

從因祭論清華簡〈程寤〉的祭祀

鄭雯馨*

摘 要

本文擬就吉夢的立場，從因事而祭探討清華簡〈程寤〉太姒吉夢、文王舉行諸祭、占夢之關聯與意義。文中首先說明文王因太姒之夢祭祀眾多鬼神、祭品、祭祀時間皆有別於常祀，呈現因祭蘊涵的動能。其次以古代占夢禮俗為背景，探討文王先祭後占，乃為正面強化占夢結果、降低負面干預，諸祭是綜合性的整體。透過占問的文字符號將天意具象化，亦有助於代商的傳播。由於文王之祭動機鮮明、次數頻繁，流露出內心的敬懼不安與代商意向，異於後世文王修德受命說，致使祭祀內容在流傳過程中受到簡化或省略。本文的討論或有助於深化清華簡〈程寤〉的認識、理解因祭蘊涵的創造性，及禮儀與政治的關係，為禮學研究提供參考。

關鍵詞：程寤、文王、因祭、占夢、清華簡

* 國立政治大學中國文學系助理教授。

On the Sacrifice in ‘Cheng-wu’ of Tsinghua Bamboo Slips From Motives

Jeng, Wen-Shin

Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Chi University

Abstract

This essay discussed the expression and function of sacrifices in ‘Cheng-wu’ of Tsinghua Bamboo Slips from motives. In ‘Cheng-wu’, after wife dreamed the omen of Zhou state substituting for Shang, King Wen offered sacrifices to gods and ancestors, and then he divined by interpreting dreams to make sure the divine will. It showed the sacrifices might occupy an important position between dream and divination. Therefore, this essay checked and explained each expression of sacrifices from motives. Second, it pointed out that King Wen hoped to enhance blessings and reduce disasters by sacrifices. Many sacrifices were held that revealed King Wen’s intention of assaulting Shang. Thus illustrated the changes of King Wen’s image, and described the different form of sacrifices from the Warring States to the later period, and investigated the attribute of sacrifices has changed. In all, this essay boosted the understanding of Tsinghua Bamboo Slips and might give ritual and political reference to scholars.

Keywords: ‘Cheng-wu’, King Wen of Zhou, the sacrifice by motives, dreams divining, Tsinghua Bamboo Slips

從因祭論清華簡〈程寤〉的祭祀*

鄭雯馨

一、前言

2008年北京清華大學獲贈一批竹簡，為此設立出土文獻研究與保護中心，整理、研究這批珍貴的文物資料。其中成於戰國時期的〈程寤〉，記載文王之妻太姒在程邑作夢，文王聞知夢境，舉行諸多祭祀後，占夢得吉，進而告誡太子發為政治國之道。該篇提供文王占夢受命的早期資料，「文王受命」非指受殷王嗣立之命，亦非受封西伯之命，「而是受皇天上帝之命以取代殷人對天下的統治」。¹相對於傳世文獻的《逸周書·程寤》，清華簡〈程寤〉記載文王舉行祓、告、祈、攻、望、烝等祭祀，內容細緻可補充傳世文獻的不足²，深化古代政治、文化、禮儀等議題的探討，故備受重視。

目前學界研究成果相當豐富，除了字句或篇旨訓釋外，採主題式探討者可概分為二類：其一，探討文王受命之年及其與商紂的關係，如劉國忠、陳穎飛、晁福林等。³其二，與占夢相關之文化、禮儀等，如孫烏蘭、陳睿宏、邢文等。⁴二類著作皆

* 本文曾以〈《清華一·程寤》〉為題，宣讀於「清華簡與《逸周書》、《尚書》今古文」工作坊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017.9.23），承與會師友提問、指教；投稿本刊，復渥蒙匿名審查人惠賜建議與鼓勵，謹此一併致謝。

¹ 杜勇：〈清華簡〈程寤〉與文王受命綜考〉，收入杜勇編：《叩問三代文明：中國出土文獻與上古史國際學術研討會論文集》（北京：中國社會科學出版社，2014），頁335。

² 呂廟軍：〈清華簡〈程寤〉與文王占夢、解夢研究〉，收入杜勇編：《叩問三代文明：中國出土文獻與上古史國際學術研討會論文集》，頁345。

³ 劉國忠：《走近清華簡》（北京：高等教育出版社，2011），頁109-120。陳穎飛：〈清華簡〈程寤〉與文王受命〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》28（2013.3），頁132-140。晁福林：〈從清華簡〈程寤〉篇看「文王受命」問題〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》257（2016.9），頁95-105。

⁴ 孫烏蘭：〈從清華簡《程寤》看占夢對周人的重要性〉，《歷史哲學》317（2014.6），頁181-182。陳睿

有助於深化政治與文化的理解。因筆者研究關懷，擬在字句訓釋的基礎上，承繼第二類觀點，探討祭祀相關議題，該篇所載訓誡太子發之辭，將待來日另行探討。

為便於討論，以下謹錄討論範圍內的清華簡〈程寤〉釋文（釋讀上較無爭議的古字，直接寫作整理者所括注的通行字）：

惟王元祀正月既生霸，太姒夢見商廷惟棘。乃小子發取周廷梓，樹于闕間，化為松柏棧柞【簡1】。寤驚，告王。王弗敢占，召太子發，俾靈名總菟（祓）。祝忻菟（祓）王，巫率菟（祓）太姒，宗丁菟（祓）太子發。幣告【簡2】宗枋社稷，祈于六末山川，攻于商神，望，烝，占于明堂。王及太子發並拜吉夢，受商命【簡3】于皇上帝【簡4】。⁵

商紂聽信崇侯虎的讒言，將文王拘於羑里。幸賴閼夭之徒進獻珍奇異寶於商，取得紂王歡心，文王得以獲釋。返途至程邑，文王之妻太姒夢見商的朝廷長滿荊棘，太子發取周廷的梓樹，種在商闕之間，梓樹化而為松、柏、桤、柞。太姒因而驚醒，告訴文王夢境內容，文王不敢占卜，召來太子發及巫師、宗伯等，舉行祓、告、祈、攻、望等祭祀，然後在明堂占卜。文王與太子發拜受上帝所降吉夢之兆、接受商朝所秉承的天命。

古人相信夢與現實生活具有密切關聯⁶，夢境、醒後的個人行為乃至政治活動，常構成因果關係，因而夢境的判讀成為理解〈程寤〉全篇的關鍵。夢中首先出現商棘、周梓，學界根據樹木性質解讀太姒之夢，普遍認同棘凶、梓吉的性質，如沈寶春指出棘為惡木，象徵商朝小人盈庭；梓為木中之王，「周廷梓樹于闕間」奠定重塑

宏：〈清華簡〈程寤〉文義初釋與占夢視域下有關問題試析〉，《出土文獻研究視野與方法·第三輯》（臺北：臺灣書房，2012），頁1-39。邢文：〈清華簡〈程寤〉釋文所見祭禮問題〉，《簡帛網》網站，2011年1月9日，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1374（2017年5月29日上網）。按：為使篇幅簡潔，網路文章將於首次引用時，標明作者、篇名、網址、發表日期、查詢日期，第二次以上引用，僅標明作者、篇名。

⁵ 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》（上海：中西書局，2010），頁136。按：「厥」釋為「闕」，參考黃懷信修訂：《逸周書彙校集注（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2013）上冊，卷2，頁183。王國維：《今本竹書紀年疏證》（臺北：藝文印書館，1974），頁88。沈寶春：〈論清華簡〈程寤〉篇太姒夢占五木的象徵意涵〉，《東海中文學報》23（2011.7），頁141-156。

⁶ 傅正谷：《中國夢文學史：先秦兩漢部分》（北京：光明日報出版社，1993），頁89-223。

天地的權力唯一性。⁷夢境中，太子發種植梓樹後，「化為松、柏、桤、柞」（簡1）。松柏屬吉，罕有異說，惟桤、柞性質備受爭議。據目前所見，可分為二類觀點。

其一，以桤、柞為惡木，如袁瑩指出桤、柞是生有棘刺的灌木，常為人們拔除的對象，如《詩·大雅·緜》「柞桤拔矣，行道兌矣」，二者是比較低劣的樹；相對地，梓、松、柏是高大的喬木、尊貴的品種，比喻賢良善人，棘、桤、柞是低矮的灌木、低劣的品種，比喻小人庸才，因夢中樹木有善有惡，「所以太姒才會『寤驚』，王才會心有驚懼而不敢貿然占卜，而是舉行一系列祓除不祥的祭祀之後，才敢在明堂占卜。」⁸王寧、黃杰亦同。⁹

其二，以桤、柞為良木者，如陳民鎮根據《詩經》的〈桤樸〉、〈緜〉，指出「拔」是枝葉茂盛的意思，而非拔除義，「民眾燎除桤、柞周圍的雜草，使桤、柞茂盛，而桤、柞繁茂則是欣欣向榮的表現」¹⁰，松、柏、桤、柞具有正向的意義。沈寶春則認為松、柏、桤、柞象徵四極，以穩固四方，並據《說文》同條牽屬、共理相貫的書寫模式，桤承於梓之後，性質當同為吉，且《詩·大雅》的〈皇矣〉、〈綿〉等詩亦以柞為良木，「柞桤斯拔」為桤、桤枝葉茂盛之意。¹¹鍾濤與劉彩鳳也認為是良木。¹²

第二類說法根據《詩經》、《說文》等，明確指出第一類桤、柞為惡木之說未臻圓融，認為桤、柞具有正向性質，太姒之夢當為「吉夢」。因而本文謹就夢兆為吉的立場，探討清華簡〈程寤〉。

⁷ 詳參沈寶春：〈論清華簡〈程寤〉篇太姒夢占五木的象徵意涵〉，頁141-156。黃懷信：〈清華簡〈程寤〉解讀〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》28：4（2011.7），頁53。袁瑩：〈清華簡《程寤》校讀〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年1月11日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1376>（2017年6月29日上網）。

⁸ 袁瑩：〈清華簡《程寤》校讀〉。

⁹ 王寧：〈讀清華簡《程寤》偶記一則〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年1月28日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1389>（2017年5月29日上網）。黃杰：〈清華簡《程寤》筆記一則〉，《簡帛網》網站，2011年1月12日，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1387（2017年5月29日上網）。

¹⁰ 陳民鎮在袁瑩〈清華簡《程寤》校讀〉上的評論。

¹¹ 沈寶春：〈論清華簡〈程寤〉篇太姒夢占五木的象徵意涵〉，頁148-152。

¹² 鍾濤、劉彩鳳：〈從政治象徵到文學意象——清華簡〈程寤〉「夢見商廷惟棘」的象徵意義及其流變〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》35：6（2013.11），頁68。

除樹木性質外，今觀太子發取「周廷梓樹于闕間」的政治義涵，亦值得進一步申述。

首先是「商廷惟棘」與「周廷梓」的對照。《說文》：「廷，朝中也。」廷是古代君王受朝、治事問政的地方，又稱朝廷。如《論語》：「其在宗廟朝廷。」《疏》：「朝廷，布政之所。」《史記》載秦王「設九賓禮於廷」招待藺相如。¹³從君王治事之處，引申指君王，《詩·大雅·伐柯·序》：「周大夫刺朝廷之不知也。」孔《疏》以為朝廷乃「人君所專，未有稱羣臣為朝廷者」，成王不知周公成就周道的理想，故周大夫作詩「以刺朝廷之不知，即經二章皆刺成王不知周公之辭。」¹⁴《後漢書·王允列傳》：「朝廷幼少，恃我而已。」李賢注：「朝廷謂天子也。」¹⁵朝廷可指君王，則〈程寤〉的「商廷」當指商王。商廷長滿棘，棘是「木之難長養者」¹⁶，亦為執囚之處，如《易·坎卦》：「係用徽，寘于叢棘。」《左傳·哀公八年》邾子無道，被吳人「囚請樓臺，梏之以棘。」¹⁷因而「商廷惟棘」當指商紂王在位不久、淪為階下囚之象。「周廷」，指周文王。梓、子二字，皆精母之部¹⁸，復因梓樹果實向下低垂，故《尚書大傳》云：「梓者，子道也。」¹⁹「周廷梓」即周文王子，亦即太子發。因此不僅是太子發種植梓樹的「作為」，象徵代商，「周廷梓」亦象徵其人，故武王方能宣揚夢境凝聚民心（詳下文）。相較於商棘之難以長養，周之梓化為松、柏、桤、柞等良木，喻示周族後代昌盛而賢能。《詩·大雅·皇矣》曾言上天眷顧文王，使松、柏、柞、桤茂盛地生長，「柞桤斯拔，松柏斯兌」。對周人而言，繁榮的松、柏、柞、桤象徵文王承蒙

¹³ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998），2篇下，頁78。清·阮元審定：《論語·鄉黨》（臺北：藝文印書館，1955），卷10，頁86。漢·司馬遷著，劉宋·裴駟集解，唐·張守節正義，唐·司馬貞索隱：《新校史記三家注·藺相如列傳》（臺北：世界書局，1993），卷81，頁2441。按：本文引《十三經注疏》、《史記》、《史記正義》、《史記索隱》、《史記集解》，皆據前揭諸本，不另注出版項。

¹⁴ 清·阮元審定：《詩·豳風·伐柯》，卷8-3，頁301。

¹⁵ 劉宋·范曄：《後漢書·王允列傳》（北京：中華書局，2001），卷66，頁2716。

¹⁶ 清·阮元審定：《詩·凱風·邶風》，卷2-2，頁85。

¹⁷ 清·阮元審定：《易·坎卦》，卷3，頁73。清·阮元審定：《左傳·哀公八年》，卷58，頁1013。

¹⁸ 「小學堂文字學資料庫」，網址：<http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/shangguyin?kaiOrder=45>（2019年2月20日上網）。

¹⁹ 漢·伏勝撰，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳·梓材》（臺北：藝文印書館，1967），卷2，頁28。

天養，萬物得其養，使「文王孫子，本支百世」。²⁰

其次，「周廷梓樹于闕間」的闕，表徵王權。《說文》：「闕，門觀也。」²¹闕是一種類似高臺的建築，樹於宮廷門前，標示宮門所在，臣民亦可登之遠觀，因而又稱「觀」。因身分不同，闕制亦異，如《公羊傳》何休注：「禮，天子諸侯台門。天子外闕兩觀，諸侯內闕一觀。」²²闕築於宮門前，高大而醒目，可懸示法令或教令，使臣民觀看，如《周禮·太宰》：「正月之吉，始和布治于邦國都鄙，乃縣治象之灋于象魏，使萬民觀治象，挾日而斂之。」鄭玄注引鄭司農曰：「象魏，闕也。」²³高大醒目的闕具有身分標誌、宣揚政教等功能，因而當太子發取「周」廷的梓樹種植於「商」朝的「闕」間，便充滿政權更替的意味，方令太姒從夢中驚醒、文王弗敢冒然舉占。

〈程寤〉在漢代仍有傳本²⁴，相似的記載可佐證上述。元帝初元 4 年，王莽的高祖父「墓門梓柱卒生枝葉，上出屋」，劉向視為王家貴盛，將取代漢家的徵兆；其後王莽即位，自云：「門為開通，梓猶子也，言王氏當有賢子開通祖統，起於柱石大臣之位，受命而王之符也。」²⁵荀悅《前漢紀》卷 4 說法相似。門引申有家族之意，故言王家、王氏。梓、子，聲韻相同，將「梓」訓為「子」，表示子孫之意。墓門的梓柱生出枝葉，由下而上高於原來所支撐的屋舍，顯示王家之子孫將高升、超越受輔佐之人，乃為王之兆。墓之「門」與〈程寤〉之「闕」、梓柱生枝葉與梓化為松柏棫柞，皆受命而王之符。

²⁰ 清·阮元審定：《詩·大雅·皇矣》，卷 16-4，頁 569。清·阮元審定：《詩·大雅·文王》，卷 16-1，頁 534。

²¹ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，12 篇上，頁 594。

²² 清·阮元審定：《公羊傳·昭公二十五年》，卷 24，頁 302。

²³ 清·阮元審定：《周禮·天官·太宰》，卷 2，頁 33。

²⁴ 清人丁宗洛以為「漢末此篇原存」。見黃懷信修訂：《逸周書彙校集注（修訂本）》，卷 2，頁 184。李學勤：〈清華簡與《尚書》、《逸周書》的研究〉，《初識清華簡》（上海：中西書局，2013），頁 108。羅新慧：「Omens and Politics: The Zhou Concept of the Mandate of Heaven as Seen in the Chengwu Manuscript,」in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*, Edited by Martin Kern and Dirk Meyer (Leiden and Boston: Brill, 2017), pp. 52-53。

²⁵ 漢·班固著：《漢書·五行志》（北京：中華書局，1996），卷 27 中之下，頁 1412-1413。

綜上，太姒之夢性質為吉，充滿濃厚的政治意味，象徵周將代商。惟在吉夢的背景下，仍存在許多議題有待解決，方能理解該篇的義涵與價值：若為吉夢，祓祭所除之「凶」從何而來？²⁶若夢兆為吉，何須舉行「幣告宗祫社稷，祈于六末山川，攻于商神，望、烝」諸多祭祀？文王為何從「弗敢占」轉為「占于明堂」？後世文獻為何簡化或省略祭祀記載？凡此，介於夢境、占卜間的諸祭，當為箇中關鍵。

依性質而言，文王因夢舉祭，屬於因事之祭，與常規祭祀相對。《禮記·曲禮上》說：「禱祠、祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。」²⁷楚地九店 56 號墓〈日書〉簡 41 亦載「祭祀、禱祠」之語。²⁸禱為因應事故舉行的祈請之祭，祠為遂願的還報之祭，二者為一事之先後。此「祭祀」是與禱祠相對的特定名稱而非泛指，係「國家常禮」²⁹，指符合身分、定時定制地以犧牲、幣帛等供給鬼神，表達報答、誠敬之意。「祭祀謂春秋正祭，禱祠謂國有故祈請」³⁰，可知「祭祀」（為便於區別該詞是特定名稱或泛稱，本文將符合身分、定時定制之祭，稱為常祀或正祭）、禱祠是兩類性質不同的事鬼神之禮，在某種程度上具有「常」與「非常」的關係。宋人楊復《儀禮經傳通解續》整理古代因事之祭，包括立君封國、巡守、天子出征、朝會、甸、夢祭、祈禳、

²⁶ 裘錫圭認為太姒之夢「顯示並非不利於周人的惡夢。在占夢之前，有什麼必要先鄭重地舉行祓除凶惡的祭禮呢？」從而指出整理者釋讀「名凶」、「祓」等字是有問題的。裘先生將「敝」解為「蔽志」之蔽，認為是確認「向哪些鬼神敝祭並使用何種祭品，以及向哪些鬼神攻解等問題」。（頁 545）按：古人雖蔽志而後卜，然蔽志者多為一人，邴尚白指出目前楚簡所見「似乎還沒有墓主之外的人為占卜主體的明確例子」，是則〈程寤〉為何分別向文王、太姒、太子發三人斷其志？同時沈培指出蔽志多在第二次貞問命辭的最後，以除祟為目的。若將「市父」解為蔽，在占問前舉行，將與目前戰國卜筮祭禱簡的禮儀流程不符，且文王既已除祟，後續何需舉行告、祈、攻等祭祀？此外，太姒之夢明為「天」命、上帝之命，何以蔽志會得出祖先、社稷、山川等鬼神為祭祀對象，而無上帝？因而從原整理者讀為「祓」，然裘氏指出該夢並非不利周人的惡夢，相當富有啟發性。見裘錫圭：〈說清華簡〈程寤〉的敝〉，《裘錫圭學術文集》（上海：復旦大學出版社，2012），第 2 卷，頁 540-545。邴尚白：《葛陵楚簡研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 195。沈培：〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論移崇說〉，《古文字與古代史》1（2007.9），頁 391-434。

²⁷ 清·阮元審定：《禮記·曲禮上》，卷 1，頁 14-15。

²⁸ 湖北省考古文物研究所、北京大學中文系編：《九店楚簡》（北京：中華書局，1999），頁 48、50。

邴尚白：《楚國卜筮祭禱簡研究》（新北：花木蘭文化出版社，2012），頁 5。

²⁹ 清·阮元審定：《禮記·曲禮上》，卷 1，頁 15，孔穎達引熊安生語。

³⁰ 清·阮元審定：《周禮·春官·喪祝》，卷 26，頁 397-398。

天地大裁、六沴、雩、疾病、難、盟詛、釁等共十四類。³¹清人江永《禮書綱目》卷45則簡稱為因祭。因祭，乃因應事件舉行祭祀，具有特定的動機，或祈福消災，或稟報事項，異於常祀主於報答而無所求告。再者，由於應事之故，因祭儀節為符合行禮者當下的需求，或有別於常祀的定時定制，乃至身分規定。是以因祭的動機、儀節，與常祀互有同異，具有各種可能性（詳下文）。文王因太姒之夢舉祭，屬於因祭之一，本文將從此角度進行討論。

基於前賢的研究成果，本文擬從吉夢的立場釐清太姒吉夢、文王遍祭群神、占夢之間的關聯與意義。按照清華簡〈程寤〉的語序，首先從因祭的角度，考察諸祭禮異於常祀的表現。其次，聚焦於古代占夢禮俗，討論文王先祭後占的作用與形象，並據此探討後世文獻簡省因祭內容的原因。

二、文王諸祭的因祭表現

文王舉祭肇因於太姒之夢，若無此夢則不舉祭，故諸祭的施行具有針對性，屬因事而起之祭。下文將在因祭的背景下，按清華簡〈程寤〉「召太子發，俾靈名總祓。祝忻祓王，巫率祓太姒，宗丁祓太子發。幣告宗祊社稷，祈于六末山川，攻于商神，望、烝」（簡2-3）的順序，說明諸祭的義涵與表現，以為後續討論之基礎。

（一）祓

《說文》：「祓，除惡祭也。」³²太姒之夢為吉，則祓祭所除之惡為何，目前未受關注。釐清此點將有助於理解該篇內容，亦增進對祓祭的認識。

祓除的對象是受祓者自身可能存在的邪氣，而非外在邪祟。《史記》載周武王病

³¹ 宋·楊復：《儀禮經傳通解續》，收入《文淵閣四庫全書》經部第126冊（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁540-625。

³² 漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，1篇上，頁6。

重，「周公乃祓齋」³³，去除身上的惡氣，以潔淨的身心致禮於三王。《韓詩外傳》言鄭人二月會於溱、洧之水「以自祓除」。³⁴《史記》言漢武帝「祓，然后入」甘泉宮見神君，裴駟引《漢書音義》說：「崇絜，自祓除然後入。」³⁵從「自祓」的「自」，可知祓乃去除受禮者身上的惡氣。另一方面，《國語》指出大事須眾志成城，故先王「祓除其心，以和惠民」，端正、潔淨心志以團結仁愛百姓，「祓除其心，精也」，保持思緒心志的專一潔淨。³⁶因此〈程寤〉簡2「俾靈名總祓，祝忻祓王，巫率祓太姒，宗丁祓太子發」³⁷，使名為「名」的巫者主持祓除儀式，名為忻的巫者、名為率的巫者、名為丁的宗伯分別為文王、太姒、太子發祓除身上的不祥，使身心潔淨以進行後續諸祭。進言之，祓具有區隔日常、開啟後續祭祀的作用。

（二）幣告宗祊社稷

清華簡載文王「幣告宗祊社稷、祈于六末山川」(簡2-3)，以下分釋告、祈之禮。

告字義為使人知悉某事。³⁸告祭指向鬼神稟明事項，無特定請求，如古代女子出嫁前的教成之祭，以魚為俎實，蘋藻為羹菜，「祭無牲牢，告事耳，非正祭也。」³⁹大夫奉命出使，返國後祭祖報告歸來，亦屬告祭，故「獻從者」採「燕法」，異於正祭少牢饋食禮的飲酒法。⁴⁰

《說文》：「祈，求福也。」鄭玄注《周禮》說：「祈，禱也，謂為有災變，號呼

³³ 漢·司馬遷：《史記·周本紀》，卷4，頁131。

³⁴ 唐·張守節：《史記正義·鄭世家》引《韓詩外傳》，卷42，頁1770。

³⁵ 劉宋·裴駟：《史記集解·孝武本紀》引《漢書音義》，卷12，頁459。

³⁶ 舊題周·左丘明：《國語·周語上》（臺北：宏業書局，1980），卷1，頁35。

³⁷ 孟蓬生評論：「『靈』為通名，『名』為私名。……『筮』音當同『蓂』，借為『總』，為動詞，有『統領』之義。」復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會：〈清華簡《尹至》、《尹誥》研讀札記〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年1月5日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1352>（2017年5月29日上網）。按：古代習在職官之後，敘其名，如《左傳·莊公三十二年》，有神降于莘，「虢公使祝應、宗區、史囂享焉。」杜注：「祝，大祝。宗，宗人。史，大史。應、區、囂皆名。」（卷10，頁181）故本文從孟氏說。

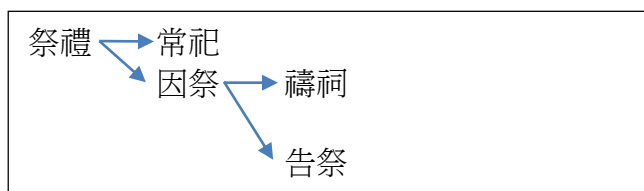
³⁸ 「告，牛觸人，角著橫木，所以告人也。」漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，2篇上，頁54。

³⁹ 清·阮元審定：《禮記·昏義》，卷61，頁1002。清·阮元審定：《詩·召南·采蘋》，卷1-4，頁53。

⁴⁰ 清·阮元審定：《儀禮·聘禮》，卷23，頁276。

告神以求福。」⁴¹禱祈之祭因事而起，須先稟明事項使鬼神知悉，方能進行後續的祈求。如《周禮》：「類造上帝，封于大神，祭兵于山川亦如之。」賈公彥以為此類禮「直是告祭，非常，非是禱祈之所祭，故知依正禮郊祀而為之。」⁴²賈氏將祭上帝區別為告祭、禱祈之祭、正禮三種性質。

就「因應事件」的動機、「報告」的行為，告祭、禱祈相同。惟禱祈另有祈福消災之目的（詳下文），此為動機上的差異。於是因祭得按行禮者是否有所求，進一步區分為告祭、禱祈兩種，如下圖所示⁴³：



然告祭、禱祈時見互文，如《禮記·大傳》：「牧之野，武王之大事也。既事而退柴於上帝，祈於社，設奠於牧室。」鄭玄注：「柴、祈、奠，告天地及先祖也。」⁴⁴因事舉行柴、奠、祈等祭祀，稟告天地及先祖牧野之戰獲得勝利，是為告祭。此「祈」與「告」互言。《周禮·籥章》：「凡國祈年于田祖。」祭祀田祖「祈求」豐收，而賈公彥解之以「告祭」。⁴⁵告與禱祈的部分儀節相似、目的不同，二者互相解釋的情形，顯示古人可能不斷然判分二者。

清華簡〈程寤〉載：「幣告宗祫社稷，祈于六末山川，攻于商神，望、烝」（簡

⁴¹ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，1 篇上，頁 6。清·阮元審定：《周禮·春官·大祝》，卷 25，頁 383。

⁴² 清·阮元審定：《周禮·春官·肆師》，卷 19，頁 298。

⁴³ 日人池田末利認為告祭有別於正祭，其本質為使鬼神知悉，並進行祈禱禮儀，祈、告、祐、禱、禱、禱等字皆有舉祭求福之義，具體的禮儀種類為《周禮·大祝》的類、造、禴、祭、攻、說等。該說為目前所見專門探討告祭的論文，深富啟發性。然池田氏採正祭、告祭二分法，將禱祈等同於告祭，在解讀部分經文、注疏時略顯參差。本文承池田氏的啟發，按照經文、前人注疏及近人研究成果，分為正祭、因祭（含禱祈、告祭），並區別禱祈、告祭的異同，分類結構不盡相同。〔日〕池田末利：〈告祭考——古代中国における祈禱儀礼〉，《中國古代宗教研究：制度と思想》（東京：東海大學出版社，1981），頁 822-825。

⁴⁴ 清·阮元審定：《禮記·大傳》，卷 34，頁 616。

⁴⁵ 清·阮元審定：《周禮·春官·籥章》，卷 24，頁 368。

2-3)，按上下文脈絡，此為並列句式，且攻、望、烝皆為特定祭法與祭名，告、祈不宜視為互文，故本文分別解釋「幣告宗祫社稷」、「祈于六末山川」兩句，並以該篇之「告」為告而無求。

宗祫，整理者引《國語》韋昭注「廟門謂之祫。宗祫，猶宗廟也。」⁴⁶誠是。《禮記·郊特牲》說：「萬物本乎天，人本乎祖。」⁴⁷宗廟常祀為表達感念之情，「追孝繼養」，使人情有所寄託，並因應身分的不同，形成天子、諸侯、大夫、士等不同禮儀，以推動倫理教化；宗廟因祭則源於「特定條件之動力因」，因應事件而舉祭，如立國建君、會盟、祓除祈禳等。⁴⁸

宗廟常祀、因祭二者在動機、時間、祭法等方面，不盡相同。以「幣告宗祫」所見的祭品而言，宗廟常祀以牲肉為主⁴⁹，天子諸侯以太牢為祭品。而太姒之夢出於突然，無法預備牢牲，文王以玉帛之幣為祭品，異於常祀祭祖的牲肉。

關於社稷，古代為農業社會，百姓依賴生長於土地的稼穡穀物為生，故奉社為土神、稷為穀神。由於土地、穀物影響個人生死及一國存亡，社稷遂為國家重要的祭祀對象，如《周禮》說：「掌建國之神位，右社稷，左宗廟。」⁵⁰乃至成為國家代稱，《史記》載楚莊王克鄭，鄭伯肉袒牽羊說：「若君不忘厲、宣、桓、武，不絕其社稷，使改事君，孤之願也。」又，楚共王無適子「乃望祭羣神，請神決之，使主社稷。」⁵¹是以文王舉行祭祀，當著眼於社稷具有的政治義涵而非經濟面。

社稷常祀如《禮記·王制》所言，「天子社稷皆大牢」⁵²，以大牢為禮，定期施行春祈、秋報之禮。然清華簡〈程寤〉言文王在正月以玉帛稟告社稷太姒之夢，周正之一月為春季，卻未使用太牢之牲，顯示因事而起的特殊性。

⁴⁶ 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 137。

⁴⁷ 清·阮元審定：《禮記·郊特牲》，卷 26，頁 500。

⁴⁸ 詳參林素英：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》（臺北：文津出版社，1997），頁 175-195。

⁴⁹ 清·阮元審定：《儀禮·士虞禮》，卷 43，頁 508。清·阮元審定：《禮記·曲禮》，卷 5，頁 99。

⁵⁰ 清·阮元審定：《周禮·春官·小宗伯》，卷 19，頁 290。

⁵¹ 漢·司馬遷：《史記·楚世家》，卷 40，頁 1702、1709。

⁵² 清·阮元審定：《禮記·王制》，卷 12，頁 245。

（三）祈于六末山川

探討祭禮前，宜先說明此句的字形異同，以確立詮釋的基礎。〈程寤〉簡2的「宗丁」、簡3的「宗祊」，及簡3的「六宗」，後者的「宗」字寫法異於前二者，若釋為「六宗」，將面臨字形上的差異。張為從末與宗的字形相似、一旁脫落的現象極其普遍、文義解釋等方面，認為「六末」當為「六宗」。⁵³此說誠是。今觀同一篇文章中，字形不同而被釋為同一個字，並非孤例，如：

趨鼎「赤市幽夫」



「市」即「夫」，為後世所說的蔽膝。「市」為象形字，「夫」為指事字，二者所指相同，而造字方法不同，同見於一器上。⁵⁴因而本文讀為「六宗」。

自漢世以來，六宗的解釋眾多：歐陽、大小夏侯認為六宗「上不謂天，下不謂地，旁不謂四方，在六者之間，助陰陽變化，實一而名六宗矣。」孔光、劉歆認為是水、火、雷、風、山、澤等乾坤六子。賈逵以為天宗三：日、月、星，地宗三：河、海、岱。馬融認為是天地四時。鄭玄則認為是四時、寒暑、日、月、星、水旱等六種。⁵⁵

今觀諸說，歐陽、大小夏侯認為六宗在天地四方「之間」，概念較為抽象，且性質與清華簡〈程寤〉的宗廟、社稷、山川等，皆為具體對象不同。孔光所言的山澤，與下文的山川重複。若如鄭玄所言，文王何以在得天命之兆時，祭祀寒暑、水旱，其義固未能詳；且傳世文獻亦罕見受命或即位等政權交替時，舉行類似祭祀。因而下文著眼於賈逵、馬融二說，加以討論。

文獻詮釋涉及時代，賈逵視六宗為分屬天地的日、月、星、河、海、岱，若以事件發生的殷、周之際而言，當時商人或周人的政治勢力尚未普及於山東（岱宗所在之地），則此說猶有疑義。若以清華簡〈程寤〉「文本」所屬的戰國時代，則存在岱宗為六宗之一的可能性。惟岱宗與〈程寤〉下文「山川」的「山」重複，且文王

⁵³ 張為：〈清華簡〈程寤〉再讀〉，《集美大學學報（哲學社會科學版）》19：2（2016.4），頁85-86。

⁵⁴ 此為孔德成先生說，筆者不敢掠美，謹此說明。金文字形來自「殷周金文暨青銅器資料庫」，網址：<http://bronze.asdc.sinica.edu.tw/rubbing.php?04266>（2018年4月20日上網）。

⁵⁵ 上述六宗諸說，詳參清·阮元審定：《尚書·舜典》，卷3，頁36-37。

何以專祭岱宗而非其他山嶽，皆不易得到文獻上的支持，是以賈說的可能性不高。馬融認為六宗為天地四時，天之所覆，地之所載，極為廣大，萬物莫不生長於其中，承受日月風雨、地力等恩澤；日升月降，久之而成季節遞移；春去秋來，大地萬物隨之榮枯，四時為宇宙韻律的體現。進言之，該說乃基於天地所統攝的星體運行、萬物地貌，形成時間、空間的向度與認知。那麼文王「祈于六宗」實從空間、時間的角度，向天地眾神祇報告太姒之夢，進而祈福。

此外，六宗的「地」似與上述「社」為土神重複。然地與社層級有別，地為大地黃土之總稱，社則因其人階級與職掌區分等級。如天子祭天地，諸侯以下不得行之；「王為群姓立社，曰大社；王自為立社，曰王社。諸侯為百姓立社，曰國社；諸侯自為立社，曰侯社。大夫以下，成群立社，曰置社。」⁵⁶天子之社祭境內之土神，諸侯之社祭一國的土神，土神職掌的廣狹意謂著「其神有尊卑，其祭之之禮有隆殺。」⁵⁷因而同樣是土神，祭地與祭社不同。

（四）攻于商神

整理者：「攻，《周禮·大祝》注：『攻、說，則以辭責之。』《論衡·順鼓》：『攻者，責也，責讓之也。』」⁵⁸今查《周禮》載大祝職掌類、造、禴、禋、攻、說等六祈，遇事故災變「以同鬼神示」，「皆是祈禱之事」。⁵⁹是則「攻」禮屬於「祈」。大祝亦掌順祝、年祝等六種祝辭「皆是祈禱之事」，「皆所以祈福祥、求永貞」。⁶⁰可知祈禱涵蓋求福祉、除災禍兩方面的願望。進而觀察小祝之職亦相呼應：

掌小祭祀，將事侯禳禱祠之祝號，以祈福祥，順豐年，逆時雨，寧風旱，彌裁兵，遠臯疾。（《周禮·春官·小祝》，卷 25，頁 390）

鄭注：侯之言候也，候嘉慶，祈福祥之屬。禳，禳卻凶咎，寧風旱之屬。

鄭玄將侯讀為「候」，指等待善慶之事，如祈求福祥；「禳」指去除災禍之事，如平

⁵⁶ 清·阮元審定：《禮記·曲禮下》，卷 5，頁 97；《禮記·祭法》，卷 46，頁 801。

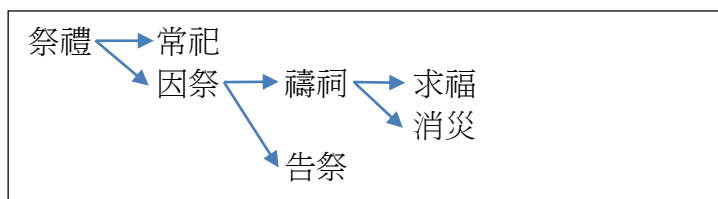
⁵⁷ 清·孫希旦：《禮記集解·祭法》（臺北：文史哲出版社，1990），卷 45，頁 1202。

⁵⁸ 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁 137。

⁵⁹ 清·阮元審定：《周禮·春官·大祝》，卷 25，頁 384。

⁶⁰ 清·阮元審定：《周禮·春官·大祝》，卷 25，頁 383。

息風災、旱災。因而小祝的職掌可概分為祈福祥、卻凶咎二類。賈公彥進而指出「候嘉慶」包括祈福祥、順豐年、逆時雨三者，「皆是善慶之事，故設祈禱候迎之」；「禳卻凶咎」包含寧風旱、彌災兵、遠臯疾，「三者是凶咎之事，故設禱祠禳卻之」。⁶¹祈禱包含積極求福、消極去災兩方面之目的，如下表所示：



「祈于六末山川」屬於上表中的「求福」，「攻于商神」屬於「消災」性質，二者同列於禱祈之下。

關於商神的身分，部分學者以為「商神」當指商王的先人，以及那些為商人所奉祀而不為周人所奉祀的神。⁶²禚孝文根據「周原甲骨見及周人立廟祭祀商人祖先神」，指出商神為「殷商先王，商人祖先之神。」⁶³後者因有周原甲骨的明確證據，故從之。此外，殷、周之際認為上帝和祖宗神分離而獨立存在，尤以周人為然。⁶⁴此與清華簡〈程寤〉的宗祫、皇上帝分別述之，相互呼應。因此「商神」指商人的祖先神。上帝曾將擁有天下的權責賜予商人，如今商紂無德，導致大命轉移。是以文王「攻于商神」，向商朝祖先歷數其子孫之無道，導致天命墜失，實咎由自取。⁶⁵

（五）望

望祭，為遙望而祭。目前討論望祭的受祭者有二說：其一，據《淮南子·人間》

⁶¹ 清·阮元審定：《周禮·春官·小祝》，卷 25，頁 390。

⁶² 裘錫圭：〈說清華簡〈程寤〉的「敔」〉，頁 544-545。張為：〈清華簡〈程寤〉再讀〉，頁 86。

⁶³ 禚孝文：〈清華簡〈程寤〉集釋〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011 年 9 月 17 日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1653>（2017 年 5 月 29 日上網），頁 19。

⁶⁴ 杜正勝：〈導論——中國上古史研究的一些關鍵問題〉，收入杜正勝編：《中國上古史論文選集》（臺北：華世出版社，1979），頁 65-69。

⁶⁵ 值得注意的是，包山簡 211「思攻解于……五生占之曰吉」、簡 217「思攻解于不辜，苛嘉占之曰：吉」，當為以詞責讓而後「解崇」於某鬼神，所見的攻解對象並非祖先神。但清華簡〈程寤〉之「攻」，責讓他族的祖先神，可補傳世文獻記載之不足。

注，以為「望」指祭日月星辰山川。⁶⁶其二，據《禮記·王制》、《說苑》、鄭玄注等，以為「望」指祭山川。⁶⁷今觀二說，涉及漢代以來的學術爭議，如鄭眾認為「四望，日、月、星、海。」鄭玄則說：「四望，五嶽、四鎮、四瀆。」⁶⁸據《尚書》「禋于六宗，望于山川」一語，宋人楊復認為望祭主於山川，而非兼祭上下之神。⁶⁹清人黃以周說：

諸經言望，無及天神。《書》「望于山川」，《左傳》「江、漢、睢、漳，楚之望」，《爾雅》「梁山，晉望」，《周禮·典瑞》「祀天旅上帝」與「祭地旅四望」對文，則望祀地示，不得有日月星辰天神之屬也。⁷⁰

可知傳世文獻言及「望」者，皆以山川河嶽為對象。今觀祭日月星辰不可能親至，理當遙望而祭，然「望祭中無天神」⁷¹，目前文獻言三辰之禮多為朝日、夕月、祭、伐鼓、用幣等⁷²，以祭名或祭法稱述，未有言「望」者，故本文以祭山川為是。

周代望祭山川可別為常祀、特祀二類。望禮常祀有固定的儀節、日期、地點等，天子與魯國得行之。望禮常祀表徵政權與身分，《公羊傳》載「天子有方望之事，無所不通。諸侯山川有不在其封內者，則不祭也。」⁷³天子祭天下山川，象徵統治宇內四海之權。諸侯則祭境內名山大川，表徵治轄一方之權，故楚昭王說：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、章，楚之望也。」⁷⁴望禮特祀則因事而行，儀節、日期、地

⁶⁶ 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，頁137。禚孝文：〈清華簡《程寤》集釋〉，頁20。

⁶⁷ 程浩：〈清華簡《程寤》研讀節記〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年1月8日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1364>（2017年5月29日上網）。邢文：〈清華簡《程寤》釋文所見祭禮問題〉。黃懷信：〈清華簡《程寤》解讀〉，頁54。

⁶⁸ 清·阮元審定：《周禮·春官·大宗伯》，卷18，頁285。

⁶⁹ 宋·楊復：《楊復再脩儀禮經傳通解續卷祭禮》中冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2011），卷6，頁374。

⁷⁰ 清·黃以周：《禮書通故》第2冊（北京：中華書局，2007），頁680。

⁷¹ 清·阮元審定：《周禮·春官·小宗伯》，卷19，頁290。

⁷² 清·王聘珍：《大戴禮記解詁·保傳篇》（北京：中華書局，2004），卷3，頁53。舊題周·左丘明：《國語·周語》，卷1，頁37。清·阮元審定：《左傳·昭公元年》，卷41，頁706；《左傳·文公十五年》，卷19下，頁339。

⁷³ 清·阮元審定：《公羊傳·僖公三十一年》，卷12，頁157。按：《禮記》說法相似，見《禮記·曲禮下》，卷5，頁97；《禮記·王制》，卷12，頁242。

⁷⁴ 清·阮元審定：《左傳·哀公六年》，卷58，頁1007。

點等變動性較高，天子、諸侯皆可行之。⁷⁵如《周禮·大宗伯》云：「國有大故，則旅上帝及四望」、《尚書·武成》：「柴望，大告武成。」⁷⁶此為天子禮。諸侯亦可因出巡、師行、山崩、大旱、疾病等而祭告山川，如《左傳》〈昭公七年〉晉侯疾而「並走群望」，走往祈禱於晉所望祀山川；〈昭公十三年〉楚共王無適子立後，「乃有大事于群望，而祈曰……」，為繼嗣而舉望。⁷⁷此源於古人相信山川神祇能降福賜禍，因而發生事件時，舉行望祭以求福。

據上述，文王因太姒之夢，在程邑望祭山川以告事祈福，當屬望禮之特祀，即因事舉望。

（六）烝

烝祭為周人流傳已久的冬季祭祖之禮。根據西周早期的臣辰盃銘文、段簋銘文，周何認為西周初已有禴、烝等祭，並從時序、地域等考量，指出祠、禴、嘗、烝等四時專祭宗廟之禮始於周，其後行之有漸，通行於天下。⁷⁸可知烝祭為周人長久以來的習俗。

冬季時節，百物收成，豢養的牲口、魚獲也因過冬而脂肪豐美，此時致禮於祖先的烝祭，以祭品豐多著稱，如《詩·周頌·豐年》說：「豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣。」《公羊傳·桓公八年》何休注：「烝，眾也，氣盛貌。冬，萬物畢成，所薦眾多，芬芳備具，故曰烝。」⁷⁹有別於春祠祭物不豐，以文辭為主；夏禴因農作物尚未收成，祭品亦簡薄；秋嘗因農作物收成，祭品較豐，

⁷⁵ 周何：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970），頁 66-76。

⁷⁶ 清·阮元審定：《周禮·春官·大宗伯》，卷 18，頁 284。清·阮元審定：《尚書·武成》，卷 11，頁 160。

⁷⁷ 清·阮元審定：《左傳·昭公七年》，卷 44，頁 762；《左傳·昭公十三年》，卷 46，頁 808。

⁷⁸ 周何：《春秋吉禮考辨》，頁 205-218、248。按：秦建文舉出更多的青銅器銘文闡明四時之祭，其中包括新出的西周「六年召伯虎簋」。見秦建文：〈從青銅器看商周的祭祀活動〉，《中國文字研究》4（2003.12），頁 121-129。

⁷⁹ 清·阮元審定：《詩·周頌·豐年》，卷 19-3，頁 731。清·阮元審定：《公羊傳·桓公八年》，卷 5，頁 59。

以薦新黍為尚；烝祭之法，以祭品眾多齊備為特色。⁸⁰

烝祭，既為冬季祭祖的祭名，也指祭品豐多齊備的祭法。《春秋·桓公八年》正月烝、五月又烝，皆非於冬季行禮，乃「借冬烝儀物豐隆之禮，行於春夏也。」⁸¹清華簡〈程寤〉文王在正月舉行烝祭，按照周正，屬於春季而非冬季，此「烝」當指祭法。文王應用儀物豐盛的烝祭之法，向祖先稟明太姒夢境，兼有奉養致敬之意，十分隆重。⁸²

綜上所述，文王聽聞太姒之夢後，命人祓除自身、太姒、太子發身上的凶邪不祥，潔淨虔誠地進行祭祀：向生命源頭的祖先報告太姒之夢，接著稟報既是身之所在也象徵國家的社稷，進而向天地四時、山川等各方神靈祈求福祉，並責讓商人的祖先神，指責紂王無道、墜失天眷。太姒之夢事出突然，舉祭儀節有別於常祀，如以玉帛為禮而非牲肉、責讓商人祖先神、望祭山川祈福、春行烝祭之法等。就地點而言，太姒告夢當在寢，文王「告宗祫社稷」在宗廟、社稷，「望六宗山川」在郊外，「攻商神」依周原甲骨有商人之神主，當在廟。⁸³文王往返於居處、宗廟、社稷、郊外等處，連續祭祀不同的鬼神，亦有別於常規祭祀。具目的性之祈與攻、頻繁地祭祀，及眾多的受祭者，流露出文王「弗敢占」底下的敬懼不安、實現代商的期盼。

⁸⁰ 舊題漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證：《春秋繁露義證·祭義》（北京：中華書局，2002），卷 16，頁 440-441。清·阮元審定：《公羊傳·桓公八年》，卷 5，頁 59。林素英：《古代祭祀中之政教觀——以《禮記》成書前為限》，頁 189-195。

⁸¹ 周何：《春秋吉禮考辨》，頁 230-231、249。

⁸² 清·阮元審定：《周禮·春官·占夢》：「季冬，聘王夢，獻吉夢于王，王拜而受之。」孫詒讓認為「蓋亦歲終受成獻功之典，而兼致頌禱賀慶之意也。」「明聘贈皆即迎祈禳卻之事，與占問不相涉。」俞樾說：「季冬聘王夢，為王求吉夢也，故既繼之曰『獻吉夢於王』，明求得吉夢，即獻之也。」占夢之官將本年度所得吉夢獻給王，並求來年吉夢。因而孫詒讓《周禮正義》云：「鄭意此聘王夢，亦謂為王聘問吉夢，因而以幣休慶之。此發幣即謂釋幣於神，與下贈惡夢用釋菜禮相變亦相成，非發幣於王也。《御覽·皇王部》引《帝王世紀》，載太姒得吉夢，文王命祝以幣告於宗廟群神，然後占之，亦釋幣之禮也。」占夢官行聘夢、獻夢之禮時，釋幣於神。《周禮》「釋幣於神」的舉措與《帝王世紀》同。惟太姒已夢而驚醒，毋需求來年之夢；文王召靈、巫、宗等人祓除而舉祭，乃針對太姒之夢，而非歲終獻夢于王；且《周禮》言季冬，太姒之夢於春季，故《周禮·春官·占夢》一語的背景與《帝王世紀》異。上引詳參清·孫詒讓：《周禮正義·春官·占夢》第 7 冊（北京：中華書局，2008），卷 48，頁 1974-1975。

⁸³ 周人出行當攜行主，惟文王被囚已久，行主是否安在，不得而知。程邑位於今陝西省咸陽市，周原在陝西省寶雞市，兩地相近，且文王告廟，復攻於商神，當以宗廟為宜。

上天雖有所指示，人仍應當有所作為、主動地努力自求多福。文王勤勉舉祭，表現對夢兆的慎重與恭敬、以禮儀行為回應信仰層面的天啟。後世記載〈程寤〉的文本因而開展出天命、修德等解讀面向（詳下文）。

三、諸祭的作用與文王形象

文王知太姒之夢而「弗敢占」，舉行諸祭後，「占于明堂。王及太子發並拜吉夢，受商命于皇上帝」（簡3）。占，《說文》：「視兆問也。」段玉裁據《周禮》指出占人掌管「占蓍龜之卦兆吉凶」，包含蓍、龜二種，「此云視兆問，亦專謂龜卜。」⁸⁴《尚書·大誥》：「天休于寧王，興我小邦周，寧王惟卜用，克綏受茲命。」⁸⁵是知文王透過龜卜確定天命義涵。文王得知太姒之夢而「弗敢占」，若夢境為吉，文王為何「弗敢占」？且文王舉行諸祭後，為何便「敢」占于明堂？祭祀具有何種作用，使得文王改變作法？可見諸祭除了本義之外，當具有其他作用。下文將先說明古代占夢禮俗，作為討論的背景。其次從古人因應夢兆的舉措，討論文王「弗敢占」與先祭後占的原因。最後從文王因夢舉祭的角度，探討傳世文獻簡略諸祭的原因。

（一）東周的占夢禮俗

由於文王諸祭介於夢境、占問吉凶的環節間，擬觀察東周傳世文獻的應夢之道，以便進一步討論文王先祭後占的作用。除了細節不詳者外，《左傳》、《國語》、《史記》等敘述古人確認夢兆與因應之道，如下。

其一，寐者明白夢兆之意，甦醒後或順夢而行，或拒絕接受。如《左傳》載成公二年，韓厥夢先父子輿指點「且辟左右」，於是次日晉、齊二國展開鞏之戰時，韓厥便站在戰車中間負責駕駛而倖存。⁸⁶昭公十七年，晉侯命人攻打陸渾，韓宣子夢見

⁸⁴ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，3篇下，頁128。

⁸⁵ 清·阮元審定：《尚書·大誥》，卷13，頁192。

⁸⁶ 清·阮元審定：《左傳·成公二年》，卷25，頁424。

晉文公拉著荀吳的手「而授之陸渾」，遂應夢使荀吳領軍，果然攻下陸渾，在晉文公廟行獻俘禮。⁸⁷此為夢兆明白曉喻而遵從指示。相對地，僖公二十八年時，楚國子玉戰於城濮，夢河神索求瓊弁玉纓，若得求，將「賜女孟諸之麋」，賜予軍功；榮黃、榮季等大臣皆勸獻玉給河神，子玉不為所動，終敗於晉。⁸⁸這顯示古人確信夢兆，多數大臣願遵行指示，獨子玉違背夢兆，以其剛愎自用而敗。

其二，寐者不明夢兆之意，甦醒後或與人討論，或占問夢義。如《史記》敘述秦文公夢「黃蛇自天下屬地」，覺後不解其意，問史敦，其云：「此上帝之徵，君其祠之。」於是秦作鄜畤，用三牲郊祭白帝。⁸⁹《左傳》成公五年，趙嬰與趙莊姬私通，夢天使說：「祭余，余福女。」醒後求教士貞伯，貞伯私下以為「淫亂而未受懲處即是福。若祭祀，恐遭放逐。」趙嬰卻祭祀神靈，次日即遭放逐。⁹⁰秦文公、趙嬰皆先求教於人，確知夢意乃舉祭。另有占夢之舉，《晏子春秋》載齊景公伐宋，途經泰山，「嘗見二丈夫立而怒，其怒甚盛」，景公驚醒開門「召占夢者」問，占夢者曰：「請趣召祝史祠乎泰山則可。」景公遂使人召祝史將祠之。⁹¹《史記·秦本紀》說：

二世夢白虎齧其左驂馬，殺之，心不樂，怪問占夢。卜曰：「涇水為祟。」二世乃齋於望夷宮，欲祠涇，沈四白馬。⁹²

秦二世夢而不解其意，占卜得知涇水之神作祟，故以四匹白馬致禮於涇水之神。齊景公、秦二世不解夢兆，經占問確定而舉祭，趙嬰期望透過舉祭而得福，這意味著舉行祭祀以滿足鬼神需求，便能左右鬼神原有的決定與事件發展方向。

進一步觀察夢兆與人為操作的可能性，如推遲占卜及應驗時間、使用特定方式避免不幸降臨。前者見於《左傳·成公十七年》：

初，聲伯夢涉洹，或與己瓊瑰食之，泣而為瓊瑰盈其懷，從而歌之曰：「濟洹

⁸⁷ 清·阮元審定：《左傳·昭公十七年》，卷18，頁838。

⁸⁸ 清·阮元審定：《左傳·僖公二十八年》，卷16，頁274。

⁸⁹ 漢·司馬遷：《史記·封禪書》，卷28，頁1358。

⁹⁰ 清·阮元審定：《左傳·成公五年》，卷26，頁439。

⁹¹ 舊題周·晏子著，張純一校注：《晏子春秋校注·內篇·諫上》（北京：中華書局，2017），卷1，頁56-57。

⁹² 漢·司馬遷：《史記·秦本紀》，卷6，頁273-274。

之水，贈我以瓊瑰。歸乎歸乎，瓊瑰盈吾懷乎！」懼不敢占也。還自鄭。壬申，至于貍脤而占之，曰：「余恐死，故不敢占也。今眾繁而從余三年矣，無傷也。」言之，之莫而卒。（卷 28，頁 483）

古人死後，以珠玉、穀物等置入口中，是為飯含。聲伯夢見口食瓊瑰與人死飯含相似，自覺為凶兆，擔心應驗不敢占問。三年後，因從屬眾多，以為無礙，故進行占卜。聲伯自知不祥，藉由推遲占卜乃至應驗時間，為自己爭取更多的福祉。可知在文化的積澱下，作夢者能相當程度地辨察吉凶，並因心之所嚮而採取應對之策。以特定方式避免不幸降臨，則如《國語》載虢公夢「有神人面白毛虎爪，……神曰：『無走！帝命曰：使晉襲於爾門。』」覺後，召史嚚占之，知為刑殺之神，兆示非吉，虢公卻使國人賀夢。⁹³鬼神根據人的作為，以夢預示吉凶。若人的作為得影響吉凶，那麼虢公使國人賀之，乃欲藉由人為方式將夢兆轉吉，為夢兆觀念的逆向操作。

綜上所述，古人相信夢境對現實生活的預示，在確知夢兆後可有各種作法：或順夢而行，或斷然拒絕，或延遲，或採取對策改變未來，顯示人並非單純的接受者，蘊涵各種可能性。同時夢境雖預告未來，仍能經由延遲、祭祀等作為，改變鬼神原有的決定或事件發展，而帶有變數。

（二）文王弗敢占與先祭後占

據上述第二類觀之，「夢→占問鬼神或求教於人→祭祀」為東周常見的占夢之法，若文王不解夢兆，當與臣子討論或舉行占卜以確定夢兆，進而針對特定神祇舉行祭祀以消災祈福，如上引秦文公、齊景公、秦二世、虢公等。然文王卻「弗敢占」，徑行諸多祭祀。這顯示在文化氛圍中⁹⁴，文王已知夢兆有利於代商，故緩於占夢，如上引聲伯之所為。另一方面，參考「寤夢」的定義，可旁證文王前此已有代商意圖。《周禮》記載六夢之一為「寤夢」，鄭注：「覺時道之而夢」，賈公彥解為「覺寤時道

⁹³ 舊題周·左丘明：《國語·晉語二》，卷 8，頁 295-296。

⁹⁴ 繼胡厚宣〈殷人占夢考〉後，宋鎮豪根據甲骨文，指出殷商時期已區分吉夢與凶夢，同時也有釋夢和禳夢等活動。見宋鎮豪：〈甲骨文中的夢與占夢〉，《文物》6（2006.6），頁 61-71。這種習慣也流傳、影響周人，詳參孫烏蘭：〈從清華簡《程寤》看占夢對周人的重要性〉，頁 181-182。

之睡而夢」。⁹⁵孫詒讓說：

蓋覺時有所見而道其事，神思偶涉，亦能成夢，與上思夢為無見而馮虛想象之夢異也。⁹⁶

可知「寤夢」指作夢前的生活事物與夢境具有實質連結，即日有所思，夜有所夢。如武王擔憂在鄴地討論的攻商謀略洩漏，夜寐而夢有商來伐，驚醒，遂召周公說：「謀泄哉！今朕寤，有商驚予。」周公以「攻、王禱，赦有罪，懷庶有，茲封福」為解決辦法之一。⁹⁷武王（寐者）夢境，與清醒時聞知之事有關，故為寤夢。以此觀之，清華簡〈程寤〉之寤夢者為太姒，當在此之前便知曉文王意欲代商，是而成夢。值得注意的是，武王覺後與周公討論，解決方策之一為舉行攻祭、禱祭，與〈程寤〉祭禮類型相似，鮮明地顯示因祭以目的為導向而綜合運用。

古人相信夢境是鬼神對未來的指引，寐者容易伴隨喜懼、驚訝或疑慮等情緒反應，如上引齊景公「恐」而驚醒，立即開門召來占夢者；秦二世「心不樂，怪問占夢」。舉祭，乃為紓解心緒、改變可能發生的不幸事件。面對代商大事，文王「『弗敢』占」充滿不安與疑慮，有不敢必之心。不敢必卻又強烈地希望美夢成真，因而慎重舉祭。另一方面，占問受鬼神左右而充滿變數，使文王不敢冒然占卜，如《儀禮·士冠禮》為避免廟中祖先影響占筮結果，於廟門外舉行占筮，不在廟內。⁹⁸於是先祭後占的作法，流露出文王敬天命底下的惶恐不安與期盼，也蘊涵影響占卜結果與未來事件的用心。

職是先祭後占的順序，乃因應夢境採取積極作為，以影響占卜與事件發展。綜合上一節諸祭的討論，文王先祭後占可有如下意義：

其一，受祭者由生命之始的祖先，擴大到身之所在的社稷，乃至天地四時與山川諸神，將夢境（上帝命周代商的旨意）周知於天地神靈。文王祭禱神祇，屬正面增強卜得吉占的能量。

⁹⁵ 清·阮元審定：《周禮·春官·占夢》，卷25，頁381。

⁹⁶ 清·孫詒讓：《周禮正義》第7冊，卷48，頁1974。

⁹⁷ 黃懷信修訂：《逸周書彙校集注（修訂本）》上冊，卷3，頁303-305。

⁹⁸ 清·阮元審定：《儀禮·士冠禮》，卷1，頁3。

其二，責讓商神，澄清因商紂之無道，周人方能有天下，確立周代商的正確性。⁹⁹同時攻禮具有「去其神」的作用¹⁰⁰，可避免商神作祟、左右占卜，因此「攻於商神」是降低商人祖先對占卜的干預。

綜合上述二點，文王的作法是在推遲占夢的基礎上，順應夢兆禱祈於眾神，並以「攻于商神」防止天命被改變，諸祭乃綜合性的整體。另一方面，該夢僅上天、太姒、文王知曉，藉由祭祀使夢境跨出家門、宮室外，擴大知悉者範圍，讓天地眾神、相關執事等，上下周知夢境內容，產生社會意義。

其三，據上述因應夢境而採取對策的記載，文王盡個人的努力施行諸多祭祀儀式，以影響鬼神、積極確保占卜得吉，方正式占夢，確立「受商命于皇上帝」（簡 2-3）。在儀式之中，個人致力於最高度的精神集中，期望與超人類的力量分工合作，個人自信逐漸覺醒，不再單純地屈從於自然力量，「而能夠透過精神的能力去約制和控制它們」。¹⁰¹宗教儀式能使個人發生精神上的變化，進而影響超人類的力量，具有創造性。¹⁰²因此祭祀儀式的施行，是使文王從「弗敢占」轉為「占于明堂」的關鍵。

旁參《尚書·堯典》記載舜攝位舉行相似的禮儀¹⁰³，將更能呈顯文王諸祭的意向性與作用。堯、舜同始祖，故舜於堯太祖廟裡接受禪讓¹⁰⁴，「受終于文祖」意謂著祭告祖先。其後：

肆類于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。（《尚書·堯典》，卷 3，頁 35-36）

⁹⁹ 裘錫圭：〈說清華簡〈程寤〉的市女〉，頁 544。

¹⁰⁰ 清·阮元審定：《周禮·秋官·翦氏》：「掌除去蠹物，以攻禳攻之。」賈公彥釋為「以攻禳攻之，據祈去其神，故以六祈而言之。」（卷 37，頁 558）

¹⁰¹ 〔德〕恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer）著，劉述先譯：《論人：人類文化哲學導論》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁 130-131。

¹⁰² 〔英〕馬林諾夫斯基（Malinowski）著，李安宅譯：《巫術科學宗教與神話》（上海：上海社會科學出版社，2016），頁 32。林素娟：〈致愛則存、致怒則著：先秦祭禮中情氣之感通與修身、成身之實踐〉，收入周大興主編：《東亞哲學中的生死觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016），頁 40。

¹⁰³ 屈萬里認為《堯典》蓋成於戰國初年，由儒者據傳說筆之於書。見屈萬里：《尚書釋義》（臺北：中國文化大學出版部，1995），頁 21。

¹⁰⁴ 清·孫星衍：《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，2007），卷 1，頁 35。

舜舉行類祭稟報上帝攝位之事，禋祭六宗，望祭名山大川，乃至五岳四瀆等群神。類、禋、望相次，皆為祭名。¹⁰⁵類祭，乃因事告祭於上天，古《尚書》說以類祭為「非時祭天」，屬非常祭。¹⁰⁶至於禋祭，《周禮》說：「以禋祀祀昊天上帝。」鄭注：「禋之言煙，周人尚臭，煙氣之臭聞者。」¹⁰⁷是則以煙氣欣饗鬼神是為禋。望祭已如上述，謹從略。就祭祀對象而言，經文言上帝、六宗、山川、群神，「不言祭地及社稷，必皆祭之，但史略文耳」，乃至「古之聖賢皆祭之」，「以告己之受禋也」¹⁰⁸，是知所祭者廣。

舜代理堯而治天下，致禮於眾神，天子祭天地、「有方望之事」，祭禮本身象徵著天子的身分與權力，即信仰與政權的結合。就受祭者而言，文王與舜的祭祀對象相似，包含祖先、社稷、六宗、山川及群神，由先人而至宇宙自然神祇，凸顯周知天地眾神靈的作用。所異者為商神，適顯現建構代商的合理性。就儀節而言，〈堯典〉的類、禋、望不僅是祭名，也指涉祭祀儀節：類為以事告、禋為以煙氣欣饗、望為遙望而祭。〈堯典〉的敘述並未顯示特定訴求或意向，乃因舜攝位已具天子之權，祭祀是為稟告諸神，性質傾向於「告祭」。其後舜東巡守至岱宗，「柴、望秩于山川，……修五禮、五玉、三帛、二生、一死。贊如五器。」五月南巡守、八月西巡守、十一月北巡守，皆「如岱禮」，舜遵照月分、器物等以數字描述的禮儀清單，逐一施行，流露的形象並非有魅力的領導者，而是政府機構中非個性化的功能運作。¹⁰⁹不帶個人好惡的陳述與實踐，告祭的性質益形鮮明。相對地，文王因夢舉祭時，尚未得天下，施行呼號告請的祈、責讓的攻等禮以確立天命，屬於「禱祈」，深具個人意向與目的，而異於舜之告祭。

就占卜的作用而言，太姒之夢顯示周人代商的天意，如此重大事件若無具體事物佐證，究竟出於個人解讀還是上帝旨意，將模糊難定，不易取信於人。因此透過占

¹⁰⁵ 清·阮元審定：《尚書·堯典》，卷3，頁37。

¹⁰⁶ 清·阮元審定：《禮記·王制》引許慎《五經異義》，卷12，頁236。

¹⁰⁷ 清·阮元審定：《周禮·春官·大宗伯》，卷18，頁270。

¹⁰⁸ 清·阮元審定：《尚書·堯典》，卷3，頁36、37。

¹⁰⁹ Martin Kern, "Language and the Ideology of Kingship in the Cano of Yao," in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*, pp. 136-137.

卜的方式，以文字符號明確地將天命具象化。祭畢占得吉兆，增進文王個人代商的精神信念，從而有清華簡〈程寤〉訓誡太子發當以商人為借鑑「愛日不足」、〈保訓〉文王臨終告太子發「身受大命」當努力不懈，乃至武王即位「師修文王緒業」。¹¹⁰另一方面，天命的具象化有助於傳播、宣揚，即從太姒、文王、太子發三人的天啟，進而為群眾所信奉。周人滅商曾策略性地應用夢兆，文王曾夢「日月之光著其身。」¹¹¹日月象徵君王，寓示文王的不凡。《呂氏春秋》載夷齊笑武王「揚夢以說眾」，高誘注：「宣揚武王滅殷之夢，以喜眾民。」清人畢沅認為此即〈程寤〉之夢。¹¹²在夢境連結現實生活的認知基礎上，策略性地運用夢境凝聚群眾的向心力以達成政治目標，占卜結果便成為具體憑證。

（三）因祭書寫與文王形象

文王接連舉行祓、告、祈、望、烝、攻等祭祀，頻繁的祭祀次數、往返於宗廟、社稷、郊外等處，相當程度地流露代商意圖與不安的心理。由於代商事關重大而惶恐不安，因惶恐不安而敬慎於祭祀。然此與傳世文王之德的形象頗為不同，於是討論至此，勢將面臨文王形象問題，以下試說之。

除了商紂無道、任意囚禁文王於羑里外，文王深植代商之心的主要原因當與繼承父親季歷之業、報父仇有關。據《古本竹書紀年》、《今本竹書紀年》，季歷先後擔任商王武乙、文丁之臣，曾受封地三十里、玉十穀、馬數匹，為商朝征伐西落鬼戎、燕京之戎、余無之戎等等，屢獲戰功，受賜命為「牧師」。¹¹³季歷有功，卻遭商王文丁囚禁至死，許倬雲認為「有功而誅可能即因為周人的野心已經顯露，引起商人的

¹¹⁰ 漢·司馬遷：《史記·周本紀》，卷4，頁120。

¹¹¹ 晉·皇甫謐撰：《帝王世紀》（濟南：齊魯書社，2010），第五，頁39。

¹¹² 秦·呂不韋編，許維遙撰：《呂氏春秋集釋·季冬紀·誠廉》（北京：中華書局，2009），卷12，頁268。按：武王代商之夢亦可見於《尚書·泰誓中》：「天其以予乂民，朕夢協朕卜，襲于休祥，戎商必克。」（卷11，頁155）《國語·周語下》單襄公引〈大誓〉「朕夢協朕卜。」韋昭注：「言武王夢與卜合。」（卷3，頁100-101）

¹¹³ 方詩銘、王修齡撰注：《古本竹書紀年輯證（修訂本）》（上海：上海古籍出版社，2005），頁34-39。王國維：《今本竹書紀年疏證》，頁80-81。

警惕，遂採先發制人的手段。」¹¹⁴「王季歷困而死，文王苦之」¹¹⁵，對文王而言，商朝是殺父仇人。《古本竹書紀年》載帝乙二年「周人伐商」¹¹⁶，商、周之間曾在季歷死後發生衝突，或與「文丁殺季歷」有關。

季歷繼承古公亶父，於武乙二十四年伐程而克之，文丁五年「周作程邑」，《路史》云：「王季之居。」¹¹⁷程邑是季歷的戰功之一，也是生活所居。商紂虐民信讒，拘禁文王，賴臣子閔夭之徒獻奇珍異寶而被釋放，紂王並「賜之弓矢斧鉞，使西伯得征伐。」¹¹⁸先父戰功彪炳而受害，文王盡忠而遭困，被釋返鄉，途中住在對先父意義重大的程邑，妻子太姒復在此夢代商之兆，天啟意味濃厚。雖然如此，商朝是天下共主，也是先人長期以來的效忠對象，文王心境之複雜與猶疑，反映在祭祀舉措上。占夢得吉，使文王「歸與呂尚陰謀修德以傾商政」，積極從事代商，連年征討各方國，「明年，伐犬戎。明年，伐密須。明年，敗耆國」、「明年，伐邶。明年，伐崇侯虎。而作豐邑，自岐下而徙都豐。」¹¹⁹程邑之夢顯然是確立文王代商的重要關鍵。

《詩》云：「文王受命，有此武功，即伐于崇，作邑于豐。」¹²⁰文王不只實力豐厚，也修德徠民，《左傳》：「《周書》數文王之德曰：大國畏其力，小國懷其德，言畏而愛之也。」¹²¹文王乃文德、武功兼備。而《逸周書·酆保解》記載文王針對敵國提出四蠹、五落、六容、七惡等策略，如綜合運用恭維使對方失去戒心、以假象迷惑對方、挖掘人才以壯大己方、離間邦國等權謀方式。《六韜》保留文王、太公談論文伐之法與〈酆保解〉相近，如「四曰輔其淫樂，以廣其志。厚賂珠玉，娛以美人；卑辭委聽，順命而合。彼將不爭，奸節乃定。」¹²²「六曰收其內，間其外。才臣外

¹¹⁴ 許倬雲：《西周史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001），頁88。按：楊寬、李峰的見解相近。見楊寬：《西周史》（上海：人民出版社，1999），頁65-69。李峰：《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010），頁34。

¹¹⁵ 秦·呂不韋：《呂氏春秋·孝行覽·首時》，卷14，頁322。

¹¹⁶ 方詩銘、王修齡撰注：《古本竹書紀年輯證（修訂本）》，頁34-39。

¹¹⁷ 王國維：《今本竹書紀年疏證》，頁81。

¹¹⁸ 漢·司馬遷：《史記·周本紀》，卷4，頁116。

¹¹⁹ 漢·司馬遷：《史記·齊太公世家》，卷32，頁1478；《史記·周本紀》，卷4，頁118。

¹²⁰ 清·阮元審定：《詩·大雅·文王有聲》，卷16-5，頁583。

¹²¹ 清·阮元審定：《左傳·襄公三十一年》，卷40，頁690。

相，敵國內侵，國鮮不亡。」「九曰尊之以名，無難其身；示以大勢，從之必信。致其大尊，先為之榮，微飾聖人，國乃大偷。」¹²²這顯示文王和姜太公善於權謀之術，亦呼應《史記》言文王「與呂尚陰謀修德以傾商政，其事多兵權與奇計，故後世之言兵及周之陰權皆宗太公為本謀。」¹²³此外，商紂曾命賢者膠鬲向文王索求玉版，「文王不予」，命佞臣費仲來求而得，使紂王誤認膠鬲無能而費仲有才，「無道者得志於紂」，成為離間計。¹²⁴其後文王令費仲「諫紂而亂其心」，而膠鬲則自殷適周「佐武王以亡殷也」¹²⁵，符合上述文伐三法的「陰賂左右，得情甚深。身內情外，國將生害」。可知文王不僅有文武之才，亦有謀略之智。

周朝建立後，轉而著重於文王之德。徐復觀指出周初特別崇敬文王，不僅是政治上的理由，也和天命有關；天命不易把握，得通過文王具體之德作行為的啟示，因此文王便成為天命的具體化身，「文王之德之純」成為上帝的真正內容；另一方面，周初人文精神覺醒，將殷人一般性的「乃祖乃父」、「先王先公」集中為「克明德慎罰」的文王，在宗教的外衣之下，懷著政治上的敬畏之心，文王成為人文精神的象徵。¹²⁶是以後世肯定文王的武功事蹟，卻更多地著墨於「文王之德之純」、「克明德慎罰」等德行面向¹²⁷，如孔子稱文王「三分天下有其二以服事殷，周之德可謂至德也已矣。」《左傳》言文王伐崇說：「退脩教而復伐之，因壘而降，《詩》曰：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。』」¹²⁸以道德的眼光書寫殺戮戰場。¹²⁹

¹²² 周·呂望：《六韜·武韜·文伐》（臺北：臺灣商務印書館，1965），卷2，頁8-9。按：1970年代山東臨沂銀雀山漢墓與河北定縣漢墓發現《六韜》殘簡，證明該書成於先秦。

¹²³ 漢·司馬遷：《史記·齊太公世家》，卷32，頁1478-1479。

¹²⁴ 周·韓非著，陳奇猷校注：《韓非子新校注·喻老》（上海：上海古籍出版社，2000），卷7，頁460-461。按：「無道者得志於紂」為陳奇猷注語。

¹²⁵ 周·韓非著：《韓非子·內儲說下》，卷10，頁647。清·阮元審定：《國語·晉語一》，卷7，頁255。

¹²⁶ 徐復觀：《中國人性論史·周初人文精神的躍動》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁26-27、29。

¹²⁷ 清·阮元審定：《詩·周頌·清廟》，卷19-1，頁708。清·阮元審定：《尚書·康誥》，卷14，頁201。

¹²⁸ 清·阮元審定：《論語·泰伯》，卷8，頁72-73。清·阮元審定：《左傳·僖公十九年》，卷14，頁240。按：關於文王之德的書寫，可參林素英：〈從郭店儒簡檢視文王之入君典型〉，《文與哲》7（2005.12），頁125-157。常森：〈文王化天下——早期《詩經》闡釋的一種重要理念〉，《新亞論叢》18（2017.12），頁19-36。

¹²⁹ 書寫向度的轉變，亦可徵於周昭王事。《史記正義》引《帝王世紀》：「昭王德衰，南征，濟于漢，船人惡之，以膠船進王，王御船至中流，膠液船解，王及祭公俱沒于水中而崩。其右辛游靡長臂且

基於上述背景，觀察傳世文本描述〈程寤〉因祭的方式：

其一，強調天命轉移，徑云文王與太子發受商之大命者，如《藝文類聚》：「文王乃召太子發，占之于明堂，王及太子發並拜吉夢，受商之大命于皇天上帝。」《白孔六帖》、《太平御覽》，及根據《太平御覽》輯佚的《逸周書》，內容相似。¹³⁰諸書平實而簡要呈現夢境與天命的連結，省略祭祀之事。

其二，結合讖緯以突顯膺受天命，如《宋書》：「文王幣告羣臣，與發並拜告夢。季秋之甲子，赤爵銜書及豐，止于昌戶。昌拜稽首受之。其文要曰：『姬昌，蒼帝子，亡殷者紂王。』」明代類書《天中記》內容相近。¹³¹文王用幣、告夢的對象轉為群臣，未見祭祀之事。

其三，簡要描述祭祀者，如《帝王世紀》：「文王不敢占，召太子發，命祝以幣告於宗廟群神，然後占之於明堂。」內容與清華簡本相似，惟祭祀敘述扼要。

其四，側重文王修德成福，如《潛夫論》：「且凡人道見瑞而修德者，福必成，見瑞而縱恣者，福轉為禍……是故太姒有吉夢，文王不敢康吉，祀於群神，然後占於明堂，並拜吉夢。修省戒懼，聞喜若憂，故能成吉以有天下。」¹³²文王聽聞太姒之吉夢，不敢自恃而「弗敢占」，謹慎地舉行祭祀，遂植入後世道德論述的可能性，祭禮成為文王「修省戒懼」的外在表現。

上述前二類省略祭祀內容者，多為工具性的類書，依照寫作目的加工、刪減字

多力，游振得王，周人諱之。」（卷4，頁135）《文選》注左思《蜀都賦》：「昔周昭王涉漢，中流而隕，其右辛遊靡拯王，遂卒不復還。」周昭王不察，以膠船涉漢水，沒水而崩，實為慘敗。《古本竹書紀年》隱諱地說：「南巡不返。」而1970年在周原出土的史牆盤則說：「宏魯昭王，廣咎楚荊，唯貫南行。」轉而形成正面論述，省略事件不幸的結果。上述詳參佚名撰：《古本竹書紀年》（濟南：齊魯書社，2010），頁12。梁·蕭統編撰，唐·李善等注：《增補六臣注文選》（臺北：華正書局，2005），卷4，頁95。「殷周金文暨青銅器資料庫」，網址：<http://bronze.asdc.sinica.edu.tw/rubbing.php?10175>（2018年7月12日上網）。

¹³⁰ 唐·歐陽詢：《藝文類聚·靈異部下》，收入《文淵閣四庫全書》子部第194冊，卷79，頁623。唐·白居易原本，宋·孔傳續撰：《白孔六帖》，收入《文淵閣四庫全書》子部第197冊，卷23，頁374。宋·李昉：《太平御覽》，收入《文淵閣四庫全書》子部第202冊，卷397，頁595。黃懷信修訂：《逸周書彙校集注（修訂本）》，卷2，頁183。

¹³¹ 梁·沈約：《宋書·符瑞志》（北京：中華書局，1997），卷27，頁765。明·陳耀文：《天中記》，收入《文淵閣四庫全書》子部第271冊，卷12，頁527。

¹³² 漢·王符著，清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論校正》（北京：中華書局，2014），頁422。

句¹³³，卻同時刪除祭祀敘述，顯示相當程度的排斥。《宋書》雖非類書，亦言夢事而無祭。後兩類則簡化祭祀內容，文王諸祭併為《帝王世紀》的「命祝以幣告於宗廟群神」¹³⁴，或《潛夫論》「祀於群神」。後者更罕見地解釋文王之祭，並延伸至道德層面。從《帝王世紀》、《潛夫論》，可知漢晉以前的〈程寤〉文本存有祭祀描述。然何以受到簡化或省略？這或許與因祭本身的性質有關。因祭起於應事，動機較為強烈，個人意圖與形象也相對鮮明。清華簡〈程寤〉詳盡而頻繁的因祭書寫，突顯文王代商的不安與企圖心，扞格於君臣倫理，不適合周人統治天下。將諸祭書寫簡化或省略，不但降低頻繁舉祭所流露的焦慮與意圖，亦使天命觀或修德說具有發揮的空間，《潛夫論》因而從道德層面解釋文王諸祭。申言之，清華簡〈程寤〉豐富傳世文獻所不足的禮儀細節，揭示不同的文王形象，並印證思想的演變歷程，誠乃其可貴之處。

四、結語

清華簡〈程寤〉面世後，學者多致力於太姒夢境的樹木性質與夢兆吉凶的關聯。目前對於太姒夢中的棘屬凶，梓、松、柏、桤、柞為吉，乃至夢兆為吉，已有相當程度的共識。惟夢兆屬吉，仍留下一些疑義，包含文王為何「弗敢占」、何以先祭後占、占夢的目的及諸本異同等。根據前賢的研究成果，本文從因祭探討太姒之夢、文王遍祭群神、占夢之間的關聯性與意義，謹述所得如下：

太姒夢太子發「取周廷梓，樹于闕間」，「周廷梓」指文王子，即太子發，闕的形制標誌身分階級，可懸掛法令或教令，象徵政教權力。因而太子發在商闕種植的梓樹化為松、柏、桤、柞，改變原有的樣態，富有代商義涵。在文化積澱下，文王

¹³³ 張懷通：〈《程寤》佚文校讀〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2012年7月29日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1909>（2017年5月29日上網）。

¹³⁴ 晉·皇甫謐撰：《帝王世紀》，第五，頁39。

已知為吉夢，又命巫者、宗伯舉行祓祭以去惡氣與不祥，在身心潔淨的狀態下，致禮於諸神。依序向生命之始的祖先稟告夢境，次而敬告自身所在的社稷，推及於上下四時的六宗，遙望名山大川而祭。文王分別從歷史時間、空間的向度致禮於諸神，使夢境內容廣知於天地神祇，祈求更多的福祉。由於鬼神能左右占問結果與事態發展，因而文王一方面增強正向祈福的能量外，也嘗試降低商人祖先神的負面干預，故「攻于商神」，乃責讓商紂無道而使上帝西眷，實咎由自取。夢兆雖然吉祥，但鬼神的力量仍使夢境的實現、占卜帶有變數，文王於是周詳而謹慎地舉行諸祭，以祈福消災、確保後續占問得吉。透過占問使天意具象化，不僅有助於合理化代商之舉，亦有效提升傳播與應用的效果。

承上，就形象而言，清華簡〈程寤〉諸祭的禮儀種類眾多、目的明確、受祭者眾、行禮地點不盡相同，乃至先祭後占的作法，多異於常祀，流露出文王的焦慮不安與代商意圖，有別於傳世文獻中文王之德的形象。據《逸周書》、《六韜》、《史記》等，文王本具有文武之才與謀略之智，後世轉而側重於德行部分，使文王之德成為天命的具體表徵，將周人代商合理化。在此背景下，這段富含情緒與代商意向的因祭書寫，由於不符合道德修為，遂被簡化或省略，書寫的重心轉而強調天命轉移，或指出文王修德成福。是以清華簡〈程寤〉詳細的禮儀記載，實有補於傳世文獻之不足。

就祭禮的分類而言，文王舉祭起因於太姒之夢，動機鮮明，屬於因祭。觀察文王諸祭，有助於促進因祭的理解：首先，就表現而言，告、祈、攻包含稟報、祈福、消災等動機，進獻玉帛之幣於社稷，春行烝祭之法禮敬祖先，皆異於常祀，為因事而祭的表現，可補充目前傳世文獻的不足。其次，從因祭對個人的影響觀之，文王收攝心緒、專一心志地舉行諸祭，嘗試「自求多福」，以個人努力回應天意、影響鬼神，面對天命的戒懼不安與謹慎恭敬相伴而生，形成精神上的變化。經由稟報眾神與相關執事的參與，使代商的夢境周知上下、跨出家門，產生社會意義。因祭遂於個人精神、社會方面具有創造性。其三，以變動性來說，有別於古代占夢禮俗的先占後祭，文王採取先祭後占之法，乃因其「自求多福」的動機，視情形調整儀節。

易言之，因祭能配合行禮者需求，具有能動性。同時諸祭雖然動機多元、儀節不同，但皆統攝於目的（代商）之下，具有整體性。

就禮儀與政治而言，《尚書·堯典》舜告攝之祭與清華簡〈程寤〉諸祭相仿，皆為連繫政權與信仰的禮儀，性質屬因事之祭。然前者為告而無求之告祭，後者存在有求之祈、攻。後世帝王即位之禮多與舜事相近。《尚書·堯典》記載攝天子位者舉行告於宗廟、望山川、祈六宗、徧於群神等諸多儀式，《春秋繁露》載受命之王「郊告天地及群神」，《漢書》以為「王者即位，必郊祀天地，禱祈神祇，望秩山川，懷柔百神，亡不宗事。」¹³⁵禮儀與《尚書》相似。東漢光武帝則遵《尚書》而行之，「燔燎告天，禋于六宗，望於群神。」¹³⁶《三國志》載劉備於章武元年即位「昭告皇天上帝、后土、神祇」¹³⁷，逐漸簡化為告上帝、后土、神祇。《晉書》載晉武帝司馬炎更精簡為「柴燎告類于上帝」。¹³⁸表徵受天命之禮，原為遍告上下神祇、天地混融周知的狀態，經後世實踐，演變為直接針對上帝進行告事類祭，突顯天子與天（上帝）的連結以強調權力與地位。後世選擇繼承舜事而非文王諸祭，固然與經學影響政治、《尚書》的影響高於〈程寤〉有關，然主政與否之身分、禱祈的鮮明意向及其對形象造成的負面觀感，亦當考量在內。

近年來，地不愛寶，大量珍貴文物出土，得以印證、補充乃至豐富傳世文獻的記載。經由清華簡〈程寤〉的個案探討，當有助於深化該篇的認識，理解禮儀與政治的關係，亦為重新探討因祭的契機。

¹³⁵ 舊題漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證：《春秋繁露義證·三代改制質文》，卷7，頁195。漢·班固：《漢書·五行志》，卷27上，頁1342。

¹³⁶ 劉宋·范曄：《後漢書·光武帝本紀》，卷1上，頁22。

¹³⁷ 晉·陳壽撰，清·盧弼集解：《三國志集解·蜀先主傳》（北京：中華書局，1982），卷32，頁737。

¹³⁸ 唐·房玄齡等著：《晉書·禮志上》（臺北：鼎文書局，1980），卷19，頁583。

徵引文獻

一、原典文獻

舊題周·左丘明：《國語》，臺北：宏業書局，1980。

周·呂望：《六韜》，臺北：臺灣商務印書館，1965。

舊題周·晏子著，張純一校注：《晏子春秋校注》，北京：中華書局，2017。

周·韓非著，陳奇猷校注：《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000。

秦·呂不韋編，許維通撰：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009。

漢·王符著，清·汪繼培箋，彭鐸校正：《潜夫論校正》，北京：中華書局，2014。

漢·司馬遷著，劉宋·裴駟集解，唐·張守節正義，唐·司馬貞索隱：《新校史記三家注》，臺北：世界書局，1993。

漢·伏勝撰，清·陳壽祺輯校：《尚書大傳》，臺北：藝文印書館，1967。

漢·班固著：《漢書》，北京：中華書局，1996。

漢·許慎著，清·段玉裁注：《新添古音說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1998。

舊題漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002。

晉·皇甫謐撰：《帝王世紀》，濟南：齊魯書社，2010。

晉·陳壽撰，清·盧弼集解：《三國志集解》，北京：中華書局，1982。

劉宋·范曄：《後漢書》，北京：中華書局，2001。

梁·沈約：《宋書》，北京：中華書局，1997。

梁·蕭統編撰，唐·李善等注：《增補六臣注文選》，臺北：華正書局，2005。

唐·白居易原本，宋·孔傳續撰：《白孔六帖》，收入《文淵閣四庫全書》子部第197-198冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

唐·房玄齡等著：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980。

唐·歐陽詢：《藝文類聚》，收入《文淵閣四庫全書》子部第193-194冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋·李昉等撰：《太平御覽》，收入《文淵閣四庫全書》子部第199-207冊，臺北：

臺灣商務印書館，1983。

宋・楊復：《儀禮經傳通解續》，收入《文淵閣四庫全書》經部第 125-126 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986。

宋・楊復：《楊復再脩儀禮經傳通解續卷祭禮》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2011。

明・陳耀文：《天中記》，收入《文淵閣四庫全書》子部第 271-273 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清・王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，2004。

* 清・阮元審定：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955。

清・孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。

清・孫星衍：《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，2007。

清・孫詒讓：《周禮正義》，北京：中華書局，2008。

清・黃以周：《禮書通故》，北京：中華書局，2007。

佚名撰：《古本竹書紀年》，濟南：齊魯書社，2010。

* 佚名撰，黃懷信修訂：《逸周書彙校集注（修訂本）》，上海：上海古籍出版社，2013。

二、近人論著

（一）期刊、專書

方詩銘、王修齡撰注：《古本竹書紀年輯證（修訂本）》，上海：上海古籍出版社，2005。

王國維：《今本竹書紀年疏證》，臺北：藝文印書館，1974。

呂廟軍：〈清華簡〈程寤〉與文王占夢、解夢研究〉，收入杜勇編：《叩問三代文明：中國出土文獻與上古史國際學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，2014，頁 336-352。

宋鎮豪：〈甲骨文中的夢與占夢〉，《文物》6（2006.6），頁 61-71。

李峰：《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2010。

李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，上海：中西書局，2010。

李學勤：〈清華簡與《尚書》、《逸周書》的研究〉，《初識清華簡》，上海：中西書局，2013，頁 99-109。

杜正勝：〈導論——中國上古史研究的一些關鍵問題〉，收入杜正勝編：《中國上古史論文選集》，臺北：華世出版社，1979，頁 1-82。

杜勇：〈清華簡〈程寤〉與文王受命綜考〉，收入杜勇編：《叩問三代文明：中國出土文獻與上古史國際學術研討會論文集》，北京：中國社會科學出版社，2014，頁 304-335。

沈培：〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論移崇說〉，《古文字與古代史》1（2007.9），頁 391-434。

* 沈寶春：〈論清華簡〈程寤〉篇太姒夢占五木的象徵意涵〉，《東海中文學報》23（2011.7），頁 141-156。

* 周何：《春秋吉禮考辨》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970。

* 屈萬里：《尚書釋義》，臺北：中國文化大學出版部，1995。

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

林素英：〈從郭店儒簡檢視文王之人君典型〉，《文與哲》7（2005.12），頁 125-158。

林素娟：〈致愛則存、致怒則著：先秦祭禮中情氣之感通與修身、成身之實踐〉，周大興主編：《東亞哲學中的生死觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016，頁 9-52。

* 邴尚白：《葛陵楚簡研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。

邴尚白：《楚國卜筮祭禱簡研究》，新北：花木蘭文化出版社，2012。

孫烏蘭：〈從清華簡《程寤》看占夢對周人的重要性〉，《歷史哲學》317（2014.6），頁 181-182。

徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1999。

晁福林：〈從清華簡〈程寤〉篇看「文王受命」問題〉，《北京師範大學學報（社會

科學版》257（2016.9），頁 95-105。

秦建文：〈從青銅器看商周的祭祀活動〉，《中國文字研究》4（2003.12），頁 121-129。

常森：〈文王化天下——早期《詩經》闡釋的一種重要理念〉，《新亞論叢》18（2017.12），頁 19-36。

張為：〈清華簡〈程寤〉再讀〉，《集美大學學報（哲學社會科學版）》19：2（2016.4），頁 85-91。

許倬雲：《西周史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001。

陳睿宏：〈清華簡〈程寤〉文義初釋與占夢視域下有關問題試析〉，《出土文獻研究視野與方法·第三輯》，臺北：臺灣書房，2012，頁 1-39。

* 陳穎飛：〈清華簡〈程寤〉與文王受命〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》28（2013.3），頁 132-140。

傅正谷：《中國夢文學史：先秦兩漢部分》，北京：光明日報出版社，1993。

湖北省考古文物研究所、北京大學中文系編：《九店楚簡》，北京：中華書局，1999。

黃懷信：〈清華簡〈程寤〉解讀〉，《魯東大學學報（哲學社會科學版）》28：4（2011.7），頁 53-55。

楊寬：《西周史》，上海：人民出版社，1999。

* 裘錫圭：〈說清華簡〈程寤〉的敕〉，《裘錫圭學術文集》，上海：復旦大學出版社，2012，頁 540-545。

劉國忠：《走近清華簡》，北京：高等教育出版社，2011。

鍾濤、劉彩鳳：〈從政治象徵到文學意象——清華簡〈程寤〉「夢見商廷惟棘」的象徵意義及其流變〉，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》35：6（2013.11），頁 67-71。

羅新慧：“Omens and Politics: The Zhou Concept of the Mandate of Heaven as Seen in the Chengwu 程寤 Manuscript,” in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*, Edited by Martin Kern and Dirk

Meyer (Leiden and Boston: Brill, 2017), pp. 49-68.

*〔日〕池田末利：〈告祭考——古代中国における祈禱儀礼〉，《中國古代宗教研究：制度と思想》，東京：東海大學出版社，1981，頁 822-894。

〔英〕馬林諾夫斯基 (Malinowski) 著，李安宅譯：《巫術科學宗教與神話》，上海：上海社會科學出版社，2016。

〔德〕恩斯特·卡西爾 (Ernst Cassirer) 著，劉述先譯：《論人：人類文化哲學導論》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。

Martin Kern, “Language and the Ideology of Kingship in the Canonic of Yao,” in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*, Edited by Martin Kern and Dirk Meyer (Leiden and Boston, Brill, 2017), pp. 118-151.

（二）網路資源

「小學堂文字學資料庫」，網址：<http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/>。

「殷周金文暨青銅器資料庫」，網址：<https://www.ihp.sinica.edu.tw/~bronze/>。

王寧：〈讀清華簡《程寤》偶記一則〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011 年 1 月 28 日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1389>（2017 年 5 月 29 日上網）。

邢文：〈清華簡《程寤》釋文所見祭禮問題〉，《簡帛網》網站，2011 年 1 月 9 日，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1374（2017 年 5 月 29 日上網）。

袁瑩：〈清華簡《程寤》校讀〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011 年 1 月 11 日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1376>（2017 年 6 月 29 日上網）。

張懷通：〈《程寤》佚文校讀〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2012 年 7 月 29 日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1909>（2017 年 5 月 29 日上網）。

- 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會：〈清華簡《尹至》、《尹誥》研讀札記〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年1月5日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1352>（2017年5月29日上網）。
- 程浩：〈清華簡〈程寤〉研讀笱記〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年1月8日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1364>（2017年5月29日上網）。
- 黃杰：〈清華簡《程寤》筆記一則〉，《簡帛網》網站，2011年1月12日，網址：http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1387（2017年5月29日上網）。
- 禚孝文：〈清華簡《程寤》集釋〉，《復旦大學出土文獻與古文字研究中心》網站，2011年9月17日，網址：<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1653>（2017年5月29日上網）。

（說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Anonymous, *Yi Zhou Shu Hui Jiao Ji Zhu Xiu Ding Ben* [The Conflation & Variorum of Yi Zhou Book, The Revised Edition] revised by Huang Huai Xin (Shanghai: Shanghai Guji Press, 2013).
- Biing Shang Bair, *Ge Ling Chu Jian Yan Jiu* [Research on the Chu Bamboo Slips of Geling] (Taipei: NTU Press, 2009).
- Chen Ying Fei, “Studies on Chengwu of the Bamboo Slips of the Warring States Period and King Wen Shou Ming” in *Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences)* 28 (Mar. 2013), pp. 132-140.
- Lin Su Ying, *Gu Dai Ji Li Zhong Zhi Zheng Jiao Guan: Yi Li Ji Cheng Shu Qian Wei Lun* [The Political and Religious Views in the Ancient Rites and Ceremonies: The Study on *Li Ji* before Completion] (Taipei: Wen Jin Press, 1997).
- Qiu Xi Gui, “Shuo Qing Hua Jian ‘Cheng-wu’ De Shi Pu” [Studies on Shi Pu in the Tsinghua Bamboo Slips ‘Cheng Wu Text’] in *Qiu Xi Gui Xue Shu Wen Ji* [Qiu Xi Gui Academic Collection] (Shanghai: Fudan University, 2012), pp. 540-545.
- Qu Wan Li, *Shang Shu Shi Yi* [The Explanation of Ancient Documents] (Taipei: Chinese Culture University Press, 1995).
- [Qing] Ruan Yuan, *Shi San Jing Zhu Shu* [The Commentary on and Explanations of the Thirteen Classics] (Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1955).
- Shen Pao Chun, “The Symbolic Meanings of Tai Si’s Dreaming of Five Woods in ‘Cheng Wu’ of Qing Hua Jian” in *Tunghai Journal of Chinese Literature* 23 (Jul. 2011), pp. 141-156.
- Suetoshi Ikeda, “Gisei tesuto: Kodaichūgoku ni okeru inori no gishiki” [The Examination of Gao Ji: The Prayer Rituals in Ancient China] in *Kodaichūgoku no shūkyō kenkyū: Seido-teki shikō* [The Study on Ancient Chinese Religion: Institution and Thought] (Tokyo: Tōkai Daigaku Press, 1981), pp. 822-894.
- Zhou He, *Chun Qiu Ji Li Kao Bian* [The Research of Chun Qiu Ji Li] (Taipei: Chia-Shin Cultural Foundation, 1970).