

〈悲回風〉之擬作

——論〈遠遊〉寫作時間及作者身分

王欣慧

摘要

有關〈遠遊〉的作者及寫作時間問題，歷來看法紛紜，它與屈原的關係，由於缺乏直接證據，始終是一樁歷史懸案。因此，本文擬在前行研究的基礎上，採取不同於現當代學者以屈原曾出使齊國或以楚地出土文獻為證，去推敲屈原是否因接觸過道家、黃老學說進而寫下〈遠遊〉的研究進路，而是嘗試透過文本內證法，首先比對《楚辭》中署名為屈原，且內容涉及登天主題的篇章，考察其登天方式的異同；再進一步探討，屈原是否有可能同時採取巫儀升天與鍊氣輕舉的兩種截然不同方式登天；最後則是就〈遠遊〉的飛行路線，推論出〈遠遊〉的作者極有可能是劉安。

關鍵詞：〈遠遊〉、〈悲回風〉、劉安

* 王欣慧現職為輔仁大學中國文學系副教授。

一、前言

關於〈遠遊〉的作者及寫作時間問題，明清以前大抵祖述王逸（?-?）、朱熹（1130-1200）之說，以為「〈遠遊〉者，屈原之所作」，「屈原履方直之行，不容於世」，「章皇山澤，無所告訴，乃深惟元一，修執恬漠」；¹「屈原既放，悲歎之餘」，「思欲制煉形魂，排空御氣，浮游八極，後天而終」。²即〈遠遊〉的作者是屈原，寫作時間點則是在屈原遭放逐之後。首先對上述說法提出異議的是明代汪瑗（?-1566），主要就〈遠遊〉的寫作時間點提出不同看法，認為〈遠遊〉大旨，「蓋悲末世惡陋之俗，而欲遠遊以遁去」，「未必遭讒以後之所作者」，乃屈原「平日所作」；³之後，王夫之（1619-1692）也提出〈遠遊〉與〈卜居〉、〈漁父〉，皆懷王時作。⁴只不過這樣的主張並未引起太多討論，直到近代陳子展（1898-1990）才又提出「〈遠遊〉當作于作者初見疏絀而至放流的時期」，⁵但也只是聊備一說，而沒有引發太多關注。反倒是作者問題，令學界論爭不休。不過〈遠遊〉的「作者問題」與「寫作時間」實有缺一不可的關連性，並且還有著相互證成的關係，缺少任何一面的討論都可能顧此失彼，產生寫作時間誤植，或作品歸屬不當的閃失。因此，本文嘗試對屈騷中的相關作品進行交叉比對，尤其是〈離騷〉與〈悲回風〉，從而提出同時能夠滿足兩方面條件的觀點，同時揭示〈遠遊〉作者在創作上，以擬〈悲回風〉為主，〈離騷〉為次的通篇擬作現象，進而釐析誰是作者的問題。

二、舊說回顧及研究進路

最早對〈遠遊〉作者產生質疑的是清代胡濬源（1748-1824），他在《楚辭新注求確·凡例》中指出：

屈子一書，雖及周流四荒，乘雲上天，皆設想寓言，並無一句說神仙事。

¹ [宋]洪興祖：《楚辭補注》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁245。

² [宋]朱熹：《宋端平本楚辭集注》第2冊（北京：國家圖書館出版社，2017年），頁1。

³ [明]汪瑗：《楚辭集解》（上海：上海古籍出版社，2017年），頁388。

⁴ [清]王夫之：《楚辭通釋》（臺北：廣文書局，1963年），頁101。

⁵ 陳子展：《楚辭直解》（上海：復旦大學出版社，1996年），頁642。

雖〈天問〉博引荒唐，亦不少及之。「白霓嬰茀」，後人雖援《列仙傳》以注，于本文實不明確。何〈遠遊〉一篇，雜引王喬、赤松且及秦始皇時方士韓眾，則明係漢人所作。⁶

又於校釋〈遠遊〉時說：

〈遠遊〉一篇，猶是〈離騷〉後半篇意而文氣不及〈離騷〉深厚真實，疑漢人所擬。……此篇若以賦遊仙，則深洞元旨，後世談脩煉家言斷無能出其右者。若道屈子心似反達懷憂解憤釋矣，朱子病其直。非惟直也，病乃太認真。蓋〈離騷〉之遠逝，本非真心，不過無聊之極想，而茲篇太認真，轉成閒情逸致耳。⁷

胡氏以為〈遠遊〉以賦遊仙、談修煉為主，和〈離騷〉不過是懷憂解憤的無聊極想不同；再加上〈遠遊〉文中提到的韓眾，乃秦始皇時期的方士，因此主張〈遠遊〉為漢人所作。之後，吳汝綸（1840-1903）〈古文辭類纂評點〉進一步就〈遠遊〉中的神仙修煉之說提出看法：

若夫神仙修煉之說、服丹度世之指，起于燕齊方士，而盛于漢武之代。屈子何由預聞之？雖《莊子》所載廣成告黃帝之言，吾亦以為後人屏入也。⁸

吳氏以為神仙修煉之說起於燕齊方士，盛行於漢武之時，屈原不可能預先聞之，因此主張：「此篇殆後人仿〈大人賦〉托為之，其文體格平緩，不類屈子。世乃謂相如襲此為之，非也。」⁹從此以後，〈遠遊〉作者何人的疑惑、〈遠遊〉與〈大人賦〉誰抄誰的問題，爭辯不斷。廖平（1852-1932）、郭沫若（1892-1978）、陸侃如（1903-1978）、游國恩（1899-1978）都認為〈遠遊〉非屈原所作（游國恩晚年觀點有所改變）；¹⁰姜亮夫（1902-1995）、¹¹陳子展（1898-1990）¹²則堅決認為〈遠遊〉為屈原所作，姜昆武（1944-）更從思想、文風、語法、音韻等方面具體地列出一些事實，以證明〈遠遊〉

⁶ [清]胡濬源：《楚辭新注求確》，收於杜柏松主編：《楚辭彙編》第6冊（臺北：新文豐出版社，1986年），頁10。

⁷ 同上註，頁319-320。

⁸ [清]吳汝綸：《古文辭類纂評點》，收於徐樹錚：《諸家評點古文辭類纂》第5冊（北京：國家圖書館出版社，2012年），頁169。

⁹ [清]吳汝綸：《古文辭類纂評點》，頁169。

¹⁰ 游國恩：《屈賦考源》，《游國恩學術論文集》（北京：中華書局，1989年），頁4。

¹¹ 姜亮夫：《屈原賦校注》（臺北：華正書局，1974年），頁591-523。

¹² 陳子展：《楚辭直解》，頁650-653。

的作者必定是屈原。¹³然而，即使如此，〈遠遊〉的作者問題在本世紀仍然是楚辭學界角力的焦點。¹⁴

事實上，這個問題的最大爭議點就在於〈遠遊〉前半部呈現出王逸所謂的「深惟元一，修執恬漠」的道家修煉工夫；其次則是〈遠遊〉後半部周流天地的路線及目的地不同於〈離騷〉以崑崙山為終點的宇宙柱型，而是由東而西而南而北的亞型（大十字型），¹⁵且於四方巡遊完畢後，更上一層，直與泰初為鄰。

關於前者，馮友蘭（1895-1990）早在 60 年代就已經指出〈遠遊〉和當時在齊國流行的黃老之學的關係，尤其是〈遠遊〉中有不少文句和《管子》的〈內業〉、〈心術下〉、〈白心〉等篇有關「道」或的「精氣」的說法一致；¹⁶湯炳正（1910-1998）也持同樣看法，以為〈遠遊〉與〈內業〉觀點多相似，殆因屈原幾次使齊，正值稷下講學風氣大盛之時，再加上當時習黃老之術者不乏楚人，如環淵、鶡冠子，因此〈遠遊〉中涉及精氣與修養，其來有自。¹⁷但兩人也同時強調〈遠遊〉和〈內業〉、甚至和《莊子》還是有不同之處的，例如〈內業〉只談遍知天下，窮於四海，而不談飛升、登仙的化去之方；〈遠遊〉所說的，是靠聚集精氣，使神能夠上升，《莊子》一派所說的，是否定知識，得到一個心理上的混沌狀態。¹⁸

至於後者，楊儒賓指出〈遠遊〉將崑崙山收到整體宇宙的一個區域，是由於戰國中晚期時，「宇宙是一整體」甚至「宇宙是否有本體」已被視為重要的思考主題，再加上「意識」的探究在儒道諸子中已達到極透徹的境地，因此〈遠遊〉是神祕的內在意識之旅，可視為早期內丹學的修煉典籍；¹⁹魯瑞菁也說〈遠遊〉是一種精神性航程，是立基於戰國時期人們對宇宙、天文、地理等界域、環境的認知背景上，運用原始神話（四方神），進入一個由自我無意識幻想所構造出的曼荼羅圖式中，藉著精神性的巡禮、遨遊，

¹³ 姜亮夫：《楚辭學論文集》（上海：上海古籍出版社，1984年），頁507-544。

¹⁴ 吳曉雲：〈本世紀〈遠遊〉作者爭論之眾說——〈遠遊〉作者問題研究述評之一〉，《雲夢學刊》第42卷第2期（2021年3月），頁58-66。

¹⁵ 魯瑞菁〈論遠遊的宇宙空間圖像〉一文指出，屈賦中最常出現的遠遊模式，可分為兩種類型：一是昆侖型，又可以稱作縱線型、宇宙柱型，以〈離騷〉為代表；一是亞型，又可以稱作四方型、大十字型、曼荼羅型等，以〈遠遊〉為代表。見氏著：《諷諫抒情與神話儀式——楚辭文心論》（臺北：里仁書局，2002年），頁349-350。

¹⁶ 馮友蘭：《中國哲學史新編（第二冊）》（北京：人民出版社，1983年），頁241-247。

¹⁷ 湯炳正：《楚辭類稿》（臺北：貫雅文化，1991年），頁388-390。

¹⁸ 湯炳正：《楚辭類稿》，頁389；馮友蘭，《中國哲學史新編（第二冊）》，頁247。

¹⁹ 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——文學與宗教全國學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版公司，2003年），頁248-249。

以解放自己痛苦掙扎的心靈。²⁰兩人都是在肯定〈遠遊〉作者是屈原的前提下，試圖解釋〈離騷〉（崑崙山為中心）與〈遠遊〉（宇宙為中心）的旨趣差異，並將〈遠遊〉的四方巡行歸納為修煉後的意識活動。

不難看出，現當代學者為了證成〈遠遊〉的作者是屈原，以及解釋〈遠遊〉的旨趣之所以不同於屈原其他作品，可說是孜孜矻矻，不遺餘力。確實，在沒有直接證據證明〈遠遊〉的作者不是屈原，卻有多方研究顯示屈原有機會汲取道家 and 稷下學派修煉工夫的情況下，〈遠遊〉的著作權理當仍屬於屈原。然而，令筆者好奇的是，若屈原曾經受到莊子工夫論 or 稷下精氣說的影響，相關的修煉之術何以只出現在〈遠遊〉一篇？此外，〈遠遊〉作者若為屈原，他已成功地以鍊氣法門「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，可以說是徹底超越了有形塵世，得到了心靈解脫，何以最終仍然選擇「葬乎江魚腹中」？如果說，「人窮反本」（登天）是〈離騷〉要旨所在，甚至是屈原一生所求，如〈涉江〉：「登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光。」〈悲回風〉：「上高巖之峭岸兮，處雌蜺之標顛。」²¹

「據青冥而攬虹兮，遂儻忽而捫天」，那麼〈遠遊〉中，屈原明明已令帝閭開啟天門，並「集重陽入帝宮兮，造旬始而觀清都」，何以還要經營四方、周流六漠，甚至一躍而上，進入無天無地、無見無聞的混沌境界？再者，〈遠遊〉文本雖然分為前、後兩章，前章講輕舉的修煉門徑，後章講遠遊的飛行路線，看似結構嚴整，但實際上屈原的修煉之方，不僅有精氣說的服氣、虛靜，也有巫俗傳統的服飾、服食；所出現的人物，不只有仙家人物，也有神話人物；巡遊四方時，除了四帝、四神，也有天文星象。也就是說，內容包羅萬象，這與屈原的其他作品截然不同！是以，〈遠遊〉的作者究竟是誰？實有可再討論的空間。

蔣驥曾說：「（〈遠遊〉）章首四語，乃作文之旨。原自以悲感無聊，故發憤欲遠遊以自廣。然非輕舉，不能遠遊；而質非仙聖，不能輕舉。」²²是以飛升上征，以及如何飛升上征是遠遊樞紐所在。故本文擬在前行研究的基礎上，採取不同於現當代學者以屈原曾出使齊國或以楚地出土文獻為證，去推敲屈原是否因接觸過道家、黃老學說進而寫下〈遠遊〉的研究進路，而是透過梳理屈騷中涉及飛升上征的篇章，勾勒出一個升天遠遊模組，再以此比對〈遠遊〉，進而釐析作者及寫作時間的問題，期能對這樁歷史懸案略盡棉薄之力。同時在比對屈騷文本的過程中，對於〈遠遊〉的創作生成，竟有出乎意料的發現，這也是治學的一大樂事！

²⁰ 魯瑞著：〈論遠遊的宇宙空間圖像〉，頁 376-377。

²¹ 凡本文所引屈原作品原典，皆出自〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》，不另行加註。

²² 〔清〕蔣驥：《山帶閣註楚辭》（臺北：長安出版社，1991年），頁 145。

三、〈遠遊〉乃〈悲回風〉之擬作

(一) 巫儀登天與鍊氣輕舉之差異

現今《楚辭》篇章中，作者署名為屈原，且內容涉及飛升登天者，除〈遠遊〉外，尚有〈離騷〉、〈惜誦〉、〈涉江〉及〈悲回風〉。〈遠遊〉開篇即言遭時迫阨，鬱結無所告訴，而思輕舉遠遊，這與〈離騷〉：「何離心之可同兮？吾將遠逝以自疏」、〈惜誦〉：「矯茲媚以私處兮，願曾思而遠身」、〈涉江〉：「世溷濁而莫余知兮，吾方高馳而不顧」、〈悲回風〉：「寧溘死而流亡兮，不忍為此之常愁」，似乎有著相同的基調，都是有感於現實環境的污穢，人之心不與吾心同，進而想要離俗升天、曾舉遠逝。因此，若就上征的動機來說，五篇作品一致，然而，若就上征的形式來看，恐不盡相同。細考之，〈離騷〉、〈惜誦〉、〈涉江〉為一組，主人翁的高馳，都是以巫俗傳統為其基底；〈悲回風〉、〈遠遊〉為另一組，主人翁的飛升，都是透過端操鍊氣。

〈離騷〉中屈原第一次上征時，先向女媧請教，再向重華陳詞，無論是女媧或重華多沾有巫的氣息；²³第二次西征時，先是命靈氛占卜，後是向巫咸祭禱，²⁴明顯是一種巫俗儀式；甚至，〈離騷〉全文都可視為一場巫祭。藤野岩友就指出，〈離騷〉第一段的自序之詞起源於祝神詞；²⁵過常寶也以為〈離騷〉乃迎神祭歌，²⁶都點出了〈離騷〉的巫俗性質。〈惜誦〉一開篇就召喚各界神靈聽訟，斷其是非曲直，所謂：「令五帝以枳中兮，戒六神與嚮服。俾山川以備御兮，命咎繇使聽直。」中間又述及：「昔余夢登天兮，魂中道而無杭。吾使厲神占之兮，曰：『有志極而無旁。』……欲釋階而登天兮，猶有囊之態也。」眾神聽直、厲神占詞、魂一航與階（乘御物）一登天，也是充滿了巫俗色彩。〈涉江〉則是「帶長鋏之陸離兮，冠切雲之崔嵬，被明月兮珮寶璐」，穿著「奇服」，從而與「重華遊兮瑤之圃」，這些衣飾之物，也具有巫術性功能，帶有原始宗教的神秘性。²⁷由此可知，屈原於〈離騷〉等文本中的登天升遊，多是憑藉著巫俗象徵與場合，也就是需要特殊的外力協助，有所「因」、有所「託」，才能登升。楊儒賓就曾說過，〈離騷〉透過「象徵儀式所以可以通神明，主要是在那種獨特而神聖的氣

²³ 楊儒賓：〈巫風籠罩下的性命之學——屈原作品的思想史意義〉，頁 230。

²⁴ 馬世年：〈〈離騷〉中的卜筮與祭禱——靈氛占斷與巫咸夕降之關係新論〉，《甘肅社會科學》第 2 期（2006 年 3 月），頁 59-62。

²⁵ 藤野岩友著、韓基國譯：《巫系文學論》（重慶：重慶出版社，2005 年），頁 60-64。

²⁶ 過常寶：《楚辭與原始宗教》（北京：東方出版社，1997 年），頁 91-149。

²⁷ 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〉，《古典文學》第 3 期（1981 年 12 月），頁 87。

氛中」，不過，「經由象徵、儀式，來改變原有的世界觀，需要選擇某特定的時辰、特定的地點，通常還需要有特定的媒介」，這種溝通此界與彼界的方式，可說是他律的。²⁸以〈離騷〉而言，屈原之所以能南征、上征、西征，是通過類似靈媒的女媧、負責占卜的靈氛，以及盛大的降神活動——「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」，才得以進行，而這些特殊的人、事、排場，在屈原的時代，恐非具有一定身分地位的人是不易取得的；同時，屈原之所以能夠藉由這些獨特而神聖的儀式高飛，又與他天生俱來的內美，以及自幼所好的修能（奇服）相關。以上種種，都和〈遠遊〉主人翁希望能輕舉遠遊，卻礙於「質菲薄而無因」，慨歎「焉託乘而上浮」不同。也就是說，〈遠遊〉的作者在一開始便已經表明，但憑自身質性無法浮遊於天，只能「內惟省以端操兮，求正氣之所由。漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得」。在個人身體條件限制下，透過不假外力、反求諸己、隨時可行的「鍊氣」方式，達到遐舉的目的。

由此可知〈離騷〉、〈遠遊〉揭示出兩種完全不同的登天方式，前者藉由巫儀，後者透過鍊氣；前者是他律的，後者是自修的。此外，登升者本身條件，前者是內美宜修，後者是質性鄙陋，二篇文本的內在理路顯然不同。如果說作者同為屈原，則有二個問題必須再考慮，一是〈遠遊〉的質菲薄，與〈離騷〉、〈九章〉諸篇的既有內美不類，姜亮夫以為原因在於〈離騷〉就人世立言，〈遠遊〉就仙聖為言，²⁹實則不然。〈離騷〉自陳內美是為祝詞，希求神靈公正審判，冀得上征；〈遠遊〉自言菲薄是為嘆詞，因其無所因託，不得輕舉。亦即登天升遐，同為兩者希冀，但敘說口吻及所述特質明顯有別，作者很難視為同一人。二是巫儀升天需有特殊媒介，非一般身分可以輕易取得；鍊氣輕舉則可單憑自身修習，人人皆有機會登遐，那麼屈原是否有可能同時採取這兩種截然不同的登天方式？這便涉及上述登天篇章寫作時地的問題。

（二）〈遠遊〉作於屈原遷流江南之舊說

承上節，有關〈離騷〉的寫作時間，最早見於《史記·屈原賈生列傳》，所謂：「王怒而疏屈平」，「屈平疾王聽之不聰」，「故憂愁幽思而作〈離騷〉」，³⁰班固、王逸、³¹朱熹均承此說，³²認為〈離騷〉乃作於屈原被讒見疏之時。然而，《史記·屈原賈生列傳》又說：

²⁸ 楊儒賓：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想型態〉，《國立編譯館館刊》，第22卷第1期（1993年6月），頁40。

²⁹ 姜亮夫：《屈原賦校注》，頁524。

³⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1997年），頁2482。

³¹ 〔漢〕班固〈離騷贊序〉云：「屈原初事懷王，甚見信任。同列上官大夫妒害其寵，讒之

長子頃襄王立，以其弟子蘭為令尹。楚人既咎子蘭以勸懷王入秦而不反也。屈平既嫉之，雖放流，睠顧楚國，系心懷王，不忘欲反，冀幸君之一悟，俗之一改也。其存君興國而欲反覆之，一篇之中三致志焉。然終無可奈何，故不可以反，卒以此見懷王之終不悟也。³³

由於這樣的記載，再加上《史記·太史公自序》說：「屈原放逐，著〈離騷〉」，³⁴太史公〈報任安書〉也說：「屈原放逐，乃賦〈離騷〉」，³⁵因此，關於〈離騷〉的寫作時間，又多出了另一種說法，即作於屈原被放逐之後，劉向《新序·節士》就說：

屈原為楚東使於齊，以結強黨。秦國患之，使張儀之楚，貨楚貴臣上官大夫、靳尚之屬，上及令引子蘭、司馬子椒，內賂夫人鄭袖，共譖屈原。屈原遂放於外，乃作〈離騷〉。³⁶

這兩種說法最大的差別就在於，「見疏」，仍然在朝，只是不復在（左徒）位；「放逐」，則是離開郢都，遷徙在外。因此，〈離騷〉的寫作時地，也成為後世爭訟的焦點之一。清代王夫之採取後說，並認為〈離騷〉是屈原見疏後自退於漢北所作，³⁷近代學者如陳子展、³⁸游國恩等人主張作於頃襄王時被放江南之後，³⁹姜亮夫則以為當始作於屈原自懷王 19 年自齊使歸，而成於懷王入秦之後，⁴⁰或如常森主張作於頃襄王初年、懷王客死之後。⁴¹以上說法，各有理據，然若依筆者前文所述，舉行巫俗儀式需有特殊場合，

王，王怒而疏屈原。屈原以忠信見疑，憂愁幽思而作〈離騷〉。……懷王終不覺寤，信反間之說，西朝於秦。秦人拘之，客死不還。」王逸〈離騷經章句序〉言：「同列大夫上官、靳尚妒害其能，共譖毀之。王乃疏屈原。屈原執履忠貞而被讒邪，憂心煩亂，不知所訴，乃作〈離騷經〉。……是時，秦昭王使張儀譎詐懷王，令絕齊交；又使誘楚，請與俱會武關。」見〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》，頁 74、2。

³² 〔宋〕朱熹〈離騷經序〉言：「同列尚官大夫及用事臣靳尚妬害其能，共譖毀之，王疏屈原，屈原被讒，憂心煩亂，不知所愬，乃作〈離騷〉。」氏著：《宋端平本楚辭集注》第 1 冊，頁 9-10。

³³ 〔漢〕司馬遷：《史記》，頁 2484-2485。

³⁴ 同上註，頁 3300。

³⁵ 〔漢〕班固：《漢書·司馬遷傳》（北京：中華書局，1997 年），頁 2735。

³⁶ 〔漢〕劉向：《新序》（北京：中華書局，2014 年），頁 304。

³⁷ 〔清〕王夫之〈離騷經序〉言：「是篇之作，在懷王之世。原雖被讒見疏，而猶未竄斥。原引身自退於漢北，避群小之慍，以觀時待變。」氏著：《楚辭通釋》，頁 1。

³⁸ 陳子展：《楚辭直解》，頁 411-426。

³⁹ 游國恩：《楚辭概論》（臺北：臺灣商務印書館，1999 年），頁 76-78。

⁴⁰ 姜亮夫：《屈原賦校注》，頁 19。

⁴¹ 常森：《屈原及楚辭學論考》（北京：北京大學出版社，2016 年），頁 58-73。

應非流徙在外時所能擁有，且女嬃、靈氛依王逸所言皆實有其人，非設辭假託，是以〈離騷〉的寫作時地，當以《史記·屈原賈生列傳》所言為是，此時屈原仍然在朝，只是被疏遠而已。

〈惜誦〉乃屈原作品中，除〈離騷〉之外，最具巫儀性的篇章，從起初的向眾神陳詞，到最後「檣木蘭以矯蕙兮，鑿申椒以為糧。播江離與滋菊兮，願春日以為糗芳。恐情質之不信兮，故重著以自明。矯茲媚以私處兮，願曾思而遠身」的登天告白，儀式性具足。至於它的寫作時地，王逸以為作於屈原放於江南之野，⁴²朱熹則以為作於屈原初放之際，⁴³爾後學者則多主張作於屈原見疏未放之前，如汪瑗：「此篇作於讒人交構，楚王造怒之際，故多危懼之詞。然尚未遭放逐也，故末二章又有隱遁遠去之志。」⁴⁴林雲銘：「乃懷王見疏之後，又進言得罪，然亦未放。」⁴⁵蔣驥也同意林雲銘所言，主張作於屈原未放之前；⁴⁶王夫之雖然認為「此章作於頃襄之世，遷竄江南之後」，但「所述者乃未遷以前，屏居漢北之情事」；⁴⁷今人也多認為當作於懷王既疏之後，未放之前，如陳子展、⁴⁸游國恩，⁴⁹唯湯炳正以為作於頃襄王元年遭讒之後，被流放而猶未啟行之前。⁵⁰可見古今多數學者以為，無論〈惜誦〉作於懷王或頃襄王時期，基本上屈原仍未離開郢都。由此，亦可間接證明，巫俗祭儀的通神方式，因需要特定的媒介支撐，當屈原失去了朝廷職務，便再也無法擁有巫俗集團的支援，故同樣作於見疏未放之前的〈惜誦〉與〈離騷〉，其登天的形式也因此相同。

至於古今學者皆以為作於屈原流放江南時期的〈涉江〉，文中雖提及好奇服、駕青虯、驂白螭、偕重華、遊瑤圃、登崑崙等巫俗與神話名詞，但從「余幼好此奇服兮，年既老而不衰」等句子看來，應是晚年所作，僅止於過往事件的陳述或追憶，看不出有任何儀式活動的痕跡；再加上「世溷濁而莫余知兮，吾方高馳而不顧。駕青虯兮驂白螭，吾與重華遊兮瑤之圃。登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光」等八句與下文「哀南夷之莫吾知兮」以至篇末，文意不相連貫，聞一多以為當是〈惜誦〉之文，

⁴² [漢]王逸：〈九章序〉，收於[宋]洪興祖：《楚辭補注》，頁172。

⁴³ [宋]朱熹：《楚辭辨證·九章》，收於《宋端平本楚辭集注》第2冊，頁187。

⁴⁴ [明]汪瑗：《楚辭集解》，頁243。

⁴⁵ [清]林雲銘：〈九章總論〉，《楚辭燈》（上海：上海古籍出版社，2019年），頁62。

⁴⁶ [清]蔣驥：〈楚辭餘論卷下〉，《山帶閣註楚辭》，頁217。

⁴⁷ [清]王夫之：《楚辭通釋》，頁70。

⁴⁸ 陳子展：《楚辭直解》，頁550-551。

⁴⁹ 游國恩：《楚辭概論》，頁116-118。

⁵⁰ 關於〈九章〉的寫作時地，自漢以來，學界結論各異，其中〈惜誦〉一篇，大多認為是楚懷王時被讒見疏之作，湯炳正則以為作於頃襄王時期，遭流放而未啟程之前，見氏著：《與日月爭光可也——湯炳正論〈楚辭〉》（北京：三聯書店，2018年），頁63-69。

遙寫誤入於此，當移置〈惜誦〉篇末亂詞，⁵¹可證屈原流徙期間，是無法依憑巫儀通神登天。爰此，〈遠遊〉的寫作時間點當不會是汪瑗所謂的蓋平日所作，或王夫之、陳子展認為的初見疏紕之作，因〈遠遊〉篇旨，誠如朱熹所言，以陋世俗之卑狹起興，透過「制鍊形魂，排空御氣，浮游八極，後天而終」，既已經由自修鍊氣以盡反覆無窮之世變，又何需再藉巫儀登天？且若〈遠遊〉作於懷王時期，則屈原早已練就輕舉之術，神遊於四方六漠，上下至列缺大壑，甚至是回到無視、無聽、無為的宇宙初始狀態，何以〈九章〉中仍一再出現以彭咸為儀，思彭咸之故，忽乎吾將行的悲憤獨白？尤其，被視為屈原生命最後階段的作品之一〈悲回風〉，猶以崑崙為依歸，那麼〈遠遊〉豈不只是屈原早期生命中曇花一現？因此，蔣驥就認為〈遠遊〉是作於屈原遷流江南時期：

《列仙傳》謂王子喬遊伊洛間，浮丘公接上嵩山，後見於緱氏山。而《廬州巢縣志》又云，金庭山在縣西南九十里，一名紫微，王子喬於此採藥得道，唐天寶中，敕名王喬山。按巢縣即古南巢，似與此文相應。補註辨為南方鳳鳥之巢，直臆說耳。又按巢縣在古陵陽正北，相去數百里而近，今觀順凱風而至南巢之語，則〈遠遊〉之作，豈在遷放陵陽之日與。⁵²

蔣氏不僅指出〈遠遊〉是屈原流放江南期間所作，甚至明確指出當是流放陵陽之時，因《廬州巢縣志》中有記載王子喬曾於此地採藥，又說南巢即在古陵陽正北，〈哀郢〉有言：「當陵陽之焉至兮，淼南渡之焉如？」所以〈遠遊〉作者若是屈原，極有可能就是在屈原流徙陵陽時所作。加上陵陽一地，據《列仙傳》記載，曾有仙人在此修行：

陵陽子明者，銓鄉人也，好釣魚於旋谿。釣得白龍，子明懼，解鈎，拜而放之。後得白魚，腹中有書，教子明服食之法。子明遂上黃山，采五石脂，沸水而服之。三年，龍來迎去，止陵陽山上百餘年。⁵³

可知漢代已有陵陽子明於陵陽山服食升仙的傳說。且王逸在注解〈遠遊〉中「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」的鍊氣之法時，也引用了《陵陽子明經》：

⁵¹ 聞一多：《楚辭校補》，《古典新義》（臺北：九思出版社，1978年），頁419-421。

⁵² [清]蔣驥：《楚辭餘論卷下》，頁232。

⁵³ 王叔岷：《列仙傳校箋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年），頁158。

《陵陽子明經》言：春食朝霞。朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰。淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣。沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽，南方日中氣也。并天地玄黃之氣，是為六氣也。⁵⁴

由此看來，古陵陽不僅有王子喬得道傳說，也有陵陽子明成仙傳說，屈原在此鍊氣以求遐舉遠遊的可能性非常高。也就是說，屈原遭致放逐後，因失去巫俗集團的外力配合，轉而經由仙家鍊氣的方式，但憑自身修煉，得以成功遐遊，因此，〈遠遊〉不僅是屈原所作，且作於流放江南期間。然而真是如此嗎？我們或許可以透過〈悲回風〉一文尋求解答。

（三）從篇章結構與敘述內容研判

前文曾提及署名屈原的作品中，內容與登天相關者除〈遠遊〉外，尚有〈離騷〉、〈惜誦〉、〈涉江〉及〈悲回風〉。〈遠遊〉以元氣始萌、天地未分之前的泰初為上征終點，〈離騷〉等篇章則以帝之下都、群巫所從上下的崑崙為遠遊鵠的。崑崙山，不僅是溝通天地的宇宙柱，也是日月所出、日月所入的聖域，⁵⁵在這個神聖的中心點行使祭儀，可以獲致神（天帝）的恩賜，可以準備上升到天帝的居所，所以崑崙山並不是天，只是通天之柱，但是象徵不死、永生，是創造、原始生命力的起源，⁵⁶即〈涉江〉中所說的「登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光」。而要能抵達這樣的聖域，〈離騷〉、〈惜誦〉、〈涉江〉中清楚揭示，必須藉由服食香草、復返初服、卜筮祭禱等巫俗活動，這與道家透過恬淡虛靜的修養功夫，以期回到生命的本質——無有無名的狀態不同。

至於〈悲回風〉一文，它的作者及寫作時間點，歷來也有所爭議，但都不否認是作於頃襄王時期或之後。主張作者為屈原者，甚至認為是屈原自沉時的永訣之辭，如朱熹、王夫之；⁵⁷主張作者非屈原者，則認為作者有可能是離屈原時代不遠的唐勒、景差、宋玉，甚至是西漢揚雄。⁵⁸此處暫且不論作者問題，單就寫作時間點而言，古今毫無疑義地一致主張是作於頃襄王 3 年以後，若然，則〈悲回風〉有趣的地方就在於，作者心之所嚮的

⁵⁴ [宋]洪興祖：《楚辭補注》，頁 251。

⁵⁵ 高莉芬：〈垂直與水平：漢代畫像石中的神山圖像〉，《興大中文學報》第 23 期（增刊）（2008 年 11 月），頁 131-144。

⁵⁶ 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〉，頁 77。

⁵⁷ [宋]朱熹：《宋端平本楚辭集注》第 1 冊，頁 139；[清]王夫之：《楚辭通釋》，頁 65。

⁵⁸ 趙遠夫：〈再論〈惜往日〉〈悲回風〉的作者問題〉，《文獻》2009 年第 3 期，頁 7-16；張樹國：〈揚雄〈畔牢愁〉與《九章·悲回風》的「附益」問題〉，《文學遺產》2017 年第 1 期，頁 27-38。

地點也是彭咸之居、崑崙之墟，但卻與〈離騷〉、〈惜誦〉不同，它不是憑藉巫儀，而是透過類似〈遠遊〉的鍊氣工夫，以道家虛己靜默的方式凌大波、乘流風而上高巖、處標顛！面對這一有趣的現象，我們若先假定作者是屈原，則完全呼應了本文前面所論述的，屈原流徙期間因失去巫俗集團支援，故無法以巫祭儀式登天，因而採取寂然靜默的自我調息工夫，但此一方式是否能夠成功升天？我們先看一下〈悲回風〉中描述上升至崑崙前作者所處環境及身心狀況：

悲回風之搖蕙兮，心冤結而內傷。……夫何彭咸之造思兮，暨志介而不忘。曾歔歔之嗟嗟兮，獨隱伏而思慮。涕泣交而淒淒兮，思不眠以至曙。終長夜之曼曼兮，掩此哀而不去。寤從容以周流兮，聊逍遙以自恃。傷太息之愍憐兮，氣於邑而不可止。紕思心以為縲兮，編愁苦以為膺。折若木以蔽光兮，隨飄風之所仍。存髣髴而不見兮，心踴躍其若湯。撫珮衽以案志兮，超惘惘而遂行。

作者因悲回風搖蕙，以致氣鬱內傷，於是獨隱伏思，不眠至曙；愁苦糾結，宛如纏佩，無時可釋，只好折若木以避日光（自晦），隨飄風以自我放逐（隨俗）。然而，理想中的自我身影形似漸漸模糊，但心卻依然踴躍激盪，於是撫持珮衽，抑案心志，悵悵迷惘地隨風飄蕩。但畢竟思心（踴躍若湯之心、欲案之志）不可懲，故寧溘死以流亡，也不忍為此而常愁，於是決意照彭咸之所聞，展開追尋的歷程：

登石巒以遠望兮，路眇眇之默默。入景響之無應兮，聞省想而不可得。愁鬱鬱之無快兮，居戚戚而不可解。心鞶羈而不形兮，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。凌大波而流風兮，託彭咸之所居。上高巖之峭岸兮，處雌蜺之標顛。據青冥而摠虹兮，遂儻忽而捫天。

作者在登上崑崙之前，經過一連串默默、無應、無快、無垠、無儀，不可得、不可解、不可形、不可為、不可量、不可紆、不可娛的靜默、無為狀態，楊儒賓以為是「人要進入到另一個存在的次元時，自我要先下沉到最深遠，也可說是最接近『自我的邊際』之臨界點」，⁵⁹便倏忽而至彭咸所居的高巖標顛（崑崙），並得以捫天，這或許是挪借了老莊「致虛極，守靜篤」、「唯道集虛。虛者，心齋也」的復歸理論，並將之轉化成升天的門徑，

⁵⁹ 楊儒賓：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想型態〉，頁 42。

是屬於精神上的修煉飛升，與〈離騷〉以瑤象為車而駕以飛龍的巫儀升天不同。

然而崑崙山只是登天之柱，並非天帝之居，因此，緊接著「遂儵忽而捫天」之後的是：

吸湛露之浮源兮，漱凝霜之雰雰。依風穴以自息兮，忽傾寤以嬋媛。

「吸湛露之浮源兮，漱凝霜之雰雰」與〈離騷〉「朝飲木蘭之墜露兮，夕餐秋菊之落英」、〈遠遊〉「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞」為同類行徑，都是要吸取天地精華，以求超然升舉。「依風穴以自息」，風穴，王逸注為「北方寒氣從地出也」，朱熹注為「風從地出之處」；自息，王、朱均無注解，汪瑗注為「獨宿」，姜亮夫以為「自休息」，私意以為不甚確切。前文的吸湛露、漱凝霜既然是一種帶有登升意義的服食行為，則「依風穴以自息」自當與之相應，故「息」字，應當解為呼吸、氣息，「自息」可視為「吹向呼吸，吐故納新」的導引之術。風穴若為北方寒氣所出之處，則「依風穴以自息」意即呼吸吐納北方寒氣，亦類似〈遠遊〉所說的「餐六氣而飲沆瀣」，是一種食氣、鍊氣的工夫。也就是說，〈悲回風〉的作者在透過虛靜、無為的精神鍛鍊而行至崑崙山之後，又再進行服食鍊氣之術，理應就是為了能夠上天。然而，自「忽傾寤以嬋媛」以下所述，卻不是遐舉以登天，反倒是由崑崙而下入江水：

馮崑崙以瞰霧兮，隱岷山以清江。憚涌湍之磕磕兮，聽波聲之洶洶。紛容容之無經兮，罔芒芒之無紀。軋洋洋之無從兮，馳委移之焉止。漂翻翻其上下兮，翼遙遙其左右。汜濺濺其前後兮，伴張弛之信期。

此段文字，據王逸注所言，屈原忽「心覺自傷」，「遂處神山，觀濁亂氣」，「雖遠遊戲，猶依神山而止，欲清澄邪惡」，⁶⁰王注雖有過多的政治解讀，卻點出了作者即使已騰上崑崙，手捫青冥之天，猶未直入天界，故仍憑倚崑崙，俯瞰雲霧；隱伏岷山，以望清江。因此，在作者是屈原的前提下，若〈悲回風〉的往征崑崙，和〈離騷〉的西征崑崙，都是為了登天，那麼兩者都未能如願。〈離騷〉的不得登升，是因為僕悲馬懷，顧而不行，外力不能配合，但當時的屈原仍在朝庭，故結尾仍可發出「既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居」的登天宣言；〈悲回風〉的不得上天，是因為修煉過程，忽然傾寤，自我鍛鍊未能達成，但此時的屈原已流徙江南，故只能在無經、

⁶⁰ [宋]洪興祖：《楚辭補注》，頁241。

無紀、無從，茫漠不知所止的江水中，或上或下、或左或右、或前或後，與潮信起落相伴。之後又借由光景往來（神遊），既憑弔了介之推燒死於綿山、伯夷餓死於首陽的刻意尚行，著志弗去，又入江淮從伍子胥順隨己志，最後則是悲歎了伍子胥、申徒狄的諫君不聽，死而何益。也就是說，屈原最終是陷落在死或不死的矛盾糾結中，以致「心絀結而不解，思蹇產而不釋」。要言之，〈悲回風〉一文中，作者雖已登上通天之柱崑崙山，但最終也沒能藉由鍊氣以升上天界，反而是憑藉光景往來人間。亦即，但憑自身修煉，無法成功登天。

有趣的是，同樣以鍊氣方式輕舉升天的〈遠遊〉，最後不僅能周遊天際，甚至能超越四方六漠而直抵宇宙未形成之前的渾沌狀態，與〈悲回風〉的結局迥然有異，但它的篇章結構卻與〈悲回風〉十分相似，以下表列之：

表 1：

		〈遠遊〉	〈悲回風〉
一	動機	悲時俗之迫隘兮，願輕舉而遠遊。	悲回風之搖蕙兮，心冤結而內傷。 夫何彭咸之造思兮，暨志介而不忘。
二	身心狀態	遭沈濁而污穢兮，獨鬱結其誰語！ 夜耿耿而不寐兮，魂營營而至曙。 惟天地之無窮兮，哀人生之長勤， 往者余弗及兮，來者吾不聞。 步徙倚而遙思兮，怊惝怳而乖懷。 意荒忽而流蕩兮，心愁淒而增悲。 神倏忽而不反兮，形枯槁而獨留。	曾歔歔之嗟嗟兮，獨隱伏而思慮。 涕泣交而淒淒兮，思不眠以至曙。 終長夜之曼曼兮，掩此哀而不去。 寤從容以周流兮，聊逍遙以自恃。 傷太息之愍憐兮，氣於邑而不可止。 糾思心以為纒兮，編愁苦以為膺。 折若木以蔽光兮，隨飄風之所仍。 存髣佛而不見兮，心踴躍其若湯。
三	解決之道	內惟省以端操兮，求正氣之所由。 漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得。	撫珮衽以案志兮，超惛惛而遂行。
	登仙往例	聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則。 貴真人之休德兮，美往世之登仙。 奇傅說之托辰星兮，羨韓眾之得一。 因氣變而遂曾舉兮，忽神奔而鬼怪。	
四	感時傷懷	恐天時之代序兮，耀靈暉而西征。 微霜降而下淪兮，悼芳草之先零。 聊仿佯而逍遙兮，永歷年而無成。 誰可與玩斯遺芳兮？長向風而舒情。 高陽邈以遠兮，余將焉所程？	歲留留其若頽兮，時亦冉冉而將至。 蘋蘩槁而節離兮，芳以歇而不比。 憐思心之不可懲兮，證此言之不可聊。 寧溘死而流亡兮，不忍為此之常愁。 孤子吟而攬淚兮，放子出而不還。 孰能思而不隱兮，照彭咸之所聞。
	登仙之道	重曰： 春秋忽其不淹兮，奚久留此故居。 軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲。	

		〈遠遊〉	〈悲回風〉
		餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。 保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除。 順凱風以從游兮，至南巢而一息。 見王子而宿之兮，審一氣之和德。 曰：「道可受兮，不可傳； 其小無內兮，其大夫垠； 毋滑而魂兮，彼將自然； 一氣孔神兮，於中夜存； 虛以待之存，無以為先； 庶類以成兮，此德之門。」 聞至貴而遂徂兮，忽乎吾將行。	
五	中繼站	仍羽人於丹丘兮，留不死之舊鄉。 朝濯髮於湯谷兮，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。 質銷鑠以汙約兮，神要眇以淫放。 嘉南州之炎德兮，麗桂樹之冬榮； 山蕭條而無獸兮，野寂漠其無人。 載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。	登石巒以遠望兮，路眇眇之默默。 入景響之無應兮，聞省想而不可得。 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。 凌大波而流風兮，託彭咸之所居。
六	上征	帝宮 命天閼其開關兮，排闥闔而望予。 如豐隆使先導兮，問太微之所居。 集重陽入帝宮兮，造旬始而觀清都。	崑崙 上高巖之峭岸兮，處雌蜺之標顛。 據青冥而據虹兮，遂儻忽而捫天。 吸溟露之浮源兮，漱凝霜之雰雰。 依風穴以自息兮，忽傾寤以嬋媛。
七	巡遊	天界（四荒、六漠） 撰余轡而正策兮，吾將過乎句芒。 鳳凰翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。 指炎神而直馳兮，吾將往乎南疑。 軼迅風於清源兮，從顛瑣乎增冰。 經營四方兮，周流六漠。 上至列缺兮，降望大壑。	下界（江淮、大河） 馮崑崙以瞰霧兮，隱岷山以清江。 憚涌湍之磕磕兮，聽波聲之洶洶。 …… 借光景以往來兮，施黃棘之枉策。 求介子之所存兮，見伯夷之放跡。 …… 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。
八	結局	超無為以至清兮，與泰初而為鄰。	心絃結而不解兮，思蹇產而不釋。

從上表不難看出，〈遠遊〉與〈悲回風〉在敘述結構上幾乎一致。首先，均於一開篇即表明了因悲而遊的動機，作者不是悲歎時俗迫阨，就是感傷回風搖蕙，遭世沉濁的處境，引發其遠離時俗，嚮往他界的心意。其次，均描述了作者的身心狀態，都是鬱結孤獨，不寐至曙，精神恍惚，悽愁無主，悲苦至極，以致形神相離，只不過〈悲回風〉的形（身）神（心）不一，是因作者陷入是否隨俗的自我辯證中。緊接著，均為形神分離、身心

不一的情況提出了解決之道，〈悲回風〉是「撫珮衽以案志」，〈遠遊〉與之相近的是「內惟省以端操」。然而，〈悲回風〉的撫珮案志只是抑止內心不願隨俗的激動，〈遠遊〉的內省端操則是為求正氣之所從來；〈遠遊〉因為加入了「求正氣」的訴求，是以又加入了道家漠然、虛靜、澹然、無為的修養工夫，以達恬愉自得，即端操正氣的一種境界。這樣的靜默工夫，也就是〈悲回風〉作者在登上崑崙之前的景況，只不過〈遠遊〉是為求正氣，〈悲回風〉已能「凌大波而流風兮，託彭咸之所居」。

承上，〈遠遊〉與〈悲回風〉的前三段敘述，除了在內容上有些微差異外，在結構上可說是完全相同。更令人訝異的是，除了上述三段之外，兩者在撫珮案志、內省端操後，也都有一段感時傷懷的自我表白，而且描述的內容也同樣是在面對天時代序、老之將至的情況下，有所覺悟與追求，唯一有差別的是，〈悲回風〉是以「託彭咸之所居」為志，〈遠遊〉則是以「從王喬而娛戲」為意。王喬，即王子喬，《列仙傳》云其：「好吹笙，作鳳凰鳴。游伊、洛之間，道士浮丘公接以上嵩高山。三十餘年後，求之於山上，見桓良曰：『告我家，七月七日待我於緱氏山巔。』至時，果乘白鶴駐山頭。望之不得，舉手謝時人，數日而去。」⁶¹因此，〈遠遊〉在感時傷懷一段前後，又加入了傳說中的登仙往例，以及如何登仙的方法，這是〈遠遊〉在結構上歧出〈悲回風〉的地方。爾後，兩者在上征之前，或登石巒以遠望（〈悲回風〉），或仍羽人於丹丘（〈遠遊〉），皆以石巒或丹丘做為飛升前的中繼站，並在此進行修煉，而得以「凌大波而流風兮，託彭咸之所居」，或「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征」，又再次見證其結構的一致性。緊接著，〈悲回風〉上至崑崙，〈遠遊〉則直接登升帝宮，結構上雖同屬上征，但在內容上卻分屬巫、仙系統，是以〈遠遊〉在造訪帝宮後，隨即展開天界遊歷，〈悲回風〉則是抵達通天之柱後仍然鍊氣，卻忽然醒覺，悲感流連，因此登天不成，反而浮遊下界。

綜上可知，〈遠遊〉與〈悲回風〉在篇章結構及敘事序列上幾乎完全相同，但在內容描述上卻有明顯的巫、仙之別。〈悲回風〉作者暨志介而不忘的是彭咸，〈遠遊〉作者願承風乎遺則的是赤松、真人、傳說、韓眾等人；一是能溝通天地的神巫，一是遁世飛升的仙人。雖然先秦時期，神巫與神仙有時極難區分，如《列仙傳》說赤松子是神農時雨師，「服水玉，以教神農，能入火自燒。往往至崑崙山上，常止西王母石室中，隨風雨上下。炎帝少女追之，亦得仙，俱去」。⁶²「齊人韓終，為王採藥，王不肯服，終

⁶¹ 王叔岷：《列仙傳校箋》，頁 65。

⁶² 王叔岷：《列仙傳校箋》，頁 1。

自服之，遂得仙」。⁶³《莊子》所謂的真人，「登高不慄，入水不濡，入火不熱，是知之能登假於道」。⁶⁴與《山海經》中巫咸國，「在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下」；崑崙山開明六巫，「夾窺窳之尸，皆操不死之藥以距之」；靈山十巫，「從此升降，百藥爰在」，⁶⁵其上下升降的能力，幾乎雷同，但《山海經》中的巫多是手操青蛇的特殊樣貌，且所持藥物是用以治人，具有醫者屬性，而《列仙傳》中的仙多是一般人物形象，百藥則是用以自服，服之則成仙，至於《莊子》筆下的真人、至人、神人之所以能遨遊天地四海，息與氣是關鍵，如：真人，「其息深深」、「息以踵」，是透過極深的呼吸，以登遐於道；至人，「乘天地之正，而御六氣之辯」，是順應天地的法則，掌握六氣的變化，以遊於無窮；藐姑射山之神人，「不食五穀，吸風飲露」，而能乘雲氣，御飛龍，遊乎四海之外，也是與氣相關。風，即流動的空氣，吸風，近似呼吸調息；露，靠近地面的水氣，夜間遇冷凝結成水珠，露之可飲，正是要吸取天地勃然的精氣，⁶⁶可見呼吸調息、御氣服氣是《莊子》筆下人物能夠遨遊登遐的主因。換句話說，巫、真人／至人／神人、仙，雖然都能夠上下飛升，但途徑各不相同。巫的造型多與蛇相關，且處於高山，也就是說他的陟降需要透過高山及動物夥伴，至於巫是如何到達那些通天之山的，《山海經》並無記載；莊子所謂的真人、至人、神人看似具有巫的色彩，實則不是巫，余英時曾指出，在《莊子·人間世》的河神獻祭儀式中，巫祝以為不祥之物——牛之白顙者、豚之亢鼻者、人有痔病者，神人卻以之為大祥，以及〈應帝王〉中，莊子運用當時流行的「養氣」語言，描述列子之師壺子智取鄭國神巫的故事，說明莊子一生都在自覺地與巫文化進行精神上的抗爭，⁶⁷因此，我們可以清楚地看到，「氣」的修煉，成為遊乎天地的關鍵；至於仙人，據《列仙傳》所載，有服食草藥、松脂、桂芝、玉石、丹砂者（占絕大多數），有能使火、積火自燒者（如：寧封子、嘯父、師門、陶安公），有攀龍附鳳者（如：馬師皇、黃帝、蕭史），有食精行氣者（如：容成公、老子、關令尹喜、涓子、彭祖、邛疏、修羊公，其中涓子又好餌朮，彭祖常食佳芝，邛疏煮石髓而服），前三者接近《山海經》的巫，後者接近《莊子》的真人。

⁶³ [宋]洪興祖：《楚辭補注》引《列仙傳》，頁248。

⁶⁴ [晉]郭象注：《莊子·大宗師》（臺北：藝文印書館，2007年），頁131。

⁶⁵ 袁珂：〈海外西經〉、〈海內西經〉、〈大荒西經〉，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1995年），頁219、301、396。

⁶⁶ 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〉，頁89。

⁶⁷ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版事業公司，2014年），頁139-142。

〈悲回風〉以神巫世界裡的彭咸所居、崑崙之墟為標的，但因失去了巫俗集團的援助，故助其上征的是虛靜、飲露、漱霜及依穴風以自息的一套自我修煉工夫，可說是巫與氣的修養者的結合；〈遠遊〉中提及的赤松子、韓眾，服食的是水玉、草藥，接近《山海經》的群巫，而真人、傳說則是出自《莊子》的大宗師，⁶⁸但作者統稱之為仙。此外，〈遠遊〉又說到：「高陽邈以遠兮，余將焉所程？」「軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲。」高陽，即帝顓頊，最廣為人知的就是《尚書·呂刑》及《國語·楚語》中記載的「絕地天通」事蹟，祂令重與黎斷絕天與地的聯繫，使人與神不能隨意往來，換言之，祂具有掌控往來天地間的權力。軒轅，即黃帝，「軒轅不可攀援兮」，應當就是《列仙傳》所說的黃帝於荆山下鑄鼎，鼎成之後，「有龍垂鬚髯下迎帝，乃昇天。群臣百僚悉持龍鬚，從帝而升，攀帝弓及龍鬚，拔而弓墜，群臣不得從，望帝而悲號」的傳說。⁶⁹無論是高陽或軒轅，都具有通天的能力，也多少帶有巫文化的色彩。但一者邈以遠兮，一者不可攀援，故只能透過「餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而粗穢除」的食氣法以從王子喬娛戲，此處的王子喬，王逸注為「真人」，亦即《列仙傳》所說的「好吹笙，作鳳凰鳴。游伊洛之間，道士浮丘公接以上嵩高山」修煉三十餘年而後升天的那位仙人。因此，很明顯的，〈遠遊〉在登天議題上，已由巫（神）話系統轉向仙話系統，並汲取了道家養氣工夫論，最後成功地與泰初為鄰，回到宇宙原生的狀態。

以上仔細分析了〈遠遊〉與〈悲回風〉的篇章結構與敘述內容。就結構而言，兩者幾乎完全一致；就內容而言，〈悲回風〉是巫俗傳統與道家工夫論的初步結合，〈遠遊〉則是去除了崑崙神話印記，導入了神仙登升傳說，同時更加強化了道家養氣觀點，強調「氣」、「一氣」對於遊乎天地之間、與道（泰初）冥合同化的重要性，如：「赤松之清塵」、「真人之休德」、「傳說之托辰星」、「韓眾之得一」，都是「因氣變而遂曾舉，忽神奔而鬼怪」的。以往，欲通天者，僅能求助於鬼神，而巫成為不可或缺的中介者角色，〈遠遊〉則提出人只要因著「氣變」，就能夠超脫世俗、免除眾患、化去而登仙，這樣的核心思維，不僅與〈悲回風〉有異，也不同於〈離騷〉、〈招

⁶⁸ 有關韓眾，王逸注言：「眾，一作終。」洪興祖補注即引《列仙傳》云：「自服之（藥），遂得仙。」今人皆採是說。然而，〈遠遊〉原文云：「奇傳說之托辰星兮，羨韓眾之得一」，當中所謂的「得一」，是否即《列仙傳》所言的「得仙」，可再商榷。因〈遠遊〉作者將韓眾與傳說並列，傳說傳說死後，其精比於列星，此說最早見於《莊子·大宗師》，其中也正好有一段文字談及「一」，所謂：「其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒。」可見「一」，與天同類，亦即《莊子·天地篇》所說的「泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形」。因此，「羨韓眾之得一」，恐怕也是源自《莊子》。

⁶⁹ 王叔岷：《列仙傳校箋》，頁9。

魂〉、〈惜誦〉、〈哀郢〉、〈抽思〉等篇章中提及靈魂升天或離體需有道具或指引，若無，則不能成功。因此，我們可以大膽推論，〈遠遊〉是一篇擬〈悲回風〉的作品，寫作時間點應在〈悲回風〉之後，再加上它的最終結局與屈騷流露的茫無歸宿截然不同，作者應非靈均。而以它的篇章結構與〈悲回風〉相似度近百分之百、內容又刻意去巫入仙來看，當是後出的模擬之作。⁷⁰

四、從「天界巡遊」推論〈遠遊〉之作者身分

(一)「遠征」與「遠遊」的辯證

承上節所述，〈遠遊〉在如何登天的議題上，已由巫話系統轉向仙話系統，將道家的養精鍊氣、恬淡無為，當做是修仙之術，藉此追隨赤松、王喬免除眾患、擺脫時厄以度世。雖然如此，〈遠遊〉卻非全然仙話，鍊氣的目的不僅止於登仙化去、長生不死；否則，當作者聞至貴（王子喬「一氣和德之說」）而遂行，並「仍羽人於丹丘，留不死之舊鄉」之際，儼然已臻「人外」、「世外」的境地，實現了生命的永恆性及空間的完美性願望，⁷¹然而作者仍猶「吸飛泉之微液兮，懷琬琰之華英」，透過服食以形解銷化（「質銷鑠以鈞約兮，神要眇以淫放」），載營魄而登霞，進而展開天界遨遊。因此，「遊」才是〈遠遊〉的宗旨所在，鍊氣、修仙只不過是為了達成「輕舉遠遊」的一種方法及手段。此外，它與〈離騷〉後半的遠征情節，看似雷同，都具有因憂而遊的動機，實則〈離騷〉之遊始終處於憂的狀態中，不是朝儀未具，帝閭不肯開啟天門；就是理弱媒拙，三次求女皆無所得；最後好不容易陟升皇天，卻又因僕悲馬懷，終究是顧而不行，登天未成！換句話說，〈離騷〉作者自始至終都處在「征」途，過程中也一再流露出鬱結的愁思，嚴格說起來，並沒有達到「遊」的境界。反觀〈遠遊〉作者，僅在開篇表明憂鬱的情緒，以及因此情緒而希冀登仙遠遊的動機，爾後的篇幅幾乎都集中在描述如何鍊氣（修仙）以上征，上征之後如何造訪帝居、

⁷⁰ 明代陸時雍（約 1590-1644）《楚辭疏》在解釋〈悲回風〉「上高岩之峭岸」等句云：「無聊之極，神魂不居，故遂為此飄忽蕩颺，而上極至高，下臨至潔也，此即〈遠遊〉所自作矣。」氏著：《楚辭疏》，收於杜柏松主編：《楚辭彙編》第3冊，卷2，頁208。陸氏所言雖不盡確切，卻也是從屈作體系內解釋〈遠遊〉的較早努力，間接可證〈遠遊〉與〈悲回風〉兩者間的內在聯繫。

⁷¹ 李豐楙言：「『不死的探求』是神仙神話的核心，也是貫串初期儒說到道教仙說的一貫精神，……諸如不死國、不死藥及不死民與羽人之類，都是出現在距離一定時間和空間之外，也就是具有『世外』、『人外』的特質。……諸如生命的永恆性及空間的完美性之類，這一超越的特質其實正折射地反映出人類所共同的願望。」見氏著：《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁8。

覽觀四極、周遊乎天，也就是說，〈遠遊〉正式進入「遊」的境域，而且是一種有秩序的、可控制的，十分理性的「巡遊」。

相較於〈離騷〉作者不斷上征求索的坎坷之行，〈遠遊〉作者在「掩浮雲而上征」後一路順遂。首先，帝閭為其開啟閭闔（天門），作者未受絲毫阻撓便得以上登天庭，而其行進路線是先至太微（天帝宮廷，處理政務之所在），再造訪旬始（位於北斗旁，狀如雄雞），緊接著進入清都（天帝所居之宮闕），由外及內（閭闔→太微→旬始→清都），動線分明。隔天一早再由太儀（天帝之廷，習威儀之處）出發，傍晚就來到了於微閭（東方之玉山），並且在此地整頓車馬，準備展開東、西、南、北的四方周遊。周遊前及周遊時的車駕與儀隊，基本上頗見仿擬〈離騷〉的痕跡，如：

屯余車之萬乘兮，紛容與而並馳。駕八龍之婉婉兮，載雲旗之逶迤。建雄虹之採旄兮，五色雜而炫耀。服偃蹇以低昂兮，驂連蜷以驕驚。騎膠葛以雜亂兮，斑漫行而方行。

風伯為余先驅兮，氛埃闕而清涼。鳳凰翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。

路漫漫其修遠兮，徐弭節而高厲。左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛。

玄螭蟲象並出進兮，形嫫媧而透蛇。雌蜺便娟以增撓兮，鸞鳥軒翥而翔飛。

上述奇麗壯盛的場面，以及八龍、鳳凰、鸞鳥、風伯、雨師、雷公等神話中的珍禽與人物，與〈離騷〉上征時的景況幾無二致。

至於周遊的路線則是起自東方，所謂：「撰余轡而正策兮，吾將過乎句芒。歷太皓以右轉兮，前飛廉以啟路。」接著凌天地以徑度，直抵西方：「風伯為余先驅兮，氛埃闕而清涼。鳳凰翼其承旗兮，遇蓐收乎西皇。」再者直馳南方，所謂：「指炎神而直馳兮，吾將往乎南疑。覽方外之荒忽兮，沛濶濶而自浮。祝融戒而蹕御兮，騰告鸞鳥迎宓妃。」最後則是疾驅於北方：「軼迅風於清源兮，從顛瑣乎增冰。歷玄冥以邪徑兮，乘間維以反顧。」形成先東西，後南北的大十字型（亞型）周遊路線，井然有序，但若再仔細分析，作者其實更強調居中的意義。首先，此周遊路線是由中央帝宮出發；其次，行遊至西方時，文中述及一段極具象徵意義的天文星象，即：

攬彗星以為旂兮，舉斗柄以為麾。叛陸離其上下兮，游驚霧之流波。時暖暄其曠莽兮，召玄武而奔屬。後文昌使掌行兮，選署眾神以並轂。

以「斗柄」為麾，後有「文昌」掌領隨行，並選署眾神「並轂」；「斗柄」即北斗七星的第五至第七星——玉衡、開陽、瑤光，「並轂」即車並行，則此段文字所描述的內容正是敦煌紫微垣星圖所見之天象（見圖 1）。而紫微為帝居（《列子》），北斗為帝車（《史記·天官書》），「玄武」據星圖所示當為「玄戈」，⁷²故此段文字象徵著作者又回到天中，並駕御著帝車以巡行。換句話說，〈遠遊〉所描述的周遊路線是「中→東→西→中→南→北」，以中央帝宮為起點／中心點（東西←中→南北），不僅具備五方觀念，同時強調調居中的力量。當中「攬彗星以為旂」，據長沙馬王堆三號漢墓出土的帛質彗星圖，圖上繪有 29 種彗星圖象，從圖中的占文看，彗星的名稱有 18 種之多，其中有一種名為「蚩尤旗」，⁷³極有可能就是〈遠遊〉所說的以彗星為旗，而該圖下方占文說：「蚩尤旗，兵在外歸」，⁷⁴《史記·天官書》也說：「蚩尤之旗，類彗而後曲，象旗。見則王者征伐四方」；⁷⁵又「召玄戈而奔屬」，戈為一種兵器，玄戈和天槍同為守衛紫微垣的星官，故「攬彗星以為旂」、「召玄戈而奔屬」，即象徵居中者所擁有的武備。而「後文昌使掌行」，《晉書·天文志》言：「文昌六星，在北斗魁前，天之六府也，主集計天道」，⁷⁶可知文昌星象徵天庭六個部門或官員，掌文權。則乘御北斗帝車者，不僅居中，還能文治武功兼備，其中隱含的帝王權力不言可喻。

由此亦可證明〈遠遊〉的作者當非屈原，故西行時即使「忽臨睨夫舊鄉」，而令「僕夫懷余心悲，邊馬顧而不行」，作者仍能抑志自弭，從容遐舉；南遊時則是「祝融戒而蹕御兮，騰告鸞鳥迎宓妃。張〈咸池〉奏〈承雲〉兮，二女御〈九韶〉歌」，也有別於〈離騷〉中三求女卻屢受挫的情形，此處的宓妃與二女，都是已為之備，主動迎侍；若再加上之前帝閨的「排昌闔而望予」，明顯可見擬騷痕跡，結局卻又與之相反悖離。亦即，〈遠遊〉描述上征時，雖然運用了類似〈離騷〉的神話場景，但〈離騷〉中反覆糾結的自我辯證，在〈遠遊〉中都變成了無往不順的理性。

本文論述至此，無論是從〈遠遊〉上章述說修道登天的門徑，或者是從下章描寫天界巡行的過程來看，在在可證〈遠遊〉的作者並非屈原。那麼〈遠遊〉的作者究竟是誰？以下申論之。

⁷² 〔戰國〕甘公、石申云：「玄戈一星，在招搖北，一名臣戈。五星守，兵起；星明動，胡兵起。入氐一度，去北辰四十二度。」見氏著：《星經》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），頁 38。

⁷³ 馮時：《天文學史話》（臺北：國家出版社，2005年），頁 108-109。

⁷⁴ 劉樂賢：《馬王堆天文書考釋》（廣州：中山大學，2004年），頁 138。

⁷⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記》，頁 1335。

⁷⁶ 〔唐〕房玄齡：《晉書》（北京：中華書局，1997年），頁 291。

爾後，常森認為〈遠遊〉是以「仙」的信仰和實踐為本質，此與〈離騷〉中屈原徹底否棄跟仙信仰有極大共通性的「神」的信仰背離，故主張〈遠遊〉作者不是屈原。⁸¹常氏的結論或可接受，然論證過程有待商榷。因常氏為了否定〈遠遊〉作者是屈原，便將「神」、「仙」視為相通體系，並認為〈天問〉中對於神話的提問乃屈原對於原始神話的否棄，進而提出〈離騷〉中的神或神話只是屈原藝術表現手法的運用，既然是藝術表現手法，也就代表屈原否定神的實存性和神話的真實性，並不能帶來經驗的感知或在場的驗證，仙也是如此。然而，〈天問〉中對於神話的諸多提問是否就代表屈原否棄神話？答案未必是肯定的，因為若是肯定的，豈不表示〈天問〉中對於歷史的諸多提問也是屈原對於歷史的否定？其次，神與仙雖有共通性，但在先秦時期應該仍有分別，《說文解字》對「神」的解釋是：「引出萬物者也」，⁸²亦即神是萬物的締造者，和人經由修鍊而能成仙仍有差別，故常氏的論證存有邏輯上的問題。

此外，常氏又採文本內證法比對嚴忌（約 188B.C.-105B.C.）〈哀時命〉、賈誼（200 B.C.-168 B.C.）〈惜誓〉及《淮南子·泰族訓》當中與〈遠遊〉相同語句（詞）或否定登仙之說，主張〈遠遊〉應作於秦始皇 35 年（212B.C.）「韓眾去不報」至賈誼作〈惜誓〉（178B.C.）之間。其主要論據是〈哀時命〉、〈惜誓〉中有不少與〈遠遊〉相近的語句或語詞，尤其是二文中皆提及王喬和赤松子，但最終卻都否棄了長生而久仙，因此斷定〈遠遊〉必先作於前，嚴忌、賈誼方能反對於後，這又是犯了邏輯上的錯誤，因漢初《韓詩外傳》已提及哀公問於子夏：「五帝有師乎？」子夏答以「帝嚳學乎赤松子。」⁸³又《史記·留侯世家》載：漢 6 年張良隨高祖入關後，因「性多病，即道引不食穀」；漢 12 年張良自言：「願棄人間事，欲從赤松子游耳」，於是「乃學辟穀，道引輕身」。⁸⁴可見赤松子及神仙之術在漢初已是時人耳熟能詳之事，嚴忌、賈誼否定成仙，不必然是讀了〈遠遊〉一文。至於常氏以《淮南子·泰族訓》云：「王喬、赤松，去塵埃之間，離群慝之紛，吸陰陽之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，虛輕舉，乘雲遊霧，可謂養性矣，而未可謂孝子也。」⁸⁵是從儒家立場否定〈遠遊〉的整體取向，所持的理由也是〈遠遊〉行氣登仙之說當時必已廣泛流行於世了，所以〈泰族〉

科學版》第 2 期（2000 年 8 月），頁 48-50。

⁸¹ 常森：〈第 7 章 論〈遠遊〉非屈原所作及其創作時期、歷史淵源與實質〉，《屈原及楚辭學論考》，頁 457-584。

⁸² 〔漢〕許慎：《說文解字》（臺北：黎明文化，1989 年），頁 3。

⁸³ 屈守原：《韓詩外傳箋疏》（成都：巴蜀書社，2012 年），頁 262。

⁸⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記》，頁 2044、2048。

⁸⁵ 〔漢〕劉安：《淮南子》，頁 676。

篇才會做這樣的回應。常氏此說無法成立的原因除了與〈哀時命〉、〈惜誓〉相同外，還有就是〈秦族訓〉雖然不認同神仙之術，但〈齊俗訓〉卻是認可養氣處神可以乘雲升遐的。因此，常氏提出的〈遠遊〉寫作時間點有再進一步討論的空間。

再之後，張樹國提出〈遠遊〉一篇以「重曰」二字為界，分為上、下兩部分，上部為淮南王劉安所作，下部為揚雄〈廣騷〉，所持理由為：〈遠遊〉上部共 50 句，其中 36 句直抒胸臆，14 句表述黃老、方仙道，而秦以後（張氏以為「羨韓眾之得一」之韓眾為秦始皇時齊地方士，故〈遠遊〉為秦代之後的作品）記載黃老道家與神仙思想的重要文獻是淮南王劉安編纂的《淮南子》，考察上述 14 句的文獻出處，均可見於《淮南子》中的相關篇章，加上淮南王劉安本身亦好神仙黃白之術，因此相信〈遠遊〉上部的作者就是劉安，甚至認為〈遠遊〉可能是劉安自殺前的絕命詞；至於〈遠遊〉下部共 128 句，其中 26 句與〈離騷〉雷同，重複率 20%，張氏據此認為〈遠遊〉「重曰」以下出自擬作，且擬作者為揚雄，因《漢書·揚雄傳》有言：「又旁〈離騷〉作重一篇，名曰〈廣騷〉。」張氏以「作重一篇」之「重」，應即〈遠遊〉中間之「重曰」，認定〈遠遊〉下部的作者為揚雄。⁸⁶

張氏的說法，仍有可再商榷之處，首先，〈遠遊〉分前、後（上、下）兩章，乃學界共識，但是否以「重曰」為界，恐不必然，因「重曰」以下所言仍是食氣養精之說，尤其透過王子喬之口提出的成仙法門，和「重曰」以上的文意一氣相貫，都在說明如何修道登天，理應歸屬前章。張氏之所以主張「重曰」以下另起一篇，主要囿於其中有 20% 的句子擬自〈離騷〉，以及《漢書·揚雄傳》所謂的「作重一篇」。實際上，20% 的重複率其實不算高，且「作重一篇」乃指依仿〈離騷〉另作一篇，非指作「重曰」以下一篇，筆者以為，〈遠遊〉中的「重曰」，應是《莊子·天下》提及的「以天下為沉濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣」的「重言」，⁸⁷而《莊子·寓言》對於上述「三言」的情況有具體的闡述，有關「重言」的解釋是：「所以已言也，是為耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。」⁸⁸可知「重言」的意思就是借重以往那些尊者、長者、名人之言，用來中止爭辯，否則「與己同則應，不與己同則反；同於己為是之，異於己為非之」，⁸⁹故引用耆艾之言，可以平息爭端。〈遠遊〉含

⁸⁶ 張樹國：〈論《楚辭·遠遊》文本的組成〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第 5 期（2016 年 9 月），頁 60-71。

⁸⁷ 〔晉〕郭象註：《莊子》，頁 581。

⁸⁸ 同上註，頁 496。

⁸⁹ 同上註。

有老莊道家思想，「重曰」底下所引的是王子喬「至貴」之言，因此，「重曰」一詞，當是〈遠遊〉作者借用《莊子》「重言」的概念，不等同於〈離騷〉「亂曰」，更遑論是「作重一篇」。其次，張氏以為〈遠遊〉上部出自淮南王劉安之手，主要是以〈遠遊〉中的某些概念或語句亦見於《淮南子》為例證，如「正氣」、「虛靜」、「恬愉」、「真人」、「奇傳說之托星辰」等，實際上這些概念或語句亦可見於《莊子》或《管子》，不盡然出自《淮南子》，張氏又以〈遠遊〉可能是劉安自殺前的絕命詞，更屬無稽揣測，因〈遠遊〉最終的結局是「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，回歸到宇宙初創的狀態，即道家所謂的與大道冥合同化的境界，而且要能達此境界，憑靠的是修養的工夫，而不是自我生命的了斷。整體而言，〈遠遊〉通篇皆為擬作，以篇章結構而言，主要模擬〈悲回風〉；以內在情思而言，除了模擬〈悲回風〉，亦模擬〈離騷〉並加以反轉，因此寫作時間點必然在〈悲回風〉之後，至於作者身分，淮南王劉安確實有其可能性，但絕不會是自殺前所作。

〈遠遊〉中不少語句和觀點出自《莊子》，已是學界共識，而淮南王劉安撰有《莊子略要》、《莊子後解》（今皆亡佚），對莊子浸淫甚深，⁹⁰且《淮南子》書中引用莊子的地方極多，⁹¹因此〈遠遊〉中見於《莊子》的某些概念或語句，亦可見於《淮南子》，這是完全合於情理的，但是否可據此論斷〈遠遊〉作者為劉安，還可再進一步推敲。

首先，〈遠遊〉描繪天界巡遊時，除了交代四方遊的次第及方位，還標示了四方神與四方帝，所謂：

吾將過乎「句芒」。歷「太皓」以右轉兮，……。（東）

遇「蓐收」乎「西皇」。（西）

指「炎神」而直馳兮，……「祝融」戒而蹕御兮，……。（南）

從「顓頊」乎增冰。歷「玄冥」以邪徑兮，……。（北）

有關四方神、帝的記載，最早可見於《山海經·海外四經》：

〈海外南經〉：南方祝融，獸身人面，乘兩龍。

〈海外西經〉：西方蓐收，左耳有什，乘兩龍。

〈海外北經〉：北方禺彊，人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩青蛇。

⁹⁰ 饒宗頤：〈戰國西漢的莊學〉，《饒宗頤道學文集》（香港：天地圖書有限公司，2016年），頁65-67。

⁹¹ 王叔岷：〈淮南子與莊子〉，《清華學報》第2卷第1期（1960年5月），頁69-82。

〈海外東經〉：東方句芒，鳥面人身，乘兩龍。⁹²

此時僅出現四方神，尚未見四方帝，且北方神禺疆的名稱和〈遠遊〉北方玄冥不同。此外，《左傳·昭公 29 年》載有五行之官：

故有五行之官，是謂五官。……木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。⁹³

除了土正之外，其餘四神皆與〈遠遊〉相同，但仍未見四方帝、神相互配屬。直到《呂氏春秋·十二月紀》方見五神、五帝配屬系統，並增加了五蟲、五音的概念：

（春）……其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其蟲鱗，其音角。

（夏）……其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其蟲羽，其音徵。

（中央土）……其日戊己，其帝黃帝，其神后土，其蟲倮，其音宮。

（秋）……其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收，其蟲毛，其音商。

（冬）……其日壬癸，其帝顓頊，其神玄冥，其蟲介，其音羽。⁹⁴

爾後，《淮南子·天文》則在五神、五帝的基礎上，結合了五行、時令，並增加了五星，同時將五蟲改為五獸四象：

東方，木也，其帝太皞，其佐句芒，執規而治春；其神為歲星，其獸蒼龍，其音角，其日甲乙。南方，火也，其帝炎帝，其佐朱明，執衡而治夏；其神為熒惑，其獸朱鳥，其音徵，其日丙丁。中央，土也，其帝黃帝，其佐后土，執繩而制四方；其神為鎮星，其獸黃龍，其音宮，其日戊己。西方，金也，其帝少昊，其佐蓐收，執矩而治秋；其神為太白，其獸白虎，其音商，其日庚辛。北方，水也，其帝顓頊，其佐玄冥，執權而治冬；其神為辰星，其獸玄武，其音羽，其日壬癸。⁹⁵

⁹² 袁珂：《山海經校注》，頁 206、227、248、265。

⁹³ [春秋]左丘明：《左傳》，收於[清]阮元校勘：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，2001 年），頁 923。

⁹⁴ [秦]呂不韋：《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，1989 年），頁 9、32、46、52、72。

⁹⁵ [漢]劉安：《淮南子》（北京：中華書局，1989 年），頁 88-89。

表 2：

	〈遠遊〉	《山海經》	《左傳》	《呂氏春秋》	《淮南子》
四 / 五方神	句芒 (東) 蓐收 (西) 祝融 (南) 玄冥 (北)	祝融 (南) 蓐收 (西) 禺彊 (北) 句芒 (東)	句芒 (木) 祝融 (火) 蓐收 (金) 玄冥 (水) 后土 (土)	句芒 (東) 祝融 (南) 后土 (中) 蓐收 (西) 玄冥 (北)	句芒 (東、木) 朱明 (南、火) 后土 (中、土) 蓐收 (西、金) 玄冥 (北、水)
四 / 五方帝	太皞 (東) 西皇 (西) 炎帝 (南) 顓頊 (北)			太皞 (東) 炎帝 (南) 黃帝 (中) 少皞 (西) 顓頊 (北)	太皞 (東、木) 炎帝 (南、火) 黃帝 (中、土) 少昊 (西、金) 顓頊 (北、水)
五星					歲星 熒惑 鎮星 太白 辰星
四象 (獸)				麟 羽 葆 毛 介	蒼龍 朱鳥 黃龍 白虎 玄武

因此，就現今傳世文獻來看，五方神與五方帝的配屬關係首見於《呂氏春秋》，則〈遠遊〉僅述及四方神與四方帝，其寫作時間點是否應早於秦王政時期？實不必然。因〈遠遊〉主人公巡遊四方的起點為中央帝宮，不僅本身已造訪帝居，且具有居中的象徵意義，尤其當他「選署眾神以並轂」，在漫漫修路上「徐弭節而高厲」之際，又是「左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛」，左右分別有雨師、雷公保駕扈從，在目前的傳世文獻中未見此一記述，卻與長沙馬王堆 3 號漢墓出土的「辟兵圖」⁹⁶（見圖 2）十分相似。該圖畫面的上層是一個正面人像，在其右側（畫面左側）有題記「太一」，其左側（畫面右側）腋下有一「社」字，而人像的兩側分別有雨師和雷公，雨師在人像的左側（畫面右側），雷公在人像的右側（畫面左側），正好就

⁹⁶ 有關此帛畫的命名，眾說紛紜，莫衷一是，如：神祇圖（周世榮：〈馬王堆漢墓的「神祇圖」帛畫〉，《考古》1990 年第 10 期，頁 925）、社神圖（傅舉有、陳松長：《馬王堆漢墓文物》（長沙：湖南出版社，1992 年），頁 35）、太一將行圖（陳松長：〈馬王堆漢墓帛畫「太一將行」圖淺論〉，《簡帛研究文稿》（北京：線裝書局，2008 年），頁 293）、太一避兵圖（李家浩：〈論《太一避兵圖》〉，《國學研究》第 1 卷（1993 年 3 月），頁 277）、大一出行圖（饒宗頤：〈圖詩與辭賦——馬王堆新出《大一出行圖》私見〉，《湖南省博物館四十週年紀念論文集》（長沙：湖南教育出版社，1996 年），頁 79）等。

是〈遠遊〉所謂的「左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛」；而正面的中心人物因題有「太一」、「社」，周世榮以為既是天神太一，又是地祇社神，兩神合一，⁹⁷李零則認為中心人物並非「天神、地祇合一」，而是因為太一在天居中宮，而「社」即五行中位居中央的「土」，因此「太一」與「社」二者正好相應，太一代表北斗。⁹⁸至於該圖的中層，在中心人物的左右兩側，各有兩個長相、裝扮奇特的人物，李零認為是與四方、四時相配的四神。⁹⁹是以，若以前文言及〈遠遊〉主人公乘御北斗帝車而言，即使非以「太一」自居，但其所居位置和所及視野顯然與「太一」同，故巡遊時，自然沒有中央帝與中央神。



圖 2：引自傅舉有《馬王堆漢墓文物》

⁹⁷ 周世榮：〈馬王堆漢墓的「神祇圖」帛畫〉，《考古》1990年第10期，頁925-928。

⁹⁸ 李零：〈馬王堆漢墓「神祇圖」應屬辟兵圖〉，《考古》1991年第10期，頁940-942。後收於李零：《入山與出塞》（北京：文物出版社，2004年），頁203-207。釋文參見李零：《中國方術考（修訂本）》（北京：東方出版社，2001年），頁77-79。

⁹⁹ 同上註。

此外，馬王堆漢墓，為西漢時期長沙國丞相利蒼（2 號墓）、利蒼妻子辛追（1 號墓）及其子利豨（3 號墓）的三座墓葬。據《史記·惠景間侯者年表》及《漢書·高惠高后文功臣表》記載，利蒼本為長沙丞相，於惠帝 2 年封為軹侯，其子利豨則於高后 3 年成為第二代軹侯。因 3 號墓出土的一件木牘，寫有「十二年十二月乙巳朔戊辰」等字樣，故學界判定該墓的下葬年代為漢文帝 12 年，「辟兵圖」即存放於該墓中東槩箱裏的一個長方形雙層漆奩內，為隨葬品之一。而利蒼的封邑軹，據學者考證，漢初時原在淮南國境內，至文帝即位之初，為削弱淮南國的勢力，故推行「易侯邑」（侯邑在淮南者，更易以他郡地封之）政策，軹侯封邑因此從淮南國遷出；且按照漢初制度，列侯例不就國，功臣侯大都居住在長安，王子侯一般都住在王國的都城，於是文帝又於 2 年 10 月下詔令列侯之國，然而列侯們似乎不肯動身，故於 3 年 11 月文帝再次下詔重申前命，第二代軹侯很有可能在此之後才離開淮南國都。¹⁰⁰因此，馬王堆 3 號墓出土的帛書，其內容不僅是楚地文化的展現，也可能是淮南地區文化的表徵，例如：《五星占》，除記錄有秦始皇元年到漢文帝 3 年凡七十年間五星（金、木、水、火、土）於空中運行的位置與會合周期，其中更有一段文字值得注意，即：

東方木，其帝大浩，其丞句亢，其神上為歲星。

南方火，其帝赤帝，其丞祝庸，其神上為熒惑。

中央土，其帝黃帝，其丞后土，其神上為填星。

北方水，其帝端玉，其丞玄冥，其神上為辰星。

西方金，其帝少浩，其丞蓐收，其神上為太白。¹⁰¹

將五方、五行、五帝、五丞與五星（神）相配屬的概念，後來也出現在《淮南子·天文訓》中，若再加上軹侯利豨極可能是在文帝 4 年後才離開淮南國都，以及《五星占》的星行記錄僅到文帝 3 年，我們很難不去聯想馬王堆帛書與淮南國之間的關係。據此，馬王堆「避兵圖」依學者研究其抄寫年代應在漢初，¹⁰²圖中所繪的雨師、雷公一左一右地隨行在太一兩側，而〈遠遊〉所述的「左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛」與之完全一致，故兩者也應出自同一地區——淮南國，至於孰先孰後，從〈遠遊〉「召玄武而奔屬」句看來，「玄武」為古代天文學四象之一，最早見於《淮南子·天文訓》，

¹⁰⁰ 陳蘇鎮：〈漢文帝「易侯邑」及「令列侯之國」考辨〉，《歷史研究》第 5 期（2005 年 10 月），頁 22-31。

¹⁰¹ 劉樂賢：《馬王堆天文書考釋》，頁 29-57。

¹⁰² 游國慶：〈馬王堆簡牘帛書之書法藝術〉，《故宮文物月刊》第 203 期（2000 年 2 月），頁 102-129。

無論〈遠遊〉作者是否將玄戈誤作為玄武，玄武一詞做為北宮形象，應是漢代以後的說法，且又恰巧首見於《淮南子》，因此〈遠遊〉極有可能作於《淮南子》相同時期。

又，〈遠遊〉作者在「經營四方」後，緊接著「上至列缺兮，降望大壑。下崢嶸而無地兮，上寥廓而無天。視倏忽而無見兮，聽惝恍而無聞。超無為以至清兮，與泰初而為鄰。」這段文字與《淮南子·原道訓》：「是故大丈夫恬然無思，澹然無慮，……乘雲陵霄，與造化者俱。……縱志舒節，以馳大區。……上游於霄霓之野，下出於無垠之門，劉覽偏照，復守以全。經營四隅，還反於樞。」¹⁰³幾乎完全一致。《淮南子》中的大丈夫（高誘注：「體道者也」）因「恬然無思，澹然無慮」，故能「乘雲陵霄」，「以馳大區（高誘注：「天也」）」，最後在「經營四隅」後，「還反於樞（高誘注：「本也」）」；〈遠遊〉作者因「漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得」，故能「載營魄而登霞，掩浮雲而上征」，遨遊天庭，「經營四方」，「周流六漠」，最後「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，兩者的思路如出一轍。尤其是「與泰初而為鄰」一句，更可看出〈遠遊〉與《淮南子》的關係更甚於《莊子》，原因在於「泰初」一詞雖出自《莊子·天地》篇，但此時的「泰初」，乃指天地未分之前的混沌狀態，所謂：

泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。¹⁰⁴

亦即天地的本源——泰初，是渾沌一片，雖然有一，卻還未有形體，是一種包攬一切但不具體的狀態。然而〈遠遊〉的「與泰初而為鄰」，泰初既能為鄰，則不再是一種無形窈冥的狀態，而是一種有形具象的存在，這不得不令人聯想到《淮南子·原道訓》所說的：

泰古二皇，得道之柄，立於中央。神與化遊，以撫四方。¹⁰⁵

以及《淮南子·精神訓》言及的：

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕蒙鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。¹⁰⁶

¹⁰³ [漢] 劉安：《淮南子》，頁 8-9。

¹⁰⁴ [晉] 郭象註，《莊子》，頁 243-244。

¹⁰⁵ [漢] 劉安：《淮南子》，頁 2。

很明顯地〈精神訓〉繼承了《莊子》的概念，認為尚未形成天地之前，只有模糊不清的狀態而無具體形狀，但與《莊子》不同的是，之後有二神混生，一起營造天地，在〈原道訓〉中則更具象為泰古二皇，立於中央，以撫四方。由此不難看出，〈遠遊〉「與泰初而為鄰」的意象更近於《淮南子》。是以，〈遠遊〉有非常大的可能性是出於劉安集團之手。

五、結語

有關〈遠遊〉的作者及寫作時間問題，歷來看法紛紜，它與屈原的關係，由於缺乏直接證據，始終是一樁歷史懸案。因此，本文就屈騷中的相關作品進行交叉比對，嘗試透過文本內證法尋繹可能的解答。

由於〈遠遊〉屬於登天文獻，故首先比對《楚辭》中署名為屈原，且內容涉及登天主題的篇章，考察其登天方式的異同。以〈離騷〉而言，屈原之所以能南征、上征、西征，是通過類似靈媒的女嬃、負責占卜的靈氛，以及盛大的降神活動——「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」，才得以進行，而這些特殊的人、事、排場，在屈原的時代，恐非具有一定身分地位的人是不易取得的；同時，屈原之所以能夠藉由這些獨特而神聖的儀式高飛，又與他天生俱來的內美，以及自幼所好的修能（奇服）相關，這與〈遠遊〉主人翁希望能輕舉遠遊，卻礙於「質菲薄而無因」，慨歎「焉託乘而上浮」不同。也就是說，〈遠遊〉的作者在一開始便已經表明，但憑自身質性無法浮遊於天，只能「內惟省以端操兮，求正氣之所由。漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得。」在個人身體條件限制下，透過不假外力、反求諸己、隨時可行的「鍊氣」方式，達到遐舉的目的。換句話說，〈離騷〉、〈遠遊〉分別揭示出兩種完全不同的登天方式，前者藉由巫儀，後者透過鍊氣；前者是他律的，後者是自修的。

藉此，則再進一步探討，巫儀升天需有特殊媒介，非一般身分可以輕易取得；鍊氣輕舉則可單憑自身修習，人人皆有機會登遐，那麼屈原是否有可能同時採取這兩種截然不同的登天方式？經梳理前行學者研究成果，得出〈遠遊〉最有可能的寫作時間點就是屈原流徙江南期間。以作於此期間的〈悲回風〉與之相較，作者心之所嚮也是〈離騷〉中的彭咸所居、崑崙之墟，但卻不是憑藉巫儀，而是透過類似〈遠遊〉的鍊氣工夫，以道家虛己靜默的方式凌大波、乘流風而上高巖、處標顛，但最終未能成功登上天界；反觀〈遠遊〉，在參透王子喬「審一氣之和德」的至貴言論後，不僅順利登升天庭，甚至能以天庭為中心出發點，展開四方遨遊，作於相同時

¹⁰⁶ [漢] 劉安：《淮南子》，頁 218。

間點的兩篇文章竟有如此不同結果，應非同一作者所為。此外，〈遠遊〉與〈悲回風〉的篇章結構幾乎完全一致，但就內容而言，〈悲回風〉是巫俗傳統與道家工夫論的初步結合，〈遠遊〉則是去除了崑崙神話印記，導入了神仙登升傳說，同時更加強化了道家養氣觀點，強調「氣」、「一氣」對於遊乎天地之間、與道（泰初）冥合同化的重要性，因此，〈遠遊〉寫作時間點應在〈悲回風〉之後，是一篇擬〈悲回風〉的作品。

最後，關於〈遠遊〉作者的討論，以飛行路線而言，相較於〈離騷〉西征、上征所揭示的坎坷之行，〈遠遊〉主人翁因得道之樞，所以能夠任意輕舉，展開大十字型的四方巡遊，尤其當中又以駕馭北斗帝車，象徵居中的權力，以此和統治權類比，這和〈原道訓〉中的馮夷、大丙之御非常相似，所謂：

昔者馮夷、大丙之御也，乘雲車，入雲霓，遊微霧，驚恍惚，歷遠彌高以極往。經霜雪而無跡，照日光而無景。扶搖挾抱羊角而上，經紀山川，蹈騰昆侖，排閭闔，淪天門。末世之御，雖有輕車良馬，勁策利鍛，不能與之爭先。¹⁰⁷

馮夷、大丙的駕御，不但遊歷到了非常遙遠非常高的極地，經紀山川，甚至能夠推開天門，進入天宮，這不是「末世之御」，徒有輕車良馬，勁策利鍛所能相比擬的，日本學者矢田尚子就曾指出，馮夷、大丙就類似統治者，統治者若能掌握道，就可無為而天下治，其中寄寓了劉安的治國理念，¹⁰⁸〈遠遊〉的天界巡遊和馮夷、大丙之御如出一轍。〈原道訓〉緊接著又說：「大丈夫恬然無思，澹然無慮」，就可以「上游於霄霓之野，下出於無垠之門，劉覽偏照，復守以全。經營四隅，還反於樞」，¹⁰⁹當中的「經紀山川」、「經營四隅」，「經紀」與「經營」二個詞語的使用，象徵了控制的權力及由此而獲得的秩序，政治意涵十分明顯，〈遠遊〉結尾云：「經營四方兮，周流六漠」，「下崢嶸而無地兮，上寥廓而無天」，「超無為以至清兮，與泰初而為鄰」，和〈原道訓〉中的大丈夫幾無二致，這絕非是屈子的思想。再加上四方神與四方帝、玄武、左雨師右雷公等概念出自《淮南子》或淮南地區，在在都顯示了〈遠遊〉出自劉安集團的可能性。

總而言之，經由本文仔細地耙梳與論證，〈遠遊〉的寫作時間點當在〈悲回風〉之後，且通篇以擬〈悲回風〉為主，以擬〈離騷〉為次；至於它的

¹⁰⁷ [漢] 劉安：《淮南子》，頁 5-7。

¹⁰⁸ 矢田尚子：『《淮南子》に見える天界遊行表現について——原道篇・覽冥篇を中心に』，《中國文學研究》第 31 期（2005 年 12 月），頁 170-182。

¹⁰⁹ [漢] 劉安：《淮南子》，頁 8-9。

作者當與《淮南子》編纂集團不無關係，且若以文中的成仙思想及政治隱喻來看，作者極有可能就是劉安。

徵引文獻

專著

- 〔春秋〕左丘明：《左傳》，收入〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔戰國〕甘公、石申：《星經》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 〔秦〕呂不韋：《呂氏春秋》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 〔漢〕班固：《漢書》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕許慎：《說文解字》，臺北：黎明文化，1989年。
- 〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1997年。
- 〔漢〕劉向：《新序》，北京：中華書局，2014年。
- 〔漢〕劉安：《淮南子》，北京：中華書局，1989年。
- 〔晉〕郭象注：《莊子》，臺北：藝文印書館，2007年。
- 〔唐〕房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1997年。
- 〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 〔宋〕朱熹：《宋端平本楚辭集注》，北京：國家圖書館出版社，2017年。
- 〔明〕汪瑗：《楚辭集解》，上海：上海古籍出版社，2017年。
- 〔明〕陸時雍：《楚辭疏》，收入杜柏松主編：《楚辭彙編》第3冊，臺北：新文豐出版社，1986年。
- 〔清〕王夫之：《楚辭通釋》，臺北：廣文書局，1963年。
- 〔清〕林雲銘：《楚辭燈》，上海：上海古籍出版社，2019年。
- 〔清〕蔣驥：《山帶閣註楚辭》，臺北：長安出版社，1991年。
- 〔清〕胡濬源：《楚辭新註求確》，收入杜柏松主編：《楚辭彙編》第6冊，臺北：新文豐出版社，1986年。
- 王叔岷：《列仙傳校箋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版事業公司，2014年。
- 李零：《中國方術考（修訂本）》，北京：東方出版社，2001年。
- ：《入山與出塞》，北京：文物出版社，2004年。
- 李豐楙：《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
- 屈守原：《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，2012年。
- 姜亮夫：《屈原賦校注》，臺北：華正書局，1974年。

- 姜亮夫：《楚辭學論文集》，上海：上海古籍出版社，1984年。
- 徐樹錚：《諸家評點古文辭類纂》第5冊，北京：國家圖書館出版社，2012年。
- 袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1995年。
- 常森：《屈原及楚辭學論考》，北京：北京大學出版社，2016年。
- 陳子展：《楚辭直解》，上海：復旦大學出版社，1996年。
- 陳美東：《中國古星圖》，瀋陽：遼寧教育出版社，1996年。
- 傅舉有、陳松長：《馬王堆漢墓文物》，長沙：湖南出版社，1992年。
- 游國恩：《楚辭概論》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 湯炳正：《楚辭類稿》臺北：貫雅文化，1991年。
- ：《與日月爭光可也——湯炳正論《楚辭》》，北京：三聯書店，2018年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編（第二冊）》，北京：人民出版社，1983年。
- 馮時：《天文學史話》，臺北：國家出版社，2005年。
- 過常寶：《楚辭與原始宗教》，北京：東方出版社，1997年。
- 聞一多：《楚辭校補》，收入《古典新義》，臺北：九思出版社，1978年。
- 劉樂賢：《馬王堆天文書考釋》，廣州：中山大學，2004年。
- 藤野岩友著、韓基國譯：《巫系文學論》，重慶：重慶出版社，2005年。
- 譚介甫：《屈賦新編》，臺北：里仁書局，1982年。

期刊與專書論文

- 力之：〈〈遠遊〉非唐勒所作辨——與趙達夫先生商榷〉，《齊齊哈爾大學學報（哲學社會科學版）》第2期，2000年8月。
- 王叔岷：〈淮南子與莊子〉，《清華學報》第2卷第1期，1960年5月。
- 矢田尚子：〈『淮南子』に見える天界遊行表現について——原道篇・覽冥篇を中心に〉，《中國文學研究》第31期，2005年12月。
- 吳曉雲：〈本世紀〈遠遊〉作者爭論之眾說——〈遠遊〉作者問題研究述評之一〉，《雲夢學刊》第42卷第2期，2021年3月。
- 李零：〈馬王堆漢墓「神祇圖」應屬辟兵圖〉，《考古》1991年第10期。
- 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〉，《古典文學》第3期，1981年12月。
- 周世榮：〈馬王堆漢墓的「神祇圖」帛畫〉，《考古》1990年第10期。
- 馬世年：〈〈離騷〉中的卜筮與祭禱——靈氛占斷與巫咸夕降之關係新論〉，《甘肅社會科學》2006年第2期。
- 高莉芬：〈垂直與水平：漢代畫像石中的神山圖像〉，《興大中文學報》第23期（增刊），2008年11月。
- 張樹國：〈揚雄〈畔牢愁〉與《九章·悲回風》的「附益」問題〉，《文學遺產》2017年第1期。

- ：〈論《楚辭·遠遊》文本的組成〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》第5期，2016年9月。
- 陳松長：〈馬王堆漢墓帛畫「太一將行」圖淺論〉，《簡帛研究文稿》，北京：線裝書局，2008年。
- 陳蘇鎮：〈漢文帝「易侯邑」及「令列侯之國」考辨〉，《歷史研究》第5期，2005年10月。
- 游國恩：〈屈賦考源〉，《游國恩學術論文集》，北京：中華書局，1989年。
- 游國慶：〈馬王堆簡牘帛書之書法藝術〉，《故宮文物月刊》第203期，2000年2月。
- 楊儒賓：〈離體遠遊與永恆的回歸——屈原作品反應出的思想型態〉，《國立編譯館館刊》第22卷第1期，1993年6月。
- ：〈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——文學與宗教全國學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版公司，2003年。
- 趙逵夫：〈唐勒〈論義御〉與楚辭向漢賦的轉變——兼論〈遠遊〉的作者問題〉，《西北師大學報（社會科學版）》第31卷第5期，1994年9月。
- ：〈再論〈惜往日〉、〈悲回風〉的作者問題〉，《文獻》第3期，2009年7月。
- 魯瑞菁：〈論遠遊的宇宙空間圖像〉，《諷諫抒情與神話儀式——楚辭文心論》，臺北：里仁書局，2002年。
- 饒宗頤：〈圖詩與辭賦——馬王堆新出《大一出行圖》私見〉，《湖南省博物館四十週年紀念論文集》，長沙：湖南教育出版社，1996年。
- ：〈戰國西漢的莊學〉，《饒宗頤道學文集》，香港：天地圖書有限公司，2016年。

