

《東華漢學》第3期；頁51-87  
東華大學中國語文學系 2005年5月

## 〈離騷〉者，〈小弁〉之怨 ——關於屈辭之「怨」的一種解讀

廖棟樑\*

### 【摘要】

朱自清在《詩言志辨》中指出：「漢代關於屈原〈離騷經〉的爭辯，也是討論〈離騷經〉是否不及中，或不夠溫柔敦厚。」可謂要言不煩，切中肯綮。其實，不僅漢代，後世亦然。本文所企圖觀察和呈現的是，士人藉用《詩經·小弁》來對屈原的「怨」的探討之詮釋策略，說明他們是通過「〈小弁〉之怨」以確立屈原之「怨」的合理性與合法性，他們將屈原之「怨」置於「當怨與不當怨」的層面。藉此論述屈原的「怨」不僅是抒憤方式，也正是其「親親」、其「忠」的表現形式，最後卻又被落點在「哀而不怨」、「知命」及「孝子仁人」上。諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）在他的名著《存在巨鏈》中，用「鏈條」（chain）來隱喻觀念史上的連續性。然而，歷史既有它的延續性，又有它的變異性，本文所討論的個案晁補之、洪興祖及劉夢鵬，正好代表「〈小弁〉之怨」這一命題在時間流程中的提出、建構與變化。

關鍵詞：〈小弁〉 〈離騷〉 屈原 晁補之 洪興祖 劉夢鵬

---

\* 輔仁大學中國文學系副教授



信非吾罪而棄逐兮，何日夜而忘之。

——屈原〈哀郢〉

## 一、前言

《九章·惜誦》開宗明義地說：

惜誦以致愍兮，發憤以抒情。所作忠而言之兮，指蒼天以為正。後人對「惜誦」的解釋多有分歧，朱熹注曰：「惜者，愛而有忍之意。誦，言也。致，極也。愍，憂也。憤，懣也。抒，挹而出之也。……言始者愛惜其言，忍而不發，以致極其憂愍之心，至於不得已而後發憤懣以抒其情，則又從而誓之曰：所我之言，有非出於中心而敢言之於口，則願蒼天平己之罪而降之罰也。」<sup>1</sup>朱熹所解甚是，即以〈惜誦〉觀之，信而見疑，忠而被謗，乃是詩人反復吟誦的主題：「竭忠誠而事君兮，反離群而贅狀」，「思君其莫我忠兮，忽忘身之賤貧。事君而不貳兮，迷不知寵之門。忠何辜以遇罰兮，亦非余之所志也。」詩人由此憤懣悲哀，憂愁幽思積鬱心中，而又無可告哀，故反復悲嘆，發憤抒情：「紛逢尤以離謗兮，謗不可釋也。情沉抑而不達兮，又蔽而莫之白也。心鬱邑余侘傺兮，又莫察余之中情。固煩言不可結詒兮，願陳志而無路。退靜默而莫余知兮，進號呼又莫吾聞。申侘傺之煩惑兮，中悶瞀之饨饨。」（〈惜誦〉）屈原說他的冤屈情狀「不可釋」、「不達」、「莫之白」、「言不可結詒」、「陳志而無路」、「進號呼又莫吾聞」等等，從一方面看，是說言辭於他無用，但從另一方面看，他那縱恣的文筆，又表達了強烈而激蕩的情感。蔣驥謂其首章〈惜誦〉「蓋二十五篇之首也」<sup>2</sup>，

<sup>1</sup> 朱熹，《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，2001）卷第四，頁72-3。

<sup>2</sup> 蔣驥，《山帶閣注楚辭》卷四，《清人楚辭注三種》（台北：長安出版社，民64），頁114。

這裏隱有全部作品「開場白」的意義。朱熹則指出「〈惜往日〉、〈悲回風〉又其臨絕之音，以故顛倒重覆，倔強疏鹵，尤憤懣而極悲哀。」<sup>3</sup>推定〈悲回風〉為其最後期之作，這裏帶有終結性質。這兩篇在某種意義上可說是序和跋，由此可見屈原作品充滿哀怨之情。<sup>4</sup>

事實上，屈原的所有作品都是充滿著激越的情感的，他不止一次在其作品中使用「傷」、「哀」、「恠」、「鬱抑」、「歔歔」、「流涕」、「悲」、「悵」、「懷」、「憤」、「憂」等詞語，不僅「哀而傷」、「怨而怒」，從「傷靈修之數化」、「怨靈修之浩蕩」（〈離騷〉），進而指斥「壅君」為「不昭」、「無度」（〈惜往日〉），甚至轉而「就重華而陳辭」（〈離騷〉），向想像中的天地神靈、傳說中的聖賢提出控訴，它籲請蒼天作證、五帝折中、山川陪審、皋陶評判……（〈惜誦〉）。然而，蒼天悠悠，古人不見，「天命反側，何罰何祐？」（〈天問〉）屈原更奮筆對天地神靈和歷史人物提出呵問，〈天問〉即「問天」。因此，「結微情以陳辭兮，矯以遺夫美人。」「道思作頌，聊以自救兮。」

<sup>3</sup> 同注1，頁72。

<sup>4</sup> 王逸《楚辭章句》序屈原諸篇創作大義說：「屈原執履忠貞而被讒邪，憂心煩亂，不知所訴，乃作〈離騷經〉。」又說：「〈天問〉者，屈原之所作也。屈原放逐，憂心愁悴，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，圖畫天地山川神靈，琦瑋譎詭，及古賢聖怪物行事，周流罷倦，休息其下，仰見圖畫，因書其壁，呵而問之，以泄憤懣，舒瀉愁思。」又說：「屈原放于江南之野，思君念國，憂心罔極，故復作〈九章〉。」又說：「〈遠遊〉者，屈原之所作也。屈原履方直之行，不容于世，上為讒佞所譖毀，下為俗人所困極，章皇山澤，無所告訴，乃深惟元一，修執恬漠，思欲濟世，則意中憤然，文采鋪發。」又說：「〈卜居〉者，屈原之所作也。屈原體忠貞之性，而見嫉妒，念讒佞之臣，承君順非，而蒙富貴。已執忠直而身放棄，心迷意惑，不知所為。乃往至太卜之家，稽問神明，決之蓍龜，卜已居世何所宜行，冀聞異策，以定嫌疑，故曰〈卜居〉也。」又說：「〈漁父〉者，屈原之所作也。屈原放逐，在江湘之間，憂愁嘆吟，儀容變易，而漁父避世隱身，釣于江濱，欣然自樂，時遇屈原川澤之域，怪而問之，遂相問答。」等等要之，屈原的幾乎所有的作品中，都表達出深沉的悲憤和怨愁。

憂心不遂，斯言誰告兮。」「介眇志之所惑兮，竊賦詩之所明。」司馬遷所說：「此人皆意有所鬱結，不得通其道也，故述往事，思來者。」指的正是這種情形。總之，屈辭表現了一種前所未有的人生姿態。<sup>5</sup>

歷史上，司馬遷最早揭示屈辭的怨情，他徵引劉安語，以「〈離騷〉一篇，包舉《楚辭》全部。」<sup>6</sup>太史公曰：

〈離騷〉者，猶離憂也。夫天者，人之始也；父母者，人之本也。人窮則反本，故勞苦倦極，未嘗不呼天也；疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。屈平正道直行，竭忠盡智以事其君，讒人間之，可謂窮矣。信而見疑，忠而被謗，能無怨乎？屈平之作〈離騷〉，蓋自怨生也。〈國風〉好色而不淫，〈小雅〉怨悱而不亂。若〈離騷〉者，可謂兼之矣。……其志潔，故其稱物芳。其行廉，故死而不容自疏。濯淖污泥之中，蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外，不獲世之滋垢，皜然泥而不滓者也。推此志也，雖與日月爭光可也。<sup>7</sup>

在《史記·屈原列傳》中，司馬遷生動再現了屈原的人格力量、愛國情懷及其與社會對立所引發的情感矛盾的浩蕩波瀾。其中，太史公論屈賦

<sup>5</sup> 正如駱玉明所說：「《詩經》中也有情緒激烈的作品。但再深一步看就可以知道，《詩經》中表現得激烈的情緒，幾乎無例外都是指向第三者的：『人而無儀，不死何為！』（〈相鼠〉）『取彼譖人，投畀豺虎！豺虎不食，投畀有北！有北不受，投畀昊天！』（〈巷伯〉）在這同時，作者自身的形象並不凸現出來，這實際意味著：詩中的對立，並非某個具體個人與被攻擊者的對立，而是『公理』、『正義』與『無儀』者『譖人』之間的對立。而〈離騷〉等作的情況就不是這樣，它的熱情的語言首先指向作者自身：〈離騷〉開頭和結束句子的主語都是我（『朕』、『吾』），自我的歌頌構成了它的直中心線索。而作者與『黨人』乃至整個楚國人的對立得到有力的彰揚。所以，班固說屈原『露才揚己』，實在並沒怎麼錯。」見駱玉明，〈雙重旋律的人生樂章——中國文學中道德主旨與情感欲求的糾結〉，收入《學說中國》（南昌：江西教育出版社，1999），頁8。

<sup>6</sup> 見魯筆，《楚辭達·南齋讀騷指略》未刻書者附識，錄自崔富章，《楚辭書目五種續編》（上海：上海古籍出版社，1993），頁147。

<sup>7</sup> 司馬遷，《史記·屈原列傳》。

之所由來，敏銳地感受到屈賦「自怨生」的特點，並且最看重屈原情誠怨深、涕泣橫集的這一面向，理解〈離騷〉為一篇「美在深情」<sup>8</sup>的至文。他認為，「屈原放逐，乃賦〈離騷〉」，與「西伯拘而演《周易》，仲尼厄而作《春秋》」以及《詩》三百一樣，「大抵聖賢發憤之所為作也。」既賦予屈原與聖賢同等的崇高地位，又從切身遭遇，對屈辭感同身受：「余讀〈離騷〉、〈天問〉、〈招魂〉、〈哀郢〉，悲其志。」這與被視為「詩教」經典的〈毛詩〉比較，二者的異趣是十分明顯的。

不過，怎樣看待屈原，跟時代環境與個人的思想、性格大有關係。劉安、司馬遷都有不安分的地方，而班固之時，儒家思想已在漢代完全佔據了統治地位，文學思想自不能獨立於這樣的思想背景。因此，班固固然說屈原是「忠信」、「忠誠」、「忠誠之情懷不能已」才屢諫其君（〈離騷贊序〉），但用儒家為人處世之道，從君臣之際言，班固卻認為屈原「苟欲求進」，是因為「不見容納」，才「忿恚自沉」<sup>9</sup>的。他的〈離騷序〉從批評劉安的〈離騷傳〉入手，由於司馬遷引用了劉安的話，班固的批評也是針對太史公的。文云：

昔在孝武，博覽古文。淮南王安敘〈離騷傳〉，以〈國風〉好色而不淫，〈小雅〉怨悱而不亂，若〈離騷〉者，可謂兼之。蟬蛻濁穢之中，浮游塵埃之外，儻然泥而不滓。推此志，雖與日月爭光可也。斯論似過其真。<sup>10</sup>

這番議論指斥劉安〈離騷傳〉比附儒家經典，強調怨刺精神，兼之風雅。班固之所以認為劉安「斯論似過其真」，是因為在他看來，無論是屈原的行為，還是屈原的作品，都不盡合儒家的「中庸」之道，有乖哀而不

<sup>8</sup> 「美在深情」一語，借用李澤厚，《華夏美學》（台北：時報出版公司，民78）第四章標題。

<sup>9</sup> 王逸，《楚辭章句·離騷後敘》，見《楚辭補注》（台北：大安出版社，民84），頁70。

<sup>10</sup> 班固，〈離騷序〉，錄自郭紹虞主編，《中國歷代文論選》（上海：上海古籍出版社，1990）第一冊，頁89。

傷，溫柔敦厚之旨，說不上可「與日月爭光」：

且君子道窮，命矣。故潛龍不見是而無悶。〈關雎〉哀周道而不傷，蘧瑗持可懷之智，寧武保如愚之性，咸以全命避害，不受世患。故〈大雅〉曰：「既明且哲，以保其身。」斯為貴矣。今若屈原，露才揚己，競乎危國群小之間，以離讒賊。然責數懷王，怨惡椒、蘭，愁神苦思，強非其人，忿懟不容，沉江而死，亦貶絮狂狷景行之士。多稱崑崙冥婚宓妃虛無之語，皆非法度之政、經義所載。謂之兼《詩》風雅，而與日月爭光，過矣。然其文弘博麗雅，為辭賦宗，後世莫不斟酌其英華，則象其從容。自宋玉、唐勒、景差之徒，漢興，枚乘、司馬相如、劉向、揚雄，聘極文辭，好而悲之，自謂不能及也。雖非明智之器，可謂妙才者也。

11

班固如此引經據典，<sup>12</sup>無非要說明屈原未能按照聖賢的教導行事。進而，他具體指出，屈原身處亂世危邦，卻昧於「既明且哲，以保其身」之義，竟「露才揚己，競乎危國群小之間」，「責數懷王，怨惡椒、蘭」，騁才不辨形勢，陷己於禍，又「愁神苦思，強非其人，忿懟不容，沉江而死」，既不符合規範的君臣之道<sup>13</sup>，又不明君之不可強求，又不能自釋

<sup>11</sup>同上注。

<sup>12</sup>案班固此段話，「斯為貴矣」以上徵引了儒家關於君子進退出處的好幾段言論，首先引用《周易·乾》原文是：「初九曰：『潛龍勿用』，何謂也？子曰：龍，德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遁世無悶，不見是而無悶。樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。」又引用《論語》，「子曰：『君子哉，蘧伯玉！邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之。』」（〈衛靈公〉）「寧武子，邦有道則知，邦無道則愚，其知可及也，其愚不可及也。」（〈公冶長〉）他還引用《大雅·蒸民》：「肅肅王命，仲山甫將之。邦國若否，仲山甫明之。既明且哲，以保其身。夙夜匪懈，以事一人。」其要旨歸結於「全命避害，不受世患」；「夙夜匪懈，以事一人」。

<sup>13</sup>案《白虎通德論》論君臣關係，強調「君為臣綱」（〈三綱六紀〉），而在〈諫諍〉中所提到的「五諫」，亦全然要求臣以忠事君，「不逆君心」、「視

其怨，乃屬於行為迂怪的「貶絜狂狷景行之士」，「非明智之器」。「貶絜」是自貶高潔，「狂狷」是狂放偏激，「貶絜狂狷」自然有違「溫柔敦厚」的中庸之道。班固對於屈原的批評，從《漢書》裏，他對眾多歷史人物的評價中，可以佐證。班固論晁錯，在《漢書·袁盎晁錯傳贊》中一方面深為嘆息說：「悲夫！錯雖不終，世哀其忠。」但另一方面卻又批評晁錯「銳於為國遠慮而不見身害。」故〈敘傳〉說：「錯之瑣材，智小謀大，禍如發機，先寇受害。」又如他論司馬遷，在其《漢書·司馬遷傳》中雖全文俱載〈報任安書〉，卻在〈贊語〉中說：「以遷之博物洽聞，而不能以知自全，既陷極刑，幽而發憤，書亦信矣。迹其所自傷悼，〈小雅·巷伯〉之倫。夫惟〈大雅〉『既明且哲，能保其身』難矣哉！」班固譏刺司馬遷是非頗謬於聖人，與指責屈原「露才揚己」、「非明智之器」的評價是若合符節，而這些顯然帶著官方儒者的履規中矩、優柔內斂之道。<sup>14</sup>不過儒家對狂狷並非一概排斥，所以班固又願承認屈原是「景行之士」，其詩歌為「賢人矢志」之作，但所可取的，只是在文章「弘博麗雅，為辭賦宗」，故「雖非明智之器，可謂妙才者也。」<sup>15</sup>總之，班固不贊成的是屈原顯暴君過的「怨君」並且處濁世而自傷的

君顏色」以及「為君隱惡」。

<sup>14</sup>班固〈典引〉前有一段引文記述漢明帝對司馬遷的批評：「司馬遷著書，成一家之言，揚名後世。至以身陷刑之故，反徵文刺譏，貶損當世，非誼士也。司馬相如洵行無節，但有浮華之辭，不周於用。至於疾病而遺忠，主上求取其書，竟有頌述功德，言封禪事，忠臣效也，至是賢遷遠矣。」這是君王直接表達的對作家的評價，無疑是應被看作最高的價值標準的。對此，班固在〈典引〉中說：「臣因常伏刻誦聖論，昭明好惡，不遺微細，緣事斷誼，動有規矩，雖仲尼之因史見意，亦無以加。」準此，我們便不難理解，班固何以站在官方立場而指責屈原了。請參見徐復觀，〈兩漢知識分子對專制政治的壓力感〉，《兩漢思想史》（臺北：學生書局）卷一，頁288-9。

<sup>15</sup>顏崑陽認為：「從文學批評觀念的立場來看，班固的評價已顯示出『風格』的另一種新觀念。那就是，『構成作品風格的質素』不是作者的人格，而是語言的藝術形相。作者人格與作品風格遂分離為二，各有它不同的本質與價



行為方式，以及由此所寫出的怨詞。此不惟表現班固正統的儒家立場，而且也顯示儒家思想作為中國專制政體意識形態中心的話語力量，隱含著國家意識形態對士子們的要求。後來顏之推在《顏氏家訓·文章》中批評屈原「露才揚己，顯暴君過」，正是對班固觀點的最簡明、也是最準確的概括。自班固之後，言辭之激烈有時還甚於班固，孟郊便認為屈原「名參君子場，行為小人儒」，說他「三黜有愠色，即非聖哲模。五十爵高秩，謬膺從大夫。胸襟積憂愁，容鬢復彫枯。死為不吊鬼，生作猜謗徒。」<sup>16</sup>，指斥屈原的行為不能與君子儒同一，反而頗像孔子所謂「硜硜然小人哉」。

班固以上評論，在漢代之屈原、《楚辭》接受史上可以說是一個極大的轉折，帶有一種新的歷史視角。前代士人在評論屈原論〈騷〉時，多是同情屈原不幸遭遇，並由此聯繫到他們各自所處的時代，慨嘆世道混濁，或是生不逢時。然而，班固的解讀屈原，卻從不遇之士的個人感傷轉而為詩人人格的評論，轉而為一種士人的處世之道，指向納忠順

值標準。因此，一個人格不是很高尚的人也可以創作出風格非常美妙的作品。顯然構造語言的主導因素，已不再如淮南、司馬所認為的『道德主體』（班固謂之明智之器），而是另一『才性主體』（班固謂之妙才）。這種『風格』，從作品語言形相言之，可以稱它為『語言風格』；從作者才性言之，可以稱它為『才性風格』。合而言之，即是『文體風格』。所謂『弘博麗雅』，即是屈原以其『弘博』之『才性』，馳騁想像，驅遣題材，操作語言而創造出的『麗雅』風格。」見顏崑陽，〈漢代「楚辭學」在中國文學批評史上的意義〉，收入國立彰化師範大學國文系主編，《第二屆中國詩學會議論文集》，民國83年，頁233-4。可是，如此一來，屈原一則僅是具備「才性」的文學家的意義，二則悖離孔子的「有德者必有言」的文如其人的言與德之對應一致性，而此乃王逸所不能接受的。所以，他重新把屈原定位在「道德主體」上，而〈離騷〉則是此一道德精神在語言所展現的人格風貌。

<sup>16</sup>孟郊，〈旅次湘沅有懷靈均〉，《孟郊詩集校注》（北京：人民出版社，1995）卷六，頁252-3。另外，清代陸懋修的〈屈原論〉，竟論屈原「不過為一驕且咎之人耳。」原文未見，轉引自饒宗頤〈騷言志說〉，收錄於氏著《文鞅：文學史論集》（台北：學生書局，民80），頁106。



上，明哲保身，優游婉順，平和正中的標準。總之，兩漢士子對屈的認同與異議，對後來的中國知識分子都有決定性的意義。這是因為漢代是第一個完全意義上的中央集權王朝，因為千古不變的中國專制政體的超穩定性，兩漢士人有關屈原的種種議論，特別是班固的評論，自然也大體規定了後代士子在屈原問題上的話語範圍。

應該說「班固在對屈原評價時，他既從政治立場的角度看到了屈原『忠』的一面，同時也充分注意到了屈原『怨』的一面，在他之前的劉安以為屈原的『怨』正是其『忠』的表現形式，可是班固卻指出了屈原的『怨』是與『忠』尖銳對立的。」<sup>17</sup>而此與劉安、司馬遷的推崇反差太大，也與歷史上眾多的關懷與惋惜不同，因而遭到後世強烈的批判和反譏。剛好班固在《漢書·馮奉世傳》贊曰：

讒邪交亂，貞良被害，自古而然。故伯奇放流，孟子宮刑，申生雉經，屈原赴湘，〈小弁〉之詩作，〈離騷〉之辭興。經曰：「心之憂矣，涕既隕之。」馮參姊弟，亦云悲矣。<sup>18</sup>

其坐實〈小弁〉本事雖可進一步考証，但指出〈小弁〉與〈離騷〉同為「貞良被害」的抒憤之作，卻帶給後人啟示並被反用來駁斥班固自己的觀點，替屈原辯護，大有「以子之矛，攻子之盾」的意味。所謂〈離騷〉為「〈小弁〉之情」說，是後世關於屈辭之「怨」的一種頗有影響的解讀，意義豐饒，值得細論，本文擬舉晁補之、洪興祖及劉夢鵬三家為例，觀察在儒家的傳統價值體系的慣性導向與制約下<sup>19</sup>，學者通過「〈小弁〉

<sup>17</sup>敏澤主編，《中國文學思想史》（長沙：湖南教育出版社，2004）上冊，頁205。

<sup>18</sup>班固，《漢書》（台北：鼎文書局）卷七十九：〈馮奉世傳〉，頁3308。

<sup>19</sup>筆者嘗在〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉的結語說：「我們也可以看到傳統士人在屈原問題上的種種議論實為儒家的文化格局所限定。與其說是屈原詮釋、屈原論爭的主角是傳統士人，還不如說是儒家精神及其命運的寓言，在儒家文化構制的內化體系中，士人對屈原所做的詮釋與論爭，一方面深化了我們對屈原及《楚辭》的理解，另一方面也造成

之怨」的比附所進行的詮釋，<sup>20</sup>各自體會屈原之「怨」的情感內涵與特質。

## 二、〈小弁〉之怨

〈小弁〉是《詩·小雅》中的一首詩。全詩云：

弁彼鷺斯，歸飛提提。民莫不穀，我獨於罹。何辜于天，我罪伊何？心之憂矣，云如之何？

踟蹰周道，鞠為茂草。我心憂傷，惄焉如擣。假寐永嘆，維憂用老。心之憂矣，疢如疾首。

維桑與梓，必恭敬止。靡瞻匪父，靡依匪母。不屬於毛，不罹於里？天之生我，我辰安在？

菀彼柳斯，鳴蜩嘒嘒。有漙者淵，萑葦淠淠。譬彼舟流，不知所屆。心之憂矣，不遑假寐。

鹿斯之奔，維足伎伎。雉之朝雉，尚求其雌。譬彼壞木，疾用無枝。心之憂矣，寧莫之知。

屈原精神的大量流失。這不禁讓我聯想到阿爾都塞（Louis Althusser）的意識型態理論，阿氏認為主體是被決定的——意識型態本身就是一個強大的結構。意識型態決定了個人如何在社會環境中為自己定位。許多時候，人們也許甚至意識不到這觀念體系的存在。儘管如此，意識型態的特殊效果就在於，人們仍然會按照這種框架提供的基本方位和座標感知、理解和詮釋自己的生活狀況。在這個意義上，主體和自我不是足的，意識型態從眾多的方面規範了人們如何理解主體和自我。在阿爾都塞理論的啟發之下，我們可以在屈原詮釋中揭示儒家文化如何建構特定歷史時期的主體。」本文便是這一想法的具體論述。見《文學研究的新進路——傳播與接受》（台北：洪葉文化，2004），頁143。

<sup>20</sup>關於「〈小弁〉之怨」說，黃中模，《屈原問題論爭史稿》（北京：北京十月文藝出版社，1987），頁108-126已有論述。本文在此基礎進一步深論。

相彼投兔，尚或先之。行有死人，尚或瑾之。君子秉心，維其忍之。心之憂矣，涕既隕之。

君子信讒，如或疇之。君子不惠，不舒究之。伐木掎矣，析薪扞矣。舍彼有罪，予之佗矣。

莫高匪山，莫浚匪泉。君子無易由言，耳屬于垣。無逝我梁，無發我筍。我躬不閱，遑恤我后。

〈毛序〉云：「〈小弁〉，刺幽王也，太子之傅作焉。」<sup>21</sup>〈毛傳〉則有小異，其云：「幽王娶申女，生太子宜咎。又說褒姒，生子伯服，立以為后，而放宜咎。」似以為詩係本人自作，非他人代言。三家詩則認為宣王大臣尹吉甫惑於後妻而逐前妻之子伯奇，伯奇因作此詩。三說作者不同，究竟孰是不可考，但都肯定其為放臣逐子的哀怨之詞<sup>22</sup>。詩共八章，首章呼天控訴，「民莫不穀，我獨於罹」語最是哀痛，而「何辜於天，我罪伊何？」無罪見逐的遭際，使他仰望上天，問得悲壯不平，故牛逢震曰：「『我罪依何』便有愴急不平之痛。此〈小弁〉之所以為怨也。」<sup>23</sup>《毛詩正義》云：「今天下民莫不父子相養，我太子獨被放而不得其然，是比民鳥之不如。太子言曰：我憂之也。太子既放棄而憂，故號泣而訴云，我有何罪乎？上天致此冤枉，問天云：我罪維何如乎？欲天辨其罪之所由。太子既憂如此，其傳言我心之憂矣。知王如之何乎？」<sup>24</sup>這一章是全詩的總起，除七章說信讒，八章說易言外，餘則全自此推衍之。其中，「天之生我，我辰安在？」這一沉痛的責問是積聚詩人胸中的愁悶的集中迸發。爾後，詩中反覆吟誦：「心之憂矣，云如之何」、「心之憂矣，疢如疾首」、「心之憂矣，不遑假寐」、「心之

<sup>21</sup>見〈毛詩正義〉，《十三經注疏》（台北：藝文印書館）冊二，頁420b。

<sup>22</sup>另外，聞一多《詩經通義》認為：「〈小弁〉篇本妻不見答之詩。」袁梅《詩經譯注》說是「棄婦之詞」。可參閱，以備一說。

<sup>23</sup>牛逢震，《詩志》，轉引自裴普賢，《詩經評註讀本》（台北：三民書局，民90初版八刷）下冊，頁199。

<sup>24</sup>見《毛詩正義》，《十三經注疏》冊二，頁4206。

憂矣，寧莫之知」、「心之憂矣，涕既隕之」，又有「我心憂傷」、「維憂用老」。憂字凡七見，則哀痛迫切之思，幽苦沉鬱之情，可想而知。所以，孫礦說它「語語割腸裂肝」<sup>25</sup>，姚際恒謂：「此詩尤哀怨痛切之甚，異於他詩者。」<sup>26</sup>由此，〈小弁〉成為「讒邪交亂，貞良被害」的孤臣孽子的原型參照，對棄子逐臣的悲怨情懷有著發凡起蒙的創始意義。

儒家歷來很重視這首詩，而且發生過爭論，其中孟子為「怨」所作的辯護，最值得注意。據《孟子·告子》的記載，孟子的弟子公孫丑就向孟子提出，應當如何理解齊人高子對於〈小弁〉的批評。其文曰：

公孫丑問曰：「高子曰：『〈小弁〉，小人之詩也。』」孟子曰：「何以言之？」曰：「怨。」曰：「固哉！高叟之為詩也。有人於此，越人闕弓而射之，則己談笑道之；無他，疏之也。其兄闕弓射之，則己垂涕而道之；無他，戚之也。〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也。固矣乎，高叟之為詩也！」曰：「〈凱風〉何以不怨？」曰：「〈凱風〉，親之過小者也；〈小弁〉，親之過大者也。親之過大而不怨，是愈疏也；親之過小而怨，是不可磯也。愈疏，不孝也；不可磯，亦不孝也。孔子曰：『舜其至孝矣，五十而慕。』」<sup>27</sup>

〈小弁〉是放臣逐子怨君父之詩，中有「何辜於天，我罪伊何」這樣激

<sup>25</sup>孫礦云：「說詩最苦切，真出於中心之惻怛，語語割腸裂肝，此所謂情來之調。」，見《批評詩經》，引自陳子展，《詩經直解》（台北：書林出版公司，民81）卷十九，頁691。

<sup>26</sup>姚際恒，見《詩經通論》，引自陳子展，《詩三百解題》（上海：復旦大學出版社，20081）卷十九，頁759。。

<sup>27</sup>高子被稱為子叟，陸德明《經典釋文序錄》述《詩》之傳授有「子夏授高行子」，陳奐《毛詩傳疏》以為即此高子。雖未可確認，當為年前輩於孟子的說詩家。見蔣凡、顧易生《先秦兩漢文學批評史》（上海：上海古籍出版社，1990），頁119。

切號呼的怨憤之辭。高子依照溫柔敦厚的詩教，認為臣子不應當如此憤激地怨刺君父，否則便是忤逆，所以稱之為「小人之詩」，實有「父要子死，子不得不死。君要臣亡，臣不得不亡」的意味。孟子批評高子對詩的解釋失之「固」，何謂「固」？趙岐注：「固，陋也。……重言固陋，傷高叟不達詩人之義。」也就是說高叟解詩「以文害辭，以辭害志。」因此，他舉例說：「有人於此，越人闕弓而射之，則已談笑道之」，「其兄闕弓射之，則已垂涕道之」，差別即在親疏。如果以此推測〈小弁〉之怨，正是親人間的真摯情感。緣此，他不否認〈小弁〉之「怨」，而是透過怨憤的文辭體會到詩人對君父的真愛，因為儒家也有「詩可以怨」的傳統，對於有過錯的君父的怨，實出於對親人的仁愛，「〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也。」也就是說，怨與不怨取決於與對象的親疏關係，親人有過錯就應該怨，怨中反體現出對親人的憂慮和關心，是屬於「仁」的。孟子進一步比較了主題相類似的兩首詩：〈小弁〉和〈凱風〉，認為前者父憤逐子，人情泯滅，天倫乖違，其過甚大，人子當怨，如果「不怨」，那豈不是視親人為路人（愈疏），是不孝的表現；後者寡母欲嫁，世風所染，人情難免，其過為小，「親之過小而怨，是不可磯」，也是不孝的表現。所以，〈小弁〉的「怨刺」是正義的，是必要的；〈凱風〉的「不怨」是正確的，是可取的。既不能以〈凱風〉的「不怨」來否定〈小弁〉的「怨刺」，也不能以〈小弁〉的「怨刺」來混同〈凱風〉的「不怨」。「怨」與「不怨」端看究竟是否為了「親親」，是否符合「仁」。「在此『親疏』實為眼目，使孟子將『〈小弁〉之怨』的討論置於『當怨與不當怨』的層次。」<sup>28</sup>而不是「是否有怨」的問題。孟子強調詩是可以抒發個人之「怨」的，哪怕所怨對象是父是君，只要其過錯確實嚴重，就應該「怨」。「怨」既是抒憤方式，也是「親親」的表現。總之，「高子在怨上疑其為小人，孟子在怨上見其為仁孝。」

<sup>28</sup>吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》（台北：里仁書局，民89），頁64。

文末援引「孔子曰：『舜其至孝矣。五十而慕。』」為結，自然讓人聯想到〈萬章上〉所謂「舜怨乎？」的討論。《孟子·萬章上》云：「萬章問曰：『舜往於田，號泣於旻天，何為其號泣也？』孟子曰：『怨慕也。』萬章曰：『父母愛之，喜而不忘；父母惡之，勞而不怨。』然則舜怨乎？」孟子進而間接地經由長息與公明高的問答，替我們說明舜「大孝終身慕父母」的道理，意謂舜號泣於旻天，「乃為無所逃於天地之親情的朗現，正可見舜於孝親之情的深摯真切。」「可謂以『至情』顯『至性』，唯有此『至性』方有此『至情』，唯有此『至情』方有此『至性』。」<sup>30</sup>因此，文末舉舜事不僅援之以証「〈小弁〉之怨，不為不孝」<sup>31</sup>，進而說明此「怨」實是由「慕」而怨，正是以「慕」釋「怨」。

### 三、〈離騷〉者，〈小弁〉之怨

到了宋代，孟子的地位提高了，他的書，成為聖人之言，自此以後，孟子學遂引起學人的注意。<sup>32</sup>孟子關於「〈小弁〉之怨」深刻的討論，自然啟示《楚辭》學者將屈騷與〈小弁〉相比，找出它們之間共同性，

<sup>29</sup>《四書順義解》引張彥陵語，《四庫全書·經部》卷一七九，頁373。此處轉引自吳冠宏，前揭書，頁64。

<sup>30</sup>吳冠宏語，前揭書，分別見頁71、89。

<sup>31</sup>朱熹語，見朱熹集注、蔣伯潛廣解，《語釋廣解四書讀本·孟子》（台北：啟明書局），頁289。

<sup>32</sup>案在北宋以前，《孟子》僅係子部儒家類諸書之一而已，北宋仁宗嘉祐六年（1061）刻石經立於開封國子監，共包括《孟子》在內九經。至此，《孟子》方由子部晉升為經書。北宋神宗元豐七年（1084），朝廷並以孟子配食孔廟。自此而後，孟子學遂引起學人爭辯。見黃俊傑，《孟學思想史論》（台北：中央研究院文哲所，民86），頁127-8。



借以肯定〈離騷〉「遭憂」而作，其怨刺精神直承「詩教」。<sup>33</sup>

### (一)晁補之(1053-1110)

蘇軾，聯鑣文苑，時稱「蘇門四學士」。也因為與蘇軾的關係而受到牽累，屢遭貶謫，萍梗孤踪，流徙不定，使他轉向《楚辭》研究寄託心志。《宋史》本傳稱他「才氣飄逸，嗜學不知倦，文章溫潤典縟，其凌麗奇卓出於天成。尤精《楚辭》，論集屈、宋以來賦咏為《變離騷》等三書。」<sup>34</sup>據他的〈離騷新序〉云：「曰《楚辭》十六卷，舊錄也。曰《續楚辭》二十卷，曰《變離騷》二十卷，新錄也。」<sup>35</sup>這就是《宋史》說的「三書」。他所說的《楚辭》十六卷，又叫《重編楚辭》。「在《重編楚辭》一書中，他對世傳《楚辭》專書中的屈原作品和後代擬作重新進行了編次，以見屈賦的內在聯繫、屈賦對後代文人擬騷作品的影響以及這些擬作的先後次序。他更關注《楚辭》作品在文學發展史上的源流正變之意，又編輯了《續楚辭》、《變離騷》二書。二書選錄先秦到宋代楚辭作家的代表作品，並有序說。他不僅探討了歷代『續』、『變』作品對《楚辭》諷諭寄託傳統的繼承，也對其文學形式、騷體語辭等問題發表了值得我們重視的寶貴見解。」<sup>36</sup>可惜，宋代以後三書均佚，僅

<sup>33</sup>劉熙載云：「孟子曰：『〈小弁〉之怨，親親也。親親，仁也。』夫忠臣之事君，孝子之事親，一也。屈子〈離騷〉若經孟子論定，必深有取焉。」見《藝概·文概》（台北：華正書局，民74）卷一，頁6。

<sup>34</sup>見《宋史》（台北：鼎文書局）卷444，〈文苑·晁補之傳〉。在〈歸來子名縉城所居記〉中，晁補之自敘其青少年時，「獨於文詞，喜左丘明、莊周、屈原、司馬遷、相如、枚乘，若唐韓、柳、古樂府詩人之作，時時發於事，又拙不工。」

<sup>35</sup>晁補之，〈離騷新序上〉，《雞肋集》卷三十六，見《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館）集部五七，別集類。

<sup>36</sup>李大明〈晁補之《重編楚辭》三種目錄論考〉，《楚辭文獻學史論考》（成都：巴蜀書社，1997），頁213。馬積高在《歷代辭賦研究史料概述》（北京：中華書局，2001）中亦云：「晁氏二書在選目上很注意辭賦的源流正變，

存各書的〈序〉和後二書部分作品的小〈序〉。晁補之評屈觀點大體展現在他的三篇自序中。

晁補之是較早提出〈離騷〉內容含有「〈小弁〉之情」。在〈離騷新序中〉，他說：

晁補之，字無咎，晚號歸來子，與黃庭堅、秦觀、張耒皆師從  
 〈離騷〉，遭憂也。「終窶且貧，莫知我艱。」〈北門〉之志也。  
 「何辜於天，我罪伊何。」〈小弁〉之情也。以附六經之教，於  
 《詩》最近，故太史公曰：「〈國風〉好色而不淫，〈小雅〉怨  
 誹而不亂，若〈離騷〉者，可謂兼之矣。」其義然也。<sup>37</sup>

按《詩·邶風·北門·序》云：「〈北門〉，刺仕不得志也，言衛之忠臣不得其志爾。」鄭箋：「君不知己志而遇困苦。」晁補之引〈北門〉、〈小弁〉，言其「志」、「情」，借以具體肯定〈離騷〉「遭憂抒憤」而作，而謂其怨刺精神亦上承《詩經》「詩教」。說《楚辭》直承《詩經》，乃漢以來評騷者的共同見解，除了司馬遷在〈屈原列傳〉引劉安評語外，《漢書·藝文志》也稱：「春秋之後，周道輕淆，梁問歌標，不行於列國，學詩之士，逸在布余，而賢人失志之賦作矣。大儒孫卿及楚臣屈原，離讒憂國，皆作賦以諷，嘉有惻隱古詩之義。」又如王逸《楚辭章句·離騷敘》早就指出：「屈原履忠被譖，憂悲愁思，獨依詩人之義而作〈離騷〉，上以諷諫，下以自錫。」又劉勰《文心雕龍·辨騷》亦云：「自風雅箋聲，莫或詹緒，奇文鬱起，其〈離騷〉哉。固已軒鍤詩人之後，奮輻辭家之前。」凡此，諸家皆標舉詩主怨刺，但晁補之反

所選在內容和形式兩方面都既有原則又不拘一格。從原則上說，他贊賞那些『志行』與屈原合的作家和合於『古詩惻隱規轉』之義的辭賦，又不喜魏晉至唐初的邊體而贊賞先秦兩漢至唐代古文家之賦。但是，在選篇時卻不受此限，而於各種有代表性的辭賦皆有所取。」（頁190）另外，可以參考拙著〈靈均餘影：論朱熹《楚辭後語》〉，收入香港大學中文系叢書甲種：《宋代文學與文化研究》（台北：大安出版社，），頁117-166。

<sup>37</sup>同注31。

覆申說，落實詩篇，故顯得格外吻出和顯明。如果說，〈北門〉與〈小弁〉之怨，是「詩可以怨」的具體化，那麼，〈離騷〉當然也具備「〈小弁〉之情」了。

晁補之把屈騷放在「詩教」傳統中立論，其〈離騷新序上〉他云：

先王之盛時，四詩各得其所。王道衰而變〈風〉變〈雅〉作，猶曰達於事變，而懷其舊俗。舊俗之亡，惟其事變也。故詩人傷今而思古，情見乎辭，猶《詩》之〈風〉、〈雅〉而既變矣。孟子曰：「王者之迹熄而《詩》亡。」然則變〈風〉、變〈雅〉之時，王迹未熄，《詩》雖變而未亡。《詩》亡而後〈離騷〉之辭作，非徒區區之楚事不足道，而去王迹逾遠矣！一人之作，奚取於此也？蓋《詩》之所嗟嘆，極傷於人倫之廢，哀刑政之苛。而人倫之廢，刑政之苛，孰甚於屈原時邪？國無人，原以忠放。欲返，幸君之一悟，俗之一改也。一篇之中，三致意焉。<sup>38</sup>

這段話主要依據《孟子》、〈詩序〉而立論。《孟子·離視下》云：「王者之迹接而《詩》亡，《詩》亡然後《春秋》作。晉之《乘》、楚之《保崇》，魯之《春秋》，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：其義則丘竊取之矣。」趙岐注曰：「王者，謂聖王也。太平道衰，王迹止接，頌聲不作故《詩》亡。《春秋》撥亂，作於衰世也。」<sup>39</sup>〈毛詩序〉論「變〈風〉」「變〈雅〉」也云：「至於王道衰，禮義漸，政教失，國異政，家殊俗，而變〈風〉、變〈雅〉作矣，國史明乎得失之迹，傷人倫之漸，哀刑政之抄，吟眇情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也。」所謂「文變染乎世情」，晁補之認為先王之盛世，產生了正〈風〉、

<sup>38</sup>同上。

<sup>39</sup>吳辰《六朝選詩定論緣起》指出：「然入春秋之世，魯人〈翁宮〉，衛人〈賦〉，事關齊桓，而晉文有乘予之賦，秦穆有〈黃鳥〉之什，性情未嘗一日亡，而詩又何嘗一日亡也？所謂『詩亡』者，蓋以王跡之接耳。王跡既接，則奉軒之使不出而風亡，朝梁之禮不行而雅亡。」轉引自蔣凡、顧易生合著，《先秦兩漢文學批評史》（上海：上海古籍出版社，1990），頁120。

正〈雅〉的平和寶普的頌揚贊美之作；王道衰落之世，產生了變〈風〉、變〈雅〉的憤懣激越的譏刺諷諫之作，〈小弁〉是變〈雅〉的作品。王道覺喪而《詩》亡，《詩》亡而後〈離騷〉之辭作。如此，在晁補之看來，屈原與〈離騷〉的出現是必然的，是在「《詩》亡」之後，其文化意義當然十分重大。而晁氏曰屈原的「一篇之中，三致意焉」，係用劉安語，所致之意自然是「《詩》之所嗟嘆」的「傷於人倫之漸，哀刑政之抄」的「怨」了。故晁補之繼曰：

世衰，天下皆不知止乎禮義，故君視臣如犬馬，則臣視君如國人。而原一人焉，被讒且死，而不忍去。其辭止乎禮義可知。則是《詩》雖亡，至原而不亡矣。使後之為人臣，不得於君而熱中者，猶不懈乎愛君如此，是原有力於《詩》亡之後也。此〈離騷〉所以取於君子也。<sup>40</sup>

晁補之一方面強調「《詩》雖亡，至原而不亡矣」，屈原「有力於《詩》亡之後」的杲獻，是視屈辭等同史書，屈辭的「怨」不是雪謗，而是「不虛美，不隱惡」<sup>41</sup>的史書精神。另一方面則進而指明屈原之「怨」的內涵是「被讒且死，而不忍去」的「忠」義，並且，說明屈原的「忠」是符合儒家的「禮義」的，是「親親」的，而屈原的「怨」便是其「忠」的表現形式。

再說，按儒家論君臣關係，主張類似契約性的相對關係，《論語·八蘊》云：「君使臣以禮，臣事君以忠。」所以，為臣者應「以道事君，不可則止」（《論語·先進》），「道不行，乘佛浮於海」（《論語·公冶長》）臣子有殉道以求仁之義，而無曲道以從君之理。孟子則進一

<sup>40</sup> 〈離騷新序上〉，同注31。

<sup>41</sup> 早在唐劉知幾即云：「若乃宣、雄善政，其美載於〈周詩〉；懷、襄不道，其惡存乎《楚賦》。讀者不以吉甫、奚斯為永，屈平、宋玉為謗者，何也？蓋不虛美，不隱惡故也。是則文之將史，其流一焉，固可以方駕南、董，俱稱良直者矣。」見趙呂甫校注，《史通新校注》（重慶：重慶出版社，1990）：〈載史篇〉，頁304。其後，明清學者多寧出〈離騷〉「保崇」說。

步發揮孔子相對性的君臣關係，以「德治」和「民本」為基礎，〈離視下〉云：「君之視臣如手足，則臣視君如郡心；君之視臣如沿馬，則臣視君如國人；君之視臣如土製，則臣視君如寇脫。」又曰：「今也為臣，諫則不行，言則不聽，胎澤不下於民，有故而去，則君博執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇脫。寇脫，何服之有？」（〈離視下〉）這些話正是上引晁補之語之所本。屈原身逢衰世，被讒猶忠，憂君不去，則更具特殊意義。故〈離騷新序〉下，晁氏引柳宗元語，贊魏屈原之「忠」：

世衰，君臣道喪，去為寇敵，而原且死憂君，斯已忠矣！唐柳宗元曰：「《春秋》枉許止，以懲不子之福；進荀息以甚苟免之禍。夫荀息阿獻公之邪心以死，其為忠也汙矣。惟其死不緣利，故君子猶進之。而原乃以正諫不獲而捐軀，方息之汙，則原與日月爭光可也。」非過言也。<sup>42</sup>

在「世衰，君臣道喪，去為寇憑」時，屈原以「正諫不獲而謬透」，「且死憂君，斯已忠矣！」故屈原之作為，「與日月爭光可也。」對這一番意義，晁補之連續使用《孟子》義，反覆論說，〈續楚辭序〉亦云：

《詩》亡而《春秋》作，其事則齊桓、晉文。其書王也，以其無王也，存王制以懼夫亂臣賊子之無誅者也。以迄周亡，至戰國時，無《詩》無《春秋》矣。而孟子之教又未興，足跡接乎諸侯之境者，諫不行，言不聽，則怒、悻悻然去君，又極之於其所往，君臣之道微，寇敵方興，而原一人焉，以不獲乎上而不怨，猶眷顧楚國，繫心懷王，不忘而望其改也，夫豈曰「是何足與言仁義也」云耳。則原之敬王，何異孟子？其終不我還也，於是乎自沉。與夫去君事君，朝楚而暮秦，行若犬彘者比，謂原雖與日月爭光可也，豈過乎哉！<sup>43</sup>

<sup>42</sup> 〈離騷新序下〉，同注31。

<sup>43</sup> 〈續楚辭序〉，《雞肋集》卷三十六。



〈變離騷序〉也曰：

《詩》亡，《春秋》又微，而百家蜂起。七國時，楊、墨、申、韓、淳于髡、鄒衍、鄒爽之徒，各以其說亂天下。於時大儒孟、荀，實羽翼六經於其將殘。而二儒相去百有餘年，中間猶屈原履正著書，不流邪說。蓋嘗謂原有力於《詩》亡《春秋》之微。<sup>44</sup>

此〈序〉還詳細考証孟、屈、荀的時間先後順序，試圖在儒家的系息中替屈原找到定位。藉此，表明屈原思想與人格同於孟子，而《楚辭》精神，自然也相等於《詩經》。在《詩經》、《春秋》都抱沒無聞時，獨有屈原孤身一人造顧楚國，繫心楚王，成了這個道義衰落時期的中流砥柱。晁補之認為古詩諷諫之義至屈原而復興，「則列國之風雅，始盡合而為〈離騷〉。」他因此說：「則原之妄王，何異孟子？」「獨推原與孟子先後，以貴重原於禮義欲絕之時。」

本此，晁補之針對班固「迷屈原狂狷，緣其不合者。」進行駁斥。首先，晁氏曰：

固〈序〉曰：「君子之道，窮達有命，固潛龍不見，是而無悶，〈關雎〉哀周道而不傷。」又曰：「如〈大雅〉既明且哲，以保其身，斯為貴矣。」固說誠是也。雖然，潛龍勿用，聖人之事也，非所以期於原也。又自淮南、太史，皆以謂兼《風》、《雅》之義，而固獨疑焉。夫〈國風〉不能無好色，然不至於淫；〈小雅〉不能無怨誹，然不至於亂。太史公謂原之辭兼此二者而已，乃周道大雅，豈原所得庶幾哉！雖遷亦不以是與原也。<sup>45</sup>

班固言「君子道窮，命矣。」這與揚雄所謂的「君子得時則大行，不得時則龍境，遇不遇命也。」<sup>46</sup>，班固所謂的「聖哲之有窮達，亦命之故

<sup>44</sup> 〈變離騷方〉，《雞肋集》卷三十六。

<sup>45</sup> 〈離騷新序下〉，《雞肋集》卷三十六。

<sup>46</sup> 揚雄，〈自序〉，見《漢書·揚雄傳》。





也。」<sup>47</sup>相同。對此，晁補之沒有異議，如同〈小弁〉的「怨天」，實即「怨命」，怨命運於己之不善，因為君臣、父子畢竟是人所無法改變無法選亂的事實。但是《易經》上說的「潛龍勿用」，是「聖人之事也」，不能往來要求屈原，何況，孔門也有關於狂狷的討論，也有關於「志士仁人，無求生以害仁，有癡身以成仁。」（《論語·衛靈公》）以及「天下無道，以身殉道。」（《孟子·盡心下》）的立身處世之標準，為何班固只用居亂世而自保的要求指責屈原。再說，劉安與司馬遷也只用「〈國風〉好色而不淫，〈小雅〉怨讐而不亂」來評價〈離騷〉，並未舉「周道大雅」批評屈原。其次，晁補之認為班固譏屈原「露才揚己，競於危國群小之中」是輩離屈原。他說：

固又以謂：「原露才揚己，競於危國群小之中。」是乃上官大夫、靳尚之徒，所以誣原「伐其功，謂非我莫能為」者也，固奈何亦信之！原惟不競，故及此。司馬遷悲之曰：「忠而被謗，能無怨乎？屈平之作〈離騷〉，蓋自怨生也。」而固方且非其怨刺懷、襄、椒、蘭。原誠不忘以義廟上，而固儒者，奈何亦如高叟之為詩哉？又王逸稱《詩》曰：「匪面命之，言提其耳。」謂原風諫者，不如此之斥，逸論近之。劉勰亦援逸此論，稱固抑揚過實。君子之與人為善，義當如此也。<sup>48</sup>

晁補之指出這「是乃上官大夫、飾尚之徒，所以輩原」，輩離屈原的才是上官大夫、飾尚之徒，班固卻引為同調，「浮何亦信之」，豈不是把自己與群小等同起來游？晁補之還沿用《史記》中語，肯定了屈原的「怨」，並且，說屈原的「責數懷王」、「怨惡椒、蘭」是「以義曲上」，是合乎「正義性」的行為，誠如《詩》所云：「匪面命之，言提其耳。」即如《文心雕龍·辨騷》所言：「每一顧而悟涕，嘆君門之九重，忠怨之辭也。」班固雖名為「儒者」，而實際上是同高子一樣的固陋，況且

<sup>47</sup>班固，〈悼離騷〉，見《藝文類聚》卷五十六。

<sup>48</sup>〈離騷新序下〉，《雞肋集》卷三十六。

「君子之與人為善，義當如此也」。總之，晁補之以傳統「詩教」為理論依據，用〈小弁〉來比擬屈騷，在「詩史」的歷史縱深中，謂「原有力於《詩》亡《春秋》之微」，從而肯定屈原的忠怨，駁斥班固所謂偏離「為君隱惡」的君臣大義的質問。

## (二)洪興祖(1090-1155)

洪興祖，字慶善，出身於世符之家，為官清假，品性剛直，因為「語涉怨望」、「具言朝廷紀綱之失」，端擾秦府，終遭貶宅，「編管昭寒」<sup>49</sup>，其本事見《宋史·儒林傳》。〈傳〉稱：「興祖好古博學，自少至老，未嘗一日去書。」著述頗豐，卻可能因懼秦府，而大多失傳。《楚辭補注》也已非本來面目，原有的洪氏自序已經佚失，《楚辭考異》則散入《補注》之中。晁公武《郡齋讀書志》著錄《楚辭補注》曰：「未詳暑人。凡王逸《章句》有未盡者，補之。」<sup>50</sup>按晁公武與洪興祖同時代，他卻已不知道《補注》的作者，洪氏生前身後境況之涉嘗索耶可想而知。洪興祖屢遭迫害，借注釋《楚辭》，寓託情志，發揮屈原忠君怨斥之義。故朱熹說洪氏「釋〈懷沙〉曰：『知死之不可讓，則桑生取義可也。所惡有甚於死者，豈復愛七空之透哉！』其言偉然可立靜夫之氣，此所以忤府相而卒貶死也，可悲也哉。」並藉此感嘆說：「近洞以來，風俗臻淆，士大夫間，遂不副聞有道此等語者，此又深可調云。」<sup>51</sup>

《楚辭補注》既題為「補注」，其重點自然在補充王注之不足，故於該書卷首有「校書郎臣王逸上，曲阿洪興祖補注」字樣。其編暑體例

<sup>49</sup>《宋史·儒林傳》卷四三三。本傳載：「徙知饒寒。是時秦府當國，諫官多府門下，多彈派以途府。興祖坐嘗作故龍圖閣學士程景《論語解·序》，語涉怨望，編管昭寒。」

<sup>50</sup>晁公武，《郡齋讀書志》卷四上。

<sup>51</sup>朱熹，〈楚辭辯証上〉，《楚辭集注》，頁173。朱熹非常推崇洪興祖關於「忠臣義士」之說，在《楚辭集注》附〈反離騷〉注後全錄洪興祖之論，並稱：「余觀洪氏之論，其所以發曆屈原之心者至矣。」

也是：在《楚辭》每句原文下，先列王注於前，後補己注於下，逐句詮釋疏通，均標以「補曰」二字，以示分別，使己注與王注不混。<sup>52</sup>不過，洪書於校字証事、辨義明要之時又往往抒發個人見解，時有體會。基於現實意圖，雖名為「補注」，實際是帶有針對性的。書中隨處在批評揚雄、班固與顏之推，說他們「所云無異昔婦兒豐之見」。洪氏論〈騷〉自然贊成晁補之的〈離騷〉為「〈小弁〉之情」說。他在〈離騷〉「怨靈修之浩蕩兮」一語下補注曰：

孔子曰：「詩可以怨」，孟子曰：「〈小弁〉之怨，親親也。親之過大而不怨，是愈疏也。」屈原於懷王，其猶〈小弁〉之怨乎？

53

洪氏把屈原的憂怨與孔子的「詩可以怨」、孟子的「〈小弁〉之怨，親親也」聯繫起來，肯定屈原「怨君」的合理性與正當性，「怨」實也是「忠」的一種型式。據此，他從三方面來証成。首先，洪興祖指出，屈原的「怨君」正是出於「憂君」，「怨君」與「憂國」是一致的。這種說法有如孟子以「憂」來解舜之「怨」<sup>54</sup>，所謂「說怨猶有怨親可疑」，

<sup>52</sup>《四庫全書總目》云：「漢人注書大抵簡質，又往往舉其訓詁而不備列其考據。興祖是編，列逸注於前，而一一疏通證明補充於後，於逸注多所闡發。」

<sup>53</sup>洪興祖，《楚辭補注》（台北：大安出版社，民84），〈離騷經章句第一〉，頁20。

<sup>54</sup>《孟子·萬章》經由長息與公明高的問答解釋「舜往於田，號泣於旻天」是否「舜怨乎？」其文云：「長息問於公明高曰：『舜往于田，則吾既得聞命矣；號泣于旻天，于父母，則吾不知也。』公明高曰：『是非爾所知也。』夫公明高以孝子之心，為不若是褚，我竭力秀田，共為子宅而已矣，父母之不我愛，於我何哉？帝使其子九男二女，百官牛羊碧路備，以事舜於范惡之中。天下之士多就之者，帝將萌天下而遷之焉。為不順於父母，如窮人無所歸。天下之士普之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂；富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂；貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂。人普之、好色、富貴，無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂。」

憂則別無可朕，故寧憂以替愁字。」<sup>55</sup>如果說舜之憂是「不順於父母」，那麼，「屈原之憂，憂國也。……〈離騷〉二十五篇，多憂世之語。」

<sup>56</sup>洪興祖說：

遂古以來，天地事務之憂，不可勝窮。欲付之無言乎？而耳目所接，有感於吾心者，不可以不發也。欲具道其所以然乎？而天地變化，豈思慮智識之所能究哉？天固不可問，聊以寄吾之意耳。楚之興衰，天邪人邪？吾之用舍，天邪人邪？國無人，莫我知也。知我者其天乎？此〈天問〉所為作也。太史公讀〈天問〉，悲其志者以此。<sup>57</sup>

既然「耳目所接，有感於吾心者，不可以不發。」那麼，「按〈騷經〉〈九章〉皆託遊天地之間，以泄憤懣，卒從彭嘉之所居，以畢其志。」<sup>58</sup>即是說，屈原作品「託遊天地」、「以泄憤懣」，皆是有感而發的，這種「憤」，決非為己「貪名」<sup>59</sup>之感，而是「憂國」、「憂世」之語。落實在具體的詮釋時，如〈離騷〉「苟余情其信姱以練要兮，長顛頷亦何傷」句下，王逸注曰：「眾人苟欲飽於財利，己獨欲飽於仁義也。」而洪補則曰：「當是時，國削而君辱，原獨得不憂乎！」在〈遠遊〉「惟天地之無窮兮，哀人生之長勤」句下，王逸注云：「傷己命祿，多憂患也。」洪氏則認為「此原憂世之詞」，故屈原之怨就非「俗情之怨」了。顯然，王逸是從屈原個人命運遭遇而言的，洪氏則從屈原為國家為社會時局而憂的角度來看，如此，個人情感的震動已發展為國家、民族興亡情感的震動了。

<sup>55</sup>王麟寒語，見《四書尊聞錄》，《四庫全書·經部》第一八一冊，卷之十八。此處轉引自吳冠宏，《聖賢典型的儒道義蘊試詮》，頁72。

<sup>56</sup>洪興祖，《楚辭補注》，〈離騷後敘補注〉，頁73。

<sup>57</sup>洪興祖，《楚辭補注》，〈天問序補注〉，頁124。

<sup>58</sup>洪興祖，《楚辭補注》，〈遠遊補注〉，頁266。

<sup>59</sup>〈離騷〉「恐脩名之不立」句，王逸注云：「屈原建志清白，貪流名於後世也。」洪補曰：「屈原非貪名者，然無善名以傳世，君子所恥。」，頁16。

其次，屈原之死，就不是「忿懟不容，沉江而死」，反是其憂國、憂世的結果。在〈離騷〉「雖不周於今之人兮，願依彭嘉之遺則」句下，洪興祖補注曰：「按屈原死於頃襄之世，當懷王時作〈離騷〉，已云：『願依彭嘉之遺則』，又曰『吾將從彭嘉之所居』，蓋其志先定，非一時忿懟自沉也。」進而，在〈離騷後敘〉中說：

愚嘗折衷而論之曰，或問古人有言：「殺其身有益於君則為之。屈原雖死，何益於懷、襄？」曰：忠臣之用心，自盡其愛君之誠耳。死生毀譽，所不顧也。故比干以諫見戮，屈原以放自沉。<sup>60</sup>謂屈原以「忠臣之用心，自盡其愛君之誠」，「死生、毀魏所不顧也」。將屈原擬為比干，則楚懷王即若紂王，屈原為心昭日月的忠臣就不言而喻了。

對於，班固批評屈原不能「明哲保身」，洪興祖除了推衍王逸批駁班固的意見外，又有新的發揮，以「同姓無可去之義」來回應。他在〈離騷後敘〉也以問答方式論辨之，其云：

屈原，楚同姓也。為人臣者，三諫不從則去之。同姓無可去之義，有死而已。〈離騷〉曰：「阽余身而危死兮，覽余初其猶未悔。」則原之自處審矣。或曰：「原用智於無道之邦，虧明哲保身之義，可乎？」曰：愚如此子，全身遠害可也。有官守言責，斯用智矣。山甫明哲，固保身之道。然不曰夙夜匪懈，以事一人乎！士見危致命，況同姓，兼恩與義，而可以不死乎！且比干之死，微子之去，皆是也。屈原其不可去乎？有比干以任責，微子之去之可也。楚無人焉，原去則國從而亡。故雖身被放逐，猶徘徊而不忍去。生不得力爭而強諫，死猶冀其感發而改行，使百世之下，聞其風者，雖流放廢斥，猶知愛其君，眷眷而不忘，臣子之義盡矣。非死為難，處死為難。屈原雖死，猶不死也。<sup>61</sup>

<sup>60</sup>洪興祖，〈離騷後敘補注〉，頁72。

<sup>61</sup>同上，頁72-3。



寧武子、仲山甫、比干、微子等古人各處於不同的境遇，他們或如愚、或明哲；或死或去都對，而屈原為什麼不可離開楚國或作其他選亂呢？乃因一則「同姓無可去之義」，二則「楚無人焉，原去則國從而亡。」同樣，在〈離騷〉「延佇乎吾將反」句下，洪補曰：「異姓事君，不合則去；同姓事君，有死無已。屈原去之，則是不察於同姓事君之道，故悔而欲反也。」故「非死為難，處死為難。」洪興祖總結地說：「余觀自古忠臣義士，慨然發憤，不顧其死，特立獨行，自信而不回者，其英烈之氣，豈與身俱亡哉？」<sup>62</sup>將屈原擺進「忠臣義士」的行列。

最後，洪興祖還提出「屈子之事，蓋聖賢之變者。」<sup>63</sup>晁補之說：「原之妄王，何異孟子？」又說屈原「有力於《詩》亡、《春秋》之微。」同樣，洪興祖也將屈原聖賢化，說屈原「使遇孔子，當與三仁同稱雄。」<sup>64</sup>

洪興祖作《楚辭補注》完成於知饒寒期間<sup>65</sup>，此時他正與秦府作對，端嬰逆麟，自然有與屈原同樣的憂世情懷，同樣的歷史境遇，洪興祖結合自己的人生體驗，反覆強調屈原的忠怨與「同姓無可去之義」，這何嘗不是洪興祖滿腔憂國之心，從這一意義來說，洪興祖也實為「宋之同姓」，他在補注《楚辭》、描述屈原中獲取「正義」的能力。

### (三)劉夢鵬

劉夢鵬，字雲翼，生卒年不詳。清乾隆十六年（1751）進士，官直隸饒陽縣知縣，因丁憂歸，尋卒，事跡略見《清史列傳》卷六十六〈儒林傳〉。他喜愛《楚辭》，自謂：

<sup>62</sup>同上，頁73。

<sup>63</sup>同上，頁73。

<sup>64</sup>同上，頁73。

<sup>65</sup>陳振孫《直齋書錄解題》著錄「《楚辭》十七卷」，云：「漢護都水者光祿大夫劉向集，後漢校書郎南郡王逸叔師注，知饒寒曲阿洪興祖慶善補注。」



予於是書，反復紬繹，晦明風雨，性情相深，歌泣與俱，匪一朝一夕之故。儻然潔耶？屈子乎屈子乎？吾得而遇之。夫人之不同，豈無居同處，習同業，日夕言語相酬對，尚有未盡得其隱微者乎？乃亦有相知莫逆，間阻關山，十數年不得晤，而道路忽聞其人近所行事，可以直斷其也無，不拘牽於時俗之訛誣，以曲合其人之本志者，則苟求其志，又安必其覩面也。予於屈子，亦若是已矣。<sup>66</sup>

這段話讓人聯想起浦起龍在《讀杜心解》的〈發凡〉中宣稱：「既乃攝吾之心印杜之心，吾之心悶悶然而往，杜之心活活然而來，邂逅於無何有之鄉，而吾之解出焉。」<sup>67</sup>作者與讀者的精神對接，有如伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）所謂的「視野融合」（fusion of horizons）。劉夢鵬認為自己最了解屈原，並與之同情與共鳴，劉向、王逸等人則「語不經見，互相承訛。」即是朱熹，也「蓋有未及盡取而正之者」，故斷定「是書各本，異同頗多，而次序亦復凌亂無紀。竊不自揣，考其沿誤，訂其編次，務求其安」，著有《屈子章句》七卷。卷首有劉夢鵬乾隆二十五年（1760）自序，則書成當在此年前後，另有謝錫位乾隆五十四年（1789）序，初刊則在此年或後。

關於此書，《四庫全書總目提要》評曰：「是書就諸本字句異同，參互考訂，亦頗詳盡。然不注某字出某本，未足依據。至於篇章次第竄亂尤多，如二卷〈九歌〉內，〈湘君〉、〈湘夫人〉、〈大司命〉、〈少司命〉，本各自標題，而刪除〈湘夫人〉、〈少司命〉之名，稱〈湘君前後篇〉，〈司命前後篇〉；六卷〈九章〉內刪〈詹思〉、〈橘頌〉之目，統為〈哀郢〉，又移置其先後，均不知何據？又誤以《史記》敘事

<sup>66</sup>劉夢鵬，〈屈子章句自序〉，見《楚辭彙編》（台北：新文豐出版公司）冊四，頁14-6。

<sup>67</sup>浦起龍，《讀杜心解》（台北：九思出版社，民68）上冊卷首：〈發凡〉，頁5。

之文，為屈平之語，遂合〈漁父〉、〈懷沙〉為一篇，刪去『漁父歌』而增入『乃作懷沙之賦，其辭曰』九字。尤以意為之也。」《提要》批評可謂中肯，劉書自是私臆，洵難稱善。故姜亮夫說他「強古書以就已意，變亂常軌，非謹厚之學矣。」<sup>68</sup>

變亂古書以就已意，本不足取，但劉夢鵬「師心自用」，「尤以意為之」，生當考據學甚盛之乾隆時代，其注《楚辭》，不溺於章句，也不拘於前人成說，乃在企圖通過這樣的編次，描述屈原的思想、人格，「今後之讀者，明於所遇之不齊，不復懷『忿懟沉江，露才揚己』之疑。」<sup>69</sup>；同時，那種「旁通發揮」的詮釋態度，對當時將箋注等訓詁的考據癖者，或許有幾分針砭的目的。

劉夢鵬論騷，要旨見於〈自序〉，他認為「屈子之志苦矣」，然而，就如章學誠之〈序〉所言：「太史公曰：『余讀〈離騷〉，悲其志。』夫讀屈子之文而知悲其志，可謂知屈子矣。然未明言其志，而後人懸揣其意而為之說者，則紛如。」<sup>70</sup>由此，劉氏指出要了解屈原的「志」，就必須「以意逆志」和「知人論世」。他說：

嗚呼！屈子之志苦矣。孟子曰：「以意逆志。」又曰：「不知其人，可乎？」是以論其世也，不逆其志，其人不可得而知也；不論其世，其志不可得而逆也。屈子以彼其材，遊諸侯，何國不容。卒不為此，死而不以自悔，中有所不忍故也。人生有命，各有所錯，真可謂空心廣志者哉！<sup>71</sup>

於是，劉夢鵬在《屈子章句》中，緊密聯繫時代特點，期待通過考察屈原所處的時代和環境，瞭解屈原之「志」。除了編暑〈屈子紀略〉外，

<sup>68</sup>姜亮夫，《楚辭書目五種》（上海：上海古籍出版社，1983），頁196。

<sup>69</sup>劉夢鵬，〈屈子章句自序〉，頁16-7。

<sup>70</sup>章學誠，〈為謝司馬暑序〉，現存版本未錄，見《章氏遺書》卷八，引自姜亮夫，《楚辭書目五種》，頁200。

<sup>71</sup>同上，頁3-4。

在〈自序〉中，他指出：

周之季世，四維既解，大道衰息。反覆傾危之徒，茫然不知君臣之義。搖唇鼓舌，頹然喪其廉恥節義，不稍稍顧惜。希榮名利祿者，何可勝數。競報復之私情，鮮忠孝之至性。予於申公子胥無取焉。韓非韓諸公子，而圖韓尚可問哉！亂臣賊子，接跡天下，誰復思君愛國者。夫禮服舊君，不忍忘也。比干剖心，箕子髡首，元子出狂，孔子皆曰，能諒其遇，悲厥志，寧必同轍。<sup>72</sup>

在這個「四維既解，大道息衰」的「季世」，屈原一方面「痛君不識」，另一方面「嫉奸邪之誤國」，其「志」焉能不「苦」，於是屈原怨「王之不明」而「貞臣罹尤」，陳情無由，「故發憤抒之」。劉夢鵬處處扣緊屈原為國而哀怨，以釋其志。譬如〈招魂序〉曰：

嗟乎！故國丘墟，人念禾黍；孤臣投窮，因操土音。……臺榭頹垣，第宅新主，撫今思昔，地是人非。課後先之何時，倚遙望而增嘆。徑被路漸，江介風淒，哀蓋不在己而在國矣。故結之曰「哀江南」，其〈哀郢〉之引言乎？<sup>73</sup>

同樣，在〈哀郢九章序〉亦云：

余觀九章皆〈哀郢〉之詞也，甲朝始行，九年不復，白起一烽，南郡焦土。時原已老矣，痛國故之禾黍，念龍關之遺楸。死者何辜，生者已憊，於是〈哀郢〉而作，九章以敘憂思。<sup>74</sup>

文章強烈吻出屈原的哀怨「不在己而在國」，甚至，諸如〈九歌〉，他都失之武斷，解釋為屈原「造懷楚國，不忘欲返，於是託於歌眇，賦、比、興以道達己志。〈東皇太一〉表忠愛之情也，〈東君〉致必脫之旨

<sup>72</sup>同上，頁4-5。

<sup>73</sup>劉夢鵬，〈招魂序〉，頁203。同樣〈離騷序〉亦云：「屈子之憂，不關屈子也。楚懷疏屈子而不用有年矣，欺於秦，困於魏韓，怒於齊。屈子蓋早卜夏坵蕪矣，孤臣孽子，心危慮深，宜其多憂也。夫楚懷不知憂，而屈子獨憂。屈子憂之，而楚懷復不信之。」

<sup>74</sup>〈哀郢九章序〉，頁233-4。



也，〈雲中君〉思賢達之遇也，〈湘君〉告語同志待時後圖也，〈司命〉諷喻朝賢，悲所志之不酬或冀倖於萬一也，〈河伯〉傷寥寂也，〈山鬼〉遺所思也，〈國殤〉痛楚兵挫哀死事，語慎戒也。」<sup>75</sup>據此，劉夢鵬駁斥了班固所謂的屈原「雖非明智之器，可謂妙才者也」的論點，他說屈原是在「萬不得已於中，聊寄託以起興，每反覆而抒情」的，而班固「妙才之稱，未見一言之知也。」

循此，劉夢鵬認為屈原精神與《詩經·小弁》相通：

孟子曰：「〈小弁〉之怨，仁也。」若〈小弁〉者，可以怨矣。周幽不君，申侯不臣。妖婦納，夫婦道乖。嫡嗣逐，父子倫廢。五常汨，彝倫斃，犬戎之禍胎已成，而幽不覺悟。為〈小弁〉者，涕泣而道，不怨則疏。楚懷當日，君貪臣妬，女戎內蠱，虎狼外噬，覆亡不旋踵，豈復讓彼為〈小弁〉者時哉。客死於秦，受禍最慘。歸喪之日，國人哀號。較之周幽，若一致焉。子頃襄忘不戴之仇，而結昏姻之好，亦宜白之戍申許者耳！烏在其能怨屈乎？敢不為宜白傳耶？蘧瑗不對放殺之謀，晏嬰不死齊光之難，大雅明哲，誠不為過，彼其所處，各不同等，未可相律于反覆不忠之日。有人焉，拳拳君國，與存與亡，至死不變，此其意念，豈尋常希榮名利祿所可偶擢者，壁立萬仞，何卓卓也。寧俞得從衛成，從容濟變，屈子豈復得之頃襄乎？若之何概之，嗟乎！君與身不可同年語久矣。使武子身全而君不獲濟，而曰此其不可及也。是率天下為馮道也。不且害又傷教者歟？成若敬遭醫手，武子之不為屈子者幾何？夫屈子以深仁篤摯之性，抒其幽憂蹇產呼號不應之情，孝子仁人之所以用心，千載不見桑梓之敬也。汎汎下流，遙翼左右，舟流之喻也。烏反故鄉，狐死首丘，雉鹿之方也。朕時不當，我辰安在也。罪過不意，我罪伊何也。慨夏丘門蕪，傷周道鞠茂也。痛眾芳萎絕，疾壞木無枝也。君子信讒，壅

<sup>75</sup> 〈九歌序〉，頁87-8。



君不識，子不能得之於父，臣不能得之於君。其遇〈小弁〉之遇，其志〈小弁〉之志，又何間然乎賈生痛哭激已。<sup>76</sup>

劉氏在此襲用《毛詩》說，以〈小弁〉為宣白傅所作，將楚懷王比周幽，宣白比頃襄，而屈原也如宣白之傅。如此，屈辭的「罪過不意」，就如〈小弁〉的「我罪伊何」；「朕時不當」，亦如「我辰安在」。章學誠在為劉夢鵬寫的序言中，說「讀古人書，貴能知其意也」，但是「賢者多抱隱憂」，「史體猶直，而詩旨更婉也」，自己也不甚清楚屈子之志，直到「余觀雲翼〈自序〉，以屈子之志，比於〈小弁〉之仁，以頃襄之忘仇結婚，同於平王之遣戍申許。〈騷〉〈雅〉同源，一言得其梗概。」推許劉夢鵬「可謂讀古人書，能知古人之意者矣。」「與余夙所疑者，不啻冰釋而節解也。」<sup>77</sup>

不過，同樣是比於「〈小弁〉之怨」，既有它的延續性，又有它的變異性，劉夢鵬實際上已經有所移轉了。他論屈原之為人，謂既有悲憤激切之情，又有「深仁篤摯之性」，亦即屈原「至情」亦「至性」矣。在同情屈原之怨憤的同時，既說是為邦國而怨，卻又強調屈原的「悲酸惻悱之言，溫柔敦厚之意，蓋兼之矣。而要歸合道，情發而能止，則信乎怨雪不亂者也。」<sup>78</sup>劉夢鵬所謂的「合道」，是說屈辭符合儒家「溫柔敦厚」的中庸之道。而所謂的「情發而能止」，自然就是〈毛詩序〉所稱的「發乎情，止乎禮義。」同樣，論及〈九歌〉的風格時，劉夢鵬

<sup>76</sup>劉夢鵬，〈屈子章句自序〉，頁5-11。同時期的沈德潛在《說詩碎語》中也說：「〈離騷〉者，《詩》之苗裔也。第《詩》分正變，而〈離騷〉所際獨變，故有侘傺噫鬱之音，無和平廣大之響。讀其詞，審其音，如赤子婉戀於父母側而不忍去。要其顯忠斥佞，愛君憂國，足以持人道之窮矣。尊之為經，烏得為過？」見蘇文權，《說詩碎語詮評》（台北：文史哲出版社，民74）卷上，頁85。

<sup>77</sup>章學誠，〈為謝司馬暑序〉，《章氏遺書》卷八，錄自姜亮夫，《楚辭書目五種》，頁200-1。

<sup>78</sup>劉夢鵬，〈屈子章句自序〉。

也指明「其詞婉，其意曲，怨而不怒，思而不淫。」用的是孔子「樂而不淫，哀而不傷」的意義。如同《文心雕龍·史傳》所云：「若順情失正，文其殆哉。」「順情」是肯定詩歌應該抒發情感，「失正」指失去「中和」之「正」。劉夢鵬一方面認可「詩可以怨」，另一方面卻又要求「怨而不怒」，將屈辭納入「溫柔敦厚」的詩教裏。循此，在〈懷沙序〉中，他認為屈原投江不是「忿懟沉江」，乃因不忍見其邦國之覺喪，「原九年不復，年老矣，國危矣，遇窮望絕矣，懷臣僕之憂，匪扶眼之忿。」<sup>79</sup>寧出屈原一則「懷臣僕之憂」，二則「年老矣」，所以他再三強調屈「原實未嘗忿」，「誰謂原忿懟沉身哉，蓋至不得已而後死耳！」進而，劉夢鵬直說「原以憂讒死，既曰『懲違改忿』，又曰『限之大故』，若天所命，而無所怨。原可謂知命者哉！」把屈原之死，歸結於「命」，用「時命」、「知命」來釋懷屈原「所遇之不齊」的悲哀。

政治世界的原理本是家內秩序原理的同質性延伸，君臣關係等同於父子關係，故劉夢鵬更把儒家的「孝子仁人」稱號加諸屈原。劉氏說：「夫屈子以深仁篤摯之性，抒其幽憂蹇產呼號不應之情，孝子仁人之所以用心，千載不見桑梓之妄也。」<sup>80</sup>由於孟子解釋〈小弁〉用的是「親親，仁也」的「忠孝」觀點，劉夢鵬順理也加給屈原以「大孝」的桂冠。其實，屈原忠孝的提法並非始自劉夢鵬，如明末李陳玉在其〈楚辭箋注自敘〉中就說：「屈子千古奇才，加以純忠至孝之言，出於性情者，非尋常可及。」<sup>81</sup>清初魏學渠替《楚辭箋注》作序也說：「〈離騷〉……總不離忠孝者近是。」<sup>82</sup>而劉獻廷在其《離騷經講錄》裏說：「千秋萬

<sup>79</sup>案〈屈子紀略〉謂屈賦均作於屈原五十洞後，且大多作於七十六洞以後，且屈原「五月五日沉汨羅死，時年八十有五。」故此言「年老矣」。

<sup>80</sup>劉夢鵬，〈屈子章句自序〉。

<sup>81</sup>李陳玉，《楚辭箋注·自敘》，見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社）1302、史部、楚辭類，頁2。

<sup>82</sup>魏學渠又云：「〈離騷〉，言情之書也。其詞繼《三百篇》之後，旨最近於風人，哀而不傷，怨而不悱。《詩》亡《騷》作，屈子殆情深而已者邪？寄

世之下，以屈子為忠者無異辭矣，然而未嘗有知其為孝者也。其〈離騷〉一經，開口曰：『帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸』，則屈子為楚國之宗臣矣。屈原既為楚國之宗臣，則國事即其家事，盡心於君即是盡心於父。故忠孝無二致。……吾讀屈子文中〈天問〉、〈遠遊〉、〈九歌〉三篇，而知其為聖人之徒也。」<sup>83</sup>朱冀亦說：「《楚辭》中最難讀者莫如〈離騷〉一篇，大夫畢生忠孝，全副精神俱萃於此。」<sup>84</sup>顯見，屈原忠孝的說法在有清一代是很流行的觀點<sup>85</sup>，這是抬高屈原聖賢地位的手法。可是，我們檢視屈原作品根本看不到所謂「孝」的意識，就連「孝」字也只提到過一次，即「晉申生之孝子兮，父信讒而不好」（〈惜誦〉），並且這也並不是在談論孝道。不過，在君親合一，家國通一，而君臣關係的「父子化」之政治思維下，這樣的推衍又是極為自然的。

劉夢鵬同晁補之、洪興祖一樣都以「〈小弁〉之怨」來比擬屈原之志，但其側重點卻始終落在「哀而不怨」、「知命」及「孝子仁人」上，此乃因為政治環境對閱讀視域的影響，隨著清政權統治地位的鞏固與對於三綱五常的倡導，在理學醇儒標舉「溫柔敦厚」詩教尤甚下，「怨」雖被允許，但前提只能是為邦國而怨，而不是為自己鳴怨，並且，要求情感宣泄須有一定節度，因此對待屈原「以泄憤懣、舒瀉愁思」而「怨主刺上」的面向，清人就得回應時局，給予根本否認或是作出新的解釋。舉例言之，清初林雲銘的《楚辭燈》即云：「讀《楚辭》要先曉得屈子位置。以宗國而為世卿，義無可去。緣被放之後，不能行其志，念念都是憂國憂民。故太史公將楚見滅於秦，繫在本傳之末，以其身之死生，

---

之美人香草，以申其義；援之山鬼漁父，以廣其說，而總不離忠孝者近矣。」

見《楚辭箋注·自敘》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社）1302、史部·楚辭類，頁6。

<sup>83</sup>劉獻廷，《離騷經講錄·離騷總論》。錄自《楚辭評論資料選》，頁306。

<sup>84</sup>朱冀，《楚辭辯·凡例》，見杜松柏主編，《楚辭彙編》（台北：新文豐出版公司，民75）第九冊，頁26-7。

<sup>85</sup>參見王延海，〈清代屈原研究散論〉，《遼寧大學學報》1994年第5期，頁83-84。



關係於國之存亡也。後人動解作失位怨懟，去把一部忠臣愛國文字，坐其有患得患失肝腸，以致受露才揚己、怨刺其上之譏。」<sup>86</sup>總之，在「〈小弁〉之怨」中，劉夢鵬只承認屈原有「憂國憂世」的怨憤，否定了屈原敢於「怨主刺上」的抗爭性，於是歷史中屈原形象的建構在正統化下，他那怨君忿懟的一面，就隨著忠臣與聖賢的典型的確立而消解嘗化了。難怪，劉夢鵬說他寫作此書的目的便是「亦庶幾令後之讀者，明於所遇之不齊，不復懷『忿懟沉江，露才揚己』之疑。」「明於所遇之不齊」一語雖嫌曖昧，卻也一語中的。

#### 四、小結

屈原的作品，以縱恣的文筆，表達了強烈而激蕩的情感。漢儒曾說，〈離騷〉與《詩經》中〈小雅〉同為「怨而不傷」之作，明代詩人袁宏道於〈敘小修詩〉中駁斥說：〈離騷〉「忿懟之極」，對「黨人」和楚王都「明示唾罵」，「安在所謂怨而不傷者乎？」並且指出：「勁質而多懟，峭急而多露」，正是「楚風」的特點<sup>87</sup>。他的意見無疑是正確的。

<sup>86</sup>林雲銘，《楚辭燈》（台北：廣文書局，民83）：〈凡例〉。林雲銘雖然強調屈原的「忠君愛國」，但在釋「怨靈脩之浩蕩兮」句，尚且被朱冀批評曰：「夫子不敢議父，臣不敢議君，古今之通義也。〈小弁〉之怨，後世猶或非之。然念於罹，則痛我罪之伊何，遡毛裏則悲我辰之安在。或託諷於秉心之維忍，或歸咎於讒言之如疇。驗未聞道呼其君父而怨之且從而非之毀之也。今林子既仍俗說，以靈脩為稱君矣，而其釋浩蕩也則云放縱於規矩繩墨之外，即上文之昌被不成其為君德。假令質言之，則是怨吾君之放縱同於桀紂也。此成何案語，試問大夫是何等人，而忍出諸口非輩大夫以不妄乎。」朱冀，《離騷辯·小引》，見杜松柏主編，《楚辭彙編》（台北：新文豐出版公司）第九冊，頁14-6。

<sup>87</sup>袁宏道，〈敘小修詩〉，見葉慶炳、邵紅編輯，《明代文學批評資料彙編》（台北：成文出版社，民67），頁642。

問題是，單純的「忿懣之極」不是傳統時代的道德規則所能夠允許的。朱自清在《詩言志辨》中指出：「漢代關於屈原〈離騷經〉的爭辯，也是討論〈離騷經〉是否不及中，或不夠溫柔敦厚。」<sup>88</sup>可謂要言不煩，切中肯綮。其實，不僅漢代，後世亦然。儒家經典提供了歷史中的士人想像上的文化資源，不只是作為詮釋文本的參照系統，也同時是使用文本時「創造性」的來源。本文所企圖觀察和呈現的是，士人藉用《詩經·小弁》來對屈原的「怨」的探討之詮釋策略，說明他們是通過「〈小弁〉之怨」以確立屈原之「怨」的合理性與合法性，他們將屈原之「怨」置於「當怨與不當怨」的層面。藉此論述屈原的「怨」既是抒憤方式，也正是其「親親」、「忠」的表現形式，駁斥班固等官方意識形態者所謂偏離「為君隱惡」的君臣大義的質問。最後卻又被落點在「哀而不怨」、「知命」及「孝子仁人」上。諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）在他的名著《存在巨鏈》中，用「鏈條」（chain）來隱喻觀念史上的連續性。<sup>89</sup>然而，歷史既有它的延續性，又有它的變異性，本文所討論的個案晁補之、洪興祖及劉夢鵬，正好代表「〈小弁〉之怨」這一命題在時間流程中的提出、建構與變化。

<sup>88</sup>朱自清，《詩言志辨·詩教》，見《朱自清說詩》（上海：上海古籍出版社，1998年）頁127。

<sup>89</sup>諾夫喬伊（Arthur O. Lovejoy）著有《存在巨鏈》（The Great Chain of Being）一書，張傳有、高秉江譯，南昌：江西教育出版社，2002年。

**‘Li Sou’, the Resentment of ‘Xiu Bian’ :**  
**An Explanation to the ‘Resentment’ in Qu Yuan’s**  
**Literary Works**

**Liao Dong-Liang**

**Abstract**

Zhu Zi-Qing (朱自清) has remarked in “Shi Yan Zhi Bian” (《詩言志辨》): “The arguments about Qu Yuan’s ‘Li Sou Jing’ (《離騷經》) in Han dynasty is also to discuss whether ‘Li Sou Jing’ is convinced or not, or it is not tender and gentle enough”. This commentary is really a gist and is also very appropriate. In fact, it is not only in Han dynasty, but also in future generations. What this article wants to observe and present is the strategies of interpretation that scholars discuss Qu Yuan’s ‘resentment’ relying on “Shi Jing, Xiao Bian”. Scholars explain that they firmly establish the rational and legality of Qu Yuan’s ‘resentment’ through the resentment in ‘Xiu Bian’. They place Qu Yuan’s ‘resentment’ on the state of ‘ought to resent it or not’. By this way they think that Qu Yuan’s ‘resentment’ is the way of expressing not only his indignation but also his intimacy and loyalty. However finally it is ended on ‘grieving without resentment’, ‘being aware of the life’ and ‘being a devoted and kind-hearted person’. In Arthur O. Lovejoy’s great book “The Great Chain of Being”, he has used ‘chain’ to be a metaphor of the continuity in the history of conceptions. However, ‘history’ itself has not only continuity but also variation. The individual cases of Zhao Bu-Zhi (晁補之), Hong Xing-Zu (洪興祖) and Liu Meng-Peng (劉夢鵬) just represent the opening,

---

constructing and changing of the proposition -- ‘the resentment of Xiou Bian’ during the time process.

**Keywords:** ‘Xiou Bian’, ‘Li Sao’, Qu Yuan, Zhao Bu-Zhi, Hong Xing-Zu, Liu Meng-Peng

