

## 摘要

國之大事在祀與戎，祭祀活動在古人生活中扮演著極為重要的地位，我們可以透過這些祭祀詩文來瞭解古人的信仰和生活方式。中國遠自商周時代即有濃厚的鬼神信仰，透過甲骨文、金文等地下出土文物以及《詩經》等文獻典籍記載，可以勾畫出當時對鬼神的崇拜信仰。這些豐富的祭祀文獻遺產，可以幫我們建構出古代中國獨特的祭祀文化。

《詩經》作為一部詩歌總集，包含內容十分廣泛，其中祭祀詩歌數量將近占1/5，並以濃郁的宗教氣息和鮮明的思想特徵，備受學者重視。祭祀詩呈現周人上下奠瘞，靡神不宗的祭祀態度；以及人和天地鬼神不可知界的相通，人可以透過祭祀來向祂們祈福禳災的信仰。本文即以《詩經》中 55 首祭祀詩，剖析其祭祀對象、儀式，以探討周人的宗教信仰，以及其背後所蘊涵的文化內涵。全文分為四章：

### 第一章緒論

說明本文的研究動機與研究目的、祭祀詩的研究範圍界定、前人相關研究回顧、研究架構與研究方法。

### 第二章《詩經》中的祭祀詩與祭祀對象

將祭祀詩的祭祀對象分為天神、地祇、人鬼三類，以《詩經》文本為主，兼採經史子集中的相關資料，俾對祭祀詩中的祭祀對象及相關內容，有更完整清楚的呈現。

### 第三章《詩經》中的祭祀儀式、用品與文化內涵

選擇對祭祀儀式描述最為詳盡的〈小雅·楚茨〉，佐以〈信南山〉，再結合《禮記》，將周代的祭祀過程作完整的呈現。此外對祭祀儀式中的音樂與舞容所展現的禮樂文化，以及祭服、祭器所傳達的等級差異，亦加以探討。

### 第四章《詩經》祭禮中的思想文化內涵

分別對祭禮中的天命觀、政治觀、人文精神加以探討，以呈現周代政治、宗教、宗法之人文特色，以及導民向善、維繫宗法、鞏固君權等功利思想內涵。

### 結論

透過《詩經》中祭祀詩的考察，可以深入解讀祭祀詩的祭祀對象、儀式、文化意涵以及「國之大事在祀與戎」的文化意義。總結全文研究成果及未來期許。

關鍵詞：《詩經》、祭祀詩、祭祀文化

## 謝辭

在進入職場任教三年後，深覺教學之餘，若能在自我專業領域上再精進，必能使教學工作更得心應手，因此在先生與同事的鼓勵下，便決定繼續攻讀碩士學位。在申請進修的過程中，感謝圖書館黃寔湜主任極力為我爭取進修機會，更感謝嘉陽高中通過我的進修申請。

在進修過程中，繁重的工作量與工作壓力，加上接連兩個孩子的出生，如此家庭與工作兩頭燒的狀況下，要兼顧學業實屬不易，然而幸運的是在我周遭有許多人的協助與鼓勵，再加上東海大學提供良好的學習環境與師資陣容，使我得以順利地完成本論文。

本論文之完成，首先衷心感謝恩師呂珍玉教授的悉心指導與鼓勵。多年來老師不斷地督促與鼓勵，即使我中途休學一年，老師仍然持續地關心並提供協助，使我能夠不懈怠地堅持到底。在論文寫作過程中，老師不斷地予以指導與啟迪，不辭辛勞地修改初稿與逐字校正，感謝老師的認真與嚴謹，使得本論文得以順利完成，老師指導之恩，我將永遠銘記於心。此外，承蒙口試委員莊雅州教授、江乾益教授提供許多寶貴的建議與指正，謹致以最深摯的謝意。

當然，更要感謝的是我先生明良的支持與陪伴；公公、婆婆的體諒與協助，讓我可以無後顧之憂地專心撰寫論文。此外，不斷為我加油打氣並提供資料的同學莊蘭；還有在我無法從工作中抽離時，適時勉勵與開導我的同事秋吟，這些都是我完成論文的強力支柱，在此謹將完成論文的喜悅分享給所有關心與愛護我的師長與朋友們，感謝大家。

盧毓蘋謹識

101年6月

# 《詩經》祭祀詩研究

## 目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目的 .....	1
一、研究動機 .....	1
二、研究目的 .....	2
第二節 祭祀詩的研究範圍 .....	4
第三節 前人相關研究回顧 .....	7
第四節 研究架構與研究方法.....	21
一、研究架構 .....	21
二、研究方法 .....	22
第二章 《詩經》中的祭祀詩與祭祀對象 .....	25
第一節 《詩經》祭祀詩的認定與分類.....	25
第二節 對天神系統的祭祀.....	26
一、祭祀上帝.....	27
二、祭祀星辰.....	33
三、祭祀寒暑.....	34
第三節 對地祇系統的祭祀 .....	36
一、祭社.....	36
二、祭后稷.....	42
三、祭四嶽河海.....	45
四、祭四方之神.....	47
五、祭道路之神.....	47

第四節 對人鬼系統的祭祀 .....	48
一、宗廟之祭 .....	50
二、用戶的特點與作用 .....	68
第三章 《詩經》中的祭祀儀式、用品與文化內涵.....	73
第一節 《詩經》中的祭祀儀式與文化內涵 .....	73
一、儀式 .....	74
二、音樂 .....	79
三、舞容 .....	83
第二節 《詩經》中的祭品與文化內涵 .....	87
一、祭品 .....	87
二、祭品的文化內涵 .....	91
第三節 《詩經》中的祭服及其文化內涵 .....	96
一、男性祭服 .....	96
二、衣飾—蔽膝.....	100
三、女性祭服.....	103
四、髮飾—被、副、髻 .....	105
第四節 《詩經》中的祭器及其文化內涵.....	107
一、玉製禮器.....	108
二、青銅製禮器 .....	112
三、其他 .....	115
第四章 《詩經》祭禮中的思想文化內涵.....	119
第一節 《詩經》祭禮中的天命觀 .....	119
一、殷商時期的神道與天人關係.....	119

二、周代天命觀·····	122
第二節 《詩經》祭禮中的政治觀 ·····	124
一、神道設教 ·····	125
二、維繫宗法，強化忠君 ·····	127
三、懷柔遺民 ·····	129
四、鼓勵農耕 ·····	131
第三節 《詩經》祭禮中的人文精神 ·····	132
一、天神、地祇、人鬼分立，呈顯天地人之關係·····	133
二、天神、地祇、人祖合融，呈顯祖先崇拜精神·····	135
三、人文崇祀態度以導民向善·····	139
結論 ·····	145
參考書目·····	153
附錄一：《詩經》祭祀詩一覽表 ·····	161
附錄二：《詩經》祭祀對象一覽表 ·····	167

# 第一章 緒論

「國之大事在祀與戎，祀有執燔，戎有受脤，神之大節也。」<sup>1</sup>基於古代之此生活理念，可知祭祀活動於古人生活中扮演著極重要的地位。中國祭祀的習俗由來已久，《尚書·甘誓》曾敘述夏伐有扈氏時宣布：「用命，賞于祖；弗用命，戮于社。」<sup>2</sup>可見中國人自夏朝起，即有敬天法祖的觀念。祭祀詩是宗教祭祀活動中詠唱的贊頌神靈、祈福禳災的詩歌，所謂「美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」<sup>3</sup>在中國傳統宗教的活動中，其核心內容就是祭祀，它是伴隨著神靈觀念的產生而產生的。《孝經·士章疏》：「祭者際也，人神相接，故曰際也。」<sup>4</sup>是人們希望各種神靈在支配自身運動時能有利於氏族的生存和發展，因而將最好的禮品奉獻給神靈，以期實現這種願望，天長日久就形成了祭祀的習俗，為之作歌作詩，便是祭祀詩。《詩經》中的祭祀詩的基本內容寫的是人神相接，上通天帝，通過贊頌神靈來祈福禳災。而從這些祭祀詩中可以探究周代的宗教、政治、禮樂等文化現象，成為本文的研究重點。

## 第一節 研究動機與研究目的

### 一、研究動機

本文希望藉由《詩經》一書中所呈現的祭祀文化現象，瞭解周代的政治思想和上古的宗教文化。由於《詩經》中的祭祀詩，除了單純歌頌祖先功德而外，還有一部分為春夏之際向神祈求豐年，或秋冬之際酬謝神的樂歌，反映了周民族以農業立

---

<sup>1</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·成公十三年》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁1911。

<sup>2</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·甘誓》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁155。

<sup>3</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩·序》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁272。

<sup>4</sup>見唐玄宗注，宋刑昺疏：《孝經·士章疏》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁2548。

國的社會特徵和西周初期農業生產的情況。筆者發現《詩經》中的祭祀詩有以下幾項特點：

(一)《詩經》中的祭祀詩是建立在萬物有靈，靈魂不死的原始宗教觀念的基礎之上的。遠古先民對於自然界的事物不甚瞭解，環境的一切變化，他們只能抱持戒慎恐懼的心態，進而產生崇拜、祈求自然的行為。在他們的眼中，萬物有靈，除了祭祀祖先的靈魂之外，還有大自然中天地、山川、河嶽皆為應祭祀之對象，而《詩經》中就有不少關於此類的祭祀詩，可以進一步分析。

(二)《詩經》中的祭祀詩是一種具有明確的政治目的和狹隘的功利觀念的宗教政治文學。神靈產生於祭祀活動中對天地萬物的存在認同，人們渴望神靈的存在，希冀神靈能帶給國家的富足和生活的安寧，而這樣的渴望往往要通過國家的統治來加以實現。所以在人們心中，天子就是受命於天，其意志是不可違背的，祭祀就為統治者達到自己的政治目的提供了一個很好的工具，因而在祭祀詩中，很多篇章都體現出它的明確的政治目的和宗教政治功利性，成為專門歌功頌德的作品，本文亦將深入分析《詩經》祭祀詩中的天命觀、政治觀。

(三)《詩經》中部份祭祀詩呈現了周代宗法制度下，對祭祀儀式、祭品、舞樂與祭服的要求。本文將詳細敘述祭祀儀式、音樂、舞容、祭品與祭服，並分析其背後的文化內涵與宗法制度之關係。

由於祭祀詩在《詩經》中佔有很大的比例，祭祀是《詩經》時代的一種重要文化，反映了商周宗教思想、禮儀制度與審美觀點，亦呈現當時的時代特徵與社會意識型態。研究分析《詩經》中的祭祀文化，不僅對《詩經》研究具有重要意義，而且對於認識文學史、思想史與文化發展史都有重要的意義。本文立足於《詩經》中的祭祀詩，吸收前人的研究成果，結合先秦文獻典籍探討其文化意涵，以期瞭解周代祭祀文化的變革與特徵。

## 二、研究目的

根據上述研究動機，撰者希望透過《詩經》祭祀詩的研究，可以了解《詩經》祭祀詩的特色，及其中包含幾種不同的祭祀對象？對不同祭祀對象所舉行的儀式其中的內涵為何？而這些祭祀詩中反映出什麼樣的天命觀、政治觀與人文精神？是以，希望透過以下預設的問題以達成研究目的：

(一) 在祭祀詩認定方面：

- 1.《詩經》祭祀詩的定義為何？歸屬於祭祀詩範疇的篇章有多少？
- 2.現代學者將《詩經》中的祭祀詩分為廣義與狹義兩種，其分法依據與本文採用廣義祭祀詩的原因為何？

(二) 在祭祀對象方面：

- 1.《詩經》祭祀詩中的祭祀對象分為天神、地祇、人鬼三部份，此分類標準為何？如何認定那些祭祀詩屬於該祭祀對象？
- 2.《詩經》祭祀詩各詩篇中對天神系統的祭祀的分類為何？天神系統的祭祀篇章有那些？其所呈現的內容為何？
- 3.《詩經》祭祀詩各詩篇中對地祇系統的祭祀的分類為何？地祇系統的祭祀篇章有那些？其所呈現的內容為何？
- 4.《詩經》祭祀詩各詩篇中對人鬼系統的祭祀的分類為何？人鬼系統的祭祀篇章有那些？其所呈現的內容為何？其中所呈現的用尸特點為何？其中又代表怎樣的作用？

(三) 在祭祀儀節與用品方面：

- 1.《詩經》祭祀詩的祭祀儀式中所隱含的文化內涵為何？
- 2.《詩經》祭祀詩中所使用的音樂與舞容代表何種文化意義？呈現出周代文化傳承的何種面向？
- 3.《詩經》祭祀詩中祭品與祭器的使用及其所呈現的文化內涵為何？
- 4.《詩經》祭祀詩中敘及祭服的篇章有那些？祭服的種類與特色為何？

(四) 在祭禮的思想與文化內涵方面：

- 1.《詩經》祭禮中如何呈現的周代的天命觀？

2. 《詩經》祭禮中的政治觀表現出周代統治者對政權的鞏固，分別呈現在幾個面向中？其思想內涵為何？
3. 《詩經》祭禮中的人文精神呈現於那些方面？其思想內涵為何？
4. 透過《詩經》祭祀詩、祭祀對象與祭祀儀式的研究，如何呈現《詩經》時代的政治思想、文化內涵？

全文擬針以上四個面向所預設的問題，期望透過所用研究方法，抽絲剝繭，逐一解決，以期達到研究目的。

## 第二節 祭祀詩的研究範圍

祭祀是人類社會一項重要的宗教文化活動，它起源於原始社會人們對超自然力「神靈」的敬慕，是為了建立、維持或恢復人與「神靈」的友好關係而進行的宗教儀式。人們通過祭祀「神靈」，希望求得生產豐收與生活的安寧，以及部落的繁衍強大，在「萬物有靈」、「靈魂不死」等原始宗教觀念的支配下，人類社會先後出現過大自然祭祀（祭祀天地、山河等）、動植物祭祀、圖騰祭祀、祖先祭祀等不同的祭祀類型，因此本文所探討的《詩經》中的祭祀詩亦不侷限於「祖先」，而是包含多種類型。

祭祀在國家政治生活中的作用相當巨大，《國語·魯語上》：「夫祀，國之大節也；而節，政之所成也。故慎制祀以為國典。」<sup>5</sup>「國典」也就是國家的正式法規，所以從某種意義上講正是祭祀決定了周人的政治制度與文化觀念，並且伴隨著人們宗教觀念的逐漸成熟，在祭祀活動中祭祀對象、祭祀儀式等也更加地具體化與細緻化，如《國語·魯語上》：「夫聖王之制祀也，法施于民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大災則祀之，能捍大患則祀之。非是族也，不在祀典。……加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也。及前哲令德之人，所以明質也；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川澤，所以出財用也。非是不在祀典。」<sup>6</sup>其中列的祭祀對象不但有對歷代有功的「前哲令德之人」，也有人們敬畏的天地、山川等自然神靈。這些對象的選定皆遵循一定的標準和原則，即是前代能夠訂立完善的法規治理人民的有

---

<sup>5</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·魯語上》，卷四，（臺北：里仁書局，1981年），頁165。

<sup>6</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·魯語上》，卷四，頁166-170。

功之人、為國事操勞至死不懈之人、安定國家有功之人，協助人民防禦自然災害之人，這些人死後才配享有祭祀；此外尚有土地五穀、山川之神亦對人民有功德，日月星辰是人民所仰望的，金木水火土則是人民賴以生存、繁衍所必須的物質，因此掌管這些物質的神靈也都被列於祭祀之範圍。

祭祀是先民對生活週遭萬事萬物敬畏祈福的心理呈現，基於這樣的原則，本文統計《詩經》中的祭祀詩共 55 首(見附錄一)，依祭祀對象，分為三大部分來探討：其一為對天神系統的祭祀；其二為對地祇系統的祭祀；其三為對人鬼系統的祭祀。在對天神系統的祭祀中再細分為三，祭祀上帝、祭祀星辰、祭祀寒暑等；而在對地祇系統的祭祀方面則分為祭社、祭后稷、祭四嶽河海、祭四方之神、祭道路之神五部份來探討；最後則是針對人鬼系統中最重要宗廟之祭來敘述，分為因祭、常祀與其他三類，來呈現祭祀詩中的宗法觀念與祖先崇拜的特徵。

茲將研究範圍臚列如下：

## 一、對天神系統的祭祀

《詩經》中對天神系統的祭祀有祭祀上帝、祭祀星辰、祭祀寒暑三種，本研究中所採用的詩篇如下：

(一)上帝：

〈大雅·生民〉、〈大雅·雲漢〉、〈大雅·皇矣〉、〈周頌·噫嘻〉、〈周頌·豐年〉、〈周頌·時邁〉、〈周頌·思文〉、〈周頌·桓〉等八篇。

(二)星辰：

〈小雅·吉日〉、〈周頌·絲衣〉等二篇。

(三)寒暑：

〈豳風·七月〉一篇。

總計十一篇

## 二、對地祇系統的祭祀

在對地祇系統的祭祀方面又分為：祭社、祭后稷、祭四嶽河海、祭四方之神、祭道路之神五部份。於本研究中相關的詩篇，則有：

(一)祭社：

- 1.祈社（二篇）：〈大雅·雲漢〉、〈周頌·載芟〉
  - 2.報社（四篇）：〈周頌·良耜〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·豐年〉
- 總計六篇。

(二)祭后稷：

〈大雅·生民〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·思文〉、〈周頌·豐年〉等五篇。

(三)祭四嶽河海：

〈周頌·時邁〉、〈周頌·般〉等二篇。

(四)祭四方之神：

〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈大雅·雲漢〉等三篇。

(五)祭道路之神：

〈大雅·生民〉、〈大雅·韓奕〉、〈大雅·烝民〉等三篇。

總計十九篇，但有些詩篇祭祀兼有兩個對象以上，故實際詩篇為十二篇。

### 三、對人鬼系統的祭祀

在對人鬼系統的祭祀方面又分為因祭、常祀與其他三類來呈現，於本研究中相關的詩篇如下：

(一)因祭：

1.立君建國與巡守（三篇）

周頌·時邁〉、〈周頌·賚〉、〈周頌·般〉

2.朝會與朝聘（一篇）

〈周頌·載見〉

3.田獵與征伐（四篇）

〈小雅·吉日〉、〈大雅·皇矣〉、〈周頌·我將〉、〈商頌·殷武〉

4.結婚、接子與立嗣（一篇）

〈國風·召南·采蘋〉

5.朝祖與祔廟的詩篇（四篇）

〈周頌·閔予小子〉、〈周頌·訪落〉、〈周頌·敬之〉、〈周頌·小毖〉

總計十三篇

(二)常祀：

〈國風〉詩中有〈召南·采蘋〉，〈小雅〉詩中有〈天保〉、〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉，〈大雅〉詩中有〈文王〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈生民〉、〈既醉〉，〈周頌〉中有〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈執競〉、〈思文〉、〈振鷺〉、〈豐年〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈離〉、〈有客〉、〈酌〉、〈桓〉，〈商頌〉中有〈那〉、〈烈祖〉、〈玄鳥〉、〈長發〉共三十一篇。

(三)其他：

〈小雅·賓之初筵〉為大射前祭祀祈福之詩、〈周頌·武〉為祭祀文王並歌頌武王功業之祝禱詩，共二篇。

總計四十六篇。

### 第三節 前人相關研究回顧

《詩經》是我國先秦時期的重要經典，而且是瞭解西周至春秋時期政治、經濟、思想、文化、風俗習慣、部族起源及其相互關係的重要史料。因此與《詩經》相關的研究論著不計其數，其範圍廣泛涉及了語言、名物、天文、地理、民俗、社會、政治、思想、文學等各個層面。

對於《詩經》中祭祀詩的研究方面，由於時代和階級的侷限，古代學者很難擺脫宗教觀念的影響，因而對於以昭孝事祖因通神明的宗教觀念為本質的祭祀詩，在思想上頗有一致之處。自漢至清的眾多學者研究祭祀詩有以下四項成果：一、闡明了祭祀詩的題旨與思想。最早闡明祭祀詩神化先王、天人合一思想特徵的除了《詩序》外，還有《禮記》，而《毛傳》、宋代的朱熹、清代的姚際恆、方玉潤等人均以君權神授思想的角度闡

明《詩經》祭祀詩的題旨與思想。二、具體說明了有關的典章制度。祭祀作為國之大禮，繁文縟節皆有其制度。在《三禮》中保存了許多資料，對研究祭祀詩很有參考價值。《毛傳》與《鄭箋》運用《三禮》解詩，頗有成就，為後人理解祭祀詩提供了便利的條件。孔穎達《正義》在此基礎上做更詳細具體的說明。清人包世榮的《毛詩禮徵》專論典章制度，匯集「三禮」及其著述與《史記》、《通典》等書中的記載，徵之以詩，條目清楚、包舉無遺，成為清人研究《詩經》時代典章制度的重要成就之一。<sup>7</sup>三、論述了祭祀詩的功利性和社會政治作用。封建時代的學者絕不避諱文學作品的社會功利性，對於遠離現實生活的祭祀詩也是如此。祭祀詩雖是祭神所用，然其目的全在於人。《毛傳》、《鄭箋》、《孔疏》皆極力加以宣揚這一重要的社會政治作用，因此被奉為解經之正宗。四、明確指出神靈形象的特徵。祭祀詩總會描寫到神靈，神靈的形象特徵在很大程度上決定著祭祀詩的面貌。前人研究中，最先注意到祭祀詩中神靈形象特徵的是宋代王質的《詩總聞》。論述較充分的是清代王夫之的《詩廣傳》，他認為《詩經》祭祀詩將神「擬諸天」，使其形象如天一般「清也、虛也、一也、大也。」而且不同神靈之間也有明顯的區別。<sup>8</sup>

以上便是民國前對於《詩經》祭祀詩的研究概況，各家有其著重的論點，然而尚無對《詩經》祭祀詩的定義、對象、祭祀儀節、祭品、禮樂、文化內涵等內容作一全面探討的作品。而現代研究《詩經》祭祀詩的學者亦不少，然其或著重祭祖禮儀，或著重古代祭祀詩的整體流變，或僅著重祭祀詩的禮樂教化，或僅對向來被視為祭祀樂歌的三《頌》作為研究對象，缺乏針對《詩經》祭祀詩全面考察的作品，因此本文以古籍對《詩經》祭祀詩的相關論述和近代學者的研究為參考依據，梳理出祭祀詩有關面向，期待作全面詳盡的研究。以下將現代學者的研究分為專書、學位論文與單篇論文，說明目前學人對《詩經》祭祀詩的研究成果。

## 一、專書

1. 劉曄原、鄭惠堅：《中國古代祭祀》，（台北：台灣商務印書館，1989年）。

<sup>7</sup>見洪湛侯：《詩經學史》，（北京，中華書局，2002年），頁538-539。

<sup>8</sup>見吳麗清：《詩經祭祀詩研究》，（上海：暨南大學碩士論文，2006年）。

此書全面性地介紹中國古代祭祀，從祭祀的產生和要求一章中，提及神靈的形成、祭祀的產生到祭祀儀式的要求，提到祭祀需要有豐厚祭品、動聽的語言、氣氛的營造、娛樂的要求等，均可與《詩經》中的祭祀儀式做一參照，了解古人對祭祀儀式的重視。書中所提及的祭祀對象極多，有對天空神的祭祀，包括了太陽、月亮、星辰、風雨雷電諸神等；尚有對山神及其附屬神、水神、土地神、五穀神。將古人對自然萬物的畏懼與崇敬透過祭祀來祈求福祉作詳細的論述。此外，書中更提到商周兩代對上帝有著不同的觀念：殷商的上帝是暴力的上帝；周代的上帝是道德的上帝，這便是從天命觀來解釋。最後歸結到祭祀的多重性質：媚神性、交換性、現實性與實用性等，說明了祭祀之所以成為中國古代各朝代重要活動的原因，也強調了祭祀在古代生活中的地位。由於此書涵蓋範圍較廣，大多只是概括性的敘述，因此無法深入探究周代祭祀之全貌。

2.王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》，(台北：台灣學生書局，1992年)。

此書從三方面探討中國古代崇祖敬天思想：(一)原始人文樞紐：自然、圖騰、祖先等崇拜。(二)崇祖敬天思想興革發展：上論卜辭上帝、天地、天概念，崇德、崇利報功思想分殊。(三)崇祖祭天祭祀禮儀：儒家與墨家天道思想與鬼神、孝道觀、禮儀理論。書中著重於祭祖禮中祖先崇拜與敬天的思想，對《詩經》頌詩中祭祖詩及其思想內涵的研究有一定的參考價值。

3.王貴民：《中國禮俗史》，(台北：文津出版社，1993年)。

此書以淺白及口語化的文字，說明中國禮俗的演變及歷史發展，其中對祭祀內容，不論是祭祀的禮儀、祭品、時間與禁忌等均有詳細之敘述。但因為此書為全面性的禮俗研究，故無法深入探討祭祀儀節背後所隱含的文化與思想內涵，因此僅能提供概括性的祭祀儀式的認識。

4.張鶴泉：《周代祭祀研究》，(台北：文津出版社，1993年)。

此書是對周代祭祀論述最完整的書籍。說明了祭祀在周代國家事務中的重要地位，指出祭祀對於周代制度的影響與統治者藉由祭祀鞏固國家權力的重要地位。繼而又將對各種不同的祭祀對象的祭祀詳細地分析，分為天神、地示、人鬼三個系統來論述，指出獻祭方式的特點。更進一步說明祭天、祭社與宗廟之祭的儀式對周代社會生活與政治的影響。甚至對周代祭祀所用的祭品、犧牲、棗盛、祭服的來源與管理方式做一番整理。

最後則引用金文、《尚書》、《國語》、《左傳》、《詩經》之內容，將春秋戰國以來祭祀禮制的變化作一清楚的交代。全書對周代祭祀的禮制作全面且完整詳細的研究，是本文在撰寫時引用最多的一本書，本文的章節擬定亦是參考此書，因此要研究周代的祭祀文化，此書是不可缺少參考資料。

然而張鶴泉先生在此書中就周代整體祭祀禮儀加以敘述，著重於祭祀對於政治方面的作用，主要是周代統治者鞏固自我政治地位與權力的手段，幾乎沒有提及宗教、禮樂、人文方面的作用，且此書僅少數章節提及《詩經》中的祭祀篇章，因此筆者撰寫本論文除以張鶴泉先生此書為主要參考依據外，更希望能以《詩經》中的祭祀詩為說明的依據，將周代祭祀對其他層面的影響做一整體的分析。

5. 林素英：《古代祭禮中之政教觀—以《禮記》成書前為論》，(臺北：文津出版社，1997年)。

此書以《禮記》成書前的古代祭禮為研究對象，針對周代祭禮中所呈現出與王公推行政治教化相關的內容深入研究。將內容分為祭祀天神以凸顯政治功能、祭祀地示以酬答社會資源、祭祀人鬼以提昇親親溫情與古代祭禮中之政教觀。除了針對祭祀天神、地示、人鬼等對象之儀式的意義與功能外，更說明祭祀為政教服務的目的：祭祀天神之目的，在於推崇天命神授的合法性，並藉以彰顯政治功能；祭祀地示，在於感念大地對於物質資源之提供，並賴以和諧社會功能；祭祀人鬼，乃在於緬懷祖先之功業德澤，更用以加強倫理功能。因此古代祭禮與政治以及生命活動、文化現象形成緊密的關係。

書中將祭祀對象天神、地示、人鬼再細分，天神部分有祭祀日月星辰及風雨寒暑；地示部分有祭地、祭社、祭后稷；人鬼部分則分為因祭與常祀，便是撰者寫作論文時所採用的分類參考再加以修改。而此書中所提及的祭祀意義包含文化內涵均提供本論文不少寫作的參考，尤其是書中第五章古代祭禮中之政教觀，更是本論文第四章《詩經》祭禮中的思想文化內涵的主要參考依據，對本論文的寫作助益極大。

6. 張榮明：《殷周政治與宗教》，(台北：五南圖書出版公司，1997年)。

祭祀與政治與宗教關係密切，相互影響。統治者為了鞏固政權，利用祭祀為手段，加上人民對政治與宗教的敬畏感來使國家長治久安。此書探討殷周政治與宗教，內容說明殷周時代的政治信仰與宗教信仰、殷周時代的政治組織和宗教組織、殷周時代的政治

權力與宗教權力與殷周時代的政治制度與宗教制度、殷周宗教和殷周政治的特徵及地位。商周的祭祀內涵是周人承繼殷商，而能有所創新，而最能表現出商周兩代政治觀與宗教觀的傳承與創新的，非本書不可了。

7. 姚小鷗：《詩經三頌與先秦禮樂文化》，（北京：北京廣播學院出版社，2000年）。

此書針對《詩經》中被廣泛認為是祭祀樂歌的頌詩中的禮樂文化作一番剖析，書中第一章釐清〈商頌〉之文化性質，再探究殷周兩代禮樂文化的傳承與嬗變；第二章是論及〈周頌·大武樂章〉所呈現的文化特徵與思想內涵；第三章先敘述〈周頌·三象〉產生的歷史背景與命名原則，再說明〈三象〉之篇目與其舞容所代表的思想內涵及其在周代禮樂文化中的演變；第四章提及〈周頌〉中〈載芟〉、〈良耜〉、〈思文〉、〈臣工〉等農事詩與周代禮樂制度的關係；第五章、第六章內容分別敘述〈魯頌〉對先秦禮樂制度的中興與〈魯頌·有駟〉、「成相」與西周禮樂制度的關係。書中將頌詩內容向來較有爭議的部分作一番詳盡的研究與解說，是一部對《詩經》三〈頌〉進行較為全面研究的專著，對後人研究三〈頌〉頗有助益。

8. 張樹國：《樂舞與儀式—宗教倫理與中國上古祭歌型態研究》，（天津：天津古籍出版社，2003年）。

本書詳細探討了祭儀樂歌背後起決定作用的制度因素，包括樂官、樂懸制度的研究及與上古詩歌藝術之間的關係；在宗教倫理這一意識形態背景下揭示上古文藝美學的獨特性，在鐘器銘文、竹簡帛書與傳世文獻史料中整理出上古詩歌藝術觀念的主題和發展史。

全書以中國上古祭祀歌辭為研究物件，考察其與上古宗教倫理之間的密切關係，對詩歌起源及發展史、詩歌的文化內涵及美學內涵都做了認真研究，提出了「詩樂舞產生並發展於祭祀儀式」的文學藝術起源說。書中依次為詩歌藝術的起源與原始祭儀、圖騰祭儀與祭歌、巫術儀式與巫術歌舞、上帝祖先崇拜觀念下的郊祀與宗廟祭歌以及與此關聯密切的王公貴族「尊祖」、「收族」名義下的倫理性的宮庭樂歌等等。與本論文於第三章中所探討的祭禮中的音樂與舞容有著相同的研究方向，因此亦為本論文的重要參考依據。

9. 劉源：《商周祭祖禮研究》，（北京：商務印書館，2007年）。

本書對與商周祭祖禮相關的若干學術問題做了系統性且深入的研究，其中最重要的研究成果如下：一、對殷商後期祭祖禮類型的劃分標準提出自己的見解，認為殷墟卜辭中的祭祀動詞反映了祭祀動機、祭祀內容等豐富的信息，異於以往學者以內涵並不清晰的「祭名」來劃分祭祖禮的類型，使研究難以深入。本書提出應以有無明確的、具體的祭祀目的為標準劃分殷商後期祭祖禮類型，並提出周代祭祖禮類型分為常祀與臨時祭告兩大類。二、書中有系統且具體地論述了殷商後期與周代祭祖儀式的內容與過程，由分析卜辭中的祭祀動詞著手考察商人祭祖儀式及其內涵，商周祭祀類型的時代變遷、商周在祭祖禮上的文化傳承及演化，特別是討論了商周祭祖禮在儀式上的異同，認為商周祭祖儀式類型的歷史變遷，顯示了商周祖先崇拜的特點與差異，並反映了商周文化的不同特色。三、指出商人祭祖的主要原因是出於對死去先人會作祟於生者的畏懼，但西周貴族祭祖的主因則是認為祖先有德，故可上陟於天、可保佑子孫。周人崇敬祖先之德，主要指政治上的作為與品行，體現了強烈的理性精神與現實態度。對比之下，周人更親近祖先。四、詳盡考證、分析《詩經》與《儀禮》等東周禮書所述的周代貴族祭祖儀式，力圖與古文字中所見商周祭祖禮儀相互印證。書中這些重要研究成果提供本文對於商周祭祖禮承繼與創新關係，對筆者撰文有不少啟發。

## 二、重要期刊論文

### （一）總論

1. 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》，第 19 期，1936 年 6 月。

此文提供了當代流傳的古文字以說明商周的祭祀活動，以古文字記錄呈現能夠更貼近商周的祭祀事實，是更有力的證據。內容包括商代祭祀概述；吉金文中之祭祀；商周之天神觀念；卜辭中之上帝；周金文中之天神……等，對本文了解商周天命觀的傳承，以及對上帝的祭祀均有一定的參考價值。

2. 曹堅：〈談上古祭祀用牲的禮儀〉，《安順師專學報·社會科學版》，第 1 期，1995 年。

用牲是我國古代祭祀時的主要活動之一，上古祭禮用牲的相關禮儀，是古代文化史研究中不可缺少的一個部分。本文探討祭祀宗廟時的用牲的規定與習慣。內容談論到上古祭祀用牲的種類：牛、羊、豬、狗、雞、馬等。這些牲口從挑選毛色、豢養的時間，祭祀當天宰殺前視牲、迎牲儀式；祭祀時的獻牲所分的步驟，不同等級，繁簡步驟亦有不同。上古祭祀種種的用牲禮儀在此文中有詳盡的敘述，說明了先人祈求上天和鬼神保護的虔敬之心。

3. 雒三桂：〈《詩經》祭祀詩與周代貴族政治思想〉，《北京師範大學學報》（社會科學版），1995年第3期。

本文認為周代貴族對祭祀和政治生活的含義十分清楚理解。他們認為，祭祀不僅僅是為了取悅於神靈，更重要的是通過祭祀以「合其州鄉朋友婚姻，比爾兄弟親戚」，止苛解怨，安上固下，使人們昭明於君臣上下之則，以達到「撫國家，定百姓」的目的。人神之通，以奉神而治人，而非僅以事神。周人的祭祀更的是注重被祭者的功績和對人類的貢獻。因此本文探討《詩經》祭祀詩與周代貴族政治思想的關係，表現於下列幾個面向：首先，《詩經》祭祀詩的祭祀之義，首重先祖的德業勛烈，而不在其「神威」或超自然的神力。「德」是周人祭祀反覆強調的重要觀念。周人通過祭祀而鼓吹先祖德業，為周人取代殷人尋找合理的根據，並將之灌輸於殷人後代子孫的頭腦中以求達到穩定部族關係、維護周人統治的目的是非常成功的。其次是《詩經》祭祀詩所表達的另一個主要思想是敬德思艱。頌揚先祖的德業勛烈，不僅是為了證明周人取代殷人之合法，更重要的是要後人知道先祖創業的艱難，使他們兢兢業業，承繼家業，以圖永安。在「天命靡常」、「天難忱斯」的思想指導下，「不顯維德」，敬德思艱便成為在合族祭祀的莊嚴場合向後王及群臣訓導的主要內容了。其三為《詩經》祭祀詩的另一個重要政治功能是團結、凝聚宗族，它可以說是祭祀詩最基本的出發點和根本目的所在。

由以上幾點可知《詩經》中的祭祀詩深刻地反映了周代貴族的社會政治思想。它們的內容，既是當時以貴族為代表的周部族哲學、倫理和政治思想的反映，更對後來的中國文化，特別是儒家禮教思想產生了極大的影響。

4. 趙沛霖：〈關於《詩經》祭祀詩祭祀對象的兩個問題〉，天津，《學術研究》第5期，

2002 年。

本文與〈關於《詩經》祭祀詩的幾個問題〉一文內容相近，都侷限於狹義祭祀詩，以周頌 17 篇祭祀詩為探討依據。本文著重於詳述祭祀對象，將其分為三大類：上帝(天)、祖先和山河。並詳列各詩篇的祭祀對象，對筆者在論文的祭祀對象上的分類有極大的幫助。本文主要說明對祖先的祭祀，而在祭祀祖先的詩歌中又以祭祀文王和武王的詩歌為多。這是因為，在西周王朝建立之初，祖先崇拜在維繫內部團結，強化本族統治，排斥和貶抑殷人方面起了巨大作用；文王、武王作為周代商的實踐者，也是天命的體現者和執行者，藉由祭祀文王、武王肯定和強化天命觀念，也肯定和強化變化了的現實。祭祀文王、武王的這種現實意義是祭祀其他列祖列宗所不具備的。因此除了祭祀對象的分類外，尚提供了筆者，政治文化義涵上的參考資料。

5. 劉冬穎：〈《詩經》祭祀詩中的祭品〉，《哈爾濱工業大學學報》，第 4 卷第 1 期，2002 年 3 月。

筆者撰寫本論文第三章第二節《詩經》中的祭品與文化內涵時，次序編排與內容大多參考劉冬穎此篇文章。此文將《詩經》祭祀詩中的祭品，加以詳細說明，反映當時的人們在充滿虔敬的心情中，把酒醴、牛羊、植物等祭品奉獻給上帝和先祖，期盼著他們降下福祿。不同的祭品，不僅反映了不同部族的生活習俗，傳達了農業文明對中華民族的巨大意義，更暗示了禮的起源。此文藉由剖析這些獻給神靈的祭品，解讀當時社會的典章制度，且為當時的生活習俗提供了許多例證，能深入到民族原始心理的深層。

6. 姜楠：〈《詩經》祭祀詩界定標準辨析〉，《北京理工大學學報》第 6 卷第 1 期，2004 年 2 月。

此文通過對《詩經》祭祀詩的不同標準加以辨正，從而完成對《詩經》祭祀詩的界定，並得出結論：祭祀詩因其獨有的社會功能和歷史地位，在《詩經》中應自成一類，而凡言及祭祀或用於祭祀的詩篇，皆應列入此類，因此不限於《周頌》，在風、雅、頌當中，舉凡反映生產、生活、戰爭、節日慶典、婚喪嫁娶與祭祀活動有關的詩篇，均在祭祀詩之列，屬於廣義的祭祀詩。

此文結合眾多近代學者如：劉大杰、鄭振鐸、陸侃如、馮沅君、林庚、徐北文、譚

丕模等人對《詩經》祭祀詩的看法，統整出詩經祭祀詩的定義，筆者寫作論文時即採用姜楠的論點，使論文對祭祀詩的研究範圍更明確且完整。

7. 李白：〈《詩經》祭祀詩的思想內涵〉，《牡丹江師範學院學報》（哲學社會科學版），2004年5月。

此文以狹義的祭祀詩為本，通過對《詩經》祭祀詩思想內涵的分析，闡明了周人尊天命、敬仁德、尚英雄的觀念。在尊天命方面，周人心目中的「天」是有意志的，但「天」對人也是有所選擇的，敬德才可以得到「天」的認可和幫助；不敬德就會受到「天」的懲處，於是引出敬仁德的觀念。「德」的觀念到西周才出現，「德」被周人用為周族取代殷人統治天下的根據。祭祀詩的祭祀之義，就重在先祖的德業勳烈，而不在于其「神威」或超自然的神力。就尚英雄方面，周人所讚頌、崇拜的祖先英雄主要是幾個對周人的發展有突出貢獻的人物，文王、武王，並對他們充滿無比的崇敬之情。對筆者撰寫本論文研究《詩經》祭祀詩思想內涵有極大的幫助。

8. 王冬苗、張文菊：〈《詩經》祭祀詩中的儀式及其文化內涵〉，北京：《商業文化月刊》，2007年5月。

此文針對《詩經》的祭祀詩中祭祀儀式的分析來看當時的宗教文化。《詩經》祭祀詩中的儀式及其文化內涵禮最初的建立是出於宗教祭祀，表現為一種事神的儀式行為。所以祭祀儀式是用來傳達人神關係的，這是祭祀儀式最主要的表徵，但是祭祀儀式作為一切社會儀式的源頭，它也蘊涵了影響人們社會生活風貌的深層文化因素：一、以祭祀儀式的莊重嚴肅表達對神靈的尊崇。二、以祭祀儀式的主次分明、井然有序表達秩序觀念。此論文以〈小雅·楚茨〉為例，說明祭祀儀式的內涵。對了解《詩經》的祭祀儀式的文化內涵有極大幫助。

9. 李波：〈從《詩經》看殷代的天命觀及其成因〉，《現代語文》，（山東省，現代語文編輯部），2007年11月。

殷人盲目迷昧地崇拜至上神，歌舞娛神，希望藉此得到神靈永遠的庇護，此一天命特點，可從《詩經》的詩篇中探討得知。而此種天命思想的形成，究其根源就是當時

社會的生產方式、生存環境以及政治背景綜合作用的結果。此文以宋人祭祀祖先的樂歌——《商頌》為分析的主體，說明宋人祖先的天命觀籠罩在濃濃的崇信神靈的巫術氛圍中，殷人隆祭祀、重占卜、歌舞娛神，這種狂熱、慘烈的祀神方式更加鮮明地突出了殷人的迷昧、毫無理智地崇鬼尚神的天命思想。

10.宋亞莉：〈談《詩經·大雅》中西周的「德」思想〉，《語文學刊》，（內蒙古，語文學刊編輯部）2008年3月。

此文就《詩經·大雅》中呈現出的「德」思想，揭示西周不同於殷商的想法，西周是由神本主義到人本主義的質變。文中說明「德」的觀念在西周一代發展的原因以及其中蘊含的敬天、崇祖、恤民合一的明君理想。這些內容反映了周代貴族敬德思想與敬祖敬天思想緊密聯繫在一起。但此文僅就《詩經·大雅》論述，未免不夠全面，但《大雅》用於大饗，是周王舉行一些儀式時用的樂歌，同時被作為樂教範本，廣泛的徵引。也就是說周代的《大雅》就已經是周代貴族，通過音樂手段達到政治教化目的的工具。

11.趙沛霖：〈關於《詩經》祭祀詩的幾個問題〉，《河北師範大學學報》（哲學社會科學版），第31卷第4期，2008年7月。

作者認為為了準確把握《詩經》的祭祀詩，便必須對祭祀詩給以嚴格而科學的界定，將祭祀詩和與祭祀有關的詩歌區別開來。此文將歷來眾說紛紜、莫衷一是的祭祀詩篇章加以定義：那些反映生產、生活、戰爭、節日慶典、婚喪嫁娶而附帶涉及祭祀的詩歌，其中有些只是與祭祀活動有關，但並不是祭祀詩。除去農事詩、史詩以及廣義的祭祀詩之外，《詩經》中的祭祀詩主要包括以下詩篇：即《周頌》中的〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈我將〉、〈時邁〉、〈執競〉、〈思文〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈雝〉、〈載見〉、〈絲衣〉、〈齋〉、〈般〉等十七篇。屬於狹義的祭祀詩。但筆者論文觀照的是全面性的祭祀內涵，故採用姜楠所定義的廣義的祭祀詩。

除了對祭祀詩加以定義外，此文的內容還包括：關於祭祀詩中祭祀對象的形象問題；關於周天子內心世界與祭祀詩的藝術成就等。將所探討的17篇祭祀詩作詳盡的政

治與藝術上的分析，對筆者論文助益極大。

- 12.嚴奉利、郭杰：〈從《詩經》、《楚辭》中的祭祀詩看先秦時期「天人合一」思想〉，《社科縱橫》第3期，2008年3月。

此文將《詩經》祭祀詩中祭祀先祖禮儀反映出的順應天命、契合人倫的內容，對照《楚辭》祭祀詩體現的「樂神」、「娛己」的原始精神中蘊含的精神美的具象展現。二者表現出人與天地自然地達到了高度的和諧統一，由此理解先秦時期的祭祀禮儀始終關注著「敬天」與「親人」的主題。此文即是由此兩部分來說明先秦祭祀禮儀中的「天人合一」思想，且透過對殷商與周代天人思想的承繼與創新，呈現「以天親人」的「天人合一」思想。從中可知周人的天命觀與《詩經》祭祀詩中的關聯。

13. 張蘭雲：〈《詩經》中的祭祀文化〉，《黑龍江教育學院學報》第28卷第2期，2009年2月。

此文著重於祭祖詩中特殊的表達手法彰顯出獨特的文化內涵，具有鮮明的政治目的，即為一、宣揚孝道，加強家庭、部族成員的凝聚力；二、為加強、鞏固統治者統治地位服務。因此本文論及周人祖先崇拜在繼承血緣宗統、維繫內部團結、凝聚宗族力量和強化本族統治方面起了極重要的作用，是祭祀詩最基本的出發點與目的所在。此外，為鞏固統治地位服務，周人祭祖詩有兩個明顯的特點：一是宣揚上天授權周王統治；二是抬高其祖先神靈的地位，將其祖先神靈地位與上帝等同。故此文說明《詩經》祭祖詩，不論是宣揚上天授權周王統治天下，或是抬高其祖先神靈的地位，最終的目的只有一個：神化統治階級，強化其統治地位。

- 14.李再娣：〈略談《詩經》中的幾種祭祀方法〉，黑龍江：《林區教學》第3期，2010年。

此文將《詩經》中的幾種祭祀方法略加介紹。內容包括四時之祭（春祠，夏禘，秋嘗，冬烝）、禋祀、禡祭、裸祭、燎祭，最後也說明「尸」的作用。此文對祭祀方法的說明，對了解祭祀內涵與祭祀儀式有其貢獻，對筆者論文的完成也有許多幫助。

在總論《詩經》祭祀詩的14篇單篇論文中，筆者在定義祭祀詩時參考趙沛霖：〈關於《詩經》祭祀詩的幾個問題〉、〈關於《詩經》祭祀詩祭祀對象的兩個問題〉以及姜楠：

〈《詩經》祭祀詩界定標準辨析〉許多觀點。而在祭祀儀式與祭品的文化內涵部份，則是參照王冬苗、張文菊：〈《詩經》祭祀詩中的儀式及其文化內涵〉、曹堅：〈談上古祭祀用牲的禮儀〉與劉冬穎，〈《詩經》祭祀詩中的祭品〉等文許多見解。其餘文章便是在撰寫有關祭祀詩的政治、宗教、禮樂、人文內涵時多所參酌。

## （二）祭祀天神的篇章

1. 王政：〈類、禡、獻俘馘考《詩經》中的幾種祭祀方法〉，《經學研究集刊》（高師大經學研究所），第四期，2008年5月。

《詩經》祭祀詩中，部分提及類祭、禡祭、獻俘馘、出師告廟、告山川等一系列古俗祭典。這些祭俗從殷商前的原始宗教活動演化而來，漢以後成為傳統禮制中軍禮的源頭。王政先生此文研究這些祭俗現象，有助於了解《詩經》文化的內涵與悠久的歷史，以及明瞭這些祭俗在詩篇中的藝術作用與史實價值，尤其是「類」、「禡」、「獻俘馘」這幾種祭典的具體內涵和流變。

## （三）祭祀地祇的篇章

1. 姜楠：〈從《詩經》看周代祭天禮儀〉，《天津師大學報》，1995年第2期。

祭天是祭祀中最重要也最慎重的一種祭祀類型。此文對周人的天命觀、祭天制度及從中所透露出的原始文化信息和周人獨有的文化品性作分析。文中將祭天的郊祭制度加以詳細描述，並分析郊祭禮的文化內涵，其中反映了周代人神關係遞嬗的特點，是本論文第四章重要的參考依據。

2. 王政：〈《詩經》與路神奉祭考〉，北京：《世界宗教研究》第2期，2004年。

路神是中國上古時代原始宗教信仰中特別敬奉崇祀的神靈。此文把對它的祭奉放在先秦經籍文獻以及考古學、民族學史料的廣闊背景中予以考察，有助於釐清這種原始祭典的形式特點及其文化內涵。文中內容分為：一、《詩經》中的祭路神與祭名三種；二、路神及其形式；三、祭祀路神之用牲；四、祭祀路神的其他文化形式；五、作為喪儀與

軍禮的路神之祭；六、路神奉祀的考古學證明及在少數民族宗教中的反映；七、祖載之祭不是「宜」祭。如此詳盡的內容將路神祭祀完整地呈現出，極有參考價值。

#### （四）祭祀人鬼的篇章

1. 梅新林：〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉，《浙江師大學報》（社會科學版）第 5 期，1999 年。

此文從文學與宗教學交叉研究的特定視角，首先對《詩經》中 51 篇祭祖樂歌作了簡要介紹，然後依次論述了展演這些祭祖樂歌的周代宗廟制度——昭穆制以及最高祭祖禮儀——「九獻」大禮，最後根據這些祭祖樂歌的三種類型表現，就史傳與祭歌分離的獨特現象、祭祖樂歌與民族史詩的分合關係提出了作者自己的見解。需要加以說明的是此文所論之昭穆制為多數人所認同，然而筆者根據李衡眉先生的《論昭穆制度》一書所論，發現梅新林先生的論點有待商榷<sup>9</sup>，故研讀此文時必須詳加考察。

2. 祝秀權：〈從《詩經·周頌》看周人的祖先崇拜意識〉，《淮北煤炭師範學院學報》（哲學社會科學版），第 24 卷第 1 期，2003 年 2 月。

《周頌》中最突出的思想是周人的祖先崇拜意識，周人認為自己的祖先是因有德而承受天命的，周人的這一思想是對前代殷人思想的繼承。此文從《詩經·周頌》看周人的祖先崇拜意識，強調周人祖先之德，是周人取代殷商的主要原因，強化周人統治權的正當性。

3. 張艷萍：〈燕飲詩中所見的周人祭祖禮〉，《蘭州交通大學學報》（社會科學版）第 24 卷第 2 期，2005 年 4 月。

《詩經》燕飲詩動態地再現了周天子祭祖禮的基本面貌。此文內容包括四時之祭的名稱；祭前的準備工作；正式祭祀的整個過程，還有繹祭的基本情況。其中大部分內容與《儀禮》相合，而有一些是《儀禮》無文而獨見於燕飲詩的，這無疑是對《儀禮》的有益補充。因此，應充分肯定《詩經》燕飲詩的文化價值，此文更是對《詩經》祭

---

<sup>9</sup>李衡眉先生在《論昭穆制度》書中引諸多文獻印證了周人對昭穆的區分，並不限於祖先，也不限於死後，而是對族人在生前就用分昭分穆的辦法了。若依梅新林之說，則是打亂昭穆。詳見本文第二章中的宗廟之祭。

祀詩中祭祀儀式有詳細的敘述，有助於對《詩經》祭祀詩中祭祀儀式的理解。

筆者參考上述前人研究成果，對《詩經》祭祀詩加以全面探討，內容除了祭祀樂歌三〈頌〉之外，兼及〈國風〉、二〈雅〉中與祭祀相關的篇章，並詳細分析祭祀儀節所表達的政教觀與深層文化內涵，使《詩經》祭祀詩的研究不再局限於祭祖禮儀，或古代祭祀詩的整體流變，或祭祀詩的禮樂教化，或向來被視為祭祀樂歌的三〈頌〉而已，期能全面性加以觀照。

### 三、學位論文

1.易衛華：《詩經祭祀詩研究》，（北京：河北師範大學碩士論文，2003年）。

本文透過對《詩經》祭祀詩研究，著重於商周兩代宗教觀念與祭禮的演變傳承與發展，說明周代借鑒和吸收殷商禮儀，並使禮儀活動更加成熟。此外，本文另一個論述重點為祭祀詩中所蘊含的商周兩代的審美觀念，其中體現最突出的是周人審美觀念中溫柔敦厚，以中和為美的特點，這一風格體現在詩作中便是對祭祀過程儀式井然有序、樂舞規模宏大整齊以及祭祀對象莊重嚴肅的描寫。

2.吳麗清：《詩經祭祀詩研究》，（上海：暨南大學碩士論文，2006年）。

本文從廣義的祭祀詩角度全面觀照《詩經》祭祀詩，結合《詩經》時代的文獻典籍與史學、哲學的研究成果，從文化層面上考察祭祀詩以及商周宗教思想、禮儀制度、政治思想與社會結構。此文的重點在於祭祖詩，說明周人以祖先崇拜為主流的祭祀文化更注重的是現實的需要，從而發展出一種具有現實態度與理性精神的特殊樣貌。

3.簡怡美：《詩經三頌與楚辭九歌比較研究》（臺北：國立台灣師範大學碩士論文，2006年）。

本文將三〈頌〉與《楚辭·九歌》比較，探討其不同風貌，以瞭解先秦時期南北兩地祭祀詩的差異。

由於三〈頌〉文字古樸，內容多頌美之辭，在藝術成就上的確不如〈國風〉、二〈雅〉。當然更比不上晚出的〈九歌〉。然而，三〈頌〉對於道德的重視、對個人的反躬自省、對祖先慎終追遠的思想，已成為中華民族數千年以來的文化內蘊，其對於中華民族在歷史、思想、文化上的意義，當然不下於〈國風〉、二〈雅〉。〈九歌〉在藝術上的成就

是無庸置疑的，其以精美華麗的語言，抒寫哀婉憂傷之心志，是充滿神話色彩的浪漫主義作品。然而作為祭祀樂章，其內容幾乎沒有祈求神靈賜福，更不言祭品豐厚，只有遍設香花香草，並以神靈戀歌為主軸，如此奇特的手法與三〈頌〉大相逕庭。因此作者通過比較三〈頌〉與〈九歌〉這兩套上古祭歌，從歷史、地理與文學的角度上，探索三〈頌〉與〈九歌〉的創作因緣，從而理解先民的情感思想。

4.蔡幸津：《祭禮在詩經中的表現研究》，（雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2008年）。

此文寫作內容著重於祭禮的意涵與具體作法，將祭祀天神、地祇、人鬼的祭祀禮儀詳細地說明，從祭祀的意義到主祭者、祭祀的時間、地點以及相關祭祀儀式與祭品加以論述，透過對商周時期祭禮的研究，瞭解祭禮的真諦以及祭禮儀式的施行。將祭禮與《詩經》祭祀詩相互印證，確認《三禮》的記載是否可信，最後得出《三禮》與《詩經》記載的祭禮儀式大致相同。

## 第四節 研究架構與研究方法

### 一、研究架構

本論文之研究架構，擬分成五部分來探討，茲分述如下：

#### （一）第一章緒論

擬分成四小節說明：第一節為研究動機與研究目的；第二節為祭祀詩的研究範圍；第三節為前人相關研究回顧；第四節為研究架構與研究方法。

#### （二）第二章《詩經》中的祭祀詩與祭祀對象

擬分成四小節探討：第一節是《詩經》祭祀詩的認定與分類；第二節為對天神系統的祭祀，又細分為祭祀上帝、祭祀星辰、祭祀寒暑三部份；第三節對地祇系統的祭祀，又細分為祭社、祭后稷、祭四嶽河海、祭四方之神、祭道路之神五部份；第四節對人鬼系統的祭祀，又細分為宗廟之祭、用戶的特點與作用二部份。

#### （三）第三章《詩經》中的祭祀儀式、用品與文化內涵

擬分成四節探析：第一節為《詩經》中的祭祀儀式與文化內涵，內容依序以儀式、

音樂、舞容呈現；第二節為《詩經》中的祭品與文化內涵；第三節《詩經》中的祭服及其文化內涵，內容分為男性祭服、衣飾—蔽膝、女性祭服、髮飾—被副、髻四部份。第四節《詩經》中的祭器及其文化內涵，分成玉製禮器、青銅器禮器、其他三部份考察。

#### （四）第四章《詩經》祭禮中的思想文化內涵

擬分成三小節探討：第一節《詩經》祭禮中的天命觀；第二節《詩經》祭禮中的政治觀，分四方面敘述：神道設教、維繫宗法，強化忠君、懷柔遺民、鼓勵農耕；第三節《詩經》祭禮中的人文精神，又細分為天神、地祇、人鬼分立，呈顯天地人之關係；天神、地祇、人祖合融，呈顯祖先崇拜精神；人文崇祀態度以導民向善。

#### （五）結論

提出全文研究成果及未來研究期許。

## 二、研究方法

本論文研究主題為：《詩經》祭祀詩研究，所採取研究策略分別從三大方向進行：其一是針對《詩經》中的祭祀對象內容分類探討；其二是分析《詩經》中的祭祀儀式、用品與文化內涵；其三則是《詩經》祭禮中所展現的周代政治、宗教、文化等內涵。

而在研究方法上，分別採用內容分類探討法、文獻分析法、經史互證法、比較分析法、綜合歸納法等研究方法，以助研究過程之順利，並藉此釐清所欲探討之主題，以強化本研究之深度及廣度。茲分述如下：

### （一）內容分類探討法

首先將內容分成三大類：其一為對天神系統的祭祀；其二為對地祇系統的祭祀；其三為對人鬼系統的祭祀。在對天神系統的祭祀中再細分為三，有祭祀上帝、祭祀星辰、祭祀寒暑等。而在對地祇系統的祭祀方面則分為祭社、祭后稷、祭四嶽河海、祭四方之神、祭道路之神五部份來探討；最後是針對人鬼系統中最重要宗廟之祭，分為因祭、常祀與其他三類來敘述。

## （二）文獻分析法

本研究著重《詩經》內容之考察，凡與本研究之主題相關者，皆一一探析。而所採之文獻以鄭玄《毛詩鄭箋》為研究之文本，並運用《毛詩序》、《毛傳》、《鄭箋》、孔穎達《毛詩正義》、胡承珙《毛詩後箋》、馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》、陳奐《詩毛氏傳疏》等以《毛詩》為主的注疏本，再參引朱熹《詩經集註》、王質《詩總聞》、何楷《詩經世本古義》、姚際恆《詩經通論》、方玉潤《詩經原始》等以獨立觀點研究《詩經》的作品，以及使用現代研究《詩經》的多家著作，如：屈萬里《詩經詮釋》、朱守亮《詩經評釋》、陳子展《詩三百解題》；程俊英《詩經注析》以及余培林《詩經正詁》等書籍，以期使本研究能更周延、更詳實地呈現研究主題。

## （三）經史互證法

本研究中因涉及周代歷史發展、禮樂等文化的考察，所以，除了對《詩經》文本的考察之外，也運用《尚書》、《論語》、《孟子》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《國語》、《左傳》、《史記》、《春秋繁露》、等經史典籍以資互證，以期呈現出《詩經》中祭祀詩的內涵與文化全貌。

## （四）比較分析法

對於歷代《詩經》學家的見解，透過比較分析的方法，廣泛觀照相關問題，以求得最切近詩義者，用為解詩之依據。

## （五）綜合歸納法

《三禮》與古籍中關於商周祭祀的記載並不少，運用綜合歸納的方式，歸納書中對祭祀儀式與祭祀用品所作的具體描繪，以系統性的分類，將古籍中所提及的祭禮加以分析，凸顯祭祀在周代政治、歷史、文化上的影響。



## 第二章 《詩經》中的祭祀詩與祭祀對象

《詩經》中的祭祀詩是建立在萬物有靈，靈魂不死的原始宗教觀念的基礎之上的。遠古先民對於自然界的事物不甚瞭解，環境的一切變化，他們只能抱持慎懼的心態，進而產生崇拜、祈求自然，以祈避禍求福。

萬物有靈的觀念形成了多神崇拜，也使人們的祭祀對象繁多。中國古代最基本的三要素是天、地、人，我們可把眾多的神靈分為天神、地祇和人鬼。<sup>1</sup>《禮記·禮運》稱：「夫禮，必本於天，殲於地，列於鬼神。」<sup>2</sup>《周禮·春官·大宗伯》記載大宗伯之職：「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。」<sup>3</sup>《史記·禮書》也說：「上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。」<sup>4</sup>天界神靈主要有天神、日神、月神、星神、雷神、雨神和風雲諸神。地界神靈主要有社神、山神、水神、石神、火神及動植物諸神，它們源於大地，與人類生存密切相關。人界神靈種類繁多，主要有祖先神、聖賢神，行業神、起居器物神等等，它們直接與人們的日常生活密切關聯，享受了最多的祭品。因此本章先定義《詩經》中的祭祀詩，再將《詩經》中的祭祀對象分為天神、地祇和人鬼三類加以探討。

### 第一節 《詩經》祭祀詩的認定與分類

研究《詩經》中的祭祀詩，首先要解決的問題是祭祀詩的認定。一般而言，祭祀詩有廣義、狹義之分。狹義的祭祀詩是指那些在祭祀活動中詠唱的讚頌神靈、祖先，祈福禳災的詩歌。趙沛霖從這個角度認為《詩經》中的祭祀詩共有 17 篇，皆在〈周頌〉裡，分別是：〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、

<sup>1</sup> 見杜希宙：《中國歷代祭禮》，（北京：北京圖書館出版社，1998 年），頁 2。

<sup>2</sup> 見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮運》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998 年），頁 1415。

<sup>3</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998 年），頁 757。

<sup>4</sup> 見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，（台北：宏業書局，1994 年再版），頁 413。

〈我將〉、〈時邁〉、〈執競〉、〈思文〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈雝〉、〈載見〉、〈絲衣〉、〈賚〉、〈般〉等。<sup>5</sup>現代學者郭沫若、鄭振鐸、陸侃如、高亨、陳子展、程俊英、金啟華等均採用狹義祭祀詩的認定方法，只是在具體詩篇的取捨上有些出入。

廣義祭祀詩是指一切寫到祭祀或用於祭祀及贊神頌神的詩歌。廣義的祭祀詩不但包括純祭祀詩，而且包括頌贊詩、部分農事詩和史詩。今人採用廣義祭祀詩的主要有楊公驥的《中國文學》，他將農事詩〈載芟〉、〈良耜〉歸為祭社稷的祭歌，史詩〈生民〉、〈公劉〉、〈綿〉分別歸為祭祀祖先神和祭祀英雄祖先的祭歌。<sup>6</sup>姜楠在〈詩經祭祀詩界定標準辨析〉<sup>7</sup>一文中亦主張採用廣義的祭祀詩認定方法。本文所探討的祭祀詩是廣義範圍的祭祀詩，包括《詩經》中凡言及祭祀的詩篇，其中有學術界公認的頌詩：有以史詩、農事詩形式出現的用於祭祀的詩篇，還包括詩旨雖與祭祀無關，但詩中涉及祭祀用物、制度和禮儀的詩篇。〈頌〉作為宗廟祭祀樂歌理所當然是研究的主要對象，〈大雅〉中的〈旱麓〉、〈既醉〉、〈雲漢〉等涉及祭祀禮儀與宗教思想的詩篇，〈小雅〉中的〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉等詩篇敘述了與農事有關的祭祀，亦是本文考察的對象，此外，〈國風〉中的〈召南·采芣〉、〈召南·采蘋〉、〈豳風·七月〉也是祭祀詩研究的對象。廣義上的祭祀詩約有五十五篇。<sup>8</sup>占《詩經》詩篇中將近五分之一，可見周人是多麼重視祭祀活動。

## 第二節 對天神系統的祭祀

在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天，帝。曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天也」之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如荀子〈天論篇〉所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說「天命之謂性」之天是也。《詩》、《書》、《左傳》、《國語》中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰

<sup>5</sup>見趙沛霖：〈關於《詩經》祭祀詩祭祀對象的兩個問題〉，（天津，《學術研究》）2002年第5期。

<sup>6</sup>見趙沛霖：《詩經研究反思》，（天津：天津教育出版社，1989年），頁33。

<sup>7</sup>姜楠：〈《詩經》祭祀詩界定標準辨析〉，《北京理工大學學報》第6卷第1期，2004年2月。

<sup>8</sup>見本文附錄一。

之天。《論語》中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。<sup>9</sup>因此周代「天」已不再是單純的自然神，而是兼具自然神與人格神的雙重神性。並且人格神的特點佔據了主導的地位。<sup>10</sup>周人祭天，就天的自然屬性而言，因天有陰晴之時，能行雲布雨，故具有影響農業生產的力量，上天所降的福祿，即農業豐收；就其社會屬性而言，天具有保護國家、支持政治制度、決定王位繼承者、懲罰人間惡勢力等權能。<sup>11</sup>

《詩經》中與天神系統相關的祭祀篇章：〈國風〉詩中有〈豳風·七月〉中的蚤祭，〈小雅〉詩中有〈吉日〉，〈大雅〉詩中有〈皇矣〉、〈雲漢〉、〈生民〉，周頌中有〈時邁〉、〈思文〉、〈臣工〉、〈噫嘻〉、〈豐年〉、〈絲衣〉、〈桓〉，共十二篇。又可細分為祭祀上帝、祭祀星辰、祭祀寒暑等幾種類型，分別論述如下：

## 一、祭祀上帝

周代祭祀上帝主要為郊天之祭，然而四時常祀，天子向上帝祈求農物豐收、神靈降福，地點不在南郊，而是於祖廟祭祀時，向上帝祈禱，因此祭祀上帝有最隆重的郊天之祭，也有於宗廟祈求上帝的祭祀方式。

郊天之祭，是周代天子對「天」最隆重的祭祀，簡稱郊祀或郊祭<sup>12</sup>。姚際恆《詩經通論》：「按《孝經》云：『郊祭有二：一、冬至之郊；一、祈穀之郊。此祈穀之郊也。』」<sup>13</sup>《禮記·郊特牲》：「郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也，兆於南郊，就陽位也，掃地而祭，於其質也。器用陶匏，以象天地之性也，於郊，故謂之郊。」<sup>14</sup>《史記·封禪書第六》：「古者天子夏親郊，祀上帝于郊，故曰郊。」<sup>15</sup>這是說周代的郊祀一般是在周都城的南郊舉行，南郊有專門為祭天而設的壇場，《逸周書·作雒第四十八》稱其為「丘兆」，<sup>16</sup>《周禮·春官·大司樂》則稱之為「圜丘」。<sup>17</sup>

<sup>9</sup>見馮友蘭：《中國哲學史》，（上海：商務印書館，1935年），頁55。

<sup>10</sup>見張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993年），頁54。

<sup>11</sup>參張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993年），頁56-62。

<sup>12</sup>見姜楠：〈從《詩經》看周代祭祀儀式〉，（天津師大學報，1995年第2期）。

<sup>13</sup>見姚際恆：《詩經通論》（臺北：河洛圖書公司，1980年）頁332。

<sup>14</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·郊特牲》，頁1415。

<sup>15</sup>瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁41。

<sup>16</sup>朱右曾：《逸周書集訓校釋》（台北：臺灣商務印書館，1971年臺一版），頁78。

<sup>17</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁789。

在郊祭的祭法上，以燔柴為郊天之祭的主要祭法。古之王者承受天命，君臨萬邦，由於克明峻德，是以儀配於天，故取每歲歲首冬至之日，稟陽氣之初生，迎南郊之正位，行使祭天之禮。復以禮有以下為貴者，且知為高必因於丘陵，另以至敬不壇之故，是故因圜丘以象天，取自然之丘以為所，以質為敬，掃地而為祭，<sup>18</sup>因天以事天，因吉土以饗帝，積薪架柴，爇燔柴以達氣，禋祀於郊，使氣上揚於天，遂使風雨節、寒暑時，因順天道之幻化。<sup>19</sup>《周禮·大宗伯》：「以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以樵燎祀司中、司命、飆師、雨師。」鄭注：「禋之言煙，周人尚臭，煙，氣之臭聞者。三祀皆積柴實牲體焉，或有玉帛、燔燎而生煙，所以報陽也。」<sup>20</sup>《爾雅·釋詁》：「禋，祭也。」<sup>21</sup>《說文解字》：「禋，絜祀也；一曰精意以享為禋。」<sup>22</sup>由上述可知，禋祀就是古代祭天神時，先燒柴升煙，再加上牲體及玉帛於柴上焚燒，其味通達於天，可讓神享用，從而降福於祭祀者。<sup>23</sup>

《詩經》中祭祀上帝的篇章：〈大雅〉詩中有〈生民〉、〈雲漢〉、〈皇矣〉三篇；〈周頌〉中有〈噫嘻〉、〈時邁〉、〈豐年〉、〈桓〉、〈思文〉五篇，共八篇。

## 1. 〈大雅·生民〉

厥初生民，時維姜嫄。生民如何，克禋克祀，以弗無子。

履帝武敏歆，攸介攸止，載震載夙，載生載育，時維后稷。……

……載謀載惟，取蕭祭脂，取羝以軋，載燔載烈，以興嗣歲。

印盛于豆，于豆于登，其香始升，上帝居歆，胡臭亶時。

后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。<sup>24</sup>

<sup>18</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮器》，頁 1433。

<sup>19</sup>見林素英：《古代祭禮中的政教觀》，（台北：文津出版社，1997 年），頁 17-18。

<sup>20</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 757。

<sup>21</sup>見晉郭璞注，宋邢昺疏：《爾雅·釋詁》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998 年），頁 2574。

<sup>22</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，（台北：黎明文化事業股份有限公司，1996 年），頁 3。

<sup>23</sup>見李再娣：〈略談《詩經》中的幾種祭祀方法〉（《黑龍江林區教學》，2010 年第三期）。

<sup>24</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 528。

此詩講述的是周先祖后稷的誕生及其在農業上的貢獻。《毛傳》：「禋，敬。弗，去也。去無子，求有子，古者必立郊禛焉。玄鳥至之日，以大牢祠于郊禛，天子親往，后妃率九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于郊禛之前。」<sup>25</sup>《鄭箋》：「克，能也。弗之言祓也。姜嫄之生后稷，如何乎？乃禋祀上帝於郊禛，以祓除其無子之疾，而得其福也。能者，言齊肅當神明意也。二王之後，得用天子之禮。」<sup>26</sup>可以得知當初姜嫄是向上帝祭祀求子，上帝接受姜嫄的禋祀，讓他生下后稷。

## 2. 〈大雅·雲漢〉

倬彼雲漢，昭回于天。王曰於乎！何辜今之人！

天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯牲。圭璧既卒，寧莫我聽！

旱既大甚，蘊隆蟲蟲。不殄禋祀，自郊徂宮。

上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨。耗斁下土，寧丁我躬！……

……祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，則不我虞。敬恭明神，宜無悔怒。

旱既大甚，散無友紀。鞠哉庶正，疚哉冢宰。

趣馬師氏，膳夫左右，靡人不周，無不能止。瞻卬昊天，云如何里？

瞻卬昊天，有嘒其星，大夫君子，昭假無贏。

大命近止，無棄爾成。何求為我，以戾庶正。瞻卬昊天，曷惠其寧？<sup>27</sup>

此詩是宣王因為旱災太甚而向上天祭祀祈禱求雨之詩。《周禮·春官》：「司巫掌群巫之政令，若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大災，則帥巫而造巫恒。……凡喪事，掌巫降之禮。南巫掌管祀望衍，授號，旁招以茅。……女巫掌歲時祓除鬻浴，旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大災，歌哭而請。」<sup>28</sup>相信當時群巫一定舞雩求雨，歌哭而請，該用的手段都用了，上天卻沒有降福。

## 3. 〈大雅·皇矣〉

<sup>25</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 528。

<sup>26</sup>同前註。

<sup>27</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 561。

<sup>28</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 816。

臨衝閑閑，崇墉言言，執訊連連，攸馘安安，是類是禡，是致是附，四方以無侮。臨衝蒹蒹，崇墉仡仡。是伐是肆，是絕是忽，四方以無拂。<sup>29</sup>

《詩序》：「〈皇矣〉，美周也。天監代殷莫若周，周世世脩德莫若文王。」朱熹《詩集傳》：「此詩序大王、大伯、王季之德，以及文王伐密伐崇之事也。」《毛傳》：「閑閑，動搖也。言言，高大也。連連，徐也。攸，所也。馘，獲也。不服者，殺而獻其左耳曰馘。於內曰類。於野曰禡。致，致其社稷群臣。附，附其先祖，為之立後，尊其尊而親其親。」<sup>30</sup>《鄭箋》：「言言，猶孳孳，將壞貌。訓，言也。執所生得者而言問之，及獻所馘，皆徐徐以禮為之，不尚促速也。類也、禡也，師祭也。無侮者，文王伐崇，而無復敢侮慢周者。」<sup>31</sup>孔穎達疏：「《釋天》云：『是類是禡，師祭也。』《禮記·王制》云：『天子將出，類乎上帝，禡於所征之地。』言類乎上帝，則類祭祭天也。祭天而謂之類者，《尚書》夏侯、歐陽說，以事類祭之，在南方，就南郊祭之。《周禮·春官·肆師》注云：『類，禮依郊祀而為之。』是用《尚書》說為義也。禡之所祭，其神不明。〈肆師〉注云：『禡，師祭也。祭造軍法者。其神蓋蚩尤。或曰黃帝。』是鄭以無明文，故疑之而為二說也。如鄭所說，類祭在郊。此《傳》言『於內曰類』者，以禡於所征之地，則是國境之外。類之雖在郊，猶是境內。以二祭對文，故云『於內曰類，於外曰禡』。謂境之外內，內非城內也。『致、附』承『類、禡』之下，則亦是敬神之事，故知致者，致其社稷群神；附者，附其先祖，為之立後。社稷是崇國之所尊，先祖是崇國之所親，今使神有所享，不絕其祀，是文王為之尊其尊而親其親也。」<sup>32</sup>由以上解釋可知「類」是祭祀上帝；「禡」各家說法不一，綜上所言，禡當作祭祀名稱時有三說：一為祭群神或類、禡皆祭天神及日月山川之神。二為祭祀軍法創始者——黃帝與蚩尤。三為祭祀馬神，〈小雅·吉日〉：「吉日維戊，既伯既禱。田車既好，四牡孔阜。升彼大阜，從其群醜。吉日庚午，既差我馬。獸之所同，麇鹿麇麇。漆沮之從，天子之所。……」《爾雅·釋天》：「『既伯既禱』為馬祭也。」郭注：「伯，祭馬祖也。」<sup>33</sup>古人以天干地支相配記日，朱熹《詩集傳》：「以下章（按即下章『吉日庚午』句）推之，是日也，其

<sup>29</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 519。

<sup>30</sup>同前註。

<sup>31</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 522。

<sup>32</sup>同前註。

<sup>33</sup>見晉郭璞注，宋邢昺疏：《爾雅·釋天》，頁 2609。

戊辰與？」<sup>34</sup>古人認為戊日是祭馬祖的好日子，所以在此日禱告。<sup>35</sup>「致」是祭祀社稷，「附」是祭祀祖先。

〈大雅·皇矣〉詩中，還指出了軍旅計功賞賜的重要儀典——歸師獻馘。戰事中無論將官還是士卒都將執訊、獲馘之多少視為榮辱成敗的標誌。此詩中描寫周人伐崇之役時，特別突出了這一點：「臨衝閑閑，崇墉言言，執訊連連，攸馘安安。」戰鬥結束了，攻城的臨衝之車靜靜地聳在那裡，崇城墉牆上站滿了興奮言語的勝利者，被俘的崇侯囚卒連成一串，用於獻功的左耳安安然集於筐中，不再有暴戾之象。詩中精彩地呈現了獻馘的經過。<sup>36</sup>

#### 4. 〈周頌·噫嘻〉

噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀。

駿發爾私，終三十里。亦服爾耕，十千維耦。<sup>37</sup>

《詩序》：「春夏祈穀于上帝也。」<sup>38</sup>此詩描述成王大聲的向上帝禱告，祈求豐年，並期許農人們努力耕種。可知上帝包辦職掌許多事情，也管農業之事。

#### 5. 〈周頌·時邁〉

時邁其邦，昊天其子之，實右序有周。薄言震之，莫不震疊。

懷柔百神，及河喬嶽，允王維后。明昭有周，式序在位。

載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。<sup>39</sup>

《詩序》言：「〈時邁〉，巡守告祭柴望也。」<sup>40</sup>「柴」是「燔柴郊天、柴祭昊天」的意思，「望」是「望祀山川先祖」的意思。《毛詩正義》曰：「〈時邁〉詩者，巡守告祭柴望之

<sup>34</sup>見朱熹：《詩集傳》，（台北：藝文印書館，1974年），頁472。

<sup>35</sup>見李再娣：〈略談《詩經》中的幾種祭祀方法〉，《林區教學》，第3期，2010年。

<sup>36</sup>見王政：〈類、馮、獻俘馘考《詩經》中的幾種祭祀方法〉，《經學研究集刊》（高師大經學研究所），第四期，2008年5月。

<sup>37</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁591-592。

<sup>38</sup>同前註。

<sup>39</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁588。

<sup>40</sup>同前註。

樂歌也。謂武王既定天下，而巡行其守土諸侯，至于方嶽之下，乃作告至之祭，為柴望之禮。柴祭昊天，望祭山川。巡守而安祀百神，乃是王者盛事。周公既致太平，追念武王之業，故述其事而為此歌焉。」<sup>41</sup>經之所陳，皆述巡守告祭之事。指文而言，「時邁其邦」，是巡守之辭也；「懷柔百神，及河喬嶽」，是告祭之事。此詩便是周武王克商之後，巡守四方、告祭上天及山川百神的樂歌。

## 6. 〈周頌·豐年〉

豐年多黍多稌。亦有高廩，萬億及秬。為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。

降福孔皆。<sup>42</sup>

〈豐年〉為周代秋冬祭祀的樂歌，一～三句描寫豐年黍稻豐收；四～六句寫以穀物釀酒，用百禮祭祀祖先；末句期望祖先神靈降福。《詩序》：「〈豐年〉，秋冬報也。」<sup>43</sup>，陳奐《詩毛氏傳疏》：「此秋冬報祭，亦必自上帝百神凡有功於穀實者徧祭之，而皆歌此詩。」<sup>44</sup>故知〈豐年〉一詩除了祭祀上帝外，尚有祭祀護佑農業豐收之百神。

## 7. 〈周頌·桓〉

綏萬邦，婁豐年，天命匪解。桓桓武王，保有厥士，于以四方，克定厥家。

於昭于天，皇以閒之。<sup>45</sup>

〈桓〉主要內容為祭祀上帝時，歌頌武王克商之後，國泰民安、物阜年豐的景象。《詩序》：「〈桓〉，講武類禡也。桓、武志也。」<sup>46</sup>陳子展解云：「類是祭天；禡是祭造為軍法者，殆謂祭軍神。」<sup>47</sup>孔《疏》：「謂武王欲伐殷，陳列六軍，講習武事。又為類祭於上

<sup>41</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 588。

<sup>42</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 594。

<sup>43</sup>同前註。

<sup>44</sup>見陳奐：《詩毛氏傳疏》，（臺北：學生書局，1968 年），頁 844。

<sup>45</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 604。

<sup>46</sup>同前註。

<sup>47</sup>見陳子展：《詩三百解題》，（上海：復旦大學出版社，2001 年），頁 1210。

帝，為禡祭於所在之地，治兵祭神然後克紂。」<sup>48</sup>故〈桓〉一詩為武王克商後祭祀上帝的頌讚祭歌。

## 8. 〈周頌·思文〉

思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育。

無此疆爾界，陳常于時夏。<sup>49</sup>

此詩為周初郊祀后稷以配天的樂歌。前四句虛寫后稷配天，後四句實敘后稷為農業生產的發展和改善周人生活的貢獻。《詩序》：「〈思文〉，后稷配天也。」今文三家說略同。朱熹《詩集傳》：「言后稷之德，真可配天。」姚際恆《詩經通論》：「按《孝經》云：『昔者周公郊祀后稷以配天』，指此也。」又云：「郊祭有二：一、冬至之郊；一、祈穀之郊。此祈穀之郊也。」可知〈思文〉一詩為郊祀后稷以配天之祈穀之詩。

## 二、祭祀星辰

### 1. 〈小雅·吉日〉

吉日維戊，既伯既禱。田車既好，四牡孔阜。升彼大阜，從其群醜。（一章）

吉日庚午，既差我馬。獸之所同，麀鹿虞虞。漆沮之從，天子之所。（二章）……<sup>50</sup>

《毛傳》：「伯，馬祖也。重物慎微，將用馬力，必先為之禱其祖。禱，禱獲也。」<sup>51</sup>孔穎達《正義》曰：

「馬，國之大用，王者重之，故《夏官·校人》：『春祭馬祖，夏祭先牧，秋祭馬社，冬祭馬步。』注云：『馬祖，天駟。先牧，始養馬者。馬社，始乘馬者，馬步，神為災害馬者。』既四時各有所為祭之。馬祖祭之在春，其常也，而將用馬力，則又用彼禮以禱之。……《釋天》云：『天駟，房也。』孫炎曰：『龍為

<sup>48</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 604。

<sup>49</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 590。

<sup>50</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 429。

<sup>51</sup>同前註。

天馬，故房四星為之天駟。」鄭亦引《孝經說》曰：『房為龍馬』，是也。言重物慎微者，重其馬之為物，慎其祭之微者。將用馬力，必先為之禱其祖，是謹慎其細微也。言禱獲者，為田而禱馬祖，求馬強健，則能驅逐獸而獲之。」<sup>52</sup>

馬祖是天駟星，也就是房星，在需要用馬力的戰爭或田獵的時候必先向馬祖祈禱，如此才能馬力十足而馬到成功。

## 2. 〈周頌·絲衣〉

絲衣其紕，載弁俅俅。自堂徂基，自羊徂牛，鼎鼎及鼐。兕觥其觶，旨酒思柔。不吳不敖，胡考之休。<sup>53</sup>

《詩序》：「絲衣，繹賓尸也。高子曰靈星之尸也。」孔穎達《疏》：「靈星之尸，言祭靈星之時，以人為尸。後人以高子言靈星尚有尸，宗廟之祭有尸，必矣，故引高子之言，以證賓尸之事。」<sup>54</sup>此處的「繹」，是一種祭祀名稱，周稱正祭的次日又祭叫「繹祭」。在農業社會裡，祭祀是國家的頭等大事，並按照所祭的對象不同分為正祭和繹祭等類，每類祭祀有嚴格而繁瑣的禮儀和程序的規定。天、地、祖宗是第一等祭祀對象，處於正祭的地位，其他神靈是次一等的祭祀對象，叫繹祭。〈絲衣〉所祭的對象，依照孔穎達的解釋是靈星，而且還有尸來代替靈星受祭。但姚際恆在《詩經通論》中說明：古代祭祀天地、日月、星辰、山川之屬無尸，且根據《漢志》張晏的注而認為祭靈星應為祭農祥之星。<sup>55</sup>《周語》曰：『農祥晨正。』韋曰：『農祥，房星也。晨正謂立春之日，晨中於午也。』<sup>56</sup>農事之候，故曰『農祥』。依照姚際恆的考證，此詩應是描寫祭祀農祥之星，因為態度恭敬，所以受到神明賜福壽考。

## 三、祭祀寒暑

<sup>52</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 429。

<sup>53</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 603。

<sup>54</sup>同前註。

<sup>55</sup>見姚際恆：《詩經通論》，（臺北：河洛圖書公司，1980年）頁 348-349。

<sup>56</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·周語上》，卷一，頁 15-16。

一年之中，四時變化，寒來暑往，自有定規，無時或已，若寒暑無節，則陰陽倒置，百物難生，人畜難長，故《五禮通考》一書引楊復之言曰：「陰陽積而為寒暑，寒暑相推而成歲。寒暑不時，無以成歲。故迎之、逆之，所以導其氣。」<sup>57</sup>而周代認為寒暑變化受到神靈的制約，因此自古以來即有逆暑、迎寒之祭。而所祭之地，《禮記·祭法》：「相近於坎壇，祭寒暑也。」<sup>58</sup>

《左傳·昭公四年》：「大雨雹，季武子問於申豐曰：『雹可禦乎？』對曰：『聖人在上無雹。雖有不為災。古者，日在北陸而藏冰，西陸朝覲而出之。其藏冰也，深山窮谷，固陰洄寒，於是乎取之。其出之也，朝之祿位，賓食喪祭於是乎用之。其藏之也，黑牡、秬黍，以享司寒。其出之也，桃弧、棘矢以除其災。其出入也時，食肉之祿，冰皆與焉。大夫命婦喪浴，用冰祭寒而藏之，獻羔而啟之，公始用之，火出而畢賦。』」<sup>59</sup>《禮記·月令》：「仲春之月，……天子乃鮮羔開冰。」<sup>60</sup>鄭玄注中認為「鮮」乃「獻」，因聲而誤；獻羔乃祭司寒之禮。可見周代對寒暑的祭祀是有規範的，也是國家重要的祭祀活動之一。由於此種祭祀已納入國家的祭禮規定中，故僅能在貴族階層進行這種祭祀。

### 〈豳風·七月〉

二之日鑿冰沖沖，三之日納于凌陰，四之日其蚤，獻羔祭韭。

九月肅霜，十月滌場。朋酒斯饗，曰殺羔羊。躋彼公堂，稱彼兕觥：萬壽無疆！<sup>61</sup>

〈豳風·七月〉為一年十二月的歲歌。記述了一年的生活苦況與勞動艱辛。全詩就像一卷農事速寫連環圖。詩中言及夏曆二月蚤祭獻羔祭司寒之禮。《毛傳》：「凌陰，冰室也。」<sup>62</sup>《鄭箋》：「古者日在北陸而藏冰，西陸朝覲而出之。祭司寒而藏之，獻羔而啟之。其出之也，朝之祿位，賓食喪祭，于是乎用之。《禮記·月令》：『仲春，天子乃獻羔，開冰，先薦寢廟。』《周禮·凌人之職》：『夏，頒冰掌事。秋，刷。』上章備寒，故此章

<sup>57</sup>見秦蕙田：《五禮通考》，（桃園：聖環圖書公司，1994年），頁20。

<sup>58</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭法》，頁1588。

<sup>59</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·昭公四年》，頁2033-2034。

<sup>60</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁1361-1362。

<sup>61</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁392。

<sup>62</sup>同前註。

備暑，后稷先公，禮教備也。」<sup>63</sup>詩中表達了對寒暑的祭祀。

### 第三節 對地祇系統的祭祀

天之所覆、地之所載，而人生其中。是故以人觀之，仰之彌高、尊之彌深者，乃蒼蒼者天，且因天上風雲幻化具有雷霆萬鈞之力，是故尊遠上天而畏懼之；至於足之所履，則踏之彌堅、親之彌篤者，乃黃黃者地，且因其負載萬物、吐生萬物之故，<sup>64</sup>是故親近下土而仰賴之。<sup>65</sup>在中國傳統觀念中，天地是人類的父母，是萬物的本源或創造者，因此祭祀地祇和祭祀天神一樣，都是備受重視的祭祀活動，再加上大地能生長萬物，供應人民所需，因此周人相信只要誠心向地祇祈求，就能得到庇祐。況且，周代是從事農業的民族，對於四時節令以及任何會影響一年收成的自然事物的祭祀均十分重視，當然對地祇的祭祀便格外重要。

在自然崇拜階段，自然界是人類依存的根基，而自然崇拜的特徵便是將自然界神化，因為自然界的一切，包括太陽、土地與水等，均是人類賴以為生、不可或缺的，且是動植物繁盛之因。從殷商卜辭中，可發現商人自然崇拜的對象，除了土、方、河、水、山岳外，甚至包括風、雪、虹、鳥、星、雲……等。《詩經》中與地祇系統相關的祭祀篇章：〈小雅〉詩中有〈甫田〉、〈大田〉兩篇；〈大雅〉詩中有〈雲漢〉、〈生民〉、〈烝民〉、〈韓奕〉四篇；〈周頌〉中有〈時邁〉、〈思文〉、〈豐年〉、〈載芟〉、〈良耜〉、〈般〉六篇，共十二篇，又可細分為祭社、祭后稷、祭四嶽河海、祭四方之神、祭道路之神等五種類型，論述如下：

#### 一、祭社

---

<sup>63</sup>同前註。

<sup>64</sup>見漢劉熙：《釋名·釋地》，《四部叢刊正編》，（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁6：「地，底也；其體下載萬物也。土，吐也；吐生萬物也。」

<sup>65</sup>見林素英：《古代祭禮中的政教觀》，頁89。

周代是一個以農業為本的民族，因此祭社對周代而言是相當重要的禮制。《公羊傳·僖公三十一年》：「諸侯祭土」，何休注：「土，謂社也。」<sup>66</sup>《史記·三王世家》：「諸侯王始封者，必受土於天子之社，歸，立之以為國社，以歲時祠之。」<sup>67</sup>故知古來即以「土」為「社」，且所謂社神，即為土神。《說文解字》：「社，地主也。」<sup>68</sup>社在甲骨文中作「土」，社的含意主要有三：一為土地之神；二為祭祀土地的場所；三為古代地方行政單位。《周書·泰誓下》：「郊社不修，宗廟不享。」<sup>69</sup>《周書·泰誓下》是伐商大軍出發前的誓詞，在第一段誓詞中，先列舉紂王的暴行，其中一項就是不舉行祭祀。甲骨卜辭已有以土為社神的祭祀紀錄，此類以土神為社神的信仰，即源於人類對土地自然神的崇拜。朱歧祥整理殷墟卜辭中祭拜的自然神祇就包括土神，如：「貞：王告土」、「丙辰卜，于土寧風」、「甲申卜，又土？」<sup>70</sup>《大雅·綿》：「迺立冢土，戎醜攸行。」鄭玄《箋》云：「冢土，大社也。」冢土指的是天子代天下萬姓所立的社。《尚書·周書·泰誓上》也提到冢土一詞：「受命文考，類于上帝，宜于冢土。」<sup>71</sup>這裡敘述武王接受先父文王伐商的命令，就去類祭上帝，又宜祭土神穀神。可見對周人來說，祭祀土神，也就是所謂的社神，是一件非常重要的事。

「社」為古人社會活動的要地，亦為宗教信仰的中心，因而設有春祈、秋報之定期祭祀禮儀活動：

### （一）祈社

由於土地與農事之關係極為密切，因而孟春祈穀於上帝<sup>72</sup>、孟冬祈來年於天宗之外，尚有「大割祠于公社」之祭典<sup>73</sup>，亦即每年有定期之祈社活動，是以《國語》云：「土發而社，助時也」<sup>74</sup>、更有「社而賦事」<sup>75</sup>之說，亦即於每年春分時節，把握土氣萌發之

<sup>66</sup>見漢何休注，唐徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁2262。

<sup>67</sup>見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁842。

<sup>68</sup>見漢許慎撰，清段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1999年），頁8。

<sup>69</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書·泰誓》，頁182。

<sup>70</sup>見朱歧祥：《甲骨文研究—中國古文字與文化論稿》，（臺北：里仁書局，2000年），頁456。

<sup>71</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書·泰誓》，頁181。

<sup>72</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁1356。

<sup>73</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁1382。

<sup>74</sup>見左丘明撰：《國語·魯語上》，卷四，頁153。

<sup>75</sup>見左丘明撰：《國語·魯語下》，卷五，頁208。

際，舉行祭社祈福之禮，提醒社會大眾當勤務農事，修治封疆，視丘陵原野土地之所宜，播植五穀，整飭農桑田事，農作乃成。《詩經》中祈社的詩篇有〈大雅·雲漢〉、〈周頌·載芟〉兩篇，以下分別論述：

## 1. 〈大雅·雲漢〉

上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨。耗斁下土，寧丁我躬！……

……祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，則不我虞。敬恭明神，宜無悔怒。<sup>76</sup>

《詩序》：「〈雲漢〉，仍叔美宣王也。宣王承厲王之烈，內有撥亂之志，遇災而懼，側身脩行，欲銷去之。天下喜於王化復行。百姓見憂，故作是詩也。」此詩是宣王因為旱災太甚而向上天祭祀祈禱求雨並祈社之詩。「下」指的是祭地，「瘞」就是指把祭品埋在地下，使其氣下達，及於地神。「祈年孔夙，方社不莫」：「祈年」是指春日祭上帝以求豐年之祭祀；「孔夙」是指很早。即周人早早就舉行祈年的祭祀，對於祭祀社神與四方之神也並未拖延。

## 2. 〈周頌·載芟〉

載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯彊侯以。有嘏其饁，思媚其婦，有依其士。有略其耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。驛驛其達，有厭其傑。厭厭其苗，緜緜其鹿。載穫濟濟，有實其積，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。有飴其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之寧。匪且有且，匪今斯今，振古如茲。<sup>77</sup>

「載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛。」是眾多庶民在農田除草的聲音；「侯主侯伯，侯亞侯旅，侯彊侯以。有嘏其饁，思媚其婦，有依其士。有略其耜，俶載南畝，」則是庶民在田裡奮力工作的景象；「播厥百穀，實函斯活。驛驛其達，有厭其傑。厭厭其苗，緜緜其鹿。載穫濟濟，有實其積，萬億及秭。」則是穀物從插秧到除草、豐收的過程；「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。有飴其香，邦家之光。有椒其馨，」是因為

<sup>76</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 561。

<sup>77</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 601。

穀物豐收，才能釀酒以供祭祀之用，由「百禮」一詞可知籍田所生產的農作物，可祭祀各種神祇，並不只限於宗廟祭祀，詩末「胡考之寧。匪且有且，匪今斯今，振古如茲。」則是祝福之語。《詩序》：「〈載芟〉，春籍田而祈社稷也。」<sup>78</sup>是敘述從籍田到為酒為醴的過程，可看出本詩是由勞動歌演變而來的，乃祈求社神於庇祐農事生產順利之餘，尚能祐助國家之社會活動完滿進行，以合稱民族保護神之職責，故云「禮行於社，百貨可極焉」<sup>79</sup>，亦即在社神之保護助長下，萬物皆得以孳生、廣生以極其長養。

## （二）報社

祈社是於孟春之際禱祈社稷，而於秋收之時，便須有報德之祭，以感恩之心備妥祭品，以酬謝社神之照顧。《周禮·春官》：「祭祀有二時，謂春祈、秋報。報者，報其成熟之功。」向社神祈、報祭祀，具有周人對社神祐護了農業豐收而感恩的意義。《詩經》中祈社的詩篇有〈周頌·良耜〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·豐年〉四篇，以下分別論述：

### 1. 〈周頌·良耜〉

旻旻良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥，其饗伊黍。其笠伊糾，其鍤斯趙，以薳荼蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。穫之挈挈，積之栗栗。其崇如墉，其比如櫛。以開百室，百室盈止，婦子寧止。殺時惇牡，有捄其角。以似以續，續古之人。<sup>80</sup>

《詩序》：「〈良耜〉，秋報社稷也。」<sup>81</sup>此詩是周王在秋收之後，為答謝神祇庇祐的樂歌。「旻旻良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥，其饗伊黍。其笠伊糾，其鍤斯趙，以薳荼蓼。荼蓼朽止，黍稷茂止。」寫耕種耘作，春播夏鋤。「穫之挈挈，積之栗栗。其崇如墉，其比如櫛。以開百室，百室盈止，婦子寧止。」鋪敘了豐

<sup>78</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 601。

<sup>79</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮運》，頁 1426。

<sup>80</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 602。

<sup>81</sup>同前註。

收的景象。「殺時牲牡，有捄其角。以似以續，續古之人。」紀錄了祭祀的過程。全詩自始至終洋溢著對勞動的歌頌與豐收的歡欣。

## 2. 〈小雅·甫田〉

倬彼甫田，歲取十千。我取其陳，食我農人，自古有年。今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿，攸介攸止，烝我髦士。（一章）

以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶。琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。（二章）

曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田峻至喜。攘其左右，嘗其旨否。禾易長畝，終善且有。曾孫不怒，農夫克敏。（三章）

曾孫之稼，如茨如梁；曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。報以介福，萬壽無疆。（四章）<sup>82</sup>

《詩序》：「〈甫田〉，刺幽王也。君子傷今而思古焉。」<sup>83</sup>但根據王禮卿的解說應是：詩人看到幽王時倉廩空虛，農人賦稅沉重，借成王重農愛農的善政，來諷刺幽王之政。<sup>84</sup>「倬彼甫田，歲取十千。我取其陳，食我農人，自古有年。今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿，攸介攸止，烝我髦士。」敘述不公平的賦稅制度，農民難以負荷，接著說明成王時五穀豐收的盛況；「以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶。琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。」寫出以粢盛、牛羊來祭祀社神與四方之神；「曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田峻至喜。攘其左右，嘗其旨否。禾易長畝，終善且有。曾孫不怒，農夫克敏。」寫出成王親自巡視田畝的情形；「曾孫之稼，如茨如梁；曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。報以介福，萬壽無疆。」為祝福之語。詩中「以我齊明，與我犧羊，以社以方。」提到祭土地之神及所用祭品，王靜芝《詩經通釋》：「此詩所言，顯為君王祈豐年祭祀之詞，蓋詩人

<sup>82</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 473。

<sup>83</sup>同前註。

<sup>84</sup>見王禮卿：《四家詩旨會歸》，（臺中：青蓮出版社，1995 年），頁 1411。

所作，而祭祀時所歌耳。」<sup>85</sup>全詩寫祭四方之神、后土之神、先嗇之神，以及饁禮勸農，以呈現周代統治者重視農業。

### 3. 〈小雅·大田〉

大田多稼，既種既戒，既備乃事。以我覃耜，俶載南畝，播厥百穀。既庭且碩，曾孫是若。（一章）

既方既皂，既堅既好，不稂不莠，去其螟螣，及其蠹賊，無害我田穉，田祖有神，秉畀炎火。（二章）

有渰萋萋，興雨祁祁。雨我公田，遂及我私。彼有不穫穉，此有不斂穧。彼有遺秉，此有滯穗，伊寡婦之利。（三章）

曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田峻至喜。來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。（四章）<sup>86</sup>

《詩序》：「〈大田〉，刺幽王也。言矜寡不能自存焉。」<sup>87</sup>而就內容而言應為秋報社稷之詩。方玉潤《詩經原始》：「祈神報賽，用以答神者也。」陳子展《詩經直解》：「當是王者祈年報賽而祭祀田祖之樂歌。」全詩分四章，一、二章敘述成王教民治田，農民努力耕種，使農作物茁壯；第三章描寫天降甘霖，落於公田與私田之上，婦人撿拾遺落的稻穗；第四章以感謝神祇的庇祐作結。故本詩亦屬報社的詩篇。

### 4. 〈周頌·豐年〉

豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。降福孔皆。

《詩序》：「〈豐年〉，秋冬報也。」陳奂《詩毛氏傳疏》：「此秋冬報祭，亦必自上帝百神凡有功於穀實者徧祭之，而皆歌此詩。」詩中充滿對豐收的喜悅與祭祀神靈庇祐豐收的感恩。

<sup>85</sup>見王靜芝：《詩經通釋》（臺北：輔仁大學文學院，2001年），頁460。

<sup>86</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁476。

<sup>87</sup>同前註。

## 二、祭后稷<sup>88</sup>

古來「社稷」合稱，其實為國家之代稱，且以社神、土神之祭為主，以「社」為社會活動之中心。而「土」主稼穡以養人，即〈洪範〉所謂「土爰稼穡」<sup>89</sup>者是之。社為土神，稷為穀神，乃上承遠古時期萬物有靈之思想而來，以為土既能生物，則有神存焉，穀物生而能長，長而能實，亦必有神主之，因此《五禮通考》中引邱光庭《兼明書》言：「社始於上古穴居之時，而稷起於始有粒食之際」。〈援神契〉謂之「稷，乃原隰之中能生五穀之祇」<sup>90</sup>。既有土、穀之神以成生長之功，故有土、穀之祭以美報其功德。古之農神謂之「后稷」，即為「黍稷之王」之代稱，依據〈大雅·生民〉記載，后稷利用他善稼穡的天份來造福百姓，人們感念而予以祭祀更推以配天，可見其在周人心中的崇高地位。因此后稷雖為周代之始祖神，卻因教民稼穡有功，被奉為「田祖」、「農神」，故本章將后稷列為地祇之神，以示其善稼穡有功於民。

《詩經》一書中祭后稷的詩篇有〈大雅·生民〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·思文〉、〈周頌·豐年〉等篇，以下分別論述：

### 1. 〈大雅·生民〉

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子。履帝武敏歆，攸介攸止。

載震載夙，載生載育，時維后稷。(一章)

誕彌厥月，先生如達。不圻不副，無蓂無害。以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子。(二章)

誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林；誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訐，厥聲載路。(三章)

誕實匍匐，克岐克嶷，以就口食。蓺之荏菹，荏菹旆旆，禾役穰穰，麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶。(四章)

誕后稷之穡，有相之道。茀厥豐草，種之黃茂。實方實苞，實種實褒，實發實秀，

<sup>88</sup>本文將祭后稷列於地祇系統係參照林素英：《古代祭禮中之政教觀—以《禮記》成書前為論》一書中的分類。

<sup>89</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書·洪範》，頁188。

<sup>90</sup>見安居香山、中村璋八編：《孝經緯·援神契》，（河北：河北人民出版社，1994年），頁970。

實堅實好，實穎實粟，即有邰家室。(五章)

誕降嘉種，維秬維秠，維糜維芑。恒之秬秠，是穫是畝；恒之糜芑，是任是負。以歸肇祀。(六章)

誕我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂；釋之叟叟，烝之浮浮。載謀載惟，取蕭祭脂，取羝以軼，載燔載烈，以興嗣歲。(七章)

印盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶時！后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。(八章)<sup>91</sup>

〈大雅·生民〉一詩，全詩八章，詩的前三章述后稷誕生之異。一章述姜嫄履帝迹而妊娠。二章述姜嫄無痛安然而生后稷。三章述后稷遭棄的經過—置之隘巷、平林、寒冰，而終無恙，可謂奇矣。次三章述后稷投身農事。四章述其幼年好種植，而所種植者皆莖葉繁茂而果實豐碩。五章述其稼穡有道，並非倖致，終以農功而封邰。六章述其收穫豐碩，歸以肇祀。末二章述后稷祭祀情形。七章述其舂、揄、簸、釋、烝、燔、烈，以示奉祀之誠。末章述其祭品馨香，上帝居歆，世世如此，迄今而無咎。

所以，后稷在〈大雅·生民〉一詩中是個異於常人的形象，舉凡出生之異、遭棄仍生之奇，年幼即有善稼穡之才，在在暗示后稷不凡的一生。

后稷在此詩中所扮演的角色，是個有上帝保佑的天之驕子，所以，即使屢遇危難，總能化險為夷。而他離奇地來到這個世界上，也似乎肩負著一個重要的使命—利用他善稼穡的天份來造福百姓。更因為他祭祀之誠，就連他的後代子孫也一直承受上帝的庇祐，所以，無怪乎《詩序》說：「〈生民〉，尊祖也。后稷生於姜嫄，文武之功，起於后稷，故推以配天也。」而王靜芝在《詩經通釋》中亦云：「此述后稷誕生之異，並其稼穡之功，以見周天子之德，當受天命也。」有周一代，之所以能有文武之功，皆源於其始祖后稷其德能配天，故後代子孫才能受到餘蔭，足見周人對這位充滿神話色彩始祖之尊敬。

## 2. 〈小雅·甫田〉<sup>92</sup>

<sup>91</sup>見本章第一節祭祀上帝內容。

<sup>92</sup>見本節報社內容。

……以我齊明，與我犧羊，以社以方，我田既臧，農夫之慶。琴瑟擊鼓，  
以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。……

本詩將社神與五穀之神分開祭祀，提到「社」、「方」、「田祖」三種神祇，並描寫農民向「田祖」祈求降雨，以祈穀物豐收。毛《傳》云：「田祖，先嗇也。」鄭《箋》云：「始耕田者，為神農也。」再參照〈大雅·生民〉的四、五章，可以推斷其實田祖就是農神，也就是周的始祖之一——后稷。

### 3. 〈小雅·大田〉<sup>93</sup>

……既方既皂，既堅既好，不稂不莠，去其螟螣，及其蠹賊，無害我田穉，  
田祖有神，秉畀炎火。……曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝，田畯至喜。  
來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。

本詩陳子展《詩經直解》說：「當是王者祈年報賽而祭祀田祖之樂歌。」<sup>94</sup>認為是王者祈年報賽而祭祀田祖之樂歌。第四章中表達了對田祖，也就是先農之神的感謝，故本詩亦屬祭后稷的詩篇。

### 4. 〈周頌·思文〉<sup>95</sup>

思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育，無此疆爾界，  
陳常于時夏。

《詩序》：「〈思文〉，后稷配天也。」在〈周頌·思文〉一詩中，子孫們頌美后稷的文德可以配天，而后稷之德表現在能安定眾民，欲使眾民安定最直接有效的方法即是做到皆有所養，所以，上帝命后稷偏養眾民，於是后稷遺民以小麥與大麥，並將稼穡之法不分國界地陳布於此中國。<sup>96</sup>所以，〈周頌·思文〉中提到后稷在農業上對人民的貢獻。

<sup>93</sup>見本節報社內容。

<sup>94</sup>見陳子展：《詩經直解》，（上海：復旦大學出版社，1994年），頁773。

<sup>95</sup>見本章第一節祭祀上帝內容。

<sup>96</sup>「陳常于時夏」，余培林：「陳布此稼穡之常道於此中國也。」（見余培林著《詩經正詁》，台北：三民書局，1993年，頁539。）

## 5. 〈周頌·豐年〉<sup>97</sup>

〈豐年〉一詩中「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。降福孔皆。」表達了豐收之後對神的報答，這些神包括了天神、祖先、與先農之神，故準備了祭品來祭祀神靈，感謝神靈庇祐豐收。

所以，從〈大雅·生民〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·思文〉、〈周頌·豐年〉五詩，可看出后稷在周人的心目中，不僅僅是他們的始祖，更是首種五穀、安養眾民的英雄，在周人心中佔有極崇高的地位。

### 三、祭四嶽河海

四嶽、河海都是周人所崇拜的重要神祇。《國語·晉語八》：「昔成王盟諸侯於岐陽，楚為荊蠻，置茅蕝，設望表，與鮮卑守燎，故不與盟。」韋昭注：「望表，謂望祭山川，立木為表，表其位也。」這說明西周初年，對山川的祭祀是國家的重要宗教活動，而對山川的祭祀活動亦起源於原始宗教對山川的自然崇拜，進而演化成地域保護神的特徵，因而國家祭祀山、川不僅僅作為一般的宗教活動，而是利用山川祭祀為其政治統治服務。國家對山、川祭祀權的控制，成為鞏固等級制和分封制的手段。《禮記·曲禮》：「天子祭山川，歲徧。諸侯方祀，祭山川，歲徧。」《公羊傳·僖公三十一年》：「天子有方望之事，無所不通。諸侯山川有不在其封內者，則不祭也。」都說明山川祭祀的規定與周代的等級制度具有一致性。山、川祭祀與分封制度結合起來，就成為周代國家命祀規定的一項重要內容。《左傳·昭公二十六年》：「至於夷王，王愆於厥身，諸侯莫不并走其望，以祈王身。」《左傳·哀公六年》：「（楚昭）王曰：『三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。』」杜預注：「諸侯望祀境內山川星辰，江、漢、睢、漳，四水在楚界。」《爾雅·釋山》：「梁山，晉望也。」明顯可知周代受封諸侯祭祀山、川，是與其封國的地域相聯繫的，只能把封國境內的山、川，作為祭祀的對象，

---

<sup>97</sup>見本節報社內容。

因為天子和諸侯對山、川的祭祀，與他們的政治統治有極為密切的關聯，所以周代對山、川的祭祀是有規範的，祭祀的形式也是多樣的。其祭祀方式大體有以下幾種：<sup>98</sup>

一是望祀。這是一種對山川的象徵性祭祀方式。前引《國語·晉語八》提到周成王祭祀山川「設望表」，說明此種祭祀不必親臨山、川舉行。《史記·五帝本紀》中張守節《正義》：「望者，遙望而祭山川也。」<sup>99</sup>《漢書·郊祀志》顏師古注：「望，謂在遠者望而祭之。」<sup>100</sup>故之所以稱為「望」，便明確表現出這種祭祀的特徵。周代除專門舉行對山川的望祭外，在重要的祭祀和重大的政治活動舉行時，也多有望祀的舉動。如：周代在郊祀後，就要對山川望祭。《春秋·僖公三十一年》：「夏四月，祀卜郊不從，乃免牲，猶三望。」<sup>101</sup>而天子巡狩，一般也要舉行望祭。巡狩時的望祀，不僅是祈求山川神祇的保護，還有向山川神祇致敬的目的。《詩經》有關望祀的有〈周頌·時邁〉、〈周頌·般〉兩篇，說明如下：

### 1. 〈周頌·時邁〉<sup>102</sup>

時邁其邦，昊天其子之，實右序有周。薄言震之，莫不震疊。

懷柔百神，及河喬嶽，允王維后。明昭有周，式序在位。

載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。

《詩序》：「〈時邁〉，巡守告祭柴望也。」《魯詩》：「巡守告祭柴望之所歌也。」鄭《箋》：「巡守告祭者，天子巡行邦國，至于方嶽之下而封禪也。」孔穎達《疏》：「武王既定天下，而巡行其守土諸侯，至於方岳之下，乃作告至之祭，為柴望之禮。柴，祭昊天，望，祭山川。巡守而安祀百神，乃是王者盛事。」《儀禮·大射儀》鄭注：「時邁者，太平巡狩祭山川之樂歌。」這是周武王克商之後，巡守四方、告祭上天及山川百神的樂歌。周人認為王者是「代天理民」，天子巡守諸侯是「為天遠行」，所以有定期巡行天下各諸侯並舉行祭祀的制度，其實質則是統治者藉天命以行人事。

<sup>98</sup>見張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993年），頁38-42。

<sup>99</sup>見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁27。

<sup>100</sup>見漢班固：《漢書》，《文津閣四庫全書》，（台北：臺灣商務印書館，1996年）第86冊，卷25，頁240。

<sup>101</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《春秋·僖公三十一年》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁1831。

<sup>102</sup>見本章第一節祭祀上帝內容。

## 2. 〈周頌·般〉

於皇時周，陟其高山。隴山喬嶽，允猶翕河。敷天之下，裒時之對，時周之命。<sup>103</sup>

《詩序》：「〈般〉，巡守而祀四嶽河海也。」這是周武王巡守祭祀山川的樂歌，詩中充滿對周王朝「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」的強盛國力和廣闊疆域的頌美。

望祀之外，尚有祈祀與告祭。祈祀是將山、川之神視為地域保護神來祭拜，通過對山川的祭祀，乞求山、川之神的福祐，消除疾病、災害等；而告祭則是國家有重大的政治活動，為稟告山、川之神而舉行的祭祀活動。因《詩經》中未敘及此類祭祀，故不予詳析。

## 四、祭四方之神

《詩經》祭祀詩中尚有「方」，就是東西南北四方，即對四方之神的祭祀。〈小雅·甫田〉：「以我齊明，與我犧羊，以社以方」，孔穎達《正義》：「祭四方與社，即以社以方是也。」而祭祀四方之神的習俗，在殷墟卜辭中有相關記載，如：「庚戌卜，寧于四方，其五犬？」，「己卯卜，王令禦方？」<sup>104</sup>均為占卜以祭祀四方之神。除了〈小雅·甫田〉之外，尚有〈小雅·大田〉：「來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。」、〈大雅·雲漢〉：「祈年孔夙，方社不莫。」都是對四方之神的祭祀。

## 五、祭道路之神

道路之神是中國上古時代原始宗教信仰中特別敬奉崇祀的神靈。祭祀道路之神也是屬於地祇的祭祀。《詩經》中寫到道路之神祭奉的，主要有〈大雅·韓奕〉、〈大雅·生

<sup>103</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 605。

<sup>104</sup>見朱歧祥：《甲骨文研究—中國古文字與文化論稿》，（臺北：里仁書局，2000 年），頁 449。

民〉、〈大雅·烝民〉以及〈邶風·泉水〉四篇，同是敬祀道路之神，祭名卻有多種<sup>105</sup>。而四篇中〈邶風·泉水〉僅是於詩中提及祭祀路神之事，不屬於祭祀詩。

〈大雅·生民〉：「取羝以軼」。羝，公羊；軼，毛傳解釋：「軼，道祭也。」<sup>106</sup>《說文解字》：「軼，出將有事於道，必先告其神。」<sup>107</sup>據馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》說軼祭有二種：一為出行之軼，一為冬祭行神之軼。此為後者。「行神」即道路之神。而另一種「出行之軼」，出現於〈大雅·韓奕〉：「……韓侯出祖，出宿于屠。顯父餞之，清酒百壺。其殽維何？魚鱉鮮魚。其蔌維何？維筍及蒲。其贈維何？乘馬路車。籩豆有且，侯氏燕胥。……」與〈大雅·烝民〉：「……仲山甫出祖，四牡業業，征夫捷捷，每懷靡及。四牡彭彭，八鸞鏘鏘。王命仲山甫，城彼東方。……」林義光《詩經通解》：「祖讀為『仲山甫出祖』、『韓侯出祖』之祖。古者將行，犯軼而祭道神謂之『祖』，大祖者，大祭軼也。」<sup>108</sup>由此可知，祖，出行之祭。出祖，出行而祭路神。〈大雅·韓奕〉第三章描寫韓侯離開京城而舉行路祭；〈大雅·烝民〉第七章寫仲山甫赴齊前路祭與啟程的場面。〈邶風·泉水〉：「出宿于洧，飲餞于禰。」毛《傳》：「祖而舍軼，飲酒於其側曰餞，重始有事於道也。」朱熹《詩集傳》：「飲餞者，古之行者必有祖道之祭，祭畢，處者送之，飲於其側而後行也。」故「餞」也稱指祖、軼之祭禮，<sup>109</sup>由此可知，「軼」、「祖」、「餞」三者均指祭祀道路之神。

## 第四節 對人鬼系統的祭祀

《詩經》的祭祀詩中，以祭祀先公先祖為最多，周人透過祭祀先公先祖祈求穩固自我家族的權勢與地位，並祈求先公先祖降福於後代。在周代，祖先作為家族神，最明顯的特徵是：對祖先的信仰嚴格限制在與祖先有同一血緣關係的家族成員中。《左傳·僖公十年》：「神不歆非類，民不祀非族。」<sup>110</sup>《左傳·僖公三十一年》：「鬼神非其族

<sup>105</sup>見王政：〈《詩經》與路神奉祭考〉，（北京：世界宗教研究，2004年第2期）。

<sup>106</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁531。

<sup>107</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，（台北：黎明文化事業股份有限公司，1996年），頁734。

<sup>108</sup>參林義光：《詩經通解》，《民國時期經學叢書》第二輯，（台中：文叢閣圖書有限公司，2008年），頁481-486。

<sup>109</sup>見王政：〈《詩經》與路神奉祭考〉，（北京：《世界宗教研究》，2004年第2期）。

<sup>110</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·僖公十年》，頁1801。

類，不歆其祀。」<sup>111</sup>「族」即是指周人的家族組織，可見對祖先的崇拜具有嚴格的排他性，《穀梁傳·襄公六年》：「立異姓以蒞祭祀，滅亡之道也。」<sup>112</sup>異姓祭祀就代表要亡族了。祖先具有家族神的特徵，周人認為祖先能庇祐同一血緣關係的家族成員，《尚書·文侯之命》：「予則罔克，曰：『惟祖惟父，其伊恤朕躬，嗚呼，有績，有一人永綏其位。』」<sup>113</sup>說明祖先能夠保護家族成員的身體。另外，周人也認為國家可以受到祖先的保護，《左傳·宣公十二年》：「若惠顧前好，徼福於厲、宣、桓、武，不泯其社稷，使改事君，夷於九縣，君之惠也，孤之願也，非所敢望也，敢布腹心，君實圖之。」<sup>114</sup>周人戰前的戰禱也把祖先當作祈禱對象，認為祖先多能庇祐，如：《國語·晉語九》記錄衛莊公的禱辭：「曾孫蒯聵以諄趙鞅之故，敢昭告於皇祖文王、烈祖康叔、文祖襄公、昭考靈公，夷請無筋無骨，無面傷，無敢用，無隕懼，死不敢請。」<sup>115</sup>天子、國君出行也要「告于宗廟，反行飲至，舍爵策勳焉，禮也。」<sup>116</sup>祈禱的目的正是要祖先保佑他們的行動。周人崇拜祖先因而有宗廟的出現，祭祀祖先的主要地點便是宗廟。

宗廟之祭，是周代社會中的重要祭祀活動，《釋名》說：「宗，尊也。廟，貌也。先祖形貌所在也。」周代的宗廟實際上是祖先崇拜的物質表現形式。因此，周代宗廟祭祀的核心內容是對祖先的崇拜。《詩經》中與人鬼系統相關的祭祀篇章：〈國風〉詩中有〈召南·采芣〉、〈召南·采蘋〉，〈小雅〉詩中有〈天保〉、〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉、〈賓之初筵〉，〈大雅〉詩中有〈文王〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈既醉〉、〈生民〉，〈周頌〉中有〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈我將〉、〈時邁〉、〈執競〉、〈思文〉、〈振鷺〉、〈豐年〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈雝〉、〈載見〉、〈有客〉、〈武〉、〈閔予小子〉、〈訪落〉、〈敬之〉、〈小毖〉、〈酌〉、〈桓〉、〈賚〉、〈般〉，〈魯頌〉中有〈閔宮〉，〈商頌〉中有〈那〉、〈烈祖〉、〈玄鳥〉、〈長發〉、〈殷武〉，共四十六篇，分別論析如下：

<sup>111</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·僖公十年》，頁 1832。

<sup>112</sup>晉范寧注，唐楊士勛疏：《穀梁傳·襄公六年》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998 年），頁 2426。

<sup>113</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·文侯之命》，頁 254。

<sup>114</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·宣公十二年》，頁 1878。

<sup>115</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·晉語九》，（臺北：里仁書局，1981 年），頁 495。

<sup>116</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·桓公二年》，頁 1743。

## 一、宗廟之祭

自周代開始，明確規定宗廟立於王宮之左，與立於王宮之右的社壇兩相對應，分別祭祀祖先與社稷，也就是《周禮》所載「左宗右社」的定制。而周代禮制，從天子到諸侯再到民間所普遍設立的宗廟有嚴格的等級之別。唯有天子才擁有七廟，諸侯、大夫、士依次為五廟、三廟、一廟，庶人不得立廟而祭於寢，這就是《周禮·王制》中所說的：「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。」<sup>117</sup>梅新林先生在〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉<sup>118</sup>一文中寫到：所謂「昭穆」，是定形於周代的一種宗廟排序遷祧制度，稱為「昭穆制」，即在宗廟建築群中，始祖廟居中，餘下宗廟按從近到遠隔代分列左右，左為昭廟，右為穆廟。比如大夫三廟，始祖廟居中，另二廟分左右排列，左為昭廟，奉祀祖（曰王考）神位；右為穆廟，奉祀禰（即父，曰考）神位。諸侯五廟，同樣也是始祖廟居中，左為二昭廟，分別奉祀高祖（曰顯考）、祖神位；右為二穆廟，分別奉祀曾祖（曰皇考）、禰神位。周天子的七廟，始祖及高祖、曾祖、祖、禰五廟的昭穆序次與諸侯相同，所不同者，是在始祖后稷廟的左右再設文王、武王二廟，武王居左，為昭廟，與高祖、祖廟合為三昭廟；文王居右，為穆廟，與曾祖、禰廟合為三穆廟。三昭三穆又與始祖廟合為七廟。另外，后稷的母親姜嫄，本是周民族的女始祖，從周民族的發源來看，周天子七廟中的始祖廟應奉祀姜嫄而不是后稷，但在父權制的社會裡，則又必須奉祀男性而不是女性為始祖。於是，在周代的宗廟制中便作了如下變通處理：在立后稷為始祖廟的同時，另設后稷母親姜嫄廟於始祖后稷廟左側，便於周民祭祀這位本民族的女始祖。〈魯頌·閟宮〉的祭祖活動就是在姜嫄廟中舉行的，宮即是姜嫄廟。因魯國禮制全仿自周禮，此閟宮當是魯國所立姜嫄之廟。

在周天子的七廟中，始祖姜嫄之廟，百世不遷，永奉祭祀。文王、武王因功勳卓著，也同樣百世不遷，永加奉祀。餘下的四親廟，即高祖、曾祖、祖、禰四代神位則須隨時遷祧。遷祧的辦法是：一旦「禰」之子去世，其神位即遷入禰廟，而原來的「禰」則升為「祖」，遷入祖廟；原來的「祖」又升為「曾祖」，遷入曾祖廟；原來的「曾祖」再升

<sup>117</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·王制》，頁1335。

<sup>118</sup>見梅新林：〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉（《浙江師大學報》社會科學版，1999年第五期）。

為「高祖」，遷入高祖廟；最後，原來的「高祖」神位便無處安放，則遷至文王廟中。周禮規定，凡從右邊穆廟中遷出的神位統歸於文王廟內，凡從左邊昭廟中遷出的神位統歸於武王廟內，而文武二王以前的公劉、太王、王季等先王神位則皆藏於始祖后稷廟內。若要祭祀已經遷出的祖先神位，又須將其放置另行所築的「壇」中，此曰「去祧為壇」，祧，遷也；原來在「壇」受祭的祖先神位則再遷至另築的「墀」中，此曰「去壇為墀」而原來在「墀」受祭的祖先神位只好遷入裝神位的石函為「鬼」，此曰「去墀為鬼」。只有到三年一次的大合祭—禘祭和五年一次的大合祭—禘祭時才對所有的祖先的神位合祭之。略有不同的是禘祭是集合所有遠近祖先神位舉行大合祭，而禘祭則分不同層次進行：公劉、太王、王季等文武王以前的先王神位原即藏於始祖后稷廟內，大合祭也在始祖后稷廟裡舉行。文武二王以下祖先神位，原藏於文王廟內的穆廟神位仍祭於文王廟中，原藏於武王廟內的昭廟神位仍祭於武王廟中。另高祖、曾祖、祖、禰四代神位則祭於各自的廟中。這就是周代宗廟祭祀的「昭穆制」。<sup>119</sup>

周代祭祖禮儀之所以設立這一頗為繁瑣的「昭穆制」，一是為了始終保證最親近的四位祖先有祭祀之所，以便將祭者與祖先的人倫親情融入宗教儀典之中；二是為了使祖先群體亡靈設位有序，最後統歸于民族始祖后稷，並時刻敬仰文武二位聖主，達到上下同心，一統天下之目的；三是為了通過宗廟等級序列網絡，進一步強化社會等級制度，鞏固統治者的世俗權威。<sup>120</sup>

然而梅新林先生在〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉<sup>121</sup>一文中對「昭穆制」的解釋是有缺失的，根據李衡眉《論昭穆制度》一書所言：「周人對昭穆的區分，並不限於祖先，也不限於死後，而是對族人在生前就用分昭分穆的辦法了。」<sup>122</sup>關於周人在生前就用分昭穆，主要體現在祭祀中。《周禮·夏官·司士》：「掌群臣之版，……凡祭祀，掌士之戒令，詔其法事，及賜爵，呼昭穆而進之。」<sup>123</sup>《禮記·祭統》說：「夫祭有昭穆，昭穆者，所以別父子遠近，長幼親疏之序而無亂也。是故有事於太廟，則群昭群穆咸在而不失其倫。」<sup>124</sup>又說：「凡賜爵，昭為一，穆為一。昭與昭齒，穆與穆齒，凡群

<sup>119</sup>見梅新林：〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉（《浙江師大學報》社會科學版，1999年第五期）。

<sup>120</sup>同前註

<sup>121</sup>見梅新林：〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉（《浙江師大學報》社會科學版，1999年第五期）。

<sup>122</sup>見李衡眉：《論昭穆制度》，（臺北：文津出版社，1992年），頁9。

<sup>123</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·夏官》，頁848-849。

<sup>124</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁1605。

有司皆以齒，此之謂長幼有序。」<sup>125</sup>賜爵，是祭祀活動中的一種禮節。孔穎達《疏》：「謂祭祀旅酬時，賜助祭者酒爵，故云賜爵。昭為一，穆為一者，言眾兄弟子孫等在昭列者自為一色，在穆列者自為一色，各自相旅酬。尊者在前，卑者在後。若同班列，則長者在前，少者在後，是昭與昭齒，穆與穆齒。」<sup>126</sup>就是說，每由祭祀進行到將要結束時，由主祭的周王或諸侯向助祭者賜爵，並由助祭者相互敬酒。在行這一禮節時，屬於周王或諸侯同宗的助祭者們，都要按照昭穆的次序排列位置。又《中庸》說：「宗廟之禮，所以序昭穆也。」<sup>127</sup>宗廟之次，左為昭，右為穆，而子孫亦以為序。

由以上文獻資料可知，周人在宗廟裡舉行祭祀祖先的典禮時，參加祭祀的全部族人也要分成昭穆兩列，父子異輩異行，祖孫異輩卻同行，每行中又按照年齡大小排列。印證了周人對昭穆的區分，並不限於祖先，也不限於死後，而是對族人在生前就用分昭分穆的辦法了。若依梅新林之說，則是打亂昭穆了，應以李衡眉之說為是。

除了上文所說周代宗廟祭祀外在形式的昭穆制外，尚有宗廟祭祀的主要內涵，即行之於宗廟內的祭禮。周代的宗廟之祭大體可分「因祭」與「常祀」兩大類。「因祭」，是由於某些特定事件的發生而行祭於宗廟，因而祭無定時，亦即若缺乏該特定條件之動力因素，則不行祭。「常祀」，是因為此種祭祀之原因乃關乎人倫生活之常與社會制度運作之便，因此不僅祭有定時且行有定制，遂主要有月祭與時享，另有歲禱與終禘之事。以下就此兩類分別論述：<sup>128</sup>

## （一）因祭

因祭，乃有「因」而祭，故此類祭祀的主體即是此「因」，而「因」實包含多端，以下就其事類再予分類敘述：

### 1. 立君建國與巡守

中國古代政治向以人治為主導，且愈是早期制度尚未完備之時愈是如此，因而立君即為治國之首要政事，自當行禮於祖廟以示敬慎，並須祭告天地山川諸神祇，祈求風調

<sup>125</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁1606。

<sup>126</sup>同前註。

<sup>127</sup>見宋朱熹集註：《四書集註讀本》，（台南：大孚書局，1996年），頁13。

<sup>128</sup>此分類依據參考林素英：《古代祭禮中的政教觀》，頁175-196。

兩順、國泰民安。而立君建國於宗廟舉行源於堯舜傳位一事。文獻記載中堯讓位與舜，則有《尚書·舜典》所云：「正月上日，受終于文祖。」<sup>129</sup>文祖即祖廟之稱。至於舜之傳位與禹亦然，故《尚書·大禹謨》：「正月朔旦，受命于神宗，率百官若帝之初。」<sup>130</sup>亦即帝位之交接典禮於一年元初之日在祖廟舉行。而在周代特別標榜祖宗功德的意識薰陶下，以文、武二王為祖宗之代表，其廟世世不毀，並以之類推上溯，因而以傳聞未遠之堯、舜美談為高，賦予文祖、神宗之尊名。所謂「神宗」，乃稱「神」以尊之，稱許舜之揆百事、順時序、布五教、平內外，治家安邦均有神功。禹於具有神聖意義之宗廟繼承帝位，即寓有莊嚴天賦使命之責任感。故周人於正月朔日在祖廟舉行國君受命主政大典，以表彰其率始原初、君權神授之敬肅意。

除了立君之事需告諸祖廟，宣布建國大要，亦須祭祖告廟。而治國期間，例有巡守，一以宣揚天威，一則考察各諸侯國之民風政情，且於十二年間分別巡行眾國一遍。此即所謂「十有二歲，王巡守、殷國」<sup>131</sup>，亦即天子巡守於四方途中，因有柴與望祀之外祭，至於歸返後需祭於宗廟，自祖廟以至禰廟，報告巡守所得。

《詩經》中有關立君建國與巡守而祭祀的詩篇有〈周頌·時邁〉、〈周頌·賚〉、〈周頌·般〉等三篇，分別論析如下：

### (1) 〈周頌·時邁〉<sup>132</sup>

時邁其邦，昊天其子之，實右序有周。薄言震之，莫不震疊。懷柔百神，及河喬岳。允王維后，明昭有周，式序在位。載戢干戈，載櫜弓矢。我求懿德，肆於時夏，允王保之。

《詩序》：「巡守告祭柴望也。」蔡邕《獨斷》：「時邁，巡守告祭柴望之所歌也。」《儀禮·大射儀》鄭注：「時邁者，太平巡狩祭山川之樂歌。」據這些說法，本詩為天子巡守望祀山川後的宗廟祭祀之詩。

### (2) 〈周頌·賚〉

<sup>129</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·舜典》，頁126。

<sup>130</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·大禹謨》，頁136。

<sup>131</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·秋官·司寇》，頁892。

<sup>132</sup>見本章第一節祭祀上帝內容。

文王既勤止，我應受之，敷時繹思。我徂維求定，時周之命。於繹思。<sup>133</sup>

《詩序》：「〈賚〉，大封於廟也。賚，予也。言所以錫予善人也。」姚際恆《詩經通論》：「此武王初克商，歸祀文王廟，大告諸侯所以得天下之意也。」可知此為武王克商後，宣告建國大要，祭告於祖廟之詩。全詩六章，抒發周武王對文王功德的讚頌與緬懷之情，也表達了武王承受文王基業，傳揚文王功業的願望與決心。

### (3) 〈周頌·般〉<sup>134</sup>

於皇時周，陟其高山。隴山喬嶽，允猶翕河。敷天之下，裒時之對，時周之命。  
《詩序》：「般，巡守而祀四嶽河海也。」是以本詩亦為天子巡守望祀山川後的宗廟祭祀之詩。

## 2. 朝會與朝聘

天子須巡守四方，諸侯國亦須各自按期朝於天子。諸侯見天子時，天子即於太廟以賓禮親邦國，亦即《周禮·春官·大宗伯》所載：「以賓禮親邦國：春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇，時見曰會，殷見曰同，時聘曰問，殷覲曰視。」<sup>135</sup>十二年之間，王如未行巡守各國，則六服之國各須按時朝覲，此為例行之大事，是以於既朝之後，受享於天子太廟，以表君臣共體王命、上尊祖意之敬肅慎重。由是諸侯對朝覲之事極為鄭重，諸侯於朝覲天子之前，須告祭各親廟，命祝史告祭境內社稷、山川，然後裨冕而出<sup>136</sup>。若以卿大夫聘問天子，亦須在出行之前與返國之後，祭告祖廟，以尊貴朝命。<sup>137</sup>告廟行禮，須內存敬肅，外顯謙恭，則受命出聘自得福佑，不辱使命；若告廟行禮而執幣傲，則將傲其先君，鬼神弗福。

《詩經》中有關朝會與朝聘的詩篇有〈周頌·載見〉一詩：

載見辟王，曰求厥章。龍旂陽陽，和鈴央央。絳革有鷩，休有烈光。率見

<sup>133</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 605。

<sup>134</sup>見本章第三節報社內容。

<sup>135</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官·大宗伯》，頁 759-760。

<sup>136</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·覲禮》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁 1091 載云：「侯氏裨冕，釋幣于禰。」

<sup>137</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·聘禮》，頁 1046 載云：「聘禮，賓朝服，釋幣于禰。」

昭考，以孝以享，以介眉壽。永言保之。思皇多祜。烈文辟公，綏以多福，  
俾緝熙于純嘏。<sup>138</sup>

《詩序》：「〈載見〉，諸侯始見乎武王廟也。」孔穎達《正義》：「周公居攝七年而歸政成王。成王即政，諸侯來朝，於是乎率之以祭武王之廟，詩人述其事而為此歌焉。」陳奐《詩毛氏傳疏》：「成王之世，武王廟為禴廟。武王主喪畢，入禴廟，而諸侯於是乎始見之，此其樂歌也。」此詩分為兩層次，由「載見辟王……休有烈光。」敘述諸侯群至，朝見成王的景象。詩中呈現出興高采烈的氣氛與堂皇的景象。而「率見昭考……俾緝熙于純嘏。」敘述成王祭祀武王的情景，表現出祭者莊嚴地舉行虔誠莊重的獻祭儀式。

### 3. 會盟與盟詛

古人結繩可以為信，是故盟詛雖有而不須用。然而私心自用，背信毀約，後則多有。故為避免詛盟不信，便邀請神靈共鑑，並將盟書藏諸天府祖廟，亦即《周禮》所云：「掌盟載之法。凡邦國有疑、會同，則掌其盟約之載及其禮儀。北面詔明神。既盟，則貳之。」<sup>139</sup>又云：「凡邦之大盟約，蒞其盟書而登之于天府。太史、內史、司會及六官皆受其貳而藏之。」<sup>140</sup>盟詛所祭之神，經雖無明文，然而既盟之後，復將盟約納諸祖廟，以表尊崇盟約之心；分錄官府典藏，則為遵行誓辭之意。定盟時，立盟者須一心存誠，以共履盟誓為立盟之前提，因而要締結一可長可久、可信可守之盟約，實需要參與會盟者同心戮力共成盛事，故於會盟盟詛之後，須慎重其事祭告祖廟，以示信守盟約之誠，並藉以慰勞從者、策賞有功者。而《詩經》中祭祀詩沒有因會盟與盟詛而祭之詩，故不詳述。

### 4. 田獵與征伐

由於祭祀與軍戎之事均為古代國政之主體，因此卜辭中多有以征伐問卜者。而田獵活動則是古代之重要軍事訓練，屬於有關飛禽走獸之圍捕訓練與攻敵致勝之方法，因而將田獵與征伐歸為一類。而且不論是田獵或征伐，均須於事前占卜吉凶，祈求福祐，且歸返之後更須告祭祖廟。

<sup>138</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 596。

<sup>139</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·秋官·司盟》，頁 881。

<sup>140</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·秋官·大司寇》，頁 871。

《詩經》中有關朝田獵與征伐的詩篇：〈小雅·吉日〉、〈大雅·皇矣〉、〈周頌·我將〉、〈商頌·殷武〉四篇，說明如下：

### (1) 〈小雅·吉日〉<sup>141</sup>

吉日維戊，既伯既禱。田車既好，四牡孔阜。升彼大阜，從其羣醜。(一章)

吉日庚午，既差我馬。獸之所同，麀鹿虞虞。漆沮之從，天子之所。(二章)

瞻彼中原，其祁孔有。儻儻俟俟，或羣或友。悉率左右，以燕天子。(三章)

既張我弓，既挾我矢。發彼小豝，殪此大兕。以御賓客，且以酌醴。(四章)

本詩敘述周宣王從戊辰日祭祀馬祖、庚午日出獵到田獵後宴群臣的一個過程。《詩序》：「〈吉日〉，美宣王田也。能慎微接下，無不自盡以奉其上焉。」<sup>142</sup>孔穎達《正義》：「作〈吉日〉詩者，美宣王田獵也。以宣王能慎於微事，又以恩意接及群下，王之田獵能如是，則羣下無不自盡誠心以奉事其君上焉。由王如此，故美之也。慎微，即首章上二句是也。接下，卒章下二句是也。四章皆論田獵，言田足以摠之。特述此慎微接下二事者，以天子之務，一日萬機，尚留意於馬祖之神，為之祈禱，能謹慎於微細也。人君游田，或意在適樂，今王求禽獸，唯以給賓，是恩隆於羣下也。二者，人君之美事，故特言之也。」<sup>143</sup>由上述可知，〈吉日〉是一首讚美周宣王田獵的詩句，美其能於日理萬機之餘，尚能慎於祭馬祖之微事，又能恩意接及群下，故此詩除了描寫周宣王田獵宴賓，是屬娛樂消遣性質之外，還藉此詩來體現周天子的「恩隆于臣下」。

### (2) 〈大雅·皇矣〉<sup>144</sup>

臨衝閑閑，崇墉言言，執訊連連，攸馘安安，是類是禡，是致是附，四方以

無悔。臨衝茀茀，崇墉仡仡。是伐是肆，是絕是忽，四方以無拂。(八章)

<sup>141</sup>見本章第一節祭祀上帝內容。

<sup>142</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁429。

<sup>143</sup>同前註。

<sup>144</sup>見本章第一節祭祀上帝內容。

本詩敘及文王伐密伐崇之事。是周人五篇開國史詩中篇幅最長的一篇，主要寫出了以下的史實：古公亶父遷岐營建，打敗犬戎；王季修德進業，廣有四方，國勢迅速壯大；文王討伐不恭的密、崇，周終於成為天下無敵的萬邦之首。故《詩序》云：「〈皇矣〉，美周也。天監代殷莫若周，周世世脩德莫若文王。」《禮書綱目》載云：「天子將出征，類乎上帝，宜乎社，造乎禰，禡於所征之地；受命於祖，受成於學，出征執有罪。反，釋奠於學，以訊馘告。」<sup>145</sup>可知進行征伐，須於行前祈祐、戰後獻報，與先祖保持密切之聯繫。

### (3) 〈周頌·我將〉

我將我享，維羊維牛。維天其右之。儀式刑文王之典，日靖四方。

伊嘏文王，既右饗之。我其夙夜，畏天之威，于時保之。<sup>146</sup>

《詩序》：「〈我將〉，祀文王於明堂也。」朱熹《詩集傳》：「此宗祀文王於明堂，以配上帝之樂歌。」此說本《孝經·聖治章》：「宗祀文王於明堂，以配上帝。」朱熹又引陳氏(傅良)曰：「古者祭天子於圜丘，掃地而行事，器用陶匏，牲用犢，其禮極簡」。聖人之意以為未足以盡其意之委曲，故於季秋之月有大享之禮焉。天即帝也，郊而曰天，所以尊之也。故以后稷配焉。后稷遠矣，配稷於郊，亦以尊稷也。明堂而曰帝，所以親之也，以文王配焉。文王親也，配文王於明堂，亦以親文王也。尊尊而親親，周道備矣。然則郊者古禮，而明堂者周制也。」詩中敘述武王出兵伐殷，祭祀上帝和文王，祈求神靈護祐。

### (4) 〈商頌·殷武〉

捷彼殷武，奮伐荆楚。采入其阻，裒荆之旅。有截其所，湯孫之緒。(一章)

維女荆楚，居國南鄉。昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。

曰商是常。(二章)

天命多辟，設都于禹之績。歲事來辟，勿予禍適。稼穡匪解。(三章)

<sup>145</sup>見清江永：《四庫全書·禮書綱目》，(臺北：臺灣商務印書館，1983年)，卷45，頁634。

<sup>146</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁588。

天命降監，下民有嚴。不僭不濫，不敢怠違。命于下國，封建厥福。(四章)  
商邑翼翼，四方之極。赫赫厥聲，濯濯厥靈。壽考且寧，以保我後生。(五章)  
陟彼景山，松柏丸丸。是斷是遷，方斲是虔。松栢有槩，旅楹有閑，寢成  
孔安。(六章)<sup>147</sup>

《詩序》：「〈殷武〉，祀高宗也。」<sup>148</sup>今文學家不甚認同《序》說。孔穎達《正義》：「高宗前世，殷道中衰，宮室不修，荊楚背叛。高宗有德，中興殷道，伐荊楚，修宮室，既崩之後，子孫美之，追述其功，而歌此詩也。」朱熹《詩集傳》「蓋自盤庚而殷道衰，其人叛之，高宗撻然用武以伐其國，入其險阻，以致其眾，盡其平地，使截然齊一，皆高宗之功也。易曰：『高宗伐鬼方，三年克之。』蓋謂此歟？」魏源《詩古微》：「《春秋·僖公四年》：公會齊侯、宋公伐楚。此詩與〈魯頌〉『荆舒是懲』，皆侈召陵攘楚之伐，同時同事同詞，故宋襄作頌以美其父。」

屈萬里《詩經詮釋》：「此美宋襄公之詩。」王靜芝《詩經通釋》：「此宋襄公成新廟，以伐楚告於廟。」對本詩的看法古來不一，古文家以為是祭祀高宗武丁之詩；今文家則以為是春秋時宋襄公伐楚時讚美其父宋桓公之樂歌。<sup>149</sup>本文採今文家之說。此詩首章宣揚伐楚的武功。次章為對楚人的告誡。三、四章寫天子分封諸侯和臣民在其治理下的秩序。五章誇國都的繁榮昌盛。六章以建宗廟祭祀作結。足見今文家之說為是。

## 5. 結婚、接子與立嗣

結婚為生命繁衍之基礎，亦為社會人倫肇始之端；不僅具有延續宗族、種族與人種之生物學上的神聖使命，更具有締結家族親屬關係之社會結構意義。尤其在古代封建宗法制度下，繼結婚之後而來的生子與立嗣，更關乎家族之繼承制度與政治地位之傳承，因而結婚、接子與立嗣，自然成為家族中的大事，是故必定須告祭祖廟。《禮記·昏義》：「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。」<sup>150</sup>結婚六禮中，非僅此五禮須行諸宗廟之內，以表敬慎重正，至於親迎大禮更須行於女方宗廟。女子婚前即將為人妻、為人婦之禮儀

<sup>147</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 627。

<sup>148</sup>同前註。

<sup>149</sup>見呂珍玉：《詩經詳析》，(臺北：五南圖書公司，2010年)，頁 589。

<sup>150</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·昏義》，頁 1680。

準備，亦在祖廟或公室中教導修習。故《禮記·昏義》又云：「婦人先嫁三月，祖廟未毀，教于公宮；祖廟既毀，教于宗室，教以婦德、婦言、婦容、婦功；教成，祭之，牲用魚，芼之以蘋、藻，所以成婦順也。」<sup>151</sup>結婚為人生之大事，尤以女子即將離家而為人妻，更將成為男方之宗族婦，因而女方須鄭重遣女於禰廟，上告先祖，意謂看重先人，不敢自專，乃遵祖命以成婚。由於結婚非僅為男子娶妻，更是宗族娶婦，故而婚禮之一切禮儀皆行於宗廟中。若不幸舅、姑早歿，女子無法於結婚翌日行成婦之禮，則須三月廟見以成婦禮。<sup>152</sup>可知結婚諸事均有告廟之禮。而接子與立嗣於《詩經》祭祀詩中未提及，故此不予詳述，僅就結婚一事說明。《詩經》祭祀詩中有關結婚的詩篇有：

### 〈國風·召南·采蘋〉

于以采蘋？南澗之濱。于以采藻？于彼行潦。（一章）

于以盛之？維筐及筥。于以湘之？維錡及釜。（二章）

于以奠之？宗室牖下。誰其尸之？有齊季女。（三章）<sup>153</sup>

《詩序》：「〈采蘋〉，大夫妻能循法度也。能循法度，則可以承先祖，共祭祀矣。」<sup>154</sup>此據《儀禮·士昏禮》記新婦廟見奠菜之禮立說。詩中以蘋供祭祀，合於《禮記·昏義》：「教成，祭之，牲用魚，芼之以蘋、藻」故方玉潤《詩經原始》：「乃教女者告廟之詞。」依據以上說法，可知此詩為婚前告祭祖廟之詩。

## 6. 祓除祈禳

祓除不祥，祈求福祐豐饒，為祭祀之訴求要項，因此行祭之對象自不限為天神、地祇或人鬼。但此專言內祭於宗廟之部分。商代以來即有上祭於先王以求去除不祥者，商人對祖先之信仰極為深刻，祖先雖非上帝，然而以其在帝左右，其威能足以庇祐或懲戒子孫，且較上帝或其他神祇容易親近，因此行使祓除祈禳，祖先亦是重要對象。《詩經》

<sup>151</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·昏義》，頁 1681。

<sup>152</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·曾子問》，頁 1392。

<sup>153</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 286。

<sup>154</sup>同前註。

祭祀詩中未提及此類祭祀，然〈鄭風·溱洧〉一詩雖不屬於祭祀詩，詩中提及鄭國祓除不祥之俗可加佐證。

溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蘭兮。女曰：「觀乎？」士曰：「既且。」

「且往觀乎洧之外，洵訏且樂。」維士與女，伊其相謔，贈之以勺藥。(一章)

溱與洧，瀏其清矣。士與女，殷其盈矣。女曰：「觀乎？」士曰：「既且。」

「且往觀乎洧之外，洵訏且樂。」維士與女，伊其將謔，贈之以勺藥。(二章)<sup>155</sup>

《太平御覽》八百八十六引《韓詩內傳》云：「鄭國之俗，三月上巳之日，於兩水上，招魂續魄，拂除不祥，故詩人願與所悅者俱往觀也。」<sup>156</sup>《周禮·春官》：「女巫掌歲時，祓除釁俗。」<sup>157</sup>由女巫導演，於三月上巳(初三)沐浴除災祈福，即為修禊。修禊是古老風俗，始於何時，無法確知。殷周以來，巫覡的遺風仍有留傳，禊即其一，目的即為祓除祈禳。《韓詩內傳》所說此詩男女同遊，觀上巳修禊之民俗，雖無法證實，但其修禊之說必有所承。

## 7. 朝祖與祔廟

死亡為在世生命之結束，遭此變故，為求安頓死者，並減除死者家屬之悲傷，因此有一連串之禮儀活動，以轉移生者悲傷之情；亦即經由儀式之安排，使死者成為祖先，且得受後代子孫之敬仰；由於死者新為祖先之一員，因此祭告祖廟自屬必行之禮。《詩經》祭祀詩中有關朝祖與祔廟的詩篇有〈周頌·閔予小子〉、〈周頌·訪落〉、〈周頌·敬之〉、〈周頌·小毖〉等四篇，說明如下：

### (1) 〈周頌·閔予小子〉

閔予小子，遭家不造，嬛嬛在疚。於乎皇考！永世克孝。念茲皇祖，陟降

庭止。維予小子，夙夜敬止。於乎皇王！繼序思不忘。<sup>158</sup>

《詩序》：「〈閔予小子〉，嗣王朝於廟也。」鄭《箋》：「嗣王，謂成王也。除武王之喪，

<sup>155</sup> 見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 346。

<sup>156</sup> 見屈萬里：《詩經詮釋》(臺北：聯經出版公司，2004 年)，頁 160。

<sup>157</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官·女巫》，頁 816。

<sup>158</sup> 見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 598。

將始即政，朝於廟也。」<sup>159</sup>詩中敘寫年幼的周成王遭父喪後的悲傷、孤獨與憂慮，於朝祖祭祀時讚美父親武王克己行孝，一統天下，並追念祖父文王舉賢授能，使周興旺強大。

## (2) 〈周頌·訪落〉

訪予落止，率時昭考。於乎悠哉！朕未有艾。將予就之，繼猶判渙。

維予小子，未堪家多難。紹庭上下，陟降厥家。休矣皇考，以保明其身。<sup>160</sup>

《詩序》：「〈訪落〉，嗣王謀於廟也。」<sup>161</sup>朱熹《詩集傳》：「成王既朝於廟，因作此詩，以道延訪群臣之意。」<sup>162</sup>此詩為成王於武王駕崩後登上帝位，於即位之初，率領群臣朝告武王廟，並和大臣們商議國政，讓周朝能受神靈福祐。

## (3) 〈周頌·敬之〉

敬之敬之，天維顯思。命不易哉。無曰：「高高在上」。陟降厥士，日監在茲。維予小子，不聰敬止。日就月將，學有緝熙于光明。佛時仔肩，示我顯德行。<sup>163</sup>

《詩序》：「〈敬之〉，群臣進戒嗣王也。」<sup>164</sup>但根據林義光《詩經通解》：「按《詩》言『維予小子』，又言『示我顯德行』，則是嗣王告群臣，非群臣戒嗣王也。」可知本詩應為成王敬天自誠並告群臣之詩，與前篇〈訪落〉為一時之作。全詩十二句，分成兩段。「敬之敬之……日監在茲」，旨在敬天自箴；「維予小子……示我顯德行」，旨在規戒自勉<sup>165</sup>。

## (4) 〈周頌·小毖〉

予其懲，而毖後患。莫予荇蜂，自求辛螫。肇允彼桃蟲，拚飛維鳥。

<sup>159</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 598。

<sup>160</sup>同前註。

<sup>161</sup>同前註。

<sup>162</sup>見宋朱熹：《詩集傳》，（台北：藝文印書館，1974年），頁 947。

<sup>163</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 598。

<sup>164</sup>同前註。

<sup>165</sup>見呂珍玉：《詩經詳析》，頁 614。

未堪家多難，予又集于蓼。<sup>166</sup>

《詩序》：「〈小毖〉，嗣王求助也。」鄭《箋》：「始者管叔及群弟流言于國，成王信之，而疑周公，至後三監叛而作亂，周公以王命舉兵誅之，歷年乃已。故今周公歸政，成王受之，而求賢臣以自輔也。」<sup>167</sup>朱守亮《詩經評釋》：「此當係成王既誅管蔡後，作此以自儆之詩也。」詩中成王經歷管蔡之亂，親政之日對大臣們痛心疾首地檢討以往的過錯，並表示從此要謹慎行事，防備再發生禍患。

以上四篇為同系列均為成王祭祀武王之詩，屬於朝祖與祔廟的祭祀類別。

## （二）常祀

因祭為不定期的祭祀，常祀則為祭有定時、行有定制者。如《國語》所云：「日祭、月祀、時享、歲貢、終禘。」<sup>168</sup>說明了古代祭祀的習慣與制度。至於《禮記·祭法》所言，則各廟與祭享相配，層次更為分明：「王立七廟、一壇、二壇，曰考廟、曰王考廟、曰皇考廟、曰顯考廟、曰祖考廟，皆月祭之。遠廟為祧，有二祧，享嘗乃止。」<sup>169</sup>《國語》與《禮記·祭法》均為古代祭祀之事，雖有祭、祀、享、嘗、貢等之差別，就文意可知其皆為祭祀之代稱，彼此間並無嚴格之等同關係，然而各種祭祀於各自之祭祀系統內，則皆具有一規則性之計時系統，亦即均按照日、月、時、歲之順序依次排列，此即祭祀以「常」而設制之義。而經籍所載，於「日」祭之禮付之闕如，至於其言之較詳者，則為月祭、時享與歲禱與終禘，惟《詩經》中無記載月祭及歲禱與終禘的詩篇，故此處僅就「時享」予以說明。<sup>170</sup>

向來說周代宗廟時享者，以〈小雅·天保〉所言：「禴祠烝嘗，于先公王。」為最早而可信的資料。然而就文獻而言，周初四時祭享於當時各諸侯間並未一致。〈天保〉中的「禴祠烝嘗」四名，為周室本有之禮，其後則漸次通行其名於列國諸侯，且成為周世舉國之定稱。文獻中四時祭名皆見者，如《周禮》所言「以祠春享先王，以禴夏享先

<sup>166</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 600。

<sup>167</sup>同前註。

<sup>168</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·周語上》，卷一，頁 4。

<sup>169</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭法》，頁 1589。

<sup>170</sup>林素英：《古代祭禮中之政教觀—以《禮記》成書前為論》，頁 189-190。

王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」<sup>171</sup>以祭名配以四季，且指出以先王為祭祀對象；《公羊傳》則稱：「春曰祠，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝」；<sup>172</sup>《禮記·王制》：「天子諸侯宗廟之祭，春曰禘，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝。天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五嶽視三公，四瀆視諸侯，諸侯祭名山大川之在其地者。天子諸侯，祭因國之在其地而無主後者。天子牲禘，禘禘，禘嘗，禘烝。諸侯禘則不禘，禘則不嘗，嘗則不烝，烝則不禘。諸侯禘牲，禘一，牲一禘，嘗禘，烝禘。」<sup>173</sup>這裡主要把天子諸侯的祭祀都說明了，宗廟的四時祭就是春禘、夏禘、秋嘗、冬烝。《禮記·祭統》：「凡祭有四時，春祭曰禘，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝，禘禘，陽義也。烝嘗，陰義也。禘者陽之盛也。嘗者陰之盛也。故曰：『莫重於禘嘗。』古者於禘也，發爵賜福，順陽義也。於嘗也，出田邑，發秋政，順陰義也。」<sup>174</sup>可知周人的四時祭含有配合陰陽的觀念，先祖的祭祀便是配合這樣的四時祭。《周禮》、《公羊》、《禮記》之祭名雖有不同，然而均能顯現依四時而行祭享之特色。

四時祭之名義，不見於經籍，至於漢之儒生，則予以釋義，如：《春秋繁露·祭義》：「春上豆實，夏上尊實，秋上柶實，冬上敦實。豆實韭也，春之所始生也。尊實麴也，夏之所受初也。柶實黍也，秋之所先成也。敦實稻也，冬之所畢熟也。始生故曰祠，善其司也。夏約故曰禘，貴所受初也。先成故曰嘗，嘗言甘也。畢熟故曰烝，烝言眾也。奉四時所受於天者，而上之為上祭，貴天賜且尊宗廟也。」<sup>175</sup>《白虎通疏證十二·宗廟》：「春曰祠者，物微，故祠名之。夏曰禘者，春熟進之。秋曰嘗者，新穀熟嘗之。冬曰烝者，烝之為言眾也，冬之物成者眾。」<sup>176</sup>由上可知四時祭享與農事生產有密切的關係。因農事收成的好壞，與四時節候有關，所以自古以來即在農作物種植期間舉行祭禮，祈求風調雨順、作物豐收。此即《詩經》常祀詩中的主要內容。《詩經》中有關常祀的詩篇共有三十一篇：〈國風〉詩中有〈召南·采芣〉，〈小雅〉詩中有〈天保〉、〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉，〈大雅〉詩中有〈文王〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈生民〉、〈既醉〉，〈周頌〉中有〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、

<sup>171</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官·大宗伯》，頁 758。

<sup>172</sup>見漢何休注，唐徐彥疏：《公羊傳·桓公八年》，頁 2218。

<sup>173</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·王制》，頁 1335。

<sup>174</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁 1606。

<sup>175</sup>見董仲舒：《春秋繁露》，（臺北：藝文印書館，2001 年），卷 16，頁 7。

<sup>176</sup>見清陳立撰：《白虎通疏證》，（臺北：中華書局，1994 年），頁 574。

〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈執競〉、〈思文〉、〈振鷺〉、〈豐年〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈雝〉、〈有客〉、〈酌〉、〈桓〉，〈商頌〉中有〈那〉、〈烈祖〉、〈玄鳥〉、〈長發〉等篇。這三十一篇多為農產收成時舉行祭禮，感謝祖妣福佑。

既然四時祭享與農事生產有密切的關係，茲就四時作物生成情形與祭祀敘述如下：

### 1. 春祠

《說文》：「春祭曰祠，品物少，多文詞也。从示，司聲。仲春之月，祠，不用犧牲，用圭璧及皮幣。」<sup>177</sup>春祭之時，由於萬物始生，是以可薦之新物少，然而由於為四時之首，故所薦雖薄而禮意則隆。是故經籍中特別指出春祭之薦獻者，即使身為天子，亦為自然環境所限而不得豐隆。《禮記·月令》：「仲春之月……，是月也，祀不用犧牲，用圭璧更皮幣。」<sup>178</sup>因此「春祠」所重即多以文辭祝禱。

### 2. 夏禴（亦作杓）

《爾雅·釋天》：「夏祭曰杓。」郭璞《注》：「杓，新菜可杓。」<sup>179</sup>《公羊傳·桓公八年》：「夏曰杓。」，何《注》：「杓，麥始熟可杓，故曰杓。」<sup>180</sup>《漢書·郊祀志下》引杜鄴說商曰：「東鄰殺牛，不如西鄰之淪祭。」顏師古《注》：「淪祭，謂淪煮新菜以祭。」<sup>181</sup>所以「禴」應為煮新菜以祭祀先王。夏之時，百物亦未豐登，可薦者仍薄，然而由於主政者為政以德，故而馨香之氣與百姓諧和之風得以上聞於天，因而明神願意施以福佑，可見禴祭之薄無疑。

### 3. 秋嘗

《說文》：「嘗，口味之也。」<sup>182</sup>《爾雅·釋天》：「秋祭曰嘗。」郭《注》：「嘗新穀。」郝《疏》云：「此以為四時祭名也。《春秋繁露》云：『嘗者，以七月嘗黍稷也。』」<sup>183</sup>由此可之「嘗」得名於秋季用新穫的黍進獻宗廟。而秋季正為農業社會之重

<sup>177</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，頁 5。

<sup>178</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁 1362。

<sup>179</sup>見晉郭璞注，宋刑昺疏：《爾雅·釋天》，頁 2609。

<sup>180</sup>見漢何休注，唐徐彥疏：《公羊傳·桓公八年》，頁 2218。

<sup>181</sup>見漢班固撰、唐顏師古注：《漢書·郊祀志下》，（台北：宏業書局，1972 年），頁 323。

<sup>182</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，頁 204。

<sup>183</sup>見晉郭璞注，宋刑昺疏：《爾雅·釋天》，頁 2609。

要收成期，農作物於此季節紛紛登場，故而嘗秋之祭，可薦者多，獻享隆盛。經籍所載天子薦新之事者，如《禮記·月令》言「農乃登穀。天子嘗新，先薦寢廟。」、「以犬嘗麻，先薦寢廟。」與「天子乃以犬嘗稻，先薦寢廟。」<sup>184</sup>凡此均可見秋收漸豐，故而所薦亦多。

#### 4. 冬烝

《說文》：「烝，火氣上行也。」<sup>185</sup>文獻中用於祭祀名稱。《春秋·桓公八年》：「春正月乙卯，烝。」<sup>186</sup>《公羊傳·桓公八年》：「烝何者？冬祭也。冬曰烝。」何注云：「烝，眾也，氣盛貌。冬萬物畢成，所薦眾多，芬芳備具，故曰烝。」<sup>187</sup>楊寬《西周史》：「『烝』字，甲骨文、金文作（登），像以米盛於豆而獻祭。」<sup>188</sup>卜辭中有登米、登黍、登鬯等，登即獻的意思。<sup>189</sup>秋收冬藏之季節，為農家忙碌歡欣之時。兩季相較，時令入多，秋收之忙已入尾聲，緊接而來者，則為藏物以為過冬之準備，因而於此百物登成之農暇閒隙進行一場盛大祭典，以告慰祖靈，以慶祝豐收，即是得時應景者。

有關常祀的詩篇中，直接述及常祀名稱的有：〈小雅·天保〉所言：「禴祠烝嘗，于先公王。」、〈小雅·楚茨〉：「濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗。」；而於《詩序》或各家註解中言及者有：〈小雅·信南山〉一詩，王質《詩總聞》：「〈楚茨〉烝嘗之祭也，其儀差詳；〈信南山〉，薦新之祭也，其儀差略。」姚際恆《詩經通論》：「此篇與楚茨略同，但彼篇言烝嘗，此獨言烝，蓋言王者烝祭歲也。」兩人所論雖有不同，但都指常祀則無異議。另有〈周頌·豐年〉一詩中，《詩序》：「〈豐年〉，秋冬報也。」蔡邕《獨斷》引《魯詩遺說》：「烝嘗秋冬之所歌也。」

其餘的詩篇，均為四時常祀，而無直接點明常祀之名，大抵皆為農業社會中為求避禍求福，在農作物種植期間或農產收成之時的祭祀之禮，向祖先神靈祈求風調雨順，或感謝祖妣福佑作物豐收。

<sup>184</sup> 見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁 1374-1380。

<sup>185</sup> 見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，頁 485。

<sup>186</sup> 見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·桓公八年》，頁 1754。

<sup>187</sup> 見漢何休注，唐徐彥疏：《公羊傳·桓公八年》，頁 2218。

<sup>188</sup> 見楊寬：《西周史》，（台北：臺灣商務印書館，1999 年），頁 801。

<sup>189</sup> 見李再娣：〈略談《詩經》中的幾種祭祀方法〉，（黑龍江：《林區教學》，2010 年第三期）。

### (三) 其他

而祭祀人鬼的詩篇中，有無法歸類為因祭或常祀的，如〈小雅·賓之初筵〉、〈周頌·武〉兩篇。

#### 1. 〈小雅·賓之初筵〉

賓之初筵，左右秩秩。籩豆有楚，榖核維旅。酒既和旨，飲酒孔偕。鐘鼓既設，舉醕逸逸。大侯既抗，弓矢斯張。射夫既同，獻爾發功。發彼有的，以祈爾爵。(一章)

籥舞笙鼓，樂既和奏。烝衍烈祖。以洽百禮。百禮既至。有壬有林。錫爾純嘏，子孫其湛。其湛曰樂，各奏爾能。賓載手仇，室人入又。酌彼康爵，以奏爾時。(二章)

賓之初筵，溫溫其恭。其未醉止，威儀反反。曰既醉止，威儀幡幡。舍其坐遷，屢舞僂僂。其未醉止，威儀抑抑；曰既醉止，威儀忸忸。是曰既醉，不知其秩。(三章)

賓既醉止，載號載呶。亂我籩豆，屢舞僂僂。是曰既醉，不知其郵。側弁之俄，屢舞傴傴。既醉而出，並受其福。醉而不出，是謂伐德。飲酒孔嘉，維其令儀。凡此飲酒，或醉或否。既立之監，或佐之史。彼醉不臧，不醉反恥。式勿從謂，無俾大怠。匪言勿言，匪由勿語。由醉之言，俾出童羖。三爵不識，矧敢多又。(四章)<sup>190</sup>

《詩序》：「〈賓之初筵〉，衛武公刺時也。幽王荒廢，嬖近小人，飲酒無度，天下化之。君臣上下、沈湎淫液。武公既入而作是詩也。」<sup>191</sup>朱熹《詩集傳》：「衛武公飲酒悔過而作此詩。」<sup>192</sup>而馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》以為詠大射禮。周代射禮分鄉射、大射、燕射、賓射。大射屬高級射禮，是天子、諸侯會集臣下在太學中舉行。由詩中「籥舞笙鼓，樂既和奏。烝衍烈祖。以洽百禮。百禮既至。有壬有林。錫爾純嘏，子孫其湛。」可知其

<sup>190</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁484。

<sup>191</sup>同前註。

<sup>192</sup>見宋朱熹：《詩集傳》，(台北：藝文印書館，1974年)，頁659。

為大射前祭祀祈福之詩。

## 2. 〈周頌·武〉

於皇武王，無競維烈。允文文王，克開厥後。嗣武受之，勝殷遏劉，耆定爾功。<sup>193</sup>

《詩序》：「〈武〉，奏〈大武〉也。」<sup>194</sup>嚴粲《詩緝》：「文王有文德，以開其後人之基緒。然殷虐未除，武王伐紂以止殺，然後致定其功。所以歸重武王之功，明非武王之武，無以成文王之文也。」為歌頌周武王之樂歌，是周公所作大武樂歌之一。由此可知，本詩為祭祀文王並歌頌武王功業之祝禱詩。

而關於「大武樂歌」蔡邕《獨斷》所載《魯》說：「奏〈大武〉，周武所定一代之樂之所歌也。」鄭《箋》：「〈大武〉，周公作樂所為舞也。」「…嗣子武王受文王之業，舉兵伐殷而勝之，以止天下之暴虐而殺人者，年老乃定女之此功，言不汲汲於誅紂，須暇五年。」孔穎達《正義》：「武詩者，奏大武之樂歌也。謂周公攝政六年之時，象武王伐紂之事，作大武之樂，既成而於廟奏之，詩人睹其奏而思武功，故述其事而作此歌焉。」《呂氏春秋·古樂篇》：「武王伐殷，克之於姆野，乃薦馘於京太室，乃命周公作為大武。」《左傳·宣公十二年》以此詩為武王所作。又引「耆定爾功」語，謂為武之卒章；以賚為武之三章，以桓為武之六章，是古時武原分章，而今本則以章為篇也。《禮記·樂記》：「武樂六成。」每一成還伴有舞蹈。第一成始而北出，舞容為「總干而山立」，像武王手持武器率師北伐；第二成「再成而滅商」，舞容為「發揚蹈厲」，像牧野大戰之狀；第三成「三成而南」，舞容為「自北而南」，像武王還鎬；第四成「四成而南國是疆」，舞容為「再向南」，像武王經營南國；第五成「五成而分周公左，召公右。」舞容為「分成兩隊，一隊向東，一隊向西。」像周公、召公分陝而治；第六成「六成復綴，以崇天

<sup>193</sup> 見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 597。

<sup>194</sup> 同前註。

子。」舞容為「退回原位」，效尊奉武王之態。武樂六成，後人多有考證，但意見不一。此篇《左傳》以為是大武樂的第六章，而何楷、魏源、龔橙、王國維以為是第一章，而且六成名稱亦不同，為便於對照，轉引張建軍《詩經與周文化考論》一書中所製作自明代何楷以來諸學者對〈大武〉篇目、篇次之排列表如下：<sup>195</sup>

人名	篇 目						文 獻 出 處
何楷	武	酌	賚	般	時邁	桓	《詩經世本古義》
魏源	武	酌	賚	般	已佚	桓	《詩古微》
龔橙	武	酌	賚	般	維清	桓	《詩本誼》
王國維	昊天 有成 命	武	酌	桓	賚	般	《觀堂集林》
高亨	我將	武	賚	般	酌	桓	《詩經今注》
孫作雲	酌	武	般	賚	原無	桓	《詩經與周代社會研究》
陰法魯	酌	武	賚	般	缺	桓	《詩經中的舞蹈形象》
楊向奎	武	時邁	賚	酌	般	桓	《宗周社會與禮樂文明》
楊寬	我將	武	賚	般	酌	桓	《西周史》
劉毓慶	大武不入周頌						《雅頌新考》
李山	武	賚	桓				《詩經的文化精神》

## 二、用戶的特點與作用

<sup>195</sup>見張建軍：《詩經與周文化考論》，（濟南：齊魯書社，2004年），頁77。

在祭祖儀式中，設尸是周人獨有的文化特徵。所謂「尸」，《說文》：「陳，象臥之形。」<sup>196</sup>《白虎通·崩薨》：「尸之為言失也、陳也，失氣亡神，形體獨陳。」<sup>197</sup>由此可知，「尸」是指人死後的形體。而在宗廟祭祀中是指用於代替祖先神靈的活人，是祖先神靈的象徵。鄭玄說：「尸，主也。孝子之祭不見親之形象，心無所繫，立尸而主意也。」<sup>198</sup>《白虎通·宗廟》：「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，無所寫泄，故坐尸而食之。毀損其饌，欣然若親之飽，尸醉若神之醉矣。」<sup>199</sup>古人祭祀祖先的時候，以一人裝作祖先的形象來接受祭祀，享用祭品，以及帶言傳話。

周制尸的身分有一定的規定。〈大雅·卷阿〉一詩中《毛傳》云：「擇賢者以為尸。」何休說：「禮，天子以卿為尸，諸侯以大夫為尸，卿大夫以下以孫為尸。」<sup>200</sup>這裡涉及兩個因素：一是爵位等級；一是親屬關係。這裡的記載似乎與《毛傳》的記載有衝突，其實不然，《毛傳》所云乃天子之祭，則擇卿中之賢者為尸，正與何休之意合。〈大雅·既醉〉一詩中《毛傳》云：「公尸天子以卿，言諸侯也。」《孔疏》亦云：「有諸侯之公與王為先祖之尸」，可見二者並無衝突。

尸一般由孫子或孫輩擔任，祭男為男尸，祭女用女尸，祭前一般要通過占卜，確定究竟選用哪一位孫子擔任，即為卜尸。祭時，將尸迎入宗廟，請其入座，主人與祝行拜禮，此謂「妥尸」。隨後向其進獻酒和祭品。尸食畢，主人等再酌酒獻尸，此謂「侑尸」。祭畢送尸出，由祭者分享剩餘的食品。<sup>201</sup>

祭祖儀式中尸的活動，根據劉源的考察，具有以下幾個特點：第一、尸並不能完全取代祖先神靈；第二、透過尸，實現與祖先的密切溝通。由於有了尸的存在，在祭祖活動中，實現了與祖先面對面的交流。尸可以代替祖先享用酒食，使祭祀者孝敬祖先的心理得到滿足。此外，尸還代替祖先祝福主祭者，祭祖因此成為人神雙向交流的活動。第

<sup>196</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，頁 403。

<sup>197</sup>見清陳立撰：《白虎通疏證》，（臺北：中華書局，1994 年），頁 556。

<sup>198</sup>漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·士虞禮》，頁 1168。

<sup>199</sup>見陳立《白虎通疏證》收錄莊述祖所補闕文，（臺北：中華書局，1994 年），頁 580。

<sup>200</sup>漢何休注，唐徐彥疏：《公羊傳·宣公八年》，頁 2280。

<sup>201</sup>見楊志剛：《中國禮儀制度史》，（上海：華東師範大學出版社，2007 年），頁 339。

三、尸在祭祖儀式中，處於尊貴的地位。<sup>202</sup>這些特點張鶴泉《周代祭祀研究》說成為表現周代禮治「尊尊」、「親親」內容的重要方式：<sup>203</sup>

#### 1.宗廟祭祀的選「尸」活動，體現周代社會政治和血緣關係的雙重制約

周人相當重視對宗廟祭祀所用的「尸」的選擇，但是由於天子、諸侯、大夫、士的社會等級不同，所選用的「尸」的政治地位就有很大的差別。天子選用的「尸」就特別稱為「公尸」。〈大雅·鳧鷖〉：「公尸來燕，來寧。」《孔疏》：「其尸以卿大夫為之。」〈大雅·既醉〉一詩中：「令終有俶，公尸嘉告。」《鄭箋》：「俶，猶厚也。既始有善令，終又厚之，公尸以嘉言告之，謂嘏辭也。諸侯有德，入為天子卿大夫，故云公尸，公尹也。」可見擔任天子宗廟的「尸」如前所言，必須是卿大夫，所以有「公尸」之稱。而天子以下各社會等級，用「尸」的政治地位，就依次遞減。周代選尸，在政治上受到等級制度的制約。

在宗廟祭祀時，「尸」是象徵祖先神靈的，且「尸」的實際政治身分，是低於宗廟祭祀的主祭者的。但在當時宗教意識支配下，只要被選為「尸」，就受到人們很高的尊奉。以諸侯的「尸」為例，《禮記·曲禮》：「為君尸者，大夫、士見之，則下之。」《禮記·曾子問》：「君知所以為尸者，則自下之，尸必式，乘必以幾。」諸侯之尸，實際已不被看作是臣，而是具有近乎君的身分。「尸」的地位如此之高，這正是貴族對祖先祭祀高度重視的一種表現。但是在周代政治關係加強的歷史條件下，祭祀活動必須服從國家的政治統治。天子和國君既是國家政治上的統治者，又是宗廟祭祀的主持者，所以他們既注意到給尸比較高的地位，同時又不能在宗廟祭祀時，因尸的地位過高，而使他們自己的地位和尊嚴受到侵犯。因此在尸的選擇上，《白虎通義》引曾子說：「王者宗廟以卿為尸，不以公為尸，避嫌之公尊近，天子親稽首，拜尸，故不以公為尸。」杜佑《通典》卷四八〈禮八〉：「諸侯不以卿為尸，為其太尊，嫌敵君。」又云：「卿大夫不以臣為尸，俱以孫者，避君也。」可見這種選尸的原則，既防止了因尸的地位太尊，而侵犯了天子和國君的尊嚴；同時又使大夫在用尸上，與天子、國君形成了明顯的等級差別。所以周代的選尸，首先是把政治原則放在首位，不能因尊尸，而降低了天子、國君的政治地位。

<sup>202</sup>見劉源：《商周祭祖禮研究》（北京：商務印書館，2007年），頁308-309。

<sup>203</sup>參張鶴泉：《周代祭祀研究》（台北：文津出版社，1993年），頁157-165。

宗廟祭祀選尸，國家固然注意到尸的政治地位，但尸畢竟象徵著祖先的神靈，所以為尸者，都是與天子、諸侯、大夫、士家族有血緣關係的。杜佑《通典》卷四八〈禮八〉：「天子、諸侯雖以卿大夫為尸，皆取同姓之嫡也。」而大夫、士由於不能以臣為尸，他們宗廟祭祀所用尸，都是出自同一家族。《禮記·曲禮》：「禮曰：君子抱孫不抱子，此言孫可以為王父尸。」又曰：「為人子者，祭祀不為尸。」《禮記·祭統》：「子為王父尸，所使為尸者，於祭者，子行也。」大夫、士以孫為尸，正式要使尸同所祭祀的祖先，在世次的昭穆上取得一致。因此周代宗廟祭祀尸的選用，很大程度上也受到血緣關係的制約。總之，由於周代政治關係與血緣關係並存，所以在選尸上的這種雙重制約性，正是國家使宗廟祭祀禮儀適應周代這種社會條件的一種表現。

## 2.宗廟祭祀向「尸」獻祭的禮儀貫穿著「尊尊」的政治原則

天子、諸侯、大夫、士在宗廟祭祀開始，都有迎尸的禮儀。迎尸是象徵祖先神靈降臨享祀。然而不論天子、國君，還是大夫、士都無主祭者親自迎尸的活動。如《儀禮·特牲饋食禮》：「祝迎尸於門外，主人降，立於阼階東。」又如《儀禮·特牲饋食禮》：「祝出迎尸於廟門之外，主人降，立於阼階東西面，祝先入門右，尸入門左。」周代，天子、國君、大夫、士，不親出迎尸，正是要使他們的尊位不受到損害。如前所述，尸固然是祖先神靈的象徵，但其實際身分，對子、國君而言是臣；對大夫和士而言，則是家族中的孫輩。在周人的宗教觀念中，正式的祭祀活動是在宗廟中進行的，而迎尸活動卻在廟門外，如此，現實的政治關係還佔有支配的地位，如果親迎尸，便不能「全其尊」。周代宗廟祭祀的這種迎尸禮儀，證明在周代政治和宗教意識的雙重支配下，國家要突出的是政治關係，不允許祭祀的禮儀侵害天子、國君的政治地位與大夫、士在家族中的尊位。

《詩經》中言祭祀過程之詳者，非〈楚茨〉莫屬，詩中敘述了宗廟祭祀中神人交接、親族聯歡的景象與作為祖先代表的尸的種種活動：

「……君婦莫莫。為豆孔庶，為賓為客。獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲。神保是格，報以介福，萬壽攸酢。我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，祖賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勅。永錫爾極，時萬時億。禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓

鐘送尸，神保聿歸。諸宰君婦，廢徹不遲。諸父兄弟，備言燕私。……」<sup>204</sup>

根據本詩敘述，祖靈十分具體地參加了人間的聚會，祖靈嗜好飲食，正如活人一樣，而且也因為享受了美酒美食，祖靈保證子孫們福澤不斷。不僅〈楚茨〉如此，〈鳧鷖〉一詩也歌詠「公尸」來宴饗飲食的情形：「鳧鷖在涇，公尸來燕來寧。爾酒既清，爾殽既馨。公尸燕飲，福祿來成。」鄭玄《箋》：「祭祀既畢，明日又設禮而與尸燕。」<sup>205</sup>這是行賓尸禮所唱的樂歌。大意言：祭祀之後，在宗廟裡燕饗尸，準備了清酒和馨香的菜餚，請尸來坐坐，舒適地休息一下，先祖以福祿賜予你們。

而〈既醉〉一詩：「昭明有融，高朗令終。令終有俶，公尸嘉告。其告維何？籩豆靜嘉。朋友攸攝，攝以威儀。」則敘述「公尸」在醉飽之後，宣告子孫，嘉獎祭祀得體，獻祭的食物潔淨而美好，如此子孫將獲得祖先的賜福：「威儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類。其類維何？室家之壺。君子萬年，永錫祚胤。其胤維何？天被爾祿。君子萬年，景命有僕。其僕維何？釐爾女士。釐爾女士，從以孫子。」尸代表祖靈享用祭品、參加宗族的燕飲、並且及時傳達祖靈的祝福。可見設尸制度確實達到了生者與祖先神靈人神交流的作用，從而使祭祀者的孝敬之心得到了滿足和回報。

周代的宗廟祭祀之禮在經過貴族加工改造後，形成公式化的宗教程序，有一定的普遍意義，只要結合具體情況稍加變動，就可以轉變為其他大祭如祭天、社稷等祭祀儀式。如同原來屬於祖先祭祀中特有的設尸制度，在後來天神祭祀中也設尸。而一些祭禮中的祭品、祭祀地點的不同等等，並不影響基本的祭祀程序。

<sup>204</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 467-470。

<sup>205</sup>同前註。

## 第三章 《詩經》中的祭祀儀式、用品與文化內涵

祭祀和用兵是先秦時期的兩項重要活動，稱為國之大事。《詩經》中的許多詩篇，都紀錄了祭祀的場面：春耕要祭祀，以祈求豐收；豐收要祭祀，期盼著年年如此，子子孫孫同享此福；征戰出師要祭祀，希望在上天的福佑下獲得勝利；勝利了同樣要祭祀，感謝上天對自己的垂青。在這凝聚了許許多多期盼、虔誠的儀式中，人們是以各式各樣的祭品獻祭給上帝、祖先，來求得他們的福佑，而這些祭品，反映了古代人們的心理狀態、傳達古代祭祀文化的相關訊息。本章擬就《詩經》的祭祀儀式與用品及其中的文化內涵探討其中所隱含的文化意義。

### 第一節 《詩經》中的祭祀儀式與文化內涵

祭祀起源於原始社會人類對超自然力量的崇拜，為了建立維持和神的良好關係而進獻物品，目的不僅要讓神明喜悅，還包括請求神明赦免罪行，獲得護庇，祭祀活動佔據人們絕大部份的生活，且與日常的活動息息相關，舉凡舞蹈、音樂、雕刻、繪畫、詩歌等無一不由祭祀而生，因此能對神靈表達人們內心虔敬祭祀儀式，更能理解人們對祭祀的重視。

周代祭祀儀式可以包含祭祀前的準備與正式祭祀過程兩部分。以周天子祭祖儀式為例，劉源根據《周禮》、《禮記》相關內容，整理的儀式大略如下：

祭祀前十天大宰帥大宗伯、大卜等卜日，肆師詔相其禮。卜日後大宰誓戒百官，責成百官各司其職……。卜日後，王開始為期十日的齋戒，……。祭日之晨小宗伯告備於王。祭日之晨，王服袞冕而入廟門，大司樂令樂官奏〈王夏〉以為節……。尸入室，大祖面朝東坐，昭面向南，穆面朝北坐。……裸尸時并作樂，宗廟大祭祀則於堂上作〈九德〉之歌，四時常祭則於堂上以夾鐘為調而歌。……王親牽上牲入廟，大宰輔助，王之肆子牽次牲，公卿大夫次序從天子入廟，封人隨王歌舞，稱牲肥香以取悅於神。……

正祭完畢，次日又舉行繹祭，不灌地降神，殺牲祭於廟門內西塾之室，然後於堂上饋尸。<sup>1</sup>

祭祀儀式包含占卜、責官、齋戒、奏樂、裸尸、歌舞、殺牲、告神、享神等，過程繁複而有條不紊，《詩經》中的祭祀詩，有〈楚茨〉的祭祀過程及〈三頌〉中的讚頌之辭、舞樂盛況、祭品之美與佈置之景，但沒有《周禮》、《禮記》記錄之詳盡，本節擬就《詩經》中祭祀詩的祭祀儀式、音樂與舞容三端探討其中所隱含的文化意義。

## 一、儀式

祭祀儀節較為固定的，主要是宗廟之祭，而原則上其他祭祀也大體如此，只是不一定全部施用。依據《儀禮·特牲饋食禮》所載，可分為四個階段，二十一項儀節：

2

### （一）祭前預備：

- 1.筮日
- 2.筮尸
- 3.宿尸
- 4.宿賓

### （二）祭祀陳設

- 5.視濯、視牲
- 6.祭祀陳設、位次

### （三）舉行祭禮

- 7.陰厭（迎尸前在陰幽處直接以酒食飫神）

---

<sup>1</sup>見劉源：《商周祭祖禮研究》，（北京：商務印書館，2007年），頁187-191。

<sup>2</sup>見王貴民：《中國禮俗史》，（台北：文津出版社，1993年），頁99-101。

- 8.尸入、九飯（三獻三飯）、尸酬主人、致嘏辭（祝代神給主人以吉語）
- 9.主人初獻尸（並酌尸、獻祝、獻佐者）
- 10.主婦亞獻尸（儀式同初獻）
- 11.賓三獻尸（並酌主人、主婦）
- 12.獻賓及兄弟（並獻眾賓、賓酬主人）
- 13.長兄弟加爵
- 14.眾賓長加爵
- 15.嗣子舉奠獻尸（意為傳重）
- 16.旅酬
- 17.佐食獻尸

#### （四）祭禮後

- 18.尸出、歸尸俎、徹庶羞
- 19.嗣子、長兄弟餞、酌，並酢主人
- 20.改饌、陽厭（在尸起後於屋漏處行之，亦即徹俎、告利成）
- 21.禮畢、賓出

以上的祭祀儀式包括了祭祀前的準備、正式的祭祀儀式與祭祀後的程序，依據《禮記·少牢饋食禮》與《禮記·特牲饋食禮》中對祭祖儀式的完整描寫與記述，說明如下：

祭祀前的準備主要有占卜、齋戒與準備物品等活動。

1.根據《禮記·少牢饋食禮》與《禮記·特牲饋食禮》，祭祀前要占卜用牲、祭日與尸的人選。凡重要的祭祀，用牲要在三個月前經過占卜選擇，而後繫養於牢。未經卜選的叫牛羊豕，已卜的才叫「牲」，繫養過的才叫「牢」。卜定的犧牲由專人繫養，以備祭祀。<sup>3</sup>〈魯頌·閟宮〉：「秋而載嘗，夏而禘衡。」即是秋天行嘗祭所用牛，夏天便要設棚欄精心飼養。祭日預先選定，通過筮日判斷吉凶以決定最終的祭期。尸的候選人也事先選定若干位，通過筮尸確定其中的一位充當尸。

2.肅戒是告訴與祭者祭祀的時間，讓他們誠心誠意地做好準備。肅戒的對象也包括尸。

<sup>3</sup> 《周禮·地官·充人》：「祀五帝則繫之於牢，芻之三月。享先王亦如是。」《禮記·祭義》：「君昭牛，納而視之，擇其毛而卜之，吉，而後養之。」

據《禮記》的記載，主祭者祭祖前必須齋戒，與祭的族人也要齋戒。<sup>4</sup>不同的祭祀，齋戒的期限不同，大祭齋戒的時間一般為十日。

3.祭祀前要打掃宗廟，清潔祭器，將所用物品準備齊全，其中比較重要的是酒食犧牲等祭品。〈小雅·楚茨〉：「我倉既盈，我庾維億。以為酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗。」與〈小雅·信南山〉：「疆場翼翼，黍稷彧彧。曾孫之穡，以為酒食。畀我尸賓，壽考萬年。中田有廬，疆場有瓜。是剝是蒞，獻之皇祖。曾孫壽考，受天之祜。祭以清酒，從以騂牡，享于祖考。」都寫到祭祀前準備好酒食和黍稷、牛羊、漬瓜等祭品。又〈大雅·生民〉：「誕我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂；釋之叟叟，烝之浮浮。載謀載惟，取蕭祭脂，取羝以較，載燔載烈。以興嗣歲。」亦寫到祭祀前準備祭品的詳細過程。

正式的祭祀儀式過程較為繁瑣，結合《禮記·少牢饋食禮》與《禮記·特牲饋食禮》等文獻資料與《詩經》中〈小雅·楚茨〉、〈小雅·信南山〉等篇章的記述來看，大致包括下列幾個步驟：

### 1.殺牲、烹煮祭品、盛放祭器

〈小雅·信南山〉對宰殺犧牲有生動的描述：「執其鸞刀，以啟其毛，取其血膋。」毛傳：「鸞刀，刀之有鸞者，言割中節也。」看來，宰殺犧牲也是一項儀式化的活動，連如何執刀都要中矩得度。殺牲後要取其血與脂膏，大概是用以先行祭神。〈小雅·楚茨〉的記述是：「或剝或亨，或肆或將。」鄭玄的解釋是：「祭祀之禮各有其事，有解剝其皮者、有煮熟之者，有肆其骨於俎者或奉持而進之者。」從〈楚茨〉與鄭箋之記述可知，宰殺犧牲煮熟後，便把牲體放在俎上拿去進獻祖先。

### 2.陰厭

據《禮記·少牢饋食禮》與《禮記·特牲饋食禮》，饗尸前先於室中置酒食饗神，叫做陰厭。為準備陰厭饗神，要在室中設俎、敦、豆籩，分別盛放牲肉、黍稷和其他一些食物。〈楚茨〉二章中「先祖是皇，神保是饗」，三章有「執爨蹠蹠，為俎孔碩。或燔或炙，君婦莫莫。為豆孔庶。」及「神保是格」，應該是指饗神。〈大雅·生民〉末章也寫到祭祀時進獻祭品饗神的情況：「印盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。」

<sup>4</sup> 《禮記·祭義》：「宮室既修，墻屋既設，百物既備，夫婦齋戒、沐浴、盛服，奉承而進之。」《禮記·內則》：「大宗將祭，小宗夫婦皆齋戒助祭於大宗，以加敬焉。」

胡臭晝時。」是將烹煮好的祭品盛放在祭器中，祭品的香氣上升，上帝安然享受其味，正是饗神的情景。

### 3.饗尸

據《禮記·少牢饋食禮》與《禮記·特牲饋食禮》，饗尸的過程非常繁瑣。〈楚茨〉一詩中生動地描述了饗尸過程中的進獻俎、豆籩、尸嘏主人、旅酬等活動的細節。祭祀時，將尸迎入宗廟，請其入座，主人與祝行拜禮，此謂「妥尸」。隨後向其進獻酒和祭品。尸食畢，主人等再酌酒進獻尸，此謂「侑尸」。〈楚茨〉首章「以妥以侑」，即拜尸使他安坐，勸尸讓他再食，與饗尸過程中妥尸與侑尸的儀節相吻合。三章有「執爨踣踣，為俎孔碩。或燔或炙，君婦莫莫。為豆孔庶。」這些活動不僅與陰厭饗神前設俎、敦、豆籩之事有關，而且在饗尸過程中也屢屢有進俎、荐籩豆的活動。至於「為賓為客。獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲。」與《儀禮》比較，當是描述旅酬的事，說禮儀盡有法度，笑語盡有矩矱，都指守秩序。〈楚茨〉四章「我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勅。永錫爾極，時萬時億。」是描述尸嘏主人的場面。據《詩集傳》，嘏辭的大意是：「爾飲食芳潔，故報爾以福祿，使其來如幾，其多如法。爾禮容莊敬，故報爾以眾善之極，使爾無一事而不得乎此，各隨其事而報之以其類也。」<sup>5</sup>

### 4.陽厭、送尸

陽厭是祭祀儀式結束前再次饗神的活動。〈楚茨〉五章「孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。」神靈享受祭品，滿意而去，鐘鼓大奏，正與陽厭與送尸的儀式有關。

### 5.同族燕飲

祭祀後的同族燕飲在祭祀活動中有著重要的意義，它具有團結宗族、增進同宗之間感情的作用。祭祀通過儀式和祖先的神靈往來，共同拜祭了祖先，增進彼此的親近感後，合族燕飲便有增進宗族感情、加強宗族凝聚力的作用。〈楚茨〉六章中有生動的描寫：「樂具入奏，以綏後祿。爾殽既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首。神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之。子子孫孫，勿替引之。」祭祀時的音樂再奏、族人歡飲、

<sup>5</sup>見宋朱熹：《詩集傳》，（台北：藝文印書館，1974年），頁618-620。

頌揚主人：剛才的祭祀，神靈高高興興地享用了酒食，賜您壽考。您的祭祀甚合禮儀，又恰得其時，只因您的德行，才能這樣完滿，願子孫能長保而不廢。

此外，宗廟大祭為了加強敬意，於正祭完畢後宴饗賓客，次日又重新舉行一次祭禮。這種次日又舉行的祭禮，周人稱為「繹祭」。繹祭禮節較正祭為簡單。〈周頌·絲衣〉即是繹祭之詩。<sup>6</sup>《毛詩鄭箋》：「繹，又祭也。天子諸侯曰繹，以祭之明日。卿大夫曰賓尸，與祭同日。」

以上是對祭祀儀式的大致介紹，而〈小雅·楚茨〉是《詩經》中對於祭祀儀式描寫最詳盡的一首詩，大致也是符合上述的程序，茲就以上的內容統整於〈楚茨〉，再佐以〈信南山〉剖析如下：

楚楚者茨，言抽其棘。自昔何為？我蓺黍稷。我黍與與，我稷翼翼。我倉既盈，我庾維億。以為酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。（一章）  
濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗，或剝或亨，或肆或將。祝祭于祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是饗。孝孫有慶，報以介福，萬壽無疆。（二章）  
執爨蹠蹠，為俎孔碩。或燔或炙，君婦莫莫。為豆孔庶，為賓為客。獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲。神保是格，報以介福，萬壽攸酢。（三章）  
我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勅。永錫爾極，時萬時億。（四章）  
禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。諸宰君婦，廢徹不遲。諸父兄弟，備言燕私。（五章）  
樂具入奏，以綏後祿。爾殽既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首。神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之。子子孫孫，勿替引之。（六章）<sup>7</sup>

這是周代貴族的祭祖儀式。首章及二章言豐收之後，恭敬地準備酒食以祭祀求福與準備祭品之情景。充作犧牲的牛羊要清洗得乾乾淨淨，詩句「我倉既盈，我庾維億。以為酒食，以享以祀」；「濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗」即表現了這些情形。〈信南山〉

<sup>6</sup>見張艷萍：〈燕飲詩中所見的周人祭祖禮〉，《蘭州交通大學學報》，社會科學版，2005年4月，第24卷，第2期。

<sup>7</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁467-470。

中亦有詳細描述：「疆場翼翼，黍稷彧彧。曾孫之穡，以為酒食。畀我尸賓，壽考萬年。中田有廬，疆場有瓜。是剝是菹，獻之皇祖。曾孫壽考，受天之祜。祭以清酒，從以騂牡，享于祖考。」正式祭祀過程中，有殺牲、烹煮祭品、盛放祭器的活動，這些活動在饗神與饗尸之前進行，〈楚茨〉簡單記述為「或剝或亨，或肆或將」，〈信南山〉對宰殺犧牲有生動的描述：「執其鸞刀，以啟其毛，取其血膋。」三章寫祭祀的禮儀，對陰厭的儀式沒有明確記述，但二章中「先祖是皇，神保是饗」，三章有「執爨蹠蹠，為俎孔碩。或燔或炙，君婦莫莫。為豆孔庶」及「神保是格」，可能是指饗神。朱熹《詩集傳》認為神保可能是尸，但五章中的「皇尸」、「尸」，似乎與神保有別。神保當是指祖先神，而不是尸。<sup>8</sup>四、五章為正祭之情景，藉工祝之口來讚美祭品馨香，而後祭畢送尸，四章中「我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勅。永錫爾極，時萬時億。」很明顯是描述尸嘏主人的場面。送尸後，盡撤去室中、房內薦、俎，準備族人燕飲「諸宰君婦，廢徹不遲。諸父兄弟，備言燕私」。六章為燕饗後諸父兄弟的祝福「樂具入奏，以綏後祿。爾殽既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首。神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之。子子孫孫，勿替引之。」

詩中以祭祀儀式的主次分明，井然有序地表達了秩序觀念。首先，參與祭祀的人員據其身分擔任不同的職責。祭祀中最重要的人物是「尸」。尸是神的替身，在祭祀中享受眾人的崇拜，他坐在神座上享用獻上來的酒食。獻祭者對尸的態度畢恭畢敬，「以為酒食，以享以祀，以妥以侑」，為的是他可以為獻祭者賜下祝福，「以介景福」。祭祀中的助祭者與膳夫認真準備祭品；而作為司儀的祝，則掌管指揮著祭禮的進行，成為人神之間聯繫的橋樑，把神的旨意傳達給獻祭的子孫；參與祭祀的還有君婦，她們也要參與祭品的準備工作，祭祀完畢後要與膳夫一起將席上的祭品收去，職責的劃分是明確而嚴格的。這種職責分工與祭祀儀式中有條不紊的步驟，體現出建構等級秩序的文化意涵，也正代表了中華禮樂文明的核心。<sup>9</sup>

## 二、音樂

<sup>8</sup> 參劉源：《商周祭祖禮研究》（北京：商務印書館，2007年），頁158-167。

<sup>9</sup> 見王冬苗、張文菊：《〈詩經〉祭祀詩中的儀式及其文化內涵》（北京：《商業文化月刊》，2007年5月）

由文獻記載與出土文物可知，周朝的樂器已十分多樣，祭祀用樂當可更精確的表達聲情。根據楊蔭瀏的統計，周朝見於文獻記載的樂器有近 70 種，《詩經》一書中所提到的樂器名稱就有 29 種，以打擊樂器與吹管樂器為主，並且有撥弦、擊弦樂器的明確記載，主要是編鐘、編磬、懸鼓、鼗、祝敵以及排簫、管等。<sup>10</sup>姜亮夫所著《屈原賦校注》指出：「按鼓鐘祝敵管簫等，皆專作雅樂之用，而非民間通俗樂器。故三百篇中，僅於廟庭、〈雅〉、〈頌〉二類用之。而琴瑟笙簧，則不見於〈大雅〉、三〈頌〉，而全用於宴飲之詩，與民間俗樂，即僅見於〈小雅〉與〈國風〉。若細別之，則廟堂祭祝所用之樂，在《詩經》及周末典籍，皆用鐘、鏞、鼓、鞀、應、田、懸、磬、管、簫、祝敵等，而不及笙、簧、琴、瑟；宮廷燕飲樂舞之樂，有鐘、鼓、馨、磬、琴、瑟、簫、笙、簧等；民間普通用樂，有琴、瑟、竽、簧等；民間祭神，琴、瑟、鼓最多。」<sup>11</sup>《周禮·春官·大司樂》：「以樂舞教國子舞雲門、大卷、大咸、大磬、大夏、大濩、大武。以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂，以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。乃分樂而序之，以祭，以享，以祀。乃奏黃鍾，歌大呂，舞雲門，以祀天神。乃奏大蕤，歌應鍾，舞咸池，以祭地示。乃奏姑洗，歌南呂，舞大磬，以祀四望。乃奏蕤賓，歌函鍾，舞大夏，以祭山川。乃奏夷則，歌小呂，舞大濩，以享先妣。乃奏無射，歌夾鍾，舞大武，以享先祖。」<sup>12</sup>不同場合，所用的樂器不同，表演的歌舞也不同，有明確的規定。

《詩經》祭祀詩中，提到音樂的篇章有〈周頌·有瞽〉、〈周頌·執競〉、〈商頌·那〉、〈魯頌·有駟〉等，其內容如下：

### 1. 〈周頌·有瞽〉

有瞽有瞽，在周之庭。設業設虞，崇牙樹羽，應田縣鼓，鞀磬祝圉。既備

乃奏，簫管備舉。喤喤厥聲，肅雝和鳴，先祖是聽。我客戾止，永觀厥成。<sup>13</sup>

《詩序》：「〈有瞽〉，始作樂而合乎祖也。」鄭《箋》：「合者，大合諸樂而奏之。」孔《疏》：

<sup>10</sup>見楊蔭瀏：《中國古代音樂史稿（上冊）》（臺北：大鴻圖書公司，1997年），頁161-162。

<sup>11</sup>參姜亮夫：《屈原賦校注》（臺北：文光圖書公司，1974年），頁1-38。

<sup>12</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官·大司樂》，頁787-789。

<sup>13</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁594。

「周公攝政六年，制禮作樂，一代之樂功成，而合諸樂器於太祖之廟奏之，告神以知善否。詩人述其事而為此歌焉！」<sup>14</sup>高亨《周頌考釋》：「此詩所詠者：（一）瞽師在庭；（二）樂器備設；（三）諸樂皆作；（四）先祖聽之；（五）客至觀成。其為大合樂於宗廟所歌之詩明矣！」全詩十三句，前六句寫演奏前的準備，中間四句正面描寫演奏的場面，末三句寫演奏後的效果。詩中所提樂器以打擊樂器為主，還有吹奏樂器，未提及弦樂器，或許當時大型音樂演奏弦樂器尚未廣泛被應用。

## 2. 〈周頌·執競〉

執競武王，無競維烈。不顯成康，上帝是皇。自彼成康，奄有四方，斤斤其明。鐘鼓喤喤，磬筦將將，降福穰穰。降福簡簡，威儀反反。既醉既飽，福祿來反。<sup>15</sup>

《詩序》：「〈執競〉，祀武王也。」<sup>16</sup>蔡邕《獨斷》載《魯詩》遺說義同。全詩十四句，分兩層次。第一層前七句，緬懷開國之祖武王創業歷史；第二層後七句，描寫祭祀盛況，祈望天賜福周人。

## 3. 〈商頌·那〉

猗與那與！置我鞀鼓。奏鼓簡簡，衍我烈祖。湯孫奏假，綏我思成。鞀鼓淵淵，嘒嘒管聲。既和且平，依我磬聲。於赫湯孫，穆穆厥聲。庸鼓有數，萬舞有奕。我有嘉客，亦不夷懌。自古在昔，先民有作。溫恭朝夕，執事有恪。顧予烝嘗，湯孫之將。<sup>17</sup>

詩中奏樂使用的樂器有鼓、磬、管。鼓有大小之別，鞀鼓小，可隨身攜帶；庸鼓高大，放在固定的地點。鼓聲、管音，隨著磬聲抑揚疾徐，構成了雄壯的交響樂章。在這壯美的樂章中，祭祀人與被祭祀的對象通過聲音相溝通。全詩極力渲染了歌舞的盛況，只在

<sup>14</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 594。

<sup>15</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 598。

<sup>16</sup>同前註。

<sup>17</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 620。

最後一句「湯孫之將」，表示要奉獻祭品。這和《禮記·郊特牲》談及商族祭祀特點時所說言「殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲，樂三闕，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。」相一致。

殷墟甲骨卜辭中所記錄的制度文物，在《詩經》中亦頗可考。裘錫圭在〈甲骨文中的幾種樂器名稱〉一文中指出，〈商頌〉中所提到的樂器，如「庸」、「鼗」等，在甲骨文中有不少例證，並且卜辭中常有「奏庸」、「置鼓」、「庸鼓」等語。<sup>18</sup>《詩經》中除〈商頌〉言「奏鼓」外，其餘皆曰。「擊鼓」、「伐鼓」。如〈邶風·擊鼓〉「擊鼓其鏜」；〈陳風·宛丘〉「坎其擊鼓」；〈小雅·鼓鐘〉「鐘鼓伐鼗」。可見「奏鼓」是商人的獨有成語。《說文》：「奏，進也。」也就是說，「奏」本是商人奉獻給祖先神明的特有祭祀種類。<sup>19</sup>

《詩序》：「〈那〉，祀成湯也。微子至于戴公，其間禮樂廢壞。有正考甫者得〈商頌〉十二篇於周之大師，以〈那〉為首。」朱謀瑋《詩故》：「湯之功德偉矣！宜有可述。此詩獨舉鞀鼓管磬庸鼓之聲與萬舞奕者何哉！商人尚聲，聲之盛，是德之盛也。湯之功德，自有大濩之樂。此所謂聲，即大濩之聲耳。」

周公於商亡後，將商舊都周圍之地封予周王庶兄微子啟，建立宋國，即商之後裔。此詩為其祭祀先祖成湯之樂歌，全詩一章二十二句，詩分三層，一層六句，寫奏鼓樂祖，祈求賜福。二層十句極陳樂舞之盛美。三層四句，頌揚先祖有所作為，我人應法先祖，黽勉恭敬。末二句為祭祀結束祝詞。

#### 4. 〈魯頌·有駟〉

有駟有駟，駟彼乘黃。夙夜在公，在公明明。振振鷺，鷺于下。鼓咽咽，醉言舞。于胥樂兮。（一章）

有駟有駟，駟彼乘牡。夙夜在公，在公飲酒。振振鷺，鷺于飛。鼓咽咽，醉言歸。于胥樂兮。（二章）

有駟有駟，駟彼乘駟。夙夜在公，在公載燕。自今以始，歲其有。君子有穀，詒孫子。于胥樂兮。（三章）<sup>20</sup>

<sup>18</sup>見裘錫圭：《甲骨文中的幾種樂器名稱》，（《中華文史論叢》，1980年），第二輯。

<sup>19</sup>見姚小鷗：《詩經三頌與先秦禮樂文化》，（北京：北京廣播學院出版社，2000年），頁16。

<sup>20</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁610。

《詩序》：「〈有駟〉，頌僖公君臣之有道也。」<sup>21</sup>三家詩無異義。朱熹《詩集傳》：「此燕飲而頌禱之辭也。」<sup>22</sup>朱守亮《詩經評釋》：「此當係慶豐年，燕飲而頌禱僖公之詩。」<sup>23</sup>詩中在頌禱的同時，亦表現出舞樂之盛。

### 三、舞容

祭禮進行之時，所謂「詩，言其志也；歌，詠其聲也；舞動其容也；三者本於心，然後樂器從之。」<sup>24</sup>經由「詩、歌、舞」來表達發自內心的心志、心聲、情感。當詩舞樂的氣勢旺盛，便可以產生無遠弗屆的影響。詩樂舞合一所產生的潛移默化作用，對於富有政治意涵的三〈頌〉而言，自當發揮得淋漓盡致。清代阮元《學經室集·釋頌》：「頌之訓為美盛德者餘義也，頌之訓為形容者本義也。且頌字即『容』字也。……豈知所謂商頌、周頌、魯頌者，若曰商的樣子、周的樣子、魯的樣子而已，無深義也。何以三頌有樣，而風雅無樣也？風雅但弦歌笙間，賓主及歌者皆不必因此而為舞容。惟三頌各章皆是舞容，故稱為頌，若元之後為戲曲，歌者舞者與樂器全動作也。」阮元認為「頌」、「容」古音一聲之轉，「容」即「舞容」。因此「頌」從體制、形體上來說就是一種樂舞歌混合的樂歌。正如《禮記·樂記》所云：

聖人作為鞀、鼓、柷、敔、壎、篪，此六者，德音之音也。然後鐘、磬、竽、瑟以和之，干、戚、旄、狄以舞之。此所以祭先王之廟也，所以獻、酬、醕、酢也，所以官序貴賤各得其宜也，所以示後世有尊卑長幼之序也。<sup>25</sup>

將樂舞配合禮制，有官階高低、貴賤差異不同的用樂，透過音樂歌舞的進行，使人明白長幼卑尊的秩序。周王室將舞蹈分為大舞、小舞、夷舞等等，其中最重要的是大舞。大舞即六代之舞，如《周禮·春官·宗伯·大司樂》所云：

大司樂：掌成均之灋，以治建國之學政，而合國之子弟焉。凡有道者、有德者，使教焉；死則以為樂祖，祭於瞽宗。以樂德教國子：中和、祇庸、

<sup>21</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 610。

<sup>22</sup>見宋朱熹：《詩集傳》，（台北：藝文印書館，1974 年），頁 971。

<sup>23</sup>見朱守亮：《詩經評釋》，（台北：學生書局，1984 年），頁 926。

<sup>24</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·樂記》，頁 1536。

<sup>25</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·樂記》，頁 1541。

孝友。以樂語教國子：興道、諷誦、言語。以樂舞教國子舞〈雲門〉、〈大卷〉、〈大咸〉、〈大韶〉、〈大夏〉、〈大濩〉、〈大武〉。以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂，以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物。乃分樂而序之，以祭，以享，以祀。乃奏黃鐘，歌大呂，舞〈雲門〉，以祀天神。乃奏大蕤，歌應鐘，舞〈咸池〉，以祭地示。乃奏姑洗，歌南呂，舞〈大韶〉，以祀四望。乃奏蕤賓，歌函鐘，舞〈大夏〉，以祭山川。乃奏夷則，歌小呂，舞〈大濩〉，以享先妣。乃奏無射，歌夾鐘，舞〈大武〉，以享先祖。凡六樂者，文之以五聲，播之以八音。凡六樂者，一變而致羽物及川澤之示，再變而致羸物及山林之示，三變而致鱗物及丘陵之示，四變而致毛物及墳衍之示，五變而致介物及土示，六變而致象物及天神。<sup>26</sup>

此六代之舞，相傳為周公所釐定，包括黃帝的樂舞〈雲門〉、堯的樂舞〈大咸〉、舜的樂舞〈大韶〉、禹的樂舞〈大夏〉、商湯的樂舞〈大濩〉和周代所創作表現武王伐紂滅商內容的〈大武〉。其內容都是歌頌以文德武功昭服天下的領袖的祭奠性大型歌舞。周公制禮作樂的政治目的，顯然是要示其「受以天命」的正統與權力的威嚴。除了大舞，西周還製作了作為貴族子弟習舞教材的六個小舞<sup>27</sup>與四方徵集來的「夷舞」—民間歌舞與少數民族歌舞<sup>28</sup>。其中夷舞具有很強的娛樂性，主要用於宴饗與祭祀，人神共樂。西周禮樂制度嚴格的等級劃分，雖然抑制了舞蹈藝術的自由發展，而正規、完善的舞蹈教學體系卻促進了舞蹈技藝的長足進步。<sup>29</sup>此外，周人在不同的時節、場合，用於祭祀、宴樂，皆有不同的舞種（大舞、小舞、夷舞）。由此可知，隨著周代禮樂對宗教神靈意識的淡化，周人的歌樂舞蹈於是逐漸人間化、世俗化，也為當時，特別是此後俗樂的繁榮與審美型音樂藝術的發展開啟了一片新天地。<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官·宗伯·大司樂》，《十三經注疏》，頁 787。

<sup>27</sup> 《周禮·春官·宗伯》：「樂師：掌國學之政，以教國子小舞。凡舞，有帔舞，有羽舞，有皇舞，有旄舞，有干舞，有人舞。」

<sup>28</sup> 《周禮·春官·宗伯》：「旄人：掌教舞散樂、舞夷樂。凡四方之以舞仕者屬焉。凡祭祀、賓客，舞其燕樂。」

<sup>29</sup> 見楊匡民、李幼平：《荊楚歌舞樂》（武漢：湖北教育出版社，1997年），頁 221。

<sup>30</sup> 見廖群：《中國審美文化史》（濟南：山東畫報出版社，2000年），頁 188。

六代之舞中，西周的〈大武〉舞，用於軍事操練，也用於祭祖，氣氛極為莊嚴隆重。如《禮記·明堂位》所云：

升歌〈清廟〉，下管〈象〉；朱干玉戚，冕而舞〈大武〉。<sup>31</sup>

關於〈大武〉舞的表演形式，由《禮記·樂記》孔子回答賓牟賈的內容可知：

夫武，始而北出，再成而滅商。三成而南，四成而南國是疆，五成而分周公左召公右，六成復綴，以崇天子。夾振之而駟伐，盛威於中國也。分夾而進，事蚤濟也。久立於綴，以待諸侯之至也。<sup>32</sup>

第一段先是長長的鼓聲，用以召喚、集合眾人。接著舞隊從北面踏節而出，手執盾牌，頓足三次而立。一段徐緩抒情的歌聲過後，進入第二段，拉開象徵武王出兵伐商的戰幕。然後是激烈的舞蹈場面，「夾振之而駟伐」，表現消滅商朝的戰鬥場面。第三段表現滅商後繼續南進。第四段表現征服南疆。第五段舞隊分兩行，舞者左足舉起，右膝著地，表示周、召二公的英明與和平統治。第六段舞隊重新合攏，以示對天子的崇敬，是為「六成復綴，以崇天子。」<sup>33</sup>這套樂舞，結構宏大，氣勢磅礴，著實令人嘆為觀止。

〈大武〉舞透過舞蹈動作表現武王的功績德業，而〈大武〉樂章是配合著〈大武〉舞的各個節目而演唱，其所詠唱的內容在目前可見的文獻中並無完整的記載，僅在《左傳·宣公十二年》稍有提及：

武王克商，作頌曰：「載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。」又作〈武〉，其卒章曰「耆定爾功。」其三曰：「敷時繹思，我徂惟求定。」其六曰：「綏萬邦，屢豐年。」<sup>34</sup>

由此段記載可知，〈大武〉樂章的詩歌內容，以盛讚武王的功業為主，表達「以崇天子」的情感，而未涉及舞蹈動作。不過其中充滿了「以德配天」的觀念，與舞蹈所表現聖王的功業主題是互相呼應的，也共同體現周人禮樂的時代精神。<sup>35</sup>〈大武〉樂章突出體現

<sup>31</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·明堂位》，頁 1489。

<sup>32</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·樂記》，頁 1542。

<sup>33</sup>見楊匡民、李幼平：《荆楚歌舞樂》（武漢：湖北教育出版社，1997 年），頁 223。

<sup>34</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·宣公十二年》，頁 1882。

<sup>35</sup>見廖群：《中國審美文化史》（濟南：山東畫報出版社，2000 年），頁 184。

了詩、樂、舞完美的結合，與聲大而宏的鐘鼓之音相配的是手執干戚的武士們勁健的舞蹈。伴隨陣陣管籥之聲，羽舞登場，在六律、六同、五聲、八音、六舞之大合樂中唱出對天地、祖先、和天子的頌歌。<sup>36</sup>根據《左傳》的記載，〈大武〉樂章包含〈武〉、〈賚〉、〈桓〉三篇，皆見於〈周頌〉，至於其他篇章以及篇次，各家眾說紛紜，莫衷一是，但可以確定的是一一皆祀武之作而在今〈周頌〉也。<sup>37</sup>

除了〈大武〉舞之外，在〈魯頌〉、〈商頌〉中則提及「萬舞」：

萬舞洋洋，孝孫有慶。<sup>38</sup>（〈魯頌·閟宮〉）

《詩序》：「〈閟宮〉，頌僖公能復周公之宇也。」<sup>39</sup>詩中歌頌魯僖公能興祖業、復疆土、興祖廟。表現出此萬舞十分盛大，亦可表現孝孫（魯僖公）的福氣。

殷人是東夷部族的重要成員，《禮記》所言「殷人尚聲」之語，指殷人主要以歌舞取悅於神靈，祭祀帶有很強的娛樂性，這表現了東夷先民樂觀、開朗的天性。《詩經》〈商頌〉作為殷人祭祀祖先的歌詩，充分體現了尚聲的特點。〈那〉是祭祀列祖的歌詩，大部分篇幅是鋪陳奏樂起舞的場面：

鞀鼓淵淵，嘒嘒管聲。既和且平，依我磬聲。於赫湯孫，穆穆厥聲。

庸鼓有數，萬舞有奕。<sup>40</sup>〈商頌·那〉

有鞀鼓管磬之聲，加上盛大的萬舞，呈現出隆重的祭祀場面。

〈閟宮〉、〈那〉只描述萬舞的盛大及其所使用的樂器，對其演出的形式並無著墨。而風詩中的〈邶風·簡兮〉則有較詳細的描寫：

簡兮簡兮，方將萬舞。日之方中，在前上處。（一章）

碩人俣俣，公庭萬舞。有力如虎，執轡如組。（二章）

左手執籥，右手秉翟。赫如渥赭，公言：「錫爵」。（三章）

<sup>36</sup>見張樹國：《樂舞與儀式—宗教倫理與中國上古祭歌型態研究》（天津：天津古籍出版社，2003年），頁157。

<sup>37</sup>見余培林：《詩經正詁（下）》（臺北：三民書局，1993年），頁566。

<sup>38</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁614。

<sup>39</sup>同前註。

<sup>40</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁620。

山有榛，隰有苓。云誰之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮！（四章）<sup>41</sup>

詩中前三章透過鏡頭由遠而近，賦寫舞師出場、表演、亮相特寫鏡頭，表現舞師亦剛亦柔、矯健優美的舞姿，以及抒情者對舞師的傾慕之意。

從〈魯頌·閟宮〉的「萬舞洋洋」、〈商頌·那〉的「萬舞有奕」、〈邶風·簡兮〉的「簡兮簡兮，方將萬舞。」，再加上《墨子·非樂》「萬舞翼翼，章聞于大」<sup>42</sup>，可知萬舞似乎是一種在隆重場合表演且場面盛大的舞蹈。不過，就《左傳·莊公二十八年》所記載：「楚令尹子元欲蠱文夫人，為館於其宮側，而振萬焉。」<sup>43</sup>萬舞似乎又有放縱的情調。文夫人指責子元，指出萬舞是「先君以是舞也習戎備也。」可知萬舞乃用於練兵習武。此外，《墨子·非樂》提到「昔者齊康公興樂萬，萬人不可衣短褐，不可食糠糲，曰：食飲不美，面目顏色不足視也；衣服不美，身體從容醜羸不足觀也。」<sup>44</sup>這裡的萬舞，又成為舞者容貌嬌美、衣著華麗的女樂。萬舞的表演內容與形式，在先秦典籍中，似乎沒有統一的論述。廖群便認為萬舞應該不只一個劇目，而是一類舞蹈的通稱。儘管表演形式不太相同，萬舞應是一種富於魅力，感情激越，更偏於節奏、動作和姿態的舞美形式。其來源也許正是那些以宣洩情感為目的的原始集體舞，到了巫史文化階段，這種舞蹈又多用來「媚神」、「娛神」，與神交通；發展到後來，則更多成了媚人的表演。以殷商樂舞的巫風之盛，見於甲骨卜辭的「萬人」之舞，似乎也還多是指祭祀活動或祈神求雨。<sup>45</sup>

## 第二節 詩經中的祭品與文化內涵

### 一、祭品

《詩經》中有關祭祀內容的詩約有五十五篇，其中部分詩篇提到了獻祭的祭品，本

<sup>41</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 308。

<sup>42</sup>見周墨翟：《墨子》（上海：上海古籍出版社，1989 年），頁 66。

<sup>43</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·莊公二十八年》，頁 1781。

<sup>44</sup>見周墨翟：《墨子》（上海：上海古籍出版社，1989 年），頁 65

<sup>45</sup>見廖群：《中國審美文化史》（濟南：山東畫報出版社，2000 年），頁 151-152。

文根據劉冬穎，〈《詩經》祭祀詩中的祭品〉<sup>46</sup>一文所言，將《詩經》祭祀詩中的祭品分為以下幾個方面：

### （一）酒醴

醴，是一種釀造很快即熟的甜酒。甲骨文中「酒」寫作「酉」，乃是陶罐象形。所記為用酒祭祀之事，這表明在文字出現之前酒就存在了。大概在新石器時代後期，糧食有了剩餘，就製造酒。飲酒使人如醉如痴，從而與神靈溝通。至商代，飲酒成風。反映在卜辭中，是大量出現的酒祭和鬯祭，不論天地山川先王先公都是祭祀的對象。

《詩經》中言及酒者共五十五篇，「酒」字凡六十三見，其中〈風〉詩中有〈叔于田〉、〈女曰雞鳴〉等七見；〈雅〉詩有〈鹿鳴〉、〈常棣〉等五十見；〈頌〉詩有〈絲衣〉、〈豐年〉等六見。酒在古代又稱「醴」，〈吉日〉、〈行葦〉中有四見。有的詩中還稱「醕」或「醠」。此外，還有不少詩篇描寫到「酢」、「醕」等酒禮，如〈蓼蕭〉、〈湛露〉、〈彤弓〉、〈小弁〉、〈執競〉、〈閟宮〉等等，把這些全加起來，竟有一百多見。在《詩經》產生的時代已經形成了嚴格的用酒制度，各種禮儀都離不開酒。儀式中，酒醴並陳〈周頌·豐年〉、〈載芟〉所言「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮」。「百禮」不僅指祭祀，養老、饗賓諸禮也可包括其中。〈周頌·良耜〉更是說這種以酒為祭品的祭祀方式「匪今斯今」。並不自今日始，乃是「振古如斯」。今日之祭者，不過是「以似以續，續古之人」，也就是說用酒祭祖，古已有之。三頌中寫祭祀的詩較多，關於祭祀用酒的記載比比皆是。〈大雅·旱麓〉、〈既醉〉、〈鳧鷖〉等〈小雅·楚茨〉、〈信南山〉等也均有記述。從中可以看到這些祭歌中有關祭祀酒宴以及鼓樂歌舞的描繪，無不重點凸出酒來。

凡是寫到以酒為祭品的詩篇，都強調了酒之清和酒味之醇美。〈大雅·行葦〉寫宴飲射藝後祈福，「曾孫維主，酒醴維醠，酌以大斗，以祈黃耇。」各樣酒都味美醇厚，主祭人用大杯來斟，以企求老年人長壽。〈大雅·鳧鷖〉在詩中反覆詠嘆了「爾酒既清」、「爾酒既清」、「爾酒既多」和「旨酒欣欣」，表達了暢飲清香美酒的歡樂。

酒在古代分很多種類，尤其是周代，分類更加細密，有「五齊三酒」之說。以酒的

---

<sup>46</sup>參劉冬穎：〈《詩經》祭祀詩中的祭品〉，《哈爾濱工業大學學報》，第四卷第1期，2002年3月。

品質而論，清酒是最佳的。清酒(也稱酎酒)，冬釀夏成，釀造時間較長，色澤明亮，味醇而清冽，是敬獻上帝的佳品。所以《詩經》中才常有「清酒」之言。〈商頌·烈祖〉「既載清酏，賚我思成。」意即我已經陳設了獻享的清酒，先祖賜給我大福。

周人的祭祀程序一般是先潑灑香酒，稱為裸祭。在裸祭中，要用香氣濃郁的酒——鬯。其釀造的原料與一般的酒不同。是用秬(黑黍)釀成的，又以鬱金香草搗爛煮汁摻合。其味芬芳。謂之「鬱鬯」。祭祀人把鬱鬯倒在地上，通過酒的濃郁香氣迎來神靈。<sup>47</sup>祈禱神靈的福祐，先民們以農作物釀成酒，在祭祀酒醴中孕育著豐收的希望，勾畫著未來的藍圖——子子孫孫永遠同享此福。

## (二) 牲畜

在祭祀儀式中，與酒密切相伴的祭品是牛羊。獻祭時，清酒與牛羊常常同為獻給上帝以祈福的祭品。不是隨便一頭普通的牛羊都能成為祭品，只有高大、健壯的雄性動物才能享此殊榮。〈大雅·旱麓〉的記載極具典型意義，「清酒既載，騂牡既備。以享以祀，以介景福。」清酒已經裝滿酒樽，作為祭牲的赤色公牛已經準備好了。這都用來獻神和祭祖，祈求賜給我們大福。〈大雅·生民〉有「取羝以軋」，是用公羊祭祀道路之神。〈小雅·楚茨〉「濟濟跄跄，潔爾牛羊，以往烝嘗。」冬祭稱烝，秋祭稱嘗，祭品有牛有羊。〈周頌·我將〉中「我將我享，維羊維牛，維天其右之。」意思是：我獻上作為祭品的牛羊，請上天保佑我吧。

《詩經》中同樣也記錄了神靈對獻祭品牛羊的滿意，〈魯頌·閟宮〉「享以騂牡，是饗是宜。」用純赤色的公牛來獻祭，神明欣然受之，〈魯頌·閟宮〉最後便寫出「降福既多，周公皇祖。亦其福汝。」

祭祀儀式是端莊鄭重的，對祭品的準備也同樣如此。〈魯頌·閟宮〉說：秋天舉行嘗祭所用的牛。夏天開始要設柵欄精心飼養。先民們把牛羊犬豕等動物畜而養之，稱為「畜」，將用於祭祀的稱為「牲」。毛色純一的牲叫「犧」，因為宗廟用牲要求毛色純一，所以「犧」又引申指「宗廟之牲」。<sup>48</sup>「犧牲」連稱則泛指祭祀用的牲畜。〈小雅·無羊〉

<sup>47</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·郊特牲》，頁 1457、漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·鬱人》，頁 770。

<sup>48</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，頁 53。

「三十維物。爾牲則具。」為祭祀準備的牛羊，雜色牛就有三十頭之多，<sup>49</sup>足夠供應祭祀之用，可見先民們對祭品的重視。祭祀之前還要對這些牛羊進行檢查，〈周頌·絲衣〉中的主祭人，穿著潔白的祭服，戴著爵弁，端莊有禮地從堂上走到祭地，「自羊徂牛」，察看作為祭品的牛羊是否都符合禮的要求。只有這樣，才表達了對上帝和先祖的虔敬之心。

先秦時期的人們祭祀的，還有用狗、豬等動物作祭品的例子，但沒有以牛羊為犧牲來得普遍，在《詩經》中僅有一見，即〈小雅·大田〉「來方禋祀。以其騂黑，與其黍稷。」祭祀四方之神，奉獻的牲畜有牛有豬，牛用紅毛。豬用黑色，故簡稱騂黑。

### （三）植物

新鮮、潔淨、芬芳的植物，同樣會被《詩經》時代的人們呈上祭壇。《夏小正》是夏朝的曆書，書中記載了許多物候習俗方面的內容。《夏小正》二月有「采蘋」、「由胡」的記載，傳云：「由胡，蘋母。蘋，方勃也。皆豆實也，故記之。」采蘋的用途是充「豆實」，也就是做祭品。顯然，以蘋菜祭神是夏族的習俗。〈采蘋〉中所寫的在流動的水中採擷水藻，與《夏小正》七月所記的「湟潦生萍」條目又是相符的。可證以水生野菜為祭品祭祀神靈是夏的習俗。〈豳風·七月〉中「四之日其蚤，獻羔祭韭。」蚤，同「早」，是貴族於每年夏曆二月初一舉行的祭祀儀式，羔羊和韭菜同時被獻給上帝。二月的韭菜是新韭，新鮮、生機勃勃，以之為祭品，上帝一定會喜歡並降福於人。〈大雅·旱麓〉渲染了柞樹、楸樹的茂密繁盛，人們燒起木柴祭天神。〈召南·采蘋〉章中，主人公在溪邊、池塘採摘白蒿，用於公侯祭祀之事；〈采蘋〉中的主人公在溪邊採摘水草，在溝渠流動的水中採擷水藻，而後在宗廟的窗前放置祭壇，來祭祀先祖。剛剛收穫的穀物帶著天然的清香，有時也被人們直接呈上祭壇，〈大雅·生民〉「取蕭祭脂，取羝以軋，載燔載烈，以興嗣歲。」的記載即是證明。

### （四）其他特殊的祭品

在以上三種常見的祭品外，還有一些特殊的祭品。〈周頌·潛〉是周王以魚獻祭宗

<sup>49</sup>據王國維《戩壽堂殷虛書契考釋》云：「三十維物與三百維群、九十其犉，句法正同，謂雜色牛三十也。」

廟的樂歌。鱸魚、鮪魚、白鰵、鱈魚、鰻魚、鯉魚，周王都用來祭祖。魚在先秦時期象徵著生殖能力，並暗示著年年有餘的吉利，所以周王以之為祭品獻給先祖。音樂同樣是奉獻給上帝和祖先神的最好禮物，〈周頌·有瞽〉中備述了樂器種類之多，盲人樂師在宗廟大庭裏演奏，聲音洪亮而和諧「先祖是聽，我客戾止，永觀厥成。」《詩經》中記載的最可怕的祭品，是以活人殉葬，〈秦風·黃鳥〉「誰從穆公？子車奄息」、「誰從穆公？子車仲行」、「誰從穆公？子車鍼虎」。《詩序》：「哀三良也，國人刺穆公以人從死，而作是詩也。」<sup>50</sup>還有就是〈大雅·皇矣〉「執訊連連，攸馘安安。」<sup>51</sup>、〈魯頌·泮水〉「矯矯虎臣，在泮獻馘。」<sup>52</sup>此兩詩中勝利者割下的敵人的左耳，作為勝利的標誌被送上祭壇，感謝上帝保佑勝利者國泰民安，四方諸國都來歸附。

從以上的分類中，不難看出《詩經》祭祀詩中的祭品大多具有以下的特徵：首先，充滿生機、活力，有著健旺的生命力。如公牛、公羊、新生的春韭。其次，是潔淨、美好的。〈大雅·既醉〉有言「籩豆靜嘉」，描述了盛放祭祀器中的食物潔淨而美好。〈召南〉的〈采芣〉、〈采蘋〉中所採摘的白蒿與水草都是來自於水中或水邊，可以想見是被水洗濯得乾乾淨淨。再次，是馨香的。〈周頌·載芟〉中呈獻給先祖先妣的食物「有飴其香」，這種食物是芬芳美味的，能獻上這樣的食物是「邦家之光」(國家的光榮)。〈生民〉中的祭祀人，燒起香蒿、牛腸脂，使香氣遠播，在這種香氣的蒸騰中，神人的精神相通了，上帝安然地享受著這一切，那麼，來年的豐收、興旺指日可待，子孫後輩的福氣也因此綿綿不絕。最後，人祭與人殉是人類自認對神最具誠意的犧牲，〈大雅·皇矣〉的人祭是為了取悅神明來滿足自己的願望，而〈秦風·黃鳥〉的人殉則是為了取悅剛去世不久的死者，安撫他使其不為厲作祟。因人命比動物更珍貴，其血更具靈力，神明或死者應會更加滿意。

## 二、祭品的文化內涵

《詩經》祭祀詩中的祭品，包含了種種美好的特徵，這些祭品具有那些象徵意義？我們又可從中考察出先秦時期的哪些歷史細節和禮俗呢？在我們今天看來《詩經》祭祀

<sup>50</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 373。

<sup>51</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 519。

<sup>52</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 610。

詩中的祭品是充滿了神祕色彩的，可是在《詩經》所產生、傳唱的時代，這卻是再自然不過的儀式，是約定俗成的習慣，無需解釋。在漫長的上古時代逐漸累積下來的共同文化心理背景，已內化為兩周人無意識的話語，散落在《詩經》的字字句句之間。剖析這些呈獻在祭壇之上，具有神靈光環的祭品，《詩經》時代關於部族、宗教、禮儀等諸多方面的習俗都可以顯現出來：

### （一）從禮儀形式的層面上

古人行禮，有辭、有樂、有儀，三者配合而不分。《詩》是古人行禮的辭的部分，《詩經》中的許多內容，都是周禮規定的具體體現。換言之，周代的種種禮儀，決定了《詩經》的內容。

祭祀屬於吉禮，是禮的重要組成部分。《禮記·禮運》在論述祭祀的起源時寫道：「夫禮之始，始諸飲食。」這裡所說的禮，指的是祭祀之禮。《詩經》中所提到的這些祭品：牛羊、酒醴、穀類、魚等，都是食品。遠古時期，食物缺乏，人們常常要受到飢餓的威脅。先民們把自己對食物的渴望也視作神靈的基本需要，用食物供奉神靈。《詩經》中所提到的祭品以食物居多，就是因為祭祀源於飲食。獻給神靈的祭品，同時是人們最喜愛的食物。祭品是食品中的精華。人們把人的飲食需要和神的嗜好同樣看待，認為彼此相通。祭品的香氣把人和神聯繫在一起，〈大雅·生民〉「其香始升，上帝居歆。」這是描寫祭祀上帝的場面，相當於後代的祭天大典。詩中有「取蕭祭脂」和「載燔載烈」等語，焚燒香蒿、牛腸脂的香氣。燒烤肉的濃香，升騰向上。參加祭祀的人也在這種香氣四溢的氣氛中身心都得到滿足。〈周頌·載芟〉「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。有飴其香，邦家之光，有椒其馨，胡考之寧。」周祖先民把祭品的香氣看作是國家的光榮，把香氣遠播視為老年人的福音，象徵著幸福安寧。祭品因此獲得了使神人精神交融的意義。

### （二）從部族文化的層面上

夏、商、周是前後相繼的三個王朝，又是三種不同部族文化的代表。孔子曾經說過：

「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也」<sup>53</sup>。考察《詩經》祭祀詩的祭品，可以從中看出夏商周三族不同的禮俗。<sup>54</sup>

《禮記·郊特牲》在將有虞氏、殷商和周祖的祭祀加以對比時提出「有虞氏之祭也，尚用氣」。「殷人尚聲」、「周人尚臭」。夏朝去蒙昧未遠，祭祀中所崇尚的是天然的血腥之氣、生冷之氣，保留了較多的人類在原始社會茹毛飲血的痕跡。臭，也是氣味的意思，周人所崇尚的氣味與夏朝大不相同。把酒潑灑在地上溢出的酒香氣，燒烤牛羊肉飄出的肉香，焚燒香蒿、牛腸脂散發的濃郁香味都是周人喜愛的。而周人以水生野菜充當祭品的習俗在《詩經》中卻有兩則例證，〈召南〉中有兩篇作品都是描寫採摘水生野菜祭神的場面：

于以采蘋，于沼于沚，于以用之，公侯之事。

于以采蘋，于澗之中，于以用之，公侯之宮。<sup>55</sup> 〈采蘋〉

于以采蘋，南澗之濱，于以采藻，于彼行潦。

于以盛之，維筐及筥，于以湘之，維錡及釜。

于以奠之，宗室牖下，誰其尸之，有齊季女。<sup>56</sup> 〈采蘋〉

人們在池塘邊、小溪旁和水中洲渚上，採摘蘋、蘋、藻等水生野菜，是為了準備貴族宗廟中的祭品，由莊敬美麗的少女來主持祭祀。

周族祭祀尚氣，具體說來，周族在祭祀時用的是芳香之氣。《詩經》中的周族祭祀詩反覆強調祭品的芳香。〈小雅·信南山〉寫道：「是烝是享，苾苾芬芳，祀事孔明。先祖是皇，報以介福，萬壽無疆。」〈小雅·楚茨〉稱祭祖是「苾芳孝祀」，以芬芳之祀，表孝敬之心。

《禮記·郊特牲》：「周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後炳蕭合

<sup>53</sup>見魏何晏注，宋邢昺疏：《論語·為政》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁2463。

<sup>54</sup>見李炳海：《部族文化與先秦文學》，（北京：高等教育出版社，1995年），頁271。

<sup>55</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁284。

<sup>56</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁286。

羶薌。凡祭，慎諸此。」<sup>57</sup>周族的祭祀程序通常是先潑灑香酒，緊接著迎牲、進獻熟食，最後焚燒香蒿、脂肪和黍稷。灌祭和火祭香氣最濃，它們被分別置於祭祀的首尾，整個祭祀在香氣瀰漫中開始，又在煙火蒸騰、香氣飄逸中結束，體現了周人的祭祀特點。《儀禮·覲禮》：「祭天燔柴。」<sup>58</sup>《禮記·祭法》：「燔柴於泰壇，祭天也。」<sup>59</sup>所謂「燔柴」，《爾雅·釋天》：「祭天，曰燔柴。」郭璞《注》曰：「既祭，積薪燒之。」<sup>60</sup>這樣的做法是架柴燒烤祭品，使各種祭品的香味上達於天，使神靈獲得饗宴，這種思維是認為祭祀天神就該使香氣隨著煙霧上達於天，使天神接收到人們獻祭的禮物，進而降福於民。

除了以上的不同外，三大部族在祭品的選擇上還有一些差異，如祭祀用牲，除了強調毛色的純一外，三大部族各有自己崇尚的顏色。《禮記·檀弓上》云：「夏后氏尚黑，牲用玄；殷人尚白，牲用白；周人尚赤，牲用騂。」〈小雅·信南山〉「祭以清酒，從以騂牡，享于祖考。」〈大雅·旱麓〉「清酒既載，騂牡既備。」〈魯頌·閟宮〉「享以騂犧，是饗是宜。」都是講用純赤色的公牛來獻祭。魯國也是周族的國家，所以它在祭品的顏色選擇上與周族一致。

### （三）從農業文明的層面上

《禮記·禮器》在論述祭祀之禮時寫道：「故天不生，地不養，君子不以為禮，鬼神弗饗也。居山以魚鱉為禮，居澤以鹿豕為禮，君子謂之不知禮。」在祭祀神靈時，應選用本地的物產。山地不產魚鱉，沼澤地沒有鹿和豬。因此，居山不用魚鱉為祭品，沼澤地的先民也不以鹿和豬供奉神靈。中華民族是在黃河、長江兩大母親河的滋潤下，在農業文明的滋養下成長起來的。農業的發展才使得我們的從蒙昧和愚昧中走出，邁向文明。中國古代稱國家為「社稷」《說文解字》稱：「社，地主也；稷，五穀之長」很形象地說明了中國以農業為根本的「立國」特徵。在考古發掘中，我國已被證實很早就有了農業。如稷(也稱粟)，在北方新石器時代的作物中已占主要地位。河北武安磁山遺址發現了頗為密集的糧食窖穴，底部儲存的穀物，經鑒定為旱地作物—粟。據粗略的估算，

<sup>57</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·郊特牲》，頁 1457。

<sup>58</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·覲禮》，頁 1094。

<sup>59</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭法》，頁 1588。

<sup>60</sup>見晉郭璞注，宋刑昺疏：《爾雅·釋天》，頁 2609。

遺址窖穴中的粟米儲量可以十萬計。<sup>61</sup>

夏、商、周三代都是非常重視農業的。周人更是把農業視作自己的興旺發達之本。周民族的始祖后稷就是一位擅長「耕稼」「而有天下」的農業之神，因此周朝的歷代統治者都極其重視農業，「尚農」、「重農」成為治國安邦之道。《國語·周語上》記載，周宣王不參加一年一度的公田開耕典禮，周族成員虢文公向他進諫時說道：「夫民之大事在農，上帝之粢盛於是乎出。」意思是：農業生產是百姓的大事，祭神所用的祭品，出自地裡生產的糧食。言外之意，天子作為萬民之主，必須重視農業生產，參加開耕典禮。以實際行動為神明準備祭品。綜觀《詩經》祭祀詩中的祭品，大多是農田中的產物。〈大雅·生民〉是周族早期史詩，其中有這樣幾句：「恒之糜芑，是任是負，以歸肇祀。」糜和芑都是穀類，一種叫赤梁粟；一種叫白梁粟，這兩種莊稼收穫後，人們肩扛背負，運往住處，用它們充當祭品，開始祭祀。

作為祭品的酒醴，更是糧食釀造，獻給神靈的糧食精華。黍是造酒的重要原料，《說文·禾部》：「黍，禾屬而黏者也，以大暑而種，故謂之黍。從禾兩省聲。孔子曰：黍可為酒，禾人水也。」〈西部〉則云：「酉，就也。八月黍成，可為酎酒。」另外，稻、粱等穀類和棗等果類，也是釀酒的重要原料。〈小雅·信南山〉：「既霑既足，生我百穀。疆場翼翼，黍稷彧彧。曾孫之穡，以為酒食。」〈豳風·七月〉「八月剝棗，十月穫稻。為此春酒，以介眉壽。」就是證明。

三代人祭祀時非酒醴莫辦，《詩經》頌稼穡，常與「為酒為醴」、「以享以祀」連言。〈生民〉是歌頌周族祖先后稷的頌歌，后稷是農神，農業是周的立國之本。農業繁榮，周人才能子子孫孫永享福祿，只有拿最好的農作物來感激上帝對周人的恩賜了，你看：秬、穰、糜、芑，經過舂、舂、篩、洗、蒸、釀一系列複雜、隆重、潔淨的程式，作成了清香的美酒，供上帝享用。詩中說：「后稷肇祀，庶無罪悔，以迄於今。」從后稷開始，就這樣虔誠地祭祀，所以上天才始終關愛周人，從不降罪。〈周頌·載芟〉極言豐收之盛，去農地裏收穫的人是那麼多，糧倉裝得滿滿的。為感謝神靈帶來的豐收，「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。」把糧食釀成甜酒，進獻給先祖先妣。五穀既已豐收，祭神之禮無不洽備。〈周頌·豐年〉「豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。為酒為醴，

<sup>61</sup>參佟傳華：〈磁山遺址的原始農業遺存及其相關問題〉，《農業考古》，第一期(1984年)。

烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆。」詩中同樣提到了糧食的豐收，裝滿了高大的糧倉。把糧食釀成甜美的酒供先祖先妣享用，祭神之禮在豐收之後準備得十分充分。這兩首詩的字裏行間凝聚了周人對上帝的感激、對生活的歡欣、對未來的信心。<sup>62</sup>

### 第三節 《詩經》中的祭服及其文化內涵

中國古代服制中最為貴重的是參與祭祀活動的祭服。祀有輕重、公私之別，參與不同之祭祀，所服之祭服亦有不同，身分地位越高，則所參與的祭祀層級便越高、越重要，而祭服也越為複雜完備。男女貴族皆有形制不同的祭服，由於祭服為服裝中最尊者，除服之以祭祀外，亦服之參與其他重要場合。《詩經》中出現的祭服篇章不少，然由於祭服並非只用於祭祀，尚可著之參與其他重要場合，故真正於祭祀詩中提及祭服的不多，本文將就祭服種類予以略述；再詳述祭祀詩中的祭服，以下分為男性祭服、衣飾與女性祭服、髮飾加以論述：

#### 一、男性祭服

男性貴族的祭服，皆服冕，故又稱冕服。天子之祭服有六，《周禮·司服》：「王之吉服，祀昊天上帝則服大裘而冕，祀五帝亦如之；享先王則袞冕；享先公饗射則鷩冕；祀四望山川則毳冕；祭社稷五祀則希冕；祭群小祀則玄冕。」鄭《注》：「六服同冕者，首飾尊也。……凡冕服皆玄衣纁裳。」冕服上衣皆為玄，下裳皆為纁，以象天地之色；衣裳皆為絲製，有絲繡緣邊。冕服最重要之識別特徵為服章，即是以十二種圖文，畫繡於衣裳之上，稱為冕服十二章：日、月、星辰、山、龍、華蟲、宗彝、藻、火、粉米、黼、黻。周時則將日、月、星辰畫於旌旗，成為冕服九章。六冕之服章依地位而有差等升降。冕服除冕冠與章文外，尚與裘衣、裼衣、帶、黻、舄等配套服用，以示身分尊卑，以下就《詩經》中衣裳形制分述之：

##### （一）袞衣繡裳

---

<sup>62</sup>參劉冬穎：〈《詩經》祭祀詩中的祭品〉，《哈爾濱工業大學學報》，第四卷第1期（2002年3月）。

## 〈豳風·九罭〉

九罭之魚，鱒魴。我覲之子，袞衣繡裳。（一章）

是以有袞衣兮，無以我公歸兮，無使我心悲兮。（四章）<sup>63</sup>

毛《傳》：「袞衣，卷龍也。」袞衣為畫有卷龍的祭服，即袞冕服；袞冕服為諸侯階級最高的命服。《周禮》〈春官·宗伯司服〉：「公之服，自袞冕而下如王之服。」<sup>64</sup>鄭《注》：「自公之袞冕至卿大夫之玄冕，皆其朝聘天子及助祭之服。」是以〈豳風·九罭〉雖非屬祭祀詩，而袞衣卻是祭服之一。

## （二）黻衣繡裳

## 〈秦風·終南〉

終南何有？有紀有堂。君子至止，黻衣繡裳。佩玉將將，壽考不忘。（二章）<sup>65</sup>

胡承珙《毛詩後箋》：「黻衣，猶言袞衣。《論語》：『而致美乎黻冕。』黻冕猶言袞冕。故鄭注云：黻，祭服之一也。」<sup>66</sup>故〈秦風·終南〉雖非祭祀詩，但亦提及助祭之服。

## （三）玄袞

除〈豳風·九罭〉與〈秦風·終南〉之外，提及祭服而不屬祭祀詩的尚有〈小雅·采芣〉：「采芣采芣，筐之筥之。君子來朝，何錫予之？雖無予之，路車乘馬；又何予之，玄袞及黼。」詩中的玄袞，玄袞即袞冕服，祭服玄衣纁裳，服章以卷龍為首，故稱玄袞。而另一首提及玄袞的祭祀詩〈大雅·韓奕〉：「四牡奕奕，孔脩且張。韓侯入覲，以其介圭，入覲于王。王錫韓侯，淑旂綏章，簞芻錯衡，玄袞赤舄，鉤膺鏤錫，鞞鞞淺

<sup>63</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 399。

<sup>64</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官·宗伯·司服》，頁 783。

<sup>65</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 372。

<sup>66</sup>見胡承珙：《毛詩後箋》，《叢書集成續編》111 冊，（台北，新文豐出版公司，1985 年），頁 242。

幘，儻革金厄。」亦非著玄袞以祭祀。〈小雅·采芣〉與〈大雅·韓奕〉二詩皆記諸侯朝覲天子，受王錫命賞賜之內容，其中「玄袞」為助祭之服，亦為天子賜給諸侯的命服。

#### （四）絲衣

##### 〈周頌·絲衣〉

絲衣其紕，載弁俅俅。自堂徂基，自羊徂牛，鼎鼎及鼐。兕觥其觶，旨酒思柔。不吳不敖，胡考之休。（一章）<sup>67</sup>

毛《傳》：「絲衣，祭服也。紕，潔鮮貌。」鄭《箋》：「爵弁而祭於王，士服也。」孔《疏》：「爵弁之服，玄衣纁裳，皆以絲為之，故云絲衣也。」毛《傳》直言絲衣為祭服。《儀禮·士冠》：「爵弁服，黼裳，純衣。」<sup>68</sup>鄭《注》：「純衣，絲衣也，餘衣皆用布，唯冕與爵弁服用絲耳。」《公羊傳·昭公二十四年》：「寡人有不腆先君之服。」何休《注》：「士爵弁，黼衣裳，以助公祭。」爵弁服為士階級最為隆重之祭服，玄衣纁裳，與冕服同。

#### （五）常服黼冔

##### 〈大雅·文王〉

侯服于周，天命靡常。殷士膚敏，裸將于京。厥作裸將，常服黼冔。王之蓋臣，無念爾祖。（五章）<sup>69</sup>

《詩序》：「〈文王〉，文王受命作周也。」<sup>70</sup>程俊英《詩經注析》：「追述周文王德業，並告誡殷商舊臣的詩。」<sup>71</sup>毛《傳》：「殷士，殷侯也。冔，殷冠也。夏后氏曰收，周曰冕。」鄭《箋》：「殷之臣壯美而敏，來助周祭，其助祭自服殷之服。」冔為殷人之冕，制如爵

<sup>67</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 603。

<sup>68</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·士冠禮》，頁 950。

<sup>69</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 502。

<sup>70</sup>同前註。

<sup>71</sup>見程俊英：《詩經注析》，（北京：中華書局，2005 年），頁 745。

弁，「常服」則為殷代之冕服，服以助祭，但其制並未見於典籍，難以查考。據《禮記·王制》：「殷人昃而祭，縞衣而養老。」鄭《注》：「殷尚白而縞衣……魯季康子朝服以縞，僭宋之禮也。」宋為殷之後人，殷尚縞衣，故此詩之「常服」，可能為縞衣裳，衣領及衣緣有黑白色黻紋緣邊。

## （六）狐裘

### 〈檜風·羔裘〉

羔裘逍遙，狐裘以朝。豈不爾思？勞心忉忉。（一章）

羔裘翱翔，狐裘在堂。豈不爾思？我心憂傷。（二章）

羔裘如膏，日出有曜。豈不爾思？中心是悼。（三章）<sup>72</sup>

依據《詩序》：「〈羔裘〉，大夫以道去其君也。國小而迫，君不用道。好潔其衣服，逍遙遊燕，而不能自強於政治。故作是詩也。」《詩序》之說看不出和祭祀有何關係，但毛《傳》：「狐裘以視朝。」鄭《箋》：「諸侯之朝服，緇衣羔裘，大蜡而息民，則有黃衣狐裘。今以朝服燕，祭服朝，是其好潔衣服也。」孔《疏》：「諸侯之服，狐白裘，唯在天子之朝耳，在國視朝之服則素衣麕裘，無狐白裘矣……狐青乃是人工麕惡之裘，檜君好潔，必不服之矣。孔子仕魯朝，《論語》說孔子之服緇衣羔裘，與黃衣狐裘其文相對，明此羔裘狐裘亦是緇衣黃衣之裘，故知羔裘是視朝之服，狐裘是息民祭服也。」可知狐裘確為祭服無異。

### 〈豳風·七月〉

四月秀萼，五月鳴蜩。八月其穫，十月隕箠。一之日于貉，取彼狐狸，為公子裘。二之日其同，載纘武功。言私其縱，獻豸于公。（四章）<sup>73</sup>

《詩序》：「〈七月〉，陳王業也。周公遭變，故陳后稷先公風化之所由，致王業之艱難也。」毛《傳》：「于貉，謂取狐狸皮也；狐貉之厚以居，孟冬天子始裘。」鄭《箋》：「于

<sup>72</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 381。

<sup>73</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 388。

貉，往搏貉以自為裘也，狐狸以共尊者。」孔《疏》：「以經狐狸以下為公子裘耳，明于貉是民自用為裘也。禮無貉裘之文，唯孔子服狐貉裘以居，明貉裘賤故也。定九年《左傳》稱齊大夫東郭書衣狸製。服虔云『狸製，狸裘也』。禮言狐裘多矣，知狐狸以供尊者。」王夫之《詩經稗疏》：「貉，兵祭也。……《周禮》『有司表貉於陳前』『甸祝掌表貉之祝號』，田獵以講武，故有兵祭。中冬教大閱，遂以狩，一之日於貉者，祭表貉而狩也。」則此謂於周正月之時，往行貉祭，田獵習武，並取狐狸皮為裘。

## 二、衣飾—蔽膝

《詩經》中所提到的服裝飾件，以蔽膝最主要。而與祭祀相關的有「赤芾」、「朱芾」、「韎韐」三種。

芾原稱市，為蔽前之物。說文解字：「市，鞞也。上古衣蔽前而已，市以象之。……從巾象連帶之形。」<sup>74</sup>所以市又稱芾，或作韍，為市之篆文，俗作紱，又稱鞞。芾即為鞞，只適用於祭服時專稱芾。以下針對《詩經》中提及「赤芾」、「朱芾」、「韎韐」的詩予以說明。

### （一）赤芾

#### 〈曹風·候人〉

彼候人兮，何戈與祿。彼其之子，三百赤芾。（一章）

維鷦在梁，不濡其翼。彼其之子，不稱其服。（二章）<sup>75</sup>

毛《傳》：「芾，鞞也。一命緼芾黝珩，再命赤芾黝珩，三命赤芾蔥珩。大夫以上赤芾乘軒。」孔《疏》：「桓二年《左傳》云『玄冕黻珽』，則芾是配冕之服……芾服祭祀所用。〈士冠禮〉陳服，皮弁素鞞，玄端爵鞞，則鞞之所用不施於祭服矣。〈玉藻〉說鞞之制云『下廣二尺，上廣一尺，長三尺，其頸五寸，肩、革帶、博二寸。』書傳不見

<sup>74</sup>見漢許慎撰、清段玉裁注：《說文解字注》，（台北：黎明文化事業股份有限公司，1996年），頁366。

<sup>75</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁384。

芾之別制，明芾之形制亦同於鞞，但尊祭服異其名耳。」<sup>76</sup>由此可知，芾即為鞞，只適用於祭服時專稱芾。此詩雖提及芾，但卻非祭祀詩，由《詩序》：「〈候人〉，刺近小人也。共公遠君子而好近小人焉。」清楚可知。

### 〈小雅·車攻〉

駕彼四牡，四牡奕奕。赤芾金鳥，會同有繹。（四章）<sup>77</sup>

《詩序》：「〈車攻〉，宣王復古也。宣王能內脩政事，外攘夷狄，復文武之竟土。脩車馬，備器械，復會諸侯於東都，因田獵而選車徒焉。」非祭祀詩。孔《疏》：「言諸侯赤芾對天子當朱芾也。」即赤芾為諸侯所服，此詩以赤芾象徵諸侯的身分。

### 〈小雅·采菽〉

赤芾在股，邪幅在下。彼交匪紆，天子所予。樂只君子，天子命之；  
樂只君子，福祿申之。（三章）<sup>78</sup>

《詩序》：「〈采菽〉，刺幽王也。侮慢諸侯。諸侯來朝，不能錫命以禮，數徵會之而無信義，君子見微而思古焉。」毛《傳》：「諸侯赤芾。」鄭《箋》：「芾，大古蔽膝之象也。冕服謂之芾，其他服謂之鞞，以韋為之。其制上廣一尺，下廣二尺，長三尺，其頸五寸，肩、革帶博二寸。」此詩雖言及芾，內容亦非祭祀詩。

## （二）朱芾

### 〈小雅·采芣〉

薄言采芣，于彼新田，于此中鄉。方叔蒞止，其車三千，旂旐央央。  
方叔率止，約軼錯衡，八鸞瑤瑤。服其命服，朱芾斯皇，有玼葱珩。（二章）<sup>79</sup>

<sup>76</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 385。

<sup>77</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 428。

<sup>78</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 489。

<sup>79</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 425。

《詩序》：「〈采芑〉，宣王南征也。」內容亦與祭祀無關。《毛傳》：「朱芾，黃朱芾也。皇猶煌煌也。」鄭《箋》：「命服者，將為受王命之服也。韋弁服朱衣裳。」孔《疏》：「以言斯皇，故知黃朱也。〈斯干〉《傳》曰『天子純朱、諸侯黃朱』皆朱芾，據天子之芾言之也；於諸侯之服則謂之朱芾耳。」此詩中方叔所服為韋弁服，應服韎韐；但其身分為諸侯，且受王命出征，故服冕服之黃朱芾，為代表身分之命服。

### 〈小雅·斯干〉

乃生男子，載寢之床，載衣之裳，載弄之璋。其泣喤喤，朱芾斯皇，室家君王。(八章)<sup>80</sup>

《詩序》：「〈斯干〉，宣王考室也。」鄭《箋》：「考，成也。德行國富，人民殷眾而皆佼好，骨肉和親，宣王于是築宮廟，群寢既成而衅之，歌〈斯干〉之詩以落之，此之謂成室。宗廟成，則又祭祀先祖。」〈斯干〉雖為祭祀詩，然此處朱芾並非服以祭祀，僅是期許居新室可生男子，能當諸侯或當天子，故服以朱芾。

### (三) 韎韐

#### 〈小雅·瞻彼洛矣〉

瞻彼洛矣，維水泱泱。君子至止，福祿如茨。韎韐有爽，以作六師。(一章)<sup>81</sup>

《詩序》：「〈瞻彼洛矣〉，刺幽王也。思古明王能爵命諸侯，賞善罰惡焉。」非祭祀詩。毛《傳》：「韎韐者，茅蒐染韋也。一曰韎韐，所以代鞞也。」鄭《箋》：「韎韐者，茅蒐染草也，茅蒐，韎韐聲也。韎韐，祭服之鞞，合韋為之，其服爵弁服，純衣纁裳也。」《毛詩後箋》：「傳意似當以韎韐為天子之戎服。……此云韐所以代鞞也，蓋以芾必為朝祭之服，戎事則以韎韐代之，不應專指士而言。」<sup>82</sup>《毛詩傳箋通釋》：「此詩以作六師，是兵事宜服韋弁，而云韎韐有爽，正韋弁服亦用韎韐之證。」<sup>83</sup>而依據《儀禮·士冠禮》：

<sup>80</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 436。

<sup>81</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 479。

<sup>82</sup>見胡承珙：《毛詩後箋》，《叢書集成續編》111 冊，(台北，新文豐出版公司，1985 年)，頁 455。

<sup>83</sup>見馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，《叢書集成續編》112 冊，(台北，新文豐出版公司，1985 年)，頁 248。

「爵弁服，纁裳，純衣緇帶，鞞鞞。」<sup>84</sup>鄭《注》：「鞞鞞，緇鞞也，士緇鞞而幽珩。」鞞為茜草染韋一次之色，為淺黃紅色。則「鞞鞞」為一命之服，為士爵弁服助祭之蔽膝，淺紅色。《禮記·玉藻》：「一命緇鞞幽珩」<sup>85</sup>，一命稱緇鞞，無命之士不得稱鞞，故云鞞鞞。但制與祭服之芾相同；士爵弁為祭服，故服鞞鞞。

詩言「鞞鞞有奭，以作六師」，鞞鞞亦為韋弁服之鞞。韋弁服以鞞韋為之，鞞象裳色，故用鞞韋，其形制與芾相同，其色飾或因身分而異，但不得稱鞞，亦稱鞞鞞。

### 三、女性祭服

中國服飾制度，在周代逐步完善，帝王貴族都依照場合與身份穿著服飾。《周禮·天官·內司服》：「內司服掌王后之六服：禕衣、揄狄、闕狄、鞠衣、展衣、緣衣、素沙。辨外內命婦之服，鞠衣，展衣，緣衣，素沙。凡祭祀賓客，共后之衣服，及九嬪世婦。凡命婦，共其衣服，共喪衰亦如之。」<sup>86</sup>鄭《注》：「婦人尚專一，德無所兼，連衣裳，不異其色……六服皆袍制，以白縛為裡，使之張顯。」

周代王后跟隨天子祭祀祖先穿著的祭服，是王后的大禮服。玄色在當時代表天，是宇宙間最尊貴的顏色。上下相連的樣式，代表婦女專一的情操。衣間綴著彩色雉雞刺繡，配上大帶、蔽膝、黑鞋，是王后最高貴的禮服。王后祭祀先公所穿的禮服，青色的上下連式樣，綴著長尾雉雞、大帶、蔽膝、青色鞋襪。周代王后闕翟是王后祭祀神祇穿的禮服，一般貴婦也可以穿著參加祭祀或宴會。紅色的連身款式，大帶、蔽膝、鞋襪是當時禮服的標準配件。周代王后鞠衣。養蠶，是周代婦女重要的工作，王后每年三月都會主持禱告桑事的祭禮，這件黃色禮服就是王后祭蠶神穿的。<sup>87</sup>

由上述可知，王后禮服有六種：禕衣、揄狄、闕狄、鞠衣、展衣、緣衣，各有制度，其形制皆為衣裳相連之深衣制<sup>88</sup>，以不殊衣裳顯示婦人德貴專一，稱為六服；六服皆以素色生絹為衣裡，以彰顯禮衣之文彩。六服之中祭服有三：禕衣、揄狄、闕狄，合稱「三

<sup>84</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·士冠禮》，頁 950。

<sup>85</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·玉藻》，頁 1481。

<sup>86</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·天官·內司服》，頁 691-692。

<sup>87</sup>參閻步克：〈分等分類視角中的漢、唐冠服禮制變遷〉，《史學月刊》，2008 年 2 月，頁 29-41。

<sup>88</sup>《儀禮·喪服》：「女子，……布總箭笄衰三年」鄭《注》：「婦人不殊裳，衰如男子衰，下如深衣」；《後漢書·輿服制》：「皇后謁廟服……皆深制。」

翟<sup>89</sup>」，「三翟」皆以「副」為首飾，配以同色系之大帶、蔽膝、舄等。其它為朝服，稱為「三衣」，皆以絲製成。由於婦人不與外事，因此祭服較王之六冕服少三種。以下就《詩經》中提及女性祭服者加以敘述，然其詩亦並非僅限於祭祀詩。

### （一）象服

#### 〈鄘風·君子偕老〉

君子偕老，副笄六珈。委委佗佗，如山如河。象服是宜。子之不淑，云如之何！（一章）<sup>90</sup>

《詩序》：「〈君子偕老〉，刺衛夫人也。夫人淫亂，失事君子之道。故陳人君之德、服飾之盛，宜與君子偕老也。」毛《傳》：「象服，尊者之所以為飾。」鄭《箋》：「象服者，謂揄翟、闕翟也。人君之象服，則舜所云，『予欲觀古人之象』，日月星辰之屬。」<sup>91</sup>象服即象鳥羽而畫之服，為揄翟、闕翟，非象骨飾服。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》云：「詩上言副笄六珈，則所云象服者，蓋禕衣也。《禮記·明堂位》、《禮記·祭統》並言『夫人副，禕立於房中』，此首服副則衣禕衣之證。詩首言禕衣，次言翟衣，次言展衣，各舉其一以明服飾之盛。」由此可知象服即禕衣，為女性祭服之一。

### （二）翟

#### 〈鄘風·君子偕老〉

玼兮玼兮，其之翟也。鬢髮如雲，不屑髻也。玉之瑱也，象之揅也，揚且之皙也。胡然而天也？胡然而帝也？（二章）<sup>92</sup>

毛《傳》：「揄翟、闕翟，羽飾衣也。」鄭《箋》：「侯伯夫人之服，自揄翟而下如王后焉。」

<sup>89</sup>揄狄，本亦作翟，可知狄與翟相通。見見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁313。

<sup>90</sup>同前註。

<sup>91</sup>同前註。

<sup>92</sup>同前註。

<sup>93</sup>而此之翟衣指揄翟、闕翟。揄翟為后從王祭先公之服。揄翟即搖翟，搖亦為雉，青質，五色皆備，故搖翟為青色絲質深衣，畫績有五彩翟文。闕翟為后從王祭群小祀之服。「刻而不畫」，故曰闕翟，可能為僅以絲線勾勒出翟雉之輪廓，而不加以彩繪；闕翟為赤色絲質深衣。

《禮記·玉藻》：「王后禕衣，夫人揄狄……君命屈狄，再命禕衣，一命禮衣，士祿衣。唯世婦命於奠繭，其他則從男子。」<sup>94</sup> 王后以下，其服制依次降等，上公夫人及二王之后夫人得服禕衣；侯伯之夫人以揄翟助祭；子男之夫人以闕翟助祭。

由上可知女性祭服為禕衣、揄狄、闕狄，依身分等級而有不同服制，多出現於〈鄘風·君子偕老〉一詩中，但此詩內容並非屬於祭祀詩，僅於詩文中提及亦可穿於祭祀的翟服。

#### 四、髮飾—被、副、髻

除了祭服之外，《詩經》中尚有提及祭祀時女性所用之髮飾以及假髻——被、副、髻等。〈召南·采芣〉一詩中提及髮飾「被」；而〈鄘風·君子偕老〉一詩中則提及假髻「副」、「髻」，茲論述如下：

##### （一）被

##### 〈召南·采芣〉

于以采芣？于沼于沚。于以用之？公侯之事。（一章）

于以采芣？于澗之中。于以用之？公侯之宮。（二章）

被之僮僮，夙夜在公。被之祁祁，薄言還歸。（三章）<sup>95</sup>

《詩序》：「〈采芣〉，夫人不失職也。夫人可以奉祭祀，則不失職矣。」詩中一、二章複沓，雙問雙答，賦寫採地、用事。三章描寫婦人從事祭事始終首飾皆盛，烘托其虔

<sup>93</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 313-314。

<sup>94</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·玉藻》，頁 1481。

<sup>95</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 284。

敬之心。此為婦人自詠采蘋奉公以供祭祀之詩。毛《傳》：「被，首飾也。」僮僮，毛《傳》：「竦敬也。」首飾竦敬不通，應以形容首飾盛多為是。<sup>96</sup>可知「被」為婦人從事祭祀時所配戴的首飾。

## （二）副

### 〈鄘風·君子偕老〉

君子偕老，副笄六珈。委委佗佗，如山如河。象服是宜。子之不淑，云如之何！（一章）<sup>97</sup>

毛《傳》：「副者，后夫人之首飾，編髮為之。」孔《疏》：「副者，祭服之首飾。」《周禮·天官·冢宰》：「追師掌王后之首服，為副、編、次、追衡、笄。為九嬪及內外命婦之首服，以待祭祀賓客。」<sup>98</sup>鄭《注》：「副之言覆，所以副首為之飾，其遺象如今之步搖矣，服之以從王祭祀。」<sup>99</sup>《釋名·釋首飾》：「王后首飾曰副。副，覆也，以覆首。亦言副貳也，兼用眾物成其飾也。」<sup>100</sup>副為王后及夫人之假髻，搭配禕衣、揄翟助祭、闕翟，為祭服之首飾。其形制當如馬王堆所出土之「副」<sup>101</sup>，即以整件假髮覆於頭上，盤成高髻。鄭玄謂其遺象如今之步搖，當指副上所加之笄飾；副之本體由假髮製成，其上插戴衡、笄、六珈等物，統稱為「副」，及后夫人最隆重之首飾。

## （三）髻

### 〈鄘風·君子偕老〉

玼兮玼兮，其之翟也。鬢髮如雲，不屑髻也。玉之瑱也，象之揅也，揚且

<sup>96</sup>見呂珍玉：《詩經詳析》，（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2010年），頁46-47。

<sup>97</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁313。

<sup>98</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·天官》，頁693。

<sup>99</sup>同前註。

<sup>100</sup>見漢劉熙：《釋名·釋首飾》，《四部叢刊正編》，（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁217。

<sup>101</sup>見陳溫菊：《詩經器物考釋》，（臺北：文津出版社，2001年），頁177。

之皙也。胡然而天也？胡然而帝也？（二章）<sup>102</sup>

鄭《箋》：「髻，髮也。」孔《疏》：「髻，一名髮。故云：『髻，髮也。』《說文》云：『髻，益髮也。』言己髮少，聚他人髮益之。」<sup>103</sup>髻為假髮，又稱作髮髻、被錫、次。《周禮·天官·冢宰》：「追師掌王后之首服，為副、編、次、追衡、笄。為九嬪及內外命婦之首服，以待祭祀賓客。」<sup>104</sup>鄭《注》：「次，次第髮長短為之，所謂髮髻，服之以見王。」《儀禮·少牢饋食禮》：「主婦被錫」鄭《注》：「被錫讀為髮髻。古者或剔賤者、刑者之髮以被婦人之紒為飾，因名髮髻焉，此《周禮》所謂次也。」<sup>105</sup>服祿衣時，則以次為首飾。次是以假髮續接於己髮之上，挽成高髻，又稱髮髻、被錫。次與編不同，在於編是以梳好之假髻套於頭上，次是直接以長短不一的假髮續於真髮之上，使原本較參差或稀疏的頭髮變得豐美。以此梳髻，其規模應較副、次為小，變化與裝飾也較少<sup>106</sup>。〈君子偕老〉一詩中「鬢髮如雲，不屑髻也。」衛夫人因為本身長髮，烏黑濃密，故無需使用假髮。

由上述可知，《詩經》中祭祀詩篇雖多，但祭祀詩內容中真正提及祭服的詩篇並不多，更因為祭服並非只用於祭祀，尚可著之參與其他重要場合，故本文所述以著祭服參與其他重要場合的篇章居多，然而由這些篇章仍可略知周代祭服之形制、配件、女性之首飾，以及所呈現出之階級性。可見中國冠服制度到周代逐漸完備，成為統治者「昭名分，辨等威」的工具，尊卑貴賤各有所分。

## 第四節 《詩經》中的祭器與文化內涵

古時用於五禮<sup>107</sup>中的許多器物，皆可統稱為「禮器」。而其用途，或陳於廟堂祭祀、

<sup>102</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 313。

<sup>103</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 313-314。

<sup>104</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·天官》，頁 693。

<sup>105</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·少牢饋食禮》，頁 1200。

<sup>106</sup>見陸景琳：《詩經服飾研究》，（臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2000年7月），頁 54。

<sup>107</sup>《周禮·大宗伯》：「乃立春官宗伯，使帥其屬而掌邦禮。」鄭《注》：「禮謂曲禮五：吉、凶、賓、軍、嘉。」此五禮即是：以吉禮事邦國之鬼神，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。

禱告；或用於宴飲；或用於殉葬……等。這些禮器非一般人民所能擁有與使用，是專屬於朝廷貴族者。本文以《詩經》中的祭祀詩為研究對象，因此在此僅就禮器中的「祭器」予以探討。在禮制活動中，祭祀和禱告是國家的重要大事。其中使用的璧、圭、璋等玉製禮器，是商周之際禮器制度中極為重要的用品；青銅製禮器如食器與酒器，則是實用性較高的重要器物，亦為祭禮中不可或缺的用具；至於竹製的筐、筥、籩，木製的豆，以及陶製的登等，亦普遍被用為祭器。茲論述如下：

## 一、玉製禮器

《詩經》全書中出現玉製禮器的詩篇有〈衛風·淇奧〉、〈大雅·卷阿〉、〈大雅·板〉、〈大雅·抑〉、〈大雅·雲漢〉、〈大雅·崧高〉、〈大雅·韓奕〉等七篇。其中所述及的玉禮器有圭、璧、璋三種。其作用各有不同：有祭祀祈神、賞賜、享王等實際作用，又有象徵上帝或君王德行之意，顯示人民對上帝或君王德行的崇拜和敬愛精神。但出現玉製禮器的七首詩篇，屬於祭祀詩的只有〈大雅·雲漢〉、〈大雅·韓奕〉兩首。以下將圭、璧、璋三種玉禮器加以分述：

### （一）圭

在玉禮器的使用中，玉圭的運用範圍最廣。而其作用根據《尚書》、《周禮》所載如下：《尚書·夏書·禹貢》：

「禹賜玄圭。」孔《傳》：「禹功盡加於四海，堯賜玄圭以彰顯之，言天功成。」<sup>108</sup>  
《尚書·周書·金縢》：

「為三壇同墀。為壇於南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃冊，祝曰：『惟爾元孫某……爾之許我，我其以璧與珪歸俟爾命；爾不許我，我乃屏璧與珪。』」<sup>109</sup>

<sup>108</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·夏書》，頁 146。

<sup>109</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書》，頁 196。

《周禮·大宗伯》：

「以玉作六瑞，以等邦國……以玉作六器，以禮天地四方。以青圭禮東方……。」<sup>110</sup>

《周禮·典瑞》：

「王晉大圭，執鎮圭，……。公執桓圭，侯執信圭，伯執躬圭，……。；以朝覲宗  
遇會同于王。諸侯相見，亦如之。……穀圭以和難，以聘女。琬圭以治德，以結  
好。琰圭以易行，以除慝。」<sup>111</sup>

由以上引文可知，玉圭的作用包括祈神祭祀、君主賞賜、證明爵位、朝享交聘、祭天地  
日月四時、祀凶荒、和難、聘女及殮尸等，用途確實很廣。

《詩經》七首論及玉禮器的詩篇全部提及玉圭。〈衛風·淇奧〉：「瞻彼淇奧，綠竹  
如簀。有匪君子，如金如錫，如圭如璧。」《詩序》：「淇奧，美武公之德也。有文章又  
能聽規諫，以禮自防，故能入相於周，美而作是詩。」<sup>112</sup>〈大雅·卷阿〉：「顛顛印印，  
如圭如璋，令聞令望。豈弟君子，四方為綱。」<sup>113</sup>用以形容君王之神態，象徵君子品德  
高貴純潔，溫潤如玉。〈大雅·板〉：「天之牖民，如堯如舜，如璋如圭，如取如攜。攜  
無曰益，牖民孔易。民之多辟，無自立辟。」<sup>114</sup>「如璋如圭」，形容上天導民之法如圭璋  
之配合得宜。〈大雅·抑〉：「慎爾出話，敬爾威儀，無不柔嘉。白圭之玷，尚可磨也。  
斯言之玷，不可為也。」<sup>115</sup>《詩序》：「〈抑〉，衛武公刺厲王，亦以自警也。」此為君王  
自誓之言。〈大雅·崧高〉：「王遣申伯，路車乘馬。『我圖爾居，莫如南土。錫爾介圭，  
以作爾寶。往近王舅，南土是保。』」詩中君王將圭當作賞賜，賜予給諸侯。上述五詩  
篇均提及玉圭，但與祭祀無關，僅予以簡述。

另外兩篇與祭祀相關的是〈大雅·雲漢〉、〈大雅·韓奕〉。〈大雅·雲漢〉：「倬彼雲  
漢，昭回于天。王曰：『於乎！何辜今之人？天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯

<sup>110</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 671-672。

<sup>111</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 776-778。

<sup>112</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 320。

<sup>113</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 546。

<sup>114</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 549-550。

<sup>115</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 555。

牲。圭璧既卒，寧莫我聽！」<sup>116</sup>圭、璧，均是祭祀用之玉器。周人祭神用玉器，祭天神則焚玉，祭山神則埋玉，祭水神則沉玉，祭人鬼則藏玉。<sup>116</sup>詩中提到宣王祈雨用圭與璧之事。大抵先秦時代，大旱祈雨尚未特別限用一物，主要是以玉製禮器如圭、璧之屬作為祈神禱告的祭物並於祭祀後埋沉。<sup>117</sup>〈大雅·韓奕〉：「四牡奕奕，孔脩且張。韓侯入覲，以其介圭，入覲于王。」<sup>118</sup>此詩為祭祀道路之神的祭祀詩，但此處之圭並非祭器，而是諸侯持玉圭以朝見天子。

## （二）璧

玉禮器中，最常見、最多樣與使用年代最久遠的，莫過於璧。璧的作用從最早的佩飾，逐漸發展成祭祀禮器、饋贈賞賜、殮尸陪葬等作用。先秦古籍中有關璧作為禮器的記載如下：

由《尚書·周書·金縢》：「為壇於南方，北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告……」<sup>119</sup>《左傳·文公十二年》：「秦伯以璧祈戰于河。」<sup>120</sup>《左傳·昭公十三年》：「當璧而拜者，神所立也。」<sup>121</sup>可知玉璧可做為祈神祭物。而由《周禮·大宗伯》：「以玉作六瑞，……子執穀璧，男執蒲璧。……以玉作六器，以禮天地四方：以蒼璧禮天……」<sup>122</sup>可知玉璧可做為官爵證明物與禮天之器。《周禮·小行人》：「圭以馬，璋以皮，璧以帛，琮以錦，琥以繡，璜以黼；此六物者，以和諸侯之好故。」<sup>123</sup>玉璧又可當作諸侯的朝聘物。《尚書·周書·顧命》：「越玉五重：陳寶，赤刀、大訓、弘璧、琬琰在西序。」<sup>124</sup>指玉璧為國家重器。《儀禮·聘禮》：「受享束帛加璧。」<sup>125</sup>中的玉璧是君王享用器。亦有為饋贈品與殉葬品的例子，如《左傳·僖公二十三年》：「乃饋盤飧寘璧焉，公子受飧反璧。」<sup>126</sup>與《周

<sup>116</sup>見呂珍玉：《詩經詳析》，頁 549。

<sup>117</sup>見陳溫菊：《詩經器物考釋》，（臺北：文津出版社，2001 年），頁 17。

<sup>118</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 555。

<sup>119</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書》，頁 196。

<sup>120</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·文公十二年》，頁 1851。

<sup>121</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·昭公十三年》，頁 2070。

<sup>122</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 671-672。

<sup>123</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·秋官》，頁 893。

<sup>124</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書》，頁 239。

<sup>125</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《儀禮·聘禮》，頁 1047。

<sup>126</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·僖公二十三年》，頁 1815。

禮·典瑞》：「疏璧琮以斂尸。」<sup>127</sup>玉璧用途之廣由此可知，而且玉璧與圭一樣，也可用來祭祀河海山川，並於祭祀後埋沉。<sup>128</sup>

《詩經》的詩篇有兩首提及玉璧，分別為：〈衛風·淇奧〉、〈大雅·雲漢〉，其內容與玉圭所述相同，故此處不再贅述。

### （三）璋

璋亦為玉禮器之一，其形制與用途，主要記載於《周禮》一書中。《周禮·大宗伯》：「以玉作六器，以禮天地四方：以赤璋禮南方……」<sup>129</sup>《周禮·冬官考工記·玉人》：

「大璋、中璋九寸，邊璋七寸。射四寸，厚寸。黃金勺，青金外，朱中。鼻寸，衡四寸。有纁。天子以巡守，宗祝以前馬。瑑圭璋八寸，璧琮八寸，以覲、聘。牙璋、中璋七寸，射二寸，厚寸，以起軍旅，以治兵守。」<sup>130</sup>

《周禮·典瑞》：「璋邸射，以祀山川，以造贈賓客。……駟圭、璋、璧、琮、琥、璜之渠眉，疏璧琮以斂尸。」<sup>131</sup>

由以上的記載中可知璋有五種：大璋、中璋、邊璋、牙璋、赤璋。牙璋是軍旅傳達命令用的信符；赤璋是祭祀南方的禮器；而大璋、中璋、邊璋三者作用相同，於天子巡狩時祭祀山川所用，並於祭祀後沉埋。另外，諸侯聘女、饋贈、喪葬也可以用璋。而《詩經》中的詩篇僅有〈大雅·板〉一首提及璋。「如璋如圭」，形容上天導民之法如圭璋之配合得宜。

由於周代玉石取得不易，因此凡是大型玉器，均被視為重要寶物，例如大璧可作為國家重器；大圭是代表天子的象徵物。在〈韓奕〉一詩中，諸侯持玉圭以朝見天子；而〈崧高〉一詩中，周宣王以大圭賞賜申伯。從政治意義上看來，大圭以禮制器物的角色，

<sup>127</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 778。

<sup>128</sup>古代祭祀禮儀中，有祭祀山嶽後將祭器（通常是圭、璧、璋之屬）「狸」於山林，祭祀河海川澤後將祭器沉於水的作法。《周禮·大宗伯》：「以狸沉祭山川林澤。」《儀禮·覲禮》：「祭川沉，祭地瘞。」《詩經·大雅·雲漢》：「早既大甚，上下奠瘞。」等記載，可證明狸沉之禮確實可信。

<sup>129</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 761-762。

<sup>130</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·冬官考工記》，頁 923。

<sup>131</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 778-780。

一變而為中央與地方力量結合的橋樑，圭不僅是一種尊重和榮寵的象徵物，也包含了天子與諸侯間的信任感，這種禮器制度與政治制度功用的結合，擴充並加深了玉禮器原有的功能與內涵。<sup>132</sup>

## 二、青銅禮器

在《詩經》時代，青銅器具的使用有著無可取代的特殊地位，《詩經》的詩篇中，所論及的青銅禮器數量是最龐大的，包括食器、酒器、水器與部分的樂器。而由於水器雖在《詩經》有記載三種，出現六次<sup>133</sup>，但由於祭祀詩中並無提及，本節將不介紹。而樂器的內容與本章所述音樂一節將有重複，亦不予論述。此處僅就青銅器具中的食器與酒器加以說明如下：

### （一）食器

《詩經》中的食器，可分為烹煮器與盛食器。烹煮器有釜、錡、鬻、鼎、鬲、甗等六種。釜、錡、鬻三種屬釜形器；鼎、鬲、甗三種屬鼎形器。盛食器則有豆、籩、登、簋、筐、筥六種。豆、籩、登三種屬豆形器（豆、籩、登皆非青銅所製），筐、筥亦非青銅製品，但亦為重要的盛食禮器。《詩經》祭祀詩中出現食器的篇章有：〈召南·采蘋〉、〈小雅·楚茨〉、〈大雅·生民〉、〈大雅·既醉〉、〈大雅·韓奕〉與〈魯頌·閟宮〉等六首，祭祀詩中所述及的烹煮器有釜與錡；盛食器有豆、籩、登、筐、筥等，說明如下：

#### 1. 釜、錡

《詩經》的〈召南·采蘋〉：「于以湘之？維錡及釜。」<sup>134</sup>將釜、錡二者並舉，推測這兩種器具應有某些共同點。釜的作用是作為烹飪器，〈檜風·匪風〉：「誰能烹魚？溉之釜鬻<sup>135</sup>。」<sup>136</sup>釜的形制，多數是口小腹大，圓底無足，左右有環耳。使用時置於支架

<sup>132</sup> 見陳溫菊：《詩經器物考釋》，（臺北：文津出版社，2001年），頁17。

<sup>133</sup> 《詩經》中出現的水器有：槃、鑿、餅三種。其中槃出現於〈衛風·考槃〉一詩中；鑿出現於〈邶風·柏舟〉與〈大雅·蕩〉兩首詩中；而餅出現於〈小雅·蓼莪〉一詩中。

<sup>134</sup> 見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁286。

<sup>135</sup> 此處釜鬻，蓋其制相似也。鬻，《詩經》毛《傳》：「鬻，釜屬。」《說文解字》：「鬻，大鬲也。一曰鼎，上下大小若甗曰鬻。」大鬲即大釜，故鬻亦為釜形器。

<sup>136</sup> 見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁382。

上，下面燒火以烹煮食物。從〈召南·采蘋〉詩中，可知祭祀前以釜及錡烹煮蘋藻等祭品，以備祭祀，當可列為祭器。而錡，毛《傳》：「錡，釜屬。有足曰錡，無足曰釜。」鄭《箋》：「錡，三足釜也。」由此可知，錡是一種外形似釜的三腳鍋。作用與釜相同。

## （二）酒器

古代貴族舉行典禮，飲酒是必不可少的活動，所以青銅器當中的酒器種類繁多。〈尚書·酒誥〉一文中，說明商人因嗜酒習俗而亡國之事實，所以周初君王厲行禁酒的策略，但飲酒的風氣依舊保留下來，因此商周的青銅器中，酒器的種類與形制多到不可勝數。出現於《詩經》中的酒器，有盛酒器、溫酒器、飲酒器與挹酒器四類。其中盛酒器包括壺、壺、卣、尊四種；溫酒器包括爵和斝兩種；飲酒器僅有觥一種；挹酒器則有瓚與斗。

《詩經》祭祀詩中出現酒器的篇章有：〈大雅·旱麓〉、〈大雅·韓奕〉、與〈魯頌·閟宮〉等三首，祭祀詩中所述及的酒器有盛酒器：壺、犧尊；挹酒器：玉瓚共三種。

### 1. 壺

壺是周代朝廷宗廟重要禮器之一。《禮記·禮器》：「宗廟之祭，五獻之尊，門外缶，門內壺。」其作用可盛酒與盛水，然作為祭器時，主要用以盛酒。《周禮·春官·司尊彝》：「秋嘗冬烝，裸用斝彝黃彝，皆有舟。其朝獻用兩著尊，其饋獻用兩壺尊，皆有壺，諸臣之所昨也。」<sup>137</sup>《周禮·秋官·掌客》：「凡諸侯之禮，上公……飧五牢，食四十，簠十，豆四十，鉶四十有二，壺四十……以其爵等為牢禮之陳數……侯伯……壺三十有二……。子男……壺二十有四……。」<sup>138</sup>可證壺用以盛酒，並視其爵等而有多寡區分。《詩經》中提及壺的僅有〈大雅·韓奕〉：「韓侯出祖，出宿于屠。顯父餞之，清酒百壺。」是韓侯出祖，餞行時所用的酒器。

### 2. 尊

《說文解字》：「鬯，酒器也，從酋卪呂奉之。周禮六尊：犧尊、象尊、斝尊、壺

<sup>137</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 773。

<sup>138</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·秋官》，頁 900。

尊、大尊、山尊，以待祭祀賓客之禮。鬯或從寸。」<sup>139</sup>說明尊為酒器之作用。《周禮·春官·小宗伯》：「辨六彝之名物，以待果將；辨六尊之名物，以待祭祀賓客。」<sup>140</sup>《周禮·春官·司尊彝》：「掌六尊六彝之位，詔其酌、辨其用與其實。春祠、夏禴，裸用雞彝、鳥彝，皆有舟。其朝踐用兩獻尊，其再獻用兩象尊，皆有罍。」<sup>141</sup>由此可知，凡祭祀獻酒必用酒尊。

尊的形制，是口部開闊、腹部鼓張、底部圈型的酒器。<sup>142</sup>另有些尊是圓口方足，或有把手，有蓋，或為方形、闊肩，或者斂腹，形制不一。還有一類尊器被製成鳥形、鷓鴣形、象形、羊形、牛形、虎形、鴨形……等各種動物形態，這種獸形尊在〈魯頌·閟宮〉中亦有提及：「犧尊將將」的犧尊即是。《詩經》中祭祀詩中僅〈魯頌·閟宮〉一詩提及尊，是魯僖公祭祀宗廟時所用之酒器。

西周時期的尊作為獻酒器，最常出現在莊嚴穆肅的祭祀典禮中，使用者具有一定的崇高身分，所以尊的地位也相對提高，含有尊貴、尊重、尊敬的意味。尊由原來的器物名，透過禮制的提升，逐漸衍化出其他意涵。

### 3. 瓚

《周禮·春官·小宗伯》：「凡祭祀賓客，以時將瓚果。」漢代鄭元《注》：「將，送也，猶奉也。祭祀以時奉而授王，賓客以時奉而授宗伯。天子圭瓚，諸侯璋瓚。」<sup>143</sup>所以「瓚」是祭祀用器。《周禮·春官·鬱人》：「掌裸器。凡祭祀、賓客之裸事，和鬱鬯以實彝而陳之。凡裸玉，濯之陳之，以瓚裸事。」鄭元《注》：「裸器謂彝及舟與瓚……裸玉謂圭瓚、璋瓚。」<sup>144</sup>瓚在典籍中有數種異名，如裸圭、裸玉、鬯圭、鬯玉、玉瓚等，其作用同於斗勺之器，用以挹酒<sup>145</sup>。

瓚的形制，〈大雅·旱麓〉：「瑟彼玉瓚，黃流在中。」毛《傳》：「玉瓚，圭瓚也，

<sup>139</sup> 見漢許慎撰，清段玉裁注：《說文解字注》，頁 759。

<sup>140</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 766。

<sup>141</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 773。

<sup>142</sup> 見陳溫菊：《詩經器物考釋》，（臺北：文津出版社，2001 年），頁 47。

<sup>143</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 767。

<sup>144</sup> 見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·春官》，頁 770。

<sup>145</sup> 見陳溫菊：《詩經器物考釋》，（臺北：文津出版社，2001 年），頁 56。

黃金所以飾。流，鬯也。」鄭《箋》：「圭瓚之狀，以圭為柄，黃金為勺，青金外，朱中央矣。」<sup>146</sup>可推知「瓚」是有柄、有勺，可以挹鬯酒的器具。其柄以圭為之或鑲之的就叫「圭瓚」，以璋為之的就叫「璋瓚」，因為柄身玉質，所以又稱玉瓚；勺的部份用黃金或銅製造，所以鬯酒在中呈現黃色而曰「黃流」。

瓚的使用由〈大雅·江漢〉：「釐爾圭瓚，秬鬯一卣。」<sup>147</sup>與《禮記·王制》：「諸侯賜圭瓚，然後為鬯……。」等可知，天子賜諸侯秬鬯之時，大多會同時賜「圭瓚」，這就證明圭瓚的用途確實為勺酒用。在〈大雅·江漢〉一詩中，周宣王以圭瓚賜召公，可見圭瓚的使用者應該具有較崇高或特殊的地位，因此天子的賞賜大概也隱含了祝福與警戒的意味。《詩經》祭祀詩中有一首題及瓚：〈大雅·旱麓〉：「瑟彼玉瓚，黃流在中。」此處的玉瓚為祭祀時挹酒之用具。

### （三）其他

除了玉製、青銅製禮器之外，《詩經》中還有竹製的筐、筥、籩，木製的豆，陶製的登等更為普遍應用的禮器，說明如下：

#### 1. 筐、筥

筐、筥二器本來是盛黍稷稻粱等穀物的器具。但由〈召南·采蘋〉：「于以采蘋？南澗之濱。于以采藻？于彼行潦。于以盛之？維筐及筥。」〈小雅·鹿鳴〉：「吹笙鼓簧，承筐是將。」<sup>148</sup>看來，筐、筥的使用，是隨使用者之方便，盛放其他食物或禮品。

筐、筥的形制都屬於竹製器皿。《說文解字》：「筐，飯器，筥也。」<sup>149</sup>毛《傳》注〈召南·采蘋〉：「方曰筐，圓曰筥。」推測筐是一種方形竹器，筥是一種圓形竹器。在〈采蘋〉一詩中以筐、筥盛放祭祀時所採之蘋藻，故屬祭器之一。

#### 2. 豆

豆原是盛黍稷之類穀物或飯粥的食器，周代以後才被用來盛菹、醢等食物。除了做

<sup>146</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 515。

<sup>147</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 574。

<sup>148</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 314。

<sup>149</sup>見漢許慎撰，清段玉裁注：《說文解字注》，頁 642。

為食器外，豆也常出現於祭祀，賓宴、喪葬一類場合的重要禮器。豆的形制，許慎《說文解字》：「豆，古食肉器也。從口，象形。」<sup>150</sup>而從豆的字形可知：豆之上部為盤狀，加蓋，下部為口朝下的喇叭形。《周禮》書中關於豆的使用記載很多，如〈醢人〉、〈掌客〉、〈九嬪〉、〈大宗伯〉、〈內宗〉、〈外宗〉等篇，提到各種祭祀、賓客、喪葬之禮，都以豆、籩之器盛裝祭品。《禮記·禮器》：「禮，有以多為貴者：……天子之豆二十有六，諸公十有六，諸侯十有二，上大夫八，下大夫六。」<sup>151</sup>《禮記·鄉飲酒義》：「鄉飲酒之禮：……六十者三豆，七十者四豆，八十者五豆，九十者六豆，所以明養老也。」<sup>152</sup>《禮記》此二文都說明了用豆數目的多寡，代表身分地位的高低。

《詩經》祭祀詩中出現豆的篇章有：〈小雅·楚茨〉、〈大雅·生民〉、〈大雅·既醉〉、〈大雅·韓奕〉與〈魯頌·閟宮〉等五首。〈小雅·楚茨〉：「執爨踣踣，為俎孔碩，或燔或炙。君婦莫莫，為豆孔庶。」此處言以豆盛裝豐盛的祭品以供祭祀。〈大雅·生民〉：「印盛于豆，于豆于登。」為祭祀后稷配天時，以豆盛裝祭品。〈大雅·既醉〉：「其告維何？籩豆靜嘉。」此處亦為祭祀時盛裝祭品之用。〈大雅·韓奕〉：「籩豆有且，侯氏燕胥。」此為諸侯祭祀路神時盛裝祭品的祭器。〈魯頌·閟宮〉：「白牡騂剛，犧尊將將。毛炰載羹，籩豆大房。」此處豆為魯僖公祭宗廟之器。以上五篇提及「豆」之祭祀詩，皆用於盛放祭品，以供祭祀。

### 3. 籩、登

籩與登是器形與豆相同的盛食器。《爾雅·釋器》：「木豆謂之豆，竹豆謂之籩，瓦豆謂之登。」<sup>153</sup>可知豆、籩、登三者形制相同，僅是製造原料各異。而籩的作用，《周禮·天官·籩人》：

「掌四籩之實。朝事之籩，其實粢、蕡、白、黑、形鹽、臠、鮑魚、鱸。饋食之籩，其實棗、栗、桃、乾棗、榛實。加籩之實，菱、芡、栗、脯。羞籩之實，糗餌、粉粢。凡祭祀，共其籩薦羞之實。喪事及賓客之事，共其薦籩羞籩。為王及

<sup>150</sup>見漢許慎撰，清段玉裁注：《說文解字注》，（臺北：藝文印書館，1999年），頁209。

<sup>151</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮器》，頁1431-1432。

<sup>152</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮器》，頁1683。

<sup>153</sup>見晉郭璞注，宋邢昺疏：《爾雅·釋器》，頁2598。

後、世子共其內羞。凡籩事，掌之。」<sup>154</sup>

據此可知，籩是盛放乾果、肉脯類食物的器具；而瓦製的登，據毛《傳》注〈大雅·生民〉：「豆，薦菹醢也；登，大羹也。」可知，是用來盛「大羹」的禮器。

《詩經》祭祀詩中出現籩的篇章有：〈大雅·既醉〉、〈大雅·韓奕〉與〈魯頌·閟宮〉等三首；出現登的篇章僅有〈大雅·生民〉一首，作用與豆相同，故不再贅述。

由上述內容可知，周代的禮器多用於祭祀與燕飲，而祭祀使用食器與酒器，除了表現出器物本身的實用性，更是取其在禮制上所象徵的意義，透露周代禮器兼具實用與禮制雙重功能的訊息。而其中的禮制精神，從禮器使用的規定嚴謹與階級分明可看出周代利用宗法與等級來鞏固君王的權勢與地位，而從〈大雅·江漢〉一詩中，周宣王對召公的賞賜，更可顯示中央對地方、天子對諸侯的祝福，希望國家長治久安，禮祭如常，當然也有部分的警戒意味在內。因此器物在《詩經》時代，早已進入禮制範疇當中。

---

<sup>154</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·天官》，頁671。



## 第四章 《詩經》祭禮中的思想文化內涵

祭祀是周代社會中重要的宗教活動，周人的宗教觀念主要是通過祭祀表現出來的。在周代的國家事務中，祭祀佔有非常重要的地位。《左傳·成公十三年》：「國之大事在祀與戎，祀有執殫，戎有受賑，神之大事也。」就明確地反映這一點。祭祀被周代統治者高度重視，最主要的原因就是統治階級在政治上的需要以及深植人心的傳統宗教意識。

### 第一節 《詩經》祭禮中的天命觀

天命觀是商周交替之際產生的一種宗教哲學思想，認為天即上帝，是宇宙的最高主宰，決定著歷史的進程與人類的命運，大自王朝更迭，小至個人禍福，人間的一切皆決定於上帝。商人觀念中的上帝與政治、道德之間沒有什麼聯繫，具有某種盲目的特徵，且事無鉅細，都在天的掌握範圍之內。這是天命觀的雛形，而這個觀點在商周之際有了重要的發展，構成了祭祀文化中呈現天人關係的重要依據。

#### 一、殷商時期的神道與天人關係

在殷商時期，人間的「王」與思想中的「帝」是同時存在的。從主流看，殷人把現實世界的統治者稱為「王」；把理想世界的主宰稱為「帝」。由於人間的「王」擁有統轄各方國的極大權力，神界的「帝」也就具有了統轄各種自然神靈與社會神靈的神力。<sup>1</sup>殷商時，「上帝」從自然神靈系統中，進一步分離出來居於眾神之上，成為至上神。殷人所造出來的上帝是「大權獨攬，小權分散」，因此卜辭中有所謂的「帝使」、「帝五臣」、「帝五工」的記載，即是在上帝的支配下存在，並發揮作用<sup>2</sup>。由此可知，商代時，上帝至尊神的觀念已充分發展，上帝是居於一切之上的主宰者，上帝在甲骨卜辭中，有

<sup>1</sup> 見張榮明：《殷周政治與宗教》，（台北：五南圖書公司，1997年），頁27。

<sup>2</sup> 見王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》，（台北：台灣學生書局，1992年），頁125。

的直接稱為「上帝」，有的簡稱為「上」或「帝」，是個有意志的人格神。上帝能命令、有好惡，一切的自然以及人事上的吉凶禍福都是由上帝主宰。至於殷人至上神的具體含義，陳夢家認為：「殷人的上帝或帝，是掌管自然天象的主宰，……人王通過先王先公或其他諸神向上帝求雨祈年，或禱告戰役的勝利。」<sup>3</sup>由此可知，這種具有至上神意義的「天」是一位人格神，祂與殷商的人王並沒有血緣上的關係，祂可令風、令雨、令豐年、令飢饉，但是人王卻不能直接向他求雨祈年，只能透過祖靈轉達所祈之事。

關於殷人的天人關係，〈商頌·玄鳥〉<sup>4</sup>可以提供更多資料：

天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子，武丁孫子，武王靡不勝。龍旂十乘，大糒是承。邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。四海來假，來假祁祁。景員維河，殷受命咸宜，百祿是何。<sup>5</sup>

從這首詩可以知道，宋人把很多事情都歸於天命，而且偏執地認為殷王處處受天命，殷王適宜受天命。實際上這種天命思想也表現在〈商頌·長發〉中：

帝命不違，至于湯齊。湯降不遲，聖敬日躋。昭假遲遲，上帝是祇。帝命式于九圍。<sup>6</sup>（三章）

此章言大命會於湯而湯能以德受命。<sup>7</sup>「帝命不違，至于湯齊。」是說商湯之所以能大功告成，就在於他不違天命。「上帝是祇，帝命式于九圍。」是說商湯敬奉上帝，故上帝命他成為九州的榜樣。

由以上商頌詩可知，宋人與他們的祖先殷人一樣，都非常迷信天命，他們認為天命總是眷顧殷商。如同《尚書·西伯戡黎》所載：商紂王在西伯戡黎，情勢危及的情況下還有恃無恐地說：「我生不有命在天？」看出殷人天命思想之迷昧。

<sup>3</sup>見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年），頁580。

<sup>4</sup>王國維《觀堂集林》有〈說商頌〉一文，從卜辭角度證明商頌皆宗周中葉之詩，約在西元前770年左右，尤有說服力。從此，「商頌即宋詩」已獲得多數學者認同。

<sup>5</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁622。

<sup>6</sup>同前註。

<sup>7</sup>見呂珍玉：《詩經詳析》，（臺北：五南圖書公司，2010年），頁656。

而如此迷信「天命」的情形下，當然就會盡其所能地去取悅主宰「天命」的「帝」了。可是「帝」太尊貴了，就是殷王也不能直接訴求上帝，而是必須透過祖靈的轉達，於是宋人便大規模地祭祖。〈商頌·那〉中便呈現了聲勢浩大的祭祖場面。詩中細膩地描繪了祭祀時的音樂舞蹈之盛。其目的便是「衍我烈祖」，也就是取悅神靈；而取悅神靈的目的便是「綏我思成」，請求神靈賜予福祿。由此可知宋人祭祀的思維邏輯：先是竭其所能討好神靈，然後在神靈歡愉之餘，請祂賜福。

〈商頌·烈祖〉也是宋人祭祖的樂歌。詩中宋人給祖靈獻上隆盛的樂舞、豐盛的酒饌，是為了滿足祖靈的耳目口腹之欲，然後請求慾望滿足了的祖靈賜福給祭祀者，讓祭祀者也達到自己的欲望。此過程為慾望的交換，即是人先滿足神之慾望，而後神再滿足人的慾望。既然是以人先滿足神的慾望為前提，那麼想投桃報李的祭祀者必定會挖空心思來取悅神靈，於是人祭的悲劇就產生了。《左傳·禧公十九年》：「夏，宋公使邾文公用鄆子于次睢之社，欲以屬東夷。」杜《注》曰：「睢水受汴，東經陳留、梁、譙、沛、彭城縣入泗，此水次有妖神，東夷皆社祠之，蓋殺人而用祭。」<sup>8</sup>此事充分顯示了宋襄公的暴戾，也充分證明了宋人祭祀的慘烈。

綜上所述，宋人祖先的天人關係籠罩在濃濃的崇信神靈的巫術氛圍中，他們隆祭祀、重占卜，歌舞娛神，這種狂熱、慘烈的祭神方式更加鮮明的突出了殷人迷信、毫無理智地崇鬼尚神的天命思想。<sup>9</sup>然而殷墟卜辭中的上帝與天空抽象的觀念是毫無聯繫的。郭沫若認為，殷末雖有「天」字，但不是神，到了周代，「天」才有至上神的神格。<sup>10</sup>「天」屬於周人固有的信仰，殷之「帝」能夠轉化為周之「天」的根本原因是宗教思想的理性化、道德化。商人的宗教思想還是一種先天的命定論，認為上帝僅僅偏愛有商一朝。但是周朝統治者從商朝滅亡的教訓中，明白了「天命靡常」、「皇天無親，克敬惟親」的道理。殷商的遺民也終於省悟：「非天私我有商，維天佑于一德。」<sup>11</sup>德與上帝信仰的結合是周朝宗教的特徵，殷商卜辭中並無出現「德」字，可知周朝的天命觀是承繼商朝，並在「德」的文化內涵上再加以擴充深化。<sup>12</sup>

<sup>8</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·禧公十九年》，頁1810。

<sup>9</sup>參李波：〈從《詩經》看殷代的天命觀及其成因〉，《現代語文》，（山東省現代語文編輯部），2007年11月。

<sup>10</sup>見郭沫若：《青銅時代·先秦天道觀之進展》，（北京：中國人民大學出版社，2005年），頁3-4。

<sup>11</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·咸有一德》，《十三經注疏》，頁166-167。

<sup>12</sup>見蔡幸津：《祭禮在詩經中的表現研究》，（雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2008年），頁29-30。

## 二、周代天命觀

在周代「天」是周人所崇拜的至上神。《禮記·禮運》：「祭地於郊，所以定天位也。」<sup>13</sup>又《禮記·月令》：「祈穀於上帝。」<sup>14</sup>周何先生說：「周郊所祀者曰『帝』，或曰『上帝』，帝或加上上者，所以敬之之詞，非有二神者也。」<sup>15</sup>他指出不管是「帝」或「上帝」都是周人心中地位崇高的天神，由此可知，在周人的觀念中，「天」與「上帝」指的都是同一個神，此神乃天之主宰，是萬神之祖。周人把上帝與自然結合，稱其為「皇天」、「昊天」，把「上帝」與「天理」結合，稱為「天命」、「天道」。在周取代商的過程中，周代的上帝或天帝，比商代的上帝更有權威，對周民族來說，也更加親切。上帝經常把文王帶在身邊，文王幾乎可以代上帝發令。<sup>16</sup>〈大雅·蕩〉就是一篇以文王語氣來訓斥殷商暴戾無道的詩：

蕩蕩上帝，下民之辟。疾威上帝，其命多辟。天生烝民，其命匪諶。靡不有初，鮮克有終。（一章）

文王曰：「咨！咨汝殷商。曾是彊禦，曾是掎克；曾是在位，曾是在服。天降滔德，女興是力。」（二章）

文王曰：「咨！咨女殷商。而秉義類，彊禦多愆。流言以對，寇攘式內。侯作侯祝，靡屆靡究。」（三章）

文王曰：「咨！咨女殷商。女黷雋于中國，斂怨以為德。不明爾德，時無背無側；爾德不明，以無陪無卿。」（四章）

文王曰：「咨！咨女殷商。天不湏爾以酒，不義從式。既愆爾止，靡明靡晦。式號式呼，俾晝作夜。」（五章）

文王曰：「咨！咨女殷商。如蜩如蟴，如沸如羹。小大近喪，人尚乎由行。內爨于中國，覃及鬼方。」（六章）

文王曰：「咨！咨女殷商。匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典

<sup>13</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮運》，頁 1425。

<sup>14</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁 1356。

<sup>15</sup>見周何：《春秋吉禮考辨》，（台北，嘉新水泥公司文化基金會叢書研究論文第一 0 一種，1970 年），頁 14。

<sup>16</sup>見劉曄原、鄭惠堅：《中國古代祭祀》，（台北：台灣商務印書館，1989 年），頁 50。

刑。曾是莫聽，大命以傾。」（七章）

文王曰：「咨！咨女殷商。人亦有言：『顛沛之揭，枝葉未有害，本實先撥。』

殷鑒不遠，在夏后之世！」<sup>17</sup>（八章）

《詩序》：「〈蕩〉，召穆公傷周室大壞也，厲王無道，天下蕩蕩無綱紀文章，故作是詩也。」屈萬里《詩經詮釋》：「此疑周初之詩，假文王語氣，以彰殷人之惡，而明周人得國之正也。」詩人藉由文王之口，傳達天帝的喜好。

《詩經》一書中反映了周人對「天」和「上帝」的信仰，認為「天」、「帝」是宇宙的主宰，例如〈周頌·敬之〉：「敬之敬之，天維顯思。命不易哉。無曰：『高高在上』。陟降厥士，日監在茲。」從這幾句詩中說明了「天」是明察世間一切事務的，因此行事不得不謹慎。可看出周人對「天」的敬畏。〈大雅·皇矣〉：「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫。」詩中說明上帝偉大而威嚴，居高臨下，監視人間，以求人民的安定。由此可知「天」、「上帝」不僅讓人敬畏，還使人尊敬，因為祂體察民情，表達人民的願望。<sup>18</sup>

周人的「天」的觀念後來並逐漸取代了商人的上帝，張鶴泉《周代祭祀研究》認為周人的「天」，具備三項能力：<sup>19</sup>

（一）周人認為「天」對周代國家能夠起保護作用，人們認為國家的興起和發達都是受到天的保佑。周人對於「天」的觀念，取代商人「上帝」的地位。周初的天具有人格神的主宰性質，由於受到人文精神的影響，周人認為並非所有事情皆受「天」之干預，但某些非人力控制的問題，仍歸諸於天。

（二）周人認為「天」具有選擇人間君主的權威，因而周代的最高統治者號稱「天子」。〈泰誓〉：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。亶聰明，作元后，元后作民父母。」<sup>20</sup>這裡的元后指的是大君。整句的意思是：天地是萬物的父母，人是萬物之靈。聰明的人作大君，大君就是老百姓的父母，也就是君王必須照顧人民的意思。〈泰誓〉：「天矜

<sup>17</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 552。

<sup>18</sup>參李白：〈《詩經》祭祀詩的思想內涵〉，《牡丹江師範學院學報》（哲學社會科學版），2004 年 5 月。

<sup>19</sup>參張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993 年），頁 57-61。

<sup>20</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·泰誓上》，頁 180。

于民，民之所欲，天必從之。」<sup>21</sup>這裡說出周人的天人觀，上天憐憫百姓，百姓期待的事，上天必定應從。〈泰誓〉又言：「天視自我民視，天聽自我民聽。」<sup>22</sup>我們可發現，周人崇敬的「天」，不只是萬神之祖，更具有人性化的一面，周人觀念中的「天」與現代社會的民主政治一般，均以民意為依歸，雖然周王貴為天子，但須以父母關照子女的心，去照顧百姓。因此〈泰誓〉亦云：「惟天惠民，為辟奉天。」<sup>23</sup>就是說明上天惠愛老百姓，國君應當奉承天意好好照顧人民。

（三）周人認為「天」具有罰惡的嚴厲性，天既然能選擇君主，當然對於人間的惡勢力也具有嚴厲懲處的能力。據《史記》記載，武王九年，與諸侯會師孟津，諸侯建議立即討伐紂王，武王根據種種跡象沒有同意：「女未知天命，未可也。」乃還師歸。<sup>24</sup>武王自以為知天命，上帝與他似乎有某種特殊的關係。兩年以後，再度會師孟津，武王當眾歷數紂王的種種罪行。值得注意的是，武王揭露紂王是把天命與道德聯繫起來。武王指出紂王道德淪喪，沉溺享樂，暴虐百姓，是「自絕于天」<sup>25</sup>，而武王是奉上帝之命來剷除人間暴君：「今予發，惟躬行天之罰。」<sup>26</sup>及至攻入朝歌，武王對殷商的百姓說，他推翻紂王，君臨天下，乃是「上天降休」，即是上天賜給大家的大喜事。由此可知，周人的「天」有權選擇君王，進而發展出「君權神授」的觀點。

## 第二節 《詩經》祭禮中的政治觀

祭祀被周代統治者高度重視，最主要的原因就是統治階層在政治上的需要以及人們心中存在的傳統宗教意識。從周代的宗教活動上來看，與殷代既有因襲關係，也存在明顯的區別。「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。」<sup>27</sup>統治者對鬼神是極端的迷信。周人則「尊禮尚施」<sup>28</sup>，把人事置於神事之前，「事鬼敬神而遠之」<sup>29</sup>。他們雖然敬鬼神，

---

<sup>21</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·泰誓上》，頁 181。

<sup>22</sup>同前註。

<sup>23</sup>同前註。

<sup>24</sup>見瀧川龜太郎：《史記會注考證·周本紀》，頁 27。

<sup>25</sup>同前註。

<sup>26</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·牧誓》，頁 63。

<sup>27</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·表記》，頁 1642。

<sup>28</sup>同前註。

<sup>29</sup>同前註。

但又遠鬼神。在「尊禮尚施」，重視政治倫理這一方面，周代與殷代有根本的不同。但在事鬼敬神這方面，周代又繼承了殷代的傳統。周代統治者把殷人的「先鬼而後禮」改變為「事鬼敬神而遠之」，巧妙而有效地利用傳統的宗教意識為他們的政治統治服務，其結果便是「祭祀」順理成章地被推上「國之大事」的地位。周代祭祀在國家政治生活中的重要性，表現在以下四個方面：

## 一、神道設教

西周開國，國家統治者就在不同的社會階層中，大力提倡宗教祭祀活動。《尚書·洛誥》：「公稱丕顯德，以予小子，揚文武烈。奉答天命，和恆四方民。居師，惇宗將禮，稱秩元祀，咸秩無文。惟公德明光于上下，勤施于四方，帝作穆穆，迓衡不迷，文武勤教予冲子，夙夜毖祀。」文中說明周代統治者大力提倡祭祀的作法，就是包含著深刻的政治目的。《易·觀卦·彖傳》說：「觀天之神道而四時不忒，聖人以神道設教，而天下服矣。」<sup>30</sup>文中說明統治階級採用卜筮即宗教迷信的辦法教化天下人，使天下人都心安理得地服從其統治，這比用武力壓制的手段要高明的多了。《易·觀卦·彖傳》一語便道破了周代統治者進行宗教迷信活動的本質特徵。在周代，除卜筮之外，統治者「以神道設教」的手段來進行統治，主要是祭祀。對此，在《荀子·天論》中有加以闡釋：「雩而雨，何也？曰無何，猶不雩而雨也。日、月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神，以為文則吉，以為神則凶。」<sup>31</sup>這說明了祭祀對廣大的被統治者來說，才是一種虔誠的信仰，而對周代統治者來說，只是一種文飾。周代統治者需要利用祭祀欺騙廣大被統治者，而在統治階級內部，則主要是通過祭祀向下灌輸其統治思想，並維持其等級制的政治統治。因而在周代統治階級中，進行祭祀活動，並不太專注於信仰，而是要實現教化的目的。<sup>32</sup>

周代統治者利用祭祀進行「神道設教」，明顯的特點就是使祭祀與禮巧妙地連繫在一起。周公制禮作樂，是與宗法制度相互配合，不同的等級，有不同的禮制規定。其中

<sup>30</sup>見魏王弼傳，魏韓康伯注，唐孔穎達正義：《周易·觀卦·彖傳》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998年），頁36。

<sup>31</sup>見荀子：《荀子·天論》（台北：台灣商務印書館，1996年）《文津閣四庫全書》第231冊，卷11，頁80。

<sup>32</sup>見張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993年），頁8。

一個要項即是祭祀。利用祭祀來進行禮治教化，可以解決多方面的問題。首先，可以維護周代的等級制度。從周代祭祀的整體規定上看，實際是以周代的等級制度為核心的，不同的社會等級各自有不同的祭祀神祇的權限。《禮記·禮運》：「天子祭天地，諸侯祭社稷。」<sup>33</sup>《禮記·王制》：「天子祭天地，諸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子社稷皆太牢，諸侯社稷皆少牢。大夫、士宗廟之祭，有田則祭，無田則薦。」<sup>34</sup>《荀子·禮論》：「郊止乎天子，而社止於諸侯，道及士大夫。」<sup>35</sup>這些記載說明，在周代，社會政治等級愈高，所能祭祀的神祇愈尊；社會政治等級愈低，所能祭祀的神祇愈卑。誠如《荀子·禮論》所言：「別尊者事尊，卑者事卑。宜大者巨，宜小者小也。」<sup>36</sup>不僅如此，在周代祭祀神祇的規定中，等級愈高，所能祭祀的神祇愈眾；等級愈低，所能祭祀的神祇愈寡。《禮記·祭法》：「有天下者祭百神」，諸侯次之，「能祭名山大川在其地者。」<sup>37</sup>周代祭禮中的這種差別，反映的正是以天子為最高統治者，諸侯次於天子，卿大夫又次於諸侯的嚴格等級制度。

其次，周代祭祀的教化作用，還表現在可以使社會各等級服從天子、國君的統治。周代國家的政體已具有了君主專制制度的雛形。在國家中央政權中，天子的地位是至尊的；在地方政權中，國君的地位是突出的。國家利用祭祀進行教化，重要的目的就是在統治階級的各等級中，突出天子和國君的統治地位。《國語·周語》：「古者先王，既有天下，又崇立於上帝明神而敬事之。於是乎有朝日、夕月，以教民事君。」<sup>38</sup>《周禮·地官·大司徒》：「以祀禮教敬，則民不苟。」<sup>39</sup>這些記載都證明祭祀教化就是使社會中的各等級對天子和諸侯要形成一種敬奉的心理。

再次，周代祭祀對於社會中的各階層，亦具有「孝」的教化作用。《國語·楚語》：「祀，所以昭孝息民，撫國家，定百姓也。」<sup>40</sup>《禮記·坊記》載孔子說：「祭祀之有

---

<sup>33</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·禮運》，頁 1417。

<sup>34</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·王制》，頁 1336。

<sup>35</sup>見荀子：《荀子·禮論》（台北：台灣商務印書館，1996年），《文津閣四庫全書》第 231 冊，卷 19，頁 86。

<sup>36</sup>同前註

<sup>37</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭法》，頁 1588。

<sup>38</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·周語上》卷一，頁 31。

<sup>39</sup>見漢鄭玄注，唐賈公彥疏：《周禮·地官·大司徒》，頁 703。

<sup>40</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·楚語下》，卷一八，頁 567。

尸也，宗廟之有主也，示民有事也。修宗廟，敬祀事，教民追孝也。」<sup>41</sup>在周代已將「孝」的教化由血緣關係，推廣到社會階層中。《左傳·文公十八年》：「見有禮於其君者，事之如孝子之養父母也。見無禮於其君者，誅之如鷹鷂之逐鳥雀也。」<sup>42</sup>《禮記·大學》：「孝者，所以事君也；弟者，所以事長也。」<sup>43</sup>都說明了「孝」已滲透到政治領域中。在君臣關係上，也要求臣民像事奉父母一樣，敬奉國家統治者。

由上所述，可知周代祭祀是國家統治者進行政治倫理教化的根本，因此祭祀活動是周代國家「神道設教」的有力工具。

## 二、維繫宗法，強化忠君

周人是一個有著悠久農業生產傳統的民族。因開墾土地、集體灌溉等生產需要，使周人的生產組織一直保持著以家族為單位的農耕形式，或者說保持了以血緣關係為主的氏族單位形式，整個家族的人，不論男女老幼，都各盡其能，參加農業生產。<sup>44</sup>因此對周人來說，濃厚的氏族關係正是他們族群的特色。當他們從殷人手中取得政權之後，要如何才能維繫新的政體？如何運用氏族血緣的關係力量來維護王室？廖群在《詩經與中國文化》一書中說：「周人建立起一整套以氏族血緣關係為紐帶的宗法政治體系。這個體系千頭萬緒，但歸納為一句話可以說就是以治家、族之法行治國之政。」<sup>45</sup>

而周代的宗法制度是利用血緣關係維護嫡長子繼承制。周代的宗法制度具有完整的體系。其核心內容是：「別子為祖，繼別為宗，繼禰者為小宗。」<sup>46</sup>所謂「別子」就是「自卑別於尊」的諸王子和諸公子。「別子」不能繼承王位與君位，最終將從天子、國君家族中分離出去，遂各自創立宗統，以區別於君統。周人設立宗法制的目的，一則在於維護天子、國君的統治。二則在於防止族人在王、公家族內部以血緣關係干涉政治權力，也就是使族人不得「以其戚戚君位。」<sup>47</sup>鄭《注》：「君恩可以下施，而族人皆臣也，

<sup>41</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·坊記》，頁 1620。

<sup>42</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·文公十八年》，頁 1861。

<sup>43</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·大學》，頁 1674。

<sup>44</sup>見廖群：《詩經與中國文化》，（香港：香港東方紅書社，1997年），頁 26。

<sup>45</sup>見廖群：《詩經與中國文化》，（香港：香港東方紅書社，1997年），頁 27。

<sup>46</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·大傳》，頁 1508。

<sup>47</sup>同前註。

不得以父兄子弟之親自戚於君位，謂齒列也。所以尊君別嫌也。」孔《疏》：「此一經明人君既尊，族人不以戚戚君，明君有絕宗之道也。」

周代社會中，如此的宗法制度與宗廟之祭便存在著密不可分聯繫，也就是宗法制度是以宗廟之祭作為精神信仰基礎的。《禮記·大傳》：「尊祖，故敬宗。敬宗，尊祖之義也。」<sup>48</sup>可見信仰和崇拜共同的祖先，實為宗法制度賴以存在的根本條件。在宗法家族中，共同尊奉祖先，也是穩定家族組織，保證家族成員團結的重要條件。如此，祭祀祖先的權利就必然牢牢地掌握在大宗子的手中，正如《禮記·大傳》：「庶子不祭，明其宗也。」<sup>49</sup>宗子掌握了祭祖權，就獲得了在家族中政治和經濟上的地位。有了這種地位，大宗方能起到「收族」的作用，庇護同一家族成員。因此宗廟之祭實際上是宗法制度能夠有效貫徹實行在宗教意識上的保證。<sup>50</sup>

這種治國之法，反映在周人的祭祀上。〈周頌〉三十一篇中，祭祀祖先聖王者佔大多數。在這些史詩中所呈現的祖先崇拜，乃崇拜對於民族興盛有重大影響的聖王，如此可以確立祖先在當今社會的影響力與約束力，也是貴族傳統教育的資源。詠唱史詩的同時，亦可了解族群的傳統精神、生活哲理、人生智慧，加強對於開創偉大功業祖先的崇拜。這種對於祖先的崇拜，形成周代宗教政治、倫理生活中崇拜聖賢功臣的傳統。如此一來便可凝結對於族群的團結向心力，更可以強化對於貴族等級秩序的遵守、民族文化的保有。一旦失去祖先崇拜，就容易使宗法制度解體，使民心離散，淪為異類非族，增加對抗邦國的不安定因素，從而置周王室於險境。因此，在祭祀祖先，尊宗敬祖的同時，不只強化了「孝」的觀念，穩固宗子的地位，更強化了「忠君」的觀念。<sup>51</sup>

周人認為祭祀的本義，不在於求得是人所謂的「福」，而在於使百事諧順。《禮記·祭統》：「賢者之祭也，必受其福。非世所謂福也。福者，備也；備者，百順之名也。無所不順者，謂之備。言：內盡於己，而外順於道也。忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親。如此之謂備。唯賢者能備，能備然後能祭。是故，賢者之祭也：致其誠信與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以

<sup>48</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·大傳》，頁 1508。

<sup>49</sup>同前註。

<sup>50</sup>見張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993年），頁 22-23。

<sup>51</sup>見廖群：《詩經與中國文化》，（香港：香港東方紅書社，1997年），頁 28。

樂，參之以時。明薦之而已矣。不求其為。此孝子之心也。」<sup>52</sup>唯有上順鬼神、外順君長、內孝於親的賢者才能夠無所不順，才能舉行具有真正意義的祭祀，而「誠信忠敬」便是祭祀的本義。「忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也」，忠君之心、孝親之心都是同一「誠信忠敬」之本。舉行祭祀，對於忠君與孝親都具有潛移默化的作用。在《禮記·祭統》中又更進一步說明：「夫祭之為物大矣，其興物備矣。順以備者也，其教之本與？是故，君子之教也，外則教之以尊其君長，內則教之以孝於其親。是故，明君在上，則諸臣服從；崇事宗廟社稷，則子孫順孝。盡其道，端其義，而教生焉。是故君子之事君也，必身行之，所不安於上，則不以使下；所惡於下，則不以事上；非諸人，行諸己，非教之道也。是故君子之教也，必由其本，順之至也，祭其是與？故曰：祭者，教之本也已。」<sup>53</sup>這一段引文明顯地指出了祭祀是教化的根本，「明君在上，則諸臣服從；崇事宗廟社稷，則子孫順孝。盡其道，端其義，而教生焉。」尊祖敬宗的同時，肯定了嫡子、宗子的地位與權利，也有了教化的作用。強化「忠孝」的觀念，自然能穩定天子地位與國家基石。

### 三、懷柔遺民

西周開國，國家統治者就在不同的社會階層中，大力提倡宗教祭祀活動。《尚書·多方》：「周公曰王若曰：猷告爾四國多方，惟爾殷侯伊氏，我惟大降爾命，爾周不知，洪惟圖天之命，弗永寅念于祀。」<sup>54</sup>這是周代統治者對殷商遺民大講天命，倡導祭祀。很明顯，這是周代統治者利用殷人對鬼神的虔誠信仰來達到他們進行政治統治的目的。

周武王建國後，因追思聖王，封大禹之後於杞，周公誅武庚，周成王立微子於宋，以承續殷祀。〈周頌〉中有不少篇章，談到諸侯助祭典禮。如〈振鷺〉：

振鷺于飛，于彼西雝。我客戾止，亦有斯容。在彼無惡，在此無斁。庶幾夙夜，以永終譽。<sup>55</sup>

<sup>52</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁 1602。

<sup>53</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁 1604。

<sup>54</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書·多方》，頁 228。

<sup>55</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 594。

詩中之「客」乃指夏、殷之後，即杞、宋二諸侯。《詩序》云：「〈振鷺〉，二王之後來助祭也。」鄭《箋》：「二王，夏殷也。其後杞、宋也。」孔穎達《正義》曰：「〈振鷺〉詩者，二王之後來助祭之樂歌也。謂周公成王之時，已致大平，諸侯助祭，二王之後亦在其中，能盡禮備儀尊崇王室，故詩人述其事而為此歌焉。天子之祭，諸侯皆助，獨美二王之後來助祭者，以先代之後，一旦事人，自非聖德服之，則彼情未適。今二王之後，助祭得宜，是其敬服時王，故能盡禮。客主之美，光益王室，所以特歌頌之。」<sup>56</sup>據此可知，特意歌頌二王之後來助祭，一方面展現王朝對先代之後的禮遇，一方面向其他諸侯宣示先代之後的效忠，從而強化王室政權的正統性。

又如〈有客〉：

有客有客，亦白其馬。有萋有且，敦琢其旅。有客宿宿，有客信信。言授之繫，以繫其馬。薄言追之，左右綏之。既有淫威，降福孔夷。<sup>57</sup>

《詩序》：「〈有客〉，微子來見祖廟也。」孔穎達《正義》曰：「〈有客〉詩者，微子來見於祖廟之樂歌。謂周公攝政二年，殺武庚，命微子代為殷後，乃來朝而見於周之祖廟。詩人因其來見，述其美德而為此歌焉。經之所陳，皆說微子之美，雖因見廟而歌，其意不美在廟，故經無廟事為周太平之歌而述微子之美者，言王者所封得人，即為王者之美，故歌之也。言見於祖廟，必是助祭。」<sup>58</sup>前四句盛讚微子與其從者之威儀，中四句則敘述歡迎之誠與留客之堅，其後則述助祭祈福之事。如孔穎達所言，述微子之美即為王者之美，若無周王盛德大度，分封殷王之後，必無微子威儀之美。將助祭的諸侯敬稱為客，可見周人以客禮相待，希望彼此在政治立場上能保持和諧，維持良好的政治關係。<sup>59</sup>

周天子舉行郊天之祭，諸侯在旁助祭，如此透過諸侯對「天」的共同信仰，強化他們對周天子的向心力。《國語·魯語·曹劌諫莊公如齊觀社》：「天子祀上帝，諸侯會之受命焉。」<sup>60</sup>天子祭祀之時，諸侯助祭，同時受天子政命。此外，還要向天子述職，如

<sup>56</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 594。

<sup>57</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 597。

<sup>58</sup>同前註。

<sup>59</sup>見簡怡美：《詩經三頌與楚辭九歌比較研究》，（臺北：國立台灣師範大學碩士論文，2006 年），頁 111-112。

<sup>60</sup>見左丘明著，韋昭注：《國語·魯語》，頁 153。

《孝經·聖治章第九》：「四海之內，各以其職來祭。」<sup>61</sup>助祭制度，既能懷柔遺民，又能貫徹政令，使天子與諸侯維繫緊密的政治關係。<sup>62</sup>

#### 四、鼓勵農耕

周人以農立國，自然特別重視農事。《禮記·月令》記載：「是月也，天子乃以元日祈穀于上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之參保介之御間，帥三公、九卿、諸侯、大夫，躬耕帝藉。天子三推，三公五推，卿諸侯九推。反，執爵于大寢，三公、九卿、諸侯、大夫皆御，命曰：勞酒。」<sup>63</sup>這一段記載周天子在孟春祈穀於上帝，舉行「藉田」之禮。從天子以至於卿大夫都要推土，且依照身分累進，除了有表彰等級身分之作用外，亦可知周代對於農事的重視乃自上而下皆然。此外，《尚書·無逸》提到「文王卑服，即康功田功」<sup>64</sup>康王時的〈令鼎〉銘文有：「王大藉農于諶田」<sup>65</sup>，都可見周天子對農事的重視。〈周頌·噫嘻〉即是「藉禮」的過程：

噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀。駿發爾私，終三十里。亦服爾耕，十千維耦。<sup>66</sup>

詩中周天子率領農夫一起耕作，是一幅壯闊的春耕圖，正可與《禮記·月令》所記載相互印證。至於〈豐年〉、〈載芟〉、〈良耜〉則是豐收祭祀之詩。如〈載芟〉：

載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯疆侯以。有嘏其飶，思媚其婦，有依其士。有略其耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。驛驛其達，有厭其傑。厭厭其苗，緜緜其庶。載穫濟濟，有實其積，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。有飶其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之寧。匪且有且，匪今斯今，振古如茲。<sup>67</sup>

<sup>61</sup>見唐玄宗注，宋邢昺疏：《孝經·聖治章》，卷九，頁 2553。

<sup>62</sup>參張鶴泉：《周代祭祀研究》，（台北：文津出版社，1993 年），頁 81-83。

<sup>63</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·月令》，頁 1356。

<sup>64</sup>見漢孔安國傳，唐孔穎達正義：《尚書·周書·無逸》，頁 222。

<sup>65</sup>見羅振玉：《三代吉金文存》，（台北：洪氏出版社，1973 年），頁 421。

<sup>66</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 591。

<sup>67</sup>見清阮元校勘：《毛詩正義》，《十三經注疏》，（杭州：浙江古籍出版社，1998 年），頁 601。

從春耕到秋收，經過一年的辛勤耕耘，到秋天豐收，而釀酒祭祀獻給祖先享用。篇末提到天賜豐年是自古而然。周人對農事的重視，由以上這些篇章典籍的記載可見一斑。<sup>68</sup>

綜上所述，通過「神道設教」，可以強調階級禮法觀念，鞏固天子權力，增加諸侯對周天子的向心力，並可懷柔遺民與貫徹政令。由〈周頌〉、《尚書》、《禮記》等記載可知，周天子亦透過祭祀來鼓勵農耕。

### 第三節 《詩經》祭禮中的人文精神

殷商後期由於迷信鬼神的緣故，祭祀時採行人牲、人殉的現象。胡厚宣透過研究卜辭，發現武丁時期之人牲數量多，且採行此法祭祀之次數頻繁，以後則逐漸減弱，至帝乙、帝辛時期則為數最少。<sup>69</sup>黃展岳則根據考古資料，認為殷商早期之人殉不多，中期以後則有發展，至於晚期則甚夥，且祭牲之發生早於人牲，而殉牲之現象則在殉人之後。<sup>70</sup>張秉權更統計卜辭中祭牲之資料，發現祭牲之數量，單次數量最多可達一千，<sup>71</sup>其數驚人，此即由於迷信鬼神具有極大之威能，人之地位無以為比，因而為求取悅鬼神、祈求降福，是以獻祭之物無所不用其極，即使以人為祭牲或殉葬物，亦在所不惜。然而淫祀無度，徒使社會籠罩於鬼神之恐怖氣氛中，更因祭物無節制，因而不僅浪費物質資源，甚至摧殘人力資源，其害甚鉅。

周代繼殷商之後，是故因質文之變以革殷之弊、救鬼之失，因而尊崇義理，設立制度，以「貴本」、「親用」二者之相合以成「文」，卒可歸於「大一」，而謂之大隆。<sup>72</sup>其所謂「貴本」者，乃所貴在民之意，此即《左傳·僖公十九年》云：「古者六畜不相為用，小事不用大牲，而況敢用人乎？祭祀以為人也；民，神之主也，用人，其誰饗之？」<sup>73</sup>亦如《左傳·昭公十年》臧武仲之評魯平子用俘於社：「周公其不饗魯祭乎！周公饗義，

<sup>68</sup>見簡怡美：《詩經三頌與楚辭九歌比較研究》，（臺北，國立台灣師範大學碩士論文，2006年），頁113-115。

<sup>69</sup>參胡厚宣：〈中國奴隸社會的人殉和人祭（下）〉，《文物》，1974年，第八期。

<sup>70</sup>參黃展岳：《中國古代的人牲人殉》，（北京：文物出版社，1990年），頁105-110。

<sup>71</sup>參張秉權：〈祭祀卜辭中的犧牲〉，《中研院史語所集刊》，1968年，第38本，第1分，頁185-226。

<sup>72</sup>王先謙《荀子集解》：「貴本之謂文，親用之謂禮，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆。」見（北京：中華書局出版社，1988年），頁591。

<sup>73</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·僖公十九年》，頁1810。

魯無義。」<sup>74</sup>更如《左傳·昭公十一年》申無宇之議論楚子用隱太子於岡山：「不祥，五牲不相為用，況用諸侯乎？」<sup>75</sup>由此可知，周文之本在於以人為貴，其本已立，則可曲盡人情，密察義理以成其用，是故以「親用」彰顯其本，即以人文救治迷信鬼神之義，因而《白虎通》謂之：王者設教，乃所以承衰救弊，欲民反乎正道。夏代教以忠，由於忠，因而形於悃忱，是故其失在野，而救野之失則莫如敬。故殷王繼而教之以敬；由於敬，因而形於祭祀也虔，是故其失在鬼，而救鬼之失則莫如文。故知教化之道，務求其內忠、外敬而文飾之，<sup>76</sup>必此三者俱備，而後王教可興。而教之欲可常可久，則須以刑輔之，是故王者制刑，有四殺，而「假於鬼神、時日、卜筮以疑眾」<sup>77</sup>者居其一，即以確立以人為主體，不以鬼神為宰制之禮文社會理想。<sup>78</sup>以下論析《詩經》祭祀詩所呈顯的人文精神：

## 一、天神、地祇、人鬼分立，呈顯天地人之關係

人與外在世界的關係，大致可區分為自然界與人事界兩類。自然界顯而易見者即為天與地兩大部分。就卜辭中所見，殷商的祭禮已明顯分為天神、地祇、人鬼三系，與《周禮》大宗伯所祭祀之對象彼此相應，因此自殷商以來三系分立的祭祀系統，實已周遍天、地、人的相互關係。

天神系統中，以「至上神」統領眾神，而此「至上神」的觀念，商周之時，便以「帝」、「上帝」、「天」、「皇天」、「惟皇上帝」、「昊天上帝」、「皇天上帝」之不同名稱出現。根據胡厚宣與陳夢家之研究，上帝所能管轄之事務，包括：農耕與收成、戰爭、城邑建築與君王之行動，其權威命令所及之對象，則包括：天時、王、我、都邑。<sup>79</sup>故知上帝權威所及，非僅止於自然天象，且掌管農業生產、影響人間戰爭之成敗，對時王尚可以降禍福、示諾否，因而上帝對於人間世之一切，具有絕對之掌控權。而殷人懾於

<sup>74</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·昭公十年》，頁 2059。

<sup>75</sup>見晉杜預注，唐孔穎達正義：《左傳·昭公十一年》，頁 2060。

<sup>76</sup>見清陳立：《白虎通疏證》，（台北：藝文印書館，1986 年），頁 512-513。

<sup>77</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·王制》，頁 1344。

<sup>78</sup>參林素英：《古代祭禮中之政教觀》，（台北：文津出版社，1997 年），頁 308-328。

<sup>79</sup>見胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝與天帝〉，《歷史研究》，1959 年，頁 512-513。陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988 年），頁 571。

上帝之絕對神威，尚未能對天神系統作理性之思考，因而與天帝之關係，需透過帝臣、帝史與帝賓之先祖媒介溝通以表達祈求之心意；至於周代，由於周禮尚文，運用理性思考的結果，遂使天神系統愈形制度化，〈月令〉更於最高之形上天帝信仰下，以五人帝配食五帝之祭祀，其下更有隸屬於人帝之五官正人神配享，故使天與人之關係愈趨密切。

關於地祇系統，主要祭祀土地與山川，皆與人之實際生活有密切關係。殷之祭祀土地，包括以「方」祭祀四方地主之神，乃求雨祈年，以「社」祭祀生產農作物之土地，二者均與農事有關。至於周，則另區分「社」與「地」之別，以「地」為土之總稱，上與「天」對，故非天子不得祭地，並以「社」為土神，提供穀物生長之憑藉，而「稷」為穀神，具有豐產作物之能力，是以祭社而兼及於稷。至於祭祀山嶽，則為興雲作雨以止旱祈年；祭祀河川，則為止潦寧災，皆與農作生產或身家性命有關。

至於人鬼之祭，乃祭祀之主要項目。雖然殷人對上帝神權之信仰普遍堅信，然而由於上帝之地位過於崇高，因而需經由賓帝之祖先居中媒介，是以卜辭中祭祖之記錄最多。由於信仰祖先具有降福降禍的能力，且能懲罰後代子孫，因而殷之王室多行厚葬盛祭，以求保障時王之現世王權，祭祀之時更需戰戰兢兢，唯誠唯謹，以引導殷人之服從祖先威權。周代則逐漸解放神權信仰之束縛，理性化祖先人鬼與現世人間的關係，以宗廟祭祀制度建立人倫親親、階級有等之社會制度，一則強化自然血緣，一則穩定政治秩序，使祭祀祖先之活動，融入人性之光輝。<sup>80</sup>這便是《詩經》祭祀詩中所呈現的「天人合一」的思想。

而祭祀神靈祖先反映出商周時期已由原始的自然崇拜轉變為祖先崇拜。這些祭祀樂歌頌揚了聖祖先王的豐功偉績，極力渲染先王開闢疆土、造福子孫的事蹟。<sup>81</sup>在這些祭祀詩中，反映了強烈的「君命天授」的思想，如：〈昊天有成命〉的「昊天有成命」、〈時邁〉中的「昊天其子之」、〈我將〉中「維天其右之」等等。創立偉大功績的祖先是受到了「昊天」的使命來治理國家的，因而這一切都是神的旨意，是不可違逆的。這其實反映了周代統治階層的愚民政策，他們極力鼓吹「君權神授」，以此來鞏固王權，祭祀就成了歌功頌德、美化王權的手段之一。雖然在祭祀詩中有濃厚的敬畏天命的思想，但是也可以從中看到祭祀者非常強調聖祖先王的豐功偉績。《禮記·祭法》：「夫聖

<sup>80</sup>見林素英：《古代祭禮中之政教觀》，（台北：文津出版社，1997年），頁303-304。

<sup>81</sup>詳見本文第二章第四節對人鬼系統的祭祀。

王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。」<sup>82</sup>聖祖先王們為宗族國家興旺發展打下堅實的基礎，他們的功績值得以最高的儀式來祭祀。〈時邁〉中祭祀上天和山川百神，也是意在美化、神話武王，鞏固王朝的政權。這些先王們高高在上，社會性多於自然性，神性多於人性，他們擁有絕對的權威，被統治者塑造成帶著光環的宗法偶像。<sup>83</sup>

再者，周人由殷商覆亡的教訓，體會出天命靡常，恆無一定的道理，上蒼鬼神是否佑助周王朝，並非上蒼自己的決定，應該憑恃百姓的意志決定。因而天和人在某種程度上是相通的、互相影響的。神靈必須聽從生民的聲音，對於統治者而言，他們要費心力的地方，在於敬德保民而非天天祭拜神明。《孟子·萬章上》引〈泰誓〉：「天視自我民視，天聽自我民聽。」<sup>84</sup>透露出天與人並非不可接近。從《詩經》的祭祀詩中，可以看出祭祖拉近了人和天的距離。這種實際上起源於中國傳統家庭血緣宗親制的祭祖禮儀，其目的是為了祈求宗族生命的延續、君命天授下的宗國江山永固。如此既順應了天命又契合了人倫，才能「與天地合其德。與日月合其明。與四時合其序。與鬼神合其吉凶。先天而天弗違。後天而奉天時。天且弗違。而況于人乎。況于鬼神乎。」<sup>85</sup>如此則可以贊天地之化育，可以與天地參，人與天地自然達到和諧一致。「天人合一」便是周代的獨特思想。

建立此三系分立之鬼神祭祀制度，遂使人於天地間不為孤立之存在，且由於生者與祖先之親和關係，而藉以和諧社會人倫關係。

## 二、天神、地祇、人祖合融，呈顯祖先崇拜精神

殷商之上帝擁有無上之能力，具有掌管自然天象、農業生產與人間禍福之權威。類似於此之主宰權，則少數先王先公亦擁有此能力，如卜辭所載「羽甲戌河其令雨——羽

---

<sup>82</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭法》，頁 1590。

<sup>83</sup>參嚴奉利、郭杰：〈從《詩經》、《楚辭》中的祭祀詩看先秦時期「天人合一」思想〉，《社科縱橫》，2008 年 3 月第三期。

<sup>84</sup>見漢趙歧注，宋孫奭疏：《孟子·萬章》，（清阮元校勘《十三經注疏》本，杭州：浙江古籍出版社，1998 年），頁 2737。

<sup>85</sup>見魏王弼傳，魏韓康伯注，唐孔穎達正義：《周易·乾·文言》，頁 17。

甲戌河不令雨」<sup>86</sup>，即顯示高祖河掌有上帝令雨不令雨之能力，因而成為殷人卜雨之對象；「王穫，河若」<sup>87</sup>、「且乙若王不」<sup>88</sup>則表示先王先公亦有允諾下王之權力；「成受又一一成弗受又」<sup>89</sup>代表大乙湯亦可在下王伐方國時，表示授佑與否。由此可見此類可以降災賜服之先公、先祖妣與舊老臣，若非高祖、始祖，即為先祖中生前威力特別顯赫者，舊老臣亦為生前威權昭著者，是故董作賓即以為殷人對於祖先（對伊尹、咸戊亦同）之看法，認為其人雖死，然而其精靈猶存，甚且增加一神秘力量，可以降禍授福於子孫。<sup>90</sup>表現出宗祖神亦可擁有類似於上帝之威能。此即從功能上顯示宗祖神與上帝天神之可接近性。至於地祇與人祖之合融，於卜辭中有以土神為受祭主，而殷之先公有相土，相土之名為土，<sup>91</sup>則地祇土神與人祖相土亦有合融之現象。由此可知，殷商時期無論天神或地祇均與人鬼有合流的現象，且此合流的部分，多屬先公高祖，陳夢家即謂，商周二代之天神擬人格化，及祖考之擬天神化，交流而成天人合一、天神並重之觀念。<sup>92</sup>故先公高祖實已升格為天神地祇之地位，因而其權威亦愈形顯赫。

周代以後，由於人的地位提昇，因而天神地祇的神權色彩亦相對削減，且為推崇始祖之功德，是故祀天而得以始祖后稷為配，祈穀且得以農神稷享食，使天神地祇更富人格化色彩，縮短天人之間之距離。

作為原始宗教內容之一的鬼神崇拜和祖先崇拜是遠古時代的一種普遍現象。《尚書·金縢》所載周公旦設壇向太王、王季和文王三位祖先靈魂的禱告，就是周族鬼魂崇拜的記錄。《詩經》一書中便有許多敘寫對祖先神靈崇拜的詩作，如〈周頌〉則是武王、成王時期的崇拜祖先或宗教祭祀詩。如〈思文〉：《詩序》：「〈思文〉，后稷配天也。」；〈天作〉：朱熹《詩集傳》：「此祭大王之詩。」大王，太王，指文王之祖古公亶父，武王時尊為太王；〈維清〉：朱熹《詩集傳》：「此亦祭文王之詩。」、〈維天之命〉：《詩序》：「〈維天之命〉，大平告文王也。」、〈我將〉：《詩序》：「〈我將〉，祀文王於明堂也。」可見此三詩皆著重頌「文王之德」，這是周族子孫崇拜文王之根本處。〈雝〉：

<sup>86</sup>見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年），頁355。

<sup>87</sup>同前註。

<sup>88</sup>見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年），頁596。

<sup>89</sup>同前註。

<sup>90</sup>見朱歧祥：《甲骨四堂論文選集》，（台北：藝文印書館，1963年），頁104。

<sup>91</sup>相土之名見於〈商頌·長發〉，王國維《古史新證》以為：卜辭之「土」或即為「相土」。見《王國維先生全集初編》，第一一冊，（台北：大通書局，1976年），頁4798-4799。

<sup>92</sup>見陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》，第十九期，1936年6月，頁149。

朱熹《詩集傳》：「此武王祭文王之詩。」；〈潛〉：程俊英《詩經注析》：「周王獻魚求福，祭祀於宗廟時所唱的樂歌。」是獻魚祭祖詩；〈有瞽〉：《詩序》：「〈有瞽〉，始作樂而合乎祖也。」是周初始作樂而祭祀的詩。〈執競〉：《詩序》：「〈執競〉，祀武王也。」為祀武王之詩。<sup>93</sup>〈昊天有成命〉：朱熹《詩集傳》據《國語·晉語》叔向引此詩之說，而謂：「此詩多道成王之德，疑祀成王之詩也。」〈清廟〉：《詩序》：「〈清廟〉，祀文王也。周公既成洛邑，朝諸侯，率以祀文王焉。」則是寫周公率諸侯肅穆地祭祀文王等列祖列宗。〈時邁〉及〈酌〉、〈武〉、〈般〉、〈賚〉、〈桓〉六篇根據《詩序》都是祭祀頌武王克殷勝利烈業的詩。〈閔予小子〉：《詩序》：「〈閔予小子〉，嗣王朝於廟也。」鄭《箋》：「嗣王，謂成王也。除武王之喪，將始即政，朝於廟也。」是成王祭祀亡父的詩；〈訪落〉：朱熹《詩集傳》：「成王既朝於廟，因作此詩，以道延訪群臣之意。」為成王祈求亡父保佑的詩；〈敬之〉是成王借祭祀告誡群臣的詩；<sup>94</sup>〈小毖〉：朱守亮《詩經評釋》：「此當係成王既誅管蔡後，作此以自儆之詩也。」<sup>95</sup>則是成王在祭先祖時的自儆詩；〈載見〉：《詩序》：「〈載見〉，諸侯始見乎武王廟也。」孔《疏》：「周公居攝七年而歸政成王。成王即政，諸侯來朝，於是乎率之以祭武王之廟，詩人述其事而為此歌焉。」是成王初臨政，率諸侯祭祀武王的詩；〈振鷺〉：《詩序》：「〈振鷺〉，二王之後來助祭也。」是夏、商後裔來朝助祭，周人作歌為舞，以示歡迎；〈有客〉：《詩序》：「〈有客〉，微子來見祖廟也。」是寫周王對殷後裔微子來朝祭拜宗廟的挽留詩。〈絲衣〉：《詩序》：「〈絲衣〉，繹賓尸也。高子曰：『靈星之尸也。』」<sup>96</sup>寫祭祀時的飲酒詩；〈臣工〉：《詩序》：「〈臣工〉，諸侯助祭，遣於廟也。」是周公、成王於廟祭之後，誡諸侯農官，告于廟以祖德訓之；〈噫嘻〉：《詩序》：「〈噫嘻〉，春夏祈穀於上帝也。」是頌周王率農官祭祀祈豐年，昭假先公先王，似後世之親耕大典；〈載芟〉：《詩序》：

<sup>93</sup>朱熹《詩集傳》：「此祭祀武王、成王、康王之詩。」姚際恆駁無三王並祭之禮。方玉潤：「若謂三王並祭，無論典禮無稽，即文勢亦隔闕難通。蓋『烈』則歸之武王，『皇』則屬諸成、康，而『奄有四方』者，又始自成、康矣，通乎不乎？當不言而自辨已！」

<sup>94</sup>《詩序》：「〈敬之〉，群臣進戒嗣王也。」方玉潤《詩經原始》：「蓋此詩乃一呼一應，如自問自答之意，並非兩人語也。一起直呼『敬之敬之』，至『日監在茲』，先立一案…『維予小子』，又言『示我顯德行』，則是嗣王告群臣，非群臣戒嗣王也。」方玉潤以為成王自箴，其說可信。

<sup>95</sup>見朱守亮：《詩經評釋》，（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁906。

<sup>96</sup>繹，祭後第二日又祭之名。尸，象神受祭之人。賓尸，天子以賓禮待尸。靈星，天田星，舊說以為主稼穡之神。《詩序》以為：天子繹祭後，以待賓之禮宴請靈星之尸的樂歌。

「〈載芟〉，春籍田而祈社稷也。」是周族求福祀神，於春季祭社稷之歌；〈良耜〉：《詩序》：「〈良耜〉，秋報社稷也。」是周族祭祖祀神於秋季後期祭社稷之歌；〈豐年〉：《詩序》：「〈豐年〉，秋冬報也。」則是周族於冬季造酒祭祖祀神慶賀豐年，即所謂「春夏祈穀，秋冬報祭」。總之，〈周頌〉三十一篇，都是對先祖的崇拜以祭祀之詩。

〈魯頌〉四篇，篇篇都是寫魯僖公之功德，充滿對魯僖公的崇拜之情。魯僖公姬申，為魯之先祖伯禽的十九世孫。史載魯自隱公來，兄弟爭位殘害。莊公為齊所控制，也無所作為。僖公在位三十三年，屢次參與並主持盟會，匡扶王室，平定小國爭端，抵禦外族的入侵，建功立業，實為魯國英明之主。他死後享受祭祀，倍受崇敬。《詩序》：「〈駟〉，頌僖公也。僖公能遵伯禽之法，儉以足用，寬以愛民，務農重穀，牧于坰野，魯人尊之。於是季孫行父請命于周，而史克作是頌。」可知〈駟〉是稱頌僖公「遵伯禽之法，儉以足用，寬以愛民，務農重穀，牧於坰野」，生產發達的詩；〈有駟〉是讚頌僖公宴飲群臣，群臣同樂的詩；〈泮水〉則寫僖公征服淮夷後，在泮宮慶功受降之事；〈閟宮〉是魯大夫子魚奚斯頌美僖公恢復周公疆土，大修祖廟，勳業卓著的詩。所有這些，都是後世崇拜先祖，祭祀先公的「頌禱之辭」。〈商頌〉五篇，也都是崇拜先祖，祭祀祖宗的宗教祭祀詩。這五首詩為頌揚商族祖先的祭祀歌辭，包含內容如下：1.商族的來源；2.商族祖先，如契、相土、成湯及湯臣伊尹、高宗武丁；3.伊尹與商湯并祭制度；4.商族與夏族（禹、韋、顧、昆吾、桀）的關係；5.商族與氐、羌、荊楚等部族的關係，是提供研究商族歷史、文化的重要資料。<sup>97</sup>〈長發〉七章，是商族的史詩，和周族史詩一樣，帶有神秘和深厚的宗教情感，敘寫祖先的誕生和祖業的興旺發達，崇拜之情溢於言表；〈玄鳥〉本題點出商族的圖騰，進而歌頌中興之主高宗武丁；〈那〉、〈烈祖〉是商族子孫的祭祖詩。前者著重用音樂舞蹈以娛神明，後者則以求神賜福，長壽年豐，無不帶有那份摯烈的宗教虔誠。〈殷武〉的直接意義是讚頌宋襄公奮伐荊楚。但詩中充滿著對成湯盛德的緬懷，繩其祖武，而求神靈之佑助。

《詩經·大雅》中所收錄的八篇有關周族歷史的詩篇，是周後人在廟堂祭祀時歌頌先祖建國立業不朽功勳的祭辭，其中那神秘的歷史傳說和對祖先的無限崇拜是各族人民所共有的。〈生民〉敘述周之始祖后稷神奇地誕生、成長及發明耕種，教民稼穡，發展

---

<sup>97</sup>見呂珍玉《詩經詳析》，(臺北：五南圖書公司，2010年)，頁646。

農業的經過，頗具神話色彩，客觀地反映了上古人類社會的生活情況。最後一章祭祀上帝的描述，既是后稷的首創，也開中華民族祭天之先河。〈公劉〉寫公劉率領周人由郃（今陝西武功）遷徙到豳（今陝西彬縣、旬邑一帶），開始了定居生活，在周部族發展史上有重大意義。〈綿〉敘寫太王古公亶父率周部族再次由豳遷至岐（今陝西岐山縣）之周原，劃定土地疆界，開溝築壟，設置官司、宗廟，建立城郭，創業立國，歌頌了他奠定周族基業的偉大功績並敘及文王的事蹟。〈皇矣〉歌頌文王秉承上帝旨意開疆闢土，奠定國基的功業，表現了對上帝的虔誠，更是對文王的讚譽。〈大明〉先敘王季娶太任生文王，文王娶大妣生武王，然後寫武王在牧野大戰。以上五篇作品被認為是周族史詩的〈生民〉、〈公劉〉、〈綿〉、〈皇矣〉、〈大明〉，除了讚頌了后稷、公劉、太王、王季、文王、武王的功業，反映了西周開國的歷史，更是周人對祖先崇拜的例證。

宗教祭祀活動在古代社會生活中有著舉足輕重的地位。《詩經》許多祭祀詩反映的正是具有禮法性質的祭祀活動。而祖先崇拜的詩作，表達了周人對先祖的崇敬，崇揚祖先功德，凝聚了周人尊祖敬宗的觀念。

### 三、人文崇祀態度以導民向善

祭祀之禮，乃人類所自行設定與周遭生存環境進行溝通的主要方式，因而《後漢書·祭祀志》：「祭祀之道，自有生民以來則有之矣！」<sup>98</sup>此源源流長的民族文化，與宗教、神話之產生同其久遠。由於歷時久遠，是故其發展自有更迭演變，其中或以質、或以文，或重人、或重神，隨其倚重消長之別，因而有迷信與敬信之分，是以周初之宗教，即脫胎於殷禮尊神敬鬼之弊而救其失，於是設立制度，尊禮尚施，以達到祭以教敬、導民向善之目的。

周代繼殷商之後，是故因質文之變以革殷之弊、救鬼之失，非所以不行祭祀、不敬鬼神，乃所以敬之以禮、事之以理，由於以理貫之、以禮顯之，因而理序可得、彝倫可立，遂成人文崇祀之祭禮設施。<sup>99</sup>周人人文崇祀之措施是將祭祀納入政制系統，使祭祀之禮配合階級之分殊，自天子而下各有降殺，是以於天神、地祇與人鬼之祭祀系統中，

<sup>98</sup>見范曄：《後漢書》，（台北：鼎文出版社，1976年），頁3157。

<sup>99</sup>參林素英：《古代祭禮中之政教觀》，（台北：文津出版社，1997年），頁309-320。

唯天子可以祭天、祭地，並可舉行禘祭，代表人為三才之一，且位於三者之樞紐地位，確立人之主體性格，更建立「天無二日，地無二王」以天子為至尊之觀念。等而下之，則各級行政主管各有其專屬之主祭權，因而透過各級行政體系，以確保祭祀得以按時舉行，達成「寓教於祭」之施政措施。此外，周人對於祭物之備辦亦各有定規節制，祭祀之能如期舉行，除了神職人員妥善運用行政力量與資源加以協助之外，對於所需用品之備辦，亦各隨主祭者之社會階層與祭祀之類別、時節等不同，各有定規節制，以防止因淫祀無度所衍生之浪費資源、紊亂社會秩序等狀況。而周人人文崇祀的目的為確立天人相關、民神異業之觀念以及祭以教敬、化民為善。在此更分為「教民敬德」、「宣揚孝道」兩節敘述。

### （一）教民敬德

「德」的概念是在西周才出現的，周人以「德」作為周族取代殷人統治天下的根據。歷代周王自文而下，其名號皆具有道德的含義。「文」是「允文」，義通於德；「武」是自強不息，而功勳皇大；「昭」是明德；「懿」是厚德；「恭」、「孝」、「夷」等也都是各種顯德。從中可看出周人對「德」的崇敬。<sup>100</sup>

《詩經》祭祀祖先的祭祀詩中，著重在先祖的德業勛烈，而不在其「神威」或「超自然神力」。例如：〈周頌·思文〉一篇中對后稷的頌揚，「思文后稷，克配彼天。立我烝民，莫匪爾極。貽我來牟，帝命率育，無此疆爾界，陳常于時夏。」詩中讚揚后稷是有「德」的周人先祖，他的功德可以和廣大豐厚的上天之德相匹配，使百姓得到安定，至德無邊。在祭祀詩中，被奉為「德」的典範並被反覆頌揚最多的是文王。例如：〈周頌·清廟〉：「於穆清廟，肅雝顯相。濟濟多士，秉文之德。對越在天，駿奔走在廟。不顯不承，無射於人斯。」其中「秉文之德」是頌揚文王的美德。〈周頌·維天之命〉：「維天之命，於穆不已。於乎不顯！文王之德之純。假以溢我，我其收之。駿惠我文王，曾孫篤之。」詩中「文王之德之純」一句，亦讚揚文王之德。此外，〈周頌·維清〉、〈周頌·我將〉等亦頌揚文王之德。在周人心中，文王是具有「大德」的人，他以德配天、以德服眾、以德待人、以德服天下，文王的盛德為人民所崇敬，被後世的明德君主武王

<sup>100</sup>參李白：〈《詩經》祭祀詩的思想內涵〉，《牡丹江師範學院學報》（哲學社會科學版），2004年5月。

和成王所繼承發揚。例如：〈周頌·昊天有成命〉：「昊天有成命，二后受之。成王不敢康，夙夜基命宥密。於緝熙，單厥心，肆其靖之。」

周人何以如此敬重先祖的德業呢？周人祭祀之重先祖的德業、以德配天，並非偶然，正如雒三桂所言：「在祭祀這種特殊場合極力頌揚先祖德烈功業，對於周人來說還有很強的目的性……周人取天下服民心，就要有更合理有力的依據。……殷人先祖可以立殷，周人先祖也可以立周，雙方勝負之定數便在於『德』。」<sup>101</sup>周人通過祭祀而鼓吹先祖德業，並不僅僅是為了證明周人取代殷人之合法，更重要的是要讓後人知道先祖創業之艱難，告誡他們要兢兢業業，以求國家長治久安。王國維在《觀堂集林·殷周制度論》云：「周之制度典禮，實皆為道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不為民而設也。周之制度典禮，乃道德之器械。」<sup>102</sup>西周統治階層，經由「德」結合了神性與人性，聯繫了天、地、人、事、物，<sup>103</sup>使「德」深入人心，敬業修德的精神便鮮明的表現於祭祀詩中。

## （二）宣揚孝道

講求對父母的孝敬是中華民族五千年文明史形成的優良傳統與美德。中國古代以「孝」作為衡量人格的重要標準。《禮記·祭統》：「孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」<sup>104</sup>古人認為靈魂不死，《詩經》祭祀詩中，周王處處在祭祖之中表現出自己的孝道與恭敬，因為周人相信祖先神靈會給自己降福禳災。是以〈周頌·維天之命〉讚揚文王之德；〈周頌·思文〉揚后稷是有「德」的周人先祖，皆是以虔敬之心表達對先祖的孝敬之意。周人相信先祖死後，其靈魂仍能發揮重大作用，先祖們是後代子孫心中的神聖先王和英雄，是本民族的保護神，而且比生前具有更強大的能力。周人透過祭祖的方式，讚頌祖先卓越的功績，從本體膜拜發展到精神崇拜，是對推動歷史前進的傑出人物的肯定，從而把祭祀者的感情統一到對其共同祖先的追思與崇拜上。對統治集團

<sup>101</sup>參雒三桂：〈《詩經》祭祀詩與周代貴族政治思想〉，《北京師範大學學報》（社會科學版），1995年第三期。

<sup>102</sup>見王國維：《觀堂集林·殷周制度論》，（台北：藝文印書館，1956年），頁123。

<sup>103</sup>參宋亞莉：〈談《詩經·大雅》中西周的「德」思想〉，《語文學刊》，（內蒙古，語文學刊編輯部）2008年3月。

<sup>104</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁1603。

而言，由於具有血緣關係，祖先成為子孫後代最直接的保護神，對其他無血緣關係的不同姓而言，祖先崇拜具有極強烈的排他性，可鞏固統治者的地位。<sup>105</sup>

對祖先的祭祀態度是衡量是否盡孝道的重要指標之一。周人相信祖先神靈於冥冥之中會關照自己的現實生活，並視自己的孝心來為自己賜福或降災。既然祭祀祖先是福及自己、蔭及子孫的大事，所以周人於祭祀之中常表現出自己的「孝道」。「祭則觀其敬而時也」，祭祀時子孫的孝道就表現在對祖先的「敬」中。每次祭祖，周王都要精心準備祭品，以示對祖先神靈的恭敬與孝心。祭祖對犧牲的要求非常嚴格，毛色必須純。〈小雅·信南山〉：「從以騂牡，享于祖考。」除了講求毛色，還需「吉」才能用。祭品準備除嚴格外，還要求「盡物」以示孝心。《禮記·祭統》：「水草之菹，陸產之醢，小物備矣；三牲之俎，八簋之實，美物備矣。昆蟲之異，草木之實，陰陽之物備矣。凡天之所生，地之所長，苟可薦者，莫不咸在，示盡物也。外則盡物，內則盡志，此祭之心也。」

<sup>106</sup>

此外，君王祭祖所穿的服裝製作精心、複雜，而且還要占卜，選那些「吉」的世婦「使繅」，染成朱綠色、玄黃色，而後才製成君王祭祖儀式上所穿的服裝。祭祖時，周王態度更是恭敬有加，也是孝道的表現。<sup>107</sup>祭祖時，周王是「唯聖人為能饗帝，孝子為能饗親。饗者，鄉也。鄉之，然後能饗焉。是故孝子臨尸而不作。君牽牲，夫人奠盎。君獻尸，夫人薦豆。卿大夫相君，命婦相夫人。齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也，勿勿諸其欲其饗之也。」<sup>108</sup>其中「齊齊乎其敬也，愉愉乎其忠也」表現出其孝敬之心至也。《禮記·祭義》：「文王之祭也：事死者如事生，思死者如不欲生，忌日必哀，稱諱如見親。祀之忠也，如見親之所愛，如欲色然；其文王與？詩云：『明發不寐，有懷二人。』文王之詩也。祭之明日，明發不寐，饗而致之，又從而思之。祭之日，樂與哀半；饗之必樂，已至必哀。」<sup>109</sup>更可看出文王祭祖時虔敬之心。

對祖先崇拜本是原始社會就有的，但在中國漫長的歷史中卻不斷制度化，被納入到約束人們行為的封建規範制度之中，與其他宗教形式相比，孝敬祖先具有更為突出的現

<sup>105</sup>參張蘭雲：〈《詩經》中的祭祀文化〉，《黑龍江教育學院學報》，2009年2月，第28卷，第二期。

<sup>106</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭統》，頁1603。

<sup>107</sup>參張蘭雲：〈《詩經》中的祭祀文化〉，《黑龍江教育學院學報》，2009年2月，第28卷，第二期。

<sup>108</sup>見漢鄭玄注，唐孔穎達正義：《禮記·祭義》，頁1593。

<sup>109</sup>同前註。

實性與功利性，透過孝敬祖先的祭祖儀式，可以從先祖神靈那裡得到精神的鼓舞與福佑，加強家庭、部族成員的凝聚力，強化家族、部族觀念，鞏固新生政權的統治基礎。



## 結論

《詩經》作為第一部詩歌總集，它彙集了人們的思想，不論任何方面都並非隻言片語便可說得清楚的，況且祭祀活動於古人生活中扮演著極重要的地位。因此許多的祭祀詩篇及相關記載形成了中國古代獨特的祭祀文化，呈現出《詩經》時代周人的宗教、政治、歷史、宗法、人文等種種面向。

本文第二章統計《詩經》中的祭祀詩總共有 55 首，祭祀對象分為天神、地祇、人鬼三方面<sup>1</sup>。周人對天神系統的祭祀包括祭祀上帝、祭祀星辰、祭祀寒暑三部份。其中祭祀上帝的篇章：〈大雅〉詩中有〈皇矣〉、〈生民〉、〈雲漢〉三篇；〈周頌〉中有〈時邁〉、〈思文〉、〈噫嘻〉、〈豐年〉、〈桓〉五篇，共八篇；祭祀星辰的篇章：〈小雅·吉日〉、〈周頌·絲衣〉二篇；祭祀寒暑的篇章：〈豳風·七月〉一篇，故《詩經》中對天神系統的祭祀篇章共有十一篇。值得一提的是〈周頌·臣工〉一詩，《詩序》及多數學者都認為是祭祀天神的詩篇，但本文卻未納入，原因是〈周頌·臣工〉為周王省耕時告誡農官之詩。就詩的主旨，各家有不同的解說。《詩序》：「〈臣工〉，諸侯助祭，遣於廟也。」<sup>2</sup>朱熹《詩集傳》：「此戒農官之詩。」<sup>3</sup>陳子展《詩三百解題》：「臣工蓋王者暮春省耕之詩。」<sup>4</sup>然而根據《呂覽·孟春紀》：「是月也，天子乃以元日祈穀於上帝…帝率三公、九卿、諸侯大夫躬耕，帝藉田，天子三推；三公五推；卿諸侯大夫九推。」此詩非寫孟春藉田，而是寫天子暮春省耕。《孟子》：「春省耕而補不足。」<sup>5</sup>寫天子暮春巡狩，省問耕者，補其耒耜之不足。詩句「維莫之春」、「亦又何求，如何新畚」可證。另據《國語·周語》：周王親行三坡親耕之禮後，尚有徇行視農之事。「農師一之，農正再之，后稷三之，司空四之，司徒五之，太保六之，太師七之，太史八之，宗伯九之，王則大徇，耨穫亦如之。」<sup>6</sup>據此，則此詩當是暮春「徇農」前戒告農官之辭，故不屬於祭祀詩。

---

<sup>1</sup>見本文附錄二。

<sup>2</sup>見漢毛亨傳，漢鄭玄箋，唐孔穎達疏：《毛詩正義》，頁 590。

<sup>3</sup>見宋朱熹：《詩集傳》，（台北：藝文印書館，1974 年），頁 928。

<sup>4</sup>見陳子展：《詩三百解題》，（上海：復旦大學出版社，2001 年），頁 1145。

<sup>5</sup>見漢趙歧注，宋孫奭疏，（清）阮元校勘：《孟子注疏》，頁 2675。

<sup>6</sup>左丘明著，韋昭注：《國語·周語上》，卷一，頁 20。

祭祀天神的篇章呈現出周人的天命觀，在周代「天」已不再是單純的自然神，而是具有了自然神與人格神的雙重神性。並且人格神的特點佔據了主導的地位。對周人來說，「天」不僅有意識，而且可以主宰吉凶禍福，所有政權的動蕩、生活的艱辛、事業的坎坷、愛情的波折，都是天的意志。他們對「天」懷有深深的崇敬和纏綿的依戀。在「天」無邊的法力和功德面前，周人顯得順從而虔誠。<sup>7</sup>周人祭天，就天的自然屬性而言，因天有陰晴之時，能行雲布雨，故具有影響農業生產的力量，上天所降的福祿，即農業豐收；就其社會屬性而言，天具有保護國家、支持政治制度、決定王位繼承者、懲罰人間惡勢力等權能。

除此之外，表現在祭天禮儀中的「以祖配天」思想是周代另一種祭祀特色。《詩經》各篇中，在《詩序》中標明純粹祭天神的詩篇數量並不多，而其中大量出現的是以祖配天而祭的詩篇。配天的主要祭祀對象是文王、武王，其次是成王、康王及其遠祖后稷、近祖太王(古公亶父)。這些祖先都能「明德保民」，可以說「以祖配天」的實際內容為「以德配天」。考察《詩經》中關於配天之祖的言行頌贊，可以發現，「德」的內容大概指慎於職守、正心修身、盡力人事、保惠於民。周人相信上帝因「德治」而授命於周。這種觀念反映了周人宗教思想的重大變革，即由重天命轉向重人事，因而具有理性覺醒的意義。

其次，周代祭天儀式的特色表現在對自然的認識方面。周人不僅認為通過「德」能改變天，而且相信通過發展生產可以改造自然。在《詩經》有關篇章中，對農業生產的描寫往往與祭天場面緊密相連。如〈噫嘻〉中提及祭祀的僅「既昭假爾」一句，而更多篇幅用於反映西周農業發展的規模之大，詩中關於勞動場面和勞動過程的描寫，不能不令人嘆為觀止。〈豐年〉雖為秋冬報祭之辭，卻強調了春耕夏耘秋收的辛勤勞動是豐收的原因，那個「天」的力量相形之下倒顯得不太重要了。人類在自然面前漸漸站起來了，這是周代祭天儀式給我們的深刻印象。<sup>8</sup>

《詩經》中與地祇系統相關的祭祀篇章可細分為祭社、祭后稷、祭四嶽河海、祭四方之神、祭道路之神等五種類型。其中祭社又分為祈社與報社，祈社的篇章：〈大雅·

<sup>7</sup>參姜楠：〈從《詩經》看周代祭天禮儀〉，《天津師大學報》，1995年第2期。

<sup>8</sup>參姜楠：〈從《詩經》看周代祭天禮儀〉，《天津師大學報》，1995年第2期。

雲漢》、〈周頌·載芟〉兩篇；報社的篇章：〈周頌·良耜〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·豐年〉四篇，故祭社共六篇；祭后稷的篇章：〈大雅·生民〉、〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈周頌·思文〉、〈周頌·豐年〉等五篇；祭四嶽河海的篇章（僅就望祀而言）：〈周頌·時邁〉、〈周頌·般〉兩篇；祭四方之神的篇章：〈小雅·甫田〉、〈小雅·大田〉、〈大雅·雲漢〉三篇；祭道路之神的篇章：〈大雅·韓奕〉、〈大雅·生民〉、〈大雅·烝民〉三篇，因其中有祭祀對象一個以上的篇章，故祭祀地祇系統的篇章共十二篇。

地祇系統在中國傳統觀念中，天地是人類的父母，是萬物的本源或創造者，因此祭祀地祇和祭祀天神一樣，都是備受重視的祭祀活動。大地能生長萬物，供應人民所需，因此周人相信只要誠心向地祇祈求，就能得到庇祐。因此祭社詩篇中，特別重視對農業收成的祈求，因周人是從事農業的民族，對於四時節令以及任何會影響一年收成的自然事物的祭祀均十分重視，當然對地祇的祭祀便格外的重要。

再者，古來「社稷」合稱，其實為國家之代稱。對社神的祭祀，使「土」主稼穡以養人；亦需有農業之神，使五穀豐收，古之農神謂之「后稷」，即為「黍稷之王」之代稱，依據〈大雅·生民〉記載，后稷利用他善稼穡的天份來造福百姓，人們感念而予以祭祀更推以配天。有了土、穀之神以成生長之功，故有土、穀之祭以美報其功德。

四嶽、河海都是周人所崇拜的重要神祇。而對山川的祭祀活動亦起源於原始宗教對山川的自然崇拜，進而演化成地域保護神的特徵，因而國家祭祀山、川不僅僅作為一般的宗教活動，而是利用山川祭祀為其政治統治服務。國家對山、川祭祀權的控制，成為鞏固等級制和分封制的手段。

而祭祀道路之神，依據《說文解字》：「載，出將有事於道，必先告其神。」因此要外出郊祭、祭天或征伐等國家重要大事前，先祭祀道路之神以求外出的過程一切順利。

《詩經》中與人鬼系統相關的祭祀篇章可細分為因祭、常祀與其他三種類型。其中因祭的詩篇又分五種：（1）立君建國與巡守（三篇）：〈周頌·時邁〉、〈周頌·賚〉、〈周頌·般〉；（2）朝會與朝聘（一篇）：〈周頌·載見〉；（3）田獵與征伐（四篇）：〈小雅·吉日〉、〈大雅·皇矣〉、〈周頌·我將〉、〈商頌·殷武〉；（4）結婚、接子與立嗣（一篇）：〈國風·召南·采蘋〉；（5）朝祖與祔廟的詩篇（四篇）：〈周

頌·閔予小子》、〈周頌·訪落〉、〈周頌·敬之〉、〈周頌·小毖〉。共十三篇；常祀的詩篇：〈國風〉詩中有〈召南·采芣〉，〈小雅〉詩中有〈天保〉、〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉，〈大雅〉詩中有〈文王〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈生民〉、〈既醉〉，〈周頌〉中有〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈執競〉、〈思文〉、〈振鷺〉、〈豐年〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈雝〉、〈有客〉、〈酌〉、〈桓〉，〈商頌〉中有〈那〉、〈烈祖〉、〈玄鳥〉、〈長發〉，共三十一篇；其他類的詩篇：〈小雅·賓之初筵〉為大射前祭祀祈福之詩、〈周頌·武〉為祭祀文王並歌頌武王功業之祝禱詩，共二篇。人鬼系統相關的祭祀篇章共有四十六篇，為祭祀詩中最多的。

祭祀人鬼的詩篇以祭祀先公先祖的祭祀詩最多，周人透過祭祀先公先祖祈求穩固自我家族的權勢與地位，並祈求先公先祖降福於後代。而這些詩篇有以下特色：一、崇拜祖先的英雄業績，即祖先在歷史上建立的功業。如周民族自后稷以後，歷經遷徙之苦，終於在古公亶父時在岐山定居下來。周人美之曰「大王」，即太王，並贊頌說：「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。彼祖矣，岐有夷之行，子孫保之。」（〈天作〉）在周初所祭祀的祖先中，真正成為周人崇拜偶像的還是文王、武王。《詩經》中贊頌文、武的詩最多。「維清緝熙，文王之典。肇禋。迄用有成，維周之禎。」（〈維清〉）詩中說，文王之典是清明的，周人繼承了文王之典，至今終於有了成功。詩中並且把文王之典看作是周朝禎祥的象徵。在周人的意識中，文王是天命的始受者「昊天有成命，二后受之」，雖曰「二后受之」，但體會周人的意思，武王之天命也是承續於文王的。〈周頌·武〉：「允文文王，克開厥後。嗣武受之，勝殷遏劉，耆定爾功。」意思是很明顯的：文王才是周王朝的開國之祖，武王的功業在於從文王那裡承續了天命而「勝殷遏劉」。總之，對祖先功業的歌頌是周人祖先崇拜意識的首要體現。<sup>9</sup>二、周人在贊頌祖先功業的同時，也宣揚祖先之德。文王是周王朝天命之始受者，因而被周人視為德的楷模。「於穆清廟，肅雝顯相。濟濟多士，秉文之德。」（〈清廟〉）大祀文王的目的之一就是要秉承文王之德。「維天之命，於穆不已。於乎不顯！文王之德之純。假以溢我，我其收之。」（〈維天之命〉）文王之德是光明、純潔的，後世子孫願意接受文王之美德，並決心身體力行，

<sup>9</sup>參祝秀權：〈從《詩經·周頌》看周人的祖先崇拜意識〉，《淮北煤炭師範學院學報·哲學社會科學版》，2003年2月，第24卷第1期。

發揚光大。「佛時仔肩，示我顯德行。」(《敬之》)「不顯維德，百辟其刑之。」(《烈文》)年幼的君主主動自求美德，並要求百官盡力效法。可見，周初統治者對於德也是非常重視和強調的。而重德的主要原因是表現周政權的合理性。因為後期殷商統治者失德，所以皇天上帝不再保佑他，重新選擇了有德的周文王享有天命。三、周人的祖先崇拜意識中也貫穿著孝的思想。「假哉皇考，綏予孝子。」(《離》)「於乎皇考！永世克孝。」(《閔予小子》)，他們在祖先面前自稱「孝子」，表達要永遠盡孝的決心。他們不僅自己要盡孝，也要求諸侯百官盡孝「率見昭考，以孝以享」(《載見》)率領諸侯百官到祖廟祭祀祖先，也算是盡了孝道。可見在周人的觀念中，能按時保持對祖先的祭祀，也就是孝。周初統治者對孝的思想行為的強調和要求，當然也有其政治上的目的。因為，如果全宗族之人都能不忘祖先，對祖先盡孝道，整個宗族就可以趨於團結和鞏固，這對王朝的統治顯然是有益的。

本文第三章為《詩經》中的祭祀儀式、用品與文化內涵的探析。將內容分為儀式、祭品、音樂、舞容、祭服、祭器等，並分析其文化內涵。

祭祀是有求於神靈，希望神靈賜福禳災，因此祭祀儀式一定要周備且虔敬。祭祀儀式包括了祭祀前的準備、正式的祭祀儀式與祭祀後的程序。而根據《周禮》、《禮記》相關內容祭祀儀式包含占卜、責官、齋戒、奏樂、裸尸、歌舞、殺牲、告神、享神等，過程繁複而有條不紊。《詩經》〈楚茨〉一詩中所記載的祭祀過程中，呈現職責分工與祭祀儀式中有條不紊的步驟，體現出建構等級秩序的文化意涵。

祭禮進行之時，所謂「詩，言其志也；歌，詠其聲也；舞動其容也；三者本於心，然後樂器從之。」經由「詩、歌、舞」來表達發自內心的心志、心聲、情感。當詩舞樂的氣勢旺盛，便可以產生無遠弗屆的影響。

《詩經》中提到獻祭的祭品，這些祭品包括以下幾個方面：(一)酒醴，凡是寫到以酒為祭品的詩篇，都強調了酒之清和酒味之醇美。(二)牲畜，在祭祀儀式中，與酒密切相伴的祭品是牛羊。獻祭時，清酒與牛羊常常同為獻給上帝以祈福的祭品。而只有高大、健壯的雄性動物才能享有作為祭品的殊榮。(三)植物，新鮮、潔淨、芬芳的植物，同樣會被《詩經》時代的人們呈上祭壇。(四)其他特殊的祭品：如魚。魚在先秦時期象徵著生殖能力，並暗示著年年有餘的吉利，所以周王以之為祭品獻給先祖。音樂

同樣是奉獻給上帝和祖先神的最好禮物。《詩經》中記載的最可怕的祭品，是以活人殉葬，表現出原始宗教的遺俗，更是對祭祀對象獻上最隆重與虔敬之禮。而《詩經》祭祀詩中的祭品大多具有以下特徵：一、必須是充滿生機、活力，有著健旺的生命力。二、必須是潔淨、美好的。

至於祭品的文化內涵，可從禮儀形式、部族文化、農業文明三個層面來分析，而歸結其內容亦是人們為祈求神靈的降福禳災、維繫民族生存、保有統治王權與農作豐收，而將最虔敬的心意與最豐盛美好的祭品獻與祭祀的神靈。

祭服方面，中國服飾制度，在周代逐步完善，帝王貴族都依照場合與身份穿著服飾。《詩經》中祭祀詩篇雖多，但祭祀詩內容中真正提及祭服的詩篇並不多，然而由這些篇章仍可略知周代祭服之形制，配件、女性之首飾，以及所呈現出之階級性。可見中國冠服制度到周代逐漸完備，成為統治者「昭名分，辨等威」的工具，尊卑貴賤各有所分。

而在祭器部分，日常生活的食器與酒器，成了祭祀儀式中的禮器，除了表現出器物本身的實用性，更是取其在禮制上所象徵的意義，透露周代禮器兼具實用與禮制雙重功能的訊息。而其中的禮制精神，從禮器使用的規定嚴謹與階級分明可看出周代利用宗法與等級來鞏固君王的權勢與地位。

本文第四章為《詩經》祭禮中的思想文化內涵的探析。《詩經》中的祭祀詩中表現出商周兩代的天命觀，周人對殷商的天命觀有承繼有創新。殷人的天命觀籠罩在濃濃的崇信神靈的巫術氛圍中，在殷商隆祭祀、重占卜，歌舞娛神，這種狂熱、慘烈的祭神方式更加鮮明的突出了殷人迷信、毫無理智地崇鬼尚神的天命思想。但因商人口中的「天」不是神，到了周代，「天」才有至上神的神格。「天」是周人本然的信仰，殷之「帝」轉化為周之「天」的根本原因是宗教思想的理性化、道德化。商人的宗教思想還是一種先天的命定論，認為上帝僅偏愛有商一朝。但是周朝從商朝滅亡的教訓中，明白了「天命靡常」、「惟天無親，克敬惟親」的道理。殷商的遺民也終於省悟：「非天私我有商，維天佑于一德。」德與上帝信仰的結合是周朝宗教的特徵，殷商卜辭中並無出現德字，可知周朝的天命觀是承繼商朝再加以擴充。

此外，《詩經》中的祭祀詩是一種具有明確的政治目的和狹隘的功利觀念的宗教政治文學。神靈產生於祭祀活動中對天地萬物的存在認同，人們渴望神靈的存在，希冀神

靈能帶給國家富足和生活的安寧。而這樣的渴望往往要通過國家的統治來加以實現，所以在人民心中，天子就是受命於天，其意志是不可違背的。本章內容有關「神道設教」、「維繫宗法，強化忠君」、「懷柔遺民」、「鼓勵農耕」，其實都是為了鞏固統治者的權勢與地位。祭祀就是為統治者達到自己的政治目的提供了一個很好的工具，主要是通過祭祀向下灌輸其統治思想，並維持其等級制的政治統治。因而在祭祀詩中，很多篇章都體現出其明確的政治目的和宗教政治的功利性，成為專門歌功頌德的作品。

《詩經》的祭祀詩也展現了天人合一、祖先崇拜、導民向善的人文精神。祭禮中的祖先崇拜表現在將祖先神配祀天地的儀式上，透過祭祀時對祖先神靈豐功偉業的稱頌，表達周人對先祖的崇敬，崇揚祖先功德，凝聚了周人尊祖敬宗的觀念。進一步更達到導民向善的目的，周人祭祀之重先祖的德業、以德配天，於祭祀中教化人民敬業修德，在祭祖儀式中表現出自己的孝道與恭敬，在在都成為引導人民向善的主要原因。

本文將《詩經》中的祭祀詩與祭祀文化作一全面性的論述，以《詩經》為本，從定義祭祀詩，進而分析祭祀詩中的祭祀對象，祭祀禮儀與祭品等細節，結合經史典籍以資互證，說明其背後所隱含的文化意義，了解周人的宗教、政治、禮樂、人文思想，加以統整成為本論文，與以往研究祭祀詩僅侷限於特定面向有所不同，但受限於祭祀詩牽涉層面廣泛，《詩經》文本所能呈現並不充份，加以撰者淺學，文中錯誤與不足自是難免，期許未來有能力不斷修改，並祈方家不吝指正。



## 參考書目：

### 一、舊籍文獻(按時代排列)

#### (一) 詩經類

(漢)毛亨傳，(漢)鄭玄箋，(唐)孔穎達疏，(清)阮元校勘：《十三經注疏·毛詩正義》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

(宋)朱熹：《詩集傳》，台北：藝文印書館，1974年。

(宋)王質：《詩總聞》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年。

(宋)嚴粲：《詩緝》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年。

(明)何楷：《詩經世本古義》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年。

(清)王夫之：《詩經稗疏》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年。

(清)姚際恆：《詩經通論》，臺北：河洛圖書公司，1980年。

(清)胡承珙：《毛詩後箋》，《叢書集成續編》，台北：新文豐出版公司，1985年。

(清)馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，《叢書集成續編》，台北：新文豐出版公司，1985年。

(清)陳奐：《詩毛氏傳疏》，臺北：臺灣學生書局，1968年。

(清)方玉潤：《詩經原始》，台北：藝文印書館，1960年。

#### (二) 經類

(漢)孔安國傳，(唐)孔穎達正義，(清)阮元校勘：《十三經注疏·尚書正義》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

(漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏，(清)阮元校勘：《十三經注疏·周禮注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

(漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏，(清)阮元校勘：《十三經注疏·儀禮注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

(漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義，(清)阮元校勘：《十三經注疏·禮記正義》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

(漢)何休注，(唐)徐彥疏，(清)阮元校勘：《十三經注疏·春秋公羊傳注疏》，杭州：

浙江古籍出版社，1998年。

（漢）趙歧注，（宋）孫奭疏，（清）阮元校勘：《十三經注疏·孟子注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（魏）王弼傳，（魏）韓康伯注，（唐）孔穎達正義，（清）阮元校勘：《十三經注疏·周易正義》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（魏）何晏注，（宋）邢昺疏，（清）阮元校勘：《十三經注疏·論語注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（晉）杜預注，（唐）孔穎達正義，（清）阮元校勘：《十三經注疏·春秋左傳正義》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（晉）范寧注，（唐）楊士勛疏，（清）阮元校勘：《十三經注疏·春秋穀梁傳注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（晉）郭璞注，（宋）邢昺疏，（清）阮元校勘：《十三經注疏·爾雅注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（唐）唐玄宗注，（宋）邢昺疏，（清）阮元校勘：《十三經注疏·孝經注疏》，杭州：浙江古籍出版社，1998年。

（清）秦蕙田：《五禮通考》，桃園：聖環圖書公司，1994年。

（清）江永：《禮書綱目》，臺北：臺灣商務印書館四庫全書本，1983年。

（清）陳立：《白虎通疏證》，臺北：中華書局，1994年。

### （三）史類

（春秋）左丘明著，（三國）韋昭注：《國語》，臺北：里仁書局，1981年。

（漢）班固：《漢書》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。

（漢）班固撰、（唐）顏師古注：《漢書·郊祀志》，臺北：宏業書局，1972年。

（劉宋）范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1976年。

（清）朱右曾：《逸周書集訓校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。

（清）王國維：《王國維先生全集初編·古史新證》，臺北：大通書局，1976年。

（清）王國維：《觀堂集林》，臺北：藝文印書館，1956年。

#### (四) 子類

(春秋) 墨翟：《墨子》，上海：上海古籍出版社，1989年。

(戰國) 荀子：《荀子》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。

(漢) 董仲舒：《春秋繁露》，臺北：藝文印書館，2001年。

(宋) 朱熹集註：《四書集註讀本》，台南：大孚書局有限公司，1996年。

(清) 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。

#### (五) 集類

(民國) 姜亮夫：《屈原賦校注》，臺北：文光圖書公司，1974年。

#### (六) 小學類

(漢) 許慎撰、(清) 段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1996年。

(漢) 劉熙：《釋名》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。

## 二、近人論著(按姓氏筆劃排列)

### (一) 詩經類專書

王禮卿：《四家詩旨會歸》，臺中：青蓮出版社，1995年。

王靜芝：《詩經通釋》，臺北：輔仁大學文學院，2001年。

朱守亮：《詩經評釋》，臺北：學生書局，1984年。

余培林：《詩經正詁》，臺北：三民書局，1993年。

呂珍玉：《詩經詳析》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2010年。

屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004年。

林義光：《詩經通解》，《民國時期經學叢書》第二輯，台中：文听閣圖書有限公司，2008年。

姚小鷗：《詩經三頌與先秦禮樂文化》，北京：北京廣播學院出版社，2000年。

洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002年。

趙沛霖：《詩經研究反思》，天津：天津教育出版社，1989年。

張建軍：《詩經與周文化考論》，濟南：齊魯書社，2004年。

陳子展：《詩三百解題》，上海：復旦大學出版社，2001年。

陳子展：《詩經直解》，上海：復旦大學出版社，1994年。

陳溫菊：《詩經器物考釋》，臺北：文津出版社，2001年。

程俊英：《詩經注析》，北京：中華書局，2005年。

廖群：《詩經與中國文化》，香港：香港東方紅書社，1997年。

## （二）經類專書

安居香山、中村璋八編：《緯書集成》，河北：河北人民出版社，1994年。

周何：《春秋吉禮考辨》，台北：嘉新水泥公司文化基金會叢書研究論文第一〇一種，1970年。

## （三）史類專書

楊寬：《西周史》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：宏業書局，1994年再版。

## （四）小學類專書

王國維：《戩壽堂所藏殷墟文字·考釋》，上海：藝術叢編，1917年。

朱歧祥：《甲骨四堂論文選集》，臺北：藝文印書館，1963年。

朱歧祥：《甲骨文研究—中國古文字與文化論稿》，臺北：里仁書局，2000年。

陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年。

## （五）宗教、文化類專書

王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》，臺北：台灣學生書局，1992年。

王貴民：《中國禮俗史》，臺北：文津出版社，1993年。

- 李衡眉：《論昭穆制度》，臺北：文津出版社，1992年。
- 李炳海：《部族文化與先秦文學》，北京：高等教育出版社，1995年。
- 杜希宙：《中國歷代祭禮》，北京：北京圖書館出版社，1998年。
- 林素英：《古代祭禮中之政教觀—以《禮記》成書前為論》，臺北：文津出版社，1997年。
- 郭沫若：《青銅時代·先秦天道觀之進展》，北京：中國人民大學出版社，2005年。
- 張鶴泉：《周代祭祀研究》，臺北：文津出版社，1993年。
- 張榮明：《殷周政治與宗教》，臺北：五南圖書出版公司，1997年。
- 張樹國：《樂舞與儀式—宗教倫理與中國上古祭歌型態研究》，天津：天津古籍出版社，2003年。
- 黃展岳：《中國古代的人牲人殉》，北京：文物出版社，1990年。
- 楊蔭瀏：《中國古代音樂史稿》，臺北：大鴻圖書公司，1997年。
- 楊志剛：《中國禮儀制度史》，上海：華東師範大學出版社，2007年。
- 楊匡民、李幼平：《荊楚歌舞樂》，武漢：湖北教育出版社，1997年。
- 廖群：《中國審美文化史》，濟南：山東畫報出版社，2000年。
- 劉擘原、鄭惠堅：《中國古代祭祀》，臺北：臺灣商務印書館，1989年。
- 劉源：《商周祭祖禮研究》，北京：商務印書館，2007年。

### 三、單篇論文

- 王冬苗、張文菊：〈《詩經》祭祀詩中的儀式及其文化內涵〉，北京《商業文化月刊》，2007年5月。
- 王政：〈《詩經》與路神奉祭考〉，北京：《世界宗教研究》，2004年第2期。
- 王政：〈類、禡、獻俘馘考《詩經》中的幾種祭祀方法〉，《經學研究集刊》（高師大經學研究所），第4期，2008年5月。
- 趙沛霖：〈關於《詩經》祭祀詩的幾個問題〉，《河北師範大學學報·哲學社會科學版》第31卷第4期，2008年7月。
- 趙沛霖：〈關於《詩經》祭祀詩祭祀對象的兩個問題〉，天津：《學術研究》2002年第5期。

- 佟傳華：〈磁山遺址的原始農業遺存及其相關問題〉，《農業考古》，第1期，1984年。
- 李白：〈《詩經》祭祀詩的思想內涵〉，《牡丹江師範學院學報》，哲學社會科學版，2004年5月。
- 李波：〈從《詩經》看殷代的天命觀及其成因〉，《現代語文》，山東省：現代語文編輯部，2007年11月。
- 宋亞莉：〈談《詩經·大雅》中西周的「德」思想〉，《語文學刊》，內蒙古：語文學刊編輯部，2008年3月。
- 李再娣：〈略談《詩經》中的幾種祭祀方法〉，黑龍江《林區教學》，2010年第3期。
- 胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝與王帝〉，《歷史研究》，第9期，1959年。
- 胡厚宣：〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉，《文物》，第8期，1974年。
- 姜楠：〈從《詩經》看周代祭天禮儀〉，《天津師大學報》，第2期，1995年。
- 姜楠：〈《詩經》祭祀詩界定標準辨析〉，《北京理工大學學報》第6卷第1期，2004年2月。
- 祝秀權：〈從《詩經·周頌》看周人的祖先崇拜意識〉，《淮北煤炭師範學院學報》，哲學社會科學版，第24卷第1期，2003年2月。
- 曹堅：〈談上古祭祀用牲的禮儀〉，《安順師專學報》，社會科學版，第1期，1995年。
- 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》，第19期，1936年6月。
- 梅新林：〈《詩經》中的祭祖樂歌與周代宗廟文化〉，《浙江師大學報》，社會科學版，第5期，1999年。
- 張秉權：〈祭祀卜辭中的犧牲〉，《中研院史語所集刊》，第38本，第1分，1968年。
- 張艷萍：〈燕飲詩中所見的周人祭祖禮〉，《蘭州交通大學學報》，社會科學版，第24卷第2期，2005年4月。
- 張蘭雲：〈《詩經》中的祭祀文化〉，《黑龍江教育學院學報》，第28卷第2期，2009年2月。
- 裘錫圭：《甲骨文中的幾種樂器名稱》，《中華文史論叢》第二輯，1980年。
- 雒三桂：〈《詩經》祭祀詩與周代貴族政治思想〉，《北京師範大學學報》，社會科學版，第3期，1995年。

閻步克：〈分等分類視角中的漢、唐冠服禮制變遷〉，《史學月刊》，2008年2月。

劉冬穎：〈《詩經》祭祀詩中的祭品〉，《哈爾濱工業大學學報》，第四卷第1期，2002年3月。

嚴奉利、郭杰：〈從《詩經》、《楚辭》中的祭祀詩看先秦時期「天人合一」思想〉，《社科縱橫》第3期，2008年3月。

#### 四、學位論文

吳麗清：《詩經祭祀詩研究》，上海：暨南大學碩士論文，2006年。

易衛華：《詩經祭祀詩研究》，北京：河北師範大學碩士論文，2003年。

蔡幸津：《祭禮在詩經中的表現研究》，雲林：雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2008年。

譚莊蘭：《詩經男性人物形象研究》，臺中：東海大學中國文學研究所碩士論文，2008年。

簡怡美：《詩經三頌與楚辭九歌比較研究》，臺北：國立台灣師範大學碩士論文，2006年。

陸景琳：《詩經服飾研究》，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文，2000年。



## 附錄一：《詩經》祭祀詩一覽表

要項 篇目	祭祀對象	祭祀時間	祭品	祭地	祭祀者	祈求何事	備註
國風 召南采芣	祖先	四時常祀	芣	宗廟	公侯夫人	祈福	
召南采蘋	祖先	女子婚前	蘋、藻	宗廟	有齊季女	婚姻美滿	
豳風七月	祭寒暑	夏曆二月	羔、韭	宗廟	豳公	四時調和 農物豐收	
小雅天保	祖先	四時常祀	饔（酒食）	宗廟	天子	祈福	
小雅吉日	類祭祭天 （星辰）	田獵前祭祀 春，（孔疏春 祭馬祖）	牲、酒食	宗廟	天子	祈求平安， 獵獲豐富	
小雅楚茨	祖先	烝嘗（泛指四 時常祀）	酒、粢 盛、牛、 羊	宗廟	天子（孝 孫）	祖先降福	
小雅信南山	祖先	豐收後之祭 （嘗祭）	清酒、 苴、騂牡	宗廟	天子（自 稱曾孫）	祖先降福	
小雅甫田	后土、四方 之神、農業 之神、祖先	收穫前後之 祭（嘗祭） （四時常祀）	粢盛、 犧羊	宗廟	天子（自 稱曾孫）	祈求甘雨、 豐收	敬天 重農 思想
小雅大田	四方之神、 昊天上帝、 祖先	豐收後之祭 （嘗祭）（四 時常祀）	黍稷 、騂牛黑 豬	宗廟	天子（自 稱曾孫）	答謝豐收並 求福	
小雅 賓之初筵	祖先	大射前之祭 祀	牲、酒食	宗廟	天子	大射前祈福	
大雅文王	文王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	追述文王德 業並告誡殷 商舊臣	殷商 舊臣 助祭
大雅旱麓	祖先	四時常祀	清酒、 騂牡	宗廟	天子	祈求神靈降 福	
大雅思齊	祖先	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌文王之 德並祈求神	

						靈降福	
大雅皇矣	上帝(類、禡)、類, 出征時祭天。禡, 於行軍所止之處祭神。祖先	出征、行軍	牲、酒食	宗廟、出征所止之處	天子	歌頌先王並祈求神靈降福	
大雅生民	上帝、道路之神、后稷配天(祖先)	四時常祀	牛羊、米飯、酒食、蕭、脂	宗廟	姜嫄、天子	歌頌后稷並祈求神靈降福	
大雅既醉	祖先	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	祈求神靈降福	
大雅雲漢	天(上帝)、旱神、四方之神	天子因旱災而祭祀求雨	牲、圭、璧	郊、宮	天子	求雨與豐年	
大雅烝民	道路之神	出行之祭	牲、酒食	立壇而祭	仲山甫	祈求出行能征服山川、化險為夷	
大雅韓奕	道路之神	出行之祭	牲、酒食	立壇而祭	韓侯	祈求出行能征服山川、化險為夷	
周頌清廟	文王、宗廟祖先	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王祈求保佑	
周頌維天之命	文王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌文王	
周頌維清	文王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王並祈求神靈降福	
周頌烈文	先公	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王並誠勉助祭之諸侯	
周頌天作	先王先公、大王、岐山 <sup>1</sup>	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王	

<sup>1</sup> 雒三桂、李山《詩經新注》：「明、清許多學者都認為是武王柴祀岐山之樂歌，其根據是《周易》兩見王用享岐山的繇辭。但《周易》中『王用享岐山』是否祀山川之禮，卻大可懷疑。《禮記·禮器》：『天地之祭、宗廟之事…倫也；社稷山川之事、鬼神之祭體也。』鄭玄注：『倫之言順也。』『天地人之別體也。』」

周頌 昊天有成命	成王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌成王	祝禱 大武 之樂
周頌我將	文王、祀文 王以配上帝	武王伐殷前 之祭祀	牛、羊	宗廟	武王	歌頌先王並 祈求神靈降 福	
周頌時邁	(武王)巡 守告祭柴望 <sup>2</sup> (昊天上 帝、山川百 神、祖先)	武王克商後 巡守告祭柴 望	牲、酒食	宗廟	武王	歌頌先王並 祈求神靈降 福	
周頌執競	武王；武 王、成王、 康王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王並 祈求神靈降 福	
周頌思文	后稷配天 (祖先)	春夏祈穀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王並 祈求神靈降 福、農物豐 收	
周頌噫嘻	上帝	春夏祈穀	牲、酒食	宗廟	天子	祈求神靈降 福、農物豐 收	
周頌振鷺	宗廟、先祖	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子(微 子助祭)	祈求神靈降 福	祝禱
周頌豐年	上帝、百 神；田祖、 先農、方 社； 祖先	秋冬報祭 (四時常祀)	酒醴	宗廟	天子	答謝豐收並 求福	
周頌有瞽	先祖	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	祈求神靈降 福	
周頌潛	先祖	四時常祀	鱸、鮪、 鱓、	宗廟	天子	祈求神靈降 福	

意謂天地宗廟祭祀是出於孝道，而社稷山川之祀則人、神間不存在順承關係。《周易》言王祭於岐山，是『享』，屬於《禮記》所謂之『宗廟之事』。實則《周易》所謂的『王用享岐山』是說王在岐山祭祖。如此，則明、清各家所另立的新說就徹底失去了理據，而《周易》卦繇之辭反而可以作為舊說的旁證。」<sup>2</sup>孔穎達《疏》：「武王既定天下，而巡行其守土諸侯，至於方岳之下，乃作告至之祭，為柴望之禮。柴，祭昊天，望，祭山川。巡守而安祀百神，乃是王者盛事。」

			鱸、 鰓、 鯉				
周頌雝	大祖；文王	四時常祀	廣牲	宗廟	武王	歌頌先王並 祈求神靈降 福	
周頌載見	武王；宗廟	成王朝見諸 侯於武王廟	牲、酒食	宗廟	成王	祈求神靈降 福	
周頌有客	祖廟	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	祈求神靈降 福	
周頌武 <sup>3</sup>	武王	祈求神靈降 福	牲、酒食	宗廟	天子	祭祀文王並 歌頌武王的 功業	祝禱 大武 之樂
周頌 閔予小子	先王先公； 武王；文 王、武王	武王崩，成王 即位之時	牲、酒食	宗廟	成王	歌頌先王並 自勵之詩	
周頌訪落	宗廟；武 王；文王、 武王	武王崩，成王 即位之時	牲、酒食	宗廟	成王	歌頌先王並 自勵之詩	
周頌敬之	祖廟；文 王、武王	武王崩，成王 即位之時	牲、酒食	宗廟	成王	歌頌先王並 自勵之詩	
周頌小毖	祖廟；文 王、武王	武王崩，成王 即位之時	牲、酒食	宗廟	成王	歌頌先王並 自勵之詩	
周頌載芟	社稷	春籍田而祈 社稷也	酒	宗廟	周天子	祈求神靈降 福、農物豐 收	
周頌良耜	社稷	秋報社稷	牲牲	宗廟	周天子	祈求神靈降 福、農物豐 收	
周頌絲衣	宗廟；靈 星；闕疑	繹祭	牛、羊、 旨酒	宗廟之 堂	周天子	祈求神靈降 福	
周頌酌	武王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	周天子	歌頌武王的 功業	祝禱 大武 之樂

<sup>3</sup> 王國維：〈周頌〉中的〈昊天有成命〉、〈武〉、〈酌〉、〈賚〉、〈桓〉、〈般〉等六篇即分別為〈大武〉樂的六章。

周頌桓	上帝、武王	四時常祀	牲、酒食	宗廟	周成王	歌頌武王的功業	祝禱大武之樂
周頌賚	文王	武王克商，歸祀文王	牲、酒食	宗廟	周武王	歌頌文王的功業	祝禱大武之樂
周頌般	四嶽河海；先祖	巡守而祀	牲、酒食	宗廟	周武王	歌頌周朝的強盛	祝禱大武之樂
魯頌閟宮	祖先	魯僖公興復祖業建立新廟時之祭祀樂歌	駢犧、駢剛	宗廟	天子	頌祖祈福	
商頌那	成湯；祖先	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	頌祖祈福	
商頌烈祖	殷中宗；成湯；殷高宗；祖先	四時常祀	清酏、羹	宗廟	天子	頌祖祈福	
商頌玄鳥	殷高宗；先祖；成湯	四時常祀	糝	宗廟	天子	歌頌先王並祈求神靈降福	
商頌長發	天；成湯；成湯以及先公先王；大亨成湯、從享伊尹；天，合祀成湯及湯以前先公先王；先祖	四時常祀	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王並祈求神靈降福	
商頌殷武	殷高宗；宋武公；宋襄公	寢廟建成後之祭歌	牲、酒食	宗廟	天子	歌頌先王並祈求神靈降福	

備註：國風 3 篇（召南 2 篇、邶風 1 篇）、小雅 7 篇、大雅 9 篇、周頌 30 篇、魯頌 1 篇、商頌 5 篇（全）共 55 篇。

祭天：〈國風〉詩中有〈邶風·七月〉中的蚤祭。  
 〈小雅〉詩中有〈吉日〉。

〈大雅〉詩中有〈皇矣〉、〈雲漢〉、〈生民〉。

〈周頌〉中有〈時邁〉、〈思文〉、〈噫嘻〉、〈豐年〉、〈絲衣〉、〈桓〉。

共 11 篇

祭地：〈小雅〉詩中有〈甫田〉、〈大田〉。

〈大雅〉詩中有〈雲漢〉、〈生民〉、〈烝民〉、〈韓奕〉。

〈周頌〉中有〈時邁〉、〈豐年〉、〈思文〉、〈載芟〉、〈良耜〉、〈般〉。

共 12 篇

祭祖：〈國風〉詩中有〈召南·采芣〉、〈召南·采蘋〉。

〈小雅〉詩中有〈天保〉、〈楚茨〉、〈信南山〉、〈甫田〉、〈大田〉、〈賓之初筵〉。

〈大雅〉詩中有〈文王〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈既醉〉、〈生民〉。

〈周頌〉中有〈清廟〉、〈維天之命〉、〈維清〉、〈烈文〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈我將〉、〈時邁〉、〈執競〉、〈思文〉、〈振鷺〉、〈豐年〉、〈有瞽〉、〈潛〉、〈雝〉、〈載見〉、〈有客〉、〈武〉、〈閔予小子〉、〈訪落〉、〈敬之〉、〈小毖〉、〈酌〉、〈桓〉、〈賚〉、〈般〉。

〈魯頌〉中有〈閟宮〉。

〈商頌〉中有〈那〉、〈烈祖〉、〈玄鳥〉、〈長發〉、〈殷武〉。

共 46 篇

（有些詩篇祭祀兼有兩個對象以上，故篇數與總篇數不符）

## 附錄二：《詩經》祭祀對象一覽表

### 一、《詩經》祭祀詩中祭祀天神的詩篇

對象 \ 篇目	篇目一	篇目二	篇目三	篇目四	篇目五	篇目六	篇目七	篇目八
上帝 (八篇)	〈大雅·生民〉	〈大雅·雲漢〉	〈大雅·皇矣〉	〈周頌·噫嘻〉	〈周頌·豐年〉	〈周頌·時邁〉	〈周頌·思文〉	〈周頌·桓〉
星辰 (二篇)	〈小雅·吉日〉	〈周頌·絲衣〉						
寒暑 (一篇)	〈豳風·七月〉							

### 二、《詩經》祭祀詩中祭祀地祇的詩篇

對象 \ 篇目	篇目一	篇目二	篇目三	篇目四	篇目五
祈社 (二篇)	〈大雅·雲漢〉	〈周頌·載芟〉			
報社 (四篇)	〈小雅·甫田〉	〈小雅·大田〉	〈周頌·豐年〉	〈周頌·良耜〉	
后稷 (五篇)	〈大雅·生民〉	〈小雅·甫田〉	〈小雅·大田〉	〈周頌·思文〉	〈周頌·豐年〉
四嶽河海 (二篇)	〈周頌·時邁〉	〈周頌·般〉			
四方之神 (三篇)	〈小雅·甫田〉	〈小雅·大田〉	〈大雅·雲漢〉		
道路之神 (三篇)	〈大雅·生民〉	〈大雅·韓奕〉	〈大雅·烝民〉		

### 三、《詩經》祭祀詩中祭祀人鬼的詩篇

#### (一) 因祭

對象 \ 篇目	篇目一	篇目二	篇目三	篇目四
立君建國與巡守 (三篇)	〈周頌·時邁〉	〈周頌·賚〉	〈周頌·般〉	
朝會與朝聘 (一篇)	〈周頌·載見〉			
田獵與征伐 (四篇)	〈大雅·皇矣〉	〈小雅·吉日〉	〈周頌·我將〉	〈商頌·殷武〉
結婚、接子與立嗣 (一篇)	〈國風·召南·采蘋〉			
朝祖與祔廟 (四篇)	〈周頌·閔予小子〉	〈周頌·訪落〉	〈周頌·敬之〉	〈周頌·小毖〉

#### (二) 常祀

出處 \ 篇目	篇目一	篇目二	篇目三	篇目四	篇目五	篇目六	篇目七	篇目八
國風 (一篇)	〈召南·采蘋〉							
小雅 (五篇)	〈天保〉	〈楚茨〉	〈信南山〉	〈甫田〉	〈大田〉			
大雅 (五篇)	〈文王〉	〈旱麓〉	〈思齊〉	〈生民〉	〈既醉〉			

周頌(十六篇)	〈清廟〉	〈維天之命〉	〈維清〉	〈烈文〉	〈天作〉	〈昊天有成命〉	〈執競〉	〈思文〉
	〈振鷺〉	〈豐年〉	〈有瞽〉	〈潛〉	〈離〉	〈有客〉	〈酌〉	〈桓〉
商頌(四篇)	〈那〉	〈烈祖〉	〈玄鳥〉	〈長發〉				

### (三) 其他

祭因	篇目	篇目一
大射前祭祀祈福 (一篇)		〈小雅·賓之初筵〉
祭祀文王並歌頌武王功業 之祝禱詩(一篇)		〈周頌·武〉