

《纂異記》所表述「自我實現」中之文人意識*

黃東陽**

摘 要

本文以李玫《纂異記》作為研究文本，嘗試梳理出唐代文人在實現自我的歷程中，如何看待及面對當時社會所施加在此階級的要求與期望。就文人自我實踐的歷程而言，李玫以為具備了理解社會發展規律的能力，才得以居於大傳統中的社會核心，可運用政治的權力，開展入世利他的職責，並且已理解此職責亦是文人生命的目的；惟李玫在現實的實踐中，卻落入科考失利和政黨傾軋的困境裡而無法自脫，徹底喪失了仕進的機會，致使李玫必須重新尋得人生的意義。就困頓的詮釋方式來看，李玫將自己屢次科考不中的失敗，歸咎於當時科舉制度被價值偏差的政治集團所把持結果，以迴避來自外在及自我的批評壓力；在絕意仕進下，則試圖用重新回到自己原有倫理關係中的身份，與開始關注宗教信仰對生命的詮釋，另尋人生的價值，由入世而趨向出世。是書完整的記錄文人從初始投身試場，意欲藉由出仕成就自我的價值，其後總失意於場屋後，更易了原來汲汲於入世的人生目標，轉向於出世的心路歷程。

關鍵詞：李玫、《纂異記》、唐傳奇、文人心理、文化論述

* 本文為 104 年度 (MOST 104-2410-H-005-045-) 科技部專題計畫第一部份研究成果論文。

** 國立中興大學中國文學系專任副教授。

The mentality of Tang Dynasty literati in the course of their self-realization as reflected in *Zuan Yi Ji*

Huang Tung-Yang*

Abstract

This paper used *Zuan Yi Ji* by Li Mei in an attempt to sort out the course of self-realization in Tang Dynasty literati, the demand and expectation of the society on them. First, in terms of the journey for literati to realize self-value, Li Mei thought that having excellent insight of history would enable one to enter the core of power and use the political power (might) to achieve “altruistic” duty which is also the value of life of a literati. But in the real world, Li Wei was trapped in the predicament of failing the imperial examinations and power struggle in the government, unable to escape and totally lost his opportunity of entering upon an official career and had to research on the meaning of life. Second, in terms of the way of explanation of his meeting difficulties in life, Li Mei thought that his repeated failure in the imperial examinations was due to the domination of the examinations by political group with deviated value. Therefore, after giving up his intention in the official career, Li Mei tried to stay home and started to pay close attention to the religious explanation of life and look for the value of life of man.

Keywords: Li Mei, *Zuan Yi Ji*, Tang legend, mentality of literati, culture discussion

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

《纂異記》所表述「自我實現」中之文人意識

黃東陽

一、前言

六朝文人接納並正視未能以常理詮釋的外在現象和傳聞，以敘事的形式記錄下事件的始末，這些在今日被稱作志怪的著述卻在當時被劃歸於雜傳，意味著這些作者並未以創作的手法及心態從事著述，乃是較傾向記錄實聞的法式與態度來為文，令其中所呈現的思維和觀感，在擇選與剪裁故事中雖亦展現著撰述者部份自我的觀感與意志，卻不可掩抑在組構和觀察事件始末時的想像，是更貼合著當時社會，群體對於未能用所知常識去理解的人事或環境變異，其中思考的歷程與原理。¹然此撰述的風尚，已讓原本被摒棄在書寫傳統的神怪題材和命題，被納入文人撰述的體例中，文人亦從既存的史傳體例中，採行同為記述言行的雜傳一體，去載負、傳播著變異發生的歷程。此一撰述的新體在入唐後除了被承繼而有著述外，文體上尚出現了轉折與變異，即唐傳奇的出現。²唐傳奇已從具有補史之闕志怪的敘事規模，轉向習法記傳體宛轉記事的創作意圖和形式，在中唐時歷經古文運動的催化與帶引後，³此體已有別於以傳寫聽聞為主並非全出於機杼，滿足著嗜奇好異的心理，係將陳述故事的敘事方式及重心，轉向於表述敘事過程及結果所帶引出的託寓與意志，⁴早於宋代的趙彥衛已見此體的形成與特質，拈出「蓋此等

¹ 六朝志怪小說的興起，論者若王國良、李劍國多歸於時代對「異」關注及傳寫的客觀因素，和文人投入以傳記錄文的主觀原因，在主客觀的對照下，便已揭示志怪在初肇時側向於「真實」、「反映時代」的書寫特質。參王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984年）、李劍國：《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011年）。

² 區分並定稱六朝志怪與唐傳奇始於魯迅。陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》（北京：北京大學出版社，2003年），頁210-213。

³ 劉開榮：《唐代小說研究》（臺北：商務印書館，1966年），頁3-27。

⁴ 即如李宗為所言：「許多作者逐漸以傳奇樣式來表現更為重大的人生經驗，進一步有

文備眾體，可以見史才、詩筆、議論」⁵等足能發揮個人見解的體例，列入文人「有意造作」文體的選擇。⁶

文人不採用抒情或議論的文體表達己見，乃採行傳「奇」一個未能見容於文章中的概念和題目從事創作，在於此體得以造作出在現實環境中所未能見獲的人事或場域，以突破人必圈限在物理與社會的時空限制，在顯見自我作古的虛設事件中，獲取了跳脫可能招引的批評甚至攻擊消極功用，尚得積極且無礙的抒發或闡釋自身的意志與理念，傳奇乃是傳統文論所未曾規範、又得以載負既有文體所未能展現文人心理的新體。⁷

李玫《纂異記》在時間上撰成於唐傳奇已然成熟且形成風尚的宣宗大中年間，在個人歷程中則處在仕進受阻和眼見政治傾軋的生命困頓，於文學發展與自我經歷的偶會中，採取自己所擅長的古文與詩歌鑄成傳奇，直接且真實的抒展關乎自我價值與意義的辯證，有學者將此書譽為「說部之《離騷》」⁸，就能略見此書反映了作者在生命實踐的過程中，重置著仕途於自我生命的意義。在表述上，李玫透過「異」的設計和營構，在「荒誕」、「特異」甚而有「戲謔」意含的虛設時空裡，從自我諸多型態的分身與社會甚至和自己開展對話：文人在社會所形塑具有衝突性質的道德及利益的期待下，誠實面對和嘗試辨證出世（為己，尋求一己的生命究竟）／入世（利他，實踐自我在社會中的價值）的意義，與所謂社會實踐對文人期待的價值中，功名對於自己階級的提升及明德後兼善天下的成人過程，其中的差別與選擇，意圖釐清文人的身份和政治的活動間，於實踐自我和現

意識地在傳奇創作中注入政治和哲理的內容。」頗中肯綮，見李宗為：《唐人傳奇》（北京：中華書局，1985年），頁138。

⁵ 宋·趙彥衛：《雲麓漫鈔》（北京：中華書局，1996年），卷8，頁135。

⁶ 唐傳奇實兼有史傳（敘事主體）、抒情（詩騷特徵）的文學傳統，而成為文人從事創作的新體外（見陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》，頁210-213），即周紹良所直指的「唐代中期之後，大藝形式已經不能滿足當時的需要，在提倡古文運動和市民文的興起這兩重動力壓力之下，為適應新的需要，新的文體就產生出來了，在舊的小說的老枝上長出一個新芽，這就是『傳奇』文學。」（周紹良：《唐傳奇箋證》（北京：人民文學出版社，2000年），頁3。）傳奇確然已列為創作的一種選擇。

⁷ 六朝志怪及唐人傳奇在意識上的表現，康韻梅已指出「顯示志怪主要在體現於集體而普遍的、關乎文化的主題，而非展現作者個人的意識；傳奇主要是發揮作者的個別觀點，正反映唐『有意為小說』的內涵」，此差別亦能作為區分包括六朝後志怪的及傳奇文體的指標。引見康韻梅：《唐代小說承衍的敘事研究》（臺北：里仁書局，2005年），頁60。

⁸ 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），頁714。

實操作中的真實關聯；李玫在是書中仍積極探討自我未能入世的癥結，和自處的方式，卻未曾透露出任何離世隱居、迴避沈重道德責任的道家態度。道家的主張，本用出世以替代入世責任的承擔，為儒道兩家最顯著的差異。⁹他嘗試將此不能亦不可明辨及明言競逐的人生目標，在《纂異記》個別的故事中，以虛實之筆嚴肅的辯證自我的意志和價值，鋪衍了文人在實踐人生價值時卻遇困境，回應自我與社會期待後再予出發的完整歷程。因之本文依照個人社會心理的形成作為分析基礎，辨別出在施行科舉後的知識階層，如何在實現自我的生命歷程中，論評「義利之辨」的先儒舊題與辨分個人的至終信仰，所定義和認識的生命本質與意義，藉此研議，得以理解唐代知識階層在各別生命階段的心理狀態，亦能作為檢覈在科舉仍存在的封建社會中，文人在得遇困頓時省思時的自我定位和思索進程。

二、自我實現——從階級義務決定身份的存在價值

作者李玫，在將要正式步上仕途時涉入政治風暴，之後終生困於場屋而不得志。他所撰成的《纂異記》，正記下了他在此風暴後對前半生的省思與人生的觀察，文人本以從政作為唯一的人生目標。李玫在青年時代已先後受宰相所賞，在太和元年（827）至寄居龍門天寺習業，¹⁰五年遇舒元興獲得青睞，九年再依王涯得歙州巡官一職，仕途始遂，卻在同年王涯等皆死於宦官反撲的甘露之變（835）後，受到牽累，¹¹在閹黨在位時，李玫仕途自必斷絕，成了人生徹底改變的轉捩點。¹²

⁹ 劉笑敢指出儒家和道家的差異，主要在於對生命尤其與社會責任的關係上，有著不同的觀點。而謂：「然而，並不是所有人都能夠為了一項使命而忍辱負重，或者在理想失敗之後選擇死亡。人類還有迴避和心理壓力的願望，中國人在道家哲學裡找到了這樣的理論。」見劉笑敢著，陳靜譯：《道教》（臺北：麥田出版社，2002年），頁114-115。

¹⁰ 據李玫於〈齊君房〉自云：「太和元年，李玫習業在龍門天竺寺。鏡空自香山敬善寺訪之，遂聞斯說。」見唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》（臺北：藝文印書館，1997年），頁65。

¹¹ 錢易《南部新書》記云：「李紋者，早年受王涯恩。及為歙州巡官時，涯敗，因私為詩以弔之。末句云：『六合茫茫皆漢土，此身無處哭田橫。』乃有人欲告之。因而《纂異記》記中有〈噴玉泉幽魂〉一篇，即甘露之四相也。」（宋·錢易：《南部新書》（北京：中華書局，2002年），壬集，頁140。）除《纂異記》中作者於〈齊君房〉自題姓名即為李玫：《新唐書》、《友會談叢》引亦題此名，知李紋乃李玫之誤。其中所引〈噴玉泉幽魂〉即王夢鷗所輯《纂異記》之〈許生〉，文中謂：「叟曰：『此詩有似為席中一二公，有其題而晦其姓名，憐其終章有皆有其意思。』」又記：「神貌揚揚者云：『我知作詩人矣，得非伊水之上，受我推食脫衣者乎？』」（唐·李玫撰，王夢鷗

即使李玫仍志在科考，大中（847-869）迄咸通（860-874）年仍頗活躍，卻終不第。¹³在這生命轉折的當下，李玫撰成《纂異記》以陳心志：據北宋上官融《友會談叢》所記：「李玫以養病端居，乃《纂異》之記作。」¹⁴又《新唐書·藝文志》於著錄《纂異記》後小注亦云：「大中時人。」¹⁵在北宋時此書尚見的情況下，上官氏與史官所記，根據當為《纂異記》之自序，成了李玫真實的心理寫照。他自稱養病端居，當在甘露之變後未久，是時意志尚頹，令是書多見絕意仕進之語。王夢鷗據《資治通鑑》卷二四五所錄大中八年（854）有詔為王涯、賈餗死於甘露之變平反，對照〈許生〉篇中「終無表疏雪王章」句，是篇時撰王、賈冤屈尚未昭雪，定成書下限為大中八年，¹⁶推論合理，李劍國亦從之。書成後頗為流傳，《新唐書·藝文志》、《崇文總目》皆著錄，一卷，北宋尚存，後漸不聞。今所見皆出於《太平廣記》所引，近人王夢鷗有輯本，計收十三則，可作學術引用的底本，另補入《太平廣記》卷一二八原闕出處的〈滎陽氏〉後，方臻完備。¹⁷此書著錄

輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁 67-68。）李劍國據兩《唐書》對照四人之形貌與所吟詩歌的內容，考得神貌揚揚者即四相中的舒元興，並用《舊唐書·舒元興傳》中所記元興在大和五年八月曾改授著作郎，分司東都（即洛陽），而伊水亦在洛陽，意指李玫既寄於洛陽的龍門天竺寺，兩人得識必在此年。（李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，頁 707。）考論甚細密而可信，今從之。另《南部新書》尚云：「李景讓典貢年，有李復言者，納省卷，有纂異一部十卷。勝出曰：『事非經濟，動涉虛妄，其所納仰貢院驅使官却還。』復言因此罷舉。」（宋·錢易：《南部新書》，頁 9。）所寫「纂異」當指纂集異聞，非書名，與李玫《纂異記》無涉，否則錢氏所說便自相矛盾。故程毅中《續玄怪錄》作者生平，即引錢易《南部新書》中「有李復言者，納省卷，有纂異一部十卷。」為證，亦視此處提的「纂異一部」即《續玄怪錄》，非《纂異記》。考證參程毅中：《玄怪錄·續玄怪錄·前言》（北京：中華書局，2006 年），頁 9。

¹² 卞孝萱：《唐人小說與政治》（廈門：鷺江出版社，2003 年），頁 375。

¹³ 見《新唐書·藝文志》著錄此書後小注云：「大中時人。」（宋·歐陽修：《新唐書》（北京：中華書局，1963 年），卷 59〈藝文志〉，頁 5547。）又唐末康駢《劇談錄》：「自大中、咸通之後，每歲試春官者千餘人，其間章句有聞，臺臺不絕。如何植、李玫、……，皆苦心文華，厄於一第。」（唐·康駢：《劇談錄》（合肥：黃山書社，1991 年），卷下，頁 65-66。）知其活躍時期在大中、咸通；也能知見李玫迄晚年仍勉力的場屋。

¹⁴ 宋·上官融：〈序〉《友會談叢》（《宛委別藏》，臺北：臺灣商務印書館，1981 年），頁 1。

¹⁵ 宋·歐陽修：《新唐書》，頁 5547。

¹⁶ 見王夢鷗〈許生〉篇後校註，唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁 69。

¹⁷ 《太平廣記》卷一二八各本皆闕出處的〈滎陽氏〉，先有嚴一萍據宋本《太平廣記》

為一卷，今所見至少已得十四則，已近全書，得以反映作者的撰述命意。李玫長於文學，當時也具聲譽，復被宰輔所賞，卻仕途多阻，只曾短暫得郡職文官，在意志消頹下撰成《纂異記》，於敘事之中擬設了各種型態的答問實境，具體的回應外在社會對於自己的要求，在無法達到目的下的辯解，呈現了失意於科場又自許有才德的文人，在面對社會對此身份特定的評價與質疑時，詰辯、對抗的方法和心理。

《纂異記》構築出敘事的時間進程，人物間便有了具往返性的應答與互動，重心即在這對應內容的演述，使得李玫所撰成的故事皆甚簡易，反映在情節發展上就殊乏曲折。此意味著作者在造作故事時，本不措意故事恢奇的經營，僅是置「異」在敘事中，藉以開展作者在個別故事中所欲講述的命題，¹⁸情節設計的目的，只為引介出主要的論述。此撰述目的使得人物形塑上缺乏細緻的形容，但可由數量頗多言志說理的詩文中知見「其中歷歷有人」，鮮明的意志在敘事中被貫徹和呈現。在故事結構上，李玫多採取文人的主人翁得遇異「人」（含鬼、妖等具人格能與生人互動的生命體），場景則設在人間，容有進入他界有無的差異，經歷則利用代表不同身份的人物，採取創作直抒意志的詩歌、文章或者用人物的論述去鋪衍特定的主題，並於陳述此特異的經歷後讓故事收束，就可突顯其中造作出的角色所引動和開展的論述，為故事的命題所在。就論述的策略觀察，李玫或採行化身為故事中一角的方式，直接作為闡述命題的敘述者，由此，便可按照所欲辨證文人各階段所面臨的人生疑難，去創造適宜論述的角色，以主張自身的看法；或者將所欲釐清、陳述或批評的議題或對象，在情節的推衍中建立起與作者的關係，間接帶引出一己的理解；在敘事中說解著李玫所理解的人生真相和自我價值，

補填出處為《纂異記》，後王國良、李劍國據此增補，得十四篇（見王國良：《唐代小說敘錄》（臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1976年），頁52、李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，頁714。）檢〈滎陽氏〉一文中無詩賦，和《纂異記》習有詩賦或論議文字有別，惟頗有譏嘲天庭執法之怠惰，體例稍近〈浮梁張令〉。今人張國風補此則出處為《纂異記》，且云：「原無出處。孫本及《詳節》作『纂異記』。今從之。」（見宋·李昉等編，張國風會校：《太平廣記會校》（北京：北京燕山出版社，2011年），頁1784。）其中孫本指清人孫潛以宋鈔本校談愷本之《太平廣記》，今藏於臺灣大學研究圖書館，亦即嚴一萍所根據的「宋本」；至於《詳節》係古朝鮮時成任（1421-1484）所刊《廣記》的選本，早於談愷本且日人或韓人刊刻中國古籍對內容幾不更動，更為可信，張氏推斷自無誤，當補此則。

¹⁸ 唐傳奇多在展現個人自我意志的論述，詳參樂蘅軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》（臺北：大安出版社，1992年），頁1-84。

扣合了在中唐時文人和社會所認定的自我定位與在社會中的意義——個人對自我的認識受到社會所形塑，亦影響生平和作為。¹⁹由於自我意識的建立，除了取決在個人天生的本性與後來形成的性格外，更被社會環境及對外關係所形塑與牽引，並非單純來自個人原來意志的開展；在儒家社會中既存在成就德性和科考功利的目的衝突，更增文人在以科舉為目的下，於生命各階段中得生困惑。因之，《纂異記》用「異」作為擱置個人受到環境限囿事實的法式，化身文人在不同生命階段可能的社會階級和身份，於故事中扣問著社會中既存的疑義及問題，回應著身為文人在實踐社會期待時自己的想法。就李玫而言，文人與他人於意識中最鮮明的差異，在於對文化中大傳統的認識及掌握，得有別於其他階級：

（一）掌握歷史脈動的能力：才德兼備下的士人定義

能為君主安邦理政、委以重責的文士楷模，原型出於先秦時原代表貴族「士」的階級，在入漢後原來社會制度崩解下，此詞彙轉化了原來專以指稱社會階級的功能，成為「志於道」——具有政治才能且以成德作為目標之個體的代詞，²⁰社會群體和文人無不以此作為形塑與追尋的典範，求得外在社會和自我意志的認同。視德行和能力二者互為表裡，來自於實踐儒家所建構起由個人迄治天下過於理想化的政治想像，亦是在歷代所累積現實的政治活動後所獲得的經驗談：遵從禮教所規範的階級言行就稱有德，復具備施政的才能下，可建立起以君主為核心的封建中國，最穩固的階級結構；以君主權力不容質疑為前提，「有能」自助於施政，「有德」便不致踰距形成君主權力的威脅，社會亦在此理想下減少了來自政權更易的動盪。²¹由此，君主施政的良窳所能觀察到的直接原因，多取決在被拔擢的人才尤其文人能否合於才德兼備的要求，形成了社會安定和人才合用的因果詮釋。此觀察和詮釋，能在已發生的例證中予以披尋與解釋，使得先秦時由「體道」

¹⁹ 伊恩·伯基特認為社會中的個體，在人格和行為上乃受到外在環境尤其社會而影響、形塑。論參（英）伊恩·伯基特（Ian Burkitt）著，李康譯：《社會性自我：自我與社會面面觀》（北京：北京大學出版社，2012年），頁186。

²⁰ 余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁1-92。

²¹ 孔子所詮釋的禮在國家上積極的意義，即為治亂，具有實用與入世的意義。詳論參（美）韓森（Valerie Hansen）著，梁侃等譯：《開放的帝國》（桂林：江蘇人民出版社，2009年），頁56-61。

君子向君主勸諫微具神秘經驗的想法，又增以社會的實證，²²在中華文化中即被稱作史觀。²³

李玫相信自己在撰書的當下已是具備文士當有的能力，卻未被任用的「有志之士」，在此困境中本無機會表述自己確然具備了國家、社會期待的實力，「士」是治國唯一適合的人才及身份，²⁴所以便在《纂異記》中化身成多種的面目與身份：或虛設人物，或託喻古人，在自造的擬設情境中，宣講並接續古／今文人所陳述社會遷變的意見。在〈三史王生〉中那位「業三史，博覽甚精」卻「性好誇炫」的王生，反諷式的投射出李玫能史的自信與當下真實的困境，復由入夢的「異」事，去突破了歷史（時間）與身份（空間）的限制，與漢高祖開展對話。此必出於虛構的造作，可方便李玫這位失意文人得與君主和史官交互詰辯，陳述著他對具備參政能力的實質內容，故有云：

「提三尺劍，滅暴秦，翦強楚，而不能免其母『烏老』之稱。徒歌『大風起兮雲飛揚』曷能威加四海哉？」徘徊庭廡間，肆目久之，乃還所止。……。王生頓首曰：「臣常覽大王〈本紀〉，見司馬遷及班固云『劉媪』，而注云『烏老及（反）』」，釋云：『老母之稱也』，見之於史，聞之於師，載之於籍，炳然明如白日，非臣下敢出於胸襟爾。」²⁵

當中已預設讀者為文人的身份，方能理解以注音之反切字卻作義釋權作話柄的手法，可造成高祖的母親劉媪得「烏老」稱謂的梯突滑稽；在無聊文字調侃的外在下，卻有著環結起具功利取向的建功和道德意識的留名兩項議題之作用：君主自恃武力而具自信能制服其他相近性質的力量，卻無力改變或掩飾出身微賤的原來

²² 此儒家政治觀的特質及流變，乃採（美）狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，黃水嬰譯：《儒家的困境》（北京：北京大學出版社，2009年），頁14。

²³ 黃光國指出中國文人相信自身應當知悉、掌握且參與國家及社會發展的脈動，為文化的主要繼承者，具備使用「文化符碼」(cultural code)的能力，回到認同「大傳統」(great tradition)的社會中心(center)，而為中國文人的特質。文參黃光國：《知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋》（臺北：心理出版社，1995年），頁283。

²⁴ 此思維乃出於中國政治倫理的預設（假設），即余英時的說明：「『士』是精神修養和經典教育的產品，只有他們才能提供政治秩序所必須的道德操守和知識技能。」參余英時：〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《中國文化史通釋》（北京：三聯書店，2011年），頁205。

²⁵ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁19。

階層，就此引出劉邦對出身微寒的忌諱心理，並在之後與王生的詰辯中，側寫他好聽「萬歲」詔言的性格，再從太公對劉邦的提點裡，印證他不以孝道為重只介意關乎自己虛榮和權力的滿足。李玫將寄寓所在的王生視作一位能知解歷史發展樞紐的文士，文中所稱「每辨古昔，多以臆斷」云云的形容，也是屬於正言若反的描繪手法，側寫出一位持己灼見，復有不畏他人評議態度及操守的文人，兼具了器量與才識，在評斷歷史甚至當時政治景況時，由自己所確立的楷模去比對今古人物的言行，並認定能否合於此言行標準的政策施行者，決定了社會的遷變在其他若〈劉景復〉、〈楊慎〉、〈蔣琛〉、〈韋鮑生妓〉等篇章中，用不同的身份闡釋著他的「史識」的卓越及正統，復又鮮明的入世傾向。²⁶得識古今之變的文士不僅是社會安定的力量，在此敘事中更延展、規範至人主亦當複製、習法原本屬於文人當予追尋的特質，君主對人臣的理解與肯定代表兩種身份間的呼應，證明了此政治體制的完成。就此，李玫視文人所具有的才識為歷史變易的動力和根由，尚且正視、思考原來不得質疑的君主所應負的責任。此觀念合於韋伯所分析先秦迄漢君權天授的內涵，未有新政治主張的開展。²⁷文人的任用決定在君主之手，根據此思考的進路，就會進一步要求君主也當知悉此歷史發展的核心價值和動力，否則便無法有效辨識具有此特質的文人為己所用。由文人與君主所共同構成的歷史發展，決定著君主權力的接續，更是國家安定的基礎。認為人文因素才對政治產生著影響，排擠神秘主義的詮釋，本是入唐後史學的新進展。²⁸

執政階層當有德行及史識，是李玫所以為文人當有的品質，為文化發展的基礎，也是李玫觀看歷史的主張，在書中更已借用在「他界」的特殊時空中作了一個「完整」事件的試驗，以證明此看法不僅有徵於過往的歷史，在當下亦不曾改變。〈徐玄之〉記錄了主人翁夜中遭遇武力逼生魂進入蟻國，目睹了暴政起落的始末後返回人間，後縱火焚毀蟻穴後故事便予結束。此事一如〈南柯太守傳〉採用了當時具有「大小之辨」的他界詮釋，魂進入動物王國此類環境及身形較小處，直接聯想和判定時間亦會如空間般被壓縮而變得微小，在其中便可有較長的經

²⁶ 《纂異記》的史評尤側重安史亂事，筆調有著入世的傾向，參周信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，《臺大中文學報》第38期（2012年6月），頁155-202。

²⁷ 儒家本身屬於一個「家產官僚階層」，君主的權力有絕對的正當性和神聖性，入漢後雖有天人感應說似規範著君主的作為，卻未改變此根本的特質。參（德）韋伯（Max Weber）著，簡惠美譯：《中國的宗教》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁236。

²⁸ （法）謝和耐（Le Monde Chinois）著，黃建華等譯：《中國社會史》（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁228。

歷，在歸返人間後才不致於影響原來生活，方便歷程完整的陳述；在虛幻的 he 界中，李玫得以按照自己的意志安置人文及自然的環境，令君臣上下折辯，使天人相互感應，皆配合著作者所欲發揮命題的而開展情節。此故事聚焦在君臣對於治理天下及社會遷易觀感的歧異上，一是蚩蜋王國的父子自恃權位，否定禮教對於社會和政權安定的意義，其理據乃政權的獲取，和禮教無關；二是取得權力輔佐君主的知識階層，謹守禮教且得知歷史更易的原理，理論則來自載錄在史籍上的經驗。只是原屬於相輔相成的身份，卻有著嚴重的對立。李玫借蟻國太史令馬知玄之口指出，君主的盲點便在於未識亦未解權力更迭和社會變化的原理：

伏以王子，自不遵典法，遊觀失度，視險如砥，自貽震驚。徐玄之性氣不回，博識非淺，況修天爵，難以妖誣。今大王不能度已，返恣胸臆；信彼多士，欲害哲人。竊見雲物頻興，沴怪屢作；市言訛識，眾情驚疑。昔者秦射巨魚而衰，殷格猛獸而滅。今大王欲害非類，是躡殷秦，但恐季世之端，自此而起。²⁹

蚩蜋王子遊逸不遵法度的原因，來自於貴居王位的自負意識，他所理解權力的獲取來自於血脈承繼，和道德的遵循並無關聯，亦與己無關，故自謂不習周公之禮亦不讀孔子之書，仍手握大權，屬於文士階級的事務與己無涉，相信文人所要求的德識修養限定在此階級中，此看法來自於王族的思維承繼；能知社會脈動被拘入蟻國的徐玄之，透過和其互通氣息亦寄寓在其姓名中的史官馬知玄，道出王族不知當審己的道德工夫，必會喪權繼而引起動亂，他們已能體察將要發生的變異。上述兩種身份，是依照他們階級的自我感情而立論，合於威廉·麥獨孤所指出人在社會中，心理傾向的兩種差異：前者偏向於榮耀（pride），後者趨於自尊（self-respect）的感受，³⁰惟此本文的建立與解讀，來自於榮耀情感引導行為的李玫，其認定便依循儒家的思維立場來平議。他以為文人出自於建立德行後所具有解讀、認識過往歷史的能力，卻出現與君主對立的情形，乃歸咎於君主未能循禮脩德，使得兩者生成了本質上的歧異，繼而無法有效辨識有德復有識的文人為己

²⁹ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁 39。

³⁰ （美）威廉·麥獨孤（William Mc Dougall）著，俞國良等譯：《社會心理學導論》（北京：北京大學出版社，2010 年），頁 95。

用，拔擢的文人品格便與自己相近，自招國家的覆亡，為歷史發展的定則。李玫以為能明瞭歷史發展原理的基石即為有德，在兼具德性與史識下，才可獨具隻眼的知悉過往歷史的遷變原則，進而依此施政。只是此穩定國家社會結構和特質的形成，仍繫於政治參與權力分享的決定，那麼要求君主成為與士人品格相同的決策者，便成為必然推衍的結果。此思考進路雖同於先秦儒教的聖王理想，卻又自知聖王本不存在於現實的政治中，李玫乃是從解構自己身份與其他階級存在的根本差異與實踐方式後，所獲取的要求和結論；對君主提出要求的思考進路，便出自於具有自我意識的知識階層，在辨識自己「史識」此一根本性的價值與能力的同時，引申出具有評斷君主才德此一具爭議性論題，和舊有史官身負載錄「天道」真實內容的使命和職責，³¹有顯著的差別。在才、德合一下方得以形成史識，李玫相信此是從政的核心價值與能力，亦是文人與其他階級在理念及才識上的根本差異。

（二）成就階級特質的自覺：積極從政係為實現自我

惟在進入或者回歸權力體制之先，文人必須擁有從政者應該有的心理狀態和處事能力，前者指向道德意識的建立，牽涉對政治本質的認識即前文所論及的史識，後者則為文學創作的的能力，攸關文化符碼技術上的操作，此為知識階層對於自己身份的基礎理解，也依此得以與其他社會身份區別。李玫所化身的各種身份，就在說明自己已能勝任從宦後的任務，交代為何、如何能實踐此文人的職責。李玫首揭的特質，在於道德養成具體成果的展示，在中華文化中已被視作從政的必要條件。《纂異記》中註解了道德和從政間的關聯外，更設計臣君得相互溝通、問答的場景，用來模擬從政時面臨君上應有的態度，從中展示參與權力集團合於君主所用者的作用和意義。一如在〈進士張生〉中所陳講的寓意，文人對於道德的內容即真理必須加以掌握，才得從政。文中陳述了深閨孟子書的張生在舜廟的簷廡下夜宿，入夢後為舜帝所召並與之對談，借舜帝之口對於《尚書》及《史記》所載有關自己的記錄作出「權威」的詮釋，直接批評他人解經未諳其中真義：

嘗聞贊唐堯之美曰，垂衣裳而天下理，蓋明無事也。然則平章百姓，協和

³¹ 傳統史官以傳繼「天道」為職責，論參（日）高木智見著，何曉毅譯：《先秦社會與思想——試論中國文化的核心》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁276。

萬邦，至於滔天懷山襄陵，下民其咨。夫如是，則與垂衣之義乖矣。亦聞贊朕之美曰：無為而治。乃載於典，則云賓四門，齊七政，類上帝，禮六宗，望山川，徧群神，流共工，放驩兜，殛鯀，竄三苗。夫如是，與無為之道遠矣。今又聞號泣於旻天，怨慕也。非朕之所行。夫莫之為而為之者，天也。莫之致而致之者，命也。朕泣者，怨己之命不合於父母，而訴於旻天也。何萬章之問，孟軻不知其對。傳聖人之意，豈宜知是乎？³²

此文先就堯帝和自己的施政經驗，斷定有所為天下才能得治，否定具有道家無為色彩的政治主張，並指出德行與政治有當然的關聯，理據在於施政萬端，皆未以己身的利益為念方得公正而合宜；復次，即若具血脈的父子天倫關係，盡一己的責任而未得到相對的回報，仍須勞而不怨，因知天和命的意義；最後提出即使若孟子聖賢亦未必能傳聖人之意，何況他人，影射當時文人未得傳承和實踐「道」的內容。此中的論述皆在確認惟有自己真正的掌握文化符碼，承繼起大傳統的責任，才得以加入操作權力的政治集團。李玫首拈從政的道德意識，以為他已脫離本能行為、本能衝動的生活模式，進入了控制自我以獲取社會的預期，更將盡己責任後卻未獲得預期回報的結果歸之於命，認定仍有勉力而為的必要，有著達到最高階段調控「理想行為」的期許和自覺。³³為了有效達成表述和完成文人的社會義務，就必須嫻熟操作及宣揚此文化符碼的技術，在中華文化和制度中，即指詩文的能力，文人需要透過詩文去傳述大傳統的文化內容，亦用此通過進入政治的科舉試煉，此傳述文化符碼的技術，也成為反映身份的要件，無怪在《纂異記》中擅於亦好於敘事和撰寫詩賦，亦在於對此身份所具能力的實際展示。文人除了有意識在養成教育中，逐步形成撰述能力及階級身份，更要求在正式進入職場後得以實現，李玫在書中大部份的創作，皆模擬著人生各階段可能面臨的問題、過程和結果，尤其聚焦在當政治現實與自己領受觀念產生衝突時，應有態度及處理方式的詮釋上，並於其中寄寓了他所肯定的人生目標與信仰。〈蔣琛〉營構了習見的動物報恩故事，巨龜以能旁觀太湖水神之宴樂，來回報釋放牠歸返湖中的蔣琛，敘事的重心不在於詮釋施恩及報恩間必然關係的舊題，而是方便引帶出歷史中與

³² 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁22-23。

³³ 上述四階段社會行為的分法，參（美）威廉·麥獨孤（William Mc Dougall）著，俞國良等譯：《社會心理學導論》，頁91。

江河有關的政治人物，讓他們自己現身各陳己志，寓託自己在面臨相同困境時，所會採取的回應方式。此文中有意的陳述看似兩種不同的文人心理，一是功成身退的范蠡，一是投江殉主的屈原，在兩人對話與自我表述中，開展李玫的選擇和面對政治困境的態度：

……羈魂汨沒兮我名永浮，碧波雖涸兮厥譽長流。向使甘言順行於曩昔，豈今日居君王之座頭。是知貪名徇祿而隨世磨滅者，雖正寢而死乎，無得與吾儔。……。（屈原）

雲集大野兮血波洶洶，玄黃交戰兮吳無全壘。既霸業之將墜，宜嘉謨之不從。國步顛蹶兮吾道邁凶，處鴟夷之大困，入淵泉之九重。上帝愍余之非辜兮，俾大江鼓怒其冤蹤。所以鞭浪山而疾驅波岳，亦粗足展余拂鬱之心胸。……。（范蠡）³⁴

其中仍辯證在國家、社會中人生至終價值的正當性，李玫選擇了屈原和范蠡作為對照：就屈原言，面對非道的困境仍直言無諱，在其中實現了士人的價值，於代表大傳統核心的歷史留下的稱譽即為證明，與其他身份對大傳統的疏離，或流於凡俗所追尋的價值即權（君主）、利（貪名徇祿）有別；復由范蠡來看，在越國中興大業成就的戰役後，卻屢次面對國君可能的猜疑，只得離去沈浮於湖海以寄沈鬱的心理，得以保全性命卻仍留下了遺憾，未能完成社會對於士人身份的最高期許。換言之，此比對的意義在於說明文人所當完成的最高價值，不僅得被掌控與歸於文化核心身份者的認同，尚得在實踐的當下，明白並被亦預其中的自己所肯定。文人在政治中實踐自己價值必須時刻有著生命的自覺，必須在實現價值與求得性命間選擇時，方能作出正確的決定。《纂異記》反映了認定文人係屬參與政治並從中實現自我社會價值的個體，在從政前已預習了取得自我情感的榮耀（pride）和自尊（self-respect），³⁵發現也必須強調自己已和其他身份有所區別；由此，形構成多數文人難以接受從政失敗的思維模式。

³⁴ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁46。

³⁵ （美）威廉·麥獨孤（William Mc Dougall）著，俞國良等譯：《社會心理學導論》，頁95。

(三) 責任付諸實現的領悟：遭遇挫折後的生命辨證

在具備、取得文人的條件下，尚需經過科舉制度並成功獲得資格後，方可參與政治的活動，開始成就自我的歷程，及第與否便成為成就自我價值的關鍵；而此，科考的不順遂下尚可採取獲得投身權要的權變手段，在進退失據中採取迂迴的方式取得參政的權力，以祈間接的完成自身所以為當予完成的職責。惟中唐黨朋鬥爭嚴竣，在決定加入政要幕中後便自視所處政黨為文化的核心，無可避免的加入權力爭奪，復以偏離正道為藉口指謫不同的政治團體，利用既得的政治力量相互傾軋，黨同伐異亦是政治現實中阻絕自我實現的變數。二者皆形成文人的生命困境，在既有儒教養成的規範中，未曾說明與建議當如何自處的範疇。那麼文人便必須重新詮解已掌握的文化符號，避免喪失實現自我價值的可能與機會，以致於失去人生的方向與目的。李玫雖自認已合乎從政的標準，卻未在以「文」取士的科舉中脫穎而出，轉而採取投入政治集團的折衷方法，得文職小官依從府主參與政治活動，³⁶卻仍遭遇到不能掌控的絕對挫折。對於此生命的實際經驗，李玫所撰成的〈許生〉一篇，少見的直接將自己從政後所實踐的生命價值和人生體悟加以詮說，提及了不同政治集團卻在理念上有著不同立場的現實，多面向且具層次的交代自己在實踐的過程中，如何去理解社會任務的價值，作為辨分集團差異的基礎。此篇記述了未及第的許生在甘泉店遇盧仝的鬼魂，由他的引薦，得以參與死於「甘露之變」四相的鬼魂所舉辦的夜宴；席中四鬼各吟詩一首明志，天明即散。此故事的敘事核心本不在於述異，而是藉此變異隱晦的說明自己對此事變的看法與立場，道出在文人教育與訓練中未予關注政治現實的議題，透露著在現實中從政的挫敗以致無法實現社會的期待，在心理上如何調適與重整，讓自我尋得完成社會任務的可能變通。

李玫投身以李訓、鄭注為首的政治集團，此集團亦攀附宦官而掌大權，除了排擠牛黨外，尚欲逆向的翦除提拔自己壟斷政權的宦官為快，先已成功除去拔擢李訓等的宦者王守澄，後再借邀宦要觀看石榴生甘露之名，以根除閹黨卻因事不密反被所殺，李訓黨羽舒元興、王涯及賈餗等皆為誅連，史稱「甘露之變」。³⁷事

³⁶ 李玫所任「歙州巡官」乃幕職中最低一級的文官，主要協助府主的職務而無特定職掌，由此得獲知巡官與府主間具有主從、相知的聯結，李玫與王涯的關係亦如是。參賴瑞和：《唐代基層文官》（北京：中華書局，2008年），頁240-247。

³⁷ 上述「甘露之變」的始末，乃參呂思勉對此政變的史料整理。呂思勉：《隋唐五代史》

件本質本屬政黨的權力鬥爭，然就李玫而言，依附政要本容有客觀環境的考量，選擇權固然操之在我，再者尚需權要的知遇後方得躋身其中，在此條件下，李玫便必須相信自己所處的集團稟持文化的核心，他淡化並忽略了李訓之徒覬覦權勢爭奪大權的既有事實，解釋此事件時便用「浮雲淒慘日微明，沈痛將軍負罪名」，認定甘露四相能稟守文化的核心，卻在世道不明下負屈而死，其理與前文所引述屈原殉國相同，即令面對死亡的威脅，仍應完全社會和自身期許下的理想行為；其後再言「六合茫茫悲漢土，此身無處哭田橫」³⁸忠於舊主的心理，意指自己雖未能預於此事，但認同並肯定四相的決定和作為。只是理想行為的完成，除了得己身和外在社會尤其大傳統階級的認可，尚且需要被記錄在歷史中才得以完成自我價值的實現。李玫先藉已死成鬼的盧仝之口，道出「罪標青簡竟何名」的質疑，再讓甘露四相在死後依然能夠陳述己見，道出文人自我在中唐時於實踐社會價值時，可能面臨的實質阻礙和心理衝突。看似各自表述的四首詩，在將感懷的抒發擱置之後，能略見李玫的撰文目的，在於提出文人身陷政治危機當如何面對與處置的疑問，摘引四詩的內容於下：

1. 李固有冤藏蠹簡，鄧攸無子續清風。（少年神貌揚揚者）
2. 雖有衣衾藏李固，終無表疏雪王章。……天爵竟為人爵誤，誰能高叫問蒼蒼。（短小器宇落落者）
3. 青雲自致慚天爵，白首同歸感昔賢。（清瘦及瞻視疾速者）
4. 丹誠豈分埋幽壤，白日終希照覆盆。（長大少鬚者）³⁹

梳理其中的疑義如次：其一、詩所引李固及鄧攸事，皆屬有德而無報，但仍憑藉著歷史的記錄，於身後回歸大傳統中，向後人宣示他們已然達成文人在社會中的價值，至終證明自身的生命意義。惟就現實而言，李玫以為甘露四相的處境雖與之相類，卻仍存在著於罹難時自我認知及其後外在觀感上的差異，亦即四人受害時未能獲知自己的付出能否被社會所理解，以及在被理解後又可否獲得政權核可的表疏以獲平反等差異，在付出生命的昂貴代價，意欲成就自己的價值，亦未必

（上海：上海古籍出版社，2005年），頁329-342。

³⁸ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁67。

³⁹ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁68。

能夠成功。其二、在遵循天道（天爵）後竟被權力（人爵）所反制，原本具有主從關係的天爵與人爵竟存在著衝突，真理（道）竟未能得證。其中本存在著正道與權力間是否具有絕對關係的質疑，權力的獲取，在於文化符碼操作即科舉的測試，與個人的品德陶冶本無正相關。惟李玫因著有李訓集團必然持守正道的預設，況且身為旁觀者便未就此思索與自己的關係，直接否定四相對真理偏執的可能，在此之下，方才存在著真理未得證成的困惑，惟有寄望冤屈昭雪將於未來發生。亦即文人所指稱的品格陶冶，為社會階級不斷自我暗示和外在要求下的結果，藉由文化符碼的應用和掌握，時刻提醒並強化自己與其他職業身份於職務上聖俗的鮮明差別。肇自先秦復歷兩漢的儒教教養，在步入中唐科舉取士的制度已臻完整，以及較純粹權力爭奪的政黨政治已然出現下，懷抱在社會中實現自我的人生目標便充滿著變數。此變數的不可掌握，已令多數的文人陷入了自我否定的困境，不免重新思索自小所服膺儒教的生命觀與價值觀與自己的關係，在自我實現和認識生命上漸生疏離儒教訓誨的動機，甚而開始重新看待、抉擇人生的意義，容許有皈依不同生命價值及傾向的可能。

三、定義困頓——未得完成人生歷程中的既定目標

在儒家入世關懷的生命理念下，成人的方法與目的，在於藉由自我去聯繫起天和社會，使其處於和諧的狀態，不間斷地致力於使自己的身心靈活潑、開朗，由內而外改善外在的社會，⁴⁰在此生命的理念與實踐中，士人於證成自我存在和生命的價值時，也必須在入世後且握有足夠的權力，方得實現此生命的成人境界。李玫身為服膺儒家生命價值的個體，在儒學氛圍的薰陶下養成的人生觀感及態度，惟在屢次未能達到自我及外在社會對於自己的期待下，意欲去確認和辨證自我存在的意義和證據：困頓何以存在、為何存在，又當如何理解、安置此困境，皆是李玫必須面對的課題。就此，李玫在未能實現自我價值下而有的心理轉折與處置方法，一為將困境的產生，歸責於他人，二是抽離壓力的根源，逃避甚至否定自己所信服的生命定位，皆以消極的態度，詮釋外在既有的社會環境和制度。

⁴⁰（美）杜維明（Tu Wei-ming）著，陳靜譯：《儒教》（臺北：麥田出版社，2002年），頁28-31。

（一）時不我予：他人偏離正道導致的結果

依循中唐時社會思維與國家制度，檢覈李玫無法實現自我價值的主因，本當直接歸於科舉的失利，科舉乃政治權力分享的機制，也是改變社會階級的制度。故費正清指出科舉機制的特質，在於無論是獲取權力或依此讓階級身份改變，更動原由依照血緣分派權力、決定身份的社會架構及體製，⁴¹也因此，含括文人在內的群眾對於科舉制度，便有了近於宗教的信仰和敬畏；至於致力於科場的文人，對於需經歷多次試煉後以獲取功名，更視作超拔在同儕之上的證明，以及對過往致力於養成品格和能力正面的肯定，於完成教育並步上仕途的文人，如前文引述韋伯的觀點，士人階級在教育過程中已生成特有的坦誠與忠義的榮譽感；⁴²相反的若未得及第，就得面對來自於自我及整個社會的否定，既未得從政，自無法亦不能實現自我的價值。因而在省視何以不能完成自己的原先預設的人生目標時，本牽涉了自我能力的反省和掄才制度的檢視，惟就《纂異記》中滿紙自寫的詩賦文章，與總是實質提出的歷史見解和政治批評來看，李玫不認為問題出於自己，他相信他已完成從政前的能力培養和心理準備，直接將自己未得進士及第的結果，歸咎且認定舉才的制度已存在問題。只是科舉制度若已被社會定義成具有神聖性，李玫在究責時亦不得質疑此制度的超然和公平，於是他僅就操作上當存在弊端作為設想，依此尋繹自己何以不得考取的預設立場，此解讀則在〈韋鮑生妓〉中加以闡釋。此故事似演述「妾換馬」的韻事，其實另有有所寄，⁴³為後文批評科舉的言論而鋪陳。此文敘寫了鮑生及下第東歸的外弟韋生在道上相逢，席後鮑生欲以樂妓換得韋生駿馬且得允，此具風流的舉措則引來謝莊、江淹的鬼魂，入席與談古今掄才的問題，後撰賦吟詠而去。敘事的目的是在於使王玫再次化身「下第」的韋生，得與上位者對談與辨分取士的原則與意義。他認定主文者取士時只汲汲於文章小巧的講究，藉韋生之口批評此法已流偏執，無法晉用有德、有文的真才，而云：

⁴¹ 科舉對應考者原來社會階級的改變和影響，參（美）費正清（Kpj m Lomg Fairbank）等主編，陳仲丹等譯：《中國：傳統與變革》（南京：江蘇人民出版社，2012年），頁92。

⁴² 傳統文人自我身份意識的養成教育，乃參（德）韋伯（Max Weber）著，洪天富譯：《儒教與道教》（南京：江蘇人民出版社，2005年），頁108-110。

⁴³ 此篇影射人物及特徵，參見程毅中：《唐代小說史話》（北京：文化藝術出版社，1990年），頁210。

吾聞古之諸侯，貢士於天子，尊賢勸善者也。故一適謂之好德，再適謂之尊賢，三適謂之有功，乃加九錫。……天子求之既如此，諸侯貢之如此，聘禮復如此，尚有栖栖於巖谷，鬱鬱不得志者。吾聞今之求聘之禮缺，是貢舉之道隳矣，賢不肖同途焉，才不才汨汨焉。隱巖穴者，自童髻窮經，至於白首焉；懷方策者，自壯歲力學，訖於沒齒。雖每歲鄉裏薦之於州府，州府貢之於有司，有司考之詩賦，蜂腰鶴膝，謂不中度；彈聲韻之清濁，謂不律。雖有周孔之賢聖，班馬之文章，不由此製作，靡得而達矣。然皇王帝霸之道，興亡理亂之體，其可聞乎！今足下何乃讚揚今之小巧，而隳張古之大體？……。⁴⁴

其中的行文策略及思考脈絡，在於證明中唐時所施行以詩賦為主的掄才制度已稱完善，⁴⁵卻因「人」的原故難以發揮實質的效果。故其論述則先建立起古今的對照以期客觀檢視，先言先秦迄漢時取士的目的及取用士人的特質，以過往的既有經驗即史實，作為衡量今日科舉缺失的標準；過往取士的目的在於協助君主處理政治事務，君主認知了他們有助於己方才極度的禮遇，藉此獲得有才德之士，「有求於士」是君主對士人的正確態度；至於能協助政務的士人特質，李玫仍歸於「有德」而已，也因著同樣的理由，此類「有德」之士亦有看輕權力而不願出仕者。足見古時的掄才制度仍存著利誘、人脈的問題，卻在君主知道士對自己治理國家的重要性，及明瞭當尋得有德之人協助自己工作下，雖時見遺珠卻仍能尋得真才，知人而能用人，為取士的要則，即文中所謂的貢舉之「道」。時入唐代已無貢舉而施行科舉，李玫仍然認為今日有德者即令賢如周孔、文若班馬都無法出仕，然並非歸責於制度的改變，他相信科舉一如前述具有排除血緣、地緣等既存關係的公平特質，這也是各地文人皆欲投考的主因，而是存在於主文者自身未能明瞭取士的目的，以致在態度與取士準則上皆未能準確的掌握，閱卷時對文章便多存偏頗的心態，無論能不能達成中華文化中科考的目的，在於測試出具有道德內涵且遵

⁴⁴ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁50。

⁴⁵ 科舉中的諸多項目，以以考詩賦為主的「進士科」最為重要亦最難考取，盛唐以降尤入中唐，更成為選拔官吏的主要來源，因此李玫在文中所述及的科考皆在言進士科。唐代科舉的說明，參王小甫等編著，《創新與再造——隋唐至明中葉的政治文明》（北京：北京大學出版社，2009年），頁49-59。

循禮法的文人，⁴⁶諸如此處指出，有以無聲韻之病當作評判作品良窳的標準，致使擢拔非人使得賢及不肖者同列。李玫已先認定「科舉」取士公平及正當不容更改與質疑，亦出於當時對進士的神聖化所成就文人對文學的崇拜，⁴⁷以詩賦掄才和錄取有德之士是原來科舉制度的合理設計，文章亦必若其人，因為否定制度的合理，亦否定了李玫文章的能力。但在此前提下卻未能為朝廷取得真才——自己未得錄取便是明證，制度完備雖勝於古，卻在掄才上未能勝古，原因只能歸於主文者面對士人及其文章的態度，已有偏執。

李玫更進一步用與自己絕不相類卻進入宦途的文人作為反例，以「食肉者多鄙」，去證明科舉未能正常的運作喪失原來功能，並且推得問題癥結仍在於本文所提及的「人」的問題：士人對於自我及此制度未有正確的觀念。若前文所述，《纂異記》已就李玫所化身文士對談的君主王侯，多自挾來自血源而來的權勢未能以禮相待，去展示他對掌權者未合乎禮賢傳統的批評外，亦對階級身份相同但已從政的文人加予譏諷，尤在〈浮梁張令〉中更恣意攻訐浮梁縣令的行事與品格，頗見李玫的敵對心理：張令偶施小惠予送死籍的冥吏，於無意中發現自己已名列死籍，又轉向冥吏救助，冥吏指示可賄賂金天王等可得活路，事成後張令卻不願支付酬謝令金天王發怒，牽累冥吏受罰自己亦死，在此敘事中是將天庭視作「關節既到，難為不應」的政治體系，讓貪濁若張令之徒仍能以金錢疏通，構成了近於上下交相賊貪腐集團，自有影射當時政治的意圖。⁴⁸此不正常的政治體系的建立，李玫欲以「張令」這位貪濁的典型，去反映掄才結果的荒謬，側寫出他所面臨的人生困境：

貪財好殺，見利忘義人，前浮梁縣令張某。

張某棄背祖宗，竊假名位，不顧禮法，苟竊官榮，而又鄙僻多藏，詭詐無

⁴⁶ 韋伯 (Max Weber) 著，洪天富譯：《儒教與道教》，頁 101-108。

⁴⁷ 龔鵬程：《文化符號學——中國社會的肌理與文化法則》(上海：上海人民出版社，2009年)，頁 267-271。

⁴⁸ 若王夢鷗就指出此篇：「至若〈浮梁張令〉，無論其是否採自傳聞，而見於篇中者，其嫉惡貪污之概，雖對仙官尊神一無假借，使後世人猶得見晚唐政治之窳敗如在目前。」刺諷的意圖相當明顯，可見其撰文命意。王夢鷗：《唐人小說校釋》(臺北：正中書局，1983年)，頁 250。

實。百里之任，已是叨居；千乘之富，今因苟得。⁴⁹

在另篇〈嵩岳嫁女〉中此人被再次提及：

浮梁縣令，求延年矣。以其人因賄賂履官，以苛虐為政，生情於案牘，忠恕之道蔑聞，唯錐於貨財，巧為之計更作。⁵⁰

依循其中的思維，先證得張令「因」具有貪財殘忍的人格特質，以致產生將權力視作求得財貨的力量，得到施政詭詐苛虐的「結果」，此屬個人的層次；惟具此種特質的個人復用財貨在官場裡建立關係，更構築出具有遺傳性的貪婪系統。李玫等同在指控投入試場的文人，多視科舉為攫獲權力的管道，以儒家求取入世「利他」的道德要求，辨識出「利己」為目標而沈溺於功利競逐的操文之士，⁵¹未持正確理念卻取得過大的權力時，自然擴張了自己的欲求，權力成了取得自我更大利益的手段。就主文者而言，不僅只是留意於判讀文章的工巧，而未依文推見為文者德性的良窳外，輔以在此為惡的結構中，上位者自身既已多為無德，無法亦無心分辨有德之士，更形成了惡性循環。李玫清楚的說明自我持守在儒教修身成人，且以入世成就自我價值的立場，並相信自己已能通過科舉的儀式進入政治活動，以實現自我的人生目標和價值。李玫在屢試不中下，他便歸責並指控科舉制度已被偏離正道的既得利益者所掌控，他們將權力和自我利益予以等同，入世原來的利他精神轉為利己，所欲實現的價值便墮落到最低下的水平，由本能行為決定單純的需求衝動，⁵²價值觀與持守正道的自己相悖，成為他未能完成與實現個人價值的真正原因。

⁴⁹ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁 54、55。

⁵⁰ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁 59。

⁵¹ 韋伯指出儒家倫理拒斥官吏與利益間的關係，原因在於它代表了為官者在道德和利益間存在著曖昧不明的可能，留下了利用權位謀利，和儒家的政治信仰相衝突。詳論見（德）韋伯（Max Weber）著，簡惠美譯：《中國的宗教》，頁 229。

⁵² （美）威廉·麥獨孤（William Mc Dougall）著，俞國良等譯：《社會心理學導論》，頁 91。

(二) 獨善其身：拋擲壓力根源的社會身分

「學而優則仕」是達成己生命對絕對神聖的道的發現及實踐，儒家經典所訓誨的生命價值和人生意義，必須在入世的生活和信仰中得到貫徹，若和其有所矛盾處便被斥為異端，⁵³惟李玫欲藉由禮的遵循和從政的服務，卻在科場上總以失意收場，進入使府終於得到最低一級的文官又旋即失去，得屢次面對外在及自我質疑和指摘的壓力下，除了將問題歸於君主與得權者等已然偏離正道的結果，更再次檢視已投入大半人生於科舉的自己，在晉身之外，是否存在著其他目標需予實現。對儒教的鬆脫，已在〈張生〉一文中略見端倪。文中亦為「饑寒」所迫遊於河朔五年的張生，回家時竟窺見其妻在草莽中參與陌生賓客的夜宴，席間為鬚者所迫歌唱五首，後生以一瓦擊中長鬚者頭即刻無所見，歸家後方知所見乃妻子夢中生魂外遊，形構一如白行簡的〈三夢記〉，但在命題上卻絕無相類。此篇的敘事結構，在於讓妻子抽離原來的環境，真切的道出她近身觀察丈夫後所生成的自我感受，和對丈夫處境的理解，用所吟的五首閨怨詩，嘗試用更客觀且真實的角度，詮釋李玫自己對科舉總是失利後，復為生活所迫至他鄉謀生的心境：

歎衰草，絡緯聲切切。良人一去不復還，今夕坐愁鬢如雪。(之一)
 勸君酒，君莫辭，落花徒繞枝，流水無返期。莫恃少年時，少年能幾時！
 (之二)

怨空閨，秋日亦難暮，夫婿斷音書，遙天雁空度。(之三)

切切夕風急，露滋庭草濕。良人去不回，焉知掩閨泣。(之四)

螢火穿白楊，悲風入荒草。疑是夢中遊，愁迷故園道。(之五)

花前始相見，花下又相送，何必言夢中，人生盡如夢。(長鬚者歌以送之)⁵⁴

時間的流逝、丈夫的遲歸，比照著美人的老去，歎息著人生聚合的無奈，為五首詩的命意亦是閨怨詩的舊題，但在此故事由丈夫聆聽妻子傾訴心境的架構中，更得以知見李玫已在面對自己在投入自以為的自我實現時，比對出生命的有限，實已拋擲與遺落了原來的人生及生活，生命與情感的牽絆與寄託處；長鬚者的回應，

⁵³ 參(德)韋伯(Max Weber)著，簡惠美譯：〈儒教的生活取向〉，收於氏著：《中國的宗教》，頁207-243。

⁵⁴ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁28-29。

實為五首詩的總結，在人生如夢的詮解下，否認在人世獲取權位積極的意義，更隔絕了個人身後名與自己的關係，而此已與文人原先所尋求人生永恆價值的觀念相悖，求得人生當下的滿足，本不合儒家入世的原來精神。對儒教的疏離，預示著李玫對人生存在的意義已產生了質疑與轉折。只是儒家的人生信念，本無折衷的可能，而此對儒家的疏脫，代表了李玫嘗試擺脫儒家社會所投射在他身上的期待，及伴隨而來的壓力。但外在的客觀環境對自己的評價和要求本無法轉變，卻可由辯證人生的意義，改變自我的心態，要求自己不復追尋或已無法獲取證明價值的機會，離世並追尋生命的另一出口，改變身份以安頓自己心境和生活，重新認定自我的存在意義。在〈楊稹〉中利用著火仙的自陳中，去反映進士楊稹心性不定，易受外界奸聲亂色所擾，已令本心中幽隱之志難伸，側寫出李玫困於入世令離世不得的自省；另又在〈陳季卿〉裡雖稍涉靈怪，卻真切寫下李玫真實的人生境遇和體悟，及如實的剖析。主角陳季卿舉進士卻十年仍不得志，滯留他鄉無顏歸家，販售起先視作至寶得以進入仕途媒介的本事書判為生，反映著他對原來信念的動搖，亦成了認識現實生活的開端，此為尋求啟悟的開始；然而季卿多好拜訪鄰寺僧人卻非為求啟悟，卻是啟悟旅程的開端，在一次訪僧不遇下得見亦來訪僧的終南山翁，開展了虛實相間的奇幻旅程：終南山翁施法讓思家甚切的季卿即刻歸鄉探訪妻子兄弟，歸家後季卿並留詩數首後便返回寺中，惟見山翁擁褐而坐，而生人生若夢的感悟，後妻子來尋、隔年再下第返家，見所題詩後確知經歷非夢，在真假相摻和比對下獲得啟悟，拋棄原先執著的入世想法，入終南山修道，敘寫下李玫啟悟的歷程。李玫入世轉向出世的心境變化，亦即他啟悟的內容，則在他於返家（啟悟）的歷程中寫下的五首詩已予陳述：

霜鐘鳴時夕風急，亂鴉又望寒林集。此時輟棹悲且吟，獨向蓮花一峯立。

(之一)

度關悲失志，萬緒亂心機。下坂馬無力，掃門塵滿衣。計謀多不就，心口自相違。已作羞歸計，還勝羞不歸。(之二)

立向江亭滿目愁，十年前事信悠悠，田園已逐浮雲散，鄉里半隨逝水流。川上莫逢諸釣叟，浦邊難得舊沙鷗。不緣齒髮未遲暮，吟對遠山堪白頭。

(之三)

月斜寒露白，此夕去留心。酒至添愁飲，詩成和淚吟。離歌棲鳳管，別鶴

怨瑤琴。明夜相思處，秋風吹半衾。(之四)

謀身非不早，其奈命來遲。舊友皆霄漢，此身猶路歧。北風微雪後，晚景有雲時。惆悵清江上，區區趁試期。(之五)⁵⁵

前兩首撰於返家的途中。落第者在未能證明自己原先設想的存在價值下，返鄉便是逐步加深與積累心中鬱悶和羞愧的歷程：「近鄉」是動態的接近壓力的中心，「情怯」是伴隨此活動而生的心情，壓抑了思鄉原有的自然情緒，心中便在思索如何面對外在尤其熟識若家人及鄉里的目光，以及來自於內心的指謫。毋論成就抑或否定自我價值的來源，皆根植於個人所活動的社會中，亦是生成欲向佛理中尋得解答動機的氛圍，從入世（品評自我的環境）趨向出世（隔絕價值評斷的根源），此為第一階段的啟悟。後三首則寫於歸家後的情境。除了驚覺在投身試場十年而無成後，直接造成朋友及鄉里、妻子、手足關係已然失落的結果，理解了汲於科舉除了耗損自我的生命，也逐以付出能安置情感的倫理關係為代價，更在與舊友多已及第的比照下，進一步思索自己人生的意義，若未得晉身屬於命定，那麼在捨棄科舉後仍得留存著生命的價值，保有屬於儒家所重視的倫理。此為第二階段的啟悟。故事至末以入道門為結而完全的啟悟，以示絕意於仕進的心意而已，並非真欲投入道門，其理與〈嵩岳嫁女〉中田璆、鄧韶兩人在得觀曾歷大權的人間王侯，升仙後對名利如舊悲歎，後入少室山修道相同，在對人世權力有了理解後多會拋擲而去。⁵⁶原本人生價值的喪失，李玫已嘗試著觀察人生的究竟，在所收錄唯一出於聽聞並且來自主角自說的經歷，而非自鑄故事以方便陳述已志的〈齊君房〉得知李玫的心理。身為同樣舉業不成，一生困頓的文士齊君房，一日在食用胡僧給予能知前世及未來的棗子後，頓時知解今生如此皆來自命定，故出家以續前世之業，臨終前精確的預言在他死後未久便發生的會昌法難，以證所言非妄。在此敘事中李玫乃是一位旁觀者，見證了這位由入世轉而出世的文人，不僅經歷非虛，在他身上看到和自己有著「勤於學」、「為凍餒所驅」、「不遇」等共同的履歷，也在他的自白中，獲悉人生確有不可更易的特質與原理。在文中已由高僧之口道出具權威與客觀的報應原理，而云：

⁵⁵ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁35-36。

⁵⁶ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁58-62。

過由師子座上，廣說異端。使學空之人，心生疑惑。戒珠曾缺，禪味曾羶。聲渾響清，終不可致。質樸影曲，報應宜然。⁵⁷

齊君房前世為僧然不守戒律，宣講佛法時又好說異端，以致今世茫昧也未知佛法，此皆報應，比對君房今生的處境果然得驗，而有「報應之事，榮枯之理，謹知之矣」的回應。李玫得見且願意去理解佛教的報應與輪迴說，在其中足可對照和詮釋自我的生命過程，得遇困境尤其在科考上未必出於自我及其延展出的因素，或有囿於所知未能獲見的因果在其中，甚而只是命運已被決定的結果。雖然是在以比對而非直抒己志的敘寫，卻也看到李玫已開始留意在儒教外對人生究竟的不同詮釋。當人生的意義不再是儒家所以為成就他人，換得當時與未來他人的肯定與紀念，而是具有為己特質尋得自我意志永續屬的宗教保證和救贖，已由入世而出世。在此轉變中，李玫不僅可規避社會要求文人必須用出仕完成生命價值的壓力，更得以安頓失去原先所欲實現的人生目的後，在社會之外得以完成的人生意義。那麼此轉折的意義，並非意指李玫已生皈依佛教的念頭，乃是對於持續生成壓力根源的跳脫，意義和先秦以降儒士在政治失意後走向離世的道家人生動機相類，疏離以入世來實現自我亦是傳統主流的儒教價值觀。⁵⁸此思維的轉折，反映的是佔絕大多數以落第收場的文人心理，這也足能解釋何以唐人小說中多見仕隱抉擇的命題，與傳續不衰的原由，更是李玫至終未走出的人生困境。

四、結論

傳奇成熟於中唐而列為文人得以從事創作的體裁，李玫援此新體而為文，卻非陳言嗜異好奇或抒發情感的傳統命題，僅鑑於傳奇得以置入「異」的敘事特質，

⁵⁷ 唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，頁 65。

⁵⁸ 如韋伯所稱，「儒教完全排斥佛教聖者與其道教的模仿者的那種冥思」，便是就人生觀的思維所引伸出的結果（(德)韋伯 (Max Weber) 著，簡惠美譯：《中國的宗教》，頁 224），但在現實生活的實踐裡，傳統文人對於儒道傾向的觀感，錢穆以積極的道德人生、消極的藝術人生以分。故謂：「於是將來的中國思想界，遇盛積極，則講道德人生，都崇尚孔孟儒家。遇衰世消極，則轉講藝術人生，偏向莊老道家。因此以後的中國思想界，遂形成孔孟與莊老遞興遞衰的局面。」此趨勢及心理亦合於個人境遇順逆的人生取捨，佛教亦是與道家在離世上有相近的主張，在傳入後成了另一種選擇與傾向。引見錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1993 年），頁 49-50。

藉以擘畫生活中無法發生的各種活動和場景，讓自己得以化身各種社會的身份或不同位階的生命，於其中操作著文人所熟悉的文化符號，以不同的出場方式和敘事形式，表述了文人在實踐自我生命的價值時，科舉與政治在此生命歷程中所揭示的社會意義和文化特質，以及當文人遭遇來自外在挫折時，心理之轉折與歸趨，一個其他文體所不易完整呈現的人生感悟和課題：

其一、就自我實踐的歷程言，在社會集體意識的影響和帶引下，文人意欲在自我的生命中，藉著通過科舉而入世，以實踐個人的自我價值。在李玫自解的言詞中，得見史識即理解社會發展的規律，被視作從政的基礎能力。依此，才得以理解施政的原則，可居於大傳統中的社會中心，與君主相互配合，成為穩定國家的主要力量；然而史識的具備，仍需接受儒家兼及才德的養成教育後，取得加入政治活動的基礎素質，方能有效的辨識及理解歷史發展的脈絡。也因著在這權力亦是社會的中心，必須有相同的人格品質，衍生出要求君主亦需具有史識，因著君主居於決定分配權力的核心，有效的與文士配合下才可使社會安定。惟文人尚需體悟自我的生命意義，在於尋求出仕以成就儒者利他的工作與職責；在此覺悟下，獲悉內在道德的涵養，及外在文才的蘊育，皆為出仕後實踐一己入世職責及生命目的之基石。緣此，當處於大是大非卻又攸關自我性命時，才不會因貪生惡死而誤下決定。只是李玫自以為合於社會期待的才德素質後，卻仍落入儒家經典所未交代自處方式的困境中：科考的失利和政黨的傾軋。李玫先以擔任權要幕僚作為折衷，間接的參與政治活動，並且相信自己所參與的政治團體必屬正道，排擠、否定其他政黨的合理及正當性。此實踐自我價值的過程卻仍歸於全然失敗，李玫喪失復斷絕了仕進的機會，及原先的人生目標。在自我實踐的歷程中，文人將科舉及入仕解釋為入世利他的路徑，刻意截斷文人多視入仕乃獲取權力而利己的想法，將人生的目標予以神聖化，也因著李玫從未及第以獲取完整的權力，便以敵視的態度去形容已獲權力者對於科舉的觀感。

其二、就困頓的詮釋來說，李玫先將屢次科考不售的失敗，歸責於當時科舉制度已然在存的問題，但問題不出在制度中的掄才缺陷，而是以為來自於已形成價值偏差的政治集團。他們既偏離正道以致無法也不想有效辨識與選用有德的士人，以錯誤的準繩選用從政的官員，導致真正合宜從政的李玫無法考取，既然責任在他而不在己，就此便得以迴避來自外在及自我的批評壓力；在絕意於仕進後亦代表了原有人生價值的喪失，李玫已重新留意、看重並尋得身處倫理關係中自

己的價值和身份，且開始關注宗教信仰對個人主體意識永續保證的說法，由入世而轉向出世，道出了在脫離原有社會文人身份的責任，才能帶來心境真正的寧靜。

《纂異記》完整的形構出文人從投身科舉，意欲藉由出仕成就自我價值的心路歷程，以及記錄下其後總失意於場屋，更易了原來汲汲於入世的人生目標，轉向於出世的心理轉變。然而亦說明了當時文人即便在有所啟悟後質疑從宦的既定人生，卻又希少有人能從個人養成教育和社會氛圍的期許桎梏中得以脫身。

參考文獻

一、傳統文獻

唐·李玫撰，王夢鷗輯校：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，臺北：藝文印書館，1997年。

唐·康駢：《劇談錄》，合肥：黃山書社，1991年。

宋·趙彥衛：《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1996年。

宋·錢易：《南部新書》，北京：中華書局，2002年。

宋·李昉等編，張國風會校：《太平廣記會校》，北京：北京燕山出版社，2011年。

宋·上官融：《友會談叢》，《宛委別藏》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。

宋·歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，1963年。

二、近人論著

卞孝萱：《唐人小說與政治》，廈門：鷺江出版社，2003年。

王小甫等編著：《創新與再造——隋唐至明中葉的政治文明》，北京：北京大學出版社，2009年。

王國良：《唐代小說敘錄》，臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1976年。

王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：文史哲出版社，1984年。

王夢鷗：《唐人小說校釋》，臺北：正中書局，1983年。

余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版事業公司，1980年，頁1-92。

余英時：〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《中國文化史通釋》，北京：三聯書店，2011年，頁204-236。

- 呂思勉：《隋唐五代史》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 李宗為：《唐人傳奇》，北京：中華書局，1985年。
- 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993年。
- 李劍國：《唐前志怪小說史》，北京：人民文學出版社，2011年。
- 周紹良：《唐傳奇箋證》，北京：人民文學出版社，2000年。
- 周信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，《臺大中文學報》第38期（2012年6月），頁155-202。
- 康韻梅：《唐代小說承衍的敘事研究》，臺北：里仁書局2005年。
- 陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》，北京：北京大學出版社，2003年。
- 陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》，北京：北京大學出版社，2003年。
- 程毅中：《玄怪錄·續玄怪錄·前言》，北京：中華書局，2006年。
- 程毅中：《唐代小說史話》，北京：文化藝術出版社，1990年。
- 黃光國：《知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋》，臺北：心理出版社，1995年。
- 劉笑敢著，陳靜譯：《道教》，臺北：麥田出版社，2002年。
- 劉開榮：《唐代小說研究》，臺北：商務印書館，1966年。
- 樂衡軍：〈唐傳奇的意志世界〉，《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，臺北，大安出版社，1992年，頁1-84。
- 賴瑞和：《唐代基層文官》，北京：中華書局，2008年。
- 錢穆：《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 龔鵬程：《文化符號學——中國社會的肌理與文化法則》，上海：上海人民出版社，2009年。
- （日）高木智見著，何曉毅譯：《先秦社會與思想——試論中國文化的核心》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- （法）謝和耐（Le Monde Chinois）著，黃建華等譯：《中國社會史》，南京：江蘇人民出版社，2008年。
- （美）杜維明（Tu Wei-ming）著，陳靜譯：《儒教》，臺北：麥田出版社，2002年。
- （美）狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，黃水嬰譯：《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009年。

- (美) 威廉·麥獨孤 (William Mc Dougall) 著，俞國良等譯：《社會心理學導論》，北京：北京大學出版社，2010 年。
- (美) 費正清 (Kpjn Long Fairbank) 等主編，陳仲丹等譯：《中國：傳統與變革》，南京：江蘇人民出版社，2012 年。
- (美) 韓森 (Valerie Hansen) 著，梁侃等譯：《開放的帝國》，桂林：江蘇人民出版社，2009 年。
- (英) 伊恩·伯基特 (Ian Burkitt) 著，李康譯：《社會性自我：自我與社會面面觀》，北京：北京大學出版社，2012 年。
- (德) 韋伯 (Max Weber) 著，洪天富譯：《儒教與道教》，南京：江蘇人民出版社，2005 年。
- (德) 韋伯 (Max Weber) 著，簡惠美譯：《中國的宗教》，桂林：廣西師範大學出版社，2004 年。



