

## 萬古蒼茫，六合侷促，「士」將安歸？

### － 文士階層「以道自重」與科舉文化的積澱<sup>1</sup>

陳旻志

南華大學文學系副教授

#### 摘要

知識階層的興起，皆與「哲學的突破」密切攸關，具體在社會上形成一顯著的集團，可視為「知識份子」的最初型態。此一突破之後，中國的知識階層，即以「道」的承擔者自居，「以道自任」與「士志於道」的精神，屆此構成士與中國文化的重要底蘊。

古代知識階層，在政治的風浪裡隨勢浮沉，如何與政治權勢保持一定的距離，又能恪守知識階層「以道自重」的本色當行？本文將探勘唐代文士階層如何在「文人政治」的框架中，開啟「文人王朝」的文化模式，進而賦予神聖文化人格的理想範式，並且與科舉制度積澱之下，病態文化人格的類型，相互參照。

進一步探勘唐代文士階層與「文人政治」型態，聚焦於唐代學士兼具有政治職官的性質，不僅著重文章寫作的技藝，在道德與自覺意識上，也大大超越了過去「儒士」的範圍。對於封建政治主體產生巨大的變化，無論是面對科舉請託、官運浮沉、朋黨相爭、仕隱糾葛，此一「文人政治」背後，顯然寓寄了神聖的「文人王朝」圖象，實具有深厚的底蘊，如何「積澱」而為具體文化人格的義理基礎。至此由「道術將為天下裂」，下迄「列道而議」，奠定了古代士階層的興起，如何因應政道與治道的文化模式。

**關鍵詞：**唐代文士階層、文化人格、文人政治、以道自任、政道與治道

<sup>1</sup> 本文感謝二位匿名審查委員之意見，提供現階段論述與舉證的啟發，作為後續議題深化的基石。



## 壹、前言

溯源孔子標誌「士志于道」的宗旨，即已鮮明規定了「士」乃基本價值的維護者，余英時更界定以「道統」與「政統」之間，作為中國知識份子的「原始型態」。<sup>2</sup>特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係，而非截然不同的分化。他並認定孔子當為中國文化獨特傳統下「士」的原型，並兼具此一兩重性格。再者古代知識階層的興起，皆與「哲學的突破」密切攸關，突破的成果，亦儼然將文化事務的專家，具體在社會上形成一顯著的集團，可視為「知識份子」的最初型態。此一突破之後，中國的知識階層，即以「道」的承擔者自居，「以道自任」與「士志於道」的精神，藉此構成士與中國文化的重要底蘊。<sup>3</sup>

「士」階層的崛起，本為思想史重要的議題，或謂「士者，事也，言能理庶事也」之界說，《春秋左傳正義》卷四十四昭七年，盡八年。許慎的《說文解字》故謂：「事也。數始於一，終於十。从一从十。孔子曰：推十合一為士。」引伸而言，凡能事其事者稱士。（段玉裁，《說文解字注》）。上述數始於一，終於十；以及孔子所謂「推十合一」為士。乃謂學者由博返約，故云推十合一。誠如博學、審問、慎思、明辨、篤行，惟以求其至是也。若能一以貫之，則聖人之極致矣。《白虎通》曰：士者事也，任事之稱也。（《白虎通德論》卷一：爵-公、卿、大夫者，何謂也？）是以大凡能夠通古今，辨然否，任事之稱也，俱可謂之士。包括商代卜辭中所見的「卜人」，周代的巫、瞽或史，誠然與天道的職事攸關。亦如《國語·周語下》所言「吾非瞽史，焉知天道？」前者為盲人樂師，聽軍聲即可察吉凶，史乃太史掌天時，兩者的職事一直皆與「知天道」關涉。<sup>4</sup>

余英時認為由上古王官之學，轉變為諸子百家之學，在其進程上有其通性；特別是莊子〈天下〉篇所云「道術將為天下裂」者，誠是此一義理向度的印證，只是揚棄與轉化的程度，並不似西方文明發展的「突破」如斯徹底。但至為重要者，再者，此一超越性，除了「道」的關注外，也代表了超越他既定的社會屬性；也就是說「士」可以是「官僚」，然而其功能卻可以不限是「官僚」：例如漢代的循吏，在奉行法令上固然是為「吏」，同時在推行教化時，卻能超越此一身份，兼有承擔文化任務的「師」者。此一整體意向的疏通，旨在檢視余英時所謂由「傳統」的「斷裂」，對應於「士」的傳統而言，每一度的「斷裂」，「士」的傳統也伴隨著推陳出新，進入一個不同的歷史階段。如同前述的「吾非瞽史，焉知天道？」到了《左傳·昭公十八年》乃言「天道遠，人道邇。非所及也，何以知之？（裨）灶焉知天道？」（裨）灶是鄭國當時瞽史之流的人物，他的「知天道」專業，顯然也面臨了此一「斷裂」的困境，道的重心屆此也從「天」轉向了「人」，突破了論「吉凶」禍福的原始天道。<sup>5</sup>

<sup>2</sup>余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988年，頁84。

<sup>3</sup>余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988年，27.30.31.34。

<sup>4</sup>余英時《知識人與中國文化的價值》，台北，時報文化出版社，2007年，頁163。

<sup>5</sup>余英時《知識人與中國文化的價值》，台北，時報文化出版社，2007年，頁169。



溯源自余英時探討「士」與中國文化的關涉，並勘定「以道自任」與「士志於道」的傳統底蘊，誠為「士」階層所代表與體現此一「神聖」(Sacred)的傳統。此一神聖傳統，自然已非原來的宗教與神學意涵，而當是一最終極的價值而言，相當於中國所謂的「道」。亦即將「天道」轉入「人道」的向度，以及士子「以道自任」自重，所憑恃的，也正是道的人間性格；亦即政治秩序的重建，也遠較客觀的局「勢」，更具召喚效果，故爾能自居為「王者師」的態勢。<sup>6</sup>《淮南子·俶真訓》乃云「周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟」。至此由「道術將為天下裂」，下迄「列道而議」，奠定了古代士階層的興起，乃成為文化秩序（周文）壞崩之際，以及「哲學的突破」如何因應的重要配景。本文之所以聚焦於唐代文士階層與「文人政治」型態，乃作為參照「文士階層『以道自重』與科舉文化的積澱」的脈絡，有助於探勘伴隨著專制政體的發展，「士」逐漸轉型為人君所養，「士」的獨立人格開始矛盾糾葛，義利倒轉，黨同伐異，啟發了更多元面向的模塑。

此一獨特的文化屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。整體而言，也未曾如同西方文化，將此「超越」與「現實」世界，全然分化與對立。另一方面，也得以與近世論及「知識份子」的崛起，相互參照。

## 貳、文士階層的原型與史觀

牟宗三《政道與治道》一書，亦論及政治神話的型態，以及漢唐政道與治道的道德判斷與歷史判斷。<sup>7</sup>參照與印證余英時《士與中國文化》界定以「道統」與「政統」之間，作為中國知識份子的「原始型態」的必然性。<sup>8</sup>特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係，此一獨特的文化屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。龔鵬程《中國文人階層史論》指出，文人階層反而形成長期慣於被忽略「消失的階層」，將與陳寅恪《唐朝政治史述論稿》、《隋唐制度淵源略論稿》，以及包弼德《斯文：唐宋思想的轉型》指出唐代文學之士與文儒之士的議題進行觀察。進一步將證成李福長《唐代學士與文人政治》的觀點，此一身份的意涵，作為政治主體，並具有政治職官的性質，也大大超越了過去「儒士」的範圍，形成一「文人政治」的基調。

探究「文人政治」的實體，結合《唐六典》編制與體例的考察，觸及了如何安頓「文人政治」與「文人王朝」的接軌，以及「政道」與「治道」如何相容的範疇。唐玄宗開啟《唐六典》編纂，實為規模宏大的編制，陳振孫《直齋書錄解題·職官類》載記玄宗手書白麻紙凡六條，曰「理教禮政刑事典，令以類相從，撰錄以進。」是編規制龐大，

<sup>6</sup>余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988年，119.121.117。

<sup>7</sup>牟宗三《政道與治道》，台北，台灣學生書局，1991年，頁80.225。

<sup>8</sup>余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988年，頁84。



前後歷時十六年竣工，總其事之文士階層，包括張說、蕭嵩、張九齡、李林甫、韋述等人。並與《職官書》、《開元禮》、《格式律令事類》等書，整體構成李唐王朝禮制書的架構。然而《唐六典》竣工後卻僅作為宣示中外，未能通過立法之程序，成為正式的行政法典；又因後期玄宗耽於逸樂，適逢安史之亂，是編之願景與結構問題，顯然也觸及了帝王人格之探討，實為潛在的帝國意識型態。<sup>9</sup> 這裡也觸及了帝王的「人格化權力」的政治社會學命題，關涉於政治權力的合法性基礎如何安立。例如唐太宗任內，尚能以集體議政，將決策持平完善。至於玄宗，前後期之遞嬗即大異其趣，無論是群相集議，或是首輔獨斷，相當程度上乃與帝王個人的品性或不同時期之心態攸關。進一步而宏觀，乃有法理型統治、傳統型統治，以及克里斯瑪型統治的差別，值得深入探勘。<sup>10</sup>

追溯此一帝王的「人格化權力」之原型，乃與政治神話之模式相符應，一方面觸及了卡西勒「國家之神話」論集體希望之「擬人化」，亦即所謂的神話，俱特指人格化的集體欲望。集體欲望的強度，正實現在「領袖」的模塑歷程之中；一但在一般常態的方式下，滿足此一集體欲望的希望都失敗，或是一個集體欲望達到淹沒的程度時，「擬人化」的欲望乃強烈的被感受到，並且賦予「人格化」。如此一來，領袖的意志就是最高律令，一般的社會約束與組織，屆此都被宣稱毫無價值，唯一留下來的，誠為領袖的神話權力與威權。牟宗三在此義理基礎上，進一步指出，此一集體欲望，乃出乎面對既成現實的叛亂力量，以及對於未來事實的創造力量；最不可思議處，在於現實上「沒有」，卻又為大家「所欲」，則現實的根本處必有其不合理者。是以，如欲實現這客觀的願望，則必有超乎順乎現實以上的立體力量，方能顯現此一力量的莊嚴。<sup>11</sup>

再者，「學士」職能與角色的貞定，正是構成此文人政治重要的環節。溯源自魏晉階段的文學侍從，進而入唐遞嬗為參政文官之一，期間歷經百年發展，而有如下的變遷：<sup>12</sup>

1. 初唐 秦府文學館學士
2. 貞觀之治 弘文館學士
3. 武則天時期 北門學士
4. 盛唐 集賢院學士
5. 中晚唐 翰林學士

唐太宗貞觀之治的顯著特點，弘文館學士作為歷官宰輔的主力象徵，反映出李唐王朝，政治主體「文人化」的趨勢，乃大異於周、隋時期「關中本位政策」的取向，此一大膽的改革舉措，《資治通鑑》卷192載記武德9年9月，置弘文館于殿側。屆此作為與學士們「日夕與之議論尚權」國事之處所；顯然代表了唐太宗推行人人治國政策的軌跡。<sup>13</sup>

<sup>9</sup>朱永嘉、蕭木《新譯唐六典》，台北，三民書局，2002年，5.11頁。

<sup>10</sup>朱永嘉、蕭木《新譯唐六典》，台北，三民書局，2002年，22.178頁。

<sup>11</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，64.65頁。

<sup>12</sup>李福長《唐代學士與文人政治》，齊魯書社，2005年，目錄1.2頁。

<sup>13</sup>李福長《唐代學士與文人政治》，齊魯書社，2005年，93頁。



牟宗三指出政治神話的根源，乃攸關於生命強度的立體力量之「向上超越性」，表現而有兩種型態：<sup>14</sup>

1. **超越性之純淨化而為宗教—聖賢人格之重要**
2. **超越性之感覺化限定化而為神化乃至政治神話—英雄人格之重要**

然則此一英雄人格強烈的情欲生命，本身並無一德性原則，僅具有一感覺界的定向上，乃掛搭在他所意欲要解決群體的共同願望問題上。因此只是他的情欲生命之氣機鼓蕩，而非聖賢之悲願。<sup>15</sup>誠如疏通朱熹與陳亮的「漢唐」之辨，實觸及了「道德判斷」與「歷史判斷」之義理規模。陳亮重事功，王霸並用，其立論乃自生命上立根基，而不是自理性上立根基，故重才氣、尚英雄。朱熹與一般儒者，重理性根基，尚聖神功化，德性與生命合一之可能。是以牟宗三認為朱子純以主觀道德論英雄，並不能正視生命的獨特性。<sup>16</sup>同理，陳亮只是英雄主義的進路，側重生命強度之實然狀態。然則如何克服此一生命與理性「兩難」的困境？牟宗三認為唯有「聖雄」一格，既是聖人、亦為英雄，得以兼具，亦即儒者所謂內聖外王也。此誠理性與生命之統一，並且說明了，唯能朝向此一統一，方是價值與理性之更高的實現。<sup>17</sup>

此間亦有一「以聖為王」的盲點，正在於聖是聖，王是王，所謂「聖」乃純然德性生命，而「王」總不免是情欲生命。即便是理性批判為專擅的荀子，雖倡言「聖盡倫」而「王盡制」，頗能鑑別兩型人格之特質。然而依其所謂「大儒」的定義，又往往將兩者總連而論。如其論湯武善禁令、知統類，則湯武可以為「大儒」。其實湯武只能稱王、周公是政治家，孔子方為聖人，然荀子總將此一併視為大儒。牟宗三認為此一盲點，誠是需要釐定；亦即孔子固然存在著政治上與文教上的使命感，我們也必須將其視為純然是德性生命之開展，甚至於超越了政治上的牽連，以成就其文教上的使命感，終而為素王，成了聖人。<sup>18</sup>

再者，聖賢人格之感召，誠是此一「神聖」文化人格積澱模式的體現。聖賢人格之表現一如孟子所言：「君子所存者神，所過者化」，俱為理性的運用與表現，而非宗教上的神通或奇蹟。牟宗三認為有三種典型的政治表現：

1. **儒家德化之治道**
2. **道家道化的治道**
3. **法家物化的治道**

特別是面對僅有「治道」而無「政道」的中國傳統政治，政權在皇帝的客觀現實下，治亂相循的模式中，儒家屆此所能申張的，也唯有「德化」皇帝，並歸宿於「治道」上，

<sup>14</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，70頁。

<sup>15</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，78頁。

<sup>16</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，238.221頁。

<sup>17</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，246頁。

<sup>18</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，75.76頁。



而無「政道」因應之可能。<sup>19</sup>因此將由牟宗三的《政道與治道》一書，探討「如何能引進歷史判斷以真實化歷史」，進而探勘如何擺脫自「英雄」與「聖賢」之「作用」處設想判斷，代之以客觀政體方面，進行「架構」處設想與判斷。<sup>20</sup>此一義理上的轉向，將有助於衡諸本文現階段關注於《唐六典》是書的「架構」與義理，將如何安頓「文人政治」與「文人王朝」的衝突，以及「政道」與「治道」等系列議題。

李福長《唐代學士與文人政治》認為，傳統以封建官僚政治的向度，並不能通盤體現此一階段，十分獨特的「學」與「官」的雙重屬性。特別是兼具文化、出身與官位，儼然屬於學者型官僚，實為科舉制度奠定的基礎，並積澱而為「大臣以無文為恥」的「文人政治」型態。<sup>21</sup>例如《唐語林》卷四載記弘文館學士薛元超，雖位至富貴，卻尚存的三大憾事：始不以進士擢第、不娶五姓女、不得修國史。顯見選官重科舉、為人重文學，實為當世既存的價值取向。進士乃為文臣入仕的最佳資格，修國史亦為嗣後官登宰執的要津，可見誠是唐代士人理想的價值觀。此一複合式身份的意涵，乃將文學高置於經學之前，作為政治主體，唐代學士並具有政治職官的性質。是以不僅著重文章寫作的技藝，在道德與自覺意識上，也大大超越了過去「儒士」的範圍。對於封建政治主體產生巨大的變化，無論是前述的科舉請託、官運浮沉、朋黨相爭、仕隱糾葛，此一「文人政治」背後，顯然寓寄了余秋雨所謂的「文人王朝」圖象，實具有深厚的底蘊，提供多元的探勘價值。<sup>22</sup>

本文則將此一「文人王朝」的再現，聚焦於文士階層變化至鉅的唐代時期；尤以文士階層對於唐玄宗及其開元盛世的懷念，誠是這種心態的集中體現。玄宗在位初期，嚴於律己，自古急賢待士，帝王如此者，未之有之。可以說，早期的玄宗在文人階層心目中近乎一個完美的君主，他勵精圖治，信任忠賢，擯斥姦賢小人，由此形成了歷史上有名的開元盛世。此外並開啟《唐六典》與《開元禮》之編纂，意圖建構禮樂典章的永續制度，規模宏大，誠屬用心良苦。是以唐玄宗以及開元、天寶為創作背景的小說很多，小說集如《明皇雜錄》、《次柳氏舊聞》、《開元天寶遺事》、《開天傳信記》、《高力士外傳》、《安祿山事蹟》等，單篇小說如《長恨歌傳》、《東城老父傳》等等，追憶開元盛世氣象。開元是唐五代最為鼎盛的時期，也是小說作家長期縈繞於懷的一種夢想、一種期盼。《東城老父傳》通過老父之口說出開元盛世氣象，唐帝國威震四海，中唐以後，中央集權受到嚴重削弱，邊境地區又屢受外族侵擾，對於生活在這種內憂外患時期的文士而言，開元盛世確乎是一個令人神往的時期。

型塑此一「文人王朝」文治主義的顛峰境界，則以唐玄宗冊封孔子為「文宣王」一事，最為經典。《資治通鑑》卷 214，玄宗開元 27 年，即載秋八月甲申，追諡孔子為文

<sup>19</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，48頁。

<sup>20</sup>牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991年，260、261頁。

<sup>21</sup>李福長《唐代學士與文人政治》，濟南，齊魯書社，2005年，頁12。

<sup>22</sup>余秋雨解讀的《史記》的觀點，則是提出一「以人為本」的敘寫方式，企圖建立所謂的「文人王朝」則可以說是一個「以事繫人」的文學手法，即是以所有的事繫於文化人格的手法。余秋雨意圖為文化歷史的文化人為載體，呈現中華民族「集體潛意識」的印證。詳見余秋雨，《新文化苦旅》，台北：爾雅，2008，頁136-138。



宣王。自此孔子「南向坐，被王者服，釋奠用宮懸，追贈弟子，皆為公、侯、伯」。同時《大唐新語》卷 11 亦載，唐玄宗不僅冊封孔子為「文宣王」，並將嫡嗣原本為褒聖侯改為文宣公，整整將後人的爵位提升一級。值得觀察點，此一「封聖」事件，乃大成於唐玄宗設置翰林學士的第二年，同時是年，並命令天下各州縣大興文教，崇儒興學，達於鄉里最基層單位。顯見唐朝「文治」局面的形成，對於論證唐代「文人政治」與「文人王朝」的獨特文化模式，極有裨益。此誠奠基於牟潤孫、岑仲勉與李福長等學人開啟的研究成果攸關，有助於本文持續探勘的視角。<sup>23</sup>

上述「文人政治」與此一「文人王朝」交光疊影的特殊現象，反映了文人集團各自有其「以道自重」的詮釋，形成相互仰賴或是對立的集團。政治意義的「王朝」實體，乃與文人集體構成的「王朝」想像，未必全然符應。儼然自成一個「以文人為本」、「以事繫人」文學擬議的「文人王朝」，而不是「以人繫事」以及「以時繫事」的史學與政治的正統論述。<sup>24</sup>

此一「文人王朝」的想像與擬議，除了奠基於當時「文人政治」的實體之外，更簇集了外緣文人階層的行為模式，以及群體人格。透過文人沙龍、科考請托、官場黨爭、文學崇拜的社會氛圍；唐文人階層的形塑，本文認為可以是一市場導向的「迴路」型供需關係。亦即文人由應試前後的「沙龍」式洗禮，次第進入科考與官場機制的品管與產出，嗣後成為文人政治的「全然參與者」或是「參與觀察者」，並且反思個人與群體人格，置身科舉文化的積澱之下，如何面對現實情境，表現出因應體制的「認同」作用，抑或是因應挫折狀態的生活情境，給予「合理化」作用。準此而觀，也具體批導出此一階段人格發展具體的衝突、實現的行為模式，並再現為一駁雜而獨特的群體文化模式。唐代文化人格的形塑，實與科舉制度的糾葛，密不可分。傳統的「士」階層，以及文人集團的價值取向，乃與科舉文化的積澱，表現出面對現實情境的認同作用，抑或是因應挫折狀態的生活情境，給予合理化作用。準此而觀，也具體批導出社會化過程中，「文化」與「人格」相互影響的結果，也形成一套團體互動的行為體系。亦即文化與人格，當是行為與理念產生的動力。社會人格與外在情境產生的關係，也將發展出「衝突」、「實現」與「合致」三種差異的行為模式。鄭志明即指出，不同思想學派的人格模式理論，顯示出彼此間對於文化本質的不同概念，「衝突模式」認為文化的發展，導致挫折感的增加，當事人需調整心理以適應之。然而「實現模式」則基於文化功能論，認為人格的形成必須透過文化來達成。「合致模式」則不若衝突模式趨向反對文化制度，也不似實現模式趨向保守與傳統文化，乃以整合式的態度，建立共存而有效的生活模式；亦即一方面化解社會情境中的緊張與衝突，另一方面自我則持續文化深層中的文化精神，

<sup>23</sup>李福長《唐代學士與文人政治》，齊魯書社，2005年，9.10頁。

<sup>24</sup>遼耀東《抑鬱與超越》指出《史記》一書中，〈列傳〉確是「以人繫事」的筆法，用來解釋以編年為筆法的〈本紀〉「以時繫事」之寫法。相對於此，余秋雨解讀的《史記》則是「以人為本」的敘寫方式，企圖建立的「文人王朝」則可以說是一個「以事繫人」的文學手法，即是以所有的事繫於文化人格的手法。余秋雨意圖為文化歷史的文化人為載體，呈現中華民族「集體潛意識」的印證。詳見遼耀東，《抑鬱與超越—司馬遷與漢武帝時代》，台北：東大圖書，2007，頁458-459。余秋雨，《新文化苦旅》，台北：爾雅，2008，頁136-138。



意圖組合成普遍共知的一致性文化架構。<sup>25</sup>這一配景的展示，誠為本文復歸於檢視知識階層「以道自重」的理則結構，如何由超越的「天命」義理架局，轉向「天道」與「人道」，「道統」與「政統」之間的理性範疇。

## 參、唐代文士階層的文化迴路

檢視前述市場導向的「迴路」型供需關係，勞思光藉由「理分」問題，疏通「知識份子的幻想」之案斷，特別是「養士」傳統積澱之下，不自覺的模塑了「士」階層安於所「養」的病灶。勞氏的辨証論治，有助於本文進一步聚焦於唐代士人繼承的「文人政治」的向度，無論是科舉或官場生態，糾葛至鉅。勞思光由「唯士無田」的歷史脈絡，加以檢視此一文士階層的盲點，亦即「士」之仰賴於「養士」文化模式的議題。一但封建養士階層遞嬗之後，「士」將安歸？勞思光觀察，不僅被供養的士，在心理上並未消失，甚至於上位者的心裡需求也不曾解除；如此一來，形成了知識份子需要被「養」，上位者也覺得具有「養士」的必要與興趣。順是形成了透過政治權力進行變相的養士型態，「做官」的形式即成為最佳的替代方案。<sup>26</sup>勞氏的洞察，揭示了「學而優則仕」的本質，將做官一事解釋為士階層需求的衣食之道。客觀上的歷史因素，搭配上主觀的「心理習慣」，一拍即合；亦即知識份子乃以「求官」來代替「為人供養」的型態。君不見唐代士人，熱衷於干謁、奔赴權門上書進頌之事，絡繹於途。唐人傳奇中更突顯此一士人競逐的面目，尤其重要的時尚所趨，勞思光指出大多數知識份子所以能行之而「安」的理由，誠是前述「養士」傳統的觀念暗助與支持，儼然模塑而為一合理化的供需迴路。<sup>27</sup>其中觸及了一大難題，勞氏認為主觀的心理需求，並不能「必然」改變客觀的事實，亦即上述的以「求官」來代替「為人供養」的客觀型態，倘若未能如願，文士階層將如何定自我未位？究其實質而言，此一階段的知識份子自己在心理上對於「養士」的感想，仍和古代士人的心態相近，實為「文人政治」的向度，勞思光直截案斷，客觀上的此一想法，實為一廂情願，並無著落的「幻想」。並且成為嗣後知識份子，難以擺脫的心理葛藤。<sup>28</sup>

如此一來，唐代舉子與整體的文士階層的關係，形成一嚴密而封閉的「文化迴路」模式，包括科舉前的行卷、投刺、取解的過程。乃至於中舉任官，或是落第後寄居京畿等地，持續持卷以求得再度的薦送和舉資，在在都跳脫不出此一「牢籠」天下英彥的科舉與文化迴路。方能一方面因應高額與漫長的科考程式，又在日後為官任權之後「反饋」此一迴路系統；同時文士階層的養成，也在此一封閉的迴路系統中，漸進的積澱，渾不自覺，也身不由己。模塑為一駁雜的「世俗」性文化人格；過去承擔「神聖」教化的載體，於焉也去道日遠，遑論其他。

<sup>25</sup>鄭志明：〈醉古堂劍掃的社會人格〉，《醉古堂劍掃》，臺北：金楓出版社，1986，頁5.6.8.9。

<sup>26</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁74.75。

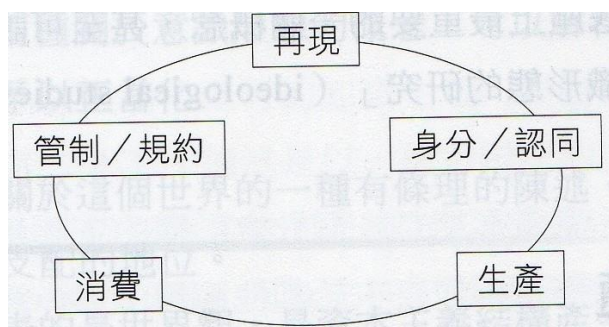
<sup>27</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁75.76。

<sup>28</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁76。





所謂的「文化迴路」(cultural circuit)，原本乃為文化研究中探討作品產製與文化現象詮釋的歷程，在此模式中，文化意義的產製與嵌合，見於此一文化迴路的各個層面，其中每個層面對於作品的意義都有必然的影響力，但各自卻不足以決定此迴路中下一時刻的意義產製情況。每一個時刻(即生產、再現、認同、消費與管制)都涉及意義產製，並且與下一個時刻相互接合、連結在一起，但卻無法完全決定意義會如何被接收或生產。<sup>29</sup>詳見附圖。



**再現**：文人王朝  
**身分/認同**：座主—門生—同年  
**生產**：文人政治—朋黨黨爭  
**消費**：文人沙龍—唐人傳奇  
**管制/規約**：溫卷—通榜

本文通過上述唐代文人階層的形塑，歸納此一市場導向的「迴路」型供需關係，進而界定的養士「文化迴路」模式與內容如下：

1. 通過**再現**文人王朝的環節而觀：開元天寶以來，詮選制度也產生重大的變化。《循資格》的頒布確立了依資歷深淺敘階的準則，對於門蔭、流外入流等過去諸色的仕進形成牽制，也漸成式微；反而進士出身的新興階層，往往被目為「白衣公卿」、「一品白衫」、「士林華選」。<sup>30</sup>《唐大詔令集》更將其視為諸色入仕的「第一出身」<sup>31</sup>，儼如問鼎卿相的後備力量。無怪乎時人認為雖位極人臣，不由進士出身，終不為美的遺憾。乃有詩謂「太宗皇帝真長策，賺得英雄盡白頭。」沈既濟《詞科論》乃載記此一「太平君子，唯門調戶選，征文射策，以取祿位」的局面。以文章為耕耘之大業，成為諸色入仕的正途，倘若登高不能賦者，將為童子所取笑。同理，以能賦為賢。及門為貴，乃至於「其望登

<sup>29</sup>參見 Chris Barker，羅世宏 等譯：《文化研究：理論與實踐》，(臺北市：五南，2004 年)，頁 66、67。接合 (Articulation)：乃指論述中的兩個不同元素彼此暫時完成的統合狀況，這情況不必然是永遠的。接合是一種連結的形式，指其在某些條件下，不同的兩個元素之間可能會產生一貫性。接合意指表達/再現與組合在一起，因此，比方說，在某些特殊情況與條件下，性別問題可能與種族問題產生關連。參見 Chris Barker，羅世宏 等譯：《文化研究：理論與實踐》，(臺北市：五南，2004 年)，頁 475。

<sup>30</sup>《通典》卷 15《選舉典三》，358 頁。

<sup>31</sup>《唐大詔令集》卷 106《厘革新及第進士宴會敕》，550 頁。



朝也，如天之不可階而升。」也誠如沈既濟所感慨「大者登台閣，小者仕郡縣，資身奉家，各得其足，五尺童子，恥不言文墨焉。」<sup>32</sup>此一風尚所及，《封氏見聞記》指出進士登科，乃有「登龍門」之稱號，甚至於甫及第之進士，就不免流露出「俯視」中書省、門下省郎官等清望官了，顯然對於選舉制度影響至巨。<sup>33</sup>盛唐階段在詮選方面也形成了「每以詩賦為先」的前提，玄宗天寶十一年十二月之詔令，更突顯了「其宏詞博學，或書判特優，超越流輩者，不須定以選數，聽集。」<sup>34</sup>大幅度提升了擅長詩賦與對策之文士，提前參贊文官體制的契機。顯見開元天寶時期，誠是探討科舉影響唐代銓選制度的重要分水嶺。縱然是玄宗朝以傳統門蔭出身的宰相，時風所趨之下，也必須兼重才學方能為得體；例如崔渙「博綜經籍，尤善談論」、房琯「風儀沉整，以門蔭補弘文生」、李林甫「善音律」等最具代表。<sup>35</sup>金滢坤指出，此一模式的定調，究其實質，進士科之所以被社會推崇，實與統治者「牢籠」天下英彥的策略攸關。整體社會注重科名，競爭無比激烈的態勢之下，無怪乎及第者對於考官座主的感恩之情，以及依附之心便應運而生。<sup>36</sup>如此一來，進士階層儼然成為新興階層，也共同成為「文人王朝」的集體參與者。

2. 通過身份認同座主—門生—同年 此一環節而觀：科舉制度所帶的文學崇拜現象，一旦中了進士，「曲江宴」上大肆鋪陳的「表層禮儀」心理，強化了此一文人王朝身份認同的環節，例如《唐摭言》卷三記載：大凡謝後便往期集院，院內供帳宴饌，卑於輦轂。其日，狀元與同年相見後，便請一人為錄事，其餘主宴、主酒、主樂、探花、主茶之類，咸以其日辟之。主兩人，一人主飲妓。放榜後，大科頭兩人，常詰旦至期集院。常宴則小科主張，大宴則大科頭。縱無宴席，科頭亦逐日請給茶錢。第一樂官科地每日一千，第二部五百，見燭皆倍，科頭皆重分。

慶典使得中舉者，忘了自己是誰，把「官僚選拔，為國服務」的原意，變形成「個人飛黃騰達」的奢華浮誇之風氣。進士新貴集團相互援助，進而鞏固此一新興勢力的門閥，即便是「帝室王朝」的更迭，依然可以此身份認同的環節，「再現」為一實體的文人集體意志投射版的「王朝」，君不見「牛李黨爭」（牛李王朝）的跨度與影響，誠然是此一文人王朝「再現」的結果。

「文人王朝」的擬議，乃與座主門生—天子門生—聖主門生的轉變攸關。乃緣起於唐科舉士風下座主門生、同年觀念的形成而來。金滢坤《中晚唐五代 科舉與社會變遷》指出，中晚唐五代門生感恩主考座主的觀念，已經成為一種普世的觀念。門生在接見座主時，往往敬奉有加，非常注重義禮。座主往往視門生如子弟，不光比作「美庄良田」，

<sup>32</sup> 《通典》卷 15《選舉典三》，358 頁。

<sup>33</sup> 《封氏見聞記校注》卷 3《貢舉》，15 頁。

<sup>34</sup> 《唐會要》卷 75《選部下》，1361 頁。

<sup>35</sup> 金滢坤《中晚唐五代科舉與社會變遷》，北京，人民出版社，2009 年，145 頁。

<sup>36</sup> 金滢坤《中晚唐五代科舉與社會變遷》，北京，人民出版社，2009 年，138.111 頁。



而且也待之人如親人。甚至於中晚唐五代座主、門生關係也是官場上潛在的觀念。座主門生彼此結為朋黨，朋黨之禍的形成與變化有著直接的聯系。中晚唐五代舉人及第後，通過參加**謝恩、過堂、期集、關宴、雁塔題名**等一系列的感恩遊宴活動，逐步確立了相對穩定的座主門生關係，並成為中晚唐黨爭行程的重要因素。座主門生、同年關係是官僚仕官相互提攜的重要紐帶，事申中晚朋黨形成和黨爭的重要因素。往往事若有座主、門生以為親戚門生光寵，一旦勢異，則電滅颯逝，不為門下用矣。顯見**座主門生**的觀念，在中晚唐士大夫生態不可小覷。其中遞嬗的歷程，包括嗣後晚唐五代在禁止座主門生亂象的同時，**天子門生**觀念逐漸形成。<sup>37</sup>天子門生觀念最初出現在「天子自召，以待非常之才」的制舉考試中。德宗雖主持的是制舉考試，但德宗所言「朕門生」，即天子門生』的觀念，已經比較明確地被提出。晚唐，敕賜進士及第的出現，天子門生觀念的產生，在很大的程度上削弱了座主門生關係。敕賜及第開啟了「聖主而永為座主」的先河，最高統治者，想以天子門生取代座主門生之間的緊密關係，晚唐五代的「聖主座主」的出現，所以中晚唐五代座主門生關係逐漸受到限制，並向「**聖主門生**」的觀念轉變，為宋代天子門生的形成創造了條件。直到宋代實行了殿試制度以後，這一轉變才真正的完成，儼然成為籠絡文人階層的一個重要方式，本文認為此一身份/認同的環節，體現了由「文人政治」複合「文人王朝」的圖像，十分耐人尋味。

### 3.通過**生產**文人政治、朋黨黨爭的環節而觀：文人政治籠罩之下，朋黨與官僚病

態文化人格的積澱。座主門生彼此結為朋黨，朋黨之禍的形成與變化，實為文人王朝中衝突激烈的橋段。唐代牛李兩黨的長期失衡，反映了世、庶兩大階層的質變。世族士人的精神人格較為獨立，傑出者往往更有魄力與決斷。相對於此，庶族士人的精神人格，經過重重科考與任官的磨難，登上仕途後，又在官場過程中都已消磨殆盡，及至高位，苟安守成的心態，遂有極大的改變。楊昌年《唐傳奇名篇析評》指出，自唐獻宗元和元年起，至唐懿宗咸通元年止，前後五十四年。在這半世紀多的歲月裏，牛黨人物任相時間總計四十年九個月，李黨人物任相時間總計三十年又七個月。宰相全然與兩派無關的，祇有唐文宗開成元年、開成二年短短「兩年」而已。由此顯示，牛、李兩黨人物在這一段歷史之中，爭奪權位，主控政局，排斥敵對，此起彼落之中，政爭的酷烈當可想見。<sup>38</sup>李新達《中國科舉制度史》進一步指出，在權力面前，士族出身的官員，企圖利用門第和科第的雙重優勢，繼續主宰朝政；而庶族出身的官員，則利用座主、門生、同年之間的特殊關係，結成利害一致的集團。牛李黨爭歷文宗、武宗、宣宗三朝，最後以李黨的失敗而告終。誠然，唐代牛李黨爭有其消極的一面，但也應該承認，牛李黨爭的實質是士庶與朋黨之爭，對於文人階層的影響，十分巨大，宋朝人將漢唐黨爭比較後說：「漢黨錮以節義，羣而不黨之君子也；唐明黨以權利，比而不周之小人也。」「漢之黨尚風節，故政亂於上而俗清於下，及其亡也，人猶義而有不為；唐之黨趨勢利，勢窮利

<sup>37</sup>金滢坤《中晚唐五代 科舉與社會變遷》，人民大馬路社出版，2009，頁136.137。

<sup>38</sup>楊昌年《唐傳奇名篇析評》，台北，里仁書局，2003，頁84。



盡而止，故其衰季士無操行。」<sup>39</sup>

金靜《科舉制度與中國文化》即認為，此後隨著專制皇權的強化，思想禁錮越嚴，中國封建知識份子就整體而論，越來越萎縮、弱化了，在精神上、文化創造力上，明顯一代不如一代。早在漢武帝提拔的「布衣宰相」公孫弘身上就露出了這些苗頭，而在庶族中戰勝世族的牛黨人士，更預示出後期封建社會科舉官僚的這些特點。<sup>40</sup>

#### 4. 通過「消費」文人沙龍、唐人傳奇與「管制/規約」：溫卷—通榜的環節而觀：文學「沙龍」

與進士群體的氛圍觀點的提出，俞鋼《唐代文言小說與科舉制度》認為，唐代文言小說所表現出來的「敘述婉轉，文辭華艷」等諸特點，無不與文學「沙龍」聚會場所，特定的文化環境有關。聚談內容，**注重奇聞，崇尚異情，明喻事理**。鬆散多元的成員結構，以及隨意輕鬆的聚會場所。多元包容，意趣相投，為文言小說的創作提供了豐富的素材。作者大多是「沙龍」中具有文學素養而又沉迹下僚的科舉士子輩，他們往往受「沙龍」群體的推舉，「握管濡翰，疏而存之」，以文言小說的形式，表達文學「沙龍」群體的意趣。<sup>41</sup>再者文學「沙龍」的聚會場所，相當隨意，都是遠離官場和科場的清閒場所。或在私邸中，如戴孚的《王法智》、元稹的《鶯鶯傳》等；或在航船中，如沈既濟的《任氏傳》等；或在旅舍中，如王建的《崔少玄傳》、李復言的《尼妙寂》等；或在佛寺中，如陳鴻的《長恨歌傳》等；或在便館中，如李公佐的《古岳讀經》、沈亞之的《異夢錄》等；或在傳舍中，如李公佐《盧江馮媪傳》等。科舉士子聚會於這樣的場所，傳奇話趣，自由浪漫地展開想像，竭盡所能地張揚人才，成為一種滿足精神愉悅的文化消費供需模式。總而言之，唐代文言小說的發展和繁榮，除了過去以科舉士子創作文言小說用於「溫卷」的因故之外，應將以科舉士子為主體的文學「沙龍」消費型態一併納入，進而促成了傳奇競寫的局面。並將其中人格積澱的現象，以及社群儀規等議題，具體考量。檢視此一階段，科考中固然不斷出現行卷、延譽、公卷、通榜、呈榜等「管制/規約」不公平因素，引發諸多科場爭議。<sup>42</sup>卻也不得不承認，此一「養士」文化迴路的存在，有助於文士階層的形成，並且得以與世家貴族階層分庭抗禮；征文射策的進士科出身，文士與朋黨之關涉，實密不可分，文士既以利祿為生活的目的，勢必依附權貴，甘為羽翼，難以置身朋黨的關係之外；無怪乎錢穆喟嘆考試制度僅是作為一種「選拔」人才的制度，而非「培養」人才之制度。<sup>43</sup>習風所尚，士子在京兆投刺名公巨卿之際，為求延引與公薦，乃至於極盡所能，「媚態百生」，狀若婦人。啼妾態，參婦德，以媚取賞識。<sup>44</sup>

龔鵬程進一步指出，「文人階層」的具體形塑，當是起於士階層的「分化」，不僅與其他階層大異其趣，也與其他由「士」分化出來的階層不同，實為一足以辨識且獨立的

<sup>39</sup>李新達《中國科舉制度史》，台北，文津出版社，1996，頁122.123。

<sup>40</sup>金靜《科舉制度與中國文化》，上海，上海人民出版社，1990，頁85。

<sup>41</sup>俞鋼《唐代文言小說與科舉制度》，上海，上海古籍出版社，2004，頁300-302。

<sup>42</sup>金滢坤《中晚唐五代科舉與社會變遷》，北京，人民出版社，2009年，85頁。

<sup>43</sup>錢穆《國史新論》，250頁。

<sup>44</sup>金滢坤《中晚唐五代科舉與社會變遷》，北京，人民出版社，2009年，85頁。



階層。然而在過去的研究中，往往未能有效區分，反而形成長期慣於被忽略「消失的階層」。<sup>45</sup>此一特殊現象的探勘，他認為當由唐代科舉制度的掄才，以及官吏甄選之環節進行聚焦，方能在唐代此一「文學化社會」的集體氛圍下，確立文人階層的生態與基調。此一文人階層所關注的核心價值，包括天命的思索、科舉是否登第、恃才與怨悱、知音與知遇、立身與修持之間，遞進而為「文學崇拜」的存有論層次。儼然形成一類似宗教行為的社會模式，並關係著當事人之於存在問題的思索，進而提供此世的因應之道。<sup>46</sup>特別是陰鷲果報與功名前定的載記，此一「時—命」關係的天人之際之探勘，龔鵬程認為當是唐人筆記中論命的架構，並批導出「命通性能」的義理論題，<sup>47</sup>例如《唐摭言·卷二·為等第後久方及第》乃謂：<sup>48</sup>

論曰：孟軻言：「遇不遇，命也。」或曰：性能則命通。以此循彼，匪命從於性耶！若乃大者科級，小者等列，當其角逐文場，星馳解試，品第潛方於十哲，春闈斷在於一鳴；奈何取捨之源，殆不踵此！或解元永黜，或高等尋休。黃頗以洪奧文章，蹉跎者一十三載；劉綦以平漫子弟，汨沒者二十一年。溫岐濫竄於白衣，羅隱負冤於丹桂。由斯言之，可謂命通性能，豈曰「性能命通」者歟！苟佛於是，何姦宄亂常不有之矣！

此一論述乃有別於過去「性能則命通」的觀點，強調具有天賦才能者，命運必可通達。儒家論命與性，在《孟子·盡心》有謂：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。」<sup>49</sup>凡此皆人性之所喜好的，然而能不能得到滿足，孟子認為這些當是命中注定的，所以君子不會將之視為「天性」而去強求。又謂：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」凡此則君子之道，則以仁義為先，禮節為制，聖人得以天道於天下，一般人都以為是命定的，事實上卻是存在於本性之中。所以君子不將這些視為命定，反而不斷努力去追求，故曰君子不謂命也。<sup>50</sup>然而《唐摭言》作者王定保乃以個人多番應舉的體證，審顧歷來文士科場的命運與機緣的因素，乃遠大於才學稟賦的條件。春闈科考在於一鳴驚人，縱然才學與準備是有一定的水準，然而最後品第高下的變數，確關鍵在考官之手，君不見有些公認的才士，列入等第，多年之後才廁身進士之列。此一悖逆的感觸，實為此一階段「命論」義理之轉向，認為唯有命運通達，天賦才能的高下才具有意義。<sup>51</sup>

<sup>45</sup>龔鵬程：《中國文人階層史論》，宜蘭，佛光人文社會學院，2002年，頁11.13.17.25。

<sup>46</sup>龔鵬程：〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，頁324。

<sup>47</sup>龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，頁322、323。

<sup>48</sup>姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，台北：三民書局，1992，頁46、47。

<sup>49</sup>謝冰瑩等注譯，《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，1987），頁656。

<sup>50</sup>謝冰瑩等注譯，《新譯四書讀本》，頁656。

<sup>51</sup>姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，台北：三民書局，1992，頁46、47。詳見陳旻志〈以鏡原命—唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉，《哲學與文化》月刊「中國哲學『命』論專題」，台北，哲學與文化月刊雜誌社，2011年，11月號，450期，頁159。



由此審視唐人論命的通則，乃清楚體認到與上述的「性能命通」論點相左，實為一「命通」，方纔「性能」的意識型態。畢竟士人所感念「遇或不遇」的問題，泰半是「事後諸葛亮」的模式，基於此而論「時命」，方能觸及命論的複雜面向。如何在天命的思索、科舉是否登第、恃才與怨悱、知音與知遇、立身與修持之間，遞進而為文學崇拜的存有論層次。<sup>52</sup>儼然形成一類似宗教行為的社會模式，並關係著當事人之於存在問題的思索，進而提供勤於修己，甚至於改尋冥心希夷的安身立命之道。亦即如何在天命的思索、科舉是否登第、恃才與怨悱、知音與知遇、立身與修持之間，遞進而為文學崇拜的存有論層次。<sup>53</sup>儼然形成一類似宗教行為的社會模式，並關係著當事人之於存在問題的思索，進而提供此世的生存之道，這一獨特的義理向度，龔鵬程指出「命通性能」的體悟，誠是作為這些「以文字為性命」的文人，提供勤於修己，以及冥心希夷的安身立命之道。<sup>54</sup>尤有甚者，更相信「夢寐通神」的獨特體驗，進而能化解命定的困局，例如《閩川名士簿》即言貞元中，林藻登進士的過程，即於試中作〈珠還合浦賦〉，賦成憑几假寢，夢中夢有一人謂其作「君賦甚佳，但恨未敘珠來去之意爾」醒後乃足四句，果真擢第謝恩，若有神助。再者《瑯環記》即言唐厲元渡江見一婦人尸，收葬之。亦因此類「自助式的果報」，乃於夜夢中，有一美人林下自詠詩句「紫府參差曲，清宵次第聞。」醒後赴試見題，遂以夢中句參入，竟以此登第，咸以為前述葬婦之報。<sup>55</sup>凡此一類科舉「神話」，實與上述唐人「命通性能」的義理向度，以及敘述視角互為表裡。

至於前述構成知識份子以「求官」來代替「為人供養」的型態，此一歷史積澱的代價，勞思光歸納有如下的惡性循環：<sup>56</sup>

1. 知識份子變相被供養，致使知識份子理分的墮落。
2. 上位者濫用權力來「養士」，造成用人標準的混亂。
3. 「做官」的本質與正面意義，居此無從彰顯。

於焉構成了勞思光至為憂慮的中國知識份子的幻想問題，一但盤根糾結，勢將形成數端變形的樣貌：<sup>57</sup>

1. 革命家的幻想
2. 教主的幻想
3. 幸運兒的幻想
4. 苟安者的幻想

<sup>52</sup> 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，頁324。

<sup>53</sup> 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，頁324。

<sup>54</sup> 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，頁324、325。

<sup>55</sup> 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，頁322。

<sup>56</sup> 勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁76。

<sup>57</sup> 勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁70.78。



準此而觀，諸型幻想最大的癥候，在於欠缺一種「應然」的價值取向，亦即慣於被供養，而輕視償付的社會義務。此一理分的錯置，往往高調以教主自居，動輒以將別人視為宗教的徒眾。<sup>58</sup>或演變為對於未來的過度幻想，淪為仰賴「投機」的幸運兒幻想。尤可悲者，或退守而為苟安者，將隱退視為回歸的盲點。最大的荒謬何故？勞思光認為在於錯將「自己的感覺」解釋成「客觀的情勢」。<sup>59</sup>

此一「苟安者的幻想」勞氏認為為禍至鉅，誠然是一種主觀與客觀概念的混亂，並且極易形成哲學史上的一類詭辯，亦即用「夢」與「真」的相對性，來否認夢之為「幻」；苟安者的幻想，正是奠基於此，使人將一瞬間的感覺當作真相，也是此一思路的結果，必須在心理上革除，方能掌握歷史問題的債權。

返觀知識份子以「求官」來代替「為人供養」的型態，誠屬於此一歷史積澱的代價，有識之士，又豈能不喟然太息？唐代士人如何由超越的「天命」以及獨特的「命通性能」義理架局，轉向「天道」與人文的理性範疇？準此而言，文學崇拜與「文道關涉」的療癒模式，方能有助於唐人思想擺脫時命不濟、功名前定的線性時間開展模式。亦即透過傳奇與詩歌的敘事模式，遞進而為天人、物我、人己的的交感境界。這些方面的互為關涉，正是本文鎖定唐代文人階層的原因，亦即此一階段的思潮、行為模式、制度與生態，本文試圖運用此一「推原」的義理向度，作為社會與個體、理性與感性、歷史心理的統一的中介，無論是為了解疑而主動追問，或被動追問，所推原的事物，通常是人文性質或社會性質的事物。亦即是「積澱」了特定社會（觀念）內容的自然形式。一如神話故事之形成與內容，不外乎追問「事物的本源」「為什麼會這樣？」「為什麼會有（沒有）？」此外推原的思維方向，旨在尋求對於現實事物的詮釋，而其動機，大多具有社會內部凝聚與教育的意義。<sup>60</sup>正仰賴於多元視野的詮釋，深信對於儒道思想的探勘，將邁入一個新的里程。

科舉制度方面的通盤研究，俞鋼《唐代文言小說與科舉制度》、金滢坤《中晚唐五代 科舉與社會變遷》、李新達《中國科舉制度史》、金諍《科舉制度與中國文化》等諸家，對於唐代科舉考試以及士人階層的系統性批判，進行統整。特別是關於行卷和請托之風盛行，貢舉的程序、賞識和提攜的個案進行分析，皆有助於疏通此一階段文化人格的具體配景。進而歸納唐代「文人政治」與「文人王朝」的擬議，儼然形成一類似宗教行為的社會模式，而為一「神聖」並且多重交感的文化人格芻論。入仕既然是知識階層實現人生價值的最重要的途徑，然而面對詭譎的君主與官僚政治，仕途失意，往往也成為無法避免的橋段。即便是唐代的科舉制度，也無法全然讓所有真正有知識、有能力的知識者最大程度地發揮其所長。王定保的《唐摭言》一書，乃為洞鑒唐代科舉文化，之於文人階層的「目擊與鏡鑒」之作。<sup>61</sup>是書頗受后世著作家重視，宋初編《太平廣記》，以及計有功撰《唐詩紀事》，也多取資于此。清代的《四庫全書》在提要中指出：「是

<sup>58</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁83..85。

<sup>59</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁86。

<sup>60</sup>鍾宗憲：《民間文學與民間文化采風》，台北：里仁書局，2007，頁184.152。

<sup>61</sup>姜漢椿注譯，王定保編：《新譯唐摭言》，台北：三民書局，2005。



書述有唐一代貢舉之制特詳，多史志所未及；其一切雜事，亦足以覘名場之風氣，驗士習之淳澆。法戒兼陳，可為永鑒」有助於探勘唐代的社會、教育、科舉、文學及人物。是書即直言不諱地指出，唐太宗設置進士科「志在牢籠英彥」促成天下英雄，皆入吾彀中矣。並形成「貴彼生知，耻乎下學」的學風。除此之外，唐代科舉的試卷不糊名，因之，應試者必須「通榜」行卷。行卷多而且濫，以至於公卿之門，卷軸填巷，率為閹媼脂燭。此外也時尚請托、通關節、場外議定名次等無所不有。甚至於表荐及第、敕賜及第、落第重收的特例，也屢見不鮮。上述種種，反映出得舉者，不以親，則以勢；不以賄，則以交的荒誕亂象；有行有才之人，因無媒無黨，只能屈處卑位，吞聲太息。誠然也不乏有貴人知己的例證，不遺餘力提拔新人。《唐摭言》即介紹了韓愈、皇甫湜獎掖牛僧孺，以及吳武陵力荐杜牧的著名事例。

然而科舉生態，對於文人階層的「積澱」作用，卻是不爭的事實；結合李澤厚的「審美積澱論」，進行唐代文人政治與文人階層的具體分析，亦即探討科舉文化如何模塑文人階層的心理情感構造，此一由理性化為感性、由社會化為個體、由歷史化為心理積澱的「文人王朝」建構行程。<sup>62</sup>通過《唐摭言》、《唐人傳奇》、《唐語林》、《唐國史補》、《唐才子傳》等文本，探勘唐代文人階層的文化模式，將有助於疏通中國文人階層，置身在科舉與官僚模式「積澱」之下，文士如何質變為諸多異化的樣貌與心態。此外也將還原唐代文人階層，如何與多重物類彼此「交感」與「溝通」的文化模式。<sup>63</sup>持續聚焦於《唐摭言》等相關文本，探勘唐代「哲學突破」前後，儒道思想由傳統「性能命通」的思維，轉向「命通性能」的義理向度，並且將如何安頓「文人政治」與「文人王朝」的衝突。

#### 肆、文人王朝的突圍與文士階層的貞定

進一步探勘唐代文士階層與「文人政治」型態，唐代學士並具有政治職官的性質，不僅著重文章寫作的技藝，在道德與自覺意識上，也大大超越了過去「儒士」的範圍。對於封建政治主體產生巨大的變化，無論是面對科舉請託、官運浮沉、朋黨相爭、仕隱糾葛，此一「文人政治」背後，顯然寓寄了神聖的「文人王朝」圖象，實具有深厚的底蘊，提供神聖崇拜的文化模式，如何「積澱」而為具體文化人格的義理基礎。至此由「道術將為天下裂」，下迄「列道而議」，奠定了古代士階層的興起，如何因應政道與治道的文化模式。勞思光指出，主體自由的開顯，觸及到所謂的「我」，並不是一個「對象性」的存在，當「我」進行認知，能觀悟時，就透顯出「主體性」的存在，並且形成一「能

<sup>62</sup>參見李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁177。

<sup>63</sup>潘乃德（R.Benedict）認為「文化模式」具有統合的傾向，實與「完形」Gestalt（格式塔）意涵相近，特別是主觀的知覺架構，也即是過去經驗所塑造的模式，有助於進一步研究整體性質與整體傾向。此即文化內部會發展一套潛意識的選擇標準，如同藝術風格的演變。所有為了滿足生存、求偶、戰爭、祭神等各種行為，都會統合而成一致的模式。由此進一步審視中國儒道思想的傳統，試圖說明為何慣於傾向「天人合一」、「天人合德」、「陰陽調和」等等系列思維特質的表述，並以「聖人」崇拜，共同視之為理想的文化人格境界。參見潘乃德（R.Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1998年），頁66、61、62。





知的主體性」。然則生命的觀照，尚需化為行動，方能在實踐中，有所創生及成就，而為一「德性的主體性」。此一主體的顯現，乃成為「應然」的自覺，不僅照見「價值」的跟根源，也看見德性的最早顯現。<sup>64</sup>人一但有了應然的自覺，最大的意義乃在於進入德性生活的階段，此一階段乃因人能彰顯德性的主體性，方能顯現最高自由的理境。

「文人王朝」的擬議，誠是定位唐代文士階層的重要向度。乃結合余秋雨《文化苦旅》、《山居筆記》、《新文化苦旅》的義理，進行探勘。余秋雨文化散文意圖通過「個體靈魂的張揚」，如蘇東坡的貶謫生涯，屈原的江河流浪，孔子周遊各國等等個體生命的書寫，為中國文化精神造形賦彩，並且運用「以事繫人」手法闡釋文化人格的精神系譜。<sup>65</sup>但從整體角度看來，《新文化苦旅》在加了〈猜測黃帝〉等單元後，已形成一個起於黃帝，終於現代文明的一個文化史，這個文化史就是楊長勛所謂「整體精神的反思」。<sup>66</sup>其中余秋雨以「日神精神」與「酒神精神」作為一系列文化人士的基本精神向度。在日神精神方面，大批的科舉考生懷著科舉美夢，離鄉背景，來到京城，一旦中舉之後，又天南地北的到各地赴任，看似美好的人生，其實有著虛假的美好，一旦厄運臨頭，沾惹上文字獄，幸運者或許像蘇東坡一樣，被貶到天涯海角看管，命運不濟者，落個人頭落地，在如同太陽光環的背影下，是一場又一場對讀書人永無止境的折磨。王堯在《遇見秋雨—余秋雨評論》中，乃以〈遠去的王朝〉，以及原本《山居筆記》裡〈流放者的土地〉、〈蘇東坡突圍〉、〈遙遠的絕響〉、〈歷史的暗角〉這四篇文章中的文人，進行分析余秋雨如何以這些文人的遭遇，架構余氏版的「文人王朝」，並以這些文人在中國傳統命運裡的「理」和「勢」的衝突，形成長達幾千年的文人悲劇命運，<sup>67</sup>而文化人格就在這些文人「理」、「勢」衝突中閃閃發光。

運用文化人類學之文化模式論，剋就「文化模式論」的方法而言，乃奠基在文化人類學的架構下，潘乃德（R.Benedict）試圖闡釋民族精神的理論向度。其中容易產生「類型」（type）與「模式」（pattern）之間的混淆，最主要的訴求必須以文化的「整合型態」為縱深，方能具有科學與藝術之間「科學的直觀」的特點，並兼具一種共感的洞察力，方能對於文化探勘的「可能性」，賦與創造性的詮釋。<sup>68</sup>潘乃德借鑒了哲學家尼采在古希臘悲劇的研究（《悲劇的誕生》）中所採用的、將兩種具有不同精神特徵的文化稱為「阿波羅型」文化和「狄奧尼斯型」文化的概念。所謂「阿波羅型」，乃指古希臘神話中太陽神阿波羅，所具有的精神特徵：安穩，遵守秩序，沒有競爭心，將中庸之道奉為生命的準則。而所謂「狄奧尼斯型」，則是以古希臘神話中酒神狄奧尼斯，所具有的精神特徵作為藍本：充滿熱情，愛好幻想，富有競爭心，崇尚優越並視之為最高美德。<sup>69</sup>這兩

<sup>64</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁218.219。

<sup>65</sup>蔡玄宗《由〈文化苦旅〉到〈新文化苦旅〉—余秋雨「文化人格」書寫向度之研究》，嘉義，南華大學文學研究所碩士論文，2011年1月，頁48.49。

<sup>66</sup>詳見蔡玄宗《由〈文化苦旅〉到〈新文化苦旅〉—余秋雨「文化人格」書寫向度之研究》，嘉義，南華大學文學研究所碩士論文，2011年1月，頁43.48。

<sup>67</sup>王堯、谷鵬，《遇見秋雨—余秋雨評論》，頁118

<sup>68</sup>莊錫昌、孫志民編著：《文化人類學的理論構架》（臺北：淑馨出版社，1998年），頁87、89。

<sup>69</sup>莊錫昌、孫志民，《文化人類學的理論構架》（臺北：淑馨出版社，1991），頁80。



種人格的特點，也是余秋雨在《新文化苦旅》中關涉於「文人王朝」的系列主角原型，他試圖歸納文化人格，體現在「理」、「勢」衝突之中，依然堅持的精神底蘊。也提供本計畫在處理「文人政治」以及「文人王朝」之間，唐代士階層的兩難與處境。余秋雨在詮釋司馬遷之後，特別以魏晉南北朝時期，三種不同方式的人格書寫，作為往後變異時期，文化轉型期間的文化人格系列：

**第一重，慷慨英雄型的文化人格**

**第二種，遊戲反叛型的文化人格**

**第三種，安然自立型的文化人格**

這三重文化人格，層層推進，逐一替代，構成了那個時期文化演進的深層原因。也模塑了余秋雨「文人王朝」裡的大部份人物，例如〈唐詩幾男子〉裡的李白，就具有慷慨英雄型的文化人格，王維則具有安然自立型的文化人格，〈亂麻背後的蘊藏〉中王安石、范仲淹也是有著慷慨英雄型的文化人格。〈黃州突圍〉與〈青雲譜〉裡，蘇東坡以自我解嘲的態度面對困境，徐渭、朱耷、原濟這些人以近乎瘋狂的舉動面對艱困時勢，以及破滅的家園。如斯這些與現實世界格格不入的態度，可視之為〈遙遠的絕響〉裡阮籍、嵇康，所代表遊戲反叛型文化人格上的系譜。從服務於儒家的遠古「聖王」之下，到獵取功名之用，詩經的哀怨精神，顯然仍在文人的血脈裡流轉迴盪。

然則一個人意圖達至事事如理，落實在具體生活之中，大不容易；其中的環節，乃在於處處需要完成「理分」。勞思光懇認有限的生命力量，不可免地有所虧欠，此一虧欠對於一個有德性自覺的人而言，誠是不能豁免且「必然」的原罪與遍苦。一但身處生命之有限、理分之衝突時，如何解悟大凡理分之虧欠，皆是不可辯的罪？此一不可免的罪與苦，並不會因為個別心靈之蒙昧而有所變易。我是否能「安然」承當。承當一切之罪與苦，安然受之，顯現主體自由的最後展現，誠為勞氏將歷史的懲罰，視之為「債務」與「債權」觀念，體現其「歷史的動態觀」之重大解蔽。<sup>70</sup>

由此返觀余秋雨〈十萬進士〉裡乃以「一系列可怕的悖論」，形容科舉制度所帶來形形色色的現象。認為科舉制度給整個中國知識分子帶來很大傷的人格傷害，以及心理問題。一旦中了進士，「曲江宴」上有著沒完沒了的儀式，大肆鋪陳的「表層禮儀」心理。慶典使得中舉者，忘了自己是誰，把「官僚選拔，為國服務」的原意，變形成「個人飛黃騰達」的奢華浮誇之風氣。不僅「中舉者」心理變形，「落第者」也因受到鄙視，在心理上受到莫大的踐踏，連帶妻兒親族都感到臉上無光，不屑與之為伍。連親如父女都如此引以為恥，更不用說其餘血緣較為疏遠的親屬是如何看待當時科舉制度下的落第者。恥辱越深，反彈恐怕就越深。科舉制度所帶來的文化人格傷害表露無遺。余秋雨認

<sup>70</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁225.226。



為科舉制度下的文化人格有三點扭曲：一，伺機心理；二，矯情傾向；三，騎牆態勢。<sup>71</sup>特別是騎牆態勢，當吾人在面對「雙趨衝突」或「雙避衝突」時，避免捲入是非，並且意圖在觀望之後，選擇一條有利的方向或人物。結果，圍繞著科舉，政治和文化構成了一個糾纏不清的怪圈：不太嫻熟政治，說是因為文化；未能保全文化，說是為了政治。既無所謂政治品格，也無所謂文化良知。

本文通過前述人格理論的向度，探討上述因應病態官僚文化，積澱而為伺機心理—矯情傾向—騎牆態勢的個案。置身科舉文化的積澱之下，如何面對現實情境，表現出因應體制的「認同」作用，抑或是因應挫折狀態的生活情境，給予「合理化」作用。準此而觀，也可能具體批導出，此一階段人格發展具體的衝突、實現與「合致」的行為模式，並再現為一駁雜而獨特的「文人王朝」群體文化模式。除此之外，出入於「文人政治」與「文人王朝」之際的人格類型，尚有一批「欲士欲隱」的個案，同樣構成唐代文人階層異樣的雲霧，需要持續深入探索。

再者由文士階層與科舉文化的積澱，探勘知識階層意圖「復歸」於「以道自重」的文化模式。包弼德即指出唐代文學之士與文儒之士的簡稱，當為「學士」。<sup>72</sup>李福長進一步指出，此一身份的意涵，乃將文學高置於經學之前，作為政治主體，唐代學士並具有政治職官的性質。是以不僅著重文章寫作的技藝，在道德與自覺意識上，也大大超越了過去「儒士」的範圍，形成一「以佛治心、以儒治世、以道治身」的「三教並用」政策攸關的態勢，也塑造了「文人政治」的基調。<sup>73</sup>陳寅恪具體論述了關中本位政策的瓦解，對於封建政治主體產生巨大的變化，改寫了漢魏以來由貴族政治，進而朝向唐以降的「文人政治」的轉化，奠定深厚的基石。

這一意向，也符應了前述余英時勘定「以道自任」與「士志於道」的「神聖」(Sacred)傳統。此一神聖傳統的寓意，也與人類史上知識份子如柏拉圖、亞里斯多德等人慣於「以道自重」的普遍現象一致，故爾能自居為「王者師」的態勢。誠如《貞觀政要·求諫》即載有唐初諫議大夫王珪，直言無隱，仍自稱其「罄其狂瞽」，顯見與前述的「樂師、瞽史」傳統一致。<sup>74</sup>此事並見於《舊唐書·列傳》王珪對太宗的應對十分重要：「臣聞木從繩則正，後從諫則聖。故古者聖主，必有諍臣七人，言而不用，則相繼以死。陛下開聖慮，納芻蕘，臣處不諱之朝，實願罄其狂瞽。」太宗稱善，敕自今後中書門下及三品以上入閣，必遣諫官隨之。珪每推誠納忠，多所獻替，以見其狂士以及「以道自任」的本懷。<sup>75</sup>

章太炎《原儒》即認為儒與士，俱是起源於殷商前後時期的巫覡。章氏認為在最廣義上（達名）儒乃指一切有術之士，理解為知曉天文氣候、作法求雨的術士，這種術士

<sup>71</sup>余秋雨，《新文化苦旅》，頁 566-567

<sup>72</sup>（美）包弼德著，劉寧譯《斯文：唐宋思想的轉型》江蘇人民出版社，2001 年，頁 36。

<sup>73</sup>李福長《唐代學士與文人政治》，濟南，齊魯書社，2005 年，頁 19. 21. 22。

（美）包弼德著，劉寧譯《斯文：唐宋思想的轉型》，江蘇人民出版社，2001 年，第一章. 導言。

<sup>74</sup>余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988 年，119. 121. 117。

<sup>75</sup>余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988 年，119. 121. 117。



實即祝史、史巫，而這種「達名之儒」實際上是法術之士。楊向奎《宗周與禮樂文明》一書，詳引章太炎、胡適之說，又參借民族學材料，認為原始的儒，也從事巫祝活動，原始的儒是術士，可能起于殷商，殷商是最講究喪葬之禮的，相禮成為儒家所長。<sup>76</sup>閻步克則主張溯源上古「瞽史、樂師」的可能性。認為所謂儒，最初當指受教于樂師、並參與以舞祈雨等事的舞人，教授者相當于儒師或師儒。其義兼今之學者、學生之稱，或古之所謂術士。特別是參與「雩祭」本是儒之舊業，它在儒家所傳承的古禮中有一席之地。王充《論衡·明雩》：何以言必當雩也？其中《論語》風乎舞雩一節，王充認為，以春二月雩乃魯國舊禮，揭示了浴乎沂、風乎舞雩之真相，以及冠者、童子的身份。也就是說曾子之志在雩，以不忘儒者舊業，而深為孔子贊賞。<sup>77</sup>再者，所謂的樂祖，即是以道得民之儒，亦觸及了「瞽蒙傳頌」此一文化的深層結構。《周語上》：瞽史教诲。《周禮·春官》：眡瞭三百人，凡樂事，相瞽。其中瞽、工皆指樂師。所謂的瞽，乃盲人樂師也。《春官》則有瞽矇，其所司掌為諷誦詩。此外針對「樂師、瞽史」之傳誦史詩、史事，徐中舒認為瞽矇傳誦的歷史，再經后人紀錄下來就如《周語》、《魯語》之類；《國語》就是記錄了各國瞽矇傳誦的總集。《春秋左氏傳》作者左丘明，本身即是瞽史，《國語》、《左傳》此兩書大部分史料，都應出于左丘明的傳誦。樂師之評議政事，《左傳》、《國語》屢見。

此一古代知識份子在政治上的身份，在唐代也產生了屬性上的變化；先前定位為儒士、儒教與儒學的概念，至此轉化為學士、文教與文學。此一遞嬗並不獨為名辭的轉變，更是政治主體身份屬性的更新。

## 伍、結論

知識階層的興起，皆與「哲學的突破」密切攸關，具體在社會上形成一顯著的集團，可視為「知識份子」的最初型態。此一突破之後，中國的知識階層，即以「道」的承擔者自居，「以道自任」與「士志於道」的精神，屆此構成士與中國文化的重要底蘊。勞思光通過歷史之懲罰的覺察即指出，當「我」只依循著「應該」的路向走的時候，面對自然生命的欲求，也將別開局面。

此時在德性自覺的朗照之下，勞思光認為一切都將改觀，我只求「如理」，其中顯現出我的自由、我的主宰，亦為程伊川所謂的「至安」之地。屆此，勞氏慨言「縱然天崩地裂，六合粉碎，如理仍是如理。」的諦域。<sup>78</sup>關鍵何在？勞氏指出，德性自我本身，並非自然形軀的一部分，是以也不在事象的系列之中。它根本沒有對象性，所以也與對象界無涉，甚且它乃文化之根源，能夠改變對象界。通過事事如理來完成德性，改變的成果即成文化的事實。如此由德性的主體，進而成為文化的主體，「我」不僅擁有主體

<sup>76</sup>楊向奎《宗周與禮樂文明》，北京，人民出版社，1992年版，414頁。

<sup>77</sup>閻步克〈樂師與儒之文化起源〉，《北京大學學報》北京，北京大學學報，1995年，第5期。

<sup>78</sup>勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001年，頁220.221。



的自由，並且能在客體中實現自由，不僅居於「至安」之地，也能成為文化的主宰。

宏觀而言，余英時認為諸子之「道」比較能夠擺脫宗教與宇宙論的糾纏，從而強調人間秩序的安排，最後都歸結為治國平天下；格外關注現實政治，就必然成為士階層最基本的選擇。戰國時期各國君主迫切需要一套理論，爭相羅致知識界的代表人物，例如齊國稷下學宮的出現，意圖強化他們政治權威的合法性，方能在群雄逐鹿過程中佔盡制高點。這一時期「道」的優位性，得到前所未有的重視，甚至在某種程度上，取得了與政治權勢抗衡的地位。同時「道」的現實品格，知識階層必然直接與政治客觀存在的「勢」，彼此互動與關涉。戰國時期，士的階層可以周遊列國，尚且不治而議論，具有較大程度上的自主性。漢代以後的知識階層，在身份上已經轉型為一身二任——既是官僚又是文人。屆此如何重新貞定士的原型，並復歸於上述士階層抗懷當代，逆流而上的角色與志業，顯然是後世知識份子黽勉不懈的向度。



## 參考文獻

- 姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，台北：三民書局，1992
- 朱永嘉、蕭木《新譯唐六典》，台北，三民書局，2002
- 牟宗三《政道與治道》，台灣學生書局，1991
- 勞思光《歷史之懲罰新編》，香港，中文大學出版社，2001
- 余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988
- 閻步克〈樂師與儒之文化起源〉，《北京大學學報》北京，北京大學學報，1995年，第5期
- 楊向奎《宗周與禮樂文明》，北京，人民出版社，1992
- 參見李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999
- 龔鵬程《文化符號學》，台北：台灣學生書局，1992，
- 金滢坤《中晚唐五代科舉與社會變遷》，北京，人民出版社，2009
- 李福長《唐代學士與文人政治》，濟南，齊魯書社，2005
- 余秋雨《新文化苦旅》，台北：爾雅，2008
- 莊錫昌、孫志民編著：《文化人類學的理論構架》台北：淑馨出版社，1998
- （美）包弼德著，劉寧譯《斯文：唐宋思想的轉型》江蘇人民出版社，2001
- 蔡玄宗《由《文化苦旅》到《新文化苦旅》—余秋雨「文化人格」書寫向度之研究》，嘉義，南華大學文學研究所碩士論文，2011年1月
- 陳旻志〈以鏡原命—唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉，《哲學與文化》月刊「中國哲學『命』論專題」，台北，哲學與文化月刊雜誌社，2011年，11月號，450期



## **Being in the Eternal Vastness and Confined Six Directions, where does an “Intellectual” Belong?**

**- “Taking Confucianism as the Foundation to Serve the World” of the Literati Class and the Accumulation of Imperial Examination Culture**

**Chen, Min-zhi**

Associate Professor, Department of Literature, Nanhua University

### **Abstract**

The rise of the intellectual class is closely associated with the “breakthrough in philosophy.” Specifically, the formation of a significant group in a society can be regarded as the initial type of “intellectuals.” After this breakthrough, the intellectual class in China regarded itself as the bearer of “Confucianism” and fulfilled the spirit of “Taking Confucianism as the Foundation to Serve the World” and “Literati Devote themselves to Confucianism,” which constituted an important foundation of intellectuals and Chinese culture.

This study further investigates the literati class and “literati politics” in the Tang Dynasty and focuses on the nature where the literati in the Tang Dynasty also served as political officials. Such literati not only focused on the skills of writing articles, but also greatly surpassed the scope of the past “Confucian scholars” in terms of morality and self-consciousness. The literati caused tremendous changes to the feudal politics in the aspects of the pursuit of official titles in imperial examination, the ups and downs of official fortune, the rivalry between cliques, and the entanglement between officials and hermits. Behind this “literati politics,” apparently, there is the image of the sacred “literati dynasty,” which laid a profound foundation. The “accumulation” of such culture is the doctrinal basis of a specific cultural personality. Moreover, from “The system of the Dao was about to be torn in fragments all under the sky” to “debating about Dao with various ideas,” these practices laid the foundation for the rise of the ancient literati class, which was a cultural model responding to politics and governance.

**Keywords: Literati Class in Tang Dynasty, Cultural Personality, Literati Politics, Taking Confucianism as the Foundation to Serve the World, Politics and Governance**

