

屈原〈離騷〉宗教性書寫及其意蘊探析： 兼論其對宋玉的影響

許瑞哲*

摘 要

本論文分為三部分，首先討論〈離騷〉的宗教性，包括屈原的占卜行為、向神祇祝禱，描寫神靈神降與屈原飛升，屈原進入神仙世界時，能周遊天地，並追求古代后妃。其次討論屈原〈離騷〉宗教性書寫的內在意蘊，是展現他的內外兼美，能夠降生成人與飛升成神。他內心有疑惑時，問卜求神，表明他的忠貞。屈原擔憂時間不足，期望能掌握時間，以施行美政理想。屈原在神遊時，能夠人神戀愛，代表著他在尋求同志，共同輔佐楚王。他可以驅遣神靈，是補償心理的表現。最後討論〈離騷〉宗教性書寫對宋玉的影響，以及宋玉的創新之處。屈原的〈離騷〉不只反映出屈原的宗教意識，更可知道他用如椽大筆，將文學與宗教結合，並且承載的個人情志，使得〈離騷〉這篇作品更顯非凡。

關鍵詞：屈原、楚辭、離騷、宗教、宋玉

* 國立政治大學中國文學系兼任講師。

一、前言

屈原是戰國末期的文學家，也是中國歷史上第一位被記載的文人。屈原的宗教意識來源，主要來自他生活在巫風鼎盛的楚地，¹他的家族背景與宗教相關，²以及他曾經擔任的三閭大夫、左徒。關於三閭大夫之職，王逸《楚辭章句·離騷序》云：「三閭之職，掌王族三姓，曰昭、屈、景。屈原序其譜屬，率其賢良，以厲國士。」³劉楚斌〈楚辭與原始宗教〉認為：「古代重視祖先崇拜、圖騰崇拜。……祖先崇拜也好，圖騰崇拜也好，都與祭先祖有關。屈原擔任三閭大夫，『序其譜屬』，實為一祭祖並『率其賢良』的宗教職業。」⁴可見其職務包括掌管宗教。至於左徒之職，《國語·楚語下》記載：「左史倚相，能道訓典，以敘百物，以朝夕獻善敗於寡君，使寡君無忘先王之業；又能上下說乎鬼神，順道其欲惡，使神無有怨痛於楚國。」⁵從「能上下說於鬼神」一語，可知左史能與鬼神感通。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」。⁶可見屈原因其官職而參與宗教事務，他生活於這樣的環境下，必然會受到薰陶，影響他的寫作。

呂大吉《宗教學通論新編》定義「宗教」：

宗教是關於超人間、超自然力量的一種社會意識，以及因此而對之表示信仰崇拜的行為，是綜合這種意識和行為並使之規範化、體制化的社會文化體系。⁷

依呂大吉的觀點檢視屈原作品的宗教性，並無不妥。以〈九歌〉為例，王逸《楚辭章句·九歌序》云：「昔楚南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌樂鼓舞，以樂諸神。屈原……出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其辭鄙陋，因為作〈九歌〉之曲。」從序文可知楚

¹ 楚地巫風，詳參宋公文、張君：《楚國風俗志》（武漢：湖北教育出版社，1995）、徐文武：《楚國宗教概論》（武漢：武漢出版社，2001）等相關研究。

² 屈原的先祖為顓頊，見《史記·楚世家》。徐文武《楚國宗教概論》說：「顓頊是新石器時代晚期部落大聯盟的首領……顓頊不僅是人王，同時也是一位宗教職能者。他的最有影響的業績是史學家們稱為『絕地天通』的宗教改革。」見：徐文武：《楚國宗教概論》，頁5。此外，春秋時代的楚人屈巫，字子靈，也可能是巫官，鄭在瀛《楚辭探奇》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。」見：鄭在瀛：《楚辭探奇》（臺北：萬卷樓圖書公司，1995），頁12。對屈原而言，遠者顓頊，近者屈巫，其身份都與宗教相關，可見屈原的家族背景與宗教密切相關。

³ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，2011），頁70。本論著所用《楚辭》之原文、王逸章句、洪興祖補注，皆見此書。

⁴ 劉楚斌：〈楚辭與原始宗教〉，《湖北民族學院學報》，社會科學版總第29期（1992），頁72-73。

⁵ [春秋]左丘明著，徐元誥集解：〈楚語下〉，《國語集解》（北京：中華書局，2002），卷18，頁526。

⁶ 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），頁38-39。

⁷ 呂大吉：《宗教學通論新編》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁79。

地好祀的風氣，以及屈原曾經「作〈九歌〉之曲」。再以〈招魂〉為例，〈招魂〉云：「帝告巫陽」，王逸《楚辭章句》注：「帝，謂天帝也。女曰巫，陽其名也」，其後〈招魂〉云：「乃下招曰」，此句以下為招魂之辭，可見〈招魂〉亦有宗教方面的書寫。

〈離騷〉為屈原的「韻文自傳」、⁸「自傳式的體裁」，⁹這篇不只寫屈原自己，也有其宗教意蘊，如〈離騷〉裡的祝禱、卜筮、神遊、求女，都是宗教性書寫。過常寶《楚辭與原始宗教》說明〈離騷〉的祭歌形式：「〈離騷〉的結構絕不是雜亂無章的，它存在著一種內在的結構，這一結構與巫術祭歌是相同的，也可以說是與巫祭的儀式平行的」，¹⁰並將〈離騷〉分為三個階段：第一階段開頭幾句是「吁請神的降臨」，第二階段是「來到重華面前，開始了另一次祭祀和陳詞抒情」，第三階段是「神遊」，「第一次朝發蒼梧，夕至縣圃，盛飾上征，見天神未果；第二次朝濟白水，上天無門，轉而求女；第三次是『朝發軔於天津兮，夕余至乎西極』，正是屈原踏上漫漫長路，從天到地上下搜尋，並模擬索祭儀式」。¹¹屈原的作品不僅有他的宗教意識，更有他的新意，過常寶又說：

〈離騷〉……它借用了祭祀的形式表達了個人的感情。這一行為可以解釋為一次為了個人目的而進行的祭祀，也可認定為對祭歌的一種精緻的模仿，它是這兩者的連接。¹²

過常寶從祭歌的角度，說明〈離騷〉以「祭祀的形式表達了個人的感情」，而〈離騷〉也是模仿祭歌而作。顯然，〈離騷〉除了有宗教性，還有作者的主體性。屈原對於楚地巫風，不只有吸收、借用，更有他的創新，就是將宗教祭祀與自身情志，結合起來，以其如椽大筆，撰成〈離騷〉這篇千古奇文。

承前所述，筆者要解決以下問題：既然〈離騷〉有屈原的宗教意識，那麼〈離騷〉的宗教性書寫，表現在哪些方面？此外，屈原在〈離騷〉裡透過宗教性書寫，寄寓了他個人的情志，其背後意蘊為何？在屈原之後，宋玉又繼承哪些宗教性書寫？又是如何創新？以下就「〈離騷〉宗教性書寫」、「〈離騷〉宗教性書寫的內在意蘊」、「〈離騷〉宗教性書寫對宋玉的影響」，進行論述。

⁸ 蘇雪林：〈屈原〉，《學術季刊》第1卷第4期（1953），頁48。

⁹ 陸侃如：《屈原評傳》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008），冊28，總頁數20010。

¹⁰ 過常寶：《楚辭與原始宗教》（北京：中國人民大學出版社，2014），頁75。

¹¹ 同前註，頁80、86、87。

¹² 同前註，頁117。

二、〈離騷〉宗教性書寫

屈原創作〈離騷〉時，將他的宗教意識寫入其中。〈離騷〉宗教性的研究，如藤野岩友《巫系文學論》將〈離騷〉劃入「自序文學——祝辭系文學」，¹³過常寶《楚辭與原始宗教》從「祭歌模式」的角度研究〈離騷〉，¹⁴陳桐生《楚辭與中國文化》從「巫娼習俗」、「天國神遊」、「巫術降神」等方面討論〈離騷〉。¹⁵學者從不同的角度探析〈離騷〉宗教性，各有偏重。本節在前人已有的基礎上，進一步說明〈離騷〉的宗教性，並為下一節之「內在意蘊」作前行研究。以下就（一）占卜與祝禱（二）神降與飛升（三）神遊與求女，分別申論。

（一）占卜與祝禱

在楚地，占卜是非常流行的。從出土文物的楚簡來看，「自 1951 年湖南長沙五里牌經科學考古發掘出土楚簡以來，迄今共出土戰國楚系簡牘約有 30 餘批。在為數眾多的楚簡材料中，有一些簡牘記載的內容與古代方術和宗教有關，主要包括卜筮祭禱簡和《日書》簡」¹⁶，這些楚簡記載的行為儀節，包括「卜筮」、「祭禱」、「巫術」。¹⁷

〈離騷〉也有寫占卜之事，在首八句云：

帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降。皇覽揆余初度兮，肇錫余以嘉名。名余曰正則兮，字余曰靈均。¹⁸

這八句說到屈原的家族世系、父親伯庸，以及他出生在寅年寅月寅日（此據王逸《楚辭章句》之說），而父親為他取名命字。屈原出生之日以及父親取名，都有其宗教意義，劉信芳〈秦簡《日書》與《楚辭》類徵〉說：

雲夢秦簡《日書》869—878 簡，1134—1141 簡分別以六十甲子各繫以其生吉凶，

¹³ [日]藤野岩友著，韓基國譯：《巫系文學論——以《楚辭》為中心》（重慶：重慶出版社，2005），頁 60-68。

¹⁴ 過常寶：《楚辭與原始宗教》，同註 10，頁 72-119。

¹⁵ 陳桐生：《楚辭與中國文化》（西安：陝西人民教育出版社，1997），頁 115。

¹⁶ 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），頁 1-2。

¹⁷ 同前註，頁 179-300。

¹⁸ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註 3，頁 4-5。

如 869 簡：「甲戌生子飲（飲）食急。甲申生子巧有身事。甲午生子貧有力。」等等，當是以其生日以占吉凶。……屈原生於庚寅日，《日書》875 簡：「庚寅生子女為賈（按：賈，當從 1137 簡作巫。），男好衣佩而貴。」可知屈原之父給屈原取名，字曰靈均，當以楚國《日書》為根據。……後世詮釋屈原名字者，多從倫理方面的意義求解，今賴《日書》得知，屈原之名與字，主要決定於宗教方面的因素，並因對生辰吉日之崇拜，影響到屈原一生性格的形成。¹⁹

以出土文獻為證，從劉氏的說明可知，伯庸根據屈原出生的時日為他取得名與字，屬於占卜的行為。屈原將此事寫入〈離騷〉，展現了屈原宗教信仰的一面。

占卜可以決斷心中猶豫之事，在屈原的作品裡，〈卜居〉寫鄭詹尹為屈原卜疑之事，而〈離騷〉寫占卜之事，云：

索荳茅以筮篲兮，命靈氛為余占之。……欲從靈氛之吉占兮，心猶豫而狐疑。……靈氛既告余以吉占兮，歷吉日乎吾將行。²⁰

屈原在此描寫了占卜的過程。汪瑗《楚辭集解》云：「摘草為卜，抽籤擲筮，至今尚有其法，皆巫祝之事也。」²¹可知屈原準備靈草與竹片，讓靈氛為他占卜，而占卜儀式是由巫祝執行的。楚人的占卜態度，宋公文、張君《楚國風俗志》認為：「（《禮記·緇衣》）『人而無恆，不可以為卜筮』，一方面是對卜筮人員有著高度的素質要求，另一方面反映出楚人對卜筮之術抱有非常虔誠篤信的心理。」²²依宋公文的解說，楚人非常相信占卜者卜筮出來的結果。屈原「命靈氛為余占之」之後，對於靈氛勸其離開楚國，內心猶豫不決，但他最終仍然依從靈氛的占卜，選擇吉利之日遠行。

祝禱，是宗教行為之一。人們相信鬼神，而對鬼神祈求或禱告。在《禮記·中庸》記載：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎，如其在上，如其在左右。」²³鬼神不可見，不可聽，不可感受得到，但是人們在祭祀時，它就像在上下左右一般實際存在。〈離騷〉寫到屈原的祝禱行為，云：

¹⁹ 劉信芳：〈秦簡《日書》與《楚辭》類徵〉，《江漢考古》第 1 期（1990），頁 62-63。

²⁰ 〔漢〕王逸章句：《楚辭章句》，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，同註 3，頁 49、51、60。

²¹ 〔明〕汪瑗著，董洪利點校：《楚辭集解》（北京：北京古籍出版社，1994），頁 85。

²² 宋公文、張君：《楚國風俗志》，同註 1，頁 438。

²³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘：《禮記正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，2013），冊 5，卷 52，〈中庸〉，頁 12，總頁數 884。

指九天以為正兮，夫唯靈修之故也。²⁴

王逸《楚辭章句》云：「言己將陳忠策，內慮之心，上指九天，告語神明，使平正之，唯用懷王之故，欲自盡也。」屈原表明自己的忠心，請九天的神靈證明，他的所作所為是為了楚懷王。屈原向九天的神靈發誓，在〈惜誦〉曾經寫過：「所非忠而言之兮，指蒼天以為正。令五帝以折中兮，戒六神以嚮服。俾山川以備御兮，命咎繇使聽直。」²⁵在〈惜誦〉有蒼天、五帝、六神、山川之神、咎繇，而在〈離騷〉就用九天的神靈指稱。

在〈離騷〉裡，屈原不只向神靈祝禱，更向歷史人物「舜」陳辭，這也是祝禱的行為，〈離騷〉云：

濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞。²⁶

王逸《楚辭章句》注「重華」為「舜名也」。舜是上古三代時的帝王，屈原的時代距離舜的時代非常久遠，舜已不在人世，高亨《楚辭選》就說：「舜葬在九嶷山，屈原向舜的神訴苦。」²⁷在此處，舜不再是歷史中的一個帝王，而是可以主持公道的神靈。屈原相信舜的靈魂存在，因此他渡過沅水、湘江，在舜的葬身地，向舜訴說他的冤屈。

〈離騷〉的這兩次祝禱，反映出屈原的宗教意識，是「天、地與天體崇拜」與「聖人崇拜」。²⁸在天體崇拜方面，從出土文獻可知楚人有此種宗教信仰，滕壬生《楚系簡帛文字編》記載：「舉禱太一膚（包山楚簡 243 簡）」、「舉禱蝕、太一全豢（包山楚簡 210 簡）」、「舉禱於太一環。（望山楚簡）」、「舉禱於太備玉一環（望山楚簡）」、「舉禱太……（秦家嘴楚簡）」²⁹。這些楚簡都顯示出楚人崇拜太一，屈原〈九歌〉裡的〈東皇太一〉就是例證。至於聖人崇拜，在《左傳·僖公二十六年》有載：「夔子不祀祝融與鬻熊，楚人讓之」³⁰，這是楚的封國夔國，夔國國君不祭祀楚之先祖祝融與鬻熊，楚人譴責夔國。在出土文獻亦有：「舉禱

²⁴ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁12。

²⁵ 王逸《楚辭章句》原作：「所作忠而言之兮」，朱熹《楚辭集注》作：「所非忠而言之兮」，注云：「非，一作作。『忠』下有一『心』字。皆非是。」認為「作」當作「非」。此說亦有戴震、聞一多、姜亮夫、湯炳正等人支持，故此處引文據朱熹之說校改。[宋]朱熹：《楚辭集注》（臺北：河洛圖書出版社，1980），頁73。

²⁶ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁28。

²⁷ 高亨：《楚辭選》，收入於高亨：《高亨著作集林》（北京：清華大學出版社，2004），頁335。

²⁸ 烏丙安《中國民間信仰》說：「在中國，天是被當作一個實在的天體加以崇拜的，因而才有仰向青空，向『蒼天』祭拜的儀禮源遠流長。天，做為一種實物加以膜拜，源於遠古中國人對於天這個有形的空間的『至高無上』的直觀直感」、「民間崇拜大聖大賢，主要崇拜他們為國為民建立的功德，通過祭祀的制度、方式和手段，表達民眾對他們的感戴，因此，聖人崇拜是民間崇拜中最貼近歷史生活真實的崇拜形式。」烏丙安：《中國民間信仰》（上海：上海人民出版社，1998），頁15-16、222。

²⁹ 滕壬生：《楚系簡帛文字編》（武漢：湖北教育出版社，1995），頁29。

³⁰ [春秋]左丘明著，楊伯峻注：《春秋左傳注》（北京：中華書局，2015），冊1，頁440。

荊王，自畬繹以庚武王，五牛、五豕」³¹，這也是祭祀先祖之例，其祭祀對象，是畬（熊）繹至武王（熊通）中間歷代楚王，他們是楚國開國祖先，故其地位近乎聖人，自然受到楚人的崇拜。屈原的宗教意識，是相信萬物有靈，「天」是他所崇拜的對象，在〈離騷〉更有寫到：「皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔」，說到「天」的公正無私，而具有此種形象的天，屈原向他祝禱，「天」自然會證明他的忠心。〈懷沙〉云：「重華不可遇兮，孰知余之從容！」因為時間久遠，屈原明白舜是不可能再遇見的，而在〈離騷〉裡，舜就從古代帝王化身成屈原崇拜、陳辭的對象。

（二）神降與飛升

神降，此處是指「神靈降臨於人世」之意，主要是神靈表現出的行為動作。屈原〈離騷〉說到自己的出生：

攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降。皇覽揆余初度兮，肇錫余以嘉名。³²

其中的「降」字，王逸《楚辭章句》注：「降，下也」、「下母之體而生」。此指屈原脫離母親而出生。此處實另有更深的意涵，魯瑞菁《楚辭文心論》說明：「蓋『惟庚寅吾以降』的『降』字，乃指神降的行為，而非降神的行為，說的是自己像神靈一般降生」、「屈原刻意使用此字，而不用生字，正強調出他的出生是如同神靈降生般，如果不是得到祖先的福證、庇佑，又何以能如此？」³³屈原的出生是不同凡響，除了他的血緣來自古之帝王顓頊，又與楚王同宗，他在吉利的寅年寅月寅日出生，在這些各方的條件下，他「降生」於人世，也是「神降」於人世，因此他有美好的德行，故云：「紛吾既有此內美」。

在〈離騷〉裡，對於神降有更詳細的敘述：

巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。百神翳其備降兮，九疑繽其並迎。皇剡剡其揚靈兮，告余以吉故。³⁴

王夫之《楚辭通釋》注云：「巫咸，神巫之通稱。楚俗尚鬼，巫或降神，神附於巫而傳語焉。」

³¹ 包山楚簡 246 簡。湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》（武漢：文物出版社，1991），頁 36。

³² 〔漢〕王逸章句：《楚辭章句》，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，同註 3，頁 4、5。

³³ 魯瑞菁：《楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002），頁 22、23。

³⁴ 〔漢〕王逸章句：《楚辭章句》，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，同註 3，頁 52。

³⁵巫咸夕降，是指神靈將降臨於人間，附身於巫咸，以傳達旨意。其後〈離騷〉說百神備降，九疑並迎，朱季海《楚辭解故》說：「楚俗降神，蓋有使巫飾為九疑之神，以賓迎尊神者。」³⁶朱季海從民俗的角度，說明此是巫者裝飾成九疑之神，迎接尊神。〈離騷〉又寫到「皇剡剡其揚靈」，王泗原《楚辭校釋》說：「皇剡剡是光晃動的樣子。……揚靈，謂百神揚其精靈。」³⁷此句是說到神靈的降臨，伴隨著光芒四射而顯現，透過附身於巫咸，告訴屈原吉祥之事。〈離騷〉敘述的情景反映出民間宗教活動的降神，³⁸屈原描寫的神降，是巫咸經由儀式活動，使神靈從天而降，巫咸也是藉著降神，成為神靈的代言者，將神的旨意傳達給屈原。屈原描寫的神靈神降，就是一場儀式進行的過程。

通過降神，神靈能與人感通，而人也期望能夠藉由修煉，飛升而成為神靈。在楚地出土文物裡，出現關於飛升的材料，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。」³⁹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。⁴⁰

可見屈原〈離騷〉描寫飛升是有楚文化的背景，在〈離騷〉裡有三次的神遊，其中由下向上的飛升，是在第一次神遊與第三次神遊，云：「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」、「折瓊枝以為羞兮，精瓊糜以為粢。為余駕飛龍兮，雜瑤象以為車」，屈原寫到第一次神遊，他跪下並鋪展衣擺，向舜訴說冤屈之後，屈原的內心光明，合於中正之道，駕著以玉裝飾鑣勒的虬龍，乘著鳳凰，突然間塵土飛揚，他隨之向天前行。

³⁵ [清]王夫之：《楚辭通釋》，收入於[清]王夫之等著：《清人楚辭注三種》（臺北：長安出版社，1980），頁18。

³⁶ 朱季海：《楚辭解故》（上海：上海古籍出版社，2011），頁67。

³⁷ 王泗原：《楚辭校釋》（北京：中華書局，2014），頁59。

³⁸ 鄭志明《傳統宗教的文化詮釋：天地人鬼神五位一體》說：「降神是最古老的『靈感』儀式，也是民間傳統宗教最為常見的宗教活動，仍保有大量從原始宗教流傳至今的巫術文化」、「靈人是可以讓神靈附身的人，是人與天地鬼神相互交往的中介者，其方法就是降神之術，是讓神靈降臨在靈人的身上向世人啟示，這是一種最直接的『靈感方式』。」鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋：天地人鬼神五位一體》（臺北：文津出版社，2009），頁44。

³⁹ 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），頁153。

⁴⁰ 廖群：《詩騷考古研究》（香港：香港大學出版社，2005），頁234。

在第三次神遊，他折下瓊枝，鑿磨瓊糜，當作糧食。他駕著飛龍，其車乘是以美玉、象牙裝飾著。屈原在此寫出天地的上下關係，他從地面飛升上天，也代表他從凡人，脫胎換骨，轉變為神靈。

屈原在作品裡寫到他透過修行，進而能夠乘駕龍鳳，飛升上天。⁴¹這種描寫以〈遠遊〉寫得最為詳細，〈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，精氣入而羸穢除。……吸飛泉之微液兮，懷琬琰之華英。」在此處，屈原寫他經由服食、吐納，使肉體潔淨，而得以飛升。在〈離騷〉裡，屈原能夠飛升的依據，是「中正」，依據王逸《楚辭章句》所說：「得此中正之道，精合真人，神與化游。」「中正」是屈原能夠由人成神的重要依據。至於〈離騷〉寫到的「瓊枝」、「瓊糜」，朱冀《離騷辯》解說道：「猶仙家所謂吸露茹芝，餐玉嚼藥之說也」，⁴²屈原服食玉石、玉之華，以此修煉己身，其後才能乘龍而飛升，周遊於天地之間。

(三) 神遊與求女

〈離騷〉對神遊的敘寫是非常精彩的，霍克斯（David Hawkes）〈神女之探尋〉說：

在仙界旅行中表示從一個地點過渡到另一個地點的詞句，也僅僅是連接上下兩段的連接詞。結構因素中十分重要的不是時間的順序，而是空間的秩序：即按正確的順序列舉宇宙中的各固定點。運動可以是飛龍駕車，也可以是揮手指點。這種依次臚列宇宙各組成部分的寫法，在早期的巫術題材的文學作品中就已有發現。⁴³

霍克斯說明了屈原作品裡的神遊書寫，是「依次臚列」，此種寫法在早期巫術文學作品即有。〈離騷〉裡的神遊，如第一次神遊說：「吾將上下而求索」，在此句就明確表示屈原將遊歷天地。又如第二次神遊說：「哀高丘之無女」、「相下女之可詒」，他哀嘆天界的高丘無女可

⁴¹ 鄭志明《傳統宗教的文化詮釋：天地人鬼神五位一體》說：「『修行』的宗教體驗，更重視人與神的直接遭遇、相會與合一，強調對神靈的超越力量進行直覺式的體驗與感受，進而自覺到與神際遇或合一的神聖境界。這種追求與神合一的境界，不僅意識到超越存有的『神』，還特別重視與神合一的程序和方式的『法』。所謂『法』，或稱『法門』，可以幫助人們隨心所欲獲得極大神通，來對治煩惱與汗穢，產生了身心安適與寧靜的調適作用。」鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋：天地人鬼神五位一體》，同註 38，頁 68。

⁴² [清]朱冀：《離騷辯》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008），冊 12，頁 69，總頁數 8177。

⁴³ [美]霍克斯（David Hawkes）著，程章燦譯：〈神女之探尋〉，收入於莫礪鋒編：《神女之探尋》（上海：上海古籍出版社，1994），頁 44-45。

求，他轉而追求下界的女性，這是由上而下的行動。⁴⁴而第三次神遊說：「朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃」，屈原從葬舜之地，乘駕龍鳳，隨著塵埃到天界。又云：「朝發軔於天津兮，夕余至乎西極」，屈原僅用一天時間，從東方天津到西方極遠處，就是一次周天遊歷。再云：「路不周以左轉兮，指西海以為期」，屈原行經不周山，並指向前往西海。屈原運用神話，如第一次神遊裡的「蒼梧」、「縣圃」、「靈瑣」、「崦嵫」、「咸池」、「扶桑」、「若木」，營造神仙世界的無邊無際。屈原的車隊有各種神靈神獸隨侍在側，如望舒、飛廉、雷師、鸞皇、鳳鳥，而四周聚集的飄風、雲霓，則使屈原的車隊更顯神異，屈原在此塑造出車隊盛大的場景。

〈離騷〉裡的第二次神遊，敘述其「求女」的經過，這與古代「人神戀愛」的宗教主題相關，此研究以蘇雪林〈九歌中人神戀愛的問題〉最為著名。蘇雪林說：「人神戀愛，原是人祭的變形」、「除東皇泰一、東君與國殤外，皆有人神戀愛的詞句」。⁴⁵但是〈離騷〉與〈九歌〉仍有不同，張軍《楚國神話原型研究》就說：

〈離騷〉中一個比較重要的故事就是「求女」。被主人公追求的這些神女是高丘（高唐）神女、宓妃、有娥氏女和二姚。要解開「求女」的奧秘，先得明瞭〈離騷〉的抒情主人公是一個神巫、「男巫之俊者」（神士），追求神女的故事轉型為巫術儀式即是祈降神女和巫神戀愛，這正是神巫的職司所在。⁴⁶

〈離騷〉寫追求宓妃、有娥之佚女、有虞之二姚，是人神戀愛的表現，這是無庸置疑的。⁴⁷屈原求女的過程，〈離騷〉云：

吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在。解佩纕以結言兮，吾令蹇修以為理。
望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。……鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。
欲遠集而無所止兮，聊浮遊以逍遙。及少康之未家兮，留有虞之二姚。⁴⁸

在引文裡的「宓妃」，或注為「神女」，或注為「伏羲氏女」，或注為「后羿之妻」，⁴⁹都說明

⁴⁴ 按：「下女」之「下」，是相對而言。蔣驥《山帶閣注楚辭》云：「下女，指下處妃諸人，對高丘言，故曰下。」見：〔清〕蔣驥：《山帶閣注楚辭》（上海：上海古籍出版社，2019），頁13。蔣天樞《楚辭校釋》說：「己方高行雲表，而宓妃則徘徊水次，故微其詞曰『下女』。」見：蔣天樞：《楚辭校釋》（上海：上海古籍出版社，1989），頁46。故可知「下女」非指人間的女子，而是指相對於屈原所在的位置而言，位在下方的宓妃、有娥之佚女、有虞之二姚。

⁴⁵ 蘇雪林：〈九歌中人神戀愛的問題〉，《屈賦論叢》（臺北：國立編譯館，1980），頁95、101。

⁴⁶ 張軍：《楚國神話原型研究》（臺北：文津出版社，1994），頁427。

⁴⁷ 張軍《楚國神話原型研究》以文化發生學論人神戀愛，見：張軍：《楚國神話原型研究》，同前註，頁428。

⁴⁸ 〔漢〕王逸章句：《楚辭章句》，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁43、45、47、48。

⁴⁹ 此三說，分別見於王逸、洪興祖、姚鼐。姚鼐語，見：〔清〕姚鼐編，王文濡評注：《評注古文辭類纂》

她是屈原之前的人物。「蹇修」，王逸注：「伏羲氏之臣也。」蹇修是伏羲時代之人。「有娥之佚女」，王逸注：「謂帝嚳之妃，契母簡狄也。」「高辛」，王逸注：「帝嚳有天下號也。」高辛即殷商之先祖，有娥之佚女為簡狄，是高辛之妻、契的母親。「少康」，王逸注：「夏后相之子也。」而「有虞之二姚」，汪瑗《楚辭集解》云：「虞以國言，稱其君也；姚以姓言，指其女也。」⁵⁰少康為夏后相之子，少康逃亡時，有虞國國君將他的兩個女兒許配給少康。從上述楚辭學者的注解，「宓妃」、「蹇修」、「有娥之佚女」、「高辛」、「少康」、「有虞之二姚」，均是古代人物，屈原所在的時代晚於宓妃、有娥之佚女、有虞之二姚，但是當屈原進入神仙世界，周遊天地時，屈原可以追求這些已經化為神靈的古代聖王之后妃。

三、〈離騷〉宗教性書寫的內在意蘊

本論文前已論述，屈原〈離騷〉確實呈現出宗教的性質。趙沛霖《屈賦研究論衡》說：

屈原在求女中無拘無縛的反覆追求，升天入地的縱橫想像以及激越奔放的情懷借著神話形式的自由宣泄等等，都是自覺不自覺地表現出南方原始宗教的自由和狂熱，體現著楚地以巫史文化為特徵的文化心理結構。⁵¹

趙沛霖就屈原作品裡的求女、神遊等情節，說明其中有「楚地以巫史文化為特徵的文化心理結構」。由此發想，筆者更進一步要探討，屈原〈離騷〉裡的宗教性書寫，其所傳達的內在意蘊，有著何種個人生命情懷的展現，以及他的盼望與期待。以下就（一）內外兼美，成人成神（二）問卜求神，表明心跡（三）掌握時間，施行美政（四）人神戀愛，尋求同志（五）補償心理，驅遣神靈，分別申論。

（一）內外兼美，成人成神

屈原〈離騷〉首先說到他的世系與出生，本論文前面已經探析。〈離騷〉說：「攝提貞於孟陬兮，惟庚寅吾以降。」其中的「降」字，其意義不只是脫離母親而出生，還有是「從天而下」之義。許又方認為：

（臺北：華正書局，1985），下冊，卷 61，頁 5，總頁 1492。

⁵⁰ [明]汪瑗著，董洪利點校：《楚辭集解》，同註 2，頁 81。

⁵¹ 趙沛霖：《屈賦研究論衡》（臺北：聖環圖書公司，1994），頁 134-135。

從「文本互涉」(Intertextuality)的角度出發,「降」在古代應具有指示「原生所在」的功能,表明其係由一個神聖的處所降臨,與系譜的作用相當。那麼,這個處所何在?粗略地說,我們以為其實就是「天」,亦可以用其它的符號表述或比喻,如「神界」、「仙界」等。……「降」既是由上而下,似乎也正暗示一個由神聖轉向世俗的過程,為「神聖」與「世俗」的對立埋下了前提。⁵²

許又方的分析,很有見的。在〈離騷〉裡,屈原明確的劃分出「神聖」與「世俗」二者,他的出生、降臨,就是開端。其後,屈原又說:

紛吾既有此內美兮,又重之以修能。扈江離與辟芷兮,紉秋蘭以為佩。⁵³

〈離騷〉的「降」字,提示了屈原自身本質的不凡。「惟庚寅吾以降」之後接「紛吾既有此內美兮」,可知屈原內在具有「天地之美氣」(王逸語),是與眾不同。至於「修能」,也是表示他擁有才華。楚辭學者注「修能」,朱駿聲《離騷賦注》釋云:「姿有餘也」,⁵⁴屈原表示他不只天生麗質,他也擁有美好的外表儀態。因此其後說到他以江離、辟芷、秋蘭等香草,來裝飾自己,其意義在於藉由外在的香草,來襯托內在所具有的美質。李豐楙〈服飾、服食與巫俗傳說——從巫俗觀點對楚辭的考察之一〉認為:「屈原使用服飾,基於巫俗信仰,以巫彭、巫咸為儀則,模仿其服飾,通過宗教儀式中的齋戒、潔淨,由人性向神性超昇,這種歷經考驗的試煉過程,服飾正象徵一種持志不懈的精神,自始至終,完成艱苦而完美的自我修煉。」⁵⁵屈原描述他在服飾上配戴香草,不僅是裝飾,更反映其巫文化的影響,而且表示是「由人性向神性超昇」。更進一步的說,是屈原身處在「世俗」中,更趨向於「神聖」的行為。

屈原寫到他得中正之道,乘風上征,向天飛升;又或寫到他服食玉石,而乘龍御鳳,周遊天地。屈原從人間進入神仙世界,即是從「世俗」到「神聖」的轉變。屈原出生來到人世,是由「神聖」到「世俗」,而他描寫飛升登天,是由「世俗」到「神聖」。李中華〈《楚辭》:宗教的沉思與求索〉說:

《楚辭》中存在著形象鮮明的兩個世界:此岸世界與彼岸世界。此岸是世俗的

⁵² 許又方:《時間的影跡——〈離騷〉碎論》(臺北:秀成資訊科技,2006),頁99。

⁵³ [漢]王逸章句:《楚辭章句》,[宋]洪興祖補注:《楚辭補注》,同註3,頁6。

⁵⁴ [清]朱駿聲補注:《離騷賦注》,收入於吳平、回達強主編:《楚辭文獻集成》,(揚州:廣陵書社,2008),冊16,頁2,總頁數11633。

⁵⁵ 李豐楙:〈服飾、服食與巫俗傳說——從巫俗觀點對楚辭的考察之一〉,收入於《古典文學》第3集(臺北:學生書局,1981),頁87-88。

世界，這裡虛偽骯髒，是非顛倒，善惡不分，朝中官員結黨營私，芸芸眾生周容以為度，這是詩人反復詰問而又難以棄捨的世界。彼岸則是神靈的世界，那裡有天帝、各方神靈以及詩人顯赫的祖先神。神靈的世界虛幻迷離，但卻是靈魂棲息與歸依的樂園。《楚辭》的基本情感旋律是由對現實世界的執著，轉為極度的失望，最後則是向神靈世界的飛升。⁵⁶

屈原要擺脫世俗，其原因如他在〈遠遊〉說的：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊。」由於屈原在世間受到的迫害，使他產生了飛升的願望。屈原〈離騷〉寫到他所處的政治環境，云：「眾皆競進以貪婪兮，憑不厭乎求索」、「眾女嫉余之蛾眉兮，謠諑調余以善淫」。他也敘述了當時的世俗，云：「世並舉而好朋兮」、「世溷濁而不分兮」、「世溷濁而嫉賢兮」、「世幽昧以眩曜兮」。屈原面對這樣的環境，是不安且痛心疾首。屈原選擇面對的方式，就是想像他能神遊於天地之間，超脫世俗，而在〈離騷〉中的神遊書寫，更加恢宏廣大。屈原能夠由人成神，首先是他在先天上具有「天地之美氣」，有美好的本質。其次是他能修養自身，並透過服食修煉，使其身體更為潔淨。在內美與外美兼具的情況下，才得以進入神仙世界。周遊天地的屈原，他脫離了世間混濁不清的紛擾，超越世俗的限制，是神聖而偉大的神靈。

（二）問卜求神，表明心跡

屈原寫到父親伯庸根據他的出生之日而命名，〈離騷〉云：「名余曰正則兮，字余曰靈均。」王逸《楚辭章句》解釋「正則」、「靈均」：

正，平也；則，法也。靈，神也。均，調也。言正平可法則者，莫過於天；養物均調者，莫神於地。高平曰原，故父伯庸名我為平以法天，字我為原以法地。

57

「正則」，有公平法則之意，是以天為準，而「靈均」能與萬物調和，是以地為依。伯庸透過占卜而得屈原的名與字，命名為「原」，字「平」，這不只表示屈原的出生，是秉承天地之美，也包含著父親對兒子的期望。

〈離騷〉裡占卜、祝禱的情節，湯炳正〈從包山楚簡看〈離騷〉的藝術構思與意象表

⁵⁶ 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），頁87。

⁵⁷ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁5。

現〉說：

屈原作為有遠大政治抱負的貴族重臣和富有浪漫色彩的偉大詩人，當他在政治上遭到挫折、「事君」罹咎、「志事」不隨之際，故欲通過詩篇以抒發憤懣，憧憬未來；並用以排遣其在去留問題上陷入徬徨的苦悶。因而借卜旅形式作為抒情的藝術手段，把平凡、簡單而原始的貞問「事君」吉凶之風尚，賦予豐富而深刻的政治內容，使詩篇達到了高度的藝術境界。〈離騷〉後半部有關卜筮的藝術構思，無疑是由此而來的。⁵⁸

湯炳正從屈原的「貞問『事君』吉凶之風尚」，說明了此種行為是「賦予豐富而深刻的政治內容」，可見屈原的問卜祝禱，帶有他要表達的心跡。〈離騷〉也有記載屈原陳述、呼告之事。屈原受到姐姐女嬃的責罵後，就到沅水、湘江邊，向舜陳辭。而陳辭的內容，是敘說古代昏庸的君王如何的衰亡，英明的聖主又如何的有德。〈離騷〉云：

啟〈九辯〉與〈九歌〉兮，夏康娛以自縱。不顧難以圖後兮，五子用失乎家巷。羿淫遊以佚畋兮，又好射夫封狐。固亂流其鮮終兮，泥又貪夫厥家。澆身被服強圉兮，縱欲而不忍。日康娛而自忘兮，厥首用夫顛隕。夏桀之常違兮，乃遂焉而逢殃。后辛之菹醢兮，殷宗用而不長。⁵⁹

湯禹儼而祇敬兮，周論道而莫差。舉賢而授能兮，循繩墨而不頗。⁶⁰

屈原陳述客觀歷史之事，可看出他熟悉歷史人物與事件。劉向〈離騷傳〉云：「上稱帝嚳，下道齊桓，中述湯武，以刺世事。」⁶¹其中的「稱」、「道」、「述」，即是陳述古聖先王之事，而「刺」則是對當時世事的借鑑。又王逸《楚辭章句·序》云：「上述唐、虞、三后之制，下序桀、紂、羿、澆之敗。」依王逸之見，屈原在作品裡，敘述上古時期聖主之制度，也寫到夏商末代帝王的敗亡。屈原用對比的方式，表現出聖主暴君的成功與失敗。屈原以兩種君王對比，用意是諷勸楚王，要效法前賢明君的道路，由此可見屈原對楚王的忠心。接著屈原「得此中正」，而周遊天地，蔣天樞《楚辭校釋》解釋「中正」：「所謂『得此中正』者，其具體行事如何，三章以下，即託以神話，雜以迷離恍惚之詞，以追述已所行之種種，皆

⁵⁸ 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》第2期（1994），頁5。

⁵⁹ 〔漢〕王逸章句：《楚辭章句》，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁28-32。

⁶⁰ 同前註，頁32。

⁶¹ 〔漢〕劉安：〈離騷傳〉，見：李誠、熊良智主編：《楚辭評論集覽》（武漢：湖北教育出版社，2002），頁2。

所謂『覽余初其猶未悔』。⁶²屈原的忠心得以明證，故能成神靈，進入神仙世界。

其後，屈原何去何從，也是猶豫不決，因此向靈氛、巫咸問卜，靈氛云：「兩美其必合兮，孰信修而慕之？……勉遠逝而無狐疑兮，孰求美而釋女？」巫咸云：「勉陞降以上下兮，求榘矱之所同。」靈氛與巫咸都勸勉屈原，去尋找志同道合的明君賢臣，與他一起實現美政的理想。巫咸更云：

湯禹嚴而求合兮，摯咎繇而能調。……說操築於傅巖兮，武丁用而不疑。呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉。甯戚之謳歌兮，齊桓聞以該輔。⁶³

屈原認為賢臣遇合聖主，才能相輔相成，建立強盛的國家。其後〈離騷〉寫到楚國政治的紛亂，如云：「蘭芷變而不芳兮，荃蕙化而為茅」、「余以蘭為何恃兮，羌無實而容長」、「椒專佞以慢慝兮，楫又欲充夫佩褱」。屈原此處所言的蘭、芷、荃、蕙，均是指楚國朝廷中的臣子。屈原心繫楚國，要為楚王尋得賢臣，一同輔佐楚王。由於屈原的忠心，故能周遊天地，上下求索。屈原一心為國的心意，表露無遺。

（三）掌握時間，施行美政

〈離騷〉亂辭云：「既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居」，「美政」是屈原的理想政治，但屈原又憂心時間不足，不能修名建功，如云：「老冉冉其將至兮，恐修名之不立。」因此要延長他的壽命，使得美政有達成的一天。屈原處處寫到他對時間的擔憂，而他消除此種憂患的方式，就是成為神靈，周天神遊，他能掌握時間，不受時間的拘束。陳世驥〈論時：屈賦發微〉說：「它（〈離騷〉）剖白人類所有的心緒，居於最深刻的人類焦慮中，與人類在時間之流中面臨的『存在』、『自我身份』問題相搏鬥，如此，它始創了詩的時間（poetic time）。那是經過洗禮的時間，它的蘊含煉造為詩的意象，因此稱之為詩的時間。」⁶⁴依陳世驥之見，〈離騷〉表現出人類對時間的焦慮，包括「存在」、「自我身份」等問題。此種焦慮，反映在〈離騷〉裡，云：

汨余若將不及兮，恐年歲之不吾與。朝搴阰之木蘭兮，夕攬洲之宿莽。日月忽

⁶² 蔣天樞：《楚辭校釋》，同註44，頁39。

⁶³ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁53-54。

⁶⁴ [美]陳世驥著，古添洪譯：〈論時：屈賦發微〉，收入於張暉編：《中國文學的抒情傳統——陳世驥古典文學論集》（北京：三聯書店，2015），頁172。

其不淹兮，春與秋其代序。惟草木之零落兮，恐美人之遲暮。不撫壯而棄穢兮，何不改乎此度？乘騏驥以馳騁兮，來吾道夫先路。⁶⁵

老冉冉其將至兮，恐修名之不立。朝飲木蘭之墜露兮，夕餐秋菊之落英。
長太息以掩涕兮，哀民生之多艱。余雖好修姱以鞿羈兮，謇朝諝而夕替。
及年歲之未晏兮，時亦猶其未央。恐鵜鴂之先鳴兮，使夫百草為之不芳。⁶⁶

由此可以看出屈原恐懼時間不足，不能趁著年輕力壯時，輔佐楚王、建立美名。屈原也用朝夕的進諫與廢棄，寫出了楚王的反覆無常。屈原為了延展生命時間的長度，他摘採木蘭、宿莽，並且服食墜露、落英。但屈原仍不滿足於現實世界的有限生命，他期望能獲得更多的時間，完成他的美政理想，而這個期望，展現在他的「不死」觀念。

在先秦時期已有「不死」的觀念，例如《山海經》裡不死的記載：「不死民在其東，其為人黑色，壽，不死」，⁶⁷「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窶之尸，皆操不死之藥以距之」。⁶⁸屈原也有「不死」的觀念，例如〈遠遊〉寫到他聽聞王子喬之語後，修煉自身而飛升上天，云：「仍羽人於丹丘，留不死之舊鄉。朝濯發於湯谷兮，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。質銷鑠以灼約兮，神要眇以淫放。……載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。」其後，屈原於神遊時拜訪四方之神：東方句芒、西方蓐收、南方祝融、北方玄冥，屈原最後是「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，成為不死的存在。

〈遠遊〉寫其不死，意在修煉與求仙，而〈離騷〉寫其不死，則是藉此表示他要對抗外在環境的險惡，凸顯其反抗精神。屈原面對黨人，不畏死亡，故云：「雖九死其猶未悔」、「寧溘死以流亡」、「伏清白以死直」、「陸余身而危死兮，覽余初其猶未悔」，展現絕不妥協的態度。然而他在現實世界裡，還要面對時光易逝、賢臣難求、美政不施等難題，故不得不祈求不死，掌握時間以達成願望。

〈離騷〉裡，屈原得到中正之道，得到上天與神靈的指示，他脫離凡人的身份，成為神人，在天地間上下周遊。在第一次神遊裡，〈離騷〉云：「吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫」、「折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊」，由此可見屈原內心的急迫，他見到時間流逝快速，他能運用的時間已經不多，因此有「令羲和弭節」與「折若木以拂日」的舉動。

他在〈離騷〉裡描寫的神仙世界，使用的神話意象，有包含「不死」的意義。〈離騷〉

⁶⁵ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁8-9。

⁶⁶ 同前註，頁16、19、55。

⁶⁷ 袁珂校注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982），卷6，〈海外南經〉，頁196、182。

⁶⁸ 袁珂校注：《山海經校注》，同前註，卷11，〈海內西經〉，頁301。

云：「朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃」、「朝吾將濟於白水兮，登閭風而縹馬」、「邇吾道夫崑崙兮，路修遠以周流」，其中的縣圃、閭風、崑崙，《淮南子·地形》載：

崑崙之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨。或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。⁶⁹

屈原登上縣圃，進到崑崙山，可以「不死」、「乃靈」、「乃神」，當然屈原就可以長生不死。〈離騷〉又云：「忽吾行此流沙兮，遵赤水而容與」，其中的「赤水」以及前引的「白水」，王逸注「白水」引《淮南子》云：「白水出崑崙之山，飲之不死」，王逸又注「赤水」云：「出崑崙山」。在神仙世界裡的崑崙山，山裡的山、水，均是不死的象徵。屈原神遊天地時，驅使龍鳳，如〈離騷〉云：「為余駕飛龍兮」、「駕八龍之婉婉兮」、「吾令鳳鳥飛騰兮」、「鳳皇翼其承旂兮」，這些龍鳳也是不死之神獸。屈原在〈離騷〉的現實世界裡，對時間的敘事，反映出屈原有感於時間的不足，要實行他的理想又相當艱辛，因此他必須延長他的壽命，以擁有更多的時間，去尋找志同道合之人，使楚國強盛。而屈原在神遊之時，能駕著不死之神獸，繞行不死之地的崑崙山，這就表示他自身也是永恆的存在。屈原在此一方面表達了對現實時間不足的焦慮，另一方面透露了屈原的願望，若他能掌握時間，不受時間的限制，就能因此而輔佐楚王，施行美政。〈離騷〉神遊的最後，屈原「陟陞皇之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉。僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行」，他不再前行的原因，就是心懷楚國，眷戀故鄉。屈原在此不只展現出對楚國的熱愛，也表示他必須回歸現實，回到楚國。〈離騷〉亂辭的「吾將從彭咸之所居」，這是屈原在面對現實時，體認到推行美政極為艱難，他期望的長生是不可能的事，故將其生命做出最終選擇，投江自沉。

（四）人神戀愛，尋求同志

在〈離騷〉裡的屈原，他出生不凡，有美善的資質。他在向舜陳辭後，能乘駕龍鳳而飛升，神遊於天地之間。由此可說屈原以神巫的身分追求神女，並與之戀愛。〈離騷〉寫到三次神遊，其中的第二次神遊，是敘述屈原追求神女的經過。〈離騷〉云：「吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在」、「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女」、「及少康之未家兮，留有虞之二姚」，但是屈原求女最終是失敗的。〈離騷〉為文學作品，屈原寫到求女的對象：宓妃、有娥之佚女、有虞之二姚，是有其隱諱指稱的對象。屈原言第一次的求女，云：

⁶⁹ [漢]劉安編，張雙棣校釋：〈地形〉，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，2013），上冊，卷4，頁451。

吾令豐隆乘雲兮，求宓妃之所在。解佩纒以結言兮，吾令蹇修以為理。紛總總其離合兮，忽緯繡其難遷。夕歸次於窮石兮，朝濯髮乎洧盤。保厥美以驕傲兮，日康娛以淫遊。雖信美而無禮兮，來違棄而改求。⁷⁰

宓妃，王逸《楚辭章句》云：「宓妃，神女也，以喻隱士。」六臣注《文選》呂延濟云：「慮妃，洛水神，以喻賢臣。言我使雲師求賢神所在，聘之與同治也。」⁷¹在「夕歸次」句，王逸《楚辭章句》云：「言宓妃體好清潔，暮即歸舍窮石之室，朝沐洧盤之水，遁世隱居，而不肯仕也。」在「保厥美」句，朱冀《離騷辯》注云：「蓋比隱士自遂其高，而輕世肆志。」⁷²在「雖信美」句，呂延濟注：「言隱居之人，信有美德，而不崇禮敬，不與事君，當違棄此人，改求賢者，共同志事君也。」⁷³依前人注解，宓妃或指隱士，或指賢臣，她是屈原訪求追尋的對象。無論宓妃的現實身份為何，對屈原而言，唯有在楚國裡向楚王稱臣，且與屈原一同輔佐君王的賢能者，才是志同道合之人。但經過屈原的了解，這位「宓妃」的品德，是反覆不定、驕傲、無禮，並不能與屈原共同扶持楚王，因此改而追尋他人。

屈原言第二次的求女，云：

覽相觀於四極兮，周流乎余乃下。望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女。吾令鳩為媒兮，鳩告余以不好。雄鳩之鳴逝兮，余猶惡其佻巧。心猶豫而狐疑兮，欲自適而不可。鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。⁷⁴

在「覽相觀」句，王逸注：「言我乃復往觀視四極，周流求賢，然後乃來下也。」王夫之《楚辭通釋》認為屈原追求有娥之佚女，意義是：「此喻四方之賢者，原欲為君致之，與己匹合共匡君也。」⁷⁵在「鳳皇既受詒」句，錢杲之《離騷集傳》云：「晚得鳳皇為媒，受命而往，又慮帝嚳先我得簡狄，喻賢士或為他國所用。」⁷⁶屈原放棄追求宓妃後，他又向四方之地，找尋與他志同之人。但經過波折之後，帝嚳更早的求得簡狄，簡狄即喻屈原要求訪的賢者。屈原的第二次求女，也以失敗收場。

屈原言第三次的求女，云：

⁷⁰ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁43-45。

⁷¹ [南朝梁]蕭統編，[唐]李善、呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周翰：《古迂書院刊本增補六臣注文選》（臺北：漢京文化事業公司，1980），卷32，頁16，總頁數609。

⁷² [清]朱冀：《離騷辯》，同註42，冊12，頁46，總頁數8131。

⁷³ [南朝梁]蕭統編，[唐]李善、呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周翰：《古迂書院刊本增補六臣注文選》，同註71，卷32，頁16，總頁數609。

⁷⁴ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁45-47。

⁷⁵ [清]王夫之：《楚辭通釋》，收入於[清]王夫之等著：《清人楚辭注三種》，同註35，頁16。

⁷⁶ [宋]錢杲之：《離騷集傳》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，（揚州：廣陵書社，2008），冊4，頁15，總頁數2305。

欲遠集而無所止兮，聊浮遊以逍遙。及少康之未家兮，留有虞之二姚。⁷⁷

楚辭學者注後二句，胡文英《屈騷指掌》云：「《易》『妻道也，臣道也』，故屢以賢女喻賢臣，求達吾忱也。」⁷⁸而李光地注《離騷經》云：「此數節以求女喻求士，皆為君求，非原自求也。」⁷⁹屈原以文學的筆法敘述求女，將這些女性喻為賢臣，屈原追求他們，其用意是尋求志同道合之人，一起輔佐楚王。⁸⁰

宓妃、有娥之佚女、有虞之二姚，原本都是古代聖主之配偶，而在〈離騷〉裡成了神話人物。丁靜〈信仰與追求——論〈離騷〉中屈原性格的宗教意義〉說：「從賦予自我神聖崇高的使命到對理想的追求，屈原是用信仰作為生命的原動力；由現實的追求受阻再轉向神話的精神世界，屈原還是用信仰來解救自己的焦慮與苦悶。」⁸¹屈原敘述追求這些神話中的女性的經過，一方面其背後的寓意，是他對賢臣的渴望，另一方面，也可知屈原對當時的局勢，是相當不滿，楚國國內已經沒有與他心意相合之人，能一同施行美政理想。

⁷⁷ [漢]王逸章句：《楚辭章句》，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》，同註3，頁48。

⁷⁸ [清]胡文英：《屈騷指掌》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，（揚州：廣陵書社，2008），冊15，卷1，頁13-14，總頁數10660-106601。

⁷⁹ [清]李光地注：《離騷經》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，（揚州：廣陵書社，2008），冊12，頁10，總頁數8233。

⁸⁰ 「求女」之喻，楚辭學者聚訟紛紜，廖棟樑〈古代〈離騷〉「求女」喻義詮釋多義現象的解讀—兼及反思古代《楚辭》研究方法〉整理出八種求女喻意：「求賢臣說」、「求賢君說」、「求楚君臣說」、「求理想政治說」、「求賢后妃說」、「秦楚婚姻相親說」、「求通君側之人說」、「不主故常，隨文生訓」。廖氏又說：「各家詮釋其實可以概括為『求賢臣說』與『求賢君說』二種類型。」詳見：廖棟樑：〈古代〈離騷〉「求女」喻義詮釋多義現象的解讀—兼及反思古代《楚辭》研究方法〉，《輔仁學誌》，人文藝術之部，27期（2000），頁1-26。個人以為，屈原「以求女喻求賢臣說」為是，理由有三：1.屈原第一次的神遊，〈離騷〉云：「吾令帝閭闔兮，倚閭闔而望予。」朱熹《楚辭集注》認為：「蓋求大君而不遇之比也。」見：[宋]朱熹：《楚辭集注》，同註25，頁16。金開誠《屈原集校注》也說：「叩閭求見上帝，是『周遊求索』中一項重要內容，意在比喻被疏之後渴望重見楚君以傾忠悃；然而終於受阻，陳志無門。」見：金開誠：《屈原集校注》（北京：中華書局，2011），下冊，頁96。屈原上叩帝閭，求見天帝，卻被阻擋在外，是以此比喻他曾求見楚王，卻被阻撓。〈離騷〉第一次神遊已經書寫求君受阻，因此第二次神遊不是「求君」。2.依屈原所言，認為賢君是「遇合」而得，不是「尋求」而得。〈離騷〉云：「兩美其必合」，而〈懷沙〉云：「重華不可遇（遇）兮，孰知余之從容」，賢臣與賢君之合，是透過「遇」。屈原在作品裡，也有舉出君臣遇合之例，如〈離騷〉云：「湯禹嚴而求合兮，摯咎繇而能調。……說操築於傅巖兮，武丁用而不疑。呂望之鼓刀兮，遭周文而得舉。甯戚之謳歌兮，齊桓聞以該輔」、〈惜往日〉云：「聞百里之為虜兮，伊尹烹於庖廚。呂望屠於朝歌兮，甯戚歌而飯牛。不逢湯武與桓繆兮，世孰云而知之」，此為明證。3.就屈原個人情志而言，由於屈原「與楚同姓」（王逸語），王逸云：「屈原自道本與君共祖，俱出顓頊胤末之子孫，是恩深而義厚也。」而洪興祖也說：「屈原，楚同姓也。為人臣者，三諫不從則去之。同姓無可去之義，有死而已。」屈原深愛楚國，「寧溘死以流亡」，以死明志，仍不願離開楚國，屈原不會向楚國以外的國家尋求賢君。綜上所述，筆者認為〈離騷〉裡的「求女」，是指「求賢臣」為妥。

⁸¹ 丁靜：〈信仰與追求——論〈離騷〉中屈原性格的宗教意義〉，《成都大學學報（教育科學版）》第21卷第4期（2007），頁103。

（五）補償心理，驅遣神靈

文學家的作品都會蘊含其內在思想，〈離騷〉書寫神遊，屈原成為至高無上的神靈。屈原能驅遣祂們，這背後的原因，是因為他在現實世界無法隨心所欲，因而產生的補償心理，以此填補他內心的缺憾。胡家祥《文藝的心理闡釋》說：「支配藝術想像展開的是藝術家的精神，包括思想和情趣等，其中尤其值得注意的是主體的潛在渴求，它植根於人類追求生命圓滿、心靈和諧、生活自由的本能傾向，亦即我們所謂的志性層面。」⁸²屈原面臨的楚國政治環境，相當險惡，不只國內無賢臣，楚王非明君。屈原期待的君臣遇合，更不易實現。〈離騷〉說到：「兩美其必合」，這是屈原借靈氛之言，表達出「君臣遇合」的觀念。聖主須遇合賢臣，彼此相輔相成，造就美政，賢臣須遇合聖主，則可施展長才，為君效勞。屈原借巫咸之語，舉出了歷史上君臣遇合之例，如前所舉的，商湯夏禹莊重恭敬，以尋求遇合賢臣，他們得到能相互配合的摯與咎繇。傳說在傅巖築版，武丁舉用傳說而毫不懷疑。呂望在市場屠宰為生，遇到了周文王而受到重用。寧戚在牛車高歌，齊桓公聽聞歌聲，就命他輔佐朝政。

不只〈離騷〉反映屈原此種觀念，屈原也在〈惜往日〉云：「聞百里之為虜兮，伊尹烹於庖廚。呂望屠於朝歌兮，甯戚歌而飯牛。不逢湯武與桓繆兮，世孰云而知之？」說明聖君要有識人之明，主動求賢為臣，能完成霸業，賢臣要能遇合聖主，不只能協助國君施行善政，也可為自己揚名後世。

屈原為曾經試圖改革楚國內政，制定法律，使楚國富強，但是屈原侍奉的楚王，並非賢明的君王，受到佞臣小人的蒙蔽，無法看清真正的忠臣，並將這些忠臣斥退疏放，而這類事件在《戰國策》記載甚明：

今王（懷王）之大臣父兄，好傷賢以為資，厚賦斂諸臣百姓，使王見疾於民，非忠臣也。⁸³

是時楚王（頃襄王）恃其國大，不恤其政，而群臣相妒以功，諂諛用事，良臣斥疏，百姓心離，城池不修，既無良臣，又無守備。⁸⁴

在這樣的政治環境中，國中皆是無法與屈原一同實現政治理想的人。聖主與賢臣遇合，能

⁸² 胡家祥：《文藝的心理闡釋》（武漢：武漢大學出版社，2006），頁85。

⁸³ [漢]劉向集錄，范祥雍箋證：〈楚三〉，〈蘇子謂子王曰〉，《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2008），上冊，卷16，頁842。

⁸⁴ [漢]劉向集錄，范祥雍箋證：〈中山策〉，〈昭王既息民繕兵〉，《戰國策箋證》，同前註，下冊，卷33，頁1879。

造就盛世，但屈原卻無法與聖主遇合，只能追慕古聖先王，如〈懷沙〉云：「重華不可遇兮，孰知余之從容」。

屈原在現實世界裡不如意，因此在〈離騷〉裡想像能周天遠遊，並驅遣神靈為他服務。屈原〈離騷〉裡的神遊想像，可從宗教心理學⁸⁵的角度分析之。根據心理學家榮格研究，⁸⁶他在《文明的變遷》討論「象徵」，並說明潛意識最為重要一個功能，是「象徵創造功能」，榮格又說：

我認為潛意識不僅具有補充性影響，而且還具有補償性影響。如我所說，這個功能會自動產生作用。但是，大家都知道，由於文明人的本能會萎縮，所以這個功能通常是相當脆弱的，從而無法讓其片面的意識取向跟社會壓力背道而馳。因此，我們往往需要人為輔助來說明潛意識發揮其治癒力。這個工作主要是由宗教來完成。宗教把潛意識的顯現視為神靈或精靈的跡象、啟示或者警告，並就此提出一些想法或者觀點，這也可以作為一個有利梯度。通過這種方式，宗教把人們的某些注意力引導到潛意識起源的所有現象上去，不管是夢境、想像、感覺、幻想，還是同一事物在奇人異士身上、或在任何異乎尋常的官能性或非官能性過程中的投射。注意力的這種集中使得潛意識的內容和力量流溢到意識生活中，從而對其產生影響，造成改變。從這個角度上說，宗教觀念是一種有益於潛意識的人為輔助，它們讓潛意識的補償性功能對於意識而言具有了更高的價值。⁸⁷

榮格說明了「潛意識補償性」與「宗教」的關係。若由此審視〈離騷〉，可知屈原的神遊想像，他能驅遣神靈、駕馭靈獸，其身份超越這些神靈、靈獸，就補償心理來看，是藉此補償他在現實世界的不順遂。

屈原第一次神遊前，歷數了他的困頓處境，說君王昏庸：「荃不察余之中情兮，反信讒而齋怒」，論小人之惡：「眾皆競進以貪婪兮，憑不厭乎求索」，其姐女嬃也不諒解屈原，云：「女嬃之嬋媛兮，申申其詈予」。故屈原就舜陳辭，云：「濟沅湘以南征兮，就重華而陳詞」，

⁸⁵ 宗教心理學，係指以心理學方法研究宗教。世瑾《宗教心理學》說：「宗教心理學是研究人類宗教信仰心理活動規律的科學。」世瑾：《宗教心理學》（北京：知識出版社，1989），頁1。張雅惠《宗教心理學概論》說：「宗教心理學乃是透過心理學的理論與方法，探討人的宗教意識與行為。」張雅惠、陳莉榛：《宗教心理學概論》（臺北：洪葉文化事業公司，2013），頁46。

⁸⁶ 榮格的分析心理學被納入宗教心理學範疇，可參考：〔英〕麥克·阿蓋爾（Michael Argyle）著，陳彪譯：《宗教心理學導論》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁1111-118；蔡怡佳：《宗教心理學之人文詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，2019），頁169-220。

⁸⁷ 〔瑞士〕卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl Gustav Jung）著，周朗、石小竹譯：《榮格文集》（北京：國際文化出版公司，2011），冊6，《文明的變遷》，頁14。

陳辭後得中正之道，才能周天遠遊，云：「駟玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征」。屈原第一次神遊寫到：「吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫」、「前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬」，王逸《楚辭章句》分別注「羲和」、「望舒」、「飛廉」，為「日御」、「月御」、「風伯」。屈原神遊時能驅遣神靈，以滿足他在現實世界的不順心。至於屈原的第三次神遊前，又再次敘說世間混沌，如云：「世幽昧以眩曜兮，孰云察余之善惡」、「時繽紛其變易兮，又何可以淹留」，故屈原要再次神遊，云：「何離心之可同兮，吾將遠逝以自疏」。屈原在第三次的神遊，更可以駕馭靈獸，云：「鳳皇翼其承旂兮，高翱翔之翼翼」、「麾蛟龍使梁津兮，詔西皇使涉予」，其中的「鳳」是百鳥之王，「龍」是鱗蟲之長。屈原進入神仙世界，他不只不受時間與空間的約束，他的身份超越這些神靈，能夠駕馭命令祂們。

從榮格的研究，也可解釋屈原自殺之事。歷來學者對屈原自殺持有不同的看法，⁸⁸若從現實層面來看，屈原在楚國裡要面對險惡的政治環境，他也因為讒小、黨人向楚王讒言，而被疏遠放逐。懷才不遇的屈原，選擇投江明志，以死勸諫國君，故〈離騷〉亂辭云：「國無人莫我知兮，吾將從彭咸之所居」。若從心理層面來看，榮格論「補償」：

儘管在大多數案例中，補償的目的在於建立一正常的心理平衡，因此顯現為一種心理系統的自我調節。但是我們不能忘記的是：在特定的情況下或特定的案例中（如潛隱的精神病），補償會由於破壞性趨勢占上風而導致毀滅性的後果，如自殺，或其他一些受遺傳影響的不正常行為。⁸⁹

由此再參照屈原的生命經歷，屈原在現實裡困頓窘迫，而有神遊天地的想像，最終選擇投江自沉，與其補償心理有莫大的關係。⁹⁰

陳怡良〈瀝血嘔心，構思神奇——試探離騷及其神話天地之創作理念〉說：「現實界中之詩人是友朋疏遠，至親姊妹女嬃再三責備，平素又與黨人格格不入，身陷入茕獨無依之困境，但在超現實的神話天地中，取得支持、補償與同情，力求克服身心兩方面所遭遇之障礙」，⁹¹可知作為現實世界的補償，屈原在〈離騷〉裡，周遊天地之時，乘龍御鳳，驅遣神靈，反映出他的內心期望，是可以不受到外在環境的擺佈，並且能改變楚國的政治環境，

⁸⁸ 譚家健《屈學問題綜論》整理學者論「屈原為什麼投江」，有憤世說、殉國說、潔身說、尸諫說、賜死說、謀殺說、救主說、殉道說、政治悲劇說、殉楚文化說。見：譚家斌：《屈學問題綜論》（武漢：湖北人民出版社，2006），頁41-47。

⁸⁹ [瑞士]卡爾·古斯塔夫·榮格（Carl Gustav Jung）著，周朗、石小竹譯：《榮格文集》，同註87，冊4，《心理結構與心理動力學》，頁197。

⁹⁰ 從心理學角度探析屈原〈離騷〉神遊，可參考陳逸根：〈神話創造與心理治療——〈離騷〉之神遊情節新探〉，《興大中文學報》第23期（2008），頁1-52。必須說明的是，雖然陳逸根與筆者均從榮格分析心理學論屈原〈離騷〉神遊，但陳逸根著重在「心理治療」，而筆者著重在「補償心理」，兩者仍有不同。

⁹¹ 陳怡良：〈瀝血嘔心，構思神奇——試探離騷及其神話天地之創作理念〉，《屈原文學論集》（臺北：文津出版社，2002），頁155。

使他的美政理想得以實現。

筆者再進一步說明，屈原在〈離騷〉指出「君臣遇合」的重要，但是「君臣遇合」並非靠屈原一己之力即可達成，必須有賢君的賞識，委以重任，才有可能實現。即使如此，他身為楚臣，仍然「竭智盡忠」以效國君，但楚王並非賢能之人，楚國裡又讒邪小人眾多，由此再看〈離騷〉所言「陟陛皇之赫戲兮，忽臨睨夫舊鄉。僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行」、「國無人莫我知兮，又何懷乎故都？既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居」，就能體會屈原的心情是多麼的沉痛與悲傷。

四、〈離騷〉宗教性書寫對宋玉的影響

在屈原之後，不少楚地文人受到屈原影響，追慕屈原而創作楚辭。《史記·屈原賈生列傳》記載：「屈原既死之後，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辭而以賦見稱。」⁹²其中，以宋玉最為著名，留存至今的作品也最多。本節討論〈離騷〉宗教性書寫對宋玉的影響。

宋玉的宗教意識來源，主要來自他的楚人身份，接受當地巫風的薰陶。宋玉曾經擔任大夫，但是大夫這個職務的內容，是否涉及宗教，現今無從得知，因此不納入討論。另一方面則是宋玉為屈原的追隨者，他的作品受到屈原的影響，包括宗教性書寫，這是可想而見的。宋玉作品的宗教性書寫，主要展現在兩方面，即「神遊」與「神女」，並以〈九辯〉、〈高唐賦〉、〈神女賦〉最具代表性。⁹³以下分析這三篇文本，就「神遊主題」、「神女主題」，分別申論，並探析其與〈離騷〉宗教性書寫的關聯，及其創新之處。

屈原在〈離騷〉裡敘述三次神遊，表達他的政治期望與內心失落，其中宗教性書寫及其意蘊，前已探析。而宋玉在〈九辯〉、〈高唐賦〉、〈神女賦〉均有段落描寫神遊。茲分析如下。

在〈九辯〉云：

願賜不肖之軀而別離兮，放遊志乎雲中。乘精氣之搏搏兮，驚諸神之湛湛。騭白霓之習習兮，歷群靈之豐豐。左朱雀之茷茷兮，右蒼龍之躍躍。屬雷師之闐闐兮，通飛廉之衙衙。前輕輦之鏘鏘兮，後輜乘之從從。載雲旗之委蛇兮，扈

⁹² [漢]司馬遷著，[南朝宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義，[日]瀧川龜太郎：〈屈原賈生列傳〉，《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2007），卷84，頁19，總頁數987。

⁹³ 在《楚辭》裡，〈招魂〉明顯具宗教性，但是這篇是否為宋玉所作，學界多有討論。高秋鳳：《宋玉作品真偽考》（臺北：文津出版社，1999）深入研究，「從文獻記載看」、「從先秦招魂習俗看」、「從作者的主觀條件看」、「從作品的思想內容看」、「從作品的表現手法看」、「從作品的章法結構看」、「從作品的造句遣詞看」、「從作品的押韻習慣看」、「從作品的風格情韻看」，認為〈招魂〉作者是屈原，而不是宋玉。高秋鳳旁徵博引，論述精闢，筆者從之。緣此，此節不討論〈招魂〉的宗教性書寫。

屯騎之容容。⁹⁴

首句明顯來自〈遠遊〉首句「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」，〈離騷〉亦云：「吾將遠逝以自疏」，都是對世俗感到失望，並透過遠遊以抒發內在情感。宋玉對車隊的描寫，可看到〈離騷〉、〈遠遊〉的影子，例如「前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬」、「左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛」等句。

宋玉在〈九辯〉末句展現的心境，則是近〈離騷〉而遠〈遠遊〉。〈離騷〉有云：「僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行。」〈遠遊〉末句為：「超無為以至清兮，與泰初而為鄰。」屈原在〈離騷〉裡，神遊結束之時，他表達出情感是對楚國楚王的熱愛，而在〈遠遊〉裡，神遊結束則是超脫世俗，與泰初為鄰。宋玉〈九辯〉云：

計專專之不可化兮，願遂推而為臧。賴皇天之厚德兮，還及君之無恙。⁹⁵

宋玉在〈九辯〉裡的神遊書寫具有宗教性，但是曲終奏雅，回歸到現實層面，這更凸顯出他對楚國君王的忠心。

宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉裡的神遊主題，則是文中的主人翁與神女會面的經過，賦云：

昔者先王嘗遊高唐，怠而晝寢，夢見一婦人，曰：「妾巫山之女也，為高唐之客。聞君遊高唐，願薦枕席。」王因幸之。（〈高唐賦〉）⁹⁶

楚襄王與宋玉遊於雲夢之浦，使玉賦高唐之事。其夜玉寢，⁹⁷果夢與神女遇，其狀甚麗。（〈神女賦〉）⁹⁸

在引文中，主人翁與神女相遇，是透過「夢境」，這也是承繼屈原「夢遊」的寫作手法，潘嘯龍說明屈賦「夢遊」：「在屈賦中，詩人就常常把現實中無法實現的願望，寄託於夢中的

⁹⁴ 吳廣平編注：〈九辯〉，《宋玉集》（長沙：嶽麓書社，2001），頁15。

⁹⁵ 同前註，頁15。

⁹⁶ 吳廣平編注：〈高唐賦〉，《宋玉集》，同註94，頁50。

⁹⁷ 〈神女賦〉中，夢見神女的是宋玉或楚襄王，其判斷依據在於此句為「玉寢」或「王寢」。首先提出問題者，是沈括《夢溪補筆談》。簡宗梧〈〈神女賦〉探究〉認為：「衡量前人對賦序的處理態度，以及古來『白』與『對』的用字習慣，再從賦的文理去分析，沈括的說法是合情合理的。做夢的是宋玉，宋玉才能細說夢境。」見：簡宗梧：《漢賦史論》（臺北：東大圖書公司，1993），頁115-116。簡宗梧其說有據，筆者從之。

⁹⁸ 吳廣平編注：〈神女賦〉，《宋玉集》，同註94，頁67。

靈魂飄遊來開展，這種方式可稱之為『夢遊』。」⁹⁹潘嘯龍又舉〈惜誦〉、〈抽思〉為例，認為此二篇是屈原書寫夢遊的作品。至於宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉，是以夢境作為與神女見面的方式，但是並未寫到主人翁遊歷的經過，這是與屈原夢遊書寫不同之處。而產生夢境的方式，魯瑞菁認為：「宋玉對楚國傳統巫俗文化十分嫻熟，他使用芷草的神話傳說，正在不覺中運用了傳自古老的愛情香草巫術原型。」¹⁰⁰魯瑞菁之說，亦可作為宋玉兩篇作品宗教性書寫的另一佐證。

屈原在〈九歌〉裡描寫祭巫對神靈的愛戀與思慕，在〈離騷〉裡，屈原在神遊之時的三次求女，展現出他尋求同志的決心，但最終是以失敗收場。宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉的主人翁與神女會面，是承繼於屈原作品，並有其新變。

宋玉〈高唐賦〉寫到楚襄王與宋玉望高臺之觀，望見雲氣變化，楚襄王使宋玉為他描述高唐之景。在文末說到楚襄王要到巫山與神女相見的方法：

王將欲往見，必先齋戒，差時擇日。簡輿玄服，建雲旆，霓為旌，翠為蓋。風起雨止，千里而逝。蓋發蒙，往自會。¹⁰¹

吳廣平認為：「這正是朝拜靈山聖水所需要的規矩和禮儀，世界各地大體如此。由此亦可看出，巫山在南楚巫祭文化的神聖性。巫山的神聖，還表現在它能『顯聖』、『顯靈』。……巫山正是宗教學上所謂的『顯聖物』。」¹⁰²由此可見，〈高唐賦〉裡的巫山，不是一般的高山，而是楚襄王必須虔誠以待，透過儀式，進行齋戒，選擇佳期，才能前往與神女相會的神聖之地。

宋玉在〈神女賦〉描繪神女的風姿，云：

夫何神女之姣麗兮，含陰陽之渥飾。被華藻之可好兮，若翡翠之奮翼。其象無雙，其美無極。……貌豐盈以莊姝兮，苞溫潤之玉顏。眸子炯其精朗兮，瞭多美而可觀。眉聯娟以蛾揚兮，朱脣的其若丹。素質幹之醲實兮，志解泰而體閑。既婉孌於幽靜兮，又婆娑乎人間。¹⁰³

宋玉從外貌、服飾、儀態、眼神、眉毛、嘴脣、體態、氣質等角度描寫神女。其後有「精交

⁹⁹ 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），頁 209。

¹⁰⁰ 魯瑞菁：《聖婚與聖宴：〈高唐賦〉的民俗神話底蘊研究》（新北：花木蘭文化出版社，2013），頁 46。

¹⁰¹ 吳廣平編注：〈高唐賦〉，《宋玉集》，同註 94，頁 60。

¹⁰² 吳廣平：《宋玉研究》（長沙：嶽麓書社，2004），頁 155。

¹⁰³ 吳廣平編注：〈神女賦〉，《宋玉集》，同註 94，頁 67。

接以來往兮，心凱康以樂歡。神獨亨而未結兮，魂瑩瑩以無端」、「歡情未接，將辭而去。遷延引身，不可親附」等語，可知主人翁只有與神女會面，而沒有與神女接觸，人神的互動以親近失敗作結束，這與屈原〈離騷〉求女敘述有異曲同工之妙。

宋玉作品裡的「神女」就宗教性而言，有學者以文化的角度探析，陳夢家〈高禱郊社祖廟通考〉認為：「瑤姬者，佚女也……是巫山神女，乃私奔之淫女，其侍宿於楚王，實從高禱會合男女而起」，說明齊、燕、鄭、衛、秦等國的高禱之制，與楚國相同，又說：「巫山神女為帝之季女，又名女尸（即尸女），是神女即尸女，尸女即巫兒，是高唐即社之確證，有齊尸女疑是齊國主祠之巫兒」，¹⁰⁴可見高唐神女的身份，具有宗教意義。就文學意義而言，〈離騷〉求女的對象，是已化為神靈的古代后妃，其背後亦有屈原要表達的政治意涵，而宋玉作品中的神女，則沒有明確的所指之人，其政治意涵也不是透過神女書寫傳達出來的。

綜上所述，屈原〈離騷〉與宋玉〈九辯〉、〈高唐賦〉、〈神女賦〉三篇，其宗教性、文學意義均有所不同，這可視作宋玉創新之處。其新意包括以下三個面向：

其一，屈原〈離騷〉宗教性書寫有「占卜與祝禱」、「神降與飛升」「神遊與求女」，到了宋玉三篇，只剩下「飛升」、「神遊與求女」，其餘的宗教性書寫已不復存在。且屈原〈離騷〉裡的神遊，是描寫屈原與神靈一同周遊天地，宋玉三篇則將「神遊」與「求女」二分，〈九辯〉一篇只寫神遊，不見求女。〈高唐賦〉、〈神女賦〉則是只寫與神女會面，而不見神遊書寫。

其二，若再細緻地區分屈原〈離騷〉與宋玉三篇之「神遊」的差異。屈原〈離騷〉寫的是「神遊」，¹⁰⁵其憑據是中正之道，云：「耿吾既得此中正」。宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉寫的是「夢遊」，其憑據是夢，〈高唐賦〉云：「夢見一婦人」、〈神女賦〉云：「果夢與神女遇」。此外，屈原〈離騷〉神遊之法是駕龍馭鳳，乘風而上，云：「馳玉虬以乘驚兮，溘埃風余上征」。宋玉〈九辯〉的神遊之法精神離體遠遊，云：「願賜不肖之軀而別離」、「乘精氣之搏搏」，相較而言，這更接近〈遠遊〉的「質菲薄而無因兮，焉托乘而上浮」、「保神明之清澄兮，精氣入而羸穢除」。

其三，屈原〈離騷〉敘述求女，其追求對象必須具有美德，如敘述宓妃：「紛總總其離合兮，忽緯繡其難遷」、「保厥美以驕傲兮，日康娛以淫遊。雖信美而無禮兮，來違棄而改求」，宓妃空有美貌，卻無內涵，故屈原放棄追求。而宋玉〈神女賦〉則集中描寫神女的外在形象，對其內在性格只有「澹清靜其愔嫺兮，性沉詳而不煩。時容與以微動兮，志未可乎得原」一句，這與屈原〈離騷〉描寫的古代后妃形象，大相逕庭。

¹⁰⁴ 陳夢家：〈高禱郊社祖廟通考〉，《陳夢家學術論文集》（北京：中華書局，2016），頁151-152、157。

¹⁰⁵ 有學者認為屈原〈離騷〉的神遊是屬夢遊，如陳逸根《屈賦神話與屈原審美精神研究》論〈離騷〉神遊是「夢中魂遊」。陳逸根：《屈賦神話與屈原審美精神研究》（臺南：國立成功大學中國文學系博士論文，2011），頁71-95。筆者以為，〈離騷〉全文不見「夢」字，故仍以「神遊」視之為妥。

五、結語

由於屈原受到楚地巫風的影響，他的家族背景與宗教相關，他又曾擔任掌管宗教的三閭大夫與左徒，因此將他的宗教意識寫入作品裡，而〈離騷〉正是承載屈原宗教意識的作品。〈離騷〉的宗教性書寫，包括占卜與祝禱、神降與飛升、神遊與求女。屈原寫到他的名字，是父親伯庸依據他的出生之日而取名的。屈原在猶豫不決時，也是準備靈草、竹片，使靈氛為他占卜吉凶。當屈原受到誤解，以及被其姐女嬃責罵時，他向天禱告、向舜禱告，表明忠心，陳述心意。屈原的出生，是由神成人的經過，帶著美好資質來到人世。屈原再次向巫咸確認神意時，也描寫了神靈從天而降的場景。屈原向舜陳辭後，得到中正之道，他具備了飛升上天的資格，其後，屈原經過靈氛、巫咸的肯定，他也準備玉石、玉之花作為糧食，使身體潔淨，駕龍而升天。屈原周遊天地時，能造訪神話中的地點，他不只能使喚神靈，還可以追求古代聖主的后妃。

〈離騷〉宗教性的內在意蘊是相當深厚，屈原藉此表現其個人情志。在〈離騷〉裡，屈原說到他內外兼美，正因如此，他能夠降生成人，也能飛升成神。屈原的內心左右搖擺不定時，他用問卜求神的方式，表明他的心意，而他陳述之事，就是他心中所堅持的。屈原擔憂實現美政理想的時間不足，因此他要掌控時間，甚至不死，才可能達成。屈原在神遊時，追求神女，是古代宗教中人神戀愛的表現，其背後寓意則是屈原尋求志同道合的賢臣，與他共同輔佐楚王。至於屈原能夠驅遣神靈，則是補償心理的表現，由於他在現實世界不如意，因此在想像世界裡控制局勢，操控一切。

在屈原之後的宋玉，他的作品裡的宗教性書寫，明顯可以看出受到屈原的影響，而有其新意。在神遊主題方面，宋玉繼承屈原〈離騷〉、〈遠遊〉等篇的書寫方式，在〈九辯〉裡寫其神遊的經歷與車乘的盛大，而最終表示他對君王的忠誠。在〈高唐賦〉、〈神女賦〉裡的神遊，是透過夢境，使主人翁與神女會面，但未能與神女同遊，這是與屈原作品不同的地方。在神女主題方面，在〈高唐賦〉裡，寫其齋戒擇日，才得以與神女相會，而文中的巫山，其神聖性超越其他高山。在〈神女賦〉裡，則是極力描寫神女，但主人翁無法親近神女，這與〈離騷〉求女情節相似。屈宋之後，神遊主題與神女主題，成了後世文學作品裡重要題材，文人們對此有更多的發展與深化。

本論文探討〈離騷〉的宗教及其內在意蘊，可知〈離騷〉的宗教性書寫是有它的特色，不只反映出屈原的宗教意識，更可看出〈離騷〉是宗教與文學結合的產物，屈原以其對宗教的認識，用文學的筆法，〈離騷〉裡書寫的宗教，如宗教儀式，以及神遊、求女等，都是帶有屈原個人的情感與意志，使得〈離騷〉不只表現出宗教性、文學性，更有著屈原要傳達的內心期望與理想目標。到了宋玉，他不只承繼〈離騷〉宗教性書寫，他還將神遊、神

女的主題，以新穎的方式呈現，亦影響後世深遠。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔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〕左丘明著，徐元誥集解，《國語集解》，北京：中華書局，2002年。
- 〔漢〕王逸章句：《楚辭章句》，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注》，臺北：大安出版社，2011年。
- 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駰集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，〔日本〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：大安出版社，2007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〕劉安編，張雙棣校釋：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元校勘：《禮記正義》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》，冊5，臺北：藝文印書館，2013年。
- 〔南朝梁〕蕭統編，〔唐〕李善、呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周翰：《古迂書院刊本增補六臣注文選》，臺北：漢京文化事業公司，1980年。
- 〔宋〕朱熹：《楚辭集注》，臺北：河洛圖書出版社，1980年。
- 〔宋〕錢杲之：《離騷集傳》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，冊4，揚州：廣陵書社，2008年。
- 〔明〕汪瑗著，董洪利點校：《楚辭集解》，北京：北京古籍出版社，1994年。
- 〔清〕王夫之等著：《清人楚辭注三種》，臺北：長安出版社，1980年。
- 〔清〕朱冀：《離騷辯》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，冊12，揚州：廣陵書社，2008年。
- 〔清〕朱駿聲補注：《離騷賦注》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，冊16，揚州：廣陵書社，2008年。
- 〔清〕李光地注：《離騷經》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，冊12，揚州：廣陵書社，2008年。
- 〔清〕姚鼐編，王文濡評注：《評注古文辭類纂》，臺北：華正書局，1985年。
- 〔清〕胡文英：《屈騷指掌》，收入於吳平、回達強主編：《楚辭文獻集成》，冊15，揚州：廣陵書社，2008年。
- 〔清〕蔣驥：《山帶閣注楚辭》，上海：上海古籍出版社，2019年。

二、近人論著

- 丁靜：〈信仰與追求——論〈離騷〉中屈原性格的宗教意義〉，《成都大學學報(教育科學版)》，第21卷第4期，2007年。
- 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。
- 王泗原：《楚辭校釋》，北京：中華書局，2014年。
- 世瑾：《宗教心理學》，北京：知識出版社，1989年。
- 朱季海：《楚辭解故》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 吳廣平編注：《宋玉集》，長沙：嶽麓書社，2001年。
- 吳廣平：《宋玉研究》，長沙：嶽麓書社，2004年。
- 呂大吉：《宗教學通論新編》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 宋公文、張君：《楚國風俗志》，武漢：湖北教育出版社，1995年。
- 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。
- 李誠、熊良智主編：《楚辭評論集覽》，武漢：湖北教育出版社，2002年。
- 李豐楙：〈服飾、服食與巫俗傳說——從巫俗觀點對楚辭的考察之一〉，收入於《古典文學》第3集，臺北，學生書局，1981年。
- 金開誠：《屈原集校注》，北京：中華書局，2011年。
- 胡家祥：《文藝的心理闡釋》，武漢：武漢大學出版社，2006年。
- 徐文武：《楚國宗教概論》，武漢：武漢出版社，2001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。
- 烏丙安：《中國民間信仰》，上海：上海人民出版社，1998年。
- 袁珂校注：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982年。
- 高亨：《楚辭選》，收入於高亨：《高亨著作集林》，北京：清華大學出版社，2004年。
- 高秋鳳：《宋玉作品真偽考》，臺北：文津出版社，1999年。
- 張軍：《楚國神話原型研究》，臺北：文津出版社，1994年。
- 張雅惠、陳莉榛：《宗教心理學概論》，臺北：洪葉文化事業公司，2013年。
- 許又方：《時間的影跡——〈離騷〉碎論》，臺北：秀成資訊科技，2006年。
- 陳怡良：〈瀝血嘔心，構思神奇——試探離騷及其神話天地之創作理念〉，《屈原文學論集》，臺北：文津出版社，2002年。
- 陳桐生：《楚辭與中國文化》，西安：陝西人民教育出版社，1997年。
- 陳逸根：〈神話創造與心理治療——〈離騷〉之神遊情節新探〉，《興大中文學報》，第23期，2008年。
- ：《屈賦神話與屈原審美精神研究》，臺南：國立成功大學中國文學系博士論文，2011年。

年。

- 陳夢家：〈高禘郊社祖廟通考〉，《陳夢家學術論文集》，北京：中華書局，2016年。
- 陸侃如：《屈原評傳》，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28。
- 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。
- 湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》，武漢：文物出版社，1991年。
- 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》第2期，1994年。
- 過常寶：《楚辭與原始宗教》，北京：中國人民大學出版社，2014年。
- 廖棟樑：〈古代〈離騷〉「求女」喻義詮釋多義現象的解讀—兼及反思古代《楚辭》研究方法〉，《輔仁學誌》，人文藝術之部，27期，2000年。
- 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。
- 劉信芳：〈秦簡《日書》與《楚辭》類徵〉，《江漢考古》第1期，1990年。
- 劉楚斌：〈楚辭與原始宗教〉，《湖北民族學院學報》，社會科學版總第29期，1992年。
- 滕壬生：《楚系簡帛文字編》，武漢：湖北教育出版社，1995年。
- 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。
- 蔡怡佳：《宗教心理學之人文詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，2019年。
- 蔣天樞：《楚辭校釋》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 鄭在瀛：《楚辭探奇》，臺北：萬卷樓圖書公司，1995年。
- 鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋：天地人鬼神五位一體》，臺北：文津出版社，2009年。
- 魯瑞菁：《楚辭文心論》，臺北：里仁書局，2002年。
- ：《聖婚與聖宴：〈高唐賦〉的民俗神話底蘊研究》，新北：花木蘭文化出版社，2013年。
- 簡宗梧：《漢賦史論》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 譚家斌：《屈學問題綜論》，武漢：湖北人民出版社，2006年。
- 蘇雪林：〈九歌中人神戀愛的問題〉，《屈賦論叢》，臺北，國立編譯館，1980年。
- ：〈屈原〉，《學術季刊》第1卷第4期，1953年。
- 〔日〕藤野岩友著，韓基國譯：《巫系文學論——以《楚辭》為中心》，重慶：重慶出版社，2005年。
- 〔美〕陳世驥著，古添洪譯：〈論時：屈賦發微〉，收入於張暉編：《中國文學的抒情傳統——陳世驥古典文學論集》，北京：三聯書店，2015年。

- 〔美〕霍克斯 (David Hawkes) 著，程章燦譯：〈神女之探尋〉，收入於莫礪鋒編：《神女之探尋》，上海，上海古籍出版社，1994 年。
- 〔英〕麥克·阿蓋爾 (Michael Argyle) 著，陳彪譯：《宗教心理學導論》，北京：中國人民大學出版社，2005 年。
- 〔瑞士〕卡爾·古斯塔夫·榮格 (Carl Gustav Jung) 著，周朗、石小竹譯：《榮格文集》，北京：國際文化出版公司，2011 年。

An Analysis of the Religious Nature and Implication of Qu Yuan's *Li Sao* : also discuss its impact on Song Yu

Hsu Jui che *

Abstract

This thesis is divided into three parts. Firstly, it discusses the religious nature of "*Li Sao*", including Qu Yuan's divination, praying to the gods, describing the gods descending from the gods and Qu Yuan flying into the sky. When Qu Yuan enters the world of gods, he can travel around the world and pursue ancient queens. Secondly, the inner connotation of Qu Yuan's religious writing in "*Li Sao*" is to show his internal and external beauty, capable of being born into a human being and becoming a god in the sky. When he has doubts in his heart, he asks God to show his loyalty. Qu Yuan was worried about the lack of time, and hoped that he would be able to grasp the time to implement his beautiful political ideals. Qu Yuan was able to fall in love between humans and gods when he was wandering in spirit, which means that he was seeking good officials to assist the king of Chu together. He can use the gods to compensate for the psychological performance. Finally, discuss the influence of the religious writing of "*Li Sao*" on Song Yu, and Song Yu's innovation. Qu Yuan's "*Li Sao*" not only reflects Qu Yuan's religious consciousness, but also knows that he uses a combination of literature and religion, and carries his personal feelings, making the work of *Li Sao* more extraordinary.

Keywords : Qu Yuan, *Chu Ci*, *Li Sao*, Religion, Song Yu

* Adjunct Instructor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

