

屈原與經術

——從詞語、文法及思想看屈賦 對儒經的接受和融合

許子濱

提 要

王逸標舉屈賦“依託五經以立義”，其《楚辭章句》中屢屢舉屈賦與經語互證。這種論證方法，一直為後世學者所沿用。洪興祖對王注多所補充。明、清兩代《楚辭》學家如汪瑗和蔣驥等，對前人的論證方法，既有繼承，又有所擴充、深化和完善，觸及屈賦與經術的更深層次的關聯。在近現代學者中，饒宗頤教授是提出“屈原與經術”命題的第一人。饒公曾列舉十四條《離騷》與《論語》、《易》、《書》、《詩》、《左傳》互證的文例。本文踵武饒公的論證方法，除條舉五十餘例，印證屈賦中語多源於經書外，還從文法及思想兩方面，提出新證，著力證明屈原與經術密切相關。從“內美”、“中正”、“折中”，以及“道”、“路”意象，足見屈原的思想植根於經術，不獨文章為然。不可不知的是，屈原的“中正”思想，亦與《管子》相通，具備多元融合、恢廓宏遠的特質，也因此成就了屈原思想的獨特性。

關鍵詞：屈原 饒宗頤 經術 中正 內美 道路

一、緒 言

王逸標舉屈賦“依託五經以立義”，其《楚辭章句》中屢屢舉屈賦與經語互

證。這種論證方法，一直為後世學者所沿用。洪興祖對王注多所補充。明、清兩代《楚辭》學家如汪瑗和蔣驥等，對前人的論證方法，既有繼承，又有所擴充、深化和完善，觸及屈賦與經術的更深層次的關聯。在近現代《楚辭》學者中，饒宗頤教授(下稱“饒公”)是提出“屈原與經術”命題的第一人。所謂“經術”，即指經學。自漢人以降，“經術”專指儒家經書之學，如司馬遷《史記·太史公自序》云：“仲尼悼禮廢樂崩，追修經術，以達王道”，¹且多與經世或治術並論。²饒公《屈原與經術》³從以下幾個方面論述屈原與經術的淵源關係：1. 西漢人稱《離騷》為經；2. 楚國與中原文化緊密聯繫，五經之學老早就在楚國植根傳播，屈原有機會接受經術；3. 《離騷》不僅常常引用經語，所表現的思想更與經學息息相通，證明屈原深受正統文化的熏陶。凡此皆可以通過屈賦與經書的比對得到驗證。《屈原與經術》原是饒公在香港中文大學聯合書院的講演，由先師李達良先生筆錄。受講演的性質所限，其內容似乎只為啓迪諸生，故舉證頗為簡要。今不揆翦陋，踵武饒公的論證方法，並嘗試拓寬舉證範圍及深化論說層次，從詞語、文法及思想三方面，詳舉傳世經書及出土儒家文獻中所見的例證，證成“屈原與經術”此一命題之意，探明屈賦對儒經的接受和融合。

二、歷代《楚辭》學者以屈賦與經語互證綜述

就現存《楚辭》注本而言，《離騷》著“經”字，最早見於王逸《楚辭章句》(下稱《章句》)，而王逸也是提出“《離騷》之文，依託五經以立義”並舉《離騷》與經

1 司馬遷：《史記》(北京：中華書局，1982年)，頁3310。

2 有關“經術”觀念的探討，可詳范廣欣：《以經術為治術：晚清湖南理學家的經世觀念研究》，香港科技大學哲學博士論文，2015年，頁14—16。

3 此文為饒公在香港中文大學聯合書院講演的紀錄，由李達良先生筆記。收錄於饒公《文轍：文學史論集》(臺北：臺灣學生書局，1991年)，頁147—154；後錄於《饒宗頤二十世紀學術文庫》(臺北：新文豐股份有限公司，2003年)，卷十一《文學·楚辭論叢》，頁5—13。論文條目，收錄在鄭煒明、林愷欣編：《饒宗頤教授著作目錄新編》(濟南：齊魯書社，2010年，頁185)，但未注明演講年份。

語互證的第一人。王逸《離騷經序》云：“屈原執履忠貞而被讒邪，憂心煩亂，不知所愬，乃作《離騷經》。離，別也。騷，愁也。經，徑也。”⁴若按此文，則“經”字為屈原舊題。王逸又依聲訓之法，訓經為徑。稍後於王逸的劉熙，於其《釋名·釋典藝》解“經”為：“徑也，常典也。如徑路無所不通，可常用也。”⁵同樣以“徑”訓釋“經”字的命名取義。後人不取王逸以“經”字為屈原舊題之說，洪興祖《楚辭補注》（下稱《補注》）不惜為此打破“疏不破注”的成法，對王逸之說提出了反對意見：“古人引《離騷》，未有言‘經’者，蓋後世之士祖述其詞，尊之為經耳。非屈原意也。逸說非是。”⁶洪說成為後人的共識。鄭知同《楚辭考辨》云：“其《離騷》題為經者，係漢人尊加之名。以為群賦鼻祖，推之同於經耳。屈子肯自號其文為經乎？”⁷屈原撰作《離騷》，原題本無“經”字，後人為表尊尚，把它與經書相提並論，才附“經”字於題下。既將屈賦與經書相提並論，自亦將之納入經學範疇，用詮釋經書的方法來解讀屈賦。王逸《楚辭章句》正是從經學視角詮釋屈賦的開山之祖。⁸

針對班固批評《離騷》“多稱崑崙、冥婚、宓妃虛無之語，皆非法度之政，經義所載”⁹，王逸在《楚辭章句序》指出：

夫《離騷》之文，依託五經以立義焉：“帝高陽之苗裔”，則“厥初生民，時惟姜嫄”也；“纫秋蘭以為佩”，則“將翱將翔，佩玉瓊琚”也；“夕攬洲之宿莽”，則《易》“潛龍勿用”也；“馳玉虬而乘鸞”，則“時乘六龍以御天”

-
- 4 洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1986年），頁2。
 - 5 王先謙：《釋名疏證補》（上海：上海古籍出版社，1984年），頁309。
 - 6 洪興祖：《楚辭補注》，頁2。
 - 7 鄭知同原著，蔣南華等校注：《鄭知同楚辭考辨手稿》（貴州：貴州人民出版社，2004年），頁45。
 - 8 王逸《楚辭章句》據經義說解屈賦之例，可詳拙著《王逸〈楚辭章句〉發微》（上海：上海古籍出版社，2012年）、《“同姓無相去之義”發微》、《王逸〈楚辭章句〉以“忠信之篤，仁義之厚”說屈志考略》、《王逸〈楚辭章句〉比興說發微》、《王逸〈楚辭章句〉“待放”說考辨》等篇章。
 - 9 洪興祖：《楚辭補注》，頁50。“冥婚”一語，《文選·贈白馬王彪》李善注引班固《楚辭序》作“帝閭”。《離騷》有云“吾令帝閭開關”，“冥婚”蓋“帝閭”之誤。詳參拙著《王逸〈楚辭章句〉發微》，頁263—264。

也；“就重華而漱辭”，則《尚書》咎繇之謀謨也；“登崑崙而涉流沙”，則《禹貢》之敷土也。¹⁰

班固摘取《離騷》中“崑崙”、“帝閭”、“宓妃”等詞語，以為此等詞語皆虛無不實，不合經書之義。王逸先反駁說《離騷》“依託五經以立義”，繼而條舉《離騷》與《詩》、《易》及《尚書》互證各兩例。據王逸說，《離騷》起首自述宗族起源，猶如《大雅·生民》“其初生民，時維姜嫄”追溯周人的始祖；“紉秋蘭以為佩”，擬則《鄭風·有女同車》“將翱將翔，佩玉瓊琚”，皆言佩芳物以象德；“夕攬洲之宿莽”，意同《易·乾卦·彖辭》之“潛龍勿用”；“馳玉虬而乘鸞”，可比《易·乾卦·彖辭》之“時乘六龍以御天”；“就重華而漱辭”，與《尚書》咎繇之謀同義；“涉流沙”，就如《尚書·禹貢》之“敷土”。姑勿論王逸所舉例證是否流於附會或求之過深，說《離騷》堪與經書互證，確是事實，證明屈原之辭及其思想對儒經有所接受，而且王逸這種舉證方法，更為後人所承用，成為一種詮釋的傳統。而這種詮釋傳統或者對屈賦的認知的合理性值得重新審視。

王逸認為，在經書之中，屈賦與《詩》的關係至為密切，故《離騷經序》云：“《離騷》之文，依《詩》取興，引類譬諭。”《章句》注文引《詩》近百處¹¹，固有據以說屈賦本事者，如引《詩·陳風·墓門》“墓門有棘，有鴉萃止”解《天問》“何繁鳥萃棘，負子肆情”之事¹²。而大多數為文字引證，如注《離騷》“夫何堯獨而不予聽”，引《詩》“哀此煢獨”為證¹³；注“忽奔走以先後”，引《詩》“予曰聿有先

10 洪興祖：《楚辭補注》，頁 49。

11 據臧庸所輯錄，王逸《章句》引《詩》近百處，詳氏著《拜經堂日記》，《清經解》（上海：上海書店，1988 年），第 6 冊，頁 726。近人陳松青考索的結果更為詳備，說：“《楚辭章句》以《詩》為訓，一般標明‘《詩》曰’，或‘《詩》云’，共 101 處。此外，注語實際引用了《詩經》，而不標明‘《詩》云’，或‘《詩》曰’的，有 5 處，另外，《楚辭章句敘》也引《詩》2 處。”見氏著《王逸的楚辭創作研究》，《中國文學研究》，2004 年第 1 期，頁 51。

12 洪興祖：《楚辭補注》，頁 107。

13 洪興祖：《楚辭補注》，頁 20。

後，予聿有奔奏”爲證¹⁴；注“見有娥之逸女”，引《詩》“有娥方將”爲證¹⁵。《章句》注文亦明引其他經書，如兼採今、古文《尚書》，故注引《禹貢》“餘波入于流沙”證《離騷》“忽吾行此流沙”¹⁶；其採用古文《尚書序》之例，如注《離騷》“五子用失乎家巷”引彼文云：“太康失國，昆弟五人，須於洛汭，作《五子之歌》，此佚篇也。”¹⁷又，注“武丁用而不疑”復引《尚書序》云：“高宗夢得說，使百工營求諸野，得諸傅巖，作《說命》是佚篇也。”¹⁸《章句》尤好引《易》辭注《離騷》，如引《易》“王臣蹇蹇，匪躬之故”注“余固知蹇蹇之爲患”¹⁹；引《易》“其臭如蘭”注“芳與澤其雜糅”²⁰；引《易·泰卦》“無平不陂”注“循繩墨而不頗”²¹；引《易》“闐其戶，闐其無人”注“國無人”²²。《章句》注文明引《左傳》說屈賦者凡三處：有印證本事者，如《離騷》“厥首用夫顛隕”注云：“自此以上，羿、澆、寒浞之事，皆見於《左氏傳》。”²³羿、澆、寒浞之事，俱見《左傳》襄公四年。又，注引《左傳》文公七年之“九歌”解釋《離騷》之《九歌》，同屬此類。有引經語與屈賦互證者，如引《左傳》成公十年之“大厲”注《惜誦》“吾使厲神占之”²⁴。此外，《章句》亦明引《論語》注《離騷》，如引《衛靈公》“君子疾沒世而名不稱焉”注“恐脩名之不立”²⁵等。王逸屢屢引用經語與屈賦互證，無非是爲了證明屈原依託經義以立言。

洪興祖《補注》同樣援引經語注釋屈賦，而且對《章句》多有補充，如引《左傳》“大崩曰敗績”證《離騷》“恐皇輿之敗績”，引《論語·陽貨》“日月逝矣，歲不我予”證《離騷》“恐年歲之不吾與”，引《憲問》“羿善射，奭盪舟，俱不得其死

14 洪興祖：《楚辭補注》，頁9。

15 洪興祖：《楚辭補注》，頁32。

16 洪興祖：《楚辭補注》，頁44。

17 洪興祖：《楚辭補注》，頁21。

18 洪興祖：《楚辭補注》，頁38。

19 洪興祖：《楚辭補注》，頁9。

20 洪興祖：《楚辭補注》，頁17。

21 洪興祖：《楚辭補注》，頁23。

22 洪興祖：《楚辭補注》，頁47。

23 洪興祖：《楚辭補注》，頁22。

24 洪興祖：《楚辭補注》，頁124。

25 洪興祖：《楚辭補注》，頁12。

然”證羿、澆故事等,不一而足。

或許有學者認為,漢宋注家據詞語重合互見為說,論證方法流於表面,甚或說王逸為駁斥班固,不惜矯枉過正。其實,明、清兩代《楚辭》大家如汪瑗和蔣驥等,似乎已措意及此,所以在沿用前代注家論證方法的同時,又加以擴充和完善,使論證層面更形深廣,更能觸及屈原與儒經的內在聯繫。汪瑗《楚辭集解》除了把過往的字詞互證擴大到文法互證,更從思想傳承的層面論證屈賦與經書的關係。在文法互證方面,汪瑗注《離騷》“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”四句云:“此章本謂固世俗之工巧兮,競周容以為度。背繩墨以追曲兮,偈規矩而改錯。今以規矩繩墨二句橫入於中,而首尾申言之,蓋參錯文法耳。如《論語》‘君子謀道不謀食。耕也,餒在其中矣;學也,祿在其中矣。君子憂道不憂貧。’亦是此章法也。”²⁶說明《離騷》與《論語·衛靈公》同用“參錯文法”,把原本相接的兩句分置首尾。這是一種錯綜的修辭技巧,即透過改變語句順序,使整齊平直變為參差交錯,達致文句跳脫靈動而富有變化的效果。又注《離騷》“汨余若將不及”四句云:“《論語》曰:‘學如不及,猶恐失之。’《易》曰:‘君子終日乾乾夕惕。’若屈子有之矣。今人但知其德義之高,文章之妙,而不知其有所自來也。”²⁷汪氏往往借經書文句闡發《離騷》意蘊,此注點明屈子之德義根源於《易》及《論語》,不獨其文章為然。再如《離騷》“不吾知其亦已”,汪氏注云:“其亦已者,不求人知之詞,即《論語》‘人不知而不愠’之意。”²⁸汪氏注《離騷》“昭質”一語云:“此所謂昭質者,謂昭明其質性耳,如《易》‘君子以自昭明德’,《大學》‘在明明德’之意。”²⁹其注“黨人”云:“屈子此篇於黨人三致意焉。《論語》曰:‘君子群而不黨。’又曰:‘吾聞君子不黨。’”³⁰汪氏甚至認為屈賦中包含《春秋》筆法,其注“五子”云:“屈子書五子之名,而顯其微,闡其幽。而此章之言,亦自有先後輕重之序,可謂得《春

26 汪瑗:《楚辭集解》(北京:北京古籍出版社,1994年),頁50。

27 汪瑗:《楚辭集解》,頁38。

28 汪瑗:《楚辭集解》,頁54。

29 汪瑗:《楚辭集解》,頁344。

30 汪瑗:《楚辭集解》,頁317。

秋》之法矣。非屈子，其孰能之？”³¹杜預將《左傳》所釋《春秋》書法統稱為“五情”，細目為“君子”所言的“微而顯，志而晦，婉而成章，盡而不污，懲惡而勸善”（成公十四年）。“君子曰”以“非聖人，誰能修之”收結，汪氏謂“非屈子，其孰能之？”造語仿照《左傳》，旨在凸顯屈子上接聖人之崇高地位。然則，在汪氏意中，屈賦實有繼《春秋》而作之深意存焉。

戴震對屈子及其賦作推崇備至，《屈原賦注·目錄序》以為屈子“二十五篇之書，蓋經之亞。”據戴震《七經小記》，經數有七，其目為《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》，加上《論語》、《孟子》。可見戴震所稱之“經”，包含《論》、《孟》在內，“經之亞”即謂屈賦足以輔翼七經。

蔣驥《山帶閣注楚辭·楚辭餘論卷上》則沿用王逸的路子，舉例說明屈子之文本於六經，說：

余按：屈子之文，大抵原本六經。《天問》之“下方土”，則《商頌》語；《惜往日》之“聰不明”，則《易·象》詞。其他更不勝指屈。三后見《呂刑》，皆堯舜之臣。固為有據。³²

《天問》“下土方”，即本《詩·商頌·長發》“禹敷下土方”為文，朱子《集注》早已指出這點。³³“下土方”指天下各地。《惜往日》“諒聰不明而蔽壅”之“聰不明”即本《易》為說，《噬嗑》象辭云：“何校滅耳。聰不明也。”《夬》象辭亦云：“聞言不信，聰不明也。”“聰不明”指聽不明，譯成今語，即聰覺不靈敏。說屈子兩文本諸六經，無可疑者。蔣說精確不可移易，只可惜舉證太少。至於《離騷》“昔三后之純粹”之“三后”，蔣氏以為，依《呂刑》，當指伯夷、禹、稷，似乎不甚貼合文意。³⁴

31 汪瑗：《楚辭集解》，頁 62。

32 蔣驥：《山帶閣注楚辭》（上海：上海古籍出版社，1984 年），頁 186。

33 朱熹：《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，1987 年），頁 59。

34 金開誠、董洪利、高路明：《屈原集校注》（北京：中華書局，1999 年）云：“蔣驥說雖不為無據，但聯繫上下文義來看，‘三后’指賢君，‘衆芳’喻賢臣，實無可疑。”（頁 21）

如上所述,從王逸、洪興祖到汪瑗,再到戴震和蔣驥,不少古代《楚辭》學家都熱衷於從屈賦與經術互證的角度探討二者的傳承關係,歷經漢、宋、明、清而不衰。雖然如此,部分學者所持異議也不容忽視,最受注目者當然是朱熹。朱熹《楚辭集注序》讚賞屈原有“忠君愛國之誠心”,卻批評屈原為人,“或過於中庸,而不可以為法”,並推因於屈原“不知學於北方,以求周公仲尼之道”。³⁵ 這樣就把屈原排除在經術正統之外。綜觀朱子以後《楚辭》學的發展,朱子之說不但不被視為的論,甚或受到質疑和駁斥。汪瑗就曾批評朱子說屈子為人“或過於中庸”。《離騷》云:“依前聖以節中”,《惜誦》亦云:“令五帝以折中”。汪瑗注云:“節,樽節之意,如《書》節性惟日其邁,《易》節以制度之節。中,中道也。節中,謂樽節至於中道,不使有太過不及之弊也。觀此,則屈子之志行可見矣,孰謂其過于中庸而不可以為法哉!”³⁶ 據此,屈賦之“中”與《易》之中道若合符節。汪氏的反詰顯然是針對朱子。

對於屈原思想究屬何家的問題,近現代學者曾有過熱烈的爭論。主張屈原思想屬於儒家一脈的,如郭沫若《屈原研究》說:“屈原的思想是前進的,他是一位南方的儒者。”³⁷ 只是郭沫若沒有像前代《楚辭》學家般列舉屈賦與經語重合為證。從郭店楚簡的《五行》、《緇衣》等開始,到清華楚簡的《保訓》等,二十多年來,一批又一批的儒家文獻相繼在楚國故地出土或被發現,為儒學及儒典受楚人重視並在楚地流通傳播提供確鑿的實物證明。屈原及其作品深受儒學影響是自然不過之事。學者對此課題的探討,要稱得上研尋詳覈的,應數常森先生。2013年8月,常先生在南京大學文學院主辦的“經學與中國文獻文化國際學術研討會”發表了《屈原,作為儒典傳播與影響的重要個案》一文。常先生指出,屈原“幾乎是關於儒學傳播和接受的最重要的個案”³⁸,因而就把屈原放在經學傳承的脈絡中來加以考察。此文本著實證的原則,嘗試根據傳世和出

35 朱熹:《楚辭集注》,頁2。

36 汪瑗:《楚辭集解》,頁60。

37 郭沫若:《屈原研究》(上海:新文藝出版社,1941年),頁104。

38 南京大學文學院編:《經學與中國文獻文化國際學術研討會會議論文》(南京:南京大學,2013年),頁715。

士儒典證明屈賦與之有極強的關聯性。文中除了表列儒典(包括傳世的《尚書》、《詩經》、《左傳》、《論語》、《孟子》以及出土的《五行》)與屈賦相涉的內容,還論證屈原的“直”、“義”與《五行》的內在關聯性。所得結論是:“屈子接受了《尚書》、《詩經》、《左氏春秋》、《論語》、《五行》、《孟子》等儒典的巨大影響,他基於儒典、儒學的接受,建構了以道德和天命為雙翼的宏大歷史觀(他後來對天命的深刻質疑乃至否定則與後來荀子的立場符同),並凸顯了對君臣、君上與后妃關係的政教倫理關懷。”³⁹只可惜表中僅臚列儒典與屈賦相涉的內容,沒有清楚說明兩者的關聯所在,所作比較顯得粗略籠統,難免影響其論證的說服力。另外,文中未提及饒公《屈原與經術》,恐是一時失檢。

三、《離騷》與儒經詞語及文法相關考釋

在《離騷》引用經語方面,饒公文中條舉《離騷》與《論語》、《易》、《書》、《詩》、《左傳》,證明這些書屈原都讀得相當爛熟,並吸收了書中的詞語。饒公所列《離騷》與羣經互證之數,計有《論語》五條、《易》兩條、《書》三條、《詩》三條、《春秋》(實即《左傳》)一條,共十四條。謹條列《離騷》及與之相對應的經書原文,並逐一附注經書出處及所見前人注本如下:

《離騷》與《論語》詞語互證五例:

- | | |
|---------------|--|
| 1. 恐年歲之不吾與 | 日月逝矣,歲不我予(《陽貨》)(見洪興祖引 ⁴⁰) |
| 2. 恐脩名之不立 | 君子疾沒世而名不稱焉(《衛靈公》)(見王逸引 ⁴¹) |
| 3. 已矣哉,國無人莫我知 | 已矣哉,吾未見好德如好色者也(《子罕》) |

39 南京大學文學院編:《經學與中國文獻文化國際學術研討會會議論文》,頁715。

40 洪興祖:《楚辭補注》,頁6。

41 洪興祖:《楚辭補注》,頁12。

(見洪興祖引⁴²)

4. 不吾知其亦已 莫我知也夫(《憲問》)
5. 願依彭咸之遺則 竊比於我老彭(《述而》)(見汪瑗引⁴³)
吾將從彭咸之所居

《離騷》與《易》詞語互證二例：

1. 吾固知謇謇之為患 王臣蹇蹇，匪身之故(《蹇》象辭)(見王逸引)
2. 結幽蘭而延佇 同心之言，其臭如蘭(《繫辭上》)(王逸引此證“芳與澤其雜糅”)

《離騷》與《書》詞語互證三例：

1. 循繩墨而不頗 無偏無頗(《易·泰》)(見王逸引)
2. 皇天無私阿 皇天無親，惟德是輔(見汪瑗引⁴⁴)
3. 忽吾行此流沙 餘波入於流沙(《書·禹貢》)(見王逸引)

《離騷》與《詩》詞語互證三例：

1. 忽奔走以先後 予曰有先後，予曰有奔奏(《詩·大雅·綿》)(見王逸引)
2. 衆女嫉予之娥眉 螭首蛾眉(《衛風·碩人》)(見洪興祖引⁴⁵)

42 洪興祖：《楚辭補注》，頁 47。汪瑗云：“已矣哉者，絕望慨嘆之詞，猶《詩》‘亦已焉哉’，
《論語》‘已矣乎’之類是也。”《楚辭集解》，頁 106。

43 汪瑗《楚辭集解》云：“彭咸，一說即《論語》所稱之老彭。同為殷賢大夫，或一人與？”
頁 330。

44 汪瑗云：“《左傳》僖五年引《周書》：‘皇天無親，惟德是輔。’《書》曰：‘惟天無親，克敬惟
親。’”見氏著《楚辭集解》，頁 66。

45 洪興祖：《楚辭補注》，頁 15。

3. 見有城之逸女 有城方將(《商頌·長發》)(見王逸引)

《離騷》與《春秋》(《左傳》)一例：

1. 恐皇輿之敗績 大崩曰敗績(莊公十一年)(見洪興祖引⁴⁶)

上列十四例,除“不吾知其亦已”與“莫我知也夫”互證外,其餘皆已見於舊注,而以王逸、洪興祖爲主。饒公舉例不多,應是受《屈原與經術》原爲講演的性質所限,因而點到即止,用意在於啓發學子,使其舉一反三,自行探究。

就筆者綜合考察歷代《楚辭》著述所見,《離騷》詞語可與經書互證者遠多於上文所列,就中單音節詞甚夥,如《離騷》“帝高陽之苗裔”,“苗裔”與“胄裔”或“裔胄”同義。《左傳》記楚子西曰:“吳,周之胄裔也,而棄在海濱。”(昭公三十年)又,戎子駒支,“是四嶽之裔胄也”。(襄公十四年)“胄”、“裔”同義。劉向《九歎·逢紛》:“伊伯庸之末胄兮,諒皇直之屈原。”“胄”、“末”同義。《廣雅·釋詁一》云:“苗,末也。”是“苗”亦有“末”義。“裔”、“胄”、“苗”、“末”四字可以兩兩組合成同義複詞。“日月忽其不淹”之“淹”,用法同《左傳》宣公十二年“二三子無淹久”,皆指淹留;再如“夫唯捷徑以窘步”之“捷”,用法同《左傳》“待我,不如捷之速也”,皆指邪出之路,而“徑”,則同乎《論語》之“行不由徑”,指小路;又如王逸注引《詩·陳風·宛丘》“子之蕩兮”證“怨靈脩之浩蕩”之義,“浩蕩”指無思無慮;又如“保厥美以驕傲”之“保”,即恃,用法同《左傳》“保君父之命”等等,不煩贅舉。就算撇除這些詞不計,《離騷》雙音節詞見於經語者也不在少數。茲表列歷代注家所舉⁴⁷(已見饒公所舉者除外)及筆者所得例證綜合考釋如下表:(凡《離騷》詞語與經語相關者,用粗體標示)

46 洪興祖:《楚辭補注》,頁8—9。

47 此表所參考前人之說,主要根據崔富章主編:《楚辭集校集釋》(武漢:湖北教育出版社,2003年)。

	《離騷》	儒 經	考 釋
1	朕皇考曰伯庸。	《禮記·曲禮》：“祭父曰皇考。”《祭法》：“皇考廟。”《詩·周頌·雝》：“假哉皇考。”《儀禮·聘禮》：“孝孫某，薦嘉禮於皇祖某甫，皇考某子。”《詩·周頌·閔予小子》：“於乎皇考”、“休哉皇考”。	皇考之稱，經典多見，而所指互有同異，或指父，或指曾祖，或指太祖。饒公《伯庸考》根據劉向《九歎·逢紛》“伊伯庸之未胄兮，諒皇直之屈原”及《周頌·雝》“假哉皇考”等認為“伯庸”（即皇考）是屈原的遠祖。 ⁴⁸ 以《離騷》之“皇考”為父，是王逸以來相沿已久的看法。稽之經典，“皇考”雖不專屬父廟，但《離騷》既云皇考“名余曰正則”，依禮，子生三月而父親命之，如《白虎通·姓名篇》云：“故禮服傳曰：子生三月，則父名之於祖廟”，則王說不為無據。且戰國之際，固多以皇考稱父者。 ⁴⁹
2	名余曰正則兮，字余曰靈均。	《儀禮·士冠禮》：“以歲之正，以月之令。”	鄭玄注《士冠禮》：“正，猶善也。”“令”亦善也。依饒公說，“靈”亦善也。 ⁵⁰ 《離騷》以“正”、“靈”對舉，與《儀禮》近同。
3	紉秋蘭以為佩。	《禮記·內則》：“婦，或賜之佩，悅蘭茝，則受而獻諸舅姑。”	同以蘭茝為佩。
4	恐美人之遲暮。	《詩·簡兮》：“彼美人兮，西方之人兮。”	同稱“美人”。
5	何不改乎此度也。	《左傳》：“度不可改。”（昭公四年）	杜預注：“度，法也。” ⁵¹ 即法度。

48 《楚辭地理考·高唐考》附《伯庸考》，《饒宗頤二十世紀學術文集》卷十一《文學·楚辭論叢》，頁85—87。

49 參考崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁47—48。

50 饒公：《重讀〈離騷〉——談〈離騷〉中的關鍵字“靈”》，《饒宗頤二十世紀學術論文集》卷十一《文學·楚辭論叢》，頁64。

51 杜預：《春秋經傳集解》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁1248。

續 表

	《離騷》	儒 經	考 釋
6	來吾道夫先路。	《尚書·呂刑》：“王曰：吁！來，有邦有土，告爾祥刑。”《說命下》：“王曰：來，汝說！”《左傳》“將執戎子駒支。范宣子親數諸朝，曰：‘來，姜戎氏！’”（襄公十四年）《禮記·郊特牲》：“先路三就。”《左傳》記鄭賜子展先路。	“來”，可解為引道相招之辭。“先路”固可解為前路，即導引以啓道路，釋作君所乘先路，似亦可通。 ⁵²
7	彼堯舜之耿介。	《古文尚書》：“文王之耿光。”	耿介，蓋即耿光，古成語。
8	昔三后之純粹。	《尚書·呂刑》：“乃命三后，恤功于民。”又《詩經·大雅·下武》：“下武維周，世有哲王。三后在天，王配于京。”《易·文言》：“剛健中正，純粹精也。”	“三后”，蔣驥謂同《呂刑》，指伯夷、禹、稷。其餘注家持說不同。 ⁵³ 《下武》之“三后”，《毛傳》以為指“太王、王季、文王”。“三后”本身是三位賢君的概稱，在特定語境下，自有定指。只是作者若不言明，則所指何君，不易坐實。“純粹”指德行完美。
9	既遵道而得路。	《尚書·洪範》：“無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。”	以道路為喻。說詳下文。
10	曰黃昏以為期兮，羌中道而改路。	《儀禮·士昏禮》之請期為六禮之一，記親迎前事，有云：“期初昏。”	朱子《集注》云：“曰者，敘其始約之言也。黃昏者，古人親迎之期，《儀禮》所謂‘初昏’也。” ⁵⁴
11	初既與余成言。解佩纁以結言。	《左傳》：“壬戌，楚公子黑肱先至，成言于晉。丁卯，宋向戌如陳，從子木，成言于楚。”（襄公二十七年）《詩·邶風·擊鼓》云：“與子成說。”	成言，定約，亦即成立協議。《離騷》之成言，當與《左傳》同。成說猶言成言。 ⁵⁵

52 聞一多說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁 117。

53 崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁 120—123。

54 朱熹：《楚辭集注》，頁 6。

55 王樹枏說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁 168。

續 表

	《離騷》	儒 經	考 釋
12	衆皆競進以貪婪兮，憑不厭乎求索。	《左傳》：“貪恡無厭，忿類無期。”(昭公二十八年)	指其人貪著財利飲食，不知饜足，忿怒狼戾無有期度。
13	既替余以蕙纒兮，又申之以攬茝。 紛吾既有此內美兮，又重之以脩能。 女嬃之嬋媛兮，申申其詈予。	《左傳》：“申之以盟誓，重之以昏姻。”(成公十三年)	“申之以”、“重之以”，《離騷》與《左傳》用詞句式全同。“申”重言爲“申申”，王逸注：“申申，重也。”說詳下文。
14	哲王又不寤。	《詩·大雅·下武》：“下武維周，世有哲王。”	“哲王”之稱，首見《詩》文，其概念後來有所轉變。 ⁵⁶
15	背繩墨以追曲。	《禮記·經解》：“繩墨誠陳，不可欺以曲直。”《荀子·禮論》同。《書·說命》：“惟木從繩則正。”	以“繩墨”喻準則。
16	忍尤而攘垢。	《左傳》：“國君含垢”(宣公十五年)、“忍詢”(昭二十年)。	“忍尤攘垢”，猶言忍恥含辱。 ⁵⁷
17	步余馬於蘭皋。	《左傳》：“左師見夫人之步馬者。”(襄二十六年)《禮記·曲禮》：“步路馬。”	杜注：“步馬，習馬。”鄭玄《禮記》注：“謂行步而調習之也。”步余馬於蘭皋，當從此解。 ⁵⁸
18	進不入以離尤兮，退將復脩吾初服。	《左傳》士貞子諫殺荀林父，謂其“進思盡忠，退思補過”(宣十二年)。荀林父在朝則想着竭盡忠誠，在野則想着補救過失，堪稱“社稷之衛”。《書·召誥》：“知今我初服。”	“進”“退”分言。同稱“初服”。
19	夫何桀獨而不予聽。	《周書·洪範》曰：“無虐桀獨。”	“桀獨”一語重合。

56 詳參姜昆武：《詩書成詞考釋》(濟南：齊魯書社，1989年)，頁106。

57 朱季海說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁264。

58 俞樾說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁275。

續 表

	《離騷》	儒 經	考 釋
20	依前聖以節中。 《惜誦》：令五帝以折中。	《禮記·三年問》：“故先王焉，爲之立中制節。”《易》：“節以制度之節。”《書》：“節性惟日其邁。”	蘇雪林以爲，《離騷》節中二字當出於此。 ⁵⁹ 汪瑗云：“節，樽節之意；中，中道。節中，謂樽節至於中道，不使有太過不及之弊。” ⁶⁰
21	濟沅湘以南征。	《易·升》：“南征”。	南征，泛言前進。 ⁶¹
22	五子用夫家巷。	《尚書·序》曰：太康失國，昆弟五人，須于洛汭，作《五子之歌》。	王逸引《尚書·序》文，並云：“此佚篇也。”
23	羿淫遊以佚畋，又好射夫封狐。	《左傳》：魏絳引《夏訓》曰：“昔有夏之方衰也，后羿自鉏遷于窮石，因夏民以代夏政。恃其射也，不修民事，而淫于原獸。”（襄公四年）	用后羿故事。
24	澆身被服強圉兮，縱欲而不忍。	《詩·大雅·蕩》：“曾是彊禦。”《傳》：“彊梁禦善也。” 《詩·大雅·烝民》：“不畏彊禦。” 《論語·憲問》：“羿善射，彘盪舟，俱不得其死然。”	彊禦，猶強梁，暴猛多力之意。 ⁶²
25	后辛之菹醢。	《禮記》：“昔殷紂亂天下，脯鬼侯以饗諸侯也。”	見洪興祖引。 ⁶³
26	湯禹儼而祇敬，周論道而莫差。	《尚書》皋陶謂禹曰：日嚴祇敬六德。成王作《周官》曰：茲惟三公，論道經邦。	莫差，無差失也。蔣天樞：周，蓋就周初武王、周公言之。論道，指《牧誓》《無逸》等篇所論述。 ⁶⁴
27	循繩墨而不頗。	《易·泰卦》：“無平不頗。”	王逸注引。

59 蘇雪林說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁330。

60 汪瑗：《楚辭集解》，頁60。

61 汪瑗：《楚辭集解》，頁60。

62 汪瑗：《楚辭集解》，頁63。

63 洪興祖：《楚辭補注》，頁23。

64 蔣天樞說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁373。

續 表

	《離騷》	儒 經	考 釋
28	舉賢而授能。	《論語·子路》：“先有司，赦小過，舉賢才。”	同稱“舉賢”。 ⁶⁵
29	皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。夫維聖哲之茂行，苟得用此下土。	《尚書·康王之誥》：“皇天用訓厥道，付畀四方。”《詩》曰：“奄有下土。”《左傳》僖五年引《周書》：“皇天無親，惟德是輔。”《國語·晉語》記范文子云：“吾聞之，天道無親，唯德是授。”《書》曰：“惟天無親，克敬惟親。”《中庸》：“故大德者，必受命。”	下土，謂天下也。汪瑗云：“知此，則可以窺天人相與之際矣。” ⁶⁶
30	夫維聖哲以茂行。	《書·洪範》：“睿作聖，明作哲。”	“聖哲”一語所從出。
31	相觀民之計極。	《書·洪範》曰：“皇建其有極。”	“計極”一語所從出。
32	民生各有所樂兮，余獨好脩以為常。	《逸周書·常訓》云：“民生而有習有常。以習為常，以常為慎。”	民生有常。 ⁶⁷
33	解佩纓以結言，吾令蹇脩以為理……又何必用夫行媒。	《左傳》昭十三年：“行理之命，無月不至。”	崔駰有《婚禮結言》，蓋納徵問名之辭也。 ⁶⁸
34	夕歸次於窮石，朝濯髮乎洧盤。	《左傳》襄公四年記后羿自鉏遷于窮石。	用古事。

65 儒、墨學說多有對立，但均肯定尚賢。

66 汪瑗：《楚辭集解》，頁 66。《老子》第七十九章有云：“天道無親，常與善人。”語意與《書》、《左傳》相通。《說苑》之《敬慎》及《談叢》皆引此語。《敬慎》記孔子往周，觀太廟金人銘，中有“天道無親，常與善人”之語。若此則紀事可信，則《老子》亦引錄古語而已。黃公道家之《金匱》，則記為姜太公語。詳參劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》（北京：中華書局，1987 年），頁 390 及頁 259。

67 《逸周書》與現存《尚書》的關係，朱希祖《汲冢書考》已作詳細考論。屈守元說：“《逸周書》之於《尚書》，猶《韓詩外傳》之於《詩》，《大戴禮記》之於《禮》，皆屬於經學研究範圍。”見氏著：《經學常談》（成都：巴蜀書社，1992 年），頁 74。

68 朱季海說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁 484。

續 表

	《離騷》	儒 經	考 釋
35	望瑤臺之偃蹇，見有娥之佚女。	《詩》：“有娥方將，帝立子生商。”《左傳》哀六年：“彼皆偃蹇，將棄子之命。”	用古事。
36	雖誠美而無禮兮，來違棄而改求……心猶豫而狐疑，欲自適而不可。	《曲禮》：“卜筮者，所以使民決嫌疑，定猶豫也。”《儀禮·士昏禮》：“昏禮。下達，納采，用鴈。”《禮記·曲禮上》：“男女非有行媒，不相知名。”	鄭玄注“昏禮，下達”云：“達，通也。將欲與彼合昏姻，必先使媒氏下通其言，女氏許之，乃後使人納其采擇之禮。” ⁶⁹ 依周禮，男女判合，必以媒理為中介。 ⁷⁰ 此屈子重禮之表現。
37	理弱而媒拙，恐導言之不固。	《詩·召南·野有死麕》：“有女懷春，吉士誘之。”	《毛傳》：“誘，道也。道言即媒人所以道成之之言也。” ⁷¹
38	思九州之博大兮，豈唯是其有女。	《左傳》成公二年申公巫臣所謂“天下多美婦人，何必是”。	表喻如申公巫臣所言。 ⁷²
39	蘇糞壤以充幃。	《左傳》僖公二十八年：“是糞土也。”《論語·公冶長》：“糞土之牆。”	變稱“糞土”為“糞壤”。
40	勉阨降以上下。	《士昏禮》所謂“勗帥以敬先妣之嗣”。	勗亦勉也。 ⁷³
41	說操築於傅巖。	《書》：高宗夢得說，使百工營求諸野，得諸傅巖，作《說命》。《孟子》：傅說舉於板築之間。	汪瑗云：“王逸不見古文《尚書》，故曰是佚篇也。”今《尚書·說命上》云：“說築傅巖之野”。王逸以傳說遭遇形罰而為胥靡之徒以操築也。孔安國與五臣之說，則以傳說代胥靡而操築也。 ⁷⁴

69 鄭玄注，賈公彥正義，王輝整理：《儀禮正義》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁87。

70 《周禮·媒氏》掌萬民之判。《孟子·滕文公下》云：“不待父母之命，媒妁之言，鑽穴隙相窺，逾牆相從，則父母國人皆賤之。”《管子·形勢》云：“自媒之女，醜而不信。”《戰國策·燕策一》：“周之俗，不自取妻。且夫處女無媒，老且不嫁；舍媒而自衒，弊而不售。”

71 聞一多說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁528。

72 錢鍾書說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁555。

73 王樹枏說，見崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁587。

74 汪瑗：《楚辭集解》，頁407。

續 表

	《離騷》	儒 經	考 釋
42	時亦猶其未央。	《詩·小雅·庭燎》：“夜未央。”	見洪興祖引。 ⁷⁵
43	為余駕飛龍。	《易·乾》：“飛龍在天。”	見洪興祖引。 ⁷⁶
44	載雲旗之委蛇。	《詩·召南·羔羊》：“委蛇委蛇。”	同稱“委蛇”。 ⁷⁷
45	奏《九歌》而舞《韶》。	《尚書·益稷》：“簫韶九成。”	見王逸引。 ⁷⁸

上表所列《離騷》詞語與經語重合互見可相印證者約五十例，加上饒公所舉十四例，共有六十餘例。詞語互證的目的，在於說明兩者可能存在淵源關係。當然，除儒家經書外，諸子文獻中，也有一些與屈賦互見重出的詞語。然則，源於漢宋注家而為後人所承用的這種論證方法，豈不存在瑕疵而不可取？筆者以為不然。無可否認，詞語重合互見，只說明兩者存在或然而非必然的關係。但只要充分理解儒家及其餘諸子的學術淵源，或許就能減輕甚至消除對這種論證方法的疑惑。如所周知，“六經”（《樂》經早亡，餘者稱“五經”）早於以孔子為宗師的儒家而存在，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》不必說，就是孔子述作的《春秋》，其底本“不修春秋”也是魯國舊史。但“六經”或“五經”又皆孔子手定，盛載著孔子集大成的思想內涵，孔子以之教授弟子。孔門弟子既以經書為傳習範本，又加以發揚推衍，為經作傳，以輔翼之，形成經學，而後人傳授流布的這些儒家經傳可統稱為儒經。因此，從這個角度來說，沒有孔子便沒有儒家經書，沒有孔門弟子便沒有經學。就現存文獻所見，“六經”之名目，最早見載於《莊子》之《天運》及《天下》兩篇。《天運》記孔子對老子說自己治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經。如果認為這段記載帶有“寓言”成分，未可盡

75 洪興祖：《楚辭補注》，頁 39。

76 洪興祖：《楚辭補注》，頁 43。

77 “委蛇”作聯綿詞用，亦見《莊子》內篇《應帝王》、外篇《達生》《至樂》等。

78 洪興祖：《楚辭補注》，頁 46。

信,那麼,《天下》所言顯然是更接近事實的陳述。其文云:“其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者,鄒魯之士,搢紳先生多能明之:《詩》以道志,《書》以道事,《禮》以道行,《樂》以道和,《易》以道陰陽,《春秋》以道名分。其數散於天下,而設於中國者,百家之學,時或稱而道之。”不單鄒魯之士、搢紳先生(也就是孔子及其弟子)皆能明經,就是百家也時有稱道其書者。即舉《儀禮》及《周禮》兩種儒經為例,《墨子》之《節葬下》、《非儒下》、《公孟》諸篇皆引述儒者之《禮》為妻、長子服三年喪之文,其所引據者同乎《左傳》叔向之言,卻異於今本《喪服》。⁷⁹《管子》糅合儒、法、道諸家思想,書中言禮,多同於《周禮》,清人惠士奇《禮說》對此考證詳贍精確,楊向奎先生承其餘緒,提出“《周禮》在齊”的命題。⁸⁰凡此足可證明,六經非儒家所獨專,實為百家學術的源頭。也就是說,諸子百家中,除儒家外,墨、名、法、道諸家之學,無不出入於六經,只是各家傳習的文本容或有異而已。百家爭鳴,呈現不同的學術面貌,在不同程度上反映各家對六經的傳承和轉化的結果。以孔子為首的儒家,與周代的保氏之“儒”有淵源關係⁸¹,在傳承和弘揚六經方面,自然要比其餘諸家超卓得多。荀子之學出於孔子,主張天地人事盡在五經之中,故《勸學》指示治學途徑:“始乎誦經,終乎讀禮。”經書指《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》。荀子最有功於五經的傳授,發揮著由先秦儒家過渡到漢儒的樞紐作用。漢代諸經傳受,幾無一不自彼出,舉例如毛詩、魯詩、韓詩、《左傳》、《穀梁傳》、大小《戴記》等,無不源自荀子之學。

就文獻傳承來源而言,諸子百家同源,各家傳習的典籍,都與六經存在或多或少的關聯性。那麼,各種典籍詞語出現重合互見的情況,是自然不過的事

79 詳拙著:《春秋左傳禮制研究》(上海:上海古籍出版社,2012年),頁33。

80 楊向奎:《〈周禮〉在齊論——讀惠士奇〈禮說〉》,《管子學刊》,1988年第3期,頁3—9。

81 “儒”見於《周禮》,是保氏之變名,保氏以禮樂射御書數六藝設教,故通曉六藝的人可稱為儒,談禮的典籍亦得稱為“儒書”。據《左傳》,魯公宮中藏有“儒書”和“禮書”,兩者蓋同實。又,《左傳》哀公十七年記,齊魯二君結盟,孟武伯相禮,齊侯稽首,而魯公但拜而不稽首。孟武伯的理據是:“非天子,寡君無所稽首。”四年後,齊魯又結盟,齊人以當年不稽首之事怪責魯侯,謂“唯其儒書,以為二國憂”。然則,“儒書”當為孟武伯禮辭所從出。孟武伯曾向孔子問學(見《論語》、《為政》問孝及《公冶長》問子路、冉求、公西赤有否仁德兩章)。詳拙著:《春秋左傳禮制研究》,頁104—106。

情。而屈賦與諸子重合互見的詞語，或說明兩者可能也有同源的關係。就在屈原生活的時期(稍後於荀子)，儒經或儒學在楚地流傳，是不爭的事實，大批在楚故地出土的儒家文獻可以提供確證。

上舉《離騷》詞語與經語重合互見的六十餘例中，固然有一般用語，如“貪婪”、“癡獨”等，但更多的是關乎義理或思想內涵者，如“正靈”、“內美”、“中正”、“純粹”、“導道得路”、“繩墨”、“節中”、“折中”、“計極”、“民生有常”、“無禮”等。通過《離騷》與儒經的相互參驗，可以闡明兩者可能存在相屬的關係，從而推知屈原思想之淵源及其脈絡之相承。總之，上舉《離騷》詞語與儒經重合互見的例證，足以說明兩者在思想和表述上可能存在淵源關係。由此可見，如說屈原常常引用經語，應當不違事實。下文將探明的《離騷》與經義相通的現象，更可為此提供佐證。

再以文法或修辭論，《離騷》可與經書互證者，除汪瑗論及者(“參錯文法”，甚至“微而顯”的筆法)外，表中所列可補汪瑗之缺者，如古文之“互訓結構”，有合用、分用、單用及單用重言等多種形式。“申”與“重”為互訓結構，《爾雅·釋詁》云：“申，重也”可證。就《離騷》所見，“申”與“重”有單用而以“申之以”與“重之以”出現者，如“既替余以蕙纒兮，又申之以攬茝”，又“紛吾既有此內美兮，又重之以脩能”，其單用而重言者有“女嬃之嬋媛兮，申申其詈予”。就現存文獻而言，這種句式，僅見於《左傳》，成公十三年云：“申之以盟誓，重之以昏姻”，“申之以”與“重之以”用詞、句式與《離騷》全同，僅分用與單用之別而已。《荀子·富國》則云：“爵服刑賞以申重之。”“申”與“重”合用。⁸²其所取法，與《離騷》不同。他如《離騷》云：“進不入以離尤兮，退將復脩吾初服”，“進”與“退”對言，亦見於《左傳》。宣公十二年，士貞子諫殺荀林父，謂其“進思盡忠，退思補過”。“進”與“退”分別指在朝與在野。荀林父在朝則想着竭盡忠誠，在野則想著補救過失，堪稱“社稷之衛”。屈原在朝不被信任，反遭讒毀，在野則復修其品德。

82 參考殷煥先：《簡論聯綿詞的意義》，《山東教育學院學報》，1994年第1期，總第41期，頁14。“申之以”單用，還見諸《儀禮》、《禮記》等文獻。

屈原賦中多用經語，固然是事實，但當中涉及的古史傳說卻與經書所載互有同異，這也是治騷者所不可不知的事實。前人早已措意及此。如“九歌”之稱，既見於《尚書·大禹謨》及《左傳》，亦見於《山海經》（《大荒西經》云：“[夏后]開上三嬪於天，得《九辯》與《九歌》以下。”）洪興祖早就說過：“《騷經》、《天問》多用《山海經》。”錢杲之也說：“原詞多用《山海經》，不專據《尚書》也。”⁸³表明屈原之詞並非只據《尚書》為言，其實也多用《山海經》故事。金開誠等《屈原集校注》說：“屈原辭中關於古代神話、古史傳說的記述並不完全採用儒家經典之說，而是往往別有傳承。”⁸⁴前人的這種認識是完全正確的。只有《山海經》的《九歌》才與屈賦《九歌》相當。假如對此缺乏充分的認識，難免會將屈賦與經書強相牽附，而不得其解，正如劉永濟所說：“屈子用古事，多與儒書所傳異，而與《竹書》同。蓋皆孔子刊落之說，故注家往往不得其解，而強為之說。”⁸⁵必須辨明的是，取屈賦所述史事與儒經以至《山海經》、《竹書紀年》等相比較，就會發現其間異同相當複雜，並非如蒙文通“古史分三系說”所言般涇渭分明。蒙文通《古史甄微》主張古史傳說分三系：一是鄒魯系統，以《孟子》之說為宗，以上合六經及《墨子》等；二是三晉系統，以《韓非子》為宗，以上合《竹書紀年》；三是荆楚系統，以《楚辭》為宗，以上合《山海經》。⁸⁶現以啓、益之事為例檢驗其說。除《天問》外，古書所記啓、益之事大抵可分為兩說：一說，禹禪位於益，而益讓予啓，諸侯去益而朝啓，啓遂即天子之位，《孟子·萬章上》、《墨子·尚賢》、《史記·夏本紀》等主之；另一說，禹禪位於益，啓卻以友黨攻殺益，而奪其天下，《韓非子·外儲》、《竹書紀年》、上博簡《容

83 崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁336。

84 金開誠等：《屈原集校注》，頁69。

85 崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁340。《離騷》與《竹書》相合，如“日康娛而自忘兮，厥首用夫顛隕”，《竹書》云：“浞恃澆，皆康娛，日忘其惡，而不為備。”

86 蒙文通：《古史甄微》（成都：巴蜀書社，1999年），頁9。姜亮夫：《三楚所傳古史與齊魯三晉異同辨》，亦取屈、宋文中所傳古史，與齊、魯、三晉之所傳互相比較，說明其間的差別。詳氏著《楚辭學論文集》（上海：上海古籍出版社，1984年），頁91—120。姜文原載《歷史學》1979年第4期，上距蒙文通撰成《古史甄微》之時已有數十年。

成氏》等主之。⁸⁷《天問》云：“啓代益作后，卒然離蠶。”審其語意，“當是根據後一種傳說而發問”。⁸⁸然則，就啓、益之事而言，楚系（《天問》、上博簡《容成氏》）與鄒魯系（《孟子》）相悖，而與三晉系（《韓非子》、《竹書紀年》）相合。⁸⁹應該說，即使在戰國或以前，典籍所傳史說，往往參差不齊，情況頗為複雜，衆說之間不無互相滲透和雜糅的可能，有時候難以分清不同的譜系和統屬。

四、《離騷》與經義相通考要

屈賦與儒經在思想方面的關聯性更值得注意，如《懷沙》“重仁襲義兮，謹厚以爲豐”可爲明證。饒公指出，《離騷》所表現的思想與經義一脈相通。此說最爲有見，足以作爲屈原與經術密切關聯的最有力的證明。饒公舉“內美”與“中正”爲證，說：

（一）脩能與內美——“紛吾既有此內美兮，又重之以脩能。”“脩能”，《易·乾·文言》：“君子進德修業，忠信所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。”“內美”，《易·坤·文言》：“君子黃中通理，正位居體，美在其中；而暢於四支，發於事業也。”“脩能”與“修辭”，是“進德”的一體兩面。屈原的“脩能”，正是《易經》的“進德修業”。“脩能與內美”，是分內外兩層講的。……（四）中正——“耿吾既得此中正”，“依前聖以折中兮”。“中”的觀念也是《易經》的主要觀念。

誠如饒公所言，《離騷》的“脩能”體現《易經》“進德修業”的精神。《離騷》既說

87 《孟子》與《墨子》相合，而《韓非子》與《汲冢古文》相合，見蒙文通：《古史甄微》（成都：巴蜀書社，1999年），頁9。《天問》與《竹書紀年》互證，詳劉盼遂：《由〈天問〉證〈竹書紀年〉益于啓位啓殺益事》，載《劉盼遂文集》（北京：北京師範大學出版社，2002年），頁16—17。《容成氏》云：“禹於是乎讓益，啓於是乎攻益自取。”詳馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁277。

88 金開誠等：《屈原集校注》，頁345。

89 蒙文通：《天問本事》引《韓非子》證“啓代益作后”之事，見《經史抉原》（成都：巴蜀書社，1995年），頁361。

“紛吾既有此內美”，又說“耿吾既得此中正”，兩語句式相同，意思相合。屈原所進之“德”（內美）即“中正”無疑。“中正”一詞，多見於《易》，表現《易》的主要觀念。《乾·文言》云：“大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。”《易》陽爻與陰爻分別以五、二為中。屈萬里《先秦漢魏易例述評》卷上《彖象傳例》云：“凡陽居五，陰居二，皆曰中正。”舉例如《訟·彖傳》九五云：“利見大人，尚中正也。”《同人·彖傳》六二、九五云：“中正而應”。中正或稱正中，如《巽·象傳》九五云：“九五之吉，位正中也。”又稱中直，“凡中正、正中、中直者皆吉，中者則多吉。此無偏無頗，無過不及，所以深合孔子中庸之道也”。⁹⁰中庸講求無偏無頗、無過無不及，正源於《易》的中正之道。屈原說的“節中”或“折中”深契此義。《離騷》云：“依前聖以節中。”《惜誦》亦云：“令五帝以折中。”依汪瑗說，“節，樽節之意，如《書》‘節性，惟日其邁’，《易》‘節以制度’之節。中，中道也。節中，謂樽節至於中道，不使有太過不及之弊也。觀此，則屈子之志行可見矣，孰謂其過于中庸而不可以為法哉。”⁹¹明乎此，可知屈賦數數言之的“中”與《易》的中道息息相通。

《離騷》曾言“昔三后之純粹”，“純粹”即《易·乾·文言》之“剛健中正，純粹精也”，指精神的純潔精粹。“純粹精”就是“中正”的內質。純、粹二字之本義，分別指絲淨、米精，了無雜質，《易》及屈賦同樣以此比喻德行完美。屈原在其賦中一再自言具備這種完美的內質，除《離騷》自言既有“內美”、既得“中正”外，《遠遊》也說：“精醇粹而始壯”，“精醇粹”同“純粹精”。戴震即以“純”字推許屈原，《屈原賦注·目錄序》云：“予讀屈子書，久乃得其梗概，私以謂其心至純，其學亦至純，其立言指要歸於至純。”⁹²“純”指純粹中正，也就是戴震《原善》說的“純懿中正”。戴氏云：“人之神明出於心，純懿中正，其明德與天地合矣。”又云：“純懿中正，如是之謂理義。”又云：“純懿中正，道之則也。”⁹³“純

90 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：學生書局，1985年），頁18—19。有關《易》中正之道的論述，尚可參戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年），頁94—96。

91 汪瑗：《楚辭集解》，頁60。

92 戴震：《屈原賦注》，卷首自序，《國學基本叢書》（上海：商務印書館，1936年）。

93 戴震：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁337、341、344。

懿中正”實本上引《易·乾·文言》為說。後漢闕名氏《涼州刺史魏元丕碑》有云：“稟乾氣之純懿”，即用《易》文。

屈賦的“中正”，不但根源於《易》，還可從《尚書》找到其依據。在《尚書》裏，“中”同樣富於哲理，是治道的極則。《論語·堯曰》記堯命舜之辭中有“允執其中”一語，舜亦以此命禹。《中庸》記孔子說：“舜其大知也與！”“執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！”據傳世典籍所記，“執中”不僅為堯、舜、禹相承的治道的最高典範，帝嚳早就“執中而獲天下”（《大戴禮記·五帝德》），商湯亦“執中立賢無方”（《孟子·離婁下》）。清華簡《保訓》記錄周文王臨終對太子發所作遺命，講述舜與商王先祖王亥之子上甲微所行中道。簡文述說舜“求中”，具體做法是“自稽厥志，不違于庶萬姓之多欲。厥有施于上下遠邇，迺易位邇稽，測陰陽之物，咸順不逆。”結果“舜既得中”。“舜既得中”，中即中道、中正，很容易使人聯想到屈原說自己“耿吾既得此中正”。將簡文與《中庸》“舜好問而察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民”合證，可得出像李學勤先生所說的舜施政的內容，即“舜施政於上下遠邇，總要設身處地，就近考察，這是‘察邇言’；測度陰陽（意即正反）之事，這是‘執其兩端’，從而達到中正之道，所以簡文說舜做到‘得中’了。”⁹⁴舜之“得中”，自然成為屈原對君主的期許。《離騷》云：“瞻前而顧後兮，相觀民之計極。夫孰非義而可用兮，孰非善而可服”。《尚書》中，“極”指極至之理，其概念與“中”相當，《洪範》云：“皇建其有極”、“會其有極，歸其有極”。《君奭》亦云：“作汝民極”。鄭玄以“中”解說兩“有極”句云：“謂君也當會聚有中之人以為臣也，臣也當就有中之君以事之。”“極”有中正、標準、法則之義。⁹⁵屈復引《洪範》原文及《疏》“人君為民之主，大自立其有中之道”⁹⁶解說“計極”之意，是已。人生而有常法可以依循。“計極”，蓋即人民行為計謀的極則。為君者的職責，在於瞻前顧後，審視人民的行為計謀，辨明善惡，判斷他們這樣做是否合乎中道，使“民知其至”（“至”即極至，也就是中道。見

94 李學勤：《初識清華簡》（上海：中西書局，2013年），頁12。

95 參黃忠慎：《〈尚書·洪範〉考辨與解釋》（新北：花木蘭文化出版社，2011年），頁109。

96 崔富章主編：《楚辭集校集釋》，頁383。

《逸周書·常訓》) 97。屈原正是以舜作為君主效法的對象。其言與舜之所為當有淵源的關係。

《離騷》云：“依前聖以折中兮，喟憑心而歷茲。濟沅湘以南征兮，就重華而陳辭。”意謂自己執持前代聖哲中道，卻逢時不幸，心中憤懣，喟然可嘆。於是南行渡過沅湘，向舜陳述申訴之辭，請其為己斷案。辭，本義為訟說，有理辜之意，謂文辭足以排難解紛。98《尚書·呂刑》記周穆王說明審案必須中聽，辨明與訟雙方的訟斷，云：“明清於單辭，民之亂，罔不中聽獄之兩辭，無或私家於獄之兩辭。”諸辭皆為訴訟之辭。屈原陳辭，猶如與訟而陳述其申訴之辭。

抑有進者，屈子的“中正”思想並不受經書所限，而是呈現出獨特的多元融合的特質。王逸以為，屈原生日，得陰陽之正中，內含天地之美氣。王逸又以“得此中正之道，精合真人，神與化游”說解《離騷》“跪敷衽以陳辭兮，耿吾既得此中正。馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征”之意。涂又辛採用王逸說，將“中正”理解為道德，並指依精氣說，道德也就是精氣，即正氣。涂先生又根據“耿吾既得此中正”與“紛吾既有此內美”在句型及詞性詞序上的對應關係，指出“中正”就是“內美”。而“‘內美’就是‘內得’、‘內德’、‘中得’，都是充滿胸中或心內的精氣，‘中正’亦然。”99今考《遠遊》開首說：“悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。質菲薄而無因兮，焉托乘而上浮。”其所托乘者就是“正氣”，亦即精氣。屈子所言，確實可與《管子》的《內業》及《心術》等篇的“精氣”說相互印證。《管子·內業》云：“精也者，氣之精者也”，“凡物之精，此則為生：下生五谷，上為列星；流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。”《管子》之“氣”，亦即“道”。精氣內藏，即得“道”於中，自能洞悉天下萬物的變化，無往而不利，以至於成為聖人。精氣又稱“靈氣”，“靈氣在心，一來一逝，其細無內，其大無

97 詳參葛志毅：《釋中——讀清華簡〈保訓〉》，載《邯鄲學院學報》，2012年9月，第22卷第3期，頁21—34。

98 段玉裁注、許惟賢整理：《說文解字注》（南京：鳳凰出版社，2007年），頁752、1288。

99 涂又辛：《論屈原的精氣說》，載張正明主編：《楚史論叢初集》（武漢：湖北人民出版社，1984年），頁187。其實，涂又辛的老師馮友蘭早就注意到屈子的精氣說。馮友蘭《中國哲學史新編》指出，遠遊所托乘的是正氣，求之之法在於“漠虛靜以恬愉兮，淡無為而自得”。所謂“自得”即《離騷》之“中正”、“內美”，亦即《內業》之“中得”、《心術下》之“內德”。詳參馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1984年），第2冊，頁241、243、244。

外。所以失之，以躁爲害。心能執靜，道將自定”。《心術下》云：“氣者，身之充也”，“充不美，則心不得”。充矣美矣，然後謂之“內得”，或言“內德”、“中得”。精氣“內得”，“乃能窮天地，被四海，中無惑意，外無邪災。心全於中，形全於外。不逢天災，不遇人害”，達致王逸所說的真人的境界。如所周知，《管子》的精氣說，代表齊稷下學派倡言的黃老養生之學。¹⁰⁰ 屈賦與之相通，反映屈原的思想亦受稷下學派的影響，這與他多次使齊，或訪學於稷下，不無關係。據此可見，屈原的“中正”、“內美”不但與《周易》、《尚書》相合，更與《管子》互通。應該說，屈原在吸收儒經精義之餘，還融通他家思想，鎔鑄新意。然則，屈原的思想，既根柢於儒經，又糅合了可與之相互融通的其他思想，調和折衷，同條共貫，呈現出一種多元融合、恢廓宏遠的特質。

要說屈賦所用衆多意象中最能體現其“中正”精神的，莫過於道路意象。汪瑗早就注意到《離騷》中道路的思想意涵，汪瑗此說十分準確，《離騷》從“乘騏驥以馳騁兮，來吾導夫先路”到“曰黃昏以爲期兮，羌中道而改路”的一段文字，“大概俱以道路爲喻，讀者亦不可不知。”¹⁰¹ 現引錄《離騷》中與道路相關文句如下：

乘騏驥以馳騁兮，來吾導夫先路。……彼堯舜之耿介兮，既遵道而得路。
 何桀紂之猖披兮，夫唯捷徑以窘步。惟夫黨人之偷樂兮，路幽昧以險隘。
 豈余身之憚殃兮，恐皇輿之敗績。忽奔走以先後兮，及前王之踵武。
 ……曰黃昏以爲期兮，羌中道而改路。¹⁰²

姜亮夫《楚辭通故》也拈出“道”、“路”兩字爲探明屈子思想的關鍵詞，他說：“道與路兩字爲考見屈子思想之重要用詞。”¹⁰³ “道”，《說文》云：“所行道也。”

100 一向被視爲雜家代表的《呂氏春秋》，其養生論與《管子》一脈相承。詳參何志華：《呂氏春秋管窺》（香港：中華書局，2015年），頁124—130。

101 汪瑗：《楚辭集解》，頁43。

102 “曰黃昏以爲期兮”二句，洪興祖所見《章句》本有之，但王逸無注，自洪氏以後，學者疑爲衍文。但亦有持異議者。可參金開誠等：《屈原集校注》，頁19。

103 姜亮夫：《楚辭通故》（濟南：齊魯書社，1985年），第二輯，頁348。

金文從行、從止、從首，象人行走於道路之上，本義為道路。“路”，《說文》云：“道也。”字從足、從各，表示行走之意，本義亦為道路。戴震《孟子字義疏證·緒言》談及“道”、“行”、“路”三字在經典中的使用情況：“古人稱名，道也，行也，路也，三名而一實，惟路字專屬途路。《詩》三百篇多以行字當道字。”¹⁰⁴要言之，“道”、“路”同義，但“道”使用時間較早，字義兼虛實而有之，引申義最為豐富，包括“人物所必遵從的規律、必恪守的原則、事物運動變化的過程等”¹⁰⁵。對人而言，“道”表示人所力行的正道。

姜亮夫《楚辭通故》將屈賦中“道”的用法歸納為四種：“一作導之借，二作道路引申之義，三則普通道路字，四則以道為一切事物內質外形運行變化之總原則。”¹⁰⁶舉《離騷》為例，除未見用作萬物運行變化的總原則（如《遠遊》“道可受兮不可傳”）外，篇中所見“道”借作“導”（引導）的例子有“來吾道乎先路”，含引申義如治道的有“周論道而莫差”、為人之道的有“夫孰異道而相安”，作普通道路解的則有“遭吾道夫崑崙”。見於《離騷》的“路”，有“路幽昧以險隘”、“回朕車以復路”、“路曼曼其脩遠”、“路脩遠以周流”、“路脩遠以多艱”、“路不周以左轉”。大抵而言，“道”寄託了屈原的理想，而“路”則指向所面對的現實，但也有例外，尤以“道”、“路”同見一句較為明顯。如“既遵道而得路”，指堯舜光明正大，所遵循之“道”，自是正道，所得之“路”，自是康莊大道。“羌中道而改路”，以男女約定婚期為喻，指對方中途變心，改行他路。

汪瑗和姜亮夫雖然都注意到屈賦中的“道”、“路”意象，但卻未能進一步闡明“道”、“路”概念與《尚書·洪範》的思想存有淵源的關係。《楚辭》中收錄了一些漢人代屈原立言的擬作，其中劉向《九歎·思古》一節，就模擬屈原的口吻批評楚王說：“背三五之典刑兮，絕《洪範》之辟紀。”王逸注云：“《洪範》，《尚書》篇名。箕子所為武王陳五行之道也。言君施行，背三皇五帝之常典，絕去

104 戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》（北京：中華書局，1982年），頁79。

105 張立文主編：《中國哲學範疇精粹叢書——道》（臺北：漢興書局有限公司，1994年），頁1。

106 姜亮夫：《楚辭通故》，第二輯，頁347。

《洪範》之法紀，任意妄為，故失道也。”¹⁰⁷劉向代屈子立言，貶斥其君因絕去《洪範》法紀而導致失道。劉向這樣說，想是洞悉屈賦所見思想與《洪範》大有關聯的緣故。道路意象及其背後的含意就是如此。《尚書·洪範》云：

無偏無陂，遵王之義；無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。

《洪範》是周武王訪於箕子，箕子為之講述九類治國大法。依偽孔《傳》，《洪範》就君王而言，故“無偏無陂”兩句《傳》云：“言當循先王之正義以治民。”“無有作好”《傳》云：“言無有亂為私好、惡，動必循先王之道路。”¹⁰⁸孔《疏》云：“更言大中之體。為人君者，當無偏私、無陂曲，動循先王之正義；無有亂為私好，謬賞惡人，動循先王之正道；無有亂為私惡，濫罰善人，動循先王之正路。”¹⁰⁹《荀子》一書曾兩次引用《洪範》“無有作好”以下四句，《脩身》引述其文，然後說：“此言君子之能以公義勝私欲也”¹¹⁰；《天論》引述此數語，旨在論證王道不偏，即不能偏好或偏惡。¹¹¹荀子話中的“君子”，當兼君臣而言。對於《洪範》中“道”字的意涵，張亨有一番很好的說明：“這裏從道路到王者的道路，到遵從王者之路，應該如何遵行王者之路。然後‘王者之路’又凝結為意義更豐富的‘王道’。一般道路應有的平、直被用作‘王道’的象徵；而這象徵指向‘道德’的方向。作為王者當為公平正直，作為臣民也應該公平正直。‘作好’、‘作惡’或偏頗都是不客觀、不理性的。這種道德理念和實踐成為‘道’的核心，也成為終極的價值判準。”¹¹²王道以中正為本，治國者只有遵循王道，執持中正，無偏無頗，

107 洪興祖：《楚辭補注》，頁 307。

108 偽孔安國傳，孔穎達正義，黃懷信整理：《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007 年），頁 463—464。

109 偽孔安國傳，孔穎達正義，黃懷信整理：《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007 年），頁 464。

110 王天海：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005 年），頁 75。

111 王天海：《荀子校釋》，頁 695。

112 張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：臺灣大學出版中心，2014 年），頁 496。

才能走上平坦正直的大道。司馬遷《史記·屈原列傳》謂屈平“正道直行”¹¹³，顯然是說屈原身體力行，踐履中正之道。

無獨有偶，在《孟子》中，“路”是考見孟子仁義觀的關鍵詞。《孟子》賦予“路”哲學的內含。《告子上》記孟子曰：“仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”路為大道，象徵人所遵循的準則和規範。仁內義外，內外合一。《離婁上》云：“仁，人之安宅也；義，人之正路也。”《盡心上》亦云：“居惡在，仁是也；路惡在，義是也。居仁由義，大人之事備矣。”仁為安心之所，是人的歸宿。義為人之正路，遵路行義，方能宅心於仁。兩相比較，屈賦中“道路”的含意與《洪範》相通，而《孟子》言“路”，或本於《洪範》，而將之納入自己的仁義範疇內。

五、結 論

王逸標舉屈賦“依託五經以立義”，並列舉文例為證。姑勿論王逸所舉各例是否恰當、是否流於附會或求之過深，《離騷》堪與經書互證，不容置疑，而這種論證方法，一直為後人所承用。洪興祖對王逸說多所補充。明、清兩代，《楚辭》學家如汪瑗和蔣驥等，既沿用前人的論證方法，又加以擴充和完善，揭示屈賦與經術更深層次的關聯。汪瑗《楚辭集解》除了把過往的字詞互證擴大到文法互證，更從思想傳承的層面論證屈賦與經書的關係，甚至認為屈賦的深意在於續《春秋》書法。戴震對屈子其人其賦推崇備至，將其心其學定性為《周易》的“純懿中正”，並指屈賦“蓋經之亞”，足以輔翼七經（《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》、《論語》、《孟子》）。在近現代學者中，饒公是提出“屈原與經術”命題的第一人。饒公《屈原與經術》列舉了十四條《離騷》與《論語》、《易》、《書》、《詩》、《左傳》互證的文例，再加上筆者舉證的五十餘例，足以證明屈原對儒經相當爛熟，故能吸收書中的詞語。除沿用前人的方法進行詞語互證外，饒公還從思想層面，舉“內美”與“中正”為例，指出《離騷》所表現的思想與經

113 司馬遷：《史記》，頁 2482。

義一脈相通,深化了有關的研究。《離騷》“紛吾既有此內美”與“耿吾既得此中正”相合,“內美”的涵義即“中正”。“中正”一詞,多見於《易》,為其主要觀念。屈原說“節中”或“折中”,皆深契其義。值得注意的是,屈原的“中正”不但與《易》、《書》契合,更與《管子》相通,表現出一種兼融眾長的特質,也因此成就了屈原思想的獨特性。屈原的“中正”內質,主要通過“道路”的意象呈現出來。賦中所言“道”或“路”,實源於《洪範》。由是而知,屈原的德行也植根於經術,不獨文章為然。就概念內涵而言,“屈原與經術”其實相當於屈原的經學。正如司馬遷所說的那樣,屈原“正道直行”,就是其經學思想的外在體現。然則,從本文所舉詞語、文法及思想各例,庶幾可以呈現屈原接受和融合儒經的面貌。

(作者:嶺南大學中文系教授)

引用書目

一、專書

- 王天海：《荀子校釋》。上海：上海古籍出版社，2005年。
- 王先謙：《釋名疏證補》。上海：上海古籍出版社，1984年。
- 舊題孔安國傳，孔穎達正義，黃懷信整理：《尚書正義》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 司馬遷：《史記》。北京：中華書局，1982年。
- 朱熹：《楚辭集注》。上海：上海古籍出版社，1987年。
- 杜預：《春秋經傳集解》。上海：上海古籍出版社，1988年。
- 何志華：《呂氏春秋管窺》。香港：中華書局(香港)有限公司，2015年。
- 汪瑗：《楚辭集解》。北京：北京古籍出版社，1994年。
- 李學勤：《初識清華簡》。上海：中西書局，2013年。
- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》。臺北：學生書局，1985年。
- 屈守元：《經學常談》。成都：巴蜀書社，1992年。
- 金開誠、董洪利、高路明：《屈原集校注》。北京：中華書局，1999年。
- 洪興祖：《楚辭補注》。北京：中華書局，1986年。
- 姜亮夫：《楚辭學論文集》。上海：上海古籍出版社，1984年。
- 姜亮夫：《楚辭通故》。濟南：齊魯書社，1985年。
- 姜昆武：《詩書成詞考釋》。濟南：齊魯書社，1989年。
- 段玉裁注、許惟賢整理：《說文解字注》。南京：鳳凰出版社，2007年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 郭沫若：《屈原研究》。上海：新文藝出版社，1941年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，1984年。
- 許子濱：《王逸〈楚辭章句〉發微》。上海：上海古籍出版社，2011年。
- 許子濱：《春秋左傳禮制研究》。上海：上海古籍出版社，2012年。
- 張立文主編：《中國哲學範疇精粹叢書——道》。臺北：漢興書局有限公司，1994年。
- 張亨：《思文論集：儒道思想的現代詮釋》。臺北：臺灣大學出版中心，2014年。

- 黃忠慎：《〈尚書·洪範〉考辨與解釋》。新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- 崔富章主編：《楚辭集校集釋》。武漢：湖北教育出版社，2003年。
- 蒙文通：《經史扶原》。成都：巴蜀書社，1995年。
- 蒙文通：《古史甄微》。成都：巴蜀書社，1999年。
- 臧庸：《拜經堂日記》，阮元編：《清經解》，第6冊。上海：上海書店，1988年。
- 蔣驥：《山帶閣註楚辭》。上海：上海古籍出版社，1984年。
- 鄭玄注，賈公彥正義，王輝整理：《儀禮正義》。上海：上海古籍出版社，2008年。
- 鄭知同原著，蔣南華等校注：《鄭知同楚辭考辨手稿》。貴州：貴州人民出版社，2004年。
- 鄭煒明、林愷欣編：《饒宗頤教授著作目錄新編》。濟南：齊魯書社，2010年。
- 劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》。北京：中華書局，1987年。
- 戴震：《屈原賦注》。上海：商務印書館，1936年。
- 戴震：《戴震集》。上海：上海古籍出版社，1980年。
- 戴震著，何文光整理：《孟子字義疏證》。北京：中華書局，1982年。
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》。臺北：文津出版社，1989年。
- 饒宗頤：《文轍：文學史論集》。臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 饒宗頤：《饒宗頤二十世紀學術文庫》。臺北：新文豐股份出版有限公司，2003年。

二、論文

- 范廣欣：《以經術為治術：晚清湖南理學家的經世觀念研究》，香港科技大學哲學博士論文，2015年。
- 涂又辛：《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年，頁187。
- 殷煥先：《簡論聯綿詞的意義》，《山東教育學院學報》，1994年第1期，總第41期，頁14。
- 陳松青：《王逸的楚辭創作研究》，《中國文學研究》，2004年第1期（總第72期），頁51。
- 常森：《屈原，作為儒典傳播與影響的重要個案》，南京大學文學院編：《經學與中國文獻文化國際學術研討會會議論文》，南京：南京大學，2013年，頁715。
- 楊向奎：《〈周禮〉在齊論——讀惠士奇〈禮說〉》，《管子學刊》，1988年第3期，頁3—9。
- 葛志毅：《釋中——讀清華簡〈保訓〉》，《邯鄲學院學報》，2012年第3期，頁21—34。
- 劉盼遂：《由〈天問〉證〈竹書紀年〉益干啓位啓殺益事》，《劉盼遂文集》，北京：北京師範大學出版社，2002年，頁16—17。

The Intertextuality Between the *Li Sao* and the Confucian Canons: Qu Yuan's Absorption and Transformation of the Confucian Thoughts

Hsu Tzu-pin

(Professor, Chinese Department of Lingnan University)

Abstract

It has been a traditional belief that Qu Yuan's works were partly derived from the Confucian canons, and some exegeses even regarded him as a Confucian scholar from the Chu state in the south. The late Professor Jao Tsung-i delivered a speech entitled "Qu Yuan and Confucian Canon Studies" in the 1970s, in which he selected more than a dozen phrases from the *Li Sao* for comparison with their counterparts in the Confucian canons. Professor Jao's interpretation accords completely with views put forth by some Eastern Han and Ming-Qing scholars. The present article is a thorough examination of the relationship between the *Li Sao* and the Confucian canons as well as thoughts of different schools. It comes to a conclusion that Qu Yuan not only absorbed Confucian views but also integrated them with those from different schools of the Warring States Period and thereby created his own ideology. This observation finds support in the evidence of a large register of phrases, especially those with philosophical meanings, such as: "internal beauty" (*neimei* 内美), "essential breath" (*jingqi* 精氣), "impartial and upright" (*zhongzheng* 中正), and the symbolic "the way and the path" (*daolu* 道路), as well as several other specific syntaxes. All these examples attest to the relationship between Qu Yuan's works and the Confucian canons.

Keywords: Qu Yuan, Jao Tsung-i, the Confucian Canons, *Neimei*, *Jingqi*, *Zhongzheng*, *daolu*