

# 道南論衡

## 屈原「同姓無相去」商榷 ——以「君臣義合」觀為重構之核心

莊正沅\*

### 摘要

屈原在楚遭讒被疏，於〈離騷〉、〈九章〉……之篇章反覆的抒發悵惘、憤懣、狐疑之情，但儘管內心充斥著不平與激動，最終卻「悔相道之不察兮，延佇乎吾將反」，而「無去楚國」。歷來學者王逸、洪興祖、朱熹等人則皆提出了「同姓無相去之義」的禮制看法，來論定屈原無去之因；然，詩人心中的糾結、反覆與決斷，實則須從「義」與「情」著手探勘。

「君臣義合」為先秦典籍、兩漢經師對君臣關係的理想期待，其判斷牽涉到人際倫理、政經情節、空間界限、身體觀與生命價值，作為先秦時人頗為棘手的文化課題，並且因人而異、為境所遷。屈原對自我的發聲與筆下召喚的聖賢前臣，表露了對理想的期待，而對伍子、比干之述寫，更表徵出詩人對正「義」的看法。本文藉由同姓臣子「去國離境」引發的倫理向度與政經思考，來揭發以死明志的情感道義，來說明屈原糾結於情、符應於禮，做出無愧於義之決斷。

**關鍵詞：**屈原、同姓不去、君臣義合、去國離境、情義

---

\* 國立成功大學中國文學系博士班。

-

## 一、前言

春秋戰國時期，封建制度瓦解，禮崩而樂壞。在社會動盪的情節下，君臣間之倫理課題，急需在典範與理論的討論上貞定彼此之關係。《論語·先進》記錄：「以道事君，不可則止」、《禮記·內則》強調：「道合則服從，不合則去」，《荀子》論：「從道不從君，從義不從父。」<sup>1</sup>直至《白虎通》更明示：「君臣以義合，不可則去」之理念。<sup>2</sup>可見，道義之思考，向來是先秦兩漢儒者，討論君臣、君父聯繫之關鍵。

君臣關係為先秦人際倫理的特殊聯繫，儘管有別於血親父母，卻又將之以父子作比擬，因而產生了深具思考意義、身體聯繫的人倫關係。<sup>3</sup>尤有可談的是，經《傳》討論上藉由「義」而判斷是否能「去」，以論定關係是否斷絕，但此原則之指示，實則關係到對空間範疇、理論運用、生命聯繫的掌握與操作。同時，涉及了政治動態、社經議題，反映出的是君臣人倫關係在文化上之意義。

戰國楚人屈原（340B.C.-278B.C.）為楚之貴族，卻屢遭貶黜、遭讒被譏。其作〈離騷〉更寄寓了對身世的體悟，富藏理想之抱負，又展露出忠君、無所離棄之志向。文學陳述之屈原，宛如鑽石大放異彩；思想討論之屈原，猶如黑曜岩蘊藏深厚。屈原之作品、歷練、精神之展露，同時亦為研究先秦禮制、思想的重要礦材。對此，屈原「無去」楚國，詩人之決斷，向來備受研究者關注。<sup>4</sup>〈離騷〉有云：「回朕車以復路兮，及行迷之未遠。」王逸《楚辭章句》釋其：「言乃旋我之車，以反故道，及已迷誤欲去之路，尚未甚遠也。同姓無相去之義，故屈原遵

<sup>1</sup> [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》（臺北：新文豐出版，2001年），卷11〈先進〉，頁257、[漢]鄭玄注，[唐]孔穎達正義：《禮記正義》，卷27〈內則〉，頁1341（簡稱《論語》、《禮記》，以下《十三經注疏》皆依此版本，不再另注出版資訊等資料。）[清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁529。

<sup>2</sup> [東漢]班固，[清]陳立，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，2012年），卷5〈諫諍〉，頁381-382。

<sup>3</sup> 王健文：《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995年），頁97-133。

<sup>4</sup> 歷來學者多以「同姓無相去之義」，進以探析屈原無去楚國之情節。例如：洪興祖承繼王逸之說法，有云：「異姓事君，不合則去；同姓事君，有死而已。屈原去之，則是不察於同姓事君之道，故悔而欲反也。」又注《九歌·大司命》云：「君子之仕也，去就有義，用舍有命。屈子於同姓事君之義盡矣。其不見用，則有命焉。或離或合，神實司之，非人所能為也。」於《楚辭補注》中，每每論明屈原同姓事君之義；此外，朱熹儘管仍以「同姓無相去」說明屈原無去楚國之課題，但在部分章句上，認為必須回歸文意，以貼合語句脈絡。因而對於《離騷》：「欲從靈氣之吉占兮，心猶疑而狐疑。」之見解與洪興祖有所不同，認為：「兩美必合，此亦託于男女而言之。《注》直以君臣為說，則得期意而失其辭也。」再者，唐代柳宗元〈弔屈原賦〉、皮日休〈悼賈序〉，明代王夫之《楚辭通釋》，近代姜亮夫《楚辭學論文集》，皆對於君臣之義多有理解。由於研究者眾多，前人討論豐碩，於此則不一一贅述。見[宋]洪興祖：《楚辭補注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁23、102。[宋]朱熹：《楚辭集注》（臺北：中央圖書館，1991年）。[明]王夫之：《楚辭通釋》（臺北：里仁書局，1981年），頁1-24。姜亮夫：《楚辭今譯講錄》，收入《姜亮夫全集》（昆明：雲南人民出版社，2002年），頁53-70。

道行義，欲還歸也。」<sup>5</sup>身為楚王親族之屈原，必然面臨倫理之規則，但詩人手中反覆輾轉的筆墨，卻也流露出對親族難以割離之情愫。

有趣的是，賈誼曾言：「歷九州而相其君兮，何必懷此都也」，<sup>6</sup>司馬遷接受其說法，認為：「賈生弔之，又怪屈原以彼其材，游諸侯，何國不容，而自令若是。」<sup>7</sup>他們認為屈原自有選擇權得以離「去」楚國，此認知也表明了「同姓」的禮制觀點，並非西漢的主流意見。根據甘懷真先生的說法，春秋中後期的君臣關係，建立在「義合」的基礎上，已非周封建的宗法原理，特別是在《白虎通》之後，東漢經學上也幾乎定調君臣以義合為關係聯繫的精神指標，來回應先秦的君臣關係。<sup>8</sup>在東漢經師的理解上，君臣關係中，同姓與異姓各有不同的關係界定，如此則不難理解王逸之後的學者，可能自然帶入了以「義合」、「同姓」觀點來解釋先秦時期屈原行為的看法。

值得議論的，「君臣義合」確實與先秦時期的道德精神、倫理闡釋有關，恐怕不能單單理解成東漢時人看待先秦君臣關係的方式，而侷限在兩漢經學討論中。「義合」的課題，先秦時期顧慮的不僅是道德、倫理，同時也與情感活動、信仰精神的展現，作為釐清先秦人際關係的助力時，當能更全面的反映文化狀況。而針對「同姓無相去」之義，則必須抱持著重新審視先秦禮制的心態以做應對。由於春秋戰國時期，臣子離境歷歷可數，倘若未能釐清歷史情結，恐怕將無法理解禮書論說之真義。<sup>9</sup>光以楚國屈氏臣子為例，屈巫在楚共王即位時（590B.C.），借聘問齊國的機會，攜帶夏姬與家室奔晉，而後屈巫之宗族在處被誅殺，屈巫遂教吳叛楚。<sup>10</sup>又例如與屈原同時期的屈景，由於燕昭王禮賢下士，與蘇代、鄒衍、樂毅紛紛赴楚事燕。<sup>11</sup>再以楚國歷史事件舉出：伍子胥奔吳復仇、子常亡奔鄭。

<sup>5</sup> 洪興祖：《楚辭補注》，頁 23。

<sup>6</sup> 費振剛、仇仲謙、劉南平校注：《全漢賦校注（上）》（廣州：廣東教育出版社，2005 年），頁 4。

<sup>7</sup> 〔西漢〕司馬遷：《史記》，卷 84〈屈原賈生列傳〉（臺北：藝文印書館，1972 年），頁 1010。

<sup>8</sup> 春秋中期之後，君臣關係產生變化，宗法制度之結構，逐漸轉向並形成了君主與家臣結合的新官僚型態。在君臣關係之界定上，甘懷真先生說的甚為精準，其認為：「這類君臣關係是建立在『義合』的基礎上，而非舊式的周封建的宗法原理。即這類君臣關係是藉由某種儀式而結合成的志願性的人際紐帶，相對於所謂自然的人際關係。」君臣關係不僅須顧及理念上之結合，同時更必須藉由種種的象徵性儀式（例如冊命禮），一方面深化彼此之人倫關係，同時更是鞏固權力結構體系所不可或缺之一環。君臣關係之討論可參考，甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版社，2004 年），頁 278-311。

<sup>9</sup> 先秦諸國，臣子離國去境之情節眾多，楚國人去國之案例不為缺乏，因歷史情結而迫於離開國家，似乎成為春秋戰國時期之常態。見何錫光：〈王逸評屈原「同姓無相去之義」的歷史文化解讀〉，《重慶三峽學院學報》，2013 年第 1 期（第 29 卷 143 期），頁 55-61。

<sup>10</sup> 史書與楚簡可見之屈姓臣子多達三十多人，擔當要職且在楚具有一定的勢力。春秋戰國諸國角力，與君王同姓的臣子為了理想、利益，又或者為求自保，展現出相當複雜的政治態勢與人際關係。屈巫師事件可見，清·徐元誥撰；王樹民、沈長雲點校：《國語集解》（北京：中華書局，2002 年），卷 17〈楚語上〉，頁 492、〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 25〈成公二年〉，頁 1119-1120。（以下簡稱《左傳》）

<sup>11</sup> 〔西漢〕劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》，卷 1〈君道〉（北京：中華書局，2011 年），頁 17。事件又見《戰國策·燕策》、《史記·燕世家》、《新序·雜事三》。而上述文獻則無蘇子、

案例在在顯示出，臣子離國的情節不僅為時所迫，更因境所遷。〈九章·涉江〉傳寫：「忠不必用兮，賢不必以。伍子逢殃兮，比干菹醢。」<sup>12</sup>屈原熟知歷史人物之遭遇，每每以歷史記憶、人物召喚，來打通人倫情感，別具書寫意圖。筆者意識到屈原與後世論者的時代差異，由於著重要點有所不同，更應當正視面臨遭遇時詩人所處的文化脈絡、禮制倫理、情感糾結，以進行更全面的論述。離國去境與君臣道義，即透漏在詩人筆下的文學興發與哲學思考當中。

是此，屈原無去楚國之情節，關係到倫理、禮制、空間、是否合義與情感抒懷，內容仍大有可談。關於「同姓無相去」的倫理期待，筆者亦提出質疑：人際的倫理傾向，是否真能限制屈原無去楚國，而導致自殺之結末？討論的首要，仍需從禮制層面著手，而春秋至戰國之政治經濟，乃至於楚地的文化情結，同時也作為研究之引導，對照楚國先臣離境的歷史事件，以論析屈原無去楚國之主客原因。故而，有必要參照先秦至兩漢的為仕脈絡，以時人為官取仕的抉擇背景，並對屈原不離棄君王的抉擇進行考量。春秋戰國政經情節，在交換型態、利益取得的考量上反映出多元紛雜的面向，各自演繹出了不同的結果，並且也反映在理想禮制與實際狀況的不同。<sup>13</sup>先秦為仕觀念涉及人際倫理及空間理解，臣子離境不只是空間上的與君劃分，更是倫理情感的果斷割離，屈原被君王疏離卻「無去楚國」，必然承受了倫理、情感、社會規則……因素之囿限，因而判斷處事之「義」在理智思考與實際操作中即顯得相當重要。<sup>14</sup>而寄寓情懷的詩歌當中，恰好又表

---

屈景二人。

<sup>12</sup> 洪興祖：《楚辭補注》，頁 118。

<sup>13</sup> 君臣關係中，臣子是否離境，倫理期待的是「同姓無相去」。倫理期待將影響到禮書禮制的設定，並且否決掉同姓臣子得以離境去國之選擇。在經濟學上，同姓臣子無法選擇離開國境，等同無法以機會成本之脈絡進行思考；相當矛盾的，固守邦國、為君奉獻生命之作為，卻反而激發出對於生產成本（生命）取捨之課題。倘若國君無道，依照倫理期待則必須留處國內，甚至以死明志，以高度的道德情操成全關係；假若為了族群之延續，基於「義」之合宜思考，離境求生，以待時機完成壯志，當有違反禮制之必要。當中涉及生命之要題，基於保有生命始得以存有機會一展壯志之思考，此時生命當為本課題之生產成本（production cost）。也因而，在「義」之概念的思考下，為了一展抱負、延續族群之永續性，必然得保有最基本的生命（生產成本），以待時日而發。就此得見，儘管禮書期待「同姓無相去之義」，但在現實情境中，諸多狀況不見得能使時人放棄最基本的生命，反而造就了典籍討論與現實情境的落差與衝突。生產成本、機會成本之概念，可參考干學平、黃春興：《經濟學原理》（臺北：麥格羅·希爾出版集團，2007年），頁 89-97。

<sup>14</sup> 《中庸》記載「義者，宜也。」是在對於行為、心態得其適宜之強調。而《墨經》載：「義者，正也」、「義者，利也」，「義」之討論不再侷限於倫理、道德之考量，使得經濟、利益……現實層面之論題被放大檢視。基於欲取得「合宜」的心態，往往使得禮制、法制、社會風俗、思維理念不斷的進行交涉、互解與調整，並且反映出禮法衝突、官民對立、制度新替等狀況。若以正義之概念進行探討，方可對公私、禮法、禮俗……之課題進行貫串，並可進以推導原則制定之考量。就此，君臣關係於「同姓無相去之義」所彰顯之論題，當然有必要跳脫以往的倫理討論框架，以涉及倫理學、經濟學、政治論題、文化人類學……之方式，豐富出文化討論之精要。必須注意的是，西方所討論的正義論述，以何謂公平正義為主軸，並且關係到權力、金錢、力量、利益……之考量。西方政治哲學家約翰·羅爾斯（John Rawls, 1921-2002 A.D.）曾指出：正義論述的效益原則與道德情操的不協調性，造就了正義的模糊性質。羅爾斯相當精準的述明了正義問題的關鍵，在中國正義課題的討論上，由於中國哲學、倫理相較於西方

徵了情義難以割捨的部分。正如王夫之對同姓課題的看法：「言己與楚同姓，情不可離。得天之令辰，命不可褻。」<sup>15</sup>文學作品以「情」為重，屈原無去楚國之情，溢表於作品當中，在此討論下，無去楚國之因與情的關係密切。<sup>16</sup>

本文主要關注於屈原「無去楚國」之原因，且涉入對先秦哲學、歷史情結、政經情況、抉擇判斷之討論，藉由〈離騷〉、〈九章〉等文本，兼以先秦禮制、倫理思考，並參照時代背景進行探討。因而在論述脈絡中，以「義」之概念為主軸，先以清晰先秦君臣關係之認定，說明政經情節、儒家禮制與倫理問題，進而解釋屈原無去楚國之「義」，以梳理對屈原之情的影響。尤須注意的是，先秦君臣關係，涉及同姓與異性之倫理差異，關係到為仕與否、出境與否…等判別。為了避免議題繁雜而旁出，本文專就同姓臣子涉及之課題進行探討。

## 二、以義合道的歷史召喚

春秋戰國時期封建制度崩解，政經動盪而知識下移，為官取仕不再掌握於少數人手中，出入仕途有了新的理解。「士志於道」之理念，在知識傳播與道德理念的基礎上，一旋而起。<sup>17</sup>屈原作品與傳記中所透露的志與道，即是君臣關係中首先必須檢驗的。

### （一）志於道所凸顯的「君臣以義合」

《史記·屈原列傳》記載：

---

思想，涉入了更多的情感變因，討論過程難以量化又頗為繁複。而本文欲處理屈原無去楚國之「情義」，並藉引經《傳》討論上的倫理議題進行疏解，此作法以釐清禮制考量作為論述之途徑，實際上更必須涉及情感課題與歷史情境以明其文化脈絡。若單以正「義」來討論文學作品中的情義問題，當產生不夠全面且模糊不清之癥結。必須釐清的是，文學作品中無法割捨情感之闡述，因而講究情與美，在哲學論述中則是以精密的推論詮釋道理，所探討的是何以為真。甚為艱鉅的，在屈原的情義討論上，於作品中往往言「情」甚豐、述「義」略微，而屈原又身兼文學家與哲學家，在作品中以文學為主導，因而坦言情，卻由於文學與思想為一體兩面之關係，不可拆而論之，造就了屈原哲學觀念、情義課題的討論難度。本文在處理上，以解析「情義」之課題為主，卻由於論述途徑之原因，必須專注於「義」之討論。而本文所欲做的，即是以情合義，申明情感、思想與禮制不悖之屈原，如何以文學入哲學，以思想進文脈，進行無去楚國之抉擇。正義理論可參考〔美〕羅爾斯（John Rawls）著，李少軍、杜麗燕、張虹譯：《正義論》（臺北：桂冠出版社，2003年），頁441-476、余桂霖：《當代正義理論》（臺北：秀威資訊，2010年），頁123-155……等書。

<sup>15</sup> 王夫之：《楚辭通釋》，卷1〈離騷經〉，頁2。

<sup>16</sup> 梁啟超於〈屈原研究〉中認為：「研究屈原，應該拿他的自殺做出發點。」並且又論「屈原腦中，含有兩種矛盾原素：一種是極高寒的理想，一種是極熱烈的感情。」研究中點出了屈原志與情兩方面的重大因素，而導致了詩人在行為決斷上的種種矛盾。本文欲論述詩人之「義」，同樣必須顧慮到理想與情感之層面問題。見，梁啟超：《飲冰室合集（文集第十四冊）》（北京：中華書局，2017年），頁55。

<sup>17</sup> 士人以道為己任，並且產生了為仕、歸隱……等各類抉擇，討論可參考，余英時：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1989年），頁38-57、劉澤華：《士人與社會》（天津：天津人民出版社，1992年），頁199-219、王仁祥：《先秦兩漢的隱逸》（臺北：臺大出版委員會，1995年），頁59-188。

屈原……為楚懷王左徒。博聞彊志，明於治亂，嫻於辭令。入則與王圖議國事，以出號令；出則接遇賓客，應對諸侯。王甚任之。<sup>18</sup>

在動亂的時代當中，藉由宗法關係所共築的權力結構，逐漸向地主官僚所締結的權力體系靠攏。在多國抗庭之國際局面中，能人智士可視為國家權力穩固、向外發展的重要資產，唯有培育人才、廣納賢者，始得以逐鹿天下。無庸置疑的，屈原不僅承繼貴族血統，在內政、外交上的執行能力也極為突出。

〈九章·橘頌〉中，屈原如此自許：

精色內白，類任道兮。紛緼宜脩，姱而不醜兮。嗟爾幼志，有以異兮。獨立不遷，豈不可喜兮？深固難徙，廓其無求兮。蘇世獨立，橫而不流兮。

19

對照《論語·里仁》：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」、<sup>20</sup>《論語·衛靈公》：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣！學也，祿在其中矣！君子憂道不憂貧。」<sup>21</sup>可以發現〈九章·橘頌〉中所透露的精神，正為「志於道」之誓言。詩人自喻與期許：「獨立不遷」、「蘇世獨立」，反映出《論語》「守死善道」之精隨，<sup>22</sup>無怪乎王逸解釋：「精，明也。類，猶貌也。言橘實赤黃，其色精明，內懷潔白。以言賢者亦然，外有精明之貌，內有潔白之志，故可任以道，而事用之也。」<sup>23</sup>藉以推知，屈原以橘託物言志，展明志向，〈九章·橘頌〉不僅申明志趣，更是定立其人生觀的重要篇章。<sup>24</sup>

18 《史記》，卷 84〈屈原列傳〉，頁 1004。

19 《楚辭補注》，〈九章·橘頌〉，頁 230-231。

20 《論語》，卷 4〈里仁〉，頁 94。

21 《論語》，卷 15〈衛靈公〉，頁 360。

22 《論語》，卷 8〈泰伯〉，頁 182。

23 《楚辭補注》，〈九章·橘頌〉，頁 231。

24 以文學角度而言，作品中往往流露作者自身之意識，而〈九章·橘頌〉中更滿溢出屈原真摯強烈之愛國理念。以橘為喻，實則表明不可隨意移植，草根性強的橘之性質，清代學者賀貽孫《騷筏》指出：「屈子生平所亟稱者芳草，茲又舍芳草而頌橘，蓋以南國產橘而不踰淮，橘固南國之忠臣孝子也。既云：『受命不遷，生南國兮』；又云：『獨立不遷，豈不可喜兮』」不遷不徙，是屈子學問最得力者，故于頌橘而復言之。賀貽孫掌握了橘之性質而以立說，進而讚頌屈原為忠臣孝子。就詠物賦的特點而論，黃永武指明：「任就一物一名推溯其象徵的原始，都具有濃厚的民族性色彩。」確實，詠物詩、詞、賦之作品，皆無法脫離文化之影響，更是民族情感之展現。〈九章·橘頌〉自然流露出愛國理念，更是其學識、才識、壯志的託喻。可參見清·賀貽孫：《騷筏》，收入黃靈庚主編《楚辭文獻叢刊（第 47 冊）》（北京：國家圖書出版社，2014 年），頁 275-276。蔡守湘主編：《歷代詩話論詩經楚辭》（武漢：武漢出版社，1991 年 6 月第 1 版），頁 242、243。黃永武：〈詠物詩的評價標準〉，《詩與美》（臺北：洪範書店，1984 年 12 月初版），頁 177、178。陳怡良：《屈原文學論集》，〈楚辭橘頌試析——一首寄託屈原情治的詠物詩〉（臺北：文津出版社，1969 年），頁 354-373、〈〈橘頌〉的傳承與突破——兼論屈原創作〈橘頌〉之原因與勝處〉，《雲夢學刊》第 33 卷第 1 期（2012 年 1 月）。

楚地學術與儒家淵源頗深，先秦儒家在討論君臣倫理時，《論語》、《孟子》等典籍透露的核心價值是「義」而非「忠」，代表論述屈原與君的關係時，必須由「義」而論。<sup>25</sup>而「志於道」一向以「義」之判斷作為基準，《論語·季氏》載錄：

隱居以求其志，行義以達其道，吾聞其語矣，未見其人也。<sup>26</sup>

先秦儒家總以高度的道德關懷，期望展演出和諧社會秩序之路途。<sup>27</sup>《禮記·中庸》認為：「義者，宜也」，<sup>28</sup>東漢劉熙《釋名》又證：「義，宜也。裁製事物，使各宜也。」<sup>29</sup>於此，當然認為必須具備行事合度、情感中節、決斷適當……之條件，始得以達成其道，伸張正義。故，為仕之途必然得與君契合，以志其道，明其義。在君臣關係之締結上，先秦儒家更指明了「君臣以義合，不合則去」之進路。

「義」為君臣關係聯繫的判斷，《禮記·曲禮》指出：「為人臣之禮，不顯諫。三諫而不聽，則逃之。」<sup>30</sup>《禮記·內則》續載：「四十始仕，方物出謀發慮，道合則服從，不合則去。」<sup>31</sup>故而《公羊·莊公二十四年》直接說明：「三諫不從，遂去之。故君子以為得君臣之義也。」<sup>32</sup>君臣意見之不合，臣下規諫不

<sup>25</sup> 楚地文化與儒家禮制關聯密切，儒家的《詩》、《書》、《易》在春秋時期即已南傳，而孔子在入陳、適楚時儘管政治影響有限，卻對儒學傳播具有重大貢獻。孔子之學分化後，子張之儒、子思之儒、孟氏之儒紛紛南下楚國。就郭店楚簡可知，楚簡出土之江陵紀南城，為楚故都郢，正為屈原之故鄉。屈原身為思想上的貴族，對於異地文化相當嫻通，在為外交所奔波的當下，不可能不受影響。再論，郭店楚簡《忠信之道》關於忠道的論述，以及上博楚簡《從政》等篇，都令學者重新認識了戰國時期臣子的抱負與自主性，此些篇章與子張之儒有關。而《魯穆公問子思》與《禮記》的部分篇章又與子思密切相關，簡文提到：「恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣」能凸顯出臣子的道德品行。以忠信概念闡述君德與臣德，亦為當楚國的學術分脈之一，並且在楚國知識份子間具有影響性。本文論「同姓」君臣倫理以先秦儒家主流的「義」之討論為核心，關於忠信的論述限於篇幅，需另展新文處理。屈原與儒家文化關聯，可參考廖明春：〈郭店楚簡著作考〉，《孔子研究》1998年第3期、梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁34-59頁、509-537、田耕滋：《屈原與儒、道文化論辯》（北京：中國社會科學出版社，2011年）、徐文武：《楚國思想與學術研究》（武漢：湖北教育出版社，2012年）頁1-154、許瑞哲：《屈原的儒道思想研究》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2015年）。忠信討論可參考，佐藤將之：〈戰國時期「忠」與「忠信」概念之展開：以「擬似血緣」、「對鬼神的『孝』」以及「潛在君德」為思想特點〉，《東亞觀念史集刊》第11期。（2016年12月）

<sup>26</sup> 《論語》，卷16〈季氏〉，頁379。

<sup>27</sup> 《孟子》云：「仁，人之安宅也；義，仁之正路也」、「仁，人心也；義，人路也」，「義」指的是人該走的正當之路，以簡單寓意傳達出適切合宜的理想。漢·趙岐注，宋·孫奭疏：《孟子注疏》，卷8上〈離婁下〉，頁323、卷11下〈告子上〉，頁491。（以下簡稱《孟子》）

<sup>28</sup> 《禮記》，卷52〈中庸〉，頁443。

<sup>29</sup> 〔東漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證，王先謙補：《釋名》（北京：中華書局，2008年），頁579。

<sup>30</sup> 《禮記》，卷5〈曲禮下〉，頁243。

<sup>31</sup> 《禮記》，卷28〈內則〉，頁1341。

<sup>32</sup> 〔漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳》，卷8〈莊公二十四年〉，頁310。（以下簡稱《公羊傳》）

聽，當得以「義」作為判斷，進以斷絕君臣關係。何休《注》引孔子：「所謂大臣者，以道事君，不可則止，此之謂也。」<sup>33</sup>此說法提點出道義之關鍵。

《孟子·盡心上》有言：

故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉，達不離道；故民不失望焉。古之人，得志澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。<sup>34</sup>

先秦儒家以「義」作為「道」之基準，又以「義」作為君臣關係維繫的準則，並將之託付高度的道德關懷，以期待美善社會；何謂正當之「義」？先秦社會並未有明確的定論，在個人理念、志向、思維模式的差異之下，一致性的正「義」共識確實難以產生。<sup>35</sup>先秦墨家確實也提出，正「義」是相對模糊的觀念：

蓋其語曰：「天下之人異義」。是以一人一義，十人十義，百人百義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故相交非也。<sup>36</sup>

個體對於合宜之「義」，在認知上具有的獨特的差異性。基於時代背景之不同、政治經濟狀況之影響，風俗文化之感染……之狀況，當得以保有個人認知的特殊性，同時亦展現出「義」之思考的歧異與多元。

關注在屈原作品所見之「義」字，現於〈離騷〉、〈懷沙〉、〈招魂〉當中。姜亮夫統整典籍說明「義」為威儀儀型，凡善質善行，為合於人世道德標準、社會利益諸端，及此諸端所由發生本質之善者，宜者，皆可曰義。<sup>37</sup>於〈招魂〉記：「朕幼清以廉潔兮，身服義而未沫」、〈懷沙〉：「重仁襲義兮，謹厚以為豐。」充實豐厚的道德，是其行義的基礎，「襲義」為以「義」重重約束自身，自幼即以其志不雜、其行有辯、其身不污為自許。<sup>38</sup>詩人之「義」，以高度的道德標準為根基，且影響了其行之判斷。詩人所效仿的對象，從作者筆中之感懷，藉由對前代聖賢之召喚、示現過往風俗，來懷想善良民風與高尚道德，〈哀郢〉云：「哀州

<sup>33</sup> 《公羊傳》，卷 8〈莊公二十四年〉，何休《注》，頁 310。

<sup>34</sup> 《孟子》，卷 13〈盡心上〉，頁 560。

<sup>35</sup> 對於「義」的看法，儒墨兩家確有不同，《左傳》、《國語》…等典籍中，義利是互相闡釋的，《墨子》也以利來解釋義；但儒家的說法中義利有著相對、矛盾的狀況，例如《論語》「君子喻於義，小人喻於利」，《孟子》當中大量提及「義」，主要在討論正確、正直的道德實踐。由於本文於前言即已提點西方正義論、倫理學，所討論的「義」之看法，因而此處並未針對中國哲學之「義」進行分析，主要期望觀察人們在判斷抉擇時受影響的因素，來呼應西方正義討論所關懷的焦點。而關係到屈原判斷準則的因素，還包含對「道」的自持，不過限於篇幅與主軸之「義合」，在此則不多加說明，有待來日進行探討。

<sup>36</sup> 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年），卷 3〈尚同中〉，頁 78。

<sup>37</sup> 姜亮夫：《楚辭通故（二）》（昆明：雲南人民出版社，1999年），頁 391-393。

<sup>38</sup> 朱熹：《楚辭集注》，頁 162、蔣天樞：《楚辭校釋》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁 260、347。崔富章編：《楚辭集校集釋》（武漢：湖北人民出版社，2003年），頁 1640、2130-2131。

土之平樂兮，悲江介之遺風。」、〈悲回風〉云：「望大河之洲渚兮，悲申徒之抗跡」前賢高尚之行跡，是屈原申發志向的模範與根源。欲對屈原之道義觀念撥雲除霧，以明晰詩人對君臣關係之理解，由〈橘頌〉高彰的道德情操，推進至〈離騷〉中，激昂的發表對君臣人倫的看法：

夫孰非義而可用兮，孰非善而可服。陸余身而危死兮，覽余初其猶未悔。

39

屈原堅守道義，以「義」判斷出「死守善道」之必要。為了道義、正義、情義之安適，死而無悔。此情節與儒家「殺身成仁，捨身取義」有異曲同工之妙。文脈的最後，又透過巫咸之語，召喚古代湯與摯、禹與咎繇、武丁與傅說、文王與呂望、齊桓公與甯戚等君臣，示現了詩人心中的政治典範，確立出理想的正義與夥伴。綜述分析，楚辭所述之情志與儒家道義有相當程度的契合。無去楚國之作為，當可大膽假設與屈原「義」之抉擇，有著密切關聯。（更詳後文）

## （二）界線與象徵觸及的情義課題

前述提及，《禮記·內則》：「道合則服從，不合則去。」「去」是否僅只是單純的離去？而孔穎達疏解《左傳·宣公元年》言：「臣之事君，三諫不從，有待放之禮。」「待放」又意指為何？<sup>40</sup>

君臣間的關係距離，禮書、經《傳》不只以「義」論之，還附加了「逃」、「去」、「退」、「待放」……之狀況。誠然，君臣名分之認定除了心態理念上的縮合，現實狀況中更必須身體力行，以信物、儀式之操作、相處實境之磨合，始得以深化人倫之關係，進而穩固文化的結構體系。<sup>41</sup>「去」之作為，象徵著君臣名分的割

<sup>39</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，頁 33-34。

<sup>40</sup> 《左傳》，卷 21 〈宣公四年〉，頁 933，孔《疏》：「以流放之法寬五刑。是放者有罪當刑而不忍刑之，寬其罪而放棄之也。三諫不從，待放而去者，彼雖無罪，君不用其言，任令自去，亦是放棄之義。」

<sup>41</sup> 關係之締結往往運用儀式，通過象徵性之作用，以符號、隱喻之方式，傳達其價值體系，進而反映一個文化體系對於生命、價值的思索與理念。君臣關係之維繫上，往往透過俸祿、國境地域性……之概念，以象徵關係之締結，深化人倫人我之意識，並且確立君臣之間的價值認知。也因此，於君臣關係處於緊張之時期，不僅必須於理念當中表明「君臣以義合，不合則去」之思考，同時亦必須藉由象徵性儀式，例如：離境、不食俸祿等情節，以割裂君臣之關係，此乃中國政治課題中，深究詮演的一套文化體系。君臣關係之討論可參考，甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版社，2004 年），頁 422。而儀式、象徵之課題，又見維克多·特納（Victor Turner）：《象徵之林——恩登布人儀式散論》（北京：商務印書館，2012 年），頁 123-147。再者，先秦士人在論述君臣關係時，常透過「隱喻思維方式」透過身體進行隱喻，帶起由物象引起的身體感與情感經驗，將關係者緊密扣合。雷可夫與詹森即指出：「象徵性轉喻立基於肉身體驗，提供了一個了解宗教與文化概念必不可少的手段。」以身體經驗為基礎的隱喻，反映了個人情感經驗與心理狀態，同時也彰顯了文化系統中的經驗與意義。可參見，雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson），周世箴譯：

裂，將引發政治倫理、經濟權益、文化界線的重新劃分。藉由雙方互相重複的聯繫與割裂，在中心、邊緣、過度、界限等符號作用，倫理關係不絕的被印證與彰顯，以此確立人我之關係。<sup>42</sup>

以史實情節來說，臣子離國牽涉到關係的判定，影響到事件之論定。例如：《左傳·宣公二年》(607B.C.)之「趙盾弑其君」，由於「亡不越竟，反不討賊」因而被判定為罪人；<sup>43</sup>反之，襄公二十五年(548B.C.)「崔杼弑其君」之事件，荆蒯芮欲入死而報君。<sup>44</sup>強調入內而報君，象徵君臣關係仍舊維繫的事實。得知，去國、離境，從來都不只是空間上的量尺距離，而是別具文化意義的深度衡量。故而思索〈涉江〉所云：「懷信侘傺，忽乎吾將行兮」詩人懷抱忠信，卻失意而遠行，精妙的語彙中，呈現的是道德、人倫、情感在文化距離上的激烈拉扯，並非物理空間上的單純距離。又例〈抽思〉云：「昔君與我誠言兮，曰黃昏以為期。」書寫放逐異域孤苦之情懷，卻仍心繫楚君、顧盼舊事，藉由今昔對比呈現出情感之距離，也由於對道義、倫理、舊情之牽掛，終將無法分離彼此。

《左傳·襄公二十六年》曾論：

臣之祿，君實有之。義則進，否則奉身而退。<sup>45</sup>

孔穎達《正義》：「人君賜臣以邑，以為祿食。臣之祿，謂所食邑也。『君實有之』，言其不得專以為已有也。君臣有義而合，義則進以事君，受此祿食，否則奉身而退，當身奔他國，而以祿歸。」<sup>46</sup>《禮記·表記》又批判：「事君三違而不出竟，則利祿也。人雖曰『不要』，吾弗信也。」<sup>47</sup>得見，君臣不僅以義合，更以國境之象徵，俸祿之形式，框架彼此之關聯。倘若欲斷絕君臣之關係，則必須離國出境、歸還俸祿，更必須顧慮親屬。<sup>48</sup>似能如此理解屈原與君之關係：在君臣關係

---

《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版社，2006年)，頁70、113-118。

<sup>42</sup> 界限之討論，在文化人類學中廣泛運用，例如：《潔淨與危險》中利用潔淨與危險之概念，進而闡明界線對於文化體系的重要性。《聖與俗》則申論中軸之重要性，凸顯邊陲之課題，並且立論出族群圈內所建構的文化體系之概念。再者，《替罪羊》中也以文化歸罪之特點，在迫害的範式中，由驅逐／淨化，隱喻出人我、物我間的無形界線。〔英〕瑪麗·道格拉斯(Mary Douglas)著，黃劍波、盧忱、柳博斌譯：《潔淨與危險》(北京：民族出版社，2008年)，頁142-171、〔羅馬尼亞〕伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》(臺北：桂冠圖書公司，2001年)、〔法〕勒內·吉拉爾(Rene Girard)著，馮壽農譯：《替罪羊》(臺北：臉譜出版社，2004年)，頁25-99。

<sup>43</sup> 《左傳》，卷21〈宣公二年〉，頁951。

<sup>44</sup> 〔漢〕韓嬰撰，許維遜集釋：《韓詩外傳集釋》(北京：中華書局，1980年)，頁274-275。

<sup>45</sup> 《左傳》，卷37〈襄公二十六年〉，頁1641-1643。

<sup>46</sup> 《左傳》，卷37〈襄公二十六年〉，孔《疏》，頁1641-1643。

<sup>47</sup> 《禮記》，卷54〈表記〉，頁2292，鄭玄：「違猶去也。利祿言為貪祿留也。臣以道去君，至於三而不遂去，是貪祿，必以其強與君要。」

<sup>48</sup> 《儀禮·喪服》更提到為君服喪之課題，何以「以道去君而猶未絕？」東漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮正義》，卷31〈喪服〉，頁1024，鄭玄注解：「言爵祿尚有列於朝，出入有詔

中本身具備了禮制規範、暗喻、明指…等象徵符號，在固有的地緣政治、血緣姻親之要素，再加上先秦士人對道德義理的格外注重，屈原與楚王實則難以割離。

禮書所指「道合則服從，不合則去」、「有待放之禮」，亦透露出君臣關係之締結，乃為雙向之途徑。〈離騷〉中載證：

悔相道之不察兮，延佇乎吾將反。回朕車以復路兮，及行迷之未遠。步余馬於蘭皋兮，馳椒丘且焉止息。進不入以離尤兮，退將復脩吾初服。<sup>49</sup>

王逸《楚辭章句》釋：「言乃旋我之車，以反故道，及已迷誤欲去之路，尚未甚遠也。」<sup>50</sup>原文推知，儘管屈原遭君王疏遠、放逐，<sup>51</sup>然，與君有情，經歷幾番波折，慎思明辨後，反而峰迴路轉，申明欲歸之意志。由於詩人自身並未離棄君王，儘管已被放逐，在心態上顯示出君臣關係之未絕，即能以「義」判斷：其一、詩人離國之行徑，於〈離騷〉中一再傳達出踟躕不決之焦慮，凸顯出詩人內心之不安。鑒於年少之誓言、志於道之理念，以及為了尋求內心安適之態度，以「義」之適切性作為準則，認為自身不當與君斷絕，因而歸返；反向思考，倘若屈原未能做出決斷，而躑躅離境，想當然耳必定抑鬱而終。與其如此終結，不如申發道義，遵循內心之志向，論此為「義」之決斷，當無可疑；其二、「反」，不僅直指返國，同時寓意了返回故道之意志。屈原儘管曾入歧途，因而迷失疑惑，但時不晚矣返回即可。由返回、考察路徑方向，來避免孤行與重蹈覆轍，<sup>52</sup>詩人內心之道義就此彰顯；其三，「反」之概念具有多重意指，當中，最為直白的表明了禮書所關注之課題：君臣關係如何維繫？藉「義」論思，屈原繫於個人特殊之背景、與君王之情感、適切心態之追求，由於詩歌實能激起興發、奮起之情感，進而達到情感之感通與道德倫理實踐之目的，屈原於時空語境下陳述出「反」的象徵性符號，當能產生以詩歌情志進而身體力行之可能性。<sup>53</sup>於此，認為君臣關係仍必須延續，不當斷絕，象徵性作為即是「反」之行徑。故，屈原以「義」之判斷，

---

於國，妻子自若民也。」

<sup>49</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，頁 23。

<sup>50</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，王逸《章句》，頁 23。

<sup>51</sup> 《史記》，卷 130〈太史公自序〉，頁 1353：「屈原放逐，著《離騷》。」

<sup>52</sup> 吳福助：《楚辭註釋（上）》（臺北：里仁書局，2007 年），頁 42-44。

<sup>53</sup> 詩歌於禮儀論述中具有重要的感興作用。藉由「興」的情感震盪以及流動性，因而能展現出節奏、聲音、舞蹈與氣氛之連結。透過反覆回響之意象，在與外物感通體會之過程中，將情意不斷地醞釀至深，進而體現心中之情志。在原始勞動、祭典之情節，手舞足蹈之表現，為一種強烈情感之體驗，感興實則是一種全身參與之過程，在情感身心融入其境的狀態下，詩歌寓含著對生命情境的深度體驗，能互通語境下的彼此，激起對生命的實踐與創造。學界對於詩歌語言的感興討論甚為豐富，可參考顏崑陽：《〈文心雕龍〉「比興」觀念析論》，《中大人文學報》，第 12 期，頁 31-55。（1994 年 6 月）、蔡瑜編：《迴向自然的詩學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年）。林素娟：〈以詩詮禮——先秦禮儀中《詩》所開顯的感通、達類與修身、倫理實踐〉，《清華學報》新 45 卷第 4 期，頁 519-558。（2015 年 12 月）

行「反」之作為，在實際物理距離、情感向度，乃至於文化空間當中，皆藉由「反」之拉扯，申明君臣之「義」之未絕。因而儘管遭讒被疏，當不逕行離境。

再者，屈原於〈涉江〉、〈惜往日〉、〈悲回風〉當中，屢屢論及伍子之事件，來示現己身之忠道。可議的是，伍子本身即是跨越界線而引起爭議的臣子，具有楚之叛臣與吳之忠臣兩種形象。<sup>54</sup>〈九章·涉江〉不諱言地提及：

吾不能變心而從俗兮，固將愁苦而終窮。接輿髡首兮，桑扈羸行。忠不必用兮，賢不必以。伍子逢殃兮，比干菹醢。與前世而皆然兮，吾又何怨乎今之人！<sup>55</sup>

在先秦的復仇觀當中，《禮記·曲禮》記：「父之讎，弗與共戴天」，<sup>56</sup>《郭店楚簡·六德》對君父排序時記載：「為父絕君，不為君絕父」<sup>57</sup>《左傳》中透露，伍尚言及：「親戚為戮，不可以莫之報也。」<sup>58</sup>伍子胥由於父親被害，又受情勢所逼，必須離楚復仇。<sup>59</sup>甚至在《公羊》中也認知其父非因罪被誅：「父不受誅，子復讎，可也」<sup>60</sup>幾乎能明確伍子胥在情理上，具有去國而復仇的正當性。伍子胥離境去楚後，斷絕與舊君之關聯，復仇計畫更能名正言順。同為楚人的屈原，必然也明瞭歷史脈絡，而陷入人倫困境中之屈原，當然亦對於伍子胥決斷離境復仇之作為，深有感悟。

<sup>54</sup> 王逸《楚辭章句》認為：「伍子，伍子胥也，為吳王夫差臣，諫令伐越，夫差不聽，遂賜劍而自殺。」漢代王逸及宋代洪興祖、朱熹等諸家均認為，伍子即指伍子胥；然，宋代魏了翁於《鶴山渠陽經外抄》提供了另一層角度，其認為：「子胥固激烈，藉館鞭王尸。於吳實貔虎，於楚乃梟鳴。大夫視國賊，剗刃理則宜」、「此正引奢、尚而言。王逸陋儒，顧以為胥，又謬矣。」魏了翁認為非指伍子胥的原因恐怕在於，據《左傳》之探討，伍子胥當為楚國之叛臣，因而認為當為其父伍奢。又，劉永濟《屈賦通箋》：「（伍子胥）實乃楚之逆臣，屈原決無以忠評之之理。此伍子當屬伍奢」；而今人戴志鈞〈關於屈賦中伍子胥的問題〉、吳廣平《白話楚辭》皆力主屈原所讚嘆者當為伍子胥。然而，據《史記·楚世家》記載，楚人引伍子胥復仇之事件，即可說明楚人並不諱言伍子胥離國去境之作為，反倒認為其忠孝之義有可論之處。屈原作品中之「伍子」實有可論之處，筆者由於敘述篇幅關係，儘管無法對歷來學者之看法一一贅述，但伍子胥為父復仇與在吳為忠自殺，在「義」之闡述下，皆為不可偏廢的事件。參考，《楚辭補注》，〈九章·涉江〉，王逸《章句》，頁 188。〔宋〕魏了翁：《鶴山渠陽經外抄》（北京：中華書局，1985 年），頁 30-31。劉永濟：《屈賦通箋》（臺北：鼎文書局，1974 年），卷 5〈九章〉，頁 169。戴志鈞：〈關於屈賦中伍子胥的問題〉，《讀騷十論》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1986 年）。吳廣平：《白話楚辭》（長沙：嶽麓書社，1996 年）。佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：臺大出版中心，2010 年）、莊正沅：《兩漢復仇禮俗中的倫理、公義與政經議題》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2014 年），頁 38-50。

<sup>55</sup> 《楚辭補注》，〈九章·涉江〉，頁 187-188。

<sup>56</sup> 《禮記》，卷 3〈曲禮〉，頁 141。

<sup>57</sup> 劉釗：《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民，2005 年），頁 115-116。

<sup>58</sup> 《左傳》，卷 49〈昭公二十年〉，頁 2199。

<sup>59</sup> 《左傳》書寫伍奢「楚人皆殺之」。據《左傳》：「主名不分，死者雖名氏可知，亦隨而去之，嫌于罪死者也」罪與無罪之書法，可知《左傳》在判定上，認為伍奢有罪，誅之有理。其子復仇則必須離境，與舊君脫離君臣關係。見晉·杜預注，唐·孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 19 上〈文公十七年〉，孔穎達《疏》，頁 823。

<sup>60</sup> 《公羊傳》，卷 25〈定公四年〉，頁 964。

而歷來學者在忠道與諫諍的脈絡下，多以「伍子胥在吳自殺」進行《楚辭》之詮解。王逸《楚辭章句》注云：

伍子，伍子胥也，為吳王夫差臣，諫令伐越，夫差不聽，遂賜劍而自殺。

61

伍子胥曾經勸吳王拒絕越國求和，並且停止攻伐齊國，而後被讒言所害，最終受吳王賜劍而自殺。伍子胥形象之鮮明，於楚決定遵循孝道，替父復仇；在吳選擇殉身忠道，以明志向，具備高度之覺悟。以「義」丈量，正是屈原從伍子胥身上所能看到的。屈原於〈九章·惜往日〉述：「吳信讒而弗味兮，子胥死而後憂。介子忠而立枯兮，文君寤而追求。」〈九章·悲回風〉中又言：「浮江淮而入海兮，從子胥而自適。望大河之洲渚兮，悲申徒之抗跡。」<sup>62</sup>屈原對伍子胥讚譽有加。在述寫伍子胥情節的過程中，屈原自身正親臨人倫之窘境，去與不去之思索，在詩人內心反覆迴響。屈原再三引述伍子離境復仇、留境自殺之事例，當在抒發自身之心志，且藉由因去境而起的象徵性義涵，在詩人心中不斷激發出情義討論之課題。同時也由於召喚伍子胥此一形象，在歷史的共感中，述明了先秦時期的價值文化，並期望效仿伍子胥之決斷，無累於無道之君，而以忠孝之道義作為操守之準則。

綜觀來說，伍子胥對舊君、新主，關係處理果斷而鮮明。屈原同樣面臨被讒言所害之情節，然而卻與君王有情在身，因而徘徊難解且深思踟躕。在《楚辭》的敘述語境當中，往往期望以歷史中類似情境之忠臣為鑑，一方面尋找自身最為適切的「義」之行徑，同時也冀望藉由歷史事件之啟發，心態準繩之引導，對令人糾結的是否離境、以身殉道……課題，判斷出較為準確之答案。

### 三、君臣人倫的情義判斷——以同姓君臣為討論主軸

屈原是否能夠效仿伍子胥之作為，果斷離境或者以身殉道？基於時空背景之不同、君臣關係情節之迥異，歷來學者多認為主因乃出於屈原與楚王同姓，因而儘管屈原遭讒言所害，迫於無奈流於它地，無法如同伍子胥一般，與舊君斷絕。而文學作品往往以符號、象徵傳遞喻意，訴說詩人內心之情志。屈原以巧妙的書寫方式、類比的形式論及伍子，迴避掉倘若楚君無德無道，是否必須復仇、離境的正反意見之表態。此做法能避免衝突，卻又讓人難以猜透詩人內心之所想。<sup>63</sup>

<sup>61</sup> 《楚辭補注》，〈九章·涉江〉，王逸《章句》，頁 188。

<sup>62</sup> 《楚辭補注》，〈九章·惜往日〉，頁 225、〈九章·悲回風〉，頁 244。

<sup>63</sup> 屈原離世的頃襄王二十一(278B.C.)，正為秦將白起入楚攻拔郢之時。秦將白起為楚白公勝後，攻楚時並未大批殺人，只燒王墓、毀宗廟，與攻擊其他國家時大批殺人，未傷王墓、宗廟的情節有異，為先祖復仇的意圖相當明顯，為血親、親族復仇不僅為原始思維之遺風，更是先秦兩漢於法外默認的復仇認知。特別的是，屈原的作品中並未明顯訴說對楚之叛臣的見解，

實察史境，伍子胥與屈原具備相同之困境，可議的是，伍子胥並非吳國之同姓臣子，卻不遵守「無義則去」之禮制原則，選擇自殺明志之結末。此舉不免令人質疑，屈原無去楚國之原由，是否真如學者之評述，乃同姓無去之因？倘若具有同姓之牽掛，又該如何進行解釋？

### （一）繫於恩義：「同姓無相去」的倫理考量

〈離騷〉中屈原自敘身世：「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。攝提貞于孟陬兮，惟庚寅吾以降。皇覽揆余初度兮，肇錫余以嘉名。」<sup>64</sup>《史記》說明「楚之先祖出自帝顓頊高陽」<sup>65</sup>印證了「屈原者，名平，楚之同姓也。」<sup>66</sup>詩人基於潛在壓抑與存在危機意識的驅迫，對自我人生以公開回顧的宣示，界定了自我與世界的關係。<sup>67</sup>當中提及的顓頊為楚之源頭，點明了屈原在歷史、親緣與楚君、楚先祖、楚地的神聖連結，構成了自身倫理認知的基底。

王逸特別專注於與楚同姓的課題，《離騷經序》言：「屈原與楚同姓」。<sup>68</sup>王逸對〈離騷〉：「回朕車以復路兮，及行迷之未遠。」注云：「同姓無相去之義，故屈原遵道行義，欲還歸也。」<sup>69</sup>又，〈九歌·湘君〉：「心不同兮媒勞，恩不甚兮輕絕。」<sup>70</sup>釋云：「言人交接初淺，恩不甚篤，則輕相與離絕。言己與君同姓共祖，無離絕之義也。」<sup>71</sup>再見，〈天問〉：「何試上自予，忠名彌彰。」又述：「屈原言我何敢嘗試君上，自干忠直之名，以顯彰後世乎？誠以同姓之故，中心懇惻，義不能已也。」<sup>72</sup>王逸多次強調屈原與楚王同姓，並在其認知被楚君疏離的脈絡中解釋「同姓無相去」之義，可見，「同姓」與君之關係當為先秦君臣倫理中必須論述的課題。<sup>73</sup>

---

也並未特別提及白起，或許在體諒血親、親族復仇的情感，又或者有意迴避倫理、政治衝突的狀況。但就屈原的書寫中，實則關係到親族、同姓、地緣、命情…等課題，詩人的思想理路當促成詩人手中有意無意的書寫傾向。相關討論亦可參見，涂又光：《楚國哲學史（第二版）》（武漢：華中科技大學出版社，2014年），頁143-156。

<sup>64</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，頁4。

<sup>65</sup> 《史記》，卷40〈楚世家〉，頁669。

<sup>66</sup> 《史記》，卷84〈屈原列傳〉，頁1004。

<sup>67</sup> 詩人自傳書寫的動作，意味著自我告解（self-confession）、自我揭露（self-revelation）、自我發現（self-discovery）與自我認同（self-identity）等重要意義。作者自我的鑄刻，通常也銘誌著生死攸關的重要訊息，屈原開端的自傳書寫，在身份認同中將神聖化又神秘化為一種與生俱來的「內美」，顯然是具有深意的自我建構。可參見，張淑香：〈抒情自我的原型——屈原與〈離騷〉〉，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》（臺北：臺灣大學中文系，2001年），頁47-74。

<sup>68</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，頁1。

<sup>69</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，頁23。

<sup>70</sup> 《楚辭補注》，〈九歌·湘君〉，頁88。

<sup>71</sup> 《楚辭補注》，〈九歌·湘君〉，王逸《章句》，頁89。

<sup>72</sup> 《楚辭補注》，〈天問〉，頁168；王逸《章句》，頁169。《七諫章句序》：「古者人臣三諫不從，退而待放，屈原與楚同姓，無去之義。」

<sup>73</sup> 在王逸的認知中，〈九歌〉、〈天問〉等作品皆作於屈原被放逐之時。然而據近代學者研究，張壽平、金開誠等學者認為〈九歌〉作於屈原任三閭大夫時期。姜亮夫、陳怡良亦提出〈天問〉

《禮記·曲禮》記載：

為人臣之禮，不顯諫，三諫而不聽，則逃之。子之事親也：三諫而不聽，則號泣而隨之。<sup>74</sup>

對君與事親的兩種應對方式，正好呼應了「君臣以義合，無義得去」以及「同姓無相去」兩種情結。以最能體現人倫關係的喪服制度做解，《禮記·聘義》記載：

其恩厚者，其服重；故為父斬衰三年，以恩製者也。門內之治，恩揜義；門外之治，義斷恩。資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。<sup>75</sup>

上明，親屬關係之親親，優先於君臣關係之尊尊。血緣關係以恩為重，君臣關係以義為表。而血親關係在先秦論述中，又有「一體」之概念，《儀禮·喪服》：「父子一體也，夫妻一體也，昆弟一體也。故父子首足也，夫妻胖合也，昆弟四體也。」先祖、先君之命實則與父、子、孫代代相連成一體，此體認又反映在先秦時人對於身體觀、生命繫連之理解，且觸及到了宗子、旁系之族人上。<sup>76</sup>而屈原曾以橘寓志，〈橘頌〉證：「受命不遷，生南國兮。深固難徙，更一志兮。」<sup>77</sup>「命」之課題，關係到先秦時人對天命的體會，反映在冊命禮的文化上，〈橘頌〉寓託出了詩人志向，而「受命」的指出，也巧妙地傳遞出了先秦君臣關係，因祖命、誓約、地緣、情志等聯繫所建立的深厚信賴。

續上，東漢《白虎通》論定：「子諫父，父不從，不得去者，父子一體而分，無相離之法……臣諫君以義，故折正之也。子諫父以恩，故但揉之也。」<sup>78</sup>身為親族與人臣的屈原，必須對楚君恩義並重。恩情與義理分別代表同姓君臣之連繫

---

不作於被放逐之時的觀點。於王逸的註解脈絡中，由於作品寫作時代的判定，顯然認為不去楚國與「同姓」有極大的關聯，連帶影響對屈原正「義」的理解。筆者以為兩漢時期對於楚國之討論、屈原之見解，確實過於儒學理論化，詮釋者往往以儒家理論過分開展，卻未明其原始宗教、神話、巫術之思維。王逸可能受到先秦禮制的啟發，而對「同姓無去」進行擴大解釋。筆者在行文脈絡中，將王逸之認知別立一段進行陳述，以完整呈現註解者的思考，而在不牽涉到複雜的作品時間考證之下，重新理解同姓君臣於文化脈絡中的關聯，順以思辨兩漢學者論屈原之觀點，以經典還原史情，參酌經師之論述，以清晰屈原情義之課題。

<sup>74</sup> 《禮記》，卷 5〈曲禮下〉，頁 243-245。鄭《注》：「至親無去，志在感動之。」

<sup>75</sup> 《禮記》，卷 63〈聘義〉，頁 2566-2567。《孔子家語》，卷 6〈本命解〉，頁 75 亦有值得參考之一文：「禮之所以象五行也，其義、四時也，故喪禮有舉焉。有恩有義，有節有權，其恩厚者其服重。故為父母斬衰三年，以恩制者也。門內之治恩掩義，門外之治義掩恩。資於事父以事君，而敬同。尊尊貴貴，義之大也。故為君亦服衰三年，以義制者也。」

<sup>76</sup> 《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，頁 97-133。

<sup>77</sup> 《楚辭補注》，〈九章·橘頌〉，頁 228。

<sup>78</sup> 《白虎通疏證》，卷 4〈諫諍〉，頁 234：「君臣以義，故得去；父子以恩，不得去也。」

以及異姓君臣之道。故，王逸自然地陳述出：「屈原自道本與君共祖，俱出顛頊胤末之子孫，是恩深而義厚也。」<sup>79</sup>又，王夫之《楚辭通釋·離騷經》亦認為：「同姓之卿，恩深義重，天性所存，鬼神不能為之謀。」<sup>80</sup>東漢王逸與後代學者以恩義認知作解，看重同姓因素實有其論述之背景。同姓親緣的限制，儘管並未有禮制上的明訂，但在先秦典籍的討論中，實能看出對此層關係的重視，特別是禮書中儀節的傳載，顯示出先秦禮制規則上的默契。

屈原身為楚王之親屬，面臨之君臣課題十分棘手，不得不承認屈原無去楚國之「義」，受到禮制文化、親親尊尊的倫理考量。後代議者認為，基於「同姓」之情結，關係不得而解，當使仕人處於君臣關係之困境當中。然，先秦兩漢儒家固然傳述著「同姓無去」之概念，但真正欲彰顯的卻是「君臣以義合」之討論。倘若以「同姓無去」之原則否定君臣於義得離之可能，反倒掩蓋「義」之理念所強調的適切判斷。因而糾結於同姓親族與人臣的屈原，不斷的述情於《楚辭》，由義陳情，並以情述義，來尋求人倫關係的準確答案。

## （二）尋義述情：去國離境的判斷思緒

《孟子·萬章下》透露了同姓臣子「無去其國」的軌跡：

齊宣王問卿。孟子曰：「王，何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿？」曰：「君有大過則諫；反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問「異姓之卿」。曰：「君有過則諫；反覆之而不聽，則去。」<sup>81</sup>

《孟子》所言「反覆之而不聽則易位」，趙岐《注》：「貴戚之卿反覆諫君，君不聽，則欲易君之位，更立親戚之貴者」，<sup>82</sup>同姓臣子能另立新君，不用離境以達成理想訴求，肯定了同姓臣子對國家治權的主動性。但「易位」之言論，實則挑動了政治結構的敏感神經，居於高位之君王當然勃然變色。可以得知，理論與實際狀況充滿了衝突，因而當君無道時，臣子如何在倫理規則、經濟現實、情感表達上尋求適當之「義」，即為先秦時人共同面臨之課題。

### 1、無去其國伸展的倫理向度

倫理之課題為先秦儒者關注之核心，而在倫理、政治、經濟、社會狀況……

<sup>79</sup> 《楚辭補注》，〈離騷經〉，頁4。

<sup>80</sup> 《楚辭通釋》，卷1〈離騷經〉，頁19。

<sup>81</sup> 《孟子》，卷10下〈萬章下〉，頁462。

<sup>82</sup> 《孟子》，卷10下〈萬章下〉，趙岐《注》，頁463。

諸多因素下，同姓臣子離國去境，當有其自身的「義」之判斷。以下先試以經濟觀點申論「義」合。

《左傳·莊公十九年》載：「初，鬻拳強諫楚子，楚子弗從，臨之以兵，懼而從之。」鬻拳與君王間恩深而義厚，之所以造成此種違禮的僭越情節，實乃出於情勢所迫。同姓臣子為了本族之生存發展，實有不去之義，<sup>83</sup>此舉正與孟子對於同姓君王「反覆之而不聽，則易位」之思考相仿，同樣為了本族生存之後路進行思量。得見，鬻拳所展現之「義」，以本族生存作為首要，因而在楚文王去世後，認就其完成了階段性任務，以倫理為依歸，選擇自殺為終結。鬻拳之抉擇，具備相當的經濟考量，「臨之以兵」當視作鬻拳為本國人民取得最大利益，所下的決斷。

必須釐清的是，在君臣關係仍舊維持聯繫的當下，臣子離國去境固然必須以「君臣義合」作為判斷規準；然，春秋戰國時期各國競爭激烈，人才上多有爭奪，「楚材晉用」的恩怨情仇又不乏其例。圖謀人才，事例頻傳，《史記》記載：

人或傳其書至秦。秦王見孤憤、五蠹之書，曰：「嗟乎，寡人得見此人與之游，死不恨矣！」李斯曰：「此韓非之所著書也。」秦因急攻韓。韓王始不用非，及急，迺遣非使秦。秦王悅之，未信用。<sup>84</sup>

始皇六年韓非入秦乃基於秦國勢力強大，倘若不屈從秦國，韓國恐怕滅亡在即。

《史記·韓非傳》記明：「韓非者，韓之諸公子也……非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。」<sup>85</sup>學者認為：「非勸秦不舉韓，為宗社圖存。晝至無俚，君子於此，尤悲其志焉。」<sup>86</sup>韓非身為韓王的同姓臣子，恩義並重，卻於韓國不得其用，此狀況與屈原相仿。然而，基於現實無奈，被迫以離國入秦的方式，呈現對國族的忠誠。在動亂的戰國末年，為時所迫，卻僅能以此方式申張道義。儘管未能合於禮書規範，但卻謹守「義」之原則，認清政治現實，以保全生命的離國作為，替韓國換來祖國族群的延存機會，此乃先秦時人對政治體認的經濟觀點之運用。

是此，「生命」可視為動亂時期，仕人緊握的最後資產。《潛夫論》又述張良本為韓公族，在秦滅韓之後，並不因同姓無去之情節，自殺明志；反而先選擇自行復仇，以報國家，而後歸入劉邦，期望對秦國予以報復。<sup>87</sup>張良之復仇之案例，

<sup>83</sup> 李新霖：《從左傳論春秋時代之政治倫理》（臺北：文津出版社，1991年），頁119：「人或以鬻拳兵諫魯君，不足為訓，但鬻拳為楚同姓，為本族之生存發展，有不去之義。」

<sup>84</sup> 《史記》，卷63〈韓非傳〉，頁863。

<sup>85</sup> 《史記》，卷63〈韓非傳〉，頁860。

<sup>86</sup> [清]王慎之撰：《韓非子集解》（北京：中華書局，2003年重印版），王先謙〈序〉，頁3。

<sup>87</sup> [漢]王符，[清]汪繼培箋：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年），卷9〈志氏姓〉，

情感甚為激烈，卻也透露出君臣關係之聯繫，並非要在國家滅亡後，一同殉身於國。張良認為國家滅亡，為明國志，應當保全生命，為日後復仇所用。可見，基於政治、經濟、心態之不同，在倫理課題的處理上，亦將造成仕人取捨之不同。若以經濟學觀點釋之，此些舉動無不是為了獲取自身所認為可以取得的最大利益，因而在被迫離開其國亦或是國家滅亡後，選擇保有生命，運籌帷幄，待時而發。

身為同姓臣子，基於申展抱負、延續族群之永續性等目的，又無義於君時，必然面臨同姓臣子不得離境的窘境。又倘若面臨祖國被滅、被迫離國等狀況，在「君臣義合」且「同姓無去」之倫理思考與禮節默契中，究竟是以死明志，或是保全生命另謀出路，臣子陷入兩難。先秦時人面臨此一糾結時，深能闡明「君臣以義合」之精神，以「義」之適切性為發揮，故而面對禮制規範時，產生了兩條路徑：其一，基於同姓有無去之「恩情」，以倫理思考為重，選擇留處國內，以身殉國，放棄生命表明志向；其二、基於「義」之決斷，離國去境，以保有生命，盡力達成延續族群、申展抱負等目的。兩種途徑當中，若將生命視為生產成本（*production cost*），<sup>88</sup>未來的開展性仰賴生命創造的可能性，具有無可取代的重要性。在忠道必須重新論定的春秋戰國時期，倘若君主不忠義於臣民，在君臣義合與「同姓無相去之恩」的思辨下，留國不免將死，為了圖展一己之抱負，去國則具有翻轉世道之可能。於此，生命則作為臣屬延續宗族、取得利益、弘揚信念最主要的生產成本。倘若失去生命，又何以完成上述之要項？

在生命、情感、人倫關係的多重因素下，微子、箕子、比干三人仕君之抉擇最引人省思。屈原所提及的比干與箕子，〈天問〉云：

比干何逆，而抑沉之？雷開阿順，而賜封之？何聖人之一德，卒其異方？  
梅伯受醢，箕子詳狂。<sup>89</sup>

詩人示現前代聖賢，來對已產生裂縫的君臣關係進行詢問。關於微子、箕子、比干三人之事蹟，《論語·微子》記載：「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』」<sup>90</sup>微子為紂王之庶兄，箕子、比干為紂王之諸父，血緣關係十分密切，儘管三人皆身為同姓臣子，卻有著相異之抉擇。《史記》載：「箕子操」，裴駟《集解》引《風俗通義》曰：「其道閉塞憂愁而作者，命其曲曰操。操者，言遇菑遭害，困厄窮迫，雖怨恨失意，猶守禮義，不懼不懼，樂道而不改

---

頁 446。

<sup>88</sup> 生產成本的基本性質：「第一，在有限性或稀有少性之下才有生產成本的概念；第二，成本是事前的概念，沒有選擇就沒有成本；第三，成本的概念是附屬於考慮選擇的人。」見，干學平、黃春興：《經濟學原理》，頁 89-90。

<sup>89</sup> 《楚辭補注》，〈天問〉，頁 160-161。

<sup>90</sup> 《論語》，卷 18 〈微子〉，頁 405。

其操也。」<sup>91</sup>得見，箕子「無去其國」乃謹守禮義，甚重倫理之所致；比干更是敢諫直言，直指核心，堅守名分且無去國，因而壯烈犧牲；微子則言：「三諫而不聽，則號泣而隨之」實與《禮記·曲禮》之記載同文，述明父子間的恩義抉擇之困境，表明同姓臣子之糾結，同時申明人臣關係無義可去之道理。儘管微子與紂王非父子關係，然親屬關係仍舊相當接近，但微子選擇以「義」做判斷，因而選擇離開。鄭玄對此注云：

箕子、比干不忍去。皆是同姓之臣，有親屬之恩，君雖無道，不忍去之也。然君臣義合，道終不行，雖同姓有去之理，故微子去之，與箕子、比干同稱三仁，明同姓之臣，有得去之道也。<sup>92</sup>

同姓君臣固然因為親屬血緣關係而有所連結，於禮法上當有不去之「禮」，然，去國離境之判斷並未受制於所屬同姓此一原則，因而言及雖同姓有去之「理」。鄭玄闡釋，比干、箕子依「禮」而行，多有不忍人之心，微子則依「理」而行，述明君王無道則有去之道理，此舉，等同映顯了先秦時期「同姓無去」此一原則非為通例。藉由前賢，必然也給予屈原示範作用，〈天問〉中不提微子，恐怕也說明了詩人心中之志向。<sup>93</sup>

再者，《左傳》記錄了楚國宗室之臣鬻拳勸阻楚王烹殺蔡哀侯，又閉門不納打敗仗回國之楚文王，兩次強諫後都自斷一足。<sup>94</sup>諫君行為引起了後世學者之爭論，是否真有必要因諫而死？東漢何休云：「人臣諫君，非有死亡之急」，<sup>95</sup>然，鄭玄卻對此進行反駁，認為：「楚鬻拳同姓有不去之恩」。<sup>96</sup>即可得知，在漢代經師的思辨中，鬻拳諫死的原因，當與鬻拳身為同姓之臣有關。值得議論的是：鄭玄論述微子、比干、箕子時，同時也指出同姓並非去留的唯一標準，而於此案例卻反而申明鬻拳為「同姓有不去之恩」，何解？同姓之臣於君臣倫理關係上，當以親親做為尊尊之輔助，因而君臣之義受制於父子之恩的影響。可以認為，此處僅指出「同姓有不去之恩」，意在與「同姓有不去之義」進行區隔。先秦時期，同姓臣子埋藏了恩情與義理之雙重性，而漢代起始，君臣關係與經典詮釋中，往往以恩輔義、恩義難離。能夠理解，身為同姓、同源、同血緣之生命恩情，確實

<sup>91</sup> 《史記》，卷 38〈宋微子世家〉，裴駰《集解》，頁 637。

<sup>92</sup> 〔漢〕毛公傳，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 2〈邶風柏舟〉，頁 204。

<sup>93</sup> 值得注意的是，相較於微子的投降，箕子始終並未與周王朝同心同德，採取不合作態度，又念念不忘覆亡的商王朝。殷之三仁人的行跡，詩人的書寫中或許能得見其偏好與志向。可參考，晁福林：《天命與彝倫：先秦社會思想探研》，頁 164-182。

<sup>94</sup> 《左傳》，卷 9〈莊公十九年〉，頁 343。

<sup>95</sup> 《左傳》，卷 9〈莊公十九年〉，何休《注》，頁 343。

<sup>96</sup> 《毛詩》，卷 2〈邶風柏舟〉，鄭玄《注》，頁 204。

將影響到同姓臣子對於「義」的判斷。

又論，陳國大夫泄冶諫君之課題，能夠發現孔子認為泄冶與陳靈公並非同姓親屬關係，並沒有死諫的必要。<sup>97</sup>《孔子家語》對於比干與泄冶兩者進行比較，亦頗具參考性：

子貢曰：「陳靈公宣淫於朝，泄冶正諫而殺之，是與比干諫而死同，可謂仁乎？」子曰：「比干於紂，親則諸父，官則少師，忠報之心，在於宗廟而已。固必以死爭之，冀身死之後，紂將悔寤，其本志情在於仁者也。泄冶之於靈公，位在大夫，無骨肉之親，懷寵不去，仕於亂朝，以區區之一身，欲正一國之淫昏，死而無益，可謂狷矣。」<sup>98</sup>

杜預注《左傳》云：「洩冶直諫於淫亂之朝以取死，故不為《春秋》所貴而書名。……言邪辟之世，不可立法。國無道，危行言孫。」<sup>99</sup>同異姓臣子在根本上具有差別，在君無道之論定下，由於同姓之臣具有「恩」之顧慮，因而在「義」的判斷當中，究竟該離國去境以斷絕君臣關係，亦或是固守國都以死明志，兩種抉擇皆令人糾結。比干選擇諫死，微子明「君臣以義合」，選擇去國；然，泄冶與君並非骨肉之親，未有同姓之顧慮，在「君臣以義合」之判定上，反而做出了失準的判斷。其死諫明顯失準，且不合於禮（理）。

君臣義理之論斷，由於同姓臣子與君涉有恩情，在「義」的認知上顧慮甚多，經師多尊重其判斷。在社會政治晦闇之時期，道德倫理安排失當，人臣又陷入危險之囹圄，君臣關係甚為緊張，此時期必須以「義」審之，因而微子以「義」為基準，明去國之道。比干、箕子選擇以親屬之恩為先，鄭玄認為乃「不忍去」，不忍，指的是不忍人之心，故不去留國，道德情感即可在此豐沛的被展開。於此，三人之作為固然因為「同姓」之因素而有恩義之顧慮，但三人之去留，並非單單以「同姓」之因素即可逕行判斷，故孔子謂「殷有三仁焉」，一語道出了道德情操與倫理顧慮之厚重。屈原並非不能效仿紂王同姓之臣微子，以義為論，而去其國。但屈原作品中之情，往往呈現憂讒受譏之無奈，又念在與楚君之舊情，在去國與否上來回思慮，最終以死明志，其情有可原。屈原針對仁人之心進行探討，此與子思學派專注於人情、人心和人性之討論有所應合。<sup>100</sup>換言之，屈原之情節實乃基於「同姓有不去」之恩情，在「君臣以義合」之思慮下，進而呈現出「同

<sup>97</sup> 《左傳》，卷 22〈宣公九年〉，頁 991-992。

<sup>98</sup> 文懷沙主編，陝西震旦漢唐研究院編纂：《孔子家語》（西安：陝西人民出版社，2007 年，《四部文明》），卷 5〈子路初見〉，頁 58。

<sup>99</sup> 《左傳》，卷 22〈宣公九年〉，杜預《注》，頁 989、992。

<sup>100</sup> 龐樸：〈「仁」字臆斷——從出土文獻看人字古文仁愛思想〉，《郭店楚簡與早期儒學》（臺北：臺灣古籍出版社，2002 年）。

姓無相去」之義。

## 2、情感道義抉斷的以死明志

〈離騷〉、〈九章〉為情感傳達最為深刻之抒情詩，「傾吐心聲」的目的相當明確。詩人不斷地向世人訴說苦衷，若是世人之不聽，就轉以對祖先訴苦，儘管祖先無法回應，則轉向對天地神祇與後世子孫宣溢。如此曲迴長轉之表達，無非不是期盼君王之突悟，屈原對於君王情感之深厚，恐怕已非倫理規範、經濟思考所能論清的。屈原之情，為單方面對君王的曲寫與直抒，其情節又可與先秦案例互相參照。

臣子離境不僅能凸顯倫理向度與經濟思考，更涉及了情之討論。<sup>101</sup>在實際遭遇與追述前賢的篇章中，由激烈的困惑展現出詩人之真情。〈哀郢〉云：「忠湛湛而願進兮，妒被離而障之」、〈卜居〉：「竭知盡忠，而蔽鄣於讒」屈原願以忠信為君效勞，卻因讒言而被隔離。詩人無法自主掌握「進」與「離」之距離，必然對空間界線的文化課題產生質疑。因而〈九章·惜往日〉述：「吳信讒而弗味兮，子胥死而後憂。介子忠而立枯兮，文君寤而追求。」<sup>102</sup>介之推忠於晉文公，卻受焚而死於介山。情感的互相確認與義合之關係相仿，皆為雙向途徑，缺少了另一方的認可皆無法完整。〈九章·惜誦〉云：「晉申生之孝子兮，父信讒而不好」<sup>103</sup>《禮記·檀弓上》記載了太子申生之思考：

公子重耳謂之曰：「子蓋言子之志於公乎？」世子曰：「不可。君安驪姬，是我傷公之心也。」曰：「然則蓋行乎？」世子曰：「不可。君謂我欲弑君也。天下豈有無父之國哉？吾何行如之？」<sup>104</sup>

典籍中往往以志代情，《左傳》不用情而用志，典籍中更涉及情志相合之課題。<sup>105</sup>《禮記·檀弓上》之記載，更由「傷公之心」凸顯出「志於公」即為訴情於公。儘管君王無情於太子申生，太子申生卻依然有情於君王。申生於情理之上，無法自斷君臣之連繫，更無法逕自離境去國。在無歸屬且徘徊何方之心態下，矛盾中的判斷為「以死明志」。<sup>106</sup>

<sup>101</sup> 戰國時期對於「情」之討論實已展開，往往將「情」作為情緒、情感之集合詞彙。《荀子·正名》言及：「好惡喜怒哀樂，謂之情。」《禮記》卷 22〈禮運〉，頁 1071：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲」可見其使用之成熟，亦可理解屈原之抒情，當具有綜合性情意之抒感。

<sup>102</sup> 《楚辭補注》，〈九章·惜往日〉，頁 225。

<sup>103</sup> 《楚辭補注》，〈九章·惜誦〉，頁 179。

<sup>104</sup> 《禮記》，卷 6〈檀弓上〉，頁 292。

<sup>105</sup> 《左傳》，卷 51〈昭公二十五年〉，頁 2289、2299 孔《疏》「六志」：「《禮記》謂之六情，在己為情，情動為志，情志一也，所從言之異耳。」

<sup>106</sup> 先秦時期由於政治因素、禮制拘束，迫於無奈而自殺者不在少數。兩漢時人則深究於君臣忠孝之倫理課題，又於社會現實中，當局者傳輸漢人必忠且孝之觀念。每當在領悟忠孝無法兩

屈原相較於太子申生，有著眾多的文學作品能更印證其情。〈離騷〉云：

不察余之中情，反信讒而齎怒。<sup>107</sup>

「中情」一詞，於屈原作品中出現於五處，其中三處皆為「察余之中情」，藉多次書寫「中正」一詞，以展現出「內美」。<sup>108</sup>「中」所能抒發何感，與先秦典籍互相參證，<sup>109</sup>《禮記·中庸》記載：「喜、怒、哀、樂之未發謂之中。發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」<sup>110</sup>由鄭玄之解釋即可掌明屈原之情義，其認為「中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。」<sup>111</sup>「未發」乃尚未萌發之性情，亦為禮教之根源。禮教原則當以「中」為本，以情為基，因而「君臣以義合」之禮制原則，實則必須顧及情義之論題，而情感也將影響合義之判斷。<sup>112</sup>

---

全此一現實時，漢人內心情感往往拉扯於忠孝之間。在矛盾甚深又無法抉擇的情況下，則含恨而死，傳達出無聲之抗議。而魏晉時期，自然名教之思想突出，在政治詭譎的情況下，魏晉時人反而利用自殺以控訴倫理矛盾與政治黑暗，並且有效取得政治企圖與倫理反思之目的。筆者以為，魏晉時期是以「死」的激進方式申明出對禮教的不滿，思維理路較兩漢時期深化，而魏晉以前則是以「死」的方式，傳達出忠孝矛盾以及對現實的不滿與無奈。而先秦時期又與兩漢情節有所不同，政治目的的自殺是相當明顯的，相較於倫理議題的闡發，可能觸及忠孝議題卻未申明，因此以死明志。此「志」不僅是政治倫理面向的，更可能是情感論題當中的。自殺情節之政治倫理訴求，又可參考，羅志仲：〈「死孝」觀念的演變及其意義〉，《文與哲》第11期，頁143-162。（2007年12月）

<sup>107</sup> 《楚辭補注》，頁12。

<sup>108</sup> 田耕滋：〈〈離騷〉「內美」與屈原的美學思想〉，《雲夢學刊》第26卷第1期，2005年1月，頁38-39。

<sup>109</sup> 楊儒賓先生對於「中情」之概念，藉由郭店楚簡與子思學派思想密切之連繫，進而引述《禮記·中庸》之探討作解。其認為屈原以「情」與方位之「中」進行連結，意在指明心中之情。而又作品當中之隱諱難名的內心世界，屈原欲顯於外，而意圖以「中情」至「抒情」。其「抒情」之所感，藉由「中情」之發微，以其文化脈絡為展現，實則具有豐厚的民族、神話、宗教、國家、社會之情。屈原之情已非個人之情，而是具備人類歷史的共同情感。關於屈原作品的情感深度，以及其宗教、神話之哲學寓意，可詳見楊儒賓：〈巫風籠罩下的性命之學—屈原作品的思想史意義〉，中興大學古典文學研究會編：《第四屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會議論文集》（臺中：國立中興大學中文學系，2003年）、〈屈原為什麼抒情〉，《臺大中文學報》，第40期（2013年3月），頁101-144。

<sup>110</sup> 《禮記》，卷52〈中庸〉，頁2189。

<sup>111</sup> 《禮記》，卷52〈中庸〉，鄭《注》，頁2189；孔《疏》，頁2192：「中也者，天下之大本也者。言情慾未發，是人性初本，故曰天下之本也。和也者天下之達道也者，言情欲雖發而能和合，道理可通達流行，故曰天下之達道也。」

<sup>112</sup> 屈原與君的關係，其關鍵在於「情」。本文討論先秦之君臣關係，大致能以同姓臣子與異姓臣子做分別探討。但不管是同姓或異姓臣子，春秋以來，《左傳》、《國語》…等典籍中顯示出臣子效忠的對象為國家社稷，而並非君王個人。在戰國時期君王的權勢加重，臣子的顧慮也並非傳統的道德禮制，具有更多的謀略思考。演進至漢代，經師為了符合國政論述方向，強化君與臣的恩義關係，故而我們在《楚辭》當中並不會看到屈原執著於與楚王的「恩」，反而在意的與楚王之「情」。由於本文篇幅限制與論述主軸的問題，僅只能以同姓臣子遭遇的問題並與屈原做對照，而屈原的特殊之處，在於文集中透露出的豐富情感，詩人本身與儒家的淵源，都在其創作述寫、思想意志中，反映出對於儒家倫理關係的理解。

藉由戰國中期郭店楚簡的《性自命出》、《忠信之道》等篇章之出土，內容涉及了心性、情感、為政、道德等諸多概念，而心性課題之論述又為子思之儒的強項，代表著儒家文化在楚地貴族間流傳的證據，實在難以認為屈原未明情義道理牽涉的哲學邏輯與複雜問題。而《楚辭》當中出現的二十三次「情」字，抒發大量的哀怨之情，正說明詩人對情義生命的細緻感知。情感的真實體悟，表現在從心字、詞的大量使用，例如：怏、愴、恹、悵……之詞。<sup>113</sup>詩人屈原在情緒的表露上，正如學者所論：

傷、恐、怒、哀、掩涕、怨、恹鬱邑、侘傺、悔、歔歔、鬱邑、霑襟、猶豫、狐疑、悲、屈心、忍尤、急、流涕等，這些字詞，也正足以表露出屈原情緒的傷痛、不平、憤慨、激動。<sup>114</sup>

屈原將對世道的感知、對君、對臣的多種情緒，顯現為生動的審美意象，訴諸出情感的直觀。<sup>115</sup>在廣傳的作品中，情感抒懷之勃發，尤其是〈哀郢〉、〈涉江〉、〈懷沙〉、〈惜往日〉、〈悲回風〉等最後的幾篇作品，更是驚為天人，展演出詩人情感之最深處。〈九章·悲回風〉述：「曾歔歔之嗟嗟兮，獨隱伏而思慮。」猶不忘君之情感當一覽無遺。<sup>116</sup>〈九章·惜往日〉記：「思久故之親身兮，因縞素而哭之。」讀之不禁悲從中來。<sup>117</sup>〈九章·懷沙〉：「懲連改忿兮，抑心而自強。」見其自勉之辭，殊不知詩人內心竟已不堪審視。<sup>118</sup>

屈原作品中情感之抒發，不僅是戰國時期最為精采之文學著作，同時亦是探悉先秦禮制、思想的有力證據。藉由上文討論，屈原無去楚國與「情」頗有關聯，抒情方式藉由「中情」之推引，合於「義」而發，詩人之創作抒懷與行徑抉擇，應當問心無愧，也導向了常人甚少考慮的路途——自殺，這也是詩人堅定而果斷的靈魂。在先秦兩漢「君臣以義合」的思緒上，屈原身為楚王的同姓臣子，以儒家觀點來說須顧慮同姓無去之因素；然而先秦兩漢之儒者，不僅將禮制深化，同時也議論頗豐，凸顯出忠孝、恩義課題的嚴重性。屈原身處戰國，其志未能完全

<sup>113</sup> 魯瑞菁：《諷諫抒情與神話儀式：楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002年），頁475。

<sup>114</sup> 陳怡良：〈屈原的審美素養及其〈離騷〉的藝術美〉，收入《「蘇雪林及其同代作家國際學術研討會」會議論文集》（臺南：國立成功大學，2014年），頁70。

<sup>115</sup> 李澤厚、劉綱紀：《中國美學史》（臺北：里仁書局，1986年），冊1，頁410。李澤厚認為對「對昏君的不滿」，使得詩人顯現出生動的審美意象與情感的直觀，筆者認為，屈原抒情的諸多詞彙，不盡然完全針對昏君，而應該涵蓋整個倫理規則、社會氛圍、文化氣場，始能體悟出作品中諸多的絕妙語彙。

<sup>116</sup> 《楚辭補注》，頁235、頁236 王逸《章句》：「言己思念懷王，悲啼歔歔，雖獨隱伏，猶思道德，欲輔助之也。」

<sup>117</sup> 《楚辭補注》，頁226。

<sup>118</sup> 《楚辭補注》，頁212。

符應秦漢禮制之論述，也不必要遵循後世研擬的禮制規則，但屈原的抒懷與判斷，卻也相當的反映了先秦文化之脈絡。由於楚文化與子思學派之影響，屈原非不明禮制，重要的是，屈原不僅做為文學家，同時兼具思想者的身分，以其抒情的哲學深度，述說宇宙共語、進行英靈召喚，在呼喚正義的同時，也寄寓了人類共通之情感。在作品當中，詩人糾結於情、符應於禮，做出無愧於義的判斷。

#### 四、結語：人倫、政經、情義思考下的「無去楚國」

在禮崩樂壞的春秋戰國時期，先秦儒者期待仕人能夠志於道，依於義，注重倫理課題的同時，亦能夠進行適切之判斷。「君臣以義合」之討論，正可論明先秦儒家建立於倫理情操上的為政準則。志於道之信念，期盼士人以「義」為準，決斷明確、思慮詳慎、闡明道義。屈原於〈橘頌〉、〈離騷〉、〈九章〉……之篇章，不僅展現了高度的道德情操，同時對於「義」之認知顯然深有感悟。他所榮幸的，是為與楚王皆屬同姓，以貴族後裔之姿，藉詩歌語境陳述民族的共通情感。他所記錄的，係以神話、宗教、國族等角度，召喚歷史的共同記憶。他所抒發的，不僅是個人對於君王的極度思念，更坦言出人類的情義共鳴。他所凸顯的，正是堅信道義之信念，又以情義哲學滿開出中國思想輝煌之一頁。

天嫉英才，屈原面臨了身為同姓臣子最為苦痛的抉擇：君臣無義則去。在同姓的恩義連結下，屈原內心頗為糾結。於同姓親屬的情義連結下，詩人內心甚為艱苦。屈原最終以自殺的方式散華，但其留下的眾多篇章，卻連綿醞釀出艱困時境下的文化價值。在情感抒發與情義抉擇的思維路途中，不得不指稱屈原當有登入先秦思想殿堂此一資格。

以倫理討論作為聚焦，「君臣以義合」原則，必須符應於「志於道」此一理念，因而在討論上，先秦典籍中每每呈現出對於時人仕宦理想的期待。在君臣關係之締結上，不僅必須以「義」而合，更必須藉由象徵性儀式、符號的幫助，進以磨合與君主的相處之道；然而歷史上昏君、庸君、暴君不在少數，當關係締結的臣子察覺君臣已無「義」可合時，此時則藉由離境、不食俸祿等形式，用以申明雙方關係之割裂。又須注意的是，先秦時期的君臣關係之論述，最受時人與後代儒者、經師所矚目的，即是同姓與異姓臣子在倫理關係上的安排。於比干諫死與泄冶諫君之課題能明，兩漢經師認為異姓臣子之君臣關係全繫於義，無義則去，因此對泄冶之作法嚴加批判；然，同姓臣子由於恩情與義理糾結之論題，在分析討論上顯得複雜，去與不去必須依據政治、經濟、外交、文化……之情節進行時局之判斷，血親倫理又為其中之關鍵。在倫理課題的開展中，兩漢經師所處理的同姓君臣課題，往往偏向忠孝、恩義之討論，每每也彰顯了倫理的矛盾與衝突。論述屈原無去楚國之因，必然需以倫理向度進行延伸。在兼具文學家與哲學家的

雙重身分下，其所負之責任不僅與異姓臣子迥異，同時也與相近時代的同姓臣子之狀況有所不同。在文學作品之闡述下，可以發現屈原無去楚國之思慮，不能僅用同時代的「君臣以義合，無義則去」之情節進行探析，更必須藉由作品之發微，進而凸顯中情、感興……之情義論述。在上述經典詮釋與屈原作品之闡述下，可以論定屈原「無去楚國」之思考尤為特殊，不僅因於義，更受制於情，必須情義並論，始得以釐清詩人之理念。

在先秦臣子離境的討論中，凸顯出戰國時期的經濟思考。倫理課題的「君臣以義合，無義則去」，以及「同姓無去」之思緒，釀成了禮制推論上的悲劇：以死明志。在先秦自殺明志的案例中，往往無法述清所明何志，此乃基於先秦時期情志討論混雜，典籍中又往往以「志」代「情」，以至於情感寓意之豐沛。易言之，以死表情，不僅是志趣層面之討論，更傳達出困頓、疑惑、掙扎之情；然，部分忠於舊君卻選擇離境去國的先秦臣子，似乎另有隱情。以經濟觀點分析，正凸顯出生產成本在利益發展上的必要性。在鬻拳、韓非……之案例中，皆可以發現目的在於持守族群之永續，因而選擇離境去國。他們並非不明義與禮，也深知身體生命與宗族、國族之聯繫，卻反而以「義」為興發，認為必須離境去國以成其志。倘若於國內斷送生命，又何有成就美善社會，延續族群整體生命之可能？屈原嫻熟外交策略，對於歷史案例甚為熟稔，不可能忽視其利害關係，因而在文學作品中，記憶前賢之事蹟，召喚歷史之共感，除了抒情，更藉以作為自身行事之警惕。

綜上所知，屈原並非不明「同姓不去」之倫理期盼，亦當深知「君臣義合」之禮制理念。就歷史案例判斷，倫理課題往往是先秦時人最為關注之焦點，屈原亦不例外。而倫理討論之向度展開面頗大，又可分析出恩義、情義……之狀況。屈原其詩歌中呈現出歷史共載之情感，往往情感豐沛，舉證細膩。啟人疑竇的是，屈原論及殷之三仁人，卻獨缺微子，多次書寫伍子，卻非同姓不去之案例。可以得見，屈原之述寫應合了先秦儒家所聚焦的課題，而針對仁人之心的探討，更與子思學派專注於人情、人心和人性之狀況可做對應。在君臣關係之議題上，伍子胥離開楚國替父復仇，且忠於吳國自殺明志，可以表明屈原並非囿限於宗祖國，反而以「義」為依歸，肯定伍子胥之決斷。在詭譎多變的戰國時期，「楚材晉用」之類似情節不勝枚舉，屈原亦悉知環境之變遷，因而並不對此進行批判，僅欲表明志向。屈原不僅為文學家，同時具有思想家之特質，是此，詩歌所抒之「情」，內蘊非同小可，關係到人際倫理、空間操作、生命聯繫，在情感抒懷中詩人同時躍動而掙扎。而以中情進抒情，正是「義」之展現，可視為詩人發自內心最為適宜的情感陳述與行事表達。儘管於作品中心繫楚王，限於「情」而無去，而在禮制脈絡中又以「同姓無去」行「義」之判斷。在哲學理路中，情不離義，義不去情，且此情即義，論其無去楚國之因，詩人於義與情之糾旋，實行情志信念所體

認之正義。

## 徵引書目

### (一) 傳統文獻

- 〔漢〕毛公傳，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔西漢〕韓嬰撰，許維遜集釋：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980年。
- 〔西漢〕司馬遷，《史記》，臺北：藝文印書館，1972年。
- 〔西漢〕劉向撰，向宗魯校證：《說苑校證》，北京：中華書局，2011年。
- 〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮正義》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔東漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔東漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔東漢〕班固，〔清〕陳立，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，2012年。
- 〔東漢〕王符，〔清〕汪繼培箋：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985年。
- 〔東漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證，王先謙補：《釋名》，北京：中華書局出版，2008年。
- 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，臺北：新文豐出版，2001年。
- 〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 〔宋〕朱熹：《楚辭集注》，臺北：中央圖書館，1991年。
- 〔宋〕魏了翁：《鶴山渠陽經外抄》，北京：中華書局，1985年。
- 〔明〕王夫之：《楚辭通釋》，臺北：里仁書局，1981年。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001年。
- 〔清〕徐元誥；王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。

- 〔清〕王慎之：《韓非子集解》，北京：中華書局，2003年重印版。
- 文懷沙主編，陝西震旦漢唐研究院編纂：《孔子家語》，西安：陝西人民出版社，2007年，《四部文明》。
- 費振剛、仇仲謙、劉南平校注：《全漢賦校注（上）》，廣州市：廣東教育出版社，2005年。
- 黃靈庚主編：《楚辭文獻叢刊（第47冊）》，北京：國家圖書出版社，2014年。
- （二）近人論著
- 干學平、黃春興：《經濟學原理》，臺北：麥格羅·希爾出版集團，2007年。
- 王仁祥：《先秦兩漢的隱逸》，臺北：臺大出版委員會，1995年。
- 王健文：《奉天承運：古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995年。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺灣大學出版社，2004年。
- 田耕滋：〈〈離騷〉「內美」與屈原的美學思想〉，《雲夢學刊》第26卷第1期，2005年1月，頁37-40。
- 田耕滋：《屈原與儒、道文化論辯》，北京：中國社會科學出版社，2011年。
- 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2001年。
- 佐藤將之：〈戰國時期「忠」與「忠信」概念之展開：以「擬似血緣」、「對鬼神的『孝』」以及「潛在君德」為思想特點〉，《東亞觀念史集刊》第11期，2016年12月，頁97-135。
- 佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 何錫光：〈王逸評屈原「同姓無相去之義」的歷史文化解讀〉，《重慶三峽學院學報》，2013年第1期，頁55-61。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。
- 余英時：《中國知識階層史論》，臺北：聯經出版社，1989年。
- 余桂霖：《當代正義理論》，臺北：秀威資訊，2010年。
- 吳福助：《楚辭註釋（上）》，臺北：里仁書局，2007年。
- 吳廣平：《白話楚辭》，長沙：嶽麓書社，1996年。
- 李新霖：《從左傳論春秋時代之政治倫理》，臺北：文津出版社，1991年。
- 李澤厚、劉綱紀：《中國美學史》，臺北：里仁書局，1986年。
- 林素娟：〈以詩詮禮——先秦禮儀中《詩》所開顯的感通、達類與修身、倫理實踐〉，《清華學報》新45卷第4期，2015年12月，頁519-558。
- 金開誠、董洪利、高路明：《屈原集校注》，北京：中華出版，1996年。

- 姜亮夫：《楚辭今繹講錄》，收入《姜亮夫全集》，昆明：雲南人民出版社，2002年。
- 姜亮夫：《楚辭通故（二）》，昆明：雲南人民出版社，1999年。
- 徐文武：《楚國思想與學術研究》，武漢：湖北教育出版社，2012年。
- 晁福林：《天命與彝倫：先秦社會思想探研》，北京：北京師範大學，2012年。
- 涂又光：《楚國哲學史（第二版）》，武漢：華中科技大學出版社，2014年。
- 勒內·吉拉爾（Rene Girard）著，馮壽農譯：《替罪羊》，臺北：臉譜出版社，2004年。
- 崔富章編：《楚辭集校集釋》，武漢：湖北人民出版社，2003年。
- 張淑香：〈抒情自我的原型——屈原與〈離騷〉〉，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》，臺北：臺灣大學中文系，2001年。
- 張壽平：《九歌研究》，臺北：廣文書局，1988年。
- 梁啟超：《飲冰室合集》，北京：中華書局，2017年。
- 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年。
- 莊正沅：《兩漢復仇禮俗中的倫理、公義與政經議題》，臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2014年。
- 許瑞哲：《屈原的儒道思想研究》，臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2015年。
- 陳怡良：〈〈橘頌〉的傳承與突破——兼論屈原創作〈橘頌〉之原因與勝處〉，《雲夢學刊》第33卷第1期，2012年1月。
- 陳怡良：〈屈原的審美素養及其〈離騷〉的藝術美〉，收入《「蘇雪林及其同代作家國際學術研討會」會議論文集》，臺南：國立成功大學，2014年。
- 陳怡良：《屈原文學論集》，臺北：文津出版社，1969年。
- 黃永武：〈詠物詩的評價標準〉，《詩與美》，臺北：洪範書店，1984年12月初版，頁177-178。
- 楊儒賓：〈巫風籠罩下的性命之學——屈原作品的思想史意義〉，中興大學古典文學研究會編：《第四屆通俗文學與雅正文學全國學術研討會議論文集》，臺中：國立中興大學中文學系，2003年。
- 楊儒賓：〈屈原為什麼抒情〉，《臺大中文學報》，第40期，2013年3月，頁101-144。
- 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson），周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版社，2006年。
- 廖明春：〈郭店楚簡著作考〉，《孔子研究》1998年第3期。
- 瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas）著，黃劍波、盧忱、柳博斌譯：《潔淨與危險》，北京：民族出版社，2008年。
- 維克多·特納（Victor Turner）：《象徵之林——恩登布人儀式散論》，北京：商務

- 印書館，2012年。
- 劉永濟：《屈賦通箋》，臺北：鼎文書局，1974年。
- 劉釗：《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民，2005年。
- 劉澤華：《士人與社會》，天津：天津人民出版社，1992年。
- 蔡守湘主編：《歷代詩話論詩經楚辭》，武漢：武漢出版社，1991年6月第1版。
- 蔡瑜編：《迴向自然的詩學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
- 蔣天樞：《楚辭校釋》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 魯瑞菁：《諷諫抒情與神話儀式：楚辭文心論》，臺北：里仁書局，2002年。
- 戴志鈞：〈關於屈賦中伍子胥的問題〉，《讀騷十論》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1986年。
- 顏崑陽：〈《文心雕龍》「比興」觀念析論〉，《中大人文學報》，第12期，1994年6月，頁31-55。
- 羅志仲：〈「死孝」觀念的演變及其意義〉，《文與哲》第11期，2007年12月，頁143-162。
- 羅爾斯（John Rawls）著，李少軍、杜麗燕、張虹譯：《正義論》，臺北：桂冠出版社，2003年。
- 龐樸：〈「仁」字臆斷——從出土文獻看人字古文仁愛思想〉，《郭店楚簡與早期儒學》，臺北：臺灣古籍出版社，2002年。