

論考文明樂禮周宗

(增補本)

沈文倬 著

甘肅武威漢墓出土禮漢簡九卷，其
大率非用今用古之殊，即二本各有誤謬
年，以鄭君禮注所疊今古文比勘考覈之
簡為今文，禮古文以外之古文或本也。

考定禮書之撰作，進而推比西漢禮今古文
核校鄭君禮注所據底本及所參校各本之異同
本為古文或本者，別造專論述；疏通
分釋所判其為今古，以證前說之有據
禮今文者漢初高堂生所傳，疏通
禮今文者漢初高堂生所傳，疏通

漢初高堂生所傳

孟卿傳 厥後 同丘卿
孟卿傳 厥後 同丘卿
孟卿傳 厥後 同丘卿

大小戴一傳 (德傳徐良，聖傳橋仁，楊榮)
慶氏再傳

沈文倬 著

宗周禮樂考論

江苏工业学院图书馆
藏书章

(增補本)

浙江大學出版社

圖書在版編目(CIP)數據

宗周禮樂文明考論:增補本 / 沈文倬著. —2 版.
杭州:浙江大學出版社,2006. 7
ISBN 7-308-02739-2

I. 宗... II. 沈... III. 禮樂—研究—中國—西周
時代 IV. K892.9

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2006)第 080814 號

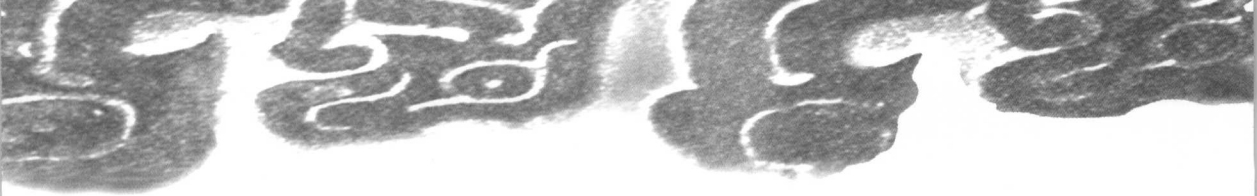
宗周禮樂文明考論(增補本)

沈文倬 著

責任編輯 葉 抒
封面設計 張 磊
出版發行 浙江大學出版社
(杭州天目山路 148 號 郵政編碼 310028)
(E-mail: zupress@mail. hz. zj. cn)
(網址: <http://www.zjupress.com>)
經 銷 浙江省新華書店
排 版 浙江大學出版社電腦排版中心
印 刷 浙江省臨安市曙光印務有限公司
開 本 787mm×1092mm 1/16
印 張 35
字 數 520 千
版 次 2006 年 7 月第 2 版 2006 年 7 月第 3 次印刷
印 數 2001—3500
書 號 ISBN 7-308-02739-2/K·162
定 價 58.00 圓

版權所有 翻印必究 印裝差錯 負責調換

浙江大學出版社發行部郵購電話 (0571)88072522



目 錄

略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作	(1)
對《士喪禮、既夕禮中所記載的喪葬制度》的幾點意見	… (48)
宗周歲時祭考實	… (64)
覲禮本義述	… (100)
略論宗周王冠之學	… (111)
漢簡《士相見禮》今古文雜錯並用說	… (172)
漢簡《服傳》考	… (175)
從漢初今文經的形成說到兩漢今文《禮》的傳授	… (231)
《禮》漢簡異文釋	… (275)
孫詒讓周禮學管窺	… (442)
黃龍十二博士的定員和太學郡國學校的設置	… (469)
“執駒”補釋	… (516)
對揚補釋	… (525)
有關《對揚補釋》的幾個問題	… (534)
戠與藉	… (547)

略論禮典的實行 和《儀禮》書本的撰作^①

一

“禮”，除了如“周禮所以本也”（《左傳》閔公元年）等語被當作政刑法度的大名以外，絕大部分指奴隸主貴族經常舉行的各種禮典。春秋前期，一些博通古今、頗負時譽的人物，對正在實行的禮典，都曾加以議論，一致強調禮對政治的主導作用。例如：周惠王、襄王時代熟於古史的內史過曾經說過：“禮，國之幹也。敬，禮之輿也。不敬則禮不行，禮不行則上下昏，何以長世”（《左傳》僖公十一年）；晉哀侯的大夫師服說：“禮以體政，政以正民，是以政成而民聽，易則生亂”（《左傳》桓公二年）；衛文公的正卿寧莊子說：“夫禮，國之紀也，國無紀不可以終”（《國語·晉語》）；晉平公、昭公時代以博識多聞著稱的叔向也說：“會朝，禮之經也。禮，政之輿也。政，身之守也。怠禮失政，失政不立，是以亂也”（《左傳》襄公二十一年）。這些言論出現在孔子以前，而且都以引為鑒戒的語氣來論述，可見周代奴隸主階級早已認識到禮的政治作用，說禮樂出於儒家顯與事實不符。當然，孔子及其後學是繼承和發展了這個傳統，在社會性質已開始變革、古禮已漸被拋棄的時候，他們

① “禮典”，即通常所說“典禮”的意思。所以不從通常的說法，是為了與過去議禮之文如朱熹《儀禮經傳通解》稱“禮典固在其中”等語相一致。與禮典相對而言稱為禮書，即禮典被記錄成書本的意思（亦即今存之《儀禮》）。為了使二者易於區別，不得不在《儀禮》後加“書本”二字。《儀禮》在秦前只稱“禮”，被尊為經後稱《禮經》。《儀禮》之名，黃以周以為東晉人所加。沿用已久，故今亦從之。

還企圖挽回頹勢，積極鼓吹。孔子曾明確地提出“爲國以禮”（《論語·先進》）的主張；而他的後學，在《禮記》的《祭統》裏說“治人之道，莫急於禮”，在《禮運》裏說“治國不以禮，猶無耜而耕也”；直到戰國末年，荀況還堅持“爲政不以禮，政不行也”（《荀子·大略》），“禮者，治辨之極也”（《荀子·議兵》），幾乎一脈相承地把禮當作推動政治的重要工具。

“禮以體政”，適應於政治需要的各種禮典是具體的。《尚書·堯典》^①所云“有能典朕三禮”（鄭玄注：“天事地事人事之禮也”），《禮記·祭統》所云“禮有五經，莫重於祭”（指吉、凶、賓、軍、嘉五大類的禮典），按門類來說是三禮、五禮。《禮記·昏義》云：“夫禮，始於冠，本於昏，重於喪、祭，尊於朝、聘，和於射、鄉。”《大戴禮記·本命》云：“冠、昏、朝、聘、喪、祭、賓主、鄉飲酒、軍旅，此之謂九禮也。”《禮記·仲尼燕居》云：“郊、社之義，嘗、禘之禮，饋、奠之禮，射、鄉之禮，食、饗之禮。”分列通行的禮典就是八禮、九禮、十禮。奴隸主貴族舉行各種禮典是他們政治生活中的重要內容。准此而論，上面所述議論“禮”的一般意義，都是從具體的禮典，如內史過從錫命禮、叔向從會禮、師服從世子命名禮中概括出來的，其實即使抽象到訓詁上用“履也”來解釋“禮”字，仍然是指在禮典中儀式的實踐。

因此，考查古代“禮”的發展，首先要弄清楚各種禮典是怎樣演習和實行的，然後進一步探索流傳下來的《儀禮》書本是怎樣撰作的。對於這一點，過去不少的學者忽略了，甚至把它顛倒了。

舉行禮典，要求儀式無所差忒，因而貴族們很注重禮儀的演習，習禮成爲貴族教育的重要部分。官學裏禮典演習是一門主要的課程。《禮記·王制》云：“樂正崇四術，立四教，順先王詩、書、禮、樂以造士，春秋教以禮、樂，冬夏教以詩、書。”《王制》篇應屬秦、漢間人論述前代爵祿、學校、選舉、養老等制度的作品，近人考定《周易》晚出，而“六經”之稱起於晚周（初見於《莊子·天運》，又見於《禮記·經解》），那末這一反映春秋以前官學教育貴族子弟祇有詩、書、禮、樂四個科目的記載，儘管出於後人的傳說，還是可以據

① 偽古文分《堯典》下半爲《舜典》，即今行之本。此所引在今本《舜典》。

爲實錄的。再證以《史記·孔子世家》所云“孔子以詩、書、禮、樂教”，孔子在官學所受和以後在私學所教，還只四個科目，可信前說決非誣妄。

四個教學科目中，《詩》、《書》和“禮”、“樂”是不一樣的。《詩》、《書》是學習文字記錄的書本，而“禮”所學習的是當時實行各種禮典的具體儀式。《論語·述而》云：“子所雅言，詩、書、執禮皆雅言也。”何謂雅言？《荀子·榮辱篇》云：“譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。”《儒效篇》又有“居楚而楚，居越而越，居夏而夏”之文，雅通夏，顯示地域習俗的差異，在語言上，夏言就是與越言、楚言相區別的中原地區華夏音讀。華夏音被當作標準的雅音或正音，故鄭玄注云“正言其音”。何謂執禮？《禮記·文王世子》云：“秋學禮，執禮者詔之。”演習禮典儀式要按贊禮者宣唱行事。孔子教弟子，誦讀《詩》、《書》書本用夏言，擔任贊禮宣唱也用夏言。同是學習，前者是誦讀文字而後者是演習儀式，故鄭玄注云“禮不誦，故言執”。沒有提到“樂”，樂指以七音配十二律來使用各種樂器，不在夏言誦讀之列。音樂演奏以“詩”爲樂章，詩、樂結合便成爲各種禮典的組成部分。邵懿辰說：“樂本無經也，樂之原在《詩》三百篇之中，樂之用在《禮》十七篇之中。”（《禮經通論》）論證樂無書本，邵說確不可易。但從禮、詩、樂三者的相互關係上看，舉行禮典需要詩、樂組成的音樂配合，那末在教學上也應以禮典演習爲主體，三個科目中學詩、學樂是從屬於學禮的。

各種禮典是怎樣實行的？依據本文所應涉及的範圍，沒有必要從遠古的傳說裏追索所謂“禮起於俗”的起源問題，主要探討它在社會進入劃分階級以後的發展進程。在一個階級統治另一個階級的社會裏，統治階級爲了貫徹其階級意志、推行其政治設施來確保它所統治的社會的正常秩序，需要建立一些制度規程。在古代歷史上，很大一部分制度規程就是“禮”。具體地說，就是根據政教、外事、兵戎、農耕、狩獵、宗族、文化等方面的實際需要，逐漸形成各個門類如朝覲、盟會、錫命、軍旅、祭禱、藉蜡、喪葬、搜閱、射御、聘問、賓客、學校、選舉、婚配、冠笄等禮典。禮不是超現實的東西，無論哪一種禮典，其具體儀式都是從統治階級的現實生活中提煉出來的，只不過被加以裝璜和粉飾，成爲一幕幕莊嚴肅穆、令人敬畏的場面而已。

在殷周時代，奴隸主貴族在政治上、思想上是依靠和運用天命思想來建立和鞏固它的統治的。天命思想是奴隸制社會的主要意識形態。《尚書·盤庚下》：“肆上帝將復我高祖之德，亂越我家。”《尚書·文侯之命》：“丕顯文武，克慎明德。”《墨子·非命下》引佚《書》：“不慎厥德，天命焉葆。”《大孟鼎》：“丕顯玟王，受天有大令（命）。”（《兩周金文辭大系》錄編 18）《詩·玄鳥》：“古帝命武湯，正域彼四方。”就是說，奴隸主貴族的大小等級是依據天帝所賦予的德性來確立的。命是天授的，因而天帝所命定的等級是不容僭越的。而這種不容僭越的等級身份，要用“禮”來表現，這樣，“禮”和天命思想就直接聯繫起來了。具有何種等級就用何種禮典：有的禮典只有某一級貴族舉行，比如覲禮只有王才能舉行；有的禮典各級貴族都能舉行而儀式不同，比如射禮，諸侯舉行“大射”，而卿大夫在鄉、州一級政權機構裏舉行的是“鄉射”；又如婚、喪之禮，自天子至庶人都能舉行，而在器物、儀式上加以區別，但又允許“攝盛”。每一禮典舉行時，參加者各按其等級身份使用着不同的器物（或同一器物而加以不同的裝飾），同時表演着與等級相適應的儀容動作。差別極為森嚴，絲毫不容差忒，差忒了，不但要給予“非禮”的譴責，而且要被視作僭越、犯上、篡奪而加以罪戾。《左傳》成公十三年載劉康公的話：“民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。”就是這個意思。等級差別是唯一重要的。然而，只有人們自覺地遵守這種差別，才有利於統治階級內部各個等級在對天命的堅定信仰中組織起來，才能促使這種差別趨於鞏固。在實行差等分明的“禮”時，還需要用“樂”來進行協調，即所謂“樂者為同，禮者為異，同則相親，異則相敬”，“樂至則無怨，禮至則不爭”（《禮記·樂記》）。因此，各種禮典的實行都離不開樂的配合，樂從屬於禮而起着積極的作用。得到樂的配合，才能使森嚴的禮達到“禮之用，和為貴”（《論語·學而》），“樂文同則上下和矣”（《禮記·樂記》）。它既表現了天命的不可侵犯性，又表現了上下安於天命的和諧性。

“禮不下庶人”（《禮記·曲禮上》），“由士以上則必以禮樂節之”（《荀子·富國》），表現等級不可逾越而又上下安於這種等級的禮典，固然只在

統治階級內部舉行，然而它真正的作用是：使人們從舉行各種禮典中，形象地感覺到這個貴賤尊卑的等級差別出於天帝的安排，從而迫使被統治階級不得干犯而必須服從於他們的壓榨。因此，禮是推行階級統治的工具，這就是所謂“政之與也”吧！

用禮來表現大小奴隸主貴族的等級身份，就各種禮典的內容來說，不外有兩個方面：其一，禮家稱之為“名物度數”，就是將等級差別見之於舉行禮典時所使用的宮室、衣服、器皿及其裝飾上，從其大小、多寡、高下、華素上顯示其尊卑貴賤。我們把這種體現差別的器物統稱之為“禮物”。其二，禮家稱之為“揖讓周旋”，就是將等級差別見之於參加者按其爵位在禮典進行中使用着禮物的儀容動作上，從他們所應遵守的進退、登降、坐興、俯仰上顯示其尊卑貴賤。我們把這些稱之為“禮儀”。無論禮物或禮儀，都起着使等級身份凜然不可侵犯的作用，維護了奴隸主階級的根本利益，在他們看來，這是政治生活中的大事，不容許任何人破壞和違反。在發展中，為適應出現新的變化而由“知禮”的師長作部分的增加或削減。但在確定等級原則方面，社會性質沒有起根本變革，它是不會有巨大改變的。《論語·為政》云：“殷因於夏，禮所損益可知也；周因於殷，禮所損益可知也”（在夏、殷字逗，從漢人讀，見《漢書·杜周傳》杜欽對策引）就是明證。這樣說來，殷、周奴隸制社會所舉行各種門類的禮典，本是奴隸主貴族等級差別的體現，是他們的現實生活的集中反映，它決不是某一個人憑空的創造，而它是在歷史進程中不斷從簡單向複雜，逐漸擴充和完善起來的。禮典由禮物和禮儀所構成，從貴族們現實生活中升華出來。奴隸主貴族每個成員從小就必須學習，成人後又長期實行，並以此為異乎奴隸和其他平民的高貴的文化素養。所以，禮典的實踐先於文字記錄而存在，事實上當初用文字來記錄的客觀條件也不具備，因為用竹木簡作為書寫材料，至戰國時才較普遍。

用文字記錄下來的各種禮典，我們稱之為“禮書”，是記錄“禮物”、“禮儀”和它所表達的禮意的文字書本，現存的《儀禮》十七篇就是它的殘存部分。說殘存，是根據現存十七篇經記本文來作出判斷的。《士冠禮·記》“無大夫冠禮而有其昏禮”，“公侯之有冠禮也”，當時有《公冠禮》、《大夫昏

禮》，今已佚。《聘禮》“公於賓，壹食再饗”，又記“大夫來使，無罪，饗之”，“有大客後至，則先客不飧、食，致之”，《公食大夫禮》“設洗如饗”，食即《公食》，今存；《饗禮》，今佚。可見有若干篇禮典的書本是在秦火中亡佚了。因此，我們認為《儀禮》十七篇僅屬殘存，此外還有已佚若干篇。禮書出於後人的追記，可能對禮典在發展中出現的分歧作過某些整齊劃一的修訂，但主要的內容是不會有大差異的。但是，必須指出，禮書與禮物、禮儀不能等同，不是一個東西，歷代經學家侈談周公制禮作樂，便把《儀禮》說成是周公所作，是西周初年的作品，無疑是錯誤的。後來，歷史考古學者用西周彝銘來對照，發現它在文體、語詞上不像是西周的文字，而所述名物與出土實物相比較，也不盡符合，從而考定它的撰作時代當在春秋、戰國之間，這是可取的。但是他們把書中所記述各種禮典的內容也說成是春秋、戰國間某一諸侯國的實制，以前根本不存在這些禮典，我們認為這也是片面的。之所以出現這樣或那樣的偏頗之說，是由於把禮典和禮書看作一個東西了。如果認識到有了事實才有可能對事實進行記錄，那麼，上文所論證的由禮物、禮儀構成的各種禮典早已存在於殷和西周時代，而“禮書”則撰作於春秋之後，就沒有什麼可以懷疑的了。

二

如上所述：禮典的實踐先於文字記錄而存在，自殷至西周各種禮典次第實行，而禮書至春秋以後開始撰作。由於這種主張與歷代經學家和近代歷史考古學者的說法有很大不一致處，其能否成立，還需要經過各方面的驗證核實。進行驗證時應該注意到：一、和任何事物一樣，“禮”也是從簡單向複雜、從低級向高級發展的。禮家稱“殷質周文”，最初的禮典肯定不會有後來書本所記載的繁文縟節，因此某些歷史記載提到某一禮典時，固然由於簡略敘述而言之未詳，但也可能是當時的儀式原來就比較簡單。如果因為記載未具後世規模而無視其存在，顯然是不對的。二、上文已證明十七篇僅屬殘存，一部分禮典書本已在秦火中亡佚，因此不應該以現存十七

篇的範圍來看待殷、周禮典。

殷代的禮典缺乏直接可資證明的記錄。在甲骨卜辭裏有名目繁多的祭名，五禮中只有吉禮尚可據以有所考證。為祭祀貞卜俱屬卜定祭日和祭法，它本身就是各種祭禮的第一個節目，因此，卜辭除了記錄祭祀、祭法的名稱外，很少反映祀典的性質和內容。早在1915年，羅振玉氏匯輯過二十多個祭名，但絕大部分“其義未詳”（見《殷虛書契考釋》）。以後，陳夢家氏曾用七個類目來區分三十七個祭名，除了“祈告之祭”、“合祭”兩類使人稍有認識外，其他如“以所薦祭之物為名者”、“以所祭之法為名者”、“特殊之祭”等，仍然無法增進對祀典意義的了解（見《古文字中的商周祭祀》，《燕京學報》第十九期）。1945年，董作賓氏發表《殷歷譜》，他所制訂的祖甲和帝乙、帝辛三王的祀譜，編排極為周密，但對譜中五種祀典所作的釋義，如“彡”為“伐鼓而祭”，“翌”為“舞羽而祭”，“祭”為“以肉為祭”，“嘗”為“用食物（黍稷）以祭”，而“𠄎”則“卜辭中以為協合字”，“在最後舉行，或同時聯合他種祀典一併舉行”，如此云云，不免使人有含糊籠統之感。“事死者如事生”（《禮記·祭義》）是祖先祭祀的通義，黍稷酒肉是凡祭所必備之物，豈可以此等作為一系列巨典相互區別的唯一特徵。三家以外，在字義考釋諸書中，就個別祭名進行研討，頗有勝義可採。但總的看來，這方面的研究，“雖有所發展，而進度有限”。殷人重祭，卜辭涉及祭名既如此之多，一代祀典必甚可觀，與其以意補苴，不如蓋闕待證，也只有期望於後人的深入探索。

西周的彝銘裏也有很多祭名，聯繫起來考察，其因襲之跡比較明顯。殷和西周的全部祀典目前還無法一一考查明白，而其中幾個主要的祭禮如郊（郊）、土（社）、帝（禘）、衣（殷）、昇（烝），可以相信自殷至春秋一直被王朝所奉行。

（一）郊（郊），是野外祭天的禮典。卜辭有：“癸巳卜，今日郊”（《殷虛文字甲編》895）。“郊，此（柴），又雨”（《鐵云藏龜拾遺》8.2）。“貞郊，出从雨。貞勿郊，亡其从雨”（《殷虛書契前編》5.33.2）。祭天於郊，燔柴升煙，

在山上或平原築壇舉行，故問及晴雨。^①又“丁酉卜，嬰(要)帝尙”(《殷契粹編》1268)。郭沫若氏謂“要殆假爲郊，尙讀爲穀，謂郊祀上帝以穀也。”彝銘有《大盂鼎》：“獻酉(酒)無敢醜，有嬰(紫)糞(烝)祀，無敢醜(擾)”(《大系》錄編18)。郊祭亦稱紫祭，燔柴卜辭謂之賚，“今丁酉夕賚豕方帝”(《殷契佚存》508)。賚本是祭法，燔柴取其煙火；也有置牲體於積木之上而焚之，故卜辭又有“□□□貞：賚四羊四豕，卯四牛四□”(《戡壽堂所藏殷虛文字》25.8)。𤇀(炆)像人交足坐於火上之形，賚也有用人犧的。《尚書·召誥》云：“越三日丁巳，用牲于郊，牛二。”《國語·楚語》云：“天子禘、郊之事，必自射其牲。”郊禮自殷至西周相沿不替。東周時，《春秋》記述魯僖公三十一年起舉行過多次郊祭，也有“卜郊不從乃不郊”的記載。《公羊傳》云“魯郊非禮也”，說魯君僭越，正見郊禮爲王朝巨典。

《禮記》有很多有關郊禮的闡述，《禮運》云：“故祭帝於郊，所以定天位也。”《禮器》云：“饗帝於郊而風雨節、寒暑時。”《郊特牲》云：“於郊故謂之郊；牲用騂，尚赤也；用犢，貴誠也。”有了《郊禮》書本，才能有這補經未備、闡經未明的傳記的撰作。

(二)土(社)，是封土祭地的禮典。卜辭有：“癸亥卜，又土，賚羊一小宰，圉”(《戡》1.1)。“貞賚于土三小宰，卯一牛，沈十牛”(《前》1.24.3)。彝銘有《矢殷》：“王立(位)于圉宗土，南鄉”(《商周金文錄遺》167)。舉行祭地之禮，或說在城中，或說在北郊。“貞勿率年於畎土”(《前》4.17.3)。王國維氏定畎土爲邦社是對的。邦與封音義並通(《論語·季氏》“且在邦域之中矣”，《釋文》“邦或作封”)。《後漢書·光武帝紀下》李賢注：“封謂聚土爲壇。”《小爾雅·廣詁》：“封，界也。”《周禮》封人職：“掌設王之社壇，爲畿封而樹之。”鄭

① 丁山氏有“焚庭求雨爲郊”之說(《中國古代宗教與神話考·祭典分論》，他根據《左傳》僖公廿一年：“夏大旱，公欲焚巫庭”，而卜辭有“姣姣”、“姣姣”(《佚》1000)之文，以爲“在男曰覡，在女曰巫”(《國語·楚語下》，姣、姣是女巫之名，炆是焚庭求雨之祭。諸家之說略同。郭沫若氏以爲“當即郊祀之郊之本字，但在卜辭乃是求雨之祭”(《粹》658)。其實不然。甲骨文有巫字作𠃉，姣、姣不與巫字連文，安知必爲女巫。貞姣固多“又雨”、“出从(縱)雨”之詞，但同此詞例的卜辭不勝枚舉(如“又于帝五臣，又大雨”，“王又歲于帝五臣，正佳，亡雨”，見《粹》13)，不應獨以貞姣爲求雨之祭。

注：“墪，謂壇及墪埒也。畿上有封，若今時界矣。”《墨子·明鬼下》：“必擇木之修茂者立以為菴(叢)社(原作位，據王念孫校改)。”這樣說來，社就是封土高起為壇，壇之四周又壘土為庫垣(矮牆)，有門有牖，成宮形，上無屋頂，外植叢樹^①，它是邦國都鄙分疆劃界的象徵。《詩·綿》云：“乃立冢土。”毛傳：“冢土，大社也。”《逸周書·作雒解》云：“乃建大社于國中。”這是王社。《左傳》定公六年：“陽虎又盟公及三桓於周社，盟國人于亳社。”這是國社。《禮記·祭法》云：“王為羣姓立社曰大社，王自為立社曰王社；諸侯為百姓立社曰國社，諸侯自為立社曰侯社；大夫以下成羣立社曰置社。”《說文》示部：“社，地主也。”社祭是各級奴隸主祭其所占土地之神。

《周禮》大宗伯職云：“以血祭祭社稷。”《禮記·祭法》云：“瘞埋於泰折，祭地也，用騂犢。”這兩種祭法(血、埋)，雖亦見於卜辭而不用於社祭，可見祀典的發展中祭法的變化最大，前後對照，十九不合。《禮記·郊特牲》云：“社祭土而主陰氣也，君南鄉於北墉下，答陰之義也。”“天子大社，必受霜露風雨，以達天地之氣也。”《禮運》云：“祀社於國，所以列地利也。”都是解說已佚《社禮》經文的傳記。

(三)帝(禘)，是祭祖先以配上帝的禮典。卜辭有：“貞，癸年于上甲，帝，三宰，卯三牛。一月”(《殷虛書契續編》1.3.1)。“貞帝于王亥”(《殷虛書契後編》上卷19.1)。“貞勿帝，十二月”(《粹》895)。彝銘有《刺鼎》：“唯五月，王才(在)□，辰才丁卯，王畜，用牡于大室，畜邵(昭)王”(《大系》錄編31)。《大殷》：“用畜于乃考”(《三代吉金文存》8.44.3)。《尚書·君奭》云“殷禮陟配天”，殷人認為王死升天，喪禮結束、吉禮開始即舉行禘祭，以先王配祭上帝，故《禮記·大傳》云：“禮不王不禘，王者禘其祖之所自出，以其

① 《周禮》掌舍職：“為壇墪宮，棘門。”鄭注：“築壇，又委土起墪埒以為宮。鄭司農云：棘門，以戟為門。”《尚書·金縢》“為三壇同墪”，《釋文》引馬融注：“壇，土堂。”《說文·土部》：“埒，庫垣也。”《廣雅·釋丘》：“淵埒，厓也。”孫詒讓正義云：“蓋墪者委土之名。凡委土而平之為墪，於墪之中，封土若堂為壇；墪之外，四面圍繞，擁土若牆垣為墪埒，三者通謂之墪。壇墪宮無屋，於墪旁樹戟以表門。”社壇與郊壇不同，後者無墪埒，故不稱宮；前者四周壘土如墪垣，故稱之為宮。《禮記·郊特牲》云：“是故喪國之社屋之，不受天陽也。”亡國之社加上屋頂就是不得受天命的意。

祖配之。”禘禮本是王朝巨典，西周以後，配天之義逐漸遺落，而諸侯也僭用此禮，故《論語·八佾》有孔子“禘自既灌而往者吾不欲觀之矣”之語。《春秋》經閔公二年“夏五月乙酉，吉禘于莊公”，僖公八年“秋七月，禘于大廟，用致夫人”，文公二年“二月丁丑，作僖公主”，“八月丁卯，大事於大廟，躋僖公”，祇作喪禮結束後、嗣君致先君或先妣之神主於大廟的祭禮。

鄭玄《少牢饋食禮》注引“禘於大廟之禮，日用丁亥”，佚禮中有《禘禮》首句殘文，足證關於禘禮曾撰成書本，但在秦火中亡佚了。

(四)衣(殷)，是合祭歷代祖先的禮典。卜辭有：“癸未王卜，貞彫乡日自上甲至于多后，衣”(《前》3.27.7)。“癸亥[卜，□貞]甲子气彫翌日自上甲衣至于多后，亡囚。三月”(《粹》85)。“王賓季且乙、且丁、康且丁、武丁衣”(《後》上20.5)。“丁酉卜，貞王賓□自上甲至武乙，衣，亡尤”(《後》上20.7)。彝銘有《大豐殷》(當作《天亡殷》)：“天亡又(右)王，衣祀玁王不顯考文王，事喜(熹)上帝”(《大系》錄編1)。殷和西周都有殷祭。但《大豐殷》記武王舉行殷祭而不及先公，已與殷禮不同。東周以後，據《禮記·曾子問》“君之喪服除而後殷祭，禮也”，雖仍在舉行而義微有異。《曾子問》又云：“禘祭於祖，則祝迎四廟之主。”則已改稱禘祭。《春秋》文公二年“大事於大廟”明明是禘祭，而《公羊傳》却說：“大事者何？大禘也。大禘者何？合祭也。其合祭奈何？毀廟之主，陳於大祖；未毀廟之主皆升，合食於大祖。五年而再殷祭。”由此曾導致以後漢儒三年一禘、五年一禘、禘禘並為殷祭的爭議。

(五)昇(烝)，是薦新於宗廟的禮典。其字甲骨文作昇、糞、僂、糞，金文作登、糞等形，後世段烝為之。卜辭有：“甲午卜，[其]昇黍[于]高且乙”(《粹》166)。“甲辰卜，彫來昇，……用”(《佚》877)。“癸卯卜，昇禾乙且(且乙之倒文)”(《粹》908)。“己巳貞，王其昇南囧(明)米”(《甲》903)。“辛酉……于翌日癸，僂新鬯，王[受又]”(《粹》912)。彝銘除上引《大孟鼎》外，還有《段殷》：“唯王十又四祀十又一月丁卯，王肅(在)畢登”(《大系》24)。稻麥登場，新酒成熟，先要薦進於宗廟，讓祖先“嘗新”。《逸周書·嘗麥解》云：“維四年孟夏，王初祈禱於宗廟，乃嘗麥於太祖。”《管子·輕重己》云：“夏至而麥熟，天子祀於太宗，其盛以麥；夏盡而秋始而黍熟，天子祀於太

祖，其盛以黍。”可以相信這是一個自殷至春秋一直舉行的禮典。卜辭有“庚今龜(秋)”、“于軛(春)”(《粹》1151)的對貞，有春秋而無夏冬，殷人尚無四時的觀念，故獨有嘗新的烝祭。《詩·天保》云：“禴祠烝嘗，于公先王。”注家以為就是四時之祭，不知可信與否，事實上以後仍以烝、嘗為主。《春秋》經桓公八年：“春正月己卯，烝。”“夏五月丁丑，烝。”又十四年“秋八月乙亥，嘗。”《左傳》襄公二十八年：“十一月乙亥，(齊)嘗于大公之廟。”又襄公十六年：“春，(晉)烝于曲沃。”又昭公元年：“十二月，晉既烝，甲辰朔，(趙孟)烝于溫。”根據史書記載，未必嚴格按季節舉行。但從《國語·楚語下》載觀射父所云“日月會于龍甃，國於是乎烝嘗”，《左傳》作者所云“凡祀，啓蟄而郊，龍見而雩，始殺而嘗，閉蟄而烝”(桓公五年)來看，當時學者議禮確實曾把嘗、烝二祭安排在秋冬兩季的。後來，《周禮》的六享中列有春祠、夏禴、秋嘗、冬烝^①，與上引《詩·天保》之文聯繫起來考察，差異在於原來不屬於時祭的禴、禘、祠上。由此可證，就制度發展而論，顯然只由薦新一祭演變成嘗、烝兩祭，而各種不同編排的四時祭名不過是一種“禮說”而已。

晚周禮家論述宗廟時祭往往嘗、禘並舉，《禮記》的《祭統》、《仲尼燕居》、《曾子問》等篇有關章節都把祖先正祭和宗廟薦奠之祀等同起來，不足信據。惟有《祭義》篇的闡發最為恰當，“樂以迎來，哀以送往，故禘有樂而嘗無樂”。“仲尼嘗，奉薦而進，其親也愾，其行也趨趨以數。”這才是時祭的規模，也由此證明薦新之禮確實是十七篇以外的佚禮。

^① 四時之祭，羣書記載不一，紛然淆亂，其實也不過兩個系統：一、《周禮》大宗伯職所述的祠、禴、嘗、烝，與《詩·天保》的“禴祠烝嘗”，不過春與夏、秋與冬互易之異，相承之跡，依稀可見。《禮記·明堂位》的“夏禘秋嘗冬烝”，鄭注：“不言春祠，魯在東方，或闕之。”《大戴禮記·干乘》記春夏俱曰享，而秋曰嘗冬曰烝。二篇都屬這個系統。秦漢以後，《爾雅·釋天》、《公羊傳》、《春秋繁露》、《說文》等書所述，完全與《周禮》一致。二、《禮記·祭統》所述的禘、禘、嘗、烝，把禘列入時祭是它的特點。《國語·魯語上》記邱敬之說“嘗禘烝享”云云，可能即是《祭統》的根據。《仲尼燕居》云“嘗禘之禮”，《郊特牲》、《祭義》云“春禘而秋嘗”，俱屬這個系統。秦漢之際，《王制》所述與《祭統》完全一致。

上述郊、社等祭禮所涉及祭法，有彘、翌、祭、嘗、禘、奠(紫)、酒、鬯、血、卯、沈、埋、拏、喜等。就祀典來說，祭法往往構成一個節目的內容，用《特牲饋食禮》、《少牢饋食禮》上下篇作類比，它先行食禮，即尸食九飯或十一飯；後行醕禮，即尸與主人、主婦、賓長獻酢，包涵兩種祭法。卜辭中也有一個祀典用二或三種祭法的。一種祭法可以用於兩個以上的祀典，如食禮既用於《特牲》、《少牢》，也用於《士虞禮》(《士虞》有饗尸九飯節)。卜辭中奠這種祭法也是屬於此種情況的顯著例子。

上列五個祀典雖是最重要的，但只是其中的一部分。本文不是專門論述祀典的發展，不過舉五祀典作例子來證明自殷至春秋實行過各種祭禮。舉行祀典，必有一定的儀式，類似《儀禮》所描繪的，在當時確實存在過，可惜沒有被記錄下來。

西周鼎彝銘文涉及禮典較多，可舉錫命禮作例證。眡朝錫命，當屬朝禮。《儀禮》有《覲禮》，是王畿以外諸侯定期來朝見的禮典，那末，王任命諸侯和任命手下公卿的錫命禮肯定是一種極為重要而經常舉行的禮典，應在佚禮之中。封爵封官是王朝重大事件，而大部分鼎彝都是王臣的祭器。《周禮》大宗伯職云“四命受器”，鄭司農云：“受祭器為上大夫。”《禮記·曲禮下》云：“問大夫之富，曰：有宰、食力、祭器衣服不假。”又云：“無田祿者不設祭器，有田祿者先為祭服。”這些雖係晚周傳說，但奴隸主貴族上升到一定爵位，才能受王錫命、鑄作祭器，這事實應該是可信的。在所鑄祭器的銘文裏有一部分記載了錫命禮典，如《吳彝》(《大系》錄編 58)所述：

佳二月初吉丁亥，王才(在)周成大室。旦，王各(格)廟。宰肫右乍册吳入門，立中廷，北卿(嚮)。王乎(呼)史戊册令吳嗣旃累叔(素)金(錦)，易(錫)馱鬯一卣，玄袞衣、赤舄、金車、韋罔(鞞)、朱虢(鞞)斲(斲)、虎鬲(犧)熏里、韋輶、畫轉、金甬(甬)，馬三匹，攸勒。吳拜頤首，敢對揚王休。用乍青尹寶罍彝。吳其世子孫永寶用。佳王二祀。

《吳彝》外，《師虎殷》、《牧殷》、《豆閉殷》、《利鼎》、《望殷》、《康鼎》、《卯殷》、《免殷》、《同殷》、《趨解》等，內容大致相同，可視作一體。雖然還不是詳盡