

中國古代時間觀的萌芽 ——《詩經》時間意識探討

盧瑞容

國立宜蘭大學人文暨科學教育中心教授

摘 要

本文嘗試從「詩篇內容」與「時間詞彙」來探討《詩經》時代的先民已顯現出何種「時間」意識。

結果發現：(1).先民多從日常生活中意識到「時間」的存有，確立了中國傳統「與人事思考密切結合」的特有時間觀；(2).先民從四時變化體會到時間的「循環性」，從生命的有限與不可逆體會到時間的「單向直線性」，「一日三秋」的喟嘆則告示「心理時間」的存在，這些顯示出《詩經》時代多重時間觀已經並存不悖；(3).「時宜」概念已多所呈現，日後成爲儒家時間觀的最主要特色。

關鍵詞：詩經、時間觀、時間相對論、時宜

The Emergence of thse Notion of Time in Ancient China: The Consciousness of Time in the Book of Odes

Lu, Ruey-rong

Professor, Humanities and Science Education Center , National Ilan University

Abstract

This article discusses the notion of time as exhibited in the Book of Odes. We argue that the emergence of the consciousness of time in ancient China had been very much to do with human activities. Moreover, the ancient Chinese people had conceived of a kind of lineal directionality of “time”. Also, the “psychological time” can readily be observed in the Book of Odes. Finally, we indicate that the concept of “timeliness” stood out as the salient feature of the Confucian notion of time in ancient China.

Key Words : Book of Odes, notion of time, relativity of time, timeliness.

一、前言：《詩經》時間意識研究的切入點

中國文明奠基於農耕生活，而古代之農耕全然配合天文之行、四時之變來作息，因此如果我們說中國人早在三代農耕文化成型時便已有某些形式的時間觀，應屬合理的推測；只不過因為古代中國人因「務農」而「務實」的特性，使得各種思維——包括時空概念在內——都難以脫離人事的實際考量。¹而這不脫離人事思考的時間概念，很容易被西方學者站在純粹哲學的角度，指稱中國人缺乏抽象時間觀。²這已經是哲學界的老問題了，此處不擬重燃戰火；因此仍然回到前述，從「不脫離人事思考的時間概念」的角度，來鳥瞰先秦時代中國人所顯現的時間觀。

根據筆者考察，先秦時代的時間觀，大約可歸納為四個層面：[一]、社會生活的時間觀，這是《詩經》所呈現的；[二]、自我存在的時間觀，這是屈原所焦慮的；[三]、邏輯意義的時間觀，這是墨子、莊子、惠子所思辯的；[四]、生命意義的時間觀，這是儒家所注重的。

本文打算對第一類的時間觀進行探討。關於第二類——屈原對「時間」的焦慮、不安、恐懼、失望——學者已有精闢剖析；³本文僅對屈原的時間觀與《詩經》所顯現的時間觀作部份比較。關於第三類——墨子、莊子、惠子等人的邏輯時間論辯，⁴以及第四類——儒家特別注重「時」的時間觀，相關論著已經不少，但猶有可供探討之處，筆者亦將於別文另行探究，此處不贅。

在此需先闡明的是：本文不擬將《詩經》所呈現的以社會生活為

1 關於中國人的時空概念習慣於緊扣現實人事的思考方式，林麗真有深入分析。請參見：林麗真，〈《周易》“時”、“位”觀念的特徵及其發展方向〉，刊於《周易研究》（濟南：山東大學「中國周易學會」）1993年第4期。

2 相關論辯請參見：劉述先，〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，刊於《臺大歷史學報》（台北：台大歷史系）第27期，2001年6月。「一、緣起——中國人缺少怎樣的抽象時間觀念」，頁2~4。

3 請參見：陳世驥英文原著、古添洪譯，〈論時：屈賦發微〉，收錄在：葉維廉、楊牧編，《中國古典文學比較研究》（台北：黎明文化事業有限公司，1977年）。

4 即使是墨子、莊子、惠子的邏輯時間論述，也是舉實際事物現象為例，因此仍可歸類為「不脫離人事思考的時間觀」。

主體的時間觀，直接視爲是「儒家的時間觀」。雖然根據《論語》的記載，《詩經》經過孔子的整理，孔子經常以之爲教材，並且對《詩經》推崇備至；到了西漢，《詩經》被列爲儒家五經之首。但是我們知道儘管《詩經》具備上述諸種儒門條件，然而〈國風〉到底只是發乎真情的各地歌謠；即使是多朝會、宴饗之樂的〈雅〉，以及歌頌祖先的祭祀音樂〈頌〉，在歌詠之初也未必懷著儒家的「教化」意圖。所以如果以儒家的教化觀來探討《詩經》的時間觀，一方面可能會掉入《毛傳》「詩序」的說教窠臼，侷限了《詩經》的活潑生命力；另一方面則是將「時間觀」的探討轉爲「文化闡述」，在論述上有過度擴張之虞。⁸

另外，下文將稱「《詩經》所顯現的『時間意識』」，而不直接稱「《詩經》的『時間觀』」，這是因爲《詩經》是詩歌總集，它的作者不但來源複雜而且許多都無法確定，因此無法形成某種具特殊主見的時間論述；只能說它所顯示的是：《詩經》時代人們對時間的不自覺的集體意識。這些集體意識上自王侯下至庶民，在祭祀、在宴獵、在征戰歸途、在行役、……在種種日常生活當中，多方地顯現。

由於時代尚早——從西周初年到春秋中葉大約五百年間——個人之「自我」意識及對「時間」的獨立概念都還未明確發展出來；但人在時

5 〈子罕〉篇孔子自云：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」（按：《論語》、《孟子》皆引自台北世界書局1956年版《四書集註》，不註頁碼。）

6 〈述而〉篇記載：「子所雅言：詩、書、執（按：『執』[「藝」初字]之訛誤）、禮，皆雅言也。」

7 孔子說：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：思無邪。」（〈爲政〉）至於《詩》的作用，孔子對學生說《詩》可以興觀群怨、近可事父、遠可事君、多識於鳥獸草木之名（〈陽貨〉）；又對兒子說「不學詩無以言」（〈季氏〉）。對於有領悟力的學生，孔子也常讚之以「始可與言《詩》已矣。」（〈學而〉篇讚子貢，〈八佾〉篇讚子夏）。

8 孫長祥〈《詩經》中的時間觀——從詩經試探儒家時間觀的原型〉一文即著眼於「教化觀」，並在文中闡述《詩經》時間觀做爲儒家時間觀的原型「與中國文化、歷史、價值、傳統存續發展的交融關係」。請參見：《人文及管理學報》（中壢：元智工學院通識教學部）第1卷第1期，1997年3月。

9 相對於這種「不自覺的集體意識」，屈原的作品（〈離騷〉、〈天問〉等）所表現的可說是「自覺的個人意識」，詩中對「時間與我」的對立，充滿強烈的主觀感受——包括不安、焦慮、恐懼、失望……等。

間中生存，終究會從事物的變遷中體悟到時間的存在。因此我們說《詩經》所描述的是「社會生活中事物變遷下的時間」¹⁰。而這些所謂「事物」，來自日常生活各個層面——下自里巷歌謠、農耕作息、男女相悅、征伐行役、公僕難為、棄婦怨悔，上至宮廷宴獵、君王祭祀，舉凡天候變化、鳥獸蟲魚、聲色娛樂、愛怒怨悔、思念期待、諷刺讚美、道德批判、歌頌先祖、祈禱神明……等，都是《詩經》時間描述的背景。

而在形式上，做為中國上古時期詩歌總集的《詩經》，對於時間意識的表達，還談不上「設計」、「佈局」、「示意(poetic signification)」等高深文學技巧¹¹；諸篇作者也尚未意識到個人「自我」與「時間」之間的方向性問題¹²。因此《詩經》的時間敘述，還只是單純的、直接的對事物變遷下的時間流動之感受。換句話說，《詩經》以比較素樸的手法呈現原始的時間意識。

此處所謂「原始的時間意識」是指中國上古時代的先民依於上述農耕生活對時間所產生的初步概念。本文根據詩篇內容以及時間用語，歸納出《詩經》所描述的原始時間意識，在下列五個層面已有明晰表現：第一是「規律循環」的時間意識，來自於對自然環境規則變化——如日昇日落、月盈月虧、四時更迭——的觀察；第二是「一去不復返」、「生命有限」的時間意識，來自於對生命變化——出生、茁長、衰老、死亡——的感受；第三是對「時間無限展延」的期待，來自於對眼前生活的滿意；第四是時間的「相對性」概念，來自於人心在某一類事象的

10 到了莊子、屈原時，「個人存在」之意識與獨立的「時間」概念都已成型，因此他們對時間的闡述，不再是單純的、客觀的事物變遷，而是主觀的「個人」與「時間」的對峙。

11 因此探討中國古詩裡種種對時間的設計、佈局、示意作用……等之論著，所舉之例概為六朝以後之作品。參考下列著作可見一斑：黃永武，《中國詩學——設計篇》（台北：巨流圖書公司，1976年），頁44~56；陳世驥，〈時間和律度在中國詩中之示意作用〉，收錄於：《陳世驥文存》（瀋陽：遼寧教育出版社，1998年），頁47~66。

12 個人意識強烈之後，才能對「自我」在「時間」中的位置與方向，有所辨識與描述。劉若愚在〈中國詩中的時間、空間與自我〉（原文係英文，中文為陳淑敏所譯，刊於《書目季刊》【台北：書目季刊社】第21卷第3期，1987年12月）所舉之例，大部分為唐宋詩，最早的是陶淵明詩。

主觀感受；第五是「時宜」(timeliness)概念已有初步發端，明顯表現於對食物鮮美的感受。本文即依此順序加以探究。

二、「蟋蟀在堂，歲聿其莫」：歲月四時的規律循環

《詩經》時代，先民已經意識到時間是「循環的」了嗎？太陽每天重複一次完整的空間位移，月亮每個月重複一次完整的盈虧，四時每年重複一次完整的輪替，這些現象應該會讓完全仰賴天象耕稼作息的先民建立起時間循環往復的意識。

當然，對時間的這種簡單循環概念，不足以稱為「時間的圓形循環觀」，它僅止於對自然界現象的基本而具體的認知，不像古希臘斯多噶學派主張宇宙一切人、事、物都會周期性地反覆生滅重演；也不像婆羅門教那樣主張所有生命都在永恆地輪迴；也不是莊子「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀」的「物化」觀¹³。它是「生活」的認知，而不是「生命」的認知。

這種單純的自然現象循環認知，在《詩經》裡主要是表現在順應四時節氣的農耕生活上——四時輪替、節氣更迭甚至蟲鳴鳥叫都如此富有規律，因此聞「蟋蟀在堂」，就知道「歲聿其莫（即『暮』字）」（〈唐風·蟋蟀〉），這是一種生活常識¹⁴。更進一步，先民對於這「週而復始」的歲月已十分熟稔，因此隨著物象變化便能預作準備，展開規律的作息。〈豳風·七月〉正是先秦時代農耕生活的典型記載。全詩共八章，一整年每個月份重要的物象變化，包括星宿流轉、鳥語蟲鳴、草榮木實、風寒霜至……都在詩中呈現；更重要的是百姓順應此種節氣變化，每個月應該做什麼事？也清楚描述。舉凡于耜舉趾、田官督察、爰

13 值得注意的是莊子這種「物化」觀，重點也不在「死生輪迴」，而是在「氣之聚散」與「萬物一也」。

14 《詩經》內文引自：鄭玄，《毛詩鄭箋》（台北：中華書局，「四部備要本」，1981年）。不註頁碼。

桑采繫、搓麻織染、冬狩製裘、剝棗穫稻、釀酒介壽、築場納禾、茅綯乘屋、鑿冰納陰、獻羔祭韭……等，盡納詩中，逐月描述其配合季節的作息與飲食。

其中尤以第五章，最有時間循序之描述：

五月斯螽動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀入我牀下。穹窒熏鼠，塞向瑾戶。嗟我婦子，曰爲改歲，入此室處。

這一章的重點在於寒氣漸染，人們知道應該打點住屋的禦寒設備以過冬了。卻從夏日餘威的五月開始著筆；同時著重於聽覺的描述——先是五月的蝗蟲彈腿鳴叫，接著是六月紡織娘抖動翅膀，接下來的七、八、九、十的四個月，蟋蟀逐步從田野進到屋簷下、門口，最後鑽進牀下，人們感受到瑟縮之氣已然侵入屋內。因此堵住屋宇空隙、煙薰老鼠、塞好北窗、補好柴門，總算能安心過年了。

〈豳風·七月〉做爲先秦時代百姓農耕作息的代表作，唯有時間運行是「循環」的，才能以「一年」代言「年年」如此。

三、「今者不樂，逝者其亡」：生命的單向性與有限性

在宗教主張或哲學思想上，時間的圓形循環觀與線性單向觀在本質上是相互排斥、無法並存的；但在日常生活中，人從大自然某些現象感受到時間的循環重複，同時又從其他某些現象體認到時間不可逆的線性進行，兩者並不衝突矛盾。

《詩經》時代先民除了對日月星辰歲時有「循環」的感受之外，也一定深深體認到所有生命的任何一個階段以及最終都是「一去不復返」的，因此時間也應該是像孔子所喟嘆的：「逝者如斯夫，不舍晝夜」，絕無回頭或重來之可能。

處在這不可逆的滔滔長河之中，每個人只能擁有其中的一小段，而且身不由己地隨波而去。《詩經》裡的先民對於生命這樣的具有時限性，因應之策是「及時行樂」。

〈小雅·頍弁〉主題是主人宴飲兄弟親戚。正當酒食方酣、享盡天倫樂之際，詩人卻於樂極時生悲，忽然發出死喪將至、及時行樂之嘆：

如彼雨雪，先集維霰。死喪無日，無幾相見。樂酒今夕，君子維宴。

這就好像燦爛的春光，更易令人「傷春」一樣；酒食美好、相與之情醇厚，更容易令多愁善感的詩人興起聚日無多之憂。然而人力對歲月之逝卻是無可奈何，唯一能作之事，只有及時行樂罷了。

〈秦風·車鄰〉所描述的情形類似：

既見君子，坐鼓瑟。今者不樂，逝者其耄。（第二章）

既見君子，坐鼓簧。今者不樂，逝者其亡。（第三章）

詩人正在歌詠秦國國君平易可親，以閒暇宴飲臣下，鼓瑟吹簧作樂：卻又立刻興起歲月易逝、人易衰亡之嘆，因此亟勸與會者及時享樂。這兩段文字，在時間的投射上，有其奧妙：「今者」與「逝者」相對，字面上是「今」、「昔」相對；實際上它的意義卻是從「現在」想像「未來」。

〈唐風·蟋蟀〉是晉國百姓歲暮述懷之作。一整年辛勤耕作之後，到了歲末，好不容易得空相與宴飲。這個時候彼此互勸及時行樂，因為歲月稍縱即逝：

……今我不樂，日月其除。無已大康？職思其居。好樂無荒，良士瞿瞿。

……今我不樂，日月其邁。無已大康？職思其外。好樂無荒，良士蹶蹶。

……今我不樂，日月其慆。無已大康？職思其憂。好樂無荒，

良士休休。

本詩旨意特殊之處在於：上句才剛說日月不停消逝，吾人需及時行樂，下句卻又立刻警覺不得過度享樂、不能荒廢工作。我們可以看得出來應該是勤儉成性的農夫才會對享樂這般節制。

「及時行樂」的規勸，會因時局告急、大難將至而愈亟。〈唐風·山有樞〉是最典型的例子：

……子有衣裳，弗曳弗婁。子有車馬，弗馳弗驅。宛其死矣，他人是愉。

……子有廷內，弗洒弗埽。子有鐘鼓，弗鼓弗考。宛其死矣，他人是保。

……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。

這首詩也在勸人及時享樂，特別的是已經語帶恐嚇了——擁有衣裳、車馬、庭院住屋、鐘鼓、酒食、琴瑟的人啊，不趁現在趕快享受，尚待何時？國家將亡，難保明天不會忽焉死於非命。一旦兩眼一閉、兩腿一伸，這些好東西，就全歸他人所有了——可以看得出來這首詩的背景應該是局勢吃緊了，此種恐慌油然而生。

四、「萬壽無疆」與「以永今朝」：對時間無限性的期待

從上節可以看到《詩經》裡的先民對於個人生命的有限，以及在時間長河中的身不由己，雖然也有少數比較激烈的反應，但整體上對人生最無力為之的生死大限並未感到沉痛悲傷；由此而倡籲的「及時行樂」，也不但不頹廢沉迷，還知所節制，顯現一種對生命的正面思惟。這種正面思惟還表現在對「未來」的樂觀期待與祝福上——先民對「老」並不憂懼，也經常祝禱長上「萬壽無疆」。

這種樂觀期待與祝福可能與當時百姓所經營的農耕生活堪稱安定有

很大的關係。在農耕生活中，意識最清楚的「時間」概念，可能就是日月星辰歲時的循環現象，這是一種客觀的秩序存在。從〈豳風·七月〉裡，我們可以看到先民配合這種客觀秩序的循環運行規律地起居作息，而獲得相當程度的身心安頓。安頓在這種社會生活裡，個人的自我意識自然相對地不發達，個人的生命意義也尚未被深思。在「大我時間」的籠統感覺之下，只要團體生活和樂，小我的「老」未必可憂，反倒可以樂觀期待；並以「壽」祝福長者。

關於這一點，只要拿戰國後期的屈原作品來作比較，就更清楚了。屈原的自我意識十分強烈，「個人生命」對他來講具有絕大意義。他急於完成他的忠貞事業，「時間」卻毫不留情地逝去。因此屈原對「老」焦慮、不安、憂懼萬分：

汨余若將不及兮，恐年歲之不吾與。……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。……老冉冉其將至兮，恐脩名之不立。（〈離騷〉¹⁵）
歲習習其若頽兮，昔亦冉冉而將至。（〈九章·悲回風〉）

屈原的焦慮恐慌，來自於他強烈地意識到「個人生命」與「宇宙時間」的對立，而又強烈地想要以個人的力量去對抗時間的流逝。

這些是《詩經》裡的先民完全意識不到的層面。他們的自我意識不明，在大體安定的社會生活羽翼之下，首先，「與子偕老」幾乎可說是那個時代庶民的普遍誓約。這個誓約顯示夫妻對老年家庭生活的樂觀期待。由於期待能相伴到白頭，因此對「老」的歲月便無所憂懼。〈鄭風·女曰雞鳴〉第二章所描述的：

弋言加之，與子宜之。宜言飲酒，與子偕老。琴瑟在御，莫不靜好。

15屈原作品引自：洪興祖，《楚辭補註》（台北：廣文書局，1962年）。不註頁碼。

這是新婚夫妻設想未來景象的最佳寫照。妻子對丈夫表達了為丈夫做佳餚，以及與丈夫共享美饌好酒，白頭偕老、琴瑟和鳴的願望。而在〈邶風·擊鼓〉裡，久戍域外思歸不得的戰士，突然憶起舊日的誓約，同時也擔心活不到那麼「老」來完成誓約：

死生契闊，與子成說。執子之手，與子偕老。于嗟闊兮，不我活兮！于嗟洵兮，不我信兮！

當然，這種誓約的後果不見得都是甜蜜溫暖的。例如〈衛風·氓〉「及爾偕老，老使我怨」表達了棄婦對舊日誓約的怨惱；所幸以她的果決，最後堅決斬斷當年的「信誓旦旦」，擺脫了「及爾偕老」的束縛。〈鄘風·君子偕老〉中的女主角，雖然命運多舛，但是當初嫁過去的時候，人們仍然是以「君子偕老」來祝福她的。

再者，在〈雅〉裡，「老」受到一定程度的尊敬。〈小雅·采芣〉讚頌「方叔元老，克壯其猶」；〈小雅·正月〉指責當政者不知警惕於民怨，反而「召彼故老，訊之占夢」，找他熟悉的元老、占夢人來斷定國家前途。〈小雅·十月之交〉「不憖遺一老，俾守我王」，要求掌權的重臣皇父重用遺老，以輔佐君王。

〈小雅·小弁〉「維憂用老」意謂「憂傷令人老」，其重點在「憂傷」，對於「老」本身，則並無憂懼之描繪。〈小雅·北山〉「嘉我未老，鮮我方將」，慶幸自己體力尚佳，仍然沒有針對「老」而產生悲觀。甚至在〈大雅·板〉裡，「老夫」還可以倚老賣老，指責「小子」態度傲慢，拿我惘惘款款的國事之憂當玩笑開：

老夫灌灌，小子蹇蹇。匪我言耄，爾用憂譖。

到了〈魯頌·泮水〉：「魯侯戾止，在泮飲酒。既飲旨酒，永錫難老」是祝福魯侯「長生不老」。層次又更高了。

除了「老」字，《詩經》還用「考」字——「考」為「老」的敬稱，它本身並不單獨出現，通常是在「考」字之前加上形容詞，用

來稱「祖先」（「祖考」）、「先父」（「昭考」、「烈考」、「皇考」）、「老人家」（「胡考」）。而最多的是以「壽考」為祝福用語，共出現了八次。可見《詩經》的確不把「老」當作是可畏之事；反而祝福人家活到「老」。

在祝福父老君上時，《詩經》已出現為數不少的「萬壽無疆」之類的用語。¹⁶雖是歌頌語，倒也可看出當時先民對「長壽」的期待。其中〈小雅·天保〉末章所云最為具象、完整：

如月之恆，如日之升。如南山之壽，不騫不崩。如松柏之茂，無不爾或承。

「新月」之漸盈及「旭日」之漸昇，令人對「未來」充滿了希望；而「南山」穩重久遠，「松柏」則長青，也足以成為人們對「未來」企望的表徵。這一段祝福，取譬於日、月、南山、松柏，較諸上述「萬壽無疆」之類的用語更為具體、更有一番高遠氣象；之外，本詩最後一句還祝禱君上的功業由子孫綿延不絕地繼承下去。

歌頌「老」、「考」、「壽」，除了反映出對「老」的無憂之外，也呈現出對時間的「延長」或「無限」賦予期待。這種期待，在感覺眼前事物的美好時，就以「永」字來表達。「永」字代表「期待」、「意志」，因此在《詩經》中，與時間長久有關的「永」字出現多達28次。它有時作動詞用，例如「庶幾夙夜，以永終譽」（〈周頌·振鷺〉）；有時作形容詞用，例如「且以永日」（〈唐風·山有樞〉）、「永世克笑」（〈周頌·閔予小子〉）；大部分作副詞用，例如「永錫難老」

16 計有：[1].「以介眉壽」（〈幽風·七月〉、〈周頌·載見〉）、[2].「綏我眉壽」（〈周頌·雝〉、〈商頌·烈祖〉）、[3].「萬壽無疆」（〈幽風·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〉）、[4].「萬壽無期」（〈小雅·南山有臺〉）、[5].「壽考萬年」（〈小雅·信南山〉）、[6].「萬壽攸酢」（〈小雅·楚茨〉）、[7].「君子萬年」（〈小雅·瞻彼洛矣〉、〈小雅·鴛鴦〉、〈大雅·既醉〉）、[8].「天子萬年」「天子萬壽」（〈大雅·江漢〉）、[9].「萬有千歲」（〈魯頌·閔宮〉）、[10].「黃耆無疆」（〈商頌·烈祖〉）等十種。

(〈魯頌·泮水〉)、以及〈衛風·考槃〉的「永矢弗諼」、「永矢弗過」、「永矢弗告」。

以〈小雅·白駒〉為例：

皎皎白駒，食我場苗。繫之維之，以永今朝。所謂伊人，於焉逍遙。

皎皎白駒，食我場藿。繫之維之，以永今夕。所謂伊人，於焉嘉客。

宴客的主人因「今朝」「今夕」的美好，而進一步希望永遠保有。「以永今朝」、「以永今夕」的句型，以「永」字讓「今朝」、「今夕」達到綿延不絕；「繫之維之」，表面上是栓繫白馬，實際上是希望留住「所謂伊人」。

再以〈衛風·木瓜〉為例：

投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也。投我以木桃，報之以瓊瑤。匪報也，永以為好也。投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以為好也。

這首定情詩，寫出情侶間投之以木瓜、報之以佩玉，並不是報酬性質，而是顯示對愛情的永恆憧憬。這也是對時間永恆期待的一種典型。

五、「一日三秋」與「今非昔比」：時間的相對性

愛因斯坦爲了讓門外漢更容易了解相對論，曾經舉過一個著名的例子說明。他說：「一個男人與美女對坐一小時，會覺得似乎只過了一分鐘；但是如果讓他坐在火爐上一分鐘，會覺得似乎過了不只一小時。這就是相對論。」¹⁷

17 有趣的是，後來科學家意外發現愛因斯坦這個「美女與熱火爐」的比喻，並不單是巧妙的隨想而已，原來還是愛因斯坦親自下海所做的實驗之結果，那「一個男人」就是

在科學家的認知裡，時間本是客觀的秩序存在，從「瞬間」到「永恆」都有精確的數據可資計量；然而在人的主觀感覺裡，「時間」卻會因情境而任意延長或縮短。¹⁸可見得主觀心理因素，會讓時間的「久/暫」不再受限於固定的數據，而形成一種相對性的時間意識。這種主觀感受的認知落差在〈鄭風·子衿〉裡已有描述：

挑兮達兮，在城闕兮。一日不見，如三月兮。

女主角登上城樓等待她的情人，在那裡留連徘徊，久久不去，深深覺得自己一日見不著對方已經有如三個月之久了。這種歌詠方式容易引起共鳴，因此〈王風·采葛〉有更進一步的鋪陳排比：

彼采葛兮，一日不見，如三月兮！彼采蕭兮，一日不見，如三秋兮！彼采艾兮，一日不見，如三歲兮！

描述男女相思之情，確實最容易印證時間的相對感——處於戀愛中的情人，多麼希望分分秒秒都能廝守，因此「一日不見」，就如同三個月不見那樣令人難以忍受；這種難受隨著時間流逝而成級數倍增，因此接著發酵為三季不見，又繼續發酵為三年不見。此種寫法，雖是修辭上的夸飾，卻也充分表現了愛因斯坦所謂的「外在感受對時間膨脹的影響」。

反過來看，「心不在焉」也會讓時間的存在化為烏有——經歷的是一段長時間，卻一無所成。〈小雅·采芣〉裡妻子整個心思放在思念丈夫上，因此「終朝采芣，不盈一掬」、「終朝采藍，不盈一擔」，一整個早上，做不出什麼事來。

他自己。那份實驗報告曾於1938年刊在一份已停刊的學報上，實驗報告的名稱是：〈外在感受對時間膨脹之影響〉，而他那一段著名的譬喻，正是他的實驗摘要。請參見：米爾斯基(Steve Mirsky)原著，甘錫安譯，〈愛因斯坦的火燒屁股時間〉，刊於：中文版《科學人》(台北：遠流出版公司)第9期(2002年11月)——《[時間專輯]問，時間為何物?》——頁116。

18 目前科學家所能計量的最短時間是「阿秒」(attosecond, 10^{-18} 秒)，而「奈秒」(nanosecond)是 10^{-9} 秒。個人電腦裡微處理器執行一個指令，例如把兩個數字相加，要花2~4奈秒。請參見：拉布拉多(David Labrador)原著，潘震澤譯，〈從轉瞬到永恆〉，刊於：中文版《科學人》第9期，頁62。

在《詩經》裡另外還有一種時間相對感，那就是「今非昔比」。在時間的長流上，人們很容易站在「今」的定點上，回顧過往、瞻望未來，而對照出明顯的「今/昔」之異。此種變化通常帶給人們「今不如昔」的慨嘆——從字面上看起來雖然是「現在」不如「從前」，但嚴格說來這種相對性應該是事態變化的相對，而不是時間本身的相對性。

在形式方面，《詩經》中有的詩篇明確以「昔……，今……」相對照，例如〈大雅·召旻〉主要是在諷刺幽王重用小人禍國殃民。第五章謂：

維昔之富，不如時；維今之疚，不如茲。

詩人感嘆所擁有的財富今不如昔，而病痛則日益增多。第七章云：

昔先王受命，有如召公，日辟國百里；今也日蹙國百里。

詩人比較先王之世因為有賢臣佐國，所以國家日益強大；如今則小人當政，因此國土日蹙。如此，最後的結論是：「於乎哀哉！維『今』之人，不尚有『舊』。」

〈秦風·權輿〉是沒落貴族自傷今不如昔之作。對照當年「夏屋渠渠」，今也「每食無餘」；當年「每食四簋」，今也「每食不飽」。可說是情何以堪了！

當然也有不書「今」「昔」，但是仍然在作「今/昔」對照的。在〈王風·兔爰〉裡，有所謂：

我生之初，尚無爲；我生之後，逢此百罹。尚寐無吽。（第一章）

我生之初，尚無造；我生之後，逢此百憂。尚寐無覺。（第二章）

我生之初，尚無庸；我生之後，逢此百凶。尚寐無聰。（第三章）

詩人描繪自己年幼時還來得及過承平日子，長大了之後卻遭逢兵荒馬亂、災難連年。個人無力迴天，只希望能長睡不醒。詩中以「我生之

初」與「我生之後」做爲劃分的準則，對照出今非昔比。

〈唐風·葛生〉是喪偶者的悼亡詩。同樣沒有明寫「今」「昔」，卻有著夫妻昔日纏綿如葛、如蕝，今日只能獨處、獨息、獨旦之嘆：

葛生蒙楚，蕝蔓于野。予美亡此，誰與？獨處。葛生蒙棘，
蕝蔓于域。予美亡此，誰與？獨息。角枕粲兮，錦衾爛兮。
予美亡此，誰與？獨旦。

對未亡人而言，餘生已經是日日相思，而其中苦楚，詩中藉由「夏之日、冬之夜」來細細表達：

夏之日，冬之夜。百歲之後，歸于其居。冬之夜，夏之日。
百歲之後，歸于其室。

夏晝、冬夜在此有很深的象徵意義——首先是「夏之晝」與「冬之夜」特別長，最是未亡者孤寂難熬的時刻；而「日」「夜」並舉，點出了晝夜流轉下的鎮日哀思；「夏」「冬」並列，顯示寒暑更迭下的長年哀悼。最後，摩想百年之後追隨「予美」同穴並居，未亡人遂找到安頓之處。整首詩站在「現在」，回首「過去」，並設想「未來」，是雙重的「今/昔」對照。

六、「遵養時晦」：「時宜」(timeliness)概念已受讚頌

本節將闡述日後被儒家大大發揚的「時宜」概念，在尚未思索生命意義的《詩經》社會生活描述當中，也已經露出些許端倪。

《詩經》裡「時」字總共出現了43次，爲數不少，但大多數是「是」字的同義詞，與現在我們所熟悉的與「時間」有密切關係的概念或甚至是「時間」的簡稱不同。前賢已對《詩經》裡這些訓爲「是」的「時」字意義作過精密分析與解說¹⁹，本文不再贅述。

19 許世瑛與陳世驥分別從訓詁學及文學的角度分析這類「時」字的用法。請參見：許世

筆者認為《詩經》中與「時間」概念有關的「時」字共有下列諸用例：[一].「物其有矣，維其時矣」（〈小雅·魚麗〉）；[二].「爾酒既旨，爾殽既時」（〈小雅·頍弁〉）；[三].「有周不顯，帝命不時」（〈大雅·文王〉）；[四].「如彼飛蟲，時亦弋獲」（〈大雅·桑柔〉）；[五].「時邁其邦，昊天其子之」（〈周頌·時邁〉）；[六].「於鑠王師，遵養時晦」（〈周頌·酌〉）；[七].「時純熙矣，是用大介」（〈周頌·酌〉）。²⁰其中[四]之「時」意思是「有時候」，[五]之「時」意思是「按時」之義，兩者意義皆淺顯易懂，不再討論。

〈小雅·魚麗〉稱頌盛筵，一路極言酒食之豐盛美味：

物其多矣，維其嘉矣！物其旨矣，維其偕矣！物其有矣，維其時矣！

此中「維其時矣」特別點出食物「當其時」之鮮美。²¹〈小雅·頍弁〉亦是宴飲之詩，同樣一路稱頌酒食之豐美：

爾酒既旨，爾殽既嘉。（第一章）

爾酒既旨，爾殽既時。（第二章）

爾酒既旨，爾殽既阜。（第三章）

瑛，〈詩經中「是」、「時」二字用法研究〉，收錄在：氏著《許世瑛先生論文集》（台北：弘道文化事業有限公司，1974年），第三集，頁627~634。陳世驥原著，古添洪譯，〈論時：屈賦發微〉頁60~73。

20 許世瑛的主張與筆者略有不同。本文所列的第二例「爾殽既時」、第三例「帝命不時」及第六例「遵養時晦」，為許先生所無。而許先生將〈周頌·賚〉「我徂維求定，時周之命，於繹思」及〈周頌·般〉「於皇時周，陡其高山。……敷天之下，裒時之對，時周之命」中的三個「時周」，皆訓為「逢時之周」。請參見：許世瑛，前引文，頁625-627。筆者則認為這三個「時」字通「是」，訓為「此」。

21 理學家對於此章特別喜歡強調其「得其時」。例如：呂祖謙云「物雖盛多而偕有，必適當其時，然後盡善。」參見：《呂氏家塾讀詩記》（台北：新文豐出版公司，1984年），卷17，頁317。同頁引程顥云：「盛而及時也。」元代朱公遷亦云：「……有則無一不具，而多不足言；有而且時，則鮮美畢備，比之嘉、旨又難矣。」參見：朱公遷，《詩經疏義會通》（台北：商務印書館影印「文淵閣四庫全書」，1983年），卷9，頁45。

此中之「時」說的也是食物「時鮮」之義。其實這兩首詩中的「嘉、偕（「齊」之義）、時」與「嘉、時、阜（「盛多」之義），用詞及位置稍有不同，其意義事實上很明顯是相同的。

而〈大雅·文王〉第一章有云：

有周不顯，帝命不時。（按：「不」音義同「丕」，「大」之義）

這個「時」字，解為「當其時」或「是（善）」，意義都是恰當的。前者歌頌我周家威名顯赫，上天及時授命文王來取代殷商；後者歌頌我周家威名顯赫，上天授命文王取代殷商是多麼好的事情啊！

〈周頌·酌〉開頭的四句值得探究：

於鑠王師，遵養時晦。時純熙矣，是用大介。

如果依據毛傳，將「養」解釋為「取」、將「晦」解釋為「昧」²²，則上下兩個「時」字都宜訓為「是」，上一個為「此」，下一個為「於是」之義，整段文字讚美武王率領軍隊奪取了（商紂）這個昏君的權力，於是光明燦爛，因此大大吉祥啊！

如果將兩個「時」字都視為與「時間」有關，則第一個「時」字便帶有「時勢」之義；第二個「時」字，則宜解釋為「時機」。因此整段文字讚美武王軍隊能順應時勢，於晦暗之時長養壯大；時機純熟光輝燦爛，大顯神威的日子就要到來。如此解釋，則本詩之重點正在「適時」之義上，因此朱公遷云：「此篇重在『時』字，〈武〉頌止殺，〈酌〉頌適時。蓋窮兵黷武不足以為武，違天悖時不足以成功。可謂頌所當頌矣。」²³

整體看來，《詩經》中這些少數與時間概念有關的「時」字也不是抽象意義的「時間」概念，而是突顯了「趨時」或「掌握時機」這一方

22 鄭玄，《毛詩鄭箋》，卷19，頁16下。

23 朱公遷，《詩經疏義會通》，卷19，頁48。

面的意義。²⁴這種在傳統中國社會生活中被視為重要概念的“timeliness”之義，於日後被儒家發揚光大，成為儒家經典（《易經》、《論語》、《孟子》、《左傳》……等）裡「時」字最重要的意義；而在《詩經》裡，藉由對食物鮮美的稱美、對於武王率軍滅紂的動靜舉止之稱頌，我們也已看到這種思維在日漸明顯中。

七、結 論

根據上文的整理分析，我們知道《詩經》時代先民對於「時間」已經有著循環性、單向性、有限性、展延期待、相對性以及時宜需要等多方面的體認。

由於務實的農耕文明基本上缺乏浪漫思想，儘管上古先民對時間的循環性有所體認，呈現出來的也僅止於配合日月星辰歲時的循環運行以作息。因此做為中國最古老詩歌總集的《詩經》，我們看不到以再生與回歸為主題的神話故事，也看不到上天下地的英雄傳奇；²⁶看到的只是〈豳風·七月〉裡配合四時更迭、節氣變換的規律稼穡生活。

先民儘管對於時間的一去不復返以及個人生命有限已有所認知，但出於務實思考，以及「自我意識」尙未發達，因此《詩經》裡我們看不到像屈原那樣對時間的本質提出質疑，²⁷也看不到像屈原那樣以「個人生

24 許世瑛訓「時周」為「逢時之周」，正點出了周王室興盛之「時機」。許世瑛，前引文，頁同註19。

25 《易傳》之外，孟子讚美孔子乃「聖之時者」（《孟子》〈萬章〉下）最能代表先秦儒家對「時」的看法與看重。

26 〈大雅·生民〉已經算是《詩經》裡最具神話色彩的史詩了；但也僅止於姜嫄踩大腳印受孕生下后稷，后稷被棄於隘巷卻有牛羊來哺養他，被棄於林間則有樵夫解救他，被棄於寒冰之上又有鳥兒張翼保護他，如此而已。等他剛剛學會爬行，就立刻不具神性，而成為農業小天才，長大了自然是教導百姓稼穡墾殖，而不是天馬行空的英雄人物。當然，主張人文主義的人會讚美黃河文明早在周朝初年，便揚棄了神話的怪誕；然而唯有怪誕、天馬行空才能導引出對時空本質的思考、質疑。這應該是早期黃河文明會缺乏純粹抽象時空思維的原因之一。

27 〈天問〉劈頭就問：「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？明明闇闇，惟時何為？陰陽三合，何本何化？」他所思索的毋寧是宇宙生成論。而這種幽深縹遠的時間意識是以呈現社會現實生活為主的《詩經》所無法產生的。

命」力抗「宇宙時間」，只看到他們以「行樂當及時」來配合時間的流逝。

對於時間無限展延的期待，理論上應該是出自對生命有限的反思與追求；但同樣基於「務實」的文化特性，《詩經》裡我們也看不到長生不死的仙鄉，只看到「與子偕老」、「以永今朝」的樂觀期待，以及「萬壽無疆」的祝福。究其原因，可能跟當時社會生活相對安定有密切關係。安定的團體生活，讓「老有所終」成爲可能，因此人們不畏老，也不必虛構一個遙不可及的仙鄉。

除了對時間的客觀認知之外，先民對時間也有相對性的主觀投射。一種是「一日不見，如三秋兮」的主觀擴張；另一種是「今昔相較」的主觀對照。前者是戀愛中人的普世感受，與愛因斯坦的時間相對論若合符節；後者著根於人的記憶，往往產生「今不如昔」的批判，字面上是時間的相對，實際上感慨的是生活現況不如從前。

另一種對時間的主觀感受——何時爲有利時機？——表現在對「時宜」或「時機」的掌握上。我們從先民對食物「維其時矣」的要求，及「遵養時晦」對武王軍隊行止的讚頌，可以清楚得知。

《詩經》所涵蓋的漫長的五百多年，是中國文化的奠基時期，也是中國古代時間觀的萌芽時期。總結以上對《詩經》裡所呈現的時間意識之探討，可以看到有三個特色，形成日後中國時間觀發展的其中三個方向：

（一）不脫離人事思考的時間觀——

《詩經》是缺乏浪漫思想的社會生活實錄，我們可以看到《詩經》時代先民對時間的認知，不論是日月歲時的循環、生命的一去不返及有限性、對美好時間的展延期待、時間的相對感以及學會掌握時機等，基本上都是從日常生活裡體會得來的。它的思考內容及思考方式都不脫離實際的人生，因此即使是循環觀，也僅止於以「年」爲單位的規律農耕作息，而沒有產生「死生循環」的神話故事；即使是想突破生命的有限

性，也僅止於「萬壽無疆」的祝禱，而沒有虛構出長生不死的仙鄉。

（二）多重時間觀的並存——

在宗教思想或哲學主張上，時間的循環觀與單向線性觀，是不能並存的。但是在《詩經》裡，不但描述了「時間」的「循環性」，也描述了時間的「單向直線性」。而這兩者並不矛盾衝突，因為時間的「循環往復性」來自於先民對「生活」的體認，時間的「直線性一去不復返」則來自於對「生命」的體認。所以日後既不妨礙孔子「逝者如斯夫，不舍晝夜」的慨歎，也不妨礙孟子「五百年必有王者興……當今之世，舍我其誰」的氣勢。而「今不如昔」的時間觀，又不同於一去不復返的線性觀，它含有價值判斷，日後還形成「世道日衰」、「一代不如一代」的下降觀。至於「一日三秋」及「掌握時宜」這種屬於心理投射的時間觀，也已經在《詩經》裡呈現。多重不同性質的時間觀並存在《詩經》裡，預告了中國時間觀未來的多面性發展。

（三）朝向「時」概念發展的時間觀——

綜合《詩經》所呈現的這些時間意識，我們還可以看到農業經濟是提供「時宜」概念發展的有利沃土。這是因為完全仰賴天象過活的中國古代農耕文明，最基本的功夫是要學會「乘時」以耕作種植，才能有好的收成；²⁸與此同時，也養成了「順應四時」的起居作息。從〈豳風·七月〉所述，我們也可以推測當百姓年復一年循往例配合節氣變化準備好下一步的工作時，「趨時」的概念也就逐漸成型了。當先民感受到歲月易逝、生命有限，而倡籲「且以喜樂，且以永日」時，「及時」的概念也成熟了。至於食物「當其時」而鮮美，這在〈小雅〉已反覆歌詠。〈周頌·酌〉是歌頌武王功業的詩篇，應是西周初期之作，而有「遵養時晦」之稱頌，那麼做為儒家重要時間觀念的「時」概念，在周初可說已經透露訊息了。

28 孟子引齊諺曰：「雖有智慧，不如乘勢；雖有鎡基，不如待時。」（〈公孫丑〉上）後句意謂懂得等待有利時機耕作，勝過擁有好的農具。可見得「乘勢」、「待時」這個觀念早在齊國流行。

