

以鏡原命 ——唐人傳奇「物類交感」的命論模式*

陳旻志

南華大學文學系副教授

內容摘要：唐人思想與命論的向度，見諸唐傳奇文本中，不僅作品題材廣泛，尤其側重於文人對於功名富貴的追求及其幻滅，抑或寄託於豪俠、或者神異題材的意匠經營，儼然成為唐人關注「命運」思想與意識型態的總彙。本文乃聚焦於〈古鏡記〉系列文本，視為唐人命論的神話原型，蘊含著「鏡鑑」命運歸宿的特質，作為閱覽者鑑照與觀照的向度。再者通過古鏡與銅鏡文化的底蘊，亦可視為唐人命論思想的原型結構；乃以宇宙氣化的觀念，一反道德覺察的進路，進而統攝自然命定、陰騭因果以及思想啟悟的層面。亦即通過「以鏡原命」的意向，試圖闡釋此一糾葛於科舉、儒釋道三教，以及天命數勢觀的思維方式。此一論述，乃有別於過去儒家論命與性「性能則命通」的觀點，一轉而為「命通性能」的意識型態，實為此一階段特殊的「命論」義理架局。

證諸〈古鏡記〉以及多元的銅鏡文化脈絡，唐人傳奇至為顯著的義理，即是統攝於「物類相感」的文化模式，關涉了巫、釋、道等中介角色的敘事功能；是以「物類感應」的模式，乃作為可與天人與神鬼交感的文化模式，互為補充。誠如青銅古鏡之照物，儼然自成一有機與「交感」的世界。進而得以重建吾人與萬物、神異繫聯與對話的模式；在中國哲學普遍關懷「天人關係」的義理框架之外，確立另一個「物類感應」的表述型態。

關鍵詞：命論、唐人傳奇、命通性能、物類感應、古鏡記

* 本文為作者國科會計畫「聖巫關涉與文化人格之探勘」(NSC 100-2410-H-343-012) 部分成果。

壹、前言

唐人傳奇小說題材多元，文體本身即具備了豐富的文化載體意涵，除了人物、情節、思想的要素之外；此一獨特的形式，更反映出科舉制度、官場文化、藩鎮割據、娼妓文化以及志人與志怪的多重向度。通過唐人傳奇，闡述此一階段「命論」的基調，可以視為儒家入世、以及佛道出世觀的互補與平衡。再者，針對傳奇中「再現」的文化圖象而觀，本文乃聚焦〈古鏡記〉系列為主軸，並旁觸於唐人傳奇的性情與哲理結構，意圖透過「夢境」的覺與悟、「鏡象」的鑒覽與觀省，從而賦予唐人思想面貌的氣韻生動，以及「原命」與「貫道」的義理架局。

再者，唐人傳奇的敘事中，穿插登場的人物與橋段，包括奇情女子、僧道巫卜、豪俠異人，以及通靈神物的出現，則提供了當事人獨立思考的契機。將關於人生應該「如何」的問題，轉向命運「為何」的質問。如此一來，這番提撕與警策的手法，對於當事者以及讀者而言，猶如大夢乍醒；只見傳奇前後的光景，還在身旁腳下，才能充分體悟到浮生「若夢」的道理。

貳、「以鏡原命」的義理向度

傳奇的小說的播揚與習尚，在袁郊的《甘澤謠》、裴鉞的《傳奇》等選本的推波助瀾下，蔚為奇觀。尤其是裴鉞的《傳奇》一書，更是傳奇之所以被稱之為「傳奇」的由來。透過王度的〈古鏡記〉、張文成的〈遊仙窟〉、無名氏的〈補江總白猿傳〉等作的開啓，充分將六朝志怪小說的底蘊，轉化吸收，方能成就唐人傳奇的宏大意圖。乃有中唐階段的高潮起伏，奇情佳構如雨後春筍般湧現；沈既濟的〈任氏傳〉、〈枕中記〉、李公佐的〈南柯太守傳〉、〈謝小娥傳〉、李朝威的〈柳毅傳〉、元稹的〈鶯鶯傳〉、陳玄祐的〈離魂記〉、李景亮的〈李章武傳〉等。不僅作品題材廣泛，尤其側重於文人的戀愛本事，以及文人對於功名富貴的追求及其幻滅，抑或寄託於豪俠、或者神異題材的意匠經營，儼然成為唐人關注「命運」思想與意識型態的總彙。

本文認為王度〈古鏡記〉一文，誠可視為上述為唐人傳奇敘事模式的「原型」(archetype)，並且具備推原「命運」神話的進路。有助於疏通潛在於小說情節結構之

下，作為興情與感悟的「哲理結構」。¹龔鵬程針對傳奇小說的性情與結構而觀，指出「天命」觀念的存在，可以視為唐人傳奇的主要意念內容，亦為一「預函」的架構，作為此一階段「哲學突破」的底蘊；進而作為「小說結構」中，敷布情節、鋪寫人物的環節。例如〈定婚店〉、〈鄭德璘〉與〈虬髯客傳〉等作，或借事喻義，重心看似放在主角的境域，實以宣示或傳播天命的觀念為依歸，並以命運的覺察為聚焦。〈柳毅傳〉、〈郭元振〉與〈鶯鶯傳〉俱是探討命之所定，以及如何在敘事的映帶中，自我如何與天命結合的課題。「此固命乎！」的喟嘆，誠是此一階段「哲學突破」對於「人之處境」的具體表現。²

有鑑於此，如何通過〈古鏡記〉這一柄煉形神冶，能明能鑒的神鏡，進而「折射」出唐人命論的獨特視野？誠如鏡之所以為「鏡」的理則，唐鏡銘文有所謂「湛若止水，皎如秋月。清輝內含，菱華外發」的描述。「鏡鑑」的目的，本文認為並不在於直接涉及哲學價值高下的判斷，而當是透過傳奇敘事手法的推移，「再現」此一「命運」交織的文化圖像，提供閱覽者興情悟理的獨特進路。是以本文認為唐傳奇中「以鏡原命，以夢載道」的特殊意向，應可作為唐人命論與思想的哲理結構。

關於這面古鏡的來歷、流傳十分殊勝，乃溯源於黃帝鑄造的十五鏡，此鏡是第八面，嗣後河南苗季子得之，再贈與蘇綽；繼而侯生得之，再贈予王度，王度再贈給弟弟王勣，下迄最後「開匣」失鏡的傳奇。汪辟疆指出〈古鏡記〉的地位，特別是本文侈陳靈異，辭旨詭譎，實乃古今小說紀「鏡異」者之大觀。³實上承六朝志怪的遺風，並下開有唐藻麗之新體，允為唐人小說的開山之作。汪氏並將斯作，列為唐人傳奇彙編之首篇，以見其統攝之端緒。此外並將系列有關載紀「鏡異」諸作，從屬其下，顯見以鏡「推原」的系譜：⁴

《異聞錄·李守泰》、《博異志·敬元穎》、《原化記·漁人》、《國史補·揚

¹ 本文研究方法，主要採行榮格原型（archetype）理論，進行唐人命論「古鏡原型」之探勘，試圖揭示「以鏡原命」關涉的深層結構之內涵。原型批評如果依據榮格的敘述，原型則有如下之分梳：1.「原型」乃指潛意識深層，由遺傳形成的原始積藏。2.「原型意象」乃謂初始意象，是原型在意識中高度濃縮的表現，非因遺傳，可以在不同文化民族中有相似的表現。3.「原型具象」則是原型意象在特定人群的特定展現，可以因時空的不同而有千變萬化。例如偉大的母親之原型意象，參見榮格主編，《人及其象徵》，龔卓軍譯（臺北：立緒出版社，1999），頁6、172。

² 龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，《唐人傳奇》導讀（臺北：金楓出版社，1987），頁31、33、34。

³ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》（臺北：文史哲出版社，1993），頁10。

⁴ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁10。

州貢鏡》、《松牕錄·浙右漁人》、《三水小牘·元積》、《太平廣記·陴湖漁者》

其中〈李守泰〉一則，乃訴說另一面神鏡的異聞「天寶三載五月十五日，揚州進水心鏡一面，縱橫九寸，青瑩耀日，背有盤龍，長三尺四寸五分，勢如生動。玄宗覽而異之。」⁵進鏡官揚州參軍李守泰說明，鑄鏡時有一老人名龍護，一小童名玄冥，協助鏡匠呂暉於五月五日午時揚子江中，鑄成這面盤龍鏡。值此鏡成之際，竟頓失龍護與玄冥，顯示兩人乃驟然「化入」鏡中，傳為奇談。後來唐玄宗也以此鏡祈雨，及時化解國之困局，無不靈驗。

再如〈揚州貢鏡〉一條內云：「揚州舊貢江心鏡，五月五日揚子江所鑄也。或言無百煉者，六七十煉則止。易破難成，往往有鳴者」。⁶此一百煉鏡，張錯認為即是「盤龍鏡」。白居易更有〈百鍊鏡〉一詩，有謂「太宗常以人為鏡，鑑古鑑今不鑑容，四海安危居掌內，百王治亂懸心中。」唐代每年玄宗生辰，被稱為千秋節。除了向皇上獻上壽酒外，臣子也會向皇帝獻上「鏡子」和代表吉祥。皇帝亦有回賜臣子銅鏡「以明其心志」的習俗。⁷

本文以鏡「原命」的意向，顯然針對個人命運的發現或揭露，猶如此一古鏡系列文本中「開匣視鏡」的啓悟。無論是關涉「自我命運的發現」，抑或是對於「命運內容世界的揭露」，俱足以開啓「目擊」與「鏡鑑」的義理向度：

其一為「原命」與「鏡鑑」的小說敘事結構：探討〈古鏡〉系列與傳奇小說「問命」的書寫模式

其二為「貫道」與「物類感應」的哲理結構：探討「命通性能」與「因物達情」的多重交感模式

就中國敘事學的底蘊而言，亦即是以「結構之道」貫穿「結構之技」的「雙構性思維」方式；顯層的「技巧性結構」，實蘊含著深層的「哲理性結構」，才能體現出作為敘事作品結構之雙重性。試圖歸納唐人思想與命論的「交感」模式論，有助於進一步疏導「文」「道」分合、文以載道、文以貫道的譜系；以及儒道思想上關於天人

⁵ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁 10。

⁶ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁 13。

⁷ 張錯，〈一面銅鏡還是五面銅鏡？——唐傳奇〈古鏡記〉視覺文本的探求〉，《故宮文物月刊》277(2006): 88-89。

交感、物類感應等論題，重新賦予創造性的詮釋。並寓有將「敘事結構」呼應「天人之道」的寫作意圖，兩者的合一，是超越辨證的綜合。⁸

一、目擊與「鏡鑑」的陰鷲因果觀

唐傳奇的作者，同時也扮演了命運「目擊者」的敘述視角，強調傳奇之寫作，皆有所依據以及本事，而非純然杜撰之作。意圖強化故事的可信度，或於文前興發，或者置於文末備載，除了「案斷」全文的觀點之外，皆以指出傳聞依據的消息來源，強調事有所本，平添傳奇諸作事信可傳的感慨色彩。〈古鏡記〉作者，乃以追憶陳述古鏡神異事跡的緣由，並作為惘然若失與處身喪亂的感慨：「今度遭世擾攘，居常鬱快，王室如燬，生涯何地，寶鏡復去，哀哉！今具其異跡，列之於後，數千載之下，倘有得者，知其所由耳」。⁹期間王度曾以此古鏡贈弟王勳，以壯遠遊。勳攜鏡出入名山大川、叢林草莽，皆能降魔辟邪，驅獸伏波。後來聽從高士「天下神物，必不久居人間」的勸告，將鏡攜回歸還其兄。數月後，度聞匣中悲鳴，其聲轉宏如龍虎咆吼，開匣視之，已失鏡之所在。

如斯而觀，神異的銅鏡，往往具有鎮鬼降妖、去邪消災的功能，或能發光照見魑魅，不能隱形。無怪乎處士贊歎天下神物，必不久居人間的論點。可見古鏡的載體，除了鑑照的鏡面功能之外，週身所俱足的神象與造型，應可納入前述將「敘事結構」呼應「天人之道」的哲理結構。古鏡的或得或失，苗季子贈與蘇綽、侯生贈予王度乃依天命所賦與機緣；古鏡之失傳，也不外乎回歸於古鏡神異的「天命」，凡此種種殊勝的際遇，遠非人力所能掌握。即使曾經持有的蘇綽，在布卦觀象後的預言：「我死後十餘年，我家當失此鏡，不知所在。……先入侯家（侯生），復歸王氏（王度）。過此以往，莫知所之也。」說穿了仍不脫天命「目擊者」的現身說法，以強化唐人普遍「陰鷲因果」的思想論斷，誠如劉禹錫〈天論序〉所言：「世之言天者二道焉，拘於昭昭者，則曰天與人實影響，禍必以罪降，福必以善徠，窮厄而呼必可聞，隱痛而祈必可達，如有物的然以宰者，故陰鷲之說騰焉。」¹⁰既存的主宰力

⁸ 此一「雙構性思維」說，參見楊義，《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998）。頁41-51。楊義與龔鵬程認為西方的結構主義敘事理論，乃以「語言學」為優勢領域，而中國敘事理論（敘事學）當以「史學」為優勢文體，不同於西方敘事學的研究傾向，較著重敘事文本內在的抽象研究，詳見楊義，《中國敘事學》，導言，頁6、7，結構，頁38、39。以及龔鵬程，《文化符號學》（臺北：臺灣學生書局，1992），頁278、279。

⁹ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁3。

¹⁰ 收錄於吳文治編，《韓愈資料彙編》第1冊（北京：中華書局，1982），頁9。

量，乃以六朝志怪志人小說，慣於鋪陳的因果報應的型態，匯合佛教三世因果的理則，進一步與天命觀連結，儼然成爲「天命意識」，亦是唐人思潮的重要特徵。¹¹並且往往以「定命」稱呼「陰鷲」，並以鬼神橋段之設譬，作爲「天意」傳達的媒介。龔鵬程即指出，此一題材反映出唐人以「小說」來思考生命的處境，並且與韓愈「文以貫道」、白居易「詩以載義」的詩文論題一致，俱爲展現此一時代集體理想，以及價值的觀念型特質。尤其重要者，在於體現了中唐前後「哲學的突破」，亦即關切於人類處境的宇宙本質，激生了一種思考與認識，屆此促成人類對於自身處境的本身，以及其意義，都有了新的詮釋或肯定。¹²

此一突破的深度與廣度，固然無法與先秦思想的哲學突破匹擬，然而這一意涵的揭示，誠是本文認爲傳奇作者，大體扮演著「目擊」者的敘事觀點而言，亦即對於上述關注於天人關係，以及宇宙秩序性的思考，無不充滿了「天命」的禮贊。有助於開啓中國哲學「命」論的幅員與具體向度。龔鵬程亦歸納大多數的傳奇敘事，在具體闡述天命時，往往含有「證明」的意味，亦即經過懷疑、試探，意圖自才能、福谷壽夭、貧富的耽溺，繼而逐步歸向天命的思索歷程；並且與之澄然冥合，消除罪怨與憤恨。¹³例如白行簡的〈三夢記〉在闡述天命觀的敘述情節時，必經詰問：「豈偶然耶？抑必前定耶？」的句型，此一知所歸宿的「證明」模式，恰恰相應於「鏡鑑」的敘事觀點。

誠如〈古鏡記〉中所敘述王度友人的寶劍，吐光不過一二尺；相對於此，這一猶如寶劍「開匣」的古鏡，卻能光照數丈。雖是神妙如此，卻仍不足以與日月爭輝，作者身爲「目擊」者的設問：「豈太陽太陰之耀，不可敵也乎？」，甚至在「每日月薄蝕，鏡亦昏昧」，除了對比呈現日月、古鏡、寶劍三者的差別，更隱括古鏡實乃「受命」於天，卻也受到天理規律制約的「證明」模式。天地不仁，古鏡亦不仁，除了降妖之外，古鏡還有救人療疾的神效。「時天下大飢，百姓疾病；蒲陝之間，癘疾尤甚，只要拿出古鏡一照，「至晚並愈」。然而，古鏡並不是和人類站在同一個水平面，以看待人間的疾苦。遂有古鏡托夢抱怨的橋段道：「百姓有罪，天與之疾，奈何使我反天救物！」此誠復歸於「鏡鑑」最基本的敘事主軸，亦即並不能過度「入戲」，才能充分完成「證明」天命的任務。

爲了證成〈古鏡記〉的種種特異功能，如何充分運用鏡像的多元構架，以支撐

¹¹ 龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，頁 6、18。

¹² 龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，頁 8、9、10。

¹³ 龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，頁 12。

¹⁴ 汪辟疆編，〈唐人傳奇小說〉，頁 4、5。

種種靈異怪聞的敘述發展。張錯認為作者運用豐富的銅鏡知識，配合獨特的想像與怪談，寫出了一篇獨步千古的鏡子傳奇。更藉由豐沃的文字意象，召喚出實物的視覺形象，進而在文本中互相重疊(overlap)、互換(interchange)、互感(interplay)、及互補(reciprocate)，形成一種奇特的視覺文本(visual text)，方能成就此一則神鏡的使命。¹⁵關涉銅鏡的索隱，實寓涵著「鏡鑑」的敘事功能，古鏡的內清質以昭明，或託言神異強調煉形神治，乃至於因鏡的鑑照，致使閱覽人心邪而膽張心動的效應，率為以鏡「推原」的文化意象。¹⁶

顯見此一以鏡「推原」奇特的視覺文本的設定，已然具備著獨特的命論與思想的哲理結構。強調「鏡鑑」與「目擊」的敘事模式，在張文成〈遊仙窟〉中敘述主角與十娘臨行贈別，也正是以「揚州青銅鏡」為信物，並贈詩云：「仙人好負局，隱士屢潛觀。映水菱光散，臨風竹影寒；月下時驚鶴，池邊獨舞鸞，若道人心變，從渠照膽看。」顯見以鏡鑑膽之敘事指涉，並體現此一番仙境遊歷，觸目所及「真成物外奇稀物，實是人間斷絕人」淒婉欲絕的獨特況味。¹⁷誠如以鏡推原的敘事向度，將此淒楚情事，以目擊者的視角，娓娓道來。

二、夢以載道

如斯煉形神治，能明能鑒的神鏡，張錯進一步指出，〈古鏡記〉誠然是一種具備靈相的「光的文本」(optical text)，特別強調古鏡的光澤清朗，表述此一視覺文本的探求。基本的敘事功能，乃在於折光反射，明心見性，洞悉幽玄，有若天鏡。¹⁸

銅鏡如此種種用途的產生，實與民間巫術、佛教、道教的發展有著密切的關係。銅鏡神異的各自表述，在人們心目中的崇信反而有增無減，於是，儼然成為巫術、佛教和道教宣揚的魔力的法器，〈古鏡記〉即載鏡精示現：

其夜，鏡於匣中，冷然自鳴，聲甚徹遠，良久乃且。度心獨怪。明早，龍

¹⁵ 張錯，〈一面銅鏡還是五面銅鏡？——唐傳奇〈古鏡記〉視覺文本的探求〉，頁 80。

¹⁶ 王季廉的《中國神話世界》即指出，許多民族的創世神話，具有一種「原型回歸」(祖型回歸)的神話類型，表現出獨特的圓形時間結構，通常以如下的程式呈現：1.神話樂園(原始的宇宙秩序)——2.樂園破壞(人類叛神、諸神鬥爭、洪水歷劫的失樂園過程)——3.樂園重建(恢復宇宙原初的秩序，祖型回歸)。王季廉，《中國神話世界》下編，(臺北：洪葉出版社，2009)，頁 120。

¹⁷ 汪辟疆編，龔鵬程導讀，《唐人傳奇》(臺北：金楓出版社，1987)，頁 93、80。

¹⁸ 張錯，〈一面銅鏡還是五面銅鏡？——唐傳奇〈古鏡記〉視覺文本的探求〉，頁 80。

駒來謂度曰：「龍駒昨忽夢一人，龍頭蛇身，朱冠紫服，謂龍駒，我即鏡精也，名曰紫珍。」

王度使小吏「龍駒」持有如滿月的圓鏡治病，以及龍駒夢見「龍頭蛇身，朱冠紫服」的鏡精，體現了目擊與鏡鑑的對應關係；也傳達了此期的思想向度，亦即增加了「夢占」的推原色彩，進一步鋪陳了「夢以載道」的義理結構。亦即透過夢的預示、宣教以及界定善惡與賞罰的功能，並且具有預覽未來，並賦予力量的張本。¹⁹除了耳熟能詳的〈南柯記〉、〈枕中記〉俱以夢占，印證天命冥合的論點之外，再如〈張佐〉一作所描寫的道術，乃具有出入於美景與美食的雲遊特性，對於讀者的召喚與逍遙嚮往，可謂是昭然若揭。〈李大安〉故事，除了作為佛教教義的印證之外，更寓有夢中治病的療效。〈謝小娥傳〉、〈尼妙寂〉二文，除了作為宣教的媒介之外，並成為解釋善惡的載體。前者闡述了「如小娥，足以儆天下逆道亂常之心，足以觀天下貞夫孝婦之節」，後者則揭示「梵字無他，唯虔誠法象，以報效耳」的論點。

透過圓鏡—夢寐—神巫—釋道與問卜的中介，本文認為率皆扮演了神聖與世俗的臨界，方能論證唐人命論與文學崇拜的意涵，遠較於文本的形式以及定位，更具深層結構的敘事意涵，可視為「哲理結構」的設定。王定保的《唐摭言》一書，乃以個人多番應舉的體證，以及參照唐代士人熱衷於問卜、夢兆以及聽響卜的時尚中，感嘆天命如斯奈何的關係，例如《唐摭言·卷八·夢》的實例：²⁰

鐘輻，虔州南康人也。始建山齋為習業之所，因手植一松於庭際。俄夢朱衣吏白雲：「松闌三尺，子當及第。」輻惡之。爾來三十餘年，輻方策名；使人驗之，松圍果三尺矣。

沈光始貢於有司，嘗夢一海船；自夢後，鹹敗於垂成，暨登第年亦如是。皆謂失之之夢，而特地不測。無何，謝恩之際升階，忽爾回颺吹一海圖，拂光之面，正當一巨舶，即夢中所睹物。

又如《唐摭言·卷八·聽響荀》，描述唐代士子，熱衷於聽響卜的集體迷思現象：

21

¹⁹ 林舜英，「夢在唐傳奇情節結構中的作用與意義」，南華大學文學所碩士論文，2002，頁65、72。

²⁰ 姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》（臺北：三民書局，2005），頁248。

²¹ 姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，頁250。

畢誠相公及第年，與一二同人聽響筍。夜艾人稀，久無所聞；俄遇人投骨於地，群犬爭趨；又一人曰：「後來者必銜得。」

韋甄及第年，事勢因萬全矣；然未知名第高下，誌在鼎甲，未免撓懷。俄聽於光德裏南街，忽睹一人，叩一板門甚急。良外軋然門開，呼曰：「十三官尊體萬福。」既而甄果是第十三人矣。

其中聽響卜與問卜、夢兆的非理性型態，乃在時尚所趨，以及面對科舉登第與否的處境下，遂積澱為唐人傳奇與命論的思維方式；已然不獨為魏晉以來，推崇才性論的向度。屆此，如何「鏡鑑」上述命運與因果的規律，文以貫道、儒道互補，抑或儒佛互補的價值取向，或許是擺脫上述科舉桎梏的療癒向度，儼然賦予獨特的哲理結構視角。

參、「命通性能」的義理轉向

中唐哲學突破的活動，主要表現在兼括三教、談述靈異、以及勘探人生究竟等三方面，龔鵬程認為對於傳奇的性情與結構有著深刻的影響。²²尤其更發展為「文章憎命」的向度，以及中唐以降「詩窮而後工」的論點；作為文人際遇不偶，既多怨悱與強化自尊的心理作用。²³

《通幽記·唐叵》乃記亡妻鬼異一事，其中唐叵與亡妻幽冥相會的橋段，格外引人入勝：²⁴

因語：「人生修短，故有定乎？」答曰：「必定矣。」

又問：「佛稱宿因，不謬乎？」答曰：「理端可鑒，何謬之有？」

又問：「佛與道，孰是非？」答曰：「同源異派耳。別有太極仙品，總靈之司，出入無之化，其道大哉。其餘悉如人間所說，今不合具言，彼此為累。」

²² 龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，頁 34、35。

²³ 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，頁 395。

²⁴ 陳劭，《通幽記》見李昉等編，《太平廣記》第 7 冊，卷 332（臺北：中華書局，2006），頁 2636。

汪辟疆即認為本文乃與〈李章武傳〉，同為摩寫婉曲的唐稗志鬼異的系列，敘述曲折，同論命定的基調，也實為同一機軸也。²⁵再者如李朝威〈柳毅傳〉中，柳毅之表弟薛嘏與其相見的場景一段；只見柳毅詞理益玄，容顏益少，嘏不得不贊歎「兄為神仙，弟為枯骨，命也。」並出藥丸相贈，相囑無久居人世以自苦也。²⁶

凡此對於神仙幻境的追求，亦是唐人傳奇小說的普遍追求，也關涉於成仙成佛的意圖與可能性，無奈也是「命定」的結果，遠非人力可以強求。準此，陰鷲果報與功名前定的載記，此一「時一命」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，²⁷《唐摭言·卷二·為等第後久方及第》乃謂：²⁸

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！苟拂於是，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。」²⁹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。³⁰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

²⁵ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁 56。

²⁶ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁 68。

²⁷ 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，頁 322、323。

²⁸ 姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，頁 46、47。

²⁹ 謝冰瑩等注譯，《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，1987），頁 656。

³⁰ 謝冰瑩等注譯，《新譯四書讀本》，頁 656。

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，實爲此一階段「命論」義理之轉向，認爲唯有命運通達，天賦才能的高下才具有意義。³¹

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，實爲一「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、恃才與怨排、知音與知遇、立身與修持之間，遞進而爲文學崇拜的存有論層次。³²儼然形成一類似宗教行爲的社會模式，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、恃才與怨排、知音與知遇、立身與修持之間，遞進而爲文學崇拜的存有論層次。³³儼然形成一類似宗教行爲的社會模式，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，誠是作爲這些「以文字爲性命」的文人，提供勤於修己，以及冥心希夷的安身立命之道。³⁴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，咸以爲前述葬婦之報。³⁵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「目擊／鏡鑑」的敘述視角，互爲表裡。

準此而觀，通過唐人傳奇中「原命」與「貫道」的文學崇拜，實爲一「交道關涉」的療癒模式，方能有助於唐人思想「如何」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，遞進而爲天人、物我、人己的「交感」

³¹ 姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，頁 46、47。

³² 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代爲例〉，頁 324。

³³ 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代爲例〉，頁 324。

³⁴ 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代爲例〉，頁 324、325。

³⁵ 龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代爲例〉，頁 322。

境界。³⁶文學崇拜與「文道關涉」的療癒模式，其中所謂的「道」，都是從心體會，有得於己的。郭紹虞即認為包括了思想、哲學與人生觀，都稱的上是「道」的指涉。³⁷皆傾向於將文學的思考，轉入潛存的「深層結構」。³⁸唐人「文道關涉」的觀點，諸如盧藏用的「文以貴道」，視陳子昂乃道喪五百年來，繼起斯文，乃將六朝以來「逶迤陵頽、流靡忘返」的風雅之道，重新復甦。³⁹王通、王勃的「文以貫道」，認為「學者博誦云乎哉，必也貫乎道；文者苟作云乎哉，必也濟乎義。」並認為人品與文章相通，乃視為文之道，作者實有責無旁貸之重責大任。再者，韓愈揭示的「道統」觀、柳宗元的「輔時及物為道」，⁴⁰已然將文道關係，視為文學思想的共同淵源。

通過「文以貫道」的論點，唐代士人顯然以傳奇、古文與詩歌，作為體現道體的形式，並且承載前述哲學突破的成果。前述「以鏡原命」的義理向度，即是以能否體現此一「哲理結構」作為判準。顯然由「原命」下迄「貫道」的探勘，誠是將文學的表現，視為對於自我的發現，或是對於世界的揭露。而不是片面的採行古文家的「以文兼道」，或是理學家的「以道兼文」的進路。這樣一個既看重哲學思維，又能兼重馭文之術的文學思想，屆此，才能形成一組辯證而開展的論述及創作模式。並試圖將文學觀念，建基在整體的照察之上。亦即「文道關涉」的議題，乃企圖對文學進行一番超越而整體的思考。

肆、多重物類「交感」與「溝通」的命論模式

〈古鏡記〉收納千彙萬端的神異事蹟，也廣泛反映出唐人特殊的命論模式；諸多狐、蛇、龜、猿、蛟、雞、鼠狼、老鼠、守宮等妖物次第現身。由於鏡子能夠洞悉幽玄，能將變為人身的妖怪，影照還原為本來的禽獸本尊。其中至情至性的橋段，莫過於一隻老狐，變形成為一名大宅婢女，名叫鸚鵡，端莊秀麗。一旦遇上神鏡，

³⁶ 吾人的符號活動能力，以及物理實在之間的「交感」關係，亦即仰賴於這些圖像的中介，方能看見或認識任何事物。弗雷澤《金枝》則以交感巫術、化身為人的神、祭祀儀式等議題，揭示此一研究的向度。參見弗雷澤，《金枝》（臺北：桂冠圖書出版公司，2004）。

³⁷ 郭紹虞，《中國文學批評史》下卷（臺北：文史哲出版社，1990），頁763。

³⁸ 參見朱棟霖、陳信元編，《敘述學與中國文學批評》，《中國文學新思維》下冊（嘉義：南華大學，2000），頁547、556、558。

³⁹ 唐·盧藏用，《右拾遺陳子昂文集序》，收於周祖謨編選，《隋唐五代文論選》（北京：人民文學出版社，1999），頁73。

⁴⁰ 成復旺、黃保真、蔡錫翎，《中國文學理論史——隋唐宋元時期》（臺北：洪業文化事業有限公司，1994），頁225、231。

也無所遁形，遂求一醉以死，酒後奮衣起舞而歌：「寶鏡寶鏡，哀哉予命。自我離形，於今幾姓？生雖可樂，死必不傷。何為眷戀，守此一方！」狐狸一如吾人的設譬，鏡鑑則有如命定的大限；然而老狐面對命運的泰然與贊歌，的確觸動了讀者無比的啓發。意圖轉化魏晉六朝志怪之底蘊，重建與萬物、神異緊聯與交感的模式，在「天人關係」的義理框架之外，確立另一個「物類感應」的表述型態。

一、物類相感，因物達情的模式

「物老為魅」的小說創作範式，以及寶鏡能「鑑照妖物」的思想，此一思辨的特點，在於唐人究心於藝術審美，以及感性背後的理性秩序，應該如何「推原」與有效的闡釋。唐人對於形象思維的論證，其實更寓有獨特的哲理精神。

物類相感的模式如〈柳毅傳〉中歷敘龍女神異的事蹟，感人至深，龍女與柳毅最後得以修成正果的關鍵，正在於「勿以他類，遂為無心，固當知報恩耳。夫龍壽萬歲，今與君同之。水陸無往不適，君不以為妄。」正體現為人與萬物之間，因至誠尚義，故爾得以穿梭時空，無論山海水陸之困限。作者李朝威案斷此一「人／龍」邂逅的傳奇時，也慨嘆「五蟲之長，必以靈著，別斯見矣。人，裸也，移信鱗蟲，洞庭含納大直，錢塘迅疾磊落，宜有承焉。」⁴¹此外，文中的「社橘」樹，同時也扮演穿梭於物類交感的中介角色；柳毅當時受命傳遞龍女信息，即是藉此洞庭之陰的大橘樹「遂易帶向樹，三擊而止」，同時又需「悉以心誠之話倚託」，方有應者出于波間，方能揭水指路，引毅以進龍宮。當時伴隨龍女身邊的「牧羊」，亦非一般祭祀的犧牲，而是負責雷霆之類的「雨工」，這些設定的脈絡，顯見都具有相當的神話思維，以及巫祝交感的意涵。⁴²

再如〈李章武傳〉中子婦泣下床，並與章武連臂出門，仰望天漢，遂嗚咽悲怨。卻入室，自於裙帶上解錦囊，囊中取一物以贈之。子婦曰：「此所謂鞞鞞寶，出崑崙玄圃中。彼亦不可得。妾近於西嶽與玉京夫人戲，見此物在眾寶瑤上，愛而訪之。」夫人遂假以相授，云：「洞天群仙，每得此一寶，皆為光榮。以郎奉玄道，有精識，故以投獻。常願寶之。此非人間之有」。嗣後章武召玉工視所得「鞞鞞寶」，工亦知。不敢雕刻。直到偶見一胡僧，忽近馬叩頭云君有寶玉在懷，僧捧玩移時方贊嘆「此天上至物，非人間有也」。此一「寶物」之稀世與希情，「因物達情」自此傳頌至今

⁴¹ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁62。

⁴² 同上。

不絕。⁴³

整體而觀「物類相感／因物達情」的模式，反映了唐人多重物類「交感」與「溝通」的命論模式，例如《古鏡記》中前述關於「四神十二生肖鏡」描述的「四靈獸物」設定，即可溯源《禮記·禮運》所載記：⁴⁴

何謂四靈？麟鳳龜龍，謂之四靈。故龍以為畜，故魚鮪不滄。鳳以為畜，故鳥不獮。麟以為畜，故獸不狘。龜以為畜，故人情不失。故先王秉著龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度，故國有禮，官有御，事有職，禮有序。

李亦園指出，四靈獸物設定與接受上的共同特點，俱屬一「兩者兼有」的曖昧動物，並因此一模稜兩可的特性，反而有助於「溝通」，進而為吾人所利用，例如鳳乃兼有鳥一獸兩者的形象與特徵，正所謂「鴻前麟後，蛇頸魚尾」，假如成為人類的畜物，則天上的鳥就不會驚飛。同理可證，畜龍則可以捕魚，畜麒麟則可以捕獸。⁴⁵誠如「龍」之所以成為跨文化常見之神話形象，正在於牠「召喚」著吾人，各種超越與超然力量的可能；同時也忠實呈現了人性與神聖崇拜之中，「多重向度」以及「正反兩面」的價值取向，代表一種「矛盾」的層面與意涵，這一特點，也正是何以神話得以反映人性的底蘊。證諸文化人格的神聖性論述，也能如實的感受到此一「超凡入聖(神)」的需求，對於人性「多重向度」以及「正反兩面」的矛盾解讀。

二、「鏡聽」巫卜之中介

巫祝之中介，乃為傳奇中揭示命運的重要橋段，亦為劇情轉折的樞紐。顯見唐人之天人關係的義理轉向，乃由神—巫—人的型態，轉為命—巫—人的模式，格外關注於命運的示現與啟悟。王鋒均指出「鏡聽占卜」誠是巫術活動的一種進路，在我國自商周至近代一直流行。以銅鏡占卜從唐代開始流行，俗稱「鏡聽」或「鏡卜」。⁴⁶例如唐王建《鏡聽詞》曰：「重重摩擦嫁時鏡，夫婿遠行憑鏡聽」，元尹世珍《琅邪記》卷上也有詳盡的步驟說明：「鏡聽咒曰：『並先類麗，終逢協吉。』先覓一古

⁴³ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁57、58。

⁴⁴ 孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1988），頁559。

⁴⁵ 李亦園，《人類學與現代社會》（臺北：華藝數位公司，2010），頁118、119。

⁴⁶ 王鋒均，〈中國古代青銅鏡的神秘用途種種〉，廣州：《中華博物》博物雜譚(2007.6)，專題443，http://www.gg-art.com/talk/index_b.php?termid=443，瀏覽日期：2011.11.24。

鏡，錦囊盛之，獨向神灶，雙手捧鏡，勿令人見，誦咒七遍，出聽人言，以定吉凶。又閉目信足七步，開眼照鏡，隨其所照，以合人言，無不驗也。」蒲清松齡《聊齋志異·鏡聽》：「次婦望夫綦切，足歲大比，竊於除夜以鏡聽卜。」

「鏡聽」或「鏡卜」的進路，亦與前述《唐摭言·聽響荀》描述唐代士子，熱衷於聽響卜的集體迷思現象，可以等同參照，俱為關注於命運的示現與啓悟。傳奇故事中亦然，佛家的「業鏡」與道家的「照妖鏡」，俱為圓鏡—夢寐—神巫—釋道真問卜模式的體現。例如〈任氏傳〉中狐妖任氏密賂巫者，指其所居，使言從就為吉。其後鄭子將外派赴官，意欲任氏共同前往，任氏也以巫者所言，是歲不利西行為顧忌。之後經鄭子多番懇求，任氏乃嘆息「儻巫者言可徵，徒為公死，何益？」任氏不得已成行，果然印證巫者之讖，而為蒼犬所害，釀成悲劇。⁴⁷再者〈霍小玉傳〉中敘述李益拔萃登科之後，迫於家累辜負倆情盟約，別有所圖的轉折之際，霍小玉仍企圖遙託親故，敷訪音信，甚至於「博求師巫，遍尋卜巫」，懷憂抱恨，可想而知。

48

面對命定的時代氛圍，就連唐代領袖人物，也甚難迎拒此一超現實的神秘交感力量，試圖透過巫卜的中介，加以揚棄此一存在的不安。《因話錄·羽部》所載柳宗元尚且「詣卜者問命」，其〈論非國語書〉亦指出此一階段之思潮，或本於儒術，而迂迴茫洋不知其適，或切於事，而刻峭不能從容，以至於「甚者好怪而妄言，推天引神，以為靈怪，恍惚若化，而終不可遂」。誠然龔鵬程所謂此一唐人哲學突破的時代，尚有一傾向玄妙靈怪，或祿命丹鼎的進路，極思勘破人生真理的困境。高明若韓愈者，亦勤於服食一途，以體證天命。白居易「思舊詩」即云此一班文人，如何體證此一「既超越而又內在」的天命模式。⁴⁹也具體印驗了物類相感，以及因物達情的模式。

李朝威〈柳毅傳〉則是唐傳奇中的代表巨構，亦可視為多重物類「交感」與「溝通」的命論模式。乃言洞庭龍王與龍女靈異的題材，敘述柳毅在前往長安赴考途中，在涇陽遇到洞庭湖的龍宮三公主，歷敘遠嫁給涇水龍王十太子的婚姻悲劇。柳毅義憤填膺，遂放棄科舉的機會到洞庭湖畔，為公主送信前往龍宮。如斯參與傳遞龍女婚姻不幸的義行，乃深獲洞庭龍王之器重。嗣後錢塘君有意撮合柳毅與龍女二人，但柳毅礙於沒有媒人作中介，以及有所介懷拒絕了婚事。兩位有情人終成眷屬的過

⁴⁷ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁47。

⁴⁸ 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，頁79。

⁴⁹ 龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，頁46、27。

程，十分戲劇化。在人間迎娶的婚後月餘，細視其妻，深覺類於龍女。毅乃嘆服，認為整體境遇之曲折殊勝「似有命者」所牽線。⁵⁰柳毅婚後並修練神仙道術，容顏常駐，時人頗為稱頌。

此一題材並盛傳於中唐之後，時人多衍為長篇〈靈應傳〉，嗣後元代尚仲賢更演為〈柳毅傳書〉劇本，並翻案而為李好古〈張生煮海〉，以及明代黃說仲〈龍蕭記〉、勾吳梅花墅〈橘浦記〉；汪辟疆即認為此一譜系諸作，誠是「推原」本文而益為傳會者也。⁵¹明代許自昌〈橘浦記〉、清代李漁〈蜃中樓〉等亦為此一系之衍生諸作，可見其深入人心。以此返觀「古鏡」之推原向度，也誠是俱足了多重「交感」與「溝通」的關涉，故能成為折射唐人思想的載體。

伍、結論

唐人命論的案斷，乃將文人之窮達，與世俗一般，皆視官爵而定，筆墨文章屆此成為仕途與進階的敲門磚。白居易〈與元九書〉云：「況詩人多蹇，如陳子昂、杜甫，各授一拾遺，而遞剝至死。李白、孟浩然輩，不及一命，窮悴終身。近日孟郊六十，終試協律；張籍五十，未離一太祝。」⁵²即便是滿腹不世出的文彩，似乎也很難擺脫「文章憎命」命定的魔咒。君不見元結以〈與賈希逸書〉窮，陳拾遺以〈感遇〉窮，王勃以〈宣尼廟碑〉窮，玉川子以〈月蝕詩〉窮，同理亦在杜甫、李白等人身上得以印證。

凡此種種訴諸因果的解釋，遂擴大為唐人命論，以及「詩必窮而後工」美學的獨特向度。亦即無論是怨怫時命不濟，或者是虔信命運前定的意識型態，唐人對於所謂的天人之際，在天命與人力之間的探索，也倍顯困惑。科名與命運糾葛之深，「問命」遂成為一種習尚，並廣為流傳與載記。⁵³亦即因果報應，當是命有所歸，唐傳奇中如袁郊〈甘澤謠〉所載三世輪迴因緣，俱應作如是觀。⁵⁴誠如古藏《二諦義》所謂：「果報是變謝之場，生死是大夢之境，從生死至金剛心皆是夢。」以鏡原命，方能在迷悟與醒覺，萬碎與萬圓的現象中，興情悟理。

本文意圖通過〈古鏡記〉以及多元的銅鏡向度，配合相關傳奇諸作獨特的想像

⁵⁰ 汪辟疆編，龔鵬程導讀，《唐人傳奇》，頁142。

⁵¹ 汪辟疆編，龔鵬程導讀，《唐人傳奇》，頁144。

⁵² 王汝弼選注，《白居易選集》（上海，上海古籍出版社，1980），頁357。

⁵³ 龔鵬程，《文學崇拜與中國社會：以唐代為例》，頁323。

⁵⁴ 龔鵬程，《唐傳奇的性情與結構》，頁20。

與怪談，探勘此一獨步千古的鏡子傳奇。表現在整體唐人傳奇的敘事觀點，至為顯著的向度，即是統攝於「物類相感」的文化模式，結合了巫、釋、道等中介角色的功能，物類感應的模式，當可與天人與神鬼交感的文化模式互為補充。誠如鏡之照物，普遍將神鬼妖靈之異物，結合功名榮華，以及悲歡聚散、離經叛道等議題，密切繫連起來，儼然自成一有機與「交感」的世界。轉化魏晉六朝志怪之底蘊，重建與萬物、神異繫聯與交感的模式，在中國哲學普遍關懷「天人關係」的義理框架之外，確立另一個「物類感應」的表述型態。

以鏡「原命」的意向，顯然針對個人命運的發現或揭露，猶如「開匣視鏡」的啓悟。將有助於探勘唐代哲學突破，以及儒道思想關於天人交感、物類感應等論題，重新賦予創造性的詮釋。

參考文獻

- 《太平廣記》第7冊，卷332，臺北：中華書局，2006。
- 王汝弼選注，《白居易選集》，上海，上海古籍出版社，1980。
- 王孝廉，《中國神話世界》下編，臺北：洪葉出版社，2009。
- 王鋒均，〈中國古代青銅鏡的神秘用途種種〉，廣州：《中華博物》博物雜譚，2007.6，
專題 443，http://www.gg-art.com/talk/index_b.php?termid=443，瀏覽日期：
2011.11.24。
- 弗雷澤，《金枝》，臺北：桂冠圖書出版公司，2004。
- 成復旺、黃保真、蔡鐘翔，《中國文學理論史——隋唐宋元時期》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1994。
- 朱棟霖、陳信元編，〈敘述學與中國文學批評〉，《中國文學新思維》下冊，嘉義：南華大學，2000。
- 吳文治編，《韓愈資料彙編》第1冊，北京：中華書局，1982。
- 李亦園，《人類學與現代社會》，臺北：華藝數位公司，2010。
- 汪辟疆編，《唐人傳奇小說》，臺北：文史哲出版社，1993。
- 汪辟疆編，龔鵬程導讀，《唐人傳奇》，臺北：金楓出版社，1987。
- 周祖譔編選，《隋唐五代文論選》，北京：文學出版社，1999。
- 林舜英，「夢在唐傳奇情節結構中的作用與意義」，南華大學文學所碩士論文，2002。
- 姜漢椿注譯，王定保編，《新譯唐摭言》，臺北：三民書局，2005。
- 孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1988。
- 張錯，〈一面銅鏡還是五面銅鏡？——唐傳奇〈古鏡記〉視覺文本的探求〉，《故宮

文物月刊》277(2006)。

郭紹虞，《中國文學批評史》，臺北：文史哲出版社，1990。

楊義，《中國敘事學》，嘉義：南華管理學院，1998。

榮格主編，《人及其象徵》，龔卓軍譯，臺北：立緒出版社，1999。

謝冰瑩等注譯，《新譯四書讀本》，臺北：三民書局，1987。

龔鵬程，〈文學崇拜與中國社會：以唐代為例〉，《文化符號學》，臺北：臺灣學生書局，1992。

龔鵬程，〈唐傳奇的性情與結構〉，《唐人傳奇》導讀，臺北：金楓出版社，1987。

初稿收件：2011年10月14日

審查通過：2011年11月07日

責任編輯：劉耀仁

作者簡介：

陳旻志：

東海大學中文研究所博士

南華大學文學系副教授、紫荊書院主持人

通訊處：545 南投縣埔里鎮愛蘭里梅村路213巷25號

E-Mail：mcchen@mail.nhu.edu.tw

Tracing Destiny Through Mirror —The Mode of “Categorical Correspondence” on Destiny in the Legends of the Tang Dynasty

Min Chih Chen

Assistant Professor, Department of Literature, Nan Hua University

Abstract: The dimensions of the thought and the doctrines of destiny in the Tang Dynasty are found in the texts of the legends of the Tang Dynasty, which not only contain a wide range of subjects but also particularly focus on the litterateurs’ pursuit and disillusionment of success and fortune. These legends revolve around either knight-errantry or gods and spirits, becoming actually the corpus of the thoughts and ideologies about “destiny” in the Tang Dynasty. The core of this article is the texts of the “Record of an Ancient Mirror” series as the mythological archetypes of the doctrines on destiny in the Tang Dynasty, mirroring destiny and working as the readers’ approaches. Moreover, by the implications of the ancient-mirror and bronze-mirror culture, this series could also be seen as the archetypical structures of the doctrines on destiny in the Tang Dynasty, that is, these texts hold the idea of “the universe consisting of Qi” against the approach of moral insight and furthermore guide the aspects of natural destiny, causality and enlightenment. Namely, through the approach of “tracing destiny to its origin through mirror,” they are intended to interpret a way of thinking that is tangled in the imperial examination system, Confucianism, Buddhism and Taoism, along with other views about destiny. Distinct from the Confucian view on destiny and nature, “empowerment of nature leading to the understanding of destiny,” these texts move to the ideology of “understanding of destiny leading to the

empowerment of nature,” and such a change is indeed the argumentative framework of the particular doctrines of destiny during this stage.

In view of “Record of an Ancient Mirror” and the pluralistic context of bronze-mirror culture, the overtly obvious argumentation of the legends of the Tang Dynasty is its cultural mode guided by “categorical correspondence,” involving the narrative functions of such mediators as Witch Cult, Buddhism and Taoism. Therefore, the mode of “categorical correspondence” should complement each other with the cultural mode of heaven-man and god-spirit correspondence, forming indeed an organic and corresponding world just as the things reflected in the ancient bronze mirror do. In this manner, the mode of contact and dialogue between men, all things gods and spirits get to be re-built; outside the argumentative framework of “the heaven-man relationship” of Chinese philosophy, another expressive mode of categorical correspondence is established.

The approach of tracing destiny through mirror is obviously meant to discover or reveal individuals’ destinies, just like the enlightenment brought by “opening the case to see the mirror,” which will be instrumental to exploring the breakthrough of philosophy in the Tang Dynasty and the Confucian thought with respect to heaven-man correspondence and categorical correspondence, as reinterpreting all of them in a creative way.

Key Terms: Doctrine on Destiny, Legends of the Tang Dynasty, Empowerment of Nature Leading to the Understanding of Destiny, Categorical Correspondence, Record of an Ancient Mirror, Bronze Mirror