屈原文化认同与早期中华文化共同体的建构逻辑

陈 琳 汤 洪

〔摘要〕 屈原生活的时代正值中华文化共同体孕育之时，他不仅目睹了楚文化认同中原文化的历史，更直接参与了早期中华文化共同体的建构。具体表现在楚之先祖与中原王室的血脉承袭、楚文化与中原文化长期以来的交往历史、外交使齐等直接因素客观上触发并强化了屈原的文化共同体意识，从而促使其在屈辞之语辞、取材、技法、礼乐制度等方面对中原文化主动资鉴，在精神上与中原儒法思想不断糅合创新，进而折射出早期中华文化共同体由互动到认同，由认同再到交融的建构逻辑。缀合这些散落在屈辞文本中的文化认同史迹，不仅能挖掘屈原对早期中华文化共同体的实践经验，且对于回应以屈辞等经典文本为载体的多民族文化交融史等当代议题更具借鉴意义。

〔关键词〕 屈原；文化认同；中华文化共同体；建构逻辑

〔中图分类号〕I209 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000－4769 (2026) 01－0210－10

引言

在中华民族共同体建设过程中，文化共同体承担着精神导向的重要职责。正如习近平总书记所特别强调的，“文化认同是最深层次的认同，是民族团结之根、民族和睦之魂”。①纳日碧力戈和特日乐也撰文指出，“构筑中华民族文化共同体的关键是各民族彼此认同，尤其是语言文化的彼此认同。”②近年来，以中华文化共同体为核心的学术探讨方兴未艾。就文学领域而言，前期研究成果多以中国现当代少数民族文学为蓝本，取得较夥成绩；而后递现出从文化共同体视角重探古代文学经典，进而回答多民族文学、文化交往发展史等当代议题的新趋势；但作为源头的先秦文学典籍，因其文本的复杂性、不确定性以及年代久远等问题，仍较少有人涉足，实为一大缺憾。③

〔作者简介〕 陈琳（1992— ），四川师范大学文学院博士研究生；
汤洪（1977— ），四川师范大学国际中文教育学院教授、博士生导师，四川 成都 610068。

〔基金项目〕 国家社会科学基金重点项目“民国楚辞学递嬗与转型研究”（21AZW003）；四川师范大学铸牢中华民族共同体意识研究基地项目“民族团结进步与铸牢中华民族共同体意识的逻辑研究”（CSDZL25-09）

① 人民日报社评论部编：《人民日报评论年编·2021·人民论坛》，北京：人民日报出版社，2022年，第249页。

② 纳日碧力戈、特日乐：《构筑中华文化共同体》，《广西民族研究》2019年第1期，第12页。

③ 参见姜义华：《中华文化共同体的百年裂变与重建》，《人民论坛》2015年第28期；纳日碧力戈、萨仁：《中华文化共同体的历史演进与内在逻辑》，《西北民族研究》2022年第2期；邢莉：《中华文化共同体建构视域下游牧文化与农耕文化的交融》，《云南师范大学学报》（哲学社会科学版）2022年第5期；汤洪、张以品：《从“书同文”到“语同音”：语言文字规范统一与文化认同》，《社会科学研究》2022年第6期；杨杰宏：《民族文学视域中的中华文明突出特性》，《文学遗产》2023年第5期；李长中、王飒：《中国少数民族文学观的共同体意识与共同体诗学构建》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2023年第5期；牟方磊：《铸牢中华民族共同体意识的民族文学路径》，《民族文学研究》2023年第5期；王猛：《先秦文学交融活动与“中华统绪”的早期形态》，《民族学刊》2024年第2期，等等。

先秦时期是中华民族共同体形成的孕育阶段①，亦是中华文化共同体整合的关键期，楚文化是中华文化尤为特殊且关键的一环。从地理视域来看，其位于长江中下游，襟三江带五湖，统摄着苗族、百濮、百越等民族，已初步形成以楚为中心的长江文化圈；从历史发展轨迹来看，楚民族在兼并周边民族之后，与秦、齐两国构成三足鼎立格局，可谓直接参与了早期中华民族共同体孕育的过程；从文化交往交流交融的范围来看，楚文化能在历史长河中与中原文化形成交互共生的价值观念，离不开双方长期以来的对话习惯。楚文化能褪去“荆蛮”之标签，逐渐被历史认同为中华文化的代表之一，与这种对话习惯关系甚密。屈原作为楚族代表，《史记·屈原贾生列传》对其身份地位与外交才能的记述，显然已将屈原塑造为楚族与中原文化交流的典型人物。因此，从屈原的血缘谱系、使齐经历、精神内核，以及屈辞②的文本取材、创作技法等具象视角探掘屈原的文化认同之维，或可进一步提炼早期中华文化共同体的建构逻辑。

一、楚民族与中原族群的血缘亲和及文化互动

（一）血缘与译者

血缘上的亲和关系是文化互动的重要基石。楚文化与中原文化的互动，即有赖于楚民族长期以来与中原族群在血脉上的共生、在居所上的共存，以及在职官上的共处。《史记·楚世家》在追述先祖世系时，即称：

> 楚之先祖出自帝颛顼高阳。高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎。重黎为帝嚳高辛居火正，甚有功，能光融天下，帝嚳命曰祝融。共工氏作乱，帝嚳使重黎诛之而不尽。帝乃以庚寅日诛重黎，而以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。吴回生陆终。陆终生子六人……六曰季连，芈姓，楚其后也……季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。周文王之时，季连之苗裔曰鬻熊。鬻熊子事文王，蚤卒。其子曰熊丽。熊丽生熊狂，熊狂生熊绎。熊绎当周成王之时，举文、武勤劳之后嗣，而封熊绎于楚蛮，封以子男之田，姓芈氏，居丹阳。③

由此可见，楚民族不仅脱胎于中原王室血脉，并且在定居丹阳之前，徙无定所，或在中原，或在“蛮夷”，楚之先祖亦长期辅佐夏、商、周王室，这便决定了其与中原政治、文化、制度有着不可分割的关联。此后，随着西周分封制的建立，族际之间的竞争意识日趋增强，合纵连横之术渐兴，更加促进了各族群之间的文化往来。

如史所载，至迟在屈原之前约300年，楚国君臣便已能引《诗》对答。《国语·晋语》载楚成王以周礼享重耳，并引诗作答一事，子玉曰：“然则请止狐偃。”王曰：“不可。《曹诗》曰：‘彼己之子，不遂其媾。’邮之也。夫邮而效之，邮又甚焉。效邮，非礼也。”④楚成王所引《曹诗》等句，即出自《诗·曹风·侯人》。又如《左传·宣公三年》所载楚庄王问鼎一事⑤，表面上楚王以“蛮夷”自居，实际却表现出积极向中原靠拢的态度。鼎乃周王朝权力之象征，自称“蛮夷”的楚族向中原王权发起挑战，看似是权力争夺，实则是楚王对中原文化制度高度认可的行为结果。

当然，与中原文化的交往并非楚民族单方面的行为。《史记·周本纪》曰：“后稷卒，子不窋立。不窋末年，夏后氏政衰，去稷不务，不窋以失其官而奔戎狄之间”⑥，《孟子·离娄下》载：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。”⑦可见，“夏、商、周王室与夷戎存在杂居的现象，他们在血统与文化

---

① 费孝通主编：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族大学出版社，1999年，第101页。

② 历来对“屈辞”的篇目、作者问题存在较大争议，本文以王逸编注《楚辞》时所认定篇目为研究对象，即《离骚》《九歌》《天问》《九章》《远游》《卜居》《渔父》。

③ 司马迁：《史记》卷40《楚世家》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，北京：中华书局，1959年，第1689—1692页。

④ 徐元诰：《国语集解·晋语四》，王树民、沈长云点校，北京：中华书局，2002年，第333页。学界关于屈原生年主要存以下几种说法：公元前353年（胡念贻说）、公元前342年（汤炳正说）、公元前340年（游国恩、郭沫若说）、公元前339年（浦江清说），总体来看，最早在公元前350年左右。楚成王以周礼享重耳一事，史料多有记载。按照学界对晋文公在位时间的考证，目前比较认同的是公元前636年至公元前628年（见方诗铭：《中国历史纪年表》，上海：上海辞书出版社，1980年，第12页）。又，据《史记·晋世家》所载，晋献公二十二年（公元前655年），重耳奔狄，居狄十二年，复奔齐、曹、宋、郑、楚诸国。也就是说，重耳至楚，应在公元前643年至636年之间，距屈原生年至少相差283年。

⑤《春秋左传正义》卷21《宣公三年》，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠等整理，杨向奎审定，北京：北京大学出版社，2000年，第693页。

⑥ 司马迁：《史记》卷4《周本纪》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第112页。

⑦ 赵岐注：《孟子注疏》卷8《离娄章句下》，孙奭疏，廖名春、刘佑平整理，钱逊审定，北京：北京大学出版社，2000年，第252页。

习俗上相互影响。”①并且，春秋战国时期，中原王朝分派到各诸侯国的翻译人才亦为各诸侯国借鉴中原文化扫清了交流障碍。《礼记·王制》有云：“中国、夷、蛮、戎、狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备器。五方之民，言语不通，嗜欲不同。达其志，通其欲，东方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮，北方曰译。……‘达其志，通其欲’者，谓帝王立此传语之人，晓达五方之志，通传五方之欲，使相领解。其通传东方之语官谓之曰寄，言传寄外内言语。通传南方语官谓之曰象者，言放象外内之言。其通传西方语官谓之曰狄鞮者，鞮，知也，谓通传夷狄之语，与中国相知。其通传北方语官谓之曰译者，译，陈也，谓陈说外内之言。”②此处之“寄”“象”“狄鞮”“译”乃是中国最早的翻译官与外交官，亦是早期中华文化共同体建设的重要推力。可见，早在先秦时期，中原王朝就已产生文化预流意识，他们向四方派遣翻译和外交人才，因地制宜，渗透至当地百姓的衣食住行用乃至民风民俗，从而引领早期中华文化之走向。借费孝通先生的话来说：“距今三千年前，在黄河中游出现了一个若干民族集团汇集和逐步融合的核心，被称为华夏，它像滚雪球一般地越滚越大，把周围的异族吸收进了这个核心。”③显然，黄河中游的这个中原王朝正是“雪球”的中心，其采用“走出去”与“引进来”相结合的“虹吸”政策，让“华夏”这个雪球越滚越大，从而奠定了中华民族多元一体格局的最初形态，在此氛围之下的周边族群自然不可能置身事外，楚民族即为其中之一。

（二）屈原使齐

如果说楚民族与中原族群的交往为屈原的文化共同体意识提供了一种间接的历史导向作用，那么屈原使齐的直接经验就是这种文化互动的现实缩影。

史册关于屈原使齐的记载有迹可循，《史记·屈原贾生列传》载屈原“博闻强志，明于治乱，娴于辞令。入则与王图议国事，以出号令；出则接遇宾客，应对诸侯”④；并且，司马迁在记述秦派张仪破坏齐楚结盟，以六里之地诓骗楚怀王一事之时，特别指出“是时屈平既疏，不复在位，使于齐”⑤；此外，刘向《新序·节士》亦载“屈原为楚东使于齐，以结强党”⑥，此三则材料明确记录了屈原使齐的经历。黄震云先生基于此援书立说，推算出屈原使齐于公元前311年左右⑦，结合《史记·楚世家》所记“张仪已去，屈原使从齐来，谏王曰：‘何不诛张仪？’怀王悔，使人追仪，弗及。是岁，秦惠王卒”⑧以及钱穆《先秦诸子系年》可知，秦惠王逝世于公元前311年，故黄氏所推算的屈原使齐时间基本可信。

典籍关于公元前311年这一时间段的记述，文献可征。《史记·秦始皇本纪》云：“孝公既没，惠王、武王蒙故业，因遗册，南兼汉中，西举巴、蜀，东割膏腴之地，收要害之郡。诸侯恐惧，会盟而谋弱秦，不爱珍器重宝肥美之地，以致天下之士，合从缔交，相与为一。”⑨可见，秦国惠王至武王这一时期，兵强力盛，四处征伐讨要，兼并汉中、巴、蜀等政权，诸侯国谈秦色变，故合纵连横之术兴。然纵观史籍，却难见秦有积极的文化策略。《史记·魏世家》云：“秦与戎翟同俗，有虎狼之心，贪戾好利无信，不识礼义德行，苟有利焉，不顾亲戚兄弟，若禽兽耳”⑩；《淮南子·要略》载：“秦国之俗，贪狼强力，寡义而趋利”⑪；《文心雕龙·诠赋》评：“秦世不文，颇有杂赋”⑫，皆披露秦国贪戾无信，不识礼义文化。

相比之下，同时期的齐、楚两国，虽兵力不如强秦，但却在文化上有了长足发展。徐干《中论解诂》有云：“昔齐宣王立稷下之官，设大夫之号，招致贤人而尊宠之，自孟轲之徒皆游于齐”⑬；司马彪《郡国志》载：“齐桓公宫城西

---

① 李凯：《“蛮夷戎狄”是中华民族的重要构成》，《中国民族报》2023年5月16日，第7版。

② 郑玄注：《礼记正义》卷12《王制》，孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定，北京：北京大学出版社，2000年，第467—469页。

③ 费孝通：《中华民族的多元一体格局》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1989年第4期，第1页。

④ 司马迁：《史记》卷84《屈原贾生列传》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第2481页。

⑤ 司马迁：《史记》卷84《屈原贾生列传》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第2484页。

⑥ 刘向编著：《新序校释》卷7《节士》，石光瑛校释，陈新整理，北京：中华书局，2001年，第938页。

⑦ 黄震云：《屈原出使齐国考》，《中国楚辞学》2019年第29辑，第11—12页。

⑧ 司马迁：《史记》卷40《楚世家》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第1725页。

⑨ 司马迁：《史记》卷6《秦始皇本纪》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第279页。

⑩ 司马迁：《史记》卷44《魏世家》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第1857页。

⑪ 何宁：《淮南子集释》，北京：中华书局，1998年，第1462页。

⑫《文心雕龙注》，范文澜注，北京：人民文学出版社，1958年，第134页。

⑬ 徐干：《中论解诂·亡国》，孙启治解诂，北京：中华书局，2014年，第341页。

门外有讲堂，齐宣王立此学也，故称为稷下学。莒子如齐，盟于稷门”①；《左传·昭公十二年》载楚灵王称赞左史倚相：“能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》”②；《国语·楚语下》载：“楚之所宝者曰观射父，能作训辞，以行事于诸侯，使无以寡君为口实。又有左史倚相，能道训典以叙百物，以朝夕献善败于寡君，使寡君无忘先王之业；又能上下说于鬼神，顺道其欲恶，使神无有怨痛于楚国。”③由此可知，楚王十分珍视像《三坟》《五典》《八索》《九丘》这样的文化元典，齐、楚两国皆有自觉记录本国历史之意识，并且非常器重像观射父、左史倚相这样能道训典的人才。南朝刘勰综合诸家之言，对此时期诸侯国的文化发展作出了划时代的总结，要之：“春秋以后，角战英雄，六经泥蟠，百家飙骇。方是时也，韩魏力政，燕赵任权，五蠹六虱，严于秦令，唯齐楚两国，颇有文学。齐开庄衢之第，楚广兰台之宫，孟轲宾馆，荀卿宰邑，故稷下扇其清风，兰陵郁其茂俗，邹子以谈天飞誉，驺奭以雕龙驰响；屈平联藻于日月，宋玉交彩于风云。观其艳说，则笼罩雅颂。故知玮烨之奇意，出乎纵横之诡俗也。”④材料所列孟轲、荀卿、邹子、驺奭、屈原、宋玉等人，皆为长期活动于齐、楚两国的人才，他们所游历经行的这两大诸侯国，也正是文化蓬勃发展，学脉绵延悠久、思想碰撞时有发生的昌明之地，由此，我们特别需要强调屈原政治生活中的齐国游历，以及齐国稷下学宫的论学风尚对于屈原思想及其广阔的世界地理观念具有的潜在影响。⑤屈原在游历齐、楚两国之后所获得的突破南北地理囿域的文化认同感，正乃这种广阔地理观的具象表达，亦是其文化共同体意识之先机。

二、屈原认同中原文化的三个维度

伴随屈原从自在到自觉参与早期文化共同体建设的角色转变，其对中原文化的认同程度亦逐渐加深，体现出从身份到文学技法再到礼乐制度的认同逻辑，从而折射出中原文化整合楚文化，共同塑造早期中华文化的时代镜像。

（一）身份认同：就中原先祖之鉴而陈“美政”之词

屈原对中原文化的认同，首先表现在对自我身份的确证上。《离骚》开篇即曰：“帝高阳之苗裔兮”，高阳氏即颛顼，黄帝之孙，昌意之子，《史记·楚世家》亦载：“楚之先祖出自帝颛顼高阳”⑥，西晋皇甫谧补充道：“高阳都帝丘，今东郡濮阳是也”。⑦濮阳，位于今河南省东北部至山东省西部一带，先秦时期属于北方中原地区。屈原上陈氏族，将其祖先追溯至中原颛顼，可见中原氏族在其心中如同脐带之关系，颛顼高阳氏是母体一般的存在。紧承其辞，屈原又在《离骚》中祖述唐尧、虞舜、夏桀、夏启、夏康、后羿、商汤、周文王之王道得失，试图叩谏楚王引以为戒，自“昔三后之纯粹兮”至“曾歔欷余郁邑兮，哀朕时之不当”，皆是其对楚国江山社稷的拳拳之心，司马迁评此为“存君兴国而欲反覆之，一篇之中三致志焉”。⑧就整段文字内容来看，屈原所称引的典事全为中原君臣之事，尤其对商汤与周王室祗敬论道，举贤授能，循绳墨而不颇的理政之术颇为赞赏，可见屈原内心不仅承认与中原氏族的血缘关系，更认同其文化谱系，借洪兴祖之言明之：“《楚词》屡言尧、舜、禹、汤，今辨于此。天下明德，皆自虞帝始，其于君臣之际详矣。故原欲就之而陈词也。”⑨

除对三代帝王圣典的征引之外，屈原还引用了不少中原贤臣事迹以浇己之块垒。《楚辞》全文9次提及彭咸，7次出于屈原笔下。关于彭咸的身世，王逸云：“彭咸，殷贤大夫，谏其君不听，自投水而死”⑩，朱熹《楚辞集注》、蒋骥《山带阁注楚辞》等皆沿此说。而屈原最终选择以沉江的方式结束生命和政治生涯，一方面或是效法之举，传达自己对这位隔代知音的高度认可，另一方面或是以死明鉴，借此唤起怀王对二人沉江缘由的关注，从而实现醒世之益。清人蒋骥就认同：“为彭咸乃屈子本旨，故于得罪之始特著之。”⑪

与彭咸同时代的殷贤臣还有比干。《楚辞》9次提及比干，其中3次出于屈辞。《史记·殷本纪》所载比干剖心一事流传至今，我们虽无法详考其源流，但将屈辞《惜誓》“比干忠谏而剖心兮，箕子被发而佯狂”与《史记·殷本纪》两

---

① 李昉等：《太平御览》卷176《居处部四》，北京：中华书局，1960年，第858页。
②《春秋左传正义》卷45《昭公十二年》，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠等整理，杨向奎审定，第1504页。
③ 徐元诰：《国语集解》，王树民、沈长云点校，第526页。
④ 刘勰：《文心雕龙注》，范文澜注，第671—672页。
⑤ 汤洪：《从邹衍到屈原：“大九州”理论对屈辞的影响》，《文学评论》2014年第6期，第63页。
⑥ 司马迁：《史记》卷40《楚世家》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第1689页。
⑦ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，北京：中华书局，1983年，第3页。
⑧ 司马迁：《史记》卷84《屈原贾生列传》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第2485页。
⑨ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，第21页。
⑩ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，第13页。
⑪ 蒋骥：《山带阁注楚辞》，于淑娟点校，上海：上海古籍出版社，2019年，第6页。

相对比，便可发现后者有明显的化写痕迹。这说明，司马迁或许接受了屈原的说法，而屈原的说法又来源于哪里？我们虽不得而知，但至少可以肯定此故事至迟在屈原时代就已流传开来。而殷商贤臣事典出现在南方文学屈辞之中，实乃屈原中华文化共同体意识的一种自觉书写。

人以类聚，物以群分。屈原大量征引的中原君臣事典，在政治境遇与理想上，与屈原或同或离。这些人物在其笔下汇合，成为屈原建构楚国“美政”蓝图的弈棋，在恰当的时候被借鉴、被批判，不仅丰富了屈辞除诗性特质之外的历史性、文化性内涵，更折射出屈原宏阔的政治视野与融通的历史逻辑思维。所以，“更不能说，《楚辞》是独立于中华文化以外的另一文化系统”。①

（二）文学认同：《诗》分南北，屈辞未必分南北

如前所言，春秋战国时期，《诗》在楚地广泛传播，楚国王公贵族之间掀起的引诗论诗之风，为屈辞借鉴《诗》提供了氛围和便利。清人刘师培《南北文学不同论》就认为：“惟《诗》篇三百则区判北南……惟周召之地在南阳、南郡之间，故二南之诗感物兴怀，引辞表旨，譬物连类，比兴二体厥制益繁，构造虚词不标实迹，与二雅迥殊。至于哀窈窕而思贤才，咏汉广而思游女，屈宋之作，于此起源。”②刘氏此言表面上似在说《诗》有南北之分，实则指出周、召二南乃屈宋辞赋之渊薮。又，据刘氏考证：“《周南》言汉广，言汝坟，则周南之地当在南阳南部之东，《召南》言汝沱，则召南之地当在南阳南部之两，盖文王兼牧荆、梁二州，故国风始于周召。”③也就是说，周、召二南虽在地域上属于南方，但在文化体系上还是受周王朝控制。那么，由此起源的屈辞，就未必仅从南方文学或文化取法，其对《诗》之语辞、取材、技法等方面的广泛借鉴早已突破南北界划。

《诗·周南》包括《关雎》《葛覃》《卷耳》等11篇作品，《诗·召南》包括《鹊巢》《采蘩》等14篇作品。此25篇作品中，《葛覃》2处采用“兮”字句，“兮”字皆出句尾；《樛木》3处采用“只”字句，“只”字皆出句中；《螽斯》6处采用“兮”字句，皆出句尾；此外，《麟之趾》3处采用“兮”字句，《草虫》6处采用“止”字句，《摽有梅》4处采用“兮”字句，《野有死麕》2处采用“兮”字句。以上皆为二南中的“兮”“只”（止）字句，多出句尾，少数出于句中，皆起调整音律的作用。众所周知，《楚辞》中最明显的句式即为“兮”字句，亦有句尾、句中之用法，并且在《大招》中还有108处“只”（止）字句。④“兮”“只”（止）二字在诗骚中如此雷同的用法，绝非偶然现象，但就此断定诗骚之间的承袭关系，于情于理都稍显薄弱，我们需要再从二南之外的其他《诗》篇找寻答案。

据笔者不完全统计，《邶风·绿衣》含10处“兮”字，句尾、句中皆有；《卫风·淇奥》15处“兮”字，句中、句尾皆有；《郑风·缁衣》12处“兮”字，皆出句尾；《齐风·还》12处“兮”字，皆出句尾；《唐风·杕杜》9处“止”字，皆出句尾；《小雅·南山有台》10处“只”字，皆出句中；《小雅·采菽》6处“只”字，皆出句中；《小雅·采芑》8处“止”字，皆出句尾……如此一来，便可发现：“兮”“只”（止）二字既非二南专属，亦非《楚辞》专属，而是大量存于中原各诸侯国民歌和雅乐之中，借助于采诗、献诗活动，这些有趣的语辞符号被转化为书面文字，存于《诗》中，后经屈原标识性改造，“兮”“只”（止）二字在《楚辞》中被凸显、被强调，反而成为了南方文学的文辞标志。近人游国恩《楚辞概论》一书就例举过大量屈辞征引、模仿《诗》语辞的例子，其指出：“楚国本是南方后起的国家，什么文物制度都比北方差的远，所以往往被人家鄙视为蛮夷。后来渐渐强大了，在当时诸侯中，居然执起牛耳来；于是时常与北方诸国交通，会盟聘问的事自然是常有的；因此他便感着有讲求文学的必要。后来竟把一部最宜于实用的《诗经》渐渐的读熟了。你看他君臣上下居然很有些人能引用《诗经》来谈话的。”⑤

不仅如此，诗骚文本在书写技法上亦存在诸多相似。《诗》大量借动植物来比喻婚姻爱情、君子品德、恶人行径，体现着农耕文化与早期先民生活智慧的结晶。如《桃夭》，以桃花之花叶明媚等外形特征，比喻婚姻之幸福；再如《麟之趾》，通过描述瑞兽麒麟之趾、定、角的美貌来比喻公子之德，诸如此类的书写还有很多，不复赘言。观及屈辞，同样面对农耕文明背景，其对动植物的运用亦多承《诗》之技法。屈辞中，随文可见作者对动植物体察入微的运用，如《离骚》“制芰荷以为衣兮，集芙蓉以为裳”，屈原因看到“芙蓉”叶大花艳的外形与色彩特征，遂联想以其制衣蔽体；再者，《离骚》中以兰、芷、蕙、桂、茝等草木之喜静尚幽的生活习性与淡雅香气来喻君子，以薋、菉、葹、茅、艾等

---

① 黄灵庚：《楚辞要籍丛刊导言》，王夫之：《楚辞通释》，杨新勋点校，上海：上海古籍出版社，2018年，第4页。

② 刘师培：《刘师培清儒得失论》，长春：吉林人民出版社，2012年，第220—221页。

③ 刘师培：《刘师培清儒得失论》，第220页。

④ 陈琳、汤洪：《身份·仪式·信仰：楚“灵”谱系书写与楚文化》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2024年第3期，第53页。

⑤ 游国恩：《楚辞概论》，上海：商务印书馆，1934年，第6页。

植物的枝蔓与不节制的长势来指代小人，皆是对《诗》之“比兴”手法的化用。

不过，相比于《诗》多集中于对动植物声、色、形、貌等外在特征的描绘而言，屈原又在此基础上向内探求，将更多的关注点放在这些动植物的内在习性、文化特质等方面。如其在自述“纫秋兰以为佩”“结幽兰而延伫”“浴兰汤兮沐华”“兰茝幽而独芳”“被石兰兮带杜衡”等偏好时，其实就已透露出对兰之幽、独、芳等内在气质的观照，基于此所衍化出的佩兰、浴兰、披兰等生活习俗，已然上升到文化高度。又如其改革失败后，感叹“兰芷变而不芳兮”，兰芷本不会变，变的只是人心，此处之“兰芷”即为屈原最初竭力培养的政友。可见，屈原笔下的动植物已被拟人化，赋予人的情感，实现了从传情达物到参与人格建构的转变，从而开创“香草美人”的象喻系统，丰富了中国文人的精神世界达数千年之久。

但我们也应该正视，屈原对这些动植物特质的熟练应用，绝非其一人一时之功。如前所述，春秋战国时期，周王朝分派到各诸侯国的翻译和外交人才已为各诸侯国借鉴《诗》文化扫清了交流障碍；并且，就出土的战国楚简《孔子诗论》来看，《诗》早在屈原之前就已在楚地传播。诸多因素决定了作为左徒与三闾大夫的贵族屈原，不可能不受《诗》影响，屈辞对动植物的绝妙运用正是屈原对孔子“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名”①观念的践行。

（三）礼乐认同：屈辞乐舞是中原乐舞与楚地巫俗的混融艺术

《左传·昭公二十六年》载王子朝奔楚一事：“召伯盈逐王子朝，王子朝及召氏之族、毛伯得、尹氏固、南宫嚚奉周之典籍以奔楚。”②众所周知，周朝典籍以礼乐为核心，王子朝奔楚所带来的大批典籍不可能不涉及礼乐文化，从理论上来讲，王子朝亦为助推中原文化与楚文化交融的重要人物。实际上，屈辞中也的确存有诸多对乐舞礼仪的描写，其与中原礼乐是否有关联？关联程度如何？是本文回答屈原文化共同体意识不可绕开的话题。

屈辞之乐以“九歌”最显，“九歌”之名，最早见于《离骚》：“就重华而陈词，启《九辩》与《九歌》兮”“奏《九歌》而舞韶兮，聊假日以娱乐”。王逸注：“《九辩》、《九歌》，禹乐也。言禹平治水土，以有天下，启能承先志，续叙其业，育养品类，故九州之物，皆可辨数，九功之德，皆有次序，而可歌也。”③宋代洪兴祖引《山海经》补充道：《九辩》《九歌》“皆天帝乐名，启登天而窃以下，用之”④；宋之朱熹、清之蒋骥等皆祖王说，认可禹乐《九歌》作为国家祭歌的理性特质。

需要注意的是，王逸“禹乐”之说实乃针对《离骚》所引之夏乐《九歌》，对于《楚辞·九歌》，其另有说法：“屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁。出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋。因为作《九歌》之曲”⑤，后世学者依此敷演，对《九歌》组诗的生成背景渐生出“采风”“淫祀”之论，如此看来，却与禹乐之说相悖离了。实际上，对王说多加考察，便会发现另有深意。上引王逸《九歌》序言，明显含有比较之意，只有作过比较，屈原才会感到俗人之舞乐“鄙陋”，那么，这个被隐藏起来的、先入为主的比较对象自然是庄重理性的，如此说来，这不仅没有和禹乐《九歌》相悖，反倒有相合之迹。或许正因屈原欲以禹乐《九歌》来教化斯土之民，但又考虑斯民开化未及，故需在形式上迎合斯土之音，所以才会呈现出王逸所说的“其文意不同，章句杂错，而广异义焉”⑥的错杂现象。也就是说，王逸或许已经明白《楚辞·九歌》既不完全来源于当地巫觋咒语，亦不全然照搬禹乐《九歌》，“而是在形式上迎合楚音诵读习惯，在内容上熔铸楚地风情与个人际遇，在精神上依然赓续国家祭歌的理性、克制与庄重的一种新的诗体”⑦，其义广博而复杂，后世读者当以一种新诗体的视角来解读《楚辞·九歌》，才不会被其错乱表象所羁绊。

相比于屈辞之乐丰富的探讨成果而言，关于屈辞之舞的研究则略显薄弱。揆诸全文，屈辞之舞亦主要集中于《九歌》组诗当中，韩高年即认为，屈原《九歌》不仅取了夏之“九歌九辩”在政治上的用意，还袭用其万舞以祀神祭

---

① 何晏注：《论语注疏》卷17《阳货》，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定，北京：北京大学出版社，2000年，第269—270页。

② 左丘明传：《春秋左传正义》卷52《昭公二十六年》，杜预注，孔颖达正义，浦卫忠等整理，杨向奎审定，第1694页。

③ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，第21页。

④ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，第21页。

⑤ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，第55页。

⑥ 洪兴祖：《楚辞补注》，白化文等点校，第55页。

⑦ 陈琳、汤洪：《身份·仪式·信仰：楚“灵”谱系书写与楚文化》，《西南民族大学学报》（人文社会科学版）2024年第3期、第53页。

祖。①所谓“万舞”，《毛诗正义》载，古代乐舞有文武之分，文舞乃舞者手持羽毛而舞；武舞则是手持兵戈而舞，合称万舞。②溯之源流，早在夏朝的仪式中就用万舞，《墨子·非乐篇》云夏启“渝食于野，万舞翼翼”③；商朝赓续了这种万舞传统，《诗·商颂·那》曰：“庸鼓有斁，万舞有奕。我有嘉客，亦不夷怿”④；春秋时期，鲁国亦有用万舞的习惯，《诗·鲁颂·閟宫》云：“万舞洋洋，孝孙有庆。俾尔炽而昌，俾尔寿而臧。保彼东方，鲁邦是常。”⑤可见，先秦时期的中原地区，在礼乐仪式中用万舞已为惯例。并且，结合上述文献语境来看，万舞还担负着祭祖、宣德、保国之责。

实际上，屈辞《九歌》之乐舞，亦可作文、武之分。《礼魂》中巫觋手持芭而舞，带有明显的文舞色彩；《国殇》当中，武舞元素明显，据过常宝先生考证，《国殇》表面上是在描写战争，实则“是一次祭祀事件，它仅是对战争的模拟，和方相氏的‘执戈舞盾’与汉代‘卒岁大傩’中的战争是毫无区别的，目的是安抚、驱逐厉鬼。”⑥而在《东皇太一》中，却出现了文武两种乐舞的结合，“抚长剑兮玉珥，璆锵鸣兮琳琅”武舞色彩最浓，“扬枹兮拊鼓，疏缓节兮安歌，陈竽瑟兮浩倡”次之，其余如“灵偃蹇兮姣服，芳菲菲兮满堂。五音纷兮繁会，君欣欣兮乐康”则为文舞，剩下的“瑶席兮玉瑱，盍将把兮琼芳。蕙肴蒸兮兰藉，奠桂酒兮椒浆”则是对仪具陈设的描述，诸多元素共同构筑起盛大的安歌浩舞之景，目的则是迎接最尊贵的神——东皇太一，以佑斯土。由此可见，《九歌》虽未出现万舞之名，但却存在万舞之实。同屈辞之乐一样，屈原所记述的楚地祭祀之舞或许并非单纯来源于楚地独有的巫风，而是其积极汲取中原礼乐文化精髓之后的一种混融艺术。战国末期，面临社会礼乐秩序的崩解，屈辞中暗藏的诸多对中原礼乐文化的传承，不仅是屈原美政理想的一种反映形式，更是其对恢复周代礼乐文化的一次积极尝试。

三、屈子精神对中华精神文化的塑形补益之功

屈子精神是屈原从中原文化汲取养料，积极与楚风楚俗融合的结果。尽管在融合了南北文化之后的屈子精神，因其复杂性与超前性不被楚国君臣所容，但却被升华至中华精神文化坐标的广阔空间，反哺着整个中华精神文化的建设。两千多年来，屈子精神经历了被认同、被辩厘、被传承的过程，但忠君、爱国、民本三大关键词始终是屈子精神之核心，亦是屈原“国家”意识的初步体现，基于此所形成的君子人格、法政革新精神无不围绕这三重要素展开，共同构筑起屈原精神的多重面相。

（一）君、国、民——由血缘家国到政治国家的“国家”意识

任剑涛先生指出：“中国古代国家建构是一个漫长的过程。古代国家的制度形态是秦制。秦制的成型，源自周秦之变。之前，则由殷周之变奠基。殷周之变确立起了血缘家国的中国早期国家形态。这是中国古代国家建构的序章，造就的是一个尚未完成的国家形态。其后，以数百年的动荡代价实现了周秦之变。周秦之变成就了中国古代的政治国家，以帝制建构使古代国家得以完型。”⑦而屈原正好处于这种血缘家国形态的尾声，相比于政治国家形态，血缘家国最大的特点便是以血缘宗亲为运行纽带，君臣之间的等级划分并不十分明显，故屈原的爱国情怀最初亦主要是通过忠君、劝君来表现的。

《离骚》开篇，屈原即正本清源，声明自己乃颛顼之后，其目的并不在于炫耀自己的贵族身世，而是他清醒地意识到楚国不仅是他的邦国，还是他的家族，楚怀王不仅是他的君长，更是他的族亲。规劝楚王遵道得路，抚壮弃秽自然是他义不容辞的族邦之责，所以尽管在游士之风大兴的战国晚期，即便楚怀王无数次让他失望，他已清醒看到自己的结局，却仍坚守“国土”，自我安慰：“吾不能变心以从俗兮，固将愁苦而终穷”（《九章·涉江》）。甚至，为了达到这种规劝目的，屈原又通过对比三后之纯粹、桀纣之猖披来为楚王树立前车之鉴，道明其意图绝不在于自身之殚殃，而是恐皇舆之败绩！并运用香草美人以譬明君贤臣，恶禽臭物以比谗佞小人，力数怀王之中道改路、悔遁有他、出尔反尔、信谗多变的斑斑劣迹，企图叫醒一个沉睡的君王。

《九章》历来被众多楚辞学家认为是《离骚》的延续，甚至有不少学者认为《九章》或为屈原之绝笔。弥留之音，

---

① 韩高年：《礼俗仪式与先秦诗歌演变》，北京：中华书局，2006年，第325页。

② 毛亨传：《毛诗正义》卷2之三《简兮》，郑玄笺，孔颖达疏，龚抗云等整理，刘家和审定，北京：北京大学出版社，2000年，第191页。

③ 孙诒让：《墨子间诂》卷8《非乐上》，孙启治点校，北京：中华书局，2001年，第263页。

④ 毛亨传：《毛诗正义》卷20之三《那》，郑玄笺，孔颖达疏，龚抗云等整理，刘家和审定，第1686页。

⑤ 毛亨传：《毛诗正义》卷20之二《閟宫》，郑玄笺，孔颖达疏，龚抗云等整理，刘家和审定，第1662页。

⑥ 过常宝：《楚辞与原始宗教》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第63页。

⑦ 任剑涛：《周秦之变：从血缘家国到政治国家——中国历史五大变局论之一》，《中国文化》2024年第1期，第1页。

最为真实。《九章·惜诵》中，屈原反复吟咏“谒忠诚以事君兮，反离群而赘肬”“专惟君而无他兮，又众兆之所雠”“思君其莫我忠兮，勿忘身之贱贫。事君而不贰兮，迷不知宠之门。忠何罪以遇罚兮，亦非余心之所志”……字里行间，皆离不开一个“君”字，表面上看，屈原在国与君之间，重点突出的是对君的忠。实际上，这里的忠君思想乃早期血缘家国的遗留物，秦统一天下之前，政治国家的概念并未完全确立，所以在屈原的意识中，国的概念自然是比较淡薄的，如果非要用今日的国家概念来套读屈原的家国意识，那么，屈原的“忠君”其实就是今日所说的“爱国”。何以见得？纵观屈辞，不难发现，屈原除竭力表达自己的忠君思想之外，对民生社稷的关注亦不少。其在流放过程中，彷徨山泽之际，与楚地百姓深入接触，故在楚国由盛转衰的关键时刻，他首先看到了民生之多艰，痛斥“灵修之浩荡兮，终不察夫民心”“瞻前而顾后兮，相观民之计极”“民好恶其不同兮，惟此党人其独异”（《离骚》），在死谏无果之后，又无奈感叹道：“皇天无私阿兮，览民德焉错辅”（《离骚》），“黄天之不纯命兮，何百姓之震愆。民离散而相失兮，方仲春而东迁。去故乡而就远兮，遵江夏以流亡”（《九章·哀郢》）。以上诗句，皆掷地有声地抛出一个“民”字，足见，此时流放在外的屈原，其关注的重心已经由君主转向人民。所以，我们或许可以这样说：在屈原的家国观念中，血缘家国的观念还占主导地位，但政治国家的意识已初步显现。

事实上，屈原这种政治国家意识的形成以及对民生的关注，既源于楚国郢都被破、百姓流离失所的直接视觉冲击，更有春秋战国之际“民本思想”的间接催生。周以前，神的地位明显高于民，有周以来，民之地位逐渐上升，《史记·周本纪》有言：“古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之……古公曰：‘有民立君，将以利之。今戎狄所为攻战，以吾地与民。民之在我，与其在彼，何异。民欲以我故战，杀人父子而君之，予不忍为。’”①周之祭公亦云：“先王之于民也，茂正其德而厚其性，阜其财求而利其器用，明利害之乡，以文修之，使之务利而辟害，怀德而畏威，故能保世以滋大……至于文王、武王，昭前之光明而加之以慈和，事神保民，无不欣喜。”②此外，春秋战国之际诸子论民本之风大兴，如《老子》载：“圣人无常心，以百姓心为心。”③《尚书》载：“民惟邦本，本固邦宁。”④《论语》载：“慎终，追远，民德归厚矣。”⑤《孟子》载：“得天下有道，得其民，斯得天下矣。”⑥《荀子》载：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。”⑦《管子》载：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”⑧足见，屈原的国家意识与民本思想乃周秦变革之际诸多因素共同催生的结果，而其对楚国民生的书写，不仅确证了屈原作为“人民的诗人”⑨这一形象，同时也为战国时期的民本思想谱系扣入了楚国这一环，这种良性互动有效加快了早期中华文化共同体的建设步伐。

（二）孤勇与守义——君子人格的二重奏

《论语·阳货》有言：“君子义以为上，君子有勇而无义为乱”。⑩历代文人骚客对于屈子之“勇”的论述甚夥，如苏轼评：“屈原古壮士，就死意甚烈……大夫知此理，所以持死节”。⑪毛泽东曰：“屈子当年赋楚骚，手中握有杀人刀。艾萧太盛椒兰少，一跃冲向万里涛。”⑫但如果只看到屈原“勇”的一面，则不足以觇见其君子人格的立体性与深刻性。何谓此言？面临大厦将倾的楚国，屈原敢于冒死进谏，直陈楚王之弊，历数群小之嫌，直接摆出自己鲜明的政治立场，大胆宣称“明告君子，吾将以为类兮”（《九章·怀沙》）“行比伯夷，置以为像兮”（《九章·橘颂》），最终又为君、为理想、为国殉葬，确实奠定了其孤勇者的形象；但同时，其抱残守缺，九死不悔的选择更让人在“勇”的层面之外看到了其舍生守义的一面。这种由孤勇蜕变为守义的过程，正是屈原君子人格被升华的理由。

然而，屈原的守义之路并非一帆风顺。《史记·屈原贾生列传》中，司马迁借贾谊之口表明自己对屈原沉江的看法：

---

① 司马迁：《史记》卷4《周本纪》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第113—114页。
② 司马迁：《史记》卷4《周本纪》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第135页。
③ 王弼注：《老子道德经注》，楼宇烈校，北京：中华书局，2011年，第134页。
④ 孔安国传：《尚书正义》卷7《五子之歌》，孔颖达疏，廖名春、陈明整理，吕绍纲审定，北京：北京大学出版社，2000年，第212页。
⑤ 何晏注：《论语注疏》卷1《学而》，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定，第10页。
⑥ 赵岐注：《孟子注疏》卷7《离娄章句上》，孙奭疏，廖名春、刘佑平整理，钱逊审定，第234页。
⑦ 王先谦：《荀子集解》卷19《大略》，沈啸寰、王星贤点校，北京：中华书局，2013年，第595页。
⑧ 黎翔凤：《管子校注》卷1《牧民》，梁运华整理，北京：中华书局，2004年，第13页。
⑨ 郭沫若：《屈原研究》，北京：文津出版社，2021年，第5页。
⑩ 何晏注：《论语注疏》卷17《阳货》，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定，第278页。
⑪ 苏轼：《苏轼诗集合注》卷1，冯应榴辑注，黄任轲、朱怀春校点，上海：上海古籍出版社，2001年，第25—26页。
⑫ 中共中央文献研究室编：《毛泽东诗词集》，北京：中央文献出版社，1996年，第203页。

“又怪屈原以彼其材游诸侯，何国不容，而自令若是。”①言下之意，屈原完全可以舍荆而相他国，不必拘守一国。战国时期，天下分崩，国家观念相对淡薄，人才流通频繁，各国人才多有“相他国”之举，典籍亦多有“吴起入楚”“荀卿适楚”“晋才楚用”“朝秦暮楚”等记载。身处时代旋涡之中的屈原其实也有过动摇，其纠结：“国无人莫我知兮，又何怀乎故都”（《离骚》），又慨叹：“阴阳易位，时不当兮。怀信侘傺，忽乎吾将行兮”（《九章·涉江》），可见，屈原确实产生过远离楚国政治中心的念头，但很快其又作出答复：“既莫足与为美政兮，吾将从彭咸之所居”（《离骚》），“吾不能变心以从俗兮，固将愁苦而终穷”（《九章·涉江》），“鸟飞反故乡兮，狐死必首丘”（《九章·哀郢》），并借橘树摆明自己的立场：“受命不迁，生南国兮。深固难徙，更壹志兮……独立不迁，岂不可喜兮。深固难徙，廓其无求兮。苏世独立，横而不流兮……愿岁并谢，与长友兮”（《九章·橘颂》）。橘树之典，唐人李朝威《柳毅传》有言：“洞庭之阴，有大橘树焉，乡人谓之‘社橘’”。②所谓“社树”，《论语·八佾》云：“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”，朱熹补注：“三代之礼不同者，古者立社，各树其土之所宜木以为主也”。③综上，楚地遗留风俗中，橘树还保有“社橘”之称，并且已从植物形象升华成国祭代表，是楚国祭礼的高配，自然代表楚国。从这个角度来看，《橘颂》就不仅仅是赞叹楚橘不可易栽，“淑离不淫，梗其有理”的生长习性与气节，而是屈原深重故土情义的精神寄托。也就是说，在屈原守义的心理斗争中，其虽想过远离政治中心，但从未想过远离楚国，而最终，屈原也确实以沉江之举来践行了对楚国的君子之义。或许，我们应该承认屈原的孤勇并非始终如一，并非那么纯粹，而是经历了被撼动、被挑战之后的一种选择，但这种选择和一如既往的坚守一样可贵。

行笔至此，我们需要回答一个问题：在屈原的思想中，文化融合的主张到底是如何与独立不迁之精神相谐相生的。这里，首先需要明白一个前提，中华文化的一体化进程并不是为了消灭文化的差异性；相反，中华民族发展成56个民族团结互助的今天，正好说明了中华文化在长期的一统性进程中认可各民族、各地域文化的独特性，是一种和而不同、美美与共的文化体系。费孝通先生指出，在人类文化自觉的漫长过程中，“首先要认识自己的文化，理解所接触到的多种文化，才有条件在这个已经在形成中的多元文化的世界里确立自己的位置，经过自主的适应，和其他文化一起，取长补短，共同建立一个有共同认可的基本秩序和一套各种文化能和平共处，各施所长，联手发展的共处守则。”④屈原出入稷下学宫，在与其他文化交融碰撞的过程中，有效促进了其对于自我身份的确证，为楚守身这种行为，正是其进行身份确证之后的一种行为结果。费孝通先生曾概括人类文化自觉的历程是“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”⑤的过程。也就是说，天下大同的逻辑起点正在于“各美其美”，即“不同文化中的不同人群对自己传统的欣赏”。⑥而屈原身上所凝聚的孤勇与不迁精神，不仅是人类文化自觉道路中的必经阶段，更是中华文化多元一体化进程独特性与包容性的体现。

（三）法政——不得出路的革新精神

班固《离骚序》剖判屈辞“多称昆仑，冥婚宓妃，虚无之语，皆非法度之政，经义所载。谓之兼《诗·风·雅》，而与日月争光，过矣。”⑦平心而论，法政观念在屈原的精神体系中虽不如忠君、爱国、民本、君子品格显著，但并非没有。屈原所生活的时代，七雄并争：秦孝公纳商鞅，“明法令”，从而推动秦国走上七雄争霸的赛场；齐桓公用管仲，改革内政，重视法政教化，使齐国跃居为春秋第一霸主。相比之下，韩非子虽坚持“据法直言，循绳墨，诛奸人”的法政思想，但却不得韩王认可，韩国也最终湮没于诸雄争霸的角逐场。几相对比，说明法治思想在战国乱世中有着重要的实践价值，“夫法者，所以兴功惧暴也；律者，所以定分止争也；令者，所以令人知事也。法律政令者，吏民规矩绳墨也。”⑧诸雄争霸的时代，各诸侯国无不想方设法求取强国要领，刘向就曾记述楚怀王派屈原使齐学习，以结强党一事；温洪隆先生亦认为屈原的爱国思想是通过热爱楚国，积极主张变法图强体现出来的。⑨

《史记·屈原贾生列传》保留了屈原法政改革的始终。从“怀王使屈原造为宪令”到“屈平属草稿未定。上官大夫

---

① 司马迁：《史记》卷84《屈原贾生列传》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第2503页。
② 鲁迅编：《唐宋传奇》卷2，南昌：江西美术出版社，2018年，第27页。
③ 朱熹集注：《四书》，顾美华标点，上海：上海古籍出版社，1995年，第83页。
④ 费孝通：《跨文化的“席明纳”——人文价值再思考之二》，《读书》1997年第10期，第4页。
⑤ 费孝通：《跨文化的“席明纳”——人文价值再思考之二》，《读书》1997年第10期，第4页。
⑥ 费孝通：《跨文化的“席明纳”——人文价值再思考之二》，《读书》1997年第10期，第4页。
⑦ 姜亮夫：《姜亮夫全集》卷5《楚辞书目五种》，昆明：云南人民出版社，2002年，第11页。
⑧ 黎翔凤：《管子校注》，梁运华整理，北京：中华书局，2004年，第998页。
⑨ 温洪隆：《屈原爱国论》，褚斌杰编：《屈原研究》，武汉：湖北教育出版社，2003年，第181页。

见而欲夺之，屈平不与，因谗之曰：‘王使屈平为令，众莫不知，每一令出，平伐其功，以为“非我莫能为”也。’”再到“王怒而疏屈平”①即可看出，楚怀王一开始其实是大力支持屈原法政观念的，但之后由于听信谗言，屈原被贬，法政之事便无疾而终。

相比于《史记》史书式的评价模式，《楚辞》对屈原法政的来龙去脉叙述得更为详细真切。《离骚》“不量凿而正枘兮，固前修以菹醢。曾歔欷余郁邑兮，哀朕时之不当”“固时俗之工巧兮，偃规矩而改错。背绳墨以追曲兮，竞周容以为度”，以批判之语态斥责楚王抛弃圣法，背直追曲，巧言令色，祸国殃民，揭示楚国内政混乱，亟需改革的时局背景；《九章·惜往日》“奉先功以照下兮，明法度之嫌疑。国富强而法立兮，属贞臣而日娭”，借先功之经验照鉴当下，对楚国内政困境提出新的出路——法政，并进一步阐释法度明而后国富强，国富强而后法立的良性历史循环逻辑；再借《九章·惜往日》“秘密事之载心兮，虽过失犹弗治……君无度而弗察兮，使芳草为薮幽……或忠信而死节兮，或訑谩而不疑。弗省察而按实兮，听谗人之虚辞。芳与泽其杂糅兮，孰申旦而别之”之语，表明楚王对法政的抵触态度——过失不治、无度不察、忠信死节、訑谩不疑、芳泽杂糅。综上可以看出，在楚国旧贵族长期积攒的势力与既得利益面前，屈原的法政改革犹如蚍蜉撼大树一般，其仓促将中原法家文化嫁接于楚国内政的行为，显然超越了楚国特殊的政治、阶级发展规律，注定以失败告终；但不得不承认，屈原面对楚国内政所提出的法政改革策略无不彰显其对中原法家文化的认同，其所孤独秉持的革新思想亦是中国法治精神的重要内核。

需要说明的是，20世纪70年代，曾有一批学者将屈原单纯归入法家并大力宣扬其法治革新精神，将其称为“法家文学的奠基者”。不得不承认，这批学者确实打破了长期以来以儒家经义对屈子精神依经附义式的阐释模式，但其片面将屈原归入法家，实则也是偏激的，在屈原的意识里，“儒法两家的根本界限并没有完全划清”。②这些论见与论者所处的特殊时代不无关系，应予以理解，但今日之学者更应客观全面地看待该问题。

综合来看，屈原是一个矛盾且复杂的人物。除上文所述屈原对儒法思想的承袭之外，屈辞中亦多次展露对道家思想的追随，如“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，美往世之登仙”（《远游》）；“超无为以至清兮，与泰初而为邻”（《远游》）等。此类文献与屈原对阴阳家、儒家、法家等思想的接受一同构成了屈子精神的多维性与复杂性，所以我们今天很难将屈原单纯归入某一家，他是先秦诸子思想文化的综合体，詹安泰先生就曾指出：“如果从相互影响的角度看，则各家的思想学说，都或多或少对屈原有影响”。③屈原所创之屈辞正是荆楚本土文化与中原文化交融之结晶，其与中原之“六经”共同构筑起中华文化“美美与共，天下大同”的基因形态，折射出中华文明丰富多样、和谐共生的发展面貌。

结语

从历史版图来看，楚民族确实处于华夏边缘地带，楚王也曾以“蛮夷”自称，但这并不代表楚文化是落后的、闭塞的。相反，在屈原等人的努力下，楚文化与中原文化积极融合，共同塑造了中华文化多元一体格局的最初形态。屈辞乃此形态之典范，屈原乃此路径之先导。从认同中原血脉身份到创作过程中不断借鉴中原文学技法，再到赓续中原礼乐制度、精神价值体系的先觉意识，我们已清晰探见：先秦时期，华夷之间既非真空状态，亦非自在状态，而是还有诸多像屈原、王子朝、荀卿这类自觉为早期中华文化共同体建设积极探索的人，他们从各角度开启对中华文化的认同，尝试构拟早期中华文化共同体，所反映出的这种从血缘亲和到文化认同再到精神同构的实践路径，为我们进一步厘清了文化中国从“满天星斗”到多元一体的建构逻辑。

其实，屈原与屈辞只是我们认识先秦时期文化认同的一个维度。除此之外，中国文化还为我们保存了诸多类似于屈辞这样的文化元典，在其行文逻辑之中，抑或透露着与屈辞相同或相似的文化认同路径。对这些典籍明辨之、慎思之，将为我们认识中华文化共同体的孕育、形成、发展路径提供不同的时代面相，从而真正实现中华优秀传统文化的创造性转化，加强文化团结与自信。

（责任编辑：潘纯琳）

---

① 司马迁：《史记》卷84《屈原贾生列传》，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义，第2481页。

② 戴志钧：《论屈原的法家革新思想》，《文史哲》1975年第3期，第77页。

③ 詹安泰：《屈原与〈离骚〉》，广州：暨南大学出版社，2002年，第63页。