

中晚唐傳奇集所見政治危機與秩序重構

王 志 浩 *

提 要

本文選擇以中晚唐的傳奇集為焦點，檢討其中涉及政治秩序之篇章，箇中緣由乃是基於傳奇集的作者、所敘述之情節，和政治關係甚為密切。根據本文的考察，可以發現唐人對於彼時朝廷的「失序」狀態，抱持著強烈的焦慮感。因此，他們或藉佛、道二教，或秉持儒者意識，試圖為時代找尋出路，這也致使傳奇集的性質紛亂，雜揉儒、佛、道等各種思想。然而，這群文人的共同交集，在其多數具備「士」之身分，既已選擇入仕，如何克盡職責，進而澤及生民，為其終極關懷。職是，呈現於傳奇集裏的思想基調，並非消極地緬懷逝去的盛世榮光，而是不斷地思索安史之亂的徵兆和成因。不僅如此，他們亦利用傳奇的曲折手法，紀錄所見聞的君臣位階錯亂情事，諸如皇帝被弑、宦官干政等，仿效史家筆削，替時代留下見證。置身嚴重「失序」的世道，士人沒有選擇放棄，而是在其編纂的作品裏，反覆申述有唐固有之天命，以及官僚於地方的教化行動，試圖以此重新建構一幅「合理」的秩序圖像，期盼唐帝國能夠整頓頹勢，再次綻放光輝。

關鍵詞：安史之亂、傳奇集、士人、政治、秩序

本文於 108.01.29 收稿，108.09.05 審查通過。

* 國立政治大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.201909_(66).0002

The Political Crisis and Order Reconstruction of Chuanqi Fiction in the Middle and Late Tang Dynasty

Wang, Chih-Hao*

Abstract

This article examines the political crisis and order reconstruction in chuanqi fiction written in the middle and late Tang dynasty. Based on our research, the Tang people showed their intense anxiety about the “status of the imperial disorder” at the time; as a result, they tried to express the anxiety by means of adhering to Buddhism, Daoism, or Confucianism, which had led to the chaotic nature in chuanqi fiction, mixing Confucian, Buddhist, Daoist, and other thoughts. Most of these fiction authors participated in civil service examinations, or, more precisely, they were officials in the golden age of the Tang dynasty. How to fulfil the responsibility of ruling the nation was the ultimate concern for being a scholar. Thus, the keynote of Chuanqi fiction was not to negatively reflect on the past glory, but to constantly reflect on the signs and causes of the An Shi Rebellion. More than that, these authors recorded the disorder of the ruler-minister relation including regicide and eunuch dictatorship, in a complicated plot with twists, and imitated the writing style of historians as being witness to the era. Being in the disorderly world, these scholars utilized the fiction to describe their education for local people and restated the destiny of the Tang instead of giving up. They were trying to reconstruct a “reasonable” sociopolitical order, rectifying the decadent situation in hope of restoring the glory of the Tang.

***Keywords:* An Shi Rebellion, Chuanqi Fiction, Scholars, Politics, Order**

* Ph.D Student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

中晚唐傳奇集所見政治危機與秩序重構

王 志 浩

一、前 言

明人胡應麟（1551-1602）於《少室山房筆叢》曾言：

凡變異之談，盛於六朝，然多是傳錄舛訛，未必盡幻設語。至唐人乃作意好奇，假小說以寄筆端。¹

歷來學者對於胡應麟概括式的論述或表贊同，或有批評，然所謂「唐人乃作意好奇，假小說以寄筆端」之語，成為唐傳奇揮之不去的標籤。傳奇文的創作動機為何？內容究竟紀實還是虛構？是否隱含作者的寄託？² 凡此種種，都是研究者必須要回應的課題。魯迅於《中國小說史略》曰：

傳奇者，源蓋出於志怪，然施之藻繪，擴其波瀾，故所成就乃特異，其間雖亦或托諷諭以紓牢愁，談禍福以寓懲戒，而大歸則究在文采與意想，與昔之傳鬼神明因果而外無他意者，甚異其趣矣。³

¹ 明·胡應麟：〈二酉綴遺中〉，《少室山房筆叢》（上海：上海書店出版社，2009年），頁371。

² 胡應麟又云：「……唐人好奇語誕什倍宋時，如《玄怪》、《杜陽》、《異聞》、《甘饌》之類，往往假稱神怪以自發其詞。」其所謂「假稱神怪以自發其詞」，顯然並不認為唐傳奇的撰寫，僅僅是為了馳騁思緒、炫耀才學。參見明·胡應麟：〈玉壺遐覽三〉，《少室山房筆叢》，頁464。

³ 魯迅撰，郭豫適導讀：〈唐之傳奇文（上）〉，《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁44-45。

魯迅認為「傳奇」雖導源乎「志怪」，然二者仍有差異：⁴前者著重文采和意想，後者則帶有強烈的鬼神觀、宗教色彩。必須要瞭解的是，魯迅所謂「意想」，並非指興寄，乃係舉子為炫耀文采的干謁成果，「文人往往有作，投謁時或用之為行卷」。⁵易言之，魯迅將唐人創作傳奇文的企圖，歸結在場屋之試。⁶程千帆更進一步敷衍魯迅觀點，旁徵博引史料，認為正是行卷風氣的盛行，使得唐傳奇創作蓬勃發展。⁷

對此，有部分學者抱持不同觀點，他們不滿足於傳奇文的創作意圖，僅是應付科考之說，轉而將傳奇小說內容和唐代現實政治、社會、文化等加以連結，試圖證明傳奇實際上蘊含作者的興寄及諷諭。卞孝萱即曰：

與其他文體相比，小說的涵蓋面更廣，它可以大膽虛構、幻設、「鬼物假托」，這些都是詩、騷、史書不能與之相比的，也就是說，小說可以比詩、騷、史書更方便地表達作者的寄托。⁸

⁴ 歐陽健曾從文體的角度進行駁斥魯迅之說，參見氏著：〈「傳奇體」辨正——兼論裴鉞《傳奇》在神怪小說史上的地位〉，《復旦學報（社會科學版）》1999年第1期，頁115。

⁵ 魯迅：〈唐之傳奇文（上）〉，《中國小說史略》，頁44。

⁶ 魯迅於他處又云：「唐以詩文取士，但也看社會上的名聲，所以士子入京應試，也須預先干謁名公，呈獻詩文，冀其稱譽，這詩文叫作『行卷』。詩文既濫，人不欲觀，有的就用傳奇文，來希圖一新耳目，獲得特效了，於是那時的傳奇文，也就和『敲門磚』很有關係。」參見魯迅：〈六朝小說和唐代傳奇文有怎樣的區別？——答文學社問〉，《且介亭雜文二集》（臺北：風雲時代出版公司，1990年），頁139。

⁷ 參見程千帆：〈唐代進士行卷與文學〉，《唐代進士行卷與文學·古詩考索》（北京：商務印書館，2014年），頁1-97。與此相仿，劉開榮亦持類似論點，參見劉開榮：〈第一章：傳奇小說勃興的三大因素——古文運動、進士科舉及佛教影響〉，《唐代小說研究》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁18。馮沅君更言：「唐傳奇的發達頗得力於唐科舉；換句話說，唐傳奇的作者多是唐科舉制度所造就的人才。」參見馮沅君：〈唐傳奇作者身分的估計〉，《馮沅君古典文學論文集》（山東：山東人民出版社，1980年），頁303。

⁸ 參見卞孝萱：《唐人小說與政治》，收入氏著：《卞孝萱文集》（南京：鳳凰出版社，2010年），第四卷，頁8。

卞氏又舉南宋趙彥衛於《雲麓漫鈔》謂傳奇體「可以見史才、詩筆、議論」⁹為例，認為「唐人小說與唐詩賦一樣，其反映個人以至時代心聲的作用，不可忽視。」¹⁰再如王汝濤利用唐代小說探討武則天形象、宦官、藩鎮等，¹¹亦是同理。康韻梅則從敘事的角度，言「志怪」乃「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」；而「傳奇」則「主要是發揮作者的個別觀點，正反映唐『有意為小說』的內涵。」¹²本文著眼於此，試圖檢討中晚唐傳奇集裏，涉及政治秩序重構面向之敘述。相較於現實世界的隳頹，傳奇的創作步入「一個作者蔚起、異采紛程的興盛時期」。¹³過去雖有李宗為、李劍國、汪辟疆等學者注意到，安史亂後唐朝的文壇有股強烈的創作能量，迸發於傳奇書寫，產生大量的作品，¹⁴但未能深入探究箇中緣由。之所以如此，

⁹ 趙彥衛原文為「唐之舉人，先藉當世顯人，以姓名達之主司，然後以所業投獻，踰數日又投，謂之溫卷，如《幽怪錄》、《傳奇》等皆是也。蓋此等文備眾體，可以見史才、詩筆、議論。」參見宋·趙彥衛：《雲麓漫鈔》（臺北：新文豐出版公司，1984年），卷8，頁222。

¹⁰ 參見卞孝萱：《唐人小說與政治》，收入氏著：《卞孝萱文集》，第四卷，頁9。

¹¹ 參見王汝濤：《唐代小說與唐代政治》（長沙：岳麓書社出版，2005年）。

¹² 康韻梅：〈第一章：從「粗陳梗概」到「敘述宛轉」——試由兩組文本為例展現志怪與傳奇的敘事性差異〉，《唐代小說承衍的敘事研究》（臺北：里仁書局，2005年），頁60。

¹³ 李宗為：〈第三章：唐人傳奇發展盛期（德宗—敬宗朝）〉，《唐人傳奇》（北京：中華書局，1985年），頁37。

¹⁴ 李劍國曾將唐代傳奇發展分為五個時期，分別是：一、初興期（約武德初至大曆末）；二、興盛前期——傳奇文興盛期（約建中初至大和初）；三、興盛後期——傳奇集興盛期（約大和中至乾符末）；四、低落期（約廣明中至唐末）；五、繼續低落期（約後梁初至後蜀末）。李氏同樣視德宗朝為傳奇文的興盛期。參見李劍國：〈唐稗思考錄——代前言〉，《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），上冊，頁34-50。汪辟疆於《唐人小說》討論牛僧孺《玄怪錄》也曾提及「凡小說至貞元元和之間，作者雲起，情文交互，靡不備具本原，掩其虛飾。而僧孺於顯揚筆妙之餘，時露其詭設之迹。如其書中之〈元無有〉一條，觀其標題命名之旨，已自託於烏有亡是之倫，與昌黎之傳〈毛穎〉，柳州之紀〈河間〉，固同一用心也。」參見汪辟疆：《唐人小說》（臺北：世界書局，1980年），頁195。魯迅甚至言：

乃是由於學者多將焦點放在傳奇形式之「新」、內容之「奇」，卻忽略這群創作者的身分。眾所周知，傳奇的作者多半為舉子，甚至就是士人。¹⁵ 即便生平不詳，難以判斷其是否具有「士」之身分，¹⁶ 若從書寫的內容觀察，唐傳奇主要刻劃人物多屬知識階層，甚少以平民為焦點，¹⁷ 題材尤其和政治關係最為密切，顯見其預設讀者乃為士人，絕非庶民大眾。簡言之，正是這群置身中晚唐

「然作者蔚起，則在開元天寶以後。」將傳奇文的興盛期從德宗朝更往上推，然亦是定位在中晚唐時期。參見魯迅：〈唐之傳奇文（上）〉，《中國小說史略》，頁 46。

¹⁵ 馮沅君曾統計六十種傳奇與雜俎作者的出身，扣除姓名無考或一人數作，事實上六十種作品僅有四十八人。在這之中，至少二十一人與科舉有關，其餘二十七人有二十四人行事難詳，但也無法排除他們不曾應舉，行事可考而無涉科名者僅止三人。參見馮沅君：〈唐傳奇作者身分的估計〉，《馮沅君古典文學論文集》，頁 303。

¹⁶ 唐代的「士人」主要指的是曾踏入仕途，而獲得朝廷承認、具法制身分者，此和宋代以降，訴諸個人情懷、心繫天下即被譽為「士」，在概念上是殊異的。關於這點，可參見王德權：〈「士人」合理性的重構——以柳宗元的政治社會批判為例〉，《國立政治大學歷史學報》第 22 期（2004 年 11 月），頁 67-117。同樣地，胡明璽和王小甫曾以韓愈、柳宗元等人為例，指出「士」的「仕進」屬性。參見胡明璽、王小甫：〈中晚唐的士大夫及其政治態度〉，收入陳蘇鎮主編：《中國古代政治文化研究》（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 163-170。另外，姜士彬則從唐代戶籍相關文書，以及敦煌地區籍帳文書等材料，得出相似觀點。參見（美）姜士彬（David G. Johnson）著，范兆飛、泰伊譯：〈第一章：士：中古統治階層的定義〉，《中古中國的寡頭政治》（上海：中西書局，2016 年），頁 6-24。

¹⁷ 馮沅君曾統計《唐宋傳奇集》主要人物，發現裏頭描述社會上層菁英與底層民眾之比例，竟是二十九比三，可謂懸殊之至。參見馮沅君：〈唐傳奇作者身分的估計〉，《馮沅君古典文學論文集》，頁 306。石昌渝則從傳奇多為士大夫群聚「在客廳裏、旅舍中、航船上、冬爐前」，晝談夜讌、徵異話奇而產生，故謂「唐代傳奇是貴族士大夫的『沙龍』文學」。參見石昌渝：〈第四章：傳奇小說〉，《中國小說源流論》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1993 年），頁 149-150。俞鋼亦言士人因聚會話奇，產生所謂「沙龍文學圈」，他們彼此相互影響，關係甚為緊密，參見俞鋼：〈唐後期多元思想融通對傳奇小說創作的影響〉，收入嚴耀中主編：《唐代國家與地域社會研究：中國唐史學會第十屆年會論文集》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 260-262。

國事蝸蟬之際、空有理想卻無能為力的士人，利用兼具戲謔、諷刺和批判等性質的小說，¹⁸ 作為與時代及自我對話的方式，於焉有大量傳奇創作產生之情況。本文選擇以中晚唐的傳奇集為焦點，檢視其中涉及彼時政治之篇章，查考士人如何將其「失序」焦慮和秩序重構思維投射於文學作品。架構方面：首先，析論當時士人如何回顧唐帝國的崩毀，有消極地於殘磚敗瓦中追憶盛世榮光者，然亦有積極地面對現實，進而批判政治者；其次，探討文人在傳奇集裏，如何重新建構「合理」的政治秩序，論述聚焦於天命觀及士人自覺兩種面向；最後，傳奇集呈現諸多士人除魅和斷獄事蹟，透過本文分析，得見文人如何以具體的書寫行動，於文本內外重新建構李唐的新秩序。

二、「記」往開來：中晚唐政治「失序」的回顧與反思

（一）「記」體之集與集體之記

相較於過去多採取詩歌、史傳等形式紀錄事件，唐人開始大量創作傳奇小說，為歷史留下見證。最為人熟知的，莫過於唐人高彥休（854-？）《闕史》之序言：

皇朝濟濟多士，聲名文物之盛，兩漢才足以扶輪捧轂而已。區區魏晉周隋已降，何足道哉！故自武德、貞觀而後，吮筆為小說、小錄、稗史、野史、雜錄、雜記者多矣。貞元、大曆以前，捃拾無遺事。¹⁹

¹⁸ 有關諧隱、戲謔性質小說之研究，參見李鵬飛：〈第一章：唐代諧隱精怪類型小說的淵源與流變〉，《唐代非寫實小說之類型研究》（北京：北京大學出版社，2004年），頁10-89。以及方韻慈：〈假笑意以寄筆端——論〈東陽夜怪錄〉諧謔書寫的價值與意義〉，《臺大中文學報》第51期（2015年12月），頁99-144。至於唐代小說如何諷刺、批判彼時社會現實，可見諸前引卞孝萱、王汝濤之研究，此處不再贅述。

¹⁹ 參見唐·高彥休：〈序〉，《闕史》，收入史仲文主編：《中國文言小說百部經典》（北京：北京出版社，2000年），頁3473。

值得一提的是，高彥休的《闕史》被《崇文總目》歸入「雜史類」，至《新唐書·藝文志》則改入小說家，然而，在南宋鄭樵（1104-1162）的《通志·藝文略》、尤袤（1121-1194）的《遂初堂書目》又紛紛歸為「雜史類」，²⁰可見在部分宋人眼中，這類今日已被視為「小說」的傳奇集，事實上是史料的一種。唐人「吮筆為小說、小錄、稗史、野史、雜錄、雜記者」，凡此種種，固可追溯到唐初；然據高彥休的觀察，大量創作小說的景況，至中唐方達到高峰，故言「貞元、大曆以前，捃拾無遺事」。關於這點，李劍國於《唐五代志怪傳奇敘錄》已言：

唐傳奇的歷史主題在唐初即有所表現，而大量出現則在中晚唐，蓋其時盛事已過，唐人把自己的危機感、失落感和歷史政治認識，寄托在對往昔的反思上。²¹

不僅如此，在形式方面，中唐以降的文人更走出一條不同以往的道路，即是李宗為所指出的，傳奇集於此際有大量出現之情形：

自穆宗長慶年間起傳奇集大量出現，「記」體集子又復取代單篇的「傳」而成為傳奇作品的主要形式。²²

當文人開始有意識地以「集」的方式，編纂傳奇文，顯然不單純僅僅將創作視為個人情志的抒發，他們更加看重的，是作品的彙整、散布與留傳。

藉由編纂「記」體的「集」子，寄託個人情志，是中晚唐文人社群的一項趨勢。職是之故，諸多傳奇集遂於焉產生，如：戴孚（生卒年不詳）《廣異記》、牛僧孺（779-848）《玄怪錄》、盧肇（818-？）《逸史》、李玫（生卒年不詳）《纂異記》、李復言（生卒年不詳）《續玄怪錄》、段成式（？-863）《酉

²⁰ 參見李劍國輯校：《唐五代傳奇集》（北京：中華書局，2015年），冊5，第四編卷二，頁2555。

²¹ 李劍國：〈唐稗思考錄——代前言〉，《唐五代志怪傳奇敘錄》，上冊，頁56。

²² 李宗為：〈第四章：唐人傳奇發展中期（穆宗—懿宗朝）〉，《唐人傳奇》，頁93。

陽雜俎》、²³ 張讀（834-886）《宣室志》、袁郊（生卒年不詳）《甘澤謠》、裴鉤（生卒年不詳）《傳奇》、康駘（生卒年不詳）《劇談錄》、柳祥（生卒年不詳）《瀟湘錄》、皇甫枚（生卒年不詳）《三水小牘》等，是較為人熟知的著作。這些屬知識階層的文人，有像牛僧孺般聲名顯赫者，但亦有因科考失利而不載諸史冊的舉子，生平經歷難以知曉，故於文學史的書寫上，他們是常被遺忘的群體。這些不入傳統史家法眼的文人群體，卻又扮演著見證者的角色，其著作或描述或追憶中晚唐重大歷史事件，是一道難以忽視的聲音。「缺席」和「在場」兩項看似互斥的特徵，竟同時呈現於傳奇集創作者身上。

傳奇集的編纂，不僅是個人情感的抒發，也是無法進入史館纂修史籍的文人，藉著作的撰寫和整理，在體制外尋求成為史家的途徑。眾所皆知，修史被唐人視為一大榮耀，足以媲美中舉及娶五姓女。《隋唐嘉話》載薛元超自謂平生有三恨，「始不以進士擢第，不得娶五姓女，不得修國史。」²⁴ 然而，自隋代以來，官方便不鼓勵民間私修國史，甚至下詔禁止。²⁵ 唐朝利用官方力量，把具備史才者集中起來，某種用意是為了杜絕私人著述，造成史實紊亂的窘況。若被發現私自修史，往往會受到一定的懲罰，如《唐語林》有「鄭虔，天寶初協律，採集異聞，著書八十餘卷。人有竊窺其藁草，上書告虔私修國史，虔遽焚之，由是貶謫十餘年，方從調選，授廣文館博士」，²⁶ 私修史書竟成為他人攻訐之由。準此，唐人改以詩歌詠史、傳奇述事，不僅迴避官方責罰，亦

²³ 魯迅將「雜俎」和傳奇集並列，似視之為一特殊文類，然此並非本文關懷所在，故仍依照李劍國等人的意見，將《西陽雜俎》歸入傳奇體。參見魯迅：〈唐之傳奇集及雜俎〉，《中國小說史略》，頁 60。

²⁴ 唐·劉餗撰，程毅中點校：《隋唐嘉話》（北京：中華書局，1979 年），頁 28。《唐語林》亦有類似記載，參見宋·王讜撰，周勛初校證：《唐語林校證》（北京：中華書局，2008 年），上冊，卷 4，頁 384。

²⁵ 《隋書》載：「五月癸亥，詔人間有撰集國史、臧否人物者，皆令禁絕。」參見唐·魏徵等撰：《隋書》（臺北：鼎文書局，1975 年），冊 1，卷 2，頁 38。

²⁶ 宋·王讜：《唐語林校證》，上冊，卷 2，頁 120。

可稍稍彌補內心的缺憾。傳奇集既承載文人撰史、補史的渴望，性質已不再是單純的抒情，其同時也兼括敘事。進一步言，即便傳奇在紀實之間夾雜虛構，不可否認地，其內容仍反映了創作者的時代特徵、文化精神和集體記憶。

如果說史冊之纂修，貫徹的是官方立場，那麼傳奇集的編纂，代表著個別文人的態度，兩相對照共同呈現出中晚唐的文化記憶。²⁷然而，史冊或傳奇集的定稿，無不表示歷史已經落幕，種種書寫行動，僅是對過往的回憶和追述。莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）《論集體記憶》提及：「人們十分明白，過去已不復存在，故此，他們要被迫調整自己，以適應唯一真實的世界——他們現在生活的世界。……人們只是時斷時續地追憶已經消逝了的時代，他們在那裏從不做長時間的停留。」²⁸傳奇集的編纂者當然瞭解逝者如斯，時間不可倒轉，只是，他們還是忍不住在集子裏，添入一點對昔日榮光的緬懷，哪怕只是片段故事或對話。為了確保敘述的真實性，文人特別採取「招魂」儀式，召喚亡靈陳說往事。關於這點，李劍國和韓瑞亞曾提出傳奇小說有特殊的「亡靈憶往」敘事模式：

亡靈憶往模式是唐宋傳奇作家的卓越創造，它用零距離的敘事方式把千百年前的歷史通過當事人亦即鬼神之口展現在眼前，於是歷史被賦予「信實」品格，至少在形式上獲得「信實」感。歷史雖以個人記憶的形式出現，但它畢竟是所謂集體記憶，這種記憶是作家從書面文本和口頭傳聞中得到的。²⁹

²⁷ 簡·奧斯曼（Jan Assmann）將那些有固定點的、重大的歷史事件，稱之為「文化記憶」，並以之與日常生活的「交往記憶」區別。「文化記憶」的概念有助我們理解唐代至關重要的事件如何影響文人心靈，如安史之亂的發生，便可視作「文化記憶」。參見（德）簡·奧斯曼著，陶東風譯：〈集體記憶與文化身份〉，收入陶東風、周憲主編：《文化研究》第11輯（北京：社會科學文獻出版社，2011年），頁3-10。

²⁸ （法）莫里斯·哈布瓦赫著，華然、郭金華譯：〈三、過去的重建〉，《論集體記憶》（上海：上海人民出版社，2002年），頁90。

²⁹ 李劍國、韓瑞亞：〈亡靈憶往：唐宋傳奇的一種歷史觀照方式〉，收入李劍國：《古稗斗筲錄：李劍國自選集》（天津：南開大學出版社，2004年），頁167-168。

「亡靈憶往」不單是要取信他人，召喚亡靈事實上代表著一項儀式，為那些因戰亂或政爭逝去的人招魂，活著的人用文學告慰死者，同時也向死者告別。「亡靈憶往」另一項值得注意的是，它是一種「在談話中共同製作過去」的敘述手法，在這之中，相較於說故事之亡靈，傳奇中的傾聽者／旁觀者，角色地位同樣重要。³⁰ 更關鍵之處，端在故事裏的傾聽者／旁觀者，往往隱藏有作者的身影，諸如李玫《纂異記》的〈噴玉泉幽魂〉，以及李復言《續玄怪錄》的〈辛公平上仙〉等，即是明顯的例子。

既然中晚唐傳奇文的編纂，有仿效史冊纂修之傾向，不可避免地，必然會對所描述的歷史事件和人物，進行衡量和價值批判。職是之故，傳奇集裏有許多安史之亂的回顧，以及有關官僚傾軋、宦官干政，甚至弑君等書寫。從表象而言，這些「記」體之集固然呈現文人的集體記憶；然而，一旦深入探究，那些情節裏人物的行動抉擇，乃至於字裏行間如何鋪陳描寫，無不體現文人的判斷與立場，此亦是中晚唐傳奇集的特殊之處。

（二）帝國危機：安史亂事之回顧

過去唐傳奇研究側重考究作者仕宦、生平，以及篇目的具體歸屬為何等等。³¹ 近年來，學者更重視的是不同作品之間有哪些共通點可以串聯，和作品委婉含蓄的內容，折射出什麼重大歷史事件。李劍國便依作品內容的相似性，將唐傳奇分門別類成十大主題，分別有：性愛、歷史、倫理、政治、夢幻、英雄、神仙、宿

³⁰ 德國社會學家哈拉爾德·韋爾策（Harald Welzer）曾調查德國家庭如何回憶納粹統治，藉由家人之間的談話，以及採訪員的介入，共同「製作」納粹歷史。簡言之，傾聽者並非概括接受訊息的陪襯角色；相反地，傾聽者亦是故事製造者一員。參見（德）哈拉爾德·韋爾策：〈在談話中共同製作過去〉，收入氏編，季斌、王立君、白錫堃譯：《社會記憶：歷史、回憶、傳承》（北京：北京大學出版社，2007年），頁113。

³¹ 參見王夢鷗：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》（臺北：藝文印書館，1971年）。以及王夢鷗：《唐人小說研究二集：陳翰異聞集校補考釋》（臺北：藝文印書館，1973年）。

命、報應及興趣。³²誠然，不同類別之間或有重疊之可能，甚至會有難以歸類者，然其分類仍有助我們掌握傳奇文的大致輪廓。在這之中，與本文討論相近的主題是歷史和政治，有意思的是，即使傳奇集的內容包羅萬象、主題五花八門，然其中多半會夾雜幾則涉及歷史事件或政治故事，可見中晚唐文人對此頗為在意。

安史之亂是唐朝由盛轉衰的關鍵，自時間長度看，戰爭從爆發到平定，約在八年左右，介於法國歷史學家費爾南·布羅岱爾（Fernand Braudel）認定的「短時段」事件和「中周期」的局勢之間。³³中晚唐文人面對帝國的衰頹，莫不嗟嘆昔日榮光不復返。準此，有人試圖自寫作型態的改變，從中訴求道德功效，於焉形成文化危機和古文運動；³⁴有人則是藉由傳奇的創作，回顧喪亂。這些旨在陳述亂事的傳奇作品，可進一步區分為兩種樣態：其一是消極地哀悼過往，其二是積極地探討其源。

李玫《纂異記》的思想基調，主要為哀悼過往式之敘述，如其〈嵩嶽嫁女〉一文，描寫失意的文人田璆和鄧韶，受邀參加群仙聚會，座上有神仙西王母、穆天子，也有歷史上的君主漢武帝、李隆基等。特別的地方在於，李玫在故事的高潮處，安插了道士葉靜能斟酒、唱歌：

帝持盃久之，王母曰：「應須召葉靜能來，唱一曲當時事。」靜能續至，跪獻帝酒，復歌曰：「幽薊煙塵別九重，貴妃湯殿罷歌鐘。中宵扈從無全仗，大駕蒼黃發六龍。粧匣尚留金翡翠，暖池猶浸玉芙蓉。荊榛一閉朝元路，唯有悲風吹晚松。」歌竟，帝悽慘良久，諸仙亦慘然。³⁵

³² 李劍國：〈唐稗思考錄——代前言〉，《唐五代志怪傳奇敘錄》，上冊，頁 51。

³³ 費爾南·布羅岱爾依照時間長度，將一次爆發性「事件」稱為「短時段」，而十年、二十年、五十年區間則為「中周期」或「局勢」，至於更長的時間，謂之「長時段」或「結構」。參見（法）費爾南·布羅岱爾著，劉北成、周立紅譯：〈歷史學和社會科學：長時段〉，《論歷史》（北京：北京大學出版社，2008 年），頁 27-60。

³⁴ 參見（美）包弼德（Peter K. Bol）著，劉寧譯：〈第四章：755 年之後的文化危機〉，《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2000 年），頁 115。

³⁵ 唐·李玫：《纂異記》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊 3，第三編卷十七，頁 1541。

史書對葉靜能的記載為負面形象居多，如《舊唐書》載右衛騎曹宋務光上疏，提到「祕書監鄭普思、國子祭酒葉靜能，或挾小道以登朱紫，或因淺術以取銀黃，既虧國經，實悖天道」，³⁶ 宋務光批評葉靜能挾「小道」、因「淺術」而竊取高位，其中「小道」、「淺術」，即是道教符錄咒禁。《舊唐書·中宗韋庶人傳》亦載：「時國子祭酒葉靜能善符禁小術，散騎常侍馬秦客頗閑醫藥，光祿少卿楊均以調膳侍奉，皆出入宮掖」，³⁷ 在在得見葉靜能以一介道士身分搖身成為國子祭酒，憑藉的就是道教法術，亦可說他成功地抓住了唐朝主政者崇尚道教的心態。然而，史書以外的文本，尤其是傳奇和筆記野史，對於葉靜能的描述，卻是截然不同的高人形象，³⁸ 且特別著墨在其與唐玄宗關係密切。例如《廣異記》曰：「開元初，玄宗以皇后無子，乃令葉淨能道士，奏章上玉京天帝，問皇后有子否。久之章下，批云無子，跡甚分明。」³⁹ 葉淨能當是葉靜能，應是傳鈔殊異，在史傳、筆記小說乃至敦煌寫本裏，尚有葉淨、葉天師、葉法善、葉靖能等，據故事發生年代和事蹟以觀，所指對象可能為同一人，屬「箭垛式人物」。⁴⁰ 若保守一點地說，至少他們都是和朝廷關係密切的道教

³⁶ 五代·劉昫等撰：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，2000年），冊2，卷37，頁1356。

³⁷ 同前註，冊3，卷51，頁2174。

³⁸ 例如《玄怪錄·葉天師》載寶藏之守龍請葉靜能助之，以對抗有大咒力的胡僧，終迫使僧人放棄離去，龍遂願依附葉靜能，如同門人，受之驅使。參見唐·牛僧孺撰，田松青校點：《玄怪錄》，收入《玄怪錄·續玄怪錄》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁53-54。又，《廣異記》載王苞少事葉靜能，其描繪的葉靜能乃一慈悲為懷的高士形象，與牛僧孺《玄怪錄》如出一轍。參見宋·李昉等編：《太平廣記》（北京：中華書局，1961年），冊10，卷450，頁3677。

³⁹ 宋·李昉等編：《太平廣記》，冊6，卷300，頁2385。

⁴⁰ 胡適認為歷史上有許多像黃帝、周公、包拯一樣的「箭垛式的人物」，身上積累著來自官方史書、民間傳言等故事，這些故事使他們「不但不傷皮肉，反可以立大功，得大名」。葉淨能亦屬此類人物。參見胡適：〈《三俠五義》序〉，《中國古典小說研究》，收入《胡適文存》（臺北：遠流出版社，1986年），第三集第五·六卷，頁89。

徒。⁴¹至此，可知《纂異記》安排葉靜能為玄宗斟酒，一來著眼於葉靜能和玄宗關係密切，二來則是在傳奇小說脈絡下，書寫葉靜能的神力。李玫透過葉靜能之口，唱出安史之亂的悲歌，乃是情節的鋪陳，並無意深入追究安史之亂成因。

《纂異記》中另一篇〈楊禎〉亦是如此，藉由化為女子的「燈」怪之口，高唱「涼風暮起驪山空，長生殿鎖霜葉紅。朝來試入華清宮，分明意得開元中」、「金殿不勝秋，月斜石樓冷。誰是相顧人，褰帷弔孤影」，⁴²前句歌詞裏的「華清宮」代表楊貴妃，「開元中」為唐玄宗的年號，後句歌詞「石樓冷」、「弔孤影」反映亂世後人事已非，徒剩孤寂與蕭條感。〈嵩嶽嫁女〉、〈楊禎〉兩篇文章皆思緒馳騁，極盡遐想之能事，雖然李玫於文中安插安史之亂符碼，然其終究停留在追憶、哀悼過往的層次。

相對之下，高彥休《闕史·韋進士亡妓》就不是如此，該文敘述韋氏因寵妓逝世，尋嵩山任處士以返魂之術，讓幽明二界得以暫時相會。不過，作者卻在最後興發議論，曰：

大凡人之情，鮮不惑者，淫聲豔色，惑人之深者也。是以夏姬滅陳，西施破吳。漢武文成之溺，明皇馬嵬之惑，大亦喪國，小能亡軀。由是老子目盲耳聾之誠，宜置于座右。⁴³

⁴¹ 關於葉靜能的身分及其於敦煌寫本之敘事研究，可參見楊明璋：〈第六章：〈葉靜能詩〉的敘事紋理與他界遊行敘事的符籙、衣著〉，《敷演與捏合：敦煌通俗敘事文學的敘人體物》（臺北：政大出版社，2015年），頁143-166。此外，吳真認為小說大量提及葉靜能和玄宗，背後反映了唐人對開元、天寶時代的嚮往。參見吳真：〈第四章：類型化的故事與神性化的角色〉，《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁93。葛兆光則指出，從唐睿宗以來，道教的葉法善、楊太希、佛教的菩提流志等人，這群「儒者以外的宗教人士被極度寵幸，無形中成了時代的象徵，引導著信仰世界轉變。」參見葛兆光：〈盛世的平庸：八世紀上半葉的知識與思想狀況〉，《中國思想史》第二卷（上海：復旦大學出版社，2001年），頁22。

⁴² 唐·李玫：《纂異記》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊3，第三編卷十九，頁1618。

⁴³ 唐·高彥休：《闕史》，同前註，冊5，第四編卷三，頁2590-2591。

事實上，與〈韋進士亡妓〉情節相仿的傳奇作品數量不少；然而，如高彥休般於文末大發議論，直言批評時政者，則較為罕見。更值得我們留意的是，高氏看似道家絕情滅欲之基調，實乃欲倡揚女禍論，以此解釋玄宗時期的戰亂，肇因為女色誤國。換言之，高彥休並非如李玫般，單純回顧安史之亂，而是藉由故事，積極地探討亂事成因，及責任歸屬問題。除了高彥休的〈韋進士亡妓〉，盧肇《逸史·迴向寺狂僧》述迴向寺的胡僧將權代唐主，且「國內當亂，人死無數。」⁴⁴〈迴向寺狂僧〉通篇以命定論的思維，回顧安史亂事的發生，實乃是早已註定。其中，更特別安排「胡僧」作為代唐角色，具有強烈的華夷之辨立場，顯然欲將戰禍責任歸咎於外族身上。

另外，柳祥《瀟湘錄·奴蒼璧》以死而復生的老奴蒼璧為主軸，載其死後見聞：

有一朱衣人，攜一文簿奏言，是新奉命亂國革位者安祿山，及祿山後相次三朝亂主，兼同時將相悖亂，貴人敕定亂案。殿上人問朱衣曰：「大唐君隆基，君人之數雖將足矣，壽命之數未足，何如耶？」朱衣曰：「大唐之君奢侈不節儉，本合折數，但緣不好殺，有仁心，固壽命之數在焉。」⁴⁵

〈奴蒼璧〉謂安祿山是「奉命亂國革位」，又言唐玄宗「君人之數」已盡、「壽命之數」未足云云，如同盧肇〈迴向寺狂僧〉之命定旨趣，在在可知此際的文人，極大程度地受到天命觀左右。總括前述得見，〈迴向寺狂僧〉視外族為亂事根源，與〈韋進士亡妓〉的女禍論述，以及〈奴蒼璧〉的天命觀念，同樣屬於探討其源式的書寫，他們皆透過傳奇作品，重新反思安史之亂，⁴⁶形成另一

⁴⁴ 唐·盧肇：《逸史》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊3，第三編卷十五，頁1511。

⁴⁵ 唐·柳祥：《瀟湘錄》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊5，第四編卷十，頁2809-2810。

⁴⁶ 賴信宏便言：「《瀟湘錄》著意反思安史之亂此一由盛轉衰的轉捩點。」參見賴信宏：〈越界與回歸：《纂異記》、《瀟湘錄》中小說托寓主題的兩種態度〉，《臺大中學報》第38期（2012年9月），頁173。

種異於李玫哀悼過往之敘事類型。

值得進一步補充的是，呈現於傳奇文的亂事回顧主題，在費爾南·布羅岱爾的定義底下，多屬較大時間跨度的「中周期」，可自前文引述諸篇文章得見。總地來看，回顧安史亂事類型的書寫，形式方面可細分為三：首先是亂前種種徵兆，其次是亂事應驗發生，最後則是哀悼喪亂、感慨世變。在某些篇章裏，更會嘗試合併不同的形式，依時間有序地鋪陳情節，如盧肇〈迴向寺狂僧〉先言亂前徵兆，後述亂事應驗，即是如此。

（三）君臣位階失序：宦官干政

除了回顧亂事的歷史主題，尚有一些傳奇作品傾向費爾南·布羅岱爾定義的「短時段」事件，尤其是涉及政治爭鬥題材，這不得不歸因於中晚唐政治情勢詭譎難測，權力轉移過程迅速，事件的爆發和落幕，常讓人猝不及防。歸根究柢，乃是由於戰禍頻繁，致使朝廷外部需仰賴藩鎮和外族，內部則受制於宦官、官僚傾軋問題嚴重，君權逐漸有失能的態勢。李復言《續玄怪錄·辛公平》即以小說的方式，記下彼時一段讀來讓人驚心動魄的政治事件，該文描述洪州高安縣尉辛公平、吉州廬陵縣尉成士廉，二人偕赴調集途中，遇陰吏王臻等軍伍欲迎「天子上仙」，王臻遂邀辛公平同行觀看。迎駕隊伍初入通化門，「及諸街鋪，各有吏士迎拜」；次至天門街，「有紫吏若供頓者」，⁴⁷京城內部顯然有人接應。停留數日，於戌時入大明宮外的光範門，再進入宣政殿，⁴⁸準備

⁴⁷ 唐·李復言：《續玄怪錄》，收入《玄怪錄·續玄怪錄》，頁76。

⁴⁸ 〈辛公平〉一文的迎駕路線頗令人玩味，首先，路程自通化門→天門街→開化坊／通化坊→光範門→宣政殿，象徵主事者從外圍一步步進逼權力核心。其次，王臻和辛公平舍於開化坊，將軍與親衛館於顏魯公廟，據徐松《唐兩京城坊考》所述，顏師古宅位於敦化坊西門之北，東門之北有都亭驛。然辛德勇又考辨都亭驛實位於通化坊，徐松所據宋敏求《長安志》傳鈔有誤。準此，顏師古宅亦同樣當落在通化坊，而非敦化坊。若是如此，則辛公平和將軍等人恰好相隔著天門街，一東一西，兩兩相望。參見清·徐松撰，張穆校補，方嚴點校：《唐兩京城坊考》（北京：中華書局，1985年），頁90。以及辛德勇：《隋唐兩京叢考》（西安：三秦出版社，2006年），

迎天子登仙：

忽不知其所來，執金匕首，長丈餘，拱於將軍之前，延聲曰：「時到矣！」將軍頻眉，揖之，唯而走，自西廂歷階而上，當御座後，跪以獻上。繼而左右紛紜。上頭眩，音樂驟散，扶入西閣，久之未出，將軍曰：「昇雲之期，難違頃刻，上既命駕，何不遂行。」對曰：「上澡身否？然，可即路。」遽聞具浴之聲。三更，上御碧玉輿，青衣士六，衣上皆畫龍鳳，肩舁下殿。將軍揖，曰：「介冑之士無拜。」因慰問以：「人間紛拏，萬機勞苦，淫聲蕩耳，妖色惑心，清真之懷，得復存否？」上曰：「心非金石，見之能無少亂？今已捨離，固亦釋然。」將軍笑之。遂步從環殿，引翼而出。自內閣及諸門吏，莫不嗚咽。群辭，或收血捧輿，不忍去者。

過宣政殿，二百騎引，三百騎從，如風如雷，颯然東去，出望仙門。⁴⁹

首先，將軍在殿內獻金匕首予皇帝，已是頗為詭異，再從皇上見之頭暈眩，及後段官吏「嗚咽群辭，或收血捧輿，不忍去者」，得知天子「上仙」絕非字面所言那麼簡單。再者，若登仙為喜事，辛公平事後「秘不敢洩」的態度，同樣讓人頗為費解。且待「更數月，方有攀髯之泣」，⁵⁰亦甚奇怪。揆諸文本，所謂「攀髯之泣」典出《史記·封禪書》，⁵¹後多用來指哀悼皇帝去世，或臣子

頁 87-92。值得注意的是，妹尾達彥曾據〈李娃傳〉指出，傳奇小說裏的坊名、街道名稱實有其意義，它能使故事增強現實感。妹尾氏主張，長安的天門街乃是區隔兩種不同性質的一條明確界線，若將此觀點放在〈辛公平〉脈絡底下，李復言的安排恰好同樣反映一邊為主事者，另一邊為觀看者，兩造隔著天門街，位置涇渭分明。參見（日）妹尾達彥：〈唐代後期的長安與傳奇小說——以〈李娃傳〉的分析為中心〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史》（上海：上海古籍出版社，1995 年），六朝隋唐卷，頁 509-553。另外，康韻梅亦曾檢視唐代小說敘事和長安城市空間之關係，參見康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學報》第 32 期（2011 年 3 月），頁 1-34。

⁴⁹ 唐·李復言：《續玄怪錄》，收入《玄怪錄·續玄怪錄》，頁 76。

⁵⁰ 同前註，頁 77。

⁵¹ （日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年），卷 28，頁 512。

追隨皇帝殉身。慣例來說，朝廷遇皇帝駕崩，為避免國政空轉、人心惶惶，在正常情況下不會太晚發喪，⁵² 這種密不發喪的情況，通常背後大有玄機。王汝濤據此認為，李復言的〈辛公平〉一文為宦官殺皇帝的秘錄，被弑的皇帝是唐順宗，時間則落在其讓位兩個半月以後。⁵³ 不同的是，陳寅恪乃視〈辛公平〉「紀憲宗被弑之實」，更云：「唐代自中葉以後，凡值新故君主替嬪之際，宮禁之中，幾例有劇變，而閹宦實為此劇變之主動者。」⁵⁴ 考辨〈辛公平〉影射的是唐順宗或是唐憲宗，並非本文主旨，此處欲述說的是，論者不約而同地從傳奇文裏，覷見中唐政治圈內的風暴；或者反過來看，正是有傳奇文保留下來的材料，今人方能看到和史冊迥異之歷史面貌。⁵⁵

另一篇備受後人重視的傳奇小說，是李玫《纂異記》的〈噴玉泉幽魂〉，

⁵² 柳宗元〈故連州員外司馬凌君權厝誌〉提及德宗駕崩及後續處置，曰：「德宗崩，邇臣議祕三日乃下遺詔，君獨抗危詞，以語同列王伾，畫其不可者十六七，乃以旦日發喪，六師百姓安其分。」盡早發布喪聞，能讓朝廷中外較為寬心，故凌準力阻王伾黨人切勿掩蓋消息。參見唐·柳宗元撰，尹占華、韓文奇校注：〈故連州員外司馬凌君權厝誌〉，《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013年），冊2，卷10，頁691。

⁵³ 參見王汝濤：〈宦官殺皇帝的秘錄探微——讀〈辛公平上仙〉〉，《唐代小說與唐代政治》，頁73-86。卞孝萱與王汝濤意見一致，同樣認為〈辛公平〉影射順宗被弑一事，可分別參見卞孝萱：〈〈辛公平上仙〉新探〉，《唐傳奇新探》，收入《卞孝萱文集》，第三卷，頁495-502。以及卞孝萱：〈第一講：控訴唐順宗被弑的〈辛公平上仙〉〉，《唐人小說與政治》，收入《卞孝萱文集》，第四卷，頁209-216。

⁵⁴ 參見陳寅恪：〈順宗實錄與續玄怪錄〉，《金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1981年），頁75。

⁵⁵ 陳寅恪即認為順宗、憲宗時期的宦官不僅把持朝政，亦改變國史書寫，某些重要事件，因政治壓力只能隱晦其事，端賴李復言的《續玄怪錄》保留下來。在陳寅恪眼中，傳奇文儼然有類似史料的參考價值。同前註，頁74-81。卞孝萱則指出，有幾篇傳奇文很明顯地影射時事、寄託憤慨，除了〈辛公平〉和下文將探討的〈噴玉泉幽魂〉外，尚有〈任氏傳〉、〈河間傳〉、〈枕中記〉、〈南柯太守傳〉、〈石鼎聯句詩序〉等。參見卞孝萱：〈唐傳奇與政治〉，《冬青書屋筆記》，收入《卞孝萱文集》，第三卷，頁169。

該文載許生下第東歸，將宿於甘泉，偶逢白衣叟將赴聚會，言談間知其為鬼，欲與之同行。叟不應，許生執意前往，竟縱轡尾隨，甚至伏於叢棘下屏氣偷窺：

見四丈夫，有少年神貌揚揚者，有短小器宇落落者，有長大少髭髯者，有清瘦言語及瞻視疾速者，皆金紫，坐於泉之北磯。叟既至，曰：「玉川來何遲？」叟曰：「適旁石墨澗尋賞，憩馬甘棠館亭，于西楹偶見詩人題一章。駐步吟諷，不覺良久。」座首者曰：「是何篇什，得先生賞歎之若是？」叟曰：「此詩似為席中一二公，有其題而晦其姓名，憐其終章皆有意思。」乃曰：「浮雲淒慘日微明，沉痛將軍負罪名。白晝叫閤無近戚，縞衣飲氣有門生。佳人暗泣填宮淚，廢馬連嘶換主聲。六合茫茫皆漢土，此身無處哭田橫。」座中聞之，皆以襟袖擁面，如欲慟絕。⁵⁶

其後，白衣叟及四丈夫，各自賦詩言志，詩成後長號聲響徹山谷。故事末尾，這群人「各命僕馬，頗甚草草。慘無言語，掩泣攀鞍。若煙霧狀，自庭而散」，⁵⁷宛如幾縷幽魂，消失在夜色之中。依據〈噴玉泉幽魂〉描述四丈夫「皆金紫」，可以推論他們生前地位極為尊貴。白衣叟言詩人「有其題而晦其姓名」，透露圍繞著四丈夫發生之事頗為隱晦，再聯繫詩句「佳人暗泣填宮淚」，不難看出整起事件不脫宮廷內部爭端。王汝濤便推測，李玫《纂異記·噴玉泉幽魂》的內容，當是隱射唐文宗朝之「甘露事變」，王氏結合其他材料，認為後代史家如司馬光，對於該起事件的人物臧否，顯然有以成敗論英雄的嫌疑，客觀程度反倒不如小說。⁵⁸ 卞孝萱則從「甘露事變」後政界的餘波盪漾，窺見

⁵⁶ 唐·李玫：《纂異記》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊3，第三編卷十八，頁1601。

⁵⁷ 同前註，頁1602。

⁵⁸ 參見王汝濤：〈「甘露事變」餘哀錄——《纂異記·許生》讀後〉，《唐代小說與唐代政治》，頁87-101。王氏此處的〈許生〉，即本文所謂〈噴玉泉幽魂〉，前者為《太平廣記》多以人名標目之慣用體例，後者出自宋人錢易《南部新書》「《纂異記》記中有〈噴玉泉幽魂〉一篇，即甘露之四相也」所述。參見宋·錢易撰，梁太濟箋證：《南部新書王》，《南部新書溯源箋證》（上海：中西書局，2013年），頁410。

時人畏懼宦官勢力盛大，⁵⁹多採取明哲保身的態度。⁶⁰李玫卻一反常態，撰〈噴玉泉幽魂〉替甘露四相鳴冤，甚至為之戴上「丈夫」的桂冠。卞氏進一步連結〈嵩岳嫁女〉、〈劉景復〉等篇章，直言李玫《纂異記》的特色是「嚮往太平」。⁶¹

事實上，不僅是李玫「嚮往太平」，李復言亦是如此。⁶²或者說，中晚唐傳奇集多數撰作者，於一篇篇著作中回顧過往，隱隱然地透露他們對於太平的期盼。只是，現實生活總是不順人意，如康駟《劇談錄》所述，李玫這群文人以文章著美，備受文壇推崇，「其間數公，麗藻英詞，播於海內。其虛薄叨聯

⁵⁹ 唐代宦官問題，參見王壽南：《唐代的宦官》（臺北：臺灣商務印書館，2004年）。陳弱水更指出宦官與軍人勾結，利用義子建立姻親關係，形成龐大的勢力網絡。參見陳弱水：〈唐代長安的宦官社群——特論其與軍人的關係〉，收入榮新江主編：《唐研究》第15卷（北京：北京大學出版社，2009年），頁171-198。

⁶⁰ 參見卞孝萱：〈〈噴玉泉幽魂〉新探〉，《唐傳奇新探》，收入《卞孝萱文集》，第三卷，頁524-528。

⁶¹ 參見卞孝萱：〈第三講：大和九年「甘露之變」及其在小說中的反映〉，《唐人小說與政治》，同前註，第四卷，頁303-304。

⁶² 必須要說明的是，中晚唐有兩個李復言，一是王叔文集團的李諒，一是江湖舉子。卞孝萱認為「《續玄怪錄》是王叔文集團成員李諒（字復言）撰」，然其論述殊為牽強。本文則據《南部新書》甲集載「李景讓典貢年，有李復言者，納省卷有《纂異記》一部十卷。榜出曰：『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」，傾向認為李復言為終生不第的江湖舉子。參見宋·錢易：〈南部新書甲〉，《南部新書溯源箋證》，頁32。卞氏之論，參見卞孝萱：〈李諒與《續玄怪錄》〉，《唐代文史論叢》，收入《卞孝萱文集》，第二卷，頁84-97。甚至，我們還可以推論，李復言所謂「事非經濟，動設虛妄」，指的並不是他以傳奇集作為納省卷，關鍵之處在於其著作涉及對宦者的批評，因而招致非議，至少同時代的劉蕡（？-842）就是一個例子。史載唐文宗太和二年（828），策試賢良方正科，劉蕡在對策裏極力批評宦官，當年的考官馮宿、賈餗、龐嚴三人，覽卷嘆服，以為其人堪比漢代的晁錯、董仲舒。然而，在宦者勢力影響下，劉蕡竟不第，足見宦官勢力足以影響科舉選才。準此，李復言因批評宦者，故被羅織「動設虛妄」之名，亦是極有可能。劉蕡之事，參見五代·劉昫等撰：《舊唐書》，冊6，卷190，頁5077。

名級者，又不可同年而語矣」，無奈「皆苦心文華，厄於一第」，⁶³ 不中舉無法取得「士」名，亦難獲得升遷機會。有意思的是，這種現象十分鮮明地反映在小說情節。李玫〈噴玉泉幽魂〉中的許生，於整篇故事裏，扮演觀看者的角色，他躲在叢棘下，偷窺白衣叟和四丈夫聚會。許生與這群人之間，具有相當程度的距離。同樣地，李復言〈辛公平〉裏的主角和將軍等人恰好相隔著天門街，一東一西，如同鴻溝區隔兩邊。從這個角度而言，李玫和李復言所塑造的界線，就有其特殊旨趣，其中更蘊含多重涵義。首先，從角色的安排來說，這條界線切割傳奇文裏觀看者與被觀看者；其次，在小說的虛構層次上，這條界線超越時空的限制，它使逝去的人們重聚，讓已經發生的事件再現；最後，自階級以觀，這條界線是仕途不順的文士和掌權者間，身分上的落差。界線的形成背後，反映的是作者的無能為力，他們不是朝堂高官，不具和宦官對抗的條件。

史載「甘露事變」以後，「自是天下事皆決於北司，宰相行文書而已。宦官氣益盛，迫脅天子，下視宰相，陵暴朝士如草芥」，⁶⁴ 中晚唐文人置身於此肅殺氛圍底下，仍舊透過傳奇文批判這種君臣位階嚴重失序的情況——「君不君，臣不臣」乃時人共同認知，然又有幾人願意挺身而出，行除暴安良之舉？居廟堂之高的權臣選擇明哲保身，反倒是處江湖之遠的文士，或創作傳奇小說，或撰寫筆記野史，在書寫裏諷諭時政，寄託對太平盛世的嚮往。李

⁶³ 唐·康駘：《劇談錄》，收入李時人編校，何滿子審定，詹緒左覆校：《全唐五代小說》（北京：中華書局，2014年），冊8，外編，卷21，頁4367。

⁶⁴ 宋·司馬光撰，宋·胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，2009年），冊13，卷245，頁7919。甘露事變後，宦官與朝臣的攻訐問題日益嚴重，不僅是史傳所陳，連筆記小說亦是屢見不鮮，如《北夢瑣言》載：「唐大和中，閹官恣橫，因甘露事，王涯等皆罹其禍，竟未昭雪。宣宗即位，深抑其權，末年嘗授旨於宰相令狐公。公欲盡誅之，慮其冤，乃密奏膀子曰：『但有罪莫舍，有關莫填，自然無遺類矣。』後為宦者所見，於是南北司益相水火。洎昭宗末，崔侍中得行其志，然而玉石俱焚也已。」參見五代·孫光憲撰，賈二強點校：《北夢瑣言》（北京：中華書局，2002年），卷5，頁95。

玫、李復言的傳奇集，對於宦官干政及君臣位階失序的刻劃，恰可作為王夫之（1619-1692）《讀通鑑論》「唐之亡，亡於宦官」⁶⁵一語的註腳，宦者結黨營私、官僚傾軋問題，終究使得大唐榮光難以再返。

三、天命與天子所命：帝國秩序根源及其維護者

諸多唐傳奇的作者兼具文采和史識，然而他們多半毫無政治功績，故史籍上常是一筆帶過，致使後人難以考證其生平。由於在政界上的失意，無法躋身朝堂、掌握權柄，準此，一旦面臨中晚唐的政治困境時，這群人遂轉念將改革之志，寄託於作品之中，並且慎重地輯錄成冊，冀求存留後世。本節將檢討文人在傳奇集裏，如何重新建構「合理」的政治秩序，論述聚焦於天命觀及士人自覺兩種面向，藉由相關作品之分析，得以確知彼時文人的思維及態度。

（一）政治秩序之根源：天命觀的強調

「時」與「命」的議題，始終縈繞於古人心靈，尤其是面臨不遇之困境，特別容易觸動內心的情感。職是，如何「知命」、「順時」，怎麼安頓自我，乃是不同時空底下的人們，同樣需要解決的課題。《太平廣記》的編纂者已經注意到，過去的傳奇小說、筆記殘叢中，主旨和「命」相關之作品甚多，故特立「定數」類；若再擴大範圍，則還可涵括「報應」、「徵應」類等。檢視這些有關「命」的主題之作，可以發現唐人多視「命」為既定，遂有「前定」、「已定」、「先定」等用語。最為著名的傳奇小說，當屬李復言《續玄怪錄·定婚店》，該文敘述韋固偶遇老人於明月下檢書，韋固竟不識一字，乃就教於老者：

老人笑曰：「此非世間書，君因何得見？」固曰：「非世間書則何也？」

⁶⁵ 清·王夫之著，舒士彥點校：《讀通鑑論》（北京：中華書局，1975年），下冊，卷26，頁808。

曰：「幽冥之書。」固曰：「幽冥之人，何以到此？」曰：「君行自早，非某不當來也。凡幽吏，皆掌人生之事，掌人可不行其中乎？今道途之行，人鬼各半，自不辨爾。」固曰：「然則君又何掌？」曰：「天下之婚牘耳。」⁶⁶

其後，韋固得知自己註定將與菜市場「眇嫗之陋女」成婚，怒不可遏，遂暗中派人刺殺該女。然此女幸運躲過死劫，且被郡守收養，終嫁予韋固。從李復言藉月下老人之口道出「凡幽吏，皆掌人生之事」，以至其於文末曰：「乃知陰鷲之事，不可變也」，⁶⁷可以見得唐人相信個人命運是既定的、不可易的。這種命定觀融合佛教因果輪迴觀念，便產生今世之福壽夭禍，皆來自前世所種的「業」（Karma）之思維。

個人婚宦實乃命定之思維，更進一步地延伸的結果是，連家國興亡亦有定數。張讀《宣室志》載：

寇天師謙之，後魏時得道者也。常刻石為記，藏於嵩山之上。上元初，有洛川郛城縣民，因採藥於山，得之以獻縣。縣令樊文言於州，州以上聞，高宗皇帝詔藏於內府。其銘記文甚多，奧不可解。略曰「木子當天下」，又曰「止戈龍」，又曰「李代代，不移宗」，又曰「中鼎顯真容」；又曰「基千萬歲」。所謂「木子當天下」者，蓋言唐氏受命也；「止戈龍」者，言天后臨朝也，止戈為「武」，「武」，天后氏也。「李代代，不移宗」者，謂中宗中興，再新天地；「中鼎顯真容」者，實真宗之廟諱；「真」為睿聖之徽諡，得不信乎？「基千萬歲」者，「基」，玄宗名也，「千萬歲」，蓋歷數久長也。後中宗立極，樊文男欽貴以石記本上獻，上命編於國史。⁶⁸

⁶⁶ 唐·李復言：《續玄怪錄》，收入《玄怪錄·續玄怪錄》，頁95。

⁶⁷ 同前註，頁96。

⁶⁸ 唐·張讀：《宣室志》，收入蕭毅、田松青校點：《宣室志·裴鉞傳奇》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷5，頁38。

此則文獻同見於張鷟（650-722）的《朝野僉載》，⁶⁹ 實際上，張讀的高祖正是張鷟，另外，他的祖父為張薦，外祖父是牛僧孺，皆是傳奇小說的創作名家。⁷⁰ 表面上看，張讀在《宣室志》「重複」張鷟的敘述，體現家學淵源；仔細思量，張讀於晚唐之際，重提李唐天命，背後自有理據可循。眾所皆知，大量散播圖讖、緯書、童謠、謠言等，以獲取政治利益的情況，多發生在政權不穩定之際。李豐楙便發現，六朝隋唐有許多關於「李弘」或「李洪」的圖讖及創業傳說，尤其頻繁地出現在筆記小說，後來亦被李淵、李世民、武則天利用，作為其受命為天子的合法性來源。⁷¹ 張鷟一生經歷武則天改唐為周、韋后之亂、玄宗政變，置身唐前期政權遞嬗頻繁的時刻，他遂選擇用筆記小說的形式紀錄時事，同時也汲取道教資源、運用讖語，以確認李唐天命代代不移。有意思的是，經過百餘年，張鷟的孫輩張讀，於唐帝國政治衰敗，逐漸步向窮途末路時，又再度將往事重提，此舉顯然不是單純欲蒐羅先輩遺文。揆諸張讀生平，歷仕宣、懿、僖三朝，官至弘文館學士，他親身體會唐朝財政問題、鄉村動盪及民眾叛亂，加以皇權繼承方面的諸多疑慮，致使朝廷內部結黨營私情況更為嚴重。⁷² 職是之故，張讀有必要將其高祖留下的涉及李唐天命之文獻，以不同形式，記述於更容易被大眾所接受之傳奇小說，藉此讓置身局勢動盪不安、民變四起的唐人，得以瞭解李唐才是唯一的、正當的政權。易言之，張讀的行為正是對李唐天命合法性的再度肯認，同時亦確保政治秩序的根源，來自代代不

⁶⁹ 唐·張鷟：《朝野僉載》，收入程毅中、趙守儼點校：《隋唐嘉話·朝野僉載》（北京：中華書局，1979年），卷五，頁118。

⁷⁰ 張讀生平可參見李時人編校：《全唐五代小說》，冊4，卷58，頁1971-1972。

⁷¹ 參見李豐楙：〈第六章：唐人創業小說與道教圖讖傳說——以神告錄、虬髯客傳為中心的考察〉，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：學生書局，1986年），頁281-354。

⁷² 晚唐朝政問題，參見（美）羅伯特·薩默斯（Robert M. Somers）：〈第十章：唐朝之滅亡〉，收入（英）崔瑞德（Denis Twitchett）主編，中國社會科學院歷史研究所、西方漢學研究課題組譯：《劍橋中國隋唐史（589-906）》（北京：中國社會科學出版社，1990年），頁628-730。

移宗、國祚千萬歲的唐朝皇室。⁷³

相較於張讀的「重複論述」，有另外一群人秉持創新精神，選擇自己動筆書寫，試圖利用文學的力量，鞏固唐帝國分崩離析的政權。袁郊的《甘澤謠》即充斥著強烈的天命思維，如〈魏先生〉云隋末兵興，楊玄感、李密、王世充、李淵等人爭雄，魏先生遇亡命雁門、變換姓名的李密，觀其相貌，謂之「無帝王規模，非將帥才略，乃亂世之雄傑耳」，並勸告李密：

天人厭亂，曆數有歸，時雨降而妖祲除，太陽升而層冰釋。引繩縛虎，難希飛兔之門；赴水持鬚，豈是安生之地？吾嘗望氣，汾晉有聖人生，能往事之，富貴可取。⁷⁴

晉為李唐創業所在，袁郊藉魏先生之口，道出李唐得天下，乃是定數，像是太陽升起，不管多厚的冰都將消融，一切誠屬自然。李密不信其言，終落得敗覆下場。再如〈素娥〉篇載武三思往聘素娥，盛宴以出之，一時公卿大夫雲集，唯狄仁傑缺席不至。武三思得知後大怒，狄仁傑隔日當面向其謝罪，且承諾他日若有宴會，必將先期到門。然素娥卻極力勸阻，不願讓狄仁傑赴宴。其後數日，武三思再宴，狄仁傑果依約先至，不料素娥忽然失蹤，經過一番折騰，方曉素娥乃花月之妖。素娥留言於堂奧中隙，陳述自己身分和目的：

上帝遣來，亦以多言蕩公之心，將興李氏。今梁公乃時之正人，某固不敢見。某既為僕妾，寧敢無情？願公勉事梁公，勿萌他志。不然，武氏無遺種矣。⁷⁵

⁷³ 內山知也認為，在張讀《宣室志》裏，有少見的「前定」紀錄被更改的故事，反映當時「『報應』的思想壓倒了『定命』思想」，亦即縱使際遇是注定的，然人的作為仍會造成既定命運的改變。不過，被改動的「定數」終究是個人遭遇，在張讀的觀念裏，李唐天命仍舊萬世不移。參見（日）內山知也著，查屏球編，益西拉姆等譯：〈第五章：晚唐小說論〉，《隋唐小說研究》（上海：復旦大學出版社，2010年），頁389-391。

⁷⁴ 唐·袁郊：《甘澤謠》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊4，第三編卷三十六，頁2114-2115。

⁷⁵ 同前註，頁2121。

隔日，武三思密奏此事，武則天嘆曰：「天之所授，不可廢也。」⁷⁶ 據此得見，無論是在群雄逐鹿之際，抑或是武則天把握權柄之時，到頭來政權終究將歸於李唐手中，因為天命已定，且背後存在上帝的意志，不可違背。

除袁郊《甘澤謠》以外，尚有裴鉦《傳奇·虬髯客傳》，⁷⁷ 該則作品闡述隋末之際，天下方亂，英雄競起，李靖偕楊家紅拂妓將歸太原，偶遇赤鬚如虬者張氏。虬髯客張氏剛剛手刃負心者，更以其心肝作下酒菜。觥籌交錯之間，虬髯客道出太原有奇氣，李靖直截認為當是李世民，為了確認真偽，遂議定相聚於汾陽橋，而李靖負責聯繫李世民友人劉文靜，讓他安排李世民和眾人會面。其後，虬髯客如期赴約，待李世民現身：

不衫不履，褐裘而來，神氣揚揚，貌與常異。虬髯默然居末坐，見之心死。飲數杯，起招靖曰：「真天子也！」⁷⁸

即便如此，虬髯客內心仍抱著一絲期盼，冀望李世民不是擁有天命之人，又擇期改約，復會於汾陽橋，要讓他的道兄當面觀察。至道士道出「此局全輸矣！於此失却局，奇哉！救無路矣！復奚言！」⁷⁹ 虬髯客方才死心，將資產贈予李靖和紅拂女，偕同妻子離開中原，前往他方。故事的尾聲，李氏果然得天下，而虬髯客則在扶餘國建功立業，自立為王。〈虬髯客傳〉人物形象鮮明，尤其是夜奔投靠李靖的紅拂妓，以及手刃仇敵、豪氣干雲的虬髯客，處處展現俠士

⁷⁶ 同前註，頁 2121。

⁷⁷ 〈虬髯客傳〉的作者，過去有張說、杜光庭等不同說法，參見李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊 5，第三編卷四十三，頁 2474-2479。以及李時人編校：《全唐五代小說》，冊 4，卷 64，頁 2195-2196。另，學界涉及此議題之討論，可參見洪如薇：〈〈虬髯客〉作者問題考〉，《長庚科技學刊》第 8 期（2008 年 6 月），頁 127-152。關於〈虬髯客傳〉、〈虬髯客〉之版本和作者歸屬，並非本文關懷重點，故暫從李劍國等人說法。

⁷⁸ 唐·裴鉦：《傳奇》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊 5，第三編卷四十三，頁 2456。

⁷⁹ 同前註，頁 2457。

的姿態，故常被視為唐代「俠義小說」⁸⁰的代表，備受後人重視。然而，其敘述內容與史實多有出入，亦屬事實。⁸¹〈虬髯客傳〉的「年表錯亂」現象，固然體現傳奇文「作為一種特定的虛構性敘事文體的存在」，⁸²不過，裴鏘刻意地張冠李戴，藉此欲向其讀者傳達的訊息無非是：

乃知真人之興也，非英雄所冀，況非英雄者乎？人臣之謬思亂者，乃螳臂之拒走輪耳。我皇家垂福萬葉，豈虛然哉！⁸³

縱使智如李靖、勇如虬髯客，仍無法抵抗天命，何況那些才智皆不敵之徒？換個方式說，真正的豪俠、英雄，不是以武犯禁的莽夫，而是能夠看透時勢，明瞭天命歸諸李唐，並且「順時知命」⁸⁴者。

由上述得見，中晚唐傳奇集蘊含諸多涉及李唐天命觀之作，恰恰符應李宗為所言：這些企圖以天命觀鞏固搖搖欲墜的唐帝國之作品，如《甘澤謠》、《傳奇》等，背後的創作目的乃是要收拾彼時分崩離析時局。⁸⁵置身藩鎮跋扈、宦官干政、官僚傾軋等內憂外患嚴重的時刻，唐人確實需要心靈上的寄託，職是之故，文人利用文學筆法，結合流行的命定思維，為政治秩序根源提供必要的思想資源。唯有如此，才能繼續說服世人相信，當前時局僅是發生在代代不移宗、國祚千萬歲的李唐王朝裏的短暫過程。

⁸⁰ 參見（日）近藤春雄：《唐代小說の研究》（東京：笠間書院，1978年），頁310-318。

⁸¹ 參見李劍國之考證，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊5，第三編卷四十三，頁2458。

⁸² 參見陳珏：〈第一章：引言〉，《初唐傳奇文鉤沉》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁35。

⁸³ 唐·裴鏘：《傳奇》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊5，第三編卷四十三，頁2458。

⁸⁴ 宋德熹便曾以「順時知命」來形容虬髯客，參見宋德熹：〈「俠以武犯禁乎」？——唐代文史中俠者形象的碰撞〉，《唐史識小：社會與文化的探索》（臺北：稻鄉出版社，2009年），頁331。

⁸⁵ 參見李宗為：〈第四章：唐人傳奇發展中期（穆宗—懿宗朝）〉，《唐人傳奇》，頁127-128。

（二）秩序維護者：「士人」及其自覺意識

陳寅恪曾言：「蓋唐代社會承南北朝之舊俗，通以二事評量人品之高下。此二事，一曰婚，二曰宦」，⁸⁶精確地點出「婚」、「宦」最受唐人重視。尤其是後者，反映在唐傳奇中，即是大量的文人應舉見聞。值得我們注意的是，傳奇集記載諸多士人為政事蹟，時間多集中在與作者同時或稍前一點，書寫者欲藉以表示其故事是真實的、可靠的。透過這些中晚唐的政治書寫，可窺見彼時文人十分在意官吏如何履行「士」之職責。

自隋唐鄉官、⁸⁷採行科舉，文人為取得「士」的資格，紛紛從鄉里叢聚至京畿。待科考及第、經過銓選，⁸⁸終謀得一官半職，躋身官僚集團一員。和過去不同之處端在：唐以前的「士」名主要從地方鄉論獲得；唐代則是逐漸轉變為透過朝廷權力，授予文人法制化的「士」之身分。《貞觀政要》便記載了此重大歷史轉折：

我與山東崔、盧、李、鄭，舊既無嫌，為其世代衰微，全無官宦，猶自云士大夫，婚姻之際，則多索財物；或才識庸下，而偃仰自高，販鬻松檟，依託富貴，我不解人間何為重之？且士大夫有能立功，爵位崇重，善事君父，忠孝可稱；或道義清素，學藝通博，此亦足為門戶，可謂天下士大夫。今崔、盧之屬，唯矜遠葉衣冠，寧比當朝富貴？⁸⁹

李唐以軍事力量起家，本身並非傳統士族，其「先世疑出邊荒雜類，必非華夏

⁸⁶ 陳寅恪：〈第四章：豔詩與悼亡詩〉，《元白詩箋證稿》（北京：商務印書館，2015年），頁116。

⁸⁷ 參見（日）濱口重國：〈所謂隋的廢止鄉官〉，收入劉俊文主編，韓昇、黃正建等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993年），第四卷六朝隋唐，頁315-333。

⁸⁸ 參見王勣成：《唐代銓選與文學》（北京：中華書局，2001年）。

⁸⁹ 唐·吳兢：《貞觀政要》（臺北：宏業書局有限公司，1999年），卷7，頁352-353。

世家」，⁹⁰職是之故，唐太宗採取之作法一如過去的北魏孝文帝，乃利用朝廷權威，進而採取法律手段，重新定義「士」。⁹¹簡言之，唐太宗所認定的「士人」、「士大夫」，背後依據的是當朝官爵，而不再是先世功業。⁹²科舉制的實施，加速鬆動傳統對「士」的認知，漸漸泯除「官」與「士」之間的界限。唐代文人在閱讀經典的過程中，心懷澄清天下之志，憑藉科舉成士、銓選任官，有能力者皆為朝廷所用。無怪乎太宗於貞觀初放榜日，「見進士於榜下綴行而出，喜謂侍臣曰：『天下英雄，入吾彀中矣！』」⁹³時至中唐，韓愈更直言：「中世士大夫以官為家，罷則無所於歸」，⁹⁴將士大夫與官員劃上等號。可以說，唐代的士人性質漸漸產生變異，禮法和門風固然仍受到世俗的肯定；⁹⁵然而，此際的文人走出家族，脫離熟悉的鄉里、叢聚京城，獲得「士」名，同時，他們也認知到：個體是官僚組織的成員，俸祿來自皇帝，自然有責任代替天子治理百姓。

這股代替天子理民的士人自覺意識，頻繁地出現在中晚唐詩文，以韓愈、柳宗元為例，韓愈〈爭臣論〉曰：「自古聖人賢士皆非有求於聞用也，閱其時之不平，人之不義，得其道，不敢獨善其身，而必以兼濟天下也，孜孜矻矻，

⁹⁰ 參見陳寅恪：〈李唐氏族之推測〉，《金明館叢稿二編》，頁291。

⁹¹ 參見唐長孺：〈論北魏孝文帝定姓族〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，收入氏著：《魏晉南北朝史論叢續編；魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，2011年），頁79-92。

⁹² 近期有關中古士人之定義及演變過程，可參看張國剛：〈中古士族文化的下移與唐宋之際的社會演變〉，《大唐氣象：制度、家庭與社會》（香港：三聯書店（香港）有限公司，2017年），頁179-221。

⁹³ 五代·王定保撰，陽羨生校點：〈雜記〉，《唐摭言》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷15，頁106。

⁹⁴ 唐·韓愈著，馬其昶校注，馬茂元整理：〈送楊少尹序〉，《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，2014年），卷4，頁308。

⁹⁵ 陳寅恪曾指出所謂士族之所以與庶民有別，端在其具有門風、家法。參看陳寅恪：〈中篇、政治革命及黨派分野〉，《隋唐制度淵源略論稿；唐代政治史述論稿》（臺北：里仁書局，1994年），頁220-222。

死而後已」，又言：「君子居其位，則思死其官；未得位，則思修其辭以明其道。我將以明道也，非以為直而加人也。」⁹⁶柳宗元〈寄許京兆孟容書〉則云：「唯以中正信義為志，以興堯舜孔子之道，利安元元為務」，⁹⁷其〈守道論〉又說：「官也者，道之器也，離之非也，未有守官而失道，守道而失官之事者也」，⁹⁸從韓愈和柳宗元的議論得見，他們認為士人肩負著「兼濟天下」、「利安元元」的責任，這種自覺乃是彼時士人的共通傾向，並非僅是一二人的見解。渡邊信一郎曾以白居易觀稼詩作為中心，指出中下層官吏因親見農民勤勞耕種，遂心生慚愧意識，⁹⁹這股慚愧意識，乃源於文人反省自身四體不勤、五穀不分，卻能享有俸祿。官員的俸祿來自朝廷稅收，朝廷稅收實取諸人民，士人體悟自己扮演這道「君—臣（士）—民」鏈結關係的中介者角色，上承天子、下應百姓，既然受天子所命，他們自然擔負著教化的責任。

士人的自覺意識，不僅呈現於中晚唐詩文，亦可見諸傳奇集。張讀《宣室志》載李徵仕途顛簸，忽被疾發狂，竟化為老虎，禍害地方。與李徵同年登第的袁傜奉詔出使嶺南，經驛吏轉告而聞知虎患：

陳郡袁傜以監察御史奉詔使嶺南，乘傳至商於界。晨將發，其驛吏白曰：「道有虎暴而食人，故過於此者，非晝而莫敢進。今尚早，願且駐車，決不可前。」傜怒曰：「我天子使，衆騎極多，山澤之獸能為害耶？」遂命駕去。¹⁰⁰

袁傜擔任的監察御史，根據賴瑞和之研究，雖然監察御史官品只有正八品上，

⁹⁶ 唐·韓愈：〈爭臣論〉，《韓昌黎文集校注》，卷2，頁125-126。

⁹⁷ 唐·柳宗元：〈寄許京兆孟容書〉，《柳宗元集校注》，冊6，卷30，頁1955。

⁹⁸ 唐·柳宗元：〈守道論〉，《柳宗元集校注》，冊1，卷3，頁240。

⁹⁹ 參見（日）渡邊信一郎：〈第六章：唐宋變革期における農業構造の發展と下級官人層——白居易の慚愧〉，《中國古代社會論》（東京：青木書店，1986年），頁258-272。

¹⁰⁰ 唐·張讀：《宣室志》，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊4，第三編卷三十五，頁2087。

但與殿中侍御史、侍御史一樣，皆屬清貴的職位。御史被視為「清而復要」之職，頗受唐人重視，更重要的是，他們大部分都不是經由吏部銓選，而是皇帝親自敕授，為「皇帝的耳目」。¹⁰¹至此可知，袁彥言「我天子使」反映了兩點：第一是陳述自己乃天子所命，職責上有必要協助朝廷監督官員作為，正因如此，當袁彥發現嶺南官吏怠忽職守，不能替百姓除去虎患，致使其心生憤怒。第二，在地方官吏怠職的情況下，袁彥自覺有必要代天子理物，替百姓剷除禍患，遂不顧安危，執意朝虎口前進。歸根究柢，這是由於中國的廣土眾民特色，天子不得不將治理百姓之責任委諸官員，官員於焉成為君王在地方的代言人。段成式《酉陽雜俎》記載另一件故事，描述官吏如何借助天子權威，命令當地神祇：

李彥佐在滄景，大和九年，有詔詔浮陽兵北渡黃河。時冬十二月，至濟南郡，使擊冰延舟，冰觸舟，舟覆詔失。李公驚懼，不寢食六日，鬢髮暴白，至貌侵膚削，從事亦訝其儀形也。乃令津吏：「不得詔盡死。」吏懼，且請公一祝，沉浮於河，吏憑公誠明，以死索之。李公乃令具爵酒言祝，傳語詰河伯。其旨曰：「明天子在上，川瀆山岳，祝史咸秩。予境之內，祀未嘗匱，爾河伯泊鱗之長，當衛天子詔，何返溺之？予或不獲，予齋告於天，天將謫爾。」¹⁰²

中國古代君王具有多種指稱，如「皇帝」、「至尊」、「陛下」、「天子」等。¹⁰³不同稱號有不同涵義，簡單地說，「天子」一詞意為天之子，擔任天人之間的中介者，掌握祭祀天的權力；而「皇帝」一詞表示君王乃是「與天地

¹⁰¹ 參見賴瑞和：〈第一章：監察御史、殿中侍御史和侍御史〉，《唐代中層文官》（臺北：聯經出版公司，2008年），頁63-65。

¹⁰² 唐·段成式撰，曹中孚校點：《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012年），前集，卷9，頁49。

¹⁰³ 唐六典載：「凡君臣上下皆有通稱。凡夷夏之通稱天子曰『皇帝』，臣下內外兼稱曰『至尊』，天子自稱曰『朕』，臣下敷奏於天子曰『陛下』，服御曰『乘輿』，行幸曰『車駕』。」參見唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》（北京：中華書局，2014年），上冊，尚書禮部卷第四，頁112。

秩序互動的聖人」。¹⁰⁴準此，李彥佐警告河伯若不交出詔書，將「齋告於天」，讓上天對之降下懲罰。誠如甘懷真所述，天子乃「代表所有生民參與宇宙秩序地建構，而作為全體人民生存的依據與來源」，身為天子的君王，「不只是『國家』的元首，更是『天下』人民的代表與依賴」。¹⁰⁵在人間秩序建構的過程中，天子需要尋求士人協助，輔佐其治理天下。可以說，唐代士人有自覺地意識到，他們不僅是天子於地方的代言人，亦是天子從事秩序建構的助手。

除了在亂後百廢待興的社會中，體認自己的特殊位置以外，另一項刺激中晚唐士人產生自覺之原因，端在彼時宦官干政問題嚴重。正是基於對宦官的不滿，使得士人更深刻地意識到自身價值與責任。余英時論述漢代政局曾提到，「中葉以後，士大夫集團與外戚宦官之勢力日處於激烈爭鬥之中，士之羣體自覺意識遂亦隨之而日趨明確」，而其所謂「自覺」者，端在「區別人己之調也，人己之對立愈顯，則自覺之意識亦愈強」。¹⁰⁶與此相仿，唐代士大夫集團與宦者之間同樣勢如水火，尤其遭逢「甘露事變」以後，宦官體認到外朝眾臣屢次利用各種方式，試圖瓦解其權力，故原先分屬不同派別的宦者，遂有團結一致的趨向。¹⁰⁷中晚唐的士人感受到來自宦官集團的威脅，縱使他們分派問題亦嚴重，然而，和長期待在宮廷禁苑的宦者不同，士人經過銓選被授予官職後，多半得分派至京畿以外，代替天子理民，施行教化。易言之，強烈的「入世」取向，自覺地承擔地方秩序建構的責任，是士大夫集團區別「自我（士人）」和「他者（宦官）」的關鍵，更是體現個人價值之所在。

¹⁰⁴ 參見甘懷真：〈中國古代皇帝號與日本天皇號〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁360。

¹⁰⁵ 參見甘懷真：〈西漢郊祀禮的成立〉，同前註，頁58。

¹⁰⁶ 參見余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階層史論（古代篇）》（臺北：聯經出版公司，1980年），頁206。

¹⁰⁷ 參見王壽南：〈第三章：唐代宦官權勢之演變〉，《唐代的宦官》，頁56。

四、「合理」世界之建構：士人的地方教化

面對安史亂後的帝國，人們無不深刻地反省，試圖找出致使李唐衰敗的根本緣由，於焉有士人自覺之情況，他們意識到自身的價值異於那群投機的藩鎮，也高過營私的宦官。經歷從文人到士人的選舉過程，士人體認身分已發生轉變，自己不再是過去依靠文采博取名聲之徒。由於唐朝仕宦有迴避本籍原則，文人入仕為士之後，不得不成為「漂泊」的群體，¹⁰⁸展開宦遊生活。身為廣土眾民的帝國官僚，俸祿又取自朝廷，既然被調派至兩京以外任職，應當積極地承擔教化責任。如何重新建構「合理」的世界，乃成彼時士人共同課題。職是之故，他們選擇從兩處著手：一為除魅，二為斷獄，前者代表政治力量介入宗教世界，後者反映帝國律法落實乎民間，兩造無不與當時的社會秩序息息相關。

（一）除 魅

置身於「一統」帝國、依循朝廷詔令遷徙的唐代士人，相較以往，有更多機會接觸兩京以外的「未開發」地域，特別是風俗迥異北地的南方。歷任吉州、處州、江州刺史の段成式，其《酉陽雜俎》便保留許多南方「物異」傳說，如：「南蠻有毒藥，無刃，狀如朽鐵，中人無血而死」；¹⁰⁹或是奇特動植物，如「猢猻」，蜀西南高山上有物如猴狀，長七尺，名猢猻，一曰馬化。好竊人妻，多時形皆類之，盡姓楊，蜀中姓楊者往往獲爪」¹¹⁰等等。其中最值得我們注意的是，段成式曾書寫官吏如何應對南方當地習俗：

¹⁰⁸ 參見王德權：〈第七章：結論——漂泊的士人〉，《為士之道：中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012年），頁365-386。

¹⁰⁹ 唐·段成式：《酉陽雜俎》，前集，卷10，頁57。

¹¹⁰ 同前註，前集，卷16，頁99。

相國李公固言，元和六年，下第游蜀，遇一老姥，言：「郎君明年芙蓉鏡下及第，後二紀拜相，當鎮蜀土。某此時不復見郎君出將之榮也。」明年，果然狀頭及第，詩賦題有「人鏡芙蓉」之目。後二十年，李公登庸，其姥來謁，李公忘之，姥通曰：「蜀民老姥嘗囑李女者。」李公省前事，具公服謝之，延入中堂見其妻女。坐定，又曰：「出將入相定矣。」李公為設盛饌，不食，唯飲酒數杯，即請別。李固留不得，但言乞庇我女。贈金皂襦，并不受，唯取其妻牙梳一枚，題字記之。李公從至門，不復見。及李公鎮蜀日，盧氏外孫子九齡不語，忽弄筆硯，李戲曰：「爾竟不語，何用筆硯為？」忽曰：「但庇成都老姥愛女，何愁筆硯無用也。」李公驚悟，即遣使分詣諸巫。巫有董氏者，事金天神，即姥之女，言能語此兒，請祈華岳三郎，如其言。詰旦，兒忽能言。因是蜀人敬董如神，祈無不應，富積數百金，恃勢用事，莫敢言者。洎相國崔郾來鎮蜀，遽毀其廟，投土偶於江，仍判責事金天王董氏杖背，遞出西界，今在貝州。李公婿盧生舍之於家，其靈歇矣。¹¹¹

此則故事大致敘述宰相李固言早年落第時，偶遇蜀地老姥預言其日後不但可順利登第，還能出將入相。爾後，老姥所述竟如數應驗。待李固言奉命鎮蜀，他那原本失語的外孫，突然開口提醒李氏當庇佑老姥愛女，李氏驚訝萬分，急遣下屬求諸巫者，遂於群巫之中得知有奉拜金天神的董氏，巧合的是，她正是老姥之女。董氏請祈華岳三郎後，李固言的外孫便能正常說話，此事經過口耳相傳，蜀人敬奉董氏如神，董氏亦自恃有李固言作靠山，行事遂肆無忌憚。眾所周知，南人信巫很早就被目為成俗，《論語》載孔子曾言：「南人有言曰：『人而無恒，不可以作巫醫。』善夫！」¹¹²其中，巫醫並稱的情形，肇因於南方「氣候炎熱、多雨潮濕，為眾多的疾疫病原或傳病媒介提供了適宜的孳長、繁

¹¹¹ 同前註，續集，卷2，頁135。

¹¹² 清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），下冊，卷16，頁543。

殖、活動的環境」，¹¹³居處其中的民眾未能發展出良好的衛生防疫措施，生病乃求神問卜，故在他們眼中，巫者實兼具醫者身分。時至中唐，柳宗元〈柳州復大雲寺記〉亦云：「越人信祥而易殺，傲化而徇仁。病且憂，則聚巫師，用雞卜。始則殺小牲，不可，則殺中牲，又不可，則殺大牲。而又不可，則訣親戚，飭死事，曰『神不置我已矣。』」¹¹⁴職是，李固言尋求蜀地巫者治療他那失語的外孫，自是可想而知。時移俗易，待朝廷改換崔郾鎮蜀，見蜀地風俗如此，身為官吏的崔郾乃下令毀金天神廟、投土偶於江，而巫者董氏不僅受杖背之苦，更遭流放他州。

官吏與巫覡之間的衝突由來已久，據林富士之研究，兩造紛爭至少在漢代已是頗為頻繁。漢代巫覡的政治地位雖然不高，但其社會地位不容忽視，巫覡的社會影響力甚大，小則影響地方百姓的生活行事，大則主導民間叛亂活動，諸如赤眉之亂、維汜集團，乃至為人熟知的五斗米道，巫覡皆在其中扮演關鍵角色。¹¹⁵事實上，不僅限於漢代，整個中古時期的巫覡莫不透過溝通人鬼的特殊能力，如參與祭祀活動、¹¹⁶洞悉未來、¹¹⁷視鬼通靈等，¹¹⁸鞏固其於地方之勢力。巫覡不但在人們的婚喪喜慶場合現身，有時也在朝廷面對各地發生災害時候，扮演祈福禳災等宗教事務之重要角色。有意思的是，此際的巫覡融入地方的小傳統，同時需要面對另一個大傳統——士人，¹¹⁹兩造遂有諸多對話、

¹¹³ 參見蕭璠：〈漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響〉，收入李建民主編：《生命與醫療》（北京：中國大百科全書出版社，2005年），頁295。

¹¹⁴ 唐·柳宗元：〈柳州復大雲寺記〉，《柳宗元集校注》，冊6，卷28，頁1863。

¹¹⁵ 參見林富士：〈第六章：巫者的社會影響力〉，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1988年），頁151-177。

¹¹⁶ 宋·李昉等編：《太平廣記》，冊6，卷283，頁2253-2254。

¹¹⁷ 同前註，冊2，卷77，頁488。

¹¹⁸ 同前註，冊3，卷124，頁875。

¹¹⁹ 關於小傳統與大傳統的概念，參見美國學者 Robert Redfield, *Peasant Society And Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1956).

互動與爭執。崔郢驅逐巫者董氏的作法，用馬克斯·韋伯（Max Weber）的話來說，即是一種「為世界除魅」的理智化行動，¹²⁰ 韋伯認為，中國的儒教具有典型的官僚制特徵，「一方面極度蔑視非理性的宗教，然而另一方面卻又將之視為可利用來馴服人民的手段」，不只如此，「儒教官僚對宗教的態度還有下列一些：根除所有情緒性、非理性的個人性宗教（只要它們越出了傳統精靈信仰的範疇），以及努力維持作為忠孝之普遍基礎的祖先崇拜與孝道」，¹²¹ 所產生的結果是：只有受到國家承認的信仰，官員才會予以尊重。至於何種信仰會被認可，《瀟湘錄·張安》記載州牧李玄告訴張安的一段話，可供參考：「天子立前代之功臣烈士孝女貞婦之祠者，示勸戒，欲後人倣效之」，¹²² 亦即有功於百姓、有利於教化者，方有資格為之立祠。相反地，若不合乎理則，即是朝廷不承認的「淫祀」、「淫祠」，¹²³ 士人常會以其異乎儒家典籍說法為由，

¹²⁰ 參見（德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，馮克利譯：〈以學術為業〉，《學術與政治：韋伯的兩篇演說》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁29。

¹²¹ 參見（德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯：〈第七章：身分、階級與宗教〉，《宗教社會學》（臺北：遠流出版社，1993年），頁122-123。

¹²² 唐·柳祥：《瀟湘錄》，收入李時人編校：《全唐五代小說》，冊4，卷55，頁1895。

¹²³ 蔡宗憲曾查考「淫祀」與「淫祠」之概念區別，及其在漢唐之間的正史出現次數和意義。參見氏著：〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，收入榮新江主編：《唐研究》第13卷（北京：北京大學出版社，2007年），頁203-232。法國漢學家樂維（Jean Levi）則對六朝及唐代小說裏，涉及官吏至地方拆毀祠堂、降伏神怪之事有過討論，參見（法）樂維撰，張立方譯：〈官吏與神靈——六朝及唐代小說中官吏與神靈之爭〉，收入《法國漢學》編委會編：《法國漢學》第三輯（北京：清華大學出版社，1998年），頁32-59。據嚴耀中之研究，江南的地方信仰——同時也是士人眼中的淫祀、淫祠，與佛教結合並被納入其系統後，讓部分地方神祇能夠獲得官方的容忍，促使佛教勢力因而能夠更加深入民間。參見嚴耀中：〈唐代江南的淫祠與佛教〉，《佛教與三至十三世紀中國史》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁198-214。對於上述研究之反思，可見諸雷聞的回顧與整理，參見雷聞：〈導言〉，《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁11-27。

將之摧毀。

唐傳奇裏描述禁毀淫祠案例不少，牛僧孺《玄怪錄》敘述郭元振自晉至汾，偶遇當地祭祀烏將軍之事。固然，小說裏郭元振的身分是落第舉子而非官員，不過，從故事裏突然插入一段冥吏謂郭元振為宰相，又刻意摹寫「公私心獨喜：『吾當為宰相，必勝此鬼矣』」，¹²⁴ 看似突兀，實則蘊含強烈的除魅意圖。果不其然，經由郭元振的介入，鄉人才發現過去敬重的神靈，竟是一頭豬妖。¹²⁵ 郭元振除魅事蹟，甚受人們重視，其中殘害良民的豬妖隱喻為何，有許多不同意見，尤以豬妖乃諷刺藩鎮之說為大宗。¹²⁶ 此處要說明的是，探究〈郭代公〉裏「豬妖」所影射者為何，自然有其意義；不過，文本表層明白呈現地方固有信仰，受到外部帶有除魅意圖者之挑戰，兩造間產生的緊張關係，亦頗值得重視。

除了牛僧孺筆下的郭代公，唐傳奇裏描述官員刻意介入地方風俗，最為人熟知的，莫過於狄仁傑。戴孚《廣異記》曰：

高宗時，狄仁傑為監察御史，江嶺神祠，焚燒略盡。至端州，有蠻神，仁傑欲燒之。使人入廟者立死。仁傑募能焚之者，賞錢百千。時有二人出應募，仁傑問往復何用。人云：「願得敕牒。」仁傑以牒與之。其人持往，至廟，便云有敕，因開牒以入。宣之，神不復動，遂焚毀之。¹²⁷

同書又載：

則天時，狄仁傑為寧州刺史。其宅素凶，先時刺史死者十餘輩。傑初至，吏白：「官舍久凶，先後無敢居者，且榛荒棘毀，已不可居，請舍他所。」傑曰：「刺史不舍本宅，何別舍乎？」命去封鎖葺治，居之不

¹²⁴ 唐·牛僧孺：《玄怪錄》，收入《玄怪錄·續玄怪錄》，頁16。

¹²⁵ 同前註，頁15-17。

¹²⁶ 參見鄧郁生：〈示藩鎮以箴規：論《玄怪錄·郭代公》的政治訓教〉，《東吳中文學報》第24期（2012年11月），頁59-90。

¹²⁷ 唐·戴孚：《廣異記》，收入李時人編校：《全唐五代小說》，冊1，卷13，頁449。

疑。數夕，詭怪奇異，不可勝紀，傑怒謂曰：「吾是刺史，此即吾宅。汝曲吾直，何為不識分理，反乃以邪忤正？汝若是神，速聽明教。若是鬼魅，何敢相干！吾無懼汝之心，徒為千變萬化耳。必理要相見，何不以禮出耶？」¹²⁸

狄仁傑頗受唐人敬重，不僅死後配饗太廟，¹²⁹生前更已被立碑、立生祠以歌功頌德。¹³⁰其於南方奏毀淫祠一事，於史可徵，不過，《舊唐書》僅曰：「吳、楚之俗多淫祠，仁傑奏毀一千七百所，唯留夏禹、吳太伯、季札、伍員四祠」，¹³¹《新唐書》內容亦近似，對照之下，《廣異記》所述要詳細許多。樂維（Jean Levi）曾敏銳地留意到前一則故事裏狄仁傑的敕牒及官吏身分，唯其將結論導向人間官吏得位愈高愈可免受神靈傷害，和敕牒具有如同道家符咒般的功能云云，¹³²忽略狄仁傑除魅背後隱含著政治秩序重構之寓意。根據考察，戴孚在至德二年（756）登進士第，約於德宗貞元初年（785）左右逝世，¹³³正是經歷安史亂事的倖存者。身為士人的戴孚，刻意透過傳奇文的書寫，大肆宣揚狄仁傑除魅之功，尤其是特別在情節裏凸顯敕牒及官員身分之重要性，其目的方面欲警惕士人理當效法狄仁傑，重整地方秩序，尤其彼時正處風俗墮壞的非常時期；另一方面，則是讓士人明白，他們不僅是秩序的維護者，亦是領受敕牒、代替天子治理地方的官員，因此，必須得更積極地介入百姓事務，行移風易俗之舉。職是之故，縱使《廣異記》內有著大量佛、道二教故事，但我們仍不宜把狄仁傑的敕牒視同道家符咒，如此將會忽略彼時士人理民之脈絡，進而割裂文本背後的政治寓意。

¹²⁸ 同前註，頁 479。

¹²⁹ 五代·劉昫等撰：《舊唐書》，冊 2，卷 26，頁 1011。

¹³⁰ 同前註，冊 4，卷 89，頁 2885-2895。

¹³¹ 同前註，冊 4，卷 89，頁 2887。

¹³² 參見（法）樂維撰，張立方譯：〈官吏與神靈——六朝及唐代小說中官吏與神靈之爭〉，收入《法國漢學》，第三輯，頁 39。

¹³³ 戴孚的生卒年、仕宦經歷，參見李時人編校：《全唐五代小說》，冊 1，卷 12，頁 401。

（二）斷 獄

如果說介入地方信仰，開啟官吏與神靈之紛爭，是士人欲重構宗教秩序之行為；那麼，依循朝廷律法合理斷獄，憑藉人倫情感釐清冤案，可謂士人整頓人間秩序的表現。面對百姓之間的訴訟，能否精確地判別孰是孰非，往往是評價官員政績、品格良窳之關鍵。狄仁傑受人景仰的箇中緣由端在此處，《舊唐書》載：「仁傑，儀鳳中為大理丞，周歲斷滯獄一萬七千人，無冤訴者」；¹³⁴再如著名的傳奇文作家沈既濟之子沈傳師，「於吏治明，吏不敢罔。慎重刑法，每斷獄，召幕府平處，輕重盡合乃論決」，¹³⁵而為人稱道。不只如此，若能斷獄以致訟者無冤仇，誠屬難得，故常被載入墓誌銘，成為墓主生平功業，〈唐故大理評事王府君墓誌銘并序〉曰：

有洛之浹，惟瀘之東，唐大理評事王君之墓。……在天后時，對策高第，授城都尉。時御史大夫張知泰號為知人，薦君拜廷尉評，凡起家再至而秩六百石，君子以為榮；易其心，矜其辜，斷獄數十人無怨讟，君子以為理；博貫純固，進不違道，君子以為厚。¹³⁶

據《唐六典》載，大理丞掌分判寺事，「凡有犯，皆據其本狀以正刑名。徒已上，各呼囚與其家屬，告以罪名，問其狀款；不伏，則聽其自理」，¹³⁷此乃狄仁傑之職司內容；至於墓主王晉俗所拜的廷尉評事，掌出使推按，「凡承制而出推長吏，據狀合停務及禁錮者，先請魚書以往，據所受之狀鞫而盡之。若詞有反覆，不能首實者，則依法拷之」，¹³⁸謹慎地檢核訴狀內容是否無疑，

¹³⁴ 五代·劉昫等撰：《舊唐書》，冊4，卷89，頁2886。

¹³⁵ 宋·歐陽修，宋·宋祁等撰：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1998年），冊6，卷132，頁4541。

¹³⁶ 周紹良主編：《唐代墓誌彙編》（上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，1992年），下冊，大曆024，頁1775。

¹³⁷ 唐·李林甫等撰：《唐六典》，下冊，大理寺鴻臚寺卷第十八，頁503。

¹³⁸ 同前註，頁504。

或是從嫌犯的供詞中瞧出蛛絲馬跡，乃為其職責。顯然，王晉俗不僅盡責，更讓訴訟者心服口服，故墓誌言其「斷獄數十人無怨讟」。

相較於狄仁傑、王晉俗等人任職大理寺，唐傳奇紀錄更多的，是像沈傳師般斷獄於京畿以外，這和傳奇撰著者之宦遊經歷有密切關聯。高彥休的《闕史》即記載諸多地方官員斷獄之事，如〈江陰趙宰〉敘述趙宏利用智謀，成功解決農家間因借貸引起的契約糾紛。¹³⁹再如〈王可久冤獄〉則載富商王可久在外經商，逢龐勳（？-869）發起兵變，困於彭門。待朝廷慢慢平定戰亂，王可久歸鄉，才發現財產與妻室悉歸卜者楊乾夫之手。即便告上官府，卻因「法司按劾，楊皆厚賄以行」，而當地官吏「不能辯奸，於是以誣人之罪加之，痛繩其背，肩校出疆。」¹⁴⁰所幸，遇到崔碣重審此案，還王可久清白，亦重懲收賄的獄卒鞠吏。有意思的是，最後案情水落石出，「時離畢作診，鬻雲複鬱，斷獄之日，陽輪洞開。通達相慶，有至出涕者。沉冤積憤，大亨暢於是日」，¹⁴¹本應是他人的冤屈和憤懣，卻因沉冤昭雪，民眾紛紛額手稱慶，似乎也反映當時頗多官員不甚英明，賄賂疏通風氣又熾盛，致使冤獄盛行，¹⁴²一旦得見官員合理斷獄，人民內心莫不感觸良多。然而，更多時候冤罪卻難以被洗刷，因此，部分受害者會選擇親手血刃仇敵，而他們視之為寇讎者，常常就是那些貪贓枉法的官吏。¹⁴³

¹³⁹ 唐·高彥休：《闕史》，《唐五代傳奇集》，冊5，第四編卷三，頁2577-2578。

¹⁴⁰ 同前註，頁2584。

¹⁴¹ 同前註，頁2585。

¹⁴² 傳奇集收錄的冤獄故事甚多，如皇甫氏《原化記·車中女子》描述某位要應明經舉的吳郡人，在陰錯陽差之下，涉入宮苑失物的案件，幸賴有名武藝高超的神秘女子，將其救出。參見唐·皇甫氏：《原化記》，同前註，冊4，第三編卷二十一，頁1695-1696。

¹⁴³ 如《原化記·崔慎思》裏，成為崔氏妾的美少婦，半夜失蹤之由，乃是因「其父昔枉為郡守所殺，入城求報，已數年矣」。在手刃仇敵後，此女竟也親手殺死自己的小孩。參見宋·李昉等編：《太平廣記》，冊4，卷194，頁1456。值得注意的是，陳登武曾據小說裏的地獄審判書寫，指出唐代司法收賄現象嚴重，準此，亟需「透

有時，種種誤判冤枉不僅限發生在百姓身上，官員自己亦有可能無辜受罪。唐傳奇名家沈亞之的〈馮燕傳〉，描寫馮燕與滑將張嬰之妻有姦情，某次兩人偷情時，不巧卻逢張嬰還家，其後則是一連串的「誤會」和「誤判」：

嬰還，妻開戶納嬰，燕卑脊步就蔽，轉匿戶扇後，而巾墮枕下，與配刀近。嬰醉且瞑。燕指巾，令其妻取，妻取刀授燕。燕熟視，斷其妻頸，遂巾而去。¹⁴⁴

隔日張嬰酒醒，見妻慘死，「愕然，欲出自白」，但官吏卻不給他機會，「共持嬰，且百餘笞，遂不能言。官家收繫煞人罪，莫有辨者。強伏其辜，司法官與小吏執朴者數十人，將嬰就市。」¹⁴⁵ 故事尾聲，馮燕出面自首，並獲得皇權的原有，免於死罪。值得注意的是滑將張嬰負屈含冤之窘境，在他落難時，身旁的同袍無人肯為其發聲，最終伸出援手的，竟是害他獲罪的陌生人，足見彼時人情之冷漠。無獨有偶，康駟在傳奇集《劇談錄·袁滋》一文，敘述李勉任鳳翔節度使，有民眾耕田偶獲馬蹄金一瓮，遂送於縣署，日後將上繳至府。當地縣令喜獲寶物，欲藉此邀功，他擔心公庫守衛不嚴，便自作主張把黃金置諸私室。隔天，縣令和官吏開瓮，發現裏頭僅存土塊，不見一點馬蹄金。此事傳遍該地，眾人先入為主地認為縣令以奸計掉包寶物。然而，更讓人意想不到的，則是眾人對待嫌疑犯的態度，竟是如此殘酷：

宰邑者為眾所擠，摧沮莫能自白。既而詰辱滋甚，遂以為易金伏罪，詞款具存，未窮隱用之所。遂令拘繫僕隸，脅以刑辟，或云藏於糞壤，或

過入冥者所傳述的地獄遊歷故事，將地獄呈現在世人面前，所見地獄又都反映俗世官廳或現象，從而使得地獄審判能發揮律法所不及的效用」，故地獄審判的書寫和建構，「一方面可以助於補王法之不足；另一方面則明顯具有俗世投射的意義。」參見陳登武：〈從地獄審判的書寫看唐代司法收賄現象〉，《法制史研究》第22期（2012年12月），頁36。

¹⁴⁴ 唐·沈亞之：〈馮燕傳〉，收入李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，冊2，第二編卷十三，頁829-230。

¹⁴⁵ 同前註，頁830。

云投於水中，紛紜枉撓。¹⁴⁶

旁人不僅「未審先判」，更想方設法地要找出縣令的犯案手法，而不是為之洗刷冤情，他們的動機當是避免受到牽連，故在事件真相大白以前，爭先恐後地將失金之罪責全部推到縣令頭上。面對周遭官吏的冷言冷語，縣令灰心喪志之餘，也是百口莫辯。負責審問之官吏以為縣令默認已罪，擬好疑犯的口供和狀紙，縱使問不出黃金藏匿地點，仍將詞案上繳，欲盡快了結此案。李勉披覽詞案後，於某次筵席場合言及斯事，列坐賓客無不高談闊論，揣測縣令如何偷天換日，惟鳳翔的判官袁滋俛首默然。李勉知其心中當有異論，便委任袁滋重啟調查。經過多方比對供詞，袁滋發覺問題不在人身上，而在於物，結果竟是「明其即路之時，金已化為土矣」，¹⁴⁷ 黃金早已於運送過程中盡化作土，故縣令並無貪財犯法，其冤屈終獲昭雪。

有意思的是，根據李劍國查考，「李勉為鳳翔節度使，不見史書記載，而袁滋為鳳翔判官，亦不見於史傳，蓋傳聞耳」，誠然兩唐書的〈袁滋傳〉皆有袁氏擔任何士幹幕府期間，明察秋毫洗刷同僚盜金冤案之記，但和《劇談錄》的內容終有出入。¹⁴⁸ 也就是說，《劇談錄·袁滋》一文是康輶經過刻意地潤飾、改寫之成果。康輶筆下所呈現的地方官場文化，充斥著強烈的不信任氛圍，即便貴為縣令，一旦落難，周遭竟無人肯為之發聲，反映彼時政治局勢的詭譎，官吏多半秉持明哲保身的思維，連帶地也造成人際關係的疏離。與此相較，袁滋於整起事件，扮演關鍵要角：一方面，他謹慎地查核各方供詞，不夾雜先入為主的偏見，終讓真相大白；另一方面，他雖擔任李汧幕下的判官，然在非縣令親懿且與之無素的情況下，仍願意接受委任，重啟調查案情。袁滋的行動十分成功，並且造就兩項結果：其一，還諸縣令清白，洗刷官員貪汙腐敗之冤，同時讓百姓重拾對士人的信任；其二，消弭士人之間的隔閡，拉近原先疏離之

¹⁴⁶ 唐·康輶：《劇談錄》，同前註，冊5，第四編卷七，頁2721-2722。

¹⁴⁷ 同前註，頁2722。

¹⁴⁸ 李劍國所述，見諸其於《劇談錄·袁滋》之校注，同前註，頁2723。

人我關係，塑造嶄新的文化秩序。

總上所述，中晚唐傳奇集裏的「除魅」、「斷獄」事蹟，具體呈現彼時士人對於「合理」秩序的追求。段成式《酉陽雜俎》不僅保留南方「物異」傳說，亦特別記下士人與神靈之爭，反映士人介入宗教世界。而戴孚於《廣異記》刻意透過書寫，宣揚狄仁傑除魅之功，尤其是在情節裏凸顯敕牒及官員身分之重要性，乃是呼籲士人理當更積極地介入百姓事務，進而重整地方秩序。另外，高彥休《闕史》和康駟《劇談錄》，兩部作品皆載官員斷獄情事，然稍有差別：《闕史》的〈江陰趙宰〉和〈王可久冤獄〉聚焦在「士（官）—民」關係，尤其是後者敘述王可久沉冤昭雪之際，民眾紛紛額手稱慶，似乎也反映頗多官吏不甚英明，賄賂疏通風氣又熾盛，致使冤獄盛行，一旦見到有人合情合理地斷獄，人民內心無不感慨萬千。至於康駟《劇談錄》的〈袁滋〉，則描述鳳翔縣令被冤枉私吞黃金，不但受其他官吏冷言冷語，還被先入為主地定罪，這也顯示當時獄政制度不明，連官員亦不得免於冤獄之苦。而袁滋在小說中扮演的角色，除了解開謎團、還縣令清白以外，更重要的是，他讓百姓重拾對士人的信任，也拉近原先疏離之人我關係。康駟筆下的官場文化，充斥著強烈的不信任氛圍，這和彼時政治局勢的詭譎有莫大關聯。中晚唐的人們於政治僵局和挫敗裏，亟欲尋找突破口，職是之故，被調任至地方的士人，更加積極地施行教化行動，希求能在衰頹情勢之下，重新建構「合理的」世界，進一步再造李唐盛世。

五、結 論

唐昭宣帝天祐四年（907），朱溫廢黜有名無實的皇帝李祝，建立梁朝，正式宣告結束有唐近三百年的統治。自玄宗天寶十四載（755）安祿山舉兵反叛，至肅宗寶應二年（763）平定，整起安史亂事給予唐朝莫大傷害，然而，唐政權卻依舊持續百餘年。唐帝國如何在頹敗之中，重新建立新秩序，一向是學界關注的焦點。相較過去習慣從制度或禮典著手，¹⁴⁹ 本文嘗試另闢蹊徑，

以小說為主軸，析論中晚唐士人所編纂傳奇集，如何闡述政治危機，回顧「失序」的世界。而在唐政權遭遇挫折後，身為官僚成員，又是怎麼重新省視家國、確認有唐天命，協助帝國重構人間秩序。

根據本文的考察，可以發現唐人對於彼時政治失序，抱持著強烈的焦慮感。準此，他們或藉佛、道二教，或秉持儒者意識，試圖為時代找尋出路，這也使得傳奇集的性質紛亂，雜揉儒、佛、道等各種思想。質言之，我們不可否認諸多中晚唐傳奇集作者隱然具有「二元世界觀」；¹⁵⁰ 然而，這群文人的共同交集，在其多數具備「士」之身分，既已選擇入仕，如何克盡職責，進而澤及生民，乃為其終極關懷。職是之故，相較於詩歌，呈現於傳奇集裏的思想基調，並非消極地緬懷逝去的盛世榮光，¹⁵¹ 而是不斷地思索安史之亂的徵兆和成因。不僅如此，士人亦利用傳奇的曲折手法，紀錄所見聞的君臣位階錯亂情事，諸如皇帝被弑、宦官干政等，仿效史家筆削，替時代留下見證。置身嚴重失序的世道，士人沒有選擇放棄，而是在其編纂的作品裏，反覆申述有唐固有之天命，以及官僚於地方的教化行動，試圖以此重新建構一幅「合理」的秩序圖像，期盼唐帝國能夠整頓頹勢，再次綻放光輝。縱使最後唐朝被朱溫的梁朝取代，我們依舊不能忽視中晚唐曾經有一群士人，於國事蝸蟬之際，即便位處政治核心集團之外，仍以編纂傳奇集的方式回顧過往。敘事之間，同時亦傳達其理想的治國理民之道，最終目的乃是藉此成書，作為留給下一輪大唐盛世的備忘錄。

（責任校對：邱琬淳）

¹⁴⁹ 參見張文昌：〈第二章：唐代國家禮典之修撰〉，《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁45-132。

¹⁵⁰ 陳弱水曾據唐前期墓誌，指出當時知識界具有「二元世界觀」為基本性格，參見陳弱水：〈墓誌中所見的唐代前期思想〉，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁111-136。

¹⁵¹ 唐人如何以詩歌追憶開元、天寶盛世，可參見歐麗娟：〈第四章：「失樂園」——追憶中的開、天盛世〉，《唐詩的樂園意識（修訂版）》（臺北：五南圖書出版，2017年），頁139-191。

引用書目

一、傳統文獻

- 唐·魏徵等撰：《隋書》，臺北：鼎文書局，1975年。
- 唐·張鷟：《朝野僉載》，收入程毅中、趙守儼點校：《隋唐嘉話·朝野僉載》，北京：中華書局，1979年。
- 唐·吳兢：《貞觀政要》，臺北：宏業書局有限公司，1999年。
- 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，北京：中華書局，2014年。
- 唐·劉餗撰，程毅中點校：《隋唐嘉話》，北京：中華書局，1979年。
- 唐·韓愈著，馬其昶校注，馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，2014年。
- 唐·柳宗元撰，尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注》，北京：中華書局，2013年。
- 唐·牛僧孺，唐·李復言撰，田松青校點：《玄怪錄·續玄怪錄》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 唐·段成式撰，曹中孚校點：《西陽雜俎》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 唐·張讀：《宣室志》，收入蕭毅、田松青校點：《宣室志·裴鉞傳奇》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 五代·王定保撰，陽羨生校點：《唐摭言》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- 五代·劉昫等撰：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，2000年。
- 五代·孫光憲撰，賈二強點校：《北夢瑣言》，北京：中華書局，2002年。
- * 宋·李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 宋·錢易撰，梁太濟箋證：《南部新書溯源箋證》，上海：中西書局，2013年。
- 宋·歐陽修，宋·宋祁等撰：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1998年。
- 宋·司馬光撰，宋·胡三省注，章鈺校記：《新校資治通鑑注》，臺北：世

界書局，2009 年。

宋·王讜撰，周勛初校證：《唐語林校證》，北京：中華書局，2008 年。

宋·趙彥衛：《雲麓漫鈔》，臺北：新文豐出版，1984 年。

明·胡應麟：《少室山房筆叢》，上海：上海書店出版社，2009 年。

清·王夫之著，舒士彥點校：《讀通鑑論》，北京：中華書局，1975 年。

清·徐松撰，張穆校補，方嚴點校：《唐兩京城坊考》，北京：中華書局，1985 年。

清·劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，北京：中華書局，1990 年。

史仲文主編：《中國文言小說百部經典》，北京：北京出版社，2000 年。

李時人編校，何滿子審定，詹緒左覆校：《全唐五代小說》，北京：中華書局，2014 年。

李劍國輯校：《唐五代傳奇集》，北京：中華書局，2015 年。

周紹良主編：《唐代墓誌彙編》，上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，1992 年。

（日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年。

二、近人論著

* 卞孝萱：《卞孝萱文集》，南京：鳳凰出版社，2010 年。

* 方韻慈：〈假笑意以寄筆端——論〈東陽夜怪錄〉諧謔書寫的價值與意義〉，《臺大中文學報》第 51 期（2015 年 12 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2015.12.51.03

王汝濤：《唐代小說與唐代政治》，長沙：岳麓書社出版，2005 年。

王勛成：《唐代銓選與文學》，北京：中華書局，2001 年。

王壽南：《唐代的宦官》，臺北：臺灣商務印書館，2004 年。

王夢鷗：《唐人小說研究：纂異記與傳奇校釋》，臺北：藝文印書館，1971 年。

王夢鷗：《唐人小說研究二集：陳翰異聞集校補考釋》，臺北：藝文印書館，1973 年。

-
- * 王德權：〈「士人」合理性的重構——以柳宗元的政治社會批判為例〉，《國立政治大學歷史學報》第 22 期（2004 年 11 月）。
- 王德權：《為士之道：中唐士人的自省風氣》，臺北：政大出版社，2012 年。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，上海：華東師範大學出版社，2008 年。
- 石昌渝：《中國小說源流論》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1993 年。
- 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》，臺北：聯經出版公司，1980 年。
- * 吳 真：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》，北京：中國社會科學出版社，2012 年。
- 宋德熹：《唐史識小：社會與文化的探索》，臺北：稻鄉出版社，2009 年。
- * 李宗為：《唐人傳奇》，北京：中華書局，1985 年。
- 李建民主編：《生命與醫療》，北京：中國大百科全書出版社，2005 年。
- 李劍國：《古稗斗筭錄：李劍國自選集》，天津：南開大學出版社，2004 年。
- * 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993 年。
- 李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：學生書局，1986 年。
- 李鵬飛：《唐代非寫實小說之類型研究》，北京：北京大學出版社，2004 年。
- * 汪辟疆：《唐人小說》，臺北：世界書局，1980 年。
- 辛德勇：《隋唐兩京叢考》，西安：三秦出版社，2006 年。
- 《法國漢學》編委會編：《法國漢學》第三輯，北京：清華大學出版社，1998 年。
- 林富士：《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，1988 年。
- 洪如薇：〈〈虬髯客〉作者問題考〉，《長庚科技學刊》第 8 期（2008 年 6 月）。
- 胡 適：《胡適文存》，臺北：遠流出版社，1986 年。
- 唐長孺：《魏晉南北朝史論叢續編；魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局，2011 年。
- * 康韻梅：〈唐代小說中長安的城市空間場景與敘事之關係〉，《成大中文學

- 報》第 32 期（2011 年 3 月）。DOI:10.29907/JRTR.201103.0001
- 康韻梅：《唐代小說承衍的敘事研究》，臺北：里仁書局，2005 年。
- 張文昌：《制禮以教天下——唐宋禮書與國家社會》，臺北：臺大出版中心，2012 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860327335
- 張國剛：《大唐氣象：制度、家庭與社會》，香港：三聯書店（香港）有限公司，2017 年。
- * 陳 玨：《初唐傳奇文鈎沉》，上海：上海古籍出版社，2005 年。
- 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：臺大出版中心，2016 年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501299
- 陳寅恪：《元白詩箋證稿》，北京：商務印書館，2015 年。
- 陳寅恪：《金明館叢稿二編》，臺北：里仁書局，1981 年。
- 陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿；唐代政治史述論稿》，臺北：里仁書局，1994 年。
- 陳登武：〈從地獄審判的書寫看唐代司法收賄現象〉，《法制史研究》第 22 期（2012 年 12 月）。
- 陳蘇鎮主編：《中國古代政治文化研究》，北京：北京大學出版社，2009 年。
- 陶東風、周憲主編：《文化研究》第 11 輯，北京：社會科學文獻出版社，2011 年。
- 程千帆：《唐代進士行卷與文學·古詩考索》，北京：商務印書館，2014 年。
- 馮沅君：《馮沅君古典文學論文集》，山東：山東人民出版社，1980 年。
- 楊明璋：《敷演與捏合：敦煌通俗敘事文學的敘人體物》，臺北：政大出版社，2015 年。
- 葛兆光：《中國思想史》第二卷，上海：復旦大學出版社，2001 年。
- 雷 聞：《郊廟之外：隋唐國家祭祀與宗教》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009 年。
- 榮新江主編：《唐研究》第 13 卷，北京：北京大學出版社，2007 年。
- 榮新江主編：《唐研究》第 15 卷，北京：北京大學出版社，2009 年。

- 劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史》，上海：上海古籍出版社，1995年，六朝隋唐卷。
- 劉俊文主編，韓昇、黃正建等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993年，第四卷六朝隋唐。
- 劉開榮：《唐代小說研究》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 歐陽健：〈「傳奇體」辨正——兼論裴鉞《傳奇》在神怪小說史上的地位〉，《復旦學報（社會科學版）》1999年第1期。
- 歐麗娟：《唐詩的樂園意識（修訂版）》，臺北：五南圖書出版，2017年。
- 鄧郁生：〈示藩鎮以箴規：論《玄怪錄·郭代公》的政治訓教〉，《東吳中文學報》第24期（2012年11月）。DOI:10.29460/SJCS.201211.0003
- 魯迅：《且介亭雜文二集》，臺北：風雲時代出版公司，1990年。
- 魯迅撰；郭豫適導讀：《中國小說史略》，上海：上海古籍出版社，1998年。
- 賴信宏：〈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9月）。DOI:10.6281/NTUCL.2012.38.05
- 賴瑞和：《唐代中層文官》，臺北：聯經出版公司，2008年。
- 嚴耀中：《佛教與三至十三世紀中國史》，北京：宗教文化出版社，2007年。
- 嚴耀中主編：《唐代國家與地域社會研究：中國唐史學會第十屆年會論文集》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- （日）內山知也著，查屏球編，益西拉姆等譯：《隋唐小說研究》，上海：復旦大學出版社，2010年。
- （日）近藤春雄：《唐代小說の研究》，東京：笠間書院，1978年。
- （日）渡邊信一郎：《中國古代社會論》，東京：青木書店，1986年。
- （法）莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）著，華然、郭金華譯：《論集體記憶》，上海：上海人民出版社，2002年。
- （法）費爾南·布羅岱爾（Fernand Braudel）著，劉北成、周立紅譯：《論

- 歷史》，北京：北京大學出版社，2008 年。
- （美）包弼德（Peter K. Bol）著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2000 年。
- （美）姜士彬（David G. Johnson）著，范兆飛、泰伊譯：《中古中國的寡頭政治》，上海：中西書局，2016 年。
- （英）崔瑞德（Denis Twitchett）主編，中國社會科學院歷史研究所、西方漢學研究課題組譯：《劍橋中國隋唐史（589-906）》，北京：中國社會科學出版社，1990 年。
- （德）哈拉爾德·韋爾策（Harald Welzer）編，季斌、王立君、白錫堃譯：《社會記憶：歷史、回憶、傳承》，北京：北京大學出版社，2007 年。
- （德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯：《宗教社會學》，臺北：遠流出版社，1993 年。
- （德）馬克斯·韋伯（Max Weber）著，馮克利譯：《學術與政治：韋伯的兩篇演說》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005 年。
- Redfield, R. (1956). *Peasant Society And Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- （說明：書目前標示*者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Bian, X. -X. (2010). *Bian Xiaoxuan wenji* [The collection of Bian Xiao-xuan's works]. Nanjing: Phoenix Press.
- Chen, J. (2005). *Chu Tang chuanqi wengouchen* [A study of chuanqi in early-Tang age]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House Press.
- Fang, Y. -C. (2015). Jia xiaoyi yi ji biduan: lun “Dongyang Yeguai lu” xieyin shuxie de jiazhi yu yiyi [The writing style and the meaning of the “Record of night monsters in Dongyang”. *Bulletin of the Department of Chinese Literature N.T.U.*, 51, 99-144.

-
- Kang, Y. -M. (2011). Tangdai xiaoshuo zhong Changan de chengshi kongjian changjing yu xushi zhi guanxi [Relationship of spatial settings in urban Chang'an and narrative in the Tang dynasty]. *Journal of Chinese Literature of National Cheng Kung University*, 32, 1-34.
- Li, F. (1961). *Taiping guangji* [The extensive records of the Taiping era]. Beijing: Chung Hwa Book Company Press.
- Li, J. -G. (1993). *Tang Wudai zhiguai chuanqi xulu* [A record of short stories about mysterious things in the Tang and the Five dynasties]. Tianjin: Nankai University Press.
- Li, Z. -W. (1985). *Tangren chuanqi* [Chuanqi in the Tang Dynasty]. Beijing: Chung Hwa Book Company Press.
- Wang, B. -J. (1980). *Tangren xiaoshuo* [Novel collection of Tang dynasty]. Taipei: World Book Press.
- Wang, T.-Ch. (2004). "Shiren" helixing de chonggou: yi Liu Zongyuan de zhengzhi shehui pipan weili [Re-construction of 'the scholar's' rationality: regard criticizing in Liu Zongyuan's political society as the example]. *The Journal of History*, 22, 67-117.
- Wu, Zh. (2012). *Wei shenxing jiazhu: Tang-Song Ye Fashan chongbai de zaochengshi* [Divinization through annotation: the creation of the Daoist Ye Fashan cult in the Tang-Song history]. Beijing: Chinese Academy of Social Sciences Press.

