

## 陶淵明的懷古意識與典範形塑\*

蔡瑜\*\*

### 摘要

在陶淵明詩文中的「懷古意識」具有兩個明顯的面向，一為「人格典範」，另一則是「樂園圖象」。前者關乎個體存在的意義價值，後者則是群體共在的理想世界。其「懷古意識」不論是指向人格或是樂園，都具有典範形塑的意義，而對於典範的認同合一則是其精神力量的主要來源，這些深刻的意涵透過陶集中與歷史及神話相關的篇章共同表而出之。本文擬以幾個主要部分進行論證，首先，分析他如何以「典範化」的思維掌握歷史的意義。其次，析論陶淵明貫穿歷史與神話，揭舉出具有抗爭精神的典範。再次，說明陶淵明如何建構出隱者與貧士合一的典範，以安頓己身並重塑士人精神。接續則比較神話樂園與仙境樂園的差異，以彰顯陶淵明如何緊密結合上古樂園與歷史文化及田園風土的關係，進一步將樂園圖象入境化，而形塑出嶄新的樂園典型——「桃花源」。最後，則綜述陶淵明在典範形塑與實踐上所具有的時代意義。

關鍵字：懷古 典範 詠史 神話 樂園 貧士

---

99.02.22 收稿，99.04.28 通過刊登。

\* 本文初稿曾宣讀於「天、自然與空間國際學術研討會」，該會由國立臺灣大學中國文學系、國立清華大學人文社會研究中心、日本「東亞的文明衝突與『天』觀念的演變」研究班所共同主辦，2008年9月25、26日。

\*\* 臺灣大學中國文學系教授。

## 一、前言

陶淵明生逢篡奪頻仍價值混亂的時代，在現實世界實難獲得同志與知音。然而，讀者展讀陶集，總能體察到一股堅貞孤介的精神能量力透紙背，彰顯出陶淵明特有的人格特質，震動著後世無數讀者的心靈。儘管影響陶淵明人格形成的原因可能不止一元，但是，從歷史長河向民族文化根源不斷回溯的「懷古意識」應具有關鍵的意義。此一由悠遠的歷史情懷所蘊蓄的精神能量，在陶淵明的作品中與其隱者的身分、人倫的堅持、田園的情境交織混融，共同組成「人境詩學」的內涵，也共同構成陶詩的基底氣氛。

「懷古」一詞原即出自陶集，從其語境可知，他所謂的「古」乃是一條向人類歷史回溯，來到上古、甚至返抵神話的幽邃通路，它的幅度跨越了歷史與前歷史時間。陶淵明所有投向遠古的情懷都由此刻當下生發，因而，他的懷古情懷總是圍繞著濃郁的田園氣息，樂園圖象也自然植根於田園沃土，由此完成人境樂園的建構。綜括而言，在陶淵明詩文中的「懷古」語境具有兩個明顯的面向，一為「人格典範」，另一則是「樂園圖象」。前者關乎個體存在的意義價值，後者則是群體共在的理想世界。典範的認同攸關理想人格的實踐，而實踐的場域即是人間世。理想人格的實踐終究會指向理想的社群關係，因此，陶淵明「懷古」的這兩個面向，本即是一體的兩面。

如果歷史意識是人性的基本構造，典範是人格成長不可或缺的因素，陶淵明身為六朝最具有思想深度的詩人，不可能不觸及這麼重要的面向。然而，回顧陶淵明的研究史，論者對於其歷史意識的探究，相較於田園、隱逸、飲酒等主要議題，雖間有涉及仍較缺乏完整的呈現。<sup>1</sup>同樣的，研究者對於陶淵明「好異書」雖未忽略，但對於縱貫其全面的神話題材以掘發其中深微的旨意，則仍有慊然。至於，聚焦於聯貫歷史與神話兩者關係的探討，就更為少見。本文之所以特別結合兩者以落實其懷古意識的內涵，一方面基於歷史性原即內在於人性的結構中，對於陶淵明而言，歷史與神話都具有典範形塑的意義，由此足以

---

1 案：學界過去基本上未曾特別關注過陶淵明整體的懷古意識，截至近日才有齊益壽先生的〈試論陶淵明的史才與史識〉一文，對陶淵明的歷史面向作比較全面的探討。唯筆者的切入角度是詩人的懷古意識與典範形塑的關係，不僅在於史才與史識的問題，故與該文的重點頗不相同，讀者或可相互參看。見臺灣大學中國文學系主編，《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：臺灣大學中國文學系，2009年），頁434-460。

具現出其「人境自然」<sup>2</sup>的歷史向度。另一方面，這種從歷史與神話尋求典範的精神在六朝時期正逐漸式微，魏晉人雖同樣具有回歸上古的企慕，但上古的圖象卻相當模糊，缺乏一種實在的質性。因此，在時代的反差下，更突顯出陶淵明精神的時代意義。陶淵明對於歷史與神話都不是單向的回返，而是立足於當世情境與普世價值的立場，經由對話重新詮釋、發掘，既賦予兩者新的典範意義，也重構了彼此的關係，形塑出中國文化的基本性格。本文將依序展開此懷古意識的內容，藉以說明陶淵明的懷古意識是其融合古今、形塑典範、完成自我、建構未來的關鍵。

## 二、歷史與典範

陶淵明的「懷古意識」不論是指向人格或是樂園，都具有典範形塑的意義，此意義透過作品中與歷史及神話相關的篇章共同表而出之。在中國文化脈絡中，交揉神話與歷史以形塑典範的思維活動，曾經在春秋戰國時代達到一個高潮，此時各派學說將已經不同程度歷史化、倫理化的神話傳說紀錄闡揚以成己說，發展出各自的思想體系。<sup>3</sup>儘管各家各派在詮釋文明初期的記憶時呈顯出莫衷一是的分歧，卻共同具現了一種「典範化」的思維模式，「上古」是作為典範而成為理想投射的場域。<sup>4</sup>就人物典範而言，儒家是建立秩序的三代聖王，道家則是無為而治的聖王或是至人、神人，分別都具有神話與歷史雜揉的理想性格。就樂園圖象而言，在孔孟是聖王之世，在《莊子》是至德之世，面貌各不相同，卻都是各成體系的典範。不論典範來自於歷史或是神話抑或是兩者的交融，這種典範求索的意向在先秦典籍中如《尚書》、《左傳》皆不乏見。而《孟子》「尚友古人」以及「若夫豪傑之士，雖無文王猶興」之說，則更具體的將典範落實在人間歷史，揭示出土人以古為友、創造典範的意識。<sup>5</sup>

2 關於「人境自然」的意義，參見蔡瑜，〈人境の自然——陶淵明における自然の新意——〉，《中國文學報》第76期（京都：京都大學文學部中國語學中國文學研究室，2008年），頁62-105。

3 案：關於中國神話如何歷史化的過程，可參見謝選駿，《神話與民族精神》（山東：山東文藝出版社，1986年）第七章〈歷史化的道路〉，頁333-370。

4 案：中國的「上古」可以說是一段難以用實證法則去推究、用時間刻度來丈量的歷史，具體的時間歷程在此不是重點，時間只是作為事件展開、人物出現的背景。

5 以上分見《孟子·盡心上》：「待文王而後興者，凡民也。若夫豪傑之士，雖無文王猶興。」宋·朱熹《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁493；《孟子·萬章下》：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之

這種在先秦時期活躍於經史諸子中的「典範化」思維，在漢代司馬遷的《史記》獲得進一步的繼承與發展，司馬遷不但保有從神話中透出歷史的清明慧識，<sup>6</sup>同時還開創「紀傳體」的形式以聚焦於人物言行的實錄，經由人物的選擇與歸類，實踐範疇化與典範化的思維。相較於先秦時期，司馬遷身處專制皇權極度擴張之世，他堅定地承繼著先秦褒善貶惡的史學精神，<sup>7</sup>但對於因果報應的必然性，已不能無疑，此意在〈伯夷列傳〉及〈悲士不遇賦〉<sup>8</sup>中已表露無遺，面臨專制體制的確立，先秦時期所開展的歷史理性，是否仍然足以詮解人類所有的行為與後果？顯然面臨了重大考驗。從這個角度觀之，司馬遷始創「列傳」的形式實有不得不爾的時代因素與複雜的歷史情結。「紀傳體」既區分出人物的範疇又聚焦於人物的整全行為，對於人的存在價值不但開拓出了「編年體」無法企及的詮釋空間，也真正展開在歷史上樹立典範人物的積極活動。

而陶淵明塑立人格典範的精神，正主要繼承從經書到《史記》的傳統。只是，東漢末年之後，社會紛亂、價值鬆動，隨著帝國瓦解，魏晉的史學發展進入一個新的階段，此時別傳紛立，雜傳叢出，品評人格的標準亦大異於昔，<sup>9</sup>儒家的典範思維不再具有主導的作用。此一現象呈顯出的意義，一方面是價值多元，另一方面則是典範不再。人們面對風衰俗怨的世情，對於歷史理性的信任態度瀕臨崩解。陶淵明身當其時，他的〈感士不遇賦〉直接點名與司馬遷的〈悲士不遇賦〉對話，司馬遷由典範人物重構歷史的用心，陶淵明顯然了然於心，處身亂世的陶淵明，經由眼見親聞，對於「天道無親，常與善人」的疑惑，較之太史公當更有過之。然而，身為詩人，陶淵明得以站在太史公已然開展的基礎上，進一步思索典範人物對個己存在的意義。

---

善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人，頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也，是尚友也。」頁 452。孟子在揭示「善士」的關係性時，乃是從一鄉、一國、天下善士的同氣相求，進而至於「尚論古人」，逐漸擴大相互主體性的跨度，可見士人尋求認同，肯定自我，「懷古」是必然之勢。

6 參見徐復觀，〈論史記〉，收入《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1973年），第3卷，頁321。

7 案：關於中國史學由宗教向人文的發展過程，以及在此過程中《春秋》、《左傳》對於確立史學精神的貢獻，可參見徐復觀，〈原史——由宗教向人文的史學成立〉，《兩漢思想史》，第3卷，頁217-304。

8 二文分見《史記》，頁2121-2130、清·嚴可均校輯，《全漢文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），卷26，頁270b-271a。

9 以上論述參見遼耀東，〈經史分途與史學評論的萌芽〉、〈魏晉別傳的時代性格〉、〈魏晉對歷史人物評價標準的轉變〉，收入《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書，2000年），頁253-276、101-138、139-152。

陶淵明將「懷古」意識同時投向神話與歷史，正是在宗教與歷史的交融中形塑典範，他為「典範」貫注源頭活水，重新會聚超越的力量，藉此產生向永恆盤旋的力度。神話與歷史的縮結基礎在於兩者同樣具有一種不受矢性時間摧折的典範化思維。亦即，神話中最根源的思維方式——原型化，<sup>10</sup>以其頑強的力量存在於中國人的歷史思維中，所謂「尚友古人」、「以古為鑑」，都透露出典範作為生存能量的意義。人們在歷史中標舉典範，消泯個別事件的特性，卻突顯出一種在歷史中反覆出現的崇高共相，並由此反襯出人類文明迫使人性不斷異化與墮落的趨向。典範的認同出於人與人之間面對規範跨越時空的同氣相求，典範精神是被深刻記憶的形式，既足以向上與古人相契，又能夠向下召喚人類的醒覺。陶淵明用形塑典範重構歷史正義，也活化了被名教僵固的範式，使典範重新回到道德主體的實踐上。對於詩人而言，典範求索是意志的滲透與貫注，詩人在與典範人物的往來召喚中，蓄積著人格精神的力量，因此，歷史典範的確立與自我人格的完成是同步而行的。在漢魏六朝詩人中，陶淵明當是最能繼承先秦典範精神的人，對於神話與歷史都具有再發現與再創造的貢獻。

面對漫長的歷史，陶淵明如何採擷其間的史料？其取向正所以開展他的價值世界。就其採擷的形式而論，有兩個現象值得留意。首先是陶淵明面對經史典籍的態度，在陶集中涉及古代人物、事件或情境的篇章相當多，顯示經史典籍是陶淵明興發情意的重要憑依，而且態度極為嚴肅，不但有「詩書復何罪，一朝成灰塵」、「德不百年，汗我詩書」的沈痛控訴，更有「得知千載外，正賴古人書」、「歷覽千載書，時時見遺烈」的認同之感，陶淵明「緬懷千載，託契孤遊」的情懷正寄託於典籍。因此，陶淵明從典籍中感知古人古事的歷史情境、與之對話論辯的歷程，正是他得以安立此身的根基。雖然陶淵明面對典籍的立場相較於經學家，擁有較為寬廣的閱讀與視野。但就內在於人性結構的歷史性而言，理想人格的建構必須立足於由經典所薰陶的人文修養，因此，懷古意識極為濃厚的陶淵明，從經典中汲取典範乃是必然之勢，換言之，對於經籍的典範作用，陶淵明顯然比玄學風潮下的多數文人更為重視。

其次，陶集中成組抒詠的形式往往予人系統性的印象，如〈詠二疏〉、〈詠三良〉、〈詠荆軻〉、〈詠貧士〉、〈讀史述九章〉、〈扇上畫贊〉等篇，<sup>11</sup>形成同類

10 案：此處所謂的「原型」(archetypes)採用耶律亞德的定義，與「範例」(exemplary models)、「典範」(paradigms)同義，而與榮格所指的「集體無意識」不同。參見耶律亞德 (Eliade, Mircea) 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版社，2000年)，「英譯本前言」，頁12-13。

11 龔斌，《陶淵明集校箋》(上海：上海古籍出版社，1996年)，卷4、卷7。本文引用陶淵明詩文皆據此本，不再一一註出。又袁行需《陶淵明集箋注》「外集」收錄「五

相聚或彼此對照的系列結構。而這些與歷史相關的作品又分成述、贊、詠三種體裁，不同的文體所呈顯出的評論觀點與話語姿態，也有所不同。而「組詩」的呈現方式本身即具有範疇化的傾向，通過貫時性的歷史材料，陶淵明所關注的議題也自然呈現出歷時性的對照，在眾多的抒詠中陶淵明寄予深刻感喟的尤在君臣架構下的士人處境。

如〈詠二疏〉<sup>12</sup>、〈詠三良〉<sup>13</sup>、〈詠荆軻〉三篇，便具現了在君臣架構下士人處境的幾個典型。其中〈詠三良〉、〈詠荆軻〉兩篇所抒詠的事件都帶有令人悵惘的悲劇色彩；或許正因為與這種悲劇性同感共受，魏晉時期其他詩人也曾歌詠過三良與荆軻，<sup>14</sup>陶淵明之作當有類似的心緒與對話的意圖。不過，陶淵明另有〈詠二疏〉與二者並列，又形成更為複雜的話語情境，從其中的「高嘯返舊居，長揖儲君傳」可以見出其中的君臣關係是士人知所進退、化被動為主動的展現。而「大象轉四時，功成者自去」、「誰云其人亡，久而道彌著」的推崇，更可見出這才是陶淵明最為心期的典範。二疏之例在此實具有兩層的對照性，對於仕者而言，二疏是「進德修業欲及時也」的完美實現；然而，功成身退（或云急流勇退）更是隱者的智慧，他們因而成爲士人進退有據的典範。<sup>15</sup>

---

孝傳」、「四八目」各篇，為龔斌本所無，各篇內容亦屬詠史之列，唯各篇真偽見仁見智，尚無定論，袁本置之於「外集」（參見袁行霽，《陶淵明集箋注》（北京：中華書局，2003年），〈凡例〉的說明，頁2），龔本則全不收錄。為免影響本文論證的有效性，筆者對這些作品暫持保留的態度，不列入討論。此外，〈尚長禽傳贊〉亦因晚出，本集不載，也暫不列入討論。實則，這些作品如係陶公所作，將更增加本文的證據力，與本文旨意並不相左。又關於陶淵明詠史篇章的綜括討論，齊益壽，前揭文，頗有述及，可參看。

- 12 二疏指西漢的疏廣與疏受叔姪，二人分別官至太子太傅與太子少傅，二人在位五年後，毅然辭官歸老故鄉。事見《漢書·疏廣傳》，楊家駱主編，《新校本漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），卷71，頁3039-3040。
- 13 「三良」指秦穆公以良臣子車氏的三子奄息、仲行、鍼虎三人從殉之事，事見《左傳·文公六年》，《左傳注疏》（十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1965年），卷19上，頁314a。
- 14 如：魏·王粲〈詠史詩〉，是詠三良，見逯欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（臺北：木鐸出版社，1988年），《魏詩》，卷2，頁363-364；魏·阮瑀〈詠史詩二首〉，是分詠三良與荆軻，《魏詩》，卷3，頁379；魏·曹植〈三良詩〉，是詠三良，《魏詩》，卷7，頁455；西晉·左思〈詠史詩其五〉，是詠荆軻，《晉詩》，卷7，頁733。
- 15 案：二疏之詠在陶淵明之前僅見於西晉·張協，而張協本身即是一位先仕後隱的高士。基於同類相求的投射，陶淵明的抒詠自具兩層的應和關係。張協，〈詠史〉，《先秦漢魏晉南北朝詩》，《晉詩》，卷7，頁744-745。

陶淵明重視經典的典範作用，以及詠史多以組詩呈現，這兩件事在表面上看來似乎不足為奇，但我們只要將其與前人略加比較即可見出，陶淵明的詠史不僅在數量上遠邁前賢，在呈顯方式上也大不相同。以前述相類的同題抒詠為例，魏晉間人的詠史詩，或哀悼君臣知遇的悲劇色彩，或聚焦自身心期的典範，零星片段，遠不如陶淵明以組詩有系統的多元呈現。在這些抒詠中，每一個人物與事件都有一個具體的時世處境，也都展現出某種樣態的君臣架構，他在事件人物間建立參照關係，藉此具現君臣互動與主體自由的幽微關聯，將典範求索的意圖與個體存在的反思交織並陳，大大開拓了詩歌與歷史的關係。陶淵明的抒詠相當多元，所呈現的詠史格局是前代少見的。<sup>16</sup>

陶淵明的詠史與前人最大的差異，固然在於數量眾多與形式多元，但更重要的在於由此所展現的深度。在廣泛的歷史抒詠中，陶淵明除了憂憤於人類的歷史走向之外，也相當程度突顯出土人在君臣架構下所失去的主體自由。陶淵明的詠史不在提供客觀的歷史判斷，而是追求精神自由的出路，他真正心期的典型自然是出處得宜並保有充分自我的典範人物。陶淵明面對典籍上形形色色的人物，衡諸自身所處的時世，他進一步追問：在這麼多以政治情境為座標的範例中，若聚焦於人物行為的影響，除了事功之外，難道沒有更值得彰顯的精神與價值嗎？本文以為陶淵明透過這些歷史抒詠實表彰了兩組重要的人格典範。其一是，反抗現實政治秩序，深具抗爭精神的典範；其二是，結合隱士與貧士為一，以固窮為價值的「隱者－貧士」典範。兩者在表面上有狂與狷的不同，但內在的精神意志卻具有等量齊觀的能量。<sup>17</sup>

### 三、「猛志固長在」的抗爭典範

陶淵明詠史組詩的核心之一乃是歌詠深具抗爭意識的典範人物，這種典範人物通常處身於非常時期，他在言行出處上表現了具有反抗意識的重大抉擇。他的切身情境常是面臨改朝換代、政權轉移之際，他或是積極的以身抵抗暴政、義無反顧，或是在特定的事件上表現了以退隱抗議政治秩序的態度。這種「抗爭」類型極易予人震撼而鮮明的印象，在陶集中最具代表性的當屬〈詠荊軻〉，

16 案：關於陶淵明詠史與前人之作全面的比較，在本文第三節將有更詳細的分析。

17 如清·溫汝能便頗能見出其中的近似之處：「……賢者固不可測，英雄豪傑中人，安知不即學道中人。」見溫汝能，《陶詩彙評》（臺北：新文豐，1980年），卷4，頁121。

朱子即稱此篇露出陶淵明豪放的本相。<sup>18</sup>在〈詠荆軻〉中陶淵明歷敘其事始末，字裡行間也流洩出某種價值反思。「君子死知己」、「猛氣衝長纓」是士人向知遇的君主所投射的豪情壯志。<sup>19</sup>荆軻對燕太子丹的效命盡忠較之三良的殉死，不但具有主動性也更顯得激昂慷慨。「公知去不歸，且有後世名」，荆軻的身後名，是與燕太子丹共謀大業時就已經註定了。放在「伊古人之慷慨，病奇名之不立」的常理框架下，他清楚的認知到這樣的君臣遇合將為自己成就「烈士殉名」的功業。然而，功未成而身已死，不免令人扼腕，篇末「其人雖已沒，千載有餘情」，陶淵明流露出無盡的嘆惋之情。

除了積極反抗、慷慨赴義的典範人物外，陶淵明對於採取非暴力行動、而具有以身殉道之精神的人物，也表達了同樣熱烈的禮讚，最足以見出此種傾向者當是〈讀史述九章〉中歌詠的〈夷齊〉以及〈箕子〉。殷商之際佯狂保身的箕子與商周之際不食周粟的夷齊，皆處於亡國易代的情境，依據史傳所記三人的所行所為，不僅在於宣洩亡國易代之悲，所言所感，實潛行著對於淫亂之君與以暴易暴之行的控訴。三人在易代情境下所表現的抗拒意識，與荆軻為燕太子丹刺秦除暴的大義凜然，雖然行事的模態有別，但同樣是士人基於良知的抗爭精神，兩種典型實具有聯貫一氣的內涵。陶淵明透過表彰三人的事蹟，突顯出土人展現堅毅風骨的多元風貌。

陶淵明的懷古或詠史，從來不是作客觀的歷史敘述，古今注家往往指出這些詩歌多半有所寄託，懷古或詠史可以說都是某種程度的詠懷。陶淵明曾有詩云：「少時壯且厲，撫劍獨行遊」，不難見出他曾具有與荆軻一般的慷慨豪情，且在同一首詩中他也道出「飢食首陽薇，渴飲易水流」<sup>20</sup>之語，將荆軻與夷齊並舉，對兩種典型都表達了崇慕之情。<sup>21</sup>

可與前述呼應的抗爭典範還有處於漢興之際的「魯二儒」，二儒的行事風範也具有足堪省思的「易代情境」與「抗爭義行」。魯二儒生並無姓名留傳於世，只因劉邦初定天下，叔孫通徵集魯諸儒生與之共訂朝儀，在三十餘人中有二儒生不肯行，且對叔孫通曰：「今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲起禮樂。

18 宋·朱熹：「淵明詩，人皆說平淡，余看他自豪放，但豪放得來不覺耳。其露出本相者，是〈詠荆軻〉一篇，平淡底人如何說得這樣言語出來。」見宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷140，頁3325。

19 依《史記》所載，荆軻在入燕之前，境遇頗不順遂，燕太子對其可謂禮遇有加。見《史記·刺客列傳》，卷86，頁2526-2538。

20 以上見〈擬古其八〉，卷4，頁285。

21 前賢對此多有所見，參見北京大學北京師範大學中文系、北京大學中文系文學史教研室編，《陶淵明資料彙編》（北京：中華書局，2004年），下冊，頁241-243。



禮樂所由起，積德百年而後可興也，吾不為公所為。公所為不合古，公往矣，無汗我！」二人因此被叔孫通譏為「若真鄙儒，不知時變。」<sup>22</sup>魯二儒生在與叔孫通的對話中，將儒士不受執政者操弄的介然氣骨表露無遺，而被陶淵明以「介介若人，特為貞夫」美之。陶淵明對於其行的評語實與評夷齊的「貞風凌俗，爰感儒夫」等量齊觀，兩者正從不同面向體現了先抗爭後隱退的至高典範。陶淵明對於魯二儒生的歌詠也點出典範行為的社會性意義，著實令人眼前一亮，此前二人不曾作為詩歌抒詠的對象。<sup>23</sup>

陶淵明在〈魯二儒〉的開篇即云：「易大隨時」、「迷變則愚」，這些話語與叔孫通所言的「不知時變」形成對話關係。上述語言所指涉的都是《易經》的〈隨卦〉，此卦〈彖傳〉有云：「隨時之義大矣哉」，<sup>24</sup>「隨時」固是隨時而動與隨時而變，但「時」義必須經過判讀，回應也因此不同。「隨時」可以是進取也可以是隱遯，故又有謂：「遯之時義大矣哉」<sup>25</sup>叔孫通的「時變」是要「知當世之要務」，<sup>26</sup>以乘時立功；但在魯二儒生則因堅持依古制禮，而選擇隱遯其身，故被譏為「不知時變」。因此，陶淵明「迷變則愚」之語看似概括叔孫通對魯二儒生的批評，實則更可能是質疑叔孫通一味地依現實需求而變換操作之法，又豈是真正的「隨時之義」，這種作法恐怕才是真正的「迷變」。在此政治氛圍中，士人要作出「隱遯」的抉擇或許更為艱難，魯二儒生不與當道合作，而「逝然不顧，被褐幽居」，正體現了「遯之時義大矣哉」的精神。而陶淵明「德不百年，汗我詩書」之語，不但切合史實，也不無可能同時指向當世未行德政卻屢興禮樂之教的當權者。<sup>27</sup>因此魯二儒生雖然最後以「隱遯」終場，但其為捍衛禮樂

22 以上參見《史記·劉敬叔孫通列傳》，卷 99，頁 2722。

23 案：皇甫謐《高士傳》亦曾以〈魯二儒〉為傳，記載雖頗簡略，應是首先將二人獨立為傳的例子，陶淵明或有所承，但其出以歌詠的形式，直道褒貶，寄意顯然更深一層。見晉·皇甫謐，《高士傳》（四庫備要本，臺北：臺灣中華書局，1972 年），史部，卷中，頁 8b。

24 《易經·隨·彖傳》，見樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1982 年），上經，頁 303。

25 《易經·遯·彖傳》，同上注，下經，頁 383。

26 《史記·劉敬叔孫通列傳》，卷 99，頁 2724。

27 陶淵明曾有〈示周續之祖企謝景夷三郎〉一詩，對周續之應當權者之邀為之講《禮》，表達無法苟同之意，其理由亦由此可見。關於此詩的詳細分析，參見蔡瑜，〈試論陶淵明隱逸的倫理世界〉，《漢學研究》第 24 卷第 1 期（2006 年 6 月），頁 118-119。又根據吉川忠夫先生的研究，魏晉時期是經學衰微卻禮學興盛的時期，見《六朝精神史研究》（東京：同朋舍，1984 年），頁 31-32。

真精神所表現的介然氣骨，正是一種「有所不為」置死生於度外的抗爭義行。

對陶淵明而言，詠史正是某種意義的詠懷，我們在〈魯二儒〉詩中再度見出此義。魯二儒生二人在過去的詩歌史上未見有人詠讚，陶淵明賦予如此高的地位，實與陶淵明個人的存在抉擇相關，陶淵明當日選擇歸隱時，正不乏與叔孫通聲氣相通之人，用「與時推移」的說法，勸其「汨其泥」，卻被陶淵明斷然拒絕。「魯二儒」與「叔孫通」實可視為儒家思想中「中庸」與「鄉愿」判然之別的歷史例證，其間的差異具有永恆的對照作用。

這些歷史上抗爭精神的典型，其源頭甚至可以追溯到神話中的「原型英雄」。<sup>28</sup>陶淵明在〈讀山海經〉〈其九〉與〈其十〉中出現的夸父、精衛、刑天等都是神話中經由「變形」而達到精神不死的原型象徵。<sup>29</sup>在神話中「變形」是超越時空的基本法則，夸父之杖化為鄧林，炎帝少女化為精衛，刑天斷首猶舞干戚。在這些事件中，「變形」往往生發在一個爭衡宇宙的情境，人物的「精

28 清·汪師韓即以「食薇飲水之言，銜木填海之喻，至深痛切」將夷齊與精衛並提，見《文選理學權輿》（續修四庫全書本「集部·總集類」第1581冊，上海：上海古籍出版社，2002年），卷6，頁88下。案：本文所謂的「原型英雄」係指在中國神話中的英雄人物，呈示出人類與自然威靈抗衡，在人性從萌生到發展充足的行動過程中，個體兀立於永恆宇宙之前所產生的孤寂感，啟動人物對存在的覺知活動，使之會聚全部的精神意志於單一而純粹的行動上，從而獲得個人人格與默會真理的情操。這種出現在中國神話中的「原型英雄」雖然具有悲劇色彩，與西方重視社會聯繫、人間試鍊之完整過程的「悲劇英雄」具有明顯不同的精神意義。而這些中國早期英雄人物呈示出人類面對命運時興發的未完成的憾恨、待償足的渴盼，也與後來被歷史化的中國「文化英雄」不同。因此，本文採用「原型英雄」一詞概括中國神話中的此類人物。必須說明的是此處對於「原型英雄」的定義，大體本於樂衡軍先生的研究成果，只是樂先生稱之為「悲劇英雄」以強調其「悲劇性」及與西方傳統的對照，本文則希望把握其原初性及典範性，故稱之為「原型英雄」（原型即典範之意，見註10）。相關分析參見樂衡軍，〈悲劇英雄在中國古神話中的造象〉，收入《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1976年），頁39-66。又關於英雄故事的冒險歷程，可參見喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著、朱侃如譯，《千面英雄》（臺北：立緒文化，1997年），此書針對各種神話背後的原型進行研究，聚焦於不同文化中共有的英雄冒險故事，指出其中皆可歸結於同一原型主題，此一原型主題即是英雄冒險的歷程。這又是另一種英雄類型，與本文強調原始性的「原型英雄」亦不盡相同。

29 夸父的故事見《山海經·海外北經》，袁珂校注，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1981年），頁238、〈大荒西經〉，頁427；精衛的故事見〈北山經〉，頁92；刑天的故事見〈海外西經〉，頁214。又，關於陶集「刑天舞干戚」的考證，參見龔斌，《陶淵明集校箋》，頁348-349。

神意志」高度集聚於單一而純粹的行動，促使生命形態飛躍轉化，突顯出鮮明的「悲劇性格」，<sup>30</sup>由此而使行動聚焦出深刻而豐富的典範意味。

「變形法則」作為神話的典型特徵，其中蘊涵著連續、綜合以及整體性的生命觀，此中各個領域間沒有絕對的界線，而具有流動不定的特性，形成「生命一體化」的觀照。<sup>31</sup>此一特性在好用神話素材的《莊子》書中，透過「化」與「氣」的概念，有了進一步的哲理性發展；在中國思想傳統中，《莊子》可能是繼承同時也是深化神話精神最徹底的哲人，「萬物一體」的理念更是莊子哲學的基本預設。<sup>32</sup>《莊子》提出的「化」、「氣」觀念也屢見於陶集，如任化、隨化、乘化，形成陶淵明觀破死生的關鍵。<sup>33</sup>「靈化無窮已」的神話世界，誠然是「體化」的最佳場域，陶淵明對於莊子哲學的承繼亦有跡可循。

然而，神話中「萬物一體」的體現雖然可以開出齊物逍遙、死生相因的觀念，<sup>34</sup>對於「終有一死」卻又期待「不死」的文明人，還能發揮怎樣的啓迪作用？人們解讀充滿象徵符碼的神話可以有不同的取向，陶淵明正是作了神話解讀的轉換工作。陶淵明透過精衛、刑天的變形故事道出「同物既無慮，化去不復悔」，顯然與《莊子》呼應，但「猛志固常在」的精神意志才是陶淵明高度禮讚的重點。變形不僅是一個基於「萬物一體化」的事件，它更是事功的體現、精神意志的超越以及由此所獲致的文化價值的延續。因此，在歌詠夸父行跡時，他說：「餘迹寄鄧林，功竟在身後」。在陶淵明看來，夸父、精衛、刑天的變形故事已不是死生相續萬物一體的課題，而是人（神）物的精神理念依藉著轉化而續存的意義。陶淵明對於這些「原型英雄」的高度禮讚，已顯示其價值取向在於：精神的超越轉化以獲致永續長存，更甚於死生相續的意義。透過抽繹出原型，陶淵明追尋的是一種精神意志的存續，這是一種超越生死表象的根源性

30 案：此處所謂的「悲劇性格」是指人類與情境相遇時直接完全的投入，呈顯出屬於人性本然的質樸的感應。參見樂衛軍，前揭文，對於「悲劇」的分析，頁42。

31 關於神話中的「變形法則」及「生命一體化」的意義，參見恩斯特·卡西爾(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(上海：上海譯文出版社，2004年)，頁113-115。

32 關於莊子哲學與神話思想的關係，參見張亨，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收入《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》(臺北：允晨文化公司，1997年)，頁101-149。本文此處的論述見於頁116-118、124-133。

33 參見蔡瑜，〈陶淵明的生死世界〉一文對於「任化與知命」的分析，《清華學報》新38卷第2期(2008年6月)，頁327-352。

34 如《莊子·大宗師》：「假於異物，託以同體。」郭象注：「今死生聚散，變化無方，皆異物也。無異而不假，故所假雖異而共成一體也。」清·郭慶藩輯，《莊子集釋》(北京：中華書局，1995年)，卷3上，頁268、270。

存在。對於神話題材，陶淵明實作出了有別於以往的創造性詮解。<sup>35</sup>與此可資參照的是陶淵明又有云：「形骸久已化，心在復何言！」亦可見出陶淵明所謂的永恆便在於體現精神意志的力量，<sup>36</sup>這些原型英雄便由此躍升為典範人物。

陶淵明將〈讀山海經〉組詩中歌詠「原型英雄」精神的篇章安置在樂園遨遊之後，明示出抗爭意識與樂園頹落的相互關係。在〈其九〉、〈其十〉、〈其十一〉所述的內容，都同樣充滿著變形的基質，而在〈其十一〉中更聚焦於懲惡罰罪的世界，在此抽繹出「明明上天鑒，為惡不可履」的原則，精神意志的力量理當是向善的趨力，成為人神共遵的法則。〈讀山海經〉的第九首以後，人文的圖景逐漸增強，詩中物象與人事密切相應，延至篇末則形成神話與歷史的錯綜交會。不但與「明明上天鑒」呼應，君臣關係的思辨也由天帝延伸到人君，「帝者慎用才」被視為兩個世界的共同法則。然而，組詩的結尾卻落在「臨沒告飢渴，當復何及哉？」以齊桓公與管仲的故事，喟歎人間君臣的睽違。從整組〈讀山海經〉不難見出陶淵明將神話世界進一步人文化、倫理化以開展獎善罰惡的價值世界。

陶淵明經由〈讀山海經〉組詩來到神話世界，在文明乍現的氛圍中體察人類尚未異化、擁有最完滿人性的狀態。這裡是離文明墮落最遠的處所，最根源的能量中心，從神話人物得以提舉出最純粹的精神性。陶淵明從這個高度更深一層地省思人類社會的政治結構，用神話的原型精神，抗拒歷史的沈淪、控訴現實的政治。因此，陶淵明詩中的神話與歷史總是既參照又連貫，由歷史的夷齊、箕子、荆軻、魯二儒生上溯至神話的夸父、精衛、刑天，陶淵明見出貫穿其間的精神典範。神話中的原型英雄經由變形轉化而獲得精神意志的長存，與歷史上的知識分子因堅持原則不畏權勢而體現出的抗爭精神，皆是將生命能量

35 案：今人受西方神話學洗禮，對於所謂「悲劇英雄」的意義，多已耳熟能詳。但見諸中國典籍，能夠稱為英雄的角色多為具有倫理、政治意味的民族英雄或是文化英雄，他們往往即是部落的首領與聖哲，而這些英雄也進一步被歷史化了。參見謝選駿，前揭書，頁 337-339。因此，在陶淵明以前對於諸如夸父、精衛、刑天等人物，視之為英雄典範而作詮釋抒詠的例子，可謂絕無僅有，這種新詮實具有重要的開創性。

36 詩句見〈連雨獨飲〉，頁 111，陶淵明此處以形、心對言，實可對照《莊子·齊物論》：「人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？」視為陶淵明回應《莊子》的對話。《莊子集釋》，卷 1 下，頁 56。又明·黃文煥引沃儀仲曰：「獨此云忘天任真，形化心在，誠有不隨生存，不隨死亡者。一生本領，逗洩殆盡。」尤能發揮陶淵明之意。見《陶元亮詩》（四庫全書存目叢書「集部·別集類」第 3 冊，臺南：莊嚴文化，1997 年），卷 2，頁 179 下-180 上。

作最極致發揮的典型，而「典範長存」更是「不死」的新詮。陶淵明身經弑奪頻仍改朝易代之際，經由歷史上溯至神話，又從神話的高度回顧歷史，對士人的出處情境與超越意志作整全性的反思，覩見永恆的精神典範皆生發於凝聚的意志與超邁的理念。

#### 四、人境安居：「隱者—貧士」類型

邦國的治亂興衰、有道無道，是士人出處抉擇的基本框架，然而，「出處」不止是一個「原則」，也是一種「安頓」，士人回應政治情境時的具體實踐才是開創精神典範的所在。從抗爭類型可以見出與政治依違拉鋸的士人，他們堅持理念，保有主體自由，視此為開展生命的基點，甚至可以為此置死生於度外。只是，堅持理念的方法或許不止一端，士人該如何依循個人氣性順應時變開展個人的生命意義，實容有不同的抉擇，前述正面抗爭的典範只是其中一類。從孔孟以下，儒家對於人格的判斷具有較為寬廣的光譜，典範可以是多元的。<sup>37</sup>從自身處境作為思考的出發點，陶淵明理當更為心期於處境相類的隱士，對於伯夷、叔齊的認同感相對更深。但二賢隱於首陽，因不食周粟，終至餓死，其行雖令人感佩，仍不免引發世人如是的疑問：困境與意志有何關聯？生命與操守是否可以同時保有？由此展開攸關切身存在處境的思索。

陶淵明的典範尋索具有強烈的切身性，他是在飢乏的身體感、貧困的物質環境、孤獨的心靈狀態下生成的，是實實在在的生命的學問。在陶淵明以前，詩壇雖然也存在詠貧之作，但在類似的貧困抒寫中，前人寄寓的是失意潦倒之感與意欲掙脫之志。<sup>38</sup>陶淵明的抒寫則是反覆咀嚼其中沉味，不但呈顯出深刻的存在之感，當下承擔起隱逸的飢寒生活；他更上下求索，為歷史上的同類人士建立系譜，表達同氣相求的認同之感。因此，看似相同的嘆貧，實具有完全不同的意義。我們有理由說陶淵明是中國詩歌史上第一位反覆抒詠自身貧困的詩人，也因此為自己塑立了清晰的「貧士」形象。

但是陶淵明的典範尋索，並不只是單純的形塑一種貧士典範以滿足自身的

37 如孔子有「狂者進取，狷者有所不為」之說；有「無可無不可」之語；孟子有聖之清、任、和、時之分，皆可見出因個人氣性不同而形成不同的典範。

38 關於陶淵明以前的詠貧之作，自宋玉〈九辯〉、左思〈詠史〉其七、其八；到江適〈詠貧士〉、張望〈貧士詩〉的具體內容，請參見王國瓔，《古今隱逸詩人之宗——陶淵明論析》（臺北：允晨文化公司，1999年），頁110-112。唯若再向前追溯，還可加上《詩經·陳風·衡門》，以及少數漢樂府之作。

認同，他進而對士人退身為「隱士」的意義，作了深刻的思辨。「隱士」是自東漢末年以來大量產生，也不斷被重新詮釋的一種士人身分，對於「隱士」、「逸士」、「高士」的禮讚也是魏晉時期的時代風潮。然而，此時對於是類人物的彙聚相當駁雜，標準並不明晰，大約是以「超邁時俗」為共見的特質。然而，「超邁時俗」比較近於《人物志》、《世說新語》人物品鑑系統下的美感取向，在其中道德理念相對稀薄。陶淵明的取向則不然，他的典範意象具有「實踐」的前提，他將「隱士」與「貧士」的形象合一，實對「隱士」作了重新的定位，其用心不僅是要重塑「隱士」典範，更在彰顯士人的精神價值。因此，我們綜觀陶淵明標舉「隱士」典範時，應當特別注意其與「貧士」結合的隱微之衷。我們不能忽視中國詩歌史上一個重要的文化現象：從陶淵明開始，「隱者—貧士」的形象才趨於定型。

陶集中對隱士集中的禮讚見於〈扇上畫贊〉，這篇作品分別詠歌了荷蓑丈人、長沮桀溺、於陵仲子、張長公、丙曼容、鄭次都、薛孟嘗、周陽珪九位隱士，其中躬耕的荷蓑丈人、長沮桀溺常見於陶集他處；張長公在〈讀史述九章〉中也另有獨立的抒詠，史載他的事蹟只有簡單數語：「以不能取容當世，故終身不仕」<sup>39</sup>；這四位的處境與陶淵明最為相似。至於其他人物也都是恬淡寡欲逃祿養志之人，各人「飲河既足，自外皆休」的安貧守分，成為共同體現的精神價值。本篇合詠諸人的重要理由乃在於這些隱士身處「三五道邈，淳風日盡。九流參差，互相推隕」的情境，在時人表現出「形逐物遷，心無常準」的行為模式時，這些人逆流而行，「是以達人，有時而隱」，退隱正是他們表達堅持的方式。他們的堅持顯示了個人的節操，他們效法「三五」、「淳風」的典範，而這樣的典範也留傳後世，惠及後人，他們帶給陶淵明「顧盼有儔」的支撐與「託契孤遊」的寄託。

而陶淵明在成組的〈詠貧士〉中，對於隱逸形態的士人處境，實有更具體的形塑。第一首以孤雲與歸鳥，作為古今貧士的隱喻，總攝全組詩作。第二首由自身窮阨的景況，疊映孔子在陳絕糧的情境，以「閒居非陳厄，竊有慍見言」的對話，含蘊「君子固窮，小人窮斯濫矣」的準則。「何以慰吾懷，賴古多此賢」便承上啓下展開各詩對榮啓期、原憲、黔婁、袁安、阮公、張仲尉、黃子廉等古之貧士的抒詠，每一首詩都是以夾敘夾議的方式一方面歌詠事蹟，一方面表彰德性，而全組詩又共同呈現出與《論語》的對話情境，如「苟得非所欽」、「非道故無憂」、「道勝無戚顏」、「朝與仁義生，夕死復何求」，乃至於以「誰云固窮難，邈哉此前修」總結，皆與《論語》有互文性。可以說陶淵明係

39 《史記·張釋之馮唐列傳》，卷 102，頁 2756。

以「固窮」之節，貫通孔子對士人的道德訓誨。

在魏晉時期以彙集隱者事蹟為目的的書籍所在多有，隱者的形象也因不同的編纂觀點而趨於多元，如嵇康的《聖賢高士傳贊》、皇甫謐的《高士傳》皆為名著。然而，在世人對於高士隱者普遍推崇的風氣下，陶淵明緊密聯結清貧固窮與退隱江湖的內在關涉，完成隱者與貧士合一的典範，塑立出具有堅毅不屈之人格特質的隱士形象，應是陶淵明異於時俗的重要貢獻。因為，東晉流行著但求自適、不守清貧的隱逸，隱者的抗爭精神漸泯，仕隱的界限日益混淆，此時盛行名教與自然合一的論述，這樣的理念在義理上足以成說，但在行為上卻開啓了投機之門，歸根究柢，正在於其人無法「固窮」。隱者安貧樂道、固窮守節是面對榮祿得以真正獲得精神自由的根基，陶淵明所以有云：「不賴固窮節，百年當誰傳」。他以「固窮」作為隱士的基本精神，未嘗不是對隱逸之風日趨虛偽的抗衡，換句話說，陶淵明的歷史緬懷同時完成了典範的重構。

陶淵明重塑隱者圖像，此事不僅開啓了詩歌史上一個重要子題的先聲，也具有重要的精神史意義。眾所共知，清貧與隱退是儒家思想體系中極為重要的價值，也是士這一階級以道自任必須被檢證的兩個準則，但此準則在魏晉「達人」眼中，漸成俗事末節，陶淵明對「隱士—貧士」的歌詠，顯然有意再度呼喚此一傳統價值。〈詠貧士〉組詩從第一首開始即瀰漫著知音之歎與尚友之情，以「固窮」通貫〈詠貧士〉做為士人典範，正在表明以孔子為師。回溯〈讀史述九章〉中的〈七十二弟子〉：「恂恂舞雩，莫曰匪賢。俱映日月，共殫至言。」更可見出陶淵明服膺孔門價值的取向，此意不但可與「魯二儒生」的所行所為連成一氣，亦可與〈飲酒其二十〉用「彌縫使其淳」為孔子定位相互參看。我們如能聚合這幾種不同主題的詩歌並觀，不難見出一位具現儒家精神價值的詩人如何地躍然紙上。

因此，陶淵明形塑隱士與貧士合一的形象，既是個體人格的典範，也是社會價值的重構。陶集中批判世俗的篇章比比皆是，〈飲酒其六〉所言：「行止千萬端，誰知非與是……咄咄俗中愚，且當從黃綺」可為其中代表，而「羲農去我久，舉世少復真」、「自真風告逝，大偽斯興」則說明了俗世是一虛妄失真的世界，為了使自身的存在不隨俗世沈淪而失去本真，必須回到一個典範的世界。<sup>40</sup>隱士與貧

40 這一態度與神話時代初民的擔憂具有類似的心理背景，根據耶律亞德的分析：傳統社會的人排斥歷史，而且永不歇止的仿效原型，這證明他們渴求實在，害怕自己被俗世存在之無意義所湮沒而「喪失」自己。這種仿效原型的用意，在於不遺餘力努力保持與「真實存在」的接觸。參見耶律亞德（Mircea Eliade）著、楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》第二章〈時間的再生〉，頁79。

士合一的形象特立於世俗，亦足以作為社會良知的典範。<sup>41</sup>

綜觀陶淵明對於歷史人物的抒詠，規模與系統都大有可觀，他在歷史中建立關注的範疇，並在認同典範人物之中安頓自身，這正是「典型在夙昔」的歷史精神。陶淵明塑構具有德行意義的「隱士—貧士」形象，這是他面對歷史的重大貢獻，我們只要回溯歷史與詩歌交會的傳統，即可見出陶淵明詠史的歷史地位。在陶淵明以前，文人對於歷史的抒詠並不算熱衷，兩漢以下，最先僅見於樂府體裁中的零星片段。正式以〈詠史〉為題者始於班固，其後有王粲一首、阮瑀二首，分別抒詠三良與荆軻，這些詩的篇數偏少，內容詠及立身行道之貧士類型的更少，基本上難以聚焦為獨立的詠史主題。

在前代詠史詩中比較值得注意的是左思與阮瑀。左思撰有著名的〈詠史詩八首〉，<sup>42</sup>左思的這八首詩關涉到先秦段干木、魯仲連、蘇秦、李斯、荆軻、高漸離、西漢揚雄、馮唐、主父衍、朱買臣、陳平、司馬相如等多位歷史人物的事蹟，範圍不可謂不廣，但左思所抒發的是從歷史情境所引生的感懷與反思。雖然最後內容歸結於做一位不與世同的隱者，而左思自身的處境亦是貧士的典型，但是左思的〈詠史詩八首〉既非專詠隱者與貧者，也沒有經由歷史樹立所謂隱者或貧士的典範，左思對於後世的影響主要在於開展了「以史詠懷」的面向。至於阮瑀有〈隱士詩〉，<sup>43</sup>分詠西漢商山四皓、先秦老萊子、屈原、許由、伯夷等，其詩已聚焦於隱士，可視為陶詩的前驅，但迄未建立固定的隱士形象。我們可以說，陶淵明以前的詩人不論是否以〈詠史〉為題，都不易看出面對歷史的終極關懷。陶淵明既是現存魏晉時期抒詠歷史最多的詩人，又是最有系統地將歷史人物典範化的詩人，其為詩歌開展的歷史向度實具關鍵性的意義。

## 五、神話樂園與仙境樂園

陶淵明苦心孤詣地從個己的生存體驗，抽繹出「抗爭意志」及「隱者—貧士」的人格典範，作為其安立此身於現實世界的根基。他一方面藉此將自我安置於具有精神定向的歷史脈絡中，不使自身的存在虛無化；另一方面則透過前代人格典範對自我的提昇，邁向復返自然、回歸本真之路。只是，「人間性」

41 案：基本上本節所論「隱士—貧士」典範，只能在歷史上尋索，神話中較無是類人物。因為隱相對於榮，貧相對於富，這是歷史世界社會階級分化以後的產物，神話世界則是階級尚未明顯分化的時代。

42 《先秦漢魏晉南北朝詩》，《晉詩》，卷7，頁731-734。

43 《先秦漢魏晉南北朝詩》，《魏詩》，卷3，頁381。



是人的本質，「人間世」是人格實踐的場域，典範人格不能沒有人間世的內在關聯，理想人格的實踐終將進一步走向理想社群的建構。畢竟，陶淵明所追求的自然不是抽象的自由主體，也不是與人間秩序撕裂的名士類型的自然，而是「人境的自然」，能夠在人間世實現的才是人的自然。

然而，理想世界之所以具有理想性便在於它的非現實性，理想世界即是所謂的樂園。「樂園追尋」作為人類心靈史的一大母題，反映出人類的終極嚮往，而這種追求最常發生在社會轉型期，社會越是動盪，越易產生樂園的追求。<sup>44</sup>陶淵明生存的年代恰好提供了生產樂園神話的沃土，他的〈讀山海經〉為何有過半的篇幅屬於「樂園追尋」是很容易理解的現象。此組詩的序章中「泛覽周王傳，流觀山海圖」提點了進出異想世界的憑藉與姿態，「泛」、「流」意味著一種自在流動的視覺，即是一種「游」。山海「圖」也說明了詩人徜徉於一個多元符號的世界中，比文字意解有更多直接而根源的觸動與意義。序曲之後的七首作品結合了《穆天子傳》與《山海經》兩本書的重要場域與物徵，共同體現樂園嚮往的身心意向。其所呈現的樂園圖景，除了交互穿織二書中關於西王母、黃帝居處的山川風物、館舍亭臺之外，還納入了更多元的靈物與神域，共同展現永無匱乏的樂園質性。至於「高酣發新謠，寧效俗中言」、「豈伊君子寶，見重我軒皇」則明顯透露聖俗的區辨，<sup>45</sup>具現價值回歸的取向。

組詩中也表現了諸如「不死復不老，萬歲如平常」、「在世無所須，惟酒與長年」的冀求，這樣的長生之企是基於人類的有限性所生的嚮慕之情。這一連串樂園求索與遊仙詩的意圖頗為相似，而西王母亦是漢代以後重要的神仙與長壽的象徵，<sup>46</sup>此一樂園的質性自會引發仙境的聯想。陶淵明的神話詩在縱恣想像與企慕長生兩個方面和傳統的遊仙詩確有相近之處。然而，細加深究，我們仍可發現其間有明顯的差異，僅將之納入遊仙的體系中是不足以窮盡其意的，它具有遠較遊仙詩更為深遠的意義。

首先，陶詩中類似長生之企的追求，實是一種「身體自然」的隱喻，喻意指向更高的價值。我們只要從諸如「世間有松喬，於今定何間？」「誠願游崑華，邈然茲道絕」之語，已可得見陶淵明對成仙的理性認知。他在〈連雨獨飲〉所

44 參見葉舒憲等著，《山海經的文化尋踪》（武漢：湖北人民出版社，2004年），頁614。

45 關於聖與俗的區辨，參見伊利亞德（Mircea Eliade）著、楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2000年）。

46 依據李豐楙先生的統計分析，兩漢以迄魏晉在文物、歌詠中最常出現的仙人為王喬、赤松，其次則為西王母。見〈六朝道教與遊仙詩的發展〉，收入《憂與遊——六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁29-30。

言「乃言飲得仙」，正是以此代彼，立證長生。<sup>47</sup>此詩經由酒醉的作用帶出「天豈去此哉，任真無所先」的冥契，臻至「雲鶴有奇翼，八表須與還」時，其身體的遨遊感，雖近似遊仙之姿，卻結束在「形骸久已化，心在復何言」。<sup>48</sup>如前所述，「形化心在」所體現的永恆乃在於精神意志的延續。因此，陶淵明的長生之企是向著原始樂園回歸，是由「天地共俱生，不知幾何年」的神聖之感所撼動，而安頓在「方與三辰游，壽考豈渠央」的境界，此「游」當與《莊子》：「彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣」<sup>49</sup>參照，人經由上與造物者遊而復返原初，才是盡年長生邁向永恆之途。換言之，不朽不在於「仙」的肉體永駐，而在於更深遠的「心在」體驗。

其次，陶淵明憑藉一種縱恣的奇想，在〈讀山海經〉組詩的前半篇幅，以西王母及黃帝的宮殿為核心，展開樂園遨遊。黃帝是常出現在陶詩中的上古帝王，而西王母的神格在此也應該置於《穆天子傳》的脈絡解讀，兩者都不宜被視為窄化後的仙人，而當視為原始神話的神人。這樣的神人具有強烈的安頓秩序的社會性格，黃帝的這項作用自毋需多加說明，即使是西王母的事蹟也顯示出西王母時與人間帝王互動，而對於政治具有護庇與安定的作用。<sup>50</sup>因此，西王母與黃帝所在的樂園實具有政治的指涉，此意在〈讀山海經〉的特殊結構上更能獲得證明。

我們綜觀〈讀山海經〉一組十三首詩，其架構大體是以《穆天子傳》的周遊之姿，翱翔於《山海經》的神話地理。組詩內容可以明顯見到出入二本異書

47 參見明·黃文煥：「以終古無不盡之身，而曰『飲得仙』，立證長生。」《陶元亮詩》，卷2，頁179下。

48 歷代對於此詩的評註多有勝意，可參看宋·李公煥：「此酒中實際理地也，豈狂藥昏營之語。」《箋註陶淵明集》（臺北：國立中央圖書館，1991年），卷2，頁79。明·黃文煥：「情遠、心在、忘天、抱獨，尤屬飲中得仙之丹頭。」見《陶元亮詩》，卷2，頁179下-180上。

49 《莊子·大宗師》，《莊子集釋》卷3上，頁268。

50 案：西王母擁有許多與地上王者交流互動的傳說，《穆天子傳》只是其中一例而已。西王母為穆天子吟謠的第二首曰：「嘉命不遷，我惟帝女」、「世民之子，惟天之望」，表明其為天帝之女，護佑著為民祈福的地上王者，西王母實具有帶來政治安定的力量。參見小南一郎著、孫昌武譯：《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993年），頁24。孫昌武，《詩苑仙踪——詩歌與神仙信仰》（天津：南開大學出版社，2005年），頁24-25。又，謝選駿也曾言及西王母司懲罰之職，前揭書，頁106。至於西王母的形象變化則可參見興膳宏，〈陶淵明「讀山海經」詩の西王母像〉，《中國文學報》第75期（京都：京都大學文學部中國語學中國文學研究室，2008年4月），頁31-56。

中的人（神）物、事件，並由此導向原始樂園與原型精神。然而，若深究每一個神人、神物、事件在《穆天子傳》、《山海經》中出現的具體語境，以及各物事如何被陶淵明選擇並列，乃至於組詩各篇大致的排列順序，我們可以進一步發現，樂園嚮往所表現的匱缺心靈正是人類從樂園向失樂園墮落的結果。<sup>51</sup>從整組詩愈到後來歷史成分愈益增加的趨向，也可以明顯見出這同時是從神話到歷史、從神到人的走向。在其中秩序經歷了摧毀與重構，間或出現意志與權力的抗衡，然而，精神不死與天鑑不遠則是永恆的座標。在此所展開的圖卷，是帝王的體國經野與人類存在處境間的勾連牽引。<sup>52</sup>

從組詩逐步加深的歷史人文色彩，不但可以想見陶淵明觀覽神話時，腦海中浮現的是一幅幅參照的歷史圖景，己身所處的政治情境也往往潛行其中。<sup>53</sup>因此，超邁世俗的意志和原型精神一氣相連，也與樂園嚮往結為一體。這種神話、歷史、現實的貫串對照或許才是〈讀山海經〉組詩最為特殊的結構。而《穆天子傳》相較於《山海經》，具有更完整的故事框架，對於陶淵明「俯仰終宇宙」的指向與內涵可有統攝性的暗示。陶淵明真正的樂園雛形是建基在各種典籍中的上古樂園，其具體內涵不能孤立地詮解，必須參看反覆出現於陶集中的相關語境。整體而言，〈讀山海經〉只是集中體現了對樂園的嚮往之情與遨遊之姿，他最終建立的是人境桃源，而非仙境樂園。

51 案：關於中國「失樂園」的意義可參看胡萬川，〈失樂園：中國樂園神話探討之一〉，收在《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996年），上冊，頁103-124。

52 結合本文第二節對原型英雄的分析及本節對神話樂園的析論，本文認為陶淵明〈讀山海經〉十三首的次第安排是具有系統性的，整組詩始於樂園遨遊，接續是原型英雄的抗爭意識，隱喻人類從樂園向失樂園的墮落。全組詩自第九首之後人文圖景逐步增強，形成神話與歷史的錯綜交會，賞善罰惡的價值體系亦漸次浮現，直至末篇則是褪盡神話色彩，而收束於歷史的論述。案：〈讀山海經其十三〉有「何以廢共鯀，重華為之來」之語，值得特別關注的是陶淵明此處論共工與鯀所援引之典故乃係出於《尚書·舜典》：「流共工於幽州，……殛鯀於羽山。」而未取材於《山海經》的〈海內經〉所記關於鯀的故事（頁472），以及〈海外北經〉、〈大荒西經〉所記關於共工的故事（分見頁233、428），《山海經》與經史所記人物故事不同，正反映了神話與歷史的分流現象。（相關問題可參見袁珂的考證，前揭書，頁472-475。）陶淵明在〈讀山海經〉的末篇作這樣的選擇，顯然有意將神話收束於歷史文明的價值體系，這亦是宗教向歷史發展的必然趨勢。因此〈讀山海經〉整組詩正是人類文明從神話到歷史之發展的具體而微的隱喻。

53 案：後人對於〈讀山海經〉的解讀多有指其隱射時事之說，陶淵明的真正意向雖不易確指，但以時事作為參照，突顯其批判意識則是極有可能的。

中國的「上古樂園」是最典型的神話與歷史交融的場域，「上古」既具根源性，又有隱喻性，是理想投射最佳的場所，儒道思想與文人創作在此各有取捨。面對這段「書缺有閒」的「歷史」，司馬遷對於自黃帝以迄堯舜的世代仍然採「信其實有」的態度，他推究典籍、實地訪查，在彼此參較下完成〈五帝本紀〉。司馬遷所參佐的典籍包括《尚書》、《大戴禮記》、《春秋》、《國語》。<sup>54</sup>除了司馬遷所列舉的這些典籍之外，若再加補充，則《周易·繫辭》也曾言及堯舜以前尚有伏羲、神農、黃帝，而孔子在《論語》中對於堯、舜、禹的贊美更為後世塑造了聖君的典範，這或可謂儒者由經史典籍所形構出的上古治世的骨幹。但是上古的沃野是開放的，對於上古樂園論述的開發，《莊子》顯然才是最具有生產力的，在《莊子》書中不僅堯舜是常見的人物，在堯舜前後，「至德之世」的人君更是層出不窮，予人綿延多世，世世各具象徵意義的印象。<sup>55</sup>這些典籍中的敘述各有偏重，人物的形象也迥然不同。然而，這些出現在經史子書中的「上古人物」，有些也見於《山海經》等神話書籍，他們在此都是層級不等的神，所在之地則是神域而非人間。<sup>56</sup>一個「上古」各自表述，難以用理性釐清的糾葛，說明了神話與歷史交融的「上古」對於世人來說是最能激發創造力的民族記憶。

正因爲「上古樂園」與神話血脈相連，儒道樂園又脫胎於「上古」，陶淵明在〈讀山海經〉中所呈現的「神話樂園」就很難不與儒道的理想世界關涉（詳下節），也因此必須與同源異流的「仙境樂園」加以區辨。《山海經》無疑是中國神話的寶典，也是後世建構仙境樂園的主要來源，<sup>57</sup>本節在此擬將「神話樂園」與「仙境樂園」作功能上的區分，<sup>58</sup>藉以顯示陶淵明的樂園是神話樂園的轉化，而不是仙話類型。

「仙境樂園」作爲士人表達遺世高舉的他界理想，具有悠遠的人文傳統，自《楚辭》開啓天界遊歷的版圖，詩人或如曹植以仙境反襯現實世界的殘酷，或如嵇康結合導養之術體現對自然境界的追求，或如郭璞渾融山水之趣呈顯仙

54 《史記·五帝本紀》，頁 46。除此之外，司馬遷還兼採傳說，此舉頗受後世史家的批評，但正所以見其對於神話傳說所反映的真實有一定程度的信任。

55 關於道家原始樂園的意義，可參看楊儒賓，〈道家的原始樂園思想〉，收在《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996 年），上冊，頁 125-170。

56 關於此點只要對照兩類書籍中的人物即明顯可見，謝選駿也曾以此說明古傳說與神話兩個系統的分流現象。前揭書，頁 368。

57 案：袁珂即曾就神話與仙話同屬幻想虛構、二者精神實質具有相通的一面，認為部分仙話是可以納入神話範圍。參見袁珂，《中國神話史》（上海：上海文藝出版社，1988 年），頁 123-124。

58 案：此種區分是理論建構性的，藉以區分不同的理想類型及所獲致的功效。

隱的冀盼。魏晉「遊仙詩」以「仙境」作為詩人精神遨遊的場域，體現對個體自由的追求，對於詩人當然具有某種程度的解放與安慰的作用。然而，詩人遠離人寰遨遊仙境的高度，同時也是現世虛無的深度，長生之企的殷切正對顯出生命的限制與困境。「仙鄉」可供暫時棲止，卻是遙不可及的幻夢，對於匱乏的現世難以提供實質的能量。<sup>59</sup>加以漢晉神仙思想的發展，也同時具有相當世俗化的面向，成仙之求或即是「人類幾種基本欲望之無限度的伸張」<sup>60</sup>，因此，神仙思想所建構的樂園不論是在天上、山林、還是人間，基本上都是與此世迥然不同的異質時空，此中人物過著不需勞苦即可享有榮樂，不需身心轉化即可長生久視的生活。對於這種樂園的嚮往固然是人們意求超脫現實苦難的哀歎，但更可說是向著異質世界的逃避。這種經由「仙境樂園」以獲致永恆的幻想，與陶淵明回歸「神話樂園」直契神話的原始精神及多元隱喻，以開展現世的理想世界，實具有迥然不同的意義。

相對於「仙境樂園」構作一個異質世界，消極的表達對現實世界的不滿，陶淵明對於上古樂園的緬懷，則積極而嚴厲的指向對於現實的批判，而上古與現世的對照在陶集中也往往擴充為上古與整個歷史文明的對照。在此我們僅再舉前已提及的「黃帝」意象為例進一步說明。陶淵明有一首贈友人羊松齡的詩作，當時劉裕破秦，羊松齡銜使往賀，路經尋陽時，陶淵明作詩以贈。在這首理應是慶賀捷報瞻望一統的作品中，陶淵明對於北方的嚮往卻是基於這樣的原因：「賢聖留餘跡，事事在中都」。他託付羊松齡「路若經商山，為我少躊躇。多謝綺與用，精爽今何如？」陶淵明此時寄心的是跨越秦漢兩代的隱者商山四皓。四皓原為避秦而隱居，漢高祖一統天下之後卻仍拒絕徵聘，有歌曰：「唐虞世遠，吾將安歸」。而陶淵明在此詩的篇首即云：「愚生三季後，慨然念黃虞」。在一歡慶收復失土的時刻，陶淵明卻與商山四皓聲氣相和，隱微地流露出對於三代以後政權更迭的質疑，毋怪乎結尾會落在「擁懷累代下，言盡意不舒」。<sup>61</sup>「三季後」、「累代下」都是與上古對照的歷史時間，古與今也是真與偽、公與

59 遊仙的詩境作為一種精神遨遊的場域，對於文人的精神解放雖有一定的作用，但從現實困境的根本解決而言，其作用畢竟仍屬消極。這種企求經由仙境遨遊而獲致身心自然的狀態，我們可以稱之為「仙境自然」，與陶淵明的「人境自然」形成一種鮮明的對照。

60 語出聞一多，〈神仙考〉，收入《神話與詩》，《聞一多全集》（臺北：里仁書局，2000年），第1冊，頁162。另外，李澤厚在論述漢代的神仙世界時也指出此時人們並未捨棄現實人生，而是希求這個人生能夠永恆延續。參見《美學三書》（合肥市：安徽文藝出版社，1999年），頁78。

61 以上引文參見〈贈羊長史〉并序，頁142-143。

私、善與惡的判然之別。〈飲酒其六〉嚴厲批判世俗，而總括以「三季多此事」，最後亦歸結在「咄咄俗中愚，且當從黃綺。」黃綺同樣係指商山四皓，「三季」所代表的即是歷史的恐怖與文明的墮落，遵循黃綺的腳步不僅是隱逸，也是「唐虞世遠，吾將安歸」的政治批判。

此種慨歎在〈感士不遇賦并序〉中呈現的最為完整。文云：「自真風告逝，大偽斯興，閭閻懈廉退之節，市朝驅易進之心。」描述的正是上古真樸之世與歷史走向的對比。「世流浪而遂徂，物羣分以相形。密網裁而魚駭，宏羅制而鳥驚。」便具現了恐怖的統治。「淳源汨以長分，美惡紛其異途」，達人除了逃祿歸耕之外，已無他途。陶淵明「望軒唐而永嘆，甘貧賤以辭榮」與夷皓安歸之歎一脈相承，<sup>62</sup>此綿亙千古之歎，都指向對上古的緬懷與對歷史的棄絕。在陶淵明看來，歷史除了典範之外，已無通往理想世界的通路。陶淵明在上古與歷史的對照下，覩見文明墮落的軌跡，確立絕不隨波逐流的原則；並在緬懷上古的氛圍裡，以固窮守節堅定地依循隱士典範的步履，由此尋獲不隨歷史淹沒的救贖。

「上古樂園」是歷史與神話交會而具有高度象徵意味的場域，歷史在此神話化，神話在此則歷史化。陶淵明從歷史的典範上溯人類根源的精神，直至悠遠的神話世界。典範藉由神話符號反覆演出，人經由至誠的感通獲得再生。在陶淵明的詩文中上古具有實存的地位，它不是時間的意義，因為時間在此可以被遺忘，留下的是範疇與原型。陶詩的「樂園」主題借助了遠古神話的題材，但也創造了「神話樂園」的新義，他一方面以懷古的情愫使上古主題在詩作中反覆呈顯，另一方面也形塑出一個在歷史上曾經存在的「桃花源」。我們接續將進一步說明在陶集中被歷史化的「神話樂園」，如何同時具有「風土化」的徵象，而成爲「人境樂園」。

## 六、人境樂園的風土化<sup>63</sup>

62 夷齊作歌：「神農虞夏忽焉沒兮，我安適歸矣！」見《史記·伯夷列傳》，卷61，頁2123。

63 案：根據和辻哲郎的研究，人的存在必須同時從時間與空間來把握，兩者相即不離，因此從空間來談人的存在並不是談客觀的「自然環境」而是談具有主體意義的「風土」，「風土」總是呈現為「歷史的風土」，歷史也即是「風土的歷史」。筆者認為用「風土」的概念來談陶詩的「田園」更足以彰顯田園與主體的關聯，以及根於民族、文化的基礎。關於人之存在的風土性以及歷史與風土的相互關係，參見和辻哲郎，《風土——人間學的考察》（東京：岩波書局，1935年），第一章〈風土的基礎理論〉，

「上古」作為一種理想的投射，雖然在玄學興盛的魏晉並不乏見，但是，其內涵在此時期卻相當模糊，對於「上古」的創造並未進一步打開。陶淵明身處此時，基於對歷史與神話的雙重關注、對於人境樂園的反覆思索，他成為接續先秦諸子耕耘「上古」此一園地最為勤懇的文學家。這不僅表現在陶淵明作品中總是瀟灑著一種對於遠古的記憶與懷想，也因為這份「懷古」之情總是伴隨著現實的田園氣氛，而具有一種極為真切的現實感。在陶詩中「田園」既是上古的背景，也是此刻環繞著詩人使詩人得以與上古接合的氛圍。而最為可貴的是，陶淵明還為世人明示了他如何經由身體經驗、典範人物、民族風土尋得了到達這個遙遠世代的通路。不但由此豐饒了上古樂園的沃土，也向世人展開了可居可息的人境樂園。

在陶集中，「上古樂園」的遙遠理想被「文明化」了，陶詩的樂園是真正可聞可問的文明記憶。這在〈勸農〉詩中呈現得最為曲折幽微，此詩首章先開宗明義地為上古定調：「悠悠上古，厥初生民。傲然自足，抱樸含真」。接續抒詠從后稷、舜、禹至明列「八政始食」的周書，這些時代正是哲人以農開拓民生的典範，為世人展開令德與和風相互輝映、人民勤樸戮力的美善視界，拉開一幅以農立國的民族史。然而，時移事往，「氣節易過，和澤難久」，令德不再，則民生匱乏。順此而下，陶淵明轉而歌詠春秋之時躬耕的隱者冀缺與沮溺，此一從歌詠令德之世到隱者之退的轉折，潛藏著士人歸隱田園與政治環境的關聯，陶淵明的政治批判不言而喻。不過，陶淵明在此卻以「民生在勤，勤則不匱」的勸農移轉悲抑之情的焦點，他對於勤勉勞作的強調，也多少隱現了宴安自逸的社會風習與民生凋敝的社會實況。最後「孔耽道德，樊須是鄙」所引生的掙扎，是在「以農返朴」<sup>64</sup>的認知下重新與孔子接軌。

因此，陶淵明詩文中的上古樂園不但具有明顯的歷史化特徵，同時也洋溢著風土化的人間性質，「神話」在此同時具有現世色彩，「樂園」在此也必須彰顯人類勞動的本質。與陶淵明懷古情感並現的總是一幅幅具體的田園圖象，散發著和穆靜遠勤樸耕耘的氛圍。如〈癸卯歲始春懷古田舍〉二首便是「懷古」與「田舍」並提的具體代表。這兩首詩與《論語》有明顯的互文性，「先師有遺訓，憂道不憂貧」更顯示出陶淵明與孔子的對話關係，而「是以植杖翁，悠然不復返」、「耕種有時息，行者無問津」指涉的分別是荷蓑丈人與長沮桀溺，在《論語》中這兩組隱者曾與子路對話，間接與孔子互動，<sup>65</sup>他們是陶淵明引以

頁 1-30。

64 明·黃文煥：「杜民智巧，惟在勸農，民農則必朴，移風易俗，返朴在是。」「返朴還真之法，無處下手，不得不以勸農救之。」見《陶元亮詩》，卷 1，頁 169。

65 參見《論語·微子》，《四書章句集注》，頁 258-259。

自喻的典型人物。不過我們如果將陶詩與《論語》的相關語境做一對照，不難發現陶淵明經由角色的轉換別開生面，他打開了《論語》中並未突顯的田園景致。第一首詩陶淵明從早春洗禮，展開探尋之路，接著便聯繫到對荷蓑丈人的緬懷與認同。第二首則在「即事多所欣」的田園體驗中，回到孔子與長沮桀溺相遇的時刻。陶淵明此際已不止是緬想，而是自我與長沮桀溺合一，深體「民生在勤」的踏實經驗。尙未正式歸隱的陶淵明<sup>66</sup>在這兩首詩中，經由與《論語》的對話，思索自身的出處，難掩心中的迷惘，但可以肯定的是具體的田園經驗強化了他對沮溺等人的認同。

陶淵明所處的田舍氛圍，人與自然、古與今是融成一片的。也因為陶淵明提供了具體的田園景致作為舞臺，沮溺等人因此獲得更為鮮明的面貌。陶淵明在詩文中反覆再現長沮桀溺的處境，重構孔子與隱者身當其時的對話，在「孔耽道德，樊須是鄙」的訓誨，與「瞻望邈難逮，轉欲志長勤」的自覺之間，陶淵明作了轉換，他見出孔門弟子與隱者沮溺兩種典型並行不輟。面對道德價值徹底崩毀的現世處境，陶淵明選擇在田園之中，以隱者之行實踐孔門之訓。<sup>67</sup>

這條經過田園而回到孔子時代的路徑，有時也會隨著陶淵明身心特有的隧道走得更為遙遠，而再通往真淳的上古世代。如獨游暮春的〈時運〉詩中，陶淵明在「有風自南，翼彼新苗」的欣矚延目之餘，隨著平津之水，「悠想清沂」。此刻的閒靜遂使「童冠齊業，閒詠以歸」之境宛然在目，「但恨殊世，邈不可追」是當下的慨歎，而「黃唐莫逮，慨獨在余」則是更為悠遠的緬懷。經由時運在萬物的具現，陶淵明此刻所處的暮春與孔子的暮春融合，更由此進入黃帝唐堯的世界。

由以上作品我們已然見出陶淵明「以農返朴」、「由孔子返朴」的取向，此意在〈飲酒詩其二十〉的表陳更為清晰：「羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳」，陶淵明認為淳樸是上古的價值，孔子的教化也正在返樸歸真，故以詩書禮樂六經典墳具體呈現此一進路。然而，當今之世禮崩樂毀，「終日馳車走，不見所問津」，彌縫之路不再向世人敞開，這是陶淵明之所以

66 這兩首詩作於癸卯歲（西元 403 年），此時陶淵明尙未正式隱居，因居母喪而回到田園，暫時過著躬耕的生活。

67 在田園交響樂中迴盪著懷古情愫的典型之作還有〈和郭主簿〉二首，第一首寫仲夏清陰，並以「弱子戲我側，學語未成音」，帶出最真淳的天倫之樂，而結束在「此事真復樂，聊用忘華簪。遙遙望白雲，懷古一何深」。至於第二首則寫素秋清景，「銜觴念幽人，千載撫爾訣」可以視為「懷古一何深」的具體展演，而「懷此貞秀姿，卓為霜下傑」也指向具有典範意味的隱者。在這兩首詩中，陶淵明的身體與具有典範意味的古人古事，經由田園情境彌合為一。



必須重拾經籍、復返田園，藉以回歸上古的沈痛因由。陶淵明強烈的批判最後不得不以「但恨多謬誤，君當恕醉人」的卮言加以渾融。然而，此詩作為整組〈飲酒詩〉的結束，也正是陶淵明以酒隱喻「自然身體」的總結，世人唯有實踐返樸歸真的倫理，賦予「自然」倫理的向度，才能同返「一任自然」的國度。

至於此一「一任自然」的「上古樂園」經由歷史化與風土化後的具體內涵為何？〈戊申歲六月中遇火〉詩顯然給出了一個具體的模型，那是一個更為豐足完滿也更具理型意味的田園世界。此詩作於陶淵明遭遇變故、飢乏交至之時，他一方面堅定的確認自身孤介貞剛的質性，另一方面則由此時的匱乏進入「仰想東戶時，餘糧宿中田，鼓腹無所思，朝起暮歸眠」的緬懷，所緬懷的分別是傳說中「耒耜餘糧，宿諸晦首」的東戶季子之時，以及庶民「含哺而熙，鼓腹而遊」的赫胥氏之世。<sup>68</sup>正因為陶淵明遭遇變故，孤立無援，懷古之情才益顯殷切，樂園圖象也更為具體。在此陶淵明所緬懷的理想世界是一種鄉村共同體的樣態，人們相互關涉，無與藏私；人人互通有無，因此人人無所匱缺。人們對於物質的豐足與匱乏之感，可以因為人們不同的相與方式而有迥異的體會。陶淵明從切身遭遇出發賦予上古樂園鄉村共同體的基型，而具有濃厚的「人境性」色彩。<sup>69</sup>

桃花源的理想便是在這樣的基礎上形塑而成，桃花源已抹去上古與神話的

68 東戶季子的出典，見《淮南子·繆稱訓》，漢·高誘注：《淮南子》（新編諸子集成本，臺北：世界書局，1978年），卷10，頁160；赫胥氏的出典，見《莊子·馬蹄》，《莊子集釋》，卷4中，頁341。

69 案：如果從這個角度來看陶淵明頗受爭議的〈乞食〉詩，評述的焦點或可不必放在陶淵明如何破壞了自己士人的形象，而該探討的是他為何得以毫無愧怍的看待自身「乞食」之事。他的「匱乏」正意味著「餘糧宿中田」的世代已渺不可及，然而，在「主人解余意，遺贈副虛期」的互動中，彼此間仍然流露出互通有無的美善關係。關於施受的分際，陶淵明還有「常善粥者心，深念蒙袂非。嗟來何足吝，徒沒空自遺」之評（〈有會而作〉，頁266），此中也流露出對生命價值無比珍重的心懷。在陶淵明看來，施濟者與受濟者並無貴賤之別，重要的是身為受濟者能否堅持「固窮夙所歸」的終極價值。陶淵明身處時局動亂之際，屢經飢乏的折磨，他從堅持固窮的價值打通了乞食與尊嚴的界限。他對於遠古之世的嚮往正在於：在那個時代氛圍裡免除飢餓是群體之事，人們不會因為飢餓而羞慚，每一個人的自我都是完足的。關於後人對〈乞食〉詩的評論參見《陶淵明資料彙編》，下冊，頁66-71。其中以蘇軾評云：「此大類丐者口頰也，哀哉！哀哉！」最為著名。又「嗟來食」故事出典參見《禮記·檀弓下》，故事記載時值饑荒之際，施濟之人與受濟之人的互動。故事中的饑者以袖掩面來就濟，卻因施濟者以「嗟來食」呵叫，而不願接受，終至餓死。王夢鷗，《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），頁197。

印記，徹底地納入歷史風土之中，〈桃花源記〉指出其時其地其人為：「晉太元中武陵人」；〈桃花源詩〉則始於：「嬴氏亂天紀，賢者避其世。黃綺之商山，伊人亦云逝。」在此語境中，桃花源彷彿即是「且當從黃綺」的結果。而「問今是何世，乃不知有漢，無論魏晉」、「雖無紀曆誌，四時自成歲」顯示桃花源的時間結構不再依循歷史，而是與自然的韻律縮合，回到循環往覆的原初時間，從而得以免除歷史的沈淪，這是所有原型樂園共有的特質。「淳薄既異源」說明了保持真淳方能與俗世隔絕，亦即是消泯世俗時間。同樣的，桃花源也具有不虞匱乏的樂園質性，但它並不基於奇珍異樹、神泉靈池，而是一個實實在在的鄉村共同體，它並未承諾個體生命的長生久視，卻應允集體生命的和諧永續。「童孺縱行歌，斑白歡遊詣」、「怡然有餘樂，于何勞智慧」具現出原古社會的共同體原型，此一原型在此則落實為民族風土的田園理型，是一種具有積極意義的烏托邦。<sup>70</sup>人境化的桃花源既具有原型樂園的精神高度，也重塑了上古樂園的圖景，唯有經過重塑，樂園才具有可以實踐的人境性。聖俗之辨、樂園求索對於陶淵明而言並不是避世的法門，而是證成體現的道路。

「抱樸含真」的上古世界在儒道的體系中都不陌生，更是道家屢言的原始樂園。只是，樂土的嚮往起於匱乏的世代，其結果往往延伸成對人類文明的悲觀論調。魏晉時期本即是生產樂園的動亂時代，人們面對頹敝已極的世事，卻流行著無力抗衡的命定說，使得各種樂園都顯得遙不可及。這當然不是在痛苦掙扎中的人類所樂見，也不符合樂園母題的積極意義。陶淵明所重塑的「桃花源」之所以能夠呼喚起世代代無數人的共鳴，即在於其將上古樂園風土化以後所展現的人境性，並且在其詩文中具體地鋪設出經由典範人物通達人境樂園之路。

在陶集中上古這個前歷史時期，因神話與歷史的接合，而成為一個可觸可及可以實現的樂園。陶淵明由此打破神話與歷史的鴻溝，達到人文與自然的和諧。陶淵明不論化作無懷氏之民、葛天氏之民或是羲皇上人，都處身於具體的田園氛圍中，向永恆之路回歸。陶淵明賦予上古之世具體的內容質性，比它們原初的形式更為豐盈也更為實在。沒有比植根於歷史風土的田園更能喚起集體的記憶與共鳴，桃花源因為具有可以實踐的人境性而成為嶄新的樂園典型。

70 張亨先生曾比較桃花源與西方烏托邦的異同，認為桃花源隱含許多烏托邦共有的理念或人類共同的願望：自由、平等、善、快樂與和平，陶淵明是以精美的意象具體地呈現出一個烏托邦的原型。參見〈《桃花源記》甚解〉，國立臺灣大學中國文學系編，《鄭因百先生百歲冥誕——國際學術研討會論文集》，（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2005年），頁67-85。

## 七、結語：典範形塑的時代意義

魏晉南北朝是中國歷史上政治社會空前動亂的時期，漢帝國的瓦解使人們失去了原先依恃的價值體系，也因此獲得重構的契機。魏晉間人在重新思索人的價值之際，天地宇宙、社會群體都成爲反思的背景而再度被省視，人性各個面向的潛質都被激揚而出，終於出現了一種新的理念——追求「自然」成爲時代精神的共同表徵。此番追索在談辯之風的推助下，於知識領域的建構屢創新局，卻在實踐過程中具現了社會解體的亂象，重構之路還遙遙無期。清談議題彰顯出強勁的解構力道，卻未能鋪設出可供人們自在徜徉的道路。這一切的匱乏與不安，都共同指向政治的恐怖與人性的墮落。

面對這個人身在其中、也正是由人所構作的歷史情境，人除了棄絕之外，是否還有他途？而應被棄絕的是政治、是世俗、還是人間世？如果不忍離棄，又如何在整個時代不斷向下沈淪時獲得支撐甚至超越的力量？然而，展開人類的歷史圖卷，其內容幾被桎梏自然人性的恐怖統治所覆蓋；相對而言，文明乍現的階段反而成爲唯一被認可的「歷史」。在玄學盛行的此時，超越的力量總是指向玄虛的道體；面對這種否定文明、齊同人與萬物之質的「自然」追求，陶淵明反身從人性結構中的關係性與歷史性尋求支撐的力量。在他看來，人的自然本質必須體現在人境之中，理想人格是在主體的相互關係中建構，「典範人物」實具有關鍵的意義，由此開展出不受時空限制、跨度最大的相互主體性。當自我與「典範人物」合一時，即是自我人格的完成。陶淵明經由範疇化與典範化的思維與實踐，爲解構後的社會亂象尋求生路。

其實，對於「理想人格」的探求在魏晉時期並不陌生，它原本即是玄學初期的主要議題，更由此開展出自然與名教的爭議。從王、何到向、郭，他們在理論上皆主張自然與名教相即不離的思想，向、郭《莊子注》中推尊孔子爲聖人，便在其中發揮「名教即自然」的旨意。<sup>71</sup>然而，理論與實踐總是存在落差，名教爲政治利用的問題始終未解，理想人格的典型不免向「一任自然」的樣態傾斜，而產生了像「大人先生」<sup>72</sup>這樣超離現實的典型。這些問題的癥結固然

71 依據湯用彤先生的說法，「人格」的議題是魏晉一般思想的中心問題，「自然與名教」之辨的發生即是為了追究「理想的聖人之人格究竟應該怎樣？」參見湯用彤，《魏晉玄學論稿》，附錄：〈魏晉思想的發展〉，收在《魏晉思想乙種三編》（臺北：里仁書局，1995年），頁127-136。

72 阮籍，〈大人先生傳〉，陳伯君校注：《阮籍集校注》（北京：中華書局，2004年），頁161-192。

在於個體自由與群體規範間難以避免的衝突與矛盾，險惡的政情使人喪失了建立人間典範的信心。只是，「一任自然」的理想消解了所有人文建構的法則，反而使人的存在陷入虛無的深淵。魏晉玄學在理論與實踐的落差或許說明了：在人文世界中完全棄絕法則的自由不是真正可以實踐的自由，尋求超越的同時也須關注實踐的面向。<sup>73</sup>身處黑暗時代的人們，必須經由典範對自我的提昇，方有復返自然的可能。人如果缺乏向上超越的力量，「自然」或許還是一種世俗框架下的虛幻求索。

對於人格的重視若再往前追溯，還可推至漢代的清議之制。其時盛行非議朝政、月旦人物的風潮，延至魏初劉劭《人物志》一書，乃「取漢代識鑒之事，而總論其理則」，<sup>74</sup>綜攝出以才質之性為人物品藻的原理，順此原理可將才性人格的種種姿態全幅展開，可謂美學品鑑的一大解放。然而，也由於「性質稟之自然」，品鑑所論及的性情雖多姿多采，卻是自然天定難以改變的。因此，才性主體的發現，足以解放人的性情，卻不足以建立普遍的人性尊嚴。<sup>75</sup>此一立基於才性原理的人倫品鑑，不論其意在為君主用人建立層級，或是後來發展成美感欣趣的判斷，都不能提供超越的依據。換言之，美感的命題只提供欣賞的依據，不涉及應然的問題，無法構成道德的驅力，相形之下，陶淵明所尋索的則是具有安頓力道的人格典範。

對於陶淵明而言，人格理想的追求，既不是用以觀人任材為政治服務，也不在賞鑑人物滿足美感的欣趣，而是實實在在發自己身、實現自我的過程。它不但依順才性，也具有超越的情操，更必須實踐在現世人生，因此，歷史人物乃成為具體效法的典範。歷史是曾經發生的事件，人得以從歷史抽繹出意義與價值，典範與主體間是一種交互對話進而相融相涵的關係。

詩人與典範人物認同合一，不但足以確認自身作為歷史成員的意義與價值，<sup>76</sup>也因為必需實踐於人境之中，便進一步形成具體的「樂園圖象」。與人格

73 依據唐君毅先生的分析，中國社會所崇敬的人格便同時具有理想性與實存性這兩個面向，《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1979年），頁363。

74 湯用彤：〈讀人物志〉，《魏晉玄學論稿》，頁12。

75 參見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1974年），第二章〈《人物志》之系統的解析〉，頁43-66。

76 案：陶淵明將自身置於歷史中定位，除了給予自身踏實的存在感受外，也使自身成為後人「尚友古人」的對象。如朱子〈陶公醉石歸去來館〉即曾云：「予生千載後，尚友千載前，每尋高士傳，獨嘆淵明賢。」〈題霜傑集〉：「平生尚友陶彭澤，未肯輕為折腰人」。陶淵明顯然成為宋人「尚友古人」的對象。關於陶淵明成為後世讀者「尚友」之事，筆者另有〈陶詩與對話〉一文詳細討論。以上分見陳俊民校編：《朱子文

典範相類，樂園作為人類心靈史的一大母題，當然也有不同的典型。在此方面宗教往往扮演重要的角色，魏晉南北朝是中國宗教史上本土的道教與外來的佛教同步興盛的時期，可以見出時人尋求宗教慰藉的殷切。從道家的原始樂園，到道教的仙境，乃至於佛教的淨土世界，都成為人們尋求救贖的原鄉，亂世總是對顯出最為殷切的樂園嚮往。陶淵明具有鮮明的反佛立場，固然拒絕進入淨土世界，但對於本土道教遠離人寰的仙界追求同樣持保留的態度。他選擇回歸到歷史與神話相接的境域，那是文明初起，人類尚未異化的階段，陶淵明從中汲取使自身不隨世俗陷落的能量，為人類展演世世代代都可以實踐的桃花源理想。陶淵明的宗教情懷毋寧是更近於原始宗教的，他的超越力量來自於如此純淨的根源，在那兒人可以體現整全的人性而與萬物和諧共存，人可以經由認同典範而安立於歷史的洪流，人與人之間可以因「復返自然」的共同意向，而當下共在於「桃花源」。

在整個時代不斷向下沈淪之際，陶淵明無取於飄渺的「仙話」，而向具有創生意義的神話世界回歸。陶淵明透過詩歌的演繹，在神話與歷史之間反復盤桓，深究其間相互呼應的共同範疇與價值，使神話與歷史的越界交融、神話原型與歷史典範間的相承相續，更加有跡可尋。只是，人類的侷限終究不易突破，歷史長河見證的竟是無止盡的恐怖統治，陶淵明在〈感士不遇賦〉反覆抒詠的便是這種面對文明走向的悲愴之情。因此，陶淵明透過將歷史事件範疇化、歷史人物典範化以安頓此身，並向更根源的神話回歸，以掙脫依循矢性時間一往不返的歷史宿命。《莊子》大量運用神話素材，孔子不語怪力亂神，兩者看似兩極卻都共同潛行著「典範化」的人文精神，這是人類不隨著線性歷史往下陷溺的力量，歷史如果具有神聖性就必須透過「典範」才得以彰顯。

陶淵明的「人境自然」之所以彌足珍貴，在於他的人境不是單向的，也不是局限於此世的倫理學，而是以「懷古意識」作為其「人境意識」的核心。由歷史典範向神話原型回歸的共構關係蓄積著陶淵明的精神力量。陶淵明為神話與歷史所開出的共構之路展現出對立的統合，其關鍵正在於原型的析出與典範的延續，由此可見，中國的神話與歷史之間並非斷裂而是呈現連續性的，<sup>77</sup>神話人物與歷史人物、神話樂園與上古至世具有可以互通的質性。陶淵明的「懷古」，含括神話與歷史，具有無盡泉源的深度，也具有理性定向的作用。

---

集》(臺北：德富文教基金會出版、允晨文化總經銷，2000年)，正集，卷7，頁268；卷10，頁333。

77 這種視神話與歷史具有連續性的觀點，顯然與西方文明視兩者為斷裂性的觀點不同，關於西方的論述參見耶律亞德的分析，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，第三章〈不幸與歷史〉、第四章〈歷史之恐怖〉。

陶淵明在神話與歷史間建立了流通的管道，我們只要對照當時的時代情境即可了解它的重要性與獨特性，如同樣是處身亂世，建安時期的曹植始終在「松子久吾欺」與「服食享遐紀」的矛盾中擺盪，竹林名士阮籍則慨歎「天地解兮六合開，星辰隕兮日月頹」，他們的彼岸或是難以企及，或是滿佈灰黯，都令人無法安立其身，這種找不到出路的遠古意識毋寧是魏晉士人思想的常態。相形之下，陶淵明則在古代意識中找到一組平衡的力量，對上古的嚮往同時即是對未來的期望。陶淵明以神話與歷史並存的上古場域結合其現實生活的風土，亦即結合了懷古的歷史意識與田園的人間意識，重塑人境化的樂園。他繼承典範，也創造典範；繼承歷史，也創造歷史，人物典範與樂園圖象在陶詩中同樣成爲最爲突出的象徵。

## 引用書目

### (一)、傳統文獻

- 杜預注、孔穎達疏，《左傳注疏》，臺北：藝文印書館，1965年，十三經注疏本。
- 王夢鷗，《禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1982年。
- 楊家駱主編，《新校本史記三家注》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 楊家駱主編，《新校本漢書》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 東漢·高誘注，《淮南子》，臺北：世界書局，1978年新編諸子集成本。
- 晉·阮籍著，陳伯君校注，《阮籍集校注》，北京：中華書局，2004年。
- 晉·皇甫謐，《高士傳》，臺北：臺灣中華書局，1972年四庫備要本，史部。
- 遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》，臺北：木鐸出版社，1988年。
- 龔斌，《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 袁行霈，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年。
- 袁珂校注，《山海經校注》，臺北：里仁書局，1981年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 宋·李公煥，《箋註陶淵明集》，臺北：國立中央圖書館，1991年。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 明·黃文煥，《陶元亮詩》，臺南：莊嚴文化，1997年，四庫全書存目叢書本，集部，別集類，第3冊。
- 陳俊民校編，《朱子文集》，臺北：允晨文化，2000年。
- 清·汪師韓，《文選理學權輿》，上海：上海古籍出版社，2002年，續修四庫全書本，集部，總集類，第1581冊。
- 清·溫汝能，《陶詩彙評》，臺北：新文豐，1980年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 清·嚴可均輯校，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。

## (二)、近人論著

- 王國瓊，《古今隱逸詩人之宗——陶淵明論析》，臺北：允晨文化，1999年。
- 北京大學北京師範大學中文系編，《陶淵明資料彙編》下冊，北京市：中華書局，1962年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- 李澤厚，《美學三書》，合肥市：安徽文藝出版社，1999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。
- 胡萬川，〈失樂園：中國樂園神話探討之一〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》上冊，臺北：漢學研究中心，1996年，頁103-124。
- 袁珂，《中國神話史》，上海：上海文藝出版社，1988年。
- 唐君毅，《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1979年。
- 徐復觀，《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1973年。
- 孫昌武，《詩苑仙踪——詩歌與神仙信仰》，天津：南開大學出版社，2005年。
- 湯用彤，《魏晉思想乙種三編》，臺北：里仁書局，1995年。
- 遼耀東，《魏晉史學的思想與社會基礎》，臺北：東大圖書，2000年。
- 張亨，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997年，頁101-149。
- 張亨，〈《桃花源記》甚解〉，國立臺灣大學中國文學系編，《鄭因百先生百歲冥誕——國際學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2005年，頁67-85。
- 聞一多，〈神仙考〉，《聞一多全集》，臺北：里仁書局，2000年，第1冊《神話與詩》，頁153-180。
- 葉舒憲等著，《山海經的文化尋踪》，武漢：湖北人民出版社，2004年。
- 樂衡軍，〈悲劇英雄在中國古神話中的造象〉，《古典小說散論》，臺北：純文學出版社，1984年，頁39-66。
- 楊儒賓，〈道家的原始樂園思想〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》上冊，臺北：漢學研究中心，1996年，頁125-170。
- 齊益壽，〈試論陶淵明的史才與史識〉，臺灣大學中國文學系編，《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》，臺北：臺灣大學中國文學系，2009年，頁434-460。



- 蔡瑜，〈陶淵明的生死世界〉，《清華學報》新38卷第2期（2008年6月），頁327-352。
- 蔡瑜，〈試論陶淵明隱逸的倫理世界〉，《漢學研究》第24卷第1期（2006年6月），頁108-140。
- 蔡瑜，〈人境の自然——陶淵明における自然の新意——〉，《中國文學報》第76期（2008年10月），頁62-105。
- 興膳宏，〈陶淵明「讀山海經」詩の西王母像〉，《中國文學報》第75期（2008年4月），頁31-56。
- 謝選駿，《神話與民族精神》，山東：山東文藝出版社，1986年。
- 小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》，北京：中華書局，1993年。
- 吉川忠夫，《六朝精神史研究》，東京：同朋舍，1984年。
- 和辻哲郎，《風土——人間學的考察》，東京：岩波書局，1935年。
- 耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗》，臺北：桂冠出版社，2000年。
- 伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版社，2000年。
- 恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer）著，甘陽譯：《人論》，上海：上海譯文出版社，2004年。
- 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著，朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化，1997年。

# The Role of Paradigm Formation in Tao Yuanming's Sense of Nostalgia

Tsai, Yu\*

## Abstract

Two obvious aspects of the sense of nostalgia present in Tao Yuanming's writings are exemplary models of character and images of paradise, both of which are significant in terms of paradigm formation. This deep implication is jointly conveyed through the use of history and of myth in his writing.

There are several parts to the argument presented in this paper. First of all there is an analysis of how Tao uses paradigmatic thinking to understand the meaning of history. Secondly, there follows an analysis and discussion of how, by threading together history and myth, he reveals and holds up paradigms of fighting spirit. Next, I will present an explanation of how Tao constructs a paradigm that fuses reclusion and impoverishment in order to find a home for his own spirit, which incorporates both these aspects. Following on from this I will compare the differences between paradise in myth and the paradise of the immortals in order to illustrate how Tao Yuanming combines the paradise of remote antiquity with historical culture and rural conditions and customs, and then bringing this image of paradise into the human realm, forms a brand new paradigm of paradise, the Peach Blossom Spring. To conclude I will summarize the significance to the times of the writer's formation and use of exemplary models.

**Keywords:** Nostalgia, paradigm, historical poems, myth, paradise, impoverished gentleman

---

\* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University