



殷周祭祖礼的因革与《周颂》的礼乐性质

马银琴

摘要:《周颂》中不见祭祀周穆王及后世诸王的颂歌,这与周代祭祖礼的发展演变具有密不可分的联系。殷周对抗之际,“皇天无亲,唯德是辅”的思想一方面消解了殷人天命神权的合法性,同时也让周人失去了“天宗上帝”的必然庇护。周人的先祖,尤其是文王与武王在不断被歌颂的过程中逐渐变成了周人实际上的保护神。但从祭祖礼的角度而言,周初一方面损益殷礼创造“配天而祭”的祭祖礼仪,另一方面在实践中又遵循着“祭不过三代”、重视近世祖先的习俗。随着时世推移,文王、武王先后超出了近世三代之祖的祭祀范围,而政治上仍然存在着推崇文武的强烈需求。于是,融会整合两种礼俗,推尊文王、武王为“百世不祧之祖”的昭穆制度应时而生。通过昭穆制度,周初就已成熟的祖神分离思想最终落实在礼的实践层面上,通过神化后稷、文王、武王以配天的郊祭与专祭祖先并重视三代近祖的庙祭表现出来。这一次对祭祖礼的融会整合,确立了周人礼乐精神中“雅”“颂”分立的核心本质,以告功娱神为目的郊祭之乐“颂”随着郊祭礼仪的稳定趋于定型,以“立政”为目的、“言王政之所由兴废”的“雅”乐由此开始走上繁荣兴盛的发展之路。

关键词:《周颂》;祭祖礼;昭穆制度;郊祭;庙祭

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2021)01-0038-13

“颂者,美盛德之形容,以其成功告于神明者也。”《毛诗序》把“颂”定性为“美盛德”以“告于神明”,让“颂”作为“祭祀”乐歌的性质突显出来。因此,《两周史诗》在考证“颂”之名义的演变之后,由“颂”与“庸”在“言成功”意义基础上的通用,提出“颂”是“天子祭祀之乐”的专称^[1]。但是,随着研究的进一步深入,上述看法受到了越来越突出的挑战:既然是“天子祭祀之乐”的专称,为什么“美盛德之形容”的《周颂》当中见不到祭祀周穆王及其后诸王的颂歌?是周穆王的功德不值得赞美吗?唐兰先生在《论周昭王时代的青铜器铭刻》一文中曾经指出:“昭穆两代应该是西周文化最发达的时代,拿封建社会来比较,昭穆时代是相当于汉代的汉武帝,唐代的唐明皇和清代的乾隆,都是由极盛到衰落的转变

时期。”^[2]《大雅》当中多次出现的对于周穆王的歌颂、《穆天子传》所映射出来的当时的礼乐盛况,以及不断出土的金文材料都在证实周穆王时代“是西周文化最发达的时代”的观点,可是,为什么被认为“美盛德之形容”的《周颂》会在赞美周穆王的问题上缺席?班固《两都赋序》中所说的“成康没而颂声寢”,究竟包含了怎样的历史认识?除此之外,《雅》中同样存在许多属于周天子的祭祀诗,那么“雅”歌之祭与“颂”歌之祭的区别究竟在哪里?基于多年来围绕《周颂》问题的思考,在去年与同行学者就“《诗经》与仪式”展开讨论时,我提出了这样的看法:“《周颂》并不单纯只是祭祀乐歌,它更多的是和祭天仪式相关联的。”“祭祀祖先的乐歌,只有和祭天礼仪关联在一起的时候才能成为《颂》。”^[3]那么,提出这个看法

收稿日期:2020-10-15

作者简介:马银琴,女,清华大学中文系教授(北京 100871),主要从事先秦文学与文化研究。

的依据是什么呢？在乐歌从属于仪式的西周时代，礼乐制度发展演变的历史实践是否存在支持这种观点的礼制基础呢？这是本文试图探讨的问题。

一、对《周颂》作品时代与性质的既有认识

依据笔者在《两周诗史》中的考证，《周颂》作品的用途及以典礼归属可列表如下：

时代	作品 ^① 及用途	歌辞表现的典礼归属
武王克商前后	《时迈》，巡守告祭柴望也。	祭天
	《般》，巡守而祀四岳河海也。	祭河岳百神
	《我将》，祀文王于明堂也。	祭文王
	《赉》，大封于庙也。	祭文王
	《酌》，告成《大武》也。	告功
	《天作》，祀先王先公也。	祭先公先王
周公制礼作乐	《清庙》，祀文王也。周公既成洛邑，朝诸侯，率以祀文王焉。	祭文王
	《维天之命》，大平告文王也。	祭文王
	《维清》，奏象舞也。	祭文王
	《振鹭》，二王之后来助祭也。	诸侯助祭
	《思文》，后稷配天也。	后稷配天
	《烈文》，成王即政，诸侯助祭也。	诸侯助祭
	《有瞽》，始作乐而合乎祖也。	祭祖合乐
	《有客》，微子来见祖庙也。	诸侯朝庙、祭祖
	《武》，奏《大武》也。	合祭文、武
	《桓》，讲武类禡也。桓，武志也。	祭武王
	《丰年》，秋冬报也。	报天祭祖
《丝衣》，绎宾尸也。	绎祭酬尸	
周康王	《昊天有成命》，郊祀天地也。	合祭文王、武王、成王
	《臣工》，诸侯助祭，遣于庙也。	诸侯助祭
	《噫嘻》，春夏祈谷于上帝也。	成王配天
周昭王	《执竞》，祀武王也。	合祭武王、成王、康王
周穆王	《闵予小子》，嗣王朝于庙也。	即位招魂
	《访落》，嗣王谋于庙也。	即位求助
	《敬之》，群臣进戒嗣王也。	即位戒王
	《小毖》，嗣王求助也。	即位表决心
	《潜》，季冬荐鱼，春献鲔也。	荐新之祭
	《雝》，禘大祖也。	祭祖
	《载见》，诸侯始见乎武帝庙也。	祭昭王
	《载芟》 ^② ，春籍田而祈社稷也。	祈社稷
《良耜》，秋报社稷也。	报社稷	

分析上表，有几个地方非常值得关注。首先最引人注目的是《周颂》作品的时代，31篇作品，集中出现在武王克商前后、周公制礼作乐以及周康王、周穆王时代。这几个时期，都是周代礼乐文化发展史上具有特殊意义的时期：武王克商，结束殷人统治，建立周人政权；周公制礼

作乐，奠定后世礼制基础；周康王时期，西周早期趋于成熟的祭祖礼程式化，“定乐歌”；周穆王时期，殷周礼制的分水岭，真正意义上的“周礼”至此形成^{[1]104-166}。

在此基础上，以《周颂》作品的内容为基础再进行综合分析，这些作品实际上又可区分为

三种类型：

第一类是与祭祀天地社稷百神相关联的，这类乐歌的时间跨度最大，从武王克商前后的《时迈》《般》，周公制礼作乐时的《丰年》，到周穆王时的《潜》《载芟》《良耜》等，均属此类。

第二类是与祖先祭祀相关联的，又可区分为三种情况：一是专祭类，如祭祀后稷的《思文》，祭祀文王的“《清庙》之三”、《我将》，祭祀武王的《桓》，祭祀成王的《嘻噫》等；二是合祭类，如以太王、文王合祭的《天作》，以文王、武王合祀的《武》，以文王、武王、成王合祭而配天的《昊天有成命》，以武王、成王、康王合祭的《执竞》等；三是《诗序》说“诸侯始见乎武王庙”但诗言及“昭考”的《载见》。

第三类是关联于祭天祭祖的典礼活动中某个具体仪节的配乐歌辞，如与助祭相关的《振鹭》《烈文》《有客》《臣工》等，与绎祭相关的《丝衣》等。

在上述分类中，最具标志性意义也最值得进一步分析的，是第二类与祖先祭祀密切关联的诗歌。李山、蒋清宇在《颂歌献给谁——论〈诗经〉雅颂祭祖诗篇的“礼乐”品格》中专门讨论过《雅》《颂》祭祖诗的歌颂对象问题，该文的回答是：“大约一百多年创作出来的诸多‘雅颂’祭祖篇章（就今天所见的《周颂》和《大雅》祭祖诗篇而言，没有见到西周晚期的作品）所敬献的对象只有周文王、后稷以及武王和公刘等几个为数不多的先公先王。”^[4]但是，若把讨论的范围限定在《周颂》部分，可以发现，在《周颂》中作为受祭者出现的，除了作为周人始祖配天而祭的后稷，还有奠定周人基业的太王，以及文王、武王、成王、康王和昭王。而从周穆王之后，则再无周王进入《周颂》的歌颂视野。与此形成鲜明对照的，恰恰是周穆王在《大雅》当中被作为歌颂对象的频繁现身。为什么会出现这种情况？实际上，这与周代早期祭祖礼的发展及其在穆王时代发生的变革具有密不可分的联系。

二、西周初年祭祖礼与殷礼的 关联与差异

周人的祭祖礼，最典型的的就是昭穆制度。

《礼记·祭统》云：“夫祭有昭穆。昭穆者，所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。是故有事于大庙，则群昭、群穆咸在而不失其伦，此之谓亲疏之杀也。”^[5]³¹⁸⁴辨昭穆的目的在于明“亲疏之杀”，这就意味着不是所有祖先都能得到祭祀，也不是所有人都有祭祀先祖的权利，因此就有了如“天子七庙”“诸侯五庙”的等级差异。但是，《礼记·王制》所载“三昭三穆，与大祖之庙而七”的“天子七庙”，一直未得到更多资料的支持。在可以据信的文献资料中，《逸周书·世俘解》在“四月乙未日武王成辟，四方通殷命有国”之后，以追述的方式记录了伐商过程中一系列重要的事件，包括周人取得胜利之后一系列祭祀活动的整个过程：

二月既死魄，越五日甲子朝，至，接于商。则咸刘商王纣，执夫恶臣百人。太公望命御方来；丁卯，望至，告以馘俘。戊辰，王遂柴，循追祀文王。时日，王立政。吕他命伐越戏方；壬申，荒新至，告以馘俘。侯来命伐靡集于陈；辛巳，至，告以馘俘。甲申，百奔以虎贲誓，命伐卫，告以馘俘。辛亥，荐俘殷王鼎。武王乃翼矢珪、矢宪，告天宗上帝。王不格服，格于庙，秉语治庶国，鬻人九终。王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升，维告殷罪。鬻人造，王秉黄钺正国伯。……越五日乙卯，武王乃以庶祀馘于国周庙，翼予冲子，断牛六，断羊二，庶国乃竟。告于周庙曰：“古朕闻文考修商人典，以斩纣身，告于天、于稷。”用小牲羊、犬、豕、于百神水土，于誓社。曰：“惟予冲子绥文考，至于冲子。”用牛于天、于稷五百有四。^[6]^{414-442③}

文中多次出现的“告以馘俘”，指报告杀敌与俘虏的情况。在周武王克殷杀纣，太公望狙击来方之后，周武王于戊辰这一天举行了灭纣之后的第一场祭祀活动，即“王遂柴，循追祀文王”。在这里，作为祭祀对象的只有“柴”祭的“天”或“帝”以及武王之父文王。至辛亥“荐俘殷王鼎”之后，武王“告天宗上帝”，然后“格于庙”，“王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升，维告殷罪”。辛亥日的祭祀规模超出了戊辰日，除了“天宗上帝”和文王，从太王开始

的直系祖先和包括太伯、虞公以及伯邑考在内的旁系亲属都在祭祀之列。五天之后的乙卯日,又发生了“以庶祀馘于国周庙”“告于周庙”的活动,这次所告、所祭的对象,除了“文考”之外,还有“天”和“稷”。刘源《商周祭祖礼研究》认为,“这次祭祀活动的内容与商人文化有很多近似之处”,具体来说,“可以指出如下几点:一、兼祭直系、旁系。二、宗庙献俘,并用以为人性。三、告祭祖先以牛为牲,祭百神水土用羊、犬、豕等小牲”。同时他还指出:“这次祭祀活动与商人文化区别处,主要表现在祭天(帝)上。”^[7]¹⁴⁹就目前的资料来看,周初武王举行的祭祖活动,总是与祭天同时进行,即“以祖配天”。学者们大多认为,周人的“以祖配天”,是对殷人“宾帝”模式的学习与继承,可为什么刘源却说武王的祭祀活动与商人文化区别处,主要表现在祭天(帝)上呢?这个根源需要从殷人的“帝”与周人的“天(帝)”之间的差异上去寻找。

胡厚宣先生在《殷卜辞中的上帝和王帝》^④一文中,细致梳理了出现在甲骨文中的“帝”,最后得出的结论是:“殷代从武丁时就有了至神上帝的宗教信仰。”胡先生还同时指出,“殷人以为帝有全能,尊严至上,同他接近,只有人王才有可能。商代主要的先王,象高祖太乙、太宗太甲、中宗祖乙等死后都能升天,可以配帝”^[8]。这里所说的死后升天配帝,在祭祀活动中即被称为“宾帝”。那么,这位具有至上神属性的“帝”,与商人的祖先是一种什么关系呢?王晖在《论商代上帝的主神地位及其有关问题》中集中讨论了这个问题,该文指出:“殷人的上帝就是殷人的至上神,是殷人把祖先神和自然神结合在一起的主神。作为祖先神,殷人的上帝就是帝誉,也就是殷人的高祖。……祖宗神和自然神结合是殷代帝权的特征。”^[9]“作为祖先神,殷人的上帝就是帝誉;作为自然神,帝誉又管辖着日月神。上帝统领着日月风雨云雷等自然神。祖先崇拜与自然神结合是殷商时期神权政治的主要特征。”^[10]除了“上帝”的祖神身份之外,常玉芝《商代宗教祭祀》曾专门讨论过河神、岳神的神性与祭祀问题,在细密的考证之后,得出的结论是:“在商人的心目中,祖先神岳与祖先神河一样,也主要是掌管农业生产的神,他们

都是殷人的高祖神。”^[11]¹⁹³这些研究,都肯定了殷人文化中帝祖合一的文化特征。

除上述说法之外,朱凤瀚《商周时期的天神崇拜》一文,在细致梳理殷墟卜辞所见商人诸神灵的基础上,系统论述了另外一种说法,即殷商时代的“上帝”“既非至上神也非商民族的保护神”^[12]。该文将商人的神灵归划为四种类型:上帝,自然神(如社、方),由自然神人神化而成的祖神(如河、岳),非本于自然神却具有自然或战事权能的祖神。在叙述分析各类神灵的权能范围之后,该文指出:

商人的宗教作为一种多神教,除上帝以外,自然神、祖先神仍在商人宗教观念中有很重要的地位,尤其是不同等级的祖先神作用之突出与深入更是不能忽视的。……上帝与部分祖先神如岳、河、王亥等远祖、高祖以及上甲之间在权能范围方面差别似并不明显,而且也并未形成诸自然神、祖先神各有分工,各司其职,而由上帝以万能之神的姿态将一切神权总揽在手中之局面。^[12]

这是一个不同于前述诸家观点的说法。但值得注意的是,该文在否定上帝作为商人至上神的属性,论证“上帝与商人的祖先神、自然神之间缺乏明确的统属关系”时,却也肯定了“上帝”与岳、河、王亥等祖先神“在权能范围方面差别似并不明显”的情况。结合商人把部分死去的先王称为“帝”的事实来看,在殷商时代,“上帝”与部分祖先神之间的差别或者界限实际上是模糊不清的。而且,如该文所言,“卜辞有卜‘帝其陟’的(30387),‘陟’在卜辞中常以‘陟于’某祖神形式出现,当是指祭祀时上祭至某祖神。但在这条卜辞中,‘陟’的主语是帝,当是指上帝在降到人世后又返回天上之举动”,而帝辛时的铜器铭文中也出现了“**夙**于上帝”的记载。依据这两条材料,作者又提出了一个假设:“如此字(即‘夙’)与祭祀有关,则标志殷末对上帝的宗教崇拜及礼仪已较前有了重要的变化。”^[12]这就是说,即使商代早期的“上帝”身份不明,但是到商代晚期,商人眼中的“上帝”已显示出较为明显的祖神化的痕迹。

因此,综合既有的研究成果来看,在殷商时

代,“上帝”的身份也经历了一个发展变化的过程,这位在早期与岳、河、王亥等权能无甚差别,看上去是天下共神、具有自然神属性的帝,到商代晚期应该已经兼具了至上神与祖先神的双重身份。而这一点,从神话学的角度也能获得印证。《史记·殷本纪》比较详细地记载了简狄吞玄鸟卵而生契的商人始祖诞生神话。在这个神话中,这只玄鸟实际上就是契的父亲。这位看上去非常神秘的“玄鸟”,其身份则是有迹可循的,他和《山海经》中的帝俊、甲骨文中的高祖夔以及古史传说中的帝喾实为同一人。也就是说,在《史记》记载中除了“吞玄鸟卵而生契”的方式显示出了神异的色彩之外,“玄鸟”的出现并没有改变帝喾作为殷人始祖的性质^⑤。因此,对商人而言,祭帝、祭河、祭岳,同时就是祭祖,帝祖合一或者说祖神合一是殷商祭祀文化的核心要义。因此,“上帝”以及宾从“上帝”、同时具备神格的历代“王帝”,必然佑护殷人政权,是商王朝维护其统治合法性的精神支柱。正如王晖所言:“商王统治诸侯方国的唯一而且有效的方式是神权统治,其统治的方式是内服的众臣和外服的侯甸男卫都没有祭祀上帝鬼神的权力。甚至连自己的祖宗也只能靠商王在祭祀先公先王时配飨。”^[9]《左传·僖公十年》“神不歆非类,民不祀非族”,孔颖达疏云:“《传》称‘非我族类,其心必异’,则族、类一也,皆谓非其子孙妄祀他人父祖,则鬼神不歆享之耳。”^{[13]3910}这种基于血缘联系的天命神权观念,让商人天然享有被佑护的权力,这也给了商纣王虚幻的力量。当西伯征讨黎国让祖伊忧惧不已时,殷纣王仍然怀有“我生不有命在天乎”^{[14]107}的自信。此时,对同样需要“天命”佑护的周人来说,如何获得“天命”,就是他们必须面对和解决的问题。在与商王朝对抗的过程中,他们找到的最有效的办法,就是打破帝祖合一的神权观念,切断至上神“上帝”与殷人的血缘关系,同时推崇“天”的至高无上,宣扬“德”与“天命”之间的关联。他们把“天命”解释为“民心”,把行善积德作为获得民心进而得到天命佑助的途径,所谓“天视自我民视,天听自我民听”^{[15]385},以此消解殷人“有命在天”的合法性。《史记·周本纪》记载文王事迹云:“遵后稷、公刘之业,则古公、公季之法,笃仁,敬老,

慈少。礼下贤者,日中不暇食以待士,士以此多归之。”^{[14]116}西伯的积善累德不可避免引起了其他诸侯的警惕,于是发生了崇侯虎谮西伯而纣囚之于羑里的事情。之后在闳夭等人的努力下,殷纣王不但赦免了西伯,还赐之弓矢斧钺,让他获得了征伐诸侯的权利。重获自由的西伯继续以德服众,因“虞芮之讼”被诸侯称为“受命之君”^{[14]117}。

在“天命”与“民心”之间建立联系,通过“立德”获取“民心”以得到“天命”的佑助,这是周人对抗商纣王的有效手段。在“立德”的过程中,周人也实现了对“天”的推崇,对“帝”的改造。在武王克殷之后的“荐俘殷王鼎”的告功之祭中,“天宗上帝”就作为武王告祭的对象同时出现了。而在周初的其他文献中,也保留着很多“帝”“天”同出的记载。如《尚书·召诰》:“皇天上帝,改厥元子……天既遐终大邦殷之命,兹殷多先哲王在天,越厥后王后民,兹服厥命。”^{[15]450}《尚书·康诰》:“惟时怙冒,闻于上帝,帝休。天乃大命文王殪戎殷,诞受厥命。”^{[15]431}在与“天”同出的过程中,被殷人视为祖神的“帝”,与殷人的关系变得疏离起来。《诗经·皇矣》就记录了“上帝”对殷人的抛弃:“皇矣上帝,临下有赫。监观四方,求民之莫。维此二国,其政不获。维彼四国,爰究爰度。上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”《诗序》说:“《皇矣》,美周也。天监代殷莫若周,周世世修德莫若文王。”诗赞“上帝”而“序”云“天监”。正是在殷周对抗的过程中,“上帝”逐渐脱去了殷人祖神的身份,变成了与“天”等列的天下共神。

可以说,“德”的介入,让殷周之际权力更替所带来的族群对抗,同时也在天命神权的文化观念层次上展开。周人以“德”为中介在“天命”与“民心”之间建立起来的联系,动摇了殷人建立在血缘基础上的天命神权观念,挣脱血缘纽带的天人关系表现出了更多人文理性的精神,由此凝结成为对后世影响深远的政治理念:“皇天无亲,唯德是辅。”

三、西周早期祭祖礼的特点

《说文解字》释“礼”云:“礼者,履也。所以

事神致福也。从示从豊，豊亦声。”从事神致福的活动中发展起来的“礼”，与人们现实生活中思想观念的发展变化息息相关。正如《礼记·礼运》所云：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。……夫后圣有作，然后修火之利，范金合土，以为台榭、宫室、牖户，以炮以燂，以亨以炙，以为醴酪；治其麻丝，以为布帛。以养生送死，以事鬼神上帝。”^{[5]2065-3066}经济、政治、文化、思想的发展变化，都直接表现在对“礼”的实践上。“礼”有“定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非”^{[5]2263}的功能和意义，都通过具体的行为规范表现出来。因此，殷周之际争夺“天命”佑助过程中“德”的介入所带来的思想领域内对至上神权与人间政权血缘关系的割裂，最终一定会落在“礼”的实践层面，通过“礼”的规定发挥更为广泛的影响。那么，和殷商时代相比，西周早期的祭祖礼究竟有没有呈现出相应的特征呢？

继《逸周书·世俘解》所载武王克商，依循殷王帝祖合一的方式“告天宗天帝”，王烈祖之后，再次特祭文王并“告于天、于稷”之后，《天亡簋》等的记载也展示出了与之相似的“以祖配天”的祭祀模式：“乙亥，王有大礼。王泛三方，王祀于天室。降，天亡佑王，衣祀于王丕显考文王，事饗上帝，文王监在上。”在这时，作为祭祀对象的文王与上帝同在，这也就是《大雅·文王》所说的“文王陟降，在帝左右”。稍后出现在《何尊》当中的“初壅宅于成周，复甬珷王豊福自天”^{[16]275⑥}，也表现出了以武王配天而祭的影子。《逸周书·作雒》云：“乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰、先王皆与食。”明确规定祀“上帝”时以后稷配祭，“日月星辰、先王皆与食”，反映出了祖先神与自然神合祭的特点。另外，《周颂·噫嘻》是在“春夏祈谷于上帝”的典礼仪式上使用的乐歌，祈谷的对象是“上帝”，但诗却说“噫嘻成王，既昭假尔”，也明确地传达出了“以祖配天”的祭祀观念。

但是，《小孟鼎》铭文所记载的一次发生在康王末年的献祭典礼中，却出现了一些与“配天而祭”不同的内容：

唯八月既望，辰在甲申。昧爽，三左三右多君入，服酒。明，王格周庙。□□□□

宾延邦宾，尊其旅服，东向。盂以多旂佩鬼方□□□□，入南门，告曰：……以人馘入门，献西旅□□，入燎周[庙]……大采，三周入，服酒。王格庙，祝延□□□□□邦宾，丕裸，□□用牲禘周王、武王、成王。□□□□卜，有臧。王裸，裸述赞邦宾。^{[17]417}

这次活动从“王格周庙”正式开始，整个过程都在庙中完成，献俘之后，除了“禘周王、武王、成王”及“卜”之外，没有出现祭天或祭帝的内容。李学勤先生在把《小孟鼎》与《世俘解》进行比较后指出：“武王随后告于周庙，用牛告于天和稷，用小牲于百神、水、土社。这和鼎铭禘祀先王虽不相同，意义也是相当的。”^{[18]⑦}也就是说，同样是献俘之祭，发生在周康王三十五年的这一次活动中，禘祭先王的仪式取代了“告于天、于稷”以及祭百神、水、土的仪典。这其中就反映出了周礼与殷礼的不同。

正如孔子所言，“周因于殷礼，所损益可知也”，西周初年祭祀礼仪的创制，在很大程度上接受了殷商祭祀文化的影响。刘雨在《西周金文中的祭祖礼》中就指出，出现于西周金文的二十种祭祖礼，“除翟、禋、尝三种次要祭礼外，其余十七种祭祖礼都是殷周同名的”，“周初几乎全盘继承了殷人祭祖礼仪的名称”^[19]。这种对于殷礼的继承，从周公制礼作乐时依然采用“配天而祭”的模式，把祖先神与“天宗上帝”一起祭祀集中地反映出来。《周颂·思文》说“思文后稷，克配彼天”，《大雅·文王》说“文王陟降，在帝左右”；《逸周书·作雒》也说：“乃设丘兆于南郊以祀上帝，配以后稷，日月星辰，先王皆与食。”^{[6]533}这些都是周公制礼作乐时“以祖配天”的祭祀观念的反映。总结为一句话，就是《孝经》所言：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”

但“以祖配天”并不是周人祭祖礼的全部，除了“配天而祭”之外，获得延续的还有族群内部一直存在的近亲三代之祭。这从《天作》一诗对于太王、文王的合祭中约略反映出来。而到周公制礼作乐时，就以《逸周书·作雒》所云“乃位五官：大庙、宗宫、考官、路寝、明堂”的宫庙形式表现出来。孔晁注云：“太庙，后稷。二宫，祖考庙也。路寝，王所居也。明堂，在国南

者也。”^{[6]537}若如孔晁所言,太庙为后稷之庙,则周公制礼作乐时的宗庙之祭,是以后稷、文王、武王作为主要受祭者的,这似乎体现出了对宗庙之祭与配天而祭两种祭祖方式的糅合。

从获得王权的角度而言,“配天而祭”的意义远远超出了周人原有的宗庙祖先之祭。但不可否认的是,在周革殷命的思想斗争中,对“德”的推崇割断了以血缘为基础的天命神权观念,“皇天无亲,惟德是辅”深入人心。在这样的背景下,除了强调文王因文德而得受天命之外,对“天宗上帝”的祭祀实际上就不再显得急迫而重要了。相反,通过祭祀祖先获得祖先的佑助,通过效法文、武之德而得以永保天命,就成为周人更为看重的事情。《尚书·金縢》记载了既克商二年武王生病时周公为壇“植璧秉珪,乃告大王、王季、文王”的应对之策,他在告辞中说:

惟尔元孙某遘厉虐疾,若尔三王是有丕子之责于天,以旦代某之身,予仁若考能,多材多艺,能事鬼神,乃元孙不若旦多材多艺,不能事鬼神,乃命于帝庭,敷佑四方,能定尔子孙于下地,四方之民罔不祗畏。呜呼!无坠天之降宝命,我先王亦永有依归。今我即命于元龟,尔之许我,我其以璧与珪归俟尔命;尔不许我,我乃屏璧与珪。^{[15]416}

在这一次关涉周武王死生大事的祝祷中,周公旦所告的对象并非“天宗上帝”,而是太王、王季、文王,“若尔三王是有丕子之责于天,以旦代某之身”,从这句祷文来看,周武王的疾病不但完全系牵在“三王”身上,而且,“三王”对于如何处理还具有相应的选择权与决定权。这就与甲骨卜辞所显示出来的具有至上神意义的始祖“上帝”对人间事务具有绝对的处置权,在上帝左右的其他先帝只具有转为祈请与传达帝命的权力有了本质的不同。把这种情况和“皇天无亲,惟德是辅”的观念联系起来,可以得出一个推论,“皇天无亲,惟德是辅”的观念疏远了人与“天宗上帝”之间的直接联系,人不再可能因为祭祀“天宗上帝”而获得“天命”。在这个时候,因为“立德”而成为“受命之君”的祖先的意义与功能必然得到进一步的强化。《何尊》铭文记载了周成王诰宗小子之言:“昔在尔考公氏克逮文

王,肆文王受兹大命,唯武王既克大邑商,则廷告于天曰:余其宅兹中国,自之嬖民,乌虐!尔有唯小子亡识,视于公氏,有助于天,徹令。敬享哉。唯王恭德欲天,顺我不敏。”^{[16]275}在以武王配天而祭的仪式上,成王诰辞仍在强调“文王受兹大命”。这样的强调,和《周颂》当中对“文王之德”“文王之典”的歌颂一样,一方面成功树立起了“敬天法祖”的意识,让文王成为后世子孙世代学习与效法的对象;另一方面,“文王在上,于昭于天”的“配天”而祭,让割断帝祖关联之后失去“天宗上帝”之必然庇护的周人,在对祖先的祭祀中寻找到了可以替代“天宗上帝”来保护自己的力量。

因此,在“以祖配天”的祭祀模式下,对祖先神的重视逐渐超越了高高在上、与人无亲的“天宗上帝”,祖先神成为最重要的祭祀对象。《礼记·祭统》云:“夫祭有三重焉:献之属莫重于裸,声莫重于升歌,舞莫重于武宿夜。此周道也。”^{[5]3481}所谓“献”,当指献祭之事。而所谓“裸”,《周礼·大宗伯》“以肆、献、裸享先王”郑玄注云:“裸之言灌,灌以郁鬯,谓始献尸求神时也。”^{[20]1636}则“裸”是祭祀先王的典礼上用郁鬯灌地献尸的仪节。“献之属莫重于裸”的“周道”,充分展示了祭祖礼在整个祭祀系统中的意义。由此,我们也就能够理解在“春夏祈谷于上帝”的典礼仪式上,周人为何不直接向“天宗上帝”祷告,却要通过“噫嘻成王,既昭格尔”来拉开春耕生产的序幕,因为对于持有“皇天无亲,惟德是辅”之文化观念的周人而言,血脉相连的祖先要比没有任何亲缘关系、仅仅作为至上神照临下土的“天”与“帝”更能提供直接的庇护。因此,与殷商时代自然神与祖先神合而为一的祭祀观念不同,从西周初年开始,在接受殷商文化影响而形成的“配天而祭”的框架之下,周人通过“立德”,让文王在获得天命佑助的同时,也获得了取代天宗上帝来护佑子孙的神性。于是,在周文王立德积善而“受命称王”的说法为周人夺取王权提供了合法性的理论保障之后,法祖、修德就成为周人永保天命的努力方向。

周人克商伊始,“王烈祖自太王、太伯、王季、虞公、文王、邑考以列升”,至周公制礼作乐时,文王之文德与武王的武功,作为周人获得

“天命”的象征被大肆宣扬,所谓“文王有明德,故天复命武王也”。在这个时期,除了配天而祭的始祖后稷,与奠定周人兴起基础的太王之外,文王与武王是被祭祀、歌颂与效法的重点。至康王时期,成王亦得配天而祭,“郊祀天地”的《昊天有成命》,“是道成王之德也”,“春夏祈谷于上帝”的《噫嘻》,呼成王之神而告之。但是,以成王配祭的典礼,并没有妨碍对文王与武王的推崇,“昊文有成命,二后受之。成王不敢康,夙夜基命宥密”,就是在充分肯定文武功德的基础上对成王的进一步歌颂。到康王末年,《小孟鼎》的献祭大礼中,也仍然是以“周王、武王、成王”作为禘祭的对象的。而金文所见西周早期与祭祖相关的铭文,大多会明确标注“某作某祖先某器”,“某祖先”,绝大多数为“皇祖”“皇考”“文考”或“皇祖皇考”,表现出了重视近祖的礼俗。正如刘雨在研究西周金文中的祭祖礼之后所指出的:“周人的嫡庶、尊卑、亲尽毁庙等制度在祭祖礼中是有反映的,综观二十种祭礼,所祭对象没有超出三代者,这与殷人遍祀先公先王的制度明显不同。”^[19]

康王时代的《小孟鼎》记录了周康王“禘周王、武王、成王”的典礼,这里的“周王”,学者们多对应于“文王”。《大孟鼎》记录了周康王对文王、武王的歌颂:“丕显文王受天有大命,在武王嗣文作邦,辟厥慝,匍有四方,峻正厥民。”^{[17]411}但是,到昭穆时代,“祭不过三代”的祭祖习惯与对文王、武王的尊崇需要之间开始出现不协调的情况。在祭祖礼的实践中,人们仍然遵循着重视近世三代祖先的礼俗,如昭王时的《执竞》诗云:“执竞武王,无竞维烈。不显成康,上帝是皇。自彼成康,奄有四方,斤斤其明。”所祭祀的对象为武王、成王、康王。至《闵予小子》的“于乎皇考,永世克孝。念兹皇祖,陟降庭止”,祷告对象仍然是“皇考”,期盼“皇考”以“克孝”之心,“念兹皇祖”而“陟降庭止”。这首《闵予小子》,固然有昭王野死带来的特殊的“招魂”的性质^[21],但其中仍然表现出了重视“近祖”的倾向。而另一方面,宣扬文王之德、武王之功,又是这个时期迫切的政治需要。《逸周书·祭公》记述了祭公临终前与周穆王的对话,其中“予小子追学于文、武之蔑,周克龕绍成康之业,以将天命”等言,可

视为周穆王追效文、武的宣言。而从祭公谋父“维我后嗣旁建宗子,丕维之始并……丕及有利宗,丕维文王由之”之言,我们能够看出其对于文王的强调以及对宗族力量的重视。

由此而言,到昭穆时代,周人实际上执行的“祭不过三代”的祭祖礼,与周王室尊崇文武的政治追求之间出现了显而易见的矛盾。“礼乐刑政,其极一也。”^{[5]3311}在政治上被重视、被推崇的人与事,必然通过躬行之礼反映出来。于是,应时而生的昭穆制度,完善地解决了周人推崇文王之德、武王之功的政治需要与文化习俗中重视近祖之祭之间的矛盾。

四、昭穆制度与礼乐新变

《礼记·祭统》云:“夫祭有昭穆。昭穆者,所以别父子、远近、长幼、亲疏之序而无乱也。是故有事于大庙,则群昭群穆咸在而不失其伦,此之谓亲疏之杀也。”^{[5]3484}又《中庸》有云:“宗庙之礼,所以序昭穆也。”^{[5]3534}由此可知,“昭穆”是周人祭祀祖先、排列祖先之主时用以区分父子、辨析亲疏的礼仪制度。

昭穆制度的起源与发展一直是学者们关注和研究的一个焦点问题。在众多的说法中,王恩田《昭穆解惑——兼答赵光贤教授》一文对《酒诰》“乃穆考文王”中的“穆考”之义进行了细致的辨析,结论如下:“《酒诰》‘乃穆考文王’中的‘穆考’如果不是由于后人的篡改,那么唯一的可能是‘穆考’的‘穆’用作美称,不是辈分,与昭穆制度无关。”^[22]笔者赞同这个说法。但是,赞同“穆考”之“穆”非“昭穆”之“穆”,并不意味着就否定昭穆制度在西周初年的萌芽^⑧。综合史籍的相关记载来看,周人对于自己兴起的的历史,实际上是由古公亶父迁居于岐山时开始计算的,所谓“文王之兴,本由太王也”。所以周人对于昭穆关系的辨识,也是以古公亶父为第一代始祖,此后则按照一昭一穆的次序排列:王季为“昭”,文王为“穆”,武王为“昭”,成王为“穆”。依次类推,至昭王为“穆”,穆王为“昭”。话到此处,不得不涉及昭王、穆王的名号与“昭穆制度”之“昭穆”之间的关系。唐兰先生在文章中就以“昭王是昭,穆王是穆”来证明他的观

点：“康王在周王朝的宗庙里面是作为始祖的。”在这个问题上，笔者更赞同王晖《西周金文“京宫”“周庙”“康宫”考辨》的看法：“这二者的来源、用意及制作方式都是不同的，是不应混同起来的。”“西周春秋周王和诸侯称号很难都用宗庙里的昭穆次序来解释。而且按照周代宗庙昭穆次序一昭一穆地排列下去，是不能随意改变的。”^[23]正如《祭统》所言，昭穆制度的本质，在于祭祀时区别父子远近亲疏的排位问题，因此，在其萌芽之初，当人们以父子一昭一穆、祖孙同昭同穆的方式排列宗庙祭祀时列祖列宗的神主时，未必在当时就产生了“昭穆”之名。更大的可能则是，当西周初年周公制礼作乐时所确立的“祭不过三代”的祭祖礼，经过成康之世进入昭穆时代，遇到政治上需要尊崇文、武，但典礼中不祭文、武的现实挑战时，为了满足现实的需要，通过优化祭祖礼，把周初即已萌芽并在实践中得以应用的父子一昭一穆、祖孙同昭同穆的方式制度化之后才形成的。《周礼·小宗伯》“辨庙祧之昭穆”郑玄注云：“自始祖之后，父曰昭，子曰穆。”^{[20]1653}“父昭子穆”的说法，很可能就源自于该制度成熟于穆王之世，而昭王为穆王之父的现实。由此而言，作为制度名称的“昭穆”，出现的时代应该更晚于制度本身，很可能是在穆王身后才得以确立的；而“辨昭穆”的说法本身，就包含了辨别父子伦次秩序的礼仪内涵。

《周礼·大宗伯》云：“大宗伯之职，掌建邦之天神、人鬼、地示之礼，以佐王建保邦国。”郑玄注云：“建，立也。立天神、地祇、人鬼之礼者，谓祀之、祭之、享之礼，吉礼是也。”^{[20]1633}这里所说的“吉礼”，就是《礼记·祭统》所云“礼有五经，莫重于祭”^{[5]3478}的祭祀之礼。《周礼·大宗伯》继续详细地罗列了“吉礼”的内容：

以吉礼事邦国之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中司命风师雨师，以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川泽，以鬯辜祭四方百物，以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。^{[20]1633-1636}

由此可知，所谓“吉礼”，实际上可划分为以天神地祇为对象的郊祭与以先王为对象的庙祭

两个部分。在殷人帝祖合一的祭祀文化当中，没有区分郊祭与庙祭的需要。西周早期接受殷商文化影响所采取的“以祖配天”的祭祀模式，并不能完全满足周人帝祖分离之后的文化需要。实际上，在割断了与“天宗上帝”的血缘联系之后，周人选择通过加强宗族的力量来拱卫王室，这就是《左传·僖公二十四年》富辰谏周襄王时所说的“封建亲戚以蕃屏周”^{[13]3944}。前引祭公谋父对周穆王也说过“维我后嗣旁建宗子……丕及有利宗，丕维文王由之”。作为“礼”之“五经”中最重要的祭礼，则是维护宗法制度，凝聚宗族力量的最有效的方法。因此，作为宗庙之礼核心内容的昭穆制度，就具有了两个方面的意义：一方面，以祭祀之礼为核心，建构起了一个事鬼神有道、君臣有义、父子有伦、贵贱有等的等级严密、秩序井然的宗法体系^⑨，强化了宗族内部的秩序，使宗法制成为维护周王室统治的基础。另一方面，昭穆制度使周人的祖先之祭从单一的配天而祭中分化出来，帝祖分离的思想观念最终落实在行为上，通过郊祭之礼与庙祭之礼的分化表现出来。也就是说，祭祖礼上真正的“周制”，是以“祭有昭穆”为核心的宗庙制度的成熟为标志的。考古学家的研究成果实际上早就展示了祭祖礼方面存在的转变：“十七种殷周同名的祭祖礼，大多盛行于穆王以前。”^[19]

关于周人的庙制，《礼记·礼器》与《礼记·王制》都记录有“天子七庙”的说法，但因为只记录了数目而未明指，故说者众多，莫衷一是。王晖《西周金文“京宫”“周庙”“康宫”考辨》在反驳唐兰“京宫五庙”“康宫五庙”的说法之后提出，“先秦到汉初，一般都说的是‘七庙制’……而古文献和西周金文资料看，周王室七庙制则是由近亲父祖曾三代宗庙，加文武王太祖太宗庙，再加帝喾、后稷二庙组成”^[23]。这个说法能否成立呢？

《孝经》云：“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝。”所与配食的只有后稷与文王。而《礼记·祭法》则云：“周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”郑玄注云：“禘、郊、祖、宗，谓祭祀以配食也。此禘谓祭昊天于圜丘也。祭上帝于南郊曰郊，祭五帝五神于明堂曰

祖宗。”^{[5] 3444}这就是说,按照《祭法》的记录,帝喾、后稷、文王、武王四庙,都享受着祭祀“配食”的特殊待遇。这种不同,实质上反映出了周公时代祭祖礼与后世的差异:首先就是在《孝经》的追述中与人无亲、与“天”并立、并以文王配祭的“上帝”,在《祭法》中再次转换为帝喾,以祖先的身份出现。

从前文的讨论可知,对殷人而言,帝喾既是始祖神也是至上神。在殷周对抗的过程中,周人通过“立德”实现了对“天”的推崇、对“帝”的改造。西周初年与“天”同出的“帝”,逐渐脱去了殷人祖宗神的身份而成为天下共神。但是在《祭法》“禘喾而郊稷”的叙述框架中,“喾”无疑拥有周人祖先的身份。《丧服小记》说:“王者禘其祖之所自出,以其祖配之。”^{[5] 3240}如此则帝喾当为后稷之父。结合《孝经》的追述可知,在周公制礼作乐之后,周人对“帝”的改造并未停止。夺取政权的周人经历了一个构建自己族群历史的过程^[24],在这个过程中,之前去血缘化的殷周政治斗争中被改造为天下共神的“帝”,似乎又一次回到了祖先神的位置上,只不过这一次是作为周人的祖先神。这种改造也给后稷的神异出身找到了落点,与发生在周穆王时代的对先祖的美化与神化倾向正相吻合。“帝”的身份在殷周时代的不断变化,充分展示了人类意识中帝祖关系的复杂性。

除了“帝”或者说帝喾身份的变化之外,

《孝经》与《祭法》所反映的祭祖礼的差异,还表现在对待文王、武王的态度上。与《孝经》仅尊文王不同,《祭法》明确推尊文王、武王,通过“祖文王而宗武王”,非常有针对性地解决了昭穆时代祭祖礼仪与政治需要之间的矛盾。武王之后,成王与康王除了在《诗经·周颂》的相关篇目中显示出曾经被配天而祭的痕迹之外,再无其他的文献可以证明他们也享有配天而祭的特权。

由此来看,《祭法》“周人禘喾而郊稷,祖文王而宗武王”,反映的正是昭穆时代祭祖礼的变革。在这场变革中,周人确立了帝喾、后稷、文王、武王配天而祭,再加上一直受到重视的近祖三代之庙,才建立起了所谓的“天子七庙”。反过来说,以“天子七庙”为核心的昭穆制度,实际上是面对推尊文王、武王的政治需要,周人对周初就已存在的配天而祭与近亲三代之祭的融会整合。因此,整合之后周天子的祭祖礼,就被自然地区分成了“以祖配天”的郊祭与以近亲三代为主、专祭祖先的庙祭两大类型。这个分类,实际上触及到了以宗法制为基础的周人礼乐精神的根本内核,因而也必然对周代礼乐文化的发展带来至为深刻而重要的影响。

为了更清晰地分析问题,我们拟依据《诗序》所载礼乐功能,从“天神、地祇、人鬼”之礼并结合“天子七庙”享祭者的不同对《周颂》作品进行归类,列表如下:

天神		《时迈》《丰年》《昊天有成命》《噫嘻》《桓》
地祇		《般》《载芣》《良耜》
人鬼	后稷	《思文》
	文王	《清庙》《我将》
	武王	《执竞》
	合祭祖先	《天作》《雝》
特殊典礼		《闵予小子》《访落》《敬之》《小毖》
祭礼相关		《维天之命》《维清》《烈文》《臣工》《振鹭》《有瞽》《潜》《载见》《有客》《武》《丝衣》《酌》《賚》

从上表可以看出,《周颂》31篇作品,除了穆王登基典礼上使用的《闵予小子》四诗之外,与祭礼相关的各诗,大多可广泛运用于表中所列天神、地祇、人鬼之祭的典礼中:如《维天之命》《维清》与“祀文王”的《清庙》为固定组合;《烈文》《臣工》是对助祭诸侯的训诫,《振鹭》《有客》

则专门为参与助祭的二王之后而歌;《有瞽》适用于所有在宗庙举行的祭祖仪式,《丝衣》也适用于所有需要在正祭之后酬谢“尸”的典礼活动。

除此之外,通过该表还反映出来一个比较特殊的情况,就是有几首诗歌的内容与《诗序》

所记载的仪式用途之间似乎出现了一些“错位”：从诗歌内容来看属于祭祀成王的《昊天有成命》与《噫嘻》，分别用为“郊祀天地”“春夏祈谷于上帝”；从诗义而言明明是合祭武王、成王、康王的《执竞》，被当成了“祀武王”的乐歌；而从诗义来看应是祭祀昭王的《载见》，被用于“诸侯始见乎武王庙”的典礼。在仪式乐歌大多针对专门的典礼仪式而创作的西周早期，这些作品的仪式功能出现“错位”是令人奇怪的。但是，如果把它们放置在周代祭祖礼发展演变的历史过程中，尤其是把这种错位与周穆王时代昭穆制度的定型关联起来之后，我们似乎可以找到这些“错位”发生的原因：在康王、昭王及穆王初年，周人遵循着“以祖配天”的方式把周成王、周康王以及周昭王都纳入了“配天而祭”的行列，于是留下配合相应典礼的歌辞。在周穆王时代祭祖礼的整合与变革中，成王、康王、昭王作为近世三代祭祀的对象，不再具备与文武等列配天享祭的资格。于是，曾经在它们被配天而祭的典礼仪式上使用的乐歌被挪作他用，变身成为“郊祀天地”（《昊天有成命》）、“春夏祈谷于上帝”（《噫嘻》）或者“祀武王”（《执竞》）、“禘太祖”（《雝》）的乐歌。

按照上述思路，在《左传》的记录中被归为《大武》乐歌辞的《武》《赉》《桓》等诗，在《诗序》的解说中表现出不相连属且游离于《大武》之外的状态，似乎也可以得到一定的解释：周公制礼作乐时隆重歌颂文王、武王文功武绩，重现开国平天下的历史，以告功于神明，垂鉴于子孙的《大武乐》，在经过昭穆制度的重新规定之后，其规模大为缩小，除《武》仍为“奏《大武》也”之外，《赉》与《桓》均被挪作他用，“《赉》，大封于庙也”，“《桓》，讲武类禘也”。因此，结合穆王时代祭祖礼发生整合与变革的历史，我们可以推测：虽然上述乐歌的创作发生在穆王之前，但《诗序》所记载的仪式功能，应该是在昭穆制度定型化的过程中，之前用于配祭典礼的仪式乐歌被重新组合，配入相应的典礼之后才确定下来的。

如前所言，昭穆制度下的“天子七庙”，周人的祖庙实际上被区分为可配天而祭的帝喾、后稷、文王、武王庙和近世三祖庙两种类型。《毛诗序》云：“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神

明者也。”“颂”的功能被定位于“告神”。宋人易祓释《周礼·小宗伯》“掌建国之神位”时说：“神位者，别而言之，则天神独谓之神；合而言之，则人鬼、地示皆神也。”也就是说，在“鬼”“神”“祇”并立的时代，“神”本身即有偏指“天神”的意味。帝喾的神性毋庸置疑，配天而祭的后稷、文王与武王，也在周人的推崇中被逐渐神化。因此，“颂”之“以其成功告于神明也”当中，本就包括了指向天神的意味。在经历了西周早期近世祖先均“配天而祭”的过渡之后，随着昭穆制度的定型，“颂”成为周天子专享的用来祭祀天地以及可与配祭且被神化的后稷、文王与武王的郊祭之乐^⑩。成、康等诸王都不再具有配食享祭之资格，曾经被用来配祭成王、康王、昭王的《昊天有成命》《执竞》《雝》等诗被挪作他用，成为郊祭典礼相关仪程的配乐之歌。祭祀对象确定之后，“颂”不再有创制新乐的需要，“颂”乐的规模与形态趋于定型。班固在《两都赋序》中说“昔成康没而颂声寢”，从历史发展的角度而言，这一句话非常准确地概括了周代“颂”乐的创制历史。

余 论

一旦把《周颂》的礼乐性质定位为郊祀天地以及与天、帝配食的有德有功之祖的乐歌，这个看法必然会影响到对“雅”的理解与定位。所谓“颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也”，“颂”的对象是“神明”，即“颂”歌是献给天宗上帝、以及神性先祖后稷、文王和武王的，也就是说，“颂”的主要功能在于娱神。如此，“雅”的功能当主要在于“立政”，所谓“雅者，正也，言王政之所由兴废也”。考察《雅》诗的发展历史，“言王政之所由兴废”的“立政”功能，实际上是通过一系列具体作品的先后制作一步步实现的。就周人文化建设阶段而言，伴随着周人的逐渐壮大，周人记录本族历史的《绵》诗出现；至武王克商、周公制礼之时，歌颂“文王有明德，故天复命武王”的《大明》，与在祭祀文王的典礼上训诫“商之孙子”的《文王》先后产生。《大明》和《文王》这两首诗，分别代表了《雅》诗在构建“言王道之所由兴废”的政教系统时，所设定的颂赞

与陈诚这两个向度。之后至穆王时代,雅颂之乐仪式功能得到清晰区分之后,雅乐文化的发展获得巨大推力。以社会经济的大发展为背景,大量的“雅”歌被制作出来,“尊祖”之《生民》,“美周”之《皇矣》,“继文”之《下武》,“继伐”之《文王有声》,“太平”之《既醉》,“守成”之《鳧鷖》,都是这一时期的作品。这些作品,一方面建构起了周人得天命佑助而兴起、而壮大的光辉历史,全面展现了周人的文化自信;另一方面,通过礼乐配合的进退有度、周旋有节,“雅”乐成为通行于贵族社会的最主流也最具代表性的文化力量,成为维系以宗法等级制为基础的政治统治秩序的重要力量。

穆王之后,周王朝由极盛转衰,“至穆王之孙懿王时,王室遂衰,戎狄交侵,暴虐中国。中国被其苦,诗人始作,疾而歌之”^[25]³⁷⁴⁴。于是,在《文王》一诗所确立的陈诚的向度上,讽刺诗的大发展进一步完善了“雅”诗“言王道之所由兴废”的政治功能。此后一系列的《雅》诗作品,都未能超出“言王朝之所由兴废”的范围,即使西周后期产生的个体抒情特征非常明确的《小雅》作品,也被认为是“明乎得失之迹,伤人伦之变,哀刑政之苛,吟咏性情,以风其上”之所作。由此而言,从西周初年开始,“雅”诗通过《大明》与《文王》所展示出来的歌颂与训诫的功能,就从正反两个方向上奠定了周人建构和维护王道统治思想的基础。因此,在“颂”作为天子专享的郊祭天宗上帝与配食祭享的睿圣先王的音乐而存在时,雅乐以及配乐而歌的《雅》歌,就成为支撑起周代宗法制社会礼乐文明的真正的核心力量。以“雅”乐为中心,通过宗庙祭祀、庆赏封赐、飨宴宾客、朝觐会同等一系列礼乐活动,周人最终建构起了一个等级严明、体系完整、政教特征突出的礼乐文明,以其“郁郁乎文哉”的文化影响力,对后世文化的发展产生了极为深远的影响。

注释

①此处所引《诗序》及《诗经》原文均出自《毛诗正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局2009年影印本。②《两周诗史》中把《载芟》与《良耜》的创作时代系于周宣王时。随着研究的深入,笔者对这两首诗歌的相关问题有了新的认识,故移之于穆王时代。具体的讨论笔

者拟另外撰文,此不涉及。③引文中部分文字及标点根据校注修改。④该文分上下两篇,分别发表在《历史研究》1959年第9期和第10期。⑤相关讨论参见马银琴《论殷商民族的鸛鸛崇拜及其历史演化》,出自《天问》,江苏人民出版社2006年版;以及马银琴《〈诗经〉史诗与周民族的历史建构》,《学术论坛》2017年第1期。⑥部分文字参考李学勤《小孟鼎与西周制度》(《历史研究》1987年第5期)一文的隶定做了改动。⑦另外,丁进《小孟鼎反映西周大献典礼》(《学术月刊》2014年第10期)把这次典礼概括为“献俘”“禘祖”“大飨”三个阶段。⑧唐兰《西周铜器断代中的“康宫”问题》(《唐兰先生金文论集》,紫金城出版社1995年版)一文讨论昭穆制度在周初已经应用的问题时,对相关资料做过细致的梳理。本文不再一一罗列。⑨此即《礼记·祭统》所谓“祭有十伦”：“见事鬼神之道焉,见君臣之义焉,见父子之伦焉,见贵贱之等焉,见亲疏之杀焉,见爵赏之施焉,见夫妇之别焉,见政事之均焉,见长幼之序焉,见上下之际焉,此之谓十伦。”详见阮元校刻《十三经注疏》(清嘉庆刊本),中华书局2009年版,第3482页。⑩《礼记·明堂位》云：“成王以周公为有勋劳于天下,是以封周公于曲阜,地方七百里,革车千乘;命鲁公世世祀周公以天子之礼乐,是以……祀帝于郊,配以后稷,天子之礼也;季夏六月以禘礼祀周公于大庙……升歌《清庙》,下管象……”(参见《礼记正义》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局2009年版,第3225-3226页)这一段话,解释了鲁国何以有“颂”的问题。

参考文献

- [1]马银琴.两周诗史[M].北京:社会科学文献出版社,2006.
- [2]唐兰.论周昭王时代的青铜器铭刻[M]//唐兰先生金文论集.北京:紫禁城出版社,1995.
- [3]李辉,林甸甸,马银琴.仪式与文本之间:《诗经》的经典化及相关问题[J].温州大学学报,2020(1):50-61.
- [4]李山,蒋清宇.颂歌献给谁:论《诗经》雅颂祭祖诗篇的“礼乐”品格[J].中南民族大学学报(人文社会科学版),2019(4):90-98.
- [5]礼记正义[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [6]黄怀信,张懋镛,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007.
- [7]刘源.商周祭祖礼研究[M].北京:商务印书馆,2007.
- [8]胡厚宣.殷卜辞中的上帝和王帝(下)[J].历史研究,1959(10):89-111.
- [9]王晖.论商代上帝的主神地位及其有关问题[J].商丘师专学报,1999(1):62-66.
- [10]徐心希.试论商周神权政治的构建与整合[J].殷都

- 学刊,2006(1):10-14.
- [11]常玉芝.商代宗教祭祀[M].北京:中国社会科学出版社,2010.
- [12]朱凤瀚.商周时期的天神崇拜[J].中国社会科学,1993(4):191-211.
- [13]左传正义[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [14]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [15]尚书正义[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [16]殷周金文集成释文:第四册[M].北京:中华书局,1986.
- [17]殷周金文集成释文:第二册[M].北京:中华书局,1986.
- [18]李学勤.小孟鼎与西周制度[J].历史研究,1987(5):20-29.
- [19]刘雨.西周金文中的祭祖礼[J].考古学报,1989(4):20-29.
- [20]周礼注疏[M]//阮元校刻.十三经注疏(清嘉庆刊本).北京:中华书局,2009.
- [21]马银琴.《周公之琴舞》与《周颂·敬之》的关系:兼论周代仪式乐歌的制作方式[J].清华大学学报,2019(2):47-55.
- [22]王恩田.昭穆解惑:兼答赵光贤教授[J].济南大学学报,2018(2):139-148.
- [23]王晖.西周金文“京宫”“周庙”“康宫”考辨[J].中华文化论坛,2019(2):33-49.
- [24]马银琴.《诗经》史诗与周民族的历史建构[J].学术论坛,2017(1):9-16.
- [25]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.

The Evolution of the Ancestral Sacrifice in Yin and Zhou Dynasties and the Rites and Music Nature of Zhou Song

Ma Yinqin

Abstract: There were no odes to King Mu and later kings in *Zhou Song*, which was closely related to the evolution of the ancestral sacrifice in the Zhou Dynasty. During the confrontation between Yin and Zhou Dynasties, the thought of “Great Heaven has no affections; it helps only the virtuous” deconstructed the legitimacy of God granted monarchical power of the Yin people. At the same time, the Zhou people also lost the inevitable shelter of the Heaven and God. The ancestors of the Zhou people, especially King Wen and King Wu, gradually became the actual guardian gods in the process of being constantly praised. However, in terms of the ancestral sacrifice, on the one hand, the people of the early Western Zhou Dynasty inherited the sacrificial tradition of matching the Heaven with ancestors initiated by the Yin people, on the other hand, they followed their own custom of sacrificing no more than three generations and valuing the near ancestors. With the passage of time, King Wen and King Wu had successively exceeded the sacrificial scope of the ancestors of the last three generations, but there was still a strong political need to worship them. As a result, the Zhao-mu System, which integrated the two kinds of etiquette and customs, and respected King Wen and King Wu as the ancestors who would not be moved into the remote ancestral temples came into being at the right time. Through the Zhao-mu system, the mature thought of separation of ancestors and God in the early Zhou Dynasty was finally put into ritual practice. It was manifested by two kinds of sacrifices: the suburban sacrifice of matching the Heaven with Houji, King Wen and King Wu and the temple sacrifice of focusing on ancestor worship and valuing the ancestors of the last three generations. This integration of ancestral sacrifice established the core spirit of distinguishing Ya and Song in the Zhou Dynasty. With the stability of the suburban sacrifice, Song for the purpose of reporting achievement to ancestors and entertaining God tended to be stereotyped. Meanwhile, Ya with the purpose of discussing the rise and fall of dynastic politics began to embark on the road to prosperity.

Key words: *Zhou Song*; the ancestral sacrifice; zhao-mu system; suburban sacrifice; temple sacrifice

[责任编辑/周舟]