

刘惠卿 / 著

佛教中国化进程与
晋—唐文言小说演进
研究



佛教中国化进程

与晋—唐文言小说演进研究

刘惠卿 著

· 成都 ·
西南交通大学出版社

图书在版编目（C I P）数据

佛教中国化进程与晋—唐文言小说演进研究 / 刘惠卿著. —成都: 西南交通大学出版社, 2019.7
ISBN 978-7-5643-6983-5

I. ①佛… II. ①刘… III. ①佛教史—影响—小说史—研究—中国—晋代—唐代 IV. ①I207.409②B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2019) 第 151423 号

Fojiao Zhongguohua Jincheng yu Jin-Tang Wenyan Xiaoshuo Yanjin Yanjiu

佛教中国化进程与晋—唐文言小说演进研究

刘惠卿 著

责任编辑	武雅丽
助理编辑	罗俊亮
封面设计	墨创文化
出版发行	西南交通大学出版社 (四川省成都市金牛区二环路北一段 111 号 西南交通大学创新大厦 21 楼)
发行部电话	028-87600564 028-87600533
邮政编码	610031
网 址	http://www.xnjdcbs.com
印 刷	成都蜀雅印务有限公司
成品尺寸	170 mm × 230 mm
印 张	12.25
字 数	187 千
版 次	2019 年 7 月第 1 版
印 次	2019 年 7 月第 1 次
书 号	ISBN 978-7-5643-6983-5
定 价	69.00 元

图书如有印装质量问题 本社负责退换
版权所有 盗版必究 举报电话: 028-87600562



001	导 论
001	一、佛教与文学的联结
010	二、晋—唐文言小说概念辨析
016	三、百年来国内外研究的历史回顾
019	四、本著作主要内容和所据资料
022	第一章 晋—唐时期佛教的中国化及 佛教与士人的关系范式
023	第一节 中国化的路径及其基本完成
023	一、从依附方术到民间信仰
028	二、从玄佛合流到佛学儒学化
034	三、佛教民俗化
041	第二节 义理佛教和学理型士人
042	一、学理型士人的形成途径
048	二、学理型士人的本体分析
055	第三节 皈依风尚和践修型士人
056	一、践修型士人的皈依渊源
062	二、践修型士人的本体分析
068	第二章 晋—唐时期宣佛小说的演进之迹（一）
068	第一节 晋—唐时期宣佛小说的创作概貌

069	一、宣佛小说作品之图表统计
075	二、宣佛小说作者之辨析
079	第二节 六朝佛教唱导与宣佛小说的产生
080	一、作为弘法手段的唱导
082	二、从唱导到宣佛小说
086	第三节 从宗教宣讲到伦理教化：儒释交融与 晋一唐宣佛小说的演进
087	一、《冤魂志》：报应叙事框架下的儒家伦理针砭
092	二、《冥报记》和《冥报拾遗》：由宗教宣讲到儒家伦理教化
101	第三章 晋一唐时期宣佛小说的演进之迹（二）： 时代奉佛风气与宣佛小说的演进
101	第一节 中土感应观和奉佛有验说的契合
104	第二节 乱世风险和六朝宣佛小说中的观世音信仰
104	一、对当下救厄的渴望和六朝时观世音信仰的盛行
107	二、六朝宣佛小说中的观世音信仰
113	第三节 《法华经》的崇奉与唐代宣佛小说中的普贤信仰
114	一、《法华经》的弘传和普贤菩萨信仰的兴起
120	二、唐代宣佛小说中的普贤菩萨信仰
122	第四节 《金刚经》的风行与唐代宣佛小说中的 《金刚经》信仰
123	一、《金刚经》在唐代风行的原因和盛况
125	二、唐代宣佛小说中的《金刚经》信仰
135	第四章 道释交融与晋一唐仙道类小说的释家化
135	第一节 晋一唐时期佛教对道教的影响 ——以佛典对道经的影响为考察中心
138	第二节 六朝仙道类小说的初步释家化
138	一、六朝仙道类小说中出现来自佛经的新名词术语

140	二、六朝仙道类小说中一些奇妙情节源自佛经
144	三、六朝仙道类小说对得道神仙神通的描写借鉴自佛经
149	第三节 唐代仙道类小说释家化的发展 ——以《杜子春》为例
149	一、以欲制欲的度脱之道
151	二、“万苦皆非真实”的摄心守意法
155	第五章 魂游和轮回： 晋—唐文言小说两种故事叙事模式的演变
155	第一节 魂游地狱故事叙事模式的演变
155	一、中印灵魂观的交融
159	二、中土冥界观与佛教地狱说
162	三、佛经中的魂游地狱故事
164	四、西域胡人的再创造：佛经记载通向小说叙事的桥梁
166	五、六朝宣佛小说中的魂游地狱故事
169	六、魂游地狱故事在唐代宣佛小说中的嬗变
170	第二节 三生轮回故事叙事模式的演变
170	一、佛教之三生说及佛典对三生说的演绎
174	二、六朝小说中的三生轮回故事
177	三、三生轮回故事在唐代小说中的嬗变
180	参考文献
188	后 记

导论

佛教与中国文学的交涉是一个古老而常新的学术话题，“佛教对中国文学造成巨大影响，主要是在东晋到两宋之际这八九百年间”^①。晋—唐时期是中国古代小说发展的重要阶段，古代小说在这一时期经历了从粗陈梗概到臻于成熟的过程，与之相映成趣的是，佛教在两汉之际传入中土，在魏晋至唐这一历史时期内，由于采取了一系列的本土化策略，其发展亦经历了从初传到繁盛、从外来宗教到完全中国化的过程，最后终于达到了和中国人的精神生活休戚与共的地步。本著作拟研究佛教中国化进程背景下，晋—唐文言小说的演进规律，主要从佛教传播和影响的角度展开研究，从题材、叙事、结构影响的角度切入，着力发掘小说在内容题材、叙事范式、结构模式等方面如何受佛经文学和奉佛风气影响，以揭示小说的嬗变规律。

一、佛教与文学的联结

宗教与文学在某些方面具有天然的共通性，两者都借用想象运思，都反映了对外部世界和内在心灵世界的探索，都具有可贵的人本精神。这种共通性的客观存在使宗教与文学的互动交涉成为必然。就佛教而言，从单向维度看，佛教传入中土后，佛教徒和信众即着手从事佛典翻译，广造佛像，建造佛寺，积极以佛教各种仪式和节日为载体传播佛教文化。广大中土民众尤其是士人对许多具有浓郁文学色彩的翻译佛典欣然接受，佛寺庙宇和各种佛教节日则营造了一种独特而新鲜的文化生活氛围，这些皆成为佛教与文学的联结基础。

^① 孙昌武：《文坛佛影》，北京：中华书局 2001 年版，前言第 1 页。

佛教经典从文体分类的角度来说，有九部经和十二部经两种，前者针对小乘经典的分类而言，后者则是针对大乘经典的分类。汉地主要流行的是大乘佛教，大乘经典在中土士人中具有重要影响。何为十二部经，《大智度论》卷三三载：

菩萨摩訶萨欲闻十方诸佛所说十二部经：修多罗、祇夜、受记经、伽陀、优陀那、因缘经、阿波陀那、如是语经、本生经、广经、未曾有经、论议经。^①

接下来，龙树对十二部经有详细解释，修多罗即梵文 *sūtra* 之音译，又叫契经、长行，以散文形式直接记载佛陀的教说，即诸经中直说者。祇夜即梵文 *geya* 之音译，与契经相应，是指以偈颂形式重复阐释契经所说之教法，故又称重颂。受记即梵文 *vyākaraṇa* 之音译，又作记别，本来是对教义的解说，后来特指佛陀对众弟子之未来所作之证言。伽陀即梵文 *gāthā* 之音译，又作孤起，指记载佛陀之说法的偈颂，与祇夜不同之处是，祇夜是重述修多罗文中之义，而伽陀则只以颂文直接颂出教义，故称“孤起”。优陀那即梵文 *udāna* 之音译，是指佛陀未待他人问法而自行说法。因缘经即尼陀那（梵 *nidāna*），记载佛说法教化的缘由及戒律制定的来龙去脉，好像诸经的序品。阿波陀那即梵文 *avadāna* 之音译，是指我们通常所说的譬喻经，以譬喻的形式宣说法义。如是语经即本事，音译伊帝曰多伽（*iti-vr̥ttaka*），记载的是佛所宣说的佛弟子在过去世之行谊。开卷语常有“佛如是说”之语。本生经，音译阇陀伽（*jātaka*），记载的是佛陀以大慈悲心在前生修行的种种故事。广经即方广经，音译毗佛略（*vaipulya*），指宣说广大深奥之教义的经典。未曾有经，音译阿浮陀达磨（*adbhuta-dharma*），载佛陀及诸弟子希有行迹之事。论议经，音译优波提舍（*upa-desa*），记载诸佛和弟子之间以论难的形式辩明事理的经典。^②

为增加说法的生动性和鲜明性，佛教圣哲们成功运用了多种多样的文学手法，甚至从民间文学直接取材，使得佛教典籍具有很强的文学色彩。

① [日]高楠顺次郎等编：《大正新修大藏经》第 25 册，306c，台北：佛陀教育基金会出版部 1990 年版。（以下简称《大正藏》）

② 《大正藏》第 25 册，306c-307a。

对于佛教典籍从天竺民间文学中汲取养分,鲁迅早在1926年就说过一段颇有见地的话,即使现在仍具有很强的指导性,他说:“尝闻天竺寓言之富,如大林深泉,他国文艺,往往蒙其影响。即翻为华言之佛经中,亦随处可见。”^①陈寅恪对此亦有相同识见,他在《杨树达论语疏证序》中曾云:

天竺佛藏,其论藏别为一类外,如譬喻之经,诸宗之律,虽广引圣凡行事,以证释佛说,然其文大抵为神话物语,与此土诂经之法大异。^②

来自民间的神话物语,被广泛吸纳到佛藏中去,“以证释佛说”,造就了佛典的文学性。

后秦时来华天竺高僧、佛教史上著名译经家鸠摩罗什对佛典的文学性深有体会,僧祐《出三藏记集》卷十四载:

初,沙门僧叡,才识高朗,常随什传写。什每为叡论西方辞体,商略同异,云:“天竺国俗,甚重文藻。其官商体韵,以入弦为善。凡覲国王,必有赞德;见佛之仪,以歌叹为尊。经中偈颂,皆其式也。”^③

佛教典籍之所以有很强的文学色彩,与“甚重文藻”的天竺国风俗有密切关系。近代文学开山祖龚自珍在《题梵册》一诗中说:

儒但九流一,魁儒安足为?西方大圣书,亦扫亦包之。即以文章论,亦是九流师。释迦谥“文佛”,渊哉劳我思。^④

龚自珍把佛教置于儒学之上,指出佛学具有囊括九流、无所不包的博大,同时,更是称佛陀为“文佛”,说其文章可为九流之师,充分肯定和称赞其文学成就。近代著名文论家刘熙载从文风、文体的角度,对佛典亦有

① 鲁迅:《鲁迅全集(七)》,北京:人民文学出版社1981年版,第101页。

② 陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社1980年版,第232页。

③ 《大正藏》第55册,101b。

④ [清]龚自珍:《龚自珍全集》第九辑,上海:上海人民出版社1975年版,第506页。

中肯的评价,《艺概》云:“文章蹊径好尚,自《庄》《列》出而一变,佛书入中国又一变。”^①

具体言之,大乘佛教十二部经中,文学色彩较强的主要有因缘经(尼陀那)、譬喻经(阿波陀那)、本事经(如是语经)、本生经(阇陀伽)等几大类,它们在文体形式、内容题材乃至主题大义等方面对中国文学多有影响,因本著作研究的是佛教演变对晋—唐文言小说的影响,因此,此处即以此几部经对小说的影响为例,先作简要论述。

以因缘经为例,何为因缘经?鸠摩罗什译《大智度论》卷三十三对其概念有明晰解释,其云:

尼陀那者,说诸佛法本起因缘。佛何因缘说此事?修多罗中有人问,故为说是事。毗尼中有人犯是事,故结是戒。一切佛语缘起事,皆名尼陀那。^②

又唐玄奘弟子窥基在《大乘法苑义林章》卷二中认为,因缘经在内容上可分为三类:

此具三义,名为因缘:一因请而说,二因犯制戒,三因事说法。^③

以上两条材料中,第一条中的“修多罗”并不指契经或长行,而是指一切佛法,即一切经。意即交代或说明佛藏中的经和律产生缘起的文字,甚至所有说明缘起的文字,都叫因缘经(尼陀那)。第二条材料中,窥基对因缘经的内容作了合理梳理,大致有三方面,一是“因请而说”,佛弟子心中有疑惑,主动向佛请教而说法;二是“因犯制戒”,说的是戒律的来由,因发生某事,产生不良影响,佛因而制戒律请弟子遵从,戒律的制定当具有随犯随制的特点,每一戒律的产生,都有特定的故事背景,这就成为律部的缘起;三是“因事说法”,顺着某事的发生,佛抓住机会宣说法义。在因缘

^① [清]刘熙载:《艺概》卷一《文概》,上海:上海古籍出版社1978年版,第9页。

^② 《大正藏》第25册,307b。

^③ 《大正藏》第45册,277b。

经中，宣说因果报应思想的经典占有重要比重，这些经典常常与譬喻、本生、本事连用，甚或融为一体，在叙事上具有很强的因果关系和逻辑力量，如《佛说兴起行经》《撰集百缘经》《贤愚经》《杂宝藏经》《经律异相》《菩萨投身餧饿虎起塔因缘经》《福力太子因缘经》等皆是，试以《经律异相》卷三十七引《诸经中要事》载为例：

有人在道上行。见道边有一死人，鬼神以杖鞭之。行人言：“此人已死，何故鞭之？”鬼神言：“是我先身，生在之日，不孝父母，事君不忠，不奉敬三宝，不随师父之言。今令我随罪而行，苦痛难言，嗔故鞭之。”稍稍前行。复见一死人，天人来下，散花于死尸，以手摩娑之。行人问言：“观君似是天人，何故摩娑是死人耶？”答云：“是我故身，生在之日，孝从父母，忠信事君，奉事三尊，承受师父之教。令我神得生天，皆是故身之恩。是故以来报之耳。”小复前行，又见一天人，衣服鲜好，端正香洁，道边摘酸枣啖之。行人问曰：“睹君似是天人，何啖酸枣？”天人答曰：“我在世时，孝从父母，忠信事君，奉事三尊，种种作诸功德。唯不喜饮餧人客，今作天人，恒食不充，是以食酸枣耳。”行人一日见此三变，便还，奉持五戒，修行十善，孝从父母，忠信事君。示语后世，罪福追人。^①

此因缘故事用不长的文字叙述了三件因果报应的事，语言形象生动，叙事简洁清晰，以三种并列的因果关系建立叙事逻辑，构建出结构严谨、意义完整、叙事通畅的故事群，文学味浓。此类因缘经对中土以宣传佛教为目的的“释氏辅教之书”即宣佛小说影响甚大，著名者如刘义庆的《幽明录》《宣验记》，王琰的《冥祥记》，傅亮、张演等的《观世音应验记三种》，颜之推的《冤魂记》《集灵记》，唐临的《冥报记》《报应记》，戴孚的《广异记》，张读的《宣室志》等。宋初李昉、扈蒙、徐铉等十二人奉敕编撰《太平广记》，其中专列“报应”类小说，这些小说主要围绕信奉《金刚经》《法

^①《大正藏》第53册，201c。

华经》《观音经》、崇经像、积阴德、冤报、杀生等事件展开叙述，集中宣说善有善报、恶有恶报的信条，共 33 卷，500 多篇，如再加上《太平广记》中“异僧”“释证”两大类中宣说报应的小说，数量当更为可观。陈寅恪对此类宣佛小说有很高评价：

至灭罪冥报之作，意在显扬感应，劝奖流通，远托《法句譬喻经》之体裁，近启《太上感应篇》之注释，本为佛教经典之附庸，渐成小说文学之大国。盖中国小说虽号称富于长篇巨制，然一察其内容结构，往往为数种感应冥报传记杂糅而成。若能取此类果报文学详稽而广证之，或亦可为治中国小说史者之一助欤。^①

陈寅恪充分肯定了宣佛小说在小说史上的价值和意义。

再以本事经和本生经为例，如前所述，本事经是佛讲述弟子们在过去世中的故事，本生经是佛陀对弟子们讲述自己以大慈悲心在前生修行的故事，对于两者的区别，中古高僧们有较清晰的分辨，隋智颢《妙法莲华经玄义》卷六云：

本事、本生经者：本事说他事，本生说自生。因现事以说往事，托本生以彰所表，名本事经。托本生以彰所行，名本生经也。^②

隋唐之际高僧吉藏《大乘玄论》卷五云：

本事、本生第二，自他一双，本事说他过去世事，如《药王本事品》等，说自过去世事为本生经。^③

唐玄奘译《阿毗达磨大毗婆沙论》卷一二六云：

本生云何？谓诸经中宣说过去所经生事，如熊、鹿等诸本

①《金明馆丛稿二编》，第 291-292 页。

②《大正藏》第 33 册，688b。

③《大正藏》第 45 册，64c。

生经，如佛因提婆达多说五百本生事等。^①

又玄奘译《显扬圣教论》卷六云：

本生者，谓诸经中宣说如来于过去世处，种种生死行菩萨行，是为本生。^②

综上所述材料，本事经和本生经两者最大区别是故事的主角不同，前者是佛弟子，后者是佛陀，但故事的讲述者都是佛陀。支谦译《撰集百缘经》卷七载一本事故事：

佛在迦毗罗卫国尼拘陀树下。时彼城中有一长者，财宝无量，不可称计。选择族望，娉以为妇，作诸音乐，而娱乐之。其妇怀妊，足满十月，生一男儿。端政殊妙，世所希有。头上自然有摩尼珠。时儿父母见其如是，因为立字，名曰宝珠。年渐长大，将诸亲友，出城游戏。至尼拘陀树下，见佛世尊三十二相、八十种好，光明普曜，如百千日。心怀欢喜，前礼佛足，却坐一面。听佛说法，心开意解，得须陀洹果。归辞父母，求索入道。父母爱念，不能违逆，将诣佛所，求索出家。佛即告言：“善来比丘，须发自落，法服着身，便成沙门，精勤修习，得阿罗汉果，三明六通，具八解脱，诸天世人所见敬仰。”着衣持钵，入城乞食。时彼宝珠故在头上，城中人民，怪其所以。云何比丘头上戴珠而行乞食？竟来看之。时宝珠比丘深自惭耻，还归所止，白言：“世尊，我此头上有此宝珠，不能使去，今者乞食，为人嗤笑。愿佛世尊，见却此珠。”佛告比丘：“汝但语珠：‘我今生分已尽，更不须汝。’如是三说，珠自当去。”时宝珠比丘，受佛教敕，三遍向说，于是宝珠忽然不现。时诸比丘，见是事已。前白佛言：“今此宝珠比丘，宿殖何福，于其生时，头戴宝珠，光逾日月？又值世尊出家得道？”尔时世

①《大正藏》第27册，660a。

②《大正藏》第31册，509a。

尊告诸比丘：“汝等谛听，吾当为汝分别解说。乃往过去九十一劫波罗奈国，有佛出世，号毗婆尸，教化周讫，迁神涅槃。时彼国王名盘头末帝，收取舍利。造四宝塔，高一由旬，而供养之。时彼王子，入其塔中，礼拜供养，持一摩尼宝珠系着椽头，发愿而去。缘是功德，九十一劫不堕地狱、畜生、饿鬼、天上人中，常有宝珠在其顶上，受天快乐。乃至今者，遭值于我，出家得道，故有宝珠在其顶上。”佛告诸比丘：“欲知彼时王子者，今此宝珠比丘是。”尔时诸比丘闻佛所说，欢喜奉行。^①

再看《生经》卷四《佛说兔王经》所载本生故事：

闻如是：一时佛游于舍卫祇树给孤独园，与大比丘众千二百五十人俱。佛告诸比丘：昔有兔王，游在山中，与群辈俱，饥食果蔬，渴饮泉水。行四等心，慈悲喜护，教诸眷属，悉令仁和，勿为众恶。毕脱此身，得为人形，可受道教。时诸眷属，欢喜从教，不敢违命。有一仙人，处在林树，食啖果蔬，而饮山水。独处修道，未曾游逸，建四梵行，慈悲喜护，诵经念道，音声通利，其音和雅，闻莫不欣。于时兔王，往附近之。听其所诵经，意中欣踊，不以为厌。与诸眷属，共齎果蔬，供养道人。如是积日经月历年，时冬寒至，仙人欲还到于人间。兔王见之，着衣取钵，及鹿皮囊并诸衣服。愁忧不乐，心怀恋恨，不欲令舍来，对之泪出，问何所趣。在此日日相见，以为娱乐。饥渴忘食，如依父母，愿一留意，假止莫发。仙人报曰：“吾有四大，当慎将护。今冬寒至，果蔬已尽，山水冰冻，又无岩窟可以居止，适欲舍去，依处人间，分卫求食，顿止精舍。过冬寒已，当复相就。勿以悒悒。”兔王答曰：“吾等眷属，当行求果。远近募索，当相给足。愿一屈意，愍伤见济。假使舍去，忧戚之恋，或不自全。设使今日，无有供具，便以我身供上道

^① 《大正藏》第4册，237c-238a。

人。”道人见之，感惟哀念，怒之至心，当奈之何！仙人事火，前有生炭。兔王心念：道人可我，是以默然。便自举身，投于火中。火大炽盛，适堕火中。道人欲救，寻已命过。命过之后，生兜率天。于菩萨身，功德特尊，威神巍巍。仙人见之，为道德故不惜身命。愍伤怜之，亦自克责，绝谷不食，寻时迁神，处兜率天。佛告比丘：“欲知尔时兔王者，则我身是。诸眷属者，今诸比丘是。其仙人者，定光佛是。吾为菩萨，勤苦如是。精进不懈，以经道故不惜躯命，积功累德无央数劫，乃得佛道。汝等精勤，无得放逸，无得懈怠，断除六情，如救头燃。心无所著，当如飞鸟游于虚空。”佛说如是。莫不欢喜。^①

这两则故事在叙事上有如下不同。（1）事件的承担主体不同，一为佛弟子，一为佛。（2）在叙事语调上不同，本故事重在劝谕，通过叙述佛弟子在过去世的善行或恶行，解释佛弟子在现世得各种报的缘由，从而达到教育和劝诫目的。本生故事重在赞叹，通过叙述佛在过去世的大慈悲心和大慈悲行，为佛树立权威，为修行的弟子们树立榜样。（3）各叙事链环的安排不同，本故事常常从现世讲起，在叙述中埋下悬念，结尾处由佛追忆佛弟子的过去世，最后进行释疑。本生故事常常从过去世讲起，结尾由佛向诸弟子揭示，故事的主角是佛的前生。两类故事的叙事框架大致相同，即都是利用佛教三世生命观来架构故事，叙事具有很大张力。本事经和本生经这种叙事框架和叙事方法，对中古小说影响很大，李昉等撰的《太平广记》，专门立“悟前”类小说，用两卷的篇幅（卷三八七、三八八）来演说三生故事，此类故事由晋历唐，表现出从宗教向世俗转化的发展历程。

除了佛教典籍直接对中古文学、中古小说有影响外，佛教寺院与文学创作也有千丝万缕的联系。古印度寺院比较严格遵守清修戒律，对世俗采取的是闭关政策。佛教在中国的发展路向恰好相反，采取的是顺俗政策。中国寺院不但是僧尼的清修地，也是民众活动的重要公共空间。穿越整个中古，寺院是大众享受文化娱乐的戏场，是旅客寄宿的旅馆客舍，是承担

^①《大正藏》第3册，94b-c。

教育功能、传播知识文化的义学、寺塾，是举办慈善事业的悲田病坊，是士人习业的文化学术场所，与民众有着千丝万缕的联系。围绕着这些功能，寺院成为世俗故事的频发地。晋—唐小说对这些世俗故事有着多姿多彩的展现，从内容上看，几乎与寺院的公共空间功能构成对应关系。这些故事的大量出现促进了晋—唐小说创作向世俗化发展。

二、晋—唐文言小说概念辨析

中国古代小说创作历史悠久，成果繁多。晋至唐近七百年间，小说创作继续发展，最终走向成熟。在这近七百年间，小说文体多种多样，内容五花八门，林林总总，在语言表达上除了通常用文言文外，还出现了白话小说。与繁盛的小说创作实践相比，这一时期的小说理论无疑显得滞后，这与今人小说概念出入较大。如果以时人的小说观念衡量，这些相当数量的几乎不具有叙事性的作品繁荣发展，如果以今人的小说观念量裁，则必须把相当数量具有较强叙事性的作品囊括进来。这是一件很费踌躇的事情。因此，有必要对晋—唐时期的文言小说概念进行辨析，以确定和划分本书的研究对象。

“小说”这一概念在古代蕴意丰富，也歧义横出，指称范围非常复杂。宋代郑樵《通志·校讎略》云：“古今编书所不能分者五：一曰传记，二曰杂家，三曰小说，四曰杂史，五曰故事。凡此五类之书，足相紊乱。”^①明代胡应麟《少室山房笔丛》说：“小说，子书流也。然谈说道理，或近于经，又有类注疏者；纪述事迹，或通于史，又有类志传者；他如孟桀《本事》、卢瑰《抒情》，例以诗话文评，附见集类，究其体制，实小说者流也。至于子类杂家，尤相出入。郑氏谓古今书家所不能分有九（按当作五），而不知最易混淆者小说也。”^②清人刘廷玑也感叹：“小说之名虽同，而古今之别，则相去天渊。”^③他们在这里指出的虽然是中国整个古代小说的状况，但晋—唐文言小说作为中国古代小说发展的重要阶段，无疑也具有这些特点：

①〔宋〕郑樵：《通志》，北京：中华书局1982年版，第834页。

②〔明〕胡应麟：《少室山房笔丛》，上海：上海书店出版社2009年版，第283页。

③〔清〕刘廷玑：《在园杂志》，北京：中华书局2005年版，第82-83页。

概念具有不确定性，常常与经书、史书、文集及杂家书混杂纠葛。

翻阅能代表晋—唐时期小说观念的两部目录学著作《隋书·经籍志》和《旧唐书·经籍志》，我们发现源远流长的志怪小说并没有列入小说家类，像干宝《搜神记》、殖氏《志怪记》、戴祚《甄异传》、孔氏《志怪》、荀氏《灵鬼志》、谢氏《鬼神列传》、刘质《近异录》、祖台之《志怪》、刘义庆《幽明录》、袁王寿《古异传》、东阳无疑《齐谐记》、刘敬叔《异苑》、祖冲之《述异记》、吴均《续齐谐记》、萧绎《妍神记》、唐临《冥报记》等或在当时或在后世脍炙人口的志怪小说被列入的是史部杂传类。这种现象主要源于志怪小说与神话传说的不解之缘。神话传说是史前人类生活的折射和投影，包含着史前人类的光荣和梦想、喜怒与哀乐，古人常常把它们当作真实的历史信奉（先秦巫史合一的传统当然也是重要原因之一）。志怪小说与神话传说有着天然的联系，神话传说中语山川风物、状鬼神妖异的内容常成为志怪小说的渊府，这一点如果我们翻阅早期的志怪小说《山海经》《穆天子传》便可得到很好佐证。早在先秦的历史典籍《国语》《左传》《战国策》等中就记载了很多被当作史实的神话传说，如简狄吞卵生契、姜原履巨人迹有后稷的部落始祖神话，甚至被司马迁堂而皇之载入正史。孕育、寄生在神话传说中的志怪内容一开始就与史书结下了不解之缘，从先秦到两汉的史书不但包含大量的神话传说，也有大量的关于鬼神怪异之事的记载，鬼神怪异之事成为历史的一部分。晋—唐时期，尤其是六朝时期，文人整理和创作志怪小说的风气兴盛，志怪小说从依附神话传说和史书的状态中逐渐游离出来，获得独立品格，但传统的重负和文人的非有意创作小说，使得志怪小说创作者们始终抱着纪实的心态，虔诚恪守，不敢越出藩篱。在他们看来，小说乃“史官之末事”^①“出于史官之流”^②。干宝口口声声称《搜神记》乃“考先志于载籍，收遗逸于当时”，“访行事于故老”，“采访近世之事”^③云云，极力强调资料来源的信而可征。葛洪撰《神仙传》，目的是为了证仙人之实有。更有意思的是，晋人王嘉所撰《拾遗记》，从残

①〔唐〕长孙无忌等：《隋书·经籍志》，上海：商务印书馆1955年版，第62页。

②〔宋〕欧阳修，宋祁：《新唐书》，北京：中华书局1975年版，第1421页。

③王根林等点校：《汉魏六朝笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社1999年版，第277页。