

中古文学史論集

王 瑶 著

1083

上海古典文学出版社

中古文学史論集

王 瑤 著

上海古典文学出版社

一九五六·上海

內 容 提 要

本書包括十篇論文，討論的都是有关中古魏晉六朝的一些文学上的重要問題，諸如文人与藥、酒及隱逸的关系，山水詩的發生与發展，隸事、声律对詩歌的影响等，根据丰富的材料作了較为具体的論述，可以供給研究者和讀者參考。

中 古 文 学 史 論 集

王 瑤 著

*

上海古典文学出版社出版

(上海康平路一五五號)

上海市書刊出版業營業許可證出零壹捌號

華文印刷廠印刷 新華書店上海發行所總經售

*

書號 44

開本 850×1168 耗 1/32 印張 6 5/16 字數 150,000

一九五六年九月第一版

一九五六年九月第一次印刷

印數 1—23,000 定價(7) 0.70 元

自序

本書是著者原在清華大學中國文學系講授“中國文學史分期研究(漢魏六朝)”一課程的講稿的一部分，寫于一九四二年到一九四八年期間；一九五一年曾分別編為“中古文學思想”、“中古文人生活”、“中古文學風貌”三書，交由上海棠棣出版社出版。著者在初版自序中曾說：

蘇軾“韓文公廂碑”說韓愈“文起八代之衰”，韓愈自己也說“非三代兩漢之書不敢觀”，這是古文家的態度。清劉逢祿有八代文苑，陳崇哲有八代文粹，陸奎勛有八代詩揆，張守有八代詩淘，王闓運有八代詩選，又都是以八代為宗尚的。本書所討論的各問題的时代，起于漢末，訖于梁陳，大略相當于旧日所謂八代的範圍。名為“中古文學史論”，是沿用習慣的稱法，並沒有特別意思。不過我們和前人不同的，是並沒有甚么宗散宗駢的先見，因之也就沒有“衰”與“不衰”的問題。即使是衰的，也自有它所以如此的時代和社會的原因，而闡發這些史實的關聯，却正是一個研究文學史的人底最重要的職責。昔人之所以常用“八代”“六朝”這些字樣，也正表示出這四百多年的文學史是有它底共同時代特征的，是一個歷史的自然分期。本書的目的，就在對這一期中文學史的諸現象，予以審慎的探索和解釋。

這大體上是可以說明本書的範圍與性質的。經過了這幾年來的學習，現在重讀一遍，覺得內容不妥之處很多；因此又抽暇重新整理了一下，刪去了約三分之一的文章，把其餘的也都作了一些修改，合為一冊，就是現在這本“中古文學史論集”。當然，絕不能理解為

這本書中就沒有不妥當的地方了，由於著者的水平很低，也由於這幾年來工作的性質有了變動，沒有能再對這一時期的文學史繼續作深入的研究，因此就無法作比較徹底的改寫，其中所遺留的不妥之處恐仍然不少。不過這裡所討論的都是比較專門一些的問題，也搜集了一些有關的資料和提出了個人的看法，或者可以供給研究者和學習者的參考；因此就又把牠整理出版，希望能由此得到讀者和專家們的指正。

一九五六年四月七日於北京大學中關園寓所

目 次

自序	1
文人与藥	1
文人与酒	28
論希企隱逸之風	49
拟古与作伪	69
小說与方術	85
玄言・山水・田園	111
——論东晉詩	
隸事・声律・宮体	129
——論齐梁詩	
徐庾与駢体	154
关于曹植	179
关于陶淵明	188

文 人 与 藥

世說新語文學篇云：“王孝伯在京行散，至其弟王睹戶前，問古詩中何句為最，睹思未答。孝伯咏‘所遇無故物，焉得不速老’，此句為佳。”這一條很可以透露出當時人服藥之風的原因，而且可以給予當時詩文中表現的主要內容，以一種合乎實際生活的解釋。

行散的“散”字是指寒食散，世說言語篇注引秦丞相寒食散論（當作秦丞祖，詳姚振崇隋書經籍志考証。）曰：“寒食散之方雖出漢代，而用之者寡，靡有傳焉。魏尚書何晏首獲神效，由是大行于世，服者相尋。”俞正燮癸巳存稿七云：“通鑑注言寒食散蓋始於何晏，又云煉鍾乳朱砂等藥為之，言可避火食，故曰寒食。按寒食言服者食宜涼，衣宜薄，惟酒微溫飲，非不火食。其方漢張機制，在金匱要略中；發解制度備見隋巢元方諸病源候卷六所載皇甫謐語；皇甫謐深受其毒，故知之最詳。“隋巢元方諸病源候總論卷六寒食散發候篇云：“皇甫謐云：寒食藥者，世莫知焉，或言華佗，或曰仲景（張機）。（中略）及寒食之療者，御之至難，將之甚苦。近世尚書何晏，耽好聲色，始服此藥，心加開朗，體力轉強。京師翕然，傳以相授，歷歲之困，皆不終朝而愈。眾人喜於近利者，不睹後患，晏死之後，服者彌繁，其害不救。徐亦豫焉。或暴發不常，天害年命。是以族弟長互，舌縮入喉；東海王良夫，癰疽陷背；隴西辛長緒，脊肉爛潰；蜀郡趙景，口舌生瘡，皆寒食散之所為也。遠者數十歲，近者五六歲。余

虽視息，犹溺人之笑耳。而世人之患病者，由不能以斯为戒。失節之人，多來問余。乃喟然嘆曰，今之医官，精方不及華佗，審治莫如仲景，而競服至難之藥，以招甚苦之患，其夭死者焉可勝計哉！”按就其服法說，名寒食散；就其原料說，又名五石散。唐孫思邈千金翼方有五石更生散之方，主要为紫石英，白石英，赤石脂，鍾乳，石硫黃等五石。本草于鍾乳石英石脂，皆云：“益精益气，补不足，令人有子，久服輕身延年。”抱朴子金石篇也言五石，种类与此略异，但也說常服可長生不老。仙藥篇云：“玉屑服之与水餌之，俱令人不死。所以为不及金者，令人數數發熱，似寒食散狀也。”玉石同类，作用也相似。全晉文二十六王羲之帖云：“服足下五色石膏散，身輕行动如飛也。”所言也即此。藝文类聚七十五晉嵇含寒食散賦云：“余晚有男兒，既生十朔，得吐下積日，羸困危殆，决意与寒食散，未至三旬，几于平复。（以上序）何孺子之坎坷，在孩抱而嬰疾。既正方之备陈，亦旁求于众術。窮万道以弗損，漸丁寧而積日。尔乃酌醴操散，商量部分，進不訪旧，旁無顧問。偉斯藥之入神，建殊功于今世，起孩孺于重困，还精爽于既繼。”寒食散的用处虽在治病，但服藥的人却都是常服，希圖得到長寿延年的。服者称为服散或服食。晉書裴秀賀循王羲之諸傳皆言之；藥性外顯时名叫散發。但也可以叫做“服石”，散發亦可称为“石發”。太平廣記二四七引侯白啓顏錄云：“后魏孝文帝时諸王及貴臣多服石藥，皆称石發。乃有熱者，非富貴者亦云服石發熱，时人多嫌其詐作富貴体。有一人于市門前臥，宛轉称熱，要人競看，同伴怪之，報曰：‘我石發’，同伴人曰，‘君何时服石，今得石發？’曰，‘我昨市米中有石，食之今發。’众人大笑。自后少有人称患石發者。”按服散的風气，流傳很久，唐时犹有“解散方”，可知北朝所說的服石，也还是五石散；而且所寫“石發”的情形，也和“散發”时完全一样。

“散”是一种毒性很重的藥，服的时候如果措置失当，是非常危

險的。晉書皇甫謐傳言其“初服寒食散，而性与之忤，每委頓不倫，常悲悲，叩刃欲自殺，叔母諫之而止。”武帝下詔征他出仕，他上疏自言“服寒食藥，違錯節度，辛苦荼毒，于今七年。隆冬裸袒食冰，当暑煩悶，加以咳逆，或若溫瘧，或类伤寒，浮气流腫，四肢酸重。于今困劣，救命呼噏，父兄見出，妻息長訣。仰迫天威，扶輿就道，所苦加焉，不任進路，委身待罪，伏枕嘆息。”裴秀傳言其“服寒食散，当飲熱酒而飲冷酒，泰始七年薨。”哀帝紀言帝“服食過多，遂中毒，不識万几。”高崧傳言“哀帝雅好服食，崧諫以为非万乘所宜。”賀循傳言循“陳敏之亂……（循）又服寒食散，露髮袒身，示不可用。”全晉文二十三王羲之帖云：“服食故不可乃將冷藥，僕即复是中之者。”宋書吳喜傳載宋明帝詔云：“凡置官養士，本在利國。……譬犹餌藥，当人羸冷，資散石以全身，及熱勢發動，去堅積以止患。豈憶始時之益，不計后日之損，存前者之賞，抑当今之罰。非忘其功，勢不獲已耳。”南史七十六張孝秀傳言秀“服寒食散，盛冬臥于石上。”又三十二張邵傳附徐嗣伯傳云：“時直閣將軍房伯玉，服五石散十許劑，無益，更患冷，夏日当复衣。嗣伯為診之曰，卿伏熱，应須以水發之，非冬月不可。至十一月，冰雪大盛。令二人夾捉伯玉，解衣坐石，取冷水从頭澆之，尽二十斛。伯玉口噤氣絕，家人啼哭請止。嗣伯遣人執杖防閤，敢有諫者撻之。又尽水百斛，伯玉始能動，而見背上彭彭有氣。俄而起坐曰，熱不可忍，乞冷飲。嗣伯以水与之，一飲一升，病都差。自尔恒發熱，冬月犹單禪衫，体更肥壯。”可知服散本身并不是一件舒服的事情，但在魏晉，这种風气既是这样地普遍，而且都是富人貴族，則自然也有它風行的社会原因。魯迅先生在“魏晉風度及文学与藥及酒之关系”一文中，指出了这个現象，但为甚么在这时期會發生这个現象，以及它和当时的实际情况有怎样的关系，还有待于我們進一步地追索。

二

我們念魏晉人的詩，感到最普遍，最深刻，能激動人心的，便是那在詩中充滿了時光飄忽和人生短促的思想與情感；阮籍這樣，陶淵明也是這樣，每個大家，無不如此。生死問題本來是人生中很大的事情，感覺到這個問題的嚴重和親切，自然是表示文化的提高，是值得重視的。所以孔子嘆息逝水，我們稱贊他發現了時間永恒的偉大，這是人類切身的事情，自然也可以是詩底重要的題材。但這種感覺，也要文化到了一定的水準以後，才會意識到。原始人感不到死的悲哀，而且簡直意識不到死的存在，這是人類學者已經証明了的；因此，自然也就不覺得死的可怕，和時光的無常。中國詩，我們在三百篇里找不到這種情緒，象唐風蟋蟀中的“今我不樂，日月其除”，“今我不樂，日月其邁”，雖然有點近似，但較之魏晉詩人，情緒平淡多了。楚辭里，我們看到了對社會現實的煩悶不滿，但並沒有生命消滅的悲哀。儒家對於這個問題採取了逃避的態度；“未知生，焉知死”，以不解決為解決。在漢帝國的升平局面下，在儒家思想的統治下，把這個問題掩飾過去了；在富麗堂皇的賦底体裁里，是談不到這樣的事情的。我們看到了這種思想在文學里的大量浮出，是漢末的古詩。象“人生天地間，忽如遠行客”，“人生寄一世，奄忽若飈塵”，“所遇無故物，焉得不速老”，“人生非金石，豈能長壽考”，“四時更變化，歲暮一何速”，“人生忽如寄，壽無金石固”，（以上皆十九首中句）這一類句子，表現了多么強烈的生命的留戀，和對於不可避免的自然命運來臨的憎恨。這一方面自然是在漢帝國的崩潰過程中，政治社會都逐漸陷入一種無秩序的混亂狀態，生命沒有保障，人為的因素會不自然地帶來了死亡，使人感到了前途的渺茫和悲哀；一方面也是漢末以來對儒家思想的反動已逐漸成熟，對

識緯等陰陽家之說亦同時發生懷疑，道家的學術思想逐漸抬起來，因之從避而不談的態度，引起了对生命的疑問。所以自建安以來，這種情緒即日漸濃厚，隨便我們翻開那一個人的作品，其中都有這種情緒的類似表現。

道家思想對於一般人的印象，只是這個問題的提出，而非問題的解決；在現實生活中，人們即使懂了，也很難把“生”認為是“附贅懸疣”，將“死”當作“決痼潰癰”的。由詩文史傳的記載中可以看出，人們倒都是悅生惡死的；你說他“惑”也好，你說他“弱喪而不知歸”也好，但實際上是不能那樣“達”的。所以老莊思想中的生死觀，和他們實生活的感受連接起來，只給人們帶來了更多的生命的痛苦；他們知道死是不可避免的命運，而且認為“死”既是“決痼潰癰”，自然也是“生”的整個結束。死後身名皆空，形神俱滅，眼看着一天天地接近到生命的那一邊，怎麼能不衷心地感到痛苦和悲哀呢！

牟子理惑論是中國人第一部宣揚佛法的書，里边都用“設問”“解答”的体裁，當時佛教尚未得到一般人的信仰，所假設的問語，即當時一般人的意見，也即牟子所謂的“惑”。其中設“問曰，佛道言人死當得復生，僕不信此之審也。”又“或曰，為道亦死，不為亦死，有何異乎？”（弘明集一）這都可代表當時人對生死的看法，也是佛教未流行前的一般看法。北齊時杜弼與邢邵議生滅，邢邵還堅持“人死還生，恐是畫蛇添足”，“死之言漸，精神盡也”，這正是傳統的說法。所以當邢邵說“神之在人，猶光之在燭，燭盡則光窮，人死則神滅”之後，杜弼就說“舊學前儒，每有斯語，群疑眾惑，咸由此起。”（見北齊書杜弼傳）結果當然是“邢邵理屈而止”，因為那時已經是北齊，佛教的勢力已經很大了。梁天監中，范縝作神滅論，攻難并至；遺文還都存于弘明集中。這是思想史上的一件大事，范縝正代表漢末以來一般人的看法。王羲之是“雅好服食”的人，蘭亭序即言

“固知一死生为虚誕，齐彭殤为妄作”，可知他对于“死”的悲觀；清乔松年蘿蘼亭雜記以为此二句“非彼时之所貴也，故文选弃而不取”，昭明太子是篤行佛法的，从这里也可以看到一点时代的变迁。陸机大暮賦序云：“夫死生是失得之大者，故乐莫甚焉，哀莫深焉。使死而有知乎，安知其不如生？如遂無知邪，又何生之足恋？故極言其哀，而終之以达，以开夫近俗云。”（全晋文九十六）近俗的观点正是一般人的观点，他們只感到死的可哀，而并不能“达”。陸机自己已經有了一点怀疑的态度，在他以前，大家是确認為死后一無所知的，所以唯一的希望只是生命的延長。庄子所謂“大塊勞我以生，息我以死”的达觀，只能給人帶來了更多的悲哀。針对着解决延長生命底要求的是道教；所以道教兴于漢末，实在有它客觀上的必然原因。从开始起，服食（求生命的有限延長）神仙（求生命的絕對延長）就和道教結了不可分离的关系。王充論衡自紀篇云：“適輔服藥引導，庶冀性命可延。”嵇康養生論云：“夫神仙虽不自見，然記籍所載，前史所傳，較而論之，其有必矣；似特受异气，稟之自然，非積学所能致也。至于導养得理，以尽性命，上獲千余歲，下可數百年，可有之耳。”所謂導养得理的主要方法之一，便是“服食”，而其目的則在“長寿”。晋書郗愔傳言其“与姊夫王羲之，高士許詢，并有迈世之風；俱栖心絕谷，修黃老之術。”这些人都是信持天师道的，殷仲堪亦少奉天师道，“精心事神，不吝財賄。”（本傳）这就是当时的道教。孙恩起义时势力会蔓延得那么大，信仰的人会那么多，很借助于这种宗教力量。孙恩世奉五斗米道，据会稽后“号其党曰長生人”（晋書本傳），“長生人”的确是当时最响亮最能吸引人的标語口号。所以不但徒众甚多，即“妇女有嬰累不能去者，囊籬盛嬰兒投于水，而告之曰，賀汝先登仙堂，我尋后就汝。”到他已經逼得赴海自沉了，尚“妖党及妓妾謂之水仙，投水死者百数。”（并見本傳）可知他在当时的社会势力之大了。謝灵运山居賦序云：“弱質难恒，頽齡

易喪，撫鬢生悲，視顏自傷。承清□之有術，冀在衰之可壯，尋名山之奇藥，超靈波而憩轅。”這是文人对生命的希望。列子一書，今已公認其成于晉時，內容便大半是涉及生死問題的。張湛序云：“其書大略明群有以至虛為宗，萬品以終滅為驗。”即言关于生死者。但其主用智慧解脫迷惘，所謂“若其不坏，則與人偕全，若其坏也，則與人偕亡，何為欣戚于其間哉！”已深受到佛義的影響。序中亦云“所明往往與佛經相參”，所以內容並不講導養服食；但象楊朱篇所表現的那種縱欲肆志的人生觀，也还是由于对死的恐懼心理所產生的。篇中云：“楊朱曰，萬物所异者生也，所同者死也。生則有賢愚貴賤，是所异也。死則有臭腐消滅，是所同也。……十年亦死，百年亦死，仁聖亦死，凶愚亦死。生則堯舜，死則腐骨；生則桀紂，死則腐骨；腐骨一矣，孰知其异！且趣当生，奚遑死后。”又云：“伏羲以來，三十余萬歲，賢愚好丑，成敗是非，無不消滅，但迟速之間耳。”這種对生命消滅的無名的恐懼和憎恨，自然會覺得這條即逝去的目前时光是多么值得留恋和寶貴！晉書王羲之傳云：“又与道士許迈，共修服食，采藥石，不遠千里，遍游东中諸郡。窮諸名山，泛滄海，嘆曰，我卒当以乐死！”“修服食”和“采藥石”是求生命的延長，是增加生命的長度的；“我卒当以乐死”，是求生活的尽情享受，是增加生命的密度的；而其背景則和楊朱篇的完全一樣，是由于認為死即形神俱滅的恐懼心理下產生的。可知這問題在当时人心目中的重要性了。釋道安二教論即針對此點，攻難道教；言“靈飛羽化者，并稱神丹之力，無疾輕强者，亦云餌服之功。”又云“道法以無我為真實，故服餌而養生”；而難之云：“縱使延期，不能無死。”（廣弘明集八）佛教能在中國社會上發生那么大的影響，絕不僅只是佛理可以与玄學相融，为当时名士所接受；更重要的，是它那一套神不滅的報應說，更比較能適合当时的需要，予当时人对于生命的無常以一種心理上的解脫。道教言神仙長壽，但無法

証明其真实，所以向秀难稽叔夜養生論云：“又云導養得理，以尽性命，上獲千余歲，下可數百年。未盡善也，若信可然，當有得者，此人何在，目未之見。此殆影响之論，可言而不可得。”但佛教言涅槃常住，却不必要証明其真实，因为这是不可訴諸感覺的。所以佛教盛行以後，內容表現人生短促的詩文也就少了。

明白了這種情形，才能了解當時人的心境，才容易理解當時的作品。這是文學史上一個很重要的現象。我們試看一下十九首以後的著名的詩篇：

孔融雜詩：“人生有何常，但患年歲暮。”曹子建送應氏詩：“天地無終極，人命若朝霜。”贈白馬王彪詩：“人生處一世，去若朝露晞，年在桑榆間，景响不能追，自顧非金石，咄嗟令人悲。”又云：“虛無求列仙，松子久吾欺，變故在斯須，百年誰能持。”箴篴引云：“驚風飄白日，光景馳西流，盛時不可再，百年勿我遑，生存華屋處，零落歸山丘。”薤露行：“天地無窮極，陰陽轉相從，人居一世間，忽若風吹塵。”建安時代，大部分作品還都是樂府，即使詩也還顯明地帶着樂府的色彩，直抒胸臆比較地困難，但連雄才大略的曹操，也已大唱“人生幾何”了。這是建安文學所以能開一代宗風的重要內容之一。這時詩文的感慨蒼涼，所謂建安風骨，也正因为他有這樣的內容。到了阮嗣宗的咏懷詩，則幾乎每篇都有這樣的感情，這就是“咏懷”。我們鈔幾段看看：

朝為媚少年，夕暮成丑老，自非王子晉，誰能常美好！

焉見王子喬，乘雲翔鄧林，獨有延年術，可以慰我心。

豈知窮達士，一死不再生？

開軒臨四野，登高望所思，丘墓蔽山岡，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所之！乃悟羨門子，嶸嶸今自嗤。

人生若塵露，天道邈悠悠，齊景升丘山，涕泗紛交流，孔聖臨長川，惜逝忽若浮，去者余不及，來者吾不留，願登太華山，上與松子游，漁父

知世患，乘流泛輕舟。

这种句子是不勝枚举的，阮籍当然还有他別的心境，所以才托旨玄远，使“百代之下难以情測”，但他經常地表現这一种情感，用这种句子來宣泄他胸中的積郁，实在是当时的一种共同感覺。

在这以后，詩中这一类的情感还是很多。象陸机長歌行：“容華夙夜零，体澤坐自捐，茲物苟难停，吾寿安得延。”門有車馬客行：“天道信崇替，人生安得長，慷慨惟平生，俛仰独悲伤。”刘琨重贈盧諶詩：“功業未及見，夕陽忽西流，时哉不我与，去乎若云浮。”郭璞游仙詩“借問蜉蝣輩，寧知龜鶴年。”“采藥游名山，將以救年頹。”鍾嶸以为景純仙篇，“乃是坎壤咏怀，非列仙之趣”，但借此以咏怀，也自有他的时代背景；延年不死，实是当时一般人同想追求的遐想。魏晉人士，尽管有相信神仙不死的，也有不相信的，如曹丕典論，曹植辯道論，皆辯其事。但他們对于一般的死底看法，都差不多。对于“延年”还都是大家所热心希企的事情。

我們再看下一代大家的陶淵明，他处于晋宋易代之际，詩中的这一类表現仍然是很多的。形影神詩：“天地長不沒，山川無改时，草木得常理，霜露榮悴之，謂人最灵智，独复不如茲！”“三皇大聖人，今复在何处？彭祖寿永年，欲留不得住，老少同一死，賢愚無复数。”归田園居：“人生似幻化，終当归空無。”九日閑居：“世短意常多，斯人乐久生。”而飲酒詩二十首中，这类表現更多。第一首云：“衰榮無定在，彼此更共之。”三首云：“鼎鼎百年內，持此欲何成？”十一首云：“客养千金軀，臨化消其宝。”十五首云：“宇宙一何悠，人生少至百，歲月相催逼，髣髴早已白。”淵明的感覺仍然是那个时代的共同感覺，他的解脫方法就是“达”。所謂“达人解其会，逝將不复疑，忽与一樽酒，日夕欢相持。”所謂“死去何所知，称心固为好。”所謂“寓形宇內復几时，曷不委心任其留”，都是这一种办法。但在有了对于生命的那种認識以后，这种解脫方法实在是一种“無可如

何”的方法，詩人心里固已經充滿了憂患之感了。

這以後詩中的這種情緒就慢慢地少起來，但也不是就絕迹了，謝靈運游南亭云：“未厭青春好，已睹朱明移，戚戚感物嘆，星星白髮垂，樂餌情所止，衰疾忽在斯。”不也還是這種情感嗎？但一般地說來，畢竟稀少得多了。因為東晉以後，佛教的勢力已很普遍，南朝的名士世族，以至王家天子，都一例崇信佛法。至梁武帝時，京師寺刹已多至七百余。君臣經常于華林園講經，梁武三度舍身同泰寺，與眾為奴，群臣以一億萬錢奉贖（南齊時竟陵王子良亦曾舍身）。中大通元年為無遮大會，道俗會者五萬。郭祖深與檄上疏言“僧尼十餘萬，資產肥沃，”又言“天下戶口，凡亡其半”，“恐方來處處成寺，家家剝落，尺土一人，非復國有。”可知當時佛教盛行的情況了；而社會的一般情形也逐漸安定起來，因之人對“死”也便不象先前那樣地恐懼；於是詩文中自然也就少有這種表現了。

佛教和道教對於人死後說法的最重要差別，就是輪迴。王充論衡道虛篇以辟谷養氣神仙不死之術為道家，無形篇亦言“人恒服藥固壽，能增加本性，益其身年也。”這已為後日天師道的萌始。論衡論死篇云：“世謂死人有鬼，有知能害人”，又云“死人不能假生人之形以見”，“未有以死身為生象者也。”（鬼論起于漢末，日知錄三十引証甚多。）後來道教也承認有鬼，且能具人之形狀，但並沒有說可以“輪迴”。懷國篇即言：“世有死而復生之人，人必謂之神。”論死篇云：“天地开辟，人皇以來，隨壽而死。若中年夭亡，以億萬數計。今人之數，不若死者多；如人死輒為鬼，則道路之上，一步一鬼也。人且死見鬼，宜見數百千萬，滿堂盈庭，填塞巷路，不宜徒見一兩人也。”可知時人雖言有鬼，但並未說到輪迴，不然則王充所舉是不能成為理由的。福虛篇云：“世論行善者福至，為惡者禍來。”但所謂禍福也指降于己身或子嗣言之，所以王充可用實際情形辟之；但如佛教所言，則著重在“此生行善，來生受報”，這在王充就無

法証明其必無了。对于鬼，漢朝人，以及后來的道教，可用“陰陽”“气”等解釋，但都沒有象佛教“精灵不滅”“生死輪轉”之說，所以从漢代起，这就成了佛教的重要信条。袁宏后漢紀卷十明帝紀云：“又以为人死精神不滅，随复受形。生时所行善惡，皆有报应。故所貴行善修道，以煉精神而不已，以至無为，而得为佛也。”又云：“所求在一体之内，而所明在視听之外，世俗之人，以为虛誕。然归于玄微深远，难得而測。故王公大人，观生死报应之际，莫不矍然自失。”后漢書西域傳論論佛道神化也云：“又精灵起滅，因报相尋，若曉而昧者，故通人多惑焉。”牟子理惑論云：“魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实。根叶生必当死，种实豈能終亡。”又云：“有道虽死，身归福堂；为惡既死，神当其殃。”四十二章經有云：“惡心垢尽，乃知魂灵所从来，生死所趣向，諸佛國土道德所在耳。”这是一种外來的新說法，所謂“若曉而昧”的道理，是佛教在中國得到流行的一个重要原因。晋时罗含作更生論，中云：“又神之与質，自然之偶也；偶有离合，死生之变也。質有聚散，往复之势也。人物变化，各有其往，往有本分，故复有常物。散虽混淆，聚不可乱。其往弥远，故其复弥近。又神質冥期，符契自合；世皆悲合之必离，而莫慰离之必合。皆知聚之必散，而莫識散之必聚。未之思也，豈远乎哉！”（宏明集五）这是佛教徒的生死觀，給自己前面擺了一个“必聚必合”的希望和信仰，自然对死亡感不到恐懼了。釋道安二教論云：“寿夭由因，修短在業。佛法以有生为空幻，故忘身以济物。道法以吾我为真实，故服餌以养生。”（廣弘明集八）南史四十九載刘歊華終論云：“形者，無知之質；神者，有知之性。有知不独存，依無知以自立。故形之于神，逆旅之館耳。及其死也，神去此館。”而下文云：“世多信李彭之言，可謂惑矣；余以孔釋为归，差無此惑。”所以佛教行后，服食的人就逐漸少了。死了可以輪迴，自然使人有“过了二十年又是一条好汉”