

# 古代诗词典藏本

袁行霈题

主 编 袁行霈

副主编 刘跃进

## 诗 经 选

李山◆撰



商务印书馆  
The Commercial Press

# 古代诗词典藏本

袁行霈题

主 编 袁行霈

副主编 刘跃进

# 诗 经 选

李山  
◆  
撰



商务印书馆  
The Commercial Press

2015年·北京

图书在版编目(CIP)数据

诗经选/李山撰.—北京:商务印书馆,2015

(古代诗词典藏本)

ISBN 978-7-100-11462-2

I.①诗… II.①李… III.①古体诗—诗集—中国—春秋时代②《诗经》—注释 IV.①I222.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第160380号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

诗 经 选

(古代诗词典藏本)

李 山 撰

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京冠中印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-11462-2

---

2015年8月第1版

开本 880×1240 1/32

2015年8月北京第1次印刷

印张 14

定价: 42.00元

## 导 言

《诗经》<sup>①</sup>三百篇，是文学的经典，也是文化的经典。

何谓经典？表现了民族精神并参与了后续民族精神塑造的作品就是经典。《诗经》，无疑是这样的经典。因为《诗经》时代正是民族文化创生的关键期，三百篇表现了这个关键期精神生活的各方面；而在《诗经》诞生后的两千多年里，它曾在经学的阐释下参与过古代精神生活的建构，也曾在理学的阐释下参与古代民族精神生活的建构。今天，它也应该在新学术的阐释下，重新参与到民族精神的延续与更新中来。

### 一

说到《诗经》，最常见的定义是“《诗经》是我国古代第一部诗歌总集”，有人不满“总集”两字，将其改为“选集”，可最终还是“集”。不论是“选”是“总”，只要

---

<sup>①</sup>“诗经”这个称谓出现很晚，最早的称谓是“诗”或“诗三百”。战国晚期已经用“经”来称呼《诗》《书》《周易》等书了，但“诗经”一词出现，则始见于《史记·儒林列传》“申公独以‘诗经’为训以教”语。此后，到南宋时人廖刚《诗经讲义》，才有了以“诗经”为书名的称法（参屈万里《诗经诠释》、余培林《诗经正诂》两书之序）。

是“集”，给人的印象就是：这是一本“诗歌”的“书”。这样的理解并不算错，但就是把《诗经》的“原生态”给抹掉了。

所谓《诗经》的“原生态”，是指诗篇创制之初的情形。就《诗经》而言，最初的制作是用来在典礼或其他场合歌唱的。《诗经》篇章最初与接受者见面，是经由演唱而达致的。这里所谓的“歌唱”，不一定都是一般意义上的配乐歌咏，如《史记》所谓的“皆弦歌之”。“弦歌”而唱的诗篇是有的，但是，还有一些篇章，特别是雅颂篇章，多是严肃典礼上与《诗》相关的“声响”，或唱、或吟、或诵读，在那样的场合，都算是“歌唱”。在所有神圣的礼仪场合中，人们总是用最庄严的包括言辞在内的各种方式，来表达虔诚敬爱之意。具体到这些言辞的表达，是用歌唱、吟咏还是诵读，那则要看神圣场合的具体需要了。还有，在这里所谓的“歌唱”，也不是要重提那个“《诗经》不入乐”的老问题，而是强调，《诗经》的篇章在当初是与西周“礼乐文明”的建构不可分的，换言之，礼乐文明的建构就含着诗篇的创制。举例而言，西周大力倡导农耕，如此的政治意图，在西周王朝不是靠政令宣教，而是靠隆重的亲耕典礼来实现的。春耕到来之际，周王要择日率百官僚属前往王室直属的籍田之上，操起农具表演性地耕种一番。这就是所谓的籍田大典。隆重的典礼是有热烈的舞乐歌唱节目的。所歌之诗，就是《诗经·周颂》的《噫嘻》篇。整个的亲耕大典，有仪式，有歌唱，还有周王亲耕“表演”，实际就是一出鼓舞精神的大戏。这就是礼乐文明

特有的“表现”形态。歌唱诗篇的作用是宣示典礼的意义。隆重的亲耕典礼，若没有这首诗的歌唱，典礼的意义就难以宣明。此例说明，诗篇在礼乐中的地位和价值是多么重要。强调《诗》的礼乐文明属性，还关乎诗篇的理解。如本书所选的《周南·卷耳》，像阅读后来的文人诗那样读之，怎么读都扞格不畅，因为篇中“采卷耳”是女子之事，而“酌金罍”以及骑马、登高，却是男子的行为；就是说，一篇之内竟含有两个“我”，即两个抒情主体。但是，若将其理解为仪式中的歌唱，是男女对唱，全篇就豁然可解了。这样的例子在《诗经》中颇有一些。

## 二

《诗经》篇章，特别是雅颂，既然与西周礼乐文明建构相关，那么，诗篇创作就与礼乐文明建构的历史过程相一致。在古代，学者多以为周初的周公“制礼作乐”，是诗篇创作的高潮，于是很多《雅》《颂》篇章就这样被当作了周初作品。同时，历来都承认的另一个创作高潮，是西周末年“风衰俗怨”时“变风变雅”的涌现。这是《雅》《颂》创作两期说。时至今日，还有一些学者以为《诗经》作品《周颂》最早，其次《大雅》，其次《小雅》，之后为《国风》。其实是受古代说法影响下的误解。近年来，中外学者通过对出土青铜器及铜器铭文的研究，得出大致相近的结论：在西周中期亦即周穆王、恭王这段时期（可能延伸到此后的懿王、孝王时期），曾发生过礼乐创制的高潮，

也有学者称之为“礼制革命”。这与笔者多年来考察雅颂创作时代所得看法相吻合。西周穆王、恭王两朝，约六七十年间，实际也存在着一个雅颂诗篇的创制高峰，且与礼制更新息息相关。这一时期，王朝大祭先王，具体说，较早时曾大祭文王，并旁及太王、王季及武王等；稍晚若干年，又有周人对自己始祖后稷的大祭，并兼及公刘等。与此相伴，是《周颂》颂赞文王、太王、后稷德行诗篇的相继问世，至于《大雅》新篇章的出现就更多。这些，一般而言都是祭神典礼中的诗歌。还有一些诗篇的创作，则属于新现象，它们颂扬典礼活动中的周王，或者是向出游的周王献诗。后者，虽不免阿谀奉承，但是，与前者一样，都显示着诗篇创作的重大变化：人们开始把诗篇的歌唱，献给活在世上的人。仅就这一点而言，那些献给周王的诗篇也是有其历史价值的。

那么，隆重祭祀祖先的意义何在？一言以蔽之：发掘传统中的精神资源，以应对生活中面临的困境与问题。以此，诗篇创作实际表现的是一种“化传统为己有”的精神努力。周家建国百年了，诗篇高扬“文王之德”，其作用即在精神上凝聚那些业已出现“封靡于尔邦”（《周颂·烈文》）倾向的大小诸侯们<sup>①</sup>。稍后的大祭后稷、公刘，则与西周中期恢复农桑稼穡生产有关；同时，大彰后稷功德，还与当时

<sup>①</sup> 周初封建诸侯，文王后裔明显多于武王。《左传·僖公二十四年》：“昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚以蕃屏周。管、蔡、郕、霍、鲁、卫、毛、聃、郕、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇，文之昭也。邰、晋、应、韩，武之穆也。”文王之子得封较武王之子竟有四倍之多。

历史的建构——即把周人早期历史与尧舜禹的神圣谱系连接起来——的精神动向有关。再从大背景上说，当时礼乐创制的高涨，又是人群融合的积极性结果。自周初起，周王朝就对殷遗民实施宽大政策，到西周中期，政策实施已有百年时光，所获得的历史效果，就是殷商遗民敌对情绪的消除，及殷周两大人群之间关系的融合。中期铭文对此多有显示，而《周颂·有瞽》《有客》《振鹭》及《大雅·文王》诸篇表明，来自殷商人群的艺术家是参与了宗周礼乐建构的。也因如此，西周中期称得上是一个古典文明缔造的特殊时代。

当然，西周早期数十年，还是有诗篇的创作的，如周初“大武乐章”中的几首，以及《般》《酌》《时迈》等都是，只不过数量上远不如古人想象得那样多而已。此外，在中期诗篇创作高潮之后，西周晚期也确实有一个新的高潮期，只不过，现代研究表明，这个高潮期延续的时间不仅限厉王、幽王两朝，《小雅》中颇有一些篇章是东迁后周平王时期的作品。这一点从宋元开始，就已经有研究者注意到了。

### 三

十五国风，也是礼乐文明的一部分，不过情况较为复杂。风诗中，如《周南》《召南》和《豳风》，是周王朝的“乡乐”（见《仪礼·燕礼》），是王室的歌乐及来自王畿地



区的诗篇。此外更多的诗篇，则来自各诸侯之邦，如《邶》《鄘》《卫》等十二国风。其分布地域也难免重叠，如《王风》地域就与《周南》部分叠合，又如《秦风》来自秦地，而此地的大部分即西周时的宗周之地。大体而言，风诗出现的高潮期从西周崩溃前夕开始，一直延续到春秋中期。这又与当时历史文化重心由西周王室向东方诸侯转移的大势相应。不过，具体说来，风诗高涨的原因颇复杂。

《诗经》有“风”，笔者以为，与西周天命观有关：王朝的兴替，决定大权在上天。而上天决定把大权交给谁，按古人理解，又取决于小民的态度。小民的呼声上天听得到，这就是所谓“天听自我民听”（《孟子》所引古本《尚书》句）。这样的观念是西周取代殷商之后出现的。那么，采集小民的歌唱，既可了解民声民心，也可藉此窥测上天意图。小民有悲苦的呼告，古人理解，上天听了以后会有反应的，也会传达给世人的。甲骨文显示，早在商代人们就认为，上天的意图是由“风”来传达的<sup>①</sup>。这样的神秘观念周人接受了，成为西周天命观的组成部分。有如此的观念，就会有相应的设施。笔者以为，各种文献记载的“王官采诗”说，在这样的逻辑下是可信的。过去，因记载“王官采诗”的文献主要为东汉典籍，所以近代以来的学者疑信参半。近年战国楚简《孔子诗论》出现，其中有“举

① 参郭沫若《卜辞通纂》关于甲骨文“风”“夙”的解说。“风”背后有神意，也见于甲骨文及《山海经》等文献，历来学者对此多有讨论。又，赵诚《甲骨文简明词典》说：“商人认为风听从上帝的指挥，如‘帝其令风’（合一九五），则风在当时被认为是一种有意志的自然现象。”（中华书局1988年版，第188页）

贱民”“大敛财”云云，学者研究，所言指的就是“王官采诗”之事。这大大增加了“王官采诗”说的可信度。不过，笔者以为，要确定十五国风中一些篇章是不是“采诗”的结果，最终还是要由作品自身的证据来确认。也就是说，若风诗真的为王官采集所得，必然会在作品层面留下痕迹。仔细观察，这样的痕迹有，而且不少。例如，“十五国”所占地域那样辽阔，然而各地风诗的语言、句式及韵律却是高度统一，这是可以由“王官采诗”来解释的<sup>①</sup>。这样的例子还有其他一些，本书各诗注解对此有说明。此外，对“采诗”也应妥善理解。有时候社会上有现成的歌谣可采，然而更多的时候，民间只有感人故事的素材，如一些弃妇的不幸遭遇等。所谓“采诗”，其实是对这些故事进行初步加工，之后层层上交，最后到达当时的音乐专家即太师之手，由这些乐官进行“比其因律”的精加工。就是说，一首所谓“民歌”，是经过多道加工手续才完成。将

---

① 近年有受西方“口头史诗”研究影响的海外学者，用“套语”理论研究《诗经》中的一些句式类似的语言现象，以为这些是抒情歌手的套语。应该说，这样的新思路，确实可以解释一些语言现象，但是，采用这一来自西方的思路之前，应该先要证明这样一点，即在上古时代中国那样辽阔的地域上，是否已到处都有口头的抒情歌手，而且，更重要的还需要证明，当时辽阔地域上到处都使用同一种方言。没有这样的前提条件存在的证明，率然采用来自西方口头史诗歌唱方式解释《诗经》的一些篇章，就未免贸然之嫌。就中国古代情况而言，有文献记载，春秋战国时期，楚国人是不能听懂越人歌唱的。楚越相邻，尚且如此，其他也就可想而知了。方言既异，“套语”又何从谈起？但是，采诗官的存在，倒可以解释《诗经》语言上的近似现象。因为，王官作为固定的职业群体，可以用当时通行的“雅言”（“雅言”出《论语》，春秋时已经存在）记录各地方言的歌唱，因而《诗经》中出现一些语句上的雷同，也是很可理解的。

民间的故事采集加工成为反映社会问题的诗篇，如此的制作，不是很像今天的“报告文学”吗？

不过，对古老的“王官采诗”说，在理解上还需要做些调整。其一，采诗的高潮在西周后期。这一点不明确就会对“采诗”说有误解。西周早期也有采诗，但很少。从西周后期起采诗趋于频繁有其特定原因，具体说，就是王朝内部贵族阶层与王权势力之间的权利争斗。史载周厉王“专利”，所谓“专利”，就是将一些原属公共所有的资源，如山林沼泽之利划归王室所专有。实际上，这可以理解为王室为财政所迫不得已的措施。西周封建制，是王朝对有功贵族的不断赐封；资源有限，其结果必然是王室权利的日益减缩。厉王“专利”，受伤害最大的当然是一般小民，不过，对两百年封建养成的贵族阶层也不会有利。这使得贵族一时间有目的地站在了小民一边，利用小民情绪以达到自己的目的。采诗，亦即收集小民的呼声以对抗周王，或许就是贵族可以使用的办法。这是有迹象的。恰是在对厉王“弥谤”的反对中，召穆公这位出身老权贵之家的大人物站了出来，强调“防民之口甚于防川”的危险性，又强调“列士献诗，瞽献曲，史献书，师箴，瞽赋，矇诵，百工谏，庶人传语”的重要。而且，《诗经》及相关文献显示，召穆公及芮良夫、卫武公等西周后期大人物，还是一些《大雅》篇章的作者。那么，由他们来策动采诗，使之形成一股潮流是很有可能。

其二，过去以为“风”诗只见于“十五国”，实际上，

《小雅》中就有风诗，如《蓼莪》篇，孝子不得终养的悲哀，若无人采集加工，何以流传，又何以被保存？其三，所谓“王官”，其实不是“官”，只是说他们受官方差遣，而且他们的身份颇低。汉代文献说他们是“男年六十，女年五十无子者，官衣食之”（何休《公羊传解诂》）者，《孔子诗论》甚至称之为“贱民”。我想，由这样身份的采诗官来搜集诗篇或诗篇题材，实在是风诗的大幸，直接影响到风诗在情感上的一大优点，即同情弱小。采集久劳不得息的征人、役夫的歌唱，是同情；对被遗弃妇女不幸遭遇的表现，也是同情。此外，采诗还无意中完成了对民间文化的抢救。例如，郑国水畔男女春日欢聚的歌咏，若无人采集或加以关注，可能早就从历史视野中消失了。又如流行于晋地的“闹洞房歌”（即《唐风·绸缪》），以及古老的过年歌（即《唐风·蟋蟀》《山有枢》）等，若无采集保存，也不可能流传至今。总之，采诗，让古老时代许多时代风俗保存下来了，这实在是一项堪称伟大的成就！因此，可以说，尽管采诗背后有贵族的利己动机，但是，说到最后，采诗其实是一种文化胜利；其成就，也是当时策动这项活动的西周贵族想象不到的。

#### 四

《诗经》是“礼乐”的有机部分。古人说：“歌以发德。”《诗经》篇章“发”的正是礼乐精神之“德”。没有歌

唱的诗篇，礼乐精神就难以表现。约言之，《诗》三百篇鸣奏的是四大精神和弦。换言之，三百篇中有四大精神线索。具体是：一、族群之和；二、上下之和；三、家国之和；四、人与自然之和。

第一条和谐线索，主要表现在《诗经》中大量婚恋诗篇的存在。婚恋篇章多，是因为那个时代十分关注婚姻关系缔结。理解这一点，需要了解当时的历史，当时的人群关系状态。西周建立，面临着一个很大的历史难题：即将如此林林总总的文化上尚未统一的人群，打造成一个人族整体。距今一万年左右，中国文化发祥，到了距今五六千年时，广大地域上开始出现地域性文化人群分布，所谓炎黄、东夷和南蛮；后来夏朝建立，但三大文化人群的统一远未完成，一直到商朝仍然如此。其间最大的问题是追求统一的手法存在严重问题，具体说，两个王朝大致都采取了以武力征伐、亦即“剿绝其命”（《尚书·甘誓》）的方式对待其他众多族群，试图以此获得政治版图的极大扩展。前辈学者研究甲骨文，发现殷商经常与十几个方国长期存在征战关系。这固然会消灭一些人群，驱走一些人群，然而，说到文化统一，民族的形成，则难免南辕北辙。征伐只会带来反抗，族群的数量是减少了，反抗的意志和能力却会更加坚强。周武王灭商前夕，八百诸侯“不期而会”地簇拥在武王伐商的旗帜下，就是一个极好的明证。也正因周人克商是以弱胜强，新生的周王朝才改变了武力征服的策略，转而实施一种新的封建制度，以安顿天下异族异

姓的众多人群。随着周人政权在辽阔地域上的普遍建立，是人群融通政策的实行。其重要表现之一，就是周贵族广泛地与众多异族异姓通婚，以广泛联姻的方式，与众多的异姓贵族即其所代表的人群建立亲戚关系。后来的儒家说，婚姻的缔结可以“合二姓之好”，可以“附远厚别”（见《礼记》），即精彩地道出了周人利用婚姻方式凝结不同人群的事实。王国维《殷周制度论》说封建造就的社会是一个“道德团体”是不错的。而所谓“道德团体”的基础，就是广泛亲戚关系的形成。周道亲亲而尊尊，没有广泛的与异族异姓婚姻关系的缔结，就无法成就那样一个包容广泛的“道德团体”。打开《诗经》，开篇一首就是表现婚姻典礼的《关雎》；而且，在《仪礼》中，周贵族宴会歌唱到“歌乡乐”一节时，同样以《关雎》为始，其实，这都与婚姻关系凝聚人群的特殊作用有关。《诗经》所以要以《关雎》为开篇，并且风诗中何以有那样多的婚恋题材的篇章，相信在明白了周人使用婚姻关系缔造王朝人群新关系之后，也就不难理解了。这是一条王朝的生死线，“亲亲”之后才有“尊尊”，周贵族与异族异姓婚姻关系的缔结，是周王朝政治合法性的前提。这就是隐藏在《诗经》中的第一条精神线索。在西周贵族上进的时代，他们用缔结婚姻的方式联合众多异姓人群。可是，到了西周后期和春秋时，贵族家庭婚姻关系上的败坏，也成为社会的普遍现象。史载周幽王因宠爱褒姒而废长立幼，加重了西周的危机；春秋时期诸侯贵族上层普遍沉溺于所谓“桑中之喜”，都

是那条精神线索松弛、甚至废弛的表现。这引起了诗人的高度关注。周王朝上升期的婚恋诗与衰落时的婚恋诗，实际是一正一反的关系，有正面的关注，就有反面的关注，两方面都无言地宣示：婚姻状况如何，实在关系到王朝政治的兴衰。

第二条线索是上下之和。这也与西周封建密不可分。周人建国时人数很少，较诸商王朝遗民，当时的人数尤其如此。特别是封建实施，周人群体化整为零，每一个诸侯邦国的人数就更少。要以少数的人群，完成镇守一方的大任，诸侯邦国之内必须讲究上下一心。其君民关系与后来王朝也就有很大不同。大家熟悉的《左传》所载“曹刿论战”故事，不能“肉食”的曹刿说见鲁国君主就能见，不是很说明问题吗？封建体制，造就了邦国内部独特的上下关系。这样的社会现实，表现在礼乐层面，就是《诗经》中宴饮诗篇的大量存在。全人类都吃饭，但在吃饭的事上发展出众多礼节，唯中国古代周人为最。有乡一级的饮酒礼，称“乡饮酒礼”，也有贵族的高级饮酒礼，称“飨礼”；耕种典礼时要宴飨，祭祖之后要行饮酒礼，射箭典礼之后也要行饮酒礼；一般节日族群内要饮酒，招待宾客也要饮酒，等等。平日，大家论君臣上下关系，饮酒礼仪时则论宾主，论年齿。平时你是大夫，我是士，你高我低，但在饮酒礼上，一来一往是平等的。而且，饮酒礼还是序齿的，不按身份贵贱，而按年纪大小论敬酒次序。这才是饮酒礼的要义所在。吃一次饭，能消除上下隔阂，恢复一

种基本的人际关联，那就是大家是亲人，是共同利益的分享者，这是最根本的。而且，一些宴饮诗篇还特别强调，身为贵族应该极尽慷慨大方之能（参本书《小雅·伐木》篇解说），因为只有这样，下属才会遵从追随贵族。同样，随着西周衰世的到来，也是贵族的在饮酒上的荒唐放荡，诗篇如《小雅·宾之初筵》，对此就持激烈批评的态度。有趣得很，这也是“一正一反”的关联。

第三条精神线索，即家国之和，主要表现在一些诗篇对那些卫国出征、行役家庭的关注。《诗经》大、小《雅》，有许多战争诗篇，《国风》中也有不少思念出差行役在外家人的。为什么有这些篇章呢？一言以蔽之，抚慰或同情那些为国家出力而牺牲了小家利益者的心灵。任何国家都有边防，有公共领域的工作要由个体承担完成。许多小家的男性成员因而需要为国家外出劳作，于是就有了家、国之间的矛盾，用老话说，就是所谓“忠孝不得两全”，弄不好会出现悲剧性冲突。要弥合这种伦理冲突，周人的办法，见诸诗篇，是用隆重的典礼及歌唱来承认某些社会成员为国家做出的牺牲，并以此来向这样的家庭表达敬意。这实际就是在以精神的方式消除悲剧性冲突，或者说，是不让“忠孝不得两全”的抵牾真正发展到破坏性的悲剧冲突地步。这就是“礼乐”文明的精神取向。但是，到西周晚期，王朝只顾国家，不管小家庭死活，“孝子不得终养”的恶性事件就出现了，这就是前面提到的《小雅·蓼莪》篇所暴露的事。王政如此，王朝社会破败的噩耗音响，也就嘹嘹



作响了。

最后一条，也就是第四条精神线索，是《诗经》农事诗篇所表达的人与自然关系的和谐。在此线索中，可以找到“天人合一”观念的根源。以《七月》为例，这首诗一共八十一句，时间词就有四十多个，参差错落地组成一个时间回环，周而复始，年复一年，显示出这样的意识：世界是周流不已的。古人对宇宙的基本认定，就是它的变动不居。这源于农耕文化的实践。诗篇叙述一年的农桑狩猎，一方面是时光迅速流转，一方面是快节奏有条不紊地劳作。就笔法而言，描述时光流转，很惜墨；述说劳作进行，也很简洁。诗人更倾意将人事、自然两方面拧成一股绳，以突出这样一点：人步武着大自然的节律，翩翩起舞般地劳作于天地之间。因此，诗篇显示出特有的大韵律，也是诗篇的大美之所在。还有，《诗经》农事诗篇表现人从大自然中获得生活资料，但是，从没有出现农耕劳作是追求“财富”这样的概念。这一点，在古希腊赫希俄德的《工作与时日》中却是有的，而且十分清晰。那也是一首农事诗篇，篇幅要长很多，而且是教训体。劳动带来财富，贫穷意味耻辱，是赫希俄德用来告诫弟弟的名言。要知道，当把劳动作为获取财富的手段时，人与自然间最纯朴原始的关系就变得疏离了，自然也就被推开去，变作了可以从中获取财富的客观对象。读《诗经》农事诗，没有这样的疏远之感，相反，诗篇中洋溢着的是瓜果的清香，禾苗的蓬勃，收获时场圃的堆垛，以及祭祀祖先时食物的芬芳香气。