或心臟被等同為世界的中心。……這些對應關係也在人類的身體和整個儀式之間被建立起來；祭獻處所使用的用具和作法，被比作各種生理作用和器官。人類的身體禮儀性地與宇宙或吠陀祭台對應了起來；同樣，人類的身體也被比作是房子。……人類將自身宇宙化。¹⁴

在重病時透過宮室空間的淨化、祀禱以祈求主人身體的淨化和療癒。¹⁵事實上先秦時期已見類似的理念原則，如《周易·繫辭下》：「近取諸身，遠取諸物」¹⁶，以身體經驗構成空間隱喻的現象在中國文化中屢見不鮮。空間與身體的關聯將居住空間視為身體的延伸，以上細節也能找到身體—空間的對應關係。在重病時，空間轉移對應身體節律的重新校準，神聖化場所建立抵禦疾病的象徵性屏障，宮室空間的淨化對應主人身體機能調理，例如與「徹褻衣，加新衣」相應。空間秩序的重構呼應當事人的重新調整。

養病者在正寢內「寢東首于北墉下」。〈玉藻〉曰：「君子之居恆當戶，寢恆東首。」東首，鄭注曰：「首生氣也。」¹⁷日常休息時多會選擇頭朝東而臥，這是因為東方被視為匯集生氣之所，頭部朝向這個方向，更利於獲得生氣滋養。病重之際仍保持這一習慣，與平時並無二致，故賈疏曰：「云東首者，鄉生氣之所。」¹⁸此時病人猶有生命體徵，家屬自然望其痊愈，故而讓病人保持東首的臥

¹⁴ 《聖與俗——宗教的本質》，頁 212-214。

¹⁵ 〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，頁 26。

¹⁶ 《周易正義》，卷 8，頁 351。

¹⁷ 《禮記正義》，卷 29，頁 1030。

¹⁸ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 884。

姿，以期攝取東方生氣。

至於在室中居於北，看似與攝取生氣矛盾，賈公彥解釋其中辯證性意涵：「必在北墉下，亦取十一月一陽生於北，生氣之始故也。」¹⁹陰極陽生，幽冥所在被視為陰氣匯集之地，也是生命循環的起點，因此病人居於北方，反而能從源頭獲得生氣。再者，北墉是正寢內最為深靜之處。孫希旦曰：「室南近牖戶而光明，北則深靜，於寢處為宜。是東首於北墉下者，平時寢處之常也。嫌疾病時或異平時，故特明之。」²⁰雖然北墉是否為「平時寢處之常」缺少經文佐證，「疾時處北墉」利於養病卻是無疑。

〈士喪禮〉經文特別強調「死于適室」，對生命終結的地點有所規範。無論是君、大夫、士及其正妻²¹，都必須死於「正室」。《禮記·喪大記》：「君、夫人卒於路寢。大夫、世婦卒於適寢。內子未命，則死於下室，遷尸于寢。士之妻皆死于寢。」注曰：「言死者必皆於正處也。寢、室通耳，其尊者所不燕焉。君謂之路寢，大夫謂之適寢，士或謂之適室。」²²死亡場所被當作身份的終極確認，君、夫人死於路寢，大夫及世婦，死於「適寢」，卿未受爵命，其妻死於自己的寢，死後遷入其夫之寢。²³士及其妻，死必於「適室」，才可謂「正」，否則便是「非禮」。

當逝者呼吸斷絕，生者須以絲綿（續）置於其口鼻驗證是否尚存生命跡象。待招魂不復後，喪禮正式進入「死事」階段，²⁴原本調養生息的居處成為處理屍體的核心場所。始死之日，除「楔齒」（以角柶撐開牙關）、「綴足」（用燕几

¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 884。

²⁰ 《禮記集解》，卷 43，頁 1129。

²¹ 吳澄云：「世婦，大夫之正妻，天子后之次稱夫人，故諸侯以為適妻之稱。夫人之次稱世婦，故大夫以為適妻之稱。」清·劉沅：《禮記恆解》（四川：巴蜀書社，2016 年），卷 22，頁 327 引。

²² 《禮記正義》，卷 44，頁 1440。

²³ 孫希旦解說婦人喪禮始死及遷尸事宜：「凡婦人從其夫之爵位。內子未命，謂其夫未受爵命於太廟也。君於卿大夫，年五十乃假祖廟而命之。下室，謂妻之寢也。士喪禮既卒，『設牀第，當牖』而『遷尸』，遷而後行復事。遷尸於寢，由下室而遷於夫正寢之牖下，既遷尸，乃復也。內子未命者如此，則世婦可知。蓋喪事有卿大夫之位，君夫人則天子、諸侯弔焉，大夫、士之妻則君夫人、卿、大夫弔焉，皆不可於婦人之寢褻之，故其死必皆於夫寢也。內子未命者既死而遷尸，則凡卒於夫寢者，皆於疾病而已遷矣。」見《禮記集解》，卷 43，頁 1131。

²⁴ 〈喪大記〉：「復而後行死事。」（《禮記正義》，卷 44，頁 1443。）

固定下肢)等緊急處置,尚須依次展開沐浴、飯含、襲等儀式,皆在正寢室內完成。

既卒且確認復而不甦,「設牀第,當牖」²⁵,「遷尸于牀」²⁶。前述疾時位於北墉下東首,斷氣之後,改當南牖而南首²⁷。《禮記·禮運》:「死者北首,生者南鄉。」²⁸此時固已確認死亡,然仍維持比照「生者南鄉」,一則頭部置於牖下光明處,利於飯含等儀式進行,二則也作為生者面臨死亡的過渡和緩衝:家屬驟失親眷,一時難以將剛去世的親人視作屍體,故而沿用逝者生前的安置方式,如賈公彥所說:「未葬已前,不異於生,皆南首。」²⁹只有朝祖時順死者之孝心北首,讓死者得以「面對」祖先。雖行死事,卻不完全以屍體視之,也為後續屍體狀態過渡預留更多微妙的處理空間。

2. 浴於中霤

《荀子·禮論》云:「喪禮者,以生者飾死者也,大象其生以送其死也。」³⁰招魂禮成若仍未能回生,緊接著開始一系列「飾死者」的儀式。〈士喪禮〉記載:

管人汲,不說綯,屈之。祝淅米于堂,南面,用盆。管人盥階,不升堂,受潘,煮于俎,用重鬲。……外御受沐入。主人皆出,戶外北面。乃沐,櫛,栒用巾。浴用巾,栒用浴衣。渙濯棄于坎。蚤揃如他日。³¹

此謂汲水淘米,煮於西牆下臨時搭建的土灶,用以沐浴。為逝者沐、浴、更衣後,再修剪指甲,與生前一致。初喪沐浴之禮,周禮承殷禮而有所因革。〈檀弓〉:「掘中霤而浴,毀竈以綴足,及葬,毀宗躡行,出于大門,殷道也。」鄭注云:「明不復有事於此。周人浴不掘中霤,葬不毀宗躡行。」孔疏申釋道:「中霤,

²⁵ 《儀禮注疏》,卷 40,頁 887,〈既夕禮·記〉。

²⁶ 《禮記正義》,卷 44,頁 1461,〈喪大記〉。

²⁷ 「綴足用燕几,校在南」,以几腳朝南而夾足,可證屍體南首北趾。

²⁸ 《禮記正義》,卷 21,頁 778。

²⁹ 《儀禮注疏》,卷 36,頁 786。

³⁰ 《荀子集解》,卷 13,頁 366。

³¹ 《儀禮注疏》,卷 36,頁 782-784。

室中也。死而掘室中之地作坎，一則言此室於死者無用，二則以牀架坎上，尸於牀上浴，令浴汁入坎，……（周）用盤承浴汁也。」³²上古人穴居，在頂上開洞取明，雨水從洞口滴下，故稱為「霤」，後稱房室中央取明處為「中霤」。據殷禮，沐浴須先在室正中央掘坎，使洗屍之水可以直接流入。周代改用夷盤盛接，棄置於臺階間的坑穴，不棄於室內。《儀禮》未提及沐浴位置，周代喪禮沐浴是否承襲殷禮在室之正中央？筆者認為，「中霤」的實際位置已經發生了變化。〈月令〉：「其祀中霤。」鄭玄：「祀中霤之禮，設主於牖下。」孔疏：「開牖象霤，故設主於牖下也。」³³祀中霤於牖下固然不能直接將牖與中霤等同，但如黃榆惠所說，牖的設置，性質上便有如初民穴居時所開的天窗。「霤」為雨水滴落之義，窗由開於屋頂變為開於牆上，雖然不再有雨水滴入，牖下的位置仍然可指涉中霤，反映古代穴居文化留下的遺痕。³⁴「牖下」本就既可視同中霤，加上〈士喪禮〉經文未提及在室中央設牀與遷移等細節，姑且以為〈士喪禮〉中沐浴地點就是牖下。〈坊記〉稱「浴於中霤，飯於牖下」，是從禮義層面而言作出區分，實際上可以互文解讀。

「中霤」既是先民穴居時代承接雨水與光明的天際孔道，本身就象徵天地交通，再加上對「中」的崇拜具有跨文化普遍性，如瑪雅文明的「世界樹」、印度吠陀文化的「宇宙山」，皆將垂直軸線視為連結天地的神聖通道，古代中國空間觀念也有對「天地之中」的想象，重視「擇中而立」，「中霤」無疑是宮室中神聖的場域，儒者也對此多有闡述，如《禮記·郊特牲》曰：

社，所以神地之道也，地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也，故教民美報焉。家主中霤而國主社，示本也。³⁵

作為土地之神所在，中霤的意義就如同一國之社，土地之神主宰萬物生長與繁衍，其神力猶如永不枯竭的生命泉源，社與中霤均被視作生命本源之處。「社祭土而

³² 《禮記正義》，卷 7，頁 256-257。

³³ 《禮記正義》，卷 16，頁 604-605。

³⁴ 《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，頁 71-72。

³⁵ 《禮記正義》，卷 25，頁 917-918。

主陰氣也。……天子大社，必受霜露風雨，以達天地之氣也。」³⁶社須露天設置以承接風霜雨露，這種設計實際上搭建起一個讓天地氣息交會的神聖場域，而因為「家主中霤而國主社」，中霤也具備類似的象徵意義。

《白虎通·崩薨》對「浴於中霤」的詮釋，揭示了儀式背後的空間象徵：「人死必沐浴於中霤者何？示潔淨反本也。」³⁷中霤是室中天地氣息交會的生命起源點，於此沐浴，潔淨之外更強調「反本」，去除塵世的污穢與死亡的凶煞之氣，以水為物質媒介，以最清潔的狀態回到生命的起源。³⁸因此與沐浴有關之物皆有講究，首先用具講究潔淨，沐浴之水煮於臨時搭建於西牆下的新竈，汲水所用瓶、盛水淅米之盆、盛溲濯之盤皆要求用新，以減少污物雜質的摻入。再者，喪禮中為逝者沐浴，會特意採用煮沸後的淘米水。從實際角度解釋，淘米水中富含的澱粉能夠有效吸附屍身的污垢，達成清潔遺體的目的；從生命循環角度來看，稻穀是上天賦予的神聖種子，³⁹稻米在農耕文化中是生命延續的象徵，淘米水作為稻穀加工的產物，象徵生命能量的流動和轉化。另外，煮淘米水用薪為廟中積薪，特為祭祀準備。《喪大記》云：「甸人取所徹廟之西北扉薪，用爨之。」⁴⁰金鶚曰：「西北扉在廟之後，人所罕至，故為隱陋之處，簷下可以積薪（本注：廟有北墉，墉上有簷，坐于外約數尺，簷下可以積薪。其東北隅有北堂，堂下有北階，非積薪之所也），其薪為祭祀爨饌，因藏之于此，不得褻用。喪禮取以炊浴，所以神之也。」⁴¹特取宗廟西北角屋簷下堆積的柴薪，賦予沐浴儀式以通神的功能，與「中霤」的神聖性形成呼應。

從周代喪禮對接觸屍體之物的處置中，可看出古人對生死界限的嚴格把控。沐浴之前「甸人掘坎于階間，少西」⁴²，且沐浴之後「溲濯棄于坎」⁴³，襲尸之

³⁶ 《禮記正義》，卷 25，頁 917。

³⁷ 《白虎通疏證》，卷 11，頁 547。

³⁸ 於中霤沐浴有淨化和轉換的義涵，類此觀點黃榆惠與林素娟已提出。

³⁹ 《詩·大雅·生民》：「誕降嘉種，維秬維秠，維糜維芑。」（《毛詩正義》，卷 17，頁 1257。）

⁴⁰ 《禮記正義》，卷 44，頁 1463。

⁴¹ 《求古錄禮說》，卷 3，頁 12。

⁴² 《儀禮注疏》，卷 35，頁 771。

⁴³ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 784。

後「巾、衾、髻、蚤，埋于坎」⁴⁴。將這些來自死者或接觸過死者的物品集中埋藏於少有人經過的兩階之間，賈公彥解釋是因為「已經尸用，恐人褻之」⁴⁵。從原始思維理論考察，接觸屍體的器物因「神祕參與」而獲得死亡屬性，其危險能量可能通過「交感巫術」對生者造成危害。若處置不當，會引發災厄，甚至影響整個群體安危。⁴⁶階間雖仍在宮室之內，但非日常活動區域，在此處埋藏穢物可最大程度避免觸犯禁忌。將死亡之物回歸土地母體，通過自然循環消解危險能量，將危險因素限定在特定空間內封存化解，既維護生者空間的潔淨，亦在象徵層面完成對死亡威脅的儀式性消解。

3. 飯於牖下

沐浴之後，主人親自為死者行「飯含」之禮。《禮記·檀弓下》：「飯用米、貝，弗忍虛也。」⁴⁷將珠、玉、米、貝之類物品填入逝者口中，⁴⁸避免其中空虛無物，也能維持其面部基本形態。除《禮記》說法之外，飯含的意義可作多種解釋。從飯含使用物品——為珠、玉等寶物，或未經烹飪的米貝可以推測，此舉或與屍身保護及追求不朽有關。飯含時屍體口中填充生稻而非熟食，除「用美焉爾」⁴⁹，也可能是一種使死者復活的巫術。林素娟提出：「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，另一方面用生穀意在保留穀種的生命力，並以此滲透死者，使其復活。」並舉其他民族文化為例證明穀種與生命力的密切關係。⁵⁰用貝也極具象徵意義，高去尋曾提出，貝在先民眼中

⁴⁴ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 790。

⁴⁵ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 784。

⁴⁶ 類此說法黃榆惠已在文中提出。見《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，頁 31。

⁴⁷ 《禮記正義》，卷 43，頁 1418。

⁴⁸ 飯含之物有階級、時代差異，學者有所爭論，舉《通典》為例：「周制：典瑞大喪供飯玉、含玉；舍人供飯米。諸侯以璧，大夫以珠，士以貝，實於筭。米，君以粱，大夫稷，士粱，一豆實於筐。」（《通典》，卷 84，頁 2253。）

⁴⁹ 《禮記正義》，卷 9，頁 310，〈檀弓〉。鄭注：「尊之也，食道褻，米貝美。」賈疏：「既不忍虛其口，所以不用飯食之道以實之，必用米貝者，以食道褻，米貝美，尊之，不敢用褻，故用米貝，美善焉爾。飯食，人所造作，細碎不絜，故為褻也。米貝，天性自然為美。」以熟食置屍口，是以生人之禮待亡者，有褻瀆之意，故米貝實口，除了愛敬其親，還有擇美者為之之意。

⁵⁰ 林素娟：〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 8。

為生殖力之象徵，置於死者口中，能給予死者生命力，保護屍體或靈魂永生不滅。⁵¹天子、諸侯飯含多用珠玉。旁參《周禮·春官·大宗伯》「以玉作六器，以禮天地四方」，⁵²可見玉被視為溝通天地的靈物。口中含玉、珠，與再生巫術相關，⁵³有保護死者、抵禦外邪的功能。⁵⁴珠玉因其恆久的穩定性，更被賦予「鎮魄安形」的實效信仰。總之，飯含所用之物不僅是身份地位的象徵，更蘊含先民對生命循環的哲學思考。

飯含仍延續先前沐浴的位置。與沐浴同理，在象徵天地之氣交會的生命起源處，將生米、貝填入逝者口中，生米與貝類蘊含的原始生命力被充分激活，共同打開死者與天地之間的能量通道，賦予逝者永生的力量。形魄經沐浴歸淨後，通過飯含，得以吸取來自宇宙本源的創生能量，完成死亡→淨化→重生的過程。

（二）小斂於戶內

沐浴、飯含之後，繼續進行襲尸，為死者裹頭，塞耳，覆蓋面部，穿衣履，依次設韜、帶、決、腕等衣飾後套上「冒」，即包裹屍體的布套。〈喪大記〉曰：「含一牀，襲一牀，遷尸于堂又一牀。」⁵⁵襲牀在含牀之東，更靠近室戶，屍體由含牀遷移至襲床，是又一次向外遷移。

上述儀節於始死之日進行，第二日再次為死者著裝，即「小斂」。「斂」意為斂藏，《釋名·喪制》：「衣尸棺曰斂。斂藏不復見也。」⁵⁶孝子愛親之肌體，故裹以衣衾，盛以棺槨，避免毀傷。斂有小斂與大斂，是喪禮儀式中不可或缺的環節。小斂為逝者加斂衣，小斂之衣「十有九稱」⁵⁷，據〈喪大記〉，數量上尊卑皆同，但擺放的位置有異，國君斂衣陳于序東，大夫與士的斂衣陳于房中，皆

⁵¹ 高去尋：〈殷禮的含貝握貝〉，《中央研究院院刊》，第1輯，1954年，頁373-401。

⁵² 《周禮注疏》，卷18，頁561。

⁵³ 古代中國陪葬品常見「含蟬」。玉蟬作為琯玉被置於死者口中，其形態模擬蟬蛻過程——蟬從土中羽化飛升的特性，被先民視作靈魂擺脫軀殼羈絆、獲得永生的象徵。

⁵⁴ 科學檢測表明，透閃石質玉器確有抑制細菌滋生的作用，也許就是這種物理屬性被升華為「抵禦陰邪」的靈性力量。

⁵⁵ 《禮記正義》，卷44，頁1460。

⁵⁶ 《釋名疏證補》，卷8，頁290。

⁵⁷ 《儀禮注疏》，卷36，頁793。

西領北上。⁵⁸小斂時，商祝「布絞衾、散衣、祭服」，士遷屍於鋪好的斂服，前一日沐浴後已穿衣三稱，並用冒裹屍，小斂時將衣服裹在身上，由內而外依次是祭服、散衣、衾，最後用布條束縛。室中小斂完畢，撤去堂上帷幕，屍體遷於堂。

59

〈喪大記〉言「小斂於戶內」⁶⁰、〈士喪禮〉「布席于戶內」⁶¹，戶內是近室戶的一塊區域，更精確言之，戶內應為戶西，據〈少牢饋食禮〉「上佐食戶內牖東，北面拜」⁶²可知。相較於沐浴、飯含、襲的位置，此處又進一步向外遷移，但仍未出戶，換言之，從病重至小斂，死者的屍體一直在室內，完成由北向南、由西而東亦即由內而外的逐步轉移。

至於顯著的空間轉移即小斂之後的由室而堂。遷尸於斂席後，徹帷之前，即已「設牀第于兩楹之間」⁶³，眾親屬完成初步變服後，「士舉，男女奉尸，俛于堂」⁶⁴，死者從正寢移到堂上的「兩楹之間」。此時是屍體第一次出門（室戶）。在人生禮儀中，「門」作為空間結構的關鍵節點，確實常被賦予「闕限」（limen）的象徵意涵，通過「門」標誌著個體身份和狀態的轉換。門在冠禮和昏禮中的意義已在前文論及，喪禮這一階段由室內到室外的轉移，門所具有的闕限性質，正符合小斂的過渡屬性。比較小斂前後的細節，可以發現明顯差異。就儀式參與者狀態而言，小斂完成，遷尸於堂之前，「主人髻髮，袒，眾主人免于房。婦人于室。」⁶⁵始死，男子將斬衰者笄纚，將齊衰者素冠；婦人將斬衰者去笄而纚，將齊衰者骨笄而纚。而到這一階段，婦人與斬衰男子皆髻髮而去飾，去掉原來髮髻上笄纚，重新用麻束髮。齊衰男子以免代冠。屍體遷至堂上後，男女襲經，服未成服之麻（小斂後斬衰、齊衰男女變服差異如下表）。敖繼公曰：「始死之服，主人以下皆同，而未暇有所別異。今既小斂，主人乃去冠與纚，而以麻為髻髮，

⁵⁸ 《禮記正義》，卷 44，頁 1469。

⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 798。

⁶⁰ 《禮記正義》，卷 44，頁 1469。

⁶¹ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 798。

⁶² 《儀禮注疏》，卷 48，頁 1070。

⁶³ 《儀禮注疏》，卷 48，頁 1070。

⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 800。

⁶⁵ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 799。

衆主人以下乃去冠與纓，而以布為免。……小斂之日，喪事方始，乃以二者別親疏，而復以經帶之差繼之。」⁶⁶小斂後變服，傳遞重要的轉變信號，敖繼公更指出，始死倉促之間無暇別異，至小斂才有餘力區別服制，揭示小斂被作為一個新階段的開始。「踊無算」也始於小斂以後。喪禮中的第一次「踊無算」在徹帷之後，第二次「踊無算」在遷屍於堂之後。方苞指出：「至此則附身之事小備，親之容色髮膚，欲再見而不可得矣，故踊無算。」⁶⁷「喪事即遠，此（遷屍楹間）則親離其室之始也，故踊無算。」⁶⁸小斂完畢，去世的親人被層層包裹，再不得見；尸夷於堂，從這一刻起離開居室，且喪事有進無退，不再返回。喪禮到這一階段，亦不再限制生者最本能的哀情宣洩，故踊跳不限次數。不過，與此相對的是小斂奠後「乃代哭，不以官」，注曰：「孝子始有親喪，悲哀憔悴，禮防其以死傷生，使之更哭，不絕聲而已。」⁶⁹為防慟哭傷身，小斂之後對孝子之哭採取限制措施，情感狀態已與始死時的激烈不同。

表 9 吉時—始死—小斂男女髮式

階段\親屬	斬衰男	斬衰女	齊衰男	齊衰女
吉時	冠+笄纓	笄纓	冠+笄纓	笄（象笄）纓
始死	去冠而著笄纓	去笄而纓	吉冠→素冠	骨笄而纓
小斂	去笄纓而髻髮	去笄纓而麻髻	素冠→免	去骨笄與纓而布髻

從空間設置來看，首先小斂後「徹帷」值得注意。設始死奠後即帷堂，因為此時屍未設飾，且鬼神尚幽暗，故對死者加以保護。君使人弔時經文雖言及「徹帷」，但並非完全徹去，而是如鄭玄所說：「屨之⁶⁹，事畢則下之。」⁷⁰「卒斂，徹帷」不同。胡培翬已做出比較：

今考此篇自始奠帷堂之後，三云徹帷。大斂帷堂之後，一云徹帷。君使人弔，徹帷。君使人禭，徹帷。此二者皆一屨即下，雖云徹而未嘗徹。以弔

⁶⁶ 《儀禮集說》，卷 12，頁 732-733。

⁶⁷ 《儀禮析疑》，卷 12，頁 16。

⁶⁸ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 803。

⁶⁹ 賈疏曰：「謂褰帷而上，非謂全徹去。」屨之，意為揭起帷幕。

⁷⁰ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 766。

禭之後不更云帷堂也。及小斂云「卒斂，徹帷」，至大斂復云「帷堂」，是小斂後之徹帷乃全徹去。故曾子與仲梁子俱云「小斂而徹帷」⁷¹也。⁷²

小斂儀式後完全撤去帷幕，至大斂前才重新設帷，當下空間由私密一度轉向公開，更多人可以出入，這顯示小斂是一個關鍵轉折。再看親屬位置，小斂前男子在屍東，女子在屍西，這段時間除非如「赴于君」、「君使人弔」、「君使人禭」等與國君有關的重要之事，主人需要出室，其他時候不離開屍體周圍。小斂後男子之位在前階下，婦人之位在前階東，與屍體拉開了距離。以上各方面都指向小斂在喪禮中是一個重要過渡，死者與生者狀態、彼此之間的距離都有明顯的轉變，結合戶內到堂上這個空間轉移，其儀式內涵與空間變遷存在深刻的象徵關聯。

「兩楹之間」也被用於殷禮，但意義不同。〈檀弓〉：「殷朝而殯於祖，周朝而遂葬。」⁷³商人殯於祖廟，兩楹之間即戶牖之間。〈檀弓〉所記孔子夢坐奠於兩楹間之事，鄭注曰：「兩楹之間，南面鄉明，人君聽治正坐之處。」孫希旦曰：

兩楹之間，謂戶牖之間，南面之位，其東西直兩楹之中間也。堂上之位，以此為最尊。殷人以鬼神應居尊位，故殯於兩楹之間，而賓主之位夾其兩旁也。⁷⁴

人君於兩楹之間聽治，故兩楹之間為堂上最尊位。商代喪禮停殯於此，因為殷人認為鬼神應居於最尊位。然於周禮小斂而言，正寢兩楹之間非戶牖之間最尊位，只是位置居於東西之中，比起以兩楹之間為最尊位或是介於賓主之間⁷⁵的說法，筆者更傾向於這只是作為小斂（戶內）與大斂（東階）間的銜接過渡，觀此時堂上其他位置，東階要布大斂席，西階上待掘肆，而兩楹之間足夠空曠，放置牀第

⁷¹ 《禮記·檀弓上》：「曾子曰：『尸未設飾，故帷堂，小斂而徹帷。』仲梁子曰：『夫婦方亂，故帷堂，小斂而徹帷。』」（《儀禮正義》，卷8，頁273。）

⁷² 《儀禮正義》，卷26，頁1650。

⁷³ 《禮記正義》，卷9，頁322。

⁷⁴ 《禮記集解》，卷8，頁197。

⁷⁵ 喪事有進無退，如果小斂後停屍於兩楹之間意味著死者身份介於賓主之間，則與之後大斂於前階以主人視之相矛盾。

後，東西兩邊容男女圍繞，北邊有足夠空間供人行走。若屍體置於此，以屍體為中心，眾人改服、設奠、哭踊往返於不同場所皆便於行動，也為後續大斂、殯預留移動空間。無論是從實際角度還是考慮死者的過渡狀態，兩楹之間都是屍體離開室後最合適的安置位置。

（三）大斂於阼，殯於客位

死後第三日大斂，與小斂類似，大斂時商祝「布絞、紵、衾、衣」，⁷⁶為死者最後一次著裝，再將裝裹妥當的屍體放入棺內。士三月而葬，屍柩在殯宮至多停留三個月，下葬前才再度轉移。

大斂衣物先鋪設於席上，如同小斂。布席之地，經文僅言「布席如初」⁷⁷，即布席之法下莞上簟如同小斂，未提及地點。記文補充曰：「大斂于阼。」⁷⁸與〈喪大記〉「小斂於戶內，大斂於阼」⁷⁹相合。鄭玄注「布席如初」曰：「鋪於阼階上，於楹間為少南。」⁸⁰此時屍在兩楹之間，大斂之席在屍體東南方。大斂時先將屍體移至阼階斂席上，加斂服三十稱，要求「美者在外，君襚不倒」。⁸¹完成包裹後始以入棺。此是大斂的第一個階段。大斂移於阼階進行，鄭玄揭示其意義在於「未忍便離主人位也」。⁸²從壽終正寢至大斂，事亡如事存，逝者到目前為止仍被當作主人對待，依照生時方位行禮。

屍體包裹完成後，再次「踊無筭」／「徹帷」，「主人奉尸斂于棺」，⁸³喪禮迎來下一個重要轉折，即「殯於客位」。大斂當日厥明，完成陳服與預陳饌後，「掘埵見衽」，鄭注：「埵，埋棺之坎也。掘之於西階上。」⁸⁴埵中放置棺木，大斂後，屍體移入棺中，「殯」由此開始。孔子曰：「周人殯於西階之上，則猶

⁷⁶ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 811。

⁷⁷ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 811。

⁷⁸ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 896。

⁷⁹ 《禮記正義》，卷 44，頁 1469。

⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 811。

⁸¹ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 811。

⁸² 《儀禮注疏》，卷 41，頁 896。

⁸³ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 812。

⁸⁴ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 807。

賓之也。」⁸⁵這也正契合「殯」的字義，《說文》：「殯，死，在棺，將遷葬，柩，賓遇之。从步賓，賓亦聲。」⁸⁶周人將殯柩停放於西階之上，實質是通過空間位置的安排，賦予死者「賓客」的象徵身份。大斂於阼階後轉移至西階上停殯的意義，如凌廷堪所說：

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。⁸⁷

東階與西階對應主人與賓客身分的區分，也是生死觀念轉變的具象化。入棺前後，屍體由阼階轉移到西階，此種空間位移隱含雙重意涵：一方面，代表逝者存在狀態的徹底改變，入棺後，形骸封存於棺槨不再可見，逝者脫離生者世界，進入「鬼神過渡」狀態；另一方面，階位轉移實質上是對倫理身份的重新界定。由主人升降的阼階轉移至賓客升降的西階，意味著逝者從原本家族或群體中的「主人」，轉變為需要被送別的，不可久留的「賓客」。對比昏禮新婦見舅姑後「舅姑先降自西階，婦降自阼階」⁸⁸，停殯西階的意義更為明晰。婦降自阼階，象徵已經脫離了「客」的身份，而在喪禮中正相反，這座宮室曾經的主人至此離開主人的位置，被視同賓客。

孔子曾比較夏商周三代停殯位置的差異：「夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也；殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也；周人殯於西階之上，則猶賓之也。」⁸⁹三代殯屍位置不同，也是生死觀演進的縮影。《白虎通·崩薨》曰：

夏后氏教以忠，忠者，厚也。曰「生吾親也，死亦吾親也」，主人宜在阼階。殷人教以敬，曰「死者將去，又不敢客也」，故置之兩楹之間，賓主共夾而敬之。周人教以文，曰「死者將去，不可又得」，故賓客之也。⁹⁰

⁸⁵ 《禮記正義》，卷 7，頁 241，〈檀弓〉。

⁸⁶ 《說文解字注》，卷 8，頁 11。

⁸⁷ 《禮經釋例》，卷 8，頁 267。

⁸⁸ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 104。

⁸⁹ 《禮記正義》，卷 7，頁 241，〈檀弓〉。

⁹⁰ 《白虎通疏證》，卷 11，頁 550。

夏代喪禮重視主觀情感的表達，死者與生者無異，同樣是親人，因此仍以主人之禮相待，延續生時尊卑秩序。至殷商時期，人們對死者的認知發生了關鍵轉變，已將死者視為鬼神。而殷周兩代的理念差異在於，「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」⁹¹，以為人死為鬼，應居尊位，而停殯場所宗廟的格局，堂上之位以兩楹之中間為最尊位，因此停殯於此處，其生死觀念已於夏代大有不同。人文思想逐漸發展，對鬼神的認知愈加客觀理性，周人治喪則呈現「生死殊途」的倫理邊界意識，以鬼神、以賓客對待死者，能畫清人鬼之間清晰的物理與精神界線。

此外猶須指出，殷周兩代停殯場所所有差異。「殷朝而殯於祖，周朝而遂葬」⁹²，殷禮殯於「兩楹之間」是在宗廟。商人斂訖以柩朝廟，殯於祖廟兩楹之間，僅就東西階分別觀之，似乎比起周禮，與死者距離更近，但不可忽視的是殷禮死者大斂後即轉移入廟，以鬼神之禮事之。孫希旦對此有所說解：

般人以死則為神，鬼神以遠於人為尊，故朝而遂殯於祖廟。周人以死者之心不欲遽離其寢處之所，故至葬而後朝廟。⁹³

朝而殯於祖廟是因為商人認為生人居於寢，鬼神居於廟，不可混同。人死則屬於鬼神之列，須遠離生人區域，進入鬼神專屬的空間。周禮將停殯地點由神居處改至人居處，且朝向仍然是「南首」，孔穎達曰：「殯時仍南首者，孝子猶若其生，不忍以神待之。」⁹⁴此停殯場所和朝向顯示，似乎將逝者當作世俗的賓客。死者雖已離世，卻非徹底與生人區隔，既承認親人已不可復生，又以賓客之禮維繫最後的尊重與告別。喪禮停殯階段，正寢西階如同生死之間的邊界地帶，死者既非完全留在生界（故離開室內主位），亦未立即進入死域（未離開寢），而是以「賓客」身份停留在生者空間。置於西階固然是一種疏遠，但每一次由西階升降都能從逝去的親人身邊經過，又未常不可視作一種延緩分離的舉措。可見殯於正寢西

⁹¹ 《禮記正義》，卷 54，頁 1733，〈表記〉。

⁹² 《禮記正義》，卷 9，頁 322，〈檀弓下〉。

⁹³ 《禮記集解》，卷 10，頁 264。

⁹⁴ 《禮記·檀弓》曰：「葬於北方，北首，三代之達禮也，之幽之故也。」孔穎達疏：「鬼神尚幽闇，往詣幽冥故也。殯時仍南首者，孝子猶若其生，不忍以神待之。」（《禮記正義》，卷 9，頁 317。）殷朝而殯於祖，應當是北首。

階的安排，實是周人兼具「事死如事生」和「敬鬼神而遠之」的生死觀，折衷而成的空間詮釋。



(四) 祖於庭

1. 啟殯朝祖

第三日的大斂一殯之後，死者靈柩會在正寢西階停留一段時間。「天子七日而殯，七月而葬；諸侯五日而殯，五月而葬；大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。」⁹⁵至多三月之後，後續喪葬事宜準備完成，死者可以下葬。遺體並非離家下葬時才離開殯宮，離開殯宮後也並非直接前往墓地，〈既夕禮〉詳細記錄了這一階段的具體儀節。

葬前一日，死者先前往祖廟「朝祖」。〈檀弓下〉：「喪之朝也，順死者之孝心也。其哀離其室也，故至於祖考之廟而後行。」⁹⁶就如同〈曲禮〉所說「夫為人子者，出必告，反必面。」⁹⁷生前出行必辭尊者，靈柩發引前也要先讓逝者向祖先道別，這種日常倫理在喪禮中被昇華為對祖先的終極辭別。下士一廟，啟殯前一日前往禰廟；上士二廟，前一日先朝禰廟，後朝祖廟。⁹⁸經文專書下士、中士一廟之儀，啟殯後前往禰廟，停留至第二日下葬，記補言上士有祖禰二廟先朝禰後朝祖之儀。其實朝祖與朝禰儀式細節略同，為便於敘述，僅陳述士一廟情況，如在具體儀節上有差異，再對照朝祖與朝禰指出差異所在。

據〈既夕禮〉，葬日前一日清晨啟殯，柩遷至祖廟：

遷于祖，用軸。……升自西階。奠俟于下，東面北上。主人從升。婦人升，東面。衆主人東即位。正柩于兩楹間，用夷牀。⁹⁹

首先準備柩車，將西階肄中的靈柩移出，由柩車載至宗廟行「朝祖」之禮。靈柩

⁹⁵ 《禮記正義》，卷 12，頁 444，〈王制〉。

⁹⁶ 《禮記正義》，卷 9，頁 323。

⁹⁷ 《禮記正義》，卷 1，頁 32。

⁹⁸ 也有前二日朝禰，前一日朝祖的說法。記文曰：「朝于禰廟，重止于門外之西，東面。」（《儀禮注疏》，卷 41，頁 906。）從朝禰時重在禰廟門外不入的細節來看，棺柩只是在禰廟短暫停留後即前往祖廟，並未過夜。

⁹⁹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 839-841。

入廟，升自西階，停放於堂上兩楹之間。柩升自西階，鄭注曰：「猶用子道，不由阼也。」並非是因為亡者被當作賓的身份對待才由西階升堂，而是如鄭玄所說，將前來辭別祖先的逝者放在「子」的位置。為人子者，升降不由阼階，故模擬生時，從西階登堂。正柩於兩楹間，鄭注：「是時柩北首。」賈公彥指出，未葬以前不異於生，皆南首，「唯有喪朝廟時北首，順死者之孝心，故北首也。」此時由南首改為北首也不是因為將死者當作鬼神，而是考量到對長輩的禮節，改頭鄉祖先。鄭玄已點明「兩楹間，象鄉戶牖也。」¹⁰⁰土寢一房一室，廟有東房西室，室居正中，正是頭部朝向之所。更確切地說，室戶牖間的尊者之位即堂之正中。屍體頭部朝向，正是祖先所在的位置。葬前朝祖的動作與升自西階、正柩與兩楹之間、北首等安排，以空間代言辭，死者的孝心與生者的情意盡在不言之中。

關於朝祖時的向位，另有其他解說。柩升自西階，敖繼公則曰：「升自西階，神之也。凡柩歸自外而入廟者，既小斂則升自阼階，未忍異於生也。既大斂則升自西階。此亦入廟耳，故其禮與大斂而入者同。」¹⁰¹小斂時尚處於哀痛未忍遠離的情感階段，大斂則標誌著生死分際的確立。更何況朝祖時距大斂又過了三個月，每日朝夕哭奠，生者明白親人已無復生之望，情感與理智上皆徹底接受了死亡的事實。如將升自西階解讀為「神之」，則「北首」也可以視作一種轉折——入廟開始，屍體朝向已開始遵循死者「北首」的原則，只有為了南向出門才轉為南首。上揭敖說雖與以注疏為代表的解說不同，但彼此並沒有實質上的衝突，無妨共存。朝祖儀式既是順應死者之孝心，也以空間符號劃分「生」與「死」的分際。

2. 將葬祖於庭

遷柩於廟，薦車馬、設遷祖奠後，「有司請祖期。曰：『日側。』」¹⁰²「祖」安排在中午以後。祖，始也，生時將行有飲餞之禮謂之祖。如〈聘禮·記〉：「出祖，釋軹」，鄭注：「祖，始也。既受聘享之禮，行出國門，止陳車騎，釋酒脯之奠於軹，為行始也。」¹⁰³孝子事死如事生，靈柩將行，為死者設奠，象生時出

¹⁰⁰ 此處賈公彥為回護土寢廟皆東房西室的說法，指戶牖間為近西，已在第二章辨明。

¹⁰¹ 《儀禮集說》，卷 13，頁 779。

¹⁰² 《儀禮注疏》，卷 38，頁 846。

¹⁰³ 《儀禮注疏》，卷 24，頁 523。

則祖。

據〈既夕禮·記〉，先前正柩於兩楹間之後，「賓出，遂、匠納車于階間。」¹⁰⁴此時「乃載」，柩自堂上轉移至階間車上。柩車位置，經文言「階間」，鄭玄注下經「賓奉幣，由馬西當前輅」曰：「柩車在階間少前，參分庭之北。」賈公彥作出進一步解說：「云『少前』者，上經祖還車訖，云『婦人降，即位於階間』，明柩車少南，是少前也。云『參分庭之北』者，以其中庭陳明器，不得在中庭，故知在參分庭之北。」¹⁰⁵按照〈既夕禮·記〉「祖，還車不易位」¹⁰⁶，柩車陳設之時就應預留北邊空間，所以柩車在兩階之間靠近堂上的位置，但離堂廉有一定距離。此時屍體仍舊北首，無將行之意。載柩、陳器二事畢，到日側之時，「乃祖」，鄭注：「還柩鄉外，為行始。」¹⁰⁷出行準備完成後，「還柩車」，即將柩車掉頭，使死者南首，預告即將出行。

第二日即葬日，大遣奠後柩車發行，屍體永遠地離開生平所居宮室。從入廟到離開的這一天時間，由堂上至堂下，由北首至南首，在距離與情感上一步步遠離。黃榆惠提出，朝祖儀式中向祖先辭行的，主要是死者的軀體。死者之魂終會被迎回廟中，又會與宗廟之祖先靈們團聚。¹⁰⁸逝者入土後，喪家須返回宗廟「反哭」，緊接著進行「虞祭」以安撫亡靈。在後續喪祭中，死者完成從「鬼魂」到「祖先」的神格轉化，被正式迎回廟中。相對的，死者的軀體永遠留在墓地，故來到宗廟與祖先正式訣別。從整個儀式進程來看，逝者啟程至下葬儀式，猶如一場跨越生死界限的遠行。

（五）葬於墓

葬日厥明，設大遣奠後，屍體將完成最後的遷移——從宗廟前往墓地。《禮記·檀弓》曰：「葬於北方，北首，三代之達禮也，之幽之故也。」¹⁰⁹《白虎通

¹⁰⁴ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 914。

¹⁰⁵ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 860。

¹⁰⁶ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 912。

¹⁰⁷ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 856。

¹⁰⁸ 《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，頁 78。

¹⁰⁹ 《禮記正義》，卷 9，頁 317。

• 崩薨》云：「葬於城郭外何？死生別處，終始異居。」¹¹⁰依禮，死者有區隔於活人世界的專屬兆域，在象徵陰冷、幽暗、終結的國境北方，屍體長眠於此，以北首的方式朝向幽冥。《周禮·春官·冢人》云：「冢人掌公墓之地，辨其兆域而為之圖，先王之葬居中，以昭穆為左右。凡諸侯居左右以前，卿大夫士居後，各以其族。」¹¹¹這種公墓制度在專屬於死者的兆域重覆建構了宗族秩序，依次進行空間佈局，每一座墓葬的位置，皆對應著墓主在宗族體系中的身份。按照禮制，除凶死外，所有貴族死後都應葬入族墓。此舉意味一方面與生者、與生前所居的互滲再度削弱，另方面則轉而與已故的眾祖先建立互滲。

綜上所見，從遺體陳放的空間演變來看，隨著喪禮程序的推進，其停放位置由居室核心向外部空間逐步遷移，這種物理空間位移實質蘊含著逝者存在狀態的層次性轉換。由內向外距離逐步遞增，象徵與生者之間的關係漸次疏離。始死時於室內牖下沐浴、飯含、襲，次日於室戶內小斂後，遷移於室外之堂上，停留於兩楹之間，大斂於阼階上，皆「事死如事生」，並將逝者置於主人的位置。其後停殯在西階位置，死者由主人疏遠為賓客，但仍停留在屬於生者的空間，遺體也仍保持南首。士人至多停殯三月後，柩朝於祖廟，象徵與祖先正式辭別，此時對待死者的方式更大程度上「異於生」。先停於堂上兩楹間，再移至堂下兩階間，再還柩車向外，第二天才將屍體送往葬地。層層推移，有進無退，在這樣的安排下，生死轉換不再是突然的斷裂，而是如賓客般的禮送，逐步將逝者推往生界邊緣，最終送往屬於死者的兆域。對親屬而言，這種可視化的空間推移，亦有助於情感逐步調整與節制。由始死至下葬的全過程中，圍繞屍體停留位置展開的空間佈局與運用，既維繫了「事死如生」的基本理念，讓親情在禮制框架內得到最大程度發揮，又通過空間區隔，維護生死兩界的分界。

¹¹⁰ 《白虎通疏證》，卷 11，頁 558。

¹¹¹ 《周禮注疏》，卷 22，頁 667。

第二節 事精神



在喪禮中，安頓亡靈是除遺體處理外的另一條主軸。《禮記·郊特牲》稱「魂氣歸于天，形魄歸于地」¹¹²，明確揭示了二元生命觀的基本結構：人死後會分化為兩種存在形式，「魂」歸於天，化為無形的祖先神靈；而依附軀體的「魄」則須入土為安，完成形魄的最終歸宿。值得注意的是，魂氣並非從一開始就成為具備神聖性的祖先，而是經歷遊蕩失序的危險狀態，務必透過精密的儀式獲得安撫，以完成神格轉化。從始死至安葬，屍體經過一系列的妥善處理與遷移「歸於地」，相對魂氣則「歸於天」。喪禮「事死」實際上有「有形」和「無形」兩條脈絡。《禮記·問喪》有言：「送形而往，迎精而反。」¹¹³可見「無形」的精氣不隨「有形」的遺體入土為安而結束。

另外，不同於對待屍體始終不忍遠離的情感，亡靈更具有禁忌屬性，或因其本身的不穩定性，或因其可能招致的凶邪之氣，對生者構成潛在的威脅。如《禮記·檀弓》記載君臨臣喪時「以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也」，當國君前往臣屬殯宮，巫執桃，祝執茢隨行，以祓除不祥。鄭注曰：「為有凶邪之氣在側。……生人無凶邪。」¹¹⁴死者周遭存在「凶邪之氣」，一系列保護措施是為君主抵禦「凶邪之氣」的衝犯。由於靈魂的不穩定性與潛在危險性，對亡靈的安頓益須慎重，種種措施背後的意涵也更為複雜。從始死之「復」到除喪正式祔廟，需要更長的週期以及多重儀式場所進行安頓。

前已引及，張爾岐將喪禮核心歸納為兩大要義：「一以奉體魄，一以事精神。楔齒綴足，奉體魄之始；奠脯醢，事精神之始也。」¹¹⁵凌廷堪又補充此說：「若然，則葬乃奉體魄之終，祭乃事精神之終也。」¹¹⁶當遺體經斂、殯、朝祖等儀節最終歸於墓壙，形魄的物質性處理歷程完滿；從初喪之奠到虞、祔、卒哭等喪祭，最終由喪轉吉，魂氣則成為宗廟之中穩定的存在。前文論列的始死遷屍至下葬是

¹¹² 《禮記正義》，卷 26，頁 953。

¹¹³ 《禮記正義》，卷 56，頁 1791。

¹¹⁴ 《禮記正義》，卷 9，頁 320-321。

¹¹⁵ 《儀禮鄭注句讀》，卷 12，頁 2。

¹¹⁶ 《禮經釋例》，卷 8，頁 268。

「奉體魄」的過程，由始死招魂至正式祔廟，是「事精神」的過程。



（一）復

復，是確認氣絕後進行的招魂儀式。賈疏：「出入之氣謂之魂，耳目聰明謂之魂，死者魂神去，離於魄，今欲招取魂來復歸于魄。」¹¹⁷人初斷氣時，其魂氣離開軀體，開始遊蕩，親人認為此時仍有復生的可能，故須嘗試在魂未遠離前將其招回，若招而不返，「而後行死事」¹¹⁸，展開後續喪禮程序。招魂的儀式一方面企圖使死者復生，另一方面，若不能復生，召回亡靈也便於相關儀式的推進。

《儀禮》所記招魂儀式為：

復者一人，以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱領于帶。升自前東榮，中屋，北面招以衣，曰：「皋！某復！」三。降衣于前。受用篋，升自阼階，以衣尸。復者降自後西榮。（〈士喪禮〉）¹¹⁹

復者朝服，左執領，右執要，招而左。（〈既夕禮·記〉）¹²⁰

此謂復者自前東榮登上屋脊最高處，面向北方，用新死者的衣服招魂，左手執衣領，右手執復衣腰部，從右向左揮動，呼喊其人本名。三次以後，將衣服自屋頂投下，此時衣服可能已經附有返回的遊魂，被用竹箱接住後送入室中，覆蓋於新死者身上。

若遇士大夫於旅途亡故，《禮記·雜記》載有特殊情況下的招魂儀式：

大夫、士死於道，則升其乘車之左轂，以其綏復。如於館死，則其復如於家。¹²¹

復禮作為試圖挽留逝者生命的首要儀式，地點並不限於正寢，可以根據實際情況應變。如果死於乘車途中，則登上所乘之車的左轂（車輪中心的圓木），如同升

¹¹⁷ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 761。

¹¹⁸ 《禮記正義》，卷 44，頁 1443，〈祭義〉。

¹¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 761-763。

¹²⁰ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 887。

¹²¹ 《禮記正義》，卷 40，頁 1345。

自前東榮。如果在他國館舍中去世，可直接登上屋頂招魂。總之，「復」的要旨是把握復活新死者的最後機會，在其剛斷氣之時盡快喚回遊魂。即便不是「死於適室」的情況，也可「大致模擬，取其象徵方位來進行儀式。」¹²²

無論是否在家中，「復」的要領就是往高處、向北。之所以必在高處，一則於高處呼喊聲遠，希冀飄蕩的靈魂聽見；二則人死後，魂氣因輕盈、溫暖¹²³的性質而上升，至高處招魂，更有可能使魂魄復歸。《禮記·檀弓》曰：「復，盡愛之道也，有禱祠之心焉。望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面，求諸幽之義也。」鄭玄注曰：「鬼神處幽暗，望其從鬼神所來。」¹²⁴北方被視為魂氣歸往的幽冥之地，新死者魂氣離體後很可能向北而去，故北面招魂，呼喚其回歸。

〈既夕禮·記〉云復者「招而左」，此處鄭玄無注，眾說紛紜。賈疏云：「以左手執領，還以左手以領招之。必用左者，招魂所以求生，左陽，陽主生。」¹²⁵賈疏顯見不夠妥當，胡培翬指出，若是「以左手以領招之」，經文應當寫作「招以左」才是。¹²⁶《禮記·雜記上》：「復西上」，鄭注：「北面而西上，陽長左也。」孔疏：「以招魂冀生氣之來，生氣為陽，又北面言之，南方是陽，左在西方，故言『陽長左』。」¹²⁷孔穎達認為，「招而左」義為北面向左，即西邊招魂，因為西方與北方正是魂氣遊散趨歸的方向，同時也是陰盛陽生之位。敖繼公曰：「招而左，謂招時兩手自右而左也。左尊，故其執與招之儀如此。」¹²⁸吳廷華謂：「既招由左下也。招時北面，以西為左，故經言降自後西榮。」¹²⁹張惠言云：「招而左，謂招之向左，謂微左還。」¹³⁰胡培翬認為：「經云『北面招以衣』，又云『降衣于前』，是初時北面，既則轉而南面，乃得降衣于前也。」以張惠言左還

¹²² 《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，頁 86。

¹²³ 如朱熹所說「魂熱而魄冷」，見《朱子語類》，卷 87，頁 2259。

¹²⁴ 《禮記正義》，卷 9，頁 309。

¹²⁵ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 887。

¹²⁶ 《儀禮正義》，卷 31，頁 1921。

¹²⁷ 《禮記正義》，卷 40，頁 1360-1361。

¹²⁸ 《儀禮集說》，卷 13，頁 821。

¹²⁹ 《儀禮章句》，卷 13，頁 15。

¹³⁰ 《讀儀禮記》，卷下，頁 11。

之說為是。¹³¹本文以為張惠言與胡培翬解說較為合理，唯「左還」意為自左向右轉行，實際上應為「右還」¹³²。再結合敖繼公「自右而左」的解釋，招魂時左手執衣領，右手執腰部，衣領在前，兩手將衣服從右向左揮動，同時復者微向左轉，降衣於南方。

〈喪大記〉孔疏云：「三號，號呼聲之三徧也。必三者，一號於上，冀神在天而來也；一號於下，冀神在地而來也；一號於中，冀神在天地之間而來也。」¹³³，死者之魂如〈檀弓〉所說「無不之也」¹³⁴，故復者三號，分別向上（天）、向下（地）、向中（天地之間）。招魂結束後，復者將招魂之衣自南簷投諸庭前，前後由北轉南，合乎魂魄反生的希冀。庭前以篋受復者所降之衣，升堂入室，敖繼公特別注意到此時由阼階升堂，並解釋為「象其反也。」¹³⁵整個招魂過程中，站在高處呼喊，向北，招而向左，分別往上中下三個方向呼號，衣服向南投下，由阼階升堂，一系列方位細節設定，都顯示生者預設魂魄真實存在，依循想像中魂魄所在位置與前行方位，盡最大的努力招引魂魄。招魂時呼喊「皋！某復！」，鄭注云：「某，死者之名也。」¹³⁶在巫術思維中，姓名被視為靈魂的符號，操控姓名等同於操控靈魂。反覆呼喊逝者的名字，並配合其衣物作為「載體」，衣物承載肉身氣息，姓名標記靈魂本體，以這種方式招魂，搭配精心設計的方位，能夠呼引魂魄相依而回歸軀體。即便不能反生，也能召回亡靈，便於相關儀式的舉行。

復者先升自前東榮，屋頂的東南角；招魂後降自後西榮，屋頂的西北角。登時由南、由東，降時由北、由西，特意做出改變。對此鄭玄解釋：「不由前降，不以虛反也。降因徹西北牀；若云此室凶，不可居然也。自是行死事。」¹³⁷〈喪大記〉孔疏：

¹³¹ 《儀禮正義》，卷 31，頁 1921。

¹³² 《儀禮》中屢見「左還」「右還」等周旋儀節，其中方向、幅度、禮意可參葉國良〈《儀禮》周旋禮容探微〉。

¹³³ 《禮記正義》，卷 44，頁 1442。

¹³⁴ 《禮記正義》，卷 10，頁 366。

¹³⁵ 《儀禮集說》，卷 12，頁 704。

¹³⁶ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 762-763。

¹³⁷ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 763。

初復是求生，故升東榮而上。求既不得，不忍虛從所求不得之道還，故自幽陰而下也。不正西而西北者，因徹西北扉為便也。必徹西北扉者，亦用陰殺之所也。¹³⁸

東與南象徵生發，西與北象徵死亡。欲其生時從代表生的東南方登上屋頂，招魂後將可能有魂氣依附的朝服投於生氣匯聚的南方，招而不復，表示確認死亡，則從象徵死亡的西北方走下去。這種說法似有道理，細究之下卻不無可疑，即便最後結果確實「求不得」，復者在屋上時應該希冀魂歸，將衣服蓋於死者軀體之上後才驗證魂是否返回，不應提前預設招而不復。此外，復者返回時是否「因徹西北扉」，即抽取西北簷，也值得商榷。〈喪大記〉：「甸人取所徹廟之西北扉薪，用爨之。」¹³⁹熊安生提出另外解說：「扉謂西北隅扉隱之處，徹取屋外當扉隱處薪。」¹⁴⁰可惜孔疏所引僅此一句，不見展開論述。爾後金鶚始從「甸人」職掌反駁以鄭玄為代表的抽取屋簷的說法：

此謂廟後之西北扉，非謂室中之西北隅也。西北扉在廟之後，人所罕至，故為隱陋之處，簷下可以積薪。（注：廟有北墉，墉上有簷，坐于外約數尺，簷下可積薪，其東北隅有北堂，堂下有北階，非積薪之所也。）其薪為祭祀爨饌，因藏之于此，不得褻用。喪禮取以炊浴，所以神之也。周官甸師掌耕耨王藉，以供粢盛，又帥其徒以薪蒸役外內饗，則饌爨之薪亦必甸師納之，而西北扉所藏，亦必甸師掌之，故爨浴之薪，必使甸師取之，甸師即甸人也。經文明言徹其薪，則非屋材可知，若撤毀屋材，則當使匠人，不當使甸人矣。¹⁴¹

如上明確甸人職責範圍，則知徹薪當由甸人負責，非關復者。復者降衣畢，乃降自正寢北簷之西榮，旨在顯示與登屋時的路徑有所不同。

魂、魄觀念深刻影響儒家死亡觀，形塑出相應的具體儀式。除了最初的復禮，

¹³⁸ 《禮記正義》，卷 44，頁 1443。

¹³⁹ 《禮記正義》，卷 44，頁 1463。

¹⁴⁰ 《禮記正義》，卷 44，頁 1464。

¹⁴¹ 《求古錄禮說》，卷 3，頁 12。

其後諸多儀節也是以安頓神魂為意旨而展開。

（二）奠

《釋名》：「喪祭曰奠。」¹⁴²如同祭禮中準備祭品給神靈，喪禮中也會為死者呈饌。《儀禮》中自初終至葬前，期間凡於靈前陳設酒食以事死者，皆稱「奠」。雖稱喪祭，與祭禮實有不同，奠不立尸位，奠置之而已。鄭玄說「鬼神無象，設奠以馮依之」¹⁴³，揭示了奠的重要功用——死者已逝，魂神離軀後遊蕩無著，需借助一定的物質媒介作為憑依載體，既安頓亡靈於喪禮空間，亦消解其遊離可能帶來的不安定因素。《詩·小雅·楚茨》：「苾芬孝祀，神嗜飲食。」¹⁴⁴子孫奉上芬芳馥郁的祭品，以供祖先之神歆享飲食。這句話道破了人神之間的默契——鬼神雖無形質，卻能憑藉飲食之氣與生界產生交互，祭品的氣味與形制，實為溝通人神的重要媒介。這個默契在喪禮中體現為以酒食，即設奠，來吸引亡靈駐留。奠既是鬼神憑依的載體，也是對死者的奉養。喪期持續進獻新鮮飲食，一如生前，將對長輩的奉養之責延續至死後世界。在喪禮之中，「奠」的陳設貫穿始終，幾乎每個重要的儀式皆伴隨設奠，且供養不可中斷，避免亡魂迷亂走失。

如前所引，張爾岐認為設奠是「事精神之始」，與楔齒、綴足等同為喪禮的起始。雖然此前已有招魂，然而真正稱為「事」還是要從設奠開始。一旦確認死亡事實，立刻準備始死之奠，由此開啟「體魄」與「精神」雙軌並行的禮儀程序。侍奉亡靈最細緻的禮儀，就是持續不斷提供飲食供其憑依。喪奠有始死奠，小斂奠，大斂奠，朝奠、夕奠，朔月奠，薦新奠，朝祖奠，祖奠，大遣奠。自始死至葬時間若計以三個月，前後設奠可多達百餘次。下文即從始死奠至大遣奠，將喪禮諸奠的位置與陳設方式作逐一梳理。¹⁴⁵

¹⁴² 《釋名疏證補》，卷 8，頁 298。

¹⁴³ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 764。

¹⁴⁴ 《毛詩正義》，卷 13，頁 956。

¹⁴⁵ 黃榆惠曾在其文中簡略分析奠的位置，並整理出「奠的位置變化表」，分「奠別」「奠的位置」「屍體頭部朝向」「奠於屍體邊的位置」四項。見《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，頁 88-91。考慮到「奠」的重要性，本章於喪奠部分敘述較詳，不僅注重奠的位置變化，辨析其中爭論，也據經文、注疏分析各奠陳設方法，並分別繪圖示意。最後另外整理「喪奠位置與內容」表。

1. 始死奠

始死之奠，用「脯、醢、醴、酒」¹⁴⁶。〈檀弓上〉記曾子曰：「始死之奠，其餘閣也與。」¹⁴⁷始死奠用家中所剩食物即可，無須另外準備。據〈既夕禮·記〉：「即牀而奠，當隅，用吉器。若醴，若酒，無巾、枲。」鄭注云：「隅，肩頭也。用吉器，器未變也。或卒無醴，用新酒。」¹⁴⁸因為事發突然，而為死者靈魂提供憑依之所又是刻不容緩的要事，來不及特意為設奠準備食物，也因為面對剛去世的親人，不忍立刻以「死者」事之，初終喪奠用生時度閣所餘，器亦用吉。

始死奠「升自阼階，奠于尸東」¹⁴⁹，此時屍體南首，屍東即右手邊，應是象生前用右手取食。凌廷堪總結設奠位置：「凡奠於堂、室者，陳、徹皆升自阼階。」¹⁵⁰「凡奠，小斂以前皆在尸東。」¹⁵¹位置當尸之右肩，依豆、籩、酒或醴由北向南。始死奠陳設如下圖。

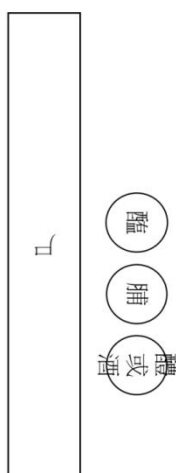


圖 29 始死奠

屍東之奠，因襲時須設襲床於含牀東，暫時遷至他處，襲畢復設於尸東，因襲之名，稱為襲奠，小斂時再辟。辟奠位置，賈疏詳辨之曰：

¹⁴⁶ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 764。

¹⁴⁷ 《禮記正義》，卷 7，頁 231。

¹⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 888。

¹⁴⁹ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 764。

¹⁵⁰ 此說僅適用於殯宮設奠。朝祖時設從奠與遷祖奠皆升降自西階。

¹⁵¹ 《禮經釋例》，卷 8，頁 277。



下記云：「小斂，辟奠不出室。」彼還是襲奠，辟小斂，則此辟襲奠，亦不出室，仍不言處。大斂時，辟小斂奠于序西南，則此宜室西南隅，至大斂，辟小斂奠，則言于序西南，有文可知也。¹⁵²

賈公彥據〈既夕禮·記〉「小斂，辟奠不出室」判斷襲時辟奠亦不出室，又據大斂時辟小斂奠於序西南，認為辟於室西南隅。陶鴻慶認為前者正確，後者未然：

凡辟奠者，恐妨於事。大斂于阼，故辟奠于序西南，以其為堂下空閒之處也。今含牀、襲牀俱當牖下，牀西即室西南隅之地，而婦人大功以上之親哭位在焉。辟奠于此，恐非事便。且既夕禮徹祖奠設于西北。明徹奠之設，不必定在西南。疑室中迫狹，辟奠事輕，但趨事便，本無定處。故經、注不言耳。¹⁵³

據上所言，辟奠於室中，但不應在西南隅。辟奠於西南並非固定方位，因為徹祖奠後改設於西北。之所以辟小斂奠至序西南，因為那裏是堂下空閒之處。觀室中空間分佈，牀在牖下，牀西是室的西南隅，而婦人哭位在此，所以西南隅不一定有足夠的剩餘空間。經、注之所以不提及室中辟奠位置，是因為本來就沒有固定的位置，便於行事即可。

〈既夕禮·記〉「小斂，辟奠不出室」，鄭注曰：「未忍神遠之也。辟襲奠以辟斂，既斂，則不出於室，設于序西南，畢事而去之。」¹⁵⁴小斂之席佈於戶內，屆時要將屍體從襲床移至席面，奠在中間會造成妨礙，故仍辟奠於室中。小斂完成，屍轉移至堂上，而室中的奠，鄭玄說斂畢「不出於室」，卻又言「設於序西南」似有蹊蹺。賈疏曰：

云「既斂則不出於室，設於序西南」者，又解襲奠不出室。若將大斂，則辟小斂奠於序西南，此將小斂，辟奠於室。至於既小斂，則亦不出於室，設于序西南。故言不出室。若然，奠不出室，為既斂而言也。云「事畢而

¹⁵² 《儀禮注疏》，卷 36，頁 790。

¹⁵³ 陶鴻慶：《讀禮志疑》（北京：中華書局，1963 年），卷 2，頁 19。

¹⁵⁴ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 895。

去之」者，斂事畢，奉尸夷于堂，乃去之而設小斂奠于尸東。¹⁵⁵

張爾岐認同賈公彥的解讀：「『不』字貫下八字，大斂辟奠及朝夕奠則皆出設于序西南矣。」¹⁵⁶將鄭注解讀為不從室中轉移至序西南，換言之襲奠斂畢自室中徹去，不設於序西南，鄭玄特別強調「序西南」是為了與大斂時辟於序西南的小斂奠以及朝夕奠區分。徐福全指出，若真如張爾岐所說，鄭玄只須言及「不出於室」便足以形成區分，不必複沓如此。¹⁵⁷且在這種解讀之下，「事畢」指小斂事畢，男女奉尸夷于堂之後，未設小斂奠時即徹去舊奠，中間有一段時間堂上、堂下無奠。喪禮設奠，倘若先徹舊奠設於西南，才設新奠，抑或小斂奠未設，即徹去襲奠，不符合設奠的精神——孝子不忍神魂須與無所憑依。

陶鴻慶提出注文室當為堂，「堂」、「室」字形相近，又涉經文而誤。〈檀弓〉鄭注「大斂奠于堂」已出現「堂」、「室」互誤的現象，鄭玄答趙商時已指出「堂」當為「室」。斂時辟奠與既斂復設二分，斂時「未忍神遠」，奠須在室內；斂後屍體在堂，奠應從出於堂，據「將襲辟奠，既則反之」以及遷柩于祖時以宿奠從及奠於祖廟皆從柩升降推知。但若從出於堂則會妨礙新奠，故逕設于序西南，待小斂奠陳設完成，始撤去此序西南之奠。徹小斂奠「設于序西南，當西榮，如設于堂」，注云：「為求神於庭。孝子不忍使其親須與無所馮依也。堂，謂尸東也。凡奠設于序西南者，畢事而去之。」¹⁵⁸彼注可與此互證。辟奠與復設不宜混同，小斂時辟奠如記文所說「不出室」，小斂後屍移於堂上，奠隨之出室，設於序西南。¹⁵⁹

2. 小斂奠

陳衣之後「饌于東堂下，脯、醢、醴、酒」¹⁶⁰，「陳一鼎于寢門外，當東塾，

¹⁵⁵ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 895。

¹⁵⁶ 《儀禮鄭注句讀》，卷 13，頁 16。

¹⁵⁷ 徐福全：《〈儀禮〉〈士喪禮〉〈既夕禮〉儀節研究》，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，1980 年，頁 96。

¹⁵⁸ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 810。

¹⁵⁹ 《讀禮志疑》，卷 2，頁 31-32。

¹⁶⁰ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 793。

少南，西面，其實特豚」¹⁶¹。設饌時：

夏祝及執事盥，執醴先，酒、脯、醢、俎從，升自阼階。……奠於尸東，
執醴酒，北面西上。豆錯，俎錯于豆東。立於俎北，西上。醴酒錯于豆
南。祝受巾，巾之，由足降自西階。¹⁶²

醴最尊，故夏祝執醴在先，先由阼階升，行至尸東，北面立俟諸執事。其餘執事依序各執酒、脯、醢，先前舉鼎之左人執俎以從，依序由阼階升堂，立於尸東，以西為上。設饌時，首先「豆錯」，豆兼簋言，¹⁶³豆（醢）奠於尸東偏北處，簋（脯）奠於豆南，俎別為一行，奠於豆東。奠畢，三人依脯、醢、俎之序立於俎北，俟夏祝等奠醴酒畢而同降。「醴酒錯于豆南」，敖繼公曰：「醴在北也，記曰：『兩甒醴酒，酒在南。』此位亦當如之。」¹⁶⁴這是陳大斂奠於楹上之次序，胡培翬特別辨明：「此陳之序與奠異。奠在尸東，尸南首，當以南為上也。」¹⁶⁵故酒在簋南，醴在酒南。奠畢，執酒者行至俎北，立於執脯者之西，待夏祝取巾冪奠後依序降自西階。小斂奠陳設如下圖。

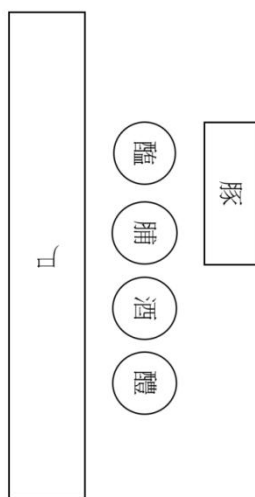


圖 30 小斂奠

¹⁶¹ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 797。

¹⁶² 《儀禮注疏》，卷 36，頁 802-803。

¹⁶³ 敖繼公：「豆，兼簋言也，《爾雅》曰：『竹豆謂之簋。』其錯之，簋脯先設而在南也。」（《儀禮集說》，卷 12，頁 737。）

¹⁶⁴ 《儀禮集說》，卷 12，頁 737。

¹⁶⁵ 《儀禮正義》，卷 27，頁 1748。



大斂之前，徹小斂奠：

祝徹巾，授執事者以待。徹饌，先取醴酒，北面。其餘取先設者，出於足，降自西階。婦人踊。設於序西南，當西榮，如設于堂。醴酒位如初，執事豆北，南面東上。乃適饌。¹⁶⁶

醴、酒在設奠時先升後設，徹時先取。豆、籩、俎依照陳設的順序取之，俟執醴酒者先行，依序由尸足北轉西，降自西階。徹奠設於西序之西南，即庭中西北處，北正對西榮。徹奠暫陳之法，如設於堂。設奠於序西南後，奠者將前往東堂下準備新饌，執豆、籩、俎者根據東方之饌的位次改西上為東上，立於豆之北以俟執醴酒者設訖，隨之同適新饌。執醴酒者仍北面西上，因為「執醴尊，不為便事變位。」¹⁶⁷夏祝及執事者設徹奠畢，乃由主人之北往東堂下新饌處，以俟殯訖將設大斂奠於室。

徹奠後仍改設於序西南，凌廷堪據此總結：「凡將奠，皆先饌于東方，徹則設于西方。」¹⁶⁸鄭注曰「為求神於庭」，胡培翬進一步說明：「既設於堂，復設於庭，不知神之所在，於彼乎？於此乎？故復求於此也。奠以依神，此時舊奠已徹，而新奠尚未設，故徹之而仍設於此，俟新奠設乃去之。雖暫，不忍使其無所憑依也。」¹⁶⁹舊奠雖徹但暫留堂下，待新奠陳設完畢才徹去，既是因為不忍神靈片刻無所憑依，也是因為神之所在難測，故於堂、庭兩處設奠，在各個可能的位所反覆尋求。

3. 大斂奠

大斂之前，在東堂下陳設食物、器具，有兩甌（醴、酒）、兩豆（葵菹芋、羸醢）、兩籩（栗、脯），門外陳三鼎，分別盛裝豚、魚、腊。記文曰：「設楸于東堂下，南順，齊于坵。」¹⁷⁰小斂奠饌於東堂下時直陳於地，大斂奠則陳於楸

¹⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 810-811。

¹⁶⁷ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 811。

¹⁶⁸ 《禮經釋例》，卷 8，頁 275。

¹⁶⁹ 《儀禮正義》，卷 27，頁 1763。

¹⁷⁰ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 894。

上，櫨以北為上，向南直陳，南與堂隅之坵齊。「奠席在饌北，斂席在其東。」
鄭注：「大斂奠而有席，彌神之。」¹⁷¹大斂奠有巾、有席。斂席陳於饌北，當奠
席之東。



乃奠。燭升自阼階，祝執巾，席從，設于奧，東面。……祝執醴如初，酒、
豆、籩、俎從，升自阼階。丈夫踊。甸人徹鼎。奠由楹內入于室，醴酒北
面。設豆，右菹，菹南栗，栗東脯，豚當豆，魚次，腊特于俎北。醴酒在
籩南，巾如初。既錯者出，立于戶西，西上。祝後，闔戶，先由楹西，降
自西階，婦人踊。奠者由重南東，丈夫踊。¹⁷²

「周人尚赤，大事斂用日出。」¹⁷³質明室中仍昏暗，尤其西南隅之奧，故需火把
照明。設奠時，席先設於奧，祝執醴先升堂，執酒、豆、籩和豚俎、魚俎、腊俎
的執事者隨後，經過楹北進入室中。如小斂奠，執醴、酒者面朝北而立。先在席
前設兩豆，菹豆在醢豆之右，即醢在北，菹在南。菹南為栗，栗東設脯。豚俎當
兩豆之東，魚俎在豚俎東，腊俎特為一列，橫設於豚、魚之北¹⁷⁴。最後，將醴、
酒分別放在盛栗、脯的兩籩之南。陳設完畢，眾人出室，祝最後離開，闔上室戶。
大斂奠陳設如下圖。

¹⁷¹ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 807。

¹⁷² 《儀禮注疏》，卷 37，頁 812-814。

¹⁷³ 《禮記正義》，卷 6，頁 208，〈檀弓上〉。

¹⁷⁴ 「腊特于俎北」之義已在前文論及昏禮同牢對席圖時已有說明。

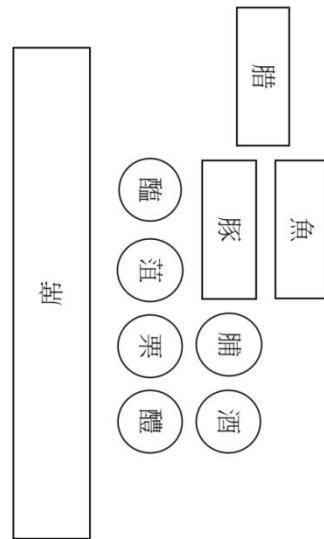


圖 31 大斂奠

大斂停殯之後，奠的位置就轉變了，奠席「設于奧」，鄭注：「自是不復奠于尸。」¹⁷⁵此時屍體殯於西階，而奠在室內，屍體與奠分離。轉變的原因值得探究。之所以不奠於屍，而奠於室，主流說法是，大斂之後死者存在的狀態向鬼神過渡，在一些儀節安排上被當作鬼神對待。大斂以前設奠於屍東，如同生時右手取食。大斂後奠不再設於死者身旁，則是初步區隔於生人。且大斂奠既有席，如鄭玄所說「彌神之」，確信神魂離體，須另外設席。大斂後設席，虞祭設几，可視為由人到神的逐漸過渡。又設於奧，「奧」為室中最为幽暗處，能夠吸引鬼神，便於亡靈暫棲。同時因為其隱蔽，是室中屬於主人的最尊位。設奠之後，祝闔戶，因為鬼神尚幽暗。這些安排都在傳遞一個信號，生者已經完全接受了死者已死的這個事實，且死者正在向鬼神過渡。故胡培翬曰：「此即廟祭之始也。」¹⁷⁶從大斂奠開始有了「事神」的性質。前文說到小斂是喪禮中一個重要的過渡環節，其後空間格局與親屬狀態都發生變化。下一個至關重要的轉折就是大斂——如屍體由主人之位轉向賓客之位，殯之明日成服，諸如此類重要的轉變在大斂殯後。若說死者人神過渡的關鍵一步是在大斂之後，應屬合理。

然而比較喪禮中幾次設奠位置，這種解釋不算無懈可擊。自殯後至啟殯前，

¹⁷⁵ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 812。

¹⁷⁶ 《儀禮正義》，卷 28，頁 1772。

朝夕奠、朔月奠、薦新奠等皆設於室之奧，非設於尸旁，啟殯後之朝祖奠、祖奠、大遣奠，卻又設於尸柩旁。如果僅僅因為將死者視為鬼神，就設奠於奧，而從朝祖奠開始，奠不再設於奧，又該如何解釋？如敖繼公云：「尸柩既殯，不可復奠於其側，故宜在室也。室，事神之處也。」¹⁷⁷然而我們仍可以用朝祖奠、祖奠、大遣奠位置反詰敖說。

面對這個疑點，《欽定儀禮義疏》關於大斂奠設於奧的解說具有啟發性：

殯在堂而奠在室者，神之，以鬼神尚寂靜，尚幽闇也。席設于奧，南上，奧為尊者之所主，若長子之喪，則奠未必於奧，以其生時不得主奧也。¹⁷⁸

據此，奧為主人之位，若非尊者之喪，則未必奠於奧。結合前文提到，稍後死者是以「人子」的身份朝祖，處於廟中尊位的始終是祖先。死者未祔廟，不具有居於奧的資格，故退而求其次，設奠於柩旁。之所以在柩西，鄭玄注〈既夕禮〉設從奠「席升，設于柩西」時解釋道：「不設柩東，東非神位也。」¹⁷⁹不同於在殯宮時奠於屍側取其右，廟中設奠以「西」為原則，因為大斂殯之後已經以事神之禮對待死者，故奠設於柩西神位。

設奠於奧，與軀體位置對比，還能發現微妙之處。死者的軀體在西階上以賓客之禮停留，靈魂仍被以主人之禮對待，或許因為靈魂有精神、力量的存在。不僅處於「賓／主」之間曖昧的位置，既「神之」，似乎已將逝去的親人當作鬼神對待，但又有一些細節上不異於生，如屍體南首，大斂奠「載，魚左首，進饔，三列，腊進柢」¹⁸⁰，設時統於席則為右首，與生人相同。賓主之別外，「生／死」的界線也同樣模糊。

準備大斂用具時，經文提到「熬黍、稷各二筐，有魚、腊，饌于西坫南」。熬黍、稷之作用，鄭玄以為：「熬所以惑蚍蜉，令不至棺旁也。」¹⁸¹蚍蜉即螞蟻，〈喪大記〉孔疏申鄭注曰：「熬者，謂火熬其穀使香，欲使蚍蜉聞其香氣食穀，

¹⁷⁷ 《儀禮集說》，卷 12，頁 750。

¹⁷⁸ 《欽定儀禮義疏》，卷 28，頁 21。

¹⁷⁹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 842。

¹⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 813。

¹⁸¹ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 809。

不侵尸也。」「加魚、腊焉者，……亦為惑蚍蜉。」¹⁸²吳廷華《儀禮章句》亦曰：「蓋柩忌蟻，又新掘之土蚍蜉必多，設此以聚之，去熬而蟻亦俱去，蓋善法也。」

¹⁸³敖繼公於注疏外別出一說：

孝子以尸柩既殯，不得復奠于其側，雖有奠在室，而不知神之所在，故置此於棺旁，以盡愛敬之心也。¹⁸⁴

沈彤復申敖說曰：

祭奠之事，于主設俎、豆、敦、鉶，于重懸二鬲粥焉，于葬藏苞筭饔飩，于殯設熬黍稷、魚、腊焉。重以先主而略于主，殯以先葬而小于葬，事異義同。故殯之設熬黍稷，猶重之懸二鬲粥也。熬黍稷之異于苞筭饔飩，猶粥之異于俎、豆、敦、鉶也。蓋不知何地之可以棲神，故無之而不設飲食；不知何飲食之可以歆神，故相變而殊其品，此誠孝子事鬼神之至情，敖說得之。¹⁸⁵

本文則以為，其實鄭、敖惑蚍蜉、事鬼神兩說理各有當，並存之也無妨。若要細究何者更為穩妥，細查經文，這些物品的預設位置在西坵南，是小斂陳牀第夷衾之處，而為死者準備的食物，將設於堂上者，皆饌於東堂下，設時升自阼階，降自西階，從擺放位置看似有所區隔。另外，在敘述上，屍體入棺後，先「設熬」，再「塗」，隨後祝取銘置於殯，主人襲，再之後才是設奠。可見設熬與塗應當性質類似，都是對柩的保護措施。

大斂之明日開始直至出殯下葬前，每日持續設朝夕哭奠。設奠之前，徹大斂奠，仍按醴、酒、豆、籩、俎的順序依次取出，降自西階，改設於序西南。

4. 朝夕奠

¹⁸² 《禮記正義》，卷 45，頁 1495-1496，

¹⁸³ 清·吳廷華：《儀禮章句》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 12，頁 16。

¹⁸⁴ 《儀禮集說》，卷 12，頁 742。

¹⁸⁵ 《儀禮小疏》，卷 5，頁 26a-26b。

大斂成服後，開始朝夕哭，此前殯宮代哭不絕聲，至此，殯宮之哭以朝夕為節，每日唯固定時間入哭。朝夕奠隨朝夕哭同步進行。〈士喪禮〉：

乃奠。醴、酒、脯、醢升。丈夫踊，入，如初設，不巾。錯者出，立于戶西，西上。滅燭，出。祝闔戶，先降自西階。婦人踊。奠者由重南，東。丈夫踊。¹⁸⁶

朝夕奠無鼎俎，唯醴、酒、脯、醢，兩甒一豆一簋，與始死奠相似。經文言「如初設」，次序如同先前，先豆、簋，後醴、酒。位置也如同先前，在奧。豆、簋、酒錯畢，執事者出室，俟祝出，而闔室戶，依次降自西階（如下圖）。朝奠夕徹，夕奠朝徹。徹奠如徹大斂奠，自第四日至葬前，皆按照此番儀節。朝夕哭之禮，哭止乃奠，奠畢則禮成，於是賓出，主人拜送於廟門外。眾主人復其門外東方西面之位，闔殯宮之門。

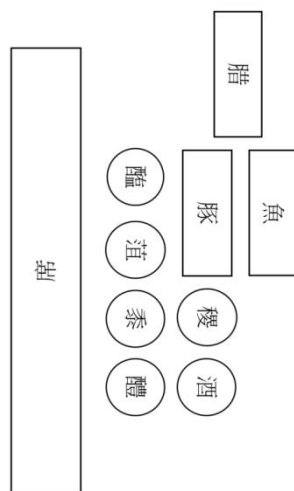


圖 32 朝夕奠

朝夕哭階段，燕寢同時設饌。〈既夕禮·記〉曰：「燕養、饋、羞、湯沐之饌，如他日。」¹⁸⁷食物供養與生前日常無異。下文曰：「朔月若薦新，則不饋于下室。」注曰：「以其殷奠有黍稷也。」¹⁸⁸由此可見下室之奠與殯宮之奠的根本

¹⁸⁶ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 823。

¹⁸⁷ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 904。

¹⁸⁸ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 904。

區別。下室之饋不異於生時，有黍稷，殯宮中則無，平時朝夕常奠，唯有醴酒脯醢，故饋飯食如黍稷等於下室。而朔月奠或薦新都屬殷奠，既有牲，又有黍稷，因此無須饋食於下室。因燕寢之饋不似專為鬼神準備，若解釋為因不知神魂所在而多方設奠則不甚合理。當如林素娟所說，設奠於殯宮，又饋食於燕寢，「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。」¹⁸⁹

5. 朔月奠

生時朔月之食當盛於常日，朔月殷奠即象生時。〈士喪禮〉：

朔月，奠用特豚、魚、腊，陳三鼎如初。東方之饌亦如之。無籩，有黍、稷。用瓦敦，有蓋，當籩位。……其序，醴酒、菹醢、黍稷、俎。其設于室，豆錯，俎錯，腊特。黍稷當籩位。敦啟會，卻諸其南。醴酒位如初。祝與執豆者巾，乃出。主人要節而踊，皆如朝夕哭之儀。¹⁹⁰

朝夕奠僅有醴、酒、脯、醢而已，朔月奠乃用特豚、魚、腊，陳三鼎，如大斂奠。陳鼎、東方之饌同樣參照大斂奠，不同之處在於朔月奠無籩而有瓦敦盛黍稷，在原來大斂奠設籩的位置。此時開始有黍稷，鄭注曰：「死者之於朔月、月半¹⁹¹，猶平常之朝夕。大祥之後，則四時祭焉。」¹⁹²朔月奠又配合掃室，記文曰：「比奠，舉席，埽室，聚諸爿，布席如初。卒奠，掃者執帚，垂末內鬣，從執燭者而東。」¹⁹³在徹舊奠後，設新奠前，童子將奠席移開，打掃完畢後放回。因喪事禮略，塵壤暫聚於東南隅而不去。設奠之法，除黍稷二瓦敦外，皆與大斂奠同，黍稷據經文「當籩位」，大斂奠「菹南栗，栗東脯」，則朔月奠黍在菹南，稷在黍東。大斂奠先設籩而後設俎，此時黍稷當籩位而設在俎後，褚寅亮：「以其為食

¹⁸⁹ 〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，頁 21。

¹⁹⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 824-825。

¹⁹¹ 士月半不殷奠。

¹⁹² 《儀禮注疏》，卷 37，頁 824。

¹⁹³ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 903。

之主，故後設。」¹⁹⁴徹饌、改設之法，如同大斂奠。朔月奠陳設如下圖。

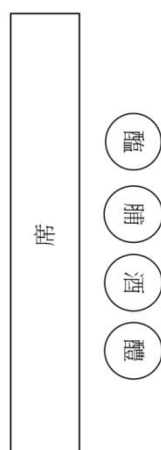


圖 33 朔月奠

6. 從奠

朝祖時，前一日設於室中的夕奠和柩一起從殯宮而來，故下注謂之「從奠」。¹⁹⁵正柩前，從奠暫俟於堂下，據記文所載朝禰儀節，從奠「止于西階之下，東面北上」¹⁹⁶。當正柩於兩楹間，「席升，設于柩西，奠設如初」，鄭注云：「席設於柩之西。直柩之西，當西階也。」¹⁹⁷大斂奠已「神之」，喪禮即遠，有進而無退，既神之而有席，之後設奠席皆在西方，而設於柩旁之奠，也當在柩西。從奠的設置，如在奧，席東面，奠西面。從奠陳設如下圖。

¹⁹⁴ 《儀禮管見》，卷下之一，頁 122。

¹⁹⁵ 如果是士二廟的情況，此時隨靈柩一同進入的是遷禰奠，「則饌於禰廟，如小斂奠」。

¹⁹⁶ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 906。

¹⁹⁷ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 842。

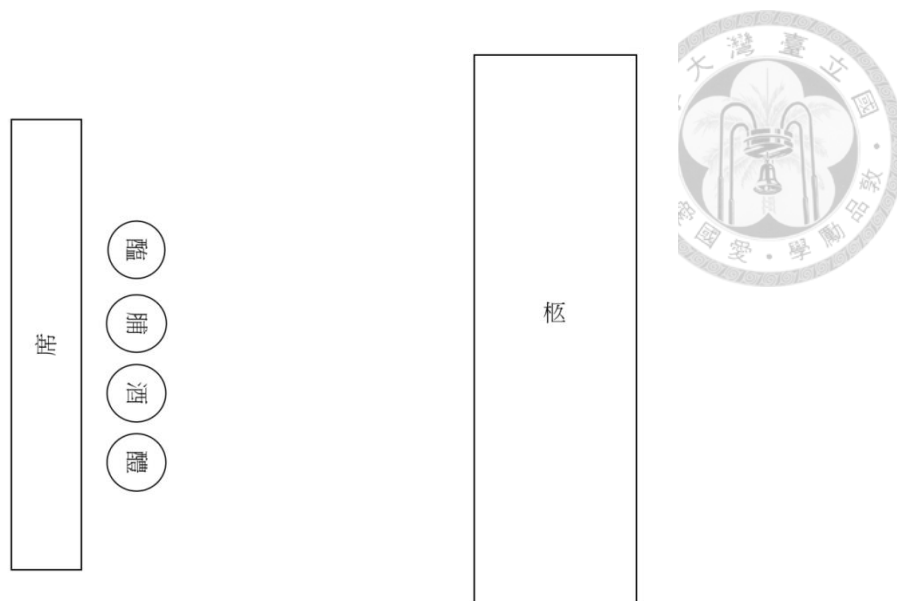


圖 34 從奠

從奠「升降自西階」¹⁹⁸，係由下文設遷祖奠時「升降自西階」推知，鄭玄注曰「柩北首，辟其足」¹⁹⁹可知設從奠升降自西階也是同樣的理由，奠設於柩西，奠者若升自阼階，則奠無法避免從屍足經過，故調整了路徑。將設遷祖奠，先徹去從奠。

徹從奠者登堂時手中無奠，不用辟屍足，故升自阼階，降自西階。鄭玄說從奠徹去後不再設於序西南，因為已是再設之奠，若再改設於序西南屬於「褻」。鄭玄所說固然有其道理，但徹奠改設序西南既如其所說是「為求神於庭，孝子不忍使其親須臾無所馮依也」²⁰⁰，還未設遷祖奠，從奠即徹去不再改設，神頓失憑依，不符合為人子事親之禮。姑且以為從奠仍會改設，待遷祖奠陳設完畢後撤去。

7. 遷祖奠

夙興，柩入祖廟，設從奠；質明，徹去從奠，設遷祖奠。〈既夕禮〉：「夙興，設盥于祖廟門外。陳鼎皆如殯，東方之饌亦如之。」²⁰¹遷祖奠預陳饌如大斂奠。陳設位置，經文言「乃奠如初」，仍在柩西席前如從奠。遷祖奠陳設如下圖。

¹⁹⁸ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 842。

¹⁹⁹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 844。

²⁰⁰ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 810。

²⁰¹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 835。

靈失去憑依之所，故遷祖奠撤去後應當仍改設於序西南。

8. 祖奠

復設遷祖奠之後，飾柩車、陳葬具、明器，徹遷祖奠，柩車掉頭後，「車已祖，可以為之奠也」²⁰⁷，此時設祖奠。記文曰：「祝饌祖奠于主人之南，當前輅，北上，巾之。」²⁰⁸鄭注下遣奠東方之饌引此文，明「主人之南」為預陳饌位，不為奠位。祝與執事者於柩車掉頭後，先饌奠物於主人之南當前輅處。

祖奠的位置是一大議題。敖繼公提出祖奠設於柩東，相當程度影響後來學者解說：

記曰：「祝饌祖奠于主人之南，當前輅，北上，巾之。」謂此時與？如記所云，則是布席于柩東，少南，東面，而奠于其東也。柩已南首，故奠於此，亦奠于尸東之意也，布席于柩西，則北上。柩東，則南上與？初，大斂時舉鼎以下之儀也。是雖所奠異處，而面位則同，故以如初蒙之。²⁰⁹

事實上記文所說是預陳饌之位。敖繼公逕以饌處當奠位，謂祖奠設於主人之南，即當柩車之前輅，亦即死者頭頂上方。凌廷堪誤信敖繼公祖奠、遷祖奠設於柩東之說，「凡奠，小斂以前皆在尸東，大斂以後皆在室中，遷祖以後皆在柩西，既還車則在柩東。」²¹⁰以為凡奠設於尸旁皆在尸之右，後來學者如胡培翬、黃以周皆以為祖奠在柩東，張錫恭列出五證以辨明。²¹¹第一，喪事即遠，有進無退，大斂奠既已神之，祖遠於大斂，其奠更是「神之」。上經云徹奠，巾俟於西方，注云「祖奠將用焉」，祖奠若不在柩西，巾席沒有理由俟於西方。第二，經云「婦人降，即位於階間」，婦人之位多與主人相對，如小斂前俟尸，葬時俟羨道，此時主人位在柩東，若非柩西有奠，無法解釋婦人位不在柩西而在階間。²¹²第三，

²⁰⁷ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 857，鄭玄注。

²⁰⁸ 《儀禮注疏》，卷 41，頁 915。

²⁰⁹ 《儀禮集說》，卷 13，頁 791。

²¹⁰ 《禮經釋例》，卷 8，頁 271。

²¹¹ 清·張錫恭：《茹茶軒文集》，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 9，頁 15，〈釋祖奠遣奠在柩西上〉。

²¹² 類似說法賈公彥已經提出：「以柩還鄉外階間空，故婦人從堂上降在階間。……婦人不鄉

設祖奠後，國君贈以助送葬之物。經云：「賓奉幣，由馬西，當前輅，北面致命。」注云：「由馬西，則亦當前輅之西，於是北面致命，得鄉柩與奠。」若奠不在柩西，則無法鄉奠。第四，下經云「執燭，俠輅，北面」，為徹祖奠與葬奠之饌照明。葬奠之饌在東方，當以輅東之燭照之，則照徹者輅西之燭，惟祖奠在柩西，故以輅西之燭照之。第五，《通典》載南朝宋崔凱云：「柩將還南向，少牢之奠於車西，名曰用薦，遣奠尚饗。」²¹³是六朝舊制猶以二奠為在柩西。以上五點，足以證明祖奠在柩西。

祖奠之奠物經、記、注不言，推測不當簡省於遷祖奠，至少有脯、醢、醴、酒、菹、栗、豚、魚、腊。將陳大遣奠，徹祖奠，「徹者入，丈夫踊。設于西北，婦人踊。」²¹⁴亦即序西南。徹者由重東而至奠處，猶奠於堂室者升自阼階，主人踊；自柩西行至柩車西北改設之，象奠於堂室者降自西階，改設於序西南，故婦人踊。

9. 大遣奠

葬日之質明，設大遣奠，或稱為葬奠：

厥明，陳鼎五于門外，如初。其實：羊左胖，髀不升，腸五，胃五，離肺。

豕亦如之，豚解，無腸、胃。魚、腊、鮮獸，皆如初。東方之饌：四豆，脾析、蜚醢、葵菹、羸醢；四簋：棗、糗、栗、脯；醴、酒。²¹⁵

乃奠。豆南上，綳。簋，羸醢南，北上，綳。俎二以成，南上，不綳。特鮮獸。醴、酒在簋西，北上。奠者出，主人要節而踊。²¹⁶

據上可知，門外陳羊、豕、魚、腊、鮮獸各一鼎。葬為大事，士禮在常制特牲三

車西者，以車西有祖奠，故辟之，在車後。」（《儀禮注疏》，卷 38，頁 857。）

²¹³ 崔凱云：「朝於祖廟一宿，明日載柩將至墓。柩將還南向，少牢之奠於車西，名曰用薦，遣奠尚饗。大夫以上太牢。其祝辭曰『哀子某敢用絜牲剛鬣用薦』，此遣奠者也。」（《通典》，卷 86，頁 2336。）

²¹⁴ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 869。

²¹⁵ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 865-868。

²¹⁶ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 870。

鼎外另加羊、鮮獸。注曰：「盛葬奠，加一等，用少牢也。」²¹⁷大遣奠最盛，用五鼎、四豆、四簋、兩甒，和祖奠一樣，饌於主人之南，即柩車東南方，以北為上，統於柩，即醴、酒在北，南邊依次為四豆、四簋。設大遣奠，「豆南上」，吳廷華曰：「南上者，脾析在席前中右，蜚醢在其北也。醢者，脾醢東葵菹，葵菹南羸醢也。」四簋在羸醢南，北上，醢，吳廷華曰：「棗在羸醢南，棗南糗，北上也；糗東栗，栗北脯，醢也。」²¹⁸簋在羸醢南，不自脾析南為始的原因，注曰：「辟醴、酒也。」²¹⁹因醴、酒將設於脾析南，故四簋辟之而自羸醢南為始。設俎之法，鄭玄釋「成」為「併」，不醢，所以「魚在羊東，腊在豕東」。²²⁰俎兩兩相並，西列羊與豕併，東列魚與腊併，二列皆南上。餘下鮮獸無俎可併，故經曰「特」。吳廷華謂此鮮獸特俎當陳于腊豕之北，以大斂奠腊俎特於豚、魚二俎之北列之。醴、酒在簋西，即設於脾析之南，以北為上。大遣奠陳設如下圖。

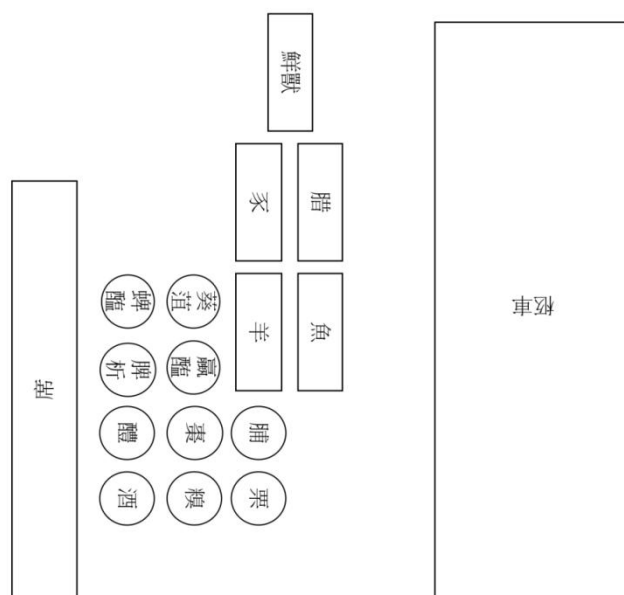


圖 36 大遣奠

將葬，徹大遣奠，「苞牲，取下體」，用先前所陳明器中的「苞」包取大遣奠中的羊、豚二牲，僅取脰骨部分，象徵出行，用以隨葬，據鄭注，其意義象徵

²¹⁷ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 865。

²¹⁸ 《儀禮章句》，卷 13，頁 10。

²¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 870。

²²⁰ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 870。

「既饗而歸賓俎」²²¹。鄭玄在〈雜記下〉注中進一步說明其中意義。〈雜記〉：

或問於曾子曰：「夫既遣而包其餘，猶既食而裹其餘與？君子既食則裹其餘乎！」曾子曰：「吾子不見大饗乎？夫大饗，既饗，卷三牲之俎歸于賓館。父母而賓客之，所以為哀也。」

注曰：「既饗歸賓俎，所以厚之也。言父母家之主，今賓客之，是孝子哀親之去也。」²²²喪禮設遣奠事畢，包裹遣奠之餘，隨柩前往墓地，猶如生者在他人家中用餐完畢而裹其餘，似乎寢廟只是前來拜訪之地，即將前往的墓壙才是「家」。如此看來，大遣奠後苞牲是以賓客事死者之義，與殯於西階相似。若將二者比較，先前在寢中為賓客，只是意味著要離開生人居所；此時在廟中，既是賓客，又為鬼神，更是徹底疏遠。

關於大遣奠徹奠，經文曰：「徹者入，踊如初。徹巾，苞牲，取下體。不以魚、腊。行器，茵、苞、器序從，車從。徹者出，踊如初。」²²³不言改設之處，有兩種可能，一種是承上文省文不言，仍改設於序西南，如敖繼公就認為「徹者亦自柩北而設於西北，乃出也」²²⁴。還有一種可能是，徹去後不再改設，蔡德晉、盛世佐、凌廷堪、胡培翬等持此說法。本文以為，徹奠改設是為讓神魂依附，徹大遣奠時柩將出行，重已先一步引魂出門，沒有將神魂繼續留在祖廟的必要。故相較之下，大遣奠不再改設較為合理。

綜覽喪禮諸奠位置（喪奠位置與內容整理如下表），始死未忍異於生，小斂以前皆奠於屍東，當屍之上身右側，象平時飲食尚右手，不設席，希冀死者復生而食，不忍立刻以神道事之。死後三日，大斂奠始有席，屍已入棺不得見，故神之，設於室中西南隅神位所在。知神須有所憑依，於是自大斂奠開始，凡設奠皆布席以安之。神位以在西為原則，故大斂奠、朝夕奠、朔月奠在奧，從奠、遷祖奠在堂上柩西，祖奠、遣奠在庭中柩西。奠的位置也顯現從以生者之禮對待到以

²²¹ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 871。

²²² 《禮記正義》，卷 42，頁 1404-1405。

²²³ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 871-873。

²²⁴ 《儀禮集說》，卷 13，頁 808。

死者之禮對待的過渡性。

表 10 喪奠位置與內容

奠	位置	食物	改設
始死奠(襲奠)	尸東	脯、醢、醴或酒	序西南
小斂奠	尸東	脯、醢、醴、酒、特豚	序西南
大斂奠	奧	脯、醢、醴、酒、苴、栗、豚、魚、腊	序西南
朝夕奠	奧	脯、醢、醴、酒	序西南
朔月奠	奧	醢、醴、酒、苴、黍、稷、豚、魚、腊	序西南
從奠	柩西	脯、醢、醴、酒	序西南
遷祖奠	柩西→堂下柩 車西	脯、醢、醴、酒、苴、栗、豚、魚、腊	序西南
祖奠	柩車西	(經文不言, 推測至少有脯、醢、醴、酒、 苴、栗、豚、魚、腊)	柩車西北 (序西南)
大遣奠	柩車西	脾析、蜚醢、葵苴、羸醢, 棗、糗、栗、 脯、醴、酒、羊、豕、魚、腊、鮮獸	徹去, 不再 改設

(三) 銘旌、重

喪禮初始階段涉及許多器物陳設, 其中銘旌與重具有供靈魂暫時憑依的重要功能。〈士喪禮〉曰:

為銘, 各以其物。亡則以緇, 長半幅, 經末, 長終幅, 廣三寸。書銘于末, 曰: 「某氏某之柩。」竹杠長三尺, 置于宇西階上。²²⁵

《禮記·檀弓下》: 「銘, 明旌也, 以死者為不可別已, 故以其旗識之。愛之, 斯錄之矣。敬之, 斯盡其道焉耳。」²²⁶自天子至於士, 古代貴族都有標示自身身份的旗幟, 去世後均用其生時建旗之物製作銘旌, 以供辨識之用。鄭注曰: 「雜帛為物, 大夫士之所建也。」²²⁷大夫士生時以雜帛建旗, 即以絳帛為中央, 邊緣飾以素帛, 「各以其物」, 旗同用雜帛而大小有異。命士如此, 不命之士生時無

²²⁵ 《儀禮注疏》, 卷 35, 頁 770-771。

²²⁶ 《禮記正義》, 卷 9, 頁 310-311。

²²⁷ 《儀禮注疏》, 卷 35, 頁 770。

旗，喪禮以上緇下經²²⁸為銘。上端緇長一尺，經長二尺綴於下，寬各為三寸。賈疏引《禮緯》云：「天子之旗九刃，諸侯七刃，大夫五刃，士三刃，但死以尺易刃。」²²⁹各以平生旗幟為銘，僅以尺易刃，代表死生畢竟有別之意。

〈喪服小記〉：「復與書銘，自天子達於士，其辭一也。男子稱名，婦人書姓與伯仲，如不知姓，則書氏。」²³⁰書寫姓名有幾重意義，首先，銘以表柩，屍體入殮後，形容不復見，因此以銘旌作為死者標識。書名其上，與柩共置一處，他人見而識之。再者，所謂「愛之，斯錄之矣，敬之，斯盡其道焉耳」，透過旗幟的精神象徵作用，「銘」成為人死後到設「重」之前，生者懷念死者時的精神寄托。另外，書寫姓名的旗幟能夠引導亡魂歸位。姓名與靈魂的共生關係，是人類多數文明共有的原始觀念。古人相信名字是靈魂的薄弱接口，帶有姓名的銘旌能夠呼喚靈魂，使其辨識來返，也能「控制」其行動，一定程度上削減亡魂遊蕩帶來的不穩定性。

「銘」之外，另設「重」，有暫代神主的功能。設重在始死之日襲尸之後：

重，木刊鑿之。甸人置重于中庭，參分庭一，在南。夏祝鬻餘飯，用二鬲于西牆下。冪用疏布，久之，繫用紼，縣于重。冪用葦席，北面，左衽，帶用紼，賀之，結于後。祝取銘，置于重。²³¹

重是一種木材製作的禮器。飯含之餘米以二鬲盛之，煮成粥，再用竹箴繫住懸掛在重上，以供神魂飲食。方苞云：「既襲設冒，親之形容不可復見，故設木於中庭，使神依焉。」²³²由於人死之後，魂氣四處飄蕩，而生者為死者設木於中庭，所以神魂有明顯之目標可供歸依。

²²⁸ 〈士冠禮〉「主人玄冠，朝服，緇帶，素鞶」，鄭注：「凡染黑，五入為緇，七入為緇，玄則六入與？」（《儀禮注疏》，卷1，頁7。）士冠禮「爵弁服，纁裳，純衣，緇帶，韎鞶。」鄭注：「凡染絳，一入謂之緇，再入謂之纁，三入謂之纁，朱則四入與？」（《儀禮注疏》，卷2，頁22。）上緇下經，即上黑下紅。

²²⁹ 《儀禮注疏》，卷35，頁770。

²³⁰ 《禮記正義》，卷33，頁1136。

²³¹ 《儀禮注疏》，卷36，頁790-792。

²³² 《儀禮析疑》，卷12，頁12。

鄭注「刊，斲治，鑿之為縣簪孔也」²³³，此調削之以成器，再鑿孔。張惠言、胡培翬等皆認為簪孔即懸幹之孔，重僅一豎木，賈疏解「土重木長三尺」說「橫者宜半之」²³⁴，明確重由豎木（三尺）與橫木（一尺半）構成。若豎木之上鑿孔以繫鬲，二鬲傾斜，相互碰撞，且難以穩固。若重有橫木，鬲通過繩索固定於橫木兩端，使受力分散，可形成穩定結構。

《禮記·檀弓下》云：「重，主道也。殷主綴重焉，周主重徹焉。」鄭注云：「始死未做主，以重主其神也。重，既虞而埋之，乃後做主。」孔穎達亦云：「始死做重，猶若吉祭木主之道。主者，吉祭所以依神；在喪，重亦所以依神。」²³⁵虞祭之後設主，而在虞祭之前，重是死者靈魂的暫時依憑之處，設主後才會另由主替代，成為亡者與生者雙方的依附與寄託。²³⁶

1. 設於中庭

始死奠後設銘旌。〈士喪禮〉：

為銘，各以其物。……置于宇西階上。

注曰：「宇，栢也。」²³⁷《儀禮釋宮》：「宇西階上者，西階之上，上當宇也。」銘暫設於西階上，房簷下，因為柩將殯於西階上。

襲之後，重設於中庭：

甸人置重于中庭，參分庭一，在南。……冪用葦席，北面，左衽，帶用鞶，賀之，結于後。祝取銘，置于重。²³⁸

重在庭中，東西當正中，偏南，與門的距離為庭深三分之一，如沈彤所說「取碑

²³³ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 790。

²³⁴ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 790。

²³⁵ 《禮記正義》，卷 9，頁 311-312。

²³⁶ 《通典》引許慎《五經異義》：「主者，神象也。孝子既葬，心無所依，所以虞而立主以事之。」（《通典》，卷 48，頁 1344。）

²³⁷ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 771。

²³⁸ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 790-792。

與門之中也」²³⁹。盛世佐觀察到置銘與設重的先後位置關係，認為：「為銘于宇西階上，設重于中庭近南，此亦喪事即遠之義。」²⁴⁰懸鬲後以席覆重，既是保護食物，也是為神魂提供幽暗的環境。覆席之法，經云「北面，左衽」，鄭注：「以席覆重，辟屈而反，兩端交於後。左衽，西端在上。」²⁴¹反席之兩端交於後，則與「北面」相違。席的朝向未必如鄭玄所說，但覆蓋的方式可以參考。席不是覆蓋於重上，而是四面旋轉。鄭玄所謂「辟屈而反」，胡培翬解釋道：「以席覆重，非覆之於上，當是四面旋轉覆之，故如裳之有辟積。辟謂空其中，屈謂屈而轉之，且兼覆二鬲，則辟屈之處當上狹而下寬。」²⁴²以席覆重，採取環繞的方式，包裹成上窄下寬的錐形。至於具體方向，席兩端交於北，東端（右端）在外，朝西傾斜。敖繼公：「北面，謂席之兩端皆在北也。左衽者，右端在上而西鄉，象死者之左衽也。」²⁴³所言為是。覆席左衽，象死者之左衽，尤其圍席後「帶用衿，賀之，結于後」，橫束席之中央，如衣之有帶。重內部重鬲所盛食物依附著亡者靈魂，外部葦席如同亡者衣著，再結合重設立的時間，恰是在襲之後，此時屍體已被「冒」包裹，身形難辨，似乎暗示重的外形與人形的關聯。

設重後，取銘置於重，賈公彥疏云：「必且置於重者，重與主皆錄神之物故也。」²⁴⁴按賈公彥的說法，這樣做是因為此時銘尚未起到標識棺柩的作用，考慮到重是「錄神之物」，因此將它們放置在一處。毛奇齡提出：「重即銘也，重有主道，謂銘與主相表裏也，蓋斯時未能作主，而先以銘表之，……銘、重一物。」²⁴⁵「銘重一物」的說法有待商榷，但「相表裏」有一定的啟發意義。《荀子·禮論》：「書其名，置於其重，則名不見而柩獨明矣。」²⁴⁶由於「重」和「主」均為人之神魂所象徵，神主之上，載有死者之姓名，因此，可用以表示死者之神魂所在；然而葦席所裹之重木，則不載有死者之姓名，故取前已書姓名之銘置於重

²³⁹ 《儀禮小疏》，卷 6，頁 4a-4b。

²⁴⁰ 《儀禮集編》，卷 12，頁 901。

²⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 791。

²⁴² 《儀禮正義》，卷 26，頁 1712。

²⁴³ 《儀禮集說》，卷 12，頁 725-726。

²⁴⁴ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 792。

²⁴⁵ 毛奇齡：《喪禮吾說篇》，卷 2，頁 15-16。

²⁴⁶ 《荀子集解》，卷 13，頁 367。

上一以重木擬構魂魄載體之「形」，以銘旌標示身份識別之「名」，作為吸引靈魂的雙重保障。

銘設於重時的擺放方式，敖繼公曰：「置之，蓋杠在其後，銘在其前。」²⁴⁷銘垂於北，與重同向北方，既是招向鬼神所居之幽暗處，也是「面對」堂上，「旁觀」喪禮之進行。結合銘旌的形制，旌旗向北方飄動與復衣向北方揮動有相似之處，設銘與重或許也有這一意圖。另外，銘旌隨風拂動也會讓人聯想到魂氣流轉，如林素英所說：「尤其當銘旌隨風而動，實有魂兮歸來的款款深意，誰又能說死者已遠，不可回歸？人神之距，原只在咫尺之遙，何須遠求？」²⁴⁸飄拂的銘旌正創造出虛實之間的過渡場景，重木矗立依稀可見死者身形，銘旌搖曳暗示魂氣未遠。設銘於重，也是通過器物陳設構建的 psychological 緩衝機制，在嚴謹的禮制框架下為情感慰藉保留餘地。

2. 殯後一下葬

無重時銘置於柩將擺放之西階上，有重而無柩時銘置於重。大斂殯後，「祝取銘置于殯」²⁴⁹。銘所以表柩，與柩同置一處。鄭注：「為銘設柩，樹之殯東。」胡培翬云：「銘之竿為杠，設柩以樹杠，如足然，故謂為柩也。」²⁵⁰殯西逼近序牆且為殯所蔽，樹之殯東使人易見而識之，也確保魂能循名找到形魄所在。

啟殯之前朝祖，「取銘置于重。」²⁵¹路上「重先，奠從，燭從，柩從，燭從，主人從。」²⁵²重與銘旌共同作為柩之前導。入廟，柩升自西階，奠俟於下，主人與婦人升堂，眾主人東即位，正柩於兩楹間，主人即位，置重如初。再設奠。鄭注「如殯宮時也。」²⁵³可知重置於庭南三分之一，仍舊北面，面向祖先。經文未提及此時銘旌位置，下文「祝取銘，置于茵。」鄭注：「重不藏，故於此移銘加

²⁴⁷ 《儀禮集說》，卷 12，頁 726

²⁴⁸ 林素英：〈漢代以前的喪禮探討之十二——神魂的象徵——從為「銘」到作「主」〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 2 期，頁 19。

²⁴⁹ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 812。

²⁵⁰ 《儀禮正義》，卷 28，頁 1771。

²⁵¹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 838。

²⁵² 《儀禮注疏》，卷 38，頁 840。

²⁵³ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 841。

於茵上。」²⁵⁴可知鄭玄認為在朝祖過程中，銘旌始終與重同置一處。

還柩車之後，須裝飾棺柩，「祝取銘，置于茵。二人還重，左還。」²⁵⁵此時將銘旌取下，銘置於茵上，²⁵⁶以待葬時隨之入壙。另有二人將重右轉成向南，以示將出。此時將銘旌置於茵而不置于重，注謂「重不藏」之故，重不隨柩下葬，故在這個時候將銘與重分開。

回顧遷柩朝祖，途中重在前引導柩，將葬時，亦重先出門。柩之將行時，「甸人抗重，出自道，道左倚之。」賈疏曰：「當倚於門東北壁。」²⁵⁷，孔疏〈喪大記〉曰「祖廟門外之東」，²⁵⁸重出於門外，停留在廟門外東方，倚靠於北壁。鄭注曰：「出自道，出從門中央也。不由闌東西者，重不反，變於恒出入。道左，主人位。」²⁵⁹道左即門外之東，主人出門迎接賓客之位在此。通常出入經由闌之東西，重則由門正中而出，特殊的行進方式代表其既出而不再復返。倚靠於廟門東北壁的主人之位，與之相對的是大遣奠後類似送賓歸俎的「苞牲」，軀體已被完全視作賓客，而神魂仍處於主人的位置。

3. 虞祭後：重就地理於廟門之東

死者下葬後，體魄歸於地，其神魂仍當有所歸處。延陵季子葬其長子於贏、博之間，「既封，左袒，右還其封且號者三。曰：『骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也，無不之也。』」²⁶⁰「骨肉歸於土」，即體魄葬之於地。「精氣」，即神魂。神魂若無所歸，則將「無所不之」，或為遊魂。將死者遺體送往墓地安葬後，最重要的事情便是「送形而往，迎精而反」²⁶¹。經歷有形到無形的重大轉

²⁵⁴ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 857。

²⁵⁵ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 857。

²⁵⁶ 陳公柔對比〈士喪禮〉、〈既夕禮〉中的喪葬制度與田野考古發現，認為茵並非傳統解說中用疏布做的棺墊，而是槨底板及下面的二橫墊木。所謂「加茵，用疏布」也許是用來覆蓋在茵木上的。因為赴壙時裝載木槨的車可能將茵木擺在最上面以便先下於壙內，所以在茵上用疏布蓋起來。參陳公柔：〈〈士喪禮〉、〈既夕禮〉中所記載的喪葬制度〉，《考古學報》1956 年第 4 期，頁 80。

²⁵⁷ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 871。

²⁵⁸ 《禮記正義》，卷 41，頁 1378。

²⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 871。

²⁶⁰ 《禮記正義》，卷 10，頁 466。

²⁶¹ 《禮記正義》，卷 56，頁 1791。

變後是死者亡靈處境最曖昧、最凶險的時刻，林素娟認為：

遺體下葬後，在神主祔於廟接受祭祀前，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全感，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。²⁶²

〈士虞禮〉所記便是迎死者神魂而歸後的安神之禮。〈檀弓〉曰：「葬日虞，弗忍一日離也。是日也，以虞易奠。」²⁶³葬日當天就馬上舉行虞祭，目的在避免亡靈飄盪在外無所依傍。虞祭立尸，重仍倚於廟門東北壁不用。下葬後，形體不復見，亡者的存在狀態轉入另一階段，至虞祭魂安於寢後，可以另立新主。賈公彥疏云：「天子九虞，諸侯七虞，大夫五虞，士三虞。未虞以前，以重主其神。虞所以安神，雖未作主，初虞其神即安於寢，不假重為神主。又士、大夫無木主，明亦初虞即埋之也。」²⁶⁴《禮記·雜記上》：「重，既虞而埋之。」鄭注：「就所倚處埋之。」²⁶⁵重被就地埋於廟門之東。

廟以藏主，主以依神，因此凡有廟者皆應有主。其材質因區別階級之隆殺差等而各有定制。士作主所用材料，禮經未明言，〈士虞禮〉「取黍、稷祭于苴」，鄭注：「苴，所以藉祭也。孝子始將納尸以事其親，為神疑於其位，設苴以定之耳。或曰：苴，主道也。」²⁶⁶提到「苴」疑似作為「主」使用的說法。

士禮經由三次虞祭，葬後第四日完成安魂，第六日卒哭。²⁶⁷〈檀弓〉曰：「卒

²⁶² 〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，頁 14。

²⁶³ 《禮記正義》，卷 9，頁 318。

²⁶⁴ 《儀禮注疏》，卷 39，頁 871。

²⁶⁵ 《禮記正義》，卷 41，頁 1378。

²⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 926。鄭玄對「苴，主道也」的說法表示質疑。

²⁶⁷ 初虞、二虞必用柔日，三虞則選用剛日或柔日頗有爭議，源於〈士虞禮·記〉「三虞卒哭他用剛日」（《儀禮注疏》，卷 43，頁 952。）的斷句與解讀。或斷作「三虞，卒哭，他用剛日」，將「他」解釋為虞與卒哭之間的其他無名祭事，則三虞與卒哭「如初」用柔日；或斷作「三虞、卒哭，他用剛日」，「他」解釋為「別」，另外之意，則三虞與卒哭用剛日。本文從後說，初虞、二虞用柔日，三虞用剛日，最快當日初虞，第三日二虞，第四日三虞，完成安魂，第六日完成卒哭。

哭曰『成事』。是日也，以吉祭易喪祭。明日，祔於祖父。其變而之吉祭也，比至於祔，必於是日也接，不忍一日末有所歸也。」²⁶⁸直到「卒哭」的舉行，才算是凶禮轉變至吉禮的關鍵。〈士虞禮〉：「明日，以其班祔。」²⁶⁹卒哭翌日便舉行祔祭，使死者配祀於其祖父，但這只是暫時的程序，其神主尚未成為正式的祖先神。鄭注：「凡祔已，復于寢。如既祔，主反其廟，練而後遷廟。」²⁷⁰〈檀弓〉曰：「殷練而祔，周卒哭而祔，孔子善殷。」²⁷¹殷禮的祔廟儀式要到死者過世一年後，周禮則是卒哭隔日就祔廟。祔廟之後，死者神主還於寢，等三年之喪完畢，才正式受祭於宗廟，殷禮、周禮皆同。²⁷²祔祭之後，新神主暫不奉藏於宗廟，而是仍返歸於寢，直至大祥後，新神主方得正式入祀宗廟。神主入廟之舉，標誌著死者徹底歸入祖先行列，其身份亦從亡靈，轉化為能夠護佑子孫的祖先神，於焉進入永恆的歸宿。

綜上所揭，喪禮中奠、銘旌、重先後作為憑神之物，鬼神通過以上器物的興造與接續，得以在喪、祭儀式中持續維繫。通過對以上「事精神」之物的梳理，可以初步區分出幾條脈絡。

銘與柩屬於同一條線索。始死奠後製作銘旌，書寫「某氏某之柩」，此為標識棺柩之旌旗。因死者尚未入殮，銘旌製成後先置於西階。小斂前，將「重」設於中庭南部，鑑於銘與重「皆是錄神之物」，遂將西階之銘移至重旁。至大斂時，於西階掘埽置棺，將死者遷入棺中後，祝官從重旁取銘旌置於埽，銘旌又回到西階。此時死者已入棺柩，標識棺柩之銘旌正式啟用。〈既夕禮〉中，棺柩遷往祖廟，因棺柩移動，銘旌被取下置於重上，與重同陳於祖廟中庭之南。次日飾柩陳器，祝官再從重上取銘旌置於「茵」。下葬當日，「茵」上之銘旌隨柩車至墓地入壙，至此完成標識棺柩之任務。銘旌的規格因身份不同而有差異。銘旌在喪禮中的使用，是通過「各以其物」，對死者生前所屬社會等級、擁有的權力身份的

²⁶⁸ 《禮記正義》，卷 9，頁 318-319。

²⁶⁹ 《儀禮注疏》，卷 40，頁 883。

²⁷⁰ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 961。

²⁷¹ 《禮記正義》，卷 9，頁 320。

²⁷² 「祔畢，主皆還於寢，至三年喪畢，而後祭於廟，則殷、周之所同也。」（《禮記集解》，卷 10，頁 262。）

一種延續。從喪禮功能來看，銘旌作為標識死者棺柩的「神明之旌」²⁷³，自入殮後正式啟用，始終貫穿喪儀流程，最終與棺柩同葬壙中。

由「重」到「主」，屬於另一條脈絡。相較於銘旌與棺柩緊密聯繫，「重」則是以祖廟為最終的歸宿。「襲」後屍體被「冒」包裹，見不到親人的身形，更覺靈魂歸來不知依附何處，因此在設有食物的基礎上又使重「左衽」，使魂魄來歸。重在殯宮置於庭中，朝祖時隨柩一同入廟，同樣設於庭中。下葬當日，將發引赴葬時，「重」先出廟門，並不隨棺柩至墓地，而是倚置祖廟門外道左，待虞祭後有了神主，便埋在廟門外。這一過程清晰顯示，作為魂氣載體的「重」始終獨立於棺柩之外，不由棺柩決定去處，行動似只與廟相關。葬畢，反哭於廟後還歸殯宮，日中舉行虞祭安神。此時「重」仍倚置廟門外，待虞祭結束，方埋於所倚之處。「殷主綴重焉，周主重徹焉。」²⁷⁴殷人將神主連綴於重而懸於殯宮，將重作為神主的輔助載體，周人則在作虞主後，徹重而埋之。儘管殷周禮制存在差異，但神魂的依歸皆經歷從「重」到「主」的轉移——「重」作為臨時性神靈載體，最終讓位於「主」，重是主的暫行替代物無疑。

在周代喪禮中，「魂氣」與「形魄」的二元觀念貫穿儀節設計。銘旌的安排圍繞死者形體展開，代表著死者的形魄；重與俟後的主代表魂氣，隨著喪祭之禮逐漸由凶轉吉，從殯宮的臨時載體過渡到祖廟的永恆載體。所謂「魂氣歸於天，形魄歸於地」，有此初步區分。然而形魄與魂氣，就如同銘旌與重的功能，不能徹底分開。銘雖表柩，與屍體一同入壙，但其上書名，與靈魂密切相關。它既是亡人生前社會活動、身份特質的具體化呈現與延續，亦成為逝者在喪葬儀式中「存在」的象徵。初時重雖作為主的替代，並非在喪禮開始之際就用來吸引神靈，而是在形體被冒掩藏後使用，其形質也與人形有千絲萬縷的關聯。再加入「奠」與「尸」進行比較，界線更為模糊，奠的設置是為了吸引神魂，但從諸奠名稱和設置時間來看，喪奠都是圍繞尸身處理的各個階段進行。下葬後，形魄與魂氣看似徹底分離，但虞祭所立之「尸」，既有模擬死者形體的功能，使孝子在親人軀體已歸於土，不可復見之際，仍能透過「尸」的飲食舉止獲得情感慰藉；又在祭禮

²⁷³ 〈檀弓〉：「銘，明旌也。」鄭注：「神明之精。」（《禮記正義》，卷9，頁310。）

²⁷⁴ 《禮記正義》，卷9，頁311。

中繼續擔當亡靈依附的載體，延續死者的象徵性存在。

另外，「重」和「奠」的關係也值得思考。重上懸掛的鬲裝有食物，以供未設主前的神魂依附，但實際上未葬之前又另有單獨的奠，同樣以食物敬享鬼神，二者原理相似，功能重合。徹奠改設，鄭玄認為是為了不使神魂失去憑依而設置，等下一階段的奠擺放完畢，之前設於序西南的奠才撤下。結合「重」的存在來看，則不可忽略一個矛盾之處：既然重表「主道」，能起到憑依魂神的作用，鄭玄為什麼又擔心魂神無所憑依？且鄭玄說「求神於庭」，似乎是擔心庭中沒有神靈憑依之物，但此時重就在庭中北面。或許以世俗習言的「三魂七魄」思之，古人也認為魂魄非單一的存在，可能分殊為不同的部分。

表 11 喪禮各階段屍身、奠、銘旌、重位置關係

喪禮階段	尸身	奠	銘旌	重
始死-襲	室	尸東	陳襲事前置於西階	未設
陳小斂衣-大斂前	室→堂上	尸東	置於重	三分寢庭一在南
殯後	西階	室	置於柩	三分寢庭一在南
朝祖	廟兩楹之間	柩西	置於重	三分廟庭一在南
祖	階間	柩車西	置於重→置於茵	三分廟庭一在南
葬	入壙	—	入壙	廟門外東方

在「事精神」這條主軸上，奠、銘旌、重，多線並行，維持喪禮的動態平衡。彼此輾轉間，死者從家庭生活空間進入喪祭專屬場域，最終抵達宗族祭祀中心。

第三節 生者空間規劃

於逝者而言，喪禮同步完成了肉身處理與魂魄安置；對生者而言，喪禮儀式也包括情感疏導與重構群體秩序平衡。喪禮中生者的居處空間是與屍體遷移以及奠、銘旌、重的設置相關聯的脈絡。從整體位置佈局來看，眾親屬依據親疏、尊

卑、性別形成以尸為中心的差序格局；若只聚焦於喪主的位置，也可見主人在儀式中逐漸向主位靠近，逐步完成身份轉換。



（一）別親疏：以尸為中心的位序佈局

隨著喪禮儀式的推進，遺體依循「每加以遠」的路徑幾次轉移，眾親屬隨之形成以遺體為中心的差序格局。

始死之時，死者位於正寢室內牖下，以之為中心的哭位因親疏、男女、尊卑，而有堂上、堂下，東方、西方，前後等差異，此時親屬排列次序已相當明確。楊復曰：「始死，哭位辨，……室中、堂上、堂下之位蓋非特男女、內外、親疏、上下之位，不可以不正，此亦治喪馭繁處變之大法也。」²⁷⁵始死哭位為後續堂上堂下圍繞屍體展開的差序格局分佈奠定基礎。此時：

（主人）坐于牀東，眾主人在其後，西面。婦人挾牀，東面。親者在室。

眾婦人戶外北面，眾兄弟堂下北面。²⁷⁶

哭位之安排，以喪服之精麤為序。即《禮記·文王世子》所謂：「其公大事，則以其喪服之精麤為序，雖於公族之喪亦如之，以次主人。」²⁷⁷以距離分親疏，以東西別男女。注曰：「眾主人，庶昆弟也。婦人，謂妻妾子姓也，亦適妻在前。」²⁷⁸眾主人為主人之庶昆弟，即死者之庶子，當服斬衰。適子在前，庶子在後。主人坐于牀東，張爾岐曰：「主人哭位唯小斂以前在此，小斂後則在階下矣。」²⁷⁹眾主人在主人之後，同樣西面，面向死者。「婦人」有時包括「主婦」，但此處經文稱婦人，與主婦有別。注云「妻妾子姓」，妻妾為夫、女子在室為父，子嫁反在父之室為父等皆服斬衰，婦為舅姑服齊衰，主婦作為死者兒媳，在齊衰之列。故經文稱「婦人」不稱「主婦」，不包含主婦。婦人之位在尸西，適妻²⁸⁰在前，

²⁷⁵ 《儀禮圖》，卷 12，頁 5a。

²⁷⁶ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 765-766。

²⁷⁷ 《禮記正義》，卷 20，頁 748。

²⁷⁸ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 765。

²⁷⁹ 《儀禮鄭注句讀》，卷 12，頁 3。

²⁸⁰ 「適妻」為死者之適妻，與主婦有別。

妾與女子在室者居後，婦人與男子相對，東面，故曰「俠牀」。主人、衆主人、婦人俱坐。

親者，鄭注曰：「謂大功以上父兄姑姊妹子姓在此者。」²⁸¹所謂親者，包括齊衰、大功在內，與下文在戶外堂下者相對。胡培翬曰：「父兄姑姊妹，謂死者之諸父諸兄及姑姊妹。子姓則死者之孫男女，及昆弟之子男女，凡屬齊衰大功者，皆在其內。」²⁸²大功以上的親屬屬於關係親近的範疇，故也處於室中。其在室中之位，經、注未提及，盛世佐曰：「是時牀在南牖下，則親者所立處，蓋室中半以北也，亦男子在東，婦人在西，皆南面與？以去尸遠近為親疎之節。」²⁸³「親者在室」的具體位置或許如盛世佐所說，在室北，齊衰在前，大功在後，同樣以東西別男女。

衆婦人與衆兄弟位於室外。注曰：「衆婦人、衆兄弟，小功以下。」²⁸⁴經文敘述自內而外，衆婦人在堂上室戶外，衆兄弟在堂下，皆北面向死者。鄭注謂衆婦人、衆兄弟包括小功、緦麻二等親屬。〈喪服傳〉曰：「小功者，兄弟之服也。」²⁸⁵沈彤曰：「兄弟不專指從祖昆弟、族昆弟、姑舅之子、從母昆弟者，蓋古人于上下旁親通稱兄弟也。」又曰：「小功以下婦人、兄弟，各有同姓、異姓。」小功以下親屬與死者關係相對較為疏遠，故不在室中。婦人日常活動範圍以堂上為主，²⁸⁶小功以下婦人哭位在堂上，而男子則在堂下。其前後次序，沈氏以為小功在前，緦麻在後，同服者又同姓在前而異姓在後，每列以東為上。²⁸⁷衆婦人、衆兄弟整體位置差異，是以堂上、堂下別男女，褚寅亮曰：「親疎之位，以室與堂分；男女之位，在室者以牀東西分，在堂者以上下分，其秩然不紊如此。」²⁸⁸其說甚是。小功以下在戶外、堂下，齊衰大功在室，斬衰俠牀，親屬佈局如下圖。

²⁸¹ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 766。

²⁸² 《儀禮正義》，卷 26，頁 1655。

²⁸³ 《儀禮集編》，卷 12，頁 878。

²⁸⁴ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 766。

²⁸⁵ 《儀禮注疏》，卷 31，頁 687。

²⁸⁶ 如〈喪大記〉所謂：「婦人迎客、送客不下堂，下堂不哭。男子出寢門外見人，不哭。」鄭注：「婦人所有事，自堂及房，男子所有事，自堂及門，非其事處而哭，猶野哭也。」（《禮記正義》，卷 44，頁 1454-1455。）

²⁸⁷ 《儀禮小疏》，卷 5，頁 8-9。

²⁸⁸ 《儀禮管見》，卷下 一，頁 115-116。

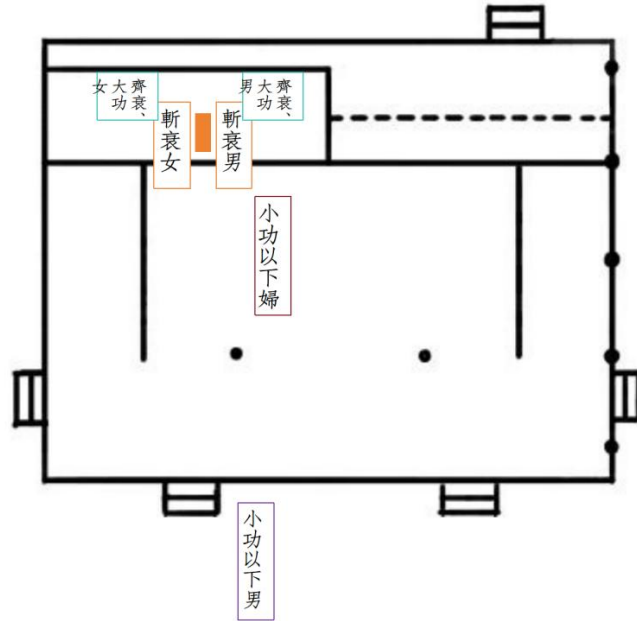


圖 37 始死室中哭位（鄭玄）

以上為根據鄭注展開的分析。對於始死哭位，學者另有不同解說。敖繼公認為：「衆主人，齊衰、大功之親也，若有斬衰者，亦存焉。」而「親者」是「繼婦人而言，則是亦專指婦人矣。……言在室則不必皆東面。」²⁸⁹依敖說所繪哭位如下圖。斬衰、齊衰、大功男都在牀東，而牀西只有斬衰女，齊衰、大功女在室中較遠的位置，且在東或在西沒有規定，顯得相對混亂。

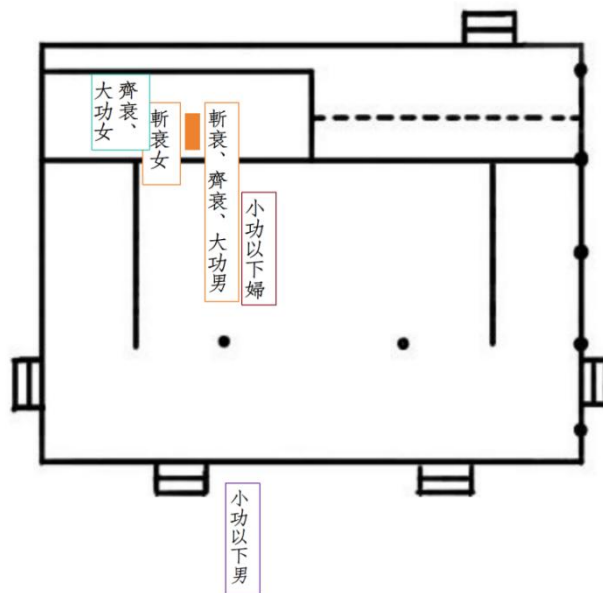


圖 38 始死室中哭位（敖繼公）

²⁸⁹ 《儀禮集說》，卷 12，頁 706。



姜兆錫認為「舊注于『衆主人』條下但言「主人之庶昆弟」，而以子姓之孫、曾、玄抑在親者之條，于『婦人』條下但言主婦之庶娣姒若子姓，而于子姓之孫曾玄婦畧不一及，義皆疏漏。」擇錄其說解如下：

本經及〈喪大記〉首節「主人」「衆主人」當通指嫡子、衆子及孫、曾、玄而言，牀東西面即〈喪大記〉「主人子姓皆于東方」也，「婦人」當通指主婦、衆婦及妻妾及孫、曾、玄婦而言，俛牀東面，即〈喪大記〉「主婦子姓皆于西方」也。

次節親者在室，男當指諸父、諸兄，即〈喪大記〉父兄，女當指姑姊妹及從父姊妹，即〈喪大記〉姑姊妹。〈喪大記〉言東方、西方，而此言「在室」者，蓋亦東西以別之，但不在牀旁，而在室中耳。其〈喪大記〉言皆坐，本經主人以下不言坐，又衆婦人、兄弟本經言其位，〈喪大記〉不言位，皆省文也。²⁹⁰

由上可見，姜兆錫通過與〈喪大記〉對照，認為主人、衆主人當通指嫡子、衆子及孫、曾、玄而言。婦人當指主婦、衆婦，及妻妾，及孫、曾、玄婦而言。親者在室，男當指諸父、諸兄，女當指姑姊妹及從父姊妹。

〈喪大記〉以東西劃分室中哭位：「士之喪，主人、父、兄、子姓皆坐于東方，主婦、姑姊妹、子姓皆坐于西方。」²⁹¹姜兆錫以此判斷鄭注「衆主人」漏子姓之孫、曾、玄孫；婦人漏孫婦，曾、玄孫婦。姜氏雖善於運用經傳互文之例，但在始死哭位的解釋上，不如鄭玄按喪服劃分合理。若按姜兆錫所說，主人、子姓在牀東，父兄在室，主婦、子姓在牀西，姑姊妹在室，經文敘述上卻特將「父兄」放在「主人」與「子姓」中間，「姑姊妹」放在「主婦」與「子姓」中間也沒有道理。

以死者為中心由近而遠的位置安排，正是以親疏為序的差序格局的體現。這種安排將抽象的血緣等級轉化為可視化的空間佈局，又通過視覺、感覺記憶構成

²⁹⁰ 《儀禮經傳》，卷 13，頁 9。

²⁹¹ 《禮記正義》，卷 44，頁 1446。

對自身宗法身份的確認。始死時的位置分佈奠定後續的格局，後文所述儀節的男女親屬位置分佈皆可視為此初始格局的延續。

遷柩朝祖前啓殯，男女親屬各就門外、堂上之位，如朝夕哭時；主人拜賓後入門即位、袒；祝撤去前夕宿奠後下堂，並以小斂之衾覆柩。〈既夕禮〉：

重先，奠從，燭從，柩從，燭從，主人從。

鄭注：

行之序也。主人從者，丈夫由右，婦人由左，以服之親疏為先後，各從其昭穆。男賓在前，女賓在後。²⁹²

遷柩朝祖時，隊伍前方依次為重、奠、前燭、尸柩和後燭，主人和男女親屬跟隨在後，至祖廟時重木停放於門外。男性由道右、女性由道左，與吉時同，²⁹³以喪服精麤為序，若喪服精麤相同，則以昭穆尊卑為序，如齊衰服，首世叔父，次兄弟，次兄弟之子。²⁹⁴各以親疏、昭穆和長幼為排序標準，男女分別從於主人和主婦。

凡屍側之位，男子在東，西面，婦人在西，東面。如小斂後「主人西面馮尸，踊無筭。主婦東面馮，亦如之。」²⁹⁵大斂時「婦人尸西，東面。主人及親者升自西階，出于足，西面袒。」²⁹⁶斂後「主人馮如初，主婦亦如之。」²⁹⁷君如視斂「主人升自西階，由足，西面馮尸，不當君所，踊。主婦東面馮，亦如之。」²⁹⁸朝祖

²⁹² 《儀禮注疏》，卷 38，頁 840。

²⁹³ 〈王制〉：「道路，男子由右，婦人由左。」（《禮記正義》，卷 13，頁 503。）〈內則〉：「道路，男子由右，女子由左。」（《禮記正義》，卷 27，頁 975。）

²⁹⁴ 鄭玄認為男賓在前，女賓在後，敖繼公以反哭之序推之：「主人從，衆主人以下從，婦人從，女賓從，男賓在後，女賓以上，其行皆以服之親疏為序，服同乃以長幼也。經但言主人從者，以其餘皆從可知也。葬而從柩之序亦然。」胡培翬云：「言主人可以該衆主人及婦人，而不可以該賓，經但言主人從，不言賓從，則知從柩無賓，蓋啟殯時賓已前行而俟於祖廟矣。」

²⁹⁵ 《儀禮注疏》，卷 36，頁 798。

²⁹⁶ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 811。

²⁹⁷ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 812。

²⁹⁸ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 818。



「婦人升，東面。衆人東即位。正柩于兩楹間，用夷牀。主人柩東，西面。」²⁹⁹
除還柩車後婦人因避祖奠位於階間，大體上符合男東女西的原則。

再看喪禮中的男女之位，凌廷堪歸納出兩則禮例：

凡主人之位，小斂前在尸東，小斂後在阼階下，謂之內位；既殯在門外，謂之外位。³⁰⁰

凡婦人之位，小斂前在尸西，小斂後至殯皆在阼階上，柩將行，始降在階間。³⁰¹

凌廷堪總結：「考男女之位，小斂前親者在室，以尸東、尸西為別。小功以下，以戶外、堂下為別。小斂後，以阼階上、阼階下為別。」³⁰²有事於尸或柩時，親屬圍繞尸、柩，以東西為別。其他時候主人、眾主人、婦人有固定位置，都在東邊，靠近阼階，以堂上堂下為別。凌廷堪雖揭示男女向位變化遵循「內外、東西、上下」對應的規律，然未深究其中淵源。彭美玲對《三禮》性別與左右關係考證甚詳，指出古代禮俗中，象徵物件、行動法則、序位方式、合葬習俗，無不深受「男左女右」觀念影響，充分展示出「二元相對結構」的理趣，不僅反映「左陽右陰」的思維，並以辨方正位的形式，架構起「男尊女卑」的倫常規範。³⁰³

性別由東／西、堂上／堂下區分，親疏通過距離區分。以朝夕哭位為例：

婦人即位于堂，南上，哭。丈夫即位于門外，西面北上。外兄弟在其南，南上。賓繼之，北上。門東，北面西上。門西，北面東上。西方，東面北上。主人即位。辟門。婦人拊心，不哭。主人拜賓，旁三，右還，入門，哭，婦人踊。主人堂下，直東序，西面。兄弟皆即位，如外位。³⁰⁴

女性之位在東階上方，南上。男性親屬在門外東側，西面，以北為上，外兄弟、

²⁹⁹ 《儀禮注疏》，卷 38，頁 841。

³⁰⁰ 《禮經釋例》，卷 8，頁 287。

³⁰¹ 《禮經釋例》，卷 8，頁 290。

³⁰² 《禮經釋例》，卷 8，頁 290。

³⁰³ 《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁 161-199。

³⁰⁴ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 821-822。

賓客依次位於其南。進入殯宮後，主人在堂下直對東序處，面西；眾兄弟亦即位於堂下，如在廟門外。

守喪位置同樣以親疏決定距離。據〈士喪禮〉，大斂畢大功以上就次：

主人拜送于門外。……闔門。主人揖，就次。

鄭注：

小功以下，至此可以歸，異門大功亦存焉。次，謂斬衰倚廬、齊衰堊室也。

大功有帷帳，小功總麻有牀第可也。³⁰⁵

鄭注本於《禮記·間傳》，指出主人和眾主人各就於門外之次，喪服輕重不同，喪居之室亦不同。斬衰居倚廬，齊衰居堊室，都在殯宮門外不遠，小功以下的男女親屬至此可以歸家，待後續儀式再前往參與。

整體而言，「尸」是喪葬禮儀空間的中心，尸位的遷移，象徵尸的身分轉換。從「死於適室」開始，空間配置將親疏關係具體可視化，男女以尸為中心，依親疏尊卑，由內向外排列。與「尸」關係愈親近（即喪服愈重）者距離愈近。東、西方位，堂上、堂下，在前或在後，均具有陰陽、親疏、尊卑、性別等象徵義涵。

（二）喪主身份轉換

居喪之禮，「升降不由阼階，出入不當門隧」。孔疏云：「阼階，主人之階也。孝子事死如生，故在喪思慕，猶若父在，不忍從阼階上下也。若祔祭以後，則得升阼階。」³⁰⁶雖然喪主承襲主人之位，卻因尊重父親，不忍遽居父位，故喪期不經阼階升降。這樣的情況在死者下葬後仍然延續，如反哭時，主人「升自客階，受弔於賓位。」³⁰⁷直到死者亡靈祔廟³⁰⁸，歸入祖先行列，主人才可從阼階升

³⁰⁵ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 814。

³⁰⁶ 《禮記正義》，卷 3，頁 88。

³⁰⁷ 《禮記正義》，卷 61，頁 51。鄭注：「謂反哭時也。既葬矣，猶不由阼階，不忍即父位也」。

³⁰⁸ 此處所說「祔廟」是卒哭明日暫時性的祔廟，不必等到正式祔廟才可由阼階升降，據孔穎達所說，是因為卒哭以後稱「哀子」，祔祭稱「孝子」，「祔祭如饋食之禮，既同於吉，則孝子得升阼階也。」（《禮記正義》，卷 3，頁 89。）鄭雯馨從人類學角度更進一步解釋，



降，成為名正言順的「主人」。

雖然有意不從阼階升降，但梳理主人在喪禮中的位置，也可窺見，在死者身份逐漸疏遠的轉化過程中，嫡長子的身份有與之相反的變動路線。

1. 儀式中的立位變化

小斂前主人位在屍東，若有事即位於堂下，位置在西階下，如始死之時主人命赴者「西階東，南面」³⁰⁹，拜賓「即位于西階下，東面」³¹⁰。小斂後主人有了堂下常位，在阼階下，直東序。尋常禮儀中主人堂下就位，就是這個位置，如〈士冠禮〉「主人玄端爵韞，立于阼階下，直東序，西面。」³¹¹另外，主人拜位起初也在西階下。如小斂俛尸後「主人出于足，降自西階，……主人拜賓……即（阼階下）位」³¹²，除非君使人弔、襚，主人聽命、拜於中庭。但是隨著喪禮的迭次遞進，主人轉移到阼階下答拜。殯後設奠前，拜大夫之後至者，經文曰：「主人降，拜大夫之後至者，北面視殯」³¹³，可見拜位在殯南，即仍在西階下。大斂奠後，「（主人）襲，入即位。衆主人襲。拜大夫之後至者，成踊。」³¹⁴先即阼階下之位，再言「拜」，可見是拜於阼階下。朝夕哭，主人拜於阼階下。³¹⁵前揭過程中，主人拜位由西階下轉移到阼階下，雖未直接就位於真正的主人位——阼階上，也顯示了向主人位靠近的過程。

要之，由始死至大斂殯，死者由室中向西階幾次移動，方向持續向外；但主人的位置卻由西階下轉移到阼階下，在象徵意義上向「內」，即往家族權力中心靠近。屍體與主人的動線，形成一進一退的對比。³¹⁶

親屬稱謂的標準之一是「存歿標準（*criterion of decedence*）」，依存在狀態而改變稱呼。當死者的稱謂被調整時，不僅表示死者存在狀態及其與生者關係的轉變，也意味著生者自身身份的相應變化。祔祭以「孝」稱主人，表示定位改變。祔祭時，死者之靈祔入祖先序列，死者與遺族的新關係同時獲得確認。相對地，嗣子實質性的主人身分，也由此得到正式的確立。見鄭雯馨：《論〈儀禮〉禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》，頁 220。

³⁰⁹ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 765。

³¹⁰ 《儀禮注疏》，卷 35，頁 768。

³¹¹ 《儀禮注疏》，卷 2，頁 32。

³¹² 《儀禮注疏》，卷 36，頁 800。

³¹³ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 812。

³¹⁴ 《儀禮注疏》，卷 37，頁 820。

³¹⁵ 「主人堂下直東序，西面。」「賓皆即此位，乃哭盡哀止。主人乃右還拜之，如外位矣。」

³¹⁶ 劉威明提出，生者與死者之間有「一進一退」的現象。如小斂之後主人即位的地點從屍

2. 守喪空間變化³¹⁷

未葬前，哀子當「居倚廬，寢苫，枕塊」³¹⁸，「不塗」³¹⁹。《禮記·問喪》：「成壙而歸，不敢入處室，居於倚廬，哀親之在外也。」³²⁰孝子因哀傷親人軀體已長眠於外，不敢反室自安。雖然說的是下葬以後，可知葬前居倚廬同樣出於哀傷與對死者的愛重。倚廬的位置，鄭玄認為在「在中門³²¹外東方，北戶」³²²，士僅有二門，以寢門為中門，倚廬位於殯宮門外之東牆。其具體形制，據孫希旦解釋：「倚廬，於殯宮門外，就東牆為之，以木抵於地，而斜倚於牆，用草蓋之，其南北亦以草為屏蔽，而於其北開戶以出入也。於殯宮則褻，於異室則遠，故為廬於殯宮門外者，欲其近殯宮而無至於褻也。」³²³就東牆為基，倚木為廬，以草遮蔽，且為北面開戶，與燕居之屋室坐北朝南不同。《白虎通·喪服》提到倚廬的意義：

孝子必居倚廬何？孝子哀，不欲聞人之聲，又不欲居故處，居中門之外。

倚木為廬，質反古也。不在門外何？戒不虞故也。故《禮·間傳》曰：「父

東轉移到阼階下答拜，小斂之前，主人答拜的位置是在西階上。在一進一退的原則下，屍體往宮室外移動，主人往宮室內移動。見劉威明：《古代中國生死交流空間的研究》（臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1999年），頁70-71。黃榆惠在此基礎上指出，主人的位置由堂上轉移至堂下，基本上是往外移動的，往宮室內移之說略有缺陷，應作在象徵意義上往家族權力中心移進之解。（《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，頁100。）其說甚是，唯主人「即位」地點與答拜位置不同，應當分而視之。

³¹⁷ 重喪者居處空間向內移動，同時喪居空間形式隨著喪禮的階段性不同而有相應變化，對此林素娟已有詳細論述，見〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，頁17-20。本文在梳理守喪空間位置的過程中，由此獲得啟發。

³¹⁸ 《儀禮注疏》，卷41，頁898-899，〈既夕禮·記〉。

³¹⁹ 《禮記正義》，卷45，頁1481。

³²⁰ 《禮記正義》，卷56，頁1791。

³²¹ 賈疏：「但天子五門，諸侯三門，得有中門，大夫士唯有大門、內門兩門而已。無中門而云中門外者，案〈士喪禮〉及〈既夕〉，外位唯在寢門外，其東壁有廬，室。若然，則以門為中門，據內外皆有哭位，其門在外、內位中，故為中門，非謂在外門、內門之中為中門也。」（《儀禮注疏》，卷28，頁637。）

³²² 《儀禮注疏》，卷41，頁898。

³²³ 《禮記集解》，卷44，頁1159。

母之喪，居倚廬。」³²⁴

所謂在「外」卻不在外門外，是基於必要的安全風險考量，為防備突發狀況。倚廬在門外而又不遠離，與殯宮遠近之間處於適當的距離。隨著喪禮儀式的進行，居喪的地點也反映過渡性質：

父母之喪，居倚廬，不塗，寢苦枕由，非喪事不言。君為廬，宮之，大夫、士禮之。既葬，柱楣，塗廬，不於顯者；君、大夫、士皆宮之。（《禮記·喪大記》）³²⁵

父母之喪，既虞、卒哭，柱楣翦屏，芟翦不納。期而小祥，居堊室，寢有席。又期而大祥，居復寢。中月而禫，禫而牀。（《禮記·間傳》）³²⁶

下葬前廬不加梁、不塗泥、草屏不修剪，只有君主的廬可以圍繞起來；虞祭後，可以支起前楣，以納日光，並以泥塗牆以避風寒，國君、大夫、士的倚廬外可以帷帳圍繞，此時倚廬之朝向亦由北向而轉為「西鄉」³²⁷。林素娟提出：「由北向到西向的轉變，是由直接受到北方寒氣之侵襲而轉到較為溫和的西向，象徵由大喪過渡到漸吉之轉變。」³²⁸下葬虞祭後：「寢有席，食疏食，水飲，朝一哭，夕一哭而已。」練祭後則：「始食菜果，飯素食，哭無時。」³²⁹空間的轉變配合飲食、寢席的轉變。

《儀禮·喪服》：「既練，舍外寢。」³³⁰《禮記·喪大記》：「既練，居堊室。」³³¹鄭玄認為外寢即堊室，位於「中門之外」，「屋下壘堊為之，不塗堊」。³³²雖然仍在中門之外，但由「東壁」轉移至「屋下」，孫希旦認為：「蓋在殯宮

³²⁴ 《白虎通疏證》，卷 11，頁 514-515。

³²⁵ 《禮記正義》，卷 45，頁 1481。

³²⁶ 《禮記正義》，卷 57，頁 1808。

³²⁷ 「居倚廬」賈疏：「以倚東壁為廬，一頭至北，明北戶鄉陰，至既虞之後，柱楣翦屏，乃西鄉開戶也。」（《儀禮注疏》，卷 41，頁 899。）

³²⁸ 〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，頁 19。

³²⁹ 《儀禮注疏》，卷 28，頁 628。

³³⁰ 《儀禮注疏》，卷 28，頁 628。

³³¹ 《禮記正義》，卷 45，頁 1483。

³³² 《儀禮注疏》，卷 28，頁 629。

門外東霤之下，就東塾之外壁，而累土於其三面以為室焉。」³³³練祭後，守喪空間進一步向內移動，距離上更接近殯宮，同時壘土為屋，相較原先以草為屏障的倚廬，堊室已有房屋的基本構造。

《禮記·喪大記》云：「既祥，黝堊，祥而外無哭者，禫而內無哭者。」鄭玄將「黝堊」解釋為堊室之修整：「堊室之節也，地謂之黝，牆謂之堊。」而「外無哭者」、「內無哭者」分別指「於門外不哭」，「入門不哭」。³³⁴孫希旦提出不同意見：

既祥之後，入居殯宮，〈間傳〉曰「大祥居復寢」是也。殯宮乃死者所居，故塗其屋令白，又平治其地令黑，若欲新之然也。其甸人所徹西北扉，亦當於祥前修治之也。內、外，謂殯宮門之內、外也。大祥入居殯宮，故外無哭者，而猶有無時思憶之哭在於殯宮。至禫則不復哭，故內無哭者。³³⁵

孫希旦根據〈間傳〉曰大祥「居復寢」³³⁶，判斷黝堊處應在殯宮。所謂「黝堊」即以黑白塗料重新塗飾殯宮的牆面和地面。外無哭者，即殯宮之外已無哭者。則孝子應轉而居於內。大祥後回歸正寢，禫祭後「內無哭者」，殯宮之內已無哭者，意味著原先在殯宮的居喪者回歸日常所居之燕寢。正如〈喪大記〉所謂：「禫而從御，吉祭而復寢。」此句孔疏明確指出大祥復寢與吉祭復寢二者的差異：「彼謂不復宿中門外，復於殯宮之寢。此吉祭後不復宿殯宮，復於平常之寢。」³³⁷

據上所述，重喪者從倚廬向內移動的路徑清晰可見。「就次」後至練祭之前居於倚廬，在寢門外東壁。一年之後的小祥是一個轉折點，小祥後，天子、諸侯埋虞主改立栗主（吉主），守喪空間向內移動，則移居於更近於殯宮的門外東霤下「堊室」中。大祥後除服，死者神主正式祔廟，此時主人入內居於正寢。禫祭之後正式除服，結束喪期，居喪者也回歸於日常所居之燕寢。從倚廬到堊室，再

³³³ 《禮記集解》，卷 44，頁 1172。

³³⁴ 《禮記正義》，卷 45，頁 1483。

³³⁵ 《禮記集解》，卷 44，頁 1172。

³³⁶ 《禮記正義》，卷 57，頁 1808。

³³⁷ 《禮記正義》，卷 45，頁 1484。

到正寢，最後除喪返回燕寢，守喪空間不斷向內移動。

因此我們可以理解，喪禮的功能不僅是安頓死者，生者亦在過程中進行階段式的身心調整，以期療傷止痛。「喪禮，哀戚之至也。節哀，順變也。君子念始之者也。」³³⁸在莊重肅穆的喪禮儀式中，從初喪時的慟哭哀號，到出殯時的依依惜別，每個環節都為生者提供了合乎禮義的情緒出口。與此同時，在儀式的有序推進中，生者開始理性面對生命的消逝，領悟生命無常之理，進而領悟到生命更迭延續的自然法則。尤其是喪禮中的主人，完成了一場重大的生命歷練，進一步體會到「慎終追遠」的意義，繼而承擔起家族乃至社會的重任。

³³⁸ 《禮記正義》，卷9，頁308。



第六章 神聖空間的建構與運用：《儀禮》士人祭禮空間議題

《禮記·禮運》曰：「夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。」¹這段關於禮制起源的敘述，揭示了人類文明中一個深刻命題：祭祀行為是人類共同的文化現象。當飲食超越生物本能，而成為「致敬鬼神」的手段時，人類便開啟了用文化符號建構意義世界的突破。

在中國古代社會，「國之大事，在祀與戎」²。日常祭祀與兵戎之事同屬國家大事。《禮記·祭統》云：「凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。」注曰：「禮有五經，謂吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮也。莫重於祭，謂以吉禮為首也。」³可見祭祀在古代生活中的重要性。《周禮·春官·大宗伯》云：

大宗伯之職：掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以槩燎祀司中、司命、飆師、雨師。以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山林、川澤，以鬯辜祭四方百物。以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。⁴

古代以祭禮為五禮之首，家國運作之樞紐，並設有專職人員掌理天神、地祇、人鬼祭祀。其中以「祠」、「禴」、「嘗」、「烝」享先王即為宗廟四時祭祀，士大夫階層時祭詳細儀節留存至今。《儀禮》中〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉及〈有司徹〉諸篇，詳載諸侯之士與大夫歲時於宗廟祭祀祖禰之禮。〈特牲〉是士祭祖之禮，〈少牢〉、〈有司徹〉是大夫祭祖之禮。之所以名為「饋食」，〈特牲〉首句「特牲饋食之禮」鄭注曰：「祭祀自孰始，曰饋食。饋食者，食道也。」

⁵賈疏云：

¹ 《禮記正義》，卷 21，頁 777。

² 《春秋左傳正義》，卷 27，頁 867。

³ 《禮記正義》，卷 49，頁 1570。

⁴ 《周禮注疏》，卷 18，頁 529-540。

⁵ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 967。

食道是生人飲食之道，孝子於親，雖死事之若生，故用生人食道饋之也，此釋經不言祭祀而言饋食之意耳。云「祭祀自孰始」者，欲見天子、諸侯饋食已前，仍有灌鬯、朝踐、饋獻之事，但饋食見進黍稷，云饋孰，見牲體而言。天子、諸侯堂上朝踐、饋獻後，迎尸於堂，亦進黍稷、牲體，其犬、豕、牛、羊亦孰之，同節也。⁶

注疏之意，經言饋食有二義：一則，天子、諸侯有薦腥之事，此士、大夫宗廟祭禮始於薦熟食而不薦血腥，故直言饋食；二則，饋食是指用生人飲食的方法祭祀祖先，體現事死如事生的觀念。

宗廟祭禮的核心為飲食活動。士禮「特牲饋食」，大夫禮「少牢饋食」，分別以特牲（豕）和「少牢」（羊、豕各一）為主要祭品。與牲體規格相應，二禮之儀節、人事、器服皆有繁簡隆殺之差。本章關注士人祭禮，故以〈特牲饋食禮〉文本為基礎。「特牲」即一頭豬，諸侯的士逢歲時用一頭豬，還有黍、稷以及其他食物和酒，在廟中祭祀已故的父祖之神，如同父祖生前子孫饋食以奉養一般。周禮士人分有上士、中士、下士，上士有祖、禴二廟，中士和下士僅有禴廟，無論二廟還是一廟，祭祖還是祭禴，其禮儀和所用器物都相同。〈特牲〉經文可分成四部分，第一部分記行祭禮前的準備，包括筮日、筮尸、宿賓、視濯和視牲等。第二部分記祭禮開始至正祭之前的儀節，包括陰厭與迎尸。第三部分是正祭全過程，包括尸食九飯，向尸三獻酒，以及主人向與祭者獻酒，與祭者互行旅酬和無算爵等等，是特牲饋食禮的核心部分。第四部分記祭禮完畢尸出後，嗣子和長兄弟餽尸之餘，改設「陽厭」和送賓歸俎等禮儀。雖然〈特牲〉與〈少牢〉有隆殺之別，但〈特牲〉未必禮簡，〈少牢〉未必禮繁，如祭前準備工作，〈少牢〉須參〈特牲〉，而羹飪實鼎之法，〈特牲〉需參〈少牢〉。方苞揭示了兩篇互補的原則：

祭前一日，設器、陳牲、省牲、視濯之儀，主人、兄弟、賓長、衆賓之位，具詳於〈特牲〉，而〈少牢〉則闕焉；牲體之數，實鼎、升俎之人，陳俎、

⁶ 《儀禮注疏》，卷44，頁968。

執匕、割制、升載之法，具詳於〈少牢〉而〈特牲〉則闕焉，何也？牲牢、鼎、俎、豆、籩，至大夫而倍加於士，則陳執、割制、升載之法自宜詳於〈少牢〉；若士用特牲，魚、腊、牲用肺、脊、幹、骼、肩、膚，則已見於虞祭，無庸覆舉也。設器、陳牲、省牲、視濯，上下同之，主人承祀，而兄弟子姓從，賓長備獻，而衆賓助，亦上下同之。匹士以上，始得廟祭，其儀自宜具於〈特牲〉，大夫以上宜小異而大同。⁷

大夫用牲規制高於士，且士禮中部分牲體用法已見於〈士虞禮〉，故相關之陳設、割制等具體儀法，需於〈少牢〉中詳述；祭前程序為上下等級共有，故詳於士禮，大夫禮則在此基礎上大同小異。故〈特牲〉時常須與〈少牢〉參見互證。

通觀祭禮的儀節安排，常透過空間的精細劃分及其儀式化運用來確認人神關係，將抽象的宗法倫理、鬼神信仰與社會秩序合而為一。本章以〈特牲饋食禮〉文本為主軸，兼及〈少牢饋食禮〉、〈有司徹〉和喪祭〈士虞禮〉等篇目，通過「互見」與「對比」揭示周代祭禮空間運用的共性與差異，具體從祭祀空間如何營建、顯化、使用與復原，觀察古人對祭祀空間的經營智慧。

第一節 祭前準備：神聖空間的營造

以〈特牲〉、〈少牢〉、〈有司徹〉為代表的吉祭，從始至終在廟中舉行。《白虎通·宗廟》闡釋道：「王者所以立宗廟何？曰：生死殊路，故敬鬼神而遠之。緣生以事死，敬亡若事存，故欲立宗廟而祭之。此孝子之心所以追養繼孝也。宗者，尊也。廟者，貌也。象先祖之尊貌也。」⁸立宗廟之旨在於再現先祖尊容，以禮儀連接生死，實現孝子追養繼孝之心。作為奉祀祖先的宮室，廟向來被視為溝通人神、聯結古今的核心場域。

雖然宗廟本身具備神聖屬性，然而對於「國之大事」的祭祀而言，仍須依憑人為鋪陳的禮儀細節強化這種屬性——具體而言，完成筮日、筮尸、宿尸、宿賓

⁷ 《儀禮析疑》，卷 15，頁 8b-9a。

⁸ 《白虎通疏證》，卷 12，頁 567。

後，從祭前一日開始，對祭祀場所宗廟進行視濯、視牲、陳設等一系列準備工作，進一步構建可感知、可參與的「祖考來格」之時空。



（一）視濯、視牲：潔淨與誠敬的空間預設

士人祭禮，宿賓第二天，也就是祭前一日黃昏，須進行「視濯、視牲」，以確認祭器與犧牲的潔淨與完備。〈特牲〉云：

厥明夕，陳鼎于門外，北面，北上，有甬。桮在其南，南順，實獸于其上，東首。牲在其西，北首，東足。設洗于降階東南，壺、禁在東序，豆、籩、鉶在東房，南上。几、席、兩敦在西堂。⁹

（記）設洗，南北以堂深，東西當東榮。水在洗東，篚在洗西，南順，實二爵、二觚、四觶、一角、一散。壺、桮禁饌于東序，南順，覆兩壺焉，蓋在南。¹⁰

（記）賓與長兄弟之薦自東房，其餘在東堂。¹¹

鼎陳放於廟門，注曰：「當門也。」褚寅亮解釋：「當門，辟大夫也。不南面，辟君也。」¹²依〈少牢〉，大夫陳鼎於門外東方。《儀禮》陳鼎具體位置，往往按照身份、情境而有不同。據〈士虞禮〉，「陳三鼎于門外之右，北面，北上，設局甬。」¹³門外之右，即門西。如凌廷堪所括禮例：「凡陳鼎，大夫、士，門外北面，北上；諸侯，門外南面，西上。反吉，則西面。」¹⁴〈特牲〉鼎南設桮，注曰：「桮之制，如今大木輦矣。上有四周，下無足。」¹⁵如同漢時木車箱，四周有邊欄。桮南北方向縱放，兔腊放在桮上，頭朝東。而饋食用牲，即一頭豬放在桮的西邊，頭朝北、腳朝東而臥。

廟門之內設水器、食器、酒器等用具。洗設在阼階東南邊，據記文，「南北

⁹ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 976-977。

¹⁰ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1025-1026。

¹¹ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1027。

¹² 《儀禮管見》，卷下 四，頁 139。

¹³ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 922。

¹⁴ 《禮經釋例》，卷 2 下，頁 91。

¹⁵ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 976。

以堂深，東西當東榮」，「水在洗東，筐在洗西」，¹⁶符合禮經設洗之例，與喪祭時「設洗于西階西南，水在洗西，筐在東」¹⁷正相反，體現吉凶之異。筐首朝北而尾順向南，筐中放二爵、二觚、四觶、一角、一散。壺和陳放酒尊的禁放在東序前，禁首端朝北而尾順向南，兩壺反扣在禁上，壺蓋放在壺的南邊。記文又曰「明日卒奠」¹⁸，祭日始將兩壺仰置並正式陳放，分別注入玄酒和酒。豆、籩、鉶放在東房中，以南為上位。几、席和兩敦放在西堂。經文主尸而言，對於其他人的豆、籩陳放何處沒有說明，故有賴記文補充，東房所放的薦（豆、籩）為賓長和長兄弟所用，可想而知祝、主人、主婦之薦也在東房。其餘人，即眾賓和眾兄弟的豆、籩在東堂。

器物陳設之後，接著主人及所祭者子孫、兄弟們在廟門外東邊就位，如筮日之位；賓及眾賓在廟門外西邊就位，面朝東而立，以北為上。宗人和祝的位置則與筮日時在門西不同，此時在賓的西北邊，稍退居賓後，面朝東，以南邊為上位。注曰：「事彌至，位彌異。宗人、祝，於祭宜近廟。」¹⁹旁參《禮記·樂記》：「宗、祝辨乎宗廟之禮。」²⁰可知宗人、祝是宗廟禮儀的具體踐行者與規範維護者，越接近正式祭祀，越須突出宗、祝的位置。筮日屬祭祀前的初始準備階段，宗人與祝處於賓位中，側重於輔佐準備；至正式祭祀時，二人遷至賓之西北，與同樣在西方東面的賓相較，雖是退居其後，實則更靠近廟門。

「主人揖，入」，門外眾人共同入廟視濯，高愈曰：「不惟主人親之，而且賓與眾賓監視之，敬之至也。」²¹眾人在堂下就位，相對位置如同在廟門外。「宗人升自西階，視壺濯及豆籩，反降，東北面告濯具。」²²據鄭注，所當濯者還有敦、鉶，因省文而未言。吳紱曰：「宗人先視壺濯，祭以酌獻為先也。獻而後祭薦，故豆籩次之。」²³宗人「視濯」的目的是查看器物是否洗滌乾淨，以及用具

¹⁶ 《禮經釋例》：「凡庭洗設于阼階東南，南北以堂深，天子諸侯當東霤，卿大夫士當東榮，水在洗東。」《禮經釋例》，卷2，頁83。

¹⁷ 《儀禮注疏》，卷42，頁920。

¹⁸ 《儀禮注疏》，卷46，頁1026。

¹⁹ 《儀禮注疏》，卷44，頁978。

²⁰ 《禮記正義》，卷38，頁1304。

²¹ 《儀禮正義》，卷34，頁2102。

²² 《儀禮注疏》，卷44，頁979。

²³ 《儀禮正義》，卷34，頁2102。

是否準備齊全，如褚寅亮所說：「洗者則告濯，不洗者則告具。」²⁴宗人查看完畢，轉身下堂，在西階下賓的南邊面朝東北向主人和賓報告。²⁵以上為視濯。

視濯的過程，相當直觀地體現祭祀對於「潔淨」的要求。葉國良提出，《儀禮》所載諸禮典之儀節雖繁雜多樣，然於具體踐行中實貫穿共通之基本禮意，可以歸納為「恭敬」、「肅靜」、「潔淨」三項。肅靜、潔淨以恭敬為本，「恭敬者，蘊之於內，肅靜、潔淨者，形之於外，內外相合，乃能顯示誠意，有誠意，乃有基本禮意可言。」比如飲食之禮，必設罍與洗或匜與盤以盥手，食物設蓋、冪以防塵。祭祀主敬，「潔淨者，亦敬之一端，不淨則無法示人以敬。」²⁶祭器作為溝通人神的媒介，須確保無塵穢、無瑕疵，以體現對祖先神靈的極致恭敬。

「賓出，主人出，皆復外位。」²⁷視濯完畢，眾人為視牲而出。宗人察看先前放在鼎南的豬，向主人報告豬很肥。在宗人察看豬的時候，「雍正作豕」挑動著豬，使豬翻轉身軀，以便宗人察看。鄭注曰：「北面以策動作豕，視聲氣。」²⁸胡培翬曰：「豕縛而寢於地，故必以策動作之，乃可視其聲氣，以知其疾否也。」²⁹不僅要確認外形足夠完滿，還要保證牲體健康，也就是由內到外沒有瑕疵。這時宗人又抓住尾巴舉起兔腊，並向主人報告兔體完好無損，因為「牲由豢養，以充為美。獸獵而得之，恐有傷闕，故必以備為貴」。³⁰接著又拿起覆蓋鼎的茅草，向主人報告鼎也洗滌得很乾淨。上述儀節雖大致分視濯、視牲，嚴格來說並非先完成「視濯」，再完成「視牲」，實際上是以空間劃分，先視廟門內，再視廟門外。視濯、視牲圖如下。

²⁴ 《儀禮管見》，卷下 四，頁 140。

²⁵ 注曰：「東北面告，緣賓意欲聞也。」（《儀禮注疏》，卷 44，頁 979。）主人在阼階前西面，宗人不東面告主人，而是立於賓南，目的是同時向賓報告。

²⁶ 葉國良：〈《儀禮》各禮典之主要禮意與執禮時之三項基本禮意〉，《嶺南學報》復刊第三輯，2015 年，頁 1-10。

²⁷ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 979。

²⁸ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 979。

²⁹ 《儀禮正義》，卷 34，頁 2103。

³⁰ 《儀禮正義》，卷 34，頁 2103。

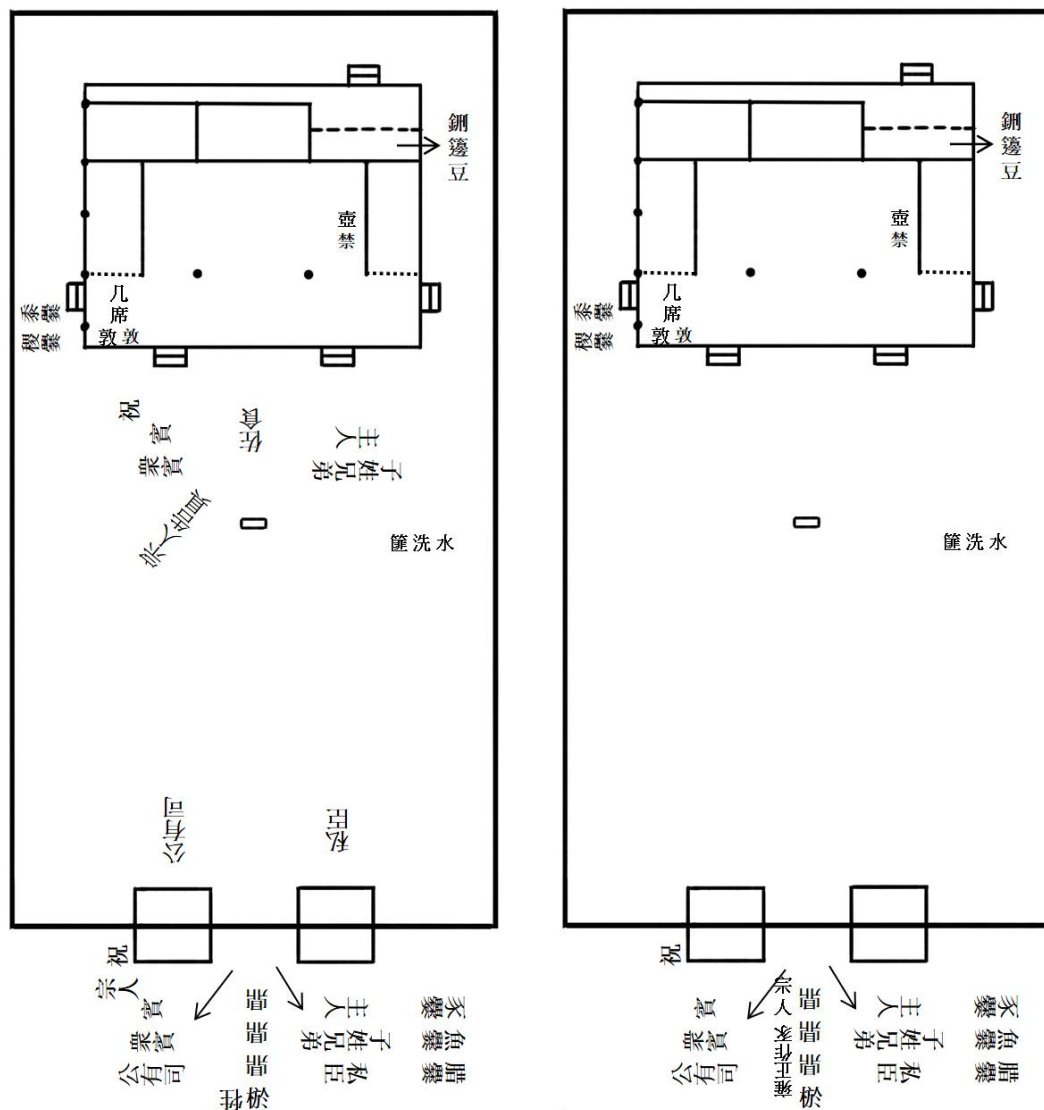


圖 39 視濯（左）、視牲（右）圖

乍看之下，視濯是追求潔淨的直觀表現，而視牲是在檢查牲體，要求內外完備，實際上獻祭物品若有瑕疵、缺損、疾病，同樣屬於「不潔」。視牲、視濯都是在確認「潔淨」這一神聖空間的基礎性質。如瑪麗·道格拉斯所說，我們的洗滌、擦拭、隔離和消毒只是建基於衛生學之上，而「儀式中的清潔是象徵性的。」³¹在原始觀念中，「神聖」象徵完美、永恆與權威，「世俗」則代表不完整、短

³¹〔英〕瑪麗·道格拉斯：《潔淨與危險——對污染和禁忌觀念的分析》（北京：商務印書館，2018年），頁45。

暫與汙雜，「潔淨」不僅是衛生標準，也是劃分「神聖領域」與「世俗世界」的準則之一。神聖場域須超越日常塵俗，而人類日常所處的世俗空間因雜糅「不潔」因素，天然具有「隔絕神聖」的屬性。這種對潔淨的極致追求，實質是通過物理與儀式的雙重「淨化」，將祭祀場域從普通空間轉化為神靈可降臨的神聖場域。潔淨視為接通人神的必要條件，人與物必須先通過「去污」而「去俗」，方能「近神」。比如參與祭祀者須通過齋戒以獲得身心的淨化。故知視濯、視牲作為空間淨化儀式，劃定凡俗與神聖的邊界：唯有經過檢驗的器物與犧牲，方可進入神聖空間參與祭祀。視濯確保祭器潔淨、完備，視牲確保祭品完美無瑕，都是為跨越人神的邊界所作的準備。潔淨之器、完備之牲，是饗神的基礎。

出於對牲的重視，不僅要「視牲」，次日，即祭日還要「視殺」。士人祭禮視殺而不親殺，³²賈疏引《國語》，指出天子禘郊之事，諸侯宗廟之事，必自射其牲。又引《周禮·司弓矢》：「凡祭祀，共射牲之弓矢。」及注「射牲，示親殺也」，提出「天子尊，于郊射牲；諸侯降天子，故宗廟亦親殺。大夫、士不敢與君同，故視之而不親殺之。」³³褚寅亮則曰：「天子、諸侯饋食前有朝踐，薦毛血之禮，故牲必親殺。大夫、士祭自饋熟始，故惟視殺而不親殺，非特以辟君故。」³⁴為天子、諸侯親殺，大夫、士視殺而不親殺提出另一種理由。〈特牲〉：「夙興，主人服如初，立于門外東方，南面，視側殺。」³⁵注曰：「側殺，殺一牲也。」主人立於廟門外東方，殺牲同時解剖為七體，「亨于門外東方」，記文補充：「牲饔在廟門外東南，魚腊饔在其南，皆西面。」此外，與主人視殺相對，「主婦視饔饔于西堂下」，鄭注：「炊黍稷曰饔，宗婦為之。」³⁶另據〈士虞禮〉「側亨于廟門外之右，東面」，「饔饔在東壁，西面」³⁷乃是喪祭反吉的狀況。賈疏申釋：「主婦視饔饔，猶主人視殺牲，故《易·歸妹》上六云：『女承筐，無實；士刲羊，無血。』鄭注：『宗廟之禮，主婦奉筐米。』知饔之時，兼事之

³² 虞祭屬於喪祭，喪事禮略，故不視殺。

³³ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 980。

³⁴ 《儀禮管見》，卷下 四，頁 140。

³⁵ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 980。

³⁶ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 981。

³⁷ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 919-920。

可知。」³⁸指出主人視殺與主婦視饔饔的對應關係。高愈云：「主人視側殺，主婦視饔饔，所謂共承宗廟，夫婦視之，內外之義也。」³⁹又指出主婦與主人內外相對。牲為陽，黍稷為陰。主人在東，主婦在西。主人在門外，主婦在門內。主婦與主人所處位置與職掌內容，構成「內／外」—「西／東」—「陰／陽」的對應關係。⁴⁰可想見的是，遠古時期男性外出狩獵，女性居家種植，兩者的謀食生產方式有別，祭禮主人在外視殺，主婦在內視饔饔的分工是遠古社會生產模式在禮儀中的延續。

（二）祭日陳設、即位

祭禮即將開始，先前陳設經宗人視濯的祭器狀態都有所改變，或盛裝祭物，或位置轉移。為迎接即將到來的祖先神靈和代表祖先的「尸」，又有更多物品加入到陳設中。〈特牲〉云：

羹飪，實鼎，陳于門外，如初。尊于戶東，玄酒在西。實豆、籩、鉶，陳于房中，如初。執事之俎陳于階間，二列，北上。盛兩敦，陳于西堂，藉用萑，几、席陳于西堂，如初。尸盥匱水實于槃中，簞、巾在門內之右。

41

牲肉煮熟後盛到鼎中，吳廷華曰：「此又言陳，則舉鼎就饔，既實，復陳之門外。」⁴²實鼎之法，〈特牲〉不言，可參〈少牢〉敘述。⁴³鼎仍像視濯時那樣陳放在廟

³⁸ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 981。

³⁹ 《儀禮正義》，卷 34，頁 2105。

⁴⁰ 此處僅就士禮言之，大夫禮則不同。〈少牢〉經文不提主婦視饔饔，並非文不具。「雍人概鼎、匕、俎于雍饔，雍饔在門東南，北上。廩人概甗、甗、匕與敦于廩饔，廩饔在雍饔之北。」（《儀禮注疏》，卷 47，頁 1045。）又〈公食〉賈疏指出：「〈特牲〉云『主婦視饔饔于西堂下』者，以其無廩人主之，故在內。」（《儀禮注疏》，卷 26，頁 581。）可見廩饔由廩人掌之，在門外。大夫禮主婦不視饔饔，或許是因為主婦不適合跨出廟門之故。

⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 981-982。

⁴² 《儀禮章句》，卷 15，頁 4。

⁴³ 「羹定，雍人陳鼎五，三鼎在羊鑊之西，二鼎在豕鑊之西。司馬升羊右胖，……，實于一鼎。司士升豕右胖，……，實于一鼎。雍人倫膚九，實于一鼎。司士又升魚、腊。魚十有五而鼎，腊一純而鼎，腊用麋。卒齊，皆設局鼎。乃舉，陳鼎于廟門之外，東方，北面，北上。」（《儀禮注疏》，卷 47，頁 1046-1048。）

門外。原先在東序的壺，即尊，注入酒、水後設於室戶東，禁、冪隨之改設，經文省略不言。盛玄酒的壺放在酒壺西邊。如鄭玄所說：「凡尊，酌者在左。」⁴⁴亦即酒尊居東。豆、籩、鉶原來在房中，南上。其中裝入脯、醢和羹這些食物後回歸原位。鄭玄曰：「如初者，取而實之，既而反之。」⁴⁵反觀〈少牢〉豆籩虛設時「饌豆、籩與筐于房中，放于西方」⁴⁶，後「改饌豆、籩于房中，南面，如饋之設，實豆、籩之實。」⁴⁷增加了「改饌」的動作，注曰：「為實之更之，威儀多也。」⁴⁸說明此處士禮與大夫禮有別。

「執事之俎陳于階間」，敖繼公曰：「執事，謂凡執祭事者也，主人及祝以下之通稱。其俎二列、北上，東列則胾俎為上，西列則祝俎為上。其內兄弟之俎，則當次於兄弟也。此執事之文，所包者廣，與前後所云者不同。」⁴⁹高愈提出，此時尸俎之外有十三俎，分別用於主人、主婦、祝、佐食、賓、長兄弟、宗人、眾賓、眾兄弟、內賓、宗婦、公有司、私臣。⁵⁰實際上是執事與參與祭祀者，皆得以執事為名，十三俎陳于兩階間，分為東西二列，主人俎、主婦俎、兄弟俎等在東，祝俎、賓俎、眾賓俎等在西。注曰：「不升鼎者，異於神。」⁵¹尸俎用右肫，先升於鼎，俎隨鼎入，匕而載於俎。另外十三俎則皆用左肫，直接由鑊升俎，不升鼎，故不隨鼎入，而先設於階間。

兩敦中盛上黍和稷，陳放在西堂，敦下用萑襯墊。几和席像先前一樣陳放在西堂。尸盥用具放在廟門內右邊，除尋常沃盥所用盤、匜外，還有盥水和巾。注曰：「設盥水及巾，尸尊，不就洗，又不揮。門內之右，象洗在東，統于門東，西上。凡鄉內，以入為左右。鄉外，以出為左右。」⁵²即鄭玄認為盤、匜等設於門東。然而學者對於「門右」的解釋有不同意見。如郝敬認為門右當為門西：「在

⁴⁴ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 982。

⁴⁵ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 982。

⁴⁶ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1046。

⁴⁷ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1049。

⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1049。

⁴⁹ 《儀禮集說》，卷 15，頁 902。

⁵⁰ 《儀禮正義》，卷 34，頁 2107-2108。

⁵¹ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 982。

⁵² 《儀禮注疏》，卷 44，頁 982。

廟門內右，內以西為右，尸入，于此盥手。」⁵³胡培翬引吳廷華曰：「鄉內、鄉外以人言。此陳器，自當以堂為斷，況此與〈少牢〉尸盥並在西，何匱水獨有東西之別乎？」提出陳器不同於人出入，「左」與「右」應以堂的面向為準。⁵⁴盛世佐看法類似：「下經云『尸入門左，北面盥。』則槃、匱之屬在門內之西明矣。門西曰右者，從堂上視之也。必在門西者，取其便于尸盥，且與洗位相變也。郝說得之。」⁵⁵今據〈少牢〉：「小祝設槃、匱與簞、巾于西階東。」⁵⁶可知大夫祭禮盤、匱等設於西，士禮沒有理由在此處與大夫禮相反。且細查經文整段敘述，描述門內陳設的順序由戶東至房內，再到階間，轉而到西堂，隨之是「門內之右」，由東至西，故本文亦主張將「門右」解釋為「門西」較為合理。

在物品陳設方面，士人喪祭與吉祭差異較大。〈士虞禮〉云：

設洗于西階西南，水在洗西，篚在東。尊于室中北墉下，當戶，兩甒醴、酒，酒在東。無禁，冪用絺布，加勺，南枋。素几、葦席，在西序下。苴刈茅，長五寸，束之，實于篚，饌于西坵上。饌兩豆菹、醢于西楹之東，醢在西，一鉶亞之。從獻豆兩亞之，四簋亞之，北上。饌黍、稷二敦于階間，西上，藉用葦席。匱水錯于槃中，南流，在西階之南，簞、巾在其東。

57

除「吉事尚左，凶事尚右」而有東西相反的差異外，喪祭與吉祭陳設還有一個較大的區別，即虞祭陳設在相對居中、曝露的地方，吉祭陳設在隱蔽、偏僻的位置。諸如：〈士虞禮〉几、席在西序下，而〈特牲〉几、席在西堂；〈士虞禮〉豆、簋、鉶在堂上西楹之東，即堂上近中間區域，而〈特牲〉豆、簋、鉶在房中；〈士虞禮〉黍、稷二敦在階間，而〈特牲〉二敦在西堂。另外吉祭不用的苴，在虞祭中饌於西坵上。只有設尊例外，方苞指出，「虞所獻唯及祝、佐食，無室外之事，故設尊不于堂上。且葬而反，日中而虞，人倦時促，使尊於堂上，則義無所取，

⁵³ 《儀禮節解》，卷 15，頁 6。

⁵⁴ 《儀禮正義》，卷 34，頁 108。

⁵⁵ 《儀禮集編》，卷 15，頁 1102。

⁵⁶ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1049。

⁵⁷ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 921-922。

而不近於人情。」⁵⁸方苞解釋〈士虞〉設尊於室內的原因，用於理解虞祭陳設的這一特點同樣有參考性，或因喪事禮略之故，且葬後即虞，與祭者精力有限，物品的陳設以取用便利為準則。另一種可能是，寢、廟空間使用原則有別，廟畢竟是祖先神靈居所，須強調隱蔽性。相對虞祭而言，〈特牲〉祭日之前，堂上、庭中敞開的空間空無一物。祭日尊于戶東依循常例，十三俎陳於階間，為別於尸俎，且依據眾人位置佈局，便於取用。其餘物品仍設於原位。如此安排或與參與祭祀之物須「潔淨」，整體空間須「整潔」的原則有關。

陳設完成後，佈置整個祭祀場所最核心的區域——室，以此為祭禮即將開始的信號。「祝筵几于室中，東面。」⁵⁹注曰：「為神敷席也，至此使祝接神。」⁶⁰自此祝開始工作。設筵具體位置，據〈少牢〉在奧：「司宮筵于奧，祝設几于筵上，右之。」注曰：「布陳神坐也，室中西南隅謂之奧，席東面近南為右。」⁶¹是宗廟之祭在於奧。〈祭統〉：「鋪筵設同几，為依神也。」⁶²室之西南隅為室中最隱祕的角落，成為通神所在，室中以奧為尊，尊者居於奧，祭祀亦常在奧。先在奧為神設几筵，後通過陰厭設饌、尸入坐，物理空間於是轉化為祖先臨在的神聖場域。神位佈置完成後，參與祭祀者就位：

主婦纁笄、宵衣，立于房中，南面。主人及賓、兄弟、羣執事，即位于門外，如初。宗人告有司具。主人拜賓如初，揖入，即位，如初。佐食北面立于中庭。⁶³

主婦穿著士妻正服，面朝南站在東房中。胡培翬曰：「婦人入廟，其位在此。」⁶⁴主人及賓、兄弟、羣執事像視濯那樣在廟門外就位。胡培翬曰：「上視濯時言賓及眾賓即位于門西東面，而不言群執事，此言群執事，而不言眾賓，蓋互文見

⁵⁸ 《儀禮析疑》，卷 14，頁 2。

⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 983。

⁶⁰ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 983。

⁶¹ 《儀禮注疏》，卷 47，頁 1050。

⁶² 《儀禮正義》，卷 49，頁 1581。

⁶³ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 983-984。

⁶⁴ 《儀禮正義》，卷 34，頁 2109。

義，要皆兼公有司、私臣在內。」⁶⁵亦即羣執事包括國君派來助祭的公有司和主人家的私臣。主人及所祭者子孫、兄弟們在廟門外東邊就位，賓及眾賓在廟門外西邊就位，面朝東而立，以北為上。宗人和祝站在賓的西北邊，面朝東，以南邊為上位。宗人向主人報告有司都已到齊。於是主人揖請眾人入廟，像視濯那樣在堂下就位。前文僅見主人與賓，公有司與私臣入門後就門東、門西之位，〈記〉曰：「公有司，門西北面東上，獻次眾賓。私臣，門東北面西上，獻次兄弟。」⁶⁶佐食為賓佐尸食者，面朝北站在中庭。〈記〉曰：「佐食，當事則戶外南面，無事則中庭北面。」⁶⁷鄭玄稱佐食「立于宗人之西」⁶⁸，李如圭據〈士虞禮〉解釋：「〈虞禮〉主人即位于堂，如反哭，東面，宗人西階前北面詔主人。此禮主人位堂下西面，宗人當在阼階南擯主人，知佐食在宗人之西。」⁶⁹綜上，〈特牲〉眾人廟門內外之就位如下圖。

至此通觀祭日陳設、位次，先前陳放的各處祭器有加實，有易置，也有如尸盥匱水等新的用具加入。門內外站位，主人居東，賓客居西，各以長幼尊卑為序，直觀呈現宗法等級與血緣親疏。門外之位，宗人、祝立於賓西北，更靠近廟門。門內之位，宗人、祝、佐食都在相對突出、最靠近堂上的位置。宗人掌禮事，祝負責接神，佐食助尸享食，標示三人在祭禮中作為溝通者的重要身份。以上各項準備工作依序展開，井井有條，所謂「宮室既脩，牆屋既設，百物既備，夫婦齋戒，沐浴，盛服」⁷⁰，神聖空間至此初步建構完成。

⁶⁵ 《儀禮正義》，卷 34，頁 2111。

⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1034。

⁶⁷ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1028。

⁶⁸ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 984。

⁶⁹ 宋·李如圭：《儀禮集釋》，《景印文淵閣四庫全書》第 103 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 26，頁 13。

⁷⁰ 《禮記正義》，卷 47，頁 1537。

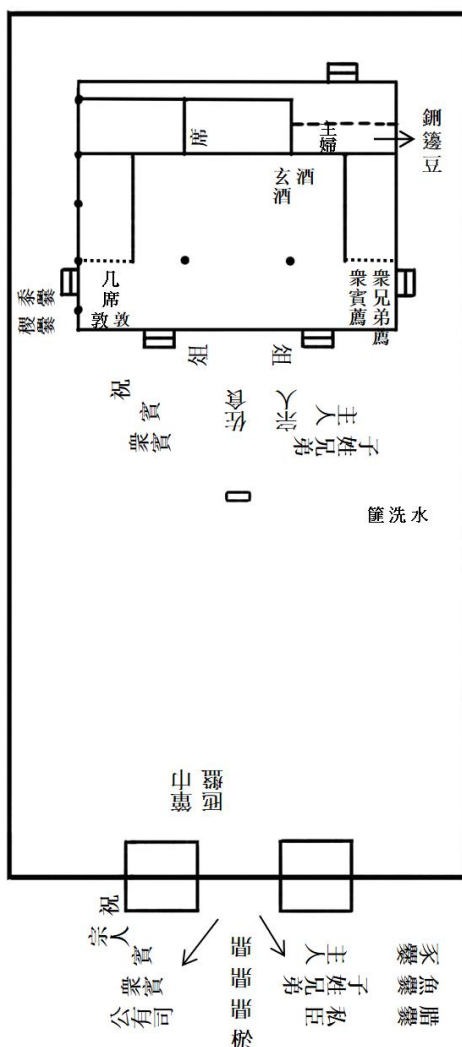


圖 40 祭日陳設、即位圖

前文說到，神聖空間的本質是有序的、與世俗混沌相區隔的領域，「潔淨」是劃分「神聖」與「世俗」的重要準則。而「潔淨」的概念可以進一步擴大。瑪麗·道格拉斯在《潔淨與危險》中提出「潔淨是秩序的維護」的核心命題。去掉污穢觀念中的病原學和衛生學因素，得出對於「污穢」的古老定義——「污穢就是位置不當的東西（matter out of place）。」⁷¹換言之，「不潔就是物失其所」。⁷²污穢是事物系統排序和分類的副產品，因為排序的過程就是拋棄不當要素的過程，排除污穢也就意味著建立一個潔淨象徵體系。宗廟中的一系列準備工作，都是在通過排除「無序」來確立「有序」，而「有序」即「潔淨」。當空間中的分

⁷¹ 《潔淨與危險》，頁 48。

⁷² 《潔淨與危險》，頁 53。

佈、移動嚴格遵循潔淨規則時，邊界得以強化，神聖性便自然顯明。



第二節 神聖空間的顯化

神聖性並非空間的天然屬性，而是通過人類對秩序的主動建構而生成。接下來需要儀式行為賦予特定意義，並通過反覆實踐固化為集體共識。祭禮正式開始前的一系列準備工作，已經完成神聖空間的初步建構，並標定室中為神聖核心。下一步就是通過「陰厭」與「迎尸、妥尸」迎接神和尸的到來，完成神聖空間中「神聖性」的顯化。

（一）陰厭：神位的初始設置

祭禮在正祭（事尸之禮）之外，前後各有「陰厭」、「陽厭」的無尸階段——正祭前尸未入，正祭後尸已出，各於室西南角「奧」、西北隅「屋漏」設饌祭神。所謂「陰」、「陽」則分指室奧採光不足，及西北隅得到陽光透過牖照射的特點。祭禮尾聲「佐食徹尸薦、俎、敦，設于西北隅。」注曰：

不知神之所在，或諸遠人乎？尸謬而改饌，為幽闇，庶其饗之，所以為厭飫。〈少牢饋食禮〉曰「南面如饋之設」，此所謂「當室之白」，陽厭也。則尸未入之前為陰厭矣。

賈疏云：「凡言『厭』者，謂無尸，直厭飫神。」「謂祭于奧中，不得尸明，故名陰厭；對尸謬之後，改饌於西北隅為陽厭，以向尸明，故為陽厭也。」⁷³據〈曾子問〉，祭殤無尸，有陽厭，無陰厭，因為未成人不得居於主位，但宗子作為宗族繼承人地位不同，有陰厭而無陽厭。成人祭禮已有尸，另設陰厭、陽厭，意義不同，一則「厭」意為「厭飫」，飽食之意，作為神靈象徵的尸飲食畢竟是展演性動作，因此正祭前後另安排陰陽二厭，使祖先神靈能夠充分飽食。二則如郝敬所說：「尸未入，神先降，故有陰厭。尸既出，神未散，故有陽厭。」⁷⁴神降臨

⁷³ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1022-1023。

⁷⁴ 《儀禮節解》，卷 14，頁 11。

的時間與尸在室中的時間不保證完全重合，尸不能完全代表神靈，事「尸」之禮不能完全替代事「神」之禮。

「凡尸未入室之前，設饌于奧，謂之陰厭。」⁷⁵室奧本為祖先生前常居之處。正祭前尸尚未入場，但祖靈可能已先降臨，並且回到生前慣處的主位。奧為室中深隱處，象徵「鬼神尚幽」，預設鬼神降臨於此合於情理。陰厭陳設之法，〈特牲〉敘述如下：「主人及祝升，祝先入，主人從，西面于戶內。」主人和祝升堂，升堂時主人在先，入室時祝先入，注曰：「接神宜在前也。」⁷⁶主婦盥於東房中北洗，向室中席前進上兩豆：一豆盛葵菹，一豆盛蜎醢，蜎醢放在葵菹北邊。方苞曰：「饋食之饌，惟主婦為最先，以生時盥饋，主婦職也。」⁷⁷主婦進兩豆是饋食之禮正式開始的標誌。主人、賓、佐食與執事共同抬鼎入廟，抬鼎前先「除鼎」，在門外去掉覆蓋的茅草。敖繼公曰：「凡吉事除鼎于外，凶事除鼎于內。」⁷⁸舉鼎時主人、賓長⁷⁹在右，注曰：「主人在右，統於東。」⁸⁰鼎入，設於阼階前，西面，與〈士虞禮〉「設于西階前，東面北上」⁸¹相對。鼎中牲肉被取出放在俎上，「佐食升肝俎，鬲之，設于阼階西。」此謂佐食又將豬心和豬舌取出放在肝俎上，加以覆蓋，放在阼階西。注引〈郊特牲〉「肝之為言敬也」，稱肝俎為「主人之所以敬尸之俎」。⁸²吳廷華曰：「此主人自羞，且當歸尸，故特升之。」⁸³因設於阼階西，不似其他俎直接入室，恐有塵污，故「鬲之」。鼎中牲肉都取出後，主人升堂，入室，回到戶內西面原位。俎送入室中。經文曰：

俎入，設于豆東。魚次，腊特于俎北。主婦設兩敦黍、稷于俎南，西上，及兩鉶芼設于豆南，南陳。祝洗，酌奠，奠于鉶南，遂命佐食啓會。佐食

⁷⁵ 《禮經釋例》，卷 9，頁 343。

⁷⁶ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 986。

⁷⁷ 《儀禮析疑》，卷 15，頁 11。

⁷⁸ 《儀禮集說》，卷 15，頁 905。

⁷⁹ 敖繼公：「賓長在右，謂長賓在魚鼎之右，衆賓長在腊鼎之右也。」（《儀禮集說》，卷 15，頁 905。）

⁸⁰ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 986。

⁸¹ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 925。

⁸² 《儀禮注疏》，卷 45，頁 988。

⁸³ 《儀禮章句》，卷 15，頁 6。

啓會，卻于敦南，出，立于戶西，南面。主人再拜稽首，祝在左。卒祝，主人再拜稽首。⁸⁴

牲俎放在盛葵菹的豆的東邊，魚俎又放在牲俎東邊，腊俎在牲、魚二俎北，單獨為列。注曰：「腊特，饌要方也。凡饌必方者，明食味人之性所以正。」賈疏：「經豆在神坐之前，豕俎入設於豆東，魚俎又次其東，若腊俎復在東，則饌不得方，故腊俎特于俎北，取其方故也。」⁸⁵另參〈士昏禮〉夫婦對席圖腊俎橫設，較符合經文文句細節，然而此處若仍舊以腊俎橫設，則不符合「饌要方」的原則。或許所謂「腊特」只是側重腊的南北相對位置，橫設或縱設視具體情況而定。主婦將盛黍稷的兩敦放在俎的南邊，黍放在西邊上位。注曰：「宗婦不贊敦、鉶者，以其少，可親之。」⁸⁶按〈少牢〉有贊敦之事，共四敦，主婦設一金敦黍，宗婦贊三敦。而〈特牲〉只有兩敦，故主婦親設。盛羹的兩鉶從北向南依次放在豆的南邊。吳廷華曰：「此鉶當菹豆之南，南鉶又以次而南，席前豆、鉶各二，四以為列，左豆而右鉶也。」⁸⁷綜上陰厭設饌如下圖。祝洗觶，酌酒，放在鉶南。⁸⁸佐食揭開敦蓋，仰放在敦南，然後出室站在室戶西邊，面朝南。主人向神位行再拜稽首禮，祝在主人的左邊，注曰：「當為主人釋辭於神也。」⁸⁹祝畢，主人又行再拜稽首禮。凌廷堪對比〈特牲〉與〈少牢〉、〈士虞禮〉，指出：「〈少牢〉陰厭不設鉶者，〈少牢〉無太羹滂，故兩鉶至尸入飯時始設之，與〈特牲〉不同也。」「虞祭陰厭，惟薦豆、設敦、設鉶，皆贊為之，不用主婦；酌奠，以醴不以酒；及祝饗後，有命佐食祭于苴之禮，與〈特牲〉吉祭異，餘皆大略同也。」⁹⁰士禮陰厭與大夫禮陰厭區別在於鉶的有無，亦即太羹滂的有無；士人吉祭陰厭較之喪祭陰厭，區別在於虞祭主婦不參與設饌，陰厭用醴而不用酒，以及另有佐食祭于苴的儀節。

⁸⁴ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 988-990。

⁸⁵ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 988-989。

⁸⁶ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 989。

⁸⁷ 《儀禮章句》，卷 15，頁 6。

⁸⁸ 尸入室後，舉此觶祭酒、啐酒，即又奠而不飲，至三獻後嗣子入室方飲之。

⁸⁹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 989。鄭注根據〈少牢〉推測祝辭：「孝孫某，敢用剛鬣、嘉薦、普淖，用薦某事于皇祖某子，尚饗。」

⁹⁰ 《禮經釋例》，卷 9，頁 345。

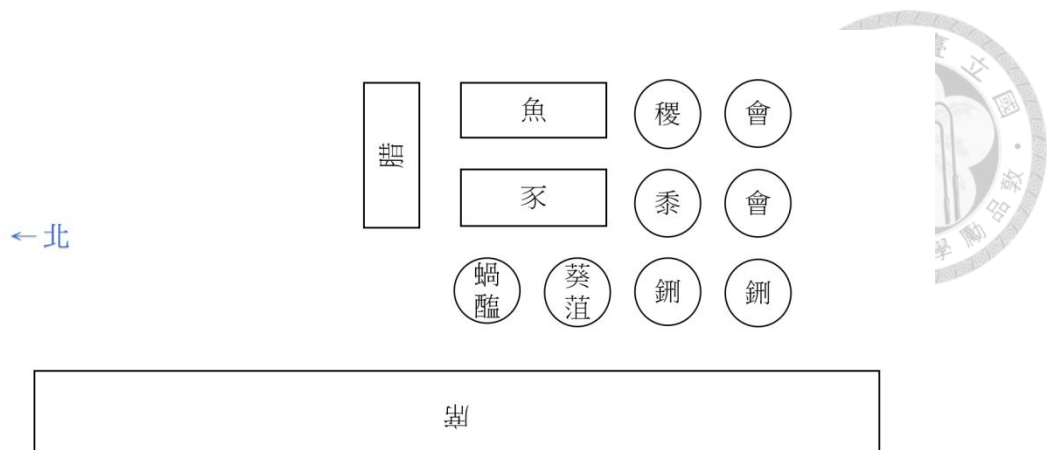


圖 41 陰厭圖⁹¹

上揭陰厭依次佈席、薦豆、設俎、設敦、設鉶、酌奠、啟會、饗神，模擬祖先生前飲食場景。對比為生人設食之法，豆、俎、敦、鉶⁹²相對位置與陳設順序大致相同。

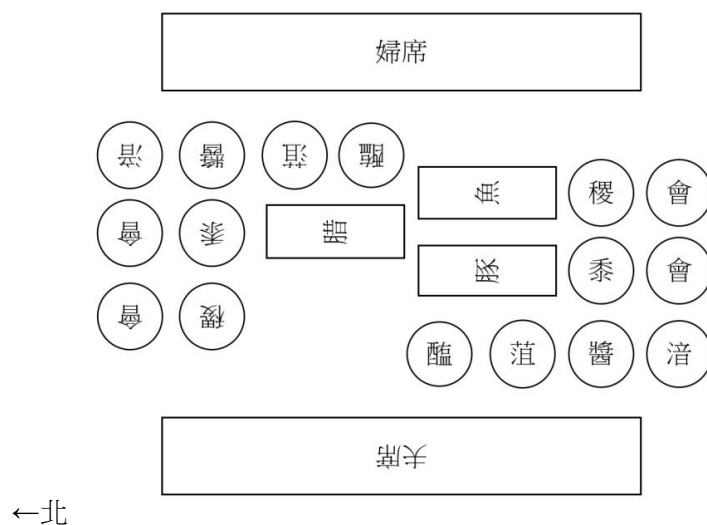


圖 42 昏禮夫婦對席圖

(二) 迎尸、妥尸

宗廟之祭立尸象神，通過一定標準選擇活人扮演祖先神靈，接受祭祀，享用祭品，其起源應與原始社會祖先崇拜及其靈魂觀念有關，具有巫術思維和巫術要

⁹¹ 尸用蒲筵，長一丈六尺。尸筵廣八尺，篇幅所限，寬度未按照比例畫出。下同。

⁹² 與祭禮不同，夫婦對席用醬、涪。

素及手段。⁹³《禮記·郊特牲》云：「尸，神象也。」⁹⁴《坊記》云：「祭祀之有尸也，宗廟之有主也，示民有事也。」⁹⁵神靈無形無象，難以直接感知，因此在孫輩中筮一人為尸，由尸作為神靈的具象化載體，既讓展演性儀式有了可見的中心，又保障儀式有效進行——通過尸的「享用」，祭品才能真正轉化為神靈的恩賜，儀式的效力才得以成立。鄭玄所謂「孝子之祭，不見親之形象，心無所繫，立尸而主意焉」⁹⁶，道破尸的另一核心作用——填補「不見親之形象」的情感空缺。在宗廟肅穆的空間中，尸的存在讓孝子的孝思有了具體的指向對象，通過獻酒、進俎、對話等互動行為，完成「追養繼孝」。《白虎通·宗廟》有一段關於祭祀立尸的論述：

祭所以有尸者何？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，無可寫泄，故座尸而食之，毀損其饌，欣然若親之飽，尸醉若神之醉矣。⁹⁷

其說兼從生死信仰、儀式功能與情感表達方面思考，更闡明尸祭帶來的「臨場」效果。

陰厭之後迎尸入廟。「祝迎尸于門外」，注曰：「尸自外來，代主人接之。就其次而請，不拜，不敢與尊者為禮。《周禮·掌次》：『凡祭祀，張尸次。』」賈疏曰：「凡乎賓客皆在門西，主人出門左，西面拜。今此經直云『迎尸於門外』，不言祝拜，尸答拜，是祝出就次，尸乃出次迎之而入門，是不敢與尊者為禮。」⁹⁸尸來先入次，祝就次而請，尸乃出次。此處可參看《士冠禮》三加、字冠者後，「賓出，主人送于廟門外。請醴賓，賓禮辭，許。賓就次。」注曰：「次，門外

⁹³ 尸祭起源與意義已有諸多文章探討，如胡新生：〈周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義〉，《世界宗教研究》1990年第4期，頁14-25。荊雲波：〈中國古代的尸祭〉，《宗教學理論與其他宗教研究》2010年第1期，頁132-135。

⁹⁴ 《禮記正義》，卷26，頁955。

⁹⁵ 《禮記正義》，卷51，頁1647。

⁹⁶ 《儀禮注疏》，卷42，頁927。

⁹⁷ 《白虎通疏證》，卷12，頁580。

⁹⁸ 《儀禮注疏》，卷45，頁990。

更衣處也，以帷幕簟席為之。」⁹⁹待冠者見於兄弟、贊者、姑姊，易服奠摯見於君、鄉大夫、鄉先生，「乃醴賓」。¹⁰⁰另據《周禮·天官·掌次》：「凡祭祀，張其旅幕，張尸次。」鄭司農云：「尸次，祭祀之尸所居更衣帳。」¹⁰¹可見如同冠禮有次，祭禮門外也有為尸準備的更衣處，尸抵達後在此稍作休整，等待祝出迎。

既而主人「立于阼階東」，不親出廟門迎尸，鄭玄精確解釋了其中原因：

主人不迎尸，成尸尊。尸，所祭者之孫也。祖之尸，則主人乃宗子。禘之尸，則主人乃父道。事神之禮，廟中而已，出迎則為厭。¹⁰²

此謂若受祭者為主人之祖，尸為受祭者之孫，雖與主人同輩，但主人是宗子，地位較高；若受祭者為主人之父，主人於尸而言是父輩。在廟門之內，事神之禮以尸為尊，一旦出廟門，來到世俗世界，則不得不考量主人與神靈扮演者本身的倫理關係，神靈之尊或多或少受到壓制。類似解釋見於〈祭統〉：

君迎牲而不迎尸，別嫌也。尸在廟門外則疑於臣，在廟中則全於君；君在廟門外則疑於君，入廟門則全於臣、全於子。是故不出者，明君臣之義也。

（注：）不迎尸者，欲全其尊也。尸，神象也。鬼神之尊在廟中，人君之尊出廟門則伸。¹⁰³

〈祭統〉所述雖是人君之禮，這種解釋在士禮中也適用。士人祭禮，尸的世俗身份同樣卑於主人，入廟後，尸暫時拋開世俗身份，獲得代表祖先的神聖身份，才得以「伸其尊」。在廟門外不能「伸其尊」，故出迎則為厭。

尸入門前後的尊卑差異，可結合門的閼限功能進一步解釋。如同冠禮、昏禮、

⁹⁹ 《儀禮注疏》，卷2，頁42。

¹⁰⁰ 經文「乃醴賓」在冠者見鄉先生之後，然竊以為不必等到冠者見鄉先生後才醴賓，否則賓在次中等候時間過久。此處經文敘述順序只是為了冠者見親屬、尊者的連貫性，或許醴賓在冠者離家後就已開始。

¹⁰¹ 《周禮注疏》，卷6，頁180。

¹⁰² 《儀禮注疏》，卷45，頁990。

¹⁰³ 《禮記正義》，卷49，頁1582。

喪禮中門兼具的隔離與過渡的意義，在祭禮中，門分隔著「神聖」與「凡俗」，既是屏障，也是通道。如《釋名》所說：「門，捫也，在外為捫，幕障衛也。」¹⁰⁴門裡門外是兩個不同的世界，物理層面的門與象徵層面的「潔淨」等特質嚴格維護神聖與世俗的邊界，神聖力量需在宗廟空間內運作，若主人出門迎尸，會將「神聖」與「世俗」的界線模糊化。就尸而言，只有在門內神聖空間才是未受世俗身份干擾的「尸」。主人阼階東迎尸，是在維護邊界的前提下傳達對尸的禮敬，如方苞所說，主人「雖不迎，而亦不敢安於堂上也。」¹⁰⁵與門的隔離意義相應的是其過渡意義，跨越門檻也就跨越了聖與俗的邊界。《儀禮》中常借助門檻跨越完成身份轉換，在尸入門這一短暫儀式中，由門外到門內，即獲得祭祀場合中最尊貴的身份。也許正因為「門」在尸身份轉換中的關鍵性作用，尸進出廟門的時刻尤為關鍵，故「尸入，主人及賓皆避位，出亦如之。」¹⁰⁶尸出入廟門時，主人和賓都要從所在位置上避讓。

尸入門，盥手，自西階登堂，祝引導尸入室，主人隨後。尸入而坐，經文曰：「尸即席坐，主人拜妥尸。」注曰：「妥，安坐也。」¹⁰⁷又〈郊特牲〉注曰：「尸即至尊之坐，或時不自安，則以拜安之也。」¹⁰⁸尸入門後雖獲得了廟中眾人裡最尊貴的身份，但仍未完成與祖先神靈的「合而為一」，只有尸經盥洗、升階、登堂、入室、即席坐，才完全成為祖先的代表。儀式中的身體姿態變化對應空間性質的轉換。尸「即席坐」，主人「拜妥尸」，就是神人合體完成的標誌，尸在室與主人位坐下，象徵代表祖靈接管祭祀場域的主權。迎尸、妥尸不僅讓尸完成從「活人」到「神象」的轉變，也是通過身體符號完成空間神聖性的顯化。

此外《禮記·禮器》云：「周坐尸，詔侑武方，其禮亦然，其道一也。夏立尸而卒祭，殷坐尸。」注曰：「夏禮，尸有事乃坐。」「（殷）無事猶坐。」¹⁰⁹又〈郊特牲〉云：「古者尸無事則立，有事而后坐也。」¹¹⁰「古者」即夏時。不

¹⁰⁴ 《釋名疏證補》，卷 5，頁 190。

¹⁰⁵ 《儀禮析疑》，卷 15，頁 11。

¹⁰⁶ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1028。

¹⁰⁷ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 991。

¹⁰⁸ 《禮記正義》，卷 26，頁 955。

¹⁰⁹ 《禮記正義》，卷 24，頁 868。

¹¹⁰ 《禮記正義》，卷 26，頁 955。

同于夏禮立尸、有事則坐的非連續性「顯形」，周代尸坐貫穿正祭全過程，祖先持續臨在。較諸夏制，殷周之禮神聖與世俗的邊界劃分更為清晰。



第三節 正祭

自視牲至尸入坐，已通過有序的準備工作完成神聖空間的營造，又通過陰厭饗神與迎尸、妥尸迎入祭禮主角，完成神聖性的「顯化」，空間營建工作完成。隨後的正祭，是對神聖空間的運用。張爾岐曰：「初尸食九飯，次主人醕尸，次主婦亞獻尸，次賓長三獻尸，次獻賓及兄弟，次長兄弟為加爵，次眾賓長為加爵，次嗣舉奠，次旅酬，次佐食獻尸，凡十節。事尸者八節，其獻賓及兄弟與旅酬，皆承尸意而行神惠者也。」¹¹¹本節分成九飯，三獻及三獻後的獻、酬三個部分。張爾岐提到「行神惠」，是鄭玄在注中屢次強調的禮義，尤其在第二、第三部分呈現出由核心場所（室）向外（庭）輻射的空間佈局。

（一）九飯

〈特牲〉尸「三飯，……又三飯，……又三飯」，合計九飯。張爾岐曰：「此九飯節內，有妥尸祝饗，有挹祭，有初三飯，有再三飯，有終三飯，有盛斂俎，又其六細節。」¹¹²《禮經釋例》云：「凡尸未食前之祭，謂之墮祭¹¹³，又謂之挹祭。」¹¹⁴「祝命挹祭」，鄭玄云：「事尸之禮，始於綏祭。」¹¹⁵又云：「挹祭，祭神食也。」¹¹⁶胡培翬補充：「鄉者設饌厭飫神，今尸將食神餘，故祭之。」¹¹⁷祭禮特置佐食為尸、主人、主婦「墮祭」，與平常食生人之法不同，以突顯尸的尊崇地位，呈現「尊者宜逸」的禮意。而佐食分別為尸、主人、主婦減取祭品，

¹¹¹ 《儀禮鄭註句讀》，卷 15，頁 8-9。

¹¹² 《儀禮鄭註句讀》，卷 15，頁 9。

¹¹³ 「墮祭」在《儀禮》中又寫作「挹祭」或「綏祭」。

¹¹⁴ 《禮經釋例》，卷 9，頁 339。

¹¹⁵ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 947。

¹¹⁶ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 991-992。

¹¹⁷ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2126。

其實亦象徵了佐食從飫神之餘分取福祉以授尸，繼而又從尸食之餘分取福祉授予主人及主婦，由此層層傳遞。¹¹⁸

墮祭中又有祭豆、祭黍稷刲肺，祭酒、祭鉶、祭離肺：

祝命接祭。尸左執觶，右取菹，捭于醢，祭于豆間。佐食取黍稷肺祭，授尸。尸祭之，祭酒，啐酒，告旨。主人拜，尸奠觶，答拜。祭鉶，嘗之，告旨。主人拜，尸答拜。祝命爾敦。佐食爾黍稷于席上，設大羹涪于醢北，舉肺脊以授尸。尸受，振祭，嚙之，左執之，乃食，食舉。¹¹⁹

主人拜妥尸後，尸左手拿觶，右手取葵菹在蜎醢中蘸了蘸，放在兩豆之間以祭先人。佐食先後取黍、稷和祭肺授尸以墮祭。尸接過用以祭先人，祭酒，嘗酒，向主人告旨，感謝主人飲己以美酒。尸又用鉶羹祭先人，祭畢嘗了嘗羹，然後向主人告旨。祝命佐食把敦向尸移近一點，於是佐食把盛黍稷的兩敦移到席上。這時大羹涪上來，放在蜎醢的北邊。醢北為薦左，胡培翬曰：「〈公食〉、〈昏禮〉大羹涪皆在薦右，此在左者，神禮變於生人。〈士虞禮〉大羹涪設于鉶南，在右，與生人同，不忍異於生故也。」¹²⁰鄭注曰：「大羹涪，羹肉汁也。不和，貴其質，設之所以敬尸也。不祭，不嚙，大羹不為神，非盛者也。」¹²¹大羹涪特別為尸準備，在尸入即席後自門入設，〈士虞禮·記〉曰：「無尸，則無太羹涪。」不為神設，故不祭、不嘗。褚寅亮云：「（設太羹涪）遙繼醢，不逼近，豫留羞四豆之地。」¹²²因不祭、不嘗，故設於較遠的位置，太羹涪與醢之間預留之後「庶羞」的空間。

佐食拿起食肺和豬脊骨給尸，尸接過來用以振祭，於是吃飯，又吃肺、豬脊骨。注曰：「肺，氣之主也。脊，正體之貴者。先食啗之，所以導食通氣。」¹²³

¹¹⁸ 李洛旻：〈論《儀禮》「墮祭」及其禮意〉，《中國文化研究所學報》第 62 期（2016 年 1 月）。

¹¹⁹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 991-995。

¹²⁰ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2128。

¹²¹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 994。

¹²² 《儀禮管見》，卷下之四，頁 4。

¹²³ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 995。



凌廷堪又曰：「此祭離肺、正脊也。祭黍、稷、肺為掇祭，其餘皆統于掇祭也。祭肺脊在尸未食之前，統于掇祭，與祭幹、祭骼、祭肩不同，故尸亦奠肺脊于菹豆，不于胾俎也。」¹²⁴完成墮祭後：

主人羞胾俎于腊北。尸三飯，告飽。祝侑，主人拜。佐食舉幹，尸受，振祭，嚙之。佐食受，加于胾俎。舉獸幹、魚一，亦如之。尸實舉于菹豆。

125

主人進上胾俎¹²⁶，放在腊俎北邊。尸吃了三口飯，向主人告飽。祝和主人勸尸繼續吃，尸用豬幹，即長脅（腋下到肋骨盡處的部分）振祭，嘗了嘗，佐食接過放在胾俎上，又拿起兔腊幹和一條魚給尸，儀節相同。敖繼公曰：「凡于尸，每食必舉牲體若骨者，明主人以此供尸食也。」¹²⁷尸左手一直拿著肺和脊骨，受之佐食而振祭、嚙之都用右手。完成這些動作後，尸將肺與脊骨放到盛葵菹的豆上。至此為「初三飯」。注曰：「禮一成也。」¹²⁸其後，

佐食羞庶羞四豆，設于左，南上，有醢。尸又三飯，告飽。祝侑之，如初，舉骼及獸、魚，如初。¹²⁹

佐食進上四豆，分別是臠（加作料而不加菜的肉湯）、炙（烤肉）、臠（肉塊）、醢（肉醬），放在菹、醢左邊，以南為上。尸東面，設於左即設於北，前已設太羹滂，但不過陳之而已，尸不祭不嚙，且預留四豆位置，庶羞近而太羹滂遠。此時庶羞四豆就設在太羹滂和醢之間。至此九飯時尸席前設饌全部完成，尸饌如下圖。尸又吃了三口飯，告飽，祝又像當初一樣勸尸繼續吃，佐食拿起豬骼以及

¹²⁴ 《禮經釋例》，卷 9，頁 339-340。

¹²⁵ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 995。

¹²⁶ 注曰：「胾俎主於尸，主人親羞，敬也。神俎不親設者，貴得賓客以神事其先。」（同上注）《禮經釋例》曰：「祭禮所以用胾俎者，不獨尸所食之魚肉不可反於俎，故加于胾俎；蓋亦因神俎須釋三个，留為饗及陽厭之用，故其餘別用胾俎盛之，以歸于尸。非如賓客之禮，盡卷其俎而歸之。」（《禮經釋例》，卷 9，頁 335。）

¹²⁷ 《儀禮集說》，卷 15，頁 912。

¹²⁸ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 995。

¹²⁹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 995-996。

兔腊和一條魚，如前一次。至此為「再三飯」。注曰：「禮再成也。」¹³⁰

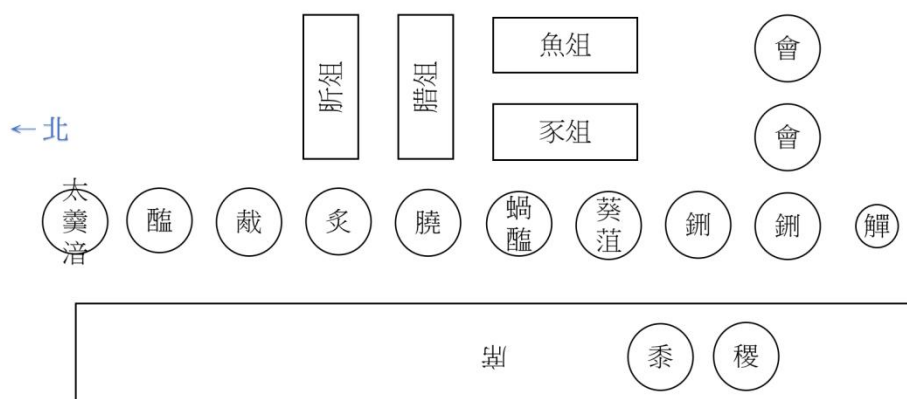


圖 43 九飯尸饌圖

至此尸已六飯。隨後尸又三飯：

尸又三飯，告飽。祝侑之，如初，舉肩及獸、魚如初。佐食盛胾俎，俎釋三个，舉肺脊加于胾俎，反黍稷于其所。¹³¹

又三飯後，佐食拿起豬肩、兔腊以及另一條魚給尸，也如前幾次一樣。注曰：「禮三成。」「不復飯者，三三者，士之禮大成也。」¹³²尸每食三飯，佐食分別舉三個正體相搭配，九飯的次序，分別是尸三飯畢，佐食舉幹體、腊幹和一條魚；尸六飯畢，佐食舉骼體、腊骼和一條魚；尸九飯畢，佐食舉肩體、腊肩和一條魚。席上安排井然有序，《儀禮正義》引徐鈴民曰：「凡所祭之物，鰾在鉶南，鉶在菹南，菹在醢南，皆近尸，尸能自取，不待佐食取授也。肺、俎在菹醢東，去尸遠，黍稷在鉶東，去尸遠，故敦則邇之，而凡肺、脊、幹、骼、肩在俎者一一授之也。」¹³³尸自取，或由佐食邇之，或由佐食取而授之，皆視位置與食物性質而有變通。

接著佐食把牲、腊和魚三俎上尸嘗過的祭物放到胾俎上，「俎釋三个」，為

¹³⁰ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 996。

¹³¹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 996。

¹³² 《儀禮注疏》，卷 45，頁 996。

¹³³ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2135。

改饌西北隅而準備。留下的部分，注曰：「所釋者，牲、腊則正脊一骨、長脅一骨及臠也。魚則三頭而已。」¹³⁴牲、腊二俎上各留三塊牲體，魚俎上留三條魚。尸拿起放在葵菹豆上的肺和脊骨，佐食受之，¹³⁵放在胙俎上，將以歸尸¹³⁶，並把黍、稷二敦放回俎南原位。九飯儀節中有幾次前後呼應，如官獻璠所說：「舉肺脊授尸，與舉肺脊加胙，相為終始。邇敦與反敦，亦相為終始。祭以『特牲饋食』為名，所重在此也。」¹³⁷

（二）三獻：神惠均於室

「三獻」是繼「九飯」之後的下一個核心儀節。流程為主人初獻，主婦亞獻，賓長三獻。細分之，每一獻又有獻尸、尸酢、獻祝及佐食。主人初獻畢，尸酢主人，主人獻祝及佐食。主婦亞獻，尸酢主婦，主婦獻祝及佐食。賓長三獻，此爵未舉，至主婦致爵于主人，及主人致爵于主婦後，尸始卒爵，酢賓長，賓長始獻祝及佐食。

1. 主人初獻

張爾岐曰：「此初獻節內，有主人獻尸，有尸酢主人且親嘏，有主人獻祝，主人獻佐食，凡四細節。」¹³⁸主人洗角，升堂，酌酒獻給尸，賓長隨從主人向尸獻肝俎，肝俎先前設於內西塾。¹³⁹尸振祭，嘗了嘗肝，再把肝放在盛葵菹的豆上，飲完角中酒。祝不洗角，酌酒授尸，尸接過酢主人。主人退回戶西東面的原位墮祭，上文尸墮祭，注曰：「祭神食也。」¹⁴⁰是祭神所食之餘，此時主人墮祭，是祭尸所食之餘。主人祭酒，啐酒，進前聽取尸傳達神意的祝福。佐食搏了一團黍給祝，「祝授尸。尸受以菹豆，執以親嘏主人。」注曰：「獨用黍者，食之主。」

¹³⁴ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 996。

¹³⁵ 注曰：「尸授佐食，佐食受而加之，反之也。」（《儀禮注疏》，卷 45，頁 996。）〈少牢〉云：「上佐食受尸牢肺、正脊，加于胙。」（《儀禮注疏》，卷 48，頁 1065。）

¹³⁶ 即下文所說「俎出于廟門」（《儀禮注疏》，卷 46，頁 1018。）

¹³⁷ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2135。

¹³⁸ 《儀禮鄭注句讀》，卷 15，頁 11。

¹³⁹ 〈士虞禮〉：「羞燔俎在內西塾上。」（《儀禮注疏》，卷 42，頁 922。）「賓降，反俎于西塾，復位。」（《儀禮注疏》，卷 42，頁 933。）

¹⁴⁰ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 992。

¹⁴¹主人拜受黍而尸不答拜，敖繼公曰：「以其受神惠故也。」¹⁴²主人接過黍團，卒畢角中酒後「寫齋于房」¹⁴³，出室將黍團子放到東房。

主人獻祝與佐食。《禮經釋例》云：「士禮吉祭、虞祭，每獻尸畢，必獻祝及佐食也。……〈特牲〉士祭及〈少牢〉下大夫祭，皆不僨尸，則三獻之禮隆；上大夫祭畢，別行僨尸于堂之禮，則三獻之禮殺。」¹⁴⁴鄭注曰：「行神惠也。先獻祝，以接神，尊之。」¹⁴⁵胡培翬曰：「注云『行神惠』也者，下『賓三獻，爵止』，注云『三獻禮成，欲神惠之均于室中。』此主人獻祝，是行神惠之始也。」¹⁴⁶祭禮有來有往，神靈接受祭品後，賦予祭祀者現世的福祉。主人獻尸，尸回敬主人，神惠已由尸向主人傳遞。主人獻祝及佐食，是將神惠再次傳遞。此後獻、酢的重複，神惠在室中輾轉，不僅要遍及每一個人，還要盡可能保證均勻（詳下文）。祝負責接神，為尊，獻祝先於獻佐食。

主人自房返回室中，「筵祝，南面。」「設菹醢、俎。」祝席在北墉下南面。注曰：「菹、醢皆主婦設之，佐食設俎。」¹⁴⁷菹、醢原在東房，俎原在階間西列。祝饌如下圖。獻祝後，主人接過祝的空角，酌酒獻給佐食。佐食在室戶西，北面。獻佐食不言俎，下文賓「獻祝及佐食」，注云：「凡獻佐食皆無從，其薦俎，獻兄弟以齒設之。」¹⁴⁸佐食在兄弟之列，佐食薦、俎與兄弟同時設之，與獻祝不同之處在於無從俎，禮殺於獻祝。佐食祭酒，飲畢，主人將角放回筐中，升堂入室，返回原位。

2. 主婦亞獻

與主人初獻相同，主婦亞獻也分為獻尸、尸酢、獻祝、獻佐食四節。

主婦在東房洗爵，酌酒，再次向尸獻酒，「宗婦執兩簋，戶外坐。主婦受，

¹⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 998-999。

¹⁴² 《儀禮集說》，卷 15，頁 915。

¹⁴³ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 999。

¹⁴⁴ 《禮經釋例》，卷 9，頁 351-353。

¹⁴⁵ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1000。

¹⁴⁶ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2143。

¹⁴⁷ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1000。

¹⁴⁸ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1005。

設于敦南。」¹⁴⁹祝取籩中棗、栗授尸以祭，與墮祭同。「兄弟長以燔從」，燔俎在內西塾。尸同樣振祭，與初獻進肝俎類似，不同之處在於尸嘗過後「羞燔者受，加于胙，出」，¹⁵⁰官獻璠云：「尸加肝于菹豆者，為嗣舉奠，將以授之也。燔則嚼之而不復用矣，然不可加于正俎，故加于胙。」¹⁵¹菹豆近，故尸自加之。胙俎在腊北，稍遠，故羞燔者受而加之。其次尸酢主婦，禮儀如同主人初獻，但地點不同。「主婦適房，南面。佐食授祭。主婦左執爵，右撫祭，祭酒，啐酒，入，卒爵，如主人儀。」¹⁵²主婦進入東房中，佐食為主婦墮祭。主婦墮祭較為特殊，佐食將祭物拿到東房，不授給主婦，只由主婦撫摸一下，以示親祭，然後佐食把祭物放在地上以祭。注曰：「佐食不授而祭於地，其儀簡也。」主婦不西面祭於室，撫祭而不親祭，與大夫禮主婦「綏祭如主人之禮」¹⁵³不同。雖在東方墮祭，但酒須進入室中飲畢。「入室卒爵，於尊者前成禮，明受惠也。」¹⁵⁴主婦通過一獻一酢獲得神惠。隨後主婦向祝獻酒，「籩、燔從，如初儀」¹⁵⁵，如主人初獻之禮。在原先祝席前再加兩籩，棗在菹西，栗在棗南。祝饌如下圖。¹⁵⁶最後主婦獻佐食，如同主人獻佐食。

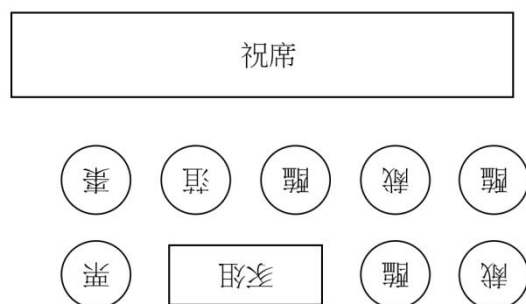


圖 44 祝饌圖¹⁵⁷

¹⁴⁹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1001。

¹⁵⁰ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1001。

¹⁵¹ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2146。

¹⁵² 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1002。

¹⁵³ 《儀禮注疏》，卷 48，頁 1071。

¹⁵⁴ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1002。

¹⁵⁵ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1002。

¹⁵⁶ 圖中兩戔、兩醢四豆此時未設，兄弟弟子舉觶，將行旅酬時「乃羞」，注曰：「羞，庶羞也。下尸，戔、醢豆而已。此所羞者，自祝、主人至於內賓，無內羞。」（《儀禮注疏》，卷 46，頁 1013。）下文所繪主人饌、主婦饌同理。

¹⁵⁷ 官獻璠曰：「祭以牲牢黍稷為等差，故墮祭黍稷肺，明其重也。宗廟之中，尸最尊，主



3. 賓三獻

賓三獻一節，又分為賓長獻尸、主人主婦致爵、尸酢賓長、賓長獻祝及佐食、賓致爵於主人主婦、賓自酢。¹⁵⁸

「賓三獻，如初，燔從如初，爵止。」注曰：「初，亞獻也。尸止爵者，三獻禮成，欲神惠之均於室中。是以奠而待之。」¹⁵⁹賓三獻，拜受、拜送之禮如主婦亞獻之禮，有燔俎隨著向尸獻上，也如同亞獻。值得注意的是，賓所獻之爵，尸接過酒後放下不飲，即所謂「爵止」，鄭玄解釋為「欲神惠之均於室中」。賈疏曰：

尸得三獻而禮成，言其實飲三爵，祝與佐食亦得三獻，主人、主婦各得一酢而已。未得獻，是神惠未均。奠而待之者，待主人、主婦致爵乃均也。案下文「眾賓長為加爵如初，爵止」，鄭注云：「尸止爵者，欲神惠之均於在庭。」止得一獻，亦言均，則不以爵數為均，直據得一獻則為均也。

¹⁶⁰

賈公彥的這番解釋，可謂得「均神惠」之要旨。正祭時，室中有尸、祝、主人、主婦和佐食五人。賓三獻尸前，尸、祝、佐食分別得到二獻，而主人、主婦各得一酢，未得獻，則此時神惠未均。若賓三獻按照主人初獻、主婦亞獻的流程，賓獻尸，尸酢賓，賓獻祝及佐食，則賓獻尸畢，尸、祝、佐食分別得到三獻，神惠只均於三人，仍未及主人、主婦。故尸「止爵」不飲，等待主婦致爵于主人、主人致爵于主婦。之所以稱為「致爵」，敖繼公曰：「是亦獻也。乃不云獻者，酒乃己物，不可以獻為名，故謂之致爵。」¹⁶¹

人主婦次之，其隋祭得如尸禮。自祝以下，則僅有肺而無黍稷，且無祭肺而僅有膾肺，蓋犧牲粢盛，惟主祭者得與所祭者共之者也。」（《儀禮正義》，卷 35，頁 2140。）

¹⁵⁸ 賈疏曰：「此一科之內，乃有十一爵：賓獻尸，一也；主婦致爵於主人，二也；主人酢主婦，三也；主人致爵于於主婦，四也；主婦酢主人，五也；尸舉奠爵酢賓長，六也；賓長獻祝，七也；又獻佐食，八也；賓又致爵于主人，九也；又致爵于主婦，十也；賓獻主人酢，十一也。」（《儀禮注疏》，卷 45，頁 1002。）

¹⁵⁹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1002。

¹⁶⁰ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1002-1003。

¹⁶¹ 《儀禮集說》，卷 15，頁 920。

先由主婦致爵於主人：「席于戶內」，戶內即戶西。〈少牢〉：「上佐食戶內牖東，北面拜」¹⁶²，可知戶內牖東謂戶西牖東。在戶西西面主人之位布席，主婦授爵於主人，「宗婦贊豆如初，主婦受，設兩豆、兩簋。俎入設。」¹⁶³主人饌如下圖。主人用薦豆中的菹、醢祭先人，宗人贊主人以所薦之簋實（棗栗）行祭禮。祭畢，主人將爵放下，取肺絕祭，祭酒，主婦向主人送酒時，肝俎和燔俎隨著向主人進上，主人祭肝、嘗肝、祭燔、嘗燔。主人起身到席末飲畢，主婦接過空爵，酌酒自酢。據敖繼公所說，是因為有尸在，主人不敢親酢主婦，故主婦自酢。¹⁶⁴吳廷華曰：「以下皆自酢，辟尸也。」¹⁶⁵主婦祭酒，飲畢，「主婦出，反于房。」¹⁶⁶經文用「反」描述主婦進入東房的動作，可見婦人入廟以東房為常位，故下文主人致爵於主婦，也在房中設席。

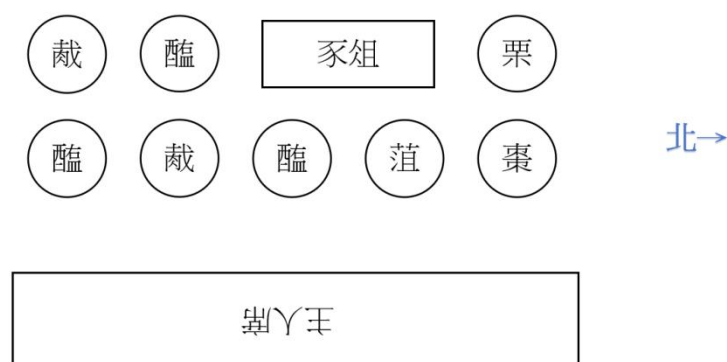


圖 45 主人饌

主人致爵於主婦，

主人降，洗，酌，致爵于主婦，席于房中，南面。主婦拜受爵，主人西面答拜。宗婦薦豆、俎，從獻皆如主人。主人更爵酌醋，卒爵，降，實爵于簠，入復位。¹⁶⁷

¹⁶² 《儀禮注疏》，卷 48，頁 1070。

¹⁶³ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1003。

¹⁶⁴ 《儀禮集說》，卷 15，頁 922。

¹⁶⁵ 《儀禮章句》，卷 15，頁 11。

¹⁶⁶ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1004。

¹⁶⁷ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1004。

所薦亦兩豆、兩簋、豕俎，除布席位置外，與主婦致爵於主人儀節大致相同。主婦饌如下圖。

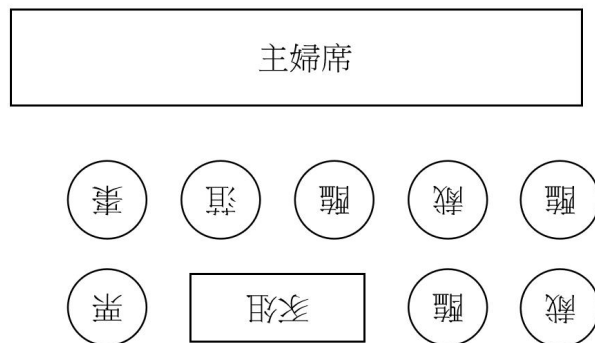


圖 46 主婦饌

至此，室內有尸席、祝席、主人席，房內有主婦席，相對位置如圖。

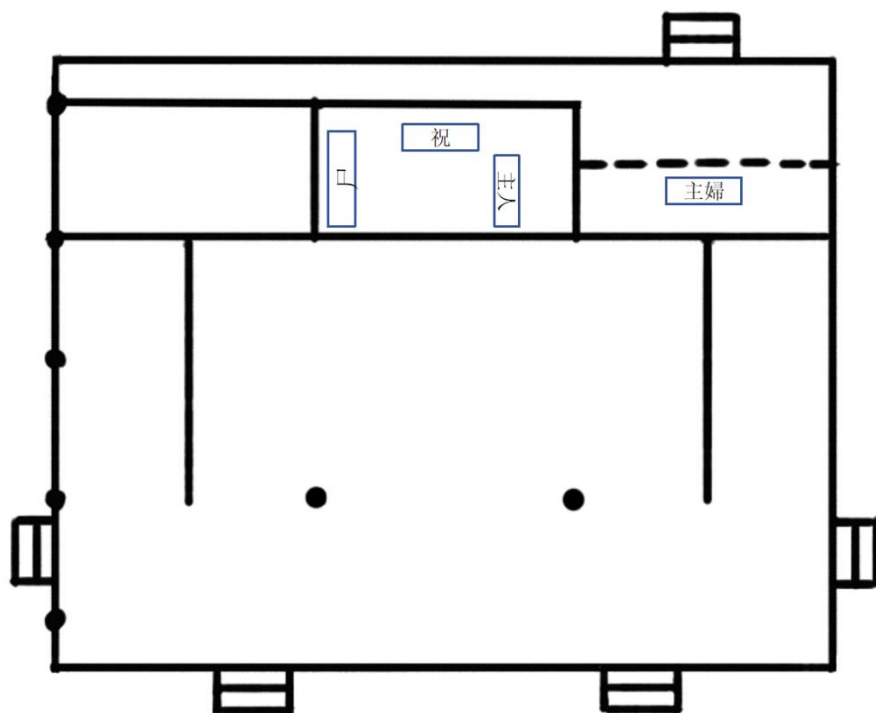


圖 47 室內、房內席位分佈圖

主婦致爵於主人、主人致爵於主婦後，「三獻，作止爵。」注曰：「賓也。謂三獻者，以事命之。作，起也。舊說云：賓入戶，北面曰：『皇尸請舉爵。』」¹⁶⁸先前賓三獻，尸止爵，主人、主婦致爵畢，室中五人均得獻，神惠已均於室中，

¹⁶⁸ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1004。

的確如賈疏所說，不以爵數為均。賓請尸飲所止之爵，尸卒爵後酢賓，如酢主人、主婦。賓獻祝與佐食後，洗爵，酌致于主人、主婦，如同主婦亞獻和主人、主婦相互致酒時那樣。隨後賓另換一爵，「酢於主人」，賓剛向主人、主婦致酒，主人、主婦禮當酢賓，故賓酌酒自酢，以代主人和主婦之酢己。賓飲畢下堂，回到西階下東面之位。

（三）由室及庭：神惠傳遞

三獻後，神惠已均於室中。三獻尸之後，主人獻賓與兄弟。張爾岐曰：「此下獻賓、獻眾賓、設尊酬賓、獻長兄弟、獻眾兄弟、獻內兄弟，凡六節。」¹⁶⁹賓、眾賓、長兄弟、眾兄弟位皆在堂下，這番獻酒，將神惠從堂上傳遞到庭中。

主人在西階上向賓獻酒，賓主同在西階的情況較為特殊。盛世佐解釋道：「是禮主於祭，不主於賓，至獻賓，而禮已殺矣，故賓主同階。」¹⁷⁰《禮經釋例》云：「凡賓、主人禮，盛者專階，不盛者不專階。……〈特牲饋食禮〉主人獻賓，受爵、送爵、卒爵及酌酢，賓皆于西階上拜，主人于賓右拜。祭畢飲酒，殺于飲酒正禮，故不專階也。」¹⁷¹與盛說同義。待賓升堂北面拜受爵，公有司為賓進上脯醢，設上折俎，賓在西階上祭脯醢、絕祭、祭酒，主人接過賓飲畢之空爵自酢¹⁷²，賓「執祭以降」，盛世佐曰：「祭謂脯及肺之置于地者。必執以降，敬也，且示其將復位於下。然而主人之羣吏遂執其薦俎以從之也，必復位于下者，辟後之受獻者也。」¹⁷³賓面朝西將脯放在賓位前，再回到賓位上，公有司將醢和俎設在賓位前。

隨後獻眾賓，「眾賓升，拜受爵，坐祭，立飲。薦、俎設于其位，辯。主人備答拜焉，降，實爵于筐。」¹⁷⁴眾賓按照長幼依次升到西階上接受主人獻酒，在西階上祭酒、飲畢後，有脯醢和折俎遍設在眾賓堂下位前。據盛世佐所說，眾賓薦俎不先設于西階上，而即設于其位，是殺於賓。

¹⁶⁹ 《儀禮鄭註句讀》，卷 15，頁 15。

¹⁷⁰ 《儀禮集編》，卷 15，頁 1122。

¹⁷¹ 《禮經釋例》，卷 2，頁 73-75。

¹⁷² 注曰：「主人酌自酢者，賓不敢敵主人，主人達其意。」（《儀禮注疏》，卷 45，頁 1006。）

¹⁷³ 《儀禮集編》，卷 15，頁 1123。

¹⁷⁴ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1007。

「尊兩壺于阼階東，加勺，南枋，西方亦如之。」在阼階東與西階西放兩壺酒，注曰：「為酬賓及兄弟，行神惠，不酌上尊，卑，異之。就其位，尊之。兩壺皆酒，優之，先尊東方，示惠由近。」¹⁷⁵堂下設尊關係到兩個重要的原則，第一，酬賓及兄弟不得使用堂上之尊，其原因相較鄭玄所說賓及兄弟位卑，李如圭所說「旅酬禮褻，不敢與神靈共尊」¹⁷⁶更為合理。故在堂下靠近其位分別在東西方設尊。第二，設尊也象徵神惠傳遞，次序上先設東方之尊，再設西方之尊。東方為主人位，行神惠由近始。李如圭另外指出：「不用酒，澄酒在下，人君禮也。案〈司尊彝〉四時之祭皆有罍，諸臣之所酢。〈少牢饋食禮〉上下大夫堂下皆無尊者，辟人君，士卑，不嫌與人君同。」¹⁷⁷要之，大夫禮與士禮有所不同。依次在阼階東與西階西設尊後，「尊兩壺于房中西墉下，南上。」¹⁷⁸這是為婦人旅所設尊。賓、兄弟有堂下尊，內賓宗婦有房中尊。

隨後酬賓。主人在西階前面朝北準備向賓進酬酒，賓面朝北站在主人左邊，主人酌而自飲，飲畢，為賓酌酒，西面向賓而立，賓北面行拜禮，主人把觶放在賓位前脯醢北邊。賓取觶，把觶放在脯醢南邊。注曰：「明將舉。」¹⁷⁹官獻瑤云：「凡鄉飲、射、燕無舉奠酬者，祭則有之。蓋鄉飲、射、燕皆正賓也。」¹⁸⁰賓將取此觶以酬長兄弟，作為旅酬之發端。酬賓結束，主人回到阼階下西面之位。

獻長兄弟，「主人洗爵，獻長兄弟于阼階上。如賓儀。」注曰：「酬賓乃獻長兄弟者，獻之禮成於酬，先成賓禮，此主人之義。」¹⁸¹自洗至薦俎從設，主人自酢，皆如賓。賈疏曰：「長兄弟初受獻于阼階上，時亦薦脯醢、設折俎於阼階上，祭訖乃執以降，設于下位，皆當如賓儀。」¹⁸²獻眾兄弟，「如眾賓儀。」¹⁸³拜受，坐祭，立飲，薦俎設於其位。

在以上儀節中，神惠藉酒的酬酢往來，由室中向外推移。雖獻於階上，賓、

¹⁷⁵ 《儀禮集編》，卷 15，頁 1123。

¹⁷⁶ 《儀禮集釋》，卷 27，頁 6。

¹⁷⁷ 《儀禮集釋》，卷 27，頁 6。

¹⁷⁸ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1028。

¹⁷⁹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1008。

¹⁸⁰ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2160。

¹⁸¹ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1008。

¹⁸² 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1008。

¹⁸³ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1008。

兄弟之位。賓與眾賓位在西階下東面，長兄弟與眾兄弟立於主人之南，阼階下西面。隨著主人出室，在階上向賓及兄弟敬酒，賓及兄弟受獻後返回原位，神惠由置身核心的主人漸次擴及堂下，所謂庭事乃起，有待進一步「均神惠」，而達到廟中實現最大程度的人神共享。

主人獻畢，長兄弟、眾賓長獻加爵。《禮經釋例》云：「凡士祭，正獻後加爵三；下大夫祭，正獻後加爵二；賓尸，則正獻後加爵一。」¹⁸⁴高愈云：「主人及賓已獻尸，而長兄弟及眾賓長未嘗致爵，以是為愆，故復為加爵，以厭飫之。然必長兄弟先為加爵而後及眾賓者，猶主人初獻而賓為三獻之意。」¹⁸⁵加爵之義有二，一是為讓尸飽足，二是使長兄弟、眾賓長得以伸其敬。比勘正祭，賓三獻有致爵，此加爵亦有致爵，但相較而言，加爵殺於正獻。長兄弟獻加爵「如初儀，不及佐食，洗、致如初」，¹⁸⁶據鄭注，這是禮殺的表現，禮輕於正式的三獻之禮。官獻瑤認為，不僅是因為禮殺，也有佐食參與旅酬，而祝不參與的原因。¹⁸⁷

眾賓長向尸獻加爵，「如初，爵止。」鄭玄注：「尸爵止者，欲神惠之均於在庭。」從主人獻賓、眾賓于西階上，獻兄弟、長兄弟于阼階上開始，是神惠雖及於庭中，但賓、兄弟各得一獻，未得旅酬，神惠在庭猶未均。長兄弟、眾賓長為尸加爵，尸在室中，所以亦是均神惠于室中。須等到其後舉行旅酬，惠及在庭的群弟子，才能均神惠在庭。

（四）旅酬：神惠均於庭

經過嗣子入室飲奠饌、向尸獻酒，旅酬開始，神惠流轉於庭中，目的是均神惠在庭上。酬禮是指酬者先酌自飲作為導飲，而後酌酒奉以受酬者。而旅酬分賓客燕飲與宗廟祭禮二種，「旅酬禮在燕與祭俱有之。燕所以盡歡，祭所以均神惠。」¹⁸⁸賓客宴飲如《禮記·鄉飲酒義》所說：「賓酬主人，主人酬介，介酬眾賓，少

¹⁸⁴ 《禮經釋例》，卷 10，頁 362。

¹⁸⁵ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2164。

¹⁸⁶ 《儀禮注疏》，卷 45，頁 1010。

¹⁸⁷ 《儀禮正義》，卷 35，頁 2164。

¹⁸⁸ 清·杭世駿：《續禮記集說》，《續修四庫全書》影印清光緒三十年浙江書局刻本（上海：上海古籍出版社，1995 年），卷 87，頁 544。

長以齒，終於沃洗者焉，知其能弟長而無遺矣。」¹⁸⁹按照尊卑次序直行酬禮。宗廟祭禮的旅酬則是交錯相酬。

旅酬的發端是舉觶，即兄弟弟子舉觶于其長。經云「兄弟弟子洗，酌于東方之尊，阼階前北面舉觶于長兄弟，如主人酬賓儀」¹⁹⁰。上文正酬禮，主人酬賓，已舉西階之觶為發端。此兄弟弟子所舉觶，乃復用阼階之觶為旅酬發端。盛世佐曰：「兄弟弟子，謂同姓之卑幼者。舉觶者，一人而已。舉觶必先自飲，亦所以均神惠也，且以為旅酬始。」¹⁹¹宗人於此時告眾賓、眾兄弟和內賓祭脯醢、折俎，¹⁹²設羞，先旅西階一觶，加爵者即作止爵，次旅東階一觶，又次並旅東西二觶，而神惠均於在庭。〈特牲〉云：

賓坐取觶，阼階前北面酬長兄弟，長兄弟在右。賓奠觶拜，長兄弟答拜。
賓立卒觶，酌于其尊，東面立。長兄弟拜受觶。賓北面答拜，揖，復位。
長兄弟西階前北面，眾賓長自左受旅，如初，長兄弟卒觶，酌于其尊，西面立。受旅者拜受。長兄弟北面答拜，揖，復位。眾賓及眾兄弟交錯以辯。
皆如初儀。¹⁹³

賓所取觶是先前主人酬賓之觶，故賓弟子不必舉觶于賓。賓至阼階前北面，向長兄弟進酬酒。長兄弟接受酬酒，賓飲畢後從阼階東壺中¹⁹⁴酌酒授於長兄弟，回到西階前原位。長兄弟來到西階前北面酬眾賓長，禮儀與賓酬長兄弟略同，但酌於西階西之壺中。接著「交錯以辯」，鄭注曰：「交錯，猶言東西」¹⁹⁵，眾賓從西階到東階，眾兄弟從東階到西階，交錯進酬酒，以至相互酬遍，禮儀如同賓酬長兄弟、長兄弟酬賓。此眾賓、眾兄弟交錯相酬，皆是旅西階一觶。相較於〈鄉飲

¹⁸⁹ 《禮記正義》，卷 61，頁 1907。

¹⁹⁰ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1012。

¹⁹¹ 《儀禮集編》，卷 15，頁 1128-1129。

¹⁹² 據鄭注，「告祭齊」對象是眾賓、眾兄弟、內兄弟。主人向賓、兄弟、內兄弟獻酒時，被獻者位前都有脯醢和折俎，當時只有長賓和長兄弟用脯醢和折俎進行祭禮，其他都未祭，對於主人獻酒之禮來說，禮猶未成。（《儀禮注疏》，卷 46，頁 1012。）

¹⁹³ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1013-1015。

¹⁹⁴ 賈疏：「以其旅酬、無算爵，以飲者酌己尊，酬人之時，酌彼尊，是各自其酒，故無算爵賓弟子及兄弟弟子舉觶於其長，各酌於其尊也。」（《儀禮注疏》，卷 46，頁 1014。）

¹⁹⁵ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1015。

酒〉、〈鄉射〉、〈燕禮〉、〈大射〉之依次序直行酬，〈特牲〉互旅於其階，交酌於其尊，故云「交錯」。

在眾賓和眾兄弟相互酬酒的過程中，「為加爵者作止爵，如長兄弟之儀」¹⁹⁶。眾賓長到室中拿起尸放在鉶南邊未飲的加爵，勸尸飲下。庭中行旅酬未訖，即為加爵者作止爵，注云「於旅酬之間，言作止爵，明禮殺，並作。」¹⁹⁷蔡德晋云：「眾賓長為加爵時，尸以未行旅酬，奠而未飲。今既旅及眾賓與兄弟，尸可飲矣，故為加爵者作起其初止之爵請尸飲。」¹⁹⁸前文賓三獻作止爵，等待致爵訖，此作止爵不待旅酬訖，故鄭注云「禮殺並作」。總之，眾賓長受尸酢、獻祝。致爵主人、主婦，受主人酢，皆同上述。

「長兄弟酬賓，如賓酬兄弟之儀，以辯。」¹⁹⁹長兄弟又向賓進酬酒，禮儀同賓向長兄弟進酬酒一樣。眾賓和眾兄弟又一次交錯進酬酒，直到相互酬遍。這一輪旅酬用阼階之觶。旅酬完畢，賓、兄弟再行無算爵。鄭玄解釋無算爵的意義：「賓取觶酬兄弟之黨，長兄弟取觶酬賓之黨。唯己所欲，亦交錯以辯，無次第之數。因今接會，使之交恩定好，優勸之。」²⁰⁰賓之弟子及兄弟弟子同時各舉觶於其長，然後賓取觶酬兄弟之黨，長兄弟取觶酬賓之黨。鄭玄說無算爵「非神惠」²⁰¹，褚寅亮解釋：「旅酬、無算爵同酌下尊，而注一以為神惠，一不為神惠者，蓋旅酬尸奠爵以待，即神惠也，此賓、主弟子各舉觶於其長，於尸無與，故不為神惠，而同生人禮也。注不誤。」²⁰²以尸是否參與作為是否「行神惠」的判斷標準，其說可參。

庭中眾人在主位（東）與客位（西）間反覆跨越，酒器往來，象徵福澤從神聖中心（尸）經主人來到庭中，又在庭中流轉。不只眾人及酒器的互動往來如梭，揮發的酒氣感染了祖先之魂氣。〈郊特牲〉曰：「周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯，

¹⁹⁶ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1015。

¹⁹⁷ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1015。

¹⁹⁸ 《禮經本義》，卷 15，頁 28a。

¹⁹⁹ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1015。

²⁰⁰ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1016。

²⁰¹ 「舉觶者皆奠觶于薦右」注：「奠觶，進奠之于薦右，非神惠也。」（《儀禮注疏》，卷 46，頁 1015。）

²⁰² 《儀禮管見》，卷下 四，頁 144。

臭陰達於淵泉。」²⁰³周人重視祭祀中的香氣，鬯酒調和鬱金之汁澆灌地面，香氣滲透地下感通祖先，裸禮為天子、諸侯之禮，〈特牲〉雖無，但酒精因其揮發性，能迅速將香料分子傳遞至空氣中，形成穩定的香味，如此也能實現人神交感。酬酢往來間，當場的酒香氣味隨之四下瀰漫，神恩彷彿藉由酒精的香氛均勻灑播。酒氣的瀰漫絕非簡單的感官體驗，如林素娟所說：

此氣味包含著穀氣、香草之氣、水泉之氣、土氣、火氣之和合，眾物之氣的完美結合，透過酒氣之揮發，瀰漫於祭祀的神聖時空，以感應於同為氣之所化的精、神、魂、魄，並使親身實踐祭禮的行禮者其體氣、心志、意念、思慮皆得以轉化。²⁰⁴

酒氣的媒介作用建立起人、物、神之間的感應網絡，個體在酒氣的浸潤中得以身心轉化。經由旅酬，「神—尸—主人—賓與兄弟」的恩惠傳遞完成，堂上堂下終能實現「神惠均霑」。

第四節 祭後：神聖空間的延續與復原

（一）尸出，歸俎，徹庶羞：空間還原

旅酬、無筭爵結束，佐食（利）向尸獻酒，「室中執事，惟祝與利，奠以祝始，故獻以利終也。」佐食獻酒後，尸禮終，

主人出，立于戶外，西面。祝東面告利成。尸謏，祝前，主人降。祝反，及主人入，復位。命佐食徹尸俎，俎出于廟門。徹庶羞，設于西序下。²⁰⁵

主人出室，在室門外面朝西而立，祝面朝東向主人報告「利成」，注曰：「利，

²⁰³ 《禮記正義》，卷 26，頁 952。

²⁰⁴ 林素娟：〈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》新 43 卷第 3 期（2013 年 9 月），頁 393。

²⁰⁵ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1017-1018。

猶養也。供養之禮成。」²⁰⁶〈少牢〉另云：「主人出，立于阼階上，西面。祝出，立于西階上，東面。祝告曰：『利成』。」²⁰⁷告利成時主人與祝的位置不同於〈特牲〉。賈疏曰：

此（〈特牲〉）戶外告利成，彼（〈少牢〉）階上告利成，以尊者稍遠於尸。若天子諸侯禮畢，於堂下告利成。故《詩·楚茨》云：「禮儀既備，鍾鼓既戒，孝孫徂位，工祝致告。」鄭注云：「鍾鼓既戒，戒諸在廟中者，以祭禮畢，孝孫往位堂下西面位也。祝於是致孝孫之意，告尸以利成。」

208

告利成之禮，身份不同，以於尸遠近為差。尸起身將退出，祝為尸作前導，〈士虞禮·記〉：「尸謦，祝前，鄉尸。還，出戶，又鄉尸。還，過主人，又鄉尸。還，降階，又鄉尸。降階，還，及門，如出戶。」²⁰⁹尸起身將出室時，祝先面向尸而立，以示將為尸做前導。祝先轉身出室門，又面向尸而立，等待尸出室。祝轉身將下西階經過主人時，又面向尸而立，等待尸行。祝轉身下階後，又面向尸而立，等待尸下階。尸下階後，祝轉身走到廟門口，出廟門前和出廟門後都像出室那樣面向尸而立。導尸之禮如此。主人下堂，尸入時主人立於階下，出時也當立於階下。祝送尸出廟後又返回，與主人進入室中，各復室中之位。祝命佐食徹去為尸所設的胾俎，胾俎出廟門，根據〈少牢〉，有司受而歸俎於尸。佐食又把四豆美味從室中徹出，設在西序前。注曰：「為將餞，去之。庶羞主為尸，非神饌也。」²¹⁰先前尸入三飯後才設庶羞，主為尸，非神饌，故餞不用。設於西序前，鄭玄引《尚書大傳》解釋：

《尚書傳》曰：「宗室有事，族人皆侍終日。大宗已侍於賓奠，然後燕私。」

燕私者何也？已而與族人飲也。」此徹庶羞置西序下者，為將以燕飲與？

²⁰⁶ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1017。

²⁰⁷ 《儀禮注疏》，卷 48，頁 1073。

²⁰⁸ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1017。

²⁰⁹ 《儀禮注疏》，卷 43，頁 945。

²¹⁰ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1018。

然則自尸祝至於兄弟之庶羞，宗子以與族人燕飲于堂；內賓宗婦之庶羞，主婦以燕飲於房。²¹¹

〈楚茨〉：「禮儀既備，鍾鼓既戒。……諸父兄弟，備言燕私。」傳曰：「燕而盡其私恩。」鄭箋：「祭祀畢，歸賓客之俎，同姓則留與之燕，所以尊賓客、親骨肉也。」²¹²即注中所說燕私之事。祭祀結束後，位於西方的賓客離開，位於東方的族人以祭祀留下的食物舉行燕飲之禮。此時庶羞已設，待餽後還有俎與豆、籩加入。「祝命徹阼俎、豆、籩，設于東序下。」注：「命，命佐食。阼俎，主人之俎。宗婦不徹豆籩，徹禮略，各有為而已。設于東序下，亦將燕也。」²¹³前徹庶羞設於西序下，此徹主人之薦俎設於東序下。「宗婦徹祝豆、籩入于房，徹主婦薦、俎。」賈疏云：「宗婦不徹主人豆、籩，而徹祝豆、籩入房者，為主婦將用之為燕。祝接神尸之類，宜行神惠，故主人以薦羞并祝庶羞燕宗人于堂。主婦以祝籩、豆，燕內賓于房。」²¹⁴燕時男女分兩處，男子燕於堂，故庶羞陳於西序下，主人之俎、豆籩設於東序下；婦人燕於房，庶羞與祝豆、籩陳於房。

（二）餽：餘食共享與能量再分配

「食餘曰餽」，「餽餘」是祭祀尾聲圍繞分食祭品展開的儀節。祭祀最初設陰厭享鬼神，尸入室即席，食神餘，尸出後嗣子與長兄弟作為代表餽尸之餘，並由上及下。〈祭統〉有言：

夫祭有餽，餽者祭之末也，不可不知也。是故古之人有言曰：「善終者如始，餽其是已。」是故古之君子曰：「尸亦餽鬼神之餘」也，惠術也，可以觀政矣。²¹⁵

強調餽作為祭禮終章的重要性。古人相信，當食物進入神聖空間，經神靈歆享過

²¹¹ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1018。

²¹² 《毛詩正義》，卷 13，頁 960-961。

²¹³ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1021。

²¹⁴ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1022。

²¹⁵ 《禮記正義》，卷 49，頁 1578。

後，就帶有來自祖先的能量，經過眾人依次餽餘，能量被漸次發送於宗族子孫。如孫希旦所說：「既以為貴賤之別，而又以象其（神）惠之漸廣也。」²¹⁶

〈特性〉云：

筵對席，佐食分簋、鉶。宗人遣舉奠及長兄弟盥，立于西階下，東面北上。

祝命嘗食，^養者、舉奠許諾，升，入，東面。長兄弟對之，皆坐。²¹⁷

在尸席對面，即東邊設對席。佐食把敦中的黍分出一部分，注曰：「分簋者，分敦黍於會，為有對也。」²¹⁸又從兩鉶中分出一鉶，設在對席前。²¹⁹長兄弟和嗣子升堂，入室，嗣子坐於尸席，長兄弟坐於對席。後改設陽厭時，經云「佐食徹尸薦、俎、敦，設于西北隅」²²⁰，則嗣子、長兄弟餽時，薦、俎、敦皆在席上。經云「筵對席」者，當對神席而設筵。然敖繼公云：「筵對席，設對席于饌東也。此於神席亦為少北，其名義與昏禮之對席同。下篇放此。」²²¹前文在探討昏禮夫婦同牢圖時，已在敖繼公解讀的基礎上對設饌方式作出調整，根據調整後的食器擺設，夫婦對席可以做到完全相對，而非一席偏南，一席偏北。嗣子、長兄弟對餽圖如下。²²²

²¹⁶ 《禮記集解》，卷 47，頁 1242。

²¹⁷ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1019。

²¹⁸ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1019。

²¹⁹ 分鉶亦為有對之意。兩鉶，陽厭時不用，由下經改設陽厭時但云「佐食徹尸薦、俎、敦」，不云鉶可知。兩席自可各分一鉶。

²²⁰ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1022。

²²¹ 《儀禮集說》，卷 15，頁 936。

²²² 尸席不言改設，可見嗣子餽用尸席蒲筵，長兄弟對席同樣用蒲筵。鉶的位置，經注無文，暫設於席前少右，以便取用。

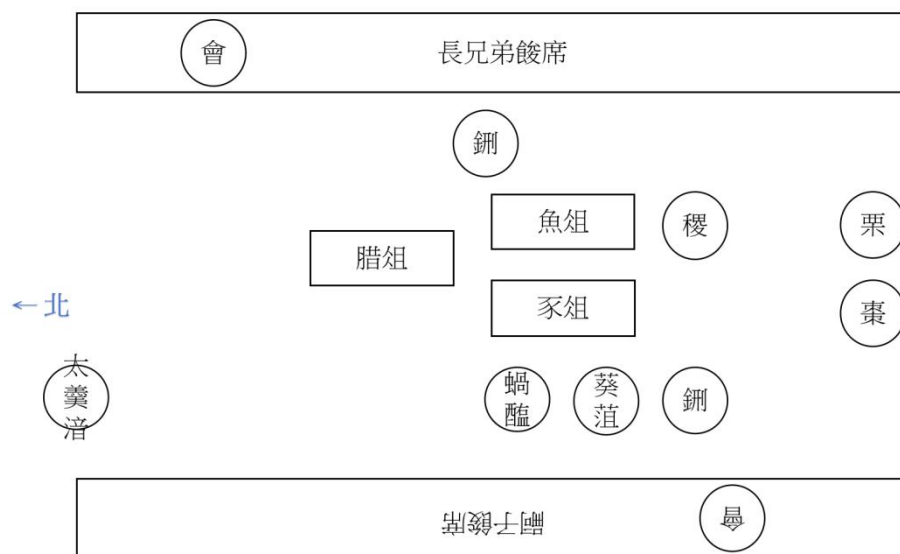


圖 48 嗣子、長兄弟對餽圖

《禮經釋例》曰：「尸餽鬼神之餘，**養**者又餽尸之餘，故主人**養**者，卒食醕酢，略同事尸之禮，但節文則殺耳。」²²³食畢，主人酌酒醕嗣子與長兄弟，嗣子與長兄弟下堂，將爵放入筐中。長兄弟復堂下兄弟之位，嗣子洗爵，升堂，酌酒，酢主人。主人拜受爵、拜卒爵，可見慎重其禮，方苞解釋：「（主人）受嗣子之爵，而卒爵又拜，神惠之餘，不可以子將之而有異也。」²²⁴

祭禮中宗族成員按等級分食祭餘，既顯示尊卑有序，又體現神惠均沾，故曰「可以觀政」。士相對位卑，參與餽餘者身份等級差異不甚明顯，而〈祭統〉舉國君祭禮為例，將神惠層層傳遞的情形描述得十分詳細：

是故尸饗，君與卿四人餽。君起，大夫六人餽，臣餽君之餘也。大夫起，士八人餽，賤餽貴之餘也。士起，各執其具以出，陳于堂下，百官進，徹之，下餽上之餘也。凡餽之道，每變以衆，所以別貴賤之等，而興施惠之象也。是故以四簋黍見其脩於廟中也。²²⁵

這一過程中，先由最尊貴的尸享用祭品，之後是國君及卿四人，緊接著是大夫六

²²³ 《禮經釋例》，卷 9，頁 356。

²²⁴ 《儀禮析疑》，卷 15，頁 34。

²²⁵ 《禮記正義》，卷 49，頁 1578。

人，再接著是士八人，最後是百官，每變化一次，參與餼禮的人數隨之增多，顯示貴賤有別。所謂「廟中者，竟內之象也」，鄭注曰：「鬼神之惠徧廟中，如國君之惠徧竟內也。」²²⁶這種由尊至卑、由上及下的施惠禮儀，雖然只施行於祭祀場合，但其象徵意義絕非僅限於宗廟之內。

（三）陽厭：飫神與送神

士人宗廟祭禮結束的標誌是「陽厭」。迎尸之前，尸未至而神已降臨，設饌於西南隅隱閭處，稱為「陰厭」；相對地，尸離開後，神未離去，於西北角設饌，陽光透過牖照射到此處，所謂「當室之白」，稱為「陽厭」。〈特牲〉云：

佐食徹尸薦、俎、敦，設于西北隅，几在南，扉用筵，納一尊。佐食闔牖、戶，降。²²⁷

兩鉶餼時已用。士二敦，餼用其一，則改設者另一敦。「納一尊」，自堂納之於室。之所以僅一尊，不用玄酒，是因為禮殺於陰厭。陰厭，大夫與士皆東面，陽厭則有所不同。〈士虞禮〉陽厭「几在南」。注曰：「几在南，變『右』文，明東面，不南面。」²²⁸〈特牲〉陽厭亦云「几在南」，則士禮陽厭皆東面。〈有司徹〉陽厭「南面，如饋之設」²²⁹，則大夫祭禮陽厭南面。陳祥道曰：「夫尸所以象神也，厭以飫神也。殤之有厭，為其無尸故也。正祭有厭，為其尸不存故也。……適殤有陰厭，則其禮詳；庶殤有陽厭，則其禮畧。觀陰厭尊有玄酒，陽厭納一尊而已。陰厭備鼎俎，陽厭俎釋三个而已。」²³⁰指出陰陽、陽厭在用具、陳設與詳略方面體現的隆殺之別。

對於「扉用席」，鄭注與賈疏解讀不同。注曰：「扉，隱也。不知神之所在，或諸遠人乎？尸謬而改饌幽閭，庶其饗之，所以為厭飫。」²³¹鄭玄注〈士虞禮〉

²²⁶ 《禮記正義》，卷 49，頁 1578。

²²⁷ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1022。

²²⁸ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 937。

²²⁹ 《儀禮注疏》，卷 50，頁 1131。

²³⁰ 《禮書》，卷 83，頁 4。

²³¹ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1022。

亦曰：「扉，隱也。于扉隱之處，從其幽闇。」²³²意謂於扉隱之處用席，以祭從乎鬼神尚幽闇之義。《詩·大雅·抑》：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」毛傳云：「西北隅謂之屋漏。」鄭箋云：「屋，小帳也。漏，隱也。禮，祭於奧，既畢，改設饌於西北隅而扉隱之處。此祭之末也。」²³³鄭玄注《詩》，同樣認為設席於西北隅扉隱之處，不作他解。然而賈公彥解釋「扉用席」曰：「謂以席為障，使之隱。」²³⁴胡培翬引述：「或曰：『經多言「布席」、「設席」，此獨言「用席」，用者，以也，明是以席為障蔽。蓋西北隅當室之白，得戶明，最為室中明處。故於祭時必障之以席，使其幽闇，亦求諸幽之義也。』此說與賈同，今亦並存之。」²³⁵胡培翬所引說法，從獨特的「用」字著眼，頗能證成賈說。「扉用席」，鄭玄解為于扉隱之處設席，而賈公彥或即考量「用席」不同於一般常見的「設席」、「布席」，因而作他解，並考慮到鬼神尚幽闇，特別用席遮擋光線，更是將「神靈」之在場具象化。

此外，結合「西北」自身的方位意義，陽厭設於室西北隅還可以有其他解讀。神位在西，室中西南隅與西北隅都符合為神設饌的條件，西南隅為室中最隱蔽處，且是尊者所居，自然最適合接神。而據《喪大記》：「甸人取所徹廟之西北扉薪，用爨之。」²³⁶宗廟西北角屋簷下堆積的柴薪用於祭祀，西北方也有通神的意義，西北隅同樣屬於人神交流的邊境地帶。因為陰厭、陽厭有隆殺之別，且延續陰厭的正祭之席需在奧，故設陰厭於奧，陽厭於西北隅。

從神靈離去的路徑來看，改饌西北隅似是為神送行。東與南象徵著生，西與北象徵死亡。西北方被視為「天門」，天地間陽氣始生、神靈往來的通道。假設神靈向西北方離去，則西北隅為神靈回歸幽冥之域的必經之地。如《祭義》所述：「祭之日，入室，僂然必有見乎其位；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。」²³⁷生者對祖先的眷念並非隨著尸出而消解，故

²³² 《儀禮注疏》，卷 42，頁 937。

²³³ 《毛詩正義》，卷 18，頁 1374。

²³⁴ 《儀禮注疏》，卷 42，頁 937。

²³⁵ 《儀禮正義》，卷 32，頁 2015。

²³⁶ 《禮記正義》，卷 44，頁 1463。

²³⁷ 《禮記正義》，卷 47，頁 1530。

不僅有送尸之禮，也有送神之禮。神靈由西南隅至西北隅，漸離主位，暗示即將歸向幽冥。其親屬沿著預想中神靈離去的方向，設饌送行。是以祭禮的尾聲也有「每加以遠」的意味。



第五節 「東房」與女性空間

東房常用於食物、器服的陳設，也許是因為在傳統觀念中這些準備工作與女性有關，東房雖居東方（陽位），卻承載陰性功能，與女性相關的儀節多在房中舉行。又或是因為〈禮器〉曰：

天道至教，聖人至德。廟堂之上，罍尊在阼，犧尊在西。廟堂之下，縣鼓在西，應鼓在東。君在阼，夫人在房。大明生於東，月生於西，此陰陽之分、夫婦之位也。君西酌犧象，夫人東酌罍尊。禮交動乎上，樂交應乎下，和之至也。²³⁸

君在阼，夫人在西房是既定的「夫婦之位」。士廟雖有東、西房，但士寢僅有東房，或許因此，士人寢、廟皆有的東房成為天子、諸侯西房的替代，「主人在阼，主婦在房」對應「君在阼，夫人在房」。女性常年隱於內室，當有重要儀式時，東房是專屬停留空間。

冠禮中，主婦雖在東壁下等候，而不入東房，但東房於冠者而言象徵母性空間，冠禮開始前冠者在此準備，象徵其仍處「母性空間」庇護；而加冠儀式移於堂上進行，標誌其脫離女性領域。東房是男性「去女性化」的起點——由東房出，向「阼」前進，冠者由此脫離女性世界，邁向父權階級。母親雖未來到堂上，但以東房這個空間載體參與到儀式中，完成與冠者的分割。

昏禮中女性與東房有明顯的關聯。親迎當日，即將出嫁的女子先受醴於宗廟東房，然後「立于房中，南面」²³⁹，等候壻前往迎接。東房作為女性出嫁前的過渡空間，也是由「女」到「婦」身份轉換的樞紐。若舅姑已歿，婦人三月奠菜於

²³⁸ 《禮記正義》，卷 24，頁 879。

²³⁹ 《儀禮注疏》，卷 5，頁 87。

廟，老醴婦於房中，以示「著代」，有成為主婦的資格。東房在新婦身份轉換時扮演至關重要的角色。

喪禮的特殊性突破了一定空間界限，婦人被納入屍體周圍的核心行禮區域，不以東房為主要活動空間。在祭禮中則相反，東房是女性參與祭祀的主要場所。祭禮開始前就位，主婦「立于房中，南面」²⁴⁰，設陰厭於室奧，主婦盥於東房中北洗，向室中席前進上兩豆，這是饋食之禮正式開始的標誌。主婦亞獻，尸酢主婦，主婦在東房中墮祭後才進入房中飲酒。賓三獻，主人致爵於主婦、賓致爵於主婦都在東房進行。經文言及主婦入房，常用「反」字，說明婦人在廟中以東房為常位。

在旅酬與燕飲中，東房像是與主空間配合的「副舞台」。主人獻賓及兄弟後，獻內兄弟於房中，堂下眾人旅酬時，「主婦及內賓、宗婦亦旅，西面。」²⁴¹祭禮結束，送賓離開後還有「燕私」，族人以祭祀留下的食物舉行燕飲之禮，燕時男女分兩處，男性燕飲於堂上，女性燕飲於房中。可見在祭禮中，東房不僅是主婦助祭的重要準備空間，更是女性參與神聖祭祀的專屬禮儀場所。

姚蘇傑提出，由「房」與「北堂」組成的禮樂空間，可視為對「室—中堂」這一空間組合的模仿。²⁴²雖然是對男性主導的堂室空間的從屬性模仿，但也因此開辟出女性禮儀空間，有一套相對獨立的婦人之禮行於其中。

²⁴⁰ 《儀禮注疏》，卷 44，頁 983。

²⁴¹ 《儀禮注疏》，卷 46，頁 1029。

²⁴² 姚蘇傑：〈作為「女性禮樂空間」的「房」與周代「房中之樂」〉，《文學遺產》2022 年第 6 期。



第七章 結論



宮室作為行禮場所，絕非僅具物理空間的意義，尤其是作為「典範」存在的《儀禮》宮室，其存在本身即是宇宙空間觀的具象投射。將人、物納入其中來看，靜態處所或是儀式進程中的動線，甚至物品擺放位序都有豐富的空間意義，人如何在宮室之中行禮如儀，也是在「與天地參」的思考中選擇的自處方式的呈現。本文以《儀禮》經文及經說為中心，探索禮經建構的禮儀空間，在釐清《儀禮》宮室結構及規劃意義的基礎上，選擇士人冠、昏、喪、祭為例，分析四種生命禮儀如何在禮儀場所展開。

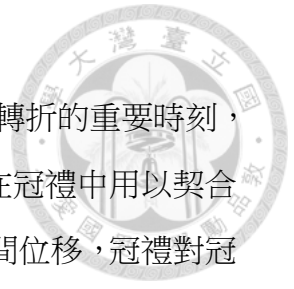
《儀禮》士人宮室由並列的一寢、一廟兩部分組成。宮室坐北朝南，廟在左居東，寢在右居西，寢、廟內部結構相似，皆由門、庭、階、堂、房、室構成。門位於最南端，寢有寢門，廟有廟門，最外有外門，外門正對寢門。門有兩闌、闌、兩扉，門側有東、西塾，各分內外。堂是行禮的核心場所，士堂高三尺，有階連至地面。堂基分為「堂」與「房、室」兩部分，以堂屋五架將基台南北四分，最北四分之一為房與室，餘下四分之三為堂，形成前堂後室的基本格局。房室結構上，大夫以下寢與廟有別，廟有左右房，寢僅有東房西室。東房有戶，無牖，房中半以北為北堂，無北墉。室四面有牆，南墉有戶、有牖。堂上有東西兩玷，分別在東南隅與西南隅；東西兩楹，南北位置在前楣之下，東西將堂三等分；東西兩序，北至房、室南墉，南至與兩楹齊平處。兩序間距為堂寬的三分之二。東序以東，西序以西，由北至南依次為東西夾（東西箱）、東西堂，寬度為堂寬六分之一。升堂由東西兩階，土階三等，每等高一尺，阼階在東序之西，東楹之東；西階在西序之東，西楹之西。入門至堂前空地為庭，庭中有道路連接至階前，庭中軸線上由北至南三分之一處有碑。庭深約為堂深三倍。圍牆環繞四周，在不同部位有不同名稱，在堂下稱為「壁」，在庭中稱為「牆」。闔門、側階、廚、廁未見於經文，本文推測闔門在近北處，寢之西壁、廟之東壁、寢廟之間皆有闔門。東、西堂下有東、西側階，北堂下有北階。廚、廁位置，可能依循傳統宮室「東廚西廁」「前廚後廁」的佈局。

冠、昏、喪、祭四種生命禮儀皆在寢廟展開。冠禮與祭禮從始至終在宗廟進行，昏禮與喪禮則與寢、廟都有交涉。禮各有主，正如邵懿辰所概括：「冠以明成人，昏以合男女，喪以仁父子，祭以嚴鬼神。」¹每種禮儀欲表達的主要禮意不同，其空間運用亦緊密圍繞禮儀目標展開。

貴族子弟融入以「禮」為核心的社會脈絡之前，「冠禮」是必須滿足的先決條件。為了在祖先的見證下完成儀式，也為了契合「重生」主題，冠禮選在宗廟舉行，廟原有的神聖性質，配合冠禮舉行時間——象徵新生的二月與清晨，共同打造神聖時空，冠者得以在此泯除世俗時間，由外而內獲得重生。冠禮初始，冠者在東房等候，東房因其帶有的陰性空間意義以及與腹部的關聯，象徵冠者即將脫離的「母體」。三加進行於堂上東序前稍北處，接近主人位，昭示將冠者未來將傳承取代主人的地位。始加緇布冠，次加皮弁，三加爵弁，代表冠者被期許獲得貴族的正式身份以後，內外兼修，從自治到治人，並進而擴大志向，參與兵戎武事，最後則由參與宗廟祭祀，達到天人溝通的層次。為配合所加之冠逐漸沉重的意義，賓受冠時以降等來體現這種遞進，始加降一等，再加降二等，三加降三等，以示對所加之冠的敬重，也凸顯冠者逐次三加地位的晉升。三加時反覆進出東房，既是展示君子威儀，也是象徵徹底完成二次降生須經過重重考驗。三加儀式完成後，醴冠者於堂上最尊位（戶西），以賓客之禮待之，予以尊崇。冠於阼、醴於客位給予了適子超出其當下實際身份的加尊。受醴於客位，也象徵冠者以客的身分，尋求祖先的認同，希望祖先能夠接納自己加入宗族網絡當中。

通過三加，冠者被從世俗世界中分離，在另一個時空中完成狀態的轉換，即將以新身份回歸原先社會結構。受醴過程中，冠者開始適應成人身份，首次行成人之禮，並獲得回禮。完成「三加」，結束醴禮後，冠者得到祖先的認可，以成人之禮與家族、社會「再聚合」。冠者至此降堂，逐步向外移動，先至廟之東壁見其母，授予禮成物證，完成與女性世界的切割。後返回西階下，由賓為冠者命字，獲得在家族序列中的角色。其後至庭洗東見兄弟、贊者，出廟門，入寢見姑姊。逐步完成家族內的「聚合」後，就要更進一步，走出家門，最後見國君、鄉

¹ 清·邵懿辰：《禮經通論》，清光緒十四年（1888）南菁書院刊《續皇清經解》本，卷1277，頁1b。



大夫、鄉先生，至此正式進入社會。

冠禮的儀式進程，實為身份轉換的空間展演。在完成人生轉折的重要時刻，冠禮儀式中的空間展演蘊含著獨特的象徵意義，具體建築空間在冠禮中用以契合於冠者身份轉變以及社會地位的提升。除了隨著儀式進程的空間位移，冠禮對冠者的尊崇還顯示於與庶子的區分，如冠席、醴／醕席位置的不同，使冠者在成人之初的儀式實踐中領悟等級秩序。士冠禮作為男子進入宗法體系的標誌性儀式，以空間配合文飾，將一種尊重之地位加諸冠者之身。

周代昏禮前半程依循「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」、「親迎」六禮的程序順次進行，先以媒聘，再由男方前往迎娶。前半程兩個家族之間的溝通與成員的轉移，主要以女家宗廟為中心。宗法制度下的婚姻不是當事人的私事，甚至可能是關乎宗族生命的大事，必然要請祖先作為見證。尤其對女家而言，女兒出嫁意味著將先祖留下的血脈交給他族，故議昏階段儀式舉行於宗廟。納徵代表婚事已成，女子就是「許嫁」狀態，可以舉行笄禮。納徵後，女子被隔離於內室，不能隨意與他人接觸，因為女性在昏禮中被視為可能帶有不安定因素的「外來者」，封閉空間確保婚姻順利進行直至度過考察期。「請期」至「親迎」的時間裏，即將成婚的女子須在公宮或宗室接受婦禮教育，不僅出於技能傳授或身份轉換培訓的目的，也有限制女子直接與外界接觸的因素。此外，教於公宮或宗室加深對女子宗族傳統的認知感受，強化其社會角色認知，大宗之家的培訓也為待嫁女性抬高地位，助新婦入門後更順利地獲得舅姑及夫家祖先的認可。

婚禮當天，須由新郎親自前往新娘家禰廟迎娶。親迎之前，男家在寢醕子，女家在廟房中醴女。行禮輕重與地點不同，源於男子取婦入室，女子出嫁的不同定位。親迎過程中女子有兩次身份轉換，第一次發生在走出東房時，其身份由「女」變成「婦」；第二次發生在離開家門後，一旦出門則婚姻關係成立，服喪規則隨之改變。親迎是空間、身份、人倫關係轉變的關鍵時刻，女子處於新舊狀態過渡的不穩定狀態，出房後有母親護送，長輩命戒，至西階轉交新郎，其後一路至夫家寢室，路途都有新郎引導，甚至抵達夫家之寢後，為引導新娘，壻作為主人卻由西階升堂。這些都是對女子的隔離與庇護。

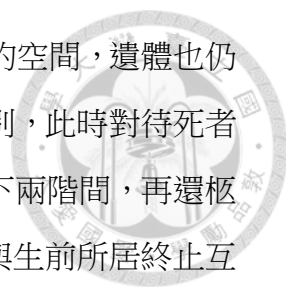
親迎後，從新婦入門到婚禮儀式結束，還需經過同牢、合巹、同房，使得夫妻關係實質確立。這些儀式在寢中最私密的位置——室進行。夫婦同牢之席都在奧，東西相對，共食同一牲體，醬、涪、菹、醢、黍、稷圍繞俎呈中心對稱。雖然夫在西、婦在東的食席將夫放在西南角幽深處，即最尊位，但新婚夜寢席夫在東、婦在西，與同牢時正好相反，在親迎當晚的成昏儀式中，二人之地位接近齊等。夫婦交接於承宗的重要場所，象徵宗脈的延續。

既成夫婦，新婦還要至舅姑之寢，經過婦見舅姑、贊者醴婦、婦饋舅姑、舅姑饗婦以一獻之禮，獲得日後代替主婦的資格。起初由西階升堂，以贊拜見舅姑，在戶牖間賓位受到禮敬，入室完成盥饋。盥饋較之贊見之位，此時婦已經由堂入室，能自由出入於房、室，從偏向客的身份到深入夫家，並擁有一定主事權。饗婦儀式完成時，舅姑降自西階，婦從舅姑所升之阼階下堂，表示通過了舅姑的考驗，日後有代替主婦之資格。

婚姻關係要完全成立，還要得到祖先的認可與接納，以「廟見」確定婚姻儀式的完成。親迎當晚同牢合巹後，若舅姑存，次日在舅姑之寢見舅姑，獲得宗廟祭祀的資格，至下一次時祭入廟見祖先。若舅姑歿，在下次時祭之前擇日入廟奠菜，完成「著代」，至時祭見祖先。若舅姑其中一人在世，則次日見存者，擇日奠菜，見亡者。廟見之後，婚姻關係穩固，可以繁衍後代，延續宗族生命。

完整的昏禮，始於女家宗廟，經夫寢、舅姑之寢，最終在男家宗廟宣告完成，通過空間的有序過渡，婚禮的每一環節都被賦予了特定的意義，從而完成了夫婦身份角色的轉化和家族倫理關係的更新。

儒家喪禮中的空間運用，蘊含「奉體魄」、「事精神」與生者居處空間三條相互關聯的脈絡。從遺體陳放的空間演變來看，隨著喪禮程序的推進，其停放位置由居室核心向外部空間逐步遷移，始死遷之室內牖下，南首不異於生。牖下象徵室中天地氣息交會的生命起源點，在此位置經沐浴歸淨後，通過飯含，得以吸取來自宇宙本源的創生能量。襲尸、小斂連續兩次向室外移動，小斂後死者與生者狀態、彼此之間的距離都有明顯的轉變，配合這種轉變，屍體也由戶內轉移至堂上。大斂於阼階上，仍採取「事死如事生」的態度，並將逝者置於主人的位置。



其後殯於西階，死者由主人疏遠為賓客，但仍停留在屬於生者的空間，遺體也仍保持南首。士三月而葬，葬前柩朝於祖廟，象徵與祖先正式辭別，此時對待死者的方式更大程度上「異於生」。先停於堂上兩楹間，再移至堂下兩階間，再還柩車向外，第二天屍體送往葬地，進入死者專屬兆域，與生者、與生前所居終止互滲，而與已故的眾祖先建立互滲。由寢至廟，由內而外，層層推移，有進無退，這種物理空間位移實質蘊含著逝者存在狀態的層次性轉換，象徵與生者之間的關係漸次疏離。由始死至下葬的全過程中，圍繞屍體停留位置展開的空間佈局與運用，既維繫了「事死如生」的基本理念，讓親情在禮制框架內得到最大程度發揮，又通過空間區隔維護生死兩界的分界。

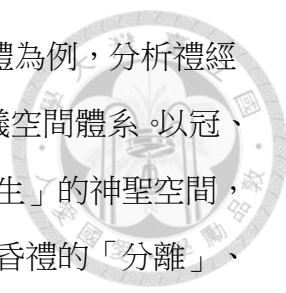
不同於「體魄」單向遷移，多個地點物件同時吸附靈魂，背後隱隱透露古人複雜的魂魄觀念。親人斷氣後，先由「復」招引魂魄，其後諸多儀節也是以安頓神魂為意旨而展開。侍奉亡靈最細緻的步驟，就是持續不斷提供飲食供其憑依。為吸引亡靈駐留，也為了延續對死者的奉養，自始死至葬，設奠貫穿始終。綜覽喪禮諸奠位置，始死不忍立刻以神道事之，小斂以前皆奠於尸東，當屍之上身右側，象平時飲食尚右手，不設席，希冀死者復生而食。死後三日，大斂奠始有席，屍已入棺不得見，故神之，設於室中西南隅。知神須有所憑依，於是自大斂奠開始，凡設奠皆布席以安之。神位以在西為原則，故大斂奠、朝夕奠、朔月奠在奧，從奠、遷祖奠在堂上柩西，祖奠、遣奠在庭中柩西。奠的位置也顯現從以生者之禮對待到以死者之禮對待的過渡性。喪禮中另外設銘旌與重作為魂魄憑依之物。始死奠後製作銘旌，為標識棺柩之旌旗，製成後先置於西階。小斂前，設重於中庭南部，將西階之銘移至重旁。大斂後死者入棺，祝取銘旌置於柩，標識棺柩之銘旌正式啟用。葬前棺柩遷往祖廟，銘旌被取下置於重上，與重同陳於祖廟中庭之南。次日飾柩陳器，祝官再從重上取銘旌置於茵。下葬當日，銘旌隨柩車至墓地入壙，至此完成標識棺柩之任務，而倚置祖廟門外道左，待虞祭後有了神主，便埋在廟門外。在「事精神」這條主軸上，奠、銘旌、重，多線並行，維持喪禮的動態平衡。

生者在喪禮中有既定的位序。整體觀之，「尸」是喪葬禮儀空間的中心，從

「死於適室」開始，空間配置將親疏關係具體可視化，男女以尸為中心，依親疏尊卑，由內向外排列。與「尸」關係越親近（即喪服愈重）者距離越近。性別則由東／西、堂上／堂下區分。眾親屬的位置佈局，依據親疏、尊卑、性別形成以尸為中心的差序格局。與屍體逐步遠離主位相對，其嫡長子卻由西階下的位置轉移到阼階下，在儀式進程中逐漸向主位靠近。觀其守喪期間所居，大斂殯後居於寢門外東壁的倚廬，小祥後居於更近於殯宮的門外東霤下「堊室」，大祥後入內居於正寢，禫祭之後回歸燕寢，守喪空間不斷向內移動，逐步完成身份轉換。

祭禮的儀節安排，通過祭祀空間營建、顯化、使用與復原來確認人神關係。饋食之禮在奉祀祖先的宗廟中舉行，在準備階段，依憑人為鋪陳的禮儀細節強化宗廟本身的神聖屬性。通過視牲、視濯以示誠敬，也是在確認「潔淨」這一神聖空間的基礎性質。祭日，先前陳設供宗人視濯的祭器狀態都有所改動，或盛裝祭物，或位置轉移，也有新用具加入。門內外站位，賓主、長幼、尊卑有序，越接近祭禮開始，作為祭禮中溝通者的宗人、祝、佐食位置越突出。各項準備工作通過排除「無序」以「有序」的方式強調神聖與世俗的邊界，廟門內神聖空間初步建構完成。隨後在室奧設陰厭奉養尸入前降臨的鬼神，尸入門後引導尸盥洗、升階、登堂、入室、即席坐，完成神人合體，初步構築的神聖性得以顯化，形成可感知、可參與的「祖考來格」之時空。

正祭是對神聖空間的運用。九飯、三獻，事神致福，主人、主婦、祝、佐食皆得獻，神惠均於室中。三獻後，主人獻賓與兄弟，神惠借酒的酬酢往來，由室中向外推移，漸次擴及堂下。等到舉行旅酬，庭中眾人交錯相酬，在東西之間反覆跨越，酒器往來，酒氣擴散，神惠均於庭中。正祭結束，尸出後，重整祭祀空間。撤胾俎出廟門歸於尸，尸饌庶羞設於西序，主人俎、豆、籩設於東序，祝豆、籩入於房，用以燕私。尸席前留下的食物由嗣子、長兄弟餞，神聖空間內神靈歆享過的食物帶有來自祖先的能量，經過眾人依次餞餘，能量被漸次發送於宗族子孫。宗廟祭禮以陽厭為結束標誌，尸薦、俎、敦改設西北隅，奉養尸出後仍未離去的神魂。陽厭可視為送神之禮，神靈由西南隅至西北隅，遠離主位，即將歸向幽冥。在神靈必經之處設饌送行，祭禮的尾聲也有「每加以遠」的意味。



綜上所述，本文以《儀禮》為中心，以冠、昏、喪、祭四禮為例，分析禮經宮室如何成為禮意的載體，在儀式進程中建構起層級分明的禮儀空間體系。以冠、昏、喪、祭四禮分視之，宗廟的布局與運用賦予冠者「二次降生」的神聖空間，給予其超出當下地位的尊重；始於女家宗廟，成於夫家宗廟，昏禮的「分離」、「過渡」與「聚合」狀態以及「敬慎重正」的禮義通過每一階段的空間安排具象化；喪禮動態進程通過位置的「每加以遠」，象徵逝者逐步離開平生坐臥的宮室，而親屬的位置分布呈現以尸體為中心的差序格局；祭禮通過祭祀空間的營建、顯化、使用與復原，強化人祖之間生命能量與情感的連結，讓神惠在祭祀場合中均勻傳遞。靜態的文字記錄中，實能觀察與理解動態的人員活動。如此則能一定程度上消解《儀禮》與當今時代的屏障，讓今人得以與古人揖讓進退於其間。



參考文獻

一、傳統文獻



周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，2000 年。

秦·呂不韋編，許維遹集釋：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009 年。

漢·公羊壽傳，漢·何休解詁，唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，北京：北京大學出版社，2000 年。

舊題漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，北京：北京大學出版社，2000 年。

漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1982 年第 2 版。

漢·桓寬撰集，王利器校注：《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992 年。

漢·班固撰集，清·陳立疏證：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994 年。

漢·劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》，北京：中華書局，1987 年。

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，清嘉慶十二年（1807）經韻樓刻本。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000 年。

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

漢·劉熙：《釋名》，北京：中華書局，2020 年。

漢·劉熙撰，清·畢沅疏證，清·王先謙補：《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008 年。

魏·何晏注，宋·邢昺疏：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

隋·王通著，張沛校注：《中說校注》，北京：中華書局，2013 年。



- 唐・杜佑：《通典》，北京：中華書局，1988 年。
- 唐・韓愈著，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010 年。
- 宋・劉敞：《公是先生七經小傳》，清康熙至道光二十年刻彙印正誼齋叢書本。
- 宋・司馬光：《司馬氏書儀》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1936 年。
- 宋・陳祥道：《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》第 130 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 宋・呂大臨：《禮記解》，收入宋・呂大臨等撰，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》，北京：中華書局，1993 年。
- 宋・楊復：《儀禮旁通圖》，康熙十二年（1673）通志堂刻本。
- 宋・李如圭：《儀禮釋宮》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1937 年。
- 宋・李如圭：《儀禮集釋》，《景印文淵閣四庫全書》第 103 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 宋・呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，杭州：浙江古籍出版社，2017 年。
- 宋・黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
- 元・脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1985 年。
- 元・敖繼公：《儀禮集說》，上海：上海古籍出版社，2017 年。
- 明・劉績補注：《管子補注》，南京：鳳凰出版社，2016 年。
- 明・郝敬：《儀禮節解》，明萬曆丁巳（1617 年）京山郝氏刻本。
- 明・郝敬：《小山草》，《四庫全書存目叢書補編》第 53 冊，影印中國科學院圖書館藏明天啓三年（1623）刻本，濟南：齊魯書社，2001 年。
- 清・張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，臺北：學海出版社，1981 年。
- 清・萬斯大：《儀禮商》，杭州：浙江古籍出版社，2016 年。
- 清・萬斯大：《禮記偶箋》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1936 年。

- 
- 清・姚際恆：《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。
- 清・方苞：《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清・江永：《鄉黨圖考》，北京：學苑出版社，影印乾隆丁未年（1787）致和堂重鐫本，1993 年。
- 清・吳廷華：《儀禮章句》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清・沈彤：《儀禮小疏》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清・蔡德晉：《禮經本義》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清・杭世駿：《續禮記集說》，《續修四庫全書》影印清光緒三十年浙江書局刻本，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 清・愛新覺羅・弘曆敕撰：《欽定儀禮義疏》，《景印文淵閣四庫全書》第 106-107 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。
- 清・褚寅亮：《儀禮管見》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1935 年。
- 清・王鳴盛：《蛾術編》，北京：中華書局，2010 年。
- 清・盛世佐：《儀禮集編》，杭州：浙江大學出版社，2021 年。
- 清・崔述：《豐鎬考信錄》，收入王雲五主編：《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1937 年。
- 清・王念孫：《廣雅疏證》，北京：中華書局，2019 年。
- 清・永瑤等著：《四庫全書簡明目錄》，上海：中華書局上海編輯所，1964 年。
- 清・永瑤等撰：《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965 年。
- 清・孔廣森：《禮學卮言》，北京：中華書局，2017 年。
- 清・凌廷堪：《禮經釋例》，合肥：黃山書社，2009 年。
- 清・郝懿行：《爾雅義疏》，濟南：齊魯書社，2010 年。



- 清·張惠言：《讀儀禮記》，清嘉慶道光間（1796-1850）刻本。
- 清·阮元：《擘經室集》，北京：中華書局，1993 年。
- 清·洪頤煊：《禮經宮室答問》，《續修四庫全書》影印清嘉慶刻傳經堂叢書本，上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 清·劉沅：《禮記恆解》，四川：巴蜀書社，2016 年。
- 清·金鶚：《求古錄禮說》，濟南：山東友誼書社，1992 年。
- 清·胡培翬：《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993 年。
- 清·陳澧：《東塾讀書記》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
- 清·邵懿辰：《禮經通論》，清光緒十四年（1888）南菁書院刊《續皇清經解》本。
- 清·黃以周：《禮書通故》，北京：中華書局，2007 年。
- 清·王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988 年。
- 清·皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，北京：中華書局，2015 年。
- 清·于鬯：《香草校書》，北京：中華書局，1984 年。
- 清·于鬯：《香草續校書》，北京：中華書局，1963 年第 2 版。
- 清·張錫恭：《茹茶軒文集》，收入《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
- 清·曹元弼：《禮經校釋》，北京大學圖書館藏清光緒十八年（1892）吳縣曹氏刻本。
- 清·曹元弼：《禮經學》，北京：北京大學出版社，2012 年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年。
- 曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006 年。

二、專書／專書論文

- 王國維：《古史新證》，北京：清華大學出版社，1994 年。
- 王貴祥：《文化·空間圖式與東西方建築空間》，臺北：田園城市文化事業有限



公司，1998 年。

王鐸：《三禮研究論著提要》，蘭州：甘肅教育出版社，2001 年。

中國社會科學院考古研究所編著：《偃師二里頭》，北京：中國大百科全書出版社，1999 年。

北京大學歷史系考古教研室商周組：《商周考古》，北京：文物出版社，1979 年。

史鳳儀：《中國古代婚姻與家庭》，武漢：湖北人民出版社，1987 年。

杜正勝：《古代社會與國家》，台北：允晨文化，1992 年。

沈文倬：〈容禮考〉，收入氏著《葑閣文存》，北京：商務印書館，2006 年，頁 619-625。

林素娟：《神聖的教化：先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》，臺北：學生書局，2011 年。

林惠祥：《文化人類學》，北京：商務印書館，2011 年。

徐福全：《〈儀禮〉〈士喪禮〉〈既夕禮〉儀節研究》，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》，1980 年。

孫機：〈中國古獨輦馬車的結構〉，《中國古輿服論叢（增訂本）》，北京：文物出版社，2001 年，頁 28-57。

陶鴻慶：《讀禮志疑》，北京：中華書局，1963 年。

曹建墩：〈周代容禮考〉，《先秦禮制探蹟》，天津：天津人民出版社，2010 年，頁 189-225。

崔明德：《先秦政治婚姻史》，濟南：山東大學出版社，2004 年。

常金倉：《周代禮俗研究》，臺北：文津出版社，1993 年。

馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2007 年。

梁啟超：《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣中華書局，2019 年。

陳寅恪：《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年。

陳緒波：《〈儀禮〉宮室考》，上海：上海古籍出版社，2017 年。

黃侃：〈禮學略說〉，《中國現代學術經典·黃侃卷》，石家莊：河北教育出版



社，1986 年。

彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997 年。

費孝通：《鄉土中國 生育制度》，北京：北京大學出版社，2002 年。

葉國良、李隆獻、彭美玲：《漢族成年禮及其相關問題研究》，臺北：大安出版社，2004 年。

葉舒憲：《詩經的文化闡釋》，西安：陝西人民出版社，2005 年。

楊鴻勛：《宮殿考古通論》，北京：紫禁城出版社，2009 年。

楊寬：《古史新探》，上海：上海人民出版社，2016 年。

楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996 年。

楊逸：《宋代四禮研究》，杭州：浙江大學出版社，2021 年。鄒昌林：《中國古禮研究》，臺北：文津出版社，1992 年。

趙林：《殷契釋親：論商代的親屬稱謂集親屬組織制度》，上海：上海古籍出版社，2011 年。

魯士春：《先秦容禮研究》，臺北：天工書局，1998 年。

劉師培：《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997 年。

鄭良樹：《儀禮宮室考》，《儀禮復原研究叢刊》，臺北：臺灣中華書局，1971 年。

鄧聲國：《清代《儀禮》文獻研究》，上海：上海古籍出版社，2006 年。

錢基博：《經學通志》，臺北：臺灣中華書局，2017 年。

戴龐海：《先秦冠禮研究》，鄭州：中州古籍出版社，2006 年。

〔德〕恩斯特·卡西勒（Ernst Alfred Cassirer）著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》，臺北：桂冠圖書，1990 年。

〔英〕瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）：《潔淨與危險——對污染和禁忌觀念的分析》，北京：商務印書館，2018 年。

〔羅馬尼亞〕米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，苗栗：桂冠圖書，2001 年。

〔英〕詹姆斯·喬治·弗雷澤（James George Frazer）：《金枝》，北京：商務印書館，2013 年。

〔法〕阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep）著，張舉文譯：《過渡禮儀》，北京：商務印書館，2010 年。

〔英〕簡·愛倫·哈里森（Jane Ellen Harrison）著，劉宗迪譯：《古代藝術與儀式》，北京：三聯書店，2008 年。

〔法〕列維·布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，2009 年。

三、期刊論文

于秋偉：〈漢代漢畫像石之「庖廚圖」分析〉，《中國博物館》2010 年第 3 期，頁 105-110。

凡國棟：〈先秦「顧容」禮鉤沉〉，《史林》2009 年第 4 期，頁 112-116。

田琛：〈古代婚禮「廟見成婦」考論〉，《傳統文化研究》2023 年第 2 期，頁 85-100。

白雲翔：〈漢代尺度的考古發現及相關問題研究〉，《東南文化》2014 年第 2 期，頁 85-94。

李洛旻：〈論《儀禮》「墮祭」及其禮意〉，《中國文化研究所學報》第 62 期（2016 年 1 月），頁 1-21。

杜金鵬：〈二里頭遺址宮殿建築基址初步研究〉，《考古學集刊》第 16 集，北京：科學出版社，2006 年，頁 178-236。

沈文倬：〈周代宮室考述〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》，第 36 卷第 3 期（2006 年 5 月），頁 37-44。

林素英：〈漢代以前的喪禮探討之十二——神魂的象徵——從為「銘」到作「主」〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 2 期，頁 18-21。

林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》第 21 卷第 1 期（2003 年 6 月），頁 63-64。

林素娟：〈喪禮飲食的象徵、通過意涵及教化功能——以禮書及漢代為論述核心〉，《漢學研究》第 27 卷第 4 期（2009 年 12 月），頁 1-34。

林素娟：〈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》新 43 卷第 3 期（2013 年 9 月），頁 385-430。

林素娟：〈喪禮儀式中的空間象徵、遞變與倫理重整——以三禮書之喪禮空間象徵、轉化為核心進行探討〉，《漢學研究》第 33 卷第 4 期（2015 年 12 月），頁 1-36。

林秀富：〈試論《儀禮》禮典文本辨識禮文獻場合的功能〉，《歷史文獻研究》第 43 輯（2019 年第 2 期），頁 41-53。

河南省文物考古研究所、內黃縣文物保護管理所：〈河南內黃三楊莊漢代聚落遺址第二處庭院發掘簡報〉，《華夏考古》2010 年第 3 期，頁 19-40。

河南省文化局文物工作隊：〈鄭州南關 159 號漢墓的發掘〉，《文物》1960 年第 9 期，頁 19-24。

孟慶楠：〈親合與敬重——早期儒家所論婚禮之義〉，《中國儒學》第十二輯（2017 年 12 月），頁 50-62。

苗霞：〈夏、商和西周時期「東廚制度」探研〉，《南方文物》2021 年第 5 期，頁 48-59。

胡新生：〈周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義〉，《世界宗教研究》1990 年第 4 期，頁 14-25。

姚蘇傑：〈作為「女性禮樂空間」的「房」與周代「房中之樂」〉，《文學遺產》2022 年第 6 期，頁 19-24。

荊雲波：〈中國古代的尸祭〉，《宗教學理論與其他宗教研究》，2010 年第 1 期，頁 132-135。

徐福全：〈成年禮的淵源與時代意義〉，《臺北文獻》直字第 95 期（1991 年 3 月），頁 25-50。

高去尋：〈殷禮的含貝握貝〉，《中央研究院院刊》第 1 輯（1954 年），頁 373-401。

唐啟翠：〈「再生」神話與慶春儀式——冠禮儀式時間探考〉，《百色學院學報》



第 23 卷第 1 期（2010 年 2 月），頁 11-21。

唐啟翠：〈東房與「再生」聖地——從冠禮空間看中國神話歷史〉，《重慶文理學院學報（社會科學版）》第 29 卷第 4 期（2010 年 7 月），頁 21-27。

陝西周原考古隊：〈陝西岐山鳳雛村西周建築基址發掘簡報〉，《文物》1979 年第 10 期，頁 27-37。

曹建墩：〈周代牲體禮考論〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）2008 年第 3 期，頁 126-132。

許子濱：〈《儀禮·士冠禮》冠者取脯適東壁見母解〉，《中國文化研究所學報》第 59 期（2014 年 7 月），頁 1-28。

章莎菲：〈《儀禮》宮室細部新證〉，《中國典籍與文化論叢》，2018 年，頁 126-153。

淮陽縣博物館：〈淮陽出土西漢三進陶院落〉，《中原文物》1987 年第 4 期，頁 69-73。

張世君：〈禮經的建築空間敘事〉，《江西社會科學》，2011 年 1 月，頁 37-47。

陳公柔：〈《士喪禮》、《既夕禮》中所記載的喪葬制度〉，《考古學報》1956 年第 4 期，頁 67-86。

華喆：〈《儀禮·士昏禮》鄭注「饌要方」後案——兼論禮圖對於《儀禮》學之影響〉，《文史》2021 年第 4 輯，頁 5-24。

華東文物工作隊山東組：〈山東沂南漢書畫像石墓〉，《文物參考資料》1954 年第 8 期，頁 35-68。

彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《臺大中文學報》第 16 期（2002 年 6 月），頁 1-48。

黃榆惠：〈喪禮空間轉換之象徵意義探討——以《儀禮·士喪禮》為討論核心〉，《中國文學研究》，第 32 期（2011 年 7 月），頁 39-74。

焦傑：〈附遠厚別 防止亂族 強調成婦——從《儀禮·士昏禮》看先秦社會婚姻觀念〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第 40 卷第 5 期（2011 年 9 月），頁 40-45。

葉國良：〈《儀禮》周旋禮容探微〉，《臺大中文學報》第 43 期（2013 年 12 月），頁 1-20。

葉國良：〈《儀禮》各禮典之主要禮意與執禮時之三項基本禮意〉，《嶺南學報》復刊第三輯，2015 年，頁 1-10。

楊丹：〈西方人類學共餐研究脈絡與反思〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》，2019 年第 5 期，頁 50-56。

劉增貴：〈門戶與中國古代社會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 68 本第四分（1997 年 12 月），頁 817-897。

鄭紹江：〈滇西北鄉土民居的門文化〉，《南京藝術學院學報（美術與設計版）》2010 年 03 期，頁 105-107。

嚴武：〈古代漢民族婚姻制度的起源和發展〉，《中南民族學院學報（哲學社會科學版）》1990 年 04 期，頁 73-79。

顧超一：〈成人與入世——基於冠禮禮儀的考察〉，《國際社會科學雜誌》（中文版）2022 年第 4 期，頁 93-99。

〔英〕維克多·特納（Victor Turner）、〔美〕伊迪絲·特納（Edith Turner）著，劉省洵譯：〈朝聖：一個「類中介性」的儀式現象〉，《大陸雜誌》第 62 卷第 2 期（1983 年 2 月），頁 51-69。

四、學位論文

林岱華：《《儀禮·士冠禮》儀式與象徵研究》，臺北：政治大學中國文學系研究所碩士論文，2016 年。

徐宏鑫：《禮制空間之規範研究——以《儀禮》為例》，臺南：成功大學建築（工程）研究所碩士論文，1990 年。

黃榆惠：《三禮書中喪禮的儀式與象徵研究》，臺南：成功大學中文系碩士論文，2012 年。

劉威明：《古代中國生死交流空間的研究》，臺南：國立成功大學歷史學系碩士論文，1999 年。

鄭雯馨：《論《儀禮》禮例研究法——以鄭玄、賈公彥、凌廷堪為討論中心》，
臺北：國立台灣大學中國文學研究所博士論文，2013 年。
戴龐海：《先秦冠禮研究》，鄭州：鄭州大學歷史學博士學位論文，2005 年。

