

第六章 《詩經》男性人物形象所反映的政治、文化內涵及 文獻史料價值

撰者透過對於《詩經》中各類型男性人物形象的探析，綜合歸納出男性人物形象所反映出周代政治、文化內涵及文獻史料價值等意義，分成：一、政治方面；二、文化內涵方面；三、文獻史料等三大面向來探討：

第一節 政治方面

本文藉由考察《詩經》中的男性人物，而歸結出其反映在周代政治方面的內涵，有以下數端：

一、天命的觀念

《詩經》中對於男性人物的塑造，從神話人物到周王甚至君子的部份，透露出兩個政治目的：其一為透過人物的塑造，呈現出統治者欲將政權合理化，並藉助神威以達到合理統治人民的目的，這是從神權過渡到君權，藉神權以鞏固君權的一種方式，所以，詩中一再說明「天子」是天帝之子，上帝派其到人間成為人民之君這樣的觀念，例如：周始祖后稷，是周人氏族社會由母系制向父系制過渡的偉大人物，所以，《詩經》中利用神話來美化他，周人一再渲染后稷出生的神異，意在宣揚他們自己是天神的後裔，並把天上的上帝和人間的帝王合在一起¹，這即是將政權合理化之例，又如：〈大雅·文王〉一詩中即寫道：「文王在上，於昭于天。周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。」詩中表達了君王是受上帝之命，降於民間來治理萬民，所以稱之為「天子」，而死後則仍升天為神，周人利用這樣的觀念，很自然地將政權合理化。

其二為藉助神威以儆統治者，例如：〈大雅·假樂〉、〈周頌·我將〉等詩中強調執政者態度要恭謹，祭祀應得當，有美德，則可獲上天或祖先的庇祐而得福；

¹夏傳才：〈周人的開國史詩和古史問題〉，頁 59。

相反地若是為政不德，則會受到上天的懲罰，例如：〈大雅·蕩〉一詩中談到：「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。」言偉大的上帝是人民的國君，而今卻暴虐多邪辟，其必有故。詩中提到「天命靡常」的觀念，強調「皇天無親，惟德是輔」。所以，上天是不可完全依賴的，惟有德的統治者能受到上天的眷顧；惟有德的統治者始能使天命不絕；惟有德的統治者始能受到人民的擁戴。

上述兩大政治目的，不管是藉助神威以達統治人民的目的或藉助神威以儆統治者，其所強調的都是周人天命的觀念。而周人承天命的觀念顯然與統治者是否有德有密切的關係，在〈大雅·皇矣〉一詩中即談到：「皇矣上帝，臨下有赫。監觀四方，求民之莫。維此二國，其政不獲；維彼四國，爰究爰度。上帝耆之，憎其式廓。乃眷西顧，此維與宅。……，帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固。」詩一開頭即言偉大的上帝，威明地監視著人民，發現人民的疾苦全由為政者之暴虐，不能善待人民，因此，就開始思量究竟誰可以受天命以代之？因為上帝痛惡殷商惡政日漸嚴重，所以，上帝特別眷顧待民以德的周，在冥冥之中暗助太王，保佑有德的太王。所以，《詩序》謂：「〈皇矣〉，美周也。天監代殷莫若周。」²天命是由上帝所受，而承天之命的天子有了真正的主導權後，要秉天之彝德，做順天應人之事，不可有權力的傲慢，〈大雅·皇矣〉即藉上帝之言說明此道理：「帝謂文王：『無然畔援，無然歆羨，誕先登于岸。』」上帝告訴文王做人不可跋扈以自傲，不可貪求來侵人，要先平理國內獄訟之事，等待時機已成之後才可。所以，文王待密須不恭，欲侵犯阮、共二國，始承天之命伐密須：「王赫斯怒，爰整其旅，以遏徂莒，以篤周祜，以對于天下」，文王所做所為是為篤厚周人之福，以顯揚天下，全為安定民心之故，而非為一己之貪欲，此即所謂「順天應人」。因此，即使明德如文王者，也不敢猜測天命之長短，不敢存有僥倖之心，只能恭敬明德，以秉順上帝，所以文王自稱：「予懷明德，不大聲以色，不長夏以革。不識不知，順帝之則。」

²鄭玄：《毛詩鄭箋》，頁 121。

而武王伐紂更是承天命而行，絕非貿然行事，〈大雅·大明〉詩云：「維予侯興。上帝臨女，無貳爾心。」武王對著將士們說：「現在我承受著天命，只有我才能興周邦，上帝會監臨著你們，你們要同心同德，不可有貳心。」詩中摹寫武王承天命伐紂之決心，及藉由上帝來增強自己的威赫力，訓勉將士無二心。

至於，成王更是深刻體會承天命之不易，〈周頌·昊天有成命〉一詩，即言「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。」上天早已有定而不改易之命，文、武二王，受此天命，而成王並不敢因此而稍有安逸之心，夙夜敬勤其始受之命，而又謹慎。啊！多麼光大昌明啊！成王竭盡心力就是想要保有此天命。可見成王自承受天命，即戒慎恐懼，夙夜匪懈，自我勉勵，以文、武二王之文德及功業為治國之典範，一定要盡其所能加以發揚光大，並延續此得來不易之天命而勿失。〈周頌·敬之〉篇亦曰：「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。」群臣進戒成王要恭敬謹慎，因為天道是很顯明的，而我們周室得以奉承天命是不易的，天神高高在上，但每天會降臨視察人間的事，監臨著我們。而成王則自己謙稱是個不聰明不敬慎的人，只能一步一腳印，慢慢地日有所成，月有所進，慢慢地學習，能將光明的德行發揚光大，希望天神能夠輔助成王，承擔起這個重責大任，並指示成王成顯德之道。

文、武、成王承受天命，夙夜敬謹，不傲慢，不懈怠，秉天之彝德，以成順天應人之事，故於成王之時，能政和年豐，成太平盛世。而厲王則好行暴虐，逆天行道，所以，使其臣子芮伯感嘆：「國步蔑資，天不我將。」言國運日蹙，連老天爺都不肯幫忙，還「天降喪亂，滅我立王。降此蠹賊，稼穡卒瘁。哀恫中國。具贅卒荒。靡有旅力，以念穹蒼。」言老天爺都盛怒，將滅周邦，故降喪亂，而上天降災，皆由虐政所致。厲王不知勤政愛民，所以，天降喪亂。可見當君王無道，上天會以示警的方式，如〈小雅·正月〉篇云：「正月繁霜」，非降霜之月而降霜，是天變示警，又〈小雅·十月之交〉篇亦云：「十月之交，朔月辛卯。日

有食之，亦孔之醜。彼月而微，此日而微。今此下民，亦孔之哀。日月告凶，不用其行。四國無政，不用其良。彼月而食，則維其常。此日而食，于何不臧。燁燁震電，不寧不令。百川沸騰，山冢峯崩。高岸爲谷，深谷爲陵。哀今之人，胡僇莫懲？」詩中言日食、月食、雷電大作，山洪爆發，山崩地裂，等皆非吉兆，是因君主失道無善政，則天變示警，然幽王仍無視民之哀痛，無視天之懲罰。厲、幽二王暴虐無道，倒行逆施，天降災亂以儆之，然二王無視上天示警，故最後厲王流亡於彘，而幽王更難逃亡國之命運。同樣天災示警，宣王因能勤勉政事，爲民祈雨，安定民心，對於天災宣王以黽勉畏怯的來態度面對，更恭謹的態度來敬事神明，所以，當災厄過後，反能牧業發達，國富民安，呈現中興之氣象。

從以上所舉之例，可以看出周人對於天命的重視，強調天與人之關係，更強調爲政者要有德，才能永受天命。

二、人民的重要

人民是國家的根基，是國家的財富，而國家政策的執行也仰賴人民，國家的興亡更掌握在人民的手上。所以，統治階級欲使政權長治久安，一定要重視人民，凡事要爲人民著想，〈大雅·桑柔〉篇即道：「菀彼桑柔，其下侯甸」，言爲政者當爲民謀利，猶如茂盛的柔桑之普遍庇蔭老百姓。而〈大雅·常武〉篇之一、二章中則表現宣王雖然伐徐方，還是秉持著「既敬既戒，惠此南國」，以及「省此徐土，不留不處」，這種仁愛天下子民，不隨意打擾百姓生活的心態，絕不因徐方無故作亂，而傷及無辜，這才是爲政之道。除了積極爲民謀利，消極不擾民之外，國君更要爲人民之父母，〈大雅·洞酌〉一詩即爲勸戒君王慈祥愛民，始可使民親附來歸之作，詩云：「豈弟君子，民之父母」，「豈弟君子，民之攸歸」，「豈弟君子，民之攸壻」，執政者要能像父母一般照顧老百姓的生活，要能使人民有所依靠，以爲歸宿，使人民生活安定，這樣的君子形象是人民所期待的理想天子典範。而慈祥愛民的國君則能常保青春，萬歲長壽，其美名也能廣爲流傳，他的子子孫孫能繼續綿延下去，家族興旺，嗣息綿長，〈小雅·南山有臺〉詩中即稱頌這樣的君子是：「邦家之基」，「邦家之光」，「民之父母」，所以，能夠「萬壽無

期」，「萬壽無疆」，「德音不已」，「德音是茂」，「保艾爾後」，君子既有壽、有德、又有後。

可見，一個好的政府一定要做到順從民意，為人民所信任，使民無怨尤，如〈大雅·假樂〉篇即稱美成王：「無怨無惡，率由群匹」，成王能順從群眾之望，所以臣民無怨惡王者，而〈大雅·桑柔〉中則以「如彼遼風，亦孔之僂」為喻，言迎著風而立，當然會氣促難呼吸，所以，為政要順風而立，不要迎風而立，而今「民有肅心，莽云不逮」，當人民有心要向善，要使生活過得更好，執政者當然更要順勢而為，不可與民意相悖。可見周代雖已是君權時代，但是對於民意卻相當重視，《國語·周語》中也曾提到召公以防民之口甚於防川諫厲王：「為川者決之使導，為民者宣之使言」³，為政者一定要使民意有宣洩的管道，否則民意的洪流將一發不可收拾。足見周人對於民意之重視。

所以，當厲王「好是稼穡，力民代食」，與民爭利，讓人民活不下去，所有執政的措施都反其道而行，「稼穡維寶，代食維好」，聚斂財物，專利禍民。如此則會使民怨四起，「如蝸如蟻，如沸如羹。小大近喪，人尚乎由行。內燬于中國，覃及鬼方。」時人悲嘆之聲，如蝸蟻之鳴；憂亂之心，如沸羹之熟，老少幾乎都憂傷，而厲王仍不改其行，不僅國內民怨沸騰，就連外患也蠢蠢欲動。

因此，一個優秀的領導者應該是人民的公僕而不是人民的公敵，執政者當以人民為大，要隨時自我惕勵「民之所欲，常在我心」，應時時以民為念，做福國利民之事，如此才能符眾望，不招致民怨，國家才能長治久安，而《詩經》中即能體現這一點，時時警惕執政者。

三、領導的哲學

《詩經》中為人所稱讚的是德治思想，但事實上，《詩經》中的優秀領導哲學，撰者以為還可再細分為服務型領導及德式領導兩大類，所謂服務型領導，指本著服務成員與組織的精神來從事領導的一種領導方式。服務型領導的精神在於視領導不是權力的擁有，而是在於如僕人般的服務他人，以助人成事，故又譯為

³左丘明撰/韋昭注：《國語》，卷一，周語上，頁 9-10。

「僕性領導」。⁴當上領導者之後，能體認到領導並不是高高在上發號施令指揮下屬，而是在為組織與成員提供服務，讓成員心甘情願的共同為達成組織目標而努力⁵。

是以，撰者從《詩經》中的男性人物形象中，考察《詩經》中的領導者，從后稷、公劉到太王，都是身體力行，或善於稼穡，造福人民，或率領著族人，開疆闢土，結合群眾的力量，為謀取周人更好的生活而努力，而這種領導哲學是屬於「服務型領導」。例如：〈大雅·生民〉篇提到后稷以善稼穡天份來造福族人，〈魯頌·閟宮〉篇更讚美后稷教民種植各種穀類，承續了禹之功業，造福百姓；而在〈大雅·公劉〉詩中呈現公劉率眾遷豳的形象更是親力親為，從啓程前充足的糧食準備，以及精良的防備武器，都是為了遷豳之事而做的萬全準備，到一路上考察地形，「陟則在巘，復降在原」，「逝彼百泉，瞻彼溇原。迺陟南岡，乃覲于京。」上山下海，開疆闢土，不辭辛勞，不怕危險，都是為了替族人尋找一塊沃土，好安身立業，還「既景迺岡，相其陰陽，觀其流泉。其軍三單，度其隰原，徹田為糧。度其夕陽，豳居允荒」，根據日影來辨別四方的方位，觀察陰陽方向，以作為居所的依據。再察看流水的方向，以方便耕種。接著組織人民，將其民分為三軍，用其一，而以其二從事農耕，輪番替代。此外，還測量廣平與下濕之地有多少，再針對治田取其糧以為稅。這一連串的作為及措施都是為了讓族人安居樂業，這就是僕性的領導作為，公劉的領導並不是高高在上發號施令指揮下屬而已，而是在為周族及其族人提供更好的服務，讓族人心甘情願的共同為周族而努力，所以，不辭辛苦，千里迢迢，追隨公劉到豳地定居；而〈大雅·皇矣〉一詩中提到太王遷岐時修理、整治灌木、柳樹，開闢道路的辛苦：「作之屏之，其畜其翳；脩之平之，其灌其柎；啓之辟之，其檉其楛；攘之剔之，其壓其柘。」而〈大雅·緜〉詩中更是記載著太王遷岐之建業，從初到之時的「陶復陶穴，未有家室」，到在周原開始建築家室：「爰始爰謀，爰契我龜。曰止曰時，築室於茲，

⁴謝文全：《教育行政學》，（台北：高等教育文化事業有限公司，2004年9月），頁322。

⁵謝文全：《教育行政學》，頁323。

迺慰迺止，迺左迺右；迺疆迺理，迺宜迺畝。自西徂東，周爰執事。」規畫好界壟，還治好了溝塗及田疇，以利灌溉、耕種等事宜。當人民安定之後，便著手「俾立室家」，「作廟翼翼」，建造室家的安居，並以恭敬謹慎的態度來建造宗廟，「百堵皆興，鼗鼓弗勝」，眾多的牆垣同時興造，工程非常浩大，但是人民不待鼓聲大作，即自動自發地前去幫忙，這就是太王以其服務型的領導風範，吸引人民歸附，受其領導、統治。

《詩經》中有關周先王公劉遷豳、古公遷岐後的具體作為，都有詳細描述，但〈大雅·皇矣〉一詩中，卻完全沒有提及王季在政治上任何的具體措施及作為，這或許是因為周人在經歷了公劉遷豳，古公遷岐之後，一切漸趨安定，故當王季執政之時，最重要的就是安定民心，勿使人心向背，要能符眾望，故此時更當以「德治」為本，執政者以身作則，才能達到風行草偃之效，使社會不再瀰漫著不安的氛圍，所以詩中一再強調：「維此王季，因心則友。則友其兄，則篤其慶，載錫之光。受祿無喪，奄有四方」，「維此王季，帝度其心，貺其德音。其德克明」，「比于文王，其德靡悔。既受帝祉，施于孫子」，王季是個能夠友愛兄長，勤政無私，具有君長典範的人。是以，王季以「德」為號召，人民願意順從、親附，也為其子文王打下了很好的基礎。王季的德，不僅是個人修身的私德，更是能夠造福百姓，大公無私的美德，是以，王季是個能符眾望，使人民近悅遠來，上下親附，有九德的賢君。所以，從王季而後，乃至於文、武、成王等，則是屬於德式領導的類型。

中國聖王的領導表現，是一種駕凌於情欲生命強度之上的道德生命強度，他們的生命為道德生命所充滿，在周代最典型也最為人民所稱頌的就是文王。〈周頌·維天之命〉篇是讚美文王之德之詩，其詩曰：「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。」文王德惠之盛大，足以配天，使周之子孫永受其庇蔭。孔穎達也說：「文王之德則能上順於先祖宗廟群公，以安寧百神。……其化自內及外，遍被天下，是文王聖也。」

⁶文王能從個人的修身、齊家推而恩及兄弟，親睦九族，以治天下，全因文王之盛德所致。即使虞芮之訟，《詩經》文本中雖未言虞、芮二國相與爭田之經過，但將其完滿結局呈現，並藉此以頌美文王之德，不言而化，因文王之德感動其民，紛紛願意為文王效命，於是文王擁有親近之賢臣，輔佐之賢臣，宣揚教令之文臣，捍衛疆場之武臣⁷，一時俊彥畢集。而在〈大雅·皇矣〉一詩述文王伐崇之役時仍言「予懷明德」，肯定文王有明德，〈大雅·文王有聲〉一詩中稱美文王：「文王有聲，遘駿有聲。遘求遘寧，遘觀厥成。文王烝哉！」周人頌揚文王有令聞、有偉大的聲譽，文王不僅能繼承太王、王季之業，以安定民心，且能完成安天下之大業，文王之聲譽可謂美盛啊！而文王建靈臺一事，〈大雅·靈臺〉首章即云：「經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」文王始營靈臺之際，首先計畫，並進行測量、營建等事宜。百姓因感念文王之德，皆趨而為文王建臺，故未到預期即完成，完全出乎文王之意料，因為剛開始擬築臺時，還擔心會擾民，所以下令不必求快，但人民自動自發，自願來參與工作，是以靈臺得以速成，當文王事業興盛，國家安定之時，所呈現的是民心歸附，歌樂昇平的景象，洋溢著民之太和、物之太和、君臣之太和的氣氛，文王之化非僅及於人，連鳥獸蟲魚皆感焉。《詩經》中在在呈現文王德式領導風範，而孔子更是盛讚文王德盛，天下民心三分有二歸服於文王，《論語·泰伯》篇曰：「子曰：三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。」⁸

而武王之德是表現在武王克殷後，安置天下臣民，大肆分封先聖遺族，兄弟功臣，並兵甲藏之，而改以射禮，以示不復用武，欲安定民心，故斂武事，修文德。⁹所以，武王滅商後，乃繼續承文王之業，以修文德，〈周頌·武〉云：「允文

⁶孔穎達：《毛詩正義》，頁 1010。

⁷余培林：《詩經正詁》下冊，頁 335。

⁸朱熹：《四書集註·論語》，頁 108。

⁹《左傳》宣公十二年引《詩經·周頌》中之〈時邁〉、〈武〉、〈賚〉、〈桓〉等詩篇以讚美武王禁暴，戡兵、保大、定功、安民、和眾、豐財之德政，其文曰：武王克商，作頌（〈時邁〉）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（〈賚〉）曰：「敷時繹思，我徂維求定。」其六（〈桓〉）曰：「綏萬邦，屢豐年。」夫武，禁暴，戡兵、保大、定功、安民、和眾、豐財者也，故使子孫無忘其章。（語見左丘明著/杜預集解/竹添光鴻會箋：《左傳會箋》，頁 786-787。）

文王，克開厥後。嗣武受之，勝殷遏劉，耆定爾功。」是以，余培林於《詩經正詁》中更讚美武王說：「武王之烈，即在上承文王之緒，下開百世之功，光前裕後，誠『無競』矣。」¹⁰〈大雅·文王有聲〉篇五至八章詩人盛讚武王能使諸侯歸附、臣服，遷都於鎬京，營建辟廱以講學，能安護其後世子孫，正是武王德政的表現。

至於成王，〈大雅·假樂〉一詩即詳述其德：成王是個言語有度，威儀美盛，受到群臣愛戴的好國君，其美德表現在敬天、法祖、用賢、安民等各方面，使得成王之世呈現出臣民和睦，政治清明的盛況。

從以上考察發現：本文中所談的不管是服務型領導或德式領導，都以人民為施政的出發點，重視人民，敬畏人民，強調民意的重要；而此二者所不同處是：《詩經》文本中服務型領導者呈現能為人民提供實質的服務，如僕人般的服務風格，甚至與人民站在同一陣線，是一起打拚的夥伴，文本中有詳細描述其具體、實際的作為，而對於德式型領導者則缺乏這樣的描述，僅強調其以道德為感召，重視的是內在修為，是抽象的感化人民，安定民心的力量。

四、領導的策略

《詩經》中所描述的優秀領導作為，強調既要神助也要人助，但最根本的是要自助，所以，其所採取的領導策略表現在敬天思想、保民安民、任用賢能等方面。

（一）敬天思想

在周人觀念中的「天」，是有思想、有意識、有情感的天，君王的所作所為若合禮儀、合法度，則上天會給予福祿，使之永享萬年，反之，則會遭天譴，上天就會降災於其身，所以，周人非常敬天，因為君權是神授的。

《詩經》中的敬天思想，推本究源應是自姜嫄、后稷一脈相傳下來，〈大雅·生民〉篇中談到：「厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀，以弗無子」，「以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子」，姜嫄為了求子，潔祀以除去無子之

¹⁰余培林：《詩經正詁》下冊，頁 567。

不祥。而上帝安享姜嫄的禋祀，所以上帝顯其靈，使姜嫄安然妊娠而生子。〈大雅·生民〉篇中六、七、八章更是強調后稷將善稼穡之功皆歸之於上帝，所以豐收成之後當然要感謝上帝，準備了祭品要祀奉上帝。顯示周人自姜嫄、后稷以來即有敬天的思想。

而在〈大雅·緜〉一詩中述太王遷岐之建業，也提到以恭敬謹慎的態度來建造宗廟：「作廟翼翼」，「迺立冢土」，太王建立宗廟，使祖先得以享祀，繼而保佑子孫；建立大社，使土神保護眾民。由於敬神的觀念，使得太王在政權的合法性上，有了神助，有了宗教的加持，所以，周人在太王之時，即將神權與政權做了巧妙的結合。

在《詩經》中則有多篇述及文王敬天的思想，例如：〈大雅·思齊〉篇二、三章提到文王祭祀之敬謹：「惠於宗公，神罔時怨，神罔時恫，刑於寡妻，至於兄弟，以御于家邦。雝雝在宮，肅肅在廟。不顯亦臨，無射亦保」，〈大雅·大明〉篇第三章亦曰：「維此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。」文王不僅事親至孝，就連祭祀祖先也非常和順敬謹，所以神無所怨，無所痛，能顯靈保佑子孫，是以，文王之言行舉止堪為妻子兄弟的典範。〈大雅·皇矣〉一詩述文王伐崇之役時，提到文王「不識不知，順帝之則」，不敢試圖知道天命的長短，只能恭敬明德，以秉順上帝，又言文王「是類是禡」，文王的軍隊在出征之前，先以類祭來告天帝，至征地時則又以禡祭，告祀羣神。

而在君子的詩篇中也充分表達這種敬天的思想：例如：〈小雅·桑扈〉中的君子是「受天之祜」的，因為他有文采，態度和順、敬謹又不倨傲，所以能受上天所賜予之福，能得到上天的庇祐，自然也就成為全國人民的屏障；〈大雅·旱麓〉的「清酒既載，騂牡既備。以享以祀，以介景福」，「瑟彼柞棫，民所燎矣。豈弟君子，神所勞矣」，則由祭祀之誠來表達敬天；〈大雅·假樂〉的君子是「宜民宜人，受祿于天。保右命之，自天申之」，以此說明昭明有美德的國君，能使人民安居，能夠治理好人民，所以能獲得上天給予的福祿，受到天的保佑並承受上天之命，受到上天的反覆眷顧；〈大雅·卷阿〉則是「俾爾彌爾性，百神爾主

矣」，當主祭時，神明都願意受饗，顯見君子的所作所為，神明感到滿意。所以君子這種敬天的表現，或以日常修為、態度表之或以祭祀形式呈現。

綜而言之，領導者敬天的行為，是一種美德，更是領導者的重要策略之一，因為能敬天，天不怒，不降災，便能使國家長治久安，故詩人樂稱頌之。

（二）保民安民

《尚書·泰誓》篇說：「天視自我民視，天聽自我民聽。」¹¹即道出周人除了「敬天」之外，更表達重視人民的觀念，人民的力量是不可以忽視的。所以，一個領導者若罔顧天意，不得民心，這是犯了大忌，因為周人認為執政者一定要有「敬天保民」的思想，這也是《尚書·泰誓》篇所強調的：「民之所欲，天必從之。」¹²否則天命靡常，周室將不保矣。而《孟子·萬章上》也認為天命是「天與之」，「人與之」，當領導者能讓人民過安定的生活時，上天才會將天下交與他：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」
「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」
「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之也。」
曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下。」……曰：「敢問薦之於天，而天受之，暴之於民，而民受之。如何？」曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事洽，百姓安之，是民受之也；天與之，人與之。故曰：『天子不能以天下與人也。』」¹³

所以，《詩經》中所塑造出優秀的領導者，常呈現出其具有保民安民的作為，例如：〈周頌·思文〉一詩即以「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」，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

¹¹孔安國傳/孔穎達疏：《尚書正義》，卷十一，頁 329。

¹²孔安國傳/孔穎達疏：《尚書正義》，卷十一，頁 325。

¹³朱熹：《四書集註·孟子》，頁 307-308。

養，上帝命后稷徧養眾民，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。而公劉的遷豳是在為人民尋找一個更能安家立業之所；太王則為避狄而從豳地遷居於岐山周原，人民攜老負幼而附歸之，亦可見太王能保民能安民，所以，《荀子·王制篇》亦引詩以美太王遷岐，有肇王業之功：「故天之所覆，地之所載，莫不盡其美，致其用，上以飾賢良，下以養百姓而安樂之。」¹⁴。王季在《詩經》文本中雖未曾述其具體作為，但仍於〈大雅·皇矣〉詩中讚美王季：「其德克明，克明克類，克長克君，王此大邦，克順克比。」四方人民都能知道他的勤政無私，能夠做好一個君長該有的樣子，所以，因為他的美德，使周邦興盛，也使得人民願意順從、親附。

文王伐崇之後，將都由岐遷至豐，不管是為了拓展先王之業，或遇天旱年荒，農田失收，遂作邑于豐¹⁵，或是為了便於調動大軍，攻下殷朝，甚或因地理形勢上更適合於作為國都¹⁶，以上都有可能是文王的考量，但觀其共同的目的，均為使周有更好的發展，均為使人民有更好的生活，所以，〈大雅·文王有聲〉詩中讚美：「王公伊濯，維豐之垣。四方攸同，王后維翰。王后烝哉！」文王之功勞偉大，乃能建都於豐邑，四方臣民皆來朝會歸附之，文王成為這些諸侯國之楨榦，文王真是人君的典範啊！

而文王除了做到保民安民之外，更是位親民愛民、視民如傷的仁君，《詩經》中對此雖未有任何具體作為的描述，但《孟子·梁惠王》、〈盡心〉、《墨子·兼愛上》等篇中皆詳述其事¹⁷，而《史記·周本紀》更讚美文王力行「遵后稷、公劉

¹⁴王先謙：《荀子集解》，頁 322。

¹⁵譚國洪：《詩經中關於西周開國史詩之研究》，頁 337-338。

¹⁶楊寬：《西周史》，頁 77。

¹⁷《孟子·梁惠王》云：「昔者文王之治岐也，耕者九一，仕者世祿，關市譏而不征，澤梁無禁，罪人不孥。老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤，此四者，天下之窮民而無告者，文王發政施仁，必先斯四者。」《孟子·盡心》又曰：「所謂西伯善養老者，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。五十非帛不煖，七十非肉不飽。不煖不飽，謂之凍餒。文王之民，無凍餒之老者，此之謂也。」《墨子·兼愛上》也說文王之德化有如日月之普照：「昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方于西土。不為大國侮小國，不為眾庶侮鰥寡，不為暴勢奪穡人黍稷狗彘，天屑臨文王慈。是以老而無子者，有所終其壽，連獨無兄弟者，有所雜於人生之間，少失其父母者，有所放依而長。」（分見朱熹：《四書集註·孟子》，頁 218。朱熹：《四書集註·孟子》，頁 355。墨翟：《墨子》，卷四，頁 76。）

之業，則古公、公季之法，篤仁、敬老、慈少」¹⁸，因為文王能尊祖、施仁政的結果，使得近者安其政，遠者則歸其德，文王以德服人，視民如傷，故歸者眾矣。所以，〈大雅·靈臺〉更是描述文王事業達於巔峰之狀態，國家安定之時，建靈臺與民同樂，詩中所呈現的是民心歸附，歌樂昇平的景象，洋溢著民之太和、物之太和、君臣之太和的氣氛，此非保民安民、親民愛民仁君之所為，孰能為之？

而武王保民安民的措施除了伐商以成王業之外，還作鎬京，致使四方之國皆臣服於周。武王從豐邑遷都於鎬京，〈大雅·文王有聲〉讚美武王：「詒厥孫謀，以燕翼子。武王烝哉！」武王爲了長遠的打算，以奠定國家基礎，安護後世子孫，武王的功業真的是很隆盛呢！而武王伐商之後，安置天下臣民，大肆分封先聖遺族，兄弟功臣，並兵甲藏之，而改以射禮，以示不復用武，更是爲了安定民心。〈周頌·賚〉的「敷時繹思，我徂維求定。」〈周頌·桓〉的「綏萬邦，屢豐年。」就是武王安民、和眾、豐財的表現。

至於成王是個能守成，不犯錯，能遵從自太王、王季、文王、武王以來所制定規章制度的好國君，所以，能獲得百福，子孫千億。〈大雅·假樂〉一詩稱其「假樂君子，顯顯令德。宜民宜人」，成王是個昭明有美德的國君，能使人民安居，能夠治理好人民，又說：「無怨無惡，率由群匹」，「之綱之紀，燕及朋友」，成王能順從群眾之望，所以，臣民無怨惡王者，成王爲天下之綱紀，臣下能安居樂業。所以，〈大雅·卷阿〉一詩，所營造的則是成王之世統治階層和諧融洽，歡樂大團結的氣氛。除此之外，周室在成王的統治之下，就連百姓也過著豐年太平的日子，《詩經·周頌》中有多首盛讚成王太平之世豐收的詩歌，例如：〈周頌·載芟〉一詩，即言成王之世，耕作之勤，收穫之豐，祭祀之誠，及其祈豐年之詞。而〈周頌·噫嘻〉一詩，則是成王祭祀上帝，行籍田之禮，〈周頌·豐年〉更是形容豐年的狀況。以上所舉，足以呈現成王是個能保民、安民、富民的好國君。

宣王修政，法文、武、成、康遺風，所以在內，則亟欲解決大旱的問題，以使民心免於恐懼，能安居樂業，因此，宣王的安民之舉主要是在於爲民祈雨，〈大

¹⁸瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 66。

雅·雲漢》曾詳述其事，另一則是安集流民，使民安居，因為厲王之時政亂，用姦邪，課重稅，連年征戰，又遇饑荒，致使人民流離失所，勞累困頓，無法安居樂業，待宣王立，乃命使者，出巡各地，撫恤窮苦流民，使之聚集安居，並助流民重建家園，就連矜寡孤獨都能得其所，此事詳載於〈小雅·鴻雁〉一詩，顯見宣王有明智，在百廢待舉之時，懂得先安定百姓，當社會漸趨安定之後，百姓就能真正安居樂業，〈小雅·無羊〉一詩，即是描述牧業發達，國富民豐的狀況，尤其詩中的夢兆：「牧人乃夢，眾維魚矣，旒維旗矣。大人占之，眾維魚矣，實維豐年。旒維旗矣，室家溱溱」，所呈現的正是宣王之世國富民豐，子孫眾多的繁榮景象。以上所述都是宣王安撫人民，照顧百姓，使國富民豐的具體作為，可看出其領導策略也是以保民安民為優先。

但可惜宣王末世，征戰頻繁，民困兵乏，於是引起民怨，〈小雅·祈父〉一詩即是刺宣王罔顧天意，不恤民情，使民疲於征戰而不得終養父母也，士兵們內心憤怒不滿地說：「胡轉予于恤？靡所止居」，「胡轉予于恤？靡所底止」，「胡轉予于恤？有母之尸饗」，足見身為一位領導者，欲得民心，必先保民安民，使民無怨懟。如果像幽王一樣到了「天方薦瘥，喪亂弘多。民言無嘉，憯莫懲嗟」的地步，天變不常，禍亂又多又大，執政者對於上天的懲戒不知悔改，民不聊生，也不知視民如傷，那麼人民將會對執政者徹底失望。

（三）任用賢能

《詩經》中對於領導者是否能善用賢能，相當重視，一個優秀的領導者有賴賢才的輔助。在周先王之時，僅以〈大雅·緜〉一詩提到「乃召司空，乃召司徒，俾立室家」，召令掌營國邑的「司空」官員，又召令掌管徒役的「司徒」官員，命他們監管、建造室家的安居，顯示太王之時，已建立有司，但未特別強調賢才。但自文王之後，則特別強調賢能輔佐之重要性，所以，〈大雅·思齊〉云文王之培育人才：「古之人無斃，譽髦斯士」，言文王作人之不厭，對於士人則稱讚之，選擇之，而〈大雅·棫樸〉一詩即是讚美文王有眾多人才，助其興王業，首章即以「芄芃棫樸」，以興周文王有眾多人才，當威儀莊嚴的文王準備祭祀時，左右

群臣也疾行以赴，俊秀之士奉璋瓚以助祭；當周文王征伐之時，六軍也跟著出征；而這些能做大事的各種人才，都是文王長時間培育出來的，這些人才之所以願意追隨文王，全因文王有文質彬彬之盛德，還有勤勉不已的精神，所以，有了這些賢士的輔佐，群策群力，文王才得以興周邦。

成王之時，於〈大雅·假樂〉篇中詩人讚美成王是「無怨無惡，率由群匹。受福無疆，四方之綱」，因為他能用賢尊賢，聽從民意，故能成為人民的典範；而〈大雅·卷阿〉詩中則讚美成王是「有馮有翼，有孝有德。以引以翼。豈弟君子，四方為則」，成王有守孝道、有美德的賢士們來輔佐他，也因為周圍都是這樣的賢士，在長期耳濡目染之下，成王的言行舉止自然可以被天下人奉為準則。

而〈大雅·常武〉一詩，雖是詩人讚美宣王親征徐方威武英勇的詩篇，但是詩中仍不忘強調宣王之舉賢用能：「赫赫明明，王命卿士，南仲大祖，大師皇父，整我六師，以脩我戎。既敬既戒，惠此南國。王謂尹氏，命程伯休父，左右陳行。」宣王在太祖廟中命南仲為卿士，命皇父為太師，另命尹吉甫掌策命卿大夫之事，令程國之伯休父為大司馬，顯見宣王親征徐方之成功，仍因有賢才輔助。

所以，由上述文、成、宣王之例可知：一位領導者如何能成為賢君，除了個人的進德修業之外，最重要的是能用賢人，方能助王業之興。是以，在能用人方面，《詩經》中有關君子的詩篇也多有描繪，例如：〈南山有臺〉一詩中，以「南山有……，北山有……」起興，因臺萊桑楊等各有其用，以此象徵邦國人才濟濟，又能適才適用；〈小雅·裳裳者華〉則以「左之左之，君子宜之。右之右之，君子有之。維其有之，是以似之」，來說明君子因為有好的輔佐者，所以能幫助君子嗣續祖先的大業；〈小雅·采芣〉中的君子所率領的是「平平左右」，臣子們個個非常明慧；〈大雅·旱麓〉中則以「鳶飛戾天，魚躍于淵。豈弟君子，遐不作人」，來比喻說明君子善於培養人才、造就人才，也因為他善於用人，所以，能使各種人才發揮所長，就像「鳶飛戾天，魚躍于淵」一樣，各具所長；綜而言之，千里馬常有，而伯樂不常有，而能有識千里馬的伯樂，不僅是千里馬之福，更是人民之福，所以《詩經》中對於能識人、能用人的君子多所稱讚。

而對於不能用賢人的君王，詩人則多有諷刺、勸戒，例如：厲王任用強橫聚斂之臣而不用賢臣，不聽芮良夫等諫言，〈大雅·蕩〉云：「曾是彊禦，曾是掊克；曾是在位，曾是在服。天降滔德，女興是力。」言厲王使強橫聚斂之臣在位，態度倨慢不恭。〈大雅·蕩〉又云：「爲謀爲毖，亂況斯削。告爾憂恤，誨爾序爵。誰能執熱，逝不以濯。其何能淑，載胥及溺。」芮伯勸戒厲王應有謀略，要更小心敬謹，或許災難會稍微減輕，要進用賢臣勿用小人，這樣才能拯救周邦之難，否則只能眼睜睜看著人民飽受災溺。所以，芮良夫將厲王之暴怒及其無知，歸咎於厲王身邊沒有賢人良臣：「女炁侏于中國，斂怨以爲德。不明爾德，時無背無側，爾德不明，以無陪無卿。」

而同樣是宣王的詩篇〈小雅·白駒〉中則言宣王不能用賢：「皎皎白駒，食我場苗。繫之維之，以永今朝。所謂伊人，於焉逍遙。」以白駒喻賢者，詩人認爲這樣的賢臣應該是要留在朝廷爲王效命才是，而今卻留不住，寧願在外逍遙，是以，詩人刺宣王末年聽讒言，拒直諫，不能用賢，以致如玉之德的賢臣離宣王越來越遠，國家痛失賢才，這也是宣王由盛轉衰之因。〈大雅·召旻〉則以「昔先王受命，有如召公，日辟國百里；今也日蹙國百里。於乎哀哉！維今之人，不尙有舊。」詩人感慨「昔先王受命，有如召公，日辟國百里」，而今卻「日蹙國百里」，以今昔作一強烈對比，猶希冀幽王能尊尙舊章，進用賢人，庶幾反否爲泰，轉危爲安也。¹⁹而〈小雅·節南山〉詩中更是大肆批評幽王任用姦邪，以尹氏爲太師，皇父爲卿士，番氏爲司徒，家伯爲冢宰，仲允爲膳夫，聚氏爲內史，蹶氏爲趣馬，橈氏爲師氏。這些人等，爲人只顧私利，不問是非，結黨營私，排擠忠良，阿諛奉承，不知勸戒幽王體恤民情，反引王淫樂，不事朝政，政亂不寧，陷王於不義，由當權者之不公，遂引民怨。

由《詩經》中對於君王能善用賢才的稱讚，以及不能用賢，反用姦佞的大肆批判，不難看出，賢才對於國君的重要性。

¹⁹余培林：《詩經正詁》下冊，頁 508。

第二節 文化內涵方面

《詩經》中將周族人的興起，從公劉遷豳，太王遷岐，文王作邑於豐，到武王以鎬京為都等，一一描述這段周人筭路藍縷的拓荒史，詩中除了顯揚祖先的功蹟外，還一次又一次地將周族精神加以顯揚，透過一次又一次的遷徙，將周人的生活提昇，使周族的政治版圖更擴大且確立，而這過程中所呈現的是周族旺盛的生命力，在歷史的畫卷中律動著，它代表著周族人對土地的敬畏與熱愛，更是展現出周民族的文化內涵。

周人政治的統一後所帶來的是文化上的統一，而周民族的歷史價值，不僅是表現在政權上的統一，更是在政權統一的背後那股深層文化的力量，它在無形中影響著周民族的盛衰。綜觀中國歷史，沒有任何一個王朝的祚命比周代長，這是因為周文化是經過不斷的融合、深化的結果，再經過周公的制禮作樂，而完成了一套有系統的文化體系，確立了周文化博大精深的內涵，強化了統治階層對於周文化的實踐與認同，所以，連孔子對於周文化也發出由衷地讚嘆說：「郁郁乎文哉！吾從周」。²⁰

是以，撰者試從本研究中所呈現出來的周文化內涵，綜合歸納出三點，茲分述如下：

一、以德為貴族風範

周人尚德的思想在《詩經》中在所多見，例如：從周始祖后稷〈周頌·思文〉中即稱「思文后稷，克配彼天」，子孫們頌美后稷的文德可以配天；而〈大雅·公劉〉詩中述公劉之用心與付出，使遠近誠服，全因公劉之德，〈大雅·行葦〉詩則寫公劉有仁及草木之德；〈大雅·皇矣〉則以上帝之名稱太王有德：「帝遷明德，串夷載路。天立厥配，受命既固」；〈大雅·皇矣〉中則稱王季有好德行：「維此王季，帝度其心，貺其德音。其德克明。」

考察有關周先祖的詩中，詩人常藉周人有德，為上帝所眷顧，以此強調周民

²⁰朱熹：《四書集註·論語》，頁 65。

族承天命之合理性，並將周民族與殷商作一區隔，所以，「德」變成一種訴求，是統治階級欲取得永久執政權的訴求，他得向百姓保證，因為周人「有德」，所以不會像殷人一樣暴虐無道，向下沉淪；同時「德」也變成一種規範，統治階級若想取得人民的信賴與支持，就需修德，自我規範，所以，「德」是周代貴族該有的風範，而一位有德的人更是詩人所樂於稱頌的對象。

鄭海濤於〈從君子探詩經中彰顯的貴族人格精神〉中說：

《詩經》貴族的道德風範是通過宴飲禮儀和天子、諸侯等貴族之間的相互頌美而彰顯的。在周人的文化觀念裡，道德實踐是政治實踐的基礎，「治國」先從「修身」做起，在這方面文王已經樹立了榜樣。所謂「刑於寡妻，至於兄弟，以御於家邦。」²¹

鄭海濤認為「道德實踐是政治實踐的基礎」，此說是也，「德」是周文化非常重視的一環，尤其是對統治階層而言，有德與否關係是政權興敗的指標。而文王可謂實踐最徹底者，他是集周先王、周室三母之德之大成者，所以，〈大雅·皇矣〉詩中則透出這樣的訊息：因為有王季這樣的聖王，才能生出文王這樣的聖子。〈大雅·大明〉篇則說大任：「乃及王季，維德之行。大任有身，生此文王」，〈大雅·思齊〉篇更讚美大任是位莊嚴有婦德的母親：「思齊大任，文王之母。思媚周姜，京室之婦。大妣嗣徽音，則百斯男。」朱熹《詩經集註》於〈大雅·思齊〉一詩中說：「此詩亦歌文王之德，而推本言之。」²²《詩經》中一再稱讚王季、大任之德，所以文王也就是在這樣有德的父母教導、薰陶之下，使得文王成為文武雙全，才德兼備的賢君。因此，《詩經》中再三頌美文王，不管是祭祀祖先、眾神，態度和順敬謹，所以，神無所怨，無所痛，能顯靈保佑子孫，是以，文王之言行舉止堪為妻子兄弟的典範。孔穎達《毛詩正義》亦云：

²¹鄭海濤：〈從君子探詩經中彰顯的貴族人格精神〉，《詩經的接受與影響》，（上海：上海古籍出版社，2006年7月），頁52。

²²朱熹：《詩經集註》，頁143。

文王之德，乃能上順於先祖宗廟群公，以安寧百神，故神無有是怨恚文王者，神無有是痛傷文王者。明文王能敬事明神，蒙其祐助之，又能施禮法於寡少之適妻，內正人倫，以為化本。復行此化，至於兄弟親族之內，言族親亦化之，又以為法，迎治於天下之家國，亦令其先正人倫，乃和親族，其化自內及外，遍被天下，是文王聖也。²³

而其盛德表現並非侷限于自己的兄弟九族，對於矜寡孤獨等弱勢，更充分表現其濟弱扶傾的仁人之心。因為文王德惠之盛大，足以配天，使周之子孫永受其庇蔭，所以，〈周頌·維天之命〉篇更是讚美文王之德之詩，其詩曰：「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。」

《詩經》中除了於周先王、周王的詩篇中歌頌其盛德外，於祭祀詩、宴飲詩、田獵詩以及有關君子的詩篇中也一再宣揚仁德思想，鄭海濤在〈從君子探詩經中彰顯的貴族人格精神〉中也曾提出這樣的看法：

在《詩經》祭祀詩中，周人一反夏商尚勇孔武的風尚，極力宣揚仁德，為自己尋找替代殷人政權的道德理論扶持，並以此聲明周人政權的合理性，力圖在民眾心理中尋求認同感。在宴飲詩中，「仁德」又成為帶有濃重的周代禮樂文化氣息的社會審美追求：溫厚、平和、友善、端莊、典雅的中和之美。從審美層次審視，「君子」的風範正是這種審美追求在人格塑造上的結晶。……即使是在征戰、狩獵等本以主張武力為題材的詩歌裡，也仍然表現出「君子」仁德的崇尚。……可以說，對仁德的追求已經滲透於周人生活的各層面之中，而這種追求在君子身上得到了最集中的體現。²⁴

考察本研究中的祭祀圖，可以發現統治階級在祭祀時，所展現的不僅是祭祀之豐、心意之誠，更重要的是威儀之盛，而威儀由何而來？是其內在的道德加以

²³孔穎達：《毛詩正義》，頁 1010。

²⁴鄭海濤：〈從君子探詩經中彰顯的貴族人格精神〉，頁 53-54。

烘托而成，劉曄原·鄭惠堅於《中國古代祭祀》中曾說：「人們相信對神誠實、恭恭敬敬地祭祀，會得到神的救助，神是有靈驗的，祖先神尤其如此；祭品豐盛只是一個方面，德行才是最主要的。德行包括方方面面，最主要的是不能違禮。」²⁵以〈小雅·楚茨〉為例：「既齊既稷，既匡既勑。永錫爾極。時萬時億。」主祭者祭祀時的禮容既齋敬又敏疾不怠慢，祭品之陳列既嚴正又整齊，神將賜主祭者福祿萬萬年。有德的主祭者，神不僅願意受享，還會賜與萬福。而呂東萊更認為德盛政修之時才能達到〈小雅·楚茨〉一詩所言之內容。²⁶

在宴飲圖的部份，不管是參加宴會前、宴會中，甚或宴會後，對於「德」的風範都非常重視，例如：〈小雅·頍弁〉一詩以「有頍者弁」開頭，詩從一開始即描寫一位頭戴著圓形的弁帽，著盛裝要去參加家庭宴會的模樣，而在〈小雅·賓之初筵〉中則表現剛開始舉行宴會時，溫和有禮，飲之未醉之時，威儀謹慎的樣子：「賓之初筵，溫溫其恭。其未醉止，威儀反反」，即使在宴會時的射箭更要如〈大雅·行葦〉詩中所言：「序賓以不侮」，勝的人一點也不驕傲，對於輸的人態度不侮慢，所強調的就是燕而射的重德。另外〈大雅·既醉〉篇則強調重德輕味，所以，詩的一開頭說：「既醉以酒，既飽以德」。而對於喝醉之後，不安於坐，舉止失措，侮慢不恭，失禮敗德的樣子，則毫無保留地批評，例如：〈小雅·賓之初筵〉即從初醉的「屢舞僂僂」，到大醉的「屢舞傲傲」、「屢舞傴傴」，甚至還有「舍其坐遷」、「載號載呶」、「亂我籩豆」、「側弁之俄」等誇張乖禮的行為描繪，一層深似一層，將醉酒的情態描寫得栩栩如生，這些都是屬於失德敗禮的不良示範，所以，詩人嚴加痛斥。

而在田獵詩中，所描述的獵者形象，除了身材健壯、駕馭技能精湛，射獵技術高超之外，最重要的是具有由內而發的仁德，是內外兼美的獵者，而不是好勇鬥狠的匹夫。所以，在內在品德方面，詩人常以「美且仁」、「美且好」、「美且武」，

²⁵劉曄原·鄭惠堅：《中國古代祭祀》，頁 150-151。

²⁶呂氏云：「〈楚茨〉極言祭祀。所以事神受福之節，至詳至備，所以推明先王致力於民者盡，則致力於神者詳，觀其威儀之盛，物品之豐，所以交神明，逮群下，至于受福無疆者，非德盛政修何以致之。」（語見呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，卷十二，頁 560。）

「美且鬃」，「美且偲」，來讚美獵者不是空有技術的魯莽武夫，即使是獵者與獵者間的並驅共獵，也能如〈齊風·還〉一詩云：「揖我謂我儂兮」，獵者與獵者間並驅共獵且相揖為禮，這就是內在修為的呈現。

至於典型性人物中的憂國憂民之人、心有怨嘆之人，其內心更是為道德所充滿，其背負的是個人的榮辱和對國家的使命，只不過仁而不遇，所以，他們承受著道德的焦慮，滿懷憂懣，欲救無從，只能眼睜睜見周室日漸衰微，或呼天訴之，或歌以遣憂，或期待救世主的出現。而這種憂國憂民的偉大道德情操，事實上影響了後代有志的「士人」對於自我操守的期許，以及愛國主義思想的產生。另外，在君子的詩篇中，則多從車馬服飾來襯托其威儀，表現德服相稱，這在本文第五章已做闡述，此處不再舉例說明。

綜而言之：《詩經》中不論是在周王、君子的詩篇中或祭祀詩，宴飲詩，甚或田獵詩中，皆一再宣揚以「德」作為貴族該有的風範這樣的思想，而且這個「德」所展現的不僅是個人的修德，更是呈現出周文化的特色，周文化因為有「德」的加入而大放異彩，也因為有「德」的主政者而能承受上天的眷顧，享有歷代最長的國祚。

二、以禮為核心價值

周代對於禮制十分重視，國家在禮的軌道上來運作，所以上從天子、諸侯、公卿大夫等貴族，凡事都必須以禮為依歸，強調在上位者更要守禮，才可作為人民的典範，如此方能上行下效，使國家長治久安。許志剛在《詩經勝境及其文化品格》一書中也提到貴族率先執禮，以為天下的榜樣²⁷，而李山於《詩經的文化精神》中則針對「禮」加以定義說：

「禮」是什麼？禮是尺度，是社會給於個體的行為規範。……，作為社會

²⁷許志剛：「周代的禮是當時的統治階級的階級利益的集中體現。為了保證禮的思想與禮制的實施，它要求貴族率先執禮，以為天下的榜樣。而要這樣，就必須首先使貴族自己成為在思想上和行動上體現出禮的規定的人，也就是成為體現了當時的『人格美』的理想的人。因此，周代貴族所崇尚的『人格美』具有鮮明的時代的、階級的特徵。」（語見許志剛：《詩經勝境及其文化品格》，頁32。）

尺度、行為規範的「禮」，實際上是人以個體身分進入社會群體的媒介，它在保證著個體以規範的方式與社會發生關係時，也在界定著個體，因而對禮制的遵從，也就是在肯定並顯示著自己的個性。因此禮樂的對立統一，實際上表現的也是每個社會成員的群體性與個體性的對立統一。」²⁸

所以，《詩經》中對於一個合禮、合法度的君子，詩人會再三讚美他是「四方之綱」（〈大雅·假樂〉），「四方爲綱」（〈大雅·卷阿〉）。君子位雖尊，卻不以勢威人，而是以德化人。因此，在對君子的讚美中，既表現出周代的聖君理想，也表現出他們的王化理想。周代貴族津津樂道的「修德以來遠人」的理想，是要在禮的軌道上來運作，上從天子、諸侯、公卿大夫等貴族，凡事都必須以禮爲依歸，是以，「禮」成爲周文化的核心價值，貴族要率先執禮，尤其是在王會諸侯、田獵、祭祀、宴飲等有特殊意義的場合中，貴族更要有合禮合度的表現。例如：〈小雅·車攻〉一詩即言王會諸侯時諸侯們：「駕彼四牡，四牡奕奕。赤芾金舄，會同有繹」，四方諸侯乘著高壯的馬兒，穿著紅色蔽膝、鑲著金色線條的紅色鞋子，一副盛大又合禮的打扮，絡繹不絕地前來舉行會同之禮，場面盛大，禮儀隆重。而在射獵之時：「射夫既同，助我舉柴」，在射獵的進行當中，諸侯們展現合禮又和諧的表現，不得利者爲得利者積禽，呈現一片和樂融融的氣氛。而在田獵詩中，〈小雅·吉日〉詩所寫是春季田獵，所以，在出獵之前：「吉日庚午，既差我馬」，先由卜巫擇定吉祥的戊辰日，祭拜馬祖神。然後卜巫再擇定吉祥的庚午日，亦即戊辰日的第三天出獵，顯示周宣王對於此次的田獵非常慎重，是按照天子田獵禮儀程序進行的。

在祭祀詩中〈小雅·信南山〉所表現的祭祀的部份是尸賓的「餽餘之禮」，也是藉由豐收後的祭祀，透露感恩之心，因爲這些都是祖先遺留下來的福祉，尸賓才有機會享用。〈小雅·甫田〉詩所寫則是以祭品、音樂祈神的合禮表現：「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

²⁸李山：《詩經的文化精神》，頁 96。

祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。」然而，在祭祀的場合中最重要的是不管是主祭者或參祭者都要表現出一種恭敬敏疾而又合法度的形象，以顯示祭祀禮儀的隆重與整飭，這也是主祭者對先祖敬誠的表現。而所有的祭祀詩中，〈小雅·楚茨〉一詩誠如姚際恆所言：「煌煌大篇，極備典制。其中自始至終，一一可按，雖繁不亂。《儀禮》〈特牲〉、〈少牢〉兩篇皆從此脫胎。」²⁹此詩所述是最合乎祭祀之禮的，所表現王者祭宗廟，層次井然，周詳備至。全詩營造出來的是熱烈盛大、莊重敬肅、合禮合度的景象及氣氛。

而宴飲詩中是將周代禮樂文化表現得最淋漓盡致的作品，例如：〈小雅·鹿鳴〉詩以野鹿呦呦的鳴叫與琴瑟笙簧的演奏，再加上主人熱誠的款待與客人恭敬的回應，形成全詩和諧歡樂的基調。〈小雅·伐木〉詩中則特別強調燕諸父、諸舅而後言燕兄弟：「先諸父而諸舅，親疏之殺也。」「先諸舅而後兄弟者，尊卑之等也。」³⁰按親疏尊卑之分的，這也是周文化中特別強調的倫理內涵。最後並以「有酒湑我，無酒酤我。坎坎鼓我，蹲蹲舞我。迨我暇矣，引此湑矣。」藉美酒、佳餚、歌舞來聯繫彼此的感情，與朋友相聚，一起飲酒作樂。而〈小雅·彤弓〉詩中更可見其詞甚莊雅，而意亦深厚，方玉潤更認為此詩當是周初制禮時所定³¹，詩中呈現大典中莊嚴隆重的賞賜彤弓過程，及宴會中有音樂演奏，也有主人誠意、溫馨的勸酒畫面，詩以「右之」、「酬之」，申述「饗之」之禮。³²〈小雅·桑扈〉則稱這位有文采的君子是「之屏之翰，百辟為憲。不戢不難，受福不那」，讚美君子是全國人民的屏障，是國家的棟樑，因為有他，才使天下平安無事。他的態度是那麼的和順、敬謹，他的所作所為又是那麼的合禮，天下人都以他為效法的對象，所以，他能受到上天所賜的大福。而〈小雅·賓之初筵〉一詩，則表現無論射飲或祭飲，賓客皆能飲而有禮。〈小雅·瓠葉〉詩則描繪賓主間互相勸酒的過程，從「酌言嘗之」、「酌言獻之」、「酌言酢之」，到「酌言疇之」，

²⁹姚際恆：《詩經通論》，卷十一，頁 231。

³⁰朱熹：《詩經集註》，頁 82。

³¹方玉潤：《詩經原始》，頁 779。

³²余培林：《詩經正詁》下冊，頁 61。

寫出了古人獻、酢、酬「一獻之禮」的過程，井然有序，合於禮法。〈大雅·行葦〉詩中則生動描繪兄弟宴飲的整個過程，有祭而飲的尊老，有燕而射的重德，這是充分發揚周代「以飲食之禮親宗族兄弟」³³的觀念。

綜上所述可以看出：「禮」是周貴族階級的普世價值，凡事都以「禮」為基準，合禮、合度的君子，則會一再為詩人所讚揚。可見「禮」是周文化的核心價值，周文化一旦將「禮」抽離，則會黯然無光。

三、以和為最高境界

「和」代表著什麼樣的意涵？李山於《詩經的文化精神》中提到：「『和』是『合好』的效果，是宴飲詩中所表達的周文化所遵循的最高精神原則。」³⁴但撰者以為「和」除了是「合好」的效果外，還包括個人由內而發的和樂氣質，還有待人處世的和諧、中和之道，以及大環境和樂的氣氛，因此，「和」是周文化中的最高境界。

《詩經》中對於具有和樂氣質的君子一再稱頌，例如：「假樂君子」一詞，出現 1 次（見於〈大雅·假樂〉），「豈弟君子」出現次數最多，共 16 次（分見於〈小雅·湛露〉、〈小雅·青蠅〉、〈大雅·旱麓〉、〈大雅·洞酌〉、〈大雅·卷阿〉），顯見周代貴族十分重視由內而發的和樂氣質。

在〈小雅·蓼蕭〉、〈小雅·裳裳者華〉詩篇中則從見君子之人的角度，來呈現君子給人的感受，詩曰：「既見君子，我心寫兮」，「既見君子，孔燕豈弟」（〈小雅·蓼蕭〉），「我覲之子，我心寫兮；我心寫兮，是以有譽處兮」（〈小雅·裳裳者華〉），顯見與君子相處非常自在舒暢，而能與君子這麼愉快的相處，主要是因為君子所表現的是種快樂又和易的心情及儀態；而〈小雅·桑扈〉的「不戢不難」、
「彼交匪敖」是呈現君子和順、敬謹，不倨傲的態度；〈小雅·采芣〉「彼交匪紆」則是強調不驕傲怠慢的態度。以上所描繪都是君子與人相處所呈現出來和諧、中和之道。

³³阮元校勘：《十三經注疏·周禮》，卷十八，頁 277。

³⁴李山：《詩經的文化精神》，頁 92。

另外，李山於《詩經的文化精神》中則又從社會的角度來說「和」的歷史本質：

「和」是什麼？「和」是一個人群在經歷了由野蠻時代向文明時代的跨越後，實現的歷史自由；是一個人群以歷史給予的條件為前提，合理地組織了社會結構，恰當地分配了社會的權益後，所形成的王朝與封國、國家與家族、整體與部分等關係的積極的協調使然。³⁵

李山是從比較功利的角度來闡述「和」的社會意義，但是，撰者則認為「和」是在周代禮樂文化的薰陶下，所營造出來的和樂氣氛，所以，《詩經》中對於「和」的氣氛營造，在田獵詩、祭祀詩、君臣應對的場合中多所出現，而在代表周代禮樂文化純熟的宴飲詩中更是大量呈現。

例如：在田獵詩的部份，〈小雅·吉日〉詩在射獵結束後的宴請群臣，也呈現出上下一派和諧：「既張我弓，既挾我矢。發彼小豸，殪此大兕。以御賓客，且以酌醴」，周宣王展現了他高超的射技，整個射獵的過程相當順利，大有斬獲。射獵結束後，將獵物烹成佳肴，並準備好甜酒宴請群臣。整個田獵活動洋溢著輕快的氣氛，上下一派和諧，呈現一幅君臣田獵後共飲共樂圖。

在祭祀詩中的〈小雅·甫田〉，所呈現的是君王祈豐年祭祀之群像圖，詩中以「敬天重農」的思想為主題來表現的，因君王重農，所以農夫克敏；因農夫克敏，所以能有稼穡之盛；因稼穡之盛，所以君王能得大福，故君王祭神以求豐年，詩中將重農、豐收、福祿、祭神四者環環相扣，所以呈現出來的是整個祭禮中粢盛羅列，犧羊間陳；琴瑟緩奏，鼓聲激昂；農民載歌載舞，歡慶喜悅。全詩從稼穡的茂盛，祭祀的熱鬧，到期望穀物的豐收，君民的關係是親切融洽的，氣氛是熱烈的。就連祭祀的場面也不是嚴肅的，而是帶有喜樂的心來祈神，格調明快熱烈，主祭者洋溢著喜悅自得的神情，因為他是受民愛戴的君王，是受神護祐的君

³⁵李山：《詩經的文化精神》，頁 95。

王。所以，〈甫田〉一詩所呈現的君王祈豐年祭祀之群像圖，君王的形象是親民愛民，而不是高高在上的，是可以與民同樂的；而農民們也是本著喜樂的心參與祭祀慶祝，君民上下和樂融融。

此外，在君民、君臣應對相處的場合中，茲舉〈大雅·靈臺〉及〈大雅·卷阿〉二詩為例，在〈大雅·靈臺〉詩中，當文王在靈臺與民同樂時看到了「麇鹿攸伏。麇鹿濯濯，白鳥嚮嚮。王在靈沼，於物魚躍。」使人感受到在靈臺，不僅民能與文王同樂，就連地上的鹿兒，天上的鳥兒，水中的魚兒，都深受文王之德澤，而能自在快樂地過生活。此外，文王更是以音樂來與百姓同樂，教化百姓：「虞業維樅，賁鼓維鏞，於論鼓鐘，於樂辟雍。於論鼓鍾，於樂辟雍。鼉鼓逢逢，矇眊奏公。」可見此時，正是文王事業興盛，國家安定之時，所以，所呈現的是民心歸附，歌樂昇平的景象，洋溢著民之太和、物之太和、君臣之太和的氣氛，足見文王之化非僅及於人，連鳥獸蟲魚皆感焉。這正是周文化所呈現最高的境界——「和」。

而〈大雅·卷阿〉一詩，所營造的則是周王朝統治階層和諧融洽，歡樂大團結的氣氛。在遊宴歡樂的氛圍下，車馬眾多，羣賢陳詩，營造了周王朝大團結的氣氛，也暗示統治者能繼續鞏固政權、維持政權。詩中周王的形象是個能承先祖，受天命，有溫和的態度，高昂的志氣，有聲望，有威望的和樂君子。而來朝的諸侯則是個個忠君愛民，上下和諧，威儀顯赫的君子形象。〈大雅·卷阿〉一詩可以說是周王朝鼎盛時期的呈現，有物富民豐的歡樂，有神明降福的肯定，有諸侯群賢的輔助，有君臣同樂的和諧，最重要的是國君、諸侯有德、有威儀、在禮樂的薰陶下，形成融洽和樂的氣氛。

在宴飲詩中，〈小雅·鹿鳴〉全詩以敬賓、樂賓為主軸，而呈現一片賓主和樂的氣氛，首先言「我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將」，周王備美酒，奏燕歌，誠意地邀請群臣共飲，還贈送幣帛給群臣，勸賓客多用酒食，顯示周王款待之誠，賓客因此得以盡興。此外，還頌美群臣「人之好我，示我周行」，群臣擁戴、愛護周王，還教示周王治國大道，而且「我有嘉賓，德音孔昭。視民不

恍，君子是則是傲」，群臣有好聲名，態度不輕薄，可以作為效法的對象，最後則呈現「和樂且湛」的氣氛。君臣在禮樂的薰陶之下，美酒佳餚的沉醉之中，君又贈臣以幣帛，臣又示君以大道，彼此誠意相待，自然呈現和樂融融的氣氛，這是極難得的事，顯示君臣上下一心為國。而〈小雅·常棣〉一詩則是呈現兄弟和樂宴飲圖，尤其六至八章特別指出：「儻爾籩豆，飲酒之飫。兄弟既具，和樂且孺。妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且湛。宜爾家室，樂爾妻帑。是究是圖，亶其然乎？」準備了豐富的酒菜，族內兄弟皆到齊，大家一起和樂地共飲，彼此相親相愛，和樂融融。在筵席中良好氣氛的催化之下，兄弟感情更深了，彼此間能夠相處和樂，這是一件令人高興的事，因為兄弟和則室家安，室家安則妻孥樂，人生所圖，真的就是這麼簡單的道理罷了。可見兄弟和睦是家庭和樂的基礎，這是周人相當強調的觀念，也就是兄弟之情勝於夫妻之情。李山於《詩經的文化精神》中曾提到：「人倫的和諧與凝聚，在消極的意義上，可以防止一個人群的毀滅，在積極的意義上，則是實現生命的更高福祉。」³⁶這個生命的更高福祉，撰者認為應是代表著周代國祚的延續，周王朝的永續經營，所以，吾人將「和」稱之為周文化的最高境界。

綜上所述：周文化所呈現出的內涵是以「德」為貴族該有的風範，所著重的是修德以來遠人，從統治階層切實做起；而以「禮」作為規範貴族的行為，使禮成為周文化的核心價值；最後則結合個人的修德，而在貴族社會群體實踐的禮儀中，來呈現個人和樂的氣質、中和之道及群體和樂的氣氛。所以，「和」所代表的是個人與自己內在的和順，也是個人與群體之間的和諧，更是人與天之間的協調統一。「德」、「禮」、「和」三者，撰者將其視為周文化歷經點、線到面所擴散與整合出來的文化內涵。

第三節 文獻史料方面

本節針對《詩經》中有關男性人物形象所反映在文獻史料的方面，以及撰者

³⁶李山：《詩經的文化精神》，頁 97。

在研究的過程中所遇到的問題，將其歸納為兩大部分，茲分述如下：

一、文獻的價值

《詩經》是中國第一部純文學的作品，但是它的文獻價值也是不容忽視的，以神話為例，《詩經》的年代在時間上，是與神話時代相距最近，記錄又真實可靠少遭篡改。應當說，對於神話學文獻來說，這是很難得的。³⁷所以，《詩經》若與其他幾部記錄神話較多的典籍如《莊子》、《山海經》、《楚辭》、《淮南子》相比，出現時間的早晚是其有特殊意義的。³⁸除了時間上較接近神話時代之外，其語境、內容等也應較能貼近神話時代，所以《詩經》中的神話資料，相較於其他神話文獻而言，其可信度是較高的。

至於史料的部份，其價值就更高了，尤其《詩經》中的〈大雅·生民〉、〈公劉〉、〈緜〉、〈皇矣〉、〈大明〉向來被學者視為周民族的史詩，因為〈生民〉記錄了后稷的出生之異及其因善稼穡之功而封於邰之功蹟；〈公劉〉描述公劉率眾遷豳之功業；〈緜〉、〈皇矣〉寫太王遷岐的建業；〈皇矣〉讚美王季的美德；以及〈大明〉強調上天願意賜與周王朝從王季、文王、武王一脈相傳下來的天命，是因周人有德，所以，武王伐紂是有其正當性的。此五篇史詩見證了周王朝從后稷、公劉、太王、王季、文王到武王這一段歷史，因此，《詩經》具有珍貴的史料價值，應是毋庸置疑的。

在撰者研究的範圍內，《詩經》文本中，也常存有史料能與後代的歷史紀錄相印證。換言之，歷史除了可作為《詩經》的本事外，亦可藉由《詩經》補強歷史紀錄所欠缺的。以文王為例，《尚書大傳》曰：「文王受命，一年斷虞芮之訟，二年伐邗，三年伐密須，四年伐犬戎，五年伐耆，六年伐崇，七年而崩。」³⁹而司馬遷《史記》則載：

西伯陰行善，諸侯皆來決平。於是虞、芮之人有獄不能決，乃如周。入界，

³⁷趙沛霖：〈論詩經的神話學價值〉，頁 676—677。

³⁸趙沛霖：〈論詩經的神話學價值〉，頁 676—677。

³⁹伏勝撰/鄭玄注：《尚書大傳》，卷二，頁 728。

耕者皆讓畔，民俗皆讓長。虞、芮之人未見西伯，皆慙，相謂曰：「吾所爭，周人所恥，何往為，祇取辱耳。」遂還，俱讓而去。諸侯聞之，曰：「西伯蓋受命之君也。」明年，伐犬戎。明年，伐密須。明年，敗耆國。殷之祖伊聞之，懼，以告帝紂。紂曰：「不有天命乎？是何能為！」明年，伐邶。明年，伐崇侯虎。而作豐邑，自岐下而徙都豐。明年，西伯崩，太子發立，是為武王。⁴⁰

根據《尚書大傳》與司馬遷《史記》所載，在時間順序上雖稍有出入，然在史事的內容上卻大致相同，而《詩經》文本中述及文王後期大事，則有「斷虞芮之訟」見於《詩經》中的〈大雅·緜〉篇；「伐密須」詳述於〈大雅·皇矣〉篇；「伐崇」分見於〈大雅·文王有聲〉篇、〈皇矣〉篇；「作豐邑」見於〈大雅·文王有聲〉篇；「建靈臺」見於〈大雅·靈臺〉篇；「伐西戎」則分見於〈小雅·采芣〉、〈出車〉等詩篇。在《尚書大傳》與司馬遷《史記》中僅點出有這些史事，然未詳細述說，而《詩經》文本中時見相關細節描述，甚至人物心理刻畫，故可補史籍之不足，《詩經》的史料價值不言而喻。

在武王的部份，根據《竹書紀年》僅載：「西伯使世子發營鎬。」⁴¹而〈大雅·文王有聲〉篇五至八章，則詳細讚美武王建鎬京的功業。而有關武王伐紂之事，《詩經》文本用詞極為精簡，僅以〈大雅·大明〉篇中之七、八章述及牧野之戰之本末：「殷商之旅，其會如林。矢于牧野：『維予侯興。上帝臨女，無貳爾心。』牧野洋洋，檀車煌煌，駟驥彭彭。維師尚父，時維鷹揚。涼彼武王，肆伐大商，會朝清明。」從武王承天命，要伐商，然而殷商之兵眾多，會聚如林，以見商、周之兵力懸殊，到武王乃誓師於牧野，因為深怕有人畏懼陣前倒戈，於是訓勉將士，接著說到牧野之戰的狀況，詩文極簡，但本末交代清楚，又能凸顯人物的形象特色。而《史記·周本紀》則詳述牧野之戰，精彩絕倫⁴²，在《詩經·

⁴⁰瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 67。

⁴¹陳逢衡：《竹書紀年集證》，卷二十二，頁 273。

⁴²諸侯不期而會盟津者八百諸侯。諸侯皆曰：「紂可伐矣。」武王曰：「女未知天命，未可也。」

大雅·大明》與《史記·周本紀》一簡一繁間，可以互相參照，如此可使歷史的真相更接近完整，亦使人物形象更為凸顯。

又如《史記·周本紀》載：「三年，幽王嬖愛褒姒。褒姒生子伯服，幽王欲廢太子。太子母申侯女，而為后。後幽王得褒姒愛之，欲廢申后，并去太子宜臼，以褒姒為后，以伯服為太子。」⁴³《史記·周本紀》僅述廢申后，而朱熹《詩經集註》則認為《詩經·小雅·白華》是：「幽王娶申女以為后，又得褒姒而黜申后，故申后作此詩。」⁴⁴考察此詩的確詳述出申后見黜之孤獨、感傷，以及被幽王拋棄踐踏，深感卑賤無比，卻仍對幽王念念不忘之情，那種身心劇痛的煎熬寫照，當非一般人情之事，故朱熹將申后見黜作為此詩之本事，亦不無道理。另外，《詩經·小雅·小弁》篇則以幽王廢太子為本事，詳述宜臼因幽王聽讒而被廢的憂怨之情。此二詩可為撰者所言：歷史除了可作為《詩經》的本事外，亦可藉由《詩經》補強歷史紀錄所欠缺的最佳明證。

二、史料接受與詮釋的問題

龍協濤在《文學閱讀學》一書中將傳統美學與接受美學作一比較，他說：

乃還師歸，二年，聞紂昏亂暴虐滋甚，殺王子比干，囚箕子，太師疵，少師彊，抱其樂器而奔周。於是武王徧告諸侯曰：「殷有重罪，不可以不畢伐。」乃遵文王，遂率戎車三百乘，虎賁三千人，甲士四萬五千人，以東伐紂。十一年十二月戊午，師畢渡盟津，諸侯咸會。曰：「孳孳無怠！」武王乃作《太誓》，告于眾庶：「今殷王紂，乃用其婦人之言，自絕于天，毀壞其三正，離盪其王父母弟，乃斷弃其先祖之樂，乃為淫聲，用變亂正聲，怡說婦人。故今予發維共行天罰。勉哉夫子，不可再，不可三！」二月，甲子昧爽，武王朝至于商郊牧野乃誓。武王左杖黃鉞，右秉白旄，以麾曰：「遠矣西土之人！」武王曰：「嗟！我有國家君，司徒、司馬、司空，亞旅、師氏，千夫長、百夫長，及庸、蜀、羌、髳、微、縑、彭、濮人，稱爾戈，比爾干，立爾矛，予其誓。」王曰：「古人有言『牝雞無晨。牝雞之晨，惟家之索。』今殷王紂維婦人言是用，自弃（棄）其先祖肆祀不答（答），潛弃（棄）其家國，遺其王父母弟不用，乃維四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，俾暴虐于百姓，以姦軌于商國。今予發維共行天之罰。今日之事，不過六步七步，乃止齊焉，夫子勉哉！不過於四伐五伐六伐七伐，乃止齊焉，勉哉夫子！尚桓桓，如虎如貔，如豺如離，于商郊，不禦克狝，以役西土，勉哉夫子！爾所不勉，其于爾身有戮。」誓已，諸侯兵會者，車四千乘，陳師牧野。帝紂聞武王來，亦發兵七十萬人距武王。武王使師尚父與百夫致師。以大卒馳帝紂師。紂師雖眾，皆無戰心。心欲武王亟入，紂師皆倒兵以戰，以開武王。武王馳之，紂兵皆崩畔紂。紂走反入，登于鹿臺之上，蒙衣其殊玉，自燔于火而死。武王持大白旗，以麾諸侯，諸侯畢拜武王，武王乃揖諸侯，諸侯畢從武王至商國，商國百姓咸待於郊。於是武王使群臣告語商百姓曰：「上天降休！」商人皆再拜稽首，武王亦答（答）拜。遂入，至紂死所，武王自射之，三發而后（後）下車，以輕劍擊之，以黃鉞斬紂頭，縣大白之旗。已而至紂之嬖妾二女，二女皆經自殺。武王又射三發，擊以劍，斬以玄鉞，縣其頭小白之旗。武王已乃出復軍。（語見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 69-70。）

⁴³瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 79。

⁴⁴朱熹：《詩經集註》，頁 134。

傳統的文學史和文學理論認為，作家及其作品在文學史上的地位，是由作家的全部創作活動和所有作品的客觀價值所決定的，這種客觀價值對讀者所產生的效果是恒定不變的。即使某個歷史時期，讀者對作品褒貶不一，這只能從讀者的理解水平上找差異，而不能改變作家應有的歷史地位和作品的客觀價值。接受美學不同意這種靜止的文學史觀，認為作品的價值既取決於作者的創作意識和作品的內容結構，又取決於不同時代讀者的接受意識及其所處的文化環境，是二者共同作用的結果。⁴⁵

接受美學派的學者認為作品的價值在於作者的創作意識和作品的內容結構以及不同時代讀者的接受意識及其所處的文化環境，是二者共同作用的結果，所以，龍氏又認為：

單純循著作家的足迹去追蹤文學史發展的線索是很不可靠的。要充分考慮讀者接受意識的變化和社會心理的變遷。「一代人有一代人的文學史」之說不無一定道理。……丹納（H. A. Taine）曾深刻地論述過由於「風俗習慣與時代精神」形成的精神氣候，制約著讀者的文化視野和審美需求，給藝術家的發展道路和作品的價值取向起著「選擇」、「淘汰」的定向作用。

46

可見作品價值除了作品本身的因素之外，作者的創作意識以及讀者的接受意識是決定作品價值的關鍵因素，而作者的創作意識及讀者的接受意識又深受當時社會心理、風俗習慣與時代精神等外在因素的影響，所以，才會產生「一代人有一代人的文學史」這樣的觀念。而撰者在進行本論文之研究時也發現：處理《詩經》中某些人物相關史料時，常有學者提出不同的看法，或許是因為學者受到當時的時代背景的影響，或是學者加入個人主觀的態度或想法，又或者是學者面對史料

⁴⁵龍協濤：《文學閱讀學》，（北京：北京大學出版社，2005年6月），頁35-36。

⁴⁶龍協濤：《文學閱讀學》，頁39-41。

時，其敘述的方式或對事件的偏重取舍有所不同，而造成了對史料的詮釋有所差異，這樣的現象似乎符合接受美學的論述，例如：有關后稷的出生問題，根據《史記·周本紀》記載：「周后稷，名弃。其母有郤氏女，曰姜嫄。姜嫄爲帝嚳元妃。姜嫄出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動，如孕者。居期而生子，以爲不祥。」⁴⁷司馬遷認爲后稷的誕生，是一種「感天而生」，於是採用了神話的筆法來敘述。但同樣是漢代唯物主義哲學家王充卻以其理性的批判精神指出：「物生自類本種」，「天地之間，異類之物，相與交接，未之有也。」他說明人不可能和人以外的任何神異的東西配偶，批判姜嫄履迹感生之說虛妄不實。⁴⁸王充這種科學又理性的看法，無疑是個人主觀的態度及思想所致，更是對當時讖緯迷信的一種批判。又今文經學者鄭玄贊成「感天而生」之說，古文經學者王肅卻反對，而提出「遺腹」之說。所以，同樣是漢代的學者，同樣面對后稷出生的問題，卻有不同的詮釋與看法，也使用了不同的筆法來呈現。

又如有關太伯出奔荆蠻之事，有學者主張是主動的「讓賢說」，也有學者認爲是被動且具有陰謀論的「避禍說」。即使是同樣贊成太伯讓位之說，《史記》描述太伯、虞仲是爲避季歷「乃犇荆蠻」，使季歷即位事可以順理成章，而太伯、虞仲犇荆蠻後乃「文身斷髮，示不可用」，以行動表示讓位之決心，最後並以「荆蠻義之」來稱讚太伯。⁴⁹而《韓詩外傳》則以其史傳故事的筆法描述此事，所以，敘述方式更具故事性，首先交代「太伯之吳」一事，再以大王將死告誡季歷要讓二兄，如此季歷既守住了「義」，也較心安理得，事實上是一種以退爲進法，其次群臣拱之，太伯陷入兩難，最後則因爲仲雍的一席話，而使太伯下了最後的決定，全文相當具有戲劇的張力。⁵⁰《吳越春秋》則雖載此事，但說：「大伯、仲雍

⁴⁷瀧川龜太郎：《史記會注考證》，卷四，頁 64。

⁴⁸夏傳才：《周人的開國史詩和古史問題》，頁 58-59。

⁴⁹《史記·周本紀》云：「古公曰：『我世當有興者，其在昌乎！』長子太伯、虞仲知古公欲立季歷以傳昌，乃二人亡如荆蠻，文身斷髮，以讓季歷。」而《史記·吳太伯世家》亦曰：「吳太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季歷之兄也。季歷賢，而有聖子昌，太王欲立季歷以及昌，於是太伯、仲雍二人乃犇荆蠻，文身斷髮，示不可用，以避季歷。季歷果立，是爲王季，而昌爲文王。太伯之犇荆蠻，自號句吳。荆蠻義之，從而歸之千餘家，立爲吳太伯。」（語見瀧川龜太郎：《史記會注考證》，頁 66 及頁 537-538。）

⁵⁰韓嬰《韓詩外傳》：「大王亶甫有子曰太伯、仲雍、季歷，歷有子曰昌。太伯知大王賢昌，而欲

望風知指，曰：『歷者，適也。』」還稱太伯、仲雍二人以太王病，託言採藥而至荊蠻，顯得較為穿鑿附會。⁵¹由上述可知：雖然同樣贊成太伯讓位之說，但因為學者側重有異，而有不同的敘述方式。有關此段史事，《史記》比較側重儒家仁德的思想，《韓詩外傳》則多牽強附會以說理，但內容故事性強，《吳越春秋》有關吳越取材多選自《韓詩外傳》，筆法與《韓詩外傳》稍同，但更顯穿鑿附會。

而今人任曉鋒於〈太伯、仲雍事迹述說〉一文，則以「讓」字的解讀不同而提出所謂的「避禍說」⁵²，任曉鋒從現實政治鬥爭的現實面及殘酷面切入，而提出與之前學者不同看法的「避禍說」。以上所舉都是學者面對史料因為接受因素的不同而有不同的詮釋，而歷史的真相為何，大概很難還原。

另外，龍協濤又針對作品的「虛」與「實」關係，提出他的看法：

作品的不確定性與規定性，也就是作品的「虛」與「實」的關係。「虛」

季爲後也，太伯去，之吳。大王將死，謂曰：『我死，汝往，讓兩兄，彼即不來，汝有義而安。』大王薨，季之吳告伯仲，伯仲從季而歸。群臣欲伯之立季，季又讓。伯謂仲曰：『今群臣欲我立季，季又讓，何以處之？』仲曰：『刑有所謂矣，要於扶微者，可以立季。』季遂立，而養文王，文王果受命而王。」（語見韓嬰：《韓詩外傳》，卷十，頁 86。）

⁵¹趙曄《吳越春秋》：「古公知昌聖，欲傳國以及昌，曰：『興王業者，其在昌乎！』因更名曰季歷。太伯、仲雍望風知指，曰：『歷者，適也。』知古公欲以國及昌。古公病，二人託名採藥于衡山，遂之荊蠻，斷髮文身，爲夷狄之服，示不可用。」（語見趙曄著/黃永堂譯注：《吳越春秋》，頁 12。）

⁵²任曉鋒〈太伯、仲雍事迹述說〉：「讓賢說或避禍說均源自於對《史記·周本紀》中『讓』的不同理解上。……，這裡的『讓』有雙重含義，即既有主動性的讓，也有可能爲被動性的讓。若主動讓位的話，那則可譽之爲高風亮節；若被動讓位的話，恐怕會隱藏一些深層次的原因。但在孔子那裡，這種『讓』被理解爲主動性的讓賢，太伯、仲雍因此也被推上了『至德』的寶座。……，孔子爲太伯、仲雍冠以儒家的『仁』、『德』，對他們的出奔之舉進行了美化，認爲是一種主動性的讓賢，從而隱瞞了現實政治鬥爭的複雜性和殘酷性。若從被動性的『讓』來理解太伯、仲雍出奔乃是爲了避禍，可能更會接近歷史事實。如前所述，太王時的周族尚不強大，而且其重要任務之一就是提高周族的政治地位，這使得太王在王位繼承問題上煞費苦心，『因季歷之妻家，文王之母方是商王畿內氏族顯貴。這一聯姻抬高了季歷在周族中的地位，而古公在選嗣位繼承人時不能不考慮這些重要因素。』（引自王暉：《古文字與商周史新證》，（北京：中華書局，2003年），頁 6。）因而決定打破兄弟相及，最後回傳於長兄之子的傳統。（太伯無子，按殷禮王位的最終繼承權應回傳仲雍之子），『讓太伯、虞仲、季歷三子以兄弟相及的方式繼位，最後傳位於幼孫姬昌。』（引自王暉：《古文字與商周史新證》，頁 6。）『太伯不從，也正是由於不滿這種安排，他與虞仲不願做過渡式的君主，便一起出逃，連君位也不願繼承。』（引自王暉：《古文字與商周史新證》，頁 1。）太王對王位傳承的明確態度，使太伯、仲雍感覺到政治危機，若他仍繼續留在國內，好像有意違抗父親的意願，說不定哪天就會招來橫禍，況且對新繼位的季歷來說，他們彷彿是一顆隨時會爆炸的原子彈。在這種無奈的情況下，他們選擇了出奔，於是奔入荊蠻之地，索性在來個『文身斷髮，示不可用』，以表明他們絕無野心奪取政權。這樣，太伯、仲雍因避禍。不得已而出奔，反倒落了一個『讓賢』的美名。」（語見任曉鋒：〈太伯、仲雍事迹述說〉，頁 61-62。）

的部分為接受者的想像、填充和再創造提供了活動空間，但「虛」必須以「實」為依托；「實」的部分為審美再創造提供了契機、規定了方向，它對於「虛」的不確定性就是一種規定。如果抽掉了「實」的規定性，凌空蹈虛，審美的再創造就是海市蜃樓。這些不確定中確定的東西，就是讀者再創造的規定和導向。所以，文學讀解的再創造可以沿著文本指示的坐標軸的方向上下波動，或者說以某種意向為圓心一圈一圈地向外擴散，但要記住，座標的方向和圓心的位置是確定的。⁵³

龍氏認為「虛」必須以「實」為依托；「實」的部分為審美再創造提供了契機、規定了方向，它對於「虛」的不確定性就是一種規定。可見「虛」所代表的並不是虛無縹緲，更不是虛假無所依托，而是在「實」的基礎上來創造出作品的美感，並賦予作品更高的價值及藝術性。這也說明了「虛」並非完全不可信的。以本研究中的宣王為例，《詩經》中所寫的宣王是個勤勉政事，能復古，能會諸侯，能因大旱而為民祈雨，能安集流民、安定百姓，又能任用賢能，攘除外患，南征北討，大展軍威的中興國君形象，但在《國語》、《史記》中卻是不籍千畝，立戲太子，料民於太原，有失君道的形象。而這都是因為學者面對史料時，思考角度有所不同，而選擇了不同的史料，所以，呈現出來的宣王形象也就不一樣。誠如呂師珍玉於〈史料的解釋與接受—以吳公子季札生平事蹟相關史料為考察〉一文中所言：

不同史書，因為史家敘述方式、歷史觀點不同，於是出現記載重點不一，詳略有別、褒貶不同的現象。我們讀這段歷史應以怎樣的態度去解釋接受，這應該是十分重要的問題。這樣的研究不僅提醒我們史料難免真實虛構兼而有之，但並非虛構的史料就全無價值，亦應分析其產生背景與解釋

⁵³龍協濤：《文學閱讀學》，頁 43。

其內涵，作更好的接受。⁵⁴

由此可知史料是經過史家選擇後的產物，史料的解釋者往往都有特定立場，不可能擁有全方位的視角，所以任何書寫都是一種特殊情態下的觀點描述，是片面性與客觀性相互滲透的產物。⁵⁵透過對史料有「虛」有「實」的分析，撰者在研究過程中，面對史家留下來的史料，在選擇上，雖然遇到一些困難及問題，無法全然判斷出虛實真假來，也僅能針對研究所需而做解釋與取捨，亦如龍協濤於《文學閱讀學》中引伽達默爾所言：

伽達默爾的看法，任何解讀對象（包括各種文本和典籍）都蘊含有原作者的一定的視域，他把這種視域稱之為「初始的視域」。這一視域反映了作者思考問題的獨特的範圍和角度，它是由當時的歷史情景所賦予的。而一個試圖去理解前人典籍或「文本」的後來的解讀者，也有著在現今的具體歷史情景中形成起來的獨特的視域，伽達默爾稱之為「現在的視域」。顯然，蘊含在「文本」或典籍中的原作者的「初始的視域」與作為解讀者的今人的「現在的視域」之間是存在著很大的差異的。這種差異是由時間間距和歷史情景的變化所引起的，是任何解讀者都無法迴避的問題。因此，伽達默爾主張，理解不應該像古典釋義學要求的那樣，完全拋棄自己「現在的視域」而置身於理解對象「初始的視域」，也不能把理解對象「初始的視域」簡單地納入自己「現在的視域」，而應該把這兩種不同的視域融合起來，形成一個新的視域。這個全新的視域把二者完全融為一體，不分彼此，超越了各自獨立的狀態和相互間的距離，從而形成新的意義。所以，在伽達默爾看來，「理解其實總是這樣一些被誤認為是獨立存在的視

⁵⁴ 呂珍玉：〈史料的解釋與接受—以吳公子季札生平事蹟相關史料為考察〉，《東海大學文學院學報》四十八卷，（2007年7月），頁35。

⁵⁵ 呂珍玉：〈史料的解釋與接受—以吳公子季札生平事蹟相關史料為考察〉，《東海大學文學院學報》四十八卷，（2007年7月），頁3。

域的融合過程。」⁵⁶

因為「初始的視域」與「現在的視域」顯然有差異，而今天吾人已無法完全還原歷史真相，是以，撰者盡量以《詩經》文本為主，再配合史料的描述，試圖融合「初始的視域」與「現在的視域」而從中以更全面性的角度來呈現《詩經》中的男性人物形象。

⁵⁶龍協濤：《文學閱讀學》，頁 289。