

屈原的身體思維 ——以屈賦中魂遊經歷為主的探討

陳逸根*

摘要

本文借用吳光明所提出的「身體思維」之概念並對照其對莊子身體思維所作的考察，從文本內容與文化背景兩方面來探討屈賦中魂遊經歷所表現出來的身體思維：首先是分析〈離騷〉所描述的昇天遠遊乃是以屈原的夢中魂遊經歷為基礎，而〈遠遊〉的昇天遠遊則是以先秦黃老道家的養生理論為根基，二者魂遊的型態並不相同；其次說明了從〈離騷〉到〈遠遊〉，屈原在身體思維上出現很大的進展，將「缺乏虛己的擴己」提升至「以虛己為基礎的擴己」能力，而達到能夠感受到萬物一體，甚至與造物者遊的境界；最後則是指出，不管是在〈離騷〉或是〈遠遊〉中，屈原始終無法割捨心中的思君念祖之情，昇天遠遊並非其最終的人生追求，而只是一種遊戲人間的想像姿態。

關鍵詞：楚辭、屈原、離騷、遠遊、身體思維

* 國立中正大學中國文學系兼任助理教授。

The ‘Body Thinking’ of Qu Yuan — A Study Based on the Experience of Spirit-roaming in Qu-Fu

Chen I-Ken

Adjunct Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Chung Cheng University

Abstract

This paper applied the concept of ‘body thinking’ proposed by Wu Kuang-Ming and compared the results with previous analysis to investigate the body thinking manifested the experience of spirit-roaming in Qu-Fu. The analysis first focused on the elevation of the spirit based on two distinct forms, namely, the dream of Qu Yuan described in “LiSao” and the Good-Health doctrine of Daoism in “Yuan You” (Traveling Faraway). The analysis was further elaborated to describe the progression of Qu Yuan on Body thinking to the state of one with nature or even the creator. In conclusion, the sense of responsibility of Qu Yuan to his country and ancestors means that the elevation and roaming of the spirit will not be the ultimate aim of the earthly life but merely a gesture of the mind.

Keywords: *ChuCi, Qu Yuan, LiSao, Traveling Faraway, body thinking*

屈原的身體思維 ——以屈賦中魂遊經歷為主的探討*

陳逸根

一、前言

屈原作品中出現不少關於「遊」的敘述，這樣的用語除了一般性的意義指涉外，如「羿淫遊以佚畋兮」（〈離騷〉）、「屈原既放，遊於江潭」（〈漁父〉），其餘多半指的是昇天遠遊，例如：〈離騷〉「溘吾遊此春宮兮，折瓊枝以繼佩」、「欲遠集而無所止兮，聊浮遊以逍遙」，《九歌》「龍駕兮帝服，聊翱遊兮周章」（〈雲中君〉）、「與女遊兮九河，衝風至兮水揚波」（〈少司命〉）、「與女遊兮九河，衝風起兮橫波」（〈河伯〉），《九章·涉江》「駕青虯兮驂白螭，吾與重華遊兮瑤之圃」，以及〈遠遊〉「悲時俗之近阨兮，願輕舉而遠遊」；而這種昇天遠遊有時候屈原也用「周流」一詞來代替，如〈離騷〉「覽相觀於四極兮，周流乎天余乃下」、「及余飾之方壯兮，周流觀乎上下」、「遭吾道夫崑崙兮，路脩遠以周流」，《九章·悲回風》「寤從容以周流兮，聊逍遙以自恃」，以及〈遠遊〉「經營四方兮，周流六漠」¹；從屈原對些昇天遠遊的相關描述來看，這並不單純只是一種文學想像，更反映了屈原某種特殊的身體經驗。

屈賦中所描寫的昇天遠遊，基本上都是「魂遊」性質，是作者的靈魂、魂魄在某種特殊的情況之下暫時離開身體，而得以周流天地四方的神話敘述，但並不是各個篇章中所描寫的魂遊都屬於同一類型，我們至少可以確定，改編自宗教祭曲的《九歌》，其所描寫者乃巫師在靈魂離體的情況下，與神靈同遊的過程，此並非屈原個人

* 感謝兩位匿名審查委員對本文所提出的諸多指正，筆者獲益良多，謹此致謝。

¹ 宋·洪興祖：《楚辭補註》（臺北：藝文印書館，1999），頁 59、75、77-78、260、287。本文《楚辭》原文皆引自此書，茲不另註出處。

的體驗；而〈招魂〉²雖然也有魂遊四方的描寫，但這是詩人在「上無所考此盛德」、「長離殃而愁苦」的情況下而導致「魂魄離散」的結果，於是作者乃假托巫陽來招回自己遊蕩在外之魂魄（「返回故居」），文中所提到天地四方之賊姦，乃是巫者招魂辭的定式格套內容，也不是作者自發性、具有目的性的魂遊四方所見之景象——因此《九歌》與〈招魂〉並不在本文的考察範圍之內。

但〈離騷〉、《九章》以及〈遠遊〉³中所描述的魂遊經歷，則顯然都是建立在作者自身的身體經驗之上，透過這樣的魂遊書寫，屈原不僅具體而微地道出了自己的人生困境、思想矛盾與內心糾葛的情感，從中也反映出屈原對於「身／心」、「形／神」問題的看法。吳光明在〈莊子身體思維〉⁴一文中，曾以身體的「出神」(ekstasis)能力為尺度，展開對於莊子身體思維的具體論述，本文擬借用吳光明所提出的「身體思維」之概念並對照其對莊子身體思維所作的考察，從文本內容與文化背景兩方面來探討屈賦中魂遊經歷所表現出來的身體思維，並順此脈絡來檢討由屈賦中此一主題所衍生出來的若干問題。

² 〈招魂〉一文，王逸說是宋玉所作，然司馬遷卻歸之為屈原作品，於是〈招魂〉的著作權從漢代開始就出現了分歧的說法，甚至後來也出現了「非屈非宋說」的論點。高秋鳳教授廣納眾說，分別就「文獻記載」、「先秦招魂習俗」、「作者的主觀條件」、「作品的思想內容」、「作品的表現手法」、「作品的章法結構」、「作品的遣詞造句」、「作品的押韻習慣」以及「作品的風格情韻」等九個面向，對〈招魂〉作者的身分進行了全面的考究，其結論指出：〈招魂〉的作者當為屈原，而非宋玉，詳見高秋鳳：《宋玉作品真偽考》（臺北：文津出版社，1999），頁 143-159，筆者也以為〈招魂〉當為屈原作品，應非宋玉或其他人所作。

³ 〈遠遊〉一文，王逸以為是屈原所作，歷來《楚辭》注家亦多從王說，未有異議；然自民國以來，陸續有陸侃如、游國恩、劉永濟、郭沫若、金榮權、雷慶翼等學者對王逸的說法提出質疑，認為〈遠遊〉不可能為屈原所作，而同時也有學者如湯炳正、姜亮夫、陳子展、湯漳平等則是提出反駁意見，認為反對派所提出的幾點理由並不足以推翻王逸舊說，因此仍將〈遠遊〉著作權歸還給屈原。關於這個問題的相關意見與討論，詳見陳子展：《楚辭直解》「遠遊解題」（邗江：江蘇古籍出版社，1990），頁 623-647。從目前正反兩方所提出的各種意見來看，筆者也認為屈原作〈遠遊〉的舊說應當是不成問題的，除非出現直接證據說明〈遠遊〉作者另有其人，否則目前反對派的各種臆測實在都站不住腳。

⁴ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1997），頁 393-414。

二、從中國古代的身體觀看屈賦的魂遊書寫

(一)〈離騷〉與古代「夢魂」思想下的身體觀

〈離騷〉一文可說是屈原的心靈史詩之作，整篇作品氣勢磅礴、波瀾迭起，加以鑄鑄了大量古代神話元素於其中，因此更散發出一種浪漫而神祕的氣息。對於〈離騷〉中各種神話式的敘述，東漢王逸認為這種此乃是一種「比興」手法的運用，其於〈離騷〉前序中謂：

〈離騷〉之文，依《詩》取興，引類譬諭。故善鳥香草，以配忠貞；惡禽臭物，以比讒佞；靈脩美人，以媿於君；宓妃佚女，以譬賢臣；虯龍鸞鳳，以託君子；飄風雲霓，以為小人。其辭溫而雅，其義皎而朗。⁵

這樣的解釋看來簡潔、合理，因此縱使王逸在部分文句的解說上，由於過於強調君臣之義而顯得有些迂闊⁶，但後來各個朝代的《楚辭》注家基本上還是接受了這樣的看法，並未有太大的異議。⁷近代的《楚辭》研究者則由於受到西方宗教人類學、宗教學等相關理論的啟迪，開始對《楚辭》神話進行有別於傳統觀點的全新解讀，如日本的藤野岩友、三澤玲爾，臺灣的李豐楙、楊儒賓、魯瑞菁，以及大陸的蕭兵、過常寶、黃靈庚等，紛紛從古代宗教與巫術儀式的角度來解釋〈離騷〉神遊的意蘊，取得了相當具有建設性的研究成果。⁸尤其近數十年來大陸陸續出土了不少戰國時期楚地的文物，其中頗有反映楚人宗教信仰的文字圖像而能與《楚辭》所言相對照者，如 1972 年長沙馬王堆一號墓出土的 T 形帛畫，以及 1973 年長沙子彈庫出土的人物

⁵ 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁 12。

⁶ 例如王逸將「聊逍遙以相羊」解釋為「相羊而游，以俟君命」，其實此句釋為逍遙而游即可，與國君毫不相干；再如注解巫咸所言「勉陞降以上下兮」時，也說「上謂君，下謂臣」，事實上，此處應如洪興祖所說，乃「所謂經營四荒，周流六漠耳，不必指君臣」。

⁷ 彭毅教授在〈屈原作品中隱喻和象徵的探討〉一文中，在檢討了古代學者與《楚辭》注家對這個問題的看法之後，指出屈賦中有隱喻，也有象徵，神遊情節屬於象徵手法的運用，而非隱喻，收入氏著《楚辭詮微集》（臺北：臺灣學生書局，1999），頁 1-42。彭氏所論甚為精切，相當有力地批評、指正了王逸以來的比興之說，頗富參考價值。

⁸ 可參考陳逸根：〈神話創造與心理治療——〈離騷〉之神遊情節新探〉一文的整理，收入《興大中文學報（文學與神話特刊）》23 增刊（2008.11），頁 341-348。

御龍圖等，因此從出土文獻來考察《楚辭》神話的意涵，也成為當前兩岸三地的《楚辭》學者與考古學界的一個熱門的研究焦點。⁹

就目前學界的相關研究成果來看，若將〈離騷〉神遊擺在古楚的巫俗文化傳統中來加以檢視，似乎完全合拍，我們可以在大量宗教人類學的研究調查與理論的支持下，說屈原正是在一種類似薩滿巫師的出神狀態之下，得到了神遊天地的體驗，並以此作為寫作的素材。只是，此種解釋觀點固然精闢，也完全奠基在先秦的宗教禮俗文化脈絡之中，但最大的致命傷還是缺乏文本的內證，吾人固然可說〈離騷〉神遊與巫師出神體驗極為類似，但卻無法在文本中找到確切的證據。

既然屈原並未明確交代〈離騷〉中神遊情節的靈感來源為何，那在這個問題上顯然還是有討論的空間，不宜貿然遽下定論。本文打算從〈離騷〉神遊想像的另一個可能的靈感來源，也就是屈原個人的夢遊經驗來進行討論，希望可以提供另一個可供參考的研究視角。這個看法其實清代學者吳世尚已經提出來，其於《楚辭疏》中謂：

「耿吾既得此中正」，乃入夢之始，其入也，何其明白而從容。「焉能忍與此終古」，乃出夢之終，其出也，何其昏亂而迫蹙。……此千古第一寫夢之極筆也。而中間顛倒雜亂，脫離復疊，恍恍惚惚，杳杳冥冥，無往而非夢景矣！¹⁰

吳氏以為〈離騷〉一文中從「耿吾既得此中正」一直到「焉能忍與此終古」這一大段話都在寫夢中景象（其實從「遭吾道夫崑崙兮，路脩遠以周流」句以下一直到篇末，也都應該包含在內才對）——這的確如吳氏所言，是千百年來無人道出之識見，但也因為太顛覆傳統，而且缺乏相關論證，看起來只是某種主觀臆測之語，所以並未得到時人的重視，甚至近、現代學者也罕有發揮其說者。其實如果考量到，古人

⁹ 這方面研究論文雖多，但論點重出者亦不少，舉其要者，單篇論文如湯彰平：〈出土文獻與《楚辭·離騷》之研究〉以及〈出土文獻釋〈遠遊〉〉、郭常斐：〈出土文獻與《楚辭·九歌》之研究〉等，以上論文均載於湯彰平主編：《出土文獻與中國文學史研究》（鄭州：河南人民出版社，2010）；專書則有蕭兵：《楚辭的文化破譯》（武漢：湖北人民出版社，1991）、過常寶：《楚辭與原始宗教》（北京：東方出版社，1997）、湯彰平：《〈出土文獻與《楚辭·九歌〉》（北京：中國社會科學出版社，2004）、黃靈庚：《楚辭與簡帛文獻》（北京：人民出版社，2011）等。

¹⁰ 清·吳世尚：《楚辭疏》八卷，清雍正5年（1728）尚友堂刻本。此處文字轉引自漢·司馬遷等著：《楚辭評論資料選》（臺北：長安出版社，1988），頁314。

實際上是把作夢看成一種魂遊現象的話，那麼吳世尚的「夢景說」顯然就有進一步探討的必要了。以下即嘗試從文本內部與文化背景兩方面來考察這個問題。

首先，在屈賦中我們的確可以找到若干夢中魂遊的例子，試看《九章·惜誦》這段記載：

昔余夢登天兮，魂中道而無杭。吾使厲神占之兮，曰：「有志極而無旁。」

從前兩句話可以看到，屈原認為夢中所為乃靈魂之行事，所以將夢中登天之事，視為魂遊天界，而第二句「魂中道而無杭」之「無杭」二字，王逸之注云「無度」，即無路通天，姜亮夫則另解為「無方之形誤」¹¹，固然都說得通，但皆不如一本作「無航」來得合理，洪注曰：「杭與航同。許慎曰：『方兩小船竝與共濟為航。』」¹²，因此，「無杭」即沒有夥伴之意，正是下文厲神之占言「有志極而無旁」之「無旁」（沒有輔佐）之意。

在〈離騷〉神遊中有這樣一段情節：詩人在歷經三次求女不得後，遂求占於靈氛，提出該不該離鄉出走以繼續求女的疑問（「兩美其必合兮，孰信脩而慕之？思九州之博大兮，豈唯是其有女」），而靈氛則告訴詩人應當勇敢出走，不必留戀故土（「勉遠逝而無狐疑兮，孰求美而釋女？何所獨無芳草兮，爾何懷乎故宇」）——如果把〈離騷〉這一段情節與此處《九章·惜誦》所言作一對照，可以發現應該是在講同一件事，即詩人夢中登天求女不成，醒來之後遂求占於巫卜。不同的是，在《九章·惜誦》中，厲神只是告訴詩人在楚國已經找不到可以共同奮鬥的政治夥伴（姑不論此夥伴為賢君或賢臣），而在〈離騷〉中，詩人則是進一步問了遠逝以求女的吉凶問題，結果得到了巫卜正面的回覆，甚至還多了向巫咸祭禱的情節，同樣得到出走的鼓勵（「勉陞降以上下兮，求矩矱之所同」），巫咸也建議詩人應該上窮碧落下黃泉，去尋找更好的政治伴侶。

從《九章·惜誦》與〈離騷〉在敘述上的雷同與差異來看，筆者以為，屈原應該是以前者所提到的夢遊經驗為藍本，進一步加工成〈離騷〉中結構較為完整且意

¹¹ 姜亮夫：《屈原賦今譯》（昆明：雲南人民出版社，1999），頁 191。

¹² 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁 208。

念較為清晰的神遊情節，詩人在〈離騷〉中求占於靈氛復祭禱巫咸，主要目的還是為了要加強出走的決心，以擺脫其在故鄉只能孤軍奮戰的困境。

屈賦中關於夢中魂遊的記載，還不只這一處，另如《九章·哀郢》也提到：「羌靈魂之欲歸兮，何須臾而忘反」，屈原被楚王放逐之後，仍一心思念社稷，而日思夜想的結果，便經常夢回郢都——這種在夢中魂歸故鄉的經驗，《九章·抽思》中有更具體的描述：

惟郢路之遼遠兮，魂一夕而九逝。曾不知路之曲直兮，南指月與列星。願徑逝而未得兮，魂識路之營營。

由於濃烈思鄉之情的驅使，詩人的靈魂在一夜之間，多次千里迢迢回到郢都，這裡所說「靈魂之欲歸」、「魂一夕而九逝」，顯然都是夢中出魂的現象。可見屈原乃是將夢中之登天與返鄉之事都視為魂遊經歷，並非只是某種意念的投射。

接著還可以再舉一例，屈原在《九章·悲回風》中有這樣一段自白：

涕泣交而淒淒兮，思不眠以至曙。終長夜之曼曼兮，掩此哀而不去。寤從容以周流兮，聊逍遙以自恃。

前面四句提到作者因心中哀戚而夜不成眠，但接著卻說「寤從容以周流兮，聊逍遙以自恃」，這兩句話頗為突兀，因為其後又是「傷太息之愍憐兮，氣於邑而不可止」這類傷感的文字，洪補注「聊逍遙以自恃」句曰：「且徐遊戲內自娛也」¹³，所言自不誤，然則作者在如此悲痛的情緒之下，如何還能遊戲與自娛呢？當然只能透過夢境般的想像了。「周流」與「逍遙」正是〈離騷〉魂遊書寫的兩個重要關鍵字，試看下文句：「覽相觀於四極兮，周流乎天余乃下」，「及余飾之方壯兮，周流觀乎上下」、「遭吾道夫崑崙兮，路脩遠以周流」，「折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊」、「欲遠集而無所止兮，聊浮遊以逍遙」，屈原在〈離騷〉中的周流上下四方之旅，正是在一種逍遙自得的心境下所展開，而此源自夢中體驗的遊戲情境，也成為屈原日後逃避現實苦痛的重要出口。

最後，再引〈招魂〉中起首的一段話，來作為屈賦中這種夢中魂遊觀念的最後

¹³ 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁 260。

佐證：

帝告巫陽曰：「有人在下，我欲輔之。魂魄離散，汝筮予之！」巫陽對曰：「掌夢。上帝其命難從。」

天帝要巫陽把詩人（或謂楚懷王）離散的魂魄給找回來，卻被巫陽拒絕了，因為這是掌夢官的職責，不是巫卜的工作，正如王逸在「掌夢」下所云：「招魂者，本掌夢之官所主職也。」¹⁴屈原明確提到古代有所謂掌夢之官，其工作則是招回夢中（或病中）離散的魂魄——透過這種做夢乃是靈魂出體的觀念，我們其實有很充分的理由可以說，屈原在〈離騷〉、《九章》等文中所描寫的神遊經歷，應當都是夢中魂遊之見聞。

在屈賦中所出現的這種「夢中魂遊」觀念，反映出一種古人對於「身／心」關係的特殊認知模式。根據許慎（約西元 58-147 年）《說文解字》的解釋，「夢」字是形聲字：

夢，不明也。从夕暮省。¹⁵

夢字「从夕暮省」，而「暮」字在《說文》的解釋是「目不明也」，段注根據《周禮》與《詩經·小雅》的用法，認為古代夢與暮音義相同。¹⁶周代籀文的夢字結構較為複雜，許慎的分析是：

（古文夢），寐而覺者也。从宀，从疒，夢聲。¹⁷

所謂「寐而覺者」是指睡著了，但仍有覺知，《說文》釋「寐」曰：「臥也」，段注謂：「俗所謂睡著也」¹⁸，此即《荀子·解蔽篇》所言：「心臥則夢」¹⁹之意，可知在古代用法中，「寐」才是指睡著；而現代習用表示睡著之「睡」字，《說文》云：「坐寐

¹⁴ 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁 327。

¹⁵ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明出版社，1994），頁 318。

¹⁶ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 146。

¹⁷ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 350。

¹⁸ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 351。

¹⁹ 清·王先謙撰：《荀子集解》（北京：中華書局，1997），頁 396。

也，从目垂」²⁰，只是假寐，即打瞌睡之意。許慎對兩個夢字字義的解釋雖不相同，但實互為補足，若合而釋之，夢即睡時視物不明之意。

然今就甲骨文的字形來看，夢最早實是個會意字，甲骨文「夢」字的寫法，左邊是一張有支架的床，右上方是一只有著長睫毛的大眼睛，右下方則以向下一筆代表人的身體，另外斜彎出去的部分，則表示手臂與手指，其字形的原始意義是，人睡在床上，以手指目，表示睡眠中眼睛有所見。²¹因此劉文英認為，根據甲骨文的夢字結構來看，籀文夢字所表示的意義，應是指人晚間（从夕）躺在床上（从爿），在模糊中有所見（从暮省，暮亦聲）的意思，而非許慎所說之「从宀，从疒，夢聲」。²²然雖甲骨文、周代籀文的夢字與今日通行的簡化過的「夢」字，型構上有些許差異，但夢字寓指「晚上睡覺時模糊有所見」這樣的意思，則是始終一致的。

再論魂字。許慎對「魂」字的形、義分析是：

魂，陽氣也。从鬼，云聲。²³

許慎釋「魂」為「陽氣」，其下緊接著釋「魄」為「陰神」，二者一陰一陽，顯然「魂魄」為一組相對立的觀念，《左傳·昭公七年》亦云：

趙景子問焉，曰，伯有猶能為鬼乎？子產曰：能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂，用物精多，則魂魄強……。²⁴

可見先秦已有這種陽魂陰魄的觀念。而可注意者，乃古籍中均以魂為氣，除許慎所說魂為陽氣外，另如《淮南子·主術訓》謂：「天氣為魂，地氣為魄」²⁵，《禮記·郊特牲》云：「魂氣歸於天，形魄歸於地，故祭，求諸陰陽之義也」²⁶，二書皆以魂為天之氣，而此歸於天之魂氣，又如許慎所說為陽氣；《白虎通義·性情篇》亦以魂

²⁰ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 135。

²¹ 甲骨文字形未定，亦有將床形寫在右邊者，關於夢字形、義的演變，可參考朱芳圃的整理，見氏著：《甲骨學·文字編》（臺北：商務印書館，1997），第七類，頁 13。

²² 劉文英：《夢的迷信與夢的探索》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁 160-161。

²³ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 439。

²⁴ 楊伯峻撰：《春秋左傳注（四）》（北京：中華書局，2000），頁 1292。

²⁵ 劉文典撰：《淮南鴻烈集解（上）》（北京：中華書局，1997），頁 270。

²⁶ 清·孫希旦撰：《禮記集解（中）》（北京：中華書局，1998），頁 714。

為「少陽之氣」，魄是「少陰之氣」²⁷；《禮記·祭義》也載曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也」，鄭玄注云：「氣，謂噓吸出入者也，耳目之聰明為魄」²⁸，則此處之氣亦魂之謂也。

古人釋魂為氣，即如雲氣一般的存在型態，此從《說文》謂魂「从鬼，云聲」的型構，亦可見出端倪。「鬼」字是由一鬼頭象形，加上「儿」和「厶」這兩個部件所構成，而根據《說文》釋「鬼」曰：「人所歸為鬼。……鬼陰氣賊害，故從厶」²⁹，所以「厶」這個偏旁是指死者身上的陰氣。而與「厶」這個形符一樣，「从云聲」的「云」亦象氣之形，《說文》釋「雲」字謂：「山川氣也。从雨，云象回轉之形」，而許慎在「雲」字後緊接著介紹「云」字，謂「古文省雨」，段玉裁則以為，「云」即「雲」之古字，並非省去了雨這個部件。³⁰按，若由中國文字發展的規則來看，應是先有象山川之氣迴轉而上的「云」字，其後才有加上雨這個偏旁的「雲」；而許慎在「云」字後面所列之另一古文雲字，其字形也近於「云」的造形，因此當以段說為是。

而人之「魂」乃如氣體般的存在，因此以象徵雲氣浮動的「云」字，來作為其聲旁，其實也兼有表意的功用。《白虎通義·性情篇》謂：「魂猶佻佻也，行不休也……魂者，芸也。」³¹將「云」加上人字邊，「佻佻」意指一種人形的雲氣，也就是魂，「行不休」，即遊魂；而把「云」加上草字頭，則有芸動之意，陳立注引《援神契》曰：「魂，芸也……芸，芸動也」³²，《說文》釋「芸」謂：「艸也，似目宿。从艸，云聲。淮南王說芸艸可以死復生。」³³「佻」、「芸」都可用以指稱「魂」，且三字皆从「云」，之所以可以這樣交互解釋，此或許如聞一多所說，「魂」最早亦作「云」：

²⁷ 清·陳立撰：《白虎通疏證（上）》（北京：中華書局，1997），頁389。

²⁸ 清·孫希旦撰：《禮記集解（下）》，頁1218。

²⁹ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁439。

³⁰ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁580。

³¹ 清·陳立撰：《白虎通疏證（上）》，頁389-390。

³² 清·陳立撰：《白虎通疏證（上）》，頁390。

³³ 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁32。

魂字本只作云，……人之靈魂不可以狀，以煙雲之氣狀之，故曰魂。³⁴

由於古籍中多以魂為陽氣、天之氣（向上之氣），而云字亦象自下回轉而上之氣，因此聞一多推測魂本作云，這樣的可能性頗高。而《白虎通義》之所以拿可以讓人死而復生的芸草來解釋魂的含義，似乎也有夢者魂遊，魂歸而夢醒之意。

只是根據筆者搜檢先秦文獻的結果，發現直接把「夢」與「魂」二字合用的例子並不常見，在史書方面，例如《左傳》提及「夢」者有四十五次，《國語》有九次，《戰國策》也有一次，但幾乎都是著墨在事後對夢的吉凶占卜，而未對夢本身的性質進行說明——這其實也不難理解，蓋史官所重視者，乃是夢兆的意義，而非夢境的性質。

相較之下，先秦諸子對於夢的性質，則有較進一步的說明，例如《荀子·解蔽篇》云：「心臥則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜」³⁵，談到了做夢乃是一種心神渙散的狀態，而《墨子·經上》則謂：「夢，臥而以為然也」³⁶，認為作夢的現象，就是人在睡眠之中似乎真的經歷了某些事情；如此的看法，已經有點類似夢中魂遊的觀念；而《莊子》則直接表達出了一種明確夢魂觀。《莊子·齊物論》載曰：

其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬪。³⁷

前文提過，寐是睡著之意，與覺（覺醒）相對應，這段話是在講凡俗之人，耽溺世間事務，構結歡愛，連睡夢中依然魂遊交接，醒來後則形體不安寧。相較於一般人無止盡的追逐各種欲望，日夜勞煩，最後導致形神俱疲，修道之人（真人、聖人）則是「其寢不夢，其覺無憂」（〈大宗師〉）、「其神純粹，其魂不罷」（〈刻意〉），展現出一種完全不同的生命境界。

從上述的討論看來，似乎先秦時期的北方知識分子，尚未將夢與魂這兩個觀念

³⁴ 聞一多：〈神仙考〉，《神話與詩》（臺北：里仁書局，1993），頁174。

³⁵ 清·王先謙撰：《荀子集解（下）》，頁396。

³⁶ 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁（上）》（北京：中華書局，2001），頁315。

³⁷ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993），頁51。

合而論之，直接以魂遊來解釋夢象，但隱然有這樣的預設立場³⁸；至於在南方的屈原與莊子，則已經在他們的作品中明確傳達出夢中魂遊的看法，而及至漢代，這幾乎成為一種基本常識了。如《論衡·紀妖篇》記載趙簡子生病，昏迷幾天後醒了過來，告訴大夫說他夢中去了天帝居所，並與百神一同遊樂，王充則引據駁斥趙簡子夢見的不是天帝，而是妖祥，並也以為夢中乃魂在行動：

且人之夢也，占者謂之魂行。夢見帝，是魂之上天也。³⁹

王充雖然極力要破除當時流行的各種鬼神迷信觀念，但對於夢中事仍然只能以魂行來解釋。而在〈論死篇〉中，王充則提到，當時也有夢中乃「精神」行事的講法，其謂：

惑（或）言：「夢者，精神自止身中，為吉凶之象。」或言：「精神行，與人物相更。」⁴⁰

從王充的引述可以看到，當時漢朝人大概普遍以為可以從夢象來占卜吉凶，而後一句「精神行，與人物相更」，實即《莊子·齊物論》中「魂交」之意，只是講法不同。至於《列子·黃帝篇》則另以「神遊」來描述黃帝夢遊華胥國的經歷：

（黃帝）晝寢而夢，遊於華胥氏之國，華胥氏之國在弇州之西，台州之北，不知斯齊國幾千萬里；蓋非舟車足力之所及，神游而已。⁴¹

這裡講的「神遊」，亦即魂交、魂行、精神行之意，都是在描述夢中遊歷。其實這幾個名詞，後來都混雜使用，不再加以區別了，如唐人陸德明《經典釋文》引司馬氏之言，釋《莊子·齊物論》「其寐也魂交，其覺也形開」之「魂交」二字為「精神交錯」，成玄英則疏釋此二句謂：「凡鄙之人，心靈馳躁，耽滯前境，無得暫停。故其

³⁸ 當然《列子》與《黃帝內經》這兩本著作已經有相當明顯的夢魂觀念，但這兩本書到底是不是先秦的著作，目前學界尚有爭議，故此處暫且將其作為輔助討論的資料；若此二書確為先秦著作，則將更能證成本文所提出屈賦中之神遊乃夢中魂遊的論點。

³⁹ 漢·王充著，黃暉校釋：《論衡校釋（三）》（北京：中華書局，1996），頁 918。

⁴⁰ 漢·王充著，黃暉校釋：《論衡校釋（三）》，頁 881。

⁴¹ 楊伯峻撰：《列子集釋》（北京：中華書局，1997），頁 41。

夢寐也，魂神妄緣而交接；其覺悟也，則形質開朗而取染也」⁴²，二人分別以「精神交錯」、「魂神交接」來解釋「魂交」；另如《太平御覽》卷 397〈人事部三十八·敘夢〉載云：

《夢書》曰：「夢者像也，精氣動也；魂魄離身，神往來也；陰陽感成，吉凶驗也。……魂出遊，身獨在，心所思念，忘身也。」⁴³

《太平御覽》所引述的這本夢書，則將夢解釋為「精氣動」、「魂魄離身」、「神往來」、「魂出遊」，可見像魂、精神、魂神、魂魄、精氣這些用來表達抽象存在的概念，在古代都被視作是夢中活動的主體。

而除了以上魂行、神遊等解釋外，《黃帝內經》〈靈樞·淫邪發夢篇〉則另外從生理、病理的因素來說明人會作夢的原因，其謂：

黃帝曰：「願聞淫邪泮衍，奈何？」岐伯曰：「正邪從外襲內，而未有定舍，反淫於臟，不得定處，與營衛俱行，而與魂魄飛揚，使人臥不得安而喜夢。」⁴⁴

黃帝所問之「淫邪泮衍」，即奇邪的夢境（淫邪）如冰雪融化後四處漫流（泮衍）之意，而岐伯則回答說，人之所以會作夢，是由於正邪之氣侵入人體，干擾了臟腑與營衛之氣的正常活動，使人「魂魄飛揚」，即陰、陽二氣離開臟腑，「臥不得安」而致夢。

由於《黃帝內經》的作者認為，魂魄本藏於五臟之中，〈靈樞·本臟篇〉曰：「五臟者，所以藏精神、血氣、魂魄者也」⁴⁵，所以當人在睡眠狀態中，由於身體處於極度放鬆的狀態，五臟難免受到外界各種自然之氣的侵擾，而使人「魂魄飛揚」，甚至「志氣恍亂」⁴⁶；又因「志氣」乃「御精神、收魂魄」者（〈靈樞·本臟篇〉）⁴⁷，此志氣一亂，自然精神竄走、魂魄散飛，而產生各種夢境了。

⁴² 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 52。

⁴³ 宋·李昉等撰：《太平御覽（四）》（上海：上海古籍出版社，2008），頁 594。

⁴⁴ 清·張志聰撰：《黃帝內經靈樞集注》（北京：學苑出版社，2006），頁 320。

⁴⁵ 清·張志聰撰：《黃帝內經靈樞集注》，頁 339。

⁴⁶ 〈靈樞·本神篇〉云：「血脈、營氣、精神，此五臟之所藏也；至於淫泆，離臟則精失、魂魄飛揚、志意恍亂……」見清·張志聰撰：《黃帝內經靈樞集注》，頁 63。

⁴⁷ 清·張志聰撰：《黃帝內經靈樞集注》，頁 338。

屈原長期遭楚王流放在外，而在困苦的生活環境中仍日夜繫念社稷，此中國傳統夢魂觀念的解釋系統，正可合理說明屈原多夢以及其作品中屢屢出現夢遊、魂遊情節的原因。

(二)〈遠遊〉與先秦「精氣」思想下的身體觀

關於〈遠遊〉的創作背景，王逸有如下之說明：

屈原履方直之行，不容於世。上為讒佞所譖毀，下為俗人所困極，章皇山澤，無所告訴。乃深惟元一，修執恬漠。思欲濟世，則意中憤然，文采鋪發，遂敘妙思，託配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到。然猶懷念楚國，思慕舊故，忠信之篤，仁義之厚也。是以君子珍重其志，而瑋其辭焉。⁴⁸

王逸所說之「深惟元一，修執恬漠」，的確是〈遠遊〉一文的主題，陳本禮在《屈辭精義·遠遊·發明》中亦云：「文中扼要，只『內惟省以端操兮，求正氣之所由』乃一篇大旨」⁴⁹，黃文煥於《楚辭聽直》中也說：「求正氣是通篇大宗旨」⁵⁰，只是王逸接著又說作者「思欲濟世，則意中憤然」，則顯然又是一種過度詮釋了，其實就如彭毅教授所言，「〈遠遊〉裡既尋不出「孰非義而可用兮，孰非善而可服」（〈離騷〉）這一類的觀念，更不具有「九死不悔」、「體解不變」的忠貞堅志」⁵¹，文中作者之所以求正氣、煉正氣，目的主要是為了「託配仙人，與俱遊戲」，遊仙才是〈遠遊〉的中心主題，王逸只根據文中曾提及「猶懷念楚國，思慕舊故」的情感，就引申發揮說作者有「忠信之篤，仁義之厚」的心志，明顯是為了塑造屈原的儒者形象而不顧文章真正的主題，殊不知這些儒門價值觀正是〈遠遊〉一文所要揚棄的。

從歷史背景來看，《史記·孟荀列傳》載趙、齊、楚等國皆有習黃老之術者：

慎到，趙人；田駢、接子，齊人；環淵，楚人，皆學黃老道德之術，因發明

⁴⁸ 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁 269。

⁴⁹ 清·陳本禮：《屈辭精義》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（五）》（臺北：新文豐出版社，1986），頁 341。

⁵⁰ 明·黃文煥：《楚辭聽直》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（二）》，頁 121。

⁵¹ 彭毅：《〈楚辭·遠遊〉溯源——中國古代文學裡遊仙思想的形成》，《楚辭詮微集》，頁 275-276。只是彭毅教授據此而以為〈遠遊〉並非屈原所作，與本文立場並不相同。

序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。⁵²

而《漢書·藝文志》所錄之黃老道家著作《鶡冠子》，亦題為楚人所作⁵³，可見黃老之學亦流行於楚地，加上屈原又曾兩度使齊⁵⁴，因此其於作品中大談道家與稷下黃老學說，並不足為奇，這也與屈原追求美政的理想以及忠貞愛國的心志不相矛盾——蓋後者乃屈原一生之追求，而前者則為其遁脫於黑暗現實的秘密管道。

朱熹說：「(《遠遊》)雖曰寓言，然其所設王子之詞，苟能充之，實長生久視之要訣也」⁵⁵，蔣驥亦云：「求氣者所以煉形而歸神，神仙之要訣也」⁵⁶，可見宋代以來的《楚辭》注家已多注意到《遠遊》的神仙道家思想，今從《遠遊》中「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」、「保神明之清澄兮，精氣入而羸穢除」、「審壹氣之和德」等文句的思想脈絡來看，可以確定屈原所說之正氣，乃是與道家、仙家實際身心煉養密切相關的「精氣」。

近代許多學者在這個問題上，也進行了更深入的探討與比較研究，如湯炳正在《〈遠遊〉與稷下學派》一文中便指出，《遠遊》的思想跟《管子·內業》觀點多相似，「殆因屈原幾次使齊，正值稷下講學風氣大盛之時，故耳濡目染，受其影響」⁵⁷，張正明也認為：「政治思想屬於法家的屈原，其形上學屬於稷下道家的精氣說」⁵⁸，涂又光的《論屈原的精氣說》一文，則是對《遠遊》與道家思想以及稷下黃老學說

⁵² 漢·司馬遷撰：《史記（三）》（臺北：鼎文書局，1993），頁2347。

⁵³ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書（六）》（北京：中華書局，2002），頁1730。

⁵⁴ 根據漢人典籍所載，屈原至少曾兩度出使齊國。漢·劉向《新序·節士篇》云：「屈原者，名平，楚之同姓大夫。有博通之知，清潔之行，懷王用之。秦欲吞滅諸侯，並兼天下。屈原為楚東使於齊，以結強黨」，又云：「是時懷王悔不用屈原之策，以至於此，於是複用屈原。屈原使齊，還聞張儀已去，大為王言張儀之罪，懷王使人追之，不及。」參漢·劉向撰，趙善詒疏證：《新序疏證》（上海：華東師範大學出版社，1989），頁199。《史記·屈原賈生列傳》則謂屈原：「入則與王圖議國事，以出號令；出則接遇賓客，應對諸侯」，後者或許也包含了劉向所說第一次使齊之事，又謂：「懷王竟聽鄭袖，複釋去張儀。是時屈平既疏，不復在位，使於齊，顧反，諫懷王曰：『何不殺張儀？』懷王悔，追張儀不及」，則同於劉向所言。參漢·司馬遷撰：《史記（三）》，頁2481-2484。

⁵⁵ 宋·朱熹：《楚辭集注》（臺北：文津出版社，1997），頁105。

⁵⁶ 清·蔣驥：《山帶閣注楚辭》（臺北：宏業書局，1972），頁145。

⁵⁷ 湯炳正：《楚辭類稿》（臺北：貫雅出版社，1991），頁388。

⁵⁸ 張正明：《楚文化史》（臺北：南天書局，1990），頁244。

之關係作了簡要之比較⁵⁹，而彭毅教授在〈《楚辭·遠遊》溯源——中國古代文學裡遊仙思想的形成〉一文中，也曾將〈遠遊〉與《山海經》、《老子》、《莊子》等先秦古籍的相關文句與思想型態作了詳細的比較，而得出「〈遠遊〉中求仙、養存修煉之術及仙道的至高境界，以鎔鑄老莊思想為多」的結論⁶⁰；從上述這些研究結果來看，〈遠遊〉一文，毫無疑問與先秦的精氣思想與黃老道家思想有著最為密切的關連。

今觀〈遠遊〉所提及之修道煉氣法門，主要集中在自「神儻忽而不反兮，形枯槁而獨留」以下，至「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」之前的這一大段，此或可如魯瑞菁教授之分法，將之視為上章⁶¹，此〈遠遊〉上章論及諸多先秦氣論重要的思想觀念，如煉氣的理論基礎、實際的修養工夫，以及對體道者境界的描述等，從整個體系規模來看，此隱然已是一套相當有系統架構的神仙修煉術了，王夫之於《楚辭通釋》中曰：

正氣，人所受於天之元氣也。元氣之所由，生於至虛之中，為萬有之始；涵於至靜之中，為萬動之基。沖和澹泊，乃我生之所自得，此玄家所謂先天氣也。⁶²

王夫之除了用元氣、先天氣這些後代道教內丹術的專門術語來解釋〈遠遊〉所說之正氣外，更以為文中「所述遊仙之說，已盡學玄者之奧；後世魏伯陽、張平叔所隱祕密傳，以詭妙解者，皆已宣洩無餘」⁶³，這樣的評語雖有溢誇之嫌，但並非無據，楊儒賓教授也認為，〈遠遊〉的內涵實乃初期內丹學的內在神秘之旅，裡面兼有「修命」與「修性」的工夫⁶⁴——可見〈遠遊〉之所以被視為古代遊仙文學之祖，並非

⁵⁹ 涂又光：〈論屈原的精氣說〉，收入張正明主編：《楚史論叢初集》（武漢：湖北人民出版社，1984），頁 183-194。

⁶⁰ 彭毅：〈《楚辭·遠遊》溯源——中國古代文學裡遊仙思想的形成〉，《楚辭詮微集》，頁 296。

⁶¹ 魯教授以「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」句為準，將〈遠遊〉全文分為上、下兩章，上章九十二句講述修道門徑，下章八十八句則描述清舉遠遊的過程，見氏著：《諷諫抒情與神話儀式：楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002），頁 343-344。這個分法簡明扼要，本文從之。

⁶² 清·王夫之：《楚辭通釋》（臺北：廣文書局，1979），頁 102。

⁶³ 清·王夫之：《楚辭通釋》，頁 101。

⁶⁴ 楊儒賓：〈巫風籠罩下的性命之學——屈原作品的思想史意義〉，收入《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（臺中：中興大學，2003），頁 221-258。

只是因為其描寫了對於神仙境界的嚮往，而是由於文中確實談到了如何修煉以成仙的方法。

〈遠遊〉首先所提到的修道煉氣之基本原則，即是道家虛靜、無為的思想：

神儻忽而不反兮，形枯槁而獨留。內惟省以端操兮，求正氣之所由。漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得。

此處所言之「神儻忽而不反，形枯槁而獨留」正與《莊子·齊物論》中南郭子綦「吾喪我」、「形如槁木」⁶⁵的境界相對應，是在說明體道者異於常人的一種特殊「形／神」關係，而「漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得」這兩句則是《老子》第十六章所言：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」⁶⁶之修道原則的另一種表詮方式。

而在體道成仙的修養工夫方面，〈遠遊〉提到了飲食與煉氣兩種方式，此亦可從《莊子》以及《管子》這部稷下黃老學派的重要著作中找到其思想淵源。〈遠遊〉所提到的致仙食養秘方為：餐六氣、飲沆瀣、漱正陽、含朝霞、吸飛泉、懷琬琰，《莊子·逍遙遊》說藐姑射之山的神人亦「不食五穀，吸風飲露」⁶⁷，「懷琬琰之華英」即嚼食玉英，玉英是天地鬼神的食糧，食之自然也有長生不死的功效。

〈遠遊〉中進一步說道，經由餐六氣與食玉英這樣的食養行為，便能達到「保神明之清澄兮，精氣入而羸穢除」的目的——「精氣入而羸穢除」即王逸所說「納新吐故，垢濁清也」⁶⁸之意。〈遠遊〉在一開始就說，詩人之所以欲遠遊而無法輕舉而上，主要就是因為「質菲薄而無因」、「遭沈濁而汙穢」之故；而為了洗滌身心，求得正氣，將自己改造成仙人的資質以神遊四方，於是效法仙人餐六氣、食玉英，或許還加以「吹呴呼吸，吐故納新」的導引工夫⁶⁹，而使精氣、正氣盈充於體內，達到《莊子·知北遊》所說「疏淪而心，澡雪而精神」⁷⁰的功效。

⁶⁵ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁43、45。

⁶⁶ 朱謙之撰：《老子校釋》（北京：中華書局，2000），頁64-65。

⁶⁷ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁28。

⁶⁸ 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁275。

⁶⁹ 《莊子·刻意篇》曰：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者所好也。」清·郭慶藩撰：《莊子集釋（下）》，頁535。

⁷⁰ 《莊子·知北遊》曰：「老聃曰：『汝齊戒，疏淪而心，澡雪而精神，掊擊而知！夫道，杳然難言哉！

但經由特殊食養方式所引入體內的精氣，並非可自然長存於體內者，還必須配合煉氣的工夫，才能真正使凡俗之身脫胎換骨。於是詩人接著便至仙人王子喬處「審壹氣之和德」，此即王逸所說：「究問元精之祕要也」。⁷¹〈遠遊〉所說的煉氣法門，主要集中在王子喬下面所說的這一段話：

見王子而宿之兮，審壹氣之和德。曰：「道可受兮，不可傳；其小無內兮，其大無垠；無滑而魂兮，彼將自然；壹氣孔神兮，於中夜存；虛以待之兮，無為之先；庶類以成兮，此德之門。」

王子喬所說的這些關於修道煉氣工夫的文字，多可與《老子》、《莊子》以及《管子》〈心術〉、〈內業〉所言相表裏，如：《老子》第十章：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」「益生曰祥，心使氣曰強」⁷²（此二段文字亦見於 1973 年湖南長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書《老子》甲本、乙本，以及 1993 年湖北省沙洋縣紀山鎮出土的郭店楚簡中之《老子》甲本），《莊子·大宗師》：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見」⁷³，《管子·心術上》：「道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰不遠而難極也」⁷⁴，《老子》第二十五章：「人法地，地法天，天法道，道法自然」⁷⁵，《管子·內業》：「搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？……思之、思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也」⁷⁶，《莊子·人間世》：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」⁷⁷，《管子·內業》：「是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音。敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得」⁷⁸，這些都可說是〈遠遊〉所提及之煉氣法門的來源與根據。

將為汝言其崖略。」清·郭慶藩撰：《莊子集釋（下）》，頁 741。

⁷¹ 宋·洪興祖：《楚辭補註》，頁 275。

⁷² 朱謙之撰：《老子校釋》，頁 37-39、224。

⁷³ 朱謙之撰：《老子校釋》，頁 246。

⁷⁴ 黎翔鳳撰：《管子校注（中）》（北京：中華書局，2004），頁 767。

⁷⁵ 朱謙之撰：《老子校釋》，頁 103。

⁷⁶ 朱謙之撰：《老子校釋》，頁 943。

⁷⁷ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 147。

⁷⁸ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 931。

最後，〈遠遊〉還提到了經過內在的煉氣與外在的食養兩方面的修煉之後，修仙者的體貌會有如下的改變：「玉色頰以晚顏兮，精醇粹而始壯。質銷鑠以洵約兮，神要眇以淫放」，此亦類於《莊子·逍遙遊》所說「肌膚若冰雪，淖約若處子」⁷⁹的神人；而除了外貌的改變，屈原也描述了其所聽聞的赤松子等仙人的境界：「因氣變而遂曾舉兮，忽神奔而鬼怪。時髣佛以遙見兮，精皎皎以往來」，對照《莊子·逍遙遊》，也有至人、神人「御六氣之辯（變）」的說法：

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。⁸⁰

列子能御風而行，但莊子認為這還不是修道者的最高境界，真正的得道者，逍遙而無待，能乘天地之正氣，駕御六氣的變化，而遨遊於廣闊的天地之間，即〈遠遊〉所說因氣變而曾舉、神奔而鬼怪之意。

這種至人、神人的境界，也是修道者的最終目標。而在經過內外身心的層層修煉之後，〈遠遊〉中的詩人終於能夠「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」，如藐姑射之山的神人般「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」⁸¹，展開其壯闊的天地巡遊。

三、屈賦中魂遊經歷所體現的身體思維

在個別討論過〈離騷〉與〈遠遊〉的魂遊書寫所體現的身體觀之後，若進一步來比較兩種魂遊類型的內容，可以發現如下幾個異同之處：一、**就遊的動機而言**，二文基本上相同，作者都是在一種哀傷時不我與、生不逢時的心情之下，而興起了輕身浮舉，遊歷四方的願望；二、**就遊的方式而言**，〈離騷〉的神界遊歷，基本上是根據作者夢遊的經驗所寫成，可說是一種夢中出魂的魂遊，而〈遠遊〉之遊，則是

⁷⁹ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 28。

⁸⁰ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 17。

⁸¹ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 17。

文中主人公在經過先秦道家神仙術的修練之後才展開的訪仙遊歷，二者並不相同；**三、就遊的追求而言**，正如黃文煥在《楚辭聽直》中所指出：「〈離騷〉每段中言求女，〈遠遊〉每段中言求仙耳」⁸²，這也是二文一個很明顯的差別；**四、就遊的結果而言**，〈離騷〉的神國巡遊，止於西行崑崙途中那「忽臨睨夫舊鄉」的驚鴻一瞥，而在〈遠遊〉中，詩人雖然依舊在看到「舊鄉」之時，暫時停下了腳步，但終能克服悲傷，繼續其未竟的旅程，完成其巡遊天地四方的壯舉。

從上述的比較來看，〈離騷〉與〈遠遊〉所描述的魂遊經歷，除了動機相同之外，其餘像魂遊的方式、追求與結果都不一樣，可見屈原在這兩篇文章之中，顯然表達了不同的情感思想與人生態度，本節將嘗試從「身體思維」的角度來進一步探究這個問題。首先當然要了解何謂「身體思維」？吳光明在〈莊子的身體思維〉一文中說道：

因此，有關身體的思維有兩種：首先，「身體的思維」是以身體（腦部或整個身體）為手段行使思維；其次，「身體思維」則是身體本身在思想著——此時身體是動態的、能思想的，而不是思想的對象，也不是充滿思想的器具；這是身體在思維而非悟智的思考。……身體思維是瀰漫於身體中的思想，它與自無何有之處的思考完全不同。這種所謂出自無何有之鄉的思考方式，是一種無關身體的、數理邏輯式的、不佔空間的、缺乏歷史而具有普遍性的思考方式。所謂用身體的方式思想，就是藉由身體的觀點和樣態來思想，也就是由身體所活出的思維，它和理念型思考者的理論思考截然不同。⁸³

⁸² 轉引自漢·司馬遷等著：《楚辭評論資料選》，頁 486。關於〈離騷〉中求女的寓意，歷來有多種不同的說法，根據廖棟樑教授的整理，清代以前對於「求女」的寓意，大概有求賢臣、求賢君、求賢后妃、求通君側之人等八種說法，見氏著：〈古代離騷「求女」喻義詮釋多義現象的解讀——兼及反思古代楚辭研究方法〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》27（2000.12），頁 1-26。〈離騷〉的「求女」事件一直是歷來《楚辭》研究上眾聲喧嘩的主要議題之一，近代學者對此仍存在著不同的看法，如陳子展便重點發揮了「求通君側之人」一派的看法，見氏著：《楚辭直解》「離騷經解題·五、〈離騷〉三求女發微」，頁 430-447；而魯瑞菁教授則是站在「求君說」的立場，對此問題進行了文學人類學的探討，見氏著：《諷諫抒情與神話儀式：楚辭文心論》第四章「離騷飛天與求女儀式析探」，頁 164-189。如果從〈離騷〉中「勉遠逝而無狐疑兮，孰求美而釋女」、「勉陞降以上下兮，求矩矱之所同」這樣的句子來看，作者似乎是要尋找志同道合的賢君，因此筆者也認為「求君說」的可能性較高。

⁸³ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，

吳光明在這裡除了比較「身體的思維」與「身體思維」的差別之外，並也強調了身體思維與抽象思考之間截然不同的特性：前者是透過身體來思想，是一種占有情境的思維、身體化（embodied）的思維，後者則是無關乎身體的思考（disembodied thinking）。而在莊子的思想脈絡中，身體不是思考所要追求的理想（ideal）或思想的原則，而是思考的基本槓桿（leverage）、思想進行的環境，「他這種超俗於入俗之中，在身體中的奔放想像，就是他的身體思維。他這種身體的想像，使其思維有別於語焉不詳的神祕思維和平凡的庸俗濫調」。⁸⁴

基於上述吳光明對身體思維所作的解釋，我們可以說屈原在其作品中所描述的魂遊經驗，無疑也是身體思維運作下的結果，不管是〈離騷〉的夢遊還是〈遠遊〉的仙遊，都是作者對某種具體的生活情境所作出的回應，是透過身體來思考的結果，而不是靈光一閃的文學想像。因此，如果從身體思維的角度來考察屈賦中所描述的魂遊事件，將能幫助我們從另一個側面了解屈原在〈離騷〉與〈遠遊〉中所展現的不同思想型態，從而對這兩篇作品的題旨有更切要的理解。

（一）〈離騷〉的身體思維

〈離騷〉與〈遠遊〉這兩篇作品在篇章的佈局上基本類似，都出現了大篇幅描述詩人周流天地四方的情節，但二文所流露出的思想情感顯然有所不同。從〈離騷〉前半部所不斷出現的「恐」、「傷」、「哀」、「怨」、「忍」等字眼，可以看到作者因為政敵讒言的關係而遭到國君疏遠，滿腔委屈無處發洩，政治理想也無法實現，正處在一種焦慮、恐慌、哀怨與悲傷的複雜情緒之中，試看以下的文字描述：

汨余若將不及兮，恐年歲之不吾與。

朝搴阰之木蘭兮，夕攬洲之宿莽。

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。

頁 395-396。

⁸⁴ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 398。

余固知謇謇之為患兮，忍而不能舍也。
余既不難夫離別兮，傷靈脩之數化。
雖萎絕其亦何傷兮，哀眾芳之蕪穢。
老冉冉其將至兮，恐脩名之不立。
長太息以掩涕兮，哀民生之多艱。
怨靈脩之浩蕩兮，終不察夫民心。
忸鬱邑余侘傺兮，吾獨窮困乎此時也。
屈心而抑志兮，忍尤而攘詬。

詩人連用「朝夕」、「日月」、「春秋」這些時間量詞，表達了對於時間流逝的強烈焦慮感，雖然埋怨國君違背與自己的約定，哀傷自己所栽培的人才也無法堅持正確的政治立場，但詩人依然堅持其人格操守與美政理想，甘願忍受所有來自外界的批評與誤解，只希望有一天楚王能夠了解其對家國一片赤誠之心意。

在這樣一種鬱悶、窮困的處境之下，詩人於是運用了身體的「出神」能力，透過記憶和想像突破了時空限制，進入到眾神的國度之中，從而超越了自身的現實困境，這就是〈離騷〉中後半段所描述的魂遊經歷。詩人首先提到，其乃乘鳳駕龍，順著風勢而飛昇上天，「駟玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征」，並且由古代神話中生下十日的羲和⁸⁵駕車，「吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫」，還有眾神隨侍在側：

前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬。鸞皇為余先戒兮，雷師告余以未具。吾令鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜。飄風屯其相離兮，帥雲霓而來御。紛總總其離合兮，斑陸離其上下。

這是第一次昇天的排場，至於最後一次的四方求女之行，由於是在靈氛的吉占與巫咸的鼓勵下展開，所以巡遊的陣仗更為盛大，而且還有美妙的歌舞助興：

屯余車其千乘兮，齊玉軼而並馳。駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇。抑志而弭節兮，神高馳之邈邈。奏九歌而舞韶兮，聊假日以媮樂。

當我們讀到這些神遊、魂遊的情節之時，明顯可以感受到作者那種愉悅、奔放的心

⁸⁵ 《山海經·大荒南經》：「東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方浴日於甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。」參袁珂撰：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1995），頁 381。

情，這與瀰漫在〈離騷〉前半部的悲怨氣氛截然不同，可以說，透過魂遊書寫，作者得到了一種心靈的解放。

關於〈離騷〉的魂遊書寫，清代學者吳世尚乃是以白日夢來解釋之，其謂：

自此而下（指駟玉虬以乘鸞句），至忍與此終古，皆屈原跪而陳詞，重華冥冥相告，而原遂若夢非夢，似醒不醒，此一刻之間之事也。故其詞忽朝忽暮，倏東倏西，如斷如續，無緒無蹤，恍恍迷離，不可方物。此正是白日夢境，塵世仙鄉，片晷千年，尺宅萬里，實情虛景，意外心中，無限憂悲，一時都盡，而遂成天地奇觀，古今絕調矣。須知此是幻夢事，故引用許多神怪不經之說，相如、揚雄不識此意，遂一切祖之，真是痴人前說不得夢也。然屈原明明說夢，又不說出夢來（元是白日事，故說不出夢字來），而千百年來，亦竟無有人知此段之文為夢境者。⁸⁶

吳氏以此批評自漢代以來的文人學者，由於不識此意，而對〈離騷〉產生許多不必要的誤解，真乃「痴人前說不得夢也」。今考吳氏之「夢景說」，固然是別具隻眼的看法，惟其又據此而以為〈離騷〉中這部分文字乃「顛倒雜亂，脫離復疊」的夢中囈語，此則不免為過於草率之論斷。⁸⁷其實〈離騷〉後半部的神遊情節，雖乍看之下頗有顛倒、重複之感，但如果我們從〈離騷〉的整體架構及文理脈絡來進行更為細緻的分析，仍可找出一隱含的內在次序來，例如日本《楚辭》學者竹治貞夫於〈離騷——夢幻式敘事詩〉一文中，便將〈離騷〉分為五個段落，其中後三段分別為詩人三次神遊求女的情節，並認為〈離騷〉乃一有完整系統架構之夢幻式敘事詩⁸⁸；而臺灣的陳怡良教授更是接連寫就三篇文章來分析〈離騷〉環環相扣的邏輯架構以

⁸⁶ 清·吳世尚：《楚辭疏》八卷，清雍正5年（1728）尚友堂刻本。此處文字轉引自漢·司馬遷等著：《楚辭評論資料選》，頁315。

⁸⁷ 翟振業的〈論離騷的自我與夢〉一文，算是目前少數在吳世尚夢景說觀點的基礎上來進行發揮的文章，文中從五個方面來論證吳世尚所說的「入夢之始」（「耿吾既得此中正」）以下，即〈離騷〉的後半部，確實都是屈原根據其夢境加以藝術改造而成。在翟文所提出的五項證據裡面，其中第三項也認為〈離騷〉後半部的顛倒、重複是夢的內證，這種想當然耳的證據恐怕是無法成立的，見翟振業：〈論離騷的自我與夢〉，《湖北民族學院學報（社會科學版）》4（1991.8），頁22-28。

⁸⁸ 〔日〕竹治貞夫著，孫歌、林崗譯：〈離騷——夢幻式敘事詩〉，收入尹錫康、周發祥主編：《楚辭資料海外編》（武漢：湖北人民出版社，1986），頁225-253。

及虛實交錯之寫作手法⁸⁹；可見〈離騷〉中這些吳氏所謂的夢中囈語其實都經過了屈原精心的設計與安排，因此才能成為其思想與情感的載體。

吳光明在〈莊子的身體思維〉中解釋了身體出神能力的由來，其謂：

身體能夠設身處地的能力是雙重的：透過想像而超越空間；透過記憶而超越時間。記憶和想像是我們「出神」(ekstasis, 用柏拉圖的名詞)的動力，使身體透過記憶而超越到以往，透過想像超越到未來，或融入他人的經驗之中。這即是「超越自身」的能力，也是和所有的事物(未有的，已有的)契合一體的能力；也就是身體所具備的經由「觀點的顛覆」和「典範的轉移」而擴展的能力。⁹⁰

我們的身體是動態而有彈性的，可以「擴己」(使身體的觀點可以擴大)，也可以「虛己」(使身體思維可以容納萬物)，可以改變和補充它不同階段的經驗，能夠透過記憶和想像，也就是比興思考，將自我渡向未知事物。從〈離騷〉的魂遊經歷中，我們看到作者結合過往的記憶(夢境、神話)與豐沛的想像力，讓一個凡間落難者，化身為神國的貴賓，並在眾神的簇擁陪伴下，展開了聲勢浩蕩的周流天地四方之旅。在這趟神界遊歷中，詩人展現了身體的「擴己」能力，讓自己融入了民族的古老夢境之中，因此得以暫時拋下塵世的紛擾，而得到眾神的救度。

但這裡要特別說明的是，屈原在〈離騷〉中所運用的「擴己」能力，與吳光明所說與萬有合為一體的涵義不盡相同，魂遊的擴己，只是將小我融入民族的集體潛意識，也就是神話世界之中，使作者得以暫時性的、短暫的遁脫於污濁的現實世界，並不是真的要追求與萬物合一的大道；所以我們在〈離騷〉中可以看到，作者雖然一方面譴責現實世界的黑暗，而欲昇天遠遊，但同時又不斷強調其對是非善惡標準的堅持(「夫孰非義而可用兮，孰非善而可服」)以及對名聲的重視(「老冉冉其將至

⁸⁹ 陳怡良教授撰有〈離騷的建築結構及其藝術成就〉與〈瀝血嘔心，構思神奇——試探離騷及其神話天地之創作理念〉兩篇文章，現皆收入氏著：《屈原文學論集》(臺北：文津出版社，2002)，頁 95-131、頁 132-167；另有〈離騷修辭藝術舉隅〉，《成大中文學報》2(1994.2)，頁 35-72，現收入氏著：《屈騷審美與修辭》(臺北：文津出版社，2008)，頁 156-199。

⁹⁰ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁 398-399。

兮，恐脩名之不立」)，最後更在一股對家國濃厚情感的影響下，使得神遊天地四方之旅無法完成（「陟陞皇之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉。僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行」）。

〈離騷〉的魂遊的確展現了身體能擴己的出神能力，但這並不是一種基於「全身」、「養性」思想下的身體思維，如果以莊子的角度來看，屈原甚且可說是「忘身不真」（《莊子·大宗師》語）⁹¹的代表性悲劇人物，《莊子·駢拇篇》云：

故嘗試論之，自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。⁹²

屈原不但拋不下對「脩名」這項終生事業的熱愛，更割捨不了對家國的深切眷戀之情，最終只能「以身殉名」、「以身殉家」，這在道家之徒的眼中，是何其不幸與悲涼的人生結局啊！而屈原在〈離騷〉中所表現出來的擴己，除了缺少「善夭善老」（《莊子·大宗師》語）⁹³的養生智慧外，也沒有虛己的內涵，於是擴己便以一種錯誤的方式，將憤怒轉移到他人身上——了解這一點，我們就不難理解為何屈原在〈離騷〉中會對其政敵展開如此猛烈的批判：

惟夫黨人之偷樂兮，路幽昧以險隘。
眾皆競進以貪婪兮，憑不厭乎求索。
羌內恕己以量人兮，各興心而嫉妒。
眾女嫉余之蛾眉兮，謠詠謂余以善淫。
固時俗之工巧兮，偈規矩而改錯。
背繩墨以追曲兮，競周容以為度。

基於這種憤怒情緒的擴己，使得屈原與其政敵之間沒有絲毫妥協的餘地，「寧為玉碎，不為瓦全」的人格堅持，最後也只能伴隨詩人永沉於汨羅江底。

⁹¹ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 232。

⁹² 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 323。

⁹³ 清·郭慶藩撰：《莊子集釋（上）》，頁 244。

(二)〈遠遊〉的身體思維

相較於〈離騷〉著重於個人心靈救度的擴己能力，在〈遠遊〉中，我們看到了另一種截然不同的身體思維。事實上，在魂遊書寫這個部分，〈遠遊〉因襲了不少〈離騷〉的句式，只是修改了一些神話地望以符合其求仙的情節，茲將二者相關文字略加對照如下：

〈離騷〉	〈遠遊〉
鳳皇翼其承旂兮，高翱翔之翼翼。 吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在。 馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征。 吾令帝閭開關兮，倚閭闔而望予。 屯余車其千乘兮，齊玉軼而並馳。 駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇。 前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬。 路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索。 朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃。 奏九歌而舞韶兮，聊假日以媮樂。陟陞皇 之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉。僕夫悲余馬懷 兮，蜷局顧而不行。	鳳皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇。 召豐隆使先導兮，問大微之所居。 載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。 命天閭其開關兮，排閭闔而望予。 屯余車之萬乘兮，紛溶與而並馳。 駕八龍之婉婉兮，載雲旗之逶蛇。 歷太皓以右轉兮，前飛廉以啟路。 路曼曼其修遠兮，徐弭節而高厲。 朝發軔於太儀兮，夕始臨乎於微閭。 內欣欣而自美兮，聊媮娛以自樂。涉青雲 以汎濫游兮，忽臨睨夫舊鄉。僕夫懷余心 悲兮，邊馬顧而不行。

這種句法結構上的高度相似性顯然不是巧合，因此有不少學者據此認為〈離騷〉和〈遠遊〉兩篇文章之間應該有著相當密切的關連性，如吳世尚即認為，後者是為了暢前者「後兩段未竟之意」⁹⁴，陳本禮在《屈辭精義·遠遊·發明》中也說，後者乃截前者「『遠逝』以下諸章，衍為此詞」⁹⁵，姜亮夫亦云，二者「是從同一個思想根源發生的兩個不同的支流」⁹⁶，從兩篇文章所呈現的情感與思想型態來看，上述說法都是合理的推斷，也就是說，二文的寫作動機雖然基本相同，但〈遠遊〉在某些面向已經超越了〈離騷〉。蓋〈遠遊〉雖然也是出自一個「悲時俗之迫阨」、「遭沈濁而汙穢」的落魄貴族之獨白，但此時的獨白者顯然已經體會到、或者認同了更高層次的養生原則與人生智慧，於是在結合了擴己與虛己能力之下，展開了另一次

⁹⁴ 轉引自漢·司馬遷等著：《楚辭評論資料選》，頁 489。

⁹⁵ 清·陳本禮：《屈辭精義》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（五）》，頁 341。

⁹⁶ 姜亮夫：《楚辭今譯講錄》（昆明：雲南人民出版社，1999），第七講「論〈遠遊〉及其他」，頁 78。

的昇天遠遊，這次的魂遊經歷顯然也達到一種更高的道德和美學的境界。

在論述莊子的身體思維時，吳光明特別強調擴己必須和虛己結合，才能真正帶來身體自我的成長，其謂：

「出神」和「能存在於他人」的結合，即「擴己」和「虛己」的結合，可謂為身體自我真正的成長。缺乏這結合，將會導向身體的自我毀滅，造成對他人無理的敵意。唯有虛己才能增長身體的自我。⁹⁷

〈離騷〉中不斷出現了表達埋怨、憤怒情緒的字眼，顯見屈原於此時尚無法接受不同的政治觀點與社會現實，但這種對國君與政敵的批判，在〈遠遊〉中則完全看不到，取而代之的是對黃老道家養生思想的精闢說明⁹⁸，而〈離騷〉魂遊的求女，在〈遠遊〉魂遊中也轉為求仙，這可以說是屈原身體思維的一大進展。

〈遠遊〉中「神儻忽而不反兮，形枯槁而獨留。內惟省以端操兮，求正氣之所由。漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得」，這六句所講的都是虛己之道，而後面王子喬針對作者「審壹氣之和德」之問所作出的回答，更是兼有擴己與虛己的工夫：「道可受兮，不可傳；其小無內兮，其大無垠」，講的是擴己，若能如此，則「無滑而魂兮，彼將自然」，便能夠與天地萬物為一體，體現自然之大道；而「壹氣孔神兮，於中夜存；虛以待之兮，無為之先」，講的是虛己，若能如此，則「庶類以成兮，此德之門」，便能廣納萬物，成就萬物自然的生機——詩人就在此以虛己為基礎的擴己身體思維之下，運用出神能力，展開其另一場魂遊旅程；與〈離騷〉不同的是，作者這次克服了濃烈思君念祖的情感之羈絆，在「忽臨睨夫舊鄉」之餘，仍然能夠「抑志而自弭」，順利完成了周流天地四方的壯舉。

英國學者大衛·霍克斯認為，〈遠遊〉的周流之旅，「精確地描繪了一個對稱的曼荼羅式的宇宙」，其於〈神女之探尋〉一文中並對這樣的看法作出了進一步的說明：

（曼荼羅式的宇宙）淵源於心理的事實，而不是物質的事實。對我們的身心

⁹⁷ 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，頁403。

⁹⁸ 或有論者以此而認為〈遠遊〉乃屈原早期的作品，或根本以為此文非屈原所作，殊不知〈離騷〉與〈遠遊〉二文不同的思想與情感展現，反映的是作者在不同人生階段的心境。

健康有深刻影響的心理平衡，可以通過在幻想的精神狀態中自覺的自我調節，得到有效的維持。⁹⁹

霍克斯在此特別指出，從心理學的角度而言，〈遠遊〉中這種全景式的宇宙巡遊歷程，可以發揮一種調節精神狀態的功能，所以不管在〈離騷〉還是〈遠遊〉中，我們都可以看到作者展現出一種高昂的遊戲心態——但在〈遠遊〉中，作者所體驗到的顯然不只是短暫的歡愉，而有著更深刻的心理學上的意義，「一次環繞全宇宙的成功巡遊……假如巡遊者是個神秘主義者，這次巡遊就會使他融於絕對自由中，合二為一」¹⁰⁰，霍克斯此處所言之神祕經驗，無疑正是〈遠遊〉中主人公的最終追求。

行文至此，吾人不免好奇，屈原在〈遠遊〉的魂遊書寫所體現出來的身體思維，實與黃老道家並無二致，但屈原為何沒有實際追隨赤松子、王子喬等先人的腳步，最後還是走上了以身殉國的不歸路？前文曾提及，有部分學者認為，〈遠遊〉的黃老神仙思想與〈離騷〉等屈原作品所表現出來的忠貞愛國、嫉惡如仇之態度殊不相類，因此反對〈遠遊〉是屈原所作，如果根據此派學者的看法，則上述問題自然不會出現；但如果主張〈遠遊〉是屈原所作，則顯然有必要對上述的問題提出一個合理的解釋。

其實，這個問題或許不難解釋，因為有一些古代學者透過文本的細讀，發現到了一些端倪。前面曾引述過歷來一些重要《楚辭》注家對於〈遠遊〉所提到之「正氣」的看法，大多數學者認為此「正氣」應當放在道家思想脈絡下來理解，如朱熹認為「其所設王子之詞，苟能充之，實長生久視之要訣也」¹⁰¹，蔣驥亦云：「求氣者所以煉形而歸神，神仙之要訣也」¹⁰²，王夫之更以為其「所述遊仙之說，已盡學玄者之奧」¹⁰³，而近代學者也多持此見。但卻有少數持不同意見者，如黃文煥謂「為

⁹⁹ 〔英〕大衛·霍克斯（David Hawkes）著，程章燦譯：〈神女之探尋〉，收入莫礪鋒編：《神女之探尋》（上海：上海古籍出版社，1994），頁 41。

¹⁰⁰ 〔英〕大衛·霍克斯（David Hawkes）著，程章燦譯：〈神女之探尋〉，收入莫礪鋒編：《神女之探尋》，頁 37。

¹⁰¹ 宋·朱熹：《楚辭集注》，頁 105。

¹⁰² 清·蔣驥：《山帶閣注楚辭》，頁 145。

¹⁰³ 清·王夫之：《楚辭通釋》，頁 102。

忠臣，為神仙，總從正氣煉出」¹⁰⁴；李陳玉則以為，「屈子到底是儒學，求神仙其寓言耳」¹⁰⁵；陳本禮更直言此非神仙家所煉之氣，而是孟子所說「天地浩然之氣」¹⁰⁶——上述三位學者之所以會將〈遠遊〉中求道成仙者所追求的「正氣」看作儒家的身心修煉法門，是因為其都以為屈原雖大談神仙之道，實際上卻並非真欲求仙，其內心深處仍然拋不開思君念祖的情感，求仙只是寓言、反言、遁詞罷了。

如何證明〈遠遊〉的訪仙求道只是虛晃一招，並非作者真正的追求呢？黃文煥在「步徙倚而遙思兮」到「離人群而遁逸」這一大段文字之後品曰：

既曰化去而不見，又曰名聲日延，何名根之未斷也；既羨韓眾之仙隱，又先言傳說，抑何仕根之未斷也？文心妙處，全在自賣破綻，以寄憤託。¹⁰⁷

黃氏此段品文，實在是道出了作者在描寫仙遊的文字背後那深藏心底的對於立功與脩名之熱切盼望。其實〈遠遊〉開篇即云：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」，可見作者是在一種不堪現實逼迫的情況下，才興起了遠遊的念頭；但又因為「質菲薄而無因」，無法「託乘而上浮」，於是才進而訪仙求道——因此，從「悲時俗之迫阨兮」到「心愁悽而增悲」這十四句才是屈原寫作此文的動機與出發點，而就此寫作動機來看，事實上並無異於〈離騷〉，只是二文圍繞著魂遊書寫所展現出來的思想型態並不相同罷了。

湯炳正在〈論《史記》屈、賈合傳〉一文中，也曾針對上述問題發表過看法，其以為〈遠遊〉雖然與〈離騷〉等屈原作品有著思想型態上的差異，但這不是真偽的差別，而是藝術手法跟精神寄託之間的差別——〈遠遊〉中的求仙，乃是一種藝術手法的運用，屈原實際乃欲尋求一種精神寄託，而此種寄託只是一時的排遣，並非最終的人生歸宿。湯氏此文還特別指出，司馬遷之所以將屈原和賈誼合傳，正是因為屈原〈遠遊〉和賈誼〈鵬鳥賦〉都表現出一種儒家、法家的入世思想與道家出

¹⁰⁴ 明·黃文煥：《楚辭聽直》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（二）》，頁 121。

¹⁰⁵ 轉引自陳子展：《楚辭直解》，頁 252。

¹⁰⁶ 清·陳本禮：《屈辭精義》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（五）》，頁 341。

¹⁰⁷ 明·黃文煥：《楚辭聽直》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（二）》，頁 122。

世思想之間的矛盾現象之故。¹⁰⁸湯氏所言甚是，雖然在〈遠遊〉中，作者似乎克服了〈離騷〉中對家國的難以割捨之情，但如果細加尋繹作者字裡行間所流露出來的思想情感，顯然古仙人道並不是其最後所追求的人生歸宿。

蓋修仙得道的代價，乃是要徹底棄絕凡人的七情六慾，全盤扭轉俗世的價值觀念，必須歷經此大死大生的過程，方能從有著各種限制的人為世界，躍升至無窮無盡的自然世界，而親身體驗「與造物者遊」（莊子語）的逍遙自在。所以，屈原縱使嚮往神仙境界，甚至也知悉精要的修道法門，但如果其志不在此，則一切也只是空談，〈遠遊〉的仙界遊歷只不過是〈離騷〉的神界遊歷之外的另一種精神寄託罷了。如果從寫作動機與文章題旨來考量，〈遠遊〉的求仙乃至魂遊六和之旅，其實都不過是遁世之詞、託寓之言，作者一向所堅持的人生理念以及對家國的熱情始終未曾改變。黃文煥在「恐天時之代序兮」到「余將焉所程」這一大段文字之後箋曰：

逍遙自遣，而仍嗟一生事君之志未成就也，甚哉！原之善言餘悲也。又申之曰「誰可與玩此遺芳」，為臣則孤臣，為仙亦孤仙……前曰「終不反其故都」，此曰高陽，又欲返其故都矣。邈遠焉程，則欲反而不堪反矣。¹⁰⁹

從〈遠遊〉中諸多文句所表達出來的慨歎之情來看，作者心中仍然存在著一個巨大難解的矛盾與心結，就是究竟該不該離開楚國？這個問題，從〈離騷〉到〈遠遊〉都一直縈繞在屈原的腦海中，〈離騷〉中雖然從靈霧處得到了「勉遠逝而無狐疑兮，孰求美而釋女？」的吉占，但作者縱使拋下了令其黯然神傷的楚國故都（郢都）而展開四方求女之旅，卻還是在徘徊留連在楚國舊鄉（崑崙山）上方，無法再往前行。屈原在〈遠遊〉中換了另一種昇天遠遊的方式，希望藉由黃老道家的人生智慧與神仙修煉術來超越那生命中難以承受之輕，這次詩人果然跨越了楚國發源地這個舊鄉，而完成其周遊四荒六漠之旅——但那些夾雜在〈遠遊〉求仙主題中類於〈離騷〉思想情感樣態的字句，仍在告訴了讀者，作者始終不願意，事實上也不可能離開其所熱愛的楚國而遠走他鄉。〈離騷〉開篇即謂：「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸」、「紛吾既有此內美兮，又重之以脩能」，此神聖的血統與高貴的稟賦，正是屈原一生

¹⁰⁸ 湯炳正：《屈賦新探》（臺北：貫雅出版社，1991），頁 159-169。

¹⁰⁹ 明·黃文煥：《楚辭聽直》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（二）》，頁 129-130。

的使命與堅持之根源、動力所在，如果切斷這條生命臍帶，等於同時也抹消了屈原生存的理由與存在的價值，這或許是屈原寧可以死諫君，也不願另覓賢主的原因之一吧。

四、結語

屈原一生忠貞愛國，才高德美，好修不倦，原本是楚王非常倚重的王族要臣，然就在其政治生涯的巔峰時期，卻因為政敵的讒言，而兩度被懷王與頃襄王疏遠、甚至流放，最後只能以投江自沉來表達其對家國不變的心志。在長達二十餘年的流放生活中，屈原始終掛念著楚國的安危，無時不想念著其所熱愛的故鄉，我們在屈原作品中，隨處可看到此種對家國濃郁的眷戀之情；然卻也因為盼歸不得的處境，而造成詩人心中同時存在著焦慮、悲傷、困惑以及絕望等複雜的感受，為了化解這些沉重的精神壓力，屈原不得不採取某些特殊的方式來實現其心中的渴望並解放其受桎梏的心靈，因此而有〈離騷〉、《九章》與〈遠遊〉中的魂遊書寫。

從〈離騷〉與〈遠遊〉兩種不同的魂遊型態來看，屈原應該是在「日有所思，夜有所夢」的情況下，先出現了遊歷天地四方的夢境，而受到中國古代夢魂觀念的影響，屈原在〈離騷〉、《九章》中都是以魂遊來解釋這場夢境（或許不只一次夢到）；而由於情感的羈絆，屈原在夢中、在其作品中都沒有完成其所預設的周流六漠之旅。後來屈原在身心所承受的苦痛日益擴大的壓力下，只得改弦易轍，投向神仙道家的懷抱，在〈遠遊〉中大談虛靜無為的道家修養以及高深莫測的神仙境界，展現出一種類同於莊子的身體思維，魂遊於廣袤的宇宙空間之中，似乎擺落了所有的塵世煩惱。

從〈離騷〉到〈遠遊〉，屈原縱使在身體思維上有了很大的進展，將「缺乏虛己的擴己」提升到了「以虛己為基礎的擴己」能力，而達到能夠感受到萬物一體，甚至與造物者遊的境界（「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」）；但是，〈遠遊〉的遊仙

旅程畢竟還是伴隨著詩人微弱的喟嘆之聲，透露出了些許的蒼涼之意，在〈離騷〉中屈原所引以為傲的神聖的血統，卻在〈遠遊〉中成為其拋之不去的最大包袱，而不管是在〈離騷〉的夢遊還是〈遠遊〉的仙遊旅程中，「故都」與「舊鄉」的巨大身影總是聳然矗立在詩人的眼角餘光之下，而成為其周流六漠以求女、求仙的最大障礙。在歷經過無數個「魂瑩瑩而至曙」的夜晚，思考過無數次走或不走的問題之後，屈原最終還是決定接受其悲劇性的人生宿命，與楚國共存亡，〈遠遊〉的神仙境界並非其最終的人生追求，而只是短暫的苦痛人生之解脫，〈遠遊〉的求仙旅程也成為屈原遊戲人間的一種想像姿態。

引用書目

一、原典文獻

(一) 楚辭類

漢·司馬遷等著：《楚辭評論資料選》，臺北：長安出版社，1988。

漢·劉向撰，趙善詒疏證：《新序疏證》，上海：華東師範大學出版社，1989。

* 宋·朱熹：《楚辭集注》，臺北：文津出版社，1997。

* 宋·洪興祖：《楚辭補註》，臺北：藝文印書館，1999。

明·黃文煥：《楚辭聽直》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（二）》，臺北：新文豐出版社，1986。

清·王夫之：《楚辭通釋》，臺北：廣文書局，1979。

清·陳本禮：《屈辭精義》，收入杜松柏主編：《楚辭彙編（五）》，臺北：新文豐出版社，1986。

清·蔣驥：《山帶閣注楚辭》，臺北：宏業書局，1972。

(二) 經史子集類

* 漢·王充著，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1996。

漢·司馬遷撰：《史記》，臺北：鼎文書局，1993。

漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，2002。

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明出版社，1994。

宋·李昉等撰：《太平御覽》，上海：上海古籍出版社，2008。

清·王先謙撰：《荀子集解》，北京：中華書局，1997。

清·孫希旦撰：《禮記集解》，北京：中華書局，1998。

清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。

清·張志聰撰：《黃帝內經靈樞集注》，北京：學苑出版社，2006。

清·陳立撰：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997。

清·郭慶藩撰：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993。

朱謙之撰：《老子校釋》，北京：中華書局，2000。

袁珂撰：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1995。

* 楊伯峻撰：《春秋左傳注》，北京：中華書局，2000。

楊伯峻撰：《列子集釋》，北京：中華書局，1997。

劉文典撰：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1997。

黎翔鳳撰：《管子校注》，北京：中華書局，2004。

二、近人論著

(一) 專書

朱芳圃：《甲骨學·文字編》，臺北：商務印書館，1997。

姜亮夫：《屈原賦今譯》，昆明：雲南人民出版社，1999。

姜亮夫：《楚辭今譯講錄》，昆明：雲南人民出版社，1999。

高秋鳳：《宋玉作品真偽考》，臺北：文津出版社，1999。

黃靈庚：《楚辭與簡帛文獻》，北京：人民出版社，2011。

張正明：《楚文化史》，臺北：南天書局，1990。

陳子展：《楚辭直解》，邗江：江蘇古籍出版社，1990。

* 彭毅：《楚辭詮微集》，臺北：臺灣學生書局，1999。

湯炳正：《楚辭類稿》，臺北：貫雅出版社，1991。

* 湯炳正：《屈賦新探》，臺北：貫雅出版社，1991。

湯彰平：《〈出土文獻與《楚辭·九歌》〉》，北京：中國社會科學出版社，2004。

過常寶：《楚辭與原始宗教》，北京：東方出版社，1997。

* 魯瑞菁：《諷諫抒情與神話儀式：楚辭文心論》，臺北：里仁書局，2002。

劉文英：《夢的迷信與夢的探索》，北京：中國社會科學出版社，2000。

蕭兵：《楚辭的文化破譯》，武漢：湖北人民出版社，1991。

(二) 單篇論文

* 吳光明著，蔡麗玲譯：〈莊子的身體思維〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997，頁 393-414。

涂又光：〈論屈原的精氣說〉，收入張正明主編：《楚史論叢初集》，武漢：湖北人

民出版社，1984，頁 183-194。

* 陳怡良：〈離騷的建築結構及其藝術成就〉，《屈原文學論集》，臺北：文津出版社，2002，頁 95-131。

陳怡良：〈瀝血嘔心，構思神奇——試探離騷及其神話天地之創作理念〉，《屈原文學論集》，臺北：文津出版社，2002，頁 132-167。

陳怡良：〈離騷修辭藝術舉隅〉，《屈騷審美與修辭》，臺北：文津出版社，2008，頁 156-199。

陳逸根：〈神話創造與心理治療——〈離騷〉之神遊情節新探〉，《興大中文學報（文學與神話特刊）》23 增刊（2008.11），頁 329-375。

郭常斐：〈出土文獻與《楚辭·九歌》之研究〉，收入湯彰平主編：《出土文獻與中國文學史研究》，鄭州：河南人民出版社，2010，頁 259-273。

湯彰平：〈出土文獻與《楚辭·離騷》之研究〉，收入湯彰平主編：《出土文獻與中國文學史研究》，鄭州：河南人民出版社，2010，頁 237-247。

湯彰平：〈出土文獻釋〈遠遊〉〉，收入湯彰平主編：《出土文獻與中國文學史研究》，鄭州：河南人民出版社，2010，頁 248-258。

楊儒賓：〈巫風籠罩下的性命之學——屈原作品的思想史意義〉，收入《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，臺中：中興大學，2003，頁 221-258。

聞一多：〈神仙考〉，《神話與詩》，臺北：里仁書局，1993，頁 153-180。

廖棟樑：〈古代離騷「求女」喻義詮釋多義現象的解讀——兼及反思古代楚辭研究方法〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》27（2000.12），頁 1-26。

翟振業：〈論離騷的自我與夢〉，《湖北民族學院學報（社會科學版）》4（1991.8），頁 22-28。

〔日〕竹治貞夫著，孫歌、林崗譯：〈離騷——夢幻式敘事詩〉，收入收入尹錫康、周發祥主編：《楚辭資料海外編》，武漢：湖北人民出版社，1986，頁 225-253。

* 〔英〕大衛·霍克斯著，程章燦譯：〈神女之探尋〉，收入莫礪鋒編：《神女之探尋》，上海：上海古籍出版社，1994，頁 28-52。

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

Selected Bibliography

- Chen Yi-Liang, “Li Sao De Jian Zhu Jie Gou Ji Qi Yi Shu Cheng Jiu”, in *Qu Yuan Wen Xue Lun Ji* (The collection on Literature of Qu Yuan), (Taipei: Wen Jin Publishing House, 2002), pp.95-131.
- David Hawkes, “Shen Nü Zhi Tan Xun”, in *Shen Nv Zhi Tan Xun* (The Search of Goddess), ed. Mo Li-Feng, (Shanghai: Shanghai Classical Bookstore, 1994), pp.28-52.
- [Song] Hong Xing-Zhu, *Chu Ci Bu Zhu* (Comments on *Chu Ci*), (Taipei: Yee Wen Publishing Company, 1999)
- Lu Rui-Jing, *Feng Jian Shu Qing Yu Shen Hua Yi Shi: Chu Ci Wen Xin Lun* (Lyricism of Suggestive Irony and Rite of Myth), (Taipei: Lern Bookstore, 2002)
- Peng Yi, *Chu Ci Quan Wei Ji* (Notes and Commentary on *Chu Ci*), (Taipei: Student Bookstore, 1999)
- Tang Bing-Zheng, *Qu Fu Xin Tan* (A New Exploration of *Chu Ci*), (Taipei: Guan Ya Publishing House, 1991)
- [Han] Wang Chong, *Lun Heng Xiao Shi* (the Explanation on *Lun Heng*), (Beijing: Zhong Hua Book Co., 1996)
- Wu Guang-Ming, “Zhuang Zi De Shen Ti Si Wei”, in *Zhong Guo Gu Dai Si Xiang Zhong De Qi Lun Ji Shen Ti Guan* (The Viewpoint of Qi and Body in the Chinese Ancient Thoughts), ed. Yang Ru-Bin, (Taipei: Ju Liu Publishing House, 1997), pp.393-414.
- Yang Bo-Jun, *Chun Qiu Zuo Zhuan Zhu* (Annotation on *Chun Qiu Zuozhuan*), (Beijing: Zhong Hua Book Co., 2000)
- [Song] Zhu Xi, *Chu Ci Ji Zhu* (Annotation on *Chu Ci*), (Taipei: Wei Chin Publishing Co., 1997)