

新出土早期儒典与屈原辞

常 森

摘 要：上博简、郭店简《穷达以时》《兰赋》《（李）〔桐〕颂》《孔子诗论》《五行》等新出土早期儒典，是在屈原生存时空中传播的重要文献。它们跟以《离骚》为代表的屈原辞有有组织的、结构性的关联，可以为屈原关于穷通出处的核心理念、知识支持、伦理持守，为屈原辞香草—君子象喻、男女关系象喻等具有根本意义的“有意味的形式”，为其言情、言志一体化的自觉创作实践，提供富有发生学意义的说明。诸子时代早期的大多数原创性学说及其经典，起初不可能成为大众化的“公共素材”，因为授受双方必须存在于某个确定的传播链上才能实现传播行为，溢出这些传播链而达成更广泛的社会传播、获得某种公共性必须经过一个较为持久的过程。屈原也只有进入《穷达以时》等早期儒典的传播链，才能够与它们互相成就。

关键词：新出土儒典 屈原辞 文本间关联 传播链

作者常森，北京大学中文系教授（北京 100871）。

引 言

楚辞或者说屈原辞，乃中华早期文明尤其是文学中极为重要的存在。^①它在“富于想象力”“表现个性”方面超越了《诗经》。所以梁启超称《楚辞》为“富于想象力之纯文学”，并且强调：“中国文学家的老祖宗，必推屈原。……欲求表现个性的作品，头一位就要研究屈原。”^②那么，究竟应该如何从中华早期文明的宏大视野中认知屈原辞呢？这是楚辞学建立伊始人们就力图回应的重大问题。要言之，汉儒为此建构了两个最基本的认知维度：其一是强调屈原辞与儒典在价值取向以及“作

① 由于屈原作品具有原创意义和核心位置，“屈原辞”几乎可以替代通常说的“楚辞”。梁启超认为：“《楚辞》中汉人作品，向不为人所重视，更无考证之必要。吾侪研究《楚辞》，实际上不过研究屈原而已。”（梁启超：《要籍解题及其读法》，北京：清华周刊丛书社，1930年，第125页）此说过于轻视汉人楚辞体作品的文学史或学术史价值，但其推举屈作在《楚辞》中的重要性，大抵合乎事实。

② 梁启超：《要籍解题及其读法》，第138页；梁启超：《屈原研究》，《饮冰室合集》第14册，北京：中华书局，2015年，第49页。

诗法度”上的同一性。如刘安《离骚传》叙、司马迁《史记·屈原贾生列传》的“骚兼风雅”说,^①以及东汉王逸“夫《离骚》之文,依托五经以立义焉”“《离骚》之文,依《诗》取兴,引类譬喻”等说法,^②都将楚辞学建构在《诗经》学乃至五经之学的基底上。其二是强调屈原辞作为楚文化构成部分的特质,亦即强调屈原辞跟楚文化的同一性。《汉书·地理志下》云:“楚有江汉川泽山林之饶;……信巫鬼,重淫祀。”^③这种关于楚国区域地理和文化的认知是后人诠释屈原辞的重要依据。王逸基于“昔楚南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作乐鼓舞以乐诸神”,^④来解释《九歌》所涉巫风,是最典型的例子;今人对屈原辞浪漫主义特质的常识性认知主要是基于这一维度建立的。

就基本取向和现实发展而言,以上两种认知维度并不一致,对其中任何一种维度的坚持都有突破另一种维度的可能(当然不排除有王逸等兼容两者的学者)。而且它们都存在偏弊。就本质而言,第一种认知维度是汉初独尊儒术以来十分强势的经学观念和思维定势的张大,未尝被文本间的实证性关联确认。第二种认知维度则混淆了屈原辞的形式意图和实际所指。屈原辞艺术上最伟大的创造,是将主体精神对象化为具有高度独立性的能指;作为一种有意味的形式,能指直接呈现的只是形式意图,作品实际所指被它从不同程度上遮蔽。误把文本形式意图当作实际所指,或者说偏执文本的形式意图,是楚辞学史上极为普遍的现象,迄今依然是屈原辞诠释、研究的严重问题。正是基于这种原因,第二种认知维度后来被不断张大,促生了“在楚言楚”这一对解读屈原辞影响深远的理念。^⑤

总之,上揭两种认知维度未能从价值意味和形式意图两个层面上实证性地呈现对象文本的特质,不足与言屈原辞的神奇化育之功。究其原因,是它们并非基于对象文本真实完整的发生学语境建立,它们至少是缺失了这一语境的一些根本构成部分。

近几十年新出土简帛所见古书恰恰有助于修正这种历史性的缺失。1993年冬,湖北省荆门市郭店村一号楚墓出土了十八篇写在竹简上的文献。有学者提出该墓墓主是“楚太子的师傅”,是楚怀王(前328—前299年在位)太子半横(半横即楚顷襄王,前298—前263年在位)的老师,墓中所葬文献“或即用为太子诵读的教

① 洪兴祖:《楚辞补注》,上海:上海古籍出版社,2015年,第73页;《史记》卷84,北京:中华书局,2013年,第2994页。根据班固《离骚序》,“骚兼风雅”说出自刘安的《离骚传》叙。

② 参见王逸:《楚辞章句》,上海:上海古籍出版社,2017年,第39、2页。

③ 《汉书》卷28,北京:中华书局,2013年,第1666页。

④ 王逸:《楚辞章句》,第42页。

⑤ 关于“在楚言楚”,参见《离骚》“昔三后之纯粹兮”戴震注。(戴震:《屈原赋注》,上海:上海古籍出版社,2018年,第9页)

材”，甚至就是太子横所诵读者。^①李学勤断言，郭店一号墓的墓葬年代不迟于公元前300年，这决定了其中所出简的时代下限，相关书籍之著作则应比简的书写早相当一段时间；总之，“郭店一号墓的年代，与孟子活动的后期相当，墓中书籍都为孟子所能见。《孟子》七篇是孟子晚年撰作的，故而郭店竹简典籍均早于《孟子》的成书”。^②该墓所出，除早期道家经典《老子》甲乙丙三组以及《太一生水》外，全部是早期儒家经典，包括《缁衣》《鲁穆公问子思》《穷达以时》《五行》《唐虞之道》《性自命出》《六德》，以及《语丛一》至《语丛四》等。1994年，上海博物馆从香港古玩市场购得一批战国竹书，同样是“楚国迁郢以前贵族墓中的随葬物”。^③其中也录写了一批早期儒典，如《孔子诗论》《缁衣》《性情论》《民之父母》《子羔》《鲁邦大旱》，以及《（李）〔桐〕颂》《兰赋》等。^④见于郭店简、上博简的这些早期儒典主要是儒家八派中“子思之儒”的著述。^⑤

从研究屈原辞的视域看，郭店简、上博简所见早期儒典之传播，有两点特别值得关注。首先，绝大多数学者都认为屈原约生于楚宣王（前369—前340年在位）十七年（前353），卒于顷襄王二十一年（前278），即秦将白起率兵破郢（今湖北江陵北）、楚国迁都至陈（今河南淮阳）之年，而郭店简、上博简所见“子思之儒”的系列著述出于此次迁都前的贵族墓葬，是它们在楚都传播时间与屈原在世时间叠合的确证。具体言之，这批儒典传播至楚的确切时间与途径不得而知，可郭店一号楚墓的墓葬年代不晚于公元前300年（其时屈原年约半百），墓中所藏竹书又不可能即

① 参见李学勤：《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》《先秦儒家著作的重大发现》，《中国哲学》编辑部、国际儒联学术委员会编：《郭店楚简研究》（《中国哲学》第20辑），沈阳：辽宁教育出版社，1999年，第79、14页；廖名春：《新出楚简试论》，台北：台湾古籍出版有限公司，2001年，第43页。

② 参见李学勤：《孔孟之间与老庄之间》，《当代名家学术思想文库·李学勤卷》，沈阳：万卷出版公司，2010年，第271—274页；李学勤：《先秦儒家著作的重大发现》，《郭店楚简研究》（《中国哲学》第20辑），第13—15页。案：根据《史记·孟子荀卿列传》，孟子“受业子思之门人”。（《史记》卷74，第2833页）

③ 参见马承源：《前言：战国楚竹书的发现保护和整理》，马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》（一）（以下简称《上博竹书》，并括注册数），上海：上海古籍出版社，2001年，第1—2页；陈燮君：《序》，马承源主编：《上博竹书》（一），第2页。

④ 分别收入马承源主编：《上博竹书》（一）；以及《上博竹书》（二）、《上博竹书》（八），上海：上海古籍出版社，2002年、2011年。

⑤ 郭店简、上博简的内容不限于儒家思想，也涉及其他诸子学派比如道家的学说；本文所论只是简帛所见早期儒典跟屈原辞的历史关联。此外本文关注的不是“简帛”本身，而是见于“简帛”或为“简帛”所承载的原创性学说体系与文本；所谓“新出土早期儒典”不是就“简帛”而言的，而是就“简帛”所承载的早期儒家学说体系或者文本而言的。在早期中国，原创性学说体系或文本的生成往往比其书于简帛更早，其传播也往往更久，而且可以为多种完全不同的介质所承载。

时抄写而埋葬，也未必是相关典籍初传至楚都就抄录的，所以断定它们在怀王元年（前328）以前、屈原少年时代甚至屈原出生前传播到楚都，是合乎情理的；屈原整个人生大抵跟它们在郢都的传播过程相始终。其次，郭店简、上博简所见早期儒典在楚国传播的地域是郢都。郭店村今属荆门市沙阳县纪山镇，与荆州市荆州区毗邻，南距楚故都纪郢（即纪南城）不到十公里；上博简所见早期儒典与郭店简所见早期儒典有极强的关联性，说明它们在传播上同源并属于同一个传播链（很难想象当时郢都存在两条早期儒典的传播链，且其所传儒典有极强的内在体系性和组织性），因此上博简的出土地点很可能跟郭店简相同，至少不会太远。^①要之，“子思之儒”的这批著述在楚国传播的地域，跟屈原被放逐江南前的生存空间也高度叠合。

对于“博闻强志，明于治乱”、曾任怀王三闾大夫和左徒的屈原来说，^②以上事实意味着什么，值得重视和研究。本文将围绕《离骚》百神告吉及香草—君子象喻、男女关系象喻三个核心思想和艺术问题，揭举屈原辞和新出土早期儒典多点、多面、多层、多维的关联，并视需要对论证的合理性与有效性加以审视。^③

一、《穷达以时》与《离骚》百神告吉

《离骚》主人公“求女”是全诗最华艳奇警也最难索解的部分。游国恩谓其义

- ① 马承源推想上博简的出土地点就是郭店墓地。他援引山西曲沃晋国墓地为例，说：“同一片墓地一端为考古研究所科学发掘，另一端之晋侯墓地则被盗掘，晋侯墓地流散文物，其可遇之物亦已抢救回归。”（马承源：《前言：战国楚竹书的发现保护和整理》，马承源主编：《上博竹书》（一），第2页）他依此证明自己对于郭店简、上博简的推想。
- ② 屈原任三闾大夫，见王逸《离骚经序》：“屈原与楚同姓，仕于怀王，为三闾大夫。三闾之职，掌王族三姓，曰昭、屈、景。屈原序其谱属，率其贤良，以厉国士。”（王逸：《楚辞章句》，第1页）屈原任左徒，见《史记·屈原贾生列传》。（《史记》卷84，第2993页）左徒不必是楚国“二三号人物”，却绝对属于贵臣，否则即便怀王特别看重做左徒的屈原，也很难委以“入则与王图议国事，以出号令；出则接遇宾客，应对诸侯”的重任（《史记》卷84，第2993页），而黄歇也很难由左徒遽升至楚国行政地位最高的令尹。
- ③ 百神告吉、“香草—君子象喻”、“男女关系象喻”堪称屈原辞三大核心问题，古今楚辞学大家如王逸、洪兴祖、朱熹、蒋骥、闻一多、游国恩、姜亮夫等都曾经用心于此，可见其重要性。各家虽然提出过种种有重要学术史意义的诠释，但后说往往否定前说，并未形成获得较普遍认同的定谳，可见这些问题仍有深入研究之必要。尤其值得注意的是，这些学者的研究往往需要加以反思。比如他们由于历史条件特别是文献条件的限制，基本上都缺乏马王堆帛书以及郭店简、上博简、清华简、安大简等新出土简帛所见早期古书的历史视野。屈原辞某些层面的历史生成性或必然性需要基于这一部分历史语境来作发生学的诠释。屈原辞与原始神话—巫术传统的关系也是楚辞学的重大问题，关于这一问题的研究是笔者早前一部专著的核心内容，本文限于篇幅和主旨，不能将其纳入讨论。

“最难通”，又谓“注家释求女者，各异其说，而皆沾滞不合”。^①其实“求女”的隐秘就蕴含在作品中。要把握其奥旨，必须系统化地把握它的叙述脉络。

主人公欲见天帝而受阻于帝阍，遂转求“下女”。在求宓妃、简狄、二姚相继失败后，《离骚》推出了两个片段：灵氛占卜和巫咸降神。灵氛劝慰主人公：两美必合，故国外的九州大地处处都有芳草美人，应当勉力远求。主人公“欲从灵氛之吉占兮，心犹豫而狐疑”，^②诗歌紧跟着出现巫咸降神一段，云：

巫咸将夕降兮，怀椒糝而要之。百神翳其备降兮，九嶷缤其并迎。皇剡剡其扬灵兮，告余以吉故。曰：“勉升降以上下兮，求矩矱之所同。汤禹（俨）〔严〕而求合兮，挚咎繇而能调。^③苟中情其好修兮，又何必用夫行媒？说操筑于傅岩兮，武丁用而不疑。吕望之鼓刀兮，遭周文而得举。甯戚之讴歌兮，齐桓闻以该辅。及年岁之未晏兮，时亦犹其未央。恐鸩鴆之先鸣兮，使夫百草为之不芳。”

百神所告“吉故”消解了主人公的犹豫与狐疑，主人公决计依从灵氛之吉占，择吉日远求，遂开启梦幻般的远逝求女的行程。

首先要明确的是：得灵氛远逝求女、两美必合之占，主人公满怀犹豫和狐疑，接下来巫咸降神、百神告之以吉故，主人公方坚信灵氛之说，择日启程，其时回顾和承接的却依然是“灵氛……告余以吉占”。这说明灵氛占卜、巫咸降神两事的实际意指和功能一致。这种一致性是屈原给予《离骚》的根本规定，对把握屈原辞男女关系象喻的实际所指有根本意义。具体说来，百神所谓“勉升降以上下”与灵氛所谓“勉远逝而无狐疑”一致；百神所谓“求矩矱之所同”与灵氛所谓“两美其必合”相贯；百神所谓“汤禹（俨）〔严〕而求合”与灵氛所谓“孰信修而慕之”“孰求美而释女”符同；百神所谓“苟中情其好修兮，又何必用夫行媒”，实等同于灵氛所谓“两美其必合”。不过灵氛占卜一段承接求宓妃、简狄、二姚数事以比体言，百神告吉一段则直接说破，以赋体言，二者一暗一明，互为表里。百神告吉一段规定了灵氛所谓“两美其必合”是说明君贤臣必然遇合。主人公一求宓妃，“令蹇修以为理”；再求简狄，“令鸩为媒”；三求二姚，苦于“理弱而媒拙”。媒理这一重要符号也出现在巫咸降神片段中（即所谓“行媒”），但它被明确定义在君臣之间，王逸以为“喻左右之臣”，^④近是。以灵氛占卜、巫咸降神两节之参互见义，观照诗人赋予“行媒”的实际所指或规定性，可知它进一步锚定了主人公一番番“求女”的实际指涉。不过主人公求宓妃、简狄、二姚时，媒理的重要性越来越被强调和凸显，灵氛占卜

① 《游国恩楚辞论著集》第1卷，北京：中华书局，2008年，第336页。

② 本文引屈原及汉人楚辞体作品，均据王逸《楚辞章句》，为节省篇幅，不再一一出注。

③ “严”本作“俨”。黄灵庚谓“俨”为“‘严’字后起分别文”，“古本但作‘严’”。参见黄灵庚：《楚辞异文辩证》，郑州：中州古籍出版社，2000年，第74页。

④ 王逸：《楚辞章句》，第31页。

之后，“行媒”及其实际指涉的重要性被淡化和消解，这是诗人观念或心路历程的一个重要新变。^①

这样的文本设定和构成，使得巫咸降神一节对主人公叩帝阍以下至篇终“乱曰”之前那最奇诡富丽的部分具有定向和定性作用，成为屈原辞真正的核心。而其间百神告示主人公的“吉故”乃一系列明君贤臣遇合的历史往事，包括摯（即伊尹）遇合商汤、咎繇遇合大禹、傅说遇合武丁、吕望遇合周文、甯戚遇合齐桓。屈子《九章·惜往日》出现了伊尹、吕望、甯戚、百里奚各与商汤、周武、齐桓、秦穆遇合，《天问》出现了舜与尧、摯与汤、师望与姬昌（周文王）遇合，等等，均与此相关。

令人深思的是，就观念及话语符号而言，《穷达以时》立论所依据的核心事实与凸显屈子核心情结的“吉故”高度一致。《穷达以时》云：

舜耕于历山，陶（笱）〔笱（埏）〕于河浒，立而为天子，遇尧也。咎繇〔……〕〔傅说〕衣象盖，帽经蒙巾，释板筑而佐天子，遇武丁也。吕望为臧棘津，守监门棘地，行年七十而屠牛于朝歌，举而为天子师，遇周文也。管夷吾拘囚桎缚，释械桉而为诸侯相，遇齐桓也。孙叔三舍期思少司马，出而为令尹，遇楚庄也。百里转鬻五羊，为伯牧牛，释鞭捶而为朝卿，遇秦穆。^②

《穷达以时》集中举证舜与尧、咎繇与禹、傅说与武丁、吕望与周文、管夷吾与齐桓、百里奚与秦穆、孙叔敖与楚庄遇合，是早期经典中贤臣明君遇合最自觉、最集中、最有力的表述，这些人物和故事差不多完全出现在屈原关怀的历史往事中，特别是集中于《离骚》百神告吉一节（不过略有参差而已）。贯穿这两个文本系统的一致性不只是人物和故事，还有认同这些人物、故事所体现的主体对自我德行的确认。其间如此复杂、集中的关联不可能出于偶合，当我们进一步揭破二者其他层面的关联后，这一结论的实证性将被大大加强。

《穷达以时》胪列那些人物、故事证成的是以下理念：“有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，无其世，虽贤弗行矣。苟有其世，何〔懂〕〔懂（难）〕之有哉。……穷达以时……遇不遇，天也。”意思是说，臣子的困厄与通达是由“时”决定的。结合该篇举证的人物和故事，可以确认“时”被定义为以

① 屈子创作大致可分为前后两个时期。前期下限是被怀王流放汉北时期之结束，其时作品往往强调媒理的重要性。后期指屈子作《离骚》至被顷襄王流放于江南时期，其时作品更凸显了作为形式的“男女关系”想象，但所谓媒理即便偶一出现，意义也往往被淡化。《离骚》相关内容表征着诗人观念、心路上这一转变的完成。

② 本文引《穷达以时》《语丛二》《唐虞之道》等郭店楚墓竹简所见古书，均据荆门市博物馆编著之《郭店楚墓竹简》（北京：文物出版社，1998年），又直接按读法转写古体、异体、通假字，以节省篇幅、方便阅读，间或亦有所修正。下文不再一一出注。又，《穷达以时》中咎繇遇合大禹一事殆在抄写时脱漏，只剩主名，而错误地连接傅说遇武丁之事，并且漏抄了“傅说”之主名。

君王为主导的“世”，被归属于主体自身不能决定的与“人”相对的“天”；无其“世”，有才德也不能通达，有其“世”，有才德则不难通达。

显然，屈子一生就是这种理念的确证。他在辞作中反复强调自己遭遇困厄，是因为无其“时”或者不遇以明君为核心的“世”。比如《离骚》云：“饨郁邑余侘傺兮，吾独穷困乎此时也。”又云：“曾歔歔余郁邑兮，哀朕时之不当。”前此之《九章·涉江》曰：“阴阳易位，时不当兮。”在屈子笔下，自己不当“时”而遭受困厄证成了《穷达以时》所说的“有其人，无其世，虽贤弗行矣”，《涉江》所谓“忠不必用兮，贤不必以”，与此语之意更几乎完全相同；咎繇、伊尹、吕望、甯戚、百里奚等贤大夫当“时”而通达，则构成了与此相反相成的另外一面。《九章·惜往日》云：“闻百里之为虏兮，伊尹烹于庖厨。吕望屠于朝歌兮，甯戚歌而饭牛。不逢汤武与桓缪（穆）兮，世孰云而知之？”这段文字跟《离骚》百神所告吉故相互贯通、相辅相成，甚至堪为其注脚，其中伊尹遇汤、吕望遇周武、甯戚遇齐桓尤与《离骚》所述一致，因此它彰显了《离骚》隐含的主题，亦更直接地凸显了屈子对穷达以时观念的认同和自觉；这种认知与《穷达以时》强调舜之通达取决于遇尧、咎繇之通达取决于遇禹等较然一致。这是屈原《离骚》诸辞张扬吉故跟《穷达以时》的更深一层的关联。

此外《穷达以时》强调，穷达实不由己，自己可以决定的是反己自修、追求道德的美善。故谓：“善否，己也。穷达以时，德行一也。……动非为达也，故穷而不困。学非为名也，故莫之知而不闵。……穷达以时，幽明不再，故君子惇于反己。”概言之，无论穷达，勤勉反己是不会偏离的根本。“反己”即修身、持守美善。一如郭店简文《性自命出》下篇所云：“闻道反己，修身者也。……修身近至仁。”^①

在不遇时或者遭困厄时坚持反己自修，是《穷达以时》张扬的强大人格，是这一文本的主旨所在，而这不正是屈原一生及其全部辞作的主旋律和最强音吗？屈子被放汉北时期的《九章·思美人》曰：“惜吾不及古人兮，吾谁与玩此芳草？”屈子被放江南时期的《九章·怀沙》说：“重华不可遇兮，孰知余之从容？古固有不并兮，岂知其故也？汤禹久远兮，邈不可慕也。”基于楚国乃至整个天下的现实，屈原深知自己遇不上重华（舜）、大禹、殷汤、周文那样的明君，遇不上这类明君主导的时世，他虽然坚信“两美”必合，却强烈意识到世间并无与己“矩矱”相同者，挫折和困厄注定是不可摆脱的。在屈子一生为之纠结的这种最深刻的绝望中，对自修与美善的持之以恒地追求和持守，以及与之并行的对邪恶的持之以恒地拒斥，成了他辞作中始终不变的洪钟巨响。《离骚》云：“余虽好修姱以鞿羈兮，謇朝谇而夕替。既替余以蕙纁兮，又申之以揽茝。亦余心之所善兮，虽九死其犹未悔。”《九章·涉江》云：“吾不能变心而从俗兮，固将愁苦而终穷。……余将董道而不豫兮，固将重昏而终身。”屈原人生以及屈原辞最震撼人心的力量恰恰就在此处。

^① 上博简《性情论》有同样的论说。

综上所述，早期儒典《穷达以时》关于君臣遇合的历史讲述、核心理念和价值取向，在屈原的现实人生和作品中被全方位落实，《穷达以时》在上揭由具体而抽象、由浅而入深密切联系为一体的三大层面上，关联着被《离骚》百神告吉所锚定的屈原辞的根本建构。不过，如果就此认定屈原仅仅是转抄、利用了《穷达以时》，就太过简单化了。事实应该是，屈原以其独特的人生经历、境况乃至整个生命与《穷达以时》发生了深刻共鸣，以至于他自然而然地将其历史讲述、核心理念和价值取向吸纳到《离骚》等辞作中，使之浑然交融。在《离骚》百神告吉片段，主人公以百神受众的姿态接纳了《离骚》前半部分未曾有的关于君臣遇合的重要观念，很可能就凸显着屈原对《穷达以时》发生共鸣而生成的情感理念的巨大改变。^①

二、《穷达以时》《兰赋》与屈原辞香草—君子象喻

由早期儒典《穷达以时》关联上博简所见《兰赋》《（李）〔桐〕颂》诸作，再关联《离骚》等屈原辞，可以掘发出香草—君子象喻的历时性生长过程。

罗愿指出：“《楚辞》以芳草比君子，而言菝者最多。盖菝，今香白芷也。一物而多名：菝也，芷也，芳也，药也，藿也。”^②许慎曰：“菝，藿也。从艸，臣声。”又曰：“藿，楚谓之藿，晋谓之藿，齐谓之菝。”^③段玉裁注后者云：“此一物而方俗异名也。菝，《本草经》谓之白芷。菝、芷同字，臣声、止声同在一部也。”^④据洪兴祖《楚辞考异》，《九章·思美人》“攀（揽）大薄之芳菝兮”、《九章·悲回风》“兰菝幽而独芳”、《九歌·湘夫人》“沅有菝兮醴有兰”、《大招》“菝兰桂树”等句之“菝”字均一作“芷”，^⑤应可证成“菝”“芷”同字之说。总之，芷兰是屈原辞香草譬喻中的核心物象。毋庸置疑的是，无论在中华早期文明中，还是在屈原辞中，“兰”等香草都具有多义性，对此要分别对待，具体分析；^⑥本文瞩目的，是屈原辞

① 从“形式意图”层面说，《离骚》巫咸降神而百神告吉的“套式”与原始巫术、宗教密不可分，但本文宗旨是剖释它在“实际所指”层面上与郭店简所见早期儒典《穷达以时》的共振或共鸣（其间关系不是简单的因果，而是具有更复杂的历史内涵）。

② 罗愿：《尔雅翼·释草二》释“菝”，合肥：黄山书社，1991年，第20页。

③ 许慎：《说文解字·艸部》，北京：中华书局，1963年，第16页。

④ 段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第25页。

⑤ 洪兴祖：《楚辞补注》，第228、244、99、367页。

⑥ 先秦看重兰的不只是楚国。《左氏春秋》鲁宣公三年（前606）记：“初，郑文公有贱妾曰燕姑，梦天使与己兰，曰：‘余为伯儵。余，而祖也。以是为而子。以兰有国香，人服媚之如是。’”杜预注：“媚，爱也。”（《春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第695页）《周易·系辞上传》记子曰：“君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。”（《周易正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第325—326页）中原诸国亦往往爱而重之。

中以兰芷等香草譬比君子人格或德行这一具有根本意义的象喻系统或表达模式。

新出土简帛古书有助于揭明这一象喻系统或表达模式的历史生成性。作为君子人格之隐喻，“菑（芷）兰”符号业已出现在《穷达以时》中，下面引述该隐喻符号及其上下文，以便完整呈现它们的具体语境和意涵：“善否，己也。穷达以时，德行一也。……动非为达也，故穷而不困。学非为名也，故莫之知而不闵。菑（芷）兰生于深林，不以无人嗅而不芳。璠璐瑾瑜包山石，不为无人识而不理。穷达以时，幽明不再，故君子惇于反己。”^①《穷达以时》以幽美而坚定、顽强的芷兰物象，生动传达君子“穷而不困”“莫之知而不闵”“惇于反己”等理念，意思是说，无论穷达，君子都会修养和持守美好的道德品行。《穷达以时》这一“菑（芷）兰—君子”象喻堪称中国文学史上第一个重要象喻。历史地看，它充分发挥了种子的作用，屈子《离骚》等辞乃至屈子一生都是对这一象喻的“完美”承袭和演绎。

当然，无论从诗歌艺术层面说，还是从文化传统层面说，这种完美都不是一蹴而就的。简帛古书可能同时呈现了从“起点”到“终点”的若干个关键节点，即上博简《兰赋》和《（李）〔桐〕颂》。在《兰赋》中，“菑（芷）兰—君子”象喻关于兰的一面被从体物、写志两个向度上有力展开。一方面，它强调兰居幽而独芳的物性。如谓兰“决去选物，宅在幽中”，^②——“选物”即万物；谓兰“华涂落而犹不失（氏）〔厥〕芳，盈訛迹而达闻于四方”；谓兰“居宅幽麓”“宅位埋下”；等等。另一方面，它着力凸显兰所譬比的道德人格。比如它说：“亲众秉志，遑远行道。不躬有折，兰斯秉德。贤□。”又说：“兰有异物：容则简逸，而莫之能效矣。……宅位埋下，而比拟高矣。”《兰赋》这两方面的内容很可能都是从《穷达以时》的“菑（芷）兰—君子”象喻衍生出来的，因为它同时秉持了《穷达以时》的两个核心理念，即穷达以时与修己待时。如谓：“萑薜之方起，夫亦适其岁也。”又谓：“备修庶戒，旁时焉作。”“萑”即白茅。“薜”，《尔雅·释草》解为“庾草”，郭璞注曰未详，^③应当不是常言之“薜荔”。一方面是萑薜—小人得时而起，另一方面是兰—君子反己自修俟时而作，从正反两面凸显了《穷达以时》的理念。

这里应该高度关注《兰赋》之中“兰”的衍生象喻，这是该篇在另一层面上对《穷达以时》的演衍：首先它演衍出了兰的对立面即“萑（茅）薜（庾草）”之类的恶草。除上引萑（茅）薜（庾草）适其时而兴起外，它还说兰之所以宅在幽中，是

① “菑兰”句原残缺，据《荀子·宥坐》篇及下文相关内容补。（参见王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第527页）《穷达以时》乃是《宥坐》篇相关文字的潜文本。

② 本文引上博简《兰赋》等，均据马承源主编《上博竹书》相关各册，又直接按读法转写古体、异体、通假字，以节省篇幅、方便阅读，间或亦有所修正。下文不再一一出注。

③ 《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第269页。

因为“☐汗（旱），雨露不降矣”，是因为“日月失时，蕘（茅）薜（庾草）茂丰”。“兰”与“蕘（茅）薜（庾草）”的对待性相当明确。其次它演衍出了君子人格的对立面，所谓“☐残贼，蝼蚁虫蛇”。因为兰隐喻君子，作为其对立面的“蕘（茅）薜（庾草）”自然是隐喻小人；兰—君子之不得时与“蕘（茅）薜（庾草）—小人”之得时形成了鲜明对照，其原因被归结为雨露不降、日月失时，殆已隐含着政教伦理特别是君臣关系层面的失序。^①

上博简古书《（李）〔桐〕颂》同样与《穷达以时》有密切关联。首先它也呈现了《穷达以时》的核心理念，如谓“寒冬之耆滄，（梟）〔棗（叶）〕其方落兮。凤鸟之所集，俟时而作兮”，等等；其次，它将“桐—君子”象喻打造成了与“苣（芷）兰—君子”象喻等值的艺术表达符号和模式，铺陈了“桐”所譬比的“媵其不貳”等君子品行，并将“众木”“榛棘”营造成了与“桐”相对待的艺术符号。

综上所述，《兰赋》《（李）〔桐〕颂》已经将《穷达以时》的“苣（芷）兰—君子”象喻发展为一个具体而微、立体的复杂系统，呈现了历史前行的脚步，而隐隐归向《离骚》等屈原辞作更富丽复杂、更有立体感的香草象喻系统和模式。也就是说，上揭关乎香草—君子象喻的各种质素以《穷达以时》为上源，以《兰赋》《（李）〔桐〕颂》为过渡，光大于《离骚》等屈原辞作，从单纯到复杂，从单向到多向，从平面到立体，汇江成海，蔚为大观。《九章·悲回风》曰：“故荼荠不同亩兮，兰苣幽而独芳。”王逸章句云：“……以言忠佞亦不同朝而俱用之也。……以言贤人虽居深山，不失其忠正之行也。”从句意和表达方式上看，《穷达以时》“苣（芷）兰生于深林，不以无人嗅而不芳”一句，差不多完全被“兰苣幽而独芳”一句所继承。《离骚》曰：“扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩。”王逸章句云：“言己修身清洁，乃取江离、辟芷以为衣被，纫索秋兰以为佩饰，博采众善以自约束也。”《离骚》曰：“昔三后之纯粹兮，固众芳之所在。杂申椒与菌桂兮，岂维纫夫蕙苣？”王逸章句云：“蕙、苣，皆香草也，以喻贤者。”《离骚》曰：“余既滋兰之九畹兮，又树蕙之百亩。”王逸章句云：“言己虽见放流，犹种蒔众香，循行仁义，勤身勉力，朝暮不倦也。”^②五臣注曰：“兰蕙，草，喻行也。言我虽被斥逐，修行弥多。”^③屈原辞以芷兰譬比君子人格或德行的例子几于俯拾皆是，毋庸一一胪列。

① 《穷达以时》中还出现了与“苣（芷）兰—君子”象喻等值的表达符号，即“璠璐瑾瑜—君子”象喻。其以美玉譬比君子人格或其德行，可能对屈原辞“美玉—君子”象喻有历史影响，屈原将其发扬光大。如《离骚》云：“何琼佩之偃蹇兮，众**菱**然而蔽之。”王逸曰：“言我佩琼玉，怀美德，偃蹇而盛，众人**菱**然而蔽之，伤不得施用也。”（王逸：《楚辞章句》，第32页）

② 王逸：《楚辞章句》，第137、4、6、9页。

③ 萧统编，李善等注：《六臣注文选》卷32，北京：中华书局，1987年，第605—606页。

具备一定的条件，任何一粒良种都会衍生出更丰硕的果实。从《穷达以时》《兰赋》《(李)〔桐〕颂》到屈原辞，芷兰—君子象喻展现了作为传统表达模式的强大衍生作用。由这一系列作品所呈现的历史轨迹看，屈原辞繁复宏丽的“香草—君子”及“恶草—小人”象喻应该是由“菝(芷)兰—君子”“蕙(茅)薜(庚草)—小人”象喻衍生的；两者间有一个历史前行的过程，且以相关出土文献帛和传世文献，恰恰也可以证明这一进程。我们应该基于这一历史进程，来观照屈原辞香草—君子象喻的繁复盛丽。很可能，屈原辞一方面丰富了与芷兰等值的香草香木符号，比如江离、蕙、宿莽、留夷、揭车、杜衡、菊、胡绳、芰、荷、芙蓉、荃、杜若、石兰、三秀，以及木兰、椒、菌桂、薜荔、椒、辛夷等，王逸概称之为“香草”，另一方面则丰富了与香草香木对待的恶草恶木符号，比如藜(王刍)、菴(泉耳)、茅、萧、艾等，王逸概称之为“臭物”。考其本源，前一种衍生基于相邻关系，根柢是求同思维，后一种衍生则基于对立关系，根柢是求异思维。而《离骚》所谓“兰芷变而不芳”“荃蕙化而为茅”，以及“何昔日之芳草兮，今直为此萧艾”等，意味着相邻或对立关系被打破和重构。在屈原辞中，“香草”符号甚至可能跨物类衍化出了“善鸟”（比如凤凰等），“臭物”可能跨物类衍化出了“恶禽”（比如鸩鸟等），这是基于更高层面上的相邻关系；而“善鸟”“恶禽”复又构成对立，跟“香草”“臭物”构成的对立在某种程度上等值。^①这些都是思维、表达上“源模式”的更复杂的衍生。屈原辞因此确立了香草臭物象喻这一强大的文学传统。

王逸说《离骚》“善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以比谗佞，灵修美人以媲于君”。^②朱自清评屈原，则说：“他又将贤臣比作香草。美人香草从此便成为政治的譬喻，影响后来解诗、作诗的人很大。”^③这种常识性论断缺少了对相关传统的溯源，缺少了对相关传统的发生学考量。借助当下新出土简帛古书的有利条件，我们已经能够实证性地开展这一方面的工作。

三、《诗论》《五行》与屈原辞男女关系象喻

屈原辞还有一种极具标志性、在艺术层面具有根本意义的表达模式——男女关系象喻（主要体现为主人公“求女”）。其发生学根源以及它所隐含的政教伦理取向，同样可以基于新出土早期儒典作出历史的剖析。

《离骚》主人公上叩天阍吃了闭门羹，遂转求“下女”。首先是求宓妃，这一次

① 屈原辞背后有周穆王周流天下的神话叙述，笔者另有专论。《竹书纪年》曰：“穆王南征，君子为鹤，小人为飞鸩。”（方诗铭、王修龄：《古本竹书纪年辑证》，上海：上海古籍出版社，2005年，第54页）屈原辞“善鸟”“恶禽”象喻很可能也受到这类传说的影响。

② 王逸：《离骚序》，《楚辞章句》，第2页。

③ 朱自清：《经典常谈·辞赋》，上海：上海古籍出版社，2011年，第77页。

追求，主人公最终主动放弃，原因是宓妃“虽信美而无礼”。就形式意图而言，此事在美色与“礼”的抉择去取中凸显了“礼”的重要性。就实际所指而言，此处的“礼”不能从男女层面上来理解。求宓妃实质上失败后，主人公又求美女简狄及二姚，亦相继失败，于是有灵氛占卜而告之以吉占、巫咸降神而告之以吉故。由上文论析可知，《离骚》以主人公求宓妃隐喻诗人之求合君上，是诗人给予文本的重要规定。因此从所指层面上说，《离骚》责宓妃之“礼”乃是君臣关系的规范，尤其侧重于君上对于臣下这一面向。

《离骚》主人公先批评宓妃“保厥美以骄傲兮，日康娱以淫游”，紧接着指斥她“虽信美而无礼”；“保厥美”与“信美”贯通，“骄傲”与“无礼”一致（就是说“骄傲”是对“礼”的反向定义），这是文本内在关联及其稳定性的彰显。这一点，屈原辞中还有一些值得重视的跨文本的佐证。以怀王为倾诉对象的《九章·抽思》有云：“昔君与我诚（成）言兮，曰黄昏以为期。羌中道而回畔兮，反既有此他志。”这是直言君与臣（即怀王与屈子本人）之间的遭际。同时该篇以“美人”譬比怀王，说：“结微情以陈词兮，矫以遗夫美人。……骄吾以其美好兮，览余以其修姱。”又说：“与美人抽怨兮，并日夜而无正。骄吾以其美好兮，傲朕辞而不听。”这些话也正是《离骚》“保厥美以骄傲”之义。《抽思》批评怀王“傲”或“骄”，实际上就是批评他对臣下“无礼”。

一个值得重视和探究的问题是，究竟是什么因素促生了《离骚》求宓妃片段的表现模式——以男女之事凸显“礼”的重要性？

人们通常会想到主流传统中十分强大的“夫妇—君臣”隐喻。《周易·序卦传》云：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错（措）。”^①天一地、男一女、夫一妇、父一子、君一臣两两之间被认定存在同构关系，其间“天”“男”“夫”“父”“君”为同一向度上的相邻元素，“地”“女”“妇”“子”“臣”则为另一向度上的相邻元素，而“天”与“地”、“男”与“女”、“夫”与“妇”、“父”与“子”、“君”与“臣”则具有对待性。这一思维或文化图式就是人们熟知的夫妇—君臣隐喻的根基。但屈原辞的男女关系隐喻并不符合这一图式，因为其中的男方常指涉作为臣子的追求者亦即诗人自己（其地位与屈子理想君臣模式中的伊尹、咎繇、傅说、吕望、甯戚等相类），而女方常指涉被追求的君上（其地位与屈子理想君臣模式中的商汤、夏禹、武丁、周文、齐桓等相类），《离骚》主人公求宓妃、求简狄、求二姚以及远逝求女，都是典型例证；对于上揭图式来说，这是极为严重的悖乱或失序。游国恩曾说：“文学用‘女人’来做‘比兴’的材料，最早是《楚辞》。他的‘比兴’材料虽不限于‘女人’，但‘女人’至少是其中重要材料之一。所以我

^① 《周易正义》，第396页。

国文学首先与‘女人’发生关系的是《楚辞》，而在表现技巧上崭新的一大进步的文学也是《楚辞》。”^①他基于这种认知提出了著名的“楚辞女性中心说”，堪称独到。不过他强调：“屈原《楚辞》中最重要的‘比兴’材料是‘女人’，而这‘女人’是象征他自己，象征他自己的遭遇好比一个见弃于男子的妇人。我们不必惊异，这象征并非突然；在我国古代，臣子的地位与妻妾相同。《周易·坤·文言》说：‘坤，地道也，妻道也，臣道也。’是够证明的了。……所以他把楚王比作丈夫，而自己比作弃妇，在表现技巧上讲，是再适合也没有的了。”^②这种说法忽视了屈原辞以所求美女比所求之君的更为常见、更为重要的面向，也忽视了它们与传统夫妇—君臣隐喻模式的睽违。我们并不否认传统的夫妇—君臣隐喻模式对屈原辞可能有一定影响，但就屈原辞的具体内容看，这种影响即便存在，也十分有限（只有《九章·惜往日》《离骚》等辞的几个小片段看似与这种传统模式符同）。因此，主流传统的“夫妇—君臣”隐喻模式应不是《离骚》主人公求女隐喻的发生学前提。

《离骚》主人公求宓妃这一旨在凸显礼的重要性的艺术建构，应该是新出土早期儒典所见如下《诗经》学阐释理念和方法的最早诗学实践，即上博简《诗论》所谓“《关雎》以色喻于礼”，以及湖南长沙马王堆汉墓帛书与郭店竹书《五行》所谓《关雎》“由色喻于礼”。^③《诗论》《五行》跟《穷达以时》等早期儒典一样，是屈子生命时空中的现实存在，也是同一传播链上的重要文献。

《诗论》记载的主要是孔子论《诗经》及一般诗歌的言论（所以常被称为《孔子诗论》），其第四章云：

《关雎》之改，《樛木》之持，《汉广》之智，《鹊巢》之归，《甘棠》之报，《绿衣》之思，《燕燕》之情，曷？曰：动而皆贤于其初者也。《关雎》以色喻于礼，□□□□□□□□两矣，其四章则喻矣。以琴瑟之悦，拟好色之愿，以钟鼓之乐，合二姓之好，反纳于礼，不亦能改乎？……《关雎》之改，则其思益矣。^④

依《诗论》，《关雎》前三章所叙主人公之好色思色有过当越礼之处，但最后一章主人

① 《游国恩楚辞论著集》第4卷，北京：中华书局，2008年，第1—2页。

② 《游国恩楚辞论著集》第4卷，第2页。

③ 《五行》是一部“经说体”文献，帛书《五行》比较完整地呈现了它的经说体结构。竹书《五行》仅有相当于帛书《五行》经部分的文字，但该部分缺乏充足的自明性，或者说存在结构性的缺失，在实际的师徒授受过程中，说部分内容也一定以某种形式伴随，以展示经部分文字明确完整的指意，否则其很多表述就完全不可思议。当时在楚都传播并产生影响的《五行》，除了现在可见的经部分外，必然伴有某种形式的说。

④ 本文引《孔子诗论》及《五行》，据常森《简帛〈诗论〉〈五行〉疏证》（北京：北京大学出版社，2019年），又直接按读法转写古体、异体、通假字，以节省篇幅、方便阅读。下文不再一一出注。为保证学说体系的完整性，本文引录《五行》，使用的是文字及结构更为完整的帛书本。

公回归礼的规范，“反纳于礼”，简言之《关雎》所言乃主人公求女而终归于礼；《诗论》称之为“改”“思益”，赞之曰“不亦能改乎”。《诗论》所概言之“《关雎》以色喻于礼”，是说该诗用好色思色（或曰求女）之事来说明礼的重要性：^① 主人公好色思色如此之甚，最终还是回到以礼“合二姓之好”的正道上来，礼之不可背离可知矣。

《五行》载录的是子思的五行学说体系，其说文第二十五章云：

“喻而知之，谓之进之”（案此为牒经语）：弗喻也，喻则知之矣；知之则进耳。喻之也者，自所小好喻乎所大好。“窈窕淑女”，寤寐求之，思色也。“求之弗得，寤寐思服”，言其急也。“悠哉悠哉，辗转反侧”，言其甚急也。急如此其甚也，交诸父母之侧，为诸？则有死弗为之矣。交诸兄弟之侧，亦弗为也。交诸邦人之侧，亦弗为也。畏父兄，其杀畏人，礼也。由色喻于礼，进耳。

《五行》对《关雎》的解读跟《诗论》基本一致，也认为《关雎》前三章是说主人公“好色”“思色”（或求女），其大方向也是强调对礼的归依。不过《诗论》《五行》之所谓礼在重点关切上有所不同，《诗论》之要在于成二姓之好的婚姻之礼，《五行》之要在于对父兄与邦人具有等差性的敬畏。就是说，《关雎》所喻之礼在《五行》中有了新的开展，其生成模式与直接见于或者包含于《五行》及《语丛三》的仁的生成模式匹配。《五行》经文第十四章谓：“爱父，其继爱人，仁也。”《语丛三》则说：“爱亲则其杀爱人。”《五行》释《关雎》时将礼定义为以“畏父兄”为轴心向“畏人”展拓，跟上揭内容将仁定义为以“爱父”或者“爱亲”为轴心向“爱人”展拓，都展示了内涵上鲜明的普遍性。

要之，《诗论》《五行》阐释《关雎》的思维方法和核心话语高度一致。“《关雎》以色喻于礼”的论断显然具有极高的学术思想史意义。《五行》还进一步明确了“喻”这种言说的方法论原则，即“自所小好喻乎所大好”，在其语境中，“小好”指好色，“大好”指好礼。就更具普遍性的道义原则而言，“自所小好喻乎所大好”，以及它所关联的弃“小好”、归“大好”之取舍，绾和着《五行》说文第十一章“简也者，不以小害大，不以轻害重”，经文第十五章“（而）〔不〕以小道害大道，简也”，以及说文第十五章“简也者，不以小爱害大爱，不以小义害大义也”，等等，是体系架构中的一个核心部分。

“以色喻于礼”和“由色喻于礼”两个高度一致的核心话语出现于在屈子生存时

^① 对读《诗论》《五行》相关内容，以及《五行》中并列的“侔”“譬”“喻”“几”四种认知和言说方式，可确认“喻”的意思是说明而非譬喻或比较。

空中传播的《诗论》和《五行》，值得高度重视。《诗论》《五行》释读《关雎》的根本意指，是说主人公好色（落实在行为层面上即追求美女），却不违礼而行，《离骚》主人公求宓妃片段的根本形式意图，是说主人公好色（落实在行为层面上同样是追求美女），却主动放弃了“虽信美而无礼”的对象。这两个文本系统从不同层面上凸显了礼作为行为范式的重要性，其最终归向均为好礼优先于好色（好礼属于“大好”“大爱”“大义”“大道”之类，总归为“大”，好色属于“小好”“小爱”之类，总归为“小”）。《诗论》《五行》对《关雎》的释读显示了孔子与其再传弟子子思的一个强大传统，这一传统是《离骚》求宓妃片段“以色喻于礼”模式的发生学前提。^①值得注意的是，在《诗论》讨论《关雎》以色喻于礼的同一章，还出现了另一个与“求女”有直接关联的话题，即对《汉广》一诗的阐释。《诗经·周南·汉广》云：“南有乔木，不可休（息）〔思〕。汉有游女，不可求思。”《诗论》释之云：“《[汉广]》□□□□□，[不求不]可得，不攻不可能，不亦知恒乎？……《汉广》之智，则知不可得也。”《诗论》基于主人公“[不求不]可得，不攻不可能”，将《汉广》的基本取向归结为“知恒”，赋予它极强的形而上意义。《庄子·外篇·天地》记子贡曰：“吾闻之夫子，事求可，功求成。用力少，见功多者，圣人之道。”^②由《诗论》来看，《天地》篇这种说法应该有一定的事实依据。《管子·牧民》篇之《士经》云：“不为不可成，不求不可得，不处不可久，不行不可复。……不为不可成者，量民力也。不求不可得者，不强民以其所恶也。不处不可久者，不偷取一世也。不行不可复者，不欺其民也。”^③此说亦可佐证《诗论》“[不求不]可得，不攻不可能”之说有极具普遍性的政教伦理意义。总之，《诗论》将《汉广》的形式意图解释为不求不可得之女，而在所指层面上则不停留于男女之事，将其提升为意义深远的政教伦理规范，应该也对屈子发挥了影响作用。

需要进一步留意的是，屈原辞对“礼”的具体界定与《五行》及《语丛二》论说“礼”的相关图式应该有极为密切的关系。《离骚》求宓妃之以色喻于礼模式，在它之前的屈原辞作中已经出现。比如在《九章·抽思》中，“君”与“美人”具有同一性，两者间的类比结构以及由主人公、“美人”、媒理三种角色构成的“有意味的形式”均已确立。在作于同一时期的《九章·思美人》中，由主人公、“美人”、媒理构成的隐喻结构也已经出现，并且隐含了作为“美人”之一的简狄，其存在通过与之有独特关联的“高辛”一角色可以确定（在《离骚》中，简狄是与宓妃、二姚等值的艺术符号）。

① 屈原辞以男女喻言君臣之模式，发生学本源并不单一，比如除本文所论，高辛以玄鸟为媒求简狄的神话传说也发挥了范型意义，当另文专论。

② 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年，第436页。

③ 黎翔凤：《管子校注》，北京：中华书局，2004年，第14页。

上文曾结合《离骚》主人公求宓妃片段，论证《抽思》中美人之“骄”或“傲”被屈子视为无礼的表征。该篇“骄”作为“礼”的反向定义，主要呈现在君对臣这一维度上，与《五行》相同。《五行》经文第十六章论德行“礼”生成的图式，曰：“以其外心与人交，远也。远而庄之，敬也。敬而不懈，严〔也〕。严而畏之，尊也。尊而不骄，恭也。恭而博交，礼也。”从取向上看，“不骄”同样被定义为对“礼”的肯定，就是说“骄”同样被定义为对“礼”的悖反。《五行》说文第十六章云：“‘尊而不骄，恭也’：言尊而不有□□。已事君与师长者，弗谓恭矣。故厮役人之道，而后恭焉。恭生于尊者。”“礼”以及生成“礼”的各个节点如“敬”“严”“尊”“恭”都具有普适性，但《五行》特意强调其上对下的面向。屈原辞与《五行》“礼”观念的这两处绾和加强了两个文本系统间的历史关联。

《离骚》主人公求宓妃、简狄、二姚几个片段差不多整合了《抽思》《思美人》诸篇求合美人模式的所有元素，承袭了其中由主人公、“美人”、媒理构成的隐喻结构，使之蔚为大观。更重要的是，一如上文所论，就《离骚》自身规定而言，下文之巫咸降神而百神告吉，是对上文主人公求宓妃、简狄、二姚以及篇终前主人公远逝求女的定性和定向，确定了男女关系象喻的实际所指是臣子追求与君上之遇合。百神告吉片段呈现了屈子心中君臣关系的理想境界，诸如伊尹与汤、咎繇与禹遇合等。屈子强调汤禹对臣下之“严”，曰：“汤禹（俨）〔严〕而求合兮，挚咎繇而能调。”此前主人公向重华陈辞，也说：“汤禹严而祇敬兮，周论道而莫差。”综观屈原辞相关内容，可确知《离骚》诗中汤禹等君上对臣下之“严”或者“严而祇敬”，与《抽思》一诗“美人”对主人公之“骄”或“傲”，以及《离骚》主人公所求宓妃之“虽信美而无礼”，正相反对，前者凸显了诗人对君臣伦理的理想，后者表征着诗人面对的现实，二者从不同面向上贯通绾和为一体。换言之，从《抽思》到《离骚》，屈子于君臣之际始终瞩目于君上对待臣下之“严”或者“严而祇敬”，以及相反的“骄”“傲”或“无礼”，这些要素一正一反，互相定义和发明。

“严”在屈子观念体系和现实冀望中占有重要的位置，殆仅有《五行》《语丛二》等新出土早期儒典堪与比并。

《五行》经文第十二章云：“不远不敬，不敬不严，不严不尊，不尊不恭，不恭不礼。”说文第十二章解曰：“‘不敬不严’：严犹岩岩，敬之积者也。‘不严不尊’：严而后己尊。‘不尊不恭’：恭也者，用上敬下也。恭而后礼也，有以（禮）〔礼〕气也。”《五行》经文第十六章已见引于上文，说文第十六章解释其中“敬而不懈，严〔也〕”以下文字，曰：“‘敬而不懈，严也’：严者，敬之不懈者，敬之积者也。”《五行》“严犹岩岩，敬之积者也”“敬而不懈，严〔也〕”诸语，差不多可以为《离骚》“严而祇敬”“（俨）〔严〕而求合”之“严”字作注脚。

而《语丛二》有云：“情生于性，礼生于情，严生于礼，敬生于严，𡗗（兢？）生于敬，耻生于𡗗（兢？），愆（烈？）生于耻，𡗗（廉）生于愆（烈？）。”这一材料在释读方面还存在不少疑点和难点，但就其准确可知的内容而言，它显示了不可忽视的学术史价值，即进一步证明了在屈原生活和屈原辞生成的历史语境中，“严”这个独特的观念和范畴是活跃且受关注的元素，屈子受此观念范畴影响的可能性因为它的存在而大大加强。据《五行》，“敬”是“严”生成的前提，“严”是“尊”生成的前提，“尊”是“恭”生成的前提，“恭”是“礼”生成的前提；据《语丛二》，“严”基于“礼”生成，“敬”基于“严”生成。单从语法层面说，《离骚》“严而祇敬”一语依《语丛二》“礼→严→敬”的生成图式来理解更为顺当，因为“祇敬”应该是高于“严”的一个新层次。可无论《离骚》袭用《语丛二》基于“礼”的德行生成图式，还是袭用《五行》归于“礼”的德行生成图式，都能秉承“严”跟“礼”的密切关系。

无论从屈原辞来说，还是从《五行》篇来说，对君上之“严”“祇敬”或“礼”的肯定，同时就是对君上“骄”“傲”“骄傲”以及“无礼”的否定，在这两个文本系统中，都属于一体之两面。作为屈子理想的汤禹对待贤臣的“严”与“祇敬”彰显了现世人君对这一规范的背离或睽违；人君对“严”与“祇敬”的缺失，归根结底是对“礼”的缺失。《抽思》指斥国君之“骄”“傲”，《离骚》求宓妃片段指斥国君之“骄傲”“无礼”，已不待言，因为被百神告吉一段锚定，《离骚》主人公求简狄、二姚的实际所指也都没有脱离对君上“骄傲”以及“无礼”的拒斥，没有脱离对君上缺失“严”“祇敬”或者“礼”的批评。因此统合能指、所指两面而言之，《抽思》《离骚》等屈原辞之男女关系象喻就是《诗论》《五行》所说的“以色喻于礼”或者“由色喻于礼”，其所张扬的君上之“严”“祇敬”等，关联的是对“礼”的肯定性的正向定义，其所否弃的君上之“骄”“傲”“骄傲”“无礼”等，关联的是对“礼”的否定性的反向定义；屈原辞男女关系象喻自《抽思》《思美人》初具规模，至《离骚》蔚为大观，始终跟《诗论》《五行》等早期儒典有内在的本质关联。

总之，屈原辞以色喻于礼模式的生成与衍生受益于《诗论》《五行》等早期儒典的解《诗》理念与实践（屈子的创造性推进在于进一步将《诗论》《五行》所涉男女类比为君臣），并且受益于《五行》《语丛》等早期儒典关于礼的观念体系。这一事实从发生学意义上彰明了屈原辞的男女关系象喻何以成为这样一种被赋予高度政教伦理关切的具有核心地位的艺术表达模式。在屈子晚期作品《九歌》中，这种模式发生了一定新变，但本质却始终如一。

余 论

近几十年，学术界利用新出土简帛所见古书来研究楚辞取得了令人瞩目的成

绩，可无论方法还是具体论证都存在一系列必须加以反思的问题。最值得注意的是：（1）未能把握简帛所见古书对楚辞作品及其体式发生、成立的深层价值，未能对简帛所见古书与楚辞做深度整合，未能证明将简帛所见古书跟楚辞关联起来观照的有效性，未能检省自身研究方法的合理性与偏失。（2）简单援引楚墓人物龙凤帛画来解释《离骚》升天下地的想象以及《离骚》等楚辞作品中的龙凤意象，简单援引楚简所见祭祀神系来诠释《九歌》祀神体系，简单采摭楚简所见卜筮祭祷记录来阐发楚辞中的灵巫占卜以及对日辰吉凶的讲究，等等，均未能区隔屈原辞的形式意图和实际所指。（3）现有研究初步认识到楚地新出土简帛古书跟楚辞的创作有关，强调楚文化与华夏文化的关系，值得高度肯定，但它们主要是瞩目于表面化的诗歌体式比如韵律、句式等，未能进入更深层的诗学或者思想学术史的内核。而在缺乏实证的情况下，将楚简所见古书或其中所载录之作品视为楚人楚地之作，比如视为“战国时代楚国歌诗”“战国时代楚诗”“产生于楚地”的佚诗等，有失于简单化表面化。必须从更宏大的历史视野中认识到，楚地简帛所见古书背后往往有不可忽视的儒道诸家学说、典籍向楚地转徙流布的传播链。

本文选择屈原辞所指层面的核心情节——百神所告“吉故”，与能指层面最具特色和价值的营构——香草—君子象喻以及男女关系象喻，跟在屈原生存时空中传播的新出土早期儒典做深度整合，期以揭破屈原辞作为中华早期文明重要构成部分的历史生成性。就方法而言，本文着力发掘这两大文本系统间“有组织的关联”，揭示双方多点、多面、多层、多维的结构关系。比如，《离骚》与《穷达以时》的重要关联首先凸显为以下四个方面的一致性：一是核心理念的一致性，即均认为臣下之穷达取决于以君上为主导的时世（A）；二是支持此核心理念的人物、事件的一致性，即均立足于咎繇遇大禹而通达、伊尹遇商汤而通达、傅说遇武丁而通达、吕望遇周文周武而通达、百里奚遇秦穆而通达等（B）；三是主体面临穷通的抉择与持守的一致性，即均张扬无论穷达，都不放弃反己自修、德行美善（C）；四是作为主体自我映射的君子人格象喻的一致性，即均以兰芷为中心营造了君子人格的类比系统（D）。这四个方面的一致性贯穿了屈原辞与早期儒典两大文本系统中的诸多对象，落实为各自政教伦理观念层的核心关切和艺术表达层的根本模式。屈原辞与《穷达以时》等早期儒典的关联首先就是A、B、C、D四个相对独立模块的关联。其次不可忽视的是，屈原辞承袭了《穷达以时》等早期儒典中这四个模块的逻辑关系，即A与B模块之抽象与具体、一般与特殊的关系，A、B模块与C、D模块间的逻辑递进的关系，以及C与D模块间本体和喻体、直言与类比的关系。这一系列具有一定排他性的复杂关系，意味着《穷达以时》等早期儒典对屈原辞有发生学的根本意义。

从诗学理论和实践两个层面上说，屈原辞与《诗论》同样有类似的体系化的勾连。《诗论》是我国文本阐释尤其是诗歌阐释的早期重要经典，具有《诗经》阐释学与一般诗歌阐释学、《诗经》学与一般诗学多层面的重大意义。它在“心”“性”

“物”三者构成的体系框架上，建构了言“志”、言“情”的同一性体系（从对诗篇的具体解释看，它偏重于诗言“情”，又统和了诗言“志”）；其间“心”“性”“物”在体系中的强力凸显、言“志”与言“情”的一体性以及言“情”一面的凸显等，迥异于人们对早期儒家《诗经》学以及一般诗学的传统认知。从诗歌史角度看，早期儒家诗学、《诗经》学言“情”与言“志”的一体性观念是基于《诗》建立的，可《诗》本身不能算是自觉实践言“情”、言“志”观的结果，最早将这种一体性观念提升到自觉实践层面的恰恰就是屈原辞。

《九章·惜诵》谓“发愤以抒情”，《抽思》谓“结微情以陈词”“兹历情以陈辞”，《思美人》谓“申旦以舒中情”，《惜往日》谓“焉抒情而抽信”，透露了屈原对抒情作辞的自觉。《九章·悲回风》云：“介眇志之所惑兮，窃赋诗之所明。”王逸曰：“言己守高眇之节，不用于世，则铺陈其志，自证明也。”^①《惜诵》云：“固烦言不可结而诒兮，愿陈志而无路。”《思美人》则感慨“志沉菀而莫达”。凡此又透露了屈原对言志作辞赋诗的自觉。先秦诗言情、诗言志一体化观念最鲜明最自觉，且在诗歌阐释或创作层面最有体系化支持的文献，就是《诗论》和屈原辞（《诗大序》的碎片化倾向对这种一体化观念有一定的遮蔽作用）。屈子死后直到汉代，历史上涌现了一批表同情间或表不解于屈原、兼自写愤郁的楚辞体作品，其抒情言志的自觉无疑是对屈原辞所奠定的艺术传统的继承。譬如庄忌《哀时命》云：“志憾恨而不逞兮，杼（抒）中情而属诗。”刘向《九叹·怨思》云：“抒情陈诗，冀以自免兮。”《九叹·忧苦》说：“叹《离骚》以扬意兮，犹未殫于《九章》。”^②这些作品，既表征着庄忌、刘向等人对抒情言志以作诗的自觉，又蕴含着他们对屈子的认同和肯定。要之，《诗论》是言“情”、言“志”具有内在一体性的最早的理论体系，屈原辞则是言“情”、言“志”具有内在一体性的最早的实践体系。

本文仅就屈原人生与诗学的几个关键，确认屈原辞跟《穷达以时》等新出土早期儒典的发生学联系，这两大文本系统间的联系其实还有很多。一个后来生成的文本系统，跟同一时间、空间中长期传播的文本系统间存在单个点或面的相合，也许是偶然的，如果它们之间存在有组织的、结构性的相合，先在文本系统肯定是对后进文本系统发挥了启发和规模的作用；在历史长河中，有组织或结构性关联的前后两个文本系统肯定存在着影响型关系。^③

① 王逸：《楚辞章句》，第137页。

② “扬意”即“扬志”。《说文解字·心部》“志”与“意”互训。（许慎：《说文解字》，第217页）王逸解“叹《离骚》以扬意兮”云：“言己忧愁不解，乃叹吟《离骚》之经，以扬己志。”（王逸：《楚辞章句》，第344页）

③ 这样的文本一致性或者文本间关联，并不见于屈原辞与其他学派如道家之早期经典（如见于郭店简的《老子》甲乙丙三组以及《太一生水》）之间，足以显示其特别的历史意义。

屈原辞和《穷达以时》等早期儒典的有组织的、结构性的关联，足以证明屈原进入了这些儒典的传播链。就诸子时代早期的大多数原创性学说体系或经典而言，“公共素材”说并不完全适用，因为授受两方的主体必须存在于某个确定的传播链上才能实现传播行为（其中师徒传播链往往居于核心位置）。早期儒墨诸家，“出言谈者”乃学术思想成立和传播的核心。根据《史记·十二诸侯年表》序，孔子《春秋》学原本包含两个部分，一是写成文字亦即“以书见”者（大抵相当于传世之《春秋》），一是口传、“不可以书见”者（《表》序谓“七十子之徒口受其传指”，所谓“口受”即从口授中获得）。孔子向弟子讲授《春秋》不限于写出来的文字，口传者才是重点，七十子之徒从口授中获得的“传指”才具备体系上的自明性以及结构上的整全性。左丘明之所以将其形诸文字，是要避免“以书见”之《春秋》由于体系性、结构性缺失而导致整体失真。依史公之见，以“出言谈者”为核心的师徒传播链是孔子《春秋》学整体传播以及《左氏春秋》赖以产生、成立、传播的根基（就传播言，《左氏春秋》若不进入七十子之徒的授受传播链，也不能改变“弟子人人异端”的境况）。^①《论语》所载孔子及其部分弟子言行的传播以及《论语》一书的生成，《墨子·尚贤》《尚同》《兼爱》《非攻》《节用》《节葬》《天志》《明鬼》《非乐》《非命》诸篇所载墨子学说的传播以及这些篇章的生成，^②都不可能脱离以“出言谈者”为核心的师徒传播链。总之，诸子时代早期的大多数原创性学说起初往往由一条条现实传播链流布，早期经典的形成往往就是一条条传播链上的结果，其产生之初也往往以一条条现实传播链为根基流布于社会。彼时学说或经典不可能具备超越现实传播链的公共性，它们距离成为“公共素材”还相当遥远；它们溢出现实传播链而达成更广泛的社会传播、获得某种公共性，有时还需要特别的机缘。屈原亦必须进入《穷达以时》等早期儒典的现实传播链，才能够与它们互相成就。

〔责任编辑：李琳〕

^① 参见《史记》卷14，第642页。

^② 诸题大都分为上、中、下（今存者共二十三篇），且常用“子墨子言曰”之类文字作引领。梁启超说：“这十个题目……每题各有三篇，文义大同小异，盖墨家分为三派，各记所闻。”（梁启超：《墨子学案》，上海：中华书局，1936年，第6页）