

「歸田」意識的形成與虛擬書寫的至樂取向

廖美玉*

摘 要

「歸田」是士大夫面臨官場上的不適應時，極常見的一種由仕宦到農耕的職場轉換，其中所觸及到的議題，包括由「士」到「農」的個人自我定位，由「都邑」到「鄉野」的生存場域轉換，以及由「人為」回歸「自然」、由「當代」重返「遠古」等行為與心智模式的抉擇。而農民生活的劬勞困乏與田園書寫中的歡樂景象，一直存在著巨大的落差，其中所關涉的政經文化等諸多問題，以及「歸田」如何獲得歷代詩人的共鳴而蔚為社會風尚，有待釐清。本論文嘗試對「歸田」意識的形成及其書寫觀念的遞嬗之跡，進行探源溯流的探討。全文共分七節，除前言與結論外，其餘分別為 政治體制下的農耕生活、勸學與勸農的雙線發展、回歸原始躬耕記憶的思維進路、由張衡 兩京賦 到 歸田賦 歸田文學的虛擬書寫、虛擬寫作的「至樂」取向與春天氣象。整體而言，做為國家主要經濟來源的農業生產，與擔任政策執行者的官僚體系，有其既對立而又相互依存、甚至存在著某些同質性的微妙關係。因此，藉由張衡 歸田賦 所開啟的虛擬書寫，以及歸田詩人在實踐中所展現的適性逍遙與享受快樂的能力，使田園得以超越政治體制，成為安頓人心、獲致生命自由、體現「至樂」境界的願景，進而開闢了「歸田」文學的繽紛園地。

關鍵詞：歸田 躬耕 虛擬 至樂 春天氣象

* 國立成功大學中文系教授

The Formation of Consciousness in “Returning to Farm” and the Acquisition of Joyfulness in Suppositional Writing

Liao Mei-yu

Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

“Returning to farm” is a common type of career transition from official to farmer among literati who feel disappointed with the officialdom. The issues included in the process contain the self-identification from literati to farmers, the living style from city to country, and the mindset decision from present civilization back to ancient naturalism. There exists a huge difference between the toil of farmer life and the joyfulness of writing on farmyard. This yields many political, economic and cultural problems that haven't been studied extensively.

This essay is trying to investigate the origin of the formation of consciousness and the changing process of writing ideas on “returning to farm”. In addition to the “Introduction” and “Conclusion” sections, there are “Farming life under the political system”, “Developments of both encouraging learning and encouraging farming”, “Thinking processes about the memory of returning to ancient personal farming”, “Suppositional writing of the literature on returning to farm—from Chang Hen's

Liang Jin Fu to Guey Tien Fu”, and “The acquisition of joyfulness and spring scene of suppositional writing”. Generally speaking, agricultural production as a nation's mainly economic resource and bureaucracy as policy executor are opposite but interdependent to each other. They have some homologous relationships through serving the dominator altogether. According to the suppositional writing by Chang Han's “Guey Tien Fu” and the ability to enjoy happiness from executing processes by Guey Tien poets, pastoral literature surpasses the political system and becomes the paradise to settle human mind, acquire freedom and experience life. This also sets pastoral literature up to a flourishing scope.

Keywords: returning to farm, personal farming, supposition, joyfulness, spring scene

「歸田」意識的形成與虛擬書寫的至樂取向

廖美玉

一、前言

人類一方面建構國家機制與社會規範，以維持穩定、規律而有秩序的群體生活；另一方面又極力想要超脫社會機制的禁錮，崇尚自由自在、適性逍遙的個體生活。因而詩人在生存的意義、價值與尊嚴等思考上，以及對「真風告逝，大偽斯興」的整體沈淪大加撻伐，就顯得格外深沉而刻畫入微。特別是由「仕宦」而「歸田」所呈現的生命體悟，在付出固窮與孤寂的代價後，自然比較容易在返樸歸真上享有生命的喜悅，也擁有比較大的主體揮灑空間。

「歸田」所觸及到的議題，包括由「士」到「農」的個人自我定位，由「都邑」到「鄉野」的生存場域轉換，以及由「人為」回歸「自然」、由「當代」重返「遠古」等行為與心智模式的抉擇。概括而言，京城文明意謂著百川匯流、聲勢浩大、朝宗於海與定於一尊的政治特質，鄉野生態則象徵著多元族群、自強不息、輪流生長與縱浪大化的自然運行；而農民性格的牽就現實保守性，與士人性格的追求理想超越性，又有著根本上的分歧點。因此，當士選擇隱居不仕時，其居住場域自然就退出大河流域的菁華區，散落在深山僻野之中，稱為「巖穴之士」，同步承受著「饑寒」的生存問題與「孤寂」的心靈問題。「歸田」如何由個人的生命情調抉擇，一再獲得歷代詩人的共鳴而蔚為社會風尚，並且由親身踐履而轉化成心靈願景，都可透過文本的閱讀與晶聚，逐步透顯其所蘊涵的生命課題、社會發展與文化意蘊。

史籍文獻中比較多有關政策宣示、社會風氣與時代風尚的記錄，而學者研究對於文士的出路、官員的待遇、農業的收入與家庭結構等等，也有比較多的討論。惟由仕歸田純屬少數個體的生命抉擇，歸田之後既已退出政治場域，又不同於一般農民有種種勞役賦稅等義務，因而歷來研究者多只就個別詩人討論，以探索「歸田」對個人的意義與影響，極少有關「歸田」的整體關照。而在士農、耕讀以及勞心與勞力等議題上，又多偏重在勞心的士與讀上，以致於「勸學」與「勸農」發展成不相交的平行線。另一方面，隱逸、遊仙、山水、田園、諷諭等主題又各有獨到的研究成果。相形之下，結合理想與現實，兼顧精英與庶民，雙拈京城與鄉野，特別是對典範的推尊與摹擬，典型意境的完成，「歸田」情結的轉化與分流，菁英與庶民的對話，關懷農民疾苦的諷諭手法，耕讀文化的演繹，乃至於相呼應

的詩學理論，則顯然有待進一步的爬梳。本論文以閱讀、詮釋、分析具體的文本為起點，側重在「歸田」意識的形成、虛擬書寫的產生、精神上的「至樂」取向、人物景事模式的形塑，其餘議題則有待進一步為文討論。

二、政治體制下的農耕生活

從現有文獻來看，古代國家是建立在農業的基礎上，主政者能充分瞭解稼穡的艱難，就能瞭解農民的需求，作出最有利於農民的決定，是確保國位長久的必要條件。《尚書·周書·無逸》即強調「君子所其無逸。先知稼穡之艱難，乃逸；則知小人之依。」又引殷王為誡，以為祖甲「作其即位，爰知小人之依；能保惠于庶民，不敢侮鰥寡。」故享國三十有三年。其後「立王生則逸。生則逸，不知稼穡之艱難，不聞小人之勞，惟耽樂之從。」故在位期間短則三年，最多不超過十年¹。《詩經》中有許多篇章是討論主政者與耕種的關係，如《詩·周頌·噫嘻》云：

噫嘻成王，既昭假爾。率時農夫，播厥百穀。駿發爾私，終三十里。亦服爾耕，十千維耦。²

由主政者所導引的農業活動，不論是規模或體制，都十分可觀³，顯然已脫離原始農業的自耕自給⁴，發展成計畫生產的領導模式。《周頌·載芟》對此有更詳細的陳述：

¹ 詳見漢孔安國傳、唐孔穎達疏《尚書正義》，十三經注疏本（台北：藝文印書館，1982），頁240-241。

² 詳見屈萬里《詩經集釋》（台北：聯經出版公司，1986），頁571。以下同出本書者，僅在文本後標示頁數，不另加註。

³ 鄭玄箋對此有詳盡說明：「《周禮》曰：凡治野田，夫間有遂，遂上有徑；十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有塗；千夫有澮，澮上有道；萬夫有川，川上有路。計此萬夫之地，方三十三里少半里也。耜廣五寸，二耜為耦；一川之間萬夫，故有萬耦耕。」此外，《周禮》用了極多篇幅記載農業生產的相關編制與規定，如《周禮·地官司徒下·載師》云：「掌任土之法以物地事、授地職，而待其政令。以廛里任國中之地，以場圃任園地，以宅田、士田、賈田任近郊之地，以官田、牛田、賞田、牧田任遠郊之地，以公邑之田任甸地，以家邑之田任稍地，以小都之田任縣地，以大都之田任疆地。凡任地，國宅無征，園廛二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸、稍、縣、都皆無過十二，唯其漆林之征二十而五。凡宅不毛者，有里布。凡田不耕者，出屋粟。凡民無職事者，出夫家之征。以時徵其賦。」詳見《周禮注疏》（《十三經注疏》本，台北：藝文印書館，1982），頁198-202。以下同出本書者，僅在文本後標示頁數，不另加註。

⁴ 有關原始農業的描述，一般帶有排斥政治性，如《莊子·讓王》所形容：「春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食。日出而作，日入而息，逍遙於天地間而心意自得。」（見郭慶藩輯《莊子集釋》卷9，台北：河洛圖書出版社，1974），又王充《論衡·藝增》與晉皇甫謐《帝王世紀》所所記載的「擊壤歌」云：「日出而作，日入而息，擊壤而飲，耕田而食，帝力於我何有哉？」應是更早的農民生活模式，被美化成沒有政治力干預的自足式農耕生活。至於司馬遷《史記·五帝本紀》所載：「舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器皆不苦窳。一年而所居成聚，二年成邑，三年成都。」（台北：鼎文書局，1979，頁33-34）乃是由個人自足農業走向群聚生產的過程。

載芟載柞，其耕澤澤。千耦其耘，徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯強侯以。有嘏其餼，思媚其婦，有依其土。有略其耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。驛驛其達，有厭其傑，厭厭其苗，綿綿其麋。載穫濟濟，有實其積，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。有飶其香，邦家之光。有椒其馨，胡考之寧？匪且有且，匪今斯今，振古如茲。（頁 588）

環繞著如此大規模的耕種活動，是成員眾多的家庭組織，不分層級性別，彼此分工合作，才能獲得豐碩的收成，永保家族的生存與傳衍。這種頌禱與操作，不斷地出現在《詩經》中，如《周頌》之「良耜」、「豐年」等是。如果說《頌》是站在主政者的立場來講的，那麼《小雅》則是中上階層的告白，說明耕種除了滿足家人生活所需，還涉及到「納稅」與「祀神」的問題。如《小雅·甫田》云：

倬彼甫田，歲取十千。我取其陳，食我農人，自古有年。今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿。攸介攸止，烝我髦士。以我齊明，與我犧羊，以社以方。我田既臧，農夫之慶。琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女。曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝。田峻至喜，攘其左右，嘗其旨否。禾易長畝，終善且有。曾孫不怒，農夫克敏。曾孫之稼，如茨如梁；曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯倉，乃求萬斯箱。黍稷稻粱，農夫之慶。報以介福，萬壽無疆。（頁 409）

治人者擁有比較廣大的良田，又有專司管理的「田峻」，收成相對穩定良好，每年有固定的稅額，並且以陳糧供給農人生活所需。可見統治者已有一套收成的分配與管理辦法。同時為了確保收成的穩定性，除了親自下田督導、勉勵優秀農民以外，還要虔敬地以豐盛供品祭祀四方后土，以禮樂來迎接、娛樂農神，祈求一年的豐收富足。更重要的是一家老少婦子的分工合作，除草壅本，送食止飢，以勤奮而周全的工作方式，獲得豐盛的收成。這些收成，同時滿足了勞力的農人與統治階層與神祇三方面的需求。《小雅·大田》同樣是詠稼穡之事，為了獲得更多的收成，從選種、治農具、播種百穀、禾苗到結實，其間的工作，包括去除各種雜草、害蟲，甚至要依據昆蟲的習性，利用夜間舉火誘殺害蟲，還有不能間斷的灌溉，以及最後的收刈工作等等⁵。凡此種種，雖能滿足祭祀、統治者與農民本身的需求，並且澤及寡婦等弱勢族群，卻要付出繁重而密集的勞力工作，與後代士人所嚮往的「歸田」生活，顯然是大相逕庭的。更何況就農民的立場來看，辛勤所得的分配方式也未必能夠令人滿意，屬於民間歌謠的《豳風·七月》，是一首很完

⁵ 原詩如下：「大田多稼，既種既戒，既備乃事。以我覃耜，俶載南畝。播厥百穀，既庭且碩，曾孫是若。既方既皂，既堅既好，不稂不莠。去其螟螣，及其蠹賊，無害我田稚。田祖有神，秉畀炎火。有渰萋萋，興雨祁祁；雨我公田，遂及我私。彼有不穫穧，此有不斂穧；彼有遺秉，此有滯穗；伊寡婦之利。曾孫來止，以其婦子，饁彼南畝；田峻至喜。來方禋祀，以其騂黑，與其黍稷，以享以祀，以介景福。」見前揭書，頁 412。

整的農民生活寫真詩，云：

七月流火，九月授衣。一之日鬻發，二之日栗烈；無衣無褐，何以卒歲？
三之日于耜，四之日舉趾。同我婦子，饁彼南畝，田峻至喜。

七月流火，九月授衣。春日載陽，有鳴倉庚。女執懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日遲遲，采蘩祁祁。女心傷悲：殆及公子同歸？

七月流火，八月萑葦。蠶月條桑，取彼斧斨，以伐遠揚，猗彼女桑。七月鳴鵙，八月載績，載玄載黃，我朱孔陽，為公子裳。

四月秀葽，五月鳴蜩。八月其穫，十月隕穰。一之日于貉，取彼狐狸，為公子裘。二之日其同，載纘武功，言私其縱，獻豸于公。

五月斯螽動股，六月莎雞振羽。七月在野，八月在宇，九月在戶，十月蟋蟀，入我床下。穹窒熏鼠，塞向墜戶。嗟我婦子，日為改歲，入此室處。

六月食鬱及薁，七月亨葵及菽，八月剝棗，十月穫稻。為此春酒，以介眉壽。七月食瓜，八月斷壺，九月叔苴。采荼薪樗，食我農夫。

九月築場圃，十月納禾稼。黍稷重穆，禾麻菽麥。嗟我農夫，我稼既同，上入執宮功。晝爾于茅，宵爾索綯；亟其乘屋，其始播百穀。

二之日鑿冰沖沖，三之日納于凌陰，四之日其蚤，獻羔祭韭。九月肅霜，十月滌場。朋酒斯饗，日殺羔羊。躋彼公堂，稱彼兕觥：萬壽無疆。（頁 263）

就廣大的農民而言，「生存」仍是最大的生活課題；在寒冷的北方，秋風一起，「無衣無褐，何以卒歲」就成了嚴厲的威脅。因此，不分性別老少，終年毫不鬆懈的勤勞，就成了生存的必要代價。從修治農具到主食的耕、種、收、藏，包括鑿冰與釀酒的食物保存與食品加工，還有副食的瓜果蔬豆，製作衣服的採蘩、採桑、養蠶、紡績與獵取皮毛，從打獵到軍事訓練，從採茅、索綯到修補屋宇，除了自家需求，更重要的是「公」事永遠擺在優先地位。即使如此，善良的百姓仍願從早到晚、夜以繼日，以比較長的工作時間換取生活所需並服侍統治階層。最令人不安的，是統治階層的予取予求，拿走了人民最好的產品，甚至把人民當成財產，春遊時看上了勤勞的採桑女子，就可以不顧當事人意願地攜以「同歸」。這種傾斜的「勞心」與「勞力」關係，自然激起了詩人的反感，《魏風·伐檀》就把「不稼不穡」、「不狩不獵」的「君子」稱為「素餐」、「素食」、「素飧」⁶，表達出對統治者權利過度蓬脹的強烈質疑。

政治上的「治人」體系，建構了龐大的職官系統，為了方便管理，詳細規範

⁶ 詳見《魏風·伐檀》，原詩如下：「坎坎伐檀兮，實之河之干兮，河水清且漣漪。不稼不穡，胡取禾三百廩兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣貍兮？彼君子兮，不素餐兮？」「坎坎伐輻兮，實之河之側兮，河水清且直漪。不稼不穡，胡取禾三百億兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣特兮？彼君子兮，不素食兮？」「坎坎伐輪兮，實之河之漚兮，河水清且淪漪。不稼不穡，胡取禾三百囷兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有縣鶉兮？彼君子兮，不素飧兮？」見前揭書，頁 189。

了人民的工作、義務、活動範圍，原有「治人者食於人，食人者治於人」的不平衡互動關係，更傾斜成建國立極的單向思維，如《周禮·春官宗伯第三》所云：「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以為民極。」為了鞏固統治王國、確保穩健而且永續的政權，所有的人力物產都成了統治者所擁有的「資源」，機械性地將所有資源畫分成若干區塊，分層負責、分工作業與分區管理，是掌控資源的具體政治措施。就分工作業而言，如《周禮·冬官考工記第六》云：

國有六職 坐而論道，謂之王公；作而行之，謂之士大夫；審曲面勢，以飭五材，以辨民器，謂之百工；通四方之珍異以資之，謂之商旅；飭力以長地財，謂之農夫；治絲麻以成之，謂之婦功。（頁 593）

政策的制訂與執行屬於政府官員的工作，另有工、商、農各專業領域，還特別把女性工作畫分出來。就分區管理而言，如《周禮·夏官司馬第四》云：

乃以九畿之籍，施邦國之政職。方千里曰國畿，其外方五百里曰侯畿，又其外方五百里曰甸畿，又其外方五百里曰男畿，又其外方五百里曰采畿，又其外方五百里曰衛畿，又其外方五百里曰蠻畿，又其外方五百里曰夷畿，又其外方五百里曰鎮畿，又其外方五百里曰蕃畿。凡令賦，以地與民制之。上地，食者參之二，其民可用者家三人。中地，食者半，其民可用者二家五人。下地，食者參之一，其民可用者家二人。（頁 439）

土地的畫分係以京城為核心，依一定距離畫出同心圓，距離的遠近意謂著關係的親疏等差。至於分區的目的，主要在於方便管理與穩定賦役來源。而賦役來源又明顯地以土地與農業為主，仍然以京城為中心點，由政策主導土地的歸屬與利用，並據以決定稅率。京城內的宅第不必納稅，園蔬課以二十分之一的最低稅率，依次近郊為二十分之二、遠郊為二十分之三、地方為二十分之四，可見距離京城越遠稅賦越重，又以漆林專業區的二十分之五為最重。對於不事生產者另有各種替代的征收規定⁷。這麼細密的資源畫分，在管理上自然要廣設政府官員，各有職司，分層負責，無論農、漁、牧、工、商、園圃、山林、狩獵或女工，政府掌握了所有的人力、物力資源，嚴格規範工作內容與貢品，並且以限制祭品作為制裁方式⁸。

⁷ 如《周禮·地官司徒下》云：「載師：掌任土之法以物地事、授地職，而待其政令。以廛里任國中之地，以場圃任園地，以宅田、士田、賈田任近郊之地，以官田、牛田、賞田、牧田任遠郊之地，以公邑之田任甸地，以家邑之田任稍地，以小都之田任縣地，以大都之田任疆地。凡任地，國宅無征，園廛二十而一，近郊十一，遠郊二十而三，甸、稍、縣、都皆無過十二，唯其漆林之征二十而五。凡宅不毛者，有里布。凡田不耕者，出屋粟。凡民無職事者，出夫家之征。以時徵其賦。」（頁 198-202）

⁸ 如《周禮·地官司徒下》云：「閭師：掌國中及四郊之人民、六畜之數，以任其力，以待其政令，以時徵其賦。凡任民：任農以耕事，貢九穀；任圃以樹事，貢草木；任工以飭材事，貢器物；任商以市事，貢貨賄；任牧以畜事，貢鳥獸；任嬪以女事，貢布帛；任衡以山事，貢其物；任虞以澤事，貢其物。凡無職者出夫布。凡庶民不畜者祭無牲，不耕者祭無盛，不樹者無槨，不蠶者不

由於農業為歲入的主要來源，因此有關農業的規範也就更為嚴密，土地的畫分之外，在行政區的畫分上尤其組織嚴密，由小而大依次為家、鄰、里、鄣、鄙、縣、遂，各有統轄地域，也各有行政官僚掌其政令刑禁，按時稽核人口，登錄財產，申報貢賦，分派各種政役、野役，在遂旗的引導下，從事供野牲、修野道、營喪葬等等工作。無論從政治或經濟層面思考，其主要訴求都在於如何有效管理、提升生產績效。因此，不論是居住環境的限制、耕種面積的劃分、人口財物的登記、貢賦勞役的徵調等等，都有嚴格而繁細的「政令刑禁」，不用命者還有被殺害的危險⁹。可以想見，行政組織愈嚴密，「治人」的行政官僚體系愈龐大，「食人」的人事負擔自然就愈沈重，如《禮記·王制》所云：

制：農田百畝。百畝之分：上農夫食九人，其次食八人，其次食七人，其次食六人；下農夫食五人。庶人在官者，其祿以是為差也。諸侯之下士視上農夫，祿足以代其耕也。中上倍下士，上士倍中士，下大夫倍上士；卿，四大夫祿；君，十卿祿。次國之卿，三大夫祿；君，十卿祿。小國之卿，倍大夫祿，君十卿祿。（頁 212）

依照地力的良窳，農民的收入乃有等差，平均每一農夫要負擔五到八人不等的人事經費。而行政官僚的俸祿，最基層的行政官僚是比照上農夫的耕種收入，並依官職逐級呈倍數增加，職位越高，享有的俸祿越優渥，人事經費成為農人極為沈重的負擔，更不要談建築、軍事、公共工程等等各種經費支出。則農民幾乎已成了統治者管轄下的龐大勞動工具，支應著邦國的所有物質需求與享受，並且與統治階層有著分明的界線。《禮記·坊記》即記載著：「故君子仕則不稼」的分工模式。如此一來，「食人」的機制乃成了人民難以負荷的重擔，而重稅苛政必然會挑戰百姓的承受力，同時也困擾著士大夫的良知與理念，甚而嚴重到衝激政治體制的運作。因此，統治者為了有效維持政權，勢必要有一套嚴苛的統馭方法，《周禮·天官冢宰第一》就明白標示駕馭臣民的法則：

帛，不績者不衰。」（頁 202-203）

⁹ 如《周禮·地官司徒下》又云：「遂人：掌邦之野。以土地之圖經田野，造縣鄙形體之法。五家為鄰，五鄰為里，四里為鄣，五鄣為鄙，五鄙為縣，五縣為遂，皆有地域，溝樹之。使各掌其政令刑禁，以歲時稽其人民，而授之田野，簡其兵器，教之稼穡。凡治野：以下劑致甿，以田里安甿，以樂昏擾甿，以土宜教甿稼穡，以興勸利甿，以時器勸甿，以疆予任甿，以土均平政。辨其野之土——上地、中地、下地，以頒田里：上地，夫一廛，田百畝，菜五十畝，餘夫亦如之；中地，夫一廛，田百畝，菜百畝，餘夫亦如之；下地，夫一廛，田百畝，菜二百畝，餘夫亦如之。凡治野：夫間有遂，遂上有徑；十夫有溝，溝上有畛；百夫有洫，洫上有塗；千夫有澮，澮上有道；萬夫有川，川上有路，以達于畿。以歲時登其夫家之眾寡及其六畜、車輦，辨其老幼、癘疾與其施舍者，以頒職作事，以令貢賦，以令師田，以起政役。若起野役，則令各帥其所治之民而至，以遂之大旗致之，其不用命者誅之。凡國祭祀，共野牲，令野職。凡賓客，令修野道而委積。大喪，帥六遂之役而致之，掌其政令；及葬，帥而屬六綽；及窆，陳役。凡事致野役，而師田作野民，帥而至，掌其政治禁令。」（頁 232-235）

以八柄詔王馭群臣：一曰爵，以馭其貴。二曰祿，以馭其富。三曰予，以馭其幸。四曰置，以馭其行。五曰生，以馭其福。六曰奪，以馭其貧。七曰廢，以馭其罪。八曰誅，以馭其過。以八統詔王馭萬民：一曰親親，二曰敬故，三曰進賢，四曰使能，五曰保庸，六曰尊貴，七曰達吏，八曰禮賓。（頁 27）

對大臣以恩寵富貴為籠絡手段，以生殺予奪為威赫控制技巧；對百姓著重在教導尊敬親、老、賢、能以及所有行政官僚，以養成謙卑事人的習慣。其終極目標乃在確保政權的長治久安。這一套法則，同時考驗著群臣與萬民的接受度，更因而引發許多有關士、農的議題的討論。

三、勸學與勸農的雙線發展

在學術領域上，先後出現「學道」與「學稼」的對話，《論語》中明白提出知識分子「焉用稼」的思考模式：

樊遲請學稼。子曰：「吾不如老農。」請學為圃。曰：「吾不如老圃」樊遲出。子曰：「小人哉，樊須也！上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則四方之民襁負其子而至矣，焉用稼？」¹⁰

孔子雖然強調「吾少也賤，故多能鄙事」（子罕第九），惟獨對農事則刻意保持距離，並且將有心學稼的問學者歸於「小人」階層，明顯地把「稼」界定為人民的職分，統治者能講禮、義、信，則人民自然「莫敢不敬」、「莫敢不服」、「莫敢不用情」，而知識分子乃站在協助統治者的一方，從道德上加強政治的穩固性。文崇一的研究即指出：依照儒家文化理想建構的社會，是一種金字塔式的結構，天子高居頂端，普通人民形成塔的底部，知識份子努力在其間謀取官職，在理論上取得「以道濟世」的機會，實際上則扮演著維護「貴賤有等」的封建金字塔。¹¹在《論語·憲問》中，另有一則與耕稼有關的記載：

¹⁰ 詳見《論語·子路》（十三經注疏本，台北：藝文印書館，1982.8），頁 116。以下引文凡出本書者，僅於文末標示頁碼，不另外加註。

¹¹ 詳見文崇一〈從價值取向談中國國民性〉一章，這個金字塔的軸心線是由天子與官僚系統所組成的政治的權威，底層是普通人民，兩邊分別是聖賢與士所組成的社會的權威，及族長、家長所組成的家族的權威，彼此交織成一個嚴密的權威結構。該文收錄於文崇一著《中國人的價值觀》（台北：東大圖書公司，1993.10），頁 127-160。後來文崇一撰《歷史社會學》之〈中國人的價值與文化〉進一步指出：「中國人的價值觀念，是在一個相當嚴格區隔的社會階級中塑造出來的。這種階級距離可能是從兩方面開始：一方面是政治上的統治者對被統治者，另一方面是經濟上的地主對農民」（台北：三民書局，1955，頁 193-197），而不論是從政治上或經濟上來看，農民都是屬於多數的弱勢族群。

南宮适問於孔子曰：「羿善射，臯盪舟，俱不得其死然；禹稷躬稼，而有天下。」夫子不答，南宮适出。子曰：「君子哉若人！尚德哉若人！」（頁 123）

對於南宮适提出古帝王禹稷躬稼而有天下的歷史問題，孔子雖然保持沈默，私下則願意承認南宮适是一位尚德的君子。可見在人為政治建構的過程中，不可避免地在相當程度上悖離了原始的運作法則。隨著人為活動日益繁複，孟子更進一步證成孔子的理論，滕文公上云：

有為神農之言者許行，自楚之滕，踵門而告文公，曰：「遠方之人，聞君行仁政，願受一廛而為氓。」文公與之處。其徒數十人，皆衣褐，捆屨、織席以為食。陳良之徒陳相與其弟辛，負耒耜而自宋之滕。曰：「聞君行聖人之政，是亦聖人也，願為聖人氓。」陳相見許行而大悅，盡棄其學而學焉。

由於滕文公行聖人之政，所以由楚、宋等地的人紛紛負耒耜而至，連知識分子也「盡棄其學」而加入躬耕的行列，出現了歷史上第一次治人與治於人之辯。孟子除了指出：「堯舜之治天下，豈無所用其心哉？亦不用於耕耳。」並且詳細記載了這一次的論辯：

陳相見孟子，道許行之言曰：「滕君則誠賢君也；雖然，未聞道也。賢者與民並耕而食，饗飧而治。今也滕有倉廩府庫，則是厲民而以自養也，惡得賢？」孟子曰：「許子必種粟而後食乎？」曰：「然。」「許子必織布而後衣乎？」曰：「否，許子衣褐。」「許子冠乎？」曰：「冠。」曰：「奚冠？」曰：「冠素。」曰：「自織之與？」曰：「否，以粟易之。」曰：「許子奚為不自織？」曰：「害於耕。」曰：「許子以釜甑爨、以鐵耕乎？」曰：「然。」「自為之與？」曰：「否，以粟易之。」「以粟易械器者，不為厲陶冶；陶冶亦以械器易粟者，豈為厲農夫哉？且許子何不為陶冶，舍皆取諸其宮中而用之？何為紛紛然與百工交易？何許子之不憚煩？」曰：「百工之事，固不可耕且為也。」「然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力。勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人——天下之通義也。¹²

許行率先批判國君不耕而有倉廩府庫的積糧，是「厲民以自養」的殘暴行為，不得稱為賢。孟子則為統治階層展開凌厲的辯護，主要是從專業分工生產的經濟角度著眼，耕稼與百工之事不可能同時兼顧，故有「交易」的商業行為產生。進而把「以粟易械器」的商業行為延伸到政治體制上，使「治天下」成了「大人」與

¹² 詳見《孟子·滕文公上》（十三經注疏本，台北：藝文印書館，1982.8），頁 97-99。以下引文凡出本書者，僅於文後標示頁碼，不另外加註。此外，《左傳·襄公》（傳九·五）也記載知武子之言曰：「君子勞心，小人勞力，先王之制也。」

「小人」的交易行為，並且建構出「勞心者治人，勞力者治於人。治於人者食人，治人者食於人」的政治原則。仔細檢驗孟子所言，正犯了邏輯上的錯誤，就「交易」而言，「以物易物」是商業交易行為，有價值上的對等性，物品與對象的多元性與選擇性，交易本身的個別性、機動性與可重複性，以及成交與否的自主性等等，都意謂著商業所特有的「獲利」優先考量。相形之下，政治性的「治天下」則顯現出統治者的宰制性，「勞心」與「勞力」的劃分已是過於粗糙，而勞心者食於人而治人，勞力者食人而治於人，又反映出權利、義務的偏頗現象：勞力者明顯處於劣勢，必須去供養那些治理自己的人；勞心者則是有權無責，「食於人」是權利，「治人」也依然是權利。至於「治權」如何被評鑒與監督？「食於人」的上限在那裡？「食人者」顯然是沒有置喙的餘地。特別是「天下之通義」一句，更賦予政治體制絕對的優勢，連「討價還價」的商業行為都一概抹殺。因此，《孟子》書中要費花極大的力氣為民喉舌，不斷強化對人民的彌補條款，要「為民父母」（梁惠王上）、「視民如傷」（離婁下）、「與民同樂」、「與民同之」（梁惠王下）、「民為貴，社稷次之，君為輕。」（盡心下）、「君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎」（離婁下）等等¹³，處處可見孟子在維護人民權利上的努力與辛勞。追根究柢，未嘗不是在「勞心」與「勞力」的建構上過於粗疏與僵化，以致於必須付出更多的努力來彌補，卻未必能發揮實質上的效果。

當「士」從耕稼的謀生方式中抽離出來，又正在學道的過程中，或學而優卻猶未入仕，如何超越躬耕自給與政治局限，又如何面對生計問題，就成了另一重的挑戰。《論語·衛靈公》的說明可作為典範：

子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」（頁 140）

孔子拈出「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」作為士君子的立身準則，並且以耕稼不能溫飽為對照，樂觀地相信「學也，祿在其中矣」。事實上，仕與祿都是附屬於政治資源的分配，非士君子所能主導，因此，消極性地降低生活需求，「安貧固窮」就成了士君子的基本修養，《論語》中此類陳述極多，如：

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」（學而，頁 8）

¹³ 此外，如 告子下 記載孟子曰：「今之事君者，皆曰：『我能為君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道、不志於仁，而求富之，是富桀也。『我能為君約與國，戰必克。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道、不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」（頁 220-221）；又如 盡心上 云：孟子曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」（頁 243-244），處處可見孟子在維護人民權益上的努力與辛勞。

子曰：「賢哉！回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷。人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉！回也。」（雍也，頁 53）

子曰：「飯疏食、飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲。」（述而，頁 62）

葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰：其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾。」（述而，頁 62）

子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」（里仁，頁 37）

孔子嘗試從各種角度告誡弟子們，以知識道德的修習超越現實生活的困窘，以精神層面的滿足代替物質上的享受，對於人所不堪其憂的陋巷、簞食與瓢飲，學者要能夠樂在其中，甚至忘懷飢餓、忘懷歲月。因此，「安貧樂道」以至於「固窮」，既是知識分子的修煉，同時也意謂著「志於道」的「士」，在政治體制中必然邊緣化的宿命。

士、農的雙線發展，使得「勸學」與「勸農」大量出現在文獻記載中，《荀子·儒效》即指出：「人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子。」不論是為農為士，都要透過不斷積累以成專業。專業的劃分與堅持，其共同目的都在鞏固政治體制的永續性，如：

順大臣以功，順中民以行，順小民以務，則國豐矣。審天時，物地生，以輯民力；禁淫務，勸農功，以職其無事，則小民治矣。（《管子·君臣下》，頁 540）

勸學二曰：先王之教，莫榮於孝，莫顯於忠。忠孝，人君人親之所甚欲也。顯榮，人子人臣之所甚願也。然而人君人親不得其所欲，人子人臣不得其所願，此生於不知理義。不知義理，生於不學。學者師達而有材，吾未知其不為聖人。聖人之所在，則天下理焉。（《呂氏春秋·孟夏紀》，頁 186）¹⁴

管子明白地把國民劃分為大臣、中民與小民三個等級，而各有不同對待模式。農民屬於小民階層，為了確保食物來源不缺、國家富足，要勸導農民專心致力於農事，並且禁止從事農業以外的其他事務。由於農業是國家經濟所依賴，因而在政治結構中，不論是積極性勸導或消極性禁制，目的都在鞏固農業人口的專職性與穩定性，使農民成了被控管的生產機制，缺乏自主性、創發性與知識性的成長空

¹⁴ 除此之外，荀子有《勸學》篇的專著，史傳中更多的是統治者勸農的記載。據潘岳《籍田賦》所云：「伊晉之四年正月丁未，皇帝親率群后，籍於千畝之甸，禮也。」、「於是我皇乃降靈壇，撫御耨，游場染履，洪縻在手，三推而舍。」帝王本身藉著儀式來宣示重農的意旨，以達到勸農的目的。詳見《潘黃門集》，明張溥《漢魏六朝百三名家集》本（台北：文津出版社，1979），頁 1756-1758。

間，農民無法與其他階層進行互動乃至有意義而平行的對話，形成相對封閉、保守而穩定的農村生態。至於勸學，關鍵在人君人親最想要的「忠孝」兩字，而以人臣人子所最想要的「顯榮」做為獎勵，在策略上巧妙地運用「學」的管道，構設君臣親子之間的共通義理——忠與孝，因而能夠在權利與義務間各盡所能、各取所需，天下自然納入一致性的生活軌道中。在「治理天下」的政策性規劃中，勸學以滿足士的「顯榮」願望，勸農以防制農民的「淫務」，不同的策略意味著不平等的專業劃分，而農民更成了多數卻無自主性格、無提升空間的絕對弱勢族群。

歷代文人不遇的典範之一的漢賈誼，曾引起後代詩人對帝王的「不問蒼生問鬼神」發出浩歎¹⁵，若仔細探究賈誼如何為天下蒼生謀，在《新書·瑰璋》中顯然是延續前述論點，且進而擴大農民的員額與基石意義：

民棄完堅而務雕鏤纖巧，以相競高——作之費日挾巧，用之易弊，不耕而多食農人之食，是以天下之所以困貧而不足也。——今甌民而歸之農，皆著於本，則天下各食於力，未技游食之民，轉而緣南畝，則民安性勸業，而無懸愆之心，無苟得之志，行恭儉蓄積，而人樂其所矣。（頁 54）

穩定的政治生態，在於天下民都能「各食於力」，因此，先決要務就是讓不耕而食的「未技游食之民」回歸農耕，放棄雕鏤纖巧、美而不耐用的工藝製作，回歸到躬耕力食的謀生方式，緣土安性，恭儉蓄積，不要有任何的非份之想與冒險的精神，自然就能維繫長久的統治政權。

就政治管理而言，策略上對士與農雖有不同等級的差異，其本質則同為政治運作中的服務者，支撐著龐大的政治體制，農民固然無自主性格，士也只能在被賦予的角色扮演中拿捏個人的表現風格，並不能自由揮灑個人的才志情性。因此，當一個人在約定的本位上面臨「倦」的困境時，「何去何從」同時考驗著體制規範與個人生涯規畫。先秦學者即針對此有過幾次討論。在《荀子》書中記載著孔子與子貢的對談，當時子貢正面臨「倦於學」的困境，曾經考量過「願息耕」的選擇，孔子引用《豳風·七月》「晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。」說明農事的專業技術與繁忙緊湊，告誡子貢：「耕難，耕焉可息哉！」明確否決了士人「歸耕」的可行性¹⁶。

¹⁵ 如李商隱《賈生》詩云：「宣室求賢訪逐臣，賈生才調更無倫。可憐夜半虛前席，不問蒼生問鬼神。」，詳見《玉谿生詩集箋注》，馮浩箋注，卷二，頁 314。台北：漢京文化事業有限公司，1983年。

¹⁶ 《荀子集解》卷下 大略 篇記載子貢告訴孔子：「賜倦於學矣」、「然則賜願息耕。」孔子曰：「《詩》云：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉！」並且指出死而後已的生命終極歸宿：「望其墳，皋如也，顛如也，鬲如也，此則知所息矣。」（台北：新興書局，1955.9），頁 104-105。

四、回歸原始躬耕記憶的思維進路

因此，要使「歸耕」成為可能，勢必走另一條思維路線。首先，莊子假盜跖之口，批評孔子的「不耕而食」，其言曰：

此夫魯國之巧偽人孔丘非邪？為我告之：「爾作言造語，妄稱文、武，冠枝木之冠，帶死牛之膾，多辭繆說，不耕而食，不織而衣，搖脣鼓舌，擅生是非，以迷天下之主，使天下學士不反其本，妄作孝弟而傲倖於封侯富貴者也。子之罪大極重，疾走歸！不然，我將以子肝益畫舖之膳！」

儒者與其所服膺的周文、武政權，交互依附而建構出人為的政治體系，並且縱容彼此可以享有「不耕而食，不織而衣」的特權，遂以「食於人」的恣態，勞心於構設一套符合統治者權益的「是非」評斷標準，同時滿足最高統治者的慾求，與學士追求封侯富貴的心態。盜跖進一步批判「可規以利而可諫以言者」為「愚陋恆民」，舉「堯、舜有天下，子孫無置錐之地；湯、武立為天子，而後世絕滅。」為例證，說明「大城眾民」的政治機制無法久長；湯武以後更是「以強陵弱、以眾暴寡」、「皆亂人之徒」。因而主張回歸原始生活模式：

且吾聞之，古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。¹⁷

人類的生存史，是先學會避開地球多數族群的禽獸，利用天然植物來解決食與住的民生問題，並藉著燃燒樹枝取暖。最早形成的是母系社會，晝起夜棲，與麋鹿同在大地上生存，並且懂得運用耕織來滿足衣食的需求，人人安靜自得，沒有父權與君權的宰制，自然也不會違害到別人，是人類過得最幸福的年代。在《馬蹄第九 篇》中更具體描摹這個幸福年代的生活景況：

彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。當是時也，山無蹊隧，澤無舟梁；萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可係羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闚。（頁 334）

這是比陶淵明的桃花源更古樸的生存境域，所有人都秉持著自有真常本性，穿自己織的衣服，吃自己種的食物，自給自足，誰也不依靠誰，當然也不會去宰制別人。人人都是大地的子民，都有自己的一片天，生命是獨立而自在的，所以人人

¹⁷ 詳見郭慶藩輯《莊子集釋》外篇 盜跖第二十九（台北：河洛圖書出版社，1974），頁 991-996。以下凡引用本書，僅於文後標明頁碼，不另加註。

都可以活得自由、滿足而幸福。不只是人，任何物種都不可以將自然界的資源據為己有，大地上的一切也都是自在的，山不會被開挖，水不會被架上橋樑、被行舟划過，原野上的多樣性生物聚居群生，彼此之間沒有疆界；動、植物都有其生存空間，人與所有的物種共享所有的資源，可以相與遊處，也互相關視著對方，而沒有任何侵略、佔有與傷害的心。不同於孔子的「鳥獸不可與同群」（《論語·微子》），莊子一再強調心目中的樂園，是「至德之世，同與禽獸居，族與萬物並」（頁 336），人與天地萬物同居並處，才是平衡而永續的生存模式。因此，莊子反對任何機械的運用，依賴自己的力量養活自己，在農耕上採取最原始的人力，天地篇記載子貢與抱甕丈人的相遇，「丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。」憑藉著自己的力量，從事鑿隧、取水、灌溉的工作，過著最原始的農耕生活模式。子貢則引介機械的方便性：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多。」人為的機械可以有效改良工作效率，產能的提高可以確保納稅制度的施行，從而有效達成食人而治於人的政治運作。很明顯的，子貢與丈人代表兩種不同的意識形態，子貢代表由儒者所背書的政治統治機制，丈人則象徵個人自由自在、自給自足的反政治統治的生活模式。莊子進一步假丈人之口而明白指出：

吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。（頁 433）

機械的發明與運作，造成人的心靈不能純白，從而喪失了人所以生存的根本，許多糾葛與紛歧由此產生，人類的樂園也因此而失落。這個論點，今日依然適用，如美國珍妮·班娜斯在《人類的出路》一書就明確指出：

人類為求獨立，卻始終反其道而行。一萬年前的農業革命揭開我們的文明旅程，人類掙脫了狩獵與採集更迭交替的命運枷鎖，開始懂得儲存食物。科學革命的到來，不僅加快人類的腳步，套句培根（Francis Bacon）的話，『為探知自然的祕密，而折磨自然。』工業革命又補上臨門一腳，以機器取代勞力，人類至此真正撼動整個世界。石化工業與基因工程才是真正令人類逐漸背離自然的主因。現在，我們可自行合成任何物質，又可根據喜好重新組合基因順序。人類文明發展至此，確實與自己的原鄉漸行漸遠。¹⁸

人類的聰明才智使人離開自然法則愈來愈遙遠，佔有、宰制與紛爭愈來愈多，人

¹⁸ 詳見珍妮·班娜斯著、張墨菲譯《人類的出路——探索生物模擬的奧妙》（台北：胡桃木文化事業有限公司，1998），頁 20。

的痛苦指數也就愈來愈高。故《天地》篇記載第一個歸田的例證：禹有天下，伯成子高辭為諸侯而耕在野，兩人展開一場「仕」與「耕」的對話：

禹趨就下風，立而問焉，曰：「昔堯治天下，吾子立為諸侯。堯授舜，舜授予，而吾子辭為諸侯而耕，敢問，其故何也？」子高曰：「昔堯治天下，不賞而民勸，不罰而民畏。今子賞罰而民且不仁，德自此衰，刑自此立，後世之亂自此始矣。夫子闔行邪？無落吾事！」佹佹乎耕而不顧。（頁 423）

就主政者而言，無法理解為何有人要放棄功名利祿，而過著躬耕力田的生活。伯成子高的回答極為明確，他無法忍受人的原有根本意涵失落，只成了刑法制度下的一個成員，主政者以賞罰宰制別人的生命，確保自己的統治權與所有權，同時也成為別人覬覦的對象；鞏固資源與掠奪資源的紛爭，將使人類陷入永無寧日的苦難，從此個人不再具有獨立自在的生存空間。因此，重新體會自然法則，學會遵循自然之道，回歸原始生活模式，以躬耕田野抗拒仕宦籠絡，是人類尋找幸福的惟一進路。這個進路正好指向原始農耕的生活模式，《讓王》篇即記載著《擊壤歌》的歌辭：

舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉！悲夫，子之不知余也！」遂不受。於是去而入深山，莫知其處。¹⁹

人為自然的一分子，與所有物種同處共享，順著節候的變化而盡自己的勞力，並且從中獲得生存所需。如此配合著日出日入的旋律，人可以「逍遙於天地之間而心意自得」。成玄英疏以此為「處於六合，順於四時，自得天地之間，逍遙塵垢之外，道在其中，故不用天下。」²⁰「恨舜不識野情，所以悲歎。」回歸自然的生態，以最少的人力耕種維持生存的基本需求，是人類跳脫人為世俗的傷害，重新找回生命自主權、獲得自在逍遙的惟一進路。²⁰莊子所開啟的這一條進路，成了後代知識分子面臨官場挫折的時候，經常浮現的一個場域，一個容許幻想與實踐的場域，衍生出多元紛繁的歸田樣貌與田園風光。

在傳統的生涯規畫中，士人的惟一出路是仕宦，因此史籍記載中的士人離官歸田故事並不多見，其中以范蠡最為成功。史載范蠡輔佐句踐復國後，「范蠡浮

¹⁹ 詳見郭慶藩輯《莊子集釋》卷九《讓王》第二十八，頁 966。（台北：河洛圖書出版社，1974 年）《讓王》歸於雜篇，其真偽雖屢受爭議，其為綴輯秦漢之際莊學論述，則大抵可被採納。

²⁰ 這種純樸亡機的生活，在後世人為建制日益繁瑣的年代，不斷引起記憶而成為人類永恆的樂園意象。特別是在一首相傳是堯時擊壤之歌的歌辭，其所代表的意義與詮釋，更是在歷史的進程中不斷迴蕩。筆者另有「日入而息」自然法則的傳說及其反思一文，收錄於《中古詩人夜未眠》（台南：宏大出版社，2002），頁 1-23。

海出齊，變姓名，自謂鴟夷子皮，耕于海畔，苦身戮力，父子治產。居無幾何，致產數十萬。」棄官避地後的范蠡，父子苦身戮力，躬耕於海畔，不久就致產數十萬，是極少數以農致富的例子。因此成為政治羅致的對象，為避免仕齊的政治拘礙，再度辭官離農：「乃歸相印，盡散其財，以分與知友鄉黨，而懷其重寶，間行以去。」可見范蠡的成功，雄厚的資金當為重要因素，加上父子耕畜、貨殖的靈活而多元經營手法，再度「致貲累巨萬。天下稱陶朱公。」²¹范蠡離開政治場域後，將施政才能發揮在農、工、商的經營上，獲得極大的成就。東陵瓜則是另外一種啟示，《史記》卷五十三 蕭相國世家第二十三 云：

召平者，故秦東陵侯。秦破，為布衣，貧，種瓜於長安城東，瓜美，故世俗謂之「東陵瓜」，從召平以為名也。（頁 2017）

召平原本貴為東陵侯，秦亡為布衣，因貧而種瓜於長安城東，成功地培育出甜美可口的瓜，並且使「東陵瓜」成為傳世品牌。范蠡與召平的成功例證，是士大夫轉型成功的典範，對仕宦不得意者而言，不必局限在官場上折磨自己，「歸田」提供另一種形式的成就感，具有絕佳的指標性意義。令人遺憾的是，漢興以後，統治階層為了鞏固政權，積極推動「體國經野，設官分職」的治國藍圖，落實階級畫分與賦役制度，建立嚴密的「治人」官僚體系，並且嚴格執行農業政策，確保穩定的歲收來源，以支應國家運作所需的龐大開銷。因此，士人藉由「歸田」轉入農業經營，並且從中獲得成就感的可行性大為降低，有很長的一段時期，士人只能在文學書寫中虛擬歸田情境，陶朱公與東陵瓜也只能寫入作品成為典故，無法透過歸田實踐個人的經營長才，進而發展專業農耕技術與農作物改良，造成士人與社會的雙重停滯。如此一來，官場與農田分別成了士、農的禁錮場所²²，兩者之間不具有常態的流動性，並且各自發展成士人性格與農民性格兩種判然分明的文化類型。因此，士人如何透過文學虛擬的書寫策略，表達士人理想並且消解鬱滯，是值得進一步探索的議題。

²¹ 詳見《史記》卷 41 越王句踐世家第十一，台北：鼎文書局，1975，頁 1752-1753。以下凡引用鼎文版二十五史資料，僅在引文後標示頁碼，不另加註。

²² 史籍上諸多歸田或歸田里的記載，而歸田里者由於農村生態，仍以耕種為主，如東漢第五倫「得免歸田里，身自耕種，不交通人物。」（《後漢書》卷四十一 第五倫列傳第三十一），另有「刑竟歸田里，稱病閉門不出」（《後漢書》卷六十四 史弼列傳第五十四，頁 2111）、「遣歸田里，禁錮終身」（《後漢書》卷六十七 黨錮列傳第五十七）。故六朝以前，歸田背景大約可分三類型，一是離鄉百姓的歸田，有從軍者的罷兵歸田，有遣盜賊歸田以代刑罰，百姓的歸田是一種穩定社會的措施；一是官員的主動歸田，有理念不合求去歸田者，有以無求之心行當為之事者，有回避刑罰而自請歸田者，也有稱疾告老歸田者；一是對朝官的一種處置方式，有對罪不及流放或死者的寬宥，有對權臣的軟性解職，有對曾有功者的安頓，也有對直言忤旨者的免官，特別是東漢時的「禁錮歸田里」（《後漢書》卷六十五 張奐列傳第五十五，頁 2141），幾乎是以田里為監獄。

五、由張衡 兩京賦 到 歸田賦 歸田文學的虛擬書寫

在漢代嚴密的政治運作中，士、農分屬於兩個對立的階層，前者治人而食於人，後者食人而治於人；只有在統治者宣示性的籍田儀式中，兩者方才獲得交集²³。至於士、農的流通，一在少數孤特自立，貧窶困乏，躬耕稼以自養，執志讀書，受薦舉而入仕者²⁴，一在少數士子為避亂而躬耕以守節者²⁵；其餘則為仕宦觸法犯忌而罷官歸田里²⁶，或者仕宦不如意而以歸田優游餘生²⁷。大抵而言，均屬個案，無法成為正常交流管道。因此，當士主動選擇離開京城的名利爭逐時，「歸田」並不成為主要選擇，反而是隱逸的僻處深山僻野，以「巖穴之士」的姿態，同步承受著「饑寒」的生存問題與「孤寂」的心靈問題²⁸。無論如何，當士選擇隱居不仕時，其居住場域自然就退出京城的菁華區，走向與鳥獸草木同處的荒野；如何在京城之外揮灑士人的性情之美，跳脫仕宦束縛而獲得安頓自我的空間，是士人依違於仕隱之間所努力尋求的向度。藉由「歸田」的虛擬書寫，以農業經營的紙上作業滿足施政才華，又不必陷入隱逸匱乏困窘的生存問題，乃得以展開縱情肆志

²³ 有關帝王籍田的說明，詳見《後漢書·禮儀志上·耕》注引《禮記·月令》云：「天子親載耒耜，措之參保介之御間，帥三公、九卿，躬耕帝籍。」盧植注曰：「帝，天也。籍，耕也。」又引史記曰：漢文帝詔云：「農，天下之本。其開籍田，朕躬耕，以給宗廟粢盛。」應劭曰：「古者天子耕籍田千畝，為天下先。籍者，帝王典籍之常也。」而應劭風俗通又曰：「古者使民如借，故曰籍田。」鄭玄曰：「籍之言借也。王一耕之，使庶人耘芋終之。」盧植曰：「籍，耕也。春秋傳曰『邠人藉稻』，故知籍為耕也。」韋昭曰：「借民力以治之，以奉宗廟；且以勸率天下，使務農也。」杜預注曰：「邠人藉稻，其君自出藉稻，蓋履行之。」瓚曰：「籍，蹈藉也。本以躬親為義，不得以假借為稱也。」，頁 3107。

²⁴ 如《後漢書》卷四十四 胡廣傳 注引謝承書曰：「咸字元卓，汝南西平人。孤特自立，家貧母老，常躬耕稼以奉養。學魯詩、春秋公羊傳、三禮。三府並辟，司徒胡廣舉茂才，除高密令，政多奇異，青州表其狀。建寧三年，自大鴻臚拜太尉。自在相位，約身率下，常食脫粟飯、醬菜而已。不與州郡交通。」，頁 1511。

²⁵ 如《三國志·魏書》卷十一 胡昭傳 云：「胡昭始避地冀州，亦辭袁紹之命，遁還鄉里 轉居陸渾山中，躬耕樂道，以經籍自娛。」（頁 362）；又如卷十二 司馬芝傳 云：「司馬芝字子華，河內溫人也。少為書生，避亂荊州 以鹿車推載母，居南方十餘年，躬耕守節。」，頁 386。

²⁶ 如《後漢書》卷十六 鄧寇列傳附孫鷲 云：「寵知其言切，自致廷尉，詔免官歸田里。」又如卷六十五 張奐傳 云：「司隸校尉王寓，出於宦官，欲借寵公卿，以求薦舉，百僚畏憚，莫不許諾，唯奐獨拒之。寓怒，因此遂陷以黨罪，禁錮歸田里。」，頁 2141。

²⁷ 如《晉書》卷九十四 隱逸列傳·魯褒：「凡今之人，惟錢而已。故曰軍無財，士不來；軍無賞，士不往。仕無中人，不如歸田。雖有中人，而無家兄，不異無翼而欲飛，無足而欲行。」（頁 2438），此輩之人以「利」為唯一考量，並以「仕」為最大獲利場所，彼此勾結成一龐大利益團體，交相為利，故以朝中無親密之人則無法攫取暴利，因而有「不如歸田」的論斷。

²⁸ 如《晉書》卷四十六 李重列傳第十六：「然古之厲行高尚之士，或棲身巖穴，或隱跡丘園，或克己復禮，或耄期稱道，出處默語，唯義所在。未可以少長異操，疑其所守之美，而遠同終始之責，非所謂擬人必於其倫之義也。誠當考之於邦黨之倫，審之於任舉之主。沈為中正，親執銓衡。陳原隱居求志，篤古好學，學不為利，行不要名，絕跡窮山，韞韞道藝，外無希世之容，內全遁逸之節，行成名立，搢紳慕之，委質受業者千里而應，有孫孟之風，嚴鄭之操。」（頁 1311）雖然巖穴之士最後又成了朝廷招邀的對象，其本心則應是不要名利，絕跡窮山，篤志好學樂道，不假外求。

的心靈遨遊，成為文人新開拓的寫作園地。

第一個開啟歸田文學的虛擬書寫是東漢張衡²⁹。張衡（78-139），字平子，南陽西鄂（河南）人，是第一位以寫作表達「歸田」意願的士人。史傳稱其「常從容淡靜，不好交接俗人」、「（章帝）永元中，舉教廉，不行；連辟公府，不就」，及仕宦，「不慕當世，所居之官輒積年不徙，自去史職，五載復還，乃設客問作應問，以見其志云」³⁰，可見他在仕宦上的潔身自好、嚴於去就。依楊青龍《張衡著作繫年考》，兩京賦作於而立之年（107），若依范曄《後漢書·張衡傳》所云：「精思博會，十年乃成。」則兩京賦創作應始於弱冠之年（97），約是張衡十八歲初到京師期間（95-99），完成於永和十二年至安帝永初二年（100-108）隨鮑德任職南陽主簿間所作。而張衡作歸田賦時，已六十一高齡，實無躬耕的可能，次年（138）卒。

在張衡生存期間，歷經章、和、殤、安、順五帝，又有外戚、宦官相繼弄權，紛紛僭越禮制，自己「治威嚴，整法度」的結果，受到「共讒之」的遭遇。富足時期百姓猶可安居樂業，而天災（如地震、蝗災、旱災）不斷，使得城鄉差距明顯擴大，京城依然奢華如故，而百姓饑饉，「民竟相食」。身為資深朝官，在官時間長達二、三十年，張衡如何以逾耳順之年，在心理上作「歸田」的打算？范曄《後漢書·張衡列傳·贊》云：「三才理通，人靈多蔽；近推形算，遠抽深滯。不有玄慮，孰能昭皙。」漢代天人觀念的發展，有《史記·天官書》依人為統治秩序與階級劃分而建構天上星官體系，有董仲舒以陰陽思想詮釋《春秋》所形成的神學化政治哲學，彼此交互作用而衍生極其繁複且階級森嚴的倫常名分。當人的心靈禁錮、迷失在人為的社會建構中，「勞心」者的慾求不斷膨脹，以至於「治人」機制被無限擴大；廣大的「勞力」階層遂逐步退化，只成為「治於人」的單純物資生產與供給者，甚至損不足以滿足統治者的需索無度³¹。這種嚴重傾斜的政治結構，張衡一方面採取精確的客觀計算方式，對天文、曆算建立更具有科學性的認知；另一方面從根本上尋求解決的方案，在儒家的主流論述之外，推尊揚雄《太玄》，本傳云：「吾觀《太玄》，方知子雲妙極道數，乃與《五經》相擬，非徒傳記之屬，使人難論陰陽之事。」打破經、傳的界線，後學的「述」得以與聖人之「作」

²⁹ 李善注《昭明文選》，於卷15張衡《思玄賦》、卷21顏延年《秋胡詩》、卷29張景陽《雜詩》均引劉向七言曰：「竭來歸耕及自疏」一句，又於張衡《思玄賦》注引《琴操》曾子作《歸耕詩》云：「歔歔歸耕來兮，安所耕歷山盤兮。」（台北：文化圖書公司，1969，頁206。）惟原詩已佚，不得其詳。

³⁰ 張衡生平資料，參見《後漢書·張衡傳》（台北：鼎文書局，1984）崔瑗《河間相張平子碑》（《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》卷四十五）張蔭麟《張衡別傳·附著作考》（《學衡》第40期，1925年4月）孫文青《張衡年譜》（《金陵學報》第3卷第2期，金陵大學出版，1933年11月）楊青龍《張衡著作繫年考》（《書目季刊》第9卷第3期，頁75-82，1975.12）。

³¹ 《老子》七十七章：「天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘。」（見王淮注釋《老子探義》，台北：台灣商務印書館，1990.12），頁286。

相比擬，使形而下的禮法制度與形而上的玄道思想相結合。本傳又稱：「衡善機巧，尤致思於天文、陰陽、歷算，常耽好《玄經》。」玄思與機巧的並行不悖，相當程度地超越了道家忘機無為思想與識緯神權模式，把自然與人文縮合成一有機整體，企圖為人類指引一條永續發展的道路，同時也揭示了歸田與隱逸的分野。

張衡 兩京賦 不同於前人同類作品³²，在《藝文類聚》已指出：「昔班固睹世祖遷都於洛邑，懼將必踰溢制度，不能遵先聖之正法也，故假西都實盛稱長安舊制，有陋洛邑之議，而為都東主人折禮衷以答之。張平子薄而陋之，故更造焉。」由於漢初文景之治的放任無為，輕徭減賦，不成就一人而成就天下百姓，累積成一片榮景。武、宣二朝乃大起宮室，縱情聲色犬馬，成了賦家大事鋪寫的對象，頌多而諷少。張衡以文學的筆法，構設東京洛陽的儉約勤政，對比出西京長安的揮霍無度，旨在透顯「厚古薄今」的深衷，未必盡合事實真象。其中對「勞心」階層的貪婪無厭、爭奢鬥侈，極盡天下聲色猶不知足，把統治權曲解成慾望的無限上綱，乃至比象於天，甚至向暴政傾斜：

惟帝王之神麗，懼尊卑之不殊，雖斯宇之既坦，心猶憑而未據。思比象於紫微，恨阿房之不可廬。³³

漢帝王努力把尊卑關係拉大，一方面把自己的地位推尊到比象紫微，另一方面以壯麗的宮殿建築展現無可比擬的威嚴³⁴，使帝王成為統御萬民的至高主宰，擁有人間一切資源，享受不盡的榮華富貴。如此一來，君、民成了尊、卑的兩極，一方用盡心思以維護、鞏固、擴大既得利益，另一方則在龐大的「食人」負擔中苟且求活，兩者之間斷絕了對話的管道，因而在漫長的歷史流轉中，農民一直停留在「謀食」的求生存階段，無法有效提升生活品質。孟子在構設勞心與勞力的社會分工時，同時設計了「君視臣草芥，則視君如寇讎」³⁵的制衡機制，顯然已被統治者粗暴地切割為二，選擇性地執行其有利於統治者，而刻意地遺漏了君臣相生相

³² 歷來評論張衡 兩京賦 的觀點，多集中在辭藻的弘贍麗雅上，如劉逵 左思蜀都吳都賦序注云：「觀中古以來，為賦者多矣，相如子虛，擅名於前，班固兩都，理勝其辭；張衡兩京，文過其義。」明張溥《漢魏六朝百三名家集·任彥昇集》云：「少孺速而未工，長卿工於未速，孟堅辭不逮理，平子意不及文。」孫梅《四六叢話·後序》：「中興以後，文雅尤多，孟堅、季長之倫，平子、敬通之輩，總兩京文賦，莫不洞穴經史，鑽研六書，耀采騰文，駢音儷字。」

³³ 詳見《張衡詩文集校注》，張衡撰、張震澤注，上海古籍出版社，1986。

³⁴ 《史記》卷八 高祖本紀第八：「蕭丞相營作未央宮，立東闕、北闕、前殿、武庫、太倉。高祖還，見宮闕壯甚，怒，謂蕭何曰：『天下匈匈苦戰數歲，成敗未可知，是何治宮室過度也？』蕭何曰：『天下方未定，故可因遂就宮室。且夫天子四海為家，非壯麗無以重威，且無令後世有以加也。』高祖乃說。」，頁 385。

³⁵ 如《孟子·離婁下》云：「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。』」（頁 142）又《孟子·盡心下》云：「孟子曰：『民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子；得乎天子為諸侯；得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置；犧牲既成，粢盛既絜，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。』」（頁 251）

成的理想藍圖。

除了延續京賦對帝王生活面的描摹之外，張衡特別對於都會商賈、游俠、辯士與藝人的歌舞百戲雜技等百姓群像，有較多的敘寫；對於建構君、臣、民三者之間的互動模式，以維繫理想的政治生態，更有深刻的表達，云：

乃羨公侯卿士，登自東除，訪萬歲，詢朝政，勤恤民隱而除其眚。人或不得其所，若已納之於隍，荷天下之重任，匪怠皇以寧靜；發京倉，散禁財，賚皇僚，逮輿臺。命膳夫以大饗，饗餼浹乎家陪，春醴佳醇，燔炙芬芬，君臣歡康，具醉薰薰。千品萬官，已事而竣。勤屢省，懋乾乾，清風協於元德，淳化通於自然；憲先靈以齊軌，必三思以顧愆；招有道於仄陋，開敢諫之直言，聘丘園之耿潔，旅束帛之箋箋。上下通情，式宴且盤。

由於君民之間的尊卑判然阻絕了直接溝通的可能，立朝的濟濟多士，乃成為溝通君民的關鍵角色，同時連繫著君、民兩端，在君、民的天平上達到平衡的地步。對於百姓，要以「勤恤民隱」為主要職志，為百姓生活的良窳負起完全的責任，並且善用資源以解決天下蒼生的問題，而不是以「無為」做藉口尋求假象的平靜。這種「發京倉，散禁財」的削減統治者資產，必然衝激到帝王的既得利益，因此更要努力經營君臣關係，以更精美的飲食文化，呈現同享共樂的境界，才能做到君臣同心，朝政和樂。更重要的，要具有不斷的自省能力，效法古聖先賢的善政，突破外在局限、發掘真正的人才，引進敢諫直言或正直廉潔之士；如此才能使朝廷不致於形成封閉的統治勢力，朝臣徒然淪為捍衛統治勢力的工具。能夠做到這一點，才能確保資訊管道的暢通，君民同心協力，國家生命力永遠保有活躍性與穩定性。又云：

今公子苟好勤民以媮樂，忘民怨之為仇也。好殫物以窮寵，忽下叛而生憂也。夫水所以載舟，亦所以覆舟。堅冰作於履霜，尋木起於蘗栽。昧且丕顯，後世猶怠，況初制於甚泰，服者焉能改裁？故相如壯上林之觀，揚雄騁羽獵之辭，雖繫以頽牆填塹，亂以收置解罟，卒無補於風規，祇以昭其愆尤。臣濟參以陵君，忘經國之長基，故函谷擊柝於東西，朝廷顛覆而莫持。凡人心是所學，體習所安，鮑肆不知其臭，玩其所以先入，咸池不齊度於哇咬。而眾聽者或疑能不惑者，其惟子野乎。

上位者過度勞民以滿足個人的慾望，是政治上的大忌，《魏風·碩鼠》已有去之之言，《孔子家語》也有載舟覆舟的警示³⁶。因此，與百姓有關的事情，在認知上要

³⁶ 《詩經·魏風·碩鼠》云：「碩鼠碩鼠，無食我黍！三歲貫女，莫我肯顧。逝將去女，適彼樂土。樂土樂土，爰得我所。碩鼠碩鼠，無食我麥！三歲貫女，莫我肯德。逝將去女，適彼樂國。樂國樂國，爰得我直。碩鼠碩鼠，無食我苗！三歲貫女，莫我肯勞。逝將去女，適彼樂郊。樂郊樂郊，誰之永號。」（見屈萬里《詩經詮釋》，台北：聯經出版事業公司，1986.8，頁191）又

慎重其事，即使是細微末事，也不可輕忽，更何況是一開始就過於膨脹統治者的慾望，國家財政勢必無法改善。由此來檢討賦的寫作，對於司馬相如、揚雄等賦家「投其所好」式的諷一勸百，期期以為不可。只可惜在實際政治運作的過程中，朝臣為了確保自己的優勢地位，明顯地向統治者靠攏，與帝王結合成龐大而堅固的既得利益團體，無形中犧牲了百姓的權益。故張衡在《上陳事疏》中就說：「愿陛下思惟所以稽古率舊，勿令刑德八柄不由天子。若恩從上下，事依禮制，禮制脩則奢僭息，事合宜則無凶咎。」最高領導者要懂得取法歷史上的善政，主導並且訂定合理的禮法制度，才能避免過度奢華所造成的競逐之風。

確立了國家的組織架構、規模制度，士大夫個人更應該有自持的能力，潔身自愛，堅持士人的理想性格，不可迷失在名利之中，讓權利腐化了純白的心靈。張衡在《思玄賦》中開宗明義提出「圖身之事」，自明心志云：「仰先哲之玄訓兮，雖彌高其弗違。匪仁里其焉宅兮，匪義跡其焉追。」、「潛服膺以永覲兮，綿日月而不衰。伊中情之信修兮，慕古人之貞節。」延續知識分子的崇高理想性，居仁由義，人與人之間相互尊重與珍惜，以坦然正直的態度完成無愧無悔的人生。遺憾的是，實際的政治操作往往悖離理想，士人在享有權利的滋味後逐漸變質，以致於理想宣告殞滅，香草美人被逐出了政治場域，屈原的獨清獨醒乃在身後獲得知音：「奮余榮而莫見兮，播余香而莫聞。」、「珍蕭艾於重笥兮，謂蕙芷之不香；斥西施而弗御兮，羈要褻以服箱。行陂僻而獲志兮，循法度而離鞅。惟天地之無窮兮，何遭遇之無常？」處在小人道長、君子道消的政治環境中，即使個人願意竭盡所能，以個人的貧窮為代價來捍衛真理：「愿竭力以守義兮，雖貧窮而不改。」卻依然無法獲得認同。想要同流媚俗，卻又與自己的個性格格不入：「欲巧笑以干媚兮，非余心之所嘗。」能以學優入仕，卻發現官場中既無法實踐理想，更不願意因為妥協而喪失自我。史傳中引述張衡批判朝官的話說：「群臣奢侈，昏逾典式」，更以讖緯圖說來「欺世罔俗以昧勢位」，面對已經嚴重變質的政治，遠遊以自疏乃成為屈原以來士人的共同策略，而「悲離居之勞心兮，情悁悁而思歸」，「雖遨遊以偷樂兮，豈愁慕之可懷」，遠遊終究與士人個性不合。於是「御六藝之珍駕兮，游道德之平林。結典籍而為畧兮，驅儒墨而為禽。玩陰陽之變化兮，詠雅頌之徽音。嘉曾氏之歸耕兮，慕歷陵之歛衾。共夙昔而不貳兮，固終始之所服也。」在張衡的觀念中，「遠遊」模式不再只是「離去」的落寞身影，除了繼續悠游於「士」的道德典籍中，更加入了曾子歸耕與舜耕歷山的事蹟³⁷，使遠遊不致於與「過去的

《孔子家語》記孔子語云：「夫君者舟也，人者水也。水可載舟，亦以覆舟。君以此思危，則可知也。」

³⁷ 蕭統《昭明文選》卷 15 張衡《思玄賦》有云：「嘉曾氏之歸耕兮，慕歷阪之歛衾。」李善注引《琴操》：「歸耕者，曾子之所作也。曾子事孔子十有餘年，晨覺，眷然念二親年衰，養之不備，於是援琴鼓之，曰：『獻歎歸耕來兮，安所耕歷山盤兮。』」（台北：文化圖書公司，1969），

我」斷裂，並且具有生活的實質內容。賦中詠詩而清歌，歌云：「天地煙燼，百卉含蘊。鳴鶴交頸，雎鳩相和。處子懷春，精魂回移。如何淑明，忘我實多。」不同於宋玉所形塑的士子不遇的「悲秋」形象，張衡更多地把握春日生機與和諧氣氛，並且深刻地瞭解到，必須以自我消解的方式，才能重新尋得「淑明」的生活模式。如果說，以道家玄遠虛無的妙理來求得自我的寬慰，只能達到「思玄忘憂」的知性思辨；想要具體得到安頓，則有賴於「歸田樂事」的滙注。

士人以仕宦為惟一的職場，其進退得失常常以「有」、「無」兩種極端的方式呈現。張衡則在協調素樸與機巧、真性與俗務的關係上，有著明顯的不同取向，由兩京賦的「清風協於玄德，淳化通於自然。」、「履老氏之常足」，到思玄賦的「何道真之淳粹兮，去穢累而飄輕」、「不出戶而知天下兮，何必歷遠以劬勞」，強調道的真諦在於心靈的淳粹自然，不必在形式上以「遠遊」的「劬勞」來淬練自己。因此，當理想與現實的悖離性太大時，棲巖隱逸的忍受孤寂匱乏，與越鄉遠遊的滿懷悲憤愁思，都不是張衡所要走的道路。其四愁詩序云：「張衡不樂久處機密，出為河間相」、「時天下漸弊，鬱鬱不得志」、「思以道術為報貽於時君，而懼讒邪不得以通。」³⁸時局日趨沈淪，個人有理想也有實踐的能力，卻得不到施展的機會；既無法忍受身處機密而依然讒邪當道，更不願意黯然引退導致道術不行。因此，歸田賦對歸田原因的描述，側重在個人因素的自省層次，引用前賢典範以證成自我生命的抉擇，對政治環境的抨擊並不太過激烈，云：

游都邑以永久，無明略以佐時；徒臨川以羨魚，俟河清乎末期。感蔡子以慷慨，從唐生以決疑。諒天道之微昧，追漁父以同嬉。超塵埃以遐逝，與世事乎長辭。

明白界定「都邑」的政治性格，士人一旦踏入都邑，很自然就承擔起輔世長民、兼善天下的重責大任。然而，長時間的京城經驗，使張衡很清楚瞭解到理想與現實的差距：統治者所在乎的，與知識分子的認知有極大落差，因此，理想的實踐成了遙不可及的夢想。試以蔡澤與唐舉的對話來說，京城的富貴不是士人所在意的，人生無常，魚水君臣終究是可遇不可求，如何在有限的一生中得到施展抱負的機緣，不是努力就能有得的。因此，理想未能實踐並不代表士子的挫敗，於是結合屈原的遠遊與漁父的濯足，組構成士子心目中浮現的新圖像，並且以虛擬的筆法書寫此中樂境：

於是仲春令月，時和氣清，原隰鬱茂，百草滋榮。王雎鼓翼，鷓鴣哀鳴。交頸頡頏，關關嚶嚶。於焉逍遙，聊以娛情。

頁 206。

³⁸ 詳見《張河間集》卷二，張溥《漢魏六朝百三名家集》本（台北：文津出版社，1979），頁 561。

把政治場域中春日勸農的儀式意義，轉化成春遊原隰的自在逍遙；把歸田的耒耜執耜等勞力工作，轉化成詩人對自然景物的審美趣味。從頭到尾不見有躬耕的辛勞與物質的匱乏，反而大量出現《詩經》中的語彙，塑造出典麗高雅的情韻，純是士人品味，與農民的篤實樸訥自是大異其趣。因此，《歸田賦》以飽醮詩意的筆觸，書寫田園春光的欣欣向榮，生機蓬勃，鳥語歡歌，比翼頡頏，交織成一片情意綿長的有情世界。作者以細筆捕捉天氣、草木、鳥鳴等自然景象，正在於放下官場糾葛之後的閒情逸緻。作者更進一步肯定山澤之樂：

爾乃龍吟方澤，虎嘯山丘。仰飛纖繳，俯釣長流；觸矢而斃，貪餌吞鈎。
落雲間之逸禽，懸淵沉之魴鮪。

首先，以龍吟虎嘯的適性自在，消解孔子「鳥獸不可與同群」（《論語·微子》）的儒士性格。並且把統治階層的畋獵之樂休閒化，著重在弋釣的「俯仰任我意，悠然而自得」、「雲間逸禽射箭而落，深淵魴鮪放釣而懸。」而畋獵的休閒化，正好調和了統治階層的成就感與農民階層的副業收入。更重要的，歸田的跨越士農界限，由京城走向田野，放棄仕宦的一切優勢，必須獲得「至樂」的回饋，才足以彌補由士入農的種種失落：

于時曜靈俄景，係以望舒。極盤遊之至樂，雖日夕而忘劬。感老氏之遺誡，將迴駕乎蓬廬；彈五絃之妙指，詠周孔之圖書。揮翰墨以奮藻，陳三皇之軌模；苟縱心於物外，安知榮辱之所如。

張衡筆下的田園，是可以盤遊終日而不覺劬勞的生活場域，日月的光景把田野風光照映得姿彩萬千，審美觀照取代了時間流逝的感傷。由「感老氏之遺誡」而欲歸駕蓬廬，卻不是謹守老子的「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂」³⁹，過著簡樸寡慾的生活，反而強調歸田的弋釣之樂、春光美景，更提出舜的五絃琴，以及周、孔的圖書，還要摛文奮藻，陳述三皇的典範。張衡理性地採取老氏「縱心物外」的心靈模式，以消解儒家世俗化的「榮辱」價值觀，重新建構人的理想生存境遇：以三皇時代為政治典範，政治力還沒有形成宰制氣候，人人自在自足，擁有欣賞自然景象的閒情逸志，轉化貴族豪侈的畋獵為弋釣休閒生活，以聖賢的音樂與圖書為精神糧食，具備良好的文字表述能力，能夠書寫、宣洩內心世界的思想與情感。這種「高雅」的歸田生活，顯然與躬耕勞力的「農民」階層不同，也與隱逸的「貧賤肆志」大異其趣。可見歸田之樂，正在跳脫世俗榮辱之後，以自然美景與誦典著書娛情悅志，以及彈琴弋釣所呈現

³⁹ 《老子》十二章云：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目。故去彼取此。」（見王淮注釋《老子探義》，台北：台灣商務印書館，1990.12），頁49-52。

的是任意自得，完全不涉及躬耕之勞，自非寫實作品。歷來以張衡《歸田賦》為抒情作品，馬姜書閣《駢文史論》云：「以田園為題材，抒作家內心情志，專從抒情而題曰賦者，自張衡《歸田》始。」即指出「專從抒情」的創作旨趣，重點在表達仕宦不得意的心志⁴⁰，卻又能跳脫不得意的悲情，並且使「田園」從勞力與稅賦的禁制中釋放出來，成為虛擬生命樂境的空間。由於張衡《歸田賦》的虛擬特質，使「田園」這一文學場域擁有更多可能的容受量，士人得以運用其敏銳的心思與理想性格，揮灑出一片姿彩各異的田園風光。

在傳統文人中，張衡有比較強的客觀認知與科學精神，崔瓊《河間相張平子碑》稱他：「道德漫流，文章雲浮；數術窮天地，制作侔造化。瓌辭麗說，奇技偉藝，磊落煥炳，與神合契。」因此即使不得志於政治場域，也並不自認挫敗而陷於自傷自憐、悲憤感慨，故能以「歸田」為題，構設士人生命的另一種面向，在官場之外揮灑生命的春天。大陸學者許結也指出：「考察張衡的人生行事，始終處於重德崇禮、經世致用和論道尚玄、異俗遁隱之間，探究其因，固當追溯政治腐化與現實渾噩之因，然論其文化哲學之遷遞，又在漢世經學之失衡。在漢代，經學神學化與聖學世俗化是同步的，這也就決定了源自儒家理論之經學在道德實踐和倫理觀念的失衡。」⁴¹儒家理論在現實社會中的失衡現象，包括政治制度、道德規範與倫理觀念等等繁瑣而不合理的束縛，使人們愈來愈不快樂，漢代古詩中即充滿了人生坎坷、懷才不遇、知音難覓、離恨鄉愁等等苦悶情感⁴²，就此而言，《歸田賦》的寫作有其積極性意義。惟張衡仍不免受限於時代環境，近人施西河研究指出：「在本質上他仍是個羲和卜史之官，因為他逃不出時代的思想模式，他與許多思想家一樣超越不了歷史限度（historical limitation）的宿命。」⁴³因此他只能在文學書寫中建構歸田的虛擬模式，無法讓美麗的田園願景落實在生活環境中，而士、農的處境也就始終無法獲得有效改善。

張衡《歸田賦》之後，歸田樂境逐漸獲得士人的嚮往，成為京城之外可以息

⁴⁰ 梁蕭統編、唐李善注《昭明文選》云：「《歸田賦》者，張衡仕不得志，欲歸於田，因作此賦。」（台北：文友書局，1973），頁79-80。

⁴¹ 許結進一步歸納學者研究指出，漢代儒學經世精神失落的原因，在於「經學尊神」、「經學諛政」、「選制腐化」、「學風敗壞」等四端。詳見許結「玄」與「禮」的交織——論張衡的宇人生觀，《中州學刊》第5期，頁84-89。2001.9。

⁴² 陳祚明《采菽堂古詩選》即指出：「十九首所以成為千古至文者，以能言人同有之情也。人情莫不思得志，而得志者有幾？雖處富貴，慊慊猶有不足，況貧賤乎？志不可得，而年命如流，誰不感慨？人情於所愛莫不欲終身相守，然誰不有離別？以我之懷思，猜彼之見棄，亦其常也。夫終身相守者不知有愁，亦復不知有樂，乍一離別，則此愁難已。逐臣、棄妻與朋友闕絕，皆同此旨。故十九首惟此二意，而低徊反復，人人讀之皆若傷我心者，此詩所以為性情之物，而同有之情人人各具，則人人本自有詩也。但人有情而不能言，即能言而不能盡，故特推十九首以為至極。」（台北：故宮博物院藏本），卷3頁20-21。

⁴³ 詳見施西河《張衡思想的剖析》，《文史季刊》第1卷第1期，1970年10月，頁39。

心而又不必勞力的生活場域。繼起虛擬寫作者有晉張華(232-300)作《歸田賦》⁴⁴，云：

隨陰陽之開闔，從時宜以卷舒。冬奧處以城邑，春遊放於田廬。歸邾鄆之舊里，託言靜以閒居。育草木之藹蔚，因地勢之丘墟。豐荒果之林錯，茂桑麻之紛敷。用天道以取資，行藥物以為娛。時逍遙於洛濱，聊相伴以縱意。目白沙與積礫，玩眾卉之同異。揚素波以濯足，泝清瀾以蕩思。低徊住留，棲遲菴藹。存神忽微，遊精域外。藉織草以為茵，援垂陰以為蓋。瞻高鳥之陵風，臨儵魚於清瀨。眇萬物而遠觀，修自然之通會。以退足於一壑，故處否而忘泰。⁴⁵

顯然張華努力想鉤勒出歸田的實景，因此以文獻上「冬處城邑，春居田廬」的早期農耕景象為依據，並且以比較多筆墨說明從時宜、因地勢的農耕活動，以及蔬果桑麻等農作物生長情形。而後才放筆書寫春遊樂趣，由水邊的沙礫與花草，到水面的素波清瀾，再到水中游魚與迎風高鳥，偏重在放眼所見的遠觀和心靈感受，與張衡《歸田賦》的弋釣、畋獵、讀書、著述等豐富生活內容相較，虛擬的情調明顯地降低許多。

除了創作上虛擬的歸田樂境，在理論上闡述歸田在社會機制中的意義，並且推行其所開啟的新境界，也在晉時期出現。晉葛洪(283-363)在《抱朴子外篇》首列《嘉遯》，假設懷冰先生與赴勢公子為主客之辭，先由懷冰先生的「薄周流之棲遑，悲吐握之良苦，讓膏壤於陸海，爰躬耕乎斥鹵」，標舉儒家主流論述之外的生命抉擇，以「獨違今而遂古」的模式，建構歸田的生活場域。雖有赴勢公子大義凜然的勸導，以為俊民不可以獨善，懷冰先生仍然堅持：

躬耕以食之，穿井以飲之，短褐以蔽之，蓬廬以覆之，彈詠以娛之，呼吸以延之，逍遙竹素，寄情玄毫，守常待終，斯亦足矣。

躬耕穿井的勞力工作之外，彈琴詠歌、吐納養形、讀書、寫作等等活動，是獨善生活的主要內容；更以「表拙示訥，知止常足」的心境，使自然質樸的鳴條、茅茨、嵩峰、巖霤，替代絲竹、丹楹、臺榭、華屋，從而擁有更寬闊的自我揮灑空間。這種躬耕獨善的生命選擇，終於獲得赴勢先生肯定為「立言助教」，可以「標退靜以抑躁競之俗，興儒教以救微言之絕」⁴⁶，認同退靜的生命情調，並且呼應到儒家教化上，使退耕的獨善生活在理論上得到支持。此後如北朝魏李騫暢言「歌

⁴⁴ 張華少孤貧，以《鷦鷯賦》而知名，入仕後為眾所推服，詔詰憲章多所草定，及賈后干政，諫不從，又不能去位，終遇害，年69。故《歸田賦》純屬虛擬。詳見《晉書》卷36《張華傳》（台北：鼎文書局，1975），頁1068-1077。

⁴⁵ 詳見《張茂先集》，明張溥《漢魏六朝百三名家集》本（台北：文律出版社，1979），頁1594。

⁴⁶ 以上有關引文，詳見葛洪撰、楊明照箋《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，1996）頁1-63。

致命而可卜，詠歸田而有期。揖帝城以高逝，與人事而長辭。擊壤而頌，結草而嬉。援巢父以戲潁，追許子而升箕。」揮別帝城複雜的人事糾葛之後，開展的人生將是充滿歌頌嬉戲的豫樂，「放言肆慾，無慮無思。何鷓鴣之可賦，鴻鵠之為詩哉。」⁴⁷既不必如張華《鷓鴣賦》徒詠靜守性之安於一枝，終因不忍去位而遭殺身之禍；也不必如阮籍《詠懷》之四十三所云：「鴻鵠相隨飛，飛飛適荒裔」，以高飛遠禍⁴⁸。沒有這些不必要的憂思紛擾與顧慮，可以隨心所欲、暢所欲言，生命更顯得自在自得。

六、虛擬寫作的「至樂」取向與春天氣象

生命的本質是喜悅或悲苦？《詩》三百的悲喜憂愉顯得單純而明朗，情感的表達沒有那麼複雜的考量，也無須刻意壓抑。儒家系統的社會機制強調秩序與和諧，如孔子所云「任重而道遠」、「克己復禮」、「君子固窮」等等，尤以顏回為典範，對於人不堪其憂的陋巷、瓢食、簞飲，要能夠樂在其中。至於「安貧樂道」的提出，更是把「樂」完全提升到精神層面而成為人格修養，以致於一部《論語》，也就只有「春服既成」一節真能有放鬆心情之後的真正愉悅⁴⁹。因此，在儒家系統的論述中，只有「至善」而無「至樂」⁵⁰。其所謂「善」，雖有「兼善天下」與「獨善其身」兩種不同的徑路，卻又以「獨樂樂不如眾樂樂」的觀點，使「兼善天下」取得絕對優勢而成為主流言論，如《孟子·梁惠王下》記載孟子與齊王有關「獨樂樂」與「眾樂樂」的對話⁵¹，不論是鍾鼓管籥的音樂欣賞，或車馬羽旄的田獵活

⁴⁷ 北齊魏收撰《魏書》卷 24 李順傳 附 李騫傳 引 釋情賦 云：「承周任之有言，攬老子之知足。奉炯誠以周旋，抱微猷而與屬。每有偃於唯塵，恒興言於寵辱。思散髮以抽簪，願全真而守朴。眷疏傳以徘徊，望申公而躑躅。冀鄙志之獲展，庶微願之逢時。歌致命而可卜，詠歸田而有期。揖帝城以高逝，與人事而長辭。擊壤而頌，結草而嬉。援巢父以戲潁，追許子而升箕。供暮餐於沆瀣，給朝餌於瓊芝。同糟醕而無別，混名實而不治。放言肆慾，無慮無思。何鷓鴣之可賦，鴻鵠之為詩哉。」（台北：鼎文書局，1975），頁 837-840。

⁴⁸ 張華賦見註 40。阮籍詩云：「鴻鵠相隨飛，飛飛適荒裔。雙翮臨長風，須臾萬里逝。朝餐琅玕實，夕宿丹山際。抗身青雲中，網羅孰能制。豈與鄉曲士，攜手共言誓。」詳見逯欽立輯校《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998），頁 504-505。

⁴⁹ 任重道遠的具體陳述，見於《孟子·告子下》云：「故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。然後知生於憂患，而死於安樂也。」（頁 223）

⁵⁰ 如《論語·八佾》：「子謂韶，盡美矣，又盡善也。謂武，盡美矣，未盡善也。」（頁 32）《禮記·大學》：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」（頁 983）等是。

⁵¹ 原文如下：「他日見於王曰：『王嘗語莊子以好樂，有諸？』王變乎色，曰：『寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。』曰：『王之好樂甚，則齊其庶幾乎！今之樂，猶古之樂也。』曰：『可得聞與？』曰：『獨樂樂，與人樂樂，孰樂？』曰：『不若與人。』曰：『與少樂樂，與樂樂，孰樂？』曰：『不若與。』『臣請為王言樂，今王鼓樂於此，百姓聞王鍾鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散；今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰：吾王之好田獵，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散；此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此；百姓聞王鍾

動，全都泛政治化為施政指標，而非單純只是藝術品味與休閒活動的考量。在梁惠王上篇中，對於站在沼邊觀看鴻雁麋鹿的國君，引《大雅·靈臺》的「王在靈囿，麋鹿攸伏。麋鹿濯濯，白鳥嚮嚮。王在靈沼，於物魚躍。」明白指出：除非與民偕樂，國君不能獨樂臺池鳥獸⁵²。因此，在天下尚未「兼善」以前，個人沒有享樂的權利。國君如此，輔佐的士人階層自然就必須以承擔苦難為主體呈現的路徑之一，以不屈不撓的精神來承擔苦難，並且甘之如飴，享受犧牲，才能達到「樂」的頂極境界。由此來看張衡《歸田賦》之樂，就只能是六十一高齡的幻設之作，讓自己在虛擬世界中想像盤遊、漁釣、畋獵與琴書之樂。

所謂「虛擬世界」，在今日網路上是流行語彙，其概念則早已存在人類社會中。「虛擬世界」的特質，在於滿足人們的幻想與期待，在實有空間中重新訂定生活規範、人生目標，使人活得更順心如意。與虛構不同，虛擬係以一個具有現實基礎的想像構設空間，讓人可以在其中演練生命歷程，不同的遭遇與抉擇都會有不一樣的人生。珍妮·班娜斯在《人類的出路》一書中，介紹田納西大學的德瑞克（James Drake）與皮姆（Stuart Pimm）的研究計畫，特別提到：

是利用電腦中所設定的生態系統（也就是虛擬生命），與水族箱內的水中生物（真正的生命）來進行實驗，讓它們自行運作一段時間後，再觀察淘汰後的結果。在毫無人為因素干涉的情況下，這個實驗性族群內的生命體，便自然將族群大小調整到足以維持其複雜性，又能永續存在的狀況。這就是所謂『天然的運作秩序』。⁵³

由於虛擬具有未來性，可重複操作，且可有效縮短進化的時程。因此，以虛擬使生命操作進入實驗階段，避免以親身經歷付出太昂貴的人生代價。透過虛擬手法，可以設定一個符合需求的空間，不必挑戰傳統規範，無須悖反社會期待，更不用承擔獨清獨醒的痛苦，就可以完全滿足個人的想望。重點在於如何「奠基於現實空間概念」，在虛擬世界中「設定」完備的內容，才能夠獲得沒有遺憾的結果。

以「歸田」而言，如何設定一個理想的田園世界，使士人在政治的諸多拘限中獲得「至樂」，是必要探究的。歷來有關「至樂」的討論，古希臘後期的伊壁鳩

鼓之聲，管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也；今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然有喜色而相告曰：吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也；此無他，與民同樂也。今王與百姓同樂則王矣。」（頁 29）

⁵² 《孟子·梁惠王上》：「孟子見梁惠王，王立於沼上，顧鴻雁麋鹿，曰：『賢者亦樂此乎？』孟子對曰：『賢者而後樂此，不賢者，雖有此不樂也。《詩》云：『經始靈臺，經之營之。庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，麋鹿攸伏。麋鹿濯濯，白鳥嚮嚮。王在靈沼，於物魚躍。』文王以民力為臺為沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼，樂其有麋鹿魚。古之人與民偕樂，故能樂也。《湯誓》曰：『時日害喪，予及女皆亡。』民欲與之皆亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉。』」（頁 11）

⁵³ 詳見珍妮·班娜斯著、張墨非譯《人類的出路——探尋生物模擬的奧妙》（台北：胡桃木文化事業有限公司，1998.11），頁 55。

魯（Epicurus，公元前 341-270）認為快樂即是「善」，卻不同於儒家系統的論述，他坦言「假如我除去味覺的快樂、愛的快樂、視聽的快樂，我不知道如何能夠表示善。」他甚至要人「遠離一切方式的文化」，因為一個人愈有權力，愈容易遭受嫉妒，也愈容易樹立敵人、招致禍害，而無法獲得心靈上的平靜快樂。他所描述的「至樂」，是：

快樂的量的極限，就是一切能致使痛苦的事物的排除。在快樂存在之處，只要快樂持續著，則身體的痛苦，或心靈的痛苦，或並此二者，就都不存在。⁵⁴

能夠超越身體與心靈的痛苦，才可以達到快樂的極限。無獨有偶，《莊子》外篇 至樂 首先探詢「至樂」的存在問題⁵⁵，指出世俗「所樂者，身安厚味美服好色音聲也。」可見不論中外，一般人都是以味覺、聽覺、視覺等感官享受為指標，若得不到這些就會帶來痛苦、憂傷或害怕：「所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。若不得，則大憂以懼。」得不到固然痛苦，為了得到以及維繫所得到的，必需付出許多勞力、精神、時間等等與生命有關的代價，反而使人無法或無暇充分享受自己所得到的。更何況所謂的「樂」，並沒有一定的指標，不同的人對「樂」可能出現截然不同的反應，甚至同一件事也可能出現「善」與「不善」兩種作用，則所謂「樂」或「善」都伴隨著負面的影響，因而提出「至樂無樂」的論斷：

今俗之所為與其所樂，吾又未知樂之果樂邪，果不樂邪？吾觀夫俗之所樂，舉群趣者，誣誣然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂也。果有樂無有哉？吾以無為誠樂矣，又俗之所大苦也。故曰：至樂無樂，至譽無譽。天下是非果未可定也。雖然，無為可以定是非。至樂活身，唯無為幾存。（頁 611）

⁵⁴ 伊壁鳩魯的著作多已散佚，相關引文見於狄奧基尼斯《生活的目標》所引述他的話，以及寫給朋友的少數留存信函，如 致美諾寇的信 有云：「我體會到，在欲望中間，有些是自然的，有些是虛浮的；在自然的欲望中，有些是必要的，有些則僅僅是自然的；在必要的欲望中，有些是幸福所必要的，有些是養息身體所必要的，有些則是生命本身的存在所必要的。我們對於這些東西，有了正確的了解，就能夠為了肉體的健康和靈魂的平靜來考慮取捨，因為肉體的健康和靈魂的平靜乃是幸福生活的目的。」、「我們認為幸福生活是我們天生的最高的善，我們的一切取捨都從快樂出發；我們的最終目的乃是得到快樂，乃是以感觸為標準來判斷一切的善 快樂是我們天生的最高的善。」、「我們所謂的快樂，是指身體的無痛苦和靈魂的無紛擾 使生活愉快的乃是清醒的靜觀，它找出了一切取捨的理由，清除了那些在靈魂中造成最大紛擾的空洞意見。」等等，可見他有理性清明的思考。詳見《古希臘羅馬哲學資料選輯》（台北：仰哲出版社，1987），頁 355-383。

⁵⁵ 原文如下：「天下有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？今奚為奚據？奚避奚處？奚就奚去？奚樂奚惡？」對至樂的存在提出一系列的探問，再逐一加以分解。相關引文詳見郭慶藩輯《莊子集釋》（台北：河洛圖書出版社，1974年），頁 608-629。

雖然莊子「無為誠樂」並不能獲得認同，世俗反以「無為」為大苦，因而直言「人之生也，與憂俱生」的可悲性，並嘗試闡明「死為大樂」的見解，且反覆論證「無為」可以定是非，可以無君無臣，可以「不一其能，不同其事」，也只有「無為」可以「萬物皆化」，則人與天地萬物「皆出於機，皆入於機」，也就沒有人所自擾的諸多憂懼了。田子方又假借孔子與老子的對話，指出「游心於物之初」乃「至樂」境界：「夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。」並進一步闡釋其內涵：

草食之獸不疾易藪，水生之蟲不疾易水，行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於胸次。夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！棄隸者若棄泥塗，知身貴於隸也，貴在於我而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。（頁 714）

以天地萬物為一體，所有的變化都在同一體內，則生死、終始、得喪、禍福等變化也都在同一體內。更進一步申說，如大宗師所言「假於異物，託於同體」，人是萬化之一，而萬化是無窮無盡的，因此「聖人將遊於物之所不得遯而皆存。」自然就沒有生死、得失等等問題，也就沒有任何事可以掛懷了。

不論是西哲的素樸享樂主義，或莊子的無為而入於萬化，都著重在精神層面的無煩擾與不「患心」，在執行上屬於除去法，把可能妨害「至樂」的行為或思想去除，而不是具體地陳述獲得快樂的途徑。因此，想要設定「至樂」的內容，就必須另尋管道。由此回過頭來看儒家系統中的惟一孔顏樂處，就在舞雩氣象，《論語·先進》記載曾點心中的志向云：

莫春者，春服既成；冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。（頁 100）

單純的春游，輕便的春服，隨意的組合，沒有太多的擔負與拘束，戲水迎風，自有一股逍遙自適的樂境。如此單純樂境，在社會現實中竟是難得，以致於曾點先是不知如何表述，最後更引得孔子喟然而歎與衷心嚮往，而以「吾與點也」從諸多士人理想中脫穎而出，卻也只是說說而已，孔子依然不能擺脫「汲汲魯中叟」的歷史形象⁵⁶。值得注意的是，「歸田」既不同於志士的固守貧賤，也不同於感士不遇的悲秋情結，反而在無常人生、坎坷際遇中，積極尋求生命本身的「至樂」。因此，歸田本來應有春耕、夏種、秋收、冬藏的四季作業，張衡略過季節更迭所

⁵⁶ 陶淵明 飲酒詩二十首 最後一首首先推斷孔子的努力：「羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳。鳳鳥雖不至，禮樂暫得新。」可惜隨著生命的結束，努力並沒有發揮預期的作用。因此陶淵明以「醉人」的恣態，擺脫社會現實的拘束，才能建構屬於自我的生活環境。原詩詳見逯欽立校注《陶淵明集》（台北：里仁書局，1980），頁 99。

連結的繁瑣農務，把歸田設定在春日照和的季節；陶淵明更在 癸卯歲始春懷古田舍 之二灑脫地寫出「雖未量歲功，即事多所欣」，把一般農人所最在意的秋收，看得雲淡風輕。

春天所呈現的意象，加拿大諾思洛普·弗萊(Northrop Frye, 1912-1991)在 文學的基型 (The Archetypes of Literature) 一文中，以春天對應黎明與誕生，是傳奇(romance)、大部分的祭酒神詩歌、狂想詩文的基型。又在 1957 出版《批評的剖析》(Anatomy of Criticism) 中將喜劇對應於春天，而把傳奇對應於夏天。喜劇中出現的自然景象和人間事物，是團敘、秩序、友誼、愛情的意象基型，有馴化了的牛羊，美麗的花園、小叢林，田園牧歌的基型。⁵⁷由此來看古詩中的春天書寫，並不是始終符合此一基型。《詩經》中的春天，主要做為人事背景的「利用厚生」或「感激性情」，有農民社群的春事，男女相悅的情事，辛勤忙祿而甘之如飴，大抵與春天的基型相去不遠。漢代社會的政治機制日趨嚴密，人的生存空間日趨固定，生命無常、生活坎坷的缺憾也就日益突顯。以具有文人背景的古詩十九首⁵⁸為例，所謂「生年不滿百，常懷千歲憂」，當士人勇敢地以百年身承擔千歲憂時，殷憂、孤憤、牢騷、窮愁等等就幾乎與士人劃上等號。大抵其中所呈現的生命觀，以為人生是無常的，死亡是必然的，無論是道德修養或醫藥發明，都無法有效延長有限的人生；死後的世界是永遠的黑夜，既沒有所謂前世來生，也沒有死後世界的想像。人惟一擁有的是今生，又是不能從頭來過，因此就在無奈、懊惱、悲憤、哀怨中渡過，如「驅車上東門，遙望郭北暮。白楊何蕭蕭，松柏夾廣道。下有陳死人，杳杳即長暮。潛寐黃泉下，千載永不寤。浩浩陰陽移，年命如朝露。人生忽如寄，壽無金石固。萬歲更相送，賢聖莫能度。服食求神仙，多為藥所誤。不如飲美酒，被服紉與素。」一詩，即歸結出素樸的享樂主義，以口腹等物質慾望的滿足為快樂；又如「生年不滿百，常懷千歲憂，晝短苦夜長，何不秉燭遊。為樂當及時，何能待來滋。愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。」一詩，更挑明了及時行樂的觀念。《列子·楊朱》篇更直截了當指出「豐屋、美服、

⁵⁷ 弗萊的基型論，受到現代心理學、人類學和神話學的影響，特別是榮格「集體無意識」的理論，認為文學作品總體上表現為一些相當有限而且不斷重複的模式，依此模式建構文學的知識系統，即不同文化背景的作家會不自覺地運用一些基本的、原始的意義或象徵，這些意象或象徵就是「原型」(archetype, 或譯為基型)。並著有 文學的原型 一文，收入朱立元、李鈞編《二十世紀西方美學經典文本·結構與解放》(上海：復旦大學出版社，2001)，頁 910-948。此外，《批評的剖析》(陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯，天津：百花文藝出版社，1998) 第三篇 原型批評：神話理論，對春、夏、秋、冬的敘述結構有詳盡說明，詳見頁 192-299。又黃維樑在 春的悅豫和秋的陰沉 一文中曾以基型論分析杜甫 客至 與 登高 二詩，詳見《中國文學縱橫論》(台北：東大圖書公司，1988)，頁 33-67。

⁵⁸ 本文所引 古詩十九首 主要依據梁蕭統編《昭明文選》(台北：文化圖書公司，1969)《古詩十九首集釋》(台中：曾文出版社，1975)等書，不一一註出。

厚味、姣色，有此四者，何求於外？」⁵⁹把現實物質慾望的滿足當作生命的目標，如「今日良宴會，歡樂難具陳」中對新聲逸響的美好享受，而歸結到「無為守窮賤，輾軻常苦辛」的生命取向，未嘗不是對儒學系統的反動。只是如前所述，單憑感官慾望的滿足，並不能使快樂長久，美酒、厚味與姣色對身體的副作用，隨著年齡的增加而愈形嚴重。因此，十九首中有關春天的書寫，就陷入了負面的表述，如：

迴車駕言邁，悠悠涉長道。四顧何茫茫，東風搖百草。所遇無故物，焉得不速老。盛衰各有時，立身苦不早。人生非金石，豈能長壽考？奄忽隨物化，榮名以為寶。

繁春華盛景的作用在提點生命的流逝且不可逆，因而出現了「奄忽隨物化，榮名以為寶」的有激之言。面對必然死亡的人生，把「留名」成為記錄「我曾經存在」的標幟，以至於有主父偃「生不五鼎食，死即五鼎烹」的悖論⁶⁰，以及曹植極力抗拒如「沒世無聞」、「禽息鳥視」的動物性活著，終究如草亡木卒般不具有任何影響⁶¹，都說明了人對自我生命的主體性意義存在著無解的焦慮。因此，尋找生命中的「至樂」，乃成了詩人們努力的目標。繼張衡在《歸田賦》中揮灑春光之後，陸機《招隱》詩更在春景中體悟到「至樂」的存在，詩云：

明發心不夷，振衣聊躊躇。躊躇欲安之？幽人在浚谷。朝采南澗藻，夕息西山足。輕條象雲構，密葉承翠幄。激楚佇蘭林，回芳薄秀木。山溜何泠泠，飛泉漱鳴玉。哀音附靈波，頽響赴曾曲。至樂非有假，安事澆淳樸？富貴苟難圖，稅駕從所欲。⁶²

招隱的季節在「春草生兮萋萋」，由招邀隱士而涉足隱者所居，在一片有美麗花卉的小叢林中，風與花的互動譜成絕美的視覺饗宴，水流在高低起伏的山中激蕩出

⁵⁹ 詳見詳見《列子·楊朱第七》，其中又云：「今有名則尊榮，亡名則卑辱；尊榮則逸樂，卑辱則憂苦。憂苦，犯性者也；逸樂，順性者也。斯實之所係矣，名胡可去？名胡可寶？但惡乎守名而累實。守名而累實，將恤危亡之不救，豈徒逸樂憂苦之間哉？」，頁 86。與古希臘伊壁鳩魯的部分論點相近。

⁶⁰ 《史記》卷 112 平津侯主父列傳第五十二：「尊立衛皇后，及發燕王定國陰事，蓋偃有功焉。大臣皆畏其口，賂遺累千金。人或說偃曰：『太橫矣。』主父曰：『臣結髮游學四十餘年，身不得遂，親不以為子，昆弟不收，賓客棄我，我？日久矣。且丈夫生不五鼎食，死即五鼎烹耳。吾日暮途遠，故倒行暴施之。』」（台北：鼎文書局，1975），頁 2961。

⁶¹ 曹植《求自試表》云：「顧西尚有違命之臣，東有不臣之吳。若使陛下出不世之詔，效臣錐刀之用。必乘危蹈險，騁舟奮驪，突刃觸鋒，為士卒先。雖未能擒權馘亮，庶將虜其雄率，殲其醜類，必效須臾之捷，以滅終身之愧。使名掛史筆，事列朝榮，雖身分蜀境，首懸吳闕，猶生之年也。如微才弗試，沒世無聞，徒榮其軀而豐其體，生無益於事，死無損於數，虛荷上位而忝重祿，禽息鳥視，終於白首，此徒圈牢之養物，非臣之所志也。」（詳見《三曹詩文全集譯注·曹植集》，傅亞庶注譯，長春：吉林文史出版社，1997，頁 873-875）

⁶² 詳見逯欽立輯校《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998），頁 689-690。

繁複多姿的聲響世界，交織成一片令人沈酣忘返的自然美景。如此美景使心靈滿溢愉悅的感覺，是本然存在的；亦即美景自在，喜樂自在，只是人本身迷失在人所構設的名利富貴中，以致於喪失了快樂的能力，總是困處在「心不夷」的諸多感傷、悲憤、鬱滯等等負面情緒中。詩人就在春天的美景中找回了「至樂」的本能。有趣的是，蒐檢當時詩歌作品，可以發現另外二位歸田詩人陶淵明與謝靈運⁶³，同樣也是闡發春天美景的代表人物。陶淵明 停雲四章 云：

靄靄停雲，濛濛時雨。八表同昏，平路伊阻。靜寄東軒，春醪獨撫。良朋幽邈，搔首延佇。

停雲藹藹，時雨濛濛。八表同昏，平陸成江。有酒有酒，閒飲東窗。願言懷人，舟車靡從。

東園之樹，枝條再榮。競用新好，以招余情。人亦有言，日月于征。安得促席，說彼平生。

翩翩飛鳥，息我庭柯。歛翮閒止，好聲相和。豈無他人，念子實多。願言不獲，抱恨如何？⁶⁴

當秋冬的長風遠去，春風無力吹動行雲，於是雲停滿了天空，積累成一場漫天瀰地、綿綿不絕的時雨，大地一片灰濛濛，阻絕了所有的戶外活動，身心因此都放了假，只剩下孤獨與思念。久雨之後，受到潤澤的枯枝冒出了花朵，一剎時滿枝滿桠的新鮮花葉，爭相呼喚詩人的心情，連鳥兒都放棄了飛翔，收起翅膀閒立於枝桠間，以美麗的聲音呼應著花兒。詩人就在如此春光美景中感受著生命的美好，即使時光依然流逝，生命終將結束，更應該敞開胸懷，與春天一起徘徊，在相賞相應中擁有一季生之喜悅。在大自然的和諧、美好生態中，「人」卻是缺席者，如此美景、如此心情，無法與人分享，是詩人惟一的遺憾。直到南宋辛棄疾，在 賀新郎 中以「江左沈酣求名者，豈識濁醪妙理」呼應淵明的無奈⁶⁵。很明顯地，擺落人為拘束，大自然的春光美景方能進入人的心靈世界。其 時運四章 更是直接切入春日良時，把舞雩氣象發揮得淋漓盡致：

⁶³ 陶淵明是歸田詩人自無疑義，謝靈運依違在朝廷與山林之間，雖無歸田的宣示，實際上他在莊園的構築與農業經營上，呈現的是完美不同於陶淵明式的歸田，因此我把陶謝並列為歸田的兩種不同類型，筆者另有專文討論。

⁶⁴ 詳見逯欽立校注《陶淵明集》（台北：里仁書局，1980），頁11。以下引文凡出自本書者，僅於文後標示頁碼，不另外加註。

⁶⁵ 原文如下：「甚矣吾衰矣。恨平生交游零落，只今餘幾。白髮空垂三千丈，一笑人間萬事。問何物、能令公喜。我見青山多嫵媚，料青山、見我應如是。情與貌，略相似。一尊搔首東窗裡。想淵明停雲詩就，此時風味。江左沈酣求名者，豈識濁醪妙理。回首叫雲飛風起。不恨古人吾不見，恨古人不見吾狂耳。知我者，二三子。」詳見《稼軒詞編年箋註》，夏承燾箋註，（台北：臺灣中華書局，1974.10），頁338。

邁邁時運，穆穆良朝。襲我春服，薄言東郊。山滌餘靄，宇曖微霄。有風自南，翼彼新苗。

洋洋平津，乃漱乃濯。邈邈遐景，載欣載矚。稱心而言，人亦易足。揮茲一觴，陶然自樂。

延目中流，悠悠清沂。童冠齊集，閒詠以歸。我愛其靜，寤寐交輝。但恨殊世，邈不可追。

斯晨斯夕，言息其廬。花藥分列，林竹翳如。清琴橫床，濁酒半壺。黃唐莫逮，慨獨在予。（頁 13）

以欣豫的心情，換上輕鬆的春服，天地一片清朗，和風拂過田野，撩弄得新苗彷彿長了翅膀。春水流過平原，洋洋澄澈，引得詩人親近水湄，縱情戲水，縱目游觀，更有酒助興，在陶然自樂中幻入時間之流，與沂水的童子冠者異代同樂。或者在忙過花藥林竹等農事之後，琴酒相伴，正是黃唐世界。與《停雲》相同的，當時人們放棄曾經擁有的美麗時光，無法享有生命存在的喜悅，是陶淵明最大的感慨，也是人類難解的習題。因此陶淵明只能自我調整到小單位的社群中，如《遊斜川》序所言：「辛丑正月五日，天氣澄和，風物閒美，與二三鄰曲同遊斜川。臨長流，望曾城，魴鯉躍鱗於將夕，水鷗乘和以翻飛。彼南阜者，名實舊矣，不復乃為嗟歎。若夫曾城，傍無依接，獨秀中皋，遙想靈山，有愛慕名。欣對不足，率爾賦詩。悲日月之遂往，悼吾年之不留，各疏年紀鄉里，以紀其日時。」陶淵明以澄和閒美形容春天的風物氣象，有長流靈山，魚躍鳥飛，一片生意盎然，二三鄰曲同遊同賞，欣對不足，更以詩寫下自己的感動：

開歲？五日，吾生行歸休。念之動中懷，及辰為茲遊。氣和天惟澄，班坐依遠流。弱湍馳文魴，閒谷矯鳴鷗。迴澤散游目，緬然睇曾丘。雖微九重秀，顧瞻無匹儔。提壺接賓侶，引滿更獻酬。未知從今去，當復如此否？中觴縱情遙，忘彼千載憂。且極今朝樂，明日非所求。（頁 44）

友善的農民社群，在春光美景中盡情暢飲，把握生命的當下，讓生活充滿歡樂與珍重。陶淵明筆下的春天，有花園、小叢林、長流、游魚、飛鳥，有鄰曲也有酒，同時也能放任自我、馳騁想像，回味人類曾經擁有的樂境。相形之下，謝靈運明顯地與陶淵明有極大不同，卻能夠共同找到了春光的美，實值得吾人進一步探究。首先，與陶淵明《停雲》詩由陰雨走向春陽一般，謝靈運《登池上樓》一詩同樣在封閉中開啟春天的大門：

潛虯媚幽姿，飛鴻響遠音。薄宵愧雲浮，棲川怍淵沈。進德智所拙，退耕力不任。徇祿及窮海，臥痾對空林。衾枕昧節候，褰開暫窺臨。傾耳聆波

瀾，舉目眺嶇欽。初景革緒風，新陽改故陰。池塘生春草，園柳變鳴禽。
祁祁傷幽歌，萋萋感楚吟。索居易永久，離群難處心。持操豈獨古，無悶
徵在今。⁶⁶

陶淵明是由自然界的雲雨阻道發端，謝靈運則是由心情上的自我封閉寫起。首先以比較長的篇幅闡述理想、現實、個性之間的落差，而逼出貶謫的現況，並以「臥痾」澈底隔絕與外在環境的接觸，直到緊湊在一句中的「褰、開、窺、臨」連續四個動作，才再度注目仕宦處所，同時也在春景的導引下開啟了詩人的心靈視窗。「傾耳」二句以聽覺帶出視覺的效果，同步開啟寬闊視域，藉由冬去春來的季節轉換，把之前寥落空蕩的景與情整個翻轉過來，自然流露出池塘春草的良辰美景。以下雖不免落於知識性的書寫，由春草而引出一連串的典故與辯解，卻也呈現出更多元的思維模式。在《於南山往北山經湖中瞻眺》中更大幅度增加春天的分量，詩云：

朝旦發陽崖，景落憩陰峰。舍舟眺迴渚，停策依茂松。側徑既窈窕，環洲亦玲瓏。俯視喬木杪，仰聆大壑淙。石橫水分流，林密蹊絕蹤。解作意何感？升長皆豐容。初篁苞綠籜，新蒲含紫茸。海鷗戲春岸，天雞弄柔風。撫化心無厭，覽物眷彌重。不惜去人遠，但恨莫與同。孤游非情歎，賞廢理誰通？（頁76）

此詩只是由新居住祖宅的熟諳舊遊路線，全由「解作竟何感？升長皆豐容」二句而顯得處處驚奇。開端已見留連姿態，無論近玩遠觀、水色山容，無不鮮妍可愛、春色無邊，一掃秋冬的舊姿容。因思《易·解卦》所謂「天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼」的描摹，實精準地把春天的神奇力量表述無餘。詩人即在解作中品味所有的豐容，有冒出地表的翠綠新筍，綻放水澤的紫茸花朵，春江水暖群鷗戲，春風輕柔地撫弄著山雞鮮黃的嫩毛，豐美多姿的色彩與容顏，深深吸引住詩人的目光，引動詩人心中的無限柔情。與陶淵明《停雲》一般，謝靈運也為人們不懂得欣賞如此春光美景而感歎，卻更堅持且自豪於對春光的賞愛。可以這麼說，由於歸田，詩人對春天所帶來的自然動、植物變化有更細微的觀察，也有更多的賞愛與感動。與單純士人所最在意的秋天搖落與遭逢不偶，顯然有極大不同。

除了發現春天的喜悅，歸田的至樂取向也著重在發現更多的生活情趣。張衡《歸田賦》的歸田之樂猶在設想之間，陶、謝則是在生活中努力實踐快樂的本質，因此耕種之外的諸多樂事紛紛浮出書寫地表。陶淵明《歸去來兮辭》先在《序

⁶⁶ 詳見李運富編注《謝靈運集》（湖南：岳麓書社，1999.8），頁43-45。以下凡出自本書者，僅在引文後標示頁碼，不另外加註。

中申明「質性自然，非矯勵所得」的性情，全文以「田園將蕪胡不歸」開始，多寫情話琴書、躬耕田畝、游觀山水、吟詠賦詩：「富貴非吾願，帝鄉不可期。懷良辰以孤往，或植杖而耘耔。登東皋以舒嘯，臨清流而賦詩。」排除無意願與不可能的仕宦與求仙，明確地自我定位於歸田，而歸結以「乘化歸盡」、「樂知天命」⁶⁷。謝靈運《山居賦》也在序中明言：「抱疾就閑，順從性情，敢率所樂而以作賦」，全文極寫四周山水勝致，宅園居室既有景觀之美，更兼顧農業經營的豐收之樂；至於山居之樂，有「風生浪於蘭渚，日倒影於椒塗。飛漸榭於中沚，取水月之歡娛。」賞玩則有各色水草林木花卉以及各種游魚飛鳥走獸，而且「緡綸不投，置羅不披，磻弋靡用，蹄筌誰施」，純是「撫鷗儵而悅豫」，已然超越貴遊之以畋獵取樂；謝靈運最特別的還在登山的挑戰體能之樂：「陵頂不息，窮泉不停，櫛風沐雨，犯露乘星」，以及禪堂僧房的講經論道與修行。更重要的，歸田能夠「既耕以飯，亦桑貿衣，藝菜當肴，採藥救頽。自外何事，順性靡違。法音晨聽，放生夕歸。研書賞理，敷文奏懷。」⁶⁸幾乎眾美兼備，使生計來源與生活情趣相結合，歸田成了不必安貧固窮的新選擇，且耕且讀，順性逍遙而又沒有生活壓力的至樂境界乃成為可能。

辭賦之外，陶謝詩中所描述歸田之樂，更是豐富多姿。以陶詩而言，如《歸園田居五首》、《讀山海經》十三首之一「孟夏草木長」等若干歸田名篇，寫親耕力耘固然甘之無悔，更多的篇幅則是不斷展現享受快樂的能力，有辭官之樂、虛室之樂、社群之樂、室家之樂、琴書之樂等，如《和郭主簿》之一云：

藹藹堂前林，中夏貯清陰。猗風因時來，回？開我襟。息交遊閒臥，坐起弄書琴。園蔬有餘滋，舊穀猶儲今。營己良有極，過足非所欽。春林作美酒，酒熟吾自斟。弱子戲我側，學語未成音。此事真復樂，聊用忘華簪。遙遙望白雲，懷古一何深。（頁60）

即使春已歸去，夏日依然美好；能夠滿足且珍惜自己所擁有的，一切自然都是美好的，也都是快樂的。因此，無論是盤桓東園、躬耕西疇、種豆南山、杖策郊遊、班荆暢飲、雞黍迎客、濁酒自陶等等，無一不在體會生命之樂。同樣的，謝靈運詩中也不斷探尋各種樂事，有賞心之樂，如《郡東山望溟海》詩云：「蕩志將愉樂，瞰海庶忘憂」；有營墅植樹之樂，如《田南樹園激流植援》所云：

⁶⁷ 陶淵明《歸去來兮辭》論者已多，不煩贅言。原文詳見前揭書，頁159-163。

⁶⁸ 謝靈運《山居賦》有意與士人所作京城賦作區隔，序中即強調「今所賦既非京都宮觀遊獵聲色之盛，而敘山野草木水石穀稼之事」，並且著重在農業經營的豐收景象，如「蒼駢梁於巖麓，棲孤棟於江源。敞南戶以對遠嶺，闢東窗以矚近田。田連岡而盈疇，嶺枕水而通阡。阡陌縱橫，塍埒交經，道渠引流，脈散溝并。蔚蔚豐秋，苾苾香粳。送夏蚤秀，迎秋晚成。兼有凌陸，麻麥粟菽，候時占節，遞藝遞熟。供粒食與漿飲，謝工商與衡牧。」與工商牧業也有所不同。可見謝靈運的歸田意識極為清楚。詳見前揭書，頁226-281。

中園屏氛雜，清曠招遠風。卜室倚北阜，啟扉面南江。激澗代汲井，插槿當列壟。群木既羅戶，眾山亦當窗。靡迤趨下田，迢遞瞰高峰。寡欲不期勞，即事罕人工。（頁 72）

依循山川形勢而營造，就能以最少的勞力獲得最大的改善，並且同時擁有賞景之樂與成就感；至於「石門新營所住四面高山迴溪石瀨茂林修竹」一詩，更是為了追逐獨特的美感經驗，不惜冒險犯難：「冒險築幽居，披雲臥石門。苔滑誰能步，葛弱豈可捫。」以期得到「早聞夕？急，晚見朝日暎。崖傾光難留，林深響易奔。」（頁 94）的自然奇景。不論是陶淵明的降低慾求以滿足於所擁有的，或是謝靈運的精心營造以達到自己所追求的，當所擁有與所欲求的達到平衡的地步，「至樂」就產生了。由此來看歸田與隱逸的不同，隱逸顯然太沈重，包括對現實的批判、生活的困窘，甚至以生命為代價；隱逸又是一種退避，既避世也避人，由主流社會退處深山浚谷，放棄人類文明的成就，忍耐物質上的匱乏與精神上的孤寂，卻仍存在著政治性或道德性的堅持。歸田則容許不同的生活模式，如陶淵明的物質雖未必盡如人意，卻擁有和諧的社群關係與豐富的精神生活；謝靈運雖常存在著孤獨感，卻能夠在莊園營造與美景品味上獲得滿足感。

耐人尋味的是，陶、謝以不同方式實踐歸田的樂境，並沒有引起太多的回響，反而是享譽梁朝宮廷、最後顯貴於北朝的庾信（513-581），出現了另類的桃源風味。首先，在梁朝帝王的優寵下，庾信在宮體詩的氛圍中，寫下「詠畫屏風二十五首」組詩，以屏風做成一個又一個的框限，透過繪畫藝術，使京城遊樂場景形成一幅幅的畫作，呈現出封閉而又華美的至樂境地，俠客金鞍，長橋小苑，高閣翠蓋，春衫紅袖，花香酒醺，更有流水桃花，處處令人沈迷，以致於有「逍遙遊桂苑，寂絕到桃源」的幻覺，構築出完全不同於陶淵明式的桃花源，虛擬出另類的皇家桃花源。試舉其中與桃花源意象有關連者如下：

逍遙遊桂苑，寂絕到桃源。狹石分花徑，長橋映水門。管聲驚百鳥，人衣香一園。定知歡未足，橫琴坐石根。（其五）

千尋木蘭館，百尺芙蓉堂。日落低蓮井，行雲礙芰梁。流水桃花色，春洲杜若香。就階猶不進，催來上伎床。（其一〇）

上林春逕密，浮橋柳路長。龍媒逐細草，鶴氅映垂楊。水似桃花色，山如甲煎香。白石春泉上，誰能待月光。（一七）

三危上鳳翼，九阪度龍鱗。路高山裡樹，雲低馬上人。懸巖泉溜響，深谷鳥聲春。住馬來相問，應知有姓秦。（其二〇）

洞靈開靜室，雲氣滿山齋。古松栽數樹，盤根無半埋。愛靜魚爭樂，依人

鳥入懷。仲春徵隱士，蒲輪上計偕。（其二二）⁶⁹

以春天為主調，不斷出現流水、長橋、船與桃花，開啟一個異於現實世界的絕境。不同於陶淵明的桃花源，整組詩普遍增添了專屬於貴遊的高閣重簷、金鞍玉舳、管絃歌舞，人物也跳脫出黃髮垂髻的天倫圖像，放棄人與人之間的親切寒暄，代之以成年男女的豪情綺懷，以及無數的香花、游魚、翔鳥、古松、山雞、白鶴等等觀賞用動植物。在一片春光蕩漾中，畫者、詩人、讀者全都沈酣於如此美景，耽樂而忘記了現實世界的種種不圓滿。孫康宜在《抒情與描寫》一書中即指出這一組詩的虛擬特質：「正是詩人的虛構，將生活改造成了藝術。在其 詠畫屏風二十四首 中，庾信就是這樣做的。通過仔細的觀察和敏銳的想像，詩人在其作品裡再創造了二十四幅畫，每一幅畫都有自己的血肉和自己的世界。」詩人在虛構中重新賦予畫作生命，透過藝術創造，孫康宜認為庾信把宮體詩導向了另類的桃花源：

讀庾信這一組詩，我們發現，它們與一般宮體詩的不同之處在於創造了一個烏托邦，二十四幅畫中的每一幅都包含著一個遠離塵囂的極樂世界。他們給人的印象是，詩人在竭力製造陶淵明之理想國「桃花源」的一個新的藝術翻版：「逍遙遊桂苑，寂絕到桃源」。⁷⁰

這樣的論述，讓我們更清楚了解到「桃花源」世界的虛擬特質，在「春天」與「至樂」的兩大取向下，可以容納更多不同層級、不同樣式的事物，使不同的人可以形塑不同的「桃花源」以供沈酣，也促成了「桃花源」永續存在的可能，在更多人的不斷形塑與追尋中，「桃花源」幾乎成了虛擬理想國的代稱。

庾信在梁朝備受恩遇，出使西魏期間祖國亡於西魏，由西魏到北周，庾信一直享有高官厚祿，實際上過著極為優寵的日子。至於心理上所背負的長期羈旅他鄉與故國黍離之慟，孫康宜認為庾信乃選擇以另一種方式生活來排遣孤苦：「雖然總在朝為官，但他真的 至少在精神上 像一個隱士那樣生活。這反映在其詩中對張衡、疏廣、疏受還有最重要的陶淵明等前代隱士的頻頻引喻。他假託自己現在的簡樸生活堪與陶淵明相比，並引以為榮：『野老時相訪，山僧或見尋。有菊翻無酒，無弦則有琴。』」在其 小園賦 中，他描寫自己的蔽廬，遣詞用句令

⁶⁹ 在二十五首詩中，除 11 首「擣衣明月下」、19 首「將軍息邊務」二首非春天景象，其餘如「停車小苑外，下渚長橋前。芷菱迎擁楫，平荷直蓋船。殘絲繞折藕，芰葉映低蓮。遙望芙蓉影，只言水底然。」（其三）、「三春冠蓋聚，八節管絃遊。石險松橫植，巖懸澗豎流。小橋飛斷岸，高花出迴樓。定須催十酒，將來宴五侯。」（其六）、「高閣千尋起，長廊四注連。歌聲上扇月，舞影入琴弦。澗水才窗外，山花即眼前。但願長歡樂，從今盡百年。」（其七）、「徘徊出桂苑，徙倚就花林。下橋先勸酒，跂石始調琴。蒲低猶抱節，竹短未空心。絕愛猿聲近，唯憐花徑深。」（其九）等，詳見北周庾信撰 清倪璠注《庾子山集注》（北京：中華書局，2000.3），頁 353-361。

⁷⁰ 詳見孫康宜著 鍾振振譯《抒情與描寫——六朝詩歌概論》（台北：允晨文化實業股份有限公司，2001），頁 194、196。

人恍若見陶淵明的草屋。」⁷¹在朝仕宦的庾信享盡人間的榮華富貴，卻讓另一個自我活在虛擬的隱逸世界中，以消弭亡國後仕宦顯達的無奈與不安。值得注意的是，庾信在《歸田》詩中標舉的歸田人物卻是虛擬歸田的張衡，而不是陶淵明或謝靈運。其詩云：

務農勤九穀，歸來嘉一廬。穿渠移水碓，燒棗起山田。樹陰逢歇馬，魚潭見酒船。苦李無人摘，秋瓜不直錢。社雞新欲伏，原蠶始更眠。今日張平子，翻為人所憐。⁷²

虛擬歸田後的張衡，在百畝民居中努力地播種著各種穀物，既要引水灌溉，又要芟草整地。偶然遇著行人，差身而過，並無問津者，真正是與世相違。而歸田轉業的問題，更在專業知識的貧乏，以致於種成的瓜果，要不是品種不良乏人問津，就是季節不宜求售無門。至於民間社日儀式、候時入田以及養蠶樹桑等等繁瑣而不能有任何差池的農耕活動，更非半途轉業的歸田士人所能應付得來。因此庾信在結尾特別描摹歸田後的張衡，在農民社群中顯得失措而格格不入。這是從農民觀點來看歸田的自覺，因此庾信詩中另有《園庭》、《寒園即目》等詩，坦言「樵隱恆同路」、「寒園星散居，搖落小村墟。遊仙半壁畫，隱士一書」，在退朝閒居系統中明顯地傾向隱逸與求仙，生活中的士大夫況味如「倒屣迎懸榻，停琴聽解嘲。香螺酌美酒，枯蚌藉蘭葑。飛魚時觸釣，翳雉屢懸庖。」好禮知樂，隨時應世，而又無繫榮辱；弋釣與美食之樂，顯然又與大夫之賦有著血緣關係。至於《幽居值春》雖有意以農耕畫分與仕宦的區隔：

山人久陸沉，幽逕忽春臨。決渠移水碓，開園掃竹林。欹橋久半斷，崩岸始邪侵。短歌吹細笛，低聲泛古琴。錢刀不相及，耕種且須深。長門一紙貴，何處覓黃金？（頁 278-283）

賦所代表的是以才華、利祿為衡量指標的上層社會，一旦選擇幽居，生活所需仰賴耕植，決渠、開園等深耕的勞力工作自然免不了，春天的至樂取向因而淡薄許多⁷³。只是士人習性終究無法勝任密集的勞力工作，於是放任欹橋、崩岸繼續廢棄，

⁷¹ 同前註，頁 207-208。庾信詩中對張衡、疏廣、疏受、陶淵明的引喻，詳見《庾子山集》頁 305.279.280.283.306.362。又如《小園賦》云：「余有數畝散廬，寂寞人外，聊以擬伏臘，聊以避風霜。」「雖有門而長閉，實無水而恆沈。三春負鋤相識，五月披裘見尋。」（頁 20）等等，處處可見陶跡。

⁷² 詳見北周庾信撰、清倪璠注《庾子山集注》（北京：中華書局，2000.3），頁 279-280。

⁷³ 值得一提的，庾信的歸田體認已失去至樂取向，他的至樂反而出現在皇家的畋獵中，如《三月三日華林園馬射賦》亟寫「飲羽銜竿，吟猿落雁」的勝事，而斷以「實天下之至樂，景福之歡欣者也」；又寫群臣共襄盛舉：「乃有六郡良家，五陵豪選，新迴馬邑之兵，始罷龍城之戰。將軍戎服，來參武讎，尚帶流星，猶乘奔電。始聽鼓而唱籌，即移竿而標箭。馬噴沾衣，塵驚灑面。石堰水而澆園，花乘風而繞殿。熊耳刻杯，飛雲畫壘。水衡之錢山積，織室之錦霞開。司筵賞至，酒正杯來。至樂則賢乎秋水，歡笑則勝上春臺。」（同前註，頁 1-19）把「至樂」

另以細笛、古琴裝點成獨特的高情逸興，形塑出另一種亦耕亦隱的新形象，而「歸田」書寫也就蘊涵有更多的變化與發展。

七、結語

在人類文明發展的過程中，社會秩序與個人自主如何相容相輔，是考驗知識分子的兩難議題。儒者以其崇高的道德標準與嚴格的自我修養，建構了「勞心」與「勞力」的社會運作機制，並且謹慎地提出「君視臣如草芥，臣視君如寇讎」的制衡機制。遺憾的是，理論與體制的細膩周延，終究無力克制現實政治場域的粗糙淺薄。勞心階層的過度膨脹，以及既得利益者的食髓知味，權利的滋味腐化了人心，使得「勞心」與「勞力」變形成為「統治者」與「被統治者」，「國家」成了個人產業，人民與土地成了國君最重要的資產。於是人們所企求的幸福生活，就只能建構在爭脫政治力的干預上，如 擊壤歌 的「帝力於我何有哉」，以及陶潛 桃花源詩 的「歲熟靡王稅」。因此，觀察詩人「歸田」意識的形成過程，可以發現以下幾個值得注意的現象：

- 一、首先探討政治體制下的農耕生活，在「勞心」與「勞力」的政治思維模式下，為了維繫統治權及其衍生的龐大職官系統，確保國家經濟來源，有效管理、提升生產績效，有關農民的居住環境的限制、耕種面積的劃分、人口財物的登記、貢賦勞役的徵調等等，都有嚴格而繁細的「政令刑禁」，以確保政權的長治久安。而這一套明顯向著「治人」者傾斜的制度，勢必引發許多相關議題的討論。
- 二、其次探討「勸農」與「勸學」的雙線發展，就政治管理而言，策略上對士與農雖有不同等級的差異，其本質則同為政治運作中的服務者，支撐著龐大的政治體制，農民固然無自主性格，士也只能在被賦予的角色扮演中拿捏個人的表現風格，並不能自由揮灑個人的才志情性。因此，當一個人在約定的本位上面臨「倦」的困境時，「何去何從」同時考驗著體制規範與個人生涯規畫。
- 三、進一步就回歸原始躬耕記憶的思維進路進行討論，回歸自然的生態，以最少的人力耕種維持生存的基本需求，是人類跳脫人為世俗的傷害，重新找回生命自主權、獲得自在逍遙的惟一進路。可惜在嚴密的「體國經野，設官分職」的體制下，士人能夠藉由歸田轉入農業經營，以實踐多元的生存樣貌者，終究是鳳毛麟角。因此，有很長的一段時間，陶朱公與東陵瓜就只能成為文學

設定在至高無大的權勢場域中，個人只能在局促的空間中尋求自我安頓。至於 春賦 則為南朝時作，與梁簡文帝 晚春賦 、元帝 春賦 同屬宮體之文，與歸田後春遊逸興無涉，故不論。

作品中的典故，無法實質上促成土、農雙贏的局面。

- 四、再就文學書寫而言，由張衡 *兩京賦* 到 *歸田賦*，正好標示著歸田的虛擬書寫的出現，在遠遊與隱逸之外，不同於屈宋所形塑的士子「悲秋」形象，張衡更多地把握春日生機與和諧氣氛，在春耕勸農的儀式意義中，賦予自然美景、誦典著書、娛情悅志的士人品味，有孔子「舞雩」的精神氣象，也有莊子逍遙自適的樂境；而弋釣之樂顯然又與漢賦有著血緣關係，詠典著書則又標示著士人身分。張衡透過 *歸田賦* 的虛擬書寫，巧妙地協調素樸與機巧、真性與俗務的關係，開闢了「歸田」文學的繽紛園地。
- 五、最後闡明歸田文學的「至樂」取向，及春天氣象的深遠意涵。把「樂」從人格修養與政治論述中釋放出來，讓生命跳脫「壽無金石固」的迷思，以生生不息的自然法則取代永續政權的人為制度。一旦敞開胸懷、縱浪大化，即可盡情沈酣春光美景，生活上的諸多樂事自然紛紛浮出書寫地表，不斷展現歸田詩人的適性逍遙與享受快樂的能力。

就歸田文學而言，張衡以 *歸田賦* 開啟抒情小賦的書寫，坦白承認自己「無明略以佐時」，因而決定「與世事乎長辭」，由於已逾六十高齡，無論從體能上或時間上，都無法實際從事躬耕自足的生活，因此只能透過虛擬滿足自我心靈的願景，極力想像遠離政治場域後的種種樂趣，聊以自遣自娛而已，也為汲汲士人指引了另外一條可以獨善的道路。影響所及，陶淵明是第一個及早覺悟「實迷途其猶未遠」，並且以盛壯之年開始實踐歸田躬耕的詩人，並不是所有士人都適合政治場域，承認「性剛才拙」、「與物多忤」，才能使自己坦然於「世與我而相違」（*歸去來兮辭*），不能兼善天下，至少要有能力安頓自己。王維的「自顧無長策，空知返舊林」是另一種歸田的類型，雖不實際從事農耕，卻能與農民社群和諧相處，「竹喧歸浣女，蓮動下漁舟」（*山居秋暝*）、「偶然逢鄰叟，談笑無還期」（*終南別業*），無形中泯滅了菁英與庶民的界限，更充分瞭解到物候消長的變易性，讓人回歸到大自然的一分子，同時也還給大地一片祥和喜樂的生生不息。

