

第二章 中唐文人之階層變動 及其生命意涵

中唐詩歌之所以有異於前期，實肇因於創作主體——文人的階層變動。科舉制度改變了六朝以來世家大族銓選人才的政策，使得寒素之士可以憑藉學識才藝而步入仕途，其變化可說十分巨大，過程亦十分漫長，而科舉的定型就在中唐之世。本章第一節首先釐析科舉制度對於文人的意義，論述以進士科爲主的文人如何成爲社會、政治上的新興勢力。再者，庶族寒士躋身政治高層之後，改變了文學的風尚，使得中唐文化呈現士庶混一的情況，檢視中唐重要詩人，幾乎均非高門之後，微寒的出身與經歷導致詩歌美學的質的變化，顯現詩人自我意識的煥發，也拓展詩歌的創作題材。

知識分子性格濃厚的庶族寒士，在掌握政治實權與社會聲望之後，對於自身生命價值有深入的反省。本章試圖細緻分析中唐文人在當時的歷史情境對於人生意義的省思：包括自我生命的價值、以及在社會中的價值、宇宙中的價值爲何。本章第二、三、四節把論述重點放在中唐文人如何安頓一己的生命，從文人詩文作品的表白，連繫他們的生平遭遇，再參證史籍記載的社會情況、歷史事件，期能多面向地掘發中唐文人複雜的思想與心理，並有助於了解他們的創作心態。

第一節 士庶文化的轉型與意義

一、科舉制度的繁盛與進士科的發達

中國的選才制度至隋唐有了重大改變，隋文帝（541～604）廢九品中正制，改由諸州歲貢三人，至煬帝（569～618）乃置進士等科。唐代沿襲隋制，科目多至五十餘，故曰科舉。¹ 科舉最重要的意義，在於公正開放的取士制度上，² 考生來源不分階層，不講門第；考試方式有客觀的法規，為公開之競賽。錢穆（1895～1990）曾言：「漢代的選舉，是由封建貴族中開放政權的一條路。唐代的公開競選，是由門第特殊階級中開放政權的一條路。唐代開放的範圍，較諸漢代更廣大，更自由。所以就這點論，我們可以說唐代的政治又進步了。」³ 從漢代的鄉舉里選到魏晉論門資的九品官人，用人的標準在於高尚德性、清華門第，甄選對象及取士標準有很大的限制性及主觀性。⁴ 唐代科舉廣開大門，讓所有階層的文士有機會走入科場，意義十分重大。

唐代仕途的轉變，是一緩慢漸變的進程，約可分為四個階段：第一階段是高祖到太宗高宗時，尚偏重於門蔭及與門蔭有關的雜途二類。第二階段是武后初立到玄宗之時，為門蔭、科舉的過渡時代。第三階段是肅宗到憲宗之時，為科舉、奏薦並重時代。第四階段是從穆宗到唐亡，為科舉獨盛時代。⁵ 從這個演變的過程

¹ 《新唐書》列舉科目如下：「其科之目，有秀才，有明經，有俊士，有進士，有明法，有明字，有明算，有一史，有三史，有開元禮，有道舉，有童子。而明經之別，有五經，有三經，有二經，有學究一經。有三禮，有三傳，有史料。此歲舉之常選也。天子自詔者約制舉，所以待非常之才焉。」見歐陽脩（1007～1072）：《新唐書》（台北：藝文印書館，民44年），卷四十四〈選舉制〉。

² 此「公正開放」是相對於漢代的察舉制度，與魏晉的九品中正制而言，唐代科舉無疑是相對公正、公開的。

³ 錢穆：《中國歷代政治得失》（上海：三聯書店，2001年），頁57。

⁴ 漢武帝建立之察舉制度，由諸侯王、公卿、郡守等舉薦賢良、文學、孝廉。通過策問、授予官職。魏晉時建立九品中正制，門第成為辟召的先決條件。一是取決於抽象的品行，一是後天無法改變的門第出身，取士標準的主觀隨意性與嚴格的階層限制，由此可見。

⁵ 參考石萬壽〈唐代仕途的演變〉，《成功大學學報》第十卷人文篇，民64年5月。

看來，唐代入仕之途極廣，並不限於科舉。除了門蔭勳力（如士族功臣）入仕之外，唐代中葉以後亦盛行辟署制度。安史之亂後，藩鎮坐大，地方之權日長，一些現任官員、登第尚未獲銓選者、甚至是隱逸白衣人士皆能受辟入幕，擔任藩鎮戎幕之職，再由主公之論薦入仕。⁶ 雖然科舉不是文人入仕唯一的途徑，⁷ 但其作為中央公開選材的管道，在文人心中卻是最為重要且尊貴的。科舉「在人們心理上所引起的震撼，遠較其對社會變動實質上的影響為大」，包括有：

（一）在人們心目中創立了一個被認為公平的選舉制度。科舉取士的基本精神是想以客觀的標準挑選社會上優秀份子參與統治階層。……機會平等與公平競爭的觀念，深植人心，象徵著政權向全國人民開放。

（二）建立一個能與門第資格相對抗的入仕正途。漢末以降，垂魏晉南北朝之際，門第不但是社會上的上層份子，且成為政治上的入仕資格，……（唐代科舉）在我國中古能建立起一個與高門同樣受重視的資格，其對人們心理上影響是無比的。⁸

此一考試制度發展到中唐終於達到繁盛期，《通典》論到科舉之盛「成於玄宗之代，而極於德宗之世。」⁹ 自武則天（624～705）掌政後大量從科舉及第者（尤其是進士科）擢用人才，進士的地

⁶ 劉海峰針對唐代後期兩《唐書》有傳的進士出身官員予以統計、研究，發現 344 名官員中，有 148 人以辟署入仕，占總數的 43%，超過平選入仕的 40.1% 之數，成為唐後期最主要的入仕途徑。劉海峰：《唐代的科舉出身與詮選入仕》（台北：文津出版社，民 80 年），頁 127～128。

⁷ 據毛漢光先生以三千餘人數為基礎所做之統計，唐代士族、小姓、寒素憑科舉入仕的百分比分別為士族：33.9%，小姓：36.9%，寒素：27.2%。憑其他途徑入仕的百分比則為士族：66.1%，小姓：63.1%，寒素：72.8%。按：原始統計資料士族為 2233 人，小姓 414 人，寒素 724 人。由此可見，科舉並不是文人入仕的唯一途徑；科舉入仕者甚至比透過其他途徑入仕者為少。毛漢光：《唐代統治階層社會變動》第四章〈入仕途徑之研究〉，（台北：政大歷史研究所博士論文，民 57 年），頁 285。

⁸ 引同上註，見第五章〈影響社會變動之因素〉，頁 339～341。

⁹ 杜佑：《通典》（上海：商務印書館，民 24 年），卷十五，頁 85。

位逐漸上升，盛唐時「縉紳雖位極人臣，不由進士者終不為美。」¹⁰ 降至中唐，科舉成爲高級官吏的主要來源，進士登第後走進官場的途徑已規格化，成爲朝廷、社會上的新興勢力。元和八年進士及第的舒元興〈上貢書〉云：「臣伏見國朝開進士一門，苟有登升者，皆資爲宰相、公侯、卿大夫，則此門固不輕矣。」¹¹ 憲宗朝任命的宰相共二十九名，其中進士出身者佔十七人，在唐代歷史當中，位極人臣的宰相之位第一次由進士佔多數，¹² 超越門蔭高第、世族之家，意義十分重大。

在科舉制度中，進士科從與明經科平起平坐演變至進士科獨重，同時呈現出唐代重視文學的社會特質。進士放榜後有題名之會、曲江之宴，公卿輦金而擇婿、百姓傾城以縱觀，可說備極榮寵；而明經則無。明經科考試內容是儒家經典，偏重背誦經文；進士科考經義、詩賦和策論，其中詩賦雜文尤其具有舉足輕重的地位。長於詞藻的文學之士終能施展抱負，以優異的文學才能步入宦途、功成名就，擺脫以往長期依附於貴族之家、帝王宮殿的陪襯角色，文人之價值也獲得了肯定。

二、士庶混一的文化型態

科舉制度的繁盛帶給唐代社會更加深刻的影響，便是改變了魏晉以來由世族掌握的文化大權。「世族」又稱「士族」或「氏族」，

¹⁰ 王定保（870～940）：《唐摭言》（台北：世界書局，民64年），卷一，頁4。

¹¹ 董誥等編：《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷七二七。

¹² 吳宗國統計，唐太宗時宰相有一人爲唐秀才，二人爲隋進士，其餘二十六人皆不從科舉出身。高宗時宰相科舉出身者比例逐漸上升，四十一人當中隋秀才二人，唐進士九人，明經二人。武則天稱帝期間明經、進士出身宰相者激增至二十人，佔宰相總數的一半。玄宗朝進士、明經任宰相共十八人，佔總數的三分之二。憲宗朝進士首次在宰相中佔多數。穆宗時宰相十四人中進士爲九人，敬宗朝宰相七人全是進士，文宗朝二十四名宰相中十九人進士。武宗朝宰相十五人，進士佔十二名。宣宗朝二十三名宰相進士爲二十人。懿宗朝二十一名宰相中，進士佔二十人。見《唐代科舉制度研究》，（瀋陽：遼寧大學出版社，1992年）。

「世族」指族人世代為官，「士族」指其詩書傳家，具文化素養，「勢族」則說明權勢之顯赫。六朝「世族」之名含意甚廣，歷史學家對此有詳細的解析，¹³ 而主要是指累世在政治、文化、社會、經濟等擁有較多權力的家族。在九品中正制下，高官由於高門，階層界線森嚴明顯。中唐科舉定型之後，出身進士者往往仕宦通達，門資對於仕宦的意義大不如前。穆宗、敬宗時相繼下令「名登科第，即免征徵」，武宗詔令「前進士及登科有名聞者，始得稱衣冠戶。」¹⁴ 過去世族門閥享有的免除徭役等特權，改由科第出身者享有。故科舉確然打破以往社會階層的封閉性，改變了士庶關係。

中唐施行的土地稅賦新制進一步加速門閥沒落、庶族興起。韓國磐指出，「兩稅法可說是分界點，以前屬力役地租型態，此後為實物地租型態。等級的劃分也由此而發生變化，從自耕農分化出來的庶族地主，由於九品中正制的廢除和科舉制度的建立和發展，躋身於封建統制的上層。」¹⁵ 這些庶族地主，有出身於酒家，也有鹽商之子，¹⁶ 得第顯貴之後，改變原有的社會等級，成為新

¹³ 何啓民〈鼎食之家——世家大族〉云：「由於他們是士人的家族，故被稱為士族；與其說是因任官的高下多少，而定世家大族地位之高下，不如說因家族歷史的久遠光彩為其先決條件，故有世族、世家、世門、世胄之名，而特為世所重。有些家族，人口眾多，或聲望極隆，故被稱為大族；有些家族，人才輩出，歷據高位，故被稱為高族、鼎族、盛族、冠族、華族、右族、甲族、權族、貴族、貴勢、貴游、門第、門地；或因其聲華著聞，貴重無比，故被稱為華腴、華儕、膏粱；有些家族，有名於時，故被稱為名族、望族；而姓即所以名族，故有大姓、著姓、甲姓右姓之稱。收入《中國文化新論·社會篇·吾士吾民》（台北：聯經出版公司，民 71 年），頁 72~73。毛漢光則說：「歷史書中，對於兩晉南北朝累世官宦家族的稱呼，名詞極不一致。從家門盛貴方面看，有人稱之為高門、門戶、門第、門望；從身份華貴方面看，有人稱之為膏腴、膏粱、甲族、華儕、貴游；從權勢方面看，有人稱之為勢族、勢家、貴勢；從家族綿延方面看，有人稱之為世家、世胄、門胄、金張世族、世族；從姓氏觀點看，有人稱之為著姓、右姓；從家門社會地位方面看，有人稱之為門閥、閥閱；從家族名聲方面看，有人稱之為名族、高族、高門大族；若從政治、文化、社會諸方面看，有人稱之為士流、士族。上列二十七個稱呼，所持意義大同小異，因為所看角度不同，有了名詞上的差異。」《唐代研究論集》（台北：新文豐出版公司，民 81 年），頁 564。

¹⁴ 見《全唐文》，引同註 11，卷七六穆宗、敬宗〈改元赦文〉，及卷七八武宗〈加尊號後郊天赦文〉。

¹⁵ 韓國磐：《隋唐五代史論集》（上海：三聯書店，1979 年），頁 183。

¹⁶ 據《北夢瑣言》載，四川成都人陳會，出身於酒家，其母甚賢，勉以修進，不許歸鄉，以成名為期，終在會昌初登進士第。吳鄉人畢誠，曾被朝士譏其為齷齪之子，在改名為「誠」

的士族階層。但值得注意的是，科舉並不排抑士族，它也並非庶族與寒素的專利，舊有的士族子弟憑藉著良好的經濟基礎與文學教養，在科舉考試中仍占有優勢。¹⁷ 舊族勳貴想藉著科考延續家族勢力，市井寒門更想靠著科考脫離微賤地位，這便是《唐摭言》所謂的「草澤望之起家，簪紱望之繼世；孤寒失之，其族餒矣；世祿失之，其族絕矣。」¹⁸ 士庶皆以中舉及第為目標，亦可以看出社會中士庶關係日益接近。

考察中唐文壇上重要文人的家世背景，幾乎都不是出身於世官世祿的高門閥閱。家世最為顯赫的柳宗元為河東柳氏之後，歷武后朝之後家族式微，其三代祖先都只是縣令、侍御史等下級官吏。元禎的直系曾祖，為岐州參軍和南頓丞，父親為比部郎中，均為中等官吏。韓愈與劉禹錫之三代祖先，仕宦有司馬、參軍、侍御史等，大致是在中、下級官階之中浮沈。白居易一家則是縣令、參軍、主簿一流的下級官吏。孟郊父親曾為崑山尉，祖父以上不可考。李賀是宗室鄭孝王亮後裔，父晉肅曾官陝縣令，家道早已中落。而張籍、王建、盧全、賈島的先世根本無法得知，家世恐怕更為卑微。¹⁹ 在這些詩人作品中經常出現自稱「鄙人」、「野夫」、「山中人」、「蓬蓽人」等詞語，正是對於自己身世的慨嘆。

隨著這些庶族、寒門文士科舉及第，登上政治舞台，同時也在文壇上展露光芒，施展才華。韓、柳、白、劉、孟、張均為進士出身，元禎明經及第，他們的官階都遠超過其三代祖先：韓愈、

後，希望藉此能夠亨達，最終以此名登第，位至宰相。孫光憲（900～968）：《北夢瑣言》（台北：源流出版社，民72年），卷第三，頁11～19。

¹⁷ 毛漢光〈唐代士族的進士第〉以唐代十八家士族子孫為相者為例，說明士族子弟大幅度地帶有進士第，表明其找到了保持政治地位的良方。見《中國中古社會史論》（台北：聯經出版公司，民77年），第九篇。田廷柱云士族有著較高的社會地位，有優越的文化條件，士庶在科舉競爭中，士族往往佔有優勢，其子弟多以進士、明經入仕。田廷柱：《隋唐士族》（西安：三秦出版社，1990年），頁189。

¹⁸ 王定保：《唐摭言》（台北：世界書局，民64年），世界文庫四部刊要本，卷九〈好及第惡發科〉，頁97。

¹⁹ 中唐文人家世之考，參見呂正惠：《元和詩人研究》，東吳大學中國文學研究所博士論文，民72年，頁49～58。

劉禹錫、白居易官至尚書、侍郎，元禎甚至當上宰相。²⁰ 文采斐然的詩人位居三品以上的高官，這種情形在中唐成爲常態，這恐怕是科舉取士尙未盛極的初、盛唐詩人所難以想像的，更遑論六朝的寒素文人了。以往文學乃至文化集中在少數世家手中，與政治權力一起世代相傳的局面已然瓦解，取而代之的是士庶混合、雅俗並存的文化型態。

三、 審美主體自我意識的增強

在詩歌創作過程中，無論是題材的選擇、主題的提煉、意象的塑造以及語言的運用，均取決於作者，故可稱之爲「文學主體」。文人運用其發現、感受、評價和欣賞美的能力，書寫成飽含思想情感的篇章，所以也可說他是「審美主體」。中唐時期士人階層發生「質」的變化，遂改變詩歌美學的觀念及內涵。

有唐一統天下之後，政權由門第歸於朝廷，官吏的任免升黜已非貴宦開府所能主導。²¹ 士人生命中關切的事務，不再限於個人宗族的興衰、故主府君的好尙，而是擴展到國家的命運前途、天下蒼生的幸福等問題。杜甫「致君堯舜上，再使風俗淳」（〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉）突出了知識分子對於自我角色的省思與期待，「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏，風雨不動安如山」（〈茅屋爲秋風所破歌〉）則是抒寫文人對天下無處安身的寒士的深切同情，這種民胞物與、憂國憂民的博大胸懷，在六朝時期追

²⁰ 據兩《唐書》本傳，韓愈曾居兵部侍郎、吏部侍郎之職，死後贈禮部尚書。劉禹錫晚年任太子賓客，加秘書監、簡校禮部尚書銜。白居易曾任刑部侍郎，會昌二年以刑部尚書致仕。元禎於長慶二年由工部侍郎拜相。

²¹ 東漢之時，東京刺史除了行政權之外，又有察舉之權，於是僚吏之外又有門生。見錢穆：《國史大綱》（台北：台灣商務印書館，民 83 年），第十章〈士族之新地位〉。六朝時期，世族閥閱可以自聘僚佐。至唐代則官吏任免，不出朝廷之外；五品以上，權在廷議；五品以下，至於胥吏，則歸吏部。

隨王侯的文人侍臣的作品裏很難看到，²² 唐詩中卻屢見不鮮。中唐科舉宦途的發達，讓胸襟超邁身家的文人獲得政治地位，尤其出身寒微、庶族文人，在受到社會與朝廷的肯定之後，自我意識逐漸增強，寫下的詩篇也更加接近自我生活的實況。蓋不同階層的人有不同的生活方式、文化教養與心理狀況，因而產生不同的審美觀念。庶族文人如實地繪寫思想情感，雖招致滿紙俗氣之批評，但展現出此時文人超越以往的自信心態。

中唐詩歌因此充滿革新意味，在抒寫的題材方面，除了國家政治、生民疾苦、山川風月、池苑宴飲等傳統題材之外，文人把更多的心力投注在自己身上：包括情緒的起伏、外貌的改變、生計之有無、活動的細節，有關文人的點點滴滴，都被納入審美的範疇當中。羅建中論及中晚唐美學思想的發展時，認為隨著唐帝國的衰落與佛、道思想的影響，人們的眼光轉向自我內心，美學思想也出現了一個深刻的轉折：

由注重對客體的現實把握、探索客體的審美屬性轉向注重對客體的想象把握、探索主體細膩的審美體驗和情緒、意緒。²³

當政治上出現中興氣象時，文人壯懷激昂地寫出實踐尊王政治的理想，鮮明地表達其政治態度及政治勇氣，展現他們對現實世界的熱情。然而紊亂的朝政始終未能改善，文士仕宦之路走來坎坷不安，動輒遭受黜免貶謫，於是諷刺時政、撻伐權貴的詩作不斷。此時文人探索外界的審美情感的觸角，逐漸從外在客體轉移至自我主體，中唐文人雖多半出身寒微，但科舉及第給予他們

²² 在此並無貶抑六朝文人之意。由於選官制度可由世家而出，魏晉士人對於故主長官，義同君臣，國家觀念十分淺薄。此點可參見余英時：《中國知識階層史論》（古代篇）（台北：聯經出版公司，民 69 年），〈名教危機與魏晉士風的演變〉中〈君臣關係的危機〉一文，頁 332~337。是以當時文人較少憂國憂民之作，亦是時勢使然。

²³ 王世德主編：《美學辭典》（台北：木鐸出版社，民 76 年），〈中國古典美學思想發展史〉條，頁 217。

極大的信心，在個人主體意識增強的情況之下，詩歌創作題材遂從社會生活伸入到個人生活領域。江進之云：「前不照古人樣，後不照來者議。意到筆隨，景到意隨，世間一切都著併包囊括入我詩內。詩之境界，到白公不知開擴多少。」²⁴ 審美對象無所不包的特色，不只出現在白詩之中，也同時在元稹、韓愈、劉禹錫、孟郊、賈島……等人作品中隨處可見：日常衣食捉襟見肘的窘迫，衣暖食足的安適；狎妓冶遊的快意，夜半聽奇事的樂趣；乃至攬鏡自照的感覺，髮白、髮禿的心情，齒落眼花的感慨，作夢醒後的惆悵……。中唐詩人記實性地記錄自己的思想活動，甚至追求熱烈直接的感官滿足，代表他們在現實生活裏極重視並確立自己的存在，故能盡情地展現更真實的個人面貌。

審美活動，做爲人類審視人生、體驗生命價值的生命活動，乃是審美主體與審美客體（對象）交互作用的特殊形態。將日常細微的意緒及生活感受作爲審美對象，在中唐以前並不多見，而中唐文人將這些平常、普遍的心理狀態透過富於表現力的文字，創作成可供欣賞的藝術作品。他們又愛寫老、病、窮、苦，體味不美之美，發生在生命裡的種種缺憾都進入其藝術視野，藉著審視缺憾、描寫痛苦，讓情緒得以暢然一洩，表現出一種新的審美心理。無論是元白通俗務盡的寫作手法，或是韓孟一派奇險峭澀的意象運用，中唐詩歌裏文人主觀意志與主觀情感的表現都特別突出。而中唐詩歌中審美對象的擴大，審美趣味的多元，便表現在文人對自我關注的掘深，尤其是生活中的各個面向。唐詩中，有令人印象深刻的初唐四傑落魄文人的形象；盛唐時，有李白豪放而飄逸的形象、杜甫憂國憫人的形象；到了中唐文人則產生了更爲真實的世俗自我形象。這也正是此期文化由雅入俗的原因之一。

²⁴ 江進之《雪濤小書》，收錄於方岳：《深雪偶談》（台北：廣文出版社，民 60 年）古今詩話叢編本，頁 7。

第二節 生命性格的形塑

一、志在兼濟的人生取向

中國傳統文化中，強調人生價值觀念應建立於兼濟天下的基礎上，「達則兼濟天下，窮則獨善其身。」（《孟子·盡心上》）由孟子（約西元前 372～前 289）標舉出來的處世原則，深刻影響中國文人的進退出處。中唐文人自幼學習儒業，在「人飢己飢，人溺己溺」的養成教育中，²⁵ 遂將兼濟天下作為個人生命的理想目標：

願子有微尚，願以出處論。出非利吾己，其出貴道全。全道豈虛設，道全當及人。全則富與壽，虧則飢與寒。遂我一身逸，不如萬物安。解懸不澤手，拯溺無折旋。神哉伊尹心，可以冠古先。（元禎〈和樂天贈樊著作〉）

丈夫貴兼濟，豈獨善一身。安得萬里裘，蓋裹周四垠。穩暖皆如我，天下無寒人。（白居易〈新製布裘〉）

龍疲虎困剖川原，億萬蒼生性命存。誰勸君王回馬首，真成一擲賭乾坤。（韓愈〈過鴻溝〉）

²⁵ 見趙岐注，孫奭正義：《孟子》，《十三經注疏》第八冊，（台北：藝文印書館，民 78 年）。〈離婁下〉篇云：「禹稷顏回同道，禹思天下有溺者，由己溺之也，稷思天下有飢者，由己飢之也。」

君子抱仁義，不懼天地傾。……恭事四海人，甚於敬公卿。
有惡如己辱，聞善如己榮。或人居飢寒，進退陳中情。徹
晏聽辛苦，坐臥身不寧。以心應所求，盡家猶爲輕。（王建
〈贈王侍御〉）

詩人不以一己之利爲念，而與天下蒼生憂樂相共、生死相依，是個人的良知發揮到極致的真性情，體現「博施於民而能濟衆」（《論語·雍也》）的用世精神。由上引之詩，分析中唐文人兼濟之義包含以下兩層：一是內在涵養，即元禎所謂的「道」，王建所說的「仁義」，能感受人民之情，樂民之樂，憂民所憂的仁者胸懷；一是外在行爲，表現在士人對社會的關懷和責任，及拯民之飢溺的種種事功之上。從體、用兩方面，建構起士人理想的品格。

由儒家文化爲主體培育出來的讀書人，是特別重視主體的自覺，重個人對社稷、家國的責任感的。兼濟天下作爲中唐文人所企慕並躬行的人生模式，還展現在發揚「直道」的共識之上。當他們力圖濟世安民之際，是否能夠面對並克服種種磨難、打擊，端視其能否秉持良知、保持初衷，因此直節直行更形重要。白居易稱讚韓愈「性方道直」，又云：「元禎守官正直，人所共知。」²⁶張籍說韓愈「其道誠巍昂，……獨得雄直氣。」²⁷王建交友喜歡「正直人」，²⁸元禎稱白居易「翱翔翰林，藹然直聲，留在人口。」²⁹正直的人格，確立文人德性不墜，得以自樹名節，堅持信念。

韓愈曾舉古代聖賢之事，說明濟世既是聖賢的天命，也源於他們悲憫蒼生之心，其云：「自古聖人賢士皆非有求於聞用也，閱其時之不平，人之不义，得其道，不敢獨善其身，而必以兼濟天

²⁶ 前語見白居易：〈韓愈比部郎中史館修撰制〉，後語出自白居易：〈論元禎第三狀〉。見白居易：《白氏長慶集》，《景印摛藻堂四庫全書薈要》，集部第十七～十八冊，（台北：世界書局，民76）。以下所引白居易文章，均出於此，不另作註。

²⁷ 張籍：〈祭退之〉一詩。見清聖祖敕撰：《全唐詩》第十二冊，（北京：中華書局，1960年）。

²⁸ 王建〈求友〉云：「常慕正直人，生死不相離。」見清聖祖敕撰：《全唐詩》第九冊，（北京：中華書局，1960年）。

²⁹ 元禎：〈白居易授尚書主客郎中知制誥〉，見《全唐文》卷六五〇，引同註11。

下也，孜孜矻矻，死而後已。故禹過家門不入，孔席不暖，而墨突不得黔；彼二聖一賢者，豈不自知安佚之為樂哉？誠畏天命而悲人窮。」（〈爭臣論〉）韓愈將兼濟視為聖人被賦予的天命，標舉出它的崇高性；要遂行兼濟之志是辛苦萬分的，但聖人卻能身體力行，「孜孜矻矻，死而後已」，表現出雖死不悔的氣概。對於以聖賢自期的韓愈來說，兼濟是一種道德的追求，天賦的使命。在人生的價值取向上，指出知識分子所應理性選擇的方向。

白居易在詩文中屢次自述兼濟之志，以新樂府作為主體，大量的諷諭詩就是代表之作。他也喜歡詠裘以抒發懷抱，在寒冷嚴冬裏為民覆蓋一衣暖裘，頗能將詩人「澤被百姓」的心願婉轉道出。除前引〈新製布裘〉「穩暖皆如我，天下無寒人」是杜甫名篇〈茅屋為秋風所破歌〉精神的重現之外，尚有〈醉後狂言贈蕭、殷二協律〉欲把「裁以法度絮以仁」的大裘「與君展覆杭州人」，而在〈新制綾 成感而有詠〉一詩中，他云「心中為念農桑苦，耳裏如聞飢凍聲。爭得大裘長萬丈，與君都蓋洛陽城。」值得注意的是，三首詠裘詩寫作時間橫跨近三十年之久，³⁰ 期間白居易歷經官場冷暖、宦途貶謫、小人讒謗，早年積極昂揚的政治作為已漸漸減少，然而他關懷社會的志向仍一如從前，不曾改變。在〈與元九書〉中，白居易是這麼解析「達則兼濟天下」的：

大丈夫所守者道，所待者時。時之來也，為雲龍，為風鵬，勃然突然，陳力以出。

作為白居易的知己，元禎提出更加通達的兼濟方法：「達則濟億兆，窮亦濟毫釐。濟人無大小，誓不空濟私。」（〈酬別致用〉）中唐文人在機會降臨時，的確多能像雲中之龍、風中之鵬，全力發揮「己欲立而立人，己欲達而達人」（《論語·雍也》）之仁者情操，濟世安民。柳宗元和韓愈都曾設釋放奴婢之法；劉禹錫救濟

³⁰ 白居易〈新製布裘〉寫於元和八年（813）冬，〈醉後狂言贈蕭、殷二協律〉作於長慶二年（822），〈新制綾 成感而有詠〉則是大和五年（831）所寫的。白居易詩見《全唐詩》第十三、十四冊，（北京：中華書局，1960年）。以下引詩出於此，不另作註。

汝、同二州災荒，紓民之困；白居易修築白堤，整治八節灘；元禎訪察官吏奸事，伸民冤屈。他們所發揚的即是推己及人、博施濟衆的思想，這種兼濟之志作為他們人生奮鬥的理想與目標，用以承受仕途貶謫時的坎坎坷坷，生命浮沈中的風風雨雨，讓個人的主體精神和主體價值能夠獨立而挺立於天地之間。

二、 獨善己身的自我調適

兼濟和獨善，是儒家的進退出處觀。孔子所稱隱逸者，多是一些懷寶而不仕，甘老於褐衣的賢人。³¹ 《論語》載：「天下有道則現，無道則隱。」（〈泰伯〉）又云：「用之則行，舍之則藏。」（〈憲問〉）文人想達成濟世之志，除了努力培養處理政事的能力之外，更重要的是必須獲得君主王侯所「用」，才有實現抱負的機會。但是官場之中風雨變幻，出仕與否並非文人能夠操縱控制的，於是「隱逸」成了文人唯一能夠主宰自我的人生選擇。

孟子進一步說明兼濟、獨善的進退之道：「窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉。達不離道，故民不失望焉。古之人得志，澤加於民。不得志，修身現於世。」（《孟子·盡心上》）中唐士人對於兼濟天下的把握頗能符合孟子原義，但對獨善其身的理解卻有了分歧。孟子指出窮時要能「不失義」，不得志時要能「修身見於世」，即在逆境之中仍然要堅守固有信念，修德立言，以自己的人格和言論影響世人。劉禹錫、柳宗元及韓愈諸人，均能遵循孟子之義，劉、柳即使遭貶蠻荒之地，憂憤至深，卻仍心懷廣大，發憤著述，表明他們的政治觀點。劉禹錫藉詩議論古今，柳宗元則說「苟一明大道，施於人世，死無所憾。」（柳宗元〈貞符

³¹ 《論語》云：「逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。」注云：「逸民者，節行超逸也。」見鄭玄注，何晏集解，邢昺疏：《論語》，《十三經注疏》第八冊，（台北：藝文印書館，民78年），〈微子〉篇，頁166。

序))。韓愈自云：「吾退未始不爲進，而衆人之進未始不爲退也」，表明自身雖退猶進、自強不息的人生態度；又說「士之行道者，不得於朝，則山林而已矣。山林者，士所獨善自養而不憂天下者之所能安也，如有憂天下之心，則不能矣。」³² 韓愈認爲獨善的作法並不是隱退山林，不問世事，反而更應該致力於聖賢之道。這種自我期許，正是孔孟精神的繼承和發揚。

白居易等人對獨善的解釋則與孟子原義頗有差異，白居易云：「時之不來也，爲霧豹，爲冥鴻，寂兮寥兮，奉身而退。進退出處，何往而不自得哉。故僕志在兼濟，行在獨善。」(〈與元九書〉) 達而兼濟時，他陳力而出；窮而獨善時，委順任浮沈。³³ 這種進退兩便、順逆皆得的人生態度甚至進而與佛道思想相結合，尋求一種與世無爭，遠避禍害的處世原則，³⁴ 進與退「何往而不自得」的隨緣自適，讓白居易能夠安時處順，兼以詩、酒、禪、遊自娛，成爲當時文人善於生活的代表人物。實際上，中唐之時佛禪與老莊思想已形成一種時代性的文化風潮，對士大夫的心理有深刻的滲透。在他們不得志時，很自然地從超凡脫俗的佛道思想去獲得精神上的安頓，故與儒家的獨善人格匯合起來。柳宗元云：「發地結青茅，團團抱虛白。山花落幽戶，中有忘機客。涉有本非取，照空不待析，萬籟俱緣生，窅然喧中寂。」(〈巽公院五詠〉之三〈禪堂〉) 由禪堂的幽寂環境，點出自己已忘懷機心，超越世間有無及，得失的執著，從佛理中得到精神的安定與安慰。

循著《論語》「賢者避世」(〈憲問〉) 或是「無道則隱」(〈泰伯〉) 的道路，中唐文人普遍都曾興發隱逸的念頭。孟郊入仕前長期修隱於山林，過著「嘯竹引清吹，吟花成新篇」的悠閒生活，待他競奔長安道之後，時時念著「始知喧競場，莫處君子身。潛歌歸去來，事外風景真。」又道：「白鶴未輕舉，衆鳥爭浮沈。因

³² 韓愈之言，前一段引文出自韓愈〈答侯繼書〉，後一段見韓愈〈後廿九日復上宰相書〉。見《全唐文》，引同註 11。

³³ 白居易〈詠懷〉云：「自從委順任浮沈，漸學年多功用深」，便是說明他獨善的心態。

³⁴ 如白居易〈贈杓直〉一詩言：「早年以身代，直赴逍遙篇。近歲將心地，迴向南宗禪。外順世間法，內脫區中緣。進不厭朝市，退不戀人寰。」這首詩道出作者既戀世又厭世，信奉道教又推崇儒家的心情，可說是此一思想的代表作。

茲挂帆去，遂作歸山吟。」³⁵ 對文人來說，大自然既是逃避社會的場所，也是陶冶身心、尋求獨立人格的地方。白居易常常羨慕隱者「歸去臥雲」的表白自在生活，又說自己「日有歸山情」。³⁶ 元稹〈思歸樂〉云：「慘舒在方寸，寵辱將何驚。浮生居大塊，尋丈可寄形。身安即形樂，豈獨樂咸京。」從詩題到內涵，都透露出元稹厭惡官場、寄情山林的心意。賈島云：「若個山招隱，機忘任此身。」盧仝則說：「朝官莫相識，歸去老岩松。」³⁷ 仕途越是險惡，詩人的歸隱之心就越是強烈。然而他們卻沒有一人真正棄官避世，其對於山林隱居的嚮往反而接近王國瓔所說：

（隱逸）可以解釋成一種具有道德批判性的政治姿態，也可以代表一種人生理想的索求。³⁸

就文人心態而論，抒寫隱逸情愫既是高尚志節、自由人格的表述，也是一種排解積鬱的方式。情在獨善的中唐文人，一方面藉此淡化仕宦失意的挫敗感，一方面建構起平衡的心理機制，可說是他們對抗憂患、慰藉自我的調解及補償。

³⁵ 文中所引孟郊三首詩，依序為〈題陸鴻漸上饒新開山舍〉、〈長安羈旅行〉、〈湖州取解述情〉。見清聖祖敕撰：《全唐詩》第十一、十二冊，（北京：中華書局，1960年）。

³⁶ 白居易〈寄隱者〉：「歸去臥雲人，謀身計非誤。」〈早送舉人入試〉：「春深官又滿，日有歸山情。」

³⁷ 賈島詩句見〈黃子陂上韓吏部〉，見《全唐詩》第十七冊；盧仝之詩出自〈常州孟諫儀座上聞韓員外職方貶國子博士有感〉見《全唐詩》第十二冊。

³⁸ 王國瓔認為，早期的隱逸行爲（如伯夷、叔齊、介之推之隱）只是一種對外在環境的反應，但是經過儒、道哲學的理論化，隱逸已成爲一種「概念」，和群體的道德以及個人的情性發生了密切的關連，隱逸的行爲也趨向複雜了。詳見王國瓔：《中國山水詩研究》（台北：聯經出版事業公司，民75），頁101。

三、 珍惜現世的時空意識

中唐文人對於自我生命價值的思索，除了表現在兼濟、獨善的進退之道，從中塑造一個頂天立地的道德主體之外，也展現在他們特別珍視現世的時空觀念上。中唐士人熱愛世俗生活，看重一己的生命，當兼濟之志無法實現時，不會像屈原一樣捨身殉道；獨善其身也沒有學陶淵明一樣棄官歸隱，而多了些明哲保身的圓融意味。在詩歌天地裏，文人不再去構築一個無始無終、自由徜徉的神仙世界，轉而鍾情於當下可以把握的現實人間。

韓愈〈桃源圖〉便是一首否定仙境的詩，首句明白道出其反對神仙的觀點：「神仙有無何渺茫，桃源之說誠荒唐。另一首〈記夢〉敘寫他夢遊仙境的奇幻遭遇，夢中韓愈見仙人吟詩難成，忍不住「口前截斷第二句」，卻引來另一神官的不悅，讓詩人諷刺云：「乃之仙人未聖賢，護短憑愚邀我敬。」詩末韓愈又云：「我能屈曲自世間，安能從汝巢神山？」他一再力斥仙境不完美，不相信傳說中豐饒而愉悅的桃花源，表明寧可委身現世的態度。白居易〈夢仙〉描繪一個亟欲修煉成仙的人，夢謁玉皇勉勵自己有仙才，醒後於是「恩愛捨骨肉，飲食斷羶腥」，不料勤苦服煉卻落得「百年終不成」的下場，讓詩人浩歎：「悲哉夢仙者，一夢誤一生。」³⁹ 其《新樂府》組詩中的〈海漫漫〉，序文更點明「戒求仙」為全詩主旨。

歐麗娟在論述唐詩的樂園意識的發展變遷時，將中晚唐劃為桃花源的幻滅與瓦解階段。歐麗娟認為從陶淵明開始至盛唐為止，一向受到詩人正面肯定的桃花源，面對了從深層內部而生的質疑與挑戰。原本應該是圓滿、希望、光明的樂園在此際被人世中的殘缺、黑暗所動搖，種種世俗的情感欲求也滲透進來，樂園於是崩潰。⁴⁰ 我們再進一步考求，中唐文人的心靈深處，對於自

³⁹ 韓愈〈記夢〉與白居易〈夢仙〉詩意涵分析，詳見莊蕙綺：《中唐詩歌中之夢研究》，政治大學中文研究所碩士論文，民84年，頁63~64。

⁴⁰ 詳見歐麗娟：《唐詩的樂園意識》（台北：里仁書局，民89年），第六章第五節〈中晚唐階段——世俗化：桃花源的幻滅與瓦解〉，頁329~357。第七章〈樂園的變調〉並從聖性

己是否能超越現實的無限時空，其實存著十分複雜的情愫：既想去了解、親近，又偏向質疑、否定。此一矛盾心態，從他們針對服氣服食所發的言論與行為可以清楚看出。柳宗元在〈與李睦州服氣書〉裏批評好友服氣之舉，「以為兄由服氣以來，貌加老而心少歡愉，不若前去年時。」韓愈〈故太學博士李君墓誌銘〉一文，對人類畏懼死亡、企求長生的心理有深入的剖析：

余不知服食說自何世起，殺人不可計，而世慕尚之益至。此其惑也。在文書所記及耳聞相傳者不說，今直取目見親與之遊而藥敗者六七公，以為世誠。……蕪不死乃速得死，謂之智可不可也？……不信常道，而務鬼怪，臨死乃悔。後之好者又曰「彼死者皆不得其道也，我則不然。」始病曰藥動故病，病去藥行，乃不死已。及且死，又悔。

韓愈駁斥服食者總是將別人失敗的經驗歸咎於不得其法，總以為自己可以藉服食而長生，直到丹藥無效且致死的那一刻才反悔，實在不智。然而中唐詩人雖然指責不死登仙的煉丹之術，他們卻多有食丹之舉，白居易〈思舊〉一詩便提到當時的宰相名臣如元稹、杜元穎、崔群、甚至是韓愈，均因服食而亡，⁴¹ 自云「唯予不服食，老命反遲延」，然而查閱白詩又一再述及自己有燒丹煉藥的經驗，⁴² 可見中唐服食風氣十分興盛。韓愈、白居易等人質疑有仙境、桃花源，否定服食可以長生不老，卻又熱衷於服丹煉藥，這種矛盾的心理，或許可以解釋為：他們不相信無始無終、無限愉悅的樂土，但肯定當下現實環境的世界。所以服食可視為

的消解、樂園空間的崩毀、以及神話思考上人情化的反命題表現等線索，論述中晚唐的樂園意識。

⁴¹ 白居易〈思舊〉詩：「閒日一思舊，舊遊如目前。再思今何在，零落歸下泉。退之服硫黃，一病訖不痊。微之鍊秋石，未老身溘然。杜子得丹訣，終日斷腥膻。崔君誇藥力，經冬不衣綿。或疾或暴夭，悉不過中年。」

⁴² 白居易〈宿簡寂觀〉云：「何以療夜飢，一匙雲母粉。」〈江州赴忠州至江陵已來舟中示弟五十韻〉：「劍學將何用，丹燒竟不成。」餘如〈同微之贈別郭虛丹鍊師五十韻〉、〈燒藥不成命酒獨醉〉等，則全首述煉丹之事。

懼死戀生、渴望長壽的舉動。服食原本就有加強健康的意涵，⁴³ 劉禹錫也曾因生病、得眼疾兩度向僧人求醫乞藥，⁴⁴ 無論是釋家道教，只要是有益於強筋骨健，文人皆取資其中。誠如白居易所云：「何事不隨東洛水，誰家又葬北邙山。」（〈清明日登老閣望洛城贈韓道士〉）文人確實是體認到生之有盡，壽無不終，而所能把握者，唯有當下之視息而已，因而珍惜現世成爲他們主要的時空觀念。

第三節 社會地位的定格

一、強烈的從政意圖

歷來傳統文人大多具有出仕的意願，從政既能讓文人獲致社會聲望與社會地位，同時在擁有政治實權後，始能發揮博施濟衆的理想。參與政事的意圖在中唐文人身上又益顯熱烈而急切，除因科舉已然規格化，實現抱負的機會大增外；政治情勢上也由亂入治，數任君王頗有除弊圖強之舉，更激起他們報效社稷的企圖心。

安史亂後，唐室存在著許多複雜的社會問題，敗象顯露，當中又以強藩割據、宦官專政二事最嚴重。在平定安史之亂期間，

⁴³ 服食是道教的修仙術，有服食植物及礦物兩種，植物有靈芝、瓊蕊等耐寒不凋之類，礦物則有黃金、丹砂百鍊不消之物。服食者基於「物性類通」的原理，希望能將這些不朽的物質特性轉移到人的軀體內，達成骨健筋強的願望。見李豐楙師：〈嵇康養生思想之研究〉，《靜宜文理學院學報》第二期，民 66 年 6 月。

⁴⁴ 劉禹錫〈病中一二禪客見問因以謝之〉云：「勞動諸賢者，同來問病夫。添爐烹雀舌，灑水淨龍鬚。身是芭蕉喻，行須筇竹扶。醫王有妙藥，能乞一丸無。」〈贈眼醫婆羅門僧〉：「三秋傷望遠，終日泣途窮。兩目今先暗，中年似老翁，看朱漸成碧，羞日不禁風。師有金篦術，如何爲發蒙。」劉禹錫詩收錄於《全唐詩》第十一冊。

朝廷爲了想趕快結束戰爭，所以大量招降安史的部將，命爲節度使。此後藩鎮跋扈囂張，擁兵自重，歷代、德、順諸帝猶自不衰。宦官之禍，則遠自武后、玄宗朝便已存在，至肅宗、代宗仍寵信宦官，⁴⁵ 然此時宦官猶未掌有兵權。德宗歷經涇原兵變，懷疑朝臣宿將，便將典掌禁軍之權託付宦官，致使宦官威勢日大，不僅掌握國家的軍政大權，甚至操縱帝王的生死廢立，於是「蘭錡將臣，率皆子畜：藩方戎帥，必以賄成。萬機之與奪任情，九重之廢立由己。」⁴⁶ 在此內憂外患的情勢中，唐代後半期想要有所作爲的有識之士，顯得備加辛苦且吉凶難測。

德宗死後，順宗即位，起用王叔文、韋執誼等人銳意改革弊政。王叔文等革新的主要內容，便是打擊藩鎮，奪回宦官兵權，罷除一些造成民間疾苦的惡政。⁴⁷ 詩人柳宗元、劉禹錫亦參與王叔文黨，冀能刷新政局，發揮他們從少年時代便立下的報國遠志。劉禹錫曾云：「少年負志氣，信道不從時」、「昔賢多使氣，憂國不謀身。目覽千載事，心交上古人。」（〈學阮公體三首〉之一、之二）柳宗元自述：「曩昔齒少心銳，徑行高步。」（〈從上門下李夷簡相公陳情書〉）這股強烈的參政感，促使兩人投入這場轟轟烈烈的永貞改革。但是在宦官及王公大臣的反撲之下，永貞革新很快就無疾而終了，王、韋黨人紛紛遭貶，劉、柳也因此被流放外地，一生未能再獲重用。

隨著改革失敗，順宗即位不到一年旋即退位，改由宦官擁立的憲宗執政。憲宗登基之初，閱讀太宗、玄宗實錄而立志效法，他知人善任，勵精圖治，相繼削平跋扈的藩鎮，成就「唐之威令，

⁴⁵ 肅宗朝的內政受制於宦官李輔國，代宗先後信任李輔國、程元振、魚朝恩三個宦官。

⁴⁶ 見劉昫（生卒年不詳，唐末人）等撰：《舊唐書》（台北：洪氏出版社，民 66 年），卷一八四〈宦官傳〉序。

⁴⁷ 《舊唐書》載，王叔文「謀奪內官兵柄，乃以故將范希朝統京西北諸鎮行營司馬使，韓泰副之。初，中人尙未悟，……中人始悟兵柄爲叔文所奪。」卷一三五〈王叔文傳〉。而據司馬光：《資治通鑑》（台北：藝文印書館，民 44 年）卷二三六〈唐紀五十二〉載：王叔文不受節度使韋皋的賄賂，與藩鎮針鋒相對；又改革不良政策：「甲子，上御丹鳳門，赦天下諸色逋負，一切蠲免。常貢之外，悉罷進貢。貞元之末，政事爲人患者，如宮市、五坊小兒之類，悉罷之。」引同註 46。

幾於復振」的中興氣象。⁴⁸ 士人以爲貞觀、開元盛世又要來臨，無不積極貢獻才學。元稹、白居易直接參與朝政，立朝行事展現出剛正不阿，憂國愛民的志向，恰如兩人詩中所謂「憶年十五學構廈，有意蓋覆天下窮。」⁴⁹「自念咸秦客，嘗爲鄒魯術。蘊藏經國術，輕棄度關繻。」⁴⁹ 韓愈則是以遠大自期：「念昔始讀書，志欲干霸王。」(〈岳陽樓別竇司直〉)「報國心皎潔，念時涕汎瀾。」(〈齷齪〉) 但是，元和中興景象僅僅是一現之曇花，⁵⁰當政治情勢再度腐敗衰微，白居易、元稹、韓愈等人也因正道直行獲罪，陸續遭貶。呂正惠剖析中唐文人這種曲折的政治歷程：

在他們的成長期，他們看到德宗晚年的苟且偷安，心中強烈的不滿，寄望大改革的到來。因此，等到永貞、元和年間的改革終於來臨時，他們一有機會就熱烈投身於其間，如柳宗元、劉禹錫之於順宗，如元稹、白居易之於憲宗。然而，改革的結果他們都看到了。改革並沒有解決問題，改革只不過證明問題之不可解決。於是，他們只有失望了。

51

這群滿懷匡救社會的政治理想走上宦途的文人士子，並未能像原先期盼那樣挽救摧頹的唐室，實現他們建功立業的渴望。但是，中唐士人仍沈浮於宦海，既不願意淡泊世事，遁入山林；更不可能輕言罷官，放棄官職。究其原因，一方面是權宜之策，沈潛養德以等待明君知遇，再次有實現理想的機會；另一方面則是

⁴⁸ 《新唐書》卷七〈憲宗本紀〉贊語云：「憲宗剛明果斷，自初即位，慨然發憤，志平僭叛，能用忠謀，不惑群議，卒收成功。自吳元濟誅，強藩悍將皆欲悔過而效順。當此之時，唐之威令，幾於復振。」從此段記載，可得知元和中興的輪廓大概。引同註 1。

⁴⁹ 引詩分別爲元稹：〈酬鄭從事四年九月宴望海亭次用舊韻〉；白居易：〈東南行一百韻寄通州元九侍御〉。

⁵⁰ 憲宗的勵精圖治只維持了短短幾年，便任用聚斂之臣，聚財享樂，信佛教、道教以求長生，不納韓愈、裴度等人之諫言，將之貶至遠方。憲宗崩後，藩鎮再度叛亂，又形成割據局面。

⁵¹ 呂正惠：《元和詩人研究》，東吳大學中文研究所博士論文，引同註 19，頁 41。

生活的考量，因為俸祿是他們解決衣食溫飽的生計所需。中唐文人多半出身寒微，都經歷貧窮艱辛的青少年時期，韓愈「生三歲而孤，隨伯兄會貶嶺表。會卒，嫂鄭鞠之。」⁵² 白居易自云：「家貧多故」、「二十已來，晝課賦，夜課書，間又課詩，不遑寢息矣。」（〈與元九書〉）元稹八歲喪父，母親「備極勞苦，躬親養育。截長補敗，以禦寒冷。」（〈告贈皇考皇妣文〉）劉禹錫、李賀幼時均體弱多病，成長過程都備嘗貧病交加的滋味。孟郊早年隱嵩山，稱處士，家境貧困。這些文人的入世用世之心志，其實也包含著振興家業、改善家計的願望。韓愈〈答崔立之書〉便提及這種心情：

僕始年十六七時，未知人事，讀聖人書，以為人之仕者，皆為人耳，非有利乎己也。及年二十時，苦家貧，衣食不足，謀於所親，然後知仕之不唯為人耳。

相同的體會與苦楚，在同輩文人作品中時而可見，白居易云：「生計雖勤苦，家資甚渺茫。塵埃常滿甌，錢帛少盈囊。」盧仝說：「夷齊餓死日，武王稱聖明。節義士枉死，何異鴻毛輕。努力事干謁，我心終不平。」⁵³ 不論是心不甘情不願地干謁功名，還是自適於官高厚俸、衣食溫飽，⁵⁴ 中唐文士的參政意圖，除了想要報國拯民之外，還有此一番生計窮通的考量。也就在強烈的求仕企圖下，中唐文人達到的官職普遍較前期文人更高，也獲致較高的社會地位。

⁵² 見《新唐書》卷一七六〈韓愈傳〉，引同註1。

⁵³ 白居易詩出自〈渭村退居寄禮部崔侍郎翰林錢舍人詩一百韻〉，盧仝詩見〈楊州送柏齡過江〉。

⁵⁴ 如白居易〈和除夜作〉云：「我在魏闕下，謬乘大夫車。妻孥各飽食，奴婢亦盈廬。」白居易早年家境貧窮，然而隨著任官升遷，加上知足樂天的思想影響，中、晚年頗好述及俸錢改善物質生活的樂趣。

二、文學流派的形成

中唐文人的交往情形十分活絡，其中有因文學風格類似而聚集，也有因為政治理想相似而結合，形成中唐數個作家群體，日人花房英樹稱之為「文學集團」，呂正惠先生沿用之，進而將元和詩壇分為四個集團，分別是：韓愈集團，柳宗元、劉禹錫集團，元稹、白居易集團，以及賈島、姚合集團。⁵⁵ 翻開傅璇琮主編的中唐文學編年史，除了可以清楚看到上述集團文人之間剖心相交的痕跡，也可以輕易發現到不同集團成員互相往來、彼此滲透的情形。⁵⁶ 其中值得注意的是，從文人登科的繫年可以尋找出一條清晰的線索，即中唐文人集團的形成、發展與科舉考試實存在著極密切的關係。

柳宗元和劉禹錫都在貞元九年考中進士，是為「同年」，後來一起參加王叔文領導的政治改革運動，患難與共。元稹、白居易同在貞元十九年應吏部考試拔萃登科，並授為秘書省校書郎，情同兄弟。蓋同年同榜登第的考生，易因群體活動凝聚成親密的友誼，「同年」是當時文士交往中一大重要社會關係，其相處情形正如《唐摭言》所云：

（進士）互相推敬謂之「先輩」。俱捷謂之「同年」。……將試各相保謂之「合保」。群居而賦謂之「私試」，造請權要謂

⁵⁵ 花房英樹《白居易研究》一書，立有〈中唐文學集團〉一章專門討論文人交遊的集團性質，呂正惠認為「集團」一詞並不十分妥當，但一時想不出替代名詞，遂加以沿用。呂正惠《元和詩人研究》第三章〈元和文學集團及其與政治之關係〉，便是敘述四個文學集團的形成過程及其發展。同註 19。

⁵⁶ 詳見傅璇琮主編，陶敏等著：《唐五代文學編年史·中唐卷》（瀋陽：遼海出版社，1998年）。而中唐文人集團間相互往來的情形，呂正惠也早已提及，分別為（一）元白與劉柳，（二）韓愈與劉柳，（三）韓愈與元白，（四）賈姚集團與韓愈及元白。詳見註 19，頁 141～165。

之「關節」，。激揚聲價謂之「還往」。既捷，列名於慈恩寺塔謂之「題名」。⁵⁷

就在科考試場中，許多文人相識、交往、定契，即使未能一起登第，也能結為好友。⁵⁸ 科舉對於文人集團的影響，還表現在貢舉考試上，貞元十四年，韓愈在汴州主持鄉貢進士考試，錄取向他學習古文的門生張籍，張籍因此有機會上長安考進士。權德輿「嘗知貢舉三年，門下所出諸生，相繼為公相，號得人之盛。」⁵⁹ 舉子為求順利登第，往往會向朝中權貴、主考官或文壇名人行卷，他們投獻詩文的對象，常常是詩風相似的人，因此行卷之風對於詩人結盟也有促進的作用，韓愈集團的成員，就多數是經由行卷的方式聚集到韓愈門下的。科舉制度在中唐盛極而完備，促使文人們因見解相近、性格相投而結合在一起，在政治上可以發揮更大的實力，情誼上可以共同面對難測的未來。

科舉制度下的文人聚合，提供在審美情趣、創作方法、藝術風格各方面相近的詩人進一步往來結盟的空間，他們在詩文上彼此唱和，宦途上相互援引，⁶⁰ 培養了深厚的友誼，甚至發展出共同的文學思想，形成文學流派。在詩壇上，最重要的便屬元白詩派與韓孟詩派。元稹、白居易發起新樂府詩歌革新運動，表現他們關心國家命運、人民溫飽、安邦治國的責任感，獲得時人的稱許，⁶¹ 後世的褒揚；⁶² 元白二人情誼交往的相與酬唱更是廣泛流

⁵⁷ 王定保：《唐摭言》，同註 18，卷一〈述進士下篇〉，頁 3~4。

⁵⁸ 韓愈、孟郊就是同在貞元八年應舉而結識，放榜後韓愈進士及第，孟郊落榜，韓愈作〈長安交遊者一首贈孟郊〉、〈孟生詩〉以安慰之。

⁵⁹ 見王讜：《唐語林》（台北：世界書局，民 64 年），世界文庫四部刊要本，卷四〈企羨類〉，頁 134。

⁶⁰ 如元稹被貶江陵，白居易三次上奏求情，後來元稹宦途顯達，也不忘時時提攜白居易。韓愈待友十分有義氣，對於韓門弟子仕進之推薦獎掖，更是不遺餘力。劉、柳第二度遭貶謫，柳宗元以播州地處偏險，夢得老母無法遠隨，奏請以自己較近的貶地柳州與之交換。可見出他們真摯的情誼，不僅得意時彼此幫助，也在患難時以實際行動支持對方。

⁶¹ 如元稹所云，白居易的新樂府詩作「〈賀雨〉、〈秦中吟〉等數十章，指言天下事，時人比之風騷焉。」見元稹：〈白氏長慶集序〉，《全唐文》卷六五三。

播，流風所被，「江湘間多有新進小生，不知天下文有宗主，妄相仿效」，「皆自謂爲元和詩體。」⁶³ 元白詩歌遂成當時流行的詩體、詩風，被衆多文士競相追仿。

韓孟詩派則是以韓愈爲中心所形成的文人團體，韓愈乃當代文宗，爲人重友情、講義氣，與朋友交往「始終不少變」、⁶⁴ 「榮悴不易」，⁶⁵ 加上他「又實以作人迪後擔子一身肩承，史稱其獎借後輩，稱薦公卿間，寒暑不避。而會其時，所曲成其業與其身名如孟郊、李賀、賈島其人者，又皆間出吟手，能偕公翻鬥新異，換奪一世心眼傳。以故繼諸人而起者，復燈燈相繼續不衰，追頌公亦因不衰。」⁶⁶ 韓愈傑出的文學才華讓他成爲詩壇盟主，豪邁而願意推獎後輩的性格更吸引招納一批文士，成就了一番盛況。

上述兩大詩派，表現出中唐詩壇上文人有因性情相近、精神相契而聚合的社會關係，形成詩壇上的兩大流派。元白詩派與韓孟詩派不僅轟動於當世，更對後代詩歌產生深遠的影響。

三、政治群體的角力抗衡

文人進入宦場之後，常因各種複雜的社會關係和政治利益而分成不同的政治派別。中唐以來，進士出身者大多是庶族文人，與門蔭入仕的士族官員時有爭執。即使同爲進士出身，也有同年

⁶² 張爲（生卒年不詳，唐末人）《詩人主客圖》歸納中晚唐詩歌創作並將衆多詩人分門別類，白居易被推許爲「廣大教化主」，列入「廣大教化」一派的詩人有元稹等十八人，並錄白居易〈秦中吟〉等詩入圖，可見新樂府詩在晚唐文人心目中地位之崇高。見張爲：《主客圖及其它五種》（台北：台灣商務印書館，民 55 年）。

⁶³ 語出元稹獻給令狐楚之文章〈上令狐相公詩啓〉，收於《舊唐書》卷一六六〈元稹傳〉，引同註 46，及《全唐文》卷六五三。

⁶⁴ 《新唐書》卷一七六〈韓愈傳〉，引同註 1。

⁶⁵ 《舊唐書》卷一六〇〈韓愈傳〉，引同註 46。

⁶⁶ 胡震亨（1569～1645？）：《唐音癸籤》（台北：木鐸出版社，民 71 年），卷二十五，〈談叢一〉，頁 268。

和非同年的差別，前朝任官與當朝任官的衝突。同一知貢舉座主與門生情誼深厚，有姻親關係者結合性更強。他們一旦形成不同的政治群體，黨派之間的爭鬥往往左右士子的官運，甚至是命運。

劉禹錫、柳宗元參與順宗朝的政治改革，深受重用，⁶⁷ 這個由王叔文領導的文人集團，成員大多是順宗朝新進之士，遂受德宗朝舊臣所排擠。尚書右丞韓滉「恃前輩，頗以簡倨自處。順宗時，王叔文黨盛，舉嫉之，謂人曰：『吾不能事新貴。』」⁶⁸ 太常卿杜黃裳是王叔文集團重要首領韋執誼的丈人，見順宗病重，希望韋執誼率百官請皇太子監國。執誼回絕云：「丈人纔得一官，可復開口議禁中事耶？」杜黃裳憤言：「黃裳受恩三朝，豈可一官見買！」拂衣而出。⁶⁹ 改革派遭舊朝權臣的對立排擠，同樣發生在劉禹錫、柳宗元身上，史載他們「既任喜怒凌人，京師不敢指名，道路以目，時號『二王劉柳』。」⁷⁰ 王叔文集團文人大多出身貧寒，門第低微，驟然新進握權，損害舊朝元老的地位與利益，因此引發兩造的權力爭奪。其結果是改革失敗，王叔文、王伾遭貶不久後一被殺死，一重病亡；劉、柳等人被貶為各州司馬。有學者認為這是一場激烈的士庶鬥爭，⁷¹頗能道出當時政治上不同階層的黨派間明顯存在的衝突矛盾。

中唐另一場更嚴重的朝臣對立，便是延續四十餘年的牛李黨爭，⁷² 牛黨的首領是牛僧孺（780～848）和李宗閔（？～846），李黨的首領是李德裕（787～849），他們三人都曾擔任宰相，兩黨

⁶⁷ 《舊唐書》云：「禹錫尤為叔文知獎，以宰相器待之。」見卷一六〇〈劉禹錫傳〉。「王叔文、韋執誼用世，尤奇待宗元。」見卷一六〇〈柳宗元傳〉，引同註46。《新唐書》也說「太子即位，朝廷大議秘策多出叔文，引禹錫及柳宗元與議禁中，所言必從。」見卷一六八〈劉禹錫傳〉，引同註1。

⁶⁸ 見《舊唐書》卷一二九〈韓滉傳〉，引同註46。

⁶⁹ 事見《舊唐書》卷一四七〈杜黃裳傳〉，引同註46。

⁷⁰ 《舊唐書》卷一六〇〈劉禹錫傳〉，引同註46。

⁷¹ 可詳見許總：《唐詩史》下冊（南京：江蘇教育出版社，1994年），頁166～168。作者進一步指出，未直接參加永貞革新的元稹、白居易、韓愈也都出身寒門庶族，與王叔文黨有較接近的政治傾向。

⁷² 傅錫壬《牛李黨爭與唐代文學》一書將牛李黨爭的起迄時間定在唐憲宗元和三年(808)到宣宗大中三年(849)，時間長達四十二年。（台北：東大圖書，民73年）頁11～17。

的成員也都在朝中擔任要職，因此兩派的對抗對當時的政治影響甚鉅。陳寅恪先生在《唐代政治史述論稿》中提出牛黨重進士科，李黨反對進士科而重門第；前者代表高宗、武則天之後進士及第的新興階級，後者代表兩晉以來山東士族，兩黨是士庶間的權力鬥爭。⁷³ 此一觀點在隋唐史學界影響深遠，但現今有些學者已不主張此說。⁷⁴ 姑且不論牛李黨爭是士族與庶族之爭，或是士族之間的「圈內之爭」，它所代表的是兩個不同政治集團的角力抗衡，兩派對科舉考試、藩鎮、宦官諸問題均採不同的政策主張。這一場複雜激烈、積怨深重的黨爭，把當時眾多的士大夫都牽連進去，其時間之長，範圍之大，誠如陳振孫所言：

按唐朋黨之禍，始於元和之初，而極於太和、開成、會昌之際。三十年間，士大夫無賢不肖，出此必入彼，未有能自脫者。權位逼軋，福禍伏倚，大則身死家滅，小亦不免萬里投荒。⁷⁵

牛李兩黨互相傾軋，一般士大夫想置身局外幾乎不可能，故文宗皇帝曾感歎：「去河北賊易，去朝廷黨難。」⁷⁶ 中唐文人除韓愈、柳宗元去世較早得以免受牽累之外，其餘或多或少都牽涉到牛李黨爭。元稹和李紳、李德裕三人在穆宗時同居翰林學士之職，

⁷³ 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》（上海：古籍出版社，1997年），中篇〈政治革命及黨派分野〉頁38～93。

⁷⁴ 如傅璇琮：《唐詩論學叢稿》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1982年），書中收錄〈牛李黨爭與唐代文學研究〉一文便認為牛黨重進士、李黨重門第的傳統說法是不能成立的。又如李浩所著《唐代關中士族與文學》（台北：文津出版社，民88年），第七章〈從士族郡望看牛李黨爭的分野〉據新舊《唐書》、《資治通鑑》、加上晚近十二種文獻加以綜合考察，得出牛黨成員主要是關隴士族，與山東士族組成的李黨並非士庶之爭，而應是士族之間的「圈內之爭」；李黨成員除李德裕、鄭覃之外，也多是進士出身，故李黨所反對的並非進士科制度，而是進士浮薄習氣。

⁷⁵ 陳振孫（約1183～約1262）：〈白香山年譜舊本〉，收於汪立民編注：《白香山詩集》，（台北：世界書局，民50年），頁36。

⁷⁶ 《舊唐書》卷一七六〈李宗閔傳〉，引同註46。

因「情意相善」，號稱「三俊」。⁷⁷ 元稹又和牛黨李宗閔爭進取，素有嫌隙，加上長慶初年「三俊」指斥李宗閔科場弊端正式引爆黨爭，所以元稹、李紳都被視為李黨成員。白居易和牛黨重要領袖楊汝士（778～？）、楊虞卿（？～835）兄弟為姻親，⁷⁸ 與牛僧孺是朋友；但是他的至交元稹、好友李紳都偏向李黨，所以在文宗朝黨爭激烈之際，白居易主動要求分司洛陽，可見處境之兩難。劉禹錫和牛黨的牛僧孺情誼頗深，和李逢吉（758～835）、楊虞卿也有書信往來；又與李黨的元稹、李紳、裴度都有不錯的交情，晚年則跟介於兩黨中立的白居易成為密友。他可以和兩黨人士維持友誼，可能和他早期參加王叔文黨而長年被流放，無法參與朝政有關。

仕途是士子施展抱負的道路，投身官職同時也有維持生計的現實考量，然而朋黨之分逼迫士子必須得選擇他們的政治立場，隨著黨派的得意、失勢而浮沉宦海。面對險惡的政爭漩渦，文人有透過宗教寄託心靈者，也有及時行樂者、夜宴笙歌之時。在恬淡知足或狂放頹廢的背後，隱藏何等的無奈辛酸，文人的思想與情感也必是起伏澎湃，錯綜複雜。這種複雜矛盾的文人心理，對於他們的文學表現，實有不容忽視的影響力量。

第四節 歷史文化的追尋

一、天人關係的省思

⁷⁷ 《舊唐書》卷一七三〈李紳傳〉，引同註46。

⁷⁸ 楊汝士和楊虞卿是從兄弟，白居易的妻子是楊汝士從父之妹，因此他與楊家有姻親關係。

中唐文人秉持先儒老安少懷、兼濟天下之訓踏上仕途，面對的是君威難測、朋黨恩怨，想要達成修己安人之志，可說難上加難。環顧四周交友，才智忠直者不一定獲重用，自負貞潔者長期屈為下僚，自身又遭逢種種磨難挫折。因而他們窮而呼天，求索天人之關係，試圖尋找個體在歷史長河中的價值與意義。

人生的夭壽爵祿、成敗吉凶，是最為人所關注，卻又最難掌握的，中唐文士不禁將它歸諸天命。韓愈云：「所謂天者誠難測，而神者誠難明矣，所謂理者不可推，而壽者不可知矣。」（〈祭十二郎文〉）審視史書所載，聖賢未必能得到善終，讓白居易感嘆：「展禽胡為者，直道竟三黜。顏子何如人，屢空聊過日。皆懷王佐道，不踐陪臣秩。自古無奈何，命為時所屈。」（〈歎魯〉之二）文人對於世事無常、賢者不遇，發出無可奈何的慨嘆，天地間法則難道沒有遵循的方向嗎？白居易問：「謂天不愛人，胡為生其賢？為天果愛民，胡為奪其年？茫茫元化中，誰執如此權？」（〈哭孔戡〉）元禎〈有酒〉之三亦仰天長問：「堯耶？舜耶？終不可逮耶？將德之者不位，位者不逮其德耶？時耶？時耶？時其可耶？我可奈何兮，一杯又進歌且歌。」韓愈更激憤云：「不知造物者意竟如何？」⁷⁹ 這些困惑、疑問，不僅僅是悲弔前賢、痛失友人，也是為自己的遭遇而發。

面對天命之難測，皇甫湜追悼柳宗元說道：「命實在天，賢不必貴，壽不必賢，雖聖與神，無如命何。自古已然，相視咨嗟。」（〈祭柳柳州文〉）世事由天不由人，令他嗟歎不已。白居易〈浩歌行〉寫出人們想要追求富貴功名、留名青史，卻眼見年華逝去、終難成願的心情：「既無長繩繫白日，又無大藥駐朱顏。朱顏日漸不如故，青史功名在何處？欲留年少待富貴，富貴不來年少去。……功名富貴須待命，命若不來知奈何。」不同於皇甫湜等人的愁緒，柳宗元一再表示：「道不勝禍，天固余欺」、「噫！吾疑

⁷⁹ 見韓愈〈與崔群書〉：「自省事已來，又見賢者恆不遇，不賢者比肩青紫賢。賢者恆無以自存，不賢者志滿氣得。賢者雖得卑位則旋而死，不賢者或至眉壽。不知造物者意竟如何？無乃好惡與人異心哉？又不知無乃都不省記，任其死生壽夭耶？未可知也。」這段話充滿憤懣不平的情緒，甚至想質問上蒼。見《全唐文》，引同註 11。

造物者之有無久矣。」⁸⁰ 怨天無道，甚至否定造物者的存在，實為詩人在長期流放荒蠻後，有志難伸的情緒反應。不論如何勤於志業，竭盡所學，事功成敗終究不是個人意志所能控制。

於是文人轉而追求剛健的道德生命，劉禹錫云：「凡天位未嘗曠，故世多貴人，為天爵並者乃可偉耳。」（〈猶子蔚適越戒〉）此乃繼承孟子思想：「有天爵者，人爵者。仁義忠信，善不倦，天爵也。公卿大夫，人爵也。古之人修其天爵，人爵從之。今之人修其天爵，要人爵。得人爵，棄其天爵。惑之甚者也，亦必亡而已矣。」（〈告子上〉）劉禹錫認為朝廷所設之高位從來不乏其主、不曾缺曠，故世間多的是達官貴人；但唯有同時懷有仁義忠信天爵的君子，乃可成就萬世偉業。蓋文人修身養性以達到自然中本性最高的境界，身為「人」的不朽價值才得以彰顯，如此，對世俗得失便能淡然處之，白居易云：

勿慕貴與富，勿憂賤與貧。自問道何如，貴賤安足云。……
修外以及內，靜養和與真。養內不遺外，動率義與仁。（〈續座右銘〉）

孔孟所謂的仁，即指人內在的一種道德能力，義則是道德能力的外化。「天命靡常，惟德是依」（《尚書·泰誓》），富貴官職是他人給予的，貧賤困頓也只是暫時的，只有道德修養是心性中本來就潛在的，通過主觀努力即可獲得，而他人無法剝奪。白詩所言「修」、「養」、「動率」均指出仁義道德的自足性，人作為人而存在，所需要的一切道德要素，其實早已全備於心性之中；他又說自己淡看貧富貴賤，只問德性完善與否。柳宗元進一步說到自己所憂慮之事，是修道不成：

⁸⁰ 柳宗元之語，第一句出自〈唐故衡州刺史東平呂君誄〉，第二句見〈小石城山記〉。見《全唐文》，引同註 11。

內不自得，甚泰為憂。省而不疚，雖死優游。所憂在道，不在乎禍。（〈憂箴〉）

韓門弟子李翱（772～836）也說：「所憂者何？畏吾之道未能到古之人爾。其心既自以為到，且無謬，則吾何往而不得所樂？」（〈寄從弟正辭書〉）仁義既存在於自己的內心，那麼真誠面對自己的本性，返回道德主體，便能得到莫大的快樂。韓愈〈原道〉標舉仁義，「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。」元禎〈人道長〉一詩明述他「道德人自強」的信念：「堯舜留得神聖事，百代天子有典章。仲尼留得孝順語，千年萬歲父子不敢相滅亡。……天能夭人命，人使道無窮。」從上引詩文，可以看出中唐文人思考天人關係時，特別突顯出人的道德價值。體認這層道理，在其一生中無論是富貴長壽，還是貧賤短命，無論是飛黃騰達，志得意滿，還是艱難困頓，身處逆境，都能一心一意專注於修身養性。坦然迎接自己的命運，創造千秋不朽的德性價值，中唐讀書人就是這樣來安身立命。

二、恢復儒學的正統地位

中唐諸種社會危機之中，最嚴重的是藩鎮跋扈，中央號令不行。安史之亂歷時八年，唐朝政治、社會變動極劇，朝廷施政多採權宜之計，就中央政權與地方權力的關係而言，中央權力確實削弱了。亂後的妥協之策，是將魏博、成德、幽州三鎮分別封授給安史舊將。他們在藩鎮之內委派官吏、擴充軍隊、徵收賦稅，形成河朔三鎮的割據形勢。加上藩鎮節度使均自行廢立，父子相繼幾乎已經成為制度，儼然是獨立的國家，⁸¹ 終於造成「方鎮相望於內地，大者連州十餘，小者猶兼三四，故兵驕則逐帥，帥強

⁸¹ 藩鎮自肅宗乾元元年（758）李懷王私立侯希逸為平盧節度使起，各藩鎮自行廢立、父子繼承幾成定制。其後山東、江淮地區競相仿效，割據之勢更形嚴重。

則叛上」的局面，⁸² 京師威信也一落千丈。隨著政治體制失去平衡，社會上戰事衝突不斷，⁸³ 士人於是產生了重振儒學以尊王室的心理。

中國的傳統思想中，由於儒學代表了宗法文化的基本精神，有益於維繫社會綱常倫理關係，因而受到歷代統治階層的重視。安史之亂的爆發使得宗法觀念受到嚴重破壞，兩河之地近五十年的藩鎮統治，造成「雖居中土，其風俗獷戾，過於夷陌」之民情，⁸⁴ 更使文人體會到恢復儒家宗法文化對於唐王室的重要性。元禎便曾上疏云：「有國之君議教化者，莫不以興廉、舉孝、設學、崇儒為意」，直指崇儒學、興教化之重要；李絳上疏議論社會變亂的根源，「蓋由國學廢講論之禮，儒者靡師資之訓」，也點出尊崇儒學的重要。⁸⁵ 陳寅恪更以為古文運動的發起，有著反對藩鎮割據的用意：

古文運動一事，實由安史之亂及藩鎮割據之局面所引起。安史為西胡雜種，藩鎮又是胡族或胡化之漢人，故當時特出之文士自覺或不自覺，其意識中無不具有遠則周之四夷交侵，近則晉之五胡亂華之印象，「尊王攘夷」所以為古文運動中心思想也。⁸⁶

憲宗即位，重整朝綱，致力內政改革，後來史家把憲宗元和時代稱作唐室中興時代，這個「中興」即是以朝廷對藩鎮用兵勝

⁸² 《新唐書》卷五十〈兵志〉，引同註1。

⁸³ 中唐之時兵禍四起，先後有李希烈、朱滔、李懷光、李納、田悅、李惟岳、梁崇義、劉闢、李錡、吳元濟、李師道等藩鎮、軍閥的叛亂。

⁸⁴ 司馬光（1019～1086）：《資治通鑑》（台北：商務印書館，民68年），卷二四一〈唐紀五十六〉。

⁸⁵ 元禎：〈論教本疏〉，見《全唐文》卷六五〇；李絳：〈請崇國學疏〉，見《全唐文》卷六四五，引同註11。

⁸⁶ 陳寅恪〈論韓愈〉，收於《陳寅恪先生全集》下冊（台北：九思出版有限公司，民66年），頁597～598。

利來作為標誌的。⁸⁷ 元和十四（819）年彌平諸鎮，全國藩鎮皆聽命朝廷，「自廣德以來，垂六十年，藩鎮跋扈河南、河北三十餘州，自除官吏，不供貢賦，至是盡尊朝廷約束。」⁸⁸ 朝臣恢復了振興國運的信心，上疏諫言，面折廷諍，創造出昂揚的中興氣象，上引元禎、李絳尊崇儒學教化的建言，即產生於此時。但是，就在憲宗崩世不久，穆宗甫即位之際，藩鎮便再度叛亂，⁸⁹ 又形成割據之局，仍舊是朝廷最大的憂患。

中唐士人重振儒學的原因，除了針對藩鎮有尊王攘夷之需要，同時也因為唐代社會佛道盛行、儒家衰微的現實考量。自漢武帝接受董仲舒建議獨尊儒術之後，儒學成為實施統治的主要思想；但在漢代以後，佛教、道教興盛起來，與儒家鼎立為三，儒學也就不再享有獨尊的地位。傅樂成認為，唐代文化承自魏晉南北朝，所承最多為老莊思想、佛教、和胡人習俗，⁹⁰ 前兩種指的就是道、佛二教（道教依附老莊思想甚多）。佛教自東漢傳入中國歷四五百年的發展傳播，到唐代進入全盛時期，從寺院的規模，佛經的翻譯，到宗派的繁榮，都遠超過前期。安史亂後，社會動盪，使得大批失業的人民遁入空門，僧侶人數激增。唐代君王大多崇佛，尤其經過武則天刻意提倡，憲宗大力興佛，造成佛教勢力空前擴展。⁹¹ 唐代道教雖不如佛教隆盛，但因皇室姓李，與老

⁸⁷ 面對不服從朝廷的藩鎮之禍，憲宗即位之初，即採杜黃裳建議，任用高崇文討伐圖謀割據四川的劉闢，殺鎮海節度使李錡，逮捕昭義節度使盧從史，任用裴度、李愬討平淮西節度使吳元濟，此後又討平李師道，於是藩鎮方面紛紛入朝納貢，德宗終能鞏固中央集權，安定天下，故稱「中興」。詳見《舊唐書》卷十五〈憲宗本紀〉，引同註 46，及司馬光：《資治通鑑》，卷二四一〈唐紀五十七〉，引同註 84。

⁸⁸ 見《資治通鑑》卷二四一〈唐紀五十七〉，引同註 84。

⁸⁹ 長唐元年，幽州盧龍軍兵馬使朱克融反，成德軍大將王廷湊殺節度使田弘正反。長慶二年，武寧軍節度使王智興逐節度使崔群，宣武軍李臣則逐節度使李願，鎮海軍將王國清反。整個國家又陷入中央號令不行的割據之勢。詳見《舊唐書》卷十六〈穆宗本紀〉，引同註 46；及《資治通鑑》卷二四二〈唐紀五十八〉，引同註 84。

⁹⁰ 傅樂成：〈唐型文化與宋型文化〉，收錄於中國唐代學會編：《唐代研究論集》第一輯（台北：新文豐出版，民 81 年），頁 239。

⁹¹ 唐代君王大多崇佛，甚至佞佛。太宗捨宮為寺，大行布施。高宗、中宗、睿宗也都提倡佛教。武則天為奪取皇權，利用偽造瑞石暗示得位乃佛的意志，為其登基廣造輿論，在位期間不斷倡佛，用以貶黜崇道的唐李宗族，把佛教推向高度發展。玄宗親自為《金剛經》作注。中唐之世，憲宗更是狂崇佛教，迎佛骨之舉再度掀起全國性的宗教狂熱。穆宗、敬宗、

子同姓，爲抬高宗室門第而備受初唐帝王尊崇，高祖建國後便宣布道教第一、儒學第二、佛教第三，從而確立了道教在唐朝的特殊地位。唐代皇帝多半信佛，但同時又相信煉丹方術，希冀長生不老。

佛、道二教在唐代社會普遍流行，唐代道觀有一千九百餘所，佛廟更多，光是武宗會昌五年毀佛，就拆寺院四千六百餘所、蘭若四萬餘所，僧尼還俗二十六萬多人，奴婢十五萬人。⁹² 唐王朝對於儒、道、釋採取兼容並蓄的政策，但在民間卻是佛道影響日益擴大、儒學相對衰微的景況，中唐文人對此十分憂心，張籍便指出：

及漢衰末，西域浮屠之法入於中國，中國之人世世譯廣之。
黃老之術，相沿而熾。天下之言善者，推二者而已矣（〈上韓昌黎書〉）

就君主而言，儒家建立了上下有序、尊卑分明的社會倫理，皇帝被視爲天命所授，是百姓之君父，對於治理國家、統御臣民有莫大助益。佛教的因果報應與輪迴之說，提供百姓現實生活遭遇苦難時的心靈寄託；道教的齋醮祈禳、神仙之說也有類似佛教安撫人心的作用，對於社會的穩定都有所幫助。因此唐代君主多半採取開放的態度，讓三教並行發展。然而就中唐文人而言，他們自幼誦讀儒經，眼見國家弊端叢生，倫理綱常紊亂，是以將問題歸諸儒學之不振，佛道之盛行。德宗時彭 、裴 、李岩，憲宗時舒元褒等人，都以佛道妨害政事、破壞經濟、毀棄禮教、敗壞人倫等理由進諫皇帝。⁹³ 元和十四年（819）憲宗迎佛骨，京師

文宗、宣宗……皆崇尚佛教，或齋僧萬眾，或敕街建寺，或廣度僧尼，無不熱衷於佛事。詳見梁鴻飛、趙躍飛著：《中國隋唐五代宗教史》（北京：人民出版社，1994年），頁49～57。

⁹² 見《舊唐書》卷十八上〈武宗本紀〉，引同註46。

⁹³ 詳見湯用彤：《隋唐佛教史稿》（台北：佛光文化出版社，民90年），頁40。

爲之癡狂：「王公士民瞻奉捨施，惟恐弗及，有竭產充斥者，有燃香臂頂供奉者。」⁹⁴ 韓愈冒著生命危險上疏論諫，力陳佛教乃傳自夷狄，非先王之法；剴切指出天子佞佛會造成浮屠氾濫，禍國殃民，⁹⁵ 甚至還提出「人其人，火其書，廬其居」的嚴厲主張（〈原道〉）。這些文士看到藩鎮氣焰高漲，壓倒中央，胡俗瀰漫，佛、道兩家在修持上又以超越塵世爲前提，號召出家，有悖人倫。於是他們懷著對社會的責任感，期望能恢復儒學的正統地位，尊王攘夷，斥道闢佛，讓儒道能夠昌明於天下。

三、重建中國主體文化的使命感

上文討論中唐文士攘斥佛老、振興儒學的主張，是針對社會上佛道興盛的風氣而發，現在想探討的，則是中唐文人針對當時士階層出入三教的現象，所提出的思想革新。

大體說來，唐代文化精神是趨於進取、開放的。有唐一代武功特盛，四境大闢，正是民族融合背景之下文化融合的高潮。⁹⁶ 大唐帝國憑藉自信與強有力的統治體制，歷任君主容許各種思想、教派之發展，形成一種百花齊放的現象。儒、釋、道在思想界之勢力互有消長，但都佔有重要的地位。高祖起設有三教論衡的活動，⁹⁷ 儒者與道士、僧人在皇帝面前彼此問答駁難，促進了三教

⁹⁴ 《資治通鑑》卷二四〇元和十四年正月條所記載，引同註 84。

⁹⁵ 韓愈上憲宗疏文〈論佛骨表〉，全文錄於《舊唐書》卷一六〇〈韓愈傳〉，引同註 46。

⁹⁶ 李唐皇室較無夷夏觀念，所以各民族與文化得以融匯混合。有學者說唐室出於北朝胡化的漢人，如註 89 傅樂成所言，頁 257。也有考證唐室根本就是系出胡族，如錢仲聯云：「實則李唐系出胡族，當時人已言之，近人考訂亦言之。」見〈李賀年譜會箋〉，收於《夢苕庵專著二種》（北京：中國社會科學出版社，1984 年），頁 4。

⁹⁷ 三教論衡最早源於魏晉南北朝，據李延壽（生卒年不詳，唐初人）《北史》載：「帝升高座，辨釋三教先後，以儒教爲先，道教次之，佛教爲後。」《北史》（台北：中華書局，民 54 年）卷十〈本紀下〉。《唐會要》記唐太宗幸國子學，親臨設奠，引道士、沙門、博士，相

思想的交流。白居易便曾代表儒家和安國寺沙門義休、清宮道士楊弘元問對，從答辯的問題看來，三方人士必須熟讀自家及他教的典籍，⁹⁸ 儒士因此更加廣泛地接觸佛道二教。

事實上，中唐士大夫雖然都以儒生自居，然而投身於佛門或兼習釋學的情形相當普遍。在生活中，他們講求忠孝，遵守儒家禮儀；在精神上，又嚮往著涅槃寂靜的佛國天堂，抑是長生不死的神仙世界。佛家主性空，道家主無名，二家均提倡出塵離世，對於失意於科舉、厭煩於政爭的讀書人而言，是得到心理寬釋的方式之一。儒家思想重在入世治世，對於天地萬物、人類善惡的解釋和說明較為簡略，反觀佛道二家，特別是佛教，對此卻有非常精到的解釋，⁹⁹ 能夠吸引文人去鑽研和信仰。李翱就認為傳統的儒學「不足以窮性命之道」，才讓人依賴莊、列、老、釋來解決生命的起源與歸宿等問題；劉禹錫也說：「然則儒以中道御群生，罕言性命，故世衰而浸息。佛以大悲救諸苦，廣啓業因，故劫濁而益尊」，¹⁰⁰ 中唐詩人都經歷過政治上的挫折、仕路上的顛簸，從佛道二教裏能獲得世俗的社會活動中得不到的精神寄託。因此翻閱中唐詩歌，往往可以看見儒、釋、道三家在同一個文人身上的深刻影響，所謂以儒教治世，佛教治心，道教治身。

在三教盛行的思想背景下，很多文士意識到需要恢復儒學的權威地位，學習正統的儒家經典。白居易〈救學者之失〉主張「講詩者以六義風賦爲宗」、「讀書者以五代典謨爲旨。」韓愈〈送陳秀才彤序〉云：「讀書以爲學，續言以爲文，非以誇多而鬥靡也。」

興駁難，並曾下詔曰：「朕欲敦本息末，崇尙儒宗，開後生之耳目，行先王之典訓。三教雖異，善歸一揆。」見 王溥（992～982）：《唐會要》（台北：世界書局，民71年），卷四十七〈議釋教〉。

⁹⁸ 白居易〈三教論衡〉一文記敘論衡的緣由：「朝野無事，特降明詔，式會嘉辰，開達四聰，闡揚三教。」過程的問答其實是三教互通學問，如義休法師問白居易《毛詩》六義、《論語》四科，白居易問義休《維摩經》中「芥子納須彌」爲何？又問楊弘元《黃庭經》中有關「養氣存神，長生久視」之道。如果三方人士沒有熟習三教經典，自然無法提問跟答辯了。

⁹⁹ 如佛教的「因緣說」，論證了世界的虛幻；「業報說」，說明人世的善惡。

¹⁰⁰ 上文所引李翱之言，見〈復性書〉上，劉禹錫之語則見〈袁州萍鄉縣楊崎山故廣禪師碑〉一文，見《全唐文》，引同註 11。

蓋學所以爲道，文所以爲理耳。」韓、柳一再強調文以明道的觀念，¹⁰¹他們希望透過文學改革以達到思想改革的意圖十分明顯。韓愈撰寫〈原道〉一文，除了反對印度佛教凌駕中國文化的狀況，更重要的意義是他明確爲儒家之「道」作了定義，並提出道統學說。佛道兩教以道德勸世，都論到儒學的思想內涵，〈原道〉釐析「道與德爲虛位」，不是某家某派所專有的，所以儒釋道三家可以各自「道其所道」、「德其所德」，學者要從內容去判斷是非。因此，韓愈否定二家「清淨寂滅」之道，提出他的儒家道統：

斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而爲君，故其事行，由周公而下，下而爲臣，故其說長。（〈原道〉）

韓愈所說的儒家之道以仁義爲內涵，是由三代聖君傳授到孔孟聖人的「先王之教」，¹⁰²自然與來自夷狄的佛教、以及與一家私言的道教所無法相比的。¹⁰³他明確表述中國文化之道的傳承系統，爲堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公、孔子、孟子，正式

¹⁰¹ 例如韓愈在〈爭臣論〉、〈答李秀才書〉、〈題歐陽生哀辭後〉、〈送陳秀才彤序〉等文都反覆強調修辭明道之志。柳宗元在〈答韋中立論師道書〉、〈報崔黯秀才論爲文書〉、〈答吳武陵論非國語書〉均論及文以明道的觀念。

¹⁰² 〈原道〉云：「夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。」明確定義儒道內容爲仁義，凸顯個人心性修養對於治學的重要性，與傳統儒學重章句、訓詁大爲不同。清代翁方綱說到：「自漢以後至於唐初學者多驚廣而不究其本，是以仁義道德之實往往失之。」韓子作原道者，唐承魏晉六朝後群言蔽惑，不得不原也。」見翁方綱：《復初齋文集》（台北：文海出版社，民58年）卷十七，〈書原道後〉及〈附書原道後〉二文，頁696~699。則韓愈「先王之教」與道統的提出，對於中國儒學實有重大的影響，是「驚廣」到「究本」的轉折。

¹⁰³ 〈原道〉云：「佛者，夷狄之一法耳，自後漢時始入中國，上古未嘗有也」，這句話否定佛教之正統性。此外，文中也斥老子《道德經》講的都是「一家之私言」，無法與儒家道統相抗衡。

建立道統。¹⁰⁴ 又將道統與政統分而為二，周公以上二者不分，孔子以後二者分立，道統繼承乃由人臣，即士人所承擔。張亨論述韓愈建立道統觀念的意義：

政統不過是歷史現實，道統才是精神命脈之所寄。這一觀念的建立，是在歷代帝王的政治勢力之外，給知識份子開闢一個獨立的精神領域——一個真正能綿延不絕的精神王國。¹⁰⁵

鄧小軍進一步闡釋道統說在歷史文化的重要性，認為「道統學說的真精神，就是文化高於君權，道統高於君統。」¹⁰⁶韓愈抬高中國文化的價值，建立並論證儒家的道統觀念，不但凝聚士人階層的向心力，也有重新爭取儒者失落的社會地位的用意。他所謂「由周公而下，下而為臣」更是揭示讀書人有傳授聖道的責任，從而激起士人的歷史使命感。

韓愈建立中國主體文化、強化士階層道德使命感之主張，受到當時其他文人的贊同。張籍〈上韓昌黎書〉就力斥佛教使人們「溺乎異學，而不由乎聖人之道，使君臣父子夫婦朋友之義沈於世，而邦家繼亂」，他希望韓愈能著書立說，「使聖人之道復見於唐。」皇甫湜也在對策中說到「黜異端之學，使法不亂而教不煩，則釋老之流當屏矣。」(〈制策一道〉)柳宗元論文的宗旨在於明道，尤其是輔時及物之道，又強調文章必須有益於世，與韓愈同為古文運動的領袖人物。至於元、白的新樂府運動，則仿效傳統儒家以三百篇當諫書的作法，期能匡正君王、針砭時政，正是知識分子道德使命的展現，和韓愈之言論遙相呼應，是有唐一代最重要

¹⁰⁴ 陳寅恪〈論韓愈〉一文論述韓愈〈原道〉明確以堯、舜禹、湯、文王、武王、周公、孔、孟為中國文化的傳承者，「建立道統證明傳授之淵源」意義十分重大。同註 86，頁 589～600。

¹⁰⁵ 張亨：〈古文運動在中國思想史上的意義〉，《中國學報》第二十二輯，民 74 年 3 月，頁 27。

¹⁰⁶ 鄧小軍：《唐代文學的文化精神》（台北：文津出版社，民 82 年），第七章〈韓愈與古文暨儒學復興運動〉，頁 324。

的詩歌理論之一。中唐文人要重新振興儒學，目的便在於建立一個文化的道德的秩序；他們不僅要恢復儒學的正統性，更強調出知識分子在文化歷史中的重要地位。

長久以來，文人大多依附於帝王或貴族之家，唐代科舉改變了文人的命運，讓他們不分貴賤都有機會一展長才、實現抱負。中唐之世，科舉制度繁盛，進士成爲朝中高級官吏的主要來源，使得士族與庶族的身分界限愈來愈不明顯，大批寒素文人進入政壇，整體文化漸漸趨向他們的思想旨趣，詩歌審美觀念爲之一變，創作觸角從社會生活題材伸入個人生活領域，展現出中唐文人真實的世俗自我形象。

詩人在中唐社會備受尊崇，仕宦途徑遠較以往通達，造就出中唐文人嶄新的審美心理，包括審美對象的擴大、趣味的多元化。他們把日常細微的感受意緒包攬入詩，突顯主觀意志與情感，這與庶族文人在當時已佔有穩固的地位是有極大關連的。

作爲新興士大夫階層的官吏或文人，也需要確定自己個人的人生理想或人生價值。在自我生命的取向上，中唐文人繼承儒家兼濟、獨善的進退出處觀，部分文人獨善之義又結合了佛道思想。最特殊的是中唐詩人的時空意識，他們不再嚮往桃花源或神仙世界，不再追尋永恒不死的生命，轉而把握當下、珍惜現世。此種時空意識也應與審美觀念合併觀察，珍視有限生命、現實生活世界的中唐文人，是會特別關注自己的喜怒哀樂，熱衷抒寫世俗生活中的點點滴滴。

在社會地位的定格上，中唐文人由於政治情勢一度中興、朝廷求才若渴、加上科舉取材已規格化，而有強烈出仕的意願。出仕爲官既能獲得較高的社會地位，也能提供生計所需，但難以避

免的是主動或被動地捲入黨派政爭的漩渦裡。中唐朝廷士庶新舊勢力的抗衡十分激烈，士子在權力傾軋中福禍伏倚，形成複雜矛盾的文人心態。中唐文人交往頻繁，有因政治理想相近而結合，也有因文學風格類似而聚集，這種性情相投的文人集團既可互相切磋詩藝，宦途上也可以彼此援引。其中最重要的是元白詩派與韓孟詩派的產生，這兩大詩派無論在創作理論、審美情趣、藝術風格各方面都有卓越的表現，對於當時詩壇和後世文學的發展有著深遠的影響。

中唐文人思索個體在歷史的意義與價值時，特別重視道德能力的修養，強調道德生命的不朽價值。肩負文化傳承的重責大任，部分文士憂心於儒學衰微的狀況：君王容許儒釋道三家並行發展，又大多崇佛信道；民間寺院林立，佛道二教勢力龐大；士階層也不特別尊崇儒家理想，反而多數自由出入三教。此外，藩鎮割據，邊將跋扈，致使中央號令不行、胡俗瀰漫。諸種現象，激發文人重振儒學、建立中國主體文化的使命感，於是有崇儒學、興教化、尊王攘夷、闢佛斥老等議論湧現。道統說的提出，指引知識分子一個屹立於歷史長河的努力目標；新樂府運動以詩篇代替諫紙，是中唐最重要的詩論，更樹立詩人論政的典範。

經由本章的討論，我們深入求索中唐文人的生命意涵，發現多種的思想與精神貫串其生命歷程：有昂揚熱忱的淑世之志，也有謀求家計的功利追求；有剛直不撓的處事風格，也有窮通恬淡的自我調節；時而展現憂國愛民、攘斥外來文化的勇猛氣魄，時而因挫折悲傷憤懣、興起歸隱山林的夢想。複雜曲折的思想與精神境界，有時顯得矛盾，但誠如馮友蘭云：「境界有久暫」，¹⁰⁷文人在不同的生命階段秉持不同的理念，他們想效法聖賢的精神，也不因甘作凡夫俗子而有所減損。同時，科舉制度確然改變中唐士階層的組成，寒士文人自我意識增強，求新求變的心態導致時代美學觀念的變化，這也是讓詩歌呈現豐富多變的面貌的內在原因。

¹⁰⁷ 馮友蘭將人的精神境界分為自然、功利、道德、天地四種境界，並認為人的精神境界並不是固定不變的，故云「境界有久暫」。見馮友蘭：《三松堂全集》第四卷《新原人》，（河南：河南人民出版社，1986年），頁557～558。

