

山水中的「神境」與「人境」—— 〈桃花源記〉與晉宋時期荆湘地志之關係

大平幸代*

摘要

歷來，陶淵明的〈桃花源記〉被人們當做是一則探訪洞窟（洞天）的傳說。桃花源是洞窟中的異界，〈桃花源記〉也的確能與描寫樂園的譜系聯繫起來。但是，陶淵明創作〈桃花源記〉時，即晉宋相交之際，文人的空間認識發生了巨大的變動。各地編纂地志，記錄與當地山川土地相關聯的故事。其中應當注意的是，通過山川之美與野人目睹的怪異來表現的「神境」。因此，本文將〈桃花源記〉置於地志中的神境之譜系加以解讀。文中提及的主要地志有：羅含《湘中記》、王歆之《神境記》、袁山松《宜都記》等。與這些地志比較，可以得知，〈桃花源記〉與地志的敘述方法多有共通之處。與此同時，〈桃花源記〉被描寫為封閉的「神界」，這一特異性顯得很是突出。為什麼陶淵明把桃花源設定為不能往來的場所呢？因為他理想中的太古的純樸田園是不存在於現實的。與閱讀《山海經》暢遊神話世界的性質相同，對於陶淵明來說，「桃花源」是空想中的遊樂地。把這個理想場所用自己的文字加以表現，成果就是〈桃花源記〉。可以說，陶淵明模仿地志中的「神境」創作出了理想的「人境」。

關鍵詞：陶淵明、桃花源記、地志、湘中記、宜都記、神境

* 日本奈良女子大學人文科學系教授。

一、緒言

提起〈桃花源記〉，不同讀者會有不同的解讀。它的文字平易，內容易懂，也正是因為如此，為人們想像其性質和寓意留有很大空間。後世的人們認為〈桃花源記〉記述的是仙境，如唐代王維（699？-761）說「春來徧是桃花水，不辨仙源何處尋」。¹ 但是到了北宋的蘇軾（1037-1101），開始否定仙境說，「世傳桃源事，多過其實。考淵明所記，止言先世避秦亂來此，則漁人所見，似是其子孫，非秦人不死者也。又云殺雞作食，豈有仙而殺者乎？」² 近代以後，陳寅恪（1890-1969）〈桃花源記旁證〉認為〈桃花源記〉記述的是北方塢堡，但遭到唐長孺（1911-1994）反駁。³ 唐長孺認為〈桃花源記〉取材於南方荆湘一帶流行的發現異鄉的故事。在日本，三浦國雄提出的〈桃花源記〉與道教洞天福地思想有關聯的觀點頗為流行，他說「桃花源不正是洞天說的換骨奪胎嗎？」⁴ 內山知也（1926-2018）也認為〈桃花源記〉是源於道教上清派思想的關於探訪洞窟的傳說。⁵ 這

¹ 〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注，〈桃源行〉，《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1998年），卷6，頁98-99。

² 〔宋〕蘇軾撰，〔清〕王文誥輯註，孔凡禮點校，〈和陶桃花源并引〉，《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1999年），卷40，頁2196。

³ 陳寅恪，〈桃花源記旁證〉，《金明館叢稿初編》，收入《陳寅恪集》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年），頁188-200，原載於《清華學報》，第11卷第1期（1936年1月），頁79-88。唐長孺，〈讀「桃花源記旁證」質疑〉，《魏晉南北朝史論叢續編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1959年），後收入《唐長孺文集》（北京：中華書局，2011年），冊2，頁185-198。

⁴ 〔日〕三浦國雄，〈洞天福地小論〉，《東方宗教》第61號（大阪：日本道教學會，1983年5月），頁1-23。〔日〕三浦國雄，〈洞庭湖と洞庭山——中国人の洞窟觀念〉，《月刊百科》通卷250號（東京：平凡社，1983年），頁12-17。收入〔日〕三浦國雄，《風水 中國人のトボス》（東京：平凡社ライブラリー，1995年），頁84-131，132-177。

⁵ 〔日〕內山知也，〈〈桃花源記〉の構造と洞天思想〉，《大東文化大學漢學會誌》第30號（東京：大東文化大學漢學會，1991年），頁30-58。

個洞天說確有一定的說服力，但正如三浦國雄使用的「換骨奪胎」這個詞一樣，此「洞天說」已非彼「洞天說」。洞天福地本是「長生不老的人們閒適地生活」的地方，而非其後代子孫生息繁衍的地方。

陶淵明（365-427）作品的一大特徵是，稍稍超出同時代文學的標準規格。他不單純是位稀有的喜歡吟詠田園和家族的詩人，還經常喜歡在作品中添加一種幽默。他在遵守著挽歌三首連作樣式的基礎上，創作了自己寫給自己的挽歌，這是他人無法辦到的。他還模仿《高士傳》，創作了被稱為「實錄」的〈五柳先生傳〉。如此看來，說陶淵明將道士的洞天傳說「奪胎換骨」，進而創作出〈桃花源記〉，也並非什麼不可思議之事。但是，有一點需要留意，即使是〈桃花源記〉中有道教洞天思想的影響，也不見得是陶淵明直接取材於道教書籍，或從道士處聽到了這個故事而加以創作。再說，當時道教尚未完成體系化，經過整理的洞天思想不可能在那個時代就廣泛為人所知。從現存的資料來看，與洞天傳說相似的故事正存在於當時流行的志怪書和地志中。所以，在考慮〈桃花源記〉與既成體裁的差異之時，有必要與志怪書和地志進行比較。

另外，當時的地志不光記錄了山川的位置與沿革，還把當地當做一處有意義的整體空間來把握。「神境」一語的使用，就是其表現之一。關於「神境」，⁶ 將在下一章詳細討論，在這裡大致定義一下的話，即「神境」是有神靈存在、並且神靈塑造了當地的山水與風氣的境域。陶淵明自身並沒有使用過「神境」一語，但〈桃花源記〉後的〈詩〉（以下稱為〈桃花源詩〉）中，以「神界」指稱桃花源。地志中

⁶ 「神境」一語，可見於〔晉〕廬山慧遠，〈佛影銘〉，收入〔唐〕道宣，《廣弘明集》，卷15，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版，1983年），冊52，No. 2103，頁198的結尾一句：「至於佇襟遐慨固已超夫神境矣」。其意為：如果站在佛影前馳騁遐思的話，精神可以跳躍神境。此處「神境」所指並非真實存在的空間。〈佛影銘〉被認為對陶淵明〈形影神〉的創作產生過影響，但與〈桃花源記〉並無直接關聯，故本稿不詳細討論。

的「神境」與陶淵明的「神境（神界）」有很多重合之處，但並不完全相同。正是從這差異之中，我們可以窺知陶淵明在〈桃花源記〉中寄託的寓意。

本文在主要對照晉宋時期的地志，同時參考志怪書之記述的基礎上，嘗試對〈桃花源記〉進行重新解讀。如果只是將地志中的探訪洞窟的傳說找出來再同〈桃花源記〉比較的話，則與以往的研究無異。本文想要進一步探討的是，地志是基於什麼樣的意圖來記錄一個地點、又是想要如何呈現該地點的問題，即基於文字的空間創造之問題。但是，當時的地志只有片段留存，所以不能不先究明這些地志是什麼樣的書籍。本文主要涉及的是記錄了許多探訪洞窟傳說的荊州、湘州的地志（荊州地志包含著作為〈桃花源記〉舞台的武陵）。在考察地志所記錄的山水、怪異和人的基礎上，探討陶淵明是如何將之「換骨奪胎」的，並思考陶淵明在作品中寄託的寓意。在這個過程中，我們可以了解到：在陶淵明的時代，地志發展出了與玄言詩賦、山水詩歌不同的山水描寫樣式；陶淵明又是如何基於地志中的「神境」，將視點轉移到「人境」，並藉此表達自己的志向的。本稿的主要目的，即是要闡明上述問題。

另外，蔡瑜《陶淵明的人境詩學》從隱逸倫理與風土化的觀點出發，對陶淵明的「人境」和〈桃花源記〉的關係進行了詳細分析，對本稿的啟發也很多。⁷ 但本稿想要通過與地志的比較，再次考察「神境」與「人境」之關係。因此，在世俗的人們經營日常生活的場所這一廣泛意義下使用「人境」一詞。結合陶淵明的實際狀況，其所指即是田園。陶淵明吟詠「久在樊籠裏，復得返自然」⁸ 來表達回歸田園

⁷ 蔡瑜，《陶淵明的人境詩學》（臺北：聯經出版公司，2012年），頁144-151，第三章第五節「桃源的建構」。

⁸ 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，〈歸園田居五首·一〉，《陶淵明集校箋》，修訂本（上海：上海古籍出版社，2011年），頁77。

之喜。但田園並不是完全脫離了世俗的隱逸之所，與隱士、道士棲居的深山幽谷不同。在田園——即「人境」——中有俗人存在，也有貧賤的困苦，而且還不得不直面死亡的恐怖。就像「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏」所說，⁹ 陶淵明使自身保持「心遠」的狀態才創造出了理想的空間。因此，在陶淵明的田園生活中，除了農耕之外，還需要遠眺、飲酒、讀書、賦詩等愉悅心靈的活動。如後文所述，〈桃花源記〉也是發揮了這樣一種機能，將陶淵明的田園生活轉化為快樂舒適的空間——換言之，即跳離現實之「人境」，騁懷於另一種理想的「人境」（即是桃源），藉此來愉悅心靈。但是，陶淵明僅僅是將理想寄託於桃花源嗎？他創作〈桃花源記〉的樂趣又是什麼呢？闡述對以上問題的推論也是本文的目的之一。

二、地志中的「神境」——山水之美與神異

（一）地志中的山川與人——羅含《湘中記》以前

本文之所以重視地志，不光是基於當時編纂了大量地志這一原因。指出〈桃花源記〉與洞天福地關係的三浦國雄說：「再也沒有一個時代比這個時代更加徹底地思考人與土地的關係了。」¹⁰ 其實，不光是道教徒，對編纂地方志的文人來說，理清「人與土地」之間的問題也是一個重大的課題。

東漢以後，各地都開始編纂風土記、風俗傳。兩晉以後，特別是南朝的地方上的名族或長官、僚屬等人都開始編纂地志。¹¹ 雖然也有

⁹ 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，〈飲酒二十首·五〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁234。

¹⁰ 〔日〕三浦國雄，〈中国人のユートピア〉，《不老不死という欲望：中国人の夢と実践》（京都：人文書院，2000年），頁182。

¹¹ 〔唐〕魏徵、〔唐〕令狐德棻撰，《隋書·經籍志》（北京：中華書局，1991年），頁988記載：「晉世，摯虞依禹貢、周官，作畿服經，其州郡及縣分野封略事業，國邑山陵水泉，鄉

《耆舊傳》、《異物志》這樣設定具體主題的書籍，但更多的是以地名加「記」命名的綜合性地志。東晉到劉宋之間，地志不僅數量大增，在內容與敘事形式上也有所探索發展。這個時期的地志多已散佚。但僅從流傳下來的佚文來看，就可發現，由於地域與編者不同，各個地志在內容與敘事方法上有相當大的差別。其中差異最大的是關於山川的記述。

以《襄陽耆舊記》為例，其作者是曾被桓溫（312-373）重用的習鑿齒（？-384）。根據《郡齋讀書志》記載，該書「前載襄陽人物，中載其山川城邑，後載其牧守」，¹² 其內容涉及到了山川。習鑿齒是襄陽人。正如《晉書》本傳「宗族富盛，世為鄉豪」¹³ 所稱的那樣，習鑿齒是荊州一帶豪族的代表人物，擁有強大的地方關係。令習鑿齒引以為豪的，也是該書書名所突顯的，即鄉里的先人。由「羊祜墮淚」的故事而廣為人知的峴山風光給人們留下了深刻的印象，但山水只不過是襯托人物的背景。羊祜（221-278）喜歡欣賞山水，「樂山水，每風景，必造峴山，置酒談詠，終日不倦」，但是他的主要目的還是感歎人生之有限，「由來賢達勝士，登此遠望，如我與卿者多矣！皆湮滅無聞，使人悲傷。」¹⁴ 另外，峴山之南有「習家魚池」，山簡（253-312）曾於之飲酒，並說：「此我高陽池也」。¹⁵ 這裡強調的也不是園池的樣子，而是身為「高陽酒徒」的山簡的為人。那時，襄陽的山水

亭城道里土田，民物風俗，先賢舊好，靡不具悉，凡一百七十卷，今亡。而學者因其經歷，並有記載，然不能成一家之體。齊時，陸澄聚一百六十家之說，依其前後遠近，編而為部，謂之地理書。任昉又增陸澄之書八十四家，謂之地記。」參照胡寶國，〈州郡地志〉，《漢唐間史學的發展》，修訂本（北京：北京大學出版社，2014年），頁147-172。

¹² 〔宋〕晁公武撰，孫猛校證，《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷9，頁364。

¹³ 〔唐〕房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1993年），卷82，頁2152。

¹⁴ 〔晉〕習鑿齒原著，舒焚、張林川校注，《襄陽耆舊記校注》（武漢：湖北人民出版社，1999年），卷5，頁378。

¹⁵ 〔晉〕習鑿齒原著，舒焚、張林川校注，《襄陽耆舊記校注》，卷3，頁325。

沒有引起人們的重視。土地的氣象、山水與人之間的關係還沒有被地方志的編者（習鑿齒）意識到，表述這種關係的語言也沒有被創造出來。

（二）神秘美景的發現——羅含《湘中記》中的山水

羅含（?-?）曾與習鑿齒同在桓溫帳下做事，他在《湘中記》中優美地描寫了湘水流域的山水，並因此為人所知。《晉書·文苑傳》記述：「（江夏）太守謝尚與含為方外之好，乃稱曰：『羅君章可謂湘中之琳琅』」，桓溫更是對他高度評價：「此自江左之秀，豈惟荆楚而已。」¹⁶

羅含對湘水流程有如下的概述：

湘水之出于陽朔，則觴爲之舟，至洞庭，日月若出入于其中也。¹⁷

陽朔是起於始安終於零陵的陽朔山（一名陽海山）。湘水發源於陽朔，與眾多支流匯合，繞過九疑山與衡山，最終注入洞庭湖。連接諸流域的水流被描寫得清晰鮮明。

湘水至清，雖深五六丈，見底了了，石子如檣蒲矢，五色鮮明，白沙如霜雪，赤岸如朝霞。¹⁸

「白沙如霜雪，赤岸如朝霞」作為羅含的名句在六朝時期廣為人

¹⁶ 〔唐〕房玄齡等，《晉書》，卷 92，頁 2403。

¹⁷ 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》（北京：中華書局，2007 年），卷 38 湘水，頁 890，引羅君章《湘中記》。

¹⁸ 〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999 年），卷 8 水部總載水，頁 148，引《湘中記》。

知，南朝阮敘之（?-?）曾在《南兖州記》中引用了這句話。¹⁹ 稍晚於羅含的袁山松（?-401）在《宜都記》中描寫水流的清澈度時這樣說：

大江清濁分流，其水十丈見底，視魚游如乘空，淺處多五色石。²⁰

關於袁山松，後文將詳細敘述。他所著的《宜都記》，在羅含明快鮮明的山水描寫中，又加入了動態場景，更具有山水遊記式的臨場感。羅含之後，在劉宋時期，庾仲雍（?-?）、郭仲產（?-?）、甄烈（?-?）等人都著有《湘州記》。另外，盛弘之（?-?）《荊州記》的記述範圍也包括湘水一帶。從這些書的佚文來看，多有沿襲《湘中記》山水描寫的地方。可見，羅含界定了其後的荊湘山水的描寫方法。

再舉一例。羅含對衡山芙蓉峰「望若陣雲，非清霽素朝，不見其峯」²¹ 的描寫，也被盛弘之採入《荊州記》中。

衡山有三峯極秀，一峯名芙蓉峯，最為竦桀，自非清霽素朝，不可望見，峯上有泉飛派，如一幅絹，分映青林，直注山下。²²

考察盛弘之《荊州記》佚文的話，可以發現有不少以羅含《湘中記》的記述為基礎潤色而成的地方。可見盛弘之在記述重複地域的時候很大程度上參考了羅含的《湘中記》。

這裡需要留意的是，羅含的山水描寫不僅僅是成為了之後的地志

¹⁹ [宋]李昉等，《太平御覽》（北京：中華書局，1960年，上海涵芬樓影印宋本複製重印），卷43地部8赤岸山，頁207，引《南兖州記》云：「〔瓜〕〔瓜〕步山東五里，江有赤岸山，南臨江中。羅君章云：『赤岸若朝霞』，即此類也。」

²⁰ [宋]李昉等，《太平御覽》，卷60地部25江，頁290，引袁山松《宜都記》。

²¹ [北魏]酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷38湘水，頁894。

²² [唐]歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，卷7山部上衡山，頁133，引盛弘之《荊州記》。

的範本。更重要的是，羅含記述的山水之美有能讓人感到「神異」的地方。這可以從《幽明錄》、《異苑》等志怪書收錄的、與《湘中記》類似的文字推知。富永一登曾給出過如下的例子：²³

《幽明錄》曰：衡山三峯最為竦桀，自非清霽素朝，不可望見。峯下有泉飛流如舒一疋絹，分映青林，直注山下，雖〔織〕〔織〕羅不動，其上翛翛恒淒清風也。²⁴

（《異苑》曰：）衡山有三峯極秀，其一名華蓋，又名紫蓋。澄天明景，輒有一雙白鶴，迴翔其上。一峯名石困，下有石室，中常聞諷誦聲，清響亮徹。一峯名芙蓉，最為竦桀，自非清霽素朝，不可望見。峯上有泉飛〔派〕〔流〕，如一幅絹，分映青林，直注山下。²⁵

從這兩段文字可以看出，《幽明錄》、《異苑》不是直接引用《湘中記》，而是引用《荊州記》。但是《異苑》記述的白鶴迴翔同樣可以在《湘中記》中找到。

衡山有懸泉，滴瀝崑間，聲泠泠如絃音，有鶴迴翔其上如舞。²⁶

可見，衡山的秀美之處有不少被《異苑》和《幽明錄》認為是「神異」而加以收錄，而其中的大部分早已為《湘中記》所記載。自古以

²³ 〔日〕富永一登，〈六朝志怪の文体——《異苑》を中心として〉，《古田教授退官記念中国文学語学論集》（東京：東方書店，1985年），頁161。收入〔日〕富永一登，《中国古小説の展開》（東京：研文出版，2013年），頁191。

²⁴ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷71地部36瀑布水，頁334，引《幽明錄》。

²⁵ 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》（北京：中華書局，1996年），卷1，頁1-2。〔唐〕徐堅等，《初學記》（北京：中華書局，1962年），卷8，頁190引用其中一部。

²⁶ 〔唐〕徐堅等，《初學記》，卷5地部上衡山，頁98，引羅含《湘中記》。

來，山岳與神靈就聯繫在一起，對九疑山和衡山的祭祀從未中斷。但是，最初不以藥草藥石或神獸妖怪、而以若隱若現的山峰之美和溪流的潺潺水聲為「神異」表現的，應該就是羅含了。

東晉初，葛洪（283-343）《抱朴子·登涉》說：「山無大小，皆有神靈，山大則神大，山小即神小也。」²⁷ 但伴隨著山水之美被發現，開始不以山的大小，而以山水之美來體現神靈的等級。荊湘地志中有許多洞窟傳說，這一現象絕非偶然。神靈居住於險要清澈且美麗的地方，在這一共同認識下，神區靈域因其山水之美和怪異之處被收錄於地志中。探訪洞窟的傳說的發生地點也多是美麗山水中的神境。

接下來有必要考察一下地志中的洞窟的描寫方法。但在那之前，還有一件事情需要確認，那就是生活在美麗山水中的人。

（三）山水中的神靈與漁夫、官吏——羅含《湘中記》中的人文風景

羅含把人也當作山水風光的一部分來描寫。

涉湘千里，但聞漁父吟，中流相和，其聲綿邈也。²⁸

這條記載裡沒有漁父的身影。但《水經注》資水如此記述益陽縣附近深潭的樣子。

此縣（益陽縣）之左右，處處有深潭，漁者咸輕舟委浪，謠詠相和，羅君章所謂其聲綿邈者也。²⁹

資水是湘水的支流之一。在這條記述裡，漁父們一邊嫻熟地操縱著漁船，一邊唱著漁歌，其唱和之聲與波濤的聲音混雜在一起，綿綿貫穿

²⁷ 王明，《抱朴子內篇校釋》，增訂本（北京：中華書局，1985年），卷17，頁299。

²⁸ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷392人事部33吟，頁1812，引《湘中記》。

²⁹ 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷38資水，頁889。

整個流域。《水經注》的引文多不註明出處。所以，很有可能是在《湘中記》或《荊州記》中有類似的情景描寫。《湘中記》如此地概括這種山水與人的和諧：

其地有舜之遺風，人多純朴，今故老猶彈五絃琴，好為漁父吟。³⁰

「五絃琴」傳說是舜彈奏過的一種古代的琴。在羅含筆下，湘水流域猶有「五絃琴」與「漁父吟」的遺響，保持著舜的時代的風貌。關於舜與弦歌，羅含有以下記述：

衡山九疑，皆有舜廟，太守至官，常遣戶曹致敬修祀，則如有絃歌之聲。³¹

舜廟的弦歌應該就是對祭祀的感應吧。據《晉書·文苑·羅含傳》記載，羅含之父是滎陽太守。³²「滎陽」經常與「營陽」混淆（詳見後述）。如果此滎陽太守即是營陽太守之誤的話，羅含的父親就很可能親自下達過祭祀舜廟的指令。說到跋涉山水的話，一般想到的是隱士、道士或謝靈運（385-433）那樣的貴族式的遊山玩水。但編纂地志的多是地方性的官吏，他們擔當者繼承傳統的祭祀、取締淫祀、聽取民間傳說等的任務。羅含是桂陽耒陽人，歷任郡功曹、州主簿而成為桓溫的征西參軍。他以地方官吏的視點來記錄自舜或屈原的時代以來從未改變過的當地山水與生活在那裡的人們，並通過視覺美、聽覺美來展示這種渾然一體的境域。自太古以來未曾改變的山水之美配上

³⁰ [宋]李昉等，《太平御覽》，卷 171 州郡部 17 潭州，頁 834，引《湘中記》。

³¹ [唐]徐堅等，《初學記》，卷 5 地部上衡山，頁 97，引羅含《湘中記》。

³² [唐]房玄齡等，《晉書》，卷 92，頁 2403。《世說新語》也說他是「滎陽太守緩（景宋本作綏）少子也。」[南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本（上海：上海古籍出版社，1993 年），方正五／56，頁 330，引《羅府君別傳》。

未失太古淳樸的人，羅含把湘水流域描繪為傳承舜的遺風、可以感受神靈的地方。

實際上，羅含《湘中記》的佚文沒有一條是關於洞窟的。但是有賢者出現在山中開放地帶的故事：

永和初，有採藥衡山者，道迷糧盡，過息巖下，見一老公，四五年少，對執書，告之以飢，與其食物，如署預，指教所去，六日至家，而不復飢。³³

故事中的老人與少年不禁讓人覺得是神仙，但是在這裡缺乏明顯指明他們是神仙的要素。提起衡山，說其中居住著接近神仙的隱士也不奇怪吧。後來，袁山松更為直接地說：「抑其山秀水清，故出雋異，地險流疾，故其性亦隘。」³⁴ 雖然這句話只是想闡述屈原的為人與山水的關係，但可以看出當時的人們認為山水美與人格形成有著深刻的聯繫。因此，在地志記載的美麗山水中，受當地神靈影響的人們繁衍不息，亙古不變。

（四）「神境」印象的確立——王歆之《神境記》中的山水與「神」

《湘中記》中的舜的神靈在劉宋時期被具象化。其代表即是王歆之的《神境記》。關於這部書還有很多不明之點，具體論述讓與別稿，在這裡省略詳細考證。³⁵《神境記》已經散佚，清代陳運溶（1858-？）的《麓山精舍輯本六十六種》收錄其佚文。³⁶ 向來認為《神境記》的

³³ [唐]歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，卷 81 藥香草部上署預，頁 1385，引《湘中記》。

³⁴ [北魏]酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷 34 江水，頁 792。

³⁵ [日]大平幸代，〈《神境記》攷——劉宋期の地志における山水の記録〉，《叙説》第 42 号（奈良：奈良女子大学日本アジア言語文化学会，2015 年 3 月），頁 29-49。

³⁶ 附載於[清]王謨輯，《漢唐地理書鈔》（北京：中華書局，1961 年），頁 442。除重複記事，佚文僅有 6 條。

作者或為王韶之（380-435）或王歆之（?-?），考察二者經歷，疑為後者。王歆之曾擔任過江州的南康相，還曾做過歷任徐州刺史、荊州刺史的撫軍將軍劉義恭（413-465）的參軍。其生卒年不詳，大約與陶淵明同時，而稍年輕於陶淵明。王歆之還編纂過荊州地方的《始興記》、《始安記》、江州地方的《南康記》。《神境記》記錄了在九疑山舜廟舉行祭祀之際王歆之的見聞，及九疑山周邊的山溪、石室等。

九疑是舜之葬處也，有青澗，中有黃色（黃）蓮花，芳氣竟谷。此山之表，復有二峯，望之乃似人形，映出雲端，如玉積，高於諸山，頂有飛泉如帶，舜廟在山之陽。³⁷

九疑山既出林過溪，望見舜廟，在（郡）〔群〕山之下，而插搆水際，杳若靈居矣。余親負勁策，致祠靈堂，乃躬就齋潔奉奠，其宵，水月如鏡焉。澗微響，乃聞廟裏若有絃歌者，聲調如近，察復緬邈，此其五絃之音、南風之響乎。³⁸

上文明顯是藉《湘中記》的記述來記錄作者自己的體驗。作者在這裡觀賞山水體會美感，還經歷了聽聞弦歌的神秘體驗，並由此感受到舜的神聖，這個場所就是「神境」。《神境記》中還有關於洞穴內部的詳細描寫。

滎陽郡北出十里有何家巖，傍有一穴，始入幽峽而甚闇，行百餘步，通一澗水，而多崿嶠不平，復進百數十步，得一處，可方廣十餘步，潛遙杳暎，素構成宇，其室幽而不晦，靖而懷照。昔有採鍾乳者至此，見有書三卷、竹杖一枝，委巖遺物，莫知

³⁷ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷 41 地部 6 九疑山，頁 198，引王歆之《神境記》。

³⁸ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷 526 禮儀部 5 祭禮下，頁 2389，引王歆之《神境記》。

所遊。³⁹

這裡的「滎陽」當是「營陽」之誤。⁴⁰ 營陽郡（湖南道縣）初置於東晉穆帝年間，由零陵郡分立，梁代改稱永陽。九疑山橫跨包括營陽在內的數郡。王歆之逼真地描寫了鍾乳洞內的若明若暗的狀態。之所以這裡被認為是「神境」除有「書三卷、竹杖一枝」的遺物之外，還因為該處地近九疑山，深受舜「神」的影響。另外，在《搜神後記》中也可以找到與這個「何家巖」相關聯的場所。

滎陽人姓何，忘其名，有名聞士也。荊州辟為別駕，不就，隱遁養志。嘗至田舍，收穫在場上，忽有一人，長一丈，黃踈單衣，角巾，來詣之。翩翩舉其兩手，並舞而來，語何云：「君嘗見韶舞不，此是韶舞。」且舞且去，尋逐，徑向山。山有穴，裁容人，即入穴，何亦隨之。見有良田數十頃。何遂墾作，以為世業。子孫于今賴之。⁴¹

已經有人指出這則傳說與〈桃花源記〉存在類似性，⁴² 但還沒有人討論這個山穴的所在地。如果認為這是河南「滎陽」的傳說的話，就會失去這個空間本來持有的「神」性。「韶舞」是舜的舞蹈。從何某被

³⁹ 〔唐〕虞世南，《北堂書鈔》（北京：中國書店，1989年南海孔氏三十有三萬卷堂校注重刊影宋本影印），卷158地部2穴，頁689，引王韶之《仙境記》。

⁴⁰ 現存《神境記》的佚文中，除「何家巖」外，尚有「蘭巖山」、「靈源山」，三處的位置均作「滎陽」。〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，卷88木部上松，頁1512，引《神境記》「滎陽郡南有石室」條有汪氏按語「滎，按當作營」。陳運溶，《麓山精舍輯本六十六種》（北京：中華書局，1961年），頁442未作文字校訂，但將《神境記》歸入收納湖南古代地方志的「荊湘地記二十九種」之下。毫無疑問，陳氏也認為《神境記》是營陽郡的地方志。

⁴¹ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷574樂部12舞，頁2592，引《續搜神記》。又見於〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注，《搜神後記》（北京：中華書局，1981年），卷1，頁3。

⁴² 李劍國，《唐前志怪小說輯釋》，修訂本（上海：上海古籍出版社，2011年），頁449說：「陶氏此〈韶舞〉則著意描寫世外樂園，與〈桃花源記〉命意仿佛。」

辟為荊州別駕這一點來看，該地點也應該是「營陽」而非「滎陽」。很有可能《神境記》中的「何家巖」就是何某子孫居住的土地。從來，山水中的怪異就與當地的神靈有很深的關聯。《湘中記》把以湘水為中心的一片當作一個整體空間（舜的靈域），《神境記》又在此基礎上劃出了一片神性更強的地方（包含有九疑山一部的營陽）。總而言之，在晉宋時期的荆湘地方志中，山水、人、神怪在展現地域特質方面有重要意義。因此，志怪書截取的山水也可能強烈地保有本來的空間印象。

（五）神境的擴大——袁山松《宜都記》中的山水之神靈與人的關係

地志不能缺少當地人的證言。由被稱為「古老」、「父老」、「長老」的人來講述當地的歷史故事、人物和地名的由來。樵夫、漁夫等職業的人經常要因狩獵、採集而入山，因而熟知山中的禁忌，有機會目擊怪事。當地的人民被稱為「野夫」、「野人」、「土人」，即使不能描述神明或美，也懂得敬畏神靈。慧遠（334-416）在〈遊山記〉中說：「傳聞有石井方湖，中有赤鱗踊出，野人不能斂，直歎其奇而已矣。」⁴³ 解釋不可思議事象的意義，找出「神明」並以語言描述，這正是編纂書籍之人的職責。

注意到「野人」的存在之後，接下來，再讓我們來看看另一種地志。

提及因記錄山水之美而廣為人知的地志，除《湘中記》外，還有袁山松《宜都記》。⁴⁴ 習鑿齒和羅含是桓溫的僚屬，而袁山松與桓玄

⁴³ 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，規箴十／24注，頁572，引〈法師遊山記〉。

⁴⁴ 參見〔日〕小尾郊一，《中国文学に現われた自然と自然観——中世文学を中心として》（東京：岩波書店，1962年），頁471-486，第二章第三節。

有交往，前後差了一代人。⁴⁵ 袁山松在擔任宜都太守時，發現了當地的山水之美，因而編纂了《宜都記》。《水經注》引用了一段袁山松的話，如下：

常聞峽中水疾，書記及口傳，悉以臨懼相戒，曾無稱有山水之美也。及余來踐躋此境，既至欣然，始信耳聞之不如親見矣。其壘嶸秀峰，奇構異形，固難以辭叙，林木蕭森，離離蔚蔚，乃在霞氣之表，仰矚俯映，彌習彌佳，流連信宿，不覺忘返，目所履歷，未嘗有也。既自欣得此奇觀，山水有靈，亦當驚知己于千古矣。⁴⁶

面對西陵峽的水流，當地官吏只感到了危險，而袁山松卻發現了「山水之美」。在此之上，袁山松還從美中感受到了神靈，並認為自己是其知己。《宜都記》的全貌已無法窺見，但從該書還被稱為《宜都山水記》來看，山水記事是其特色。《宜都記》雖是地志，但以「余」的山水體驗為記錄手段，以「客」的身份進入山水之間，以鑒賞者的眼光捕捉山水之美。南朝貴族喜愛會稽「應接不暇」的山水，而《宜都記》的視點正站在這種貴族文化的延長線上。

但是，袁山松並不像謝靈運那樣通過「賞」山水來體悟「理」。他對當地民俗的神靈信仰更有興趣。在人境之中，也有存在神靈的空間。在那裡生活的人們每日目睹神異，並極為自然地接受這些。宜都治下，徂山縣的石穴特別多，並且暗中相通。⁴⁷ 在戰亂時，山上可以

⁴⁵ 袁山松是陳郡陽夏人，祖父袁喬（?-?）是桓溫的府僚。袁喬在擔任江夏相時發現習鑿齒的才華，將他推薦給了桓溫。袁山松自己因著有《續漢書》而為人所知。〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，任誕二十三／43注，頁757，引《續晉陽秋》稱其好〈行路難〉，與羊曇（謝安外甥）和喜好〈挽歌〉的桓伊並稱「三絕」。在擔任吳興內史時遭遇孫恩之亂而遇害。

⁴⁶ 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷34江水，頁793。

⁴⁷ 據《水經注》，卷37夷水記載：「溪水西南潛穴，穴在射堂村東六七里。谷中有石穴，清泉

躲避賊寇，其間還有不少良田。因此，有人認為這裡即是〈桃花源記〉的原型。⁴⁸ 佷山縣還同武陵一樣，都是蠻夷之地。袁山松在記錄美麗山水的同時，還記錄了當地的風俗。比如：

佷山，山谷之內有石穴，穴出清泉，水有神魚，大者二尺，小者一尺，釣者先請多少，拜而請之，數滿便止。水側有異花，欲摘如魚請。又有異木，名千歲，葉似棗，冬夏青青。復有蒼范溪相近。⁴⁹

道教典籍稱人進入「洞天」為「誤入」。⁵⁰ 比如梁代陶弘景（456-536）在《真誥·稽神樞第一》中說：「世人採藥，往往誤入諸洞中」，能夠進入華陽洞天的只有左慈（?-?）等經過長期特別修行的人。⁵¹

在博物志系的故事中，人還會「誤墮」巖穴。比如，《幽明錄》中有一則很有名的傳說：

嵩高山北有大穴，晉時有人誤墮穴中，見二人圍碁，下有一杯白飲，與墮者飲，氣力十倍。碁者曰：「汝欲停此否。」墮者曰：「不願停。」碁者曰：「從此西行有（天）〔大〕井，其中有蛟龍，但投身入井，自當出。若餓，取井中物食之。」墮者如言，可半年，乃出蜀中。歸洛下，問張華。華曰：「此仙館

潰流三十許步，復入穴，即長楊之源也。」〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，頁 864。

⁴⁸ 〔日〕小尾郊一，《中国文学に現われた自然と自然観——中世文学を中心として》，頁 425。

⁴⁹ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷 49 地部 14 佷山，頁 238，引《宜都記》。

⁵⁰ 參見李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996 年），頁 95。

⁵¹ 〔梁〕陶弘景撰，趙益點校，《真誥》（北京：中華書局，2011 年），卷 11，頁 196。

〔大〕夫，所飲者玉漿，所食者龍穴石髓。」⁵²

只有神仙和經過長期修行的人纔有住在仙境的資格。知曉仙境內部人和物的，也只有嚴君平（?-?）、管輅（209-256）或張華（232-300）之類的特殊人物。

但是，在地志和山水地志的故事中，人能極其自然地進入神境，有時還是像衡山何某那樣被召喚過去的。知曉神境的事物和規則的，則是樵夫和漁夫。地志編纂者發現了山水之美，使神境擴大，還同時發現了神境中的人境。

三、陶淵明〈桃花源記〉與山水地志

（一）羅含和劉子驥——「人境」隱士之先達

從陶淵明的交友關係來看，他與地志的關係比與道教文獻的關係更深。想要探訪桃花源的南陽劉子驥（?-?）也曾在羅含的《湘中記》中登場。

南陽劉道人，嘗遊衡山，行數十里，有絕谷，不得前，遙望見三石困，二困閉，一困開。⁵³

《搜神後記》明確地記載這名劉道人是「南陽劉驥之，字子驥」。⁵⁴ 實際上，通過其外祖父孟嘉（?-?），我們能發現陶淵明與

⁵² 〔唐〕徐堅等，《初學記》，卷5地部上嵩高山，頁103-104。〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷39略同）所引「劉義慶世說」。據魯迅，《古小說鈎沈》，收入《魯迅輯錄古籍叢編》（北京：人民文學出版社，1999年），卷1，頁194：「案今本《世說》無此文，唐宋類書引《幽明錄》，時亦題《世說》也」之說，出處作《幽明錄》。

⁵³ 〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，卷7山部衡山，頁133，引《湘中記》。

⁵⁴ 〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注，《搜神後記》，卷1，頁6，「南陽劉驥之，字子驥，好遊山水。嘗採藥至衡山，深入忘反。見有一澗水，水南有二石困，一閉一開。水深廣，不得渡。欲

劉子驥和羅含的關聯。陶淵明在〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉裡說：

（孟府君）好酣飲，逾多不亂。至於任懷得意，融然遠寄，傍若無人。溫嘗問君：「酒有何好，而卿嗜之？」君笑而答曰：「明公但不得酒中趣爾。」又問聽妓，絲不如竹，竹不如肉，答曰：「漸近自然。」中散大夫桂陽羅含賦之曰：「孟生善酣，不愆其意。」光祿大夫南陽劉耽，昔與君同在溫府，淵明從父太常夔嘗問耽：「君若在，當已作公不？」答云：「此本是三司人。」為時所重如此。⁵⁵

與孟嘉、羅合同為桓溫僚屬的劉耽是劉子驥的族人。⁵⁶ 余嘉錫（1884-1955）從這層關係推測：「淵明與耽世通家，宜得識驥之，故知其有欲往桃源事。」⁵⁷ 即使陶淵明不與劉子驥直接認識，也應該聽說過其為人。劉子驥既是探求仙藥的道人，又與陶淵明同為生活在人境的隱士。據《世說新語》記載，劉子驥辭退了桓沖長史的徵辟，「居陽岐積年，衣食有無常與村人共。值己匱乏，村人亦如之。甚厚為鄉閭所安。」⁵⁸ 誠然，如果是劉子驥的話，應該會「欣然」探訪民風淳樸的桃花源吧。

羅含是先於陶淵明實踐「結廬在人境」的人物，「桓宣武辟為別

還，失道，遇伐弓人，問徑，僅得還家。或說困中皆仙方靈藥及諸雜物。驥之欲更尋索，不復知處矣。」這則故事還可見於〔唐〕房玄齡等，《晉書·隱逸傳》，頁 2448。

⁵⁵ 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，〈晉故征西大將軍長史孟府君傳〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁 436。

⁵⁶ 〔唐〕房玄齡等，《晉書·隱逸傳》，卷 94，頁 2447。

⁵⁷ 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，棲逸十八／8 箋疏，頁 657。

⁵⁸ 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，棲逸十八／8，頁 654。

駕。以官廡誼擾，於城西池小洲上立茅茨，伐木為牀，織葦為席，布衣蔬食，晏若有餘。」⁵⁹ 在人境而避喧囂，還著有《湘中記》描寫與神境類似的地方，從這幾點來看，羅含可以稱作是陶淵明的先達。但是《湘中記》與〈桃花源記〉有本質上的區別。《湘中記》描寫的是人來人往的開放空間，〈桃花源記〉描寫的則是封閉的「神界」。

（二）〈桃花源記〉與荊湘地志

本文想要把上文提及的地志與〈桃花源記〉進行比較。但在那之前，先應確認一下「探訪洞窟的傳說」與〈桃花源記〉的異同。下表左側是門脇廣文論文中對二者的比較。門脇以小川環樹〈中國的樂園表象〉所舉的「仙鄉傳說的主要特徵」為指標，⁶⁰ 在對比了二者的基礎上，總結到：「二者確實在到達洞窟的過程、由洞窟入口進入洞窟內部時的情況、以及最終由洞窟出來等方面相通。但這不過是〈桃花源記〉在結構上與『探訪洞窟的傳說』相通，而無關中核。二者在中核方面則全然不同。」⁶¹ 下表右側是本文論及的地志中的神境與〈桃花源記〉的比較。正如門脇指出的那樣，探訪洞窟的傳說同〈桃花源記〉沒有多少共通點。與此相對，本文引用的荊湘地志及志怪與〈桃花源記〉有很多共通點。

⁵⁹ 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，方正五／56，頁330，引〈羅府君別傳〉。

⁶⁰ 〔日〕小川環樹，〈神話より小説へ——中国の樂園表象〉，《小川環樹著作集4》（東京：筑摩書房，1997年），頁305-308。原題為〈中国の樂園表象〉，收入〔日〕上田義文等編，《文学における彼岸表象の研究》（東京：中央公論社，1959年）。

⁶¹ 〔日〕門脇廣文，《洞窟の中の田園——そして二つの〈桃花源記〉》（東京：研文出版，2017年），頁48，第一部第一章。

「探訪洞窟的傳說」與〈桃花源記〉的比較（以門脇論文為據）					荆湘地志與〈桃花源記〉的比較（本文追加）	
	指標	「探訪洞窟的傳說」	〈桃花源記〉		荆湘地志(以荆湘為舞台的志怪)	
1	異世界場所	山中（通過洞窟）	山中（通過洞窟）	○	山中〈通過洞窟〉	○
2	登場人物	仙人、神童、仙女	普通農民	×	不登場／普通農民	△
3	勸歸與懷鄉	有	無	×	無	○
4	食物	特殊的食物	農民的普通食物	×	無／有藥效的食物	△
5	贈與物	有	無	×	無	○
6	空間性的位置	遙遠的遠方（通過隧道連接在一起）	通常的距離（地理上相接的空間）	×	通常的距離（地理上相接的空間）	○
7	時間的經過	異常的速度	通常的速度	×	通常的速度	○
8	內部空間	仙鄉	田園	×	田園、山谷	○
9	能否再次探訪	不能	不能	○	可以來往	×

如前文所述，在地志中，美麗的山水與住在那裡的人，再加上神怪，組成了真實存在的「神境」。在舊有的張華或嚴君平出現的博物系洞窟傳說裡，經常出現下棋的仙人與仙界的神奇食物。但在山水地

志中的洞窟不需要這些過剩的裝飾。另外，山水地志中的洞窟還是真實存在的山水的一部分，也不存在時間的扭曲，可以稱之為神境中的人境。桃花源中人們生活的樣子正是人境，與地志中的人境相比，神秘感更加稀薄。

總而言之，地志與〈桃花源記〉在描寫神境中的人境這一點上基本一致（下文將敘述二者差異）。完全不同的地方是，能否再次訪問。在這裡想要再次強調的是：如果像以往那樣把〈桃花源記〉看做博物系洞窟傳說（或者洞天傳說）中的一個的話，漁人自然不能再訪桃花源。但與地志中的神境相對照的話，「桃花源是封閉空間」這一異質性就十分顯眼。

那麼，桃花源為什麼設定在武陵呢？武陵作為五溪蠻的居住地而為人所知。正如唐長孺指出的那樣，劉宋時期，多有苦於賦役的漢人逃到武陵。⁶² 以武陵為舞台或許正是出於這種社會背景。⁶³ 另外，關於武陵，還有「蠻人入穴」的傳說。據劉敬叔（?-?）《異苑》記載：「元嘉初，武溪蠻人射鹿，逐入石穴，纔容人。蠻人入穴，見其傍有梯，因上梯，豁然開朗，桑果蔚然，行人翱翔，亦不以怪。此蠻於路斫樹為記，其後茫然，無復彷彿。」⁶⁴ 關於這則傳說與〈桃花源記〉的關係，唐長孺說：「陶、劉二人各據所聞的故事而寫述，其中

⁶² 唐長孺，〈讀〈桃花源記旁證〉質疑〉，《魏晉南北朝史論叢續編》，收入《唐長孺文集》，冊2，頁193。

⁶³ 關於「武陵」及「太元中」的社會狀況，可參見齊益壽，〈〈桃花源記并詩〉管窺〉，《黃菊東籬耀古今》（臺北：臺大出版中心，2016年）頁261-294。

⁶⁴ 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》，卷1，頁4。這則故事，同樣可以見於〔唐〕徐堅等，《初學記》，卷8，頁191，引《荊州記》；〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷54，頁264引《武陵記》。《異苑》中沒有註明引用書籍。但李劍國在《唐前志怪小說史》，修訂本（天津：天津教育出版社，2005年），頁405中批評《異苑》的文本，並指出：「最嚴重的問題是大量濫取他書以充篇幅。……「武陵蠻人」條，《初學記》卷八引作《荊州記》、《御覽》卷五四引作《武陵記》。」

心內容相同，而傳聞異辭，也可以有出入。」⁶⁵ 但「元嘉初」已經是陶淵明（元嘉 4 年卒）生命中的最後幾年了，這則傳說被傳播開來的時間則恐怕更在「元嘉初」之後。因此，難以確定這則傳說是否為〈桃花源記〉的藍本。

還有一點，武陵還符合本文所論及的地志中的神境的條件。在武陵，有「今武陵郡夷，即盤瓠之種落也」⁶⁶ 的神話，在沅水流域也有美麗的山水。據《水經注》記載，臨沅縣西有明月池與白壁灣，「灣狀半月，清潭鏡澈，上則風籟空傳，下則泉響不斷。行者莫不擁楫嬉遊，徘徊愛玩。」另外，在其下游還有「綠蘿蒙幕，頽巖臨水，寔釣渚漁詠之勝地，其迭響若鍾音」的綠蘿山。⁶⁷ 的確像是賢人居住的「神境」。

（三）發現桃花源的過程——山中之「迷」

接下來，讓我們更為細緻地比較一下。到發現桃花源為止，是這樣記述的：

晉太元中，武陵人捕魚為業。緣溪行，忘路之遠近。忽逢桃花林，夾岸數百步，中無雜樹，芳草鮮美，落英繽紛。漁人甚異之。復前行，欲窮其林。林盡水源，便得一山。山有小口，髣髴若有光。便捨船從口入。初極狹，纔通人。復行數十步，豁然開朗，……。⁶⁸

⁶⁵ 唐長孺，〈讀〈桃花源記旁證〉質疑〉，《魏晉南北朝史論叢續編》，收入《唐長孺文集》，冊 2，頁 187。

⁶⁶ 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷 37 沅水，頁 869。

⁶⁷ 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，卷 37 沅水，頁 870。

⁶⁸ 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，〈桃花源記并詩〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁 425。

發現者是當地人，這與地志相同。山中的水源經常被地志當作神秘的地方，並加以記錄，其中也有與花相關的例子。比如，《荊州記》這樣記述菊水的水源：「縣北八里有菊水，其源旁悉芳菊，水極甘馨。又中有三十家，不復穿井，仰飲此水，上壽百二十三十，中壽百餘，七十者猶以為夭。」⁶⁹ 只容一個人通過的狹窄洞穴，數十步後突然出現開闊空間，這些要素也與地志和志怪書相通。其中，《搜神後記》中的梅花泉最與桃花源類似。

長沙醴陵縣有小水，一處名梅花泉，有二人乘舡取樵，見崖下土穴中水流出，有新斫木片，逐水流，上有深山，有人迹，樵人異之。相謂曰：「可試入水中，看何由爾？」一人便以笠自鄣入穴，〔穴〕裁容人，行數十步，便開明朗然，不異世上。⁷⁰

從梅花泉的名稱來看，這裡應該是梅花綻放的場所。這則故事講述的也是當地人在日常勞動中，通過洞穴發現了未知空間。《搜神後記》在記錄這則故事時是基於地志還是傳聞已無從得知，但可以明確的是，其記述樣式以地志為基準。

簡而言之，〈桃花源記〉到發現「桃花源」為止的敘述大致上採用了地志的標準敘述方法。唯一不同的是「忘路之遠近」。〈桃花源記〉不僅沒有記錄距離，也沒有記錄可以成為再次探訪線索的地名。更沒有記錄漁人是從武陵的哪條溪流出發或是在哪座山的附近。武陵的沅水有無水、熊溪、序溪、辰水、武水、酉水等支流，整個沅水流域甚至超過了武陵的管轄範圍。如此就也不能確定具體場所。簡而言之，

⁶⁹ 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，《後漢書·郡國志四》（北京：中華書局，1993年），頁3479，《荊州記》。與〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〈胡廣傳〉，《後漢書》，頁1510，李賢注引盛弘之《荊州記》大致相同。

⁷⁰ 〔唐〕虞世南輯，《北堂書鈔》，卷158地部2穴，頁685，引《續搜神記》。〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注，《搜神後記》，卷1，頁6沒有「一處名梅花泉」六字。

〈桃花源記〉開頭暗示的是，此地是《武陵記》無法記載的地方，更在郡太守或戶曹官吏的管轄之外。

另外，「忘路之遠近」與後文的漁人「迷不復得路」相呼應。關於這個「迷」，楊玉成如此說：

本來「隱淪」和「迷失」都是一種負面的概念，然而在桃花源中，最終仍然回到了「隱淪」和「迷失」，卻逆轉為一種正面的力量。如果說桃花源象徵陶淵明所追尋的理想境界，「迷失」應是本源的喪失，不過很奇怪的，這裡「迷失」卻轉變為積極的「迷人」。更根本來說，本源是一種奧秘——隱和謎，然而這種奧秘卻散發出迷人的魅力。⁷¹

這種蘊涵著「隱和謎」的「迷」也時或在晉宋時期的地志或志怪中出現。⁷² 迷路將人帶到了美麗迷人的場所的同時，還表明到達的地方是靈域。劉子驥曾在衡山迷失歸路，⁷³ 劉晨和阮肇迷路進入會稽天台山的仙境。⁷⁴ 〈桃花源記〉也是通過漁人沉浸於美麗景色而迷路的情節，使讀者產生前方有著異於世俗的特別場所的期待。

但如果覺得「桃花源」是神仙居住的理想世界的話，這種期待會被接下來的一段文字所否定。

(四) 洞中的「人境」——理想的田園生活

接下來讓我們來看看洞中。

⁷¹ 楊玉成，〈世紀末的省思：〈桃花源記并詩〉的文化與社會〉，《中國文哲研究通訊》第8卷第4期（1998年12月），頁84。

⁷² 〔日〕大平幸代，〈悪道・迷路・弦歌——晋宋期の方志・志怪における山水と神仙の境〉，《未名》第33号（神戸：中文研究会，2015年），頁1-27。

⁷³ 〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注，《搜神後記》，卷1，頁6。

⁷⁴ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷41地部6天台山，頁194-195，引《幽明錄》。

土地平曠，屋舍儼然。有良田、美池、桑竹之屬。阡陌交通，
鷄犬相聞。其中往來種作，男女衣著，悉如外人。黃髮垂髫，
並怡然自樂。見漁人乃大驚，問所從來，具答之。便要還家，
為設酒殺雞作食。村中聞有此人，咸來問訊。自云先世避秦時
亂，率妻子邑人，來此絕境，不復出焉，遂與外人隔絕。問今
是何世，乃不知有漢，無論魏晉。此人一一為具言所聞，皆歎
惋。餘人各復延至其家，皆出酒食。停數日，辭去。⁷⁵

在地志中也能找到洞中良田的記述。但如此詳細地記述洞中人生活的，則只有〈桃花源記〉。〈桃花源記〉中用來招待外來客人的，不是地志中記載的有藥效的薯類或水，而是日常食物。不禁讓人想起留宿子路，「殺雞為黍而食之，見其二子焉」的荷蓑丈人。⁷⁶ 屢有人指出，「怡然自樂」正是陶淵明心中理想的田園生活。

關於「男女衣着，悉如外人」，有很多種解釋，本文將之解釋為裡邊的人和外邊的農民和漁樵穿著一樣。⁷⁷ 〈桃花源詩〉說「俎豆猶古法，衣裳無新製」，這表明桃源中人維持著上古淳樸的生活。雖然龔斌說「桃源中人雖避秦時亂已歷五百餘年，……衣著與五百年前不異。桃源外的世人，服飾早經數變，尤其是晉代士大夫，更喜奇裝異服。」⁷⁸ 但這裡應該可以不考慮服裝的時代變遷。貴族的服裝被流行所左右，但農民的服裝不同。《幽明錄》劉晨、阮肇的故事中，漢永平年間迷入天台山的二人歸還的時候已經是其七世孫的時代，但故事

⁷⁵ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈桃花源記并詩〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁425。

⁷⁶ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏，〈微子〉，《論語注疏》（京都：中文出版社，1979年〔清〕阮元校勘嘉慶二十年重刊宋本《十三經注疏》影印），卷18，頁5494。

⁷⁷ 袁行霈，〈桃花源記〉，《陶淵明集箋注》（北京：中華書局，2003年），卷6，頁483題解說：「此中之衣著、習俗、耕作，亦與桃花源外無異，而其淳厚古樸又遠勝於世俗矣，淵明藉此以寄託其理想也。」

⁷⁸ 在這裡，龔斌，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁428認為：「外人：謂方外或塵外之人。」

並沒有言及服裝的不同。⁷⁹ 一般來說，服裝顯示的不是時代的差異，而是階層或生活水平之差，更體現了穿著之人的志向和價值觀。劉子驥穿著「短褐」，五柳先生的服裝也是「短褐穿結」。這兩位同桃源中人一樣，自足於粗陋的衣服。

關於「衣著」的記述還有另一層重要意味。本來，地志和志怪也不會記述農夫漁樵的服裝，而只記錄特殊的人物的服裝。門脇廣文指出：「探訪洞窟的傳說中，住在洞窟裡的人物的衣服都有明顯特徵。即住在那裡（洞窟）的人物，都穿著極為特異的衣服。」⁸⁰ 確實，神仙衣服的颜色和形制有時會被記錄下來。門脇舉出的例子以外，《搜神後記》記述跳「韶舞」的人穿著「黃疎單衣」，地志中還有下面的例子。

《宜都山川記》曰：塩水上有石室，民駱都到室邊採蜜，見一仙人裙衫白帟坐，見都，凝瞻不轉。⁸¹

正如這位仙人穿著「裙衫白帟」，神仙的衣服都是特殊的，所以一眼就能與世俗之人區別開來。桃源中人的服裝恰恰顯示了這裡不是仙境而是人境。

桃源中人過著普通農民的生活，為漁人的講述而歎惋。這正是「鄰曲時時來，抗言談在昔」描述的理想鄰人，⁸² 同時也是陶淵明追求的「素心人」。另外，〈桃花源詩〉還有「黃綺之商山，伊人亦云逝」之句。從這兩句詩來看，最初來到「桃花源」的是如同商山四皓那樣的賢者。⁸³ 那麼，現存之人就是隱士的子孫，同營陽何家巖《搜神後

⁷⁹ [宋]李昉等，《太平御覽》，卷 41 地部 6 天台山，頁 194-195，引《幽明錄》。

⁸⁰ [日]門脇廣文，《洞窟の中の田園——そして二つの〈桃花源記〉》，頁 44。

⁸¹ [宋]李昉等，《太平御覽》，卷 688 服章部 5 帟，頁 3071。

⁸² [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈移居二首·一〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁 120。

⁸³ 陶淵明〈飲酒二十首〉其六中的「咄咄俗中愚，且當從黃綺」也以商山四皓為田園隱士的模範。[晉]陶潛著，龔斌校箋，〈飲酒二十首·六〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁 237。

記》一樣。⁸⁴

(五)「桃花源」的拒絕與陶淵明的幻想——〈桃花源記〉之於陶淵明的意義

〈桃花源記〉與地志最大的區別是：沒有人能再次造訪桃花源。

此中人語云：「不足為外人道也。」既出，得其船，便扶向路，處處誌之。及郡下，詣太守說如此。太守即遣人隨其往，尋向所誌，遂迷不復得路。南陽劉子驥，高尚士也，聞之，欣然規往，未果，尋病終。後遂無問津者。⁸⁵

在探訪洞窟的傳說里，人類是「誤入」仙界的，自然無法二次造訪。但是地志中的水源與洞穴是可以自由往來的。〈桃花源詩〉說：

奇蹤隱五百，一朝敞神界。淳薄既異源，旋復還幽蔽。⁸⁶

邑人保持著古代的純樸，過著樸素的生活，他們是被允許在「神界」生活的人。「神界」敞開，桃花源的居民迎入了漁人。但漁人違反了「不足為外人道也」的約定，即沒能遵守神境的規則，因而再次與神境隔絕。受太守之命探尋桃花源的漁人已非為桃花所傾倒的素心人，不過是個「薄」俗之人罷了。

「未果，尋病終，後遂無問津者」包含的意思是：如果是劉子驥的話，還有找到桃花源的可能性。前文已述，劉子驥是生活在田園的隱士，桓沖來造訪的時候，他穿著短褐正在採桑葉。劉子驥的父親也

⁸⁴ [晉]陶潛撰，汪紹楹校注，〈韶舞〉，《搜神後記》，卷1，頁3。

⁸⁵ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈桃花源記并詩〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁425-426。

⁸⁶ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈桃花源記并詩〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁426。

自稱「野人」，過著簡樸的生活。⁸⁷

「無問津」還可見於陶淵明的〈癸卯歲始春懷古田舍二首〉其二，「耕種有時息，行者無問津。」⁸⁸ 對桃花源中的人來說，「無問津」是不受外界干擾的好事。但在陶淵明的〈飲酒二十首〉其二十中還有一例，「如何絕世下，六籍無一親。終日馳車走，不見所問津。」⁸⁹「不見所問津」是對當時汲汲於富貴的世相的批判，莫說是長沮、桀溺，同孔子一樣的人都不存在於當世。⁹⁰〈飲酒二十首〉其二十還說：「羲農去我久，舉世少復真。汲汲魯中叟，彌縫使其淳。」⁹¹ 理想的羲皇、神農的時代已經遠去，經過孔子的努力總算保住了「淳」。而「狂秦」卻將「淳」徹底破壞。避秦時亂而來到桃花源居住的人們在「神界」保住了「淳」，但塵世是輕「薄」的。地志編纂者讚美真實存在的、開放的「神境」，稱讚當地古風猶存。與之相反，陶淵明說聖人的遺風封閉在洞穴中，沒人能再次造訪那裡。

陶淵明擅長向既有的模式中添加創意。把山中的神境當作自己心中的理想田園來描寫，他的這種做法一點兒也不讓人感到意外。這裡想要特意確認的是，陶淵明不會因山水之美或山水的神秘性而感到慰藉。也正是如此，陶淵明不是記述真實存在的山水或神異，而是由想象創造出了「桃花源」。

〈桃花源記〉中的漁人是在太元年間發現的桃花源。同樣是在太元年間，在廬山也有不可思議的事情發生。東晉湛方生（?-?）在〈廬山神仙詩并序〉裡說：

⁸⁷ [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，棲逸十八/8，頁655，引鄧粲《晉紀》。

⁸⁸ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈癸卯歲始春懷古田舍·二〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁191。

⁸⁹ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈飲酒二十首·二十〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁265。

⁹⁰ 王叔岷，《陶淵明詩箋證稿》（臺北：藝文印書館，1999年），頁340說：「二句似陶公慨歎時人之奔走富貴，而無向己請益（問道）者也。」

⁹¹ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈飲酒二十首·二十〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁265。

尋陽有廬山者，盤基彭蠡之西，其崇標峻極，辰光隔輝，幽澗澄深，積清百仞，若乃絕阻重險，非人跡之所遊，窈窕冲深，常含霞而貯氣，真可謂神明之區域，列真之苑囿矣。太元十一年，有樵採之陽者，于時鮮霞褰林，傾暉映岫，見一沙門，披法服，獨在巖中。俄頃振裳揮錫，凌崖直上，排丹霄而輕舉，起九折而一指，既白雲之可乘，何帝鄉之足遠哉。窮目蒼蒼，翳然滅跡。

詩曰：吸風玄圃，飲露丹霄，室宅五岳，賓友松喬。⁹²

這則故事還被慧遠的〈廬山略記〉當作野夫目睹的事件加以記錄：「七嶺同會於東，共成峯嶸。其崖窮絕，莫有昇之者。有野夫，見人着沙門服，凌虛直上，既至則回身踞鞍，良久乃與雲氣俱滅。此似得道者。當時能文之士，咸爲之異。」⁹³ 慧遠既云「當時能文之士，咸爲之異」，則恐怕不止湛方生一人爲此賦詩撰文。但與憧憬「帝鄉」的文人不同，陶淵明認爲「帝鄉不可期」。⁹⁴ 他無意求仙，現實中也找不到太古般的田園生活。即使陶淵明也遊覽斜川、吟詠山水，但他不會從「玄理化的山水」中感到愉悅，⁹⁵ 最終只能招致「悲日月之遂往，悼吾年之不留」⁹⁶ 之類的對人生短暫的感歎，唯有借酒澆愁。這與羊祜的感歎很接近。能夠撫慰心靈的理想之地只在幻想中存在。

假想的「桃花源」容易讓人聯想起〈五柳先生傳〉。五柳先生是

⁹² 〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，卷 78 靈異部上仙道，頁 1334。

⁹³ 〔日〕木村英一編，《慧遠研究 遺文篇》（東京：創文社，1960 年），頁 73。關於廬山的書寫文化，參見劉苑如，〈懷仁山林——慧遠集團的廬山書寫與實踐〉，收入劉苑如主編，《體現自然：意象與文化實踐》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012 年），頁 229-280。

⁹⁴ 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，〈歸去來兮辭〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁 414。

⁹⁵ 參見楊儒賓，〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第 30 期（2009 年 6 月），頁 209-254。

⁹⁶ 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，〈遊斜川詩序〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁 88。

「好讀書，不求甚解，每有會意，便欣然忘食」⁹⁷的人物。劉子驥「欣然規往」，陶淵明「欣然」於讀書知意，「開卷有得，便欣然忘食。」⁹⁸陶淵明在詩中吟詠的最快樂的時光是「泛覽周王傳，流觀山海圖。俯仰終宇宙，不樂復何如？」⁹⁹在書中暢遊太古時代，他自述那時的狀態是「衆鳥欣有託，吾亦愛吾廬。既耕亦已種，時還讀我書。」¹⁰⁰在自己的歸屬，做該做之事、埋頭讀書之時就是至福。那麼，〈桃花源記〉就是陶淵明為自己能暫時享受理想的田園生活而創造出來的空想文字世界。〈桃花源詩〉以「借問游方士，焉測塵囂外。願言躡輕風，高舉尋吾契」作結。「游方士」追求神仙之境，之於陶淵明，那就是「怡然有餘樂，于何勞智慧」的太古般的淳樸田園。

四、結語

本文將〈桃花源記〉置於地志的文脈，考察了當時山川記多有記述的真實存在的「神境」與「桃花源」的異同。不把〈桃花源記〉看作廣義的樂園文學之一，而在作為山水文學的當時地方志中為其定位，如此可使〈桃花源記〉的特異性更加顯著。〈桃花源記〉的原型不是仙洞，而是地志記載的在美麗山水中生活的人們，是被神靈允許居住在那裡的賢者子孫。

先於陶淵明的羅含在《湘中記》中記錄了神靈居住的美麗山水，以及在那裡保持著上古生活的人們。在他之後，有更多的神境被地志

⁹⁷ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈五柳先生傳〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁444。

⁹⁸ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈與子儼等疏〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁466。

⁹⁹ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈讀山海經十三首·一〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁354。

¹⁰⁰ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈讀山海經十三首·一〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁354。[日]都留春雄、[日]釜谷武志，《陶淵明》（東京：角川書店，1988年），頁352也認為，「閱讀《山海經》、暢遊其中非現實世界的淵明，又自己創造了非現實的理想世界桃花源。因為這是自己的理想，所以不想被人第二次發現。」

所記錄。地志的編者主要是郡太守及其僚屬，他們在地志中讚美著當地的美與神秘。陶淵明對描寫實在之地的美與神秘沒有興趣。對陶淵明來說，他理想中的上古時代的平穩田園生活僅存在於神靈封印的空間之中。這可以解釋為是對現實的強烈批判和深刻絕望。

在現實中找不到希望的陶淵明如同〈五柳先生傳〉描寫的那樣，實踐「常著文章自娛，頗示己志」，在〈桃花源記〉中描繪了只有在空想中才能造訪的淳樸之人的生活。〈與子儼等疏〉中，他「常言『五六月中，北窗下臥，遇涼風暫至，自謂是羲皇上人。』意淺識罕，謂斯言可保。」¹⁰¹ 他夢想著身在人境而生活在羲皇的時代。這個夢想的表現之一，不就是〈桃花源記〉嗎？

地志與〈桃花源記〉一樣以古代為理想，描繪在神境中存在的人境，但關注點不同。其一，記述內容的重點不同。地志將重點置於山水之美與神秘事項上。〈桃花源記〉更為強調田園保持著應有的狀態。地志是不會詳細記錄這種想當然的（但在現實中很難實現的）田園生活的。其二，編者對待神境的態度不同。陶淵明是像王歆之和袁山松那樣，通過〈桃花源記〉來欣賞理想鄉嗎？不是，如果欣賞方法相同的話，就不會把桃花源塑造成不能再次訪問的場所。

對於陶淵明來說，桃花源愈是理想空間，愈是要將那裡再次封閉起來。陶淵明經常暢遊空想世界。但其中的樂趣，不僅止於愉悅。〈讀山海經十三首〉以「俯仰終宇宙，不樂復何如」為始，但「其九」之後悲觀色彩變得濃重，敘述著憂慮與憤慨。¹⁰² 在最後的「其十三」中，雖然先肯定了帝堯流放共工與鯀而提拔舜的做法「何以廢共鯀，重華為之來」，¹⁰³ 但接著又批判了齊桓公不聽管仲的忠告用人不當之

¹⁰¹ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈與子儼等疏〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁466。

¹⁰² [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈讀山海經十三首·九〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁354-375。

¹⁰³ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈讀山海經十三首·十三〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁375。

事「仲父獻誠言，姜公乃見猜。臨沒告飢渴，當復何及哉。」¹⁰⁴ 這個批判當是陶淵明針對當時的政治而發的。對太古的夢想同時引發了對現在的悲歎。與稱讚至今流傳著舜的遺風的地志相對，陶淵明感歎舜的時代的那種充實的生活已經一去不復返了。¹⁰⁵

自不用說，陶淵明對神境的描寫方法並非主流。聚集在廬山的人們通過觀賞山水之美與神秘事象，使精神馳游於神境，¹⁰⁶ 即完全脫離塵世的境地。野人的生活等，自然在他們的關心之外。編寫地志的人們把宿有神靈的理想鄉當做真實存在而記述下來。對他們來說，重要的是感知神靈的存在，驚歎山水之美與神秘事象。陶淵明記述的是「人」的生活，與自然地享受著太古本來生活的人們。桃園外的漁人只是威脅著桃花源人生活的存在。至於〈桃花源記〉中的武陵太守，更是無法到達神境，與現實中的地方官（如宜都太守袁山松）形成對照。如此可見，在陶淵明的詩文中，愉悅的背後是慨歎，夢想的背後是現實。陶淵明持有現實的冷眼，不能陶醉於神境之中。所以，與地志的「開放的神境」相對，他只能描寫「封閉的人境」。通過記述活在理想鄉的歡樂和對現實的感慨來表達自己的「志」，¹⁰⁷ 這才是陶淵明自己欣賞〈桃花源記〉的方式吧。

後世是如何理解陶淵明關閉桃花源的意圖，又把桃花源之人境替換為仙境的呢？實現這種替換的，果然還是地志。

南齊時，〈桃花源記〉已廣為人知。南齊黃閔（?-?）的《武陵

¹⁰⁴ [晉]陶潛著，龔斌校箋，〈讀山海經十三首·十三〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁375。

¹⁰⁵ 〈詠貧士七首〉其三也感歎「重華去我久，貧士世相尋」。[晉]陶潛著，龔斌校箋，〈詠貧士七首·三〉，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁334。

¹⁰⁶ 參見[晉]廬山慧遠，〈佛影銘〉，收入[唐]道宣，《廣弘明集》，卷15，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，冊52，No. 2103，頁198。

¹⁰⁷ 〈五柳先生傳〉中有「常著文章自娛，頗示己志」、「酣觴賦詩，以樂其志」等句。[晉]陶潛著，龔斌校箋，《陶淵明集校箋》，修訂本，頁444。

記》記載：¹⁰⁸

昔有臨沅黃道真，在黃聞山側釣魚，因入桃花源。陶潛有桃花源記，今山下有潭，立名黃聞，此蓋聞道真所說，遂為其名也。¹⁰⁹

黃閔是武陵人，除《武陵記》外，還著有《阮川記》、《神壤記》。《隋書·經籍志》史部地理記記載「《神壤記》一卷 記滎陽山水。黃閔撰」。¹¹⁰ 這恐怕也是「滎陽山水」之誤。從書名推測，《神壤記》當為模仿《神境記》而編纂。《神壤記》今不傳。《武陵記》也收載了《異苑》中的「蠻人入穴」傳說。

鹿山有穴，昔宋元嘉初，武陵溪蠻入射鹿，逐入一石穴，穴才可容人，蠻人入穴，見有梯在其傍，因上梯，豁然開朗，桑果靄然，行人翱翔，不似戎境。此蠻乃杳樹記之，其後尋之，莫知所處。¹¹¹

石穴中「桑果靄然，行人翱翔」，這正是洞天。與山水和田園的組合相比，後人還是更喜歡山水和神仙世界的組合。這則故事還可見於庾仲雍的《荊州記》，地點不是「鹿山」，而是西（當作西）陽縣南的「孤山」。¹¹² 而使「鹿山」與傳說相結合的，應當是《武陵記》。地志不

¹⁰⁸ 黃閔的事跡未詳。張國淦，《中國古方志考》（上海：中華書局，1962年），頁517認定其為南齊時人。

¹⁰⁹ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷49地部14黃聞山，頁239，引《武陵記》。

¹¹⁰ 〔唐〕魏徵、〔唐〕令狐德棻撰，《隋書》，卷33，頁983。

¹¹¹ 〔宋〕李昉等，《太平御覽》，卷54地部19穴，頁264，引《武陵記》。這則故事同樣可以見於《荊州記》，〔唐〕徐堅等，《初學記》，卷8，191頁，引《荊州記》。

¹¹² 〔宋〕張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003年），卷112，頁2458《神仙感遇傳》「蜀民」引庾仲沖《雍荊記》。本文從唐長孺說，〈讀「桃花源記旁證」質疑〉，《魏晉南北朝史論叢編》，收入《唐長孺文集》，冊2，頁188，認為庾仲沖《雍荊記》當是庾仲雍《荊州記》、《湘水記》之誤記。

光記載當地的傳說，還把廣為流傳的故事與實際場所相對應，創造出名勝古跡。「黃閩山」的由來應當也是把桃花源當作真實存在的場所而創造出來的。後來，武陵仙境更與洞天的印象重合，桃花源變成了「仙境」。

陶淵明的桃花源沿著地志的文脈創造出與地志中的神境迥異的理想太古人境。後世之人又將之引用回地志，並將之置換為時人理想的神境，使之與真實存在的場所對應。結果，如劉子驥那樣想要問津陶淵明的桃花源的人始終沒有出現。在地志的發展過程中，真正的桃花源再次隔絕於世。

（責任校對：葉人豪）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏，《論語注疏》，京都：中文出版社，1979年〔清〕阮元校勘嘉慶二十年重刊宋本《十三經注疏》影印。
- 〔晉〕葛洪撰，王明著，《抱朴子內篇校釋》，增訂本，北京：中華書局，1985年。
- 〔晉〕習鑿齒原著，舒焚、張林川校注，《襄陽耆舊記校注》，武漢：湖北人民出版社，1999年。
- 〔晉〕慧遠著，〈廬山略記〉，收入木村英一編，《慧遠研究 遺文篇》，東京：創文社，1960年。
- 〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注，《搜神後記》，北京：中華書局，1981年。
- 〔晉〕陶潛著，龔斌校箋，《陶淵明集校箋》，修訂本，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1993年。
- 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，修訂本，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》，北京：中華書局，1996年。
- 〔梁〕陶弘景撰，趙益點校，《真誥》，北京：中華書局，2011年。
- 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證，《水經注校證》，北京：中華書局，2007年。
- 〔唐〕虞世南輯，《北堂書鈔》，北京：中國書店，1989年影印南海孔氏三十有三萬卷堂校注重刊影宋本。

- 〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 〔唐〕房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1993年。
- 〔唐〕魏徵、令狐德棻撰，《隋書》，北京：中華書局，1991年。
- 〔唐〕道宣，《廣弘明集》，收入大藏經刊行會編，《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版，1983年，冊25。
- 〔唐〕徐堅等，《初學記》，北京：中華書局，1962年。
- 〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 〔宋〕李昉等撰，《太平御覽》，北京：中華書局，1960年上海涵芬樓影印宋本複製重印。
- 〔宋〕張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003年。
- 〔宋〕蘇軾撰，〔清〕王文誥輯註，孔凡禮點校，《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1999年。
- 〔宋〕晁公武撰，孫猛校證，《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 〔清〕王謨輯，《漢唐地理書鈔》附錄：〔清〕陳運溶，《麓山精舍輯本六十六種》，北京：中華書局，1961年。

二、近人論著

- 王叔岷，《陶淵明詩箋證稿》，臺北：藝文印書館，1999年。
- 李劍國，《唐前志怪小說史》，修訂本，天津：天津教育出版社，2005年。
- 李劍國，《唐前志怪小說輯釋》，修訂本，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 李豐楙，〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，《誤入與謫降：六朝隋

- 唐道教文學論集》，臺北：臺灣學生書局，1996年，頁93-141。
- 胡寶國，《漢唐間史學的發展》，修訂本，北京：北京大學出版社，2014年。
- 唐長孺，〈讀〈桃花源記旁證〉質疑〉，《魏晉南北朝史論叢續編》，收入《唐長孺文集》，北京：中華書局，2011年，冊2。
- 張國淦，《中國古方志考》，上海：中華書局，1962年。
- 袁行霈，《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年。
- 陳寅恪，〈桃花源記旁證〉，《金明館叢稿初編》收入《陳寅恪集》，北京：三聯書店，2001年，頁188-200。
- 齊益壽，〈〈桃花源記并詩〉管窺〉，《黃菊東籬耀古今》，臺北：臺大出版中心，2016年，頁261-294。
- 楊玉成，〈世紀末的省思：〈桃花源記并詩〉的文化與社會〉，《中國文哲研究通訊》第8卷第4期，1998年12月，頁79-100。
- 楊儒賓，〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第30期，2009年6月，頁209-254。
- 蔡瑜，《陶淵明的人境詩學》，臺北：聯經出版公司，2012年。
- 魯迅，《古小說鈎沈》，收入《魯迅輯錄古籍叢編》，北京：人民文學出版社，1999年，卷1。
- 劉苑如，〈懷仁山林——慧遠集團的廬山書寫與實踐〉，收入劉苑如主編，《體現自然：意象與文化實踐》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年，頁229-280。
- 〔日〕小川環樹，〈神話より小説へ——中国の樂園表象〉，《小川環樹著作集》，卷4，東京：筑摩書房，1997年，頁264-311。原載於上田義文等編《文学における彼岸表象の研究》，東京：中央公論社，1959年。
- 〔日〕大平幸代，〈《神境記》攷——劉宋期の地志における山水の記録〉，《叙説》第42号，奈良女子大学：日本アジア言語文化学

会，2015年3月，頁29-49。

_____，〈悪道・迷路・弦歌——晋宋期の方志・志怪における山水と神仙の境〉，《未名》33号，神戸：中文研究会，2015年3月。

〔日〕小尾郊一，《中国文学に現われた自然と自然観——中世文学を中心として》，東京：岩波書店，1962年。

〔日〕三浦國雄，〈洞天福地小論〉，《東方宗教》第61號，大阪：日本道教學會，1983年5月，頁1-23。收入《風水 中國人のトポス》，東京：平凡社ライブラリー，1995年。

_____，〈中国人のユートピア〉，《不老不死という欲望：中国人の夢と実践》，京都：人文書院，2000年，頁171-190。

_____，〈洞庭湖と洞庭山——中国人の洞窟觀念〉，《月刊百科》通卷250號，東京：平凡社，1983年8月，頁12-17。收入《風水 中國人のトポス》，東京：平凡社ライブラリー，1995年。

〔日〕内山知也，〈〈桃花源記〉の構造と洞天思想〉，《大東文化大學漢學會誌》，第30號，東京：大東文化大學漢學會，1991年3月，頁30-58。

〔日〕門脇廣文，《洞窟の中の田園——そして二つの〈桃花源記〉》，東京：研文出版，2017年。

〔日〕都留春雄、釜谷武志，《陶淵明》，東京：角川書店，1988年。

〔日〕富永一登，〈六朝志怪の文体——《異苑》を中心として〉，《古田教授退官記念中国文学語学論集》，東京：東方書店，1985年，頁149-164。收入〔日〕富永一登，《中国古小説の展開》，東京：研文出版，2013年，頁174-195。

The “Spiritual Realm” and the “Human Realm” in Landscapes: The Relationship between the “Taohua yuanji” and Jingxiang Local Chorography in the Jin-Song

Ohira Sachiyo*

Abstract

Tao Yuanming’s 陶淵明 “Taohua yuanji” 桃花源記 (Record of Peach Blossom Spring) relates the story of a utopia discovered by a fisherman entering a cave. The Taohua yuan denotes the spirit world discovered in the cave, and as such the “Taohua yuanji” has been considered as part of a line of paradise narratives. However, in this article, we attempt to analyze the “Taohua yuanji” from a different angle. At the time when Tao Yuanming wrote the “Taohua yuanji,” between the Eastern Jin and the Liu-Song, the spatial awareness of literati had undergone a significant change, which can be seen in their compilation of a large number of local chorographies that recorded stories about mountains, rivers, and the lands in which they were found. It is worth noting that descriptions of “spiritual realms” were present in local chorography. These spiritual realms contained beautiful landscapes, and men of the wilds were said to have often witnessed their unique features.

In this article, we locate the “Taohua yuanji” within the context of

* Professor, Department of Language and Culture, Faculty of Letters, Nara Women’s University, Japan

the spiritual realms depicted in local chorography. The main texts dealt with here are Luo Han's 羅含 *Xiangzhong ji* 湘中記, Wang Xinzhi's 王歆之 *Shenjing ji* 神境記, and Yuan Shansong's 袁山松 *Yidu ji* 宜都記. When compared against the narrative content of these works, many points of commonality with the "Taohua yuanji" emerge. However, there is one significant difference. While the "spiritual realm" in local chorography is depicted as a place to which one can freely come and go, the Taohua yuan is closed and cannot be visited more than once. Did Tao Yuanming intentionally make the Taohua yuan a place to which one could not come and go? We know that Tao Yuanming read the *Shanhai jing* and enjoyed the ancient mythical world described therein. And, it is also evident that the simple ancient countryside he idealized did not exist in reality. For Tao, the "Taohua yuan" may have been modeled on the *Shanhai jing*: it was a fantasy playground world. That is, the "Taohua yuanji" is a story in which Tao Yuanming expressed his own ideals, and it may be said that he created an idealized "human realm" by imitating the "spiritual realm" found in local chorography.

Key words: Tao Yuanming 陶淵明, *Taohua yuanji* 桃花源記, local chorography, *Xiangzhong ji* 湘中記, *Yidu ji* 宜都記, the spiritual realm