

## 論屈原之死

黃 靈 庚\*

關鍵詞：內美 彭咸 上征 求女

一個年逾七旬的憔悴老翁，在江湖澤畔徘徊行吟數年之後，帶著不盡的哀怨和巨大的悲痛，「忿懣」投水自殺，選擇這種極端方式提前結束自己生命的旅程——這便是二千三百年前楚國詩人屈原譜寫於中國文明史冊上最悲壯的一頁，至今猶強烈地震撼著中華民族的心靈。

但是，這一震鑠千古的沉湘之舉，就像一個神秘的、令人百思不得其解的「斯芬克斯」，不唯古人議論紛紛，毀譽交作，就是今人也感到疑慮重重：屈原或許做不到像當時馳騁天下，風頭出足的游說之士，「睠九州而相君」（賈誼〈弔屈原賦〉），或者像濯水滄浪、高蹈風塵的漁父，嘯吟江湖，「與世推移」；可是當一個人果真「要強有力地斬斷把人聯繫於生命——即使這個生命伴隨有極大的痛苦和災難——的紐帶，是需要如何大的意志力呀」！<sup>①</sup>於是，有人責難這種自殺行爲，說「楚猶存三戶，懷石理則那」，「屈原既有自殺的勇氣，爲什麼不把當時的民眾領導起來，向秦人作一死戰」？<sup>②</sup>認爲沒有必要、也不應該沉湘自殺。

\* 浙江師範大學中文系副教授。

① 前蘇聯政治局編：《費爾巴哈哲學著作選集》（北京：商務印書館，1984年重印本），頁40。

② 郭沫若：《郭沫若古典文學論文集》（上海：上海古籍出版社，1985年），頁194。

對這種責難，正確與否，姑且勿論。可是屈原爲什麼要做出如此極端的死亡選擇？究竟是怎樣的精神因素迫使他走上絕路？這就需要重新作一番思考。

這一難題，自東漢王逸以來的歷代楚辭學家，總是習慣於單一的政治視角來考察，「忠君愛國」已經成爲評論屈原問題的思維定勢，要麼說屈原「生不能力爭而強諫，死猶能冀其感發而改行」；<sup>③</sup>要麼說他「不忍見其宗國將遂危亡，遂赴汨羅之淵自沉而死」。<sup>④</sup>可是，屈原在詩作中並未留下類此內容的「遺囑」，現存的歷史文獻中也見不到與此相似的說法。我並不否認屈原的忠君愛國，也承認他的自殺與君國的命運不無關係，但是在楚國危急存亡之秋，忠君報國之士並非屈原一人，其莫不扼腕切齒、爭先赴死，「出不入兮往不反」，「首身離兮心不懲」（〈國殤〉）；而以自殺方式來表現其志的畢竟未見第二人。問題在於同是忠君愛國、同是赴國難，爲什麼唯有屈原非投水自殺不可？這到底是出於偶然還是必然？

在中國古代歷史上，詩人自殺，嚴格意義上說，僅有屈原一例。所以說沉湘自殺是最具屈原個體性質的事件，最本質地體現了他獨特的人格個性。在闡發屈原自殺的諸種因素時，不能只滿足於一般性的政治背景、歷史時代、社會環境等外部因素的考察上，而是應該更多地關注於屈原這特定的個體的自身因素。本文基於屈原的雙重人格個性表現和他的獨特的死亡觀念，結合人類文化學、宗教神話學以及楚國的民俗風尚等，對他的沉湘自殺試作一番深入而實際的探討。

### 一、「內美」：雙重人格悲劇之源

「紛吾既有此內美兮，又重之以修能」（〈離騷〉）。屈原之所以成其別異

③ 〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），頁50。

④ 〔宋〕朱熹：《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，1979年），頁241。

於他的「這一個」，即在於他有與生俱來的「內美」。這既是屈原人格精神的最動人之處，又是其內在悲劇根源的所在。

筆者曾指出，屈原「內美」的核心基質是血緣之「正」外，還含蘊了一種與「正」完全相對的質素，即血緣之「奇」。<sup>⑤</sup> 構建「內美」的「正」與「奇」這二種基質，具體而完整地體現於〈離騷〉首八句自敘出生世系、生辰、初度及嘉好的名字中。

「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。攝提貞于孟陬兮，唯庚寅吾以降。皇覽揆余初度兮，肇錫余以嘉名。名余曰正則兮，字余曰靈均」。在〈離騷〉這一自傳體史詩的開頭，屈原就認定了自己有雙重的血緣：一是奇異的日神高陽氏的文化血緣；一是正統的楚國宗室貴族的生理血緣。屈原祖述帝高陽，在原始宗教的神秘氣氛中把自己的出生與古老民族的發源史聯繫起來，彷彿在精神上直接稟受了其族始祖高陽氏的遺傳基因，駕龍乘鳳，出入六合，先天賦予他能與天地神靈相溝通的法力，和養成旁騖一切的孤傲、狂放的氣質。然而屈原實在是伯庸氏夫婦結合的胎兒，自幼受到正統南國文化的教育，「訓之以若敖、蚘蟴，筆路縹緲，以啓山林」，<sup>⑥</sup> 他既非「不知其父」的野合之種，又非朝秦暮楚的外來逋客，正統的出生又先天賜予他「獨立不遷」、「深固難徙」（〈橘頌〉）的「中正」品格。

誠然，楚國宗室的每個人員都具備這樣的出生世系，可是，「攝提貞于孟陬兮，唯庚寅吾以降，皇覽揆余初度兮，肇錫余以嘉名。名余曰正則兮，字余曰靈均」（〈離騷〉）。這就非人人所特有的屈原個體的本質了。

在屈原「降」於母體之初，父考「伯庸」仰觀天宇，發現歲星「攝提」與太陽正好在孟春正月庚寅吉宜之日，交合於「陬訾」之室，這象徵著日神高陽

⑤ 黃靈庚：〈離騷悲劇論〉，《文學評論叢刊》30輯（北京：中國社會科學出版社，1988年4月），頁67。

⑥ 《左傳·宣公12年》（北京：中華書局，1980年），頁1880。

氏進入了月神陬訾氏常儀之居，意味著夫妻相合、日月交逢，屈原即是日月交合、陰陽相感的「結晶體」，既煥發著日月之神的奇光異彩，又涵攝了人道「中正」之質，兼具三寅纏度的生辰千載難逢，更是不同尋常，預示著一位百世不遇的、非常傑出的偉人的誕生。伯庸取其名為「正則」，「正，平也；則，法也。言正平可法則者，莫過於天」。<sup>⑦</sup>這表示屈原生來具備天地之質，所以行有「正」法；又取其字為「靈均」。靈，本義為事神之巫，「楚人名巫為靈子」<sup>⑧</sup>；「均」，是古韻字，本指和調相諧的音樂。在古代，音樂並非一種純娛樂性質的東西，而是最具宗教性質的，能歌善舞的巫，憑藉音樂的旋律，傳遞人神之間的信息，以達到天人相通的目的，這又表示屈原生來具有神巫的天分，能翱翔於神靈之鄉，出入乎天地之間。要之，「神人合一」的出生世系，異乎尋常的生辰、三寅具在的纏度以及嘉名美字等共同編織而成的「內美」纔是與眾不同的、為屈原所特有的質素。它是屈原生命屬性的有機部分，是形成他的人格個性的內在精神機制，始終貫穿於他一生的處世態度和行為規範。

一方面是以「正」為內涵的人格精神把屈原塑造為謹小慎微、深思厚重的睿智哲人，在幽昧險隘的濁世中高揚「中正」理性，始終以「清醒」頭腦、敏銳目光來洞察是非，明辨曲直，始終循規蹈矩，「正道直行」，一絲不苟地推行「美政」之本。屈原認為實現「美政」的關鍵，在於「舉賢而授能兮，循繩墨而不頗」（〈離騷〉），這要求自己以前代聖王為楷模，自覺地進行「修能」。「吾獨好修以為常」（〈離騷〉）的屈原即以「中正」為陶均，把自己修練成正直廉潔、品行高尚的智能之士，隨時「乘騏驎以馳騁兮，來吾道夫先路」（〈離騷〉），以存君興國、報效時世為己任。當目睹楚國這乘「皇輿」正處於「敗績」顛覆之際，他不顧身患，直言謇謇，即使無端遭黜也不後退半

⑦ 〔東漢〕王逸：《楚辭章句》（北京：中華書局，1983年），頁4。

⑧ 同前註，頁56。

步，最後以「定心廣志」（〈懷沙〉），為達到「耿吾既得此中正」（〈離騷〉）的人格境界而九死不悔。然而，另一方面是高古而神聖的日神高陽氏賜予他的奇氣異質，則給了他一個注重情感、好使性氣，又多奇思異想、狂放不羈的個性，使他一往情深地沉溺在遠古原始巫風的激情中。屈原常常退居到氏族的鴻荒本始觀照人生，或者拔地而起，立於九天雲霄之巔俯瞰時世，那本來為振救濁世弊政而架設的、充斥了「中正」理性的「美政」藍圖，蒙覆著異彩繽紛、光怪陸離的神秘之霧，堯、舜、禹以及皋繇、伊摯、呂尚等歷世明君賢臣，一一走進了空虛的神話世界的殿堂，於其「儼而祇敬」（〈離騷〉）的政治色彩之上平添了多少粉紅駭綠的浪漫色彩！連昏聩不堪的楚懷王也升格為「神靈而好修」的人神雜糅的人物。屈原自己更是佩蘭紉蕙，飲露餐菊，自我塑造為豐姿綽約，狀如藐姑射之山的處子。遠古的日神血脈的激情，尤其無法讓屈原的心靈在一個沒有幻想、沒有神靈的空間棲息，他儼然以日神驕子自居，登乘太陽車，行走太陽路，羲和、望舒、鳳凰、風伯、雷師等等神靈怪獸，都俯首聽命而至，任他調遣驅役，他還想入非非，要與遠古神女通婚聯姻。

「懷情抱質，獨無匹兮」（〈懷沙〉）。「質」，同〈離騷〉「唯昭質其猶未虧」之「昭質」，總是與他的「中正」理性連結在一起的。「情」，在屈作中的內涵相當廣泛，有忠情、戀情、怨情、鄉情等等，一言以蔽之，都未超越出其氏族感情或宗法血緣感情的範疇。在屈原，作為「中正」理性的「質」與根於原始宗教的「情」，在其「內美」意識結構裏，都是並存俱在、密不可分的整體。「情與質信可保兮，羌居蔽而聞章」（〈思美人〉）。那麼他是怎樣在極不利於自己的處境中保持「情質」內外一致而「聞章」於時世呢？「擣木蘭以矯蕙兮，鑿申椒以為糧；播江離與滋菊兮，願春日以為糗芳。恐情質之不信兮，故重著以自明」（〈惜誦〉）。屈原總是靠博採眾芳、強化自我完善的「修能」方式以表明他「言與行其可迹兮，情與貌其不變」（〈惜誦〉），以達到「滿內而外揚」（〈思美人〉）的理想境界。

可是，我們不能不看到，屈原的「內美」、「情質」固然有其崇高、偉大之處，而「內美」的正與奇、情與質本來就是一個現實理性與原始感性的雙重混合體，以「內美」為基礎的屈原雙重人格，乃是一個兩極相斥的人格「悖論」。他在相互排斥的兩極之間求其整體性的統一完整，豈不是一大荒謬、一個悲劇嗎？梁啟超曾引用易卜生「要整個，不然，寧可什麼也沒有」的名言，給屈原這極端的人格個性作了入木三分的概括（〈屈原研究〉）。屈原的不幸之處，即在他硬是把已經裂變到極境的兩端「雜糅」為一體，強作「和調度以自娛」（〈離騷〉），迫使他在實際生活中同時扮演著兩種決然相對的角色：一個是通體煥發著熠熠異彩的天外驕子，他峨冠博帶，奇服異裝，唱著遠古的巫歌，跳起原始的巫舞，神思飄蕩，升降上下，「撰余轡兮高馳翔」（〈東君〉）；一個是恬澹平和，知禮守節，進退有則，謙謙有度的正人君子形象，他「閉心自慎，終不失過」（〈橘頌〉），本分得不容自己差池半步。雙重角色各自實現自己的意志和行爲，使屈原陷入了自身無力解脫的重重矛盾之中：他一方面以往古三代興亡史為前鑒，提出了「國富強而法立」（〈惜往日〉）的美政之本，而另一方面他的「美政」瀰漫著原始宗教的巫俗之氣，維繫著根深蒂固的氏族血緣的紐帶，使「法治」在宗法關係中變得軟弱無力，「迂闊而疏於事情」。他一方面虔誠乞求於神巫占卜，寄厚望於佑善懲惡的天地神靈，在蒙冤受屈時，總是「令五帝以析中兮，戒六神與嚮服」，「吾使厲神占之兮，曰有志極而無旁」（〈惜頌〉）。他篤信「皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔」（〈離騷〉），而另一方面當「黃鐘毀棄，瓦釜雷鳴；讒人高張，賢士無名」（〈卜居〉）等等荒謬和醜惡在「中正」理性的審視下原形畢露時，他又懷疑上帝的存在，毫無顧忌地責斥「天命反側」（〈天問〉），乃至詛咒「皇天之不純命」（〈哀郢〉）。他一方面「思君其莫我忠兮，忽忘身之賤貧」（〈惜頌〉），美稱君王為「美人」、「荃」、「靈修」、「哲王」等，縱然屢遭黜斥，依然是不盡繾綣之情，而另一方面又抱怨君王「浩蕩」、「數化」、「齋怒」，終

至斥君王爲「壅君」，不無「秉忠履直之過」。<sup>⑨</sup>他一方面反復申明宗國不可去之志，在長期放逐的漫長歲月，一再思戀故土，眷顧郢都，「鳥飛反故鄉兮，狐死必首丘」（〈哀郢〉）。至死也不離開楚國；而另一面他又忍不住「願搖起而橫奔」（〈抽思〉），「欲高飛而遠集」（〈惜頌〉），大有投奔異邦之想。他一方面自我陶醉於亘古未有的先在「內美」質素，大有舍我其誰自我崇拜的優越感；而另一方面在君王面前他充其量不過是寄寓於君側的媵妾、僕御或嫠婦，荏弱、渺小得無地可容，貶低乃至否定了自我存在的價值。他一方面「屈心而抑志兮，忍尤而攘詬」（〈離騷〉），從容安詳，沉著平和，善於克制自己的情緒；而另一方面嫉惡如仇，發憤抒情，「心湧躍其若湯」（〈悲回風〉），遇事少理智，大有一吐爲快、一發不可收拾之勢。雖然堅持「中正」理性人格的屈原，其精神意向與言必稱堯舜，事必舉三代的「法三王」的儒家道統相接榘，可是，帝高陽血脈的情感狂濤又把他推向一個「托雲龍，說迂怪，豐陸求宓妃，鳩鳥求城女」<sup>⑩</sup>的、爲儒家絕對摒棄的詭譎、荒唐的神話世界。他成不了儒家弟子。相反，屈原雖有「願輕舉而遠游」之想，與主張返樸歸真、適性自由，逍遙於無物我、是非、善惡、生死的老莊處世哲學頗相吻合，可是他修煉不到道家超越人生的境界，他每次「逍遙游」都受到「中正」理性精神的困擾、牽制，使他的精神飛翔背負著君國、「修名」等世俗的沉重「十字架」，最後都重重地落在「世溷濁而不分兮，好蔽美而稱惡」（〈離騷〉）的惡罪世界上，始終叩響不了虛無之門。不論在精神上，還是在政治態度、處世行爲上，屈原總是在相互排斥的矛盾兩端容與徘徊。似儒而非儒、似道而非道的屈原在入世與出世、寧靜與狂熱、理智與情感、現實與原始等等矛盾撞擊的狹縫中，苦苦尋求真正屬於他的人生之路。那麼「此孰吉孰凶？何去

⑨ [唐]羅隱：《羅昭諫集·三閭大夫意》，《楚辭評論資料選》（武漢：湖北教育出版社，1985年），頁61。

⑩ [南朝梁]劉勰：《文心雕龍·辯騷》（上海：古典文學出版社，1958年），頁27。

何從」？他最終會做出怎樣的選擇呢？

「伏清白以死直兮，固前聖之所厚」（〈離騷〉）。正直、清白是集中體現屈原「中正」理性人格最高的道德準則。在清白、正直的人格理想與生命之間，如果需要作出二者必取其一的選擇，那麼，屈原必然用生命來光大其「中正」人格，而義不容辭地選擇死亡。「新沐者必彈冠，新浴者必振衣，安能以身之察察，受物之汶汶者乎？寧赴湘流，葬於江魚之腹中，安能以皓皓之白，而蒙世俗之溫蠖乎」（〈漁父〉）？在〈離騷〉的前半篇，屈原早就下定了「寧溘死以流亡兮，余不忍為此態也」的決心。尤其在向重華陳詞以求節中之後，終於明白了「不量鑿而正柄兮，固前修以菹醢」（〈離騷〉）的道理，他「重仁襲義」（〈懷沙〉）、據義行善，所以不能在朝廷議政而被棄逐荒陬，是因為他與身遭菹醢的前賢比干、梅伯等一樣，不幸遇上了像殷紂王之類暴君。「哀朕時之不當」（〈離騷〉）的屈原，便以「耿吾既得此中正」（〈離騷〉）而自我寬慰。那麼屈原身不逢時而「得此中正」，究竟是意味著怎樣的結局呢？案，《易·姤》：「九五：以杞包瓜，含章，有隕自天。」〈象傳〉：「『九五』、『含章』，中正也；『有隕自天』，志不舍命也。」高亨謂「不」字通作「否」，謂「閉塞不通」；「『含章』者，有正中之德也。文章以正中之德為質，人有正中之德而後成文章之美。『有隕自天』者，事昏暴之君，正中之志閉塞不得行，故舍棄生命而隕亡也」。<sup>①</sup>我以為〈象傳〉對此卦爻辭的闡釋，可作為「耿吾既得此中正」句意的注腳。重華的神諭告訴他，身逢濁世、遭遇壅君而行「中正」之德，唯有「菹醢」而已。與其受辱而死，毋寧投水自殺。所以〈離騷〉後半篇緊承此意，敘寫他先後三次「上征」天國的死亡飛行。雙重人格的另一個層面——遠古的日神血緣的宗教情感使他棄俗離世，向其「內美」的伊始靠攏、退行。「進不入以離尤兮，退將復修吾初服」（〈離

<sup>①</sup> 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），頁380。



騷》)，屈原「復修初服」，固然有與寓懷守正直、清白的「中正」人格理想之意，但在我看，「初服」並不是一個簡單的比喻詞，其特別之處在於異乎尋常的「奇」，是與屈原天然的日神胄子身份、氣質相映襯的。從其詩作考察，作為一種舉世罕見的奇異「初服」，並非日常生活中的裝束，屈原只在與神靈交往的場合中才穿戴它；在每一次「上征」飛行、戲游神居之前，屈原總是有一番精心刻意的「好修」奇裝異服之事。〈離騷〉寫屈原將往觀四方、遠適縣圃之前，有芰荷為衣，芙蓉為裳，高冠岌岌，長佩陸離的裝扮；其後寫屈原三度周流求女之始，有瓊枝繼佩，榮華未落的點綴；篇末寫屈原神游西海，則格外地注重要趁「及余飾之方壯」的修美。〈涉江〉開頭一節先是大加描寫高冠長鈇、帶珠佩璐的「奇服」，而後才轉入「駕青虬兮驂白離，吾與重華游兮瑤之圃」的。這說明「初服」是祭師或者祭巫在祭祀鬼神儀式上的特殊裝飾，是一種用以溝通人神、含有原始宗教性質的吉宜之服。生來有靈巫天賦的屈原一旦著一身奇異、芳潔的「初服」，心中便升騰起一種為日神胄子所特有的優越感，彷彿眼前又重現出「噉將出兮東方」（〈東君〉）那明艷輝煌的神話圖景，再度投入其始祖帝高陽的懷抱。「文質疏內兮，眾不知余之異彩」（〈懷沙〉）；「何瓊佩之偃蹇兮，眾薨然而蔽之」；「既替余以蕙纒兮，又申之以攬茝」（〈離騷〉）。可是，他的「初服」、連同令他自我誇耀的神靈資質，都無法在現實理性的空間找到賴以落腳的依憑。屈原愈是迷戀那奇異、芳潔的「初服」，便愈為國君疏黜，愈遭時世排斥，愈與社會的生活環境格格不入；這反過來愈使他如痴如醉，更加迷戀於「復修初服」。由此而形成的逆反心理把他推向極端——也終於在「神高馳之逸逸」（〈離騷〉）的宗教情感迷狂中，拋棄了生命肉體，向遙遠的太陽王國追尋永恒的樂園。

雙重人格各自都將屈原導入絕途。屈原投水自殺，確實體現了他「中正」人格的最高意志，比之孔、孟鼓吹的「殺身成仁」、「舍生取義」的殉道精神毫不遜色，這是他對生命價值意義的理性肯定；又完成了他的靈魂對肉體生命

的最後超越，並在日神祖先崇拜的神秘聯想中達到了非理的永恆。自殺，是屈原維持其雙重人格獨立完整的必然結果。由此看來，屈原的悲劇之源即在於日神高陽氏與伯庸夫婦所賦予的「內美」資質中，屈原沉湘自殺，與其說是社會悲劇，毋寧說是他人格缺陷的悲劇。

## 二、從終彭咸：生命的回歸、反本

屈原是能夠觀照自我死亡的「醒者」，在他的死亡意識裏，彭咸始終是他效法的偶像：「雖不周於今之人兮，願依彭咸之遺則」。「既莫足與美政兮，吾將從彭咸之所居」（〈離騷〉）。彭咸究係何人？王逸〈注〉：「彭咸，殷賢大夫，諫其君不聽，自投水而死。」<sup>⑫</sup> 顏師古說：「彭咸，殷之介士，不得其志，投江而死。」<sup>⑬</sup> 這說明自漢至唐，對彭咸投水自殺的典故是篤信不疑的。「然死亦多術也，何必定取一投水死之古人以為法乎」？<sup>⑭</sup> 古今學者對此表示難以理解。

明人汪瑗認為彭咸即《神仙傳》的彭鏗，《史記·楚世家》的彭祖，又名彭翦、錢鏗，是帝顓頊之玄孫，陸終第三子。<sup>⑮</sup> 我以為古代神話傳說中的「壽星」彭祖，歷虞、夏至殷商，長達八百餘年，不可能是同一個人，而是代表了彭姓的一個氏族。生於殷末的彭咸係彭祖之後，他與楚國貴族出身的屈原同宗於帝顓頊，二人在血液裡流淌的並無異質。屈原反復呼喚彭咸，確實讓人感到了「親切而有味」<sup>⑯</sup> 的血親之情，然而他把彭咸投水自殺作為了結自己生命的「遺則」，一是體現他「諫其君不聽」而死的殉道精神；二是表明他的死亡觀

<sup>⑫</sup> 同註⑦，頁13。

<sup>⑬</sup> 〔唐〕顏師古：《漢書注·賈誼傳》（北京：中華書局，1962年），頁2221。

<sup>⑭</sup> 〔清〕俞樾：《讀楚辭·楚辭人名考》，《楚辭評論資料選》，頁321。

<sup>⑮</sup> 〔明〕汪瑗：《楚辭集解》（北京：中華書局，1980年），頁122。

<sup>⑯</sup> 同註⑭，頁321。

念更是基於歷史悠遠、古樸奇特的太陽文化的背景上的。前者古今學者已有深入闡述，本文不再贅言，這裡著重討論後者。

在華夏民族的文化譜系裡，帝顓頊大約統攝生與死的至高無上的天神，他集鳥、魚兩種圖騰於一身，表明既是居於東方的日神高陽的偶像，又是居於幽都的水神玄冥氏的原型。《呂氏春秋·孟冬紀》：「其帝顓頊，其神玄冥。」高誘〈注〉：「顓頊，黃帝之孫，昌意之子，以水德王天下，號高陽氏，死後為北方之帝也。玄冥，官也。少昊氏之子曰循，為玄冥師，死，祀為水神。」高氏總體上依據儒家所歸納的五行系統學說，所以顓頊的日神屬性消失殆盡，被安置於北極的「玄宮」，其精靈只單向地轉化為主司寒冰的「禺強」（即鯨魚）了。但是，高氏注文把「死為水德之帝」的顓頊與少昊氏之子循拉扯在一起，是很值得注意的。循，當從《左傳》昭公二十九年作修字，蓋形誤也。修字，即「蓐收」二字合音。蓐收，是主司日入反景的西方日神。這說明顓頊與高陽、少昊、蓐收都是同一太陽家族裏的祖先神，顓頊生為東方日神帝高陽，死為西方日神少昊氏蓐收。《呂氏春秋·仲夏紀》：「帝顓頊生自若水，實處空桑，乃登為帝。」空桑，又作窮桑。《尸子》：「少昊金天氏邑於窮桑，日五色，互照窮桑。」有學者據此斷定顓頊「擬為西方之人物」，<sup>①</sup>「其為西方氏族傳說之先」，謂楚人之祖來自西方民族云云。<sup>②</sup>其說不無偏頗。就空桑而言，在神話傳說中豈只西方若水一處？《山海經·東山經》：「〈東次二經〉之首曰空桑之山。」〈大荒東經〉：「東海之外大壑，少昊之國，少昊之孺帝顓頊於此。」《文選·思玄賦》引舊注及《左傳》昭公二十九年杜預〈注〉，並謂少昊氏居窮桑，「在魯北」。這豈不更充分證明顓頊為東方民族的先祖嗎？我以為太陽崇拜也並非是東方民族的專利，帝顓頊不單是東方夷人的先祖。古

<sup>①</sup> 岑仲勉：《西周文化論叢》（上海：商務印書館，1958年），頁60。

<sup>②</sup> 姜亮夫：《離騷首八句解——屈原身世參正》，《〈長春〉社會科學戰線》1979年第3期（8月），頁229。

老的太陽族是個相當發達的文化部落，顓頊一身集合著陰陽、水火、生死等兩端相對的神格和神力。這或許是太陽族先民對生死陰陽神秘的聯想，它直接產生於太陽升降出沒的運行規律與萬物生死的自然形態的神秘互滲。日出東方，象徵著生命之誕生；日入西方，意味著生命的寂滅。生則為光明之神高陽、祝融，其精靈為鳳凰、離朱等神鳥，其居在空桑；死則為水神玄冥，其神化為「婦魚」，<sup>①⑩</sup>其居在窮桑。以後太陽部落分化為以鳥為圖騰的高陽氏與以龍魚為圖騰的玄冥氏，但是二族都宗顓頊，因而顓頊在神話傳說中具有鳥、魚雙重的圖騰意象。顓頊的第四代孫彭神氏尊豬為其族的圖騰物，故其族彭姓者有「豕韋氏」或「豨韋氏」。豬，古代屬水畜。《禮記·月令》鄭〈注〉：「彘，水畜也。」可知彭氏係西方玄冥的支庶。今遼寧省牛河梁紅山文化女神廟遺址有一件製作精緻的「豬龍形玉飾」出土，抑或彭人圖騰崇拜的實物遺存乎？文化人類學的豐富材料還表明，在原始人的死亡觀念裡，不存在真正的死亡形態，人的靈魂是永恒的，而且能離開肉體生命而獨立存在。人死不過是「要回到他本民（或列祖）那裡去」，<sup>①①</sup>所以原始先民把死亡看作是「回老家」。而在沒有私有財產的氏族部落裡，「家」的概念與文明社會的個體家庭是不可同日而語的。原始人的「家」就是一姓之家、一氏族之家或一血緣之家，生活在同一家的成員都是「一個確定的女祖先——即氏族的創立者」<sup>①②</sup>的裔孫。個體生命是「女祖先」給的，最終要歸還於她。「回老家」，就是要回到其氏族的「女祖先」的身邊去。與屈原同宗的彭咸生當殷末亂世，遭遇昏君斥逐而不降其「中正」之志，長期漂泊異鄉。他深感無家可歸的孤單、寂寞，渴望重返

①⑩ 《山海經·大荒西經》（上海：上海古籍出版社，1980年）：「有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死而復蘇。風從北道來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦，顓頊死而復蘇。」卷16，頁416。

①① 同註①，頁3730。

①② 中共編譯局：《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972年），第4卷，頁81。

「故里」，回到其先祖帝顓頊的身邊去，把肉體生命奉還於「女祖先」，徹底「回復到那自然的、生物的狀態」，<sup>22</sup>與彭氏的祖先豬龍同游水中，與水神玄冥氏共存江河，於是彭咸選擇了投水自殺。這就是說，彭咸水死既是因不逢明時而殉身其志的理性選擇；又是帶有野蠻、古樸的——即用生命獻祭於血緣祖先的宗教巫術的性質，他對死亡形態的知識還處在人類童年期的不成熟的原始感性的階段，瀰漫著濃郁、神秘的「圖騰——神話」的氣氛。屈原效法彭咸沉湘自殺，當作如是觀。

眾所周知，南方楚族一直較多的保留著原始巫官文化的遺俗，以巫為中心的原始宗教活動充斥楚國朝野社會政治生活的各方面，「信巫鬼，重淫祀」的楚人對死亡形態認識水平即體現於巫覡招魂復魄的禮俗、儀式中，〈招魂〉、〈大招〉可稱得上是凝聚了楚人死亡意識之精華的藝術結晶。楚人認為，亡魂的歸宿不在東西南北，不在天上地下，「魂兮歸來，反故居些」；「歸來反故居，敬而無妨些」（〈招魂〉）。所謂「故居」、「故居」，當然不應看作為死者在世時所居住過的某一具體、實在的居室，而是指廣義的一族之室、一國之居。「自恣荆楚，安以定只」（〈大招〉），更確切地說，它是楚族的文化血緣意義上的、來自遠古超驗的精神「故居」：「魂兮歸來，定空桑只」（〈大招〉）。空桑，王逸〈注〉列二解，一為琴名；而引或說云：「空桑，楚地名。」其地究在何處？又無法確指。空桑，是帝高陽神居，傳說在崑崙的湯谷中。《玉函山房輯佚書》轉引《歸藏·啓筮》：「空桑之蒼蒼，八極之既張，乃有夫羲和，是主日月出入，以為晦明。」又：「有夫羲和之子，出於陽谷。」陽谷，同湯谷。空桑，本是太陽之神樹，為太陽棲息之所，於是用為日神的故居。楚有空桑之地，必是隨南徙的高陽氏先民移置而來的。大凡部落遷移，必

<sup>22</sup> [英] 米爾希·埃利亞德（Mircea Eliade）：《神秘主義、巫術與文化風尚》（北京：光明日報出版社，1990年），頁48。

挾帶其本有的文化習俗在新的居地內扎根、傳佈，把原居地內的祖先的發祥地的地名搬入了新的居地，並擇其境內名山大川而立觀建廟以名之。楚有空桑之地，當也如是。它是楚人所共同認可的靈魂歸宿的聖地。屈原自幼沐浴著充斥原始野性的高陽文化的剡剡靈光，他的死亡觀念怎麼也擺脫不了堂皇而天真的高陽文化的異彩和神秘而浪漫的巫風情調。

司馬遷評述〈離騷〉時有段精彩的議論：「夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。」<sup>②</sup> 我以為「天」不妨看作是屈原的精神之祖——帝高陽的意象，是楚人有關祖先神的宗教意識、情感態度等歷史和文化的積澱，即同法國人類學家列維·布留爾(Leri Bruhl)所概括的「集體表象」，它作為無意識潛藏於屈原的心靈深層。「父母」，是屈原親身體驗過的有關父慈母愛的全部生活的記憶。「人窮而反本」，是說堅持雙重人格而招致政治上的慘敗的屈原，離鄉背井，倍嘗長期放逐的艱辛和痛苦，極容易激起他「反本」的衝動，情不自禁地會回憶起童貞時代依偎於伯庸之懷的溫馨甜蜜的辰光，重溫業已喪失的愛。而且無意識的衝動把他個體生命融滙到了楚民族文化歷史的長河中，由其個體童年期一舉追溯到了整個楚民族的「邃古之初」（〈天問〉），因而「靈皇皇兮既降」（〈湘君〉），其精神父母——楚民族的始祖日神帝高陽，從他的心靈深處冉冉升起。「反本」，不妨說是屈原自覺走向死亡的同義語。〈離騷〉首八句既是自敘其出生之本，又係暗示其最後的「反本」。屈原「降」自帝高陽，終當「反本」於高陽之居。因而屈原一如彭咸，在怨恨、哀傷、悲憤、痛苦的情感危機中，「寧溘死以流亡兮，不忍為此之常態也」（〈悲回風〉），他坦然地把生命肉體從此岸的生存世界引渡到彼岸的死亡天國，絕無後悔之言、恐懼之色。「知死不可讓，願勿愛兮」（〈懷沙〉）。他又一如彭咸，睜大了充滿

<sup>②</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記·屈原列傳》（北京：中華書局，1959年），頁2482。

稚氣的慧眼，天真地注視著那一片為常人所不敢顧望的、遙遠而神秘、溫馨而冰冷的「故土」，冥思、體驗「從彭咸之所居」、魂歸於楚族始祖帝高陽的福地——空桑之山的死亡旅程。他把死僅僅看作是到列祖那兒去「復命」而已，生命看得無足輕重，一旦受到「中正」理性精神的感召和不幸的人生際遇變故的衝擊，便極容易走向輕生自殺。屈原的死亡觀念既有殉道的理性人格精神，在其深層意識中，又深烙著原始氏族宗教的印痕，帶有古樸、浪漫的原始感性思惟的特徵，他始終把楚族的發源聖地當作自己的歸宿來崇拜，他對「故土」的愛、對遠離「故土」的熾烈的思戀和對始祖神帝高陽的敬意，成為他反復出現於尋求生命歸宿、「反本」、「復命」的重要題話。「去終古之所居兮，今逍遙而來東。羌靈魂之欲歸兮，何須與之忘反」，（〈哀郢〉）。「唯郢路之遼遠兮，魂一夕而九逝」（〈抽思〉）。「高陽邈以遠兮，余將焉所程」（〈遠遊〉）。後人讀著這些灼燙的詩句，自然極容易把那本來以自身獻祭於血緣始祖的、帶有濃烈的原始宗教性質的投水自殺，完全看作是壯烈的忠君愛國之舉。他那未褪盡野性思維特徵的死亡觀念便昇華為千古傳頌的愛國主義精神，屈原也成為昭彰萬世的愛國詩人了。

### 三、「上征」飛行：「反本」始祖的死亡幻夢

屈原「從彭咸之所居」的死亡旅行明明在水中，為什麼他在「思舊故之想象」（〈遠遊〉）的死亡歷程中，卻總是發軔蒼梧、夕登縣圃、走「上征」崑崙神山之路呢？不僅〈離騷〉、〈涉江〉是這樣，〈悲回風〉緊接於「凌大波而流風兮，託彭咸之所居」二句之後，也是極寫一路「上征」高攀的途程：「上高巖之峭岸兮，處雌蜺之標巔。據青冥而攄虹兮，遂儻忽而捫天。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，隱浹山以清江。」有學者據此認為彭咸所居本不在水中，而在天國，甚至對彭咸水死的古訓和屈原投水自殺的事實也發生懷疑。表面看來，水死與「上征」天

國是一個非理的矛盾，如果把它放到楚人對死亡形態認識的民俗文化背景上觀照，那麼這一非理的矛盾就煥然冰釋了。

在南楚的死亡神話裡，儘管有地下「幽都」這樣的名稱，可是它與西方基督教、印度佛教的「地獄」是大相逕庭的。在基督教、佛教，「地獄」與「天堂」是相對的，基督徒、僧人都認為，好人死後升「天堂」，惡人下「地獄」。楚人沒有此等區別。在楚人，不論貴賤、善惡與否，人死後統統都得「反本」、「復命」，退居到始祖帝高陽的身邊去。帝高陽、老僮、祝融、吳回等楚人的列祖列宗莫不棲息在崑崙的空桑，所以其後裔子孫死後的「反本」、「復命」，也必須登升「上征」。「上天，猶上山也」（《論衡·紀妖篇》）。鄂西土家族葬俗出殯埋棺也稱作「上山」。〈離騷〉後半篇鋪寫屈原先後三次驚心動魄的「上征」飛行，都是把登崑崙之山當作「反本」升天的階梯。這三次「上征」飛行，實質上就是屈原對死亡的出神遐想，是先後三次「反本」於祖先福地的死亡幻夢。那幽暗、冰冷、僵硬、恐怖的死亡形態完全為鳳凰、飛龍、飄風、雲霓等一些光彩照人的神話形式所掩蓋，古樸、輝煌的楚文化為屈原從容投水之志注入了奇崛多彩、豐富浪漫的原始宗教的因子，因而死亡被詩化為求帝、三求女與期約西海，登遐天國的赫戲而熱烈的神游之樂：

遵吾道夫崑崙兮，路修遠以周流。

揚雲霓之晻藹兮，鳴玉鸞之啾啾。

朝發軔於天津兮，夕余至乎西極。

鳳皇翼其承旂兮，高翱翔之翼翼。

忽吾行此流沙兮，遵赤水而容與。

麾蛟龍使梁津兮，詔西皇使涉予。

路修遠以多艱兮，騰眾車使徑待。

路不周以左轉兮，指西海以為期。

這真是一曲探索死亡歷程的千古絕唱！屈原神游的終極之地是「西海」，



它是一個蕩漾於崑崙之丘的神秘之海，或許與日陽所浴的湯谷、咸池都是同一神話原型，所以日神帝少昊以及西方諸神都棲居於此。在屈原，登昇西海與投水自殺之間有著不可言喻的神秘互滲的關係，換言之，投水自殺就意味著他的靈魂遨遊西海、「反本」空桑，所以「從彭咸之所居」的水路，就非得「上征」飛行不可。通往西海之路委委迤迤，修遠且多艱，要越過千里流沙，淌過浩瀚赤水，穿過數不盡的關隘和梁津。似乎死亡也不是那麼容易的事，要經受種種難以想像的折磨和考驗。這一方面固然是屈原在內心展開的生與死的劇烈鬥爭的延宕，也足以說明他的自殺「非一時忿懣而自沉也」。<sup>②④</sup>另一方面，「反本」先祖之歷程常常是其族遷徙歷史的路線，據永寧納西族葬俗的送魂儀式，人死後要回到先祖居住過的地方，要請巫師念誦《開路經》以導路。《開路經》除勸說亡靈前往祖先所由來的北方之外，還詳細描述了所謂送魂的路線。送魂路線包括著氏族遷徙的歷史及遷入永寧的經過，亡靈要順著這一路線回到先祖的居住地去。<sup>②⑤</sup>屈原神游西海之路，也當是順著高陽氏南遷於楚的路線飛行的。

那麼，屈原如何才能順利地到達彼岸的西海？雖有龍舟、龍車可作憑藉，但還是不夠的，最要緊的是必須借助於太陽之精靈鳳凰的導引、帶路。第一次飛行叩闥求帝，但見「鳳鳥之飛騰兮，繼之以日夜」；第二次飛行求宓妃，以「蹇修」（即鶩周鳥，子規也）<sup>②⑥</sup>鳥為媒，求有娥佚女、二姚，以鳩鳥、雄鳩、鳳凰為使，第三次期約西海、浮游求女，玉鸞啾啾、鳳凰承旂。這些描寫絕非只是為了渲染行遊場面的宏大、壯觀而隨心所欲的潤筆點綴，而是帶有深刻的、特定的民俗文化意義的。「魂乎歸徠，鳳皇翔只」（〈大招〉）。鳳凰與

<sup>②④</sup> 同註③，頁13。

<sup>②⑤</sup> 嚴汝嫻、宋兆麟：《永寧納西族的母系制》（昆明：雲南人民出版社，1983年），頁172。

<sup>②⑥</sup> 黃靈庚：〈離騷訓詁別義〉，《〈淮陰師專〉活頁文史叢刊》288輯（1989年4月），頁12。

呼魂歸來聯繫在一起。這就足以說「鳳凰」作用之特殊了。作為太陽之精的鳳凰，本是楚族的圖騰祖先，它的地位是至高無上的。從西周到戰國，不論何種出土文物，以鳳凰為花紋的圖案，中原地區日見稀少，在楚國卻愈來愈多，而且佔著主導的地位。例如：湖北江陵馬山一號墓出土的一件綉羅單衣、綉以一鳳鬥二龍一虎的圖案，鳳凰舒展雙翅，其一翅擊中龍脊，龍作痛苦掙扎狀；其一翅擊中虎背，虎作逃竄狀。<sup>⑲</sup> 江陵望山一號楚墓、河南信陽楚墓都出土過鳳架虎座的鼓架，左右對稱的兩隻碩大的鳳凰翹首長鳴，氣宇昂揚地立於兩隻俯伏在下的虎背上。<sup>⑳</sup> 這都說明楚人有尊鳳、賤龍、惡虎的心理特徵。因此在楚人葬俗中，鳳凰始終是導引亡靈飛升的天使，習慣於把鳥與魂魄融合為一體。清陳元龍《格致鏡原》卷八一引《古今注》（今本無此引文）：「楚魂鳥，一曰亡魂；或云，楚懷王與秦昭王會於武關，為秦所執，囚咸陽不得歸，卒死於秦，後於寒食月夜，入見於楚，化而鳥，名楚魂。」〈招魂〉的巫祝有「秦篝」鳥籠子當作「招具」。出土於戰國楚墓的帛畫就有此類導引遊魂的「亡魂鳥」，一九四九年二月出土於長沙陳家大山的戰國楚墓的人物龍鳳帛畫，上部有一隻碩大無比的鳳凰，在死者前方飛翔導引。<sup>㉑</sup> 在華北、中原地區，許多地方死者入殮要枕用白布制作成鷄狀的「鷄鳴枕」，有的殺鷄作祭，名之曰「引魂鷄」。<sup>㉒</sup> 「至今，侗族送喪時，仍有在棺罩上紮一隻白色雁鵝的習慣」，<sup>㉓</sup> 雁鵝，大約就是侗人的圖騰鳥，有導引亡魂飛升的作用。在楚人，亡魂「反本」

<sup>⑲</sup> 〈江陵馬山一號楚墓的戰國絲織品〉，《文物》1982年第3期（2月），頁62。

<sup>⑳</sup> 張正明：《楚文化史》（上海：上海人民出版社，1987年），彩圖1；《信陽楚墓》（北京：文物出版社，1986年），彩圖10。

<sup>㉑</sup> 熊傳新：〈對照新舊摹本談楚國人物龍鳳帛畫〉，《江漢考古》1981年第1期（3月），頁53。

<sup>㉒</sup> 郭于華：《死的困擾與生的執著》（北京：中國人民大學出版社，1992年），頁110。

<sup>㉓</sup> 林河、楊進飛：〈馬王堆漢墓飛衣帛畫與楚辭神話、南方神話比較研究〉，《民間文學論壇》1985年第1期，（3月），頁76。

於先祖，必須以鳳凰爲先導，靠它的引路才能到達彼岸，否則，亡魂會迷路，即使僥倖地到了天國，也將遭到把守天關虎豹的傷害。屈原「詔西皇使涉予」，「西皇」上句「蛟龍」爲對文，是指西方日神帝少昊的精靈鳥。屈原正是以「西皇」爲引魂鳥才走完了通向西海的征程的。

「陟升皇之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉」（〈離騷〉）。「陟升」並列複合詞，猶說登；皇，借作遐，二字爲魚、陽對轉，曉、匣旁紐雙聲，例得通用。「陟升皇」卽「登遐」之謂。<sup>③</sup>登遐，是古代表示死亡的忌諱語。當屈原登遐天國之際，龍騰千乘，賓從如雲，〈九歌〉奏起了悅耳動聽的旋律，〈九韶〉變幻著奇妙多姿舞列，屈原神彩飛揚，高馳邈邈，再也抑制不住內心的興奮，放懷痛快淋漓地「愉樂」起來。〈遠遊〉「泛容與而遐舉兮」以下一段，許多學者指出它是〈離騷〉「陟升皇之赫戲兮」以下的續篇，它繪聲繪色地敘述了屈原入帝宮、遊天國的經歷和盛大排場。屈原教祝融先戒，使鸞皇迎宓妃，在咸池演奏著《承雲》之樂，娥皇、女英唱著原始的〈九歌〉，跳著原始的巫舞，「音樂博衍無終極兮，焉乃逝以徘徊」。死亡，在屈原筆下猶如一曲優美動人的歌，猶如溫馨甜蜜的夢。屈原經營上下，周流六合，到過天邊的「列缺」、海底的「大壑」，一直走進「下崢嶸而無地兮，上寥廓而無天」的太初混沌之境。「舒並節以馳騁兮，踔絕垠乎寒門。軼迅風於清源兮，從顛頂乎增冰」。他最終投入了帝高陽的懷抱，達到了生命的徹底的回歸。在這裡，沒有悲傷、哭泣，不存在「荒草何茫茫，白楊亦蕭蕭。嚴霜九月中，送我出遠郊」（陶潛〈挽歌〉）那種生命滅寂後的蕭條、蒼涼的氣氛，嵯峨的高墳彷彿就是一座令人神往、留戀嚮往的瑰麗殿堂。當屈原從出神的死亡夢幻中猛然蘇醒過來時，只見「舊鄉」塵海滾滾，黑暗、溷濁、荒謬、恐怖等等變本加厲，「時繽紛其變易兮，又何可以淹留」！「國無人莫我知兮，又何懷乎故都」（〈離騷〉）！

<sup>③</sup> 黃靈庚：〈離騷「陟升皇」解〉，《文史》第22輯（1984年6月），頁28。

生存已經沒有價值意義，連龍馬也鳴嘶蜷曲，僕夫顧望卻步，不願從天國下來。神秘的死亡世界誘引他百倍歡樂地奔赴彭咸水府，迎接那銷魂奪魄的一瞬間的到來。

總而言之，〈離騷〉、〈涉江〉、〈悲回風〉等詩中的超現實「上征」飛行的神話，都是屈原「反本」於始祖福地的死亡幻夢。他對死亡形態的認識和體驗是充斥了原始感性、有著輕視而且危害其生命的神秘而亘古的歷史回響。儘管如此，基於這樣死亡觀念的沉湘自殺，畢竟還帶有其人格精神上的另一個層面——「伏清白以死直」的理性的生命價值觀的積極參與，屈原自殺不同於毀仁絕智、醉生夢死的道家和神仙家，赫戲的天國圖景決非長生不死的逍遙的伊甸園。屈原選擇自殺是以求得他個體感性生命的永恒為宗旨，讓受重創的靈魂恢復、返回到其「初始」階段，即在為他絕對相信的其族始祖的天國裏繼續追求人格理想，完成在生存世界裏無法實現那先天就賦予他的人格使命。所以僅僅用「理性的覺醒」或者「情感的衝動」來解釋屈原的自殺行為，都將是片面的。

#### 四、「求女」：皈依天國中的女祖先神

誠如上文所述，〈離騷〉後半篇的三次「上征」飛行是屈原「反本」於始祖福地的死亡遐思，那麼屈原在死亡遐思中為什麼要求「帝」？而求「帝」不果之後，為什麼要「哀高丘之無女」？接著又生發出三求女與西行求女的離奇故事，〈離騷〉的「帝」、「女」到底指什麼？

古今學者總是擺脫不了君臣比男女的「比興」窠臼。一般注家都認為，「帝」比楚王，而「女」的喻義有喻君與喻臣兩種說法。或說求女是求賢臣，<sup>33</sup>或說求女是喻求賢君。<sup>34</sup>可是〈離騷〉至「耿吾既得此中正」以後，屈原對時

<sup>33</sup> 同註⑦，頁29。

<sup>34</sup> 同註④，頁16。

世社會的一切都已感到絕望，從終彭咸的死志已決，他哪來求賢臣或者求君的心思？再說，憑他這樣一個早為楚國朝廷所廢棄、時時感到「阨余身而危死」的逐臣身份為君王求賢輔政，豈非天大笑話？其於情理而言，絕無可能。其求女以比求賢君之說，愈見荒謬不通。天無二日，國無二君，莫非楚國朝廷之上除「壅君」外，更有「賢君」存在？且君貴臣賤、夫尊婦卑，在戰國之世是人所共知的道德觀念，豈可將臣比作夫君而捧上了天，君比作婦而屈於卑賤之位？這類比喻至少是不倫不類的，篤守「中正」理性原則的屈原不至於會糊塗到如此地步。今人游國恩先生謂女以「隱喻可通君側之人」，求女不過是說求得通君側以達到返歸朝廷的目的。<sup>⑤</sup>果如其說，「女」不過是與屈原同列之臣。可是他所求之神女，身份極為顯赫，都是屬於遠古聖帝之妃，當非區區君側之輩所可比擬。而且屈原總是媒妁先行，禮數周到，如求通君側者也用不著如此鄭重其事。最近還有學者提出說，求女，只是為了「尋求知音，尋求理解」。<sup>⑥</sup>殊不知〈離騷〉在求女之前，屈原早就再三聲明自己熒獨無憑而「不周於今之人」，「吾獨窮困乎此時」，「眾不可戶說」，「世並舉而好朋」，根本不存在「知音」、「同志」了，而至臨終絕命之際，忽生求「知音」理解之想，不免有些唐突。還有學者說，〈離騷〉求女是詩人的「自我幻化」。<sup>⑦</sup>屈原在折中重華之後，分明是「固前修以菹醢」，必死無疑，但他為何要「幻化」為求帝、三求女、西行求女諸多意象呢？其心理背景和文化背景是什麼呢？如果把求女放在「反本」血緣先祖的民俗中思考，問題就不難解決了。

我以為「帝」就是〈離騷〉篇首的「帝高陽」。《禮記·曲禮下》：「天

<sup>⑤</sup> 游國恩：《游國恩學術論文集》（北京：中華書局，1989年），頁158。

<sup>⑥</sup> 趙遠夫：〈離騷的比喻和抒情主人公的形貌問題〉，《中國社會科學》1992年第4期（10月），頁192。

<sup>⑦</sup> 潘嘯龍：〈論〈離騷〉的抒情結構及意象表現〉，《藝術研究》1993年第3期（8月），頁112。

王崩，告喪，曰：『天王登遐。』措之廟，立之主曰帝。」可見「帝」本為宗廟神之稱。引申為始祖神，又引申為上帝、皇帝。〈離騷〉此文用始祖神之義。「高丘」，王逸〈注〉謂「楚有高丘之山」，<sup>38</sup>實與「空桑」一樣，都屬神話傳說中的地名。高丘，即高陽之丘，是高陽氏發祥之地。日神帝高陽的精靈在楚人的圖騰意象中，是一只雌性的「赤皇」，而非雄性的「金鳳」（古代有雌曰凰，雄曰鳳的說法），與水族始祖帝顓頊的圖騰物為「死而復蘇」的「魚婦」一樣，是屬於女祖先神。求帝，即求女，是說向居住於高陽之丘的最原始的女祖先神「反本」、回歸。因為求帝見阻於「帝閭」，這才引起他「哀高丘之無女」的感嘆、屈原直呼帝高陽為女。又因為高丘無女，接著便有神遊春宮、三度求女的曲折故事。屈原三次追求的神女，均與太陽家族的血緣有密切關係。洛神宓妃是伏羲氏太昊之女，太昊是老資格的太陽神，宓妃即是日神之女。有娥氏簡狄是帝高辛之妃；高辛，即帝嚳、帝舜與殷商卜辭中的高祖夔，<sup>39</sup>是東夷先民的始祖日神。簡狄，是日神之妃。最後求有虞氏的二姚，姚氏，係日神帝舜之姓。屈原對帝舜懷有非比尋常的、誠摯的宗親感情。所以屈原極其孤獨的時候總是想到帝舜，把他當作是唯一的知音，「重華不可邊兮，孰知余之從容」（〈懷沙〉）。少康之二姚，亦係日神之女。末段西行求女；女，是指西方日神帝少昊。由此可見，不論求帝、三求女，還是西行求女，其所追求的無一不是太陽家族的女祖先神。〈離騷〉求女的真正意蘊，只是皈依於其族的女祖先神。

三求女不遂之後，並非立即轉入西行求帝少昊的，中間插入了占卜靈氛與巫咸吉告的兩段情節。然而屈原為什麼在三求女失敗之後要向靈氛占卜？占卜之後又為什麼乞求於巫咸「揚靈」？

<sup>38</sup> 同註⑦，頁29。

<sup>39</sup> 郭沫若：《卜辭通纂》（北京：科學出版社，1983年），頁324。

「閨中既以邃遠兮，哲王又不寤」。前一句是結求帝、三求女之未果；後一句是總〈離騷〉前半篇不逢明君而見斥於楚王。前一句是表示屈原死既不能，後一句是表示他生又不得。究竟是死是生？是繼續「求女」而至「反本」於帝，還是苟活「冀君之一悟」？這才引發他去卜氛而後問咸。靈氛勸他遠逝求女，其意固切於「反本」女祖先之居的死亡幻夢上；巫咸「吉故」告其待時而行，「求矩矱之所同」的明君，是阻止屈原投水自殺。屈原反復考量、思索，深感巫咸告語中那些君臣相遇的故事在當世絕無重現的可能，他從氛而不從咸，歷選吉日，「將遠逝以自疏」，飛行西海求女。這說明他最終還是選擇死亡。可見，〈離騷〉後半篇緊緊扣在求女的主線上，以表現其「反本」於女祖先神的死亡主題。然而最讓人感到不可思議的是：屈原為什麼在「反本」女祖先神的死亡幻夢中放射出那麼濃烈、纏綿的男女愛慕的浪漫情調？為什麼竟然荒謬到要與其族的遠古的老祖母們求合通婚？

首先，盛傳於楚國朝野的巫山神女薦枕楚頃襄王此類神話，以及充斥了原始性愛的雲夢祠高禱的宗教習俗等，都說明了楚人在與鬼神交往的宗教活動中，充斥了男女交合的性愛內容的「淫祀」，成為風行上下習以為常的祭典儀式。楚人在與生死之神的交往中，同樣也離不開此類男女交合的「淫祀」儀式。當我們透過籠罩在夜祭司掌人間生死的大小司命神的宗教迷霧，楚人那熾烈、粗野的情欲本能便赤裸裸撲入了我們的眼簾：鍾情於死神大司命神的戀人乘龍高馳，與大司命期約於「空桑」福地。可是，兩情無緣，害得這患單相思的戀人痛苦不堪，不禁唱起了「老冉冉兮既極，不寢近兮愈疏」、「結桂枝兮延竚，羌愈思兮愁人」此類淒楚的調子。司掌人間生育之神少司命神以其美貌多情，博得了滿堂「美人」的愛慕。「悲莫悲兮生別離，樂莫樂兮新相知」。這對幽會於「帝郊」而且才相互認識的戀人是何等的快活！可是隨著夜祭的收場，第二天與少司命神又不得不分手，各自奔走前程，也許無緣重逢，因而悲痛欲絕。楚人在與生死之神的交往，完全為一種直接可以宣泄男女情欲的「淫

祀」所替代。楚人在為亡人呼魂復魄時，除了以宮室之華麗、遊獵之壯觀、飲食之豐盛、歌舞之娛人等等節目外，更是少不了「女色」的妖嬈：「美人既醉，朱顏酡些。娉光眇視，目曾波些。被文服纖，麗而不奇些。長髮曼鬢，艷陸離些」（〈招魂〉）。「朱唇皓齒，嫵以媠只。比德好閑，習以都只。豐肉微骨，調以娛只」（〈大招〉）。我以為屈原在與祖先神的交往中，不會遊離於這「重淫祀」的文化背景之外，恰恰是這「重淫祀」的習俗作為文化因子注入了屈原的「反本」飛行夢中，使他那「反本」女祖先福地的死亡體驗充斥了男歡女愛的情調，而用通情於「老祖母」的男女交合的「淫祀」方式表現出來。

其次，屈原是一個有自己七情六欲的活生生的人，我們無須迴避他在求女西行的幻夢中，自始至終跳躍著那一顆強烈渴求情欲滿足的躁動不安的心。屈原的愛情生活、個體家庭雖然是一個難猜的謎，但是從現存的詩作看，他恐怕是個獨身生活者，誠如梁啟超所說，「至少在他放逐到湖南以後，過的都是獨身生活」，<sup>④</sup> 否則他必然會在「發憤以抒情」（〈惜頌〉）的詩中為後人提供其妻兒等個體生活的真實內容。再說屈原既然也有正常人所常有的情欲，儘管在後期過的獨身生活，必然要在自己詩作裡表現出來。但這當然不可看作是僅僅為宣洩其個體自然本能的翻版。

「懷朕情而不發兮，余焉能忍而與此終古」（〈離騷〉）！屈原是多麼需要愛，多麼需要女性的柔情！只是屈原表現情愛的方式大異於常人。在生命意識裡，屈原便把火辣辣、活潑潑的情愛本能的需要，按其「內美」的理性人格意志，轉換成為熱烈地參與時政的政治能量，因而把「美人」、「荃」、「靈修」此類極富女人味的稱呼施加於君王，並將君王當作理想的「戀人」進行追求：「結微情以陳辭兮，矯以遺夫美人。昔君與我誠言兮，日黃昏以為期」（〈抽

<sup>④</sup> 梁啟超：《梁任公學術講演集》（上海：商務印書館，1943年），第3輯，頁170。



思〉)。誠如郭沫若所言，「假使屈子不繫獨身，則美人芳草的幽思不會煥發」。<sup>④</sup>同樣屈原也將現世愛情的不幸所釀成的痛苦帶入他「反本」於女祖先的死亡儀式中，他儼然以堂堂正正的「吉士」身份，又以「飛魂鳥」為媒使，大膽追求為其所悅之「女」，並將其男女不偶的怨思完全傾泄於「哀高丘之無女」、「理弱而媒拙」、「好蔽美而稱惡」等嗟嘆聲裡。郭氏以詩人的直觀感受，說〈離騷〉等詩作「有色情動機在裡面」，<sup>⑤</sup>確是極深刻的。這足以表明〈離騷〉等詩作的內涵是非常豐富的。屈原潛意識的內在衝動總是順其天性而發，在「發而有言，不自知為文」的藝術實踐中，時時掙脫理性的枷鎖，向人類展示了一個不為理性力量完全制約的、「不合傳體」的「譎怪」、「詭異」、「荒淫」的藝術世界，<sup>⑥</sup>如果必侷限於單一的政治視角和思維模式來窺測〈離騷〉求女的微意，「必欲以後世文章開合承接之法求之，豈可論屈子哉」？<sup>⑦</sup>

屈原對後世的巨大影響是雙重的。首先，他的「中正」人格的理性精神為歷代志士仁人所崇拜到了「不惜踵頂之損磨」的地步，屈原也榮幸地升騰到了殺身成仁的「百世之師」，成為萬古傳頌的愛國詩人。其次，他的奇氣異質，尤其是他的死亡幻夢，喚醒了一個沉睡了數千年之久的高古民族之魂，使他獲得了充斥高陽精神的原始宗教的文化要素和特有的思維形式，創造出「氣往轢古，辭來切今，驚彩絕艷，難與並能」<sup>⑧</sup>的詩化死亡的傑作。許多年來，多少文人墨客傾倒在屈賦的光怪陸離的氤氳景象下，「才高者苑其鴻裁，中巧者獵其艷辭，吟諷者銜其山川，童蒙者拾其香草」。<sup>⑨</sup>落拓不得志者在屈原的悲

④ 同註②，頁672。

⑤ 同前註。

⑥ 同註⑩，頁27。

⑦ 〔清〕錢澄之：《屈詁》，《楚辭評論資料選》，頁286。

⑧ 同註⑩，頁27。

⑨ 同前註。

⑩ 同註⑩，頁28。

吟中得到共鳴，歷代以屈原自比者更是不乏其人。但是擬〈騷〉之作多是「詞氣平緩，意不深切，如無所疾痛而強爲呻吟者」；<sup>④</sup>自比逐臣者，也沒有一人肯接受他的死亡方式。屈原的詩作無法摹倣的，他的自殺更是不可重複的。這因爲後人即使有類似屈原的人生際遇，可是沒有一人真正具備了屈原以「內美」爲基礎的人格個性和他所特有的死亡觀念，因而不會有人重踏屈原沉湘的武步，所以在中國文學史上至今未曾重現屈原式的自殺悲劇；在將來，當然也不會有人去重複他的自殺悲劇。

<sup>④</sup> 同註④，頁207。

## 論屈原之死

黃 靈 庚

### 提 要

首先，從分析屈原「內美」人格悖論入手，指出其先在的正與奇兩種質素是導致屈原人格內在衝突而最終沉湘自殺的根源，也是屈原自身缺陷所在。接著，結合人類文化學、楚族民俗，分析屈原從終彭咸的死亡觀念既有中正理性精神，又帶有原始感性的色彩，把死亡看作是生命的回歸、反本，即重新返回其先祖神帝高陽之居。再次，解讀〈離騷〉三度「上征」飛行神話的死亡意義，指出那不過是屈原三次神秘的死亡體驗，並且考證了屈賦中鳳鳥具有導引亡靈歸本的民俗意義。最後，對〈離騷〉「求女」的底蘊重作解釋，認為「女」，即是指楚族的女先祖神；「求女」，是表現皈依其族女先祖神，並結合楚國的「淫祀」特徵，指出三度「求女」的男女情愛的性質，也不過是楚人表現生命回歸的禮俗而已。

## On the Death of Qu Yuan

Huang Ling-geng

Beginning with analysis of the erroneous views of Qu Yuan's inherent moral integrity, this paper first points out that his previous dual elements of uprightness and unjustness in character are his personal defects as well as the reason of his internal conflicts in character and final drowning and suicide. Applying theories of anthropology and folk customs of the Chu People, it then analyses the process of Qu Yuan following Peng Xian's philosophy of death and finds this not only shows his upright and sensible minds but also has primitive and perceptual reasoning, which is to consider death as return of life or return to the homeland of his ancestor the King Gao Yang. And then by explaining the meaning of death involved in the myth of three rise-ups in the book "Li Shao", it proves that these are nothing but three mysterious experiences of death of Qu Yuan. This certifies also the phoenix in Qu's poems has the folk significance of leading dead souls return to its origin. The paper finally gives a new explanation to the implication of the process of 'seeking woman' in "Li Shao". 'Seeking woman' here means following the goddess and ancestor of the Chu People. Coupled with the excessive sacrificial rites of the Chu State, the love nature of 'seeking woman' for three times is considered only to reflect the custom and ritual of the Chu People for the return of life.

---

**Keywords:** *Inherent moral integrity*    *Peng Xian*    *Rise-ups*  
*Seeking woman*