

屈原神仙觀念來源及其〈遠遊〉 神遊書寫探析

許瑞哲*

摘 要

本論文分為三部分，首先探討屈原神仙觀念的來源，包括楚地巫風的薰陶、屈氏宗族的淵源，以及屈原任職的經歷。這些時代背景與屈原的個人經歷，構成了屈原的神仙觀念，而將其寫入作品裡，這又以〈遠遊〉最為明顯。接著探討〈遠遊〉神遊書寫內容，屈原透過修煉服食，而長生不死。屈原也因此飛升成仙，並且駕著飛龍，周遊天地。第三部分探討〈遠遊〉神遊書寫的內在意蘊，簡言之，就是反抗現實世界。他在現實遭遇困頓，而產生神遊想像。在〈遠遊〉裡的屈原，他是能掌握命運，且地位超凡的神靈。

關鍵詞：屈原、遠遊、神仙觀

* 致理科技大學通識教育中心兼任助理教授

壹、前言

戰國時期是社會動蕩不安的時代，也是諸子學說興盛的時代。屈原身為戰國時期的文學家，必定受到時代思潮的影響，而將他的哲學思想寫入作品。歷來學者多有討論屈原的哲學思想，根據近人研究，屈原有儒家、道家、法家、名家、陰陽家的思想。其中，又以儒家與道家思想尤為明顯。¹屈原具道家思想有其緣由，湯炳正《楚辭講座》說：「從歷史上看，楚國是道家的發源地，又是戰國時期黃老學說盛行的國家。不難設想，屈原生活在這樣的歷史條件與政治環境中，在思想意識上受到道家黃老學說的影響，是完全可以理解的。」²屈原的作品裡表現道家思想，以〈遠遊〉最有代表性。³屈原〈遠遊〉運用《老》、

¹ 屈原的諸子思想，學者說法茲舉例如下：游國恩《屈原》認為：「據我分析的結果，屈原的思想大概屬於雜家一流。他是兼有儒、道、陰陽、法諸家的理想的，而並非純粹的儒家，或其他任何一家所能包括。」（游國恩，《屈原》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》（北京：中華書局，2008 年），冊 3，頁 490。）湯炳正《楚辭講座》講到：「屈原的學術思想，主要是融合了儒、法、道、名四家的思想。」（湯炳正講述，湯序波整理，《楚辭講座》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年），頁 144、148。）趙輝《楚辭文化背景研究》也說：「屈原的思想具有黃老思想的同一特點，即融道、儒、法、陰陽、刑名諸家的學說於一體。」（趙輝，《楚辭文化背景研究》（武漢：湖北教育出版社，1995 年），頁 174-177。）對於屈原的儒道思想，近人研究成果有：田耕滋，《屈原與儒、道文化論辨》（北京：中國社會科學出版社，2011 年）、許瑞哲，《屈原儒道思想探微》（臺北：元華文創公司，2019 年）。

² 湯炳正講述，湯序波整理，《楚辭講座》，頁 145。

³ 關於〈遠遊〉的作者問題，楚辭學者多有討論。王逸《遠遊章句序》云：「〈遠遊〉者，屈原之所作也。」（本論文所引《楚辭》原文、王逸章句、洪興祖補注，均取自漢·王逸章句，宋·洪興祖補注，《楚辭補注》（上海：上海古籍出版社，2015 年），其後不再標注出處）自王逸開始，歷來學者皆認為〈遠遊〉為屈原所作，直到清代始有學者認為〈遠遊〉作者並非屈原，胡濬源《楚辭新注求確·凡例》提出：「〈遠遊〉一篇，雜引王喬、赤松且及秦始皇時之方士韓眾，則明係漢人所作。可知舊列為原作，非是，故摘出之。」（清·胡濬源，《楚辭新注求確》，收入於杜松柏主編，《楚辭彙編》（臺北：新文豐出版公司，1986 年），卷 6，頁 10。）認為〈遠遊〉裡的王子喬、赤松、韓眾皆是秦始皇時代的人物，由其出現的年代推斷〈遠遊〉是漢代的作品。民國時期的學者也討論〈遠遊〉作者問題。主張〈遠遊〉非屈原所作的學者，如廖平《楚詞講義》說：「〈遠遊〉篇之與司馬相如〈大人賦〉如出一手，大同小異。」（廖平，《楚詞講義》，收入於舒大剛、楊世文主編，《廖平全集》（上海：上海古籍出版社，2015 年），冊 10，頁 348-349。）胡適《讀楚辭》說：「〈遠遊〉是模仿〈離騷〉做的。」（胡適，《讀楚辭》，《胡適文存》，收入於季羨林主編，《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003 年），冊 2，頁 98。）陸侃如從四項論點主張〈遠遊〉不是屈原的作品：「(1)胡適說，『〈遠遊〉是模仿〈離騷〉做的』（《讀〈楚辭〉》）(2)它還有模仿司馬相如〈大人賦〉的嫌疑。不但在結構方面完全相同，詞句上也有整段抄的。……(3)這篇所舉人名為屈原時所無。例如韓眾（即韓終）是秦始皇時的方士，於三十二年（前二一五年）同侯公石生一起求仙人不死之藥的。(4)這篇所表現的思想與屈平異。從〈離騷〉等篇看來，他是悲觀而入世的，〈遠遊〉卻是樂觀而出世

《莊》詞語，蘇雪林《楚騷新詁》分析〈遠遊〉中「老莊辭彙與典故」的運用，列出十三項。⁴姜亮夫《屈原賦校注》注解〈遠遊〉也多援引《老子》、《莊子》為證。⁵彭毅〈《楚辭·遠遊》溯源〉比較〈遠遊〉與《老子》、《莊子》、《山海經》三書，相關的文句共有二十八條。⁶顯然，屈原具有道家思想。

道教起源於先秦時期，鄭素春主張：「道教淵源於中國原始信仰與文化，以黃帝、老子的思想為主流，融合諸家學說……在教團道教之前，即存在黃老道學和從事方仙道術的修煉者。」⁷蕭登福也說：「道教的成立期，往上追溯到先秦的方士時代，將方士與道士合而一之。」⁸蕭登福又論道家與道教、神仙的關係，認為：

道家、道教的結合相當早，周朝時道家人物之老子、關尹子、莊子、

的。」陸侃如由此斷定「〈遠遊〉是漢人作」。(陸侃如，《中國詩史》，收入於陸侃如、馮沅君著，《陸侃如馮沅君合集》(合肥：安徽教育出版社，2011年)，冊1，頁150-151。)游國恩早期著作《楚辭概論》，他在字句上將〈遠遊〉與〈離騷〉、〈大人賦〉對照，提出〈遠遊〉抄襲〈離騷〉、〈大人賦〉的地方極多，是西漢人所偽託。(游國恩，《楚辭概論》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》，冊3，頁140-147。)主張〈遠遊〉是屈原所作的學者，如蘇雪林〈遠遊與大人賦〉對於〈遠遊〉抄襲〈大人賦〉一事，從神話典故錯誤及神話地理錯誤兩方面，辯正〈遠遊〉的作者為屈原，並非抄襲〈大人賦〉而成，並說：「這篇〈大人賦〉的『命意』是採取〈遠遊〉的；全篇『結構』和『段落』是模仿〈遠遊〉的；所用『辭彙』也是從〈遠遊〉擷摘而來，『神名』、『地名』也十九雷同於〈遠遊〉，不過又湊了些〈離騷〉的材料。」(蘇雪林，〈遠遊與大人賦〉，《屈賦論叢》(臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1980年)，頁451-473。)游國恩《先秦文學》說：「〈遠遊〉者，屈子遊仙之意也。」又說：「余曩辨〈遠遊〉為漢人所依託，乃皮相之論。」可知游國恩修正以前觀點，認為〈遠遊〉為屈原所作。(游國恩，《先秦文學》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》，冊3，頁229、230。)姜昆武〈遠遊為屈子作品定疑〉從社會背景、整體思想、語言文風、語法音韻判斷〈遠遊〉是屈原所作，與其他作品表達的思想與語法相同，並非襲自司馬相如的〈大人賦〉。(姜昆武，〈遠遊為屈子作品定疑〉，見：姜亮夫，《楚辭學論文集》，收入於姜亮夫著：《姜亮夫全集》(昆明：雲南人民出版社，2002年)，冊8，頁453-484。)湯漳平〈出土文獻釋〈遠遊〉〉從楚地出土資料裡確認楚地是道家思想濃厚的地方。屈原作品裡的服食、行氣、導引，這些也可在出土資料中發現楚地已有相關文獻，並非燕齊之地才有。出土的楚地文物也說明戰國時代楚地盛行靈魂飛升、羽人和遊天的思想，這些皆與〈遠遊〉裡的思想觀念吻合。由出土資料也能確定屈原的是〈遠遊〉的作者。(湯漳平，〈出土文獻釋〈遠遊〉〉，收入於湯漳平主編，《出土文獻與中國文學史研究》(鄭州：河南人民出版社，2010年)，頁248-258。)綜上所述，〈遠遊〉為屈原所作，幾成定論，故筆者從之。

⁴ 蘇雪林，《楚騷新詁》(臺北：國立編譯館，1995年)，頁506-515。

⁵ 姜亮夫，《重訂屈原賦校注》(天津：天津古籍出版社，1987年)，頁551-595。

⁶ 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》(臺北：臺灣學生書局，1999年)，頁283-292。

⁷ 鄭素春，《道教信仰、神仙與儀式》(臺北：臺灣商務印書館，2002年)，頁95。

⁸ 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》(臺北：文津出版社，1998年)，頁3。

列子等人均與神仙思想有密切關係；早期的典籍，已出現以道家的恬淡寡欲為神仙修煉之方。⁹

神仙之說，起自西元前四世紀的戰國初期。在當時不死之藥，及不死之方，導引吐納、御風飛行，變化萬物等均已見諸典籍，而老、莊、列、關等道家人物與道教的密切關係，由現存的典籍《莊》、《列》、《關尹》等書上，都可以明顯的看出來。¹⁰

道家與道教很早就結合了，以老子、莊子、列子等人為代表人物。至於神仙觀念，也出現在《莊子》、《列子》、《關尹子》等書中。屈原生活在道家起源地楚國，楚地巫風和神仙觀念影響他的創作，豐富作品的內容，趙輝《楚辭文化背景研究》就說：「《楚辭》的抒情主人公形象，誕生於楚國巫風和求仙風氣特盛的文化心理氛圍之中，它以濃厚的神性和仙性為《楚辭》增添了無比瑰麗的色彩」¹¹。

學者從道家的角度研究屈原、討論〈遠遊〉，成果相當豐富。然而，屈原的神仙觀念從何而來？屈原〈遠遊〉如何書寫其修煉成仙之法，以及周遊天地時的神仙世界？而這其中又傳達出何種意蘊？都是值得再探究的問題。以下就「屈原神仙觀念來源」、「〈遠遊〉神遊書寫內容」、「〈遠遊〉神遊書寫之內在意蘊」，分別討論之。

貳、屈原神仙觀念來源

游國恩《讀騷論微初集》提出「屈賦四大觀念」，即「宇宙觀念」、「神仙觀念」、「神怪觀念」、「歷史觀念」，他在「神仙觀念」下說明：「神仙的觀念就是出世的觀念。這種觀念以〈遠遊〉一篇為代表，〈離騷〉中亦多有之。」¹²游國恩僅以「出世的觀念」說明神仙觀念，論述稍嫌不足。實際上，「神仙觀念」有其內在意涵，故討論屈原神仙觀念來源之前，先說明「巫」、「神」、「仙」與並說明筆者所言的「神仙觀念」。

就「巫」而言，瞿兌之〈釋巫〉說：「巫也者，處乎人神之間，而求以人之

⁹ 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》，頁 37。

¹⁰ 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》，頁 73。

¹¹ 趙輝，《楚辭文化背景研究》，頁 99。

¹² 游國恩，《讀騷論微初集》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》，冊 3，頁 243。

道通於神明者也。」¹³宋兆麟《巫覡：人與鬼神之間》也說：「巫是人與鬼神的媒介，是巫教的執行者，又是曉通歌舞的人。」¹⁴可見巫是溝通人與鬼神的中間人。巫文化盛行於先秦時期，宋兆麟將夏、商、西周、春秋時期，劃為巫之黃金時代¹⁵，並說：「楚國信仰巫教尤其突出」。¹⁶就「神」而言，尹飛舟說：「大體上包括了道教神系中的部分尊神，道教俗神和地方神靈等。神人的來源，大體上俱為古代自然崇拜的神靈和民間信仰中的諸神。」¹⁷就「仙」而言，尹飛舟說：「中國諸神中有眾多仙真，仙真產生於人超越生命的渴望。……神仙並不在天上活動，它只是遊於塵俗生活之外，追求對於生命的超越，故神仙總是和長生久視聯繫在一起。」¹⁸高大鵬比較「神」與「仙」，說：「對中國而言，從超越世界來的生命稱為神，由凡人經過轉化而成的超越生命則為仙。」¹⁹透過上述學者的說明，可知「神」是原始社會裡，已存在於信仰之中的崇拜對象，而「仙」則是由人經由修煉而成為超越生命的存在。至於巫與神仙的關係，干春松說：「隨著理性思潮的高漲，巫史的地位逐漸下降，被方士所取代，而巫祝本身並沒有消失，而是流入民間，號稱能祭神、療病、殺鬼、去災，在民間形成巫鬼道。而方士們則形成方仙道」、「神仙們大都帶有鮮明的巫師和方士的影子」。²⁰羅永麟說：「神仙思想本是巫覡思想的發展，屬於原始宗教的範圍，是道教的前身。可能也是道家思想的源頭。」²¹可知巫文化與神仙信仰結合，形成了先秦兩漢時人的宗教信仰。緣此，本節所說的「神仙觀念」，討論範圍以神仙思想為主，但也不忽視其巫文化的內涵。

屈原神仙觀念來源與〈遠遊〉的關係，鄭土有認為：

楚地仙話的出現和繁榮與楚地巫風興盛有很大的關係。……楚國處於荊蠻之地，周圍又有許多相信巫覡的少數民族，因此，巫風一直很盛……巫覡既是宗教的執行者，又是文化的創造者和傳播者，就是他們在民眾的思想基礎上創作和繁榮了楚地的仙話。……〈離騷〉〈遠

¹³ 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期（1930年），頁327。

¹⁴ 宋兆麟，〈前言〉，《巫覡：人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001年），頁1。

¹⁵ 宋兆麟，《巫覡：人與鬼神之間》，頁10。

¹⁶ 宋兆麟，《巫覡：人與鬼神之間》，頁19。

¹⁷ 尹飛舟等，《中國古代鬼神大觀》（南昌：百花洲文藝出版社，1992年），頁4。

¹⁸ 尹飛舟等，《中國古代鬼神大觀》，頁4。

¹⁹ 高大鵬，《神仙傳：造化的鑰匙》（北京：線裝書局，2013年），頁249。

²⁰ 干春松，《神仙信仰與傳說》（北京：中國人民大學出版社，1992年），頁15-16。

²¹ 羅永麟，《中國仙話研究》（上海：上海文藝出版社，1993年），頁84。

遊〉受仙話的影響也是顯而易見的。²²

鄭土有說得簡略。筆者以為，在研究屈原〈遠遊〉神遊書寫之前，要明白其神仙觀念的來源，則能更深入了解其神遊書寫的意涵。以下就（一）楚地巫風的薰陶（二）屈氏宗族的淵源（三）屈原任職的經歷，分別說明之。

一、楚地巫風的薰陶

楚地巫風鼎盛，屈原身為土生土長的楚國人，他在此種風氣的耳濡目染下，必定受到影響。先秦兩漢典籍裡記載楚地巫風的情形，如《列子·說符》云：「楚人鬼而越人機。」²³《呂氏春秋·孟冬紀·異寶》云：「荊人畏鬼。」²⁴《漢書·地理志》云：「（楚）信巫鬼，重淫祀。」²⁵這都說明了楚人相信鬼神，喜好祭祀。又《國語·楚語上》記載史老建議楚靈王面對進諫者，說：「用余左執鬼中，右執殤宮，凡百箴諫，吾盡聞之矣，寧聞他言？」²⁶由此可知楚王具巫者身份，故可執「鬼中」、「殤宮」，並且拒聽諫言。到了楚懷王，巫風並未減弱，《漢書·郊祀志下》云：「楚懷王隆祭祀，事鬼神，欲以獲福，卻助秦師，而兵挫地削，身辱國危。」²⁷懷王用祭祀鬼神尋求庇祐，卻是助長秦師，而國破身亡。楚王如此相信鬼神，更遑論楚地百姓了。

楚人信鬼好祀的風俗，在歷史淵源上，是承繼夏、商、周文化。²⁸楚民族的祖先是祝融，《史記·楚世家》記載：「楚之先祖，出自帝顓頊高陽。……高陽生稱，稱生卷章，卷章生重黎。重黎為帝嚳高辛居火正，甚有功，能光融天

²² 鄭土有，〈論仙人與仙話〉，《中國仙話與仙人信仰研究》（上海：上海人民出版社，2016 年），頁 12。

²³ 戰國·列子撰，楊伯峻集釋，《列子集釋》（北京：中華書局，2013 年），卷 8，〈說符〉，頁 274。

²⁴ 戰國·呂不韋撰，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2011 年），上冊，卷 10，〈孟冬紀·異寶〉，頁 558。

²⁵ 清·王先謙補注，《漢書補注》（臺北：新文豐出版公司，1975 年），冊 1，卷 28 下，〈地理志〉，頁 65。

²⁶ 春秋·左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》（北京：中華書局，2002 年），〈楚語上〉，頁 502-503。

²⁷ 清·王先謙補注，《漢書補注》，冊 1，卷 25 下，〈郊祀志下〉，頁 17。

²⁸ 近代學者對於夏、商、周考古有豐富的研究，此處不贅述，近年成果著作可參考劉緒，《夏商周文化與田野考古》，上海：上海古籍出版社，2022 年。夏商周斷代工程專家組編，《夏商周斷代工程報告》，北京：科學出版社，2022 年。安徽省文物考古研究所，《銅陵師姑墩：夏商周遺址考古發掘與研究》，北京：文物出版社，2020 年。

下。帝嚳命曰祝融。共工氏作亂，帝嚳使重黎誅之而不盡。帝乃以庚寅日誅重黎，而以其弟吳回為重黎。後，復居火正，為祝融。」²⁹祝融起初由重黎擔任，之後又由吳回擔任。祝融正與夏、商有密切關係。

在夏文化方面，《國語·周語上》云：「昔夏之興也，融降於崇山。」³⁰夏王朝的建立，與楚之祝融有關。《墨子·非樂上》引《武觀》寫到夏朝的祭祀儀式：「啟乃淫溢康樂，野於飲食。將將銘，莧磬以力。湛濁於酒，渝食於野。萬舞翼翼，章聞於天，天用弗式。」³¹祭祀典禮上，必須有飲食、酒水，並有音樂、舞蹈，而這些樂舞的聲勢浩大，要上達天聽。又《楚辭》〈離騷〉云：「啟〈九辯〉與〈九歌〉兮，夏康娛以自縱。」而〈天問〉云：「啟棘賓商，〈九辯〉〈九歌〉」。湯炳正《楚辭今注》說：「〈九辯〉〈九歌〉，神話傳說中的天帝之樂，由啟得之於天，用於郊祭。」³²夏朝的祭祀樂曲〈九歌〉、〈九辯〉，也被屈原記載在作品裡，這可說明屈原對於傳統的宗教祭祀有相當的認識。

在商文化方面，《墨子·非攻下》云：「帝乃使陰暴毀有夏之城，少少，有神來告曰：『夏德大亂，往攻之，予必使汝大堪之。予既受命於天，天命融隆火於夏之城閒西北之隅。』」³³透過此段文字，可推論祝融曾經協助殷商推翻夏朝。商朝建立後，曾經征伐楚民族，在《詩經·商頌·殷武》云：「撻彼殷武，奮伐荊楚。深入其阻，哀荊之旅。……維女荊楚，居國南鄉。昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王，曰商是常。」³⁴文中的「荊楚」，是指楚民族。殷與楚不只有互相征戰，也有文化交流，而宗教之事自然包含在其中。殷人對楚的影響，在地理上也有關係，郭沫若《歷史人物·屈原研究》認為：「由殷人所創造出來的文化，在殷朝滅後分為了兩大支。一支在周人手下在北部發展，一支在徐、楚人手下在南方發展」、「殷人的超現實性被北方的周人所遏抑了的，在南方的豐饒的自然環境中，卻得著了它的沃腴的園地。《楚辭》的富於超現實性，乃至南方思想家之富於超現實性，我看都是殷人的宗教性質的嫡傳，是從那兒發展了出來，或則起了蛻化的」。³⁵由於地緣關係，殷人尊神事鬼的文化，影響

²⁹ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2007年），卷40，〈楚世家〉，頁2-10。

³⁰ 春秋·左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》，〈周語上〉，頁29。

³¹ 春秋·墨翟著，吳毓江校注，《墨子校注》（北京：中華書局，2006年），卷8，〈非樂上〉，頁376。

³² 湯炳正，《楚辭今注》（上海：上海古籍出版社，1997年），頁19。

³³ 春秋·墨翟著，吳毓江校注，《墨子校注》，卷5，〈非攻下〉，頁217。

³⁴ 清·阮元校勘，《毛詩正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2013年），冊2，卷20-4，〈商頌·殷武〉，頁9-10。

³⁵ 郭沫若著，《歷史人物·屈原研究》，郭沫若著作編輯出版委員會編，《郭沫若全集》（北京：

楚地的人民，進而發展現出浪漫想像的藝術樣貌。殷商文化的影響，不可謂不大。

在周朝方面，楚人參與了周朝的祭祀典禮。楚之先祖鬻熊，曾經擔任周王之師，《史記·周本紀》云：「（文王）禮下賢者，日中不暇食以待士。士以此多歸之。……太顛、閎夭、散宜生、鬻子（鬻熊）、辛甲大夫之徒皆往歸之。」³⁶周文王招募賢者，而楚人鬻熊因此而前往周朝。他擔任的職務是文王之師，《史記·楚世家》云：「吾先鬻熊，文王之師也。」³⁷在鬻熊任文王之師時，在文化上即促成了南北的交流。之後，發生「周公奔楚」與「王子朝奔楚」的兩件大事，《史記·魯周公世家》云：「及成王用事，人或譖周公，周公奔楚。」³⁸《左傳·昭公二十六年》云：「王子朝及召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宮嚚奉周之典籍以奔楚。」³⁹此二事的影響，是將中原文化帶入楚地。在宗教方面，也影響了楚民族。根據記載，對於周人而言，楚人的宗教職務是祭天時的守燎。《國語·晉語八》載：「昔成王盟諸侯于岐陽，楚為荊蠻，置茅蕝，設望表，與鮮牟守燎，故不與盟。」⁴⁰在周成王主持諸侯會盟時，楚人為周人掌火、守燎。可以推知，楚人因此吸收了周人的宗教儀式，納為己用。

此外，從出土文獻可明白楚地巫風興盛的情況。晏昌貴《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》研究楚地祭禱簡中的「神靈信仰」、「行為儀節」、「人員組織」。⁴¹出土文獻也可與屈原作品相互印證，如隨葬品的出土可知楚人有靈魂的觀念。高至喜《湖南楚墓與楚文化》說：「從長沙楚墓隨葬品的種類看，說明楚人確信人死之後，其靈魂還會到另一個世界繼續生存，因此要為之隨葬必要的生活用品，以及象徵其生命的物質。」⁴²在屈賦裡，如〈國殤〉云：「身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄」、〈哀郢〉云：「羌靈魂之欲歸兮，何須臾而忘反」、〈遠遊〉云：「夜耿耿而不寐兮，魂茕茕而至曙」，都可見屈原亦有靈魂的觀念。而

人民文學出版社，1984 年），歷史編，冊 4，頁 44、55。

³⁶ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 4，〈周本紀〉，頁 10-11。

³⁷ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 40，〈楚世家〉，頁 9。又《漢書·藝文志》「鬻子」條下班固自注：「名熊，為周師，自文王以下問焉。」引文見：清·王先謙補注，《漢書補注》，冊 2，卷 30，〈藝文志〉，頁 34。

³⁸ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 33，〈魯世家〉，頁 12。

³⁹ 春秋·左丘明著，楊伯峻注，《春秋左傳注》（北京：中華書局，2015 年），冊 4，〈昭公二十六年〉，頁 1475。

⁴⁰ 春秋·左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》，〈晉語八〉，頁 430。

⁴¹ 晏昌貴，《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，武漢：武漢大學出版社，2010 年。

⁴² 高至喜，《湖南楚墓與楚文化》（長沙：嶽麓書社，2012 年），頁 222-223。

靈魂可以飛升，如 1973 年長沙子彈庫一號墓出土《人物御龍帛畫》，「整幅畫的內容表示墓主乘龍舟升天。墓主人為一有鬚鬚的男子，位於畫的正中，側身而立，龍舟尾有三鶴，龍舟前下有鯉魚，舟上方有華蓋，華蓋與人物衣著上的飄帶等都由左向右飄動，龍舟和鯉魚也均向左，看來是表示墓主人在乘龍舟急速前進飛升。」⁴³廖群《詩騷考古研究》認為這幅畫：「這與〈離騷〉飛升遠遊一段中『為余駕飛龍兮，雜瑤象以為車』的抒情主人公何其相似乃爾，這起碼說明〈離騷〉中升天入地的想像，並非出於屈原的杜撰，有楚地民俗文化的原型作基礎。」⁴⁴由此可見，屈原在〈離騷〉、〈遠遊〉裡的神遊書寫，是奠基於楚文化之上的文學創作。

楚地的巫風鼎盛，經過長久的歷史沉澱，使得楚國的宗教發展大為盛行，進而影響楚地文學。何念龍《千古絕響：楚國的文學》說：「在楚文學中最能表現巫文化影響的作品是楚辭，〈離騷〉中駕龍乘鳳升天遠遊的奇思幻想，〈九歌〉中迎神歌舞禱祭祀的隆重場面，〈招魂〉裡面巫陽通於天地四方而對魂魄的招喚，均是楚地巫風的直接展示。」⁴⁵屈原出生成長於秭歸，任職於朝廷，被放逐於漢北與江南，他的一生大多在楚國度過，必定受到楚地巫風的薰陶，而有濃厚的宗教意蘊，因此產生神仙觀念，也會將他的所見所聞寫入作品裡。

二、屈氏宗族的淵源

屈原神仙觀念來源，除了環境的薰陶外，還有來自他的宗族背景。屈原〈離騷〉云：「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。」句中的「高陽」，王逸《楚辭章句》注：「顓頊有天下之號也。」而司馬遷《史記·楚世家》也說：「楚之先祖，出自帝顓頊高陽。」⁴⁶又《史記·五帝本紀》載：「帝顓頊高陽者……依鬼神以制義，治氣以教化，絜誠以祭祀。」⁴⁷從上述引文記載，可知顓頊是屈原的祖先，又掌祭祀之事。

古代典籍記載顓頊事蹟，《國語·楚語下》裡觀射父說：

⁴³ 游振群，〈楚國的帛畫〉，收入於熊傳新主編，《楚國·楚人·楚文化》（臺北：藝術家出版社，2001 年），頁 153。

⁴⁴ 廖群，《詩騷考古研究》（香港：香港大學出版社，2005 年），頁 234。

⁴⁵ 何念龍，《千古絕響：楚國的文學》（武漢：湖北教育出版社，2002 年），頁 22。

⁴⁶ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 40，〈楚世家〉，頁 2。

⁴⁷ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 1，〈五帝本紀〉，頁 17-18。

古者民神不雜。……及少昊之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。……顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。⁴⁸

古代的時候，「民神不雜」，到了少昊衰弱時，「民神雜糅」，其後到顓頊之時，命令南正「重」，掌管天上神靈，又命令火正「黎」，掌管地下百姓，民神的關係恢復以往，互相不侵犯褻瀆，顓頊之事被稱為「絕地天通」。在《尚書·呂刑》也記載此事：

若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及於平民……苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。……皇帝哀矜庶戮之不幸，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重、黎，絕地天通，罔有降格。⁴⁹

從《國語》、《尚書》二段文字相比較，可知《國語》所謂的「九黎亂德」，就是《尚書》所說的蚩尤作亂，由於「苗民弗用靈」，使顓頊實施宗教改革，阻絕神靈與百姓相通的情況。此外，在《山海經·大荒西經》也有記載：「顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎邛下地。」⁵⁰顓頊使「重」上舉於天，使「黎」下抑於地⁵¹。由上引文字的敘述，可以看出顓頊進行了宗教改革，且具有宗教祭司的身份，徐文武《楚國宗教概論》認為：「顓頊在宗教改革以後，已經形成了一套嚴格的宗教祭祀制度。專業的宗教職能者『靈』的出現，實現了對神靈與祖先溝通權的獨佔。」⁵²可見顓頊施行宗教改革後，由他來負責管理鬼神之事，且主要在祭祀方面。更進一步的說，他掌握溝通神與人的方式。這都說明顓頊與宗教的關係密切。而屈原作為他的後代子孫，家學的影響是不容忽視的，影響所及，使屈原能夠深入接觸楚地宗教，甚至親自參與宗教儀式。

屈原的宗族與宗教的關係，除了從上古時期的顓頊可以見得外，筆者再舉二例說明之。一是屈巫。屈原的家族歷史，據王逸《楚辭章句》云：「（楚武王）

⁴⁸ 春秋·左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》，〈楚語下〉，頁 512-514。

⁴⁹ 清·阮元校勘，《尚書正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，冊 1，卷 19，〈周書·呂刑〉，頁 20。袁珂《中國神話通論》認為此段文字：「這裡的『皇帝』，不單指黃帝，而是兼該黃帝與顓頊祖孫二人而言。」袁珂，《中國神話通論》（四川：巴蜀書社，1993 年），頁 167。

⁵⁰ 袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982 年），頁 402。

⁵¹ 袁珂《山海經校注》引韋昭注《國語》：「言重能舉上天，黎能抑下地」，又說，「似即本此經『獻、邛』義為說。則『獻、邛』之義殆即『舉、抑』乎？」袁珂，《山海經校注》，頁 403。

⁵² 徐文武，《楚國宗教概論》（武漢：武漢出版社，2001 年），頁 8。

始都於郢，是時生子瑕，受屈為客卿，因以為氏。」在屈瑕時，封地於「屈」，而以「屈」為氏。在屈氏家族裡有位人物：屈巫，字子靈，又稱申公巫臣。⁵³屈巫的事蹟主要見於《左傳》。古時人們取名命名，是有它的意義，屈巫之名為「巫」，《說文解字》釋此字云：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。」⁵⁴而屈巫的字有「靈」字，《說文解字》釋此字云：「靈，巫也。以玉事神。」⁵⁵可知「巫」、「靈」二字，與宗教祭祀相關。鄭在瀛《楚辭探奇》就認為：「屈氏作巫官的並非絕無僅有，比如屈巫，一名巫臣，字子靈，封申公，就是著名的巫官。」⁵⁶個人以為，鄭在瀛判定屈巫為巫官的觀點，必須作更深入的考察，但從屈巫的名字推測，屈巫有可能為神職人員，或者他的職務與宗教有關。二是屈宜。在〈包山楚簡〉中，簡 223 記載：「屈宜習之，以彤筮為左尹邵屹貞：既又（有）病，病心疾，少氣，不內飮（食），尚毋又（有）恙（恙）。占之：恒貞吉，又（有）祝（崇）見。𠄎邦𠄎之攸。屈宜占之曰：吉。」⁵⁷該條簡文的內容是「占問對象和主要貞問目的是左尹邵屹的『心疾』，前三次貞問由不同貞人取得吉貞後，至第四次的占筮由屈宜執行習占。」⁵⁸從「屈宜為左尹邵屹貞」、「屈宜占之」，可知屈宜之職為「貞人」，負責占卜之事。筆者由此再進一步申說，屈氏家族裡有人以「巫」、「靈」命名，也有人擔任貞人一職，可以推論，屈氏家族與楚國宗教事務的關係是相當緊密的。由於屈原的家族，遠至顓頊，近則屈巫、屈宜，都參與了宗教之事，屈原為屈氏的一份子，他自然會習得宗教方面的知識。

三、屈原任職的經歷

屈原神仙觀念的來源，還有來自他的任職經驗。屈原擔任三閭大夫以及左徒，均與宗教祭祀有著極大的關聯。他又曾經出使齊國，齊地的神仙觀念也影

⁵³ 屈巫其人其事，主要見於《左傳》宣公十二年、成公二年、成公七年、成公八年、昭公二十八年。又可參考辛明芳，〈論屈巫〉，《人文與社會學報》，第 3 卷第 2 期（2013 年 6 月），頁 75-94。

⁵⁴ 漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：頂淵文化事業公司，2005 年），5 篇上，巫部，頁 26。

⁵⁵ 漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字注》，1 篇上，玉部，頁 38。

⁵⁶ 鄭在瀛，《楚辭探奇》（臺北：萬卷樓圖書公司，1995 年），頁 12。

⁵⁷ 陳偉等著，《楚地出土戰國簡冊[十四種]》（北京：經濟科學出版社，2009 年），頁 94。

⁵⁸ 陳鴻圖，〈飛天求索——〈離騷〉中的宗教陳辭與儀式探析〉，《饒宗頤國學院院刊》，第 9 期，2022 年 9 月，頁 71。

響了屈原。

屈原為三閭大夫之事，見於《史記·屈原列傳》：「屈原至於江濱，被髮行吟澤畔。……漁父見而問之曰：『子非三閭大夫歟？何故而至此？』」⁵⁹三閭大夫的職務，王逸《楚辭章句》云：「掌王族三姓，曰昭、屈、景。屈原序其譜屬，率其賢良，以厲國士。」湯炳正〈「三閭」餘義〉說：「三閭大夫對楚國三大貴族昭、屈、景的子弟，是全權擔負教育培養之責。」⁶⁰姜亮夫〈屈原事蹟續考〉「三閭大夫」條引程公說《春秋分紀》公族大夫條以說明：「舉屈子一生事蹟教胄子固為其最重之職，則與晉之公族大夫，正相類矣，且晉之公族，皆晉之同姓（皆姬姓也），則與屈氏為同姓之義亦合。」⁶¹事實上，三閭大夫也掌管祭祀，吳永章〈楚官考〉說：「三閭大夫職掌王之宗族，與周的春官宗伯和秦的宗正類。」⁶²考察《尚書·周官》記載：「宗伯掌邦禮、治神人，和上下。」⁶³其中的「治神人」，表示了三閭大夫與祭祀的關係。

屈原擔任左徒的記載，見於《史記·屈原列傳》：「（屈原）為楚懷王左徒。」⁶⁴左徒之職，王汝弼主張「左史」即「左徒」，在〈左徒考〉說：「左徒之職，當即《禮記·玉藻》、《漢書·藝文志》之所謂左史」、「終始屈子行事，乃一一合於史官所掌，故余謂左徒實即左史之異稱」。⁶⁵而左史的職務，《國語·楚語下》云：「左史倚相，……又能上下說於鬼神，順道其欲惡，使神無有怨痛於楚國。」⁶⁶從「能上下說於鬼神」可知左徒參與宗教事務，能感通於鬼神。

然而，屈原是否為巫師？過常寶《楚辭與原始宗教》就認為：

（屈原）他不可能是原始意義上的巫師，而僅僅是擔任了管理有關宗族、宗教事務的職務，但是，我們不能否認這種職務與巫史傳統的聯繫。所以，我們相信，當屈原繼承了巫史的事業之時，他必然繼承了

⁵⁹ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 84，〈屈原賈生列傳〉，頁 12。

⁶⁰ 湯炳正，《楚辭類稿》（臺北：貫雅文化公司，1991 年），頁 55。

⁶¹ 姜亮夫，《楚辭學論文集》，收入於姜亮夫著：《姜亮夫全集》，冊 6，頁 39。

⁶² 吳永章，〈楚官考〉，《民族研究論集》（北京：民族出版社，2002 年），頁 128。

⁶³ 清·阮元校勘，《尚書正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，冊 1，卷 18，〈周官〉，頁 4。

⁶⁴ 日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 84，〈屈原賈生列傳〉，頁 2。

⁶⁵ 王汝弼，〈左徒考——屈賦發微之一〉，《國立西北師範學院學術季刊》，第 2 期（1946 年），頁 38-39。

⁶⁶ 春秋·左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》，〈楚語下〉，頁 526。

巫史的「文獻」，否則無以序王族譜屬，教育國士。⁶⁷

依過常寶的論述，屈原的職務與巫史有關，也繼承了巫史的文獻，應該是相當了解巫史之事。此處必須進一步說明，屈原擔任三閭大夫與左徒，但是他並非巫師，湯漳平《出土文獻與《楚辭·九歌》》就說：「像屈原這一類楚國的上層人物，接觸卜筮和祭祀一類東西是很容易的事，大可不必非要巫職人員才能熟悉和了解。」⁶⁸趙沛霖《屈賦研究論衡》對於「屈原是祝宗卜史之說」，進行反駁與論證，並說明：「屈原作為兼攝宗伯與司徒之職的三閭大夫，其屬下包括巫、祝、卜、史等，屈原因此而接近和熟悉他們，並在作品中有所反映」、「總之，屈原職業為巫祝的結論是不能成立的」。⁶⁹筆者贊同上述楚辭學者的看法，屈原擔任的職務，並不能直接等同於巫師，而僅能說明他的官職以及負責的事務，與宗教有密切關係。

在任職經歷上，屈原除了擔任三閭大夫及左徒外，他還曾經出使齊國，事見司馬遷〈屈原列傳〉、劉向《新序·節士》。⁷⁰屈原的兩次使齊，楚辭學者認為屈原就此與稷下學者交流，李中華〈《楚辭》：宗教的沉思與求索〉更說：「楚人歷來崇尚鬼神，屈原家世亦有宗教文化之背景，屈子又曾出使齊國，齊地盛行的神仙方術與楚地的鬼神崇拜結合，遂成為屈子神仙思想及修練方術的淵藪。」⁷¹齊文化對屈原的影響，可從「精氣說」說明之。湯炳正〈〈遠遊〉與稷下學派〉說：

郭沫若先生認為《管子·內業》等篇，乃戰國時期齊稷下學派中道家黃老學說的思想資料。此說如果能夠成立，則屈原的〈遠遊〉之所以跟〈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。……〈內業〉來自道家學說，但於「道」

⁶⁷ 過常寶，《楚辭與原始宗教》（北京：中國人民大學出版社，2014年），頁20。

⁶⁸ 湯漳平，《出土文獻與《楚辭·九歌》》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁119。

⁶⁹ 趙沛霖，《屈賦研究論衡》（臺北：聖環圖書公司，1994年），頁30。

⁷⁰ 《史記》〈楚世家〉云：「張儀已去，屈原使從齊來。」〈屈原列傳〉云：「是時屈原既疏，不復在位，使於齊」。日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷40，〈楚世家〉，頁59、卷84，〈屈原賈生列傳〉，頁7。《新序》〈節士〉云：「屈原為楚東使於齊，以結彊黨」、「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。」漢·劉向編著，石光瑛校釋，《新序校釋》（北京：中華書局，2009年），中冊，卷7，〈節士〉，頁938、945。

⁷¹ 李中華，〈《楚辭》：宗教的沉思與求索〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第54卷第1期（2001年），頁90。

之外，又強調精。「精也者，氣之精者也」，故有時又稱「精氣」，或單稱「氣」。……〈遠遊〉於「道」外，亦提出「精氣」，如「精氣入而粗穢除」，「精皎皎以往來」，皆與〈內業〉相一致。⁷²

可見〈遠遊〉裡言及「精氣」、「氣」，與《管子·內業》有極大的關係。此外，「方術」也是齊文化特色。李零說：「以『方術』打動人主，我們還應提到戰國晚期來自『燕齊海上』的一批方士。」⁷³陳昭銘也說：「神仙思想之所以如此盛行，主要是因為戰國時期燕齊濱海地區一帶的方士們到各國鼓吹而造成的風氣。所謂『方士』，亦即知曉某些方面技術之士，戰國時期的方士自稱掌握古代以來不死的仙方，能夠提煉不死之藥，令人服之長生不老，體輕升天而成仙。」⁷⁴屈原〈遠遊〉對修煉服食、長生不死，有豐富的描寫，如云：「保神明之清澄兮，精氣入而羶穢除」、「仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉」。由此更可見齊地的神仙觀念濃厚，影響了屈原的神仙觀念，並呈現在他的文學作品裡，使得他的創作內容，顯得浪漫多彩。

叁、〈遠遊〉神遊書寫內容

潘嘯龍、蔣立甫〈論屈賦情感宣泄的「託遊」方式〉認為屈賦裡有三種託遊方式，即「夢遊」、「神遊」、「幻遊」。其中「神遊」的特點是「不再借助靈魂與身軀分離的夢境形式展開，而是借助神話傳說創造瑰麗神奇的境界，並將詩人自身也『神化』，而進入這種『神境』中去遊歷。它打破了古與今、神與人的界限，上天入地，穿越古今，進行超現實的馳騁。」⁷⁵屈原透過修煉服食，而能長生不死，更能羽化飛升成為仙人，並且命令眾神與周遊天地。由此可知，他的遊歷書寫是為神遊。既然屈原有神仙觀念，那麼他在〈遠遊〉裡的神遊書寫，值得再深入探討。以下就（一）修煉服食，長生不死（二）飛升成仙，周遊天地，分別說明之。

⁷² 湯炳正，《楚辭類稿》（臺北：貫雅文化公司，1991年），頁388。

⁷³ 李零，《中國方術續考》（北京：中華書局，2007年），頁78。

⁷⁴ 陳昭銘，〈中國古代神仙思想探析〉，《國立新竹教育大學語文學報》，第13期（2006年12月），頁205。

⁷⁵ 潘嘯龍、蔣立甫，〈論屈賦情感宣泄的「託遊」方式〉，《詩騷詩學與藝術》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁210。

一、修煉服食，長生不死

古人記載修煉服食，例如《莊子·外篇·刻意》云：「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，彭祖壽考者之所好也。」⁷⁶人們透過導引的方法，延長壽命。又如《戰國策·楚四》載：「有獻不死之藥於荊王者。」⁷⁷雖然此處未言明不死之藥為何，但在當時就有透過服食而能不死的記錄。李零《中國方術考》說：「古代所說的『神仙』是一種養生境界，專指卻老延年，達到不死之人。它包括服食（特殊的飲食法）、導引（配合有呼吸方法的體操）、行氣（也叫『服氣』、『調氣』，今稱『氣功』）等多種方法。」⁷⁸服食、導引、行氣是成為神仙的必要方法。

屈原神遊前的修煉服食，楊儒賓〈巫風籠罩下的性命之學：屈原作品的思想史意義〉說：

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「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羶穢除」，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。⁷⁹

楊儒賓所言甚是，筆者據此進一步分析之。〈遠遊〉云：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羶穢除。」王逸注前二句：「遠棄五穀，吸道滋也」、「餐吞日精，食元符也」。蔣驥注後二句：「人之神明，本自清澄，而不能不淆於後天昏濁之氣，故必取天地之精氣以自益，而羶穢自消，神明所以能保，此求正氣之始事也。」⁸⁰在〈遠遊〉此四句中，屈原以「辟穀」、

⁷⁶ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987年），卷6上，〈外篇·刻意〉，頁535。

⁷⁷ 漢·劉向集錄，范祥雍箋證，《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2008年），下冊，卷17，〈楚四·有獻不死之藥於荊王者〉，頁890。

⁷⁸ 李零，《中國方術考（修訂本）》（北京：東方出版社，2001年），頁23。

⁷⁹ 楊儒賓，《道家與古之道術》（新竹：國立清華大學出版社，2019年），頁436。

⁸⁰ 清·蔣驥，《山帶閣注楚辭》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁146。

「服食」、「導引」作為修煉之法。可見屈原要追隨王子喬成仙，因此服食六氣與露水，口漱日照之雲彩，保持精神的清澈，吸入天地之氣，吐出污穢之氣。故王夫之《楚辭通釋》說：「此學僊之始事，其術所謂煉己也。」⁸¹又陳本禮《屈辭精義》說：「精氣神三者，乃修真要訣。」⁸²陳逸根〈屈原的身體思維——以屈賦中魂遊經歷為主的探討〉結合氣論與修仙之說，認為：「(〈遠遊〉)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。」⁸³這又是屈原修仙之明證。

〈遠遊〉又云：

朝濯髮於湯谷兮，夕晞余身兮九陽。吸飛泉之微液兮，懷琬琰之華英。
玉色頰以晚顏兮，精醇粹而始壯。質銷鑠以汩約兮，神要眇以淫放。

屈原成為仙人之後，早晨在湯谷洗滌頭髮，傍晚時用九陽的熱氣曬乾身體。他飲用飛泉之水，服食美玉。這使屈原身體發生變化，他的面容逐漸豐潤，精神更加壯碩，凡人之質消失而風姿綽約，精神深遠而奔放。屈原在此寫到修煉之法，周拱辰《離騷草木史》說：「濯髮晞目等語，與他處異，彼放浪之遊，此采真之實也。」⁸⁴「采真」是道教術語，可知屈原藉此以修仙。至於屈原外貌的變化，汪瑗《楚辭集解》評云：「此承上章言洗曝服食之後，而顏色精神形質遂至美好而不醜陋，壯盛而不衰老也，可見王子之言其妙如此。」⁸⁵可見屈原成仙之後，透過服食改變其容貌，這是修煉有得的成果。

屈原透過修煉服食，而能不死。古人對於「不死」多有記載，尤其是《山海經》：

不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。(〈海外南經〉)⁸⁶

⁸¹ 清·王夫之，《楚辭通釋》(上海：上海古籍出版社，2018年)，卷5，頁165。

⁸² 清·陳本禮，《屈辭精義》，收入於吳平、回達強主編，《楚辭文獻集成》(揚州：廣陵書社，2008年)，冊15，卷5，頁4。

⁸³ 陳逸根，〈屈原的身體思維——以屈賦中魂遊經歷為主的探討〉，《成大中文學報》，第27期(2014年12月)，頁17。

⁸⁴ 明·周拱辰，《離騷草木史》(上海：上海古籍出版社，2019年)，頁187。

⁸⁵ 明·汪瑗集解，明·汪仲弘補輯，《楚辭集解》(上海：上海古籍出版社，2017年)，遠遊卷，頁403。

⁸⁶ 袁珂，《山海經校注》，〈海外南經〉，頁196。

岐舌國在其東。一曰在不死民東。(〈海外南經〉)⁸⁷

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窳窳之尸，皆操不死之藥以距之。(〈海內西經〉)⁸⁸

有不死之國，阿姓，甘木是食。(〈大荒南經〉)⁸⁹

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是顓頊之子，三面一臂，三面之人不死，是謂大荒之野。(〈大荒西經〉)⁹⁰

在《山海經》裡，有不死之民、不死之藥、不死之國，都是先民對不死的想像，姚聖良認為是先民「生命意識覺醒後，渴望延壽長生、進而幻想徹底超越時空限制的產物」，又說：「神仙信仰是中國傳統文化世俗精神的反映，是中國人追求生命永恆與自由的一種獨特方式。」⁹¹屈原〈遠遊〉書寫不死，包括對仙人描寫，云：

聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。貴真人之休德兮，美往世之登仙。
與化去而不見兮，名聲著而日延。奇傳說之託辰星兮，羨韓眾之得一。
形穆穆以浸遠兮，離人群而遁逸。因氣變而遂曾舉兮，忽神奔而鬼怪。
時髣髴以遙見兮，精皎皎以往來。超氛埃而淑尤兮，終不反其故都。

王逸注「願承風乎遺則」：「思奉長生之法式也。」又注「貴真人之休德兮」：「珍瑋道士，壽無窮極。」故可以推想屈原有長生不死的願望。文中的「赤松」、「真人」、「傳說」、「韓眾」，都是不死之仙人。其事蹟如下：

赤松子者，神農時雨師也。服水玉，以教神農，能入火自燒。往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。(《列仙傳》)⁹²
古之真人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知能登假於道

⁸⁷ 袁珂，《山海經校注》，〈海外南經〉，頁197。

⁸⁸ 袁珂，《山海經校注》，〈海內西經〉，頁301。

⁸⁹ 袁珂，《山海經校注》，〈大荒南經〉，頁370。

⁹⁰ 袁珂，《山海經校注》，〈大荒西經〉，頁412。

⁹¹ 姚聖良，《先秦兩漢神仙思想與文學》（濟南：齊魯書社，2009年），頁7。

⁹² 漢·劉向撰，王叔岷校箋，《列仙傳校箋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995年），頁1。

也若此。(《莊子·大宗師》)⁹³

夫道……傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。(《莊子·大宗師》)⁹⁴

齊人韓終，為王採藥，王不肯服，終自服之，遂得仙也。(洪興祖《楚辭補注》引《列仙傳》)

從引文可知，仙人有特異的能力，例如出入崑崙山、西王母石室，或「登高不慄，入水不濡，入火不熱」，或成為星辰，或服藥而仙。

其中的「真人」，在《莊子》的〈大宗師〉裡多有提及，如云：「且有真人而後有真知」⁹⁵、「古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」⁹⁶。莊子描寫真人，多是形銷骨立、心如死灰之人，例如〈逍遙遊〉寫顏成子形容南郭子綦：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰。」⁹⁷在〈知北遊〉又云：「形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。」⁹⁸由於真人「登高不慄，入水不濡，入火不熱」、「其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深」，他們有這些特異能力，異於常人。屈原〈遠遊〉在成為神仙之後，他的飲食之物、能力都與眾不同，他將自身塑造成特異之人。《莊子》的真人形象，與〈遠遊〉中屈原形象「神儵忽而不反兮，形枯槁而獨留」、「質銷鑠以汩約兮，神要眇以淫放」相近，可知屈原對《莊子》中的「真人」形象有所接受，並寫入〈遠遊〉之中。

又如「韓眾」，〈遠遊〉說「羨韓眾之得一」。「得一」在道家思想裡相當重要，如《老子》云：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正」、「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」⁹⁹由此可知見老子對「一」的重視，可使萬物自生自化。屈原在〈遠遊〉裡，認為「一」是成為仙人的媒介，故屈原先云：「美往世之登仙」，其後說：「羨韓眾之得一」。透過「得一」可進入神仙世界，而屈原羨慕韓眾得一而成仙，可見這個「一」至關重要。屈原提到這些仙人，他們都代表著

⁹³ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁226。

⁹⁴ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁247。

⁹⁵ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁226。

⁹⁶ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁228-229。

⁹⁷ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷1下，〈內篇·齊物論〉，頁43。

⁹⁸ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷7下，〈外篇·知北遊〉，頁738。

⁹⁹ 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》(北京：中華書局，2011年)，〈三十九章〉，頁154-155、〈四十二章〉，頁174。

「不死」。屈原聽聞赤松子成仙之事，願意追隨赤松的典範。真人的美德是難得可貴。¹⁰⁰

〈遠遊〉又云：

聞至貴而遂徂兮，忽乎吾將行。仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。

屈原此處明明白白的提到「不死」。而屈原可以不死的原因，即是他修煉己身。屈復《楚辭新集注》云：「聞王子之至道，朝夕修鍊，形神俱妙，將無所不之也。」¹⁰¹文中的「羽人」，王逸《楚辭章句》說：「《山海經》言『有羽人之國，不死之民』。或曰『人得道，身生毛羽。』」王逸引《山海經》之說，未見今本《山海經》，但《山海經·海外南經》有羽民國之說，云：「羽民國在其東南，其為人長頭，身生羽。……不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。」¹⁰²而《呂氏春秋》也有羽人之說¹⁰³，可見在戰國時期已有羽人的傳說。

屈原羨慕真人離世而登仙，雖然仙人其身化去，不可見得，但他的名聲永世流傳。屈原對於傳說死後成為星辰，感到驚奇，他也欣羨韓眾能得道成仙。仙人的形體遠去，脫離世俗，他們能夠精氣變化而輕舉遠遊，其行蹤往來倏忽，如同鬼神。偶爾在彷彿間可以看見他們，他們皎潔的精氣往來於天地之間，超脫污穢塵世而前往絕美之地，再也不回到他們的故鄉了。其後，屈原聽聞王子喬的話之後，心之所嚮，離世遠行，前往羽人所在的丹丘，留在不死之地。屈原在〈遠遊〉裡，充分表露出他對於仙人，是相當仰慕，想要擁有不死之身，於是他透過修煉之法，成為仙人，而長生不死。

二、飛升成仙，周遊天地

〈遠遊〉首句：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。」屈原受到世俗的迫害，產生遠離塵世，遨遊於世俗之外的願望。屈原經過修煉，進入神仙世界，悠遊

¹⁰⁰ 有學者認為韓終是秦時方士，與屈原的時代不符。蘇雪林〈古人以神名為名的習慣〉認為：「韓眾名見《列仙傳》，當是古代傳說中與赤松、王喬一樣的神仙。秦始皇方士韓終當是有慕於這位仙人，因以其為名。」（蘇雪林，〈古人以神名為名的習慣〉，《屈賦論叢》，頁494。）可見韓終被屈原寫入作品裡，是理所當然的。

¹⁰¹ 清·屈復，《楚辭新集注》（南京：南京大學出版社，2018年），頁131。

¹⁰² 袁珂校注，《山海經校注》，卷6，〈海外南經〉，頁175、182。

¹⁰³ 見：戰國·呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》，下冊，卷22，〈求人〉，頁1524。

於天地之間。《莊子·逍遙遊》寫：「北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。」¹⁰⁴莊子敘述鯢化為鵬，飛往南冥。屈原與莊子「遊」的目的與方式有所不同，但都是離開原本的居住地或生活之處，前往另一個世界。

〈遠遊〉又云：「與化去而不見兮，名聲著而日延。」王逸注前句：「變易形容，遠藏匿也。」但從前後文意來看，前句是「貴真人之休德兮，美往世之登仙」，後句是「奇傳說之託辰兮，羨韓眾之得一」，可知屈原在這裡的「化去」是為「變化」之意，更進一步，即是指「成仙」之意。汪瑗《楚辭集解》云：「化去，即謂升仙也。」¹⁰⁵王夫之《楚辭通釋》云：「『與化去』者，蛻形而往，所謂『尸解』也。」¹⁰⁶屈原透過修煉化為神仙，更能統御龍鳳與諸神。在《莊子》之中有許多「化」的例子，除了前引〈逍遙遊〉之例，再如〈齊物論〉：「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。」¹⁰⁷〈大宗師〉也有：「浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！」¹⁰⁸屈原與莊子的「化」其共通之處則是轉變自身，在自身與萬物之間可以互相轉變物化。而屈原與莊子的「化」在意義不同之處，是莊子的「化」，是將自身從一物化為另一物，〈逍遙遊〉是鯢化為鵬，〈齊物論〉是人化為胡蝶，改變體質。而屈原的「化」，則是將自己化為神仙，遊於天地。至於屈原的變化之方，是修煉己身，即前節所言的服食、導引、行氣，如〈遠遊〉云：「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羶穢除」。

在〈遠遊〉裡，屈原「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」之後，進入神仙世界。此處「營魄」用自《老子》十章：「載營魄抱一，能無離？專氣致柔，能嬰兒？」¹⁰⁹而「登霞」是出現在《莊子》：「黃帝得之以登雲天」¹¹⁰、「古之真人……是知之能登假於道者也如此」¹¹¹。林雲銘《楚辭燈》就解釋：「上文『毋滑而魂』

¹⁰⁴ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷1上，〈內篇·逍遙遊〉，頁1。

¹⁰⁵ 明·汪瑗集解，明·汪仲弘補輯，《楚辭集解》，頁394。

¹⁰⁶ 清·王夫之，《楚辭通釋》，頁163。

¹⁰⁷ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷2上，〈內篇·齊物論〉，頁112。

¹⁰⁸ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁260。

¹⁰⁹ 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》，〈十章〉，頁37-39。

¹¹⁰ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁247。

¹¹¹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁2224-226。

是煉魂，此是煉魄。魂魄合，然後可以登遐。總是抱一之義。」¹¹²由此可知屈原的「載營魄而登霞」，是靈魂進入到神仙世界。從「遠遊」、「化去」，可知屈原的飛升成仙的書寫，有其淵源，而且明顯可以看出，源自於道家之處頗多。

屈原〈遠遊〉敘述他的座騎：「駕八龍之婉婉兮，載雲旗之逶蛇。」屈原能夠乘駕飛龍以遊歷天地。此處的內容與《莊子》〈逍遙遊〉寫到藐姑射之山的神人：「乘雲氣，御飛龍，而遊於四海之外」¹¹³，以及〈齊物論〉寫至人：「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」¹¹⁴相似，皆是駕飛龍而周遊四方。屈原與神人、至人一樣，在成為神仙之後，可以乘駕雲氣、飛龍，遨遊天地。

屈原成仙而周天遠遊，美國學者霍克斯〈求宓妃之所在〉說：

「遊歷」，即宗教儀式化的旅行——通常是宗教儀式化的環遊——目的是為了加強或獲得法力，或是為了鞏固、又是為了獲得法力；這種「遊歷」觀念在中國傳統中是司空見慣的。其本質總是具有巫術性質；既可以是真實的，又可以是幻想的。……這種遊歷往往假定宇宙呈對稱形，統治著宇宙各部分的是各種法力。這種法力對於憑藉恰當的儀式接近他們的遊歷者，可能出於感動表示臣服，或給予支持。這樣，在對整個宇宙作了一次完整而順利的巡遊之後，巡遊者就會成為宇宙的主人。¹¹⁵

由此檢視屈原〈遠遊〉裡神遊的書寫，是相當切合。屈原書寫其登仙的情節，云：「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」，他的靈魂隨著雲氣向上飛升，而當他進入神仙世界時，他擁有極大的權力，云：

命天閭其開關兮，排閭闔而望予。召豐隆使先導兮，問大微之所居。集重陽入帝宮兮，造旬始而觀清都。朝發軔於太儀兮，夕始臨乎於微閭。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。建雄虹之采旄兮，五色雜而炫耀。服偃蹇以低昂兮，驂連蜷以驕驚。騎膠葛以雜亂兮，斑漫衍而方行。

¹¹² 清·林雲銘，《楚辭燈》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁107。

¹¹³ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷1上，〈內篇·逍遙遊〉，頁28。

¹¹⁴ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷1下，〈內篇·齊物論〉，頁96。

¹¹⁵ 美·霍克斯，丁正則譯，〈求宓妃之所在〉，收入於尹錫康、周發祥編，《楚辭資料海外編》（武漢：湖北人民出版社，1986年），頁169。

屈原接著周遊四方，〈遠遊〉云：

撰余轡而正策兮，吾將過乎句芒。歷太皓以右轉兮，前飛廉以啟路。……鳳皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇。……指炎神而直馳兮，吾將往乎南疑。……祝融戒而還衡兮，騰告鸞鳥迎宓妃。……舒并節以馳驚兮，遠絕垠乎寒門。軼迅風天清源兮，從顓頊乎增冰。歷玄冥以邪徑兮，乘間維以反顧。召黔羸而見之兮，為余先乎平路。

屈原命令守門人天閭打開天門，天閭開門之後望著屈原進入天宮。屈原召喚豐隆作為前導，詢問天帝的居所在何處。他來到天宮之後，拜訪句始，參觀清都。屈原的車隊早晨從太儀出發，傍晚到達東方玉山，他聚集萬乘的車隊，浩浩蕩蕩地前行，八龍拖曳著車乘，裝飾的雲旗上下飄盪。他的旗幟是彩虹所製，五彩繽紛而且閃爍光芒。龍馬連綿飛行，帶著屈原的車隊周遊天地。屈原命令的對象，包括「天閭」、「豐隆」、「八龍」，是神仙世界裡的仙人與神獸，而他可以在天宮裡到處探訪，走過「太微」、「句始」、「清都」、「太儀」，這是都神力的表現，展示他的不凡。在〈遠遊〉中屈原能夠指使神靈為他護駕引路，這些神靈不乏為星宿的化身。

從上述引文可知，屈原的神遊路徑是以東、西、南、北四個方位依序遊歷，而在神遊過程中四方又有各自配有對應的神祇與帝王。「句芒」是東方之神，「太皓」是東方之帝，「蓐收」是西方之神，「西皇」是西方之帝，「炎神」是南方之帝，「祝融」是南方之神，「顓頊」是北方之帝，「玄冥」是北方之神。¹¹⁶從這裡可以看出屈原遊歷四方是東、西、南、北，正好繞行一圈。屈原遊歷四方所表現的抒情意涵，魯瑞菁〈論遠遊的宇宙空間圖像〉認為：

〈遠遊〉所描繪出的圖像學，是宇宙圖像與心靈圖像相應的關係，亦即「宏觀／微觀」、「放大／縮影」、「表象／內象」、「靜態／動態」的全息相應；因而，〈遠遊〉神遊者的巡遊繞境，在宇宙空間上畫出一個「曼荼羅」圖像的過程，就成為一種心靈自我治療、自我補償、自我救贖的通過儀式，這是一種主體儀式性、圖像性、程序性、象徵性

¹¹⁶ 王逸《楚辭章句》云：「東方甲乙，其帝太皓，其神句芒」、「西方庚辛，其帝少皓，其神蓐收。西皇，即少昊也」、「南方丙丁，其帝炎帝，其神祝融。炎神，一作炎帝」。洪興祖《楚辭補注》云：「北方壬癸，其帝顓頊，其神玄冥」。

的邀遊、巡禮過程。¹¹⁷

由此可見，屈原〈遠遊〉描寫的周遊天地，不只書寫神仙世界之遼闊，旅途之遙遠，還是其心靈的投射，映照出屈原的情志。

此外，屈原〈遠遊〉對於他的車乘、舉止，也多有特殊的描述，舉例如下：

歷太皓以右轉兮，前飛廉以啟路。
 風伯為作先驅兮，氛埃辟而清涼。
 鳳皇翼其承旂兮，遇蓐收乎西皇。
 擘彗星以為旂兮，舉斗柄以為麾。
 後文昌使掌行兮，選署眾神以並轂。
 左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛。
 張〈咸池〉奏〈承雲〉兮，二女御〈九韶〉歌。
 使湘靈鼓瑟兮，令海若舞馮夷。
 雌蜺便娟以增繞兮，鸞鳥軒翥而翔飛。

引文中的神靈，如「飛廉」、「風伯」、「文昌」、「眾神」、「雨師」、「雷公」、「湘靈」、「海若」、「馮夷」，或是星象之神，或是江海之神，或天象之神，都是屈原驅使命令的對象。而屈原的車乘，有神獸鳳凰、鸞鳥在四周飛舞，他操弄著彗星、北斗七星的斗柄，聽著上古音樂〈咸池〉、〈承雲〉、〈九韶〉，蜺虹裝飾著他的車乘。

〈遠遊〉最後寫屈原「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，朱熹《楚辭集注》云：「（屈子）下視人世，甕盎之間，百千蚊蚋，須臾之頃，萬起萬滅，何足道哉！何足道哉！」¹¹⁸可見屈原神遊天地時臨睨下界，表現出屈原至高無上的地位。蔡靖泉《楚文學史》論屈原書寫神遊天地，說：

在屈騷中，詩人自我形象完全成了浪漫主義藝術表現的主體，猶如屹立在天地之間、橫互於古今之際而可以主宰一切、征服一切的超

¹¹⁷ 魯瑞菁，《諷諫抒情與神話儀式——楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002年），頁372。

¹¹⁸ 宋·朱熹，《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁143。

人。¹¹⁹

可知由於屈原已經修煉成仙，他又擁有力法，因此能拜訪天宮以及四方之神、四方之帝，他所用的物品也是與眾不同，不是凡人可以取得的。這都顯示出屈原至高無上的身份，凌駕於這些神靈之上。

肆、〈遠遊〉神遊書寫之內在意蘊

屈原〈遠遊〉著墨最多的是神遊書寫，那麼，〈遠遊〉神遊書寫是屈原的宗教認知？還是主觀想像？筆者認為兩者皆是。朱曉海說：

將〈離騷〉等作品中的那些成分視為想像或譬擬手法，乃是立足於近世經驗論的認知立場，靈魂出竅以及因此獲致的另類見聞對當時人而言都是實存，非虛構，那些花草奇服、神禽異獸並不是什麼比喻，而是具有實際巫術功能的器物。¹²⁰

由此可知，屈原作品裡的神遊書寫，兼具宗教認知與主觀想像，這兩者並不衝突。屈原結合宗教認知與主觀想像，以其如椽大筆，創作了文學作品，故〈遠遊〉蘊含屈原的情思。筆者以為，〈遠遊〉神遊書寫的內在意蘊，就是對於現實世界的反抗。以下進一步論述之。

〈遠遊〉首段云：

悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。質菲薄而無因兮，焉託乘而上浮。
遭沉濁而污穢兮，獨鬱結其誰語？夜耿耿而不寐兮，魂煢煢而至曙。
惟天地之無窮兮，哀人生之長勤。往者余弗及兮，來者吾不聞。步徙倚而遙思兮，怊惝恍而乖懷。意荒忽而流蕩兮，心愁悽而增悲。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。

首二句是全文綱領，是屈原神遊之由。汪瑗《楚辭集解》云：「此章首二句乃一篇之綱領，而首句又為次句之根柢也。知此則屈子之極言遠遊之樂者，非

¹¹⁹ 蔡靖泉，《楚文學史》（武漢：湖北教育出版社，1995年），頁457。

¹²⁰ 朱曉海，〈序論〉，《漢賦史略新論》（西安：陝西人民出版社，2002年），頁3。

真有意於遠遊，而實悲世俗之迫阨，亦欲去之而不能，特假設之詞聊舒其憤懣耳。」¹²¹屈原在此記載他的困頓遭遇。他面對世俗的脅迫，身處沉濁污穢的環境，內心的話語無法向他人傾訴，以至於輾轉反側，難以入眠，直到東方太陽升起。他的心情恍惚哀悽，魂魄到處遊蕩，身形因此而枯槁。

之後屈原聽聞赤松、真人登仙之事，又云：

恐天時之代序兮，耀靈晔而西征。微霜降而下淪兮，悼芳草之先零。
聊仿佯而逍遙兮，永歷年而無成。誰可與玩斯遺芳兮，晨向風而舒情。
高陽邈以遠兮，余將焉所程。

屈原在此書寫時間流失的擔憂。他想到天地無窮，因此哀傷痛苦人生將無窮無盡。他認為已經消失的時間無法追求，而未來的日子又無法聽聞。他恐懼著時間的消逝，太陽向西邊落下，天空降下霜雪，百草已經凋零，他只能在這裡徘徊，而一事無成。

對於〈遠遊〉意旨，王逸《楚辭章句》說：

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，修孰恬漠。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。

朱熹《楚辭集注》也說：

屈原既放，悲嘆之餘，眇觀宇宙，陋世俗之卑狹，悼年壽之不長，於是作為此篇。思欲制鍊形魄，排空御氣，浮遊八極，後天而終，以盡反復無窮之世變。¹²²

王逸與朱熹都指出屈原面臨姦邪之人的讒毀，而產生神遊天地的想像。而屈原擺脫「時俗之迫阨」的方法，就是堅定內心，修養自己，故云：「內惟省以端操兮，還應正氣之所由」。屈原修煉自己，成為神仙時又能與天地同化。而屈原修煉採取的方法，是「道家之法」，他在〈遠遊〉裡多有描述，包括使內心「虛靜」、

¹²¹ 明·汪瑗集解，明·汪仲弘補輯，《楚辭集解》，頁389。

¹²² 宋·朱熹，《楚辭集注》，卷5，頁133。

「無為」，以「氣」變化自身，體會「道」之存在，達至「自然」之境。

〈遠遊〉云：「漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得」、「虛以待之兮，無為之先」、「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，其中的「虛靜」、「無為」皆與道家相關。就「虛靜」而言，《老子》第十六章云：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」¹²³又如《莊子》〈人間世〉云：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。……氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」¹²⁴以「無為」來說，《老子》提到「無為」之處共有九章，例如第三十七章云：「道常無為而無不為」、四十八章云：「為學日益，為道日損。損之又損之，以至於無為。無為而無不為。」¹²⁵在《莊子》裡的「無為」，例如在〈大宗師〉云：「夫道，有情有信，無為無形」。¹²⁶透過以上引文，可知「虛靜」、「無為」在《老》、《莊》書中多見，而在〈遠遊〉中也多處使用此語。在〈遠遊〉中的「虛靜」、「無為」，皆是以此來表現出心靈的狀態，使屈原自身能夠進入神仙世界。

〈遠遊〉又提及「氣」：「因氣變而遂曾舉兮，忽神奔而鬼怪」、「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」、「保神明以清澄兮，精氣入而羶穢除」、「見王子而宿之兮，審壹氣之和德」、「壹氣孔神兮，於中夜存」。在《老》、《莊》書中也多次提到「氣」，例如前引《老子》第十章云：「專氣致柔，能嬰兒？」又第四十二章云：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」¹²⁷而在《莊子》〈逍遙遊〉云：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」、〈人間世〉云：「氣也者，虛而待物者也」、〈大宗師〉云：「彼方且與造物者為人而遊乎天氣之一氣」。¹²⁸從上述引文中，可知老子、莊子對「氣」的看法。「氣」是充塞於天地之間，「通天下一氣」，得之可與萬物一體，「沖氣以為和」，並遊天地之間，「御六氣之辯，以遊無窮」。屈原〈遠遊〉中，更進一步的認為「氣」可以使自身變化，「氣變而遂曾舉」，能夠作為食物來服用「餐六氣而飲沆瀣」，而且不只存於天地之間，更可進入體內，使身體清淨，「精氣入而羶穢除」。從這些地方，可以知道屈原對「氣」的看法，有與老、莊相通之處，並且有他的見

¹²³ 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》，〈十六章〉，頁 64-65。

¹²⁴ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷 2 中，〈內篇·人間世〉，頁 147。

¹²⁵ 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》，〈三十七章〉，頁 146、〈四十八章〉，頁 192-193。

¹²⁶ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷 3 上，〈內篇·大宗師〉，頁 246。

¹²⁷ 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》，〈四十二章〉，頁 175。

¹²⁸ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷 1 上，〈內篇·逍遙遊〉，頁 17、卷 2 中，〈內篇·人間世〉，頁 147、卷 3 上，〈內篇·大宗師〉，頁 268。

解。

〈遠遊〉裡王子喬對「道」的說法是：「道可受兮，不可傳。其小無內兮，其大無垠。」王子喬之語，前後句皆語出《莊子》。第一句是來自《莊子》〈大宗師〉：「夫道有情，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見」、〈知北遊〉：「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也」。¹²⁹第二句是來自《莊子》〈天下篇〉引惠施語：「至大無外，謂之大一，至小無內，謂之小一。」¹³⁰在這裡可以看出屈原〈遠遊〉寫入與王子喬的對話內容，表示贊同王子喬的觀點。從前句可知屈原對「道」的看法，認為「道」是「可受以心，不可傳以言語也」（洪興祖《楚辭補注》語），只能用體會的方式，領會道的存在，而無法將道訴諸於語言。從後句可知屈原認為「道」存在的形態，如同惠施所言的「至大無外」、「至小無內」，是充塞於天地之間，無所不在。由以上分析，明顯可見屈原接受莊子的思想，對「道」的理解相當接近。

〈遠遊〉裡有：「無滑而魂兮，彼將自然」一句。「自然」一詞在《老》、《莊》多有提及。如《老子》十七章：「百姓皆謂我自然」、二十三章：「希言，自然」、二十五章：「道法自然」。¹³¹在《莊子》則有〈應帝王〉：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣」、〈天運篇〉：「夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物。」¹³²由上述《老》、《莊》的引文，可知自然為「自己如此」之意，唯有順應自己而為，才能夠與四時、萬物一同。而屈原〈遠遊〉裡用「無滑而魂兮，彼將自然」一句，意指要屈原摒除外在的雜念，才能夠達到「自然」之境。

屈原明確地在〈遠遊〉裡表現道家思想，徐志嘯的《楚辭綜論》就說：「對於道家，屈原只吸取了一部分，表現在作品中，即富神奇色彩、浪漫想像的部分，屈原以此寄托自己痛苦憂鬱的思緒，而其他蕪雜部分，則一概棄去了。」¹³³可知屈原為了排解其在現實世界的遭遇，透過道家之法修煉自身，在〈遠遊〉裡「富神奇色彩、浪漫想像的部分」，就是他在作品中，書寫自己能夠長生不死，

¹²⁹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3上，〈內篇·大宗師〉，頁246、卷7下，〈外篇·知北遊〉，頁757。

¹³⁰ 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷10下，〈雜篇·天下〉，頁1102。

¹³¹ 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》，〈十七章〉，頁71、〈二十三章〉，頁94、〈二十五章〉，頁103。

¹³² 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》，卷3下，〈內篇·應帝王〉，頁294、卷5下，〈內篇·天運〉，頁502。

¹³³ 徐志嘯，《楚辭綜論》（臺北：東大圖書公司，1994年），頁67-68。

並且藉由修煉服食，而能飛升成仙，周遊天地。

然而，〈遠遊〉反映出來不是消極避世的觀念，甚至有突出的反抗思想。姚聖良認為：「詩人在現實世界中的窘迫困境，乃是其產生遊仙幻想的直接原因，而詩人在天界巡遊，上下求索的過程，也正是其在現實世界中為了理想而努力抗爭的藝術寫照。」¹³⁴可見，屈原反抗命運、反抗現實、反抗社會，他經由表達反抗思想，透露出內心的期望，並且藉由神遊書寫來完成自己的夢想。許愷容〈仙遊與抒情：〈遠遊〉中虛實相生現象之探究〉就說：

〈遠遊〉形式似於〈離騷〉，對於〈離騷〉後半部未能完成的神遊，進行繼續和完整化。在神遊內容的思想性、藝術性，取得了卓越的成績，下開後世遊仙文學。然則，〈遠遊〉的獨特點，在於並非全然虛景，而是與屈原的生平際遇、思想感情緊密繫連。在鋪陳列仙之趣虛幻情節的同時，亦不拋棄現實：表面上是書寫著道家遊覽仙境、與仙人語的神仙妙化之作（實），然則背後意義，又蘊含著對現實社會的擔憂（虛）。¹³⁵

許愷容所言甚是。屈原在〈遠遊〉裡藉由神遊書寫，以此反抗「時俗之迫阨」。他修煉服食，以期長生不死，是源於屈原對於自己的生命不長久感到憂心，故透過追尋前輩仙人，如韓眾、王子喬等等，向他們學習長生的方法，使自己成名於後世。屈原又以飲食的方式，食用與飲用皆不同於凡人，使自己修煉成仙人。由於屈原在現實世界遭到楚王疏遠放逐，小人讒毀排擠，他的美政理想難以實現，因此屈原飛升成仙，超脫世俗，以仙人的姿態遊歷於天地四方，驅使龍鳳為他駕車，要求眾神為他領路。屈原敘述他的車隊排場盛大，隨從的不凡。他因此能周遊於天地之間，四處尋訪眾神。此時的屈原，儼然是一位能掌握命運，其地位凌駕於其他眾神的神靈，並無拘無束地悠遊於天地之間。

伍、結語

屈原生活在戰國時期的楚國，他的作品中明顯有神仙觀念。屈原的神仙觀

¹³⁴ 姚聖良，《先秦兩漢神仙思想與文學》，頁 109。

¹³⁵ 許愷容，〈仙遊與抒情，〈遠遊〉中虛實相生現象之探究〉，《人文研究期刊》，第 13 期（2016 年 12 月），頁 199。

念來源有三：其一是楚地巫風的薰陶，楚人信鬼而好祀，主要是受到夏、商、周文化的影響。從楚地出土文獻也可以證明，楚人有濃厚的宗教信仰。屈原生活於楚地，對於這樣的風俗，想必是習以為常，而有其宗教意識。其二是屈氏宗族的淵源，屈原的祖先是顓頊，掌祭祀之事，又是宗教改革者。在屈氏家族裡有屈巫，字子靈，他可能巫官。又有屈宜，其職為貞人。他們的職務都與宗教有關。屈原有家學的淵源，想必深受影響。其三是屈原任職的經歷，屈原擔任三閭大夫，其職務內容掌管祭祀，至於左徒也因其職務而參與宗教事務。此外，屈原又曾出使齊國，與稷下學者交流，而有神仙觀念，而將其神仙觀念寫入作品之中。

屈原的神仙觀念，具體表現在〈遠遊〉的神遊書寫之中。〈遠遊〉神遊書寫的內容，包括修煉服食，在〈遠遊〉寫到餐六氣、飲沆瀣、漱正陽、含朝霞、吸飛泉之微液、懷琬琰之華英。屈原藉此祈求能長生不死，故提及古之仙人，如赤松、真人、傳說、韓眾，又寫到自己之不死，「仍羽人於丹丘，留不死之舊鄉」。〈遠遊〉神遊書寫，也寫到他飛升成仙，「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」，並且乘駕飛龍，「駕八龍之婉婉兮，載雲旗之逶蛇」。由於此時的屈原已成神仙，故能周遊天地，拜訪四方之帝與四方之神，其行走的路線正是東、西、南、北，繞行天地一周。

屈原〈遠遊〉神遊書寫的內在意蘊，就是展現其對現實世界的反抗。屈原感嘆他身陷在混濁污穢的世俗，而有意藉由輕舉遠遊以脫身，「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」。他也有時光匆匆流逝而時不我與的感嘆，「恐天時之代序兮，耀靈晡而西征」。屈原在〈遠遊〉中，透過修煉服食以長生不死，表示他能不受時間的限制，並完成他的夢想。他又透過飛升成仙以周遊天地，表示他能掌握命運，不再被世間姦邪之人所拘束。

引用文獻

一、傳統文獻

- 春秋·左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》（北京：中華書局，2002 年）。
- 春秋·左丘明著，楊伯峻注，《春秋左傳注》（北京：中華書局，2015 年）。
- 春秋·老子著，朱謙之校釋，《老子校釋》（北京：中華書局，2011 年）。
- 春秋·墨翟著，吳毓江校注，《墨子校注》（北京：中華書局，2006 年）。
- 戰國·列子撰，楊伯峻集釋，《列子集釋》（北京：中華書局，2013 年）。
- 戰國·呂不韋撰，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2011 年）。
- 戰國·莊周著，清·郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1987 年）。
- 漢·王逸章句，宋·洪興祖補注，《楚辭補注》（臺北：大安出版社，2011 年）。
- 漢·許慎著，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：頂淵文化事業公司，2005 年）。
- 漢·劉向集錄，范祥雍箋證，《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2008 年）。
- 漢·劉向撰，王叔岷校箋，《列仙傳校箋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995 年）。
- 漢·劉向編著，石光瑛校釋，《新序校釋》（北京：中華書局，2009 年）。
- 宋·朱熹，《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，2019 年）。
- 明·汪瑗集解，明·汪仲弘補輯，《楚辭集解》（上海：上海古籍出版社，2017 年）。
- 明·周拱辰，《離騷草木史》（上海：上海古籍出版社，2019 年）。
- 清·王夫之，《楚辭通釋》（上海：上海古籍出版社，2018 年）。
- 清·王先謙補注，《漢書補注》（臺北：新文豐出版公司，1975 年）。
- 清·阮元校勘，《尚書正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2013 年），冊 1。
- 清·阮元校勘，《毛詩正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，冊 2。
- 清·屈復，《楚辭新集注》（南京：南京大學出版社，2018 年）。
- 清·林雲銘，《楚辭燈》（上海：上海古籍出版社，2019 年）。
- 清·胡濬源，《楚辭新注求確》，收入於杜松柏主編，《楚辭彙編》（臺北：新文豐出版公司，1986 年）。

清·陳本禮，《屈辭精義》，收入於吳平、回達強主編，《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008年）。

二、近人論著

（一）專著

干春松，《神仙信仰與傳說》（北京：中國人民大學出版社，1992年）。

尹飛舟等，《中國古代鬼神大觀》（南昌：百花洲文藝出版社，1992年）。

田耕滋，《屈原與儒、道文化論辨》（北京：中國社會科學出版社，2011年）。

安徽省文物考古研究所，《銅陵師姑墩：夏商周遺址考古發掘與研究》（北京：文物出版社，2020年）。

朱曉海，《漢賦史略新論》（西安：陝西人民出版社，2002年）。

何念龍，《千古絕響：楚國的文學》（武漢：湖北教育出版社，2002年）。

吳永章，《民族研究文集》（北京：民族出版社，2002年）。

宋兆麟，《巫覡：人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001年）。

李零，《中國方術考（修訂本）》（北京：東方出版社，2001年）。

李零，《中國方術續考》（北京：中華書局，2007年）。

姚聖良，《先秦兩漢神仙思想與文學》（濟南：齊魯書社，2009年）。

姜亮夫，《重訂屈原賦校注》（天津：天津古籍出版社，1987年）。

姜亮夫，《楚辭學論文集》，收入於姜亮夫著：《姜亮夫全集》（昆明：雲南人民出版社，2002年），冊6。

胡適，《胡適文存》，收入於季羨林主編，《胡適全集》（合肥：安徽教育出版社，2003年），冊2。

夏商周斷代工程專家組編，《夏商周斷代工程報告》（北京：科學出版社，2022年）。

徐文武，《楚國宗教概論》（武漢：武漢出版社，2001年）。

徐志嘯，《楚辭綜論》（臺北：東大圖書公司，1994年）。

晏昌貴，《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》（武漢：武漢大學出版社，2010年）。

袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982年）。

袁珂，《中國神話通論》（四川：巴蜀書社，1993年）。

高大鵬，《神仙傳：造化的鑰匙》（北京：線裝書局，2013年）。

- 許瑞哲，《屈原儒道思想探微》（臺北：元華文創公司，2019 年）。
- 郭沫若著，《歷史人物·屈原研究》，郭沫若著作編輯出版委員會編，《郭沫若全集》（北京：人民文學出版社，1984 年），歷史編，冊 4。
- 陳偉等著，《楚地出土戰國簡冊[十四種]》（北京：經濟科學出版社，2009 年）。
- 陸侃如，《中國詩史》，收入於陸侃如、馮沅君著，《陸侃如馮沅君合集》（合肥：安徽教育出版社，2011 年），冊 1。
- 彭毅，《楚辭詮微集》（臺北：臺灣學生書局，1999 年）。
- 游國恩，《先秦文學》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》（北京：中華書局，2008 年），冊 3。
- 游國恩，《屈原》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》，冊 3。
- 游國恩，《楚辭概論》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》，冊 3。
- 游國恩，《讀騷論微初集》，收入於游國恩著，游寶諒編，《游國恩楚辭論著集》，冊 3。
- 湯炳正，《楚辭今注》（上海：上海古籍出版社，1997 年）。
- 湯炳正，《楚辭類稿》（臺北：貫雅文化公司，1991 年）。
- 湯炳正講述，湯序波整理，《楚辭講座》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年）。
- 湯漳平，《出土文獻與《楚辭·九歌》》（北京：中國社會科學出版社，2004 年）。
- 楊儒賓，《道家與古之道術》（新竹：國立清華大學出版社，2019 年）。
- 過常寶，《楚辭與原始宗教》（北京：中國人民大學出版社，2014 年）。
- 廖平，《楚詞講義》，收入於舒大剛、楊世文主編，《廖平全集》（上海：上海古籍出版社，2015 年），冊 10。
- 廖群，《詩騷考古研究》（香港：香港大學出版社，2005 年）。
- 趙沛霖，《屈賦研究論衡》（臺北：聖環圖書公司，1994 年）。
- 趙輝，《楚辭文化背景研究》（武漢：湖北教育出版社，1995 年）。
- 劉緒，《夏商周文化與田野考古》（上海：上海古籍出版社，2022 年）。
- 潘嘯龍、蔣立甫，《詩騷詩學與藝術》（上海：上海古籍出版社，2004 年）。
- 蔡靖泉，《楚文學史》（武漢：湖北教育出版社，1995 年）。
- 鄭土有，《中國仙話與仙人信仰研究》（上海：上海人民出版社，2016 年）。
- 鄭在瀛，《楚辭探奇》（臺北：萬卷樓圖書公司，1995 年）。
- 鄭素春，《道教信仰、神仙與儀式》（臺北：臺灣商務印書館，2002 年）。
- 魯瑞菁，《諷諫抒情與神話儀式——楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002 年）。
- 蕭登福，《周秦兩漢早期道教》（臺北：文津出版社，1998 年）。

羅永麟，《中國仙話研究》（上海：上海文藝出版社，1993年）。

蘇雪林，《屈賦論叢》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1980年）。

蘇雪林，《楚騷新詁》（臺北：國立編譯館，1995年）。

日·瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2007年）。

（二）論文

王汝弼，〈左徒考——屈賦發微之一〉，《國立西北師範學院學術季刊》（第2期（1946年），頁38-40。

李中華，〈《楚辭》：宗教的沉思與求索〉，《武漢大學學報（人文科學版）》（第54卷第1期（2001年），頁87-92。

辛明芳，〈論屈巫〉，《人文與社會學報》，第3卷第2期（2013年6月），頁75-94。

姜昆武，〈遠遊為屈子作品定疑〉，見：姜亮夫，《楚辭學論文集》，收入於姜亮夫著：《姜亮夫全集》，冊8，頁453-484。

許愷容，〈仙遊與抒情：〈遠遊〉中虛實相生現象之探究〉，《人文研究期刊》，第13期（2016年12月），頁179-204。

陳昭銘，〈中國古代神仙思想探析〉，《國立新竹教育大學語文學報》，第13期（2006年12月），頁199-213。

陳逸根，〈屈原的身體思維——以屈賦中魂遊經歷為主的探討〉，《成大中文學報》，第27期（2014年12月），頁1-38。

陳鴻圖，〈飛天求索——〈離騷〉中的宗教陳辭與儀式探析〉，《饒宗頤國學院院刊》，第9期（2022年9月），頁55-88。

游振群，〈楚國的帛畫〉，收入於熊傳薪主編，《楚國·楚人·楚文化》（臺北：藝術家出版社，2001年）。

湯漳平，〈出土文獻釋〈遠遊〉〉，收入於湯漳平主編，《出土文獻與中國文學史研究》（鄭州：河南人民出版社，2010年），頁248-258。

瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，第7期（1930年），頁327-345。

美·霍克斯，丁正則譯，〈求宓妃之所在〉，收入於尹錫康、周發祥編，《楚辭資料海外編》（武漢：湖北人民出版社，1986年），頁159-188。

An Analysis of the Origin of Qu Yuan's Immortal Concept and His Writing of Immortal Journey in '*Yuanyou*'

HSU JUI-CHE

Abstract

This essay is divided into three parts. Firstly, it explores the origins of Qu Yuan's conception of immortality, including the influence of the witchcraft of Chu, the origins of the Qu clan, and the experiences of Qu Yuan's career. These contemporary backgrounds and Qu Yuan's personal experiences have formed his concept of immortality, which he has incorporated into his works, most notably in *Yuan you*. In *Yuan you*, Qu Yuan's immortalization was achieved by practicing and taking food. As a result, Qu Yuan ascends to immortality and travels around the world on a flying dragon. The third part of the book explores the underlying meaning of the divine procession, which is, in short, a rebellion against the real world. In short, it is a revolt against the real world. He encountered difficulties in the reality and imagined a divine journey. Qu Yuan in *Yuan you* is a god who can manipulate time, control destiny, and has an extraordinary status.

Keywords: Qu Yuan, "*Yuan you*", Immortalism