

---

---

# 飛天求索——〈離騷〉中的宗教 陳辭與儀式探析\*

陳鴻圖

香港恒生大學中文系

---

---

〈離騷〉的創作建基於現實世界，又充滿幻想色彩，對後世詩歌的創作產生了深遠影響。〈離騷〉大量運用古代神話傳說，通過豐富的想像，以周遊天界的方式展現出作者心目中的絢麗世界。對於楚地宗教文化在〈離騷〉的具體運作，尤其涉及到文中主人翁的降臨、飛天求索的目的，以至利用卜筮祭禱向神靈尋求解疑決難等諸問題，仍存在很多不同見解，迄今仍未有定論。近年來陸續公布的出土文獻材料，多為前人所未曾見到的新材料，其中不少楚地出土的宗教儀式記錄，可為〈離騷〉的研究帶來新的契機。本文利用出土文獻材料，從詞語運用和文本分析等多個面向，對〈離騷〉涉及宗教陳辭與儀式的部分重新加以審視。

**關鍵詞：**〈離騷〉 宗教陳辭 儀式 卜筮

---

\* 本文為香港特別行政區研究資助局教員發展計劃（UGC / FDS14 / H05 / 17）資助成果，初稿曾宣讀於 The 23rd Biennial Conference of the European Association for Chinese Studies (EACS). The Institute of East Asian Studies, Leipzig University. August 24–28, 2021. Leipzig, Germany，修訂稿後承本刊匿名審查人提供修改建議，在撰寫過程中又獲得許明德博士協助，在此謹一併申謝。

## 一、前言

〈離騷〉是戰國時代楚國屈原的代表作，它的創作建基於現實世界，又充滿幻想色彩，對後世詩歌創作產生了深遠影響，在中國文學上素有「辭賦之祖」的美譽。〈離騷〉蘊含豐富的宗教元素，文中描寫主人翁升天入地，上下求索，在面對種種的挫敗後，繼而向天帝和祖先陳辭所見所聞。詩人營造出主人翁降臨、神遊，以至面對去留抉擇而透過卜筮祭禱，以決猶豫，定吉凶，背後無不滲透着楚地宗教文化的影響。近代學者諸如霍克思（David Hawkes）、藤野岩友（Fujino Iwatomo）、夏克胡（Gopal Sukhu）、陳炳良和過常寶等人，均已揭示出〈離騷〉中的宗教陳辭與儀式，與楚地巫文化傳統有密切的關係。<sup>1</sup> 屈原生長於楚地，自不免會受到楚地文化的影響，但對於楚地宗教文化及儀式在〈離騷〉中的具體運作，尤其涉及到主人翁的降臨、飛天求索的目的，以至借用卜筮祭禱向神靈尋求解疑決難等諸問題，過去學者或囿於材料的限制，或論述視角的不同，仍然存在很多不同的見解，以致對於〈離騷〉相關情節的解讀迄今尚未有一致定論。

隨着近年來新出土文獻的大量湧現，令可資分析的材料更見豐富，除了透過傳世文獻作更細緻的分析外，更能夠利用出土文獻提供的新材料解讀《楚辭》的文本內容，同時也為深入考察楚地的文化風俗與宗教信仰提供了更加堅實的基礎。本文之撰寫目的旨在綜合利用傳世與出土文獻材料，從詞語運用和文本分析等多個面向，對〈離騷〉中涉及宗教陳辭與儀式的部分重新加以審視。本文希望透過分析〈離騷〉的宗教陳辭與儀式，能有助於進一步理解作品中宗教文化對文學創作產生的作用，從而更適切地掌握〈離騷〉的文義。

1 David Hawkes, trans., *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*. (London: Penguin Books Ltd, 1985). 藤野岩友著，韓基國編譯：《巫系文學論——以〈楚辭〉為中心》（重慶：重慶出版社，2005年）。Gopal Sukhu, *The Shaman and the Heresiarch: A New Interpretation of the Li Sao* (New York: State University of New York Press, 2012). Ping-leung Chan 陳炳良，“*Chu Tzu and Shamanism in Ancient China*” (Ph.D. diss., The Ohio State University, 1972). 過常寶：《楚辭與原始宗教》（北京：東方出版社，1997年）。

## 二、神降與降神

相對於〈九歌〉創造了大量神靈形象，〈離騷〉的宗教色彩表面看似不甚濃厚，以致霍克思會形容它為一首詩人專門用來表達個人申訴的世俗詩（secular poet）。<sup>2</sup> 然而詩人在〈離騷〉作品前半篇交代主人翁之身世背景，以及中間經歷了人間各種百態，卻無不表現出其神靈般的能力；後半篇寫靈氛占卜、巫咸降臨，通過主人翁神遊天界，至末尾「臨睨舊鄉」而不忍離去，所敘寫的神遊情節和人物又無不蘊含着宗教文化的色彩。經過詩人的精心塑造，主人翁擁有一切有別於凡人的超能力，他能飛升登天，溝通神人，當首度登場來到人間，已仿如神明般地從天而降。對於主人翁是否具備神靈身份，過去大家看法頗不一致，當中最糾纏之處正在於當如何理解「攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降」兩句中「降」的意涵。傳統以來的注家大多沿循王逸（90-?）之說：

降，下也。《孝經》曰：故親生之膝下。寅為陽正，故男始生而立於寅。庚為陰正，故女始生而立於庚。言己以太歲在寅，正月始春，庚寅之日，下母之體而生，得陰陽之正中也。<sup>3</sup>

依照王逸以上的解釋，「降」是自母體而來，猶出世之義。宋人洪興祖（1090-1155）又根據此說進一步闡釋生於「庚寅」之含義：

《說文》曰：元氣始於子。男左行三十，女右行二十，俱立於巳，為夫婦。裹妊於巳，巳為子，十月而生。男起巳至寅，女起巳至申。故男年始寅，女年始申也。《淮南

2 David Hawkes, "The Quest of the Goddess," in *Classical, Modern and Humane: Essays in Chinese Literature*, eds. John Minford and Wong Siu Kit (Hong Kong: The Chinese University Press, 1989), 122.

3 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，2006年重印本），卷一，〈離騷〉，頁3。

子》注同。<sup>4</sup>

洪氏引《說文》源出「包」字釋義，旨在強調古人生育與天干地支之關係，隨後朱熹（1130–1200）、汪瑗（1566年卒），以及今人霍克思等都執持生育之義而有深入的闡釋。<sup>5</sup>

另一種說法嘗試擺脫字面意思，轉而從宗教角度入手，提出「降」字是用來專指神靈降生。明代李陳玉（1598–1660）指出「降，舊解從母腹墮地，非也。乃『惟岳降神』之『降』，此乃屈原自負不淺處，與高岸不合時人處。」<sup>6</sup> 李陳玉說明主人翁的降臨帶有神靈的性質，已注意到他非一般凡人，卻沒有進一步解釋是如何地降臨，直到近人張懷瑾才較明確地將神靈的降臨與巫師的招引結合而論。張氏認為〈離騷〉中的「降」意指降神之義，而神之升降必須得到巫師的邀請。<sup>7</sup> 近代持此論者又多深受薩滿主義（Shamanism）影響，比如陳炳良同意張懷瑾之說，又引用伊利亞德（Mircea Eliade）《薩滿教》（*Le Chamanisme: et les techniques archaïques de l'extase*）一書中，巫師在獲得薩滿教力量的過程中，會在經歷上天和下地後得以重生，用來證明屈原本身就是巫師。<sup>8</sup> 隨後夏克胡又細緻地區分出神靈是主體，而人是客體，「降」一詞當指神靈降臨（to descend）佔據人的身體（spirit possession），〈離騷〉中的「正則」是用來指稱天上的男性神靈降臨而依附在女性巫師「靈均」身上。<sup>9</sup>

對於以上兩種說法，第一種似乎忽略了主人翁在詩人刻意塑造之下，實非一般凡人。當詩人介紹其降生時，原本已賦予他擁有超

4 同上注，頁4。

5 朱熹撰，蔣立甫校點：《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，2001年），卷一，〈離騷〉，頁7。汪瑗集解，汪仲弘補輯，熊良智、肖嬌嬌、牟歆點校：《楚辭集解》（上海：上海古籍出版社，2017年），〈離騷卷〉，頁2。David Hawkes, trans., *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*, 68.

6 李陳玉：《楚詞箋注》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年，據復旦大學圖書館藏清康熙十一年（1672）、魏學渠刻本影印），卷一，頁四，總頁9。

7 張懷瑾：〈《離騷》「降」字解〉，《國文月刊》第72期（1948年），頁25。

8 Ping-leung Chan, "Chu Tzu and Shamanism in Ancient China", 113–114。

9 Gopal Sukhu, *The Shaman and the Heresiarch: A New Interpretation of the Li Sao*, 76.

乎常人的能力，將其視作神靈的化身，而非凡人由母體出生，尤其「降」字在屈原作品中大部分都使用在神靈身上（詳後文），益可證此處的「降」不是一般意義的出生。至於第二種說法大多直接地將神靈的降臨看作只能由巫師主持招引儀式而降臨人間，表面看來較符合先秦時期的宗教文化，但能否如此單純地理解〈離騷〉中的人神關係，<sup>10</sup> 似乎還須結合先秦時人對神靈的認知，以及〈離騷〉的文本作進一步討論。

先秦時人一般相信與神靈的接觸，可以透過巫者主持的降神活動，在《國語·楚語下》中就有楚國大夫觀射父描述的巫覡能夠作為人們溝通神靈的媒介。<sup>11</sup> 然而在巫者以外，神靈也會因應人間各種善惡之事，主動決定降臨人間。先秦古書中不乏神靈突然降臨的事例，<sup>12</sup> 其中《左傳》記載魯莊公三十二年（前 662）神降於莘地一事，就是最典型的例子：

秋七月，有神降于莘。惠王問諸內史過曰：「是何故也。」對曰：「國之將興，明神降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有以亡，虞、夏、商、周，皆有之。」王曰：「若之何？」對曰：「以其物享焉。其至之日，亦其物也。」王從之。內史過往，聞虢請命，反曰：「虢必亡矣。虐而聽於神。」神居莘六月。虢公使祝應、宗區、史囂享焉，神賜之土田。史囂曰：「虢其亡乎！吾聞之：國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明

10 戰國時代屈宋等作品雖離不開巫文化的影響，但李零卻提醒我們巫自商代以來地位比較低，其影響很早就被限制。湯漳平也提出《楚辭》的研究有過分強調巫的作用，以致忽略其他方面的影響。李零：〈先秦兩漢文字史料中的「巫」（下）〉，《中國方術續考》（北京：東方出版社，2000年），頁78。湯漳平：〈評《楚辭》研究中的「巫化」傾向〉，《出土文獻與〈楚辭·九歌〉》（北京：中國社會科學出版社，2004年），頁215-226。前人大多將〈離騷〉中的「降」字釋作巫師招降，可能也是過多地受到巫文化的影響所致。

11 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），〈楚語下〉，第十八，頁512-516。

12 詳情可參蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁58-62。

正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得？」<sup>13</sup>

此段記載神靈降於莘地一事，還見於《國語·周語上》，為便於討論，一併引其說於下：

十五年，有神降於莘，王問於內史過，曰：「是何故？固有之乎？」對曰：「有之。國之將興，其君齊明衷正、精潔惠和，其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人。神饗而民聽，民神無怨，故明神降之，觀其政德，而均布福焉。國之將亡，其君貪冒辟邪，淫佚荒怠、羸穢暴虐，其政腥臊，馨香不登，其刑矯誣，百姓攜貳。明神不蠲，而民有遠志，民神怨痛，無所依懷，故神亦往焉，觀其苛慝，而降之禍。是以或神以興，亦或以亡。昔夏之興也，融降於崇山；其亡也，回祿信於聆隧。商之興也，禱机次於丕山；其亡也，夷羊在牧。周之興也，鸞鷲鳴於岐山；其亡也，杜伯射王於郟。是皆明神之志者也。」<sup>14</sup>

從上面兩書的記載，我們可以將其與神靈有關的內容歸納為兩點。首先，當時人對神靈突然降臨在莘之舉，明顯感到手足無措，正如前揭《國語·楚語下》提到巫者的職責本來就是要肩負起與神靈溝通的責任，一旦神靈不請而臨就難免會引起恐慌，惠王主動諮詢內史過，恐怕是因為他無法了解到神靈的降臨最終會否帶來禍患。其次，時人不相信神靈會無故而降，從內史過的分析，我們大概知道當時人認為神靈降臨有兩個主因。其一，「國之將興，明神降之，監其德也」；其二，「將亡，神又降之，觀其惡也。」《國語》認為神靈降臨人間最終會否帶來災禍，完全得視乎人們的善惡表現，此一觀念與《左傳》引史嚱之言：「神，聰明正直而壹者也，依人而行」可

13 楊伯峻：《春秋左傳注（修訂本）》（北京：中華書局，1990年），第1冊，頁251-253。

14 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，〈周語上〉，第一，頁28-30。

謂相輔相成。《左傳》借用神靈降臨的事件固然有其宣揚君主須秉持道德標準，以達致美政的目的，但更重要的是事件中反映出在先秦時人的信仰中，神靈本身就擁有決定降臨與否的能力，而非全部都有待於巫者引領。神靈雖然能夠自行決定降臨人間，但能夠驅使神靈行動的大多是指向天帝。<sup>15</sup> 比如《詩經·大雅·文王》：「文王在上，於昭于天……文王陟降，在帝左右。」<sup>16</sup> 謂文王神靈升降於天庭，不離上帝之左右。<sup>17</sup> 〈周頌·敬之〉「敬之敬之，天維顯思，命不易哉！無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。」<sup>18</sup> 則言神靈自天地往來視察其事業，日日監視於此。<sup>19</sup> 《楚辭·天問》「帝降夷羿，革孽夏民」，<sup>20</sup> 言天帝派遣夷羿以代夏政。

天帝擁有統轄諸神靈的權力，不論是留在天庭或派遣到民間的神靈無不受其統領指揮，這種觀念還屢見於商周甲骨和金文等文獻。<sup>21</sup> 胡厚宣很早就指出商代卜辭中說「降」的雖不一定全是上帝降臨，但終以言上帝降者居多，他同時根據卜辭提出商人相信「帝在天上，能夠下降人間，直接作禍福於殷王。」<sup>22</sup> 從卜辭中我們確實可以找到不少這方面的例子，例如：

- 
- 15 「天帝」在古人眼中泛指天神之最尊者，但有時又分作「天」或「帝」，有時則稱「上帝」、「皇天」和「昊天」等異名，本文除另有說明外，一律統稱作「天帝」。
- 16 《十三經注疏》整理委員會整理：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年），第6冊，卷一六，〈大雅·文王〉，頁1120-1121。
- 17 屈萬里：《詩經詮釋》，《屈萬里先生全集》（臺北：聯經出版，1983年），第5冊，頁452。
- 18 《毛詩正義》，第6冊，卷一九，〈周頌·敬之〉，頁1583。
- 19 屈萬里：《詩經詮釋》，頁586。
- 20 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷三，〈天問〉，頁99。
- 21 關於天帝的權力和統屬，陳夢家認為卜辭中的上帝或帝不但施令於人間，並且擁有自己的朝、有使、臣之類供奔走者。陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1955年），頁572。朱鳳瀚進一步指出商人的上帝雖主宰天庭諸帝，但與祖先神及自然神沒有明確的上下統屬關係，周人的上帝則與周人祖先神及自然神間結有此種統屬關係。朱鳳瀚：〈商周時期的天神崇拜〉，《中國社會科學》1993年第4期，頁200。
- 22 胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝和王帝（上）〉，《歷史研究》1959年第9期，頁44。

「貞帝……降邑」(《甲骨文合集釋文》14170)<sup>23</sup>

「庚戌卜，貞帝其降莫。」(《甲骨文合集釋文》10168)<sup>24</sup>

前一例貞人透過占卜表示上帝降臨於都邑，後一例卜問上帝降下旱災，<sup>25</sup>均反映出商人心目中上帝擁有至高無上的權力。貞人須利用占問方得知神靈何時降災，以及降災的具體情況，特別前例貞人能夠利用占卜追蹤神靈所在，卻無法左右神靈何時降臨在甚麼地方，可以說明降臨的主動權仍掌握在神靈手上。對於天帝主使神靈降臨的具體情形，還可以透過周代金文作進一步分析，例如：

〈五祀鞞鐘〉「王，受皇天大魯命，文人陟降。」(《殷周金文集成釋文》358.2-8)。<sup>26</sup>

〈鞞簋〉：「用康惠朕皇文烈祖考，其格前文人，其瀕在帝廷陟降。」(《殷周金文集成釋文》4317-6)<sup>27</sup>

以上兩例中的「文人」與前引〈大雅·文王〉「文王陟降」之「文王」相對應，都是指向神靈一類的人物，而「帝」當指「天帝」，聯繫而言則表現出神靈受到天帝派遣，因而能夠在天地之間上下升降。<sup>28</sup>相近的例子在清華簡〈周公之琴舞〉也有記述：

母(毋)曰高=(高高)才(在)上，劼(陟)墜(降)

23 胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》(北京：中國社會科學院，1999年)，第2冊，第14170條。

24 同上注，第1冊，第10168條。

25 「莫」字諸家釋義頗紛歧，羅振玉釋為艱，郭沫若以為是饑，唐蘭則作旱解，此處從唐蘭。諸家之說見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁564。

26 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》(香港：香港中文大學出版社，2001年)，卷一，頁439。

27 同上注，第三卷，頁448。

28 馬瑞辰(1782-1853)認為：「古者言天及祖宗之默佑，皆曰陟降……天陟降，文王之神亦隨天神為陟降，故曰『文王陟降，在帝左右』。」《毛詩傳箋通釋》(北京：中華書局，1989年)，下冊，卷二十四，〈大雅·文王〉，頁794。



亓（其）事，卑藍（監）才（在）絳（茲）。<sup>29</sup>

清華簡引用的詩句對應今本《詩·周頌·敬之》「陟降厥士，日監在茲」，<sup>30</sup> 同樣表現出神靈受命於上帝而具有陟降上下的能力。<sup>31</sup> 尤值得注意的是清華簡〈楚居〉還記載楚先季連「初降於郢山」，<sup>32</sup> 季連是楚人尊奉的先祖，楚人視季連是受到上天庇佑而降生於神山，而非由巫師之招引，從中可見在楚人眼中，季連一類具有神靈能力的人，其降生跟巫師之招神沒有必然關係。以上證諸甲骨、金文和竹簡等文獻，足見神靈之降臨非必然受制於巫者招引，巫者雖然擔當着神靈與人之間的溝通媒介，但在當時人的認知中神靈也擁有自行降臨的主動權。

回到〈離騷〉原文，全詩一共出現四次「降」字，分別見：

1. 攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降。
2. 巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。
3. 百神翳其備降兮，九疑繽其並迎。
4. 日勉陞降以上下兮，求榘矱之所同。<sup>33</sup>

先看第 2 和 3 例，此兩例在詩中前後相接，上下相聯，是敘述主人翁在人間遇到挫折，正在徬徨之時乃「懷椒糈」邀請「巫咸」下臨人間，當中提到之「椒糈」應屬於巫者舉行招引神靈儀式時使用的

29 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（叁）》（上海：中西書局，2012 年），下冊，頁 133。

30 《毛詩正義》，第 6 冊，卷一九，〈周頌·敬之〉，頁 1583。

31 如沈培認為：「簡文應當讀為『陟降其使，俾監在茲。』毛詩也應當讀為『陟降厥使，日監在茲。』」見〈《詩·周頌·敬之》與清華簡《周公之琴舞》對應頌詩對讀〉，《出土文獻與古文字研究》第六輯（上海：上海古籍出版社，2015 年），上冊，頁 339。

32 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》（上海：中西書局，2010 年），下冊，頁 181。

33 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁 3、36、37。

物品，<sup>34</sup> 而百神和九疑山上的諸神都是伴隨着巫咸而下降，<sup>35</sup> 故此兩例可判斷為巫者招引神靈之事（詳後文）。然而第 1 例中作者強調主人翁出身不凡，是楚人先祖高陽帝的後代，並在吉祥時辰降臨人間，十分刻意地凸顯出主人翁之降是「吾以降」，顯而是想藉此宣示個人擁有主動權，而不是受到巫者招神牽引。最後第 4 例「曰勉陞降以上下兮」是托巫咸之口的祭禱結果，強調主人翁須上天下地去努力尋找志同道合的人，跟巫者降神拉不上關係。過去學者大多會以為〈離騷〉中的神靈降臨只能出自巫師之招引，然而從上述各例中來看，只有第 2 和 3 例有較大可能與巫師的降神活動有關，而其餘兩例則應當歸於神靈自降的行為。魯瑞菁曾綜合分析屈原作品中「降」字，發現十五次中有十一次皆是神降的行為，而非巫者降神的行為，<sup>36</sup> 益能證明〈離騷〉中主人翁一開始的降臨實非出自巫師之招引。

根據上文論證，我們大概可以將〈離騷〉一篇中的神靈活動區分作「降神」和「神降」兩類，前者當屬於巫者專職範疇，主要出自巫者舉行降神儀式的活動，後者則是神靈自降的行為，或出自天帝因應各種需要而給予派遣的任務，跟巫的招神活動沒有關係。〈離騷〉中詩人雖然未有很明確地交代出主人翁受誰人之邀降臨於下，但從許多先秦文獻中來看，除巫者能與神靈溝通交接之外，就只有天帝一級的神靈人物擁有向人間派遣神靈的能力。從〈離騷〉後文也可以看到，作者極力塑造主人翁具有神靈般的能力，當主人翁降臨之後，到最終選擇重回天庭，也只能在擁有上天賦予的能力下，

34 湯炳正指出：「據《山海經》考之，多處用『糈』，皆為祭米。故《南山經》郭璞注云：『糈，祀神之米名。』。是〈離騷〉之『懷椒糈』，即指祭禱巫咸百神所用之祭米而言。」〈從包山楚簡看《離騷》的藝術構思與意象表現〉，《文學遺產》1994 年第 2 期，頁 7。

35 下文論及楚卜筮祭禱儀式，亦可見每次祭禱之對象可以包括不同類型的神靈。

36 魯瑞菁：〈由《離騷》論屈原的陳辭〉，收入氏著：《楚辭騷心論——諷諫抒情與神話儀式》（上海：上海書店出版社，2016 年），頁 13。按：筆者認為十一句中，〈離騷〉「巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之」和「百神翳其備降兮，九疑續其並迎」並非神靈自降之例，而是與巫師招引有關，見上文以及下文之分析。

才能夠使其在天地之間升降上下，監察人間。<sup>37</sup> 至於本篇主人翁的降臨目的，筆者認為當與上引《左傳》「將亡，神又降之，觀其惡也」的觀念有關，下文分析主人翁之神遊與陳辭將會有更具體之分析。

### 三、神遊與陳辭

神遊情節位於〈離騷〉後半篇，詩人設想主人翁在天地之間上下求索，先後與女嬃、重華、帝閭、宓妃、有娥之佚女，以及二姚展開對話。<sup>38</sup> 清人王邦采（1676–1746）在《離騷彙訂·序》嘗言〈離騷〉中最難讀者正在於「中間見帝」、「求女兩段」，故他主張「必得其解，方不失之背謬侮褻，不流于奇幻，不入于淫靡。」<sup>39</sup> 可見掌握神遊的要旨是釋讀〈離騷〉的關鍵。本部分詩人運用了比喻手法，通過不同人物的對話來暗示自己的決定，當中既有現實的陳情，亦有神幻般的情節鋪設。主人翁先透過與女嬃對答，舉出忠臣的結果沒有好下場，即使面對前路茫茫，仍偏要迎難而上，用來彰顯其忠貞之志。詩人之後敘寫主人翁於天地間上下求索，隨之邁向天界展開與各個神靈對答，歷來對各種對話背後潛藏的目的到底指向甚麼存在不少分歧。

傳統以來對於主人翁上下求索的目的，主要分作求賢和求君兩種說法。早期注釋家王逸在「忽反顧以流涕兮，哀高丘之無女」一

37 姜亮夫對主人翁擁有神靈般之能力有十分詳細的分析：「（〈離騷〉）篇首標始祖，為上世神帝，楚為之後，則已即此神帝『似續祖妣』，而『康禋祀』（今世人間生子尚曰接番禋後代，亦用此義）之苗裔，則已即高陽同其性能之子姓，蓋亦天之受與屈氏者也。且初度之美，與生辰之吉，一切條件畢具，則使用降字，以比于世之大任，蓋當之而無愧者也。」《楚辭通故》，《姜亮夫全集》（昆明：雲南人民出版社，2002年），第二輯，頁290。

38 此一段落之劃分依據游國恩，游氏將全文分作三大段，以「女嬃之嬋媛」至「余焉能忍而與此終古」為全文第二段，即本文所指之神遊情節。見游國恩：〈《中國文學史教學大綱》（節選）〉，收入氏著：《游國恩楚辭論著集》（北京：中華書局，2008年），卷四，頁248。關於〈離騷〉中部分之神遊情節探討，可參 David Hawkes, “The Quest of the Goddess,” 115–41.

39 王邦采撰，費鴻虹點校：《離騷彙訂·序》（南京：南京大學出版社，2019年），頁2。

句指出「女以喻臣」，意謂楚國沒有賢臣，<sup>40</sup>但在前文「將往觀乎四荒」一句中又釋作「以求賢君」，令其論說看來頗有自相矛盾之嫌。<sup>41</sup>惟後世注家多採納王逸的求賢臣說，例如洪興祖、<sup>42</sup>戴震（1724–1777）、<sup>43</sup>胡文英（生卒年不詳，乾隆三十年〔1765〕貢生）等人都繼承其說法而有進一步解釋。<sup>44</sup>尤值得一提的是夏克胡分析〈離騷〉的飛天求索，認為只存在兩次飛行，主人翁追求的目的是要尋找「女性配偶」（female spouse），<sup>45</sup>該女性意指大臣，或是能與他一起建立新政權的女性，<sup>46</sup>其說法似亦偏向求賢說。跟求賢說相反的是宋代朱熹提出的求君說，他主要根據高丘之女本來就是指稱神女，可用來比喻賢君，因此連帶下文求宓妃、佚女、二姚等具有神靈身份的人物，都應一以貫之地解作求賢君之意。<sup>47</sup>朱熹採取以「君主」為主導的觀點，緊扣屈原執履忠貞而死的背景，對後世注家也產生過不少的影響。<sup>48</sup>

對於求賢和求君兩方面的論證，黃靈庚曾加以詳細分析，認為各有其難以自圓其說的缺陷。<sup>49</sup>依筆者而言，前人的討論大多忽略詩人飛天求索的情節之間有着前後相應的鋪設，主人翁在人間遇到種種困難後，期望在天與地之間找尋志同道合的人，前文已預先賦予主人翁如神靈般的能力，後文則極力塑造出他能上天下地，與神靈溝通，箇中情節的構造存在互相對應的關係，可以為詩人求索的目的提供新的線索。此外，詩人鋪敘的神遊過程中，各種人物和場景

40 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁30。

41 同上注，頁18。

42 同上注，頁30。

43 戴震：《屈原賦注》，收入戴震研究會、徽州師範專科學校、戴震紀念館編纂：《戴震全集》（北京：清華大學出版社，1992年），第2冊，頁943。

44 胡文英：《屈騷指掌》，收入吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008年），第15冊，卷一，頁12，總頁10658。

45 Gopal Sukhu, *The Shaman and the Heresiarch: A New Interpretation of the Li Sao*, 79.

46 同上注，頁81。

47 朱熹撰，蔣立甫校點：《楚辭集注》，卷一，〈離騷〉，頁20。

48 如陳與郊、李陳玉、陳遠新等人，便支持朱熹之說。諸家之說見崔富章、李大明主編：《楚辭集校集釋》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁463–465。

49 相關論證可參黃靈庚：〈《離騷》「求女」新探〉，《求索》1983年第3期，頁92。

都明顯地受到宗教文化的影響。〈離騷〉寫主人翁進入天界後，開始在天地之間遊走，分析當中問帝求女情節，會發現各種人物的設置都是建立在天與地兩個場所中，如下表所示：

序次	對象	場所
1	女嬃	地
2	重華	地
3	帝閭	天
4	宓妃	天
5	有娥之佚女	天
6	二姚	天

由表中可見，主人翁分別來往於天地之間，展開與帝和神女等人的對話，恰好呼應前文「上下求索」的主題，其中上、下兩字的意涵尤為關鍵。按照字面意思，上、下可解為方位詞，但在〈離騷〉中詩人卻多次用作表示天和地之義，比如：

1. 路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索。
2. 曰勉陞降以上下兮，求槩矦之所同。
3. 及余飾之方壯兮，周流觀乎上下。<sup>50</sup>

「勉陞降以上下」，朱熹釋作「陞而上天，下而至地也」，<sup>51</sup>「周流觀乎上下」一句，汪瑗則指出即「前『吾將上下而求索』、『勉升降以上下』之上下也。……蓋周流乎天余乃下，謂周流乎天無所遇矣，乃復下來而求之耳，而遍觀以旁求之也。」<sup>52</sup> 上下指向天地，而天地則是神人居住之地，故可以用來指稱神靈。姜昆武曾分析先秦典籍中上下非一般自然界之所謂上天下地，而是包含宗教色彩，當中又

50 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁 27、37、42。

51 朱熹撰，蔣立甫校點：《楚辭集注》，卷一，〈離騷〉，頁 24。

52 汪瑗集解，汪仲弘補輯，熊良智、肖嬌嬌、牟歆點校：《楚辭集解》，〈楚辭蒙引〉，頁 620。

往往含有神人之別。<sup>53</sup> 從甲骨和金文等出土文材料來看，商周時期「上下」已可以用作神靈的通稱，而「『上下』神祇聯言、共同祭禱的禮俗，可以上溯至商周時期」。<sup>54</sup> 直至戰國時代，楚簡中仍然使用「上下」來代指神靈，例如九店楚簡《日書》簡 26「邦君得年，少（小）夫四城（成）。以為上下之禱祠，口神鄉（饗）之，乃涅（盈）其志。」<sup>55</sup> 內容與之相近的睡虎地秦簡《日書》甲種〈除〉簡 3 則作「以蔡（祭），上下羣神鄉（飡）之，乃盈志。」<sup>56</sup> 兩者的「上下」皆用作羣神的代稱。新近出土文獻清華簡〈保訓〉又有：「畢（厥）又（有）攷（施）于上下遠執（邇），迺（乃）易立（位）執（設）詣（稽），測含（陰）揚（陽）之勿（物），咸川（順）不誨（逆）。」<sup>57</sup> 簡文謂舜帝能執持中道，施之於上下遠近，其中「上下」指稱的同樣是天地神祇。<sup>58</sup>

〈離騷〉上下之義明顯帶有此類宗教文化的色彩，當主人翁以神靈身份降臨之後，他的「職責」（duties）便是作為天帝的使者，遊走在天與地之間觀察各種善惡，情形就如上引《左傳》神靈之降臨與否，將檢視統治者是否施恩澤予善人，而哪些為非作歹者亦會得到應有的懲罰。〈離騷〉中主人翁經常強調「眾皆競進以貪婪兮，憑不馱乎求索」、「眾女嫉余之蛾眉兮，謠諑謂余以善淫」，<sup>59</sup> 也許是指向哪些要審視的對象。詩人在後文得到靈氛的吉占後，最終決定要

53 姜昆武：《詩書成語考釋》（濟南：齊魯書社，1989年），頁301。

54 楊華：《古禮新研》（北京：商務印書館，2012年），頁143、139。

55 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308。

56 武漢大學簡帛研究中心，湖北省博物館，湖北省文物考古研究所編；陳偉主編：《秦簡牘合集（壹）》（武漢：武漢大學出版社，2014年），上冊，頁351。

57 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，下冊，頁143。

58 沈建華指出「上下遠邇」應指「天地神祇」，見氏著〈釋《保訓》簡「測陰陽之物」〉，《中國史研究》2009年第3期，頁13。季旭昇亦謂「舜此時『舊為小人』不可能施於人世之上下，故『上下』當指鬼神」。季旭昇主編，王瑜楨等合撰：《〈清華大學藏戰國竹簡（壹）〉讀本》（臺北：藝文印書館，2013年），頁94。

59 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁11、14-15。

離開國土，乃謂「陟陞皇之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉。」<sup>60</sup>「陟陞」二字表示了主人翁要登升，<sup>61</sup>而「皇」字可解作「皇天」之義，<sup>62</sup>如此當主人翁決定回歸天庭，實則暗示出他將以死亡作為最終的歸宿。<sup>63</sup>本詩篇一開始敘述主人翁「惟庚寅吾以降」，至末段「陟陞」天庭，前後一升一降，互相呼應，可謂凸顯出詩人的精心布局。

主人翁回歸天庭雖意味着即將邁向死亡，但天庭同時是天帝和祖先等神靈居住之處，古人相信，天與祖先「皆具有意志，能賞罰人」，<sup>64</sup>又認為祖先死後通常會陪伴在天帝身旁，作為人間的溝通媒介，情形就大概如《詩經·大雅·文王》「文王陟降，在帝左右」之義，<sup>65</sup>隨時能夠向天帝陳辭和轉達祈求。楚人雖擁有自身獨特的文化，但其宗教祭祀文化曾受到周代禮制的影響，<sup>66</sup>對楚人而言，人死

60 同上注，頁 47。

61 參王國維：〈與友人論詩書中成語書〉，收入謝維揚，房鑫亮主編；謝維揚，莊輝明，黃愛梅分卷主編：《王國維全集》（杭州：浙江教育出版社，2009年），第八卷，頁 31。又「陟陞」帶有死亡的意味，誠如來國龍所指，商周時期的「冥界旅行」，為垂直上下陟降，與戰國時期為水平方向的移動方向不同。見來國龍：〈戰國秦漢「冥界之旅」新探：以墓葬文書、隨葬行器及出行禮儀為中心〉，收入馮天瑜主編：《人文論叢（2009年卷）》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁 153-154。

62 崔富章、李大明主編：《楚辭集校集釋》，頁 695。

63 又詩中敘述主人「前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬」，郭德維認為江陵楚墓出土的虎座飛鳥即是古書中的飛廉，把飛廉埋在墓葬裡是表示伴隨墓主的靈魂上天，正如屈原遨遊太空，由飛廉來啟路作先驅一樣。見郭德維：〈楚墓出土虎座飛鳥初釋〉，收入氏著：《楚史·楚文化研究》（武漢：湖北人民出版社，2013年），頁 139-140。

64 參徐中舒：〈金文叢辭釋例〉，收入氏著：《古文字學講義》（成都：巴蜀書社，2012年），頁 178。又魯瑞菁認為「〈離騷〉全篇即是一場陳辭祖神的儀式」，魯瑞菁：〈由《離騷》論屈原的陳辭〉，收入氏著：《楚辭騷心論——諷諫抒情與神話儀式》，頁 12。

65 《毛詩正義》，第 6 冊，卷一六，〈大雅·文王〉，頁 1121。

66 劉玉堂、賈繼東：〈楚人祭祀禮俗簡論〉，《民族研究》1997年第3期，頁 87。Constance A. Cook 柯鶴立，“The Ideology of the Chu Ruling Class: Ritual Rhetoric and Bronze Inscriptions,” in *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*, eds. Constance A. Cook and John S. Major (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), 67-76。蒲慕州指出「人死之後去何處，在商周以王室為中心的宗教系統中，先王先公是『在帝左右』，也就是到『天上』與上帝會合。」蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》，頁 72。由是而言，〈離騷〉中主人翁之陟降上下，邁向死亡的一系列塑造，似亦受到此一宗教系統的影響。

後有升天甚至成為神靈的可能，<sup>67</sup> 清華簡〈楚居〉記載麗季之母妣厲難產而死，簡文稱其「賓于天」，說明后妃死後也要登天，<sup>68</sup> 楚人之升天大概就是希望在祖先等神靈的庇佑下，永受福佑。<sup>69</sup> 循此而言，主人翁之死亡實際上暗示着他觀察人間善惡之後，將回歸天庭向天帝和祖先陳辭所見所聞，從中展現出詩人即使面對失敗，仍保持堅毅而不屈服的態度，以及對理想的堅持。

#### 四、卜筮與祭禱

〈離騷〉求女之後，詩人緊接構造出一段問卜和降神的情節，以展現其去留不定的矛盾心理。一般認為問卜一事見於「索藁茅以筮篲兮，命靈氛為余占之」至「蘇糞壤以充幃兮，謂申椒其不芳」一段，而降神情節則由「欲從靈氛之吉占兮，心猶豫而狐疑。巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之」一段至「及余飾之方壯兮，周流觀乎上下。」<sup>70</sup> 靈氛占卜後，詩人邀請巫咸下臨，對於靈氛占問的兩「曰」字的形式，以及靈氛與巫咸的關係等問題，歷來有不同的解讀，下文將結合楚地出土卜筮祭禱簡一併討論。

有些學者認為本節靈氛是行習卜之禮，以藁茅為筮，其兆辭為吉，而屈原未從，靈氛乃行習卜之禮，折竹以卜。<sup>71</sup> 習卜屢見於甲骨文，卜人對同一事件在不同日子再次進行不同回合的占卜，由「習

67 胡雅麗：《尊龍尚鳳——楚人的信仰禮俗》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁22。

68 程浩：〈清華簡《四告》的性質與結構〉，《出土文獻》2020年第3期（上海：中西書局，2020年），頁27。

69 胡雅麗：《尊龍尚鳳：楚人的信仰禮俗》，頁22。

70 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁35-42。

71 黃靈庚：〈《離騷》靈氛筮語用兩「曰」字發微〉，《文史知識》1994年第8期，頁101-103。馬世年：〈《離騷》中的卜筮與祭禱——靈氛占斷與巫咸夕降之關係新論〉，《甘肅社會科學》2006年第2期，頁60。黃人二：〈《楚辭·離騷》結構通釋——兼從戰國楚系卜筮祭禱簡論其錯簡問題〉，《中國楚辭學》第二十輯（北京：學苑出版社，2013年），頁1-18。



一卜」至「習四卜」等都可以稱作「習卜」。<sup>72</sup> 楚卜筮簡中也有類近的習占，一般用以貞問同一事的「習卜」多以「習」或「習之」稱之，比如包山簡 218 至 223 為一組四次的疾病貞：

屈宜習之，以形咎為左尹邵屹貞：既又（有）病，病心疾，少氣，不內飢（食），尚毋又（有）兼（恙）。占之：恒貞吉，又（有）祝（崇）見。聿邦朕之敷。屈宜占之曰：吉。<sup>73</sup>

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。類似的卜筮程序還見於天星觀楚簡。天星觀卜筮簡出現習貞的次數有 23 次，<sup>74</sup> 大部分都是零縑斷簡，難以綴合，當中保存較完整的整套習占，可舉邱鳩君番勝的疾病占為例。該占前三條占問由貞人黃過和鄭愴負責，至第四條筮辭中改由范獲志主持占問：

范獲志習之以承家占之：恒貞吉，既有間也，戚戚與嗑干，少遲瘥。以其故說之：遠夕之月與禱太一辨；五佐各一辨；后土一辨；與禱大水一辨。吉玉琿之。（三九）<sup>75</sup>

從以上兩例比較連貫的簡文來看，楚卜筮簡一般都以同一事超過三次占筮，至第四次才會稱作「習」。<sup>76</sup> 甲骨文的習卜一般使用龜甲，

72 宋鎮豪：〈殷代習卜和有關占卜制度的研究〉，《中國史研究》1987 年第 4 期，頁 91-102。宋鎮豪：《商代社會生活與禮俗》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 632-635。

73 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]》，頁 94。

74 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），頁 193。

75 以上釋文引自馮華：〈包山楚簡成套卜筮辭中的「習卜」研究〉，《中國史研究》2012 年第 1 期，頁 15-16。

76 湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》（北京：文物出版社，1991 年），頁 57，注 445。馮華：〈包山楚簡成套卜筮辭中的「習卜」研究〉，頁 14。晏昌貴認為天星觀簡的習占不止 23 次，若以每次三占勢必有近百次之多是難以想像的，可備為一說。《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，頁 193。

而楚簡卜與筮兩種皆可並用，但無論是哪一種都會以「習」字稱之。〈離騷〉靈氛兩次占問均使用蓍草一類筮具，似不能完全跟甲骨文的習卜對應。況且，文中既未冠之以「習」，兩次占筮只以「曰」字來區別占筮次數，跟楚卜筮簡的習占次數亦不相吻合。過去論者經常將〈離騷〉中靈氛連續使用的兩次「曰」字稱之為習卜，現由楚簡中的習卜資料來看，兩曰字與習卜的占筮行為似無關係。楚簡在習貞之外另有一種連續貞問的形式見於葛陵簡甲三 198、199-2、112：

念，且瘠不出，以又（有）瘠，尚速出，毋為憂。嘉占之曰：互（恒）貞吉，少遲（遲）出。或為君貞，以其遲（遲）出之古（故），尚毋又（有）柰。嘉占之曰：無互（亟）柰。或為君貞，以其無互（亟）柰之古（故）。<sup>77</sup>

整條占問總共出現三次命辭和占辭，占人在得出「恒貞吉」後，先後對前一次的結果重新提出兩次的貞問，此種一次數貞，層層深入的做法，明顯跟包山卜筮簡中的一條記錄只有一次問貞的情形頗不相同。<sup>78</sup> 晏昌貴曾指出〈離騷〉的二「曰」字當屬此類連續貞問之辭，其言甚是，<sup>79</sup> 需要說明的是從文義來看，第一曰字借「兩美」相合以喻君臣關係，強調主人翁之忠直自可以在楚國以外「求女」。第二曰字敘述主人翁對上占得出之「遠逝」感到「狐疑」，因而再次勸告千萬不要眷戀「故宇」，兩占的設計也如楚簡連續貞問般構成層層遞進的關係。按照楚卜筮簡的慣例，連續貞問之後，接着應當要舉行祭禱和攻解等儀式，<sup>80</sup> 照這樣看來，靈氛於貞問之後隨即執行祭禱儀式也就更顯得順理成章。

77 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]》，頁 412。按原簡附有卦畫，此處從略。

78 陳偉：〈葛陵楚簡所見的卜筮與禱祠〉，《出土文獻研究》第六輯（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 38。

79 晏昌貴：《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，頁 197。

80 沈培認為新蔡簡有多次連續貞問的例子，主要是因為要求得不同的「祟」，只有求得「祟」以後，才會進行像包山簡那樣的第二次貞問。見氏著〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論「移祟」說〉，《古文字與古代史》第一輯（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2007 年），注 78，頁 411。

回到文中兩「曰」字的討論，前人對後一「曰」字歸於靈氛之言爭議不大，但對前「曰」字是否靈氛之言大多有疑問。以下先引相關原文：

索菟茅以筮筮兮，命靈氛為余占之。曰兩美其必合兮，孰信脩而慕之？噫九州之博大兮，豈唯是其有女？曰勉遠逝而無狐疑兮，孰求美而釋女？何所獨無芳草兮，爾何懷乎故宇？<sup>81</sup>

清人魯筆（1762年卒）《楚辭達》謂：「此曰字乃原問詞。下章曰字方是靈氛答詞。」<sup>82</sup> 聞一多不認同魯筆劃分兩人之辭，他根據俞樾（1821-1907）《古書疑義舉例》古書中「一人之辭非自問自答而中間又用曰字例」，提出此段八句全部都是靈氛一人之詞，而此兩曰字亦可對應〈惜誦〉「吾使厲神占之」之兩「曰」字，同屬厲神一人之詞。<sup>83</sup> 湯炳正雖然不反對兩曰字皆出自靈氛之言，但指出如按照楚人卜筮程序的慣例，應該一為代主人問蓍龜，一為代蓍龜答主人，<sup>84</sup> 依此而言兩曰字當是一問一答的對答體。前文已辨明靈氛占問的形式當屬於連續貞問，故此節的兩「曰」字也許當如湯炳正釋作靈氛一人之辭較為妥當，惟他認為是自問自答的形式卻有進一步推敲之處。兩曰字的段落由兩組八句組成，每組四句都是結構平衡的問句，內容同樣勸告主人翁離國而去，一般卜筮的體例雖多是一問一答，但此處從文義來看顯而非前後對答體。總而言之，〈離騷〉兩曰字應為靈氛代主人貞問的一人之辭，而「欲從靈氛之吉占」之「吉占」則如楚卜筮簡「恒貞吉」和「兆無咎」等般交代了此次占筮的結果。

解決了兩曰字的屬性後，接着下面討論靈氛與巫咸的關係。靈氛占筮後緊接的是巫咸等百神的出現，王逸最早將靈氛和巫咸視作

81 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁35。

82 引自崔富章、李大明主編：《楚辭集校集釋》，頁552。

83 聞一多：〈離騷解詁甲〉，收入氏著：《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993年），第5冊，頁271-272。

84 湯炳正：〈從包山楚簡看《離騷》的藝術構思與意象表現〉，頁6。

兩個獨立的占筮者，對於首占他認為：

靈氛，古明占吉凶者。言已欲去則無所集，欲止又不見用，憂懣不知所從，乃取神草竹筮，結而折之，以卜去留，使明智靈氛占其吉凶也。<sup>85</sup>

正因主人欲去國而終不忍，其後乃詢之於古代善於占卜的靈氛，至後占則謂：

巫咸，古神巫也，當殷中宗之世……言巫咸將夕從天上來下，願懷椒糈要之，使占茲吉凶也。<sup>86</sup>

依照王逸的解釋，靈氛和巫咸都是古代善於占卜的神巫，可以為主人翁的去留判斷出吉凶，但王逸對前後出現兩次占筮的原因，以及兩者在執行占筮的過程上是否有前後相承的關係，都沒有提出進一步的闡釋。明代汪瑗敏銳地察覺到兩次占筮存在密切的聯繫，他認為：

上章靈氛告以占之吉，而遠遊必有遇。屈原答以世之暗而遠遊未必得所遇。然因其占之吉，又不能以遽已，而或去，或不去，往來於懷以疑之也。其所以疑之者，蓋以為欲從靈氛之占而遠去也，則我之以前此遠遊歷覽亦遍且久矣，而卒未有所遇也。使我不從靈氛之言而終止也，則其占又吉而神豈欺我也？故再要巫咸以占之，而審其果有所遇不遇，以決其去不去之疑焉。<sup>87</sup>

汪氏結合主人翁去留不定的心境，認為詩人對神明給予的指示仍猶

85 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，卷一，〈離騷〉，頁35。

86 同上注，頁36-37。

87 汪瑗集解，汪仲弘補輯，熊良智、肖嬌嬌、牟歆點校：《楚辭集解》，卷一，〈離騷〉，頁67。

疑不定，因而得先審視不遇與否才會決定是否留下。清人徐煥龍（1645–1698）更進一步比較靈氛與巫咸的占卜能力，認為巫咸「術更勝於靈氛」，才是最後的決定者。<sup>88</sup> 近人藤野岩友持有類近的看法，分別將靈氛和巫咸都看作卜筮者，指出作者要留待巫咸的占卜才能下定決心。<sup>89</sup> 霍克思亦提出過相類近的觀點，指出巫咸才是薩滿巫師的祖先（shaman ancestors），自然地會向其求助。<sup>90</sup> 各家的解釋雖不盡相同，但大多偏向將靈氛和巫咸看作不同的占者，同時透過比較兩人的占筮能力來解釋主人翁重覆求占的原因。值得注意的是金開誠，他撇開占筮者的能力差異，而着眼於求神和問卜建構的主題，問卜是針對尋求伙伴的疑問，降神是要解決不得於君的問題，兩個主題在〈離騷〉區別得很清楚，都是出自作者的精心構思，故而問卜後另設有降神的儀式。<sup>91</sup> 雖然金氏的論證隨後受到學者的反駁，<sup>92</sup> 但他區別出問卜與降神兩種不同的儀式，無疑較貼合楚人的占筮習慣。從本處的上下文義來看，靈氛和巫咸在占卜或降神後，最終都一致地勸告詩人要遠離楚國，特別的是在詩人降神前後，先後有兩次提到「欲從靈氛之吉占」、「靈氛既告余以吉占兮」，卻完全沒有提到巫咸的警示。文中以靈氛之言總結占筮結果，目的是想將問卜的焦點聚焦於靈氛身上，相比之下巫咸只是扮演配角而已，據此可知占卜和降神之間應該是互相關連地出現，而巫咸之降臨應是為了配合靈氛的占卜而出現。

那麼，為甚麼占筮之後還要祭禱巫咸等百神？湯炳正曾根據包山卜筮簡指出「為了趨吉避凶，必祭禱神靈以求福祐」，而此節「要巫咸」、「降百神」、「迎九疑」皆為祭禱鬼神之事，並非求卜之舉，<sup>93</sup>

88 引自崔富章、李大明主編：《楚辭集校集釋》，頁 576。

89 藤野岩友著，韓基國編譯：《巫系文學論——以〈楚辭〉為中心》，頁 217、228。

90 David Hawkes, trans., *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*, 92.

91 金開誠：〈《離騷》的整體結構和求女、問卜、降神解〉，《文學遺產》1985 年第 4 期，頁 17。

92 戴志鈞：〈也談《離騷》的整體結構和求女、問卜、降神問題〉，《中州學刊》1987 年第 3 期，頁 90–94。

93 湯炳正：〈從包山楚簡看《離騷》的藝術構思與意象表現〉，頁 7。

所論甚是。「祭禱」是指在楚卜筮簡中首次占筮後的說辭，一般位於整個占卜儀式的後續部分。楚卜筮簡中的紀錄往往因為貞問結果顯示出「憂患、不順或鬼神作祟等不吉之徵象，而附有禱祠、『攻解』或其他祭儀的記載」。<sup>94</sup>〈離騷〉主人翁原欲從靈氛之吉占，終究因「心猶豫而狐疑」，而「狐疑」之處正在於應否選擇離開楚國而去，由於其疑惑未解，靈氛乃進而為主人翁舉行祭禱，祈求神明給予指示，於是在緊接占筮之後舉行了巫咸夕降的祭禱儀式。

其實，前人大多誤將〈離騷〉中的巫咸直接看作占者，或與巫咸在古書中經常以善卜者的形象出現有關。《世本·作篇》謂：「巫咸作筮。」<sup>95</sup>《韓非子·說林下》引諺曰：「巫咸雖善祝，不能自祓也。」<sup>96</sup>大概受到以上既定形象的影響，乃誤將〈離騷〉中的巫咸逕視作卜者，甚至推斷靈氛之後巫咸的降臨也是出於執行占卜儀式。其實巫咸在商代已經是人們祭享的對象，甲骨文即有相關記載，<sup>97</sup>〈詛楚文〉提到楚人視巫咸為「丕顯大神」，<sup>98</sup>清華簡〈楚居〉記載巫咸曾為楚先熊麗的母親包紮肋骨，<sup>99</sup>這些都顯示出巫咸很早就已擁有神祇的身份，由於巫咸在楚人心目中具有崇高的地位，故此〈離騷〉乃將巫咸作為祭禱對象，而非一般的卜筮者。

說明了巫咸的神靈身份後，接着還要探討的是占卜和祭禱之間的關係。首先，湯炳正認為：

94 邴尚白：《楚國卜筮祭禱簡研究》（新北：花木蘭出版社，2012年），頁58。又李零認為此類「禱祠」最好還是稱作「占卜簡」，而不宜稱為「禱祠簡」或「卜筮祭禱記錄」。見〈包山楚簡研究（占卜類）〉，《中國典籍與文化論叢》第一輯（北京：中華書局，1993年），頁431。

95 宋衷注、秦嘉謨等輯：《世本八種》（上海：商務印書館，1957年），頁40。

96 陳奇猷校注：《韓非子集釋》（上海：上海人民出版社，1974年），上冊，卷八，〈說林下〉，頁467。

97 鄭曉峰：〈巫咸考〉，《古籍整理研究學刊》2014年第1期，頁89-91。

98 郭沫若：〈詛楚文考釋〉，收入氏著：《郭沫若全集》（北京：科學出版社，1982年），卷九，頁296。

99 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，下冊，頁181。按：「巫咸」，整理者原作「丕（巫）戕（并）」，此從復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會釋，見〈清華簡《楚居》研讀札記〉，2011年1月5日。下載自復旦大學出土文獻與古文字研究中心，檢視日期：2022年1月5日。網址：<http://fdgwz.org.cn/Web/Show/1353>。

簡文紀事之詞所謂「以其古斂之」，「古」與「故」通用，指故事、舊典而言。……簡文「以其古斂之」即謂依舊典進行祭禱……〈離騷〉此節所言，即楚簡所謂「以其古（故）斂之」；亦即根據舊典規定對鬼神進行祭禱，以祈逢凶化吉。<sup>100</sup>

按楚簡「古」字固可通作「故」，惟簡文之「古」，當解作憂患或災禍之事較恰當，曾憲通指出：「望山簡有『以其古，以冊告』，即以墓主愆固生病之事，冊告神明，因此，『以其故』可視為『以其故，以冊告』之省略。」<sup>101</sup>其說可從。〈離騷〉「吉故」之「故」非記載祭禱的舊典，而應如湯炳正所言，是作者借巫咸百神之口後的抒情之筆，故不能夠與楚簡中「以其古斂之」之「古」相對應。

其次，作者於祭禱巫咸之後，又言「靈氛既告余以吉占」，跟上文「欲從靈氛之吉占」一句頗有重覆。明人汪瑗認為「上既答巫咸以決去，而此則自念之詞也」，<sup>102</sup>將對話歸於屈原之言。現代學者林庚甚至指是後人竄入的文字，理由是前文已提到「欲從靈氛之吉占兮，心猶豫而狐疑」，後文卻再次說「靈氛既告余以吉占兮，歷吉日乎吾將行」是前後矛盾。<sup>103</sup>要解決此一問題，其實可以參考楚卜筮簡的占筮程序。湯炳正最早根據楚卜筮簡，指出〈離騷〉此處是祭禱之後原來的占者再占吉凶，作最後決定，<sup>104</sup>然近來有學者持反對意見，認為〈離騷〉中的「再占」並非指這句，而是靈氛「習二卜」的作用已相當於楚簡中的再占，當在巫咸降神之前進行，又引望山楚簡習卜在祭禱之前，認為由「簡文並不能肯定再占一定後

100 湯炳正：〈從包山楚簡看《離騷》的藝術構思與意象表現〉，頁7。

101 曾憲通：〈包山卜筮簡考釋〉，收入氏著：《曾憲通自選集》（廣州：中山大學出版社，2017年），頁170。

102 汪瑗集解，汪仲弘補輯，熊良智、肖嬌嬌、牟歆點校：《楚辭集解》，〈離騷〉，頁82。

103 林庚：〈《離騷》中竄入的文字〉，收入氏著：《林庚楚辭研究兩種》（北京：清華大學出版社，2006年），頁105。

104 湯炳正：〈從包山楚簡看《離騷》的藝術構思與意象表現〉，頁8。

於祭禱。」<sup>105</sup> 關於〈離騷〉靈氛之占非習占的形式，已如前述，此處不贅。下面將集中討論占筮與祭禱的關係，先看以下兩例包山卜筮簡。簡 216、217 記載左尹屹邀請貞人苛嘉就出入侍王一事占卜：

東周之客饗（許）經歸作（胙）於蒧郢之戡（歲）夏屎  
之月乙丑之日，苛嘉以長則為左尹屹貞：出內（入）時（侍）  
王，自夏屎之月以稟（就）集戡（歲）之夏屎之月，聿（盡）  
集戡（歲），躬身尚毋又（有）咎。占之：恒貞吉，少又  
（有）感於躬身，且外又（有）不訓（順）。以其故敝（說）  
之。與禱楚先老僮、祝融、毓（鬻）畬（熊），各一牂，  
思攻解於不殆（辜）。苛嘉占之曰：吉。<sup>106</sup>

占者苛嘉第一次以左尹占筮之後，緊接的是舉行與禱於楚先老僮、祝融、鬻熊的儀式，最後由苛嘉再占便得到吉兆。又如簡 242、243、244 記錄了觀繡為左尹屹貞：

大司馬悼憎遂楚邦之帛（師）徒以救郟之戡（歲）型  
（荊）屎之月己卯之日，觀繡以長靈（靈）為左尹屹貞：  
既腹心疾，以上慙（氣），不甘飢（食），舊（久）不疽  
（瘡），尚速疽（瘡），毋又（有）奈。占之：恒貞吉，病  
遂疽（瘡）。以其故敝（說）之。聿鹽吉之祝，與禱袂，一  
牘；侯（后）土、司命，各一牘。與禱大水，一牘；二天  
子，各一牘；危山，一牘。與禱邵（昭）王，戡（戡）牛，  
饋之。與禱東陵連囂豕豕，酉（酒）飢（食），蒿之，贛  
（貢）之衣裳各三再（稱）。與禱，一全獵，且恒保逾之。  
觀繡占之曰：吉。<sup>107</sup>

105 馬世年：〈《離騷》中的卜筮與祭禱——靈氛占斷與巫咸夕降之關係新論〉，頁 61。

106 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]》，頁 93。

107 同上注，頁 95。



儀式由觀繡主持，在第一次以長靈占得到「恒貞吉」後，跟着再請鹽吉與禱於太一、后土、司命等神靈，最後由觀繡占之得到吉兆才完成整個程序。前人對楚卜筮祭禱簡的程序和格式討論很多，<sup>108</sup> 一般按其內容分為兩部分，第一部分是記貞問時間、貞人名、筮具、貞問內容、貞問結果，第二部分則針對前面的憂患、鬼神作祟等現象提出祭禱或攻解等解決方案。<sup>109</sup> 由上引兩例包山簡涉及邵屹的病患來看，第一次占筮雖取得「恒貞吉」的結果，但病患並未完全解除，因而須於第一占筮後舉行祭禱或攻解鬼神的儀式，沈培認為此種祭禱的目的在於除祟，<sup>110</sup> 據此第二次占筮實際上就是要再次確認前面占問的事情到底能否順利解決。明白此點就知道靈氛祭禱後應該會再舉行占問儀式，湯炳正說原來的占者必再占吉凶，作最後決定，如果嚴格按照楚卜筮簡的程序來看，應當是因前面兩占未能完全解決占問者的憂患，才須再舉行祭禱巫咸儀式，以達致問題能夠順利解決，但最終能否真正消除所引起的憂患之事，還得視乎第二次占筮是否能成功地取得神明的吉占，此即作者於文中兩次不避重覆地提到「欲從靈氛之吉占」之原因。靈氛之占本來就不是習占，〈離騷〉的再占其實是連續貞問之後舉行祭禱儀式的一個環節。至此，整個卜筮祭禱儀式由「索葺茅以筮篔兮，命靈氛為余占之」至「欲從靈氛之吉占」完結，而其後的部分便是詩人心情的自我抒發。

整體而言，〈離騷〉是詩人結合現實中的事物再加以想像渲染的作品，文中的占筮祭禱大致上都能與楚卜筮簡的程序相應，表現出楚地的宗教儀式對文學作品產生的重要影響。詩人安排靈氛於占卜後巫咸才降臨，是因巫咸隸屬於靈氛主持的占卜儀式中的一環，必須待占卜後，接着舉行的祭禱祭祀巫咸才會登場，因此〈離騷〉在

108 較要者如李零：〈包山楚簡研究（占卜類）〉，頁 425-448。工藤元男（Motoo Kudo）撰，陳偉譯：〈包山楚簡「卜筮祭禱簡」的構造與系統〉，馮天瑜主編：《人文論叢（2001 年卷）》（武漢：武漢大學出版社，2002 年），頁 78-93。邴尚白：《楚國卜筮祭禱簡研究》，頁 23-31。邢文：〈早期筮占文獻的結構分析〉，《文物》2002 年第 8 期，頁 53-60。沈培：〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論「移祟」說〉，頁 408-417。

109 以上參邴尚白：《葛陵楚簡研究》（臺北：臺大出版中心，2009 年），頁 142。

110 沈培：〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論「移祟」說〉，頁 411。

靈氛占卜後便無須再次提到巫咸，以上這些卜筮祭禱的儀式在出土文獻中都能夠得到印證。從整個儀式來看，靈氛是唯一的占者，巫咸只是降神祭禱的對象，詩人分別利用占筮與祭禱，再透過靈氛和巫咸的對話，強調即將離楚國而去，巫咸的出現只是構成一個連貫的主題，進一步加強詩人離去的決心而已。

## 五、結論

楚人的先祖最早活動於北方黃河流域一帶，後來南下開拓疆域，《史記·楚世家》記載楚先祖鬻熊子事周文王，至周成王時「封熊繹於楚蠻，封以子男之田，姓芊氏，居丹陽。」<sup>111</sup> 楚人創造了自己的獨特文化，但其祭祀之禮頗受周代禮制影響，<sup>112</sup> 楚人的統治階級更曾進一步借鑑和吸收周代的禮儀意識形態，來達到鞏固政權的目的。<sup>113</sup> 現今學界較多地注意到《楚辭》中以屈原為代表等南方作品與以北方《詩經》的關係，<sup>114</sup> 由前文解析〈離騷〉的宗教陳辭與儀式，我們也可以看到宗教文化在不同地域之間的相互交融。楚人篤信鬼神祭祀，巫風頗為流行，《漢書·地理志》謂楚人「信巫鬼，重淫祀」，<sup>115</sup> 處於如此濃厚的宗教文化氛圍中，必然會為詩人的創作提供豐富的素材。〈離騷〉借助楚地宗教文化及儀式，一方面用以抒發個人情感，另一方面也為作品營造出更富真實感的情景。詩人在〈離騷〉中極力運用豐富的想像力，將神靈具有的非凡能力完美地移植在主人翁身上，塑造出〈離騷〉的神人形象時，又巧妙地融合楚

111 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷四〇，〈楚世家〉，頁1691-1692。

112 劉玉堂、賈繼東：〈楚人祭祀禮俗簡論〉，頁87。

113 Constance A. Cook, "The Ideology of the Chu Ruling Class: Ritual Rhetoric and Bronze Inscriptions," 67-76.

114 譬如游國恩：《楚辭概論》，收入氏著：《游國恩楚辭論著集》，第三卷，頁9-17。Michael Hunter 胡明曉，"To Leave or not to Leave: The *Chu ci* 楚辭 (Verses of Chu) as Response to the *Shi jing* 詩經 (Classic of Odes)," *Early China*, vol 42 (2019): 111-46.

115 班固撰，顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷二八，〈地理志〉，頁1666。

地宗教和文學精華，同時又能汲取北方中原的文化元素在內，故從神人在天地間上下往來，以至陟阡天庭的種種表現，都可以在以北方文化為代表的《詩經》中找到類近的痕跡，<sup>116</sup> 從中或可以窺見宗教文化在不同地域之間的相融。

〈離騷〉的創作得力於楚地宗教文化及儀式，本文嘗試借助出土文獻材料提供的堅實證據，進一步釐清詩中「神降」和「降神」之別，而主人翁降臨於人間，透過觀察各種善惡行為，最終決定飛升天庭，前後一升一降，暗示出其將以死亡回歸天帝和祖先等神靈居住之處，用來表達個人堅貞不屈之志。文中靈氛的占卜與巫咸的關係，在前人的基礎上進一步肯定是參考自楚地卜筮祭禱儀式，藉此可為探討〈離騷〉的文本結構，以至主人翁的神遊目的提供新的詮釋角度。總而言之，經過上文的探究可見，〈離騷〉中無論是向祖靈或天帝陳辭，或是透過卜筮祭禱來解疑決難，以至祈求福佑的鋪敘，都表現出詩人有意識地將宗教文化的元素注入文學之中，這樣的創作方式和營造出來的內容，恰好地反映出楚地宗教對文學創作有着十分深遠的影響。

116 關於《楚辭》受《詩經》影響的部分，可參饒宗頤：《楚辭論叢·屈原與經術》，收入氏著：《饒宗頤二十世紀學術文集》（臺北：新文豐，2003年），第16冊，卷十一，頁5-13。許子濱：〈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〉，《人文中國學報》2018年第26期，頁29-58。

## 引用書目

- 班固撰，顏師古注：《漢書》。北京：中華書局，1962年。
- 邴尚白：《葛陵楚簡研究》。臺北：臺大出版中心，2009年。
- ：《楚國卜筮祭禱簡研究》。新北：花木蘭出版社，2012年。
- Chan, Ping-leung. “*Chu Tzu and Shamanism in Ancient China.*” Ph.D. diss. The Ohio State University, 1972.
- 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》。北京：中華書局，1955年。
- 陳奇猷校注：《韓非子集釋》。上海：上海人民出版社，1974年。
- 陳偉：〈葛陵楚簡所見的卜筮與禱祠〉。《出土文獻研究》第六輯，頁34–42。上海：上海古籍出版社，2004年。
- 等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]》。北京：經濟科學出版社，2009年。
- 程浩：〈清華簡《四告》的性質與結構〉。《出土文獻》2020年第3期。上海：中西書局，2020年，頁21–36。
- Cook, A. Constance. “The Ideology of the Chu Ruling Class: Ritual Rhetoric and Bronze Inscriptions.” In *Defining Chu: Image and Reality in Ancient China*. Edited by Constance A. Cook and John S. Major, 67–76. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
- 崔富章、李大明主編：《楚辭集校集釋》。武漢：湖北教育出版社，2003年。
- 戴震：《屈原賦注》。收入戴震研究會、徽州師範專科學校、戴震紀念館編纂：《戴震全集》第2冊，頁1–1247。北京：清華大學出版社，1992年。
- 戴志鈞：〈也談《離騷》的整體結構和求女、問卜、降神問題〉。《中州學刊》1987年第3期，頁90–94。
- 馮華：〈包山楚簡成套卜筮辭中的「習卜」研究〉。《中國史研究》2012年第1期，頁5–18。
- 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會：〈清華簡《楚居》

- 研讀札記〉，2011年1月5日。下載自復旦大學出土文獻與古文字研究中心，檢視日期：2022年1月5日。網址：<http://fdgwz.org.cn/Web/Show/1353>。
- 藤野岩友（Fujino Iwatomo）著，韓基國編譯：《巫系文學論——以〈楚辭〉為中心》。重慶：重慶出版社，2005年。
- 過常寶：《楚辭與原始宗教》。北京：東方出版社，1997年。
- 郭德維：〈楚墓出土虎座飛鳥初釋〉。收入氏著《楚史·楚文化研究》，頁139–140。武漢：湖北人民出版社，2013年。
- 郭沫若：〈詛楚文考釋〉。收入氏著《郭沫若全集》第九卷，頁275–342。北京：科學出版社，1982年。
- Hawkes, David, trans. *The Songs of the South: An Ancient Chinese Anthology of Poems by Qu Yuan and Other Poets*. London: Penguin Books Ltd, 1985.
- . “The Quest of the Goddess.” In John Minford and Wong Siu Kit, eds. *Classical, Modern and Humane*. Edited by John Minford and Wong Siu Kit, 115–41. Hong Kong: The Chinese University Press, 1989.
- 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》。北京：中華書局，2006年重印本。
- 湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》。北京：文物出版社，1991年。
- 胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝和王帝（上）〉。《歷史研究》1959年第9期，頁23–50。
- 主編：《甲骨文合集釋文》第1冊。北京：中國社會科學院，1999年。
- 胡文英：《屈騷指掌》。收入吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》第15冊，頁10599–10880。揚州：廣陵書社，2008年。
- 胡雅麗：《尊龍尚鳳——楚人的信仰禮俗》。武漢：湖北教育出版社，2003年。
- 黃靈庚：〈《離騷》「求女」新探〉。《求索》1983年第3期，頁92–95。
- ：〈《離騷》靈氛筮語用兩「曰」字發微〉。《文史知識》1994

年第 8 期，頁 101–103。

黃人二：〈《楚辭·離騷》結構通釋——兼從戰國楚系卜筮祭禱簡論其錯簡問題〉。《中國楚辭學》第二十輯，頁 1–18。北京：學苑出版社，2013 年。

Hunter, Michael. “To Leave or not to Leave: The *Chu ci* 楚辭 (Verses of Chu) as Response to the *Shi jing* 詩經 (Classic of Odes).” *Early China*, 42 (2019): 111–46.

季旭昇主編，王瑜楨等合撰：《〈清華大學藏戰國竹簡（壹）〉讀本》。臺北：藝文印書館，2013 年。

姜昆武：《詩書成語考釋》。濟南：齊魯書社，1989 年。

姜亮夫：《楚辭通故》。收入氏著《姜亮夫全集》第二輯，頁 1–718。昆明：雲南人民出版社，2002 年。

金開誠：〈《離騷》的整體結構和求女、問卜、降神解〉。《文學遺產》1985 年第 4 期，頁 12–17。

來國龍：〈戰國秦漢「冥界之旅」新探：以墓葬文書、隨葬行器及出行禮儀為中心〉。收入馮天瑜主編：《人文論叢（2009 年卷）》，頁 151–186。北京：中國社會科學出版社，2010 年。

李陳玉：《楚詞箋注》。收入《續修四庫全書》據復旦大學圖書館藏清康熙十一年（1672）、魏學渠刻本影印，第 1302 冊，頁 1–69。上海：上海古籍出版社，1995 年。

李零：〈包山楚簡研究（占卜類）〉。《中國典籍與文化論叢》1993 年第一輯，頁 425–448。

——：〈先秦兩漢文字史料中的「巫」（下）〉。收入氏著：《中國方術續考（修訂本）》，頁 64–79。北京：東方出版社，2001 年。

林庚：〈《離騷》中竄入的文字〉。收入氏著：《林庚楚辭研究兩種》，頁 102–106。北京：清華大學出版社，2006 年。

劉玉堂、賈繼東：〈楚人祭祀禮俗簡論〉。《民族研究》1997 年第 3 期，頁 81–91。

魯瑞菁：〈由《離騷》論屈原的陳辭〉。收入氏著：《楚辭騷心論：諷諫抒情與神話儀式》，頁 35–60。上海：上海書店出版社，

2016年。

- 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》。北京：中華書局，1989年。
- 馬世年：〈《離騷》中的卜筮與祭禱——靈氛占斷與巫咸夕降之關係新論〉。《甘肅社會科學》2006年第2期，頁59-62。
- 工藤元男（Motoo Kudo）撰，陳偉譯：〈包山楚簡「卜筮祭禱簡」的構造與系統〉。收入馮天瑜主編：《人文論叢（2001年卷）》，頁78-93。武漢：武漢大學出版社，2002年。
- 蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》。上海：上海古籍出版社，2007年。
- 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》。上海：中西書局，2010年。
- ：《清華大學藏戰國竹簡（叁）》。上海：中西書局，2012年。
- 屈萬里：《詩經詮釋》。收入氏著：《屈萬里先生全集》第5冊，頁1-640。臺北：聯經，1983年。
- 饒宗頤：《楚辭論叢·屈原與經術》。收入氏著：《饒宗頤二十世紀學術文集》卷十一，第16冊，頁5-13。臺北：新文豐，2003年。
- 沈建華：〈釋《保訓》簡「測陰陽之物」〉。《中國史研究》2009年第3期，頁13-18。
- 沈培：〈從戰國簡看古人占卜的「蔽志」——兼論「移崇」說〉。《古文字與古代史》第一輯，頁391-434。臺北：中央研究院歷史語言研究所，2007年。
- ：〈《詩·周頌·敬之》與清華簡《周公之琴舞》對應頌詩對讀〉。《出土文獻與古文字研究》第六輯，頁327-357。上海：上海古籍出版社，2015年。
- 《十三經注疏》整理委員會整理：《毛詩正義》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》。北京：中華書局，1959年。
- 宋鎮豪：〈殷代習卜和有關占卜制度的研究〉。《中國史研究》1987

- 年第4期，頁91-102。
- ：《商代社會生活與禮俗》。北京：中國社會科學出版社，2010年。
- 宋衷注、秦嘉謨等輯：《世本八種》。上海：商務印書館，1957年。
- Sukhu, Gopal. *The Shaman and the Heresiarch: A New Interpretation of the Li Sao*. New York: State University of New York Press, 2012.
- 湯炳正：〈從包山楚簡看《離騷》的藝術構思與意象表現〉。《文學遺產》1994年第2期，頁4-10。
- 湯漳平：〈評《楚辭》研究中的「巫化」傾向〉，收入氏著：《出土文獻與〈楚辭·九歌〉》，頁215-226。北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 王邦采撰，費鴻虹點校：《離騷彙訂》。南京：南京大學出版社，2019年。
- 王國維：〈與友人論詩書中成語書〉。收入謝維揚，房鑫亮主編；謝維揚，莊輝明，黃愛梅分卷主編：《王國維全集》卷八，頁30-32。杭州：浙江教育出版社，2009年。
- 汪瑗集解，汪仲弘補輯，熊良智、肖嬌嬌、牟歆點校：《楚辭集解》。上海：上海古籍出版社，2017年。
- 聞一多：〈離騷解詁甲〉。收入氏著：《聞一多全集》第5冊，頁255-274。武漢：湖北人民出版社，1993年。
- 武漢大學簡帛研究中心，湖北省博物館，湖北省文物考古研究所編；陳偉主編：《秦簡牘合集（壹）》。武漢：武漢大學出版社，2014年。
- 邢文：〈早期筮占文獻的結構分析〉。《文物》2002年第8期，頁53-60。
- 徐元誥撰，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》。北京：中華書局，2002年。
- 徐中舒：《古文字學講義》。成都：巴蜀書社，2012年。
- 許子濱：〈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〉。《人文中國學報》2018年第26期，頁29-58。
- 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。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》。北京：中華書局，1990年。
- 楊華：《古禮新研》。北京：商務印書館，2012年。
- 游國恩：《楚辭概論》。收入氏著：《游國恩楚辭論著集》第三卷，頁1-212。北京：中華書局，2008年。
- ：〈《中國文學史教學大綱》（節選）〉。收入氏著：《游國恩楚辭論著集》第四卷，頁244-256。北京：中華書局，2008年。
- 曾憲通：〈包山卜筮簡考釋〉。收入氏著：《曾憲通自選集》，頁169-179。廣州：中山大學出版社，2017年。
- 張懷瑾：〈《離騷》「降」字解〉。《國文月刊》，1948年第72期，頁24-26。
- 鄭曉峰：〈巫咸考〉。《古籍整理研究學刊》2014年第1期，頁89-91。
- 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第一卷，香港：香港中文大學出版社，2001年。
- 朱鳳瀚：〈商周時期的天神崇拜〉。《中國社會科學》1993年第4期，頁191-211。
- 朱熹撰，蔣立甫校點：《楚辭集注》。上海：上海古籍出版社，2001年。

## A Flight to the Celestial Court: Religious Speeches and Rituals in “Lisao” 離騷

CHEN Hung To

Department of Chinese, The Hang Seng University of Hong Kong

Often considered the origin of *fu* 賦 (rhapsody), “Lisao” 離騷 (Encountering sorrow) is composed based on an amalgamation of events happening in real and imaginary realms. Through depicting a fantastic flight to the celestial court, the text presents the protagonist’s quest by alluding to numerous mythologies.

The publications of newly excavated materials offer groundbreaking insights to re-evaluate how the “Lisao” is related to the religious ceremonies in Chu. By incorporating these findings into the study of “Lisao,” this paper seeks to explore the meaning of the imaginary flight and explain why a shaman is often deployed to communicate with the gods and spirits in the text. Through a comparison of the narrative structure and the semantic usage between the excavated texts and “Lisao,” this paper contends that the protagonist’s action portrayed in “Lisao” can only be understood via a thorough investigation of divination and sacrificial practices. By providing a new explanation of the protagonist’s quest, this case study shall shed light on how ritual practices influenced literary works composed in early China.

**Keywords:** “Lisao” 離騷, religious speeches, rituals, divination