

## 巫風籠罩下的性命之學 —— 屈原作品的思想史意義

清華大學中文系 楊儒賓

### 提 要

今人論屈原的思想時，常言其作品帶有濃厚的巫文化色彩，或深層的薩滿教色彩。「巫文化」與「薩滿文化」兩說當然是高度重疊的，事實上，「巫」與 shaman 往往互譯，而兩者的語義皆頗為分歧。本文採耶律亞德與張光直之說，認為「薩滿」指的是離體遠遊的一種人格。晚近屈原研究另外值得注意的一項特點是挖掘屈原作品與道家思想交涉的痕跡，這個問題不但牽涉到對屈原思想的定位，也牽涉到晚周思想的相互影響的問題，它發展的空間應該還很大。本文認為屈原作品可視為巫（薩滿）文化與心性論文化的美麗結晶，但這些作品也顯示了屈原與巫文化分道揚鑣並下轉到修煉型的心性論的傾向。本文將以〈離騷〉與〈遠遊〉兩文為中心，探討屈原在巫道之間的轉折與整合。當時也曾在巫道之間徘徊者，另有莊子其人，只是莊子很早就蟬蛻乎巫教土壤之外，逍遙於神話空間。莊騷之後，離體遠遊的巫文化已極少在重要文人或重要哲人思想上留下痕跡。

0 第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集

關鍵詞：薩滿、離體遠遊、內丹、心性論

# 巫風籠罩下的性命之學

## —— 屈原作品的思想史意義

清華大學中文系 楊儒賓

### 一、屈原思想的解釋問題

屈原是位偉大的作家，但我們不方便說他是位偉大的哲學家。屈原對中國詩歌、甚至整體中國文學的巨大影響是無庸置疑的，劉勰將他的作品列為文學的樞紐，一切創作的總源頭之一，這樣的評價很難被動搖。但如果說屈原對中國思想有什麼重大的影響，這樣的命題似乎就不太好談了。然而，屈原的主要身份雖然不是位思辯取向的哲學家，他對中國思想的主要課題似乎沒有表現出太多概念上的興趣，但這不表示他與當時的主要思潮沒有瓜葛。事實恰非如此，屈原誠然不作哲學的論辯，但他對當時哲人感到興趣的論題確實有過文學的體現。由於他身處在文化交流十分密切的戰國晚期，由於楚地巫風特盛但又深受儒道思想的浸潤，由於他的職業、知識、命運等等使得他對靈魂之變形轉化有極為深刻的感受，由於上述這

種種的原因重層交叉的結果，屈原遂得以自己的作品深刻的體現了另一種型態的「性命之學」。

本文認為屈原可視為中國思想從「薩滿教文化」轉到「心性論文化」此過程中典型的過度性人物，如果放在「性命之學」的角度考量的話，屈原可視為從「靈魂論」轉到「心性論」此大轉向中最重要的中介人物。即使我們認定屈原不是哲學家，我們不想將他的作品列入哲學的範圍內考量，但我們如果願意從思想史或精神史的觀點考量的話，「屈原現象」仍是我們無法不予以正視的關鍵性因素，屈原作品所反應的思想史意義之豐富恐怕會大出乎一般人意料之外。

屈原的思想雖然在晚近有日漸受到重視的趨勢，但如實說來，這是個老問題，而非晚近開發出來的新子題。這樣的問題意識至少可上溯兩千多年前司馬遷為屈原列傳，甚至司馬遷之前的淮南王劉安解釋楚騷時，已觸及此義。劉安與司馬遷都已經給屈原冠上儒者的衣冠。「〈國風〉好色而不淫，〈小雅〉怨誹而不亂，若〈離騷〉者可謂兼之矣！」<sup>1</sup>這樣的語言固然是用以描述屈原文章的特色與來源，但在中國傳統「言為心聲」、「文如其人」的思想模式籠罩下，文章的批評與人格的批評可以視為一體的兩面。我們看到〈屈原賈生列傳〉的屈原，他嫻熟辭令，敏於政事，雖然忠貞不二，卻見讒於小人，最後的結果我們都知道，他選擇相當儒家價值導向的以死明志之途徑。司馬遷眼中的屈原，不折不扣是儒家價值體系的傳播者。

劉安、司馬遷以下，大肆臧否屈原其人其事者不在少數。大體說來，正面讚揚屈原者，大抵認為屈原的行事符合儒家正統的道德標準，其人雖與日月爭光可也。而批判屈原者，亦非全盤否定屈原的儒家義理血統，他

---

<sup>1</sup> 司馬遷，〈屈原賈生列傳第二十四〉，《史記》（台北：鼎文書局，1979），冊3，卷84，總頁2482。

們只是認為屈原雖有至情，個性卻不夠中庸，他逞才率氣，怨懟沈江，一生的行事偏離了儒家的正統。漢代儒者從揚雄、班固以下直至劉勰、顏之推<sup>2</sup>，他們批評屈原的標準雖有寬嚴之別，但基本立場其實大同小異。他們的批判顯然是從儒家的立場出發，他們看屈原，基本上也是將他放在儒家的範圍內定位，所以才有劉勰那種同於風雅者四事，不合於典誥者四事的算法。

有儒家說，自然相應的也有道家說。道家說雖然從來不是屈原學的主流，但民國來提出此案的學者如蒙文通、馮友蘭皆為國學巨擘，其論證殊難輕忽。蒙文通的晚周僂道分三派說<sup>3</sup>，馮友蘭的精氣論<sup>4</sup>，其切入點皆有理據，它們確實凸顯屈原作品中長期受到忽視的一個面向。本文在底下的章節還會回到此一理論。儒家、道家說是傳統學派的分類法，由於屈原是文學史的大家，可想像的，各種奇怪的論點都會出現的，但其說大多無據，似可不予考慮<sup>5</sup>。然而有一種說法相當流行，其勢力足以和儒家說相比美，它雖然沒有列入大傳統的知識範疇內，但其特徵卻相當顯著，其詮釋也構成了一個綿遠不絕的傳統，所以我們也可以將它視為重要的文化概念，這就是「巫文化說」。有關此說的內涵，我們下文還會細論，此處暫且擱置。

如果學者探討屈原思想的特色而不想從學派的觀點立論的話，我們馬上想到「楚文化」或「南方文化」說這樣的代用品，這是從地域的角度界

<sup>2</sup> 這些人的論點散見他們的著作，方便的參考見馬茂元編《楚辭評論資料選》（武漢：湖北人民出版社，1985），頁 5-29。

<sup>3</sup> <晚周僂道分三派考>，《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987），頁 335-342。

<sup>4</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編修訂本》（北京：人民出版社，1984），頁 241-247。

<sup>5</sup> 如在批孔揚秦時期，中國史上憑空多出一位重要的法學人物，他就是屈原。當時這類的文章很多，隨便舉個例子，請參見王運熙等，〈試論屈原的尊法反儒思想〉，《自然辯證法雜誌》，1973 年第 1 期。

定思想，這樣的手法極常用。屈原楚人，言楚物，歌楚聲，這是很明顯的事實，所以歷代學者多有持屈原為楚文化代表之說者。但晚近從區域觀點立論者，其視野似更宏闊，其論點多已非傳統的禹域地理所能拘囿，如文崇一、凌純聲等人所說的「環太平洋文化說」，或蘇雪林的「兩河流域說」，其涉及之問題更複雜，其涉及之文化傳播路線更難尋覓。從人類學的觀點考察，屈原的思想是否有可能受到西亞文明的影響，或是他是否和環太平洋地區的人民分享共同的文化傳統，此事牽涉到專業問題，筆者無能讚一詞。但本文不是人類學的提法，其重心不在此處。所以除非是像張光直所提出的足以和本文「性命之學」的主旨相呼應的論點，我們必須正面回應外。否則，地域論述的是非得失，我們可姑且不予以討論。

如果學派的分法太傳統，容易模糊焦點；地區的分法太籠統，容易分散焦點，那麼，從主題入手，探討屈原思想的特色，這似乎是條可行之路。事實上，近代學者即頗有人從此種觀點入手，進行討論。名家如游國恩即將屈賦分成四大觀念：(一)宇宙觀念(二)神仙觀念(三)神怪觀念(四)歷史觀念<sup>6</sup>。另一名家姜亮夫的分法更細，他將屈原的主要思想分成底下六點：(一)特重視覺的官能作用(二)重物質由無至有的變化(三)重心理狀態之認識(四)中、貞、修、德之道德觀(五)「美政」之政治觀(六)天德與天命觀<sup>7</sup>。類似游國恩與姜亮夫這種分法是有優勝之處，它無疑地可以突顯屈原思想的具體內涵，而不必籠統的依附在學派或地域的範疇下。

上述依傳統學派、地域或主題所作的區分，當然不是互斥的。我們看到「道家說」通常和「楚文化說」或「南方文化說」可以互訓，它和所謂

<sup>6</sup> 游國恩，〈讀騷論微初集〉（台北：台灣商務印書館，1972），台二版，頁4-63。

<sup>7</sup> 姜亮夫，〈屈原思想簡述〉，《楚辭學論文集》（上海：上海古籍出版社，1984），頁239-259。又參見《屈原與楚辭》（合肥：安徽教育出版社，1991），頁23。

的四大觀念或六大觀念的某些觀念（如宇宙觀念、神仙觀念）也可以相融。本文採取的立場比較接近第三種，亦即從主題出發，直截了當的說，筆者認為屈原作品的最大特色，乃是他使用詩歌的形式深刻地表達了一種深刻的靈魂的學問。如果借用後世儒佛的語言表達，我們可以說這也是一種性命之學，只是這種性命之學不是以某種形上的本心或宇宙心為核心，它是建立在三代固有的形氣神—魂魄之類的人身觀上，但它也慢慢地向著心性論的方向上轉進。

這種性命之學建立在形氣神—魂魄身體觀上，它不見得是某家某派或某國某地才有的特色，但它無疑與道家及巫教的精神較接近，它也與楚風或南方文化高度重疊。但筆者由於預設了（一）魏晉以後，心性論是中國思想的大論述，它是儒釋道三教共同的核心。（二）三代以前及三代某些時段，一種以靈魂可以離體為主要特色的文化佔主流位置，這樣的文化可籠統的稱作「巫」，現在則可將之具體化定位為「薩滿教」。從離體的靈魂觀如何過渡到形上的心性論，這是個極重要的思想史課題，而屈原恰好處在這樣的關鍵點上。筆者選擇「性命之學」一詞描述出現在前後兩個歷史階段最重要的精神修煉傳統，這兩階段的巫覡或學者所欣賞、所體現的「性命」之層次不太一樣，但這無礙於我們使用「性命」一辭的合法性（見下面第五節）。屈原的作品是個窗口，視野極佳，它恰好提供我們觀看這兩種性命之學如何轉變的歷程。

## 二、靈魂昇天與薩滿教精神

我們前文已提過：「巫教說」是屈原論一種主流的論述，筆者同意這種解釋有相當深刻的洞見。但「巫」之一辭由於用之者眾，其指涉的範圍太

廣，其核心的內容反而容易被忽視了。爲了方便起見，筆者先行定義本文所需要的內容，簡單的說，筆者接受耶律亞德與張光直的說法<sup>8</sup>，他們認爲夏商時期的巫的主要特色之一乃是一種可以掌握靈魂神遊技術的巫師。巫教之所以可稱爲教，或巫風之所以成風，其前提當然不只巫師個人的體質而已，它當然也要包括一些文化的特色。但不管怎麼說，其文化的核心要義乃在其宗教人員具有某種離體神遊、靈魂出竅的人格特質。

離體神遊恰好是屈原作品極重要的內容，屈原在其代表作〈離騷〉一文中即詳細的描述了詩中主人翁二次離體遠遊的內容<sup>9</sup>，我們不妨回憶其過程。

第一次是屈原在人世間飽受挫折後，乃向女媭請教自處之道。女媭向他百般開導，屈原不知聽進去沒有。總之，他隨後再度向「重華」陳詞，抱怨歷史之不公，以及自己對正義的堅持。跪著鋪陳完畢後，屈原自覺自己「既得此中正」，由此即展開第一次的神祕之旅。他乘著「玉虬」與「鸞鳥」上升，日暮時節，到達「懸圃」，這是第一天的行程，由於日暮途遠，所以他就暫時休息了。隔天，他的馬車夫羲和飲馬咸池，總轡扶桑，作好

---

<sup>8</sup> M.Eliade 對薩滿教的著名定義即是「靈魂出神之技」(technique of ecstasy)，參見M. Eliade, *Shamanism*(Princeton: Princeton University Press, 1974)，p.4。他對中國薩滿教的解釋參見同書，頁 447-461。張光直的論點散見他的許多著作，簡要的解釋參見〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《美術、神話與祭祀》(瀋陽：遼寧教育出版社，1988)，頁 117-127。

<sup>9</sup> 《離騷》裡的遠遊事件到底是二或是三，頗有爭議。主三次說者，是將「高丘求女」一段視爲獨立的事件，我則認爲它當是第一次的「蒼梧之行」的連續性動作，兩者不必劃分。三次說者參見李金錫，〈《離騷》遨遊日數與次數辨〉，《鞍山師專學報》社科版，1987 年，2 月。蕭兵，〈離騷的三次飛行〉，《四川師範大學學報》社科版，1978 年 4 期。相關說法另參見金開誠，〈《離騷》“周游三日辨”〉，《北方論叢》，1983 年，第 3 輯。



一切準備後，屈原又開始了他的行程。他驅使神魔鬼怪、鳳凰雷風，四方奔走，最後直叩天門，可惜無功而返。第三天，屈原渡過了白水，登上了閩風，底下的論述就是有名的求女之敘事情節，可惜求女不成，屈原只好回到「窮石」住宿一晚。隔天，也就是第四天，屈原的行事如下：「朝濯髮乎洧盤。保厥美以驕傲兮，日康娛以淫遊；雖信美而無禮兮，來違棄而改求。覽相觀於四極兮，周流乎天余乃下。」由最後一句看來，他的昇天之旅至此結束。屈原這一次的昇天遠遊，其日程可由「朝」、「夕」這樣的語詞釐清之，這種飛行自然不是真的物理性的升空遠遊，而當是一種「變形的意識經驗」（所謂的 ASC 現象）。他最後由天而降，恐怕也不是發生在物理時空的事，更可能的情況是他由出神的昏迷狀態中甦醒過來。

第二次的遠行緊接在有名的求女不成的階段之後，屈原乃拿起藁茅、筵篲，向靈氛請教爾後出處。靈氛的態度和女嬃一樣，兩人都是先開導屈原一番。屈原的反應也一樣，心中仍是猶豫狐疑。靈氛之言既然無效，屈原另請高明，所以又獻上香物精米向商周時期最有名的神巫巫咸請教，請教的結果還是很曖昧，屈原事實上不可能從巫咸的規勸中得到任何行為的指引的，因為這是生命價值抉擇之事，而不是禍福之事。所以他只好將生命調了一個大方向，決定「周流觀乎上下」，所以有第二次的離體遠行，這次的遠行極壯觀，飛龍、瑤象、玉鸞、鳳凰都參與了這次神秘的遠征。遠征到高潮處，屈原描述道：

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。  
陟陞皇之赫戲兮

在神情最亢奮的頂點，「忽臨睨夫舊鄉」，結果人馬皆悲傷到蜷局而不行。〈離騷〉主人翁的靈魂之旅也至此告一段落。

比較前後這兩段文字，我們不難發現它們的結構極為相似：

- (一) 最明顯的特色是屈原昇天遠遊，遠遊的目的乃是爲了慰藉自己疲憊的靈魂。
- (二) 遠遊前，他先後向兩位神祕人物請教，第一次請教的是女媧與重華，第二次請教的是靈氛與巫咸。重華與巫咸皆爲往古之大人物，半人半神。筆者懷疑女媧與靈氛或許是作爲天人間媒介的靈媒，而重華與巫咸之降臨人世，大概類似南方社會常見的扶鸞時神靈附身之狀況。
- (三) 遠遊時，他必須借助鸞鳳、龍、馬、瑤象這些動物的神力。這些動物不管在現實的世界裡是否存在，但在神話或神遊的世界中，它們活生生的呈現出來。
- (四) 兩次遠遊的目的都是位居天地中央的宇宙大山崑崙山，宇宙山是溝通天人兩界的宇宙軸。

這四點構成一完整的世界圖像，〈離騷〉的內容顯然反應了一組意義完整的價值理念，這組完整的世界圖像爲何？我們且將順序顛倒一翻，直接從第四點的神祕地理談起。

- (一) 崑崙山：此山是屈原作品中最重要之地點，是屈原永恆的家園，屈原每當挫折至極時，都渴求到此山一遊，以期脫胎換骨。有關崑崙山的敘述及第二手研究已經過多了，爲方便起見，我們且舉洪興祖的歸納爲例，以見一斑。

《禹本記》言：崑崙山高三千五百餘里，日月所相避隱爲光明也。其上有醴泉華池。《河圖》云：崑崙，天中柱也，氣上通天。《水經》云：崑崙虛在西北，去嵩高五萬里，地之中也，其高萬一千里。河水出其東北陬。<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 洪興祖，《楚辭補注》（台北：長安出版社，1984），頁 43。

依據《水經》、《河圖》所言，世間似真有崑崙其山。沒有錯，後世確有大山以崑崙名之，但此山非彼山。座落在「地之中」，有「中柱，氣上通天」者絕不可能是地理的山岳，它只能是普見於各民族的宇宙山。

宇宙山位在天上、地上、地下三界交界處，它是通向彼界惟一的管道，這也是崑崙山最重要的作用。但崑崙山作用多的很，根據《山海經》、《淮南子》諸書所示，此山俱有人世間夢幻所求的質性，其中有「視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹」，有鳳凰、離朱，有甘水、聖木（郭璞注曰：食之令人智聖也）。難怪屈原認為他「登崑崙兮食玉英」以後，即可「與天地兮同壽，與日月兮同光」（《九章·涉江》）無疑地，崑崙山是人世間再也不存在的樂園，它是蚩尤犯錯、絕地天通以後的人的永恆鄉愁的場所。

(二) 神祕動物：宇宙山的概念當然不僅見於巫教，但它卻是構成巫文化相當重要的一環。《離騷》與巫教更密切的關係當見於動物在神遊或神話世界中所扮演的角色，這也是我們上文列出的第三點特色。屈原每次昇天遠遊，他都要借助龍、鳳、馬、象的力量。象為南方動物，傳聞舜有服象或象弟之說，屈原曾「就重華而陳詞」，《九章》中「重華」亦一再出現，可見舜與楚文化兩者間當有密切之關聯。屈原駕馭瑤象，其來有自。馬為昇天常見之載體，馬德剛健，在中國文化體系中，它近似乾天之力量；在原始時期，它又是最迅疾之交通工具。至於鳳凰，此鳥為東夷族最核心之象徵，和「風」的關係又特別密切，動能特大。至於龍，此物「能幽能明，能細能巨，能短能長。」它自然是登天最理想的動物。

《離騷》中的動物不但扮演登天的工具，它們往往也是彼界的嚮導。屈原第一次遠遊時，「鸞皇為余先戒兮」，「鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜」，這樣的述詞顯示往樂園的路並不好走，途中充滿了重重的危機，鳳凰在此扮演的是「助靈」的角色。在有名的求女章節中，鳩鳥與鳳凰大概都曾扮演媒人，祇因鳩鳥「其性讒賊，不可信用」，誤了大事，害得屈原求女不成。此段敘述，看似詭異，乖異常理，最多似乎只能視為不成功的文學技巧，劉勰所謂「詭異之辭也」。殊不知：在薩滿教的世界裡，人與動物溝通無礙，

這正是彼界的常態。動物與人不但可以對談，最親密者甚至可以是人的「分我」(alter ego)。當然，壞的動物也是免不了的，〈離騷〉的鳩鳥大概就是這種反面性的鳥類。

- (三) 巫：一件完整的巫術飛行除了要有神話的時空與神話的動物作為輔助外，由於此種飛行牽涉到當事者整體人格的解體與轉型，也牽涉到進入祕境時種種複雜的情況，因此，我們上文列舉的第二點特色，亦即精通宗教知識的「巫」之輔助是不可免的。我們看屈原第一次遠遊時，先是向「女媧」請教，接著再向「重華」陳詞，「重華」為舜。舜與屈原或楚國之關係，詳情不得而知，但其傳說多與南方有關，如「服象」之傳聞，而其人之形象亦多沾有「巫」之氣息。<sup>11</sup> 屈原對「舜」甚為尊敬，他陳詞時是用跪拜的姿勢的，看來「重華」不管是否真有巫師以象徵其人，但至少屈原自認為是可以從他那邊得到必要的彼界消息，這點是無疑的。

「女媧」，王逸注為屈原姊。後代注家對此說或從或否，然不管從之者或否定者，皆無實據。不管女媧是什麼人，但我們有很強的理由相信她當是「女巫」之類的人物。事實上，歷代以「女媧」之名名女巫者，不乏其人。依據古代命名習慣，我們當然有理由假設：這樣的命名遠有所承。何況由女媧星及晚近出土的一些文獻來看，「女媧為女巫」之說成立的可能性是很高的。<sup>12</sup>

如果「女媧」與「重華」的角色還有待我們加以解釋的話，屈原第二次遠

---

<sup>11</sup> 舜父瞽叟想謀殺舜，使他「登廩」，堯女事先知道，通知舜，舜衣「鳥工」，得飛去。瞽叟又要舜穿井，舜「衣龍工」，又得遁去。「鳥工」、「龍工」的原始意象不無可能是「化為鳥」、「化為龍」的變形神話。舜與瞽叟的故事參見劉向，《列女傳》(台北：台灣商務印書館，四部叢刊本)，卷1，頁8-9。

<sup>12</sup> 參見劉永濟，《屈賦通箋》(人民文學出版社，1959)，頁24。何錡章先生有女媧為「舜廟神女」之說，其說頗新鮮可喜，參見〈《離騷》「女媧之蟬媛兮」新釋〉，《大陸雜誌》，31卷，11期，1965。

遊時請教的「巫咸」與「靈氛」，他們的角色就相當清楚了。「靈氛」拿著蓍茅和筮筮，為屈原決疑。靈氛，據王逸注，「古明占吉凶者」。屈原所請教的巫氛，很可能是以古巫「靈氛」之名名其職業的世傳之巫。「巫咸」名氣更大，屈原向他請教的前提是他要在晚上「降」，此處的「降」不會僅是空間位置的移動，它應該就是「降神會」之「降」。神降於某巫，某巫即代表其神，巫咸降於某巫，其巫即可以視同為巫咸<sup>13</sup>。

(四) 離體遠遊：舉上所說，(一)、屈原所飛往的崑崙山乃貫通天地的宇宙山；(二)、女媧、重華、靈氛、巫咸皆是引導屈原神祕遠遊之巫師；(三)、屈原之遠遊，乃是憑藉神祕動物之昇天能力，離體遠遊。這三個特點都極顯著，但最突顯的特徵當在第(四)點：「昇天遠遊」，「昇天遠遊」是屈原作品最常見的主題，也是屈原作品可以視為薩滿文學最重要的憑證。除〈離騷〉可見到此主題外，《九章》諸篇亦多見此義，且看下文所述：

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。(〈惜誦〉)

世溷濁而莫余知兮，吾方高馳而不顧。駕青虬兮騶白螭，吾與重華遊兮瑤之圃。登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光。(〈涉江〉)

上高巖之峭岸兮，處雌蜺之標顛。據青冥而攄虹兮，遂儵忽而捫天。吸湛露之浮源兮，漱凝霜之雰雰。依風穴以自息兮，忽傾寤以嬋媛。馮崑崙以瞰霧兮，隱岷山以清江。(〈悲回風〉)

〈惜誦〉所言雖是夢境中所作，然巫教傳統中，夢境所遇不必為夢幻，夢中之我亦可視為正常意識之主體。〈涉江〉所述除言及昇天主題外，更

<sup>13</sup> 關於「降」字的解釋，參見張懷瑾，〈離騷降字解〉，《國文月刊》，72期，1948年。

明言其昇天之目的與長壽之追求相關。至於〈悲回風〉一文所涉及之登天遠遊及個人情境之主題更是壯觀，除〈離騷〉、〈遠遊〉兩文外，屈原其它作品難與比肩。值得注意的是：此文遠遊的關鍵性地理位置之一乃是崑崙。

屈原作品言及「昇天」者比比皆是，連〈招魂〉、〈天問〉諸篇亦不免此習，否則其文無法成立。「昇天」是個極醒目的題材，為什麼呢？我們如將《九章》這些篇章所述昇天情節與《離騷》所述者作一對照，其結構之一致相當清楚：「昇天」的主題當然不用再多說了；我們看到《九章》這些段落同樣有神話動物；也有引導屈原靈魂的「厲神」與「重華」；而且屈原遠遊的目的仍是一貫神往的崑崙山。即使我們暫時不把下文還要討論的〈遠遊〉內容帶進來，我們仍然不得不訝異於屈原作品中這種神祕遠遊的敘事結構，它們居然如此一致，如此頻繁，顯然，屈原想要傳達某種特殊的消息。

我們歸納出上述〈離騷〉昇天遠遊的相關子題，我們認為屈原所繼承的巫文化即包含這些要素。域外學者討論屈原作品時，則認定屈原作品中多含有薩滿教的成分。薩滿教當然也是個內涵複雜的詞語，事實上也可以說是被用濫的一個詞語。但這個被一用再用的語詞如果仔細檢證的話，它卻可以傳達極重要的內涵。我們不妨參考耶律亞德（M. Eliade）、佛爾斯脫及相關材料，羅列其特色如下：

- (一) 薩滿式的宇宙乃是巫術性的宇宙，而所謂自然的和超自然的環境這種現象乃是巫術式變形的結果，宇宙的諸層之間為中央之柱（所謂「宇宙軸」）所穿通；這個柱與薩滿的各種向上界與下界升降的象徵物在概念上與在實際上都相結合。
- (二) 薩滿教相信人和動物在地位及性質上是相等的，他們可以相互溝通。而且，人與動物之間可互相轉形，自古以來，人和動物彼此即可以對方形式出現。薩滿們一般都有動物助手，這些助手可稱作助靈，助靈可幫他到彼界作神祕之旅。

- (三) 自然環境中的所有現象都被一種生命力或靈魂賦予生命，因此在薩滿世界裡沒有我們所謂「無生物」這種事物。
- (四) 靈魂可以與身體分開並且可以到各處旅行，甚至旅行到天界或地下的鬼魂世界。<sup>14</sup>

除了上述四個特點之外，薩滿教當然還有些重要的特性，如不怕火燒、靈魂或生命力常駐骨頭，以及嗜食麻醉性強易導致幻象的植物等等，但上述四個要點：空間形式、空間的鳥獸、世界的本質、主體，與我們要探討的主題最為相關，也特具思想史趣味。第四點離體遠遊的人格型態更是特殊，它與後來佛教與理學追求的圓滿人格相去絕遠，但在國史的發軔期，它卻非常重要，所以我們將它特別標明出來。

我們如果將〈離騷〉昇天主題所包含的四個子目和此處的薩滿教特色作一對照，我們很難不被它們的相似處吸引住。它們同樣有昇天遠遊、作為助靈的神秘動物以及宇宙山的概念，薩滿教教義主張的「宇宙一切現象瀰漫生命力」此義雖不見於我們上文歸納出的〈離騷〉之四個論點當中，但這個觀點卻是屈原作品極大的特色，我們在下文第三點將會論述此義。顯然，就屈原作品的解釋而言，將「巫」視同「薩滿」看待，再由巫教—薩滿教的角度切入其作品之內涵，這樣的途徑是頗有說服力的。

---

<sup>14</sup> M. Eliade, *Shamanism*(Princeton: Princeton University Press, 1974), p,p,93-95, 259-274。張光直，《中國青銅時代·二集》（北京：三聯書店，1990），頁 135—137。

### 三、人格解體與秩序重整

屈原作品與巫教文化關係頗深，其中與昇天主題相關者牽涉尤廣，昇天也是作為宗教學概念的薩滿教的主要核心內涵，這樣的論述似乎已越來越有說服力。除了作品本身提供了這樣的主題外，底下，我們分別從屈原的幾處傳記背景考量，以證成此義。

首先，就屈原的職業考量。屈原曾為楚「左徒」，又為「三閭大夫」。「左徒」之名，先秦典籍罕見。考楚國有左史倚相，其人「能上下說于鬼神，順道其欲惡，使神無有怨痛於楚國」（《國語·楚語》）。「左徒」不知是否即為「左史」，但細觀屈原與左史倚相之地位，頗為相當；兩人「上下說于鬼神」之能力，又大可相互比埒，然則，兩者或有關聯之處。或云「左徒」當為「莫敖」<sup>15</sup>，「莫敖」楚語，其義難詳。徐嘉瑞先生認為「敖」當與西南各族所說的「豪」，亦即「耆老」相近，其人多為一族之大老，社群之宗教領袖，實即為祭司之巫師。<sup>16</sup>徐說多牽涉到語音的音變等等的問題，能否成立，恐需通人進一步認證。但其義似乎頗可自圓，此亦一說。

至於三閭大夫，乃掌管楚王室貴族昭、屈、景三姓之事。此官之名亦僅見於屈原〈漁父〉一文，其職務難詳。姜亮夫先生認為其職務大概類似漢制之太常，太常管祭祀之事。理性時代的祭祀官，其人格及職業亦多理性意識安排之事；巫風時代的祭祀官，其人格及其職務恐亦多沾上巫風之

---

<sup>15</sup> 戰國時期，楚人為官至左徒而可考者僅屈原與春申君兩人，其地位崇高可想而知。姜亮夫舉五事為證，說明左徒即為莫敖。其說參見〈史記屈原列傳疏證〉，《楚辭學論文集》（上海：上海古籍出版社，1984），頁 618。

<sup>16</sup> 引見蕭兵，〈楚辭“靈保”、“靈修”、“莫敖”通考〉，《華南師院學報哲學社會科學版》，1980，第三期。



習。籠統而論，屈原的「左徒」與「三閭大夫」之職恐多與宗教儀式有關，其職大概是「祭政一致」風氣下的產物。否則，我們如何解釋屈原作品中有〈大招〉、〈招魂〉這類的文章？我們很難不好奇：擔任何種職務的官吏才可行招魂之禮？王逸又言屈原所以作〈天問〉，乃因他被放逐後，憂心愁悴，彷徨山澤，不知不覺間，走到楚「先王之廟及公卿祠堂」，為什麼屈原直覺中會走到先王之廟？是否他有些特殊的職業癖習？如果屈原真的擔任「上下說于鬼神」這樣的官職，上述的疑惑即可解釋的通。這種官職恐非泛泛之輩可以勝任，依照當時楚國的精神風尚，他本人恐怕多少要有承擔這樣的職務的特殊才能的。簡言之，屈原是「巫官」，而「巫官」的前提乃是「巫」。

如果說屈原的官職與昇天的主題仍有段距離的話，我們不妨看看屈原對他自己出身的認定。〈離騷〉破題即言「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降。皇攬揆余初度兮，肇賜余以嘉名。名余曰正則兮，字余曰靈均。」這段話是屈原的夫子自道，資料極為可靠。我們可將裡面的內涵分為兩組。

- (一) 屈原的始祖：高陽
- (二) 屈原的出生時辰及名字。

我們先從第二點談起。「攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降」，此句的解釋向來有兩種，一是最早的注家王逸所說：「太歲在寅曰攝提」，這是以歲星所在的年次而言的，此攝提即傳統天文學所說的「攝提格」。另一種說法是朱子提出來的，他認為攝提是星名，攝提星隨斗柄旋轉，指向十二辰，所以屈原此處所說乃指月份而言。現代的注家大多採王逸解，意即屈原在

寅年寅月的庚寅日誕生。據姜亮夫先生的考證，「庚寅」<sup>17</sup>是良辰吉日。事有湊巧，湖北雲夢出土秦簡《日書》875簡云：「庚寅生子女為賈，男好衣佩而貴。」「賈」字據〈日書〉1137簡所說，此字當為「巫」字。<sup>18</sup>雲夢秦簡《日書》的年代及地點距離屈原活動的時地不遠，習俗的沿襲性一般都很強，我們很有理由相信屈原時期的宗教概念與《日書》所說相去不遠。875秦簡簡直就是天上掉下來的禮物，為我們揭開了屈原特別嗜好炫麗的服飾的理由<sup>19</sup>。倔強孤傲的屈原卻有「扈江離與辟芷兮，紉秋蘭以為佩」這類相當女性化裝扮的習性，這類綺麗的裝扮貫穿了屈原所有的作品，它是楚騷中極鮮明的意象，此事費人猜疑。現在我們知道屈原何以作此打扮了，因為這是他的職業，他是巫官，而且這種職業還是天生注定的，不是他有意為之。屈原良辰吉日出生，天生就就有巫的資格。在初民社會，最重要的宗教神職人員多由「天選」，非關人力，這毋寧是宗教史的常態。

出生時辰迥異常人，屈原的名字也呼應了他天賦異稟。王逸在「字余曰靈均」下有注：「言正平可法者，莫過於天；養物均調者，莫神於地；故父庸名我為平以法天，字我為原以法地。」他又說屈原的名字非常重要，因為「名所以正形體，定心意也；字者所以崇仁義，序長幼也。」在初民社會，名字從來就不只是指稱的概念而已，它含有魔力，會召來相應的真

<sup>17</sup> 參見《楚辭學論文集》（上海：上海古籍出版社，1984），頁83，84。

<sup>18</sup> 參見陳桐生，〈二十世紀考古文獻及楚辭研究〉，《文獻》，1998年1期。

<sup>19</sup> 其實不當說「揭開」，而當說「再度確認」。屈原好裝扮與巫風有關，此現象並不難了解，沈亞之，〈屈原外傳〉一文已很形象的勾勒出此義。進一步的情況參見李豐楙，〈服飾服食與巫俗文化〉，《中國古典文學》，第3期，1981。

實，不，應當說它本身即真實之呈現<sup>20</sup>。王逸的注解看似籠統，但卻是經得起檢證的。而所謂法天法地之說，這在當時的思想家的著作裡也可以找到相應的論述，《管子·內業》有言「凡人之生也，必以平正。」《莊子·達生篇》也說：「無累則正平。」「平正」、「正平」，這樣的概念在戰國晚期大概被視為人生命最美好的本質，所以莊子、管子論人的心性問題時，才會將這個概念帶出來，而屈原也才會在表露自己尊貴的出生背景時，自然而然的將這種想法傾洩而出<sup>21</sup>。

王逸注解屈原這些語句時，背後常有「屈原得天地中和之氣以生」的想法，如在「肇賜余以嘉名」下，王注云：「父伯庸觀我始生年時，度其日月，皆合天地之正中，故賜我以美善之名也。」在「惟庚寅吾以降」句下，王注云：「得陰陽之正中也。」最明顯的例子是在〈離騷〉文中「耿吾既得中正」句下，王注云：「得此中正之道，精合真人，神與化游」，注解似乎有些汗漫無涯了。類似的意思在王逸的注解中不時可見，「中」是王逸賦予屈原其人其道的主要標籤，筆者認為王逸的注解是有道理的。屈原對於一種先天的中正之道的追求確實非常狂熱，我們在第一節已提過：屈原一生

<sup>20</sup> 參見卡西勒底下的說法：「語言意識和神話—宗教意識之間的原初聯繫，主要在下面這個事實中得到表現：所有的言語結構同時也作為賦有神話力量的神話實體而出現；語詞（羅各斯）實際上成為一種首要的力，全部“存在”（being）與“作為”（doing）皆源出于此。在所有神話的宇宙起源說，無論追根溯源到多遠多深，都無一例外的可以發現語詞（羅各斯）至高無上的地位。」他論及姓名與人的本質的關係時又說：「在神話思維中，甚至一個人的自我，即他的自身和人格，也是與其名稱不可分割地聯繫著的。這裡，名稱從來就不單單是一個符號，而是名稱負載者個人屬性的一部份；這一屬性必須小心翼翼地加以保護，它的使用必須排他地審慎地只屬於名稱負載者本人。」卡西勒著，于曉等譯，《語言與神話》（北京：三聯書店，1998），頁 70，73。

<sup>21</sup> 參見馮友蘭，〈再論楚辭中的哲學思想〉，《中國哲學史論》（太原：山西人民出版社，1981），頁 172-180。

嚮往的原鄉乃是崑崙山，崑崙山固為位居天地中央之宇宙山也。由他的出生背景以及他後來在政治及宗教上的追求，我們都可以看到「中正」一直是他永恆的繩墨，他不管受到如何的挫折，他首先想到的就是自己得天獨厚的中和之本質是否已有虧損？他何時才可以站在這個先天的中和之氣的美質上，再度出發。「中」是聯繫屈原的無意識與意識的主線索，也是貫穿屈原一生行事的宗教情感與道德理念。

「中」是中國思想史裡極重要的一個概念<sup>22</sup>，它從原始宗教一路走來，一路威風，即使化身入了諸子百家，它仍然發號施令，舉足輕重。關於此觀念與諸子百家的關係，此事不在本文的考量之列。我們所以要在這提出「中」的理念，乃因對「中」的認識，並非只有「中國」人民才有此雅癖。耶律亞德宗教史學一個極核心的概念乃是：對「中」的追求，此事是近代西方社會以外的傳統社會及非西方社會共同的特徵。因為「中」即是「宇宙軸」，是人身處在歷史恐怖、樂園斷絕的時代裡，惟一可以重新與上天取得連續，再度汲取意義之源的管道。

如果說近代西方強調的是種單線進行的、每個事件都是獨一無二、不可重複的歷史的話，其他的社會則強調歷史是循環的，每個事件如果要有意義，它一定非得重複神話時代發生的原型事件不可。世人只有對原型事件效法之，實踐之，他所從事的世間的對應事件才可以變得有質量，意義

---

<sup>22</sup> 有關漢文化中的「中」的問題，參見田樹生，《釋中》，《殷都學刊》，1991年第2期。姜亮夫，《“中”形體分析及其語音演變之研究－漢字形體語音辯證的發展》，《杭州大學學報》，第14卷特刊，1984年。金谷治，〈中と和〉，《文化》，第15卷第四期，1951年。高橋峻，〈中の思想について〉，《漢學雜誌》，第7卷第3期，1939年。笠原仲二，〈「中」いまつはる様その想念〉（一）～（六），《立命館文學》，第133、135、142、145、147、152諸期，1956-1958年。最詳細但也最龐雜的研究，參見蕭兵的近著《中庸的文化省察》（武漢：湖北人民出版社，1997）。

迥然不同<sup>23</sup>。然而，我們生活的時代早不是神話的時代，我們已經沒有機會活在傳說中的原始樂園裡，那是個天真無邪、沒有疾病、衰老、死亡的香格里拉，是永難進入其境的瑰麗桃源。因為我們都是罪人的後代，我們的先祖在傳說中的某一時代犯了一項嚴重的錯誤，上帝（或先祖或其他的神祇）因而大怒，祂下令天地分開，樂園此後只能存在於天界，人世惟存苦難。如何重回神話的樂園，此事遂成了世人永恆的鄉愁；如何尋得接續天人的管道，此事遂成爲人世間一極莊嚴的事業<sup>24</sup>。

我們所以提出此重續宇宙軸的概念，乃因此事與屈原一生的志業息息相關。〈離騷〉破題即言「帝高陽之苗裔兮」，我們先前沒有解釋其義，現在可以開始檢討此一句子了。高陽者，顓頊有天下之號也。顓頊者，楚人之宗神也<sup>25</sup>。《史記·五帝本紀》記載顓頊「養材以任地，載時以象天，依鬼神以制義，治氣以教化；動靜之物，大小之神，日月所照，莫不砥屬。」這種性格的「帝」，明顯的帶有天神的屬性，他絕非政治層面的君王角色。屈原的先祖爲顓頊，屈原難免要受到一點祖先的影響。然而，顓頊最重要的事跡不在此，祂對屈原最大的意義也不在此，而是在有名的「絕地天通」的故事。

「絕地天通」最早的文獻見於《尚書·呂刑》，但這樣的故事是普遍的

<sup>23</sup> 以上論點散見耶律亞德許多著作之中，簡要的概念參見國內兩本中文譯本，拙譯，《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》（台北：聯經出版社，2000年）。以及楊素娥譯，《聖與俗》（台北：桂冠出版社，2001）。尤其兩書的〈敘論〉與〈第一章〉，以及後書的譯者導論。

<sup>24</sup> 參見拙作〈道家的原始樂園思想〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1996），上冊，頁125-170。胡萬川，〈失樂園—中國樂園神話探討之一〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》，上冊，頁103-124。

<sup>25</sup> 參見《史記·楚世家》，又見抗戰時期長沙子彈庫出土之楚帛書。詳情參見姜亮夫，〈說高陽〉，《楚辭學論文集》，頁65-75。

<sup>26</sup>，它見於文本的時間與它的發生期有段落差。〈呂刑〉提到遙遠的上古時期，天人相通，世界一體，神民往來，朝夕自在。當時盈滿天地間者，惟是德馨。後來蚩尤作亂，整個世界的秩序大亂，上帝震怒，乃命重黎絕地天通，此後人神異業，各就各位。天上、地上、地下的界域形成了，樂園就此消失不見。故事還沒結束，不知過了多少個千百年，楚昭王知道了這個故事，他就問起智慧如海的臣子觀射父：經書所述到底怎麼回事，難道上古時期天地真的相聯，神民真的可以隨意來往嗎？觀射父回答道：這是顓頊時代的大事云云，其細節不必在此細說。但我們知道觀射父是位理性的儒者，透過了回答，觀射父對故事的性質也作了改造。但他點出了一個要點，此即這個世界極需要某些特殊人格的人，這種特殊的人可以重續神人相溝通的工作，這樣的人就是巫覡。所謂巫覡乃：「民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覡，在女曰巫。」如果我們把「神明降之」改為「上參神明」，那麼，觀射父所描繪的人物大概就是屈原了，屈原的使命正是要重續業已斷絕的天人兩界之工作。

為什麼楚昭王、觀射父對絕地天通的神話特別著迷？為什麼屈原在〈離騷〉一破題即要追溯到遠古的這位神秘帝王？我們現在大概知道答案了。顓頊是楚國的先祖，絕地天通是楚國「史」上最重要的事件。對於一個聖俗尚未徹底絕裂的國家而言，神話事件多少也是個歷史事件。如何彌補神話時代發生的缺憾，這樣的要求仍是存在的，而且這樣的要求仍是合法的，它是「國之大事」，而這樣的責任就落在屈原這樣的巫官之肩膀上。

---

<sup>26</sup> 參見馬伯樂著，馮沅君譯，《尚書中的神話》（出版年份不詳），頁 49-52。波德著，程薈譯，〈中國的古代神話〉，《民間文藝集刊》第二集，上海，1982。M. Eliade, *Shamanism*, p.449. 鐵井慶紀，〈中國古代の重黎天地分離說話について——比較民族學的考察〉，《中國神話の文化人類學的研究》，頁 196-207。

初民一般要圍繞在神話的氣氛之下，他的生活才有意義，換言之，他所牽連到的人世間之所有活動都要和作為意義與存在源頭的神話事件有了聯繫，這些事件才有存在的價值，這是種普見於非西方世界的「上古的存有論」<sup>27</sup>。如果這樣的論述可以成立的話，由於「絕地天通」以前的世界天人一體，存在即是意義，它是我們所能設想到的人類最完美的象徵，所以它也變成人類社會追求完美最好的範例。準此，如何讓「絕地天通」再變回「天地相通」，此事變得極為重要。屈原緬懷高陽，登天遊霧，他就是要重作安頓宇宙秩序的工作，他希望業已疲憊的大地能因他在天界的冒險，汲取了神聖的資源，因而也獲得了生機。

屈原在〈離騷〉、在〈涉江〉、在〈悲回風〉、在〈遠遊〉諸篇所以不憚一而再、再而三的描述昇天之景象，這原來是有深層的文化的意義的，這不是逃避，也不僅是為自己考慮。屈原登天遠遊後，理論上他當然可以使自己滌除俗質，生機湧現，重新作人。但屈原之神秘飛行之旅，他的目的不僅是個人的，他作的還是整個楚國民族期盼的事業。屈原在宦海中載浮載沈，或許他曾一度忘掉自己除了管人間凱薩的俗事外，他還要管理另外一個更重要的神聖世界的大事。楚國設立「左徒」、「三閭大夫」這樣的官職不會沒有作用的，當時的巫文化顯然仍介入人間秩序的運作。何況屈原天生美質，他事實上也不能逃避上天賦予他的特殊任務。屈原所以不得不屢上天界或崑崙仙山遠遊，這是體制的必然，也是命運的必然，因為他被期盼可以從彼界獲得最新而神聖的訊息。

<sup>27</sup> 「上古存有論」的意義大概可以簡要歸納如下：「1.古人所認識的實在，乃是模仿上天原型的一種功能。2.參與「中心之象徵」後，實在乃得展現出來，亦即：城市、寺廟、家屋等唯有與「世界的中心」合一後，才能變為真實。3.最後，儀式及重要的世俗行事所以能獲得意義，及體現其意義，乃因它們小心翼翼，重複諸神、英雄或先祖們在創始之際所設定的行為。」《宇宙與歷史》，頁 3-4。

屈原昇天，他當然不是真的在天堂中遨翔，而是他有一解體的靈魂，因此有out of the body的能力與經驗。這樣的型態是薩滿教式的，「薩滿」最明顯的人格特質乃是「解體的人格」，薩滿教的重大特質乃是某種的「出神之術」(technique of ecstasy)<sup>28</sup>。一種可以被宗教教義與體制支持的出神之技即是「遊仙」，一種可以被宗教教義與體制支持的解體之人的人格即是「仙」。從屈原後，模仿〈離騷〉昇天主題的作品一直延續著，此作品見於司馬相如的〈大人賦〉，見於秦帝國的〈仙真人詩〉(已失傳)，見於漢代許多的銅鏡鏡銘，也見於〈王子喬〉、〈仙人騎白鹿〉這類的樂府詩。這樣的題材到了曹魏的曹操父子、以及晉代的郭璞手中後，即成了典型的遊仙詩。

從屈原〈離騷〉到郭璞的〈遊仙詩〉，昇天的主題是連續的，逃避紅塵的動機是存在的。但屈原作品隱含的強烈的薩滿教之因素，其內容卻已日漸被稀釋掉；屈原作品中可見到的那種九死不悔的追求宗教真理的精神，到了〈遊仙詩〉也已明顯的退化，甚至淡化成詩文敘事的背景。這樣的趨勢大概由戰國以下，逐日的傾頹。如果從另一種角度看的話，我們也可以說理性的建構力量不斷加強，它壓縮了解體性格的薩滿教之表現空間。遊仙詩雖然可上溯到屈原作品，但它終究要從廣大的宗教園地中撤退，撤退到書齋，到文人腦海裡，終於變成和〈離騷〉只有遠親關係的一種詩體，缺少強烈的宗教性追求<sup>29</sup>。

<sup>28</sup> 這是Eliade著名的定義，他的名著*Shamanism*的副標題即是〈Archaic Techniques of Ecstasy〉。簡要的概說參見*Shamanism*, P.3-13。

<sup>29</sup> 評審者指出我這裡的用語可能太強了，這樣的批評我可以接受。我相信後代的一些「遊仙」詩，如漢魏樂府或郭璞所作者，不可能沒有宗教實踐的涵義。但由於歷史進程—文明結構—人類理性意識三者必然一體向前演進，我相信「解體性人格」在三代之前、戰國時的楚國以及秦漢之後，它所佔有的地位是不可能一樣的。所以即使個別作家如郭璞有很強的巫教傾向，但他本人的「解體性人格」或「解體性人格之思想」之動能，比起得到文化體系支持的屈原，恐不免遜色許多。



## 四、〈遠遊〉的內在意識之旅

屈原的出身與屈原的作品在在令人想起巫教（薩滿教）的影子，〈離騷〉無疑呈顯了薩滿教文學的結構，它事實上可視為中國的巫文化以及普世的薩滿教文化的典型的文字代表<sup>30</sup>。但如果說屈原的主要身分是巫，他的作品就等於巫系文學，這樣的斷言又未免太早計了。屈原在思想史上的意義比較複雜，底下，我們從他的一篇作品〈遠遊〉入手<sup>31</sup>，探討他的思想轉折的軌跡。王逸注解〈遠遊〉時說道：屈原方直，不容於世，（一）「乃深惟元一，修執恬漠」；（二）「逐敘妙思，託配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到。」（三）「然猶懷念故國，思慕舊故，忠信之篤，仁義之厚也。」<sup>32</sup>第三點是屈原的傳統形象，從司馬遷到郭沫若，他們看到的屈原首先就是道德意識極濃的烈士，這樣的形象當然有很強的證據，屈原的作品如果抽離掉道德意識的成分，屈原其人可能會淪為一位二流的詩人，其作品最多也只能是郭璞的遊仙詩之一型而已。然而，屈原這種道德形象極清楚，

<sup>30</sup> 薩滿教影響早期文明的各種因素如音樂、戲劇、歌舞甚巨，但其過程如何，卻未受到足夠的重視。耶律亞德在Shamanism一書的結尾處（頁 508-511）概乎言之。可惜，他對《楚辭》不甚了解，否則，其感慨與解釋可能會更深刻。

<sup>31</sup> 《楚辭》最早的注家王逸將〈遠遊〉列為屈原作品，〈遠遊〉一篇本來不應當存在「作者何人」的問題，但由於〈遠遊〉與〈大人賦〉文字頗有承襲之跡，民國以來學界遂有「誰抄誰」的疑惑。但我們不管就內容、就文字、或就韻腳來看，都只能再度肯定王逸的斷語。參見包景誠，〈“遠遊”作者、辭章考釋〉此文收入中國屈原學會編，《楚辭研究》（濟南：齊魯書社，1988），頁 304-319。郝志達，〈“遠遊”與“大人賦”之比較研究〉，《楚辭研究》，頁 320-333。姜昆武，〈遠遊真偽辯〉，《文學遺產》，1981 年第 3 期。後收入姜亮夫，《楚辭學論文集》，頁 507-544。

<sup>32</sup> 《楚辭補注》，頁 163。

學界的共識也高，此事似可不必再論。倒是王逸所說的第一、二點之間的關係，猶可深究。

〈遠遊篇〉「託配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到。」這個特色確實是相當清楚的。如就「託配仙人，與俱遊戲」而言，〈遠遊篇〉的主題與〈離騷〉之兩次遠遊、或與前面第三節所引〈涉江〉、〈悲回風〉的內容沒有兩樣。但如就「周歷天地，無所不到」而言，〈遠遊篇〉與屈原的其它著作仍有不同。屈原其它作品的離體遠遊，不管是〈離騷〉所見，或是〈涉江〉與〈悲回風〉所見，其遠遊的目的皆是到崑崙山。崑崙山是作為世界軸的宇宙山，它是重黎絕地天通以後、聖俗兩界惟一的連繫管道，但這樣的連繫管道卻不是對人人開放的，惟有少數天賦異稟而且俱備足夠的神話知識之「巫」才可以登上此山。登上此山的意義就是巫可以重新汲取「神聖」的性質，可以滌除凡俗的一切挫折、不幸、齷齪，他甚至可以取得「天界」傳遞的訊息。屈原大部分作品的離體遠遊之意義，大概都是「絕地天通」以後「巫」所作的「永恆回歸」之努力。〈遠遊篇〉有此向度，但其「周歷天地」之作用似猶不僅止於此。

〈遠遊篇〉的「周歷天地」有個結構，我們不妨將屈原神秘天空之旅的相關文字依序羅列如下：

載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征-----過乎句芒，歷太皓以右轉-----  
遇蓐收乎西皇-----指炎神而直馳兮，祝融戒而退衡兮-----從顓頊乎  
增冰，歷玄冥以邪徑兮。

句芒、太皓是東方神；蓐收、西皇是西方神；祝融是南方神；顓頊、玄冥是北方神。屈原接著到達天之極高（列缺）與地之極深處（大壑），終點則是「與泰初而為鄰」。屈原此次的遠遊當然還是巫術之旅，他們一行人前呼後擁，「駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇」，陣容極為可觀。但這次的遠遊似乎頗為成功，不像〈離騷〉充滿了迂迴挫折，鬱邑歔歔。他們先是直沖

而上，徑趨天庭。接著由東而西而南而北，四方巡視完畢後，車隊更上一層，直至超乎時空之境，與泰初而為鄰。

四方配上四方神，這是種曼荼羅式的構造，也是對渾沌的空間的一種理性化的設計。這樣的設計在先秦的文獻中也可找到類似的紀錄，《尚書·堯典》記載帝堯命令羲和四兄弟分居四方，寅賓出日等等，這是四方的文明化，四方由漫無秩序的荒服變為可理解的王土。《左傳》記載堯流放渾沌等四凶至四郊城門之外，這也是一種空間意義的創造，蠻荒不可解的成分逐漸的被排擠到四隅，城門之內即化為潔淨的空間。我們不會忘了：城門也是常見的曼荼羅的構造<sup>33</sup>。最完整的宇宙化曼荼羅之構造當是見於《呂氏春秋·月令》或《山海經》、《遠遊》的四方主副神之配置：東方帝太皞，其神句芒；西方帝少皞，其神蓐收；南方帝炎帝，其神祝融；北方帝顓頊，其神玄冥。東西南北方皆有帝有神坐鎮。透過這樣的設計，原始空間即變為宇宙化，它不再是不可解的妖魔魍魎盤據之地，而是有意義的空間。<sup>34</sup>

<sup>33</sup> 「城門」在榮格「羅茶羅」思想中常出現。榮格在 *Alchemical Studies* 一書所附的繪圖A10 即繪城牆環繞圓心。榮格幾次著名的「夢」事件，也都是在城牆的背景下發生的。參見劉國彬等人譯《回憶、夢、思考》（瀋陽：遼寧人民出版社，1988），頁 409-411。另見 Hellmut Wilhelm, *The Own City as the Stage of Formation, in Heaven, Earth and Man in the Book of Changes* (Seattle: University of Washington Press, 1977) p.p.89-125.

<sup>34</sup> 為什麼我們不能活在矛盾不明的世界，而一定要使空間秩序化，變得可理解呢？我們且看列維·斯特勞斯引用一位現代分類學家的觀察：「科學家們對於懷疑和挫折是能容忍的，因為他們不得不如此。他們唯一不能而且也不應該容忍的就是無秩序。理論科學的整個目的就是盡最大可能自覺地減少知覺的混亂。」《野性的思維》（北京：商務印書館，1987），頁 14。筆者認為不只科學家沒辦法容忍「無秩序」，所有理性的人都無法容忍，所以任何文明的設計，「形成秩序本身」都先於「形成具體的秩序內涵」。

〈遠遊〉空間觀無疑反應了戰國時期的一時風氣，當時的思想家如莊子、荀子、惠施甚至不出名的黃繚等人對於天地開闢、宇宙範圍的議題都相當感興趣，屈原也是「與流」之人物，他沒有和一個時代的理論關懷脫節<sup>35</sup>。天地開闢、宇宙範圍這類的議題可以劃歸為天文學的問題，也可以視為詩歌的創作題材，但對哲人而言，這類的關懷最容易將他們導向哲學上宇宙論或宇宙本體論的問題<sup>36</sup>，我們看屈原「遠遊」此作品主要的著眼點之一，即是此作品蘊含了宇宙論的趣味，雖然這種宇宙論往前看，它充滿了巫教的色澤；往後看，它又和戰國中晚期的心性形而上學分不開，〈遠遊〉是各種精神向度奇妙結合在一起的詩篇。

從空間的觀點著眼，〈離騷〉與〈遠遊〉的空間是不相同的，其意義也不一樣。〈離騷〉以崑崙山為中心，崑崙山三層，層層上升，層層聖化，最上一層即安抵太帝之居。在廣大的崑崙山區，充斥著形形色色奇妙的建築物：傾宮旋室、玄圃之臺、崑崙之宮、增城九重，還有一大群的神奇的動植物：木禾、珠樹、沙棠、琅玕、青鳥、九尾狐、開明獸等等。我們前文業已說過：這是種薩滿教的世界觀。薩滿教的宇宙是個變形的宇宙，宇宙的結構及宇宙中的生物、建築物都是巫術變幻的結果，這是個充滿著力動、衝動、非理性力量爭擾的場域。〈離騷〉的主人翁屈原飛行到此地，他要重續天地相通之夢，這是種薩滿教意義的精神冒險之旅。冒險之旅的

<sup>35</sup> 參見羅漫，〈戰國宇宙本體大討論與《天問》的產生〉，《文學遺產》，1988 第 1 期，頁 45-53。藤野岩友，《巫系文學論》（東京：大學書房，1969），頁 62-68。

<sup>36</sup> 陸九淵年譜記載他十三歲時因思「宇宙」之義，忽然大悟「人與天地萬物，皆在無窮之中者也。」即是一例。《陸九淵集》（台北：里仁書局，1981），頁 482-483。朱子年幼甫能言，其父指上曰天，朱子回答：「天之上何物？」兩說雖異，但可相互發揮。筆者認為時空之感確易引發疑情，並導致覺悟。朱子幼年佚事見黃幹，〈朱子行狀〉，《朱子文集》（台北：德富文教基金會，2000），冊 10，頁 5383。另《宋史》本傳亦有是言。

主角是離體的靈魂，冒險的場域是變形的、巫術的神話空間，啟動冒險機制的關鍵是強烈感性的無意識力量之解放與變形。

崑崙山雖然仍盤據〈遠遊篇〉的「空間」，但它的意義已有所改變。我們發現〈遠遊篇〉已有明顯的天地四方的區分，雖然天地四方都要有諸神坐鎮，不脫巫術色彩。然而，畢竟戰國中晚期的思潮已將「宇宙作為一個整體」的概念推到歷史的舞台。宇宙是時空之大者也，是一切經驗發生的托體，它也是人類理性思考不能不預設的形式——就像康德所說的智性之時空形式一樣。〈遠遊〉裡的屈原雖然仍從事巫術的飛行，但他進行的途徑和〈離騷〉裡的屈原不一樣，他先上沖雲霄，接著由東而西而南而北，最後再更上一層。他從事的是宇宙之旅，這個圖式顯然與崑崙山之旅大異其趣，我們可以比較的例子反而是上古帝王（如堯、舜）之四方巡閱，或者如五術傳統中的太一行九宮的形式，這樣的空間巡視模式具體的反應在「式盤」這樣的道具上面。〈遠遊〉的屈原所做的工作，接近於「太一行九宮」，這是種聖化宇宙的工作，或者說參與聖化宇宙的工作，他往東禮太皓，往西禮西皇，往南禮祝融，往北禮顓頊，他的靈魂即與神聖之四方合而為一。這四神所在之地，即被屈原及其同代人視為宇宙之四極，四極一一禮遍，則表示「宇宙整體」與人的內在靈魂有種奇妙的結合。

「崑崙山為中心」與「宇宙為中心」可劃分〈離騷〉與〈遠遊〉的旨趣之差別，但同樣以「宇宙為中心」，屈原〈遠遊〉的表現模態和戰國時期半科學半巫術的一些論述，恐怕旨歸也不太相同。簡單的說，〈遠遊〉表現的是內在空間之旅<sup>37</sup>。雖然屈原作品所有離體遠遊的主題，大概可以確

---

<sup>37</sup> 一個可以比較的例子是坎伯（Campbell）所描述的印度瑜珈所顯現出來的意識變形狀態，參見J. Campbell, *The Inner Reaches of Outer Space* (New York: 1986) p.p.63-68。

定描述的都是變形意識下的內容，但同樣由變形意識所產，其內涵卻大不相同。〈離騷〉所述的內容明顯的是薩滿教的型態，薩滿教雖無組織，但確有承襲性甚強的文化內涵，這些內涵反過來可以證成變形意識所產生的內容。但〈遠遊篇〉已將「崑崙山」收到「整體宇宙」的一個區域—雖然是最重要的一個區域，而且內在化了<sup>38</sup>。因此，遠遊所及之解釋架構，當依屈原的思維習慣與戰國時期的知識型態重新揀別<sup>39</sup>。

由於戰國中晚期時，「宇宙是一整體」甚至「宇宙是否有本體」<sup>40</sup>已被視為重要的思考主題，而「意識」的探究在儒道諸子中已達到了極透徹的境地。空間就像時間一樣，不問還懂，問了反而不懂。但不管怎麼說，在神秘的修行傳統中，空間與意識的構造極為密切，意識的修煉到了極處，它勢必要觸發空間的形式之問題。〈遠遊篇〉對意識的構造極為了解，它也涉及了工夫的修煉問題（見下文），加上「宇宙整體」已被視為思考的對

<sup>38</sup> 在後世《黃庭內景經》與《黃庭外景經》中，崑崙皆被收到深層的意識中來，《黃庭外景經》〈明堂章〉言「子欲不死修崑崙」，更將長生之說與人頭腦部分之修行結合在一起。

<sup>39</sup> 屈原在〈遠遊篇〉中對人的主體構造與神秘空間，有種神話式的呈顯。這樣的手法不僅見於〈遠遊〉，《九章》中許多篇章也可見到，尤其〈悲回風〉一章描述屈原的意識沈潛到底，沈潛到「入景響之無應」、「聞省想而不可得」、「穆眇眇之無垠兮」、「莽茫茫之無儀」、「藐漫漫之不可量兮」、「縹綿綿之不可紆」之後，即有登天之旅。〈悲回風〉論意識，可論到極深之處，它文學性的呈現了「無」的向度。但它所呈現的主體構造與空間形像，恐怕仍是離體靈魂遊走於巫術空間的模態。就「精神之旅」的角度觀察，〈悲回風〉的地位介於〈離騷〉與〈遠遊〉之間，它的「意識與空間」的關係也介於〈離騷〉的分離觀與〈遠遊〉的合一觀之間。

<sup>40</sup> 《老子》二十五章云：「有物混成，先天地生」；《莊子·天運篇》問：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？」，皆蘊含了本體論的提問。

象。筆者猜測：在屈原修煉的某個階段，意識與空間合而為一了，意識神秘空間化了，空間也內在意識化了。所以屈原此時所作的神秘空間之旅，其實是種擴大化的內在意識之旅—只是此時的「內在」已不太好說有多「內」，因為「內」、「外」已合而為一了。筆者認為〈遠遊篇〉所述近於早期丹道典籍所述的精神修煉型態，〈遠遊篇〉可視為中國最早的煉丹典籍，它無其名而有其實。

屈原為什麼要遠遊四方，最後還要向上一躍呢？這樣的行徑在當時的精神修煉法門中，到底有何意義呢？我們且看《周易參同契》的文字：

天地者，乾坤之象也。設位者，列陰陽配合之位也。易謂坎離，坎離者，乾坤二用。二用無爻位，周流行六虛，往來既不定，上下亦無常。幽潛淪匿，變化於中，包囊萬物，為道紀綱。<sup>41</sup>

俞琰在此有注：

乾為天，坤為地，吾身之鼎器也；離為日，坎為月，吾身之藥物也。先天八卦，乾南坤北，離東坎西，南北列天地配合之位，東西分日月出入之門。反而求之吾身，其致一也。乾坤其體也，坎離其用也，坎離二者周流升降於六虛，往來上下，蓋無爻位，吾身之坎離運行乎鼎器之內，潛天而天，潛地而地，亦豈有爻位哉！<sup>42</sup>

《周易參同契》是所謂的萬古丹經王，此書的性質向來有內丹說與外丹說之爭議。筆者認為此書不管有無外丹的成分，至少內丹多半是講得通的，而且是可以實踐的。依據經文所說，則煉丹時所見之飛昇遠遊現象與

<sup>41</sup> 俞琰，《周易參同契發揮》（台北：台灣商務印書館，1980），卷上，頁5，b面—頁6，b面。

<sup>42</sup> 同上，卷上，頁6，a面。

其說是外在的大宇宙之旅，還不如說是內在的小周天之遊。當煉丹者以己身為鼎鑪，以陰陽為炭火，取坎填離，水火相濟，其時的空間意識是種變形的空間意識，內外混合，大小互滲，崑崙既在內，亦在外，四方既是空間的概念，但也是心理的概念。筆者認為屈原在〈遠遊篇〉的遠遊，其內涵即是初期內丹學的內在神祕之旅。

張伯端的《悟真篇》又是一本丹學名著，張伯端總論此書之大要時說道：

夫煉金液還丹者，則難遇而易成，要須洞曉陰陽，深達造化，方能超二氣於黃道，會三性於元宮，攢簇五行，和合四象，龍吟虎嘯，夫唱婦隨，玉鼎湯煎，金爐火熾，始得玄珠有象，太乙歸真，都來片餉工夫，永保無窮逸樂。<sup>43</sup>

心性論的語言和宇宙論的語言合而為一，這種合一與其說是類比，還不如說是在獨特的意識狀態底下，宇宙的生化和個人的自性（由超越的天性攤展至氣化氤氳的人性）有種奇妙的混同。但要達到此種境界，張伯端強調工夫還是要作的：「養氣持盈，要在守雌抱一，自然復陽生之氣，剝陰殺之形，節氣既周，脫胎神化。」<sup>44</sup>這樣的語言真可歸入〈遠遊〉一族。

筆者這種說法看似離奇，其實卑之無甚高論，王夫之注解《楚辭》遠遊的章句，尤其是〈遠遊〉一篇，早已說得夠明白了<sup>45</sup>。王夫之為丹道通人，他對屈原作品的理解迥非一般的文人或經生所能到。我們如果依循王

<sup>43</sup> 張伯端，《悟真篇》，〈原序〉，頁 2-3，《文淵閣四庫全書·子部三六七·道家類》（台北：台灣商務印書館，1983），冊 1061，頁 438-439。

<sup>44</sup> 張伯端，《悟真篇》，〈原序〉，頁 3，同上，頁 439。

<sup>45</sup> 王夫之言此篇「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，以詫妙解者，皆已宣洩無餘。」《楚辭通釋》（台北：里仁書局，1981），卷 5，頁 101。



夫之的理路，確實可以找到從薩滿教到內丹的線索，屈原在先秦精神修煉史的特殊地位，也可以得到合理的解釋<sup>46</sup>。

如果〈遠遊〉是神祕的內在意識之旅，而不是巫術的空間之旅的話，那麼，「元一」與「仙人」之間的緊張關係不但可以解消，而且兩者還可以視為工夫歷程中的兩個階段。亦即真正的逍遙必須由方內超乎方外，由時空至於超時空，由兩儀四象至於超儀象。一個可以比較的例子是莊子，筆者曾撰文提出：莊子思想的來源與巫教頗有交涉，但他雖用了巫教的敘事結構，其內涵卻已脫胎換骨<sup>47</sup>。屈原亦然，而且他的論點顯然還受到莊子的影響，至少兩人在精神修煉上屬於同一傳統。屈原要離體遠遊前，他也是要作工夫的，否則，他的俗質之軀即無法完成此任務（所謂「質菲薄而無因兮，焉託乘而上浮」）。屈原的工夫大致從兩方面入手，一方面是以修煉形氣為主，用後世丹家的語言類比的話，也就是修命。如「餐六氣而飲沆瀣，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羶穢除」<sup>48</sup>，此工夫大約是服氣法的一種，戰國秦漢時期，服氣的方法極為流行，後世道教徒之修煉亦多沿襲此法。

除了「修命」的方法外，屈原和莊子一樣，而且可能受到莊子的影響，他們都發現了透過遮撥的途徑以證成先天的本性。用後世的語言講，也就是有「修性」之說。屈原要「託乘上浮」之前，他要「漠處靜以恬愉兮，

<sup>46</sup> 討論王夫之與丹道關係，甚至是〈遠遊〉與丹道關係最好的一篇文章當是柳存仁先生的〈王船山注《楚辭·遠遊》〉，此文收入朱曉海編，《新古典新義》（台北：台灣學生書局，2001），頁 255-282。

<sup>47</sup> 〈莊子與巫文化〉，中研院史語所「東北亞的巫」計畫論文，未刊稿。

<sup>48</sup> 根據王逸的注，它符合《陵陽子明經》的內容。《陵陽子明經》已佚，有關此經最新的消息參見饒宗頤，〈馬王堆醫書所見《陵陽子明經》佚說〉，《文史》，第 20 期，1983，頁 251-253。

澹無爲而自得」，這是道家標準的「致虛守靜」，《莊子·刻意篇》云：「恬淡寂莫，虛無無爲，此天地之平而道德之質也」，其言與屈原所說尤爲相近。〈遠遊篇〉最重要的工夫論語言當是王子喬所說的：「道可受兮不可傳，其小無內兮其大無垠，無滯滑而魂兮，彼將自然。壹氣孔神兮，於中夜存。虛以待之兮，無爲之先，廣類以成兮，此德之門。」除了「壹氣孔神兮，於中夜存」牽涉到修行與時辰的關係，此說在老莊文獻裡找不到對應的文句外，其他的句子如移之於老莊著作中，可以說如泥牛入海，渾融無別。至於「壹氣孔神兮」的方法雖可視爲修命之說，然此一氣當是先天之氣，在子午之際靜待先天氣升起，由此透悟先天境界之消息，這在後世修行者看來，可謂常規。〈遠遊篇〉可能是最早記載此法之文獻，但屈原不會是首先發現此法者，「中夜候氣」更不可能是他的理論創造。

由「性」、「命」兩路途入手，精之又精，深之又深，屈原不但體驗到變形的空間構造，大宇宙融於一己的意識之中。更重要的，他遠遊東西南北方後，最後要「超無爲以至清兮，與泰初而爲鄰」，此語因爲緊接在「上至列缺兮，降至大壑」之後，所以論者不自覺的會將它視爲上古巫教的神祕時空論。然而，「無爲」、「至清」、「泰初」這些語詞皆是老莊常句，其意或對道體之描述，或作爲至人本地風光之狀詞。如言「無爲而萬物化，淵靜而百姓定，通於一而萬事畢」(〈天地〉)；又如「泰初有無，無有無名……性修反德，德至同於初」(〈天地〉)。這樣的「無爲」、「泰初」皆指涉道原之層次，它不落於經驗界。屈原的「遠遊」，就像莊子的「遊」一樣，最終也是心有天遊，它是意識層的超越轉化，而不是個體性的靈魂之縱浪於巫術的變形時空。

## 五、另類的性命之學

筆者在第一節論及前人對屈原思想的各種解釋，這些解釋大抵皆有所見，不管就傳統學派分，就地域分，或就主題分，它們對我們了解詩人屈原的思想成分皆有所助益。筆者的著眼點與之不同，但不一定衝突。筆者採取的是大論述的方式，屈原的思想被置放在一個相當長遠的歷史縱深作定位。就像本文標題所說的，筆者認為屈原的思想也是種性命之學。

筆者選擇的「性命之學」一詞自然是個較寬鬆的提法，但亦非隱喻技巧之事。「性命」一詞在唐宋的高僧、高道及儒者的文集中常常出現，如果我們以程朱的用法作為典型的論述的話，他們主張「性」有兩種，一是先天的義理之性，一是後天的氣質之性；「命」事實上也有兩種，一種是天道下貫之命，一種是氣化之命<sup>49</sup>。學者的工作乃是要在人必然會秉受的氣質之性的基礎上，讓義理之性徹底在心靈上體現出來，這時的心靈狀態即是所謂的「道心」。理學家在心性的關係上著墨甚深，不同學派的儒者所理解者自然不會一樣，但主流理學家不管程朱陸王，他們都將人性問題提到天人之際、宇宙幽明的層次。籠統的說，也就是宗教的層次。而現實人性與理想人性之整合、貫通、先後天之浹會，則被他們視為學者一生最根本的呼喚，用現在的語言表述，這種盡心知性或復性的要求是種終極的關懷。

相對於理學家的性命之學，我們知道清儒有另外一種性命之學。乾嘉年間，阮元著有《性命古訓》一書<sup>50</sup>，阮元的用意是想要將理學家架設在

<sup>49</sup> 簡便的資料請參考陳淳，《北溪字義》（台北：台灣商務印書館，四庫全書本），卷上，頁 1-9。

<sup>50</sup> 此書收入《擊經室集一》（台北：藝文印書館，文選樓叢書，百部叢書本），卷 10，頁 1-32。

先天境界的性理帝國拔掉，他藉著語言學的方法，證明上古所說的「性」皆是「生之謂性」的氣性之謂，沒有義理之性這回事。而所謂的命則類似上天之命的用法，沒有「以理言之」的「命」這樣的用法。「性」、「命」皆自然氣化之事。阮元的解釋顯然不是出自語言學的興趣，他毋寧認為氣化的、經驗的人性才是惟一的真實，在此真實基礎上所開展出來的道德才是可靠的。阮元的解釋影響甚大，往上，他替漢儒出一口氣；往下，他更引發當代反性理學甚至反哲學的學者之共鳴。<sup>51</sup>

如果我們將理學家所說的性命論視為超越的性命學；那麼，清儒以及漢儒所說者，則可視為氣化的性命論。這兩種性命論無疑是秦漢以後中國人性論，甚至是中國思想的主流論述。它們的立足點當然相當不同，但如果我們再仔細考量它們立論的依據，我們發現它們都是「心性論」的論題，亦即它們都是在中國式的意識哲學上所展開的論述，差別只在層次不同而已。它們談性命，自然也會提到與自然氣化的關聯，也會談到與身體的連續性，但這無礙於「意識」是問題的焦點。

然而，我們如果反省「心性論」的歷史行程，我們不得不思考：為什麼這種可以作為工夫論基礎的心性論可以如此風光的呈現？秦漢以後、尤其魏晉以後，心性論大行，這種現象預設著當時的「心性論」已經是整體精神活動的中心，它的重要性被視為遠遠超過構成人格其它的成分，比如說「靈魂」的概念。

我們這裡提到的「靈魂」一詞，六朝的說法稱作「神」，先秦時期的流行稱謂則是「魂魄」。我們這裡所以把「靈魂」一詞帶進來，乃因人格的主要因素當在意識或靈魂，不同時期或不同文化的人是有不同的理解的。很

---

<sup>51</sup> 參見傅斯年，《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》（台北：聯經出版公司，1980），冊 2，頁 161-404。

明顯的，玄學、理學佔主導力量的時代，「魂」的問題固然還是存在，但它在思想上的重要性早就讓給了心性的概念，這樣的斷語如果移到先秦的儒道兩家鉅子身上，大抵亦可成立。孔孟老莊不一定反對，甚至不一定不關心靈魂的問題，但他們學問的重心無疑是在人的身心問題上面，而非身心之外或附著於身心之內的靈魂概念。

然而在三代之前，或者三代的某些時段、某些區域，人格的重心是否落在後世所謂的「心性」之上，這是相當可疑的。民國時期新學術典範奠定以來，有越來越多的研究顯示巫文化曾是中國早期的主導思潮<sup>52</sup>，這個論述自從張光直將它顯題化以後，更是日益受到重視。雖然這個假說如果作為歷史的敘述的話，它有太多需要補充的空間，但筆者認為從各種殘存的文獻以及比較宗教史的平行現象看來，我們沒有理由懷疑一種解體型的宗教型態曾是中國文化一個主要的成分。薩滿教擁有的主要意識型態的成分，我們都可以在先秦的文獻裡找到相應的因素：絕地天通的神話；以崑崙山為中心的神秘地理學；不怕水火的神通力量；升天入地的動物助靈；一、四、的神秘數字系統；以及琮、璜等祭儀符號體系之建立。此外，還有更重要的一個因素，此即解體人格型態的思想極為發達。

解體人格的型態曾是華夏地區一個顯著的特色，這樣的假說大概很難被推翻。現代學者對巫的研究，幾乎皆指出：三代的巫往往有昇天的能力，這樣的記載密集的集中在《山海經》一書中。上古時期巫、仙難分，類似的記載也見於中國最古的神仙傳記《列仙傳》書中，此書述及的古代神仙往往都擁有昇天的神通，只是有的仙需藉風火等自然力量，有的需假借神

<sup>52</sup> 參見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第 20 期。饒宗頤，〈巫的新認識〉，收入鄭志明編，《宗教與文化》（台北：台灣學生書局，1990），頁 1-15。周策縱，〈古巫醫與六詩考〉（台北：聯經出版公司，1984）。

話動物之能耐，有的則可自由出入<sup>53</sup>。除了巫、仙的敘述外，更重要的，我們不會忘了見於《尚書·呂刑》及《國語·楚語》有關「絕地天通」的記載。依據儒家最重要的的神聖典籍以及楚國見聞最廣博的君子觀射父的解說，我們知道在遙遠的上古時期，地界的子民時常可以上天的，天人之間毫無隔闕。在此時期，人人皆巫，人人皆仙，這是天地尚未斷絕前的黃金時代。

人人皆巫，人人皆仙，天人相續，此事如何可能？這樣的敘述如果可以理解的話，那就是：這樣的世界只能發生在變形意識下產生的狀況。「變形意識」的發生如果用先秦思想的語言解釋的話，那就是「魂」與身分離，「魂」離開此一經驗性的世界，它到另外一個的時空裡去見證另外一個存在次元的事事物物。

中國的身體觀當中，魂魄是形神此組概念之外的另外一組重要辭語。子產云：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」。《禮記·郊特牲》云：「魂氣歸於天，形魄歸於地。」「魂魄」的問題頗複雜<sup>54</sup>，籠統說來，魄往往與形軀結合，魂則與陽氣相合，我們提到的「解體性人格」指的即是「魂」此一因素從形軀中遊離出來。一般而言，魂會離體遠遊，通常只見於夢中，

---

<sup>53</sup> 我們且看〈列仙傳〉排名前六名的人物之事蹟（一）赤松子：「能入火自燒，往往至崑崙山，隨風雨上下。」（二）寧封子：「積火自燒，而隨煙氣上下。」（三）馬師皇：「一旦，龍負皇而去。」（四）赤將子與：「能隨風雨上下…雲中可遊，性命可度。」（五）黃帝：「有龍乘胡髯下迎帝，乃昇天。」（六）偃佺：「形體生毛，長數寸，兩目更方，能飛行。」這六位神仙或自力，或靠他力，但皆有昇天飛行之能力。由排序來看，似乎越是早期的「仙」，其薩滿的性格越強。以上引文見《列仙傳》（台北：藝文印書館，百部叢書本），卷上，頁 113。

<sup>54</sup> 參見池田末利，〈魂魄考〉，《中國古代宗教史研究》（東京：東海大學出版會，1981），頁 199-215。筆者懷疑魂魄分立和陰陽、乾坤之對分有關，細節待考。

或死亡之後，平常不與焉。三代時期，禮制特重，禮制當中，祖先崇拜尤其佔有重要地位。由於魂魄的身體觀得到當時主要文化價值的祖先崇拜—孝道—宗法等觀念叢的支持，所以「魂魄」之說遂蔚為當時的主流概念。筆者當然同意：「魂魄」觀念與禮制結合後，它即倫理化、理性化了，因此，它有可能和人格的同一性結合得更緊密，除了死亡之外，它不容易再跑出去。但事情總有另一面，此即「魂魄」既然是當時主導性的文化概念，這表示它是顯性的因子，因此，在一些邊際的情況下，「靈魂離體遠遊」的論述仍然是活生生的，它以某些人眼中的活化石的身姿凝聚了往古的精神價值。

屈原思想的特色即落在它是離體神遊人格型態的後勁，但又是心性論論述的前驅。

中國思想史的主軸無疑是越來越理性化，但心性化的趨勢也是很明顯的。自傳說中的重黎絕地天通，以及周初周公的制禮作樂，還有孔子「仁」說的強烈影響以後，巫文化顯然慢慢退出中國思想舞台。到了戰國時期，扮演一代思潮要角的是諸子百家，而不是離體遠遊的巫，這一點是相當清楚的。但在比較偏遠地區的莊子與屈原身上，我們卻看到巫文化仍構成他們精神的一個重要面相<sup>55</sup>，屈原尤其明顯。如果說莊子曾受巫文化啟發，但他最後走了出來；屈原卻始終沒有走出來，他始終在巫文化、中原文化與新興的修煉方式之間徘徊，終其一生未得解脫。他的作品反應了這種複雜的情況。本文認為莊子和屈原是中國「解體人格文化」最後的體現者，但兩人也同樣是一種最早的修煉之道的心性論的倡導者。

<sup>55</sup> 戴密微指出《莊子·天運篇》與〈天問〉以及巫咸的關係，同時也指出這種天文學的發問方式與薩滿教的關聯，此亦一說。參見戴密微著，吳岳添譯，〈道家的謎〉，此文收入馬茂元編，《楚辭資料海外編》（武漢：湖北人民出版社，1986），頁 209-215。

屈原與莊子可以相互比較之處確實不少<sup>56</sup>，本文僅能從精神史的角度稍微觸及。簡單的說，屈原在思想的深度上不如莊子深刻，這是他作為思想家不足之處，卻是他身為詩人得以迷住後世千萬人的魅力所在。屈原身上有許多無法化解的衝突，他比莊子浸潤更深的巫文化因素，他好奇服也喜好精神（甚或靈魂）之旅遊於崑崙崑崙懸圃之間。但不管屈原與巫風有何等密切的關係，屈原的個性與職務，使得他的精神，自然而然的與三代大傳統的道德意識合符同拍。另一方面，屈原雖然羨慕往聖之得仙，但他也知道巫之遠遊已非究竟，崑崙之外另有超乎死生、變化、時空格局之上的「泰初」境界。他無疑曾從道家，甚至有可能包括莊子在內，獲得精神修煉的方法，這種方法使得他的著作瀰漫了相當多內丹學的因素，這些因素已不是早期的巫教所能拘囿的了。屈原在思想史上的意義，應當就是他的作品具體的呈現了他在巫、道、儒之間的徘徊復徘徊。

---

<sup>56</sup> 莊子與屈原並列，此說不會太早。但至少在明清時期，已頗有人將兩人拉在一起，認為兩人同樣救世心切，同樣不得志於世，同樣以另類的儒者形象堅守儒門的價值體系，如錢澄之、林雲銘等人皆有此說。清末民國之際，學者論南北文化或文學之差異時，蒙莊與屈平又往往被歸類為一類，同樣可作為南方文學的代表。劉師培說「屈平之文，音涉哀思……而敘事記游，遺塵超物，荒唐譎怪，復與莊列相同。南方之文，此其選矣。」《南北學派不同論》，頁 24，《劉申叔先生遺書》（台北：華世出版社，1975），冊 1，頁 670。劉說可代表一時之風氣。以上兩種說法各表一代學風，其言亦非無理據，但本文的脈絡不是順沿著他們的說法而來的。