臺大文史哲學報　第七十六期
2012年5月　　頁159~192
臺　灣　大　學　文　學　院

《楚辭通釋》的楚辭學意義解讀
——兼論其於船山詩學之位置

吳　旻　旻*

摘　要

王夫之晚年作《楚辭通釋》，固有借屈原抒發「七尺從天乞活埋」亡國悲憤之意，然若僅僅視為反映楚辭「情志映照」詮釋傳統，或是明清之際遺民書寫之體現，尚不足以概括此書意義與價值。本文重新探討此書，先就楚辭學的角度考察，指出王夫之力圖還原屈原文字之言意關聯，避免舊注牽強之弊，其問題認知與解決之道，一方面受到當時最普行的楚辭版本——朱熹《楚辭集注》所影響，二方面籠罩於宋明以來詩學觀念（以注杜詩為代表）氛圍之下。進而分析王夫之的突破，當一般楚辭注本致力於將所有文字指向屈原忠君愛國的情志，王夫之卻在「有意的排遣」與「不經意的流露」中凸顯屈子忠憤出於至性。「有意的排遣」為修煉內丹，其說恐不能成立，然揭示出〈遠遊〉的養性觀念在思想史上值得進一步考察。「不經意的流露」在於景語的細膩詮釋，當對船山詩學「情景交融理論」的提出有推波助瀾之功。

臺灣大學學術期刊資料庫

關鍵詞：王夫之（船山）　楚辭　遺民　內丹　情景交融理論

100.7.15 收稿，100.11.22 通過刊登。

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授

一、《楚辭通釋》的兩種已知詮釋脈絡

《楚辭通釋》一書十四卷，乃王夫之[1]（1619～1692）晚年之作（1685年，王氏67歲）。這本書放在幾個已知的詮釋脈絡中有其代表性，其一是情志映照的楚辭詮釋傳統，[2]自漢代擬騷以來，楚辭讀者往往基於對屈原遭遇的同情共感，而在詮釋屈原的同時表白自我情志。其二是明末清初的遺民書寫，知識份子經歷改朝換代、異族統治，將難以言說的孤憤情懷化為種種創作與注疏。[3]

就第一種詮釋脈絡而言，「自漢以來，感其事而作為文辭者，亦何非拓落人耶？」[4]不論司馬遷撰寫《史記．屈賈列傳》，或賈誼、東方朔等人作擬騷，抑或劉向輯錄《楚辭》成冊，共同突顯出一種意義：

> 當時的知識分子，以屈原的「信而見疑，忠而被謗，能無怨乎」的「怨」，象徵他們自身的「怨」；以屈原的「懷石遂自投汨羅以死」的悲劇命運，象徵著他們自身的命運。[5]

雖然詮釋形式不同，但詮釋者往往在詮釋屈原之際，也把自身生命存在、自我心靈當成一個對象來審視，藉著閱讀、箋註或模擬《楚辭》，以抒

---

1 王夫之，字而農，號薑齋，湖南衡陽人。崇禎十五年舉人（崇禎十七年，明朝覆亡），曾舉兵衡山、奔赴桂王，在南明小朝廷受王化澄等黨人構陷，因求解職。後潛居著述四十年，著作遍及經史子集。晚年歸居衡陽之石船山，學者因稱船山先生。生平詳見其子王敔〈大行府君行述〉，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1996年）第十六冊，頁69-85。

2 詳參顏崑陽，〈漢代「楚辭學」在中國文學批評史上的意義〉，收於《中國詩學會議論文集第二輯》（彰化：彰化師大，1994年），頁181-251。

3 最著名者如卓爾堪輯《遺民詩》（16卷），以及清初三大儒的經史著作；而據謝國楨《增訂晚明史籍考》（上海：上海古籍出版社，1981年）的估算，從順治到康熙中期之間，撰成或重刊的明代史籍，達二百餘種。此外，遺民的地理研究也值得觀照，如顧炎武《天下郡國利病書》（120卷）、《肇域志》（不分卷）、《歷代帝王宅京記》（20卷）、《昌平山水記》（2卷）及梁份的《帝陵圖說》等。

4 清．喬億《劍谿說詩》卷下，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）集部第1701冊，頁228。

5 徐復觀，〈西漢知識分子對專制政治的壓力感〉，《兩漢思想史卷一》（臺北：臺灣學生書局，1993年，七版三刷），頁284。另外拙著《漢代楚辭學研究——知識主體的心靈鏡像》（臺北：花木蘭文化出版社，2009年）第三章第二節（頁75-90）也針對此一文學現象有所闡釋。

臺灣大學術期刊資料庫

發個人憂讒畏譏的憤懣、落拓不遇的掙扎，同時在屈原身上緬懷失落的理想，尋求寄託與安慰。換言之，透過楚騷，文人與屈原之間「曠世相感」，展開一種主、客體相互通感的詮釋關係，從西漢以降，及至南宋朱熹因慶元黨禁而作《楚辭集注》，[6]明末黃文煥受黃道周案牽連入獄而作《楚辭聽直》[7]等等，都在同一詮釋傳統中。

王夫之亦有藉屈原抒發自我情志之意，而其情志內涵約而言之適為遺民之痛。船山年少正要應舉入仕、學以致用之時，卻面臨山河變色、夷狄亂華，崇禎皇帝自縊景山那年（1644）他才二十六歲。目睹國家傾覆、成為亡國之臣，乃其生命中最震撼、巨大且終其一生無法釋懷的陰影，他曾舉兵於衡山，也曾任官於南明小朝廷，[8]當清廷以薙髮令威逼漢人，船山寧可逃亡山中躲避清兵追捕也不妥協，他作有《瀟湘怨詞》一卷、〈章靈賦〉、〈惜餘贅賦〉、〈悲憤詩〉一百韻[9]等等作品，表達濃烈忠貞悲憤之情，試看其詩作：

> 老覺形容漸不真，鏡中身似夢中身，憑君寫取千莖雪，猶是先朝未死人。[10]
>
> 荒郊三徑絕，亡國一臣孤。霜雪留雙鬢，飄零憶五湖。差是酬清夜，人間一字無。[11]

即使明朝已然覆亡數十年，在晚年病重臨終之際，船山看待自己仍是「亡國孤臣」，自誌其墓曰：「明遺臣行人王夫之字而農葬於此」，內心悲憤沉痛之深，令人動容。

---

6 宋．楊楫（朱熹門人）《楚辭集註‧跋》:「時朝廷治黨人方急。丞相趙公謫死於永。先生憂時之意屢形於色，忽一日，出示學者以所釋《楚辭》一篇。」見王應麟撰、翁元圻注，《困學紀聞》（京都：中文出版社，1982 年），頁 926。

7 「崇禎中，文煥坐黃道周黨下獄，因在獄中著此書，蓋藉屈原以寓感。」載《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 148，頁 15。

8 王夫之在三十歲時與管嗣裘共同組織義軍，舉兵於衡山，可惜戰敗軍潰，遂前往肇慶謁見桂王，堵胤錫推薦他擔任翰林院庶吉士，因守父喪而未就。三十二歲時，王夫之得文淵閣大學士瞿式耜的推薦，至梧州任行人司行人介子之職。

9 王夫之於崇禎十七年（1644）崇禎皇帝自縊景山，順治二年（1645）福王為清兵所執，康熙元年（1662）桂王為吳三桂所殺，三度作〈悲憤詩〉一百韻。

10 王夫之，〈走筆贈劉生思肯〉其三，《船山全書》第十五冊，頁 368。按：此詩作於乙卯年，王夫之 57 歲。

11 王夫之，〈辛未年絕筆詩〉，《船山全書》第十六冊，頁 76。

臺灣大學學術期刊資料庫

王夫之這種心繫故國的忠憤在明末清初的歷史時空中並不是孤例，崇禎十七年（1744）到康熙三十年（1692）約五十年之間，許多人以明遺民、明遺臣自處，構成特殊的遺民群體，他們對於「仕清」的立場選擇或許不同，[12]卻共同以「文章」作為遺民生命過程的文字見證與生命價值的重要載體，[13]通過著書立說的方式，或承載文化傳統，或反思亡國根源，或宣洩飄零悲慨。其中，忠愛惓惓、憂國自沉的屈原引起普遍共鳴，《楚辭》也成為許多明遺民感慨特深的作品，清初黃容編《明遺民錄》，友人李應機將所輯遺民資料全部相贈，並提供收列準則，其中就有一類「寫〈離騷〉、歌〈正氣〉，悲愁自放於山巔水涯之間者必列。」[14]而錢澄之《屈詁》、周拱辰《離騷草木史》、賀宜蓀《騷筏》等均有「託之騷以見志」的用意。

《楚辭通釋》寫於王夫之六十七歲時，身歷社稷隳毀之痛，對屈原心情的體會格外深刻。雖然箋注疏釋之體，旨在詮釋原作，船山卻屢屢在疏釋文字中表露意懷：

> 秦者，楚不共戴天之讎而不兩立之國也。深謀定慮，以西搗其穴，至於嶓冢，雖未可卒圖，而黃昏不為遲暮。此與岳鵬舉痛飲黃龍之志同。而君懦臣姦，忠臣被禍，其不能雪恥以圖存一也。[15]

> 至於〈悲回風〉之卒章，馳神寫歿後之悲思，生趣盡，而以君蒿悽愴之情，與日星河嶽互相融結。惟貞人志士，神遇於霏微惝怳之中，非王逸諸人所能盡知矣。[16]

前者流露憂國志士急切之心，後者描述亡國孤臣惝怳之情，在在宣洩自身遭逢鼎革的焦憤與滄桑。張可惕《楚辭通釋・序》明白地說王夫之作此書乃「曠世同情，深山嗣響」。

---

12 遺民心態之複雜最具代表性的如錢謙益降清而晚年悔恨，朱彝尊早年反清，後又仕清。參何冠彪，〈論明遺民之出處〉，《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1991 年）。

13 李瑄，《明遺民群體心態與文學思想研究》（成都：巴蜀書社，2009 年），頁 429。

14 轉引自謝正光，《清初詩文與士人交遊考》（南京：南京大學出版社，2001 年），頁 20。

15 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈九章〉注，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1988 年），第十四冊，頁 328。以下引用王夫之《楚辭通釋》版本皆同，謹註明書名及頁碼，不再贅述版次及冊數。引用王夫之其它著作仍會註明冊數。

16 王夫之，《楚辭通釋》卷四，〈九章〉題解，頁 298。

臺灣大學學術期刊資料庫

從上述兩種詮釋脈絡來理解《楚辭通釋》，固然可以掌握船山創作初衷與該書重要內涵。王夫之自認「時地相疑，孤心尚相髣髴」[17]，試圖「達屈子未言之情而表著之」[18]，合乎情志映照的楚辭詮釋傳統；而注釋之中強調屈原「且不自哀，而為楚之社稷人民哀。」[19]展現憂國之沉重哀痛，亦體現遺民書寫的精神。多數《楚辭通釋》的研究也不出此兩種角度。[20]

然而，除了附屬於上述兩種詮釋脈絡，這本書自身的特色及其意義，其實尚未得到充分的討論。首先，船山藉屈原抒發自身亡國之痛，固然是該書重要面向，但只是諸多面向其中之一，尚不足以解釋《楚辭通釋》所有篇章，如〈遠遊〉一篇的詮釋，《楚辭通釋》迥異於其他楚辭注本，竟採道教內丹丹法詮釋〈遠游〉文辭內容，其他楚辭注家多不能認同，蔣驥譏斥曰：「若王薑齋於東西南北之遊，皆指為龍虎丹鉛寓言，妖氛滿紙，於〈遠游〉本義不啻秦越，尤不足當識者一笑。」[21]王夫之何以將升天遠遊詮釋為內丹修煉之法？這個說法當真那麼荒謬可笑？王夫之又基於什麼立場提出此說呢？再者，《楚辭通釋》在篇目取捨上刪去劉向《楚辭》輯錄的漢人作品，卻情有獨鍾地收錄江淹〈山中楚辭〉、〈愛遠山〉，這個現象除了船山一向「好惡不與人同」，[22]又該如何理解？

17 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 208。

18 王夫之，〈九昭．申理〉自注，《船山全書》第十五冊，頁 151。按，此篇原繫於《楚辭通釋》卷末，《薑齋文集》卷五亦載，《船山全書》錄於後者。

19 王夫之，《楚辭通釋》卷四，〈九章．涉江〉注，頁 307。

20 包括馬積高，〈論王船山的《楚辭》學及其辭賦——兼論船山文學思想和創作的一個特質〉(《湖南師院學報》1982 年第 4 期，頁 45-56＋16)；易重廉，《中國楚辭學史》(長沙：湖南出版社，1991 年，頁 476-485)；曾也魯，〈王船山與《離騷》〉(《衡陽師範學院學報》21 卷 5 期，2000 年 10 月，頁 105-109)；龔建昌、蕭艷，〈試析船山的屈原情結〉(《船山學刊》2004 年第四期，頁 9-13)；林姍，《王船山《楚辭通釋》研究》(福州：福建師範大學碩士論文，2007 年)等。少數例外如王沐，〈析王船山《楚辭通釋．遠遊》〉(《船山學報》1984 年第一期，頁 28-30)；羅敏中，〈船山以道釋騷評析〉(《湖南廣播電視大學學報》2010 年第 1 期，頁 25-30)探討《楚辭通釋》與道教關係。

21 清．蔣驥，《楚辭餘論》卷下，《山帶閣注楚辭》(清雍正五年武進蔣氏山帶閣刻本)，引自《楚辭文獻集成》(揚州：廣陵書社，2008 年)第 25 冊，頁 17661。

22 蔣寅，〈王夫之詩論的批判性、獨創性與詩歌批評的缺陷〉，《中國文化研究》2011 年春之卷，頁 35-38。

臺灣大學學術期刊資料庫

王夫之集大哲學家與大文論家於一身[23]，一生著書八十八種，包含經類二十四種、史類五種、子類十八種、集類四十一種。在哲學上，他是宋明理學最後集大成者，又廣涉老莊佛道。在詩學上，他綜覽古今，作《楚辭通釋》之前為《詩廣傳》定稿（1683），之後評騭歷代詩文[24]，顯然有意系統性地總括古典詩歌；又作《詩繹》、《夕堂永日緒論》（1690）兩部詩學論著，提出「情景交融」等理論，詩學成就不容忽略。因此，若僅從亡國憾恨的角度來把握《楚辭通釋》，可能窄化了此書的意義；換個角度思考，王夫之對《楚辭》的詮釋也不該孤立截斷來看，《楚辭通釋》作為文學批評實踐，應該放回船山詩學體系，既可以比較適切地理解《楚辭通釋》中的詮釋觀念，同時梳理其在船山詩學體系之中扮演的位置；而王夫之的楚辭研究到目前為止是船山詩學研究中較少注意到的[25]。

是以本文試圖由楚辭學切入，借重船山學的研究成果，重新探討此書，釐清以下問題：一、《楚辭通釋》置於楚辭詮釋傳統主軸中佔有何種位置？是否有新的發明或轉化？二、王夫之對〈遠遊〉一篇的怪異詮解該如何定位？三、《楚辭通釋》在王夫之詩學體系中有何作用？

二、意言相屬的楚辭詮釋

23 蕭馳，〈重現抒情傳統與中國思想間一座天橋（代序）〉，《抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微》（上海：上海古籍出版社，2003 年），頁 4。

24 《古詩評選》、《唐詩評選》、《宋元詩評選》（已佚）、《明詩評選》。

25 包括李錫鎮，《王船山詩學的理論基礎及理論重心》（臺北：臺大中文所博士論文，1990 年）；陶水平，《船山詩學研究》（北京：中國社會科學出版社，2001 年）；蕭馳，《抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微》；崔海峰，《王夫之詩學範疇論》（北京：中國社會科學出版社， 2006 年）皆未處理《楚辭通釋》在其中的位置；蔡英俊《比興、物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1986 年）則表示「至於《楚辭通釋》一書，則其中的行文方式與所用的語詞，多與《詩廣傳》中推闡個人情志（尤其是知識分子的窮通際遇）所流露的哀惋之情非常相似。」（頁 272）本文認為：《楚辭通釋》推闡個人情志、流露哀惋之情當然無庸置疑，但蔡先生之論述並未處理《詩廣傳》和《楚辭通釋》「抒情」表現的差異，連帶也未能抉發《楚辭通釋》在船山詩學上的貢獻，箇中仍有可補充之處。又，多數船山詩學著作未納入《楚辭通釋》主要是文類因素，最狹義的詩不包括辭賦，但若從韻文或抒情傳統等角度而言，不應排除楚辭。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於《楚辭通釋》一書之寫作，王夫之在〈序例〉中說：「今此所釋，不揆固陋，希達屈子之情於意言相屬之際」。[26]「達屈子之情」、「發屈子之心」、「屈子千載知音」是楚辭詮釋者共同願望，王夫之於其中又特別強調「達屈子之情於『意言相屬』之際」，「意言相屬」所指為何？為什麼王夫之認為其他《楚辭》注家做不到或做不好？

王夫之主要批評對象是王逸，王叔師《楚辭章句》為《楚辭》現存最早注本，[27]不論就文獻保存、音義注釋或思想闡發，該書均奠定基本詮釋，又收入《文選》李善注而廣為影響唐宋士人。然王夫之質疑該作「俄而可以為此矣，俄而可以為彼矣，其來無端，其去無止。然則斯製也，其為孛星之欃見，行潦之忽涸乎?」[28]這個論點沿襲朱熹而來，《楚辭集注》已指出其詮釋謬誤[29]。王逸透過各種比興取譬的一一對應，將《楚辭》各篇章解釋為屈原「託以風諫」。朱熹斥其「遽欲取喻立說」，質疑王逸把「飄風雲霓」一概視為小人，將如何解釋《孟子》「民望湯、武如雲霓」[30]？

王逸一貫將《楚辭》各篇章解釋為屈原被放、憂心愁苦，訴諸文字以諷諫其君。〈離騷〉、〈九章〉乃是屈原自述懷抱與際遇，此說尚可成立，然而屈原還寫了〈九歌〉、〈天問〉、〈遠遊〉、〈招魂〉等作品，這些篇章以神話、祭歌、傳說、楚地招魂習俗為主要內容，王逸卻將〈九歌〉的創作情境解釋為「屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱，出見俗人祭祀之禮、歌舞之樂，……託之以風諫。」〈天問〉則是屈原「彷徨山澤，經歷陵陸，嗟號昊旻，仰天嘆息，見楚有先王之廟及公卿祠堂，……仰見圖畫，因書其壁，何而問之，以泄憤懣，舒瀉愁思。」[31]塑造出屈原被放逐而終日憂心愁悴的單一形象。王夫之《楚辭通釋》對此相當反感，再三重申屈原之「怨」，係出於對國家續絕存亡的慮患，而非計較一己之進退得失，不容漢人將屈原作品中的「彌天亙地之忱」，曲解為個人不遇而產生的「患失尤人之恨」。「劉向、王逸之流，惟不知此故，但以不用見逐為怨，使其然，則原亦患失之小丈夫而已，惡足與日月爭光哉？」

26 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 207。

27 王逸《楚辭章句》為漢代諸多《楚辭》注本中，目前唯一存留者。前此如淮南王劉安、班固、賈逵各作《離騷經章句》數卷，皆佚。

28 同注 26。

29 詳參何寄澎、吳旻旻〈「平心看他語意」——朱熹《楚辭集注》之詮釋理念及其意義〉，《中文學刊》第三期，2003 年 12 月，頁 168-169。

30 朱熹，《楚辭辨證》卷上，《楚辭集注》頁 183。

31 王逸，《楚辭章句》卷二〈九歌〉題解，卷三〈天問〉題解，引自洪興祖《楚辭補注》頁 98-99，145。

臺灣大學學術期刊資料庫

[32]這也是他刪去東方朔〈七諫〉、王褒〈九懷〉、劉向〈九歎〉、王逸〈九思〉及嚴忌〈哀時命〉五篇的理由。[33]

「屈子之怨」乃楚辭學中司馬遷、班固開啟之長久爭端，晚唐崔塗「本圖安楚國，不是怨懷王。」[34]首度提出屈原在意的是國家之安危，不是一己之寵辱；宋代洪興祖進而強調「〈離騷〉二十五篇，多憂世之語」，而非俗情之怨。就《楚辭》詮釋的進展來說，漢人從「君臣」角度看待屈原之怨；宋代洪興祖「同姓無可去之義」或朱熹「忠君愛國」之說將「忠君」和「愛國」結合在一起；王夫之則拋棄漢宋「怨君／忠君」爭議，而以「國」為著眼點，此後清代林雲銘「念念都是憂國憂民」[35]及劉夢鵬「哀蓋不在己而在國」[36]大概承此趨勢發展。

至於王逸的諷諫說，船山反思的是詮釋原則與方法。他說：

> 今按逸所言「託以風諫」者，不謂必無此情。而云「章句雜錯」，則盡古今工拙之辭。未有方言此而忽及彼，乖錯昏亂，可以成章者。[37]

王夫之不否認屈原可能有諷諫君王之意念，但他難以接受王逸為了維持諷諫旨歸，「橫摘數語為刺懷王」[38]，甚至以「章句雜錯」來自圓其說。王夫之的詮釋態度認為「把定一題、一人、一事、一物，於其上求形模、求比擬、求詞采、

32 王夫之，《楚辭通釋》卷四〈九章．思美人〉題解下注，頁 331。

33 朱熹認為〈七諫〉、〈九懷〉、〈九歎〉、〈九思〉「詞氣平緩，意不深切，如無所疾痛而強為呻吟者。……人莫卒讀，今亦不復以累篇帙也」(《楚辭辯證》卷上，《楚辭集注》，頁 172)。所以《楚辭集注》刪去東方朔〈七諫〉等四篇，明清楚辭注家或襲而刪之（如汪瑗《楚辭集解》），或存而不注（如陸時雍《楚辭疏》）。王夫之《楚辭通釋》除刪去朱熹所刪四篇，又再刪去嚴忌〈哀時命〉，理由為：「〈七諫〉以下，悻悻然如息夫躬之悁戾，孟郊之齷齪，忮人之憎矣。允哉朱子刪之。而或以此誣騷經九章，彌天亙地之忱，為患失尤人之恨，何其陋也」(《楚辭通釋．序例》，頁 208)。

34 唐．崔塗，〈屈原廟〉，《全唐詩》(北京：中華書局，1960 年)，卷 679，頁 7779。易重廉指出此詩在司馬遷「主怨派」與班固「反怨派」外提出新的觀點。詳見氏著，《中國楚辭學史》(長沙：湖南出版社，1991 年)，頁 220。

35 林雲銘，《楚辭燈．凡例》，見《楚辭文獻集成》第十一冊，頁 7359。

36 劉夢鵬，《屈子章句》〈招魂序〉，見《楚辭彙編》(臺北：新文豐，2000 年）第四冊，頁 203。

37 王夫之，《楚辭通釋》卷二，〈九歌〉題解，頁 243。

38 王夫之，《楚辭通釋》〈序例〉，頁 207。

臺灣大學學術期刊資料庫

求故實，如鈍斧子劈櫟作，皮屑紛霏，何嘗動得一絲紋理？」[39]王逸過度重視取譬，俄而為此，俄而為彼，讓整個篇章失去連貫性。其實不只王逸，朱熹也說「〈惜往日〉、〈悲回風〉又其臨絕之音，以故顛倒重複。」[40]他篇尚且如此，由百餘個問題組成的〈天問〉更是，王逸謂之「文義不次序」，王世貞也說「詞旨散漫」，賀宜蓀甚至說「無首無尾，無倫無次。」[41]但是王夫之相信「或積崇隆為泰、華，或衍浩瀚為江海，卮出而不窮，必不背其屬」，用章句雜錯來解釋是一種最拙劣的方式。故〈天問〉一篇，《楚辭通釋》採分段闡釋，耙梳出「問天地幽明之故、問二曜顯晦之理、問氣化之變、問晝夜之所以分、因地形而問鯀禹之事，廣詰地理、廣詰物變，述古人得失成敗而詳問之」的理路，指出「篇內事雖雜舉，而自天地山川，次及人事，追述往古，中之以楚先，未嘗無次序存焉。」[42]

既然王夫之對支離或牽強的詮釋如此不滿，《楚辭》中又實然存在不同性質的文本，那麼，他如何合理解釋呢？第一種方法是辨明寫作年代。在《楚辭通釋》之前，北宋晁補之曾經重整屈原篇目[43]，晚明黃文煥《楚辭聽直》進而詳加考索各篇作品寫作年代，並一一排定創作順序，「余所檃為更定，一曰意緒之相關，一曰歲月之堪據」。[44]黃氏比對〈離騷〉、〈遠遊〉文句之相似，從而認定「意同文同，應自相連」（所謂「意緒之相關」），又依據〈九章〉各篇文句之四季變化為九篇繫年（所謂「歲月之堪據」），考訂結果「〈離騷〉作於懷王時，其餘各篇俱作於頃襄時」。其詮釋雖自成體系，然因史料證據稀

39 王夫之，《夕堂永日緒論內編》，《船山全書》第 15 冊，頁 820。

40 朱熹，《楚辭集注》〈九章序〉，頁 73。

41 引自游國恩編，《天問纂義》（臺北：洪葉，1993 年），頁 3。

42 《楚辭通釋》頁 273。王夫之澄清長久以來〈天問〉被視為屈原煩懣已極，語無倫次的誤解，所分析之結構次序受到肯定；但王氏排斥神話，認定此篇談的是廢興存亡之本，游國恩先生「於題旨抑猶有間」的評價當屬公允。詳見游國恩編，《天問纂義》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993 年），頁 8。

43 晁補之，〈離騷新序〉：「今遷〈遠遊〉、〈九章〉次〈離騷經〉，在〈九歌〉上，以原自敘其意，近〈離騷經〉也。而〈九歌〉、〈天問〉，乃原既放，攬楚祠廟鬼神之事以摅憤者，故遷於下。〈卜居〉、〈漁父〉，自敘之餘意也，故又次之。〈大招〉古奧，疑原作，非景差辭，沉淵不返，不可如何也，故以終焉。」晁氏稍微注意到「乃原既放」的創作時間問題，但他並未充分意識到創作情境與情志的內在關連。

44 黃文煥，〈聽次〉，《楚辭聽直．合論》，收錄於《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），頁 16b。

臺灣大學學術期刊資料庫

少匱乏，不免填補大量的主觀臆測。[45]

王夫之《楚辭通釋》對屈原諸作創作時地的基本想法是：

> 或為懷王時作，或為頃襄時作，時異事異，漢北沅湘之地異，舊時釋者或不審，或已具知而又相刺謬，其聱亂有如此者。彭咸之志，發念於懷王，至頃襄而決；遠遊之情，為懷王時然，既遷江南，無復此心矣。必於此以知屈子之本末。[46]

關於屈原的流放與創作時間，司馬遷《史記．屈賈列傳》：「懷王既聽鄭袖，復釋去張儀。是時屈平既疏，不復在位。……頃襄王怒而遷之。」勾勒出懷王疏、襄王遷的輪廓，但是洪興祖在中間加入「懷王悔不用屈原之策，於是復用屈原。……頃襄王聽讒，復放屈原。」[47]形成屈原究竟「一次流放」或「二次流放」的爭議；黃文煥在晁補之〈變離騷序〉「襄王初年而遷原。原遷九年，無幾何，死矣。」[48]的基礎上主張〈離騷〉之外的作品都是頃襄王流放時所作。王夫之則主張：

> 按原此篇（〈遠遊〉）與〈卜居〉、〈漁父〉，皆懷王時作。故彭咸之志雖夙，而隱退存身，以待君悔悟之望，猶遲回而未決。[49]
>
> 〈九歌〉應亦懷王時作，原時不用，退居漢北，故湘君有北征道洞庭之句。逮後頃襄信讒，徙原於沅湘，則原憂益迫，且將自沈，亦無閒心及此矣。[50]

透過懷王之世退居（而非流放）漢北這個說法，船山試圖合理解釋〈九歌〉等篇如何與〈九章〉悲憤激昂的情志統一互融：作〈離騷〉時的屈原「引身自退於漢北，避群小之慍，以觀時待變，而冀君之悟。」[51]因為「猶有望焉」，所

45 關於黃文煥《楚辭聽直》時地考證方法的得失，詳參易重廉，《中國楚辭學史》（長沙：湖南出版社，1991 年），頁 441；廖棟樑《倫理．歷史．藝術：古代《楚辭》學的建構》（臺北：里仁書局，2008 年）頁 151-159；吳燕真《招魂、尋跡與辯誣——黃文煥《楚辭聽直》研究》（臺北縣：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，2008 年），頁 108-112。

46 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 207-208。

47 洪興祖，〈九章．哀郢〉注，《楚辭補注》（臺北：藝文印書館，1986 年），頁 225-226。

48 晁補之，〈變離騷序．下〉，《雞肋集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1988 年），集部第 39 冊，頁 259。

49 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈遠遊〉題解，頁 348。

50 王夫之，《楚辭通釋》卷二，〈九歌〉題解，頁 243。

51 王夫之，《楚辭通釋》卷一，〈離騷經〉題解，頁 212。

臺灣大學學術期刊資料庫

以接受巫咸之告，修煉遠遊，於道無損，「既達生死之理，益不昧其忠孝之心」。[52]〈遠遊〉的內丹修煉說法正準此而生，這部分詳於後文。懷王死後，屈子心境又有變化：

> 迨頃襄狂惑，竄原於江南，絕其抒忠之路，且棄故都而遷壽春。身之終錮，國之必亡，無餘望矣，決意自沈，而言之無容再隱。故〈九章〉之辭直而激，明而無諱。章者，無言不著，以告天下後世而白己之心也。[53]

逮頃襄之世，屈原「不忍與世同汙而立視宗國之亡」、「不忍見宗邦之淪沒」[54]，乃決意自沈。其實船山只是簡要地標舉「彭咸之志」與「遠遊之情」這兩點的起伏變化，藉由時間因素的注入以包容文本內容的多元性，讓屈子情志的起伏有合理性與連貫性。別的注本對時間的關注主要詮釋情緒的張弛緩急，尤其是決意將死的激切（意已迫、絕筆等），王夫之則塑造出不同面向。讀者未必認同屈原修習僊道、修煉內丹的說法，但王夫之提醒讀者：漫長的疏放歲月裡，屈原應當不是日日懷憂苦毒、愁思沸鬱，或許也曾有種種排遣憂思，尋求安身立命、超越困境的作為。因此，《楚辭通釋》辨明時地的作用是將屈原形象從平面、單一轉而立體、多元；至於屈原作品實際繫年的可靠線索，還是留待蔣驥《山帶閣注楚辭》才完成。[55]

王夫之會有這樣的想法，除了認為屈原通占卜、嘗修煉，「博學多通而不遷其守」[56]，隱然將自身形象投射到屈原身上；更與其哲學核心思想「命日受，性日生」[57]有關。船山主張生命的每個階段、每個時刻都是生，「若守定初生一日之時刻，說此為生，說此為始，則一受之成型，而終古不易，以形言之，

52 同上，〈離騷經〉注，頁 242。

53 王夫之，《楚辭通釋》卷四，〈九章〉題解，頁 298。

54 同上，分見〈九章・懷沙〉題解及〈九章・思美人〉題解，頁 325、331。

55 蔣驥《山帶閣注楚辭》在《楚辭通釋》基礎上，更精確地推論屈原作品篇次：「初失位，志在潔身，作〈惜誦〉；已而決計為彭咸，作〈離騷〉。十八年後，放居漢北，秋，作〈抽思〉；逾年春，作〈思美人〉。其三年，作〈卜居〉，此皆懷王時也。懷王末年，召還郢，頃襄即位，自郢放陵陽。三年，懷王歸葬，作〈大招〉。……其秋，作〈悲回風〉，逾年五月，沈湘，作〈惜往日〉。」並有「考正地圖」五張：楚辭地理總圖、抽思美人路圖、哀郢路圖、涉江路圖、漁父懷沙路圖。其時地考證在楚辭學中較具參考價值。

56 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈遠遊〉題解，頁 349。

57 王夫之，《尚書引義讀書說則》，卷九，頁 18。相關論點在王夫之著作中時有抒發，見曾昭旭，《王船山哲學》（臺北：里仁書局，2008 年，重刊版），頁 537-538。

臺灣大學學術期刊資料庫

更不須養，以德言之，更不待修矣。」[58]生命時刻都在變動，「今日之官骸，非昨日之官骸」[59]，而且是相應於外在世界而內在不斷超越，「天下日動而君子日生，天下日生而君子日動」[60]，他在史論中也不斷強調俟時、養勢[61]，所以他不將屈原理解為單一形象，而是相應於時局的變動表現出不同的心境與作為。

但是俟時屈伸、懷偃自適的形象描摹，是否會背離「千古獨絕之忠」的屈原形象呢？船山提出第二種詮釋方式「興會感發」，其〈九歌〉題解說道：

> 熟繹篇中之旨，但以頌其所祠之神，而婉娩纏綿，盡巫與主人之敬慕，舉無叛棄本旨，闌及己冤。但其情貞者其言惻，其志菀者其音悲，則不期白其懷來，而依慕君父、怨悱合離之意致，自溢出而莫圉。故為就文即事，順理詮定，不取形似舛盭之說。亦令讀者泳洙以遇於意言之表，得其低回沉鬱之心焉。[62]

船山主張屈原寫〈九歌〉之際，只是平常心地改寫當地俚俗的祭祀歌謠，因此〈東皇太一〉、〈東君〉原初只是歡欣地頌神，並無冤結之情，惟來到「靈之來兮蔽日」這句的情境，「事與情會而因寄所感」，一個情貞志菀者自然萌發為之祛除氛浸，掃蕩讒邪以昭君明德之念。若原來的文字沒有提供觸發情感的事件或景物，不可強相附會。〈湘君〉、〈湘夫人〉、〈山鬼〉等篇，則因祭祀對象特性導致祭歌本身流露哀情，觸發屈原內心深處的戀慕、思念或憂愁，「凡此類，皆原情重誼深，因事觸發，而其辭不覺其如此，固可想見忠愛篤至之情。」[63]其讀〈山鬼〉曰：「此章纏綿依戀，自然為情至之語，見忠厚篤悱之音焉。然非必以山鬼自擬，巫覡比君，為每況愈下之言也。」

相較於朱熹雖肯認〈九歌〉本是巫覡歌舞娛神歌曲，應沉潛反覆、涵泳浹洽以求其本義，但大抵上還是認為屈原抱著忠君愛國之心來寄寓懷抱，「因彼事神之心，以寄吾忠君愛國眷戀不忘之意。」[64]「其全篇皆以事神為比，不雜他意」[65]。王夫之的看法則是：屈原寫作之初「不期白其懷來」，若認定屈原時時刻刻抱緊滿腔冤屈要伺機諷諫君王，不免僵化。當然，一個有為君子基本

58 王夫之，《讀四書大全說．論語先進篇二》，《船山全書》第六冊，頁 751。

59 王夫之，《思問錄》外篇，《船山全書》第十二冊，頁 434。

60 王夫之，《周易外傳．繫辭下》第一章，《船山全書》第一冊，頁 1033。

61 蕭馳，〈船山以「勢」論詩和中國詩歌本質〉，《抒情傳統與中國思想》，頁 102-103。

62 《楚辭通釋》卷二，〈九歌〉題解，頁 243。

63 王夫之，《楚辭通釋》卷二，〈九歌．湘君〉注，頁 250。

64 朱熹，《楚辭集注》，頁 29。

65 朱熹，《楚辭辯證》卷上，頁 185。

臺灣大學學術期刊資料庫

人格與價值信念不會輕易動搖，所以當環境或事件有所觸發，某些深藏內心的情感瞬間湧現，遂迸發無比張力，甚至改變決定。這種瞬間的情感轉折在屈原作品裡就有經典範例，〈離騷〉尾聲「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。」主角即將升天之際，一睨望見家園而再無法向前。王夫之注曰：「乃倏爾一念，不忘君國之情，欲禁抑而不能，則生非可樂，和不可久，魂離魄慘，若僕悲馬懷，而遠遊之志頓息。蓋其忠愛之性，植根深固，超然於生死之外，雖復百計捐忘，而終不能遏。」船山在〈離騷〉另一段的注文也說：

> 忠貞之士，處無可如何之世，置心澹定，以隱伏自處，而一念忽從中起，思古悲今，孤憤不能自已，固非柴桑獨酌、王官三休之所能知，類若此夫！[66]

這瞬間意緒或澎湃強烈、或複雜沉重，是《詩廣傳》所謂「不可與言而可與忘言」！[67]孤心悲懷的映照原本就是楚辭詮釋的主流傳統，王夫之可貴之處反而在於未將此種抒情言志的詮釋方式過度濫用。

與《楚辭通釋》同一年所作的《張子正蒙注》，船山提到：

> 心無象而有覺，故一舉念而千里之境事現於俄頃，速於風雷矣。心之情才無形無象，而必依所嘗見聞者以為影質。[68]

承繼張載「合性與知覺，有心之名」[69]，船山強調心的知覺，進而點明心之情才必依賴過去的見聞與經驗為基礎才可能作用，「人於所未見未聞者不能生其心」[70]。《禮記章句》也說：「乃性必發而為情，因物至而知覺之體分別遂彰，則同其情者好之，異其情者惡之，而於物有所攻取，亦自然之勢也。」[71]船山特別注意到情與物的觸發、感通，「然則情者，不純在外，不純在內，或往或來，一來一往，吾之動幾與天地之動幾相合而成者也。」[72]情與物並非一外一

66 王夫之，《楚辭通釋》卷一〈離騷經〉注，頁 223。

67 王夫之，《詩廣傳》卷三，《船山全書》第三冊，頁 412。這是王夫之詮釋《詩．小雅．雨無正》「哀哉不能言！匪舌是出，維躬是瘁」所說的話，蔡英俊先生據之深刻闡述王夫之抒情言志詮釋方式的意義。詳參蔡英俊，〈比興、物色與情景交融〉，頁 264-275。

68 王夫之，《張子正蒙注》，《船山全書》第十二冊，頁 134。

69 張載，《張載集》（北京：中華書局，1978 年），頁 9。

70 同注 68，頁 364。

71 王夫之，《禮記章句》，《船山全書》第四冊，頁 897。

72 王夫之，《讀書說》，《船山全書》第六冊，頁 1067。王夫之對情與物的看法可參李

臺灣大學學術期刊資料庫

內，而是交互感通。對情的深刻理解，使得他對文學作品中「倏爾一念」的把握相當精采，他反對預設某種固定的情志內涵，生硬地附會於作品文字之上，因此《楚辭通釋》彰顯當下瞬間的興會感發、不能自已，反而更襯托出屈原「忠憤出於至性」[73]。

以上呈現出王夫之對於《楚辭》前注的不滿及其解決之道，我們可以看出三股力量的迴旋交融，分別是王夫之個人際遇、哲學觀以及前人注解。平心而論，《楚辭通釋》多數論點皆非王夫之獨具隻眼，首揭奧秘。糾正王逸牽強的諷諭說以及刪除擬騷問題，甚至以內丹詮釋〈遠遊〉的靈感，當歸功於朱熹；辨明時地黃文煥已有嘗試；而興會感發部分，汪瑗也說過：「〈九歌〉之詞，固不可以為無意也，亦不可以為有意也。昔人謂解杜詩者，句句字字為念君憂國之心，則杜詩掃地矣。瑗亦謂解《楚辭》者，句句字字為念君憂國之心，則《楚辭》亦掃地矣。」[74]王夫之在〈九歌〉詮釋逐步「文學化」的道路上加入自己對「心、情、物」的思考作為一臂之力，使作品的美感益加分明。另外，《楚辭通釋》採分節立釋，首先採用這種形式注疏《楚辭》者乃宋代林應辰《龍崗楚辭說》，「叔師句解，似太離析；元晦韻分，旨稍可尋，而永嘉林應辰始為段釋，盈尺可披，諷誦尤便。」[75]不過在王夫之之前，林應辰及明代林兆珂《楚辭述註》等書分段的考量在於方便性，對於注疏形式與文義理路、聲情韻味之間的關係並沒有深刻自覺，王夫之則是清楚地意識到「因韻轉而割為局段，則意之豁戾者多矣。」[76]所以「一唯其意之起止」。[77]

指出《楚辭通釋》的特色泰半前有所承，意不在否定《楚辭通釋》的價值，或以為王夫之拾人牙慧，而是表明王夫之此書乃是在明清楚辭學整體發展趨勢中與其他注本頡頏並進。據廖棟樑先生論證，明末清初的《楚辭》注本普遍在「詩史」的思維定勢下形成了釋義原則與方法：

> 明末清初的詩學風潮，既由「詩史」的反省而推衍出「比興」來，

錫鎮，《王船山詩學的理論基礎及理論重心》，頁 83-91；劉梁劍《天．人．際：對王船山的形而上闡明》（上海：上海人民出版社，2007 年），頁 91-97。

73 王夫之，《憶得》，〈九嘅序〉，《船山全書》第十五冊，頁 693。

74 明．汪瑗，《楚辭集解》，《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008 年）第四冊，頁 2908-2909。又，王夫之主張〈九歌〉之〈禮魂〉為送神之曲，其說亦與汪瑗《楚辭集解》相似，巧合或承襲難以定論。

75 明．林兆珂，《楚辭述註》，《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008 年）第六冊，頁 3706。

76 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 209。

77 同上。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 然後在這兩個詩歌本質的觀念的基礎下，關連到箋釋方法便是普遍採用「以意逆志」與「知人論世」，一方面意會作品言外的作者用意，一方面考證作品言內的事實。把文學詮釋的「意」和歷史考訂的「注」結合起來的方法，可以說是明末清初詩歌註解最典型的範式。[78]

王夫之約略也循此徑路，在《楚辭》解讀上運用歷史考訂的方式辨明創作時間，「以意逆志」的態度抉發屈子情志。歷史考訂方式前面已經說過，關於「以意逆志」，可再略作補充。毛慶先生提出清代楚辭研究中，至少有十人運用「直覺感悟」的方式，通過感應與古人處於同一境界，並因心理上的認同而在《楚辭》文句上提出某些超越前賢的詮釋。[79]此種方式是否如其所言「成型而傑出」容再商榷，但是王夫之於《楚辭通釋》卷末附上己作〈九昭〉，並自作注解，與這些現象或可對照。〈九昭・引懷〉設想屈原若思若夢之際，幻成與懷王相遇於曠野；〈九昭・蕩憤〉又想屈原靜夜迴然不寐，規劃討秦之次第，「蹀血咸陽，飲馬涇渭」[80]。這些設身處地的代言，成為楚辭「情志映照」詮釋傳統中趨於極端的展現。

置身明清楚辭詮釋發展趨勢中，王夫之不僅與其他注本同樣籠罩於當時最盛行的朱熹《楚辭集注》——明代「所行楚辭，率皆紫陽注本。」[81]以及宋明詩學風氣之下，他更在集體風潮中別開生面，提出他對《楚辭》詮釋的獨到見解，即〈遠遊〉一篇的詮釋，以及篇目上增入江淹〈山中楚辭〉、〈愛遠山〉所代表的擇取標準；兩者之意義將於以下兩節分別討論。

三、特殊的〈遠游〉詮釋

王夫之《楚辭通釋》與其他楚辭注本最顯著的差異，莫過於以內丹術語解釋〈遠游〉及〈離騷〉中的神遊部分。一般楚辭箋注對〈離騷〉、〈遠遊〉升天遊歷情節的解釋多視為文學想像的「設詞」[82]：

臺灣大學學術期刊資料庫

78 廖棟樑，《倫理・歷史・藝術：古代《楚辭》學的建構》，頁 130-131。

79 毛慶，〈直覺感悟：清代楚辭研究成型而傑出之法〉，《中國楚辭學》第九輯（北京：學苑出版社，2007 年），頁 218-230。

80 王夫之，〈九昭〉注，《薑齋文集》，《船山全書》第十五冊，頁 158。

81 明・毛表《楚辭補註・後序》，見清・李錫齡輯，《惜陰軒叢書》（清光緒十四年惜陰書局重刊本）卷十七，頁 14。

82 《楚辭通釋》並非通盤否定屈原作品中有想像性的「設詞」，例如他認為〈悲回風〉

> 屈原設去世離俗周天帀地，意不忘舊鄉。（漢・王逸《楚辭章句・離騷經章句》）
>
> 思欲濟世，則意中憤然，文采鋪發，遂敘妙思，託配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到。（漢・王逸《楚辭章句・遠遊章句》）
>
> 蓋原不容於世，陳詞重華，因託神仙譎怪之說，思得飛遊以適其意也。（宋・錢杲之《離騷集傳》）[83]
>
> 其訪求神仙之說，不過裝演輕舉遠遊字樣耳！曷嘗有僥倖萬一於神仙度世之說之意哉！（明・汪瑗《楚辭集解》）[84]
>
> 此節設言觀之天上也。……皆幻境也。（清・蔣驥《山帶閣註楚辭》）[85]

戰國時期長生不老的僊說相當流行，但多數注家認為屈原絕對不是秦皇、漢武之類渴求長生的愚昧之人，只是「『託』配仙人」、「因『託』神仙譎怪之說」、「『設』去世離俗周天帀地」、「『設言』觀之天上」，也就是憑想像力構設出虛幻的神仙世界，藉此表達對迫阨現實的悲慨，渴望遠離濁世。

在一片「託、設」的聲浪中，唯獨朱熹《楚辭集注》觸及〈遠遊〉中「長生」之說的可能性：

> 思欲制鍊形魂，排空御氣，浮遊八極，後天而終，以盡反復無窮之世變。雖曰寓言，然其所設王子之詞，苟能充之，實長生久視之要訣也。
>
> 丹經所謂「服食三載，輕舉遠遊，入火不焦，入水不濡，能存能亡，長樂無憂。」[86]

朱熹雖然也用「所『設』王子之詞」，把〈遠遊〉這篇文章定位於屈原虛構王子喬教他神仙之術，但卻肯定其內容「苟能充之，實長生久視之要訣也」；並

「上高巖之峭岸兮」以下「言沉湘既死之後，魂爽不昧，君蒿緼縕於天地之間，駘蕩自如，離污濁而釋不解之憂。」〈卜居〉「屈原設為之辭，以章己之獨志也。」〈招魂〉、〈大招〉「幻設一郅隆之象，以慰其幽怨，而誘之使歸。」（《楚辭通釋》頁 366、428）

83 宋・錢杲之《離騷集傳》，《楚辭文獻集成》（揚州：廣陵書社，2008 年。鐵琴銅劍樓影宋版）第四冊，頁 2297。

84 明・汪瑗，《楚辭集解》，《楚辭文獻集成》第五冊，頁 3419。

85 清・蔣驥，《山帶閣註楚辭》，《楚辭文獻集成》第二十五冊，頁 17552。

86 兩則引文分見朱熹，《楚辭集注》，頁 105、107。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用「丹經」——即東漢魏伯陽《周易參同契》來注解〈遠遊〉。

或許受到朱熹說法的提點，王夫之不顧前人評注的普遍共識，大膽套用「內丹」來解釋屈原在〈離騷〉、〈遠遊〉中的神遊敘述。朱熹所引用的《周易參同契》第三十一條，完整文句為：

> 勤而行之，夙夜不休。服食三載，輕舉遠游，入火不焦，入水不濡，能存能亡，長樂無憂。道成德就，潛伏俟時。太乙乃召，移居中洲。功滿上昇，膺籙受圖。[87]

「勤而行之，夙夜不休。服食三載，輕舉遠遊」，確實與〈遠遊〉頗契近，不過更能打動王夫之的當是後面朱熹未引用的文字「道成德就，潛伏俟時」，成就個人修養，同時等待時機。柳存仁〈王船山注《楚辭．遠遊》〉注意到另一筆資料，呂洞賓有一闋詞〈沁園春〉頭一句「七返還丹，在人先須煉己待時。」[88]「潛伏俟時」、「煉己待時」可以說是船山以內丹思想注〈遠遊〉的關鍵詞。

王夫之用內丹術語詮釋的作品有〈離騷〉、〈遠遊〉、〈九辯〉及〈惜誓〉。在〈離騷〉一篇的詮釋之中，前半[89]乃屈原自述遭遇，鋪陳出他正面臨著懷王不信、讒人交搆的困境；後半篇則提出三種解決方案。第一是女媭規勸「委屈全身之亦一道」，責怪他不能從「前修以葅醢」的經驗中學到教訓，這是關愛屈原的人必定提過的勸解方向，也是〈漁父〉淈泥歠醨之說。屈原則答以國事危蹙，自己要上下求索、繼以日夜，必得同志之賢。「馳玉虯以乘鷖兮，……朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎懸圃」這段文字一般解釋為第一次升天遠遊，王夫之理解為屈原仍在朝廷時，求同志之士，夙夜不倦，可惜「求女／求賢」並未成功。第二種方案從「索瓊茅以筵篿兮，命靈氛為余占之」以降，因為求賢失敗，徵詢靈氛占卜，靈氛勸他離開，屈原以「同姓之卿」[90]，恩深義重，不忍背絕楚王。第三種方案則是巫咸勸他隱居養生，愛身以全道。王夫之說：

> 從俗求容，既義所不可；求賢自輔，而君德已非，風俗盡變；若委質他國，又心之所不忍為；惟退而閑居，忘憂養性，以自貴其生。

87 朱熹，《參同契考異》（臺北：臺灣中華書局，1978 年），頁 11。

88 柳存仁，〈王船山注《楚辭．遠遊》〉，收錄於朱曉海編《新古典新義》（臺北：臺灣學生書局，2001 年），頁 262。該文從南宋末年俞琰（全陽子）著《呂純陽真人沁園春丹詞註解》（《道藏》60）及《周易參同契發揮》皆引用《楚辭．遠遊》，推測王船山可能受到俞琰著作的影響。

89 首句直到「民生各有所樂兮，余獨好修以為常；雖體解吾猶未變兮，豈余心之可懲。」

90 屈原與楚王同姓說法為洪興祖《楚辭補注》所提出，明清楚辭注家多援用。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 審彼二術，唯此差堪自慰，所以不從女嬃之詈，不聽筮篿之占，如下文所云，退居漢北，終懷王之世，抑〈遠遊〉一篇所由作也。[91]

我們很容易看出這是王夫之自己經歷的人生選擇，不願妥協、不肯投降，只有「退而閑居」是差堪自慰的選擇。

王氏在〈序例〉中說：

> 〈遠游〉極玄言之旨，非《諾皐》、《洞冥》之怪說也。後世不得志於時者，如鄭所南、雪菴，類逃於浮屠。未有浮屠之先，逃於長生久視之說，其為寄焉一也。[92]

對王夫之而言，「輕舉遠遊」並非郭憲《洞冥記》[93]、段成式《諾皐記》[94]一類怪力亂神之事，而是不得志者逃避現實政治的另一種選擇。在清人入關之後，有些明遺民為了保全不事二主的忠心，又要免於薙髮令「留髮不留頭」的迫害，而選擇「逃禪」[95]，如船山友人方以智便剃度出家，並「屢招余將有所授」。雖然王夫之對佛教有相當程度的了解，曾撰《相宗絡索》探討唯識觀念，「又時藉浮屠往來，以與澹歸大師、補山堂行者、藥地極丸老人（方以智法號）、茹蘗和尚，相為唱和。」[96]但面對方以智誠心的邀請，他卻寫了「洪鑪滴水試烹煎，窮措生涯有火傳。哀雁頻分弦上怨，凍蜂長惜紙中天。知恩不淺難忘此，別調相看更黯然。舊識五湖霜月好，寒梅春在野塘邊。」[97]表明「人各有心，余終不能從」[98]。詩中雖說「洪鑪」，可能讓人聯想到煉丹，但是船山的「別調」未必是道教[99]。

---

91 王夫之，《楚辭通釋》，〈離騷〉「惟茲佩之可貴兮，委厥美而歷茲。……周流觀乎上下。」注，《船山全書》第十四冊，頁 238。

92 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 208。

93 《洞冥記》又名《漢武洞冥記》，共四卷，舊本題後漢郭憲撰。清．王韜《〈淞濱瑣話〉自序》：「夫荒唐之詞，發端於漆園，怪誕之說，濫觴乎《洞冥》。」

94 唐．段成式有《諾皐記》二卷，收入《酉陽雜俎》。按：王夫之自己也寫過〈諾皐〉七絕共十首，題下各有序記載離奇本事，見《船山全書》頁 518、521-522。

95 這只是簡略說法，明遺民「逃禪」的現象及意義詳參廖肇亨，《明末清初遺民逃禪之風研究》（臺北：臺大中文所碩士論文，1993 年）；趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，1999 年）第六章第一節。

96 王敔，〈大行府君行狀〉，《船山全書》第十六冊，頁 73。

97 王夫之，〈極丸老人所示劉安禮詩垂寄情見乎詞愚一往吶吃無以奉答聊次其韻述懷〉，《船山全書》第十五冊，頁 356。

98 王夫之，《南窗漫記》第二九則，《船山全書》第十五冊，頁 887。

99 從王夫之「六經責我開生面，七尺從天乞活埋」之語，以及遍注《周易》、《尚書》、

臺灣人學學術 期刊資料庫

船山對於道教的態度較複雜，一方面他「山中時著道冠，歌愚鼓。」[100]詩作中有大量修煉經驗的表述：

> 欲因廣成子，返此元息胎。[101]
>
> 太華蜕奇骨，黃河閟靈軀。風雨恣所狎，金石等不渝。堅脆各叛紀，正襟守中樞。觀閔嬰陸沉，隕問戒斯須。吾生匪蚤雉，物狀漫紫朱。聊息朱鳥麓，夢無金簡書。延彼堪輿情，充茲營魄虛。晶宇滌宿雲，回風蕩椒隅。薄嵐開夕暾，寒英媚霜趺。佳期無定軫，元化隨與俱。悅心道已廣，栖貞鄰豈孤。三壽同修促，二見息肥癯。[102]
>
> 走盡銀魂剩得砂，泥封汞鼎更添鹽，外道疑懷聖者胎。[103]
>
> 二仲浴清肌，三五養妙嬰。相顧雲已斂，待爾月將盈。化碧既乖期，佇鶴方含情。獰龍誠就轡，畫虎何足烹。裊煙自離合，泛舟無回縈。念彼非心競，釋茲若羽輕。黃芽抽別穎，金蘂有冬榮。元笈君已授，勿為吝玉笙。[104]

這些詩作顯現出王夫之對道教相當熟稔[105]，除了知識層面，更有親身實踐。

但另一方面，他諸多著作中時常出現批評道教的文字，如《莊子衍》在外篇的〈刻意〉之題解，批評了修煉之術：

> 此篇之指歸，則嗇養精神為干越之劒，蓋亦養生家之所謂「煉己鑄劒」、「龍吞虎吸」鄙陋之教，魏伯陽、張平叔、葛長庚之流，以之亂生死之常，而釋氏且訶之為守尸鬼；雖欲自別於導引，而其末流亦且流於鑪火、彼家之妖妄，固莊子所深鄙而不屑為者也。[106]

《詩經》、《禮記》、《春秋》、「四書」之成績，我們知道船山思想立場仍歸於儒家。這首詩與道教關係頂多只能解釋為船山即使要藉宗教逃避清朝迫害，也不是「逃禪」，而是「逃於道」。

100 王敔，〈大行府君行狀〉，《船山全書》第十六冊，頁 73。

101 王夫之，〈雜詩〉四首其二，《船山全書》第十五冊，頁 259。

102 王夫之，〈冬遇〉，同上，頁 264。

103 王夫之，〈遣興詩〉，同上，頁 589-593。

104 王夫之，〈問芋巖疾〉，同上，頁 271。

105 船山研習道教的證據可參看柳存仁〈王船山注《楚辭．遠遊》〉，收錄於朱曉海編《新古典新義》，頁 279-282；吳立民、徐蓀銘《船山佛道思想研究》（長沙：湖南出版社，1996 年），頁 269。

106 王夫之《莊子解》卷十五，《老子衍、莊子通、莊子解》合刊本（北京：中華書局，2009 年），頁 206。

臺灣大學學術期刊資料庫

道教流派駁雜，追本溯源，「古之僊道，大別為三，行氣、藥餌、寶精，三者而已也。」[107]上面引文中的「鑪火」即外丹、藥餌一派，「彼家」即房中術、寶精一派，而煉己鑄劒則是內丹、行氣一派。三派之中，船山認為「仙術不一，其最近理者，為煉性保命，王喬之術出於此。」[108]其他兩派則是「服食燒煉禱祀及素女淫穢之邪說」[109]，但是即使內丹一派，若追求長壽延生，在船山看來也是「亂生死之常」，他只在宋明理學框架下有限度地認同「煉性保命」、「求之神意精氣之微」[110]。

《楚辭通釋》完成於乙丑年秋社日，同一時節，王夫之在〈秋興〉說：「臨水登山悲郢客，守庚煉己老丹房。」還有一首〈病起連雨〉：「水金丹訣聞方士，土木參膏累友生。故國餘魂長縹緲，殘燈絕筆尚崢嶸。懸知藥力消冰雪，未擬垂楊聽早鶯。」[111]適能呈現其心態：忠與僊二者緊密相依。故國之悲縹緲相隨，只能煉己以度，也就是「潛伏竢時」、「煉己待時」。王夫之以之為樞紐把道教術語轉接到儒家思想，原本道教信仰體系下，不論晉唐之外丹或宋明之內丹，潛伏修煉的目標在於長生，其「俟時、待時」等待的是適當時機，受上天詔封而位列仙官，船山卻轉化到儒家「有道則仕，無道則隱」、「修身以俟命」的士大夫價值觀。他在〈遠遊〉最後說道：

> 屈子厭穢濁之世，不足有為，故為不得已之極思，懷僊自適，乃言大還既就，不願飛昇，遨翔空際，以俟時之清，慰其幽憂之志，是其忠愛之素，無往而忘者也。[112]

透過「煉己待時」的觀念，王夫之把屈原的忠與僊兩個面向整合在一起，這也就是我們前一節所說的屈原形象的整體性。他又舉郭璞、顏真卿為例，「抑考郭景純不屈於王敦，顏清臣不容於盧杞，皆嘗學仙以求遠於險阻，而其究皆以身殉白刃，則遠遊之旨，故貞士所嘗問津，而既達生死之理，則益不昧其忠孝之心。」[113]

臺灣大學學術期刊資料庫

107 蒙文通，〈晚周道僊分三派考〉，《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987年），頁337。

108 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈遠遊〉注，頁352。

109 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈遠遊〉題解，頁348。

110 同上。

111 二詩分別見《船山全書》第十五冊，頁413、412。

112 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈遠遊〉注，頁365。

113 王夫之，《楚辭通釋》卷一，〈離騷經〉注，頁242。

再來我們必須處理的問題是：〈遠遊〉、〈離騷〉中升天遠遊的文字內容果真是內丹修煉功夫嗎？《楚辭通釋．遠遊》篇首曰：

> 黃老修煉之術，當周末而盛，其後魏伯陽、葛長庚、張平叔皆仿彼立言，非有創也。故取後世言玄者鉛汞、龍虎、鍊己、鑄劍、三花、五炁之說以詮之，而不嫌於非古。[114]
>
> 所述遊僊之說，已盡學玄者之奧。後世魏伯陽、張平叔所隱秘密傳，以詫妙解者，皆已宣洩無餘。蓋自彭、聃之術興，習為淆洸之寓言，大率類此。要在求之神意精氣之微，而非服食燒煉禱祀及素女淫穢之邪說可亂。故以魏、張之說釋之，無不脗合。[115]

《楚辭通釋》以鉛汞、龍虎等後代興起的道教術語，來解釋戰國時期的屈原作品，似乎不倫不類，所以評價一向貶多於褒。王夫之認為屈原本身雖無鉛汞、鑄劍等詞語之認知，但早在東周末年已有黃老修煉之術，東漢魏伯陽《周易參同契》只是模仿其說，之後西晉葛洪《抱朴子》、北宋張伯端《悟真篇》一路發展，故從丹法逆推審視屈原文字，無不吻合，故他不避於非古，採用宋明道教的術語來解釋〈遠遊〉。

我們先看〈離騷〉、〈遠遊〉升天遠遊文字如何解釋成所謂「內丹」修煉呢？樞紐之一在於地名的解釋。〈離騷〉原來文字是：

> 邅吾道夫崑崙兮，路修遠以周流。揚雲泥之晻靄兮，鳴玉鸞之啾啾。
> 朝發軔於天津兮，夕余至乎西極。鳳皇翼其承旂兮，高翱翔之翼翼。
> 忽吾行此流沙兮，遵赤水而容與。麾蛟龍使梁津兮，詔西皇使涉予。
> 路脩遠以多艱，騰衆車使徑待。路不周以左轉兮，指西海以為期。

崑崙、天津、流沙、赤水、西海……等等地名，王夫之以其方位一一對應於人體，「崑崙，羣山之祖，最高者也。在人為泥丸，諸陽之舍。」「天津，析木之津，在箕、斗之間，東北之隅，真鉛之所生，氣之海也。」「赤水，南方真汞，神之舍也。」「西海，西之極，魄之藏也。」於是〈離騷〉這段自東徂北而西而南的旅程描述，推衍為「魂」（東）乘「氣」（北）以映「魄」（西），魂魄交搆而與「神」（南）會合，「所謂龍吞虎髓，龍虎匹合，交搆而與神遇，則三花聚頂也。」[116]

114 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 208。

115 王夫之，《楚辭通釋》卷五，〈遠遊〉題解，頁 348。

116 王夫之，《楚辭通釋》卷一，〈離騷經〉注，頁 240。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈遠遊〉一篇亦是如此，文中提到祝融、玄冥等神明，王夫之亦以其為南方之神、北方之神而將「祝融戒而還衡兮」、「歷玄冥以邪徑兮」轉化為人體之內氣的上下流動。透過大宇宙與小宇宙的對應關係，將「朝發軔於太儀兮，夕始臨乎微閭。」釋為「太儀」指天庭，「微閭」通尾閭，海水歸原之穴，即丹田，「以意御四神，周歷乎身之上下，上徹至陽之元，下入至陰之府。」這樣經三百次就是煉精化炁的小周天，大陸道教學者王沐曾循其註釋清楚圖示元氣運行之徑路。[117]

由於這些地名並非實指地理位置，如「太儀、微閭」到底是哪裡、或者是什麼，各個楚辭注疏版本尚無定見，王夫之將一個陌生的名詞轉換為另一個符號，「太儀」轉換為「天庭」，「微閭」轉換為「丹田」，轉換之後的符號確實合乎內丹修煉功夫，但是邏輯上並無法論證為屈原說「朝發軔於太儀兮，夕始臨乎微閭。」指的就是煉精化炁的小周天。又如宋玉〈九辯〉：「左朱雀之茇茇兮，右蒼龍之躍躍」，《楚辭通釋》解為「左朱雀，南方神也；右蒼龍，東方魂也。」名詞代換之後合乎魂周營身中，可是如何能證明屈、宋當初說的是小宇宙而不是大宇宙呢？

柳存仁先生曾經相當具體地解釋王夫之使用「鉛汞、龍虎、鑄劍、三花、五炁、太陰煉形」等術語的意涵，對本文頗有啟發，他認為王夫之「用宋、明以來的道教說法去看《楚辭》，其實不免借酒澆愁，東漢末王叔師的看法雖然陳舊，卻不離戰國、秦漢時期能理解的環境條件。」[118]最後一句話說得稍籠統，就筆者自己注意到的資料來看，馬王堆曾出土帛畫〈導引圖〉，其煉氣姿勢皆為站式，向四方開展；又如漢代畫像石的空間配置乃模仿宇宙圖像[119]，祠堂或墓室上方往往刻繪神仙世界、珍禽異獸，與〈遠遊〉字面描述的較相近，與煉精化炁、煉炁化神等宋、明內丹之說反而較遠。故本文對王夫之的論點持保留態度，至少〈遠遊〉內容與小周天、大周天、三花聚鼎等丹法有間。

然而，王夫之的注釋固然有推論上的瑕疵，但其說法或不宜輕易鄙斥，《楚辭通釋》揭示出〈遠遊〉極有可能表述某種離體遠遊[120]或行氣導引的實

臺灣大學學術期刊資料庫

117 王沐，〈析王船山《楚辭通釋．遠遊》〉，《船山學報》1984 年第一期，頁 28-30。

118 柳存仁，〈王船山注《楚辭．遠遊》〉，收錄於朱曉海編《新古典新義》，頁 258。

119 詳參巫鴻，《武梁祠——中國古代畫像藝術的思想性》（北京：三聯書店，2006 年），第三章至第五章。

120 關於巫、道的離體遠遊，李豐楙先生說得相當清楚：「這類神秘的宗教體驗，應有

際身心體驗，不是純粹想像的設詞。彭毅先生曾比對〈遠遊〉與《老子》、《莊子》、《山海經》的文字，指出四篇文章相似處及其精神內涵的異同。[121]雖然《老》、《莊》理性而選擇追求精神的超越，但其中也談到抱神以靜、不勞形、不搖精、吐故納新等記載，近年來出土文物提供了更多證據支持具體修煉工夫可能性。

馬王堆出土帛書〈卻穀食氣篇〉有以下文字：

> 春食一去濁陽，和以【銧】光，朝暇（霞），【昏清】可。夏食一去湯風，和以朝暇（霞），行暨，昏【清可。秋食一去】□□、霜霧（霧），霜霧（霧）和以輸陽、銧，昏清可。冬食一去凌陰，【和以】□陽、銧光、輸陽、輸陰，【昏清可】。[122]

這跟〈遠遊〉「餐六氣而飲沆瀣，漱正陽而含朝霞。」應該是相似的服氣方法。又如洛陽韓墓出土之〈行氣玉佩銘〉（時代約西元前380年），其上有銘文共四十五字：「行氣，吞則蓄，蓄則神，神則下，下則定，定則固，固則明，明則長，長則復，復則天。天兀春在上，地兀春在下。順則生，逆則死。」[123]郭沫若等學者認為是最早的關於內氣煉養方法的文字描述。[124]

楊儒賓先生對〈遠遊〉提出一個開創性的論述：屈原在思想史上扮演從「薩滿教文化」（巫文化）轉到「心性論文化」此過程中典型的過渡性角色。〈離騷〉和〈遠遊〉分別代表兩種思想，〈離騷〉之中主角先向女媭、巫咸請教，之後藉助鳳鳥等動物作為通往彼界的嚮導，兩度靈魂升天的目的地都是崑崙山，這些子題與薩滿教對照起來甚為相似。因此〈離騷〉代表「絕地天通」之後「巫」所作的「永恆回歸」的努力。而〈遠遊〉離

一種類似《十洲記》所說的「崑崙真形圖」或「鍾山真形圖」，乃是秘傳於巫覡之間作為存想、存思之用，經由集中精神術觀想崑崙的神秘輿圖，導治魂遊的飛翔經驗。」見李豐楙，〈崑崙、登天與巫俗傳統〉，《第二屆中國詩學會議論文集》（彰化：國立彰化師範大學國文系，1994 年），頁 84。

121 彭毅，《楚辭詮微集》（臺北：臺灣學生書局，1999 年），頁 271-324。

122 馬王堆漢墓帛書整理小組，《馬王堆漢墓帛書》（北京：文物出版社，1985 年），肆，頁 85。

123 羅振玉編，《三代吉金文存》（北京：中華書局，1983 年），卷二十，頁 49。該文物現藏於天津市歷史博物館，重新命名為「行氣銘玉杖飾」。這段文字郭沫若釋為「行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則退，退則天。天機春在上，地機春在下。順則生，逆則死。」

124 郭沫若，〈古代文字之辯證的發展〉，《考古學報》1972 年第 1 期，頁 8-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

體遠遊歷程不太相同，直驅天庭以後又東西南北巡視，進而超乎其上，與泰初為鄰。屈原往四極禮遍，表示「宇宙整體」與人的內在靈魂有種奇妙的綰合，也就是內丹學的內在神秘之旅，這需要經由養氣持盈、守雌抱一的工夫。因此〈遠遊〉可視為中國最早的煉丹典籍，它無其名而有其實。[125]

這顯然超出王夫之《楚辭通釋》的理解，因為王氏對於〈離騷〉、〈遠遊〉的差別並無自覺，基本上採用同樣的態度理解二文。楊儒賓先生這個說法把學界對巫文化的解讀與王夫之《楚辭通釋》的論點結合起來，放入思想史的脈絡考察，此說如可成立，對屈原的理解、對性命之學的發展，都會有很大的修正，值得更多後續的討論。

四、《楚辭通釋》與王夫之詩學

前兩節本文試著分析《楚辭通釋》內部的各點特色，本節則想探討《楚辭通釋》一書與王夫之的整體文學觀有何關聯？

王夫之詩學相關著作包含《詩廣傳》、《楚辭通釋》、《古詩評選》、《唐詩評選》、《明詩評選》，及《詩繹》、《夕堂永日緒論》內外編、《南窗漫記》等[126]。相關研究頗豐，尤以蔡英俊及蕭馳兩位學者論述最為深刻。

蔡英俊先生曾剖析王夫之在《詩廣傳》中將情才觀念運用到詩歌的世界，強調導情於正、蕩滌人情的重要性。王夫之主張「心統性情」，而「情者，安危之樞」，因為情能離性而自為情、而可以為不善，那麼，一旦情與物相往來而展開人在形器世界中的種種造作活動時，如何疏導情與情、情與物互相阻滯而造成的「離性而自為情」的種種偏執、不善，就成為道德哲學、倫理學最主要的課題。但是王夫之晚年亡國孤臣「哀哉不能言」的悲憤使其超越注疏「敷宣經義，羽翼微言」的詁經傳統而在其中抒情言志。所以《詩廣傳》的行文方式出現兩種不同的文體，一是衍繹經書體例所表現出的平實典正的風格，一是推闡個人主觀意念、情志所顯露出的哀惋悽愴的風格。七十三歲那年，他評選歷代詩文，並撰寫《夕堂永日緒論》內外編，以「情景交融理論」的觀念完成

臺灣人文學術期刊資料庫

125 楊儒賓，〈巫風籠罩下的性命之學——屈原作品的思想史意義〉，《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》（臺中：中興大學中國文學系，2003 年 12 月），頁 221-258。

126 另有《宋元詩評選》已佚，《詩經稗疏》屬於名詞訓詁，而詩文創作輯為《薑齋文集》、《薑齋詩集》，又有《龍舟會》雜劇，不直接表述詩學觀念，故不列入。

他個人內在思想的體系架構。更重要的是，且其情景交融理論顯示出「美感經驗」可以與「道德誡命」或「生命意義」融合為一，而這種「美的意境」，也成為中國傳統心靈肯定主觀的自我生命的一種理想與價值的表現。[127]

這論述體系極具創見，然其中隱約有個跳躍，《詩廣傳》從人性論的哲學基礎確定導情觀，但是之後如何發展出「情景交融」呢？蔡英俊先生也指出《詩廣傳》全以人情為度，而「景（物）」只是人情所觸的一個具體對象而已，尚未發展成「情景交融」理論中「景」所具有的美學意義。[128]基本上，六十五歲定稿的《詩廣傳》只有談到「物」[129]，沒有「景」的意識自覺。那麼，他如何發現「景生情，情生景，哀樂之觸，榮悴之迎，互藏其宅」[130]呢？

蕭馳先生從王夫之天人性命之學來探討「情景交融」的形上基礎，「情景相為珀芥理論乃其天人之學中『性命往來授受』觀念的延伸」，天德流動，「神理流於兩間，天地供其一目」[131]，因此即目直尋便是詩，詩在天地妙流不息之中。[132]蕭先生證成詩歌藝術作為船山宇宙觀念的體證。也就是說，後期情景交融的審美境界依然是船山形上學與倫理學的延伸與發揮。

尚未解決的問題是：當船山將其作為思想家的哲學根源落實到文學批評上，仍有階段性的發展，並非在《詩廣傳》時期就能「將儒家『興觀群怨』理論中比較片面的文藝倫理學和社會功利性的考量，化為一片迴翔不迫，優餘不儉的審美境界；將詩的確定的社會倫理內容化為朦朧空靈的形式。」[133]因此，本文關心的是，從《詩廣傳》導情論，到七十二歲完成情景交融理論，其批評觀念與批評實踐的發展過程中，情景交融的體悟是否有跡可循？在這中間時期所寫的《楚辭通釋》就成為很值得觀察的對象。

127 蔡英俊，《比興、物色與情景交融》，第四章「王夫之詩學體系析論」，頁 254-272，302-303。

128 同上，頁 291。

129 如《詩廣傳》卷一〈邶風．七〉，卷二〈豳風．三〉。見王夫之，《詩廣傳》，《船山全書》第三冊，頁 323-4，383-4。

130 王夫之，《詩繹》，《船山全書》第十五冊，頁 814。

131 王夫之《古詩評選》卷五，謝靈運〈登上戍石鼓山詩〉評，《船山全書》第十四冊，頁 736。

132 詳參蕭馳，〈船山天人之學在詩學中之展開（上）〉，《抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微》，頁 46-64。

133 蕭馳，〈船山對儒家詩學「興觀群怨」概念之再詮釋〉，《抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微》，頁 145。

臺灣大學學術期刊資料庫

《楚辭通釋》的性質和《詩廣傳》有些相似，都存在客觀詮釋與主觀抒情的兩種聲音，但是處理的問題與關懷重點各不相同，《詩廣傳》展示各種情境裡知識分子的存養省察，並力求導情於正，即使當中出現王夫之個人主觀情志的表露，如〈論雨無正二〉：「抱孤心者，無以達其孤鳴，故人可與忘言，而不可與言也。」[134]或〈論柏舟〉、〈論采菽〉[135]等，只凸顯了情志內涵的闡述與分析，對於情的表現方式、美感類型等層面的發揮著墨不多。至於《楚辭通釋》，「情」的內涵仍是重心（這個時期王夫之的關心重點約略在此），所以他再三強調屈子之情不是悻悻然懷抱一己之失而怨天尤人，並回應朱熹「過於忠」的批評，表明屈原「以懷王之不聰不信，內為豔妻佞幸之所蠱，外為橫人之所劫，猶低迴而不遽舍，斯以為千古獨絕之忠。」[136]又屈原「蕩情約志」[137]，在生命最後關頭是「無所復怨於讒人，無所興嗟於國事」[138]。這些部分都尚未超越《詩廣傳》「導情以正」的格局。然船山之所以能發明屈子之心，對屈子情志有深刻的理解，正來自切身的經驗感受，「生於屈子之鄉，而遘閔戢志，有過於屈者」[139]，一種「孤心尚相仿佛」的共鳴讓他自覺或不自覺地將自己的生命經驗套用到屈原作品上，產生退而隱居、修煉內丹等詮釋，塑造出「王夫之眼中之屈原」。

不過船山對屈子生命經驗的共鳴，不盡然都是一廂情願的投射，在情志內涵的解析之外，《楚辭通釋》經由經驗感受的共鳴進而注意到情志的表現方式。〈序例〉之中另一段值得注意的文字是：

> 楚，澤國也。其南沅湘之交，抑山國也。疊波曠宇，以蕩遙情，而迫之以崟嶔戍削之幽菀，故推宕無涯，而天采矗發，江山光怪之氣莫能揜抑。出生入死，上震天樞，□□□秦，□江□□，皆此為之也。夫豈東方朔、王褒所得與乎？[140]

《文心雕龍》認為楚辭得「江山之助」，而船山中年之後避居湘鄉山中，屈原所描寫的山景正是他耳濡目染的空間景觀，因此他對客體物色如何激盪主體身心，往往詮釋得格外深切。如〈湘夫人〉「嫋嫋兮秋風，洞庭波兮木葉下。」

臺灣大學學術期刊資料庫

134 王夫之，《詩廣傳》，《船山全書》第三冊，頁 412。

135 同上，頁 317-318，430。

136 王夫之，《楚辭通釋》卷一，〈離騷經〉題解，頁 212。

137 同上。

138 王夫之，《楚辭通釋》卷四，〈九章．悲回風〉後序，頁 347。

139 王夫之，〈九昭．序〉，《船山全書》第十六冊，頁 147。

140 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 208。

王逸的註釋「言秋風疾則草木搖，湘水波而樹葉落矣。以言君政急則眾民愁，而賢者傷矣。或曰屈原見秋風起而木葉墮，悲歲徂盡年衰老也。」朱熹試著擺脫牽強的諷諭，但他也只說「秋風起，則洞庭生波而木葉下矣，蓋記其時也。」王夫之則詳加闡釋這個景象：

> 嫋嫋，木葉辭枝，鳥翔欲墜貌。商飆興，木葉脫，巴蜀雪消，秋水初漲，天空湖曠，神在洞庭之南，道阻且長，所為極望而愁予也。[141]

其詮釋極富詩意，讓人感受到此一意象之雋永與深情。又如〈九章．涉江〉「乘鄂渚而反顧兮，欸秋冬之緒風。步余馬兮山皋，邸余車兮方林。」及「入溆浦吾儃佪兮，迷不知吾所如……雲霏霏而承宇」船山的箋釋分別寫道：

> 既至鄂渚，登黃鵠之磯而西北望，時方秋冬，風自西北來，臨風回眺故國，杳在天西矣。
>
> 沅西之地，與黔、粵相接，山高林深，四時多雨，雲嵐垂地，簷宇若出其上。江北之人，習居曠敞之野，初至於此，風景幽慘，不能無感。況被讒失志之遷客，其何堪此乎？[142]

船山以身歷其境的方式近距離詮釋出文字裡頭未必明白交代的秋冬風向、四時多雨，於是詩句中的風日雲霧穿越千年之隔閡而淋漓盡致地重現讀者眼前。

誠如船山在《詩繹》第二條所言：「作者用一致之思，讀者各以其情而自得。……人情之遊也無涯，各以其情遇，斯所貴於有詩。」作為讀者，王夫之「以其情」對《楚辭》一書的「得」，其一即是山水空間體驗。〈九歌〉景語最多，王夫之特別稱讚〈九歌〉「令讀者泳洟以遇於意言之表，得其低迴沉鬱之心。」

《楚辭通釋》中直接標舉「情景」的意見出現於〈九章．悲回風〉，「愁鬱鬱之無快兮，居戚戚而不可解。心鞿羈而不形兮，氣繚轉而自締。穆眇眇之無垠兮，莽芒芒之無儀。聲有隱而相感兮，物有純而不可為。藐蔓蔓之不可量兮，縹綿綿之不可紆。愁悄悄之常悲兮，翩冥冥之不可娛。淩大波而流風兮，託彭咸之所居。」這段文字下，王夫之釋曰：

> 鞿羈不形，困心不釋，神結於中而不能泄也。繚轉自締，氣隨心困，欲舒而若束之也。……以上追寫幽憂不可解之情，盡古今思士愁人之自言，無有曲寫如此者。情中之景，刻畫幽微，如此常愁，其可

臺灣大學學術典藏資料庫

141 王夫之，《楚辭通釋》卷二，〈九歌．湘夫人〉注，頁 253。

142 兩段引文分見王夫之，《楚辭通釋》卷四，〈九章．涉江〉注，頁 306、307。

忍乎？所以凌波隨風，決於自沉也。[143]

屈原〈悲回風〉該段文字全無山川雲樹之類的景物，只是細細描摹出心中懷愁的韝羈繚轉、無從舒解，並不是「情景交融」的典型範例，而船山鍾愛〈悲回風〉、領會尤深的主要原因仍是情志內涵[144]，但是他在全篇中特別稱讚這一段「情中之景，刻畫幽微」，正因為屈原將愁鬱心情具象化，後來船山正式提出「言情則於往來動止，縹緲有無之中，得靈蠁而執之有象」[145]，當中的關連呼之欲出。

《楚辭通釋》中非屈原的作品更能看出王夫之對情志表現與情景關係的關注。如淮南小山〈招隱士〉，王夫之說：「此篇義盡於招隱，為淮南召致山谷潛伏之士，絕無閔屈子而章之之意。其可以類附〈離騷〉之後者，以音節局度，瀏灕昂激，紹《楚辭》之餘韻，非他詞賦之比。」東方朔〈七諫〉等作品被刪除是因為情志不合乎屈原精神，若依此標準，〈招隱士〉也應該刪除[146]，王夫之卻留下了此篇。他對「王孫遊兮不歸，春草生兮萋萋。歲暮兮不自聊，蟪蛄鳴兮啾啾。」詮釋生動：「王孫往遊山谷，秉不返之志，春草漫生，秋蟄悲鳴，歲往如馳，不我肯顧，懷思之切，不自聊賴。」最後一句「王孫兮歸來，山中兮不可以久留！」之下的注語又說：

> 不言我所以待士者何如，不言士之來歸而志行者何如，但於空山岑寂孤危之情景，三致意焉。……藝林之士誠泳洙焉，麗則而不淫，其亦知所津逮矣。[147]

這裡的情志內涵跟《楚辭通釋》力圖闡明抉發的「屈子之心」幾乎背道而馳，船山卻高度稱許，著眼的正是其藝術表現，賞愛「春草生兮萋萋」景中情與「山中兮不可以久留」情中景，字裡行間的情景交融。

143 王夫之，《楚辭通釋》卷四，〈九章．悲回風〉注，頁 343-344。

144 〈悲回風〉題解：「蓋原自沉時永訣之辭也。無所復怨於讒人，無所興嗟於國事。既悠然以安死，抑戀君而不忘。……王逸諸人，紛紜罔測，固其宜也。」頁 347。

145 王夫之《古詩評選》卷五，謝靈運〈登上戍石鼓山詩〉評，《船山全書》第十四冊，頁 736。

146 馬積高，〈論王船山的《楚辭》學及其辭賦——兼論船山文學思想和創作的一個特質〉(《湖南師院學報》1982 年第 4 期，頁 47)對此的理解與本文不同，他認為王夫之取錄〈招隱士〉基於此篇也是談君臣之義，只是反過來從「君」的角度立論，此一見解頗為新異，但觀船山所作題解，此說恐無法成立。

147 王夫之，《楚辭通釋》卷十二，〈招隱士〉注，頁 441。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於江淹〈山中楚辭〉、〈愛遠山〉，這兩篇之前從未被納入楚辭系譜[148]，王夫之特別青睞的原因，固然有「時地彷彿」的共鳴——「淹放黜為閩山長史，待罪三載，究識煙霞之狀、筆墨之勢，聊為斯文。」[149]但是歷代辭賦中，王夫之獨排眾議而選取〈山中楚辭〉、〈愛遠山〉，與其說是江淹與屈宋同情，不如說是船山特別偏好這種將家國之思含蓄而自然地寄寓於山林景色的作品[150]，所以他批評東方朔等「婢怒猖狂，言同詛咒」，稱讚江淹「文筆沉鬱，意指蘊藉」，江淹如何「曲達其情」呢？〈愛遠山〉篇幅不長，全文抄錄如下：

> 伯鸞兮已遠，名山兮不返。逮紺草之可結，及朱華之未晚。緤余馬於椒阿，漾余舟於沙衍。臨星朏兮樹闇，看日爍兮霞淺。淺霞兮駮雲，一合兮一分。映壑兮為色，綴澗兮成文，碧色兮婉轉，丹秀兮葰葧。深林寂以窈窈，上猿狖之所群。群猿兮聒山，大林兮蔽天。楓岫兮筠嶺，蘭畹兮芝田。紫蒲兮光水，紅荷兮豔泉。香枝兮嫩葉，翡累兮翠疊。非郢路之遼遠，實寸憂之相接。欸美人於心底，願山與川之可涉。若溘死於汀潭，哀時命而自愜。

船山一向善於讀出景中之情，如〈山中楚辭〉：「心惴惘兮迷所識，視煙霞如一色。」王夫之析評：「數杪煙平，落霞迴亘，尤足亂人遠思。」[151]點染生色更甚原作。而〈愛遠山〉一文，第三句開始連續寫景，船山在群猨聒山等句點明「此山中孤幽之可感」，更在之後「楓岫兮筠嶺」等描寫美景的辭句下釋曰：

> 以上備言山中之勝。乃有心不泯，則玩者無可玩，悅者無可悅，感者益深其感，雖曰愛山，亦寄焉而已。[152]

江淹這段文字乃描寫山中景致之繽紛可愛，船山卻特別感受到「樂景寫哀」的韻味，觀景之人心有所繫，則玩者無可玩、悅者無可悅，風景愈是紅豔嫩翠，愈撩撥身在江湖而心存魏闕之哀情，故船山認為江氏「念繫於君，而不與雞騖爭粒粟之寵辱」，「軼漢人而直上」。[153]

148 晁補之《續楚辭》、《變離騷》及朱熹《楚辭後語》，皆未選錄江淹作品。

149 王夫之，《楚辭通釋》卷十四，〈愛遠山〉題解，頁 447。

150 歷代詩文選評中，頗能見此偏好，如鮑照〈日落望江贈荀丞〉，王夫之讚曰：「古今之間，別立一體，全以激昂風韻，自致勝地。終日長對此等詩，即不足入風雅堂奧，而眉端吻際，俗塵洗盡矣。」見王夫之，《古詩評選》卷五，《船山全書》第十四冊，頁 755。

151 王夫之，《楚辭通釋》卷十三，〈山中楚辭〉注，頁 444。

152 王夫之，《楚辭通釋》卷十四，〈愛遠山〉注，頁 449。

153 分見王夫之，《楚辭通釋》，〈山中楚辭〉注文及題解，頁 450、442。王夫之對江淹

臺灣大學學術期刊資料庫

船山在〈山中楚辭〉題解中說：

> 夫辭以文言，言以舒意，意從象觸，象與心遷，出內藥括之中，含心千古，非研思合度，未繇動人哀樂，固矣。

王氏在此捻出「辭、言、意、象、心」等元素，而且掌握到「意從象觸，象與心遷」主客體複雜的關係。「意從象觸」是主體經目感心，「一念忽從中起」；而感發之後，景物也都不是原來的景物，所以「象與心遷」，即使是樂景也讓「感者益深其感」。

總之，王夫之對於〈招隱士〉、〈山中楚辭〉、〈愛遠山〉這幾篇作品的詮釋放在楚辭學中並不能充分顯現其價值，可是放在船山詩學體系，我們卻可以清楚看到對情志表現方式的省思，指出另一種迥別於漢代擬騷的激烈直接，而以含蓄、意象取勝的美感方式；也預示晚期歷代詩評、詩話成熟的情景交融理論。

五、結論

《楚辭通釋》以詮釋屈原情志為撰述動機，在「意言相屬」前提下，試圖藉由作品的合理安頓重塑更加完整、崇高的屈原。他釐清〈天問〉文義次序，就祭歌的本質闡釋〈九歌〉，並辨明各篇創作時地，設想屈原在退居漢北時期，曾有遠遊之情，〈九歌〉等作也是此時完成，如果說〈遠遊〉的修煉是「有意的排遣」，那麼〈九歌〉思神而思君，觸景而興會感發則是「不經意的流露」，二種方式異曲同工地勾勒出屈子忠憤形象。

就前者而言，王夫之對〈遠遊〉一篇的詮釋，啟發性大於實證性，即使《周易參同契》、《悟真篇》誠然發源於戰國的修煉功夫，但是中間又加入多少各家思想觀念與醫藥身體知識的鎔鑄，如果不能廓清中間的質地成分，驟然把遙遙呼應的兩端扣合，以為熨貼無痕，仍難使人信服。所以本文對《楚辭通釋》採內丹術語詮釋〈遠遊〉的作法持保留態度。但相較於學界多循神話方法論來解釋〈遠遊〉，也許《楚辭通釋》提供一個值得認真考量的視角，從行氣導引、養性立命的角度重新審視屈原筆下的升天遠遊；這在數十年來戰國兩漢南方文

讚譽有加，曾說「六代之有文通，得此一人，鼎足周、漢有餘矣。」「陶、謝以下，不聞寄託之音久矣。微文通，則詩且為里巷之用。」連江淹晚年「江郎才盡」之說，他都有另外的解釋：「前有『任筆』『沈詩』之俗譽，後有宮體之陋習，故或謂之『才盡』，彼自不屑盡其才，才豈盡哉！」見氏著《古詩評選》，《船山全書》第十四冊，頁 786、779、780。

臺灣大學學術期刊資料庫

物不斷出土，而且道教修煉法門逐漸揭開神秘面紗之後，成為有階可上，等待探索的課題。

就後者而言，我們前文著重在《楚辭通釋》對情景因素的闡發，最後應該補充的是，船山極重「志」的高下，卻不愛杜甫或文天祥〈正氣歌〉這樣忠愛溢於言表的風格；他反對詩法，審美具神韻傾向，卻又與明清神韻一派詩論家大不相同。這種特性在他詮釋屈原的過程中逐漸明朗化，屈子之心合乎其情志標準，但他最感動的卻不是那些直抒懷抱的句子，而是觸景而發的瞬間澎湃。所以他的情景交融不是物我合一、渾然忘機的道家精神，而是黃宗羲所說：「夫文章，天地之元氣也。」[154]而王夫之在《楚辭通釋・序例》的最後一句話也說：「元氣元聲，存乎交禪不息而已。」[155]

在船山對《楚辭》的詮釋中，「實踐」是個相當重要的層面，無論國家興亡、詩賦創作、內丹修煉，他都有極其深刻的切身感受，而不是紙上談兵。這不免帶來主觀的缺點，書中與眾不同之處幾乎都建立在王夫之個人經驗上；但他也用四十年隱居著述的堅持，揭示出學問的真義在於面對人生，在於身心的不斷修持。

後記：

這篇論文最初因緣，可溯於十年前筆者就讀臺大中文所博士班期間，曾跟隨何師寄澎參與黃俊傑教授總主持之經典詮釋計畫，擔任楚辭詮釋子計畫之助理。老師曾指點王夫之《楚辭通釋》值得探究，其於楚辭詮釋傳統中既有代表性，又具特殊性。嘗試圖勉力為之，然當時對船山詩學、道教等課題力有未逮，遂擱置迄今。此次舊題新寫，始真正體會其言，特此致謝。

感謝兩位匿名審查者賜予寶貴意見，尤其是明代詩論與王夫之情景論等問題，仍有可再深闡之處，筆者將持續思考。

臺灣大學學術期刊資料庫

154 黃宗羲，〈謝皋羽年譜遊錄注序〉，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 34。黃宗羲〈謝時符先生墓誌銘〉又說：「遺民者，天地之元氣也」（，《黃宗羲全集》第 10 冊，頁 422。）頗有將「天地元氣」視為文學與人生的本體同構意味，詳參李瑄，《明遺民群體心態與文學思想研究》，頁 428-452。

155 王夫之，《楚辭通釋》，〈序例〉，頁 209。

引用書目

一、傳統文獻

清・王夫之，《楚辭通釋》、《船山全書》（共十六冊），長沙：嶽麓書社，1988年。（第十六冊1996年出版）

吳平，回達強主編，《楚辭文獻集成》（共三十冊），揚州：廣陵書社，2008年。

二、近人著作

王沐，〈析王船山《楚辭通釋・遠遊》〉，《船山學報》1984年第1期。

何冠彪，《明末清初學術思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

何寄澎、吳旻旻〈「平心看他語意」——朱熹《楚辭集注》之詮釋理念及其意義〉，《中文學刊》第三期，2003年12月。

吳立民、徐蓀銘，《船山佛道思想研究》，長沙：湖南出版社，1996年。

吳旻旻，《漢代楚辭學研究——知識主體的心靈鏡像》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。

吳燕真，《招魂、尋跡與辨誣——黃文煥《楚辭聽直》研究》，臺北縣：輔仁大學中文所碩士論文，2008年。

李瑄，《明遺民群體心態與文學思想研究》，成都：巴蜀書社，2009年。

李錫鎮，《王船山詩學的理論基礎及理論重心》，臺北：臺大中文所博士論文，1990年。

李豐楙，〈崑崙、登天與巫俗傳統〉，《第二屆詩學國際研討會》，彰化：彰化師範大學，1984年。

易重廉，《中國楚辭學史》，長沙：湖南出版社，1991年。

林姍，《王船山《楚辭通釋》研究》，福州：福建師範大學碩士論文，2007年。

柳存仁，〈王船山注《楚辭・遠遊》〉，收錄於朱曉海編《新古典新義》（臺北：臺灣學生書局，2001年）。

徐復觀，《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

馬積高，〈論王船山的《楚辭》學及其辭賦——兼論船山文學思想和創作的一個特質〉，《湖南師院學報》1982年第4期。

臺灣大學學術期刊資料庫

崔海峰，《王夫之詩學範疇論》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

張西堂，《王船山學譜》，臺北：臺灣商務印書館，1972年。

陳來，《詮釋與重建——王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004年。

陶水平，《船山詩學研究》，北京：中國社會科學出版社，2001年。

彭毅，《楚辭詮微集》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

曾也魯，〈王船山與《離騷》〉，《衡陽師範學院學報》21卷5期，2000年10月。

曾昭旭，《王船山哲學》，臺北：里仁書局，2008年。

楊儒賓，〈巫風籠罩下的性命之學——屈原作品的思想史意義〉，《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，臺中：中興大學中國文學系，2003年12月。

廖棟樑，《倫理．歷史．藝術：古代《楚辭》學的建構》，臺北：里仁書局，2008年。

蒙文通，《古學甄微》，成都：巴蜀書社，1987年。

趙園，《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，1999年。

劉春建，《王夫之學行繫年》，鄭州：中州古籍出版社，1989年。

劉梁劍，《天．人．際：對王船山的形而上學闡明》，上海：上海人民出版社，2007年。

蔡英俊，《比興、物色與情景交融》，臺北：大安出版社，1986年。

蕭馳，《抒情傳統與中國思想——王夫之詩學發微》，上海：上海古籍出版社，2003年。

謝正光，《清初詩文與士人交遊考》，南京：南京大學出版社，2001年。

顏崑陽，〈漢代「楚辭學」在中國文學批評史上的意義〉，《中國詩學會議論文集第二輯》，彰化：彰化師範大學，1994年。

顏崑陽，〈論漢代文人「悲士不遇」的心靈模式〉，《漢代文學與思想學術研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，1991年。

羅敏中，〈船山以道釋騷評析〉，《湖南廣播電視大學學報》2010年第1期。

龔建昌、蕭艷，〈試析船山的屈原情結〉，《船山學刊》2004年第4期。

臺灣大學學術期刊資料庫

Wang Fu-chih's *A Comprehensive Commentary of the Chu Ci* Revisited: Its Significance in Chu Ci Studies and in Wang's Establishment of His Poetics

Wu, Min-min*

Abstract

A Comprehensive Commentary of the Chu Ci by Wang Fu-chih (Wang Ch'uan-shan) has not received due emphasis from the perspective of Chu Ci studies or from the development of Wang's poetics. The traditional approach to the book succeeded in revealing Wang's sentiments toward the termination of the Ming dynasty, but failed to provide a full understanding of the author together with his work: either the book was reckoned to be a manifestation of the sentiments from subjects of the Ming dynasty, or as a practice of typical *Chu Ci* exegesis. Wang's exegetical attempts were influenced by two sources, both of which insisted on Qu Yuan's patriotism and its disclosure: Chu Hsi's *A Great Collection of Commentaries on the Chu Ci*, and the post-Sung dynasty poetic views (notably those of the commentators on Du Fu's poetry). However, it is Wang's achievement that he kept at a distance past critiques of the *Chu Ci*, and restored the close connection between Qu Yuan's intents and verbal expressions. Thus Wang proposed another two approaches to the *Chu Ci*: firstly, Qu Yuan's "intentional diversion," a misleading yet provocative speculation for the studies of intellectual history, referring to Qu Yuan's practice of internal alchemy (*neidan*); secondly, Qu Yuan's "unintentional revelation," a milestone toward Wang's establishment of the theory of "sentiments and scenic writings incorporated," was found in Qu Yuan's detailed landscape description.

臺灣大學學術期刊資料庫

Keywords: Wang Fu-chih (Wang Ch'uan-shan), *Chu Ci*, leftover subjects, internal alchemy (*neidan*), sentiments and scenic writings incorporated

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University