

出版
文化出版社
花木蘭

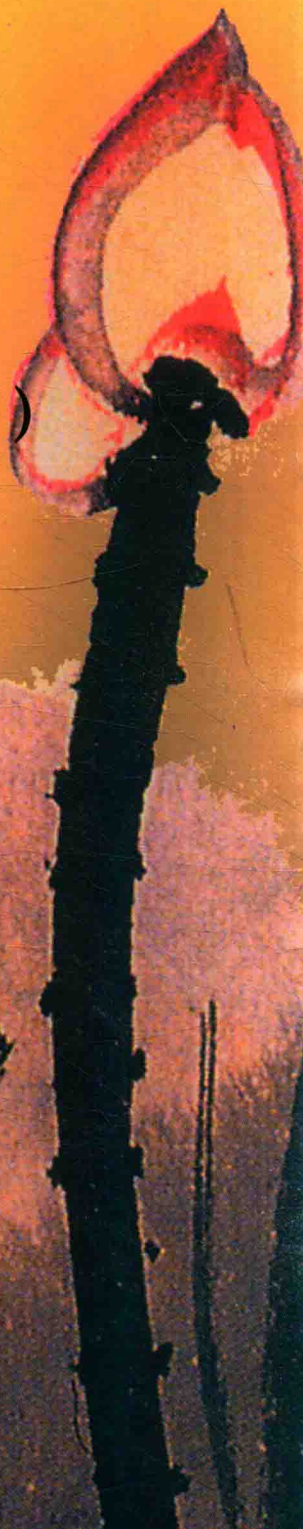
曾永義
主編

輯刊 研究 文學 古典

十二編 第7冊

文化詩學視域下的 魏晉南北朝志怪小說研究(下)

張振雲 著



古典文學研究輯刊

十二編

曾永義主編

第7冊

文化詩學視域下的魏晉南北朝志怪小說研究(下)

張振雲著



國家圖書館出版品預行編目資料

文化詩學視域下的魏晉南北朝志怪小說研究（下）／張振雲

著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2015〔民104〕

目 4+274 面；19×26 公分

（古典文學研究輯刊 十二編；第 7 冊）

ISBN 978-986-404-405-4（精裝）

1. 志怪小說 2. 六朝志怪

820.8

104014981

ISBN-978-986-404-405-4



9 789864 044054

古典文學研究輯刊

十二編 第七冊

ISBN：978-986-404-405-4

文化詩學視域下的魏晉南北朝志怪小說研究（下）

作 者 張振雲

主 編 曾永義

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2015 年 9 月

全書字數 563649 字

定 價 十二編 26 冊（精裝）新台幣 48,000 元

版權所有・請勿翻印

文化詩學視域下的魏晉南北朝志怪小說研究(下)

張振雲 著



目

次

上 冊	
序 李春青	
導 論	1
一、魏晉南北朝志怪小說的研究歷程、現狀及新嘗試	1
二、關於「文化詩學」及其在魏晉南北朝志怪小說研究中的應用	8
第一章 「小說」之辨證——語義中的邊緣底色及其文化意義	19
一、「現代小說觀」——現代的「小說」觀念	19
二、「古代小說觀」——古代的「小說」觀念	22
(一) 上古之「小說」觀	22
1、「小說」：「小」與「說」的組合	22
2、「小說」一詞在漢代之前與漢代的不同用法	30
(二) 中古之「小說」觀	35
1、漢代「小說」觀念的延續	35
2、文化狂歡中的「小說」轉型：作為一種書寫筆法	42
第二章 「志怪」之辨證——作為「小說」筆法之一種的「志怪」	65
一、《莊子》中的志怪：由怪異內容到言說方式再到思維模式	65
二、志怪的文化淵源：儒道同源之原始思維	69
(一) 列維·布留爾的原始思維與巫術理論	69
(二) 中國儒、道思想中的巫術觀念、原始思維與志怪筆法	75
1、中國的巫術文化及其互滲律思維	75
2、官方主流話語體系中的巫術內容與神怪底色	79
3、儒、道之相通：巫文化之同源；志怪筆法與比興傳統	89
第三章 「志怪」作為反常規、求自由的「語言遊戲」——玄學與志怪的共生與「反串」	95

一、「生活形式」——魏晉南北朝的歷史語境	95
(一)維特根斯坦的語言哲學與「生活形式」	95
(二)魏晉南北朝時期的「生活形式」與「語言遊戲」	99
二、玄學與志怪	107
(一)從玄學「歧出」的策略、「得意忘言」的方法與「境界形態」的性格看其與志怪之關聯	108
1、玄學之「歧出」與志怪	108
2、玄學「得意忘言」的方法、「境界形態」的特質與志怪	137
(二)從玄學理論中的生死觀與時空觀看其與志怪之關聯	167
1、玄學生死觀與志怪	167
2、玄學時空觀與志怪	194
(三)「神道敘事」與「哲學敘事」	231
1、兩種敘事的界定	231
2、志怪之「神道敘事」——以《搜神記》中的「青」為例	234
3、玄學之「哲學敘事」及其與「神道敘事」的關聯	249

下 冊

第四章 魏晉南北朝「生活形式」中的佛教與志怪	265
一、佛教之傳入、傳播及興盛	266
(一)佛教之傳入與興盛的時間	266
(二)漢末及魏晉南北朝佛教發展之盛況	268
(三)佛教興盛之原因	271
1、社會的動蕩不安為佛教的傳入、傳播提供了契機	271
2、玄佛合流使佛教得以深入植根於中土文化	276
3、佛徒和士大夫的交遊與佛教的傳播、發展相濟相成	289

二、佛教與志怪之關係	292
(一) 南朝志怪與南朝文化、南統佛教	293
(二) 志怪書撰寫者與佛教	295
1、志怪書目及撰者之統計	296
2、志怪書撰者的文才及其文人身份	301
3、志怪書撰者與佛教之交集	333
(三) 佛教志怪中的本末意識	363
1、學理層面的儒、釋調和論	365
2、謝敷、顏之推之佛教志怪書撰寫以及 睽子故事的中土化	368
第五章 從文化之大傳統與小傳統看魏晉南北朝 志怪書	413
一、文化之大傳統、小傳統的概念及其借鑒意義	413
二、「禮、俗整合體」與志怪書中的民間習俗	416
三、士人言行中的鬼神	429
(一) 清談與鬼神、志怪	429
(二) 飲酒與志怪	433
四、詩文創作與志怪書撰寫	444
(一) 「遊仙體」創作與志怪	444
(二) 詩文創作的重複性現象與志怪	455
1、志怪書中志怪故事的重複載錄與記述	455
2、詩賦創作中的重複性及其與志怪的關 聯——以同題共作賦為例	460
(三) 《世說新語》與志怪	465
(四) 志怪書撰寫：雅與俗的直接「互滲」	474
1、志怪書寫與精英身份	474
2、志怪書撰寫中的民間語詞與精英敘事	476
(五) 陶淵明《桃花源記並詩》分析	486
餘論	499
結語	505
參考文獻	511
附表	531
後記	533
補記	537

第四章 魏晉南北朝「生活形式」中的 佛教與志怪

在魏晉南北朝時期的思想文化景觀中，除了玄學之「幹流」，還有一支不容忽視的重要「支流」——佛教。而談及其時志怪「小說」的蔚起與成熟，佛教的傳入、傳播及其與中土文化的多層次互滲也起了不容置疑的重要作用，這早已是學界之共識。

茲舉二例代表性言論。最具影響力的當屬魯迅先生在《中國小說史略》中所言：「漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入土中，漸見流傳。……故自晉迄隋，特多鬼神志怪之書。其書有出於文人者，有出於教徒者。」〔註1〕又言：「魏晉以來，漸譯釋典，天竺故事亦流傳世間，文人喜其穎異，於是有意或無意中用之，遂蛻化爲國有。」〔註2〕魯迅更把事關佛教的、「遺文之可考見」的志怪如劉義慶《宣驗記》、王琰《冥祥記》、顏之推《集靈記》、侯白《旌異記》等歸類爲「釋氏輔教之書」，這些書「大抵記經像之顯效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬信之心」〔註3〕。專門闢出「釋氏輔教之書」成爲志怪書之一大類，可見佛教對志怪書影響之一斑。李劍國則更爲具體地說明了佛、道二教教徒及文人撰寫志怪書的情狀：「佛教徒和道教徒爲宣揚法旨和自神其術，紛紛著書立說，而鬼神之事自然就成爲其中的內容。……有些信徒則又專門搜集記錄鬼神故事，這樣就有志怪小說紛至沓來。……佛家也是如此。魏晉南北朝，志怪作者王浮、葛洪、王嘉、

〔註1〕魯迅：《中國小說史略》，上海，上海古籍出版社，1998年版，第24頁。

〔註2〕魯迅：《中國小說史略》，上海，上海古籍出版社，1998年版，第30頁。

〔註3〕魯迅：《中國小說史略》，上海，上海古籍出版社，1998年版，第32頁。

陶弘景、見素子等本人都是道士，張華、郭璞、蕭吉等都是陰陽五行家，曇永、淨辯都是沙門，王琰、王曼穎、蕭子良、梁元帝等都是在俗的佛教徒。借志怪來弘教，在佛教徒那裡尤為突出，所以南北朝特多《冥祥記》之類的『釋氏輔教之書』。六朝文人普遍接受佛道思想，宗教迷信觀念極大地支配著他們的寫作。若西晉張敏《神女傳》……都是文人作的仙傳。文人又多崇佛，自然也會秉筆弘法。這樣，志怪書也就被他們創造出來，干寶作《搜神記》、顏之推作《冤魂志》……大抵都是『發明神道之不誣』。」〔註4〕志怪書的大量湧現是否緣於文人們的「宗教迷信」，姑且不論，但不能否認的是，在前所未有的「宗教盛世」，佛徒、道士均借助志怪來自神其教甚至彼此爭鋒，文人也不甘落後地撰寫志怪書以表達其對宗教的興趣或熱情，足見志怪的非凡「魔力」。

一、佛教之傳入、傳播及興盛

佛教與志怪關係之密切是不容置喙的事實，然其關係之發生，須有佛教之傳入、傳播以及興盛為前提，那麼，佛教何時傳入中土？又是如何興盛的呢？

（一）佛教之傳入與興盛的時間

關於佛教最初傳入中國的時間，較早的定論有「永平求法」說。「永平」為東漢明帝的年號，時間在公元57年至公元75年。「永平求法」是指漢明帝永平年間遣使至西域求取佛法，自此佛教傳入中國。但是，梁啟超、湯用彤、季羨林等佛學大家已推翻此說，重新認定，均認為佛教傳入之始在漢明之前。梁啟超在其論著《中國佛學史稿》中，有數篇文章都論證、闡明了佛法最初傳入中國的時間。在《漢明求法說不足據》一文中，梁公對歷代書籍、文章中關於「漢明求法」「漢明夢金人」傳說的記載一一深究、詳辨，認為：「此說（『永平求法』說）二千年來公認為史實，以今考之，則大錯誤也。……已上所考據，則漢明求佛法之事為子虛烏有，已可證明。……其源蓋起於晉後釋、道鬪爭，道家捏造譎言，欲證成佛教之晚出；釋家旋採彼說，輾轉附會，謀張吾軍。兩造皆鄉曲不學之人，盲盲相引，其先後塗附之迹，歷歷可尋。」〔註5〕在《中

〔註4〕李劍國：《唐前志怪小說史》，天津，南開大學出版社，1984年版，第228～229頁。

〔註5〕梁啟超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012年版，第475～480頁。

國佛法興衰沿革說略》、《佛教之初輸入》等文中，梁公亦經過充分論證，推翻「永平求法」說，得出的結論是：「佛法輸入，蓋在永平前矣。」〔註6〕「佛教之初紀元，自當以漢末桓、靈以後為斷。」〔註7〕聯繫梁公相關論述，此處所謂「佛教之初紀元」，當指佛教開始「與思想界有交涉」、「影響及於思想界」的時間。〔註8〕另在《佛教初入中國之考證》一文中，梁公又考證、分析了朱士行《經錄》所稱「秦始皇時，西域沙門齋佛經來咸陽」之事、魚豢《魏略·西戎傳》所載漢哀帝元壽元年「伊存授經」事、《後漢書》所載後漢明帝時楚王英「尚浮屠齋戒」事、《後漢書·襄楷傳》所載後漢桓帝時襄楷上疏事，其結論為：「據上所考證，則秦漢之世，佛教雖有粗迹可尋，然於時代必無甚影響。……觀此足知兩漢時佛教雖間輸入，而時人尚罕知者，故官書地志，一無所載。以王充之賅博，又富於批評精神之人，其所著《論衡》，尚無一言及佛也。佛教之輸入，其有影響於後來宗教之建設者，當自桓、靈始，而為此佛教新紀元之人物者，則安世高和支婁迦讖二人。」〔註9〕則梁公的觀點，可概述如下：秦漢之世，中土已有粗略的佛教印迹，兩漢時，佛教間或亦有輸入，但佛教真正於思想界產生影響，當始於桓、靈之時，或謂自桓、靈之後。湯用彤先生雖然和梁啟超先生在論證過程中對個別問題的觀點存在些許出入，但也認可佛教之最初輸入在漢明永平之前的說法，認為：「漢明求法，吾人現雖不能明當時事實之真相，但其傳說應有相當根據，非嚮壁虛造。至若佛教之流傳，自不始於東漢初葉。」〔註10〕再確切一點，「一、漢武帝開闢西域，大月氏西侵大夏，均為佛教來華史上重要事件。二、大月氏信佛在西漢時，佛法入華或由彼土。三，譯經並非始於《四十二章》，傳法之始當上推至西漢末葉。」〔註11〕而對於湯先生提出的這三點，季羨林先生尤為贊同：「在當代中外學者的意見中，最讓我服膺的還是湯用彤先生的觀點。……

〔註6〕梁啟超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012年版，第16～17頁。

〔註7〕梁啟超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012年版，第182頁。

〔註8〕梁啟超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012年版，第182～183頁。

〔註9〕梁啟超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012年版，第482～483頁。

〔註10〕湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991版，第29頁。

〔註11〕湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991版，第51頁。

這一點同我在《再談浮屠與佛》中的結論完全一致。」〔註12〕另湯用彤先生在論述「笮融事佛」事時亦提及佛教的興盛曰「佛教始盛於漢末」〔註13〕。

總之，梁公較為明確的觀點是：佛教傳入在漢明永平之前，而真正被中土關注並影響於思想界，即「佛教之初紀元」當始於東漢末年桓、靈年間。湯用彤先生較為明確的觀點是：佛教初入中土當在西漢末葉，而「始盛於漢末」。因此，梁啓超和湯用彤兩位大家明顯達成一致的，是均認為佛教傳入在永平之前，而真正產生影響以至興盛當始於東漢末年。

（二）漢末及魏晉南北朝佛教發展之盛況

既信仰佛教，必然要造立佛像以供膜拜。湯用彤先生經過考證，認為《三國志·吳志·劉繇傳》中記載的「笮融事佛」之事「是為造像立寺見於記載之始。」〔註14〕梁啓超先生在《佛教初入中國之考證》一文中也指出「笮融為中國人建塔造像之始」〔註15〕。笮融是漢末一個地方豪強。獻帝初平年間，笮融依附於徐州牧陶謙。其時江淮間亦是豪強割據，變亂不息。陶謙使笮融「督廣陵、彭城運漕」，笮融遂「坐斷三郡委輸以自入」〔註16〕。利用這些私吞的「橫財」，笮融「大起浮圖祠，以銅為人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重；下為重樓閣道，可容三千餘人，悉課讀佛經……由此遠近前後至者五千餘人戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，民人來觀及就食且萬人。」〔註17〕由相關史料來看，笮融如此高調地建塔造像、布施於民，與其說是滿足自己的信仰需求，不如說是以此招致更多的民眾來投，壯大自己的力量，滿足其個人物質上的貪欲和政治上的野心。茲且不討論笮融事佛的私利目的，我們要關注的是笮融滿足貪欲、野心的手段及其所倚賴的社會大背景。可以看出，笮融之所以能在短時期內聚集近萬民眾，借助的絕對不是個人魅力，而是漢末亂世民心向佛的大趨勢，而其事佛所折射出的背景也是方興未艾的佛教傳播潮流。梁啓超先生在《中國佛學史稿》中認為佛教初輸入

〔註12〕 季羨林：《佛教傳入龜茲和焉耆的道路和時間》，《社會科學戰線》，2001年第2期。

〔註13〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991年版，第73頁。

〔註14〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991年版，第72頁。

〔註15〕 梁啓超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012年版，第484頁。

〔註16〕 （晉）陳壽撰，（南朝·宋）裴松之注：《三國志》（卷四十九），北京，中華書局，1982年版，第1185頁。

〔註17〕 （晉）陳壽撰，（南朝·宋）裴松之注：《三國志》（卷四十九），北京，中華書局，1982年版，第1185頁。

地及根據地不在京洛而在南方江淮之間，以「楚王英奉佛」和「笮融事佛」爲例，談到楚王英和笮融均受到當時江淮間信佛風氣之影響：「楚王英奉佛，因屬個人信仰，然其受地方思想之薰染，蓋有不可誣者。……漢武平南粵後，大遷其人於江淮。此後百數十年中，粵、淮間交通當甚盛，故渡海移根之佛教，旋即播蒔於楚鄉，此事理之最順者。而楚王英奉佛，即此種歷史事實最有力之暗示也。……融與曹操同時，其人爲南人，其所治地爲南土。其時佛塔之建造，佛像之雕塗，佛徒之供養，如此奢麗，此雖半由本人之迷信，然以歷史家眼光觀之，謂其不受社會環境幾分之示唆焉，不可得也。」〔註 18〕關於漢末奉佛之社會大環境，任繼愈先生主編的《中國佛教史》第一卷在佛教譯經、塔寺建築、傳播地域等方面均有所闡述。關於佛經的翻譯：「東漢末年桓、靈二帝的時候，不少古印度和西域僧人來到漢地，以洛陽爲中心，譯出大量佛教典籍。」〔註 19〕關於東漢末年的佛寺、佛塔建築：「東漢時除洛陽、徐州地區有佛寺外，豫州（今河南及山東西南）也有佛塔的建築。……可見，在東漢末年，以洛陽爲中心的廣大地區，佛教比以往在社會上有更大傳播。」〔註 20〕關於佛教傳播的主要地域：「東漢末年，不少佛教徒因逃避戰亂，從洛陽、關中彙集到徐州地區。因此，山東徐淮一帶也曾一度成爲佛教傳播的中心。」〔註 21〕杜繼文主編的《佛教史》也談到兩漢之際佛教在中土的最初傳播情況：「從西漢末年到東漢末年的 200 年中，佛教從上層走向下層，由少數人信仰變爲多數人信仰，其在全國的流佈，以洛陽、彭城、廣陵爲中心，旁及潁川、南陽、臨淮、豫章、會稽，直到廣州、交州，呈自北向南發展的形勢。」〔註 22〕

魏晉以降，佛教在中土的傳播更是如火如荼，在廣度與深度上都幾乎達到鼎沸狀態。上至帝王諸侯，中至貴族文士，下至百姓黎民，或翻譯佛經，探討教理，達致學術、思想上的精進；或齋戒拜佛，建寺布施，求得生命的安穩。以南朝梁時與北朝爲例。「南朝佛教勢力之推廣，至梁武帝可謂至極。

〔註 18〕 梁啓超：《中國佛學史稿》，北京，中國人民大學出版社，2012 年版，第 185 頁。

〔註 19〕 任繼愈主編：《中國佛教史》（第一卷），北京，中國社會科學出版社，1985 年版，第 143 頁。

〔註 20〕 任繼愈主編：《中國佛教史》（第一卷），北京，中國社會科學出版社，1985 年版，第 156 頁。

〔註 21〕 任繼愈主編：《中國佛教史》（第一卷），北京，中國社會科學出版社，1985 年版，第 158 頁。

〔註 22〕 杜繼文主編：《佛教史》，南京，江蘇人民出版社，2006 年版，第 88～89 頁。

蓋以外象言之，其時京師寺刹，多至七百。而同泰寺之壯麗，愛敬寺之莊嚴，剡溪石像之偉大，前此未有。以僧眾言之，則名僧眾多，縉豪歸附。講筵如市，聽者如林。宮內華林園為講經之所。宮外同泰寺為帝王捨身之區。……京外西極岷蜀，東至會稽，南至廣州，同弘佛法。至若佛經浩瀚，已至整理之時。故武帝三次敕編目錄。……僧尼傳記，亦頗多撰述。至若思想，則尤義計繁興，學人成群。……僧人之威力更出帝王之上。武帝為之給使洗濯煩穢。稍有不洽，則可上正殿踞法座抗議。是以本期佛教勢力之擴張，至此已造極峰也。」〔註 23〕之後的陳朝，佛事雖不如梁時之盛，但「帝王獎挹名僧常有所聞，其行事仍祖梁武之遺規。」〔註 24〕南朝佛教之盛，至晚唐杜牧之「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中」仍可見其遺響。

與南朝相比，北朝雖奉佛之方式、特點有所不同，但興盛之總體情勢與南土不相上下。皇帝、諸王、宮闈以至闔宦、羽林、虎賁、學士文人多有信奉。「北朝上下之奉信，特以廣建功德著稱。」〔註 25〕「北朝法雨之普及，人民崇福之熱烈，可於造像一事見之。北朝造像，以龍門雲岡為最大。而在北齊幼帝鑿晉陽西山為大佛像，即所謂天龍山造像，亦均與伊闕武州齊名。此皆竭國家之力，慘淡經營。其時人民立塔造像，風尚普遍。經晚近所發現者，所在皆有。」〔註 26〕造寺之風也盛極一時。北魏時，「天下喪亂，京邑第舍，大略為寺。……京城以外，州鎮寺廟，亦侵奪民居，廣佔田宅。史稱馮熙一人於州郡造寺有七十二所，則天下立寺之多可以知也。」〔註 27〕為造像、立寺不惜耗費國家資財、損害民生，北朝佛教之興盛呈現出一種病態的狂熱。另外，僧尼數目也代有增加。「故正光以後，國家多事，官役至繁，遂令編民相率入道。出家之猥濫，史官歎為前所未有。延及周齊對峙，北方連年構兵，而佛徒又大增。……世亂而出家者愈多，其故可知。」〔註 28〕「北朝競崇功德，出家可避租課官役，好人又藏身於僧法之下。於是出家者日眾，而立寺者亦多。靈太后時，民多絕戶而為沙門。」〔註 29〕北方兵連禍結甚於南方，

〔註 23〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 479 頁。

〔註 24〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 483 頁。

〔註 25〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 498 頁。

〔註 26〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 509～510 頁。

〔註 27〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 514～515 頁。

〔註 28〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 518 頁。

〔註 29〕 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海，上海書店，1991 年版，第 521～522 頁。

其奉佛又重在建功德求福報，滿足物欲，故其在奉佛行為上較南方更瘋狂、熱烈，與南方熱衷研究教理、尚清談玄致大異其趣。

錢穆先生在《國史大綱》中的一段話可為漢魏兩晉南北朝佛教信仰與傳播的總結：「佛法之流佈，則直到漢末三國時代而盛。……東晉南渡，佛學乃影響及於中國之上層學術界。……直到南朝，梁武帝信佛，而佛法遂盛極一時。……北方五胡君主，崇佛尤殷。最著者為二石之於佛圖澄。稍後至姚興迎鳩摩羅什，而北方佛法如日中天。……自此以往，佛學在中國，乃始成上下信奉的一個大宗教。」〔註30〕

（三）佛教興盛之原因

佛教何以「始盛於漢末」？又如何之在之後的魏晉南北朝時期長盛不衰？大致有以下幾方面原因：

1、社會的動蕩不安為佛教的傳入、傳播提供了契機

自漢末至南北朝時期，社會長期持續的動蕩紛擾與人們苦不堪言的現實生存困境為佛教的傳入及傳播提供了契機和條件。東漢末年，正是大廈將傾之際，兵戈擾攘，禍亂相尋，社會動蕩飄搖，民生極端凋敝，而之後的魏晉南北朝更是持續並加劇了漢末的黑暗與混亂。在長達近四個世紀的時期裏，中原板蕩，夷狄交侵，風雨如磐，生靈塗炭。如此長期的地獄般惡劣的生存環境給人們帶來難以承受的災難和痛苦，卻給佛教的輸入、紮根與傳播、興盛提供了優質的土壤和氣候。

錢穆先生的《國史大綱》中有「漢末之荒殘」一節，錢先生根據史料記載，代表性地列舉了漢靈帝至漢獻帝年間之慘狀：「靈、獻以來，海內荒殘，人戶所存，十無一、二。」洛陽，「董卓西遷，……盡燒宗廟、官府、居家，二百里內，室屋蕩盡，無復雞犬。」長安，「強者四散，羸者相食，二、三年間，關中無復人迹。」徐州，曹操進攻陶謙，屠城，「凡殺男女數十萬人，泗水為之不流，五縣無行迹。」壽春，「民多相食，州里蕭條。」其它各地亦「靡不凋殘」。「就全史而言，戶口莫少於是時。三國晚季如此，其大亂方熾時可想。」〔註31〕導致此荒殘之象的，除了戰亂，還有自然災害。《後漢書》載安帝即位當年九月，「六州大水」，「冬十月，四州大水，雨雹。」永初元年六月，「河東地陷」。永初元年一年之間，「郡國十八地震，四十一雨水，或山水暴

〔註30〕 錢穆：《國史大綱》，北京，商務印書館，1996年版，第360～363頁。

〔註31〕 錢穆：《國史大綱》，北京，商務印書館，1996年版，第311～313頁。

至；二十八大風，雨雹。」永初二年五月大旱，六月，「京師及郡國四十大水，大風，雨雹。……是歲，郡國十二地震。」永初三年三月，「京師大饑，民相食。」五月，「京師大風。」「十二月，郡國九地震。……是歲，京師及郡國四十一雨水雹，并、涼二州大饑，人相食。」之後幾年，亦連年地震、水旱之災、蝗災不斷。〔註 32〕「據《後漢書·帝紀》和《五行志》、《天文志》等資料粗略統計，從和帝永元元年（公元 89 年）到獻帝建安二十五年（公元 220 年）間，發生水災 54 次，旱災 40 次，地震 69 次，蝗、螟災 29 次，瘟疫 18 次，大風冰雹等 41 次。」〔註 33〕漢亡後的魏晉亦地震、水災、霜雪、蝗災等各種自然災害頻繁發生，其頻率之高、範圍之廣，令人咋舌。史書中敘此備至，茲不贅述。災禍頻仍，必有瘟疫隨之而至。曹植曾有《說疫氣》一文記載瘟疫之禍：「建安二十二年，癘氣流行，家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀，或闔門而殞，或覆族而喪。」〔註 34〕曹丕在《又與吳質書》中亦云：「昔年疾疫，親故多離其災，徐、陳、應、劉，一時俱逝，痛可言邪！……何圖數年之間，零落略盡，言之傷心。」〔註 35〕徐、陳、應、劉分別是建安七子之徐幹、陳琳、應瑒、劉楨，四人均歿於一場瘟疫。曹丕《與王朗書》中亦曰：「疫癘數起，士人彫落，余獨何人，能全其壽？」〔註 36〕對生命的極度憂慮也像瘟疫一樣迅速傳染，不分尊卑貴賤，吞噬著所有的人。至南朝，《梁書·韋叡傳》載劉宋永光年間，韋叡據守郢城，城中「男女口垂十萬，閉壘經年，疾疫死者十七八，皆積屍於牀下，而生者寢處其上，每屋輒盈滿。」〔註 37〕《梁書·康絢傳》載梁武帝天監十四年，「夏日疾疫，死者相枕，蠅蟲晝夜聲相合。」〔註 38〕《梁書·顧憲之傳》載南齊高帝時，衡陽「郡境連歲疾疫，

〔註 32〕（南朝·宋）范曄撰，（唐）李賢等注：《後漢書》（卷五），北京，中華書局，1965 年版，第 205~242 頁。

〔註 33〕高一農、張新科《東漢中後期的自然災害對文人心態的影響》，《中國減災》，2012.11，總第 193 期，第 22 頁。

〔註 34〕（清）嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京，中華書局，1958 年版，第 1152~1153 頁。

〔註 35〕（清）嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京，中華書局，1958 年版，第 1089 頁。

〔註 36〕（清）嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京，中華書局，1958 年版，第 1090 頁。

〔註 37〕（唐）姚思廉：《梁書》（卷十二），北京，中華書局，1973 年版，第 221 頁。

〔註 38〕（唐）姚思廉：《梁書》（卷十八），北京，中華書局，1973 年版，第 291 頁。

死者太半，棺木尤貴，悉裹以葦席，棄之路傍。」〔註 39〕疫病帶來的恐慌與死亡，也為南朝歷史留下了刺目疤痕。

這種亂世慘景在志怪書中也被屢屢再現出來。除了鬼、怪形象以及怪異現象對亂世的間接的折射和象徵，志怪書中對亂世慘景也有直接的文字描述。如《幽明錄》中：「樂安縣故市經荒亂，人民餓死，枯骸填地。每至天陰將雨，輒聞吟嘯呻歎，聲聒於耳。」〔註 40〕「晉永嘉之亂，郡縣無定主，強弱相暴。」〔註 41〕「至元興中，普天亢旱。」〔註 42〕「安定人周敬，種瓜，時亢旱。」〔註 43〕再如《搜神記》中：「靈帝既沒，天下大亂，君有妄誅之暴，臣有劫弑之逆，兵革相殘，骨肉為讎，生民之禍極矣。」〔註 44〕「自靈帝崩後，京師壞滅，戶有兼屍蟲而相食者。」〔註 45〕「晉武帝太熙元年，……及帝宴駕，王室毒於兵禍。」〔註 46〕「元康五年三月……其後八載，而封雲亂徐州，殺傷數萬人。」〔註 47〕「及懷、愍之世，王室多故，而中都喪敗。」〔註 48〕「永嘉五年，……於是果有二胡之亂，天下饑荒焉。」〔註 49〕「其後二年，永嘉之亂，四海分崩，天下悲難，無顏以生焉。」〔註 50〕《冥祥記》中「沙門釋開達」條反映了北方饑荒之年人吃人的慘況：「晉沙門釋開達，隆安二年，登壘採甘草，為羌所執。時年大饑，羌胡相啖。乃至達柵中，將食之。」〔註 51〕《述異記》「封使君」條反映了官吏對百姓無以復加的殘害：「漢宣城太守封邵忽化為虎，食郡民。民呼『封使君』，因無不復來。時語曰：『無作封使君，生不治民死食民。』」〔註 52〕周俊勳在其論著《魏晉南北朝志怪小

〔註 39〕（唐）姚思廉：《梁書》（卷五十二），北京，中華書局，1973 年版，第 758 頁。

〔註 40〕魯迅（校錄）：《古小說鈞沈》，濟南，齊魯書社，1997 年版，第 145 頁。

〔註 41〕魯迅（校錄）：《古小說鈞沈》，濟南，齊魯書社，1997 年版，第 158 頁。

〔註 42〕魯迅（校錄）：《古小說鈞沈》，濟南，齊魯書社，1997 年版，第 175 頁。

〔註 43〕魯迅（校錄）：《古小說鈞沈》，濟南，齊魯書社，1997 年版，第 187 頁。

〔註 44〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 85 頁。

〔註 45〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 88 頁。

〔註 46〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 97 頁。

〔註 47〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 99 頁。

〔註 48〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 100 頁。

〔註 49〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 103 頁。

〔註 50〕（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，北京，中華書局，1979 年版，第 104 頁。

〔註 51〕魯迅：《古小說鈞沈》，濟南，齊魯書社，1997 年版，第 304 頁。

〔註 52〕（魏）曹丕等著，鄭學棖校注：《〈列異傳〉等五種》，北京，文化藝術出版社，1988 年版，第 92 頁。

說詞彙研究》中對志怪小說的詞彙有精細的統計，從中可以看到從詞彙角度折射出的魏晉南北朝時期瀰漫整個社會的破敗、陰沉和蕭條：「與生老病死相關的詞語在志怪小說中出現不少，是志怪小說語言的獨特之處，與同期的其他語料有明顯的差異。」〔註 53〕「體現志怪小說特點的動詞是反映人的生死、殞殮等詞語，如『生、更生、死、活、蘇、蘇活、復生、卒、葬、埋、葬埋、殞、殮、殞殮、絕、斷絕、平復』等，這些詞大多是繼承於前代的，只不過在志怪小說中使用的頻率非常高，並且十分集中。這是其它典籍中不能見到的語言現象。」〔註 54〕在慘絕人寰的人間地獄裏，人命危淺，朝不保夕，於是，最基本的生存問題最大限度地凸顯出來，對生的渴望和對死的恐懼，成了整個時代的最強音。而志怪書作為「小說」的邊緣狀態，恰好提供了一個讓人們擺脫禮教束縛盡情控訴、肆意號呼的平臺，所以，在魏晉南北朝志怪書中出現了上述獨特的詞彙現象。另外，志怪書中的場景多為夜晚、墓穴，也側面反映出當時社會環境的黑暗和恐怖。李偉昉在其博士論文《英國哥特小說與中國六朝志怪小說研究》中指出：「從作為文學的文本看，英國哥特小說與六朝志怪小說至少在五個方面呈現出共性傾向。……都以展示非常態性環境、鍾愛夜晚為其顯著特徵。諸如墓穴、洞穴、地獄等這些非常態性環境描寫本身，雖然在兩種小說裏有所差異，但毛骨悚然的恐怖性，卻又是它們共有的接受效果。作者所以把故事情節常常安排在夜間，乃是因為人們一向認為鬼怪總是出沒於夜晚的。同時還因為，夜晚總是充滿了無限的神秘性和恐怖感，因此更能激發人們豐富的想像力。」〔註 55〕可以說，魏晉南北朝志怪書中高頻出現的墓穴、洞穴、地獄以及夜晚等場景，不僅是人們想像的結果，更是其時社會面貌的直接再現，而瀰漫其間的恐怖則是當時人們置身現實的真實感受。因此，其時之志怪書，名為志怪，實為寫實。

當現實扭曲至極，人們對痛苦的忍耐到達極限的時候，宗教便會應運而生或應運而至，以幫助人們減緩現實生活的病苦。當時中土的宗教，應運而生的是道教，應運而至的則是佛教。在《國史大綱》的「引論」部分，錢穆

〔註 53〕 周俊勳：《魏晉南北朝志怪小說詞彙研究》，成都，四川出版集團巴蜀書社，2006 年版，第 5 頁。

〔註 54〕 周俊勳：《魏晉南北朝志怪小說詞彙研究》，成都，四川出版集團巴蜀書社，2006 年版，第 28 頁。

〔註 55〕 李偉昉：《英國哥特小說與六朝志怪小說比較研究》，北京，中國社會科學出版社，2004 年版，第 25～26 頁。