

辽海学术文库

「诗经」  
艺术论  
(下)



许志刚 著

辽海出版社

# 《诗经》艺术论

## (下)

许志刚◎著

辽海出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

《诗经》艺术论 / 许志刚著. — 沈阳: 辽海出版社,  
2006.12 (2018.3 重印)

ISBN 978-7-80711-679-0

I . 诗… II . 许… III . 诗经—文学研究 IV . I207 . 22

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 107492 号

## 《诗经》艺术论 (全二册)

---

责任编辑 徐桂秋  
责任校对 杜贞香  
开 本 155mm × 230mm 1/16  
字 数 370 千字  
印 张 30.75  
版 次 2018 年 3 月第 2 版  
印 次 2018 年 3 月第 1 次印刷

---

出 版 辽海出版社  
印 刷 天津兴湘印务有限公司

---

ISBN 978-7-80711-679-0

定价: 78.00 元 (全二册)

版权所有 侵权必究

## 第三章 对神的敬畏与诗情

在《诗经》中还有一些作品的宗教性特征更为鲜明、突出。这与诗人所处的情境有直接的关系，他们的感情也与前面所论及的作品有所不同。

### 第一节 “歌哭而请”

前面论及的有关社、稷、农神或其他神的祭祀，都属于按季节、按规定时间进行的“常祀”，其时间、场合都是固定的，祭神时的情绪也有如节日一般，人们心理上并没有负担，即使在请神、降神之时，人们也不存在诚惶诚恐、惴惴不安的精神状态。

平素间，在关系到生产和生活的祭祀中，人们可以有相同或相近的愿望。然而这种同一性只是一定程度的、建立在各自基点上的共同趋向的心理要求，如果透视不同人对同一神的祈祷的心愿，其间的差异也是无法掩盖的。例如同是祈祷丰年，希望粮食多得装不完。“千斯仓”、“万斯箱”的只能是领主，贫苦人所渴望的也不过是能吃到陈粮和到地里拾点遗穗罢了。

在祭祀自然神时，人们表达得最为强烈，也最为一致的要求是禳除灾害，即祈请神祇保佑，消灾弭祸。当灾害降临之时，或

者灾害到来之前举行的除灾、防灾的祭祀活动中，人们的内心要求则比前者显得更为一致。之所以如此主要是因为灾害和除灾的问题上，暴露出当时人们普遍的、社会性的弱点，即生产力水平低下以及由此而产生的软弱。灾害到来，破坏了正常的生产和生活，威胁着人类的生存，人们竭尽全力仍无法改变危险的处境。人们体验到自然力的强大和自己的渺小，只好祈求神祇拯自己出于苦难。前面所论及的诗歌和心理状态是在眼前还过得去的情况下对美好生活的要求，因而，这个社会性的弱点往往被淡化、被掩盖起来。在灾害面前却与此不同。原来生活好坏的基础，或者即将毁掉，或者已经毁掉。整个部族，整个村落，甚至全社会面临着生死存亡的威胁。在灾难中首当其冲的，是贫苦农民，然后是贵族领主。贵族依赖领地农民的劳动而生存。领地荡然无收，贫苦农民家破人亡，也就动摇了贵族生存的基础。这种威胁促使社会发出一致的祈祷。在诗歌和祭祀中能够产生这种一致的要求还有一个次要原因，即所祈祷的问题具体、单一，仅仅是消除灾害威胁。若神鬼有灵，所请实现，则全体受惠；若祈请不灵，则全体受害。在同惠与共害两者之间，人们自然是选择前者，躲避后者。

在祭自然神时，有一类特殊的情形，即当灾害发生之时，尤其是严重的灾害降临，人们诚惶诚恐拜倒在神前，祈求度过灾难。这类祭祀称为“因事而请”。在这样的祭神仪式上，人们的感情与前面所论及的诗篇迥然有别。

《诗经》中表现这情感的作品首推《大雅·云汉》。这是大旱时祈雨的乐歌。

旱灾在上古之人看来是最可怕的灾害之一。《神异经》云：“南方有人，长二三尺，袒身，而目在顶上，走行如风，名曰

魃。所见之国大旱，赤地千里。”<sup>①</sup>《御览》卷八七九引《尸子》云：“汤之救旱也，素车，白马，布衣，婴白茅，以身为牲，当此时也，弦歌鼓舞者禁之。”周代大旱祈雨称为雩祭。《公羊传》桓公五年云：“大雩者何？旱祭也。然则何以不言旱？言雩，则旱见。言旱，则雩不见。”即是说，称之为雩祭，便可以看出旱灾的严重，并祈求降雨以解旱情。若称之为旱祭，则并未表达出人们对祈雨的愿望。古人认为天降大旱是对人类的惩罚，因此，在祭祀的时候，君主要检查自己的政令、德行是否有严重的失误，以请求神明的宽宥，祈求天降甘霖。《说苑》曰：“汤之时，大旱七年，洛川竭，煎砂烂石，于是，使人持三足鼎祀山川。教之祝曰：‘政不节耶？使民疾耶？苞苴行耶？谗夫昌耶？宫室营耶？女谒盛耶？何不雨之甚也？’”在这样的反思中，人们不难看出从君主到庶民，其惊恐已经到了何等程度。

《云汉》一诗所展现的就是这样的精神状态。

诗人怀着诚挚、恳切的感情，陈述自己和民众所面临的严重灾情：“旱既大甚，蕴隆虫虫。”《毛传》曰：“蕴蕴而暑，隆隆而雷，虫虫而热。”《郑笺》云：“隆隆而雷，非雨雷也。”旱情十分严重，热气扑人，像火一般烤人。旱情已很严重，却又无法阻止其发展，热气太盛，人皆不堪其毒。

旱既大甚，涿涿山川。旱魃为虐，如惓如焚。

山上的草木已荡然无存，川泽干涸，旱神施展淫威，大地如同燃烧一般。大地的生机被彻底毁坏了。赤地千里，到处是令人望而生畏的景象。面临这场灾难，诗中这位祈祷者表达了人民在遭受

<sup>①</sup> 引自《毛诗正义》卷一八，十三经注疏本。

危难时万分窘迫的心情。

兢兢业业，如霆如雷。周余黎民，靡有孑遗。

人民惊恐万状，如同雷霆在头上炸开一般。周之众民，已经死亡很多。倘若灾难不已，则将靡有幸存者，诗人将人民处境的危险、情状之可怜展现出来。在这场灾害中，周王朝与人民的命运联结在一起。人民丧生，周族政权将受到打击，今王也将在这场灾难中失去拥戴，失去力量，乃至生命。诗中的祈祷者为自己，为宗室，也为人民陈述着、祈请着。他以溥天之下的困顿不堪感动上苍，他以发自内心的坦诚，哭诉、祈求上帝垂怜。

昊天上帝，则不我遗。胡不相畏，先祖于摧。

祝祷者在表现人们的普遍恐惧、祈求的同时，也表现了周王室独有的愿望和要求，特别是对王室命运的忧虑，对先祖遭到打击的畏惧。只是这种忧虑因情势紧迫，暂时地、局部地同人民的祈请存在一定的相通之处。

他埋怨上帝毫不存恤自己，对先祖的祭祀也将因自己的灭亡而无法持续。王室的运命已到濒危之际，可是，平素供奉的诸神却毫不顾念他（“大命近止，靡瞻靡顾”），他诚恳地要求臣属协助。为了拯救人民的苦难和王室的危亡，他向上帝、百神表白自己的虔诚：他自称不曾怠慢任何神祇，不曾在祭祀中吝啬牺牲。他不间断的祭祀，从郊祀到宗庙，上祭天，下祭地，兼祭百神。他反省自己的行为，觉得没有对上帝不敬之处，祈年很早，祭方社也不晚，上帝却不了解自己的虔诚，祖先神也不帮助自己。在感人至深的痛切、诚挚和虔敬的陈述中又流露出怨悵之情。

古人在遇有干旱之时，便举行雩祭求雨，在仪式上也要歌舞迎神。但在旱严重干旱之时，人们的心情窘急，甚至会像商汤那样，在一切祈求都无效之时，只好自己亲为牺牲，以这最后办法祈请神的宽恕，请求人民的谅解。正如方玉润在《诗经原始》中所说：“只此一念之诚，哀矜惻怛不能自己，已足为消灾弭祸之本。”若上帝果有灵验，恐怕不能不为之感动了。正因为如此，后代祈雨也有直接歌咏《云汉》以为祝祷之事。如《通典》卷四三云：“（东晋穆帝时）舞童八百六十四人，皆玄服，持羽翳而歌《云汉》之诗章。”又云：“司徒蔡谟议曰：‘圣人迭兴，礼乐之制或因或革。《云汉》之诗兴于宣王，今歌之者，取其修德、禳灾，以和阴阳之咨。故因而用之。’”

因旱求雨而祭，只是当时常见的禳灾祭神的一种。《云汉》所表现的是处于严重灾害之中的人们的心情。此外，还有的诗是为防止不同的灾害的发生而祈求神祇。因而，诗中的情势不那么紧迫，辞意也较为从容。而所表现的情感和愿望的一致性却相差无几。

《小雅·大田》就是这类为防止灾害的发生而作的祭歌。这首诗不是求雨的祝祷辞，而是预先祈求神明消除各种灾害，保佑农业丰收的乐歌。

作品从种田写起，选好种子，备好农具，带着锐利的耒耜，到南亩去播种百谷。禾苗长出来了，既直又大，曾孙很满意。这是对前一时期劳动的回顾，又像是祈祷前的序曲。

接下去的第二章便转入正式的祝祷。人们祈请田祖保佑一年中消灭各种灾害。不要有秕粒，不要有杂草（“不稂不莠”）。而那些专吃禾心、禾叶、禾根、禾节的各类害虫，则是更大的危害，愿田祖降神，将这些害虫全部投入炎火中烧死。（“去其螟螣，及其蠹贼，无害我田稚。田祖有神，秉畀炎火。”）看来田

祖管的事还挺多，除了为农艺之祖，还要兼职消灭病虫害。诗中所述的除虫灭害的愿望，正是祭田祖的原因。

在祈请消除上述灾害的同时，人们还担心另一种危害，即风雨不时。诗人祈求神普降甘霖以保证秋后的丰收。他还特别要求神，不要只降雨在自己的“公田”上，还要在分给农民种的“私田”上也降些雨，借以广施恩惠。（“有渰凄凄，兴云祁祁。雨我公田，遂及我私。”）

这首诗所表现的是较为宽泛的消除各类灾害的愿望。这是在按时举行的祭祀上的祝祷。因此，其感情的表达同《云汉》有显著的差别。

《云汉》是在旱灾这个特定背景下，抒发对消除灾难、转危为安的特定要求。诗歌以帝王口吻写成，表达了对“大命近止”的忧虑，然而诗中描绘的在旱情严重威胁下产生的“如霆如雷”、“靡有孑遗”的恐惧心理，“上下奠瘞，靡神不宗”的荒乱行动，以及贯穿在这苦苦哀告之中愿望、企盼，都是在旱灾打击下而产生的心理状态。《大田》诗中的要求，就是防止《云汉》中所描绘的灾害成为现实，甚至比那还要广泛。《云汉》之诗所面对的是一场旱灾，《大田》则要求除去各种灾害，包括虫、旱在内。而贯穿在两篇作品之间的感情，则具有相当的广泛性。这也是这些作品深受人们喜爱的根本原因之所在。

### 第二节 同祖同宗的自豪

周部族起源于西北的有邠，经过公刘率众发展，迁徙到豳；又在公亶父的领导下迁到岐周平原，于是，称为周部族。他们在岐山脚下发展壮大，在文王的统治时期成为西方强势诸侯，为方

伯，进而竟然推翻了庞大的殷商，取代其统治地位，成为主宰天下的部族。这种经济、政治、军事的成功使周人感到无比骄傲。特别是周王室，他们深深地感谢祖先神给予他们的莫大的恩惠，使他们成为天下共尊的统治者。

另一方面，周王朝的制度同殷商制度的重要区别之一在于立嫡传位制度方面。殷商实行的是兄终弟及的传位制。据《史记·殷本纪》载，汤崩，子外丙立。外丙崩，其弟中壬立。又盘庚崩，弟小辛立。兄弟毕传之后，传下一代。而周人则不同。太王传王季，王季传文王，文王传武王。周人此时已是父子相传。只是未必传给长子。周公制礼作乐的核心是确立嫡长子的不可动摇的地位。这一制度要求在多妻制的家庭中确立嫡妻的独尊的地位，确保嫡妻所生长子的可靠的继承权。“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长。”<sup>①</sup>这样就避免了宗族内部为继承权而产生的争斗。同时，这一制度也确立了前后帝王之间的血统关系。

在家庭生活中，周人尤重孝道。子女必须孝敬父母，孝敬祖父母。在宗庙中则要孝敬祖先神、父母之神。主持祭祖的人都是孝子孝孙。在宗庙中所见到的都是列祖列宗。周代礼的思想规范要求人们“事死如事生”<sup>②</sup>。

因此，周人在宗庙中祭祀祖先，比对其他神的祭祀尤为殷勤，也非常隆重。流传下来的有关这方面的祭祀乐歌也多。这些诗歌主要是歌颂祖先辉煌业绩与赫赫功德，表达主祭者以及族人对祖先神的崇拜。在作品中对祖先业绩的赞美足以唤起人们对本族往昔斗争历史的回顾，增强自豪感。同时，被祭祀的英雄又是主祭者和绝大多数参与祭祀活动者的共同祖先，他们自己的优越

① 见《公羊传》隐公元年。

② 见《礼记·中庸》。

的社会地位和优裕的物质生活，都是被祭祀的先祖为他们开创的，留下的。他们对此无不增加了感戴之情。宗庙祭祖是一个强有力的纽带，它足以加强周族内部的血缘联系，消除或缓和彼此的矛盾，增进宗族团结。

《周颂·维清》为祭文王诗。作品篇幅短小，并未全面称颂文王，而侧重于赞美文王所留下的“典”。诗云：

维清缉熙，文王之典。肇禋，迄用有成。维周之禎。

这里所谓的文王之“典”，也就是文王所确立的法则。它被视为清而至明，具有至高无上的意义。诗中说，周人就是因为运用了这“典”，以至于无往不成。人们将文王之典视为周人的禎祥的象征。诗歌内容极为单纯具体，集中于对文王之“典”的褒奖、礼赞。这大概是周人制礼作乐之初创作的。所谓“文王之典”云云，也不过是周公托古改制罢了。文王之世，周人僻处一隅，忙于发展壮大，没有条件健全制度。而周公谙熟殷商典制，文化素养远在周人圣祖贤君之上，于是，假文王之名以删汰殷之旧制，别创新典。《史记·周本纪》云：“兴正礼乐，制度于是改”，正是此诗所咏之事。这首诗当作于周初，主祭者当是周公。或许是在制订法度期间，借祭祀自己的父亲之时，而进行了这番祝祷，既用以封住他人之口，也给自己增加些力量和勇气。因为，在《史记·周本纪》中已经记载了一些不利于周公的舆论。那么，在制定法度时能否顺利也是值得思考的问题。

另一首宗庙祭歌为《周颂·武》。诗人云：

於皇武王，无兢维烈。允文文王，克开厥后。嗣武受之，胜殷遏刘。耆定尔功。

诗人以赞美武王为主。但因武王乃是继承父辈遗志，故也同时歌颂文王。诗中赞美文王开创王业，而武王又雄烈无比，他承受文王的事业，战胜殷人，制止残杀，以致成就他的功勋。可以设想，作为子孙和后代的周人在庄严的宗庙之中，面对武王的神位，唱起这样的赞美歌，遥想死者的雄烈辉煌，他们的心中充满自豪与骄傲，同时也不能不在这位英灵的庇护之下互相靠近、团结。这当是周公、成王祭武王的乐歌。

《周颂·桓》与《武》的内容相近。诗中称颂武王克商，安定天下，制止了战乱，同时，又歌颂周人取得胜利后，连年获得丰收。这些都应直接归功于武王。上帝对周人的长期的、永无止境的保佑、支持，都来自于武王。从这口吻，这对武王的特殊的褒奖看，作品当出于周公、成王之时。

这些诗的创作时代很早。诗中诚挚、真切地表达了对文王，特别是对武王的赞美和怀念。死者留给后人的好处都是很具体、很真实的。这些诗给人以“物在人亡”之感，故而思亲之情远过于对神鬼的迷信。这几首诗中也没有向死者乞求之意，可以看出这些诗的作者和祭祀者主要是怀念死者，还没有在祭祀活动中和诗歌中掺杂功利目的。他们的自豪之情也体现在对死者的赞美中，作为英雄无比的死者的后裔，自然是极其光荣的。这些作品中所抒发的感情不如前面那些诗普遍。它们不可能具有广泛的社会性意义。文王、武王是周人的圣祖贤君。他们统治时给社会带来了好处，人们自当感谢他们，但诗中那种亲切、自豪的感情和“克开厥后”（《武》）的赞美，却是非“厥后”者所不敢想象。因此这些诗又不能视为一般周人的感情的表现。

这类作品中较为晚出的是《大雅·文王有声》。诗歌称颂文王、武王，下及于王公。全诗八章，不可谓之短小。作品内容侧

重于追述先王业绩，以表现其对周王室的恩德。诗云：

文王受命，有此武功。既伐于崇，作邑于丰。文王烝哉！（第二章）

各章结构相同，都是选取一两件事以抒情的口吻出之。所咏之事、之人在各章中互不连属。可以看出是后人在祭祀中对每位先祖的追念和不同评价。他们面对先人时的心情是可以理解的。然而，从文学作品的艺术成就角度看，这样的罗列不免过于简单、空洞。在艺术表现方面，也显得稚嫩一些。

还有些诗在对祖先神进行赞美的同时，也兼有祈求之意。《周颂·雍》便表现出这样的倾向。

这是成王祭武王的乐歌，也略及于其母。作品的前半部分先向祖先神陈述参与祭祀活动的人及其态度。他们雍容敬穆，对祖先神毕恭毕敬（“至止肃肃”，“天子穆穆”）。人们献上硕大的牺牲（“于荐广牡”）。主祭者颂扬武王的功烈，称颂他为伟大的皇考，是聪明睿智之人，文德武功兼备之君（“宣哲维人，文武维后”）。这里直接歌咏了武王在周王室基业中的开创之功，以及他使部族得以昌大的无可比拟的作用（“克昌厥后”）。在祈请中，他希望武王的神灵赐自己以长寿，并更多地降福于自己和参与祭祀的族人（“绥我眉寿，介以繁祉”）。这样的祈请在后来的祭祀中，在金文中，竟变成了常用的套话。

《毛诗序》谓此诗为“禘大（太）祖也”。郑玄谓大祖为文王。这一说法主要依据诗中的“文武维后”和“亦右文母”二句。其实不然。诗中称被祭之人为“皇考”，其与主祭者显然为父子关系。诗中的助祭者皆为诸侯（“相维辟公”），当是周成为天子之邦时事。武王之祭不会有这样的场面。这里的“文”、

“武”都是对前人文德、武功的赞美，并非特指文王。且称文王之妻为“文母”也于义未通。诗中考与母相对；“文”与“烈”相对。盖主祭者称颂其母有文德。英雄的父亲、文德的母亲，这是主祭者对其父母的敬称，同文王之“文”没有关系。诗中称被祭者为“皇考”、“烈考”。“皇考”是主祭者对其父的称呼，“烈考”则有对其品德的修饰。从《诗经》中看，周人称颂武王多用“烈”字，文王绝无此例。如《周颂·武》云：“於皇武王，无兢维烈。”《执兢》云：“执兢武王，无兢维烈。”《尚书》也有同样的例证，《洛诰》云：“烈考武王，宏朕恭一。”可见诗中“烈考”是对武王之称。

《周颂·执兢》也在颂祖之时有所祈求。这首诗属于合祭几位先祖的乐歌。诗人着重歌颂的是武、成、康三王。他歌颂武王功烈无人可比：“执兢武王，无兢维烈”他歌颂成王、康王为非常显赫的君主：“不显成、康，上帝是皇。”成王、康王的时代，周人直接统治的范围扩大了很多。原来表面臣服的一些部族，一些伺机作乱的部族，多被翦平。<sup>①</sup>于是，诗人赞美他们，“自彼成、康，奄有四方。”同时，成康时代号称成康盛世，是在政治、军事、文化方面取得全面成功的时代。后人骄傲地歌颂他们，实在也是当之无愧的。

周人地位的变迁而产生的自豪感不仅表现在祭祀祖先神的乐歌中。在祭某些自然神的时候，有时也表达出这样的神情。在他们看来，保佑他们成为王室，成为天下主宰者的，除了祖先神之外，还有很多神明起着重要的作用。

如《周颂·天作》便是祭岐山的乐歌。《毛诗序》云：“祀先王、先公也。”作品中写到大王、文王，遂谓为所祭祀的对

① 见《史记·周本纪》。

象。其说未确。诗中确实称颂了这两位先人。然而，之所以称颂他们，是因为他们的贡献都同首句中的“天作高山”联系在一起。不仅在历史上如此，诗中也明确说的“大王荒之”，“文王康之”。这里的两个“之”，都代指岐山。

周人祭岐山，原因在于他们居豳时，经常受到西戎的侵袭，迁居岐周平原以后，迅速发展壮大起来。在当时人的观念中很自然地认为这是岐山保佑了他们。此外，上古人类还有四望之祭，即祭山川之神。《御览》卷五二九引《五经通义》曰：“王者所以因郊祭日月、星辰、风伯、雨师、山川何？以为皆有功于民，故祭之也。皆天地之别神、从官也。缘天地之意，亦欲及之。故岁一祭之。礼日于南门外，礼月、四渎于北门外，礼山川、丘陵〔于〕西门外，祭风伯、雨师于东门外。”《天作》即是“礼山川、丘陵〔于〕西门外”时所作的歌。而对于宗周之人来说，山川之功莫大于岐山。故此诗中的“高山”当指岐山而祭之。

诗云：

天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼徂矣，岐有夷之行。子孙保之。

上天生成此山，太王、文王都借以发展，高山也助成两位先祖的功业。周人也是因为到了这里，才称为周人。岐山是周人发达的保护神，也是他们发达的象征。因此，诗人在祝祷中说，要“子孙保之”。他们希望子子孙孙永远保有岐山。保有岐山，也就是保有发展，保有王位。

可以想见，周人在太王的时代也会经常祭祀岐山。然而，那时周人的地位、心情怎能同其成为天下主宰之后的祭祀相比？

他们不能不虔诚地祭祀岐山，希望子子孙孙永远保有这个发

祥地，也就是世代永永不衰败。赞美岐山给予自己的恩惠之时，也赞美了周人自己的光辉历程。他们得天独厚，又如何能不感到自豪！

《周颂·时迈》中所抒发的感情与此相近。《毛诗序》云：“巡守告祭望也。”其说较合于历史实际。周王朝有巡狩告祭之礼。即天子巡行邦国，祭所过之山川神明。对于此诗的作者，《国语·周语》有“周文公之《颂》”云云，而《左传》宣公十二年云：“昔武王克商，作《颂》曰：‘载戢干戈。’”说法各异。我认为这首诗当是周公安定天下之后，巡行之际所作的祭歌。作品云：“时迈其邦”，正说明此诗是在巡狩邦国之时所作。“怀柔百神，及河乔岳。”表明当时为望祭山河诸神，而不是单独祭祀某山某水之神。

在这祭祀中，周人自豪地宣称老天对周人怀有偏爱，他视周王如子，保佑周族的统治，使之延续不断。（“昊天其子之，实右序有周。”）这种偏爱更表现为天命所归。上帝眷顾有周，而令天下慑服。四方诸侯莫不惊惧，莫不遵从上帝的意志。（“薄言震之，莫不震叠。”）<sup>①</sup>

上帝虽然以天命佑序有周，可是，周人却并不想以武力威服天下。周人感激上帝之德，遍祭百神，自然也包括眼前的山河之神。周人要以自己的德感召天下。在这祝祷之时，他们向各路神明，也向天下人宣布：“载戢干戈，载橐弓矢。我求懿德，肆于时夏。”他们要放弃武力，广施恩德于天下。这种口吻，这种态

---

① 诗中“薄言震之，莫不震叠”二句往往被解释为武王之威，天下莫不惊惧。然而细玩味全诗，此二句接在“昊天其子之”之后，乃是上帝“右序有周”的具体行动。何况此诗意在宣传周王的懿德，并无以武功动惧四方诸侯之意。故此二句仍当解为上帝的行为。

度，似乎只能在周公平定叛乱，天下归于安定时才能有。

在这样一些诗篇中，我们可以看出，周人作为新上升到最高统治地位的部族，无论在祭祀祖先神的场合，还是面对自然神的时候，他们的自豪之感，他们对新的政权的信心，他们对天下的承诺，都借助于各种机会，各种场合，诉诸世人。在这里所表现出的这个部族的生机与活力，远非“烽火戏诸侯”时的周王所能比拟。

### 第三节 神前的反思与自励

对于周人，特别是对于周王室来说，各路神明是他们的既得利益和未来前景的保护神，在需要作出重大决策时，能帮助他们把握顺逆、臧否。同时，这些神也是对他们进行制约，监督他们进德修身，实行开明政治的精神力量。对于到宗庙中祭祀祖先的人来说，以文王、武王为代表的祖先神都具有极高的人格与神格。他们给后人以鞭策、鼓舞。在周代，礼的思想、规范对一切人都具有严格的约束力。因此，居于天上的祖先神也监临一切，观察自己的后代如何执行礼的规范，如何治理国家。正因为如此，后人也要在发生重大失误时到宗庙中，反思自己的行为，以严格的自律的态度审视政策、法令或其他举措。同时，也以虔诚的态度回答祖先神的监督。

《诗经》中有一些在这样的氛围中产生的作品。

首先看《周颂·访落》。《毛诗序》云：“嗣王谋于庙也。”盖谓新君即位，遂在宗庙求助于祖先，求助于诸位大臣，希望他们给自己以力量。毛传曰：“访，谋。落，始。”首句的“访予落止，率时昭考”，表现出刚刚登上君主之位的口吻。据《史