



國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

周代世子及國子之教育養成——以三《禮》為中心

The Education and Cultivation of the Crown Prince

and State Son of the Zhou Dynasty:

Centering on the Three *Rituals*

張壹然

Yi-Jan Chang

指導教授：彭美玲 博士

Advisor: Mei-Ling Peng, Ph.D.

中華民國 一一二 年 七 月

July 2023

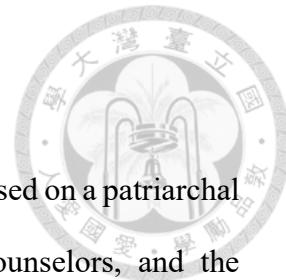
# 周代世子及國子之教育養成——以三《禮》為中心



## 摘要

在周代政教合一的時世中，基於宗法制度的建構，王太子、王子、群后之太子、卿、大夫、元士之嫡子——世子及國子，由於身分特殊，他們身為王朝、邦國的接班人，今日之子弟，即他日之公卿，故其所受之教育，以及積浸培養長大成人的方式，無疑是受到重視的。藉由三《禮》，可見相關記載：學習歷程方面，以冠禮成人前後，區分為小學、大學；師傅方面，自呱呱墜地先有女師，後又有師保之教，乃至太子有三公三少之輔佐；學習內容方面：從教孝修德到進退威儀，自詩、歌、舞、器樂至搬演六代樂舞，由禮節細儀達至冠、婚、喪、祭、鄉、射、朝、聘，無一不是周代世子及國子，應該嫻熟於心、遵奉其義、彰顯於行者。此外，透過《左傳》、《國語》諸史籍，也能一覽世子及國子學習禮樂之常以後，如何在現實生活中恪守禮樂之義，必要時則通權達變。同時也反省三《禮》建構的世子、國子教育養成制度，如何綱紀政教傳承，維繫禮樂征伐之所出。

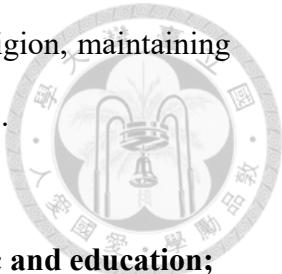
關鍵字：周禮、政教、威儀、樂教、三《禮》



## Abstract

In the era of the unity of politics and religion in the Zhou Dynasty, based on a patriarchal system, the first son of the king, princes, the ministers, the counselors, and the legitimate son of the Yuan scholars, for the crown prince and the sons of the State, are considered the successors of the dynasty's ruling class because of their special status, as these children of today will someday become the ministers of other days; thus, their upbringing and education are undoubtedly of utmost importance to the entire nation. Through the Three *Rituals*, as revealed in the relevant records in terms of their learning, it was divided into primary and grand school, respectively before and after the crown rite of passage. As for the choice of masters, first, at the time of birth, female teachers were assigned before they began learning under the guide of royal teachers, with the eldest son further received three council masters and three associate masters, where they would learn first about filial piety and morality, and advanced to the manner of advancing and retreating and dignity, as well as poetry, music, dance, and instruments, to performing six generations of music and dance, not to mention the learning of etiquettes for caping, wedding, funeral, sacrificial ritual, township gathering, shooting, court behavior and engagement, all of them were to be remembered and became skillful by their heart to obey righteousness and be a practitioner of these arts. In addition, through historical records such as *Zuo Zhuan* and *Guoyu*, it is also possible to provide a glimpse into how the crown prince and the sons of State learned the etiquettes and music to truly reflect in ritual and music in real life, adhering to these principles and only made informed changes if absolutely necessary. At the same time, it also reflects on how the education system of cultivating the crown prince and the sons of State,

based on the three *Rituals*, guide them in inheriting politics and religion, maintaining regulation of ritual and music, and launching of punitive expeditions.



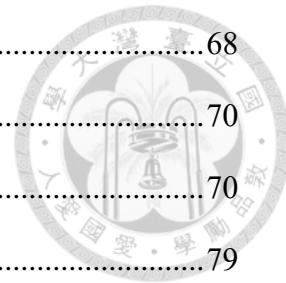
**Keywords:** Ritual of Zhou; Politics and religion; Prestige; Music and education;

**Three *Rituals***

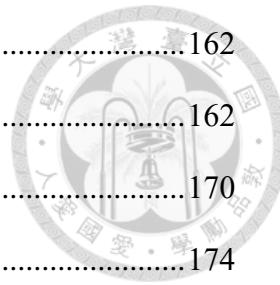
# 目次



摘要.....	i
Abstract.....	ii
第一章 緒論.....	1
第一節 問題之提出.....	1
第二節 文獻回顧.....	9
(一) 教育史的視野.....	10
(二) 教育思想的視野.....	14
(三) 歷史學的視野.....	15
(四) 經學的視野.....	18
第三節 研究材料與方法.....	21
(一) 關於「周代」的界定.....	22
(二) 關於「教育養成」.....	27
(三) 注疏之取捨.....	28
第四節 章節安排.....	33
第二章 從周代整體教育看世子及國子教育的特殊性.....	37
第一節 周代整體教育的架構.....	37
(一)〈地官〉所載周代整體教育的架構.....	38
(二)〈地官〉所見鄉民教育.....	52
(三)〈地官〉所述野人教育.....	54
第二節 世子及國子的學習歷程.....	58
(一) 世子及國子之別.....	59
(二) 世子、國子與保傅.....	61
1. 《周禮》所載.....	61
2. 《禮記》所載.....	63



3.《大戴禮記》所載.....	68
(三)世子、國子的入學時間與學習場所.....	70
1.入學時間.....	70
2.學習場所.....	79
第三節 世子、國子於小學階段之教育養成.....	85
(一)〈地官〉所載世子、國子學習內容.....	85
(二)小學階段的六藝之教.....	90
1.禮.....	93
2.樂.....	95
3.射.....	98
4.御.....	102
5.書.....	103
6.數.....	104
小結.....	105
第三章 君子與威儀——世子及國子容禮的培養與展演.....	109
第一節 禮容、容禮與威儀的重要性.....	109
(一)禮容、容禮與威儀的定義.....	110
(二)禮容、容禮與威儀對周代貴族的重要性.....	113
第二節 以「君子」為典範的容禮培養.....	122
第三節 聘禮、觀禮的容禮展現.....	136
(一)言辭.....	137
(二)執圭玉.....	147
小結.....	155
第四章 周代貴族樂教與禮樂之治的建構.....	157
第一節 樂的本質.....	158



第二節 詩、歌、舞、器樂合成的周樂文化.....	162
(一) 歌、詩與樂的關係.....	162
(二) 舞與樂的關係.....	170
(三) 詩、歌、舞、器樂一體.....	174
第三節 周樂對前代的沿承與損益.....	178
第四節 周代禮樂文化下的學習內容.....	187
(一) 詩.....	187
1.風.....	190
2.賦.....	194
3.比.....	198
4.興.....	199
5.雅.....	202
6.頌.....	205
(二) 歌.....	207
(三) 舞.....	212
(四) 器樂.....	224
(五) 書.....	228
第五節 樂語之教.....	235
(一) 興、道、諷、誦.....	240
(二) 言、語.....	242
小結.....	246
第五章 周代世子及國子習行禮樂與當朝政治的關係.....	251
第一節 合格與否——周代世子及國子的學習考核.....	251
第二節 藉行禮實例檢驗周代世子及國子之教育養成.....	261
(一) 冠.....	264



(二) 昏.....	274
(三) 褒.....	279
(四) 祭.....	283
(五) 鄉.....	287
(六) 射.....	291
(七) 朝.....	296
1.朝、觀、宗、遇辨名.....	296
2.朝觀之義.....	298
(八) 聘.....	303
第三節 周樂對政治的影響.....	308
(一) 作樂.....	309
(二) 審聲.....	313
(三) 用樂階級.....	319
小結.....	324
第六章 結論.....	327
參考文獻.....	334
一、傳統文獻.....	334
二、近人專著 / 單篇論文.....	341
三、期刊論文.....	351
四、學位論文.....	353

# 第一章 緒論

## 第一節 問題之提出



古代中國歷史上，周代國祚長達八百年（1046-256BC.）之久，一個政體能夠維持這麼長的一段時間，其中必有原因。西周政權初立，周公制禮作樂，逐步建構了精緻、優雅的禮樂文化。不過平王東遷（770BC.）以後，東周分成春秋、戰國兩個時期，這段時間禮樂日漸崩壞，孔子（551-479BC.）晚年修訂《春秋》，其中就記述許多不合禮制的歷史人事，《左氏》、《公羊》、《穀梁》三傳解經之際，或敘事，或說理，屢屢下以「禮也」、「非禮也」的兩面評價。由此看來，「禮」在兩周歷史文化當中，著實扮演著攸關重要的角色。<sup>1</sup>

從禮樂制度方面看，周代之所以綿延八百年，乃與開朝時能以殷之滅亡為借鑑有關。周人所做出的反省，攸關整體制度的調整改易。王國維（1877-1927）就說：

殷、周間之大變革，自其表言之，不過一姓一家之興亡，與都邑之移轉；自其裡言之，則舊制度廢而新制度興，舊文化廢而新文化興。又自其表言之，則古聖人之所以取天下及所以守之者，若無以異於後世之帝王；而自其裡言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大計。其心術與規摹，迥非後世帝王所能夢見也。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 鄒昌林指出：「中國之『禮』，則與政治、法律、宗教、思想、哲學、習俗、文學、藝術，乃至於經濟、軍事，無不結為一個整體，為中國物質文化和精神文化之總名。」詳見鄒昌林：《中國禮文化》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁14。

<sup>2</sup> 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》（北京：中華書局，2019年），頁453。



王國維認為，殷周之際的變動，表面上不過就是改朝換代，看似與後世的朝代更迭無異。然而從內部觀之，則是新制度的誕生，其間與殷商就有很大的區別，改變制度的動機，是為了永保姬周天下，出自「萬世治安之大計」，繼而產生立子立嫡、廟數、同姓不婚等制度。並且認為，立子立嫡之法，「實自周公定之。……有周一代禮制，大抵由是出也。」<sup>3</sup>周代能開盛世而延國祚，正是由創制立子立嫡之禮而來，並衍生出宗法封建制度，以出身地位及先後次序來說，這就是天命定數，無可更改，這套方法機制，能有效的維繫、鞏固權力的轉移、交接。

宗法封建制度關係到各個階級的接班人，接班人選既經確定，下一步就必須保證此人的品質，品質要能符合周家傳統，就必須透過良好的教養學習。《禮記·學記》曰：

君子如欲化民成俗，其必由學乎！玉不琢，不成器；人不學，不知道。是故古之王者建國君民，教學為先。<sup>4</sup>

先言君子，後言王者，在古代兩者都是擁有政治地位的菁英人物，所言「君子」，也往往等同王者。化民成俗，其必由學，指的是教化普天下之人，傳達觀念、知識，必須藉由學習，因此古代王者重視教學。而在建立、鞏固邦國，教化天下之民的同時，後繼之君臣能否紹繼先公先王志業，也是王朝命脈健全延續與否的關鍵，因此在教學為先的政教體系中，貴族子弟的教育又顯得格外重要。鄭玄（127-200）說：「謂內，則設師、保以教，使國子學焉；外，則有大學、庠序之官。」

<sup>3</sup> 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，頁 458。

<sup>4</sup> 東漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷 36，頁 1-2。



<sup>5</sup>國子大抵指涉貴族嫡系子弟，即〈王制〉所言「王太子、王子、群后之太子，卿、大夫、元士之適子。」<sup>6</sup>王太子即天子之嫡長子，王子是王之庶子，所謂「群后」是指公及諸侯。在周代以前，就可見到世子、國子教育的相關記錄，如《尚書·舜典》所載：

帝曰：「夔，命汝典樂，教胄子。」<sup>7</sup>

舊題孔安國（？-？）《傳》解釋「胄子」云：「胄，長也。謂元子以下至卿、大夫子弟，以歌、詩、蹈之、舞之，教長國子中、和、祇、庸、孝、友。」<sup>8</sup>由此可見虞舜時代，在位者對接班人教育的重視，所以帝舜才要命夔教之，更可見在當時，樂就已經是世子、國子教育的重點科目，實行樂教。到了周代，一個人成為天子、諸侯、大夫、士之前，所持的身分多為國子甚至是世子。所謂「養成」，與「教」稍異，《禮記·文王世子》曰：「立大傅、少傅以養之，欲其知父子、君臣之道也。」

<sup>9</sup>鄭玄注意到經文用「養」，《注》云：「養猶教也。言養者，積浸成長之。」<sup>10</sup>所

<sup>5</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 2。

<sup>6</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 2。

<sup>7</sup> 舊題西漢·孔安國傳，唐·孔穎達正義：《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷 3，頁 26。

<sup>8</sup> 《尚書注疏》，卷 3，頁 26。清儒王引之整理「教胄子」的相關文獻，提出《說文》引作「教育子」，《周官·大司樂》注亦作「教育子」（見《釋文》、《群經音辨》，今本作「胄子」），《王制》注及《漢書·禮樂志》並作「教胄子」，《史記·五帝紀》作「教稚子」。引之謹案：「育子，稚子也。『育』字或作『毓』，通作『鬻』，又通作『鞠』。《邶風·谷風篇》『昔育恐育鞠』，鄭《箋》解『昔育』曰：『育，稚也。』……『稚子』即『育子』，故曰『命女典樂教育子』。西漢經師如夏侯、歐陽必有訓『育子』為『稚子』者，故史公以『稚』代『育』，蓋有所受之也。『育』、『胄』古聲相近，作『胄』者假借字耳。」主張經文當為「教育子」，意即「教稚子」。詳見王引之：《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000 年），頁 74。

<sup>9</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 13。

<sup>10</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 13。

謂「積浸」，當是長時間以及良好學習環境下的薰陶培養。而他們的學習與栽培，正是身為天子、諸侯、大夫、士要為下一代費心操辦的。其中，被寄予厚望且承擔最大責任的，莫過於將要接掌王位的王太子。故《禮記·文王世子》曰：



成王幼，不能涖阼，以為世子則無為也，是故抗世子法於伯禽，使之與成王居，欲令成王之知父子、君臣、長幼之義也。君之於世子也，親則父也，尊則君也。有父之親，有君之尊，然後兼天下而有之。是故，養世子不可不慎也。<sup>11</sup>

孔穎達（574-648）《疏》說：「凡教世子之法，必須對父。成王既幼，未能涖阼，為人君應須教以世子之法，然後能為人君。成王既無父，今若以成王為世子時，則無為世子之處，故抗世子法於伯禽，使伯禽與成王居，令成王學之，知父子、君臣之義也。」<sup>12</sup>成王登基時，年紀尚幼，不僅不足以問政，也來不及在武王跟前習行世子之道。而世子法必須由父親親自指導，周公與成王乃叔姪關係，因此周公使伯禽與成王同居，舉世子法於伯禽，在成王面前展示世子之道，使成王能據此學習父子、君臣、長幼之義。文末道出「養世子不可不慎」，更可想見周代重視世子兼及國子教育的程度，也正是基於如此的看重，才能夠奠定成康之世，乃至西周王朝的禮樂榮光。

不過，西周經歷成康之世以後，世道卻逐漸衰微，《史記·封禪書》云：「自周克殷後十四世，世益衰，禮樂廢，諸侯恣行，而幽王為犬戎所敗，周東徙雒邑。」

<sup>13</sup>平王東遷以後，禮樂制度逐漸崩壞，各種制度、禮義為世人所忽略，以致荒謬

<sup>11</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 15。

<sup>12</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 15。

<sup>13</sup> 漢·司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959 年），頁 1358。



行徑百出。就連原本最該明白禮義、奉行禮制的周天子，也犯下了非禮的錯誤，可見這是整個禮樂體制的崩壞，包含所有階級。<sup>14</sup>《白虎通》論述孔子修訂《五經》之因：

孔子所以定《五經》者何？以為孔子居周之末世，王道陵遲，禮樂廢壞，強陵弱，眾暴寡，天子不敢誅，方伯不敢伐。閔道德之不行，故周流應聘，冀行其聖德。自衛反魯，自知不用，故追定《五經》，以行其道。<sup>15</sup>

孔子見到禮樂崩壞的世界，天子無力討伐亂臣，強者欺凌弱者，道德意識也早已不流傳於世間。《漢書·藝文志》描述周代禮典影響力由盛而衰的情況，亦云：

《易》曰：「有夫婦、父子、君臣、上下，禮義有所錯。」而帝王質文世有損益，至周曲為之防，事為之制，故曰：「禮經三百，威儀三千。」及周之衰，諸侯將踰法度，惡其害己，皆滅去其籍。<sup>16</sup>

《漢書》道出的是，原本為了夫婦、父子、君臣、上下等人倫之理，曲為之防而形成完備的禮儀制度，時至衰周，皆因為諸侯僭越，且厭惡這些禮制阻礙自己的意念、行為，竟不惜湮滅相關典籍。〈藝文志〉雖是從文獻的角度論說，然而湮滅典籍的背後，代表著人不再以此為圭臬，不再奉行、遵守。禮樂雖然與制度相關，但是執行禮樂的終究是人，禮樂崩壞，代表著執行禮樂的人觀念出現變化。

<sup>14</sup> 如隱公元年天子遣使饋贈魯國助喪之物，然根據《左傳》，周天子遣使的時機不但稍晚，且致贈尚在人世的仲子。晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷2，頁22-23。

<sup>15</sup> 漢·班固撰，清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），頁444-445。

<sup>16</sup> 東漢·班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁1710。

這個現象就不由得讓人追問，周代貴族禮樂的傳習教導，原本是什麼樣貌？其與世子、國子的形塑栽培，又有怎樣的關聯？



從後世朝代對於太子教育的討論來看，三《禮》所載世子、國子教育養成等經學議題，是兩漢以降討論太子教育的核心文獻。例如《漢書·賈誼傳》記載賈誼所論：

何三代之君有道之長，而秦無道之暴也？其故可知也。古之王者，太子乃生，固舉以禮，使士負之，有司齊肅端冕，見之南郊，見于天也。過闕則下，過廟則趨，孝子之道也。故自為赤子，而教固已行矣。<sup>17</sup>

正如周初以殷商的滅亡為鑑，賈誼（200-168BC.）生當漢初，也檢討夏、商、周三代國祚何以綿延至三十世，而秦卻止於二世，他認為其中最重要的原因就在於王儲教育，自從太子一出生，南郊見天之後，儲君教育遂行，這就是三代與秦的差異。他又說：「夫三代之所以長久者，以其輔翼太子有此具也。……天下之命，縣於太子；太子之善，在於早諭教與選左右。」<sup>18</sup>三代能夠長久，就是因為輔佐、教育接班人的制度完善，施行得宜，而能夠保障良性的世代交替，進而達致保國安民。而大漢王朝應該要效法三代教育世子、國子之法，才能夠長保劉氏王天下而無易姓之憂。賈誼除了看重太子教育之外，相比秦二世胡亥以趙高為師，也指出重點之一在於「選左右」，左右之人必須慎選，這在《後漢書》也能看到相應的討論，〈班彪列傳〉載：

漢興，太宗（漢文帝）使晁錯導太子以法術，賈誼教梁王以《詩》、《書》。

<sup>17</sup> 東漢·班固：《漢書·賈誼傳》，頁 2248。

<sup>18</sup> 東漢·班固：《漢書·賈誼傳》，頁 2251。

及至中宗（漢宣帝），亦令劉向、王褒、蕭望之、周堪之徒，以文章儒學保訓東宮以下，莫不崇簡其人，就成德器。今皇太子、諸王，雖結髮學問，脩習禮樂，而傅相未值賢才，官屬多闕舊典。宜博選名儒有威重、明通政事者，以為太子太傅；東宮及諸王國，備置官屬。<sup>19</sup>



班彪（3-54）歷數漢興至中葉有名望的太子師傅，認為他們是能夠導正太子德行的重要人選，引文提到「崇簡其人」，即重視並揀選師保及官屬。相較之下，所謂「傅相未值賢才，官屬多闕舊典」，顯然是不滿意當時的太子師傅，且依據舊時典章檢覈，今時官屬頗嫌不備、未達水準，故應該博選德高望重，賢明、通達政事者，入職教導太子及諸王世子的官屬。可見漢代學者關切的核心問題是如何不蹈嬴秦覆轍，因而意識到良好的太子教育是國祚長久之關鍵，除了制度，師傅、左右官屬都是他們所看重的。

所謂漢懲秦弊，前車之鑑就在眼前，因此漢儒特別意識到注重太子教育的必要性。其實炎漢以降，歷朝官員仍汲汲探討太子教育這項大哉問，經學家對於這個議題的論述未曾停歇，不斷在找尋適合的方法，而為了解決這個問題，也需要回歸三《禮》以尋求答案。如明代嘉靖年間，南京國子祭酒黃佐（1490-1566）曾編撰《南齋志》，在〈職官年表・上〉就說：

觀諸《虞書》命官，固《周禮》之迺廟焉者。契為司徒，布五教于四方，在〈地官〉則有師氏道之以德、行，保氏養之以藝、儀。夔典樂以教胄子，在〈春官〉則有大司樂成均之法，樂德以成行，樂舞以肄儀，又所以贊師、保之教，使成於樂，優柔感化，浹洽於道德而不自知，其成材也易矣。<sup>20</sup>

<sup>19</sup> 南朝宋・范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），頁1328-1329。

<sup>20</sup> 明・黃佐：《南齋志》，收入陳建華，曹淳亮主編：《廣州大典》第36輯（廣州：廣州出版社，



「迺」即「所」也，<sup>21</sup>「則」為「則」之異體。<sup>22</sup>黃佐認為《周禮》對《虞書》之命官有所承襲，將《尚書》「契為司徒」、「夔典樂以教胄子」這兩個與教育相關的事蹟，分別與《周禮》的〈地官〉及〈春官〉對應，是認為周公如此制禮，〈地官〉、〈春官〉如此記載，乃周代損益虞世之制，故如此對應。黃佐指出〈地官〉師氏、保氏，〈春官〉大司樂，都是《周禮》攸關世子、國子教育的重要教員，周代的世子、國子，在師氏、保氏、大司樂等人的教導之下，這些貴族學生受到道德與樂教的感化，遂能薈萃成材。而上掲引文也顯示，黃佐身為明代南京國子監祭酒，掌管天下貢生或監生的教育，但面對當時國子監的教育問題，仍然回歸古典，從世子及國子教育的相關論述，尋求其中大義。據此，後世經生儒臣，或許出自不同理由，需要思考太子教育、國子監教育等相關問題，而他們回應問題的方法之一，正是回顧三《禮》的論述，考察周代如何進行世子、國子的教育養成，可知三《禮》所見周代世子、國子之教育養成，本身不只是經學議題，更密切牽連歷朝重要的政教問題。

綜上所述，從禮樂制度的面向看，西周初期原是個制度變革，開展出新文化、新氣象的盛世，世子與國子的教育養成，受到相當程度的重視，也無疑是開立盛世的重要因素。而東周卻淪為禮崩樂壞的時代，國事蜩螗，諸侯不遵守禮制、蔑棄禮義，乃有僭越法度者。又漢代以降，太子教育的問題仍受重視，從兩漢的賈誼、班彪到明代的黃佐等人，他們都從經典找尋觀念、方法，借重古人的經驗教

---

2015年），頁134。

<sup>21</sup> 《漢書·地理志上》：「漆、沮既從，鄖水迺同。」顏師古注：「迺，古攸字也。攸，所也。」東漢·班固：《漢書》，頁1532。

<sup>22</sup> 《說文解字·刀部》：「則，等畫物也，從刀貝，貝古之物貨也，……則，籀文則從鼎。」東漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪業文化事業有限公司，2016年），頁181。

訓以回應當代的政教問題，也無疑是經學與政教相互牽連的明證。



因此，本文所欲探究的議題是，在禮崩樂壞之前，甚至是制禮作樂之時，周代世子與國子的教育制度，原本究竟是什麼樣貌？及其形成的原因為何？這種菁英教育制度，在三《禮》中建構出什麼樣的政教架構？表現什麼意涵？而可以不斷影響後世對相關議題的討論。除了教學制度面的探討以外，本文也要從學習面向的角度出發，觀察這套學制，從哪些方面培養、塑造理想的繼位人才。在文獻方面，先秦諸多典籍，雖各自有對世子與國子教育的敘述，也存在不同的視角，而《周禮》、《儀禮》、《禮記》這三部傳世的禮學經典，仍是探尋周代禮儀制度，不能忽略的核心書目。故本文擬取資三《禮》為中心，探討周代世子與國子的教育養成，原有、應有的樣貌。主要議題涉及教育者、教學地點、學習內容，以及學習禮樂以後的實行狀況，將在下文各章節逐一展開，以期掌握周代世子及國子學習的諸面向，從而抉發周代國祚之所以長久、歷代所以歆慕禮樂文化之因。

## 第二節 文獻回顧

有關周代教育的探討，前人研究成果眾多，原因之一在於這個議題可以切入的視角非常多元。周代是中國歷史時間軸極其重要的一大段落，這牽涉歷史學；論及世子與國子的教育養成，則必然以教育學為核心，然而古代高級貴族的教育又具有其特殊性質亟待發明；若欲以《周禮》、《儀禮》、《禮記》為主要討論依據，相關的經、傳、注、疏當然都不能忽略。要之，歷史學、教育學、經學都是探索周代教育問題的基本面向，本節將就所掌握到的前人研究進行分類，並簡述其研究成果。

## (一) 教育史的視野

關於教育史的著作眾多，臺灣出版品尤其不少，如：褚柏思：《中國教育史話》、<sup>23</sup>楊亮功等著：《中國教育史研究》、<sup>24</sup>毛禮銳，沈灌群主編：《中國教育通史》、<sup>25</sup>畢誠、程方平：《中國教育史》、<sup>26</sup>《中國傳統政治與教育》、<sup>27</sup>史習江：《中國古代的教育》、<sup>28</sup>賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》、<sup>29</sup>高明士《中國教育史》、<sup>30</sup>林玉体：《中國教育史》、<sup>31</sup>伍振鶯：《中國教育史要略》<sup>32</sup>等。中國出版之著作，如：陶愚川：《中國教育史比較研究》、<sup>33</sup>李定開，譚佛佑主編：《中國教育史》、<sup>34</sup>顧明遠：《中國教育的文化基礎》、<sup>35</sup>張彬，周谷平編著：《中國教育史導論》、<sup>36</sup>趙連穩，朱耀廷：《中國古代的學校、書院及其刻書研究》、<sup>37</sup>孫培青主編：《中國教育史》、<sup>38</sup>陳青之：《中國教育史》<sup>39</sup>等。這些教育史的專著，是以教育為主軸，佐以歷史流變的角度，將中國兩千多年來的教育樣貌進行一番系統整理，鉤稽其間的歷史脈絡，因此每每溯源禮樂傳統，論及周代的教育。以下就

<sup>23</sup> 褚柏思：《中國教育史話》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1980年。

<sup>24</sup> 楊亮功等著：《中國教育史研究》，高雄：復文圖書出版社，1985年。

<sup>25</sup> 毛禮銳、邵鶴亭、翟菊農：《中國教育史》，臺北：五南圖書出版有限公司，1989年。

<sup>26</sup> 畢誠，程方平：《中國教育史》，臺北：文津出版社，1996年。

<sup>27</sup> 高明士：《中國教育史》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年。

<sup>28</sup> 史習江：《中國古代的教育》，臺北：文津出版社有限公司，2001年。

<sup>29</sup> 賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版有限公司，2001年。

<sup>30</sup> 高明士：《中國教育制度史論》，臺北：聯經出版事業公司，1999年。

<sup>31</sup> 林玉体：《中國教育史》，臺北：文景書局有限公司，2006年。

<sup>32</sup> 伍振鶯：《中國教育史要略》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2008年。

<sup>33</sup> 陶愚川：《中國教育史比較研究》，濟南：山東教育出版社，1985年。

<sup>34</sup> 李定開、譚佛佑主編：《中國教育史》，成都：四川民族出版社，1990年。

<sup>35</sup> 顧明遠：《中國教育的文化基礎》，太原：山西教育出版社，2004年。

<sup>36</sup> 張彬、周谷平編著：《中國教育史導論》，杭州：浙江大學出版社，2007年。

<sup>37</sup> 趙連穩、朱耀廷：《中國古代的學校、書院及其刻書研究》，北京：光明日報出版社，2007年。

<sup>38</sup> 孫培青主編：《中國教育史》，上海：華東師範大學，2008年。

<sup>39</sup> 陳青之：《中國教育史》，北京：中國文史出版社，2016年。

幾種撮舉其要。



1. 高明士《中國教育史》觀察教育史的流變，指出在先秦時期，「周與殷在『學』教育的差異，較令人注目者，當是讀文教育與禮、樂道德教育的加強。」

<sup>40</sup>高明士點出殷與周教育的差異，在文本識讀及禮、樂蘊含的道德教育，並論述禮樂的重要性。道德固然是禮樂制度很核心的部分，但是可以繼續追問：具體的禮樂教育，如何施行？又，在三《禮》文獻可以看到，禮是禮、樂是樂，在教習的過程中，應該要分開來看。在施行的過程中，可以帶給受教者怎麼樣的潛移默化？

2. 毛禮銳，邵鶴亭，翟菊農《中國教育史》對教育的討論，並沒有引用太多證據，而是概念式的點出某個時代的教育，偏向概說，且著重在思想層面。三《禮》中，特別著重《禮記》，論述〈大學〉、〈中庸〉、〈樂記〉、〈學記〉的教育思想。在論先秦時期的教育時，提到：「商、周貴族階級的學校，目的在於培養統治人才。商代的學校是學習關於祭祀、軍事、樂舞和文字的知識技能。周代學校的學習內容就是所謂六藝——禮、樂、射、御、書、數。」<sup>41</sup>此說點出歷史流變上，兩朝教育的差異。不過這樣的略說，似乎會使人誤以為周代貴族的教育，並不培養祭祀、軍事、樂舞和文字的知識技能。《論語·為政》說：「周因於殷禮，所損益可知也。」<sup>42</sup>可見周代貴族的教育，也承襲不少商代禮制的作法，這在《周禮》也可見，例如商代的學校學習樂舞，周代世子及國子亦學習樂舞。當然，這本書的論述範圍較廣，細微之處或許無法顧及，不過這也提供一種反思，即在討論周

<sup>40</sup> 高明士：《中國教育史》，頁 74。

<sup>41</sup> 毛禮銳，邵鶴亭，翟菊農：《中國教育史》，21-22。

<sup>42</sup> 晉·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年，影印嘉慶二十年南昌府學本），頁 19。

代貴族的教育時，除了《禮記》的記載之外，尚有必要重新梳理《周禮》對周代貴族教育養成的描述。



3. 畢誠、程方平《中國教育史》同樣以史學的角度切入中國教育的主題，論述以時間為主軸，再將材料放在不同時間點上，鉤勒出教育史的脈絡。其認為《尚書》是古代重要教材，說：「在先秦貴族學校的教學內容中，《尚書》佔有重要的地位。……學生們主要從中學習歷史，旁及哲學、倫理、文學及其他，雖歷千年而不衰。」<sup>43</sup>也討論有關周代教育的各個面向，有：等級、修業年限、教師、考查制度、養老、視學等，不過都概略提及，並不深入，故留有續待探討的空間。

4. 賈馥茗《先秦教育史：中華文化與教育的源流》著重先秦時段，其書前半主要討論經書所呈現的教育樣貌，後半則是先秦諸子的教育思想。在前半部分，他以《易》、《書》、《詩》裡可見的相關經文，進行整理。《易》的部分著重《易》所明示的大義，談論與教育相關的內容，偏向思想類的論述。《書》則掌握〈舜典〉中所說：「帝曰：夔，命汝典樂，教胄子。」認為這是討論先秦教育的起點，從這裡展開論述。《詩》則是談論先秦《詩》教。除了這三個部分，也時常以三《禮》的文獻輔助討論。對於《周禮》、《禮記》牽涉到平民教育與貴族教育的文字，做了有系統的整理，認為過往學者在討論先秦教育時，往往只偏重貴族教育，而忽略平民教育，因此本書主要朝平民教育的方向擴大討論，並提出幾個重要的論題，包括：平民與貴族教育之別、樂教、官聯、養老、教師。不過針對這些材料，整理、敘述較多，而發揮較少。其中較有闡發的是「平民與貴族教育之別」，他指出，《周禮·地官》有記載教平民「六德、六行、六藝」，這些內容與貴族教育沒有太多差別，差別僅在於平民需要生產勞動，從〈地官〉針對平民施用十二

---

<sup>43</sup> 畢誠，程方平：《中國教育史》，頁 12。



教來看，平民的教育是偏向道德與技能。而貴族不需要勞動，他們是統治者未來的繼承人，因此要學的是治世之法，偏向道德與知識。簡言之，貴族教育與平民教育，雖然在某些面向有深淺之別，但並沒有輕重之分。<sup>44</sup>

承上所述文獻，古代世子與國子身為接班人，繼位以後所要面對的，是整體國家的走向問題，並不單只是日常現實生活，或面對職業上所會遇到的實用技術問題。賈馥茗的論述著重平民教育，是有意要讀者注意平民教育在當時的重要性。然而針對賈氏之說要追問的是，既然教學的科目如「六德、六行、六藝」有重疊部分，那麼平民與貴族教育所接收的內容有何差異？若貴族與平民教育沒有輕重之分，為何要有深淺之別？平民教育的人數多，貴族教育的人數少，但這些少部分的人所學為何不同於大部分平民？難道《周禮》描述教學的內容時，無意因為階級、身分的不同，而賦予不同的學習目的嗎？另外，賈馥茗雖論及樂教，是綜合詩、樂、舞的教育，但著重在樂以和人的作用，而未深入論述詩、樂、舞三者之間的關係，亦忽略了歌在樂教中的地位，以及舞在世子教育中的特殊意義。

總體而言，上述幾部「教育史」的專著，是以史的角度論述中國教育的主題，目的是呈現出中國教育樣貌的流變，偏重不同時代之間的主要差異。在這些論著中，先秦典籍如《書》、《詩》、三《禮》大多被以史學材料對待，凸顯在歷史某個時間點上，曾經施行過的制度特點。另外，由於歷史著重在時間呈現的變化，因此他們的論述偏向概說，雖然點出制度的樣貌，但是並未深入探討其深層意義。而本文以三《禮》為中心的討論方式，除了限縮材料範圍以外，更希望能以經學的視角，切入中國教育史這個大範圍中，關於周代世子與國子教育養成的議題。並且要提出的問題，不僅是當時狀況如何，而是為什麼制度要這樣設計，後續帶

---

<sup>44</sup> 賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版有限公司，2001年。

來何許效果等等。



## (二) 教育思想的視野

除了從史學的角度，探討周代教育在歷史上的樣貌之外，前人研究亦有從教育學切入者。他們的研究與歷史學者之間的差異在於，史學研究偏重歷史樣貌，考察當時的制度如何運行；教育思想的切入點，則在於他們著重思想層面，進一步探討制度背後的成因與脈絡。然而並不是每種先秦教育思想的著作，都以禮書為中心，如俞啟定《先秦兩漢儒家教育》，考察的是孔子以降乃至漢代的教育情形，分析當時教育傳承的道德思想。<sup>45</sup>又如宋錫正《先秦教育思想與實施》，雖然論及西周的教育，但歸結當時的教育思想，只說「周朝的教育，仍以養老教孝為主」，<sup>46</sup>未見深入分析。以下再列舉幾部較為重要的著作。

1. 修海林《中國古代音樂教育》，書中同樣探討中國古代的教育，而特別專注在「音樂教育」上，例如提及重大的考古發現：「河南舞陽賈湖新石器早期文化遺址，出土了距今約八千年的原始樂器骨笛，以及與宗教祭祀活動相關的文物。」

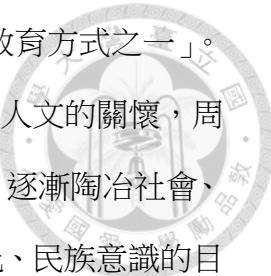
<sup>47</sup>溯源可能是最早的音樂教育，聯繫歷史脈絡之外，也探討樂教背後所要傳達的教育意義。他認為：「原始樂舞作為一種最早形成起來的樂教形式，其活動不是否定人的情感本能，而是在社會活動中使其不僅具有審美的意義，並且在全身心的投入中，在觀念、理想等社會意識的參預中，使其成為社會性、人文性的情感，這正是一種與整個社會文化教育聯繫在一起的教育模式，並非一種單純的樂舞技藝傳授，這也是後世禮樂教育的先聲。」<sup>48</sup>又說西周的樂舞之教是「當時人學習

<sup>45</sup> 俞啟定：《先秦兩漢儒家教育》，濟南：齊魯書社，1987年。

<sup>46</sup> 宋錫正：《先秦教育思想與實施》（臺北：三民書局，1985年），頁49。

<sup>47</sup> 修海林：《中國古代音樂教育》（上海：上海教育出版社，1997年），頁2。

<sup>48</sup> 修海林：《中國古代音樂教育》，頁9。



歷史知識、培養共同的文化意識、增強民族內在凝聚力的重要教育方式之一」。

<sup>49</sup> 從修氏的論述可以領略的，不只是制度本身的樣貌，更有他對人文的關懷，周代樂舞教育不只是傳授技藝，當學子投入樂舞時，必將潛移默化，逐漸陶冶社會、人文的情感。且認為西周的樂舞之教，更有培養世子與國子文化、民族意識的目的。

2.祁海文《禮樂教化：先秦美育思想研究》先說明中國美育學科的形成，主要受近代西方美育思想——尤其是德國康德、席勒等人的影響，因此長期以來，

人們普遍認為「美育」一詞來自西方，<sup>50</sup>但事實上先秦時期的教育就已經有審美的概念。從這個角度出發，他認為：「『樂』原本是上古各門藝術的總稱，而以詩歌、音樂、舞蹈等藝術形式為主。因而『樂教』本身就屬於審美教育的範疇。」

<sup>51</sup> 將「禮樂教化」視為中國古代美育思想的核心觀念，探討美育思想產生的時代、產生原因，以及禮、樂、宗教、社會之間的聯繫。<sup>52</sup>

### (三) 歷史學的視野

前人研究中，亦有從史學的角度出發，探討先秦、周代教育議題者。這些研究著重的面向，是考察《周禮》的樂官施行的樂教，所衍生的相關問題。下面舉出較為重要的研究成果，撮其大意。

1. 侯家駒《周禮研究》固然是研究《周禮》，不過他認為《周禮》只是披著儒家外衣，實屬法家作品，其所規劃的制度實為極權政治與統制經濟，背離先秦

<sup>49</sup> 修海林：《中國古代音樂教育》，頁 18。

<sup>50</sup> 祁海文：《禮樂教化：先秦美育思想研究》（濟南：齊魯書社，2001 年），頁 1。

<sup>51</sup> 祁海文：《禮樂教化：先秦美育思想研究》，頁 4。

<sup>52</sup> 祁海文：《禮樂教化：先秦美育思想研究》，頁 15。

儒家民本政治與自由經濟的傳統，更進一步說明共產主義為何出現於二十世紀之中國，蓋因我國知識分子於歷代迷信《周禮》，不自覺的墮入「極權」與「統制」思想。<sup>53</sup>書中指出，《周禮》貴族教育分由〈地官〉與〈春官〉掌管，而《周禮》貴族子弟的根本教育乃在〈地官〉，也略述〈保氏〉六藝的內容，卻認為〈春官・大司樂〉掌大學之法，而非由〈地官・師氏〉或〈保氏〉掌管，「乃《周禮》使人不可理解之處」，又說「大司樂所教，不過是配舞的六樂」。<sup>54</sup>要之，侯氏指出《周禮》貴族教育掌於〈地官〉與〈春官〉則是，但主觀意識濃厚，僅將《周禮》視為史料，又不明〈地官〉、〈樂官〉之職，模糊樂、舞之主次，忽略樂的重要性，且貶低樂的地位，則非。

2.王貴民《商周制度考信》其中一章專門探討〈商周學校教育〉，顯然認為學校教育是探討商、周制度不可忽略的一環。然而他認為傳世文獻的記載參差，無法得到正確的結論，因此他解釋研究方法時，說：「商代的史料幾乎都採用殷墟甲骨文，嚴格的說研討的是商代後期的社會制度。但因社會制度係逐漸形成，淵源有自，後期由前期發展而來，故仍可說為整個商代。西周主要採用金文，並繫聯較早的文獻記載，以資參證。」<sup>55</sup>可見王貴民所謂的商、周，是依照他所使用的文獻材料而言，以甲骨文、金文為主，《周禮》、《儀禮》、《禮記》等傳世文獻為輔，來考察商、周制度。例如他分析「學校」的分置，就發現三《禮》、《大戴禮記》的說法有出入，因此考察甲、金文的材料，再結合傳世文獻，歸結如下：「庠或上庠，虞代的大學；東序，夏代的大學；瞽宗，據〈明堂位〉為商代的大學即右學；加上周代自己的大學『東膠』，是周代有四代的大學。而且還有成均，

<sup>53</sup> 侯家駒：《周禮研究・自序》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁1-2。

<sup>54</sup> 侯家駒：《周禮研究》，頁246-257。

<sup>55</sup> 王貴民：《商周制度考信》（臺北：明文書局股份有限公司，1989年），頁1。

據鄭玄注為『五帝之學』，是周代立五代的大學。」<sup>56</sup>



3. 閻步克〈樂師、史官文化傳承異同及意義〉提出一個現象，《周禮》的樂師與史官，分別傳行為後代政治文化的一部分，所傳衍者有重疊處，卻也不是完全相同。傳統的說法指出，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，「禮、樂、射、御、書、數」都是儒者所傳所教，但仍須考察師、史在這部分文化傳承的異同。他認為：「在『禮』和『春秋』的傳授上，樂師、史官間存在著分工合作關係；但『詩』、『樂』的傳授，主要就是樂師的事情了，所以樂師的繼踵而來者——儒生，也以『弦歌鼓舞』為基本課程。」<sup>57</sup>又說：「在『六藝』之中，『禮樂』為樂官所掌，並在後來為儒家所傳；而『六書九數』皆是史官之家法，初不涉於樂師，後世亦非儒家所教。」<sup>58</sup>並總結道：「周代教育體系，並不如以往之論，是單一無間的統一體；其中實有兩個併行的知識傳授系統，分別以師、史為中心。」

<sup>59</sup> 閻氏提出周代的教育，樂師與史官分別執掌不同的教育範疇，是今日研究這兩類職官時，不可忽略的差異。然而閻氏所論，尚有疑點，例如《春秋》是孔子手定之書，西周或孔子以前的東周時期，樂師何以與《春秋》有關？又《詩》須經過採、獻的程序，何以完全與太史無關？另外，所謂「『禮樂』為樂官所掌」，卻未明言確切是哪一種職官所掌。上述這些問題，都還有待釐清。

#### 4. 付林鵬《兩周樂官的文化職能與文學活動》探討樂官制度，以及其官職所

<sup>56</sup> 王貴民：《商周制度考信》，頁 274。

<sup>57</sup> 閻步克：〈樂師、史官文化傳承異同及意義〉，《樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年），頁 100。

<sup>58</sup> 閻步克：〈樂師、史官文化傳承異同及意義〉，《樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集》，頁 105。

<sup>59</sup> 閻步克：〈樂師、史官文化傳承異同及意義〉，《樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集》，頁 105-106。

涉及的文化問題，內容堪稱翔實。本文對此書的整體觀點與論述大致同意，不過在材料與議題上，仍有可以探索的空間。以付氏所使用的材料來看，除了十三經注疏及孫詒讓《周禮正義》外，較少關注漢代以後的經解，以致可能忽略前人的研究成果。例如他提到《周禮》「行以〈肆夏〉，趨中〈采茨〉」，與《大戴禮記》「行以〈采茨〉，趨以〈肆夏〉」的差異，並說：「限於材料，很難辨明兩說孰是孰非」。<sup>60</sup>不過清孔廣森（1753-1786）已有考證：「《爾雅》曰：『堂上謂之行，門外謂之趨』。……〈燕禮·記〉曰：『賓及庭，奏〈肆夏〉。』〈郊特牲〉曰：『賓入大門，而奏〈肆夏〉。』〈肆夏〉奏於門內，以《爾雅》證之，不當言『趨』，《周禮》文是也。」<sup>61</sup>孔氏綜考《爾雅》、《儀禮》記文及《禮記》，認為《周禮》之說較符合上古實況。在議題上，付林鵬此書第三章〈大司樂系統與兩周的國子教育〉討論到《周禮·春官·大司樂》的樂教體系，以及兩周國子教育的問題，主要針對〈大司樂〉所云：「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》」，其中六種樂語及樂舞，以及〈樂師〉教國子樂儀進行討論。然就樂舞而言，他主要論列的是周初對六代樂舞的整合，可惜對於世子國子學習大舞、小舞的原因及意義等較少著墨。

#### （四）經學的視野

研究三《禮》的教育問題，文獻本身就出自經典，也就有經學視野的研究成果。不過前人眼光大多集中於《禮記·學記》，或是討論兩漢以降的經學教育，對經典所載先秦的教育制度，著墨較少。

1.由〈學記〉探討古代學制的前行研究頗多，如謝君直〈《禮記·學記》的成

<sup>60</sup> 付林鵬：《兩周樂官的文化職能與文學活動》（北京：中國社會科學出版社，2016年），頁117。

<sup>61</sup> 清·孔廣森：《大戴禮記補注》（北京：中華書局，2013年），頁66-67。



德之教與其禮學義涵》，根據〈學記〉指出：「成德之教不僅是傳統學禮的制度，其內涵亦包括德性與德行之理，藉由教育體制與規範（禮）以實踐之，而且使教育主體之教者與學者蘊含相互的價值關係。」<sup>62</sup>高時良《〈學記〉研究》考察《禮記·學記》的著作年代、作者的學術流派屬性，詳細疏解〈學記〉經文，梳理歷代〈學記〉的著作，以及探討〈學記〉在中國及世界教育學史中的地位及影響。

<sup>63</sup>然而〈學記〉所載，多為教學理論，若要觀察教學在現實中的實踐，則《禮記》中還有其他篇章需要關注，更遑論《周禮》、《儀禮》與教學相關的內容與展現。類此單篇研究固然不無個別作用，務實而言更期待綜整式的主題研究。

2.米靖《經學與兩漢教育》<sup>64</sup>研究經學教育，雖然在時間上，他的研究焦點在兩漢，但是他並不否認在兩漢以前，就有「以經為教」的施教情形，所關注的學習對象，也是周代的貴族。米靖認為：「後世的經學教育的歷史不過是對這一時代的不斷追認和摹仿而已。」<sup>65</sup>

3.郭永吉《帝王學禮：自漢至隋皇帝與皇太子經學教育禮制研究》以史書中的記載，探討漢至隋皇帝、太子的經學教育禮制，立有第二章〈先秦儒生禮書中天子與王太子教育的相關圖景〉，由於漢代以後討論天子或太子教育，都是以先秦禮書為參照對象，所以有必要先掌握先秦禮書的相關內容。但他也同時認為：「既有史料中雖不乏先秦儒生對教育制度的論述，然而其間多有言而未明、互相牴牾者。儒家經典本在不斷擴大、變化中，而按照近人的理解，儒家經典本為一

---

<sup>62</sup> 謝君直：〈《禮記·學記》的成德之教與其禮學義涵〉，《鵝湖月刊》第40卷第6期（2014年12月），頁17-30。

<sup>63</sup> 高時良：《〈學記〉研究》，北京：人民教育出版社，2005年。

<sup>64</sup> 米靖：《經學與兩漢教育》，天津：天津人民出版社，2009年。

<sup>65</sup> 米靖：《經學與兩漢教育》，頁27。

混合體，對同一制度名物的記述因而出現牴牾，實乃勢所必至。」<sup>66</sup>據此可以推測，在研究先秦天子與王太子教育的議題時，郭氏將儒家經典視為史料，而非經書，因此當經書記載互有牴觸時，便無法呈現出具體的歷史圖像和精準的事實。不過他仍然討論了四個面向，分別是受學年限、受學地點與同學者、教育內容與執教者、教育儀式。另外，雖然郭氏討論漢朝至隋代太子的經書教育，卻以較多的篇幅，探討皇太子經書教育的各種「現象」，較少直接討論經文教育對學子產生的影響。

藉由上述教育史、教育思想、歷史學、經學等方面的研究回顧，可以發現在周代教育的這個議題上，有很多不同的切入視角，也得到可觀的研究成果。然而或許正是如此，也使得從經典本身切入的研究視角被忽略，或是無法掌握教育在三《禮》的全盤樣貌。由教育史切入的學者，必須顧及整個中國教育史的流變脈絡，呈現出每個時代不同的教育面貌，而不可避免的流於概說。研究教育思想的學者，則發揮文獻中所呈現的教育意義，然而先秦、周代除了樂教之外，經書也有關於制度、經義的記載，則對於議題的掌握較不周全。而探討歷史學的學者，在傳世文獻提供的訊息有限的情況下，對於制度的分析，以及制度本身所蘊含的文化意涵，論述幾近完整，但是在材料的運用上，卻較少採摭後世經學家對於經典的詮解，在教育意義的探討上，也還有可以深入的餘地。

有鑑於此，即使有關先秦、周代的教育論著已經不少，但從上述的研究成果來看，在「周代世子與國子的教育養成」這個議題上，尚欠缺一個從經學本身切

---

<sup>66</sup> 郭永吉：《帝王學禮：自漢至隋皇帝與皇太子經學教育禮制研究》（桃園：國立中央大學出版中心，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2019年），頁29。案：此為郭永吉：《自漢至隋皇帝與皇太子經學教育禮制蠡測》（新竹：國立清華大學博士學位論文，2005年）修訂出版之書，故排列順序在米靖之後。

入的研究。在方法上，回歸《周禮》、《儀禮》、《禮記》三部傳世經典，繼續抉取前人迄未深入探討的議題之外，也要納入漢代以降經學家的解經成果。如錢玄所說：「前人對禮書做了大量的工作，成就十分顯著，有詳細的注釋、校勘、釋例以及名物圖表，這些著作，可以幫助我們解決在學習中所遇到的困難，……至於進一步深入研究考訂，就必須在前人的基礎上不懈地探索。」<sup>67</sup>彭美玲先生也說：「依循傳統學術研究的長河——歷來經師的注解，順流而下，考其軌跡，明其流變，才能掌握古禮內在的有機性。」<sup>68</sup>如此冀望從經典與經典解釋的視角出發，多方探取周代世子與國子的教育，各種培育、養成過程中豐富的政教倫理意涵。

### 第三節 研究材料與方法

本文探究周代世子與國子的教育養成，這個主題牽涉到古代學禮。從《大戴禮記·保傅》曾引用〈學禮〉的文字來看，雖然只是片斷節錄，卻足以說明古代應有相關記載流傳。然而，流傳至今較為完整的三部禮書，《周禮》敘述大一統國家設官分職的詳細規劃，<sup>69</sup>是記錄國家體制之書；《儀禮》十七篇當中，士禮佔較多數，大夫以上禮制相對少見；<sup>70</sup>《禮記》的內容有一部分，原是為闡發《儀禮》之義而作，葉國良說：「這些《記》，漢代經師在傳授《禮》時會選擇其中若干篇作為補充教材。」<sup>71</sup>然而綜覽三《禮》，並沒有一篇對世子與國子教育有完整

<sup>67</sup> 錢玄：《三禮通論·自序》（江蘇：南京師範大學出版社，1996年），頁6。

<sup>68</sup> 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年），頁8。

<sup>69</sup> 葉國良，夏長樸，李隆獻：《經學通論》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2017年），頁222。

<sup>70</sup> 楊天宇認為：「《儀禮》中所記載的，不僅有士禮，還有卿大夫、諸侯（公）和天子之禮。」並將《儀禮》的篇章依據內容與階級劃分。見楊天宇：《鄭玄三禮注研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年），頁118。

<sup>71</sup> 葉國良，夏長樸，李隆獻：《經學通論》，頁250。

記載的文獻。因此，本文的研究材料，需要同時參考、融攝《周禮》、《儀禮》、《禮記》三書，乃至後儒經解，才能解決文獻不足的問題。錢玄指出：「中國古代文化，範圍很廣，內容豐富。其中有極其優秀的精華部分，今天還值得借鑑，……做到古為今用。這也是研究中國古代文化史的方向。」又說：「現在學習、研究三《禮》，亦即研究上古文化史，就是整理這些上古文化史史料，考訂各種禮制的內容及其產生、發展變化的情況，從而對這些文化史料做出合乎歷史發展的結論。」<sup>72</sup>以上所言，自然也高度適用於本論文的研究旨趣和路徑取向。

### （一）關於「周代」的界定

以三《禮》為中心的考察，不免遇到三《禮》各自的時間跨度造成的差異。除了《禮記·王制》爭議較大之外，<sup>73</sup>在歷史斷代上，三《禮》所涉的年代泛稱「先秦」尚可，但是稱「周代」則需要商榷。本文的標題設定「周代」，但所探討的並不能完全針對歷史時間上的周代，而是三《禮》經文所呈現的周代，兩個概念並非完全等同，因此在方法上，必須先劃定「周代」的概念、意義，才能使後續的論述維持在同一個脈絡中。

三《禮》的記載究竟反映什麼時代，這在前人分別討論《周禮》、《儀禮》、《禮記》的成書年代時，就曾有一番考察。以《周禮》為例，其成書年代研究成果頗豐。例如錢穆考察《周禮》的祀典、刑法、田制、喪葬、音樂等，認為《周禮》是戰國時期之書。<sup>74</sup>〈讀周官〉更條列數十條《周禮》材料，認定《周禮》必出晚周。<sup>75</sup>徐復觀從思想與文獻兩條線索指出：「《周官》乃王莽劉歆們用官制

<sup>72</sup> 錢玄：《三禮通論·自序》，頁2。

<sup>73</sup> 孔穎達曰：「盧植云：『〈王制〉謂漢文時博士所錄』。見《禮記注疏》，頁11。」

<sup>74</sup> 錢穆：〈周官著作時代考〉，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁289-460。

<sup>75</sup> 錢穆：〈讀周官〉，《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：東大圖書有限公司，1977年），頁383-

以表達他們政治理想之書。劉歆的思想，具見於《漢書·藝文志》所刪錄的《七略》及《漢書·律歷志》所根據的《三統曆》。他在《周官》中的作用，是把他在《三統曆》中所表現的天道思想，應用到《周官》中的序官上面，構成《周官》的格套。」<sup>76</sup>金春峰頗不認同徐復觀的方法與結論，他說：「從思想演進以論證作品的時代，是很危險的，因為他的主觀隨意性很大。……徐先生之思想線索的分析是不能成立的。」<sup>77</sup>他認為《周官》的「周」是周詳完備之意，是戰國末年的作品，是入秦的各國學者所作。《周官》的主導思想是儒法兼綜，企圖以儒家思想調和與修正法家的現實制度，故其官職設置和制度設計的藍圖及指導思想，亦是為新的統一皇朝服務的。<sup>78</sup>彭林分析《周禮》富含儒、法、陰陽等不同思想，認為「《周禮》當成書於漢初」，並推斷「至遲不會晚於武帝元光五年」。<sup>79</sup>郭偉川則說：「闡明《周官》一書的內容及禮治思想等方面，與周公時期所制的官制、禮制有深厚的歷史淵源。其中一個最重要的證據就是，戰國初魏文侯時期完成的《周官》一書中的『六官』體系，顯然是在周公作《尚書·周官》篇為西周朝設置『六卿』制度的基礎上建立起來的。」因而總結：「流傳至今的《周禮》一書，其成書年代應在戰國初年，最終是由魏文侯主導整理編寫而成的。」<sup>80</sup>以上列舉者，是在《周禮》成書年代的議題中，具有代表性的研究成果。他們的研究方法有一個共通點，就是從《周禮》的文獻內容，考察《周禮》字句所呈現的觀念、思想、文化背景，應該屬於哪一個時代。換句話說，文獻內容反映的時代，就直

---

389。

<sup>76</sup> 徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》（臺北：臺灣學生書局，1980年），頁3。

<sup>77</sup> 金春峰：《周官之成書及其反應的文化與時代新考·自序》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993年），頁13。

<sup>78</sup> 金春峰：《周官之成書及其反應的文化與時代新考·自序》，頁5。

<sup>79</sup> 彭林：《《周禮》主體思想與成書年代研究》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁166-186。

<sup>80</sup> 郭偉川：《《周禮》制度淵源與成書年代新考》（北京：國家圖書館出版社，2016年），頁22-26。



接視為成書年代。

不過，同樣是考察禮書的成書年代，沈文倬對這樣的方法提出質疑，他認為：「禮書出於後人的追記，可能對禮典在發展中出現的分歧作過某些整齊劃一的修訂，但主要的內容是不會有大差異的。」<sup>81</sup>此處指出書本中的文字，可能並非單純記錄某一個特定時間，有可能是某一長時間段的記錄，並且經過修訂。接著又說：

禮書與禮物、禮儀不能等同，不是同一個東西，歷代經學家侈談周公制禮作樂，便把《儀禮》說成是周公所作，是西周初年的作品，無疑是錯誤的。

後來，歷史考古學者用西周彝銘來對照，發現它在文體、語詞上不像是西周的文字，而所述名物與出土實物相比較，也不盡符合，從而考訂它的撰作時代當在春秋、戰國之間，這是可取的。但是他們把書中所記述各種禮典的內容也說成是春秋、戰國間某一諸侯國的實制，以前根本不存在這些禮典，我們認為這也是片面的。<sup>82</sup>

沈文倬否定，歷代經學家由於先有一個周公制禮作樂的既定印象，因此總認為《儀禮》這部禮書為周公所作，完成於西周初年。反過來說，以西周彝銘、文字等考證《儀禮》，儘管字面上或許符合春秋、戰國時實際施行的制度，但也不能以此就認為，傳世文獻的內容，不可能同時在描述更早以前的時代。也就是說，禮書的記載，並不能直接與成書年代畫上等於或不等於的符號。看待傳世文獻所描述的內容，在時間上應該賦予更彈性的理解，未必能根據內容、載體，就斷定某段

<sup>81</sup> 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》（杭州：杭州大學出版社，1999 年），頁 6。

<sup>82</sup> 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》，頁 6-7。



文字的描述專指某一個特定年代。

葉國良論及古禮書的性質與價值時，說道：「今傳《周禮》、《儀禮》及二戴《禮記》，乃先秦大量禮書之孑遺，但吾人相信，此四書雖絕大部分篇幅均著成於戰國時代，出於西漢者寥寥無幾，但其內容足以反映先秦最重要之禮典與禮學思想。」<sup>83</sup>也就是說，即使這些禮書的成書年代，造成許多爭議，但是這些禮書的內容，在今天可以帶給我們的，依舊是先秦時期最重要的禮學知識、核心精神。葉國良認同沈文倬之說，認為：「近世學者每謂古禮書成書年代較晚，所載者非西周禮典。筆者贊成沈文倬說，《儀禮》所載者實為西周禮典，以其例甚多，沈氏所論非無不足，故曾撰數文補充之，以明該書之性質實乃儒者堅持傳統，傳習舊聞，以保留西周盛世文化之反映。」<sup>84</sup>回顧前述錢穆、彭林、郭偉川等人，指出《周禮》蘊含戰國至西漢初年的制度或思想，然而反過來以沈文倬、葉國良之說參酌，在三《禮》的文獻中，並不能只以書中文字記錄所反映的狀況，就斷定它只屬於某一個時代，禮典經歷長時間的積澱、轉化，才成為今日得見的禮書。西周盛世文化的蹤影，即使沒有及時形諸文字保留下來，也仍然見存於這些後來成書的古禮書中。

那麼，在以「周代」為論述中心時，又應該如何界定？前人有關「周代」的研究，如：章景明《周代祖先祭祀制度》雖然沒有明言「周代」如何界定，然透過所使用的材料可以看出，他是以文獻形成的時間，考察「周代」的祖先祭祀，也就是說，舉凡文獻著成年代屬於周代的，才是他討論的對象。傳世文獻援用三《禮》、《國語·周語》、《魯語》、《左傳》、《詩經·周頌》等，彝器銘文則有：宗

<sup>83</sup> 葉國良：〈代序：禮壞樂崩時代聖賢君子的堅持與抉擇〉，《禮學研究的諸面向續集》（新竹：國立清華大學出版社，2017年），頁34。

<sup>84</sup> 葉國良：〈代序：禮壞樂崩時代聖賢君子的堅持與抉擇〉，《禮學研究的諸面向續集》，頁34-35。

周鐘、虢叔鐘、邾公華鐘等。在章氏文中，對彝器銘文的信任，高過傳世典籍。他認為彝器銘文都是考察「周代」祖先祭祀「相當可靠的文獻」。<sup>85</sup>而像是〈祭義〉所記宰我請教孔子「鬼神之名」，<sup>86</sup>便質疑其中已雜有陰陽五行之說，其作成年代當在戰國之末或竟已晚至秦漢，所記孔子之議論頗與《論語》中孔子對鬼神的態度不合，大約是作記之人所假託者。由此可見，章景明對「周代」的界定，仍然仰賴成書年代或著成年代。

再看胡新生《周代的禮制》一書中說：「周代禮制涉及廣泛，內容複雜，人們可以從不同的角度運用不同的方法加以研究。……本書對周禮的探討仍以『三禮』等傳世文獻為主要對象，尤其側重於考察《儀禮》一書所反映的禮制。」<sup>87</sup>文中更指出：「《儀禮》的可貴在於他對周代中下層貴族禮典所做的描述特別真實、系統、詳細、全面。」<sup>88</sup>從此書其他章節所呈現的研究主題，如探討周代的冠禮和昏禮、周代的飲酒禮和射禮等，也可以看出他確實以《儀禮》為中心，試圖呈現周代禮制的樣貌。也就是說，胡新生所指涉的「周代」，其實就是以《儀禮》的記載為準。

從上述幾種著作界定時間的方法，可以看出，章景明在考證時，是將文獻本身的成書年代視為禮制存在的年代。不過正如前面所引沈文倬之說，禮書的形成

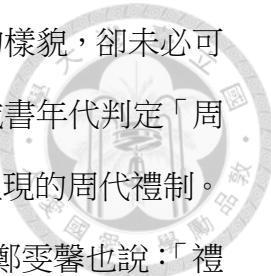
---

<sup>85</sup> 章景明：《周代祖先祭祀制度》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1973年），頁5。

<sup>86</sup> 宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下陰為野土，其氣發揚於上為昭明，蒸蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百姓以畏，萬民以服。」《禮記注疏》，卷47，頁14。

<sup>87</sup> 胡新生：《周代的禮制》（北京：商務印書館，2016年），頁1。

<sup>88</sup> 胡新生：《周代的禮制》，頁334。



是經過累積的，書中記載的禮儀制度，或許是作記者記錄之時的樣貌，卻未必可以說書本形成以前完全不存在這種制度。章氏之論述，僅依靠成書年代判定「周代」；胡新生直接將《儀禮》這部書視為周代文獻，研究其中所呈現的周代禮制。但是幾種方法，都與沈文倬、葉國良所揭示的觀念、方法不合。鄭斐馨也說：「禮儀因應時代需求而調整，禮書（載體）也隨之改變，禮書反映的是某種程度的結果。因此以『成書』年代來判斷『禮儀出現』的年代、以載體（簡帛、文書）證明內容的作法，具有侷限性。」<sup>89</sup>

職是之故，本文的研究材料固以三《禮》為中心，而在方法上，經過前人研究關於成書年代與禮制存在年代的分析，本文對三《禮》所指涉的時間採取較寬泛的態度。禮有因革，周代禮儀、禮樂是承襲夏、商而來，不過三《禮》呈現的仍以周代為主，因此本文探討的是關於禮經中的周代。除了從禮典的形式、樣貌判斷為周代之外，對「周代」的界定，原則上以鄭玄注的意見為輔助依據。換句話說，本文的「周代」，是經、注所指的周代。這一方面可以避免文獻所反映的思想，可能不符合兩周時期的思想史，二方面也可以避免文獻所記錄的制度，受成書年代的限制，被專指為某一時期的特點。

## （二）關於「教育養成」

在前人研究中，可以發現大部分的研究關注在教育制度，對於制度已有一定的分析闡釋。然本文關注周代的教育，並不全然著重在教育制度，「養成過程」也是焦點之一。古人的相關研究，其實已經涉及到這一層面。例如宋代朱熹編輯《小學》一書，《朱子語類》曾說明小學、大學的學習意義：

---

<sup>89</sup> 鄭斐馨：《東周禮制研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》（臺北：政大出版社，2020年），頁32。

小學是直理會那事，大學是窮究那理，因甚恁地。(徐寓)

小學者，學其事；大學者，學其小學所學之事之所以。(甘節)<sup>90</sup>



葉國良指出，朱熹在 60 歲前後，對於「小學」的概念已有轉變，<sup>91</sup>並指出《朱子語類》這兩條所言，都是朱熹 60 歲以後的觀念。<sup>92</sup>從這兩條對「學」的敘述可以看出，朱熹在考慮的是小學與大學對學子的學習意義。

教育通常是由上而下的觀念、知識授予，然而接收者的接受、反芻，形成對於整個社會、文化，以及自身的定位、認知，也是討論教育時很重要的一環。如第一節所述，平王東遷以後，周代禮樂崩壞，天子對於諸侯已經沒有強制的約束力，而形成春秋、戰國那樣隳壞禮制、交相攻伐的時代，這當然可以從整個社會體制、宗法制度等面向進行討論。而在這種轉變之下，可以推想學生（教育的受眾）對於原本的教學內容，是否感到不滿、覺得不合時宜，其中的原因可能為何，導致他們再也不願意遵守奉行，可能也是禮崩樂壞的部分原因。因此本文在探討三《禮》中，世子與國子的教育時，不僅要考察經典中的教育制度如何，也要從這當中，尋繹世子與國子在養成階段，以什麼心態、如何接受他們所被安排的教育。

### (三) 注疏之取捨

既以三《禮》為中心，則不能忽略鄭玄三《禮》注，張舜徽揭示了參考鄭玄

<sup>90</sup> 宋・朱熹：《朱子語類》卷 7，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 14 冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），頁 269。

<sup>91</sup> 葉國良：〈從「小學」論述看朱子禮學思想的轉變〉，《禮學研究的諸面向》（新竹：國立清華大學出版社，2010 年），頁 160。

<sup>92</sup> 葉國良：〈從「小學」論述看朱子禮學思想的轉變〉，《禮學研究的諸面向》，頁 171，註 21。

《注》的研究方法，認為：「即就注述本身而論，鄭玄並不是沒有缺點的。由於他的治學，性喜綜合，以不同為同；把《周禮》看成是專載周代制度的書，凡遇不合處，概指為殷制。……這是由於他當時所做的注釋，過於廣博，有時顧此失彼，不能全無牴牾和罅漏。我們今天取其優長，知其蔽短，便可以了。」<sup>93</sup>彭美玲先生也認為：「東漢盧植、鄭玄通三禮為一的做法，固然值得商榷，但在『文獻不足徵』的窘況之下，『會通三禮』實是無可厚非的，只要不重蹈『強加彌縫』的覆轍就好。」<sup>94</sup>《後漢書》首見「三禮」一詞，漢人如馬融（79-166）注《三禮》、<sup>95</sup>盧植（139-192）有《三禮解詁》，<sup>96</sup>似已將三本禮書合而為一。鄭玄會通三《禮》，注《周禮》、《儀禮》、《禮記》，並非在書面上將三《禮》合而為一，而是建立了一套會通體系。羅健蔚認為，鄭玄會通治禮有他的經世關懷，指出：「（鄭玄）是以『述先聖之原意，思整百家之不齊』作為注經的方法與目的，將六藝視為有機之整體，同是聖人意志的展示。……鄭玄無意仕宦，但其經說仍透顯感時哀世之語，以及企盼透過『禮』來重振秩序的企圖，至於具體的規劃則體現在三《禮》的會通工作裡。」<sup>97</sup>既然鄭玄注經有其經世感懷，注經的目的是展現聖人之意，使經說不再眾說紛紜，則遇到不同經書記載分歧時，就必須會通，也難免有強加傳會、彌縫的情形。因此，正如張舜徽、彭美玲先生所言，如今關於三《禮》的研究，雖仍離不開三《禮》作為核心材料，卻也要在參考、使用鄭玄的注解時，避免不當的傳會與彌縫。

唐代的三《禮》義疏，則分別由孔穎達編纂《禮記正義》，與賈公彥（？-？）完成《周禮注疏》、《儀禮注疏》。根據《隋書·經籍志》：「今《周官》六篇、古

<sup>93</sup> 張舜徽：《鄭學叢著》（武漢：華中師範大學出版社，2005年），頁23。

<sup>94</sup> 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁8。

<sup>95</sup> 劉宋·范曄：《後漢書》，頁1972。

<sup>96</sup> 劉宋·范曄：《後漢書》，頁2116。

<sup>97</sup> 羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》（臺北：新文豐出版股份有限公司，2020年），頁27。

經十七篇、小戴《記》四十九篇，凡三種。唯鄭《注》立於國學，其餘並多散亡，又無師說。」<sup>98</sup> 則三種疏皆以鄭玄之說為注，乃是由於時代風尚。就疏而言，魏晉南北朝已有諸多撰寫義疏者，以《禮記》來說，根據孔穎達〈禮記正義序〉計有十二人，只是至孔穎達時：「其見於世者，唯皇、熊二家而已。」<sup>99</sup> 故其撰寫《禮記正義》的作法是：「據皇氏以為本；其有不備，以熊氏補焉。」<sup>100</sup> 孔氏之疏，多以南北朝義疏為本。賈公彥《周禮注疏》、《儀禮注疏》亦取材於南北朝義疏，據孫詒讓（1848-1908）說賈氏《周禮注疏》是「據沈重《義疏》重修」，並說：「唐修經疏大都沿襲六朝舊本。賈疏原出沈氏，全書絕無援引沈義，而其移改之跡，尚可推案。」<sup>101</sup> 而〈儀禮疏序〉則表示乃根據黃慶、李孟慤之章疏。<sup>102</sup>

《禮記正義》撰寫方法明確，以鄭玄為注，則大抵專遵鄭玄，所謂「專遵」，喬秀岩指出：「〈月令〉疏言『《禮記》是鄭氏所注，當用鄭義』，謂當遵用鄭玄一家之說，非止謂專守本注之說，是以引據鄭玄注〈考靈耀〉為說。孔氏等又言『鄭無指解，其事有疑，但《禮》是鄭學，故具言之耳』，則其說鄭玄本《周髀》為之，自非《禮記》注說，而且『與曆乖違』，極可疑義。然孔氏等仍述鄭玄說，不以其可疑而別據他說，以其『《禮》是鄭學』之故也。」<sup>103</sup> 並不是由於概念上完全認同鄭玄，故遵守鄭義，而是由於疏解經注的方法，故即使鄭說可能有誤，終究遵守鄭義，這種經解方法可能形成傳會之說。唐代經疏也因為多襲六朝義疏，

<sup>98</sup> 唐·魏徵：《隋書》（北京：中華書局，1973年），頁926。

<sup>99</sup> 孔穎達：「南人有賀循、賀陽、庾蔚（之）、崔靈恩、沈重、（范）宣、皇甫侃等；北人有徐（道）（遵）明、李業興、李寶鼎、侯聰、熊安（生）等。」《禮記注疏》，頁4。

<sup>100</sup> 《禮記注疏》，頁4。

<sup>101</sup> 清·孫詒讓撰，王文錦，陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，2013年），頁2。

<sup>102</sup> 〈儀禮疏序〉：「其為章疏，則有二家，信都黃慶者，齊之盛德；李孟慤者，隋日碩儒。」東漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷1，頁1。

<sup>103</sup> [日]喬秀岩：《義疏學衰亡史論》，頁120。

故形成不少問題。例如孔穎達並非盲目從鄭玄，喬秀岩亦指出孔穎達「討論鄭說，非專論本經注義。又皆以鄭說之外更有別解，且別解亦非全不可通者。」<sup>104</sup>顯然解經除了申說鄭注，也時而審慎權衡，保存他說。而《禮記正義》也時而可見「未知孰是，故備存焉」，<sup>105</sup>可知孔穎達亦有不專遵鄭注之時，此種例證在其解經方法上為特殊，但也為後世保留鄭注以外之別解。

賈公彥《周禮注疏》獲得朱熹（1130-1200）首肯，但其中也不無蹊蹺之處，如於〈師氏〉引老子觀念解經、注，〈師氏〉：「師氏，掌以媯詔王。以三德教國子：一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡。教三行：一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。」<sup>106</sup>鄭《注》曰：

德行，內外之稱。在心為德，施之為行。至德，中和之德，覆燾持載含容者也。孔子曰：「中庸之為德，其至矣乎。」敏德，仁義順時者也。〈說命〉曰：「敬孫務時敏，厥脩乃來。」孝德，尊祖愛親，守其所以生者也。孔子曰：「武王、周公，其達孝矣乎。夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」孝在三德之下、三行之上，德有廣於孝，而行莫尊焉。國子，公卿大夫之子弟，師氏教之，而世子亦齒焉，學君臣、父子、長幼之道。

很明顯的，鄭玄的解釋並沒有引用道家的話。而後賈《疏》先就經文與鄭《注》逐段詳細疏解，卻在最後下按語云：

<sup>104</sup> [日]喬秀岩：《義疏學衰亡史論》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004年），頁120。

<sup>105</sup> 如疏解鄭玄注〈王制〉「釋菜」時說：「熊氏以此為……。今按注云……。於事有疑，未知孰是，故備存焉。」《禮記注疏》，卷12，頁4。

<sup>106</sup> 東漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷14，頁2。



案此經有至德、敏德、孝德，《老子》亦有三等之德。案《老子·道經》云「道可道，非常道」。河上公云：「謂經術政教之道，非自然長生之道。常道當以無為養神，無事安民，含光藏曜，滅跡匿端，不可稱以道。」又案《德經》云「上德不德，凡以有德」。河上公注云：「上德，大古無名號之君，德有無上，故言上德。不德，言不以德教民，因循自然，其德不見，故言不德，是以有德者也。」……<sup>107</sup>

在未引用《老子》之前，賈公彥對經文與鄭《注》的疏解已經很清楚了，他卻是在鄭《注》沒有提及道家的觀念，也未解釋按語與鄭《注》之關係的情況下，又將《老子》的觀念，與經文所說的至德、敏德、孝德相比擬。賈公彥此舉有兩種可能，一是他認為引用《老子》可以更貼切地傳達經典意涵，礙於鄭《注》並未提及，所以另下案語；二是因襲舊說。喬秀岩認為：「要此疏比附之說，多牽強而論理滅裂，甚可疑義。今解說其故，則熊安生本有《老子》三等德之說，而未嘗傳會此經；而賈公彥見熊說，遂生搬硬套，比附於此經，不顧其說本不合於此，自致論理滅裂也。」<sup>108</sup>此例顯示賈公彥《周禮注疏》多因襲六朝義疏，不乏牽強比附。其《儀禮注疏》尤為後世所訾，例如清儒胡培翬（1782-1849）云：「至賈氏公彥之疏，或解經而違經旨，或申注而失注意。」<sup>109</sup>顯然對《儀禮疏》之說解頗為不滿。喬秀岩針對〈鄉射禮〉疏，指出謬誤有六，認為「賈氏草率，援用彼說以釋此經，不知兩事不同，本不可以彼例此，……疏文多出舊疏，賈氏剪貼編修而已。」<sup>110</sup>

<sup>107</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 3-4。

<sup>108</sup> [日] 喬秀岩：《義疏學衰亡史論》，頁 162。

<sup>109</sup> 清·胡培翬撰，黃智明點校：〈上羅椒生學使書〉，《胡培翬集》（臺北：中央研究院中國哲學研究所，2005 年），頁 166。

<sup>110</sup> [日] 喬秀岩：《義疏學衰亡史論》，頁 157。



唐人三《禮》疏，由於對經、注近乎逐句疏解，故對後世閱讀、學習者影響深遠。然而從上述所論可見，孔穎達之疏，其體以鄭玄為注，故在專遵鄭說的同時，也偶有附會之處。賈公彥的傳會問題，則來自不當援引他說，導致於經旨、注義有所違失。本研究既以三《禮》為中心，自也離不開鄭注或孔、賈之疏乃至歷代經解之說，雖然累積成果豐富，猶應注意後世經解是否能如實再現古代原貌及禮意，並以此做為取材標準。

#### 第四節 章節安排

三《禮》中的周代世子與國子教育養成，問題提出、既有研究回顧及論題的相關界定如前，本文的研究步驟、章節安排則如下所示。

第二章「從周代整體教育看世子及國子教育的特殊性」，本章主要討論三《禮》中周代世子及國子從小學到大學的階段式教育進程。在這個議題中，有幾個面向需要釐清。世子與國子的地位並不相等，「世子／國子」形成「一／多」、「主／從」的關係。世子是宗法制度下，血緣認定的王朝、邦國的接班人，具有尊貴的特殊地位，他的教養要求也特別嚴格；國子則是貴族子弟，雖然不是真正的接班人，但是他們入仕的機會也受到看重、且有保障。可見，從小學到大學一貫的貴族菁英教育，其實就是王朝、邦國官員的預先儲備訓練。因此，從小學到大學，需要先釐清整體教育制度的輪廓，更要研析分屬世子與國子的教育制度，才能辨明兩者之間的差異，突顯貴族教育的特殊性。又，《周禮》對周代世子與國子教育的記載，在〈地官〉中主要見於〈師氏〉、〈保氏〉，究竟這兩個部分所載的職官有何區別？他們之間的官聯又有什麼樣的聯繫？釐清這些材料，有了整體認識之後，再探討世子與國子教育所牽涉到的其他問題，包含世子與保傅之間的關係，

即世子需要什麼樣的老師？以及學校制度、學科課程安排的樣貌為何等等。



第三章「君子與威儀——貴族容禮的培養與展演」。在前人關於先秦教育的研究中，大部分側重制度的考索，至於制度形成的內在原因，則較少論及。延續前一章對教育科目的討論，《周禮·地官·保氏》曰：「教之六藝……。教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。」<sup>111</sup>大部分的研究著重六藝教育，較少探討與容禮相關的問題。若結合三《禮》，則容禮除了《周禮》有記載之外，《儀禮》、《禮記》也時常可見，例如〈士冠禮〉冠者在「三加」階段，每加一冠、每著一服，都需要展示給觀禮者。又如《禮記·玉藻》：「君子之容舒遲，見所尊者齊邀。」<sup>112</sup>詳細記錄了君子之容應該如何表現。諸如此類，都是三《禮》關於容禮的重要記載，而在世子與國子的教育中，容禮被安排為〈保氏〉之職，與六藝並列，顯然六藝與六儀有同等重要性，故有必要對世子與國子學習容禮進行一番考察，以補前人研究之不足。

除了容禮教育值得一探，《周禮》另一個涉及教育的〈春官〉系統當中，主要呈現與樂教相關的記載。本文第四章「周代貴族樂教與禮樂之治的建構」，要探討世子與國子的教育養成，所需學習詩、歌、舞、器樂的這個部分，究竟為何要學習詩、樂，甚至還要學習歌、舞？這樣的教育型態究竟想要形塑、造就怎麼樣的貴族子弟？人們常言「禮樂」，然而樂在周代究竟蘊含什麼意義，使得世子及國子必須接受樂教？在完成這幾種科目的學業之後，又與邦國政教、禮樂之治的建構有什麼關係？

<sup>111</sup> 東漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1955年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷14，頁6。

<sup>112</sup> 《禮記注疏》，卷30，頁23。

既已考察世子與國子教育輪廓，探討其學習容禮，分析貴族詩樂舞教育與建構禮樂之治的關係之後，第五章「周代世子及國子習行禮樂與當朝政治的關係」，主要統合前面三章所得，繼續探討三《禮》所呈現的禮教、樂教與政治的關係。前人研究經常指出，先秦時期政教合一，不過教成之後，並不是馬上任官入職，還須經過考核。因此本章首要先研討世子、國子進入政治場域之前的所受的考核，接著透過前幾章的研究成果，以冠、昏、喪、祭、鄉、射、朝、聘諸禮為目，考究三《禮》、先秦典籍中，周代世子、國子既經教育養成，在禮儀與政治之中的展現發用。最後，以樂為軸心，借用《晉書》荀勗、列和論辯，與《宋史》所載「大樂議」，類推研究周代世子與國子的樂教養成，在傳統政教中的啟示，如何影響後世經學論述與家國政治的發展。



## 第二章 從周代整體教育看世子及國子教育的特殊性

討論周代世子與國子的教育養成，必須先從既有材料當中的制度層面入手，因此本章主要梳理三《禮》傳世文獻中，世子與國子教育制度的各個面向。世子與國子都是王朝政治未來的掌舵人或重要推手，他們的教育養成，可想而知具有特殊的地位。然而，究竟為什麼特殊？怎樣特殊？則可以與整體教育制度相比較，方可見其特殊性。周代的教育施及平民，這在三《禮》就可以見得，本章第一節首先要梳理周代整體的教育制度，對此有了清楚的概念之後，從中釐析世子與國子特有的教育方式，就可以明顯對比出，世子及國子教育在整體教育當中的特殊地位與重要性。周代的世子，是主政者未來的接班人，而國子也是處理政務的朝廷棟樑，未來他們都將掌握王朝、邦國政教，故其教育養成可說是重中之重，半點不可馬虎。主政者必須為他們慎選老師，有好的老師，不一定能保證學生品學兼優，但是沒有好的老師，就更不可能帶領學生往正確的方向發展。所以，三《禮》記載中，世子與國子的老師有什麼人格上的要求，以及世子、國子與老師之間的關係、互動，是本章第二節探討的焦點所在。第三節進一步析論時間、地點、學習內容等面向。周代教育，在不同學習階段會有不一樣的安排，這些安排是否有特別的考量，蘊含更深的意義？而課程內容又分別是哪些科目？對學生而言應該注意哪些學習宗旨？

### 第一節 周代整體教育的架構

本節旨在探明，周代世子及國子教育在整體教育中的重要性與特殊性。《禮記·仲尼燕居》子曰：「制度在禮，文為在禮。行之其在人乎！」<sup>1</sup>孔《疏》云：

<sup>1</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 21。



「制度在禮者，言國家尊卑、上下制度存在於禮。文為在禮者，人之文章所為，亦在於禮。行之其在人乎者，言禮為制度、文章之本。言能行其禮，全在人乎，謂人能行禮也。」<sup>2</sup>由此可知，「禮」在概念上，範圍可大可小，大至國家尊卑制度，如高明〈原禮〉所言：「國家一切制度皆存在於禮；無禮則一切制度皆失其依據。」<sup>3</sup>小至人之外在言行，如《論語·季氏》所說「不學禮，無以立」，<sup>4</sup>即是著重在個人立身的面向，指出禮為立身之本。而「禮」的概念或大或小，都只有人能夠做為實踐的主體。而一個人在能夠實踐禮儀、禮義之前，正如〈季氏〉孔子所說，必須要經過「學」。

### (一)〈地官〉所載周代整體教育的架構

三《禮》中關於周代政教禮制的整體架構，大抵可見於《周禮》，從〈天官〉到〈冬官〉，各自展現周代政教所側重的各個向度，其中包括教育在內。《周禮》冢宰亦即大宰，是〈天官〉也是全書三百六十官最高的職位，掌管一切與治理國家相關之人與事，提到了教育相關的內容。《周禮·天官·大宰》曰：

大宰之職，掌建邦之六典，以佐王治邦國：一曰治典，以經邦國，以治官府，以紀萬民。二曰教典，以安邦國，以教官府，以擾萬民。三曰禮典，以和邦國，以統百官，以諧萬民。四曰政典，以平邦國，以正百官，以均萬民。五曰刑典，以詰邦國，以刑百官，以糾萬民。六曰事典，以富邦國，以任百官，以生萬民。<sup>5</sup>

<sup>2</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 23。

<sup>3</sup> 高明：〈原禮〉，《禮學新探》（香港：集成圖書公司，1963 年），頁 1。

<sup>4</sup> 《論語注疏》，卷 16，頁 9。

<sup>5</sup> 《周禮注疏》，卷 2，頁 1。

從太宰所掌之職對整體制度的描述，來看教育在整體政教架構的定位，《周禮》六官，即對應〈大宰職〉所掌六典，王政之治是否成功，建立在這六個面向。其中「二曰教典，以安邦國，以教官府，以擾萬民」，顯示太宰之職既廣涉各個方面的制度，亦可看出教育在整體政治架構中，佔有相當的地位，教育不但不能缺席，且高居第二順位。《周禮》舉出掌握教典的最高指導原則，在於安邦國、教官府、擾萬民，欲使臣民在國家整體教育的啟導之下，可以安身立命，進而使邦國安寧，達到人和國安的理想。

周代整體的教育建構，屬於〈地官〉的職責，《周禮·地官·司徒》曰：

惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極。乃立地官司徒，使帥其屬而掌邦教，以佐王安擾邦國。<sup>6</sup>

賈馥茗指出：「從舜以來，司徒便是『教育官』」。<sup>7</sup>所指的是《尚書·舜典》所載：「帝曰：契，百姓不親，五品不遜。汝作司徒，敬敷五教，在寬。」<sup>8</sup>周代的教育，亦掌握在司徒，司徒率領〈地官〉的有關官署，執行教育工作。然而又為何是由〈地官〉掌管？賈公彥《疏》引用鄭玄《三禮目錄》云：

象地所立之官，司徒主眾徒。地者，載養萬物，天子立司徒掌邦教，亦所以安擾萬民。<sup>9</sup>

<sup>6</sup> 《周禮注疏》，卷9，頁1。

<sup>7</sup> 賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，頁71。

<sup>8</sup> 《尚書注疏》，卷3，頁22。

<sup>9</sup> 《周禮注疏》，卷9，頁1。

鄭玄指出，之所以稱做「地官」、「司徒」，是由於大地承載、養育萬物，猶如司徒負責管理民眾。有關地上的事，都由司徒掌領。而眾人必須仰賴土地安身立命，因此地上的眾眾均歸大司徒領導。



論及國家整體的教育，可謂茲事體大，且面對龐大的受教人口，又應該從哪個方面使民受教？《周禮·地官·大司徒》描述所掌，云：

掌建邦之土地之圖，與其人民之數，以佐王安擾邦國。以天下土地之圖，周知九州之地域廣輪之數，辨其山、林、川、澤、丘、陵、墳、衍、原、隰之名物。而辨其邦國都鄙之數，制其畿疆而溝封之，設其社稷之壇，而樹之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。<sup>10</sup>

〈大司徒職〉在論所掌之教以前，先提到了土地與人口的相關問題，而這顯然是治國安民的第一步，所以賈《疏》云：「司徒既欲佐王安擾邦國，故先須知土地之圖、人民之數。」<sup>11</sup>司徒之官欲輔佐君王治理天下，必須掌握土地與人口。土地包含山、林、川、澤等十種不同地理環境產生的名物，鄭《注》曰：「名物者，十等之名與所生之物。」<sup>12</sup>也就是說，不只要認識這些不同的地形、地貌，還要附帶了解相關生物的繁衍，及其能夠有什麼作用，這才擁有對土地的了解。然後辨別王畿內外邦國、都鄙的數目，劃分畛域，開挖溝渠，封土為界，其上或種樹以為標記。

所謂「設其社稷之壇」，鄭《注》云：「壇，壇與壠埒也」，賈公彥說：「謂於

<sup>10</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 1。

<sup>11</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 1。

<sup>12</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 1。

中門之外右邊，設大社、太稷、王社、王稷，又於廟門之屏設勝國之社稷，其社稷外皆有壝埒於四面也。」<sup>13</sup>也就是在王城門外的社稷周圍，堆砌土牆，營造祭祀空間，並且在郊野種植適合當地生長的樹木，做為田神的依憑。如《尚書·金縢》：「三壇同墮」，《經典釋文》解釋「壇」引馬融云：「土堂」。<sup>14</sup>孫詒讓曰：「蓋壝者，委土之名。凡委土而平之，為墮；於墮之中封土若堂，為壇；墮之外四面圍繞擁土若牆垣，為壝埒。三者通謂之壝。」<sup>15</sup>孫氏將壝、墮、壇做了詳細的區別，在地面整理出一塊平地即為墮，在墮中以土堆成壇，在壇的四周堆砌矮牆則成壝。壝為祭祀社稷而建，社祀的形成牽涉到農務，各有大小等級。魏建震說：「社常常被人們看作是保護農業生產的重要神靈，祈求豐產、慶祝豐年常常在田間進行，社因此而修建在田野之中。」<sup>16</sup>又說：「社在山崗、河流、山林、田野等不同的地點出現，有可能是各古族崇拜社的風俗不同造成的，也有可能是社祭祀的不同功能造成的。社為五土祭祀之總神，在各種土地上修建的社，都是祭祀土地之主的象徵。」<sup>17</sup>可見社稷的建立，與不同地理環境的人民都息息相關，是人民為了作物豐饒，與神溝通的重要建設。

此處提及「邦國」與「野」，這兩者分別代表周代兩種不同的行政區。根據楊寬《西周史》的研究，說道：

「國」的本義，是指王城和國都。在王城的城郭以內，叫做「國中」；在城郭以外有相當距離的周圍地區，叫做「郊」或「四郊」。在「國」以外和「郊」以內，分設有「六鄉」，這就是鄉遂制度的「鄉」。……在「郊」

<sup>13</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 1。

<sup>14</sup> 唐·陸德明：《經典釋文》（臺北：漢京文化事業有限公司，1980 年），頁 47。

<sup>15</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁 426。

<sup>16</sup> 魏建震：《先秦社祀研究》（北京：人民出版社，2008 年），頁 210。

<sup>17</sup> 魏建震：《先秦社祀研究》，頁 211。

以外，有相當距離的周圍地區叫「野」。在「郊」以外和「野」以內，分設有「六遂」，這就是鄉遂制度的「遂」。<sup>18</sup>



由此可知，國之內包含王城、國都、六鄉、四郊，國外郊內分設六鄉；郊以外都稱為野，郊外野內，分設為六遂。王安石（1021-1086）《周禮新義》說：「各以其野所宜木，則新甿欲有所植，不謀而知其土壤所宜。公上欲有所斂，不視而見其木所出。」<sup>19</sup>《說文解字·田部》說：「甿，田民也」，<sup>20</sup>即是指以田為業的小民。賈公彥解釋：「〈大司徒〉、〈小司徒〉主六鄉，皆云民不言甿。此變民言甿者，直是異外內而已，無義例。」<sup>21</sup>為何要「異內外」？其實就是要區分鄉與野的差異。回到王安石的說法，他認為野地所種植的樹木，是做為一種標誌性的存在。他所謂「新甿」，即是指新搬遷來的田民，而之所以要在野地種植此地標誌性的樹木，就是要使新來的田民知道，此處適合種植什麼樣的作物，以利生產、生活。且執政者要從此地收稅，也可透過這種標誌性的植栽知道，可以徵收到哪些產物。另外，這個地區也會以這些樹木之名命為地名，用以分辨不同的地理特徵。

楊寬標舉國、鄉、野做為區域之別後，又指出鄉民與野人的差異，其中有與教育相關者，他說：「『六鄉』和『六遂』的居民，顯然是不同的兩個階級。『六鄉』居民是自由公民性質，有參與政治、教育和選拔的權利，有服兵役和勞役的義務。『六遂』居民則沒有這些權力，而是農野生產的主要擔當者，並提供種種

---

<sup>18</sup> 楊寬：〈西周春秋的鄉遂制度和社會結構〉，《西周史》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1999年），頁374。

<sup>19</sup> 宋·王安石：《周禮新義》（臺北：國立編譯館，1987年），頁178。

<sup>20</sup> 東漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪業文化事業有限公司，2016年），頁704。

<sup>21</sup> 《周禮注疏》，卷15，頁15。

生產物品和服勞役，是被剝削者。」<sup>22</sup>因此，考察《周禮》所述的教育內容，尚須區分住在城邑的國人，住在六鄉的鄉民，與在郊外的野人。



以下先論萬民教育，〈大司徒〉經文一開始由土地與民的特徵說起：

以土會之法辨五地之物生：一曰山林，其動物宜毛物，其植物宜阜物，其民毛而方。二曰川澤，其動物宜鱗物，其植物宜膏物，其民黑而津。三曰丘陵，其動物宜羽物，其植物宜核物，其民專而長。四曰墳衍，其動物宜介物，其植物宜莢物，其民晳而瘠。五曰原隰，其動物宜蠃物，其植物宜叢物，其民豐肉而庳。<sup>23</sup>

前文所引[經文，提出土地與人口的狀況，以及大地之上所擁有的地形。而這一條則主要說明，每一類地形適合生長的動、植物，以及人民可能會生得一副什麼樣貌。〈大司徒〉曰：「以土會之法辨五地之物生」，會，即會計、計算之意，《周禮》論述這些情形的目的，在於考量不同的土地樣貌，孕育著不同的動、植物，人民的生活結合不同的地形、地理環境，政治上，從而估算可以生產出多少產物，成為人民上繳的賦稅。至於上經原本分成十種地形，此經則分為五類，蓋山、林、川、澤、丘、陵、墳、衍、原、隰各自有不同的特點，然而為了結合人民在不同地形的生活情況，進一步要計算賦稅，所以經文將相似的地形兩兩一組，而可以分成五種類別。

以上，〈大司徒〉描述了其所執掌與大地相關之事，掌握「建邦之圖」、「民之數」，並使用「土會之法」估量各種地理環境的生物物種、人民樣貌，乃至計

<sup>22</sup> 楊寬：〈西周春秋的鄉遂制度和社會結構〉，《西周史》，頁380。

<sup>23</sup> 《周禮注疏》，卷10，頁3。

算賦稅。但是，《周禮·地官·司徒》最一開始描述大司徒的職務，強調的是「使帥其屬而掌邦教」，前面所敘述的政務，皆與「邦教」無直接相關，何以經文列為〈地官〉率先強調的內容？其實這樣的描述，是從管理整個邦國的視角出發的。

〈大司徒〉曰：

因此五物者民之常，而施十有二教焉。<sup>24</sup>

從此句可以看出，大司徒所掌的「邦教」，是建立在前面歸納的「五物」上，而且大司徒對民眾所施行的教育，是因仍土地樣貌而行的。賈馥茗指出：「到了周代，司徒之官，一方面對全國土地有詳細的了解，一方面對全國人口，不但有數量統計，而且相當有系統的編組了起來，才能施行教化。」<sup>25</sup>很明顯的，〈大司徒〉的職司內容是將人民教育與地理環境緊密的聯繫在一起，也可以說，人民教育與地理環境的關係密不可分。賈公彥早已發現這之間的關係，因此《周禮注疏》說：「上經云五地之物生，動植及民生處不同，是其常法。今此十二教亦因民之所常生之處施之，故云因此五物者之常，而施十二教也。」<sup>26</sup>依循賈公彥的解釋，尚可仔細玩味「因此五物者民之常」這句話，「因」是憑藉，「五物」包括上述的五類地形，及所形成的動、植物樣態，值得注意的是《周禮》認為這是「民之常」，由於是正常、應有的狀態，所以能以此為基礎施行這十二教。那麼反過來說，若這五類地理環境及其物種反映的不是常態樣貌，這十二教也就無法順利施行，可知例外、意外或突發狀況等，尚未包含在這幾段敘述之中。因此，更可證明這是一個從管理整個邦國視角出發的記載，是平常狀態下的政教制度。〈大司徒〉接著說：

---

<sup>24</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 5。

<sup>25</sup> 賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，頁 121。

<sup>26</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 6。



一曰以祀禮教敬，則民不苟。二曰以陽禮教讓，則民不爭。三曰以陰禮教親，則民不怨。四曰以樂禮教和，則民不乖。五曰以儀辨等，則民不越。六曰以俗教安，則民不愉。七曰以刑教中，則民不虧。八曰以誓教恤，則民不怠。九曰以度教節，則民知足。十曰以世事教能，則民不失職。十有一曰以賢制爵，則民慎德。十有二曰以庸制祿，則民興功。<sup>27</sup>

經文連連出現了九個「教」字，顯示所教之意義。鄭《注》云：「陽禮謂鄉射飲酒之禮也。陰禮謂男女之禮。昏姻以時，則男不曠、女不怨。儀謂君南面臣北面、父坐子伏之屬。俗謂土地所生習也。愉謂朝不謀夕。恤謂災危相憂。民有凶患，憂之則民不解怠。度謂宮室車服之制。世事謂土農工商之事。少而習焉，其心安焉，因教以能，不易其業。慎德謂矜其善德，勸為善也。庸，功也。爵以顯賢，祿以賞功。」<sup>28</sup>除了祀禮與樂禮之外，鄭玄都加以解釋，從而體現了某項教育的內容。此外，《禮記·王制》別謂司徒「明七教以興民德」，與此《周禮》十二教有別。孫詒讓則說：「七教：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客。彼七教繫人言之，與十二教亦互通也。」<sup>29</sup>他認為〈王制〉所說以人倫關係為主，但兩者可以互通。不過從所教的內容來看，十二教富含更多層次與不同面向，七教乃是包含其中。

賈馥茗說：「（司徒之官）所教的，也不僅是五倫，更包括生活技能，尤其有樂，還有禮。」<sup>30</sup>賈氏提出經文言教所側重的層面，值得注意的是，經文既然有

<sup>27</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 5-6。

<sup>28</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 6。

<sup>29</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁 705

<sup>30</sup> 賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，頁 121。

「一曰」、「二曰」等明確的序列，則必然有其意涵。宋儒王與之（？-？）解釋：「十二教之序，先祭祀，而次以禮樂。所謂先之以敬遜，導之以禮樂也。終之以爵祿，則教成而用其賢能，使民知為善之報歟。」<sup>31</sup>回頭看經文及鄭玄注並沒有著墨經文順序，來說解經文標出序號的意義，王與之卻注意及此，認為經文之所以「先祭祀，而次以禮樂」，原因是在以禮樂引導人民之前，必須先教「敬遜」。以其意可進一步推論，《周禮》也揭示了敬遜為禮樂之本。另外，他也注意到十二教的最後兩項，「以賢制爵」、「以庸制祿」，已進入教成之後的發用階段，即完成教學之後用其賢能，使民知道適當的運用自己所學，以獲得回報。此二者是在大司徒教學完成之後，能夠安民、安擾邦國的手段。

如上所見《周禮》固然講究制度，但是其所呈現的並非只有制度層面，或只談冰冷的管理、統治，其中經義，還必須仔細探索。從「一曰以祀禮教敬」到「十曰以世事教能」，最終「以賢制爵」、「以庸制祿」，顯然不是機械式的邦國管理手段，而是在大司徒「掌邦教以安擾邦國」的總目標下，透顯出「安民」的深層意義。需要補充的是，王與之還說到：

五地雖不同，而教之條目十有二則同焉。<sup>32</sup>

上揭五種地理環境形成的人文風俗雖然迥異，但是在以安擾邦國為宗旨的萬民教育上，相關的十二條教育項目，一體適用於所謂「五地」。清人官獻瑤(1703-1782)《石谿讀周官》也指出：

<sup>31</sup> 宋·王與之：《周禮訂義》，收入清·徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第28冊（臺北：台灣大通書局，1969年），卷15，頁10-11。

<sup>32</sup> 宋·王與之：《周禮訂義》，收入清·徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第28冊，卷15，頁8。



此明司徒之教所由起也。施教以變化人之氣質，氣質之偏，但以形體驗之，土有五民生其間，形體亦有五，各象其土而不能相同，則知民之性各囿其質，而不能相通。始于資稟之殊，後遂成為習俗之異。先王辨之，因設為十二教以一之。<sup>33</sup>

此謂司徒之所以施行十二教，是由於先天土地的差異，不同地理樣貌形成不同的風土民情，所以先王施行十二教以變化氣質，使民能同。孫詒讓也說：「五物蒙上五地物生為文，五物隨地不同，而民相與習貫，安其常居，乃可因藉而施以教法也。」<sup>34</sup>雖五地相殊，所施的十二教卻是相同而一貫，既達到了「使民能同」的果效，自然也能實現「安擾邦國」的總目標，也正如孫詒讓所言：「此十二教為教官官法之總要。」<sup>35</sup>十二教是司徒掌教的總體方向。

然而十二教如何達成使民能同？十二教所涉有禮、有樂、有俗、有世事，看似駭雜，但是從經文安排的順序而言，〈大司徒〉的用心無非使民能同、能一，以期安民，唯有如此，才能夠從小地方的扎根、安穩開始，逐漸擴大為整個邦國安定的基礎。從「一曰以祀禮教敬」，〈大司徒〉就展現了十二教的安民，是從邦國的最小微分子——個人，開始著手施行的。以敬為教之首，正如《禮記·曲禮》「毋不敬」<sup>36</sup>所揭示的，做為人行禮的第一心法、最高指導原則。接著陽禮、陰禮，即鄭玄所說鄉飲酒禮、昏禮。《禮記·經解》曰：「鄉飲酒之禮，所以明長

<sup>33</sup> 清·官獻璫：《石谿讀周官》，收入《續修四庫全書》第79冊（上海：上海古籍出版社，2003年），頁588。

<sup>34</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁705。

<sup>35</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁705。

<sup>36</sup> 《禮記注疏》，卷1，頁5。

幼之序也。……鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬪之獄繁矣。」<sup>37</sup>則是透過鄉飲酒之禮，能教導一個人進入社會應有的尊賢尚齒、禮讓愛敬。《禮記·內則》有男子「三十而有室」，<sup>38</sup>女子「二十而嫁」。<sup>39</sup>王昭禹（？-？）《周禮詳解》云：「男子生而願為之有室，女子生而願為之有家，先王之教使民樂所願而已。以會男女，以定室家。」<sup>40</sup>鄭玄更以「男不曠、女不怨」注解「以陰禮教親，使民不怨」，其中也蘊含以昏禮安民的意思。由此可見，教祀禮、陽禮、陰禮，是個人從一己所出的家族關係，向外拓展社交，聯繫婚配，從而建構出基本完整的人際網絡，同時在各種人際互動當中，體現個人的生命意義。

「四曰以樂禮教和」，鄭玄並未施注，賈《疏》云：「此樂亦云禮者，謂饗燕作樂之時，舞人周旋，皆合禮節，故樂亦云禮也。凡人乖離，皆由不相和合，樂主和同民心，故民不乖也。」<sup>41</sup>賈氏認為樂主和，所以大司徒教樂以和民心，使人不乖離。此處經文言「樂禮」，賈公彥對此表示認同，認為是「饗燕作樂之時」的樂，因此經文言「樂禮」。不過《禮記·樂記》說：「禮節民心，樂和民聲。」<sup>42</sup>禮的功能是主節，樂的功能是主和，顯然二者不同，也不相隸屬。清人如王念孫（1744-1832）就曾提出質疑，王引之（1766-1834）《經義述聞》載：

家大人曰：樂下不當有禮字，蓋涉上祀禮、陽禮、陰禮而衍。……賈說則

<sup>37</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 5。

<sup>38</sup> 〈內則〉曰：「三十而有室，始理男事，博學無方，孫友視志。」見《禮記注疏》，卷 28，頁 20。

<sup>39</sup> 〈內則〉曰：「十有五年而笄，二十而嫁。」見《禮記注疏》，卷 28，頁 21。

<sup>40</sup> 宋·王昭禹：《周禮詳解》，收入《文淵閣四庫全書》第 91 冊（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年），頁 301。

<sup>41</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 6。

<sup>42</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 11。

與教和之義無涉矣。且樂、禮二字義不相屬，若經文果有禮字，則鄭必當有注，今鄭注釋陽禮、陰禮，而不釋樂禮，則樂下本無禮字可知。……下文云「以六樂防萬民之情，而教之和」，即此所云以樂教和也，不當有禮字明矣。<sup>43</sup>

「家大人」即王念孫，他提出三點，一是經文樂字下多禮字是涉上文之誤，二是若經文真的寫作樂禮，則鄭玄必定會有注解，三是以〈地官〉後面涉及樂的經文，並無禮字，可知此處也不當寫作樂禮。孫詒讓認同其說：「自一至三並為禮教，此則專為樂教，不當兼言禮也。」<sup>44</sup>平心而論，這條經文是否為涉上之誤，或鄭玄看到的底本究竟為何，已經無從考察。然而從《周禮》他處經文來看此處應言「樂」而非「樂禮」，則可說是一條有力的證明。孫詒讓更明確區分了樂教與禮教，兩者之間是存在差異的，《周禮·地官·保氏》「六藝」為禮、樂、射、御、書、數，其中樂就不與禮相涉，顯然樂有其獨特地位。因此，即使是在教育平民的十二教中，樂也應該獨立，而非賈《疏》所說只是饗燕之禮的配樂。<sup>45</sup>

自「五曰以儀辨等」至「九曰以度教節」，則是相較於禮、樂，更進一步講求社會、生活規範。例如「以儀辨等，則民不越」，賈《疏》云：「儀謂以卑事尊，上下之儀有度，以辨貴賤之等。」<sup>46</sup>方苞（1668-1749）曰：「儀謂拜跪、揖讓、坐立之儀。」<sup>47</sup>結合二說可以理解，人民諳習儀節，在生活上進退有據、舉止合度，以此教民，可以使民不越等。至於「六曰以俗教安」，王昭禹認為：「凡人之所習，而有欲存焉，夫是之謂俗。先王豈能強之使改，拂之使從哉？亦各因其所宜，而

<sup>43</sup> 清·王引之：《經義述聞》，頁198。

<sup>44</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁706。

<sup>45</sup> 案：有關樂教的考察，留待第四章討論。

<sup>46</sup> 《周禮注疏》，卷10，頁6。

<sup>47</sup> 清·方苞：《周官集注》，收入《文淵閣四庫全書》第101冊，頁79。

教之使安焉。如是則民各從其所願，而無苟且倖免之意，偷薄之患，無自作矣。」

<sup>48</sup> 人們在一個地區生活日久，自然會形成一些約定俗成的事物，王氏認為這就是「俗」。孫詒讓說：「禮、俗當分為二事。……俗謂土地所習，與禮不同，而不必變革者。」<sup>49</sup> 近人李安宅從社會學的角度，認為：「民風都起源於人群應付生活條件的努力，某種應付方法顯得有效即被大伙所自然無意識地採用著，變成群眾現象，那就是變成民風。」<sup>50</sup> 民間風俗，是不可以強迫變改去除的，因為那是不同地區的人民，賴以理解、因應、調適的某種生存方式。不過，五地之民俗雖有不同，其教之用意不變，仍在安民。清人如方苞、孫詒讓都連結下經解之。〈大司徒〉下文云：「以本俗六安萬民」，鄭《注》曰：「本猶舊也。」賈《疏》說：「此經說安民庶之道。……不依舊俗創立制度，民心不安；若依舊俗，民心乃安。」

<sup>51</sup> 指出延續人民舊有的在地生活習慣、制度，也是使民心安定，以達安擾邦國的重要措施之一。至於「七曰以刑教中」、「八曰以誓教恤」、「九曰以度教節」，根據方苞曰：「民畏刑，然後能自易其惡，以至于中，故不暴。恤謂災危相憂，即下經黨相救、州相廻之類，誓以憂樂相同，彼此共之，則民知恤人，即所以利己而不怠矣。度謂宮室、車、服之制。」<sup>52</sup> 刑罰自然是防止違法犯紀的方法，而天災、人禍無法預測，因此教恤，使人民互助相扶持。教節度，則用意在於防止人民僭越階級，淆亂度數。以上九種，皆可看出所教之程度、範圍，已不受地理環境之限制，所教的是人與天、人與人之間的基本價值，傳遞人的精神，並使社會邁向和諧。

自「十曰以世事教能」以後，就牽涉利用厚生之道。「以世事教能」是教育

<sup>48</sup> 宋・王昭禹：《周禮詳解》，收入《文淵閣四庫全書》第 91 冊，頁 301。

<sup>49</sup> 清・孫詒讓：《周禮正義》，頁 71。

<sup>50</sup> 李安宅：《儀禮與禮記之社會學研究》（上海：上海人民出版社，2005 年），頁 3。

<sup>51</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 20-21。

<sup>52</sup> 清・方苞：《周官集注》，收入《文淵閣四庫全書》第 101 冊，頁 79。

人民的最後一個步驟，賈《疏》云：「父祖所為之業，子孫述而行之，不失本職，故云以世事教能，則民不失職也。」<sup>53</sup>清儒劉沅（1768-1855）說：「世事，民生日用所需之事，凡功業皆是因其能，而教之以利用，故民各有職。」<sup>54</sup>要使人民能安居，就需要生活技能，有一技之長投入生產，便能謀取職位及收入，使其維持生活所需。此第十與續接第十一、十二的「以賢制爵」、「以庸制祿」，可以視為大司徒教民以達安擾邦國的最終步驟，要言之，人民學成之後，能夠各安其位各司其職，自然達到本固邦寧。

以上針對五地與十二教進行論述，正如劉沅所說：「凡此十二教，因其俗，制其宜，該許多政教在內。」<sup>55</sup>更明確的說，〈大司徒〉所述十二教，是含有「寓教於政」的意味。且《周禮》對民所施十二教，自有其施教的次第與意涵。前人經解已見相關分類，李鍾倫（1663-1706）《周禮纂訓》引吳澄（1249-1333）之說：「自一至六是德禮之屬也，自七至十二是刑政之屬也。」並說道：「爵、祿亦刑政之事。」<sup>56</sup>只將十二教概分兩類，尚不能凸顯其間順序的意涵。筆者以為這十二教中，自一至三屬於個人內在心理，乃至社交範圍的行為教育。社交行為能謙恭有禮，知所進退之後，宜展現合群和眾的一面，故教以樂。自五至九則屬於禮、樂之外需要進階加強的事項，包含踐行儀節、同風隨俗、不干犯刑律，遭逢災憂則起誓以相恤，做人處事依禮而不僭越等等，故教以儀、俗、刑、誓、度。自十至十二，則期許人能成材、堪用，順勢保障其生計發展，故教以世事，據賢庸而與爵祿。

<sup>53</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 7。

<sup>54</sup> 清・劉沅：《周官恆解》，收入《續修四庫全書》第 81 冊，頁 267。

<sup>55</sup> 清・劉沅：《周官恆解》，收入《續修四庫全書》第 81 冊，頁 267。

<sup>56</sup> 清・李鍾倫：《周禮纂訓》，收入《文淵閣四庫全書》第 100 冊，頁 644。

## (二)〈地官〉所見鄉民教育

如上所述，〈大司徒〉結合土地、民生與教育，以普施十二教。而在此整體教育方針下，尚有分屬鄉、野的重要教學面向。《大戴禮記·主言》引孔子曰：「雖有國焉，不教不服，不可以取千里。雖有博地眾民，不以其地治之，不可以霸主。」<sup>57</sup>又說：「昔者明主之治民有法，必別地以州之，分屬而治之，然後賢民無所隱，暴民無所伏；使有司日省如時考之，歲誘賢焉，則賢者親，不肖者懼。」<sup>58</sup>《大戴禮記》指出的是治與教必須相輔相成，若不興教，則無以治。而教之所以能夠達到安治的效果，其原因在於，在學習之後，能使賢者相親，不肖者畏懼。不同地區亦別地而教，在鄉方面，〈大司徒〉云：

以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六藝，禮、樂、射、御、書、數。<sup>59</sup>

《周禮》書中，鄉是國之下最大的行政區，〈大司徒〉言五家為比，五比為閭，四閭為族，五族為黨，五黨為州，五州為鄉，<sup>60</sup>鄭玄注解《周禮·地官·敘官》說：「王置六鄉，……州、黨、族、閭、比，鄉之屬別。」<sup>61</sup>可見鄉是國之下最大的行政單位。因此，此經說的是大司徒以鄉為單位，教鄉中萬民三物，分別為六德、六行、六藝。

<sup>57</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，收入張元濟主編：《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1979年，據上海涵芬樓借無錫孫氏小綠天藏明袁氏嘉趣堂刊本影印），卷1，頁1。

<sup>58</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷1，頁3。

<sup>59</sup> 《周禮注疏》，卷10，頁24。

<sup>60</sup> 《周禮注疏》，卷10，頁22。

<sup>61</sup> 《周禮注疏》，卷9，頁2。

王昭禹說：「文之以六藝焉，可謂君子矣。」<sup>62</sup>可以看出，鄉大夫教民以六藝，所施的是君子之教，目的在於使鄉中的人民德行、道藝有所成就。另外，鄭《注》曰：「物猶事也，興猶舉也。民三事教成，鄉大夫舉其賢者、能者，以飲酒之禮賓客之，既則獻其書於王矣。」<sup>63</sup>教民以此三物、三事，就會擇優行飲酒之禮，並將其名獻給天子，可見這項教育的目的，除了使民知此三物、成為君子之外，亦是為了舉薦人才。不過，「以鄉三物教萬民」雖是〈大司徒〉之文，實際執行者是鄉大夫，除了鄭《注》可據以外，《周禮·地官·鄉大夫》也說：

正月之吉，受教法于司徒，退而頒之于其鄉吏，使各以教其所治，以考其德行，察其道藝。<sup>64</sup>

鄉大夫既然「受教法于司徒」，可以說明教法乃經由鄉大夫落實於地方人民。而〈大司徒〉所謂「教萬民而賓興之」，就是〈鄉大夫〉所言的「考其德行」、「察其道藝」。且由〈鄉大夫〉下文所說：「三年則大比，考其德行、道藝，而興賢者、能者，鄉老及鄉大夫帥其吏與其眾寡，以禮禮賓之。」<sup>65</sup>更可見鄉大夫具體的工作內容，就是以教萬民鄉三物，從中甄選有德行、道藝的賢能者，三年大比之時藉鄉飲酒禮考察學子舉薦予王，於焉形成「教之→用之」的人才管道。

而根據《禮記·王制》所述，在將推薦名單上呈於王之前，實經過重重考選：

命鄉論秀士，升之司徒，曰選士。司徒論選士之秀者而升之學，曰俊士。

<sup>62</sup> 宋·王昭禹：《周禮詳解》，頁309。

<sup>63</sup> 《周禮注疏》，卷10，頁24。

<sup>64</sup> 《周禮注疏》，卷12，頁1。

<sup>65</sup> 《周禮注疏》，卷12，頁2。

升於司徒者，不征於鄉；升於學者，不征於司徒，曰造士。<sup>66</sup>



首先於鄉擇舉秀異之士，呈給司徒，稱為「選士」，經過司徒一番考核、淘選，再送進大學深造，謂之「俊士」。孫希旦（1736-1784）說：「選士、俊士，皆鄉大夫所賓之賢者、能者也。升於司徒，此留於鄉學而將即官之者也；升於學，此才之可以大就，升於國學而復教之者也。」<sup>67</sup>選士、俊士均可稱為造士，二者之別在於選士將在鄉服務，俊士則進入大學——也就是世子、國子學習之處，被選為俊士者，就能與世子、國子一起在大學學習，未來有機會在中央服務。

在對萬民的教育中，〈大司徒〉特別著重禮、樂的作用，曰：

以五禮防萬民之偽，而教之中。以六樂防萬民之情，而教之和。<sup>68</sup>

鄭《注》引鄭司農云：「五禮謂吉、凶、賓、軍、嘉」，「六樂謂《雲門》、《咸池》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》」。<sup>69</sup>此處已是〈大司徒〉繼十二教、六藝之後，第三次提到禮、樂之教，顯見禮、樂之教在周代整體教育中的重要性。

### （三）〈地官〉所述野人教育

野人的教育，〈地官〉也有若干描述，例如〈遂人〉云：

遂人，掌邦之野。以土地之圖經田野，造縣、鄙形體之法。五家為鄰，五

<sup>66</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 1-2。

<sup>67</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），頁 364。

<sup>68</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 26。

<sup>69</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 26-27。

鄰為里，四里為鄆，五鄆為鄙，五鄙為縣，五縣為遂，皆有地域，溝樹之。

使各掌其政令刑禁，以歲時稽其人民，而授之田野，簡其兵器，教之稼穡。

70



遂人執掌郊外之野，遂之下分為縣、鄙、鄆、里、鄰、家，主要教民耕種之事。

教育的方法，孫詒讓論及教育方針說：「以歲時稽其人民而授之田野者，謂四時小案比，以任民授田也。賈《疏》云：『稽，計也，人民猶言夫家。夫家，男女也，以歲之四時，計其所管男女多少而損益之。』」又述及兵、器二者當分：「云簡其兵器者，兵謂五兵，器謂車輦用器等，下文有時器，〈遂大夫〉有稼器，皆是，詳〈玉府〉疏。〈鄉師〉云：『稽其鄉器』，又云：『鄉共吉凶禮樂之器』，此官掌遂，則亦稽遂器矣。凡經云兵、器者，兵與器皆為二，賈《疏》謂『若〈族師〉旗鼓兵革』，義未亥。」<sup>71</sup>賈公彥將「兵器」只解釋為軍中的五兵，戈、殳、戟、酋矛、夷矛，<sup>72</sup>孫詒讓則根據〈遂人〉經文有「時器」、〈遂大夫〉有「稼器」，認為兵與器應該二分，鄭玄注「時器」：「鑄作耒耜錢鏤之屬」，注「稼器」：「耒耜鎔基之屬」，皆為農民耕種之金屬器。要而言之，孫氏指出一年四季都需要計算人口，按照人口授以田畝，令其耕種。檢閱農民的兵、器，包含軍用與農耕所用之器。〈遂人〉又曰：

凡治野：以下劑致甿，以田里安甿，以樂昏擾甿，以土宜教甿稼穡，以興勸利甿，以時器勸甿，以疆予任甿，以土均平政。<sup>73</sup>

<sup>70</sup> 《周禮注疏》，卷 15，頁 13。

<sup>71</sup> 清・孫詒讓：《周禮正義》，頁 1122。

<sup>72</sup> 《周禮・夏官・司兵》：「掌五兵五盾。」鄭玄注：「五兵者，戈、殳、戟、酋矛、夷矛也。」見《周禮注疏》，卷 32，頁 4-5。

<sup>73</sup> 《周禮注疏》，卷 15，頁 14-15。

「以下劑致毗」，賈《疏》云：「對六鄉之中，其家一人為正卒，已下皆為羨卒。此六遂之中，家一人為正卒，第二者為羨卒，自外並為餘夫，家取二人，為下劑致毗也。」<sup>74</sup>此處敘及勞役，「下劑」意謂採取低標準的比例，亦即相對於六鄉較為輕鬆的勞役制度。而由經文所述，遂人對於野人之教，就是以使野人安居樂業、專務農忙為主，使其有田能耕種，使其有昏能成家。

較為特殊的是〈舞師〉，曰：

舞師，掌教兵舞，帥而舞山川之祭祀；教祓舞，帥而舞社稷之祭祀；教羽舞，帥而舞四方之祭祀；教皇舞，帥而舞旱暵之事。<sup>75</sup>

舞師教野人以祭祀儀典所需要的舞蹈，其中有兵舞、祓舞、羽舞、皇舞，鄭《注》云：「羽，析白羽為之，形如祓也。四方之祭祀，謂四望也。旱暵之事，謂雩也。暎，熱氣也。鄭司農云：『皇舞，蒙羽舞。書或為望，或為義。』玄謂皇，析五采羽為之，亦如祓。」<sup>76</sup>可知這四種舞分別在祭山川、祭社稷、祭四望、雩祭時使用。賈《疏》說：「國有祭山川，則舞師還帥領往舞山川之祀，已下皆然。案〈春官·樂師〉有六舞，並有旄舞施於辟雍，人舞施于宗廟。此無此二者，但卑者之子，不得舞宗廟之酌，祭祀之舞，亦不得用卑者之子。彼樂師教國子，故有二者；此教野人，故無旄舞、人舞。」<sup>77</sup>據此可見野人是能以舞者的身分參加地區祭祀的，然而與《周禮·春官·樂師》不同的是，〈樂師〉中尚有旄舞、人舞，此處未見，賈公彥認為，是野人身份卑微，不得參與的緣故。反之，旄舞、人舞的使用

<sup>74</sup> 《周禮注疏》，卷 15，頁 15。

<sup>75</sup> 《周禮注疏》，卷 12，頁 22。

<sup>76</sup> 《周禮注疏》，卷 12，頁 22。

<sup>77</sup> 《周禮注疏》，卷 12，頁 22-23。

場合等級較高，亦不適用於地區祭祀。



綜上所述，周代禮、樂的重要性無庸置疑，金春峰指出：「『地官』的職責可以歸結為兩方面，一是制民恆產；一是禮樂道德的教育。……古代的教育、學校是很少數的人享有的。對大多數人民，所謂教育正是言行身教的道德、孝弟等教育。」<sup>78</sup>而道德、孝悌等內在涵養，展現在六鄉之內大多數人民的教育中，所教的不外乎禮、樂。楊寬提出了另一個觀點，他認為：「『六鄉』居民還多採取聚族而居的方式，保持有氏族組織的殘餘形式，在一定程度上仍以血統關係作為維繫的紐帶。」<sup>79</sup>徐復觀也認為：「國人與統治貴族之間，可能保有由氏族社會下來的疏遠血統。」<sup>80</sup>那麼血緣的維繫與禮、樂教育有什麼關係？從《禮記·昏義》就可以解釋，〈昏義〉云：

古者婦人先嫁三月，祖禰未毀，教于公宮，祖禰既毀，教于宗室。<sup>81</sup>

即將出嫁的婦人需要學習「婦德、婦言、婦容、婦功」，學習的地點分為公宮、宗室，二者之別就在於祖廟是否已經遷毀。鄭《注》曰：「謂與天子、諸侯同姓者也。嫁女者，必就尊者教成之。教成之者，女師也。祖廟，女所出之祖也。公，君也。宗室，宗子之家也。」<sup>82</sup>孔《疏》說：「『祖禰未毀，教於公宮』者，此謂與君為骨肉，親廟有四，高祖之廟未毀除，此欲嫁之女教於公宮也。『祖廟既毀，教於宗室』者，謂與君四從以外，同高祖之父以上，其廟既遷，是『祖廟既毀』，

<sup>78</sup> 金春峰：《周官之成書及其反映的文化與時代新考》，頁 96。

<sup>79</sup> 楊寬：〈西周春秋的鄉遂制度和社會結構〉，《西周史》，頁 375。

<sup>80</sup> 徐復觀：《兩漢思想史·一》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），頁 38。

<sup>81</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 9。

<sup>82</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 9。

此女則教於大宗子之室。」<sup>83</sup>鄭玄說的是必須教於尊者之處，孔穎達的疏解則以高祖廟是否毀除，來判斷即將出嫁的貴族女子應該在哪裡接受婚前教育。倘高祖廟已經遷移，就代表女家與大宗的血緣關係已經疏淡，然而這種狀況仍教于宗室，這就表明，即使血緣關係變得疏遠，由於仍屬於同一宗族，此名婦女的教育仍屬於宗族的責任。

結合以上說法略可推知，周代總體教育方針，之所以強調五地與十二教的結合，是為了使民能夠安居、有恆產。而六鄉之內的教育，由於他們與在位的執政者，可能還有血緣上的關係，其言其行都屬於宗室之責，因此禮、樂的教育仍然不能間斷。而從大司徒安擾邦國的角度來看，野人與執政者並沒有血緣關係，因此他們所受的教育，則偏屬農業導向，目的是使他們能夠安居、正常生活。

## 第二節 世子及國子的學習歷程

上文大致論述了周代整體教育的樣貌，國人與野人的教育就呈現很大的不同，造成如此差異的原因，宗室血緣就是其中之一。而世子與國子的血緣關係，相較於六鄉之中的國人，肯定是更接近執政者的。他們是執政者未來的接班人，或者是王朝、邦國政教體系運作未來的棟樑，他們的教育不容輕視。本節將持續以《周禮》為中心，探討《周禮》對世子、國子的教育有何安排？透過哪些訓練養成合格的接班人？由哪些人指導他們學習？並且析論箇中經義。希望藉此深入了解周代世子及國子教育的細節，了解經典所提供的教育與學習模式，並汲取箇中寓義。

---

<sup>83</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 9。



## (一) 世子及國子之別

世子、國子都是貴族之後，卻須有分別，三《禮》經文或鄭玄的注解，並沒有明確指稱世子為何，國子為何，至賈《疏》才有較明確的分殊解釋。《周禮·夏官·諸子》曰：「諸子：掌國子之倅。……國有大事，則帥國子而致於大子，惟所用之。」<sup>84</sup>鄭《注》引用鄭眾之說云：「國子，謂諸侯、卿、大夫、士之子也。」<sup>85</sup>而賈《疏》說：

先鄭云「國子，謂諸侯、卿、大夫、士之子也」者，〈王制〉云「王大子、王子、群后之大子，卿、大夫、元士之適子，皆造焉」。則王大子、王子亦曰國子。不言者，彼不據〈諸子職〉而言，故舍有王大子、王子，亦以四術成之，故〈文王世子〉成王猶在學，學君臣、父子、長幼之禮也。此據諸子主國子，致與天子使用，故不得通王大子、王子也。<sup>86</sup>

上述經、注、疏可以分成幾個面向理解。第一，從經文來看，當國有大事，則國子統於大子指揮，可見若國子、大子分而言之，地位上二者有主從之別。第二，從疏文看，由於此處經文所說的「國子」，只涉及「諸侯、卿、大夫、士之子」，所以鄭眾之說沒有涉及王大子、王子，但賈公彥加以釐清，一般泛論「國子」時，就是〈王制〉所謂「王大子、王子、群后之大子，卿、大夫、元士之適子」，<sup>87</sup>也就是說，從天王大子（或亦稱世子），以及其他王子，乃至於以下諸侯、卿、大夫之嫡子，都可以稱為國子。進一步推論可知，世子、大子之稱，是在有需要分別的時候，才會使用的，以做出更細緻的區分。

<sup>84</sup> 《周禮注疏》，卷 31，頁 7。

<sup>85</sup> 《周禮注疏》，卷 31，頁 7。

<sup>86</sup> 《周禮注疏》，卷 31，頁 7。

<sup>87</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 2。



至於「世子」，〈曲禮〉云：「不敢與世子同名。」<sup>88</sup>鄭《注》曰：「世或為大。」

<sup>89</sup>鄭玄認為，「不敢與世子同名」的情形，亦可以通於大子，因此世子也可以換作大子，即〈王制〉所說的「王大子」。孔穎達《疏》僅言：「世子，謂諸侯之適子也。」<sup>90</sup>孫希旦說：「諸侯世國，大夫不世家，故諸侯之子謂之世子。」<sup>91</sup>孔、孫二人都認為，世子是專指諸侯嫡子（一般應為嫡長子）。不過，檢視〈文王世子〉所載，周公藉由伯禽教示成王世子之道，<sup>92</sup>江永（1681-1762）《禮記訓義擇言》說：「使伯禽時與之居處，舉世子法以教伯禽，即所以教成王。成王有過，亦即伯禽之過，故撻伯禽以感悟之，蓋救過用威之道不能行之於君臣者，可行之父子。」<sup>93</sup>照理說，成王是周武王大子，周武王駕崩後，成王登基為王。然成王尚幼，周公欲使成王成為能夠勝任王位的接班人，於是舉世子法於伯禽，「示成王世子之道」，可見世子之道亦為大子之道，即令成王身為王，也無礙他回頭學習世子之道，以便彌補加強。

從上述分析可以看出，世子與王大子或許名稱、地位不同，前者是諸侯世子，後者是天子之大子，但若以周代教育的角度來看，教育世子與王大子，並無明顯差異，所以周公舉世子法教示成王，而鄭玄也才說「世或為大」。再從〈夏官・諸子〉來看，世子／大子與國子則形成一對多、主對從的關係。所以，連帶牽涉到論周代世子與國子的教育時，世子與國子有別。總之，在稱呼上，從王、諸侯

<sup>88</sup> 《禮記注疏》，卷 4，頁 5。

<sup>89</sup> 《禮記注疏》，卷 4，頁 5。

<sup>90</sup> 《禮記注疏》，卷 4，頁 5。

<sup>91</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 110。

<sup>92</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 4。

<sup>93</sup> 清・江永：《禮記訓義擇言》，收入《皇清經解續編》第 2 冊（臺北：復興書局，1972 年），卷 4，頁 8。



之子，卿、大夫、士之嫡子，都可以統稱國子，世子則可指為王太子或諸侯之嫡子，當然若稱大子，那麼就專指王太子。但無論如何，論周代世子教育時，王太子與諸侯世子，是可以合併討論的。

## （二）世子、國子與保傅

世子、國子教育中，教師的工作是啟迪未來邦國接班人，其所擔負的任務可以說相當重大，且世子、國子與教師之間的關係、互動，也影響到學習成效。不過《周禮》、《禮記》中關於教師的記載有些衝突而顯得複雜，另外，《大戴禮記》也有相關記載，往往被解經者引以為說，造成更多矛盾。因此有些學者的研究，如王貴民《商周制度考信》討論教師時，就只以《周禮》一書為說。<sup>94</sup>本節將爬梳《周禮》、《禮記》、《大戴禮記》所載，以釐清禮書中世子及國子的教師，究竟有哪些人。

### 1. 《周禮》所載

《周禮》執行世子、國子教育的，主要分佈於〈地官〉、〈春官〉，〈地官〉包含〈師氏〉、〈保氏〉，〈春官〉則主要有〈大司樂〉、〈樂師〉。由於他們都是職官之名，因此並不是只有一人擔任，而是一組人擔任。

例如〈師氏〉包含：「中大夫一人，上士二人，府二人，史二人，胥十有二人，徒百有二十人。」<sup>95</sup>賈《疏》云：「以其教國子有道藝，故使中大夫尊官為之也。其徒百有二十人者，以其國子人多，使役處眾，故其徒多矣。」<sup>96</sup>師氏所涉官員總共有 139 人，以中大夫為首，並且有徒百二十人。賈公彥認為人員編制如

<sup>94</sup> 王貴民：《商周制度考信》，頁 290-292。

<sup>95</sup> 《周禮注疏》，卷 9，頁 6。

<sup>96</sup> 《周禮注疏》，卷 9，頁 6。

此之多，乃是由於國子眾多，需要有相對應的人數才堪任國子之教。〈地官・敘官〉載保氏曰：「下大夫一人，中士二人，府二人，史二人，胥六人，徒六十人。」

<sup>97</sup> 賈《疏》曰：「保氏在此者，以其佐師氏教國子，亦是教官，故在此。既與師氏同教國子，官與府史別者，以其教國子雖同，館舍別所，故置官有異。」<sup>98</sup>指出保氏為輔佐師氏之官，這也說明了為何為首的是下大夫，而不如師氏為中大夫。而之所以另置一官，賈公彥認為是館舍別所的緣故，不過如果從這兩官所掌管的職司、教育內容來看，也不難明白為何要在師氏之外另立保氏（詳後文）。

再來是〈春官・敘官〉說道：「大司樂，中大夫二人；樂師，下大夫四人，上士八人，下士十有六人。府四人，史八人，胥八人，徒八十人。」<sup>99</sup>前文已據賈《疏》敘及，大司樂、樂師等人掌管國子的樂教，包含六樂、大舞、小舞等。除了大司樂、樂師之外，大胥、小胥、籥師也是教世子、國子的教官。王貴民說：「大胥、小胥分別掌管學生的名冊和擔任入學禮儀的樂舞監督，天子視學時，擊鼓召集學子。」<sup>100</sup>而籥師則「掌教國子舞羽吹籥」，也屬於教學之官。要之，〈大司樂〉之下有許多與樂相關的職官，有些兼有教育世子、國子的職能，有些單純掌管音樂相關事務，王貴民說：「有專教某一種樂器的，如籥師、鼙師、鑄師、旄人、磬師、笙師等。」<sup>101</sup>除了籥師教世子、國子，其他都是教導宮廷的樂手，並不掌教世子、國子。例如磬師「掌教擊磬」，<sup>102</sup>鄭玄說是「教視瞭也」，<sup>103</sup>「眡瞭」指的是一群視力正常的樂人，負責輔佐盲眼的瞽矇。〈春官・敘官〉云：「瞽

<sup>97</sup> 《周禮注疏》，卷 9，頁 7。

<sup>98</sup> 《周禮注疏》，卷 9，頁 7。

<sup>99</sup> 《周禮注疏》，卷 17，頁 8。

<sup>100</sup> 王貴民：《商周制度考信》，頁 291。

<sup>101</sup> 王貴民：《商周制度考信》，頁 291。

<sup>102</sup> 《周禮注疏》，卷 24，頁 1。

<sup>103</sup> 《周禮注疏》，卷 24，頁 1。

矇，上瞽四十人，中瞽百人，下瞽百有六十人；眡瞭三百人。」<sup>104</sup>瞽矇、眡瞭各計三百人，正好是一對一的協同配置。〈眡瞭〉賈《疏》曰：「眡瞭三百人，皆所以扶工。以其扶工之外無事，而兼使作樂。」<sup>105</sup>據此，眡瞭平時扶助瞽矇，亦可充當樂手，故〈磬師〉所謂「掌教擊磬」是指教眡瞭，顯然就與教國子無關。

以上是《周禮》所見教育國子的職官，在〈地官〉有師氏、保氏，〈春官〉則有大司樂、樂師、大胥、小胥、籥師等。接著繼續討論《禮記》中世子、國子教師的記載。

## 2. 《禮記》所載

三《禮》中《禮記》內容駁雜，不如《周禮》、《儀禮》有較明確的架構。不過也正因如此，《禮記》關於禮的範圍很廣，以國子教師的記載來看，就有相當豐富的材料可供討論，其中又可分為專教世子，以及統教世子及國子者，以下分別討論。

首先，根據〈內則〉所述，國子剛出生時，就有老師跟在身旁。〈內則〉曰：「異為孺子室於宮中，擇於諸母與可者。必求其寬裕慈惠、溫良恭敬、慎而寡言者，使為子師，其次為慈母，其次為保母。皆居子室，他人無事不往。」<sup>106</sup>鄭《注》云：「此人君養子之禮也，諸母，眾妾也。」<sup>107</sup>孔《疏》說：「此文雖據諸侯，其實亦兼大夫、士也，但士不具三母耳。」<sup>108</sup>由孔氏之說可知，國子出生選擇諸母為師，乃諸侯、大夫、士通行之禮，只是士階級不具三母。從眾妾之中挑選品格

<sup>104</sup> 《周禮注疏》，卷 17，頁 8。

<sup>105</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 19。

<sup>106</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 12-13。

<sup>107</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 13。

<sup>108</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 13。

優異者三人，分別擔任國子之師、慈母、保母。孔穎達認為：「此一節謂三日負子之後，三月名子之前。」<sup>109</sup>又根據孫希旦引用高愈申釋貴族教子之法：「九年以內，宮中女師之教，兼男女而言者也。」<sup>110</sup>然則國子自出生三日之後到三月命名之前，已為之擇立女師，給予呵護教導。又參考〈內則〉說「（男子）十年，出就外傳」，<sup>111</sup>可見一般孺子十歲以後便需要追隨專門的師傅，不再偏勞女師教導。

然而世子格外尊貴，隨時都可能有補位接班的需要，十歲以前必定早立師傅，以促使其早日成熟獨立，博學而多能。故〈文王世子〉有太傅、少傅之說，曰：

立大傅、少傅以養之，欲其知父子、君臣之道也。大傅審父子、君臣之道以示之；少傅奉世子，以觀大傅之德行而審喻之。大傅在前，少傅在後；入則有保，出則有師，是以教喻而德成也。師也者，教之以事而喻諸德者也；保也者，慎其身以輔翼之而歸諸道者也。<sup>112</sup>

由此可知，除了師、保之外，世子特任有太傅、少傅為老師，孫希旦認為：「大傅、少傅，蓋亦以他官之有道德者充之。」<sup>113</sup>究竟是命人專任此官，還是兼任此官，沒有定說，然而有太傅、少傅輔佐世子，則是可以確定的。

而二傅在貴族教育中的特點即專教世子，孫希旦指出：「師氏、保氏則貴游之子弟皆學焉，大司成則諸侯、公、卿、大夫、元士之適子及俊選皆造焉，皆非

<sup>109</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 13。

<sup>110</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 769。

<sup>111</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 20。

<sup>112</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 13。

<sup>113</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 564。

專於教世子者也。故又為之立大傅、少傅，使之專以教世子為事。」<sup>114</sup>世子的地位既遠高於其他國子，因此世子除了有與國子共學的老師，還需要為之專設屬於君主接班人的老師。此經之義，在漢代仍為人注意。漢宣帝時，以深曉《春秋》參與白虎觀會議的校書郎楊終（?-100），在寫給馬廖的書信中提到：

禮制，人君之子年八歲，為置少傅，教之書計，以開其明；十五置太傅，教之經典，以道其志。漢興，諸侯王不力教誨，多觸禁忌，故有亡國之禍，而乏嘉善之稱。<sup>115</sup>

漢景帝時發生過七國之亂，即漢高祖所封之諸侯國群起反叛。從楊終這段話可以看出，他認為諸侯國之所以引來亡國之禍，最根本的原因，就在他們不奉行為世子任命太傅、少傅的指導方針，或者並不非常關心世子的教育。由此可見，諸侯乃至天子，雖然身為人君，位高權重，自身也許為人正直，有雄才大略，然而下一代的世子，若沒有接受良好的教育，也難保基業永存。

《禮記》也記載世子與國子共同的老師，然而名稱或與《周禮》不同。例如樂教方面，〈文王世子〉曰：

小樂正學干，大胥贊之；籥師學戈，籥師丞贊之。……大樂正學舞干、戚。……大司成論說在東序。<sup>116</sup>

文中出現的大胥、籥師同於《周禮·春官》，而大樂正、小樂正、大司成不合，

---

<sup>114</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 564。

<sup>115</sup> 劉宋·范曄：《後漢書》，頁 1599-1600。

<sup>116</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 5-7。



不過鄭《注》有意調和：「小樂正，樂師也。《周禮》：『樂師掌國學之政，教國子小舞』」，<sup>117</sup>顯然將《禮記》小樂正指實為《周禮》樂師。孔《疏》則說：「諸侯謂之小樂正，天子謂之樂師。此（〈文王世子〉）有大樂正及小樂正，《周禮》有大司樂，有樂師，故知小樂正當樂師也。但此經雜，多有諸侯之禮，故謂之大樂正也、小樂正也。」<sup>118</sup>他認為大樂正、小樂正的稱呼是諸侯官制，《周禮》所稱大司樂、樂師則屬於王官，可以看出，孔穎達並不完全認同鄭玄直接將小樂正與樂師相比附，實有破注之意，認為無論是稱大樂正、大司樂，或是小樂正、樂師，反映在諸侯與天子官制的區別。

至於「大司成」究竟是什麼官職？歷來經解爭論不休，未有定論。鄭《注》曰：「（〈文王世子〉）『樂正司業，父師司成』，則大司成，司徒之屬師氏也」，<sup>119</sup>認為《禮記》大司成就是指《周禮》師氏。後代學者因為文獻不足，經說紛雜，有的認同鄭玄之說，也有不同於鄭玄者。不同意者，如王炎之說：「鄭氏以為司徒之屬師氏，誤矣。大司成即大司樂也，不謂之大司樂而謂之大司成者，以世子及國子之德業，大司樂教之使成也。」<sup>120</sup>吳澄《禮記纂言》引用此說並云：「疑

<sup>117</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 5。案：此本錄鄭玄《注》曰：「師樂正，樂師也。」根據經文，「師」當為「小」。王鐸也指出：「『小』，撫州本、余仁仲本、岳本、嘉靖本、八行本、和本、閩本、監本、毛本、殿本、阮刻本同；十行本作『師』，非。」王氏所指八行本為《中華再造善本》影印宋紹熙三年兩浙東路茶鹽司刻宋元遞修本。今據日本足利學校所藏南宋越刊八行本《禮記正義》改為「小樂正，樂師也。」參王鐸：《禮記鄭注彙校》（北京：中華書局，2020 年），頁 302。東漢・鄭玄注，唐・孔穎達正義：《禮記正義》第 2 冊（北京：北京大學出版社，2014 年，影印南宋越刊八行本），頁 647。

<sup>118</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 6。

<sup>119</sup> 《禮記注疏》，頁 394。

<sup>120</sup> 宋・衛湜：《禮記集說》，收入清・徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第 30 冊（臺北：台灣大通書局，1969 年），卷 51，頁 5。

王氏之說為得」。<sup>121</sup>明代《禮記大全》也引據王炎、吳澄之說。<sup>122</sup>相對則有秦蕙田（1702-1764）《五禮通考》是鄭而非王、吳。<sup>123</sup>郭嵩燾（1818-1891）則又回復王、吳路線，曰：「大司樂亦可名大司成，以所主樂德、樂語、樂舞言之，謂之大司樂；以（《周禮》）所主成均言之，謂之大司成。」<sup>124</sup>惟孫希旦回歸《禮記》經文，將大司成單獨討論：「蓋大司樂掌國學之政。至於教國子，則惟《詩》、樂乃樂官之所掌，執禮、典《書》則以他官之習於《書》、禮者充之，又以公卿之有道德者入而總主其教，謂之大司成，言其主成國子之業。」<sup>125</sup>然則是將大司樂、大司成之職分隸政、教兩部分，令兩者區隔有別。

綜上可見，雖然《禮記》當中有些教育國子的官名與《周禮》不同，但是，鄭玄習慣會通三《禮》，故將《禮記》大樂正、小樂正、大司成等，看做是《周禮》的大司樂、樂師、師氏等官。而上文爭議最大的莫過於大司成究竟所指為何。王炎、郭嵩燾、孫希旦等人，都可以自圓其說，不過無法解釋，大司樂已有別名大樂正，何須在《禮記》同一句經文中，再有異名稱大司成？如果大樂正、大司成都是大司樂的別名，那麼在同一句話中使用兩種名稱，豈不是徒滋淆亂？

清儒黃以周（1828-1899）發現了這點，因而提出了不同的看法：

---

<sup>121</sup> 元・吳澄：《禮記纂言》，收入《文淵閣四庫全書》第 121 冊（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年），頁 228。案：吳澄所引王炎之說，與衛湜所引文字不完全相同。

<sup>122</sup> 明・胡廣：《禮記大全》，收入《文淵閣四庫全書》第 122 冊，頁 269。

<sup>123</sup> 蕙田案：「《周禮》無大司成一官，鄭以《記》有『父師司成』之語，因以師氏當之，其說良是。……王氏以大司成即大司樂，誤矣。」見清・秦蕙田撰，方向東、王鍔點校：《五禮通考》第 13 冊（北京：中華書局，2020 年），頁 7962-7963。

<sup>124</sup> 清・郭嵩燾撰，鄒錫非，陳戌國點校：《禮記質疑》（長沙：岳麓書社，1992 年），頁 231。

<sup>125</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 559。

以周案：《周禮》無大司成官，其大司樂，《記》謂之大樂正。鄭據「父師司成」之文而以師氏當之，師氏與大司樂，其秩皆中大夫，其職皆主教國子。然師氏有職于朝，而主門闈之學者也。大司成乃父師，父師者，致仕之老而主國學之教者也。伏生《書傳》云：「致仕之臣教于州里，大夫為父師，士為少師。」又云：「少師取小學之賢者，登之大學；大師取大學之賢者，登之天子。」大師即父師，父師主大學之成，故曰「大司成論說在東序」。<sup>126</sup>

黃以周認為，大司樂在《禮記》中稱作大樂正，因此不應該再將大司成以各種理由視為大司樂。他沒有反駁鄭玄根據「父師司成」將大司成指為師氏，不過他從「論說于東序」推測大司成應是國學之教師，而師氏並不在東序論教。又進一步以伏生《尚書大傳》之語，依「大師取大學之賢者」，認為大師就是父師，既然主大學之成，那麼父師又可稱做大司成，因此說大司成論說在東序。

此說頗為可通，本文同意黃以周的結論。首先，將大司成指作《周禮·春官·大師》，屬於樂官，這可以說明〈文王世子〉為何寫完大樂正之後，要論及大司成，原因是他們同屬樂官主教者，若解為師氏，則無法解決為何在描述〈春官〉主樂者之後，會突然出現〈地官〉之職。其次可以解釋為何有「論說在東序」之語，若依鄭玄解為師氏，則有師氏未論說在東序的矛盾。

### 3. 《大戴禮記》所載

《大戴禮記》記載周成王的老師，見於〈保傳〉篇：

---

<sup>126</sup> 清·黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》第4冊（北京：中華書局，2007年），頁1468-1469。

昔者，周成王幼，在襁褓之中，召公為太保，周公為太傅，太公為太師。保，保其身體；傅，傳其德義；師，導之教順，此三公之職也。於是為置三少，皆上大夫也。曰少保、少傅、少師，是與太子宴者也。故孩提，三公三少固明孝仁禮義以導習之也。<sup>127</sup>

此段引文記述世子的老師，更嚴格的說，是襁褓中的周成王——太子的老師。〈保傅〉提出太子的老師有三公三少，即太師、太傅、太保、少師、少傅、少保。

《大戴禮記》這些老師的名稱，與《周禮》相較，不能完全吻合，因此，牽涉到究竟太師、少師等職是否專設，或是否只是耆碩元老兼任的問題。鄭玄注〈保氏敘〉，曰：「《書敘》（按：〈君奭〉）曰：『周公為師，召公為保，相成王為左右。』聖賢兼此官也。」<sup>128</sup>孫詒讓《周禮正義》云：「初二公（周公、召公）為師、保，是兼此師氏、保氏之官。其後成王制三公，官名大師、大傅、大保，則二公即為三公之師、保，不復兼此官也。……實則〈君奭〉敘所云師、保，亦即指大師、大保，非兼師氏、保氏。」<sup>129</sup>孫詒讓認為，周公、召公所擔任的太師、太保，在周初制度尚不健全的時候，確實是兼任師氏、保氏，待到成王時制定三公制之後，周公、召公就只擔任太師、太保，不再兼任師氏、保氏。並且引用《尚書·顧命》之文，當中同時出現太保、師氏兩官名，可見三公與師、保並不相同，也不會兼任。

今人研究如宮長為指出：「西周確實設有三公，而且是『王之三公』」。<sup>130</sup>楊

<sup>127</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷3，頁1。

<sup>128</sup> 《周禮注疏》，卷9，頁7。

<sup>129</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁659。

<sup>130</sup> 宮長為：〈西周三公有無考〉，《東北師大學報》1994年第5期，頁38-40。

寬則以為太師、太傅、太保稱為「公」的原因，他說：「西周中央政權中，輔佐天子的執政大臣，確實有『公』的爵稱。這種制度在西周初期已經實行。如召公官為太保，周公官為太師，畢公官為太史，他們都因有太保、太師、太史的官職而尊稱為『公』」。<sup>131</sup>因此，三公之名，實際上是一種尊稱。就宮、楊二說來看，強調是王之三公，又是尊稱，地位崇高，自然也就是太子師的合適人選。而從旁設少師、少傅、少保「是與太子宴者」來看，與《禮記·文王世子》所說「太傅在前，少傅在後」，孫詒讓認為「小異大同」，<sup>132</sup>故無論〈文王世子〉的少傅，或是〈保傅〉的三少，其職能頗相符合。

綜上所述，三《禮》所載世子及國子的老師，可以分為專教太子、專教世子與統教世子及國子。合《禮記·文王世子》、《大戴禮記·保傅》來看，專教太子者，有三公三少，即太師、太傅、太保、少師、少傅、少保。專教世子的老師，有太傅、少傅。另外，在世子、國子剛出生三天到三個月之間，將遴選（女）師、諸母、慈母，他們是從諸侯、大夫、士之妾中選出來的，據孔《疏》，國子蒙其教養直至十歲之前。而統教國子的老師，從《周禮·地官》、〈春官〉，《禮記·文王世子》來看，還有師氏、保氏、大司樂、樂師、大胥、小胥、籥師等。此外還有〈文王世子〉所記的大司成，根據黃以周的判斷，大司成就是指《周禮·春官》中的大師。

### （三）世子、國子的入學時間與學習場所

#### 1.入學時間

世子、國子的入學年齡，在三《禮》中主要見於〈內則〉，而若擴及注、疏

<sup>131</sup> 楊寬：〈西周王朝公卿官爵制度的分析〉，《西周史》，頁318。

<sup>132</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁659。

所引資討論的材料，則又可納入《尚書大傳》、《大戴禮記·保傅》、《白虎通》等，其中關於入學年齡的記錄，矛盾不小，故須討論。首先，《禮記·內則》就有世子與國子學習時程的記載，曰：



十年出就外傳，居宿於外，學書、計，衣不帛襦襩，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年學樂，誦《詩》，舞《勺》，成童舞《象》，學射、御。

二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞《大夏》，惇行孝弟，博學不教，內而不出。<sup>133</sup>

從學習的項目來看，衛湜《禮記集說》引用方慤說：「書即《周官·保氏》所謂六書是也，計即所謂九數是也。」<sup>134</sup>幼儀屬於禮的範圍，而學樂之中有所謂《勺》、《象》，孔穎達引用熊安生之說：「舞勺者，熊氏云《勺》篇也，……（《象》）謂用干戈之小舞也。」<sup>135</sup>《勺》、《象》二者都是小舞，是相對於《大夏》等大舞而言。射、御也屬〈保氏〉六藝。可以看出，二十歲以前所學的科目，都在〈保氏〉教六藝的範圍之內。但是鄭玄注解〈保氏〉六藝時，明言其中「禮」為「五禮，吉、凶、賓、軍、嘉」，為何〈內則〉只提到幼儀？

沈文倬指出「禮」有不同的範圍，其一是禮典，「即通常所說『典禮』的意思」。其二是禮物，「禮家稱之為『名物度數』，就是將等級差別見之於舉行禮典時所使用的宮室、衣服、器皿及其裝飾上，從其大小、多寡、高下、華素上顯示其尊卑貴賤。」其三是禮儀，「禮家稱之為『揖讓周旋』，就是將等級差別見之於參加者按其爵位在禮典進行中使用著禮物的儀容動作上，從他們所應遵守的進退、

<sup>133</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 20。

<sup>134</sup> 宋·衛湜：《禮記集說》，收入《通志堂經解》第 30 冊，卷 72，頁 13。

<sup>135</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 21。

升降、坐興、俯仰上顯示其尊卑貴賤。」<sup>136</sup>



從這三種分類來說，所謂幼儀，偏屬禮儀一類，但並不是禮典中展現的揖讓周旋。幼儀應視為五禮之中的細小威儀，或是細小的禮義，例如《禮記·少儀》：「遇於道，見則面，不請所之。」<sup>137</sup>背後的禮義即不敢勞煩他人、長者回答自己。而學習幼儀的原因，如明人屠羲英（1523-1582）編輯《童子禮》一書時說：

《易》曰：「蒙以養正，聖功也」，而養正莫先於禮。蓋人之自（夫）〔失〕其正，以自外於聖人之途者，率以童幼之年不聞禮教，則耳目手足無所持循，作止語默無所檢束。及其既長，沿習偷安，徇情任氣，如已決之水不可堤防，已放之條不可盤鬱，何所不至哉？<sup>138</sup>

童幼之年，尚未學禮，但卻不能放任童子無拘無束，行為舉止還須有基本的要求，否則等到年齡稍長，要想以禮收束已經放浪無度的行為，恐不容易。因此〈內則〉說十歲必須開始學習幼儀。由此可知，幼儀尚不至禮典中的揖讓周旋，更不涉及禮典。而二十歲以後，行冠禮、始成人，方可以學禮、舞《大夏》，鄭《注》曰：「《大夏》，樂之文武備者也」，<sup>139</sup>而《大夏》是《周禮·春官·大司樂》的六代樂舞之一，六代樂舞乃是大司樂掌成均之法所教，因此可知，按照《禮記·內則》，在年齡上，二十歲以後才進入大學的階段，十歲到二十歲以前，就是小學。

《禮記》之外的其他文獻，也有關於國子學習年齡的記載。這些記載與〈內

<sup>136</sup> 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》（浙江：杭州大學出版社，1999年），頁1-5。

<sup>137</sup> 《禮記注疏》，卷35，頁6。

<sup>138</sup> 明·屠羲英：《童子禮》，收入清·張伯行：《養正類編》（福州正誼書院藏版），卷3，頁1。

<sup>139</sup> 《禮記注疏》，卷28，頁20。

則〉形成的差異，在於入小學、大學的年齡。如《大戴禮記·保傅》：「古者年八歲而出就外舍，學小藝焉，履小節焉；束髮而就大學，學大藝焉，履大節焉。」

<sup>140</sup> 束髮即十五歲。《白虎通》曰：「八歲毀齒，始有識知，入學，學書、計。七八十五，陰陽備，故十五成童志明，入太學，學經籍。」<sup>141</sup> 《白虎通》之說與《大戴禮記》同。較為特別的是《尚書大傳》，曰：「公卿之太子，大夫、元士之適子，十有三年，始入小學，見小節焉，踐小義焉。年二十入大學，見大節焉，踐大義焉。」<sup>142</sup> 據此十三歲入小學，二十歲入大學，其入大學的年齡與〈內則〉同。另外，鄭玄《禮記注》引《尚書大傳》曰：「年十五始入小學，十八入大學。」<sup>143</sup> 與前所述又明顯不同，北周盧辯（？-？）認為：

謂諸子（姓）〔性〕〔既〕〔晚〕<sup>144</sup>成者，至十五年入小學，其早成者，十八入大學。<sup>145</sup>

可知盧辯當有本於十三歲、二十歲之說而彈性調整成十五、十八歲之說，是為了適應不同於一般情況所做的應對，若有氣性晚成者，就延至十五歲入小學，若有早熟的學生，就可以提早在十八歲入大學。

表一：先秦兩漢要籍所載世子及國子入學年齡

<sup>140</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷3，頁8。

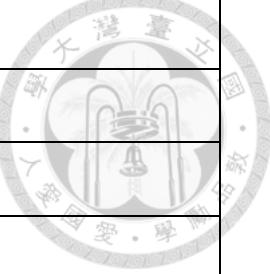
<sup>141</sup> 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁253。

<sup>142</sup> 西漢·伏勝撰，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳》，收入張元濟主編：《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1979年，上海涵芬樓藏左海文集本），卷4，頁19。

<sup>143</sup> 《禮記注疏》，卷13，頁2。

<sup>144</sup> 朱熹曰：「姓，孫也，或恐當作『性』。既，或恐當作『晚』。」見宋·朱熹：《儀禮經傳通解》卷9，收入《朱子全書》第2冊（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），頁592。

<sup>145</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷3，頁8。



文獻出處	小學	大學
《尚書大傳》	13	20
《禮記注》引《尚書大傳》	15	18
《大戴禮記·保傅》	8	15
《禮記·內則》	10	20
《白虎通》	8	15

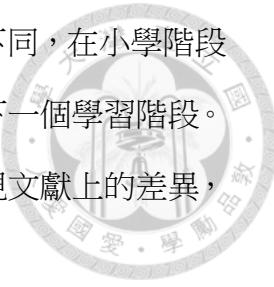
從以上幾段資料可以看出，這些不同的說法，大抵由《禮記·內則》、《大戴禮記·保傅》衍生而來。後人在入學年齡上因此爭論不休，如黃以周討論入小學的年齡時說：

今以〈內則〉較之，十年出就外傅，即所謂八歲出就外舍，又遲二年，而所言小學節目，實與〈保傅〉相表裏。凡小學所學者，六藝也。學小藝，謂書、數、射、御之事，〈內則〉所謂十年學書、計，成童學射、御是也；履小節，謂習禮樂之末節，〈內則〉所謂十年朝夕學幼儀，十有三年學樂、誦《詩》、舞《勺》，成童舞《象》是也。<sup>146</sup>

黃以周將小學之教分成「學小藝」、「履小節」二者，而認為〈內則〉與〈保傅〉所述其實相為表裡。〈保傅〉說八至十五歲「學小藝」，就是〈內則〉十到十五歲學書、計、射、御。〈保傅〉說「履小節」，就是〈內則〉十歲到十五歲學幼儀、學樂舞。也就是說，無論哪一種說法，八歲與十歲只差兩年，到成童十五歲之間，就是進入小學學習的年齡。而後他說：「十五入小學為晚成，十八入大學為早成，盧注是。」<sup>147</sup>則可見對於進入小學、大學的確切年齡，他認為並不需要太過拘執。

<sup>146</sup> 清·黃以周：《禮書通故》第3冊，頁1349。

<sup>147</sup> 清·黃以周：《禮書通故》第3冊，頁1349。



盧、黃二氏之說確有其合理之處，畢竟每個人的個別身心發展不同，在小學階段的學習，例如射、御，也需視學習的完成度，才能決定是否進入下一個學習階段。以制度而言，周代應訂有確切的入學年齡，但是二戴《禮記》出現文獻上的差異，則可能是記錄了不同的情況，因此有所差異。

黃以周之說，可解決入小學的年齡問題，然而入大學的年齡，究竟是十五歲，還是二十歲？盧辯兼採兩者，並且以不同階級的制度區分，其注曰：

《白虎通》曰：「八歲入小學，十五入太學」是也。此太子之禮。《尚書大傳》曰：「公卿之太子，大夫、元（氏）〔士〕嫡子，年十三始入小學，見小節而踐小義。年二十入大學，見大節而踐大義。」此（王）〔世〕子入學之期也。又曰：「十五年入小學，十八入大學者」……。〈內則〉曰：「十年出就外傅，居宿於外，學書、計」者，謂公卿已下教子於家也。<sup>148</sup>

據上可見，盧辯用不同階級禮制的角度，區分這幾種入學年齡。這個說法，並未完全被接受，如黃以周就說：「盧注所言與本文不合。」<sup>149</sup>孫詒讓也認為：「《白虎通義·辟雍》篇、《漢書·食貨志》說並與彼同，而不云有貴賤之異。《公羊》僖十年何《注》則云：『禮，諸侯之子，八歲受之少傅，教之以小學；十五受大傅，教之以大學』，是諸侯子入學之年，又與王太子同。」<sup>150</sup>孫詒讓認為，《白虎通·辟雍》所述，並沒有提及那是哪個階級的制度，且從何休《公羊傳》的注解來看，諸侯之子的入學年齡又與王太子相同，沒有區別，因此不認同盧辯之說。

<sup>148</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷3，頁8。孔廣森引盧注「元氏」作「元士」，「王子」作「世子」，今據以改之。清·孔廣森：《大戴禮記補注》，頁75。

<sup>149</sup> 清·黃以周：《禮書通故》第3冊，頁1349。

<sup>150</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁1002。

最後孫詒讓只能無奈歸結：「眾說乖異，無法訖定。」<sup>151</sup>



不過，盧辯與黃以周的說法，卻各自給人不同方面的啟發，周代世子及國子的入學年齡，即使有明確的規定，然而，一是階級的差異，也會影響入學的年齡，二是人的稟性可能左右學習能力，導致入學年齡參差。這兩者，都是影響人生學習進度的條件。明儒柯尚遷（1500-1582）《周禮全經釋原》引據《尚書大傳》而云：

王子八歲入小學，束髮入大學者，入學之期也。國子必十三入小學，十八入大學者，蓋國子與王子共學，必稍長，乃知貴賤之禮、上下之分，且使王子有輔仁之益，故其期不同如此。<sup>152</sup>

柯氏要回應的問題是，世子、國子如何可以共學，其可能性為何？他認為王子與國子的入學年齡，因為階級不同而有所差異，王子八歲，而國子必十三歲的原因，就在於在小學、大學中，雖然是以年齡排班序位，但是柯氏此說的啟發就在於，這終究不能改變王子與國子，上下尊卑的關係。若以八歲與十三歲學子的心態試想，在貴賤之中，要求一個孩子尊奉另一個階級更高貴的孩子，需要時間，待國子稍微懂事、知禮，變得更成熟之後，明白彼此身分、階級的差異，才能使之與王子共學，且對於較幼小的王太子而言，稍長的國子更附帶輔仁之益。孫希旦也指出資質方面可能造成的影響：

蓋古者公卿與庶民之子，其學不同，公卿之子以師氏所教者為小學，以成均為大學；庶民之子以家之塾、州黨之序為小學，以鄉之庠為大學。公卿

<sup>151</sup> 清・孫詒讓：《周禮正義》，頁 1002。

<sup>152</sup> 明・柯尚遷：《周禮全經釋原》，收入《文淵閣四庫全書》第 96 冊，卷 4，頁 12-13。

之子，其小學惟一，則其升於大學也速；庶民之子其小學有三，則其遞升於大學也遲。而又人之材質有敏鈍，學業之成就有蚤暮，則其入大學，固不可限以定期，大約自十三以上，二十以下，皆入大學之歲也與。<sup>153</sup>



由此可以看出，雖然先秦典籍乃至三《禮》，對世子及國子入小學與大學的年齡多有出入，但是在孫希旦看來，這正好符合了人的天賦不一、階級不同所造成的差異狀態。故從制度指出升學之速遲，又自人之稟賦，可以彌縫入學歲數之異。天資聰穎者、階級較高者，自然較早入學；資質鴦鈍者、階級較低者，則稍晚入學。

不同於入小學，大學是進階的學習階段。歷代經解家不斷討論究竟是十五還是二十歲等年齡，如前引柯尚遷從階級尊卑，孫希旦從天資高低，都無法解決問題。據士而言十五是成童，二十則是成人，從〈內則〉「二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞《大夏》」的描述看來，可知二十歲以後才能學習禮典、六代樂舞。然而根據文獻，周代士人以上階層，行冠禮的年齡不同，大多早於二十歲，<sup>154</sup>故可以追問，這些早於二十歲行冠禮的人，在二十歲以前，難道會出現學習空窗期嗎？由此反思可知，這個問題，不應該再由年齡數字切入，應當嘗試從傳統禮俗方面入手。進入大學，是代表人生進入下一個階段，冠禮亦可代表冠者將面臨下一階段之人生挑戰。據此而言，以行過冠禮作為進入大學的資格，比起單就年齡限制，更適合作為小學、大學兩階段之間的分水嶺。

<sup>153</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 770-771。

<sup>154</sup> 如《通典》記載：「文王年十二而冠，成王十五而冠。」李隆獻提出：「當時（周代）王、侯與士人的冠齡確實存在若干差異：世人冠齡概在二十；王侯冠齡則或早至十二，晚至二三。」詳見唐・杜佑：《通典》（北京：中華書局，1992 年），頁 1571。李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，收入葉國良主編：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 27。



《禮記·冠義》云：

成人之者，將責成人禮焉也。責成人禮焉者，將責為人子、為人弟、為人臣、為人少者之禮行焉。將責四者之行於人，其禮可不重與？故孝弟忠順之行立，而後可以為人；可以為人，而後可以治人也。<sup>155</sup>

二十歲行冠禮，代表年歲已屆成年之齡，但是一個人可以行冠禮，更代表他已經成人，而能負擔責任。這些責任包含「為人子、為人弟、為人臣、為人少」，並且，能夠負擔如此責任，才有資格行冠禮，而成為真正的社會人。葉國良指出：「這裡頭當然要有知識、能力和品德來支撐。」<sup>156</sup>這句話無論是在〈師氏〉、〈保氏〉或是《禮記·內則》所載的教學內容，都可以得到印證。

簡言之，「二十而冠」主要針對士人而說，周代世子及國子入大學學習，除了考慮年齡之外，更應該從冠禮「成人」的角度考辨。宋儒頗有從這個角度切入問題者，如方慤說：

十有三年舞《勺》，則有文而無武；成童舞《象》，則有武而無文。二十成人，然後舞備文武，乃其稱矣。<sup>157</sup>

方慤認為十三或十五歲所學者，尚未學習兼備文武之舞，只有成人之後，才能學習《大夏》等文武兼備的六代樂舞。從「成人」這一點來看，成童與成人所學就

<sup>155</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 2。

<sup>156</sup> 葉國良：《中國傳統生命禮俗》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014 年），頁 37。

<sup>157</sup> 宋·衛湜：《禮記集說》，收入《通志堂經解》第 30 冊，卷 72，頁 16。



不相同，但關鍵在於方氏所說「乃其稱矣」，指成人才具備彰顯六代樂舞的德性、知識。而王昭禹解釋「制舞必有大小」，以為十三舞《勺》、二十舞《大夏》，乃「一以順其時，一以稱其德也。」<sup>158</sup>成童與成人雖然都要學樂，但是樂師教小舞，學子的年齡落在十三到十五歲，大司樂教大舞，所教的則是成人。學小舞、學大舞的次序，不只是為了順時，更是為了稱德，因此有必要以冠禮為分水嶺，區分學習小舞、大舞，乃至入小學、入大學的界限。

總結以上，本小節討論國子入小學、大學的時間點，除了以年齡作為考量之外，更應該考慮當事人的天賦、稟性，以及其階級，世子較早而國子較晚。國子稍晚的原因則如柯尚遷所說，欲使國子知上下、尊卑，故待其稍長方入學。入大學的關鍵，則在於必須行過冠禮，且其重點在「成人」而非「成年」。成人之後，代表此人能負起為人的責任，其德性、知識，才足夠領悟、彰顯禮典、六代樂舞之德。

## 2.學習場所

世子與國子的學習之所，在三《禮》中有零星的記載，但是由於名稱上的差異，或者學習課程與學校名稱的差異，所以，當這些資料排比於一處，會發現有些矛盾、參差。而周代國子教育的學校名稱，歷代經師多有論述。下文以三《禮》論述為主，參以歷代經說討論。

《禮記·學記》曰：

古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。<sup>159</sup>

<sup>158</sup> 宋·王昭禹：《周禮詳解》，頁417。

<sup>159</sup> 《禮記注疏》，卷36，頁3。



古代學校在地方與中央的名稱不同，其中，孔穎達說「國」是「天子所都及諸侯國中」，<sup>160</sup>「學」就是天子或諸侯學校的名稱。不過，天子之學與諸侯之學的名稱又有不同，《禮記·王制》云：「天子曰辟廡，諸侯曰類宮」，<sup>161</sup>班固《白虎通·辟雍》：「天子立辟雍何？所以行禮樂，宣德化也。辟者，璧也。象璧圓，又以法天。雍之以水，象教化流行也。……諸侯曰泮宮者，半於天子宫也，明尊卑有差，所化少也。」<sup>162</sup>故知辟廡與類宮的外貌，各如完璧與半璧。

辟廡是天子之學，與國子之學都稱為太學。《禮記·王制》和〈內則〉有相同的記載，云：

有虞氏養國老於上庠，養庶老於下庠。夏后氏養國老於東序，養庶老於西序。殷人養國老於右學，養庶老於左學。周人養國老於東膠，養庶老於虞庠，虞庠在國之西郊。<sup>163</sup>

鄭《注》曰：「皆學名也。異者，四代相變耳，或上西，或上東，或貴在國，或貴在郊。上庠、右學，大學也，在西郊；下庠、左學，小學也，在國中王宮之東；東序、東膠，亦大學，在國中王宮之東；西序、虞庠亦小學也，西序在西郊，周立小學於西郊。」<sup>164</sup>據此呈現幾個面向，第一，虞、夏、商、周四代國學名稱不同。第二，名稱雖相異，但在功能上，卻有後代承前代，因襲的現象，按照《禮記》所言，其事都與養老有關。第三，鄭玄認為周代所建立的東序、東膠是大學，

<sup>160</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 4。

<sup>161</sup> 《禮記注疏》，卷 12，頁 3。

<sup>162</sup> 漢·班固撰，清·陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁 259-260。

<sup>163</sup> 兩段文字分別見於《禮記注疏》，卷 12，頁 20、卷 28，頁 5-6。

<sup>164</sup> 《禮記注疏》，卷 12，頁 20。

西序、虞庠是小學。



以上所見不同的學校名稱，似乎也反映不同的學習功能。例如郭齊家指出：「『序』原為練習射箭打靶的場地，只有東西牆，沒有房屋，顯然是從事軍事訓練的需要而產生的，《孟子》說『序者射也』，這種解釋是符合當時的實際情況的。」<sup>165</sup>然而，不同的名稱，也有可能指的是同一個場所，郭齊家說：「商代的『瞽宗』和『右學』是學習禮與樂的學校，層次比較高，是古代的高等學校。據考證，殷商崇尚右，以西為右，所以把大學設在西郊，這樣，設在西郊的大學也叫做『右學』。『瞽宗』原是宗廟，在那裏選擇有道德的精通禮樂的文官教授貴族子弟。後人以『瞽宗』代表殷商的學校，設在西，故稱為『西學』。可見『右學』、『西學』、『瞽宗』是同一種學校，即商代的大學。」<sup>166</sup>將瞽宗指為宗廟，證據較為薄弱，但根據郭氏之說，可知同樣的學習場所衍生不同的名稱，有其特定的文化背景緣由。

周人之學，除了〈王制〉、〈內則〉所述的東膠、上庠之外，又有成均、瞽宗，《周禮·春官·大司樂》云：

大司樂掌成均之法。……凡有道者、有德者，使教焉；死則以為樂祖，祭於瞽宗。<sup>167</sup>

鄭《注》曰：「董仲舒云：『成均，五帝之學。』成均之法者，其遺禮可法者。」

<sup>165</sup> 郭齊家：《中國古代學校》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994年），頁10。

<sup>166</sup> 郭齊家：《中國古代學校》，頁12。

<sup>167</sup> 《周禮注疏》，卷22，頁6-7。

<sup>168</sup>據此，成均是五帝國學之名，為《周禮》所沿用。至於瞽宗，鄭玄引用鄭眾之說曰：「瞽，樂人，樂人所共宗也。或曰：祭於瞽宗，祭於廟中。」〈明堂位〉曰：『瞽宗，殷學也；泮宮，周學也。』以此觀之，祭於學宮中。」<sup>169</sup>然則瞽宗也是學宮之一，祭祀於瞽宗，也就是祭祀於學宮。



綜合來看，周代國學有辟廡之外，又有東膠——或稱東序，上庠、瞽宗、成均，但是這幾個地點在周代是如何規劃建置的？以《大戴禮記·保傅》引用〈學禮〉為例，只說「帝入東學」、「帝入西學」、「帝入南學」、「帝入北學」，<sup>170</sup>並未將四個方位與庠序等諸學之名配對，歷來經、注、疏等似乎也缺乏定論。秦蕙田說道：

蕙田案：周於國中立五學，而辟廡居其中，其東、西、南、北四學，則為教國子肄業之地，故武王臨辟廡，而四學之士咸來觀禮，莫不感化於德，心悅而誠服。周之作人，於斯為盛。經（《詩經·大雅·文王有聲》）云：「自西自東，自南自北」，謂成均、上庠、瞽宗、東序之學者，非汎指四方之人也。<sup>171</sup>

秦氏認為，這五個地點呈現一個「十」字，中間的交叉點是辟廡，然而秦氏敘述四學之名時，也未辨明指諸學之方位所在。清儒焦循、黃以周則不同義辟雍在十字交叉點上，焦循、黃以周根據鄭玄《駁五經異義》：「《大雅·靈臺》一篇之詩，有靈臺，有靈囿，有靈沼，有辟雍，其如是也，則辟雍及三靈，皆同處在郊矣」，

<sup>168</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 6。

<sup>169</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 7。

<sup>170</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷 3，頁 2。

<sup>171</sup> 清·秦蕙田：《五禮通考》第 12 冊，頁 7910-7911。



<sup>172</sup> 認為辟雍在郊。<sup>173</sup>

倒是北宋陸佃(1042-1102)、南宋鄭鍔(？-？)時代相近，提出類似的意見，陸佃說：「〈學禮〉曰：帝入東學，尚親而貴仁，東序是也；帝入南學，尚齒而貴誠，成均是也；帝入西學，尚賢而貴德，瞽宗是也；帝入北學，尚貴而尊爵，上庠是也。帝入大學，承師而問道，辟雍是也。」<sup>174</sup>鄭鍔曰：「周人立五學，中曰辟雍，環之以水，水南為成均，水北為上庠，東為東序，西為瞽宗。」<sup>175</sup>而根據王與之《周禮訂義》卷33敘及：「鄭鍔曰：嘗得陸佃之說……」，又卷52錄有：「鄭鍔曰：近世陸佃論此云」，可見鄭鍔治學，曾經留意陸佃之說，受其影響。孫詒讓引鄭鍔之說，斷言「其義最塙」，<sup>176</sup>並從宮室的角度，道出辟雍與四學的差異：

蓋五學之制，各別為一宮，地則相距不遠。旁列四學，而中為辟雍，即取離水為名，若與四學同宮，而水圍其外，則是總圍四學，何以中學獨取此名？明辟雍與四學異宮，中學圍以水，四學不圍水也。<sup>177</sup>

辟雍之名，正是由於外環為水的建造特徵，才被取名為辟雍，這也是其他學宮所沒有的。孫氏並反詰，倘若水環繞在四學之外，又何必只有中央的學宮稱為辟雍？

---

<sup>172</sup> 清·陳壽祺：《五經異義疏證》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁133。

<sup>173</sup> 清·焦循撰，劉建臻整理：《群經宮室圖》，《焦循全集》第8冊（揚州市：廣陵書社，2016年），頁3889-3891。清·黃以周：《禮書通故》，頁1328-1329。

<sup>174</sup> 衛湜《禮記集說》引。宋·衛湜：《禮記集說》，收入《通志堂經解》第30冊，卷113，頁15。

<sup>175</sup> 王與之《周禮訂義》引。宋·王與之：《周禮訂義》，收入《通志堂經解》第28冊，卷38，頁1。

<sup>176</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁1716。

<sup>177</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁1717。

就使用者而言，辟雍亦為最尊，孫詒讓說：



凡王子弟及國中貴遊子弟幼者，則入王宮東之小學，師氏、保氏教焉。其庶族子弟幼者，則入四郊之虞庠，鄉吏教焉。長則選其秀者，皆入大學，大司樂教焉。其入學者，蓋分居四學，而辟雍則特尊，為王受成獻功及饗射之學，國子無事不敢入，惟王大射及學士學射則在辟雍。<sup>178</sup>

不同的學齡、身分，分別進入不同的學習系統，隨著學齡增長，進入不同的學宮學習，卻唯獨辟雍，乃是天子受獻、行射之所。由於使用者的身分乃是最尊，因此學宮位置也居中。

今試就陸佃、鄭鍔、孫詒讓之說略加檢證，不難推斷周代五學與方位的對應。首先，東為東序，歷代較無異說。辟雍所在雖有異議，但是從宮室樣貌、以及使用者最尊的身分，辟雍居中，亦不失其理。其次，根據〈王制〉、〈內則〉，虞庠就是有虞氏之庠，分為上、下，周代之學取上，為上庠。而將瞽宗、上庠合而觀之，則〈文王世子〉說：「凡學世子及學士，必時。……瞽宗秋學禮，執禮者詔之；冬讀《書》，典《書》者詔之。禮在瞽宗，《書》在上庠。」<sup>179</sup>根據此說，則瞽宗、上庠分別與秋季、冬季對應，因此瞽宗在西，上庠在北。第三，扣除東、西、北三個方位，則成均當在南方。另外，本小節一開始提到，鄭玄認為周代的西序、虞庠是小學，不過，所謂上庠學《書》，這是大學教育才會出現的課程內容，因此應當屬於大學。

<sup>178</sup> 清・孫詒讓：《周禮正義》，頁 1717。

<sup>179</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 4-5。

### 第三節 世子、國子於小學階段之教育養成



上節討論了國子教育中的老師、教所，本節則要進一步討論學習內容。《周禮》所述國子教育的學習內容，不光只是一種記錄，這同時牽涉到帶領國子學習的老師，他們培養國家未來繼承者，究竟使用什麼方法、並且如何達成目標。以下就《周禮》〈地官〉、〈春官〉，論述世子、國子教育養成的安排，進而探討經典富藏的教學意涵。

#### (一)〈地官〉所載世子、國子學習內容

〈地官〉掌邦教，除了提出國家整體教育的規劃之外，於國子教育亦有所安排。《周禮·地官·師氏》云：

師氏，掌以媿詔王。以三德教國子：一曰至德，以為道本；二曰敏德，以為行本；三曰孝德，以知逆惡。教三行：一曰孝行，以親父母；二曰友行，以尊賢良；三曰順行，以事師長。<sup>180</sup>

鄭《注》引用〈文王世子〉所述：「師也者，教之以事而諭諸德者也。」<sup>181</sup>來解釋「師」。所教的對象是國子，不過鄭玄又說：「國子，公、卿、大夫之子弟，師氏教之，而世子亦齒焉，學君臣、父子、長幼之道。」<sup>182</sup>可見國子可為一統稱，無妨包含世子在內。賈《疏》則認為：「引〈文王世子〉者，彼是師氏教世子禮，引為詔王者，但詔王以道無文，彼教世子與教王同，故取以為證也。」<sup>183</sup>鄭玄引

<sup>180</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 2。

<sup>181</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 2。

<sup>182</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 2。

<sup>183</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 2。



用〈文王世子〉之言，不僅說明「師」是個「以事諭德」的角色，更說明教世子與教王是同等重要的事情。值得注意的是，所謂「世子亦齒焉」，孫希旦說：「齒，謂列年齒為坐次也。」<sup>184</sup>代表世子在學時與同儕之間是以年紀序班排輩，並不獨重世子尊貴的地位。

談到德與事的關聯，在於人的行事之中，可以從其動機、行為，衡評人的德行，這是教三德、三行的原因，鄭《注》曰：「德行，內外之稱。在心為德，施之為行。……孝在三德之下、三行之上，德有廣於孝，而行莫尊焉。」<sup>185</sup>鄭玄認為從至德、敏德、孝德到孝行、友行、順行，乃是由內而外自然的發用。其中至德與敏德是內在所以為本以及外在順時的兩種德目，而孝則是在德、在行皆可見，對人格養成來說具有樞紐地位。賈《疏》則認為：「欲見至德、敏德，五帝已上所行，直明在心為德而已，不見其行。孝德是三王已下所行，德行兼見之矣。」<sup>186</sup>賈公彥將至、敏與孝德，區分為五帝、三王等不同時間所行。三德之中，孝德的境界固然不及至德、敏德，一旦落實到現實人生，孝行卻貴為三行之首，可見三德與三行的微妙關係。針對此說，宋儒朱熹有更進一步的解釋，他說：

然是三者（三行）似皆孝德之行而已，至於至德、敏德則無與焉。蓋二者之行，本無常師，必協於一，然後有以獨見而自得之，固非教者所得而預言也。唯孝德則其事為可指，故又推其類而兼為友、順之目，以詳教之，以為學者雖或未得於心，而事亦可得而勉，使其行之不已，而得於心焉，則進乎德而無待於勉矣。<sup>187</sup>

<sup>184</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁369。

<sup>185</sup> 《周禮注疏》，卷14，頁2。

<sup>186</sup> 《周禮注疏》，卷14，頁3。

<sup>187</sup> 宋・朱熹撰：〈周禮三德說〉，《晦庵先生朱文公文集》卷67，收入《朱子全書》第23冊，頁3262。



言下之意，朱熹認為至德、敏德只可意會不可言傳，即使道理可以說，但真正要對至德、敏德心領神會，還是需要身歷其境、涵泳體會。而孝德是可以實踐的，透過與父母實際相處，在行事之中，可以領略孝德之精神，且有事可引以為戒，也更由此類推到與友朋、與師長等人與人之間的互動，外在行為經過不斷的自我調節、修正，使得內在修養更為健全，從而對至德、敏德的修行更加深切、雋永。

教國予以三德、三行之外，〈師氏〉又說：

掌國中、失之事，以教國子弟，凡國之貴游子弟學焉。<sup>188</sup>

鄭玄《注》曰：「中，中禮者也。失，失禮者也。故書『中』為『得』」。<sup>189</sup>禮是人事得失的評判標準，師氏掌管國中得禮、失禮之事，可見他必須對禮非常熟悉，才能夠做出準確的判斷，才能以這些人事的得失之處，教育世子、國子。呂祖謙也說：

師氏之官近於王，掌國中、失之事，以教國子弟，凡國之貴遊子弟學焉。前既教以三德、三行，以立其根本，根本既立，固是綱舉而目張。然又須教以國政，使之通達治體。古之公卿，皆是從幼時便教養之，以為異日之用。今日之子弟即他日之公卿，故國政之有中者，則教之以為法，不幸而國政之或失，則教之以為戒，又教之以如何整救，如何措畫，使之洞曉國家之本末源委，然後用之他日，皆良公卿也。<sup>190</sup>

---

<sup>188</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 5。

<sup>189</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 5。

<sup>190</sup> 宋・呂祖謙：《麗澤論說集錄》，收入《文淵閣四庫全書》第 703 冊，頁 362。



呂祖謙的論述包含幾個面向，其一，師氏平時接近天子身邊，處在國政之核心位置，舉凡國體、政務，國事政策之走向，師氏皆瞭若指掌，因此可以教天子、國子。其二，之所以教三德、三行，是培養一個人的人格及外在行為的根本。其三，教以做人根本之後，續教以國政之得失，除了指出其事長短之外，亦將道明其緣由，所以可以為法、可以為戒。最後，將三德、三行與國中失之事二者串連起來，達到知行合一、體用相兼。

整體看來，培養國子的人格之所以重要，原因就在於「今日之子弟，即他日之公卿」，因此「從幼時便教養之」，且師氏悉心教導他們建立三德、三行，並瞭解如何以禮判斷是非對錯。有朝一日即位蒞政之時，自然進退有據，有條有理。另外，甚至可以留意思想史的角度，周代教育之所以注重德行，也與殷商亡國的前車之鑑有關，余英時說道：「在《書·召誥》中，周公一再告誡成王『不可以不敬德』，並舉夏、殷兩朝因『不敬厥德』而終於失去『天命』為前車之鑒。……《召誥》所表達的是當時新興王朝的一個新觀念，即此王朝必須靠自己在人事方面不斷努力，積累『德行』，才能繼續保持已得之『天命』。」<sup>191</sup>余氏所述對德行的呼籲是針對王、在位者的，對於天子百年之後的繼位者來說，為了永保天命，在教育的過程中，當然也要不斷教導其培養德行，它不只是舊儒竭力強調的個人修身問題，更是達到了國祚是否能順利延續的嚴重地步，這也就是三德、三行在國子教育中如此重要的原因。

〈地官〉所載與國子教育相關者，另有〈保氏〉云：

<sup>191</sup> 余英時：《論天人之際》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2015年），頁92。

保氏，掌諫王惡。而養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。<sup>192</sup>



與師氏相同，保氏是兼顧王的行為以及國子教育的職官，〈文王世子〉曰：「保也者，慎其身以輔翼之，而歸諸道者也。」<sup>193</sup>惟兩者各有偏重，師氏以善事、有德之事告王，保氏以惡事、失德之事諫王。師、保二者所教的內容也有區別，師氏教三德、三行，保氏教六藝、六儀。〈保氏〉與〈師氏〉經文相連，則所謂國子，也同樣包含世子在內。

王昭禹申釋設六藝、六儀之教的原因，他說：「人之學，……養之以道，所以為之主，教之六藝、六儀，所以為之正。內從道遊，而六藝、六儀之教，又從其外而接之，則道其實而此其華也，道其本而此其末也。本末華實相得，則其性成矣。六藝之在事，六儀之在容，孰謂其非天耶！」<sup>194</sup>依王氏解讀，〈師氏〉所教的三德、三行側重內涵修養，〈保氏〉所教的六藝、六儀傾向外在演練，期使受教者內外調和、本末貫通而相輔相成。

細繹之下，王昭禹的論述微有瑕疵，因為〈師氏〉所教的三行，事實上已經屬於外在行為的部分，王氏又歸之在內，則稍嫌不合理。其實，就外在行為而言，三行與六藝可以看做是循序漸進的，因為孝行、友行、順行，此三者的行為對象是父母、朋友、師長，是平時與自己較為接近、關係親密的人；但是六藝之中，就以禮而言，吉、凶、賓、軍、嘉所轄的都是禮典，具有規模，較之三行又更為

<sup>192</sup> 案：經文尚有「乃教之六儀」，包含六種容體，牽涉到各種禮典中容的學習與展現，詳見第三章。

<sup>193</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 13。

<sup>194</sup> 宋・王昭禹《周禮詳解》，收入《文淵閣四庫全書》第 91 冊，頁 344。

繁複，所接觸到的人，亦非僅父母、朋友、師長。故六藝之教安排在三德、三行之後，實際上是一種循序漸進的安排。



## （二）小學階段的六藝之教

前文討論〈大司徒〉提到「以鄉三物教萬民」時，其中就有六藝之教，目的在於教民成為君子。那麼保氏教國子亦以六藝，又是什麼原因？六藝固然不離眾所熟知的禮、樂、射、御、書、數，但六藝之教在國子與萬民教育之間，理應有詳略之別。值得注意的是鄭玄此處為〈保氏〉注解得特別詳盡，相較於〈大司徒〉注語，明顯此詳彼略，茲具錄如下以供比對：

〈大司徒職〉：以鄉三物教萬民而賓興之，……三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。

鄭《注》：禮，五禮之義。樂，六樂之歌舞。射，五射之法。御，五御之節。書，六書之品。數，九數之計。<sup>195</sup>

〈保氏職〉：養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。

鄭《注》：五禮，吉、凶、賓、軍、嘉也。六樂，《雲門》、《大咸》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》也。鄭司農云：「五射，白矢、參連、剡注、襄尺、井儀也。五馭，鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左。六書，象形、會意、轉注、處事、假借、諧聲也。九數，方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁要。」<sup>196</sup>

賈公彥已留意到其間的詳略異同，說：「〈大司徒〉此經直陳六藝，〈保氏〉各

<sup>195</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 24。

<sup>196</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 6。

有其數，故注〈保氏〉（其）〔具〕釋之。注此，直取〈保氏〉經以釋之。」<sup>197</sup> 賈說固然一定程度點出了事實，卻仍嫌簡質。鄭玄其實注意到這兩處六藝之教，所教的對象不同，他也認為雖同樣教以六藝，但是教國子與教萬民，應該有詳略，因此注解也隨之而意味國子與萬民所學的六藝，其實有著精粗深淺之別。

不過，談到國子的六藝教育，又有小學與大學階段之分，冠禮以前是小學，冠禮以後是大學階段。前引〈內則〉某段，因與〈保氏〉六藝之教相應，此處不得不再度引述，以便討論：

六年，教之數與方名。……八年，出入門戶及即席飲食，必後長者，始教之讓。九年教之數日。十年出就外傳，居宿於外，學書計，衣不帛襦褲，禮帥初，朝夕學幼儀，請肄簡諒。十有三年學樂，誦《詩》，舞《勺》，成童舞《象》，學射、御。二十而冠，始學禮，可以衣裘帛，舞《大夏》，惇行孝弟，博學不教，內而不出。<sup>198</sup>

上文呈現了〈保氏〉之教的流程。這些安排只見於國子教育，可知周代國子教育，相對於萬民教育更受到重視。從六歲開始學數數、認識方位之名，九歲數日，十歲學計算，這些多半牽涉六藝中的「數」；十歲學書，十三歲學射、御；又十三歲誦《詩》、舞《勺》、舞《象》，二十歲舞《大夏》，即六藝之樂；八歲即席飲食，十歲朝夕學幼儀，冠禮成人之後始學禮，即六藝之禮。

旁考郭齊家有說：「八至十五歲入小學，十五至二十歲入大學。……在這六

<sup>197</sup> 《周禮注疏》，卷 10，頁 25。〈校勘記〉：浦鐘云：「其字當具字誤。」見《周禮注疏》，卷 10 校勘記，頁 6。

<sup>198</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 20。

藝之中，禮、樂、射、御為『大藝』，主要在大學階段學習；書、數為『小藝』，主要在小學階段學習。」<sup>199</sup>回溯本章第二節的討論，已知行冠禮之前後，是為小學與大學的分水嶺。所謂「二十始學禮」，參考前述沈文倬對禮的分級，冠禮以前及以後，應該可區分為習學幼儀（禮儀）、參與禮典兩部分。據宋方慤、王昭禹的經說，十三歲所習的《勺》、《象》應視為小學，成人所習的六代樂舞應視為大學。

以下再說到國子小學階段，該學習五禮中的哪些禮儀？可惜三《禮》未見明文。清儒張伯行（1651-1725）感慨道：「小學尚未有書，或有其書而亡之，學者不能無憾。於是朱子集聖經賢傳及三代以來之嘉言善行，作《小學》書。」<sup>200</sup>今見朱熹的《小學》自有其編纂原則，例如〈明倫第二下〉，編入：「〈曲禮〉曰：大夫、士相見，雖貴賤不敵，主人敬客，則先拜客；客敬主人，則先拜主人。」<sup>201</sup>由此可見，朱熹為童少編錄此書，似乎沒有設定與「小學」相應的年齡範圍，能行相見禮的，肯定都是成人了。因此朱熹《小學》所選錄的文字，也不免有取材寬泛的傾向。

然而以上案例也提供若干啟示，倘欲探討三《禮》周代世子與國子的小學內容，就需要再加上一些取材依準，如學習綱領、學習時的人生階段等，有了這些標準，再回到三《禮》尋找相對應的文獻，就能找出周代世子與國子在小學階段學習的內容，庶幾避免像朱熹那樣蒐羅寬泛的問題。以學習綱領來看，《周禮·地官·師氏》三德，至德、敏德較為抽象，不過孝德與孝行顯示孝所衍伸出的德

<sup>199</sup> 郭齊家：《中國古代學校》，頁 18。

<sup>200</sup> 清·張伯行：〈小學集解序〉，《正誼堂續集》，收入清·張伯行編，清·左宗棠增刊：《正誼堂全書》第 182 冊（同治八年福州正誼書院本），卷 4，頁 5。

<sup>201</sup> 宋·朱熹：《小學》卷 2，收入《朱子全書》第 13 冊，頁 411。

行、禮儀規範，是〈師氏〉三德、三行中具體且核心的部分。而就學習的時間而言，由前引〈內則〉就學階段的文字來看，冠禮同時區隔了成童與成人，也分別了小學與大學，可見冠禮在整個學習階段，對學子的意義無疑是重中之重。在行冠禮之前，學子也必然要學會冠禮的儀程，明白其中禮義，因為在成人之後，這些基本的禮儀、禮義都會成為「不可斯須去身」<sup>202</sup>之物，責其成人的責任，下文即循此觀點展開國子六藝的學習內容。

## 1. 禮

《禮記·冠義》開篇曰：

凡人之所以為人者，禮義也。禮義之始，在於正容體，齊顏色，順辭令。  
容體正，顏色齊，辭令順，而后禮義備。以正君臣，親父子，和長幼。<sup>203</sup>

〈冠義〉指出，人之所以為人，是因為人能習行禮義，而禮義之始在於「正容體，齊顏色，順辭令」，須先備此三者，才能算是成人。而〈冠義〉雖然是為《儀禮·士冠禮》發明其義，制度之談無法含括大夫以上的階級，但若就普遍的禮義而言，士需要具備的，王太子、諸侯世子當然也要具備。那麼「正容體，齊顏色，順辭令」的具體內容為何？呂大臨曰：「容體，動乎四體者也；顏色，發乎面目者也；辭令，見乎言語者也。三者脩身之要也，必學而後成，必成人而後備。」<sup>204</sup>此三者必須透過學，才能夠擁有成人的基本條件。

<sup>202</sup> 《禮記·樂記》：「禮樂不可斯須去身。」《禮記注疏》，卷 39，頁 15。

<sup>203</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 1。

<sup>204</sup> 孫希旦《禮記集解》引。清·孫希旦：《禮記集解》，頁 1411-1412。

說到「正容體」，就如〈曲禮〉所言「坐如尸，立如齊」，<sup>205</sup>鄭玄《注》說：「視貌正。磬且聽也，齊謂祭祀時。」<sup>206</sup>「尸」既是周代祭禮中的象神者，「坐如尸」，最重要的是坐時心中須持敬，這不只呈現在坐姿本身，眼神亦不能飄忽不定。〈曲禮〉嘗言：「凡視，上於面則敖，下於帶則憂，傾則姦。」<sup>207</sup>鄭玄《注》云：「敖則仰，憂則低。辟頭旁視，心不正也。」<sup>208</sup>「視」之於「坐」之所以重要就在於，「視」可以顯示出情感、態度上的諸多訊息，例如傲慢、憂慮、姦惡等。且由「辟頭旁視，心不正也」可知，周代對世子及國子行為與內在的檢視，往往是相對應的，也就是說，見其表則知其裡，知其裡亦可推想其表。可見「視」、「坐」之於「正容體」的重要性。再就「立如齊」而言，孔《疏》曰：「人之倚立，多慢不恭，故戒之云。倚立之時雖不齊，亦當如祭前之齊，必須磬折屈身。」<sup>209</sup>意即站立時須肅立，聽人說話時須折屈身體來聽。「坐如尸，立如齊」，就是「正容體」的基本禮儀。

「齊顏色」者，則如〈祭義〉曰：「孝子之有深愛者，必有和氣；有和氣者，必有愉色；有愉色者，必有婉容。」<sup>210</sup>但是要做到隨時面有婉容，又是極不容易，如《論語·為政》記錄孔子所說「色難」，包咸注說：「謂承順父母，顏色乃為難。」<sup>211</sup>又「順辭令」者，〈內則〉云：「以適父母舅姑之所，及所，下氣怡聲，問衣燠寒，疾痛苦癢，而敬抑搔之。」<sup>212</sup>在父母舅姑之處，發言、應對不可以高亢之聲。

<sup>205</sup> 《禮記注疏》，卷 1，頁 18。

<sup>206</sup> 《禮記注疏》，卷 1，頁 18。

<sup>207</sup> 《禮記注疏》，卷 5，頁 23。

<sup>208</sup> 《禮記注疏》，卷 5，頁 23。

<sup>209</sup> 《禮記注疏》，卷 1，頁 18。

<sup>210</sup> 《禮記注疏》，卷 49，頁 9。

<sup>211</sup> 《論語注疏》，卷 2，頁 3。

<sup>212</sup> 《禮記注疏》，卷 27，頁 4。



即令諫言亦必和顏悅色、辭令溫順，如〈內則〉曰：「父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。」<sup>213</sup>〈曲禮〉曰：「子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之。」<sup>214</sup>是指當為人子女者，不認同父母的行為、觀念或意見時，若經三次進諫父母仍不聽從，就終止進諫不再多言。要之，〈師氏〉所說的孝德、孝行，鑒於《禮記·冠義》「齊顏色、順辭令」，正符合〈師氏〉所說孝德、孝行的基本表現，如同彭林指出：「一個人是否深愛父母，要看他在父母面前是否有和氣、愉色、婉容，不孝之子是絕對做不到的。」<sup>215</sup>實踐孝道固然沒有年齡的限制，但是父母卻是從小就應愛敬順從的至親長輩。孝子面對父母，必然要從和顏悅色、辭令柔順做起，這些都是一個人在行冠禮之前，在小學階段應該要培養的禮儀。

## 2. 樂

小學階段應學習的樂，《周禮·春官·樂師》就有記載，曰：「樂師掌國學之政，以教國子小舞。」<sup>216</sup>鄭《注》引用〈內則〉，曰：「謂以年幼少時教之舞。」並引用〈內則〉「十三舞《勺》，成童舞《象》」，<sup>217</sup>故知《勺》、《象》即童少所習的小舞。

此處暗藏一個問題需要釐清。鄭玄注〈內則〉曰：「先學《勺》，後學《象》，文、武之次也。」<sup>218</sup>孔《疏》說：「熊氏云：(《勺》) 謂用干戈之小舞也。以其年尚幼，故習文、武之小舞也。」<sup>219</sup>應當留意的是，「文、武之次」、「文、武之小

<sup>213</sup> 《禮記注疏》，卷 27，頁 9。

<sup>214</sup> 《禮記注疏》，卷 5，頁 14。

<sup>215</sup> 彭林：《儒家禮樂文明講演錄》（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年），頁 131-132。

<sup>216</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 1。

<sup>217</sup> 《禮記注疏》，卷 23，頁 1。

<sup>218</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 20。

<sup>219</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 20。



舞」，所謂「文、武」是指舞的性質，同時亦可以是指文王、武王。古之樂舞包含詩、歌、舞、器樂四個部分，故〈樂記〉也說：「詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。」<sup>220</sup>《勺》亦見於《儀禮·燕禮》：「若舞，則《勺》。」<sup>221</sup>鄭玄《注》云：「《勺》，《頌》篇，告成《大武》之樂歌也。」<sup>222</sup>「告成《大武》」乃本《毛詩·周頌·酌》之首序所言。清儒陳奐（1786-1863）指出：「樂莫大於《大武》，故云『告成《大武》也』。《儀禮》、《禮記》皆言舞《勺》，則樂有舞矣。『酌』與『勺』同。」<sup>223</sup>已知《大武》是六代樂舞之一，是歌頌武王伐紂成功的周樂，而《勺》是「告成《大武》之樂歌」。那麼鄭玄注〈內則〉說習舞先《勺》後《象》乃依「文、武之次」，似乎也包含樂舞中的歷史要角。

按《毛詩序》云：「〈酌〉，告成《大武》也。言能酌先祖之道，以養天下也。」<sup>224</sup>前儒多謂「先祖之道」即文王之道，換句話說，武王固然因舉兵伐紂而得天下，但其勳業的完成，實有賴汲取、效法文王的德澤教化，從這個角度看來，《勺》樂（〈酌〉詩）理應歸屬於文王，乃以文王為追懷讚頌的對象，是以《漢書·董仲舒傳》有云：「當虞氏之樂莫盛於《韶》，於周莫盛於《勺》。」<sup>225</sup>胡承珙（1776-1832）《毛詩後箋》也說道：

《序》以《大武》之取天下，為能酌文王之道，即此意也。稱「先祖」者，據成王作頌時言之耳。《春秋繁露·質文篇》云：「周公輔成王，成文、武

<sup>220</sup> 《禮記注疏》，卷 38，頁 12。案：有關樂、詩、舞的關係，留待第四章進行更詳細的論述，此處不展開。

<sup>221</sup> 《儀禮注疏》，卷 28，頁 20。

<sup>222</sup> 《儀禮注疏》，卷 15，頁 22。

<sup>223</sup> 清·陳奐撰，滕志賢整理：《詩毛氏傳疏》（南京：鳳凰出版社，2018 年），頁 1065。

<sup>224</sup> 《毛詩注疏》，卷 28，頁 29。

<sup>225</sup> 東漢·班固：《漢書》，頁 2496。

之制，作《衍》樂以奉天。」此《衍》即〈酌〉也。<sup>226</sup>



故知以「酌」名篇的這首詩，《勺》與文王的關係在於，是周公輔政成王時，為了告成《大武》，記錄武王伐紂之時，能夠思慮文王之道而作。由於參酌了文王之道，才有《大武》所記錄的事蹟可以流傳。

以上說明《勺》樂，接著討論《象》所指為何。賈公彥疏解《周禮·春官·樂師》云：

云「成童舞《象》」者，即《周頌》序云「〈維清〉，奏《象》舞」，注云「《象》舞，象用兵時刺伐之舞，武王制焉」是也。<sup>227</sup>

據此，《象》是武王所製作象徵用兵的刺伐之舞，以製作時間而言，《象》在前，《勺》在後，但以樂舞本身所欲讚頌的先王來說，則《勺》屬文王、《象》屬武王，所以鄭玄注以「文、武之次」。除了如熊安生以性質而言，同時就舞所蘊含的精神而言，亦是以文王、武王為學習典範。由此看來，在小學階段學習文、武之小舞，其用意在使後代世子及國子，體會、效法文王、武王之道，堪為姬周貴族重要的歷史傳承教育。

總結世子、國子教育小學階段學習的禮、樂，是幼儀、小舞，而之所以從小就須要學習，原因正如〈文王世子〉所說：

<sup>226</sup> 清·胡承珙：《毛詩後箋》，收入王先謙編：《皇清經解續編》第8冊（臺北：復興書局，1972年），卷28，頁19。

<sup>227</sup> 《周禮注疏》，卷23，頁1。

凡三王教世子必以禮樂。樂，所以脩內也；禮，所以脩外也。禮樂交錯於中，發形於外，是故其成也懌，恭敬而溫文。<sup>228</sup>



孫希旦曰：「樂發於歡欣鼓舞之情，故曰『所以脩內』。禮見於威儀動作之際，故曰『所以脩外』。然發於內者，未嘗不達於外；制於外者，乃所以養其內也。」<sup>229</sup>也就是說，禮樂的修習，無非是為了使世子、國子成為一個內外兼修的人，能夠讓內在涵養形於外，外在動作合於內，方法無他，正是教以禮樂。

### 3.射

射禮在古代禮典之中相當常見，《儀禮》〈鄉射〉、〈燕禮〉、〈大射〉等篇，其中都有射箭的環節，然而不同時間、場合，射本身也就有不同意義。如《禮記·射義》曰：

古者諸侯之射也，必先行燕禮；卿、大夫、士之射也，必先行鄉飲酒之禮。  
故燕禮者，所以明君臣之義也；鄉飲酒之禮者，所以明長幼之序也。<sup>230</sup>

〈射義〉表示，燕射、鄉射各伴隨燕禮、鄉飲酒禮而舉射，目的卻是在宴飲與射事之間，體現君臣之義及長幼之序。而針對大射，〈射義〉曰：

天子將祭，必先習射於澤。澤者，所以擇士也。已射於澤，而后射於射宮。  
射中者得與於祭，不中者不得與於祭。<sup>231</sup>

<sup>228</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 13。

<sup>229</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 563。

<sup>230</sup> 《禮記注疏》，卷 62，頁 1。

<sup>231</sup> 《禮記注疏》，卷 62，頁 12。



賈公彥在《儀禮·大射》篇目下引鄭玄《三禮目錄》說：「諸侯將有祭祀之事，與其群臣射，以觀其禮。」<sup>232</sup>此即所謂「將祭擇士」，大射乃是祭祀之前，為了選擇祭祀典禮中的陪祭者而舉行大射，以射禮來挑選相關人員，而射中與不中則成為標準。以上所引顯示射義各有內涵，然而小學階段的國子尚未成人，雖然在十三歲開始學射，但是學習範圍還未涉及禮典，他們所學的射與上述幾種禮射又有何關係？

清儒邵懿辰（1810-1861）說：「鄉射、大射亦寓軍禮之意。……五兵莫長於弓矢也，故射、御列於六藝。而言聘射之義者，以為勇敢強有力，天下無事則用之於禮義，天下有事則用之於戰勝。」<sup>233</sup>從邵氏之說來看，他之所以將射禮歸於軍禮，是因為當有戰事發生，自然需要經過射箭訓練的軍士上陣應敵，故學習射箭自然也有軍事訓練的用意，近人楊寬亦主張此說。<sup>234</sup>《周禮·夏官·諸子》曰：「國有大事，則帥國子而致於大子，惟所用之。若有兵甲之事，則授之車甲，合其卒伍。」<sup>235</sup>一旦發生戰事，世子及國子當然也得拿起武器，抵禦外敵。然而若因此就將射禮劃歸軍禮，則不免以偏概全。不過邵懿辰的敘述中，所謂「天下無事則用於禮義」，顯然沒有完全否定射箭有其禮儀文化。彭美玲先生並不認同將射禮視為軍禮的觀點，指出：

周時射禮分明已「禮儀化」，其後起的禮文性格顯然超過原初的軍事訓練性質，屬於「禮射」（文射）而非「武射」的範疇。「禮射」的目的乃以禮

<sup>232</sup> 《儀禮注疏》，卷 16，頁 1。

<sup>233</sup> 清·邵懿辰：〈論十七篇中射禮即軍禮〉，《禮經通論》，收入王先謙編：《皇清經解續編》第 18 冊，頁 11。

<sup>234</sup> 楊寬：〈「射禮」新探〉，《西周史》，頁 693。

<sup>235</sup> 《周禮注疏》，卷 31，頁 7。

樂演練為主，意在選拔、培訓嫓熟禮樂、具備德行之美和威儀之富的君子賢才。<sup>236</sup>



也就是說，射箭固然可分為軍事之射與禮樂之射兩面向，然而周代射禮的禮文性格已超過軍事方面，循此推演，自然更應該注意禮射當中的禮樂性質。以上這般理解，比起邵懿辰、楊寬等人將射禮歸於軍事一類，較能符合《禮記·射義》所發揮的射禮內涵。

既然如此，以大射為例，如何符合將祭舉射以擇士的標準，就成為教育世子、國子宗旨的一部分，也是他們開始學習射箭的學習目標。從世子、國子成人後才能學習禮典看來，就以〈內則〉所定歲數十三至二十歲而言，其間訓練所需的時間大抵七年之久，顯見射箭——尤其是禮射，並不是一門簡單的功課。除了射中與不中，即命中鵠的的準確度之外，〈射義〉還指出：

故射者，進退周還必中禮，內志正，外體直，然後持弓矢審固；持弓矢審固，然後可以言中，此可以觀德行矣。<sup>237</sup>

鄭《注》曰：「內正、外直，習於禮樂，有德行者也」。<sup>238</sup>孔《疏》說：「明射者之禮，言內志審正，則射能中。故見其外射，則可以觀其內德，故云『可以觀德行矣』」。<sup>239</sup>其說都與內外有關，心中之志正，則射也容易正中標靶，反過來說，外在射箭的表現、結果，也能反映內在心性修養。除此之外，〈射義〉還提到另外

<sup>236</sup> 彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，收入彭林主編：《中國經學》第24輯（廣西：廣西師範大學出版社，2019年），頁155-182。

<sup>237</sup> 《禮記注疏》，卷62，頁2。

<sup>238</sup> 《禮記注疏》，卷62，頁2。

<sup>239</sup> 《禮記注疏》，卷62，頁2。

一點，即「進退周還必中禮」，所謂「進退周還」包含什麼時間要走到那個位置，如何進退、怎樣升降階等。就如《儀禮·大射》、〈鄉射〉所記載將射升階儀節，云：

上射先升三等，下射從之，中等。上射升堂，少左；下射升，上射揖，並行。<sup>240</sup>

射箭手兩兩一組，分為上射、下射，將射之前要先就射箭之位，上射先升階三等，「中等」，鄭《注》曰：「中猶間也。」<sup>241</sup>清儒張惠言（1761-1802）也說是「中隔一等」，<sup>242</sup>此謂下射應該上升到與上射間隔一等。上射升堂後稍微往左邊站，下射再升堂。凌廷堪（1757-1809）整理禮例，也歸納出升堂之後有所謂「升堂揖」，<sup>243</sup>而根據賈《疏》：「凡行射禮耦，耦各相對揖。」<sup>244</sup>則「升堂揖」應為兩人對揖，不過經文只見「上射揖」，引出疑問，難道下射不揖嗎？經文明示「及階揖」之後，上射先升階三等，待下射升階一等後，上射才升堂。此時為了等待下射升堂，上射站在「少左」的位置，這個舉動顯示出為下射讓出空間，另外，透過經文也顯見兩人升堂有時間差，故經文只言「上射揖」。在〈大射〉「卒射」之後：

上射降三等，下射少右從之，中等，並行。上射於左，與升射者相左，交

---

<sup>240</sup> 這段升堂就位的儀節，〈大射〉、〈鄉射〉經文相同。《儀禮注疏》，卷 17，頁 15、卷 12，頁 4。

<sup>241</sup> 《儀禮注疏》，卷 17，頁 15。

<sup>242</sup> 清·張惠言：《讀儀禮記》，收入《皇清經解續編》第 5 冊（臺北：復興書局，1972 年），卷 1，頁 4。

<sup>243</sup> 凌廷堪：「凡射，既升堂之後三揖，曰升堂揖，曰當物北面揖，曰及物揖。」見清·凌廷堪：《禮經釋例》，收入紀健生校點：《凌廷堪全集》（合肥：黃山書社，2009 年），頁 236。

<sup>244</sup> 《儀禮注疏》，卷 12，頁 2。

于階前，相揖。<sup>245</sup>



射箭結束，兩人要下階，上射與下射之間間隔一等，楊天宇說：「中等，並行。這是說降階時，上、下射之間間隔一等，上射先下至地，等下射也下至地而後兩人並行。」<sup>246</sup>射完箭的兩人與將射的兩人且於階前相交互揖。就這兩段升降的儀節來看，兩人升堂並不是一氣呵成，也不是一起升堂，而是一前一後，若是心中不斷思考著要怎麼射箭，如何贏過對手，會導致行差踏錯，走錯儀節。而卒射之後，比賽結果也出爐，勝方心情若是過於高亢，敗方倘使心中憤懣，也都有可能走錯任何一個儀節，而這些儀節之所以重要，不只是因為它們是禮典中必要的程序步驟，更是考核當事人內在品性的外在指標。

#### 4.御

周代世子及國子學習馭的內容，鄭玄注「五馭」引鄭眾云：

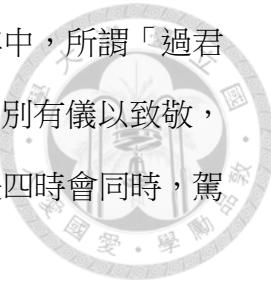
五馭：鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左。<sup>247</sup>

賈公彥說：「五馭者，馭車有五種。云鳴和鸞者，和在式，鸞在衡。案《韓詩》云：『升車則馬動，馬動則鸞鳴，鸞鳴則和應。』先鄭依此而言。云逐水曲者，無正文，先鄭以意而言，謂御車隨逐水勢之屈曲而不墜水也。云過君表者，……是其過君表即褐纏旃是也。云舞交衢者，衢，道也，謂御車在交道，車旋應於舞節。云逐禽左者，謂御驅逆之車，逆驅禽獸使左，當人君以射之，人君自左射。」

<sup>245</sup> 《儀禮注疏》，卷 17，頁 16。

<sup>246</sup> 楊天宇：《儀禮譯注》（上海：上海古籍出版社，1994 年），頁 295。

<sup>247</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 6。



故《毛傳》云：『故自左脰而射之，達于右脰，為上殺。』<sup>248</sup>其中，所謂「過君表」，孫詒讓說：「蓋會同師田，君在則必有表位，凡車過之，當別有儀以致敬，故五御有過君表之法，猶入治朝者，申過位之敬矣。」<sup>249</sup>指的是四時會同時，駕車向君主致敬之法。

歸納這些方法包含：登車之法、道路行車之法、駕車向君主致敬之法、駕車捕獵之法。許倬雲提到：「車馬在西周，除了實用意義外，還有禮儀的意義。一個貴族能使用的車馬數量及其裝飾，都按等級而增減。一國一家能動員的兵車數字，反映的不僅是兵力強弱，也說明其掌握資源的大小。」<sup>250</sup>車馬自然需要有人駕馭，除了數量陣容以外，駕馭表現的優劣，也會影響到車馬之容，是故在這些駕車馭馬的技術上，世子及國子想必也得下一番苦功。

## 5. 書

文字在今日相當普及，國人的識字比率高，然而早在周代，有關文字、文書記錄、書寫、識讀，這些都不是一般人可以輕易為之的，相反，這是掌握政教的象徵之一。許慎（？-？）《說文解字·序》云：

古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作《易》八卦，以垂憲象。及神農氏結繩為治而統其事，庶業其繁，飾偽萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏迹之迹，知分理之可相別異也，初造書契。百工以乂，萬品以察，蓋取諸夬，「夬，揚於王庭。」言文者，宣教明化於王者朝廷，君子所以施祿及下，

<sup>248</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 7。

<sup>249</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁 1013。

<sup>250</sup> 許倬雲：《西周史》，頁 274。

居德則忌也。<sup>251</sup>



許慎說解文字的起源，在他的認識之中，文字起於君王政教，從結繩記事，到初造書契，都是造端於中央王權，並且指出：「文者，宣教明化於王者朝廷。」文字主要是王朝掌握、宣揚政教的工具。從殷商時期，時王刻文字於甲骨以占卜，陳夢家將卜問之事分為六類：「一、祭祀，對祖先與自然神祇的祭祀與求告等。二、天時，風、雨、水及天變等。三、年成，年成與農事等。四、征伐，與方國的戰爭、交涉等。五、王事，田獵、遊止、疾病、生子等。六、旬夕、對今夕來旬的卜問。」<sup>252</sup>到西周時期的青銅器，以金文記錄功名事蹟，陳夢家分為四類：「一、作器以祭祀或紀念其祖先的；二、記錄戰役和重大事件的；三、記錄王的任命、訓誡和賞賜的；四、記錄田地的糾紛與疆界的。」<sup>253</sup>從「記錄」的角度來看，對於發生過的大事，還有傳之後世的意識。可見，文字於王朝所用的現象，無論是發佈政令、記錄重大事件，都離不開文字。

由此可知，周代世子及國子學書，不光只是為了識字，從許慎的〈說文解字序〉，以及甲骨、青銅的文字記錄看來，無論是溝通神靈的祭祀、卜問，或人事相關記錄，學書的目的，更是為了掌握發佈政教命令的工具。

## 6. 數

歷來關於數的討論較少，主要也集中討論《周禮·地官·保氏》九數，鄭玄注曰：「九數：方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、旁要。今

<sup>251</sup> 東漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 761。

<sup>252</sup> 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988 年），頁 42-43。

<sup>253</sup> 陳夢家：《西周銅器斷代》（北京：中華書局，2004 年），頁 400。

有重差、夕桀、勾股也。」<sup>254</sup>而大多仍依鄭玄的注解申說，發揮有限。朱熹編纂《儀禮經傳通解》時，新立〈書數〉一篇，不過尚未完成，僅有篇目。<sup>255</sup>江永《禮書綱目》雖編立了〈書數〉篇，也沒有新的發明。<sup>256</sup>然而在周代世子及國子的教育議題中，應該提出的問題是，他們為何要學習數？從《禮記·內則》「九歲數日」來看，周代人對數其實是相當看重的。

所謂數日，就牽涉到什麼是日、怎麼數算等問題，這些問題背後的大背景，則是周代的曆法。曆法之中，配合干支，一日、一時、一月、一年的時間問題包含廣泛，其中與政教最為相關的，莫過於時令、月令，從《禮記·月令》可知，周代的執政者，無論是祭祀、政事、農忙、禁忌、災禍，都離不開時令。王啟發認為〈月令〉的內容反映出：「中國古代社會人們對其所生存的自然環境的認識，以及有計畫安排社會生活的意識。」<sup>257</sup>也就是說，人的活動離不開時令，時間遞移、變遷，人的生活、行為也會隨時調整。

如此看來，周代世子及國子從小學習數日，其背後的內容牽涉到的是與時令、月令相關議題，必須要順從且指導人民，配合時節或自然法則展開生活行為。而由於曆法的計算複雜，故從小必須從最基本的干支、數日開始學習。

## 小結

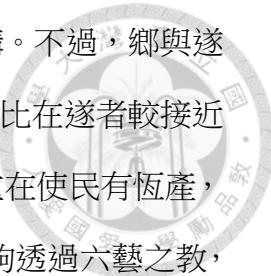
周代世子及國子的教育，需要放在整體教育的架構中探討，在周代的行政體

<sup>254</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 7。

<sup>255</sup> 孫致文：《朱熹《儀禮經傳通解》研究》（臺北：大安出版社，2015 年），頁 151。

<sup>256</sup> 清·江永：《禮書綱目》卷 68，收入《文淵閣四庫全書》第 134 冊，頁 317-318。

<sup>257</sup> 王啟發：《禮學思想體系探源》（鄭州：中洲古籍出版社，2005 年），頁 145。



系中，大致可以區分為六鄉、六遂，鄉、遂都有相關的教育機構。不過，鄉與遂之間的差異，若從與王室的血緣關係判定，那麼，在鄉中的人民比在遂者較接近執政者。也因此，雖然周代對六鄉、六遂整體的教育方針，是著重在使民有恆產，維持一定水準的道德品性，但是針對六鄉中的人民，卻也期待能夠透過六藝之教，拔擢鄉中才德兼備、脫穎而出的俊士。而在這個教育架構中，世子及國子的學習要求高遠，則在師資方面更為完善，學程更加嚴謹，學習場所更要莊嚴，內容也更深入且豐富。

執教者，必須負起引導學子的責任。結合《周禮》、二戴《禮記》所載世子與國子的老師，須分成專教太子、專教世子，及統教世子及國子。從《禮記·文王世子》、《大戴禮記·保傅》來看，專教太子者，有三公三少，即太師、太傅、太保、少師、少傅、少保。專教世子的師傅，則有太傅、少傅。而統教世子、國子的老師，在世子、國子剛出生三天到三個月之間，有（女）師、諸母、慈母，他們是從諸侯、大夫、士之妾中選出來的，據孔《疏》，世子蒙其教養直至十歲之前。從《周禮·地官》、〈春官〉，《禮記·文王世子》而論，還有師氏、保氏、大司樂、樂師、大胥、小胥、籥師等。此外還有〈文王世子〉所記的大司成，根據黃以周的判斷，指的是《周禮·春官》中的大師。

學習時程方面，分為小學、大學兩階段，會根據不同階級、天資稟性，來安排入學的學程。如世子較國子早入小學，即由年幼學子的心態，考量到入學之後雖以年齒排序，卻不能泯除天生的階級差異，故須待國子年紀稍長，較明事理以後，才入小學與世子共學。入大學的時間也因人而異，〈內則〉雖說「二十而冠，始學禮」，看似是二十歲進入大學，然這應是就士人階級而論，關鍵其實是在「冠」，行過冠禮的學子，才能夠負擔成人之責任。也就是說，冠而成人之義，才是進入大學的門檻，並非單純只看年歲長幼。而學習之所，周代五學與方位的對應，根

據陸佃、鄭鍔之說，可以整理出：中為辟廡，東為東序，瞽宗在西，上庠在北，成均在南。



學習內容方面，著重在〈師氏〉、〈保氏〉揭示的三德、三行、六藝、六儀。三德、三行注重培養學子內在德性，與外在行為合而為一，見其行而能審其德，聞其德而能知其行。所謂行，就與儀容相關，如坐如尸、立如齊的儀容要求。至於六藝之教，就禮、樂二者而言，雖然小學階段尚未接觸禮典、大樂，但所學無一不是為了成為合格的接班人做準備，如學習《勺》、《象》，是要分別領悟文王之法、武王之道。學習射、御、書、數，也都是為了政教而學，如學書不只為了識字，更為了掌握文字這一研議頒行政教命令的利器，學數，也不只是為了數數，而可以涉及曆法、時令、月令等，關乎政教中的祭祀、政事、農忙、禁忌、災禍等時節。

由此可見，周代世子及國子教育的重要性，正如呂祖謙所說：「今日之子弟，即他日之公卿。」在周代教育的整體架構中，世子及國子的學習，自然必須比鄉、遂萬民之教，更加嚴謹、完善。失學絕非邦國之福，教成乃是邦國之幸。



### 第三章 君子與威儀——世子及國子容禮的培養與展演

前一章討論〈保氏〉所述世子及國子小學至大學的教育時，已論及六藝的教育養成，不過在〈保氏〉中，與六藝並敘的還有六儀，羅列六種禮儀中的「容」。從六儀與六藝的並列陳述看來，六儀在世子及國子的教育養成中，也是相當重要而不容忽視的。值得注意的是，六藝在周代教育中，並不是專屬於世子及國子，《周禮·地官·大司徒》也可見「以六藝教萬民」，而六儀則只出現在〈保氏〉，沒有記載於其他職官。很明顯的，六儀的培養相較於六藝，可說更直接地專屬於世子及國子。這不禁使人疑惑，為何六藝可以教萬民，六儀的教育卻在身分上有所限制？六儀攸關的容禮教育既專屬於世子及國子，必有其特殊性，那麼其培養之道為何？學成之後具體又應該如何展現？下文加以釐清。

#### 第一節 禮容、容禮與威儀的重要性

在前人研究中，先秦容禮或威儀，已為學者關注，如沈文倬曾撰〈容禮考〉<sup>1</sup>一文，魯士春《先秦容禮研究》、<sup>2</sup>王仁祥〈先秦威儀觀探論〉、<sup>3</sup>曹建墩〈周代容禮考〉、<sup>4</sup>李雷東〈歷史語境下的西周「威儀」觀〉<sup>5</sup>等。從上述篇題可以看出，有的人探討的是容禮，有的人定名威儀。除此之外，還有如葉國良〈《儀禮》周旋禮容探微〉，<sup>6</sup>題名禮容。那麼，禮容、容禮與威儀究竟有何差異？他們之間有何關係？

<sup>1</sup> 沈文倬：〈容禮考〉，《葑闇文存》，頁 619-625。

<sup>2</sup> 魯士春：《先秦容禮研究》，臺北：天工書局，1998 年。

<sup>3</sup> 王仁祥：〈先秦威儀觀探論〉，《興大歷史學報》第 17 期（2006 年 6 月），頁 261-292。

<sup>4</sup> 曹建墩：〈周代容禮考〉，《先秦禮制探赜》（天津：天津人民出版社，2010 年），頁 189-225。

<sup>5</sup> 李雷東：〈歷史語境下的西周「威儀」觀〉，《甘肅社會科學》2013 年第 6 期，頁 79-82。

<sup>6</sup> 葉國良：〈《儀禮》周旋禮容探微〉，《禮學研究的諸面向續集》，頁 94-111。



## (一) 禮容、容禮與威儀的定義

葉國良〈《儀禮》周旋禮容探微〉一文，探討《儀禮》的「還」，包含還、左還、右還、還右、內還、反還、毋周等，即身或物旋轉而行或以身繞人、物旋轉而行之謂，究竟應該如何演示。<sup>7</sup>由此可見，「還」本是人行動的其中一個環節、一種走法，因出現在禮儀場合的周旋進退之間，而稱之為「禮容」。

曹建墩說：「所謂容禮，是指行禮時，容貌情色、俯仰屈伸、進退升降、周旋揖讓、盤旋辟退等禮儀規定。」<sup>8</sup>不過曹氏文中除了「容禮」之外，又時常出現「禮容」一詞，曹氏並未詳細區分二者，<sup>9</sup>對照葉國良所使用的「禮容」，則曹氏所謂「容貌情色、俯仰屈伸、進退升降、周旋揖讓、盤旋辟退等禮儀規定」，應當視為諸多個別「禮容」的大集合。曹建墩又說：「它（容禮）是中國古禮的重要組成要素，是禮樂文化內在德性和外在禮儀的統一，是先秦貴族文化及君子理想人格的外在表徵。」<sup>10</sup>曹氏對容禮的定義，注意到容是一個人外部動作的表現外，與禮結合的容，更需要注意內在德性與外在行為的搭配、相契合。

禮容與容禮二詞，雖是互相倒文，意義卻不盡相同。陳丹奇說：「『容禮』是漢代禮家的概念，而在周代作為禮之要素的『禮容』概念應該更加適用。」<sup>11</sup>雖

<sup>7</sup> 葉國良：〈《儀禮》周旋禮容探微〉，《禮學研究的諸面向續集》，頁 95。

<sup>8</sup> 曹建墩：〈周代容禮考〉，《先秦禮制探賾》，頁 189。

<sup>9</sup> 除了曹建墩之外，亦有學者不嚴格區分禮容、容禮、威儀等詞，如田家灝說：「容禮和威儀這兩個概念來說，在儒家禮學這裡，是基本上可以劃等號的。」田家灝：〈漢代的容禮與威儀觀及其影響〉，《理論學刊》2015 年 2 月第 2 期，頁 123-128。

<sup>10</sup> 曹建墩：〈周代容禮考〉，《先秦禮制探賾》，頁 189。

<sup>11</sup> 陳丹奇：《論周代禮容及其文學顯現》（甘肅：西北師範大學中國古代文學碩士學位論文，2017 年 5 月），頁 3-4。

以時代作為二詞的界說，但對於「禮容」、「容禮」本身並沒有清楚的定義。彭美玲先生界定這兩個詞，說道：



「禮容」指涉較為單純，意即合於禮範要求的容色體態；倒文而為「容禮」，義界稍廣，指的是以「禮容」為核心要件的一整套儀文形式。<sup>12</sup>

綜整諸說，禮容可視為合禮之容，是禮典、禮儀當中，注重內在德性和外在禮儀的結合，但較為單純的容貌、動作，配合當下情境，透過外在體貌，表現出合宜的神情、動作以傳達內心情志，析言之可包含「容貌情色、俯仰屈伸、進退升降、周旋揖讓、盤旋辟退等」；容禮則是「以禮容為核心要件的一整套儀文形式」。

至於「威儀」，《左傳》襄公三十一年，衛侯問北宮文子：「何謂威儀？」北宮文子回覆曰：

有威而可畏謂之威，有儀而可象謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，則而象之，故能有其國家，令聞長世；臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。〈衛詩〉曰：「威儀棣棣，不可選也。」言君臣上下、父子兄弟、內外大小，皆有威儀也。<sup>13</sup>

此處〈衛詩〉的典故出自《詩·邶風·柏舟》。日人竹添光鴻解釋：「威者，和順中積，英華外發，自然之威德風采也；儀者，正衣冠，尊瞻視，動容周旋中禮者

<sup>12</sup> 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，收入葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》（臺北：大安出版社，2004年），頁262。

<sup>13</sup> 《左傳注疏》，卷40，頁43。



也，故曰可象。」<sup>14</sup>由此可知，威儀是一個人表現出來的儀態雍容，使人可畏、可象。還有一點值得注意，是威儀竟能獲致「令聞長世」、「保族宜家」的重大功效，也就是說，表現出合乎禮制規範的容貌威儀，是先秦貴族階級能夠延續宗廟命數——亦即身分與政權的重要憑證。

再看魯士春說：「《左傳》的引文所說的『威儀』，實際上就是外在的禮儀形式。」<sup>15</sup>其實不然，所謂「可畏」，是指引起他人的敬畏，「可象」是外在可以做為表率。然而注重威儀，並不是只注重外在形象，而是要內外兼修。曹建墩除了探討周代容禮，也另外撰文討論威儀，且為「威儀」下一定義：「『威』是貴族階層外在儀態、容貌所體現的威嚴，是一種尊居高位和具備君子德性人格所呈現出的氣勢，它是一種精神氣質，這種威嚴可以令百姓產生一種敬畏之感。貴族的『威』需依賴外在的『儀』而成，『儀』是人身體所呈現的儀態、舉止，君子『在位』、『施舍』、『進退』、『周旋』、『容止』、『作事』、『德行』、『聲氣』、『動作』、『言語』等皆符合法度，體現出良好的教養，成為臨民之表率。」<sup>16</sup>內在德性使人感佩，外在行為可為表率。所以說君有君之威儀、臣有臣之威儀。君所展現的威儀，對臣而言可畏、可象；臣展現的威儀若得體，也能使在下之官民感受到敬畏、嚮往，可以為表率。而前文所揭〈邶風・柏舟〉詩句「威儀棣棣」，毛《傳》謂：「君子望之儼然可畏，禮容俯仰各有威儀耳。」<sup>17</sup>「不可選也」，選或謂簡擇，意指不可挑剔。<sup>18</sup>選亦通「巽」，巽順之意，謂威儀富厚者非輕易可使順服。<sup>19</sup>由此略可推

<sup>14</sup> 日・竹添光鴻：《左氏會箋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984年），卷19，頁60。

<sup>15</sup> 魯士春：《先秦容禮研究》，頁14。

<sup>16</sup> 曹建墩：〈先秦時期的威儀與威儀觀〉，《先秦禮制探赜》，頁226-227。

<sup>17</sup> 《毛詩注疏》，卷2-1，頁6。

<sup>18</sup> 宋・朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁423。

<sup>19</sup> 牟庭《詩切》：「選、巽古字通。」林義光：「選讀為巽。」《周易・巽卦・彖傳》：「重巽以申命，剛巽乎中正而志行。柔皆順乎剛，是以小亨，利有攸往，利見大人。」見清・牟庭：《詩切》，《詩

知，周代貴族透過合度的大小威儀，展現應有的威，而富有威嚴、威信，以期表現到令人無可挑剔的程度。



綜合上述，可知禮容、容禮、威儀三者之間的關係，禮容是禮典、禮儀之中，注重內在德性和外在禮儀的結合，但較為單純的容貌、動作，例如周旋，指一個或一種動作，是形成一套容禮的基本單位。容禮包含禮容，是禮典之中，「以禮容為核心要件的一整套儀文形式」。而威儀則是在不限定的場合，動作、儀態要使人可畏、可象，須藉由內在德性、外在動作共同展現，進退得宜，展演合度，以符合在位的儀態，並做為臣民表率。

## （二）禮容、容禮與威儀對周代貴族的重要性

前揭研究，探討的面向涉及何謂禮容、容禮、威儀，以及各自有哪些內容，有助於釐清相關議題。不過，本文必須追問的是，為何六儀的培養，只安排在教育國子的〈保氏〉，而未出現於教萬民的〈大司徒〉？容禮對於周代的貴族為何重要？

此處應該先從容禮展現的意義為何開始探討。《史記·劉敬叔孫通列傳》記載，漢高祖劉邦由於群臣在朝堂之上罔顧儀態，甚至「拔劍擊柱」而懊惱，叔孫通即自告奮勇表示：「臣願頗采古禮與秦儀雜就之。」<sup>20</sup>漢高祖遂命叔孫通制訂朝儀。值得注意的是，叔孫通將「禮」與「儀」分開言說，顯示此二者存在差異，所謂「禮」泛指禮典，「儀」則偏指包含各式禮容在內的儀節。叔孫通本傳說：

---

經要籍集成》第 31 冊（北京：學苑出版社，2003 年），頁 75。林義光：《詩經通解》（臺北：臺灣中華書局，1971 年），頁 20。魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1997 年），卷 6，頁 7。

<sup>20</sup> 西漢·司馬遷：《史記》，頁 2722。



遂與所徵三十人西，及上左右為學者與其弟子百餘人為綿蕞野外。<sup>21</sup>

叔孫通召集的人數有一百三十人以上，且「習之月餘」，人數龐大，演練的時間也長，試想，之所以需要這麼多人，不僅是在演練時需要有人充當群臣，在上朝晉見皇帝如此盛大的禮典中，更需要眾多人手擔任禮官；而長時間的演練，更是要確保禮典中的每一個人，小如容貌、動作，大至動作的時機、行進的動線，都須萬無一失。高祖看過叔孫通編排的禮儀之後說「吾能為此」，顯然非常滿意，《史記》翔實記載了這次行禮的過程：

漢七年，長樂宮成，諸侯群臣朝十月。儀：先平明，謁者治禮，引以次入殿門，廷中陳車騎戍卒衛宮，設兵，張旗志。傳言：「趨。」殿下郎中俠陛，陛數百人。功臣、列侯、諸將軍、軍吏以次陳西方，東鄉；文官丞相以下陳東方，西鄉。大行設九賓，臚傳。於是皇帝輦出房，百官執職傳警，引諸侯王以下至吏六百石以次奉賀。自諸侯王以下莫不振恐肅敬。至禮畢，復置法酒。諸侍坐殿上皆伏抑首，以尊卑次起上壽。觴九行，謁者言「罷酒」。御史執法舉不如儀者輒引去。竟朝置酒，無敢譙譁失禮者。於是高帝曰：「吾迺今日知為皇帝之貴也。」<sup>22</sup>

《漢書》同樣記載了此事的儀程，文字大同小異，顏師古注云：「欲敘其下儀法，先言儀如此也。」<sup>23</sup>當武官排列於西邊東向，文官排列於東邊西向，序班完畢之後，皇帝所乘之輦才進場，且行進同時，有傳警、奉賀之聲。

<sup>21</sup> 西漢・司馬遷：《史記》，頁2722。

<sup>22</sup> 西漢・司馬遷：《史記》，頁2723。

<sup>23</sup> 東漢・班固：《漢書》，頁2128。



此次行禮顯然相當成功，由「諸侯王以下莫不震恐肅敬」、「無敢譙譁失禮者」便可得知，也與前述群臣「拔劍擊柱」的荒唐行徑大異其趣。試分析此段容禮之所以成功，乃是在視覺、聽覺使百官震懾。根據《史記》的記載，若從群臣的視角來看，當天的朝廷禮典上，陳設的車騎、戍卒、衛官、兵器、<sup>24</sup>旗幟，就展現出場面之大，使人在視覺、心理上受到衝擊；當傳令快步前行時，可以想見原先在朝堂之上毫無禮數可言的群臣，自然感受到緊張的氣氛，這時高高在上的帝王相對展現出不同以往的威嚴。如同林素娟指出：「儀式中，透過無處不在的象徵，以及行禮者的親身實踐，能使社會規範與價值觀，能在整體情境、氣氛中，滲透成為參與儀式者強烈的情感經驗與身體感。透過儀式象徵與隱喻，以及儀式對身心的形塑功能，能展現自然、身體、教化間的密切關係。」<sup>25</sup>透過前面的儀程鋪排，再加上皇帝進場時的執戟傳警、奉賀之聲，為整個禮典塑造出莊嚴肅穆之感，藉由這些聲音，更使人在聽覺方面感到悚敬自持，整體朝堂達到濟濟蹌蹌的情境效果。

另外，《史記》這段容禮記載，多敘述與軍、衛有關的排場，這種排場與「威」字的本義有關。丁亮考察〈虢叔鐘〉、〈叔向簋〉等西周金文的「威」，從用法而言，他認為「威」本當表威嚇之意，而與畏字通用，而從字形來看，他又指出：「既以斧鉞示凶刑而令人畏懼服從，故知『威』之涵意自始便是一種身體感受。」<sup>26</sup>由此可以推論，漢高祖之所以最後說出：「吾迺今日知為皇帝之貴也。」朝儀當場所呈現的，乃是猶如以斧鉞示警一般令人懾服的威。

<sup>24</sup> 王先謙曰：「兵謂兵器。」清·王先謙：《漢書補注》第7冊（上海：上海古籍出版社，2008年），頁3513。

<sup>25</sup> 林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2021年），頁173。

<sup>26</sup> 丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期（2011年6月），頁93。



然而皇帝出場之威儀，要能震懾群臣，除了排場採取最高規格之外，個人的儀容是更為主要的展示環節，丁亮說：「（威）這種感受不是天生的或偶然的結果，乃由外而內，從『衣冠』到『瞻視』刻意塑造的結果。」<sup>27</sup>前引竹添光鴻的解釋就說：「儀者，正衣冠，尊瞻視。」<sup>28</sup>不過此段容禮中，高祖的個人形象，只有「皇帝輦出房」一句帶過。《史記》雖然沒有細述高祖衣冠、車輦的儀容，但從群臣最後的反應看來，沒有記載並不代表高祖的衣冠不夠端莊隆重，只是被略過而已。

衣冠在容禮、威儀展現中，可以說是最主要的象徵物，《後漢書·輿服志》曰：

夫禮服之興也，所以報功章德，尊仁尚賢。故禮尊〔尊〕貴貴，不得相踰，所以為禮也。非其人不得服其服，所以順禮也。<sup>29</sup>

不同階級穿著不同等級制度的服裝，就是一種符號的展現，例如絕大多數臣民無緣認得天子的龍顏，但是一看到象徵皇帝顏色、符號的衣冠，必定肅然起敬，這就是衣冠展示的符號功能。相反的，要是符號混亂，僭上偪下，也會導致國禮不順。

從周代禮典，就可以看見衣冠之於貴族階級的重要性，如〈士冠禮〉「陳服器」節曰：

<sup>27</sup> 丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第 74 期，頁 92。

<sup>28</sup> 日・竹添光鴻：《左氏會箋》，卷 19，頁 60。

<sup>29</sup> 南朝宋・范曄：《後漢書》，頁 3640。

爵弁服：纁裳、純衣、緇帶、韎韘。皮弁服：素積、緇帶、素韘。玄端：  
玄裳——黃裳、雜裳可也，緇帶、爵韘。緇布冠缺項，青組纓，屬於缺；  
緇纓，廣終幅，長六尺。皮弁笄、爵弁笄、緇組紜纓邊，同籤。<sup>30</sup>



周代士人冠禮中，將冠者一共要換穿三套不同的冠服，分別為：緇布冠、皮弁、爵弁，搭配玄端服、皮弁服、爵弁服。服飾中的配件亦格外講究，緇帶、素韘，在顏色上亦有嚴格規範。另外，在三加階段還必須刻意展示容儀：

賓右手執項，左手執前，進容，乃祝，坐如初，乃冠，興，復位。贊者卒。  
冠者興，賓揖之。適房，服玄端、爵韘，出房，南面。賓揖之，即筵坐。  
櫛，設笄。<sup>31</sup>

在初加緇布冠之後，冠者回到房中，褪去童子原本的采衣，換上配合緇布冠的玄端服，並且出房，面向南邊。鄭《注》說：「復出房南面者，一加禮成，觀（v.）眾以容（v.）體。」<sup>32</sup>在穿戴皮弁與爵弁之後，冠者也都回到房中，換上皮弁服與爵弁服，加飾於身體之上，並且出房展示給參與典禮的賓客觀賞。再加、三加亦如此展示：

賓盥、正纓如初，降二等，受皮弁，右執項，左執前，進，祝，加之如初，  
復位。贊者卒紜。興，賓揖之。適房，服素積、素韘，容，出房，南面。  
賓降三等，受爵弁，加之，服纁裳、韎韘，其他如加皮弁之儀。<sup>33</sup>

<sup>30</sup> 《儀禮注疏》，卷2，頁1。

<sup>31</sup> 《儀禮注疏》，卷2，頁11-12。

<sup>32</sup> 《儀禮注疏》，卷2，頁11。

<sup>33</sup> 《儀禮注疏》，卷2，頁11。



彭美玲先生解說「服素積素韞」之後的「容」字，認為：「再加冠者『容』一事固未見於初加，然上節鄭《注》實以意推其文例，借注語『觀眾以容體』為前經暗補一『容』字。然則初加、再加冠者兩度加冠易服，總不忘以『容』加強修飾，以便出自東房後，如模特兒般向觀眾擺 pose 刻意展示。」<sup>34</sup>這種展示，不光是為了儀節的需要，而在著裝後現於眾人，更是為了透過服裝更替，向眾人展示，如今已然成人的主角，能夠擔任不同身分，可以撐起這套服飾所須擔綱的成人之責。

但是諸侯冠禮就與〈士冠禮〉不同，見《大戴禮記·公冠》，〈士冠禮·記〉雖然說：「天子之元子，猶士也，天下無生而貴者也。」<sup>35</sup>表示即使是天子世子，其冠禮按理也與士同規格，然而〈記〉同時也說：「公侯之有冠禮也，夏之末造也。」<sup>36</sup>顯然是要解決情勢上亟須即位，卻尚未行冠禮者的問題。鄭《注》說：

至其衰末，上下相亂，篡殺所由生，故作公侯冠禮以正君臣也。<sup>37</sup>

世衰道微、篡弑叢生，後繼之君被迫年幼即位，故必須以公侯身分行冠禮，快速的建立威信，以正君臣。而仔細推敲「以正君臣」，君臣地位自須撥亂反正，在禮典上，容禮既然具有關鍵作用，務必展現君主之威儀，否則君臣之位不能正。諸侯冠禮有別於士冠禮之處就在於加冠的次數，〈公冠〉云：

公冠，四加玄冕。<sup>38</sup>

<sup>34</sup> 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁 268。

<sup>35</sup> 《儀禮注疏》，卷 3，頁 14。

<sup>36</sup> 《儀禮注疏》，卷 3，頁 13。

<sup>37</sup> 《儀禮注疏》，卷 3，頁 13。

<sup>38</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷 13，頁 1。



除了緇布冠、皮弁、爵弁以外，第四度還要加上玄冕。《周禮·春官·司服》所記的冕有：大裘冕、袞冕、鷩冕、毳冕、緼冕、玄冕，公冠加玄冕，有別於士至多僅加爵弁。由此可見，諸侯冠禮以更多的加冠次數、更高級的衣冠，作為象徵更高階級之符號，彰顯諸侯的顯赫地位。孔穎達疏解〈冠義〉時更推論天子冠禮「五加袞冕」。<sup>39</sup>閻步克就認為，這些數字能「明快表現尊卑貴賤，令其一望即知」。<sup>40</sup>而〈公冠〉雖未見「容」字，或表示「展現」之字詞，然若從「推致」的角度，<sup>41</sup>可如葉國良所言「根據禮意，由下而上推論禮儀的隆殺，以滿足當時階級社會的禮儀需求，特別是天子與諸侯的禮儀。」<sup>42</sup>士禮須向賓客展現其容，而諸侯冠禮更肩負在短時間內「正君臣」的任務，則諸侯冠禮也必當藉由更高貴的衣冠向群臣展示儀文，並藉由加冠四次，透過容禮建立其威信。要之，衣冠作為身分象徵符號，與容禮關係密切，林淑心說：「冠不可任意使用，遵照禮制，視時間、地點、場合及身分服用適合自己的冠，乃成為最基本的常識。」<sup>43</sup>反過來說，衣冠也不能隨意脫去，如此才能夠彰顯威信儀容。《韓詩外傳》曰：

齊景公縱酒，醉而解衣冠，鼓琴以自樂。顧左右曰：「仁人亦樂此乎？」

左右曰：「仁人耳目猶人，何為不樂乎！」景公曰：「駕車以迎晏子。」晏

<sup>39</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 3。

<sup>40</sup> 閻步克：《服周之冕——《周禮》六冕禮制的興衰變異》（北京：中華書局，2009 年），頁 7。

<sup>41</sup> 《漢書·藝文志》記載后倉使用推致之法彌補《儀禮》之缺：「倉等推士禮而致於天子之說。」見東漢·班固：《漢書》，頁 1710。

<sup>42</sup> 葉國良：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》（新竹：清華大學出版社，2005 年），頁 116。「推致」在鄭玄注三《禮》時已有不同的作用，羅健蔚指出：「鄭玄推致的面向，涉及不同階級的禮制、相近的禮類、親疏關係之儀節，亦推演禮儀流程的變化、職官的職守；他甚至利用『推致』來辨正禮書訛誤、界定禮文屬性，與會通三《禮》成一體系。」詳見羅健蔚：〈從鄭玄《三禮注》論「推致」之法〉，《漢學研究》第 37 卷 2 期（2019 年 6 月），頁 57-93。

<sup>43</sup> 林淑心：《衣錦行——中國服飾史相關之研究》（臺北：國立歷史博物館，1995 年），頁 67。

子聞之，朝服而至。景公曰：「今者寡人此樂，願與大夫同之。請去禮。」晏子曰：「君言過矣。自齊國五尺已上，力皆能勝嬰與君，所以不敢者，畏禮也。」<sup>44</sup>



齊景公喝酒致醉，解下衣冠做樂尋歡，並召來晏嬰。從晏嬰「朝服而至」的反應來看，他明白衣冠作為符號之於每一個階級，乃至每一個人的重要性；再從晏嬰「力皆能勝嬰與君」的回應看，他認為去除衣冠符號的人，剩下的就是單純的力量了。晏嬰藉此二者所闡發的，正是衣冠之於禮，禮之於國，相互牽連、環環相扣的重要性。

至此推想天子、諸侯的世子，在剛即位之際，短時間內亦須正君臣、明尊卑，除了未成人者透過冠禮，或透過即位禮展現威儀、認證其身分之外，也需要展現威儀於臣民，務使群下周知新君踐祚。如北宋英宗初即位時，御史中丞王疇上奏皇帝「行幸」一事，說：

陛下初即位，貴循祖宗之舊，毋少更改。至於一動一豫，所以慰群心者，亦不可廢也。……陛下光有天下，丕冒海隅，不惟都城之人願瞻日月之光，望羽旄之動久矣，雖四方之遠，亦皆嚮風環首，想聽輿馬之音以自慰也。

45

通常新君即位，會透過賞罰、追封鞏固自己的地位，不過宋英宗初即位時，為何還要透過行幸都城，以安天下？其中原因來自他特殊的身分，《宋史·英宗本紀》

<sup>44</sup> 漢·韓嬰撰，許維遹校釋：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，2005年），頁313。

<sup>45</sup> 宋·李燾：《續資治通鑑長編》，收入《文淵閣四庫全書》第317冊，卷201，頁2。

記載：「（英宗）諱曙，濮安懿王允讓第十三子。……四歲，仁宗養於內。」<sup>46</sup>由於他並非仁宗正嗣，對於天下人而言，天威尚未建立，其地位未必穩固，因此加強行幸，使民觀瞻仰望，展示威儀於天下蒼生。日本學者久保田和男考察北宋皇帝在首都空間的行幸行為，指出：

皇帝的行幸不是為了皇帝自身的娛樂，而是帶有一定的政治意義。也就是說，行幸是一種為和庶民交流營造空間的東西。一邊是想要確認皇帝身體的實在性的庶民，一邊是企圖通過把皇帝的身體的實在性展示給首都百姓看這種行為來證明其統治的正當性的政府，在庶民與政府之間成立起來的政治性空間乃是在首都空間內的行幸。<sup>47</sup>

藉此可以推論，君主展現威儀不只要正君臣，更要顧及正君民，從君主的角度而言，是展現統治正當性，除了讓人民確認君主的真實存在之外，更重要的是，透過威儀展現，使人民心生嚮往，興起一種身為此國人民的驕傲，願意服膺於眼前出巡的這位統治者，建立對於當朝政權的向心力、認同感。

綜上可知，階級越高的政治人物，但凡天子、諸侯，都必須熟習、踐行容禮，因為容禮象徵一己的身分地位，透過冠冕、服飾作為符號，區別尊卑、貴賤，藉由禮典的盛大規格，營造莊嚴肅穆的氣象，震懾群臣，展現威儀；天子、諸侯若不熟悉容禮、無法展現威儀，如建國之初的漢高祖，就會出現尊卑不分、貴賤不明的窘境。反之，熟悉容禮，自身以及所著衣冠，能有效建立尊卑，象徵政權、

<sup>46</sup> 元・脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1985年），頁253。

<sup>47</sup> [日]久保田和男：〈關於北宋皇帝的行幸——以在首都空間的行幸為中心〉，收入[日]平田茂樹，遠藤隆俊，岡元司編：《宋代社會的空間與交流》（開封：河南大學出版社，2008年），頁123。

地位。由此可以推得，周代六儀的培養之所以只在〈保氏〉，只專屬於世子、國子，就是由於他們必須學習如何突顯自己的尊貴，不容群下侵犯、僭越。



## 第二節 以「君子」為典範的容禮培養

如上所揭，禮容、容禮、威儀對於古代貴族階級如此重要，世子、國子的養成過程中，當然就不能忽略容禮教育。甘懷真提到：「先秦的禮儀觀可以『威儀觀』名之，強調身體動作，如周旋、揖讓、言語等儀節。我們甚至可以說這些身體的符號是一種文明的密碼，統治階級能掌握這些密碼，有能力實踐這套儀節，故是『文明人』，也才是統治者。」<sup>48</sup>由於六儀、容禮的培養出現在保氏之教，故沈文倬認為：「爰考容禮之起，蓋出師保之教。」<sup>49</sup>彭美玲先生也指出：「容禮既為君子的基本修養，自然被納為國子教育、宮廷教育不可少的一環。」<sup>50</sup>

然而，容禮應該如何培養？世子及國子又應該如何學習？《左傳》襄公三十一年，北宮文子說：

《周書》數文王之德曰：「大國畏其力，小國懷其德。」言畏而愛之也。

《詩》云：「不識不知，順帝之則。」言則而象之也。紂囚文王七年，諸侯皆從之囚，紂於是乎懼而歸之，可謂愛之。文王伐崇，再駕而降為臣，

<sup>48</sup> 甘懷真：〈魏晉時期的安靜觀念〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年），頁119。

<sup>49</sup> 沈文倬：〈容禮考〉，《薈闇文存》，頁625。

<sup>50</sup> 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉第二、三節，收入葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁247。除了禮典中的禮容之外，生活中待人接物，左手、右手的使用時機、場合等，對於世子及國子而言，也是不容忽略的環節。詳參彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，頁93-100。

蠻夷帥服，可謂畏之。文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今為法，可謂象之，有威儀也。故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，德行可象，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。<sup>51</sup>



此段以周文王為例，說明可愛、可畏、可則、可象的威儀為何。值得注意的是，北宮文子固以文王形象說明威儀，其總結的用詞則為「君子」，而非王、諸侯等統治階級的稱號。

已知先秦典籍中，「君子」指涉的意涵多重，約略而言，應是從現實政治上的「有位者」轉化為強調修身成人的「有德者」。用以指涉聖王的，當如《詩·小雅·大東》云：

君子所履，小人所視。<sup>52</sup>

鄭玄說：「此言古者天子之恩厚也，君子皆法效而履行之；其如砥矢之平，小人又皆視之，共之無怨。」<sup>53</sup>孔《疏》曰：「君子、小人，在位與民庶相對。」<sup>54</sup>據經、箋、疏之說，「君子」解釋為在位者，在位之君子，效法古代聖王，才能使百姓無怨。君子除了在位，更應有德、施恩。孟子就曾說：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」<sup>55</sup>不仁不義的暴君，不配為君，只能稱為「一夫」。甘懷真說道：「統治者作為理想的人格者，

<sup>51</sup> 《左傳注疏》，卷 40，頁 23。

<sup>52</sup> 《毛詩注疏》，卷 13，頁 7。

<sup>53</sup> 《毛詩注疏》，卷 13，頁 7。

<sup>54</sup> 《毛詩注疏》，卷 13，頁 8。

<sup>55</sup> 《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1997 年），頁 42。

藉由其身體的儀態，包含語言以及與儀態配合的器物，以展示所謂威儀。」<sup>56</sup>所謂「理想的人格者」，就包含在位、懷德，就北宮文子而言，他心目中的理想統治者——文王，就是樹立君子在位的最佳形象，文王懷德、施恩，能夠展現可愛、可畏、可則、可象之威儀，使「君子」成為一種高尚的統治者形象。

若將文王塑造的君子形象，視為天子、諸侯等統治階級實踐容禮的標竿，那麼在世子及國子的容禮養成上，這種君子形象也就成為他們學習容禮的典範、目標。《周禮·地官·保氏》，云：

掌諫王惡，而養國子以道。乃教之六藝……。乃教之六儀：一曰祭祀之容，二曰賓客之容，三曰朝廷之容，四曰喪紀之容，五曰軍旅之容，六曰車馬之容。<sup>57</sup>

〈保氏〉只羅列這六種儀容，卻沒有與六儀有關的下文。鄭玄《注》曰：「鄭司農云：『……祭祀之容，穆穆皇皇。賓客之容，嚴恪矜莊。朝廷之容，濟濟蹻蹻。喪紀之容，涕涕翔翔。軍旅之容，闕闕仰仰。車馬之容，顛顛堂堂。』玄謂祭祀之容，齊齊皇皇。賓客之容，穆穆皇皇。朝廷之容，濟濟翔翔。喪紀之容，纍纍顛顛。軍旅之容，暨暨跔跔。車馬之容，匪匪翼翼。」<sup>58</sup>鄭玄引述鄭眾的解釋之後，又另出一番說解。羅健蔚認為，鄭玄注《禮》經常是利用「互注」、「互證」的方式，取彼注此，援此證彼，來補充單一禮書未言的細節，或闡明其禮義，校勘其文辭，或者駁斥違僭的記文，再申明其正禮，又或是界定禮類的屬性，調和

<sup>56</sup> 甘懷真：〈先秦禮觀念再探〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 16。

<sup>57</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 6。

<sup>58</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 6-7。

其間的異說。<sup>59</sup>由鄭玄此處的注解看來，比起鄭眾看似沒有根據的解釋，相較之下，此處會通《周禮》、《禮記》，引用《禮記·少儀》成說解釋六儀，可信度高。雖然這麼做只是為了通貫三《禮》調和異說，對今人了解〈保氏〉六儀之教的確切內容及相關議題，助益仍不大。然而，他以會通《禮記》解釋〈保氏〉的方法，卻具有啟發性。

《周禮》所載世子及國子容禮教育的內容不多，〈保氏〉六儀大多也與整體王國政教較為相關。然而在個人方面，究竟如何培訓接班人養成以「君子」為典範的容禮？上述鄭《注》的啟發就在於，可以借助《禮記》關於容禮的資料，據以了解世子及國子培養的禮容及「君子」典範。如《禮記·玉藻》云：

君子之容舒遲，見所尊者齊邀。足容重，手容恭，目容端，口容止，聲容靜，頭容直，氣容肅，立容德，色容莊，坐如尸，燕居告溫溫。<sup>60</sup>

〈玉藻〉描述了兩種狀況，即王引之所說：「君子平日之容，舒遲不迫；見所尊者，則疾速以承之，唯恐或後也。」<sup>61</sup>一是平常之時，舒徐從容；二是見所尊者，則加快反應速度以服事之。有別於鄭玄將「齊邀」解作「謙慤貌」，<sup>62</sup>王引之解作「疾速」。不過謙慤、疾速二說其實可以並存，因為面見尊者產生恭敬、謙慤之心，所以迅速整飭身心，唯恐不及，生怕怠慢，因此兩種解釋並不衝突。而禮容依照身體部位區分，頸部以上的頭、臉、眼、口，從口延伸的聲、氣，旁及四肢的手、足，乃至坐、立、燕居。針對這段文句，歷代經說繁多，汪紱（1692-1759）

<sup>59</sup> 羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》，頁195。

<sup>60</sup> 《禮記注疏》，卷30，頁24。

<sup>61</sup> 清·王引之：《經義述聞》，頁360。

<sup>62</sup> 《禮記注疏》，卷30，頁24。

《禮記章句》曰：



重，舉步端詳也。恭，整飭也，妄指為容，則非恭矣。端，不邪視也。止，恬適意。妄言、餒舌、弄頤，皆非止也。靜，非必無聲也，有聲而安詳有序，則有不失其靜者矣。直，不欹側也。肅，所謂屏氣似不息者，德有得於中而著於外，儼然有德者之氣象也。莊，矜持之貌。<sup>63</sup>

汪氏之說有別於他人專注於外在行為，其解釋多關注內在。例如說靜，「有聲而安詳有序，則有不失其靜者」，認為靜未必是無聲，而是一種控制得宜、安詳有序的靜，此說很明顯牽涉到君子的外在行為舉止，必須由內在修養出發，知道什麼時候該做什麼，或者發表言論。葉國良亦指出：「行禮而保持肅靜者，一為尊重他人之發言，避免影響眾人之視聽。二則蘊含『時然後言，人不厭其言』之意。三為避免干擾重要儀節之進行。四則不敢以謹囂向君長。」<sup>64</sup>朱熹亦曾統合以上「足容重」等九目說：「九者皆敬之目，即此是涵養本原。」<sup>65</sup>這些禮容雖然看似細瑣，卻是一切容禮、威儀展現的基礎，所謂涵養本原，則是以禮容涵養發用為踐成君子之本。

上述內外兼修的禮容觀念，在《禮記》中屢屢可見，如〈曲禮〉曰：

---

<sup>63</sup> 清・汪紱：《禮記章句》，收入王德毅主編：《叢書集成三編》第 24 冊（臺北：新文豐出版公司，1997 年），卷 6，頁 17。

<sup>64</sup> 葉國良：〈《儀禮》各禮典之主要禮意與執禮時之三項基本禮意〉，《禮學研究的諸面向續集》，頁 49。

<sup>65</sup> 明・陳選：《小學集注》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》第 251 冊（臺北：世界書局，1986 年），卷 3，頁 6。

君子戒慎，不失色於人。<sup>66</sup>



此段經文雖接續於臨喪、軍旅之文下，但是其義屬於通論性質。鄭《注》曰：「色厲而內荏，貌恭心很，非情者也。」<sup>67</sup>孔《疏》說：「君子接人，凡所行用，並使心色如一，不得色違於心，故云不失色於人也。」<sup>68</sup>所謂不失色於人，不只是在他人面前不失儀態，更是需要內在修為的支持，與外在行為的結合，重點在於兩者必須如一，不得相違，不能只做表面功夫，談之容易，行之則難。〈玉藻〉又說：

君子之居恆當戶，寢恆東首。若有疾風、迅雷、甚雨，則必變，雖夜必興，衣服冠而坐。<sup>69</sup>

前一段引文顯示，君子燕居總是面對室戶，鄭玄指出原因是「鄉明」，<sup>70</sup>就寢的方向是頭朝向東邊，這顯示君子之居息是有原則的。然而當面臨天變，即使是夜晚也應當起身正襟危坐，鄭玄理解為「敬天之怒」。<sup>71</sup>彭美玲先生認為，此處的變容興作，正是內在情意（敬），對外界情境（天怒）的適切反應。由此看來，古代儒者並非枯守此心在一腔子裡，而是「隨應萬化」，隨時隨地流露活潑靈動的生命氣象。<sup>72</sup>

---

<sup>66</sup> 《禮記注疏》，卷 3，頁 6。

<sup>67</sup> 《禮記注疏》，卷 3，頁 6。

<sup>68</sup> 《禮記注疏》，卷 3，頁 6。

<sup>69</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 11。

<sup>70</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 11。

<sup>71</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 11。

<sup>72</sup> 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，收入《漢族成年禮及其相關問題研究》，頁 265。

然而，君子面對外在環境變化要隨機應變之外，〈玉藻〉另一段也顯示，展示容之前一個重要的環節——練習。〈玉藻〉云：



將適公所，宿齊戒、居外寢、沐浴，史進象笏、書思對命。既服，習容、觀玉聲，乃出。揖私朝，輝如也，登車則有光矣。<sup>73</sup>

君子前往國君之所前的準備相當謹慎，除了齋戒、沐浴之外，尚要「習容」，孔穎達說：「『既服，習容、觀玉聲』者，既服，著朝服已竟也。服竟而私習儀容，又觀容聽己珮鳴，使玉聲與行步相中適。」<sup>74</sup>孫希旦說：「容觀，謂容儀可以觀示於人也。」<sup>75</sup>孫氏對經文的斷句與孔穎達不同，但仔細玩味這句話，當有德的君子認為其容「可以觀示於人」，相對意味的是倘其容不可示眾時，君子寧可不表現出來。不合宜的容，不但會使外在形象受損，其所代表的意義，是行禮者內在德性的缺陷與不足。可見容禮的培養並非一蹴可幾，成人之後更不能荒廢，要達到能隨機應變還能「不失色於人」，需要不斷的練習以趨圓熟。

此處〈玉藻〉還提出兩個與容禮有關的重要事項，一是君子「書思對命」，二是「觀玉聲」。「書思對命」牽涉言辭，言辭乃是作為與人交流的工具，而觀玉聲牽涉到行步，兩者在聘禮、觀禮等場合，是最須用力之處。這兩種禮典中，人的一舉一動都不只是代表自己，象徵的是自己的國族，由此可見，在這兩方面的容禮訓練，勢必要非常慎重，嚴謹對待。

言辭表現也屬容禮一環，「辭」字代表經過修飾整飭的美好言語文詞。雖然

<sup>73</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 11。

<sup>74</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 12。

<sup>75</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 788。

未必每一次對命、談話都要出口成章，發表金玉良言，但是一個人的言辭也同時展現其人格特質、處事態度。過常寶主張「辭」有祝祭之辭、教誡之辭、君子之辭，認為：「『辭』起源于宗教，但在向禮教發展過程中，開始逸出宗教，成為一種獨特的社會行為方式，代表的是世俗價值。」<sup>76</sup>不過，這種社會行為方式，還是有一定的標準的。如〈表記〉曰：

是故君子服其服，則文以君子之容；有其容，則文以君子之辭；遂其辭，則實以君子之德。<sup>77</sup>

穿上合禮的衣冠、展示合宜的動作、儀容之外，要成為一個君子，或是要展現君子之德，還應訓練適切的言辭表達。究其原因，即在於優美、得宜的言辭，是需要事先準備的，適切的言辭，應如前引北宮文子所說「言語有章」。言辭的內容，當然也要符合表裡如一之旨。〈曲禮〉曰：

毋勸說，毋雷同。必則古昔、稱先王。<sup>78</sup>

由於抄襲、耳食得來的言辭，並不屬於自己，何況掠奪他人美言更是無德之舉。沒有根據的言論，也可能未經深思消化，說出來就流於空洞無實。言辭方面的表裡如一，還牽涉到說話者對所發表言論的認同，當發表者不認同他勸說而得的言論，說出來就會言不由衷。

---

<sup>76</sup> 過常寶：〈論先秦「辭」的演變及特徵〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》2015年第5期，頁54。

<sup>77</sup> 《禮記注疏》，卷54，頁9。

<sup>78</sup> 《禮記注疏》，卷2，頁9。

所謂言辭「必則古昔、稱先王」，其實就是指說話要有所本，孫希旦說：「古昔言其時，先王言其人，稱先王正所以則古昔也。」<sup>79</sup>面對國君的政教命令，或者朝堂的國是議論，要能侃侃而談，就必須有所準備。如《國語·周語上》云：



穆王將征犬戎，祭公謀父諫曰：「不可。先王耀德不觀兵。夫兵戢而時動，動則威，觀則玩，玩則無震。……至于武王，昭前之光明而加之以慈和，事神保民，莫弗欣喜。商王帝辛，大惡于民。庶民不忍，欣戴武王，以致戎于商牧。是先王非務武也，勤恤民隱而除其害也。」<sup>80</sup>

祭公謀父進諫想要征伐犬戎的周穆王，從他的言辭就可以看出，言稱先王，並且講述周武王出兵伐紂，是在忍無可忍的情況下不得已之舉，欲以此使穆王打消念頭。雖然勸諫之後，「王不聽，遂征之」，<sup>81</sup>並沒有成功說服周穆王。然而，試想祭公謀父的諫言，何以能夠理正詞直？除了論及史實，還能引《詩》、<sup>82</sup>引《古禮》。<sup>83</sup>語意完整、論證詳實，效法盛世，摩習英主。其言辭之順當、周延，在前往國君之所前，想必「書思對命」的準備工作定是不可或缺的。而要能在朝堂之上，一次徵引眾多典、制，平時對這些古昔之事蹟、文獻必是非常熟悉，才能夠信手拈來。

<sup>79</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁39。

<sup>80</sup> 三國吳·韋昭：《國語注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁1-3。

<sup>81</sup> 三國吳·韋昭：《國語注》，頁8。

<sup>82</sup> 周文公之《頌》曰：「載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。」三國吳·韋昭：《國語注》，頁1。

<sup>83</sup> 「夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭、月祀、時享、歲貢、終王，先王之訓也。」三國吳·韋昭：《國語注》，頁4。

〈玉藻〉又論及「觀玉聲」，於此須先討論君子容禮與玉之間的關係。玉的出現，最早可以推到距今八千年前。<sup>84</sup>孫機論述商、周的用玉，認為：「商墓中出土的璧琮圭璋等物，均應含有基於某種神話背景而被認定的靈性。……大部分玉器的原型仍然是從巫覡的道具中演化出來的，故不妨稱之為『靈玉』」。又說：「玉器正是禮的載體之一，故多數西周玉可以稱之為『禮玉』」。<sup>85</sup>由此可見，進入到周代禮樂文化時，玉就已被賦予了深沉的禮樂意義。那麼玉的禮樂意義究竟為何？在周代容禮中，為何重要？吳大澂（1835-1902）〈古玉圖考敘〉云：

古之君子比德於玉，非以為玩物也。典章制度於是乎存焉，宗廟、會同、裸獻之禮於是乎備焉，冠冕佩服刀劍之飾、君臣上下等威之辨於是乎明焉。

86

吳氏首先指出，君子比德於玉，這是就人的內在而言。其次，玉可用為禮器，這是就階級區分而言。其三，做為冠冕、服飾、刀劍的佩飾之用，亦同時區分君臣階級，也是就人的外在裝飾而言。尤其有趣的是古人以玉比德，可見於《禮記·聘義》：

子貢問於孔子曰：「敢問君子貴玉而賤婚者何也？為玉之寡而婚之多與？」  
孔子曰：「非為婚之多故賤之也，玉之寡故貴之也。夫昔者君子比德於玉焉：溫潤而澤，仁也；鎮密以栗，知也；廉而不剝，義也；垂之如隊，禮也；叩之，其聲清越以長，其終謳然，樂也；瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，忠也；孚尹旁達，信也；氣如白虹，天也；精神見於山川，地也；圭璋特達，德

<sup>84</sup> 孫機：《漢代物質文化資料圖說》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁420。

<sup>85</sup> 孫機：《漢代物質文化資料圖說》，頁420。

<sup>86</sup> 清·吳大澂：《古玉圖考·敘》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁1。

也。天下莫不貴者，道也。《詩》云：『言念君子，溫其如玉。』故君子貴之也。」<sup>87</sup>



鄭《注》云：「碁，石似玉。」<sup>88</sup>子貢問孔子為何君子貴玉而賤碁，誤認君子貴玉的原因在於數量稀少，而孔子則以玉的特色和君子之德相比附，說明兩者之間的關聯。呂大臨曰：「玉者，山川至精之所融結，其德之美，有似乎君子，故君子服之、用之，所以比德而貴之也。碁，石之似玉者也，似是而非，君子賤之，如紫之於朱，莠之於苗，鄉愿之於德也。」<sup>89</sup>今人黃建淳說：「貴玉賤珉所涉的玉德結構，主要依據玉石所固有的礦物質地加以分類，再結合人類生活中之是非、善惡、榮辱、美醜等社會觀念，賦予人格化的分析解釋，作為評價或判斷人們生活行為的準繩。」<sup>90</sup>

古人對於玉石所擁有的礦物質地應有掌握，孫慶偉認為：「西周時期人們已經能夠分辨出玉、石之次玉、石之似玉和美石等不同的材質。」<sup>91</sup>常素霞也說：「西周玉器材料十分豐富，不但新疆和田玉數量明顯增多，出現了不少上乘的優質玉石，而且還發現有岫岩玉、瑪瑙、綠松石、水晶、煤晶和天河石等珍貴材料。」<sup>92</sup>又根據《海內十洲記》：「周穆王時，西胡獻昆吾割玉刀，及夜光常滿杯。杯是白玉之精，光明夜照。」指出「西周玉器在優質原料來源比較暢通、專業化程度

<sup>87</sup> 《禮記注疏》，卷 63，頁 9。

<sup>88</sup> 《禮記注疏》，卷 63，頁 9。

<sup>89</sup> 孫希旦引。清・孫希旦：《禮記集解》，頁 1466-1467。

<sup>90</sup> 黃建淳：〈試析春秋戰國貴玉賤珉的玉文化〉，《淡江史學》第 24 期（2012 年 9 月），頁 7。

<sup>91</sup> 孫慶偉：〈古器物學研究——西周玉器概論〉，《西周玉器》（臺北：震旦文教基金會，2005 年），頁 14。

<sup>92</sup> 常素霞：《中國玉器發展史》（北京：科學出版社，2009 年），頁 153-154。



更加細化的基礎上，製作工藝較商代也有了很大的提高。」<sup>93</sup>來自中國各地的玉石原料，製作成各式各樣的玉器，使不同的玉器，各自展現特點，引申出不同的象徵意義。從〈聘義〉所載孔子之言來看，他對於玉的本質有所掌握，才能對玉所散發的各種樣貌、特質，瞭如指掌，以玉比德。

而玉作為佩飾，可見於《禮記·玉藻》：

凡帶必有佩玉，唯喪否。佩玉有衝牙。君子無故玉不去身，君子於玉比德焉。<sup>94</sup>

鄭《注》云：「凡，謂天子以至士。」<sup>95</sup>然則所有貴族階級都有佩玉。「佩玉有衝牙」，賈誼說：「鳴玉者，佩玉也。上有雙珩，下有雙璜，沖牙、蠚珠，以納其間，瑤璫以雜之。」<sup>96</sup>孔穎達說：「凡佩玉必上繫於衝，下垂三道，穿以蠚珠，下端前後以縣於璜，中央下端縣以衝牙，動則衝牙前後觸璜而為聲。所觸之玉，其形似牙，故曰衝牙。」<sup>97</sup>可知佩玉是依靠衝牙與璜碰撞發出聲音。佩玉雖然屬於身上的裝飾物，但君子除非遇到喪、災，<sup>98</sup>否則不會將佩玉解離身體，是日用貼身之物。

玉除了象徵君子之德，組成佩玉隨身佩掛之外，其教育意義，更呈現在步伐

<sup>93</sup> 常素霞：《中國玉器發展史》，頁 154。

<sup>94</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 13。

<sup>95</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 13。

<sup>96</sup> 漢·賈誼：《新書》，收入清·王謨：《增訂漢魏叢書》（臺北：大化書局，1983 年），卷 6，頁 6。

<sup>97</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 15。

<sup>98</sup> 鄭玄曰：「故，謂喪與災眚。」《禮記注疏》，卷 30，頁 13。



節度上。《大戴禮記·保傅》言：

古者年八歲而出就外舍，學小藝焉，履小節焉。束髮而就大學。學大藝焉，履大節焉。居則習禮文，行則鳴佩玉，升車則聞和鸞之聲，是以非僻之心無自入也。<sup>99</sup>

孫機根據《左傳》定公五年「改步改玉」，指出：「身分愈高，組玉佩愈長。行走時步子也愈小，被認為只有這樣才能顯示出貴族的風度。」<sup>100</sup>習禮文與鳴佩玉相對，則步伐、玉聲的節度，在容禮培養中，也會搭配身分階級，教以不同幅度的步伐行走。玉聲不只用以調控步伐，更是為了靜心，廓清多餘的雜念。「觀玉聲」是指意念伴隨玉的碰撞聲以行君子之容禮，和玉所對應比附的內在德行，恰好一內一外。孔穎達解釋「觀玉聲」說：「觀容聽已珮鳴，使玉聲與行步相中適。」

<sup>101</sup>即佩玉碰撞發出的聲音須與行走步伐相應和。〈玉藻〉又云：

古之君子必佩玉，右徵角，左宮羽。趨以〈采齊〉，行以〈肆夏〉，周還中規，折還中矩，進則揖之，退則揚之，然後玉鏘鳴也。<sup>102</sup>

丁亮說：「腰帶，佩玉真正的作用在以其聲鳴時時警惕君子節制動作舉止，令不零亂，使己有威儀且示人以威儀。」<sup>103</sup>則是將佩玉視為一種提醒與制約，穩重合拍的步伐展現出的威儀，正是透過外在物件的限制形成的。

<sup>99</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷3，頁8-9。

<sup>100</sup> 孫機：《漢代物質文化資料圖說》，頁423。

<sup>101</sup> 《禮記注疏》，卷29，頁12。

<sup>102</sup> 《禮記注疏》，卷30，頁12-13。

<sup>103</sup> 丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期，頁103。

不僅《禮記》如此記載，如《詩·衛風·竹竿》也有：「巧笑之瑳，佩玉之儻。」<sup>104</sup>毛《傳》曰：「儻，行有節度。」<sup>105</sup>君子佩玉步行，必使佩玉有節，步伐有度，也可見證於《詩經》。不過，根據《禮記》，不同的階級又有不同的步伐速度，〈玉藻〉曰：「君與尸行接武，大夫繼武，士中武。」<sup>106</sup>此指在宗廟行禮時，與尸伴行的速度，孔穎達說：「武，迹也。接武者，二足相躡，每蹈於半，未得各自成迹，故云接武也。尊者舒遲，故君及尸並步遲狹。」<sup>107</sup>所謂「每蹈於半」，前腳著地之後，下一步的步伐必須精準的前進半步，即王文錦所說：「後部落地的腳跟要與前步的腳心相齊。」<sup>108</sup>而「繼武」，兩腳足跡可以相接，後腳腳跟落在前腳腳尖之前。「中武」則是兩腳足跡之間可以相差一個腳印。

另外，不同的階級也有不同的佩玉，〈玉藻〉曰：「天子佩白玉而玄組綬，公侯佩山玄玉而朱組綬，大夫佩水蒼玉而純組綬。」<sup>109</sup>楊伯峻說道：「因其步履不同，故佩玉亦不同。」<sup>110</sup>如前所言，玉和組綬的顏色應不至於影響步伐，起作用的應是玉佩的短長，反映為玉聲的快慢，從而制約了步調的遲速。要之，步履與佩玉的階級差異，共同形成不同階級步行時的容禮。

總而言之，以君子為典範的容禮培養，目的是使世子與國子養成完美的儀態，而能養德於內，形之於外，以求「不失色於人」。而得宜的容禮，不僅是在學習階段所養成，即使成人，在出席重要場合之前，外在儀容、禮節仍須不斷複習，

<sup>104</sup> 《毛詩注疏》，卷 3-3，頁 7-8。

<sup>105</sup> 《毛詩注疏》，卷 3-3，頁 8。

<sup>106</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 22。

<sup>107</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 22。

<sup>108</sup> 王文錦：《禮記譯解》（北京：中華書局，2001 年），頁 432。

<sup>109</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 13。

<sup>110</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1550。



尤其是發言對命、步伐行止，須做到言辭適宜，節以玉聲。由此可見，言辭與玉在容禮的特殊之處。作為溝通、表情、達意的媒介，言辭的重要性自不待言；玉的外表所散發出的特質，被比喻為君子的內在德行，而佩玉碰撞的和諧之聲，更用以節度君子外在行動的節拍韻律。

### 第三節 聘禮、覲禮的容禮展現

世子及國子之所以需要培養禮容，正是因為有朝一日必定會身處須要展現容禮的場合。在第一節中，透過漢高祖對群臣的容禮展現，指出他所親身體悟到的容禮、威儀的效果，自可證成容禮之於周代天子、諸侯的重要性，即正君臣、明尊卑。然而，由於特殊的血緣、身分，世子及國子成人之後成為諸侯、卿、大夫，掌管天下、國家大小事之外，其中少不了出使他國、聘問等外交事宜。

鄭玄《目錄》云：「大問曰聘。諸侯相於久無事，使卿相問之禮。小聘使大夫。」<sup>111</sup>除了諸侯之間相聘問之外，天子與諸侯之間也行聘禮。<sup>112</sup>而被派遣的卿、大夫應曾具有國子身分，如隱公七年《春秋》：「齊侯使其弟年來聘。」<sup>113</sup>齊侯之弟夷仲，曾是國子。外交場合，使者代表祖國，一言一行都必須萬無一失、十全十美，倘於容禮表現不當，不僅貽笑大方，更甚者或導致生命終結、宗族滅絕的嚴重下場。〈覲禮〉則是諸侯見天子之禮，天子接見諸侯的場合中，儀態尤其不容有失，否則不能正君臣、明尊卑之外，更有損王室尊嚴。

<sup>111</sup> 《儀禮注疏》，卷 8，頁 1。

<sup>112</sup> 謝德瑩根據傳世文獻歸納：所謂「聘」者，蓋有三義：其一，謂天子之聘諸侯；其二，謂諸侯之聘天子；其三，謂諸侯間相聘。詳參謝德瑩：《儀禮聘禮儀節研究》（臺北：文史哲出版社，1983 年），頁 1。李無未根據出土銘文也提出相同看法，見李無未：《周代朝聘制度研究》（長春：吉林人民出版社，2005 年），頁 124-126。

<sup>113</sup> 《左傳注疏》，卷 4，頁 6。



前節以君子典範與言辭、佩玉節步討論容禮的培養，為求完整，本節同樣以二者為例，探討外交、觀見場合的容禮展現。因此，本節著重《儀禮》中的〈聘禮〉、〈觀禮〉，考究世子與國子在外交、觀見場合，言辭與步伐應該如何展現，才不使容禮有失。

### (一) 言辭

容禮中言辭的培養，確實不可馬虎，既是平時溝通、表情、達意的重要媒介，在禮典之中也常遭逢需要言辭的場合。《儀禮》諸篇常見辭的記載，如〈士冠禮〉有三次加冠時主賓所致祝辭，〈士相見禮〉有相見時之辭等。

有趣的是，舉行聘禮，正是為了開啟國與國之間的對話，達成若干協議與共識。如《左傳》就說「齊侯使夷仲年來聘，結艾之盟也。」<sup>114</sup>齊國的夷仲此次是為了與魯國結盟，故而聘問魯國。然而〈聘禮〉所記載正式行禮的過程，即自「厥明，訝賓於館」至「大夫出，賓送，不拜」，卻少有記載聘問應對的辭。如「賓入於次，乃陳幣」之後，「擯者出請事」，主國上卿問賓遠道而來所為何事，賓應有所回應，然而這之間的問對，卻沒有被記錄下來。僅有設庭實「牽馬右之」云云一節，有「擯者曰：寡君從子，雖將拜，起也。」<sup>115</sup>清儒盛世佐（1718-1755）曰：「此即公降一等之時，擯者所釋之辭也。凡公之辭賓，皆擯者贊之。〈燕禮〉亦云：『公命小臣辭』是也。經特於此著之耳，餘不見者，可以意求之也。」<sup>116</sup>盛氏認為公之辭，都是由擯者代替轉達，經文之所以在此有辭，而不見他處，是因為可以依此意推求，而不必繁錄。秦蕙田甚至認為，此處寫法是「舉一以見例

<sup>114</sup> 《左傳注疏》，卷 4，頁 7。

<sup>115</sup> 《儀禮注疏》，卷 21，頁 8。

<sup>116</sup> 清・盛世佐撰，袁茵點校：《儀禮集編》（杭州：浙江大學出版社，2021 年），頁 495。



也」。<sup>117</sup>

盛世佐的解釋無法徹底解決問題，若經文有意要讀者以意求之，那應該在更早涉及言詞的儀節，就設此安排。鄭玄也曾有此疑問，在注解〈聘禮〉「寡君從子，雖將拜，起也」時說：

此禮固多有辭矣，未有著之者，是其志而煥乎？未敢明說。<sup>118</sup>

鄭玄認為此禮本應記載許多來往應對的辭，然而幾乎未見，唯獨此處特別誌記分明，其緣由未敢明說。賈《疏》說：

謂此《儀禮》之內，賓主之辭固多有辭矣，但周公作經，未有顯著明言之者，直云「辭」耳。此及〈公食〉皆著其辭，此二者是志、記之言，「煥乎」可見。<sup>119</sup>

面臨鄭注「未敢明說」，賈公彥有別於疏解他處鄭注「未聞」時，依循鄭意，<sup>120</sup>反而提出了自己的看法。賈氏指出〈聘禮〉賓主互相推辭、辭謝的互動頗多，本該記錄這些言辭，但周公作經未錄其語，只說某人「辭」（v.）。不過〈聘禮〉與〈公食大夫〉兩篇，卻在相似的儀節，也就是被聘問國之國君與使者辭禮、加禮時，記下：「寡君從子，雖將拜，起也」，〈公食大夫〉則是寫作「寡君從子，雖將拜，興也」。<sup>121</sup>這兩處載錄這段言辭，反倒讓鄭玄、賈公彥認為，這應該屬

<sup>117</sup> 卷 230

<sup>118</sup> 《儀禮注疏》，卷 21，頁 8。

<sup>119</sup> 《儀禮注疏》，卷 21，頁 8。

<sup>120</sup> 參李洛旻：《賈公彥《儀禮疏》研究》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2017 年），頁 66-67。

<sup>121</sup> 《儀禮注疏》，卷 25，頁 5。

於記文，而被挪移至此。胡培翬則指出：



〈士冠〉、〈士相見〉二篇，辭多見於經內，賈以為志、記之言，未確。此注疑有脫誤，闕之可也。<sup>122</sup>

胡氏反對賈公彥之說，以〈士冠禮〉、〈士相見禮〉兩篇經文中記載大量的辭，賈公彥認為是記文挪移，是不對的，至於鄭《注》語意未盡明晰，胡培翬認為是文獻流傳時有所脫落所造成。<sup>123</sup>

賈公彥與胡培翬的論述，皆自《儀禮》經文與記文之間的關係出發。不過胡培翬的意見具有啟發性，考察〈士冠禮〉、〈士相見禮〉，明載若干言辭範例，內容足供參用。以〈士冠禮〉為例，如主人戒賓曰：「某有子某，將加布於其首，願吾子之教之也。」<sup>124</sup>又如賓為冠者命字，字辭曰：「禮儀既備，令月吉日，昭告爾字。爰字孔嘉，髦士攸宜。宜之于假，永受保之，曰伯某甫。」<sup>125</sup>這些言辭文意尚保留彈性應用空間，即使禮書載有明文，在戒賓或命字時，也未必會完全照著念。「某有子某」，賈《疏》曰：「上某，主人名；下某，子之名。」<sup>126</sup>「某」字代表不同人名；命字時也不能直接說「曰伯某甫」，「某甫」只是樣本、範例，還須依照自己所需填入將命之字。不過像這兩條言辭，在儀式中已頗便於套用。

<sup>122</sup> 清・胡培翬：《儀禮正義》（南京：江蘇古籍出版社，1993年），頁1042。

<sup>123</sup> 比起賈公彥、胡培翬從經文、記文挪移的角度考察，敖繼公則說：「此禮擯辭多矣，未有著之者，是時賓主相接，歡敬兩盡，故特見之。〈食禮〉亦然。」認為當下已經到了相歡、相敬已盡的時機點，故必須藉由擯者之言辭，讓禮典能夠繼續進行。敖氏是從賓主之間的互動考量，見解有獨到之處。見元・敖繼公：《儀禮集說》，頁455。

<sup>124</sup> 《儀禮注疏》，卷3，頁7。

<sup>125</sup> 《儀禮注疏》，卷3，頁9。

<sup>126</sup> 《儀禮注疏》，卷3，頁7。

又如〈士冠禮〉「三加」階段，每加一冠，主賓都要誦讀一段祝頌之辭，如：「始加，祝曰：令月吉日，始加元服。棄爾幼志，順爾成德。壽考惟祺，介爾景福。」

<sup>127</sup>這段祝辭文意完整，就很適合在禮典中一字不漏地背誦出來，有助於相關儀節圓滿。

至於〈士相見禮〉之辭，更可說是貫串全篇，如一開始就載有：「某也願見，無由達。某子以命命某見。」<sup>128</sup>並且不斷以「賓對曰」、「主人對曰」呈現兩造合禮的對答。值得注意的是，〈士相見禮〉也提到臣見君時，應該如何發表言談的原則：

凡言，非對也，妥而後傳言。<sup>129</sup>

這裡「言」與「對」是相對的，鄭玄《注》曰：「凡言，謂己為君言事也。」<sup>130</sup>即指進言，而「對」就是回應。所謂「妥而後傳言」，歷來有兩種說法，一種如敖繼公說：「安和其志氣乃言，不可忽遽也。」<sup>131</sup>認為應該先整理好自己的心志、氣息，再開始說話。一種如賈公彥說：「當量君安坐。」<sup>132</sup>清人褚寅亮(1715-1790)補充曰：「此妥字指俟君安坐而言，不指己說。敖氏言未可從。」<sup>133</sup>不過，從禮的角度來看，臣子進言於君，必須早有準備，正如上節討論《禮記·玉藻》所

---

<sup>127</sup> 《儀禮注疏》，卷3，頁7。

<sup>128</sup> 《儀禮注疏》，卷7，頁1。

<sup>129</sup> 《儀禮注疏》，卷7，頁9。

<sup>130</sup> 《儀禮注疏》，卷7，頁9。

<sup>131</sup> 元·敖繼公：《儀禮集說》，頁116。

<sup>132</sup> 《儀禮注疏》，卷7，頁9。

<sup>133</sup> 清·褚寅亮：《儀禮管見》(上海：商務印書館，1935年)，頁22。

謂「書思對命」，<sup>134</sup>並非面見君主之後才開始思考自己要發表的言論，另外也要觀察君主是否已經準備好接受進言。因此敖、褚兩說皆應顧及。



據上可知，《儀禮》經文記載的應對言辭豐富，如何恰當的發言，也有所指陳。附帶一提，〈士冠禮〉、〈士相見禮〉記載言辭被安排在不同的段落位置。這兩篇的言辭都繫屬經文，<sup>135</sup>〈士冠禮〉中的「戒賓辭」、「宿賓辭」、「加冠祝辭」、「醴辭」、「醮辭」、「字辭」等，雖然出現在整個禮典結束以後，記文之前，但仍舊屬於經文。賈公彥說道：

周公設經，直見行事，恐失次第，不言其辭。今行事既終，總見戒賓、醮及為字之辭也。<sup>136</sup>

可知賈氏認為，周公作此經時，為了使儀節按部就班，不因加入言辭而受到干擾、淆亂，故將言辭統一記述於禮典之後。〈士相見禮〉則不同，其中主賓對答之辭的安排，是順著儀程的進行，儀節與言辭二者相互交叉、對應。從這個現象可以看出，《儀禮》對辭的安排至少有這兩種方式，或總見於主要儀節後，或穿插其中。可以推測，言辭的安排與禮典性質有關，〈士相見禮〉藉由言辭推動禮典的進行，言辭為主，故穿插其中；〈士冠禮〉除了言辭之外，尚有其他核心儀節傳達更重要的象徵意義，如適子冠於阼階以著代，三加彌尊以表成人，並不完全藉由言辭推動禮典進行，言辭為輔，故總見於後。

<sup>134</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 11。

<sup>135</sup> 少數學者認為〈士冠禮〉之辭應該屬於記文，如敖繼公曰：「以〈士昏禮〉例之，此以下所載諸辭皆當為記文，乃在經後記前，亦未詳。」參元·敖繼公：《儀禮集說》，頁 38。

<sup>136</sup> 《儀禮注疏》，卷 3，頁 7。

以上討論言辭在〈士冠禮〉、〈士相見禮〉呈現的情形，進一步可留意的是，〈士相見禮〉與〈聘禮〉同屬五禮中的賓禮，於〈士相見禮〉可見主賓對答的言辭非常活躍，然而〈聘禮〉卻少有辭的記載，且零星、分散。許子濱指出：「現存禮書中，只有《儀禮》比較詳細的紀錄了各種禮典所用的禮辭。……對很多禮典禮辭的記載，《儀禮》還是相當不足的，尤其是聘禮儀式的重大節目如郊勞等所用的禮辭，記禮者皆付闕如。」<sup>137</sup>

那麼話說回頭，為何〈聘禮〉的言辭未被記禮者錄下？從〈聘禮·記〉可以觀察到與言辭相關的記述，或可理解箇中原因，其曰：

辭無常，孫而說。辭多則史，少則不達。辭苟足以達，義之至也。<sup>138</sup>

鄭《注》云：「大夫使，受命，不受辭。」<sup>139</sup>此說或本於《公羊傳》莊公十九年：「聘禮，大夫受命，不受辭。出竟有可以安社稷、利國家者，則專之可也。」<sup>140</sup>〈聘禮〉賈公彥《疏》則說：「受命，謂受君命，聘於鄰國，不受賓主對答之辭。必不受辭者，以其口及，則言辭無定準，以辭無常，故不受之也。」<sup>141</sup>賈公彥從「辭無定準」疏解鄭《注》，蓋設想聘問臨場狀況難以預知，所以不受辭。

不過，仔細推敲上述三說，此處〈聘禮·記〉只說「辭」，但《公羊傳》、鄭《注》必先云「大夫」、「大夫使」，賈公彥也說「受君命」，顯然都意識到使者出

---

<sup>137</sup> 許子濱：〈《左傳》聘禮禮辭研究〉，《《春秋》《左傳》禮制研究》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁168。

<sup>138</sup> 《儀禮注疏》，卷24，頁6-7。

<sup>139</sup> 《儀禮注疏》，卷24，頁7。

<sup>140</sup> 《公羊注疏》（臺北：藝文印書館，1997年），卷8，頁2。

<sup>141</sup> 《儀禮注疏》，卷24，頁7。

使前，君授臣命的行為。命的意義，在於令使者此聘必須達成某項任務，可以推論《公羊傳》、鄭玄《儀禮注》說「受命，不受辭」，乃是由於受命已經表達此命之意，而受命的意義也大於受辭，因此不言受辭。這樣一來，聘問場合該說什麼話、怎麼說，這「專對」<sup>142</sup>的重責大任就落到使者身上了。對使者而言，受命之後的下一個問題，就是構思辭的草稿，如何使用精當的言辭，達成主君之命。故必須追問，良好的辭該當如何？鄭《注》曰：

孫，順也。……辭必順且說。<sup>143</sup>

清儒張爾岐（1612-1678）認為：「聘問之辭，難豫為成說，其大要在謙遜而和悅。辭多則近史、祝，辭少則不足以達意，苟足以達意而又不失之多，修辭之義於是為至。」<sup>144</sup>張氏的解釋掌握大要，在於謙遜而和悅，言多、辭寡皆不能達義。胡培翬則以目的為導向做解釋：「云辭必順且說者，聘以修好睦鄰故也。」<sup>145</sup>聘禮要達成修好睦鄰的目的，自然與言辭離不開關係，這可見前述培養、練習的重要性。

試想身為世子或國子，一旦接受君命聘問他國，既以修好睦鄰為目的，受命之後必須揣想說辭，屆時言辭務須謙遜，不多不少，精準達意。使命之重，壓力之大，可想而知。聘禮之辭以修築兩國關係為旨要，撰擬腹稿時固然有大致的方向，然而外交場合變化莫測，可能遭受對方刁難、欺壓，也可能面對出乎意外的善意，恐難在事前做盡沙盤推演。因此要有高度的應對能力，在這樣的場合展現

<sup>142</sup> 「專對」引自《論語·子路》所載，子曰：「誦詩三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？」《論語注疏》，卷 13，頁 3-4。

<sup>143</sup> 《儀禮注疏》，卷 24，頁 7。

<sup>144</sup> 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》（臺北：學海出版社，2011 年），頁 403。

<sup>145</sup> 清·胡培翬：《儀禮正義》，頁 1143。

「孫而說」的言辭，除了要有膽識臨場應變，平日更要為言辭訓練下足功夫，才能在瞬息萬變的外交場合，以得宜的言辭，展現外交使節的禮儀素養，而不失國格。



〈聘禮〉是諸侯派遣使者到王畿或其他諸侯國行聘問之禮，使者的身份或許有高有低，而〈觀禮〉則是賓禮之中天子、諸侯本人必須親自行禮的禮典，此禮在規格上隆於〈聘禮〉。實際上，周代諸侯參見天子的禮並不是只有觀禮，鄭玄《三禮目錄》云：

覲，見也，諸侯秋見天子之禮。春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇。朝、宗禮備，覲、遇禮省，是以享獻不見焉。三時禮亡，唯此存爾。

146

一年之中，諸侯參見天子的禮制，依照四時分為朝、宗、覲、遇，觀禮是諸侯秋天參見天子的禮，是四時禮制中今日唯一傳存者。

〈觀禮〉所記載的言辭，情況與〈聘禮〉類似，即無從得知來訪者侯氏之言辭，不過，仍有相關記載足以推想言辭內容的大致方向。〈聘禮〉使者的言辭，遵循的是諸侯之授命，以達成外交目的；〈觀禮〉是諸侯觀見天子，嚴格來說並非外交場合，而是宗族之中小宗觀見大宗。既然如此，諸侯的言辭也或多或少需要以聯絡感情為導向，豈料〈觀禮〉卻規範諸侯向天子請罪。在「侯氏請罪天子」一節，「北面立，告聽事」，<sup>147</sup>鄭《注》曰：

---

<sup>146</sup> 《儀禮注疏》，卷 26 下，頁 1。

<sup>147</sup> 《儀禮注疏》，卷 27，頁 3。

告聽事者，告王以國所用為罪之事也。<sup>148</sup>



〈觀禮〉為何規範諸侯面見天子就要請罪？所謂「國所用為罪之事」，張爾岐說：「告王以己所為多罪，願聽王譴責之事也。」<sup>149</sup>就言辭的內容而言，是列數自己的罪狀，然而就此言辭的功能來說，真正的用意並不是要王加罪於己，而是透過罪己、示弱之表態以示忠誠，以博取君王對自己的信任。如此看來，諸侯的言辭一方面要配合覲見之禮，呈現尊尊之義，另一方面要表達罪己、示弱之意，期待天子放下心中猜防，能夠達到聯絡親情的親親之義。前文討論聘禮時已指出，出使的使者必須自己打擬應對草稿，此處告聽事者則為諸侯，諸侯必須親自與天子進行對話，更須條理清晰、修飾精當。

那麼禮事活動中，天子又應該展現什麼樣的言辭與儀容？〈觀禮〉記載：

天子辭於侯氏，曰：「伯父無事，歸寧乃邦。」<sup>150</sup>

《尚書·文侯之命》也有類似記錄：「王曰：『父義和其歸，視爾師，寧爾邦。』」<sup>151</sup>敖繼公云：「伯父無事者，辭其聽也。云歸寧乃邦者，安之之辭，實未使之歸也。」<sup>152</sup>所稱「伯父」，〈觀禮〉曰：「同姓大國，則曰『伯父』；其異姓，則曰『伯舅』。同姓小邦，則曰『叔父』；其異姓小邦，則曰『叔舅』。」<sup>153</sup>各式稱呼既已有所界定，稱謂標準除了大國、小國之分外，又兼具同姓、異姓，稱「伯父」，是

<sup>148</sup> 《儀禮注疏》，卷 27，頁 3。

<sup>149</sup> 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，頁 454-455。

<sup>150</sup> 《儀禮注疏》，卷 27，頁 4。

<sup>151</sup> 《尚書注疏》，卷 20，頁 4。

<sup>152</sup> 元·敖繼公：《儀禮集說》，卷 27，頁 6。

<sup>153</sup> 《儀禮注疏》，卷 27，頁 6。

欲以血緣關係拉近彼此距離。「伯父無事」表現出的是辭讓，雖然身分貴為天子，在此禮中是受觀見的一方，接受諸侯述職、罪己，<sup>154</sup>但仍須示以謙讓，「歸寧乃邦」則是一種安撫之辭。曹元弼（1867-1953）說：



王曰：「伯父無事，歸寧乃邦」，此所謂懷諸侯則天下威之也。<sup>155</sup>

曹氏指出此句天子之語，要達到懷諸侯、威天下的目的，一方面威懾尊卑，一方面安撫宗親。而這正是天子的言辭之容，應該展現的樣貌及目的。

《春秋》僖公二十八年曰：「夏四月己巳，晉侯、齊師、宋師、秦師及楚人戰于城濮，楚師敗績。」<sup>156</sup>晉、楚城濮之戰，晉國戰勝之後，作王宮于踐土，將行觀禮，<sup>157</sup>獻俘於周襄王。《左傳》云：

王命尹氏及王子虎、內史叔興父策命晉侯為侯伯。……曰：「王謂叔父：『敬服王命，以綏四國，糾逖王慝。』」晉侯三辭，從命，曰：「重耳敢再拜稽首，奉揚天子之丕顯休、命。」受策以出。出入三觀。<sup>158</sup>

關於獻俘，李隆獻對照成公十六年以後，晉國不再向周獻捷，代表周王室不再被尊奉。則此處向天子獻捷，正是為了「彰顯戰功，並藉此確立君臣關係，凸顯遵

<sup>154</sup> 《孟子·梁惠王下》云：「諸侯朝於天子曰述職。述職者，述所職也。」見《孟子注疏》，卷2上，頁10。

<sup>155</sup> 清·曹元弼：《禮經學》（北京：北京大學出版社，2012年），頁117。

<sup>156</sup> 《左傳注疏》，卷16，頁14。

<sup>157</sup> 清儒劉文淇說：「文公敗楚師，旋至衡雍。天子臨之，晉侯以諸侯朝王。」可見晉侯將行觀禮。參清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（北京：科學出版社，1959年），頁421。

<sup>158</sup> 《左傳注疏》，卷16，頁23-25。

奉王命征討四方的正當性」。<sup>159</sup>對照〈觀禮〉，此時的晉國已非小國，天子何以稱晉文公「叔父」？楊伯峻蒐集《左傳》類似的例證，認為周代天子對諸侯的稱謂，未必全如〈觀禮〉所揭之原則。<sup>160</sup>不過此處以叔父稱晉文公，仍符合對同姓諸侯的稱呼。此處記載周襄王命與晉文公對命之辭，正可見天子與諸侯之間的往來。雙方言辭各自展現應有的禮儀，天子之辭展現天威，策命為伯之餘，更須藉言辭建立威信，重申服從天子之命，糾察不從者。而晉文公之辭也展現諸侯敬服天子的姿態，雖已在城濮之戰征服蠻夷，功勳蓋世，面對天子之命，仍可見他藉由言辭尊崇天威，沒有僭越之嫌。在此禮之後，內史興評論：「晉，不可不善也，其君必霸，逆王命敬，奉禮義成。」<sup>161</sup>晉文公言辭和禮儀的個人表現，在內史興眼中，牽繫的是整個國家未來的禍福得失。由此可見，容禮的展現不僅代表個人，而是關乎整個國家的聲望與發展。

總結上文，雖然〈聘禮〉、〈觀禮〉記錄的言辭較少，無法得知行禮時合宜、標準的言辭範式。但是考察注、疏及其他經文的輔助，以及書傳中的實際案例，還是可以確立言辭之原則、要旨，與禮典之中應該表現的言辭之義與禮儀。當曾為世子、國子的天子、諸侯、大夫，在外交場合或觀見、接見之時，出口的言辭及行為舉止不但關乎己身，更涉及國格門面，故可知言辭的訓練之於世子及國子，關係重大。

## （二）執圭玉

上文談到行走的步伐，在周代的容禮中，是很值得注意的一環，因為人在禮

---

<sup>159</sup> 李隆獻：〈《左傳》「獻捷」、「獻俘」、「獻功」事例的省察與詮釋〉，《歷史敘事與經典文獻隅論》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020年），頁286。

<sup>160</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁326。

<sup>161</sup> 三國吳·韋昭：《國語注》，頁41。

典中的移動，必須依靠雙腳行進，而行進的方法又別有一番深意。此容禮的特殊之處，在於邁開步伐的速度，必須要配合佩玉的鳴聲，雖然佩玉在此容禮展演時，是做為演示道具與此人一同展現於眾人之前，但它的聲音同時提示行禮者，真正要展現的重點是行禮者步伐與玉聲的配合度。前文也已經提到，玉在周代更用以比喻君子之德，發展出「貴玉賤碩」之說。

從世子及國子的教育養成來看，在入小學以後，乃至大學階段，皆過著「居則習禮文，行則鳴佩玉」的生活，尤其在君子典範之中，佩玉更是無故不離身。由此看來，玉是君子最貼身的禮器之一，玉與容禮的關係非常密切，可說是日常生活從不間斷的。上一小節論及觀玉聲的能力。此外，在禮典——尤其在〈聘禮〉、〈觀禮〉中，除了自身佩玉，尚有手執圭玉之容。使者手執圭玉時的容禮，在面見他國諸侯、觀見天子時，乃是自身修為與己國形象的展現。此一容禮何以特殊？原因在於圭玉所代表的意義非同小可，因此本節須先討論圭玉之義，再探討執圭玉之容禮，方能明白其中禮義。

朝聘觀見之禮為何要以玉為禮器？許進雄說：「它有美麗而光澤的色彩，又具有延伸性，易於打造量輕的飾物，而且不腐敗，顯然比粗重樸素的石塊易於受到人們的喜愛而被寶貴。……由於新石器以來，人們所見到的材料沒有比玉更美麗的，愛美是人的天性，不但以之裝飾自己，並被採用做為地位的表徵。」<sup>162</sup>許倬雲也指出，西周時期，就有專門製造玉器的作坊工廠。<sup>163</sup>如此看來，玉在中國古代的文化中之所以如此亮眼，在外表上，乃是因為它物質上的因素，並且廣泛受人喜愛；而其寓意，從紅山文化的玉豬龍和良渚文化玉器上的神人獸面紋，充

---

<sup>162</sup> 許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1995年），頁186。

<sup>163</sup> 許倬雲：《西周史》（臺北：聯經出版事業公司，1986年），頁271。

滿著史前巫術氣息，<sup>164</sup>到了周代，進而發展出君子比德於玉、象徵階級地位等特點。《周禮·春官·天府》曰：「凡國之玉鎮、大寶器藏焉。」<sup>165</sup>此處說的玉鎮、大寶器，即鄭玄所說：「玉瑞，玉器之美者。」<sup>166</sup>舉凡以玉做成的禮器，對周代人而言都是值得慎重典藏的寶物。例如《儀禮·聘禮·記》說：「凡四器者，唯其所寶，以聘可也。」<sup>167</sup>鄭玄《注》云：「四器謂圭、璋、璧、琮。」<sup>168</sup>張爾岐說：「非所寶，則不足以通誠好矣。」<sup>169</sup>由於玉在古人眼中價值非凡，因此用做聘禮中的贊，即見面禮，始能展現誠意。

《周禮》有諸多關於玉的記載，其中涉及身分階級者，如《周禮·春官·大宗伯》曰：

以玉作六瑞，以等邦國：王執鎮圭，公執桓圭，侯執信圭，伯執躬圭，子執穀璧，男執蒲璧。<sup>170</sup>

依照階級，天子、公、侯、伯、子、男各執不同等級的玉。六玉當中，天子、公、侯、伯皆執圭，而子、男執璧，鄭玄認為原因在於：「未成國也。」<sup>171</sup>〈大宗伯〉

<sup>164</sup> 孫慶偉：《禮以玉成：早期玉器與用玉制度研究》（北京：北京大學出版社，2022年），頁5。又如郭大順指出紅山文化中有「唯玉為葬」的現象，並認為這體現了視玉為「通神工具及其獨佔性」的意識。見郭大順：〈紅山文化的「唯玉為葬」與遼河文明起源特徵再認識〉，《文物》1997年第8期，頁22。

<sup>165</sup> 《周禮注疏》，卷17，頁5。

<sup>166</sup> 《周禮注疏》，卷17，頁5。

<sup>167</sup> 《儀禮注疏》，卷24，頁8。

<sup>168</sup> 《儀禮注疏》，卷24，頁8。

<sup>169</sup> 清·張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，頁405。

<sup>170</sup> 《周禮注疏》，卷18，頁21。

<sup>171</sup> 《周禮注疏》，卷18，頁21。



曰：「五命賜則」，<sup>172</sup>鄭玄《注》曰：「鄭司農云：『則者，法也。出為子男。』玄謂『則』，地未成國之名。王之下大夫四命，出封加一等，五命，賜之以方百里、二百里之地者，方三百里以上為成國。」<sup>173</sup>另外，〈大宗伯〉也說：「九命作伯。」<sup>174</sup>可見「成國」與否牽涉到命數，伯與子之間尚有四命的差距，也牽涉到天子賞賜之地的廣狹，三百里以上才成國。而所謂「瑞」者，〈春官・典瑞〉鄭玄《注》曰：

人執以見曰瑞，禮神曰器。瑞，符信也。<sup>175</sup>

周代用玉的場合多樣，用以祭祀的玉稱為器，用以見人的玉稱為瑞。後者代表的是符信，賈公彥《疏》說：「若天子受瑞於天，諸侯不得受瑞於天，唯受瑞於天子，故名瑞。」<sup>176</sup>此符信代表尊者頒賜、認證的身分地位，可見其意義非比尋常。

錢玄論及玉的用途分為三種：一是用於祭祀天地、四方、日月、星辰、山川等；二是用於諸侯朝覲天子，諸侯相會見；三是作享獻之用。<sup>177</sup>〈典瑞〉所敘屬於第二種：

王晉大圭，執鎮圭，繅藉五采五就，以朝日。公執桓圭，侯執信圭，伯執躬圭，繅皆三采三就。子執穀璧，男執蒲璧，繅皆二采再就，以朝、覲、

<sup>172</sup> 《周禮注疏》，卷 18，頁 19。

<sup>173</sup> 《周禮注疏》，卷 18，頁 19。

<sup>174</sup> 《周禮注疏》，卷 18，頁 21。

<sup>175</sup> 《周禮注疏》，卷 20，頁 16。

<sup>176</sup> 《周禮注疏》，卷 20，頁 17。

<sup>177</sup> 除了此三種之外，還有當作兵符，用以發兵，或用以聘女，或用以斂屍等。詳參錢玄：《三禮通論》，頁 257-260。

宗、遇、會、同于王。諸侯相見，亦如之。瑑圭、璋、璧、琮，繅皆二采  
一就，以覩聘。<sup>178</sup>



所敘王公各依其階級，執符合禮制的玉，搭配不同等級的襯墊。至於「瑑」，鄭玄《注》引鄭司農云：「瑑有圻鄂瑑起。」<sup>179</sup>「瑑圭、璋、璧、琮」，指的是較低階的禮玉，雕刻了簡單鑲邊的花紋。上述執玉的場合大都是見人，唯獨天子腰插大圭、手執鎮圭以朝日，而非見人。要之，公、侯、伯、子、男所執的玉，都是天子所賜的符信，也代表其身分地位。圭玉的種類雖然多樣，但人們心中對圭玉的那份敬重，卻是相同的。

〈聘禮〉當中值得注意的是，在正式行禮之前，聘問他國的使節團，必須自  
我安排演練聘禮的儀式，〈聘禮〉云：

未入竟，壹肄。為壇壝，畫階，帷其北，無宮。朝服，無主，無執也。介  
皆與，北面西上。<sup>180</sup>

所謂「肄」就是練習，此練習安排在進入所聘之國的國境之前，鄭玄《注》指出：  
「習聘之威儀，重失誤。」<sup>181</sup>他們會模擬出一個宮室環境用以練習，以照顧到相  
關方位、人與人之間的相對距離，確認儀節的進行等，以避免事到臨頭出現任何  
差池。而練習時雖穿著朝服，但並不執圭，鄭《注》指出：「不執玉，不敢褻也，  
徒習其威儀而已。」<sup>182</sup>正式行禮時，〈聘禮〉曰：

<sup>178</sup> 《周禮注疏》，卷 20，頁 17-18。

<sup>179</sup> 《周禮注疏》，卷 20，頁 17-18。

<sup>180</sup> 《儀禮注疏》，卷 19，頁 11。

<sup>181</sup> 《儀禮注疏》，卷 19，頁 11。

<sup>182</sup> 《儀禮注疏》，卷 19，頁 11。



賓襲，執圭。擯者入告，出辭玉。納賓，賓入門左；介皆入門左，北面西上。三揖，至於階，三讓。公升二等，賓升，西楹西，東面。擯者退中庭。賓致命。公左還，北鄉。擯者進。公當楣再拜。賓三退，負序。公側襲，受玉于中堂與東楹之間。<sup>183</sup>

經文只說「賓襲，執圭」，以及主人和賓三揖三讓等過程，卻未及細述如何執圭入門、如何登階，須參考其他禮典以補充理解。

以腳步來說，〈士相見禮〉曰：

執玉者，則唯舒，武，舉前曳踵。<sup>184</sup>

此經指出執玉時，應表現出「唯舒」貌，如《禮記·玉藻》曰：「執龜、玉，舉前曳踵，蹠蹠如也。」<sup>185</sup>孔《疏》云：「言執龜、玉之時，有此徐趨也。『舉前曳踵』者，踵，謂足後跟也。謂將行之時，初舉足前，後曳足跟，行不離地，『蹠蹠如也』。」<sup>186</sup>行走的方式，是藉由腳不離地，腳尖抬起、腳跟拖曳的規範，限制執玉者緩慢前行。然而入門、登階時，腳跟若持續貼地，根本無法越過門檻或登階總得將腳跟提起。

關於這個細節，〈聘禮·記〉曰：

<sup>183</sup> 《儀禮注疏》，卷 20，頁 12-13。

<sup>184</sup> 《儀禮注疏》，卷 7，頁 13。

<sup>185</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 22。

<sup>186</sup> 《禮記注疏》，卷 30，頁 23。



賓入門，皇。升堂，讓。將授，志趨。<sup>187</sup>

執圭入門，鞠躬焉，如恐失之。<sup>188</sup>

皇且行。入門主敬，升堂主慎。<sup>189</sup>

所謂「讓」，鄭《注》曰：「謂舉手平衡也。」<sup>190</sup>賈《疏》為之申說：「謂若〈曲禮〉云：『凡奉者當心』，下又云：『執天子之器則上衡』，注云：『謂高於心』。『國君則平衡』，注云『謂與心平』。」<sup>191</sup>三《禮》論及執玉行步時，大多注重在腳部動作上，唯獨此處提到了手。玉在周代是何等重要的禮器，執玉「升堂讓」，對天子、諸侯又有不同的執持高度，參照〈曲禮〉可知，為天子執玉須高於心臟，為諸侯則正對胸口心門，為大夫、士等而下之。

而「皇」、「鞠躬」、「敬」、「主慎」，這些詞都有表示莊敬、慎重之意。這並不只是因為捧著一件玉製寶器，更因為那是執玉時理當展現的容儀。〈聘禮〉曰：「上介執圭如重。」<sup>192</sup>〈曲禮〉曰：「凡執主器，執輕如不克。」<sup>193</sup>指出使者行禮所執之物無論為何，都應該要像是承接不住一般戒慎之至，其中原因即該物乃是呈獻君主之器。因此「皇」、「鞠躬」、「敬」、「主慎」，包含內在應有的態度、心理狀態，以及外在所須表現出的莊敬貌、慎重樣貌。而最關鍵的問題是，這些執玉的容禮，究竟要展現怎樣的威儀？《周禮·夏官·形方氏》曰：

<sup>187</sup> 《儀禮注疏》，卷 24，頁 9。

<sup>188</sup> 《儀禮注疏》，頁 286。

<sup>189</sup> 《儀禮注疏》，頁 286。

<sup>190</sup> 《儀禮注疏》，頁 286。

<sup>191</sup> 《儀禮注疏》，卷 24，頁 9。

<sup>192</sup> 《儀禮注疏》，卷 24，頁 9。

<sup>193</sup> 《禮記注疏》，卷 4，頁 1。



使小國事大國，大國比小國。<sup>194</sup>

鄭《注》云：「比猶親也。《易·比·象》曰：『先王以建萬國，親諸侯』。」<sup>195</sup>賈《疏》說：「注言『親諸侯』，使諸侯相親，遞相朝聘是也。」<sup>196</sup>諸侯互相朝聘的目的固在於修好，但是兩國修好總須建立在各自基本擁有的威信之上，才能夠圓滿。以大國與小國相聘的角度來看，若小國為賓欲與大國修好，使者無莊敬、慎重之貌，自然無法表現出令大國尊重的容儀；反之，若大國之使不能展現泱泱丰采，也會讓小國心生鄙夷。例如《左傳》襄公三十一年，衛襄公派遣文子聘問鄭國，事後文子說：「鄭有禮，其數世之福也，其無大國之討乎！」<sup>197</sup>顯然，鄭國在該次聘禮每個環節上，都展現主國應有的禮儀，文子因此看好其未來發展。反之則如《左傳》定公十五年所載：

春，邾隱公來朝，子貢觀焉。邾子執玉高，其容仰；公受玉卑，其容俯。

198

邾與魯相對是小國與大國，而兩國國君在聘禮之中，其執玉之容俯仰失準無度，都不符合容禮規範，更無法展示威儀。子貢於是乎曰：「今正月相朝，而皆不度，心已亡矣。嘉事不體，何以能久？高、仰，驕也；卑、俯，替也。驕近亂，替近疾，君為主，其先亡乎！」<sup>199</sup>他批評兩君分別呈現出驕、替之容，顯示德行虧

<sup>194</sup> 《周禮注疏》，卷 33，頁 41。

<sup>195</sup> 《周禮注疏》，卷 33，頁 41。

<sup>196</sup> 《周禮注疏》，卷 33，頁 42。

<sup>197</sup> 《左傳注疏》，卷 40，頁 19。

<sup>198</sup> 《左傳注疏》，卷 56，頁 22。

<sup>199</sup> 《左傳注疏》，卷 56，頁 22。

缺，故謂「何以能久」。



## 小結

容禮之於周代貴族的重要性，在於容禮所展現的威儀，對於君主而言，用以正君臣、明尊卑，貞定階級秩序，對於大夫、士而言，用以展示個人素養、宗族門面，乃至國家尊嚴。培養世子及國子的容禮，其意在使這套體現尊卑倫理秩序的儀文形式，代代相傳。容禮的教育養成，將君子引為典範、供做觀摩學習的對象。三《禮》與容禮相關的記述，可以分為培養與展現前後兩階段，本文藉由〈玉藻〉「書思對命」、「觀玉聲」，回溯到言辭、藉玉節步，以此二者為中心，更可見容禮的學與用一脈相承。進入到聘禮、覲禮的場合，外交、覲見局面變化多端，言辭無法事先完全準備，必須依靠平時的累積，才能在禮典之中適切展現出謙遜、悅人的言辭。再者，典禮中主、賓都必須配合佩玉的鳴聲節奏，調校自己的步伐，執玉者手持高低、腳步徐疾，皆應表達出莊敬、慎重之貌，更是威儀展現的重要指標。綜上所述，無論是初時學習階段，還是成人任事之後，容禮的訓練都不能停歇，不只是因為禮典中如此規範，更是由於唯有合乎體統的容禮，表現敬慎、莊重的威儀，才能夠達致令聞長世、保族宜家的果效。



#### 第四章 周代貴族樂教與禮樂之治的建構



周代世子及國子的教育，除了《周禮·地官》系統的〈師氏〉、〈保氏〉，所施的三德、三行，以及六藝、六儀之教外，在《周禮》中，還有〈春官〉體系，從〈大司樂〉到〈司干〉之職，所掌管與音樂相關的樂教。不過，面對《周禮》的記載，不禁令人感到疑惑，為什麼在德、行、藝、儀之外，還需要對世子及國子普施樂教呢？另外，在六藝：禮、樂、射、御、書、數之中，就已經包含了「樂」一項，那麼「樂」究竟有何重要性，使《周禮》的創制者、記錄者，必須要將它釐析出六藝之外，放在掌禮的春官中書寫，這之間又蘊含何許差異需要釐清？從〈大司樂〉到〈司干〉等若干職官形成的樂官系統，究竟如何運作，相互形成官聯，才能使世子及國子的樂教順暢施行？樂教既然如此特殊，它在整個周代政教的運作之中，有什麼安排，又佔有什麼樣的地位？

上述這些問題，牽涉甚廣，從「樂」本身為何，到以樂教世子及國子的相關議題，再到樂在周代政教的運作，牽連複雜，因此必須獨設一章，才能夠將這些問題一一提出，並進一步釐清。本章首節將先討論「樂」究竟是什麼？這個問題包含樂在歷史上的傳承，也就是周代以前的流行，還有樂及其統攝的詩、歌、器樂、舞，四者之間的關係。第二節探討周代施行樂教的原因，第三節討論周代樂教的方法，觸及由誰執教、教什麼內容等問題。第四節延續由誰執教的問題，論述樂官的職能，而此處也涉及各個樂官之間，或是樂官與其他職官之間的官聯。最後，第五節則要探討周代施行樂教的意義，這個問題則又必須分為對世子及國子個人的意義，以及在整體政教之中的意義。

## 第一節 樂的本質



中國古代對「禮樂」的泛論甚多，可分為正面與反面來講。正面者如：禮樂文明、制禮作樂等，反面者如：禮崩樂壞。這幾個詞語，都同時包含「禮」與「樂」，正如彭林所說：「在談到古代中國文化時，……禮、樂合用，似乎成了一種習慣。」

<sup>1</sup>這使得禮樂似乎逐漸被視為一個整體，無法分割。周代的禮樂固然經常二合為一，然而禮、樂實有各自功用，如《禮記·樂記》所言：

樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。……禮義立，則貴賤等矣；  
樂文同，則上下和矣。<sup>2</sup>

則二者各自有不同的存在意義，故也分屬不同領域，因此在教育議題上，應該要區分禮教、樂教。

單獨談論樂教，必須先從古人如何理解樂的本質著手，《禮記·樂記》已有述及：

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。  
聲相應，故生變；變成方，謂之音；比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。

3

〈樂記〉開頭，提出中國古人基本的音樂起源觀念，以為音的產生是由人心感物

<sup>1</sup> 彭林：《儒家禮樂文明講演錄》，頁 56。

<sup>2</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 11-12。

<sup>3</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 1。



而動，所謂「動」，指的是內心的感動，由於内心感動，所以人藉由口腔、樂器，主動抒發感動之心，進而表現為「聲」，聲有五聲：宮、商、角、徵、羽，「聲相應，故生變」，鄭玄跟孔穎達的解釋不太一樣，前者認為聲發自樂器，後者主張發自口腔，兩說應是各舉一端，可以看做孔《疏》補充鄭《注》。雖然歌聲與樂器之聲有別，但「感於物而動」的「動」，主要還是人由口腔發出，抑或動手演奏樂器。多聲應和，發生變化，「變成方，謂之音」，鄭《注》曰：「方，猶文章也。」<sup>4</sup>孔《疏》說：「聲既變轉，和合次序，成就文章，謂之音也。音則今之歌、曲也。」<sup>5</sup>禮注提及特別的配色組合謂之文、謂之章，猶如樂曲亦經巧妙的組構。有變化的聲，變成次序和諧的章節、篇章，就稱為「音」。最後，「比音而樂之，及干戚、羽旄，謂之樂」，干戚、羽旄都是跳舞時所持的用具，也就是說，排比稱為音的篇章，並加入相對應的舞蹈，就稱作「樂」。因此，樂實際上是由聲、方、音，再加上舞蹈逐步衍生而成的。

從〈樂記〉的記載，不難發現樂與人之間的連結，是在人心。除了上述「凡音之起，由人心生也」之外，〈樂記〉又云：「樂者，音之所由生也，其本在人心留意之感於物也。」<sup>6</sup>人對世間萬物的感受，會發自內心形諸音樂，〈樂記〉所敘人的感受可以分為六種：

其衰心感者，其聲噍以殺；其樂心感者，其聲啴以緩；其喜心感者，其聲發以散；其怒心感者，其聲粗以厲；其敬心感者，其聲直以廉；其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其奸。禮樂刑政，其極

<sup>4</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 1。

<sup>5</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 2。

<sup>6</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 3。

一也；所以同民心而出治道也。<sup>7</sup>



《禮記·樂記》共整理出六種人心的感受：哀、樂、喜、怒、敬、愛，這些感受各自會使人發出截然不同之聲。值得注意的是，〈樂記〉強調其本質，亦即「六者，非性也，感於物而後動」，鄭《注》曰：「言人聲在所見，非有常也。」<sup>8</sup>乃是從常與非常區分「性」與「非性」，孔《疏》則指出：

人生而靜，天之性也。性本靜寂，無此六事。六事之生，由應感外物而動，故云「非性也」。所以知非性者，今設取一人，以此六事觸之，言此人必隨觸而動，故知非本性也。<sup>9</sup>

孔穎達的解釋，顯然超越鄭《注》並且觸及思想層次，認為人性是天生、天授的「靜」，而非與生俱來就有哀、樂、喜、怒、敬、愛之感。藉由此處與「性」相關的討論，宋明學者更開展出個人層次的理學問題。當然，「橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同」，相同的文獻，用不同的視角觀察，自然就會有不同的體悟，進而做出不同的論述或產生不同見解。然而，在「樂教」的討論範圍內，〈樂記〉所謂「六者，非性也，感於物而後動」，正好提示了一個看似基本卻極其重要的問題：人心之所感，是周代政教重視樂的原因嗎？

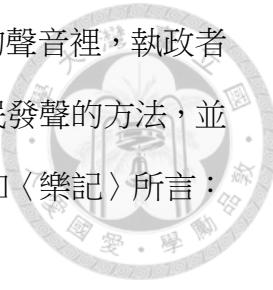
從〈樂記〉可知，治理國家自然不是只有禮、樂，還搭配刑與政，但是〈樂記〉提出「是故先王慎所以感之者」，才是周代政教一定要施以樂的箇中原因。樂最重要的功能是主和，在政教實踐中，需要有樂的輔助，才能達到「同民心而

<sup>7</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 3。

<sup>8</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 3。

<sup>9</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 4。

出治道」的理想境界。治道的好壞，會自然反映在人民所發出的聲音裡，執政者應該報以關注且善於判斷，那麼相對的，執政者自然要授予人民發聲的方法，並培養自己傾聽的能力，方能夠有效接收民間對政教的反饋。正如〈樂記〉所言：



凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。聲成文，謂之音。是故治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。聲音之道，與政通矣。<sup>10</sup>

人民所感會成為流傳於民間的「聲」與「音」，反映治世、亂世、亡國等政治之隆污。楊華提到樂與政治之間的關係時說道：「正是基於樂對於人心民情和社會共同心理的反映功能，統治者才能夠從『振鐸徇於路』的樂官那裡感受到民風民情，從而制定出符合大眾好惡，引導萬民心悅誠服地禮樂制度來。」<sup>11</sup>〈樂記〉又曰：

凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也，唯君子為能知樂。是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。<sup>12</sup>

這條引文提供兩個訊息，其一，眾庶知音而不知樂，反過來說，執政者才能學習到比音層次更高的樂；其二，雖然孔《疏》提出「君子謂大德聖人」的理想，<sup>13</sup>但是在現實中，所有的執政者不分等級，都應該以「知樂」為目標，才能夠審音

<sup>10</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 4。

<sup>11</sup> 楊華：《先秦禮樂文化》（武漢：湖北教育出版社，1996 年），頁 74。

<sup>12</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 7-8。

<sup>13</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 8。

知政，弘揚治道。由這兩點可知，雖然從周代政治、治理的角度而言，樂看似只是一種統馭天下之術，但事實上，這種統馭天下之術的使用機制，仍然離不開樂的本質，在上位者傾聽眾庶之音，聽其音方知其心，知其心才能知政教得失。



綜上所述，由於音之所起在人心之所感，所以「聲音之道與政通」，這是周代政教注重樂的關鍵因素。其中還有一個值得注意的端倪，教民之樂，並沒有完全達到樂的水平。為了「同民心」，對萬民所實施的樂教，只到「音」的階段。也就是說，萬民對於樂的理解、運用範圍，只觸及「音」這個層次，所以他們只知道音、只會表現音，無法坐而論樂。由此呼應本節主題，即今日在探討周代的禮樂文明，談論周代禮樂中的樂時，必須先確實區分樂之下所包含的聲、變、方、音，適加區辨之後，並顧及當時樂與貴族階層特殊而密切的關聯，才能繼續深入探討周代政教中樂的內涵。

## 第二節 詩、歌、舞、器樂合成的周樂文化

透過前節的討論，可知樂之下包含了聲、變、方、音以及舞蹈，眾庶只知音，菁英貴族才知樂。聲、變、方、音是形成樂的層級，不過在樂之中，為什麼常須伴隨舞蹈？樂與舞蹈是什麼關係？另外，〈樂記〉也提出治世之音、亂世之音、亡國之音，這些音又如何呈現，與樂是什麼關係？

### （一）歌、詩與樂的關係

〈樂記〉記載子貢問師乙聲歌之宜，師乙回答：

夫歌者，直己而陳德也。……歌之為言也，長言之也。說之，故言之；言之不足，故長言之；長言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故不知手之舞

之，足之蹈之也。<sup>14</sup>



師乙提出了他對「歌」這個行為的看法。所謂「直己」，孔《疏》云：「言夫歌者，當直己身而陳論其德，謂己有此德而宜此歌，亦是正直己身而敷陳其德。」<sup>15</sup>即能夠歌頌的內容，取決於己身之德。從聽者的角度來說，聽到某人歌頌，也可以推想其德。鄭《注》曰：「長言之，引其聲也。嗟歎，和續之也。『不知手之舞之，足之蹈之』，歡之至也。」<sup>16</sup>在師乙後段的回答中，從「歌之為言」至「足之蹈之」，一連串都是人用身體表現、展露情緒的方式。其前從言到長言、嗟歎，都是人藉由口腔發出聲音，且不斷拉長聲音的展現，正如聞一多〈詩與歌〉所說，原始人最初因情感的激盪所發出有如「啊～～」一類界乎音樂與語言之間的聲音，他認為這就是音樂的萌芽，亦是歌的起源。<sup>17</sup>可見歌最一開始，即是拉長發聲以抒發心情的方法。此外，孔穎達疏解《詩·魏風·園有桃》「心之憂矣，我歌且謠」，已指出歌與謠的差異，也提出歌的特點：

此文歌、謠相對，謠既徒歌，則歌不徒矣，故云「曲合樂曰歌」。樂即琴瑟，〈行葦〉《傳》曰：「歌者，合於琴瑟也。」歌、謠對文如此，散則歌為摠名。《論語》云「子與人歌」，〈檀弓〉稱孔子歌曰：「泰山其頽乎」之類，未必合樂也。<sup>18</sup>

孔穎達提及徒歌，是指沒有音樂伴奏的，歌相對則有音樂伴奏。孔子臨終數日前

<sup>14</sup> 《禮記注疏》，卷 39，頁 22-23。

<sup>15</sup> 《禮記注疏》，卷 39，頁 24。

<sup>16</sup> 《禮記注疏》，卷 39，頁 23。

<sup>17</sup> 聞一多撰：〈歌與詩〉，收入朱自清、郭沫若、吳晗、葉聖陶編：《聞一多全集（一）》（臺北：里仁書局，1999-2000 年），頁 181。

<sup>18</sup> 《毛詩注疏》，卷 5-3，頁 7。

的謳歌感歎，拉長了聲調，藉以抒發内心憂傷的情緒。孔穎達認為雖然〈檀弓〉言「歌」，但其實是未合樂的徒歌，而若加上前述聞一多對歌之起源的理解來看，那麼孔子這樣的哀歌，正符合歌的原始表現方式。而最後，手舞足蹈，則代表當下的情境，必須藉由人身肢體的加入，才更加足以表達那份激揚高亢的情緒、感受。

上述有關人抒發情緒的表現方式，類似的析論亦見於《毛詩序》：

詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之、足之蹈之也。情發於聲，聲成文謂之音。治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。<sup>19</sup>

顯而易見，〈樂記〉與《毛詩序》的內容高度相似，二者描述抒發心志的過程亦近乎雷同。尤為緊要的是，《毛詩序》將〈樂記〉歌的理論變成詩的理論，然則歌與詩的關聯如何？

關於前引《毛詩序》與〈樂記〉高度相似的問題，基本上有兩種可能，一是二者有其共同來源，它們援引了同一種成篇、成書更早的資料；一是二者有先後順序，透過文獻學的專業考察，或可知孰先孰後，進而判斷其援引關係。<sup>20</sup>根據

<sup>19</sup> 《毛詩注疏》，卷 1-1，頁 5-8。

<sup>20</sup> 如王應麟《困學紀聞》云：「《楚辭·漁父》：『吾聞之：新沐者必彈冠，新浴者必振衣。安能以身之察察，受物之汶汶者乎！』《荀子》曰：『新浴者振其衣，新沐者彈其冠，人之情也。其誰能以己之僬僬，受人之彊彊者哉！』荀卿適楚，在屈原後，豈用《楚辭》語歟？抑二子皆述古語也？」王應麟面對兩種相似度高的文獻，並不只從孰先孰後來判斷是否有後者援引前者的情形，而是提

文獻與前行研究，《毛詩序》作者為大毛公——毛亨，成書年代則大約在漢文帝、漢景帝時期。<sup>21</sup>〈樂記〉的作者，沈文倬、錢玄、王鍔都認為是孔子於戰國時期的再傳弟子公孫尼子。<sup>22</sup>郭沫若則指出未必出自公孫尼子，而是受其影響。<sup>23</sup>葉國良也同意公孫尼子為戰國時人之說，但他認為公孫尼子並未師從七十子之中較為出名者。<sup>24</sup>從上述諸說可以獲得諸多啟發：第一，〈樂記〉中〈師乙〉記錄子貢與

---

出兩者是否都曾面對同一種資料，作為解決文獻相似的方法。參宋·王應麟著，清·翁元圻等注，樂保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞（全校本）》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁1194。

<sup>21</sup> 作者方面，《漢書·儒林傳》：「毛公，趙人也。治《詩》，為河間獻王博士」，《漢書》只言「毛公」。據《隋書·經籍志》云：「毛《詩》二十卷，漢河間太傅毛萇傳。」作者為毛萇。張舜徽指出《隋志》記載「漢河間太守毛萇傳，鄭氏箋」，是誤讀范曄《後漢書·儒林傳》，根據《後漢書》與《詩譜》，張氏認為「作《傳》者乃毛亨，傳其學者為毛萇。」程元敏《詩序新考》也說：「《詩詁訓傳》應為魯人大毛公亨所作，先於其私家成書，以授小毛公萇。」詳參東漢·班固：《漢書》，頁1708、3614。唐·魏徵：《隋書》，頁915。張舜徽：《廣校讎略》（武漢：華中師範大學出版社，2004年），頁31。程元敏：《詩序新考》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005年），頁30。

<sup>22</sup> 沈文倬指出：「其實今本〈樂記〉十一篇篇次亦未嘗不為漢人所顛倒竄亂；但前後縱有移易，文字縱有竄改，其篇為公孫尼子原作，自無疑義。」另外，根據王鍔的整理，〈樂記〉的作者尚有西漢河間獻王的儒生毛生、孔子以後到西漢中期以前儒家論樂的綜合性著作、漢武帝時人公孫尼所作等三種說法。王鍔認同沈文倬、錢玄所持公孫尼子說，且認為：「〈樂記〉既然是公孫尼子所作或整理編纂，公孫尼子的生存年代與魏文侯、李克相近，董健推測公孫尼子是『公元前五世紀中期到公元前四世紀初期這一時代的人（約前450—前389），即戰國初期人』。故〈樂記〉應該是成篇于戰國前期。」詳參沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》，頁48-49。錢玄：《三禮通論》，頁46。王鍔：《《禮記》成書考》，頁97-101。

<sup>23</sup> 郭沫若指出：「今存〈樂記〉也不一定全是公孫尼子的東西，由於漢儒的雜抄雜纂，已經把原文混亂了。但主要的文字仍採自公孫尼子。」郭沫若：〈公孫尼子與其音樂理論〉，《青銅時代》（重慶：文治出版社，1979年），頁160。

<sup>24</sup> 葉國良從目錄學的角度說：「儘管〈藝文志〉有同類或年代相近的著作相附近的體例，但未一一注明上書與下書的關係，因此不能過於執著。」又說：「班固又將其書次於《魏文侯》、《李克》之後，《孟子》之前，稱其為『七十子之弟子』，則不論從思想史或文獻看，公孫尼子應是孔孟之間的人物。再從班固不逕稱為某人之弟子看，公孫尼子應非孔子之名弟子如子游、子夏、子張、子貢、有子、曾子等人之弟子。」葉國良：〈公孫尼子及其論述考辨〉，《禮學研究的諸面向》，頁194-197。

師乙的對話，〈魏文侯〉載魏文侯問樂於子夏，這些對話內容能夠傳至漢代，只有兩種途徑，一是有著錄，二是口傳。從著錄的角度看，〈師乙〉、〈魏文侯〉這兩個篇名，是劉向《別錄》所命名。<sup>25</sup>然而兩者不同的是，〈師乙〉最後有「子貢問樂」四字，又無關上文文義，可以推斷，這四個字原本是作為篇名的，如此一來，〈師乙〉藉由著錄流傳的機會更大於口傳。第二，日人武內義雄根據《漢書·藝文志·諸子略》將《公孫尼子》排列於《魏文侯》、《李克》之後，提出公孫尼子應同李克為子夏門人。<sup>26</sup>子夏、子貢為孔子弟子，皆為七十子之一，又從《漢書·藝文志》有「公孫尼子二十八篇」並注公孫尼子為「七十子之弟子」來看，<sup>27</sup>且不論今本〈樂記〉十一篇中其他十篇，單就〈師乙〉而言，根據孔子、七十子、公孫尼子這條師傳脈絡，可以推測《漢書·藝文志》錄的《公孫尼子》中，公孫尼子至少完成〈師乙〉，並且如王鍔所說，是成於戰國前期。如此看來，《毛詩序》所描述人抒發情感的過程，是援引了〈師乙〉的內容，並加以增損。

回到正題上來說，從「歌之為言」至「手舞足蹈」這段文字的轉化，觀察歌與詩的關係，這才是本文論述的出發點與立場。歌與詩的關係複雜，癥結點在於歌的作用與詩的表現方式。按照前引師乙「歌之為言」云云，歌是抒發心情的一種方式，他並回答子貢：「寬而靜、柔而正者宜歌〈頌〉。廣大而靜、疏達而信者宜歌〈大雅〉。」<sup>28</sup>然而詩的表現方式，實可包括「誦詩三百，弦詩三百，歌詩三

<sup>25</sup> 孔穎達曰：按鄭《目錄》云：「名曰〈樂記〉者，以其記樂之義。此於《別錄》屬〈樂記〉。」蓋十一篇合為一篇，謂有〈樂本〉、有〈樂論〉、有〈樂施〉、有〈樂言〉、有〈樂禮〉、有〈樂情〉、有〈樂化〉、有〈樂象〉、有〈賓牟賈〉、有〈師乙〉、有〈魏文侯〉。詳參《禮記注疏》，卷 37，頁 1。

<sup>26</sup> [日]武內義雄：《諸子概說》，《武內義雄全集》（東京：角川書店，1979 年），卷 7，頁 33-34。

<sup>27</sup> 東漢·班固：《漢書·藝文志》，頁 1725。

<sup>28</sup> 《禮記注疏》，卷 39，頁 22。

百，舞詩三百」，<sup>29</sup>到了禮典中詩的表現方式卻只以歌為主，如《儀禮·鄉飲酒禮》卻也安排「工歌〈鹿鳴〉、〈四牡〉、〈皇皇者華〉」，歌在詩的眾多表現方式中，究竟有何特出性？



這個議題牽涉廣泛，諸如「詩言志」、「抒情」等文學理論所涉及者，也牽涉《詩經》的起源、發展過程等千絲萬縷，而本文所選定的討論立場，則是參採何定生所論：

原始意義的三百篇，實在就是樂的一部分，故在用途上，根本就和禮樂分不開。換個講法，在禮樂用途上，三百篇只有聲音的存在，卻沒有辭義的存在；在禮樂過程中，《詩》所表現的就是樂章，離了樂章就沒有意義。再說具體些，用作正歌正樂的《詩》，那只是個以禮意相示的樂；用於散歌散樂的《詩》，也不過是些娛賓的樂：後者固然與詩文本身的意義毫不相干，前者也和詩文沒有絕對關係。<sup>30</sup>

何氏所言「在禮樂用途上，三百篇只有聲音的存在，卻沒有辭義的存在」，雖尚有探討空間，但是所提示的考究方法，即從禮典中，探究「在禮樂用途上」、「在禮樂過程中」詩的表現形式，有助於觀察詩與樂之間的關係。除此之外，《儀禮》所見儀節詩只用以歌，未曾誦之，這也可見詩常須透過歌這種表現方式，才能符應禮典適當呈現。職是之故，歌、詩與樂的關係，是有待釐清的。

討論周代的詩、樂關係，不能僅將視野侷限於《詩經》與周樂，而應推溯至更早期的上古歌謠。如《呂氏春秋·音初》記載過東、南、西、北四方之音初作

<sup>29</sup> 清·孫詒讓：《墨子閒詁》（高雄：復文圖書出版社，1985年），卷12，頁19。

<sup>30</sup> 何定生：《詩經今論》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1973年），頁9。

之情形。又如《山海經·大荒西經》曰：「有芒山。有桂山。有楨山。其上有人，號曰太子長琴。顓頊生老童，老童生祝融，祝融生太子長琴，是處搖山，始作樂風。」<sup>31</sup>清儒郝懿行（1757-1825）說：「〈西次三經〉驃山云：『老童發音常如鐘磬』，故知長琴解作樂風，其道亦有所受也。」<sup>32</sup>既然是說「發音」如樂器，則顯然與歌相關。朱金發認為《山海經》所謂的「樂風」，「是由音樂專家創作出來的，是在模仿自然天籟之音的基礎上創作的，是有一定目的的藝術創作，算是中國古代詩歌創作的開始，但仍帶有原始歌謠的特色。」<sup>33</sup>反過來說，這種歌謠雖然已經展現音樂性，但是尚未如今本《詩經》成熟。

先秦諸子的著作，頗有論及詩與樂相關者，此類論述，可以帶來一些較接近古老時代的背景理解。除了前引《墨子·公孟》將《詩》之誦、弦、歌、舞並提，《荀子·勸學》曰：「《詩》者，中聲之所止也。」<sup>34</sup>久保愛解釋：「詩，謂《詩經》。」<sup>35</sup>王先謙（1842-1917）則指出：「下文詩、樂分言，此不言樂，以詩、樂相兼也。」<sup>36</sup>王天海說：「中，內心也。……此言《詩》心聲之所極也。」<sup>37</sup>根據以上諸家注解，荀子所言即指《詩經》，可以進一步指出《詩》、樂相兼與詩是「心聲之所極」相關。

歌、誦二者都是詩之文辭的表現形式，而在禮典上，與樂較相關的則是歌，

<sup>31</sup> 袁珂：《山海經校注（增補修訂本）》（成都：巴蜀書社，1993年），頁452。

<sup>32</sup> 清·郝懿行：《山海經箋疏》（成都：巴蜀書社，1985年），卷16，頁3。

<sup>33</sup> 朱金發：《先秦詩經學》（北京：學苑出版社，2007年），頁19。

<sup>34</sup> 清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁11。

<sup>35</sup> [日]久保愛：《荀子增注》（大阪：水玉堂，1820年，文政三年平安書肆水玉堂刊本），卷1，頁6。

<sup>36</sup> 清·王先謙：《荀子集解》，頁12。

<sup>37</sup> 王天海：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁27-28。



從《儀禮》只有歌詩而沒有誦詩的儀節便可知。《白虎通》指出只歌不誦之因：「樂所以必歌者何？夫歌者，口言之也。中心喜樂，口欲歌之。」<sup>38</sup>因此，可以說歌這種表現方式，就是緊密聯繫詩與樂的橋樑。回顧前引〈師乙〉與《毛詩序》兩段文字，對「歌」字的位次安排，其實代表了他們對歌的不同理解，〈師乙〉將歌視為「言、長言、嗟嘆、手舞足蹈」的綜合體，義界寬廣；而《毛詩序》的順序是「言、長言、嗟嘆、歌、手舞足蹈」，將歌視為表現詩的其中一種方法，不包含其他任何一種。且就論述的次第來看，《毛詩序》認為歌是一種成熟的表現形式。要之，前者是較為原始的觀念，後者對歌字的安排，則顯示詩與樂的關係已產生變化，故有更先進的理解。朱孟庭認為，詩之所以能與歌合，乃是由於增添了抒情的本質，決定了形式上更加韻律化的特點。<sup>39</sup>從「情感」這一點來說，則透過歌，詩的言語更富含「情感」。不過還得考量在禮典、儀式上的歌詩，例如《禮記·祭統》：「大嘗禘，升歌〈清廟〉。」<sup>40</sup>卻是要在祭祀典禮上，透過歌頌詩句「於穆清廟，肅雝顯相」，增添莊嚴肅穆的情感、氛圍。如此看來，祭天歌頌〈清廟〉，是經過選擇的，其辭義比較符合祭天之禮，倘若如何定生主張禮樂用途上，三百篇沒有辭義的存在，是否等於可以選擇〈國風〉中的詩句，用於祭天之禮？恐怕不適合。

綜合諸說，再加上前引孔穎達、聞一多之說所指出歌的原始樣貌，可以證明，樂文化中之所以包含詩，是因為詩有文詞，藉由人抒發情感的方式——歌，所展現的韻律、節拍、調性，可以將詩的文詞表現得更富有感染力，讓人能夠感受典禮的氛圍，辭義也更能觸動人心。不過，若將「歌」引發他人情感共鳴的功能放入禮典，那麼，要呈現的就是詩句與禮典典雅莊重的那一面，如此，才能充分與

<sup>38</sup> 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），頁115。

<sup>39</sup> 朱孟庭：《詩經與音樂》（臺北：文津出版社有限公司，2005年），頁11。

<sup>40</sup> 《禮記注疏》，卷49，頁22。

樂配合，展現、傳達箇中的禮義。詩與樂的結合關係，才更符合禮的需求。



## (二) 舞與樂的關係

樂文化中為什麼包含舞？舞與樂的關係為何？此亦牽涉舞的起源與目的。

《呂氏春秋·古樂》提及舞的起源：

昔（陶唐）〔陰康〕氏之始，陰多滯伏而湛積，水道壅塞，不行其原，民氣鬱鬪而滯著，筋骨瑟縮不達，故作為舞以宣導之。<sup>41</sup>

張双棣說：「文中保存了許多傳說，雖然大都富有神話的意味，但在史料缺乏的情況下，對於我們研究音樂的產生與發展的歷史，仍是很冇價值的。」<sup>42</sup>而引文顯示，由於自然環境惡劣，人民生活困蹇，心情普遍處於低氣壓，陰康氏因此編舞，舞的起源，也就來自於統治者，欲使人民在環境惡劣的壓力下宣洩情緒。然而由於文獻不足，無法清楚掌握此舞究竟有多少藝術成分，引文中陰康氏要解決「筋骨瑟縮不達」的問題所以作舞，並沒有詩、歌、樂的相關記載在內，因此，此所謂舞也很有可能是今天所指的體操、拉筋等伸展筋骨，使身心舒暢的肢體動作。

〈樂記〉所謂的「手舞足蹈」，與前節所論的「歌」皆有一個相同目的，都是為了抒發内心的情感，如《尚書大傳·周傳》曰：「惟丙午，王逮師，前師乃鼓鼙謳，師乃慆，前歌後舞。」<sup>43</sup>鄭玄注解云：「慆，喜也。眾大喜，前歌後舞也。」

<sup>41</sup> 許維遹：《呂氏春秋集釋》（北京：北京市中國書店，1985年），卷5，頁13-14。

<sup>42</sup> 張双棣：《呂氏春秋譯著（修訂本）》（北京：北京大學出版社，2011年），頁118。

<sup>43</sup> 漢·伏勝撰，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳》，收入張元濟主編：《四部叢刊初編》，卷3，頁2。



<sup>44</sup>在抒發心情的舞中，往往搭配歌唱宣洩情緒。除了宣洩情緒之外，還可以看見手舞足蹈等肢體動作，也與歌同樣有表意的功能。如蘇軾〈怪石供一首〉說：「海外有形語之國，口不能言，而相喻以形，其以形語也捷於口。」<sup>45</sup>林尹認為：「所謂『形語』，就是以姿勢表意的意思。這段話，清楚的表明了未開化的民族，有用姿勢來代替語言的事實。」<sup>46</sup>即使歷史的時間軸已到了文化昌盛如宋代之時，仍可見邊遠民族以比手畫腳的肢體動作表達意念，也不難設想原始時代的人用肢體表意。由此可見，當無意義的四肢活動、體操動作，與時轉化為能表意的指示性肢體動作，才能在往後發展成配合詩、歌、旋律、節奏的樂舞，成為具有表達意義功能、又富藝術內涵的舞蹈。

先秦文獻中，歌與舞時而會相伴出現，如《呂氏春秋·古樂》論及原始舞蹈時曰：「昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌八闋。」<sup>47</sup>除了記錄歌、舞的資訊，也透露當時的人跳舞「操牛尾」，有手執道具的情形，道具成為了肢體的延伸。漢儒蔡邕（133-192）《月令章句》解釋舞與樂的關係，曰：「樂之容曰舞。……有俯仰張翕之容，行綴長短之制。」<sup>48</sup>明儒李之藻（1565-1630）更指出：

〈樂記〉曰：「詩言其志也，歌咏其聲也，舞動其容也。」蓋聲可以聽而知，容藏於心，難以貌睹。聖人假干戚羽旄以表其容，發揚蹈厲以見其意，盡筋骸之力以要鐘鼓拊會之節，然後聲容選和，而樂備焉。<sup>49</sup>

<sup>44</sup> 漢·伏勝撰，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳》，收入張元濟主編：《四部叢刊初編》，卷3，頁2。

<sup>45</sup> 蘇軾：〈怪石供一首〉《蘇文忠公全集》東坡集卷二十三

<sup>46</sup> 林尹：《文字學概說》（新北：正中書局股份有限公司，2007年），頁6。

<sup>47</sup> 許進遜：《呂氏春秋集釋》，卷5，頁13。

<sup>48</sup> 東漢·蔡邕：《月令章句》，收入嚴一萍選輯：《漢魏遺書鈔》（臺北：藝文印書館，1970年），頁11。

<sup>49</sup> 明·李之藻：《類宮禮樂疏》（臺北：國立中央圖書館，1970年），卷8，頁1。



內心的情緒宣洩，是透過外在容體表現出來的，因此古人編舞時，除了身體俯仰、四肢開合、手舞足蹈可以表現意義之外，也以干戚、羽旄，也就是兵器、盾牌、羽毛、旗幟等物，當作跳舞時表意的道具，增飾舞容。由此可知，《呂氏春秋》所記「操牛尾」，代表舞在周以前已使用道具，再加上人體的四肢，就有更多方法可以在編舞中，加入更複雜的訊息、概念，使表現、表演也更富藝術性。

關於舞的起源，又可以從甲骨文略窺一二。甲骨文的「舞」字寫作「𢑁」(《合集》20974)、「𢑁」(《合集》32986)、「𢑁」(《花東》130)，<sup>50</sup>李孝定說此乃「無之本字，即舞之古文，象人執物（不必牛尾）而舞之形。」又引卜辭云：「貞無允從雨，其雨。」乃記舞雩之事。<sup>51</sup>可見舞在先秦時期，不僅用以抒情、表意，且早已用在禮儀場合。如鄭玄《詩譜》云：

大姬無子，好巫覡禱祈鬼神歌舞之樂，（陳國）民俗化而爲之。<sup>52</sup>

大姬是周武王之女，求巫禱子。<sup>53</sup>劉師培說：「三代以前之樂舞，無一不源於祀法。」<sup>54</sup>王國維亦指出：「歌舞之興，其始於古之巫乎。巫之興也，蓋在上古之世。……巫之事神，必用歌舞。」又說：「是古代之巫，實以歌舞為職，以樂神人者也。」

<sup>50</sup> 李宗焜：《甲骨文字編》（北京：中華書局，2012年），頁74-76。

<sup>51</sup> 李孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991年），頁1927。

<sup>52</sup> 《毛詩注疏》，卷7-1，頁2。

<sup>53</sup> 《漢書·地理志》：「周武王封舜後妫滿於陳，是為胡公，妻以元女大姬。婦人尊貴，好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼。」見東漢·班固：《漢書》，頁1653。

<sup>54</sup> 劉師培：《舞法起於祀神考》，收入李妙根編：《劉師培論學論政》（上海：復旦大學出版社，1990年），頁105-109。



<sup>55</sup>李澤厚也認為：「原始歌舞（樂）和巫術禮儀（禮）在遠古是二而一的東西。」

<sup>56</sup>巫在上古時代就是神職人員，負責人間與神界之間的溝通，歌舞、樂舞也成為溝通人神的工具。總而言之，上古歌舞與祭祀的關係實密不可分。

值得留意的是，禮儀場合中，歌舞除了前揭數種功能外，尚可見另一種別具意味的特殊用途。漢景帝元年冬十月，詔曰：

制禮樂各有由。歌者，所以發德也；舞者，所以明功也。<sup>57</sup>

《白虎通》亦曰：「舞者象功。」清儒陳立（1809-1869）云：「〈樂記〉：『始而北成，再成滅商』云云，皆論舞時表綴，是舞者象功也。」<sup>58</sup>鄭玄也指出：「《大武》，武王樂也。武王伐紂以除其害，言其德能成武功。」<sup>59</sup>周代《大武》的樂舞，就是象徵武王伐紂的功勳。則此種舞在樂文化中的涵義，不僅是具有表意功能、藝術性質，更用以記錄、展演重要的歷史事蹟，演繹豐功偉業。

綜上所述，舞的起源來自於面對惡劣的自然環境，伸展、疏通筋骨以抒發心情，即現今所謂體操之類的四肢活動，再加上指示性肢體動作，如此形成能夠表意的舞。進入具有藝術性質的歌舞時代。舞除了透過俯仰、屈伸形成整體樂舞的容貌，更發展出手持道具的表現方式，象徵樂舞在表意形式上的進化。舞在樂中，乃至在禮儀、禮典場合，也發揮功效，在神職人員的系統中，具有溝通人神的功

<sup>55</sup> 王國維：《宋元戲曲史》，收入《王國維先生全集續編》（臺北：大通書局，1976年），第四冊，頁1437。

<sup>56</sup> 李澤厚：《美的歷程》（臺北：蒲公英出版社，1986年），頁11。

<sup>57</sup> 漢·班固：《漢書·景帝紀》，頁137。

<sup>58</sup> 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁115。

<sup>59</sup> 《周禮注疏》，卷22，頁9。

能；在統治者政治系統中，又有發德明功、彰顯功勳的效用。



### (三) 詩、歌、舞、器樂一體

已知詩透過口腔發聲，有誦、歌兩種表現形式，從國子教育的角度而言，這兩種形式理應時有關聯。《禮記·內則》說：「十有三年學樂，誦詩、舞《勺》，成童舞《象》，學射、御。二十而冠，……舞《大夏》。」<sup>60</sup>在未成年時即有與樂相關的學業，其中詩就以「誦」表現而非「歌」。其中原因與詩有記事的性質息息相關，如王國瓊說：「〈大雅〉中即保存了五首作品：〈生民〉、〈公劉〉、〈鵲〉、〈皇矣〉、〈大明〉，記述從周民族始祖后稷，到周王朝的創立者武王滅商的歷史。」又說：「西周後期的〈小雅〉作品中，也有一些史詩性的敘事詩，如〈出車〉記周厲王時大將南仲征伐玁狁之事，〈常武〉記述周宣王親征徐夷之事。」<sup>61</sup>〈大雅〉、〈小雅〉中已有多首記事之詩，而在〈國風〉方面，屈萬里（1907—1979）就認為：

國風有一部份是貴族和官吏們用雅言作的詩篇，而大部份是用雅言譯成的民間歌謠。……《詩》三百篇都可以絃歌，從國風諸詩之複沓重疊的形式來看，又知道他們是為了奏樂而設。如此說來，把口頭歌謠譯成雅言的人，很可能是樂官。<sup>62</sup>

樂官除了掌管樂之外，也掌管國子教育，對於屈萬里所主張民間歌謠由俗語翻譯成雅言，其目的可以由兩個面向看，一是使文采更加斐然，不流於俗；二是將詩

<sup>60</sup> 《禮記注疏》，頁 538。

<sup>61</sup> 王國瓊：《中國文學史新講》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014 年），頁 57-58。

<sup>62</sup> 屈萬里：〈論國風非民間歌謠的本來面目〉，《書傭論學集》（臺北：臺灣開明書局，1980 年），頁 193-214。



著錄於竹帛之後，讓原詩所記之事，透過翻譯成雅言，而更容易掌握，同時也能更恰當的表現。職是之故，國子之所以在學詩之初先誦後歌，是為了先熟悉文本中的事，明白詩義，國子熟悉詩中之事義之後，方能夠以正確的情感，表現於歌。例如《左傳》襄公十六年載：

晉侯與諸侯宴于溫，使諸大夫舞，曰：「歌詩必類。」齊高厚之詩不類，荀偃怒，且曰：「諸侯有異志矣。」<sup>63</sup>

所謂「歌詩必類」，杜預曰：「歌古詩當使各從義類。」<sup>64</sup>張素卿指出：「這樣的歌詩活動，需以諸國大夫均已熟悉素養為前提，而以此例觀之，其普遍性乃及於晉、魯、宋、衛、鄭、小邾，以及齊等各國。」<sup>65</sup>由誦讀而熟悉文本的角度看，張氏藉由《左傳》此例，更論及了國子學習時的讀本問題——學習由王官頒佈的讀本，能使不同地區的國子都有相同的閱讀經驗，進而產生相同的文化意識。反之，若是不能正確的了解詩中之事義，也就無法以正確的態度歌詩，而導致不適當的表達，可以想見，除了有損士君子形象之外，更說明樂官所掌的國子教育衰頹。如《左傳》襄公十六年此例，即呈現出歌詩時表現了不能合度、合群的文化經驗，在會盟時揪出叛徒的情形。

儘管殷商以前的遠古時代，詩、歌概念可能含混，無法非常細緻的區別先後或是性質，但在周代樂教文化中，顯見詩的文詞常以歌唱的方式呈現，兩者時相伴隨。清儒李光地（1642-1718）細繹樂中的詩：「樂內即包含《詩》、禮，……興

<sup>63</sup> 《左傳注疏》，卷 33，頁 3。

<sup>64</sup> 《左傳注疏》，卷 33，頁 3。

<sup>65</sup> 張素卿：《左傳稱詩研究》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1991 年），頁 115。

《詩》，止舉其辭而已。」<sup>66</sup>聞一多探討歌與詩的關係時指出：

「歌」的本質是抒情的，「詩」的本質是記事的。<sup>67</sup>



詩除了記事，當然也有明顯的抒情性，但此處聞一多相對析言，歌是聲、是抒情，詩是詞、是記事。在討論周代樂教時必須將詩、歌二者分立，還另有原因。由於周代祭祀時，已有意凸顯歌聲相較其他器樂之聲更具重要性，《周禮·春官·大師》云「大祭祀，帥瞽登歌」，鄭《注》引鄭眾之說：

登歌，歌者在堂也。……登歌下管，貴人聲也。<sup>68</sup>

可見禮典中歌有其出於人聲的重要性，乃是詩的眾多表現、展演方式中較高貴者。也因此，歌成為周代樂教中不可缺少的一環。

前已述及，歌是聯繫詩與樂的橋樑。而〈樂記〉將詩、歌、舞、器樂四者合論如下：

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。是故情深而文明，氣盛而化神。和順積中，而英華發外，唯樂不可以為偽。

69

<sup>66</sup> 清·李光地撰，陳祖武點校：《榕村語錄》（北京：中華書局，1995年），頁40。

<sup>67</sup> 聞一多：〈歌與詩〉，《聞一多全集》，第1冊，頁186。

<sup>68</sup> 《周禮注疏》卷23，頁14。

<sup>69</sup> 《禮記注疏》，卷38，頁12。

鄭《注》曰：

三者本志也、聲也、容也。言無此本於內，則不能為樂也。<sup>70</sup>



孔《疏》更說：

容從聲生，聲從志起，志從心發，三者相因，原本從心而來，故云「本於心」。先心而後志，先志而後聲，先聲而後舞。聲須合於宮商，舞須應於節奏，乃成於樂，是故「然後樂器從之」也。<sup>71</sup>

由此可見，詩、歌、舞以及器樂，是完整構成樂的元素，層層相因，缺一不可。

此外，宋儒陳暘（1064-1128）也將詩、歌、舞區分細論：

在心為志，發言為詩。詩也者，言之合於法度而志至焉者也，故詩之所言，在志不在聲。怒則爭鬪，喜則詠歌，歌也者，志之所甚可而聲形焉者也，故歌之所詠在聲不在志。哀則辟踊，樂則舞蹈。舞也者，蹈厲有節而容成焉者也，故舞之所動非志也，非聲也，一於容而已矣。<sup>72</sup>

據此，詩所表現為意志，歌所表現為聲，舞所表現在容，三者各有所重。在周樂文化中，之所以是歌詩而非誦詩，就是因為禮典上，詩講究以聲呈現，故以歌不以誦。

<sup>70</sup> 《禮記注疏》，卷 38，頁 12。

<sup>71</sup> 《禮記注疏》，卷 38，頁 13。

<sup>72</sup> 宋・陳暘撰，張國強點校：《《樂書》點校》（鄭州：中州古籍出版社，2019 年），頁 112。

再從教育、養成的角度細想，詩、歌、舞、器樂四者，分別屬於不同的學習領域，從領悟詩義、詩旨，禮典用詩的表現方式，再到合於節拍、速度的舞蹈動作，以及器樂所提供的伴奏等等。無論是從教導，還是世子及國子的學習視角，要吸收樂教所傳授的周樂文化，轉化成學子能夠收放自如的身心教養，若不是分門別類，按部就班，恐怕很難一蹴可幾。

綜上所述，當樂由原始時代發展至周代擁有輝煌的樂文明後，樂所包含的元素是詩、歌、舞，並以器樂相伴。其中詩自有誦、歌兩種不同的表現形式，但也因為詩有記事的性質，所以從世子及國子樂教的角度看，又是不同學齡、不同學習階段，接觸、發揚詩義的方式，在小學以誦，使理解詩所明之旨，大學之後以歌，使其在禮典上正確抒發詩所寓之情意。準此，再結合器樂、舞蹈，形成詩、歌、舞、器樂共同組成的周樂文化。周代樂教方方面面，內涵既如此豐富，意義如此深遠，無怪成為世子國子教育必不可少的環節。

### 第三節 周樂對前代的沿承與損益

《周禮·春官·大司樂》記載周代所存的六代樂舞，曰：

以樂舞教國子舞《雲門》、《大卷》、《大咸》、《大磬》、《大夏》、《大濩》、  
《大武》。<sup>73</sup>

鄭《注》說明了這些樂舞各自所屬的時代，云：「黃帝曰《雲門》、《大卷》，黃帝能成名，萬物以明，民共財，言其德如雲之所出，民得以有族類。《大咸》、《咸

<sup>73</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 8-9。



池》，堯樂也，堯能殫均刑法以儀民，言其德無所不施。《大聲》，舜樂也，言其德能紹堯之道也。《大夏》，禹樂也，禹治水傅土，言其德能大中國也。《大濩》，湯樂也，湯以寬治民，而除其邪，言其德能使天下得其所也。《大武》，武王樂也，武王伐紂以除其害，言其德能成武功。」<sup>74</sup>雖云六代樂舞，但並不是只有六種樂舞，根據鄭玄之說，則至少有八種。

此外，在緯書文獻中，也可見與樂舞相關的描述，可資比較的是，鄭玄的注解在經、緯之間，彼此相異。《易緯·通卦驗》曰：「夏日至之禮，如冬日至之禮，舞八樂，皆以肅敬為戒。」此處說的是「迎日至之大禮」，<sup>75</sup>而須用八樂，鄭注「八樂」云：

舞八樂者，《雲門》、《五英》、《六莖》、《大卷》、《大韶》、《大夏》、《大濩》、《大武》也。<sup>76</sup>

相較於《周禮》「六代樂」，此處「八樂」是多了《五英》、《六莖》。《五英》、《六莖》在漢代文獻中已有相關記載，如《白虎通》、蔡邕《獨斷》都記載「顓頊樂曰《六莖》，帝嚳樂曰《五英》」，至於「八樂」何以是此八者，除了鄭玄如此注解之外，時代較早的《白虎通》已合此八者，<sup>77</sup>蔡邕《獨斷》亦曰：「五帝三代樂

<sup>74</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 9。根據段玉裁《周禮漢讀考》說：「經典舜樂字皆作韶，惟此作磬。考《說文·革部》，『韶』或作『鞞』，或作『鼗』，籀文作『磬』，從殸召聲，是則《周禮》為古文假借字也。」詳見清·段玉裁：《周禮漢讀考》，《段玉裁遺書》（臺北：大化書局，1977 年），卷 3，頁 24。

<sup>75</sup> 東漢·鄭玄注：《易緯·通卦驗》，收入〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994 年），頁 202。

<sup>76</sup> 東漢·鄭玄注：《易緯·通卦驗》，收入〔日〕安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，頁 202。

<sup>77</sup> 《白虎通》：「《禮記》曰：『黃帝樂曰《咸池》，顓頊樂曰《六莖》，帝嚳樂曰《五英》，堯樂曰《大章》，舜樂曰《簫韶》，禹樂曰《大夏》，湯樂曰《大濩》。周樂曰《大武象》，周公之樂曰《酌》，

之別名：黃帝曰《雲門》，顓頊曰《六莖》，帝嚳曰《五英》，堯曰《咸池》，舜曰《大韶》，一曰《大招》，夏曰《大夏》，殷曰《大濩》，周曰《大武》。」<sup>78</sup>由此可見，「八樂」在東漢是一段成熟的論述，鄭玄用以解釋《易緯》，蔡邕用以論述天子之事。而鄭、蔡兩說又有不同，一是《五英》、《六莖》之順序，二是《大卷》、《咸池》之樂名。須要附帶一提的是，鄭玄通解緯書、經書，有時也引用六天說、感生說等讖緯觀念解經，池田秀三甚至認為「鄭玄經學綜合體系化理念之解明，須以鄭玄緯書學研究為先。」<sup>79</sup>不過在經、緯的地位上，鄭玄顯然認為經的地位高於緯，其〈戒子書〉曰：

博稽六藝，粗覽傳記，時睹秘書、緯術之奧。

由形容詞「博、粗、時」，可見鄭玄觀書的層次，六藝之經為最，緯書為末。陳澧說：「三者輕重判然。其注經有取緯書者，取其可信者耳。」又說：「鄭君注經，不信緯說者多矣。」<sup>80</sup>然而鄭玄這種解經方法招人批判，車行健認為批評者「只徒然計較於讖緯表面上的神祕不合理性的側面，卻忽略了讖緯本身以及鄭玄以讖緯解經背後所含藏的現實精神與真實目的」。<sup>81</sup>可是，必須注意的是，了解鄭玄為何以緯解經，與後人批評鄭玄以緯說經，當截然二分，未可混為一談。後人欲讀

---

合曰《大武》。」此《禮記》所言不見於今本《禮記》，陳立說：「疑《禮》逸文篇也。」見清·陳立：《白虎通疏證》，頁 100。

<sup>78</sup> 東漢·蔡邕：《獨斷》，收入《蔡中郎集·外集》（臺北：臺灣中華書局，1965 年），卷 4，頁 16。

<sup>79</sup> [日]池田秀三撰，洪春音譯：〈緯書鄭氏學研究序說〉，《書目季刊》第 37 卷第 4 期（2004 年 3 月），頁 59-78。

<sup>80</sup> 清·陳澧撰，鍾旭元、魏達純校點：《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012 年），頁 259-260。

<sup>81</sup> 車行健：《禮儀、讖緯與經義：鄭玄經學思想及其解經方法》（新北：輔仁大學中國文學系博士學位論文，1995 年），頁 115。呂凱指出鄭玄精讖緯之時代背景，在君主提倡、學者競傳。見呂凱：《鄭玄之讖緯學》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2011 年），頁 145-160。

懂或重新解釋經典，因而批評鄭玄摻雜讖緯之說，也未必對鄭玄面對的現實環境或其真實目的毫無掌握。而今研究三《禮》，亦難免觸及鄭玄以緯解經，儘管如此，更應該思考的，仍然是使用緯書觀念的程度與用處，避免模糊經旨，喧賓奪主。因此，回到正題上，即使在《易緯》鄭注可見「八樂」之名，與不同於《周禮》「六代樂」的曲目，不過這並未影響鄭玄對「六代樂」的認識。

六代樂舞的歸屬，在鄭玄《周禮注》是如此，在《禮記注》卻有不同說解。這個問題出在鄭玄固然「以《周禮》為宗，從政體組織的大架構去統攝《儀禮》、《禮記》甚至是其他文獻材料。」<sup>82</sup>但也往往「隨文解義」。當《禮記·樂記》提及《咸池》，鄭玄《周禮注》、《禮記注》即出現些許歧異，認為《咸池》是「黃帝所作樂名也，堯增脩而用之。」<sup>83</sup>不過先秦制度距離東漢鄭玄之時已非常遙遠，孟子已經無法確言周制，處在東漢的鄭玄又如何能精確掌握古史、古事。故與其執著鄭玄的注解差異，追究孰是孰非，更值得關注的，乃是這些資料所呈現樂舞傳承的現象。

孫希旦說：

夫五帝不相沿樂，舜、禹、湯、武皆自作一代之樂，何以堯不作樂，而但脩黃帝之樂而用之乎？周用六代之樂，於先代之樂未嘗別為立名，何以堯用黃帝之樂，乃別為之名乎？秦人事不師古，始改周舞曰《五行舞》，至漢高帝又改舜《招舞》曰《文始舞》，三代時未聞有是也。<sup>84</sup>

<sup>82</sup> 羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》，頁45。

<sup>83</sup> 《禮記注疏》，卷38，頁2。

<sup>84</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁996。

孫希旦提出兩個問題，堯、舜、禹、湯、武五帝，為什麼只有堯不作樂，僅修前人之樂？周代教國予以六代樂舞時，並沒有改動前代樂舞的名稱，那堯在修前代之樂時，為什麼要改樂舞名呢？並指出秦、漢才有改動樂舞名稱之例，三代時未聞此情事。孫氏的提問引人反思，六代樂舞雖各自不同，〈樂記〉也說「五帝殊時，不相沿樂」，<sup>85</sup>但是在一代政權剛剛建立時，是否有能力編定一代之樂？乃至頒佈天下？以周代為例，《尚書大傳》曰：

周公攝政，一年救亂，二年克殷，三年踐奄，四年建侯衛，五年營成周，六年制禮作樂，七年致政成王。<sup>86</sup>

周公攝政第七年歸政周成王，而在第六年時才作樂。再加上周武王滅商後的在位年數，《史記·封禪書》云：「武王克殷二年，天下未寧而崩。」<sup>87</sup>陳夢家說：「計克殷一年，克殷後二年而崩，共在位三年。」<sup>88</sup>兩相總和，西周開國第九年才始得作樂，足見其事之難。

那麼，既已克殷的周，用的是哪種樂？鄭玄指出，〈樂記〉所謂「不相沿樂」，是「言其有損益」，<sup>89</sup>並非完全棄置，重新創建。《史記·周本紀》曰：

紂愈淫亂不止。……殷之大師、少師乃持其祭樂器奔周。<sup>90</sup>

---

<sup>85</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 17。

<sup>86</sup> 清·皮錫瑞撰，吳仰湘點校：《尚書大傳疏證》（北京：中華書局，2022 年），頁 262。

<sup>87</sup> 西漢·司馬遷：《史記》，頁 1363。

<sup>88</sup> 陳夢家：《西周年代考》（北京：中華書局，2007 年），頁 37。

<sup>89</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 17。

<sup>90</sup> 西漢·司馬遷：《史記》，頁 103。

殷商末年，樂師攜帶祭祀用的樂器投奔姬周。付林鵬認為，殷商樂師奔周的原因是紂王斷棄先祖之樂而用新樂，以怡婦人；而祭樂器的轉移，同時代表祭祀權的轉移。<sup>91</sup>祭祀用的樂器，是否如鼎代表王權一般，直接代表祭祀權，尚須深入考察。然在武王克殷之前，商朝的樂官就已經帶著朝廷祭祀所用的樂器投奔姬周，說明殷商之樂，也被帶到了姬周，這就是周樂接受殷樂的具體線索。孔穎達疏解〈洛誥〉孔《傳》時曰：

鄭玄云：「王者未制禮樂，恒用先王之禮樂。」是言伐紂以來，皆用殷之禮樂，非始成王用之也。周公制禮樂既成，不使成王即用周禮，仍令用殷禮者，欲待明年即政，告神受職，然後班行周禮，班訖始得用周禮，故告神且用殷禮也。<sup>92</sup>

孔穎達引用鄭玄之說，認為克殷之後仍用殷商禮樂，而非即用周樂。理由是周公認為必須先進行祭祀，祭告天神、授受天命，才可以將禮樂頒行天下。透過嚴謹的祭祀過程，使周之代商經過，在祭禮上得到神的認可，禮樂頒佈之後自然也會受到群眾認可，由政教角度觀之乃是如此。除此之外，武王在位三年到周公攝政前五年，期間天下未定，要如何安定民心必然是當前的難題。政權尚且如此不穩，更不用說周文化的滲透力也值得懷疑。

何茲全指出：「商族被征服了，但他們的氏族部落組織還保存下來。商族的貴族仍保持他們的氏族貴族身分，他們還可以被簡選到周王庭去作百僚或大僚。」

<sup>91</sup> 付林鵬：《兩周樂官的文化職能與文學活動》，頁 31。

<sup>92</sup> 〈洛誥〉云：「周公曰：王肇稱殷禮，祀于新邑，咸秩無文」，孔《傳》曰：「言王當始舉殷家祭祀，以禮典祀於新邑，皆次秩不在禮文者而祀之。」《尚書注疏》，卷 15，頁 17-18。



他們族內的事，仍由自己去管理，周人不加干涉。」<sup>93</sup>進入周王朝以後，殷商部族之事還可以自行處置，代表他們處理問題的方式，仍然按照自己的文化傳統、約定俗成的習慣執行。由此可見，周王朝的文化影響力在西周初年，尚未發揮。遼宏指出：「周人雖然是這場鬥爭的勝利者，但在實力上並不占絕對的優勢，文化上就更不足以在短時間內取而代之。因此，作為勝利者的周人不得不在文化方面向失敗者學習。」<sup>94</sup>循遼氏此說，當時周人除了要向殷商學習、吸收其禮樂文化，關鍵更在運用於招安的手法。群眾受殷商統治六百餘年，<sup>95</sup>文化薰陶成習，改朝換代之後，新來的統治者自然要循序漸進，才能使萬民接納順服。

何、遼之說，可以提供當時情勢的一個側面、一種理解方式。然就樂而論，周樂接受殷樂的過程，不是改朝換代之後戛然廢舊立新，所謂「損益」，乃汲取殷樂可取之處，再適時淘汰不適用於新朝者。殷樂、周樂自是有別，但是，周代以前，重要曲目都承載有當代重大的歷史紀錄、文化記憶，以保存古史的角度來說，自然有其目的及重要性，不能說廢就廢。

周代除了接受殷商之樂以外，在國子教育中，還教以六代樂舞，祭祀活動亦使用六代樂舞。這當中就出現一個問題，為什麼必須是這六代樂舞，難道沒有其他樂舞可選用？為何周朝不使用一代就好？〈樂記〉曰：

王者功成作樂，治定制禮，其功大者其樂備，其治辯者其禮具。<sup>96</sup>

<sup>93</sup> 何茲全：《中國古代社會》（北京：北京師範大學出版社，2001年），頁28-29。

<sup>94</sup> 遼宏：《周代殷商禮樂接受研究》（北京：中國社會科學出版社，2013年），頁7。

<sup>95</sup> 董作賓整理《左傳》、《漢書·律歷志》、古本《竹書紀年》、《三統歷》諸說，推定殷商總年為629年。詳參董作賓：《殷曆譜》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年），上編卷4，頁8。

<sup>96</sup> 《禮記注疏》，卷37，頁17。



既言「功成作樂」，可知周代選定此黃帝、堯、舜、禹、湯這五種樂，乃是為了宣揚前代之功，再加上周代本身的《大武》，則周代用於祭祀與國子教育的六代樂舞，就有表彰六代之功的用意。前引鄭玄《周禮注》指論六代樂舞名目，黃帝之樂「言其德如雲之所出」，堯之樂「言其德無所不施」，舜之樂「言其德能紹堯之道」，禹之樂「言其德能大中國」，湯之樂「言其德能使天下得其所」，武王之樂「言其德能成武功」。總之六代樂舞旨在突顯「聖王有德」。這不是其他一般樂舞所能達到的高度，如前引原始時期陰康氏作舞，目的在宣洩陰氣。簡言之，六代舞應是政治檯面上刻劃、記取聖王功業之作，具有最高的代表性和歷史傳承意義。

此外，前引鄭玄的注解，也揭示了周代選擇樂舞的立場，與政治表面上的選擇動機。何以言「表面」？《左傳》記載魯襄公二十九年季札觀樂，值得玩味：

（季札）見舞《韶濩》者，曰：「聖人之弘也，而猶有慚德，聖人之難也。」

97

《韶濩》即商湯樂。<sup>98</sup>季札觀樂當場對《大濩》的評論，顯然與鄭《注》意見不同，所謂「猶有慚德，聖人之難也」，楊伯峻點出意指「商湯伐桀為以下犯上」，<sup>99</sup>故此樂透顯出聖人夾在天下大亂與忠君事上的兩難之間。若將季札之評與鄭《注》兩相比較，則「猶有慚德」與「除其邪，言其德能使天下得其所也」，立

<sup>97</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 18。

<sup>98</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 18。

<sup>99</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1165。



場顯然不同。<sup>100</sup>

據此可想見周初之難，包括「聖人之難」，以及前文所論，面對殷商強大的文化，要如何使殷商遺民接受周樂？鄭玄在《周禮》對《大濩》的注解顯然非常正確。周朝、周公必須站在化解殷商遺民可能不滿、甚至憎恨的立場，以彰顯商湯之德、伐桀之功的角度，接受、學習殷商之樂，故將《大濩》納入六代樂舞中。此處經義，鄭玄表面上是注解《周禮》六代樂舞皆欲彰六王之德，但同時也巧妙透露經典中化解仇恨對立之意。必須指出，這兩種目的並沒有輕重之分，對天下未定的周朝而言，都很重要，其重要性除了用於祭祀、安邦定民之外，更要在國子教育中顯現其義（詳見下節）。而《大武》之宣示武王伐紂，正如商湯放桀一樣，鋤奸佈德，只為遏止天下無道，免於生靈塗炭。

綜合上述，周樂對前代「損益」，是從接受、學習，到改造、創建的一段漫長過程。周禮之所以保留、傳揚六代樂舞，除了彰顯其德，並用以祭祀、用以教育國子之外，更與當時的政教典範之傳承有密切的關係。而六代之樂的根本意義也就在於，它代表當時天下所公認的「正統」所在，所涉皆「有德斯有位」的聖王明君，周初選定六代樂舞予以遵奉，不只認證歷朝政權之合法統緒，也是理想君道的楷模示範。

---

<sup>100</sup> 齊宣王曾經問孟子，武王伐紂是不是以下犯上的問題，而孟子的回答則是：「聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」武王伐紂的情況與商湯伐桀類似，這個情況，季札、孟子、鄭玄都明白，因此季札以「聖人之難」評論這種敢為天下先的作法，孟子則將罪責歸於殘賊之人商紂，而鄭玄的注解，則避開這個敏感的問題，著重在表彰商湯之德，鋤奸之功。《孟子注疏》，卷2下，頁3。

## 第四節 周代禮樂文化下的學習內容



如前所言，樂之於周王朝貴族是相當重要的，鍾淑婷說：「維繫一個國家的穩定最重要的仍是依靠朝中的君主與臣子，因此基於對國事大局的考量，所有巨細靡遺的樂事，皆在國家設官設職務之下，負責推廣教導，而教導的對象是貴族子弟為準。」<sup>101</sup>周代世子與國子，加冠以前入小學，加冠以後入大學，所受樂教之所以保留、傳揚則不限於小學或大學，兩個階段都有不同的學習內容與課程，如同《禮記·內則》所載。<sup>102</sup>不過，〈內則〉畢竟只提供了大概的線索，區分言之，大學階段的樂教，自當以六代樂舞為主，至於小學階段的樂教應該包含哪些，仍有待仔細商酌。總之，本節擬探討世子及國子在周樂文化中，詩、歌、器樂、舞四個方面，具體而言要學習哪些內容，下文將著重在各個項目內涵的討論。

### (一) 詩

《周禮·春官》掌教詩的是大師，鄭玄依據上下文，指出大師教六詩乃「教瞽矇」。<sup>103</sup>孫詒讓則另有補充意見：

又〈文王世子〉云：「春誦、夏弦，大師詔之瞽宗。」則此官亦教學士，不徒瞽矇也。<sup>104</sup>

〈文王世子〉談到世子與國子學習誦詩、弦詩，可知大師並非只教瞽矇，世子、國子學習詩，亦由大師傳授。其內容即見於〈大師〉：

<sup>101</sup> 鍾淑婷：《西周樂文化——樂官、樂德與樂教》（臺北：國立政治大學哲學系研究所碩士論文，2005年），頁98。

<sup>102</sup> 《禮記注疏》，卷28，頁20。

<sup>103</sup> 《周禮注疏》，卷23，頁13。

<sup>104</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁1843。



教六詩：曰風，曰賦，曰比，曰興，曰雅，曰頌。以六德為之本，以六律為之音。<sup>105</sup>

〈大師〉所述六詩之名與次序，與《毛詩序》所言《詩經》六義相同。裴普賢指出：「風雅頌是詩的三種分類，賦比興是詩的三種作法。」<sup>106</sup>華仲麌也說六義「當如孔氏（穎達）之言，分兩組以說明之，風雅頌之所謂成形，蓋指詩篇之體製，賦比興之所謂作用，乃指詩篇之作法。」<sup>107</sup>不過，此處應該鑑別，〈大師〉「六詩」與《毛詩序》「六義」，兩者的內涵是否相同，是否可以直接互相解釋？

有關《詩經》的編成年代及其來歷，《史記·孔子世家》載：「古者詩三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上采契后稷，中述殷周之盛，至幽厲之缺。……三百五篇孔子皆弦歌之，以求合《韶》、《武》，〈雅〉、〈頌〉之音。」<sup>108</sup>此說已遭後人翻案，如戴君仁認為：「《史記》這句『去其重』，當是實錄。但去其重者，應是太師，而不是孔子。孔子只是把太師打好樂譜的三百五篇，付之弦歌，以教弟子而已。」<sup>109</sup>然則周太師收集詩篇的過程中，往往刪去重複者，並選取「可施於禮義」之詩。

既有太師整理之說，那麼理解「六詩」，必須放在周樂文化的脈絡之下。原

<sup>105</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 13。

<sup>106</sup> 詳參裴普賢：〈詩經幾個基本問題的簡述〉，收入熊公哲等著：《詩經論文集》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981 年），頁 43-66。

<sup>107</sup> 詳參華仲麌：〈詩義述聞〉，收入熊公哲等著：《詩經論文集》，頁 85-98。

<sup>108</sup> 西漢·司馬遷：《史記·孔子世家》，頁 1936。

<sup>109</sup> 戴君仁：〈孔子刪詩說折衷〉，《梅園論學續集》，《戴靜山先生全集（二）》（臺北：戴顧志鵠，1980 年），頁 1190。



因在於，無論《周禮》的成書年代為何，或六詩的標目、次第與《詩經》「六義」相同，始終不能改變，「大師」是樂官體系中的一員，也不能忽略《周禮》與《詩經》是兩部不同的經典，有不同框架、脈絡，而逕與《詩經》「六義」同等視之。且「六義」乃是《詩》在漢代成為經學之後的名稱，是《詩經》學視域中的學說，得由《詩經》學的脈絡探討。然而「六詩」與「六義」並非完全相斥，兩者之間的交集既在詩，那麼，有了明確的立場後，仍可結合討論。兩者顯現的差異，若放在時間軸線上，正好可以視為觀念上先後的傳承與演變。<sup>110</sup>周代教育中的詩，包括照本誦習語文和配合禮樂展演，有更多的動態習練；進入漢代以後，詩與群經一同案頭化，雖然從政教視角對詩文有更多深刻的闡釋，但禮樂儀式功能大為消退，至多成為官場諫書。因此，將「六詩」結合「六義」共同討論之前，須先聲明，本文以探討周代世子及國子學習「六詩」的原因、內涵，做為論述立場。

「六詩」與「六義」的交集在詩，而「六義」對詩的解釋又較為深刻，從世子及國子教育的視角來看，要回頭追溯大師教導「六詩」，或世子、國子學習「六詩」的原因與內涵，應先注意到大師乃是樂官體系中的一職，所教「六詩」也應放置在禮樂的脈絡審視。另外，按照鄭眾、賈公彥之說，《左傳》記載季札觀樂，就已可見「風、雅、頌」之名，王先謙表示：「古有風雅頌之名，當如先鄭說，非孔子所定。」<sup>111</sup>而風、雅之正、變，雖然只在《毛詩序》見之，甚至唐宋時期還出現變頌的論說。<sup>112</sup>但周代朝廷以詩進行譏刺諷諫，即令無正變之名，亦當有正變之實，毛說不過是將概念突顯化。因此本文討論的六詩內涵，以及施教原因，還是可以從「變」的角度考察。

<sup>110</sup> 鄭毓瑜已注意到兩者差異，從中國文學「抒情傳統」的脈絡考察，認為是「從樂教到詩教的轉變」。詳見鄭毓瑜：〈詮釋的界域——從詩大序再探「抒情傳統」的建構〉，《中國文哲研究集刊》第23期（2003年09月），頁1-32。

<sup>111</sup> 清·王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》（北京：中華書局，1987年），頁4。

<sup>112</sup> 黃忠慎提出變頌之說出自孔穎達、成伯璵及北宋諸家。詳參黃忠慎：《嚴粲詩緝新探》（臺北：文史哲出版社，2008年），頁25-26。



要言之，本文從周代世子及國子教育的觀點出發，探討大師掌教世子、國子「六詩」的原因、內涵。在〈大師〉教六詩資訊有限的情況下，再將《毛詩序》對「六義」的解釋，納入此研究範圍之中，才能夠順理成章地，彌補《周禮》對六詩論述不足的情形，也才更能夠推想，周代世子及國子為何要學習「六詩」。

## 1. 風

鄭玄《周禮注》為六詩解說如下：

風，言賢聖治道之遺化也。賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。比，見今之失，不敢斥言，取比類以言之。興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。雅，正也，言今之正者，以為後世法。頌之言誦也，容也，誦今之德，廣以美之。<sup>113</sup>

其注解很明顯是以政教為中心。而他認為，「風」指的是聖賢治國之道的遺澤，而此處並未提及正風、變風之別。據《鄭志》云：「為《記注》時，執就盧君，先師亦然。後乃得毛公《傳》，既古書，義又宜，然《記注》已行，不復改之。」<sup>114</sup>所論雖是《禮記注》，但根據段玉裁說鄭玄「注《禮》最美而流傳最久」，<sup>115</sup>黃以周認為鄭玄注《周禮》先於《禮記》，<sup>116</sup>王利器《鄭康成年譜》遂指出，鄭玄注

<sup>113</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 13。

<sup>114</sup> 東漢・鄭玄撰，清・袁鈞輯：《鄭志》，收入《鄭氏佚書》（清光緒十四年（1888 年）浙江書局刊本），卷 3，頁 4。

<sup>115</sup> 清・段玉裁：〈與劉端臨第四書〉，《經韵樓文集補編》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 393-394。

<sup>116</sup> 清・黃以周：〈答鄭康成學業次第問〉，《儆季雜著・文鈔》，收入清・黃式三，清・黃以周撰，詹亞園，張涅主編：《黃式三黃以周合集》（上海：上海古籍出版社，2014 年），第 15 冊，頁 593。

三《禮》先於箋毛《傳》。<sup>117</sup>江乾益更推論道：「鄭玄作《毛詩箋》之前，其所據三家《詩》學，應無正、變之說；其有正、變，從〈毛詩大序〉之說得來。蓋三家於毛氏所言『正風』、『正雅』之篇，若考察之，多為刺詩，故可推定三家《詩》並無正、變之論。」<sup>118</sup>可見鄭玄早期的詩說，僅言美刺，不言正變。

《毛詩序》論及「風」曰：

風，風也，教也。風以動之，教以化之。……上以風化下，下以風刺上，主文而諧諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。<sup>119</sup>

鄭玄《箋》曰：「風化、風刺，皆謂譬喻，不斥言也。主文，主與樂之宮、商相應也。諧諫，詠歌依違，不直諫。」<sup>120</sup>孔《疏》說：「臣下作詩，所以諫君，君又用之教化，故又言上下皆用此上六義之意。在上，人君用此六義風動教化；在下，人臣用此六義以風喻箴刺君上。其作詩也，本心主意，使合於宮、商相應之文，播之於樂，而依違諧諫，不直言君之過失，故言之者無罪。人君不怒其作主而罪戮之，聞之者足以自戒。人君自知其過而悔之，感而不切，微動若風，言出而過改，猶風行而草偃，故曰『風』。……詩皆人臣作之以諫君，然後人君用之以化下。」<sup>121</sup>孔穎達對鄭《箋》的疏解，在「上、下」關係之間做了文章，而「上、下」即指君臣。孔穎達循《序》、《箋》脈絡，從作者為臣，論述風詩在君臣之間，以及君用風詩教化的作用，以明「風」之義。

<sup>117</sup> 王利器：《鄭康成年譜》（山東：齊魯書社，1983年），頁82-88。

<sup>118</sup> 江乾益：〈鄭玄「風雅正變說」申〈毛詩序〉探論〉，《興大中文學報》第27期（2010年6月），頁67-88。

<sup>119</sup> 《毛詩注疏》，卷1，頁4-11。

<sup>120</sup> 《毛詩注疏》，卷1，頁11。

<sup>121</sup> 《毛詩注疏》，卷1，頁11-12。



下及宋儒，對「風」提出不同的解釋，如宋儒鄭樵（1104-1162）大膽提出：「風者出於土風，大概小夫、賤隸、婦人、女子之言。」<sup>122</sup>朱熹也說：「吾聞之，凡《詩》之所謂風者，多出於里巷歌謠之作，所謂男女相與咏歌，各言其情者也。」<sup>123</sup>甚至提出「淫詩說」，指認二十四首〈風〉詩為淫詩。朱熹如此理解「風」的原因在於：

謂之風者，以其被上之化以有言，而其言又足以感人，如物因風之動以有聲，而其聲又足以動物也。是以諸侯采之以貢於天子，天子受之而列於樂官，於以考其俗尚之美惡，而知其政治之得失焉。<sup>124</sup>

朱熹提到采詩，即《漢書·藝文志》所謂：「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」<sup>125</sup>對采詩觀念的理解，乃朱熹之說不同於孔穎達之處。孔穎達認為是臣子之詩，朱熹則以為是民間歌謠。不過，朱熹雖然主張風詩來自民間歌謠，但他也認為風詩確有上化下、下風上的交流作用，換言之，其所謂「上、下」不同於注疏之處，則在其所指為君、民，而非君、臣。

朱熹之說因其時代文化背景而自有理據，卻未必優於漢唐之論。蓋周代人文發皇的亮點在於，周人已揭橥天道的呈現在民聲，例如《詩·大雅·烝民》云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」<sup>126</sup>《尚書·康誥》曰：「天畏棐

<sup>122</sup> 宋·鄭樵：〈風雅頌辨〉，《六經輿論》，收入清·納蘭成德編：《通志堂經解》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985年），第40冊，卷3，頁8。

<sup>123</sup> 宋·朱熹：《詩集傳·序》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁351。

<sup>124</sup> 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，頁401。

<sup>125</sup> 東漢·班固：《漢書·藝文志》，頁1708。

<sup>126</sup> 《毛詩注疏》，卷18-3，頁11。

忱，民情大可見。」<sup>127</sup>梁啟超（1873-1929）指出：「天子為天之代理人，在天監督之下以行政治，則本來之最高主權屬於天甚明。然此抽象的天，曷由能行使其監督耶？吾先民以為天之知能視聽，皆假塗於人民以體現之。民之所欲惡，即天之所〔欽〕〔欲〕惡。」<sup>128</sup>朱熹解釋〈烝民〉時說：「天之監視有周，能以昭明之德感格于下，故保佑之。」<sup>129</sup>同樣注意到了周代政教重視民聲，可知這種觀點的確適用於解釋風詩的來源與本質。

從教育國子的角度而言，學習風詩的目的在於掌握詩中呈現的政教之道，正如屈萬里、葉國良的研究成果所揭示，這些風詩進入王官經過整理之後，譯為雅言、具有貴族性，才有可能在禮典展現。國子學習風詩之時，也可能接觸到宮廷生活以外的社會事件情態，例如讀到《詩·召南·鶡虞》曰：「彼菑者葭，壹發五麌。于嗟乎鶡虞！」<sup>130</sup>就能明白詩中的統治者如何「安擾邦國」，順應時節適度取用自然資源，使民作此風詩。而誦讀《詩·魏風·碩鼠》曰：「碩鼠碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。逝將去女，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。」

<sup>131</sup>就能認識到在賦稅負擔沉重的情況下，農民生活被壓迫得喘不過氣，而應當適時修正政治決策與相關作為。

<sup>127</sup> 《尚書注疏》，卷 14，頁 5。

<sup>128</sup> 梁啟超著，賈馥茗標點：《先秦政治思想史》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993 年），頁 36。案：「欽惡」延續上文，當為「欲惡」。

<sup>129</sup> 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 708。

<sup>130</sup> 毛《傳》云：「鶡虞，義獸也。白虎黑文，不食生物，有至信之德則應之。」朱熹說：「詩人述其事以美之，且歎之曰：此其仁心自然，不由勉強，是即真所謂鶡虞矣。」見《毛詩注疏》，卷 1-5，頁 14。宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 710。

<sup>131</sup> 《毛詩注疏》，卷 5-3，頁 12。

## 2. 賦

鄭玄《周禮注》曰：「賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。」<sup>132</sup>既說「鋪陳」，那就是描述政教善惡的說話方式。朱熹說：「賦者，直陳其事。」<sup>133</sup>定義同樣直白，卻在〈谷風〉第二章：「行道遲遲，中心有違。不遠伊邇，薄送我畿。誰謂荼苦？其甘如薺。宴爾新昏，如兄如弟。」首次指出此為「賦而比也」。<sup>134</sup>清代學者不乏駁斥其說者，如方玉潤（1811-1883）說：

賦、比、興三者，作詩之法，斷不可少。然非執定某章為興，某章為比，某章為賦。更可笑者，「賦而興」、「興而比」之類，如同小兒學語，句句強為分解也。夫作詩必有興會，或因物以起興，或因時而感興，皆興也。其中有不能明言者，則不得不借物以喻之，所謂比也。<sup>135</sup>

方玉潤駁斥詩之作法相兼，可見賦、比、興在歷代經說中，經常出現不同的解讀，未能形成定論。且方氏之說可資借鑒：其一，一篇詩中，可能不只有一種作法；其二，一種做法，可能也有不同層面的意義，例如興，可能因物，也可能因時，讀者需要從不同角度理解興。依此類推，賦、比、興都不會只有單一種解釋，在詩中會有不同的呈現方式，身為讀者，也應該從不同的面向理解三者之義。

回顧鄭玄所謂「直鋪陳今之政教善惡」，意指詩之描寫與政教相關。這提醒讀者回到周代禮樂、政教的視野中，考察賦的定位為何，《周禮》大師為何要教賦，將是本文更為關鍵的課題。顏崑陽說：「用詩，是中國古代士人階層一種特

---

<sup>132</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 13。

<sup>133</sup> 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 344。

<sup>134</sup> 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 431。

<sup>135</sup> 清·方玉潤撰，李先耕點校：《詩經原始》（北京：中華書局，2009 年），頁 2。

殊的社會文化行為模式；而詩，就是這種行為模式的中介符號。」<sup>136</sup>顧頡剛（1893-1980）也已提出：「用詩的方面也很多，最寬廣的分類可以分成兩種：對於神的是祭祀，對於人的是宴會。」<sup>137</sup>顧氏說明用詩的場合，多在祭祀、宴會等禮典場合。然而「用詩」究竟怎麼用？猶待進一步考索。

賦除了是詩的描寫手法，另外還有別的涵義。《左傳》隱公三年：「衛人所為賦〈碩人〉也」，鄭玄曰：

賦者，或造篇，或誦古。<sup>138</sup>

可見賦除了是造篇、作詩之法，也可以是誦古、誦詩之法。那麼，何謂誦詩、賦詩呢？何定生論及春秋時期賦詩的風氣，說：「大都是在列國諸侯卿大夫的聘問典禮中舉行，屬於燕享之禮的儀節。……屬於『無算樂』的部分。」以此論點出發，認為賦詩就是歌詩，都是吟詠，只是賦詩普遍用在禮樂活動中，歌詩則不問貴賤。<sup>139</sup>此說產生兩個問題，第一，無算樂是個氣氛較為舒放、歡樂的禮典環節，這本身就與聘問之禮莊嚴、有目的性的禮典相斥。第二，歌與賦都是吟詠，無分貴賤，那麼六詩何以只教世子及國子，而不教天下萬民？陳桐生認為：「『賦』是不歌而誦，《周禮》載瞽矇必須『諷誦詩』，大師教瞽矇諷誦詩歌技能，這是為了在適當的政治場合諷諫朝政，履行『矇誦瞍賦』（《國語·周語上》）的職責。」

<sup>140</sup>陳氏之說根據《國語》的史事立論，也合於《周禮》職官敘述，然而大師所教

<sup>136</sup> 顏崑陽：《中國詩用學：中國古代社會文化行為詩學》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2022年），頁45-46。

<sup>137</sup> 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入顧頡剛編：《古史辨》第3冊，頁322。

<sup>138</sup> 孔《疏》所引。《左傳注疏》，卷3，頁10。

<sup>139</sup> 詳參何定生：〈從樂章到諫書看詩經〉，《詩經今論》，頁12-25。

<sup>140</sup> 陳桐生：《禮化詩學：詩教理論的生成軌跡》（北京：學苑出版社，2009年），頁204-205。

的賦，在六詩之中，仍須具備「以六律為之音」的條件，只解釋為單純的諷誦，似乎仍有不足之處。



張素卿《左傳稱詩研究》詳細考察何謂「賦詩」，提出三個必備條件：

- (1) 「賦詩」是以歌詠之。
- (2) 「賦詩」是一種禮樂活動。
- (3) 「賦詩」是一種對話方式。<sup>141</sup>

其指出賦詩須呈現歌詠，是要細別《漢書·藝文志》「不歌而誦謂之賦」的說法，

<sup>142</sup> 《左傳》相關記載可證，賦詩是禮樂活動中的一環，目的在於進行對話。這三個條件鼎足而立，才能滿足《周禮》大師教「賦」的內涵。張氏點出：「賦詩多出現在享、宴、食等諸侯大夫酬酢折衝的場合」，又舉《左傳》三處事例，說：「『賦詩』與其說是宴客相娛的節目，不如說是一種經過巧妙運思的外交辭令。」

<sup>143</sup> 可知六詩之賦，除了本就該放在禮樂的脈絡下討論，更應該意識到，區分不同禮典、禮節中的賦有其必要。張素卿進而提出以賦詩進行對話的原因有三：

第一，它直接以詩句作為彼此溝通的辭令；第二，賦者不以單向表達自己的情志為已足，還寄望對方了解，同時期待有所回應；第三，賦詩時，詩意詮釋係由雙方共同參與、補足，取意活潑，並非一成不變。<sup>144</sup>

<sup>141</sup> 詳參張素卿：《左傳稱詩研究》，頁 51-65。

<sup>142</sup> 東漢·班固：《漢書·藝文志》，頁 1755。

<sup>143</sup> 張素卿：《左傳稱詩研究》，頁 56-59。

<sup>144</sup> 所謂「取意活潑」，張素卿說：「所謂『賦詩斷章』基本上便指賦詩取意不必同於原詩的宗旨而言。這種取義不宗原詩的特點不獨專賦某章之例如此，賦全篇之詩的例子也有同樣的情形，這種方式不妨都稱之為『斷章取義』。」張素卿：《左傳稱詩研究》，頁 60、108。



這段文字舉出了一個人在賦詩場合所須具備的能力。首先，必須對詩的文句嫋熟於心，才能夠運用為禮典場合溝通的辭令；<sup>145</sup>其次，所謂溝通，包含正確表意、正確理解、正確回應；最後，詮釋與理解後的回應，並非完全遵照詩義，而是活潑、有變化彈性的。黃忠慎也說：「使用《詩經》話語進行溝通或文化認同行爲時，收受雙方對於《詩經》文本的語言文字，不僅必須極為熟悉，還得同樣具有靈活的推想與詮釋能力。因爲此時三百篇之符號所蘊含的意義不是固定的，而是浮動的，當符號的指向會隨時飄移時，賦詩者所關注的是對方能否接受他所要傳達的訊息，而收受者此時也就成了動態的詮釋者，他的任務的不是去解析詩歌文本的原始涵義，而是要假設賦詩者正是詩歌的作者，此時，雙方關注的是賦詩的效果，只要有一方對於三百篇不夠熟悉，運用不夠靈活，就算是失敗的賦詩行爲。」

146

綜上可見，賦除了是直鋪陳政教善惡的描述手法之外，在周代政教的環境中，賦也是以歌詠的方式，在禮典、禮節中與人對話的深奧學問。毫無疑問地，這門學問應備能力的門檻很高，是「需有專門修養」、「不是隨興而歌，並非人人可以優為之」。<sup>147</sup>這也說明為何六詩之教不在萬民的六藝之教中，世子及國子在周代政教中的特殊身分，藉由學習六詩之賦，以及學成之後的賦詩始得體現，於此昭

<sup>145</sup> 這個問題牽涉到詩的編輯，無論是西周還是春秋時代，任兩人賦詩，意義要能相通，則讀詩、學習時，所用的文本應該是固定的或相似的。如近人繆鉞說：「就《左傳》、《國語》所記，甲國之詩，乙國大夫賦之，而丙丁諸國士大夫亦均能解其義，此例甚多。苟非王朝輯錄各國風詩頒布諸邦，不能有此現象。」詳參繆鉞：〈詩三百篇纂輯考〉，《國立浙江大學文學院集刊》第3期（1943年），頁8。

<sup>146</sup> 黃忠慎：〈由樂歌到指義——論三百篇的原始質性與春秋貴族用《詩》的意義轉換〉，《《詩》《書》教學與研究》（臺北：文津出版社，2013年），頁73。

<sup>147</sup> 張素卿：《左傳稱詩研究》，頁57。

然若揭。



### 3.比

鄭玄《周禮注》曰：「比，見今之失，不敢斥言，取比類以言之」，又引鄭眾之說：「曰比曰興，比者，比方於物也。興者，託事於物。」<sup>148</sup>然而比與興有相似之處，在歷代學者的解釋中，往往難以達成清楚的定論。例如朱熹從分析詩文的角度，將許多毛《傳》標為「興」或未解的詩，改標為「比也」、<sup>149</sup>「興而比也」，<sup>150</sup>顯然朱熹對比興的觀念或異於漢儒，比興相兼亦屬於個人的創發。王靜芝因而評價：「朱子於比興二者，於原則解釋甚明，於注釋中則時時莫能分辨。……蓋比興之間頗難清明，前賢亦每有誤也。」<sup>151</sup>朱熹採用相兼之說，顯示即使不延續漢儒解《詩》之法，改從分析文本的角度解說經義，也未必能明確區分比與興的差異。

倘回歸基本的語意概念，比即比譬，興即興發。為什麼要學習六詩的比？世子及國子學《詩》而習比，亦是為了用比的角度，認識詩文。《禮記·學記》就提到：

不學博依，不能安《詩》。<sup>152</sup>

<sup>148</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 13。

<sup>149</sup> 《詩·周南·螽斯》：「螽斯羽，詭詭兮。宜爾子孫，振振兮。」朱熹曰：「比也。」宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 406。

<sup>150</sup> 《詩·周南·漢廣》：「南有喬木，不可休息。漢有游女，不可求思。漢之廣矣，不可泳思。江之永矣，不可方思。」朱熹曰：「興而比也。」宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 408-409。

<sup>151</sup> 王靜芝：《詩經通釋》（新北：輔仁大學中國文學系，2016 年），頁 14。

<sup>152</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 7。



鄭《注》云：「博依，廣譬喻也。」<sup>153</sup>孔《疏》為之申說：「若欲學詩，先依倚廣博譬喻。若不學廣博譬喻，則不能安善其詩，以詩譬喻故也。」<sup>154</sup>學詩必須先明譬喻，舉凡自然界動、植物等，都能成為用以譬喻的事物。至於「安善」，則是指理解。吳宏一認為指出《詩經》的比有三種：明喻、暗喻、借喻，他說：「(比)不但可以比喻具體事物，也可以用來比喻抽象的思想和情感，通過這些比喻，往往可以使所要描寫的事物或表達的思想情感，顯得更具體，更生動，更形象化，從而收到以近喻遠，以實徵虛，以淺擬深的效果。」<sup>155</sup>透過學習多樣的鳥獸草木，以及不同的譬喻方法，面對使用比的詩句，才能精準掌握詩旨。

比對發言者而言是一種說話方式，委婉地以物譬喻不能直斥之事，使陳述不像忠直之言那般逆耳。<sup>156</sup>就接受文本的學子而言，比也是一種掌握、理解詩句的方法。總結來說，世子及國子學習六詩譬類之比，要能精準掌握詩句、詩旨，也要學習不直斥其事的說話方式。透過學習這種作詩方式，摸索這種用詩的原因，乃是出於理解詩義，以及社會互動中的言語倫理。

#### 4.興

興在詩歷代《詩》學中，尤屬聚訟紛紜，興是什麼？怎麼興？興在詩中扮演

<sup>153</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 7。

<sup>154</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 8。

<sup>155</sup> 吳宏一：《詩經與楚辭》（臺北：聯經事業出版股份有限公司，2010 年），頁 103。

<sup>156</sup> 顏崑陽指出：「從先秦以降，歷代的士人階層都生活在普遍的『詩文化』情境中，詩無所不在，根本就是士人階層日常『社會互動』所共同使用的語言形式，作詩不只是為了單純的『文學創作』，而是為了社會互動的表情達意。……社會互動必然要依循文化所建構的『倫理』秩序；故『比興』就不只是一般文學創作的表現原則或修辭技巧而已，乃具有『言語倫理』的功能與效用。」詳見顏崑陽：〈「詩比興」的「言語倫理」功能及其效用〉，《詩比興系論》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年），頁 259-324。

什麼角色？無論是前代經學家，或是近現代文學批評，迄無定論。下文所舉諸家討論，無意較論優劣，而是要從各種不同角度的詮釋，嘗試還原《周禮·春官·大師》之「興」可能具有的意涵。



鄭玄《周禮注》曰：「興，見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。」<sup>157</sup>從「嫌於媚諛」可以推敲，興是在人與人之間，遇到不太好明言、奉承的情況下，出以較婉轉的表達方式。朱熹《詩集傳》則云：「興者，託物興詞，如〈關雎〉、〈兔置〉之類是也。」<sup>158</sup>清人姚際恆（1647-1715）《詩經通論》說：「興者，但借物以起興，不必與正意相關也。」<sup>159</sup>據此可知，除了鄭玄從人與人之間的對話互動解讀興之義，也有學者回歸詩的本文探求者。

前文已及，顏崑陽所主張的「言語倫理」，其意稍近於鄭玄之說，他認為：「『比興』是一種最典型的『詩性語言』，其表意方式也是基於這些法則，普遍『用』之於士人階層的社會互動，表現在君臣之『上下對待關係』，最主要是表達『情之變』與『情之私』的通感、交接的言語行為。」<sup>160</sup>顏氏所說，在人際雙方的關係之間，牽涉到階級差等，故用詩時，須注意言語倫理，此即鄭玄所謂「嫌於媚諛」的延伸。

而鄭毓瑜則從《詩經》文本中自然景物與抽象情感之間的聯結，探討如何在二者之間起興。他根據《詩經》七篇次的「山有……，隰有……」，觀察植物與人情之間存在的關聯，並綜合地理相關研究，認為：

<sup>157</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 13。

<sup>158</sup> 宋·朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，頁 344。

<sup>159</sup> 清·姚際恆撰，顧頡剛點校：《詩經通論》，收入林慶彰主編：《姚際恆著作集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年），第 1 冊，頁 1。

<sup>160</sup> 顏崑陽：《中國詩用學》，頁 374。



山與隰的植被分布狀態，並不是用於全中國地區，而特別是指黃土區內，尤其這是作為中國農業起源區，當然也就是文化起源區的地域場景。也因此我們要討論的不是一般文學書寫中作為抒情背景或情感烘托的山水草木，而特別是在黃土區的風土條件下的山隰草木。……毛、鄭傳注所說的「各得其宜」、「各得其所」，也許並不能僅僅理解為一般的草木滋長而已，不但必須是「對」的生長地點，也要是「對」的分佈狀態；亦即，如果作為「興」式句，那不只呈現物之所在，同時還照應所興發的情理。<sup>161</sup>

鄭氏提出將詩句放回到其所在的地理環境，觀察當地的環境與人可以產生何許聯繫。這個觀察方法除了使讀者的理解，更親近詩句可能的創作之地，也是一種將地理環境、風貌，呼應人情的嘗試。鄭樵「風之詩出於土風」的主張，<sup>162</sup>就可以為這種研究方法下一個有力的註腳。還原物所在的現場後，再藉由人所感生的情，比對自然之物被擬人化的書寫是否相符，即如鄭氏敘及「山有……，隰有……」之際：「『既見君子，並坐鼓瑟』，與『君子作歌，維以告哀』，前者是君臣相安樂，後者則是透過歌詩以哀憫亂世」。<sup>163</sup>也就是說，同一種自然現象，可能觸發出不同的情感，無論是正向還是負面，都該視為興的方法。

總結上述，回到《周禮》大師教國子以六詩的脈絡，之所以傳授「興」，藉由顏峴陽、鄭毓瑜所梳理，從文本解讀的角度，分析出詩中的興，表現用詩時的「言語倫理」，或是原先生長於某地，接觸當地風土、自然之景物，感發詩人情

<sup>161</sup> 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年），頁164。

<sup>162</sup> 宋·鄭樵：《六經奧論》，收入清·納蘭成德編：《通志堂經解》，卷3，頁4。

<sup>163</sup> 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，頁165。

緒波動的創作手法。這些觀點，當然也可以納入周代世子及國子學習六詩之興的政教脈絡。在學習、養成的階段，若對於詩為什麼這樣寫、為什麼如是說，沒有辦法有正確的理解方式，那麼在用詩時，也就無法正確的使用，反而破壞了言語倫理。因此，《周禮》六詩中的興，主要可從言語倫理的詩用觀點，以及景物與人情之間的關聯，對詩做出更正確的解讀與應用。

## 5. 雅

雅在《詩經》學史上的爭論頗多，究竟什麼是雅，眾說紛紜。孫作雲指出歷來解釋有兩種，一是章太炎的「嗚鳴之說」，<sup>164</sup>二是將雅視為樂名，但是他認為章太炎之說不能奉為典要，樂名之說似是而非，<sup>165</sup>其以為：「西周詩之所以稱雅，是因為西周王畿原來是夏人故地，而『夏』字亦可寫作『雅』，因此稱西周詩為『雅』」，<sup>166</sup>其說建立在雅、夏二字音近假借上。屈萬里在〈說詩經之雅〉一文中，也對雅作了詳盡的考辨，除了以通假為理由，他還從地理位置與風俗切入，指出：「十五國國風，都是以地區分。……十五個地區的樂調，各自不同；以國別分，固然可以知道各詩的產地，也可以表現了各地樂調之不同。西周都於豐、鎬，正是夏的故域，所以這一地區叫做雅；在樂調上說，自然是雅樂。」又說：「雅言即後世所謂官話，也就是西周王朝所在地一帶的語言，當成定論。王朝的一切，都是四方的準則；於是雅言就成為正言（標準話），雅樂也就成為正聲。」<sup>167</sup>由

<sup>164</sup> 《史記·李斯列傳》：「夫擊甕叩缶，彈箏搏髀，而歌呼嗚鳴快耳者，真秦之聲也。」章太炎引此而說：「秦本周地，故大小雅皆以雅名（所謂嗚鳴秦聲者，即今之梆子腔也），此亦可備一說。」西漢·司馬遷：《史記》，頁 2543。章太炎撰，傅杰校訂：《國學講演錄》（上海：華東師範大學出版社，1995 年），頁 86。

<sup>165</sup> 詳見孫作雲：〈說雅〉，《孫作雲文集：《詩經》研究》（開封：河南大學出版社，2006 年），頁 345-354。

<sup>166</sup> 孫作雲：〈說雅〉，《孫作雲文集：《詩經》研究》，頁 348。

<sup>167</sup> 詳見屈萬里：〈說詩經之雅〉，《屈萬里先生文存》第 1 冊（臺北：聯經出版事業公司，1985 年），頁 181-188。



上述二家考察可知，雅之所以稱為雅，一是因為雅與夏兩字通假，二是由於西周定都的地域乃是夏之故域，此地歌樂成為官方正聲，故稱之為雅。

已知雅的名稱由來，接著討論雅在六詩中的內涵，從本文的研究視角必欲提問，周代的世子及國子為何要學習雅詩？《毛詩序》說：「雅者，正也，言王政之所由廢興也。」<sup>168</sup>鄭玄《周禮注》解六詩之雅，云：「雅，正也，言今之正者，以為後世法。」<sup>169</sup>大小雅泰半是士大夫的作品，可以合理推測，他們對王政興衰所由，有清楚的認識，在詩中可以精要呈現。例如《詩·大雅·民勞》，是周厲王過度勞役人民，召穆公作以刺厲王之詩，其中「敬慎威儀，以近有德」，<sup>170</sup>便是寄望周厲王，能夠審視自身為王的威儀以親近有德之君子。<sup>171</sup>在詩的最後，又有：「王欲玉女，是用大諫。」<sup>172</sup>即表示這首詩，是迫切希望厲王能成為如玉一般有德的君子，而作的勸諫之詩。

《周禮注》、《毛詩序》解說雅詩，顯然都預設讀者位高權重，掌握政教統治相關大權，既然讀者的身分能夠決定江山政策、民生社稷，那麼解釋的方法與角度，自然也要符合讀者閱讀雅詩的目的性。<sup>173</sup>孔《疏》說：

---

<sup>168</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 13。

<sup>169</sup> 孫作雲：〈說雅〉，《孫作雲文集：《詩經》研究》，頁 346。

<sup>170</sup> 《毛詩注疏》，卷 17-4，頁 13。

<sup>171</sup> 范處義：「戒王當自謹其威儀，以親近有德之君子。」宋·范處義：《詩補傳》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德編：《通志堂經解》第 17 冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1985 年）卷 24，頁 4。

<sup>172</sup> 《毛詩注疏》，卷 17-4，頁 14。

<sup>173</sup> 洪國樑引用屈萬里「〈國風〉非民間歌謠的本來面目」一說，指出：「〈小雅〉中歌謠部分，自亦可據此類推。」案：雅的解釋既然與地域相關，並非所有詩皆出自本來就能以雅言創作的高知識分子，那麼也就有可能與風詩一樣，經過王官翻譯成雅言的整理過程。詳見洪國樑：〈「重章互足」與《詩》義詮釋〉，《詩經、訓詁與史學》（臺北：國家出版社，2015 年），頁 19。



雅者訓為正也，由天子以政教齊正天下，故民述天子之政，還以齊正為名。

王之齊正天下得其道，則述其美，雅之正經及宣王之美詩是也。若王之齊正天下失其理，則刺其惡，幽、厲小雅是也。詩之所陳，皆是正天下大法，文、武用詩之道則興，幽、厲不用詩道則廢。此雅詩者，言說王政所用廢興，以其廢興，故有美刺也。<sup>174</sup>

所謂「由天子以政教齊正天下，故民述天子之政」，則可見雅詩的預設讀者是天子，天子都需要誦讀，那麼還在學習階段的世子及國子，將來的掌權者，也必須要透過雅詩的內涵，了解政教頒行可能造成的功過得失。雅之所以被解釋為正，或可引申為政，正是由於藉由詩的內容可以更貼近人民，更進一步掌握他們當前的生活現況，及其滿意程度。例如《詩·小雅·鴻鴈》，《詩序》曰：「〈鴻鴈〉，美宣王也。萬民離散，不安其居，而能勞來，還定安集之，至於矜寡，無不得其所焉。」<sup>175</sup>就是一首流民喜得安定之所的詩。<sup>176</sup>從這一點來看，雅詩的部分性質與風詩類似，蓋皆反映政教得失。不過，之所以只言「部分」，也正因為雅詩的地域性質與作者殆即王畿士大夫，使其與十五國風不同，〈小雅〉因而多君臣宴飲、美刺君王之詩，〈大雅〉則更具有敘述周家史事的特質。

風、雅既存在上述差異，尤可推論世子及國子學詩須包含雅詩，尤其是〈大雅〉。<sup>177</sup>雅雖然與風同樣有反映地域風俗的一面，但它更包括有記述周族歷史發展的「史事詩」，如〈生民〉、〈公劉〉、〈緜〉、〈皇矣〉、〈大明〉等篇。要之，雅詩

<sup>174</sup> 《毛詩注疏》，卷 1-1，頁 15-16。

<sup>175</sup> 《毛詩注疏》，卷 17-1，頁 1-20。

<sup>176</sup> 屈萬里：《詩經詮釋》，頁 327。

<sup>177</sup> 〈小雅〉則多為美宣王之詩，或燕飲、宴饗之詩。

概與周族歷代在上位者相關，世子及國子誦習雅詩，有士大夫之作可見臣子所抒之憂喜，有史事詩書寫明王與暴君之別，浸淫涵泳，自能養成豐足的政治智慧。



## 6. 頌<sup>178</sup>

《毛詩序》曰：「頌者，美盛德之形容，以其成功，告於神明者也。」<sup>179</sup>鄭玄《周禮注》云：「頌之言誦也、容也，誦今之德，廣以美之。」<sup>180</sup>從這兩條資料稍加整理，頌可以理解為，在祭祀中歌頌詩以美其形容。那麼頌詩要讚美的形容具體何指？世子及國子為什麼要學習歌功頌德的頌詩？

孔穎達說：

作頌者美盛德之形容，則天子政教有形容也。可美之形容，正謂道教周備也，故〈頌譜〉云：「天子之德，光被四表，格於上下，無不覆燾，無不持載。」此之謂容，其意出於此也。<sup>181</sup>

孔穎達解釋「形容」是指「天子政教」，這可以在〈周頌〉諸多詩篇得到印證，

<sup>178</sup> 孔穎達指出：「〈商頌〉雖是祭祀之歌，祭其先王之廟，述其生時之功，正是死後頌德，非以成功告神，其體異於〈周頌〉也。〈魯頌〉主詠僖公功德才，如變風之美者耳，又與〈商頌〉異也。頌者，美詩之名，王者不陳魯詩，魯人不得作風，以其得用天子之禮，故借天子美詩之名，改稱為頌，非〈周頌〉之流也。孔子以其同有頌名，故取備三頌耳。置之〈商頌〉前者，以魯是周宗親同姓，故使之先前代也。」頌的問題頗為複雜，孔穎達之後更有成伯璵提出「魯、殷為變〈頌〉，多陳變亂之辭也」的「變〈頌〉」之說。本文站在周代世子及國子的學習立場而言，故討論範圍僅限〈周頌〉，不展開〈商頌〉、〈魯頌〉之相關議題。詳見唐·成伯璵：《毛詩指說》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德校刊：《通志堂經解》，第16冊，頁9104-9105。

<sup>179</sup> 《毛詩注疏》，卷1-1，頁16。

<sup>180</sup> 《周禮注疏》，卷23，頁13。

<sup>181</sup> 《毛詩注疏》，卷1-1，頁16。



例如《詩·周頌·維清》云：「維清緝熙，文王之典。肇禋。迄用有成，維周之禎。」<sup>182</sup>這首詩描述出對文王的崇敬，表現出「至今用文王之典以有成功也」。

<sup>183</sup>後代周王準備祭祀文王，作頌者撰寫讚美文王盛德的詩篇，描述我朝在文王遺留的典範、垂法之下，才能有今日天下稍安的樣貌。又如《詩·周頌·烈文》曰：

烈文辟公，錫茲祉福，惠我無疆，子孫保之。無封靡于爾邦，維王其崇之。

念茲戎功，繼序其皇之。無競維人，四方其訓之。不顯維德，百辟其刑之。  
於乎前王不忘。<sup>184</sup>

參考鄭《箋》、孔《疏》，「錫茲祉福」的主語是文王、武王，「前王」則是指周武王，<sup>185</sup>可見此詩歌頌文王、武王。而之所以有此詩，《詩序》說：「成王即政，諸侯助祭也。」<sup>186</sup>鄭《箋》曰：「新王即政，必以朝享之禮祭於祖考，告嗣位也。」

<sup>187</sup>周公攝政七年，歸政成王，成王即將親政，故祭祀祖先。孔《疏》指出：「必知用朝享之禮者，以此告事而已，不得用時祭之禮。」<sup>188</sup>時祭即所謂四時之祭，黃以周說：「因事而祭，非正祭也。」<sup>189</sup>雖非正祭，但仍在頌詩中祖述文、武。

這種在頌詩祖述文王、武王的現象，與祭祀之間的關係，林素英認為：「由於文、武二王，乃周王朝受命、成命之功德主，於周族為同族之親，且其事蹟近

<sup>182</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-1，頁 15。

<sup>183</sup> 屈萬里：《詩經詮釋》，頁 558。

<sup>184</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-1，頁 17-19。

<sup>185</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-1，頁 19。

<sup>186</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-1，頁 16。

<sup>187</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-1，頁 16。

<sup>188</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-1，頁 16。

<sup>189</sup> 清·黃以周：《禮疏通故》，頁 645。

而可見，是故周文立教，乃極力崇揚文、武之功德，以合乎我族親親之人情原則，並遵從推崇立朝君王之尊尊大義，更於頌詩禮讚中屢述其功德典型，以完遂以賢賢為樞紐之道德典範。」<sup>190</sup>林氏道出頌詩述及文、武二王之意，可以進一步呼應本文〈緒論〉所引王國維〈殷周制度論〉，他主張殷周之別有三，其中之一為立子立嫡。王氏曰：「論嫡庶者，尊尊之統也，由是而有宗法、有服術，其效及於政治者，則為天位之前定，同姓諸侯之封建，天子之尊嚴。然周之制度，亦有用親親之統者，則祭法是已。」<sup>191</sup>又說：「凡有天子、諸侯、卿、大夫、士者，以為民也，有制度典禮以治。天子、諸侯、卿、大夫、士，使有恩以相洽，有義以相分，而國家之基定，爭奪之禍泯焉。」<sup>192</sup>兩段所論，涉及祭祀之法如何統攝宗統與君統，即祭祀何以融合親親、尊尊之集合與界限，又言有此制度，傳位一事才不淪為同室操戈之人倫悲劇。祭祀之中，歌頌頌詩，憲章文武、稱述宗統，除了讚揚文王、武王之盛德，更是藉由祭祀歌頌頌詩，重新彰顯君位之尊正，明大宗、小宗之別，穩固政治、教化之所自出，貞定天子、諸侯之親疏。也就是說，學習頌詩在實用方面，固然是為了在祭祀中呈現，但學習、歌頌頌詩亦是透過詩篇的先祖之功德，鞏固、強化宗族中親親、尊尊之義，維繫大小宗之和諧。

## (二) 歌

周樂文化中，歌之所以有其重要性，上一小節已有所提及。在禮典、禮儀活動中，無論鄉飲酒、燕禮，或是外交場合以詩明志，詩的主要表現方式都是歌。然而如果只是將歌視為一種表現方式，就要將歌獨立於詩之外，未免小題大作，因此，此處應該追問，歌在周代樂文化中為什麼重要？

<sup>190</sup> 林素英：《古代祭禮中之政教觀：以《禮記》成書前為論》（臺北：文津出版社有限公司，1997年），頁350。

<sup>191</sup> 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，頁476。

<sup>192</sup> 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，頁475。



《禮記·祭統》曰：「聲莫重於升歌。」<sup>193</sup>發明了歌在眾聲之中的獨特地位。《禮記·郊特牲》曰：「奠酬而工升歌，發德也。」<sup>194</sup>鄭《注》云：「以《詩》之義，發明賓主之德。」<sup>195</sup>賓主之義透過《詩》之義而發，所發的方法是歌。〈郊特性〉接著道出歌之所以重要的原因，其曰：

歌者在上，匏竹在下，貴人聲也。<sup>196</sup>

歌與笙、笛等器樂的差異在於，歌乃是出乎血氣天然的人聲，因此在禮典中，安排獻歌之工在堂上，奏器樂之工在堂下。這段記載，誠可闡明周樂文化重視歌的究極原因。

值得注意的是，孔穎達作《五經正義》時，已注意到《尚書》、毛《詩》、《禮記》、《春秋左傳》中與人聲相關的經文，而其疏解，皆以「貴人聲」釋之。茲以列表呈現於下：

經 / 傳 / 注 / 箖	孔穎達疏
《尚書·益稷》：夔曰：「下管韶鼓，合止柷敔。」 <sup>197</sup>	經言「下管」，知是「堂下樂」也。……依〈大射〉禮，鐘磬在庭，今鳴球於廟堂之上者，案〈郊特性〉云：「歌者在上……貴人聲也。」《左傳》云「歌鐘
孔安國《傳》：「堂下樂也。上下合止樂，各有柷敔，明球、弦、鐘、籥，各自互	

<sup>193</sup> 《禮記注疏》，卷 49，頁 7。

<sup>194</sup> 《禮記注疏》，卷 25，頁 10。

<sup>195</sup> 《禮記注疏》，卷 25，頁 10。

<sup>196</sup> 《禮記注疏》，卷 25，頁 10。

<sup>197</sup> 《尚書注疏》，卷 5，頁 14。



見。」 <sup>198</sup>	二肆」，則堂上有鐘，明磬亦在堂上，故漢魏已來登歌皆有鐘磬。〈燕禮〉、〈大射〉堂上無鐘磬者，諸侯樂不備也。 <sup>199</sup>
鄭玄《小大雅譜》：「天子饗元侯，歌〈肆夏〉，合〈文王〉。諸侯歌〈文王〉，合〈鹿鳴〉。諸侯於鄰國之君，與天子於諸侯同。」 <sup>200</sup>	傳言金奏〈肆夏〉，此云歌者，凡樂之初作，皆擊金奏之。……言金奏者，始作樂必先擊鐘以奏之。《左傳》曰：「歌鐘二肆。」是歌必以金奏之，言金奏〈肆夏〉亦歌之。〈文王〉、〈鹿鳴〉因上有金奏之文，不須復云金奏，故直云歌。其實〈文王〉、〈鹿鳴〉亦金奏，〈肆夏〉亦工歌，互言之，故知歌〈肆夏〉也。此歌在堂上，故〈郊特牲〉曰：「歌者在上，貴人聲也。」其合樂則在堂下。故《儀禮》注云：「合樂，謂歌舞樂與眾聲俱作。」明在堂下眾聲也。 <sup>201</sup>
《禮記·郊特牲》：「歌者在上，匏竹在下，貴人聲也。」 <sup>202</sup>	歌是人聲，人聲可貴，故升之在堂。匏竹可賤，故在堂下。然瑟亦升堂者，瑟工隨歌工故也。 <sup>203</sup>
《春秋·襄公二十九年》：「吳子使札來	禮法，歌在堂而舞在庭，故〈郊特牲〉

<sup>198</sup> 《尚書注疏》，卷 5，頁 14。

<sup>199</sup> 《尚書注疏》，卷 5，頁 16。

<sup>200</sup> 《毛詩注疏》，卷 9-1，頁 6。

<sup>201</sup> 《毛詩注疏》，卷 9-1，頁 7。

<sup>202</sup> 《禮記注疏》，卷 25，頁 12。

<sup>203</sup> 《禮記注疏》，卷 25，頁 13-14。

<p>聘。」<sup>204</sup></p> <p>《左傳・襄公二十九年》：「見舞〈象箇〉、〈南籥〉者。」<sup>205</sup></p> <p>杜預《注》：「象箇，舞所執。南籥，以籥舞也。皆文王之樂」<sup>206</sup></p>	<p>云：「歌者在上，匏竹在下，貴人聲也。」<sup>207</sup></p>
---	--

張寶三認為：「五經正義各經間，由於經文內容性質，所宗之注及所據舊疏等之差異，其中所含之思想觀念未必完全一致。然就五經正義之整體而觀，亦有其共同之思想內涵。」<sup>208</sup>每一部正義所尊之注（含傳、箋）不同，根據不同的注所作的訓詁工作，在不同經書的脈絡中，也會疏解出不同的經義、注義。然而日人池田秀三指出：「閱讀這些訓詁，我們會發現非但訓詁具有思想性，毋寧說正是訓詁匯聚了中國思想的特徵。」<sup>209</sup>王誠御並以《詩經》為中心，從「訓詁義項」切入毛《傳》、鄭《箋》，意欲「提出『經學建構』的概念，來重新討論《傳》、《箋》的經學思想。」<sup>210</sup>亦即是說，傳、箋、注等之訓詁雖簡明，然其間也可挖掘出作者解經之思想。由前說可見，《五經正義》對各經、各注的疏解，雖然各有所宗，但是觀察《五經正義》使用什麼訓詁方法，展現五經的思想內含，是值得嘗試的研究方法，且可以預期的是，這種觀察有機會挖掘出《五經正義》有別於注的經學思想。

<sup>204</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 2。

<sup>205</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 16。

<sup>206</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 16。

<sup>207</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 17。

<sup>208</sup> 張寶三：《五經正義研究》（上海：華東師範大學出版社，2010 年），頁 795。

<sup>209</sup> [日]池田秀三撰，石立善譯：〈經學在中國思想裡的意義〉，收入童嶺主編：《秦漢魏晉南北朝經籍考》（上海：中西書局，2017 年），頁 49-50。

<sup>210</sup> 詳見王誠御：《毛《傳》、鄭《箋》訓詁中的經學建構與文本意識》（新北：花木蘭出版有限公司，2021 年），頁 10-15。

根據上表，孔穎達在四部經解中，都以〈郊特牲〉「貴人聲也」疏解與歌相關之經文，其中較為特殊的，亦有如《尚書》之例，經文與歌無關，只涉及器樂，而孔穎達仍要舉出「貴人聲也」之說，強調人聲與器樂之聲，在禮典中有其輕重之異。另外，孔穎達《春秋左傳正義》使用「禮法」一詞，用以明示其「貴人聲也」的意見，是有將此說提升至「禮例」層次的傾向。要之，孔穎達「貴人聲」之說，明示歌的重要性，一者，歌出自血氣天然之人聲，二者，歌與器樂於禮的輕重之別。

孔穎達之後，亦有學者探討歌在禮典中的重要性，如陳祥道(1042-1093)《禮書》云：

〈明堂位〉曰：「以禘禮祀周公於太廟，登歌〈清廟〉，下管《象》。」〈文王世子〉曰：「天子養老，登歌〈清廟〉，下管《象》。」〈祭統〉曰：「夫大嘗禘，升歌〈清廟〉，下而管《象》，天子之樂也，康周公，故賜魯也。」  
〈仲尼燕居〉曰：「兩君相見，升歌〈清廟〉，下而管《象》。」則天子之祭祀、養老、饗諸侯、諸侯之相見、魯之嘗禘，皆升歌下管，貴人聲也。

211

陳祥道整理出不同的禮，都有升歌〈清廟〉、下而管《象》的儀節，指出如此行禮，都是基於周禮「貴人聲」之義。由此可見，周樂文化中，歌之所以有其重要性，除了它是禮典中呈現詩的方式以外，更是因為聲出於人。既然周樂中，人聲之貴有這層涵義，那麼在世子及國子的樂教中，也會呈現於教學內容。此為《禮記》所揭示，經過孔穎達用作解經之禮例，陳祥道整理諸禮中的現象，其義昭明。

---

<sup>211</sup> 宋・陳祥道：《禮書》，卷 118，頁 3-4。



### (三) 舞

舞在周代禮樂文化中，是個特別的存在，且與祭祀的關係密切，《禮記·樂記》「舞動其容也」，<sup>212</sup>指出舞是樂在視覺方面的形象、面貌。針對周代世子及國子學習的舞，應該要提出兩個問題，一是有哪些舞需要學習？二是為什麼要學習？在第二章已針對《禮記·內則》提及的十三歲舞《勺》，成童舞《象》進行討論，因此這個小節主要討論《勺》、《象》之外的舞。

《周禮》與舞相關的記載，主要見於〈大司樂〉、〈樂師〉。〈大司樂〉云：「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。」<sup>213</sup>關於六代樂舞，本章第三節已從「王者功成治樂」的角度論述，本節不再贅述。相對於六代樂舞，〈樂師〉則提到小舞，云：

掌國學之政，以教國子小舞。凡舞，有祓舞，有羽舞，有皇舞，有旄舞，有干舞，有人舞。<sup>214</sup>

賈公彥認為：「此六舞者，即小舞也。」<sup>215</sup>孫詒讓認為祓舞、羽舞、皇舞、旄舞、干舞、人舞等六小舞，皆自有樂章，與《勺》、《象》相同。<sup>216</sup>楊華也根據〈內則〉「十三舞《勺》，成童舞《象》」，認為《勺》、《象》跟祓舞等六舞一樣都歸類於

<sup>212</sup> 《禮記注疏》，卷 38，頁 12。

<sup>213</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 3-4。

<sup>214</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 1。

<sup>215</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 1。

<sup>216</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁 1797。



小舞。不過孫、楊二氏之說未能說明，既然〈內則〉提到《勺》、《象》等小舞，也提到《大夏》，即大舞，如果祓舞等六舞同是小舞的話，為什麼〈內則〉沒有引述或加以說明呢？反之，《周禮》也沒有《勺》、《象》為小舞的記載，那麼《勺》、《象》與祓舞等六舞的差異又何在？

清代已有學者注意到這個問題，官獻瑤指出：

樂師，大司樂之貳也，國學之政，即大司樂之所建者。小舞，如舞《勺》、舞《象》之類是也。《疏》以下文祓舞已下當之，恐誤。小舞對《雲門》諸大舞。言祓、羽、皇、旄等舞，舞者之所執也，大小同之。<sup>217</sup>

官氏認為，相對於《大夏》等大舞，《勺》、《象》之類為小舞。而〈樂師〉所教祓、羽、皇、旄、干、人等舞，主要指涉舞者所執持的道具，其實通用於大小舞中。今人許兆昌則從〈大司樂〉「以六律、六同、五聲、八音、六舞大合樂」切入問題，他以為釐清「六舞」究竟何指，方能解決小舞的解釋較為模糊的情形。此處六舞之所以需要討論，是因為鄭玄的注解可疑：「大合樂者，謂徧作六代之樂，以冬日至作之，致天神人鬼，以夏日至作之，致地祇物魈。」<sup>218</sup>許兆昌認為鄭玄之所以會以「徧作六代之樂」釋「大合樂」，唯一的依據只能是經文中的「六舞」，那麼大合樂究竟是否如鄭玄所說，是徧作六代樂舞，或者說，周代是否有徧作六代樂舞的制度？<sup>219</sup>以《大武》為例，樂有六成，也就是由六個不同的章節所構成，要演示完一組樂舞，所費時間已經相當長，更何況是徧作六樂。

<sup>217</sup> 清·官獻瑤：《石谿讀周官》，收入《續修四庫全書》第 79 冊，卷 3，頁 34-35。

<sup>218</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 10。

<sup>219</sup> 許兆昌：《先秦樂文化考論》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009 年），頁 310。

因此許氏認為，首先六舞之「六」，與六代之樂無關，六代之樂雖然稱為「六」，但實際上是包含《雲門》、《大卷》、《大咸》、《大磬》、《大夏》、《大濩》、《大武》這七種。而六舞在行文上，是接續「六律、六同、五聲、八音」，其中數字皆為實數，所以六舞的六也應該是實數。《周禮·春官·樂師》幙、羽、皇、旄、干、人，也正好記載六種舞，所謂「六舞」，是指有這六種形式的舞蹈。

然而除了前引官獻瑤之說，為什麼歷來鮮少有學者以〈樂師〉中的六種舞蹈解釋〈大司樂〉的「六舞」呢？許氏認為大多數學者受到經文安排的誤導，由於〈樂師〉經文在提及小舞之後，隨即列出六種形式的舞蹈，所以被歷代注解者誤認為小舞。許兆昌說：「在〈樂師〉所載『六舞』句前，是冠以『凡舞』，而不是冠以『凡小舞』，這說明〈樂師〉所載幙、羽、皇、旄、干、人等『六舞』，是對所有舞蹈——包括大舞與小舞——所做的概括，並不僅是針對『小舞』而言。」<sup>220</sup>顯然認為將六舞視為小舞是一種誤解。另外，他考察歷代注疏，指出：「由鄭玄到熊安生，漢晉南北朝的學者們對於〈樂師〉的注釋，前後的發展是一貫的，也是可信的。……但是，唐代學者的進一步『發展』，以為包括干舞、羽舞在內等〈樂師〉之『六舞』，僅是『小舞』的具體形式，甚至是『小舞』具體作品的別稱，這種逆推在邏輯上顯然就有問題了。」<sup>221</sup>

上述許兆昌的論點，對正確了解〈樂師〉幙、羽、皇、旄、干、人等六舞，有相當大的助益，他並沒有陷入歷代注疏眾說紛紜的泥淖，而是從中找出唐人疏解上的邏輯失誤。而從許氏之說，也頗受啟發，試觀鄭玄注〈樂師〉，也確實沒有說幙、羽、皇、旄、干、人等六舞就是小舞，後人之所以認為此六舞即小舞，是受賈公彥之說的影響。進一步推論，〈樂師〉幙、羽、皇、旄、干、人等六舞，

<sup>220</sup> 許兆昌：《先秦樂文化考論》，頁 313。

<sup>221</sup> 許兆昌：《先秦樂文化考論》，頁 315。

並不是小舞，而是大舞與小舞共通的舞蹈形式。這六舞的學習時間，若參照《禮記·內則》成人以後始習大舞之說，那麼此六舞應在小學階段，《勺》、《象》等舞之前，即進行學習。



古代舞蹈又有文舞與武舞的區分，袁禾說：「凡歌頌英主功德的稱為『文舞』，凡表彰君王武功的稱為『武舞』。文舞表演時舞者手執羽毛和籥，舞容謙恭揖讓。武舞表演時，舞者手執戚和干，舞容發揚蹈厲。」<sup>222</sup>文舞與武舞在演示次第上也有區分，陳暘《樂書》云：

古之樂舞，始奏以文，復亂以武。〈維清〉奏《象》舞，其文也；武奏《大武》，其武也。文先之，武次之，有安不忘危之意。<sup>223</sup>

先搬演文舞，武舞次之，陳暘引用《詩·周頌·維清》為據，主張富含居安思危之意。續觀鄭玄注〈樂師〉幃等六舞：「玄謂幃，析五采繒，今靈星舞子持之是也。皇，雜五采羽如鳳皇色，持以舞。人舞無所執，以手袖為威儀。四方以羽，宗廟以人，山川以干，旱暵以皇。」<sup>224</sup>則除了干舞是武舞以外，其餘都是文舞。

耐人尋味的是，周代的世子及國子為什麼要習舞？張載（1020-1078）認為：「古者教童子先以舞者，欲柔其體也，心下則氣和，氣和則體柔，古者教胄子必以樂，欲其體和也。教之舞、教之樂，所以欲其和。學者志則欲立，體則欲和。」<sup>225</sup>李之藻也說：「先王之教所以必從事於舞者，何也？人生而成童，血氣筋骨，

<sup>222</sup> 袁禾：《中國古代舞蹈審美歷程》（北京：高等教育出版社，2006年），頁22。

<sup>223</sup> 宋·陳暘撰，張國強點校：《《樂書》點校》，頁128。

<sup>224</sup> 《周禮注疏》，卷23，頁1。

<sup>225</sup> 宋·衛湜：《禮記集說》，收入清·徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第31冊，卷72，頁15。

漸以充實而憤盈，其嬉笑跳躍，動於手足舞蹈之間，如熊經、鶴舞、獅攬、猿騰，機自有所不容遏，禁之鬱、縱之蕩，聖人因而導之，曰：『來，吾教爾舞』。進而示之以盤蹠顧盼之容，束之以俯仰進退之節，而又鐘鼓悅其耳，羽旄快其目，而習之者亦相率，而以為便不自知，其閑於節，範於正，而幼志之潛消也。故曰：聽雅、頌之聲，志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰詛信，容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，行列得正焉，進退得齊焉。」<sup>226</sup>欲柔其體、和其心氣，與《呂氏春秋》陰康氏，「民氣鬱悶，故作舞以宣導之」的目的，較為相近，雖然不能說周代大小舞、六舞沒有宣導心氣這種特質，然而這並不是周代世子及國子學舞最主要的目的。故張氏、李氏之說，是就舞的起源而言，只能說是一部份的事實，與周代學習六舞、小舞、大舞的情形不完全相合。

回歸到周樂文化的框架討論，應該注意到舞與周代政教之間的密切關聯。這兩者的關聯，呈現在若干面向中。

首先是演示大舞、小舞、六舞的資格。《周禮·地官·舞師》曰：「舞師，掌教兵舞，帥而舞山川之祭祀；教祓舞，帥而舞社稷之祭祀；教羽舞，帥而舞四方之祭祀；教皇舞，帥而舞旱暵之事。」<sup>227</sup>賈《疏》說：

案《春官·樂師》有六舞，並有旄舞施於辟雍，人舞施于宗廟。此無此二者，但卑者之子不得舞宗廟之酌，祭祀之舞亦不得用卑者之子。彼樂師教國子，故有二者；此教野人，故無旄舞、人舞。<sup>228</sup>

<sup>226</sup> 明·李之藻：《類宮禮樂疏》，卷8，頁2。

<sup>227</sup> 《周禮注疏》，卷12，頁22。

<sup>228</sup> 《周禮注疏》，卷12，頁23。



賈公彥的解說，正是從周代政教的脈絡疏解，國子與卑者之子間，自然存在階級差異，雖說「禮以別異，樂以和同」，但是所謂同，指的是人同此心的同，而樂的使用卻屬於禮制範圍。另外，仔細玩味「宗廟之酌」，《禮記·月令》：「孟夏，天子飲酌，用禮樂。」<sup>229</sup>鄭《注》云：「酌之言醇也，謂重釀之酒也。春酒至此始成，與群臣以禮樂飲之於朝，正尊卑也。」<sup>230</sup>可見「酌」乃是宮廷之酒，極為尊貴，在賈《疏》中，被引申為宗廟之器，卑者不得用之，而重點是酌祭行於天子宗廟，事涉皇族內部秩序。既然若干舞蹈各有表演場合，說明它們（如大、小舞）也是一種政教語言，只得出自於王。孔子曰：「天下有道，則禮、樂、征、伐自天子出；天下無道，則禮、樂、征、伐自諸侯出。」<sup>231</sup>禮、樂、征、伐既然都是天子專擅的禁臯，而諸侯乃至大夫、士應該遵守禮制，所以孔子見季氏「八佾舞於庭」，不禁怒斥「是可忍也，孰不可忍也！」<sup>232</sup>不只是因為季氏僭越禮制，更是因為此舞萬萬不該出現於王室宗廟以外之處。反過來說，這也正是周代世子及國子必須學習舞的原因之一，對於此等掌握政教神器之道，自當勤奮練習，不能落入不肖者之手。然而祭祀、舞蹈只得出自天子，更重要的原因，則如《禮記·祭統》云：

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。<sup>233</sup>

張鶴泉認為：祭祀的教化起到維護周代等級制度的作用，還集中表現為可以使社

<sup>229</sup> 《禮記注疏》，卷 15，頁 8。

<sup>230</sup> 《禮記注疏》，卷 15，頁 8。

<sup>231</sup> 宋·邢昺：《論語注疏》，卷 16，頁 4。

<sup>232</sup> 宋·邢昺：《論語注疏》，卷 3，頁 1。

<sup>233</sup> 《禮記注疏》，卷 49，頁 10。



會中各等級服從天子、國君的統治，且具有「孝」的教化作用。<sup>234</sup>祭祀之權，只能掌握在君主手中，且為了祭祀，將各式各樣的祭器準備周全，都是展現政教之柄的重要環節，如此方能明尊卑、正君臣。此即孔穎達所謂：「人君身自行之，盡其事上之道，又端正君臣上下之義，則政教由此生焉。」<sup>235</sup>同樣的，如果高級的樂舞可以被非我族類之徒隨意行使、搬演，那麼非但祖先不欲歆饗，正宗血脈亦無法參與其中，更嚴重的是，禮樂將不再只出自天子，使得神權與王權不再鞏固。

第二，就「王者功成作樂」而言，學習小舞、大舞，也有學習先人歷史的意味。例如《禮記·樂記》賓牟賈問孔子曰：「夫《武》之備戒之已久，則既聞命矣，敢問遲之遲而又久，何也？」孔子答覆道：

夫樂者，象成者也；總干而山立，武王之事也；發揚蹈厲，大公之志也。

《武》亂皆坐，周、召之治也。且夫《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，事早濟也；久立於綴，以待諸侯之至也。<sup>236</sup>

所謂「遲之遲而又久」，指的是《大武》之舞容，鄭玄謂：「久立於綴。」孔穎達引賀瑒之說：「『備戒已久是遲，久立於綴亦是遲』，而又久。」<sup>237</sup>從孔子說「夫樂者，象成者也」，可知他認為如《大武》之類的聖王之舞，可以站在功成作樂、

<sup>234</sup> 張鶴泉：《周代祭祀研究》（臺北：文津出版社，1993年），頁10-14。

<sup>235</sup> 《禮記注疏》，卷49，頁10。

<sup>236</sup> 《禮記注疏》，卷39，頁9-10。

<sup>237</sup> 《禮記注疏》，卷39，頁9。

記錄史事的立場看待。見武王總干而山立、太公發揚蹈厲，無論教舞者、習舞者、觀舞者，皆當領略武王、太公何以如此之由，深入窺探其人其事。《大武》前後六個樂章，逐一描述了武王克商不同階段之史事。藉此，周代世子及國子學習《大武》，就是在學習、領略周初諸祖，建國之前與建國之初，披荊斬棘的辛勤事蹟及其精神。<sup>238</sup>

第三，周代對世子及國子的教育養成，重視教舞的原因，又可從祭祀的角度探討。《周禮·春官·大司樂》曰：「凡樂事，大祭祀，宿縣，遂以聲展之。……帥國子而舞。」<sup>239</sup>賈《疏》說：「『凡樂事』，言『凡』，語廣，則不徒大祭祀而已。……中、小祭祀亦宿縣，至於饗食、燕賓客有樂事，亦兼之矣。言宿縣者，皆於前宿豫縣之。『遂以聲展之』者，謂相扣使作聲，而展省聽之，知其完否善惡也。」<sup>240</sup>經文雖然說「樂事」是大祭祀，但根據賈公彥所言，其實天神、地祇、人鬼以外的中小祭祀，亦關涉樂事，也需要在活動前一晚陳設樂器。而世子及國子，也必須在祭祀活動中搬演樂舞。賈《疏》提出：「凡興舞，皆使國之子弟為之，但國子人多，不必一時皆用，當遞代而去，故選當用者，帥以往為舞之處也。」<sup>241</sup>賈氏的敘述點出兩個問題：一是既然皆使國子為之，那麼當選哪些國子為舞者？二是眾多國子中，怎樣選拔適任者？賈氏認為國子人多，所以不是一次就安排所有人參與，而是輪流參與。不過，從鄭注可見周代安排國子為舞者，還是有既定的標準，鄭玄注《周禮·春官·大胥》引漢《大樂律》：

漢《大樂律》曰：「卑者之子，不得舞宗廟之酌。除吏二千石到六百石，

<sup>238</sup> 案：除了《禮記·樂記》外，《左傳》也記載晉楚邲之戰中，楚國國君論及《大武》，其中亦提及樂次問題。

<sup>239</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 16。

<sup>240</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 21。

<sup>241</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 21-22。

及關內侯到五大夫子，先取適子，高七尺已上，年十二到年三十，顏色和順、身體脩治者，以為舞人。」與古用卿大夫子同義。<sup>242</sup>



大胥掌管學子名冊，選拔舞者之時，即從名冊上挑選。根據漢代《大樂律》，先取尊者之嫡子，且身高在七尺以上，年齡在十二歲到三十歲之間者。此處提到年齡，本文第二章已曾論述，周代世子及國子進入大學接觸六代樂舞，是在行冠禮成人之後，而由於階級、資質等因素，每個人加冠的歲數不同。因此，此處雖以年齡限定，但仍須考量其實際習得祭祀樂舞的時機。

《周禮·春官·大宗伯》記載周代重要的祭祀：「以吉禮事邦國之鬼、神、示：以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以槱燎祀司中、司命、飄師、雨師。以血祭祭社稷、五祀、五嶽，以狸沈祭山林、川澤，以驅辜祭四方百物。以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」<sup>243</sup>〈大宗伯〉所載祭祀遍及天地鬼神、萬物、先王，眾多祭祀往往需要搬演舞蹈。

古人為了求雨或面臨久旱不雨的情況時，就要舉行雩祭，《禮記·月令》云：「命樂師修韜、鞞、鼓，均琴、瑟、管、簫，執干、戚、戈、羽，調竽、笙、箎、簧，飭鐘、磬、柷、敔。命有司為民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂。乃命百縣，雩祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實。」<sup>244</sup>大雩帝是周人仲夏之常祭，為了天有不測風雲的準備與應變，鄭《注》說：「為將大雩帝習樂也。……天子雩上帝，

<sup>242</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 6。阮元在〈校勘記〉中，認為「十二」當為「二十」，但周代世子及國子未必二十才加冠成人，學習大舞。

<sup>243</sup> 《周禮注疏》，卷 18，頁 1-8。

<sup>244</sup> 《禮記注疏》，卷 16，頁 2-3。

諸侯以下雩上公。」<sup>245</sup>另外，鄭玄也指出雩有兩種：



雩，吁嗟求雨之祭也。雩帝，謂為壇南郊之旁，雩五精之帝，配以先帝也。

自「韶鞞」至「柷敔」皆作，曰盛樂，凡他雩用歌舞而已。<sup>246</sup>

鄭玄指出雩帝和雩的不同，從雩的性質而言，可以分為常雩、旱雩。從樂舞的角度言，兩者的差異在於雩用歌舞而已，雩帝則用盛樂。而周何認為：「古者有歌舞必以樂配，用盛樂未必無歌舞。……旱雩之禮，減自常雩，是歌舞之樂必在『盛樂』之中，非旱雩別有歌舞。」<sup>247</sup>意指常雩、旱雩兩種皆用歌舞，盛樂中有歌舞，旱雩之歌舞則減自常雩。

從大舞、小舞、六舞來看，常雩、旱雩會用到的歌舞，有樂師所掌的兵舞、皇舞。從「盛樂」與歌舞有別，只行於常雩，且天子必先預習來看，〈月令〉中與雩帝相關的「盛樂」，則涉及大舞。《呂氏春秋·古樂》載有：「大雩帝，用盛樂。」高誘注曰：「盛樂，六代之樂也。」<sup>248</sup>極有可能就是六代大舞。雩帝時的祭祀對象為五精之帝，配以先帝。孔穎達《疏》論及五精之帝云：

以雩是祭天，當從陽位，以五天抱祭，不可偏在四方，故知在南郊也。以春、夏、秋、冬共成歲功，不可偏祭一天，故雩五精之帝。以自外至者，無主不正，當以人帝配之。大皞配靈威仰，炎帝配赤熛怒，黃帝配合樞紐，

<sup>245</sup> 《禮記注疏》，卷 16，頁 3。

<sup>246</sup> 《禮記注疏》，卷 16，頁 3。

<sup>247</sup> 周何：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥文化基金會，1970 年），頁 79。

<sup>248</sup> 戰國·呂不韋撰，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁

249。

少皞配白招拒，顓頊配汁光紀，故云「配以先帝也」。<sup>249</sup>



五精之帝是指靈威仰、赤熛怒、含樞紐、白招拒、汁光紀，又須以人帝配享，分別以大皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊配之。而祭祀五精之帝與五人帝，是在同一時、同一地（南郊）舉行，原因在於五精之帝共同締造四時晴雨，縱使他們分別位屬不同方位，也須共祭，不可偏重。此祭之舞，則如《周禮·春官·大司馬》云「舞《雲門》，以祀天神。」<sup>250</sup>

至於在大雩帝之前為何要祭祀山川百源？孔穎達疏解〈月令〉云：「正以將欲雩祭，故先命有司為祈祀山川百源，為將雩之漸，重民之義也。」<sup>251</sup>命有司祈祀山川百源，為的是即將到來的常雩，作一番鋪墊，以引出一年一度大雩帝的重頭戲。臧志攀、王政指出：「崇山峻嶺之間，瀑布溪流，雲霧繚繞，古人便以為天降與水來源於山間，因此山神也被認為有司雨水的神性。」<sup>252</sup>《公羊傳》僖公三十一年亦曰：

曷為祭泰山、河海？山川有能潤于百里者，天子秩而祭之。觸石而出，膚寸而合，不崇朝而遍雨乎天下者，唯泰山爾。<sup>253</sup>

何休引《韓詩傳》曰：「湯時大旱，使人禱于山川。」此處《公羊傳》雖非專言雩祭，但可以呈現出古人祭祀山川，背後的思想動機。他們認為，泰山乃至其他群山百岳，是富藏雨水之處，因此雩祭祭祀山川，祈求山川之水能夠潤澤百里。

<sup>249</sup> 《禮記注疏》，卷 16，頁 3-4。

<sup>250</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 7。

<sup>251</sup> 《禮記注疏》，卷 16，頁 3。

<sup>252</sup> 臧志攀、王政：《中國古代祈雨史》（西安：陝西人民出版社，2019 年），頁 53。

<sup>253</sup> 《公羊傳注疏》，卷 12，頁 20。



六代樂舞在祭祀中的運用，《周禮·春官·大司樂》有更詳細的描述：

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。乃奏大蔟，歌應鐘，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。<sup>254</sup>

這裡明確指出，六代樂舞分而序之，各自對應不同的祭祀活動。付林鵬因而闡說，六大祭禮對象涵蓋了從感生神、自然神到祖先神的神靈體系，依對象的尊卑，用樂規格也不一樣。<sup>255</sup>付氏認為這打破了六代樂舞的原始意義，各自賦予新的禮制意義。換句話說，周人選用六代之樂，對其原始功能有所改造，分別賦予其不同面向的意義。

綜上所述，周代世子及國子習舞，除了「欲柔其體、和其心氣」以外，與政教之間的密切關聯，也影響了周代世子及國子習舞的原因。其中，演示大舞、小舞、六舞的資格，代表神權與王權的鞏固；學習大舞如《大武》，從「王者功成作樂」來看，要教導後世學習先人歷史；參與祭祀，例如雩祭，更是顯現出，習舞使世子及國子具備參與祭祀的能力，並揭示習舞是為了治國的需要。

<sup>254</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 7-10。

<sup>255</sup> 付氏藉由《呂氏春秋·古樂》對六代樂舞的描述，與〈大司樂〉所敘進行比較，得到周人賦予六代樂舞新的意義之論。詳見付林鵬：《兩周樂官的文化職能與文學活動》，頁 129-132。

#### (四) 器樂

周樂文化中，器樂是詩、歌、舞之外，使禮典之樂完善的最後一塊拼圖。1978年湖北隨縣的曾侯乙墓出土的古樂器，其中就有全套的大型青銅編鐘，其鐘磬銘文，可以做為二千四百餘年前宮廷樂工用於實際演奏的記錄。<sup>256</sup>傳世文獻方面，楊蔭濬點出《詩經》中的樂器有二十九種：有打擊樂器鼓、磬、賁鼓、應、田、縣鼓、鼉鼓、鼗、鐘、鑄、南、鉦、磬、缶、雅、柷、圜、和、鸞、鈴、簴等二十一種，吹奏樂器有簫、管、籥、埙、篪、笙等六種，弦樂器有琴、瑟等兩種。<sup>257</sup>李婷婷則認為楊氏漏算了槃、擊與庸，而誤收圜、和、鸞、鈴等樂器。<sup>258</sup>《周禮》記載的樂器眾多，大致即〈大師〉所載：「播之以八音：金、石、土、革、絲、木、匏、竹。」<sup>259</sup>這八目是以材質區別，今人依演奏方式重新歸類之後，各式不同的樂器又有新的分類。曹建墩則分為五類：鐘類器物、打擊樂器、吹奏樂器、弦樂器、擊節樂器。<sup>260</sup>不過，一組分類中有打擊、擊節兩種相似屬性，不甚理想。葉敦妮將三《禮》樂器分為三大類：打擊樂器、彈絃樂器、吹奏樂器，鼓、鐘、鑄、磬屬於打擊樂器，琴、瑟屬於彈絃樂器，笙、管屬於吹奏樂器，<sup>261</sup>其說較為妥當。

樂器在禮典中，大部分都有專門的樂工演奏，既然如此，世子及國子為何還需要學習器樂？

<sup>256</sup> 崔憲：《曾侯乙編鐘鐘銘校釋及其律學研究》（北京：人民音樂出版社，1997年），頁4。

<sup>257</sup> 楊蔭濬：《中國古代音樂史稿》（北京：人民音樂出版社，1981年），頁41。

<sup>258</sup> 詳見李婷婷：《《詩經》之器樂研究》（北京：中國社會科學出版社，2019年），頁126-129。

<sup>259</sup> 《周禮注疏》，卷23，頁10。

<sup>260</sup> 詳見曹建墩：《三禮名物分類考釋》（北京：商務印書館，2021年），頁86-129。

<sup>261</sup> 葉敦妮：《「三禮」樂器及樂制考述》（新北：花木蘭文化事業有限公司，2017年），頁121-128。

以絲弦樂器為例，《禮記·文王世子》曰：「春誦夏弦，大師詔之瞽宗。」<sup>262</sup>鄭玄《注》云：「弦，謂以絲播詩。」<sup>263</sup>這說明世子及國子需要學習以琴瑟播詩，與詩的展現有關。如《周禮·春官·瞽矇》云「諷誦詩，世奠繫，鼓琴瑟。」<sup>264</sup>陳溫菊說：「諷誦詩歌樂章時，以音色輕柔的弦樂伴奏最佳。」<sup>265</sup>關於世子及國子此類學習，《禮記·學記》有所謂：

大學之教也時，教必有正業，退息必有居學。不學操縵，不能安弦。<sup>266</sup>

古經解家對「操縵」多有所論，陳暘《樂書》云：「凡物，操之則急，縱之則慢，故縵之為樂，鍾師、磬師教而奏之。所謂操縵，則燕樂而已，此固音之所存而易學者也。」<sup>267</sup>陳暘認為縵是房中樂，<sup>268</sup>是燕樂的一種，要達到所謂安弦的成就，對世子及國子而言，操縵就是最基礎的功夫。

朱載堉《律呂精義·內篇》云：「《周禮》鍾師掌金奏，磬師教縵樂，縵樂即〈操縵〉也。〈學記〉曰：『不學〈操縵〉，不能安弦。』是知雅樂以〈操縵〉為綱要，〈操縵〉失傳，則雅樂失傳矣。」<sup>269</sup>看來〈操縵〉是某種指法練習曲譜，是學習周代雅樂的入門，因此，朱氏將之提高到周代雅樂之綱要，周世子、國子都

<sup>262</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 5。

<sup>263</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 5。

<sup>264</sup> 《周禮注疏》，卷 23，頁 18。

<sup>265</sup> 陳溫菊：《詩經器物考釋》（臺北：文津出版社有限公司，2001 年），頁 100。

<sup>266</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 7。

<sup>267</sup> 宋·陳暘：《樂書》，頁 46。

<sup>268</sup> 賈《疏》云：「此即〈關雎〉、二〈南〉也。謂之房中者，房中，謂婦人。后妃以風喻君子之詩，故謂之房中之樂。」《周禮注疏》，卷 24，頁 1。

<sup>269</sup> 明·朱載堉：《律呂精義·內篇》，《樂律全書》（北京：書目文獻出版社，1988 年，明萬曆鄭藩刻本），頁 217。

必須學習〈操縵〉。朱氏〈操縵節奏和弦指法〉又曰：



學樂先絲，造樂先竹，何也？堂上之樂以絲為尊，堂下之樂以竹為首，是故經云：「登歌下管」，管之言下，猶歌之言登也。古人非歌不弦，非弦不歌，歌弦皆不徒作，乃其常也。徒歌、徒弦，則其變也。……學歌則必先琴瑟，故傳有之：「不學〈操縵〉，不能安弦；不學博依，不能安詩。」弦在詩之前，詩在弦之後，是知學樂先絲音矣。<sup>270</sup>

朱載堉此論要點有三：其一，學習器樂從絲樂開始，是因為絃樂器乃堂上之樂，有其尊貴地位。其二，古代的樂，詩、歌、器樂同時演示，故歌、弦必定同時表演。其三，詩的表現方式有歌有弦，由《禮記·學記》揭示學習弦、歌的次第，同樣是先學絲弦樂器，後學歌。第三說雖然稍感牽強，所謂博依當是詩文的表現方式，與歌無關。但是由此文可見，朱氏指出學習絲弦樂器的重要性，乃是絲弦樂器在堂上演奏，有其尊貴地位，而學歌之前必先學弦，則是由於歌、弦不單獨演繹。

相較於陳暘主張的燕樂，朱載堉主張的雅樂，孫希旦則認為：「操縵，非樂之正也。然不學乎此，則於手指不便習，而不能以安於琴瑟之弦矣。」<sup>271</sup>孫氏認為「操縵」並非任何一種正樂，此與陳暘相同。仔細玩味其說詞，所謂「操縵」，可視為一種或多種統稱「操縵」的練習曲，是為了安於正聲的手指練習，是非常基本的指法，則此說又有與朱載堉相似之處。

上述三家之說雖各有偏重，分別提出：「操縵」是學習絲弦樂器的基礎課程、

<sup>270</sup> 明·朱載堉：《律呂精義·內篇》，《樂律全書》，頁217。

<sup>271</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁963。

雅樂之綱領、演練指法的練習曲等主張。目前傳世文獻中，沒有可以判定誰是誰非的資料，所幸還有些許旁證。《禮記·曲禮》曰：



君無故玉不去身；大夫無故不徹縣，士無故不徹琴瑟。<sup>272</sup>

孔《疏》說：「上云君無故不去玉，則知下通於士也。下言士不去琴瑟，亦上通於君也。但比德為重，故君上明之也。又大夫言縣，士言琴瑟，亦互言耳。」<sup>273</sup>孔穎達認為《禮記》此言上通國君，下貫至士，亦即國君至士，無故皆不撤琴瑟。而之所以不撤琴瑟，從「比德為重」可以推論其原因與德相關。如《左傳》昭公元年云：「君子之近琴瑟，以儀節也，非以慆心也。」<sup>274</sup>杜預《注》曰：「為心之節儀，使動不過度。」<sup>275</sup>可見學習琴瑟，是為了藉由外在播弦之音，內化為心理節度，再透過此節度約束自己不過度忮求外物。又，根據《禮記·曲禮》，貴族只有當父母有疾，才會暫時「琴瑟不御」，但「疾止復故」，<sup>276</sup>亦即上自國君下至士，平居生活總少不了彈琴鼓瑟，藉以怡情養性。

透過以上傳世文獻對樂器的記錄，可知周代世子及國子必學習器樂，除了祭祀場合會用到樂器之外，詩歌活動亦常伴隨器樂表現，更重要的是關乎個人修養。以琴瑟這類絲弦樂器為例，周代貴族平時都需要習熟「操缦」，自國君至士，無不演練，無故不撤，原因在於撥弦彈琴、鼓瑟，具有穩定內心節度的功效。

<sup>272</sup> 《禮記注疏》，卷 4，頁 16。

<sup>273</sup> 《禮記注疏》，卷 4，頁 16。

<sup>274</sup> 《左傳注疏》，卷 41，頁 26。

<sup>275</sup> 《左傳注疏》，卷 41，頁 26。

<sup>276</sup> 《禮記注疏》，卷 2，頁 26。

## (五) 書

書在中國經學有其重要地位，書為孔子所重視，〈述而〉曰：「子所雅言，詩、書、執禮，皆雅言也。」<sup>277</sup>孔子授徒亦編定教科書，《史記·孔子世家》曰：「孔子之時，周室微而禮樂廢，詩、書缺。追述三代之禮，序書、傳，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。」<sup>278</sup>徐復觀提出孔子為經學奠定決定性的基礎：第一，把貴族的文化教養普及於平民；第二，把詩禮樂當作人生教養進昇的歷程，達到有機的有秩序的統一；第三，他對《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》做了整理和價值轉換的工作，注入了新的內容。<sup>279</sup>程元敏聚焦於孔子與《書》，提出：「《書》篇原為政令，掌於王朝官員，原無編集本。彼時學術在王官，無私人著述，亦無私家講學；欲學法令，從吏習受。至孔子時，官守散失，學術傳至民間，孔子始設科授徒，《尚書》為重要科目。」<sup>280</sup>可見《書》在孔子教學授徒時，成為學子必讀的文本。

孔子之前，《書》尚未被編集成冊，守在王官，不過可以確定的是，書乃是史官記錄之辭，都是重要的官方文獻，如〈金縢〉：「史乃冊祝」，<sup>281</sup>〈洛誥〉亦有：「王命作冊逸祝冊，……作冊逸誥。」<sup>282</sup>然如何確定周代世子及國子有此學習科目？若有，書的教育情況如何？本文雖然以《周禮》為綱，書雖載於《周禮》，如〈外史〉「掌達書名於四方」，<sup>283</sup>卻不見於《周禮》的教育科目之中。鄭注此句兼存二解：「謂若〈堯典〉、〈禹貢〉，達此名使知之。或曰：古曰名，今曰字，使

---

<sup>277</sup> 《論語注疏》，卷 7，頁 6。

<sup>278</sup> 西漢·司馬遷：《史記》，頁 1935-1936。

<sup>279</sup> 徐復觀：《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局有限公司，1982 年），頁 7-8。

<sup>280</sup> 程元敏：《先秦經學史》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2013 年），頁 903。

<sup>281</sup> 《尚書注疏》，卷 13，頁 8。

<sup>282</sup> 《尚書注疏》，卷 15，頁 27。

<sup>283</sup> 鄭《注》：「謂若〈堯典〉、〈禹貢〉，達此名使知之。」《周禮注疏》，卷 26，頁 26。

四方知書之文字，得能讀之。」<sup>284</sup>程元敏疏解鄭《注》云：「書名：尚書之篇名，若堯典、禹貢；或尚書之文字，若『曰若稽古帝堯』、『禹敷土，隨山刊木』，鄭玄注如此；咸謂本經，外史通達之於四方，使知之。」<sup>285</sup>可見，「書名」二字，確實可以理解為《尚書》篇章或其中文字內容。

不過，由於三《禮》記載的內容時代相近，故可彌補彼此之間的不足之處。

根據《禮記·王制》所謂：

樂正崇四術、立四教，順先王詩、書、禮、樂以造士。春、秋教以禮樂，冬、夏教以詩書。<sup>286</sup>

乍看之下，書並不屬於樂教的範疇，卻仍被安排在樂正（大司樂）的四教中，與詩、禮、樂並提。然而書自有其獨特的範疇和教育意義，〈經解〉有云：「疏通知遠，《書》教也。」<sup>287</sup>孔《疏》發揮道：「《書》錄帝王言誥，舉其大綱，事非繁密，是疏通上知帝皇之世，是知遠也。」<sup>288</sup>也就是說，孔子提出《書》的教育意義在於，觀覽《書》所記載歷來的天子之言，雖是大事記式的綱要，卻足以之道上古之事，體察先王之言。墨子習熟並引用詩書，服膺先王之教，亦可見孔門書教之沾溉，戰國之初擴大其濡化效應，下及一般士民階級。屈萬里指出，春秋以前，「書」字用為名詞而最習見者，絕為公牘之義，書為誥命之公文、為政府公布之法典、為徵召服役之命令。<sup>289</sup>許錢輝指出《書》之用有四端，對周代世子及

<sup>284</sup> 《周禮注疏》，卷 26，頁 26。

<sup>285</sup> 程元敏：《書序通考》（臺北：臺灣學生書局，1999 年），頁 408。

<sup>286</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 2。

<sup>287</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 1。

<sup>288</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 2。

<sup>289</sup> 屈萬里：《尚書集釋·概說》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年），頁 6。

國子而言，有兩端相關：一曰存聖主古訓以為後世言行之所戒，二曰存上古禮制以為後世施政之所據。<sup>290</sup>然則世子、國子接受書教，能夠遍觀虞夏商周往代的歷史經驗教訓，如《虞夏書》可見堯舜禪讓經過、禹時代的山川物產等；《商書》中有聖王之事，商湯伐桀、盤庚遷殷，有忠臣之言、微子憂國之慮；《周書》涵蓋面向最廣，而時代多屬周初，有武王伐紂的誓詞，周公告誡成王、康叔等人之辭，成王告誡殷人之辭等等。這些內容，都與中央政權的治國之道有關，是極為寶貴的政治學寶典。

程蘇東收集了《論語》、《禮記》中，諸多詩、禮、樂連言的材料，如「興於《詩》，立於禮，成於樂」，以此認為孔子罕言《書》教，又舉《禮記·內則》「六年，教之數與方名……。七十致事」，這一宗周貴族從初級教育到高級教育的全部過程，獨不言及《書》教。程氏將這些材料與〈王制〉、〈文王世子〉等論及書教的文獻相比，指出兩種文獻的差異在於，〈王制〉、〈文王世子〉所載乃是「辟雍之教育規格」，而「諸侯泮宮的教育體系中，常設科目只有詩、禮、樂三種」，如《國語·楚語》載申叔時言太子之教，只論及《春秋》、《世》、《語》、《令》、《故志》、《訓典》等楚國立史文獻，並且認為不能逕以辟雍之教育規格來推演所有大學的實際教學設計。<sup>291</sup>程氏此文嘗試藉由書教之有無，區分天子之國學與諸侯之國學，層層遞進，頗具啟發。然而，若依照程氏之說，書教只在天子大學，那麼教學所使用的文獻，也應該珍藏於王官，諸侯國之學不能輕易取得的情況下，就無法解釋先秦典籍為何屢有引《書》的現象。

---

<sup>290</sup> 許談輝：《先秦典籍引尚書考》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士班研究生畢業論文，1970年），頁5-8。

<sup>291</sup> 程蘇東：〈儀式與文本：周代官學之「詩禮樂」教與「書教」考異〉，《上海大學學報（社會科學版）》第33卷第6期（2016年11月），頁45-53。

《左傳》記載人物引《書》，除了「君子曰」之外，最早的是莊公八年，魯莊公云：「夏書曰：皋陶邁種德，德乃降。」見於〈大禹謨〉。從《左傳》引《書》冠以世代的情況，可見書在春秋時人的觀念中，已有時代上的區分，且設想魯莊公身為世子時學書的文本，其言「夏書」，代表他學習時不只接觸周書。又如文公五年《左傳》云：「（甯）嬴曰：以剛。商書曰：『沈漸剛克，高明柔克。』」<sup>292</sup>亦可見「商書」為文公所見。僖公二十七年《左傳》，記載趙衰推薦郤穀於晉文公時云：

郤穀可。臣亟聞其言矣，說禮、樂而敦詩、書。詩、書，義之府也；禮、樂，德之則也；德、義，利之本也。夏書曰：「賦納以言，明試以功，車服以庸。」君其試之。<sup>293</sup>

由上述諸例可見若干面向：其一，不獨魯國國君，就連晉國大夫也能據書論事。其二，藉由趙衰之言又可見，書教在當時所受到的重視，學書者能有義，義能為國謀利。其三，所舉諸例中，引《書》者有魯君，甯嬴為衛人，趙衰、郤穀為晉人，可見書在春秋時期已經廣為流傳。錢宗武說道：「《尚書》最早的傳播存在於史官選編時的刪留之間，《尚書》成書以後，《尚書》在先秦傳播的主要形態是學者引《書》立說。」<sup>294</sup>既然引《書》是流傳的媒介，那麼觀察引《書》的狀況，也可以推敲引用者學習《書》的蛛絲馬跡。因此，透過《左傳》引《書》可見，書教不僅僅行於天子辟雍，書教流播廣矣。

<sup>292</sup> 《左傳注疏》，卷 19 上，頁 2-3。

<sup>293</sup> 《左傳注疏》，卷 16，頁 9-10。

<sup>294</sup> 錢宗武：〈先秦儒墨引《書》立說述論〉，《西北師大學報（社會科學版）》第 55 卷第 1 期（2018 年 1 月），頁 36。錢宗武：《尚書傳承研究》（長沙：湖南人民出版社，2017 年），頁 15。



先秦典籍當中，引用《尚書》最多的典籍非《左傳》莫屬。據許談輝、劉起釤、馬士遠等人統計，《左傳》共引用《尚書》七十次、八十六次、七十二次。<sup>295</sup>又，根據許、劉、馬三氏之考察，《左傳》引用《尚書·康誥》次數最多，共引用十一次。引用次數較多，除了可代表其重要性外，在一定程度上也可反映被閱覽、學習的次數。且〈康誥〉為〈周書〉中的一篇，記載周初周公對康叔的告誡，故以下藉由春秋時人引〈康誥〉為例，闡說周代世子及國子學《書》之義。

〈康誥〉之所以在《左傳》引用次數最多，有以下幾項原因。第一、〈康誥〉成篇的年代較早。屈萬里指出：

《周書》中〈大誥〉、〈康誥〉、〈酒誥〉、〈梓材〉、〈召誥〉、〈洛誥〉、〈多士〉、〈無逸〉、〈君奭〉、〈多方〉、〈立政〉、〈顧命〉（和〈康王之誥〉），則皆西周初年之真實文獻。<sup>296</sup>

程元敏甚至認為：「〈康誥〉約為武王克殷後一、二年（當武王十二、十三年），封弟康叔封於康之命書，亦史官當日記錄之書，為二十九篇《尚書》著成時代最早者。」<sup>297</sup>所謂「真實文獻」、「當日記錄」等用語，都在強調這些《尚書》文獻的真實性。既然如此，那麼學習者，必定可以藉此掌握西周初期重要的歷史記憶。

<sup>295</sup> 詳見許談輝：《先秦典籍引尚書考》，附表四。劉起釤：《尚書學史》（北京：中華書局，2017年），頁49。馬士遠：《周秦尚書學研究》（北京：中華書局，2008年），附表二，頁305。而諸家統計結果，之所以有如此差異，蔡瑩瑩指出原因在於：「對於某些未明確徵引《書》文但其內容可能與《尚書》所載相關的事例，是否該歸為引《書》的認定有所不一；又同一則言論中徵引二則以上《書》文者，個別分記與合計一則的方式也造成數量之不一。」蔡瑩瑩：《敘事、論說與徵引——論《左傳》《國語》的典故運用》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2013年），頁67，註16。

<sup>296</sup> 屈萬里：《古籍導讀》（臺北：臺灣開明書店，2001年），頁146。

<sup>297</sup> 程元敏：《先秦經學史》，頁930。



所謂「歷史記憶」，有不同的解釋，如顧頡剛提到他欲做一篇《層累地造成的中國古史》所言：「我們即不能知道東周時的東周史，至少也能知道戰國時的東周史；我們即不能知道夏、商時的夏、商史，至少也能知道東周時的夏、商史。」

<sup>298</sup> 顧頡剛的論述雖從「記憶」出發，不過與「歷史記憶」還有些距離，但廖宜方指出：「現代史學討論歷史記憶的第一人當為顧頡剛，『古史層累造成說』是解釋中國古人歷史記憶最好的理論性看法之一。顧史此說摧毀古人擬造古史系統，這個學術傳統的疑古精神與解構方法不一定有助於重建古史，但如果將層累造成說用來解釋古人的『歷史記憶』、而非中國古史，反而更有力量。」<sup>299</sup> 顧頡剛啟發在先，經過廖宜方的轉化，就經典流傳、被學習的角度而言，這些經典，可說是最被看重的歷史記憶。王明珂又指出：「歷史記憶具敘事性（更明確地說應是時序敘事）及現實性。前者，將許多人物、事件安排在一時間序列中，並以種種敘事結構與符號傳遞一些具前因後果的訊息；後者，以前者敘事中的因果邏輯，來解釋當前的社會現實。因此，一個歷史記憶對他人之說服力，一方面在於其敘事因果邏輯是否完密，另一方面在於其所建構的過去圖像與當前社會現實是否銜接得天衣無縫。」<sup>300</sup> 周代世子及國子透過西周初年〈康誥〉等真實文獻，閱讀過往歷史記憶的敘事，學習周初重要的、深刻的觀念，正是《書》教的意義。考察《左傳》引《書》，即藉由《左傳》了解書中人物對西周初年的歷史記憶，其所引用《書》文，其中意涵必定深刻雋永，才能成為記憶最為深刻、為人徵引者。

程元敏指出：「〈康誥〉約為周武王發克殷後一、二年封弟叔封於康之命書。」

<sup>298</sup> 顧頡剛：〈與錢玄同先生論古史書〉，《顧頡剛古史論文集》卷1，《顧頡剛全集》（北京：中華書局，2010年）第1冊，頁181。

<sup>299</sup> 廖宜方：《唐代的歷史記憶·導論》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁6。

<sup>300</sup> 王明珂：《反思史學與史學反思：文本與表徵分析》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2015年），頁162。



<sup>301</sup> 劉起釤闡述〈康誥〉之內容：「〈康誥〉這一篇，就反映了周公苦心焦慮地教康叔如何搞好對殷民的統治。」<sup>302</sup> 在《左傳》引述〈康誥〉的語句中，最常使用的概念有二，一即天命靡常，二為明德慎刑。如《左傳》成公十六年所載：

晉入楚軍，三日穀。范文子立於戎馬之前，曰：「君幼，諸臣不佞，何以及此？君其戒之！《周書》曰『惟命不于常』，有德之謂。」<sup>303</sup>

晉、楚鄢陵之戰後，范文子有感於晉國內部即將發生動亂，特別以〈康誥〉「惟命不于常」一語進諫當時的國君晉厲公，然而晉厲公似乎並沒有改善自己的行為。而在刑罰方面，《左傳》定公四年祝佗對萇弘說：

聃季授土，陶叔授民，命以〈康誥〉，而封於殷虛。皆啟以商政，疆以周索。<sup>304</sup>

所謂「啟以商政，疆以周索」，即〈康誥〉揭示「往敷求於殷先哲王，用保乂民」、「別求聞由古先哲王，用康保民」<sup>305</sup>之目標。不過「商政」、「周索」有別，雖然要求康叔學習殷商之刑法，〈康誥〉所謂：「汝陳時臬事。罰蔽殷彝，用其義刑義殺，勿庸以次汝封。」但是下文又命康叔必須在殷商之法中，懂得融會周人之法，即「元惡大憝，矧惟不孝不友。……乃其速由文王作罰，刑茲無赦。」也就是在殷法之上，添加了周人父慈子孝、兄友弟恭的親親大義。劉起釤說：「在刑法方面，首先不是修正殷人的刑法，而是教導康叔要善於學習殷人刑法，然後才提出

<sup>301</sup> 程元敏：《尚書周誥十三篇義證》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2017年），頁358。

<sup>302</sup> 劉起釤：《尚書校釋議論》（北京：中華書局，2018年），頁1374。

<sup>303</sup> 《左傳注疏》，卷28，頁13。

<sup>304</sup> 《左傳注疏》，卷54，頁18。

<sup>305</sup> 《尚書注疏》，卷14，頁4。

如何正確運用殷人刑法所應注意的要點，周詳反覆，至甚至審。」<sup>306</sup>確實，〈康誥〉反映了學習殷人刑法的面向，再加入周人更重視的「不孝不友」者，融入親親大義，這種法律枷鎖形成的強制性，正如李亞農所說，是「為了使殷人徹底地接受周人的制度習俗，必須使殷人先接受周族宗法制度中的一套思想。」<sup>307</sup>這種觀念，顯然在周初形成了重要的歷史記憶，成為行政的根據、宗旨。

從〈康誥〉的撰作時代較早，以及流傳甚廣，乃至其在春秋時期被引用的次數，所反映被閱覽、學習的程度，可見〈康誥〉所記載的天命、刑罰等思想，在春秋時期仍是重要的歷史記憶，且對學習中的世子及國子，造成一定程度的影響。由此可見，《左傳》人物展現其治國經邦的思考，時而呈現周代世子及國子學習《書》的歷史記憶、內容、思想。

## 第五節 樂語之教

〈大司樂〉所掌樂教，傳授詩、歌、舞、器樂一體的周樂文化，這個文化脈絡中還有一項重要的課題，就是樂語。《周禮·春官·大司樂》記載：

以樂語教國子：興、道、諷、誦、言、語。<sup>308</sup>

樂語包含六種不同面向的內容，鄭《注》曰：「興者，以善物喻善事。道，讀曰導，導者，言古以剴今也。倍文曰諷，以聲節之曰誦。發端曰言，答述曰語。」

<sup>306</sup> 劉起釤：《尚書校釋譯論》，頁 1375。

<sup>307</sup> 李亞農：《李亞農史論集》（上海：上海人民出版社，1962 年），頁 691。

<sup>308</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 8。



<sup>309</sup>鄭注古奧，無法明確看出究竟什麼是樂語？近代學者已有些考證，例如夏德靠提出：樂語是上古貴族特殊的話語方式。<sup>310</sup>孫世洋說：「在周代的詩樂體系中稱雅言為樂語，……六種樂語實際就是當時主要的六種雅言表達模式。」<sup>311</sup>祝秀權認為教國子以樂語，是「先有樂，然後才有所教的具體內容，『樂』是前提。」<sup>312</sup>祝氏注意到樂語兩字的次序，認為樂是前提，但是此「樂」的意涵為何？要做為什麼樣的前提？並未明言。本文以為，此樂語之「樂」並非器樂，或今之所謂音樂，乃是指周樂文化，故「樂語」就是在周樂文化中，貴族階級的一種說話方式。

這種說話方式又有六個細項，如夏德靠說道：「樂語主要側重對人的言說能力的方式的培養，在六種話語形式中，『興』、『言』、『語』強調言說技巧的訓練，而『道』、『諷』、『誦』側重言說內容的表述。」<sup>313</sup>卻在他篇文章又說：「在樂語教育的六種形式中，諷、誦、言、語主要是學會如何在現實交際場合中對《詩》加以具體運用，可以說是用《詩》的技巧；而興、道主要表現為對《詩》的理解，是對《詩》的一種闡釋。」<sup>314</sup>這兩種不同層面的表述，顯示出樂語之教還有深入探討的空間，在夏說的基礎上，可知樂語確實與詩有關，但是相關程度高低，以

<sup>309</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 8。

<sup>310</sup> 夏德靠：〈從樂語傳統看上古語類文獻的生成、傳播及文化意義〉，《河北科技大學學報（社會科學版）》第 10 卷第 2 期（2010 年 6 月），頁 65-69。

<sup>311</sup> 孫世洋：〈雅言、樂語與《詩經》——試論周代詩樂體系傳習雅言的職能與機制〉，《古籍整理研究學刊》2010 年第 2 期，頁 101。

<sup>312</sup> 祝秀權：〈周禮樂語之教與《大雅》部分詩篇的創作及其與《周頌》的對應關係〉，《中華文化論壇》2018 年第 1 期，頁 143-156。

<sup>313</sup> 夏德靠：〈從樂語傳統看上古語類文獻的生成、傳播及文化意義〉，《河北科技大學學報（社會科學版）》第 10 卷第 2 期，頁 66。

<sup>314</sup> 夏德靠：〈論樂語「六體」及其文獻意義〉，《湖州師範學院學報》第 40 卷第 3 期（2018 年 3 月），頁 21-31。

及興、道、諷、誦、言、語應該如何區別，還需要加以考索。



〈大司樂〉與〈大師〉兩處，鄭玄對「興」的注解並無太大差異。然而既然說話方式，樂語之興就應該著重在言說，而非只關乎用《詩》。也就是說，興是說話者以善物喻善事，這樣的方式是希望接收者能因此獲得啟發。擴大言之，興、道、諷、誦、言、語的焦點更應著重在，這是六種啟發他人的不同言說方法。

《國語》是一部西周至東周的列國君臣對話錄，張以仁指出：「它（《國語》）用記言的方式，求達到明德之目的，所以偏重說理，這就是它的本質。」<sup>315</sup>然則書中常見誰跟誰在說話？聽者為什麼需要明德？尤其關鍵的是，《國語》能用來證成《周禮·春官·大司樂》樂語的說話方式嗎？以下嘗試舉例論之。《國語·周語上》曰：

穆王將征犬戎，祭公謀父諫曰：「不可。先王耀德不觀兵。夫兵戢而時動，動則威，觀則玩，玩則無震。是故周文公之〈頌〉曰：『載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之。』先王之于民也，懋正其德而厚其性，阜其財求而利其器用，明利害之鄉，以文修之，使務利而避害，懷德而畏威，故能保世以滋大。」

上文是周穆王及祭公謀父兩人的對話。穆王是昭王之子，即位之前的身分是世子；祭公謀父，為王卿士，祭指王畿內之國，可知謀父之宗也是世襲爵位的宗族，則謀父原是國子。<sup>316</sup>在祭公謀父這段「對命」中，為了勸諫穆王勿伐犬戎，首句便

<sup>315</sup> 張以仁：〈從國語與左傳本質上的差異試論後人對國語的批評〉，《春秋史論集》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁179。

<sup>316</sup> 韋昭說：「穆王，周康王之孫、昭王之子穆王滿也。」又說：「祭，畿內之國，周公之後也，



提出「耀德不觀兵」的大原則。此原則來自《詩·周頌·時邁》的教訓，並且在引詩之後，指出先王如何透過積累德性、厚實財物，做到延續政權，以求壯大。接著又詳論先王后稷、先王不窩、周武王等明王，各自在他們的時代，面對困境，如何序德、事神、保民。<sup>317</sup>這些都是從「耀德不觀兵」的大原則出發，藉由引《詩》，在勸諫時歷歷陳說先王事蹟，以支持其核心論點。接著，祭公謀父談論禮制，曰：

夫先王之制：邦內甸服，邦外侯服，侯、衛賓服，蠻、夷要服，戎、狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭、月祀、時享、歲貢、終王，先王之訓也。有不祭則修意，有不祀則修言，有不享則修文，有不貢則修名，有不王則修德，序成而有不至則修刑。于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，讓不貢，告不王。于是乎有刑罰之辟，有攻伐之兵，有征討之備，有威讓之令，有文告之辭。布令陳辭而又不至，則增修于德而無勤民于遠，是以近無不聽，遠無不服。

祭公謀父由五服制度，作為立說根本，勸諫穆王，其意以為，周王朝幅員遼闊，蠻夷戎狄屬於要服、荒服，面對各種服制的人，都應該按部就班的加以管理，所以提出修意、修言、修文、修名、修德、修刑等步驟，有刑、伐、征、讓、告等方法，有兵、備、令、辭等事具備。〈周語上〉記載事件結尾：

(祭公謀父曰)「今自大畢、伯士之終也，犬戎氏以其職來王。天子曰：

---

為王卿士。」詳見三國吳·韋昭：《國語注》，頁1。

<sup>317</sup> 《國語·周語上》：「昔我先王世后稷，以服事虞、夏。及夏之衰也，棄稷不務，我先王不窩用失其官，而自竄于戎、狄之間，不敢怠業，時序其德，纂修其緒，修其訓典，朝夕恪勤，守以敦篤，奉以忠信，奕世載德，不忝前人。至于武王，昭前之光明而加之以慈和，事神保民，莫弗欣喜。商王帝辛，大惡于民。庶民不忍，欣戴武王，以致戎于商牧。是先王非務武也，勤恤民隱而除其害也。」三國吳·韋昭：《國語注》，頁2-3。

『予必以不享征之，且觀之兵。』其無乃廢先王之訓而王幾頓乎！吾聞夫犬戎樹惇，帥舊德而守終純固，其有以御我矣。」王不聽，遂征之，得四白狼，四白鹿以歸。自是荒服者不至。<sup>318</sup>



穆王因「不享」，<sup>319</sup>也就是不朝見之故，出兵征討犬戎，欲使犬戎「觀之兵」，徒然耀武揚威。對照祭公謀父所引用的先王事蹟，以及穆王「遂征之」的行為，穆王早已忘卻先王之訓。張利軍描述西周中後期的歷史：「要服方國在周王朝實力強大時，來朝來獻職貢表達臣服；周王朝勢力衰落時，要服方國不朝不獻甚至侵伐內國，成為西周時期較為強大的對手。然西周後期王朝對要服的征服與控制，使得至于春秋時期要服方國的影響力逐漸減弱。戎狄荒服在西周前期較好地臣服于周王朝，但於西周晚期王朝政治動蕩時期，成為王朝的勁敵，不斷向周邦劫掠。西周晚期，西周王朝在與要服、荒服方國的戰鬥中逐漸衰落下去，並最終走向了滅亡。」<sup>320</sup>就此結果論而言，可以明白祭公謀父的勸諫，引詩所述先王之訓，提供姬周明王的事蹟提示穆王；又結合服制與修德的原因，不只是要說明如何應對五服之人事，其論述宗旨是，中央政權惟有修禮嘉德，才是能夠使五服近悅遠來的好方法，不斷發動戰爭，即使獲得勝利，也是傷敵一千，自損八百。

在《國語·周語上》的這段諫言中，祭公謀父已完整展現了樂語的六種說話方式。以下將這六種樂語分為兩個部分，先言興、道、諷、誦，後述言、語，分別討論。

<sup>318</sup> 三國吳·韋昭：《國語注》，頁 7。

<sup>319</sup> 韋昭曰：「享，賓服之禮。」三國吳·韋昭：《國語注》，頁 7。

<sup>320</sup> 張利軍：〈西周五服制的國家形態與國家治理〉，《古代文明》第 15 卷第 2 期（2021 年 4 月），頁 54。



## (一) 興、道、諷、誦

興、道、諷、誦既然是說話方法，經文雖有次第先後，但實際應用上，說話者不一定要按照興、道、諷、誦的順序發表已見。因此下文不依《周禮》序列，而隨祭公謀父的論述脈絡、策略，分析興、道、諷、誦。

祭公謀父申明「耀德不觀兵」的主題之後，開啟了一連串的例證陳述。首先引用《詩·周頌·時邁》，毛《序》曰：「〈時邁〉，巡守告祭、柴望也。」鄭玄《箋》曰：「巡守告祭者，天子巡行邦國，至於方岳之下而封禪也。」<sup>321</sup>孔《疏》說：「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。」<sup>322</sup>可知此詩是周武王巡守天下諸侯，祭祀山川時歌頌王者盛事之作。祭公所引「載戢干戈，載橐弓矢。我求懿德，肆于時夏，允王保之」，<sup>323</sup>更是一段兵不復用，求以美德維繫天下安寧，保佑姬周世代綿延的美詩，遂進一步提出「懷德而畏威，故能保世以滋大」的主張。

此處也可見，發言者諷詩或誦詩的情形，所謂「倍文曰諷」，倍與背同，「以聲節之曰誦」，有音調起伏，徐養原（1758-1825）認為：「諷如小兒背書，聲無回曲；誦則有抑揚頓挫之致，如舉子讀文。」<sup>324</sup>孫詒讓同意徐說，也提出：「《說文·言部》『諷』、『誦』互訓，蓋散文得通。」<sup>325</sup>可知諷、誦雖有差異，但是在先秦某人引經據典時，多半可以渾言不別。而祭公謀父諷、誦這一首記載盛事、讚頌

<sup>321</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-2，頁 5。

<sup>322</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-2，頁 5。

<sup>323</sup> 《毛詩注疏》，卷 19-2，頁 5。

<sup>324</sup> 清·徐養原：《頑石廬經說》，收入王先謙編：《皇清經解續編》第 8 冊（臺北：復興書局，1972 年），卷 8，頁 1。

<sup>325</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁 1725。

美德的詩，正是提倡這種願景，欲興起穆王心中，對於武王懿德、不復用兵的嚮往。



「道」的部分較為特殊，鄭玄說：「道，讀曰導。導者，言古以剴今也。」

<sup>326</sup>道指的是講述古代歷史，以規勸、匡正今時之誤。在祭公謀父引出〈時邁〉以後，接著便列述姬周先王的事蹟，這就是言古、述古。而道古目的在於剴今，是為了以歷史匡正今時之誤。他先略述后稷、不窩，武王等姬周明王之事，在虞、夏之時曾經的受封者，淪為穿梭戎狄之間的部族，<sup>327</sup>卻不以身分高低、時勢好壞動搖心志，依舊敬持「不敢怠業，時序其德，纂修其緒，修其訓典，朝夕恪勤，守以敦篤，奉以忠信，奕世載德，不忝前人」的態度，在武王之時，受到眾人擁戴，共同推翻暴政。清人林雲銘（1628-1697）認為：「其行文極有步驟，有體裁，洵典、謨、訓、誥之遺也。」<sup>328</sup>祭公謀父列數之事，如歷歷在目，再輔以制度、教訓，形成以先王之事（詩）、先王之訓（古）、先王之制（禮）相輔相成的論述。

仔細觀察祭公謀父的言論步驟，之所以循此脈絡發言，目的在將先王之訓的規範意義加強到最大化。反之，若只提出先王教訓，對穆王而言，效果可能不彰，如馬耳東風，力道不足，無法達到規勸的目的，因此必須先以先王之事作為論證基礎，既而延伸出其事所建成的典制，這段論述的目的，不僅止於條列，或單純勸諫穆王應恪守典制。回應穆王將征犬戎討其「不享」，祭公謀父列出先王之制：「侯、衛賓服」、「賓服者享」、「有不享則修文」、「征不享」，並不是賓服者不享，

<sup>326</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 8。

<sup>327</sup> 韋昭注解「而自竄于戎狄之間」，曰：「竄，匿也。堯封棄於邰，至不窩失官、去夏，而遷於邠。邠，西接戎，北近狄也。」三國吳·韋昭：《國語注》，頁 7。

<sup>328</sup> 清·林雲銘：《古文析義·二編》（臺北：廣文書局，1984 年，影宣統己酉校印本），卷 2，頁 1。



就直接發兵出征，而是先自我檢討，<sup>329</sup>故曰「有不享則修文」，深入檢討背後的意義，其原因與姬周先王曾經廁身犬戎之間有關，因為理解戎狄不遵「賓服者享」的原因，即也許是產生了什麼誤會，這種誤會尚不須兵戎相向，所以祭公謀父說「有文告之辭」，這一層含意，更體現出周代禮義從宜的精神。<sup>330</sup>與古昔「文告之辭」相對的，則是穆王「以不享征之」的主張，也是祭公謀父所剴之今。在引出先王事、制的基礎上，爾後才有此先王之訓。依循這個脈絡提出教訓之說，才更能達到述古以鑑今的作用。

上文祭公謀父不斷引用先王之事、制、訓，張素卿針對祭公謀父提到先王八次的頻率指出：「依準先王，標榜其德，而總著眼於保民、恤民，這是祭公謀父立說進諫的總綱，是其德論思想的要義。」<sup>331</sup>張氏之說乃是從文本本身出發，誠為確論。不過也可以藉此反思祭公謀父的教育養成，在其養成過程中，學習樂語之「道」時，已經強調，發表言論，須述古以立說。故提到先王的頻率高，固然是要發明先王之德，但從世子及國子的學習角度而言，這也是祭公謀父發揮所學的表現。

## (二) 言、語

在六項樂語中，言、語之意義與前四者稍有不同。《詩·大雅·公劉》云：

<sup>329</sup> 張素卿說：「如果有相關的義務規範沒有履行，那麼周天子就有必要『修刑』，：如『有不祭則修意』，這是『修刑』的第一步，著重天子當先自治自修而後責人。」詳見張素卿：〈《國語》的「語」：形式與內容——從評析〈祭公諫穆王征犬戎〉出發〉，《中國古典文學研究》第1期（1999年6月），頁1-22。

<sup>330</sup> 高明：《禮學新探》，頁8。《禮記·禮器》：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。」《禮記注疏》，卷26，頁2。

<sup>331</sup> 張素卿：〈《國語》的「語」：形式與內容——從評析〈祭公諫穆王征犬戎〉出發〉，《中國古典文學研究》第1期，頁9-10。

「于時言言，于時語語」，<sup>332</sup>毛《傳》曰：「直言曰言，論難曰語。」<sup>333</sup>前引鄭玄《周禮注》「發端曰言，答述曰語。」與之稍異，孔《疏》說：「對文故別耳，散則言、語通也。」<sup>334</sup>值得注意的是，言、語的重要性為何？無論是「直言」或是「發端」，經、傳、注解釋背後的出發點，其實是說話的環境、時機，言、語之異也是用時機區分，什麼狀況說話是言、當言，什麼情形說話是語、當語。以祭公謀父為例，他面對必須諫阻穆王犯錯的關鍵時機，畢竟君無戲言，一言既出，駟馬難追，若未及時進諫，君主恐怕難以收回成命，則事態難以挽回。

祭公謀父的表述，與第三章所論「書思對命」可說是若合符節。開場主題明確，諷誦、引用詩文，可見其讀書功底，為了凸顯先王教訓，列數姬周先王事蹟斑斑，標舉相王典制的動機，又如身歷其境，烘托先王教訓的寶貴，環環相扣，井井有條。能夠有此精彩論述，並非一蹴可幾，或許祭公謀父平時亦有涵養功夫，但更不能忽略的是國子時期的學習階段，他受了什麼樣的言語教育，而能有如此精闢的洞見與發表。

以上《國語》之所以提供為研究《周禮》樂語的例證，原因在於周代貴族言語藝術的性質，偏重明德、說理。從「穆王將征犬戎」之例可見，祭公謀父有其論述脈絡與策略，興、道、諷、誦著重在怎麼說話、如何表達；言、語則著重在表述、對答的時機。

除了《國語》，《禮記》也不乏可以充實樂語意涵的實例。〈文王世子〉曰：

---

<sup>332</sup> 《毛詩注疏》，卷 17-3，頁 8。

<sup>333</sup> 《毛詩注疏》，卷 17-3，頁 8。

<sup>334</sup> 《毛詩注疏》，卷 17-3，頁 9。

凡祭與養老乞言、合語之禮，皆小樂正詔之於東序。<sup>335</sup>



鄭《注》解釋：「養老乞言，養老人之賢者，因從乞善言可行者也。合語，謂鄉射、鄉飲酒、大射、燕射之屬也。〈鄉射記〉曰：『古者，於旅也語。』」<sup>336</sup>不過，養老與乞言，其實是兩件事，〈內則〉曰：「凡養老，五帝憲，三王有乞言。五帝憲，養氣體而不乞言，有善則記之為惇史。三王亦憲，既養老而后乞言，亦微其禮，皆有惇史。」<sup>337</sup>由此可見，乞言是三王之時才發展出來的，此前五帝時代只有養老，而不乞言。根據〈內則〉，養老是為了法其德行，乞言則是乞求善言。

<sup>338</sup>

周代既養老又乞言的目的為何？養老的根本原因，乃是在上位者向臣民示範躬行孝道，足以安定天下倫常。況且老人見過世面，對世事有切身經歷與體認，敬老養老有助於世代經驗傳承。不過，養老禮做為示範節目，所養之老並非隨機延請，而是鄭玄所謂「養老人之賢者」。從天子視學禮的角度可推知一二，如〈文王世子〉曰：

天子視學，大昕鼓徵，所以警眾也。眾至，然後天子至，乃命有司行事。興秩節，祭先師、先聖焉。有司卒事，反命。始之養也：適東序，釋奠於先老，遂設三老、五更、群老之席位焉。適饌省醴，養老之珍、具；遂發咏焉。退，修之以孝養也。反，登歌〈清廟〉，既歌而語，以成之也。言父子、君臣、長幼之道，合德音之致，禮之大者也。下管《象》，舞《大武》。

<sup>335</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 7。

<sup>336</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 7。

<sup>337</sup> 《禮記注疏》，卷 28，頁 6-7。

<sup>338</sup> 鄭玄《注》曰：「憲，法也。養之為法其德行。」注「乞言」曰：「又從之求善言可行也。」《禮記注疏》，卷 28，頁 6。

大合眾以事，達有神、興有德也。<sup>339</sup>



天子視學禮兼行的養老儀節，看似簡單明瞭，然而前後包括擂鼓徵集、祭祀先師先聖、釋奠等與祭禮相關，設饌、擺席，甚至牽涉醴禮等則與飲食禮相關，此記登歌〈清廟〉，下文又記管《象》、舞《大武》等事，又與詩、歌、舞、器樂相關。如此可知，這段看似簡明的天子視學禮，若實際施行，儀節之繁多如開枝散葉，更可想見其中禮義不輕。可推論被邀請參加養老禮的賢長者，必是厚德飽學，深諳周代禮制，熟知周樂文化。再從世子及國子學習樂語的角度來看，若老人發表的言論，無法扣緊周代禮樂文化的主題，那麼世子及國子將要如何學習呢？故知到了乞言合語的階段，尤其能以符合樂語的標準，為在學的世子、國子提供良好的身教與言教。

說到合語，鄭玄認為只在旅酬之後，但是孔穎達根據經文表達不同看法，孔《疏》曰：

其實祭未及養老，亦皆合語也。故《詩·楚茨》論祭祀之事，云「笑語卒獲」，《箋》云：「古者於旅也語。」是祭有合語也。養老既乞言，自然合語也。引〈鄉射記〉者，證旅酬之時，得言說先王之法，故云「古者於旅也語」。言合語者，謂合會義理而語說也。<sup>340</sup>

孔穎達根據〈楚茨〉敘及祭祀，如「神保是格，報以介福，萬壽攸酢」之句，認為祭祀雖然不含養老儀節，但周代養老乞言、合語，不只是在旅酬之時，也在祭

<sup>339</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 26-27。

<sup>340</sup> 《禮記注疏》，卷 20，頁 7。

祀之時。<sup>341</sup>而合語的目的，從《周禮》樂語的「言是發端、語是答述」來看，可以說是在老人發言之後，針對其中所述的先王之法，或是專就如〈清廟〉等出現在養老儀節中的詩，進行會合式的義理討論。付林鵬認為：「乞言是三老五更的對先王之法的主動言說；合語是對詩中所蘊先王之道的被動性解說。」<sup>342</sup>此說並無錯誤，但不夠完整，從孔穎達所述可見，詩中雖有先王之法，但所乞之言未必只有詩可以呈現先王之法。且合語也未必只是被動性的解說，〈文王世子〉云：「凡語於郊者，必取賢斂才焉。或以德進，或以事舉，或以言揚。」彭美玲先生據此指出：「『合語』不只是異世代言談交際的重要時機，同時採用『臨場觀察法』、『當面口試法』，提供長上察考幼下的揜才選士的機會。」<sup>343</sup>也就是說，除了解說之外，國老也可藉此機會選拔青年才俊。而今傳世文獻中，並未留下養老儀節中所乞之言，故未能判定其如何運用興、道、諷、誦等樂語方式言說，但是從養老乞言、合語，還是可以看出，樂語之教之所以重要，它所要訓練的正是世子及國子的說話方式與發言時機。

## 小結

周代實行樂教的根本原因，乃是由於人心感受到音的影響，故言「聲音之道與政通」。教育平民與世子、國子的內容也有差異，教平民以音，教世子及國子以樂。樂之中包含聲、方、音等不同的元素，也包含詩、歌、舞、器樂等表現之道。由《禮記·樂記》「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」可知，周樂文化乃是一包含詩、歌、舞、器樂的恢弘文化，四者

<sup>341</sup> 案：孔穎達並未解釋祭祀為何要合語。

<sup>342</sup> 付林鵬：《兩周樂官的文化職能與文學活動》，頁108。

<sup>343</sup> 彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，《中國經學》2019年第1期，頁174-175。

缺一不可。樂教中有詩，是因為詩有抒情、記事之辭，歌則是人血氣自然所發為音聲之貴，也是抒發情感的方法，可以展現韻律、節拍、調性，可以將詩的文詞表現得更富有情緒感，讓人能夠理解歌者當下的心情。將歌詩用於禮典，要呈現歌聲動人的感染力，展現、傳達箇中的禮義。也使得詩與樂的結合，更符合禮典的需求。舞原先是體操之類的四肢活動，透過俯仰、屈伸，手持道具的跳舞方法，在神職人員的系統中，具有溝通人神的功能；在統治者政治系統中，又有發德明功、彰顯功勳的效用，演變成成為樂的容貌，乃至在禮儀、禮典場合發揮功效。

周代樂教是循序漸進的，不同學齡、不同學習階段，接觸不同的層面。由《禮記·內則》「十有三年學樂，誦《詩》，舞《勺》，成童舞《象》，學射、御。二十而冠，……舞《大夏》」可見，在小學誦詩，使理解詩所明之旨，大學之後以歌，使其在禮典上正確抒發詩所寓之情意。小學學習小舞，成人進入大學以後學習大舞。大舞在周樂中，是極為重要的一部份，六代樂舞乃是周樂對前代之樂的沿承與「損益」，是從接受、學習，到改造、創建的一段漫長過程。雖稱六代之樂，卻並非只有六種。由季札觀樂與鄭玄《周禮注》可以推論，《周禮》選擇此六代樂舞的原因，除了彰顯其德，並用以祭祀、用以教育國子之外，更與當時的政教典範之傳承有密切的關係。而六代之樂的根本意義也就是，它代表當時天下公認的「正統」所在，所涉皆「有德斯有位」的聖王明君，西周初期，選定六代樂舞，其功勳不只認證一朝政權之合法性，也是理想君道的楷模示範。

周代樂教的學習，也以詩、歌、舞、器樂為綱。其中，在考察詩的學習時，由於《周禮·春官·大師》的「六詩」與《毛詩序》的「六義」，在名稱上有別，因此縱使風、賦、比、興、雅、頌之名目與次第相同，但周代世子、國子與西漢經學家所處時代不同，加上六詩與六義展現的觀念差異，再加上兩部傳世經典的論述範疇有別，故不可直接等同視之。考察世子及國子教育，要回頭追溯大師教

導六詩，或世子、國子學習六詩的原因與內涵，應先注意到大師乃是樂官體系中的一職，所教六詩也應放置在禮樂的脈絡審視，才可以名正言順地，藉《毛詩序》對六義的論述，補充《周禮》少見闡發的缺憾。至於風、雅之正、變，雖只在《毛詩序》見之，但周代朝野以詩進行譏刺諷諫，即使無正、變之名，亦當有正、變之實，《毛詩序》之說不過是突顯其中概念。因此本文討論的六詩內涵，以及施教原因，還是可以從「變」的角度考察。

詩的教學內容，風、雅、頌是詩之體，賦、比、興是詩之用，但是這種用，不只是眾家所謂作詩之法，更是世子及國子對詩的理解、應用之法，即顏峴陽所謂的「詩用」。結合兩者來看，世子及國子須先學習、理解詩的作法，如何是賦、比、興，即如〈學記〉所言：「不學博依，不能安《詩》。」可見作詩之法，是如何正確理解詩旨的法門。賦除了是作詩之法外，也是應用之法，亦是在交際禮典上，以歌詠詩篇進行的對話方式。但由於賦之者可以自由取意，不必是詩文本身的意義，也因此，參與禮典者須有對詩教充分的領悟能力，才能在禮典上，領略他人賦詩之義，並且做出適當的回應。詩篇文辭在禮典的表現方式為「歌」，歌在周樂與禮典的配合中之所以被提出，正如《禮記·祭統》所說：「聲莫重於升歌。」唐人《五經正義》也已提出，歌在周樂之中佔有一席之地，是看重其呈現人聲的特點。舞在周樂中，則呈現樂之容貌，周代世子及國子，先學習《周禮·春官·樂師》「六舞」，即六種形式的舞蹈，以熟悉各種舞曲的基本動作，其後學習《勺》、《象》等小舞、六代樂舞等大舞。而學舞的原因，除了欲柔其體、和其身心之外，更重要的是這些舞曲所代表的禮樂意義，政教方面又分三個面向，其一是掌握政權的象徵，高級的樂舞如六代樂舞，對舞者就有嚴格的資格限制，即所謂「卑者之子，不得舞宗廟之酌」。其二是學習、演繹先人艱辛創業的歷史，「王者功成作樂」，《大武》即描述武王伐紂的起訖。其三是祭祀中的娛神作用，如祭天或祈求天降甘霖。周人編定六代之樂時，在損益過程中，又為六代之樂賦

予了新的意義，因此會在不同的祭祀活動，展演不同的樂舞。相對於人聲，禮典上還有器樂，周代世子及國子，之所以需要學習器樂，除了祭祀場合會用到樂器之外，詩歌活動亦常伴隨器樂表現，更重要的是關乎個人修養。以琴瑟這類絲弦樂器為例，周代貴族平時都需要演練「操缦」這種練習曲，是學習雅樂的入門綱領。自國君至士，無不演練，無故不撤，原因在於撥弦彈琴、鼓瑟，具有穩定內心節度的功效。最後，《書》的學習也劃歸樂正四教的範疇，從《左傳》引《書》可見，書教並無辟雍、頤宮之分，亦為各國世子、國子所接觸，春秋時期已區分書篇年代，推闡《書》之學習與應用。從引用〈康誥〉來看，在此真實文獻所載的歷史記憶中，「天命靡常」及「明德慎刑」的概念頗受關注，除了展現引《書》者的政教思維，也顯示了春秋時期，引〈康誥〉者對歷史記憶的檢擇。

周代樂教中，還有〈大司樂〉所教「樂語」，包含興、道、諷、誦等說話的方式，以及言、語等說話的時機。稱為樂語是以其與學詩相合，興是引起、引發之法，道是述古剴今，諷、誦都是口頭表達，言為發端，語為答述。《國語·周語上》記載祭公謀父勸諫穆王之事，就可以看出這種樂語之教的完整呈現。答述穆王將征犬戎，先藉由「先王耀德不觀兵」的主題，藉由誦詩感發穆王，接著描述姬周先王篳路藍縷、五服之禮，形成以先王之事（詩）、先王之訓（古）、先王之制（禮）相輔相成的論述。三《禮》對言、語的描述較少，不過在養老禮中，尚有乞言、合語兩個部分，請求國老發言教訓青年才俊，以及國老與不同世代語談、互相交流，甚至從語談中考察學子。要之，周代世子、國子樂教，牽涉甚廣用力甚深，促使周代能夠建立禮樂之治的堅穩磐石。



## 第五章 周代世子及國子習行禮樂與當朝政治的關係

延續第二、三、四章所論周代世子及國子的教育，從師、保等教官，到六藝、六儀，詩、歌、舞、器樂合而為一的樂教，可以看出學習者須要吸收的內容。然而學習的目的，終歸是為了完美的實踐，本文討論上之所以教、下之所以學的目的，不只是想探求他們學什麼、如何學，更重要的是為什麼學？如何實踐？在學成與實踐之間，還有一個考核階段，通過考核，才能夠真正進入實踐的領域。

《春秋》三《傳》、《禮記》等經學文獻顯示，周代世子及國子實踐所學的舞台，就是政治場合，其中又以《左傳》的敘事最為詳富，《國語》亦可見書中人物對現實政務的討論。這些記事涉及禮制者較多，有助於針對世子及國子在政治場合實踐所學的觀察、研究；而樂制方面文獻稍嫌不足，故考察樂制在政治場合上的實踐，就須仰賴後世史料。

前數章已針對各個科目的教育動機進行討論。而在登上政治舞台以前，世子及國子仍須通過考核，獲得認可之後方能實踐所學。故本章的研究焦點，擬以周代世子及國子，需要經過考核的原因，並以禮樂兩大主題為核心，探討他們實踐所學的實況，並論及實踐過程對當時政治的影響。

### 第一節 合格與否——周代世子及國子的學習考核

周代政教合一的時世中，人格的優劣繫於學習，例如學習三德、三行；但是政教上的得失則繫於實踐，如聘禮、朝覲、會同所展現的威儀。在這個環境中，仕途因著宗法制度，天生命定，難以個人的自由意志更改。但是宗法制度無法控制的是，人在成長過程中的經歷，造成個體性格的多樣性，因此，需要有一套完

善的教育、養成機制，讓後世子孫能夠承繼先人之志，教育因此與政治形成配套。但是，周代的教育、養成機制，並不是標準化後的生產線，雖有養育接班底的明確目的，卻無法保證嫡長子一定學得出類拔萃，庶子的學習表現可以中規中矩。也正因為學習者會有此不確定因子，所以，必須有一套判斷其人能否扛責的審查機制。

按《禮記·學記》云：

古之教者，家有塾，黨有庠，術有序，國有學。比年入學，中年考校：一年視離經辨志，三年視敬業樂群，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成；九年知類通達，強立而不反，謂之大成。<sup>1</sup>

鄭《注》「比年入學」云：「學者每歲來入也。」<sup>2</sup>注「中年考校」：「中猶間也。鄉、遂大夫間歲則考學者之德行、道藝。《周禮》『三歲大比』乃考焉。」<sup>3</sup>又云：「離經，斷句絕也。辨志，謂別其心意所趣鄉也。知類，知事義之比也。強立，臨事不惑也。不反，不違失師道。」<sup>4</sup>按照經文與鄭《注》可知，這是一國之中六鄉的共同制度，每年都有新的學子入學，進入大學之後，到了第二年就會實行考試，檢測學子的學習情形。在九年之中，每次考核分別有不同的測驗指標，這些指標與後代科舉考試注重書本知識不同，特別重視人格的養成，要求學子立定志向，對人能親近，對事有判斷能力等。

<sup>1</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 2。

<sup>2</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 2。

<sup>3</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 2。

<sup>4</sup> 《禮記注疏》，卷 36，頁 2。

依據〈學記〉的安排，倘若學子順利通過測驗，那麼走上仕途的路也就不遠了。然而，如果一個學子在學習上出了狀況，不符合測驗的期待呢？《禮記·王制》曰：



命鄉簡不帥教者以告，耆老皆朝于庠，元日習射上功，習鄉上齒。大司徒帥國之俊士與執事焉。不變，命國之右鄉，簡不帥教者移之左；命國之左鄉，簡不帥教者移之右，如初禮。不變，移之郊，如初禮。不變，移之遂，如初禮。不變，屏之遠方，終身不齒。<sup>5</sup>

鄭《注》云：「將習禮以化之，使之觀焉。耆老，致仕及鄉中老賢者。朝猶會也。此庠，謂鄉學也。鄉，謂飲酒也。鄉禮，春、秋射，國蜡，而飲酒養老。」「中年考校，而又不變，使轉徙其居，覩其見新人，有所化也。亦復習禮於鄉學，使之觀焉。」「郊，鄉界之外者也。稍出遠之，後中年又為之習禮於郊學。不變，移之遂，如初禮。遠郊之外曰遂，遂大夫掌之。又中年復移之使居遂，又為習禮於遂之學。」「遠方，九州之外。齒猶錄也。」<sup>6</sup>

根據經文與鄭玄注解，這套黜惡之禮，其實非常繁瑣，但可以看出，面對不帥教者，有幾種應對、處理方式：首先是鄉中賢老會於鄉學，由他們帶領不帥教者習射禮、鄉飲酒禮，同時大司徒會帶著國學中的俊秀之士，共同參與禮典。為什麼要請出耆老？耆老年紀老大，見多識廣，人生經驗老到，因此最能懂得如何輔導不帥教者重回正途。而帶出國之俊士的目的，根據孫希旦所說：「由鄉學而升於國學者，今還使執事於鄉學之中也。蓋範之以進退揖讓之儀，閑之以志正體

<sup>5</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 1。

<sup>6</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 1。

直之德，示之以長幼之節，黜之以俊髦之榮，所以誘掖而激勸之者至矣。」<sup>7</sup>讓這些有相同出身背景，已晉升成為國學中的俊秀之士者，成為不帥教者的榜樣，以其儀、其德、其節、其殊榮，激發、獎晉不帥教者之志。從這兩點可以看出，以上這一階段，使不帥教者帥教的方法，是更換不同的老師，並設立美好的榜樣，藉由經驗、典範，使學生修正行為。

其次，經過第一階段而又不改，則改用另外一種方式，即安排新環境，同時安排身邊新的同學。原因是「覩其見新人，有所化也」。也就是在新環境跟不同的人相處，預期可以產生與原環境不同的影響，藉由這種影響，重新投入學習。第三、第四，遷移到郊、遂等外地，同樣是透過改變不帥教者的環境，然而這種改變相較於左鄉、右鄉互換，鄉與郊、遂在行政等級上有明顯的不同，且距離「遠方」越來越近。當不帥教者被遷移至此，教育者預期的是，透過由鄉至郊、由郊至遂這種拉遠距離、加重程度的遷移，可以令不帥教者心生警惕，自知不可再以身試法、任性妄為。

接續前文，若經過以上四個調教階段，還是沒能使不帥教者改邪歸正，才會裁示終身不齒、屏之遠方。從這幾個層層遞進的階段來看，這套周代黜惡之禮如此繁瑣：在人方面，借用老者的經驗、國之俊士所樹立的模範、新同儕的影響；在環境方面，由左鄉、右鄉互換，由鄉至郊、由郊至遂。可以說此禮的用心是，萬不得已，絕不放棄任何導正學子的希望，否則不必如此大費周章，用盡方法，只為喚起學子的良知與自覺。

值得注意的是，這套黜惡之禮，並不只適用於上述鄉學，或只涉及到宗室血

<sup>7</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁363。

緣關係較疏遠的國之俊士。在《禮記》也可見，它是一套擴及世子及國子的制度。

〈王制〉云：

將出學，小胥、大胥、小樂正簡不帥教者，以告于大樂正，大樂正以告于王，王命三公、九卿、大夫、元士皆入學。不變，王親視學。不變，王三日不舉，屏之遠方。西方曰棘，東方曰寄，終身不齒。<sup>8</sup>



鄭《注》曰：「此所簡者，謂王太子、王子、羣后之太子、卿大夫元士之適子。大胥、小胥皆樂官屬也。出學，謂九年大成，學止也。」又曰：「亦謂使習禮以化之。不變，王又親為之，臨視，重棄賢者子孫。此習禮皆於大學也。」<sup>9</sup>由此可見，淘汰不帥教者的禮制，並不只適用於鄉學，在國學之中亦可見。即使身為世子及國子，假使不遵教法，也不會因為高貴的血緣，而有被寬貸的特權。而在三公九卿之後，王又何須親為親視？鄭玄的注解是「重棄賢者子孫」，這是從君主的身分說的，君位高，親臨現場，可以顯現出對賢者的尊重。況且君主也曾經是國學中的學子，他的親臨現場視學，也有示範、提供典範的意味。但更重要的是，國學之於延續王朝、國家命脈的重要性實在太大，此即所謂「今日之子弟，即他日之公卿」。君主必須以行動表現對國學之事的敬重。從經文「不舉」，鄭《注》解曰：「去食、樂，重棄人」，<sup>10</sup>可知在周代淘汰不帥教者的禮制中，對於放棄、屏除任何一名學子，都必須非常慎重，故而黜惡之禮是萬不得已，不希望它派上用場的。

審查鄉學與國學不帥教者的機制，有若干異同之處，最明顯的共同點在於，

<sup>8</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 1。

<sup>9</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 1。

<sup>10</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 1。



兩者最後都將不帥教者「屏之遠方」；而差異在於，鄉之不帥教者，會有四次改過向善的機會，國學則只有兩次。對此陳祥道認為：「鄉簡不帥教者，至于四不變然後屏之，小樂正簡國子之不帥教，止於二不變則屏之者，先王以匹庶之家為易治，膏粱之性為難化。以其易治，故鄉遂之所考常在三年大比之時；以其難化，故國子之出學常在九年大成之後。三年而考，故必在於四不變，然後屏之；九年而簡焉，則雖二不變，屏之可也。」<sup>11</sup>陳祥道將學子分為兩種人，並從兩種出身之性格來講，這種說法頗為後來研治《禮記》的學者接受。然而必須質疑的是，若依照陳祥道等人按出身區分，那這套黜惡之禮的設置，豈不是應該給更高階的貴族子弟更多機會嗎？

面對黜惡之禮，之所以鄉學四不變，國學二不變的問題，可從其他經文探討。〈月令〉記載一年四時的作息規劃，其中所言世子及國子學習禮樂的情況，可與黜惡之禮互相參照。〈月令〉載曰：

（孟春）是月也，命樂正入學習舞。<sup>12</sup>

（仲春）上丁，命樂正習舞，釋菜。天子乃帥三公、九卿、諸侯、大夫親往視之。仲丁，又命樂正入學習舞。<sup>13</sup>

（季春）是月之末，擇吉日，大合樂。天子乃帥三公、九卿、諸侯、大夫親往視之。<sup>14</sup>

（孟夏）乃命樂師習合禮樂。<sup>15</sup>

<sup>11</sup> 宋・陳祥道：《禮書》，卷 49，頁 6-7。

<sup>12</sup> 《禮記注疏》，卷 14，頁 9。

<sup>13</sup> 《禮記注疏》，卷 15，頁 4。

<sup>14</sup> 《禮記注疏》，卷 15，頁 4。

<sup>15</sup> 《禮記注疏》，卷 15，頁 10。

(季秋) 上丁，命樂正入學習吹。<sup>16</sup>

(季冬) 命樂師大合吹而罷。<sup>17</sup>



無論是習舞、習樂、習合禮樂、習吹、大合吹，都是與樂相關的學習科目。也就是周代世子及國子一年四季都要學習樂，而在學習過程中，都會安排考核。例如孔穎達指出：「仲春釋菜、合舞，季春大合樂，皆天子親往。」<sup>18</sup>季春上丁大合樂，天子親往，現身參與禮典，自然也有視察意味。孫希旦補充孔穎達沒有解釋的「視之」，他認為：「蓋樂觀其學業之成就，而因以考察其材否，以鼓舞激勵之也。」

<sup>19</sup>同樣的，在季冬大合吹時，孫希旦也認為：

季秋習吹，至此則合而作之，以觀國子學吹之成也。此亦當天子親往，不言者，以已於季春見之也。言「而罷」者，以一歲學樂之事於是而終也。

20

孫氏指出兩點，一是既然季春大合樂天子親往視之，依此類推，季冬大合吹天子也親往視之，視察的重點，仍在檢視國子學吹的成果。二是解釋「而罷」，更以此次大合吹乃是一年當中，最後一次的樂事展現，因此天子也有必要親往。

如此看來，一年四季中，天子就有兩次會到國學檢視世子及國子的學習狀況，且以樂吹為主。試問天子為何要親臨檢視？〈禮器〉曰：

---

<sup>16</sup> 《禮記注疏》，卷 17，頁 2。

<sup>17</sup> 《禮記注疏》，卷 17，頁 12。

<sup>18</sup> 《禮記注疏》，卷 15，頁 4。

<sup>19</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 429。

<sup>20</sup> 清・孫希旦：《禮記集解》，頁 502。

禮也者，反其所自生；樂也者，樂其所自成。是故先王之制禮也以節事，修樂以道志。故觀其禮樂，而治亂可知也。蘧伯玉曰：「君子之人達，故觀其器，而知其工之巧；觀其發，而知其人之知。」故曰：「君子慎其所以與人者。」<sup>21</sup>



由經文所謂「觀其禮樂，而治亂可知也」、「觀其發，而知其人之知」、「君子慎其所以與人者」，樂的展演，也在一定程度上代表施政治亂，如此不難推想，天子一年兩度檢視世子及國子學習樂的情形，彰顯的是敬重的、審慎的心態，考量到的是學對政的影響。正如孔子所謂「入其國，其教可知也」。<sup>22</sup>天子「視之」，絕對不僅僅是形式上的出席露面，而且這種檢視頻率，是六鄉鄉學的學子所沒有的。天子對國學教育的重視程度，很明顯的遠大於鄉學，其中原因當然也與世子及國子的血緣、身分相關。但更重要的是，世子及國子承擔的任務更為沉重，所操演之樂，代表的是政教治亂，自然不容輕率、馬虎，必須以更高的標準要求。由此可見，黜惡之禮中，國子二不變，鄉士四不變，在次數上確實與身分貴賤有關，但其中原因並不是哪個族群的個性好壞，而是天子重視程度、所擔任務輕重造成的，且平時已受相當程度的檢視、考察。也因此，在黜惡之禮中，對世子及國子的容忍度較低。

由此延伸的問題是，對世子及國子而言，既然平時的審核，已安排於月令、時令中，為何還會有冷酷的黜惡制度？誠然，藉由黜惡之禮的考核、審查，教育者也會明白學子誰合格誰不合格。那麼如果不使用這套辦法，能不能夠正確分辨，誰是真正優秀的接班人呢？

<sup>21</sup> 《禮記注疏》，卷 24，頁 5。

<sup>22</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 1。

《左傳》僖公四年，記載晉獻公與太子申生之事，申生是晉獻公的嫡長子，是國之儲君。由於晉獻公寵幸驪姬及他們的孩子奚齊，不但將驪姬立為諸侯夫人，又僅僅看見宗廟毒肉、偏聽讒言，便將罪責歸咎太子，以奚齊取代太子申生。此下也展開了晉國公室，至春秋末期都無法弭平的權力鬥爭。其中一段描述申生逃奔新城，《左傳》曰：

大子奔新城。公殺其傅杜原款。或謂大子：「子辭，君必辯焉。」大子曰：「君非姬氏，居不安、食不飽。我辭，姬必有罪。君老矣，吾又不樂。」曰：「子其行乎！」大子曰：「君實不察其罪，被此名也以出，人誰納我？」十二月戊申，縊于新城。<sup>23</sup>

申生遭到陷害，出奔新城（即曲沃），其師傅杜原款被殺，最後，申生不願為自己辯護，自縊而死。杜預《注》曰：「吾自理則姬死，姬死則君必不樂。不樂，為由吾也。」<sup>24</sup>由杜注可見申生所說只是一種臆測。若暫離注、疏，從「解讀往事」的角度來看，<sup>25</sup>《左傳》這段描述呈現出，自宗廟中的毒肉事件，到太子出奔之後所推演的策略與結果，晉獻公與申生都僅憑自己的猜測，認為事已至此，覆水難收。在人方面，晉獻公放任太子出奔，申生放任驪姬謀害自己；在事方面，晉獻公與申生一為時君，一為世子，共同放任晉國君位之前途，晉國遂失去一個以能君繼位執政的契機。

---

<sup>23</sup> 《左傳注疏》，卷 12，頁 7-8。

<sup>24</sup> 《左傳注疏》，卷 12，頁 16。

<sup>25</sup> 李惠儀說：「當我們能說故事，繼而提出自己的觀點，我們就有可能解讀往事。當我們回首過去，所能講述的並非是單一且不容置喙的故事，而是能呈現各式各樣的敘事與議論，『解讀往事』就會變成一個課題。」李惠儀撰，文韜、許明德譯：《《左傳》的書寫與解讀》（南京：江蘇人民出版社，2016 年），頁 1。

劉文強由親親的角度，指出歷史上有不少對父子，父親是雄才大略、英武過人的皇帝，兒子卻是為人仁、好儒術，提出：「為什麼這些父親們尚法，兒子們卻都好儒呢？為什麼這些父親們都不喜歡這些兒子們，常常覺得『不類我』。於是都喜歡另一個『類我』的兒子呢？晉獻公與這些父親們是否為同一類？申生與這些兒子們是否剛好也是同一類？否則為什麼父親都不喜歡他們？這些兒子們都有最優先的繼承權，但他們的方向都與父親們相衝突。這些父親們難道不擔心嗎？於是最困擾這些皇帝的，都在繼承的問題。」<sup>26</sup>

從「解讀往事」與親親兩個方面，都可以看出晉獻公與申生之間，存在不同面向的問題，但無論如何，最後都釀成了父子之間不可挽回的人倫悲劇。位處晉君與晉國宗世之亂，面對這樣的悲劇，不妨參考文化人類學者阿諾德・范・根納普的學說，他在《通過禮儀》中指出：

在任何社會中，個體的生命都是從一個年齡階段到另一個年齡階段、從一種職業群體到另一種職業群體的系列通過。無論在年齡群體之間或者職業群體之間是否有著細微的差別，從一個群體到下一個群體的行進都伴隨有特殊的行為，這類似於我們行業中的學徒期。由於半開化人的心智完全從屬於神聖，在半開化的部族中，這些行為也就在典禮中完成。在這樣的社會中，一個人生命中的任何變化都涉及到神聖與世俗之間的互動——這種互動的常規化和強制性，它使得做為一個整體的社會免於遭受不適和危害。

27

<sup>26</sup> 劉文強：《晉國伯業研究》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2004年），頁264-265。

<sup>27</sup> [法]阿諾德・范・根納普撰，岳永逸譯：〈《通過禮儀》第一章儀式的類型〉，《民俗研究》2008年第1期，頁25。

從斑斑史蹟與西方文化人類學的理論中，即可見黜惡之禮的常規化與強制性。黜惡之禮，有類似禮儀（如成人禮）的功用，是在證明試驗者是否具備應有的條件，通過禮儀之後，即具有儀式上的認可。以常規化來說，試想，晉獻公對太子的廢立，並沒有經過完善的常規制度檢驗，或者如《禮記》所言「親視」，而是憑藉一己之好惡，擅行廢立。而常規化的禮制，當然比憑藉好惡判斷，更為客觀。而所謂強制性，或可改為正當性更為合適。若世子無才無德，自然無法通過考驗，一旦通過考驗，那麼他便是名正言順的繼承者。通過這種禮儀制度的考驗，所獲得的有效性、正當性，是不容質疑的，原因正如根納普所揭示，禮儀本身富含的神聖性，保障、捍衛著通過禮儀者的正當性。

總的來說，晉獻公此舉影響到的不只是一時的君位問題，由於他不倚賴常規化及具有正當性的禮制，擅行世子廢立，使公室力量衰滅，<sup>28</sup>晉國逐漸被卿大夫掌握。由此可以反思，黜惡之禮在世子廢立中，是一個客觀的、有正當性的判斷、執行機制，再回頭看晉獻公殺太子申生，所衍生出的宗室之亂、晉國內耗，可見黜惡之禮，更是一套可以保護君位、延續國祚的重要禮制。

## 第二節 藉行禮實例檢驗周代世子及國子之教育養成

如上所述，周代政教關係的脈絡中，黜惡之禮攸關人才考核之後的去留，倘以申生自縊到驪姬之亂為鑑，可以發現，這套由學發展出的考察禮制，足以影響到國祚的延續、王權的鞏固等大事。黜惡之禮在政治與教、學關係中的啟示是，透過什麼樣的方法，將權力交給什麼樣的後代，與往後政治的興衰，密切相關。

<sup>28</sup> 李隆獻說道：「驪姬之亂對晉有兩大影響：一是晉自此之後無公族，二是間接促成重耳日後之入晉定霸。」詳見李隆獻：《晉文公復國定霸考》（臺北：國立台灣大學出版委員會，1988年），頁47。



實踐禮儀，是春秋時期判定人格優劣、善惡，及事情對錯的標準之一。例如《左傳》隱公六年曰：「冬，京師來告饑，公為之請糴於宋、衛、齊、鄭，禮也。」<sup>29</sup>周王遣使從京畿到魯國，告知當地飢荒，魯隱公因此向其他諸侯國買穀，以拯救京師的危難。藉由《左傳》曰「禮也」，可知《左傳》作者認可隱公這樣的做法，在這件事情的處理上，是符合禮制，或符合禮之精神的。<sup>30</sup>然而魯隱公為京師請糴，此事並非常態，而是遭逢變化所做出的反應，因此，應該提問的是，什麼樣的禮，可以做為觀察履行禮儀的常態研究？什麼樣的事，可以做為例證討論？

葉國良指出：「自西周中葉起，王室衰頽，諸侯大夫荒淫僭越者日增，禮樂逐漸崩壞，面向頗為廣泛。……然期間亦有明君賢大夫與儒者在焉，其正面之作為與言論，使國家社稷賴以不致快速土崩魚爛。」<sup>31</sup>葉氏關注「禮崩樂壞」四個字的背後，究竟代表著多長時間、多大範圍、多少事物的崩壞，也關注在此之間，是否還有人堅持著周代郁郁禮樂之精神，使得崩壞的速度還受到一定的緩解。葉國良並認為：

蓋儒書之中，論述周代之禮典最集中且成系統者，莫如《儀禮》、二戴《禮記》等古禮書，其書示人以正面之價值。記載聖賢君子之善行嘉言、昏君亂臣之惡行奸言者，莫如《春秋》與三《傳》，其書對古人具體之言行予以正負面之評價。然則古禮書為典範，而《春秋》及三《傳》為正負面之教案矣。<sup>32</sup>

<sup>29</sup> 《左傳注疏》，卷4，頁2。

<sup>30</sup> 蔡尚思說：「《左傳》……用『禮也』與『非禮也』作為是非的標準。」蔡尚思：《中國禮教思想史》（香港：中華書局（香港）有限公司，1991年），頁28。

<sup>31</sup> 葉國良：〈代序：禮壞樂崩時代聖賢君子的堅持與抉擇〉，《禮學研究的諸面向續集》，頁39。

<sup>32</sup> 葉國良：〈代序：禮壞樂崩時代聖賢君子的堅持與抉擇〉，《禮學研究的諸面向續集》，頁39。



葉國良揭示古禮書與《春秋》及三《傳》的不同，基本上呈現出常與變的相互對照，禮是常，而《春秋》與三《傳》是變。《周禮》、《儀禮》、《禮記》是周代世子及國子的學習範本，而《春秋》與三《傳》所載人物，大部分也是世子及國子。如此一來，便可以以禮為綱，探討事件中的人物行禮的相關問題。兩相比較之下，可以藉由禮所載之常，看《春秋》所述之變，進一步探求人物所守的常與所作的變。從中可以看出，禮在日益崩壞的時空環境中，究竟如何產生敗壞，又哪些人還能堅持著禮之精神。

然而《儀禮》十七篇，所載古禮面向各有不同，又應該以哪些禮儀作為標準，探求《春秋》與三《傳》所述之事？《禮記·禮運》曰：「昔者仲尼與於蜡賓，事畢，出游於觀之上，喟然而嘆。」<sup>33</sup>記載孔子參加年終蜡祭後，孔子與弟子子游的問與答，經文指出，「仲尼之嘆，蓋嘆魯也」。<sup>34</sup>由此可以推準，孔子的答述，是聖人強調禮在政教中的角色與重要性。孫希旦也在〈禮運〉篇題下解云：「周衰禮壞，孔子感之而歎，因子游之間，而為極言禮之運行，聖人所恃以治天下國家者以告之。」<sup>35</sup>〈禮運〉曰：

言偃復問曰：「如此乎禮之急也？」孔子曰：「夫禮，先王以承天之道，以治人之情。故失之者死，得之者生。《詩》曰：『相鼠有體，人而無禮；人而無禮，胡不遄死？』是故夫禮，必本於天，殷於地，列於鬼神，達於喪祭、射御、冠昏、朝聘。故聖人以禮示之，故天下國家可得而正也。」<sup>36</sup>

<sup>33</sup> 《禮記注疏》，卷 21，頁 1。

<sup>34</sup> 《禮記注疏》，卷 21，頁 1。

<sup>35</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 581。

<sup>36</sup> 《禮記注疏》，卷 21，頁 3。



孔子所引之詩句，出自《詩·鄘風·相鼠》，《詩序》云：「相鼠，刺無禮也。」<sup>37</sup>顯示〈相鼠〉是一首藉由老鼠有四肢，勸喻人應有禮之詩。孔子提出了八項禮儀，可以整理為冠、昏、喪、祭、射、御、朝、聘。除了引文所見，又見於〈禮運〉：「其行之以貨力、辭讓、飲食、冠昏、喪祭、射御、朝聘。」<sup>38</sup>邵懿辰根據《儀禮》十七篇的內容，指出：

〈禮運〉凡兩舉八者以語子游，皆孔子之言也，特「射鄉」譌為「射御」。

39

曹元弼也同意邵懿辰之說：「御皆當為鄉。」<sup>40</sup>從世子及國子學習的主旨、精神來看，御當然也是很重要的一環，但是鄉飲酒禮，除了是十七篇禮典之外，更富含「尊讓、絜敬」之義，<sup>41</sup>因此，當依邵懿辰、曹元弼之說，「御」是「鄉」的訛字，孔子所說，當為「射鄉」。

上述八種禮儀，都可以在先秦典籍中，找到實踐的例證，其中，世子及國子的行禮記錄，更值得深入研究，觀察他們履禮的表現，以下一一列舉說明。

### (一) 冠

《左傳》襄公九年曰：

---

<sup>37</sup> 《毛詩注疏》，卷3-2，頁2。

<sup>38</sup> 《禮記注疏》，卷22，頁10。

<sup>39</sup> 清·邵懿辰：《禮經通論》，收入清·王先謙編：《皇清經解續編》，卷1277，頁1。

<sup>40</sup> 清·曹元弼：〈儀禮名目篇次辨〉，《禮經學》，頁267。

<sup>41</sup> 《禮記注疏》，卷61，頁13。

公送晉侯，晉侯以公宴于河上。問公年，季武子對曰：「會于沙隨之歲，寡君以生。」晉侯曰：「十二年矣，是謂一終，一星終也。國君十五而生子，冠而生子，禮也。君可以冠矣，大夫盍為冠具？」武子對曰：「君冠，必以裸享之禮行之，以金石之樂節之，以先君之祧處之。今寡君在行，未可具也，請及兄弟之國而假備焉。」晉侯曰：「諾。」公還，及衛，冠于成公之廟。假鍾磬焉，禮也。<sup>42</sup>

此處敘及魯襄公九年，魯君與晉悼公都參與戲之盟，連帶有一番對談。上文有兩處須要討論，其一是季武子回應襄公的年紀，其二是季武子回應諸侯冠禮的執行。

首先，回應對方襄公的年紀，就是在回應國君的年紀，依禮必須有所講究。《禮記·曲禮下》云：

問天子之年，對曰：「聞之：始服衣若干尺矣。」問國君之年，長曰：「能從宗廟社稷之事矣」；幼曰：「未能從宗廟社稷之事也」。<sup>43</sup>

為什麼問天子之年不能直接說出確切歲數，而須以所服委婉回答？鄭《注》解釋：「既不敢言年，又不敢斥至尊所能。」<sup>44</sup>孔穎達更進一步說：「臣為答之，必有法則。《禮》：『齒路馬，有誅。』而至尊體貴，故臣不可輕言君年及形長短與才技所堪，故依違而對也。但云『聞之』，謙不敢言見也。」<sup>45</sup>臣子回應天子歲數是有規矩的，這種規矩顯示出不敢直言之敬。如孔穎達所舉之禮出自〈曲禮上〉，就

<sup>42</sup> 《左傳注疏》，卷 30，頁 16-17。

<sup>43</sup> 《禮記注疏》，卷 5，頁 8。

<sup>44</sup> 《禮記注疏》，卷 5，頁 8。

<sup>45</sup> 《禮記注疏》，卷 5，頁 8。



連直言君之坐騎年歲也是有罪的，何況直言天子年歲。至於回應諸侯國君的年紀，也必須敬慎，但相較於回應天子年歲時不敢斥其所能，回應諸侯國君年歲則是以其所能，孔穎達說：「不言聞之及衣，而言所能主國者，辟天子也。」所謂「辟天子」，就是包括避諱年齡的方法須異於天子。

但避諱的方法眾多，〈曲禮〉所舉以其所能是一種，不代表唯一。季武子的回應方式，則是以某次會盟發生的時間而言，這種方式也沒有直言國君年齡，卻足以讓晉悼公能夠推算襄公的真實年紀。

其次，《儀禮》只見〈士冠禮〉，而天子、諸侯冠禮的儀程恐是失傳，但根據《禮記·冠義》所言：「諸侯之有冠禮，夏之末造也。」<sup>46</sup>以及《大戴禮記》有〈公冠〉一篇，則可見天子、諸侯同樣有此禮典。根據季武子的描述，諸侯冠禮「必以裸享之禮行之，以金石之樂節之，以先君之祧處之」，此三者有待析論。裸享之禮，杜預《注》云：「裸，謂灌鬯酒也。享，祭先君也。」<sup>47</sup>王國維指出：「諸侯冠禮之裸享，正當〈士冠禮〉之醴或醮。」<sup>48</sup>楊伯峻說：「裸亦作灌，以配合香料煮成之酒倒之于地，使受祭者或賓客嗅到香氣。此士行隆重禮節前之序幕。」<sup>49</sup>此三說於裸較無分歧，裸即指以酒澆灌地面為祭。但在功用上，三家說法略有出入，杜預、楊伯峻認為是用以祭祀先君，王國維則認為裸享的作用與〈士冠禮〉的醴、醮相同，乃是賓招待冠者飲之。而周聰俊另指出：「此『享』，蓋謂饗禮也。易言之，『裸享』者，蓋猶〈周語〉王耕籍田之『裸鬯饗醴』，皆所以示隆重也。」他反駁楊伯峻道：「蓋諸侯冠禮之裸享，既當士冠禮之醴或醮，則非傾酒於地甚

<sup>46</sup> 《禮記注疏》，卷 26，頁 8。

<sup>47</sup> 《左傳注疏》，卷 30，頁 16。

<sup>48</sup> 王國維：〈周書顧命後考〉，《觀堂集林》，頁 63。

<sup>49</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 970-971。



明。」<sup>50</sup>今參考〈士冠禮〉冠者飲以醴酒，可類推諸侯冠禮以裸取代醴，故安排有裸冠者的儀節。但是諸侯冠禮不傳，《左傳》出現一「享」字，代表祭祀先君，也不無可能，如劉炫（546-613）便認為諸侯冠禮之祭：「冠是大禮，當遍群廟。」<sup>51</sup>要之，前引季武子所言，呈現出諸侯冠禮用裸的現象。

提及金石之樂，則更加顯示出，諸侯冠禮與士冠禮，由於階級不同，而擁有不同儀節。所謂「以金石之樂節之」，杜預《注》云：「以鍾磬為舉動之節。」<sup>52</sup>楊伯峻也說：「節之，表示有節度。……冠時仍有樂。」<sup>53</sup>既然金石之樂是作為節度、節步，展現禮容所用，即同意《左傳》所載「金石之樂」作為冠時節度之用。《大戴禮記·公冠》曰：「公冠，四加玄冕。饗之以三獻之禮，無介，無樂。」<sup>54</sup>盧辯注「無樂」說：「亦饗時也。冠者成人代父始，宜盡孝子之感，不可以歡樂取之。……然則冠禮不舉樂同也。《春秋左氏傳》曰：『以金石之樂節之。』謂冠之時為節也。」<sup>55</sup>認為冠禮有著代之義，不可以舉樂為歡，也因此饗賓亦無樂，並且同意《左傳》之說乃指以樂節步。又先君之祧，則是諸侯之始祖廟，杜預《注》云：「諸侯以始祖之廟為祧。」<sup>56</sup>行於先君之祧，與〈士冠禮〉行於廟意義相同。

上揭諸侯冠禮顯然與士冠禮有所差異。然而有些學者未必信從《左傳》記載，如孔廣林認為此皆「衰世變禮」。<sup>57</sup>黃以周的看法則異於他人，其論「以金石之樂

<sup>50</sup> 周聰俊：《裸禮考辨》（臺北：文史哲出版社，1994年），頁82。

<sup>51</sup> 《左傳注疏》，卷30，頁16。

<sup>52</sup> 《左傳注疏》，卷30，頁16。

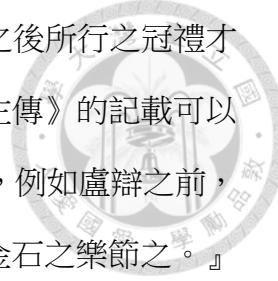
<sup>53</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁971。

<sup>54</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷13，頁1。

<sup>55</sup> 西漢·戴德編，北周·盧辯注：《大戴禮記》，卷13，頁1。

<sup>56</sup> 《左傳注疏》，卷30，頁16。

<sup>57</sup> 陳壽祺引。清·陳壽祺：《五經異義疏證》，頁144。



節之」就說：「惟諸侯、大夫父沒之禮有然。」<sup>58</sup>意即父親離世之後所行之冠禮才有金石之樂。筆者認為，在諸侯冠禮文獻不足徵的情況下，《左傳》的記載可以補充諸侯冠禮的若干面向，再加上東漢、魏晉之儒也未加反對，例如盧辯之前，也有許慎提出：「〈公冠〉記無樂，《春秋傳》說『君冠，必以金石之樂節之。』謹案：人君飯有舉樂，而云冠無樂，非禮義也。」<sup>59</sup>許氏認為人君進膳有樂，推理冠禮也當有樂。因此，本文採取較寬的接受態度，認為《左傳》此段季武子之言，不應全盤否定。

觀季武子所言諸侯冠禮的三項特徵，涉及典禮進行前的準備工作，裸、金石之樂，或許較容易準備齊全；先君之祧，固當在自己的先君之廟舉行。《左傳》所載季武子之言，也可見他對於諸侯冠禮，有一定程度的了解。然而也正因如此，接下來他提出：「今寡君在行，未可具也，請及兄弟之國而假備焉。」前兩句話頗合情理，由於參與戲之盟，君行在外，故未能備，但後面卻提出委屈自己國君，到其他國家借用舉行冠禮的空間設施，這種提議則令人詫異。更令人費解的是，在衛成公之廟舉行魯襄公冠禮之後，《左傳》作者卻說：「禮也。」魯、衛畢竟是姬姓同宗，「兄弟之國」，或許不那麼見外。但以魯、衛之始祖廟而言，周公之廟與康叔之廟，終究不相同。

宋人劉敞（1019-1068）認為：「魯豈無金石乎？何亟于冠而以他國之廟為己君之祧？他廟之神為己君之先？而《傳》又謂之禮，不亦過乎！」<sup>60</sup>程公說（1171-1207）也嚴正指出：「《左氏》以為禮，非矣。」<sup>61</sup>這在清代的注解者眼中，也頗

<sup>58</sup> 清・黃以周：《禮書通故》，頁235。

<sup>59</sup> 清・陳壽祺：《五經異義疏證》，頁144。

<sup>60</sup> 宋・劉敞：《春秋權衡》，收入清・徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第19冊，卷6，頁6。

<sup>61</sup> 宋・程公說：《春秋分記》，收入《文淵閣四庫全書》第154冊，卷37，頁19。

不能理解。因此多有從反面而言者，如盧元昌《左傳分國纂略》曰：「『假鍾磬焉，禮也』，微辭也。」<sup>62</sup>王系《左傳說》言：「冠，嘉禮之大者。以國君之尊，而苟奉強令，草草如此，當時禮崩樂壞可知。《左氏》詳敘此篇，蓋傷之也。」<sup>63</sup>不得不質疑，如果《左傳》作者確實或有微辭、有感傷之意，為何不直言不諱？而諸侯冠禮不傳，《左傳》中也僅此孤證，沒有比較對象，也難以說季武子的做法完全不對。清人皮錫瑞（1850-1908）認為：「《左氏》之所謂禮，多春秋衰世之禮，不盡與古禮合。……《左氏》序事之書，據事直書，不加褒貶，自是史家通例。其所云禮，為當時通行之禮，亦不必為《左氏》深咎。」<sup>64</sup>他認為《左傳》所記載的禮，是春秋時期通行的禮，未必與古禮相合。然而，即使所記禮儀是據事直書，仍無法忽略「禮也」的評價。這種書寫方式，依舊有《左傳》的判斷在其中。故，更值得反思的是，《左傳》作者為何在此稱「禮也」？

盛世佐《儀禮集編》指出：「夫自天子、諸侯之冠禮既作，必有成書，以著其詳。中更去籍、滅學之變而亡之，故本經不能具，要其大節目之所在，未嘗不以士禮為準，而其中四加、三獻之類，則亦尊卑、隆殺之所由辨也。」<sup>65</sup>盛氏以為，天子、諸侯冠禮在施行之後必有成書，詳細記錄儀節，時間遞移有所缺失或遭到破壞。所謂「要其大節目之所在，未嘗不以士禮為準」，天子、諸侯禮制雖已不傳，但是重要儀節的禮義是一樣的。由此，在襄公冠禮的案例中，便可以〈士冠禮〉儀節展現的禮義，觀察襄公冠禮。而裸、樂二者，屬於禮器，這是容易取得的，由上述評論中可以看出，討論的癥結點在「先君之祧」。

<sup>62</sup> 清·盧元昌：《左傳分國纂略》（清康熙二十八年刊本），卷3，頁5。

<sup>63</sup> 清·王系：《左傳說》，收入李衛軍編著：《左傳集評》（北京：北京大學出版社，2016年），頁1144。

<sup>64</sup> 清·皮錫瑞：《經學通論》（臺灣：臺灣商務印書館股份有限公司，1989年），卷4，頁49。

<sup>65</sup> 清·盛世佐：《儀禮集編》，頁57-58。

作為地點，先君之祧有何重要性？這從「筮日」便可略見，《儀禮·士冠禮》

首句：

筮於廟門。<sup>66</sup>



鄭《注》云：「筮者，以蓍問日吉凶於《易》也。冠必筮日於廟門者，重以成人之禮成子孫也。」挑選日子，趨吉避凶。《左傳》沒有記載魯襄公冠禮是否筮日，或許只是沒有明言，然而冠禮重成人、成子孫，故須在先君之祧完成諸多儀節。

〈冠義〉對於〈士冠禮〉的舉行地點在廟，亦有所闡釋：

古者重冠，重冠故行之於廟；行之於廟者，所以尊重事。尊重事而不敢擅重事；不敢擅重事，所以自卑而尊先祖也。<sup>67</sup>

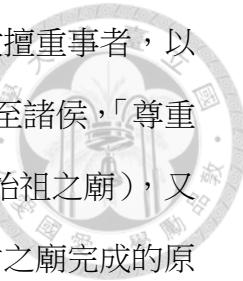
孔《疏》曰：「其諸侯則冠於太祖之廟，故《左傳》云『先君之祧以處之』，〈聘禮〉『不腆先君之祧』，鄭注以為始祖之廟，則天子當冠於始祖廟也。服虔注《左傳》『先君之祧處之』，以為曾祖廟者，以《左傳》魯襄公冠於衛成公之廟。衛成公則當今衛君獻公曾祖，服虔望時解之，故以『祧』為『曾祖』，非鄭義也。」<sup>68</sup>結合經文與疏文來看，冠禮雖然不祭祀祖先，土禮與諸侯禮也未必相同，但之所以士行於禫，諸侯行於始祖廟，都可以從〈冠義〉所謂「尊重事」、「不敢擅重事」論之。許子濱亦言：「士與諸侯冠禮的相同之處，在於兩者皆在廟中舉行。」<sup>69</sup>孫

<sup>66</sup> 《儀禮注疏》，卷1，頁3。

<sup>67</sup> 《禮記注疏》，卷61，頁1。

<sup>68</sup> 《禮記注疏》，卷61，頁2。

<sup>69</sup> 許子濱：《楊伯峻《春秋左傳注》禮說斠正》（香港：中華書局，2017年），頁358。



希旦說：「尊重事者，所以明成人之禮之重，所以厚責其子；不敢擅重事者，以明重禮必成於禯，又所以尊敬其父也。」<sup>70</sup>孫氏乃以士禮而言，換至諸侯，「尊重事」不變，「不敢擅重事」則可以推致為：「以明重禮必成於祧（始祖之廟），又所以尊敬其祖也。」〈冠義〉所揭之義，正是冠禮何以必須在先君之廟完成的原因，尤其所謂「不敢擅重事」，即說明冠禮行於先君之廟，是顯示不敢越過先祖，自專成人之事。

而魯襄公冠禮的地點有兩個問題，一是在衛國，不在魯國；二是在衛成公廟，不在衛國的始祖廟。首先，季武子之所以認為可以在衛國舉行，是由於魯、衛為兄弟之國，《史記·魯周公世家》云：「封周公旦於少昊之虛曲阜，是為魯公。」<sup>71</sup>〈衛康叔世家〉云：「衛康叔名封，周武王同母少弟也。」<sup>72</sup>周公封於魯，康叔是周公的弟弟，封於衛。其次，在衛成公之廟舉行，則可見不是在先君之祧，這顯然不合季武子之言。

上述兩個疑點，顯然都不符合〈冠義〉所論冠禮行於廟、祧的禮義。鄭玄注解〈聘禮〉「先君之祧」曰：「周禮，天子七廟，文、武為祧。諸侯五廟，則祧，始祖也，是亦廟也。言祧者，祧尊而廟親……。」<sup>73</sup>可見之所以應舉於祧，乃是由於諸侯之祧是五廟至尊，顯然也有重冠事、不敢專擅之義，更不可能擅自改至其他親廟舉行。賈公彥於〈士冠禮〉疏云：

士於廟；若天子、諸侯冠，在始祖之廟。是以襄九年季武子云「以先君之

<sup>70</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁1415。

<sup>71</sup> 西漢·司馬遷：《史記》，頁1515。

<sup>72</sup> 西漢·司馬遷：《史記》，頁1589。

<sup>73</sup> 《儀禮注疏》，卷20，頁2。

祧處之」，祧則與〈聘禮〉「先君之祧」謂遷主所藏始祖同也。若然，服虔注以祧為曾祖者，以其「公還，及衛，冠於衛成公之廟」。服注：「成公，衛曾祖。」故以祧為曾祖廟。時不冠於衛之始祖，以非己廟故也。<sup>74</sup>

賈公彥指出，對諸侯而言，「祧」就是始祖之廟。服虔認為祧不是始祖之廟，是反過來受到《左傳》襄公九年「冠於衛成公之廟」的影響，也就是隨文解義。根據《史記·衛世家》，成公之後為穆公、定公、獻公，可見衛成公是當時衛國國君獻公的曾祖，屬於親廟。統合上述，魯襄公冠禮的舉行地點，完全不符合〈冠義〉所揭示的禮義，自季武子提出在衛國舉行，就展現出不顧禮義的現象。魯襄公冠禮不在祧，也是因為那不是本國的祖廟。

既然無法從禮的角度解釋《左傳》所說「禮也」，故以下再從政治的角度切入。晉國為春秋時期的伯主，尤其魯襄公九年，亦是晉悼公十年，此時悼公治國，使晉國恢復昔日伯主之氣象。<sup>75</sup>魯襄公與季武子頗為順應國際情勢，迎合晉國之舉。魯襄公八年《春秋》曰：「夏，……公至自晉。」又曰：「冬，……晉侯使士匄來聘。」《左傳》云：

晉范宣子來聘，且拜公之辱，告將用師于鄭。公享之。宣子賦〈標有梅〉。季武子曰：「誰敢哉？今譬於草木，寡君在君，君之臭味也。歡以承命，何時之有？」武子賦〈角弓〉。賓將出，武子賦〈彤弓〉。<sup>76</sup>

<sup>74</sup> 《儀禮注疏》，卷1，頁2。

<sup>75</sup> 李隆獻指出，晉悼公入國前戰戰兢兢處理群臣關係，入國後旋即適才適性又合乎禮度調派卿大夫職務，一掃先前陰霾，帶領晉國走向興盛之局。外交策略精準明確，確實帶來「晉悼復霸」。李隆獻：〈「晉悼復霸」說芻論〉，《歷史敘事與經典文獻隅論》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020年），頁239-240。

<sup>76</sup> 《左傳注疏》，卷30，頁17。



魯襄公夏季朝聘晉悼公，士匄冬季聘問魯國，並且告知將對鄭國用兵。楊伯峻指出兩人賦詩之義，范宣子寄望魯國及時出兵相助，季武子則以草木為喻，意謂魯君對於晉君，晉君為花與果實，魯君只是其臭味，既以尊晉，又喻兩國情同一體，同意出兵相助。<sup>77</sup>時至魯襄公九年，《春秋》曰：「夏，季孫宿如晉。」季武子報答范宣子聘問之情。同年冬季，魯國也確實出兵相助攻鄭，《春秋》曰：「冬，公會晉侯、宋公、衛侯、曹伯、莒子、邾子、滕子、薛伯、杞伯、小邾子、齊世子光伐鄭。」<sup>78</sup>由這兩年的記載看來，魯國大夫季武子，不斷向晉國示好，兩國之間往來聘問亦不間斷。因此，襄公九年冬季盟於戲之後，晉悼公欲為魯襄公行冠禮，就季武子的角度看，魯國的政治能夠透過國君的冠禮，與伯主修好關係，是一舉兩得。張其淦（1859-1946）也指出：

雖禮出於權宜，亦可見謹事霸主，不敢宿其命令。其用心良苦，而於禮之合否，不暇再計較也。<sup>79</sup>

張氏認為，國際政治之禮雖出於權而非經，但也僅僅在侍奉伯主上，此等用心良苦，是可以理解的。不過，即使由政治面解讀襄公冠禮之敘事，依舊無法說明《左傳》為何言「禮也」，從張其淦所說「於禮之合否，不暇再計較」，既然不再計較，那《左傳》仍無由以「禮也」二字稱之。

《左傳》透過敘事，要呈現出魯、晉二國交好，在襄公九年描述襄公冠禮，也是兩國之好的一個證明，亦提示讀者此中的政治交流。然而若以禮為中心考察

<sup>77</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 959-960。

<sup>78</sup> 《左傳注疏》，卷 30，頁 18。

<sup>79</sup> 清・張其淦：《左傳禮說》（臺北：力行書局，1970 年），頁 163。

此事，則非但可見行事倉促，也可見季武子以魯襄公為棋子，討好晉悼公，悼公亦急於展現伯主地位，兩人都捐棄冠禮行於廟、不敢擅重事的禮義。因此，《左傳》「禮也」之稱，應僅指「假鍾磬焉」，其他部分，雖未明說，但皆為非禮。



## (二) 昏

《禮記·昏義》曰：「敬慎、重正，而後親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。」<sup>80</sup>〈昏義〉由「敬慎」、「重正」開始論昏禮，相對於「而後親之」，則「敬慎、重正」是尊，「而後親之」是親，此二者乃是昏禮之大義，而尊之義在前。

《左傳》記載昏事頗多，其中，鄭國公子忽是負面案例之一。隱公七年《左傳》記載鄭國與陳國將和親之事：「鄭公子忽在王所，故陳侯請妻之，鄭伯許之，乃成昏。」<sup>81</sup>接著，隱公八年記述鄭公子忽迎娶的過程，《左傳》云：

四月甲辰，鄭公子忽如陳逆婦媯。辛亥，以媯氏歸。甲寅，入於鄭。陳鍼子送女，先配而後祖。鍼子曰：「是不為夫婦，誣其祖矣。非禮也，何以能育？」<sup>82</sup>

《白虎通》云：「天子之太子，諸侯之世子，皆以諸侯禮娶。」<sup>83</sup>鄭玄也曾指出：「冠義云：『無大夫冠禮，而有其昏禮。』則昏禮者，天子、諸侯、大夫皆異也。」

<sup>80</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 3。

<sup>81</sup> 公子忽之所以在王所，是由於隱公三年，周正交質，公子忽到周王畿為質。

<sup>82</sup> 《左傳注疏》，卷 4，頁 5。

<sup>83</sup> 清·陳立：《白虎通疏證》，頁 474。



<sup>84</sup>公子忽是鄭國世子，昏禮之制自當異於士。

而《左傳》所記，已屬昏禮六禮「親迎」的階段，其中論及「先配而後祖」，並記陳箴子對此現象的批評，顯然陳箴子認為，「先祖而後配」才符合禮的順序。漢儒如賈逵、服虔也注意到，不同階級應有不同昏禮，在儀節程序上有所不同：

賈云：「配，謂成夫婦也。禮，齊而未配，三月廟見然後配。」

賈、服之義：「大夫以上，無問舅姑在否，皆三月見祖廟之後，乃始成昏。」

故譏鄭公子忽，先為配匹，乃見祖廟。」<sup>85</sup>

由「配，謂成夫婦」與「三月見祖廟」可知，見祖廟是尊，配成夫婦是親。賈逵、服虔亦由尊、親二義注解陳箴子之語。清儒劉文淇以賈逵、服虔等漢儒之經說為注，《疏》曰：

「三月廟見然後配」者，《白虎通·嫁娶篇》云：「三月一時，物有成者，人之善惡，可得知也。然後可得事宗廟之禮。」賈、服謂「大夫以上」者，蓋別士言之，〈曾子問〉：「三月廟見，稱來婦也。擇日而祭於禰，成婦之義也。」〈王制〉：「士一廟。」〈祭義〉：「上士二廟。」《禮》舉卑者為例，士一廟乃常制，一廟則不得有祖廟矣。知廟見之禮，當屬大夫以上也。謂「無論舅姑在否，皆三月見祖廟已後，然後成昏」者，《白虎通·嫁娶篇》云：「婦入三月，然後祭行。舅姑既歿，亦婦入三月，奠采於廟。」是無論舅姑在否，婦皆當見於廟，與〈士昏禮〉舅歿則奠菜、舅存則否異也。」  
「譏鄭公子先為配匹乃見祖廟」者，公子忽先成昏、後廟見，不待三月也。

<sup>84</sup> 《禮記注疏》，卷 22，頁 1。

<sup>85</sup> 清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（北京：科學出版社，1959 年），頁 46。



劉文淇認為〈曾子問〉闡釋所謂「三月廟見」，並非指士階級，由於士只有一廟為禫，故此篇用語所謂「廟見」，當是指擁有祖廟的階級，也就是大夫以上。<sup>87</sup>而「三月」之義，《白虎通·嫁娶篇》所主張三個月的時間，是用以分辨新人之善惡。何休注《公羊傳》云：「必三月者，取一時足以別貞信，貞信著，然後成婦禮。」<sup>88</sup>此說則是觀察女子是否懷有身孕的貞潔角度而言。無論是從哪種視角出發，都可見諸侯世子娶妻非同小可，是一件國家大事。為了尊祖、宗廟祭祀，必須敬慎、重正，且按照常理，將來世子成為國君，妻子也將成為諸侯夫人，故其人品、德行，皆有待觀察。〈文王世子〉云：

五廟之孫，祖廟未毀，雖為庶人，冠、取妻，必告；死，必赴。<sup>89</sup>

由此可見，血緣關係較疏遠的五廟之孫尚且必告，更何況是世子。也因此，鄭公子忽先成夫婦，略去廟見，輕視尊、親之序，才被陳箴子所譏。

<sup>86</sup> 清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，頁46。案：「上土二廟」之說，似據〈祭法〉：「適士二廟一壇，曰考廟，曰王考廟，享嘗乃止」言之。見《禮記注疏》，卷46，頁8。

<sup>87</sup> 清儒對大夫以上昏禮「三月廟見」有諸多考察，如儀徵劉文淇、劉毓崧、劉壽曾皆有論著，今人如曾聖益曾對劉壽曾《昏禮重別論對駁義》進行討論，張壹然亦考察儀徵劉氏三世對此議題的論述流變。也有學者如林素娟、虞萬里，重新研究古代是否有大夫以上昏禮。詳見曾聖益：〈《昏禮重別論對駁義》疏論〉，《考據斠讎與應世——儀徵劉氏經學與文學研究》（臺北：文史哲出版社，2011年），頁83-110。張壹然：〈儀徵劉氏《左傳》「先配後祖」經說考辨〉，《道南論衡——政大中文2021年全國研究生學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2021年），頁90-119。林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》第21卷第1期（2003年6月），頁47-76。虞萬里：〈昏禮階級異同說平議：以〈士昏禮〉與《春秋三傳》、《列女傳》為中心〉，《中正漢學研究》2014年第1期，頁161-186。

<sup>88</sup> 《公羊傳注疏》，卷17，頁18。

<sup>89</sup> 《禮記注疏》，卷20，頁21。



除了娶妻告廟之禮以外，王國維在論述「周人之制大異於商者」，其中一項便涉及昏禮，即「同姓不婚之制」。<sup>90</sup>哀公十二年《春秋》曰：「夏，五月甲辰，孟子卒。」<sup>91</sup>《左傳》云：「昭公娶于吳，故不書姓。」<sup>92</sup>《穀梁傳》云：「孟子者何也？昭公夫人也。其不言夫人何也？諱取同姓也。」<sup>93</sup>《公羊傳》亦云：「孟子者何？昭公之夫人也。其稱孟子何？諱娶同姓，蓋吳女也。」<sup>94</sup>三《傳》解釋《春秋》書「孟子」，都以「諱取同姓」說之。何休《解詁》曰：

禮：「不娶同姓，買妾不知其姓，則卜之。」為同宗共祖，亂人倫，與禽獸無別。昭公既娶，諱而謂之吳孟子。<sup>95</sup>

由此可見，在《春秋》三《傳》中，同姓不婚是一條鐵律。這在春秋初期，諸侯仍能恪遵。如隱公二年《春秋》：「紀裂繻來逆女。」<sup>96</sup>隱公三年《左傳》：「衛莊公娶于齊東宮得臣之妹，曰莊姜。」<sup>97</sup>《左傳》桓公三年：「公子翬如齊逆女。」

<sup>90</sup> 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，頁453-454。

<sup>91</sup> 《左傳注疏》，卷59，頁1。

<sup>92</sup> 《左傳注疏》，卷59，頁1。

<sup>93</sup> 晉·范甯注，唐·楊士勛疏：《穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷20，頁13。

<sup>94</sup> 《公羊傳注疏》，卷28，頁2。

<sup>95</sup> 《禮記·坊記》：子云：「取妻不取同姓，以厚別也。」故買妾不知其姓，則卜之。以此坊民，魯《春秋》猶去夫人之姓曰吳，其死曰孟子卒。又《論語·述而》：「陳司敗問：『昭公知禮乎？』孔子曰：『知禮。』孔子退，揖巫馬期而進之，曰：『吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？』巫馬期以告。子曰：『丘也幸，苟有過，人必知之。』」《禮記注疏》，卷51，頁25。《論語注疏》，卷7，頁9-10。

<sup>96</sup> 《左傳注疏》，卷2，頁24。

<sup>97</sup> 《左傳注疏》，卷3，頁9。



<sup>98</sup>根據顧棟高（1679-1759）《春秋大事表》，魯、衛是姬姓國，紀、齊是姜姓國，

<sup>99</sup>此皆可見諸侯國尚且遵守同姓不婚之禮。

然則同姓不婚為何重要？在《公羊解詁》中，何休指出的是人倫問題，是由於同姓親緣接近，衍生出來的。林素娟提出四個面向：一是從生理的角度，血緣過近的男女結合，生下的嬰兒往往氣稟不強或有缺陷。二是宗法、倫理的角度，若同姓相婚，則由婚姻派生的身分混亂、尊卑不明，不僅嚴重破壞道德的要求，而且會瓦解整個宗法結構。三是異類相生的角度，即自陰陽、五行相生之道，正面論述同姓為婚的衝突。四是政治資源的連結與擴大，婚姻有連結二姓的功能，同姓婚姻使得家族在社會地位的穩固和擴張受到限制。<sup>100</sup>

對世子及國子而言，除了徵諸上述林氏之說，還需要再加上一個條件，〈昏義〉曰：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。」

<sup>101</sup>傅隸樸說：「周朝大一統，為鞏固基業，團結家族，繁衍子孫，本支百世，宗姓不變，周公制禮，乃設同姓不婚之限。」<sup>102</sup>同姓不婚，為的是宗廟、家業的延續，世子及國子，未來都是繼承家業者，為了家業、乃至國祚，藉由婚姻結合他姓，都是擴張家族的好機會。林素娟由宗法的角度論述「以事宗廟」，不過從「事」字可以看出，是後人事先祖，故也可從喪服的角度而論，倘若同姓通婚，後世子孫將以何種關係著喪服，進而導致生者與死者之間的關係不明確。

---

<sup>98</sup> 《左傳注疏》，卷 6，頁 3。

<sup>99</sup> 清·顧棟高撰，吳樹平、李解民點校：《春秋大事表》（北京：中華書局，1993 年），頁 1151-1152。

<sup>100</sup> 詳見林素娟：《神聖的教化——先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2011 年），頁 202-207。

<sup>101</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 4。

<sup>102</sup> 傅隸樸：《春秋三傳比義》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2006 年），頁 1370。



此外，針對昏禮六禮中的「問名」，賈公彥就指出：

問名者，問其女之所生母之姓名。<sup>103</sup>

除了避免與女方主人同姓之外，還要排除與新人之生母同姓，這才能完全避免「同姓不婚」的禁忌。況且世子及國子，都是他日之公卿，擔負邦國大事，只有從國際政治的角度，才能體會所謂「將合二姓之好」。《禮記·郊特牲》云：

夫昏禮，萬世之始也。取於異姓，所以附遠厚別也。<sup>104</sup>

林素娟認為「附遠」對社會領域的擴大，甚至地位的提升、勢力的連結都有一定的功效。<sup>105</sup>如此一來，世子及國子尤當遵守同姓不婚的原因，也就更加彰顯。從政治面而言，結合二姓有助於國力發展，從宗法、喪服面而論，結合二姓才能避免親疏盤根錯節、關係無法隸屬；從生物、血緣方面論，結合二姓才有較高的機率，可以誕生出氣稟優異的後代，也才免於「無後為大」的不孝之過。

### (三)喪

在喪禮中，助喪是關鍵的環節。《儀禮·既夕禮》云：「公贈玄纁束。」<sup>106</sup>鄭《注》曰：「贈，所以助主人送葬也。」<sup>107</sup>《荀子·大略》曰：「贈、贈及事，禮

<sup>103</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 5。

<sup>104</sup> 《禮記注疏》，卷 26，頁 18。

<sup>105</sup> 林素娟：《神聖的教化——先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》，頁 206。

<sup>106</sup> 《儀禮注疏》，卷 39，頁 1。

<sup>107</sup> 《儀禮注疏》，卷 39，頁 1。

之大也。」<sup>108</sup>楊華也說：「喪禮不是由主喪之家單獨完成的，在主喪者之外，還有弔喪者與助喪者。」<sup>109</sup>楊氏所關注到的，正是主喪之家過於悲痛，助喪者能幫忙分擔一部份的喪事。故助喪者贈賈，並不只是表面上的財務資助，其禮義更是為了幫助主喪者度過難關。



《春秋》在隱公時期，記載兩條與周王室相關的助喪之事。隱公元年：

秋，七月，天王使宰咺來歸惠公、仲子之賈。<sup>110</sup>

《公羊傳》云：「賈者何？喪事有賈。賈者蓋以馬，以乘馬束帛。車馬曰賈，貨財曰賄，衣被曰襚。」<sup>111</sup>賈、賄、襚都是助喪之物。三《傳》解釋仲子為誰，各有所主，《公羊傳》、《左傳》認為是桓公之母；<sup>112</sup>《穀梁傳》以「母以子氏」主張是魯惠公之母。<sup>113</sup>然根據《公羊傳》、《左傳》都指出於禮不合處，前者說：「其言惠公仲子何？兼之。兼之，非禮也。」<sup>114</sup>認為惠公、仲子之賈應當分開。後者云：「緩，且子氏未薨，故名。」<sup>115</sup>認為惠公之死已逾年，此時饋賈，明顯逾時，且明明仲子尚在，<sup>116</sup>周天子卻派遣宰咺致贈助喪之物，仲子被誤認已經仙逝。

<sup>108</sup> 清・王先謙：《荀子集解》，頁325。

<sup>109</sup> 楊華：《古禮新研》（北京：商務印書館，2012年），頁197。

<sup>110</sup> 《左傳注疏》，卷2，頁10。

<sup>111</sup> 《公羊傳注疏》，卷1，頁18。

<sup>112</sup> 《公羊傳注疏》，卷1，頁17。《左傳注疏》，卷2，頁21。

<sup>113</sup> 《穀梁傳注疏》，卷1，頁5。

<sup>114</sup> 《公羊傳注疏》，卷1，頁20。

<sup>115</sup> 《左傳注疏》，卷2，頁21。

<sup>116</sup> 隱公二年《春秋》：「十有二月，乙卯，夫人子氏薨。」杜《注》：「無傳。桓未為君，仲子不應稱夫人，隱讓桓以為大子，成其母喪，以赴諸侯，故經於此稱夫人也。」是《左傳》認為桓公之母死於隱公二年。《左傳注疏》，卷2，頁29。



唯獨《穀梁傳》引用《儀禮》之說，認為天子歸賈合禮。<sup>117</sup>雖然根據李崇遠所考：「由紀年表推算，惠公即位於平王三年，至隱公元年，歷四十七年而其母始薨，似太久遠。」<sup>118</sup>但是鄭玄云：「平王新有幽王之亂，遷于成周，欲崇禮於諸侯，原情免之。」<sup>119</sup>范甯注也說：「平王新有幽王之亂，遷于成周，欲崇禮諸侯，仲子早卒，無由追賈，故因惠公之喪而來賈之。」<sup>120</sup>是以《穀梁傳》的觀點來看，此次歸賈是天子欲追賈、彌補之舉。

上述可見《春秋》三《傳》對「仲子」身分各持一說，廖平（1852-1932）認為：「仲子，三《傳》異說，以《穀梁》為長。即使短長相參，亦不得據此難彼，若此之類，列入傳疑也。」<sup>121</sup>雖然在此例上，不須比較三《傳》長短，不過從各自的評價中，也可見不同情形的實踐原則。進一步說，整合三《傳》，贈送助喪之物，在時間上不可緩，在階級上諸侯與妾不可兼送，就《公》、《左》解讀之事來看，周天子的反應顯然慢了許多拍，將活人誤認為已死，可見禮儀不興，王綱解紐。但是在禮與情衝突時，《穀梁》認為追贈之事，情有可原，在國家動盪的時刻，周天子此舉，反而成了為維繫王朝綱常所做的努力，展現禮出於天子的架勢。

而隱公三年周平王駕崩，《春秋》曰：「秋，武氏子來求賻。」《公羊傳》云：「武氏子來求賻，何以書？譏。何譏爾？喪事無求，求賻非禮也，蓋通于下。」

<sup>117</sup> 《儀禮·喪服》：「公妾、大夫之妾為其子。傳曰：何以期也？妾不得體君，為其子得遂也。」  
《儀禮注疏》，卷 31，頁 4。

<sup>118</sup> 李崇遠：《春秋三傳禮異同考要》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969 年），頁 32。

<sup>119</sup> 《禮記注疏》，卷 41，頁 16。

<sup>120</sup> 《穀梁傳注疏》，卷 1，頁 5。

<sup>121</sup> 清·廖平：《起起穀梁廢疾》，收入《續修四庫全書》，第 133 冊，頁 278。

<sup>122</sup> 《公羊傳》根據「喪事無求」，認為武氏子「求賻」的行為於禮不合。鄭玄注《周禮·天官·宰夫》說：「凡喪，始死弔而含、襚，葬而賵、贈，其間加恩厚，則有賻焉。《春秋》譏武氏子來求賻。」<sup>123</sup> 楊伯峻根據此說認為：「含襚賵贈是正禮，魯已行之。賻以大量財幣是加禮，魯未如此，故使人求之，非禮。」<sup>124</sup>

上述兩事皆與周平王有關，另外有一次，<sup>125</sup> 則在文公五年《春秋》曰：「五年春王正月，王使榮叔歸含，且賵。」此時的天子為周襄王，由於文公四年夫人風氏薨，故歸含、致賵。《左傳》云：「五年，春，王使榮叔來含，且賵，召昭公來會葬，禮也。」<sup>126</sup> 《公羊傳》云：「含者何？口實也。其言歸含且賵何？兼之。兼之非禮也。」<sup>127</sup> 《穀梁傳》云：「含，一事也。賵，一事也。兼歸之，非正也。其曰且，志兼也。其不言來，不周事之用也。賵以早，而含以晚。」<sup>128</sup> 此處可見三《傳》有不同的解釋，《左傳》以為禮，《公羊》、《穀梁》以為非禮。《公》、《穀》皆以「兼之」，即由同一使者擔任為非禮，按照《穀梁》之說，含應該遣一使，賵當再遣一使，且含、賵也有時間先後，故為非禮。不過按照《禮記·雜記》曰：「諸侯使人弔，其次：含、襚、賵、臨，皆同日而畢事者也，其次如此也。」<sup>129</sup> 則可見含、賵在同日之證，若以此為準，則《左傳》之說較確，也可見此次周襄

<sup>122</sup> 《公羊傳注疏》，卷 2，頁 11。

<sup>123</sup> 《周禮注疏》，卷 3，頁 16。

<sup>124</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 24。

<sup>125</sup> 清人高士奇在〈王朝交魯〉說：「賵喪者四。」第四次為文公九年《春秋》：「春，毛伯來求金。」然而根據許子濱的研究認為：「『求金』是『求金』，『求賻』是『求賻』，不能混為一談。」詳見清·高士奇撰，楊伯峻點校：《左傳紀事本末》（北京：中華書局，2015 年），頁 1-6。許子濱：《楊伯峻《春秋左傳注》禮說斠正》，頁 276-281。

<sup>126</sup> 《左傳注疏》，卷 19 上，頁 2。

<sup>127</sup> 《公羊傳注疏》，卷 13，頁 10。

<sup>128</sup> 《穀梁傳注疏》，卷 10，頁 9。

<sup>129</sup> 《禮記注疏》，卷 43，頁 3。

王饋贈助喪之物，較周平王更為精當。



無論是周平王、襄王，還是武氏之子，都曾為世子及國子，應深諳禮制，明白含、襚、賄在喪禮中的意義。由平王之例可見，三《傳》解讀有些差異，而這些差異也呈現出饋贈助喪之物的原則及例外。襄王能依照禮義，致送助喪之物，堪稱典範。武氏之子，則未能恪守禮義，求賄於他人。

#### (四) 祭

祭祀之於統治者而言，在祭政合一的周代社會中，是極其重要的。《禮記·祭統》曰：「凡治人之道，莫急於禮；禮有五經，莫重於祭。」<sup>130</sup>周代重視祭禮，由祭祀的對象眾多可見一斑，除了〈大宗伯〉所述的鬼、神、示之外，還有祭祀先公，如《周禮·春官·守祧》：「掌守先王、先公之廟祧。」<sup>131</sup>祭祀先妣，如〈大司馬〉：「乃奏夷則，歌小呂，舞《大濩》，以享先妣。」<sup>132</sup>祭祀有功之臣，如《周禮·夏官·司勳》：「凡有功者，銘書於王之大常，祭於大烝，司勳詔之。」<sup>133</sup>

由眾多的祭祀對象可見，祭祀乃為溝通世間萬物的重要媒介。就現實面而言，祭祀也是掌握權力的象徵，周代的世子及國子作為接班人，自然也是必須學習、實踐的重要項目。錢玄說：「古代對祭天神、地祇比宗廟祭人鬼更重視。因為祭天地是君主特有的權力，可以藉此顯耀自己的權威。」<sup>134</sup>不過文獻中也可見，周代將祖先配享天神，《禮記·大傳》云：「禮：不王不禘。王者禘其祖之所自出，

<sup>130</sup> 《禮記注疏》，卷 49，頁 1。

<sup>131</sup> 《周禮注疏》，卷 21，頁 16。

<sup>132</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 14。

<sup>133</sup> 《周禮注疏》，卷 30，頁 2。

<sup>134</sup> 錢玄：《三禮通論》，頁 486。

以其祖配之。」<sup>135</sup>這種作法，具有提升祖先地位的用意。而負責、掌握祭祀的後代，便更能將政治權力掌握在手中。



《春秋》閔公二年云：「夏，吉禘于莊公。」此次舉行的，是莊公的三年之喪之後的吉祭。《左傳》云：「速也。」<sup>136</sup>杜預《注》曰：「莊公喪制未闋，時別立廟，廟成而吉祭，又不於大廟，故詳書以示譏。」<sup>137</sup>指出《左傳》說「速」，是閔公在莊公三年之喪未滿的情況下，便立莊公廟、行吉祭。然而值得探究的是，閔公為何如此行事？按照孔《疏》說：「莊公以其三十二年八月薨，至此年五月唯二十二月，故喪制未闋也」，<sup>138</sup>也已歷經二十二個月，距離所謂「三年」只剩三個月，何以不能等待？鄭玄《禘祫志》說道：

魯莊三十二年八月公薨，閔二年五月吉禘。時慶父殺子般之後，公懼於難，不得時葬。葬則去首經於門外，乃入，務自尊成以厭其禍。若已練然，免喪又速。<sup>139</sup>

鄭玄認為閔公之所以提前三個月行吉禘，原因是莊公三十二年，公子慶父殺死公子般，<sup>140</sup>造成宗室混亂的影響。錢玄則指出：「閔公懼內亂，故急於通過主持舉行禘禮，以確定自己的繼承人合法身分。」<sup>141</sup>亦即是說閔公欲通過行禮祭祀，達

<sup>135</sup> 《禮記注疏》，卷 34，頁 1。

<sup>136</sup> 《左傳注疏》，卷 11，頁 7。

<sup>137</sup> 《左傳注疏》，卷 11，頁 5。

<sup>138</sup> 《左傳注疏》，卷 11，頁 5。

<sup>139</sup> 清・袁鈞輯：《鄭志》，卷下，頁 5。

<sup>140</sup> 《左傳》莊公三十二年：冬，十月，己未，共仲使圉人犧，賊子般于黨氏，成季奔陳，立閔公。《左傳注疏》，卷 10，頁 22。

<sup>141</sup> 錢玄：《三禮通論》，頁 478。



到鞏固君位的目的。從這個角度看，則閔公知道行莊公禘祭的時間還沒到，但他也確實清楚，主持祭祀可能可以為他帶來的效應，因此寧可提前舉行。雖然事與願違，閔公終究被弑，但是「吉禘於莊公」顯示出，閔公非常清楚主持祭祀所具有的象徵意義，並且嘗試實踐。

除了禘禮之外，告朔、聽朔時國君亦行祭祀，為每個月初的例行公事。根據孔穎達《疏》，「人君即以（月朔）此日聽視此朔之政，謂之視朔。……視朔者，聽治此月之政，亦謂之聽朔。」<sup>142</sup>《禮記·玉藻》也說：「天子玉藻，十有二旒，前後邃延，龍卷以祭。玄端而朝日於東門之外，聽朔於南門之外。」<sup>143</sup>又曰：「諸侯玄端以祭，裨冕以朝，皮弁以聽朔於大廟。」<sup>144</sup>《周禮·春官·大史》曰：「頒告朔于邦國。」<sup>145</sup>鄭《注》云：「天子頒朔于諸侯，諸侯藏之祖廟，至朔，朝于廟，告而受行之。」<sup>146</sup>由上述可見，天子、諸侯身為君主，都需要在祖廟穿著隆重的祭服，行告朔、聽朔之禮。相關名稱不一，根據賈公彥所說：「視朔者，人君入廟視之。告者，使有司讀祝以言之。聽者，聽治一月政令。所從言之異耳。」

<sup>147</sup>可見無論是視朔、告朔、聽朔，指涉重點略有不同，然大抵是同一件事。另外由《論語》云：「子貢欲去告朔之餼羊。」<sup>148</sup>還可知諸侯的告朔之禮，是用特羊作為告廟的犧牲。

魯襄公二十九年《春秋》曰：「春，王正月，公在楚。」《左傳》曰：「釋不朝

<sup>142</sup> 《左傳注疏》，卷 19 上，頁 4。

<sup>143</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 1。

<sup>144</sup> 《禮記注疏》，卷 29，頁 6。

<sup>145</sup> 《周禮注疏》，卷 26，頁 12。

<sup>146</sup> 《周禮注疏》，卷 26，頁 12。

<sup>147</sup> 《周禮注疏》，卷 26，頁 12。

<sup>148</sup> 《論語注疏》，卷 3，頁 8。

正于廟也。」<sup>149</sup>杜《注》云：「告廟在楚，解公所以不朝正。」<sup>150</sup>所謂「朝正」，孔《疏》說：



公本在國，每月之朔，常以朝享之禮親自祭廟。今以在外之故，闕於此禮。

國之守臣，於此朔日，告廟云「公在楚」，史官因書於策。傳解其告廟之意。告云「公在楚」者，解釋公所以不得親自朝正也。<sup>151</sup>

按照常理，諸侯每月一日都應該親自祭廟以告朔，然而此年魯襄公無法親行其禮，原因是人在楚國。杜預曾在《春秋釋例》中指出：「魯之群公以疾不視朔多矣」，<sup>152</sup>則襄公此年沒有親自視朔，乍看之下也不是非常怪異的事。然而，杜預卻在《春秋釋例》中大作文章：

凡公之行，始則書所如，還則書公至。今復書在楚者，明國之守臣每月亦以公不朝之故告于廟也。每月必告，而特于正月釋之者，蓋歲之正也、月之正也、日之正也。三始之正，嘉禮所重，人理所以自新，故特顯所以通他月也。公之在外，所以闕朝正之禮甚多，唯書此一年，釋此一事者，斯禮有常，非義例所急，故因公遠出踰年，存此一事，以示法也。<sup>153</sup>

此處的重點有二，由於此時為正月，杜預認為正月告朔，有涵蓋年、月、日三始之正之義，故須在此年特別解釋。其二，承接三始之正的意義，此處的解釋亦可以作為《春秋》通例以示法。有趣的是，杜預此言乃是在歸納「公即位例」時所

<sup>149</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 2。

<sup>150</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 2。

<sup>151</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 2-3。

<sup>152</sup> 晉・杜預：《春秋釋例》（臺北：臺灣中華書局，1980 年），卷 1，頁 2。

<sup>153</sup> 晉・杜預：《春秋釋例》，卷 1，頁 2。

述，可見他認為告朔與即位、君權有關，在《春秋經傳集解》亦可見他將告朔與即位連繫起來，云：「隱雖不即位，然攝行君事，故亦朝廟、告朔也。告朔、朝正例在襄二十九年，即位例在隱、莊、閔、僖元年。」<sup>154</sup>對杜預而言，「朝正的意義，代表國君正在行使君權，隱公朝廟、告朔，故身份為國君。」<sup>155</sup>

由上述吉禘、告朔諸事祭禮可見，魯隱公、閔公都明白祭祀象徵權力的道理，並且付諸實踐。《春秋》雖未書隱公即位，但行告朔之祭，代表他的國君身份明確。魯閔公為了盡快掌握大局，提前「吉禘於莊公」，雖然最終難逃被弑殺的命運，但從他的動機可以看出，祭祀與權力的關係，閔公亦是瞭然於心。

## （五）鄉

賈公彥《儀禮注疏》指出鄉飲酒禮有四種：

凡鄉飲酒之禮，其名有四：案此賓賢能謂之鄉飲酒，一也。又案〈鄉飲酒義〉云：「六十者坐，五十者立侍。」是黨正飲酒亦謂之鄉飲酒，二也。〈鄉射〉州長春秋習射於州序，先行鄉飲酒，亦謂之鄉飲酒，三也。案〈鄉飲酒義〉又有卿、大夫、士飲國中賢者用鄉飲酒，四也。<sup>156</sup>

由引文可見，鄉飲酒之禮可能出現在這四種場合。而無論是賓禮賢能、黨正飲酒、春秋習射、飲國中賢者，其禮最重要的精髓，莫過於長幼尊卑之序，即〈王制〉所謂「習鄉上齒」。<sup>157</sup>《禮記·鄉飲酒義》亦闡發道：

<sup>154</sup> 晉·杜預：《春秋經傳集解》，頁42。

<sup>155</sup> 詳見張壹然：〈論杜預「公即位例」的發義方法及其對漢儒舊說的評價〉，《中國文學研究》第54期（2022年7月），頁1-46。

<sup>156</sup> 《儀禮注疏》，卷8，頁4。

<sup>157</sup> 《禮記注疏》，卷13，頁1。



鄉飲酒之禮，六十者坐，五十者立侍，以聽政役，所以明尊長也。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。民知尊長、養老，而後乃能入孝弟。民入孝弟，出尊長、養老，而後成教，成教而後國可安也。君子之所謂孝者，非家至而日見之也；合諸鄉射，教之鄉飲酒之禮，而孝弟之行立矣。<sup>158</sup>

由引文不難體會，鄉飲酒禮中最重要的是「明尊長」。隨著年歲的遞增，禮典所供養的物品也越多，顯示愈老愈尊。經文後半段更提及，為了教鄉飲酒禮以明尊長，所以合諸鄉射之禮，先後舉辦。而鄉飲酒禮之於政治，可以說是穩定國政的基礎，〈鄉飲酒義〉所論，即已提出安定國政的綱目：知尊長、明養老，故〈經解〉曰：「鄉飲酒之禮廢，則長幼之序失，而爭鬥之獄繁矣。」<sup>159</sup>由此可見，鄉飲酒禮之教，可以說是治國之柄，重要的風化之道。

孔子注重禮，鄉飲酒禮也是他關注的事項，如《論語·鄉黨》曰：「鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。」<sup>160</sup>何晏《論語集解》錄孔安國曰：「杖者，老人也。鄉人飲酒之禮，主於老者，老者禮畢出，孔子從而後出。」<sup>161</sup>這就是孔子實踐「明尊長」之觀念的明證。〈鄉飲酒義〉載孔子之言：「吾觀於鄉，而知王道之易易也。」<sup>162</sup>鄭《注》曰：「易易，謂教化之本，尊賢尚齒而已。」<sup>163</sup>如此看來，「明尊長」、「尊賢尚齒」的觀念，由與他人應對進退之禮，擴及到和諧邦國的治道，成為教

<sup>158</sup> 《禮記注疏》，卷 61，頁 17。

<sup>159</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 5。

<sup>160</sup> 《論語注疏》，卷 10，頁 9。

<sup>161</sup> 《論語注疏》，卷 10，頁 9。

<sup>162</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 6。

<sup>163</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 6。



化的根本。

鄉飲酒禮除了賈公彥所謂的四種情況之外，周代世子及國子在學習階段，也須要接受上述相關的訓練。楊寬指出：「西周、春秋時，貴族確把大學作為舉行鄉飲酒禮之處。《禮記·樂記》說：『食三老五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而酳，冕而總干，所以教諸侯之弟也。』」<sup>164</sup>這除了是大學中行鄉飲酒禮尊老的表現外，也顯示在大學之中，天子以鄉飲酒禮教育諸侯子弟，雖未明言天子世子，蓋文不具。楊氏在〈「鄉飲酒禮」與「饗禮」新探〉更引用〈適簋〉為證，指出：「周穆王在『大池』射魚後，舉行『鄉酒』禮，那麼這個『鄉酒』禮就在辟雍中舉行，其為鄉飲酒禮無疑。」<sup>165</sup>

《禮記·王制》論及其入學：「凡入學以齒。」<sup>166</sup>說明無論身份尊卑、貴賤，共同在大學這個環境中學習的，即以年齡排序。在周代王室貴族的繼嗣制中，立嫡立長，也包含「尚齒」的觀念在內。如隱公元年《左傳》曰：

初，鄭武公娶于申，曰武姜，生莊公及共叔段。莊公寤生，驚姜氏，故名曰寤生，遂惡之。愛共叔段，欲立之。亟請於武公，公弗許。及莊公即位，為之請制。<sup>167</sup>

鄭莊公與共叔段是兄弟，按照宗法制度，莊公本就是世子，共叔段與君位無絲毫關係。豈料母親武姜偏愛段，三番兩次為之請立，後又在莊公即位後，請莊公將

<sup>164</sup> 楊寬：〈西周大學（辟雍）的特點及其起源〉，《西周史》，頁 635-636。

<sup>165</sup> 楊寬：〈「鄉飲酒禮」與「饗禮」新探〉，《西周史》，頁 714。

<sup>166</sup> 《禮記注疏》，卷 13，頁 2。

<sup>167</sup> 《左傳注疏》，卷 2，頁 14。

明為「制」的險要之地封予共叔段，再加上《左傳》又載莊公與祭仲之言：「姜氏欲之，焉辟害」、「姜氏何厭之有」，<sup>168</sup>使解經家在論「鄭伯克段于鄢」時，亦將武姜記上一筆，如清儒馬驥（1621-1673）云：



且以莊、段同母之子，以武姜論之，處鄭國而為鄭君母，於姜足矣，亦復何求？<sup>169</sup>

馬氏從事件人物切入，論及武姜則有所批評。武姜位極國母，何以貪得無厭。不過《左傳》有所謂「段不弟，故不言弟」，顯然認為共叔段之叛亂，不能算在武姜身上，共叔段已然成人，並非襁褓之中，可以自己判斷是非。另外，若由「明尊長」、「尚齒」的禮義切入《春秋》經文，則所謂「段不弟」，也可以看作，不秉持學習之時應該遵守的「明尊長」、「尚齒」之道，進而在成人之後，釀成了人倫悲劇。

相較於鄭莊公、共叔段，宋襄公、公子目夷這對兄弟則能成為佳話。《左傳》僖公八年曰：

宋公疾，大子茲父固請曰：「目夷長且仁，君其立之。」公命子魚。子魚辭曰：「能以國讓，仁孰大焉？臣不及也，且又不順。」遂走而退。<sup>170</sup>

茲父即宋襄公，他的歷史評價褒貶不一，<sup>171</sup>但在繼承國君之位這件事情上，卻展

<sup>168</sup> 《左傳注疏》，卷 2，頁 17。

<sup>169</sup> 清・馬驥：《左傳事緯》（山東：齊魯書社，1992 年），頁 3。

<sup>170</sup> 《左傳注疏》，卷 13，頁 7。

<sup>171</sup> 如司馬遷贊曰：「宋襄之有禮讓也。」高士奇則評價宋襄公「婦人之仁」。詳見西漢・司馬遷：《史記》，頁 1633。清・高士奇：《左傳紀事本末》，頁 541。



現了「尚齒」之志，認為其庶兄公子目夷年紀較長，而有讓位之意。公子目夷也被宋襄公感動，以其有讓國之賢，退讓君位。按照宗法制度，宋襄公乃是嫡子，本應由他繼承，<sup>172</sup>卻能展現胸襟，尚賢相讓。然則據文論事，相較於歷史上屢見同室操戈、兄弟爭位的憾事，宋襄兄弟卻彼此相讓，各自展現尚齒與尚賢之志，洵為高貴的風操典範。<sup>173</sup>

## （六）射

射箭是周代貴族男子必須學習的科目之一，〈保氏〉教六藝，就包含「射」。關於「射」的實踐，很容易就聯想到軍事行動，楊寬〈射禮新探〉藉由《儀禮》〈鄉射〉、〈大射〉的比較認為：「古代貴族重視射禮，就是為了適應貴族統治上的需要。因為射禮具有軍事訓練和軍事學習的性質，對於加強貴族軍隊的戰鬥力，加強他們的統治能力，有其重大的作用；同時射禮還具有選拔軍事人才的目的，對於加強貴族的統治力量，也有其很大的作用。」<sup>174</sup>楊氏對古代射禮的認識，皆以軍事性質看待。認為古代貴族重視射禮，其原因是連結了軍事與統治，也藉由射禮，培養、選拔能力出色的軍事人才。

<sup>172</sup> 王國維提出：「商之繼統法，以弟及為主而以子繼輔之，無弟然後傳子。……商人無嫡庶之制，故不能有宗法。」不過杜勇認為：「殷商末期時行嫡長子繼承制。」詳見王國維：《觀堂集林》，頁289。杜勇，李玲玲：〈商代王位繼承制的特質〉，《史學集刊》2021年第2期，頁86-92。

<sup>173</sup> 曾佩芬已指出：「查考史料，鄉飲酒禮至漢方，有零星舉行的記載。」查找史料，《史記·孔子世家》有：「魯世世相傳以歲時奉祠孔子冢，而諸儒亦講禮鄉飲大射於孔子冢。」可見鄉飲酒禮的實況，只是無完整記錄，當時仍然實行。而鄉飲酒禮的實例不見於三《傳》，但是天子世子、諸侯子弟確行鄉飲酒於辟雍，則孝友、尊卑、尚齒等鄉飲酒義，也必定能見於世子及國子之行事之中。見曾佩芬：《鄉飲酒禮的源流及其社會功能》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2000年），頁73。漢·司馬遷：《史記》，頁1945。

<sup>174</sup> 楊寬：〈射禮新探〉，《西周史》，頁683-704。

禮書反映的古代射禮有三種：大射、燕射、賓射。<sup>175</sup>其中，《儀禮》載有〈鄉射禮〉、〈大射〉兩射禮的完整儀程。就此三種射禮即可見，周代貴族重視射禮的原因，不能完全以軍事性質片面概括。然而楊寬皆從軍事性質角度討論，也不是沒有原因，以〈大射〉為例，鄭玄《三禮目錄》雖云：

名曰〈大射〉者，諸侯將有祭祀之事，與其群臣射，以觀其禮，數中者得與於祭，不數中者不得與於祭。<sup>176</sup>

彭美玲先生指出鄭玄《目錄》與〈大射〉經文之間的矛盾，並歸結疑點：「尋繹《儀禮·大射》字裡行間，卻看不出『將祭擇士』的跡象，鄭玄無疑採信《禮記·射義》『天子將祭，必先習射於澤』云云，又〈文王世子〉提供了若合符節的情境描寫，載有天子視學，兼行養老，並舉行澤宮之射以擇士。然而澤宮之射僅屬習射，非正式禮射，所謂『大射』仍應以《儀禮·大射》諸侯禮為正射準據。在此情況下，如何確信《禮記》和鄭說可據？」<sup>177</sup>彭先生指出的疑點，或許就是楊寬只從軍事角度解讀《儀禮》兩篇射禮的部分原因。而彭先生匯集《禮記》、《周禮》諸多涉及禮射的文字，作為鄭玄以「將祭擇士」注解〈大射〉之旁證，並提出其觀點：

大射主人貴為天子、諸侯，經由「澤宮習射」以迄「射宮正射」，於重要祭祀之前，透過「射以觀德」甄選賢士與祭，亦當寓含考校進退臣屬的政治管理用意。人才入選與否取決於個人在禮樂活動、射事過程中的整體表

---

<sup>175</sup> 彭美玲先生認為：「鄉射基本上可歸屬於賓射，故不煩多立一類。」詳見彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，頁 156。

<sup>176</sup> 《儀禮注疏》，卷 16，頁 1。

<sup>177</sup> 彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，頁 163。

現，一方面不脫射事的本質——以「中多」為高，實際上亦頗以「德行」為要。值得注意的是，澤宮之射行於大學，與天子視學、養老諸禮相結合，其目的又歸趨於「擇士助祭」，誠然體現古代國子教育之周至完密。<sup>178</sup>



射除了用在選拔軍事人才，禮射也用在「擇士」，三番之射，各自有所需要看重的環節，除了中與不中這種帳面上的成績之外，在本文第三章所論的威儀，也是射禮中所看重的。另外，第三番射更注重射者步伐、射箭節奏必須合於音樂，〈大射〉、〈鄉射禮〉所謂「不鼓不釋」，即鄭《注》曰：「不與鼓節相應，不釋算也。」

<sup>179</sup> 敦繼公亦以經文不言「貫」，指出第三番射的禮義不完全在射中鵠的，<sup>180</sup>此更可見禮射與軍事關係較為疏遠。楊寬整理鄉射與大射所奏之樂器說道：「鄉射禮用鼓來節奏，大射儀所用樂器有鐘、鑄（鑄）、磬、鼓、應鼙、朔鼙、簫、鼗等。」

<sup>181</sup> 不同階級，對應的樂節也不同，《周禮·春官·樂師》曰：「凡射，王以〈騶虞〉為節，諸侯以〈狸首〉為節，大夫以〈采蘋〉為節，士以〈采繁〉為節。」<sup>182</sup>此亦顯示，在大射中，射者需要對應的音樂更加複雜，要求也更高。

周代世子及國子都要學習射，在楊寬與彭美玲先生的論述中，無論是軍事性質的射，還是將祭擇士的禮射，都注意到射作為選拔人才之用。鄉射亦有選拔之意，《周禮·地官·鄉大夫》：「退而以鄉射之禮五物詢眾庶：一曰和，二曰容，三曰主皮，四曰和容，五曰興舞。」<sup>183</sup>鄭玄注引鄭眾曰：「詢，謀也。問於眾庶，

<sup>178</sup> 彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，頁 180。

<sup>179</sup> 《儀禮注疏》，卷 18，頁 12。

<sup>180</sup> 敦繼公：「雖貫，猶不釋算也。不言貫者，可知也。」詳見元·敦繼公：《儀禮集說》，頁 242。

<sup>181</sup> 楊寬：〈射禮新探〉，《西周史》，頁 691。

<sup>182</sup> 《周禮注疏》，卷 13，頁 3。

<sup>183</sup> 《周禮注疏》，卷 12，頁 3。

寧復有賢能者。」<sup>184</sup>孫詒讓說：「王受賢能之書事畢，鄉大夫與鄉老則退，各就其鄉學之庠，而與鄉人習射，是為鄉射之禮。……凡鄉射禮，以鄉大夫詢衆庶為主。」而選拔的條件則為此五物。<sup>185</sup>故應該思索的是，為什麼周代將射作為選拔人才的條件，尤其是參與祭祀者，與禮射的關係是什麼？

呂大臨曰：「蓋禮樂節文之多，唯射與祭為然，能盡射之節文，而不失其敬，可以奉祭祀矣；能心平體正，持弓矢審固而中多，則其誠可以事鬼神矣。」<sup>186</sup>呂氏從禮文儀節的多寡切入，認為射禮與祭禮，都有禮文繁重的特點，因此能夠從頭到尾不失恭敬之心的行完射禮，也就是心態上能沉住氣、有耐心，才可以符合行祭禮的要求。其中尤以「能心平體正，持弓矢審固而中多」為要，反過來說，如果行射禮時，舉止、威儀不雅，步伐、節奏不合樂節，即使孔武有力，射矢中多，也能看出此人無恭敬之心，不適合參與祭禮。

然而行祭禮不只要秉持恭敬之心，由於長時間行禮，體能上也頗有負擔，方苞說：「選以助祭也。倦怠跛躄，不可以行禮。射以辨之，必強有力而能比於禮樂，始得與執事焉。下獨言試士者，諸侯、卿大夫雖不預執事，廟有定位，若諸侯所貢士射不中，則不得與祭也。知其然者，朝會之期，群侯咸在，不能盡與執事，卿大夫或老耄不能執事、或形體不完，如晉郤克眇、衛孫良夫跛而為正卿，宗廟大事，豈容不涖？〈祭義〉『君牽牲』、『卿大夫序從』，蓋雖不與執事，必在序從之列也。」<sup>187</sup>方苞提到老耄、天生殘疾者，兩者並不需要透過射禮測驗體能，才能知道他們不適任於祭禮。但是反過來說，看起來手腳正常的年輕人，就必須

<sup>184</sup> 《周禮注疏》，卷 12，頁 3。

<sup>185</sup> 清·孫詒讓：《周禮正義》，頁 851。

<sup>186</sup> 宋·衛湜：《禮記集說》，收入清·徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第 30 冊，卷 158，頁 2。

<sup>187</sup> 清·方苞：《禮記析疑》，收入《文淵閣四庫全書》第 128 冊，卷 45，頁 1-2。

透過射禮的體能考核，審視其人是否適合參與時間較長的祭祀。彭美玲先生舉此而言：「古代禮樂活動每多繁文縟節，儀軌經日費時，身體、精神上所需的耐力不容小覷，『比於禮樂』既須有耳聰目明、反應靈活合度的稟賦，又須有專心致志、擅長自我調控的注意力。」<sup>188</sup>



正因如此，射作為選拔人才的條件，在軍事上射箭為重要的攻擊手段，日常訓練必然不可荒廢；然而射在禮事當中，亦作為祭祀之前選土，考驗心態、體能的重要指標。方苞提出：

自卿大夫以下，雖有禮事，不得用樂，即從君賓祭，不過禮容寓於目，樂聲入於耳，不能人人身其事而盡其志也。惟射，則要節而行儀，雖慎，而猶恐其或失；循聲而發聽，雖審，而猶恐其有違，故曰「盡禮樂」。蓋禮與樂交動於一時，而人人盡志於此，可以立德行也。郊廟朝廷之事，雖禮樂具備，而不可數舉，惟射則無地、無時不可以習，故聖王務此，以政教可即此而通也。<sup>189</sup>

方苞認為，卿大夫以下在禮儀中用樂的機會不多，唯有參與射禮，才有比較多機會於禮中用樂，因此多行射禮，可以訓練自己的德行，這種德行，包含內在保持恭敬之心，外在表現「執弓矢審固」、威儀、步合樂節等等，以達心平體正。而祭禮不可數舉，射禮則可常行，透過射禮可以隨時隨地的練習。引文的關鍵在於，「聖王務此，以政教可即此而通也」，雖然方苞所言是針對祭祀，然而所謂「國之大事，在祀與戎」，「射」正是攸關這兩件大事，天子、諸侯平時若重視世子及國子的習射，那麼無論是遇到祭祀還是戰事，都能揀選心平體正者執禮、參戰，

<sup>188</sup> 彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，頁 178。

<sup>189</sup> 清・方苞：《禮記析疑》，收入《文淵閣四庫全書》第 128 冊，卷 45，頁 2。

想當然爾，國力也能蒸蒸日上。反觀襄公二十九年《春秋》「晉侯使士鞅來聘」，

《左傳》曰：



范獻子來聘，拜城杞也。公享之，展莊叔執幣。射者三耦，公臣不足，取於家臣。家臣，展瑕、展玉父為一耦；公臣，公巫召伯、仲顏莊叔為一耦，鄆鼓父、黨叔，為一耦。<sup>190</sup>

楊伯峻說：「三耦有六人，此六人必須習於禮儀又善用弓矢者。時魯公室已卑，材能之士多在私門，故公室不能備六人。」<sup>191</sup>魯襄公時，魯國之公室已然湊不齊射禮之三耦，無疑代表著魯國公室力量微弱，也代表著當時魯國對於公室子孫的訓練不夠扎實，以致政教不興。

## （七）朝

### 1. 朝、覲、宗、遇辨名

《周禮·秋官·大行人》載：「掌大賓之禮及大客之儀，以親諸侯。春朝諸侯而圖天下之事，秋覲以比邦國之功，夏宗以陳天下之謨，冬遇以協諸侯之慮。」

<sup>192</sup> 《周禮》記載見天子之禮，依四時而有朝、宗、覲、遇，諸禮之間亦存在目的上的差異。然在〈禮運〉、〈昏義〉等篇都只以「朝」字概括，而錢玄、沈文倬認為，「朝」可以用作通名，<sup>193</sup>但沈氏也指出：「朝禮行于皋門內、庫門外門屏之間，天子南面，諸公、諸侯分列東西兩側而見；覲禮行于文王廟之堂，天子南面，一侯氏率其眾介北面而見。又朝禮為眾諸侯始終以臣禮見天子；覲禮則一侯氏初以

<sup>190</sup> 《左傳注疏》，卷 39，頁 7。

<sup>191</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1159。

<sup>192</sup> 《周禮注疏》，卷 37，頁 9-10。

<sup>193</sup> 錢玄說：「諸侯春朝于天子稱朝。又四時朝于王，均得稱朝，朝為通稱。亦稱覲，覲為諸侯朝天子之專稱。」參錢玄、錢興奇編著：《三禮辭典》（南京：江蘇古籍出版社，1998 年），頁 818。

臣禮待罪，其卒也，以賓禮受饗、燕、食而去。」<sup>194</sup>朝、覲之名的差異除了地點不同，兩者行禮方式亦有所差異。如〈曲禮下〉云：



天子當依而立，諸侯北面而見天子，曰覲。天子當寧而立，諸公東面、諸侯西面，曰朝。<sup>195</sup>

所謂「依」，孔《疏》曰：「依，狀如屏風，以絳為質，高八尺，東西當戶牖之間，繡為斧文，亦曰斧依。」<sup>196</sup>所謂「寧」，《爾雅·釋宮》：「門屏之間謂之寧」，<sup>197</sup>孔《疏》曰：「謂天子受朝於路門外之朝，於門外而寧立以待諸侯之至。」<sup>198</sup>由孔穎達之說可見，依、寧分別為王受覲、朝的不同地點。如孫希旦所言：「依設於廟，寧在治朝，則覲禮在廟，朝禮在朝也。」<sup>199</sup>

朝與覲關係如何，歷來禮學家聚訟亦多，但是解讀其說的方法，還是在於了解他們論述背後的理路。如鄭玄認為：「名殊禮異，更遞而徧。」<sup>200</sup>是根據《周禮》名稱不同，而認為禮典、禮節不同。今傳世文獻只剩下《儀禮·覲禮》，故鄭玄的說法只能說是可能，而不能成為定論。根據清儒金鶚（1771-1819）〈朝覲考〉之說：「凡諸侯見天子無論何時皆謂之覲，《書》言『肆覲東后』，於春時言之，可知覲不專於秋也。《詩》言『韓侯入覲』，《左傳》言『晉侯出入三覲』，〈郊

<sup>194</sup> 沈文倬：《宗周禮樂文明考論》，頁116。

<sup>195</sup> 《禮記注疏》，卷5，頁4。

<sup>196</sup> 《禮記注疏》，卷5，頁4。

<sup>197</sup> 晉·郭璞注，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本），卷5，頁4。

<sup>198</sup> 《禮記注疏》，卷5，頁6。

<sup>199</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁139。

<sup>200</sup> 《周禮注疏》，卷18，頁12。



特牲》言『觀禮，天子不下堂而見諸侯』。此皆諸侯見天子稱觀，不必在秋，否則天子春夏皆下堂而見諸侯，有是禮乎？」<sup>201</sup>金氏認為「凡諸侯見天子無論何時皆謂之觀」，且舉例論證。然以其他先秦典籍來看，也可以找到相反的例證，如《春秋》記載僖公二十八年「冬……公朝于王所」，<sup>202</sup>即使《公羊傳》、《穀梁傳》對《春秋》書「朝」的解讀有正反兩義，但《春秋》此處不書「觀」而書「朝」，也可見金鶴所謂「無論何時皆謂之觀」之言，尚可推敲。<sup>203</sup>又《左傳》亦有云：

八月，丙戌，鄭伯以齊人朝王，禮也。（隱公八年）<sup>204</sup>

十八年，春，虢公、晉侯朝王。（莊公十八年）<sup>205</sup>

三月，公如京師，宣伯欲賜，請先使，王以行人之禮，禮焉。孟獻子從，王以為介，而重賄之，公及諸侯朝王。（成公十三年）<sup>206</sup>

由上可見《左傳》使用「朝」字，且也未必在春季。而在禮書中朝、觀、宗、遇或許有所區分，但由其他典籍可見，用法並不是非常嚴格。

## 2. 朝覲之義

由天子的視角看，朝覲是掌握、審視諸侯之志的禮制，這種禮制的產生，可以溯源至周代的國家制度，也就是封建制度。杜佑《通典》云：

---

<sup>201</sup> 清·金鶴：《求古錄禮說》，卷 13，頁 20。

<sup>202</sup> 《左傳注疏》，卷 16，頁 14。

<sup>203</sup> 《公羊傳》：「曷為不言公如京師？天子在是也。天子在是，則曷為不言天子在是？不與致天子也。」《穀梁傳》：「言曰公朝，逆辭也，而尊天子。」案：二傳解經時都注意到《春秋》為什麼書「朝」的問題，也就是書「朝」究竟有無貶義，此題須留待日後討論。《公羊傳注疏》，卷 10，頁 10。《穀梁傳注疏》，卷 9，頁 10。

<sup>204</sup> 《左傳注疏》，卷 4，頁 8。

<sup>205</sup> 《左傳注疏》，卷 9，頁 12。

<sup>206</sup> 《左傳注疏》，卷 27，頁 9。



自古至周，天下封建，故盛朝聘之禮，重賓主之儀。<sup>207</sup>

錢穆指出：「周人封建，亦由當時形勢之實際需要逐步逼拶而成，同時亦是周民族對於政治組織富於一種偉大氣魄之表見。」<sup>208</sup>周初封建天下，在姬周王畿之外，還有諸侯國林立，要如何控制偌大的土地上，擁有封地上所有資源的各地諸侯，就成為周天子封建天下背後的課題。沈文倬提出，朝是臣禮、覲是賓禮。而杜佑《通典》論朝、宗、覲、遇時說：「殷周以前，天子有迎勞、饗燕諸侯之禮。」<sup>209</sup>並將朝、宗、覲、遇都歸為五禮中的賓禮，此四種面見天子之禮，究竟該如何歸類？

《尚書》云：「虞賓在位，群后德讓。」<sup>210</sup>《通典》云：「夏禹封丹朱於唐，舜子商均於虞，皆有疆土，以奉先祀，服其服，禮樂如之。以客禮，不臣也。」<sup>211</sup>從這兩段資料可見，改朝換代之後，舜、禹皆以客禮對待前朝之後，而不以臣禮。周代亦是如此，《通典》云：

周武王克商，而封夏後於杞、殷後於宋，皆爵公，封舜後於陳，爵侯，以備三恪。<sup>212</sup>

所謂「三恪」，杜預曰：「周得天下，封夏殷二王後，又封舜後，謂之恪。并二王

<sup>207</sup> 唐・杜佑：《通典》，頁 1999。

<sup>208</sup> 錢穆：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2019 年），頁 44。

<sup>209</sup> 唐・杜佑：《通典》，頁 2000。

<sup>210</sup> 唐・孔穎達：《尚書注疏》，卷 5，頁 14。

<sup>211</sup> 唐・杜佑：《通典》，頁 2010。

<sup>212</sup> 唐・杜佑：《通典》，頁 2010。

後為一國，其禮轉降，示敬而已，故曰三恪。」<sup>213</sup>之所以如此，是因為舜後、夏殷之後，身分特殊。錢穆也從政治勢力上說：「武王滅紂以後，並不能將殷人勢力徹底剷除，因此仍封紂子遼父於殷。」<sup>214</sup>綜合而言，舜、禹都意識到前朝之後嗣，既然要予以禮遇，其身分應有別於本朝之臣，但又要予以控制，其身分又須別於王室，故以賓禮事之。武王克商，也施此法，故朝覲有屬賓禮者。但是，被封為諸侯的不是只有前朝王室之後，更有姬姓宗室或功臣，他們的身分是臣，因此朝覲也有屬臣禮者。

那麼，朝覲之於周天子，究竟有什麼意義，在政治上可以帶來什麼效果？《禮記·樂記》曰：「朝覲，然後諸侯知所以臣。」<sup>215</sup>〈經解〉亦言：「朝覲之禮，所以明君臣之義也。」<sup>216</sup>論及朝、覲，最大的作用就是彰顯君臣尊卑之道。王啟發說：「在中國古代政治生活中，最能體現『臣事君以忠』的政治道德原則的禮儀形式就是朝覲禮。」<sup>217</sup>曹建墩、湯勤福也說：「所謂『所以臣』，即是通過朝覲禮讓諸侯作為臣子要有為臣的意識，應盡到臣子的責任與義務。」<sup>218</sup>而在周代，身為諸侯世子，繼位之後，必定有朝覲之事，而貴為王太子，繼位之後，亦有接受朝覲之事。職是之故，朝覲之禮，對周代的世子乃至太子，不可不明其中禮義。金鶚〈朝覲考〉所言頗為允當：

竊謂諸侯既入廟，行覲禮；次日天子視朝，諸侯又行朝禮。蓋覲以正君臣之分，故北面；朝以通上下之情，故東西面。《白虎通》云：「諸侯不純臣。」

<sup>213</sup> 《左傳注疏》，卷 36，頁 12。

<sup>214</sup> 錢穆：《國史大綱》，頁 44。

<sup>215</sup> 《禮記注疏》，卷 39，頁 14。

<sup>216</sup> 《禮記注疏》，卷 50，頁 5。

<sup>217</sup> 王啟發：《禮學思想體系探源》，頁 81。

<sup>218</sup> 湯勤福主編：《中華禮制變遷史（先秦編）》（北京：中華書局，2022 年），頁 264。

〈郊特牲〉云：「臣之北面答君也」，是北面為臣位。〈射人〉云：「諸侯在朝，則皆北面。」此仕於王朝者也，其來朝者與為臣者異，故不與三公同北面，以示不純臣之義也。治朝之位，卿東面、大夫西面，此日諸侯行朝禮，當位於卿大夫之上，天子下而揖之，所以親之也。覲時，同姓西面，異姓東面，同姓為先，異姓為後，親親之義也；朝時，諸公東面，諸侯西面，尊尊之義也。<sup>219</sup>

金鶚所說可歸納為幾點：一者，覲是入廟行禮，朝是次日朝拜。二者，諸侯非純臣。三者，覲禮同時顧及到尊尊與親親二義。在探討朝覲之禮時，需要注意到主要的參與者，並非純臣。即使不是如三恪等前朝之後，對後來繼位的周天子而言，邦國的諸侯，在血緣上也有可能是他的叔伯，輩分較長。

〈觀禮〉錄有侯氏面見天子的舉動，如：

乃右肉袒于廟門之東。乃入門右，北面立，告聽事。<sup>220</sup>

鄭《注》曰：「右肉袒者，刑宜施於右也。凡以禮事者，左袒，入更從右者，臣益純也。告聽事者，告王以國所用為罪之事也。《易》曰：『折其右肱，无咎』。」<sup>221</sup>將自己的軀體與服飾，呈現出一個近似於罪人，展現出待罪之身的容貌，聽候天子發落。而天子則以善意的言詞，寬慰、歡迎侯氏。〈觀禮〉中，天子之辭，但凡提到「伯父」，都可以視為親善之辭。如〈觀禮〉「天子曰：非他，伯父實來，予一人嘉之。伯父其入，予一人將受之。」鄭《注》云：「言非他者，親之辭。嘉

<sup>219</sup> 清·金鶚：〈朝覲考〉，《求古錄禮說》，卷 13，頁 24。

<sup>220</sup> 《儀禮注疏》，卷 27，頁 3。

<sup>221</sup> 《儀禮注疏》，卷 27，頁 3。

之者，美之辭也。」在侯氏「右肉袒」之後，天子亦有言曰：「伯父無事，歸寧乃邦。」天子之所以有此親之辭、美之辭，正是因為兩者的身分，於尊是君臣，於親則可能是伯、叔與姪子，或一等親以外的親屬關係。故在朝覲之禮中，雖然發揮君臣之義是最緊要的禮義，然而天子要紓尊慰問伯、叔，諸侯要放下長輩身段朝拜天子，如何鞏固親屬之間的和諧，未嘗不是朝覲之禮中，對雙方的一大課題。

春秋時期，雖然列強爭伯，但仍不乏有朝覲天子的記錄。如隱公八年《左傳》曰：「八月，丙戌，鄭伯以齊人朝王，禮也。」<sup>222</sup>鄭莊公率領齊侯朝王，蓋指行禮皆如儀。莊公十八年《左傳》則曰：

春，虢公、晉侯朝王。王饗醴，命之宥。皆賜玉五縠，馬三匹，非禮也。

王命諸侯，名位不同，禮亦異數，不以禮假人。<sup>223</sup>

虢公與晉獻公一同朝王，但《左傳》指出，周惠王給予虢公、晉獻公的賞賜皆相同，並以二人名位不同，禮數也當不同，而指周惠王非禮。

綜合上述，朝、觀、宗、遇之名，在禮書中雖有區別，在其他先秦典籍中，則可見相互混用的情形，但用以表達諸侯面見天子之意則同。在周代，朝覲之所以分為賓禮、臣禮兩種性質，實源於周代封建之制，一方面承襲上古之制，封三恪以地疆，以賓禮待之；一方面又須御下，即周初所建姬姓與功臣之諸侯。因此，對世子及國子而言，御極之後掌控九州中國，須以朝覲之禮，結合《禮記》所明朝覲之義，彰顯「君臣之義」，並在雙方互動過程中，適切體現尊尊、親親之道。

<sup>222</sup> 《左傳注疏》，卷 4，頁 8。

<sup>223</sup> 《左傳注疏》，卷 9，頁 14-15。



## (八) 聘

相對於「朝」牽涉諸侯朝見天子之禮，聘禮的行禮者階級範圍較寬，在第三章已經提及，天子可以遣使聘問諸侯，如隱公七年《春秋》：「天王使凡伯來聘。」<sup>224</sup>諸侯之間也可以遣使相互聘問，如《儀禮·聘禮》所記。而聘問的目的，正如《周禮·秋官·大行人》所言：「時聘以結諸侯之好。」<sup>225</sup>正面來說，有助於邦國之交好，消極而言，也可以因彼此的溝通往來避免磨擦衝突、引起禍端，如《禮記·聘義》所說：「敬讓也者，君子之所以相接也。故諸侯相接以敬讓，則不相侵陵。」<sup>226</sup>

而所謂「相接」，又不僅止於郊勞、致館、設飧，在行聘禮過程中待人接物的辭令，也是「相接」。《禮記·表記》記孔子之言云：

子曰：無辭不相接也，無禮不相見也，欲民之毋相穢也。辭，所以通情也。  
禮，謂摯也。《春秋傳》曰：「古者諸侯有朝聘之事，號辭必稱先君以相接也。」<sup>227</sup>

行聘問之禮前，不可以不準備言辭，〈表記〉說「無辭不相接」，想必這些言辭不但需要提前準備，而且應當再三斟酌其中內容、用辭等。由「必稱先君」可以推敲，聘問時主賓之間都討論什麼議題？或者說，主賓兩國如何聯絡感情？從《春秋傳》這條文獻可見，慰問、類比兩家世誼，祖述二三代以前的先人，提起當年

<sup>224</sup> 《左傳注疏》，卷 4，頁 4。

<sup>225</sup> 《周禮注疏》，卷 37，頁 11。

<sup>226</sup> 《禮記注疏》，卷 63，頁 3。

<sup>227</sup> 莊公四年《公羊傳》云：「古者諸侯必有會聚之事、相朝聘之道，號辭必稱先君以相接。」《禮記注疏》，卷 54，頁 3。《公羊傳注疏》，卷 6，頁 10。

父祖往事，就可再次確認彼此淵源深厚，情誼久長。因此，聘問場合，以兩國各自的先君作為話頭，是適合在聘禮發揮的相接之辭。



聘禮除了相接之辭外，玉也是禮典上堪稱重中之重的禮器。而行禮一方面要達到兩國交好，另一方面也蘊含濃厚的政治意味。如《左傳》文公十二年敘述秦國聘問魯國的情形，曰：

秦伯使西乞術來聘，且言將伐晉。襄仲辭玉，曰：「君不忘先君之好，照臨魯國，鎮撫其社稷，重之以大器，寡君敢辭玉。」對曰：「不腆敝器，不足辭也。」主人三辭。賓答曰：「寡君願徼福于周公、魯公以事君，不腆先君之敝器，使下臣致諸執事，以為瑞節，要結好命，所以藉寡君之命，結二國之好，是以敢致之。」襄仲曰：「不有君子，其能國乎？國無陋矣。」厚賄之。<sup>228</sup>

襄仲即公子遂，魯莊公之子，<sup>229</sup>自《春秋》魯僖公二十六年「公子遂如楚乞師」開始，至《春秋》宣公八年「公子遂如齊，至黃乃復」，一直承擔魯國的外交重任。藉由此文可見若干要點：首先，錄入辭令方面，元儒趙汸（1319-1369）《春秋集傳》云：「《傳》錄賓主辭令，以見秦人之進於禮。」<sup>230</sup>秦國聘問魯國的這段對話內容詳細，且根據趙汸所言，秦國使者的發言，亦符合禮義。其次，襄仲的言辭提及先君之好，西乞術的對答則表明，希望此次聘問可以完成兩國交好的結盟。可以看出兩人論及先君之好的前後關係，也就是說，這次的聘問之所以能夠

<sup>228</sup> 《左傳注疏》，卷 19 下，頁 6。

<sup>229</sup> 楊伯峻：「公子遂，《傳》曰東門襄仲，又曰襄仲、東門遂、仲遂、東門氏，莊公之子，魯之卿。」詳見楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 438。

<sup>230</sup> 元·趙汸：《春秋左氏傳補注》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德編：《通志堂經解》第 25 冊（臺北：台灣大通書局，1969 年），卷 4，頁 7。

發生、完成，乃是因為前代君主的努力，建立關係，使得當代君主主政時，能夠透過聘問，順利交好。再者，根據〈聘禮〉「擯者入告，出辭玉」，<sup>231</sup>鄭《注》云：「擯者，上擯也。入告公以賓執圭，將致其聘命。圭，贊之重者，辭之，亦所以致尊讓也。」<sup>232</sup>對照之下可以推測，襄仲在此次聘禮中擔任上擯，這一席對話是發生在〈聘禮〉「聘享」一節。清儒沈欽韓（1775-1831）說：「《傳》言襄仲辭玉，正合禮文。」<sup>233</sup>亦即符合鄭玄注解〈聘禮〉所揭的尊讓之義。

有關聘禮所蘊含的政治涵義，錢玄分為諸侯新即位的朝聘、因事朝聘兩種。前者如《左傳》文公元年：「凡君即位，卿出並聘，踐修舊好，要結外援，好事鄰國，以衛社稷，忠、信、卑讓之道也。」<sup>234</sup>《左傳》襄公元年：「凡諸侯即位，小國朝之，大國聘焉，以繼好、結信、謀事、補闕，禮之大者也。」<sup>235</sup>由此可以看出，無論是本國或是他國國君即位，由於新君當政，即位以後可能為兩國的關係帶來變數，因此把握此一時機進行聘禮，鞏固邦交，也觀察試探，是非常有必要的。後者如乞師、釋疑、求成。<sup>236</sup>例如《左傳》成公八年云：「晉士燮來聘，言伐鄰也。」<sup>237</sup>此即晉國派士燮到魯國聘問，並且乞師，請魯共同出兵攻伐鄰。又如前文所引襄公八年《左傳》「晉范宣子來聘，……告將用師於鄭」，並且透過賦〈摽有梅〉詩，欲使魯國同時出兵。《傳》文雖未明言「乞師」，然透過賦詩，其來聘問之意亦明。

---

<sup>231</sup> 《儀禮注疏》，卷 12，頁 12。

<sup>232</sup> 《儀禮注疏》，卷 20，頁 12。

<sup>233</sup> 清・沈欽韓：《春秋左氏傳補注》（上海：上海古籍出版社，2016 年），頁 183。

<sup>234</sup> 《左傳注疏》，卷 18，頁 6。

<sup>235</sup> 《左傳注疏》，卷 29，頁 4。

<sup>236</sup> 詳見錢玄：《三禮通論》，頁 651-657。

<sup>237</sup> 《左傳注疏》，卷 26，頁 23。

有趣的是，文公十二年秦國聘問魯國，屬於因事而聘，但既非乞師、亦非釋疑、更非求成，《左傳》只謂「且言將伐晉」，宋儒趙鵬飛說：



九年，秦將伐晉，則來歸僖公、成風之襚；今將為河曲之戰，則有術之聘。

秦、晉各鬪其私忿，非有繫于諸侯也。然晉實王夏盟，秦蓋懼晉脅諸侯以濟其私憾，故將有戎行，則先求於諸侯，以離晉之黨，然則秦非特聘魯也。

238

趙氏認為，秦國在文公九年將要攻打晉國之前，先饋贈魯國助喪之襚，此年將伐晉之前，也先使西乞術聘問魯國。從表面上看，秦國只是略盡外交禮儀，但實際上，這兩次遣使至魯，都是為了將要攻伐晉國，而權衡國際之間的軍事力量。換句話說，《左傳》的敘事看似只是描述使者順便說出「將伐晉」，但其實是巧妙地道出，秦國欲拉攏魯國共同伐晉，或者加以籠絡安撫，至少不要成為敵對陣營。

杜預《注》說：「不欲與秦為好，故辭玉。」<sup>239</sup>雖然與聘禮不合，但也不禁使人疑惑，魯是否真的不欲與秦為好，否則杜預為何下此注解？清人馮李驛、陸浩說：

來聘而言將伐晉，蓋以將伯諷魯也。妙在賓主都不明言，只把玉來作個話頭。乃辭者力辭，致者終致。到末稱以君子而厚賄之，亦仍不說破，只囫圇瞭解。讀者須于言外得其隱躍吞吐、各各意會之妙，是一首啞謎文字，千古無人抉出也。神脈所注，略筆反是重筆。此文賓主對說，而襄仲起、

<sup>238</sup> 宋·趙鵬飛：《春秋經筌》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德編：《通志堂經解》（臺北：台灣大通書局，1969年），卷8，頁40。

<sup>239</sup> 《左傳注疏》，卷19下，頁6。

襄仲結，是以主為重。故中間特著「主人辭」三句為提綴界畫，與前辭玉、後厚賄呼應作章法。<sup>240</sup>



馮、陸二氏之說，是根據《左傳》敘事的詳略，認為「辭者力辭，致者終致」，反映魯國不願意與秦國真正交好，又藉由描述「厚賄」，可見魯國對西乞術所致之意，最終做出回應。不過，若由禮制切入，則按照賈公彥《疏》所說，〈聘禮〉雖「文不具」，但主人三辭玉是正確的儀節。<sup>241</sup>至於「賄」，鄭玄《注》云：「言主國禮賓，當視賓之聘禮而為之財也。」<sup>242</sup>主國饋贈使者的財物，乃以賓所進的禮之厚薄衡量。也就是說，從聘禮的禮義檢視襄仲與西乞術的應對，可知力辭玉圭，其實未必有其他言外之意，但是魯國確實不願與秦為伍，故藉由比賓之聘禮更加貴重的財物厚賄，來表現出此意念。

以公子遂為例可以知道，周代世子及國子學習聘禮，在學習階段，不能僅學習形式表面上的禮典、儀節，成為一個好的外交人才，還需要洞察局勢的睿智和機敏的反應能力。因為聘禮雖然是為了結交兩國之友好，但是當其中一方不願意真正交好時，既不能明白說破，又不能表現得太過積極、友善，故而必須謹慎的表達出，既非認同彼國、真正交好，但也不至於破壞邦交之意。公子遂之所以可以擔任魯國幾十年的外交支柱，在學習階段，勢必對禮典有精深的了解，再加上敏捷的臨場反應，才能夠擔負魯國對外窗口的重任。

綜上所述，冠、婚、喪、祭、鄉、射、朝、聘，都是周人所重視的禮，在這

<sup>240</sup> 清·馮李驛，陸浩：《左繡》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第 141 冊（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），卷 9，頁 5。

<sup>241</sup> 賈公彥：「彼主人無三辭者，文不具，亦當三辭也。」《儀禮注疏》，卷 20，頁 12。

<sup>242</sup> 《儀禮注疏》，卷 24，頁 11。

些禮儀實踐的案例中，可以發現禮的常與變。從禮之常來看，恪守禮義能在政教上彰顯王道、正道之所出，鞏固權力、宗法階級，如《穀梁傳》解讀的周平王歸賡，又如周襄王饋贈含、遂等物；從禮之變來看，運用禮義襯托政治意涵，展現敬、讓，能使政通人和，避免災禍，如宋襄兄弟尚齒敬讓，又如襄仲厚賄西乞術。相反的，無法恪守禮義、運用禮義者，難免於災禍降臨，也未必能有所善終，如鄭公子忽先配後祖，又如魯襄公之臣不足三耦射。從這些禮儀實踐的案例，都可見世子及國子在學習、養成階段，吸收禮儀、禮義知識，及培養對禮的敏銳度等，對其自身以及宗族、邦國的重要性。

### 第三節 周樂對政治的影響

周代世子及國子學習周樂文化，其原因從傳世文獻中所見，與政治的關係不可謂不緊密。由於樂的實踐，與政治的關聯密切，象徵階級、呈現權力，所以樂才會成為世子及國子的必修項目。〈樂記〉從樂與音對人的影響分析出六種音使人產生的情緒，並說道：「感於物而后動，是故先王慎所以感之者。」<sup>243</sup>又說：

聲音之道，與政通矣。<sup>244</sup>

音、樂的制作優劣，可以造成每個人心中各種情緒的波動，雅樂、鄭聲，分別能夠使人心靜、持正志，使人心波動，更能開啟治世、釀成亂世，此即所謂「聲音之道與政通」。三《禮》所見音樂與政教的關聯，可以從三個面向探討，一是作樂，二是審音，三是用樂階級，藉此三者，可知周樂於政教的重要性，亦可知世子及國子學樂之所由。另外從《春秋》三《傳》、歷代史書，也可見周樂影響

<sup>243</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 3。

<sup>244</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 3。



政治的理念實踐，以下分述之。

### (一) 作樂

《禮記·樂記》曰：「王者功成作樂。」<sup>245</sup>作樂的目的，乃是記錄王者之功，周代《大武》即記錄武王伐紂之事蹟。〈樂記〉又曰：「五帝殊時，不相沿樂。」<sup>246</sup>鄭《注》云：「言其有損益也。」<sup>247</sup>孔《疏》說：「五帝既先後殊時，不相共同用一樂也。」<sup>248</sup>為什麼須要有所損益，不能共用一樂？鄭玄與孔穎達之說，意義稍有不同，鄭玄說的是損益，也就是根據損益者的需求去蕪存菁，孔穎達回歸經文指出，由於時代不同，掌權者更替，故不用同一樂。賈公彥《周禮注疏》提出「改樂名」之說：

五帝殊時，不相沿樂，堯若增修黃帝樂體者，存其本名，猶曰《咸池》，則此《大咸》也。若樂體依舊，不增脩者，則改本名，名曰《大章》。<sup>249</sup>

意謂異代之間必改禮樂，用以彰顯主體性，當朝新樂理當自立名實，而前代之樂則或有增修，抑或雖不加損益，仍有改其名者。觀察三家之說，令人疑惑的是，改朝換代要更張門面，改正朔、易服色等等，為什麼需要改樂？董仲舒云：

今天大顯已，物襲所代而率與同，則不顯不明，非天志。故必徙居處、更稱號、改正朔、易服色者，無他焉，不敢不順天志而明白顯也。……問者曰：「物改而天授顯矣，其必更作樂，何也？」曰：「樂異乎是。制為應天

<sup>245</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 17。

<sup>246</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 17。

<sup>247</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 17。

<sup>248</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 18。

<sup>249</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 10。

改之，樂為應人作之。彼之所受命者，必民之所同樂也。是故大改制於初，所以明天命也。更作樂於終，所以見天功也。」<sup>250</sup>



董仲舒指出異代改制，諸如徙居處、更稱號、改正朔、易服色，是為了彰顯天志，順應天命。但是異代作樂，與改制的原因不同，乃是為了與民同樂。雖說是為了與民同樂，音樂終究會進入人民耳中，廣為流傳，意識到與前代有所不同，故也象徵改朝換代。

〈樂記〉記載賓牟賈問樂於孔子的對話，論及《大武》，孔子曰：

且夫《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。<sup>251</sup>

此樂六變，分別代表武王伐紂的六個階段，那麼很明顯的，周代之所以作《大武》，原因就是要昭告天下，殷商已亡，新朝建立，透過作樂，象徵政治上翻開歷史的新頁，萬象更新。

對樂的因革、制作與討論，由於三《禮》文獻不足，無法確切掌握周代《大武》當時的制作或討論情形，以及六代樂舞的建構，如何呈現因革損益，故亦不妨藉由後代史書類推，以增進理解。在《宋史·樂志》中，可覽精彩、激烈的宋代「大樂議」，詳細記載當時對樂的討論，下文即舉以為例。宋承五代，弭平長年戰亂，將開太平之世，作樂對宋代統治者而言，無疑是非常重要的一件大事。宋代建國之初，宋太祖建隆元年，翰林學士竇儀上書云：「三、五之興，禮樂不

<sup>250</sup> 西漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁18-19。

<sup>251</sup> 《禮記注疏》，卷39，頁10。

相沿襲。洪惟聖宋，肇建皇極，一代之樂，宜乎立名。樂章固當易以新詞，式遵舊典。」<sup>252</sup>而後《宋史》曰：



竇儀乃改周樂文舞《崇德之舞》為《文德之舞》，武舞《象成之舞》為《武功之舞》，改樂章十二「順」為十二「安」，蓋取「治世之音安以樂」之義。

253

從竇儀之言可見，他指出宋朝不應該沿襲前代之樂，且樂名也必須要訂立新的名稱，樂章也須編定新詞。不過此時正值宋初建朝，百廢待舉，尚未顧及此，因此竇儀說本當如此，實際上卻仍「式遵舊典」，也就是先沿用前代之樂。不過，新朝必須要有新的氣象，因此雖然沿用舊樂，也先改換了樂名、章名。

宋太祖乾德四年，判太常寺和峴上言，《宋史·樂志》記載曰：

依古義，以揖讓得天下者，先奏文舞；以征伐得天下者，先奏武舞。陛下以推讓受禪，宜先奏文舞。按《尚書》，舜受堯禪，「玄德升聞，乃命以位」。請改殿宇所用文舞為《玄德升聞之舞》。其舞人，約唐太宗舞圖，用一二十八人，以倍八佾之數，分為八行，行十六人，皆著履、執拂、服袴褶、冠進賢冠。引舞二人，各執五采纛，其舞狀、文容、變數，聊更增改。又陛下以神武平一宇內，即當次奏武舞。按《尚書》，周武王「一戎衣」而「天下大定」，請改為《天下大定之舞》，其舞人數、行列，悉同文舞，其人皆被金甲持戟。引舞二人，各執五采旗。其舞六變：一變象六師初舉，二變象上黨克平，三變象維揚底定，四變象荊湖歸復，五變象邛蜀納款，

<sup>252</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2939。

<sup>253</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2939。



和峴上奏重點有三：第一，和峴認為，奏樂先奏文舞、武舞的標準，是依照得天下的途徑——禪讓、征伐而分，宋太祖陳橋兵變，受後周禪讓，所以應該先奏文舞。對趙宋王朝而言，區分文舞、武舞之先後的政治用意極深，透過區分樂的性質昭告天下，後周已亡，大宋新建。第二，和峴依照《尚書》更訂宋樂之名，又上承唐代倍增八佾的樂舞制度，編列樂舞行伍，即可見後代對前代樂舞的因革損益。本文第四章曾言，剛開國的新朝，還沒有能力可以自行建構新的樂舞，因此會先沿用舊有的、既有的制度。第三，與《大武》相同，和峴也為〈天下大定之舞〉編訂六變，此六變演繹的，正是宋太祖發兵統一天下的偉大過程。

由〈樂記〉賓牟賈問樂於孔子，以及《宋史·樂志》竇儀、和峴之奏疏可見，所謂「不相沿樂」，鄭玄所說的「有所損益」，是制樂過程中的一部份，賈公彥所謂「改樂名」，也是建朝之初，百廢待舉，尚未撰寫新樂的權宜之計。至於孔穎達所謂「不相共同用一樂」，才稍微解釋到「不相沿樂」之因，從姬周滅商，或宋受後周禪讓之例可見，樂與政治之間的關係，是透過推翻前朝，功成作樂，並且在作樂的過程中，刪汰舊有、建立新象，用樂記錄统一天下的各個重要階段，以展現政權轉移，象徵、宣告自身的政權合法。換句話說，如果新朝只是沿用前朝之樂，就無法展現新氣象，更無法展示各種重要的政治象徵。由此可知，作樂在新朝建立、建國之初的必要，以及樂之於政治的作用。

既然如此，歷史上長期積澱傳承的六代之樂，保存了上古開國明君重要的功業紀錄，對於周代世子國子的學習來說，就不僅是一種使自己心持正志的音樂，

---

<sup>254</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁 2941-2942。

更是王朝興替、朝代更迭，政治、文化意識的展現。唯有對樂熟悉、明確掌握，才能對當下政權所處的環境，以及政權建立的歷史，有更精確的了解。



## (二) 審聲

具〈樂記〉分析，聲是組成樂的最小單位，樂之下是音，音之下是聲。而聲可以動人，使人發出不同的情緒，所以說：「先王慎所以感之者。」又說：「是故審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。」<sup>255</sup>樂與政治之道相通，若樂壞則治道衰敗，因此，聲作為樂的最小單位，之所以需要審度，即此之謂。

〈樂記〉云：「聖人作為父子君臣，以為紀綱。紀綱既正，天下大定。天下大定，然後正六律、和五聲，弦歌詩頌，此之謂德音；德音之謂樂。」<sup>256</sup>此文指出，審聲的時機在天下大定之後，天下大定將作樂，則必須要對聲有所掌握，對律有深刻的認識。《周禮·春官·樂師》提到「六律、六同」，鄭《注》曰：

此十二者以銅為管，轉而相生。黃鍾為首，其長九寸，各因而三分之，上生者益一分，下生者去一焉。《國語》曰：「律所以立均出度也。古之神瞽，考中聲而量之，以制度律均鍾。」言以中聲定律，以律立鍾之均。<sup>257</sup>

中國古代多據截管或累黍取律，主要採三分損益法。金文達說：「將震動的物體（如弦）依次增減  $1/3$  的計算方法，在我國古代律學中叫作『三分損益法』。」<sup>258</sup>在周代，如何定律早已是個重要的問題，之所以以銅為管，《漢書·律歷志》曰：

<sup>255</sup> 《禮記注疏》，卷 37，頁 8。

<sup>256</sup> 《禮記注疏》，卷 39，頁 2。

<sup>257</sup> 《周禮注疏》，卷 22，頁 10。

<sup>258</sup> 金文達：《中國古代音樂史》（北京：人民音樂出版社，1994 年），頁 80-81。

「凡律度量衡用銅者，名自名也，所以同天下、齊風俗也。銅為物之至精，不為燥溼寒暑變其節，不為風雨暴露改其形，介然有常，有似於士君子之行，是以用銅也。」<sup>259</sup>一方面，其本質不容易為外界環境所影響，一方面銅之讀音為同，有同一天下之義。而以黃鍾之律為中聲作為律度之基準，則此黃鍾必須要無比精準，否則往後所定的律，就會一步錯、步步錯，而無法成就樂調。依照《漢書·律歷志》，「黃鍾為天統，律長九寸」、「林鐘為地統，律長六寸」、「太簇為人統，律長八寸」等，皆有均度，不可隨意更改。

周代的世子及國子樂教，器樂方面，雖然以演奏絲絃樂器為主，然而在聲調、律度上，勢必也得有一番基礎的認識。否則，如何能夠判定當時之樂，是否為雅樂之聲，合於正樂之度，若是演奏，或者觀樂期間，無法分辨聲律高低，或是否走音，那麼這名學子，無法審聲、知音，更遑論足以觀樂，必定不是個合格的接班人。囿於材料，三《禮》談論樂之聲律者較少，無法呈現《大武》制作時，對聲律的討論。後世審聲猶存不少難題，如《晉書》所言：「秦始皇焚書蕩覆，典策缺亡，諸子瓊言時有遺記。……及漢興，承秦之弊，張蒼首治律曆，頗未能詳。故孝武帝正樂，乃置協律之官，雖律呂清濁之體粗正，金石高下之音有準，然徒據採遺存，以成一時之制，而數猶用五。」<sup>260</sup>秦始皇焚書，使得樂律不傳，諸家之說蜂起，漢武帝雖置官、正樂，卻未能定下後世能夠效法的樂律、音準。但即使如此，仍不乏積極探求與經義相合之道者，如西晉荀勗（AD. ? -289）曾與列和辯論聲律，當時列和以笛作律，荀勗感到不妥，二人其中一段對話如下：

（荀勗）又問和：「若不知律呂之義作樂，音均高下清濁之調，當以何名之？」和辭：「每合樂時，隨歌者聲之清濁，用笛有長短。假令聲濁者用

<sup>259</sup> 東漢·班固：《漢書》，頁 972。

<sup>260</sup> 唐·房玄齡：《晉書》（北京：中華書局，1974 年），頁 476。



三尺二笛，因名曰此三尺二調也；聲清者用二尺九笛，因名曰此二尺九調也。漢魏相傳，施行皆然。」案《周禮》奏六樂，乃奏黃鍾、歌大呂；乃奏太簇、歌應鍾，皆以律呂之義，紀歌奏清濁。而和所稱以二尺、三尺為名，雖漢魏用之，俗而不典。部郎劉秀、鄧昊等以律作笛，三尺二寸者應無射之律，若宜用長笛，執樂者曰「請奏無射」；二尺八寸四分四釐應黃鍾之律，若宜用短笛，執樂者曰「請奏黃鍾」。則歌奏之義，若合經禮，考之古典，於制為雅。<sup>261</sup>

荀勗提出的問題是，如果不知道六律、六呂之義而作樂，那麼音律高下、樂調清濁應該如何表示，列和認為可以用笛的長短命名。荀勗則認為，雖然漢魏時期都用這個方法，卻不符合經典之法，按照常理，黃鍾為中聲，樂器尺寸應該最長，無射音頻較高，尺寸應該較短，經過劉秀、鄧昊的製作，卻出現相反的情形。列和之慮在當時應較為人所接受，約定俗成，荀勗之論，則或為少數意見。但荀勗認為，必須要回歸經典，以律、呂命名所奏之樂調，方為雅正。荀勗之所以如此深入考索樂律、音準之制，並不只是為了音樂，更是為了政治，他主張：

講肄彈擊，必合律呂，況乎宴饗萬國，奏之廟堂者哉？雖伶、夔曠遠，至音難精，猶宜儀形古昔，以求厥衷，合乎經禮，於制為詳。<sup>262</sup>

可知荀勗考索音律不只是為了樂曲本身，更是為了樂的應用，無論是在國宴、宴請諸侯、外賓，或是宗廟祭祀，都需要樂在禮典中發揮功效。反過來說，若無法精準制樂，那麼音準盡失、樂律不調的樂曲，只會讓人透過禮典，得知朝綱鬆散。這才是荀勗探求音律，必講古昔、考察經典的原因，並非一味仿古，而是深知當

<sup>261</sup> 唐・房玄齡：《晉書》，頁482。

<sup>262</sup> 唐・房玄齡：《晉書》，頁481。

時之笛律有其不足，及樂與政教密切結合的重要性。



《周禮·春官》樂官齊備，卻無由得見當時樂官之間討論《大武》制作、審音的記錄，然而《大武》之於政治、祭祀、教化關係重大，公、卿、大夫之間豈能無論？因此以下權借《宋史》「大樂議」，略推西周時期政治環境中的論樂情形。

《宋史·樂志》記載，宋仁宗景祐元年八月，判太常寺燕肅等上言：「大樂制器歲久，金石不調，願以周王朴所造律準考按修治，并閱樂工，罷其不能者。」

<sup>263</sup>至二年二月，仁宗親自審定郊廟之樂，卻認為樂音過高，詢問時任集賢校理的李照原因。李照曰：

朴（按：後周王朴）準視古樂高五律，視教坊樂高二律。蓋五代之亂，雅樂廢壞，朴初意造準，不合古法，用之本朝，卒無福應。又編鍾、鑄、磬無大小、輕重、厚薄、長短之差，銅錫不精，聲韻失美，大者陵，小者抑，非中度之器也。昔軒轅氏命伶倫截竹為律，後令神瞽協其中聲，然後聲應鳳鳴，而管之參差亦如鳳翅。其樂傳之亘古，不刊之法也。願聽臣依神瞽律法，試鑄編鍾一虞，可使度、量、權、衡協和。<sup>264</sup>

李照認為，後周在戰亂的時代，雅樂衰敗，而王朴所制的律度，其實並不符合古法，所傳之樂器，也都不符合古律。因此提出要效法軒轅氏、神瞽制律，為當朝制定符合瞽律的樂器。李照的初心，是為了使宋朝演奏大樂的樂器，能夠發出符合古律的聲音，然而，他所面對的，是本就有瑕疵的後周王朴音律、樂器，需要重新審音、建造樂器。《宋史》接著說：

<sup>263</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2948。

<sup>264</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2948-2949。



照遂建議請改制大樂，取京縣秬黍累尺成律，鑄鍾審之，其聲猶高。更用太府布帛尺為法，乃下太常制四律。別詔潞州取羊頭山秬黍上送於官，照乃自為律管之法，以九十黍之量為四百二十星，率一星占九秒，一黍之量得四星六秒，九十黍得四百二十星，以為十二管定法。……凡所改制，皆關中書門下詳定以聞。別詔翰林侍讀學士馮元同祁、冠卿、照討論樂理，為一代之典。又詔天下有深達鍾律者，在所亟以名聞。<sup>265</sup>

李照著手改制大樂的大工程，首當其衝的任務，就是制定律度。他所使用的方法稱為「累黍定律法」，「即以長 90 分，直徑 3 分的管作為黃鍾管。其中的容積為可以容納一分長的黍一千二百粒。這就是古制長九寸、管徑三分的黃鍾管。」<sup>266</sup>而文中的「星」、「秒」，都是重量與長度的單位量詞。李照使用了不同地區的秬黍作為定律的工具，並且召集多位精通音律的學者共同討論。「後數月，潞州上秬黍，照等擇大黍縱累之，檢考長短，尺成，與太府尺合，法乃定。」<sup>267</sup>所謂「縱累之」，是指黍的排列方式有橫排與豎排之別。<sup>268</sup>由引文可見，李照在定律的大工程上，著實花費工夫，且在新律初定後，廣召朝廷命官乃至天下知普通樂之人，共同相商，可見當時對校準音調、樂律之重視。

李照所定之律，並沒有維持太久，宋仁宗時期，可以說樂律公尺的爭論不曾間斷。景祐三年十月，翰林學士丁度上言：

<sup>265</sup> 元・脫脫：《宋史》，頁 2949。

<sup>266</sup> 金文達：《中國古代音樂史》，頁 322。

<sup>267</sup> 元・脫脫：《宋史》，頁 2949。

<sup>268</sup> 金文達：《中國古代音樂史》，頁 322。

太祖皇帝嘗詔和峴等用景表尺典修金石，七十年間，薦之郊廟，稽合唐制，以示詒謀。則可且依景表舊尺，俟天下有妙達鍾律之學者，俾考正之，以從周、漢之制。其阮逸、胡瑗、鄧保信并李照所用太府寺等尺及阮逸狀進周禮度量法，其說疏舛，不可依用。<sup>269</sup>



李照等人所修定之律，被他人以宋太祖時期和峴所制之律反駁，不僅丁度一人，其他如司諫韓琦說：「臣前奉詔詳定鍾律，嘗覽〈景祐廣樂記〉，觀照所造樂不依古法，皆率己意別為律度，朝廷因而施用，識者非之。今將親祀南郊，不可重以違古之樂上薦天地、宗廟。竊聞太常舊樂，見有存者，郊廟大禮，請復用之。」<sup>270</sup>資政殿大學士宋綏說道：「李照新樂比舊樂下三律，眾論以為無所考據。願如琦請，郊廟復用和峴所定舊樂，鍾磬不經鐫磨者猶存三縣奇七廩，郊廟、殿庭可以更用。」<sup>271</sup>在議論過程中，宋仁宗謹慎再三，不斷找人考定李照樂律是否真的不堪使用，此律卻一一遭到其他大臣排斥，仁宗只好下詔：「悉仍舊制，其李照所作，勿復施用。」<sup>272</sup>

《宋史·樂志》云：「有宋之樂，自建隆訖崇寧，凡六改作。」<sup>273</sup>從宋太祖到宋徽宗，由於樂律未定而改作大樂凡六次。又云：「禮樂道喪久矣，故宋之樂屢變，而卒無一定不易之論。考諸家之說，累黍既各執異論，而身為度之說尤為荒唐。方古制作，欲垂萬世，難哉！觀其高二律、下一律之說，雖賢者有所未知，直曰樂聲高下於歌聲，則童子可知矣；八音克諧之說，智者有所未諭，直以歌聲

<sup>269</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2961。

<sup>270</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2961。

<sup>271</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2961。

<sup>272</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2962。

<sup>273</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2937。

齊簫聲，以簫聲定十六聲而齊八器，則愚者可諭矣。」<sup>274</sup>此段論述，頗有質疑宋人討論樂律，乃是大費周章、徒勞無功，其評價可謂不高。帳面上北宋時期改變了六次樂律，似乎有些矯枉過正；不過反過來就審聲的角度來看，北宋年間考定樂律，正是對大樂之聲一直感到不夠完美，才需要不斷地尋找不同方法，找出最符合古樂的律度，足見樂律之於樂的重要性，亦可由宋代大樂議所激發的辯論，呈現審聲在政治上的必要。於今文獻不足，無法考察周初之人是如何考校、制定樂律，但藉由後世史書，尤其《宋史》所呈現，儘管面對度量衡早已與周代不同，後周朝廷所遺留的樂律、樂器也不符合古制，惟其矢志訂律正樂的情況，則可以幫助今人，略窺制定樂律的爭論過程，了解審聲之於政治的意義。

### （三）用樂階級

古代樂、舞的階級，經常在禮中呈現，不同階級的人，可以使用的樂、舞就不同。例如《周禮·春官·樂師》云：

凡射，王以〈騶虞〉為節，諸侯以〈狸首〉為節，大夫以〈采蘋〉為節，士以〈采蘩〉為節。<sup>275</sup>

〈騶虞〉、〈狸首〉、〈采蘋〉、〈采蘩〉都是樂章名，在射禮中，不同的階級，就用不同的樂以為節度。《禮記·射義》曰：

〈騶虞〉者，樂官備也；〈狸首〉者，樂會時也；〈采蘋〉者，樂循法也；  
〈采蘩〉者，樂不失職也。是故天子以備官為節，諸侯以時會天子為節，  
卿大夫以循法為節，士以不失職為節。故明乎其節之志，以不失其事，則

<sup>274</sup> 元·脫脫：《宋史》，頁2938。

<sup>275</sup> 《周禮注疏》，卷13，頁3。

功成而德行立，德行立則無暴亂之禍矣，功成則國安。故曰：射者，所以觀盛德也。<sup>276</sup>



用此四樂的原因，在不同階級各司其職，天子須備官，諸侯須以時會天子，卿大夫須重循法，士須以不失職為重，因此，射之所以觀盛德，其中原因之一在於，不同階級之使用不同樂為節。進一步說，也就是每個人都知道自己的本分，而不越分僭制。〈射義〉所謂「可以觀盛德」，並不單指射箭一事，乃指綜合射禮而言，融合射箭、禮儀、樂節，觀察其人其德。而在觀察一個人行射禮的步伐、節奏是否符合樂節之前，更重要的是所奏之樂、所應之節，是否符合自身的禮制階級，是否僭越。

樂在禮中之例，又可見於賓禮。《左傳》成公十二年：

晉郤至如楚聘，且蒞盟。楚子享之，子反相，為地室而縣焉。郤至將登，金奏作於下，驚而走出。子反曰：「日云莫矣，寡君須矣，吾子其入也。」賓曰：「君不忘先君之好，施及下臣，貺之以大禮，重之以備樂。如天之福，兩君相見，何以代此？下臣不敢。」<sup>277</sup>

郤至的形象不優、評價不高，唯獨這件聘楚之事，以及所述「驚而走出」的原因，符合禮義。<sup>278</sup>郤至將登堂，卻聽到堂下奏以金屬樂器，知此非禮，快步走出。所謂「金奏」，《周禮·春官·鍾師》云：「金奏，擊金以為奏樂之節。凡樂事，以鍾

<sup>276</sup> 《禮記注疏》，卷 62，頁 2。

<sup>277</sup> 《左傳注疏》，卷 27，頁 5。

<sup>278</sup> 例如，成公十六年《左傳》晉國攻楚後，記載：「晉侯使郤至獻楚捷於周，與單襄公語，驟稱其伐。單子語諸大夫曰：『溫季（郤至）其亡乎！』」《左傳注疏》，卷 28，頁 18-19。

鼓奏〈九夏〉：〈王夏〉、〈肆夏〉、〈昭夏〉、〈納夏〉、〈章夏〉、〈齊夏〉、〈族夏〉、〈祔夏〉、〈驚夏〉。」<sup>279</sup>其中，〈王夏〉、〈肆夏〉、〈昭夏〉分別奏於王出入、尸出入、牲出入，並非使臣出入之樂。劉文淇也說：「此郤至登時，其金奏即是〈肆夏〉。」<sup>280</sup>故郤至聽到堂下金奏，而不敢登堂。這種主國用樂不當，導致聘賓不敢行禮的情形，在《國語》亦可見之，〈魯語〉記載叔孫穆子出聘晉國，對其用樂所作答覆：

（叔孫穆子）曰：「寡君使豹來繼先君之好，君以諸侯之故，貺使臣以大禮。夫先樂金奏〈肆夏〉：〈樊〉、〈遏〉、〈渠〉，天子所以饗元侯也；夫歌〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉，則兩君相見之樂也。皆昭令德以合好也，皆非使臣之所敢聞也。臣以為肄業及之，故不敢拜。今伶簫詠歌及〈鹿鳴〉之三，君之所以貺使臣，臣敢不拜貺？夫〈鹿鳴〉，君之所以嘉先君之好也，敢不拜嘉？〈四牡〉，君之所以章使臣之勤也，敢不拜章？〈皇皇者華〉，君教使臣曰『每懷靡及』，諫、謀、度、詢，必咨于周，敢不拜教？」<sup>281</sup>

兩國相聘，使者出使聘問他國，有演奏樂曲之分，天子饗元侯以〈肆夏〉，根據清儒董增齡（1780-？）說：「竊疑九夏皆總名，每夏不止一曲。〈樊〉、〈遏〉、〈渠〉三者皆〈肆夏〉之曲名，猶〈鹿鳴〉之三屬〈小雅〉，〈文王〉之三屬〈大雅〉也。《內傳》云『三夏謂〈肆夏〉之三曲，非謂九夏中之三夏也。』九夏各有所用，恐無連奏三夏之理，此傳於〈樊〉、〈遏〉、〈渠〉則冠以〈肆夏〉，以〈鹿鳴〉、〈文王〉不言大雅、小雅者，殆以〈肆夏〉及大雅俱不拜，而〈肆夏〉尤大，故鄭重

<sup>279</sup> 《周禮注疏》，卷 24，頁 1。

<sup>280</sup> 清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，頁 877。

<sup>281</sup> 三國吳·韋昭：《國語集解》，頁 186。

言之乎？」<sup>282</sup>董氏認為，〈樊〉、〈遏〉、〈渠〉都是〈肆夏〉的曲名，而不是四種不同的樂曲。晉悼公以饗禮接待叔孫穆子，使用的樂曲不正確，透過叔孫穆子的解釋可知，晉悼公一開始奏天子饗元侯之樂〈肆夏〉，接著又換成諸侯相見之樂〈文王〉、〈大明〉、〈緜〉，叔孫穆子都因這兩種樂不符合其身分，故未拜。直到悼公奏〈鹿鳴〉，符合叔孫穆子的身分地位，才開始行禮。由此可見，不同階級應該使用不同的樂節，這在春秋時期，仍是通例，卿大夫如晉國郤至、魯國叔孫穆子，都還能道出用樂與階級之間的禮樂關係。

魯國的政治在昭公、定公、哀公時期，幾乎把持在仲孫、叔孫、季孫三家之手，甚至在昭公二十五年，驅逐昭公，即《春秋》昭公二十五年：「公孫於齊，次於陽州。」《公羊傳》云：

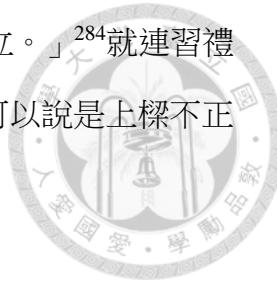
昭公將弑季氏，告子家駒曰：「季氏為無道，僭於公室久矣，吾欲弑之，何如？」子家駒曰：「諸侯僭於天子，大夫僭於諸侯久矣！」昭公曰：「吾何僭矣哉？」子家駒曰：「設兩觀、乘大路，朱干、玉戚以舞〈大夏〉，八佾以舞《大武》，此皆天子之禮也。且夫牛馬維婁，委己者也，而柔焉。季氏得民眾久矣，君無多辱焉！」昭公不從其言，終弑之而敗焉。<sup>283</sup>

從《公羊傳》的解釋來看，魯昭公有鋤奸之心，卻無鋤奸之力，子家駒點出昭公無法成功的原因，乃是各種僭越禮制的行為已久，不易斬草除根，頗為悲哀，且《公羊傳》指出，昭公所用樂、舞，本就僭越天子之制。高士奇認為：「昭公習

<sup>282</sup> 清·董增齡：《國語正義》（清光緒庚辰冬會稽章氏式訓堂本），卷5，頁3。《周禮·春官·鍾師》鄭《注》引呂叔玉云：「〈肆夏〉、〈繁遏〉、〈渠〉皆〈周頌〉也。〈肆夏〉，〈時邁〉也；〈繁遏〉，〈執僕〉也；〈渠〉，〈思文〉。」與韋昭、董氏之說不同，今二說備存。《周禮注疏》，卷24，頁2。

<sup>283</sup> 《公羊傳注疏》，卷24，頁5。

儀，以亟居喪而無慼容，耽耽鮮恥，受制于權臣，固不能以自立。」<sup>284</sup>就連習禮時，也並未展現出恭敬之心，行事委靡無恥，又受制於權臣，可以說是上樑不正下樑歪，無怪乎三家可以囂張跋扈。



在樂、舞的使用方面，《論語·八佾》所謂：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」<sup>285</sup>最能呈現當時，樂、舞與階級業已不再遵守的情形。《左傳》隱公五年曰：「考仲子之宮，將萬焉，公問羽數於眾仲，對曰：『天子用八，諸侯用六，大夫四，士二。』」<sup>286</sup>八佾是天子樂舞之制，季氏為大夫的階級，只可以跳四佾，在庭中舞八佾，這是很明顯的僭越了諸侯乃至天子之禮。另外〈八佾〉還記載：

三家者以〈雍〉徹。子曰：「『相維辟公，天子穆穆』，奚取於三家之堂？」

<sup>287</sup>

關於歌徹以〈雍〉的時機，清儒劉寶楠（1791-1855）認為有三，其一「此成王祭文王徹饌時所歌詩」，<sup>288</sup>其二「凡徹饌皆得歌之」，<sup>289</sup>其三「諸侯相見亦得歌此詩」。<sup>290</sup>孔子所引《詩》，鄭玄認為是：「助王禘祭百辟與諸侯也」，<sup>291</sup>當於天子祭祀時

<sup>284</sup> 清·高士奇：《左傳紀事本末》，頁114。

<sup>285</sup> 《論語注疏》，卷3，頁1。

<sup>286</sup> 《左傳注疏》，卷3，頁18。

<sup>287</sup> 《論語注疏》，卷3，頁2。

<sup>288</sup> 《毛詩序》：「雍，禘太祖也。」《毛詩注疏》，卷19-3，頁9。

<sup>289</sup> 《周禮·春官·樂師》：「及徹，帥學士而歌徹。」〈小師〉：「王饗諸侯，徹歌此詩。」《周禮注疏》，卷23，頁4。《周禮·春官·小師》：「徹，歌。」劉寶楠所引並非原文。詳見《周禮注疏》，卷23，頁17。

<sup>290</sup> 〈仲尼燕居〉曰：「客出以〈雍〉」《禮記注疏》，卷50，頁20。清·劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁80。

<sup>291</sup> 《毛詩注疏》，卷19-3，頁10。

所歌。而孔子之所以反感，乃是由於三家只是魯國家臣，不可以使用天子之禮樂。



綜合以上，本節分別討論射禮、聘禮、祭祀等三種禮儀用樂的情形。顯而易見的，用樂之所以必須符合禮制階級，正如〈射義〉所言「觀盛德」。在《左傳》、《國語》聘禮用樂之例中，主國竟然都沒有正確使用符合聘禮之樂，所幸郤至、叔孫穆子，都敏銳的發現主國金奏不合禮制，而不願行禮，兩人對於用樂的階級意識，使得聘禮還能夠保持應有的禮樂精神。魯國三家則非如此，無論是八佾舞於庭，還是用天子禮歌徹，可見他們的心中已無絲毫的敬畏之心，更遑論用樂的等制。而這種不遵用樂等制的行為，在政治上，便是魯國政權遭到三家架空的影響之一。反觀郤至聘楚進退得宜，叔孫穆子能夠適時展現君子修為、文化涵養乃至政治風度，皆是來自過往的國子教養。

## 小結

周代世子及國子學習禮樂，目的就是為了可以實踐禮樂之道、發揮禮樂精神，其實踐環境就是政治場合，借助禮樂以維護政統、宗統與治道，而在參與政治、成為國家的主政者之前，也必須先經過一番考核，即黜惡之禮。然而黜惡之禮除了嚴格把關學子的學習情形之外，從此禮導正不帥教者的各種方法，舉凡更換老師、樹立典範，或變換環境、遷居至他鄉、郊、遂，在在可以看出，設計、執行此禮的人，都不希望放棄任何改正不帥教者的希望、機會。但話說回頭，須要有黜惡之禮的原因，就是因為禮、樂之於政治的影響力太大，冠、昏、喪、祭、鄉、射、朝、聘，從《春秋》三《傳》、《國語》等先秦文獻可知，此八項不啻為一國強盛與否的標準之一。王者功成作樂，或者考訂樂律、度數，也無不象徵著統治者萬象更新、宣示主權的企圖。從《宋史·樂志》所載大樂議，觀察西晉、宋代，考訂樂律、功成作樂的工程，亦可推考想見周代樂制的蹤影，如有宋之樂亦作六

成，北宋期間不間斷的審定樂律，都顯示著後代王朝，在政治上仍往往實踐著周代所建立的禮樂結構，循此亦足以回頭檢證周世子、國子的禮樂教育內涵。





## 第六章 結論



本文以三《禮》為中心，並藉相關的先秦兩漢典籍為輔，探討周代世子及國子的教育養成。以《周禮》為綱討論周代世子及國子的教育，有別於前人研究多由教育史、教育思想、歷史學等角度，也彌補經學研究中，文獻方面大多僅重視《禮記·學記》。在《周禮》中，教育屬於地官司徒之職，掌握各級教育，從各行政區域人民因地制宜、順應自然環境，並且熟悉其業務的教育開始，一直到天子的教育。學習內容上，便可見世子及國子的教育，與一般身分頗有落差。住在野的人民，學習內容大多與農、林、漁、牧相關。大司徒、鄉大夫以十二教教鄉中萬民，十二教分別有不同的面向與意義，而多以日常生活之教育為主，使民有待人接物之禮、有安於世事之長；以鄉三物：六德、六行、六藝教萬民，則是要為天子培養可以為政的賢才。唯獨世子及國子，身為王政系統的接班人，所受教育由個人修身到應對進退，由六書、九數到詩、歌、舞、器樂，在在顯示，他們的學習，是為了王朝、邦國的前途發展。

在教學現場的人中，最重要的莫過於傳道、授業、解惑的師傅。結合《禮記·文王世子》、《大戴禮記·保傅》來看，專教太子者，有三公三少，分別為：太師、太傅、太保、少師、少傅、少保。專教世子（包含太子）的老師，在世子剛出生三天到三個月之間，有世子之（女）師、諸母、慈母，他們是從國君之妾中選出來的，據孔《疏》，世子蒙其教養直至十歲之前。而統教國子的老師，根據《周禮·地官》、〈春官〉，《禮記·文王世子》，主要有師氏、保氏、大司樂、樂師、大胥、小胥、籥師等。此外還有〈文王世子〉所記的大司成，即指《周禮·春官》中的大師。

學習的年齡，《禮記·內則》雖然有明確的記載，然而檢視先秦典籍，卻可

以發現又非完全如此，歷來注經的學者，也認為周代世子及國子行冠禮的年紀，未必要完全按照〈內則〉所訂，人格的養成、學習的進度，都是影響行冠禮時機的因子。故本文認為，入學的年齡，理想上應以冠禮成人為分界，也就是在行冠禮之前，入小學，行冠禮之後，則入大學。行冠禮的年齡，亦是因人而異，有些學子成熟較早，在二十歲以前行冠禮，反之，有些學子則在二十歲以後行冠禮。學習的場所，在周代的學宮中共分為五個部分：中為辟廡、東為東序、西為瞽宗、北為上庠、南為成均。

學習的內容，亦可以小學與大學為分界。在小學階段，學習基本的做人處事之道、灑掃應對進退之儀，根據《周禮》有師氏所教的三德、三行，並且以國內之事作為教材，使學子能判斷是非對錯，又有保氏所教的六藝、六儀。培養三德、三行的目的在於，使學子能夠養成內外相諧的性格，由德知行，由行省德。並且以國內之事作為教材，教以三德、三行，更教以此判斷人事往來之間的是非、對錯。也就是說，在小學階段，師氏之教，就著重了學習與實踐，二者須要相輔相成的學習方法，當以事件作為教材，要求學子持更高的標準審視人文，其宗旨奧義在於，不可輕易以己度人，而是應該以德、行衡量。而保氏之教，雖然同萬民之教教以六藝，卻因世子及國子與萬民身分不同，而有不同的學習內容。在六藝之中，兩者相似的是射、御、書、數，關鍵的差異在於禮、樂，從學習的階段而言，世子與國子尚要區分小學與大學所習之禮、樂不同，而萬民則無小學、大學之分；就學習內容而言，小學習幼儀、大學始學禮，小學舞《勺》、大學舞《大夏》，而萬民學樂，則無法接觸到《勺》、《大夏》等舞，只有旌舞、人舞等。而在學習之後的應用場合，更可從射看出世子及國子於萬民之教的差異，前者可參與天子將祭擇士之大射，後者則只操演於鄉射禮中。

而《周禮·地官·保氏》記載所教六儀，則更能顯示世子及國子之教，與萬

民不同。與六儀相關的詞語，有禮容、容禮、威儀。禮容可以視為合禮之容，是較為單純的容貌、動作，為禮典、禮儀當中，注重內在德性和外在禮儀的結合，配合當下情境，透過外在體貌，表現出合宜的神情、動作以傳達內心情志，析言之可包含「容貌情色、俯仰屈伸、進退升降、周旋揖讓、盤旋辟退」等。容禮是「以禮容為核心要件的一整套儀文形式」。威儀則是透過合度的儀態展現應有的威信。學界對容禮的研究多集中在漢代，本文藉由世子及國子教育的議題，切入容禮教育，透過《儀禮》中的言辭、執玉之容，考察先秦時期的容禮樣貌。

六儀之所以被放在《周禮》，其原因在於，〈保氏〉所錄的是與王國政教關係較大的禮，而如冠禮之容，與王國政教關係較小，故未錄入，然而，並不代表不重要。禮容、容禮與威儀，之所以有其重要性，原因在於藉由容貌神色、身體屈伸、服裝儀表，可以在禮典中展現不同的意義，正確的施展禮容，可以使容禮順當，彰顯威儀合度；反之，不正確的禮容表現，則容禮不順，甚至無法展現威儀，弱化威儀。損害行禮者的形象事小，若是有損天子、諸侯國之威信則事大，也因此，禮容的教育為世子及國子必修科目。

從個人的層面看，在平時，當學習以文王為楷模的君子風範，藉由《禮記》可見，依照身體部位區分，頸部以上的頭、臉、眼、口，從口延伸的聲、氣，旁及四肢的手、足，乃至坐、立、燕居，都是個人展現禮容的重要部位，禮容的最高指導原則，則如〈曲禮〉所言「不失色於人」。禮容的演練，相對於平時，又有朝君之時，面對君主，當然不可失容、失禮，舉止方面要習容，行走要配合玉佩的撞擊節奏觀玉聲，執玉須如不克，言辭須要預先設想、模擬，書思對命。以代表國君出使聘問而論，又須帶領使團，在聘禮之前，模擬宮室中的相對位置，演練聘禮時的走位，為的就是防止出錯，導致己方顏面掃地，使國威蒙塵。執玉是聘禮、觀禮重要的環節，由於玉象徵信，代表聘問之國的誠意，因此使者手執，

更須戰戰兢兢。聘問不同階級的君主，手持玉的高度也相異，如見天子「上衡」，見諸侯則「平衡」。身體呈鞠躬貌，面容審慎、敬重，展現聘問之赤誠。言辭是兩方溝通的工具，一字一句都相當重要，失之毫釐，謬以千里。而《儀禮》所錄〈聘禮〉、〈覲禮〉記載言辭較少，正是因為每一次行禮的狀況不同，所言有異，因此更考驗著擔任使者的人，平時的演練，與臨場的發揮，除了行為舉止合儀之外，合適、達意的言辭更能展現一國之威儀。

禮容的正確執行，除了展現行禮者知禮，能夠適宜、合度之外，藉由容貌在禮中的表現，適度彰顯政教意涵，也是禮容的重要功用之一。例如漢高祖初登帝位時，由於群臣起義於民間，在朝堂之上罔顧儀態，然經叔孫通制定朝儀，使「諸侯王以下莫不震恐肅敬」、「無敢譙譁失禮者」，高祖才知「為皇帝之貴」。又如宋英宗非仁宗正嗣，初即位時須立威信，御史中丞王疇建議英宗行幸國都，使民觀望，展示威儀於天下，證明其統治的正當性。由此可以推想，周代世子及國子學習禮容，就禮而言是為了符合禮義，但就政治教化而言，上自天子，下至卿大夫、士，當有朝一日，成為執政的接班人，須要建立符合自身階級的統治正當性與威望，禮容的展現也能使人仰觀、尊敬，且象徵政權之柄。

除了〈師氏〉、〈保氏〉，《周禮·春官》的樂官體系，也記載諸多周代世子及國子學習樂的內容，足可證明周代社會擁有「禮樂相須以為用」的特質。從《尚書·堯典》舜命夔典樂之事，就可知樂在歷來政教早已經擁有重要的地位，在三《禮》典籍中，更可看到周樂文化與政教的關係，及對政教的影響。由於樂經失傳，經學研究大多以《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五經為主，本文則由《周禮·春官》樂教出發，嘗試將樂納入討論。

周代政教之所以看重樂，其原因在於樂的本質，樂之下包含：聲、方、音等

元素，由於音之所起在人心之所感，人所感觸也能由聲音觸發，古代聖王深諳「聲音之道與政通」，這是周代政教注重樂的關鍵因素。與六藝相同，周代雖也以樂教育萬民，然而教育萬民之樂，與教育世子及國子之樂，則因階級而有不同。根據《禮記·樂記》，萬民學習的是音，世子及國子學習的是樂，其原因在於，樂在政教中扮演重要的角色，及其所具有之代表性。

周樂文化包含著詩、歌、舞、器樂四者，周代世子及國子學習此四者，與政治教化可以說是息息相關。學六詩，除了從《毛詩序》以政教視角的文本解釋，理解六詩之教，亦應回歸《周禮》樂教中，學習六詩以為用的禮樂脈絡，才能掌握太師教六詩以風、賦、比、興、雅、頌等六個面向，也才能理解周代世子及國子，學習解讀詩意、掌握詩旨、表現詩用的原因。學歌，則是由於周代禮典，展現詩的方式為歌，並且由於注重血氣自然之人聲，及所謂「登歌、下管」，因此歌在樂教中，亦佔有一席之地。器樂中的絲弦樂器，也與人聲相同，在堂上演奏，乃是雅樂之綱領，故有其尊貴地位。而舞，除了使學子心體契合、充實血氣筋骨之外，更要學習樂舞所富含的歷史意義，及其在祭祀、政治宣示上的意圖。故從學習的目的看，周代有采詩制度，收集民聲歌謠，經過貴族化的文字潤飾之後，譯為雅言成為了詩，在政治上，也因為收集民意，而可以知曉政教之良窳、成敗。在祭祀活動中，頌詩也是重要的環節，在春秋時期的外交活動中，更有賦詩言志之舉。周代建立六代樂舞之序，其政治意味在於，周乃紹繼前五代之統，王者功成作樂，損益前代，撰寫《大武》，其中六變，更記錄著武王伐紂、政權移轉的故事。可以說，透過樂彰顯出了殷周更替的正當性。

此外，本文雖以《周禮》為綱，《周禮》固未明載書教，〈王制〉樂正四教則予涵括。〈康誥〉的撰作時代較早，是西周初期的真實文獻，也反映重要的歷史記憶。藉由《左傳》引〈康誥〉，其在春秋時期被引用的次數，反映被閱覽、學



習的程度，可見〈康誥〉所記載的天命、明德慎刑等思想，在春秋時期是受到重視的歷史記憶，且對學習中的世子及國子，造成一定程度的影響。由此可見，《左傳》人物展現其治國經邦的思考，同時也呈現了周代世子及國子學習《書》的歷史記憶、內容、思想。

世子及國子學成之後，並非立即投入政治舞台，而是需要透過黜惡之禮的考驗，相當於畢業之前的最終考核。黜惡之禮的重要性，藉晉獻公與世子申生的事例可見，由於驪姬挑撥，再加上父子互相猜疑，導致人倫悲劇，下逮晉國公室衰弱，這一連串的事件，都是主觀人為因素所造成。但是，在牽涉世子之位的定奪時，若能有較為客觀的黜惡之禮，在世子之位的人選上，就可以起到「通過禮儀」的作用，不但考驗其能力合格與否，常規化的禮儀，也為其地位帶來正當性、合法性，進而起到保護大位傳承的作用。

在周代世子及國子的禮儀實踐方面，依照冠、昏、喪、祭、鄉、射、朝、聘之分，更可以從先秦典籍的實例看出，應該要如何成為一個合格的接班人。藉由三《禮》所展現的「常」，觀察《春秋》與三《傳》記載之「變」，最需掌握的關鍵是，人能否通達禮制中的禮義。在政教的現實環境中，禮制未必是一切事物的唯一標準，能確實行禮固然能展現其學習結果，但若因為政治環境變化，不得不在禮節上有所權變，或使得禮義衍生另類解讀，無論是哪一種，只要基於禮義，行禮之經與權，都不影響禮可以綱紀國家的作用。不過，通權達變並不代表可以犯分亂禮、僭上偪下，魯國三家以〈雍〉徹、八佾舞於庭，違綱亂紀，就是禮樂崩壞的最佳證明。

最後，禮樂相須為用，樂的實踐與探討，對周代世子及國子成為接班人以後，也有相當的重要性，從作樂、審聲、用樂階級三種角度觀察樂的實踐，可以看出



王者功成作樂，或者損益前代之樂，對後代的世子及國子而言，都是學習歷史、政治、文化的教材。而透過西晉荀勗之論、宋代大樂之議，都可以推想周代承襲、制坐大樂，亦經歷此種討論，審聲知音，不只是為了使樂調、音律更加和諧，或使樂曲更加優美，而是為了在用樂的場合，如國宴、祭祀上，彰顯我方能掌握天地之和，有能力可使樂曲音律精準，光大音樂而展現文化實力。據禮鞏固階級用樂，則是為了維繫禮制上的綱常倫理，上自天子，下至士，都應該使用符合禮制的樂曲，從統治者的角度而言，更要竭力鞏固，展現出禮樂自天子出的正統。藉由上述，便可得知世子及國子學習音樂，乃至掌握樂教的重要性。

綜上所述，本文以三《禮》為中心，研究「學禮」之體，與學「禮」之用。由政教的視角，考察周代世子及國子的教育養成，由於宗法制度，使得繼承者一世子及國子，天生擁有特殊身分。「今日之子弟，即他日之公卿」，將來王朝、邦國的接班人，其所學不只是為了培養興趣、增進個人涵養，而是有朝一日為王朝、邦國之大用，有效掌握禮樂征伐之所出。由師傅之眾、學習項目之繁、深度之至，雖可見其學習壓力之大，但是從學習時程的安排來看，又可見其所以學、所以如此學，乃是任重而道遠。王國維說殷周之大變革在制度，不過，周家績業源遠流長，除了建立制度，關鍵還須仰賴教育，以養成觀念代代相傳，方能有健全、永續的王道傳承。

## 參考文獻

### 一、傳統文獻



- 漢・伏勝撰，清・陳壽祺輯校：《尚書大傳》，收入張元濟主編：《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1979年，上海涵芬樓藏左海文集本。
- 漢・韓嬰撰，許維遹校釋：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，2005年。
- 漢・賈誼：《新書》，收入清・王謨：《增訂漢魏叢書》，臺北：大化書局，1983年。
- 舊題漢・孔安國傳，唐・孔穎達正義：《尚書注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。
- 漢・董仲舒撰，清・蘇輿義證：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
- 漢・司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。
- 漢・司馬遷撰，劉宋・裴駟集解，唐・司馬貞索隱，唐・張守節正義：《史記三家注》，臺北：七略出版社，2003年，清乾隆武英殿刊本。
- 漢・戴德編，北周・盧辯注：《大戴禮記》，收入張元濟主編：《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1979年，據上海涵芬樓借無錫孫氏小綠天藏明袁氏嘉趣堂刊本影印。
- 漢・班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 漢・班固撰，清・陳立疏證，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。
- 漢・許慎撰，清・段玉裁注：《說文解字注》，臺北：洪業文化事業有限公司，2016年。
- 漢・趙岐注，宋・孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

漢・鄭玄箋，唐・孔穎達正義：《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達正義：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

漢・鄭玄撰，清・袁鈞輯：《鄭志》，收入《鄭氏佚書》，清光緒十四年（1888年）浙江書局刊本。

漢・何休解詁，唐・徐彥疏：《公羊注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

漢・蔡邕：《月令章句》，收入嚴一萍選輯：《漢魏遺書鈔》，臺北：藝文印書館，1970年。

漢・蔡邕：《獨斷》，收入《蔡中郎集》，臺北：臺灣中華書局，1965年。

三國吳・韋昭：《國語注》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。

晉・何晏集解，宋・邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

晉・杜預注，唐・孔穎達正義：《春秋左傳注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

魏・王弼，晉・韓康伯注，唐・孔穎達正義：《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

晉・郭璞注，宋・邢昺疏：《爾雅注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印嘉慶二十年南昌府學本。

晉・范甯注，唐・楊士勛疏：《穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印

嘉慶二十年南昌府學本。

南朝宋·范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。

唐·陸德明：《經典釋文》，臺北：漢京文化事業有限公司，1980年。

唐·房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1974年。

唐·魏徵：《隋書》，北京：中華書局，1973年。

唐·孔穎達：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2014年，影印南宋越刊八行本。

唐·杜佑：《通典》，北京：中華書局，1992年。

唐·成伯璵：《毛詩指說》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德校刊：《通志堂經解》，第16冊，臺北：台灣大通書局，1969年。

宋·劉敞：《春秋權衡》，收入清·徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第19冊，臺北：台灣大通書局，1969年。

宋·蘇軾：《東坡志林》，北京：中華書局，1981年。

宋·王與之：《周禮訂義》，收入清·徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第28冊，臺北：台灣大通書局，1969年。

宋·陳祥道：《禮書》，北京：書目文獻出版社，1988年，據元至正七年福州路儒學刻明修本影印。

宋·陳暘撰，張國強點校：《樂書點校》，鄭州：中州古籍出版社，2019年。

宋·王昭禹：《周禮詳解》，收入《文淵閣四庫全書》第91冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986年。

宋·趙鵬飛：《春秋經筌》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德編：《通志堂經解》第20冊，臺北：台灣大通書局，1969年。

宋·鄭樵：《風雅頌辨》，《六經奧論》，收入清·徐乾學等輯，清·納蘭成德編：《通志堂經解》第40冊，臺北：漢京文化事業有限公司，1985年。

宋·程公說：《春秋分記》，收入《文淵閣四庫全書》第154冊，臺北：臺灣商務



印書館股份有限公司，1986 年。。

宋・李燾：《續資治通鑑長編》，收入《文淵閣四庫全書》第 317 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。

宋・朱熹：《詩集傳》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 1 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年。

宋・朱熹：《朱子語類》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 14 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年。

宋・朱熹：《小學》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 13 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年。

宋・朱熹撰：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第 23 冊，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年。

宋・呂祖謙：《麗澤論說集錄》，收入《文淵閣四庫全書》第 703 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。

宋・衛湜：《禮記集說》，收入清・徐乾學等輯，納蘭成德校刊：《通志堂經解》第 30 冊，臺北：台灣大通書局，1969 年。

宋・王應麟著，清・翁元圻等注，欒保羣、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞（全校本）》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

元・吳澄：《禮記纂言》，收入《文淵閣四庫全書》第 121 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。

元・脫脫：《宋史》，北京：中華書局，1985 年。

元・趙汸：《春秋左氏傳補注》，收入清・徐乾學等輯，清・納蘭成德編：《通志堂經解》第 25 冊，臺北：台灣大通書局，1969 年。

元・敖繼公：《儀禮集說》，上海：上海古籍出版社，2017 年。

明・胡廣：《禮記大全》，收入《文淵閣四庫全書》第 122 冊，臺北：臺灣商務印





- 書館股份有限公司，1986 年。
- 明・陳選：《小學集注》，收入《摛藻堂四庫全書薈要》第 251 冊，臺北：世界書局，1986 年。
- 明・黃佐：《南齋志》，收入陳建華，曹淳亮主編：《廣州大典》第 36 輯，廣州：廣州出版社，2015 年。
- 明・柯尚遷：《周禮全經釋原》，收入《文淵閣四庫全書》第 96 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。
- 明・屠羲英：《童子禮》，收入清・張伯行：《養正類編》，同治八年福州正誼書院藏版。
- 明・李之藻：《頌宮禮樂疏》，臺北，國立中央圖書館，1970 年。
- 清・張爾岐：《儀禮鄭注句讀》，臺北：學海出版社，2011 年。
- 清・林雲銘：《古文析義・二編》，臺北：廣文書局，1984 年，影宣統己酉校印本。
- 清・馬驥：《左傳事緯》，山東：齊魯書社，1992 年。
- 清・李光地撰，陳祖武點校：《榕村語錄》，北京：中華書局，1995 年。
- 清・高士奇撰，楊伯峻點校：《左傳紀事本末》，北京：中華書局，2015 年。
- 清・姚際恆撰，顧頡剛點校：《詩經通論》，收入林慶彰主編：《姚際恆著作集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年。
- 清・張伯行：〈小學集解序〉，《正誼堂續集》，收入清・張伯行編，清・左宗棠增刊：《正誼堂全書》第 182 冊，同治八年福州正誼書院本。
- 清・方苞：《周官集注》，收入《文淵閣四庫全書》第 101 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。
- 清・方苞：《禮記析疑》，收入《文淵閣四庫全書》第 128 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。
- 清・江永：《禮記訓義擇言》，收入《皇清經解續編》第 2 冊，臺北：復興書局，1972 年。

清・江永：《禮書綱目》，收入《文淵閣四庫全書》第 134 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。

清・李鍾倫：《周禮纂訓》，收入《文淵閣四庫全書》第 100 冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986 年。

清・顧棟高撰，吳樹平、李解民點校：《春秋大事表》，北京：中華書局，1993 年。

清・汪紱：《禮記章句》，收入王德毅主編：《叢書集成三編》第 24 冊，臺北：新文豐出版公司，1997 年。

清・秦蕙田撰，方向東、王鍔點校：《五禮通考》，北京：中華書局，2020 年。

清・官獻瑤：《石谿讀周官》，收入《續修四庫全書》第 79 冊，上海：上海古籍出版社，2003 年。

清・褚寅亮：《儀禮管見》，上海：商務印書館，1935 年。

清・盛世佐撰，袁茵點校：《儀禮集編》，杭州：杭州大學出版社，2021 年。

清・馮李驛、陸浩輯：《左繡》，收入《四庫全書存目叢書》第 141 冊，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年。

清・徐養原：《頑石廬經說》，收入王先謙編：《皇清經解續編》第 8 冊，臺北：復興書局，1972 年。

清・張惠言：《讀儀禮記》，收入《皇清經解續編》第 5 冊，臺北：復興書局，1972 年。

清・段玉裁：《周禮漢讀考》，《段玉裁遺書》，臺北：大化書局，1977 年。

清・段玉裁：〈與劉端臨第四書〉，《經韻樓文集補編》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

清・孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年。

清・孔廣森：《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013 年。

清・凌廷堪：《禮經釋例》，收入紀健生校點：《凌廷堪全集》，合肥：黃山書社，2009 年。



- 清·牟庭：《詩切》，《詩經要籍集成》第31冊，北京：學苑出版社，2003年。
- 清·郝懿行：《山海經箋疏》，成都：巴蜀書社，1985年。
- 清·焦循撰，劉建臻整理：《群經宮室圖》，《焦循全集》第8冊，揚州市：廣陵書社，2016年。
- 清·王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 清·劉沅：《周官恆解》，收入《續修四庫全書》第81冊，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 清·陳壽祺：《五經異義疏證》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 清·金鶴：《求古錄禮說》，山東：山東友誼書社，1992年。
- 清·沈欽韓：《春秋左氏傳補注》，上海：上海古籍出版社，2016年。
- 清·胡承珙：《毛詩後箋》，收入王先謙編：《皇清經解續編》第8冊，臺北：復興書局，1972年。
- 清·董增齡：《國語正義》，清光緒庚辰冬會稽章氏式訓堂本。
- 清·胡培翬：《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。
- 清·胡培翬撰，黃智明點校：《胡培翬集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年。
- 清·陳奐撰，滕志賢整理：《詩毛氏傳疏》，南京：鳳凰出版社，2018年。
- 清·劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。
- 清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，北京：科學出版社，1959年。
- 清·邵懿辰：《禮經通論》，收入王先謙編：《皇清經解續編》第18冊，臺北：復興書局，1972年。
- 清·陳澧撰，鍾旭元、魏達純校點：《東塾讀書記》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 清·方玉潤撰，李先耕點校：《詩經原始》，北京：中華書局，2009年。
- 清·郭嵩燾撰，鄖錫非，陳戌國點校：《禮記質疑》，長沙：岳麓書社，1992年。



- 清・黃以周撰，王文錦點校：《禮書通故》，北京：中華書局，2007年。
- 清・黃以周：《儆季雜著・文鈔》，收入清・黃式三，清・黃以周撰，詹亞園，張涅主編：《黃式三黃以周合集》，上海：上海古籍出版社，2014年，第15冊。
- 清・吳大澂：《古玉圖考》，臺北：臺灣中華書局，1971年。
- 清・王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》，北京：中華書局，1987年。
- 清・王先謙：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 清・孫詒讓：《墨子閒詁》，高雄：復文圖書出版社，1985年。
- 清・孫詒讓撰，王文錦，陳玉霞點校：《周禮正義》，北京：中華書局，2013年。
- 清・皮錫瑞撰，吳仰湘點校：《尚書大傳疏證》，北京：中華書局，2022年。
- 清・廖平：《起起穀梁廢疾》，收入《續修四庫全書》，第133冊，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 清・張其淦：《左傳禮說》，臺北：力行書局，1970年。
- 清・曹元弼：《禮經學》，北京：北京大學出版社，2012年。

## 二、近人專著／單篇論文

- 王文錦：《禮記譯解》，北京：中華書局，2001年。
- 王利器：《鄭康成年譜》，山東：齊魯書社，1983年。
- 王明珂：《反思史學與史學反思：文本與表徵分析》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2015年。
- 王國維：《宋元戲曲史》，收入《王國維先生全集續編》，臺北：大通書局，1976年。
- 王國維：《觀堂集林》，北京：中華書局，2019年。
- 王國瓔：《中國文學史新講》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2014年。
- 王啟發：《禮學思想體系探源》，鄭州：中洲古籍出版社，2005年。



- 王貴民：《商周制度考信》，臺北：明文書局股份有限公司，1989 年。
- 王誠御：《毛《傳》、鄭《箋》訓詁中的經學建構與文本意識》，新北：花木蘭出版有限公司，2021 年。
- 王鍔：《禮記鄭注彙校》，北京：中華書局，2020 年。
- 王靜芝：《詩經通釋》，新北：輔仁大學中國文學系，2016 年。
- 毛禮銳、邵鶴亭、翟菊農：《中國教育史》，臺北：五南圖書出版有限公司，1989 年。
- 史習江：《中國古代的教育》，臺北：文津出版社有限公司，2001 年。
- 付林鵬：《兩周樂官的文化職能與文學活動》，北京：中國社會科學出版社，2016 年。
- 朱孟庭：《《詩經》與音樂》，臺北：文津出版社，2005 年。
- 伍振鸞：《中國教育史要略》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2008 年。
- 米靖：《經學與兩漢教育》，天津：天津人民出版社，2009 年。
- 何定生：《詩經今論》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1973 年。
- 何茲全：《中國古代社會》，北京：北京師範大學出版社，2001 年。
- 宋錫正：《先秦教育思想與實施》，臺北：三民書局，1985 年。
- 沈文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰作〉，《宗周禮樂文明考論》，浙江：杭州大學出版社，1999 年。
- 呂凱：《鄭玄之讖緯學》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2011 年。
- 吳宏一：《詩經與楚辭》，臺北：聯經事業出版股份有限公司，2010 年。
- 祁海文：《禮樂教化：先秦美育思想研究》，濟南：齊魯書社，2001 年。
- 余英時：《論天人之際》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2015 年。
- 屈萬里：〈論國風非民間歌謠的本來面目〉，《書庸論學集》，臺北：臺灣開明書局，1980 年。
- 屈萬里：〈說詩經之雅〉，《屈萬里先生文存》第 1 冊，臺北：聯經出版事業公司，

1985 年。

屈萬里：《詩經詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，2000 年。

屈萬里：《古籍導讀》，臺北：臺灣開明書店，2001 年。

屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年。

李安宅：《儀禮與禮記之社會學研究》，上海：上海人民出版社，2005 年。

李孝定：《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991 年。

李志剛：《禮可以觀：早期中國古禮論稿》，武漢：武漢大學出版社，2021 年。

李定開、譚佛佑主編：《中國教育史》，成都：四川民族出版社，1990 年。

李亞農：《李亞農史論集》，上海：上海人民出版社，1962 年。

李洛旻：《賈公彥《儀禮疏》研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2017 年。

李崇遠：《春秋三傳禮異同考要》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969 年。

李惠儀撰，文韜、許明德譯：《《左傳》的書寫與解讀》，南京：江蘇人民出版社，

2016 年。

李無未：《周代朝聘制度研究》，長春：吉林人民出版社，2005 年。

李婷婷：《《詩經》之器樂研究》，北京：中國社會科學出版社，2019 年。

李隆獻：《晉文公復國定霸考》，臺北：國立台灣大學出版委員會，1988 年。

李隆獻：〈歷代成年禮的特色與沿革——兼論成年禮衰微的原因〉，收入葉國良、

李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，臺北：大安出版社，

2004 年，頁 15-98。

李隆獻：〈《左傳》「獻捷」、「獻俘」、「獻功」事例的省察與詮釋〉，《歷史敘事與經典文獻隅論》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020 年，頁 243-290。

李隆獻：〈「晉悼復霸」說芻論〉，《歷史敘事與經典文獻隅論》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2020 年，頁 181-242。

李衛軍編著：《左傳集評》，北京：北京大學出版社，2016 年。

李澤厚：《美的歷程》，臺北：蒲公英出版社，1986 年。





林尹：《文字學概說》，新北：正中書局股份有限公司，2007 年。

林玉体：《中國教育史》，臺北：文景書局有限公司，2006 年。

林素英：《古代祭禮中之政教觀：以《禮記》成書前為論》，臺北：文津出版社有限公司，1997 年。

林素英：〈從農事祈報詩論周代祭祀的人文精神與教化意義：以〈思文〉組詩為例〉，《特定時空環境下的詩禮之教：《詩》教體系的萌芽與定型》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2021 年，頁 343-372。

林素娟：《神聖的教化——先秦兩漢婚姻禮俗中的宇宙觀、倫理觀與政教論述》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2011 年。

林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2021 年。

林淑心：《衣錦行——中國服飾史相關之研究》，臺北：國立歷史博物館，1995 年。

林義光：《詩經通解》，臺北：臺灣中華書局，1971 年。

周何：《春秋吉禮考辨》，臺北：嘉新水泥文化基金會，1970 年。

金春峰：《周官之成書及其反應的文化與時代新考》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993 年。

洪國樑：〈「重章互足」與《詩》義詮釋〉，《詩經、訓詁與史學》，臺北：國家出版社，2015 年。

俞啟定：《先秦兩漢儒家教育》，濟南：齊魯書社，1987 年。

侯家駒：《周禮研究》，臺北：聯經出版事業公司，1987 年。

胡新生：《周代的禮制》，北京：商務印書館，2016 年。

袁禾：《中國古代舞蹈審美歷程》，北京：高等教育出版社，2006 年。

袁珂：《山海經校注（增補修訂本）》，成都：巴蜀書社，1993 年。

畢誠，程方平：《中國教育史》，臺北：文津出版社，1996 年。

修海林：《中國古代音樂教育》，上海：上海教育出版社，1997 年。



- 孫作雲：《孫作雲文集：《詩經》研究》，開封：河南大學出版社，2006年。
- 孫培青主編：《中國教育史》，上海：華東師範大學，2008年。
- 孫致文：《朱熹《儀禮經傳通解》研究》，臺北：大安出版社，2015年。
- 孫慶偉：〈古器物學研究——西周玉器概論〉，《西周玉器》，臺北：震旦文教基金會，2005年，頁11-32。
- 孫機：《漢代物質文化資料圖說》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 高明：《禮學新探》，香港：集成圖書公司，1963年。
- 高明士：《中國教育制度史論》，臺北：聯經出版事業公司，1999年。
- 高明士：《中國教育史》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年。
- 高時良：《〈學記〉研究》，北京：人民教育出版社，2005年。
- 馬士遠：《周秦尚書學研究》，北京：中華書局，2008年。
- 徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- 徐復觀：《中國經學史的基礎》，臺北：臺灣學生書局有限公司，1982年。
- 徐復觀：《兩漢思想史·一》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 梁啟超著，賈馥茗標點：《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993年。
- 陶愚川：《中國教育史比較研究》，濟南：山東教育出版社，1985年。
- 陳青之：《中國教育史》，北京：中國文史出版社，2016年。
- 陳桐生：《禮化詩學：詩教理論的生成軌跡》，北京：學苑出版社，2009年。
- 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年。
- 陳夢家：《西周銅器斷代》，北京：中華書局，2004年。
- 陳夢家：《西周年代考》，北京：中華書局，2007年。
- 陳溫菊：《詩經器物考釋》，臺北：文津出版社有限公司，2001年。
- 郭永吉：《帝王學禮：自漢至隋皇帝與皇太子經學教育禮制研究》，桃園：國立中央大學出版中心，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2019年。



- 郭沫若：〈公孫尼子與其音樂理論〉，《青銅時代》，重慶：文治出版社，1979年。
- 郭偉川：《《周禮》制度淵源與成書年代新考》，北京：國家圖書館出版社，2016年。
- 郭齊家：《中國古代學校》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994年。
- 許子濱：〈《左傳》聘禮禮辭研究〉，《《春秋》《左傳》禮制研究》，上海：上海古籍出版社，2012年，頁161-190。
- 許子濱：《楊伯峻《春秋左傳注》禮說斠正》，香港：中華書局，2017年。
- 許兆昌：《先秦樂文化考論》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2009年。
- 許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1995年。
- 許倬雲：《西周史》，臺北：聯經出版事業公司，1986年。
- 許維遹：《呂氏春秋集釋》，北京：北京市中國書店，1985年。
- 曹建墩：〈周代容禮考〉，《先秦禮制探蹟》，天津：天津人民出版社，2010年，頁189-225。
- 曹建墩：〈先秦時期的威儀與威儀觀〉，《先秦禮制探蹟》，天津：天津人民出版社，2010年，頁226-238。
- 曹建墩：《三禮名物分類考釋》，北京：商務印書館，2021年。
- 張以仁：〈從國語與左傳本質上的差異試論後人對國語的批評〉，《春秋史論集》，臺北：聯經出版事業公司，1990年，頁105-182。
- 張双棣：《呂氏春秋譯著（修訂本）》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 張素卿：《左傳稱詩研究》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1991年。
- 張彬、周谷平編著：《中國教育史導論》，杭州：浙江大學出版社，2007年。
- 張舜徽：《廣校讎略》，武漢：華中師範大學出版社，2004年。
- 張舜徽：《鄭學叢著》，武漢：華中師範大學出版社，2005年。
- 張寶三：《五經正義研究》，上海：華東師範大學出版社，2010年。



- 張鶴泉：《周代祭祀研究》，臺北：文津出版社，1993 年。
- 章太炎撰，傅杰校訂：《國學講演錄》，上海：華東師範大學出版社，1995 年。
- 常素霞：《中國玉器發展史》，北京：科學出版社，2009 年。
- 陰法魯：《陰法魯學術論文集》，北京：中華書局，2008 年。
- 崔憲：《曾侯乙編鐘鐘銘校釋及其律學研究》，北京：人民音樂出版社，1997 年。
- 傅隸樸：《春秋三傳比義》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2006 年。
- 程元敏：《書序通考》，臺北：臺灣學生書局，1999 年。
- 程元敏：《詩序新考》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2005 年。
- 程元敏：《先秦經學史》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2013 年。
- 程元敏：《尚書周誥十三篇義證》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2017 年。
- 彭林：《儒家禮樂文明講演錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2008 年。
- 彭林：《《周禮》主體思想與成書年代研究》，北京：中國人民大學出版社，2009 年。
- 彭美玲：〈君子與容禮——儒家容禮述義〉，收入葉國良、李隆獻、彭美玲著：《漢族成年禮及其相關問題研究》，臺北：大安出版社，2004 年。
- 彭美玲：《古代禮俗左右之辨研究——以三禮為中心》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997 年。
- 黃忠慎：《嚴粲詩緝新探》，臺北：文史哲出版社，2008 年。
- 黃忠慎：〈由樂歌到指義——論三百篇的原始質性與春秋貴族用《詩》的意義轉換〉，《《詩》《書》教學與研究》，臺北：文津出版社，2013 年，頁 47-80。
- 曾聖益：〈《《昏禮重別論對駁義》疏論》，《考據斠讎與應世——儀徵劉氏經學與文獻學研究》，臺北：文史哲出版社，2011 年，頁 83-110。
- 逯宏：《周代殷商禮樂接受研究》，北京：中國社會科學出版社，2013 年。
- 華仲慶：〈詩義述聞〉，收入熊公哲等著：《詩經論文集》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981 年，頁 85-98。



- 湯勤福主編：《中華禮制變遷史（先秦編）》，北京：中華書局，2022年。
- 褚柏思：《中國教育史話》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1980年。
- 鄒昌林：《中國禮文化》，北京：社會科學文獻出版社，2000年。
- 賈馥茗：《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，臺北：五南圖書出版有限公司，2001年。
- 董作賓：《殷曆譜》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992年。
- 葉國良：〈《詩經》的貴族性〉，《經學側論》，新竹：國立清華大學出版社，2005年，頁37-62。
- 葉國良：〈二戴《禮記》與《儀禮》的關係〉，《經學側論》，新竹：清華大學出版社，2005年，頁113-130。
- 葉國良：〈從「小學」論述看朱子禮學思想的轉變〉，《禮學研究的諸面向》，新竹：國立清華大學出版社，2010年，頁160-175。
- 葉國良：〈公孫尼子及其論述考辨〉，《禮學研究的諸面向》，新竹：國立清華大學出版社，2010年，頁176-197。
- 葉國良：《中國傳統生命禮俗》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2014年。
- 葉國良：〈代序：禮壞樂崩時代聖賢君子的堅持與抉擇〉，《禮學研究的諸面向續集》，新竹：國立清華大學出版社，2017年，頁1-40。
- 葉國良：〈《儀禮》各禮典之主要禮意與執禮時之三項基本禮意〉，《禮學研究的諸面向續集》，新竹：國立清華大學出版社，2017年，頁42-55。
- 葉國良：〈《儀禮》周旋禮容探微〉，《禮學研究的諸面向續集》，新竹：國立清華大學出版社，2017年，頁94-111。
- 葉國良，夏長樸，李隆獻：《經學通論》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2017年。
- 葉敦妮：《「三禮」樂器及樂制考述》，新北：花木蘭文化事業有限公司，2017年。
- 楊天宇：《儀禮譯注》，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 楊天宇：《鄭玄三禮注研究》，北京：中國社會科學出版社，2008年。



- 楊向奎：《宗周社會與禮樂文明（修訂本）》，北京：人民出版社，1997年。
- 楊亮功等著：《中國教育史研究》，高雄：復文圖書出版社，1985年。
- 楊華：《古禮新研》，北京：商務印書館，2012年。
- 楊寬：《西周史》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1999年。
- 廖宜方：《唐代的歷史記憶》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 聞一多撰：〈歌與詩〉，收入朱自清、郭沫若、吳晗、葉聖陶編：《聞一多全集（一）》，臺北：里仁書局，1999-2000年。
- 趙連穩、朱耀廷：《中國古代的學校、書院及其刻書研究》，北京：光明日報出版社，2007年。
- 臧志攀、王政：《中國古代祈雨史》，西安：陝西人民出版社，2019年。
- 裴普賢：〈詩經幾個基本問題的簡述〉，收入熊公哲等著：《詩經論文集》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1981年，頁43-66。
- 劉文強：《晉國伯業研究》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2004年。
- 劉師培：《舞法起於祀神考》，收入李妙根編：《劉師培論學論政》，上海：復旦大學出版社，1990年。
- 劉起釤：《尚書校釋譯論》，北京：中華書局，2005年。
- 劉起釤：《尚書學史》，北京：中華書局，2017年。
- 鄭雯馨：《東周禮禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》，臺北：政大出版社，2020年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類：文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年。
- 蔡尚思：《中國禮教思想史》，香港：中華書局（香港）有限公司，1991年。
- 魯士春：《先秦容禮研究》，臺北：天工書局，1998年。
- 錢玄：《三禮通論》，江蘇：南京師範大學出版社，1996年。
- 錢玄，錢興奇編著：《三禮辭典》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。



- 錢宗武：《尚書傳承研究》，長沙：湖南人民出版社，2017 年。
- 錢穆：〈讀周官〉，《中國學術思想史論叢（二）》，臺北：東大圖書有限公司，1977 年，頁 383-389。
- 錢穆：〈周官著作時代考〉，《兩漢經學今古文平議》，臺北：東大圖書股份有限公司，2003 年，頁 289-460。
- 錢穆：《國史大綱（修訂四版）》，臺北，臺灣商務印書館，2017 年。
- 閻步克：〈樂師、史官文化傳承異同及意義〉，《樂師與史官：傳統政治文化與政治制度論集》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2001 年）。
- 閻步克：《服周之冕——《周禮》六冕禮制的興衰變異》，北京：中華書局，2009 年。
- 戴君仁：〈孔子刪詩說折衷〉，《梅園論學續集》，《戴靜山先生全集（二）》，臺北：戴顧志鵠，1980 年。
- 謝德瑩：《儀禮聘禮儀節研究》，臺北：文史哲出版社，1983 年。
- 魏建震：《先秦社祀研究》，北京：人民出版社，2008 年。
- 薛永武：《《禮記・樂記》研究》，北京：光明日報出版社，2010 年。
- 顏崑陽：《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2017 年。
- 顏崑陽：《中國詩用學：中國古代社會文化行為詩學》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2022 年。
- 羅健蔚：《鄭玄會通三《禮》研究》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2020 年。
- 顧明遠：《中國教育的文化基礎》，太原：山西教育出版社，2004 年。
- 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收入《古史辨》，第 3 冊，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1993 年。
- 顧頡剛：〈與錢玄同先生論古史書〉，《顧頡剛古史論文集》卷 1，《顧頡剛全集》第 1 冊，北京：中華書局，2010 年。
- 〔日〕久保愛：《荀子增注》，大阪：水玉堂，1820 年，文政三年平安書肆水玉堂



刊本。

- [日]久保田和男：〈關於北宋皇帝的行幸——以在首都空間的行幸為中心〉，收入平田茂樹，遠藤隆俊，岡元司編：《宋代社會的空間與交流》，開封：河南大學出版社，2008年。
- [日]安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年。
- [日]竹添光鴻：《左氏會箋》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984年。
- [日]池田秀三撰，石立善譯：〈經學在中國思想裡的意義〉，收入童嶺主編：《秦漢魏晉南北朝經籍考》，上海：中西書局，2017年，頁45-54。
- [日]武內義雄：《諸子概說》，《武內義雄全集》，東京：角川書店，1979年。
- [日]喬秀岩：《義疏學衰亡史論》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004年。
- [法]阿諾德·范·根納普撰，岳永逸譯：〈《通過禮儀》第一章儀式的類型〉，《民俗研究》2008年第1期，頁24-35。

### 三、期刊論文

丁亮：〈從身體感論中國古代君子之「威」〉，《考古人類學刊》第74期（2011年6月），頁89-118。

王仁祥：〈先秦威儀觀探論〉，《興大歷史學報》第17期（2006年6月），頁261-292。

田家漂：〈漢代的容禮與威儀觀及其影響〉，《理論學刊》2015年2月第2期，頁123-128。

江乾益：〈鄭玄「風雅正變說」申〈毛詩序〉探論〉，《興大中文學報》第27期（2010年6月），頁67-88。

杜勇，李玲玲：〈商代王位繼承制的特質〉，《史學集刊》2021年第2期，頁86-92。

林素娟：〈古代婚禮「廟見成婦」說問題探究〉，《漢學研究》第 21 卷第 1 期（2003

年 6 月），頁 47-76。

李雷東：〈歷史語境下的西周「威儀」觀〉，《甘肅社會科學》2013 年第 6 期，頁

79-82。

宮長為：〈西周三公有無考〉，《東北師大學報》1994 年第 5 期，頁 38-40。

孫世洋：〈雅言、樂語與《詩經》——試論周代詩樂體系傳習雅言的職能與機制〉，

《古籍整理研究學刊》2010 年第 2 期，頁 101。

夏德靠：〈從樂語傳統看上古語類文獻的生成、傳播及文化意義〉，《河北科技大

學學報（社會科學版）》第 10 卷第 2 期（2010 年 6 月），頁 65-69。

夏德靠：〈論樂語「六體」及其文獻意義〉，《湖州師範學院學報》第 40 卷第 3 期

（2018 年 3 月），頁 21-31。

郭大順：〈紅山文化的「唯玉為葬」與遼河文明起源特徵再認識〉，《文物》1997

年第 8 期，頁 20-26、99。

程蘇東：〈儀式與文本：周代官學之「詩禮樂」教與「書教」考異〉，《上海大學

學報（社會科學版）》第 33 卷第 6 期（2016 年 11 月），頁 45-53。

張素卿：〈《國語》的「語」：形式與內容——從評析〈祭公諫穆王征犬戎〉出發〉，

《中國古典文學研究》第 1 期（1999 年 6 月），頁 1-22。

張利軍：〈西周五服制的國家形態與國家治理〉，《古代文明》第 15 卷第 2 期（2021

年 4 月），頁 41-54。

張壹然：〈儀徵劉氏《左傳》「先配後祖」經說考辨〉，《道南論衡——政大中文 2021

年全國研究生學術研討會論文集》，臺北：國立政治大學中國文學系，2021

年，頁 90-119。

張壹然：〈論杜預「公即位例」的發義方法及其對漢儒舊說的評價〉，《中國文學

研究》第 54 期（2022 年 7 月），頁 1-46。

章太炎：〈六詩說〉，《國粹學報》第 51 期（1906 年），頁 1-3。

彭美玲：〈古禮大射「將祭擇士」說研探——兼及其與天子視學養老禮之關係〉，

收入彭林主編：《中國經學》第 24 輯，廣西：廣西師範大學出版社，2019 年，  
頁 155-182。

黃建淳：〈試析春秋戰國貴玉賤珉的玉文化〉，《淡江史學》第 24 期（2012 年 9  
月），頁 1-25。

虞萬里：〈昏禮階級異同說平議：以〈士昏禮〉與《春秋三傳》、《列女傳》為中  
心〉，《中正漢學研究》2014 年第 1 期，頁 161-186。

過常寶：〈論先秦「辭」的演變及特徵〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》  
2015 年第 5 期，頁 50-57。

鄭毓瑜：〈詮釋的界域——從詩大序再探抒情傳統的建構〉，《中國文哲研究集刊》  
第 23 期（2003 年 09 月），頁 1-32。

錢宗武：〈先秦儒墨引《書》立說述論〉，《西北師大學報（社會科學版）》第 55 卷  
第 1 期（2018 年 1 月），頁 36-44。

謝君直：〈《禮記·學記》的成德之教與其禮學義涵〉，《鵝湖月刊》第 40 卷第 6  
期（2014 年 12 月），頁 17-30。

繆鉞：〈詩三百篇纂輯考〉，《國立浙江大學文學院集刊》第 3 期（1943 年），頁 1-  
9。

羅建蔚：〈從鄭玄《三禮注》論「推致」之法〉，《漢學研究》第 37 卷 2 期（2019  
年 6 月），頁 57-93。

〔日〕池田秀三撰，洪春音譯：〈緯書鄭氏學研究序說〉，《書目季刊》第 37 卷第  
4 期（2004 年 3 月），頁 59-78。

#### 四、學位論文

車行健：《禮儀、讖緯與經義：鄭玄經學思想及其解經方法》，新北：輔仁大學中

國文學系博士學位論文，1995 年。

章景明：《周代祖先祭祀制度》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1973 年。

郭永吉：《自漢至隋皇帝與皇太子經學教育禮制蠡測》，新竹：國立清華大學博士學位論文，2005 年。

許錢輝：《先秦典籍引尚書考》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士班研究生畢業論文，1970 年。

陳丹奇：《論周代禮容及其文學顯現》，甘肅：西北師範大學中國古代文學碩士學位論文，2017 年。

曾佩芬：《鄉飲酒禮的源流及其社會功能》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2000 年。

蔡瑩瑩：《敘事、論說與徵引——論《左傳》《國語》的典故運用》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2013 年。

鍾淑婷：《西周樂文化——樂官、樂德與樂教》，臺北：國立政治大學哲學系研究所碩士論文，2005 年。

