

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十五編

林慶彰主編

第2冊

西周用詩考(上)

林志明著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

西周用詩考(上)／林志明 著——初版——新北市：花木蘭文化出版社，2013〔民102〕

目 2+222 面；19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十五編；第2冊)

ISBN：978-986-322-108-1 (精裝)

1. 詩學 2. 西周

030.8

102001941

ISBN-978-986-322-108-1



中國學術思想研究輯刊

十五編 第二冊

ISBN：978-986-322-108-1

西周用詩考(上)

作 者 林志明

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013 年 3 月

定 價 十五編 18 冊(精裝) 新台幣 30,000 元

版權所有・請勿翻印

西周用詩考(上)

林志明 著

作者簡介

林志明，北京師範大學文學博士。祖籍福建泉州，2000年考入北京師範大學中文系，2005年考入該校古代文學研究所，進行碩士階段的學習，師從過常寶教授、李山教授。2007年碩博連讀，2010年博士畢業。博士論文《西周用詩考》。已在《貴州文史叢刊》、《東北師大學報》、《詩經研究叢刊》等刊物發表學術論文4篇，參與《詩經詞典》、《管子譯注》等書的編寫。2010年加盟育靈童，進入育靈童教育研究院，前後參與國學課堂、小學國學教材教參的研發以及國學教育的研究和推廣。

提 要

本文的研究物件是保留在《詩經·雅頌》中的西周詩篇。本文認為在西周的文化語境中，詩是針對禮儀的需要而創作的，本質上是禮儀文獻。只有還原詩篇的禮儀背景，才能重建周代詩篇的歷史文化語境，才能在正確的意義上理解詩篇。因而，本文以文獻考證的方法揭示詩篇的禮儀背景，以此來關照詩篇的觀念內容和形式特徵。全文共八個章節，分為三個部分。

第一部分是緒論，主要探討三個問題。一是論述詩在西周的文化語境中的性質及其制度基礎。二是勾勒了周代用詩的歷史演變，包括了禮儀用詩、諷諫用詩、外交賦詩等階段。

第二部分是禮儀用詩，研究那些應用於典禮之中的詩篇，考證它們的禮儀背景。根據禮儀類型，分為六章：第一章探討祭祀禮儀用詩，包括祭天禮儀用詩和祭祖典禮用詩（以祭祖禮為主）。第二章探討農事禮儀用詩，包括藉禮用詩、報祭用詩、嘗新禮用詩。第三章探討政事禮儀用詩，包括即位典禮用詩、冊命典禮用詩、朝覲典禮用詩。第四章探討燕享禮儀用詩，包括燕飲用詩、饗禮用詩、射禮用詩。第五章探討軍事禮儀用詩，包括狩獵禮儀用詩、軍禮用詩、征役樂歌。第六章探討餘下的一些詩篇，包括昏禮用詩、考室考牧用詩、行役樂歌、邦族樂歌。

第三部分是諷諫用詩，研究產生於西周晚期至兩周交替之際的規諫、怨刺詩篇。分為四節：第一節探討「厲王革典」與西周王室在夷厲宣幽時期的衰弱，還原了諷諫詩篇高漲的歷史背景。第二節探討了「歌詩諷諫」制度的內容，揭示了諷諫詩篇產生的制度基礎。第三節探討了諷諫詩篇的用樂屬性，認為諷諫用詩入於各種禮儀的無算樂儀節中。第四節在「無算樂」所系的禮儀的基礎上，結合詩篇的內容推測諷諫詩篇產生的禮儀場景。



目次

上 冊

導 語	1
第一章 西周用詩論	3
第一節 作為禮儀文獻的周代詩篇	4
第二節 詩作為禮儀文獻的制度基礎	8
第三節 周代用詩的歷史演變	16
第四節 「西周用詩考」解題	21
第二章 祭祀禮儀用詩	25
第一節 祭天禮儀用詩	26
第二節 祭祖樂歌之一：祭祀武王及《大武樂章》	45
第三節 祭祖樂歌之二：祭文王	65
第四節 祭祖樂歌之三：祭先公先王	77
第五節 祭祖樂歌之四：諸侯助祭樂歌	103
第六節 祭祖樂歌之五：宋人入周助祭樂歌	124
第七節 祭祖樂歌之六：辟廱觀樂樂歌	140

第三章 農事禮儀用詩	149
第一節 籍禮樂歌	150
第二節 報祭樂歌	160
第三節 嘗新樂歌	180
第四章 政事禮儀用詩	185
第一節 即位典禮用詩	185
第二節 冊命典禮用詩	195
第三節 朝覲禮儀用詩	210
下 冊	
第五章 燕饗禮儀用詩	223
第一節 燕飲用詩	225
第二節 饗禮用詩	256
第三節 射禮用詩	259
第六章 軍事禮儀用詩	271
第一節 狩獵用詩	272
第二節 戰時軍事禮儀用詩	281
第三節 征役樂歌	298
第七章 禮儀用詩餘考	309
第一節 婚禮用詩	309
第二節 考室與考牧用詩	315
第三節 使臣行役的樂歌	321
第四節 邦族用詩	330
第八章 諷諫用詩	337
第一節 周禮的變化與諷諫詩篇的興起	338
第二節 「是用大諫」與歌詩諷諫制度	346
第三節 諷諫用詩入於無算樂考	359
第四節 諷諫樂歌的禮儀來源推測	371
附錄：西周用詩表	383
參考文獻	385
後 記	395

導 語

本書的研究對象是保留在《詩經·雅頌》中的西周詩篇。本文認為在西周的文化語境中，詩是爲了禮儀的需要而創作的，本質上是禮儀文獻。只有還原詩篇的禮儀背景，才能重建周代詩篇的歷史文化語境，才能在正確的意義上理解詩篇。因而，本文以文獻考證的方法揭示詩篇的禮儀背景，以此來關照詩篇的觀念內容和形式特徵。全文共八個章節，分爲三個部分。

第一部分是緒論，主要探討三個問題。一是論述在西周的文化語境中，詩依託於樂而存在并應用於禮儀之中，本質上是禮儀文獻。二是揭示詩作爲禮儀文獻的制度基礎，主要包括周代禮儀、用樂制度、樂教制度。三是勾勒了周代用詩的歷史演變，包括了禮儀用詩、諷諫用詩、賦詩等階段。

第二部分是禮儀用詩，研究那些應用於典禮之中的詩篇。根據禮儀類型，分爲六章：第一章探討祭祀禮儀用詩，包括祭天禮儀用詩和祭祖典禮用詩。其中，祭祖典禮是周代典禮用詩的重中之重，除了祭祀先王先公之外，還包括諸侯助祭、有客助祭等內容。第二章探討農事禮儀用詩，包括藉禮用詩、報祭禮用詩、嘗新禮用詩。第三章探討政事禮儀用詩，包括即位典禮用詩、冊命典禮用詩、朝覲典禮用詩。第四章探討燕享禮儀用詩，包括燕飲禮儀用詩、饗禮用詩、射禮用詩。第五章探討軍事禮儀用詩，包括狩獵禮儀用詩、軍禮用詩、征役樂歌。第六章探討其他一些禮儀的用詩，包括婚禮用詩、考室考牧用詩、行役樂歌、邦族樂歌。

第三部分是諷諫用詩，研究產生於西周晚期至兩周交替之際的規諫、怨刺詩篇。分爲四節：第一節探討「厲王革典」與西周王室在夷厲宣幽時期的衰亡，還原了諷諫詩篇高漲的歷史背景。第二節探討了「歌詩諷諫」制度的

內容，揭示了諷諫詩篇產生的制度基礎。第三節探討了諷諫詩篇的用樂屬性，認為諷諫用詩入於各種禮儀的無算樂儀節中。第四節在考察無算樂所繫的禮儀的基礎上，結合詩篇的內容推測諷諫詩篇產生的禮儀場景。

本文的創新點體現在以下四個方面：一是從理論上提出周代詩篇為禮儀文獻的觀點，並且以「用詩」的概念描述周代詩篇文化功能的歷史演變；二是全面系統地考證「雅頌」詩篇的禮儀背景，不僅僅包括《周頌》、「正雅」，也包括「變雅」的許多詩篇；三是在具體詩篇所用禮儀的考證上，提出了不少新的觀點，如《清廟》、《雝》等詩為天子祭祖、諸侯助祭所用的樂歌，如《楚茨》、《豐年》等篇為報祭樂歌，如《采芑》為治兵樂歌、《常武》為振旅樂歌，等等；四是對諷諫詩篇的制度基礎、禮樂特點作出初步的推測。

第一章 西周用詩論

引 言

對於《詩經》（古人稱《詩》《詩三百》），一個值得追問的問題是「它所收入的詩篇究竟是什麼性質的文本？」這個問題看似簡單，其實並不容易回答，什麼樣的答案就意味著回答者對《詩》持什麼樣的解讀視角，關係到《詩》的評價問題。聞一多先生曾云：

漢人功利觀念太深，把《三百篇》做了政治的課本；宋人稍好點，又拉著道學不放手——一股頭巾氣；清人較為客觀，但訓詁學不是詩；近人囊中滿是科學方法，真厲害。無奈歷史——唯物史觀的與非唯物史觀的，離詩還是很遠。明明一部歌謠集，為什麼沒人認真的把它當文藝看呢！〔註1〕

這裡實際上指出了對上述問題的兩種最流行的答案。一是流行於封建時代的觀點，將《詩三百》視為「經」，視為能夠對政治社會產生重大影響的政治性文本〔註2〕。漢人的「功利」觀念就屬於這種觀點，而《詩大序》所謂「先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗」是這種觀點最典型的代表，《漢書·儒林傳》所載的王式「以三百五篇諫」是這種觀點最生動的實踐〔註3〕。另一種是流行於二十世紀的觀點，將《詩三百》視為「詩集」，認

〔註1〕 聞一多《神話與詩·匡齋尺牘》，上海：上海人民出版社，2006年，第279頁。

〔註2〕 稱《詩》為「經」並非始於漢人，而是始於戰國末期的《禮記·經解》「其為人，溫柔敦厚，《詩》教也」，將《詩》列入《經解》已有稱《詩》為「經」的意思。參洪湛侯《詩經學史》，北京：中華書局，2002年，第105頁。

〔註3〕 阮元《十三經注疏·毛詩正義》，上海：上海古籍出版社，1997年，第270頁。〔漢〕班固撰、〔唐〕顏師古注《漢書》，北京：中華書局，1962年，第

爲它不過是詩人表情達意的文學作品而已。如聞一多本人將《三百篇》當「文藝」看，如顧頡剛認爲「《詩經》是一部文學書」，「自然是沒有一個人不承認的」〔註4〕。時至今日，許多學者都持這種觀點。

其實，第二種觀點是對第一種觀點的撥亂反正。然而，「矯枉」難免有些「過正」了。現代學者反對古代經生、士大夫將《詩三百》作爲「經」、「諫書」而施於現實的觀點和作法，是沒有問題的；但是，如果在剝掉《詩三百》「經」的外衣之後，又給它蒙上「詩歌文學」的面紗的話，我們還是無法完全看清楚它的真實歷史面目。無論從政治性文本入手還是從文學性文本入手，都不是關照《詩三百》歷史面目最恰當的角度。因爲持這兩種視角的人，都過於留戀自身所處的當下語境了。如果嚴格遵循孟子所說的「知人論世」、「以意逆志」的方法的話（儘管他本人並沒有做到這一點），就會發現「《詩》作爲政治性文本」、「《詩》作爲文學作品」都反映了某種歷史真理，但卻與《詩》產生時的歷史面目相去甚遠。

那麼，《詩》到底是什麼性質的文本呢？

眾所周知，《詩》所包含的 305 篇文本產生於西周初年至春秋晚期之間的 500 多年間。這個時期既包括了西周王朝的建立、走向興盛以及由盛轉衰、滅亡，也包括了霸權迭興的春秋前中期。考察這個時代的歷史語境，本文認爲《詩》的性質無法簡單以「政治性」、「文學性」衡量，它是一種非常真實的實用性文本。準確地說，詩是爲了禮儀制度的需要而產生的，並且也是隨著禮儀的演變而發展變化的；詩不是單獨存在的，而是具有聲律特點，是用樂的歌詞。總之，詩的存在具有現實的制度基礎，這就是周代的「禮樂」制度。詩、樂是緊密聯繫在一起的，並且成爲禮儀制度中的重要因素。

從這一意義上說，《詩》是禮儀文獻。

第一節 作爲禮儀文獻的周代詩篇

在進入這個論題之前，有一個問題需要說明，這就是本論題中的「周代詩篇」是指保留在《詩三百》中的詩篇。我們知道，周代的詩歌不僅僅只保留在《詩三百》中，還有一些民間歌謠、逸詩載錄於史籍之中，如《左傳》

3610 頁。

〔註4〕 顧頡剛《詩經在春秋戰國間的地位》，《古史辨》第三冊下編，北平：樸社出版，民國 24 年，第 309 頁。

所載的一些「輿人」、「城者」之誦〔註5〕。總體而言，就現有文獻看，《詩三百》中的詩篇是足以代表周代詩歌的發展成就的。

以現代詩文體的觀念來審視《詩三百》中所保留的詩，它們的詩形（整齊的四言體）、篇章結構（復沓）、表現手法（比興）等形式特徵無疑符合「詩歌」這一概念。但是，對於周人而言，詩並非是個體言志抒情的產物，而是爲了禮儀的需要而作的，從這一點看，它與由史官所執掌的、用以指導禮儀的「禮書」（《周禮·春官·大史》）是完全一樣的。也即，詩本質上是一種禮儀文獻，應用於典禮儀式之中，只不過具有與「禮書」不同的形式特徵而已。爲了證明這一點，下面從兩個層面加以說明：

首先，周代的詩不是單獨存在的，而是依託於「樂」、作爲歌詞而存在。換言之，只有入樂，詩的產生過程才算完成。有兩個理由可以證明這一結論：其一，今人所看到的《詩三百》均爲入樂的樂歌。儘管宋代以降，有的學者（如宋人程大昌、清人顧炎武）提出了「變雅」、「變風」爲徒詩，但是經清人、近人的反覆論證，「《三百篇》均爲入樂之歌」已經成爲定讞〔註6〕。其實，《詩三百》入樂與否在春秋戰國時期是不成問題的，《左傳》襄公二十九年記載季札觀魯國樂工歌《三百篇》的各部，《墨子·公孟篇》曰「誦詩三百，弦詩三百，歌詩三百，舞詩三百」，《論語·子罕》曰「吾自衛反魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所」，都表明了《詩三百》各部本來均爲樂歌。

然而，有人會提出疑問，說《詩三百》中有些詩篇本非樂歌，是在《三百篇》結集之後才被譜曲入樂的。我們認爲，這種說法是站不住腳的。詩篇在產生之時就已入樂。比如像《周頌》、「正雅」中保留的那些西周前期的詩，它們均爲禮儀中的頌贊祝禱之辭。根據《周禮》、《儀禮》的記載，它們由「瞽矇」等樂工在禮儀過程中使用，因而自然是配樂而歌的。詩中也多次表現了樂器奏樂的情形，如《周頌·執競》「鍾鼓喤喤，磬筦將將」，《有瞽》「既備

〔註5〕如宣公二年記載城者之謳曰「睥其目，皤其腹，棄甲而復。于思于思，棄甲復來。」襄公二十八年記載晉國輿人之誦曰「原田每每，舍其舊而新是謀。」關於周代的歌謠、逸詩，可以參馬銀琴《兩周詩史》，北京：社會科學文獻出版社，2006年，第425頁。

〔註6〕「定讞」說法出自夏傳才《詩經研究史概要》，北京：清華大學出版社，2007年，第183頁。對此說最有力的論證有兩篇，一是馬瑞辰的「《詩》入樂說」，二是顧頡剛的《論詩經所錄全爲樂歌》。參馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1989年，第1頁。顧頡剛《論詩經所錄全爲樂歌》，《古史辨》第三冊，北平：樸社出版，民國24年，第309頁。

乃奏，簫管備舉」；《大雅·靈臺》曰「虞業維樅，賁鼓維鏞，於論鼓鐘，於樂辟廱」，又曰「鼉鼓逢逢，矇瞍奏公」；《小雅·鹿鳴》曰「我有嘉賓，鼓瑟吹笙」，「我有嘉賓，鼓瑟鼓琴」；等等。可見，《周頌》、「正雅」爲入樂歌詞是沒有問題的〔註7〕。

上述觀點其實是針對「變雅」和「風詩」而言的，然而，恰恰是這些詩本身提供其爲入樂樂歌的證據：

夫也不良，歌以訊之。（《陳風·墓門》）

是用作歌，將母來諗。（《小雅·四牡》）

家父作誦，以究王訕。（《小雅·節南山》）

作此好歌，以極反側。（《小雅·何人斯》）

君子作歌，維以告哀。（《小雅·四月》）

矢詩不多，維以遂歌。（《大雅·卷阿》）

雖曰匪予，既作爾歌。（《大雅·桑柔》）

吉甫作誦，其詩孔碩。其風肆好，以贈申伯。（《大雅·崧高》）

吉甫作誦，穆如清風。仲山甫永懷，以慰其心。（《大雅·烝民》）

從這些詩篇的作者現身說法，可知詩篇的產生之時詩人已將其視爲「歌」或「誦」。「歌」爲樂歌，這是毫無疑問的。「誦」是否是歌辭呢？《說文·言部》云「誦，諷也」，段玉裁云「誦則非直爲背文，又爲吟詠，以聲節之」，是說「誦」不只是背誦之義，還包含「以聲節文」的意思，可見「誦」本身具有聲律的因素〔註8〕。也有的學者認爲，這裡的「誦」乃「頌」之借字，指的是頌歌，如王宗石云「誦通頌，贊美的樂歌」〔註9〕。《左傳》襄公十四年記載師曹公報私仇，本該歌《巧言》而誦《巧言》，據此可知樂工對詩可歌可誦，且《巧言》之詩與上述的《節南山》是同類詩篇，亦可推知「作誦」之詩本

〔註7〕 何定生認爲，《詩》中提及奏樂的詩篇要麼是典禮所用的樂歌，要麼用於無算樂的禮儀中。《詩經與樂歌的原始關係》，林慶彰編《詩經研究論集》，臺北：臺灣學生書局，民國72年，第1～18頁。

〔註8〕 段玉裁《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第90頁。有的學者認爲，「誦」所具有的聲律不過是「拉長一些聲音，略有一些曲調」而已。即便如此，這些聲音曲調並非一般人能爲，仍然只能爲樂工所爲（《左傳》襄公十四年）。參李春青《詩的意識形態》，北京：北京大學出版社，2005年，第117頁。

〔註9〕 王宗石《詩經分類詮釋》，長沙：湖南教育出版社，1993年，第709頁。

已入樂，否則如何可「歌」？可見，所謂「是用作歌」、「作此好歌」、「君子作歌」等等言辭，都有力地證明了「變詩」在產生之時已經入樂。

綜合以上兩點可知，周人眼中的詩就是「歌」，作詩就是「作歌」，詩篇實際上是依託於「樂」而存在的歌詞。孫作雲說「全部《詩經》中的作品，原皆為宮廷樂官所搜藏的『歌本兒』。」〔註10〕為何會如此呢？這是因為詩篇本來就不是詩人言志抒情的產物，而是為了禮儀的需要而作的，典禮用詩是「歌詩」而非使用徒詩（如《儀禮·鄉飲酒禮》所載的「正歌」用詩），所以，詩篇只有入樂才能符合禮儀的需要。

其次，詩不僅僅入樂，還歌唱於各種典禮儀式之中，歌詩是典禮的內在儀節之一。換言之，詩本來就是禮儀的一個因素，行禮既是詩篇產生的最初動因，也是詩篇存在的最終依據。理由何在呢？其一，詩篇的內容顯示了它們本是為典禮的需要而創作的。如《周頌》的大多數詩篇，往往集中頌贊了祭祀的對象（先王先公），並點明了祭禮本身，以《雝》為例：

有來雝雝，至止肅肅。相維辟公，天子穆穆。

於薦廣牡，相予肆祀。假哉皇考，綏予孝子。

宣哲維人，文武維后。燕及皇天，克昌厥後。

綏我眉壽，介以繁祉。既右烈考，亦右文母。

詩中，「皇考」（即烈考）、「文母」就是祭祀對象，「天子」是主祭者，「辟公」是助祭者，而「薦廣牡」是犧牲，「肆祀」是祭祀行為，「予」、「我」表明詩篇以主祭者的口吻歌唱〔註11〕。可見，此詩本身已經說明它是用於祭祖典禮的樂歌。諸如此類的詩篇，如《文王》祭祀文王、《鹿鳴》燕賓、《噫嘻》籍田、《車攻》狩獵等等莫不如此〔註12〕。《小雅·楚茨》曰「我孔熯矣，式禮莫愆」，本是形容主祭者謹守禮儀的規定，其實，「式禮莫愆」正是對詩篇角色的絕佳概括。

其二，禮書中保留了周人典禮用詩的實例。從《儀禮·鄉飲酒禮》、《燕禮》等篇來看，周人在飲酒禮、射禮中有所謂「正歌」的儀式，包括「工歌」、「笙奏」、「間歌」、「合樂」四個階段。這四個儀節對詩篇都是三篇連奏，涉

〔註10〕孫作雲《〈詩經〉研究》，《孫作雲文集》，北京：中華書局，1966年，第317頁。

〔註11〕對此篇的具體考證，可參見本文第一章第四節。

〔註12〕據陳戍國的統計，《詩經》中言禮之詩達到105首之多。參陳戍國《詩經芻議》，長沙：嶽麓書社，1997年，第142頁。

及了《小雅》、「二南」的篇章。儘管禮書的記載是指《詩三百》結集之後的用詩，但至少證明了典禮中確實歌詩〔註 13〕，也充分證明了詩與樂、詩與禮的密切關係。禮書中除了「正歌」用詩之外，還記載了一些專門儀式用詩的實例，如：

歌《騶虞》，若《采蘋》，皆五終。射無算。（《儀禮·鄉射禮》）

升歌《鹿鳴》，下管《新宮》，笙入三成，遂合鄉樂。若舞，則《勺》。
（《儀禮·燕禮》）

夫大嘗禘，升歌《清廟》，下而管《象》，朱干玉戚以舞《大武》，八佾以舞《大夏》，此天子之樂也。（《禮記·祭統》）

乃奏無射，歌夾鍾，舞《大武》，以享先祖。（《周禮·大司樂》）

從這些記載可知，周人許多典禮的某些儀節的用樂是相對固定的，如射禮節射的用樂、升歌用《清廟》、舞用《勺》或《大武》等等。可以推測，這些固定用樂當相沿已久，表明典禮最初形成的時候已經如此。總之，詩篇本身顯示了用於典禮的信息，而禮書又證明了典禮確實用詩。由此可見，周人的詩篇本是典禮的一個組成要素。與典禮中其他因素如禮物、行禮人員、儀式、音樂不同的是，詩篇是禮儀中「惟一一種以話語形式存在的構成因素」〔註 14〕。

綜上所述，周代詩篇本係入樂可歌的「歌詞」，它的存在形態其實是音樂而非詩歌。但是，這種入樂歌詞亦非獨立存在，而是爲了禮儀的需要而被創造出來的。可見，周代的詩、樂、禮三者的關係是非常緊密的：詩、樂其實是二而一的，二者都是禮儀中的組成部分。由此可以得出結論：周代的詩在本質上是典禮歌詞，是禮儀文獻。

第二節 詩作爲禮儀文獻的制度基礎

詩既然是禮儀文獻，是典禮歌詞，那麼，考察周代詩篇的首要任務就是認識周代禮儀制度的內容和歷史演變，還原詩篇產生和發生作用的文化空間。下文將從三個層面來重建周代詩歌的文化語境：一是周禮的內容及其歷

〔註 13〕《儀禮》儘管遲至春秋晚期才成熟，但是它所記載的禮典卻早已行之於現實生活中，可以藉以推測西周時期的典禮的大體情況。參楊向奎《宗周社會與禮樂文明》，北京：人民出版社，1992 年，第 293 頁。

〔註 14〕李春青《詩與意識形態》，北京：北京大學出版社，2005 年，第 55 頁。

史嬪變，二是周代的用樂制度，三是周代的樂教制度。

一、周 禮

詩是禮儀文獻，那麼它所依託的禮儀制度有那些呢？人們習慣用「周禮」來指稱周代的禮儀制度。「周禮」一詞本於《左傳》，其義有廣狹之分〔註15〕：狹義的周禮僅僅指周人所確立的禮儀，廣義的周禮則泛指具有周人特色的典章制度。李春青先生認為「周禮」至少包括了三個方面的內容：一是官制，二是禮儀制度，三是道德規範，就是從廣義而言的〔註16〕。本文考察西周詩篇所賴以依存的制度基礎，是就狹義的周禮而言的。

首先，從橫向的角度看，周禮包含著豐富的禮儀類型。《禮記·祭統》曰「禮有五經」，是說周人的典禮有五大類，鄭玄曰「謂吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮也」，也即《周禮》「大宗伯」一職所載的「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」的五禮。除了「五禮」之說外，《禮記·昏義》有「始於冠，本於昏，重於喪祭，尊於朝聘，和於射饗」的八禮之說，《大戴禮記·本命》則有「冠、昏、喪、祭、朝、聘、賓主、鄉飲酒、軍旅」的九禮之說。但是，不管是五類還是八類、九類，都不足以囊括周禮的眾多禮儀類型，如《周禮》「大宗伯」所載的五類之下，「吉禮之別十有二，凶禮之別五，賓禮之別八，軍禮之別五，嘉禮之別六」，又別成三十六小類〔註17〕，又如《禮記·禮器》有「經禮三百，曲禮三千」、《中庸》亦有「禮儀三百，威儀三千」的說法。禮學家們如此精細的分類足以說明周禮內容的豐富性。

不過，儘管周禮具有眾多的禮儀類型，但是儀式過程得以完整保存下來的禮儀卻非常少。除了《儀禮》十七篇所載的士一級的冠禮、婚禮、相見禮、

〔註15〕《左傳》中的「周禮」一詞包含三種不同的含義：一是指以祭祀典禮為代表的禮儀制度，如僖公二十一年「崇明祀，保小寡，周禮也」，昭公七年「今棄周禮，而曰必百宰」；二是指西周王朝的典章文獻，如昭公二年韓宣子所謂「周禮盡在魯矣」；三是泛指西周時期所確立的、具有周人特色的上層建築，如閔公元年仲孫歸所謂「魯不棄周禮」。自春秋以降，人們所用的「周禮」往往指第三種含義，《論語·八佾》「周監於二代，鬱鬱乎文哉，吾從周」，所謂的「周」實即《禮記·中庸》「吾學周禮，今用之，吾從周」的「周禮」，就是泛指周代的整個典章制度而言的。

〔註16〕李春青《詩與意識形態》，北京：北京大學出版社，2005年，第38～39頁。

〔註17〕阮元《十三經注疏·周禮注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年，第757頁。

飲酒禮、射禮、喪禮、祭祖禮，大夫一級的燕禮、射禮、食禮、祭祖禮，以及使臣出使的聘禮、諸侯見天子的覲禮之外，其他具有完整儀節的典禮均不復存在。雖然仍有吉光片羽散見於文獻之中，如《尚書·顧命》記載的天子即位典禮、朝禮，《逸周書·世俘解》記載的宗廟獻俘典禮，《小雅·楚茨》記載的祭祖禮，《左傳》記載的冠禮、饗禮等等，周代貴族的大多數典禮尤其是周天子舉行的大典皆已失傳了。如今，考察各種禮典的內容一是要以文獻已有的記載為依據，一是要「運用尊卑文質的法則」、「推土禮以至天子」，利用好現有十七篇禮文〔註18〕。

《詩三百》本身提供了不少周禮踐行的信息。從詩篇的內容看，涉及的典禮最重要的莫過於祭祀禮儀，其中尤以祭祖典禮為核心，以祭天禮儀為輔。其次是農事禮儀，包括藉禮、報祭、嘗新等禮儀。再次是政事禮儀，包括周王即位典禮、朝臣冊命典禮以及諸侯朝覲典禮。第四是燕射禮儀，包括燕飲禮儀、射禮、饗禮等。第五是軍事禮儀，包括狩獵禮儀、治兵儀式、振旅儀式、燕勞儀式等等。此外，還有婚禮、考室等各種禮儀。本文對西周用詩的考察將從這些禮儀類型入手。

其次，從縱向看，「周禮」的發展經歷了一條歷史的「拋物線」。縱觀西周初期至春秋晚期這五百多年，周禮經歷了創立、成熟、由盛轉衰、禮崩樂壞、被遺棄的歷史命運。其中，有幾個標誌性的時期是值得一提的。

一是「周公制周禮」（《左傳》文公十八年）。周王朝建立之後，在禮制方面首先幾乎是全部因襲殷商之禮的，《尚書·洛誥》載周公之言「王肇稱殷禮」、《逸周書·世俘解》載武王之言曰「古朕聞文考修商人典」，都是明證。據劉雨研究，西周前期金文中出現的二十種祭名，有十七種與殷商一致，也可以證明這一點〔註19〕。周公「制周禮」是周禮創立的標誌性事件。周公「制周禮」見於《左傳》、《禮記·明堂位》、《史記·周本紀》，其真實性是毋庸置疑的；但是，像古人那樣將「三禮」視為周公手定也是不符合歷史事實的。據現代學者研究，「三禮」之書晚出於春秋以降，周公「制周禮」只是確立周禮的「總體構想」，建立某些禮制框架而已〔註20〕。當然，周公的「周禮構想」

〔註18〕 沈文倬《宗周禮樂文明考論》，杭州：浙江大學出版社，1999年，第102頁。

〔註19〕 劉雨《西周金文中的祭祖禮》，《考古學報》，1989年，第4期，第495～522頁。

〔註20〕 謝謙《中國古代宗教與禮樂文化》，成都：四川人民出版社，1996年，第90頁。