

龔鵬程 主編

古典詩歌研究彙刊



鵬程

花木蘭文化出版社 出版

古典詩歌研究彙刊

第二輯

龔鵬程 主編

第 6 冊

唐詩中的樂園意識

歐麗娟 著

國家圖書館出版品預行編目資料

唐詩中的樂園意識／歐麗娟 著 — 初版 — 台北縣永和市：花
木蘭文化出版社，2007〔民96〕

目 2+320 面：17×24 公分（古典詩歌研究彙刊 第二輯：第6冊）

ISBN-13：978-986-6831-24-9（全套：精裝）

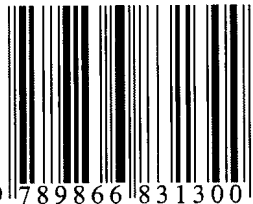
ISBN-13：978-986-6831-30-0（精裝）

1. 唐詩 2. 詩評

820.9104

96016195

ISBN - 978-986-6831-30-0



古典詩歌研究彙刊
第二輯 第六冊

ISBN：978-986-6831-30-0

唐詩中的樂園意識

作 者 歐麗娟
主 編 龔鵬程
出 版 花木蘭文化出版社
發 行 所 花木蘭文化出版社
發 行 人 高小娟
聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三
電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

電子信箱 sut81518@ms59.hinet.net

初 版 2007年9月

定 價 第二輯 20冊（精裝）新台幣 28,000元

版權所有・請勿翻印

作者簡介

歐麗娟，臺灣大學中文研究所碩士、博士。曾任私立靜宜大學副教授，現任國立臺灣大學中文系副教授，從事唐詩、紅樓夢研究。著有《杜詩意象論》、《唐詩的樂園意識》、《李商隱詩歌》、《詩論紅樓夢》、《紅樓夢人物立體論》；編著有《唐詩選注》、《歷代詩選注》（合著）、《大唐詩魁——李商隱詩選》，以及其他包括杜甫乃至唐詩中之親子關係與女性形象研究系列等論文十數篇。

提要

本書為博士論文的增訂版，內容以闡釋唐詩中所開展的樂園追求（quest）為宗旨，分八章依次探討其樂園意識之內涵及其變化之軌跡：

第一章〈緒論〉：界定「樂園」之概念，並區分與「烏托邦」之差異；其次概述唐代以前文學詩歌與學術思想中的樂園思考，以完整呈現主要樂園觀念之源流發展；最後對「樂園」之界定進行修正，以把握中國人樂園意識之特色。

第二章〈人文世界的烏托邦——遠古理想國的迴光〉：唐詩中呈現一種在政治上以「聖君賢相」為模式、以「堯舜之治」為歸趨，而在社會上以「風俗淳」為終極目標的烏托邦構想，有如「大同世界」之翻版。

第三章〈平等無私的自然倫理與宇宙萬物的和諧秩序〉：本章由人文世界推擴及於自然世界，由儒家式「參天地、贊化育」的自然倫理，和道家式「虛己忘機、渾沌自然」的宇宙觀點，看唐詩人如何一方面積極安排萬物，使各得其所、各適其位，另一方面又泯除主觀意識，而達到物我為一、交融一體的境界。

第四章〈「失樂園」——追憶中的黃金盛世〉：安史亂後，在杜甫以及眾多中晚唐詩人的作品裡，出現了一個前所未有的樂園主題，即對真實具存而復遭失落的開、天盛世的追慕。本章闡釋此一「失樂園」之內涵，並分析「追憶」活動的運作模式。

第五章〈由迷而悟——「尋道」詩的類型探討〉：首先指出「追尋」作為樂園存在的原動力，其次釐清唐詩中「道」的指涉，接著再由「尋道不遇」之詩類詳細分析其「迷→悟」、「外在超越→內在超越」的心路歷程和精神轉化，使詩人的心靈跨越由俗而聖的門檻，不斷地淨化而終究獲致昇華，取得超俗的樂園體驗。

第六章〈桃花源主題的流變——繼承、轉化與發揚〉：首先分析陶淵明〈桃花源記〉之構成特質，其次探討「桃花源意象」在南朝詩中被仙化的內在因素。而初唐詩中的桃花源則以隱逸取向較突出，直到盛唐時，孟浩然、王維、李白、杜甫為桃花源之意涵各自添注了全新的詮釋。至於中晚唐詩中的桃花源，則因「情色成分」和「世俗意義」的代入，而呈現「變調樂園」的異質型態。

第七章〈樂園的變調〉：「哀歌」與「牧歌」是追尋理想的一體兩面，而「樂園」的描述通常也包含著「樂園崩解」的描寫，同樣地，在安史亂後的中晚唐階段，樂園意識也進入變調哀歌的層面，包括（一）時間感的濃縮與有限化、夢幻意識的加強、死亡意象之湧現。（二）樂園空間如桃花源和仙境神山之神聖空間的崩毀。（三）龍、鳳、鶴、蟠桃等物聖性的解消。（四）由前述現象以及嫦娥、織女、西王母等神人的世俗化，歸納出一種面對神話素材時一種「人情化——神話思考的反命題」表現。

第八章〈結語：樂園意識轉變的關鍵〉：透過文學史的縱向觀察，從「神龍變相」之影響、「夕陽意象」質量之激增等方面，抉發出唐代詩史中樂園意識轉變之關鍵，乃是身當大唐帝國由盛而衰之階段的杜甫，由此肯定「安史之亂」是促使唐人樂園意識發生質變的時代因素。



目

錄

第一章 緒 論	1
第一節 「樂園」研究之價值與研究取徑	1
第二節 「樂園」內涵的釐清	6
一、「樂園」的界定與意義	6
二、樂園與烏托邦	9
三、西方樂園思想的源流概述	12
第三節 先唐樂園型態之回顧	13
第四節 樂園理論之修正與本論文架構之建立	29
第二章 人文世界的烏托邦——遠古理想國的迴光	35
第一節 政治藍圖的理想模式	37
一、金字塔尖的專權帝王	38
二、「內聖」的極致——堯舜的聖君典範	41
三、「外王」的步驟之一：聖君賢相的模式	46
四、「外王」的步驟之二：朝廷的施政原則	52
五、「外王」的步驟之三：清廉的地方吏治	60
第二節 社會理想——再使風俗淳	61
第三節 大同世界的再版	71
第三章 平等無私的自然倫理與宇宙萬物的和諧秩序	75
第一節 原始樂園的和諧混同狀態與復歸的嘗試	76
第二節 各得其所的自然倫理——「難教一物違」	81
第三節 物我交融的「忘機」境界	92
第四章 「失樂園」——追憶中的開、天盛世	107
第一節 再現「失樂園」的理論與意義	108
第二節 中晚唐時代的樂園回溯	111
第三節 杜甫的追憶：「春夏——喜劇境界」的類型表現	120
第四節 「追憶」的情感運作與表現模式	141
第五節 失樂園：「秋冬——悲劇境界」的類型展現	145

第五章 由迷而悟——「尋道」詩的類型探討	149
第一節 「追尋」的原始類型	149
第二節 「道」的內涵釐清	150
第三節 「尋道不遇」詩的基型分析	155
一、典型詩作的個別闡釋	157
二、結構與意義的綜合分析	163
第四節 聖地的啓悟與淨化	169
第六章 桃花源主題的流變——繼承、轉化與發揚	175
第一節 「桃花源」原始文本之分析	176
第二節 南朝階段——以仙化爲主流而啓山水化之肇端	182
第三節 初唐階段——隱逸調性的顯揚	189
第四節 盛唐階段——個性化原則的充分實踐	194
一、孟浩然：老莊境界中形上道心的提出	196
二、王維：佛門淨土的指涉與莊禪合一的境界	198
三、李白：與和諧閒適相結合的名山聖地	207
四、杜甫：萬物均等而一慈同化的烏托邦	214
第五節 中晚唐階段——世俗化：桃花源的幻滅與瓦解	223
第七章 樂園的變調	237
第一節 時間意識的激化與死亡意象的湧現	240
一、時間意識的激化與濃縮	240
二、夢幻意識的強化	247
三、死亡意象的大量湧現	251
第二節 樂園空間的崩毀	260
一、對架空、遠隔之樂園的徒勞追尋	261
二、樂園空間的現實人間化	264
第三節 聖性的解消	270
第四節 人情化——神話思考的反命題	284
第八章 結語：樂園意識轉變的關鍵	297
參考文獻	309

第一章 緒 論

第一節 「樂園」研究之價值與研究取徑

詩人是靈心銳感的文學家，對世界與人生採取的是感受、觀照與品味的參與角度，迥異於學者面對現象界時所以進行綜合歸納的理論性思辯，以及政治社會等實務家切就現實需要而擘畫經營的企圖，因此多以流連光景、徘徊哀思的情感表露為滿足。義大利學者維科（G. Vico）曾說：「詩人們首先憑凡俗智慧感受到的有多少，後來哲學家們憑玄奧智慧來理解的也就有多少，所以詩人們可以說就是人類的感官，而哲學家們就是人類的理智。」〔註1〕這樣一種只在「凡俗智慧」的層次上將人類的感官潛能發展到極致的詩人，雖然並不如哲學家一般，窮盡人類的理性能力而開拓出理解與思想建構上的玄奧智慧，但深刻的感受能力卻透過敏銳的直覺，不僅可以洞徹人類內在心靈的處境與時代環境的氛圍，並且進一步經由藝術形式與意象運用而更加彰顯出來，所以分析心理學家榮格（Carl G. Jung, 1885～1961）曾經表示：偉大的藝術家是賦有「原始靈視」的人，「原始靈視係指對於原始類型的特殊敏感性而言，是以久遠意象表達事象的能力；它能使藝術家將『內在精神世界』的經驗透過藝術形式而付諸『外在世界』表

〔註1〕〔義〕維科（G. Vico）著，朱光潛譯：《新科學》（北京：商務印書館，1989）第二卷前言，頁172。

現。容格聲明，藝術家也是人——『集體人』；同時，詩人的作品亦必然能夠迎合他所處的社會之精神需要。」〔註2〕因此，從唐詩中觀測唐代人們面對生存時「內在精神世界」的樣態，確然是一個極佳的研究範疇。

而自古到今人類心靈深處一直深植沉埋而不絕如縷的樂園意識，無疑提供了一個最有力、最具有代表性的切入角度與觀察途徑，讓我們得以深入探索詩人透過藝術的形式而付諸外在世界的「內在精神世界」。

因為「樂園」是人類心中蘊藏著的，對某種足以超越現實的理想世界與理想生存處境的想像與實踐的結果，對樂園的追尋，無疑是包括詩歌在內的文學藝術中普遍引起關注的重要主題，甚至是激發文學創作的根本動力，此種追尋（quest）是如此的重要，以致於佛萊（Northrop Frye, 1912 ~1991）認為：「一切的文學類型，很可能是從『追尋神話』伸延出來的。」〔註3〕因此，我們觀察作為詩歌表現之基型時，可以注意到一個明顯的事實，亦即對樂園的描寫與對樂園的嚮往與追尋，乃是最突出的一類，故英國波得京女士（Maud Bodkin）在其所著的《詩的基型諸貌》（*Archetypal Patterns in Poetry*）一書中，特別標示了「樂園—冥府（或天堂和地獄）基型」（the archetype of Paradise-Hades, or of heaven and hell），以一整個專章的篇幅運用此一基型對許多西方文學作品加以研究，正顯示出樂園主題的重要性。此外，Bodkin 還指出這樣的基型除了表現在特殊群體的神話傳說中，同時也傳達了宇宙經驗的感受特性〔註4〕。可見「樂園意識」在文學

〔註2〕榮格說見其《追尋靈魂的現代人》（*Modern Man in Search of a Soul*），1933。本段引文出於李達三著，蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉一文，收入《從比較神話到文學》（臺北：東大圖書公司），頁289。

〔註3〕引自〔美〕衛姆塞特（William Kurtz Wimsatt, 1907-1975）與布魯克斯（Cleanth Brooks, 1906-）合著，顏元叔譯：《西洋文學批評史》（臺北：志文出版社，1982）第三十一章，頁653。

〔註4〕Bodkin 指出：“Thus, the patterns we have called the Rebirth and Paradise—Hades archetypes, while finding expression in myths and legends of

中所開顯的價值，在於它既具備了個人與團體獨具的個別意義，又兼具了人類心靈共有的普遍意義，實是吾人可藉以深入探討唐詩的一大途徑。

事實上，在人類的生存處境裡，除了要適應現實以求取生存的機會，而發揮遠禍避害的生物本能之外，還蘊涵著一種更高的精神衝動，能夠促使他向未知挑戰，也激發他向超越當下現實環境的世界展開追尋。而這些追尋所展現的內涵與模式，往往是積澱於人類心靈的歷史中，經過時代的演變過程，一方面在具體內容上有所增減損益，另一方面卻能夠超越世代的交替變遷，而凝化出一個穩定不移的特定型態，反映了人類心靈的固有傾向，而成為無數次同一經驗的沈澱物，並留存在潛意識中形成了種種的心理「基型」。將此一由榮格（C. G. Jung）發展出來的心理學說進一步應用在詩歌的研究上，檢討表現在詩歌裡諸種基型的表現，我們可以發現「這些基型在詩中或其他藝術中具有特殊的情感意義（emotional significance），它們是不受時間限制的象徵符號，在人類心靈史上做無盡的巡環。」〔註5〕而追尋理想世界的樂園意識自然也呈現出這種不斷再現、重演的基型面貌，當我們進行唐詩的研究時，「基型」的概念提供了一個分梳的憑藉，幫助我們在龐雜的詩料裡歸納出一些重要的論述範疇，而使唐詩中某些樂園意識的輪廓顯得更為清晰。

除了基型所提供的理論幫助以外，本文論述的基礎主要是把重心放在某些特定的主題或類型上，以之為探討的範疇。亦即擇取某些特定的題材、某些為眾多詩人普遍關注的意象，透過不同的作者之手卻

particular communities, could also be felt as characterizing the flow, or texture, of universal experience.” 見 Maud Bodkin, *Archetypal Patterns In Poetry: Psychological Studies of Imagination* (London: Oxford University Press, 1934), p. 315。

〔註5〕此為赫曼（S. E. Hyman）：〈波得京和心理學的批評〉一文所言，引自施淑女：《九歌天問二招的成立背景與楚辭文學精神的探討》，國立臺灣大學文史叢刊三十一，頁102～103。

表達出共同目的的樂園主題，並不完全遷就時間（即時期）的限制，而將同類詩歌依類相從，著重在整個共同主題構成特質的闡發，以展現這些主要樂園型態的深層內蘊，達到易於掌握的優點。

其次，有關樂園的具體內容乃是會隨著文化與時代的差別而有所增減損益的，基型乃至於類型都只能提供理論的框架和某些抽象的概念，至於唐詩中所蘊涵的樂園意識，其具體內容與實質表現，卻有待我們確切地落實在唐詩的土壤上耕耘，才能充分彰顯出來。在這裡，我們就遭遇到一個取材上的問題，對唐詩進行周全而細膩的分析固然是首要的目標，但是，除了以唐詩為探討的範圍之外，究竟是否應該進一步包含其他諸如筆記小說、文章雜談的記載，以及社會環境的因素在內？而除了重要之樂園類型的抉發之外，是否也應該配合時代來闡述主題的流變情形？

針對第一個問題，本文的作法是：雖然樂園意識的萌生與發揚的確有其社會文化的背景，從社群生活的土壤中抽芽，而在人們的共同意識或集體潛意識裡成長，形成了一股社會心理的一般趨勢。其茂生的枝葉向四面八方生長，在各種文化記錄上留下或顯或隱的痕跡，文學創作的領域當然也不例外，「正像地質學家可以憑借岩石上的擦痕而判斷冰川的曾經存在一樣，我們也可以依據人類心靈上的『擦痕』——作品中所表現出的某些作家審美意識上的某些共同特徵，判斷某種社會心理作為社會精神環境的存在，並分析它給予作家審美意識的影響。」〔註6〕但那些造成心靈「擦痕」的社會心理和文化背景固然是孕育個人意識的搖籃，卻不能取作品而代之，更不能成為作品唯一或優先的解釋。雖然說作品乃詩人之個別主體與社會文化之共同群體互動的結果，但令我們感興趣的，卻是透過詩人的創作所展現的感受、省思與詮釋，所展現的某一個人的性格特質、某項事件的特殊風貌，乃至於超越了個人與事件的普遍心靈和共同視野。因此為免於牽

〔註6〕引自許鵬：《中介的探索》（北京：中國人民大學出版社，1992）第四章，頁62。

連過廣，導致龐雜枝蔓、廓清不易，我們將分析焦點集中在唐代詩歌的範疇，並以作品本身的解讀為主，亦即由美學的、思想意義的角度進行詮釋，而捨棄文化史的探討方式，把其他的文字記錄視為詩歌分析時的輔助，是詩歌內容本身出現罅隙時彌縫的零件，因此只作為詮釋分析上的非必要證據。

就第二個問題來說，是否要在主題的探討中加入時代性的因素，應該是根據樂園主題本身的特質來決定。屬於不受時間影響的主題，則超越分期而統一為論，以免對某些貫穿其間歷時不變的穩定想法形成干擾，並支撐起共同的意識內容與普遍的概念架構；但若具有流變的現象而能顯豁唐詩中整個樂園意識的演變者，則可以隨時代階段之不同來進行動態的描述，以掌握意識內涵與時俱變的內在理路。後者乃是為了要兼顧某一主題的重要性和豐富性，以及因來自於個別詩人之殊異所導致的不同詮釋，能較全面地增進其表現力度與多面風格，故也適度採取歷時性的探討，有如主題學的運用〔註7〕，因此就整體言之，在方法論上，是透過定點上的橫斷（synchronic）與歷史上的縱貫（diachronic）的交互運用，而清楚說明某一個類型的全貌〔註8〕。

此外，在就唐詩本身來勾稽索隱其中蘊涵的樂園思想時，這些主題本身雖然各有其關心的重點與表現的特質，但若將彼此之間聯繫起來，卻大略可以展現出整個唐詩樂園意識由聖而俗、由信仰到崩解的

〔註7〕所謂「主題學」，陳鵬翔〈主題學研究與中國文學〉一文中指出：「主題學是比較文學中的一部門，而普通一般主題研究則是任何文學作品許多層面中一個層面的研究；主題學探索的是相同主題（包含套語、意象和母題等）在不同時代以及不同的作家手中的處理，據以了解時代的特徵和作家的『用意』（intention）。」此文收入陳鵬翔編：《主題學研究論文集》（臺北：東大圖書公司，1983），頁15。

〔註8〕此種「透過定點上的橫斷與歷史發展上的縱貫的交互作用來說明問題全貌」的作法，乃近代學術研究對於語言文學或其他文化現象的研究討論都具有的一項方法論上的特點，見蔡英俊主編：《中國文化新論·文學篇二：意象的流變》（臺北：聯經出版事業公司，1982）導言，頁1。

轉變脈絡，此點參見下面第四節有關本論文架構之建立的部分，及第八章結語的綜述更可明曉。就此而言，桃花源因為是唐詩裡十分顯要的樂園主題，不但運用者甚眾，展現了分歧的指涉，且因隨著初、盛、中、晚等不同的分期所表現的差異和內涵上的轉變，恰恰是唐詩中樂園意識由聖而俗、由信仰到崩解之過程的縮影，因此才採取斷代的討論框架，以兼顧其間不斷在消長變化的思潮，可以說是共時性的「主題」研究與歷時性的「主題學」研究交互運用的典型成果。

第二節 「樂園」內涵的釐清

一、「樂園」的界定與意義

樂園既是文學研究中如此重要的主題，在運用此一語詞時，自必須對其指涉先有清楚的了解。以西方相應的語詞 *paradise* 來說，「樂園」本身即具有紛歧的意涵：此字最初為源於伊朗（of Iranian origin）之波斯文 *pardes* 的希臘字 *paradeisos*，意指「封圍的庭園、花園、果園、樂園」（*enclosed park, garden, orchard, paradise*）等義，演變至今，「樂園」一詞有時可視為「天國」（*heaven*）的同義詞，為義人死後靈魂享有永恆福祉的場所；有時特別指具有受贊許之條件（*favorable conditions*）、特殊之機會（*special opportunities*）或豐富之某種事物（*abundance of something*）等特徵的地方；有時則特指一個極樂之地（*a place of bliss*），一個至高幸福或無上喜悅的區域（*a region of supreme felicity or delight*），或指一種幸福的狀態；而有時也指一個愉悅的花園，特別是一個東方的庭園〔註9〕。

以上這些對於樂園的解釋，表面上是形形色色、似乎各有所偏，

〔註9〕以上有關「*paradise*」一詞的西方定義，乃參考《韋氏英文大辭典》（*Webster's Third International Dictionary*），美國 G. & C. MERIAM COMPANY，頁 1636。此外，《大英百科全書》與《大美百科全書》的說明與此類同。

但推究其實，卻在根本上具有某些共通的性質，綜合言之，可以歸納出幾點要素：其一，樂園是不易到達的。它可能是超越現世之上，如死後靈魂的居處；可能是遠離現實生活的陌生之地，如其中一個解釋特別指出是「東方的庭園」；也可能是現世難以企及的極樂至福之所，因為人生總是不如意事十之八九。無論具體落實的對象為何，其為「不易達到」的本質則一，故以須具有「受贊許之條件」和「特殊之機會」為特徵。其二，樂園是豐饒而愉悅的。具有此一性質的地方多半是以生機流轉、美麗怡人而物產充裕的自然園地為背景，不論是庭園、果園或花園，都描繪出一幅綠意盎然、花果繽紛的圖像，身處在青樹流泉之間，自然身心舒放、閒適和諧，往往洋溢著田園牧歌式的氣息，和豐收富足的喜悅，西方《聖經》中所許諾的流奶與蜜的乾淨地正是此一性質的另一表現，故以具有「豐富之某種事物」為特徵。其三，樂園是一個封閉而具有選擇性的小世界。例如「天國」之獲准進入者必得是正直公義之人，即所謂的「選民」（chosen people），且定須在視聽言動的生命結束之後才能進入它狹窄的門檻；至高幸福與無上喜悅等極樂感受更非人人所得享有，何況所謂的「園」者，意即「設有藩籬之處」〔註10〕，以畫分明確的內外之別，因此具有相當之封閉性和選擇性只為掌握了「受贊許之條件」或「特殊之機會」的人而開放。就此點而言，本項特色又與第一項所言「樂園是不易到達」的要素互為表裡，可以彼此相通。

樂園的第四項重要特色，在於它抽離了時間性而使死亡的憂怖消泯不存，樂園中「沒有死亡，死亡只是在犯罪之後才進入世界」〔註

〔註10〕此乃中西共通的定義，如前文所引對「樂園」的解釋中冠有「enclosed」的形容詞，而《詩經·秦風·駉》毛詩序「園囿之樂」句下孔穎達疏云：「有蕃曰園，有牆曰囿。」蕃（通「藩」與「樊」）與牆皆以別內外者也。《周禮·天官·太宰》中「二曰園圃，毓草木」條下，鄭玄注亦云：「樹果蓏曰園；園，其樊也。」可見園之四周設藩籬者，則謂之園。

〔註11〕見聖經神學辭典編譯委員會譯：《聖經神學辭典》（臺北：光啓出版社，1984），「樂園」條，頁64。

11)。人類對死亡的意識，除了它令人駭懼的醜陋和所帶來的斷喪虛無之驚疑外，更重要的是透過「死亡乃時間運作之結果」的認知，而產生了遠較死亡陰影為深沈的流動之時間感。的確，時間和空間是構成宇宙的先驗條件，也是一切存有物存在的基本要素，人類一切的理解和感受活動，都必須在時、空的基礎上才有發展的可能，但也正因為如此，「人類不得不在一定時空的意識中約束自己，從而失去了精神的自由」〔註12〕，如死亡的陰影、幻滅的必然性，以及種種消長變化的不確定感，這是時間所帶來的恐懼；離別的悲苦、遙遠難及的無奈，以及由距離所引發的陌生和遺忘，這是空間所帶來的壓迫，而一旦自覺到世界萬物都不能自外於時間和空間所構成的存在格局時，人，也就失去了渾沌未鑿時最完整的幸福。因此，唯有當「人類在未意識到（一切存在的基本形式是空間和時間）這一點時，是自由的，所以能夠在無限的時空中任情率性地遨遊。那是原始先民的神話時代。」〔註13〕於是從「後神話時代」才展開歷史的人們，也只有託諸想像，懷抱著無限的企慕嚮往之情，在文學中構築一個無始無終、足供自由徜徉的寄寓之所，來為飽受拘限的現實尋找一條出路。如此一來，一則如前文所抽繹的結果，「樂園」大多是位於人力所不易到達的封閉的小世界，懸隔絕世、渺茫難及的空間意識特別強烈；同時，我們也往往可以在樂園文學中看到樂園的另一項特質，那就是時間感的泯除不存，將死亡的陰影和時代遞嬗的滄桑變化都隔絕在外，而讓遺世的樂園充滿明朗、靜定的氛圍。

既然在「樂園」之中是時間凍結的靜止狀態，於是對應著時間靜止於完美時刻而來的人事安排，也傾向於維持著既定的、和諧的、不變的、井然有則的原有秩序；且因為此一樂園的人事結構是出自人們內心對理想世界的投射，展現了「止於至善」的終極價值，因

〔註12〕引自董乃斌：《李商隱的心靈世界》（上海：上海古籍出版社，1992）下編第二章，頁139。

〔註13〕董乃斌：《李商隱的心靈世界》，頁139。

此整個樂園就會沈浸在已完成的至福至善之中，而缺乏更上一層樓的積極的動力，相形之下，樂園的存在似乎就易於呈現出「靜態性、懷舊、消極、出世、及強調放任、無為、獨善其身的心態」〔註14〕，既然已止於至善，因此樂園的最大努力，不過就是維持現狀，保存舊有的風貌，根本毋須在理想和現實之間掙扎，也不必求新求變，為了一個當前所缺少的某種希望而積極奮鬥；更因為樂園是一個人際關係和諧、穩定的秩序體現，置身其間的個人只要各安其位，就能確保樂園和諧與穩定的秩序，再無憂思天下、關懷大我的必要，因此所謂靜態、懷舊、消極、出世，和放任、無為、獨善其身的特性，與其說是樂園設計的基礎性條件，不如說是樂園思想在形成的同時便自我決定的必然結果。

二、樂園與烏托邦

相對於「樂園」此一術語，還有一個常被使用、並造成意義混淆的另一個代稱理想世界的名詞——「烏托邦」。其形成的歷史雖不如「樂園」一詞之久，但在使用上的紛歧複雜程度卻也不遑多讓。此字本為英國政治家及作家湯瑪斯·摩爾爵士(Sir Tomas More, 1480~1535 A.D.)所創，西元1516年摩爾出版了以「Utopia」為書名的一部作品，書中描繪一個有著理想之法律與社會條件的想像國度，而饒具深意的是，「Utopia」一詞乃由希臘文的 ou（意即「不」或「沒有」，相當於英文之 not 或 no）和 topos（意即地方，相當於英文之 place）組合而成，這個由後人重組新創的合成字 outopos 指的就是「烏有鄉」，一個不存在的地方。經過四百多年來的使用，「烏托邦」一詞的意涵已幾乎到了難以定義的地步，它可以指想像上的、無限遙遠的地方，如島嶼、鄉村、區域或場所等處；還常常主要用來指在法律、政府和社會條件方面具有理想之完美的地方、城邦或狀態；也可以指一種特別是為了社

〔註14〕引自張惠娟：〈樂園神話與烏托邦〉，《中外文學》第十五卷第三期，頁84。

會進步但卻不切實際、並且通常是理想到難以達成的計畫（an impractical and usually impossibly ideal schema especially for social improvement）〔註15〕。

從上述幾條解釋中，我們可以注意到烏托邦固然和樂園一樣，都具有設定在遙不可及、而出於想像的性質，但烏托邦卻遠較樂園為世俗化和實用化，設計的重點偏向於政治、律法和種種社會條件（如工人較易於找到合適的工作）等社群或團體於公共生活之所需的層面，因此具備了更濃厚的現實色彩。但所謂「具備了更濃厚的現實色彩」，指的並不是它正面地如實反映現狀，而僅為現實圖樣的摹本；恰好相反，它的現實色彩或世俗性質是從負面產生的，是因為時代社會之有所不足的缺憾，才激發了對更高、更完美的理想社會的追求，因而在「互補」的意義上，烏托邦與現實界就更有緊密相連的關係。如此一來其特性就比較傾向於「動態性、前瞻、積極、入世、及強調政治、社會的傾向」〔註16〕。正因為「烏托邦的基本風貌，是『動態』（dynamic）的——一個理想與現實交織、美好與醜惡交融所構築的一個活潑的園地。此亦為何以摩森（Gary Saul Morson）強調烏托邦乃『門檻』的藝術（a threshold art）。」而「烏托邦作家於描述心目中的理想國時，能同時正視『現實』的一切缺失，希冀藉由『虛構』來引領『現實』踏出舊門檻，以致兩者終融合為一。」〔註17〕如此表現於烏托邦文學上的，則是「期待與計畫」，是對未來的前瞻性投影，因而展露出當前現實與未來理想彼此之間的對立、並互相辯證的「雙重視野」。由於烏托邦乃根源於現實面或世俗界所產生，於是維繫現實生活和社會生活必不可缺的政治秩序和典章制度，

〔註15〕 以上有關「烏托邦」語源學的解說和詞語的詮釋，乃參看《韋氏英文大辭典》，引同註9，頁2525。另有一說法指「烏托邦」一詞為摩爾之好友伊拉斯謨斯（Erasmus）所創，且其詞亦有「好地方」（eutopia）之意，見註14所引之文，頁79。

〔註16〕 引自張惠娟：〈樂園神話與烏托邦〉，同註14，頁84。

〔註17〕 兩段引文出自張惠娟：〈樂園神話與烏托邦〉，同註14，頁81。

也就無法避免地成為烏托邦世界的一個重要內涵，此一特點甚至足以做為「烏托邦」與「樂園」這兩種理想世界的主要分野。

個別闡釋了烏托邦與樂園這兩種理想世界的主要典型之後，我們了解到兩者間可據以區分的差異，大略是：樂園是對整個現實界徹底的摒棄和否定，而且具有較傾向於個人主義生命實踐的特質，因此所構築的理想世界突出個人性適意自足的一面，如悠閒從容、豐饒愉悅和抽離時間感的自在逍遙，而表現出靜態、消極、懷舊、出世，以及放任無為、獨善其身的特色；而烏托邦則是對現實界的提升與彌補，因此具有較傾向於群體主義社會實踐的性質，所建立的理想世界便彰顯群體性安和樂利的一面，如政治律法、典章制度和社會秩序的高明健全，而表現出動態、積極、前瞻、入世、以及自律、有為、兼善天下的特色。如果說樂園是一個封閉而具有選擇性的小天地，那麼，烏托邦便是一個開放而人人可登堂入室的大社會；如果說樂園之潔淨、美麗、晴朗與現實之汙濁、醜惡、陰晦是從兩個極端並列並置的對照面，屬於共時性的對比（synchronically），則烏托邦之健全、智慧和進步乃是改造現實之殘缺、愚昧和落伍的未來藍圖，屬於前後有序的貫時性關係（diachronically）。此外還有一個本質性的差異存在於兩者之間，亦即樂園往往是在失落之後才特別真切而突顯，所謂「唯一真實的樂園是人們失去的樂園」〔註18〕，因此樂園所代表的黃金歲月常常是一去不返，而以追憶的筆調和過去式的時態來呈現；然而烏托邦卻永遠是尚未到達的光明世界，「其一貫主題幾乎皆為將來而非過去，其所言者非為以往的進展，而為未來的進步——無歇止的躍進與高昇，直至人類完成其無可名狀的使命。」〔註19〕因此其時間觀念是直線往前、不可逆轉的，而烏托

〔註18〕此為安德烈·莫羅亞為馬歇爾·普魯斯特《追憶似水年華》（臺北：聯經出版事業公司，1992）一書所作的序中語，頁7。

〔註19〕此乃貝拉米（Edward Bellamy）所著《百年一覺》（*Looking Backward*：2000～1987）一書中前言之語，引自張惠娟：〈樂園神話與烏托邦〉，同註14，頁83。