

# 香港理工大學碩士論文



中國文化學系

Master of Arts in Chinese Culture

The Hong Kong Polytechnic University

2019

# 集體意識下的求生執念

——《詩經》的生死觀研究

---

作者：	黃燕紅	Huang Yanhong /Miki
學校/學系：	香港理工大學/中國文化學系	
學號：	16092026G	
指導老師：	史凱博士	Dr. Schoenberger Kevin Conrad,Jr.
	吳宛怡博士	Dr. WU Wan Yi

---

Master of Arts in Chinese Culture  
The Hong Kong Polytechnic University

2019

# 論文摘要

生死觀，即是一個人對生與死的根本看法和態度，它不僅是一個與人的一生息息相關的現實問題，還是一個讓古今中外先哲苦苦思索、探究的哲學問題。在遠古時代，由於生存環境惡劣、生產力水準低下、人們思維能力有限，先民尚且不能對生死問題進行深入的思考，而普遍採取宗教原始方法，無論是圖騰崇拜、生殖崇拜還是對祖先的祭祀，他們都將生死問題與巫術儀式聯繫在一起，反映了先民集體對生命探索的努力。《詩經》作為中國文學史上圖卷最為瑰麗的篇章之一，主要收錄從西周建國到春秋的社會詩篇，「大體上反映了周代的社會面貌和人民的思想感情。」<sup>1</sup>而整個周代是中國歷史發展一個重要的時代，它在夏、商文明的基礎上，形成了成熟的禮樂制度、完善的禮儀規範。故研究《詩經》生死觀，對於了解和把握那個時代的文化內涵有重要意義。

上個世紀，湧現了一系列國學大師對《詩經》生死觀的研究成果，如聞一多、陳子展、孫作雲、葉舒憲及日本學者白川靜等人從民俗學、人類學等角度考察《詩經》的婚俗、祭祀風俗，以供後人去挖掘其中的生死觀賦予的內涵。本文在前輩學者研究的基礎上，嘗試從與《詩經》「生」的意識與「死亡」有關的主題內容來探討《詩經》在集體意識下對生命、生存及追求生命的「不朽」的問題。結果發現：

(1)《詩經》中的詩人對生命起源的探索還遺留上古神話傳說、宗教原始信仰的烙印，他們對生死觀的認識伴隨著時代的演進、生產力的提高，還

---

<sup>1</sup> 程俊英，《詩經譯注·序》（上海，上海古籍出版社，1985），頁 03。

有某種生命意識的覺醒——如對人的重視（從本文的反對人殉、祖先祭祀章節分析可以看出）；(2)宗法制度及其禮樂制度貫穿《詩經》那個「詩人時代」生活的始終，他們的生死觀是在集體有意識或無意識下的思想產物。<sup>2</sup> 古人已經認識到婚姻、繁衍、祭祀、追求長壽、「孝」與宗法之間某種複雜聯繫，最顯而易見的是他們在生育、祭祀祖先、追求長壽的詩篇及其儀式都離不開「多子多福」的祈求，這種可貴的認識在中國哲學的「懷胎時代」將為後世的百家爭鳴孕育思想基礎；<sup>3</sup> (3) 古人求「生」的慾望已經達到了非常「執著」的狀態，一方面他們會各種儀式（祭祀祈求、婚俗禮儀等）強化生育觀念，祈求多子多福，追求生命的延續；另一方面為超越死亡，他們強調「以德配天」，<sup>4</sup>通過喪禮、祭祀等儀式強化宗族的觀念，並在祖先的「號召」下砥勵前行，追求生命的「不朽」。這些都是在宗法觀念下的集體行為，它們的思想來源我們稱為「集體意識下的求生執念」。(4) 從以生死觀為表現主題的詩篇來看，雖然這些作品還未能像諸子百家作出深邃的哲學意義的思考，但至少比原始社會古人對神話、原始宗教般虛幻式的猜想有了些進步，如他們對「長生不老」的追求已經開始跟宗法制聯繫在一起了。

**關鍵詞:**《詩經》 先秦生死觀 集體意識 宗法觀念 多子多福 生命不朽

---

<sup>2</sup> 將《詩經》所處的時代命為「詩人時代」的說法來源胡適之：「從前第八世紀到前第七世紀，這兩百年的思潮，除了一部《詩經》，別無可考。我們可叫他做詩人時代（三百篇中以〈株林〉一篇為最後。〈株林〉大概作於陳靈公末年。）詳見：胡適之，《哲學史大綱》（北京：民主與建設出版社，2016），頁 29。

<sup>3</sup> 胡適之認為「中國哲學到了老子、孔子的時候，才可當得『哲學』兩個字。我們可把老子、孔子以前的二三百個，當作中國哲學的懷胎時代，」這「二三百個」大約從西曆紀元前 800-西曆紀元前 500 年。參見：胡適之，《中國哲學史大綱》，頁 23-24。

<sup>4</sup> 「以德配天」是西周的基本政治觀，意思是只有德者才能承受天命，失德者則會失去天命。見霍丹，〈論西周「以德配天」思想〉，《江西青年職業學院學報》，卷 21 期 3（2011 年 9 月），頁 71-72。

## The Persistent Thought of Survival Under the Collective Consciousness

——Study on the Views of Life and Death in The Book of Songs<sup>5</sup>

### Abstract

The views of life and death are a person's fundamental view and attitude towards life and death. It is not only a realistic problem related to his life, but also a philosophical problem that made the ancient and modern Chinese and foreign philosophers pondered and explored painstakingly. In ancient times, because of the poor living environment, low productivity and limited thinking ability of ancestors, they could not think deeply about life and death. So they generally adopted primitive religious methods, whether totem worship, reproductive worship, or ancestors' worship, they would link the problem of life and death with witchcraft ceremony together, which reflected the efforts exploring their life. As one of the most magnificent chapters in the history of Chinese literature, "The Book of Songs" mainly contains social poems from the founding of the Western Zhou Dynasty to the Spring and Autumn Period. "Generally, it reflects the social outlook of the Zhou Dynasty and the people's thoughts and feelings. "<sup>6</sup>As the whole Zhou Dynasty was an important era in the development of Chinese history which had formed a mature system of ritual and music and perfect etiquette norms based on Xia and Shang civilizations. Therefore, the study of the concept of life and death in "The Book of

---

<sup>5</sup> 本文英文題目參考余英時著，侯旭東譯，《東漢生死觀》（原名: Views of Life and Death in Later Han China）（上海：上海古籍出版社），2005。

<sup>6</sup> 此句為筆者翻譯，詳見程俊英著，《詩經譯注·序》，頁 03。

Songs" is of great significance to understand and grasp the cultural connotation of that era.

In the last century , there emerged a series of research achievements on the outlooks of life and death in the Book of Songs by masters of traditional Chinese studies , such as Wen Yiduo , Chen Zizhan , Sun Zuoyun , Ye Shuxian and Japanese scholar 白川靜 , who re-evaluated the value of the Book of Songs from the perspective of folklore and anthropology , so as to provide future generations with the connotation of the outlooks of life and death.

**The results are as follows:**

(1) The poets' exploration of the origin of life in "The Book of Songs" left behind the marks of ancient myths and legends and primitive religious beliefs. Their understanding of the concept of life and death was accompanied by the evolution of the times, the improvement of productivity, and the awakening of some life consciousness, such as the importance of human beings.

(2) Patriarchal clan system and its ritual and music system ran through the whole life of the "poet era" in "The Book of Songs", including their outlook of life and death. Ancient people had realized that marriage, reproduction, sacrifice, pursuit of longevity, filial piety and patriarchal clan system had some complex relations.

(3) The ancients' desire for "life" had reached a very "persistent" level. On one hand, they will strengthen the concept of fertility through various rituals (such as sacrificial prayers, marriage rituals etc.) and prayed for more children and more

blessings, pursuing the continuation of life; on the other hand, in order to transcend death, they emphasized "matching heaven with virtue" through funerals, sacrifices and other rituals to strengthen the concept of clan. Under the "call" by the ancestors, they moved forward and pursued the "immortality" life. These were collective acts under the patriarchal concept, which we call "The Persistent Thought of Survival Under the Collective Consciousness".

(4) From the point of view of life and death as the theme of the poems, although these works had not yet made profound philosophical thinking like the "Axis Age", but at least they had made some progress over the imaginary conjectures of the ancient people in primitive society like mythology and primitive religion, such as their pursuit of "immortality" which connected with patriarchal clan system.

**Key words:**

**"The Book of Songs" , the views of life and death in the pre-Qin period,**

**Collective consciousness, Patriarchal clan system,**

**The more Descendants, the more happiness, Immortal life.**

## 致謝辭

時過境遷，當這篇冗長的論文即將付梓之際，此時此刻，感慨良多。從年初的選題、草擬大綱、徵詢導師意見到搜集資料、撰寫草稿、修改……期間似乎走過了漫長的歲月，而我走過的路，也留下了難忘的回憶，因為它承載著我對上古文學深沉的熱愛與默默無聞的耕耘，也銘記著一路走來堅定的信念。

論文的撰寫本身是一個艱難的過程，在過去幾個月，本人需兼顧工作與學習，行事總是「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰」，<sup>7</sup>擔心每天讀書時間不夠、對人生體察不足、思考膚淺、論文進度停滯而有負導師的殷切期望。它也是一個充滿喜悅的過程，每一次重讀《詩經》都是一次意外的收獲，是一次與自己心靈的對話。藉此，請容許我說上幾句言輕意重的感謝辭。

感謝史凱老師對論文的輔導，他作為一位出色的漢學老師，總能以一個國際視野、多角度考慮問題的方式及其專業理論知識對論文提出許多建設性意見。從最初的選題、構思到最後定稿，老師在各個環節都給予了我細心和耐心的指導。期間，當我幾度陷入迷茫的時候，是他的熱心指導及無私的扶助，包括參考資料的提供、方法論上的支援，啟發我一步步撥開問題的雲霧，直達真理的殿堂。先生嚴謹的治學態度、敏銳的學術思維、精益求精的工作態度及其誨人不倦的師者風範永遠激勵著我，成為我研究生生涯最寶貴的財富之一。

---

<sup>7</sup>朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·小旻》（上海：上海古籍出版社），頁 263。



吳宛怡博士亦賜益良多。學生在2017年修讀過吳老師的〈中國傳統舞臺及說唱藝術〉課程，其課堂氣氛總是那麼的輕鬆、活潑、生動和有趣，她總能以自己獨特的方式（尤其是中日戲劇文化對照方面）引導我們去鑒賞並發掘戲劇背後的文化內涵。時隔一年，承蒙老師不棄，她百忙中抽空仔細閱讀這篇粗陋而又連篇累牘的文章，並給予專業、中肯的修改意見。在此謹向吳老師致以誠摯的謝意和崇高的敬意。

同時，在讀研究生期間得益於學系老師、Ivan、Lucy和同學的關心與幫助，在最美好的青春年華能夠認識你們，是我畢生最美好的相遇；感謝家人（尤其是Feddy和Eberlin）與摯友對我無私的幫助與支援，是你們的鼓勵、溫馨的目光教我不斷開拓進取，助我堅毅前行；還要感謝，東部華僑城茵特拉根酒店窗外那天光海色渾然相融的天鵝湖、那風中回蕩著迷人的夜來香，給寧靜的夜晚增添了一絲情趣，使我平時孤寂、枯燥的學習氛圍變得詩意盎然。

正所謂「他山之石，可以攻玉」，<sup>8</sup>在這裏要特別感謝朱少程先生與安賽平博士的不吝賜教，感謝他們耐心閱讀這些拙劣的文辭，並細心地和我講解撰寫學術論文的禁忌，還有專業知識的指導、信心上的鼓勵。

本人才疏學淺，論文還存在不成熟的地方，感謝翻閱這篇論文的每一位讀者，是你們包容了我的青澀，也見證了我的成長，僅此煩請各方家一併鑒察、批評、扶偏使正、補缺使完。對《詩經》生死觀的「淺陋研究」即將告一段落，而我在理大的研究生生涯亦將謝幕。眼前即將踏入的社會充滿機遇與挑戰，我相信我不會停止對生死問題的思考，也不會停止持續努力的步伐。

是為序。

---

<sup>8</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·鶴鳴》，頁 235。

## 目錄

一·緒論.....	9
(一) 研究內容與範圍界定.....	12
(二) 前人研究成果概述.....	14
(三) 研究架構與本文內容概述.....	19
二·從「生」到「長生」——《詩經》「生」的意識.....	20
(一) 宗族觀念下的生殖主題.....	21
1. 圖騰崇拜下的生殖主題.....	21
2. 婚育觀念下的生殖主題.....	25
(二) 個體生歸於集體生命.....	29
(三) 「萬壽無疆」——集體對長壽的理想追求.....	34
三·從「死」到「不朽」——《詩經》的死亡觀.....	39
(一) 「逝者已矣，生者如斯」——對死亡的檢視.....	41
1. 悼亡詩——對死者的哀悼.....	43
2. 喪禮——守舊乎？控訴乎？.....	48
(二) 「惟德是輔」——追求生命的「不朽」.....	60
(三) 及時行樂——對短暫生命的喟歎.....	66
四·餘論.....	74
(一) 《詩經》生死觀對後世的影響.....	75
1. 《詩經》「重生」集體意識帶來的影響.....	75
2. 《詩經》死亡觀念帶來的影響.....	80
(二) 研究展望.....	86
五·參考文獻.....	87
六·附錄：《詩經》部分祝壽語.....	98

# 一·緒論

雅斯貝爾斯曾經說過「直至今日，人類一直靠軸心期所產生、思考和創造的一切而生存。每一次心得飛越都回顧這一時期，並被它重燃火焰。自那以後，情況就是這樣。軸心期潛力的甦醒和對軸心期潛力的回憶，或曰復興，總是提供了精神動力。」<sup>9</sup>如果將「軸心時代」看成是一種文化的起源和基礎，那麼中國的文化源頭要追溯到西周甚至更早的時代（如夏朝和商朝）。

而《詩經》恰恰產生於那個年代，「歷代學者的研究比較一致的意見是：上起西周初年，下迄春秋中葉，即從公元前 1100 年到公元前 600 年左右，歷時大約 500 年。」<sup>10</sup>即產生於宗周這塊歷史土壤上的《詩經》，它的生死觀在一定程度上受到這一時期的宗教信仰、文化思想、生活習俗等影響，反過來它又會成為研究先秦生死觀的可靠材料之一。胡適之早在民國時期在《談談詩經》中就曾說過《詩經》可以當作社會史、文化史的材料。<sup>11</sup>而傅斯年也贊同《詩經》可以作為歷史材料去研究，<sup>12</sup>郭沫若的態度更加

---

<sup>9</sup> 卡爾·雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）著，魏楚雄、俞新天譯，《歷史的起源與目標》（北京：華夏出版社，1989），頁 14。

<sup>10</sup> 江林，《詩經與宗周禮樂文明》（上海：上海古籍出版社，2010），頁 02。  
關於《詩經》產生的時代，高亨認為從西周初期到春秋末期，即公元前 1066 年至前 541 年前後（見高亨，《詩經今注·序》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 6。程俊英認為《詩經》上起西周初年，下至春秋中葉，歷時五百多年。見程俊英，《詩經譯注·序》，頁 01。

<sup>11</sup> 胡適，〈談談詩經〉，全文參見豆瓣讀書：<https://www.douban.com/group/topic/42946469/>，2013 年 08 月 24 日。

<sup>12</sup> 傅斯年認為研究《詩經》應有三種態度，「一、欣賞他的文辭；二、拿他當一堆既有價值的歷史材料去整理；三、拿他當一部極有價值的古代言語學材料書。」詳見：傅斯年，《詩經十講》（北京：新世界出版社，2017），頁 19。

堅定：「《詩經》是我國文獻中一部可靠的古書，這差不多是沒有可以懷疑的餘地的。」<sup>13</sup>基於這一點，研究《詩經》的生死觀具有歷史性意義。

本文認為《詩經》的生死觀本質上是在集體意識下的求生執念。關於「求生執念」的含義，在摘要已有提及。而「集體意識」當中的集體是基於《詩經》的「集體性」而言。眾所週知，《詩經》是集體（一群人）在集體實踐中創作的反映集體生活的詩集，原因如下：

1. 《詩經》作者（集體）在創作時大量運用套句是民歌集體創作的特徵之一。據美國漢學家王靖獻（C·H·Wang）的統計，《詩經》的詩句共7284行，而套句（他稱為語意詞組）有1531行，占21%。其中風詩的比例為26.6%，小雅的比例為22.8%。<sup>14</sup>其套句數量之多、形式變化之豐富，恐怕絕非一人所為。<sup>15</sup>

2. 在演唱節奏上，由於過去生產力低下，勞作簡單，形成了一反一復的簡單節奏，這種節奏是集體勞作的共同創作，如〈周南·芣苢〉便是二拍子節奏的體現。<sup>16</sup>

3. 在演唱方式上，有多種形式，如一問一答（如〈召南·采芣〉）；一人主唱眾人合唱（如〈周南·漢廣〉）；分人領唱、眾人合唱（如王風·揚之

---

<sup>13</sup> 郭沫若，《中國古代社會研究》（北京：人民出版社，1954），頁77。

<sup>14</sup> 數據來源：美國漢學家王靖獻（C·H·Wang）於1974年托加州大學出版社出版的《鐘鼓集》（“The Bell and the Drum”）參考周發祥，〈帕利（Milman Parry）——勞德理論及其在《詩經》研究中的應用〉，《學習與思考》（1982年第1期），頁72-76。邱朝曙，〈論《詩集》民歌的集體性表現〉，《文學遺產》（1987年第6期），頁26-30。

<sup>15</sup> 周發祥，〈帕利（Milman Parry）——勞德理論及其在《詩經》研究中的應用〉，頁72-76。

<sup>16</sup> 參考邱朝曙，〈論《詩集》民歌的集體性表現〉，頁26-30。

水〉、〈庸風·桑中〉），這些多變的演唱方式即使是一個人的創作，也是反映集體演唱的結果；<sup>17</sup>

#### 4. 保存《詩經》編訂的方式——采詩說

「采詩說」在一定情況上肯定了《詩經》是民間集體創作的詩集。漢代人認為周代設采詩之官到民間采詩，獻于朝廷以了解民情。如班固認為《詩經》「故古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」<sup>18</sup>「孟春之月，群居者將散，行人振木铎(大鈴)徇于路以采詩，獻之大師，比其音律，以聞于天子。」<sup>19</sup>

是故基於《詩經》創作的集體性，其詩篇反映的是《詩經》時代集體意識下的社會風俗、人生價值，本文在馬克思（Karl Heinrich Marx，1818-1883）主義關於「社會人（Social Men）」的論斷、<sup>20</sup>佛洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939）的集體心理學理論、<sup>21</sup>榮格（Carl Gustav Jung，1875-1961）集體無意識、

---

<sup>17</sup> 參考邱朝曙，〈論《詩集》民歌的集體性表現〉，頁 26-30。

<sup>18</sup> 《漢書·藝文志》。

<sup>19</sup> 《漢書·食貨志》。

<sup>20</sup> 馬克思認為人不是獨立存在的，因為作為社會存在的一份子，人不僅具有自然屬性（指自然科學中自然界、生物界方面的事物本質的面貌、規律、現象，對大腦的反應和認識），且具有社會屬性（它是一定區域經濟基礎下的、事物本身固有的不可缺少的性質與上層建築的結合體，隨著自然社會的變化，而形成的自然形態，它所反映的東西叫做社會屬性。同時社會屬性也是動物與植物的重要區別之一，它是由自然屬性為基礎發展而來的）。他進一步指出「人的本質在於其社會屬性」。「人的本質不是單個人所固有的抽象物，在其現實性上，它是一切社會關係（人們在共同的物質和精神活動過程中所結成的相互關係的總稱，即人與人之間的一切關係）的總和。」「只有在社會中，人的自然的存在對他來說才是他的存在」。參見：卡爾·亨利希·馬克思（Karl Heinrich Marx）、弗裏德里斯·恩格斯（Friedrich Engels）著，中央編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1995），卷 1，頁 56—70。

<sup>21</sup> 佛洛伊德于 1921 年發表《集體心理學和自我的分析》，直接表明了「無意識本來就是集體的」，他認為「我們的有意識行為是某種無意識的基質引起的，這種無意識的基質主要是由遺傳影響在心理中形成的，它由無數代代相傳的共同特征所組成，這些特征便形成了一個種族的天賦。」也就是說，個體並非是孤立的，因為「在個人的心理生活中，始終有他人的參與」，個體心理學和集體或社會心理學之間的差別並不明顯，個體心理學在廣義上也是集體心理學。這一理論正是本文研究的直接理論源泉。詳情參見：西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）著，林臣、張喚民等譯，《自我本我與集體心理學》，頁 077-105。

<sup>22</sup>雲格爾「死論」等理論的指導下，<sup>23</sup>立足於《詩經》的文本解析，聯繫古代風俗禮儀，試圖從古人生殖性崇拜、生育觀念的強化、對長壽的追求、對時間的認識、對死亡的態度、對祖先的祭祀等主題重新考量古人在宗法觀念（即集體意識）下對生死觀的認識，在做具體的研究時，綜合採用了歷史學、人類學、民俗學等綜合方式進行解讀，挖掘生命的原始意義並藉此探討這一生死觀對後世的影響。

## （一） 研究內容與範圍界定

萬物「方生方死，方死方生」，<sup>24</sup>生死現象是中伴隨著人類社會，生死問題作為人類進程不可逾越的一道鴻溝，是人類文明發展不可逃避的一個主題，「人生在世，無論貧富貴賤，不管職位高低，也不論年齡大小，生死問題是誰都無法逃避的。」<sup>25</sup>那麼生和死是怎麼界定的呢？《現代辭海》從生物學意義角度給出了定義。生命是「由高分子的核酸蛋白體和其他物質組成的生物體所具有的特有現象。它的最基本特徵是蛋白質能通過新陳代謝作用不斷地

---

<sup>22</sup> 「集體無意識」（collective unconscious），又稱「集體潛意識」，榮格分析心理學術語，指人類祖先進化過程中，集體經驗心靈底層的精神沉澱物，處於人類精神的最底層，為人類所普遍擁有。榮格進一步認為本能的存在不僅證明了集體無意識，而且本能就是構成集體無意識的內容之一。現代生物學也認為，在高等動物身上保存著低等動物的幾乎全部生命信息。這在一定程度上也是對集體無意識理論的證明。

參見：卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl Gustav Jung）著，徐德林譯，《原型與集體無意識·集體無意識的原型和概念》（香港：國際文化出版公司，2011），頁 03-20。林崇德，《心理學大辭典》（上海：上海教育出版社，2003），頁 409-543。

<sup>23</sup> 雲格爾認為由於人具有社會性和群體性，人的生和死都不是個體的事，而是群體的、社會的事情。「只要人的個體生命只能在一種共在——不管它在生存上是否欠缺——的可能性條件下才會是個體的，那麼生者與最為屬己的死的關係就同樣不只是一種私有關係。所以只要生與死相關，他人就是中與我的死相關，反之，我的生也始終與他人的死相關。人的死完全與人的生一樣是一個社會事實。公共的生相應於公共的死。」參見 E·雲格爾（Ernst Jünger）著，林克譯，《死論》，（上海：上海三聯書店，1995），頁 29。

<sup>24</sup> 莊子，《齊物論》。

<sup>25</sup> 許志偉，《中西文化中的生死觀》（上海：上海醫科大出版式社，2000），頁 2。

跟周圍環境進行物質交換。」<sup>26</sup>而死亡是「機體生命活動的終了，標誌著新陳代謝的停止。」<sup>27</sup>生死概念既有生物意義上的還有社會學意義上的，而我們通常說的「生死」是指以生物學為基礎的具有社會學意義上的概念，它被賦予了更多的主觀因素，我們稱為「生死觀」。顧名思義，它主要指人們對於生與死的基本看法，其中包括：如何看待生命、人到底為什麼活著、生命的意義何在以及如何看待生命進程中必定會降臨的死亡等一系列問題。

早在人類文明的發端，人類的祖先就對生死問題有過思考。古希臘有哲學三賢對人生問題的探究，<sup>28</sup>古埃及有製作高明的木乃伊及恢宏壯觀的金字塔，而在古中國，則有諸子百家爭鳴。《詩經》作為商周先民對生死意識的載體，它「以驚人的理性深度和精巧的藝術形式」體現古代集體對生命的感悟與價值判斷。<sup>29</sup>從《詩經》中我們也可看到，中國古代先人對生命的思考，囊括了那個時代集體對於生命起源的思索、對時間流逝的思考、對死亡的態度等。雖然這些觀點只是對生命的一種朦朧認識，但從歷史發展的軌跡看，這些觀點對華夏民族乃至今天仍產生深遠的影響（最後一章會有涉及）。

---

<sup>26</sup> 〈生命〉，辭海之家：[www.cihai123.com](http://www.cihai123.com)，2009-2014年。

<sup>27</sup> 〈死亡〉，辭海之家：[www.cihai123.com](http://www.cihai123.com)，2009-2014年。

<sup>28</sup> 古希臘三賢指：蘇格拉底（Socrates，公元前469-前399年）、柏拉圖（Plato，公元前427-前347年）、亞里士多德（Aristotle，公元前384-前322年）。

<sup>29</sup> 關於《詩經》的「理性」體現在對某種生命意識的「理性」認知，如從〈秦風·黃鳥〉反對「人殉」的態度上我們看出古人對個體生命的終極關懷，從《周頌》與《商頌》關於祭祀的詩篇中我們可以看出古人從「重神」到「重人」的轉變，表現出理性的人本主義關懷，正如朱炳祥先生「理性之光照耀下的宗教祭祀詩歌，被理性精神改鑄，其主旨是重人事。」詳見：朱炳祥，《中國詩歌發生史》，頁272。

## （二）前人研究成果概述

歷代學者對《詩經》生死觀的研究離不開風俗研究，本文亦承其研究傳統。回顧過去，前人的深耕，使得《詩經》風俗研究碩果累累。從《毛詩傳箋》、<sup>30</sup>孔穎達的《毛詩正義》、<sup>31</sup>朱熹的《詩集傳》為《詩經》作注，<sup>32</sup>對涉及生死觀的詩篇提出了自己的見解，<sup>33</sup>為後世的《詩經》風俗和生死觀研究提供了藍本。清代方玉潤走遍大江南北，他將《詩經》予以情景還原，對《詩經》的解讀有了一定的民俗生活理解，啟發後人透過風俗習慣了解古代對生死問題的思考。<sup>34</sup>聞一多主張「用語體文將《詩經》移至讀者的時代，用民俗學、考古學、語言學等方法帶讀者到《詩經》的時代，把《詩經》當作社會史料和文化史料來讀。」<sup>35</sup>他的《風詩類鈔》、《詩經新義》和《詩經通義》結合民俗學、人類學和社會學還原了《詩經》篇章的詩旨，間接為生死觀的研究提供可靠的參考意義；<sup>36</sup>郭沫若從歷史學的角度以《詩經》為藍本對西周

<sup>30</sup> 《鄭箋》以《毛詩》為主，兼采今文三家詩說，加以疏通發揮，對於《毛傳》有不合經文的地方，亦加以改易。如今《鄭箋》收入目前最權威版本：毛亨傳；鄭玄箋；陸德明釋文，《宋本毛詩訓詁傳》（北京：國家圖書館出版社，2017）。

<sup>31</sup> 毛亨傳，鄭玄箋，（唐）孔穎達疏，《毛詩正義》。北京：中華書局，1980。「正義」被稱為「疏」，指在前人的注解上作注解。《毛詩正義》正是對《毛詩》及《鄭箋》的疏解，內容取材廣泛，其中包括了漢魏時期學者對《詩經》的各種解釋，彙集了兩晉南北朝學者研究《詩經》的成果，對孔子「刪詩」之說表示懷疑。

<sup>32</sup> 朱熹集傳《詩集傳》，上海：上海古籍出版社，2013。《詩集傳》，簡稱《集傳》，共二十卷，《詩集傳》對注《詩》體例作了一些改革。首先，朱熹將每首詩前的《毛詩序》歸併到一起，放在全書末尾，突破了《毛詩正義》「疏而不破」體例的冗長繁瑣，借鑒《毛傳》的方法，直接注經，引文不標明出處，省去許多文字。

<sup>33</sup> 上述所提到的幾本書對本論文研究《詩經》生死觀的詩篇詩旨有重要的參考作用。

<sup>34</sup> 方玉潤，《詩經原始》（北京：中華書局），1986。

<sup>35</sup> 聞一多，《聞一多全集》（北京：三聯書店，1982），卷4，頁7。

<sup>36</sup> 呂珍玉，〈聞一多說《詩》中的原始社會與生殖文化〉，《臺北大學中文學報》（2013年第13期），頁33-34。其中，《風詩類鈔》是聞一多從經學、歷史學、文學、社會學等角度研究《詩經》將國風重新編次的研究重要體現；聞一多，《詩經新義》，收入《古典新義》（上海：商務印書館，2011）。《詩經通義》由聞一多、郭俊峰共同創作，這兩本書在形式上都是以訓釋詞義為主，與傳統箋注相似，但在研究思路上卻跳出了傳統學術的窠臼，不僅停留在從古代文獻中尋查證據，而是充分運用西方引進的學術理論知識，從各個不同的角度，去深入地發掘隱藏在詩歌「意象」中的文化內涵——《詩經》時代古人的生



到春秋的社會歷史進行研究，其〈先秦天道觀之進展〉發掘出周朝與商朝祭祀方面的區別；<sup>37</sup>此外還有胡適之《談談詩經》、<sup>38</sup>傅斯年《詩經講義稿》、<sup>39</sup>劉大白《白屋說詩》、<sup>40</sup>俞平伯《讀〈詩〉札記》<sup>41</sup>等學者對《詩經》生死觀的研究有過間接的啟發。

隨著國內研究的深入、研究方法的創新，使得《詩經》在風俗與生死觀研究領域有了新的研究成果：孫作雲的《詩經與周代社會》在聞一多「民俗人類學」研究的基礎上採用民俗學、社會學與歷史學綜合研究，以其大膽假設、大膽求證的作風，還原《詩經》婚戀風俗、婚育觀念的起源；<sup>42</sup>葉舒憲《詩經的文化闡釋》以《詩經》為基礎，探討上古詩歌的發生與民族文化心理特徵的聯繫；<sup>43</sup>周蒙《詩經風俗文化論》分專題研究原始巫術、祭祀禮儀、圖騰信仰、生殖崇拜等民俗文化，為《詩經》生死觀研究提供了更為具體的研究範式；<sup>44</sup>王巍的《詩經民俗文化闡釋》引用大量文獻資料側重從民俗文化的角度對《詩經》進行分類論述，並由此反映上古人們對生命的看法。<sup>45</sup>

對《詩經》的研究，同樣引起了外國學者的興趣，並且這種關注是層層遞進的。19世紀國外學者對《詩經》研究首先從法國開始。1838年法國神父

---

活習俗、思想觀念和心理狀態。參見：聞一多，《詩經通義》，收入《聞一多全集》（武漢：湖北出版社，1993），全四冊。

<sup>37</sup> 郭沫若，《中國古代社會研究》（北京：人民出版社，1954）。

<sup>38</sup> 胡適，〈談談詩經〉，《晨報·學林旬刊》，1925年第20期。全文參見豆瓣讀書：<https://www.douban.com/group/topic/42946469/>，2013年08月24日。

<sup>39</sup> 傅斯年，《詩經講義稿》（北京：民主與建設出版社，2015）。

<sup>40</sup> 劉大白，《白屋說詩》（背景：中國書店，1983）。

<sup>41</sup> 俞平伯，《讀〈詩〉笱記》（北平：人文書店，1936）。

<sup>42</sup> 孫作雲的〈詩經戀歌發微〉、〈關於上巳節（三月三日）二三事〉等文章就是運用了民俗學、歷史學等方法探討《詩經》婚戀風俗，收入孫作雲，《詩經與周代社會研究》，北京：中華書局，1966。

<sup>43</sup> 葉舒憲，《詩經的文化闡釋》（武漢：湖北人民出版社，1994）。

<sup>44</sup> 周蒙，《詩經民俗文化論》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1994）。

<sup>45</sup> 王巍，《詩經民俗文化闡釋》（北京：商務印書館，2004）。

拉沙爾首次採取社會民俗學視角對漢學家愛德華·比奧(M·Edouard Biot)作注的《詩經》(拉丁文本)和1896年由顧賽芳·庫夫奧爾用法文、拉丁文對照的《詩經》進行翻譯,給外國學者一個還原《詩經》關於生命本真的參考;<sup>46</sup>隨後法國漢學家格拉耐(Marchel Granet)出版了西方第一部深入研究《詩經》的專著《中國古代的祭禮與歌謠》,<sup>47</sup>將古代希臘、日本、印度支那半島和中國西南地區少數民族的民俗資料進行比較,其中提到的「祭禮」已經明顯關注到古人生死觀的問題,夏傳才稱其為「西方運用文化人類學研究《詩經》的開創性專著。」<sup>48</sup>1942年格拉耐德日語譯本在東京出版,引起日本學者包括赤塚忠、松本雅明、白川靜等人產生對《詩經》研究的極大興趣,<sup>49</sup>其中最出色的要數白川靜,他在《中國古代民俗》將《萬葉集》和《詩經》進行歌謠對比研究,在卜辭世界討論「生」與「死」的最原始含意;<sup>50</sup>石川三左男仔《從考古資料看〈詩經〉的君子和〈楚辭〉的美人》一文中,考證了「君子」的實際含義,認為〈關雎〉是「反映黃河流域祖先祭祀文化的代表作之一。」<sup>51</sup>以上學者的研究,真實可靠地還原了《詩經》風俗禮儀,其中也多涉及生死觀的範疇。生死觀是反映對生命本真的看法,只有還原本來面貌,才不至於得出的結論偏離實踐經驗,誤人子弟,正如梅瓊林說的那樣「《詩經》闡釋

---

<sup>46</sup>王志芳,《詩經中生活習俗的考古學觀察》(濟南:齊魯書社,2015),頁8-16。

<sup>47</sup> 格拉耐(Marchel Granet)著,張銘遠譯,《中國古代的祭禮與歌謠》(上海:上海文藝出版社,1989)。

<sup>48</sup> 夏傳才,《國外,〈詩經〉研究新方法論的得失》,《文學遺產》(2000年第6期),頁4-18頁。

<sup>49</sup> 這三位日本學者代表作分別有:赤塚忠,《中國古代的宗教と文化殷王朝の祭祀》(東京,角川書店,1977)。松本雅明在1956年寫就《關於詩經成立諸篇之研究》,參見陳友冰,〈日本近百年來中國古典文學研究歷程及相關特徵〉,《汕頭大學學報(人文社會科學版)》,卷23期3,(2007年),頁41-46。白川靜代表作《中國古代民俗》,詳見白川靜著,王巍譯,《中國古代民俗》(沈陽:春風文藝出版社,1991)。

<sup>50</sup> 白川靜著,王巍譯,《中國古代民俗》(沈陽:春風文藝出版社,1991),頁112-132。

<sup>51</sup> 石川三左男,〈從考古資料看詩經的君子和楚辭的美人〉,收入《第四屆〈詩經〉國際學術研討會論文集》(北京:學苑出版社,2000),頁996-1006。

的首要任務在於文化還原，即必須通過各種認識途徑，探視和描畫《詩經》文化視界的原生面貌，必須在時空的種種阻礙中回溯《詩經》文化存在的客觀歷史條件。」<sup>52</sup>

從以上的研究綜述我們不難發現，前人對《詩經》生死觀的專著研究多為片段式、碎片化的研究，而對涉及《詩經》生死觀的專題研究多集中在期刊論文上。如馬黎麗的〈從《曹風·蜉蝣》說開來——淺論《詩經》中的生死觀〉僅僅是通過分析一首詩歌來探討《詩經》生死觀，<sup>53</sup>這種「以管窺天」的方式並未具代表性。錢志熙〈論《詩經》中的生命觀和生命主題〉圍繞生命的短暫、祖先祭祀來分析古人對生命的認知，在生死觀的具體闡述上仍有待完善。<sup>54</sup>此外，鍾雲端的〈周代祭祀儀式及其社會意義〉、<sup>55</sup>王鑫磊的〈《秦風·黃鳥》與周秦文化衝突探論——《詩經·秦風·黃鳥》之文化背景考析〉、<sup>56</sup>黃康斌的〈上博楚簡《詩論》與《詩經·邶風·綠衣》新探〉、<sup>57</sup>方蘊華〈從《詩經·秦風》看秦人的生死價值觀念〉、<sup>58</sup>等論文，以上這些研究成果對《詩經》生死觀的研究提供了寶貴的借鑒意義，但從研究的總體情況看來：一則理論還不成系統、不夠深入與全面，至少迄今為止還沒有出現一部以《詩經》

---

<sup>52</sup> 梅瓊林，〈文化本意的追溯：論詩經學民俗文化研究傾向〉，《社會科學動態》（1998年第2期），頁82。

<sup>53</sup> 馬黎麗，〈從《曹風·蜉蝣》說開來——淺論《詩經》中的生死觀〉，《貴州文史叢刊》（2006年第4期），頁5-7。

<sup>54</sup> 錢志熙，〈論《詩經》中的生命觀和生命主題〉，《浙江社會科學》（1996年第6期），頁84-89。

<sup>55</sup> 鍾雲瑞，〈周代祭祀儀式及其社會意義〉，《濮陽職業技術學院學報》，卷28期1（2015年2月），頁18-20。

<sup>56</sup> 王鑫磊，〈《秦風·黃鳥》與周秦文化衝突探論——《詩經·秦風·黃鳥》之文化背景考析〉，《東嶽論叢》，卷30期8（2009年8月），頁83-87。

<sup>57</sup> 黃康斌，〈上博楚簡《詩論》與《詩經·邶風·綠衣》新探〉，《黃岡師範學院學報》，卷27期4（2007年8月），頁85-87。

<sup>58</sup> 方蘊華，〈從《詩經·秦風》看秦人的生死價值觀念〉，《探討與爭鳴》（2000年第4期），頁28-40。

生死觀為主題的研究專著——雖然 2013 年歷史學博士劉明出版了《周秦時代生死觀研究》，<sup>59</sup>將研究古代生死觀的視野置身於諸子百家學說下，為研究古代生死觀提供了新思路，雖有部分內容涉及《詩經》生死觀，但只是被牽強地作為儒家思想學說的一部分。二則學者對《詩經》的研究還沒擺脫傳統解經的窠臼（如與政治制度聯繫的「美刺」傳統）、二十世紀疑古思潮和階級鬥爭的思想角度影響，忽略了《詩經》純樸、本真的一面，更遑論對《詩經》生死觀的系統研究。凡此種種，仍需要我們從整體上進行把握，深入源頭，積極探討其背後的意義及對當下的研究啟發。



圖一 生：象形字，《說文解字（六下）》載「象草木出生土上。」<sup>60</sup>《說文解字》訓為「進也。」<sup>61</sup>白川靜指出：「生與進不過是音近的字。」<sup>62</sup>他進一步解釋：「在卜辭中，將多子與多生作為對稱使用就是例子。多子是指王子身份，多生是說那以外的族人，就是同姓之人，生是姓的意思。」<sup>63</sup>



圖二 卜文：〈媿不嘉〉<sup>64</sup>



圖三 力女：「犁的形狀，是將犁放置在女子前面之形，那女子分娩的時候，是表示禱告的方法。犁表示生產力，女子生育的時候，作為咒能尤其期待生產力。」<sup>65</sup>

<sup>59</sup> 劉明，《周秦時代生死觀研究》（北京：人民出版社，2013）。

<sup>60</sup> 許慎，《說文解字》。援引自白川靜著，王魏譯，《中國古代民俗》，頁 124。

<sup>61</sup> 許慎，《說文解字》。援引自白川靜著，王魏譯，《中國古代民俗》，頁 124。

<sup>62</sup> 白川靜著，王魏譯，《中國古代民俗》，頁 124。

<sup>63</sup> 白川靜著，王魏譯，《中國古代民俗》，頁 124。

<sup>64</sup> 嘉：「是嘉禾嘉穀，也用於媿嘉。表示在農耕禮儀和生育禮儀之間，具有相當密切的關連。」白川靜著，王魏譯，《中國古代民俗》，頁 125。

<sup>65</sup> 白川靜著，王魏譯，《中國古代民俗》，頁 125。

### （三）研究架構與本文內容概述

全文共分為四大部分，第一章開宗明義，闡明文章的研究內容（包括《詩經》生殖主題、對長壽的追求、對祖先的祭祀等方面）與範圍界定（先秦宗法制度背景下《詩經》範圍內的社會學意義的生死觀研究）、前人研究成果、本文研究架構與內容概述。

第二章從「生」的意識就《詩經》時代古人對自然生命的原始探究，嘗試通過探討《詩經》中圖騰崇拜、生殖崇拜和生育觀念、對長壽的追求等方面，發現神話時代原始崇拜遺風在《詩經》中的傳承下的這種「生生不息」的觀念一直貫穿人們的日常生活中，在一定程度上體現了宗法觀念下古人對繁衍後代的基本層面——集體意識下的求生狀態。

第三章從古人對死者的態度、通過及時行樂消除對短暫生命帶來的困惑、和對祖先「德」的贊頌達到生命之「不朽」等角度出發，來探討《詩經》的先民對死亡觀人本化和理性化的認知——即從商朝純粹的「敬鬼神」到關注到「人」本身，從個體融入集體，從認知死亡到嘗試追求生命「不朽」的努力。在文章末位，通過回顧總結、論述《詩經》生死觀對後世的影響以及對《詩經》生死觀研究作了研究展望，以期往後的研究有更大的突破。

## 二·從「生」到「長生」——《詩經》「生」的意識

人活著，就是求生存，至於怎麼生存，另當別論。「生命的本質就是活著，就是生存、繁衍與進化」，<sup>66</sup>而人作為其中的一個生命形態，「他必然遵守生命的本質規律，他的首要目的也是生存。」<sup>67</sup>「生」的觀念在古人的腦海中是舉足輕重的，據傅斯年考據，「生」字在先秦文獻當中頻頻出現，從金文到哲學論著，無不體現古人集體對「生」的積極探索。<sup>68</sup>文化傳承的力量是強大的，這種對「生」的原始認識發展了數千年，形成了中國傳統的重「生」觀念。但這種對「生」的「重視」是有前提條件的。相對於「死」而言，古人是更看中「生」的（誰願意去死呢？）；相對於古埃及根深蒂固的「來世觀念」和古日本的「死生觀」而言，<sup>69</sup>中國人又是更看重「生」的；相對於百姓生命而言，統治者是更看重自己和家族生命的（從考古資料和文獻資料看來，古代統治者將百姓奴役、人殉等「暴殄天物，害虐烝民」的現象極其普遍。）<sup>70</sup>在越艱難的時候，出於生的本能，活下去越顯得可貴。從《詩經》中，

---

<sup>66</sup> 封孝倫，《人類生命系統中的美學》（合肥：安徽教育出版社，1999），頁 94。

<sup>67</sup> 封孝倫，《人類生命系統中的美學》，頁 94。

<sup>68</sup> 見傅斯年著，傅孟真先生遺著編輯委員會編，〈性命古訓辨證〉，收入《傅孟真先生集》（臺北：國立台灣大學，1952），第三冊，頁 1-201。

<sup>69</sup> 相對「生」而言，古代日本民族更看重「死」的，他們將「死」放在「生」的前面，形成了獨特的「死生觀」，詳情參見山折折雄著，熊淑娥譯，《日本人的生死觀與喪葬禮儀》（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁 001。劉劍，〈淺談日本人的生死觀〉，《探索爭鳴》（2013 年第 5 期），頁 38。

<sup>70</sup> 根據殷商甲骨文和金文記載，古代奴隸有分隸、臣、妾、奚等級別，對待戰俘和宗族滅亡者，統治者採取的方式往往是殺人祭祀和活人殉葬，在祭祀神靈、祖先的時候，除了宰殺豬、牛、羊等牲畜之外，戰俘和奴隸也成為犧牲品。參考來源：胡厚宣，〈中國奴隸社會的人殉和人祭（上篇）〉，《考古》（1977 年第 1 期），頁 74-84；黃展岳，〈殷商墓葬中人殉人牲的再考察〉，《考古》（1983 年第 10 期），頁 935-947。周永坤，〈人殉及其法文化分析〉，《太平洋學報》（2009 年第 12 期），頁 85-90。

我們可以看到古人對生命起源的探索到讓家族傳宗接代、生生不息，再到對「長生」的追求與努力。這些努力，無一不是在集體意識下的執著追求。

## （一）宗族觀念下的生殖主題

生命是一種看不見、摸不著的抽象狀態，古人通過具體地實物來表達圖騰對生命、求生的判斷與認識，圖騰崇拜、生殖崇拜就是其中之一，它們作為古代生育觀念的最初體現，在中外許多原始民族中皆存在。解讀《詩經》，我們依然可以發現先秦時期人們對生命探索的集體碎片記憶。

### 1. 圖騰崇拜下的生殖主題

圖騰，伴隨著原始社會尤其是母系氏族社會的形成而產生。它由古代北美印地安人鄂吉布瓦人之方言而來，原英文名為「totem」，意思是「種族」、「彼之親族」，<sup>71</sup>將「圖騰」一詞引進的是 1913 年清代學者嚴復在翻譯英國學者甄克思的作品《社會通詮》時將「totem」翻譯成「圖騰」。在嚴復看來，圖騰是用以區別別的族群的標記，他說「圖騰者，蠻夷之徵幟，用以自別其眾於眾也。」還進一步認為中國古代也有與印地安人和澳大利亞人相似的圖騰崇拜習俗，比如認為自己的祖先與某種動物或植物產生過親緣關係。<sup>72</sup>比如《史記五帝本紀》就記載黃帝時期的六個氏族，分別是熊、羆、貔、貅、貙、虎，這六種動物皆與自己的氏族產生某種特殊的關係。

---

<sup>71</sup> 胡繼明，〈從《詩經》看民族圖騰文化〉，《三峽學刊（四川三峽學院社會科學學報）》，卷 13 期 3（1997 年 3 月），頁 61-66。

<sup>72</sup> 鍾敬文著，《苑利·二十世紀中國民俗學經典·信仰民俗卷》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 1。

圖騰的誕生與古人的抽象思維未得到很好的開發有關。所以他們認為，「人與自然中的植物、動物甚至某種現象之間存在某種特殊的關係，這些自然物就是與自己生命攸關的庇護神，因此被賦予一種超現實的神秘觀念、自己的氏族得於這種『圖騰』神靈的保護，而圖騰自然而然成為團結本氏族群體的一種象徵甚至取代了一切宗教和社會制度」。<sup>73</sup>既然「圖騰」與親族有關，將這一概念引入以宗族為中心、以血緣關係為紐帶的中國再恰當不過了。事實上，《詩經》確實有圖騰崇拜的足跡——包括華夏民族普遍尊崇的龍、鳳，如〈秦風·小戎〉：「龍盾之合，鋈以觶軔。」<sup>74</sup>〈大雅·卷阿〉：「鳳凰于飛，翩翩其羽。」<sup>75</sup>這些圖騰都與吉祥、繁榮聯繫在一起，表示對氏族部落的庇護，這種庇護往往還與祖先的誕生聯繫在一起，《商頌》就是其中之一。它寫的是殷商祖先誕生的神話：

天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。

古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。

……四海來假，來假祁祁，景員維河，殷受命咸宜，百祿是何。<sup>76</sup>

這首詩講的是簡狄吞燕卵孕生契的故事。關於簡狄生契的故事，古書多有記載，如《史記·殷本紀》：「殷契，母曰簡狄，有女戎氏之女，為帝譽次妃，三人行浴，見玄鳥墜其卵，簡狄取吞之，因孕生契」。<sup>77</sup>此外還見諸於《山

---

<sup>73</sup>講到「在澳洲的土著人中，系統的圖騰崇拜取代了一切宗教和社會制度。澳洲的部落有的再分為更小的分支或氏族，各自擁有一個圖騰崇拜」。雖然中國的圖騰崇拜沒有那麼嚴謹講究，但同樣在遠古社會的相似性。詳見西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）著，中央編譯局編譯，《圖騰與禁忌》（北京：中央編譯出版社，2005），頁 175。

<sup>74</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·秦風·小戎》，頁 149。

<sup>75</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·卷阿》，頁 375。

<sup>76</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·商頌·玄鳥》，頁 467。

<sup>77</sup> 司馬遷，《史記·殷本紀》（北京：中華書局，2015），冊 1，頁 67。



海經·大荒東經》、《禮記·月令》、《楚辭·天問》等文獻中，他們都共同提到一種動物——「鳥」，作為最標準的卵生動物，從卵體中破殼而出，寄寓了生命的起源。眾所週知，「玄鳥」是商族的圖騰，這在甲骨文獻中已經得到證實。鳥圖騰是古代東方夷族的崇拜模式，從帝俊到舜、少昊、后羿、蚩尤到商契，都是以鳥圖騰為主的部落，<sup>78</sup>在他們的觀念中，圖騰和祖先是聯繫在一起的，如〈玄鳥〉這首詩就是在祭祀中回顧以鳥圖騰為基礎，從契祖的誕生到歌頌成湯立國、高宗中興，最後祈求福祿無窮的過程。《史記·殷本紀》載武丁祭成湯的時候提及「明日有飛雉登頂而想」，<sup>79</sup>這裏的「飛雉」有類似鳥的飛行，大概是鳥圖騰演變過來的，說明祭祀與圖騰有著千絲萬縷的聯繫。

事實上，圖騰信仰也是最早的生育觀念的反映，目的在於「求子」。在許多原始民族中，他們相信生兒育女是本族圖騰的轉世，婦女懷孕是圖騰魂投胎至自己體內。<sup>80</sup>如薩滿教的北方民族（包括蒙古族、女真族、肅慎族、鮮卑族等）認為婦女若要懷胎，婦女就必須接觸、目視圖騰或圖騰象徵物。<sup>81</sup>從周人祖先稷的誕生故事中，姜嫄履大人跡很有可能就是與這種圖騰信仰有關：

厥初生尼，時維姜嫄。生尼如何？克禋克祀，以弗無子。

履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，時維後稷。<sup>82</sup>

<sup>78</sup> 郭丹，〈《詩經》中的圖騰崇拜〉，《福建師範大學學報（哲學社會科學版）》（1992年3月），頁48-53。

<sup>79</sup> 司馬遷，《史記·殷本紀》，冊1，頁78。

<sup>80</sup> 陳喬，〈姜嫄履大人跡與圖騰崇拜〉，《社會科學戰線》（2001年第1期），頁264。

<sup>81</sup> 魏綱著，碩士論文，《圖騰崇拜對中國北方民族薩滿教的文化影響》，天津師範大學，2011年。

<sup>82</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·生民》，頁359。

這首詩是周人追述周始祖後稷的事蹟。關於「履帝武敏歆」，朱熹云「姜嫄出祀郊禱，見大人跡而履其拇。」<sup>83</sup>周作雲考證，周族以熊為圖騰，由於避諱的緣故，周人避開稱「熊」而取之呼「大人」，而履「熊跡」稱為履「大人跡」或「巨人跡」。又黃帝之族以熊為圖騰，而周族出於黃帝，因此說，原始的周人也以熊為圖騰。」他指出〈小雅·斯干〉『……乃占我夢。吉夢為何？維熊維罴，維虺維蛇。大人占之，維熊維，男子之祥；維虺維蛇，女子之祥。』這種夢熊生子的信仰，就是從原始的周人以熊為圖騰的信仰發展而來的。」<sup>84</sup>從周作雲的考證及〈小雅·斯干〉可以看出，周朝的圖騰信仰與祖先（宗法觀念）、生育（子孫）已經聯繫得非常密切了。圖騰的觀念帶有「親屬」觀念，古人在追述自己的祖先時，會自然地將他們看成是氏族崇拜的某個圖騰所生，並認為所有的子孫都是它的後代。商族人認為他們的始祖是吞玄鳥蛋而生，周族人認為他們的始祖是履大人跡懷孕而生，不管哪種「出生」方式，背後體現的是集體意識下對求生的積極探索，並且這種探索精神為後代所傳頌。



圖四 陝西出土鳳吐珠瓦當<sup>85</sup>

<sup>83</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·生民》，頁 361。

<sup>84</sup> 周作雲，《詩經與周代社會研究》。援引自：胡繼明，〈從《詩經》看民族圖騰文化〉，頁 61-66。

<sup>85</sup> 王政，《詩經文化人類學》（合肥：黃山書社，2010），頁 128。〈大雅·卷阿〉「萋萋，雍雍喈喈」俗說鳳吐珠或鳳銜珠，「雍雍喈喈」或吐珠鳴叫之象。

## 2. 婚育觀念下的生殖主題

生殖崇拜通常和性、婚姻聯繫在一起的，甚至是所有崇拜活動的根本。因為「生殖」的含義本身是直接伴隨著生命的誕生。所以恩格斯說「生殖崇拜乃是人類一切崇拜中最根本的崇拜，這種崇拜具有人類所有宗教意識中最深刻、最使人敬畏的自然屬性」。<sup>86</sup>生殖崇拜是上古人們的一種普遍行為，無論是狩獵時代還是農耕社會，生殖崇拜都有著普遍的信仰。如在狩獵時代，獵人大多選擇在夜間進行捕獵，在他們看來，月亮週期性變化與女性的經期變化相關，而女性的生殖能力強弱與打獵的收穫相聯繫，最典型的就是希臘古人塑造的生殖女神阿爾特斯豐產形象。<sup>87</sup>

雖然生殖與性有不同的內涵，「生殖」在很大程度上和「性」等同，但中國人對感情的表達較為含蓄、內斂，且對性的表達歷來都是謹慎甚至避而不談的，也不會直接去談「生殖」這個字眼。直到今天，中國人對性的問題依然沒有西方國家的開放（open-minded），尤其在公共場合、父母長輩面前，過多的親密行為在這個群體看來是一種冒犯、是不合禮數的，整個社會風氣皆是如此。「夫婦間感情上的矜持和保留，很顯然是社會結構的典型產物，但是卻與人類基本的生理和心理需要相違背。」<sup>88</sup>然而「食、色，性也」，<sup>89</sup>古人對「性」的追求從來不會停止，他們對性的討論通常「轉嫁」到其它話題——比如「多子多福」。也就是說，「國人對於『性』的興趣，是在

---

<sup>86</sup> 卡爾·亨利希·馬克思（Karl Heinrich Marx）、弗裏德里斯·恩格斯（Friedrich Engels）著，中央編譯局編譯，《家庭、私有制和國家的起源序言》，卷4，頁47。

<sup>87</sup> 參考來源：阿爾特彌斯：[http://tc.wangchao.net.cn/baike/detail\\_453054.html](http://tc.wangchao.net.cn/baike/detail_453054.html)2010年01月05日。

<sup>88</sup> 李亦園，《人類的視野》（上海：上海文藝出版社，1996），頁79。

<sup>89</sup> 《孟子·告子上》。

『多子多福』旗幟的掩蓋下而發動的。」<sup>90</sup>這種「集體」意識是建立在生殖崇拜的基礎上並融入到中國人血液裡流傳下來的。

「多子多福」，就是子孫的繁衍，它在中國家庭占有十分重要的位置，甚至形成與西方追求個人自由、享受主體性的生育觀念不同的具有中國特色的生育文化，是集體踐行家族使命生存方式，所以，中國人的幸福觀念是一種集體意識，它很大程度上來自兒孫滿堂、家族的繁榮。如上述的圖騰和生殖崇拜可以看出，這種「多子多福」的生存觀念，在遠古時期就已經呈現，並且它們在《詩經》時代得到集中體現。如〈周南·螽斯〉就是以疊唱形式為祈求多子而唱的民歌。

螽斯羽，詵詵兮。宜爾子孫，振振兮。

螽斯羽，薨薨兮。宜爾子孫，繩繩兮。

螽斯羽，揖揖兮。宜爾子孫，蛰蛰兮。<sup>91</sup>

作為〈國風·周南〉的第五篇作品，詩中以疊詞疊句的形式祝福多子的主題已為人普遍認同。朱熹集傳「螽斯，蝗屬，長而青，長腳長股，能以股相切作聲，一生九十九字。」<sup>92</sup>《後漢書》有「配陽施，祈螽斯」的記載，沿用〈螽斯〉的本意祈求能像螽斯一樣多子多福。<sup>93</sup>方玉潤解主題為「美多男也。」<sup>94</sup>程俊英更加直白地指出「這是一首祝人多子多孫的詩，詩人用蝗蟲多子，表示對多子者的祝賀。」<sup>95</sup>詩中多次提到的螽斯，是一種生殖力極強的蝗蟲，被

<sup>90</sup> 劉毓慶，《圖騰神話與中國傳統人生》（北京：人民出版社，2004），頁178。

<sup>91</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周南·螽斯》，頁9-10。

<sup>92</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周南·螽斯》，頁10。

<sup>93</sup> 范曄著，李賢等注，《後漢書·荀爽傳》（北京：中華書局，2012），頁1648。

<sup>94</sup> 方玉潤，《詩經原始》（北京：中華書局，1986），頁80。

<sup>95</sup> 程俊英、蔣建元注，《詩經注析》（北京：中華書局，2013），頁14。

先民推為生殖神。詩人對螽斯實際上直接反映他們對生存、生育的渴望。古代由於生產力低下，人們為求生存，在有限的條件下集體與大自然作鬥爭，同時還要應付部落之間的戰爭，因而人丁繁多、家族興旺乃是人之共望，而螽斯超強的繁殖能力得到人們的頂禮膜拜，並且希望家族能像它一樣旺盛。

此外，《詩經》含有大量體現這種贊頌生命的詩句，如〈大雅·緜〉「綿綿瓜瓞，民之初生」，<sup>96</sup>詩句以瓜的綿延和多實比如生命的旺盛；〈大雅·思齊〉「大妣嗣徽音，則百斯男」，<sup>97</sup>全詩通過贊頌「周室三母」（即文王祖母周姜（太姜）、文王生母大任（太任）和文王妻子大妣（太妣））來贊頌生命的來之不易。

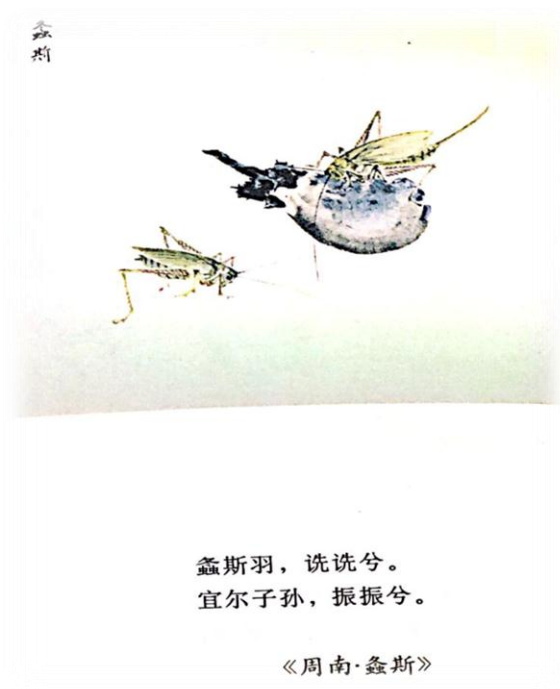
除了直接贊頌生育的偉大，還有通過暗示、比喻的方式來表達生殖崇拜以求多子的詩句。我們知道，《詩經》的詩歌開頭多用比興，夏傳才先生曾經把《詩經》「興」的用法歸納為三類：即「不取其義」、「有比喻意義」，另一類則是「交待背景渲染氣氛」。<sup>98</sup>在《詩經》中，多取「比喻意義」，這個「比」，如朱熹在《詩集傳》中所言「比者，以彼物比此物也。」《詩經》中用比喻的地方很多，手法多變。如〈氓〉一詩用桑樹從繁茂到凋落的變化過程來比喻愛情的盛衰；在〈碩人〉中，詩人連續用「蓁荑」比喻美人之手，「凝脂」比喻美人之膚，「瓠犀」喻美人之齒等，都是《詩經》中用喻的佳例。這些比喻運用到婚戀詩句中，形象生動地比喻反映古人婚育的傳統觀念——祈求多子多福，對生命的一曲禮贊。典型的有〈周南·關雎〉、〈周南·桃夭〉、〈周南·螽斯〉、〈周南·采芣〉〈陳風·東門之枌〉、〈唐風·椒聊〉等作

<sup>96</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·緜》，頁 339。

<sup>97</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·思齊》，頁 346。

<sup>98</sup> 夏傳才，《詩經語言藝術新編》（北京：語文出版社，1998），頁 38—39。

品。用桃花、花椒比喻已婚女子，如〈周南·桃夭〉「桃之夭夭，灼灼其華」、<sup>99</sup>〈唐風·椒聊〉「椒聊之實，蕃衍盈升」來比喻多子多孫，<sup>100</sup>贊揚女子像桃花一樣盛開，像花椒一樣多子多福，即使在〈關雎〉裏描寫「荇菜」的蓬勃生長，也是用來暗喻人的婚姻家庭的旺盛，最終目的還是無法擺脫宗法觀念下的「傳宗接代」上。為了履行這個神聖的使命，他們在婚禮進行的那一刻就已經拉開了它「生生不息」的序幕。



圖五 細井徇（日本江戶時代學者）<sup>101</sup>

<sup>99</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周南·桃夭》，頁 10。

<sup>100</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·椒聊》，頁 138。

<sup>101</sup> 細井徇編繪，《詩經名物圖解》（人民文學出版社，2018），頁 174。（原本現藏於日本國立國會圖書館）

## （二） 個體生命歸於集體生命

美國心理學家亞伯拉罕·馬斯洛（Abraham Harold Maslow）1943年在《人類激勵理論》一文中曾提出：人類的需求就像階梯一樣從低到高按層次分為：生理需求、安全需求、社交需求、尊重需求和自我實現需求。<sup>102</sup>因為人的生命是一個從生物存在到社會存在，最後升華到精神存在的不斷發展超越的動態過程。從古代流傳下來的典籍看來，似乎古人對生命的認識並不僅僅停留在「生理需求」層次上，他們對於生命的內在價值和外在價值同樣有一定的思考。一方面，他們追求個體生命的存在，另一方面更致力於發掘將個體融入到群體之中的意義。與古西方不同的是，我們的祖先在追求個體生命的幸福的同時，並沒有將生命意識當做個體獨立來進行思考，而是將個體融入集體中、將人類融入自然、過去思憶的方式，來消除死亡意識帶來的恐慌、焦慮，這恰恰反證古人對求生的執念。這種執念在作為中國文化的源頭《詩經》中得到顯著的體現。

軍隊的集體意識恐怕是最強的了。<sup>103</sup>作為「軍人」，保衛國家是天職，在國家有難的時候，他們不得不將個人恩怨、兒女情仇放在一邊，融入集體，投入戰鬥之中。但他們也是有血有肉有七情六慾的「人」，想到背井離鄉、拋妻棄子、奮勇作戰、馬革裹屍……面對渺茫的前途，夜深人靜之時怎

---

<sup>102</sup>Huitt, W. "Maslow's Hierarchy of Needs", Educational Psychology Interactive, Valdosta, GA: Valdosta State University. <http://www.edpsycinteractive.org/topics/conation/maslow.html>, 2007.

<sup>103</sup> 佛洛伊德在〈教會與軍隊〉一章中以「教會」和「軍隊」為例，分析了個體在集體中受到影響時心理產生變化的原因，並闡述這兩種人為組成的集體心理的認同行為，可見相對於其它「集團」（集體），軍隊和教會的集體意識更強。西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）著，林臣、張喚民等譯，〈教會與軍隊〉，收入《自我本我與集體心理學》（長春：吉林出版社，2015），頁 106-113。

能不讓人黯然神傷？於是從《詩經》描寫戰爭的詩句，我們發現個體與集體之間的矛盾思考，如〈小雅·采薇〉：

采薇采薇，薇亦作止。曰歸曰歸，歲亦莫止。靡室靡家，玁狁之故。

遑啟居，玁狁之故。……昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪

霏霏。行道遲遲，載渴載饑。我心傷悲，莫知我哀。<sup>104</sup>

《詩序》「《采薇》，遣戍役也。文王之時，西有昆夷之患，北有玁狁之難，以天子之命，命將率、遣戍役，以守衛中國，故歌《采薇》以遣之。」朱熹集傳「此遣戍役之詩。」<sup>105</sup>「薇」，菜名，即野豌豆苗。這首詩描寫戍邊生活的艱難，戍邊者身居人煙稀少的邊陲之地，靠采薇來維持溫飽，詩中提及的野薇，隨著時間的推移，從剛長起來的「薇亦作止」，到新鮮採摘的「薇亦柔止」，再到後來變得又老又硬的「薇亦剛止」，從植物的生長過程反映了將士們在苦寒邊境春夏秋冬日復一日，年復一年，歸期卻遙遙無期的生活狀態，字裏行間我們仿佛聽到一群有家歸不得的戍邊者對自己生命無可把控的無奈，但我們又可以感受到他們保家衛國的決心，他們的愛國精神早已超越渺小的自然生命，將個體生命歸於集體生命完成生命價值的昇華。

而另外一首久戍邊外不得歸家戰士寫的〈邶風·擊鼓〉，則是將個人生命體會暫時忘卻，投入到過往誓言的思憶，在回憶過去美好生活時顯示對戰爭

---

<sup>104</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·采薇》，頁 206-208。到了武王以後，「采薇」稱為「隱士」的代名詞，《史記·伯夷列傳第一》記載：「武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，陷於首陽山，采薇而食之。」說的就是伯夷叔齊隱居山野，拒絕侍周的故事。不管是軍士還是隱士，「采薇」都表達了所處的環境生活的艱苦。見《史記·伯夷列傳第一》，冊 3，頁 1644。

<sup>105</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·采薇》，頁 206-208。



的厭惡之情：

擊鼓其鏜，踴躍用兵。土國城漕，我獨南行。

從孫子仲，平陳與宋。不我以歸，憂心有忡。

爰居爰處？爰喪其馬？於以求之？于林之下。

死生契闊，與子成說。執子之手，與子偕老。

於嗟闊兮，不我活兮。於嗟洵兮，不我信兮。<sup>106</sup>

關於這首詩的背景，《毛詩序》認為「《擊鼓》，怨州籲也。衛州籲人用兵暴亂，使公孫文仲將而平陳與宋，國人怨其勇而無禮也。」<sup>107</sup>朱熹集解「從役者念其室家，因言始為室家之時……」<sup>108</sup>由生死未卜的戰場聯想到過去的幸福生活，前後對比讓作者對眼前的懷疑，可以看出這首詩的基調是「怨」，作者怨戰爭的降臨，怨自己久戍不歸，怨這一切的到來讓自己離過去的幸福生活漸行漸遠。詩中前三章反映的是征夫跟隨統領出征的情形，後兩章表達的是戰士們互勉互勵的感情。與《采薇》相比，詩人強烈意識到個體行為與集體要求的不斷背離、強烈地想以個人的力量去對抗時間的流逝所顯示出來的恐慌與不安。但是即便在反抗之後，他不得不回歸到集體來，與戰士們、

---

<sup>106</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·邶風·擊鼓》，頁 38。

<sup>107</sup> 即衛國公子州籲，魯隱公四年（西元前 719 年），衛國公子州籲聯合宋、陳、蔡三國伐鄭。

<sup>108</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·邶風·擊鼓》，頁 39。

與思念的人抱團共勉，互相扶助，因為只有和兄弟們重出沙場，活著回去才有可能過上理想的生活。其實，在漫長的時間面前，在短暫的個體生命面前，「死生契闊，與子成說，執子之手，與子偕老」的誓言又豈止局限於愛情上呢，普天之下最真摯的感情本質上恐怕最後都是殊途同歸吧。

從以上分析我們可以看到，《詩經》的集體意識在那個時代的主旋律，即使出現與集體行為相悖的到最後不得不回歸到集體中來，完全的「個人獨唱」是不現實的，因為脫離集體，他們又不知何處去——或者根本無法生存（比如軍營的將士逃離集體，他的下場或者被統治者懲罰或者被敵人殺掉，因此，除了服從集體，他別無選擇）。《詩經》中對現實不滿的詩句，最多也是無力呻吟、自我發洩——而且是集體的歌唱罷了。「個人獨歌」直到屈原（或屈原的時代）才出現。與以北方廣大普通老百姓為主的「集體性創作」的詩歌集合《詩經》不同的是，以屈原為主的《楚辭》文人更側重於對現實的個體思想、追求的決心（而不僅僅是埋怨）。一句「何離心之可同兮，吾將遠逝以自疏」，<sup>109</sup>顯示了屈原的個體意識與集體背離是徹底的，是沒有迴旋之地的，因為他認為「舉世皆濁我獨清，眾人皆醉我獨醒」，<sup>110</sup>所以他最後以投江一表自己與世人的決絕，可以說，從《詩經》到《離騷》，反映的是中國文學從集體無意識到個體有意識的覺醒。

當然，這些都是古人對生命狀態的一種理想追求，但縱觀全詩，我們不難看到古人的憂鬱苦悶是來自多方面因素的：首先是生命進程的不可逆反，讓人們對死亡有了「順應天命」的心態，另一方面由於古人社會環境的惡劣，

---

<sup>109</sup> 屈原等著，林家驪譯注，《楚辭·離騷》（北京：中華書局，2016），頁33。

<sup>110</sup> 屈原等著，林家驪譯注，《楚辭·漁父》，頁198。

胡適之把它總結為四點：「（1）戰禍連年、百姓痛苦；（2）社會階級漸漸消滅；（3）生計現象貧富不均；（4）政治黑暗，百姓仇怨。」<sup>111</sup>最後是《詩經》記載的相當多反映自然災害對古人造成的威脅。有天災「旱既大甚，蘊隆蟲蟲。……旱既大甚，則不可推」、<sup>112</sup>「燁燁震電，不寧不令。百川沸騰，山塚峯崩」、<sup>113</sup>人禍「民卒流亡，我居圉卒荒」、「邦國殄瘁」<sup>114</sup>給社會帶來的混亂情形，<sup>115</sup>由此可見，《詩經》中表現出「集體」意識的背後實乃古人面對天災等客觀自然條件無法抵抗的無奈與畏懼，這種無奈，這種將就，又反映出他們生存的頑強意志（聽起來有點類似「好死不如賴活著」的求生慾望）。

---

<sup>111</sup> 胡適之，《中國哲學史大綱》，頁 26。

<sup>112</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·雲漢》，頁 397-398。

<sup>113</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·十月之交》，頁 255。

<sup>114</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·瞻卬》，頁 416。。

<sup>115</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·召旻》，頁 418。

### (三) 「萬壽無疆」——集體對長壽的理想追求

「中國人對一切事物的評價都具有一種普遍的傾向，即重視自然生命本身，故而重視長壽，以及相信死是一種罪惡」。——馬克思·韋伯<sup>116</sup>



圖六 內蒙古通瓦拉出土——漢織錦「延年益壽」紋<sup>117</sup>

長壽，是人類夢寐以求的追求。在中國，《尚書·洪範》就有記載「五福：一曰壽，二曰富，三曰康寧，四曰攸好，五曰考終命。六極：一曰凶短折，二曰疾，三曰憂，四曰貧，五曰惡，六曰弱。」<sup>118</sup>在「五福六極」中，長壽放在五福第一位，而「凶短折」即夭折放在六極的第一位，由此可以看出古人把身體健康、長壽看得比財富還要重要。回看上下五千年，即便是最高位的古代帝王如秦始皇、漢武帝等人，也不能免俗地到處求仙、服用靈丹妙藥，以求長生。這種原始的「長壽」思想，在《詩經》中早有形象的描述。從離《尚書》成書不遠的《詩經》中可以看出古人長壽的意識早已顯現，他們甚至似乎已總結到「長壽」的特徵。如〈魯頌·閟宮〉：

<sup>116</sup> 馬克思·韋伯 (Max Weber) 著，《儒教與道教》（北京：商務印書館，2003），頁 216。

<sup>117</sup> 王政，《詩經文化人類學》，頁 354。

<sup>118</sup> 周秉鈞譯注，《尚書·洪範》（長沙：岳麓書社，2001），頁 129。

俾爾昌爾熾，俾爾壽而富。黃髮台背，壽胥與試。俾爾昌而大，俾爾耆而艾。萬有千歲，眉壽無有害。……天錫公純嘏，眉壽保魯。……既多受祉，黃髮兒齒。<sup>119</sup>

詩中提到「眉壽」、「黃髮」、「兒齒」等均與長壽有關，<sup>120</sup>通過遍讀《詩經》，筆者初步統計，還有好多其它類似的祝壽語，見如下統計表：

《詩經》中的祝壽語	
祝壽語	出處
「以介眉壽」	〈關風·七月〉、〈周頌·載見〉
「綏我眉壽」	〈周頌·離〉、〈商頌·烈祖〉
「萬壽無疆」	〈關風·七月〉、〈小雅·天保〉、〈小雅·南山有臺〉 〈小雅·楚茨〉、〈小雅·信南山〉、〈小雅·甫田〉
「萬壽無期」	〈小雅·南山有臺〉
「壽考萬年」	〈小雅·信南山〉
「萬壽攸酢」	〈小雅·楚茨〉
「萬有千歲」	〈魯頌·閟宮〉
「君子萬年」	〈小雅·瞻彼洛矣〉、〈小雅·鴛鴦〉、〈大雅·既醉〉
「天子萬年」 「天子萬壽」	〈大雅·江漢〉
「黃耆無疆」	〈商頌·烈祖〉
「南山之壽」	〈小雅·天保〉
「億萬斯年」	〈大雅·下武〉
「松茂竹苞」	〈小雅·斯干〉
參考文獻	朱熹集傳，《詩經集傳》，上海：上海古籍出版社，2017。
編者	黃燕紅
學校／學系	香港理工大學中國文化學系
日期	二零一八年十一月二十日

圖七 《詩經》部分祝壽語<sup>121</sup>

<sup>119</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·魯頌·閟宮》，頁 456-459。

<sup>120</sup> 「眉壽」：〈閟宮〉鄭箋：「眉壽，秀眉，亦壽徵。」；「黃髮」：《爾雅注疏》卷一「黃髮……老壽也。」；「兒齒」：《說文·齒部》「齟，老人齒」。段玉裁注：「《釋詁》曰：黃髮齟齒，壽也。」引自：沈培（教授），〈釋甲骨文、金文與傳世典籍中跟「眉壽」的「眉」相關的字詞〉（本文是提交「出土文獻與傳世典籍的詮釋——紀念譚樸森先生逝世兩周年國際學術研討會」的論文），香港中文大學中國語言及文學系，2009年6月13日-14日。

<sup>121</sup> 圖表來源：黃燕紅，〈集體意識下的求生執念——《詩經》的生死觀研究〉（香港：香港理工大學碩士論文，2019），頁 36。

從以上表我們不難發現與祝壽有關的詞語出現頻率之高、詞義之相近、與之相合的儀式之多，確實是《詩經》的一個獨特現象，對長壽的追求已然成為一種社會風氣。從這些祝壽語可以看出那個在對生命的認識處於懵懂、神秘的狀態的《詩經》時代、與遠古神話時代相近的時代，仍遺留著上古時期「長生不老」的強烈幻想，而這種幻想落實到實際中則變成了一種祝禱儀式，成了各種場合禮儀式的敬頌辭。例如在祭祀場合君王對祖先的畢恭畢敬：

……濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗。或剝或亨，或肆或將。

祝祭於祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是饗。『孝孫有慶，報以介福，

萬壽無疆！』……<sup>122</sup>

在宴會場合，臣下對君王的奉承，如〈小雅·天保〉：<sup>123</sup>

吉蠲為饗，是用孝享。禴祠烝嘗，於公先王。

君曰卜爾，萬壽無疆。……如南山之壽，不騫不崩。……<sup>124</sup>

甚至在戀愛情境中也有這一類的祝壽辭，如〈小雅·鴛鴦〉：<sup>125</sup>

君子萬年，福祿宜之。……君子萬年，福祿艾之。……君子萬年，福祿

---

<sup>122</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·楚茨》，頁 292。

<sup>123</sup> 《詩序》：「《天保》，下報上也。君能下下以成其政，臣能歸美以報其上焉。」又朱熹曰「人君以《鹿鳴》以下五詩燕其臣，臣受賜者歌此詩以答其君。」本文承其說。見朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·天保》，頁 204-206。

<sup>124</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·天保》，頁 205。

<sup>125</sup> 朱熹云「君子萬年，則福祿宜之矣。亦頌禱之詞也。」本文承其說。見朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·鴛鴦》，頁 306。

綏之。<sup>126</sup>

通過以上幾個例子，我們可以發現，無論是祭祀場合、宴會場合還是情愛場合，頌禱詞都成為他們集體祝福的「口頭語」，「長壽」在集體意識中占有非常重要的位置。當然，這種對「長壽」美好的願望也會庇蔭著自己的子孫後代。如「燕及皇天，克昌厥後」，<sup>127</sup>這是對周邦安定、希望子孫後代繁榮昌盛的美好祝願；「惠我無疆，子孫保之」<sup>128</sup>、「既受帝祉，施子孫子」<sup>129</sup>、「樂只君子，保艾爾後」，<sup>130</sup>都是百子千孫、長命萬年的美好祝辭，這種強烈的「長壽」意識，使得《詩經》中充滿了對生命延續的真摯贊頌，這些贊頌，提到「壽」的就有 30 多處，而與祖先聯繫的就有 20 餘處，如上文提及的〈閟宮〉〈楚茨〉〈天保〉都是孝子孝孫希望祖宗保佑自己長壽、多子多福的願望，而能將壽與孝、壽與生育（祈求多子多福）聯繫在一起的背後就是周朝的宗法制度了。既然宗法制度是以家族為中心、以血緣為紐帶來區分嫡庶親疏關係的制度，再聯繫《詩經》有祝壽詞的各種儀式場合，我們其實可以驚奇地發現古人對長壽的追求已經不是個人的行為，而是社會普遍行為，更是家族行為了，一言蔽之，是集體意識下的行為。

值得注意的是，這些祝壽緊緊是《詩經》那個時代的人對長壽的一個表層面的追求，這種「長壽」意識還沒發展到後來的求仙不死的觀念與養生觀

---

<sup>126</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·鴛鴦》，頁 305-306。

<sup>127</sup> 朱熹云「能安人以及於天，而克昌其後嗣也。」見朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·雍》，頁 436。

<sup>128</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·烈文》，頁 425。

<sup>129</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·皇矣》，頁 349。

<sup>130</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·南山有臺》，頁 217。

念。<sup>131</sup>雖然這些詩句透露出古人「靈魂不死」的願望，但對長生不老的幻想並不那麼強烈，他們的願望僅侷限於日常的文字表達上，沒有做出太多實際的舉動（諸如秦朝嬴政統一後，派徐福帶五百童男童女去海上求取長生不老藥、漢武帝到泰山行封禪大禮、召鬼神、煉丹沙、候神等行為），<sup>132</sup>而是希望透過祭祀獲得心理上的一種安慰、滿足。他們對生命的認識多少帶有某種「宿命」的思想，把生命、自然現象歸於神靈使然，祈求祖先神靈能保佑子孫後代，多少反映出古人對死亡潛意識的懼怕與「心有餘而力不足」（生產力不發達、生產關係跟不上來、人定自然不能「勝天」）。



圖八 周正考父鼎「萬年無疆」銘<sup>133</sup>

<sup>131</sup> 一般認為，「養生」概念最早出於莊周約西元前 365-前 290 年）的《莊子·內篇》中的〈養生主〉。見余英時，《東漢生死觀》，頁 50。

<sup>132</sup> 有關秦始皇派徐福東渡求仙藥的事蹟請參見：《史记·秦始皇本纪》和《史记·淮南衡山列传》。

<sup>133</sup> 楊樹達，《積微居小學金石論叢（增訂本）》（北京：中華書局，1983），頁 16。



### 三·從「死」到「不朽」——《詩經》的死亡觀

「生命總是和它的必然結果，即始終作為種子存在於生命中的死亡聯繫起來考慮的。辯證的生命觀無非就是這樣。」——弗裏德里希·恩格斯<sup>134</sup>

在神話時代，人們是不承認死亡的，這和今天人們對死亡的「忌諱」當然不一樣。由於缺乏系統的科學知識裝備，古人甚至理所當然地認為死亡是可以避免的，似乎在他們看來，「所有的死亡都是由於某種神秘的外力所致或者是仇敵施用巫術的結果，」<sup>135</sup>對他們而言，「要想像『自然死亡』實際是不可能的。」<sup>136</sup>所以，從盤古開天地、女媧造人開始，人們就理所當然認為「人定勝天」，於是夸父可以逐日，后羿可以射日，精衛可以填海，再到後來愚公都可以把一座山移動了。不僅古中國，秘魯、澳大利亞等地的土著人亦嘗試用巫術控制太陽，以使它加速、停止和倒退。<sup>137</sup>這些神話洋溢的是對生命的追逐，其背後是反映的是上古人源於無知對自然現象（包括死亡）的否認與對抗，「在某種意義上，整個神話可以被解釋就是對死亡現象的堅定而頑強的否定。」<sup>138</sup>

但是，這種「人定勝天」的夢最終會醒的，夸父逐日也有「道渴而亡」的時候，人們漸漸認識到死亡是不可避免的，認識到萬物皆有靈，試圖通過

---

<sup>134</sup> 卡爾·亨利希·馬克思（Karl Heinrich Marx）、弗裏德里希·恩格斯（Friedrich Engels）著，中央編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》，卷3，頁570。

<sup>135</sup> 劉明，《周秦時代生死觀研究》（北京：人民出版社，2013），頁36。

<sup>136</sup> 列維·布留爾（Л е в ц - Б р ю л ь）著，丁由譯，《原始思維》（上海：商務印書館，1985），頁269。

<sup>137</sup> 弗雷澤，《金枝》，頁121。

<sup>138</sup> 恩斯特·凱西爾（Ernst Cassirer）著，甘陽譯，《人論》（上海：上海譯文出版社，1985），頁107。

神巫以占卜、祭祀等方式求得天神的保佑。這種方式到了夏商時期逐漸發展為對鬼神的祭祀，如《禮記·表記》引孔子的話「夏道遵命，……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。」<sup>139</sup>

正如恩格斯說的那樣「每一時代的理論思維，……都是一種歷史的產物，在不同的時代具有非常不同的形式，並因而具有非常不同的內容。」<sup>140</sup>到了周朝，隨著社會的發展，也發展了與前朝不一樣的文化形式，他們「尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而終焉。」<sup>141</sup>《詩經》上承遠古神話時代，下啟諸子百家思潮，詩人對死亡的看法直接反應那個時代的人生價值，一方面它帶有上古神話時代對死亡意識的原始崇拜遺風，另一方面處於制禮作樂建設的特殊時期，詩人在看待「神」、和「人」的問題上理性的生命意識已經開始嶄露頭角，為盛世思想的崛起孕育了充分的文化基礎。

---

<sup>139</sup> 鄭玄注，孔穎達正義，《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，1990），頁 913。

<sup>140</sup> 卡爾·亨利希·馬克思（Karl Heinrich Marx）、弗裏德里斯·恩格斯（Friedrich Engels）著，中央編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》，卷 3，頁 465。

<sup>141</sup> 鄭玄注，孔穎達正義，《禮記正義》，頁 913。

## (一) 「逝者已矣，生者如斯」——對死亡的檢視<sup>142</sup>

「人因生命而有的及其複雜的情感，自然也要在死亡這一面找到相當的態度。」——馬林諾夫斯基 (Malinowski) <sup>143</sup>

喪禮屬於兇禮中的一種，<sup>144</sup>它是指安葬、哀悼死者的一系列活動，當一個人生命結束之後，人們會通過一系列的喪禮活動來追悼死者，也是人與動物的重要區別。中國歷來是一個重視禮儀的國家，這點已成為公認事實。喪葬禮在上古時期就成為一種集體禮俗儀式，甚至可以認為它與生育禮、成年禮和婚禮同等重要，形式上已然成為一種社會功能性的「工具」。一方面，它的存在，強調了社會對個體生命的終極關懷，正如《禮記》所言喪禮是「思慕之心，孝子之至也，人情之實也」，<sup>145</sup>「蓋喪禮的本意，本只求情感之安慰耳」，<sup>146</sup>另一方面，個體的死亡又會引起群體的關注（尤其在群體生活環境下的「個體」）。大家通過禮儀的施行，將生者與生者、生者與死者之間形成一個情感網絡，萌生出一種責任感，「重視喪葬祭祀則意味著重視與個體相關的他人的死亡，強調把生者納入與其相關的死者系列中或社會網絡中，並

---

<sup>142</sup> 化用《論語·微子》「往者不可諫，來者猶可追。」意思是死去的人已經永遠逝去了，活著的群體依然要活下去。

<sup>143</sup> 馬林諾夫斯基 (Malinowski) 著，李安宅編譯，《巫術科學宗教與神話》（上海文藝出版社，1987），頁 42。

<sup>144</sup> 根據《周禮·春官·大宗伯》，兇禮可以劃分為喪禮、荒禮、吊禮、禴禮、恤禮五種。即「以凶禮哀邦國之憂：以喪禮哀死亡，以荒禮哀凶筭，以吊禮哀禍災，以禴禮哀圍敗，以恤禮哀寇亂。」據筆者初步統計，《詩經》中與兇禮有關的篇章共有 11 篇，它們是：〈邶風·泉水〉、〈邶風·穀風〉、〈邶風·綠衣〉、〈唐風·葛生〉、〈鄘風·定之方中〉、〈鄘風·載馳〉、〈檜風·素冠〉、〈秦風·黃鳥〉、〈小雅·鴻雁〉、〈小雅·小弁〉、〈小雅·常棣〉等。

<sup>145</sup> 《禮記·問喪第三十五》。

<sup>146</sup> 馮友蘭，《古史辨·儒家對於婚喪禮之理論（二）》（上海：古籍出版社，1982），頁 217。

藉此使生者由於對這種普遍社會關係的意識或覺解而萌生一種強烈的使命感和社會責任感。」<sup>147</sup>這種情感網絡還能得到生命的「不朽」：「由原始宗教信仰轉化為人情之常，即把行禮的重心由死者轉移至生者，換言之，禮所代表的是生者對死者的敬虔與感念，由此不忍死之仁心而永遠惦記懷念，構成了一個人與人之間的緊密網絡，使逝去的生命在此情感的架構中，得到不朽。」<sup>148</sup>這種「不朽」往往又跟祖先祭祀聯繫在一起，通過這種儀式能讓他們在家族記憶中得到永恆，正如馮友蘭指出（古人）「特別注重祭祀祖先，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受之不朽。此儒家理論化之喪禮祭禮所應有之涵義。」

149

從古代到現代，喪禮的傳統一直延續至今，作為在先秦時期制禮作樂背景下編纂的詩歌作品，《詩經》貫穿者古代禮儀的思想觀念，《論語·為政》記載「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」<sup>150</sup>可見喪禮是集體為個體離開這個世界舉行的最後一個重要儀式。研究《詩經》的死亡觀，喪葬習俗是避不開的話題，而研究古代喪葬禮儀，《詩經》的悼亡詩可以窺見其中一二。

---

<sup>147</sup> 段德智，《西方死亡哲學》（北京：北京大學出版社，2006），頁 30。

<sup>148</sup> 康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（臺北：台灣大學出版委員會，1994），頁 212。

<sup>149</sup> 馮友蘭，《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984），頁 144。

<sup>150</sup> 《論語·為政》：「孟懿子問孝。子曰：『無違。』樊遲御，子告之曰：『夢孫問孝於我，我對曰，無違。』樊遲曰：『何謂也？』子曰：『生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。』」見孔丘，《論語》，頁 14。

## 1. 悼亡詩——對死者的哀悼

悼亡詩有廣義、狹義之分，廣義指對亡故親人、朋友等表達哀思、追悼的詩句，狹義專指丈夫追到亡妻之作，現在普遍認為（狹義悼亡詩）始於晉代文學家潘安，《文心雕龍·指瑕第四十一》曰「潘嶽之為才，善於哀文」，<sup>151</sup>說的是潘安是個標準的美男子，所到之處，皆有婦人為之傾倒，受到「連手縈繞，投之以果」的「禮遇」。<sup>152</sup>儘管如此，他唯獨對妻子情深意篤，在妻子死後，他悲痛欲絕，於是寫下為後人贊賞並廣泛流傳的《悼亡詩》三首。「中國古代的悼亡詩，從哀悼的對象來看，可分為夫悼亡妻，夫悼亡妾（包括家妓、侍兒），妻悼亡夫，妾(家妓、侍兒)悼亡夫四種。」<sup>153</sup>

其實，翻開《詩經》，我們驚奇地發現早在先秦時代就已經有了「悼亡」的詩篇，只是到潘安才冠以「悼亡」罷了。孔子云「夫婦是親，生同床枕，死同棺槨，恩愛極重，豈不親乎？」世界上除了父母兄弟，最親的就是配偶了。試問，人生在世，生命再美好，如果沒有另一半的互相扶持，人生也不過是虛度一場。更何況，在那個以血緣關係為紐帶、家族組織與國家制度相結合的宗法、禮樂制度「統治」的集體環境下，夫婦要承擔太多的社會使命（包括繁衍後代、遵循孝道、勞作等），除非對方發生重大原則性的錯誤，否則任何一方的離去都將會給家族、另一半的心靈帶來損失。基於這一點，我們不難想像，不光古代社會，就是現代社會家族的任何一位成員離去，都會給他們帶來心靈上的觸動，這個大概就是傳承千年的宗法制度植根於我們

<sup>151</sup> 劉勰著，王志彬譯注，《文心雕龍》（北京：中華書局，2018），頁 461。

<sup>152</sup> 劉義慶，《世說新語·容止》。

<sup>153</sup> 溫瑜，〈先秦至唐五代悼亡詩簡論〉，《延安大學學報（社會科學版）》，卷 39 期 2，（2007 年），頁 88。

頭腦中的「集體無意識」了。<sup>154</sup>因為在親人離去的那一刻，很多人是不會想那麼多的，「人剛一死以後絕不是一個無足輕重的人，而是憐憫、恐懼、尊敬以及複雜多樣的情感對象。」<sup>155</sup>他們只會沉浸在失去親人的悲痛情緒中。中國古代男尊女卑，古代受教育的女子少之又少。故文學史上「夫悼亡妻」之作，從潘安到元稹、白居易、蘇東坡到納蘭性德……數不勝數，「妻悼亡夫」的詩篇極其有限，而《詩經》是先秦僅存的 2 首悼夫詩之一，<sup>156</sup>如〈唐風·葛生〉：

葛生蒙楚，薺蔓於野。予美亡此，誰與？獨處？

葛生蒙棘，薺蔓於域。予美亡此，誰與？獨息？

角枕粲兮，錦衾爛兮。予美亡此，誰與？獨旦？

夏之日，冬之夜。百歲之後，歸於其居。

冬之夜，夏之日。百歲之後，歸於其室。<sup>157</sup>

關於這首詩的用意，《毛詩序》云：「刺晉獻公也。好攻戰，則國人多喪。」<sup>158</sup>鄭箋解釋為「怨征夫」的詩：「夫從征役，棄亡不反，則其妻居家而怨思。」<sup>159</sup>清郝懿行首先揭示了「角枕」、「錦衾」為收殮死者的用具，指出〈葛生〉實為悼亡詩，聞一多在《風詩類鈔》肯定郝的說法，直接認為此詩

<sup>154</sup> 「集體無意識」(collective unconscious)，又稱「集體潛意識」，榮格分析心理學術語，指人類祖先進化過程中，集體經驗心靈底層的精神沉澱物，處於人類精神的最底層，為人類所普遍擁有。參見：林崇德，《心理學大辭典》，頁 409-543。

<sup>155</sup> 路先·列維·布留爾(Levy Bruhl Lucien)著，丁由譯，《原始思維》(商務印書館，1997)，頁 300。

<sup>156</sup> 另一首是戰國時期魯國詩人陶嬰所作的〈黃鵠歌〉，統計資料來源：溫瑜，〈先秦至唐五代悼亡詩簡論〉，頁 93。

<sup>157</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·葛生》，頁 144。

<sup>158</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·葛生》，頁 144。

<sup>159</sup> 毛亨傳，鄭玄箋，陸德明釋文，《宋本毛詩訓詁傳》，頁 197。

「悼亡也」，<sup>160</sup>現當代學者劉大白指出「所以我底見解，以為不如說綠衣事一篇悼亡詩，〈葛生〉也是一篇悼亡詩。」<sup>161</sup>本文取「悼亡」之說。

〈葛生〉一詩運用獨白的方式、重章疊句的表現手法，深切地表達出詩人對失去逝者的哀痛和無盡的思念之情。全詩共有 5 章，前三章通過賦比興的手法，通過寫野外藤蔓纏繞著樹叢，就像戀人那樣相依相偎，烘托了荒涼、蕭索的情境，「予美亡此，誰與獨處」兩句，更體現出了作者的形單影隻。最後兩章體現了作者日復一日、年復一年永無止境的思念之情，「百歲之後，歸於其居（室）」，寫出了對生命歷程的歸宿的願望，閃爍著對生命意識的思考。此外，「亡此」、「於域」、「角枕」、「錦衾」、「其居」、「其室」、「獨處」、「獨息」、「獨旦」皆寫出作者的喪親之哀痛，詩人已經懂得將自己的情感運用詩的形式來表現自己複雜的感情，讀來不禁令人為之嘆息，故朱守亮教授稱此詩為「悼亡詩之絕唱」。<sup>162</sup>全詩基調淒清、哀傷，從「表面看來，是如此頹廢，悲觀、消極的感受中，深藏著的是它的反面，是對人生、生命、命運、生活強烈的欲求和留戀。」<sup>163</sup>故這首詩既有作者思念亡人，也有未亡人對生命的思考。

與〈葛生〉同為悼亡主題的是〈邶風·綠衣〉，它是丈夫悼亡妻之作，<sup>164</sup>作者通過目睹亡妻親手所做的衣服，從而回憶起與妻子生前的日子，其詩云：

---

<sup>160</sup> 聞一多著，孫黨伯、袁譽正，《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993），頁 518。

<sup>161</sup> 劉大白，《白屋詩話》（北京：北京市中國書店，1983），頁 14。

<sup>162</sup> 朱守亮，《詩經評釋》。

<sup>163</sup> 李澤厚，《美的歷程》（天津：天津社會科學出版社，2001），頁 89。

<sup>164</sup> 古人認為這首詩乃莊姜夫人因失位而傷己之作，如《詩序》曰：「衛莊姜傷己也。妾上僭，夫人失位而作是詩也。」，鄭玄、朱熹「姑從《詩序》說」，見朱熹集傳，《詩經集傳》，頁 33。聞一多在《風詩類鈔》認為此詩「感舊也」、「他日夫因衣婦舊所製衣，感而思之，遂作此詩。」詳見聞一多著，孫黨伯、袁譽正，《聞一多全集·風詩類鈔》，頁 524。上博楚簡《詩論》的出土及整理證明此詩乃悼亡詩，參見朱淵清、廖名春編，《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店出版社，2002）。黃康斌，〈上博楚簡《詩論》

綠兮衣兮，綠衣黃裳。心之憂矣，曷維其已！

綠兮衣兮，綠衣黃裳。心之憂矣，曷維其亡！

綠兮絲兮，女所治兮。我思古人，俾無訖兮。

絺兮綌兮，淒其以風。我思古人，實獲我心！<sup>165</sup>

和〈葛生〉一樣，〈綠衣〉採取比興手法，講的是丈夫守喪禮、丈夫對亡妻的刻骨相思之情。全詩共分為四章，採用重章疊句的手法，由衣服聯想到亡妻生前的能幹與賢德，可謂構思巧妙，情感豐富。第一章寫作者拿起衣服裏衣面進行翻看，頓感憂傷。第二章詩人把衣和裳翻裏翻面地看，不能忘記妻子生前的點點滴滴。第三章寫詩人由衣服上的一針一線感受到妻子對自己的關愛，最後一章寫天氣寒冷之時才想到要去換厚點的衣服，沒有妻子在一時不知道如何照顧自己了，以此更加突出妻子的無可替代與對妻子的深切懷念，讀來真是「氣之動物，物之感人，故搖盪性情，形諸舞詠。」<sup>166</sup>而它與〈葛生〉共同開創了後世悼亡詩睹物思人、借物抒情的先例。

以上 2 篇詩歌抒發的是對喪偶的懷念之情，對於他們而言，「死亡」似乎已經不重要了，最重要的是生者該如何對待死者的離去，該如何整理自己的思緒。死亡於死者而言，並沒有對生者的觸痛來得更強烈，因為生者還需要在漫長的歲月裏苦苦追憶死者生前的事跡。當然，他們並沒有過多地提及「禮」，其言「志」得成份並不多——相比後世的悼亡詩而言，詩人抒發的

---

與《邶風·綠衣》新探》，《黃岡師範學院學報》，卷 27 期 4（2007 年 8 月），頁 85-87。

<sup>165</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·邶風·綠衣》，頁 33。

<sup>166</sup> 鍾嶸著，周振甫譯注，《詩品譯注》（北京：中華書局，2017），頁 15。



感情就像兒童看待世界、感情的視角一樣「蒙昧未開，故懵然無知。」<sup>167</sup>如戰國時期的〈黃鵠歌〉，<sup>168</sup>對於配偶的離去，詩人深切悲痛，但她會懂得化悲痛為力量——那就是實現對亡夫的誓言，這首詩更側重於通過哀悼亡夫來表達自己從一而終、終身不嫁的決心，提倡的是「女子守節」。<sup>169</sup>後來的悼亡詩如漢代作的描寫春秋愛情故事的〈齊杞梁妻歌〉，也附加了後來人對悼亡的條件，那還是女子對男子的忠貞，且其表達情感也來得更激進一些。<sup>170</sup>至於潘安的悼亡詩，對死亡觀的看法，開始賦予了哲學的思辨，作者試圖效法莊周，以樂觀的心態對待妻子的離去——雖然最後還是「此情無計可消除」，<sup>171</sup>這時候的悼亡詩已經開始顯現追悼逝者的同時，又在一定程度上流露出自己體會人生，欲求超越生死的達觀態度。而《詩經》只是單純地追逝死者，對死亡的看法、對追悼死者的感情顯然來得更純樸、天然，沒有太多俗禮的枷鎖甚至「綁架」，它僅僅停留在抒發追憶逝者的悲痛之情。

---

<sup>167</sup> 劉壘，《隱居通義·理學一》：「兒童初學，蒙昧未開，故懵然無知。」

<sup>168</sup> 戰國時期魯國人陶嬰作的一首樂府詩，詩人以單飛的黃鵠為喻，表達自己守寡的苦恨及終身不嫁的決心，全文如下：「悲夫黃鵠之早寡兮，七年不雙。宛頸獨宿兮，不與眾同。夜半悲鳴兮，想其故雄。天命早寡兮，獨宿何傷。寡婦念此兮，泣下數行。嗚呼哀哉兮，死者不可忘。飛鳥尚然兮，況於良貞。雖有賢雄兮，終不重行。」

<sup>169</sup> 周成華，《先秦文學觀止》（長春：吉林大學出版社，2010），頁 10-11。

<sup>170</sup> 〈齊杞梁妻歌〉，這首悼亡詩描寫春秋時的杞梁殖在齊莊公侵襲莒國的戰爭中死去，其妻聞訊後悲歎：「上則無父，中則無夫，下則無子，外無所依，內無所倚，將何以立，吾節豈能更哉！」遂援琴唱了這支歌，唱完後投淄水自殺而死，以表忠貞。參見劉向，《列女傳》，卷 4。引文出自國學導航：<http://www.guoxue123.com>，2006 年。

<sup>171</sup> 李清照，〈一剪梅·紅藕香殘玉簫秋〉。

## 2. 喪禮——守舊乎？控訴乎？

「古人對死後世界的認識雖然是模糊的，但對死事的處置無疑是非常重視的。」——劉明<sup>172</sup>

人死不能復生，為死者獻上哀悼和敬意，具體體現在喪葬禮上。不管簡單還是複雜程式，「人們採取喪葬禮儀的最終目的是既要使死者滿意，也要讓活人安寧。整個喪葬禮儀，從人死後的初喪禮儀到禮儀的高峰——墓葬禮儀，從證實人確已離去的『屬纊禮』到使人入土為安的『下葬禮』，<sup>173</sup>事實上都是一個生者與亡者之間的交流過程。」<sup>174</sup>這個過程其實也是活者與死者、活者與活者之間的情感交流過程，隨著古代時間的推移和華夏文明的發展，各種完備的喪葬之禮相繼出現並日趨變得複雜，從而形成一套喪葬制度。先秦時期關於喪禮的文字記載不多，而《詩經》的〈檜風·素冠〉算是給我們提供了一些關於關於西周喪葬制度的變化認知：

庶見素冠兮，棘人欒欒兮。勞心搏搏兮。

庶見素衣兮，我心傷悲兮。聊與子同歸兮。

庶見素韠兮，我心蘊結兮。聊與子如一兮。<sup>175</sup>

<sup>172</sup> 劉明，《周秦時代生死觀研究》，頁 127。

<sup>173</sup> 屬纊，指古代人瀕臨死亡時，用新棉置於臨死者的口鼻上，以驗有無呼吸，稱之為屬纊。據《儀禮·既夕禮》和《禮記·喪大記》的記載，病人病危以後，要給他脫掉內衣，換上新衣，四肢都有人捉著，以防手腳痙攣。然後「屬纊以俟絕氣」，鄭玄注：「纊，今之新綿，易動搖，置鼻之上以為候。」如果不見新絮搖動，病人就是死了，這才可稱「卒」。《禮記·喪大記》曰：「男子不死於婦人之手，婦人死於男子之手」。為此，為臨終者換衣屬纊之事，都要由同性別的人來做。——資料來源：〈屬纊喪葬〉，中國風俗辭 <http://www.esgweb.net/Article/Class58/Class94/Class443/200908/88568.htm>，2009 年 8 月 29 日。

<sup>174</sup> 萬建忠，《中國歷代葬禮》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁 1。

<sup>175</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳》，頁 170。

這首詩產生於西周末年檜國，<sup>176</sup>意思是作者很難得能看到一個頭戴「素冠」、身穿「素衣」、穿著「素韉」的人，表示心裏非常難過，如果有此人，我願意與他同行。這裏的「素冠」、「素衣」、「素韉」指的就是西周的喪服，是作者睹物傷情的喪葬服飾，後世多從《傳》、《箋》之說。<sup>177</sup>但對於其詩旨歷來眾說紛紜，本文採取「不能三年」之說，<sup>178</sup>即諷刺「三年之喪」禮儀已經不為世人所重視了。所謂「禮樂征伐自諸侯出」，<sup>179</sup>政治格局發生重大改變，臣下集體奪權的現象比比皆是。大夫有時候比諸侯還有權勢——如三桓（魯國卿大夫孟孫氏、叔孫氏和季孫氏）分魯、晉之六卿（晉文公時的三軍將佐）。再到後來，三家（晉出公時的韓、趙、魏）分晉、田陳篡齊，「甚至亡國的諸侯卿大夫連奴隸都比不上了。」<sup>180</sup>如〈邶風·式微〉「式微式微，胡不歸！微君之躬，胡為乎泥中！」<sup>181</sup>從這些現象足以說明周代的禮樂制度受到空前的挑戰。

<sup>176</sup> 檜國後來在春秋初期為鄭桓公所滅。

<sup>177</sup> 《傳》云「素冠，練冠也。」；《箋》云「喪禮，既祥祭而縞冠素紕。時人皆解緩，無三年之恩於父母，而廢其喪禮，故覬幸一見素冠。」《傳》云「素冠，故素衣也。」《箋》云「除成喪者，其祭也朝服縞冠。朝服，緇衣素裳。然則此言素衣者，謂素裳也。」「素韉」，《箋》云「祥祭，朝服素韉者，韉從裳色。」參見：毛亨傳，鄭玄箋，陸德明釋文，《宋本毛詩訓詁傳》，頁 227-229。

<sup>178</sup> 關於《素冠》的詩旨，有人認為是婦女悼亡之詩（程俊英，《詩經譯注》，頁 253。）有人認為是贊頌孝子的詩（高亨，《詩經今注》，頁 189）；有的認為是一女子偶見其守喪的未婚夫形容憔悴，深為同情憐惜，表示願意同他在一起，為他分憂（王文錦，〈讀《詩經注析》劄記〉，《文史》，2003 年第 1 輯，頁 23。而《毛詩序》、三家說、朱熹《詩集傳》等認為與三年喪有關，本文從「素冠」、「素韉」、「素衣」結合周朝三年之喪的禮制認為《素冠》的詩旨是「刺不能三年」說。

<sup>179</sup> 《論語·季氏》「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。」見孔丘，《論語·季氏》，頁 148。

<sup>180</sup> 胡適之，《中國哲學史大綱》，頁 26。

<sup>181</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳邶風式微》，頁 45。關於詩旨，《詩序》云「《式微》，黎侯寓於衛，其臣勸以歸也。」朱熹解「黎侯失國，而寓於衛，其臣勸之。」見朱熹集傳，《詩經集傳邶風式微》，頁 45—46。

《詩序》所說的「三年」即「三年之喪」，我們在此不探討它的起源，<sup>182</sup>但在從一系列的文獻資料及現代學者的研究成果可以看出，周代特別是西周時期確實施行過「三年之喪」——而且是盛行過這種習俗，如李洪君通過遍考《國語》、《左傳》、《史記》等文獻資料，搜集周代三年之喪的典型事例加以推理，寫就〈周代三年之喪考〉一文，他發現「周代通行三年之喪，上至天子，下至庶人，皆行之。」<sup>183</sup>魯國初期乃至周襄王時期都有實行三年之喪，如《史記·魯周公世家》載「魯公伯禽之初受封之魯，三年而後報政周公。周公曰『何遲也』？伯禽曰『變其俗，革其禮，喪三年而後除之，故遲。』」<sup>184</sup>學者江林則從「孔子改制說」來反推西周「三年之喪」的盛行：

恰恰證明瞭三年之喪曾在西周時代或者更早時期實行過，只是到了春秋時代由於周代禮制逐漸瓦解，作為周禮重要內容的喪服制度當然也逐步廢止。出於對周禮的懷念和嚮往，以孔子為代表的一些儒者

---

<sup>182</sup> 對於三年之喪，歷代學者持不同的看法，朱熹認為是周公制禮作樂的產物（見朱熹集傳，《詩經集傳》，頁170。）；清代毛奇齡〈毛西河論三年之喪為殷制〉、近現代胡適〈說儒〉、傅斯年〈周東封與殷遺民〉等都主張是殷商遺制而非周制（詳見胡適之，《胡適論學近著》（濟南：山東人民出版社，1998），頁3-63；還有部分現代學者如黃瑞琦、楊軍等贊同清末廖平、康有為的「孔子改制說」，認為三年之喪是春秋戰國時期孔孟儒者大家提倡的結果，而非三代舊制，詳見：黃瑞琦，〈「三年之喪」起源考辨〉，《齊魯學刊》（1988年第2期），頁49-52；楊軍，〈論三年之喪〉，《齊魯學刊》（1996年第6期），頁24-26。

<sup>183</sup> 李洪君，〈周代三年之喪考〉，《重慶師院學報（哲社版）》（2001年第1期），頁68。

<sup>184</sup> 伯禽：周朝諸侯國魯國第一任國君。引自司馬遷，《史記·魯周公世家第三》，冊1，頁1246。

力提倡復興周禮（包括《素冠》的作者），《論語》、《禮記》中對三年之喪的論述和提倡正是儒家為復興舊制所做的努力，而不是對禮制的創造。<sup>185</sup>

但是到春秋戰國時期，隨著周朝國勢的日益衰落，與宗法制、社會倫理秩序聯繫在一起的喪葬禮儀已經開始不為人所重視，〈素冠〉中暗示的世人不守「三年之喪」，便一個集體行為。因為在同時代還有佐證的記載，如《左傳·閔公二年》記載閔公未能為莊公服三年：「夏，吉禘於莊公，速也。」<sup>186</sup>這種行為在當時遭到一些守舊之士的批判，他們將之稱為「逆祀」，《左傳·文公二年》記載文公未能為僖公服滿「三年之喪」，「秋，八月，丁卯，大事於太廟，躋僖公，逆祀也。」<sup>187</sup>可見，在當時「禮崩樂壞」的社會背景下，曾經風及一時的禮制秩序逐漸瓦解，看著「國小而迫，君不用道，好潔其衣服，逍遙遊燕，而不能自強於政治」，「豈不爾思？我心憂傷」？<sup>188</sup>〈素冠〉發出無力的呻吟，一方面是他對眾人不遵循禮制表示困惑，另一方面當他看到能盡「三年之喪」的孝子，不由大為驚喜，「聊與子同歸」、「聊與子如一」從「贊賞」的角度達到以「刺不能三年」的效果，正如高亨先生在《詩經今注》中指出的「周王朝的禮制，父母死，其子扶喪三年，穿孝服，吃粗糧，悲哀哭泣，甚至扶杖才能行走。但是統治階級多不遵行。檜國統治階級中，有一人獨能守此古禮，對他的守禮表示贊同。」<sup>189</sup>

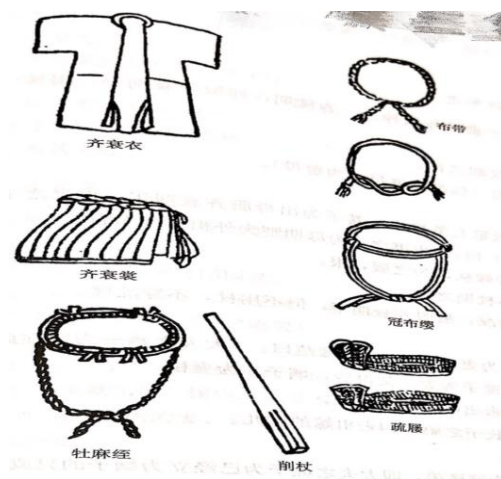
<sup>185</sup> 江林，《詩經與宗周禮樂文明》，頁 281。

<sup>186</sup> 杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義（影印阮刻本）》（上海：上海古籍出版社，1997），頁 1787。

<sup>187</sup> 杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義（影印阮刻本）》，頁 1839。

<sup>188</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·檜風·糕裘》，頁 169。

<sup>189</sup> 高亨，《詩經今注》，頁 189。



圖九 「齊衰裳」各圖<sup>190</sup>

「三年之喪」表達的是對父母的「孝」的禮儀，當禮樂制度得不到世人重視時，自然有人站出來維護。當統治者施行凌駕於百姓生命之上的喪禮，也會有人站出來聲討，〈秦風·黃鳥〉就是對統治者不合「禮」殉葬制度提出強烈的控訴：

交交黃鳥，止於棘。誰從穆公？子車奄息。維此奄息，百夫之特。臨

其穴，惴惴其慄。彼蒼者天，殲我良人！如可贖兮，人百其身！

交交黃鳥，止于桑。誰從穆公？子車仲行。維此仲行，百夫之防。臨

其穴，惴惴其慄。彼蒼者天，殲我良人！如可贖兮，人百其身！

交交黃鳥，止于楚。誰從穆公？子車鍼虎。維此鍼虎，百夫之禦。臨

其穴，惴惴其慄。彼蒼者天，殲我良人！如可贖兮，人百其身！<sup>191</sup>

<sup>190</sup>見李玉潔，《先秦喪葬與祭祖研究》（北京：科學出版社，2015），頁 289。

《禮記·喪服》曰「疏衰裳齊、牡麻經、冠布纓、削杖、布帶、疏屨三年者。」根據鄭注、賈疏及《禮記》諸篇的解釋，疏衰裳，即粗衰裳，又稱齊衰裳。此衣裳形制基本與斬衰裳同，但衣邊縫起，故稱齊衰裳。見李玉潔，《先秦喪葬與祭祖研究》，頁 288。

<sup>191</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·秦風·黃鳥》，頁 153-154。

這裏的「從死」，即「人殉」，指的是用活人（包括死者的近親、近臣、近侍，以及戰爭中的俘虜）為死去的氏族首領、家長、奴隸主或封建主殉葬，此外還有人祭制度，它是用活人作為向神靈、祖先祭祀時「獻牲」的制度，屬祭祀制度範疇。<sup>192</sup>人殉制度是古代一種野蠻制度，最早可以追溯到西元前 3000 多年的仰韶文化時期，<sup>193</sup>隨著朝代的發展，人殉制度逐漸發酵，到殷商時期「人殉」達到高峰。<sup>194</sup>在西周中期已經開始衰落，<sup>195</sup>但並不意味著這種制度的取消，因為它已經在各國相沿成習，變成習以為常的事。據《史記·齊太公世家》正義括地志云「齊桓公墓在臨菑縣南二十一裏牛山上，亦名鼎足山，一名牛首崗，一所二墳。……又以人殉葬，骸骨狼藉也。」<sup>196</sup>在秦國，秦始皇死後「葬於驪山之阿……又多殺宮人，生理工匠，計以萬數。」<sup>197</sup>且統治者對殉葬的人數沒有明確規定，《墨子》載「天子殺殉，眾者數百，寡者數十；將軍、大夫殺殉，眾者數十，寡者數人。」<sup>198</sup>這種殘忍的制度仍保留到清末。<sup>199</sup>古人認為人死後，靈魂會進入到另外一個世

---

<sup>192</sup> 人祭是另一項殘忍的制度，這裏不多展開。在安陽武官村殷墟王陵區內，至 1976 年已經發現 181 個人祭坑，計兩千餘人被殺祭。從甲骨文記載分析，「殺祭」前後達 14000 餘人。詳見蘭殿君：《野蠻的殉葬制度》，《文史天地》（2008 年第 6 期），頁 49-55。

<sup>193</sup> 濮陽西水坡遺址考古隊，〈1988 年河南濮陽西水坡遺址發掘簡報〉，《考古》（1989 年第 12 期），頁 1061。

<sup>194</sup> 參考來源：胡厚宣，〈中國奴隸社會的人殉和人祭（上篇）〉，《考古》（1977 年第 1 期），頁 74-84；黃展岳，〈殷商墓葬中人殉人牲的再考察〉，《考古》（1983 年第 10 期），頁 935-947。周永坤，〈人殉及其法文化分析〉，《太平洋學報》（2009 年第 12 期），頁 85-90。

<sup>195</sup> 與殷商時期相對比，西周時期殉葬已經沒那麼普遍，「在西周時期以奴隸殉葬已不是一種非常普遍的社會現象。尤其是在一些出土多件青銅禮器的墓葬和有明顯國屬、族屬的周族侯家族等級的貴族墓葬，竟未發現殉葬奴隸，說明在西周時期（特別是西周中晚期）上層社會統治集團中的周人貴族已不再將奴隸殉葬作為一種禮制。」詳見：徐吉軍，《中國喪葬史》（南昌：江西高校出版社，1998），頁 93

<sup>196</sup> 司馬遷，《史記·齊太公世家》，冊 2，頁 1228。。

<sup>197</sup> 班固撰，顏師古注，《漢書·楚元王傳第六·劉向》（北京：中華書局，2015）冊 2，頁 1478。

<sup>198</sup> 李小龍譯注，《墨子》，頁 91。

<sup>199</sup> 資料參考：周永坤，〈人殉及其法文化分析〉，頁 85-90。

界，過著與活人一樣的生活，一切按「事死如事生，事亡如事存」的禮制，<sup>200</sup>將「被視為最有價值的物品都與已死的占有者一起殉葬到墳墓中，以便他在幽冥中繼續使用。」<sup>201</sup>故人殉這種「集體送死」的制度是與古人的靈魂觀念、祭祀制度等聯繫在一起的。儘管「世世代代的仁人志士與之進行了不懈的鬥爭，但是苦於沒有『人的尊嚴』這一有力武器而一再敗下陣來，致使人殉一直肆虐到清末。」<sup>202</sup>這裏「人的尊嚴」特指公正的「法律」。而在那個「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的年代裏，<sup>203</sup> 個體的生命都無法得到保障，又有多少人權、尊嚴而言？

回到這首詩的主旨，學者認為這是一首國人悲惋秦國良臣子車氏三子的挽詩。<sup>204</sup>詩中反覆出現的「誰從穆公」秦國的秦穆公在歷史上是一位非常有作為的國君，在位期間，他勵精圖治，重用百里奚、蹇叔等一批賢臣，開疆拓土，國勢日益強盛，為後世的強大打下堅實的基礎。但與此同時，他又剛愎自用，殘暴兇狠，崤之戰中秦軍的全軍覆沒便是他這一性格弱點帶來的間接影響。秦繆公死後，沿用古代殉葬制度，讓 170 餘人為他陪葬，並且這裏面還有奄息、仲行、鍼虎三位「良臣」，這種行為引起了百姓的不滿與憤怒，於是便有人藉詩抒發自己心中的憤慨，這便是〈秦風·黃鳥〉的創作背景。三位良臣是「自願」還是「被迫」從死，歷來學者持不同的看法，有人

---

<sup>200</sup> 出自《荀子·禮論》「喪禮者，以生者飾死者也，大象其生，以送其死，事死如生，事亡如存。」

<sup>201</sup> 路易斯·亨利·摩爾根（Lewis Henry Morgan）著，楊東莼等譯，《古代社會（新譯本）》（北京：商務印書館，1977），頁 535。

<sup>202</sup> 周永坤，〈人殉及其法文化分析〉，頁 85。

<sup>203</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·北山》，頁 286。

<sup>204</sup> 《詩序》云「黃鳥，哀三良也。」朱熹云「論其事者，亦徒閔三良之不幸。」見朱熹集傳，《詩經集傳》，頁 153—154。聞一多、余冠英承其說，分別參見余冠英，《詩經選》（北京：文學出版社，1979），頁 128。聞一多著，孫黨伯、袁譽正，《聞一多全集》，頁 519。



認為是被迫「從死」。《毛詩序》云：「《黃鳥》，哀三良也，秦人刺穆公以人從死，而作是詩也。」<sup>205</sup>持相同看法的有《左傳·文六年》「秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎為殉，皆秦之良也。」<sup>206</sup>《史記·秦本紀》「繆公卒，葬雍。從死者百七十七人，秦之良臣子與氏三人名曰奄息、仲行、鍼虎，亦在從死之中。秦人哀之，為作歌《黃鳥》之詩。」<sup>207</sup>也有人認為是自願「從死」。《漢書·匡衡傳》載：「秦穆貴信，而士多從死。」<sup>208</sup>鄭箋云「三良，三善臣也，謂奄息、仲行、鍼虎也。從死，自殺以從死。」<sup>209</sup>後來者亦在此基礎上對三位良臣的為國君赴死精神歌功頌德，如曹植在〈三良〉「功名不可為，忠義我所安。秦穆先下世，三臣皆自殘。生時等榮樂，既沒同憂患。誰言捐軀易？殺身誠獨難！」陶淵明通過〈咏三良〉以表自己愛國的一片赤誠「一朝長逝後，願言同此歸。厚恩固難忘，君命安可違！臨穴罔惟疑，投義志攸希。」不管哪種方式，這首詩通過痛悼良臣的失去，從側面說明了三位良臣在國家中的崇高地位。故他們的死將是集體的大損失。詩中描寫「如可贖兮，人百其身」，人們想要用一百人來換取三位良臣的生命，「一百人」雖然是「特顯其激情之極致，乃有此誇飾之詞耳」，<sup>210</sup>但從中我們已經約略看到「人性」的閃光點了，那就是「犧牲精神」。它體現在對於這「一百人」來說，表面上是生物學意義個體生命的終結，但他們的價值、他們犧牲的精神卻在「三良」的身上得到了體現和延續，他們試圖通過「集體代死」方式超越死亡，讓自己的生命得到延續，因

<sup>205</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳》，頁 153。

<sup>206</sup> 杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義》，頁 1844。

<sup>207</sup> 司馬遷，《史記·秦本紀》，冊 1，頁 139。

<sup>208</sup> 班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），頁 3335。

<sup>209</sup> 毛亨傳，鄭玄箋，陸德明釋文，《宋本毛詩訓詁傳》，頁 209-210。

<sup>210</sup> 陳子展，《詩經直解》（復旦大學出版社，1983），頁 391。

為他們完成了一件非常偉大的事，顯示了「人性」的一面。故李澤厚說「人性大概起源於埋葬死者。」<sup>211</sup>比起〈國殤〉裏楚國戰士在短兵相接的戰場上奮死抗敵的激烈場面，這種慷慨代死的精神似乎來得更凜然悲壯些。

儘管〈黃鳥〉的感情基調在痛失良臣，但它無疑也在抨擊古代「習以為常」的人殉制度，是對殘暴行為的憎恨，「這是一首挽歌。三章分挽三良。每章末四句是詩人的哀呼，見出秦人對於三良的惋惜，也見出秦人對於暴君的憎恨。」<sup>212</sup>這是個體的口誅筆伐，其背後隱藏的是集體憤怒的爆發——因為人殉傷害的是絕大多數人的生命，只是在某一個時間點有人站出來發聲且這應該是第一首敢於批判這種制度的作品而已，是歷史的一大進步，正如劉亞玲等在《中國歷代詩歌鑒賞辭典》裏言「據說，這也是迄今發現的最古的一篇反對以人為殉葬的詩……從這首詩中，人對自身價值已經有了一定的認識，對後來殉葬制在中國封建的絕跡，是起了積極作用的。」<sup>213</sup>

事實上，這種制度也引起當時社會輿論的批評，如《左傳·文六年》記載：

君子曰：「秦穆之不為盟主也宜哉！死而棄民。先王違世，猶詒之法，而況奪之善人乎！《詩》曰：『人之云亡，邦國殄瘁。』無善人之謂。若之何奪之？」古之王者知命之不長，是以並建聖哲，樹之風聲，……道之禮則，使毋失其土宜，眾隸賴之，而後即命。聖王同

<sup>211</sup> 李澤厚著，《美學三書》，合肥：安徽文藝出版社，1998，頁334。

<sup>212</sup> 余冠英，《詩經選》，頁128。

<sup>213</sup> 劉亞玲、田軍等編，《中國歷代詩歌鑒賞辭典》（北京：中國民間文藝出版社，1988）頁43-44。

之。今縱無法以遺後嗣，而又收其良以死，難以在上矣。君子是以知

秦之不復東征也。<sup>214</sup>

作者借君子之言對殘酷的人殉給予了強烈的譴責，在進入深度探討前，我們不得不提到一個文化差異產生的衝突問題。人殉制度曾是夏商周時期重要的喪葬制度之一（前文已有闡述），秦人入住中原後，「可能來源於周平王東遷後留在關中地區的西周遺民後裔與後來入主關中的秦人之間的文化差異。」<sup>215</sup>這種「文化的差異」正是體現了中原禮樂文明不斷發展與落後的非人道觀念（秦統治者根深蒂固的未能適應時代發展潮流需要的人殉制度）之間的矛盾。「春秋時由政治動盪、經濟變革釀成的上層建築領域的新思潮，其矛鋒直指崇奉天命的『神』的世界，開始注意人的存在和價值。」<sup>216</sup>詩中「臨其穴，惴惴其栗」，寫出了人在面對死亡的恐懼與對生的眷戀，發出「彼蒼者天，殲我良人」的控訴，反映了殉葬禮與「鬱鬱乎文哉」的周禮背道而馳的現實。<sup>217</sup>對於這種殘忍的制度，荀子更是深惡痛絕「殺生而送死謂之賊」，<sup>218</sup>這種認識，與春秋戰國時期私學的發展，民智的開化，人們的覺醒意識不無關係，隨之而來的人們對那種不合「禮」制度的一種否定，「在那個新舊制度和舊思想逐步交替的時代，這首詩不只是對『三良』高唱的挽歌，也是對舊禮制敲響的喪鐘。」<sup>219</sup>

<sup>214</sup> 左丘明著，墨菲編譯，《左傳·文六年》（北京：中國華僑出版社，2016），頁147。

<sup>215</sup> 王鑫磊，〈《秦風·黃鳥》與周秦文化衝突探論——《詩經·秦風·黃鳥》之文化背景考析〉（《東嶽論叢》，卷30期8（2009年8月），頁83。

<sup>216</sup> 顧德融、朱順龍，《春秋史》，頁372。

<sup>217</sup> 《論語·八佾》。

<sup>218</sup> 荀子，〈荀子·禮論〉，中國孔子網：  
[http://www.chinakongzi.org/rjwh/ljld/xunzi/200711/t20071123\\_2911791.htm](http://www.chinakongzi.org/rjwh/ljld/xunzi/200711/t20071123_2911791.htm)2007年11月23日。

<sup>219</sup> 周嘯天，《詩經楚辭鑒賞辭典》（北京：商務印書館國際有限公司，2012），頁309-310。

無獨有偶，在《尚書·秦誓》中我們也發現這種人性的閃光點——且它就來自統治階級，其中記載的正是郟之戰，秦軍全軍覆滅，秦穆公並沒濫殺無辜的殘暴行為。在肴郟之戰、彭衙之戰接連失敗的情況下，秦穆公不殺猛明視等良臣、敗仗後懺悔等行為，這在古代社會的統治者中是很難得的，這是「高調人的價值」的體現、<sup>220</sup>是對「個體生命的重視」的體現。<sup>221</sup>而到了晚年去世的時候卻要三良從死，從而引發集體對人殉的抗議，對三良的痛悼，對於這種前後矛盾，有學者作如下分析：

第一，謂此事體現了秦地重然諾（筆者注：言而有信）的民風。

第二，謂此事為秦穆公的昏庸之舉。

第三，謂此事的主要責任不在秦穆公，而在於其子秦康公。

第四，自清儒開始，每有議論謂此事責任既非在秦穆公，也不在秦康公，而在於夷俗如此。<sup>222</sup>

這或許是時代交替帶來的野蠻思想與新時代變革帶來的矛盾，這種矛盾，是人的自我發現，是《詩經》生命獨立意識的覺醒，正如郭沫若在《中國古代社會研究》中所言：

殉葬的習俗除秦以外，各國都是有的。（就是世界各國的古代也都是有的。）不過到這秦穆公的時候，殉葬才成了問題。殉葬成為問題的

---

<sup>220</sup> 郭沫若，《中國古代社會研究》，頁 132。

<sup>221</sup> 江林，《詩經與宗周禮樂文明》，頁 287。

<sup>222</sup> 晁福林，《上博簡〈詩論〉與〈詩經·黃鳥〉探論》，《江海學刊》（2002 年第 5 期），頁 136-142。

原因，就是人的獨立性的發現。……所以儘管《秦誓》把人的價值提高到最高點，而穆公自己死的時候偏偏要三良從葬，這不一定是秦穆公自己的矛盾，這只是時代的矛盾的反映。秦穆公的時代應該是新舊正在轉換的時代，這兒正是矛盾的衝突達到高潮的時候。……象這，《秦誓》在高調人的價值，《黃鳥》同時也在痛悼三良。所以，人的發現我們可以知道正是新來時代的主要脈搏。<sup>223</sup>

當然，為秦穆公殉葬者一百七十餘人，作者所哀者不過是良臣三人（即秦國的大夫）而無視其他人，其人本思想的覺醒還是極為有限的，這些人本思想的光輝並沒有照映在底層民眾中，「詩人作歌只痛惜三良的被迫殉葬，此外同殉的一百七十四人可能都是奴隸，不足數了。」<sup>224</sup>但在那個「人殉」、「人祭」橫行霸道、「暴殄天物，害虐烝民」的年代，<sup>225</sup>已經是極為可貴的了。

從以上分析我們知道，無論是〈檜風·素冠〉對「三年之喪」的守舊還是〈秦風·黃鳥〉對人殉制度的控訴，都反映了「禮崩樂壞」的時代潮流。在〈檜風·素冠〉中我們看到作者是對能遵循禮制的「孝」的贊頌，對社會集體行為（不守「三年之喪」）的擔憂。在〈秦風·黃鳥〉中，我們看到詩人通過哀悼死者顯示對個體生命的人文關懷——雖然這種生命的覺醒及其有限，我們也看到古人對「人殉制度」這種陋習發出的控訴，顯示處人性

---

<sup>223</sup> 郭沫若，《中國古代社會研究》，頁 131-132。

<sup>224</sup> 陳子展，《詩三百篇題解》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 479。

<sup>225</sup> 周秉鈞注譯，《尚書·武成》，頁 117。

的光芒——雖然他們的控訴仍然沒能得到統治者的重視——因為縱觀上下幾千年的中國歷史，「人殉制度」並不會因為區區一首〈黃鳥〉而就此消停。但它對「人」的價值重視，在那一刻已經在華夏大地悄然種下文化的種子，等著生根、發芽、茁壯成長。



圖十 安陽郭家莊殷代車馬坑 87AGNM52<sup>226</sup>

## (二) 「惟德是輔」——追求生命的「不朽」<sup>227</sup>

「不朽與永生，本來是人類內心對其自己生命所共有之一種自然的要求與期望。……這已不是父母祖先對其兒女子孫之一種希望與期求，而倒轉來成為兒女子孫對其父母祖先之一種義務和責任。」——錢穆<sup>228</sup>

<sup>226</sup> 1987年春，在安陽市西北的郭家莊發現殷代及其他時代墓葬 50 餘座，在這一墓區西北角，發現車馬坑 87AGNM51 和 87AGNM52，圖為 87AGNM52，圖片來源：中國社會科學院考古研究所安陽工作隊：〈安陽郭家莊西南的殷代車馬坑〉，《考古》（1988 年第 10 期），頁 886。

<sup>227</sup> 周秉鈞注譯，《尚書·蔡仲之命》，頁 196。

<sup>228</sup> 錢穆，《靈魂與心》（桂林：廣西師範大學，2004），頁 8。

古人尊祖敬宗，「慎終追遠」，<sup>229</sup>無論是貴族還是百姓，都對祭祖有著極大的重視。《左傳·成公十三年》載「國之大事，在祀與戎」，說明祖先祭祀與軍事同等重要。古代君王的廟號，如太甲為太宗、太戊為中宗、後來帝王又有漢高祖、唐太宗、宋太祖等，無不體現統治者對祖先的敬重。古人已經認識到他們的祖先曾經筭路藍縷，為後代開疆拓土，雖然他們已經離去，但給後世留下的功績不可磨滅。對祖先的敬重，也貫穿到百姓的生活習俗上，最典型的就昰繁衍和祭祀了。所謂「不孝有三，無後為大」，<sup>230</sup>在中國傳統觀念中，子女沒有能力或自己不盡結婚生子義務的，便是對祖上最大的不孝。「貴族們認為祖先死後成為神，平民認為祖先死後成為鬼，鬼神對活著的人有保護或傷害的作用，因此祭祀祖先是子孫頭等大事。」<sup>231</sup>故《禮經·祭統》云：「孝子之事，親也，有三道焉。生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬也。盡此道者，孝子之行也。」<sup>232</sup>

祭祀祖先就是報恩，報本反始，所以在祭祖的時候還少不了對祖先的歌頌。《詩經》有大量關於祭祖的詩篇，據筆者初步統計，光是《周頌》就有31篇是描寫周朝對祖先的祭祀，《魯頌》有4篇作為春秋時期魯國祭祀祖先的詩歌，《商頌》有5篇則是春秋時宋人後來追述先祖殷商功業的詩歌，可以看出，祭祀祖先已然成了他們生活不可或缺的一部分。

「殷鑑不遠」，<sup>233</sup>商的滅亡讓周人重新反省「天命」所在，崇信思考生命的意義，他們不再盲目崇信天神，而是將「神」界拉回到「人」界，「天不

---

<sup>229</sup> 《論語·學而》：「曾子曰：『慎終追遠，民德歸厚矣。』」

<sup>230</sup> 《孟子·離婁上》。

<sup>231</sup> 李玉潔，《先秦喪葬與祭祖研究》，頁2。

<sup>232</sup> 《禮記·祭統》，Chinese Text Project: <https://ctext.org/text.pl?node=61441&if=en&show=parallel>，2006-2008年。

<sup>233</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·蕩》，頁384。

可信，我道惟寧王德延」，<sup>234</sup>他們重申「鬼神非人實親，惟德是依，皇天無親，惟德是輔」，<sup>235</sup>他們篤信一個人在家族或國家是否有威望，全在一個「德」字。「德」行，能讓他們受到尊敬，能讓他們子孫後代效仿，他們的「德」，已經不是個人行為，而是融入到家族中成為世世代代生生不息的精神動力。所以「『敬德』的思想在周初的幾篇文章中就像同一個母題的合奏曲一樣。翻來覆去地重複著。這的確是周人所獨有的思想。」<sup>236</sup>

在周人眼裏，他們的祖先如亶公、文、武、成、康等人都是有「德」之人，他們都是帶領周人開疆辟土的民族英雄，所以在祭祀中少不了對這些傑出人物的頌揚並希望借祖先的「洪福」祈求福壽。〈周頌·清廟〉被列為《周頌》之首，寫的是周人對祖先周文王的追述，贊頌他為周武王統一中原奠定的基礎。「濟濟多士，秉文之德」，<sup>237</sup>詩歌描寫了祭祀文王時典禮莊重、有序的場面，威儀整齊的執事隊伍，隆重而肅穆，「不顯不承？無射於斯人」，<sup>238</sup>讀來情采洋溢，感人肺腑，它闡明了後代對文王德行的崇敬，並決心將之發揚光大。〈周頌·維天之命〉「駿惠我文王，曾孫篤之，」<sup>239</sup>同樣表明了祭祀者追隨文王的決心。〈周頌·天作〉是一首贊頌古公亶父帶領族人遷移到西岐、開拓出一條新路的詩歌，「天作高山，大王荒之，」<sup>240</sup>字裏行間將古公的

---

<sup>234</sup> 周秉鈞注譯，《尚書·君奭》，頁 188。

<sup>235</sup> 周秉鈞注譯，《尚書·蔡仲之命》，頁 196。

<sup>236</sup> 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，收入郭沫若，《中國古代社會研究》（石家莊：河北教育出版社，2004），頁 259。

<sup>237</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·清廟》，頁 423。

<sup>238</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·清廟》，頁 423。

<sup>239</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·維天之命》，頁 424。

<sup>240</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·天作》，頁 426。



豐功偉績與上天的恩德並舉，沒有大王的開墾就沒有文王的功業，表達周人對祖宗懷念與繼往開來的決心。同樣〈大雅·緜〉也有同樣的贊頌：<sup>241</sup>

緜緜瓜瓞。民之初生，自土沮漆。古公亶父，陶復陶穴，未有家室。

古公亶父，來朝走馬。率西水滸，至於岐下。爰及姜女，聿來胥宇。

朱熹曰「一章言在邠，二章言在岐，三章言定宅，四章言授田居民，五章言作宗廟，六章言治官室，七章言作門社，八章言至文王而服混夷，九章遂言文王受命之事。」<sup>242</sup>如此宏大場面的描寫，〈大雅·緜〉史詩般地描寫了古公亶父率領本族人從邠這個地方遷往岐山周原，開疆拓土的事蹟，歌頌了這位繼往開來的英雄。這種「恩德並舉」，使得他們死後依然名垂後世，讓他們的生命價值得到肯定，從而獲得不朽。

此外，〈周頌·思文〉亦從祖先的功業事蹟歌頌了作為「萬民之統帥」後稷的偉大，表達為把祖先的德性發揚光大、延續子嗣的決心。

思文後稷，克配彼天。

立我烝民，莫匪爾極。

貽我來牟，帝命率育，

無此疆爾界。陳常于時夏。<sup>243</sup>

如《毛詩序》認為這是「後稷配天」的詩歌。<sup>244</sup>後稷之所以「克配於天」，是因為在〈大雅·生民〉序中曾有過交代：「後稷生於姜嫄，文、武之功起於

<sup>241</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·緜》，頁 339-340。

<sup>242</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·緜》，頁 341。

<sup>243</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·思文》，頁 431。

<sup>244</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·思文》，頁 431。

後稷，故推以配天也。」<sup>245</sup>與《商頌》（的祭神）相比，周人祭天（亦即上帝）往往以先王配享，因為人王被視為天子，在祭祀中便實現了天人之間的溝通。

「立我烝民，莫匪爾極，」<sup>246</sup>祭者將安定天下百姓作為統治者接受先王的恩賞，他們「祈求生命保護的目光，從自然投向人」，<sup>247</sup>在《尚書·君奭》中召公在與周公談天命問題時說「時我，我亦不敢寧於上帝命，弗永遠念天威越我民；罔尤違，惟人。」<sup>248</sup>說明統治者對人的認識已經有了一定「理性」的思考，這種「理性之光照耀下的宗教祭祀詩歌，被理性精神改鑄，其主旨是重人事。」<sup>249</sup>事實上，《詩經》祭祀詩全部主題都離不開這個「主旨」。「《周頌》全部祭祀詩篇反覆歌詠的只有兩個主題：一是念念不忘歌頌先王怎樣有德而獲得了天命，二是苦口婆心地告誡後王和諸侯、臣僚如何保德進而保住天命，使祚永存。名為祭天祭神，實為敬德保德，核心是重人事。」<sup>250</sup>

通過以上的分析，我們發現《詩經》的祭祀詩主要集中在周朝，祝頌的對象也是祖先，通過贊揚祖先的「德」來實現他們生命的「不朽」，它反映的是從殷商過渡到周朝，人們的崇拜由「神權」到「宗法」、由神事到人事由巫術到禮儀的轉變。但這種「神」也緊緊局限於先秦人頭腦中進入另一個世界和活者過著一樣生活的「凡人」，無論如何還沒有與後世「仙」的概念聯繫在一起。在《詩經》中，人們通過祭祀獲得祖先的庇佑，與後世塑造的神通廣大的「祖先」相比（神話除外），<sup>251</sup>這種「庇佑」的「法力」又是相當

<sup>245</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·大雅·生民》，頁 359。

<sup>246</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·思文》，頁 431。

<sup>247</sup> 袁陽，《生死事大——生死智慧與中國文化》（北京：東方出版社，1996），頁 24。

<sup>248</sup> 周秉鈞注譯，《尚書·君奭》，頁 188-194。

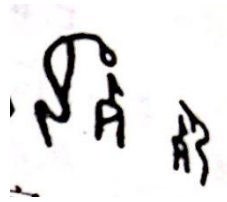
<sup>249</sup> 朱炳祥，《中國詩歌發生史》，頁 272。

<sup>250</sup> 朱炳祥，《中國詩歌發生史》，頁 283。

<sup>251</sup> 以黃帝為例，在西元前 375 年齊國的一篇金文中，黃帝被稱為齊王的高祖，這時候只是一個凡人，在《封禪書》中國，黃帝搖身一變「成了」長生不老、神通廣大的神仙，有學

的有限，這個過著和人間一樣生活（在另一個世界和凡人一樣吃喝拉睡等活動）的「祖先」，他不能讓個體長生不老（有的只是讓子孫世世代代延續而不間斷）、他不能讓後世實現更多功能性的東西，他僅僅是祭祀者心目中的一個信念，一個象徵，一個能讓他們生存下去的精神支柱。<sup>252</sup>

然而，即便是「精神支柱」到底阻擋不了自然生命的流逝、個體生命的消失，在時間面前，再有德的人也免不了一死，任何道德價值都不能兌銷死亡的自然規律，在時間面前，生命竟是如此的脆弱。那麼，《詩經》是如何表達這種對生命短暫的感悟呢？



圖十一 死：「將屍骨的上半部放在前，這是作跪拜的形狀，表示對死者的葬祭之法。」<sup>253</sup>文字學家楊樹達在《小學金石論叢》中認為，「死字意味著屍的名詞，這個字專用於生死之字，以後就形成了屍字結構，」<sup>254</sup>而死亡的「死」初文的形狀是什麼，他沒有論及。



圖十二 囚：死的初文，「大概是人形被收納在棺中，其形似囚，」<sup>255</sup>郭沫若等學者也解釋為「死」。他在《卜辭通纂·別第二集》裏認為這個字解釋為「囚」，「從前是將人囚於陷阱中，在井中標誌著是人形。」<sup>256</sup>

---

者認為這緊緊是方士用來編造帝王轉變成仙的原型讓漢武帝去追隨的故事。詳見余英時，《東漢生死觀》，頁 34。

<sup>252</sup> 以黃帝為例，在西元前 375 年齊國的一篇金文中，黃帝被稱為齊王的高祖，這時候只是一個凡人，在《封禪書》中國，黃帝搖身一變「成了」長生不老、神通廣大的神仙，有學者認為這緊緊是方士用來編造帝王轉變成仙的原型讓漢武帝去追隨的故事。詳見余英時，《東漢生死觀》，頁 34。

<sup>253</sup> 白川靜著，王蘊譯，《中國古代民俗》，頁 130。

<sup>254</sup> 楊樹達，《小學金石論叢》。援引自白川靜著，王蘊譯，《中國古代民俗》，頁 130。

<sup>255</sup> 白川靜著，王蘊譯，《中國古代民俗》，頁 130。

<sup>256</sup> 郭沫若，《卜辭通纂·別第二集》，援引自白川靜著，王蘊譯，《中國古代民俗》，頁 130。

### （三）及時行樂——對短暫生命的喟歎

傳統的「及時行樂」與今人的「花天酒地」並非一碼事。它發端於《詩經》時代，隨後形成一種與其「常懷千歲憂」，<sup>257</sup>不如活在當下的人生態度。它看似是個體行為，實際是集體行為——就像歷史學家寫某個人在用手機，其實用手機的行為是整個社會的普遍現象一樣。因為人生活在社會環境當中，其言行舉止在無意識情況下多多少少代表他背後的集體意志。對此，佛洛伊德指出個體並非是獨立的，這種無意識本來就是集體的「暗示力比多」，<sup>258</sup>因為「在個人的心理生活中，始終有他人的參與。」<sup>259</sup>事實上，如同前面所述，《詩經》中幾乎所有詩篇反映的都是集體行為，因為在詩句裡我們找不到非常具體可行的個人行為。釐清了這一點，我們就可以說「及時行樂」思想是在集體意識下對時間認識的生命活動。

「及時行樂」的思想，源自人生無常，生命短暫。古語有云：「春秋代序，陰陽慘舒，物色之動，心亦搖焉。」<sup>260</sup>「日月有常，星辰有行，」<sup>261</sup>春華秋實，四時更替，大自然的新陳代謝觸發了古人對短暫生命的思考。死亡，是所有生物不得不面對的永恆且現實話題。作為有自覺意識的生靈，人類在生存的過程中就已經感受到死亡的威脅，並將這種死亡的陰影引申到對時間的感悟上。而他們在對生命的探索、贊頌、敬畏的積極探索同時，逐漸意識到

---

<sup>257</sup> 《漢樂府·西門行》。

<sup>258</sup> 力比多（libido），即性力。這裏的「性」並非生殖意義上的「性」，而是泛指一切身體器官的快感，它是一種本能，是一種力量，是人的心理現象發生的驅動力。參見：西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）著，林臣、張喚民等譯，《自我本我與集體心理學》，頁100—105。

<sup>259</sup> 西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud）著，林臣、張喚民等譯，《自我本我與集體心理學》，頁142。

<sup>260</sup> 《文心雕龍·物色篇》，頁519。

<sup>261</sup> 《尚書大傳·卿雲歌》。

生命的短暫、死亡的無可抗拒，於是將自己對人生苦短的認識寫進詩歌裏。其中既有時光的緊迫感，也有對人生憂傷的深深感喟，還有對現實無力回天的遺恨而寄情行樂的嘗試。

在閱讀《詩經》時，我們會發現大量感嘆時間飛逝的詞語，如：「逝」、<sup>262</sup>「除」等<sup>263</sup>，這些在古人看來帶有時光迅速、消逝、長久之意，說明先人已經意識到時間漫長與短暫之間的某種連繫，對於他們而言，「時間的漫長越發反襯出個體生命的短暫，時間的易逝又促使他們思考如何增加生命的密度，提高生存的品質。」<sup>264</sup>如〈唐風·蟋蟀〉便是古人對這一時間感悟的代表作之一：

蟋蟀在堂，歲聿其莫。今我不樂，日月其除。無已大康，職思其居。好

樂無荒，良士瞿瞿。

蟋蟀在堂，歲聿其逝。今我不樂，日月其邁。無已大康，職思其外。好

樂無荒，良士蹶蹶。

蟋蟀在堂，役車其休。今我不樂，日月其慆。無已大康，職思其憂。好

樂無荒，良士休休<sup>265</sup>

關於這首詩的背景，《毛詩序》曰：「刺晉僖公也。儉不中禮，故作是詩以閔之，欲其及時以禮自虞樂也。此晉也，而謂之唐，本其風俗，憂深思遠，

---

<sup>262</sup> 「蟋蟀在堂，歲聿其逝」，詳見朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·蟋蟀》，頁 134

<sup>263</sup> 「今我不樂，日月其除」，詳見朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·蟋蟀》，頁 134

<sup>264</sup> 張蕾，〈詩經的時間意識〉，收入《第六屆詩經國際學術研討會論文集》（北京：學院出版社，1998），頁 303-311。

<sup>265</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·蟋蟀》，頁 134-135。

儉而用禮，乃有堯之遺風焉。」<sup>266</sup>筆者認為其解釋並未得其旨，而是一首人生苦短而期望人生及時行樂的詩篇。南宋王質對《毛詩序》進行了反駁，其《詩總聞》指出「此大夫之相警戒者也」，「警戒」的內容為「為樂無害，而不可已則過甚。勿至太康，常思其職所主；勿至於荒，常有良士之態，然後為善也。」<sup>267</sup>余冠英在《詩經選》中也認為這是一首行樂詩篇：「詩人因歲暮二感時光易逝，因時光易逝的感覺，生出及時行樂的想法。」<sup>268</sup>

這首詩分為三章，每章八句，且每章開頭以「蟋蟀在堂」起興，引發作者感慨時間飛逝。見蟋蟀而聯想到時間，反映了古代人用候蟲對天氣變化的反映來表示時序的更易，如〈豳風·七月〉寫道：「五月斯螽動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀入我床下。」<sup>269</sup>〈七月〉用夏曆，〈蟋蟀〉則用周曆，夏曆的九月相當於周曆的十一月。因此，詩人通過十一月蟋蟀由野外遷到屋內，站在歲末歎惋「歲聿其莫」。但是作者在感慨歲月荏苒、勸人及時行樂的同時，並未完全放縱自己，而是以「無已大康，職思其居」、「職思其外」、「職思其憂」來告誡世人不要過分追求享樂，一個「思」字意味深長，它在自儆的同時反覆叮囑人們在及時享樂的時候應該考慮到以後可能出現的憂患問題，這種在肯定世人「好樂」的同時又要求節制（即好樂無荒）的告誡，說明早在《詩經》時代，先民已經初步認識到時間與人生的關係，並有意識地尋求擺脫時間流逝帶來的焦慮、困惑的排解方式。

在感慨生命短暫的主題上，還有〈曹風·蜉蝣〉：

<sup>266</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·蟋蟀》，頁 134。

<sup>267</sup> 王秀梅譯注，《詩經（上）》（北京：中華書局，2015），頁 221-223。

<sup>268</sup> 余冠英，《詩經選》，頁 115。

<sup>269</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·豳風·七月》，頁 178。

蜉蝣之羽，衣裳楚楚。心之憂矣，於我歸處。

蜉蝣之翼，采采衣服。心之憂矣，於我歸息。

蜉蝣掘閱，麻衣如雪。心之憂矣，於我歸說。<sup>270</sup>

此詩主旨，《毛詩序》曰「刺奢也。昭公國小而迫，無法以自守，好奢而任小人，將無所依焉。」<sup>271</sup>連繫到〈蟋蟀〉的描寫，筆者認為有失牽強，故採用朱熹的說法：「此詩蓋以時人有玩細娛而忘遠慮者，故以蜉蝣為比而刺之。言蜉蝣之羽翼，猶衣裳之楚楚可愛也。然其朝生暮死，不能久存，故我心憂之，而欲其於我歸處耳。序以為刺其君，或然未有考也。」<sup>272</sup>蜉蝣，光看字眼就容易讓人聯想到人生易逝、流年似水。蘇軾在〈前赤壁賦〉中就有「寄蜉蝣於天地，渺滄海之一粟，哀吾生之須臾，羨長江之無窮」。事實上，蜉蝣是又漂亮又軟弱的小蟲，它生長於水澤一帶。在幼蟲的時間稍微長一點，其蛻變成蟲之後就不飲不食，在空中煽動者透明、美麗的翅膀盤旋飛舞，其姿態纖巧動人，蜉蝣在蛻變成小蟲後，在飛舞的時間即完成交配任務，之後便結束自己渺小的生命，它的生長過程通常謂之「朝生暮死」。詩句中的「歸息」、「歸說」，鄭箋解為「猶舍息也」，<sup>273</sup>實質為「死亡」的代詞。在本詩當中，作者並未明確寫出生命的死亡話題，而是借蜉蝣朝生暮死的特徵影射了曇花一現人生的脆弱，任何的光輝、美麗都是短暫的，終將會消失，從而寄託詩人對流光歲月的悲嘆之情。

<sup>270</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·曹風·蜉蝣》，頁 173。

<sup>271</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·曹風·蜉蝣》，頁 173。

<sup>272</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·曹風·蜉蝣》，頁 173-174。

<sup>273</sup> 毛亨傳，鄭玄箋，陸德明釋文，《宋本毛詩訓詁傳》，頁 231-232。

此外，這種對於時間易逝的感嘆，《詩經》還通過對植物的生長過程來襯托，如〈召南·採芣苢〉：

採芣苢，其實七兮。求我庶士，迨其吉兮。

採芣苢，其實三兮。求我庶士，迨其今兮。

採芣苢，頃筐暨之。求我庶士，迨其謂之。<sup>274</sup>

作者通過梅子落地聯想到了自己逝去或即將逝去的青春歲月，率真地呼喚「求我庶士，迨其吉兮」、「迨其今兮，迨其謂之」。詩中從「其實七兮」到「其實三兮」再到「頃筐暨之」層層遞進描寫的正是對時間一去不復返的焦慮，對青春流逝的無奈，〈小雅·苕之華〉同樣還有更憤激的語言來表達人生一去不復返的無奈之情「苕之華，其葉青青。知我如此，不如無生！」<sup>275</sup>

《詩經》除了描寫感慨時間易逝的詩篇，還有描寫「及時行樂」背後流露出來的無法成就一番事業帶來的遺憾與苦悶之情，如〈秦風·車鄰〉：

有車鄰鄰，有馬白顛。未見君子，寺人之令。

阪有漆，隰有栗。既見君子，並坐鼓瑟。今者不樂，逝者其耄。

阪有桑，隰有楊。既見君子，並坐鼓簧。今者不樂，逝者其亡。<sup>276</sup>

關於這首詩的創作主旨，歷來有很大的分歧。《毛詩序》曰「美秦仲也。秦仲始大，有車馬禮樂侍禦之好焉。」朱熹解「既見君子，則並坐、鼓瑟矣。」

<sup>277</sup>暗含行樂之意，今人亦多認為這是勸人及時行樂的詩，如袁愈荃、唐莫堯

<sup>274</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·召南·採芣苢》，頁 25。

<sup>275</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·小雅·苕之華》，頁 330。

<sup>276</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·秦風·車鄰》，頁 147-148。

<sup>277</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·秦風·車鄰》，頁 148。



《詩經全譯》「沒落貴族士大夫勸人及時行樂。」<sup>278</sup>故筆者從之。詩人在與朋友觥籌交錯之間，不忘記坦露胸懷，感慨人生的短促。值得注意的是，「今者不樂」中的「樂」指音樂，作者將自己對時間的感慨、人生的思考融入藝術形式當中，用藝術形式展現現實生活的狀態，筆者認為這裏勸人的「及時行樂」絕非頹廢、腐朽的消極情調，如果將自身置於當時的歷史情境中，在那個戰爭頻仍的動亂時代，加上古人面臨惡劣的自然環境，古人深切感受到生存的嚴峻，人生短暫、死生無常，面對「人生不滿百」、無法逃避戰爭、死亡帶來的恐懼，唯有在行樂中權且得到解脫，這看似「頹廢」的詩句背後多少可以感受到令人泫然欲泣的沉痛。與〈車鄰〉主題如出一轍的還有〈唐風·山有樞〉：

山有樞，隰有榆。子有衣裳，弗曳弗婁。子有車馬，弗馳弗驅。宛其

死矣，他人是愉。

山有栲，隰有杻。子有廷內，弗灑弗埽。子有鐘鼓，弗鼓弗考。宛其

死矣，他人是保。

山有漆，隰有栗。子有酒食，何不日鼓瑟？且以喜樂，且以永日。宛

其死矣，他人入室。<sup>279</sup>

關於這首詩的詩旨，《小序》曰：「刺晉昭公也。不能修道以正其國，有財不能用，有鍾鼓不能以自樂，有朝廷不能灑埽，政荒民散，將以危亡。四

<sup>278</sup> 袁愈芑譯詩，唐莫堯注釋，《詩經全譯》（貴陽：貴州人民出版社，1991），頁155。

<sup>279</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳》，頁135-136。

鄰謀取其國家而不知，國人作詩以刺之也。」<sup>280</sup>顯示的是作者憂國憂民的家國情懷，朱熹也批：「此詩蓋以答前篇之意而解其憂，故言山則有樞矣，隰則有榆矣，子有衣裳車馬而不服不乘，則一旦宛然以死，而它人取之以為己樂矣。蓋言不可不及時為樂，然其憂愈深而意愈蹙矣。」<sup>281</sup>面對短暫的生命，眼下自己的無能為力，唯有將內心的悲苦之情拋諸腦後，盡情享樂一回。表面上看，是勸人及時行樂，實則是對無奈現實的深深憂慮。

好在生活不只眼前的苟且，時光流轉，人生易逝，在茫茫人海中，人總會在某個座標點邂逅意外的驚喜——這就是愛情。和生命一樣，愛情是永恆的話題，甚至有人認為「生命誠可貴，愛情價更高」，<sup>282</sup>愛情能讓人在白駒過隙的時空裏感受到生活的美好，甚至「愛情能使人忘記時間」。<sup>283</sup>在《詩經》的世界，詩人試圖通過書寫愛情，在感受生命美好的同時暫時忘卻生命短暫帶來的煩惱。「窈窕淑女，君子好逑，」<sup>284</sup>在愛情面前，古人「悠哉悠哉，輾轉反側」，<sup>285</sup>直到清晨的露水變成霜，在對岸含情脈脈看著「在水一方」的「伊人」，<sup>286</sup>他放慢了腳步，試圖用各種辦法親近她、取悅她。但青春總是有限的，一味地「做作」又唯恐青春被耽誤，所以〈鄭風·褰裳〉中的女子給他的情郎下了最後通牒：「子惠思我，褰裳涉溱。子不我思，豈無他人？狂童之狂也且！」<sup>287</sup>連續用「豈無他人」、「豈無他士」來刺激對方行樂須及時，莫負

---

<sup>280</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·唐風·山有樞》，頁135。

<sup>281</sup> 朱熹認為《蟋蟀》寫的是「唐俗勤儉，故其民間終歲勞苦，不敢少休」，而《山有樞》為解其憂而作。作者面對無能為力的人生、無可奈何的現實，心中的不安和彷徨不禁湧上心頭，唯有將心中的悶悶不樂暫且放一邊。參見朱熹集傳，《詩經集傳》，頁135-136。

<sup>282</sup> 裴多菲·山陀爾（Petofi Sandor）作，殷夫譯。

<sup>283</sup> 語出香港作家張小嫻隨筆《謝謝你離開我》。

<sup>284</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周南·關雎》，頁4。

<sup>285</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周南·關雎》，頁4。

<sup>286</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·秦風·蒹葭》，頁151。

<sup>287</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·鄭風·褰裳》，頁106-107。

好時光，所謂「花開堪折直須折，莫待無花空折枝」，<sup>288</sup>這種緊張、這種焦慮其實是建立在對短暫生命認識的基礎上的，生命是如此的匆匆，哪怕是一刻也是值千金的。《詩經》並沒有直接寫時間、生命的短暫，更加沒有直言對死亡的恐懼，「文學史上許多名片佳作，並沒有直接言及死亡，沒有正面抒發主人公死亡的恐懼，但是，其藝術意境的構成，其審美魅力的生發，實際上都取決於死亡及主體死亡意識的深沉參與。」<sup>289</sup>這種「參與」正是對生命、死亡意識的潛移默化驅動下化為對美好的追求、對自由的嚮往表現出來的，這種做法與文學手法「以樂景寫哀情」有點相似了。

通過以上分析，我們可以看到古人對時間生命思考的若干困惑，為解這一煩惱，他們通過「及時行樂」的方式排解心中的不快，但這種發洩還沒到後來人「借酒消愁」的灑脫（《詩經》時代釀的酒似乎是虔誠奉獻給祖靈享受的）。他們追求享樂或勸人享樂的同時不忘自己的人生責任，暗含著人生抱負與生命焦慮的雙重矛盾，這種「及時行樂」思想對後世文學產生很深遠的影響，尤其《楚辭》、《古詩十九首》等得其沾溉頗多，具體我們在第三章有進一步的分析。而將愛情最美好的時光盛放在生命的青春期，讓古人在那個物質和精神都相對匱乏的年代找到驅散生命短暫帶來焦慮的另一劑良藥——雖然這種感情是樸素而又直白的。

---

<sup>288</sup> 杜秋娘，《金縷衣》：「勸君莫惜金縷衣，勸君惜取少年時。花開堪折直須折，莫待無花空折枝。」

<sup>289</sup> 張文初，《死亡悲劇與審美》（長沙：岳麓書社，1996），頁 15-17。

## 四. 餘 論

通過以上對《詩經》生死觀的闡述，我們發現：

1. 先秦時期，古人對生死問題思考在詩歌上的體現，說明他們能站在一個比較「理性」的角度觀照生存發展的現狀。他們在實踐生活中，逐漸認識到人生的無常、死亡的必然，通過自己認知範圍的努力嘗試去改變或淡化生命思考帶來的焦慮與恐慌——雖然這種普遍的集體行為在嘗試的過程中伴隨著個體生命意識覺醒的惶惑。

2. 《詩經》體現的生死觀已經開始顯露二元對立的矛盾生命意識，這種思想閃爍點包括生與死、人與鬼神、子孫與祖先之間的對立並存，人們想超越死亡但並未克服現實生活帶來的世俗枷鎖（比如離不開繁衍的使命）——這些觀念，其實都是宗族環境下集體意識的外在表現——或者我們可以說，「宗法制」已經佈下天羅地網，任何個體都離不開它的「地盤」而生存。他們帶著家族旺盛的使命而生，死後成為被這個家族祭祀的祖先，其生前事跡、其德行為子孫後代口口相傳，甚至其生前看似個人的行為，其目的還是服務於集體（如對個體對愛情的追求，最終還是回到傳宗接代、傳承孝道上來）。

3. 對於死亡，古人面對神秘的另一個世界所深藏的困惑恰好是對「生」的留戀。在對死者的態度上，與其說是對他們的悼念，不如說是集體對生命的執著。這種生命的執著，「無論就個體心理還是就社會群體而言都是存在的。一方面，它填補了由死亡導致的心理上精神上的缺憾，它以一個虛幻的

鬼神世界或生命的流轉復生安撫人們，使之戰勝恐懼與絕望；另一方面，它也填補了群體的空缺感，使家族、社會得以完整、有序地綿延不絕。」<sup>290</sup>

## （一）《詩經》生死觀對後世的影響

《詩經》的產生植根於宗周禮樂文明的土壤，它展現並承載了相當份量的周朝禮樂文化，其中對人本主義的關懷為春秋戰國百家爭鳴、為中國哲學思辯提供了思想源泉，也為後人瞭解宗周禮儀提供了參考。<sup>291</sup>研究《詩經》生死觀，對後人認識《詩經》時代的思想文化、制度等內容有重要的意義。反過來，《詩經》的被傳頌，對後世也產生了深遠的影響。這種文化傳承，與其說是影響，不如說是民族文化特徵，因為這種生死觀涵蓋了宇宙萬物最本質的認識，它構成了中國傳統「天人合一」的文化內核，很大程度地影響民族精神的鑄就、思維模式的定型及國民性格的塑造。

### 1. 《詩經》「重生」集體意識帶來的影響

#### （1）重「生」，輕「死」；（人口）重數量，輕質量

「重生輕死」是中國人一種典型的集體生命態度。在中國傳統觀念中，「生」的重要性一直被普遍性強調，生存、生活、生子……人們樂此不疲，哪怕在中國哲學的思想史上，「中國哲學的大多數學派在奠基階段都以『生』的觀念作為出發點，」<sup>292</sup>儒家注重現世，通過生前「修身、齊家、治國、平天

---

<sup>290</sup> 郭於華，《死的困擾與生的執著：中國民間喪葬禮儀與傳統生死觀》（北京：中國人民大學出版社，1992），頁184。

<sup>291</sup> 《論語·八佾》。

<sup>292</sup> 余英時，《東漢生死觀》，頁18。

下」以完成個體生命的不朽；<sup>293</sup>道家以「生」為核心，將「生」想像為瀰漫整個宇宙的「氣」，並將它貫穿到個體的生命過程；即使是強調鬼神的墨家，也是通過「兼愛」、「非攻」、「節葬」等觀點表達對生命的關懷。

如同上述第二章談到，《詩經》的「重生」的觀念，體現在對自然生命的原始崇拜上，體現在繁衍後代上——這是個體服務於集體（家族）的必經之路。後世在《詩經》這種思想的基礎上加以闡述、強化，並成為中國傳統思想的重要部分。在古代家族當中，「不孝有三，無後為大」，男人要肩負著傳宗接代的使命，他就有理由三妻四妾，通過女人使家族血脈得到延續，而女人為取得家族地位與爭奪丈夫的寵愛（不排除其它原因），她就使得了勁兒、拼了命地生，添丁添旺，這種生育觀念從傳統一直綿延到現在，「生生不息」，「人多力量大」是集體的口號，如今集體生出了人口大國，則成了我們集體努力後的「豐功偉績」。這種高呼振臂的「重生」口號再響亮，在「物競天擇，適者生存」的進化論面前，<sup>294</sup>簡直就是以卵擊石、不堪一擊。西方大門一打開，<sup>295</sup>人再多也是全軍覆沒。<sup>296</sup>因為，傳統的這種對「重生」的鼓勵，普遍是建立在人口數量上的，雖然歷朝歷代湧現出許多國學經典、才子佳人甚至求學的勵志故事（例如孟母三遷、「竇燕山，有義方，教五子，

---

<sup>293</sup> 《禮記·大學》：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。格物而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」

<sup>294</sup> 達爾文進化論（theory of evolution）：「物競天擇，適者生存」，達爾文認為，生物之間存在著生存爭鬥，適應者生存下來，不適者則被淘汰，這就是自然的選擇。參見查爾斯·羅伯特·達爾文（Charles Robert Darwin）著，錢遜譯，《物種起源》（原名：“On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life”）（南京：江蘇人民出版社，2011），頁 03-12。

<sup>295</sup> 1840-1842 年英國對清政府發動的一場通商貿易戰爭（First Anglo-Chinese War），史稱「第一次鴉片戰爭」，它成為中國近代史的開端。

<sup>296</sup> 1894 年（光緒二十年）中日甲午戰爭（Sino-Japanese War），這場戰爭以清政府戰敗、北洋水師全軍覆沒告終。

名俱揚」等佳話)，<sup>297</sup>但大部分家庭還處於執行最初的家族傳承使命——純粹的繁衍後代的生存階段，他們出於種種客觀或主觀的因素，對生出來的孩子並無投入太多精力、金錢去培養，更遑論對生命質量的重視了，所以魯迅先生一語中的、一針見血道出了這種現象背後的真相：「中國的孩子，只要生，不管他好不好，只要多，不管他才不才。……雖然『人口眾多』這一句話，很可以閉了眼睛自負，然而這許多人口，便只在塵土中輾轉，小的時候，不把他當人，大了以後，也做不了人。」<sup>298</sup>另外，這種「重生」的觀念，又會讓人缺乏敢於直接面對死亡、直接面對慘淡人生的勇氣，恰恰這種勇氣，是「江山易改，秉性難易」的委曲求全、「明哲保身」，在後面第3點會有詳細講解，在此不贅述了。

## (2) 重世俗信仰，輕精神超越

以《詩經》為代表的先秦宗教信仰，是古人在群居生活中賴以生存的「精神來源」。無論是原始崇拜還是宗教信仰，其實都帶有某種世俗意味，這種信仰並非像西方的一神崇拜，而是多神信仰，人們所信仰的對象（神靈）也是五花八門，在《詩經》時代，人們已經有高某神、社稷之神、天神等神祇的崇拜信仰，發展到後來幾乎各行各業都有供奉的神靈，甚至人們為了滿足自己的需求還可以創造一個「神」來拜，<sup>299</sup>且這個「神」對百姓而言是實在而具體的，這就導致傳統的民間信仰帶有很大的世俗性、功利色彩，如想要金榜題名就拜文曲星；缺少子嗣就向送子觀音求子；想要長命百歲就

---

<sup>297</sup> 出自《三字經》。

<sup>298</sup> 魯迅，《熱風·隨感錄二十五》（桂林：灕江出版社，2001），頁3。

<sup>299</sup> 鄧家宙，〈民間信仰與宗教講義〉，香港理工大學中國文化學系，2017年，未刊稿。

拜太上老君；想要發財則拜財神爺……中國的民間信仰如此之發達、複雜，很大程度上和上述所言的古代靈魂觀念有關，但這種觀念與西方的靈魂觀念又並非同一個概念，這些「亡靈鬼魂」並非獨立於肉體、物質的純精神「存在」，就像《詩經》祭祀所頌揚的「我將我享，維羊維牛，維天其佑之。」<sup>300</sup>他們死後和活人一樣，要吃要喝要用錢，要人伺候，要享樂……既無法做到涅槃的境地，也無法脫離凡塵俗世進入極樂世界或進入天堂永遠不死，中國民眾信仰的這種「靈魂」所在的另一個「世界」和現實世界並無兩樣，且這種民間信仰不過是民眾暫時的心靈寄託罷了，他們拜完神之後還是要回家，該相夫教子的相夫教子，該掙錢的掙錢。

### （3）重集體，輕個性

《詩經》中對集體的重視，一方面很大程度上是因為古代惡劣的生存條件使得古人不得不「抱團取暖」，另一方面又與周代的禮樂制度、宗法制度的需要有關（如重視家族的集體活動）。所以，《詩經》後逐漸發展起來的「集體」的意義隨著時代的發展需要而「推陳出新」。但這種內涵非常地有限，它很大程度上是指自己的「家」以及「家族」，而非「國」或「君」的概念，正如陳獨秀在痛批舊中國亡國的原因之一是因為國人「只知道有家，不知道有國。」因為「個人一生的希望，不外成家立業，討老婆，生兒子，發財，做官這幾件事。……至於國家怎樣才能興旺，怎樣才可以比世界各國還要強盛，怎樣才可以為民除害，怎樣才可以為國興利，這些事他們做夢也想不到的。」<sup>301</sup>這種「有限的集體觀」是以犧牲「個性」為前提的。為服務於「集

---

<sup>300</sup> 朱熹集傳，《詩經集傳·周頌·我將》，頁427-428。

<sup>301</sup> 陳獨秀，《陳獨秀文章選編》（北京：三聯書店，1984），上冊，頁53。



體」，人們不得不「被迫」逆來順受，長時間形成知命樂天、安時處順甚至麻木的性格。不論生死，他們都是緊緊與家族聯繫在一起，他們生為家族群體的人，死歸根於家族的鬼（祖先群體），彷彿只有群體才能讓他們有「安全感」，有「依託」。他們走出家門，走到社會，這種「集體」的歸屬意識仍有很大的影響力，在事業上上有功勞，他們會歸功於集體，但是出問題的時候，他也只能退回集體中暫時做「縮頭烏龜」了。<sup>302</sup>在這一點上，魯迅「橫眉冷對千夫指」，<sup>303</sup>他指出「中國人向來有點自大。——只可惜沒有『個人』的自大，都是『合群的愛國的自大』……」<sup>304</sup>「勝了，我是一群中的人，自然也勝了；若敗了，一群中有許多人，未必是我受虧。」<sup>305</sup>他們的個性消融於集體當中，沒有傷害，沒有痛苦，沒有抗爭，沒有悲劇，沒有……他們毫無個人想法而言。到了中華民族最危險的時候，他們成了「看客」，成了包「人血饅頭」的「工具」。魯迅還通過犀利的筆鋒描寫阿 Q、祥林嫂、孔乙己等文學藝術形象對國人圓滑世故、明哲保身、麻木自私等劣根性進行尖銳的抨擊，可以說，這些人生態度無一不與傳統的生死觀有關。作為中華文化的源頭，《詩經》當然「責無旁貸」。



圖十三 阿 Q 畫像<sup>306</sup>

<sup>302</sup> 「縮頭烏龜」：形容膽小怕事之人。

<sup>303</sup> 魯迅，〈自嘲〉。

<sup>304</sup> 魯迅，《熱風·隨感錄三十八》，頁 21。

<sup>305</sup> 魯迅，《熱風·隨感錄三十八》，頁 22。

<sup>306</sup> 吳永良，《魯迅小說人物百圖》（杭州：浙江人民美術出版社，2016），頁 47。

## 2. 《詩經》死亡觀念帶來的影響

### (1) 《詩經》對死者的儀式活動對後世的影響

祭祀包括祭祀天地、祖先祭祀等方面，是一個重大的集體活動。尤其是祭祖活動。古人將欺師滅祖、數典忘祖的行為看作是罪大惡極的事情（否則也不會有「斷子絕孫」的詛咒、「忤逆子」、「大逆不道」、「趕出家門」的言行了）的。由此可見，祭祀祖先在中國人心目中的份量。在《詩經》中有獨特的一套反映周朝禮樂制度的程序。伴隨著社會的發展，它經歷了一個逐漸完善的過程。作為周代禮樂制度的重要載體，《詩經》所呈現的祖先祭祀等禮儀為後來統治者接受並強化，並以此為血緣紐帶，將它與神話王權、國家治理及維護社會秩序等方面聯繫在一起，成為鞏固國家政權的基本手段，當然也成為個體服從集體思想「潤物細無聲」的滲透力量。<sup>307</sup>

歷史的車輪轉到 21 世紀，直到信息現代化的今天，祭祖活動依然沒有停止過。對於老百姓而言，每年 4 月「清明時節雨紛紛」，神州大地「路上行人欲斷魂」，<sup>308</sup>不管是離鄉背井到祖國各大城市謀生的打工一族，還是台灣同胞、海外僑胞，大部分人都依然風雨無阻趕回老家祭祖。對他們而言，祖先安葬的地方就是他們的家，是他們心靈的牽掛，也是他們落葉歸根的地方。對於國家而言，古代帝王對皇考、對天壇的祭祀，今天領導對黃帝的敬拜、對西柏坡的朝聖，其實都是在傳承先秦時期祭祀的禮儀、發揮祭祀對國家群

---

<sup>307</sup> 杜甫，〈春夜喜雨〉。

<sup>308</sup> 杜牧，〈清明〉。

體的功能，因為祭祀能起到祈求國泰民安，能展示國家力量，能「團結一切可以團結的力量」的作用。<sup>309</sup>

從古到今，「入土為安」、重殮厚葬一直以來是喪葬文化的主流，隨著時代的發展，人殉制度早已被現代文明扔進歷史的垃圾堆裏（但願它永不得「超生」），喪葬禮儀在數千年來也發生了很大的變化，其過程的複雜繁瑣雖然有所簡化，但一直被延續下來。到了現當代，喪葬禮的形式發生了變革，如很多大城市採取火葬儀式，傳統葬禮改為追悼會（如名人追悼會，親的不親的、認識的不認識的人都來了，眾生百態），但很多農村地方還是非常重視厚葬，其幾千年的傳統積習並非能在一朝一夕能改變的，但不管什麼形式，喪葬禮儀所體現的社會功能都是共通的，一方面人們在莊嚴肅穆的喪葬禮儀氛圍中對親人進行悼念，體會到親人離世的痛苦和給家族帶來的種種變化，在懷念死者生前的為人處事時引發對人生的思考，另一方面它有利於調節家族關係、團結鄰裏鄉親之間的感情，增強大家的互動交流。



圖十四 2018年11月12日，香港殯儀館，著名武俠小說家金庸先生追悼會上，企業家馬雲先生托人送來的花圈上寫著「一人江湖，江湖一人。馬雲敬挽」

<sup>309</sup> 語出毛澤東。

## (2) 《詩經》「行樂詩」留下的「及時行樂」文化傳統

《詩經》中及時行樂的思想對後世產生巨大影響，首要反映在文學作品之上，字裏行間已經或多或少地影響後世的人生態度、生命價值觀。如同前面所述，《詩經》中涉及到的詩篇反映詩人認識到人生無常，也有不乏對於自己功不成名不就的哀挽，而後來的《楚辭》將這一主題昇華到在有限的餘生不能及時建功立業帶來的遺憾，面對江河水流滾滾，想著時不我待的歲月，發出「汨余若將不及兮，恐年歲之不吾與」的感嘆。<sup>310</sup>面對眼前無法阻止的歲月流逝、想起年華逝去而理想未得到實現，發出「日月忽其不淹兮，春與秋其代序。惟草木之零落兮，恐美人之遲暮」、<sup>311</sup>「老冉冉其將至兮，恐修名之不立」的恐慌、<sup>312</sup>還有一事無成帶來的痛苦與哀愁「惟天地之無窮兮，哀人生之長勤。」<sup>313</sup>

而《古詩十九首》則將《詩經》的這種及時行樂直接反映在對時間的形象感知上，似乎輕描淡寫的隻言片語之間，已彈指一揮間，匆匆流過數十年甚至千百年。詩人在「思君令人老，歲月忽已晚」的思念中忘記時間的飛逝；<sup>314</sup>在「人生寄一世，奄忽若飄塵」中表達對人生苦短的感傷，<sup>315</sup>於是發出「生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊？為樂當及時，何能待來茲」的驚世駭俗之言。<sup>316</sup>既然「生亦我所欲，死亦我所惡」，<sup>317</sup>面對生命的無可奈何，唯有從容豁達地面對死生問題，「蕩滌放情志，何為自結束」，<sup>318</sup>這些反

<sup>310</sup> 屈原等著，林家驪譯注，《楚辭·離騷》，頁2。

<sup>311</sup> 屈原等著，林家驪譯注，《楚辭·離騷》，頁2。

<sup>312</sup> 屈原等著，林家驪譯注，《楚辭·離騷》，頁8。

<sup>313</sup> 屈原等著，林家驪譯注，《楚辭·遠遊》，頁176。

<sup>314</sup> 劉玉偉，黃碩評註，《古詩十九首·行行重行行》（北京：中華書局，2016），頁3。

<sup>315</sup> 劉玉偉，黃碩評註，《古詩十九首·今日良宴會》，頁7。

<sup>316</sup> 劉玉偉，黃碩評註，《古詩十九首·生年不滿百》，頁25。

<sup>317</sup> 孟子（一說其弟子），〈魚我所欲也〉。

<sup>318</sup> 劉玉偉，黃碩評註，《古詩十九首·東城高且長》，頁19。

映的正是《詩經》「及時行樂」的心理狀態帶來的社會責任感與時間「緊迫性」的矛盾，即時間的「緊迫」感讓個體感到誠惶誠恐，而社會責任感則讓個體融入到集體中找到自己的生命價值。

這種「及時行樂」的思想後來還與「酒」聯繫起來，文人試圖通過以酒消愁的方式，在暫時的歡娛中忘卻生命的流逝，於是曹操舉杯「對酒當歌」，<sup>319</sup>試問「人生幾何」，<sup>320</sup>然而面對華筵笙歌，詩人還是難以釋懷因為時光匆匆流逝帶來的鬱悶，依舊「憂思難忘」；<sup>321</sup>但是在有人借酒消愁，暫時忘卻生命的短暫，「今朝有酒今朝醉，明日愁來明日愁」以表達自己樂觀洞達、與世無爭的心態；<sup>322</sup>有人認為時光白駒過隙，認為「人生處一世，去若朝露晞」，<sup>323</sup>因此要及時行樂，方才不負光陰不負卿，「人生得意須盡歡，莫使金樽空對月」，<sup>324</sup>這種灑脫、豪邁的背後，其實是壯志難酬的遺憾。

然而，到了現代，「及時行樂」似乎成了貶義詞。當代強調個性的發展，部分人將這種「行樂」附加了壓力、勞累、挫折等因素，反而成了「放縱」的代名詞，他們更多的是採取消極的心態，過於放縱自己，在瘋狂地遊戲人間中、在無休止的得過且過中、在酩酊大醉中、在聲色犬馬的追逐中「忘卻生死」，以此麻痺自己，他們使自己在生命的本質追逐上越走越遠，甚至還付出了很大的生命代價，這已經與先秦時候祖先的求生執念、集體的生存意識相背離了。

---

<sup>319</sup> 曹操，〈短歌行〉：「對酒當歌，人生幾何」；此外，歐陽修〈漁家傲〉、柳永〈蝶戀花〉、張孝祥〈柳梢青〉等都有這一句。

<sup>320</sup> 曹操，〈短歌行〉：「對酒當歌，人生幾何。」

<sup>321</sup> 曹操，〈短歌行〉：「慨當以慷，憂思難忘。」

<sup>322</sup> 羅隱，〈自遣〉。

<sup>323</sup> 曹植，〈贈白馬王彪·並序〉。

<sup>324</sup> 李白，〈將進酒·君不見〉。

### (3) 通過「立德、立功、立言」來達到生命的「不朽」

死亡是個體生命的消亡，從《詩經》我們可以看出，古人通過繁衍的方式使子子孫孫無窮盡、通過對亡者的悼念、厚葬、對祖先的祭祀與贊頌等方式試圖超越死亡，這種探索對後世的文明建設產生深遠的影響。後人在生產實踐中逐漸認識到「人生自古誰無死」，<sup>325</sup>要麼「重於泰山」，要麼「輕於鴻毛」，<sup>326</sup>如何讓個體生命融入整體中，又讓有限的生命投放到無限的時空中，靳鳳林教授從文化創造方面做為超越死亡、追求生命的不朽的基本手段，他指出文化創造是「人性的主要表徵和人類所獨有的生存方式，是人類賦予自己的生命行為以尊嚴、價值和意義，從而超越死亡的基本手段。」<sup>327</sup>這種文化創造最直接的方法是通過「立德、立功、立言」來實現生命的「不朽」。<sup>328</sup>這個「不朽」，是置身於集體環境下的「不朽」。對於家族而言，通過繁衍後代、宗族祭祀等方式使祖先永存於記憶之中，比如後世的祭祖、編家譜等。對個體而言，「不朽」是對集體的貢獻，是「以人文成就與人類歷史中的價值」的不朽，<sup>329</sup>反過來這種價值又是集體成就了「大我」，得到歷史的「肯定」，<sup>330</sup>從而達到生命的「不朽」。「就像貓狗會死一樣，個人也會死的。但是他卻依然存在所謂人類或社會的大我之中，而大我是不朽的，大我的繼續存在成

<sup>325</sup> 文天祥，〈過伶仃洋〉：「人生自古誰無死，留取丹心照汗青」。

<sup>326</sup> 司馬遷，〈報任安書〉：「人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛。」

<sup>327</sup> 靳鳳林，《死，而後生——死亡現象學視閥中的生存倫理》（北京：人民出版社，2005），頁 326。

<sup>328</sup> 《左傳·襄公二十四年》，晉國執政者范宣子問魯國大夫叔孫豹說：「古人有言曰『死而不朽』，何謂也？」叔孫豹曰：「豹聞之，太上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。」見楊伯峻編，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990），頁 1087。

<sup>329</sup> 徐復觀，《中國人性論史》（上海：華東師範大學出版社，2005），頁 35。

<sup>330</sup> 化用徐復觀原話：「以人文成就於人類歷史中的價值，代替宗教中永生之要求，因此而加強了人的歷史意識，以歷史的世界，代替了『彼岸』的世界。宗教系在彼岸中擴展人之生命；而中國的傳統，則系在歷史中擴展之生命。宗教決定是非罰於天上；而中國的傳統，是決定是非賞罰於歷史。」——徐復觀，《中國人性論史》，頁 35。

為無量數小我個人成功與失敗的永存紀念物。」<sup>331</sup>正是在這種思想潛移默化的影響下，中華民族湧現了一批又一批對歷史、對民族有貢獻的「大我」者。古有孔子整理文獻，刪定六經，傳道授業，成為「萬世師表」；<sup>332</sup>岳飛精忠報國、文天祥誓死抗敵，「留取丹心照汗青」、<sup>333</sup>鄭成功抗擊敵人，收復寶島，統一祖國成為民族英雄；曾文公創立湘軍、主辦洋務運動、奉行理學、寫就家書為後世傳頌、學習；今有胡適之、徐復觀、季羨林等國學大師承古今之道統、集中外之精華，中流砥柱，傳承中華文化；周恩來同志志存高遠，為「中華崛起而讀書」，<sup>334</sup>高風亮節，廉潔奉公，為人民的崇高事業「鞠躬盡瘁，死而後已」，<sup>335</sup>鍾士元爵士愛國愛港，服務社會，為教育事業奔走勞碌，籌辦香港理工大學等著名學府，「在香港享有崇高聲望。」<sup>336</sup>這些「大寫」的人，<sup>337</sup>他們「修身、齊家、治國、平天下」，<sup>338</sup>他們「窮則獨善其身，達則兼濟天下」。<sup>339</sup>他們「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬事開太平。」<sup>340</sup>中華文明從地老天荒的遠古時代一路走來，而他們和其他華夏子孫一樣，將創造的輝煌無比的五千年文明，代代薪火相傳，生生不息，歷久彌新，綻放璀璨的光芒。

---

<sup>331</sup> 姜義華主編，《胡適學術文集》（北京：中華書局，1991），頁 546。

<sup>332</sup> 陳壽，《三國志·魏志·文帝紀》。

<sup>333</sup> 文天祥，〈過伶仃洋〉：「人生自古誰無死，留取丹心照汗青」。

<sup>334</sup> 周恩來語。

<sup>335</sup> 諸葛亮，〈後出師表〉

<sup>336</sup> 中央政府駐香港聯絡辦主任王志民評。〈唁電〉：[http://www.locpg.gov.cn/jsdt/2018-11/15/c\\_129995392.htm](http://www.locpg.gov.cn/jsdt/2018-11/15/c_129995392.htm)，2018 年 11 月 15 日。

<sup>337</sup> 流沙河，《理想》。

<sup>338</sup> 《禮記·大學》。

<sup>339</sup> 《孟子·盡心章句上》。

<sup>340</sup> 張載，《張載集》（北京：中華書局，1978），頁 320。

## (二) 研究展望

《詩經》的生死觀專題研究需要深入、系統探討的地方甚多。在文章末尾，對於文章的研究僅提出幾點展望或建議以供參考，本人才疏學淺，雖竭盡所能，仍難免多一孔之見，掛一漏萬，誠望大方之家批評指正。

1. 研究《詩經》生死觀應多注意相關學科的聯繫，如社會學、哲學、社會心理學、倫理學等，尤其是《詩經》的生死觀多緣起於生命本能，如若結合佛洛伊德關於本我與自我、集體與個體的理論分析，可能會有意想不到的收穫——這也是筆者在論文定稿後覺悟到並留下的小小遺憾。

2. 《詩經》與其它國家古老文學作品的生死觀縱橫向之比較的研究有待深挖，這將有助於我們把握和瞭解生命維度，更好地實現學術上的突破。例如以《詩經》為代表的先秦生死觀發展到後世，形成了中國獨有的民間多神信仰，而日本最古老的文學作品以《古事記》、《日本書紀》為代表的生死觀發展出獨特的「神道」，<sup>341</sup>並以神道為載體傳承日本傳統的生命觀與死亡觀。

《詩經》看重「生」，而日本更看重「死」。對於「生死觀」，「儘管一部分知識精英使用的是『生死』這個詞，但是深入普通日本人『五脏六腑』中的表述是『死生觀』」，<sup>342</sup>即將「死」放在「生」的前面，接受死亡即是向生，就像村上春樹在《挪威的森林》說的那樣「死並非是生的對立面，而是作為生的一部分存在。」<sup>343</sup>那麼，大和民族集體意識下的「死生觀」與《詩經》為代表的中國古代生死觀有何聯繫和差異？暫且留下懸念，容許往後分解。

---

<sup>341</sup> 它們記載著日本的國家及皇室的形成情況，還對大和民族對生死觀有詳細的記述。

<sup>342</sup> 山折折雄著，熊淑娥譯，《日本人的生死觀與喪葬禮儀》（北京：社會科學文獻出版社，2015），頁001。

<sup>343</sup> 村上春樹著，林少華譯，《挪威的森林》（上海：上海譯文出版社，2007），頁33。



## 五·參考文獻

### (一) 專著 (Monographs)

- 1、毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》。北京：中華書局，1980。
- 2、毛亨傳，鄭玄箋，陸德明釋文，《宋本毛詩訓詁傳》。北京：國家圖書館出版社，2017。
- 3、鄭玄注，孔穎達正義，《禮記正義》。上海：上海古籍出版社，1990。
- 4、袁愈葵譯詩，唐莫堯注釋，《詩經全譯》。貴陽：貴州人民出版社，1991。
- 5、方玉潤，《詩經原始》。北京：中華書局，1986。
- 6、程俊英、蔣建元注，《詩經注析》。北京：中華書局，2013。
- 7、周秉鈞譯注，《尚書》。長沙：岳麓書社，2001。
- 8、孔丘，《論語》。昆明：晨光出版社，2014。
- 9、李小龍譯注，《墨子》。北京：中華書局，2016。
- 10、鍾嶸著，周振甫譯注，《詩品譯注》。北京：中華書局，2017。
- 11、劉勰著，王志彬譯注，《文心雕龍》。北京：中華書局，2018。
- 12、范曄著，李賢等注，《後漢書·荀爽傳》。北京：中華書局，2012。
- 13、司馬遷，《史記》。北京：中華書局，1983。
- 14、班固撰，顏師古注，《漢書·楚元王傳第六·劉向》。北京：中華書局，2015。
- 15、左丘明著，墨菲編譯，《左傳》。北京：中國華僑出版社，2016。

- 16、莊周著，袁敏編譯，《莊子》。北京：北京聯合出版公司，2017。
- 17、段玉裁，《說文解字注》。上海：上海古籍出版社，1981。
- 18、林家驪譯注，《楚辭》。北京：中華書局。
- 19、劉玉偉、黃碩評註，《古詩十九首·行行重行行》。北京：中華書局，2016。
- 20、杜預注，孔穎達正義，《春秋左傳正義（影印阮刻本）》。上海：上海古籍出版社，1997。
- 21、張載，《張載集》。北京：中華書局，1978。
- 22、卡爾·亨利希·馬克思(Karl Heinrich Marx)、弗裏德里斯·恩格斯(Friedrich Engels)著，中央編譯局編譯，《馬克思恩格斯選集》。北京：人民出版社，1972。
- 23、路易斯·亨利·摩爾根(Lewis Henry Morgan)著，楊東莼等譯，《古代社會（新譯本）》。北京：商務印書館，1977。
- 24、細井徇著，程俊英譯注，《思無邪：詩經名物圖解》。上海：上海古籍出版社，2017。
- 25、白川靜著，王巍譯，《中國古代民俗》。沈陽：春風文藝出版社，1991。
- 26、村上春樹著，林少華譯，《挪威的森林》。上海：上海譯文出版社，2007。
- 27、山折折雄著，熊淑娥譯，《日本人的生死觀與喪葬禮儀》。北京：社會科學文獻出版社，2015。
- 28、E.D. Edwards, in Granet ed., Marcel, transl. Festivals and Songs of Ancient China. London: G. Routledge Press, 1933.
- 29、詹姆士·喬治·弗雷澤(James George Frazer)著，徐育新、汪培基等譯，《金枝》。北京：大眾文藝出版社，1998。

- 30、西格蒙德·佛洛伊德(Sigmund Freud)著，中央編譯局編譯，《圖騰與禁忌》。  
北京：中央編譯出版社，2005。
- 31、西格蒙德·佛洛伊德(Sigmund Freud)著，林臣、張喚民等譯，《自我本  
我與集體心理學》。長春：吉林出版社，2015。
- 32、卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung)著，徐德林譯，《原型與集體  
無意識·第一部分》。香港：國際文化出版公司，2011。
- 33、查爾斯·羅伯特·達爾文(Charles Robert Darwin)著，錢遜譯，《物種起  
源》(原名：“On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the  
Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life”)。南京：江蘇人民出版  
社，2011。
- 34、路先·列維·布留爾(Levy Bruhl Lucien)著，丁由譯，《原始思維》。商  
務印書館，1997。
- 35、Gibbs,Donald A,Frederick W.Mote ed.Notes on the Wind:The Term “Feng” in  
Chinese Literary Criticism:Transition and Permanence:Chinese History and Culture.  
HongKong: Cathay Press,1972.
- 36、馬林諾夫斯基(Malinowski)著，李安宅編譯，《巫術科學宗教與神話》。  
上海文藝出版社，1987。
- 37、E·雲格爾(Ernst Jünger)著，林克譯，《死論》。上海：上海三聯書店，  
1995。
- 38、余英時著，侯旭東等譯，《東漢生死觀》(原名: Views of Life and Death  
in Later Han China)。上海：上海古籍出版社，2005。

- 39、馬克思·韋伯（Max Weber）著，《儒教與道教》。北京：商務印書館，2003。
- 40、胡適之，《胡適論學近著》。濟南：山東人民出版社，1998。
- 41、胡適之，《哲學史大綱》。北京：民主與建設出版社，2016。
- 42、姜義華主編，《胡適學術文集》。北京：中華書局，1991
- 43、徐復觀，《中國人性論史》。上海：華東師範大學出版社，2005。
- 44、錢穆，《靈魂與心》。桂林：廣西師範大學，2004。
- 45、傅斯年，《詩經講義稿》。北京：民主與建設出版社，2015。
- 傅斯年，《詩經十講》。北京：新世界出版社，2017。
- 46、傅斯年著，傅孟真先生遺著編輯委員會編，《傅孟真先生集》。臺北：國立台灣大學，1952。
- 47、魯迅，《熱風·隨感錄二十五》。桂林：灕江出版社，2001。
- 48、陳獨秀，《陳獨秀文章選編》。北京：三聯書店，1984，上冊。
- 49、郭沫若，《中國古代社會研究》。石家莊：河北教育出版社，2004。
- 50、楊樹達，《積微居小學金石論叢（增訂本）》。北京：中華書局，1983。
- 51、劉大白，《白屋說詩》。北京：中國書店，1983。
- 52、錢鍾書，《談藝錄》。北京：中華書局，1984。
- 53、夏傳才，《詩經語言藝術新編》。北京：語文出版社，1998。
- 54、夏傳才，《思無邪齋詩經論稿》。北京：學苑出版社，2000。
- 55、俞平伯，《讀詩札記》。北平：人文書店，1936。
- 56、馮友蘭，《三松堂學術文集》。北京：北京大學出版社，1984。

- 57、馮友蘭，《古史辨·儒家對於婚喪禮之理論（二）》。上海：古籍出版社，1982。
- 58、聞一多著，孫黨伯、袁謇正，《聞一多全集》。武漢：湖北人民出版社，1993。
- 59、李澤厚，《美的歷程》。天津：天津社會科學出版社，2001。
- 60、李澤厚，《中國古代思想史論》。天津：天津社會科學院出版社，2003。
- 61、朱東潤，《詩三百篇探故》。上海：上海古籍出版社，1981。
- 62、劉毓慶，《詩騷論稿》。北京：商務印書館，2017。
- 63、劉毓慶，《圖騰神話與中國傳統人生》。北京：人民出版社，2004。
- 64、鍾敬文著，《苑利·二十世紀中國民俗學經典·信仰民俗卷》。北京：社會科學文獻出版社，2002。
- 65、程俊英，《詩經譯注》。上海，上海古籍出版社，1985。
- 66、余冠英，《詩經選》。北京：文學出版社，1979。
- 67、高亨，《詩經今注》。上海：上海古籍出版社，1980。
- 68、朱炳祥，《中國詩歌發生史》。武漢：武漢出版社，2000。
- 69、陳致著，吳仰湘、黃梓勇等譯，《從禮儀化到世俗化——詩經的形成》。上海：上海古籍出版社，2009。
- 70、王政，《詩經文化人類學》。合肥：黃山書社，2010。
- 71、楊軍，《詩經婚戀詩與婚戀風俗研究》。長春：吉林人民出版社，2005。
- 72、劉明，《周秦時代生死觀研究》。北京：人民出版社，2013。
- 73、金明武編，《生死觀探索》。北京：線裝書局，2015。

- 74、趙沛霖，《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》。北京：中國社會科學出版社，1987。
- 75、錢志熙，《唐前生命觀與文學生命主題》。北京：東方出版社，1997。
- 76、李亦園，《人類的視野》。上海：上海文藝出版社，1996。
- 77、段德智，《西方死亡哲學》。北京：北京大學出版社，2006。
- 78、馮滬祥，《中國生死哲學》。北京：北京大學出版社，2002。
- 79、李昉等編，《太平禦覽》。北京：中華書局：1960。
- 80、郭於華，《死的困擾與生的執著：中國民間喪葬禮儀與傳統生死觀》。北京：中國人民大學出版社，1992。
- 81、李玉潔，《先秦喪葬與祭祖研究》。北京：科學出版社，2015。
- 82、王夫子，《殯葬文化學——死亡文化的全方位解讀》。北京：中國社會出版社，1998。
- 83、王志芳，《詩經中生活習俗的考古學觀察》。濟南：齊魯書社，2015。
- 84、祝秀權，《詩經考論》。長沙：湖南人民出版社，2017。
- 85、靳鳳林，《死，而後生——死亡現象學視閥中的生存倫理》。北京：人民出版社，2005。
- 86、靳鳳林，《窺視生死線——中國死亡文化研究》。北京：中央民族大學出版社，1999。
- 87、余琳，《《詩經》、《楚辭》與禮俗》。廣州：暨南大學出版社，2017。
- 88、江林，《詩經與宗周禮樂文明》。上海：上海古籍出版社，2010。
- 89、王佳儀，《《詩經》裏的植物》。合肥：黃山書社，2016。

- 90、成守勇，《古典思想世界中的禮樂生活——以禮記為中心》。上海：上海三聯書店，2013。
- 91、張文初，《死亡悲劇與審美》。長沙：岳麓書社，1996。
- 92、康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》。臺北：台灣大學出版委員會，1994。
- 93、周成華，《先秦文學觀止》。長春：吉林大學出版社，2010。
- 94、萬建忠，《中國歷代葬禮》。北京：北京圖書館出版社，1998。
- 95、李澤厚著，《美學三書》，合肥：安徽文藝出版社，1998。
- 96、徐吉軍，《中國喪葬史》。南昌：江西高校出版社，1998。
- 97、陳子展，《詩經直解》。復旦大學出版社，1983。
- 98、周嘯天，《詩經楚辭鑒賞辭典》。北京：商務印書館國際有限公司，2012。
- 99、劉亞玲、田軍等編，《中國歷代詩歌鑒賞辭典》。北京：中國民間文藝出版社，1988。
- 100、楊伯峻編，《春秋左傳注》。北京：中華書局，1990。
- 101、王厚之，《鐘鼎款識》。北京：中華書局，1985年。
- 102、林崇德，《心理學大辭典》。上海：上海教育出版社，2003。
- 103、袁陽著，《生死事大——生死智慧與中國文化》。北京：東方出版社，1996。
- 104、吳永良，《魯迅小說人物百圖》。杭州：浙江人民美術出版社，2016。

## （二）論文（Theses）

- 1、徐柏青，〈論《詩經》所反映的周代婚姻及其成婚禮俗〉，《武漢大學學報（哲學社會科學版）》，卷 59 期 6，2006 年 11 月，頁 873-877。
- 2、劉貴華，蔡淑玲，〈《國風》中的風俗文化〉，《湖北師範學院學報（哲學社會科學版）》，卷 24 期 3，2003 年 5 月，頁 24-28。
- 3、郭沫若，〈中國古代社會研究〉，《神州民俗》，2014 年第 221 期，頁 27-29。
- 4、溫銳，〈論日本漢學家白川靜的詩歌研究〉。上海：華東師範大學碩士論文，2012。
- 5、羅翠梅，〈《詩經》兩性關係之習俗研究〉。北京：北京師範大學碩士論文，2010。
- 6、黃燕紅，〈集體意識下的求生執念——《詩經》的生死觀研究〉。香港：香港理工大學碩士論文，2019。
- 7、魏綱，〈圖騰崇拜對中國北方民族薩滿教的文化影響〉，天津：天津師範大學碩士論文，2011。
- 8、孫蘭廷，〈詩中自有風俗畫——談《詩經》的風俗美〉，《語文學刊》，1995 年第 3 期，頁 4-8。
- 9、張珂，〈《詩經·豳風·七月》——周代風俗之縮影〉，《雞西大學學報》（綜合版），卷 11 期 5，2011 年 7 月，頁 99-100。
- 10.王鑫磊，〈《秦風·黃鳥》與周秦文化衝突探論 ——《詩經·秦風·黃鳥》之文化背景考析〉，《東嶽論叢》，卷 30 期 8，2009 年 8 月，頁 83-87。



- 11、許智根，〈《詩經》中河洛地區民情風俗研究〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》，卷 22 期 1，2004 年 3 月，頁 22-28。
- 12、沈培（教授），〈釋甲骨文、金文與傳世典籍中跟「眉壽」的「眉」相關的字詞〉（本文是提交「出土文獻與傳世典籍的詮釋——紀念譚樸森先生逝世兩周年國際學術研討會」的論文），香港中文大學中國語言及文學系，2009 年 6 月 13 日-14 日。
- 13、黃康斌，〈上博楚簡《詩論》與《邶風·綠衣》新探〉，《黃岡師範學院學報》，卷 27 期 4（2007 年 8 月），頁 85-87。
- 14、鄧喬彬，〈從「考見得失」論唐代的「詩可以觀」〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，卷 39 期 1，2007 年 1 月，頁 106—112。
- 15、馬黎麗，〈從《曹風·蜉蝣》說開來——淺論《詩經》中的生死觀〉，《貴州文史叢刊》，2006 年第 4 期，頁 5-7。
- 16、錢志熙，〈論《詩經》中的生命觀和生命主題〉，《浙江社會科學》，1996 年第 6 期，頁 84-89。
- 17、胡適，〈談談詩經〉，《晨報·學林旬刊》，1925 年第 20 期。全文參見豆瓣讀書：<https://www.douban.com/group/topic/42946469/>，2013 年 08 月 24 日。
- 18、黃展岳，〈殷商墓葬中人殉人牲的再考察〉，《考古》，1983 年第 10 期，頁 935-947。
- 19、周永坤，〈人殉及其法文化分析〉，《太平洋學報》，中國太平洋學會，2009 年第 12 期，頁 85—90。
- 20、劉劍，〈淺談日本人的生死觀〉，《探索爭鳴》，2013 年第 5 期，頁 38。

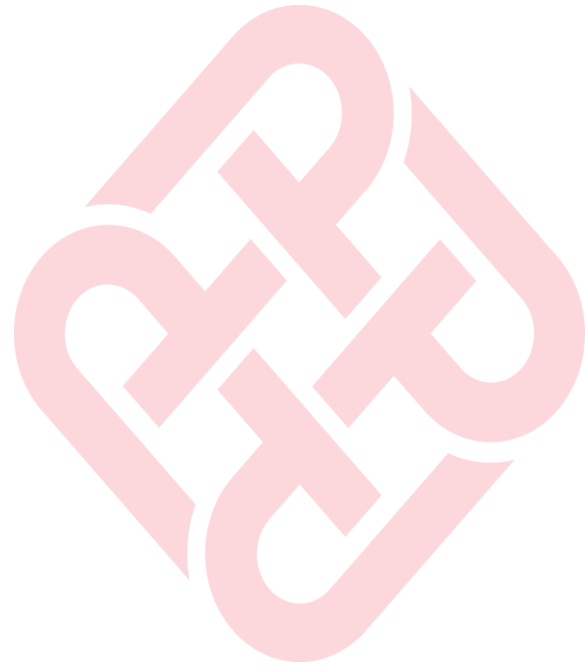
- 21、陳喬，〈姜嫄履大人跡與原始圖騰崇拜〉，《社會科學戰線》，2001年第1期，頁263-264。
- 22、胡繼明，〈從《詩經》看民族圖騰文化〉，《三峽學刊（四川三峽學院社會科學學報）》，卷13期3，1997年3月，頁61-66。
- 23、梅瓊林，〈文化本意的追溯：論詩經學民俗文化研究傾向〉，《社會科學動態》，1998年第2期，頁82。
- 24、馬黎麗，〈從《曹風·蜉蝣》說開來——淺論《詩經》中的生死觀〉，《貴州文史叢刊》，2006年第4期，頁5-7。
- 25、錢志熙，〈論《詩經》中的生命觀和生命主題〉，《浙江社會科學》，1996年第6期，頁84-89。
- 26、鍾雲瑞，〈周代祭祀儀式及其社會意義〉，《濮陽職業技術學院學報》，卷28期，2015年2月，頁18-20。
- 27、方蘊華，〈從《詩經·秦風》看秦人的生死價值觀念〉，《探討與爭鳴》，2000年第4期，頁28-40。
- 28、溫瑜，〈先秦至唐五代悼亡詩簡論〉，《延安大學學報（社會科學版）》，卷39期2，2007年，頁88。
- 29、蘭殿君：《野蠻的殉葬制度》，《文史天地》，2008年第6期，頁49-55。
- 濮陽西水坡遺址考古隊，〈1988年河南濮陽西水坡遺址發掘簡報〉，《考古》，1989年第12期，頁1061。
- 30、胡厚宣，〈中國奴隸社會的人殉和人祭（上篇）〉，《考古》，1977年第1期，頁74-84；

- 31、黃展岳，〈殷商墓葬中人殉人牲的再考察〉，《考古》，1983年第10期，頁935-947。
- 32、中國社會科學院考古研究所安陽工作隊：〈安陽郭家莊西南的殷代車馬坑〉，《考古》，1988年第10期，頁886。
- 33、黃瑞琦，〈「三年之喪」起源考辨〉，《齊魯學刊》，1988年第2期，頁49—52。
- 34、楊軍，〈論三年之喪〉，《齊魯學刊》，1996年第6期，頁24-26。
- 35、李洪君，〈周代三年之喪考〉，《重慶師院學報（哲社版）》，2001年第1期，頁68。
- 36、晁福林，〈《上博簡〈詩論〉與〈詩經·黃鳥〉探論〉，《江海學刊》，2002年第5期，頁136-142。
- 37、張蕾，〈詩經的時間意識〉，收入《第六屆詩經國際學術研討會論文集》，北京：學院出版社，1998，頁303-311。
- 38、周發祥，〈帕利（Milman Parry）——勞德理論及其在《詩經》研究中的應用〉，《學習與思考》，1982年第1期，頁72-76。
- 39、邱朝曙，〈論《詩集》民歌的集體性表現〉，《文學遺產》，1987年第6期，頁26-30。
- 40、霍丹，〈論西周「以德配天」思想〉，《江西青年職業學院學報》，卷21期3，2011年9月，頁71-72。

## 六. 附錄：《詩經》部分祝壽語<sup>344</sup>

《詩經》部分祝壽語	
祝壽語	出處
「以介眉壽」	〈邶風·七月〉、〈周頌·載見〉
「綏我眉壽」	〈周頌·雝〉、〈商頌·烈祖〉
「萬壽無疆」	〈邶風·七月〉、〈小雅·天保〉、〈小雅·南山有臺〉 〈小雅·楚茨〉、〈小雅·信南山〉、〈小雅·甫田〉
「萬壽無期」	〈小雅·南山有臺〉
「壽考萬年」	〈小雅·信南山〉
「萬壽攸酢」	〈小雅·楚茨〉
「萬有千歲」	〈魯頌·閟宮〉
「君子萬年」	〈小雅·瞻彼洛矣〉、〈小雅·鴛鴦〉、〈大雅·既醉〉
「天子萬年」 「天子萬壽」	〈大雅·江漢〉
「黃耇無疆」	〈商頌·烈祖〉
「南山之壽」	〈小雅·天保〉
「億萬斯年」	〈大雅·下武〉
「松茂竹苞」	〈小雅·斯干〉
參考文獻	朱熹集傳，《詩經集傳》，上海：上海古籍出版社，2017。 聞一多著，孫黨伯、袁謇正，《聞一多全集》。武漢：湖北人民出版社，1993。
編者/日期	黃燕紅/ 2018.11.20（修訂日期：2018.11.30）
學校/學系	香港理工大學中國文化學系

<sup>344</sup> 圖表來源：黃燕紅，〈集體意識下的求生執念——《詩經》的生死觀研究〉，頁 36。



中國文化學系  
*Department of Chinese Culture*

