

# 《搜神記》中的祥瑞災異之書寫

## 第一章 緒論

有關《搜神記》相關的討論可說不勝枚舉，故筆者在閱讀《搜神記》相關資料時，發現祥瑞災異在干寶的《搜神記》中，似乎佔有相當篇幅，由於觀察到文中好一部分為〈五行志〉所收或所引用，覺得十分有趣，似乎可從中觀察出什麼有意思的東西。在選定題目這方面，筆者之所以不採用原書類目的「妖怪」、「感應」、「變化」等為題目，是因為以為「祥瑞」和「災異」可以涵蓋的範圍似乎更廣泛。故筆者擬先由《搜神記》一書的相關資料與作者生平與創作理念開始，接著述說筆者的研究動機與目的，並著手於文獻探討，整理並閱讀相關資料，在前人研究之上，提出筆者對「祥瑞」和「災異」的定義，並於最後說明筆者此篇論文的架構與脈絡，再扼要說明各個章節欲處理的方式和內容。

### 第一節 《搜神記》的時代與創作背景

東漢中期以後，政治上，外戚宦官爭權導致政事大壞；社會上，則是豪族勢力更加強盛，土地兼併嚴重，人民流離失所，或成為流民或投靠豪強為部曲，中央無力控制，導致地方勢力加大，逐漸形成擁兵自重，各據一方為王的局面。尤其到了東漢末、魏晉時期，天下動盪不安，此時儒學衰微，玄學興盛，佛道思想盛行，巫風方術大行於世。此時，思想多元，不拘於儒家一格，是個既混亂又多元的時代。

中國文士的「孤單感」、「心有鬱陶」的鬱悒、不得志，特別具有一種心靈上強者的自我承擔，因身處於「變」的世局中而有「文窮」之感，這種寫作所抒發生命情境上的困境，正是魏晉士人所共同的生命體驗。在這段時期真正能遂行其隱遯其志而成為隱逸中人的並不多，僅能有限度地游離於政治權力之網外，多數文人依然身處塵網之「變」中。類此勇敢而正面地面對窮困的生存處境，即是生命態度的一種「嚴肅」。<sup>1</sup>

#### 一、時代背景

---

<sup>1</sup>這裡講的雖是詩，但筆者認為李豐楙講出的是當時一種普遍的心態，故同樣可適用於志怪小說。李豐楙：〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收錄於衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化—漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》（臺北：中研院文哲所籌備處，2000），頁47。

趙翼在《廿二史札記》指出，東漢尚名節，以名教<sup>2</sup>治天下，「以名立節，馴至東漢，其風亦盛，蓋當時薦舉徵辟，必採名譽。故凡可以得名者，必全力赴之，好為苟難，遂成風俗」。<sup>3</sup>然至漢末，因其無法再維繫人心，且據名教所標準選出的官僚多名不符實，以及選舉制度為宦官、外戚、與世家大族等所把持，加速國家的滅亡和革命的爆發。黃巾起義後，統治階層急於尋找另一政治理念，以取代舊有政權制度的觀點，使自己能以其它面目繼續統治下去。由於過去定於一尊的儒家，所主張的名教難以維持統治者的需要，因而出現兩種思潮：一為在儒家之外找尋其他有利統治者的理論；二為如何評定或選擇人才。然各家提的主張，不外乎儒家的正名與法家的循名核實，由研究名實出發，以此溝通儒、道、名、法。因而，唐長孺以為，魏晉思想雖與漢代不同，但其出發點仍是漢代思想的延續與革新。<sup>4</sup>

曹魏初，曹操曾大力壓制漢末結黨標榜、追求名聲的行為，提出尚才不尚德、惟才是舉的選舉制度，<sup>5</sup>對名教之治起了很大的破壞。可是名教是統治者用以統治人民的利器，如果放棄名教，等於喪失一項利器。其次，從學門、儒族培養起的世家大族，就是在封建經濟基礎上，通過名教之治以取得政治地位。<sup>6</sup>因而，因為黃巾賊之亂而受到打擊的世家大族，暫時與曹操合作而略為收斂。但到曹芳時，世家大族仍然是曹魏政府經濟與政治上的統治集團，自然想逐漸恢復儒家提

<sup>2</sup> 關於「名教」的解釋，可參考余英時的研究，魏晉所謂的「名教」乃泛指整個人倫秩序而言，其中君臣與父子兩倫更被看作全部秩序的基礎。不但如此，由於門第勢力的不斷擴大，父子之倫（即家族秩序）在理論上尤超乎君臣之倫（即政治秩序）之上。余英時：《士與中國文化》，（上海：上海人民出版社，1987），頁 403-404。張蓓蓓的研究：「名教」三變，最早於嵇康時，其原始意義應泛指一切「有名之教」，凡名相、名號、名分、名譽、名數以及由此而生的一切規矩法度都應包括在內，即與「自然」為對文。「名教」意義應由道家「非名」觀點來把握方可周全。換言之，「名教」本是一貶詞，「自然」方可取，故曰「越名教而任自然」。西晉時，王衍、阮瞻論「名教」同於自然，樂廣論「名教內自有樂地」，裴希聲論忠孝當是「自然」而非「名教」，多少都有為「名教」開脫的企圖。到了袁宏，「名教」乃成為順天應人之事，「名教」成為一天經地義美詞。張蓓蓓：《中國學術論略》（臺北：大安出版社，1991），頁 1-48。

<sup>3</sup> 【清】趙翼：《廿二史札記》（臺北：世界書局，1962），頁 61。

<sup>4</sup> 唐長孺：《社會文化史論叢》（武漢：武漢大學出版，2001），頁 14-20。

<sup>5</sup> 如《三國志·魏書·武帝》記曹操於十五年春，下令曰：「自古受命及中興之君，曷嘗不得賢人君子與之共治天下者乎！及其得賢也，曾不出閭巷，豈幸相遇哉？上之人不求之耳。今天下尚未定，此特求賢之急時也。『孟公綽為趙、魏老則優，不可以為滕、薛大夫』。若必廉士而後可用，則齊桓其何以霸世！今天下得無有被褐懷玉而釣于渭濱者乎？又得無盜嫂受金而未遇無知者乎？二三子其佐我明揚仄陋，唯才是舉，吾得而用之」。又《三國志·魏書·武帝》夾註，魏書曰：初置衛尉官。秋八月，令曰：「昔伊摯、傳說出於賤人，管仲，桓公賊也，皆用之以興。蕭何、曹參，縣吏也，韓、陳平負汙辱之名，有見笑之恥，卒能成就王業，聲著千載。吳起貪將，殺妻自信，散金求官，母死不歸，然在魏，奏人不敢東向，在楚則三晉不敢南謀。今天下得無有至德之人放在民間，及果勇不顧，臨敵力戰；若文俗之吏，高才異質，或堪為將守；負汙辱之名，見笑之行，或不仁不孝而有治國用兵之術；其各舉所知，勿有所遺」等等，於建安十五年內下了三道求才令，明確提出重才不重德的標準。

<sup>6</sup> 如楊聯升先生指出，中國西晉及南北朝是閥閥（即門第）統治時期。閥閥在政治上包辦高級官吏與君王「共天下」；在經濟上領有大的莊園，庇蔭著許多「佃客」及「衣食客」，對政府都免卻課役。閥閥中人不與庶民通婚姻，而且一舉一動都不屑與庶民接觸，說「士庶之際，實自天隔」。參考楊聯陞：〈東漢的豪族〉，《清華學報》，11 卷 4 期（1936 年 10 月）。

倡的名教。自曹爽之禍後，魏室政權操於司馬氏手中，而其政權基礎多為儒學世家，故名教（特別是孝道），重新被提起、重視。<sup>7</sup>

然從漢末到黃巾之亂，部分士人開始懷疑統治階級利益的合理性，因而對名教產生批判與爭論，企圖建立一套更為合理的統治理論。此理論恰好反映出新舊統治集團的紛爭，即「尚名」與「崇實」。隨著現實政治的變化，理論便從「正名」與「循名責實」發展為「無名」。當時亦分為依附司馬氏或與之妥協者，與反抗或消極不合作者，前者部分調和有無，即調和名教與自然；後者從貴無賤有出發，破壞司馬氏提倡的名教。<sup>8</sup>這正是在東漢末，士族消沉到門閥制度形成與發展中的反映。因維持家族組織，便須維護名教，同時主張以無為之治放任家族擴張。當名教與自然統一，所有封建秩序便被認為是出於自然而無可反抗，促使人民各安其份，統治者利益得以保持。尤其到了東晉，名士一般玄禮雙修，名教與自然更化為一。<sup>9</sup>雖然後來佛教興起，此一問題又發生矛盾，但由於有人提出佛教有助於名教的觀點，使名教與佛教可並行不悖。<sup>10</sup>簡言之，士大夫階層在面對混亂的現實，在個人道德與政治分化的心態下，只想或僅能從心靈或精神獲得解脫，在老莊無為與佛教出世思想的結合，對儒家忠君傳統產生衝擊。但所謂「無為」並非放任不管，強調的是人君不強施為，而使臣子各得其分、各盡職守，也就是人君以「自然」為體，「名教」為用。因而，漢末魏晉反禮教的論點，是在反儒家不合理的禮教，而非反禮教的內核。<sup>11</sup>

例如龔鵬程指出，魏晉前期，不是個反對經學、儒學的時代，而東晉更是以推重禮教為基本傾向，以名教衡人論史。因而，即使是搜集志怪的干寶，其思想仍為儒家式的，其行為也自覺地納入儒家思想體系中去尋求解釋。<sup>12</sup>此正可以解釋，為何干寶在《搜神記》要引述異象作為時政風俗的批評，解釋詳後，暫不贅述。

<sup>7</sup>唐長孺：《社會文化史論叢》，頁 24-26。

<sup>8</sup>前者唐長孺稱為正統的或在朝玄學家，代表如何晏、王弼。何晏雖非依附司馬氏，但維持名教，即統治利益，故依唐氏意見歸入此類；後者稱在野的玄學家，如稽康、阮籍等。唐長孺：《社會文化史論叢》，頁 23-34。

<sup>9</sup>唐長孺：《社會文化史論叢》，頁 44-45。

<sup>10</sup>佛教有助於名教，是基於儒佛一致的觀點，故有「對等」的調和之說。這裡的「一致」，乃純就「教化」此一部份來談，因佛教可以協助名教，有助於教化百姓。可參考紀志昌：〈名教與佛教—東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，《漢學研究》第 26 卷第 2 期，2008 年 6 月，頁 20-29。

<sup>11</sup>詹哲裕：〈漢末魏晉時期老莊學說對儒家禮法思想的衝擊〉《復興崗學報》五十七期，1996 年 6 月，頁 124-135。

<sup>12</sup>龔鵬程：〈失落的儒家史：東晉名教論〉，收入《儒學新思》（北京：北京大學出版社，2009），216—219。



加以秦漢以來，神仙方術尤為盛行，此風氣在統治階層的蔓延下，亦廣及百姓。到了東漢末，戰亂之頻仍，道教融合民間諸多信仰，以神仙說為中心，又添以道家、陰陽五行家、民間巫術、儒家讖緯學說等等，逐漸茁壯。劉敏指出

從小說的角度來看，中國小說從產生之初就與道教有著密切的聯繫。通俗小說反映的是現實生活中人們情感、思想和活動，直接抒寫的不是道教的道，而是道教的術，準確地說，抒寫的是道教進入了人們日常生活、情感世界的術。<sup>13</sup>

在以不死長生為最終目標，追求現世利益，力主「我命在我不在天」的過程中，產生了無數成仙遇怪的奇異故事，此時，搜奇異怪變成了發明神道之不誣的證據，而無論是傳述者記錄者都以為此事乃實有，將之保存下來，便成了志怪小說的大致風貌。

## 二、作者生平

干寶字令升，祖籍新蔡，後遷海鹽，生卒年不詳，<sup>14</sup>但大約活動於西晉到東晉初。新蔡縣今位於河南省東南部，是古殷商之所在，而殷商好鬼神，瀰漫一股迷信風氣。干寶生長在這樣的文化環境中，或多或少都沾染到這種風尚。

干寶的思想信仰是儒道兼而有之，作品有《晉紀》，時稱良史，<sup>15</sup>現在已經失傳。並著有《春秋左氏義外傳》、撰《搜神記》、注《周易》、《周官》等等。除《搜神記》今存二十卷外，餘皆散佚。<sup>16</sup>干寶為東晉初著名的史學家，素有「良史」之譽。但對於《搜神記》，卻又以「親聞睹」的態度「考先志於載籍，收遺逸於

<sup>13</sup>劉敏：《天道與人心——道教文化與中國小說傳統》（北京：中國社會科學院出版社，2007），頁7。雖然劉敏主要討論的是明清通俗小說，筆者將通俗小說之解釋廣泛化，認為也適用於志怪小說。

<sup>14</sup>李劍國以為干寶約生於吳末（約276），卒於咸康二年（336）三月，享年約六十餘歲。《唐前志怪小說史》（修訂本）（天津教育出版社，2005），頁274-279。張慶民以為或生於吳末帝天紀四年。許逸民、曹道衡、沈玉成則以為干寶生於晉武帝太康七年，張慶民：〈干寶生平事蹟新考〉，《文學遺產》2009年第五期，頁72-81。王盡忠則分析干寶生年為二說：晉惠帝末年（306）、晉武帝太康十年（289）；卒年三說：公元336、399、361年。而其以為干寶生卒年代應為公元283-351年，享年68歲。王盡忠：〈干寶生平略考——紀念干寶逝世1650周年〉，《中州今古》，第六期（2001）。

<sup>15</sup>如劉勰《文心雕龍·史傳篇》：「干寶述《紀》，以審正得序」。又劉知幾《史通通釋·古今正史》：「其書簡略，直而能婉，甚為當時所稱」。劉勰撰、黃霖編著：《文心雕龍匯評》（上海：上海古籍出版社，2005），頁60。劉知幾撰、浦起龍釋：《史通通釋》：（上海：古籍出版社，1978），頁350。

<sup>16</sup>據清人考證，其著作有《周易注》十卷，《周易宗途》四卷，《周官注》十二卷，《春秋左氏傳義》十五卷，《搜神記》三十卷，《干子》十八卷，《集》五卷。另據《隋書·經籍志》記載，梁代存有干寶《司徒儀》1卷；《晉散騎常侍干寶集》4卷，梁5卷；《百志詩》9卷，梁5卷。程有為：〈論干寶的史學建樹與貢獻〉《許昌學院學報》第29卷第4期2010年，頁1。

當時」，並對於可考鑒之殊俗，實地「訪行事於故老」，至於難以辨確的事蹟，寧可「存其兩說」，絕不以一己私心而錯殺。以此示劉惔，還得到：「卿可謂鬼之董狐」，這種寓貶於褒，明褒暗貶的評價。<sup>17</sup>這種窮畢生之精力、耗費二三十年之功，以完成《搜神記》這樣記異言怪的非現實之書，動機不免令人好奇。加以李劍國據《大明一統志》卷三十九《嘉興府·陵墓·干瑩墓》的注語：「瑩，吳散騎常侍寶之父。寶嘗著：《無鬼論》……」。以及小南一郎的研究，指出《搜神記》是產生在無鬼論和有鬼論論爭的思想背景。據此推論干寶早年是無鬼論者。<sup>18</sup>這種由不信鬼神到崇信鬼神，再到撰書以明神鬼之不誣的轉變，當中曲折頗令人饒味。

據《晉書·干寶傳》中，記載干寶作《搜神記》之因：乃因其經歷「父親寵婢于墓內十餘年復生」以及「兄嘗病氣絕，積日不冷，後遂悟，云見天地間鬼神事，如夢覺，不自知死」二事，遂「撰集古今神只靈異人物變化，名為《搜神記》，凡三十卷」。或也為適應當時清談之風，故帶有「游心寓目」之性質，以資助談。但最終目的仍是寓教化於人民，冀以「明神道之不誣也」。<sup>19</sup>

《搜神記》的卷數，《晉書》本傳著為三十卷。《隋志》、《日本國見在書目》、兩《唐志》所著卷數與本傳同，說明在北宋初可能其書尚完，但之後著錄、卷數不一。然明朝萬曆中胡震亨刻《秘冊匯函》，有《搜神記》二十卷，之後毛晉又刻入《津逮秘書》，這就是今日所見的流行本。這個流行本其實並非干寶原書，而是明人胡應麟的輯錄本。<sup>20</sup>然由於胡應麟所輯之二十卷，除大量輯入它書，似乎所輯也不甚完整。<sup>21</sup>而汪紹楹在清代張海鵬的《學津討原》本的基礎下，輔以它書校正，共二十卷，四百六十四條，加上佚文三十四條，共四百九十八條，汪本遂成為近二十年來學者研究《搜神記》的主要資料。然汪本仍有不足之處，如對於古人濫收、誤輯的篇目，僅在條後註明「本條未見各書引作《搜神記》」，在文字句讀上，似乎也存在商榷空間。後來李劍國便在此基礎上，以《津逮秘書》本，再參以《學津討原》、《鹽邑志林》本等資料，重新輯校《搜神記》（與《搜神後記》）。<sup>22</sup>故本篇論文以李劍國所校注的版文為主要參考，<sup>23</sup>並參照汪紹楹所校注的版本。為論述方便，之後論文若有提及版本相關討論，則簡稱為李本與汪本。

<sup>17</sup>【唐】房玄齡等撰：《晉書·干寶傳》（臺北：鼎文書局，1980），頁 2150-2151。

<sup>18</sup>李劍國：〈《搜神記》著作過程考〉，收入氏著《新輯搜神記 新輯搜神後記》（北京：中華書局，2007），頁 40-41。

<sup>19</sup>《晉書·干寶傳》，頁 2150-2151。

<sup>20</sup>詳文可參考李劍國：《唐前小說志怪史》，（天津：南開大學出版社，2005），頁 282-290。相關說法歷代前輩對之考證已詳，故不贅述。可參考李劍國，《唐前至怪小說史》；范寧：〈關於《搜神記》〉，《文學評論》第一期，1964，頁 86-92；許建新：〈干寶搜神記校註〉，《臺灣師大國文研究所集刊》第十九期，1975，頁 549-585；周俊勳：〈《二十卷本搜神記》的構成及整理〉，西南師範大學學報年，2003 年 5 月等等。

<sup>21</sup>如魯迅：「《搜神記》本多已佚失，現在所存者，乃是明人輯各書引用的話，再加別的志怪書而成，是一部半真半假的書籍」。魯迅：〈中國的小說的歷史的變遷〉，收於《中國小說史略》（香港：三聯書局，1996），321。

<sup>22</sup>李劍國：《新輯搜神記 新輯搜神後記》，頁 603。

由於《搜神記》是魏晉志怪小說的一大總結、整理，又是南北朝志怪小說進一步發展的基石，堪稱我國志怪小說的代表作，故研究的學者不在少數。近來關於《搜神記》之版本考證、校刊，有范寧〈關於《搜神記》〉、許建新〈干寶《搜神記》校注〉、汪紹楹校注《搜神記》、周俊勳的《二十卷本〈搜神記〉的構成及整理》、李劍國的《唐前小說志怪史》、《新輯搜神記》、《新輯搜神後記》等等。<sup>24</sup>

### 三、創作理念

唐以前，敘事文學並不發達；史傳之外，幾乎別無規模較大、有系統完整的敘事文學。而我國史傳著作不僅成熟得早，而且在文化的殿堂中具有崇高的地位，許多先秦典籍都可以作為史學著作來看待。正因如此，重史、寫史，從史籍中汲取經驗教訓的觀念，使得修史被認為是至高無上的事業，參與修史是名垂千古的盛譽，史書甚至可以和經典並列。這種特殊的地位，無疑增強後世一切敘事性文體自覺向史傳看齊。<sup>25</sup>錢穆亦指出，當時人有認為「經史同類」、「史家亦多兼經學著作」的現象。<sup>26</sup>而這種觀念深深影響著古代社會的人們對包括小說在內的文學作品的創作與認識。於是，中國古代小說從理論到實踐都與史學發生著千絲萬縷的聯繫。進一步說，史乘分流本身也是古代小說的源流之一。<sup>27</sup>然史傳文學既孕育了中國古代小說，促進其發展的同時，也使之受限。如史傳文學所要求的真實性原則，使小說常以「史餘」、「史補」的角度被定義，干寶《搜神記序》，強調的「一耳一目之所親聞睹」，方敢謂「無失實」，即源於中國傳統文人對於「實」的重視。志怪小說《搜神記》便產生於這一思想文化背景下。

干寶在序中提到，《搜神記》的資料來源主要有二：一是「考先志於載籍」，即輯錄前人的著述，尤其不少篇幅取自于班固《漢書·五行志》和司馬彪《後漢

---

<sup>23</sup>有關於《搜神記》版本問題，干寶《搜神記》原書三十卷，輯本則為二十卷。按《晉書·干寶傳》所載《搜神記》卷數，不同版本有二十卷和三十卷之異。本文採用版本為李劍國輯校：《新輯搜神記》（臺北：中華書局出版，2007），此本是建立在汪紹楹校注的版本上，採納諸多資料進一步修訂。李劍國輯校：《新輯搜神記》，頁 1-116。本文引述之故事，為方便起見，不另註明出處，詳見附件所示。

<sup>24</sup>范寧：〈關於《搜神記》〉，《文學評論》第一期，1964，頁 86-92。許建新：〈干寶搜神記校註〉，《臺灣師大國文研究所集刊》第十九期，1975，頁 549-585。（晉）干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，（洪氏出版社，1982）。周俊勳的《二十卷本〈搜神記〉的構成及整理》，《西南師範大學學報》2003 年第 3 期。李劍國：《唐前小說志怪史》（天津：南開大學出版社，2005）。李劍國：《新輯搜神記 新輯搜神後記》（北京：中華書局，2006）。

<sup>25</sup>張稔穰：《中國古代小說藝術教程》，頁 281。

<sup>26</sup>如張璠著：《後漢紀》，亦有《周易集解》；孔衍著《漢魏春秋》，亦有《公羊集解》；干寶著《晉紀》，亦有《周易》、《周官注》、《春秋左氏傳義》等等。錢穆：《中國學術思想史》（三）（臺北：東大圖書有限公司，1981），頁 144。

<sup>27</sup>此一觀點已為目前學界之共識。如李劍國指出，「小說也是史乘支流之一」。李劍國：《唐前志小說史》（修訂版），頁 73。寧宗一，「我國古代小說無疑是史乘分流的结果，產生於漢魏六朝時期的歷史小說、志人小說和志怪小說。實際上不過是『史』的變種和旁支，是從史傳到小說的過渡形式」。寧宗一：《中國小說學通論》（合肥：安徽教育出版，1995），頁 544。



書·五行志》，但干寶並非抄襲，而是刪減增改當中字句。二是「收遺逸於當時」，即採錄口頭傳說，做「博訪知之者」、「訪行事於故老」、「採訪近世之事」等一類的田野調查。由於魏晉志怪小說多是搜編前書或採錄於民間，<sup>28</sup>因而如何將「書面文獻資料」與「口耳相傳故事」，以一種客觀的主觀，修飾的實錄呈現，便考驗著撰寫者的智慧。再者，干寶在序中很清楚點出，編著此書是為「明神道之不誣」，<sup>29</sup>內容則是「古今怪異非常之事」。<sup>30</sup>魏晉時期的社會文化，面臨一種特殊的政治社會劇變，宗教氣息極為濃厚，故對宗教、文學、思想、文化等，都有深遠的影響。這一類的想法固然顯得荒謬可笑，但實際也反映了人的內心。而干寶的《搜神記》名為「搜神」，除記錄了大量神仙鬼怪的故事之外，更重要的是「神」代表了秦漢至魏晉的神秘思想，<sup>31</sup>這個神秘思想與當時流行的陰陽五行、讖緯災異等有密切相關。而《說文》釋「神」字曰：「神，天神，引出萬物者也」。狹義即造物主之義，廣義則是一切的天神地祇，世界的全部或某一部分的主宰者都是神。<sup>32</sup>本文所要探討的「祥瑞災異」即屬於當中重要的部分。

正由於戰亂頻仍，人們感到人生無常，生命短促，益發感受到生存的艱困與可貴，加上當時處於一個「非常」時代，儒家學說衰微，佛道盛行，人或寄情於玄虛清言，或隱居避世求安寧，或寄情於書寫表達內心鬱結沉悶。在現實生活中無法實現追求美好和諧的願望，理想和現實產生深刻的矛盾。人們為了彌補心中追求美善的一塊，便收集或創造了大量懲惡揚善的靈怪故事，來表達對黑暗社會的不滿或哀憐以及對幸福生活的嚮往。不可避免地，干寶生處亂世，必定有相似的焦慮和期待，此部分充分表現在《搜神記》中，但干寶較為突出的一點，是其有關祥瑞災異的內容，相較於其它部分，儒家勸戒、關懷政治人事的色彩更為濃厚。表現在小說一類的書寫下，則是作者接受了當時盛行的鬼神觀，通過對彼岸世界的關注，掩飾其對人生無常之憂慮、緊張以及對死亡的恐懼，表達著對人生的眷戀和執著。然而，干寶最關注的仍是此界的人，尤其是《搜神記》中關於祥瑞災異一類的記載，雖是隻言片語，但實寓含干寶對此一失序世界的期許，即透

<sup>28</sup>謝明勳研究指出：「六朝時期之文人學士，對於志怪故事載錄之具體貢獻，大體有二，一是將原本強調現場互動及質樸表現形態之口語宣講方式，適度的改形換貌，改以更具文人氣味之書面文字予以記錄；一是將前代書籍所載，同時切合其編纂體例者加以收錄，使之成為志怪小說體式的一部分」。謝明勳：〈六朝志怪小說之敘事特性——以干寶《搜神記》為例〉，《中正大學中文學術年刊》第一期（2007年6月），頁72。

<sup>29</sup>引自《晉書》卷八十二〈列傳第五十二·干寶〉：「寶既博採異同，遂混虛實，因作序以陳其志曰：雖考先志於載籍，收遺佚於當時……若使採訪近世之事，苟有虛錯，願與先賢前儒分其譏謗。及其著述，亦足以明神道之不誣」，頁2150。

<sup>30</sup>干寶在《進搜神記表》中說：「臣前聊欲撰記古今怪異非常之事，會聚散逸，使同一貫，博訪知之者，片紙殘行，事事各異」。然李劍國指出應作上於皇帝的請紙表為是，頁42。後文出現類似引用則不再註明，本文維持汪說。

<sup>31</sup>馬得禹：〈讖緯思想源流及其在《搜神記》中的體現〉，《甘肅聯合大學學報 社會科學版》，第23卷第6期（2007年11月），頁62。

<sup>32</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁13。

由上天反映的祥瑞災異，提醒君臣修身養性，改過遷善，否則必遭受國衰臣篡之命運。

## 第二節 研究動機與目的

### 一、「志怪」小說的定義

「小說」最早見於《莊子·外物篇》，<sup>33</sup>出自於「輕才諷說之徒」，<sup>34</sup>即與高言宏論相反，無甚大價值的瑣屑之談，也就是荀子說的「小家珍說」，<sup>35</sup>並不具有文體意義。

首先在文體意義上使用「小說」一詞的，當推西漢的劉歆，其《七略》雖已亡，但班固的《漢書·藝文志》實際是《七略》的刪節。<sup>36</sup>《諸子略》凡十家，最後一家是小說家，著錄小說十五家，千三百八十篇。小序云：

小說家者流，蓋出於稗官。街談巷語，道聽塗說者之所造也。孔子曰：「雖小道必有可觀者焉。致遠恐泥，是以君子弗為也」。然亦弗滅也。閭裡小知者之所及，亦使綴而不忘，如或一言可采，此亦芻蕘、狂夫之議也。<sup>37</sup>

在這之後，第二個給予小說以專門論述的是兩漢間著名的學者桓譚，他的《新論》裡有一段著名的話：

若其小說家合叢殘小語，進取譬喻，以作短書。治身理家，有可觀之辭。<sup>38</sup>

這裡的「小說」是「短書」的同義語，特徵是形是短小，仍是《莊子·外物篇》小說概念的發揮。大凡不是很莊重的經史子書，內容躑躅，以「短書」面貌出現者，漢人統統目為小說。<sup>39</sup>直到清世，正統文人對小說的認識，基本上都沿襲著

<sup>33</sup>任公子為大鉤巨緇，五十犗以為餌，蹲乎會稽，投竿東海，旦旦而釣，期年不得魚……飾小說以干縣令，其於大達亦遠矣。是以未嘗聞任氏之風俗，其不可與經於世亦遠矣。

<sup>34</sup>所謂「輕才」即小才，即論語所說「鬥筲之人」。

<sup>35</sup>《荀子·正名篇》：「故知者論道而已矣，小家珍說之所願皆衰矣」。【戰國】荀子著、安小蘭譯注：《荀子》（北京：中華書局，2007），頁260。

<sup>36</sup>《漢書·藝文志序》：「會向（劉向）卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業。歆於是總群書而奏其《七略》，故有《輯略》、《六藝略》、《諸子略》、《詩賦略》、《兵書略》、《術數略》和《方技略》。今刪其要，以備篇籍」。

<sup>37</sup>《漢書》，頁1745。

<sup>38</sup>《新論》已佚。此處引文見李善注：《文選》卷三一江文通（淹）《擬李都尉從軍詩》（中華書局，1977），頁444。

<sup>39</sup>侯忠義歸納漢代小說的理論為六點。一、小說的內容主要來自民間傳說，是不符合大道、不見於經典的雜說和瑣聞軼事。二、小說的形式是「叢殘小語」、「尺寸短書」，即都是短篇。三、



「街談巷語」的說法。古小說的特徵之一是形式短小和內容瑣雜。<sup>40</sup>

「志怪」一詞首先出自於《莊子·逍遙遊》：

齊諧者，志怪者也。諧之言曰：鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬裡，去以六月息者也。<sup>41</sup>

這裡首先出現「志怪」一詞，但不指一種文體，更非小說觀念，然後世把記異語怪的小說書稱為志怪，是由此而來。而唐段成式在《酉陽雜俎·自序》，<sup>42</sup>首先將「志怪」和「小說」合稱，標舉出子部小說與史部雜纂同源分流，又逐步交會的歷程。但一直要至北宋歐陽修編《新唐書·藝文志》，一改唐史家的分類標準，將原本列在史部雜傳的十三部志怪書，隨同其他野史稗官雜說，一併改隸於子部小說類。此後，縱有少許更動，然大致沿襲至清。<sup>43</sup>

由此觀之，「志怪」此一詞有三次變化，<sup>44</sup>一開始在《莊子》一書中，只是一個動詞性詞組。再發展下去，成為書名專稱，<sup>45</sup>再成通稱，最後成為小說的一個品種的名稱，這就是「志怪小說」概念的出現。<sup>46</sup>因而，「志怪」和「志怪小說」是一組既關連又有分別的概念，前者多作動名詞，指記載鬼神怪異人事的創作過程；後者屬小說題材類型的一種，是小說發展演進中，一種較為規範和定型化的創作模式，故後人又稱其為「志怪模式」。而由時間點來看，「志怪小說」因其為「志怪」此一創作更加的拓展和延伸，無論在內容豐富上或寫作技巧的完善，都

---

小說的性質，具有觀賞性（傳奇性）、知識性和說教性；對生活有指導作用。四、藝術上富有比喻、誇張、虛構等特點，具有生動和形象的色彩。五、作者（小說家）是能夠從「叢殘小語」、「近取譬論」的知識分子或小官吏，其中不少與方士有關。六、語言是書面文字，即文言文。詳參侯忠義：《中國文言小說史稿（上）》（北京：北京大學出版社，1990），頁3-4。

<sup>40</sup>魯迅輯錄的《古小說鈎沉》，全為唐前作品。程毅中的《古小說簡目》（中華書局，1981）亦採用「古小說」的概念。但所指的是「相對於近古通俗小說而言」的「子部小說」、「筆記小說」，又稱作「舊體小說」，實際上是指古代文言小說。因此《古小說簡目》所著錄作品包括了唐前和唐五代部分，並擬續編宋到清的作品。（見《凡例》）後來程毅中將古代文言小說稱作「古體小說」，編著《古體小說抄》宋元卷、明代卷、清代卷三冊（中華書局，1995、2001年）。在其《前言》中稱：「古體小說大體上相當於文言小說，近體小說大體上相當於白話小說」。之所以說「大體上相當」，是因為某些通俗小說如《風月相思》、《蟬史》等是用文言寫的。我以為改用「古體小說」的名稱來指稱唐以後文言小說較之「古小說」更妥貼一些。（李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），（天津：天津教育出版社，2005），頁1。

<sup>41</sup>【清】郭慶藩撰、王校魚點校：《莊子集釋·逍遙遊》，（北京：中華書局，2004），頁4。

<sup>42</sup>「無若詩書之味大羹，史為折俎，子為醯醢也。炙鴞羞鱉，豈容下箸乎？固役而不恥者，抑志怪小說之書也……號《酉陽雜俎》。」（唐段成式：《酉陽雜俎》，（臺北：源流出版社，1981），頁1。

<sup>43</sup>劉苑如：《身體、性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁10-11。

<sup>44</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁11-12。

<sup>45</sup>如祖臺之、孔約、許氏都有《志怪》。

<sup>46</sup>首用此語的是晚唐人段成式，在《酉陽雜俎序》明確的說「志怪小說之書」。

更加接近後代小說的觀念。<sup>47</sup>

但歷代史志書目中，卻不見以「志怪」名類者。《四庫全書總目》雖也曾用過「志怪之書」的詞語，但小說分類卻以「異聞」名之，可見「志怪」的名稱尚未得到普遍認同，直到魯迅的《中國小說史略》等小說史著作，志怪名稱才終得以確定。<sup>48</sup>

楊義則由文體衍變的脈絡以及敘事模式，分析了志怪小說的繼承和轉變：

志怪小說經歷了從《山海經》脫胎出來，於方術幻想和史傳筆墨的融合中確立文體形式，復於佛教幻想和子書筆墨的介入中強化文體表現力等三個發展階段。三個階段既然形成相對獨立的志怪系統，則必有其內在的統一性，這便是滲透其思維方式和表現方式的萬物皆靈觀念，包括天人感應、陰陽災異、五氣變化和幽冥互通等一連串神秘觀念。<sup>49</sup>

由於志怪小說受到陰陽五行中的方術化、巫術化、讖緯化，甚至後來佛道的影響，使得志怪小說關注對象轉變成人類生存環境中的生老病死、祥瑞災異、兩性悲歡、因果報應、殊域靈異等等。換言之，志怪把初民的神話思維給世俗化，描寫的對象更貼近自身。<sup>50</sup>「志怪者不乏入世思想」很貼切地點出其要。<sup>51</sup>

## 二、研究動機與目的

魏晉南北朝是志怪小說蓬勃發展的黃金時期，志怪小說的創作達一高峰。志怪無論是形式還是內容，均帶有比較明顯的依傍經史的跡象。出現這種情況的原因，一是志怪小說作者受傳統經史原則對文學批評的影響，希望通過志怪小說與經史的契合，來強化志怪小說存在的價值與地位。二是傳統經史記事中的確存在著一些「非史策之正」或「體制不經」，與正統史家「信、雅、達」記事觀念相悖逆的因素，這種現象不僅官修或私修正史中有，在數量龐雜影響甚深的雜史中更是不乏其例。<sup>52</sup>

「小說」相對於「大道」、「大達」，不僅是一種訴諸耳目見聞，有關身家的

<sup>47</sup>王偉：〈「志怪」與「志怪小說」〉《山東理工大學學報（社會科學版）》，第20卷第3期（2004年5月），頁73。

<sup>48</sup>但實際上，魯迅也是經由一番斟酌。1920年後於北大與北師範講授《中國小說史》最初的油印本講義《小說史大略》，稱作「鬼神志怪書」，待到1924年7月在西安講《中國小說的歷史變遷》，才使用「六朝志怪的小說」、「六朝人之志怪」、「志怪的一部」等這類字眼，這說明魯迅把「鬼神志怪書」進一步明確化為「志怪」和「志怪小說」。

<sup>49</sup>楊義：《中國古典小說史論》（北京：人民出版社，1998），頁117。

<sup>50</sup>楊義：《中國古典小說史論》，頁117。

<sup>51</sup>楊義：《中國古典小說史論》，頁116。

<sup>52</sup>王連儒：〈「經史之鑑」與志怪小說理論及創作〉，《北大學報（哲學社科版）》2000年，頁153。

具體論述，它也是一種無形的文化心理，即使在文本「粗陳梗概」的沉默缺席中，這種不說，無論是未說，還是不及說，每一個片段都透露出存有的召喚，<sup>53</sup>表達古人對世間秩序典範的想像，彰顯了對身、家之間瑣碎知識的興趣。<sup>54</sup>

有關志怪小說的價值，袁憲潑指出，其特殊或價值意義在於，將儒之「觀」與道釋結合。如此一來，使得「觀」不再是純粹之「觀風俗之得失」，其意義又擴展可觀天地之道、人生之道或佛教輪回報應等。也就是說，「觀」之焦點由外轉向了內，此對後來宋明理學「觀」之解釋頗有影響。<sup>55</sup>

小說一向被當作「史餘」、「史補」，當中多見祥瑞災異，並以之作爲取材對象，以爲警示規諫。本文除了分析當中意涵外，也將之與史書中之〈五行志〉〈符瑞志〉等相參照，試圖挖掘其創作意涵以及和其時代背景作一連結。英國學者麥獨孤（William McDougall）曾云：「陌生和獨特性程度小的物體引發好奇，陌生和獨特性程度大而突出的物體引發恐懼」。<sup>56</sup>這或許可以爲志怪小說爲何可以吸引人注意作一解釋。畢竟，當事件突發時，人身處其中，所得到的刺激最大，因而會誘發恐懼反應，這是一種當下的情緒與反應；但事後回想或經由書面的再次記載和詮釋，由於所受到的刺激相對降低，特別是由後世讀者看來，內顧內容多只會有「引人入勝」的效果。是以干寶在創作《搜神記》時，除了強調其「實」外，也點明其「游心寓目」之功能。

而魏晉志怪作者在對荒誕佚趣的蒐集中得到好奇的樂趣外，其實還寓有對「常」與「秩序」的思考。另外，志怪作爲一種邊緣性的敘述文類，它從口傳到筆錄的傳誦過程中，必然經歷了一連串因果的轉述和對譯，在這種既顯露又隱蔽的敘述語言中，有著超越字面訊息的主體意識，通過對於「故事」的敘述歷程，完成自我的淨化與建立，實不同於一般的哲學、宗教或抒情文體的論述，它既屬集體的意識，也不無編撰者個人的生命的關懷。<sup>57</sup>魏晉志怪小說著眼於故事的怪異，著眼於人間彼岸世界的探索，人物只是故事的承擔者或是載體，而叢殘小語式的篇章體制，往往也無法爲人物的刻畫提供更細膩深入的空間。更進一步來看，志怪小說內容表面看起來顯得荒誕迷信，卻以特殊的內容、形式，曲折地表現這個時期的人們對人生的執著與關注，並虔誠地相信鬼神乃實有，並試圖以各種方式向讀者證明之。這也正是貪戀人生、懼怕死亡的社會心理的反映，是人對短暫人生的自我慰藉，反映了這個時期生命意識的覺醒。<sup>58</sup>

<sup>53</sup>有關語言、沉默與存有的論述，見海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）著，孫周興譯：《走向語言之途》（臺北：時報文化公司，1993），頁 214-255。

<sup>54</sup>劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 12。

<sup>55</sup>袁憲潑：〈小說可以「觀」——魏晉南北朝志怪小說觀念考〉，《北方論叢》，2009 年第 2 期。

<sup>56</sup>【英】威廉·麥獨孤（William McDougall, 1971-1938）著，俞國良、雷震、張登印譯：《社會心理學導論》（浙江：浙江教育出版社，1997），頁 43。

<sup>57</sup>劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 16。

<sup>58</sup>張稔穰：《中國古代小說藝術教程》（山東：山東教育出版社，1991），頁 25-56。



審視諸多志怪小說，發現干寶的《搜神記》對於祥瑞災異的書寫高於同期志怪小說作品，取材也多源於史書史料並為後世史書相參引。然對於此一現象，後代探討不多，有鑑於此，筆者欲從中作進一步的討論。

本文擬先整理歸納先秦至兩漢對祥瑞災異的看法，著重於「災異」此一部份。<sup>59</sup>並提出筆者自己的定義，以作為本文討論的立基。接著思索時代背景對「災異」觀念產生的影響，並探討志怪小說在魏晉時代甚囂塵上的因由。筆者觀察到漢末魏晉時代的志怪小說，與其它時代最大的不同之處，是在於此其志怪小說常於有意無意地突顯祥瑞災異的現象，並以之作為一種書寫模式的考量。此部分尤以《搜神記》最為突出。因此，筆者擬由《搜神記》文本開始，從自然和人事兩大類探討《搜神記》之內容，再分析《搜神記》和其相近時代《拾遺記》、《搜神後記》和《異苑》等三本志怪小說，觀察有關祥瑞災異部分的特色為何，並進而與《搜神記》作一比較，試探就其特殊性或價值意義為何？最後探討祥瑞災異之書寫功能意義與審美心理特性，分兩大部分進行探究，最後再作一總結歸納。

### 第三節 文獻探討

關於志怪小說的研究可謂種類繁多，以下大致從志怪小說相關研究，聚焦於《搜神記》專書研究，最後找出當中是否有祥瑞災異相關研究以探討其研究概況。

在志怪小說的相關研究中，最常見者為主題式的論析，如顏慧琪的《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》、陳珏如的《魏晉南北朝志怪小說婚戀故事之兩性關係研究》等探討愛情婚姻；<sup>60</sup>以文化生活為主要研究點，如蔡其原的《巫術與文學—以六朝志怪小說為主的研究》、馬得禹的《「搜神記」與中國古代巫方文化》、陳秋伶的《六朝志怪小說中之喪葬風俗研究》等；<sup>61</sup>以鬼神精怪、宗教信仰為討

<sup>59</sup>本文雖命以「祥瑞災異」，但觀察《搜神記》的相關篇章發現，干寶所重乃「災異」而非「祥瑞」。魏晉時期的志怪小說亦多記災異現象，唯有《拾遺記》，似乎述以較多的「祥瑞」，但據筆者分析，似乎祥瑞只是表面，內在所包含的仍是對災變事變之感興（詳參本文第四章第一節）。而祥瑞災異的不同，多由觀察角度和所立位子不同所致，加以一般研究或討論多集中在災異現象，祥瑞這部分所談較少，歷來文士學者亦多不談。故本文將重心置於「災異」的探討。

<sup>60</sup>顏慧琪：《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》（臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1992），論述異類婚姻起源和發展，探析其思想內涵，最後突顯其藝術特色。陳珏如：《魏晉南北朝志怪小說婚戀故事之兩性關係研究》（高雄：高雄師範大學回流中文碩士研究所，2007），探討魏晉南北朝志怪小說婚戀題材中的兩性問題，得到其以「階級」為主導、「情慾」為互動，以及「男弱女強」的特殊現象。

<sup>61</sup>蔡其原：《巫術與文學—以六朝志怪小說為主的研究》（花蓮：東華中國語言系碩士論文，2007），以六朝志怪小說涉巫術的記載，由「厭辟」與「禳除」兩類典型巫術的角度切入，進行主題式的研究。馬得禹：《「搜神記」與中國古代巫方文化》（甘肅：蘭州大學中國古代文學碩士論文，2006），探討《搜神記》中關於巫術和方術文化，試圖得到干寶創作《搜神記》之文化意義和宗教思想，反映當時鬼神崇拜思想和現實生活現象。陳秋伶：《六朝志怪小說中之喪葬風俗研究》（臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2010），自六朝志怪小說出發，加入敘事美學來詮釋心理與現實問題，從喪葬風俗的制度面展開，反映當時的種種現象和心

論重點的有李豐楙的《魏晉南北朝文士與道教之關係》、蔡淑溫的《六朝志怪小說的生死觀——以神存不滅為核心》、倪智芸的《「搜神記」精怪故事之敘事研究》、劉文元的《六朝志怪鬼神故事研究》、紀千惠的《六朝志怪巨人與侏儒之研究》、蔡雅薰的《六朝志怪妖故事研究》、劉怡佳的《「搜神記」動物書寫研究》等；<sup>62</sup>而呂清泉的《魏晉志怪小說與古代神話關係之研究》是以神話為探討主軸；<sup>63</sup>以變化為探討重心則有康韻梅的《六朝小說變形觀之探究》、謝明勳的《六朝志怪小說變化題材研究》、黃裕芬的《「搜神記」變化故事研究》等、<sup>64</sup>以幻想的夢境它境甚至仙境為研究主題的則有黃文成的《六朝志怪小說夢象之研究》、賴素玫的《解釋的有效性——六朝志怪小說夢故事研究》、鄭佑璋的《六朝仙境傳說故事探討-以「王質」及「劉晨阮肇」為中心》、林恭億的《六朝志怪樂園意識研究》、金克斌的《魏晉志怪小說中的世界--以搜神記為中心的研究》、賴雅靜的《六朝志怪小說中的死後世界》、謝明勳的《六朝志怪小說他界觀研究》；<sup>65</sup>甚至有以

態。

<sup>62</sup>鬼神宗教信仰，如：李豐楙：《魏晉南北朝文士與道教之關係》（臺北：國立政治大學中文研究所博士論文，1978），分八章詳細討論魏晉南北朝士人的宗教信仰和與文學作品的關聯。蔡淑溫：《六朝志怪小說的生死觀——以神存不滅為核心》（宜蘭：佛光大學文學系碩士論文，2010），以神存不滅的思想為核心，再以文本理解並試圖勾勒出六朝志怪小說生死觀之承繼與轉變的脈絡。鬼神精怪的如：倪智芸：《「搜神記」精怪故事之敘事研究》（臺中：國立中興大學中文所碩士論文，2008），以《搜神記》中的精怪故事為研究文本，探討其中的敘事技巧及藝術特徵，並以西方敘事學理論進行分析。劉文元：《六朝志怪鬼神故事研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學碩士論文，2006），探討六朝人當時對鬼神的關注，並分析其文化傳遞和社會現象。紀千惠：《六朝志怪巨人與侏儒之研究》（嘉義：國立嘉義大學中國文學系碩士論文，2005），探討六朝志怪中的巨人與侏儒兩種形象，感受到當代人們對生命危機的感受、理想國度的追尋、精神自由的解脫、主流意識的易位、審美觀點的改變。蔡雅薰：《六朝志怪妖故事研究》（臺北：國立師範國文學系碩士論文，1990），將魏晉南北朝志怪中的「妖」題材視為一獨立體系，為六朝以後有關之妖故事溯其源頭，並呈現妖故事在中國小說史上最原始之面貌。劉怡佳：《「搜神記」動物書寫研究》（臺北：中國淡江大學中國文學研究所碩士論文，2010），探析《搜神記》中動物書寫所反映出的時代意蘊。

<sup>63</sup>呂清泉：《魏晉志怪小說與古代神話關係之研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1986），探討魏晉志怪小說與古代神話的關係和繼承演變。

<sup>64</sup>謝明勳：《六朝志怪小說變化題材研究》（臺北：中國文化大學中文所碩士論文，1987），試圖釐清「變化」一詞的定義及變化物的名稱和各種變化的原因及媒介。康韻梅：《六朝小說變形觀之探究》（臺北：國立臺灣大學中文研究所碩士論文，1987），先界定變形的定義，將六朝小說之前的文學中之變形觀作一探討，再以漢末至隋末的小說為主，討論歸納出其變形之意義，並追溯這些觀點行程的思想背景。黃裕芬：《「搜神記」變化故事研究》（臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2009），旨在探究魏晉南北朝志怪名著《搜神記》中之變化故事。

<sup>65</sup>夢境夢象方面：黃文成：《六朝志怪小說夢象之研究》（臺北：中國文化大學中文所博士論文，2000），以文化符號學的理论論述中國夢文學以及其文學史上的意義。賴素玫：《解釋的有效性——六朝志怪小說夢故事研究》（臺中：國立中興中文所碩士論文，2001），主要由文學詮釋的角度探究夢者、占夢者、敘述者及作者等人如何對「夢」做各種的解釋，並輔以西方理論深入理解分析。仙境樂園則有鄭佑璋：《六朝仙境傳說故事探討-以「王質」及「劉晨阮肇」為中心》（花蓮教育大學民間研究所碩士論文，2007），以六朝志怪故事的「王質」與「劉晨阮肇」在食物與仙藥的母題，配合《列仙傳》與《神仙傳》中文人對於仙藥的認知，對比文人和民間二者仙鄉的差異和意義。林恭億：《六朝志怪樂園意識研究》（高雄：國立高雄師範國文所碩士論文，2001），主在論證神話與六朝志怪之間，借用「出發—歷程—回歸—再出發」此一原型循環，探討對「樂園追尋」此一主題下的不變意識。他界異界：金克斌：《魏晉志怪小說中的世界--以搜神記為中心的研究》（臺中：私立東海大學歷史研究所碩士論文，1984）、賴雅靜：《六朝志怪小說中的死後世界》（臺北：國立政治大學中文所碩士論文，1990），作者



家族中的幾個代表人物，建構出一個歷史上的世家大族的興衰，如葉柏奕〈英雄建構——六朝筆記小說中的譙國龍亢桓氏人物書寫研究〉<sup>66</sup>等等；另外還有如復生故事、<sup>67</sup>民間故事類型研究、<sup>68</sup>文學、文類分析、<sup>69</sup>綜論分析<sup>70</sup>等一類的研究，這些主題不僅有許多單篇論文刊載，甚至有的主題早已有研究專著付梓。以上碩博論雖與本文無太大直接相關，然可作一先備知識，從各種切入點探析志怪小說。

然在祥瑞災異充斥的漢末魏晉時期，較少人關注志怪小說中的祥瑞災異現象，多半分析當時社會現象，或探討祥瑞災異與政治的結合，文學多半是附帶一提。專書部分，如陳業新的《災害與兩漢社會》，<sup>71</sup>對兩漢災害思想進行了系統的研究，並將兩漢災害思想分為災害的陰陽五行式、天譴式、天體運行式、天道自然式解釋等。有助於本文參酌該如何定義「災異」的內涵。張榮明的《權力的謊言——中國傳統的政治宗教》<sup>72</sup>一書中的第三章「神聖的統治者」，談到君王與祥

---

從六朝志怪小說中表現出之各類型死後世界中建構其空間模式、生活模式，並運用宗教史、社會學理論及歷史現象以探討變化之因。謝明勳：《六朝志怪小說他界觀研究》（臺北：中國文化大學中文所博士論文，1992），主在探討人界與他界的關係，兼論人世禮俗與他界信仰之關聯。將志怪小說史實成份抽出與正史相對照，證明志怪所具史料性，並探究當時人的生活及心態。

<sup>66</sup>葉柏奕：《英雄建構——六朝筆記小說中的譙國龍亢桓氏人物書寫研究》（臺北：國立政治大學中文所碩士論文，2010），以桓溫、桓玄為主，對照六朝時期的志人、志怪小說，以及正史〈五行志〉的讖緯紀錄，構建出桓氏一族的沒落與發跡，並挖掘出東晉、南朝與漢、魏時期的英雄觀是由個人英雄，轉變為家族英雄，此一文化現象的演變脈絡。

<sup>67</sup>譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009），以六朝志怪中的復生故事為研究對象，針對具有「生→死→原體復生」三段模式的復生故事進行探討。

<sup>68</sup>陳珮姣：《「搜神記」的民間故事類型研究——以「地陷為湖」及「羽衣仙女」型故事的演變為主之考察》（臺北：國立政治大學中文所碩士論文，2004），作者以「地陷為湖」及「羽衣仙女」型故事的演變作為《搜神記》中的民間故事的類型及其演變的考察對象。

<sup>69</sup>劉苑如：《「搜神記」暨「搜神後記」研究——從觀念世界與敘事結構考察》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1990），著重分析文本外在內在的形式，並以社會科學研究中慣用的「內容分析法」為工具，以二書敘述結構，再次視志怪文體。劉苑如：《六朝志怪的文類研究：導異為常的想像歷程》（臺北：國立政治大學中文所博士論文，1996），欲從志怪文類的角度，剖析第三到第六世紀期間志怪文類的形成、發展所呈現的風貌。張榮基：《魏晉志怪文學之研究》（臺北：私立東吳國文所博士論文，1992），研究魏晉中的志怪文學，以陶淵明的讀山海經十三首、阮籍的詠懷詩以及郭璞的遊仙詩等為主要討論對象。林佳慧：《從非小說到小說——「志怪」論述研究》（桃園：國立中央大學中文所碩士論文，2000），著力於志怪文本分析過度至志怪理念的探究、整合，以類型、作者、美學三個角度進行研究。

<sup>70</sup>周次吉：《六朝志怪小說研究》（臺北：國立政治大學中文所碩士論文，1971），從時代背景到志怪小說探析研究。全寅初：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：臺灣師範大學國文所博士論文，1978），先上溯先秦神話、傳說、神怪故事及漢代神仙故事再到六朝志怪小說，主要探討六朝志怪小說的形成、內容、和演變。王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（東吳中文所博士論文，1983），將志怪小說分為現存之屬、輯存之屬和亡佚之屬進行分類探討。林佳慧：《從非小說到小說——「志怪」論述研究》（桃園：國立中央大學中文碩士論文，2000），由類型、作者、美學三個角度出發，以蒲松齡的《聊齋誌異》、《閱微草堂筆記》為主進行討論。郭麗銘：《真實與虛構的國度——魏晉南北朝志怪小說析論》（彰化：國立彰化師範大學國文學碩士論文，2004），由「長生」、「復活」、「動物」等故事，探究蘊藏在當代人們心理底層共通的由「缺憾」到「滿足」的深層結構。

<sup>71</sup>陳業新：《災害與兩漢社會》（上海：上海人民世紀社，2005）。

<sup>72</sup>張榮明：《權力的謊言——中國傳統的政治宗教》（杭州：浙江人民出版社，2000）。



瑞災異的關係。王子今的《權力的黑光——中國封建政治迷信批判》，<sup>73</sup>主要闡述了中國傳統文化的泛政治主義特色、權力崇拜、神道設教、政教結合等心態，尤其在第三章「天道與天命」、第十一章「神道設教而天下服」以及第十三章「在迷信與迷信之間：中國古代的政教關係」等，對於祥瑞災異和政治關係，有相當精闢的討論。顧頡剛的《秦漢的方士與儒生》<sup>74</sup>中的第六章「天象的信仰與天變的負責者」、第七章「災異說和西漢的國運」中，前章講商、周到漢代對於災異現象的觀念及其反應；後章則承續前一章，繼續申說西漢和災異的歷史和關聯。遼耀東的《魏晉史學的思想與社會基礎》，<sup>75</sup>主要談論魏晉史學與經文分合的演進，由幾部重要著作或文獻結合其時代背景，突出魏晉史學的自覺與意義。本書尤以〈志異小說與魏晉史學〉對筆者甚多啟發，作者提到部分史家將歷史真實與鬼神虛妄結合，突出魏晉史學的特殊時代性格，並談到史部雜傳雜史與子部雜家的關係密切，部分既有委巷之說，又兼虛誕怪妄之談，可看出中國古代小說與史學的密切關係。而魏晉肯定神鬼真實存在，是對漢末以來儒家價值的質疑和反動。

碩博論部分，如金霞的《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，<sup>76</sup>作者先釐清先秦兩漢魏晉南北朝相關文獻中祥瑞災異思想的淵源和理論，並探討其對於政治所產生的功能和官方如何處置管理等。

單篇論文方面，如劉光本的〈中國古代災異說之流變〉，<sup>77</sup>探討災異說由先秦到漢，於董仲舒提出一套「天人合一」理論，將災異說納入儒家系統，並探討其於漢代甚至之後所造成的影響。陳業新：〈兩《漢書》「五行志」關於自然災害的記載與認識〉，<sup>78</sup>從災害歷史文獻學的角度，對《漢書·五行志》的價值進行了探析，認為《五行志》的出現，是一種時代的必然，從中亦反映災害中的政府職能和民眾災後的恐懼心理，不該輕忽其價值。王亞利的〈魏晉南北朝時期的災害思想初探〉，<sup>79</sup>作者指出，雖然魏晉南北朝由於玄學的興盛，形成了進步的災害思想，但總體而言，神秘主義的陰陽災異說仍佔據主流地位。董寅生的〈祥瑞災異之說的嬗變與沒落〉，<sup>80</sup>作者探討董仲舒所構建出的祥瑞災異系統，分成七個特徵，並探討由漢到清所遭受的批評和造成的影響。

以上都有助於本文建立相關背景知識並更進一步去思索問題點的產生，從政治社會或時代背景的角度去思索災異與政治、社會、史學甚至文學的關聯。雖然關於災異相關研究雖不少，但多偏自然災害或以政治、社會、歷史或思想史等方面切入，關注的是災異和政治社會的聯繫，文學方面較少專題關注，多半只是附帶一提。

<sup>73</sup>王子今：《權力的黑光——中國封建政治迷信批判》（西安：陝西人民出版社，2006）。

<sup>74</sup>顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》（上海：上海古籍出版社，2005）。

<sup>75</sup>遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（北京：中華書局，2006）。

<sup>76</sup>金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》（北京：北京師範大學歷史系博士論文，2005）。

<sup>77</sup>劉光本：〈中國古代災異說之流變〉，《青島海洋大學學報（社會科學版）》2001年第1期，頁6-11。

<sup>78</sup>陳業新：〈兩《漢書》「五行志」關於自然災害的記載與認識〉，《史學史研究》2002年第3期，頁43-48。

<sup>79</sup>王亞利：〈魏晉南北朝時期的災害思想初探〉，《四川大學學報》2003年第1期，頁116-122。

<sup>80</sup>董寅生：〈祥瑞災異之說的嬗變與沒落〉，《衡水學院學報》第10卷第3期（2008年6月），頁16-21。

而從志怪小說研究祥瑞災異較直接相關的著述，專書則以林淑貞《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》一書中的第六章〈災異書寫：窮究天人之際的吉凶兆應〉一文，<sup>81</sup>與本文最為相關。林淑貞主要以《搜神記》、《異苑》、《述異記》以及《拾遺記》為主，討論六朝志怪中災異書寫的意義，並輔以表格對照說明，但作者觀注的是整個六朝志怪，故對《搜神記》之災異現象也只能舉部分討論，仍有拓展空間。

碩博士論文如：蘇榮彬的《神道設教——《搜神記》感應類故事研究》，<sup>82</sup>由「兆應」與「果報」兩端，試圖應證干寶隱匿不彰的神道設教意圖，蘇榮彬於第二章探討了志怪小說的興盛，和感應的形式與由來；第三章則敘述《搜神記》的神道設教書寫之緣由與目的；第四五章則分析《搜神記》相關篇則以為應證；最後一章則點出干寶士庶身分下的書寫意義。此篇筆者受益匪淺，尤其是第四章的分類分析，給筆者諸多啓示。王淑玲的《「搜神記」歷史災異雜記研究》，<sup>83</sup>其第三章整理《搜神記》中的災異思想；四五章則分析王紹楹版本的《搜神記》。王淑玲所處理文本與本文部分雷同，惜其分析常牽扯不必要的旁枝，導致偶有失焦情況，但部分條目分析仍對筆者多所啓發。藍珮文的《魏晉南北朝服妖現象書寫的文化內涵》，<sup>84</sup>以魏晉南北朝史書〈五行志〉裡的服妖事例主要研究對象，放回當時的時代脈絡，並以此解析及探究史家書寫服妖事例，所採取的敘述策略、敘述結構及書寫目的。而此一部份，對於筆者第三章談論的「服妖」、「禮法之亂」此部分啓發甚大。

單篇論文如：陽清的〈漢魏六朝變異語境與《搜神記》中的怪胎記錄〉，<sup>85</sup>則分析《搜神記》出現的諸多生育變異之怪胎記錄，並以為「變異語境」，除了有「游心寓目」的功用外，主要還是作為政治目的，並且多和休徵災異結合，以維護統治者的地位。

有鑑於前輩細膩辛勤地研究下，筆者期望能立足於前進研究努力之上，對此課題再進一步探析研究，以求對當時的社會文化，甚而思想背景有更多的理解和認知。

#### 第四節 「祥瑞」、「災異」的定義

<sup>81</sup>此章源於林淑貞：〈窮究天人之際：六朝志怪「災異書寫」示現的人文心靈〉，《漢學研究集刊》第十期（2010年6月）。後修改後收入林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》的六章，並改名為〈災異書寫：窮究天人之際的吉凶兆應〉。林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》（臺北：里仁書局，2010），頁225-301。

<sup>82</sup>蘇榮彬：《神道設教——《搜神記》感應類故事研究》（臺中：國立中興大學中國文學系論文，2005）。

<sup>83</sup>王淑玲：《「搜神記」歷史災異雜記研究》（新竹：玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士，2010）。

<sup>84</sup>藍珮文：《魏晉南北朝服妖現象書寫的文化內涵》（臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，2011）。

<sup>85</sup>陽清：〈漢魏六朝變異語境與《搜神記》中的怪胎記錄〉，《延安大學學報（社會科學版）》，第29卷第1期（2007年2月）頁46-49。

《易經·繫辭傳》：「天垂象，見吉凶，聖人象之」。人世間的吉凶禍福都有徵兆可循，天把預兆顯示給人，人就可以藉此預知吉凶，反過來講，人往往也藉由對自身的道德修養或是行爲，來得求天命，希望可以求吉避兇，甚至可以因此參贊天道。<sup>86</sup>而這種以天人感應爲基礎的祥瑞災異思想，最初源頭應該起於占卜。<sup>87</sup>在對客觀規律尚無一套正確認識前，往往把自然界和社會上某些特殊現象聯繫起來。而某些現象在古人看起來似乎有前後因果，因而在約定成俗或習而不察的狀況下，被當成吉凶禍福的徵兆。這種預測吉凶的現象，即我國古代祥瑞災異的濫觴。一般在定義「災異」、「祥瑞」時，大多集中於「災異」的討論，「祥瑞」多爲附帶一提。

《說文》解釋「祥」：「福也。从示羊聲。一云善」。「瑞」：「以玉爲信也」。<sup>88</sup>「祥瑞」，一般指受命過程中天人相應的展現，既出現在聖人即將受命之際，也出現在聖王修德天下太平之際，<sup>89</sup>據《白虎通義·封禪》：

天下太平，符瑞所以來至者，以爲王者承天統理，調和陰陽，陰陽和，萬物序，休氣充塞，故符瑞並臻，皆應德而生。<sup>90</sup>

這裡可以看出祥瑞的出現和聖王平治天下，以及調節好陰陽相關。《前漢紀·志》：

凡祥瑞：黃龍見，鳳皇集，麒麟臻，神馬出，神鳥翔，神雀集，白虎仁獸獲，寶鼎昇，寶磬神光見，山稱萬歲，甘露降，芝草生，嘉禾茂，玄稷降，醴泉涌，木連理。<sup>91</sup>

《宋書·符瑞志》分上中下三卷，亦分別從聖人感生、聖獸瑞草、天文異象等幾部分呈現祥瑞之徵兆。由此可知，祥瑞意思接近於「符瑞」，多以異物異象作爲國祚興盛，天下太平的徵驗與吉兆。

「災」，根據甲骨文字型，<sup>92</sup>原指火災、水災等一類的自然的災害，後泛指各種自然或人爲災害，但於先秦兩漢魏晉時期，多作自然災害。「異」，即怪異、不

<sup>86</sup>劉芝慶：《修身與治國—從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，2009），頁 42-45。

<sup>87</sup>根據董作賓的分類，商人以甲骨文卜事 概可分爲卜征伐、卜田狩、卜游觀、卜日月食、卜有子、卜死亡等二十種，董作賓：《甲骨文學六十年》（臺北：藝文出版社，1965），頁 115-116。

<sup>88</sup>【東漢】許慎撰、段玉裁注：《漢小學四種·說文解字注》（四川：巴蜀書社，2001），頁 8、18。

<sup>89</sup>殷善培：《讖緯思想研究》（臺北：花木蘭出版社，2008），頁 173。

<sup>90</sup>【東漢】班固：《白虎通疏證·封禪》（北京：中華書局，2007），頁 283。

<sup>91</sup>【東漢】荀悅：《前漢紀·志》（北京：中華書局，2005），頁 1。

<sup>92</sup>相關字形意義探討，可參閱黃肇基：《漢代公羊學災異理論研究》（臺北：文津出版社，1998），頁 11-13。由於黃肇基論述已詳，筆者遂不再贅述。



尋常之事，又特指災異。<sup>93</sup>根據王業利的研究，原先漢儒以為災與異不同，前者帶有譴責性質；後者以預言為主，但後來結合天人感應，便並稱為「災異」。<sup>94</sup>無論是先災後異，或先異後災，<sup>95</sup>都表現了人君由小過至大過的警示過程。如《禮記·中庸》說：

至誠之道，可以前知，國家將興，必有禎祥；國家將滅，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善，必先知之，不善，必先知之。故至誠如神。<sup>96</sup>

如此一來，人世間的吉凶禍福就和上天給予的「異象」連結在一起了。<sup>97</sup>在確立了天下吉凶與國家的關係後，進而在天災與人事中作了聯繫，以為災異產生的背後都是人事的失常導致的後果，甚而升格至國家興衰之因，如《禮記·中庸》指出，「國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽」。<sup>98</sup>另外，祥瑞和災異在中國古代的典籍中又和「休徵」和「咎徵」，<sup>99</sup>密切相關。

到了兩漢，其含意更多加了天命色彩，而災異的看法也有些改變，尤其是西

<sup>93</sup>前者如《禮記·月令》：「孟夏行春令，則蝗蟲為災」。《春秋·左傳》，「人火曰火。天火曰災」等。後者如徐灝：《說文解字注箋·異部》：「異，蓋謂怪異之物也」。「異，災變稱異」。

<sup>94</sup>王業利：〈魏晉南北朝時期的災害思想初探〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2003年第一期，頁118。

<sup>95</sup>一般多從先異後災，如劉向：〈五行傳〉「凡有所害謂之災，無所害而異於常謂之異。害為已至，異為方來」；何休：《春秋解詁》：「災者，有害於物，隨事而至者；異者，非常可怪，先事而至者」；又班固：《白虎通義·災變篇》引《春秋·潛潭巴》言災異之義：「災之為言傷也，隨事而誅之；異之言怪也，謂先發感動之也」。然董仲舒則以為先災後異，如《春秋繁露·必仁且智》：「天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威」。而據黃肇基研究指出，《公羊傳》對《春秋》經文中災異的解釋，雖清楚劃分「災」與「異」的不同，但卻無清楚定義。大指而言，「災」指直接造成顯著災害的情形。而「異」可以有兩種情形，一種是指未釀成災禍，但有特殊異象的；另一種是「記異」，則是指已造成災害，且相當嚴重，異於平常。黃肇基並在王葆玟、岩本憲司等學者的說法下，分析《公羊傳》災異的書寫模式，得到董仲舒詮釋《春秋》災異與其《春秋繁露》和〈天人三策〉不同，認為《公羊春秋》自有一套固定的詮釋方式，董仲舒在《春秋繁露》和〈天人三策〉所詮釋的災異定義，似乎僅是學術上的理想模式。由是觀之，董仲舒只是以另一方面解釋災異，看似與他說雖不盡相同，但仍不脫《公羊傳》對《春秋》災異的解釋。黃肇基：《漢代公羊學災異理論研究》，頁90、153-155。

<sup>96</sup>《禮記·中庸》，（臺北：藝文印書館，1965），頁895。

<sup>97</sup>這種聯結早在《左傳·宣公十五年》：「天反時為災，地反物為妖，民反德為亂。亂則妖災生」杜預注「地反物為妖」為「群物失性」，即明確地將災、妖、亂等觀念連結在一起，並賦予道德的解釋。然《左傳》講的是妖怪，和本文探討的「災異」和「祥瑞」，就定義上並不完全類同，但就其彼此間的關係和思維方式都是相近的，都是一種聯繫性的思維方式。而之所以不採用《搜神記》中故有的「感應」、「妖怪」、「變化」等為題，是因為以為「災異」和「祥瑞」可以涵蓋的範圍似乎更廣泛。殷善培則指出「災異」是泛稱，詳細其實可分為災、異、變、妖、孽五類。殷善培：《讖緯思想研究》，頁152-153。關於聯繫性思維方式，即將個人、世界、宇宙的諸多部分之間，建立緊密的聯繫性關係的一種思維模式。詳可參黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁314。

<sup>98</sup>【宋】朱熹：《四書章句集注》（高雄：麗文文化出版社，1985），頁33。

<sup>99</sup>按照《尚書正義》所引王弼、韓康伯的說法，休徵「敘美行之驗」，咎徵「敘惡行之驗」。

漢董仲舒，將「災異天譴」進一步系統化理論化，舉凡自然災異的發生必與人事相聯繫，如《春秋繁露·必仁且智》曰：

天地之物，有不常之變者，謂之異，小者謂之災，災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也，譴之而不知，乃畏之以威，《詩》云：「畏天之威」。殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。<sup>100</sup>

把災異當作是上天給予的警示。由上天可感應人間禍福，並進而出現異常現象以爲警戒，使天人關係更形密切。

因而，爲了表示真正具有做天子的資格，必須證明真的有上天的認可，故《漢書》提到：「帝王受命，必有德祥之符瑞，協成五命，申以福應，然後能立巍巍之功，傳于子孫，永享無窮之祚」。<sup>101</sup>然所謂的「受命之符」，董仲舒以爲：「非人力所能致而自至者」，<sup>102</sup>即明白點出受命之符乃天授，非人力所能招致。鄭玄也把天的意志引入到祥瑞的定義裡：「天將重命汝以美應，謂符瑞也」。<sup>103</sup>

漢代的人把自然界出現的一些反常的動、植物和其他自然現象，賦予了天命意志的色彩，將其看作是上天對人間帝王和君主的讚揚和譴告，其實是將統治行爲當作是一種由內而外，由心的覺醒與清明所帶動的道德發展過程。<sup>104</sup>從而也把自然界具有普遍意義的祥瑞和災異的現象，與國家（尤其是君主）的政事聯繫在一起了。<sup>105</sup>

可以肯定的是，至遲在西漢時期，祥瑞和災異是針對君主的施政而起的觀念已經正式形成和確立了。雖然在以後魏晉南北朝時期的歷史中，也發生過由士人孝義和地方官員善政而獲致祥瑞的現象，但這畢竟不是歷史的主流現象。<sup>106</sup>到

<sup>100</sup>董仲舒著、蘇輿撰：《春秋繁露義證·必仁且智》（北京：中華書局出版社，1992），頁 259。

<sup>101</sup>【東漢】班固撰、周天游輯注：《漢書·王莽傳第六十九中》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 4112。

<sup>102</sup>【東漢】班固撰、周天游輯注：《漢書·董仲舒第二十六》，頁 2500。

<sup>103</sup>【漢】司馬遷撰、【劉宋】裴駟集解、【唐】司馬貞索隱、【唐】張守節正義：《新校本史記三家注并附編二種·夏本紀》（臺北市：鼎文書局，1981），頁 79-80。

<sup>104</sup>黃俊傑：〈中國古代思想史中「身體政治論」：特質與涵義〉，收入氏著：《東亞儒學史的新視野》（臺灣：國立臺灣大學出版中心，2009），頁 352。

<sup>105</sup>這和中國古代「國君一體」、「身體政治觀」、「道德政治」的思考模式有關。此部分相關論述可參閱黃俊傑：〈中國古代思想史中「身體政治論」：特質與涵義〉、〈古代儒家政治論中的「身體隱喻思維」〉。收入氏著：《東亞儒學史的新視野》，頁 341-368、369-395。王建文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，收於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993），頁 227-260。

<sup>106</sup>金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，頁 11。

了魏晉南北朝，則更加深化和確認。<sup>107</sup>而「祥瑞」或「災異」也逐漸連用而非截然區分彼此。但即便是如此，就表現出的文本形式而言，相較於兩漢，魏晉仍各有異同之處，不可一概而論。最明顯的例子，莫過於魏晉出現的志人志怪小說，在這些小說中，突出了很多祥瑞災異的內涵與象徵，這種表現意義也牽涉到了當時的政治社會文化等因素。因此，若就祥瑞災異的表面來看，即便與兩漢所言並無太大差異，但就文本的表現形式、時代背景來講，兩漢與魏晉則有相當的差異。

災異論是一把雙刃劍。在漢代前期，由於社會狀況比較穩定，災異論的作用基本上是正面的，以皇帝為代表的官方自檢行為對社會的穩定確實起到了重要作用，其措施亦能夠較好地收攏民心。然而當社會處於失控的邊緣，大量正常自然現象亦會被理所當然地視為災異。<sup>108</sup>而祥瑞多在盛世時採用，當作歌功頌德、粉飾太平的絕佳利器。因而，「災異」、「祥瑞」看似斷然相異，實則一體兩面。此代「災異」即彼代之「祥瑞」，反之亦然。這從各種史籍和文獻的記載都可以看到，「祥瑞災異作為一種政治文化現象，較為深刻地影響了中國古代的政治與社會，其主要政治功能在於使君主專制統治合理化與秩序化，祥瑞側重於前者，災異側重於後者，但是二者又是相輔相成、不可或缺的，在具體的政治實踐中交替使用。作為一種政治理論與政治文化，祥瑞災異的存在與發展反映了一種需要，一種維持政治秩序的需要」。<sup>109</sup>

《漢書·五行志》首開中國古代文獻專記災害志的先河，之後的《後漢書》、《晉書》、《宋書》、《南齊書》、《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》、《舊五代史》、《宋史》、《金史》、《元史》、《明史》等皆有記錄各類災害的《五行志》，使《五行志》成為正史典籍中的重要內容和篇章。而南朝齊沈約首創正史專設《符瑞志》的先河，在《宋書》中分上、中、下三卷記載了從遠古到劉宋的諸多祥瑞現象，認為「符瑞之義大矣」。<sup>110</sup>《南齊書》繼承《宋書》，設立《祥瑞志》，記載「天符瑞

<sup>107</sup>由於祥瑞災異和《公羊》學的關係密切，而《公羊》學至漢代後逐漸衰微，今存最早注本為東漢何休《公羊解詁》，唐徐彥也為之作《疏》，即今本《春秋公羊傳注疏》，是魏晉以降《公羊學》的代表作。今考《公羊疏》所引述者，魏晉以降的《公羊》學者，標明姓名出處者，僅晉時江熙一人，於《莊十二年》提及，除此之外，罕言及之。而於西漢末，又興起的符命、讖緯之學，更進而影響東漢時代的春秋學者所顯示的祥瑞災異思想。縱使讖緯圖讖在漢魏六朝以後，常為野心家利用作為改朝換代、爭權奪利的工具，但至漢以後，由於各種原因，讖緯屢遭統治者的禁毀。因而筆者以為，魏晉對祥瑞災異之解釋，應該是繼承和深化當中思想，即內容不脫兩漢以來之遺緒。雖然史書《五行志》與劉歆《洪範五行傳論（記）》更為密切相關，劉向、劉歆父子奠定了災異學的史學體例，但依舊有受公羊災異說的影響。可參考劉德漢：《從漢書五行志看春秋對漢代政教的影響》（臺北：華正書局，1989），頁16-20。鍾肇鵬：《讖緯論略》（臺北：洪葉書局，1994），頁26-33。江右瑜：〈反省與重建—《春秋公羊疏》的解經態度與立場〉《逢甲人文社會學報》11期（2005年12月），頁109-139。黃啓書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》，27期，2007年12月，頁123-166。

<sup>108</sup>韓吉紹：〈「承負說」與兩漢災異論〉，《史學月刊》2007年第12期，頁32。

<sup>109</sup>金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，頁2。

<sup>110</sup>【梁】沈約撰、楊家駱主編：《宋書·符瑞志上》（臺北：鼎文書局，1980），頁759。



命」。<sup>111</sup>，《魏書》設立《靈徵志》，專門記載「皇始之後災祥小大，總為靈徵志」等<sup>112</sup>。這些篇志都對於祥瑞災異都有相當專門的記載，可見祥瑞災異在當時必有一定的重要性。

故從廣義而言，只要是和吉凶禍福的預兆有關，都可以泛稱為祥瑞災異；<sup>113</sup>而狹義觀之，則多與國家政事相關，往往與國家政治發生連繫，焦點在於政治與自然現象、人事倫理的關係，彼出於是，是亦因彼，或國政不修而天降大害，或君王失政而物事突變。這些非常之異往往與國家政治發生連繫，是以多強調有「異」有「災」，內容多半指的是自然災害、天文異象，以及人事政事上，為統治者所忌的諸般怪象等；<sup>114</sup>而與一般個人相關者，多稱為吉凶禍福，所著重的是「異」，表達的是異象給人的驚懼，使人在忐忑不安下與之後發生的事情做了聯結。至於祥瑞則指國家興盛或亂世為粉飾太平，用以表彰政事人事祥和美好的徵兆。由是觀之，祥瑞主要是對君王統治的合理化；災異則可以規範君主的權限，然二者同是維護政治秩序的手段，只是所採取的方式不一，且時常在實際的政治上交替使用。換言之，縱使祥瑞和災異，有本質上的相異之處，但同樣可作為政治目的的手段，是無庸置疑的。

因此，本文定義祥瑞災異上，主要是以自然災害、天文異象，以及國家政治相關的變亂妖祥為主，並輔以部分個人的吉凶禍福。筆者之所以採較寬泛的定義，是希望對於《搜神記》中祥瑞災異的討論可以較為周全。總言之，只要是上天給予的「異象」，或自身因不尋常的外物而有所感發且非人力所能為者，或因個人本身行為的善惡（但非一時為善或為惡而驟然招致者），而天降變怪災情，最終伴隨占卜應驗或吉凶結果的，都屬本文所討論的範圍之中。<sup>115</sup>更進一步來

<sup>111</sup>【梁】蕭子顯撰 楊家駱主編：《南齊書·祥瑞志》（臺北：鼎文書局，1980），頁 349。

<sup>112</sup>《魏書·靈徵志》（臺北：鼎文書局，1980），頁 2893。

<sup>113</sup>今教育部異體辭典對「災」的解釋為，「水、火、刀兵、荒旱等自然或人為禍害的通稱。」；「異」解釋有「特別的、不平常的。」、「奇怪異事物。」等；「祥」解釋有「泛指一切福善吉利的事物。」、「吉凶的徵兆。亦偏指吉兆或凶兆。」等；「瑞」解釋有「吉祥的徵兆」等。和前人所言之「災異」、「祥瑞」，似乎無太大出入。由古今對照可知，祥瑞災異的定義約莫在兩漢就確立了，之後變動似乎不大。引自教育部異體辭典：  
<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra02387.htm>（引用時間：2011.01.27）、  
<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra02649.htm>（引用時間：2011.01.27）、  
<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra02894.htm>（引用時間：2011.01.27）、  
<http://dict.variants.moe.edu.tw/yitia/fra/fra02588.htm>（引用時間：2011.01.27）

<sup>114</sup>如金霞定義兩漢魏晉南北朝時期正史記載的災異為三類：第一類是自然災害，如水災、旱災、雪災、地震、風災、山崩、蟲災、霜災、冰雹等；第二類是天文現象，如日食、月食、彗星現等；第三類是朝廷認為的反常現象，如服妖、詩妖、民訛、蛇妖、魚妖、馬長角、羊無角等等。兩漢魏晉南北朝時期人們把這些無力抗拒的自然現象或無法理解、解釋的事物都統統視為災異。金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，頁 1-2。

<sup>115</sup>蘇德昌則將災異說分為感應式與預占式兩類，此說法與本文有相似之處，但本文更強調的是國家與個人的吉凶禍福。詳可參考蘇德昌：《先秦兩漢天地崩壞思想研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1997），頁 125。

看，即使沒有明言應驗結果，但史書（主要是〈五行志〉、〈符瑞志〉<sup>116</sup>）有記載，其牽涉到祥瑞災異，或者可以反映《搜神記》故事的歷史脈絡或是時代背景者，皆列入本文討論範圍。

在我國古代歷史上，祥瑞災異和讖緯也存在著密切的關係。讖緯是先秦、兩漢祥瑞思想的進一步發展，可以說「祥瑞是無言的符命，而讖緯是有言的祥瑞」。<sup>117</sup>通過史書《符瑞志》（或《祥瑞志》）我們可以看出，讖或緯往往被作為祥瑞的一種，在志中首先記載。可見史家把其作為祥瑞的一種，並十分重視其作用。<sup>118</sup>余治平以為，祥瑞和災異，一般都具有以下特點：一、都出現在事實發生之前，帶有一定的前瞻性或預言性。二、都必須寄託於特定的標誌物，如天瑞、妖孽之類，而這就叫做「天無以言，而意以物」。三、標誌物的出現肯定代表著天意，是純粹的「受命之符」，絕非任何人為因素所能招致。<sup>119</sup>

總之，在天人相感的觀念下，人們常視天地及周遭環境變化與自身甚而國家的命運相關，大至日月之變，小到雞犬鳴吠，異常的現象也就視為災異。「凡災異之本，盡生於國家之失」。<sup>120</sup>因而，祥瑞災異很自然的便跟國家社會政治聯結起來。

## 第五節 研究範圍及研究方法

由觀察可知，《搜神記》的相關故事中，除了國家政治的祥瑞災異外，也有部分和個人的吉凶禍福相關，這都是本文可取用的材料，因為裡頭涉及了許多祥瑞災異的觀念，這些觀念，可能是當代思潮所致，也可能是流傳已久的思想傳統。

有鑒於此，本文的第二章〈《搜神記》中自然界之祥瑞災異〉與第三章〈《搜神記》中的人事物類之祥瑞災異〉的論述主軸與切入方法，主要是區分類型的方

---

<sup>116</sup> 〈五行志〉、〈符瑞志〉旨在記錄災祥及其源由，以陰陽五行天人感應思想為中心。歷代對於〈五行志〉、〈符瑞志〉等看法不一，舊有劉知幾、歐陽修等以為〈五行志〉駁雜曲取，近有柴德庚等批評其迷信荒謬。然筆者以為不可一概抹滅其價值所在。所謂的迷信荒謬要放到時代背景思考，思想的產生必定是因時人有此觀點才會凝聚成一風氣。很多看似荒誕不經之事，若能細究其內在心理，或許能有所收益也不定？況歷代史書多設有〈五行志〉、〈祥瑞志〉，後世雖有批評，但並未全廢，可見其仍代表多數人之觀點。故以楊樹達分析「五行志」創設之因所說：「古人于君主專政無奈之何，故創為陰陽五行災異之說以恐之。漢世此說盛行，故班創為此志以記其說。由今觀之，其說絕無義理，讀者勿為所惑可也。」楊樹達：《漢書窺管》（上海：上海古籍出版社，1984），頁171。可謂較為持平之說。

<sup>117</sup> 金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，頁2。

<sup>118</sup> 金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，頁2。

<sup>119</sup> 余治平：〈董仲舒的祥瑞災異之說與讖緯流變〉，《吉首大學學報》，第24卷第2期（2003年4月），頁47-51。

<sup>120</sup> 【西漢】董仲舒、【清】蘇輿：《春秋繁露義證·必仁且知》，頁259。

式，將《搜神記》中有關祥瑞災異的篇章歸類成「自然界」、「人事物」兩大類。<sup>121</sup>相對而言，「自然界」多指人以外的天地萬物，諸如天地氣象變化、植物或是飛禽鳥獸之類，皆屬其中；「人事物」則是指以人為主，牽涉到人事與人物的事理，包括人的身體、性別，與人事有關的讖語等等，從這樣的分類來看，「自然界」主要是指「天象、地象、氣象」、「植物類」、「動物類」和「精怪」；「人事物」則是指「身體、性別的變異」、「夢占」、「詩妖」、「器物服飾禮法之異」以及「其他」等等。

但是，這可能也產生一個問題——究竟，《搜神記》相關故事所展現的祥瑞災異，與當代（魏晉時期）類似的書籍比較，其異同為何？若從相異之處對比，展現了《搜神記》的什麼特色？從這些疑問出發，因此，本文擬和《拾遺記》、《後搜神記》和《異苑》三本志怪小說作一比較。選擇《拾遺記》是考量其對祥瑞的記載最多；《後搜神記》因其為《搜神記》之續書；《異苑》則著眼於其災異之相關記載甚多。比較四者對於祥瑞災異的記載，以突顯《搜神記》的特殊性，這是本文第二章〈《搜神記》與魏晉六朝志怪小說之祥瑞災異書寫的比較〉的主旨與研究方法。順此，藉由上述三書祥瑞災異有關之記載，比對突顯《搜神記》不同於他書的地方，也藉此看出四本彼此的著重點和相異處。也就是說，四本記載故事的不同，各有其脈絡與特徵，針對這些不同加以研究分析，亦可看出《搜神記》在魏晉志怪小說祥瑞災異裡頭的書寫特色，或更能襯出《搜神記》獨特之處。

除此之外，本文更打算以《搜神記》與《漢書》、《後漢書》、《晉書》以及《宋書》中的〈五行志〉和〈符瑞志〉等參照，試圖觀察《搜神記》中相關出處或被引用的情形，思索為何《搜神記》中祥瑞災異的記載特多，這和當時其他志怪小說相較，是否有其特殊涵義？是個人有意為之，還是無意識下的結果？和當時思想或社會風氣又有何關連？可從中歸納或發現何種現象？這些都是本文所要探討的重心。

因而，本文的第五章〈祥瑞災異的功能意義與審美心理特性〉，主要是建立在第二、三、四章的基礎之上，藉由《搜神記》祥瑞災異的相關記載，進而分析其意義與內涵。而為了論述的明確與完整，主要以政治性、社會性、實用性、心理性與藝術性等五方面分析討論。前三部分，集中於思考功能意義與內涵；後兩部分，則以探討審美心理與書寫特性為主。

關於政治性，集中於〈傾軋政治下的理想與現實〉一節中，探討祥瑞災異故事所透露的政治目的，例如勸戒君王，期勉成為賢君賢相等等；社會性，即〈動

---

<sup>121</sup>本欲循一般類書分類為天地人事物五大類，但考量於章節比重，權量分為自然界和人事物兩大種，後者人事物之「物」的定義，主要是考量到怪胎一類的畫分，部分牽涉到動物所致，因而可能會和前一大類之自然界中的動植物少部分相混雜，然礙於本文討論而不得不然。



盪下的社會風氣〉一節中，則是要探討是何種社會風氣與時代思潮促成祥瑞災異故事的產生，而相對於前一種期勉成爲賢君賢相，國治民安的政治層面，社會性層面的祥瑞災異，也反映了時人對亂世的想像和觀點；實用性方面，集中於〈補史心態下的物怪與休咎〉一節中，從看似無用甚至被當作不入流的小道中，逐一發掘其深意所在，並進而與當時時代背景和社會風氣作一呼應結合，思索記載這些故事的目的與用意、他們又怎麼解釋這些故事等等，並猜測其可能與實用性、有補於世，甚或炫學的心態有關等。在心理性方面，則集中於〈擺盪在恐懼與詼諧的心理世界〉一節中，主要是針對人對於祥瑞災異記載的處理與應對模式，在失序的世界中如何面對恐懼與不安，該如何合理化此一異象等等，這都是本節所要處理的；最後則是關於藝術性，集中於〈「美」的突破〉一節中，試以文學的角度，來對《搜神記》祥瑞災異故事中，有關「以奇爲美」、「言不盡意」、「變異話語」的部分加以探討分析。簡言之，第五章的研究範圍與方法，即希望藉由上述五部分的分析，層層梳理，以此釐清《搜神記》對於祥瑞災異的功能意義與審美心理特性。最後以第六章作一統整概括，綜論本文的研究心得。



## 第二章 《搜神記》中自然界之祥瑞災異

亂世中，一切都顯得怪異不對勁，任何奇異的事物，都容易被放大且仔細審視，並加以主觀吉凶禍福的附會和解釋，似乎唯有如此，才符合亂世所出現異象的意義。因此，實際出現過的或是人爲有意捏造改編過的事情，都代表著對亂世的一種想像和解釋，將災害和人事之間進行聯繫，使天譴災異的觀念貫徹於所有災害之中，這或許奠基於人心惶惶以及欲求安心的心理。

《尚書·洪範》曰：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡」。<sup>1</sup>《隋書·經籍志》則更進一步解釋五行在天則爲金木水火土五星；在人身上則各有不同的體現：「五行者，金、木、水、火、土，五常之形氣者也。在天爲五星，在人爲五藏，在目爲五色，在耳爲五音，在口爲五味，在鼻爲五臭。在上則出氣施變，在下則養人不倦」。縱使在不同地方有不同體現或用處，但皆不可缺少，「故傳曰：『天生五材，廢一不可』」。所以聖人藉由推占五行的變化，領悟上天所透漏的訊息，藉此辨明人物的貴賤，「是以聖人推其終始，以通神明之變，為卜筮以考其吉凶，占百事以觀於來物，觀形法以辨其貴賤」。<sup>1</sup>因而，史書五行志一般多以金木水火土分類，<sup>2</sup>本文原亦擬以此分類，但恐過於紊亂，為方便討論，分為自然和人事兩大類，並由此二類底下劃為幾部分探討。

本章的「自然界」多指人以外的天地萬物，諸如天地氣象變化、植物或是飛禽鳥獸之類，皆屬其中。值得注意的是，《搜神記》裡的怪異現象，很大一部分都是對歷史事件或政治社會的解釋或批評，從中不但可以看到干寶以災異感應附會過去或當時的怪異現象，還可看到兩漢魏晉時期為主的社會文化以及天災人禍的情境。

### 第一節 天象、地象、氣象

自古，人便對浩瀚的宇宙超滿憧憬和想像，但這種對天的觀察，並非單純地對自然宇宙好奇，更多是爲了探討自然的變化和人類社會變遷的聯繫。此正如《隋

<sup>1</sup>【唐】房玄齡等撰、楊家駱主編：《隋書·五行》（臺北：鼎文書局，1980），頁1026。

<sup>2</sup>更確切的說法是，大致分歸為五行、五事以及皇極，但各個朝代分法似有不同，體例排列也不甚相似。如《漢書·五行志》是木火土金水；《宋書》是木金火水土；《後漢書·五行志》前四排序如《漢書》，但無金，多列〈五行六〉，記載日月天象異象；《晉書·五行志上》排列順序如漢書，但混分為《五行上》、《五行中》、《五行下》。相關研究可參劉德漢：《從漢書五行志看春秋對漢代政教的影響》（臺北：華正書局，1989）。孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994）。黃啓書：〈試論《續漢書·五行志》撰作及其體例因革之問題〉《政大中文學報》第十五期（2011年6月），頁197-230。

書·經籍志·天文》所提及：

天文者，所以察星辰之變，而參於政者也。易曰：「天垂象，見吉凶」。書稱：「天視自我人視，天聽自我人聽」。故曰：「王政不修，謫見于天，日為之蝕。后德不修，謫見于天，月為之蝕」。其餘孛彗飛流，見伏陵犯，各有其應。<sup>3</sup>

在古人眼裡，天象的變化預示了國家政事或個人命運的變動，天文亦是人事的顯現，天象之變既本於人事，又預兆了人事；既是人事的投影，又反照了人間，對天象的關注更多是源於想像與人事的牽絆，即所謂「善言天者必有徵於人」。<sup>4</sup>而地象與人的生活直接相關，一次的地殼變動，往往造成相當損害。因而相對於預示大於直接譴罰的天象氣象而言，地象更近於上天降罰的直接表現，也與一般百姓的生活更為密切。

汪紹楹版本的《搜神記·卷六》提到：<sup>5</sup>「善言天者，必質於人；善言人者，必本於天」。可看到天人感應的思想涵蓋其中，人和天可以相互比擬，「故天有四時，日月相推，寒暑迭代，其轉運也。和而為雨，怒而為風，散而為露，亂而為霧，凝而為霜雪，張而為虹蜺，此天之常數也。人有四肢五臟，一覺一寐，呼吸吐納，精氣往來，流而為榮衛，彰而為氣色，發而為聲音，此亦人之常數也」。正是奠基於人與天可以相感通的基礎上，才會有人的不當言行造成天以災異作為相對呼應。這也是為何可以天地之異變，解釋人事災異之緣由。

然在干寶的《搜神記》中，有關天象氣象的記載不多，多作為帝王出生的祥瑞。尤其是日月星，更是觀測的重點，與國家政事有極大的關係，並以此作為預測吉凶的重要依據。而地象的異變常和災異作了直接地連結，因為它對人類的生存可能是立即且強大的。此節為自然界的異常現象，大致分成天和地出現的自然現象進行討論：

## 一、感天而生

天人感應的關係表現在政治與社會上，「天命」的觀念特別受到重視，<sup>6</sup>因為

<sup>3</sup>《隋書·經籍三·子·天文》，頁1018。

<sup>4</sup>劉光本：〈中國古代災異說之流變〉《青島海洋大學學報》2001年第2期，頁6。

<sup>5</sup>李本認為這幾句乃誤輯之，汪本雖也贊同，但仍輯入。或許此非干寶原書風貌，然因有助於本文討論，故引用作為相關資料補充。

<sup>6</sup>天命，是一個具有神祕意義、有定數的道德範疇。天命論認為，自然界和人類社會由一個統一的超自然神主宰。天上的秩序，人間的政權，都是那超自然大神的意志的顯現。神按照一定的標準與原則，挑選、命定某一高尚的姓氏統治天下，該姓氏受命，在其定數以內，代表天神的意志，擁有神聖的權威。這種上天的意志與上天的選擇，便是所謂天命。陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》（北京：三聯書局，1996），頁24。



它指出了世界秩序安排的合理性。董仲舒以爲，「王者必受命而後王」、「受命之君，天意之所予也」。簡言之，帝王就是上天指派且「非力之所能致而自至者」，<sup>7</sup>不是一般人都可承受上天所交付的重責大任，而僅有少數受天命之人，即「天子」。對當時的人而言，天是一切存在合理性本源之依據，<sup>8</sup>更是君權王位合理存在的依據。然如何知曉自身承受天命，便需要上天展露異象以示之。

《搜神記》中所記錄的三則，都可歸爲「感生神話」。古人認爲「聖人皆無父，感天而生」，大部分聖王都是感天而生，藉此突出人物的神異性以及非凡性。如卷四 46〈附寶〉，「少典氏娶附寶，見大雷光繞北斗樞星，照郊野，感附寶，孕二十五月，而生黃帝於壽丘」；47〈女樞〉，「金天氏之末，瑤光之星，貫月如虹，感女樞幽房之宮，生顓頊於若水」；48〈慶都〉，「觀河，遇赤龍，晻然陰風，感而有孕，十四月而生堯」。這種以感應來解釋古代聖王的身世，爲政權的合法性自圓其說。

雖然感生神話可以爲遠古聖人戴上神異的光環，卻難以用來神化距古不遠或仍存於當下的人。於是許多小說或史書等爲求更可信、更能取信於人，只好將感神物而生，巧妙地轉換成夢中感物而生，或夢見神物生子。<sup>9</sup>如卷九 98〈孫堅夫人〉，「孫堅夫人孕，而夢月入其懷，既而生策。及權在孕，又夢日入懷」。孫堅妻子在懷孕時，作了夢月和夢日入懷的夢境，分別生下孫策和孫權。因爲在古人看來，日是太陽之精；月是太陰之精，故孫堅夫人，夢月入懷而生策、夢日入懷而生權，孫堅自然認爲是祥瑞之兆：「日月者陰陽之精，極貴之象，吾子孫其興乎？」推測是種極貴之兆。故日後二子，孫策和孫權，皆有所成，雄霸一時。

因而，鄒強更進一步指出，君王後妃們這些夢見日月、龍鳳、狼或者其他祥瑞的夢境，無疑都暗含君王的高貴身份來自天賜、具有先天的合法性與正統性之意。此類夢意象的出現，幾乎都是爲了宣揚自己的高貴身份和神聖血統，維護自身的政治地位而採取的一種有意爲之的行爲，帶有強烈的主觀能動性和功利色彩，因此，常具有阿諛奉承和牽強附會的嫌疑。<sup>10</sup>

## 二、 得物予我

<sup>7</sup>董仲舒：《春秋繁露·三代改制質文》、《春秋繁露·深察名號》、《春秋繁露·符瑞》，頁 185、286、157。

<sup>8</sup>關於「天」的意涵，馮友蘭歸納爲物質之天、主宰之天、運命之天、自然之天以及義理之天。這裡的「天」以「主宰之天」和「義理之天」爲主。可參考馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印刷館，1994），頁 55。

<sup>9</sup>吳從祥：〈論讖緯的小說特性及其對漢代小說的影響〉，《江浙社會科學》2010 年第 4 期，頁 100。

<sup>10</sup>鄒強：《中國經典文本中夢意象的美學研究》（山東：山東大學文學與新聞傳播學院文藝學博士論文，2006），頁 68。

降命王者之符命，以及以災異譴告君王，都是天人感應的重點。《搜神記》所收錄的這幾則，站在天命論的觀點上，以所得之物作為天命的象徵或吉凶的徵兆，換言之，即以某種物象作為吉凶的判斷，以此探求上天的意旨。

卷四 50〈麟書〉和 51〈黃玉刻文〉都以孔子得瑞符，預示劉漢當興之必然。前者以孔子作夢夢見麒麟得授圖讖。孔子因見「赤」煙氣起而發現麒麟，此「赤煙」、「沛之邦」即暗示劉邦。藉由孔子與仙童赤松子的對話，作了「天下有主」的讖言，最後再由麒麟授予「天書」加深孔子預言的真實性。後者以天象的異變，「天乃洪鬱起白霧，摩地，赤虹自上而下」，並「化為黃玉」，同樣帶出了劉有天下的預言。這就是利用聖人之名，輔以瑞獸，因應兩漢以來的政治所造的讖緯之言。

卷四 49〈玉曆〉、52〈陳寶〉此二例，《搜神記》雖無天地降祥瑞的內容，但二者同樣昭示了帝命或霸命之必然。〈玉曆〉中雖僅載禹因「得玉曆於河際之巖」，故「知天命在己」。但在得「玉曆」時，想必有異象產生，不然怎能確知「天命在己」？而〈陳寶〉藉由「媪」的口中點出，得陳寶「雄者王，得雌者伯」，解釋了秦穆公僅稱「伯」而不王；也由「雄者飛至南陽」、「每陳倉祠時有赤光，長十余丈」，為光武興起作了預示。

卷三 37〈童彥興〉和卷五 57〈應嫗〉，都是個人或一個家族的祥瑞。前者因夜晚的異光，「東方正白，如開門明時」，且因只有自己看到此異象而左右不見，內心自然是十分惶恐。但經由童彥興的卜筮釋疑，解惑，並伴隨著應驗的結果。此則雖無上天的贈物，但神光所給予的暗示，透過卜筮的解天意，同樣達成上天的旨意，只是天改以一種較為含蓄的方式表現。後者則先以一神光照社，並以黃金作為上天賦予祥瑞的保證，後果，「自是諸子宦學，並有才名」作了應驗。但最終是為突出應場，而收尾於「至瑒七世通顯」。

### 三、 天體民冤

古人認為天象之所以能判斷吉凶禍福，因為天象能反映人事，這種思維模式和天文的占卜系統吸收了天人感應的思想，並也灌輸了災異的道德價值有關。<sup>11</sup>董仲舒以「類」和「數」建立起天人感應的理論，因人與天同類，「天有陰陽，人亦有陰陽」，故「氣同則會，聲比則應」，所以「美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也」，都是奠基於天人同類的思考上。再者，人之所以能「偶天地」，「為仁義」，更是因為「人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也」，且「天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也，數與之相參，故命與之相連也」。<sup>12</sup>正是因為人與天的可相比附，故天對於人世間的冤屈，必定可感同身受，甚而

<sup>11</sup>黃肇基：《漢代公羊學災異理論研究》，頁 22。

<sup>12</sup>董仲舒：《春秋繁露·同類相動》、《春秋繁露·天副人數》，頁 358、354、356。

表示對枉者的同情和哀憫。

卷八 95〈東海孝婦〉，記載東海孝婦受冤，向天立誓宣揚清白，「青若有罪，願殺，血當順下；青若枉死，血當逆流」，枉殺後，血果如周青所宣誓般逆流，「其血青黃，緣旛竹而上極標，又緣旛而下云爾」。除當時異象外，天尚以降災於郡表達對青之憐憫和憤懣，「自後郡中枯旱，三年不雨」，一直到沉冤大白，太守告祭，上天才收回懲罰，即時給予回應，「太守即時身祭孝婦之墓，未反而大雨焉」。卷十四 181〈淳于伯冤氣〉，故事一開頭先寫出晉元帝建武元年六月揚州發生的旱災。對於這個天災的發生，溯源自去年十二月丙寅發生的「丞相府斬督運令史淳于伯」一事，當時出現「血逆深上柱二丈三尺」的怪異景象，之後亦發生三年的旱災。

《搜神記》所記載的兩則冤屈，相似點都以血逆流和天旱三年作一冤屈未雪的象徵，〈淳于伯冤氣〉文中雖未直接點出其冤得昭，但由史書的相關記載，<sup>13</sup>亦可知其冤廣為時人所知。是以無論是〈東海孝婦〉或〈淳于伯冤氣〉，都成為冤屈的代名詞，廣為後世沿用。

#### 四、 天災地變

古人的地理科學知識尚不如今人發達，故對於一些地象的突變，往往會驚慌失措，或賦予奇異的解釋，並與人事作比附。這種自然象的發生，往往被解釋成「天」的意志的表現，是爲了表示對世間善惡的獎懲。如汪本《搜神記·卷六》：

若四時失運，寒暑乖違，則五緯盈縮，星辰錯行，日月薄蝕，彗孛流飛，此天地之危診也。寒暑不時，此天地之蒸否也。石立，土踊，此天地之瘤贅也。山崩，地陷，此天地之癰疽也。衝風，暴雨，此天地之奔氣也。雨澤不降，川瀆涸竭，此天地之焦枯也。<sup>14</sup>

這裡使用的一些字眼，如「瘤贅」和「癰疽」，都把天和人體的病疾，作了想像和比附。<sup>15</sup>由這些強烈的字眼和天災的互爲參照對舉，可看出「人副天數」的思想。而此種痛疾或災害的產生，都源於「失常的秩序」。

##### (1) 移山動地

<sup>13</sup>如《晉書·五行志》、《宋書·五行志》、《晉書·郭璞列傳》等等，都有相關記載。其中，五行志將「血逆流」和「乾旱」分爲兩部分，前者《宋書》歸於〈五行志三·火·赤省赤祥〉、《晉書》歸於〈五行志中·視不明·赤省赤祥〉；後者《宋書》歸於〈五行志二·金·恒暘〉、《晉書》歸於〈五行志中·言不從·恒暘〉。

<sup>14</sup>干寶著，汪紹楹校注：《搜神記》，頁 68。此則李本未收，但有助於此部分相關的討論，故引汪本作一補充。

<sup>15</sup>蔡瑩：〈魏晉志怪小說的身體觀〉《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第 42 卷第 1 期（2009 年 1 月），頁 117。



地球形態不斷變化，如《易經·謙卦·爻辭》就有「地道變盈而流謙」的說法，就表面意思看來，這是指地表高和下，可以彼此變換。中國古代有關山崩地裂的現象很多，成因有內外因之分，但多為內因，即地殼應力造成，新構造運動現象。<sup>16</sup>

卷十 110〈山徙〉，記載了幾次山社消失或移志別處之事，如前代發生「夏桀之時，厲山亡。秦始皇之時，三山亡……」，近代也發生「漢昭帝之末，陳留昌邑社亡」的現象，接下來干寶就先引京房《易傳》推測天下即將發生兵亂。但平白消失的山或社到哪了？爲了平衡失衡的恐懼，干寶提出一個消失的山移到另一地區的事件，「會稽山陰郭中有怪山……時東武縣山，亦一夕自亡去」。但如何取信他人？除了以「識其形者，乃知其移來」，並以現今地名「東武里」作爲記錄此山的證據。在舉了這麼多山徙的例子，干寶下了個總結，以爲「凡山徙，皆不極之異也」。而 114〈齊地暴長〉，舉了兩個地形變動的事件。第一件發生在周隱王二年四月，齊地發生暴長事件。第二件則發生在歷陽之郡，其「一夕淪入地中而爲水澤」，並考察現今的麻湖是其遺跡。對於二事，干寶分別以京房《易妖》，「地長四時暴，占春夏多吉，秋冬多凶」和《運斗樞》曰：「邑之淪，陰吞陽，下相屠焉」都是以陰陽占卜來解釋現象。

若由現代科學看來，《搜神記》舉的這兩例可能都只是板塊劇烈擠壓所產生的造山或下沉運動。但由於從前思維見識未能明瞭當中道理，便以爲是災異的徵兆。並以當時盛行的陰陽觀念作解釋，結合附會混亂的政治局面，試圖化不合理爲合理。

卷十二 147〈山鳴〉建安七八年中，「長沙醴陵縣有大山常大鳴，如牛鳴聲，積數年」。這種山鳴現象，可能是風吹進山洞造成的聲響。對此，干寶先陳述一個現象，再引《論語摘輔像》：「山土崩，川閉塞，漂淪移，山鼓哭，閉衡夷，庶桀合，兵王作」，爲之後發生的天下戰亂群雄割據作一論據，試圖解釋此一怪異現象：

時天下尚亂，豪桀並爭。曹操事二袁於河北；孫吳創基於江外；劉表阻亂眾於襄陽，南招零、桂，北割漢川，又以黃祖為爪牙，而祖與孫氏為深讎，兵革歲交。十年，曹操破袁譚於南皮；十一年，走袁尚於遼東。十三年，吳禽黃祖。是歲，劉表死。曹操略荊州，逐劉備於當陽。十四年，吳破曹操於赤壁。是三雄者，卒共參分天下，成帝王之業，是所謂「庶桀合，兵王作」者也。十六年，劉備入蜀，與吳再爭荊州，於時戰爭四分五裂之地，荊州為劇，故山鳴之異作其域也。

<sup>16</sup>宋正海：《中國古代自然災異動態分析》（合肥：安徽教育出版社，2002），頁 61。

干寶依序將三國群雄爭據的歷史大事作一扼要陳述，再將群雄爭鳴解釋成山鳴發生於此地之因。然由干寶對此一歷史事件的陳述，可看出干寶解釋此一戰亂時，習慣從之前的現象找到一個合理的解釋，並以此作為戰亂發生前的徵兆。

《國語·周語上》，記載伯陽父以天地之氣「失序」來解釋地震的產生，「陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，于是有地震」。陰陽二氣本有所行，陽輕而上，陰著而下，此運行如果失衡，便會產生災害。卷十四 183〈太興地震〉，<sup>17</sup>記載元帝太興元年四月和十二月發生的地震，「西平地震，湧水出。十二月，廬陵、豫章、武昌、西陵地震，湧水出，山崩」，干寶將搜集來的地震事件以一理性態度客觀地記錄，但最後仍將此現象歸咎於「王敦陵上之應」，將自然和人事作一聯結。

## (2) 奇異電光火現象

誠如《左傳》所言：「人火曰火，天火曰災」。簡單來說，就是人火可滅，天火難消。因而對於莫名其妙的火光，或難以解釋起火的原因或現象時，便以為災禍乃天降來懲罰或是警戒世人。

從此角度來看，卷十四 168〈高原陵火〉，以兩次的火災，「元康八年十一月，高原陵火」和「漢武帝世，高原便殿火」，以為都和廢黜太子的徵兆相關。對照晉書和宋書，<sup>18</sup>更可以明白干寶所指為何，乃於擔憂女主奪權，敗壞政事。185〈武昌災〉，在太興中，王敦鎮武昌時，武昌忽發生火災。號召大眾救火，但卻疲於奔命，因而火災連續燒了幾天，「火起，興眾救之，救於此而發於彼，東西南北數十處俱應，數日不絕」。干寶對於這種難以撲滅的火災，或許以為和上天給的警示有關，故以「此臣而君行，亢陽失節」解釋，最後以「王敦陵上，有無君之心，故災也」，當作是最終的應驗。

176〈戟鋒皆火〉，「成都王之攻長沙也，反軍於鄴，內外陳兵。是夜戟鋒皆有火，遙望如懸燭，就則亡焉」。《晉書》和《宋書》都以金失其性解釋，<sup>19</sup>「此輕民命，好攻戰，金失其性而為變也」，所造成的災異，並以為「兵猶火也，不戢將自焚」。換言之，干寶只是呈現一個異象，但史書卻承續此異象進行解釋，不管是否合乎干寶原意，至少可以看出事後史家以何種角度詮釋此事件。

<sup>17</sup>《宋書·五行志五》和《晉書·五行下》同載。

<sup>18</sup>《宋書·五行三》和《晉書·五行上》更明確指出：是時賈后凶恣，賈謐擅朝，惡積罪稔，宜見誅絕。天戒若曰，臣妾之不可者，雖親貴莫比，猶宜忍而誅之，如吾燔高原陵也。帝既既弱，而張華又不納裴頠、劉卞之謀，故后遂與謐誣殺太子也。《宋書》，頁 934。《晉書》，頁 805。

<sup>19</sup>《宋書·五行二》、《晉書·五行上》，「晉惠帝永興元年，成都伐長沙，每夜戈戟鋒有火光如懸燭。此輕民命，好攻戰，金失其性而為變也。天戒若曰，兵猶火也，不戢將自焚。成都弗悟，終以敗亡」。《宋書》，頁 898。《晉書》，頁 810。

### (3) 金石之變

五行傳曰：「好戰攻，輕百姓，飾城郭，侵邊境，則金不從革。謂金失其性而為災也」。由於干戈屬「金」，且金石同類，<sup>20</sup>凡戰爭引起的異變，或視百姓如草芥的亂臣賊子，都會出現金石的變怪。

卷十三 152〈大石自立〉，在吳孫亮五鳳二年五月，陽羨縣離里山發生「大石自立」的奇異現象，干寶將這種怪異現象解釋為「孫皓承廢故之家得位」之應。但查閱《晉書·五行志》、《宋書·五行志》，則多引了京房易傳：「庶士為天子之祥也」。而京房的說法是：「石立於山，同姓。平地，異姓」。<sup>21</sup>卷十四 173〈石來〉，太安元年，丹陽湖熟縣夏架湖，「有大石浮二百步而登岸」。就一般常理而言，石頭不太可能較長時間浮於水中，也難怪百姓會大驚小怪，彼此相告曰，「石來」。而此「石來」除表面意思，竟成為一句讖言，最終發生了，「尋有石冰入建鄴」的災禍。此二則都以石頭異常的方式表現，在少見多怪的恐懼下，對此一現象作了比附的曲解。

卷四 55〈張掖開石〉，以石頭上的祥瑞文字圖畫，分別象徵了魏和晉的興起。

初，漢元、成之世，先識之士有言曰：「魏年有和，當有開石於西三千餘里，繫五馬，文曰：『大討曹』。」及魏之初興也，張掖之柳谷有開石焉，始見於建安，形成於黃初，文備於太和。周圍七尋，中高一仞，蒼質素章，龍馬、鱗鹿、鳳凰、仙人之象，粲然咸著。此一事者，魏晉代興之符也。至晉泰始三年，張掖太守焦勝上言：「以留郡本國圖校今石文，文字多少不同，謹具圖上」。按其文有五馬象：其一有人平上幘，執戟而乘之；其一有若馬形而不成。其字有「金」，有「合」，有「中」，有「大司馬」，有「王」，有「大吉」，有「正」，有「開壽」；其一成行，曰「金當取之」。程猗《說石圖》曰：「金者，晉之行也」。

這裡可以看出，金石上的文字圖案雖可作為祥瑞，作為對國家的歌功頌德，但其實都只是角度問題，站在不一樣的位置，所得到的也不一樣。《晉書·五行上》和《宋書·五行二》說得好：<sup>22</sup>「魏時張掖石瑞，雖是晉之符命，而於魏為妖」。換言之，祥瑞或災異的解釋模式，可能只是所站的政治立場不同，導致解釋的結

<sup>20</sup>《漢書·五行志上》：「劉歆以為金石同類，是為金不從革，失其性也」。《漢書》，頁 1340。

<sup>21</sup>此說法出於《宋書·五行二》和《晉書·五行中》，同是記載此則，只是多引京房等的話。

<sup>22</sup>《晉書·五行上》：魏時張掖石瑞，雖是晉之符命，而于魏為妖。好攻戰，輕百姓，飾城郭，侵邊境，魏氏三祖皆有其事。石圖發于非常之文，此不從革之異也。晉定大業，多斃曹氏，石瑞文「大討曹」之應也。案劉歆以《春秋》石言於晉，為金石同類也，是為金不從革，失其性也，劉向以為石白色為主，屬白祥。《晉書》，頁 809。《宋書·五行二》：魏世張掖石瑞，雖是晉氏之浮命，而於魏為妖。好攻戰，輕百姓，飾城郭，侵邊境，魏氏三祖皆有其事。劉歆以為金石同類，石圖發非常之文，此不從革之異也。晉定大業，多斃曹氏，石瑞文「大討曹」之應也。《宋書》，頁 897。



果也不盡相同。

## 第二節 植物類

植物可謂與人息息相關，充斥於人類的生活周遭。對於擅長觀察萬事萬物的古人而言，植物的變動似乎也與人世間的禍福脫離不了關係。微妙的改變，可能就是一種徵兆。但此預兆的出現，還需人的參破，隨著關心的角度不同，所作出的解釋也不盡相似。故由干寶所引他人的評論或自身所作的詮釋，可以看出其觀心之所在，再由史書的增刪，或可忖度後人或異或同的政治心態。

草跟木在現在的定義都屬於植物類，但在兩漢魏晉史書的劃分上，草屬五行中的「火」；木卻屬於「木」，但二者也非截然劃分，五行志常出現兩造之詞，似乎在分類上不是非常嚴謹。如孫廣德指出，就兩漢五行志的體系而言，可發現幾種情形：一是：凡不常見的或是反常的變異現象，都是災異，而這些現象不一定都是有害。其所以將這些不常見或是反常的現象視為災異，主要的原因是因為當時一般人不能對它作如理如實的解釋。二是：有些災異的解釋可以明顯地配進這個體系之內，但部分即使使用引申附會的方式，也有勉強或是不相符合的情形發生。三是：除了某些明顯可歸類於某部分災異者，有些則全憑解釋而定。四是：有些政治上的缺失，可以解釋兩種以上災異的原因。五是：各人對同一災異作不同的解釋。六是：有些災異是某大類中不該有的，而卻列進去。<sup>23</sup>由孫廣德先生的分析可以知道，五行志的分類似乎還沒有一套十分嚴謹的標準，這或許和祥瑞災異的解釋多帶有一定程度的附會性有關。

卷十二 143〈人狀草〉，記載兩件異事，其一，<sup>24</sup>於「漢光和七年，陳留、東郡、濟陰冤句、離狐界中」，出現了「草生作人狀，操持兵弩，牛馬龍蛇鳥獸之形，白黑各如其色，羽毛頭目足翅皆備」，而且強調極為神似，「非但鬚鬣，像之尤純」。干寶以為「近草妖也」。後果有「黃巾賊起，漢遂微弱」之驗。其二，記「吳五鳳元年六月，交趾稗草化為稻」。<sup>25</sup>此則以草的異常分別推論災異和祥瑞。前者因為草和參與戰爭的士兵相似，故將之作爲「黃巾賊亂」的徵兆；<sup>26</sup>後者則因無用的稗草轉化成可食用的稻，宋書將此現象當作祥瑞的徵兆，然晉書仍將之

<sup>23</sup>可參見孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，頁 259-263。

<sup>24</sup>《後漢書·五行志二》中，時間、內文稍有出入。干寶僅記，「是歲有黃巾賊起，漢遂微弱」部分，後漢書詳為，「是歲黃巾賊始起。皇后兄何進，異父兄朱苗，皆為將軍，領兵。後苗封濟陽侯，進、苗遂秉威權，持國柄，漢遂微弱，自此始焉」。《後漢書》，頁 3299。

<sup>25</sup>《晉書·五行志中》、《宋書·符瑞下》皆收，只是前者多「昔三苗將亡，五穀變種，此草妖也。其後亮廢」。《晉書》，頁 858。《宋書》，頁 833。

<sup>26</sup>由於東漢光武帝以《赤伏符》興起，屬於火德。按照五行相生原理，火生土，代漢理當為土德，故色尚黃。因而張角所領導的民亂，頭著黃巾，自稱黃天，正是以代漢者自居。鍾肇鵬：《讖緯論略》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994），頁 167。

作災異看待。此可以發現，即使是同一事件，也可有全然不同的解釋。

134〈零陵樹變〉，漢哀帝建平三年，發生兩件奇異的樹變現象，其一是「零陵有樹僵地」，「民斷其本」，然三月「自立故處」；<sup>27</sup>其二「汝南西平遂陽鄉有樹仆地，生枝葉如人形，身青黃色，面白，頭有鬚髮，稍長大，凡長六寸一分」。對於這兩件奇異的現象，干寶引京房《易傳》：「王德欲衰，下人將起，則有木生為人狀」，並以「王莽之篡」作為此符應。此則先以僵樹斷本，暗示西漢國運已失，而又復生故處，可能有他者取而代之。而後文如人形的仆樹，以京房的解釋看來，更加強了「他者」篡奪的必然，而此一篡奪者，干寶明確指出即王莽。

141〈校別作樹變〉，此則記載三件樹變之事，其一，「靈帝熹平三年，右校別作中有兩樗樹」，「其一枝宿昔暴長，長一丈餘，羸大一圍」，並「作胡人狀，頭目鬚髮俱具」；其二，「其五年十月，正殿側有槐樹，皆六七圍」，突然無故「自拔倒豎」，造成「根上枝下」的現象。對於此二事，干寶先引《洪範》說法，以為「皆為木不曲直」所致。其三，於「中平中，長安城西北六七里」，發現「有空樹，中有人面，生鬚」。三則皆可見於《後漢書·五行志二》。而第一則，《後漢書·五行志二》引京房《易傳》曰：「王德衰，下人將起，則有木生人狀」。此三事合併觀之，由第一則的「作胡人狀，頭目鬚髮俱具」，第二則的「倒豎，根上枝下」，第三則發生在「長安城西北六七里」，加以《洪範》所引「木不曲直」，<sup>28</sup>除了樹變異外，和靈帝淫逸生活有關。若再參以《後漢書·五行志二》引京房《易傳》言，推論似應暗指「董卓之亂」。此三件事似乎隨亂事的加重而更為顯著，首先是有樹作胡人狀，暗示了應有「胡人」作亂，接著地點移到了正殿，顯示此亂即將危及朝政，最後，董卓挾持獻帝西走長安。此三事似乎動態的展示董卓之亂所造成的危害，也見干寶合併三事於一則的深意。

卷十一 129〈茅鄉社大槐樹〉，相較於前二則，同樣的現象，卻有截然相反的解釋。漢建昭帝五年，「山陽橐茅鄉社有大槐樹，吏伐斷之，其夜樹復立故處」。「凡斷枯復起，皆廢而復興之象」，並推測乃「世祖之應」，即劉秀復興漢朝的徵兆，表現出祥瑞的徵兆。由此觀之，祥瑞災異的解釋似乎帶有部分任意性，視需要而有轉圜的餘地。

類似的例子亦可見卷十四 187〈儀仗生華〉，<sup>29</sup>以及卷八 93〈孟宗〉。前者對王敦鈴下的儀仗開花的異事，「王敦在武昌，鈴下儀仗生華，如蓮花狀，五六日

<sup>27</sup>《漢書·五行志》並未將二事收為一條，前則《漢書·五行志中之下》多引京房《易傳》：「棄正作淫，厥妖木斷自屬。妃后有顛，木仆反立，斷枯復生。天辟惡之」。

<sup>28</sup>傳曰：「田獵不宿，飲食不享，出入不節，奪民農時，及有姦謀，則木不曲直」。東漢靈帝多有淫逸之舉，可參《後漢書·孝靈帝紀》或相關文獻。

<sup>29</sup>《晉書·五行上》和《宋書·五行志一》皆收入，但於《周易》所稱「枯楊生華」置未。《晉書》，頁 802。《宋書》，882。

而萎落」。並引說曰：「鈴閣，尊貴者之儀；鈴下，主威儀之官」。《易》稱：「枯木生華，何可久也」。更進一步解釋，「今狂花生枯木，又在鈴閣之間，言威儀之富，榮華之盛，皆如狂花之發，不可久也」。再以王敦「終以逆命，沒又加戮」作徵驗。後者，因為孟宗非常孝順，死時，「墳以梓木為表」，而花因感其孝而開於枯木上，「感花萼生於枯木之上」。同樣是枯木生花，但由於對象不同，評論也不一。

卷十三 156〈鬼目菜〉，於吳孫皓天紀三年八月，工黃狗家生鬼目菜(芝草)，工吳平家生蕒菜(平慮)。二人因為家生祥瑞物，故「遂以狗為侍芝郎，平為平慮郎，皆銀印青綬」。但反差的是，驗證的不是祥瑞而是災異，一則「明年，晉平吳，王濬止船，正得平渚，姓名顯然，指事之徵也」。另一，「黃狗者，吳以土運承漢，故初有黃龍之瑞。及其季年，而有鬼目之妖，託黃狗之家」，二物雖為祥瑞之物，但因生亂世，祥瑞反成妖物，故「吳平」諷刺了「平吳」；「黃狗」名雖承土運「黃」，季年反成妖祥，干寶因而歎曰：「黃稱不改，而貴賤大殊，天道精微之應也」。吳國的祥瑞，隨局勢不同，竟轉化成災異。此則透過祥瑞變成災異，更能印證前說。

### 第三節 動物類

《晉書·五行志》：「凡草木之類謂之妖。妖猶天胎，言尚微也。蟲豸之類謂之孽。孽則芽孽矣。及六畜，謂之禍，言其著也。及人，謂之疢。疢，病貌也，言浸深也。甚則有異物生，謂之眚；自外來，謂之祥。祥，猶禎也。氣相傷，謂之沴。沴猶臨蒞，不和意也」。<sup>30</sup>其基本理論是用自然物的變異以察人事的變化。在這些自然物之中，主要以與人關係密切的動物與植物最多。

但相較於植物而言，動物與人的關係似乎更為親密。如荀子〈王制篇〉提到人與他物不同，但相較起水火草木一類的，人與動物還是較接近的，「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣有生有知亦且有義」。<sup>31</sup>根據荀子的看法，世界萬物可區分為四個等級：水火、草木、禽獸以及人。就組成的根基而言，動物與人更為相近，加以動物與人類的的生活更為密切，似乎也更能察覺其異狀，人們再由此推演吉凶徵兆。有關動物的分類，大致分為羽蟲類、毛獸類、鱗介類三種。<sup>32</sup>

#### 一、羽蟲類

<sup>30</sup>《晉書·五行上·貌不恭》，頁 818。

<sup>31</sup>《荀子·王制》，頁 90。

<sup>32</sup>此三類的分法是參照《爾雅》和《禮記》，前者將動物分為蟲羽鳥獸畜五類，後者於〈月令篇〉結合時令，將動物分為春天「其蟲鱗」、夏天「其蟲羽」、一年之中央「其蟲裸」、秋天「其蟲毛」、冬天「其蟲介」五類。綜合二者分類，再加上方便討論考量，概分為羽蟲類、毛獸類、鱗介類三類。



《爾雅·釋鳥》「二足而羽，謂之禽」。羽蟲類一般多指鳥類，因其身體被羽毛所覆蓋所致。《搜神記》搜錄三則和災異相關；兩則和祥瑞相關。

卷四 60〈忠孝侯印〉和 61〈張氏鈎〉都和祥瑞有關，前者偏國家，後者屬個人。前者在一次雨後，有鳥飛入市區，「天新雨後，有鳥如山鵲，飛翔入市」，飛的靠近地面些，就被市人打了下來，民眾爭著去搶鳥，而鳥卻化爲一顆圓石。圓石後來爲張穎所得，穎打破圓石得到金印，金印還有字，「顛命椎破之，得一金印，文曰：『忠孝侯印』」。穎便將之藏於秘府，後官做到太尉。之後樊行夷在校勘東觀的典籍時，可能看到相關資料，便上書希望能恢復「忠孝侯」官職，「後議郎汝南樊行夷，校書東觀，上表言：『堯舜之時，嘗有此官。今天降印，宜可復置。』」而後則以鳩化金鈎爲祥瑞。張氏在得到鳩化作的金鈎之後，便子孫昌盛，資財萬倍。中間發生一插曲，即蜀客厚賂內婢竊之。張氏失金鈎後，便家道中落，然蜀客亦無得利反漸敗落，「張氏既失鈎，漸漸衰耗，而蜀客亦數罹窮厄，不爲己利」。有人便勸說，「天命也，不可以力求」。後蜀客將金鈎返還給張氏，張氏又開始興昌。二則將強調「天命」觀念，只是後者更爲世俗化，更貼近一般百姓的想法。

卷十一 124〈烏鬪〉、卷十二 144〈懷陵雀鬪〉、卷十三 148〈鵲巢陵霄闕〉，<sup>33</sup>以及卷十一 130〈鼠巢〉的後文。第一則，以漢景帝三年十一月發生的異事，「白頸烏與黑烏群鬪楚國呂縣」，戰況慘烈，白烏慘敗、數千墮死於泗水中。干寶引京房《易傳》、《五行志》等說法，解釋此一怪事的緣由是因爲「楚王戊暴逆無道，刑辱申公，與吳謀反」。並將此異象一一分解加以比附解釋，「烏羣鬪者，師戰之象也。白頸者小，明小者敗也。墮於水者，將死水地」。第二則以漢中平三年八月，懷陵發生的群雀異事，「懷陵上有萬餘雀，先極悲鳴，已而亂鬪相殺，皆斷頭，懸著樹枝枳棘」，並以此異象作爲「靈帝崩」之徵。繼而，干寶解釋此異象，「夫陵者，高大之象也；雀者，爵也」，並以天戒若曰：「懷爵祿而尊厚者，自還相害，至滅亡也」。作爲一有利證明。其實，群雀相鬥定有傷亡，此爲一自然現象。但干寶卻使用諧音或象徵手法，將之與人事作一結合。第三則則從魏黃初中發生的異事開始，「有鷹生鷲巢中，口爪俱赤」，繼以青龍中，明帝剛開始建陵霄闕時，卻「有鵲巢其上」。明帝問高堂隆原因，高答曰：「《詩》云：『惟鵲有巢，惟鳩居之』。今興宮室，起陵霄闕，而鵲巢之」。並以爲此乃「宮室未成，身不得居之象也」。這種「鳩佔鵲巢」情形，也只是一種自然界的正常現象，但對於知

<sup>33</sup>124〈烏鬪〉出於《漢書·五行志中之下》。144〈懷陵雀鬪〉略同於《後漢書·五行志二》，只是五行志多了「大將軍何進以內寵外嬖，積惡日久，欲悉糾黜，以隆更始宄政，而太后持疑，事久不決。進從中出，於省內見殺，因是有司盪滌虔劉，後祿而尊厚者無餘矣」。148〈鵲巢陵霄闕〉《宋書·五行志三》和《晉書·五行志中》皆收，只是多了對鵲的描述，「鵲體白黑雜色，此羽蟲之孽，又白黑祥也」，高堂隆更進一步解說，「天戒(意)若曰，宮室未成，將有他姓制御之，不可不深慮」。於是帝改顏動色。

識尚未認識到此的古人而言，是一種怪異的情景，所以向博學者尋問原因。有時博學者不知原因而隨意解釋，有時雖掌握知識但巧妙賦予勸戒，以達到進言效果。最後，〈鼠巢〉的後文，記漢成帝建始四年九月的隔年，「有鳶焚巢，殺子之象云」。<sup>34</sup>這可能只是某次雷擊誤中鳶巢，故導致幼鳥為火所焚，亦只是一次自然的意外。而《漢書·五行志中之上》卻將此現象與王莽竊位作了連結。總之，四者都是以鳥的不尋常現象作為災異的徵兆，再視需要給予解釋。

## 二、毛獸類

《爾雅·釋鳥》：「二足而羽謂之禽，四足而毛謂之獸」。而「獸」和「畜」又易混淆，然其最大區別是是否為人類畜養。<sup>35</sup>但本文為求簡潔，合併「畜」和「獸」為「毛獸類」。

卷十一 130〈鼠巢〉，以兩異事作為災異之兆，然前則與毛獸類有關，故僅討論此。「漢成帝建始四年九月，長安城南有鼠銜黃蒿、柏葉，上民塚柏及榆樹上為巢，桐柏為多」，且「巢中無子，皆有乾鼠矢數十」。有關此事的解釋，干寶分二，一為「時議臣以為恐有水災起」，這和實際觀察的經驗有關；二則以災異說比附，「鼠，盜竊小獸，夜出晝匿，今正晝去穴而登木，象賤人將居貴顯之位也」，而「桐柏，衛思后園所在也」。得出「其後趙后自微賤登至尊，與衛后同類，趙后終無子而為害」。並以京房《易傳》：「臣私祿罔辟，厥妖鼠巢也」，作解。

卷十四 175〈張騁牛言〉，<sup>36</sup>紀錄發生於太安中，張騁家出現的異事，首先是牛與犬言，此令騁覺得不祥且心不安，「騁益憂懼，祕而不言」。後問善卜者得知此乃大凶之兆，「大凶，非惟一家之禍，天下將有起兵。一郡之內皆破亡乎？」返家見牛竟又「人立而行」。以上數兆皆為災異之徵。接著敘述張昌以「漢祚復興，有鳳凰之瑞，聖人當世」為名，誑騙百姓為亂，張騁兄弟皆為將帥，然不久即敗。最後以「一郡破殘，死傷者大半，而騁家族滅矣」，作為災異的應驗。

卷十五 192〈公孫淵〉，一開始先把災異的結果說出，「魏司馬太傅懿，平公孫淵，斬淵父子」，再回溯之前發生的二異象，其一，「先時，淵家有犬，著朱幘絳衣」。此可以和 193〈諸葛恪〉以及 191〈翟宣〉，犬的異行作一參照。〈諸葛恪〉中，其犬二次銜引其衣，試圖阻止他上朝。〈翟宣〉則頗為血腥，發生狗從外而

<sup>34</sup>《漢書·五行志中之上》多「一曰，皆王莽竊位之象云」。《漢書》，頁 1379。

<sup>35</sup>鄭玄：《重刊宋本爾雅注疏附校勘記·釋畜第十九》：「說文云，獸也，人之畜養者也。所以與釋獸異篇者，以其畜是畜養之名，獸是毛蟲總號。故此篇唯唯論馬牛羊彘犬雞，前篇則通釋百獸之名所以異也」。《重刊宋本爾雅注疏附校勘記》，頁 192-1。

<sup>36</sup>《晉書·五行下》、《宋書·五行五》皆載，並多：京房易傳曰：「牛能言，如其言占吉凶」。易萌氣樞曰：「人君不好士，走馬被文繡，犬狼食人食，則有六畜談言」。時天子諸侯不以惠下為務，又其應也。《晉書》，頁 890。《宋書》，頁 987。

內捕殺中庭的鵝的情景，「兄宣教授，諸生滿堂。群鵝雁數十在中庭，有狗從外入而齧之，皆驚，比救之，皆已斷頭。狗走出門，求不知處」。一日，翟宣其兄在家講課時，突然有一隻狗從外而內捕殺中庭的鵝，大家看到這種情形都很吃驚，想搭救已太遲，鵝的頭已被狗咬掉。〈諸葛恪〉的結局是諸葛恪上朝則被害；〈翟宣〉則「後數月，莽夷其三族」。三者藉由犬的奇異行爲，預示了死亡的結局。尤其〈翟宣〉的描寫更爲生動，此則先由太守翟義知道王莽即將篡位，計畫籌組義兵反抗開始，「知其將篡漢，謀舉義兵」，再以犬齧群鵝雁的慘狀，暗示了「莽夷其三族」的悲劇。這個異常的事件，狗象徵王莽，翟義家的數十隻鵝，可能暗指三族人口。最終爲狗所嚙殺，其實也預示了翟家有大災。後果然成讖。

而〈公孫淵〉發生的第二件異事，襄平城市長出有「頭目口喙」，高數尺的肉團，且其雖無手足，但仍可動搖，「無手足而動搖」。並引占者所言，「有形不成，有體無聲，其國滅亡」。占者所言即是針對肉團，借此異物而推測此乃滅國之兆。

### 三、鱗介類

依鄭玄注，「鱗」是「象物孚甲將解，魚龍蛇之屬」，<sup>37</sup>故「鱗」指龍、蛇或魚類；鄭玄注「介」是「甲也，象物閉藏地中，龜鱉之屬」，<sup>38</sup>「介」指甲，這裡指鼃龜一類的動物。後者由於篇幅較少，加以和前者關係較爲疏遠，討論仍以前者爲主。

神聖的另一面即是神祕、危險的，<sup>39</sup>對龍的恐懼，其實和對蛇的懼怕心理有關。龍蛇自古關係密切，很多學者主張龍的原型即是蛇，<sup>40</sup>無論就外型或給人的感覺，都有股難以言喻的神祕氣質。而蛇在中國古代傳說中有一個很重要的意象——權力，與蛇有密切關係的龍，這種連結則更形顯著。<sup>41</sup>至於「龍」和「魚」的關係雖不那麼密切，然不管是「蛇」、「魚」或「龍」，向來和傳說中的水神有

<sup>37</sup>鄭玄：《重刊宋本禮記注疏附校勘記·月令第六·附釋音禮記注疏卷第十四》，頁 281。

<sup>38</sup>鄭玄：《重刊宋本禮記注疏附校勘記·月令第六·附釋音禮記注疏卷第十七》，頁 340。

<sup>39</sup>【奧】弗洛伊德（Sigmund Freud）著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》（臺北：志文，1976），頁 31-34。

<sup>40</sup>相關討論已多，本文不再贅述，可參考聞一多：《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2009）、李埏：〈龍崇拜的起源〉，收錄於《不自小齋文存》（雲南：雲南人民出版社）、王維堤：〈龍的原始形象及地方變化〉，《民間文藝季刊》1988、閻云翔：〈淺論龍的研究〉，《民間文學論壇》1988 第四期、顧自力：〈試探中國古代神話中龍的起源〉，《民間文藝季刊》1987 年第 1 期、【日】伊藤清司著、張小元譯：〈龍的起源論〉，《思想戰線》2003 年第 2 期第 29 卷，頁 107-112。

<sup>41</sup>如女媧、伏羲等神話中的人物，一開始都是以人首蛇身的外型出現。由《山海經》也可以看到許多類似形象的神或巫。而操蛇或珥蛇亦被當作是種權力象徵。可參考王楠毓：〈龍：由圖騰崇拜至皇權象徵〉，《安陽師專學報》1999 年第一期，頁 107-109。蕭兵：〈操蛇或飾蛇：神性與權力的象徵〉，《民族藝術》第 3 期（2002 年 10 月）43-57。李炳海：〈蛇：參與神靈形象整合的活性因數——珥蛇、操蛇、踐蛇之神的文化意蘊〉，《文藝研究》2004 年第 1 期，頁 81-89。



關，<sup>42</sup>且三者同屬水族，偶而也有互相轉化的功能。<sup>43</sup>

《搜神記》中的蛇、龍、魚或鼉，其實都只是作為一種象徵符碼，為兇為吉則視出現的地點或場所等判斷。正如意義是人所賦予的，任何事物或現象，其價值高低與否，全由人所決定。蛇也好龍也罷，吉凶禍福多不取決於事物本身，而在於解釋者的詮釋。

卷十 115〈洧淵龍鬪〉，記魯昭公十九年時，發生「龍鬪於鄭時門之外洧淵」的異事。干寶引京房《易傳》來解釋此一現象：「眾心不安，厥妖龍鬪其邑中也」。參考《漢書·五行志下之上》可知此「眾心不安」，是因「鄭以小國攝乎晉楚之間，重以彊吳」。<sup>44</sup>

卷十一 120〈龍見溫陵井〉，「漢惠二年正月癸酉旦，有兩龍見於蘭陵廷東里溫陵井中」。京房《易傳》：「有德遭害，厥妖龍見井中。行刑暴惡，黑龍從井出」。參看《漢書·五行志下之上》，劉向的推論，則是「向以為龍貴象而困於庶人井中，象諸侯將有幽執之禍。其後呂太后幽殺三趙王，諸呂亦終誅滅」，或許更能明白事情前後因果。

卷十三 150〈青龍黃龍〉，干寶提出他對東漢至魏歷史的興衰更迭之觀察，「自明帝終魏世，青龍黃龍見者，皆其主廢興之應也」，點出從魏明帝到魏末，黃龍和青龍的出現，和君王興衰廢進相關。並試圖以五行相勝的原理作為解釋此一推論之據，「魏土運，青木色也」，魏是土運，但由五行志得知魏明帝的年號是「青龍」，<sup>45</sup>為「木」，已違背「土」的屬性。而「不勝于金」是指「土」本身的性質而言。因而，「黃得位，青失位之象」，即暗示了魏明帝的年號「青龍」之異，預兆了後來的「高貴鄉公卒敗于兵」。龍既代表王者之象，天下僅能容一主，故只應有一龍當道。若出現不只一條龍時，可能象徵群雄並起，對一個國家而言並非

<sup>42</sup>在世界各地的神話中，水神經常是住在海中、湖中或河流中的魚、蛇，或者是由魚蛇所變形的龍神。王孝廉：《水與水神》（北京：學苑出版社，1994），頁29。

<sup>43</sup>如《山海經·大荒西經》有「有魚偏枯，名曰魚婦。顛頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦。顛頊死即復蘇」。又《山海經·大荒西經》：「自此山來，虫為蛇，蛇號為魚」。而蛇與龍原型的關聯，前人討論已多，不再贅述，相關資料可參考註 27。於龍與魚的關係似乎較淡，但有關龍的組成，魚的特質也涵蓋其中。此部分可參考：向柏松：〈中國龍的形成與水神崇拜〉《長江大學學報（社會科學版）》第 30 卷第 4 期（2007 年 8 月），頁 8-13。又或魚與龍同為不同時期的司雨之神。吳效群：〈歷史角色的嬗變—「魚龍化」考釋〉《史學月刊》1995 年 06 期，頁 20-22。

<sup>44</sup>《漢書·五行志下之上》較《搜神記》多，「劉向以為近龍孽也。鄭以小國攝乎晉楚之間，重以彊吳，鄭當其衝，不能修德，將鬪三國，以自危亡。是時子產任政，內惠於民，外善辭令，以交三國，鄭卒亡患，能以德消變之效也」。《漢書》，頁 1466。

<sup>45</sup>《宋書·五行志五》和《晉書·五行志下》文字略同，「魏明帝青龍元年正月甲申，青龍見邠之摩陂井中。凡瑞興非時，則為妖孽，沉困于井，非嘉祥矣。魏以改年，非也。干寶曰：『自明帝，終魏世，青龍、黃龍見者，皆其主興廢之應也。魏土運，青木色，而不勝于金。黃得位，青失位之象也。青龍多見者，君德國運內相克伐也。故高貴鄉公卒敗于兵』。案劉向說，龍貴象而困井中，諸侯將有幽執之禍也。魏世，龍莫不在井，此居上者逼制之應。高貴鄉公著潛龍詩，即此旨也」。《宋書》，頁 1000。《晉書》，頁 902。

祥兆，所以干寶以爲「青龍多見者，君德國運，內相剋伐也」。最終以「高貴鄉公卒敗於兵」作爲「君德國運內相剋伐」的驗證。據五行志則另收劉向一說，以「龍困井」之象解釋「諸侯將有幽執之禍」。

卷十 116〈九蛇繞柱〉，「魯定公元年秋，有九蛇繞柱」，由於「蛇」常被當作是「龍」的一種。而「柱」爲象徵國家的支柱。因無端出現「九蛇繞柱」，可能是國基不穩，故示以九蛇(龍)安邦，而占者解釋爲「九世廟不祀」，因而建了「煬宮」作爲回應。

卷十一 126〈趙邑蛇鬪〉，「漢武帝太始四年七月，趙有蛇從郭外入，與邑中蛇鬪孝文廟下，邑中蛇死」。這裡的蛇一從「郭外入」，一本於「邑中」，分別象徵了江充和衛太子戾，而「後兩年秋，有衛太子事，自趙人江充起」，則作爲此事的應驗。最終結果雖沒有明言，但由二蛇相鬥的結果可推知，衛太子戾終敗。

卷十二 138〈蛇見德陽殿〉，桓帝甫即位，便發生了大蛇出沒於德陽殿的異事，「漢桓帝即位，有大蛇見德陽殿上」。而雒陽市令淳于翼解釋此異象：「蛇有鱗，甲兵之象也」。由於蛇爲陰物，身上又有鱗甲，因而淳于翼以爲將有兵甲之徵，更進一步推論，「見於省中，將有椒房大臣受甲兵之誅也」，明白指出即將有由外入內的災事，後果有「延熹二年，誅大將軍梁冀，捕治宗屬，揚兵京師也」。

卷十三 151〈魚集武庫屋上〉和卷十四 161〈鯉魚現武庫〉都發生有二魚現於武庫上的奇景，故可相參照。前者，魏齊王嘉平四年五月，出現「有二魚集于武庫屋上」。根據晉書和宋書所引王肅的說法，<sup>46</sup>和〈鯉魚現武庫〉干寶所作的解釋，「武庫，兵府；魚有鱗甲，亦是兵類也。魚又極陰，屋上太陽，魚現屋上，象至陰以兵革之禍干太陽也」。可知，由於魚是陰物，本因在出現在水中，但今卻意外出現於屋頂上，這是陰踰陽的徵兆，絕非祥瑞。因而前者，干寶以「高貴鄉兵禍之應」當作災異的應驗。後者，於太康中，亦發生「有鯉魚兩枚，現武庫之上」的奇異景象。此現象干寶於文中有作解釋，以爲至陰不該出現於陽處。後來以「及惠帝初，誅太后父楊駿，矢交宮闕，廢太后為庶人也，死於幽宮。元康之末，而賈后專制，謗殺太子，尋亦廢故。十年之間，母后之難再興，自是禍亂構矣」作此異象的解釋。對於后妃亂政，干寶頗有感觸，以當時楊后被廢以及賈后亂政兩大事件作爲比附，將事後將有亂事發生作了伏筆，「自是禍亂構矣」，有女主專權亂政，禍害既深又廣之嘆。最後則以京房《易妖》曰：「魚去水，飛入道路，兵且作」，爲自己的推論作根據。相較起前文的短促扼要，後文顯得豐富許多，這或許顯示干寶對女性逾分的舉止格外關注。

<sup>46</sup>《晉書·五行志下》和《宋書·五行志四》：「王肅曰：『魚生於水，而亢於屋，介鱗之物，失其所也。邊將其殆有弃甲之變乎！』後果有東關之敗」。干寶又以爲高貴鄉公兵禍之應。二說皆與班固旨同。《晉書》，頁 880。《宋書》，頁 970。

以上所舉不論是龍、蛇或魚，在干寶《搜神記》的歸類下，似乎多屬不祥、偏陰的特質。由於文中的龍、蛇、魚，都出現在不恰當的場景，又或是作了當時的人難以理解之行為，因而在驚懼之下，作了負面的聯想，以為是災異的前兆。然正如郭璞所說：「世之所謂異，未知其所以異；世之所謂不異，未知其所以不異。何者？物不自異，待我而後異，異果在我，非物異也」。<sup>47</sup>所謂「異事」，其實皆源於自身對此現象的不了解，對於無力掌控的事物，總容易放大其異，甚而在恐懼之下，將此一事物和後來的災難畫上連結，正如榮格所說：「只有生存日常事物的世界裡才有安全感。凡是超越常軌的事，對他而言，似乎都存在者某種消滅它的絕對力的威脅，這不但破壞了事物的常理，而且也是一種兇象的預兆」。<sup>48</sup>這或許就是一種源於恐懼而作出的比附或聯想的解釋。

但是人總是複雜多面的，在災異的想像外，也寄託少部分正面的期待，如《搜神記》也記載少數祥瑞之事，如卷五 59〈三鱣魚〉和 62〈管弼〉。〈三鱣魚〉，此則較近個人祥瑞部分。文中，眾人皆謂楊震「晚暮」，但震終不改其志向。某日，出現「冠雀銜三鱣魚，飛集講堂前」的異象，有人因此預言楊震即將完成心願，「蛇鱣者，卿大夫服之象也。數三者，法三台也。先生自此升矣」。「蛇鱣」，「鱣」通「鱣」，而「鱣」、「鱣」古字通，「鱣」外型似蛇，故曰「蛇鱣」，此指鱣魚。<sup>49</sup>而「蛇鱣」之所以有卿大夫服之象，或許是著眼於為官者服飾玄黑而作的聯想。魚與蛇與龍有轉化契機，三者同是水族關係密切。或許這裡透過「魚」似「蛇」，而「蛇」又是另一種意義上的「龍」達到聯結目的，故有祥瑞象。而三這個數字，則與「三台」比附。「三台」指泰階，即天子之三階。<sup>50</sup>在前兩種解釋下，得到「先生自此升矣」的結論。後果然「仕州郡」。而由於楊震五十始仕州郡，又呼應了一開始眾人對他「晚暮」的預測。而〈管弼〉，嘗載米下都去賣，在臨行前於宅中見一物，「形似鼯而長大」，後來作生意往往得到大利，之後一家遂成巨富。因而，管弼所見的異物，由於與管家發財做了連結，因而成爲一種祥瑞。

由此觀之，無論是災異或是祥瑞，人對於意外(無論是喜是憂)，總期望能得到一個解釋，以此滿足對未知未解感到焦慮的心。

## 第四節 精怪

<sup>47</sup>丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》(北京：人民出版社，1996)，頁 5。

<sup>48</sup>【瑞】C.G.榮格著、黃奇銘譯：《探索心靈奧秘的現代人》(北京：社會科學文獻出版社，1987)，頁 127。

<sup>49</sup>李劍國：《新輯搜神記 新輯搜神後記》，頁 90。

<sup>50</sup>三臺：《史記·天官書》：「魁下六星，兩兩相比者，名曰三能」。蘇林曰：「能音臺」。【索隱】魁下六星，兩兩相比，曰三臺。孟康曰「泰階，三臺也，臺星凡六星。六符，六星之符驗也」。應劭引黃帝泰階六符經曰「泰階者，天子之三階：上階，上星為男主，下星為女主；中階，上星為諸侯三公，下星為卿大夫；下階，上星為士，下星為庶人」。《史記》(臺北市，鼎文書局，1981)，頁 1293。



「精怪」是一個普遍為大眾熟知的名詞，但對卻難有一個詳全的定義。據劉仲宇的研究指出，精怪，本是指各種自然物—山川土木、飛鳥潛魚、走獸爬蟲，老而成精，便能通靈變化；而且常常參與到人的社會生活中來，多數是危害作惡，搗亂生災，但有時又能佑護致福。以後，又與自然界各種反常現象的總稱妖怪匯聚在一起。再晚一點，又與印度傳來的「魔」相混合。於是便有妖怪、妖魔、精魔等等稱呼。它們都有自然物作原形。這些自然物，古人泛稱為百物。百物變出的精怪，周代的人叫它們物彪。彪即魅，有時又簡稱「物」。早期被包括在廣義的鬼神概念中，實際源頭更早。與鬼神最大的區別，它們都有一個活的或實存的個體稱作原形，原形被毀則亦消散。<sup>51</sup>

而先秦時期的「妖怪」與「精怪」不僅在概念上有甚大的區別，而且屬於兩個不同的神秘信仰之系統：「妖怪」屬於官方所宣導的以「天人感應」為核心內容的陰陽五行說之神秘主義系統；「精怪」則屬於在民間長期流行的巫鬼信仰之神秘主義系統。到了六朝時代，「妖怪」之觀念則與「精怪」逐漸混淆、融合起來，本來帶有吉凶預兆之意味的「妖」，也常常被用來指代一些鬼魅、精怪之類。二者所以逐漸結合，有三因：其一，兩漢官方神學的沒落。其二，民間道術與巫鬼信仰的蓬勃興起。其三，二者皆具有預示災禍之特性。<sup>52</sup>

他物之所以可以轉成人形，可由「氣」的可變動來看，如卷十 109〈妖怪〉：

妖怪者，蓋是精氣之依物者也。氣亂於中，物變於外，形神氣質，表裡之用也。本於五行，通於五事。雖消息昇降，化動萬端，然其休咎之徵，皆可得域而論矣。

由此段話可知，干寶以為妖怪是「精氣之依物者」，而此氣可能類似西方前萬物有靈所提及的超自然力「馬那」(Mana)。<sup>53</sup>精怪的產生，除了「氣亂」使得物變於外，如卷十七 212〈蜮〉，引先儒認為蜮的產生，乃「南方男女同川而浴」所生，是「亂氣之所生」；也可能只是一種「物老為怪」的正常之變，如卷十八 222〈五酉〉，孔子以為「物老則群精依之，因衰而至」，提出「物老為怪」解釋五酉。王充於《論衡·訂鬼》也提出：「夫物之老者，其精為人；亦有未老，性能變化，象人之形」。因而，動植物或器物等，之所以可變成人形，除了物老外，另一就是氣衰，為物所侵。而「本於五行，通於五事」，與漢代劉向、班固等人借妖怪察五行之次序討論社會之災變的觀念，實為同類。表現一種「政治敗壞—五行失

<sup>51</sup>劉仲宇：《中國精怪文化》(上海：上海人民出版社，1997)，頁1。

<sup>52</sup>彭磊：〈論六朝時代「妖怪」概念之變遷——從《搜神記》中之妖怪故事談起〉(《海南大學學報人文社會科學版》，第25卷6期(2007年12月)，頁669-672。

<sup>53</sup>鄭志明：〈搜神記的神話思維〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》(臺北：文津出版社，1993)，頁353。

序—妖怪出現—災害降臨」的邏輯。<sup>54</sup>

而此種改變形體的模式，應該也與「變形」的思維有相當關聯。就「變形」而言，其思想源自於上古原始社會的泛靈信仰和泛生信仰。<sup>55</sup>卡西勒解釋原始民族的生命觀，為一綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看成是一個不中斷且連續整體，各領域的界限並不是不可逾越，而是流動不定的。不同生命領域之間沒有絕對的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止狀態：由一種突如其來的變形，一切事物可能轉化成一切事物。<sup>56</sup>即在深信萬物可彼此轉化的認知下，古人以為萬物可以同類相生，亦可異類相成，即任何一種物質都可以轉變為另一種物質。<sup>57</sup>就樂蘅軍「變形神話」的觀點看來，應屬於「力動」變形。<sup>58</sup>但就今日科學眼光觀之，或許是一種錯誤的觀察或聯想，但這其實反映出古人的思考模式，即物類之間沒有區別，生命之間是互相流動的。也正是在這樣的基礎奠定之下，「精怪」的出現才成必然。

綜上所述，本節對精怪的定義，首先必須要有實存的原型，以及似人的外表或為人類特有之行爲。再者必須與祥瑞災異有關或能預測禍福。因此，如果不與祥瑞災異作連結的，本文暫不作討論。且由於精怪常與於其他章節有涉，故前文討論過或另有偏重點之篇章，則僅略提或暫不論。

卷十五 196〈東萊陳氏〉和卷十六 206〈白頭老公〉都以白頭老公的出現作為異象。前者，東萊陳家，人口百餘，某日早上煮東西，釜卻不沸，後出現一「白頭公」。<sup>59</sup>白頭公的出現作一災異警示，幸有高人預知此乃滅門之大怪，而得以事先作準備逃過一劫。比較特殊的是〈白頭老公〉，張叔高田中有棵枝葉扶疏的怪樹。某天請人伐之，卻發生血出的詭異現象。客驚怖回去告訴張叔高這件事，叔高卻不引以為怪，並自斫，結果樹除了「血大流出」，並於空處飛出四五隻白頭老公，左右皆驚怖伏地，叔高卻怡然如舊。諸人觀察白頭老公，以為可能是精怪

<sup>54</sup>彭磊：〈論六朝時代「妖怪」概念之變遷——從《搜神記》中之妖怪故事談起〉《海南大學學報人文社會科學版》，第 25 卷第 6 期（2007 年 12 月），頁 670。

<sup>55</sup>前者以為宇宙萬有皆有一擬人格的精靈存在；後者以為宇宙自然遍布一非形質的超自然生命力。李豐楙：《不死的探求——抱朴子》（海南：中國三環出版社，1992），頁 141。

<sup>56</sup>【德】卡西勒（Ernst Cassirer）著、甘陽譯：《人論——人類文化哲學導引》（臺北：桂冠圖書，2005），頁 121。

<sup>57</sup>詹鄞鑫：《心智的誤區：巫術與中國巫術文化》（上海：上海教育，2001），頁 121。

<sup>58</sup>變形神話的表現方式大致可歸納為兩種類型來看：一是力動的，一是靜態的。所謂力動的變形，指從某一形象蛻變成另一形象，包括人、動植物、和無生物之間的互變。即我們對變形一詞所習指的意思。這類神話不妨形容作是生命向時間的征服和創造。然力動變形除了時間的結構外，尚須「信心」為大前提。然靜態變形是把時間的力動，轉變為空間關係的表現，如異類合體的神話，是一種「正在進行式」的變形，在靜止的空間組合上，表現了人獸互動的淵源關係。因為神和獸都屬於純粹的自然，原始人要从這兩個純粹的自然質性和控制力量中掙脫出來，人類的自我意識才能充分獲得。因此，靜態變形乃揭露了原始人心理突變的過程。樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，收入《古典小說散論》（臺北：純文學出版有限公司，1976），頁 1-9。

<sup>59</sup>卷十六 206〈白頭老公〉也有白頭公的出現，但因張叔高事後並無禍害產生，故不另作討論。

一類，「木石隻怪夔魍魎者」，然事後叔高無其他禍害。這則嚴格不算是本文的「災異」，但可與他則互為參照。

卷十一 131〈長安男子〉，漢成帝河平元年發生一件異事，長安男子石安，劉音同居，突發覺室中有似人之物，擊之，發現是狗。狗離開後又回來，帶領同伴持帶盔甲武器報仇，「有數人披甲持弓弩至良家」，將之擊倒後，發現剛才擊倒的那些人都是狗，「良等格擊，或死或傷，皆狗也」。後文「自二月至六月乃止」，可能指狗妖不斷報仇騷擾。這件異事，干寶根據《洪範》，推測此皆犬禍，因言不從所引起，「言不從之咎」。

203〈犀犬〉，以元康中和大興中兩次挖掘「犀犬」，首次，為懷瑤家掘得，長老判斷為犀犬，並以爲其能「令家富昌，宜當養之」。明日失之，但卻無其他禍福產生。第二次於吳郡府舍中得到，然這次卻有禍事發生，「太守張茂為吳興兵所殺」。次段則列舉三說關於犀犬之相關資訊：其一，引用《尸子》的說法：「地中有犬，名曰地狼；有人，名曰無傷」。點出「犀犬」的別名，並提出若於地挖掘出似人的人，則稱「無傷」。其二，又引《夏鼎志》：「掘地而得狗，名曰賈；掘地得豚，名曰邪；掘地而得人，名曰聚。聚，無傷也。此物之自然，無謂鬼神而怪之」。「然則與地狼名異，其實一物也」。分別列出掘地得狗，豚以及人，分別稱作賈、邪和聚。相較起前條，出現別名。最後以《淮南萬畢》：「千歲羊肝，化為地宰；蟾蜍得瓜，卒時為鶉」。指此皆乃一種氣的規律幻化而成，奠立物可互相轉變的源由，「皆因氣作，以相感而惑也」。

207〈池陽小人〉，王莽建國三年，池陽發現有小人景，大小約一尺餘，除了較小外，其他與人同，「或乘車，或步行，操持萬物，大小各自稱」，出現三日方消失不見。汪本則多附有災異的後果，「莽甚惡之。自後盜賊日甚，莽竟被殺」。接著，干寶於次段舉《管子》說推測小人景可能亦作慶忌。並點出只要「以其名呼之」，變可指使慶忌做事，「可使千里外一日反報」。並對於知其名同可使喚做事的，又舉「螭」，「以其名呼之，可使取魚鼈」。

此則亦可於卷十五 194〈王周南〉相參照，王周南遇鼠，鼠再三變裝，甚至更「冠幘皂衣」而進行「呼名」詛咒。<sup>60</sup>但由於王周南不予理會，鼠最後倒地而死，並失去所著冠衣。周南使卒取視之，發現與常鼠無異。由《搜神記》此則看來，僅有異象，因而難以列入災異討論，但若參照《晉書·五行志下》和《宋書·五行志五》，便可見其相較干寶所述，多增「案班固說，此黃祥也」。並推測比附「是時曹爽秉政，競為比周，故鼠作變也」。據《抱朴子·登涉篇》提到，人入

<sup>60</sup>這和對名字的禁忌或巫術有關，可參考弗雷澤：《金枝》（北京：大眾文化出版社，1998），頁364-370。



山中「若夜聞人音聲大語，其名曰蛟，知而呼之，即不敢犯人也」。<sup>61</sup> 在道教法術中，呼喚精怪鬼物名字就能解厄或更進一步能驅使之，反之，人若被精怪鬼物呼喚名字而且回應，就會受到傷害。<sup>62</sup> 所以像周南不答應鼠妖的呼喚，鼠妖也無法加害於周南。而相對而言，只要懂得池陽小人之名為「慶忌」，則可使喚之。

卷十六 198〈豫章人〉提及，有豫章人好食蕈，某日有民家建房子，烹黃姑蕈宴請工人。但有位工人在登高施工時，看到「小兒裸身繞釜而走，倏忽沒於釜中」。過一會，主人請大家吃飯，那位工人獨不食，也不說原因為何。到了晚上，所有吃蕈菇的人都死亡。

卷十七 217〈大青小青〉，廬江二縣境上的山野，住著一種奇怪的精怪叫大青小青，似乎沒人見過牠們的真面目，只知道時常可以聽到不知何處來，如喪家的哭聲，「山野之中，時聞有哭聲，多者至數十人，男女大小，如始喪者」。這往往造成附近人的困擾和懼怕，當鄰人一探究竟時，往往甚麼都沒發現，「鄰人驚駭，至彼奔赴，常不見人」。但這種哭聲作為一死喪的預告，「哭地必有死喪」，且哭聲的大小多寡，還決定是大戶人家或一般人家的死喪，「率聲若多則為大家，聲若小者則為小家」。

卷十八 223〈竹中長人〉，臨川陳臣家很富有。永初元年，他家的一町筋竹，在白天走出一長人，長得像方相，「其宅內有一町筋竹。白日忽見一人，長丈許，面如方相，從竹中出」，逕自與陳臣作別。離開月餘，陳臣家就發生災害，轉富為貧，「去一月許日，家大失火，奴婢頓死。一年中，便大貧」。竹中長人的離開，暗示了喜慶富貴的離去，此亦可為災異的先兆。<sup>63</sup>

精怪的產生，是由於氣亂、氣反所致，而氣亂、氣反多出現在亂世中。反映在政事，便是君臣敗壞朝政、嬪妃外戚宦官等權力相爭。而《搜神記》藉由書寫「精怪」的異象怪事，聯結比附亂世「非常」之變。根據研究指出，志怪敘述可透過鬼怪精魅等，揭露異界訊息，使諸般吉凶徵兆，以隱喻的方式表現出，並觸及人心。<sup>64</sup> 當然，太平之際未必無「非常」之事物，只是異物異事在亂世多為災

<sup>61</sup>王明：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985），頁 303。

<sup>62</sup>這類似「呼名巫術」，原先與旅人的安全有關。因為當時的人認為，異處充滿了可能會侵擾人的精靈鬼怪，葛洪強調人在登山涉水之時，必須熟知或帶著畫有各類精怪的名字的圖文，遇到圖文的物怪時，只要認出並呼喚其名，物怪自然會退卻，「呼名法術」正是產生於此一需要之中。可參看江紹源：《中國古代旅行之研究》（台灣：商務印書館，1966）。葛兆光《道教與中國文化》（台灣：東華書局，1989），頁 91-95。呂一中：〈急急如律令-漫談民間信仰中的軍事思維〉，出自「信望愛論壇」（2010 年 12 月 12 日），文章可見 <http://bible.fhl.net/cover/old.html>

<sup>63</sup>此三則皆難以探知「精怪」的原型為何，但由於他們有似人的外貌或言行，以及預測災難或帶來衰敗或死亡的結果，故仍歸之「精怪」類討論。

<sup>64</sup>劉苑如：《朝向生活世界的文學詮釋—六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐出版，2010），頁 211。

異；盛世多作祥瑞，一事二說，純視其所處時代環境以及所需！

綜合以上四節，從干寶擇取的事件發生的時間看來，<sup>65</sup>除了偏向祥瑞部分的〈感天而生〉和〈得物予我〉收錄漢前的篇幅較多外，其餘大致散落於兩漢和魏晉時期，此可見干寶所關心的不僅於當代，甚而涵蓋前朝軼事。本章先以自然界天地中不尋常的現象，連結到天人感應開始，再到動植物怪異的行為或反常的現象，最終於氣亂而異象化的精怪。此部分或許可用費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach）所言作一總結：

自然是宗教的最初基本、直接崇拜的對象，但卻不被看成是純粹的自然。自然在人的眼裡—用宗教眼光去看的時候—是被當成是一個有人格、活生生、有感覺的東西。人本來並不把自己與自然分開，所以他把一個自然對象在他自己身上所激起的感覺，直接看成對象的一種性態。因此人們不由自主、不知不覺地，將自然本質弄成是一個主觀的、亦即人的本質。故人可使自然同化其的心情，使自然從屬其情慾；未開化的自然人甚至把自然物體看作是真正的人。<sup>66</sup>

物我不分，自然與我同一的觀點，正是古人對自然現象的變化會有感懷，甚而心因此受到影響或得到啓發的原因之一。由於人的本質也是自然的本質之一，古人會把自然和人混同為一的想法，也是可以理解。漢魏離古未遠，況且這種想法本來就長存於人的心底，可說是一種「集體記憶」。<sup>67</sup>如此看來，以自然現象的怪變，引申為祥瑞災異，並以此作為君王的勸諫或吉凶禍福的預兆，可能也只是此一觀點的轉化，只是以較多的論據去「合理化」罷了！

#### 附錄一〈第二章：干寶《搜神記》所收朝代的區分簡表〉

時代	漢前	西漢	東漢	魏晉	時代末詳
第二章 《搜神記》中自然界之祥瑞災異					

<sup>65</sup>可參照附錄一〈干寶《搜神記》所收朝代的區分簡表〉。

<sup>66</sup>費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach）著、王太慶譯：《宗教的本質》（北京：人民出版社，1998），頁 33-34。

<sup>67</sup>此部分如劉苑如所稱，所謂集體記憶意指個人將記憶放在社會環境中來探討，也即是認為社會組織提供記憶的架構，而我們所有的記憶都受此架構的影響，而將過去發生的事實加以重新組織、詮釋，以使當前的印象合理化；並往往透過許多社會活動強調某些集體記憶，以強化某一群人的凝聚。《身體·性別·階級 六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 51。又或如劉苑如引 Frederick Bartlett 的研究，指出每個社會群體都有一些特別的心理取向，這種心理傾向是由個人的經驗和印象所構成，又可稱為個人的「心理構圖」。當某種心理構圖成為共同的心理取向時，不但會影響這群人對外在世界的觀察，同時會使其援引過去的記憶，再次印證其對於外在世界印象的印象。因此，社會結構提供記憶的架構，而人們的記憶往往必須與之配合，而產生某種扭曲的現象。也即是說，記憶乃是組織過去史當前印象合理化的一種手段。劉苑如：〈從鮮卑敘記看南朝志怪中的異族想像與時代感覺〉，《中國文哲研究集刊》第 20 期，2002 年 3 月，頁 227。

第一節 天象、地象、氣象					
感天而生	46、47、 48、			98	
得物予我	49、50、 52、57	51	37		
天體民冤		95	181		
天災地變	110、 114、183	168	147、55	168、 185、 176、 152、173	
第二節 植物類		129、134	141、 143、	93、156、 187	
第三節 動物類					
羽蟲類		124、144	60	148	61
毛獸類		191、194	130、175	41、192、 193、	
鱗介類	115、 116、 126、138	120	59	150、 151、161	62
第四節 精怪		131、207	223	203、206	196、 198、 217、

## 附錄二

篇章	歸納	祥瑞災異(象)	推言(解釋)	徵驗	相關史料
<b>第一節 天象、地象、氣象</b>					
卷四 46〈附寶〉	一、 感天而生	少典氏娶附寶，見大雷光繞北斗樞星，照郊野，感附寶，孕二十五月，而生黃帝於壽丘。			《宋書·符瑞上》
47〈女樞〉		金天氏之末，瑤光之星，貫月如虹，感女樞幽房之宮，生顓頊於若水。			《宋書·符瑞上》
48〈慶都〉		觀河，遇赤龍，晦然陰風，感而有孕，十四月而生堯。			《宋書·符瑞上》



卷九 98〈孫堅夫人〉	感天而生+夢	孫堅夫人孕，而夢月入其懷，既而生策。及權在孕，又夢日入懷。	堅曰：「日月者陰陽之精，極貴之象，吾子孫其興乎？」		《宋書·符瑞志上》、 《三國志·吳書·孫破虜吳夫人傳》 (夾註)
49〈玉曆〉	二、得物	虞舜耕於歷山，得玉曆於河際之巖。			
50〈麟書〉	夢+得物	魯哀公十四年，孔子夜夢三槐之間，豐、沛之邦，有赤氤氣起，得麒麟授書。	1.孔子曰：「天下已有主也。為赤劉。陳、項為輔。五星入井，從歲星。」 2.書言：「周亡，赤氣起，大耀興，玄丘制命，帝卯金。」		《宋書·符瑞上》
51〈黃玉刻文〉	天象+得物	天乃洪鬱起白霧，摩地，赤虹自上而下，化為黃玉。	刻文：「寶文出，劉季握。卯金刀，在軫北。字禾子，天下服。」		《宋書·符瑞上》
52〈陳寶〉	得物	秦文公時，陳倉人掘地得物，若羊非羊，若豬非豬，眾莫能名，遷以獻文公。 後文公得雌、雄者飛入南陽。	語：「彼二童子名陳寶，得雄者王，得雌者霸。」	其後光武起於南陽，皆如其言。	
卷三 37 〈童彥興〉	氣象	五月末夜臥，見東方正白，如開門明時，呼左右，左右未見。	童彥興：「府君怪見白光如們明者，然不為害也……位至將軍、三公。」	到六月九日，太尉楊秉斃。七月，拜鉅鹿太守，鉅邊有金焉。復為度遼將軍，遂登三事。	
卷五 57〈應姬〉	氣象+得物	晝見神光照社，試探之，乃得黃金。		自是諸子宦學，並有才名，至瑒七	

				世通顯。	
卷八 95〈東 海孝 婦〉	三、 天 體 民 冤	東海孝婦受冤殺，自後 郡中枯旱三年。	于公曰：「孝婦不當死， 前太守枉殺之，咎當在 此。」 長老傳云：「孝婦名周 青，青將死，車載十丈 竹竿，以懸五旛。立誓 於眾曰：『青若有罪，願 殺，血當順下；青若枉 死，血當逆流。』既行 刑已，其血青黃，緣旛 竹而上極標，又緣旛而 下云爾。」	太守即時身 祭孝婦之 墓，未反而 大雨焉。	《宋書·五 行志二》有 略提。
卷十四 181〈淳 于伯冤 氣〉		晉元帝建武元年六月， 揚州旱。 去年十二月丙寅，丞相 府斬督運令史淳于伯， 血逆深上柱二丈三尺。	殺伯之後旱三年，冤氣 之應也。 *《晉書·五行中》補充「刑 罰妄加，羣陰不附，則陽 氣勝之罰也」。	其年即旱， 而太興元年 六月又旱。	《晉書·五 行中》、《宋 書·五行 二》、《宋 書·五行 三》
卷十 110〈山 徙〉	四、 天 災 地 變 ： 移 山 動 地	1.夏桀之時，厲山亡…… 漢昭帝之末，陳留昌邑 社亡。 2.會稽山陰郭中有怪 山……時東武縣山，亦 一夕自亡去……	1.京房《易傳》曰：「山 默然自移，天下兵亂， 社稷亡也。」 2.凡山徙，皆不極之異 也。		
卷十 114〈齊 地暴 長〉		周隱王二年四月，齊地 暴長，長丈餘，高一尺 五寸。	1.京房《易妖》曰：「地 長四時暴，占春夏多 吉，秋冬多凶。」 2.《運斗樞》曰：「邑之 淪，陰吞陽，下相屠焉。」	歷陽之郡， 一夕淪入地 中而為水 澤，今麻湖 是也，不知 何時。	
卷十二 147〈山 鳴〉		有大山常大鳴，如牛响 聲，積數年。	《論語摘輔像》：「山土 崩，川閉塞，漂淪移， 山鼓哭，閉衡夷，庶桀 合，兵王作。」	時天下尙 亂，豪桀並 爭……於時 戰爭四分五 裂之地，荆 州為劇，故 山鳴之異作	《後漢 書·五行 三》（附註）

				其域也。」	
183〈太興地震〉		元帝太興元年四月，西平地震，湧水出。十二月，廬陵、豫章、武昌、西陵地震，湧水出，山崩。		王敦陵上之應也。	《宋書·五行志五》、《晉書·五行下》
卷十四 168〈高原陵火〉	奇異電光火現象	1.元康八年十一月，高原陵火。 2.漢武帝世，高原便殿火	董仲舒對與此占同。 二史多：是時賈后凶恣，賈謐擅朝，惡積罪稔，宜見誅絕。天戒若曰，臣妾之不可者，雖親貴莫比，猶宜忍而誅之，如吾燔高原陵也。帝既眊弱，而張華又不納裴頠、劉卞之謀，故后遂與謐誣殺太子也。	太子廢，其應也。	節自《宋書·五行三》、《晉書·五行上》
185〈武昌災〉		太興中，王敦鎮武昌，武昌災。火起，興眾救之，救於此，而發於彼，東西南北數十處俱應，數日不絕。	此臣而行君，亢陽失節。	是時王敦陵上，有無君之心，故災也。（《宋書·五行三》無）	《宋書·五行三》、《晉書·五行上》
卷十四 176〈戟鋒皆火〉		成都王之攻長沙也，反軍於鄴，內外陳兵。是夜戟鋒皆有火，遙望如懸燭，就則亡焉。	*二史書皆解釋其乃「此輕人命，好攻戰，金失其性而為光變也。天戒若曰，兵猶火也，不戰將自焚。」	*二史書皆告知結局「成都不能悟，終以敗亡」。	《宋·五行二》、《晉書·五行上》
卷四 55〈張掖開石〉	金石之變	1.有開石周圍七尋，中高一仞，蒼質素章：龍馬、鱗鹿、鳳凰、仙人之象，粲然咸著。 2.晉泰始三年，張掖太守焦勝上言：以留郡本國圖，校今石文，文字多少不同……其一，成行，曰：金當取之。	1.初，漢元、成之世，先識之士有言曰：「魏年有和，當有開石於西三千餘里，繫五馬，文曰：『大討曹。』」 2.程猗《說石圖》曰：「金者，晉之行也。」	及魏之初興也，張掖之柳谷，有開石焉：始見於建安，形成於黃初，文備於太和。	《宋書·符瑞志上》 (有相關記載，部分雷同。)
卷十三 152〈大石自立〉		吳孫亮五鳳二年五月，陽羨縣離里山大石自立。	孫皓承廢故之家得位，其應也。 *無案京房易傳曰「庶士為天子之祥也」，其說曰：「石		《宋書·五行二》、《晉書·五行中》



			立於山同姓，平地異姓」。		
卷十四 173〈石來〉	金石之變 + 讖言	有大石浮二百步而登岸。 *《晉書·五行中》多「惠帝元康五年十二月……得鳴石，撞之，聲聞七八里」。		尋有石冰入建鄴。	《宋書·五行二》、《晉書·五行中》
<b>第二節 植物類</b>					
卷八 93〈孟宗〉		墳以梓木爲表，感花萼生於枯木之上。			
卷十一 129〈茅鄉社大槐樹〉		斷樹復立故處。 *《漢書·五行志中之下》：為山陽橐茅鄉社有大槐樹，吏伐斷之，其夜樹復立其故處。	凡斷枯復起，皆廢而復興之象。 *《漢書·五行志中之下》無	是世祖之應。 *《漢書·五行志中之下》無	節自《漢書·五行志中之下·視羞·草妖》(原文不甚同)
134〈零陵樹變〉		1.樹僵地自枯，三月樹卒自立故處。 *《漢書·五行志中之下》：零陵有樹僵地，圍丈六尺，長十丈七尺。民斷其本，長九尺餘，皆枯。三月，樹卒自立故處。 2.有樹仆地，生枝葉如人形。	京房《易傳》：「王德欲衰，下人將起，則有木生爲人狀。」 *《漢書·五行志中之下》引京房《易傳》：「棄正作淫，厥妖木斷自屬。妃后有顛，木仆反立，斷枯復生。天辟惡之」。	後有王莽之篡。	《漢書·五行志中之下》(原文稍不同)
卷十二 141〈校別作樹變〉		1.靈帝熹平三年，右校別作中，有兩樗樹，皆高四尺所，其一枝宿昔暴長，長一丈餘，龐大一圍，作胡人狀，頭目鬚髮俱具。 2.其五年十月，正殿側有槐樹，皆六七圍，自拔，倒豎，根上枝下。 3.中平中，長安城西北六七里，有空樹，中有人	其於《洪範》，皆爲木不曲直。 *《後漢書·五行志二》多：京房易傳曰：「王德衰，下人將起，則有木生人狀」。  *《後漢書·五行志二》多：根傷而血出。曹公惡		節自《後漢書·五行志二·草妖》

		面，生鬢。	之，遂寢疾，是月薨。」		
143〈人狀草〉		1.漢光和七年，陳留、東郡、濟陰冤句、離狐界中，草生作人狀，操持兵弩，牛馬龍蛇鳥獸之形，白黑各如其色，羽毛頭目足翅皆備，非但髣髴，像之尤純。 2.吳五鳳元年六月，交阯稗草化為稻。	舊說曰：近草妖也。	是歲有黃巾賊起，漢遂微弱。	前則《後漢書·五行志二·草妖》 *時間、內文稍有出入。 後則節自《晉書·五行志中》、《宋書·符瑞下》
卷十三 156〈鬼目菜〉		工黃狗家生鬼目菜(芝草)，賈菜(平慮)生工吳平家。	1.明年，晉平吳，王濬止船，正得平渚，姓名顯然，指事之徵也。 2.黃狗者，吳以土運承漢，故初有黃龍之瑞。及其季年，而有鬼目之妖託黃狗之家。黃稱不改，而貴賤大殊，天道精微之應也。		《宋書·五行志三》、《晉書·五行中》
卷十四 187〈儀仗生華〉		王敦在武昌，鈴下儀仗生華，如蓮花狀，五六日而萎落。	說曰：「鈴閣，尊貴者之儀……《易》稱：『枯楊生華，何可久也。』今狂花生枯木，又在鈴閣之間，言威儀之富，榮華之盛，皆如狂花之發，不可久也。」	其後終以逆命，沒又加戮，是其應也。	《宋書·五行志一》、《晉書·五行上》(文字順序略異)
<b>第三節 動物類</b>					
卷五 60〈忠孝侯印〉		天新雨後，有鳥如山鵠，飛翔入市。近地，市人撻之，稍下墜地。民爭取，即化為圓石。顛椎破之，得一金印，文曰：「忠孝侯印。」	後議郎汝南樊行夷，校書東觀，上表言：「堯舜時嘗有此官。今天降印，宜可復置。」		
61〈張氏鈎〉		鳩飛入懷化為一金帶鈎。		得鈎後子孫昌盛；失鈎漸漸衰耗。	
卷十一		白頸烏與黑烏群鬪楚國	1.劉向以為近白黑祥也。		《漢書·五

124〈烏鬪〉	一、羽蟲類	呂縣。	<p>2. 楚王戊暴逆無道，刑辱申公，與吳王謀反。烏羣鬪者，師戰之象也。白頸者小，明小者敗也。墮於水者，將死水地。</p> <p>3. 京房《易傳》：「逆親親，厥妖白黑烏鬥於國中。」</p> <p>4. 《五行志》以為楚、燕皆骨肉藩臣……行同而占合，此天人之明表也。</p> <p>5. 燕陰謀未發……故一烏鵲鬪於宮中而黑者死……天道精微之效也。</p> <p>6. 京房易傳曰：「顯征劫殺，厥妖烏鵲鬪也。」</p>		行志中之下》
卷十二 144〈懷陵雀鬪〉		懷陵上有萬餘雀，先極悲鳴，因而亂鬪相殺，皆斷頭。	<p>1. 夫陵者，高大之象也；雀者，爵也。</p> <p>2. 天誠若曰：「諸懷爵祿而尊厚者，自還相害，至滅亡也。」</p>	到六年，靈帝崩。	《後漢書·五行志二》(多「大將軍何進以內寵外嬖，積惡日久……後祿而尊厚者無餘矣。」)
卷十三 148〈鵲巢陵霄闕〉		有鷹生鵲巢中，口爪具赤。	高堂隆曰：「《詩》云：『惟鵲有巢，惟鳩居之。』……此宮室未成，身不得居之象也。」		《宋書·五行志三》、《晉書·五行志中》(多「鵲體白黑雜色。此羽蟲之孽，又白黑祥也」、「將有它



					姓制御之，不可不深慮。」於是帝改容動色。」)
卷三 41〈淳于智卜狐〉		夏侯藻母病困，將詣淳于智卜，有一狐當門，向之嗥喚。	智曰：「其禍甚急……然後其禍僅可救也。」	堂屋五間，拉然而崩。	《晉書·淳于智傳》
43〈郭璞筮偃鼠〉		永嘉五年十一月，有偃鼠出延陵。	郭璞筮之，遇《臨》之《益》，曰：「此郡東縣當有妖人，預構制者，尋亦自死矣。」		《宋書·五行志二》、《晉書·五行志中》
卷十一 130〈鼠巢〉		1. 漢成帝建始四年九月，……巢中無子，皆有乾鼠矢數十。 2. 明年，有鳶焚巢殺子之象云	1. 時議臣以為恐有水災。 2. 鼠盜竊小獸，夜出晝匿，今正晝去穴而登木，象賤人將居貴顯之位。桐柏，衛思后園所在也。 3. 京房《易傳》：「臣私祿罔辟，厥妖鼠巢也。」	其後趙后自微賤登至尊，與衛后同類，趙后終無子而為害。	《漢書·五行志中之上》多「一曰，皆王莽竊位之象云」。
卷十四 175〈張騁牛言〉	二、毛蟲類	1. 牛言、立而行。 2. 犬言。	1. 卜者曰：「大凶，非一家之禍，天下將有兵起。一郡之內皆破亡乎？」 2. 京房《易妖》曰：「牛能言，如其言占吉凶。」 *《晉書·五行下》、《宋書·五行五》，多引京房易傳和萌氣樞 *二史多「時天子諸侯不以惠下為務，又其應也」。	其秋，張昌賊起，先略江夏，誑曜百姓，以漢祚復興，有鳳凰之瑞，聖人當世。從軍者皆絳抹頭，以彰火德之祥。百姓波蕩，從亂如歸。騁兄弟並為將軍都尉，未期而敗，於是一郡破殘，死傷者	《晉書·五行下》、《宋書·五行五》*文略異

				大半，而騁 家族滅矣。	
卷十五 191〈翟 宣〉		兄宣教授，諸生滿堂。 群鵝雁數十在中庭，有 狗從外入而齧之，皆 驚，比救之，皆已斷頭。 狗走出門，求不知處。		後數月，莽 夷其三族。	
192〈公 孫淵〉		1.先時，淵家有犬，著朱 幘絳衣。(二書較詳) 2.襄平北市生肉，長圍各 數尺，有頭目口喙，無 手足而動搖。	占者曰：「有形不成，有 體無聲，其國滅亡」。	魏司馬太傅 懿，平公孫 淵，斬淵父 子。	《晉書·五 行志中》、 《宋書·五 行志二》 <b>*二者似不 該合為一 條看待？</b>
193〈諸 葛恪〉		1.吳諸葛恪征淮南歸，將 朝會，犬二次銜引其 衣。 2.婢眼目不常、蹙然起 躍，頭至於棟，攘臂切 齒告知恪遇害消息。(二 書無)		恪入而被害	《宋書·五 行三》(吳諸 葛恪將見 誅，盥洗水 血臭；侍者 授衣，衣亦 臭。此近赤 祥也。)《晉 書·五行志 中》
卷十五 194〈王 周南〉		王周南遇鼠，鼠再三變 裝咒詛，最後倒地而 死。	二史書皆多「案班固說， 此黃祥也」。	二史書皆多， 「是時，曹爽 專政，競為比 周，故鼠作變 也」。	《晉書·五 行志下》、 《宋書·五 行志五》
卷十 115〈洧 淵龍 鬪〉		魯昭公十九年，龍鬪於 鄭時門之外洧淵。	京房《易傳》曰：「眾心 不安，厥妖龍鬪其邑中 也。」  *史書多，「劉向以為近龍 孽也。鄭以小國攝乎晉楚 之間，重以彊吳，鄭當其 衝，不能修德……能以德 消變之效也」。		《漢書·五 行志下之 上》
卷十一		漢惠二年正月癸酉旦，	京房《易傳》：「有德遭		《漢書·五

120〈龍見溫陵井〉		兩龍見於蘭陵廷東里溫陵井中。	害，厥妖龍見井中。行刑暴惡，黑龍從井出」。		行志下之上》(多出「至乙亥夜去。劉向以為龍貴象而困於庶人井中……諸呂亦終誅滅。」)
卷十三 150〈青龍黃龍〉			自明帝終魏世，青龍黃龍現者，皆其主廢興之應也。 魏土運，青木色也，而不勝于金，黃得位，青失位之象。青龍多見者，君德國運內相剋伐也。	高貴鄉公卒敗於兵。	《宋書·五行志五》、《晉書·五行志下》文頗異*案劉向說：「龍貴象，而困井中，諸侯將有幽執之禍也。」魏世龍莫不在井，此居上者逼制之應。高貴鄉公著潛龍詩，即此旨也」。
卷十 116〈九蛇繞柱〉		魯定公元年秋，有九蛇繞柱。	占以為九世廟不祀	乃立場宮。	
卷十一 126〈趙邑蛇鬪〉	三、鱗介類	武帝太始四年七月，趙有蛇從郭外入，與邑中蛇鬪孝廟下，邑中蛇死。		後兩年秋，有衛太子事，自趙人江充起。	《漢書·五行志下之上》
卷十二 138〈蛇見德陽殿〉		漢桓帝即位，有大蛇見德陽殿上。	雒陽市令淳于翼：「蛇有鱗，甲兵之象也。見於省中，將有椒房大臣受甲兵之誅也」。	延熹二年，誅大將軍梁冀，捕治宗屬，揚兵京	《後漢書·五行志五》(附註)



				師也。	
卷五 59〈三 鱣魚〉		冠雀銜三鱣魚，飛集講堂前。	「蛇鱣者，卿大夫服之象也。數三者，法三台也。先生自此升矣」。	年五十，乃始仕州郡。	
卷十三 151〈魚 集武庫 屋上〉		魏齊王嘉平四年五月，有二魚集于武庫屋上	高貴鄉兵禍之應。 *史書多：此魚擊也。王肅曰：「魚生於水，而亢於屋，介鱗之物，失其所也。邊將其殆有弃甲之變乎！」	*史書多：後果有東關之敗。	《晉書·五行志下》、 《宋書·五行志四》
卷十四 161〈鯉 魚現武 庫〉		太康中，有鯉魚兩枚，現武庫之上。	武庫，兵府，魚有鱗甲，亦兵類也。魚又極陰，屋上太陽，魚現屋上，象至陰以兵革之禍干太陽也。 京房《易妖》曰：「魚去水，飛入道路，兵且作」。	及惠帝初，誅太后父楊駿，矢交宮闕，廢太后為庶人……母后之難再興，自是禍亂構矣。	《晉書·五行志下》、 《宋書·五行志四》
卷五 62〈管 罈〉		宅中見一物，形似罈而長大。		遂巨富，二十年恆有萬斛米。	
<b>第四節 精怪</b>					
卷十一 131〈長 安男 子〉	<b>精 怪</b>	漢成帝河平元年，有如人狀，在其室中，擊之，為狗，走出。去後，有數人披甲持弓弩至良家。良等格擊，或死或傷，皆狗也。	其於《洪範》，皆犬禍，言不從之咎也。		《漢書·五行志中之下》(無洪範一句)
卷十五 196〈東 萊陳 氏〉		東萊一家，姓陳，家百餘口。朝炊，釜不沸。舉甑看之，忽有一白頭公從釜出。	師云：「此大怪，應滅門……」	北行八十里，有一百三口，後十日中，此家死亡都盡，此家亦姓陳。	
卷十六 198〈豫 章人〉		有民家治舍，烹黃姑輩以食工人。工人見有小兒裸身繞釜而走，倏忽		既暮，食輩者皆卒。	

		沒於釜中。			
203〈犀犬〉		1.元康中，吳郡婁縣懷瑤鄉家，掘地者犬子，雌雄各一，目猶未開，行大於常犬也。 2.大興中，又得兩枚，物如初。  *宋書無懷瑤名，也無事後無他禍福之記載。	長老或云：「此名犀犬，得之者令家富昌，宜當養之」。 《尸子》曰：「地中有犬，名曰地狼；有人，名曰無傷」。 《夏鼎志》曰：「掘地而得狗，名曰賈.....此物之自然，無謂鬼神而怪之」。然則與地狼名異，其實一物也。 《淮南萬畢》：「千歲羊肝，化為地宰；蟾蜍得瓜，卒時為鶉」。	1.瑤家積年無他禍福。 2.其後太守張茂為吳興兵所殺。	《宋書·五行志二》 *所引資料無長老云和《淮南萬畢》
206〈白頭老公〉	精怪 + 血	桂陽太守江夏張遼遣客斫田中大樹，樹大血出，有一空處，白頭老公長四五尺，突出趁叔高。叔高以刀逆斫，殺之，四五老公並死。	此所謂木石之怪夔魍魎者乎？	其伐樹年中，叔高作辟司空侍御史、兗州刺史。	
207〈池陽小人〉		王莽建國三年，池陽有小人景	《管子》曰：「涸澤數百歲.....慶忌.....以其名呼之，可使千里外一日反報」。 又曰：「涸川之精生螞.....可使取魚鼈」。	*莽甚惡之。自後盜賊日甚，莽竟被殺。 (汪紹盈版有此部分)	
217〈大青小青〉	精怪	山野之中，時聞有哭聲，多者至數十人，男女大小，如始喪者。		大青小青哭必有死喪，率聲若多則為大家，聲若小者則為小家。	
卷十八 223〈竹中長人〉		臨川陳臣家大富。其宅內有一町筋竹。白日忽見一人，長丈許，面如方相，從竹中出。		去一月許日，家大失火，奴婢頓死。一年中，便大	

				貧。	
--	--	--	--	----	--



### 第三章 《搜神記》中的人事物類之祥瑞災異

凡人事物之存在，必有其一定之規律與正常（或言習以為常）之形體。這種「正常」的形體，其實也意味存在著一種平衡的穩定結構。但當這種平衡受到打亂，出現異常的時候，難免引起聯想。尤其在不穩定的政局中，更容易為有心人所解釋利用。本章所談及的「人事物」，相對於前章的「自然界」，偏以人為主。其中牽涉到人事與人物的事理，包括人的身體、性別，與人事有關的讖語等等。

#### 第一節 身體、性別變異

由於氣生萬物，只要「應變而動，是為順常；苟錯其方，則為妖眚」。只要氣亂氣反，就可能發生「下體生於上，上體生於下。氣之反者也；人生獸，獸生人，氣之亂者也；男化為女，女化為男；氣之背者也」一類的怪異現象。這是因為，古人相信身體和世界同源，各種事物就有彼此轉化的可能，「爾則万物之變，皆有由也」，因而「自無知化為有知，而氣易也」。<sup>68</sup>在干寶的自然變易觀中：「氣」是構成萬物的根本，「變」是天地萬物的形態，「氣」與「變」相輔相成存在於物體之中。<sup>69</sup>正如劉苑如所說，就是以身體為象徵的思維模式，將複雜的社會及歷史記憶凝結在各種變異的身體之上，並解讀出諸般常/異的關係。<sup>70</sup>而此節試圖以人或物的變異，歸納分析《搜神記》中出現的異事。

##### 一、互化變異

生命的聯繫，不只存在於同類，甚至存在於人與物之間的轉化變異。從西方觀點看來，如卡西勒解釋原始民族的生命觀，為一綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看成是一個不中斷且連續整體，各領域的界限並不是不可逾越，而是流動不定的。不同生命領域之間沒有絕對的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止狀態：由一種突如其來的變形，一切事物可能轉化成一切事物。<sup>71</sup>即在深信萬物可彼此轉化的認知下，古人以為萬物可以同類相生，亦可異類相成，即任何一種物質都可以轉變為另一種物質。<sup>72</sup>

<sup>68</sup>干寶撰、李劍國輯校：《新輯搜神記》，頁 257-259。

<sup>69</sup>徐敏、史為恒：〈從《搜神記》看干寶的自然變易觀〉《江蘇工業學院學報》第 9 卷第 4 期(2008 年 12 月)，頁 5。

<sup>70</sup>劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 69。

<sup>71</sup>【德】卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯：《人論——人類文化哲學導引》(臺北：桂冠圖書，2005)，頁 121。

<sup>72</sup>詹鄞鑫：《心智的誤區：巫術與中國巫術文化》(上海：上海教育，2001)，頁 121。



中國較常出現的是「變」與「化」，或「變成」、「化爲」等字詞來形容突乎其來的轉變或漸續地改變。<sup>73</sup>李豐楙老師在一系列研究分析中指出，「變」與「化」分別取象於蠶與人，各自強調其區別性的特徵：「變」隱喻著蠶爲同一形體而完全改變，而且是較短時間的突變；而「化」則是同一形體的緩變、漸變，是人由少至老在形狀上的緩慢改變。然從變與化的取象構字而言，基本上仍屬同類同種的形體改變，所表現的其實仍是「常」態下的生命現象。<sup>74</sup>

但根據鄭玄注《周禮·春官·大宗伯》，在「合天地之化，百物之產」的注語：「能生非類約化，生其種約產」。表明凡是種、類相生即是生，而非類相生則爲化。劉安《淮南子·齊俗篇》：「夫蝦蟆為鶉，水蠶為苾（蜻蜓也），皆生非其類，唯聖人知其化」，也都屬於這一種凡非類相生即爲化的生命現象。孔穎達疏《禮記·月令》：「《易》乾道變化，謂先有舊形，漸漸改者謂之變；雖有舊形，忽改者謂之化；及本無舊形，非類而改亦謂之化」等，似乎在定義上仍有分歧。<sup>75</sup>但無論如何，縱使「變」與「化」有的涵義不一，至少都肯定了萬事萬物變化的可能性。

### （一）性別變亂

由《搜神記》故事可知，性別錯亂大致分幾方面，一是男化女或女化男，甚而雙性人等幾種奇異的狀態；另一是動物間的性別轉化等。就今天的角度看來，性別變亂可能只是一種生物學或心理學上「雙性同體」，前者即同一生物體兼具成熟的雄性性器官和雌性性器官，導致後來產生性別的變異；後者則一種普遍存在的心理傾向，兩性都有著對對方性別的潛在認同，因而任何個體都有雙重性別，差別只是強弱多寡。<sup>76</sup>然古今認知有異，觀看和解釋現象的角度不一，正是在此一認知基礎之下，古人對於性別錯亂的解釋，提出一套自我的詮釋。

卷十一 135〈豫章男子〉和卷十二 145〈越巖男子〉都是男化女的記載。前者，漢建平中，「豫章有男子化女子，嫁為人婦，生一子」。有關於這種男化女，還能嫁為人婦的奇異現象，長安陳鳳解釋爲：「陽變為陰，將亡繼嗣」。據《漢書·五行志下之上》補充，<sup>77</sup>此男子後來生一子。因而干寶因其生一子，以爲乃西漢過一世後始絕之兆，「生一子者。將復一世乃絕也」。並以王莽篡西漢作爲災異的

<sup>73</sup>逐漸變化大多使用「化」字，而短時間變化則用「變」，因此大多習慣使用「化爲」，以表現逐漸改變形體的非常變化。李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010），頁 116。

<sup>74</sup>李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 54。

<sup>75</sup>此些看法李豐楙老師已多所辨析。詳可參李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》。但究竟蟬化蛾是否算是「同一形體」之變化？就現代人的眼光看來自屬如此，但於科學知識未到達今水準的古人，是否以爲此乃「非類相生」？這或許是如今多所爭議的癥結點之一。

<sup>76</sup>如榮格的提出的「阿尼瑪」和「阿尼姆斯」原型，即奠基於「雙性同體」的基礎。常若松：《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》（臺北：貓頭鷹出版社，2000），頁 139-143。

<sup>77</sup>《漢書·五行志下之上》：哀帝建平中，豫章有男子化爲女子，嫁為人婦，生一子。長安陳鳳言此陽變爲陰，將亡繼嗣，自相生之象。一曰，嫁為人婦生一子〔者〕，將復一世乃絕。《漢書》，頁 1472。

驗證，「後哀帝崩，平帝沒，而王莽篡焉」。後者，發生於漢建安七年，「越嵩有男子化女子」。干寶引周群的說法，「哀帝時亦有此變，將有易代之事也」。周群所指即王莽篡漢，此變大約是〈豫章男子〉一類的。而干寶以「至二十五年，獻帝封山陽公」為徵驗。由此二則對照可知，同樣是男子化為女子，都可作「易代」解釋。

關於女化男，在卷十 118〈魏女子化丈夫〉和卷十四 169〈周世寧〉皆可見之。前者發生於魏襄王十三年，「有女自首化為丈夫，與妻生子」。京房《易傳》曰：「女子化為丈夫，茲謂陰昌，賤人為王；丈夫化為女子，茲為陰勝陽，厥咎亡也」。後者發生於元康中，安豐女子周世寧，「年八歲，漸化為男，至十七八而氣性成」。然卻因為變化不完全，雖娶妻但無子，「女體化不盡，男體成而不徹，畜妻而無子」。對照《晉書》或《宋書》的《五行志》，<sup>78</sup>可知後來將之比附為「劉淵、石勒蕩覆晉室之妖也」，並以京房說，推測女子化男子為陰昌，是陰勝陽，為賤人為王之徵。兩則對照來看，無論化男是否成完全，都是「陰勝陽」，為低賤者即將踰越為上的徵兆。

卷十四 179〈男女二體〉，記載身體變異之事，「惠、懷之世，京洛有人，一身而男女二體，亦能兩幸，而尤好淫」，指的應該是雙性人。干寶以「天下兵亂，由男女氣亂而妖形作也」解釋。因為男女有別，但竟出現男女於一體，也就是「無性」的狀態，換言之，就是一種男女無別。而出現好淫的現象，可由〈蜮〉此則對照參看，可知「好淫」源於氣亂，是因男女同淫而產生。但若由另一面來看，「雙性同體」或「雌雄交合」的形象，最主要的意義在於生殖與繁殖。<sup>79</sup>干寶以此例來警示男女無別的同時，是否也隱含對亂世多死傷，渴求回歸正常繁育的希望？

卷十一 127〈輅軫廄雞變〉，記錄三個「雞變」。其一，「漢宣帝黃龍元年，未央殿輅軫廄中，雌雞化為雄雞，毛衣亦變，不鳴不將，無距」。其二，「元帝初元中，丞相府史家，雌雞化為雄雞，冠距鳴將」。其三，「至永光年中，有獻雄雞生角者」。由雌雞變化的逐漸徹底，甚而雄雞長出象徵「兵甲」之角，象徵王莽勢力漸成。也難怪干寶引《五行志》解釋此三事乃「王氏之應」。<sup>80</sup>

卷十三 149〈廷尉府雞變〉，發生在魏明帝景初二年，「雌雞變學雄，不鳴不

<sup>78</sup>《晉書·五行志下》和《宋書·五行志五》較李本《新輯搜神記》記載更多。《晉書·五行志下》：「京房易傳曰：『女子化為丈夫，茲謂陰昌，賤人為王』。此亦劉元海、石勒蕩覆天下之妖也」。《晉書》，頁907。《宋書·五行志五》：「此劉淵、石勒蕩覆晉室之妖也。漢哀帝、獻帝時並有此異，皆有易代之兆。京房傳曰：『女子化為丈夫，茲謂陰昌，賤人為王。丈夫化為女子，茲謂陰勝陽，厥咎亡』」。《宋書》，頁1005。

<sup>79</sup>鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化，2006），頁270。

<sup>80</sup>此五行志指《漢書·五行志中之上》。

將」，百姓較有見識者，以為雌化雄而不盡，「不鳴不將」，象徵氣候未成。故干寶以為「晉三後並以人臣終」，是「天意也」。即將未轉化完成的雌雞，比附為未成氣候的人臣，終究是功虧一簣。

無論是〈輅軫廐雞變〉或〈廷尉府雞變〉，都是以雌雞的化成與否，作為下者是否可取代上者的徵兆。據劉苑如研究指出，「性別變亂」，其意義有三，一是「生生」之欲望仍是常道之實踐者，二是警示女子專政的危機，三是身體諭示權力交替。<sup>81</sup>就劉苑如研究的觀點來看，微幅調整後亦適用於《搜神記》。就第一點觀之，〈魏女子化丈夫〉和〈豫章男子〉雖然成功轉化且育有後代，但終究視為災異，遑論轉化不盡而無子嗣的〈周世寧〉；於《搜神記》觀之，男女轉化不一定警示女子專政，可能更強調下踰越上的亂象；最後，多以身體的變易作為權力交替的象徵，以氣亂解釋秩序失衡所造成的災異。綜觀之，無論是女子化男子或男子化女子，或雌激化雄雞、雙性人等事變，都象徵下者將有害於上。這或許是亂世中，災異表現的重要內涵之一。

## （二）異類化生

由於古人與今人觀看的角度不同，古人生活在一個凡事可互相轉化的世界觀裡，對於難以理解的怪異現象，往往從直接的觀察中，來推論事情形成的原因，如《禮記·月令》：「雉入大水為蜃，虹藏不見」、「始雨水，桃始華，倉庚鳴，鷹化為鳩」。<sup>82</sup>而此一觀察所作的解釋，有時會與人事間的祥瑞災異作一比附，以合理他們對這世界觀察的解釋。

卷十 111 〈馬化狐〉，周宣王三十三年，「是歲有馬化為狐」。因馬為乾，為陽；狐為艮為坎，相對為陰。<sup>83</sup>極陽化為少陰或少陽，象徵災異的出現，故此則將馬化為狐的怪異事跡當作是「幽王生」的徵兆。

卷十四 160 〈彭蠡化鼠〉，<sup>84</sup>記載兩則怪事，其一，「太康四年，彭蠡及蟹皆

<sup>81</sup>劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁 85-86。

<sup>82</sup>高明註譯：《大戴禮記今註今譯·月令》（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁 341、298。

<sup>83</sup>如《欽定四庫全書·易象義卷五》，「或曰以象言之，艮為鼠為狗為虎為狐，皆有尾者也」，頁 10。《欽定四庫全書·漢上易傳卷九》，「虞翻以艮為狐，干寶以坎為狐，互發也」，頁 57。源自：文源閣四庫全書電子版。

<sup>84</sup>前事見《宋書·五行志五》、《晉書·五行志下》。宋書同《搜神記》，《晉書·五行志》多記載：「九年八月，郡國二十四螟。九月，蟲又傷秋稼。是時，帝聽讒諛，寵任賈充、楊駿，故有蟲蝗之災，不細無德之罰」。《宋書》，頁 986。《晉書》，頁 889。後事見《宋書·五行志二》：「晉武帝太康六年，南陽送兩足虎，此毛蟲之孽也。識者為其文曰：「武形有虧，金虎失儀，聖主應天，斯異何為。」言非亂也。京房易傳曰：「足少者，下不勝任也。」干寶曰：「虎者陰精，而居于陽。金獸也。南陽，火名也。金精入火，而失其形，王室亂之妖也。六，水數，言水數既極，火慝得作，而金受其敗也。至元康九年，始殺太子，距此十四年。二七十四，火始終相乘之數也。自帝受命，至愍懷之廢，凡三十五年」。《宋書》，頁 921。《晉書·五行志中》亦



化為鼠」，數量龐多並且廣泛食稻米而造成災害。並詳細描寫在彭蠡及蟹剛化為鼠時，體軟有毛如無骨，一開始行走尚不能遠過田塍。其二，「至六年，南陽獲兩足虎」。干寶解釋此件事，「虎者陰精，而居于陽。金，獸也；南陽，火名也。金精入火，而失其形，王室亂之妖也」。以為虎屬陰而居陽位，加以虎是獸，屬金象。有關於虎在八卦的屬相為陰，這部分可從兩部分解釋，其一，虎與龍相對，龍為天物，虎為地物，故一陽一陰；其二，虎於八卦中為坤為艮，故屬陰。<sup>85</sup>加以獸為金，虎為獸故為金，又或金為西為白虎。兩足虎出現之地為「南陽」因地處伏牛山以南，漢水之北而得名，而南為離為陽又作火。「金精入火」指虎，「失其形」指虎僅二足，故干寶以為此乃王室將亂之徵。

166〈炊飯化螺〉，永熙初，「衛瓘家人炊飯，墮地，盡化為螺，出足起行」。衛瓘奴僕煮飯時，飯打翻掉落到地上，卻變為螺，且還能行走，「螺被甲，兵象也，於《周易》為《離》，《離》為戈兵」。干寶以螺的外形有甲殼，象徵即將有兵戰，又從《周易》推演出其為《離》卦，而《離》為火、為戈兵、為蚌等，<sup>86</sup>最後以「明年，瓘誅」作為驗證的結果。

卷二十 257〈江夏黃母〉和 258〈宣騫母〉，二則內容類似，講的都是母在沐浴時，突然由人變為龜的事件。前者，時間點在漢靈帝，「江夏黃氏之母浴，伏盤水中，久而不起，變為龜矣」。後者發生於吳孫皓寶鼎元年六月，發生「丹陽宣騫母，因池浴化龜」的離奇事件。表面上只是則奇異的故事，但對照史書則可發現，<sup>87</sup>此現象被當作是「吳亡之象」。前者史書雖無詳載內容，僅以一句「與漢靈帝時黃氏母事同」，但可用來驗證後例之事非史無前有，乃有先跡可循。

## 二、死而復生<sup>88</sup>

有生即有死，這是萬古不變的真理，然志怪小說卻出現「復生」此一特殊的現象。根據《說文解字》對「復」的解釋：「復，往來也」；而「生」：「生，進也。象艸木生出土上」。故二字合起來看，似乎是表達自然界反覆循環的現象。而說

---

有相關記載，然文字稍不同。《晉書》，頁 850。

<sup>85</sup>艮雖為四陽卦之一，然屬性為山，與坤土進，如《欽定四庫全書·周易集解卷一》，「風從虎」，引荀爽、虞翻說法，「荀爽曰虎喻國君，為坤五之乾，二為巽而從三也。三者下體之君，故以喻國君。虞翻曰坤為虎，風生地，故從虎也」，頁 18。《欽定四庫全書·易漢學卷三·虞氏易象》，「坤為妣、為民、為刑人……為虎、為黃牛」，頁 16-17。源自：文源閣四庫全書電子版。

<sup>86</sup>《易經·說卦傳》：「離為火、為日、為電、為中女、為甲冑、為戈兵。其於人也，為大腹，為乾卦。為蟹、為蠃、為蠃、為蚌、為龜。其於木也，為科上槁」。這裡雖然沒提到螺，然依原文推斷，約莫將之蚌一類的甲殼動物。

<sup>87</sup>《晉書·五行志下》和《宋書·五行志五》多，「與漢靈帝時黃氏母事同。吳亡之象也」。《宋書》，頁 1004-1005。《晉書》，頁 907。

<sup>88</sup>其實《搜神記》所收錄的復生不只前舉，但或未記載於史書的五行志；或不見災異之應驗，純粹只是記載異事，故本文不列入討論。



文解釋「死」：「漸也，人所離也」。段玉裁注「死」則說：「方言漸，索也，盡也。是漸為凡盡之稱。人盡曰死」形體與魂魄相離，故其字形从歹人」。<sup>89</sup>因而，「死而復生」表達的是一種人的魂魄離開軀體，卻又復返的現象。<sup>90</sup>

《搜神記》中有幾則關於復生的記載，大部分推測為臣子篡位或奪權的災異徵兆，僅有小部分歸為祥瑞。如卷 136〈趙春〉，平帝元始元年二月，女子趙春病死，然經六日復生。並引「至陰為陽，下人為上」對此一現象作了解釋，<sup>91</sup>其後以「王莽篡位」作為徵驗。又 266〈長沙桓氏〉，「獻帝初平中，長沙桓氏死。月餘，其母聞棺中有聲，發之，遂生」。此則干寶亦無評論，然此事於《後漢書·五行志五》，卻錄有「占曰：『至陰為陽，下人為上』。」並以「其後曹公由庶士起」為徵驗。此則可能是司馬彪編纂《後漢書·五行志》時引錄干寶《搜神記》所致。故增錄部分應為彪之判斷。二則都為史書所記，列為「人痾」條，<sup>92</sup>因而將此一復生現象歸為災異之徵兆。然《搜神記》僅有一條將之歸為祥瑞，卷十三 154〈陳焦〉，吳孫休永安四年，陳焦死七日復生。然此卻作一祥瑞之兆，「烏程侯皓承廢故之家，得位之祥也」。《宋書·五行志五》和《晉書·五行志下》都有收錄，並引為干寶所言。同是死而復生，差別點只是男或女，然女的復生為「至陰為陽，下人為上」，男的復生卻為祥瑞？或許另有隱義，然由於資料僅三則，難以作過多之推斷。

當中，卷二十一 263〈田無畜兒〉，漢哀帝建平四年四月，女子田無畜有孕，但生前二月，嬰兒在腹中啼泣，到了將生之季，卻胎死腹中。經三日，有人聽到小孩的哭聲，田無畜便掘出嬰兒養育。干寶於此則無其他衍生評論。而此則同見於《漢書·五行志下之上》，這或許是干寶「承於前載者」而作的記述。

267〈李娥〉和 269〈柳榮〉，都講述死而復生，並以後來發生的異事作一證實。前者，記載建安四年二月，女以李娥病死十四日而復生之事。《搜神記》詳細地記載李娥由病死到為盜墓者剖棺復活，並以死者的書信先印證此事為真，再以死者現形給予家人一顆辟妖厲的丸藥，並預先告知來春即將有瘟疫的發生，最後以「前春，武陵果大病，白日見鬼」為驗，並由費長房解釋此藥丸乃「方相腦」作結。《後漢書·五行志五》僅簡要記載李娥病死十四日而復生之事，<sup>93</sup>惟夾註收

<sup>89</sup>參見許慎撰、段玉裁注：《漢小學四種·說文解字注》，頁 81、281、171。

<sup>90</sup>可參考譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009），頁 9-14。

<sup>91</sup>《漢書·五行志下之上》尚多附，京房易傳曰：「『干父之蠱，有子，考亡咎』。子三年不改父道，思慕不皇，亦重見先人之非，不則為私，厥妖人死復生」。但後文無「其後王莽篡位」一句。《漢書》，頁 1473。

<sup>92</sup>〈趙春〉於《漢書·五行志下之上》、〈長沙桓氏〉於《後漢書·五行志五》，皆有類似記載，皆列於《五行志·人痾》部分。《漢書》，頁 1473。《後漢書》，頁 3348。

<sup>93</sup>《後漢書·五行志五》：「建安四年二月，武陵充縣女子李娥，年六十餘，物故，以其家杉木櫬斂，瘞於城外數里上，已十四日，有行聞其冢中有聲，便語其家。家往視聞聲，便發出，遂

錄干寶《搜神記》和張華《博物志》，然《博物志》非李娥故事詳末，為另一發墓復生女子的故事，<sup>94</sup>可能是藉以參照以證此事之真，或為當時發墓風氣之盛作一側證。後者，記述柳榮病死船中二日，忽大呼言：「人縛軍師！人縛軍師！」遂活。人問因而言其所見，「至上天北斗門下，卒見人縛張軍師」。後便以「其日，惕戰死」作一驗證。文末補以「榮至元帝時猶在」，這或許是為了能更取信於人，故特別交代復生者至元帝時仍活著。此二則雖然怪異，但干寶以事後發生的事作一驗證，正好可作發明「神道」之不誣的例證。<sup>95</sup>

### 三、畸形怪胎

這裡的「畸形怪胎」或也可分作「畸形」與「怪胎」看，並不全指生產出的畸形胎兒，少部分也指身體器官上的變異，如生角等。二者雖有不同，但同屬器官上的變異，故權宜置於一處討論。<sup>96</sup>

#### (一) 生非其類

產下的胎兒不是人，是蛇或龍等一類的異物，即使是現今對醫學有一定掌握的我們都會恐懼害怕，何況是當時醫學知識尚不發達的時代，驚懼絕對遠勝今，可能以為是自身或祖上作惡，因而導致此一怪異現象。<sup>97</sup>然這或許是因為胎兒發

---

活」。《後漢書》，頁 3348。

<sup>94</sup>《博物志》：「漢末關中大亂，有發前漢宮人家者，宮人猶活。既出，平復如舊。魏郭后愛念之，錄著宮內，常在左右。問漢時宮中事，說之了了，皆有次序。后崩，哭泣哀過，遂死焉。」  
「漢末發范友明冢，奴猶活。友明，霍光女婿。說光家事廢立之際多與《漢書》相似。此奴常遊走於民間，無止住處，今不知所在。或云尚在，余聞之於人，可信而目不可見也」。【晉】張華撰、范寧校證：《博物志校證》（北京：中華書局，1980），頁 86。

<sup>95</sup> 附帶一提，筆者也留意到 270〈河間男女〉的內容，此則雖與災異無關，但因《宋書》、《晉書》皆有記載，相關故事在《宋書·五行志五》與《晉書·五行志下》可見，只是時間在晉惠武世(元嘉)、女為梁國人、判決者為祕書郎王導等，記載有所出入)。本則講述的是一往而深，且生者可以死，死可以生的愛情故事，在晉武帝時期，河間郡有男女彼此相愛，私許終身。後來男方從軍，積年未歸，父母以女子到適婚年齡，強迫嫁人，女子不久即憂鬱而死。男子回來後，發現女子已死。男子便到女子墓前痛哭，後來忍不住開棺想見女子一面，一開棺，女子卻復活了，「始欲哭之叙哀，而巳不勝其情，遂發塚開棺，女即時蘇活」。男子因而將女子背回家，休養幾天之後，女子身體逐漸恢復。女子的丈夫知道了，便向男子討人，男子不還，以為：「卿婦已死，天下豈聞死人可復活耶？此天賜我，非卿婦也」。爭執不下，於是訴訟官司。只是此事過於離奇，官府無法判決，只好向上呈報，「郡縣不能決，以讞廷尉」。廷尉則以「精誠之至，感於天地，故死而更生。在常理之外，非禮之所，刑之所裁」為由，將女子判給開墓者。此則故事雖與本文論述主軸未有直接關係，但亦得見干寶《搜神記》與五行志有密切的關聯，故亦引述於此，以供參考。

<sup>96</sup> 此外，《搜神記》卷十 112〈鄭女生四十子〉提及一則多產現象，諸如「鄭女生四十子」和「有婦人一生三子」之事例。但由於僅有一例，亦非本文定義之災異，故只附帶一提。

<sup>97</sup> 根據吳震先生的研究，早期中國便有「勸善」此一思想。如《尚書》，保留許多上古時代的原始宗教思想，如《尚書·湯誥》：「天道福善禍淫」。又《墨子閒詁·法儀》：「愛人利人者，天必福之；惡人賊人者，天必禍之」等。吳震先生更指出，進入魏晉南北朝時代，「勸善」思想

育畸形，因而形貌上顯得怪異醜陋，乍看下頗類異種，繼而在誇張地描述下，加油添醋，終究訛傳為產異類怪胎，甚而附會解釋天災人禍。當中可能帶有一點「物我不分」的神話色彩，認為人可能生物、物亦可能產人。但終究在理性思考下，多將之歸為災異而非祥瑞。

〈鄭女生四十子〉後半提到，魯哀公九年，有「豕生人，能言」。卷十 113 〈御人產龍〉，周烈王之六年，「林碧陽君之御人產二龍」。這兩則都是以較為客觀地態度陳述一個奇特事件，然由其年代，如「魯哀公九年」，即周定王二十八年，在位二十八年崩。「周烈王之六年」，即周慎靚王六年，後東西周分治。<sup>98</sup>可知此時間點恰是君王駕崩，後者甚至開啓亂世。

而無論是卷十 117 〈馬生人〉或卷十一 132 〈燕生雀〉，則於文後點出此災異的內涵所在。前者記載了兩件非其類的故事，<sup>99</sup>「秦孝公二十一年，有馬生人」以及「昭王二十年，牡馬生子而死」。干寶引劉向和京房作評，「劉向以為皆馬禍也」和「京房《易傳》曰：『方伯分威，厥妖牡馬生子。上無天子，諸侯相伐，厥妖馬生人。』」由於是馬發生變異，故劉向直接點出此乃「馬禍」。京房則是由政治觀點切入，以為此乃周天子權位為其他諸侯瓜分侵占，所造成的災異。後者，發生在漢成帝綏和二年三月，「天水平襄有燕生雀，哺食至大，俱飛去」的怪異事件。在今天看來，只是一種鳥類將卵產在牠種鳥類巢中，藉由牠鳥代為孵化和孕育的現象。然此此類生物學知識當時可能尚未知，故對此異象，自然以當時覺得「合理」的說法解釋。然此處的「燕」，或許隱有趙氏姊妹之意。而干寶引二說作為解釋，一為京房《易傳》曰：「賊臣在國，厥咎燕生雀」；另一為，「生非其類，子不嗣也」。二說可互為補充，指漢成帝寵愛趙氏姐妹，而趙氏姐妹與他人偷歡，但終無法育得一子。綏和二年，漢成帝死後無子，由定陶王劉欣即位，即漢哀帝。然哀帝畢竟非成帝親子，而為其弟定陶恭王劉康之子，故有「子不嗣」之諷。卷十一 125 〈牛禍〉，干寶雖無直接評論，記載，「漢桓帝延熹五年，臨沅縣有牛生雞，兩頭四足」，牛生連體雞，這裡干寶無作其他評論，但據上述相關分析，此應為災異的徵兆，似乎可給讀者詮釋附會空間。

而卷五 58 〈竇氏蛇祥〉是《搜神記》此部分討論中唯一的祥瑞，由一開始竇奉妻生一子一蛇，可能以為蛇為不祥，便將之送往山林。後來兒子長大，有「海內俊名」的美名。再者，竇妻死後，大蛇到靈堂前送終，如孝子一般哀戚，「母

---

往往與神鬼小說文化相結合，在當時以志怪小說為形式的鬼怪論述中得到了集中的表現。詳可參考吳震：《明末清初勸善運動思想研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2009），頁 7-22。

<sup>98</sup>據李劍國校正，此當周慎靚王六年。李劍國：《新輯搜神記》，頁 170。《史記·周本紀》：「慎靚王立六年，崩，子赧王延立。王赧時東西周分治。王赧徙都西周」。《史記》，頁 160。

<sup>99</sup>《漢書·五行志下之上》有相關記載，但多「孝公始用商君攻守之法，東侵諸侯，至於昭王，用兵彌烈。其象將以兵革抗極成功，而還自害也。牡馬非生類，妄生而死，猶秦恃力彊得天下，而還自滅之象也。〔一〕曰，諸畜生非其類，子孫必有非其姓者，至於始皇，果呂不韋子」。《漢書》，頁 1469。



卒未葬，大蛇委地俯仰，以頭擊柩，涕血皆流，俯仰詰屈，若哀泣之容」。雖身為蛇，卻有人子的孝心和情感，甚至悲愴到了「以頭擊柩，涕血皆流」的地步。當時的人才恍然大悟，原來竇氏生蛇是祥瑞。這種習以為災的異卻非災，可看出祥瑞災異的可解釋的空間很大，甚至帶有一定隨意性。

## (二) 器官變異、連體

會產生這此怪異的情形，就現代人的醫學或許可以部份解釋，大致是因為胎兒於母體發育不全或受到感染而產生的變異。但對知識尚未能解釋此現象的人而言，以過度放大的恐懼眼光解釋，使其災異性格更為彰顯。

### 1. 器官錯亂

這裡的器官錯亂，概分為二類：一為器官錯位，一為器官少多。在生物學上看來，都只是胚胎受孕分化出現異常，然對古人而言，多視為災異前兆。干寶《搜神記》中相關記載有三則，數量不多，皆作災異看待

卷十 119〈五足牛〉、卷十一 125〈牛禍〉都被歸為「牛禍」。<sup>100</sup>前者，發生於秦文王五年，文王北游戎地時，有人獻上五隻腳的牛，「游於胸衍，有獻五足牛者」。據漢書五行志作一補充，<sup>101</sup>可知當時秦國大肆耗損民力，廣興土木，「時秦世喪用民力」。干寶引京房說法：「興繇役，奪民時，厥妖牛生五足」。明確地將秦大用人力和五足牛的出現作一比附連結，以為此乃災異之徵。後者，記載，「漢景帝中六年，梁孝王田北山，有獻牛足上出背上」，此種牛足長在牛背上，是一種災異的顯現。干寶引劉向說解釋為牛禍，「劉向以為近牛禍，思心霧亂之咎也」，將之作為一種牛禍。而比對《漢書·五行志下之上》，<sup>102</sup>則有更多補充，如「足而出於背，下奸上之象也」，可推知干寶是想以牛下體生於上，當作是臣下覬覦上位之徵。

卷十四 179〈男女二體〉，文中記載「當中興之間，又有女子，其陰在腹肚，

<sup>100</sup>《漢書·五行志下之上》：「牛大心而不能思慮，思心氣毀，故有牛禍。一曰，牛多死及為怪，亦是也」。《漢書》，頁 1442。

<sup>101</sup>《漢書·五行志下之上》多：劉向以為近牛禍也。先是文惠王初都咸陽，廣大宮室，南臨渭，北臨涇，思心失，逆土氣。足者止也，戒秦建止奢泰，將致危亡。秦遂不改，至於離宮三百，復起阿房，未成而亡。一曰，牛以力為人用，足所以行也。其後秦大用民力轉輸，起負海至北邊，天下叛之。《漢書》，頁 1447。

<sup>102</sup>《漢書·五行志下之上》：景帝中六年，梁孝王田北山，有獻牛，足上出背上。劉向以為近牛禍。先是孝王驕奢，起苑方三百里，宮館閣道相連三十餘里。納於邪臣羊勝之計，欲求為漢嗣，刺殺議臣爰盎，事發，負斧歸死。既退歸國，猶有恨心，內則思慮霧亂，外則土功過制，故牛禍作。足而出於背，下奸上之象也。猶不能自解，發疾暴死，又凶短之極也。《漢書》，頁 1448。



居在揚州，亦性好姪色」，有女子幸好淫，且身體變異而下體生於上。干寶引京房《易妖》：「人生子，陰在首，則天下大亂；若在腹，則天下有事；若在背，則天下無後」。以下體居上而預測亂世將到，並指出下陰生於腹或背所作的預測不一，一為天下有事，一為天下無後。而揚州女子「其陰在腹肚」，即「天下有事」之兆。參看《晉書·五行志下》可知，<sup>103</sup>「王敦據上流，將欲為亂」是其徵驗的結果。與〈牛禍〉的下體生於上相對照，從中可見，干寶似乎慣常將下體生於上，與臣子作亂踰越於上作比附。

## 2.連體

「連體」指的是雙胞胎身體上，發生某一部分相連的現象。在醫學知識尚未到達此一知識水平的古人，難免感到恐懼而將之與災異作了連結。但就現代科學角度看來，只是同卵雙胞胎的受精卵在第 12 天到 14 天不完全分裂所致。

卷十一 137〈長安女子〉，漢元始元年六月，長安女子生下連體嬰，「兩頭兩頸，面俱相向。四臂共胷，俱前向。尻上有目，長二寸」。這種近乎異形的連體嬰，無論古今都會引起震撼，尤其在醫學知識尚不發達的漢魏，更是視為災異、妖異。因此，京房《易傳》曰：<sup>104</sup>「『睽孤，見豕負塗』厥妖人生兩頭。兩頭，不一也；足多，所任邪也；足少，不勝任。下體生於上，不敬也；上體生於下，媾瀆也；生非其類，淫亂也；生而大，速成也；生而能言，好虛也」。干寶引了京房的話作為解釋，藉連體嬰異常的體態作了災異的對照和聯想，無論是兩頭，表示國有兩「首」，百姓難以適從；足，功能是行走，借表示辦事者的能力或心態，過多則可能危及國事，不足則無法成事；下體上體紊亂，表示秩序出現問題，失禮也；生非其類，表示非正常性交，故屬淫亂；生而大，表示未經正常成長程序，是操之過急；最後生而言，亦操之過急，表好虛言也。因前述皆乃怪異非常之妖象，若君王不思過悔改，則必有兇事發生。

在對連體嬰所作的一種災異警示之下，卷十二 142〈雒陽女子〉，干寶則以朝政相爭相鬥作為應驗。漢光和二年，雒陽上西門外女子生下連體嬰，「兩頭異肩，四背共胷，面俱相向」。和前則〈長安女子〉對照，約莫可知，此為不祥之徵，故干寶以朝政私鬥，如有二首來比附，「自是之後，朝廷霧亂，政在私鬥，二頭之象」。並以董卓所造成的一系列災害作為事件的驗徵，「後董卓殺太后，被以不孝之名，放廢天子，後復害之，漢元以來，禍莫大焉」。

相較起前面兩個連體嬰所顯現的是災異的懼畏，此則較為特殊，有人將之作

<sup>103</sup>《晉書·五行志下》和《宋書·五行之五》皆錄其事，文字略異。而前者有「于時王敦據上流，將欲為亂，是其徵」。《晉書》，頁 909。《宋書》，頁 1007。

<sup>104</sup>《漢書·五行志下之上》所載京房用字略有不同，干寶刪去「羣妖推此類，不改乃成凶也」一句。《漢書》，頁 1474。

為祥瑞看，但由於解釋過於牽強，終不見信於他人，反淪為取笑或借鑑的對象。卷十四 180〈任僑妻〉，一開始帶出故事背景，「建興四年，西都傾覆，元皇帝始為晉王，四海宅心」，西晉剛滅，東晉輔建立。同年，胡氏產連體嬰，「十月二十二日，新蔡縣吏任僑妻胡氏，年二十五，產二女，相向，腹心合，自胃以上臍以下分」。干寶以為，「此蓋天下未一之妖也」，以胡氏之女為災異的預兆。但東晉卻有人上言討好皇帝，將此種現象作是祥瑞，時內史呂會上言：「案《瑞應圖》云：『異根同體，謂之連理。異畝同穎，謂之嘉禾。』」以為胡氏所產連體女，如連理枝、嘉禾一般，可謂祥瑞之徵。以為草木等出現此類現象尚以為祥，何況出現於人體，「草木之祥，猶以為瑞，今二人同心，天垂靈象」。因而又引《易》說來證明已說：「二人同心，其利斷金」。以為此祥瑞之兆，正好可以說明四海同心歸晉，又將胡氏之女畫成圖呈現給元帝，以示其真，「休顯見生於陳東之中，蓋四海同心之瑞。不勝喜躍。謹畫圖上」。然此「指鹿為馬」的荒誕，終貽笑大家，「時有識者哂之」。干寶對於這種無知假博學者，除了有感而發而勉勵他人學習，並以如臧文仲之才，都會因學有不及而欲將「爰居」當作是祥鳥祭祀，<sup>105</sup>而為人記錄而流傳後世，「以臧文仲之才，猶祀爰居焉。布在方冊，千載不忘」。總言之，干寶借題發揮，抒發世人常以不學而誤事，甚至淪為貽笑大方的對象。<sup>106</sup>

182〈王諒牛〉，大興元年三月，武昌太守王諒家的牛產連體嬰，「有牛生子，兩頭八足，兩尾共一腹」。或許是因為連體體型太大，出生不易，故需要他人助產，然最終子死母活。其母牛三年後死。「又有牛生，一足三尾，生而死也」。這裡干寶沒有作其他評論，但前幾則對於連體嬰的看法都和災異以及國家政事作了結合，再據《宋書·五行志五》和《晉書·五行下》對照，<sup>107</sup>可知和下犯上，賊臣亂政有關。

184〈陳門牛生子兩頭〉，元帝大興中發生，「割晉陵郡封少子，以嗣太傅東海王」的事件。不久世子之母，石婕妤便生病。請郭璞占筮原因，卦象呈現「遇《明夷》之《既濟》」，郭璞據以解釋，「世子不宜裂土封國，以致患悔，母子並貴之咎也」。即點出「割晉陵郡封少子，以嗣太傅東海王」之誤。然也提出禳解方法，「有牛生一子二頭者，見此物則疾瘳矣」。即需要找一連體牛，見之病解。後來於七月，曲阿縣陳門牛生子兩頭。郡縣因此獻圖。石氏見而評曰：「晉陵王土，上所以受命之邦也。凡物莫能兩大，使世子並其方，其氣莫以取之」。此亦是針對連體牛的雙首而發，暗示「兩大」可能會造成的困窘，以為此乃上天所以

<sup>105</sup>《左傳·文公二年》：「作虛器，縱逆祀，祀爰居」。杜預注：「海鳥曰爰居」。《左傳》（臺北，開明書局，1991），頁 60。臧文仲故事可見《國語·展禽論祀爰居》一文。

<sup>106</sup>關於後段君子曰等等，無論是《宋書·五行志五》或《晉書·五行下》都未收。

<sup>107</sup>《宋書·五行志五》、《晉書·五行下》：太興元年，武昌太守王諒牛生子，兩頭八足，兩尾共一腹，三年後死，又有牛一足三尾，皆生而死。案司馬彪說，「兩頭者，政在私門，上下無別之象也。」京房易傳曰：「足多者，所任邪也；足少者，不勝任也」。然晉書後以「其後王敦亂政，此其祥也」。《晉書》，頁 891。宋書，「其後皆有此應」。《宋書》，頁 988。

降下連體牛以作為警示，「故致兩頭之妖，以為警也」。而上文討論過的〈牛禍〉，干寶雖無直接評論，但據上述相關分析，牛生連體雞，應為災異的徵兆。

### 3.長角

就今天科學的知識而言，「長角」或許是一種稱作「日光角化病」的皮膚病，是因過度曝曬陽光而引起的皮膚病變。此現象好發於中老年人，尤其是男性。<sup>108</sup>《搜神記》有幾則相關記載，除了人之外，也發生於動物身上，但都以災異的角度詮釋，把它當作是某種兵革亂事之兆。

卷十一 121〈馬狗生角〉和 133〈大廐馬生角〉都是動物生角之異。前者，以兩則怪異現象，其一，為馬生角，「漢文帝十二年，吳地有馬生角，在耳前，上向，右角長三寸，左角長二寸，皆大二寸」。其二為，狗生角，「後元五年六月，齊雍城門外有狗生角」。干寶引劉向說，「劉向以為馬不當生角，猶下不當舉兵向上也，吳將反之變云」。京房《易傳》曰：「臣易上，政不順，厥妖馬生角。茲謂賢士不足」。這裡皆解釋馬生角，以為此乃臣逆上所致。又「角」為兵甲之象，為戰亂之徵。若據《漢書·五行志下之上》補充，<sup>109</sup>可知此象或許指七國之亂。至於犬生角一事，據《漢書·五行志中之上》補充，<sup>110</sup>亦指七國之亂。後者，亦分述兩件異常之事，漢綏和二年，「大廐馬生角，在左耳前，圍長各二寸」。這部分講述的是馬生角。哀帝建平二年，定襄「有牡馬生駒，三足，隨羣飲食」。這部分談的是器官異常。<sup>111</sup>《五行志》以為：「馬，國之武用；三足，不任用之象也」。<sup>112</sup>干寶所引五行志多對後部分進行解釋，但對照《五行志》，可知馬皆隱喻

<sup>108</sup>儘管或有差距，但《搜神記》所描述的現象可能類似於現代醫學的「日光性角化症」。此種症狀通常直徑小於一公分，呈現褐、紅或肉色，有一粗似砂紙的密度，有的病灶可產生太多的角質，以致出現皮膚角，而這些角可以明顯到像動物的角。可參考柯特蘭 (Cotran, Ramzi S.) 著、曾欽元等編譯：《Robbins 病理學：疾病的基礎》(臺北：合記圖書出版社，2005)，頁 1184。曾欽元：《最新病理學》(臺北：匯華圖書出版有限公司，2006)，頁 509-510。

<sup>109</sup>《漢書·五行志下之上》：文帝十二年，有馬生角於吳，角在耳前，上鄉。右角長三寸，左角長二寸，皆大二寸。劉向以為馬不當生角，猶吳不當舉兵鄉上也。是時，吳王濞封有四郡五十餘城，今此云四郡，未詳其說。若以賈本不得會稽，濞加一郡者，則不得言五十三城也。」內懷驕恣，變見於外，天戒早矣。王不寤，後卒舉兵，誅滅。京房易傳曰：「臣易上，政不順，厥妖馬生角，茲謂賢士不足。」又曰：「天子親伐，馬生角」。《漢書》，頁 1470。

<sup>110</sup>《漢書·五行志中之上》：文帝後五年六月，齊雍城門外有狗生角。先是帝兄齊悼惠王亡後，帝分齊地，立其庶子七人皆為王。兄弟並疆，有炕陽心，故犬禍見也。犬守御，角兵象，在前而上鄉者也。犬不當生角，猶諸侯不當舉兵鄉京師也。天之戒人蚤矣，諸侯不寤。後六年，吳、楚畔，濟南、膠西、膠東三國應之，舉兵至齊。齊王猶與城守，三國圍之。會漢破吳、楚，因誅四王。故天狗下梁而吳、楚攻梁，狗生角於齊而三國圍齊。漢卒破吳、楚於梁，誅四王於齊。京房易傳曰：「執政失，下將害之，厥妖狗生角。君子苟免，小人陷之，厥妖狗生角」。《漢書》，頁 1398。

<sup>111</sup>此部分本應放於「器官亂」此點討論，但由於五行志的評論是針對二事而發，為求方便，故權宜放置一起討論。

<sup>112</sup>《漢書·五行志下之上》：成帝綏和(三)[二]年二月，成帝綏和(三)[二]年二月，景祐、殿本都作「二」。大廐馬生角，在左耳前，圍長各二寸。是時王莽為大司馬，害上之萌自



了武用。前半隱涉了王莽將有害於上，或即將發生兵革之事；後半則點出所用非人，國事動亂的徵兆。甚至在前文〈輅軫廢雞變〉所提到的三件雞的異狀中，也有「雄雞生角」之怪事，干寶引《五行志》作王氏之應，也解釋為兵革戰起之應。總言之，這幾則皆以動物異常長角，作為兵革之徵。

卷十一 122 〈下密人生角〉，漢景帝二年九月，「膠東下密人，年七十餘，生角，角有毛」。一開始陳述一個怪異的現象，以一個七十老翁頭上生角，甚至長出毛的異事，再引出京房《易傳》曰：「冢宰專政，厥妖人生角」和《五行志》「以為人不當生角，猶諸侯不當舉兵向京師也」。<sup>113</sup>無論是京房或是五行志，都以生角為諸侯專政，甚至舉兵干政之兆，而五行志則更一步作了比附，以下密居四國之中、角為兵象、老人作吳王、七十為七國象等，指出七國之亂乃其徵驗。

換言之，無論長角的是動物還是人類，干寶都將之作為兵禍兵革的徵兆。

## 第二節 禮法之亂

漢末魏晉時代儒家的思想縱使有所衰減，但因其根基穩固，在社會仍具有一定影響，並不因老莊思想的勃興而完全棄置。儒家的經典部分依舊被遵循，儒家道德依然是士族生活的規範，作為世家大族發展的基柱。這使得社會上士人一方面追求個人的解放；另一方面在家族卻依舊遵循儒家的道德規範。這也是為何魏晉時期，禮學，尤其是喪禮特別興盛之因。<sup>114</sup>

禮的意義有廣狹義二解。狹義的禮，專指儀式節文；廣義的禮，等同於社會學所說的規範，亦即是行為的準則、指南。然無論是廣狹義之禮，都與社會秩序有關。<sup>115</sup>故所謂的「禮法亂」，即指行為異常，換言之，即失去秩序之意。葛兆光指出：

---

此始矣。哀帝建平二年，定襄牡馬生駒，三足，隨羣飲食，太守以聞。馬，國之武用，三足，不任用之象也。後侍中董賢年二十二為大司馬，居上公之位，天下不宗。哀帝暴崩，成帝母王太后召弟子新都侯王莽入，收賢印綬，賢恐，自殺，莽因代之，並誅外家丁傅。又廢哀帝傅皇后，令自殺，發掘帝祖母傅太后、母丁太后陵，更以庶人葬之。辜及至尊，大臣微弱之禍也。《漢書》，頁 1470-1471。

<sup>113</sup>《漢書·五行志下之上》：景帝二年九月，膠東下密人年七十餘，生角，角有毛。時膠東、膠西、濟南、齊四（主）〔王〕有舉兵反謀，謀由吳王濞起，連楚、趙，凡七國。下密，縣居四齊之中；角，兵象，上鄉者也；老人，吳王象也；年七十，七國象也。天戒若曰，人不當生角，猶諸侯不當舉兵以向京師也；禍從老人生，七國俱敗云。諸侯不寤，明年吳王先起，諸侯從之，七國俱滅。京房易傳曰：「冢宰專政，厥妖人生角」。《漢書》，頁 1474。

<sup>114</sup>遠耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（北京：中華書局，2006），頁 107-108。甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋 中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 391-440。

<sup>115</sup>張德勝：《儒家倫理與社會秩序》（上海：上海人民出版社，2008），頁 36。



秩序本來是一種歷史的產物，並不具有天然合理性，但在這些象徵性的儀式的暗示下，它便擁有了事實的權威性，而人們接受了自己創造出來的儀式和象徵，反而把這套象徵認作是宇宙間的合理性的證據，人被人自己的創造制約住。<sup>116</sup>

而「禮」原本就是爲了維持秩序而訂，如《易·繫辭上》便提到：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮」，這裡「象」是象徵，而「聖人」是統治者，又或是典章制度的定訂者。人們經由長期觀察宇宙與社會，而產生以象徵的形式來模擬，掌握宇宙與社會的方式，這便逐漸形成後世的「禮」。但這種「象徵」，久而久之便內化成人們心中不可改易地「真實」、「真理」，代表一種不可變易之人文秩序。因而，能掌握「禮」的人便擁有權力，「思想」也成了通過「象徵世界」對「事實世界」的使用、說明與解釋。<sup>117</sup>這裡分成禮亂和服妖兩部分來談：

## 一、禮亂

凡事都有一定秩序，尤其對重「禮」的儒家體系而言，禮亂則人心亂，人心亂則國家社會必亂。一個國家的敗壞，必定先由細部禮之崩潰看出。

卷十一 123〈犬豕交〉，漢景帝三年，有犬和豬交配的異事，「邯鄲有犬與家豕交」。當時正好是趙王內部聯合六國叛亂，外部結合匈奴以爲支援。干寶引《五行志》解釋此一異象，<sup>118</sup>「以爲趙王昏亂。犬，兵革失眾之占；豕者，北方匈奴之象。逆言失聽，交於異類，以生害也」。以犬象徵內鬥、彘象徵援外，並由犬彘非類，代表秩序失衡，以爲將有害於世。

卷十二 139〈赤厄三七〉，開頭先以漢靈帝身爲皇帝，但卻數次穿著打扮成地位較卑賤的商賈，「身爲商賈」，並和宮女「遊戲於西園」，這種大失分寸的行爲，也難怪干寶以爲此乃「天子將欲失位，降在皂隸之象」，後天下果大亂。干寶以爲此種亂象和古志所曰之「赤厄三七」相合。所謂的「赤厄」，由於漢爲火德，火色赤，指漢室將有危機；「三七」則暗指漢祚年限二百一十年左右。接著含蓄暗示漢祚將由亂於治，最終又分爲亂。當中分界即二百一十年，依序爲會有

<sup>116</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，1998），頁 138。

<sup>117</sup>詳可參葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，1998），頁 138。

<sup>118</sup>《漢書·五行志中之上》：景帝三年二月，邯鄲狗與彘交。悖亂之氣，近犬豕之禍也。是時趙王遂悖亂，與吳、楚謀爲逆，遣使匈奴求助兵，卒伏其辜。犬，兵革失眾之占；豕，北方匈奴之象。逆言失聽，交於異類，以生害也。京房易傳曰：「夫婦不嚴，厥妖狗與豕交。茲謂反德，國有兵革」。《漢書》，頁 1398。

「王莽之篡」與「赤眉之亂」，然有光武中興，再過二百一十年後，又會出現黃巾賊之亂，最後漢失天下。簡言之，此則主要解釋「赤厄三七」此一詞的前因後果，以及作了附會的解釋和驗證。

卷十二 140〈夫妻相食〉，漢靈帝建寧三年，發生「河內有婦食夫，河南有夫食婦」，夫妻相食的可悲異象。干寶以為，「夫婦，陰陽二儀之體也，有情之深者也」。本來夫為陽妻為陰，一陰一陽正好是天地兩儀的體現，也是人間有情感深沉的表現。但是，今天卻發生相食相殘害的悲劇，猜測或許是天下即將有災害，「今反相食，陰陽相侵，豈特日月之眚哉」。干寶接著發出一連串的感嘆，「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，生民之禍至矣」。這便是氣亂、禮亂而造成的一連串災異，而百姓則首當其衝，故以夫妻相食此一妖象先現。最後感嘆自己無法見微知著，「恨而不遭辛有、屠黍之論，以測其情也」。<sup>119</sup>

162〈晉世寧舞〉，<sup>120</sup>，太康中，流行一種叫作《晉世寧》的舞樂，「天下為《晉世寧》之舞」。即反覆扔接杯盤邊歌，「晉世寧，舞杯盤」。過於淫樂的舞樂皆為放縱，象徵朝政將亂，即所謂「聲音之道，與政通矣」，因而干寶以為此歌舞名為《晉世寧》，「言時人苟且飲食之間，而其智不可及遠，如器在手也」。即以危舞象徵國危。

165〈婦人移東方〉和174〈雲龍門〉，都是以「失位」、「變位」作為災異的徵兆，並以此暗示了國危的必然。前者後者，太康中，「天下為家者，移婦人於東方，空萊北庭，以為園囿」，講述的是一個方位的變動，即秩序的紊亂。因而干寶以方位象徵意義作解釋：「夫王朝南向，正陽也；后北宮，位太陰也；世子居東宮，位少陽也。今居內於東，是與外俱南面也」。王位為南，乃太陽，后位正北，乃太陰。而東方為少陽，為世子所居之位，然今卻移南面讓與正陰，少陽太陽居一。如此一來，象徵北方之太陰乃空懸，而有「亢陽無陰」之虞，故稱有「婦人失位而干少陽之象也」。正是將正位與否作為災異之徵。最後，以「賈后讒戮愍懷，俄而禍敗亦及」，作其驗徵。後者，發生於太安元年四月癸酉，有人自雲龍門入殿前，北面再拜，曰：「我當作中書監」。後被收而斬之，因賤人無故

<sup>119</sup>辛有、屠黍事蹟，前者可見《左傳·僖公二十二年》；後者見於《呂氏春秋·覽卷十六》。

<sup>120</sup>《晉書·五行上》和《宋書·五行一》皆收，只是文句有異，然足資參考，「太康中，天下為晉世寧之舞，手接杯盤而反覆之，歌曰「晉世寧，舞杯盤」。識者曰：『夫樂生人心，所以觀事也。今接杯盤於手上而反覆之，至危之事也。杯盤者，酒食之器，而名曰晉世寧，言晉世之士苟偷於酒食之間，而知不及遠，晉世之寧猶杯盤之在手也。』」《晉書》，頁824。《宋書·五行一》：太康之中，天下為晉世寧之舞，手接杯槃反覆之，歌曰：「晉世寧，舞杯槃。」夫樂生人心，所以觀事。故記曰：「總干山立，武王之事也；發揚蹈厲，太公之志也；武亂皆坐，周、召之治也。」又曰：「其治民勞者，舞行綴遠；其治民逸者，舞行綴近。今接杯槃於手上而反覆之，至危也。杯槃者，酒食之器也，而名曰晉世寧者，言晉世之士，偷苟於酒食之間，而其知不及遠，晉世之寧，猶杯槃之在手也。」《宋書》，頁888。

踰矩至尊貴之處所致。因而干寶認為，「夫禁庭，尊秘之處，今賤人徑入而門衛不覺者，宮室將虛，而下人踰上之妖也」。即是由人或物出現於不該現之處而引以為異，並因入內者乃賤人，故推論將有的位卑賤者威脅到在上位者。參看《晉書》或《宋書》，<sup>121</sup>可知此徵與事後「帝北遷鄴，又西遷長安」，遂失國一事作了聯繫。

## 二、服妖

我國古稱禮儀之邦，而衣冠服飾正是禮儀的重要內容之一。服飾象徵人的身分、修養甚至狀態，而象徵又反過來制約著人的身分、修養和狀態，通過這種「垂衣而治」的象徵系統，儒者相信可以整頓秩序。<sup>122</sup>故服飾制度所反映出的「禮」，實際上是和儒家的道德倫理聯繫在一起。因而，穿衣著冠不僅是為禦寒或好看，而成了一個人身分和地位的象徵或標誌。如《搜神記》172〈江淮敗屬〉，因為以為「屬者，人之賤服」，便將「敗屬自聚於道」此一事件，解釋為將有下民聚集作亂，並以「張昌逆亂」為應。而隨著身分地位的不同，而各有相關規定和限制，如果違背，則可能遭受批評，如「剽輕奇怪之服」<sup>123</sup>，謂之「服妖」。而「服妖」總是反傳統的，但又在某一時間點上流行於社會。這對一些保守傳統的人從傳統審美標準和政治象徵意義去衡量新生的流行款式，不免視為災異。<sup>124</sup>

「服妖」一詞最早可見諸《尚書·大傳》〈洪範·五行傳〉：「貌之不恭，是謂不肅。厥咎狂，厥罰恒雨，厥極惡，時則有服妖」。在陰陽五行學說與災異學說的共同作用下，「服妖」被視為一種災異現象而與國家政治連結，成為上天對君王行為的譴告。而在服飾與時政相涉而被稱為「服妖」的服飾中，有相當一部分是由於服裝樣式的上下比例不夠協調而讓人聯想了君與臣、君與民或男與女的上下關係失調。<sup>125</sup>故班固的《漢書·五行志》便指出：「風俗狂慢，變節易度，則為剽輕奇怪之服，故有服妖」。因而，對「服妖」的抵制，大概是保守者在固守傳統、反對變革之下，將之與動蕩社會作了連結，是一種恐懼、不安的表現。因而，「服妖」的認定，有時可能只是一種對外表象，所作的直接類比與解釋。

### (一) 上下失序

<sup>121</sup>《宋書·五行五》多「是後帝北遷鄴，又西遷長安，盜賊蹈藉宮闕，遂亡天下」。《宋書》，頁1006。《晉書·五行下》多「是後帝北遷鄴，又遷長安，宮闕遂空焉」。《晉書》，頁908。

<sup>122</sup>葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁173。

<sup>123</sup>見《漢書·五行志中之上》、《晉書·五行志上》，都把「剽輕奇怪之服」作為服妖看。

<sup>124</sup>李劍國、孟琳：〈簡論唐前「服妖」現象〉，《武漢大學學報 人文科學版》第59卷第4期（2006年7月），頁428。

<sup>125</sup>李劍國、孟琳：〈簡論唐前「服妖」現象〉，頁431。

就「服妖」現象本身而言，除了體現當時對美的追求，也反映漢魏時期人們追求個性解放的思想傾向。<sup>126</sup>但看在以傳統服飾作為身分秩序的人的眼中，實在是大不韙，因而將之視為災異的本身與前兆，對之加以撻伐。

## 1.服飾規定的打破

魏晉以前，男女衣裳主要是深衣，且有一定的規定，「古者深衣，蓋有制度，以應規矩繩權衡」<sup>127</sup>，縱使上短下長，但長短比例不至過於懸殊。<sup>128</sup>但由卷十三 155〈吳服製〉觀察，吳景帝後，衣服流行的趨勢是「長上短下，又積領五六，而裳居一二」，可見衣裳轉為上長下短，且懸殊似乎甚大。再由干寶的評論，「上饒奢，下儉逼」來看，流行的是上身華麗下身簡樸。而 157〈衣服車乘〉，干寶記載「晉興後，衣服上儉下豐，又為長裳以張之，著衣者皆厭僂蓋裙」，則見此期衣服轉為盛行上短下長外，更流行上衣簡樸而著重下裳的鋪張華麗。前者干寶以為，「上有餘，下不足之妖也」。並將之歸咎為「放情於上，百姓惻於下之象」。後者干寶以為，乃「君衰弱，臣放縱，下掩上之象」，最後再以「及晉之禍，天子失柄，權制寵臣」為徵驗。

漢初延襲古制，士人戴冠，平民則裹巾。大約到東期時期，巾幘流行，士人也以巾幘裹頭，冠則加於巾幘之上。<sup>129</sup>卷十四 186〈中興服制〉，晉中興，出現「著幘者以帶縛項」的現象，由於巾幘多為平民百姓所戴，而今卻出現象徵下層的巾帶，上縛較為高貴的項，也難怪干寶發出，「下逼上，上無地也」之嘆。當時流行一種新式的褲子，改變北方胡人形式較緊窄的褲，褲子形制較為寬大，尤其是褲管，大多做得十分肥大，<sup>130</sup>褲頭也無收束，「作袴者直幅為口，無殺」。正因為褲頭不收緊，「下大失裁也」，故干寶以之作爲「王敦之徵」。

## 2.女服與災異的連結

《搜神記》將女子服飾、妝容、髮型等的改變，視為災異之象，並多半隨著禍害的發生。這可看出干寶對於禮儀服飾方面較為保守，尤其對於女子的「不傳統」，視為災異之徵。

屐和履嚴格定義有別，但廣義而言都可指鞋。於魏晉時期，木屐可以是一種

<sup>126</sup>李劍國、孟琳：〈簡論唐前「服妖」現象〉，頁 432。

<sup>127</sup>【西漢】戴德撰、高明註譯：《大戴禮記今註今譯·深衣》（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁 122。

<sup>128</sup>李婕：〈論《搜神記》對魏晉服飾風俗的政治文化〉《昆明理工大學學報(社會科學版)》第 10 卷第 5 期，2010 年 10 月，頁 99。

<sup>129</sup>王明澤：《中國古代服飾》（北京：北京科學技術出版，1995），頁 16。

<sup>130</sup>周迅等著：《中國古代服飾風俗》（西安：陝西人民出版社，2002），頁 90



常用的履，居家可著之。<sup>131</sup>159〈方頭履〉，<sup>132</sup>先解說男女於履頭的差異，「初作履者，婦人圓頭，男子方頭」，之所以有所差異之因在於「別男女」，「圓頭」強調對男子的順從，「履」則是踐行之義，簡言之，即女子以順從男子為實踐之道，不可稍加忘卻。然今，「婦人皆方頭」，除了對比今昔履頭之異，其實也暗喻當時婦女個性較為強勢強悍，<sup>133</sup>帶出「男女無別」之憂。而由《晉書·五行志上》所載「此賈后專妬之徵也」，可謂將干寶隱微之意點出。

157〈衣服車乘〉，元康末，婦女出現「出兩襠，加乎脛之上」的現象，「兩襠」亦名「襠襠」，其一當胸，其一當背，因以名之也。一開始形式較為簡單，分成兩片，肩部另以它物相連，後來逐漸為今天背心的形式。西漢時期，襠襠通常為婦女穿著，且多用作內衣，魏晉以後，逐漸將之穿出在外，成為一種便服。<sup>134</sup>這種原本屬於內衣形式，後來變成一種外衣，干寶以為此乃「內出外」之兆，並以永嘉末，「六宮才子，流徙戎翟」，作為「內出外之應也」。

女子髮型的變化，很大一部分取決於髮髻的樣式，卷十四 170〈擷子髻〉，以元康末盛行的「擷子髻」，強調的是「以繒急束其環」，相較於東漢末梁冀妻孫壽所創的「墜馬髻」，表現的是女子妖媚慵懶，俗為賈南風所創的「擷子髻」則較為強勢，故干寶以為是「愍懷之事」的先兆。

有髻即需要將之固定之笄，171〈五兵佩〉，元康中，婦女盛行「五兵佩」，即以五種兵器的形狀為模，以珍貴的金屬製造，「金銀、象角、瑇瑁之屬為斧鉞戈戟，而載之以當笄」。且因兵器給人的觀念過於陽剛，和女子嬌弱依人的形象不符，而干寶又以，「男女之別」為「國之大節」，故「服物異等，贄幣不同」，男女禮儀各有分殊。且兵器一般為男子持有，而今卻為女子所僭越。正是在這種觀念底下，始發出「今婦人而以兵器為飾，又妖之大也」的感嘆，並以「遂有賈后之事，終以兵亡天下」之說，當作災異的驗證。

## (二)凶喪之兆

從前男子衣服只有深衣或袍，卷十四 177〈生箋單衣〉，記載永嘉以來，「士大夫競服生箋單衣」。「單衣」即沒有裡子的襯衣，是人們居家常穿的一種便服，也作為朝服的內衣穿用。<sup>135</sup>「生箋單衣」是一種白色細布所製成的單衣，是根據

<sup>131</sup>但著履和著屐，在禮節上有區別，南朝因循古制，著履表示尊重，著屐以圖輕便。周迅等著：《中國古代服飾風俗》，頁 94-95、97。

<sup>132</sup>《宋書·五行一》和《晉書·五行志上》皆作屐不做履，故本文權宜以「履」作「屐」探討。

<sup>133</sup>相關研究可參考張育慈：《從爭強鬥艷到馴服女性——三至十世紀妒婦現象與「妒婦形象」書寫》（國立中興大學歷史系碩士論文，2005）。

<sup>134</sup>周迅等著：《中國古代服飾風俗》，頁 91。

<sup>135</sup>王明澤：《中國古代服飾》，頁 13。

袍所改良，且較之更爲寬鬆透氣，對於當時盛行服食風氣的士大夫而言，穿起來更爲舒適，看起來也更爲曠達瀟灑。然看在傳統保守者的眼中，深以爲怪，便解釋生箋單衣乃「此古總衰之布，諸侯大夫所以服天子也」，視爲不祥之兆。干寶並以「懷、愍晏駕」之事作一驗徵。

漢末以前，漢人只戴冠或巾幘，很少戴帽，只有胡人戴帽。由 178〈無顏恰〉，可見曹操軍中，開始流行「白恰」，且「無故作白恰」。「恰」，據說是曹操所創，是一種用縑帛製成的便帽，<sup>136</sup>是因爲財政困窘所權宜製成。<sup>137</sup>干寶扼要簡介此現象的形成，「初為白恰，橫縫其前以別後，名之曰『顏』，俗傳行之。永嘉初，乃去其縫，名『無顏恰』」。然因「白」多爲凶喪所用，故有「縞素，凶喪之象」；而「恰」，演進到「無顏恰」，即因遭毀辱而羞慚，「毀辱之言也」。更由於此期處於動盪不安，群雄割據的亂世，正是改朝換代的縫隙，攻殺爭亂不已，「蓋革代之後，攻殺之妖也」，故爲「喪徵」也。最後以「其後二年，四海分崩，下人悲歎，無顏以生也」，作一驗徵。

157〈衣服車乘〉，「為車乘者，苟貴輕細，又數變易其形，皆以白箴為純」，干寶除了以爲此乃「古喪車之遺象」外，更進一步以爲，「乘者，君子之器，蓋君子立心無恒，事不崇實也」。將原先較爲繁富華美的車乘，改爲輕易便的車乘，可能只是提倡簡約之風的一種反映，但由於與古禮不合，對於身爲儒者的干寶而言，便將之視爲一種違反傳統的災異徵兆。

### (三)胡文化

多年來的戰爭和民族的遷徙，促成漢民族和其他民族雜居交流，在頻繁地接觸底下，南北文化多次交流，對彼此的文化和生活方式多所影響，由干寶的《搜神記》中，有一條相關記載，卷十四 158〈胡器胡服〉：

自秦始以來，中國相尚用胡牀、貂盤，及為羌煮、貂炙。貴人富室，必置其器。吉享嘉賓，皆此為先。胡牀、貂盤，戎翟之器也。羌煮、貂炙，戎翟之食也。戎翟侵中國之前兆也。太康中，天下文飾，以氈為紒頭及帶身、袴口。於是百姓相戲曰：「中國其必為胡所破也。」夫氈，胡之產者也，而今天下以為紒頭、帶身、袴口，胡既三制之矣，能無敗乎？元康中，氐、羌反，至于永嘉，劉淵、石勒遂有中都。自後四夷迭據華土，是其應也。

<sup>136</sup>王明澤：《中國古代服飾》，頁 23。

<sup>137</sup>《晉書·五行上》和《宋書·五行一》皆收此則，晉書：「魏武帝以天下凶荒，資財乏匱，始擬古皮弁，裁縑帛為白恰，以易舊服。傅玄曰：『白乃軍容，非國容也』。干寶以爲『縞素，凶喪之象也』。名之爲恰，毀辱之言也，蓋革代之後，劫殺之妖也」。而宋書除收晉書文外，更多所補充。《晉書》，頁 822。《宋書》，頁 886。

雖然只有一條記載，但將胡風逐漸影響中原，百姓貴族對胡人文化的接受甚而喜愛的情形明白指出。但也藉由百姓戲謔玩笑地話語，看出有識之士以及干寶的憂心。干寶藉由當時對胡人物產的依賴，暗示國家敗亡的必然，並終以「永嘉之亂」，四夷入主中原，作為自身看法的應驗。此一內容也為後來的《宋書》、《晉書》收入，作為〈五行志〉災異的徵驗。<sup>138</sup>

《搜神記》面對漢末魏晉以來服飾新變所作的政治文化闡釋，表面上是對漢代以來「天人感應」思想影響的結果，然也反映出當時社會文化所存在的種種矛盾。<sup>139</sup>從前固守的禮儀瀕臨崩潰，但新的一套秩序卻尚未建立。有識者憂心忡忡，卻束手無策，只能冠以「服妖」一詞加以勸誡批評，當中屢見對異族的猜忌和不安。而胡風逐漸浸染，甚而與漢俗產生融合，表現在當時的社會文化上，可見胡服胡器之普及。然大量的胡人進駐到內地，卻也為此變動不已的政局埋下一枚未爆彈。

### 第三節 詩妖

《漢書·五行志》：「君炕陽而暴虐，臣畏刑而柑口，則怨謗之氣發於童謠，故有詩妖」。<sup>140</sup>由於對政事上的不滿，卻又不敢直接批評，只好借助其它方式表達，所謂的「童謠」，便是其中一種。簡言之，只要是以一種隱微的方式宣洩對政事、社會的不滿，都可以稱作「詩妖」。而「詩妖」之所以被統治者懼怕，是因詩妖常被當作一種災異的「讖應」，本身就是一種以言論形式顯示的災異，亦為一種上天給於予之徵兆。從前在對自然現象不太理解的環境裡，語言往往與某種自然現象連結起來，甚至與某些自然力帶給人類的吉凶禍福作了連結比附。<sup>141</sup>此節分成讖語、謠諺以及訛言三部分討論。前二者性質雖有雷同處，但為方便討論，筆者便針對其形式不同，一為短語、一為歌謠作一概分。

#### 一、讖語<sup>142</sup>

《說文》：「讖，驗也，從言，讖聲」。可知讖的本意是應驗，和人的語言有關，只要能應驗的預言，都可以叫讖。《說文》：「緯，織橫絲也」。織布上的橫絲是緯的本意，是相對於縱線的經而言。讖緯都具有濃厚的神祕神學色彩，起源時代眾說紛紜，<sup>143</sup>但基本而言，最早的讖書成於成、哀年間，而作為一股社會思潮，讖

<sup>138</sup>可參考《宋書·五行志一》和《晉書·五行志上》。《宋書》，頁 887。《晉書》，頁 823-824。

<sup>139</sup>李婕：〈論《搜神記》對魏晉服飾風俗的政治文化〉，頁 103。

<sup>140</sup>《漢書·五行志·言羞》，頁 1377。亦可見於《晉書·五行志·言不從》，頁 833。

<sup>141</sup>陳原：《社會語言學》（上海：學林出版社，1983），頁 337。

<sup>142</sup>由於讖緯一般附屬於緯書討論，而《搜神記》僅由緯書或五行志摘錄數則，故本文所稱之讖緯實為讖語，但一般學者討論皆以讖緯為主，故本文在此亦以讖緯稱之。

<sup>143</sup>鍾肇鵬歸納讖緯起源為十二類，最後推論讖緯起源於漢代。鍾肇鵬：《讖緯論略》（遼寧教育

緯神學則興於哀、平之際。

災瑞說肇始於先秦，至鄒衍糅合陰陽五行，天道災瑞與人事吉凶的對應相感之論而初見統緒。但災瑞說的系統化和精密化，主要還是得力於董仲舒的論闡。在其「天人感應」的理論下，以祥瑞災異闡釋國政得失。自後風氣大盛，更為讖緯所吸納而擴展，東漢時即成國憲。<sup>144</sup>讖緯本質無差，只是讖早於緯。<sup>145</sup>其內容以占測天道、操作政治、預言國家命運為主，<sup>146</sup>不僅從天地的變異與人事禍福相附應，也從人事的禍福和天地的災異作比附。由於和統治者利益產生矛盾衝突，為避免有心者的利用，漢以後屢次被禁，加上附會儒家經典的緯書影響日弱，讖緯已部分失去秦漢時的意義，但形式簡單容易為人接受的讖語仍十分活躍。然，即使讖緯已發生部分變化，其傳符命達天意的功能仍存。<sup>147</sup>

卷四 56〈馬後牛〉，以兩讖語，「三十八年，揚州有天子」和「馬後有牛」作為主線貫串整個故事，先揭曉讖之應驗，再回溯事情經過。中間由宣景二帝的問答，可見讖語是為人所深信。但人算終非天算，「馬後有牛」之「牛」非牛金，而是元帝。最後描寫「時元帝始霸江、揚，而戎翟稱制，西都微弱」，以作為「晉將滅於西而興於東之符也」。

卷十三 153〈熒惑星〉記載熒惑星化身小兒以傳布「三公鉏，司馬如」的消息。自古熒惑星即兇星，因其運行不規律，較難掌握，加以亮度呈現為紅色，卻又是撲朔迷離，令人迷惑，所以古代稱它「熒惑」，有「熒熒火光，離離亂惑」之意。此對當時欲一統天下的東吳而言，絕對非好徵兆。果然之後歷史發展，「後四年而蜀亡，六年而魏廢，二十一年而吳平。於是九服歸晉。魏與吳、蜀，並為戰國」。應驗當時熒惑星所言的「三公鉏，司馬如」。

由此二則觀之，讖緯依傍於儒家經義，卻又深受陰陽五行影響。作為一種特殊的政治手段，讖緯災異被賦予了天降神意的神秘色彩，對於政治宣傳有著一定影響力，其內涵被認為雜糅陰陽五行、天人感應、天人合一、祥瑞災異、天文曆法、堪輿地理、歷史風俗、占算之術等各種成分，但其關注的核心卻是社會政治。<sup>148</sup>從今天來看，影響王朝更替的讖語，其原始是出於對政治神話的信以為真。作

---

出版社，1995），頁 11-26。

<sup>144</sup>黃覺弘：〈論漢魏時期災瑞讖緯之「有助文章」〉，《咸陽師範學院學報》，第 23 卷第 5 期（2008 年 9 月）頁 19-20。

<sup>145</sup>而讖緯的分辨，歷來說法大致可分為兩類，一者認為讖緯有區別；一者以為讖緯沒有差別。前者如胡應麟、四庫提要等說法；後者如顧頡剛等。鍾肇鵬：《讖緯論略》，頁 3-11。

<sup>146</sup>徐興無：《讖緯文獻與漢代文化建構》（北京：中華書局，2003 年），頁 2。

<sup>147</sup>可參考朱大渭等著：《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，1998 年 8 月），頁 309-310。鍾肇鵬於《讖緯論略》一書中，亦列有歷代禁讖緯之表。可參考鍾肇鵬：《讖緯論略》，頁 32-33。

<sup>148</sup>楊權：〈讖緯研究述略〉《中國史研究動態》第 6 期（2001 年），頁 20。



爲一種政治文宣的宣傳手段，一方面是藉此取得篡奪朝政的合理性，另一方面也是利用民眾希冀美好生活的心理。

## 二、謠諺

讖謠在古代稱爲「謠讖」，謠讖一詞泛見於古代文獻中。讖謠由「讖」和「謠」字組成。「讖」的本意是應驗，由圖記和文字元號構成。「謠」是流行自民間的詩謠俚歌。讖與謠諺的關鍵在於，創讖的人認爲謠諺可稱作「天籟之聲」，既不見源頭，也不知盡頭，適合造成神秘氛圍，給人感覺如上天所降下的語言符號，其形式來自謠諺。<sup>149</sup>謝貴安先生對讖謠作了以下的描述：

讖謠是把讖的神秘性、預言性與謠的通俗流行性結合起來具有預言性的神秘謠歌，以通俗形式表達神秘內容並預知未來人事的榮辱禍福、政治的吉凶成敗的符號及預言活動，或假借預言的外衣的政治活動。<sup>150</sup>

其性質是輿論性的預言，具兼有「天意」與「民意」於一體的輿論功能，以拆字、生肖、五行等方式隱含未來的訊息，具有相當大的影響力。<sup>151</sup>尤其謠諺又喜歡藉由孩童之嘴唱出，以爲此更能體現天意。

古代有一種普遍流行的觀點，即認爲讖應中的童謠是熒惑星自天而降，化爲兒童，由兒童唱出來的天籟之音。如《論衡·訂鬼》：「世謂童謠，熒惑使之」。《晉書·天文志》也把童謠說成是熒惑星所爲：「凡五星盈縮失位，其精降於地爲人。歲星降爲貴臣，熒惑降爲童兒，歌謠嬉戲……吉凶之應，隨其象告」。<sup>152</sup>故童謠常帶有政治批評、政治預言的效果，既顯示了天意，又具操縱輿論導向的作用，其形式是歌謠結合，謠中雜讖，讖中有謠，既有神秘性、預言性又方便吟唱，故容易傳播。<sup>153</sup>這一方面顯示了天意，另一方面又暗示了有心人士的幕後操作，但多摻有當時人普遍的看法，甚至是當時輿論所在。

因統治者多忌諱批判，故有權者若想憑藉自身權勢或聲望評議政事，定會促使當政不滿並多所顧忌，故最好之法莫若於寄託於「未可知」的力量傳述，藉由無名謠諺之傳唱，既有畫面的呈現，又帶有模稜兩可的猜測性，使接受者有足夠的想像空間，解說者有較大的圓說餘地，使他們既能夠破譯當中密碼，又不致影

<sup>149</sup>謝貴安：《從讖謠到預言：流傳千年的中國讖謠文化》（臺北：未來書城，2003），頁 5-6。

<sup>150</sup>謝貴安：《從讖謠到預言：流傳千年的中國讖謠文化》，頁 6。

<sup>151</sup>詳文可參考謝貴安，《中國謠諺文化—謠諺與古代社會》（武漢：華中理工大學出版社，1994），頁 4-25。

<sup>152</sup>《晉書·天文志》，頁 320。

<sup>153</sup>萬晴川：《中國古代小說與方術文化》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁 200。

響其中的神秘感。如此一來，既可道出心聲，又不怕貽禍。<sup>154</sup>

卷十二 146〈荊州童謠〉，一開始便點出荊州童謠的內容，「八九年間始欲衰，至十三年無子遺」。之後干寶解釋此謠諺的含意，「言自中興以來，荊州獨全；及劉表為牧，民又豐樂；至建安八年九年當始衰。始衰者，謂劉表妻死，諸將並零落也。十三年無子遺者表當又死，因以喪破也」。接著以華表女子一連串異常言語，「荊州將有大喪」、「劉荊州今日死」以及「不意李立為貴人」的逐一驗證，回扣呼應了荊州童謠的預言。此事《後漢書·五行志一》亦收，<sup>155</sup>改「因以喪破也」為「民當移詣冀州也」。

卷十四 163〈折楊柳〉，太康末，京、洛流行《折楊柳》之歌。歌曲開頭有「兵革苦辛」之辭，歌曲以禽獲斬截之事為終。不久之後，便發生「楊駿被誅，太后幽死」的事件，干寶以為此乃「折楊」之應。《宋書·五行二》和《晉書·五行中》皆收，只是將「楊駿」改為「三楊」，<sup>156</sup>且更明白指出其因「貴盛而被族滅」，太后遭「廢黜」而幽死中宮。

164〈江南童謠〉，「太康後，江南童謠曰：『局縮肉，數橫目，中國當敗吳當復』。又曰：『宮門柱，且莫朽，吳當復，在三十年後』。又曰：『雞鳴不拊翼，吳復不用力』」。以江南童謠作一前兆預言，並以「按『橫目』者『四』字」作為孫吳四代興亡之徵，而「自吳亡至晉元帝興，幾四十年」，干寶以為皆如童謠所言。而後句「『局縮肉』，不知所斥」。於《宋書·五行二》、《晉書·五行中》除錄全文外，皆多「元帝懦而少斷」一句，並以為「局縮肉」，乃直斥之，干寶云「不知所斥」，可能因有所顧忌而不加評論地含蓄帶過。<sup>157</sup>

卷二十七 325〈由拳縣〉，記秦始皇時有童謠：「城門有血，城當陷沒為湖」。接者以觸犯一個禁忌主題，<sup>158</sup>引發城沒為湖的災難。此則五行志雖無，但因有讖謠出現，並最終得到應驗，故權宜納入討論。

<sup>154</sup> 萬晴川：《中國古代小說與方術文化》，頁 198。

<sup>155</sup> 《後漢書·五行志一》正文僅有「八九年間始欲衰，至十三年無子遺。」言自中興以來，荊州無破亂，及劉表為牧，〔民〕又豐樂，至此逮八九年。當始衰者，謂劉表妻當死，諸將並零落也。十三年無子遺者，言十三年表又當死，民當移詣冀州也」。華容女子啼哭言語則放於夾註。《後漢書》，頁 3285。

<sup>156</sup> 《宋書·五行二》和《晉書·五行中》文字略異，但都將「楊駿」改為「三楊」。如《晉書·五行中》：「太康末，京洛為折楊柳之歌……是時三楊貴盛而被族滅，太后廢黜，幽死中宮，「折楊柳」之應也」。《晉書》，頁 844。《宋書·五行二》：「太康末，京、洛始為「折楊柳」之歌……是時三楊貴盛而族滅，太后廢黜而幽死」。《宋書》，頁 914。

<sup>157</sup> 《晉書·五行中》和《宋書·五行二》都多「元帝懦而少斷」，對於「局縮肉」，晉書較保守，以為「有所斥」；然宋書以為乃「直斥之也」。並以為干寶云：「不知所斥」，乃諱之。《宋書》，頁 914。《晉書》，頁 844。

<sup>158</sup> 這種主題類型，丁乃通將之歸 825A「懷疑的人促使預言中的洪水到來」。可參丁乃通編著：《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝，1986），頁 243。

### 三、訛言<sup>159</sup>

在漢至南北朝文獻的大量用例中，「訛言」類言論所包涵的資訊，與「虛假、偽造、荒謬」無必然關係，卻常常帶有怪誕妖異的色彩。或許因為訛字本有偽、謬之義，亦可用來形容怪誕妖異。這種怪誕妖異之訛言，常因時因地而變化流動，無根無源，難以證實，但卻在民眾中廣泛流傳，成為帶有怪異色彩的流言，並多為《漢書》以下的《五行志》采入詩妖一類。<sup>160</sup>

訛言因為能滿足特定時空的群體心態、期待和想像，故能反映特定歷史語境下，特定人群的內心情緒、想法和秘密，並折射出特定歷史情境的一個真實側面。<sup>161</sup>故當社會動盪、民不聊生之際，謠言便會格外活躍，因為此時正是人心特別缺乏安全感的時候，在格外恐懼、無助時，更容易因一點風吹草動而人心惶惶。此時「發現」對現今處境「合理」的解釋或預知，成了「集體期望」。但官方所給的相關資訊或解釋，往往不足以滿足人的心理要求，因而謠言或類謠言便應運而生，本文所討論的訛言亦屬於其中一類。<sup>162</sup>

188〈吳郡晉陵訛言〉和 189〈京邑訛言〉，講得都是誤傳而造成恐慌的消息。前者訛傳「有大蟲在紵中及樗樹上，嚙人即死」，並又有人說見一老女子出現在市集，向市井之人乞討食物，並自言自語，「天帝令我從水門出，而我誤由蟲門。若還，天帝必殺我，如何？」百姓因為聽到這些話，誤以為將有蟲災肆虐，並已有十數受害者，因而，「西及京都，諸家有樗、紵者，伐去之」，但後來大概發現是危言聳聽，因而「無幾自止」。後者訛傳「寧州人大食人家小兒」，傳謠者還說的繪聲繪影，「親有見其蒸煮滿釜甑中者」。訛言之所以可以散播，主要是有附會者，故可以繼續擴大，「又云失兒皆有主名，婦人尋道，拊心而哭」。這種抓小孩吃小孩的謠傳造成人心惶惶，「百姓各禁錄小兒，不得出門」。最後則傳說已抓到吃人者，且即將行刑。謠說行刑當日，有四五百人圍觀等待觀看。不只如此，朝廷也都信以為真，有的還說郡縣文書已經呈上。當時官員王澄大懼，便察檢事情真相如何，後來發現是虛驚一場，根本沒有小孩失蹤，然後知道是訛言。此二事同收於《宋書·五行志二》，干寶云「未之能論」。或許是干寶不想再多作節外生枝，以為既是只是謠言訛言，便該止於智者，不必大費周章再行解釋復會之事，以免間接直接擴大流傳。

<sup>159</sup>本文之所以命以「訛言」而非「流言」或「謠言」，主要是著眼於《搜神記》所收二例都逕稱「訛言」，如命為「謠言」定義似又過廣，可涵蓋以上二類，再加以據呂宗力先生研究指出：「從強調言論具有「變化、移動」的特性來看，訛言描述的文化社會現象其實與流言相似。只不過流言兼指在朝廷或民間散播的言論，而訛言則更多用來描述民間流傳之言」所致。呂宗力：〈漢代的流言與訛言〉《歷史研究》2003年2期，頁14-20。

<sup>160</sup>呂宗力：〈漢代的流言與訛言〉《歷史研究》2003年2期，頁20。

<sup>161</sup>呂宗力：〈漢代的流言與訛言〉，頁27-28。

<sup>162</sup>呂宗力：〈漢代的流言與訛言〉，頁24。

## 第四節 血與災異

「血」表現的災異特質淵遠流長，遠古時期，人們發現流血多半伴隨著傷亡與痛苦，因而很容易形成驚恐的條件反射。<sup>163</sup>初民在多次觀察後，發現血和生命有重大聯繫。但對思維尚未發展成熟的原始氏族而言，很難給予合理的科學解釋，因而對「血」產生敬畏與恐懼。

原始部落多有血的崇拜或禁忌，祭祀或獻祭時的血，多帶有神聖意涵。如中國自古即有「血祭」之傳統，如三《禮》有「衅」、「血祭」、「鬻」、「犧牲」等殺人殺牲取血之記載，其背後實包含著交換和補償之複雜心態。而古時之「歃血為盟」，「歃血」歷來有兩種解釋，一為飲血；一為用手指蘸血塗於口，<sup>164</sup>表示以「血」作為生命擔保之象徵。除了含有對血神聖之敬仰外，實也隱含對血的畏懼。而於先秦，用血祭祀具有特殊意義，一旦隨意戲弄，帶有「慢神」之舉，往往不得善終。<sup>165</sup>「血」又帶有神祕和占卜之功用。<sup>166</sup>根據弗雷澤的《金枝》指出，原始氏族對於婦女經血、分娩之血，或特殊者之血等，過度的忌諱，須隔離、避免。如楊華先生指出，很多原始社會都有血崇拜的文化傳統，其表現方式，一是對血的禁忌，二是將血和現實生活連結起來，以求能為自己禳災祈福。<sup>167</sup>因此，血明顯具有招災和避災兩種正反功用。<sup>168</sup>

這裡「血」與「災異」在原始思維的認識下，自然地結合在一起。尤其自班固《漢書·五行志》，首開中國古代文獻專記災異的先河，將「血」與「災異」作聯結，之後的《五行志》、《靈徵志》等也多沿襲之。此一思維直接影響了志怪小說的取材與故事之建構。正因志怪小說大量收錄怪異非常之事，與現存的魏晉史書相互核校，可以發現部份材料為其他的史書采用或引用，尤以《搜神記》為多。這或許可以說明魏晉史學家認為這些怪異的現象，是一真實的存在，值得確信。<sup>169</sup>因此，藉由傳統「血」之概念，與「災異」聯結為必然可用之養料，就成

<sup>163</sup>任聘：《中國民間禁忌》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁 50。

<sup>164</sup>前者日本學者以為象徵人為的擬定親族關係以表示將同心一體地遵守誓約；西方學者則由「報復」的心態做解釋，可對違約者進行制裁。而呂靜以為後者較符合中國化的作法。呂靜：《春秋時期盟誓的研究》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 9-10、180-182。

<sup>165</sup>如《史記·殷本紀》，武乙革囊盛血，仰而射之，命曰「射天」，以僂辱天神之舉，最終則為暴雷震死。可見以血獻天祭神帶有強烈的崇敬和畏懼之心。《史記·殷本紀第三》（北京：中華書局，2000），頁 104。

<sup>166</sup>《左傳》記載，「盧蒲癸、王何，卜攻慶氏。示子之兆，曰：『或卜攻讎，敢獻其兆。』子之曰：『克，見血。』」襄公時期攻打慶氏，以「見血」為勝兆之說，這裡的張勝琳：〈古代的尙血觀念與尙血儀式〉，頁 59。

<sup>167</sup>楊華：〈先秦血祭禮儀研究—中國古代用血制度研究之一〉，《世界宗教研究》（2003 年第 3 期），頁 31-32。

<sup>168</sup>陳來生：《無形的鎖鏈：神秘的中國禁忌文化》（上海：三聯書店，1993），頁 165-166。

<sup>169</sup>對於當時史學家是否真的認為這些怪異現象是真實存在，或許有待商榷。引自遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書，2000），頁 234-235。



為魏晉志怪小說中所常見的災異現象，並傳達出重要的意涵。<sup>170</sup>

「血」的無故出現或聚集，如卷十四 167〈呂縣流血〉，「呂縣有流血，東西百餘步」，卷十五 195〈留寵〉，「每夜，門庭自有血數升，不知所從來」，想必都讓人心生不祥。萬一只有特定的人看到或嗅到，如卷二 31〈徐光〉、卷十五 193〈諸葛恪〉，前者只有道術高強徐光見到，藉其怪異舉止，「過大將軍孫綝門，褰衣而趨，左右唾濺」。對於旁人的不解其舉，意味深遠地答以「流血覆道，臭腥不可耐」。恪妻所聞的血臭，對應前文犬反覆銜引恪衣的異常舉動，呼應後文婢「眼目不常、蹙然起躍、攘臂切齒」一連串的奇特動作，揭示了災異的發生。〈諸葛恪〉於《宋書·五行志》也有「血」作為災異先兆的不同記載，「吳諸葛恪將見誅，盥洗水血臭；侍者授衣，衣亦臭。此近赤祥也」。<sup>171</sup>

此四則都伴隨死亡的到來，如〈徐光〉最終以「綝誅」收場；〈諸葛恪〉則一開始便揭露「恪入被害」，再以二異透漏訊息予其家人；〈留寵〉則「軍敗於檀丘，為徐龕所殺」。或許「血」的異常出現不只是凶兆，更可能預告了死亡。部分敘事也為正史收入，如〈呂縣流血〉出現於《晉書·五行志》、《宋書·五行志》等，描寫「至元康末，窮凶極亂，僵屍流血之應也」，為此不尋常現象作一論證。

比較特殊的是卷十六 206〈白頭老公〉，張叔高田中有棵枝葉扶疏的怪樹。某天請人伐之，卻發生血出的詭異現象。客驚怖回去告訴張叔高這件事，叔高卻不引以為怪，並自斫，「血大流出」，並於空處飛出四五隻白頭老公，左右皆驚怖伏地，叔高卻怡然如舊。諸人觀察白頭老公，以為可能是精怪一類，「木石隻怪夔魍魎者」，然事後叔高無其他禍害。這則嚴格不算是本文的「災異」，但可作為他則之參照。

## 第五節 夢占

夢占的範圍雖常和它類有所交涉，但由於夢是因為占卜或解說後才有意義，且又和人有密切關聯，故為了方便起見，特別列出一節討論。

占夢最早起源於初民幼稚的夢魂觀念，他們以為作夢是靈魂離身而外遊，而靈魂外遊又出於鬼神所指使，因而夢被歸結為鬼神對夢者的啓示，進而根據夢象體察神意而預卜吉凶。<sup>172</sup>列維·布留爾（Lucien Levy-Bruhl）援引許多民族對夢的

<sup>170</sup> 相關討論可參看筆者：〈魏晉志怪小說中「血」之災異性探討〉一文，發表於《第一屆海峽六校研究生國學高峰會議》（2011年4月）。

<sup>171</sup> 《宋書·五行三》（北京：中華書局，1974），頁946。

<sup>172</sup> 劉文英：《夢的迷信與夢的探索 中國古代宗教哲學和科學的一個側面》（臺北：曉園，1993），頁10。

看法後，得出：「夢是神為了把自己的意志通知人們最常用的方法」。<sup>173</sup>

夢的所展現的語言就是夢象，既超越了現實，又在虛幻中看到真實，真假相參，不受邏輯規律的支配，其混雜、跳躍以及濃縮的特徵構成了一個神秘難測的夢幻世界。中國古代作為意象的夢，往往帶有象徵和隱喻，惟有透過對夢者生平的了解，並根據社會文化和風俗習慣，才有可能破譯其所蘊含的意義。而某種夢象為何是某種人事的預兆？除了個人經歷外，主要是一種世代相傳的習慣。如要追溯其源，只能說是一種民族的生活經驗、宗教觀念，特別是文化長期奠基的產物。同一夢象，不同的民族所預兆的不同，恰好說明此點。<sup>174</sup>

卷八 88〈衡農〉，藉由「頻夢虎嚙其足」，而逃離了一場被壓死的災害。因「虎」給人兇猛威嚴的感覺，在五行中的白虎又屬「金」，主肅殺。但《說文》說虎是：「山獸之君」。王充在《論衡·訂鬼》引《搜神記》以為，虎可食鬼，故可「立大桃人，門戶畫神荼、鬱壘與虎，懸葦索以禦」鬼物。<sup>175</sup>因而，人對虎抱持著既敬又畏的心態，一方面懼虎危害，視其為凶物；另一面，又以為虎因兇猛故可除害噬鬼，以虎為吉。<sup>176</sup>顯然衡農是因為「頻」夢「虎嚙其足」而生不祥之兆，然衡農正因其「孝」而得此感應，順利逃過一劫。

卷九 97〈和熹鄧后〉，鄧后嘗夢登梯捫天，並得吮吸鐘乳。由於「天」在古人看來，是宇宙間最神聖的、至高無上的主宰者，《白虎通·爵篇》則將天子比作天地之子，「王者父天母地，為天之子也」。正因為奠基於對天的崇敬，<sup>177</sup>故占夢者以堯舜聖人之夢對照，以為「此皆聖王之夢，吉不可言」。比照《後漢書·鄧皇后紀》之事蹟，加以相者稱其有「成湯之法」，故推論此夢應作為鄧后将母儀天下，或是「臨朝稱制」之祥徵。<sup>178</sup>

卷九 100〈張奐妻〉，張妻夢見「帶奐印綬，登樓而歌」。經由此夢象，占者解釋此乃「生男」之兆，雖能克紹箕裘，「臨此郡」，但也「終此樓」。最後結局果然如占者所言，一一應驗，首先「生子猛」，繼而「建安中，果為武威太守」，後「登樓自焚而死」。而 102〈道士呂石〉則可歸於對宗教的信仰。一般道教夢論概分兩種，一為天神感應而夢；一為三尸作怪而夢，本則屬前者。道士呂石由於篤信道教，故偶然夢見北斗門下備三馬迎三人，以為此乃天召而暗示死期。

<sup>173</sup>【法】列維·布留爾(Lucien Levy- Bruhl)著，丁由譯：《原始思維》(北京：商務印書館，1981)，頁 49。

<sup>174</sup>劉文英：《夢的迷信與夢的探索 中國古代宗教哲學和科學的一個側面》，頁 61

<sup>175</sup>【東漢】王充著、黃暉撰：《論衡校釋·訂鬼篇》(北京：中華書局，2009)，頁 939。

<sup>176</sup>傅正谷：《中國夢文化》(北京：中國社科院出版，1993)，頁 256。

<sup>177</sup>傅正谷：《中國夢文化》，頁 233。

<sup>178</sup>東漢不但形成了太后臨朝的傳統，而且還將其制度化、合理化。並以和熹鄧后十七年臨朝稱制受到肯定為標誌。杜芳琴：〈中國歷代女主漢女主政治論略〉，《發現中國的歷史—中國婦女史論集》(天津市：天津社會科學院出版社，1996)，頁 108。

後果然「天人同日死」。此二則都顯示了人對徵兆的信服，在生死命運注定的當下，人消極不去反抗，惟有被動接受，陷入「自我實現的預言」之窘境。

夢作為人在睡眠中的一種生理與精神現象，當夢只存在個人心中體驗時，其凌亂、非理性的特點是被強調存在的。但當它化為文字或口述記載後，必定受到諸多人為因素而重新增補詮釋，而失去其原始性。當其流傳下來，經過一番擴大詮釋或神化、迷信後，便逐漸成為世代奠基的文化產物，也成為後人遵循的模式。由於夢由願望而引起，願望的實現就是夢的內容，然夢並不僅簡單地表現一個想法，而是以一種幻覺體驗的方式代表願望的實現。<sup>179</sup>由於夢本身帶有模糊、片段和不確定性，但干寶可能基於強化真實性的潛在期待，而把夢當作實境來寫，因此修補、合理了原先較荒誕、不連貫之處，使之成為一種可理解的經驗模式。由於干寶的創作目的是「發明神道之不誣」，故《搜神記》所有關於夢境的「實錄」，其著眼點指向的是人間實境而非虛幻異域，干寶關心的還是人的生活。故其筆下夢中的奇幻際遇，實則影射了人間的生活和當時的社會現象或宗教觀念。

由身體、性別的變異，加上禮法之亂，可見人間的失序造成內在身形的變異，以及外在禮儀的變亂；繼而造成人事上的惶惶不安，因而危言聳聽漫延，人對於自身感到危殆不安，加以異象頻見，更需要透過夢占一類的，以尋找或確定存在的價義和意義。再者，由簡表觀察可知，<sup>180</sup>由第二節以下的〈禮法之亂〉、〈詩妖〉、〈血〉甚至〈夢占〉，干寶則以相當大的篇幅記載魏晉時期發生的災異現象，此透漏了干寶最關注的乃人事物類的變異，尤其和維持秩序以及顯露秩序即將崩毀最相關的〈禮法之亂〉和〈詩妖〉，此在在顯見干寶身為史官和儒家的關懷。

從以上五節觀之，干寶慣於敘述一種自然或人事物的怪異或反常的現象，述其象徵或隱涵意涵，以此預測君王朝政的變更動亂，或百姓平民的吉凶禍福。而所謂的祥瑞災異之徵，雖極其繁瑣，但略可歸為四類：一、天候的變化。二、生物的變化。三、人身的變化。四、社會的變化。總括來說，上述四類，大體是根據政治措施與自然現象的時序性之間的關係而定。<sup>181</sup>透過觀天象察地物，發覺上天似乎給予了訊息。再透過占卜，人更能把握上天的旨意。此時的占術和過去的卜筮相較，有兩個特點：一是，天更多的是物質性的宇宙，著重的是對自然的物質作出解釋，較少人神對話。二是，此占測過程，偶然性大減，陰陽順逆、五行相克，及當中所包含的數字、天文、律曆學說，使得新占術更具演算性格，其結果可能在現實中找不到占驗，但結果的得出卻是有公式可循。<sup>182</sup>「人」的色彩更

<sup>179</sup> (德) 弗洛依德著，車文博編：《弗洛依德文集》(第三卷)，頁 204。

<sup>180</sup> 可參考附錄三〈干寶《搜神記》所收朝代的區分簡表〉。

<sup>181</sup> 孫廣德是以「休咎之徵」來述說，然筆者以為此與本文的「祥瑞災異」有互通之處，故仍以此論說解釋。孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》(臺北：臺灣商務印書館，1993)，頁 213-221。

<sup>182</sup> 此一新占術產生於戰國秦漢時期，和陰陽五行學說有關。徐興無：《讖緯文獻與漢代文獻》(北

形強烈，人對宇宙秩序的把握也更為自信。然無論是災異或祥瑞，多關注的是國家或社會的內容，個人則強調命定的作用。

當權力失衡的時候，為避免造成一個極端專制無序的世界，制衡的聲音隱約出現。君王相較於臣下，權高位重。加以當時盛行的天人感應思想，君權更為擴張和穩固。正如皮錫瑞所言：

當時儒者以為人主至尊，無所畏懼，借天象以示儆，庶使其君有失德者猶知恐懼修省。此《春秋》以元統天、以天統君之義，《易》神道設教之旨。漢儒藉此以匡正其主。其時人主方崇經術，重儒臣，故遇日蝕地震，必下詔罪己，或責免三公。雖未必能如周宣之遇災而懼，側身修行，尚有君臣交儆遺意。此亦漢時實行孔教之一證。後世不明此義，謂漢儒不應言災異，引讖緯，於是天變不畏之說出矣。近世法入中國，日食、星變皆可豫測，信之者以為不應附會災祥。然則，孔子《春秋》所書日食、星變，豈無意乎？言非一端，義各有當，不得以今人之所見輕議古人也。<sup>183</sup>

儒生之所以以天象（人身、社會、生物之變等）災異諫言，無非是想以天的權威對君王有所約束。然於後世看來，卻僅以此為荒誕不經的迷信而牴觸批評。但卻忽略了，各個時代都有他一套主觀運行的「客觀」看法，後人實不該以今之「客觀」，妄下斷語。

簡言之，這種強行附會天人感應一類的說法，難免有扞格不入的情況產生。但追究到底，這些祥瑞災異的心態，都是本於人祈福畏禍的心態而生，縱使當下不曾應驗，又怎能保證日後沒有實現的可能？這當中除了牽涉到人心深微奧妙處外，也與當時時代背景，以及政治社會有關。本文緊接於第四章將《搜神記》與其它三本《拾遺記》、《搜神後記》以及《異苑》作一討論，試從中釐析突顯《搜神記》之特異。

### 附錄三〈第三章：干寶《搜神記》所收朝代的區分簡表〉

時代	漢前	西漢	東漢	魏晉	時代未詳
第三章 《搜神記》中的人事物類之祥瑞災異					
第一節 身體、性別的變異					
互化與變異	111	118、135、	127	145、169、	

京：中華書局，2003），頁 101。

<sup>183</sup>皮錫瑞所討論的雖是漢儒，但筆者以為仍可適用於魏晉干寶所處時期。皮錫瑞：《經學歷史》，（北京：中華書局，1981），頁 106。



		257		149、160、 166、258	
死而復生		136、263	266	154、267、 269、270	
畸形怪胎	113、 117、 112、119	132、125、 137、121、 133、122	58、142	179、180、 182、184	
第二節 禮法之亂					
禮亂		123、140		162、165、	
服妖	158			155、157、 158、159、 170、171、 172、177、 178、186	
第三節 詩妖					
讖語		56		153	
謠諺	325		146	163、164	
訛言				188、189	
第四節 血					
				31、167、 193、195	
第五節 夢占					
			97	100、102、	88

#### 附錄四

篇章	歸納	祥瑞災異(象)	推言(解釋)	徵驗	相關史料
<b>第一節 身體、性別變異</b>					
卷十 118(魏 女子 化丈 夫)		有女自首化爲丈夫，與妻生子。	京房《易傳》曰：「女子化爲丈夫，茲謂陰昌，賤人爲王；丈夫化爲女子，茲爲陰勝陽，厥咎亡也」。		《漢書·五行志下之上》多「一曰：『男化爲女，宮刑濫，女化爲男，婦政行也。』」
卷十一 135 (豫		有男子化女子，嫁爲人婦，生一子。	1.長安陳鳳：「陽變爲陰，將亡繼嗣」。 2.生一子者。將復一	後哀帝崩，平帝沒，而王莽篡焉。	《漢書·五行志下之上》省「自

章男子)	一、 互化與變異： 性別變亂		世乃絕也。		相生之象。一曰，嫁為人婦生一子。」	
卷十二 145 〈越嵩男子〉		漢建安七年，越嵩有男子化女子。	周群上言：「哀帝時亦有此變，將有易代之事也。」	至二十五年，獻帝封山陽公。	《後漢書·五行志五》	
卷十四 169 〈周世寧〉		八歲女漸化男，至十七八而氣性成。	女體化不盡，男體成而不徹，畜妻而無子。(《晉書·五行志上》、《宋書·五行志五》少)			《晉書·五行志上》、《宋書·五行志五》多京房《易傳》：「女子化為丈夫，茲謂陰昌，賤人為王」和「劉元海、石勒蕩覆天下之妖也」。
卷十一 127 〈輅輪廋雞變〉		1.宣帝黃龍元年，雌雞化為雄雞，毛衣亦變化，不鳴不將，無距。 2.元帝初元中，丞相府史家，雌雞化為雄雞，冠距鳴將。 3.永光中，有獻雄雞生角者。	《五行志》以為王氏之應也。			節自《漢書·五行志中之上》*文字略異
卷十三 149 〈廷尉府雞變〉		魏明帝景初二年，雌雞變學雄，不鳴不將。	百姓有能之議，此其象也。	是歲，宣帝平遼東，然晉三後並以人臣終，不鳴不將，又天意也。		《宋書·五行志一》、《晉書·五行志上》
卷十 111〈馬		周宣王三十三年，是歲有馬化為狐。			幽王生	

化狐〉	一、 互化與變異： 異類化生				
卷十四 160 〈彭蜺化鼠〉		1.太康四年，彭蜺及蟹皆化為鼠 2.至六年，南陽獲兩足虎。	虎者陰精，而居于陽。金，獸也；南陽，火名也。金精入火，而失其形，王室亂之妖也。		前事見《宋書·五行志五》、《晉書·五行志下》；後事見《宋書·五行志二》、《晉書·五行志中》
166〈炊飯化螺〉		永熙初，衛瓘家人炊飯，墮地，盡化為螺，出足起行。	螺被甲，兵象也，於《周易》為《離》，《離》為戈兵。	明年，瓘誅。	《宋書·五行志一》
卷二十 257 〈江夏黃母〉		漢靈帝時，江夏黃氏之母浴，伏盤水中，久而不起，變為鼃矣。			《宋書·五行志五》、《晉書·五行志下》
258〈宣騫母〉		吳寶鼎元年六月晦日，丹陽宣騫母，因池浴化為鼃。	*二史書，與漢靈帝時黃氏母同事，吳亡之象也。		《晉書·五行志下》、《宋書·五行志五》
卷十一 136 〈趙春〉		平帝元始元年二月，朔方廣牧女子趙春病死，繼棺斂，六日出在棺外，自言見夫死父，曰：「年二十七，不當死。」	說曰：「至陰為陽，下人為上。」 *《漢書·五行志下之上》（略京房《易傳》：『干父之蠱……厥妖人死復生。』）	其後王莽篡位。	《漢書·五行志下之上》
卷十三 154 〈陳焦〉	二、 死而復生	陳焦死七日復生。		烏程侯皓承廢故之家，得位之祥也。	《宋書·五行志五》、《晉書·五行志下》
卷二十一 263 〈田無嗇兒〉	漢哀帝建平四年四月，山陽方與有女子田無嗇孕，未生二月，兒啼腹中。及生不舉，葬之陌上。三日有人過，聞兒啼聲。		母掘收養之。	《漢書·五行志下之上》	

266〈長沙桓氏〉		獻帝初平中，長沙桓氏死。月餘，遂生。	《後漢書·五行志五》多「占曰：『至陰為陽，下人為上』。」	《後漢書·五行志五》多「其後曹公由庶士起。」	《後漢書·五行志五》(字略異)
267〈李娥〉		1.建安四年二月，武陵充縣女子李娥，年六十餘，病死，埋於城外，已十四日。後復生。 2.為外兄劉伯文送書與其兒佗。 3.伯文與一丸藥辟妖厲。			《後漢書·五行志五》僅記：「建安四年二月，武陵充縣女子李娥，年六十餘，物故，……遂活。」
269〈柳榮〉		柳榮病死船中二日，忽大呼言：「人縛軍師！人縛軍師！」		其日，惕戰死。榮至元帝時猶在。	
270〈河間男女〉		晉武帝世，河間郡有男女相悅，許相配適。既而男從軍……曰：「卿婦已死，天下豈聞死人可復活耶？此天賜我，非卿婦也。」於是相訟。郡縣不能決，以讞廷尉。(本文放入註解)	廷尉奏以精誠之至，感於天地，故死而更生。在常理之外，非禮之所，刑之所裁。	斷以還開冢者。	《宋書·五行志五》、《晉書·五行志下》有類似記載，但時間點、地點，甚至官有異。
卷五 58〈竇氏蛇祥〉	三、畸形怪胎：生非	1.竇奉妻生子武，並產一子。 2.母卒未葬，大蛇委地俯仰，以頭擊柩，涕血皆流，俯仰詰屈，若哀泣之容。		武長大有海內俊名知為竇氏之祥	
卷十 113〈御人產龍〉		周烈王之六年，林碧陽君之御人產二龍。			
卷十 117〈馬生人〉		1.秦孝公二十一年，有馬生人。 2.昭王二十年，牡馬生子而死。	1.劉向以為皆馬禍也。 2.京房《易傳》曰：「方伯分威，厥妖牡馬生		



	其類		子。上無天子，諸侯相伐，厥妖馬生人」。		
卷十一 132 〈燕生雀〉		漢綏和二年三月，天水平襄有燕生雀，哺食至大，俱飛去。	1.京房《易傳》曰：「賊臣在國，厥咎燕生雀」。 <small>*史書多「諸侯銷」三字。</small> 2.一曰：「生非其類，子不嗣也」。		《漢書·五行志中之下》
卷十一 112〈鄭女生四十子〉	多產 + 生非其類	1.鄭女生四十子，其二十人爲人，二十人死。 2.豕生人，能言。 3.有婦人一生三子。			
卷十一 119〈五足牛〉	器官變異、連體	秦文王五年，有獻五足牛者，時秦世喪用民力。	京房《易傳》曰：「興繇役，奪民時，厥妖牛生五足」。 <small>*史書多「劉向以爲近牛禍也。先是文惠王初都咸陽，……一曰，牛以力爲人用，足所以行也」</small>		《漢書·五行志下之上》 <small>*文字小有不同</small>
卷十一 125 〈牛禍〉	器官變異	1.漢景帝中六年，梁孝王田北山，有獻牛足上出背上。 2.漢桓帝延熹五年，臨沅縣有牛生雞，兩頭四足。	1.劉向以爲近牛禍，思心霧亂之咎也。 <small>*史書多「先是孝王驕奢，起苑方三百里……發疾暴死，又凶短之極也」。</small>		《漢書·五行志下之上》(牛生雞條無)
卷十四 179 〈男女二體〉	性別變亂 + 器官變異	1.惠、懷之世，京洛有人，一身而男女二體，亦能兩幸，而尤好淫。 <small>*《晉書·五行下》多「自咸寧、太康之後，男寵大興，甚於女色……故男女之氣亂而妖形作也。」</small> 2.當中興之間，又有女子，其陰在腹肚，居在揚州，亦性好姪色。	1.天下兵亂，由男女氣亂而妖形作也。 2.京房《易妖》：「人生子，陰在首，則天下大亂；若在腹，則天下有事；若在背，則天下無後」。		《宋書·五行之五》(前者無)、《晉書·五行下》(分錄)

卷十一 137 〈長安女子〉		生而兩頭兩頸，面俱相向。四臂共胛，俱前向。尻上有目，長二寸。	京房《易傳》曰：「『睽孤，見豕負塗』……生而能言，好虛也」。		《漢書·五行志下之上》(所載京房言略不同)
卷十二 142 〈雒陽女子〉		漢光和二年，雒陽上西門外女子生兒，兩頭異肩，四背共胛，面俱相向。 *史書多「以為不祥，墮地棄之」。	自是之後，朝廷霧亂，政在私門，二頭之象。	後董卓殺太后，被以不孝之名，放廢天子，後復害之，漢元以來，禍莫大焉。	《後漢書·五行志五》
卷十四 180 〈任僑妻〉	器官變異、連體：連體	建興四年，其年十月二十二日，新蔡縣吏任僑妻胡氏，年二十五，產二女，相向，腹心合，自胛以上臍以下分。	1.此蓋天下未一之妖也。 2.時內史呂會上言：「案《瑞應圖》云：『異根同體，謂之連理。異畝同穎，謂之嘉禾。』……謹畫圖上。」 3.時有識者哂之。 4.君子曰：「知之難也……可不勉乎？」 二史書無	*《晉書·五行下》多「俄而四海分崩，帝亦淪沒。」	《宋書·五行志五》、 《晉書·五行下》
182〈王諒牛〉		1.大興元年三月，有牛生子，兩頭八足，兩尾共一腹。 2.又有牛生，一足三尾，生而死也。	*二書多「按司馬彪說，兩頭者，政在私門，上下無別之象也。京房易傳曰：『足多者，所任邪也。足少者，下不勝任也。』其後皆有此應。」 《晉書·五行下》更點出乃王敦亂政。		《宋書·五行志五》、 《晉書·五行下》
184〈陳門牛生子兩頭〉		元帝大興中，割晉陵郡封少子，以嗣太傅東海王。俄而世子母石婕妤疾病。	1.郭璞筮之，遇《明夷》之《既濟》，曰：「世子不宜裂土封國……當有牛生一子二頭者……」。 2.或曰：「晉陵王土，上所以受命之邦……	其七月，曲阿縣陳門牛生子兩頭。	《宋書·五行志五》、 《晉書·五行下》 *二史書和本文此條記載不全同，

			故致兩頭之妖，以為警也」。		或可互參。
卷十一 121 〈馬狗生角〉	器官變異、連體：長角	1.漢文帝十二年，吳地有馬生角，在耳前，上向，右角長三寸，左角長二寸，皆大二寸。 2.後元五年六月，齊雍城門外有狗生角。	1. 劉向以為馬不當生角，猶下不當舉兵向上也，吳將反之變云。 2.京房《易傳》曰：「臣易上，政不順，厥妖馬生角。茲謂賢士不足」。 *《漢書·五行志下之上》多「是時，吳王濞封有四郡五十餘城……誅滅」和「又曰：『天子親伐，馬生角。』」		《漢書·五行志下之上》、節自《漢書·五行志中之上》
133〈大廩馬生角〉		1.漢綏和二年，大廩馬生角，在左耳前，圍長各二寸。 2.哀帝建平二年，定襄有牡馬生駒，三足，隨羣飲食。	《五行志》以為：馬，國之武用；三足，不任用之象也。	*史書多：後侍中董賢年二十二為大司馬，居上公之位，……辜及至尊，大臣微弱之禍也」。	《漢書·五行志下之上》
122〈下密人生角〉		漢景帝二年九月，膠東下密人，年七十餘，生角，角有毛。	1.京房《易傳》曰：「豕宰專政，厥妖人生角」。 2.《五行志》以為人不當生角，猶諸侯不當舉兵向京師也。	其後有七國之難起。 *史書多「時膠東、膠西、濟南、齊四（主）〔王〕……諸侯不寤，明年吳王先起，諸侯從之，七國俱滅。」	《漢書·五行志下之上》
<b>第二節 禮法之亂</b>					
卷十一 123 〈犬豕交〉	一、禮亂	景帝三年，邯鄲有犬與家豕交。	《五行志》以為趙王昏亂。犬，兵革失眾之占；豕者，北方匈奴之象。逆言失聽，交於異類，以生相害也。		《漢書·五行志中之上》（文字略不同，「六國」改為「與吳、

			*《漢書·五行志中之上》 多京房《易傳》：夫婦不嚴，厥妖狗與豕交。茲謂反德，國有兵革。		楚謀為逆」。）
卷十二 140 〈夫妻相食〉	漢靈帝建寧三年，河內有婦食夫，河南有夫食婦。	夫婦，陰陽二儀之體也，有情之深者也。今反相食，陰陽相侵，豈特日月之眚哉！	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。故人妖為之先作。		
卷十四 162 〈晉世寧舞〉	天下為《晉世寧》之舞。（宋書：而名曰《晉世寧》者，言晉世之士，偷苟於酒食之間，而其知不及遠，晉世之寧，猶杯盤之在手也。」）	言時人苟且飲食之間，而其智不可及遠，如器在手也。			《晉書·五行上》、《宋書·五行一》（文字略有出入）
165〈婦人移東方〉	太康後，天下為家者，移婦人於東方，空萊北庭，以為園囿。	夫王朝南向，正陽也；后北宮，位太陰也；世子居東宮，位少陽也。今居內於東，是與外俱南面也。亢陽無陰，婦人失位而干少陽之象也。	賈后讒戮愍懷，俄而禍敗亦及。		《宋書·五行志一》
卷十三 155 〈吳服製〉	吳景帝後，衣服之製長上短下，又積領五六，而裳居一二。	上饒奢，下儉逼，上有餘，下不足之妖也。故歸命放情於上，百姓側於下之象也。*《宋書·五行志一》、《晉書·五行志上》變為「至孫皓，果奢暴恣情於上，而百姓彫困於下，卒以亡國。是其應也」。			《宋書·五行志一》、《晉書·五行志上》
卷十	1.晉興後，衣服上儉下豐，	1.君衰弱，臣放縱，			《宋書·五



四 157 〈衣服車乘〉	二、服妖	又為長裳以張之，著衣者皆厭僂蓋裙。 2.婦人出兩襠，加乎脛之上。 3.為車乘者，苟貴輕細，又數變易其形，皆以白篋為純。 4.及晉之禍，天子失柄，權制寵臣。 5.六宮才子，流徙戎翟 6.天下亂擾，宰輔方伯，多負其任，又數改易。	下掩上之象。 2.內出外也。 3.古喪車之遺象。 4.下掩上之應也 5.內出外之應 6.不崇實之應		行志一》、《晉書·五行志上》
158〈胡器胡服〉		1.自秦始以來，中國相尚用胡牀、貂盤，及為羌煮、貂炙。 2.太康中，天下文飾，以氍為紵頭及帶身、袴口。	1.戎翟侵中國之前兆也。 2.百姓相戲曰：「中國其必為胡所破也。」	元康中，氐、羌反，至于永嘉，劉淵、石勒遂有中都。自後四夷迭據華土，是其應也。	《宋書·五行志一》、《晉書·五行志上》
159〈方頭履〉		婦人皆方頭履 *二史履皆做履	初作履者，婦人圓頭，男子方頭，欲別男女也。今與男無別。	*《晉書·五行志上》多「此賈后專妬之徵也」。	《宋書·五行一》、《晉書·五行志上》*文字略異
卷十四 170 〈擷子髻〉		婦人結髮者，既成，以繪急束其環，名曰「擷子髻」。始自中宮，天下翕然化之也。		其末年，遂有愍懷之事。（《晉書·五行上》、《宋書·五行一》改為「其後賈后果害太子。」）	《晉書·五行上》、《宋書·五行一》
171〈五兵佩〉		元康中，婦人之飾有五兵佩。	男女之別，國之大節，故服物異等，贄幣不同。今婦人而以兵器為飾，又妖之大也。	遂有賈后之事，終以兵亡天下。	《晉書·五行上》、《宋書·五行一》（《晉志》合 170 為一條）
172〈江		江、淮之域，有敗屬自聚	所說曰：「屬者，人之	太安中，發壬	《宋書·五

淮敗 屬)		於道，多者至四五十量。 余嘗視之，使人或散去 之，或投林草中，或投淵 谷。明日視之，悉復如故。	賤服。而當勞辱下民 之象也。敗者，疲弊 之象也。道者，地里 四方所以交通，王命 所由往來也。今敗屬 聚於道者，象下民疲 病，將相聚為亂，絕 四方而壅王命。在位 者莫察」。	午兵，百姓嗟 怨。江夏男子 張昌遂首亂荆 楚，從之者如 流。於是兵革 歲起，天下因 之，遂大破 壞。後張昌逆 亂。	行一》、《晉 書·五行 上》(*皆判 定為服妖)
177《生 箋單 衣》		永嘉中，士大夫競服生箋 單衣。	識者怪之，曰：「此古 總衰之布，諸侯大夫 所以服天子也。」	其後懷、愍晏 駕。 *《晉書·五行 上》點出「其後 遂有胡賊之 亂，帝遇害焉」	《晉書·五 行上》、《宋 書·五行 一》(文字略 異)
178《無 顏哈》		昔魏武軍中，無故作白哈	此喪徵也。 縞素，凶喪之象；哈， 毀辱之言也。蓋革代 之後，攻殺之妖也。	其後二年，四 海分崩，下人 悲歎，無顏以 生焉。	《宋書·五 行一》、《晉 書·五行 上》(文多補 充)
186《中 興服 制》		晉中興，著幘者以帶縛項。 (二書多「舊為羽扇柄者…… 改十為八者，將未備奪已備 也……」)	下逼上，上無地也。 作袴者直幅為口，無 殺，下大失裁也。	王敦之徵。	《宋書·五 行一》、《晉 書·五行 上》(節自 二書，然字 有所異)
<b>第三節 詩妖</b>					
卷四 56《馬 後牛》	一 、 讖 語	1.初武帝太康三年，建鄴有 寇，餘姚人伍振筮之，曰： 「寇已滅矣。三十八年， 揚州有天子」。	時晉將滅於西而興於 東之符也。	1.至元帝即天 位，果三十八 年。 2.元帝母與牛 姓小史私通， 而生元帝。	《宋書·符 瑞志上》
卷十 三 153 《癸 惑星》		2.「馬後有牛」 3. 元帝始霸江、揚，而戎 翟稱制，西都微弱。		後四年而蜀 亡，六年而魏 廢，二十一年 而吳平。於是	《宋書·五 行二》、《晉 書·五行 中》

				九服歸晉。魏與吳、蜀，並為戰國，「三公鉏，司馬如」之謂也。	
卷十二 146 〈荊州童謠〉		1.荊州童謠曰：「八九年間始欲衰，至十三年無子遺。」 2.是時華容有女子，忽啼呼曰：「將有大喪。」後於獄中哭曰：「劉荊州今日死。」續又歌吟曰：「不意李立為貴人」。	1.言自中興以來，荊州獨全；及劉表為牧，民有豐樂；至建安八年九年當始衰。始衰者，謂劉表妻死，諸將並零落也。十三年無子遺者，表當又死，因以喪破也。	1.劉表死 2.後無幾，曹公平荊州，以涿郡李立，字建賢，為荊州刺史。	《後漢書·五行志一》(華容女子正文無)
卷十四 163 〈折楊柳〉	二、謠讖	太康末，京、洛始為《折楊柳》之歌。	其曲始有「兵革苦辛」之詞，終以禽獲斬截之事。	後楊駿被誅，太后幽死，「折楊」之應也。	《宋書·五行二》、《晉書·五行中》(「楊駿」改為「三楊」)
164〈江南童謠〉		江南童謠曰：「局縮肉，數橫目，中國當敗吳當復。」又曰：「宮門柱，且莫朽，吳當復，在三十年後。」又曰：「雞鳴不拊翼，吳復不用力」。	「局縮肉」，不知所斥。 *《宋書》、《晉書·五行中》多「元帝懦而少斷」，局縮肉，直斥之也。	于時吳人皆謂在孫氏子孫，故竊發亂者相繼。按「橫目」者「四」字，自吳亡至晉元帝興，幾四十年，皆如童謠之言。	《晉書·五行中》、《宋書·五行二》
卷二十七 325〈由拳縣〉		始皇時童謠曰：「城門有血，城當陷沒為湖。」		遂淪為湖。	
188〈吳郡晉陵訛言〉	三、訛言	1.太興四年，吳郡民訛言有大蟲在紵中及樗樹上，嚙人即死。 2.一老女子居市.....誤由蟲門.....		此事未之能論。	《宋書·五行二》

189〈京邑訛言〉		京邑民忽訛言寧州人大食人家小兒.....		此事未之能論。	《宋書·五行二》
<b>第四節 血</b>					
卷二 31〈徐光〉	血	1.徐光常過大將軍孫綝門，褰衣而趨，左右唾濺。或問其故。答曰：「流血覆道，臭腥不可耐。」2.綝聞而怒殺之，斬其首無血。		綝誅	
卷十四 167 〈呂縣流血〉		呂縣有流血，東西百餘步。		至元康末，窮凶極亂，僵屍流血之應也。後八載而封雲亂徐州，殺傷數萬人，是其應也。	《晉書·五行中》、《宋書·五行三》
卷十五 193 〈諸葛恪〉		1.吳諸葛恪征淮南歸，將朝會，犬二次銜引其衣。 2.婢眼目不常、蹙然起躍，頭至於棟，攘臂切齒告知恪遇害消息。(二書無)  *《宋書·五行三》：吳諸葛恪將見誅，盥洗水血臭；侍者授衣，衣亦臭。此近赤祥也。		恪入而被害	《宋書·五行三》《晉書·五行志中》
195〈留寵〉		1.每夜，門庭自有血數升，不知所從來，如此三四日。 2.將行，而炊飯盡變為蟲。其家人蒸粿，亦變為蟲。其火愈猛，其蟲逾壯。		北征，軍敗於檀丘，為徐龕所殺。	
<b>第五節 夢占</b>					
卷八 88〈衡農〉		嘗宿於他舍，值雷雨，頻夢虎嚙其足。		農呼妻相出於庭……屋忽然而壞，壓死者幾百餘人，唯農夫妻免。	
卷九 97〈和		和熹鄧后，夢登梯，以捫天體，蕩蕩正青，若鐘乳	占夢言：「堯夢攀天而上，湯夢及天舐之，		《宋書·符瑞志上》、



熹鄧后)	夢	者，后仰漱之。	此皆聖王之夢，吉不可言。」		《後漢書·和熹鄧皇后紀》
卷九 100(張奐妻)		夢帶奐印綬，登樓而歌。	奐令占之，曰：「夫人方生男，復臨此郡，命終此樓。」	生子猛，建安中，果為武威太守。後登樓自焚而死	
卷九 102(道士呂石)		夢上天，見北斗門下鞍馬三疋，云明日當以一迎石、一迎本、一迎思。	呂石：「如此，死期至，可急還，與家別」。	三人同日死。	



## 第四章《搜神記》與魏晉六朝志怪小說之祥瑞災異書寫的比較

前人已多肯定《搜神記》在魏晉志怪小說的價值。<sup>1</sup>本章擬以其出現的時代背景，並與相近時代其它的志怪小說相參看、比較。欲從中彰顯《搜神記》在「祥瑞災異」中的意義和價值。

干寶的《搜神記》非一時之作，前後歷經約二十餘年。而兩漢魏晉六朝時代的志怪小說較為知名的約有：託名漢東方朔之《神異經》<sup>2</sup>、《十洲記》<sup>3</sup>，郭氏之《漢武洞冥記》<sup>4</sup>，託名班固之《漢武故事》<sup>5</sup>、《漢武內傳》<sup>6</sup>，託名魏曹丕(一作張華)之《列異傳》<sup>7</sup>，晉張華之《博物志》<sup>8</sup>，王嘉之《拾遺記》，託名陶潛之《搜

<sup>1</sup> 可參考王枝忠：《漢魏六朝小說史》（杭州：浙江古籍出版社，1997）。王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984）。李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂版）（天津：天津教育出版社，2005）。侯忠義：《漢魏六朝小說史》（瀋陽：春風文藝出版社，1989）。魯迅：《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2009）等等。

<sup>2</sup> 《神異經》一卷，今存。據李劍國考證，《神異經》應非東方朔所作，但卻是漢人作品。李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本）（天津教育出版社，2005），頁144-146。然王國良指出《神異經》非西漢作品，是魏晉時期作品，作者應是一位見聞廣博且對當世習俗風尚多所感慨的文士或方士。王國良：《神異經研究》（臺北：文史哲出版社，1985），頁36。至今說法似乎尚無統一。內容承襲《山海經》又有所變化，書凡九篇，按順時針方向分述八荒及中荒之異人異物奇景，想像豐富。

<sup>3</sup> 《十洲記》舊提東方朔撰，不可信。以為六朝作有胡應麟《少室山房筆叢·丹鉛新錄一》、《四庫全書總目提要》、李豐楙《十洲記研究》、王國良《海內十洲記研究》等等，但李劍國以為當出東漢末，最晚不可能出於魏後。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁161-165。內容是漢武帝聞西王母說十洲，而東方朔為武帝詳道十洲三島之神仙道教詭奇神幻之說。

<sup>4</sup> 《漢武洞冥記》，書名多歧，或《洞冥記》、《漢武帝洞冥記》、《漢別國洞冥記》等，今通行本作四卷，凡六十條，舊本題後漢郭憲撰，然前人皆疑非郭作，如胡應麟《少室山房筆叢·四庫正訛下》、《四庫全書總目》、宋晁載之《續談助》等等。但李劍國以為郭憲作《洞冥記》之事不應有疑。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁154-161。《漢武洞冥記》內容所記皆與漢武帝有關的神仙怪異傳說，受到《山海經》和《神異經》的影響，但神仙思想更為突出，且混摻述遠國逸聞和漢武帝逸事，文字也較靡麗鋪述。

<sup>5</sup> 《漢武故事》又名《漢武帝故事》、《漢孝武故事》，原書二卷，有班固、王儉、葛稚川、六朝人等作之說法。李劍國則指出，真正作者雖然難以確定，但其產生時代卻是有案可查，約莫為漢成帝時人所作。是書始見晉葛洪《西京雜記題辭》，傳世本載於明本《說郛》卷五二，凡兩千八百餘字，題作《漢孝武故事》，撰人為班固。此書主要記載漢武帝一生的遺聞佚事，內容約分四。(一)武帝幼時和即位後內宮后妃們的故事。(二)武帝求仙故事。(三)武帝其他逸事。(四)武帝死後事。其中二、四項神怪色彩最為濃厚，第二項最為濃厚，是全書中心。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁179-189。

<sup>6</sup> 《漢武內傳》，或稱《漢武帝內傳》、《漢武帝傳》，今本一卷，凡兩種：一為《道藏》本；一為《廣漢魏叢書》本。撰者不詳，然舊題本多題班固撰，疑後人因《漢武故事》偽題班固，遂並此書歸之。李劍國指出，《漢武內傳》作者難考，然產生時代應在東漢末年至曹魏間。內容主要敷衍、增飾《漢武故事》中武帝會王母諸事，其餘則為王母和上元夫人對武帝講修仙之道。值得注意的是，文中始終貫串著對武帝的批評。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁196-203。

<sup>7</sup> 《列異傳》原本已佚，最初著錄於《隋書·經籍志》史部雜傳類，三卷。魯迅《古小說鉤沉》輯

神後記》，劉敬叔之《異苑》，宋王琰之《冥祥記》，<sup>9</sup>劉義慶之《幽明錄》<sup>10</sup>，梁吳均之《續齊諧記》<sup>11</sup>、任昉之《述異記》<sup>12</sup>，北齊顏之推之《冤魂志》<sup>13</sup>等。

當中不乏牽涉一些祥瑞災異之事，只是數量不多，不像干寶《搜神記》超過三分之一以上皆涉及祥瑞災異，甚至多數見於史書五行志等。以下列舉《拾遺記》、《搜神後記》和《異苑》三本，與干寶《搜神記》作一比較。本文排列順序依照李劍國《唐前志怪小說史》所列次序，以時代先後為準。選擇《拾遺記》是因為它乘載較多祥瑞事物，且寫作模式按年編史，有如史書結構，較為特殊。選擇《搜神後記》，是因為一般將它作為《搜神記》的續書，因而拿來探討其祥瑞災異部分，與《搜神記》有何同異？最後擇取《異苑》，是因為觀察到它在眾多魏晉志怪小說，所占祥瑞災異部分甚多，雖然只有少部份出現在〈五行志〉、〈符瑞志〉等，加以其記祥瑞災異的形式，與《搜神記》有所雷同。基於以上理由，筆者擇此幾部作為討論對象。

## 第一節 《拾遺記》：從禍福相倚看祥瑞災異的轉換

佚文五十則。作者有二說，一為魏文帝曹丕；另一說為張華。內容多記漢以來近世事，多為鬼神妖怪、民間傳說等故事。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 237-246。

<sup>8</sup>《博物志》，共十卷，西晉張華編撰，上承《山海經》、《神異經》、《洞冥記》一系，而內容更加廣泛，為地理博物體的志怪筆記小說。分類記載了山川地理、飛禽走獸、人物傳記、神話古史、神仙方術等，可謂集神話、古史、博物、雜說於一爐。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 256-165。

<sup>9</sup>《冥祥記》是南朝最重要的「釋氏輔教之書」，王琰撰。本書首見於南齊陸杲《繫觀世音應驗記》，原書不存，王國良在魯迅輯本基礎上自《三寶感通錄》卷下、《釋門自鏡錄》卷上補輯「晉簡文帝」、「釋妙僧」二條，是最完備的輯本。原書多記佛像瑞驗之事，亦有相當數量的故事表現僧人的高行神迹。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 474-479。

<sup>10</sup>《幽明錄》，南朝宋劉義慶編集的志怪小說，久已散佚，魯迅《古小說鉤沉》輯有二百六十五則，是目前所見最完備的輯本。很少採錄舊籍記載，而多為晉宋時代新出的故事，內容記載了鬼神物魅、人的生死禍福，多述普通人的奇聞異跡，具有濃厚的時代色彩和生活氣氛。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 390-402。

<sup>11</sup>《續齊諧記》，作者吳均，今本一卷，僅存十七條，然文學性較高，頗多佳作。是書所記不外神怪事，然有六條皆記民間時俗的來歷和傳說。其取材部分輯自舊集，還有不少來自民間傳說故事，情節新奇，想像奇特豐富，富於浪漫氣息。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 435-447。

<sup>12</sup>《述異記》，今存二種，一為南朝齊祖沖之本，今已佚，魯迅的《古小說鉤沉》輯有佚文；一為南朝梁任昉，最早見於《崇文總目》小說類，唐以前未見著錄，因此十分可疑。書前有无名氏序，說任昉「家藏書三萬卷，故多異聞，采於秘書，撰《新述異記》上下兩卷」，可見是沿用祖沖之的書名，然《四庫全書總目》認為「或後人雜采類書所引《述異記》，益以他書雜記，足成卷帙」。風格類《博物志》，以動植物產、山川古迹、園林樓臺為主而雜以異聞。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 426-435。

<sup>13</sup>《冤魂志》，作者顏之推，為一部「釋氏輔教之書」，王國良《顏之推冤魂志研究》凡輯錄六十條，附錄五條。又羅國威著《〈冤魂志〉校注》亦即六十條，附輯佚文六條。此二書是最完備的輯本。主旨是宣揚佛家思想和教化，內容上則突出因果報應說，主要描述了因諸般惡行而遭受的報應，用以強調佛教冤報論信而有徵。詳參李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 491-500。

《拾遺記》，<sup>14</sup>又作《王子年拾遺記》、《拾遺錄》，是魏晉南北朝時期志怪小說的代表作之一。作者王嘉，<sup>15</sup>字子年，隴西安陽人，史說稱其「輕舉止，醜形貌，外若不足，而聰睿內明」。其言行舉止放蕩輕逸，看似鄙陋，實則聰智。由「滑稽好語笑」一語，可推其善用隱語戲謔，這應和亂世欲全身有關。又「不食五穀，不衣美麗，清虛服氣，不與世人交遊。隱于東陽穀，鑿崖穴居，弟子受業者數百人，亦皆穴處」，由此可知，王嘉可能善服食修練之術，是一個亂世隱居修道，系東晉十六國時期有名的方士。由於身懷異術，能預知未來，因而在秦隴一代享有高名，但累徵不就，好尚之士無不師宗之，「問其當世事者，皆隨問而對。好為譬喻，狀如戲調；言未然之事，辭如讖記，當時匙能曉之，事過皆驗」。<sup>16</sup>後發覺，「不依國主，則法事難立。又教化之體，宜令廣布」。後於鴻臚郝稚的徵召下，出山涉入政事，為前後秦等君王禮遇。後因隱語問答形式為姚萇不滿，為其所害。<sup>17</sup>

《晉書》記其「著《拾遺錄》十卷，其記事多詭怪，今行於世」。<sup>18</sup>今本正作十卷，惟書名為《拾遺記》，前有蕭綺作序。然由蕭綺序可知，「凡十九卷，二百二十篇，皆為殘缺」。<sup>19</sup>原本卷數浩大有十九卷，但因其遭遇戰亂而多所亡佚，「當偽秦之季，王綱遷號，五都淪覆，河洛之地，沒為戎墟，宮室榛蕪，書藏堙毀。荊棘霜露，豈獨悲于前王；鞠為禾黍，彌深嗟於茲代！故使典章散滅，黷館焚埃，皇圖帝冊，殆無一存，故此書多有亡散」。因而「今搜檢殘遺，合為一部，凡一十卷，序而錄焉」。由此可知，今所見的十卷本，可能是蕭綺的刪訂本。

本書傳世版本很多，主要有《古今逸史》、《稗海》、《漢魏叢書》、《廣漢魏叢書》、《四庫全書》、《增訂漢魏叢書》、《秘書二十一種》、《百子全書》等叢書本，皆十卷，以中華書局1981年出版齊治平校注本，底本是明世德堂翻宋本，是今存最早的刻本。<sup>20</sup>而《隋書》、《舊唐書》以及《新唐書》的〈經籍志〉，皆將其置於〈雜史〉類，直到《宋史》，才將之分為子部〈小說類〉。由此可知，有很長一段時間，《拾遺記》都是被當作雜史看待。

由王嘉寫作方式來看，蕭綺認為王嘉《拾遺記》搜集廣泛，可以作為史補，「憲章稽古之文，綺綜編雜之部。《山海經》所不載，夏鼎未之或存，乃集而記

<sup>14</sup>本文所用版本乃齊治平校注：《拾遺記》（北京：中華書局，1988）。

<sup>15</sup>關於王嘉的事跡，《晉書·藝術傳》有傳，《漢魏叢書·拾遺記後序》引《晉書·藝術傳》之《王嘉》略有異。另外，梁慧皎的《高僧傳》，宋張君房的《雲笈七籤》及宋曾糙的《類說》都收有王嘉的傳記資料。藍嵐：〈《拾遺記》及其作者〉，《天中學刊》第17卷第3期2002年6月，頁44。但對於作者是否王嘉，其實尚存有蕭綺偽撰、虞義偽撰之說，但難以成立，故仍採王嘉作。齊治平校注：《拾遺記·前言》，頁1-4。

<sup>16</sup>《晉書·藝術傳·王嘉》，頁2496。

<sup>17</sup>事蹟可見《高僧傳·道安傳》、《晉書·藝術傳·王嘉》、《晉書·苻堅載記下》。詳可參劉苑如：〈欲望塵世／境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋——一六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐出版，2010），頁423-425。

<sup>18</sup>【唐】唐玄齡等撰：《晉書·藝術傳·王嘉》，頁1666。

<sup>19</sup>齊治平校注：《拾遺記·蕭綺序》，頁2。

<sup>20</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁343。



矣」。尤其是怪異之事，更是「搜撰異同，而殊怪必舉」，縱使內容「多涉禎祥之書，博採神仙之事」，其中雖有過誕繁冗之弊，「辭趣過誕，意旨迂闊，推理陳跡，恨為繁冗」，但因基本上還是樸實可信。且其本於尚奇博物的心態，「紀事存樸，愛廣尚奇」，故仍有收羅保存的價值和意義。這也和後文提到的「隨所載而區別，各因方而釋之，或變通而會其道，寧可採於一說」類似，延續了當時以為只要有補於史，即有收錄考訂的價值。<sup>21</sup>而卷一也同樣提到，「茫茫遐迹，眇眇流文，百家迂闊，各尚斯異，非守文於一說者矣」，正因為離古已久，難免眾說紛紜，各以己見已說揣摩詮釋。而此種現象的發生，蕭綺於卷二提到，以為是「字體與俗訛移，其音旨隨方互改」，再加上「歷商、周之世，又經嬴、漢，簡帛焚裂，遺墳殘泯。詳其朽蠹之餘，採摭傳聞之說」所致。那麼，在眾多的說法該如何抉擇才不會有所偏失？蕭綺認為採取「寧濫勿缺」的方式，可能較能把握原貌。但對於過於荒謬之事，仍需視一定情況取捨。故蕭綺考訂此書，「更刪其繁紊，紀其實美，搜刊幽秘，摭採殘落，言匪浮詭，事弗空誣。推詳往跡，則影徹經史；考驗真怪，則葉附圖籍」，將太過荒唐詭譎之事刪定，以「真實」為必要條件。

簡言之，正是因為王嘉所採用的故事多為遠古傳說，可以補史料之闕或不足，因而有保存的價值，但對於當中過於荒誕虛偽者，則加以考證刪減，以求不失實。此亦可與卷二作一對照：「子年所述，涉乎萬古，與聖葉同，摛文求理，斯言如或可據」。因王嘉所載故事年代極為久遠，但與聖賢仍所言相契合，所以可以作為探求事理的依據，然因其內容常過於匪夷所思，仍多所疑慮，故如果在經典或民間野史雜說中考見其可能為真者，就紀錄下來，以免挂一漏百，「詳之正典，爰訪雜說，若真若似，並略錄焉」。

對於前遠難考或不可考者，則以較為保守、樸素的心態少加誇飾；但近世可查可考之事，則文字較為駢麗，「若其道業遠者，則辭省樸素；世德近者，則文存靡麗。編言貫物，使宛然成章」。並依時代先後排序，使之井然有序。而這種排列方式，和史書的編排方式有異曲同工之妙。

因為就整體看來，前九卷都是按年編史，以史書結構來勾畫總體框架的。從中也可以體會，作者欲借此書來演證歷史奇聞逸事的創作意圖。<sup>22</sup>一二卷講的是聖王出生的祥瑞感應和一些不為史所收的軼事。比較特殊地是《拾遺記》多不記母名，或與《宋書·符瑞上》所記的母名相左右。如卷一〈炎帝神農〉，《拾遺記》不記母名，《宋書·符瑞上》有其母名女登。又〈軒轅黃帝〉，《拾遺記》記其母名

<sup>21</sup>如《四庫全書總目提要》評述三國志注，歸納裴松之校史心態：「一曰引諸家之論，以辨是非；一曰參諸書之說，以核譌異；一曰傳所有之事，詳其委曲；一曰傳所無之事，補其闕佚；一曰傳所有之人，詳其生平；一曰傳所無之人，附以同類」。縱使是史書，所引用的資料亦十分廣泛，而蕭綺亦是本著可補史的心態編纂雜錄《拾遺記》。

<sup>22</sup>張春紅：〈《拾遺記》創作的史學化特徵〉《寧夏師範學院學報(社會科學)》第31卷第4期2010年8月，頁131。

吳樞，《宋書·符瑞上》則記母名為附寶。卷三從〈周穆王〉以後，便逐漸轉向人間軼事，卷四講戰國秦朝事蹟，卷五六寫前後漢，卷七記魏，卷八吳蜀，卷九則記晉時事，最後卷十則記八仙山之奇景異事，頗具博物志的風格。

《拾遺記》幾乎全篇祥瑞之事，蕭綺也稱其「多涉禎祥之書」。然細究其中，可發現即使同述禎祥之事，仍可分概為「出生祥瑞」、「功績祥瑞」、「遠國異事祥瑞」、「得人得物」等幾類，然多所摻雜。以下略舉幾則試析之：

「出生祥瑞」，指聖人出生時發生的一些特殊現象，多集中於前三卷，尤以一二卷為多。如卷一庖犧出生為母遊華胥之洲時，「有青虹繞神母，久而方滅，即覺有娠」、少昊出生則出現許多異象，如有五鳳、金鳴於山，銀湧於地、有龍山、龜山、鳳水之目等等、顓頊出生除父於河濱遇黑龍負玄玉圖外，「出生手有文如龍，亦有玉圖之像」。卷二湯出生則是母懷卵而有娠等。聖人出生所出現的異象，多作為祥瑞看待，而這種感生神話，可能和緯書關係密切。<sup>23</sup>

祥瑞除因聖人出生外，更常伴隨著「治績」而出現。聖人治國之所以出現祥瑞，可以蕭綺於卷二所言解釋：因政治盛明，故遠外諸國不遠前來進貢臣服，「播聲教於八荒之外，流仁惠於九圍之表。神智之所綏化，遐邇之所來服，靡不越岳航海，交贖於遼險之路」，因而能得到許多我國古典未載之珍奇寶物，「瑰寶殊怪之物，充於王庭；靈禽神獸之類，遊集林藪。詭麗殊用之物，鑄斲異於人功。方冊未之或載，篆素或所不絕」。如卷一的炎帝神農，教百姓農業相關技術，「炎帝始教民耒耜，躬勤畎畝之事，百穀滋阜」。百草萬物因而「聖德所感，無不著焉」，並出現一系列的祥瑞，「神芝發其異色，靈苗擢其嘉穎，陸地丹雘，駢生如蓋，香露滴瀝，下流成池……下有金井，白氣冠其上。人升於其間，雷霆之聲，在於地下。井中之金柔弱，可以緘滕也」。由於軒轅黃帝對於書契、律令、服飾、官職等，都有開創性的貢獻，「考定歷紀，始造書契。服冕垂衣，故有袞龍之頌。變乘桴以造舟楫」、「吹玉律，正璇衡。置四史以主圖籍，使九行之士以統萬國。九行者，孝、慈、文、信、言、忠、恭、勇、義。以觀天地，以祠萬靈，亦為九德之臣」等等。因而祥瑞畢見，「水物為之祥踊，滄海為之恬波。泛河沉璧，有澤馬群鳴，山車滿野」、「洄流如沙塵，足踐則陷，其深難測。大風吹沙如霧，中多神龍魚鱉，皆能飛翔。有石葉青色，堅而甚輕，從風靡靡，覆其波上，一莖百葉，千年一花。其地一名『沙瀾』，言沙湧起而成波瀾也」等。最後遠遊離去，「帝乘雲龍而遊」。離去前後，留下分別尊卑華戎之位之法，「帝以神金鑄器，皆銘題。及升遐後，群臣觀其銘，皆上古之字，多磨滅缺落。凡所造建，咸刊記其年時，辭跡皆質。詔使百闕群臣受德教者，先列珪玉於蘭蒲席上，燃沉榆之香，舂雜寶

<sup>23</sup>感生說實際上反映的是一種原始的神話觀念，於緯書則用於政治目的，以聖王感生神話奠定其不凡的地位。由於不是本文討論的重點，故僅略帶一提。相關說法可參考安居香山著、田人隆譯：《緯書與中國神秘思想》（河北：河北人民出版社，1991），頁 93-97。徐興無：《讖緯文獻與漢代文化建構》（北京：中華書局，2003），頁 149-217。

為屑，以沉榆之膠和之為泥，以塗地，分別尊卑華戎之位也」。而黃帝功績遠大，後人至今不忘，「殊鄉絕域，至今望而祭焉」等。

由於治績之功，偶而出現「得人得物」之祥瑞，如卷二的夏禹，在前述治水、鑄九鼎等功績下，某次於開鑿龍門時，得伏羲贈物，「神即示禹八卦之圖，列於金版之上」，為一玉簡，「乃探玉簡授禹，長一尺二寸，以合十二時之數，使量度天地」，此簡並非徒有形式，有助於禹治水平天下，「禹即執持此簡，以平定水土」。同卷的殷湯則於夢中得賢臣，「傳說賃為楮衣者，舂於深岩以自給。夢乘雲繞日而行，筮得「利建侯」之卦。歲餘，湯以玉帛聘為阿衡也」，而周武王伐紂時，亦得到玉璽為祥瑞之兆，「武伐紂，樵夫牧豎探高鳥之巢，得玉璽」等。

但「得人得物」尤其是「得物」這部分，更常與「遠國異事」結合。如卷二的周成王，即位四年遠國進貢鳳鳥，「旃塗國獻鳳雛，載以瑤華之車，飾以五色之玉，駕以赤象，至於京師」。五年，有因祇之國獻女工一人。又貢嘉禾，一莖盈車。六年，燃丘之國獻比翼鳥，雌雄各一。昭王即位二十四年，塗脩國獻青鳳、丹鵲各一雌一雄。東甌獻二美女等等。

就「遠國異事」此部份，當中頻見的祥瑞，與其說是彰顯聖王，不如說是以遠國異事異物暗喻己之博學。如卷十的八名山，各有其特色，如昆吾山多產礦可鑄劍、洞庭湖多仙樂等等；或以君王奢靡華麗的生活為包裝，末尾透漏幾句對政局變動或上層淫靡生活的感慨，終歸於教化，頗有漢賦「勸百懲一」的味道。<sup>24</sup>如卷一的碼碯甕，「當黃帝時，碼碯甕至，堯時猶存，甘露在其中，盈而不竭，謂之寶露，以班賜群臣。至舜時，露已漸減。」對於這種現象，王嘉解釋這是因為「隨帝世之污隆，時淳則露滿，時澆則露竭，及乎三代，減於陶唐之庭」。碼碯甕所盛的甘露可以反映時代的變化，治世滿溢，亂世則枯竭。卷五韓稚假重譯泥離國之語，向惠帝訴說遠古時代的神話傳奇，以及民風樸實的美好，然今卻「自軒皇以來，屑屑焉以相誅滅，浮靡囂動，淫於禮，亂於樂，世德澆訛，淳風墜矣」，二者皆有後世不如前世，一代不如一代之慨。

又可於華麗中見勸懲。由《拾遺記》中，凡亂世或衰世，寶物必亡或失。如卷四，秦始皇時的寶物，「迄胡亥之滅，寶劍神物，隨時散亂也」。卷五，漢高祖之劍，呂后藏於寶庫，「庫中守藏者見白氣如雲，出於戶外，狀如龍蛇」，但到了諸呂專擅，「白氣亦滅」。同卷千塗國所貢玉精，「哀、平之世，民家猶有此器，而多殘破。及王莽之世，不復知其所在」。卷七魏明帝時，昆明國所貢之嗽金鳥，

<sup>24</sup>《史記·司馬相如列傳》：「揚雄以為靡麗之賦，勸百而諷一，猶馳騁鄭衛之聲，曲終而奏雅，不已虧乎？」朱曉海亦指出賦乃遊戲（藝術）與法度（道德）的結晶。朱曉海：《漢賦史略新證》（西安：陝西人民出版社，2002），頁4。此種藏勸戒於富麗堂皇的書寫模式頗相似，人多看到外層的華美而忽略當中所要陳述的道理。



於「魏氏喪滅，池臺鞠為煨燼，嗽金之鳥，亦自翱翔矣」等。王嘉慣於在鋪排美物美事之末，加以警示或毀敗之震。

而後來的祥瑞多半是帝王奢靡淫逸或遊玩的記載，如卷六的安帝因國用不足而賣官，提到王溥先是家貧，但靠善書而得富，後以一億錢輸官，得中壘校尉。王嘉稱此應了「鐵印之銘」。<sup>25</sup>表面上稱「積善降福，神明報焉」，背後則透露當時有「入錢者得為官」的現象；靈帝逸樂生活出現的「夜舒荷」、「流香渠」、「餘光祠」；卷五以金鳧帶到秦始皇生理工人於冢內的罪惡等等。卷七又於歌謠中暗寄「土上出金火照臺」的讖語，因「銅表志里數於道側，是土上出金之義。以燭置臺下，則火在土下之義」。故王嘉以漢為火德，魏為土德，而晉又為金德，在相生原理之下，解釋為「是魏滅而晉興」。

劉苑如研究指出，《拾遺記》中，凡四十五國皆由歷代君王「德」的感召，不避路險途遙，進獻奇珍異獸到「中國」，<sup>26</sup>並作為禎祥災異的表徵。其中周成王時有五國來朝，漢武帝時有六國來朝；晉武帝時有七國來朝，最為榮顯。<sup>27</sup>

換言之，雖有遠國不遠前來進奉寶物神物，即使所進貢的是極為珍奇的寶物美人，表面呈現的是一派祥瑞美善，然王嘉偶爾於其中寄予災異的徵兆，暗示歷史演進的起伏，如卷五，「太初二年，大月氏國貢雙頭鷄，四足一尾，鳴則俱鳴」，但武帝以它種雞混之，所生皆不鳴。有諫者以雄雞不鳴為不祥，武帝便將之送還西域。然「行至西關，鷄反顧望漢宮而哀鳴」。故謠言曰：「三七末世，鷄不鳴，犬不吠，宮中荊刺亂相繫，當有九虎爭為帝」。再以王莽篡位之事作為謠言的應證，「王莽篡位，將軍有九虎之號。其後喪亂彌多，宮掖中生蒿棘，家無鷄鳴犬吠」。

話說如此，但本於知錯能改，上天仍會降下祥瑞以示嘉獎的愛護心態，如卷七魏明帝起凌雲臺，弄得民生怨道，故有災異產生，「洛、鄴諸鼎，皆夜震自移。又聞宮中地下，有怨嘆之聲」。後來改正後，上天降予祥瑞表示嘉獎，出現「連理」一類的植物，還有人看到麒麟，「沛國有黃麟見於戊己之地」等。

<sup>25</sup>溥先時家貧，穿井得鐵印，銘曰：「侖力得富，錢至億庾。一土三田，軍門主簿」。後以一億錢輸官，得中壘校尉。三田一土，「壘」字也；中壘校尉掌北軍壘門，故曰軍門主簿。積善降福，神明報焉。

<sup>26</sup>劉苑如以為《拾遺記》所表述的「中國」，大致有三種特徵：(一)中國是由不同地域、不同氏族所共同組成，雖只據於一隅，多能德布天下，廣納異己，以至殊方。(二)中國朝代的興替，實隨木火土金水五行相生的方式進行，並以禎祥為兆，作為王朝更替正當性的憑據。(三)中國的演進乃是由原始漸趨文明，禮樂、教化、書契、制度、國土逐漸建立與擴張的過程。劉苑如：〈欲望塵世／境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》(臺北：新文豐出版，2010)，頁432。

<sup>27</sup>劉苑如：〈欲望塵世／境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，頁433。



其實，祥瑞災異本是一體兩面，端看詮釋者如何運用，如卷八，由「背明鳥」到「背亡鳥」的轉變，由一開始時人以為祥，「黃龍元年，始都武昌。時越嵩之南，獻背明鳥，形如鶴，止不向明，巢常對北，多肉少毛，聲音百變，聞鐘磬笙竽之聲，則奮翅搖頭。時人以為吉祥」。到後來吳人語訛，訛音為背亡鳥，便開始與災異牽連在一起了「是歲遷都建業，殊方多貢珍奇。吳人語訛，呼背明為背亡鳥。國中以為大妖，不及百年，當有喪亂背叛滅亡之事，散逸奔逃，墟無煙火。果如斯言」。卷九生於府內後堂砌下的三株草，一開始被當作「此草以應金德之瑞」。然到了惠帝時，草轉化成樹，便被當成災異，並和「三楊」類比附會，「至惠帝元熙元年，三株草化為三樹，枝葉似楊樹，高五尺，以應『三楊』擅權之事。時有楊駿、楊瑤、楊濟三弟兄，號曰『三楊』。」本來只是單純的自然現象，但卻因音近而被訛附為災異的預兆，此亦為祥瑞轉災異的例子之一。

面對著亂世，該如何自處，王嘉提出應該「不干世事」。如郭況，雖富可敵國，卻「小心畏慎，雖居富勢，閉門優遊，未曾干世事」，如此才能免禍全身，是「一時之智」也。蕭綺對於王嘉此種觀點也深表贊同，郭況「不恃其戚里，矜其財勢，秉溫恭之正，守道持盈，而自競慎，是可謂知幾其神乎」。劉苑如更指出，「王嘉是將宗教上墮落循環的時間觀附加在傳統的歷史解釋上，形成新的集體記憶與未來預期，用以說明當時皇家喪亂、死傷多故，每下愈況的歷史變局，企圖幫助時人在理解中建立起人類心靈經歷變動的力量，在反思中尋找『存活』的終極意義」。<sup>28</sup>換句話說，這解釋了亂世必然產生之因，安慰不幸生逢亂世者不必過於悲憤，自保自處才是當前之要。

除此之外，當中也穿插一些奇人逸聞，如為強調勤奮學習或保存書籍的重要，王嘉特別記錄當時傳聞。如卷四，張儀、蘇秦遇鬼谷子，「教以干世出俗之辯」，並「得二卷說書，言輔時之事」。卷六收錄了五位大儒：劉向、賈逵、何休、任末、曹曾的用功事蹟。劉向因而得太一之精化身之老者授書、賈逵有「舌耕」之譽、何休有「學海」之稱、時人謂任氏為「經苑」、曹曾為「書倉」等等。

由以上討論可知，《拾遺記》是以歷史傳說為主軸，擇取部分君王的生平佚事為主線，再衍伸旁及於他國異事異物，殷前強調的是聖王賢臣的神異出生或事蹟；周後開始與國外有交涉，藉由外國所獻的祥瑞之物，鋪張誇示國勢興盛富強。但常以某祥瑞之物的改變或亡佚，暗喻國勢的衰退。隨著時間的推進，大概到了漢代左右，記事就越詳，甚至還分兩卷紀錄，而三國則魏一卷、吳蜀合一卷、蜀則自占一卷。此處較開頭前幾卷不同的是，除了漢後對於非君王的記載增多，王嘉偶也穿插一些奇人逸聞。

<sup>28</sup>劉苑如：〈欲望塵世／境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，頁 446-447。

然值得注意的是，《拾遺記》表面多祥瑞，但筆者以為，王嘉常於祥瑞的表面寄託事物衰敗之必然，強調的是祥瑞轉化為災異的部分。祥瑞難以久存，正如世事難以永存，因此寄託的是一種福禍相倚、憂生之嗟。因而王嘉採用一種時空交錯的手法，表現一種虛實相間，由遠即近，再由近推遠的，最後回歸於八仙山。這或許象徵了由上古的幽遠來，最終又回歸於渺茫的仙山中，是一種縱貫的時間脈絡，卻帶有逸散於無窮的圓環思考。換言之，無論是祥瑞也好，災異也罷，最終逃不過時代的汰換，終究吉凶互換、福禍相倚，還不如寄託於渺茫的仙山，充斥著濃厚的神仙色彩。這部分，或許和王嘉所處時代，以及其具有方士的身分有關。

相較於干寶，蕭綺亦有「發明神鬼之不誣」的想法，如卷五，「是以幽明不能藏其殊妙，萬象無所隱其精靈。考諸仙部，驗以眾說，未有異於斯乎」。也相信陰陽五行，如卷五「夫五運遞興，數之常理，金、土之兆，魏、晉當焉」。而由《拾遺記》內容看來，部分與緯書關係密切，除了有感生神話、祥瑞之物外，也鋪排了一個宇宙秩序，即中國外，尚且介紹一些遠方異民異物。而這些異民異物所獻之物，除了有增廣見聞誇示國威外，還與中國朝政吉凶相關聯。這種借外物而不直接評論的書寫模式，也許可結合王嘉為人，以及當時背景作一參看。

## 第二節 《搜神後記》：從家國政事到一己禍福之轉向

《搜神後記》，今本十卷，是干寶《搜神記》的續書，又名《續搜神記》，梁唐人多稱作《搜神錄》，此其別稱。書成於南朝宋初，書中有永初、元嘉間事。書的作者，《隋書·經籍志》以下史志書目皆題為陶潛撰。<sup>29</sup>但至明末，胡震亨、沈士龍輯刻密冊匯函，收錄干寶搜神記、陶潛搜神後記，沈氏在跋文中，提出「後記」是旁人偽託的意見。<sup>30</sup>清以來則出現不少以為非陶潛所作的意見，本文則采習舊說，以為以陶氏所為的可能性較大。<sup>31</sup>該書亡於宋，一直至明萬曆年間，才又出現，今存為輯錄本，疑為胡應麟、胡震亨等人輯錄、修訂而成。<sup>32</sup>體例和《搜神記》相似，然內容多為《搜神記》未見，較有特色的題材，如神仙和洞窟故事、復生和鬼魂故事、精怪故事以及佛徒故事等。<sup>33</sup>雖然對於祥瑞災異之相關記事較少，然因其為《搜神錄》之續書，故仍討論之。關於祥瑞災異部分，比照《搜神記》的分類模式，分為「自然界」和「人事物」之祥瑞災異二類討論。

### 一、「自然界」之祥瑞災異

<sup>29</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 376。

<sup>30</sup>王國良：《六朝志怪小說考論》，頁 114。

<sup>31</sup>可參考李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本）、王國良：《六朝志怪小說考論》，皆以為以舊說可能性較大。但是否為陶潛本人所作，此部分似與本文討論關係不大，故不多加論辯。

<sup>32</sup>可參考李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本）、王國良：《六朝志怪小說考論》等，有詳細論述。

<sup>33</sup>李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》（北京：高等教育出版社，2007），頁 260-263。

關於「自然界」之祥瑞災異，可分為天象、動植物以及精怪四種。天象僅卷四 30〈阿馬〉，以「一流星，夜從天直墮盆中，罔然明淨」，然後桓玄之母以瓢撈取時，「星正入瓢中」，以此作為桓玄出生的徵兆。然此當作祥瑞或災異看待？由於作者並未加以評述，似乎二解皆可。然「流星」同彗星，一般多災異看待，<sup>34</sup>且流星下墜，亦有兵象徵兆。<sup>35</sup>此或許可作桓玄日後引起的一連串戰事之兆。故此處災異性質可能大於祥瑞。<sup>36</sup>

植物部分則僅有 34〈趙真〉，以未經抽拔的蔥，「忽一日盡縮入地」的異象，作為「後經餘歲，真之兄弟，相次分散」的徵兆。

動物部分有兩則，卷五 47〈飛燕〉，以張平狗「飛燕」，「忽夜上廳事屋上行」的異舉，作為「未經年，果為鮮卑所逐，敗走，降苻堅，未幾便死」的徵兆。<sup>52</sup>〈兩頭人〉，則以謝南康家婢外出所見之黑狗的怪異行為，「一黑狗，語婢云：『汝看我背後人』。婢舉頭，見一人長三尺，有兩頭」，並隨婢後走，家中人見亦舉家避。婢無奈，只好問其跟隨目的，狗則明言為乞食，食畢，兩頭人先走，狗待了一陣子走，留下意味深遠的，「正已復來」，並過了一段時間才消失。後來，「家人死喪」。無論是犬的能言語或是背後所跟的兩頭人，再加上最後死亡的結果，都可推測其非善類。總言之，謝家的災異是否與此相關，又或許是在謝家出現死喪後，才回溯一個怪異事件當作預兆，都可見怪異之事容易引起他人的好奇以及解釋。

## 二、「人事物」之祥瑞災異

關於此部分，大致分成夢和其他兩大類。夢有三則，分別是卷四 35〈程威〉、36〈桓哲〉和 37〈謝奉〉。

〈程威〉其母懷孕時，夢見有神人贈藥，並告知服食可生貴子。後果然於晉武帝時，「歷位至侍中，有名於世」，應了神人所言。〈桓哲〉中，桓哲和其友梅玄龍互夢為陰職，且數日，「復同夢如前」，藉由「重夢」而強調其真實性。而後續幾天，桓急速惡化的病情間接映證夢的可能性，梅玄龍在獲知桓病情不樂觀

<sup>34</sup>一般多作災異，如《晉書·天文中·雜星》：「流星，天使也。自上而降曰流，自下而升曰飛。大者曰奔，奔亦流星也……奔星所墜，其下有兵。無風雲，有流星見，良久間乃入，為大風，發屋折木。小流星百數四面行者，眾庶流移之象」，頁 328。

<sup>35</sup>如《晉書·天文中·雜星》：「奔星所墜，其下有兵」。《晉書·天文下·星流隕》：「安帝隆安五年三月甲寅，流星赤色，眾多西行，經牽牛、虛、危、天津、閣道，貫太微、紫宮。占曰：『星庶人類，眾多西行，眾將西流之象。經天子庭，主弱臣強，諸侯兵不制』……桓玄遣將擊劉軌，破走之。軌奔青州」等等。但流星並非都是災異，僅少部分是祥瑞，即視其星的特徵而定。

<sup>36</sup>關於這部分的討論，可以參考《晉書·桓玄列傳》，頁 2585-2603。葉柏奕：《英雄建構——六朝筆記小說中的譙國龍亢桓氏人物書寫研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2010）。當中第四章〈讖緯記錄之下的失敗英雄——桓玄〉，頁 71-107。



時，便先作好棺材等待，後果然一如所夢，「至二十七日晡時，桓忽中惡，腹脹滿，遣人就梅索麝香丸。梅聞，便令作凶具。二十七日桓便亡，二十八日而梅卒」。作者以幾日後發生什麼幾日又發生什麼事的方式，製造了緊湊的節奏和緊張的氛圍，最後以桓先卒，梅後卒的方式作為前夢的應驗。〈謝奉〉，以謝奉和郭伯猷同夢，強調了夢的真實性。

相較起〈桓哲〉，〈謝奉〉比較棘手的是郭無病，要能迅速結束生命的方法只能採取一種出乎意料的方式，才不會顯得過於突兀。因而採用一個直轉而下的方式，以郭伯猷暴斃的方式，應證了夢的可信。〈桓哲〉和〈謝奉〉，使用兩人同夢的方式，以不同角度來印證同一事，這是史傳散文中較常見的夢意象結構方式，此恐與《左傳》「以夢證史」的特點有關。<sup>37</sup>

卷三 29〈掘頭缸漁夫〉、卷五 49〈白頭公〉、48〈死人頭〉以及 50〈桓大司馬〉，比較類似鬼神顯靈一類。

〈掘頭缸漁夫〉以荀序十歲落水，為一神秘漁夫救起並送還之事，藉由漁夫稱荀序為「府君」作一祥瑞之預示，最後解釋為何當初漁人稱序為府君之由，也以此作一驗證，「荀後位至常伯、長沙相，故云府君也」。而〈白頭公〉甚為特殊，太原中，樂安高衡為魏郡太守戍石頭時，其孫雅之突然說有神降臨在廡中，自稱白頭公，其形象為「拄杖，光輝照人」。白頭公並表現了其神力，「與雅之輕舉宵行，暮至京口，晨已來還」。但奇異地是，這位白頭公似乎並非善神，因為此看似祥瑞之事最後卻以「後雅之父子，為桓玄所滅」收場。這或許含有人生無常，神意難料之嘆。

後兩則〈死人頭〉以及〈桓大司馬〉，則明顯帶有災異的象徵。〈死人頭〉記錄庾謹母親病時，三兄弟照顧母親所遇三件異事，「帳帶自卷自舒，如此數四」、「聞牀前聞狗鬪聲非常。舉家共視，了不見狗，止見一死人頭在地，頭猶有血，兩眼尚動，甚可憎惡」以及「夜持出門，即於後園中埋之。明日往視之，出土上，兩眼猶爾，即又埋之，後旦亦復出」，直到第三次選擇「以磚著頭合理之」、死人頭始不復出等，渲染出一個可怖的氣息。最後在「數日，其母遂亡」，為此三異事的出現作了一個解答。〈桓大司馬〉則以桓溫見到疑似殷涓的鬼魂，並在詢問左右得到自己所見應是殷涓時，神色大惡，之後不久便逝世，「還州遂病，無幾而薨」。這和桓溫藉故誅殺殷庾二族的史事有關，<sup>38</sup>帶有鬼神復仇的意涵。

<sup>37</sup>鄒強：《中國經典文本中夢意象的美學研究》，頁 54。

<sup>38</sup>可參考《晉書·王晞列傳》：「晞無學術而有武幹，為桓溫所忌……溫又逼新蔡王晃使自誣與晞、綜及著作郎殷涓、太宰長史庾倩、掾曹秀、舍人劉彊等謀逆，遂收付廷尉，請誅之。簡文帝不許，溫於是奏徙新安郡，家屬悉從之，而族誅殷涓等，廢晃徙衡陽郡」。《晉書》，頁 1727。



劉苑如研究指出，比較《搜神記》和《搜神後記》，《搜神後記》多著墨於亂象的鋪敘，以及後來個人的遭遇，對於政治上的亂源往往不置一詞，語多含蓄，不直言其與政事相應的部分，文學趣味逐漸轉濃。<sup>39</sup>而從祥瑞災異部分觀之，相較起《搜神記》多由史料擇取改寫，《搜神後記》故事性較強，也較偏個人的遭遇，尤其以謝庾桓等大族為多，佔了三分之一以上，但相較而言，對於國家政治層面的直接關注度，確實遠少於《搜神記》。這或許和當時影響國家政事的很大一部分和世家大族的興衰有關，因而藉由世家大族中，少數人物的怪異經歷，由微見著，以此譜出當時的歷史。

### 第三節 《異苑》：從殘肢斷臂看充滿災變的晉代

南朝宋劉敬叔撰《異苑》，<sup>40</sup>書名仿自劉向《說苑》，取薈萃諸種異事，如園林之繽紛然，本書應成於文帝元嘉二十年後，<sup>41</sup>但此書可能南宋時便散逸，今傳世本十卷，最早由胡震亨於萬曆間刊入《秘冊匯函》，是其據宋抄本校補而成。<sup>42</sup>現有秘冊匯函本、津逮秘書本、學津討原本、古今說部叢書本、說庫本、唐宋叢書本、說郛本等。<sup>43</sup>敬叔史書無傳，現在能見到的較為可靠的材料，是明代胡震亨採集散見諸書的相關資料，撰寫的而成的〈劉敬叔傳〉。<sup>44</sup>

劉敬叔起家中兵參軍，後任司徒掌記，<sup>45</sup>其仕宦活動年代主要在東晉晚期義熙年間到劉宋初期元嘉年間的二十多年，一生起伏於軍旅征戰之中。由於寒門的出身，更能接觸到下層階級的真實生活，對於世家大族的仕宦通達，優游於仕的作風，難免寄予另一種注視眼光，加以此段歷史適逢士族逐漸沒落，寒人趁勢興起的關鍵時刻，《異苑》若有似無地反映了此世代交替的風風雨雨。<sup>46</sup>也或許是這段任職經歷的啓發與觀察，促成了《異苑》寫作的出現。

<sup>39</sup>劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 73。

<sup>40</sup>本文所用版本要是【南朝宋】劉敬叔撰，范寧校點《異苑》，（北京：中華書局，1996），和王根林等校點：《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999）。

<sup>41</sup>李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》，頁 280-281。

<sup>42</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 402-403。

<sup>43</sup>馬衍：〈談劉敬叔的志怪小說集《異苑》〉，《徐州教育學院學報》第 17 卷第 3 期（2002 年 9 月），頁 34。

<sup>44</sup>可參考陳文新：《文言小說審美發展史》（武漢：武漢大學出版社，2002），頁 57。侯忠義：《中國文言小說史稿（上）》，頁 120。

<sup>45</sup>司徒掌記是一個負責記載國家瑞應，災異等的職位，位雖不高，但卻使他有機會接觸大量怪異之聞。加以其宦海浮沉的所見所聞，都有助其撰寫《異苑》。馬衍：〈談劉敬叔的志怪小說集《異苑》〉，頁 34。

<sup>46</sup>劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 140-141、173。

《異苑》，即異聞之彙集。全書共十卷，計三百八十三條，但有六十餘條濫取它書。<sup>47</sup>根據馬衍的研究可分成五類，一為奇山異水及自然現象的有關傳說、二為神靈的有關傳說、三為靈驗、徵兆的有關傳說、四為物具人性的有關傳說、五為人與動物相處的有關傳說等。<sup>48</sup>從內容來看，《異苑》不僅僅寫軍國大事之祥瑞災異，更多轉向當時社會流傳的逸聞、傳說等民間資料。

本文之所以選擇《異苑》來作比較，主要因其卷二、三、四記載的內容，與五行志的風格極其相似，<sup>49</sup>且大部分內容是晉宋間事，除了記載國家政治之災異現象之外，尚多個人所遇怪異之事，並多以敘述方式呈現，個人評語較少。《異苑》對於國家興亡、家族興盛、個人存歿等等事件之解釋，最為常見的便是歸之於人力所不可抗衡的天命力量（包含藉鬼神之名支配人世的力量）。<sup>50</sup>書中雖有一些古代傳說，但所記多晉宋間事，可以較全面地反映時人的言行舉止以及心態。由於《異苑》關於祥瑞災異的篇則甚多，本節不一一分析，以部分較能看出特色者，分成自然界和人事物類之祥瑞災異兩部分進行探析：

## 一、《異苑》中自然界之祥瑞災異

「常」與「非常」、「反常」不是固定不變的。「常」乃是人類智慧已能把握的秩序；「非常」、「反常」即是對此一秩序的悖離。原因可能有幾種，或許是智慧本身的局限，故對未知世界充滿猜懼不安；也可能是世界的反常而造成秩序的紊亂，因而有天懲戒譴告、陰陽失序、氣亂物變等等解釋產生。筆者擬分為天火、植物類、動物類等進行討論。

### (一)天火

正如《左傳》曰：「人火曰火，天火曰災」，對於火的莫名出現，人往往恐懼不安，因而常以天譴責降災的方式作為解釋。《異苑》收入幾則魏晉時人難以解釋的自然現象，如卷四〈火井〉和〈義熙火災〉，皆以火作為祥瑞災異的符碼，然前者代表國運興盛與否，「漢室之隆，則炎赫彌熾。暨桓靈之際，火勢漸微。諸葛亮一瞰而更盛。至景曜元年，人以燭投即滅」，以井中之火的盛衰，和所處朝代的興弱作了類比；後者或許因無法解決京都、吳界等連起大火的問題，「晉義熙十一年，京都火災大行。吳界尤甚，火防甚峻，猶自不絕」，主事者可能正

<sup>47</sup>李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》，頁 275-277。

<sup>48</sup>馬衍：〈談劉敬叔的志怪小說集《異苑》〉，頁 34-35。

<sup>49</sup>劉湘蘭：〈論漢唐間的五行志與志怪小說〉，《中山大學學報》，第 49 卷第 5 期（2009），頁 29-36。略有不同的是，《異苑》中所記異事應驗的結果指向一般的士大夫或者市井小民，而五行志往往指向朝政。

<sup>50</sup>林童照：〈《異苑》中的天命觀念及其意識形態功能〉《中國石油大學學報(社會科學版)》，2007 年 6 月，第 23 卷第 3 期，頁 90。

在煩惱時，恰好見到此一怪異現象，「忽見天上有一赤物下，狀如信幡，遙集南人家屋上。須臾，火遂大發」，以為發現問題發生的緣由，「宏知天為之災，故不罪始火之家」。因而所謂有知識有見解者，便將連日大火發生的因由當作一種災異的徵兆，「識者知晉室微弱之象也」。<sup>51</sup>而〈衣中火光〉，<sup>52</sup>記載於晉惠帝永康元年，帝納皇后羊氏。羊氏將入宮時，衣服卻出現火光的奇特現象，「衣中忽有火光」，大家都覺得很疑惑。「自後蕃臣構兵，洛陽失御，後為劉曜所嬪」。而衣服出現火光的異象，便作為後來劉曜攻破洛陽，接收羊獻容並冊封為后的徵兆。<sup>53</sup>

## (二)植物類

《異苑》卷二記載了相當一部分植物的怪異現象，文中多半未直接稱以祥瑞，如〈竹生花〉、〈桑再樞〉、〈棗生桃李〉、〈白桑樞〉、〈連理竹〉、〈嘉瓜〉、〈一瓜三莖〉等，但由其描述，如〈桑再樞〉所記載的士兵在年荒穀貴的饑年時，遇到「桑再樞」的異象，得以仰以為糧，減少飢荒的傷害。〈白桑樞〉和〈竹生花〉則稱其味甘、味美。〈嘉瓜〉、〈連理竹〉以及〈一瓜三莖〉都是植物數莖一實的現象。而由〈連理竹〉的「野人無知，謂之禍崇，欲斫殺之」的行為，可知祥瑞災異其實不存在絕對標準，端視人所處的文化或社會，而可能有不同的判斷方式。

## (三)動物類

接著由幾種與人類關係較親近的動物談起，從牠們不尋常的現象，時人少見多怪，以為是災異或祥瑞的徵兆，透露了未來的消息。這裡略舉鳥、犬等幾則故事討論。

當常見的鳥類出現不尋常的現象，如卷三〈群鳥咋犬〉、〈梟鳴牙中〉、〈雞突灶火〉等；或見到不常見的鳥，如〈海鳧毛〉等，多試著從中推斷緣由，並與後來的祥瑞災異作了連結附會。〈群鳥咋犬〉，講述的是發生在晉義熙三年的異事，當朱猗戍守壽陽時，發生兩件奇怪的事，其一，「婢炊飯，忽有群鳥集灶，競來啄啖，驅逐不去」。其二，「有獵犬咋殺兩鳥，餘鳥因共咋殺犬，又啖其肉，唯餘骨存」。參考《宋書·五行三》和《晉書·五行中》，<sup>54</sup>可知史書將此二異事和後來朱猗的死作了連結，以為是種災異的預兆。一般多將「梟」當作不祥之物，<sup>55</sup>但

<sup>51</sup>此事可見《宋書·五行三》，但宋書缺「識者知晉室微弱之象也」。或許沈約以為此事和晉室衰微難以畫上連結也未定。

<sup>52</sup>本文雖置於人事物類，但由於和火相關，故於此一併討論。

<sup>53</sup>相關事件可參考《晉書·后妃傳上·惠羊皇后》、《晉書·惠帝紀》和《晉書·劉曜傳》。

<sup>54</sup>此則《宋書·五行三》和《晉書·五行中》皆有收入，除了文字略意外，記載更為詳盡。《晉書·五行中》多記「此亦羽蟲之擊，又黑祥也。明年六月，猗死，此其應也」。《晉書》，頁 865。《宋書·五行三》多記「五年六月，猗死」。《宋書》，頁 945。

<sup>55</sup>如《漢書·郊祀志》的夾註：師古曰：「蓬蒿藜莠，皆穢惡之草。梟，不祥之鳥也。鷓，蓋今所謂角鷓也。梟，土梟也」。又賈誼因見鷓鳥而作〈鷓鳥賦〉，當中亦提到：「誼為長沙王傅，三

是在〈梟鳴牙中〉，卻將夜裡鳴於牙中的二梟，當作是一祥瑞的象徵，「梟者，邀也。六博得梟者勝。今梟鳴牙中，克敵之兆」。或許是境由心生，後來，這果然成了祥瑞的預兆，「果大破之」。〈雞突灶火〉，「卞伯玉作東陽郡，灶正熾火，有雞遙從口入，良久乃衝突而出，毛羽不焦，鳴啄如故」。以雞久入烈火卻毫髮無傷，作為「伯玉尋病殞」的徵兆。而〈海鳧毛〉，則由素以博學聞名的張華，道出「海鳧毛」災異的象徵，「此毛出，則天下土崩矣」，並於後文作了「果如其言」的結論。

相較於其他動物，犬與人類最為親近，因而一些奇特的行動更容易為人察知，如〈孫恩亂政〉，隆安初，吳郡治下的狗常聚眾夜吠，某日更出現雙或三頭犬亂吠，「見一狗有兩三頭者，皆前向亂吠」，後來就發生孫恩之亂，「無幾，有孫恩之亂」。〈劉氏狗妖〉，劉波晝寢時，突然聽到屏風外有不安的怒吼聲，打開屏風一看，是一隻狗在自言自語，說完便離開了，「晝寢，聞屏風外悒吒聲。開屏風，見一狗蹲地而語，語畢自去」。之後就發生兵敗被殺的災事，「後為前將軍，敗，見殺」。〈狗作人言〉，記載元嘉中，李道豫見其家狗臥於當路，豫便踩牠。但狗卻意外地說話：「汝即死，何以蹋我？」不久李道豫果然死了，「未幾，豫死」。這裡討論的三則與狗相關的故事可發現，習以為常的動物，突然作出不尋常的舉動，多半是災異的前兆，結果往往伴隨著傷亡。

龍在古人心理，多具有崇高地位，一般與君王之尊作一連結。但《異苑》出現的兩則，卻都是災異的結果。卷一〈井磚疑龍〉，謝晦家的古井，被看到有龍困於井中。龍困井，多被認為是貴者受困之象。<sup>56</sup>龍本祥瑞之物，但所出非時非地則為妖，<sup>57</sup>然而作者像是要消解這樣的緊張氣氛，筆鋒一轉「有人入井，始知是磚隱起作龍形」。剛釀起的緊張似乎暫得化解。但若結合《異苑》它則對照，可知謝晦終究是在劫難逃。<sup>58</sup>卷八〈黑龍無後足〉則以徐羨之路上所見的異龍，「見黑龍長丈餘，頭有角，前兩足皆具，無後足，曳尾而行」，作為災異的徵兆。「無後足」的黑龍，應是需要輔佐，然卻「曳尾而行」，選擇孤軍奮鬥？此黑龍或許是指「文帝」，寓含了一段爭權奪利的歷史，<sup>59</sup>宋文帝在穩固了權力後，以廢君弒

---

年，有鵬鳥飛入誼舍，止於坐隅，鵬似鴉，不祥鳥也」。

<sup>56</sup>如《漢書·五行志第七下之上》，劉向以為「龍貴象而困於庶人井中，象諸侯將有幽執之禍」。又范寧於校註十一以《開元占經》卷百二十引有「泉從邊出，繞殊缺，後晦等皆伏法。《淮南》所謂井龍見而貴臣拘者也」二十六字，以為當據補。【南朝宋】劉敬叔撰，范寧校點《異苑》，（北京：中華書局，1996），頁6。

<sup>57</sup>如《晉書·五行志下》：「魏明帝青龍元年正月甲申，青龍見邾之摩陂井中。凡瑞興非時，則為妖孽，況困于井，非嘉祥矣」。《晉書》，頁902。

<sup>58</sup>可對照〈謝臨川被誅〉、〈赤鬼〉等則，或參考劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁167-172。

<sup>59</sup>可參考《宋書·列傳第三》。



君等罪名下詔將徐羨之、傅亮<sup>60</sup>、謝晦等人處死，故文後，「後文帝立，羨之竟以凶終」，可能意指此。

## 二、《異苑》：人事物類之祥瑞災異

承上所言，對未知世界的不安，不僅如前部分所談及的自然界，實也包括人事物的怪異反常，甚至可涵蓋到精神層面的探討等等，以此尋求其與已知世界的內在聯繫，並試圖對之作一解釋。<sup>61</sup>此一部分筆者擬從身體變異、怪胎、夢、讖語等幾進行討論，由於相關篇幅很多，故只挑選部分討論。

### (一) 身體變異

關於身體變異這部分，如〈元嘉末妖孽〉、〈巾箱中鼓角〉以及〈藏疆凶兆〉三則，講述的都是異常變化的事。

〈元嘉末妖孽〉記文帝元嘉末時，有個長廣人在病癒後，出現只能吃不能臥的異狀，每次吃完東西便覺得身體變長了些，過了幾天，頭甚至長出房外，「長廣人病差，便能食而不得臥。一飯輒覺身長。如此數日，頭遂出屋」，而爲了印證此事之真，還以當時刺史段究對常廣人的身長作了度量，發現居然有三丈之長，幸好後來逐漸恢復正常，「復還漸縮如舊」。但不久後就死去「經日而亡」。而此一怪異現象，被拿來和不久發生文帝被其長子劉邵(元凶)弑的事件作一連結，「俄而，文帝為元兇所害」。

〈巾箱中鼓角〉記晉孝武太元末時，帝常常聽到手巾箱中有鼓吹鼙角之音。後來便請高僧化解，「夜見一臂長三丈許，手長數尺，來摸經案」，但半夜突然出現怪手並觸摸桌上的經書，後來便發生帝崩和天下大亂，「是歲帝崩，天下大亂。晉室自此而衰」。手巾箱的長手臂觸經，或許是隱含需要救贖？

而〈藏疆凶兆〉，記晉海西公時，一群達官顯要進行「藏疆」的遊戲，但卻出現一隻怪手，「欸有一手，間在眾臂之中，修骨巨指，毛色粗黑」，讓大家十分驚恐，後來海西公就被桓溫所殺，「尋為桓大司馬所殺」。作者引古時傳說以爲驗而有證，「舊傳『藏疆令人生離』，斯驗深矣」。

<sup>60</sup>有關傅亮相關災異，可參見《異苑》之〈傅亮被誅〉，以其兄子夜見怪物，「夜忽見北窗外樹下有一物，面廣三尺，眼橫豎，狀若方相」，「方相」具有驅疫逐鬼的功能，無端見之，多半代表家裡不乾淨，或即將有禍事發生，因而與「後亮被誅」的禍事作一連結。

<sup>61</sup>林在勇：《怪異：神乎其神的智慧》，頁 25、128-130。

而《異苑》關於人體變異的部分，還可舉人頭為例，如〈人像無頭〉、〈人頭窺戶〉、〈安石薨兆〉、〈炙變人頭〉、〈謝臨川被誅〉以及〈盼刀相〉等，都是和人頭有關的怪事，而〈照鏡無面〉則是看不到五官的異事。

〈人像無頭〉，記涼州張寔夜寢時，忽然看見屋樑間有無頭人，且過了一段時間才消失，「夜寢，忽見屋樑間有人像，無頭，久而乃滅」。看到這令人毛骨悚然的畫面，張寔但覺心中不快，不久便被左右的人所害，「寔甚惡之，尋為左右所害」。

〈人頭窺戶〉記晉太始中，豫州刺史彭城劉德願鎮壽陽時，某日窗未緊閉，其妻妾見到男性的頭窺戶內而驚懼，但想找出是誰闖入卻找不到，「住內屋，閉戶未合，輒有人頭進門扉窺看戶內，是丈夫露髻團面。內人驚告，把火搜覓，了不見人」。繼此件異事後，就發生劉被殺的禍事，「劉明年竟被誅」。

〈安石薨兆〉，記其妻見狗銜謝安的頭，過一段時間才消失，「婦劉氏見狗銜謝頭來，久之，乃失所在」。狗叨東西向主人撒嬌，本來是一個可愛親暱的情境，但卻出現此種詭譎畫面，也難怪其妻會詳細跟謝安訴說此件異事，表示在其認知中，絕非祥瑞之事。然謝安還是表現一派安然，「婦具說之，謝容色無易」。謝安的表現，也許是以其婦胡言亂語而不以為意；也或許是以為命若如此，人力難為；更或許是本身修養內斂所致。後果然，「是月而薨」。

〈炙變人頭〉記文帝元嘉四年，太原王徽之在交州當刺史時，宴請客人喝酒吃烤肉，但奇怪的是，客人無論如何都不願吃烤肉，王徽之於是大怒，把烤肉擲在地上，但過一會回頭看烤肉，居然變成徽之的頭，「徽之取自割，終不食，投地，大怒。少頃，顧視向炙，已變為徽之頭矣」。於是大驚，目睹其頭消失於空中，後來「至州便殞」。

〈謝臨川被誅〉，則藉三件異事，「忽見謝晦手提其頭，來坐別床，血色淋漓，不可忍視」、「所服豹皮裘，血淹滿筐」以及「及為臨川郡，飯中欸有大蟲」，最終以「謝遂被誅」作為災異的應驗。

〈盼刀相〉，先交代時間以及事情背景，「元帝永昌元年，丹陽甘卓將襲王敦，既而中止」。等到戰事告一段落回家時，家中卻出現很多奇怪的事，如「自照鏡，不見其頭。乃視庭樹，而頭在樹上」。這種景象讓人十分不舒服。之前，就有能者對此異象暗自作了解釋，「甘侯頭低而視仰，相法名為『盼刀』。又目有赤脈，自外而入。不出十年，必以兵死。不領兵，則可以免」。以為甘卓有惡相，如果

再繼續領兵作戰，不用十年，必定死於戰事。「至是，果為敦所襲」。後來果然被王敦所偷襲，甚至被王敦所殺。<sup>62</sup>

最後，〈照鏡無面〉，記「晉安帝義熙三年，殷仲文為東陽太守。嘗照鏡，不見其面」，看不到「真相」，可能暗示即將受到小人讒害。在此一不祥徵兆下，不久便遇禍，「俄而難及」。<sup>63</sup>

## (二) 怪胎

怪胎是一個泛稱，凡對於無法解釋的現象，難免心生恐懼，這是一種自我保衛的本能。<sup>64</sup>《異苑》中的〈額上生兒〉和〈髀瘡生兒〉，都是由瘡中生兒，只是前者由額頭，後者由髀上。這類似一種神話思維，<sup>65</sup>物我和物物之間並沒有涇渭分明的界限，事物可以彼此轉化。正因如此，瘡可生人也不是一件不可能的事。

而〈怪胎〉和〈人獸合胎〉，記述了人產異物。前者生出畸形兒，「魏郡徐逮字君及，婦平昌孟氏生兒，頭有一角，一脚。頭正仰向，通身盡赤，落地無聲」；後者生異物，「丹陽縣慶婦生一男、一虎、一狸」。由於《異苑》沒有交代這些怪事是否和祥瑞災異有關係，但和《搜神記》所引五行志內容形式雷同，故列之作一參照。

## (三) 夢

夢對一般人而言，是既熟悉又陌生，幾乎每日有夢，卻總是忘卻大部分的內容。但對於少部分奇特又讓人印象深刻的部分，卻以為是某種徵兆而耿耿於懷，積極或求神問卜，消極則默置心中，暫不理會。若某天有奇特事件發生，便回溯從前，將過去的異夢與之作了連結。如〈夢生八翼〉、〈夢得大象〉、〈苻堅凶夢〉、〈苻秦亡徵〉和〈喪儀如夢〉等。

<sup>62</sup>《宋書·五行志二》和《晉書·五行上》皆收錄，文字略異，「晉元帝永昌元年，甘卓將襲王敦，既而中止。及還家，多變怪，照鏡不見其頭。此金失其性而為妖也。尋為敦所襲，遂夷滅」。《宋書》，頁 898。《晉書》，頁 811。

<sup>63</sup>前因後果可參考《晉書·殷仲文列傳》。

<sup>64</sup>本能是一種遺傳的或先天的心理—物理意向，它影響主體感知、注意某類客體的過程，影響在感知時體驗到的特定情緒的興奮程度，以及對感知到的刺激作出特定的動作或神經衝動。【英】威廉·麥獨孤(William McDougall)著，俞國良、雷震、張登印譯：《社會心理學導論》（浙江：浙江教育出版社，1997），頁 23-24。

<sup>65</sup>稱作神話思想，暗含許多其他特徵作為其簡單和必然的結果。【德】恩斯特·凱西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 42。簡言之，即一種以象表意的直觀思維形式。鄧啓耀：《中國神話的思維結構》（成都：重慶出版社，2004），頁 183。

長期以來，人們都一致認為夢的主要功能是預言未來。<sup>66</sup>因而，藉由對異夢作「有意義」的分析，代表人對未來的預知和渴求。如〈夢得大象〉，記述張茂嘗夢得大象，不解，然以為應有深意，故問萬雅(推)。萬解以「君當為大郡守，而不能善終。大象者，大獸也。取諸其音：獸者，守也。故為大郡。然象以齒焚其身，後必為人所殺」。萬氏用大象的字音、特徵以及下場和張茂未來作了類比。後以「茂永昌中為吳興太守，值王敦問鼎，執正不移。敦遣沈充殺之而取其郡」，應驗了萬氏之解夢。〈夢生八翼〉是有關陶侃的夢，「陶侃夢生八翼，飛翔衝天。見天門九重，已入其八，惟一門不得進，以翼搏天。閹者以杖擊之，因墮地，折其左翼。驚悟，左腋猶痛」。這個夢給人很大想像空間，所思所欲，其實都表現得很明顯，或許可以弗洛伊德的說法解釋，「夢的內容是欲望的滿足，而夢的動機卻是一種慾望」<sup>67</sup>。因而陶侃並不需特別找人解釋。「其後都督八州，威果振主。潛有窺擬之志，每憶折翼之祥，抑心而止」。這個夢，對陶侃而言，成了一個警惕，有效遏止其「不臣之心」。

〈苻堅凶夢〉則以苻堅對其二夢不解，「夢葵生城內」和「夢地東南傾」，因而問懂解夢之女子，前夢解以「若徵軍遠行，難為將也」；後夢解以「江左不可平也。君無南行！必敗之象也」。二夢皆非祥夢，但苻堅堅持不從，後來果然失敗，「卒以敗」。此亦可搭配〈苻秦亡徵〉參看，苻堅建元十二年時，苻堅得到象徵天命之龜，心中以為祥瑞而參養，「得大龜三尺六寸，背文負八卦古字。堅命作石池養之，食以粟」，其龜死去亦收藏其骨，「後死，藏其骨於太廟」。其夜，廟丞高虜夢龜和一神人與言，而其言近讖。苻堅的命運就像是那隻龜，「我本出，將歸江南，遭時不遇，隕命秦庭」。龜長壽，加以背負古字，看似祥瑞之兆。想必苻堅亦如此想，因而利用龜作得天命之符，死並收其骨於太廟。然由夢中人所言，「龜三千六百歲而終，終必妖興。亡國之徵也」，似乎暗示了前秦將滅的命運。而後果然如夢中所預示一般，「未幾，為謝玄破於淮淝，自縊新城浮圖中」。二則同樣暗示了苻堅敗亡的命運。

至於〈喪儀如夢〉，則以二夢傳達了死亡預兆。前夢一頭有角人告其「君若至都，必得官」，然荀茂對此夢卻不得而解。再夢「夢部伍至揚州水門，墮水而死」，此以不祥，加又「作棺既成，遠入中自試，恨小，即見殯殮，葬之渚次」。此二夢貫連，前夢所說的「得官」讓人不解，加上後夢的「墮水而死」，隱約是指於陰間得官。後「船至水門，果落江而殞。喪儀一如其夢」。可說此二夢將荀茂將死的未來，由隱而顯的顯示。

就上述幾則夢的分析來看，夢只是一個符號，無論表面上是喜是憂；解夢是自己還是他人，沒有一個必然的模式，但最終都指向了現實所關注的人生。

<sup>66</sup>【瑞】容格·卡爾等著、張學文譯：《人及其象徵》(瀋陽：遼寧教育出版社，1988)，頁58。

<sup>67</sup>參考弗洛伊德(Sigmund Freud)著，孫名之譯：《釋夢》，頁115。



#### (四) 讖語

言語是一種符號，應驗與否則是一種猜測或附會。看似無心的言語，或許是有心人的佈局。「讖」是一種神祕的文化現象，只能夠應驗未來的圖畫或文字符號，一般多托上天或聖賢所為，寓有上天祥瑞災異的暗示。〈襄國讖〉，石勒為郭敬客，當時襄國有讖曰：「力在左，革在右。讓無言，或入口」。這裡採用拆字法，「『讓』去『言』為『襄』字，『或』入『口』乃『國』字也」。拆字就是將字體拆解成兩三字，將文字形狀、筆劃、部首或偏旁等增損、離合或重組，使原來的字形改變，並參入他字，形成一種具神祕性，但所指性明顯，使多數人大致可猜出讖所指。「勒後遂都襄國」，是此讖實現的結果。

多數的讖考量其特殊存在的意義，多用隱晦的手法表達，而最常見者為「雙關」。<sup>68</sup>如〈北伐敗徵〉，河南褚裒將北伐時，營中突然流行奇怪的歌謠，「軍士忽同時唱言：『可各持兩楯』。復相謂曰：『一人焉用兩楯為？』」楯通「盾」，歌謠表面上是疑惑為何一個人需要兩個盾牌？後來疑惑得到解答，原來歌謠暗示北伐大敗，「及敗北，拋戈棄甲，兩手各持一楯，蒙首而奔」。〈借頭〉，記的是太元中的流行，「王公婦女必緩鬢傾髻，以為盛飾。用髮既多，不可恆戴。乃先於木及籠上裝之，名曰『假髻』，或名『假頭』。至於貧家不能自辦，自號『無頭』，就人借頭」。當流行戴假髮，當時稱之「假髻」或「借頭」，帶有雙關意涵。對照《晉書·五行上》多：「遂布天下，亦服妖也。無幾時，孝武晏駕而天下騷動，刑戮無數，多喪其元。至於大殮，皆刻木及蠟或縛菰草為頭，是假頭之應云」。由當時戰亂多，人多死喪甚至屍體不全而缺頭，更可以看出其雙關意味所在。

〈盧修叛讖〉、〈長安讖〉和〈小兒輦沙〉則講得很顯白，近似直言。<sup>69</sup>〈盧修叛讖〉記晉孝武太元末，有讖曰：「修起會稽」。後來，正如讖四字所言，「其後，盧修果從會稽叛」。此讖甚為淺白精要，或許是有識者分析當今局勢所作的預測。〈長安讖〉，晉時長安謠曰：「秦川城中血沒腕，惟有涼州倚柱看」。以秦川和涼州二地對比，前者血流成河；後者悠閒自適。事情未發生之前，對此歌謠必定百思不解，後以，「及惠、愍之間，關內殲破，浮血飄舟。張軌擁眾一方，威恩共著」。揭示八王之亂後，天下大亂，秦川屢經戰亂，血流成河。但涼州卻因張軌

<sup>68</sup>沈謙解釋「雙關」：一語同時關顧到兩種事物或兼含兩種意義的修辭方法，是為「雙關」。其中包括字音的諧聲，詞義的兼指，語義的暗示等，據此可分為三類：一、諧音雙關：一個字詞除了本身所含的意義之外，兼合另一個却音或音相近的字詞的意義。二、詞義雙關：一個詞語在句中兼含兩種意思。三、句義雙關：一句話或一段文字，雙關到兩件事物或兩層意思。「雙關」運用得當，可使文章蘊藉，文字風趣，語言鮮活。沈謙：《修辭學》（臺北：國立空中大學，1995），頁62。

<sup>69</sup>直言法直接講明事件發生之人物、時間、地點與結果。直言法用以讖預言，必是預言者對未來事件發展非常具把握。大概是有心人士，為達個人目的，所散佈有關未來之預言。李憲彰：《讖的形式及其傳播研究》（花蓮：國立東華大學民間文學研究所博士論文，2009），頁212。但筆者以為，此讖言也可能是事後回溯，因而才能講得如此精準。

恩威並施，治理得當而安然無恙，百姓尚能安穩過日。此時再回頭觀看前歌謠，便能恍然大悟。而〈小兒輦沙〉，秦世有謠曰：「秦始皇，何僵梁。開吾戶，據吾床。飲吾酒，唾吾漿。飧吾飯，以為糧。張吾弓，射東牆。前至沙邱當滅亡」。當時始皇不但焚書坑儒，還發孔子墓，欲取諸經傳。墳既啓，於是悉如謠者之言。又言謠文刊在塚壁。因而，秦始皇甚為忌諱，故意想避開沙丘，以破除不祥之謠言，「乃遠沙邱而循別路，見一群小兒，輦沙為阜。問云『沙邱』，從此得病」。但卻躲不過讖言所作的預測，因而病倒。

〈檀道濟凶兆〉和〈揚州青〉，都和檀道濟有關。前者，以三異事作為檀道濟不祥之兆，其一，「入朝，與家分別。故時人為其歌曰：『生人作死別，荼毒當奈何？』」此原本可能只是想表達檀與家人依依不捨的離別情境，但其歌謠讓人不安，彷彿作了事前哀悼。其二，「濟將發舟，所養孔雀來銜其衣，驅去復來，如此數焉」。家裡所豢養的動物突然有奇異之舉，難免讓人心生疑竇，是否有所暗示？其三，「道濟未下少時，有人施罟於柴桑江，收之得大船，孔鑿若新，使匠作舡，勿加斫斧。工人誤截兩頭」。可能在幾則異事後，內心已甚為不安，因而對於工人偶然的失誤，格外忌諱，甚至殺了他人欲轉禍，「檀以為不祥，殺三巧手，欲以塞愆」。但作者以為，上述事件其實都指向檀道濟即將遇害的凶兆，「識者是知道濟之不南旋也」。後果然應驗，「以十三年三月入伏誅」。〈揚州青〉記檀道濟居清溪時，二兒夜見人縛己，醒來猶有痕。對於此一異事，記者以為此乃居凶宅或兇地不祥之兆，「此宅先是吳將步闡所居。諺云：『揚州青，是鬼營』。」後以居此地者皆死於非命作為此諺的應驗，「自步及檀，皆被誅」。

讖即是一種預言，部分是有識者根據現今局勢對未來所做的預測；部分是有心人士根據需要所散布的謠言。然二者皆須遵循模糊、籠統、廣泛等規則，講得太明，一來可能有不應驗的窘境，二來很容易被識破為偽造。而讖有時也暗含群眾的心聲，可作為觀察民心趨向的工具。

## (五)血與災異

而〈桓振將滅〉、〈赤鬼〉和〈謝臨川被誅〉，都由血的出現作為災異的象徵。〈桓振將滅〉半夜有登床聲，又無故出現「大聚血」，「俄為義師所滅」。〈赤鬼〉，記謝晦在荊州時，「見壁角間有一赤鬼，長可三尺，來至其前，手擎銅盤，滿中是血。晦得，乃紙盤。須臾而沒」。這裡雖無交代之後災祥結果，但「銅盤」一般盛的是水，<sup>70</sup>但赤鬼手中的銅盤卻盛血，已有不祥之兆。銅盤變為紙盤，則似乎有權力喪失或轉薄轉弱的意味。再由《宋書》可知，其為荊州刺史在死前二年，

<sup>70</sup>銅盤是一種容器，故「般」下字多作加「皿」，以示其功能。商周時期盤多為銅質，故「般」字下也有加「金」的，以示其質。關於銅盤用途，《說文解字》解：「槃，盛槃也，從木般聲」。段玉裁注：「盛盤者，盛水器也」。張婷：《商周青銅盤的初步研究》(陝西：西北大學考古學與博物館學碩士論文，2004)，頁3-4。

或許可與此異象作一連結。而〈謝臨川被誅〉，前已所述，以三異象作為被誅的前兆，而「忽見謝晦手提其頭，來坐別床，血色淋漓，不可忍視」和「所服豹皮裘，血淹滿筐」，都以血作為災異看待。即志怪作者利用「血」與「災異」的聯結，敘述血出現的異狀，聯結災異發生之必然。換言之，血之異常情況，固然是「異」，而災異之發生，往往也源於血的相關事件，這就使得「血」與「災異」的關係變得可以理解或預測，「異」因此成為「常」。因此，就「血」與「災異」的書寫關係而言，也可說是一種「導異為常」的敘述方式。<sup>71</sup>

除了以上幾類，還有幾類器具刀劍有所變異，而以為祥瑞災異之兆者。如〈玉馬缺口齒〉，司馬騰從並州遷鎮鄴時，在真定時，連日積雪，唯有門前不積，因而挖掘門前，想探究原因為何，「騰怪而掘之，得玉馬高尺許，口齒皆缺」。對於玉馬，出現兩種不同看法，「騰以為馬者國姓，稱吉祥焉」，司馬騰認為是一種祥瑞，但「或謂馬無齒，則不得食」，作為一種災異的象徵。最後，「未幾，晉遂大亂。騰後為汲桑所殺」，是一種災異的應驗。〈管涔王獻劍〉，則是一種受命之符的祥瑞，劉曜隱居管涔之山。夜中，忽有一童子入跪獻劍，曰：「管涔王使小臣奉謁趙皇帝」。劉曜以燭視之，發現是一個非常之劍，「劍長二尺，光澤非常，赤玉為飾」，且背後還有銘文云：「神劍服御除眾毒」。參看《晉書》可知，<sup>72</sup>劉曜大概是將其作為上天授予之物，是祥瑞之兆，故隨身佩帶。而劍還能隨四時而變化顏色「劍隨四時而變為五色」，可謂神異之物。

《異苑》和《搜神記》都有相當篇則描寫祥瑞災異，只是《搜神記》出自史書，或被後來史書改用的篇則遠多於《異苑》。且《異苑》所載的祥瑞災異以晉世社會政治為主，而《搜神記》還旁涉了前代的祥瑞災異，所觸及的時代較為廣泛。<sup>73</sup>且同於《搜神後記》，《異苑》關注的是以個人或家族禍福為主，而干寶更重視的是與國家密切相關的祥瑞災異。但《異苑》較為特殊的一點，是其對於人體似乎寄予相當大的興趣，由部分人體突兀的出現，預示了觀者死亡的必然，並常伴以血流、斷肢殘體等驚悚畫面，這種以部分暗示全體的現象、較為慘烈的畫面描寫，或許和劉敬叔欲以描寫個人禍福代表家族興衰的現象有關。

#### 第四節 《搜神記》、《拾遺記》、《搜神後記》與《異苑》之比較分析

<sup>71</sup>本文此處所指的「導異為常」一詞，不完全是劉苑如歸納雜傳體志怪敘述所得出的一種敘述結構和美學特徵，而僅是取字面上的意涵。劉苑如：《身體·性別·階級－六朝志怪的常異論述與小說美學》。

<sup>72</sup>可參看《晉書·載記三·劉曜》，頁2683-2684。

<sup>73</sup>可參考附錄一和三，〈干寶《搜神記》所收朝代的區分簡表〉。



志怪小說往往被當作有作為經史之鑒之補的功能。<sup>74</sup>既以志怪為「史」，<sup>75</sup>則傳統史學的意識自也滲透於志怪之中。傳統史學欲於歷史中探求人世規律、處事原則的史鑒意識，也就往往在志怪中得到反映。<sup>76</sup>而大部分探討魏晉志怪小說的學者，多以為干寶的《搜神記》是內容最豐富，也是較完整的一部。若以現行《搜神記》所載的怪異非常之事，與現存的魏晉史書相互核校，可以發現《搜神記》的許多材料也被當時的其他的史書採用。<sup>77</sup>尤其祥瑞災異部分，干寶除了上承《漢書·五行志》以及《後漢書·五行志》外，更是收引於《晉書·五行志》和《宋書·符瑞志》、《宋書·五行志》等等。

綜合以上幾節的論述，比較《搜神記》、《拾遺記》、《搜神後記》和《異苑》四本志怪作品中的祥瑞災異，筆者以為《搜神記》有幾點值得注意：

### 一、多引述或被〈五行志〉引述

干寶《搜神記》和其他三本的最大不同之一，即干寶引述或被引述為〈五行志〉的部分遠高於它者。或許這也和其它作者的關注點不同有關。意思是，〈五行志〉所載的祥瑞災異，是依據董仲舒天人感應與災異說為基礎，關注的是以國家休咎為中心。加以干寶兼有史官的身分，其寫作編纂可能較其他三者更著重於國家政治。<sup>78</sup>就史書所引用或被引用的篇幅來說，《搜神記》有關祥瑞災異的部分，有近四分之三左右的篇幅都可於《漢書》、《後漢書》、《宋書》、《晉書》等找到類似記載；而其他三本，則相對少很多，如《拾遺記》集中於卷一卷二、《搜神後記》僅有一則，而《異苑》不到四分之一。

<sup>74</sup>此於第五章「補史之闕」會詳細論證，這裡先略帶一提。

<sup>75</sup>《搜神記》、《異苑》、《搜神後記》皆收於《隋書·經籍志·雜傳》；《拾遺記》則獨收於《隋書·經籍志·雜史》。《搜神記》於《新唐書》改入〈子部小說類〉，而《拾遺記》直到《宋史》才改入〈小說類〉。

<sup>76</sup>林童照：〈《異苑》中的天命觀念及其意識形態功能〉，頁 89。

<sup>77</sup>根據遼耀東先生研究統計，其中包括范曄的《後漢書》四十一次，司馬彪的《續漢志》二十五次，王隱的《晉書》十四次，藏榮緒的《晉書》六次，唐修《晉書》九十一次，干寶《晉紀》三次。袁宏《後漢紀》、謝承《後漢書》、袁山松《後漢書》、何法盛《晉中興書》、孫盛《晉陽秋》、習鑿齒《漢晉春秋》、樂資《春秋後傳》等各引用一次。他如裴松之的《三國志注》引用十四次、沈約的《宋書》也引用了八十二次。當然從上述統計資料，並無法表現魏晉史學著作，所引用《搜神記》資料的全貌。這是由於魏晉的史學著作，大部分在隋唐以後軼散，剩下的片簡殘卷被其他書籍轉相引用，幾經傳抄已非本來面目。不過，從以上所舉各種史書所引用《搜神記》的材料，也可以了解魏晉史書引用鬼怪非常之事，是相當普遍。遼耀東：〈志異小說與魏晉史學〉，收於氏著《魏晉史學的思想與社會基礎》（北京：中華書局，2006），頁 165-166。此統計雖以汪本文統計對象，但由於李本亦本於汪本再考訂增刪而成，故仍可有參考價值。

<sup>78</sup>史官的職責常和巫有密切關係。可參考沈伯剛：〈說史〉，頁 7-16、戴軍仁：〈釋史〉，頁 17-29、勞榘：〈史字的結構及史官的原始義務〉，頁 30-40。三篇皆收於杜維運、黃進興編：《中國史學史論文選集》（臺北：華世出版社，1976）。遼耀東：〈志異小說與魏晉史學〉，收於氏著《魏晉史學的思想與社會基礎》，頁 169-177。王盛恩：〈中國古代史官稱謂內涵的嬗變〉，《史學史研究》，2008 年第 1 期，頁 19-24。而《後漢書·百官志》亦記載「太史令一人，六百石。本注曰：掌天時、星曆。凡歲將終，奏新年曆。凡國祭祀、喪、娶之事，掌奏良日及時節禁忌。凡國有瑞應、災異，掌記之」。《後漢書·百官志》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 3752。



## 二、以國家政事為主要關懷對象

就四本相較來說，《搜神記》無論是災異或祥瑞的相關記載，都以國家整體為主要關注的對象。然《異苑》和《搜神後記》二本所記多為災異，前者對個人關注加重，但仍以國家政事為關注的重心；後者對個人禍福的比重又稍稍加重，故事篇幅也較為增長，逐漸擺脫斷簡殘篇的束縛，故事性較為濃厚。《拾遺記》雖以祥瑞為主，但除了卷一卷二記聖王出生或其祥瑞奇特事蹟，以及卷十記八仙山之奇景異事外，其它雖看似多記祥瑞之事，但筆者以為，王嘉常客觀地呈現一種物盛至衰的歷史發展，以隱微的筆法而不直接點破意旨，讓我們在閱讀後能有所感而反思。如卷五〈前漢上〉提到「太初二年時，大月氏國貢雙頭鷄，四足一尾」，遠國敬獻異物，除了宣示國事的宏大壯盛，也代表一種政事和平、遠方來朝的祥事。但此異祥瑞卻因「以餘鷄混之」，而產生「得其種類而不能鳴」的困境。因而將其送返，「送還西域」。不料在途中，雞卻發生朝漢宮悲鳴之事「行至西關，鷄反顧望漢宮而哀鳴」。這種由「祥異」到「災異」的轉變和預示，很值得我們思考。換言之，筆者以為，四本內容雖有祥瑞有災異，但關注大多偏重災異這個部分，只是描寫的重點或方式有異罷了！

## 三、直指亂源所在

四本雖然都有搜羅記錄各種異兆或瑞兆，但表述的方式有別，如《搜神記》多於文中直點亂源所在，明示或暗示當政者的缺失，又如 151〈魚集武庫屋上〉，干寶便指出其乃「高貴鄉兵禍之應」；或干寶雖無直接點出禍源所在，但於文後交代事後的發展，或將之與之後某一事件做了聯結，如 173〈石來〉，先述說一「有大石浮二百步而登岸」的異事發生，並未加任何褒貶意含，而只是純粹敘述一件怪事，但由民驚噪並相告「石來」。一個看似客觀的傳言，最終竟成了讖言。干寶於此以巧妙的方式暗示了「尋有石冰入建鄴」的事件。

至於《拾遺記》則善於在長篇記述中，大放厥詞，然後於文中或末尾交代後續發展，卻不加以評判，<sup>79</sup>但讀者卻可以從淒清的結局感受出作者的慨感，如卷七〈魏〉，明帝即位二年，昆明國貢嗽金鳥，伴隨著魏氏的國運興衰，最終隨著魏氏的滅絕，而自翱翔離去。文中不加褒貶評價，卻興發出濃濃的國亡物去的哀傷。《搜神後記》則故事性較強，雖然仍關注上層階級，但焦點卻轉向個人吉凶為主，如卷四 34〈趙真〉，以園中所植蔥的無故縮地，作為兄弟離散的預兆。

《異苑》則類似《搜神記》，但鋪述增多，如卷四〈盼刀相〉，除了記有異事，亦有解釋和應驗，甚至還可以在〈五行志〉以及〈列傳〉等找到相關記載，且相較於《搜神記》，《異苑》較常出現在史書列傳。但也有單純記載異事異象卻不加

<sup>79</sup> 評判褒貶或發出感慨的是蕭綺的錄。

任何解釋，如卷二〈白桑椹〉、〈嘉瓜〉等，只是將植物的奇異現象記載下來，並無其它休咎的解釋或驗徵。但相較於《搜神記》的隻言片語，《異苑》這部分則更傾向所謂的「祥瑞」。但最特別之處，相較於其它三本，《異苑》常以血腥可怖的畫面作為災異之徵，是否和劉敬叔曾為武官看慣血腥局面，並試圖將之化為創作有關？由於未有直接證據證明，故筆者僅能於此作一主觀猜測。

#### 四、較多個人主觀評判

最後，《搜神記》多以干寶個人或引述之評判，如卷十四 160〈彭蠡化鼠〉，干寶以為「虎者陰精，而居于陽。金，獸也；南陽，火名也。金精入火，而失其形，王室亂之妖也」，甚至為《宋書·五行志二·金·毛蟲之孽》所引用。<sup>80</sup>除了《拾遺記》有蕭綺作直述評論外，王嘉和其餘兩本之作者，皆以意在言下，較為客觀的呈現故事而不加以直接干預。如《異苑》和《搜神後記》由於較少作者主觀給予評論，因而文中並無作者直接引述相關話語，但由當中篇則，如《異苑》卷四中的火井，由其盛衰可知國運；又如《搜神後記》卷五的〈桓大司馬〉，桓溫獨見殷涓而後薨等等，皆有一切盡在不言而中，但又留給讀者想像的餘地。

由筆者所選四本志怪小說可發現，災異似乎比祥瑞更受注目。這或許是著眼於，災異是因君王或臣人為惡，而上降災或異以警示之。如果受警者不改，則上天會再降更大一波的災難嚴懲甚而滅絕之。雙方呈現的是一來一往的互動；但祥瑞就如錦上添花，實質意義其實不大。且人多不因祥瑞的出現而警惕自己，反而可能因此洋洋得意而走向相反的方向。再加上在亂世時，祥瑞多半被當作是歌功頌德、粉飾太平的工具，造成上下交相賊的局面。這或許是為何祥瑞較少被重視的原因之一吧！但無論如何，諸本採用祥瑞災異評判世情，都和當時盛行的氣化、氣變、陰陽五行，以及發明神鬼之不誣的思想有關。如〈搜神記·妖怪〉所云：

氣亂於中，物變於外，形神氣質，表裡之用也。本於五行，通於五事，雖消息昇降，化動萬端，然其休咎之徵，皆可得域而論矣。

又如《拾遺記》蕭綺錄云：

<sup>80</sup>《宋書·五行志二·金·毛蟲之孽》：晉武帝太康六年，南陽送兩足虎，此毛蟲之孽也。識者為其文曰：「武形有虧，金虎失儀，聖主應天，斯異何為。」言非亂也。京房易傳曰：「足少者，下不勝任也。」干寶曰：「虎者陰精，而居于陽。金獸也。南陽，火名也。金精入火，而失其形，王室亂之妖也。六，水數，言水數既極，火慝得作，而金受其敗也。至元康九年，始殺太子，距此十四年。二七十四，火始終相乘之數也。自帝受命，至愍懷之廢，凡三十五年」。《宋書》，頁 921。

睹華戎不同寒暑律人獨禽至其異氣，雲水草木，怪麗殊形，考之載籍，同其生類、帝王之興，葉休祥之應，天無隱祥，地無蓄寶，是以因神物以表運，見星雲以觀德。

作者都以其獨特觀點，透漏了對當時國世不振、社會亂象頻起的憂慮。而這種憂慮，若以弗洛伊德的觀點解釋，則為：

有一種普遍的憂慮稱作自由浮動著的焦慮，易於與任何適當的思想相依戀，影響判斷力，選擇所期望的東西，並且等待著自圓其說的機會。我們將這種狀態稱為期待的焦慮，或焦慮性期望。受這種焦慮折磨的人總是預見到這種種可能的災難，將各種偶然之事都說成是不祥之兆。<sup>81</sup>

或許當時自覺或不自覺地以祥瑞災異看待異象，和此「焦慮性期望」有某種程度地相關性！

第五章則建立在前幾章的分析下，以《搜神記》為主，歸納分析其祥瑞災異之功能意義與審美心理特性。

#### 附錄五：《拾遺記》之祥瑞災異

篇章	歸納	祥瑞災異(象)	推言(解釋)	徵驗	相關史料
卷一 〈春皇庖犧〉	出生	神母遊其上，有青虹繞神母，久而方滅，即覺有娠，曆十二年而生庖犧。 *史書記其出生為「履大跡」，其母名華胥，並有受龍圖之事。	聞聖人生皆有祥瑞。		*和《宋書·符瑞上》記載略異。
〈炎帝神農〉	功績所致	神芝、靈苗、陸地丹蘂、朱草、卿云、霞漿、夜明、丹雀銜九穗禾、峻鍤下有金井。	錄曰：謹按《周易》云：伏羲為上古，觀文於天，察理於地，俯仰二儀……考諸遐籍，由斯立矣。 *史書有其母名女登，並記載其感生故事。		*和《宋書·符瑞上》記載略異，著重在其出生異事。

<sup>81</sup>弗洛伊德著、車文博主編：《弗洛伊德文集三》（長春：長春出版社，2004），頁 428。

〈軒轅黃帝〉	事蹟 + 功績	<p>1.母曰吳樞，以戊己之日生，故以土德稱王也。時有黃星之祥。</p> <p>2.水物爲之祥踴，滄海爲之恬波。泛河沉璧，有澤馬群鳴，山車滿野。</p> <p>3.薰風至，真人集。</p> <p>4.涸流中多神龍魚鱉，皆能飛翔。有石藻青色，堅而甚輕，從風靡靡，覆其波上，一莖百葉，千年一花。</p>	*史書母名附寶，並記載其感生故事。		*和《宋書·符瑞上》記載有異，著重點不同。
〈少昊〉	出生	<p>1.孤桑之樹</p> <p>2.皇娥生少昊，有五鳳、金鳴於山，銀湧於地、有龍山、龜山、鳳水之目。</p> <p>*史書其母名女節，並記載其感生故事。</p>	*和史書記載略異，著重點不同。		《宋書·符瑞上》
〈顓頊〉	出生	<p>1.父昌意出河濱，遇黑龍負玄玉圖。時有一老叟謂昌意云：「生子必葉水德而王」。</p> <p>2.出生手有文如龍，亦有玉圖之像。</p> <p>3.有浮金之鐘、沉明之磬、石浮於水上，取以爲磬、曳影之劍。</p> <p>4.勃鞞之國獻黑玉之環，、貢玄駒千匹。</p> <p>5.閩河之北，有紫桂成林，其實如棗。</p> <p>*史書有其母名女樞，並記載其感生故事。</p>	*和史書記載略異，著重在其出生異事。		《宋書·符瑞上》
〈高辛〉	出生 + 異國異物	<p>1.妃八夢吞日，生八子。</p> <p>2.丹丘之國，獻碼碯甕，以盛甘露。</p> <p>*史書無載其母。內容僅錄「帝嚳高辛氏，生而駢齒，有聖德，代高陽氏王天下。使鼓人拊鞀鼓，擊鐘磬，鳳皇鼓翼而</p>	<p>1.世謂爲「八神」，亦謂「八翊」……言其神力英明，翊成萬象，億兆流其神睿焉。</p> <p>2.至後漢東方朔識之，朔乃作《寶甕銘》……八鴻者，八方之名；鴻，大也。</p> <p>*和史書記載略異</p>		《宋書·符瑞上》



		舞。」			
〈唐堯〉	功績 + 異國異物	1. 帝堯在位，河洛之濱，得玉版方尺、金璧之瑞、青鸞。 2. 貫月查(掛星查)、陰火、沉燃、重明之鳥。 *史書有其母名慶都，並記載其感生故事。	1. 《世語》曰：「青鸞鳴，時太平」。故盛明之世，翔鳴茲澤，音中律呂，飛而不行。  *和史書記載略異		《宋書·符瑞上》
〈虞舜〉	功績 + 異國異物	1. 舜置五星之祠祀五老，現五長星，連珠合璧。 2. 帝之商均，暴亂天下，則巨魚吸日，蛟繞於天，爰及鳥獸昆陽，以應陰陽。 3. 舜葬蒼梧之野，憑霄雀、珠丘、珠塵。 4. 南潯之國獻毛龍，一雌一雄，故置豢龍之官。 *史書有其母名握登，並記載其感生故事。	1. 錄曰：按《春秋傳》云：「星隕如雨，而夜猶明。」《淮南子》云：「麒麟鬥而日月蝕，鯨魚死而彗星見……求諸正誥，殆將昧焉。 2. 錄曰：自稽考群籍，伏羲至於軒轅、少昊、高辛、唐、虞之際，禪業相襲……非守文於一說者矣。 *和史書記載略異，強調其登帝前以及禪讓之異事。		《宋書·符瑞上》
卷二 〈夏禹〉	異事 + 奇遇贈物	1. 禹疏川奠嶽，濟巨海則鼃鼃而為梁，逾翠岑則神龍而為馭，行遍日月之墟，惟不踐羽山之地。 2. 當夏桀之世，鼎水忽沸。及周將末，九鼎咸震。皆應滅亡之兆。 3. 禹溝洫，導川夷嶽。黃龍曳尾於前，玄龜負青泥於後。 4. 禹鑿龍關之山，亦謂之龍門。神即示禹八卦之圖、探玉簡授禹。 *史書有其母名修己，並記載其感生故事。	1. 錄曰：書契之作，肇跡軒史，道樸風淳……若真若似，並略錄焉。 2. 皆應滅亡之兆。 錄曰：夫神跡難求，幽暗罔辨，希夷彷彿之間……而疑羲、禹之相遇乎!  *和史書記載略異，強調受命於天。		《宋書·符瑞上》
〈殷湯〉	出生 +	1. 商之始也，簡狄得卵，有五色文，作「八百」字。夜夢神母曰：「爾懷此卵，即	1. 錄曰：《三墳》、《五典》及諸緯候雜說，皆言簡狄吞燕卵而生契……鑄金以旌其德，方斯蔑	1. 狄乃懷卵，一年而有娠，經十	《宋書·符瑞上》

	得人得物	<p>生聖子，以繼金德」。</p> <p>2.傳說質為楮衣者，春於深岩以自給。夢乘雲繞日而行，筮得「利建侯」之卦。</p> <p>3.及武伐紂，樵夫牧豎探高鳥之巢，得玉璽，文曰：「水德將滅，木祚方盛」。</p>	<p>矣。</p> <p>2.文皆大篆，紀殷之世曆已盡，而姬之聖德方隆。</p> <p><small>*和史書記載略異，始祖有二說，以為殷和周始祖同。</small></p>	<p>四月而生契。祚以八百，葉卵之文也。雖遭旱厄，後嗣興焉。</p> <p>2.歲餘，湯以玉帛聘為阿衡也。</p> <p>3.是以三分天下而其二歸周。</p>	
〈周〉	功績 + 遠國異物	<p>1.周武王東伐紂，夜濟河。時雲明如晝，八百之族，皆齊而歌。有大蜂狀如丹鳥，飛集王舟。</p> <p>2.成王四年，旃塗國獻鳳雛，載以瑤華之車，飾以五色之玉，駕以赤象，至於京師。</p> <p>3.五年，有因祗之國獻女工一人。又貢嘉禾，一莖盈車。</p> <p>4.六年，燃丘之國獻比翼鳥，雌雄各一。</p> <p>5.昭王即位二十年，有羽人幫朝王易心。</p> <p>6.二十四年。塗脩國獻青鳳、丹鵠各一雌一雄。東甌獻二女。</p>	<p>1.及成王崩，衝飛而去。孔子相魯之時，有神鳳遊集。至哀公之末，不復來翔，故云：「鳳鳥不至」。可為悲矣。</p> <p>2.比翼鳥遇聖則來集，以表周公輔聖之祥異也。</p> <p>3.青鳳毛價值千萬。</p> <p>4.錄曰：武王資聖智而克伐，觀天命以行誅……</p> <p><small>*和史書記載略異，史書著重伐紂或開國前之事。</small></p>		《宋書·符瑞上》
卷三〈周穆王〉		<p>1.周穆王三十六年，王東巡大騎之穀。指春宵宮，集諸方士仙術之要，而螭、鵠、龍、蛇之類，奇種憑空而出。</p> <p>2.洞淵紅花，崦州甜雪，昆流素蓮，陰岐黑棗，萬歲冰桃，千常碧藕，青花白橘。</p>	<p>1.錄曰：夫因氣含生，罕不以形相別……詳搜迥古，靡得儔焉。</p> <p>2.錄曰：楚令尹子革有言……載籍所記，謂有若斯神異者也。</p>		

		3.扶桑東五萬里，有磅礴山，上有桃樹百圍，其花青黑，萬歲一實。碧藕、神蓬、白橘。彈奏樂器有象竹、靜瑟、磬等。			
〈魯僖公〉		晉文公焚林以求介之推。有白鷗繞煙而噪，或集之推之側，火不能焚。	1.故《呂氏春秋》云：「木之美者，有仁壽之華焉」。即此是也。國云戒所焚之山數百里居人不得設網羅，呼曰「仁鳥」。俗亦謂鳥白臆者為慈鳥，則其類也。 2.錄曰：楚令尹子革有言曰：「昔穆王欲肆心周行……未有若斯神異者也。」		
〈周靈王〉	聖人出生 + 異人賢臣	1.周靈王立二十一年，顏徵在因夢而生孔子。 2.魯定公二十四年，魯人鋤畱田於大澤，得麟，以示夫子。夫子知命之將終，乃抱麟解紱，涕泗滂沱。 3.二十三年，起「昆昭」之臺，亦名「宣昭」。聚天下異木神工，得崑崙陰生之樹。 4.時有萇弘，能招致神異。時異方貢玉人、石鏡(月鏡) 5.有韓房者，自渠胥國來。獻玉駱駝、虎魄鳳凰、火齊鏡。 6.晉平公使師曠奏清角。 7.師涓之樂。 8.初，越王入吳國，有丹鳥夾王而飛，故勾踐之霸也。	1.錄曰：詳觀前史，曆覽先誥。《援神》、《鉤命》之說……更發明其章也。 2.錄曰：夫誘於可欲，而正德虧矣；惑於聞見，志用遷矣……容成、萇弘不併語矣。 3.錄曰：莊周云：「德配天地，猶假至言。」觀乎老氏……故未之能過也。 4.錄曰：夫體國以質直為先……一君二臣，斯可稱美。 5.錄曰：宋子韋世司天部……至六國之末，著陰陽之書。 6.錄曰：《易》尚謙益，《書》著明謨……驗斯言焉。	晉國大旱，赤地三年。平公之身遂病。	
卷四〈燕昭王〉	遠國異事祥瑞	1.燕昭王即位二年，廣延國來獻善舞者二人。波弋國之香。時有白鷺孤翔，銜千莖穉。 2.九年，神蛾。 3.黑鳥白頭，集王之所，銜	錄曰：夫含靈稟氣，取象二儀……孝讓之風，莫不尚也。		

		洞光之珠(銷暑招涼之珠)。			
〈秦始王〉		1.始皇元年，騫霄國獻刻玉善畫工名裔。 2.雲明臺(子午臺)。 3.嬰寢于望夷之宮，夜夢天使，後殺趙高。	1.子嬰所夢，即始皇之靈；所著玉舄，則安期先生所遺也。鬼魅之理，萬世一時。 2.錄曰：夫含靈挺質，罕不羨乎久視……豈惟秦、儀之見異者哉!	1.果是元年所刻玉虎。 2.又見赤雲入於酆鎬，走而往視，果有丹雀瑞昌之符。 3.九轉之驗，信於是乎。	
卷五 〈前漢上〉	得物 + 遠國 異物	1.漢太上皇微時，遇鑄劍工。後高祖長佩此劍於身，以殲三猾。及天下已定，呂后藏於寶庫。庫中守藏者見白氣如雲，出於戶外，狀如龍蛇。及諸呂擅權，白氣亦滅。 2.孝惠帝二年，韓稚翻譯泥離國之語。 3.元封元年，浮忻國貢蘭金之泥 4.金鳧 5.太初二年，大月氏國貢雙頭鷄，四足一尾。以餘鷄混之，得其種類而不能鳴。送還西域。行至西關，鷄反顧望漢宮而哀鳴。 6.謠言曰：「三七末世，鷄不鳴，犬不吠，宮中荆棘亂相繫，當有九虎爭為帝」。 7.天漢二年，渠搜國之西，有祈淪之國。人壽三百歲、壽木之林	1.錄曰：夫精靈變化，其途非一；冥會之感，理故難常……國為木德，漢葉火位，此其徵也。 2.張善該博多通，考其年月，即秦始皇墓之金鳧也。 3.諫者曰：「《詩》云：『牝鷄無晨。』一云：『牝鷄之晨，惟家之索。』今雄類不鳴，非吉祥也」。 4.錄曰：漢興，繼六國之遺弊……聖人以斯昭誠，豈不尚哉!	至王莽篡位，將軍有九虎之號。其後喪亂彌多，宮掖中生蒿棘，家無鷄鳴犬吠。	
卷六 〈遠國異〉		1.昭帝始元元年，低光荷、紫菱。 2.元鳳二年，連理樹、白	錄曰：夫心跡所至，無幽不徹，理著於微……見奇而說，萬世之瑰偉也。		



前漢下)	事祥瑞	<p>蛟。</p> <p>3.宣帝地節元年，樂浪之東，有背明之國，融澤有浹日之稻、明清稻、清腸稻、搖枝粟、鳳冠粟、遊龍粟、瓊膏粟、繞明豆、挾劍豆、傾離豆、延精麥、昆和麥、輕心麥、醇和麥、含露麥、紫沉麻、雲冰麻、通明麻、虹草、宵明草、日精、靈茅、黃渠草、夢草、聞遐草。</p> <p>4.張掖郡之鄧奇，夜行，常有飛鳥銜火照明、以淚灑石則成痕、著朽木枯草，必皆重茂、以淚浸地即石咸。</p>			
〈後漢〉	遠國異事祥瑞+	<p>1.章帝永寧元年，條支國來貢鳩鵲。</p> <p>2.琅琊王溥先時家貧，穿井得鐵印。</p> <p>3.靈帝初平三年，夜舒荷、流香渠、餘光祠。</p> <p>4.獻帝伏皇后，負帝以濟河有神物助。帝傷趾，應手則愈。以淚前帝衣及面，潔靜如澆。</p> <p>5.成帝之末，劉向於天祿閣校書，遇太一之精化身的老人。</p>	<p>1.按莊周云「雕陵之鵲」，蓋其類也。《淮南子》云：「鵲知人喜。」今之所記，大小雖殊，遠近為異，故略舉焉。</p> <p>2.錄曰：明、章兩主，丕承前業……異代一時，可為悲矣。</p> <p>3.錄曰：夫丹石可磨……未若斯之宏麗矣。</p> <p>4.錄曰：夫後族之盛，專挾內主之威……是可謂知幾其神乎!</p> <p>5.錄曰：觀乎劉向顯學於漢成時……所謂知識婦人鑒乎聖也。</p>	後以一億錢輸官，得中壘校尉。	
卷七〈魏〉		<p>1.行者歌的「土上出金火照臺」，此七字是妖辭也。</p> <p>2.魏明帝起凌雲臺，洛、鄴諸鼎，皆夜震自移。又聞宮中地下，有怨嘆之聲。</p> <p>3.太山下有連理文石、連理植物、黃麟、黃星炳夜。</p> <p>4.建安三年，胥徒國獻沉明石雞。</p> <p>5.明帝即位二年，昆明國貢</p>	<p>1.為銅表志裡數於道側，是土上出金之義。以燭置臺下，則火在土下之義。漢火德王，魏土德王，火伏而土興，土上出金，是魏滅而晉興也。</p> <p>2.土石陰類，魏為土德，斯為靈徵。</p> <p>3.昔漢武帝寶鼎元年，西方貢珍怪，有虎魄燕，置之靜室，自於室中鳴翔，蓋此類也。《洛書》</p>	1.居生甚貧，帝解禦衣以賜之，果符元所夢。名冠當時，為一代高士。	

		<p>嗽金鳥。</p> <p>6.魏禪晉之歲，北闕下有白光如鳥雀之狀。</p> <p>7.母孕薛夏，夢人遺之一篋衣云：「夫人必產賢明之子也，為帝王之所崇」。</p>	<p>云：「皇圖之寶，土德之徵，大魏之嘉瑞。」</p> <p>4.按《五帝本紀》云，帝辛殷代之末。至咸熙多歷年所，代代相傳。凡珍寶久則生精靈，必神物憑之也。</p> <p>5.論者云：「金德之瑞。昔師曠時，有白燕來巢。」檢《瑞應圖》，果如所論。</p> <p>錄曰：王者廓萬宇以為邦家……可謂齊足者也。</p>		
卷八 〈吳〉	<p>出生祥瑞 + 遠國異事祥瑞</p>	<p>1.吳孫堅母妊堅之時，夢腸出繞腰，有一童女負之，繞吳閭門外，又授以芳茅一莖。</p> <p>2.孫權與夫人游釣臺，得大魚。王大喜，夫人曰：「昔聞泣魚，今乃為喜，有喜必憂，以為深戒！」</p> <p>3.黃龍元年，越嶲之南，獻背明鳥。</p> <p>4.張承之母孫氏，懷承遇白蛇、白鶴。</p> <p>5.呂蒙常在孫策座上酣醉，忽臥，於夢中誦《周易》一部。</p>	<p>1.筮者曰：「所夢童女負母繞閭門，是太白之精，感化來夢」。夫帝王之興，必有神跡自表，白氣者，金色。</p> <p>2.錄曰：按《吳書》云：「孫堅母懷堅之時，夢腸出繞閭門」……以六代金璽歸晉，堅母之夢驗矣。</p> <p>2.至於末年，漸相譖毀，稍見離退。時人謂「夫人知幾其神」。</p> <p>3.錄曰：趙、潘二夫人……異代同聞，可為嘆也！</p> <p>4.國中以為大妖，不及百年，當有喪亂背叛滅亡之事，散逸奔逃，墟無煙火。</p> <p>5.筮者曰：「此吉祥也。蛇、鶴延年之物；從室入雲，自下升高之象也……若生子，可以名曰白鵠」。</p> <p>5.錄曰：國之將亡，其兆先見……乖於同穴，可謂嘆歎！</p> <p>6.錄曰：夫精誠之至……未若呂生之學焉。</p>	<p>1.及吳滅而踐晉祚，夢之征焉。</p> <p>2.吳主於是罷宴，夫人果見棄逐。</p> <p>3.國中以為大妖，不及百年，當有喪亂背叛滅亡之事，散逸奔逃，墟無煙火。果如斯言。</p> <p>4.及承生，位至丞相、輔吳將軍，年逾九十，蛇、鵠之祥也。</p>	<p>《三國志·吳·卷四十六·孫破虜討逆傳第一》(附注有相關記載)、《宋書·符瑞上》(有相關記載)</p>
〈蜀〉		<p>1.甘後生于微賤。里中相者云：「此女後貴……位極宮掖」</p> <p>2.周群妙閑算術讖說。遊岷</p>	<p>1.錄曰：孫和、孫亮、劉備，並惑於淫寵之玩……先《墳》舊《典》，說以其詳焉。</p>	<p>至十八，先主召入綰帳中。</p>	

		山采藥，見一白猿化爲一老翁，握中有玉版長八寸，以授群。			
卷九 〈晉時事〉		<p>1.晉時事武帝爲撫軍時，府內後堂砌下忽生草三株。</p> <p>2.至惠帝元熙元年，三株草化爲三樹，枝葉似楊樹。</p> <p>3.咸寧四年，芸薇。</p> <p>4.懷帝末，民間園圃皆生蒿棘，狐兔遊聚。至劉、石、姚、苻之末，此蒿棘不除自絕也。</p> <p>5.晉太康元年，白雲起於灞水，三日而滅。</p> <p>6.惠帝元熙二年，改爲永平元年，傷魂鳥。</p> <p>7.太始十年，有浮支國獻望舒草。</p> <p>8.夜明苔</p>	<p>1.羌人姚馥，云：「此草以應金德之瑞」。</p> <p>2.錄曰：不得中行……信諸厥術，可爲嗟乎！</p> <p>3.錄曰：《大雅》云：「言採其薇」。此之類也……是謂仙蔬，實爲神異。</p> <p>4.有司奏云：「天下應太平。」帝問其故，曰：「昔舜時黃雲興於郊野，夏代白雲蔽於都邑，殷代玄雲覆於林藪，斯皆應世之休徵，殊鄉絕域應有貢其方物也」。</p> <p>5.錄曰：帝王之興，葉休祥之應……兩說不同，故偕錄焉。</p> <p>6.錄曰：居室見妒……富有之業，莫此比焉。</p>	<p>1.時有楊駿、楊瑤、楊濟三弟兄，號曰「三楊」。</p> <p>2.果有羽山之民獻火浣布萬匹。</p> <p>3.至漢哀、平之末，王莽多殺伐賢良，其鳥亟來哀鳴。及封孫皓爲歸命侯，相弘之義，葉於此矣。</p>	
卷十 諸名山 〈崑崙山〉		崑崙山有昆陵之地，其高出日月之上。山有九層。第六層有五色玉樹、第三層有禾稂、第五層有神龜、第九層山形漸小狹，下有芝田蕙圃。 流精霄闕、東有風雲雨師闕、南有丹密雲、西有螭潭，多龍螭、北有珍林別出。	錄曰：按《禹貢》山海，正史說名山大澤，或不列書圖，著於編雜之部。或有乍無，或同乍異，故使覽者回惑而疑焉。至如《列子》所說，員嶠、岱輿，瑰奇是聚，先《墳》莫記。蓬萊、瀛洲、方丈，各有別名；昆吾神異，張騫亦雲焉。睹華戎不同寒暑律人獮禽至其異氣，雲水草木，怪麗殊形，考之載籍，同其生類。非夫貴遠體大，則笑其虛誕。俟諸宏博，驗斯靈異焉。		
〈蓬萊山〉		蓬萊山亦名防丘，亦名雲來，東有郁夷國、西有含明之國。 裸步、葭、鴻鵠、鴛鴦。			
〈方丈山〉		方丈之山，一名巒雉。 龍膏、恆春之樹、濡茲、莎蘿。			

山〉					
〈瀛洲〉		瀛洲一名魂洲，亦曰環洲。千丈長大魚、影木、金鬘觀、嗅石獸、芸苗、藏珠鳥。			
〈員嶠山〉		員嶠山，一名環丘。大鵠銜不周之粟、猗桑、神龜、芸蓬、移池國人、浣腸國水、人			
〈岱輿山〉		岱輿山，一名浮析。莽煌、金霧(金塵)、鴻玉山之五色石、文桂之舟、蒼芝、五色蝙蝠、嗽月、遙香草。			
〈昆吾山〉		1.昆吾山，其下多赤金，色如火(所鑄八劍) 2.山有獸，大如兔，毛色如金，食土下之丹石，亦食銅鐵。王獲雙兔，一白一煌，以此鑄成干將、鑊鄒。 3.及晉之中興，夜有紫色衝鬥牛。		王深寶之，遂霸其國。張華使雷煥為豐城縣令，掘而得之。華與煥各寶其一。後又失之。	
〈洞庭山〉		1.洞庭山浮于水上，其下有金堂數百間，玉女居之。四時聞金石絲竹之聲，徹於山頂。 2.其山又有靈洞，入中常如有燭於前。中有異香芬馥，泉石明朗。有仙女來邀採藥之人，飲以瓊漿金液，奏以簫管絲桐。			

附錄六：《搜神後記》中自然界之祥瑞災異

篇章	歸納	祥瑞災異(象)	推言(解釋)	徵驗	相關史料
卷四 30 〈阿馬〉	天象	陳郡袁真在豫州，遣妓女紀陵送阿薛、阿郭、阿馬三妓與桓宣武。既至經時，三人半夜共出庭前觀望。忽見一	薛、郭二人更以瓢杓接取，皆不得。阿馬最	便飲之，即覺有娠，遂生桓南郡。	《晉書·桓玄列傳》



		流星，夜從天直墮盆中，罔然明淨。	後取，星正入瓢中。	*史書記載略異。	
卷四 34 〈趙真〉	植物類	新野趙真園中所植蔥，未經抽拔，忽一日盡縮入地。		後經餘歲，真之兄弟，相次分散。	
卷五 47 〈飛燕〉	動物類	代郡張平者，苻堅時為賊帥，養一狗，名曰「飛燕」，形若小驢。忽夜上廳事屋上行，行聲如常平。		未經年，果為鮮卑所逐，敗走，降苻堅，未幾便死。	
卷五 52 〈兩頭人〉		永初三年，謝南康家婢行，逢一黑狗，語婢云：「汝看我背後人。」婢舉頭，見一人長三尺，有兩頭。……狗曰：「正已復來」。良久沒，不知所在。		後家人死喪。	
卷六 61 〈白狗變形〉	精怪	王仲文，為河南郡主簿，晚行水澤。見車後有一白狗。忽變如人，長六尺，狀似方相，目赤如火，磋齒嚼舌，甚可憎惡……自來視之，便不知所在。		月餘日，仲文將奴共在路，忽復見之。與奴並走，未到人家，伏地俱死。	

《搜神後記》中的人事物類之祥瑞災異

篇章	歸納	祥瑞災異(象)	推言(解釋)	徵驗	相關史料
卷四 35 〈程威〉	夢	程威其母懷威時，夢老公授藥與之：「服此，當生貴子」。		晉武帝時，歷位至侍中，有名於世。	
36 〈桓哲〉		桓哲，居豫章時，梅玄龍為太守，先已病矣。哲往省之，語梅云：「吾昨夜忽夢見作卒，迎卿來作泰山府君」。梅聞之，愕然，曰：「吾亦夢見卿為卒，著喪衣來迎我」。經數日。復同夢如前，云二十八日當拜。		至二十七日晡時，桓忽中惡，腹脹滿，遣人就梅索麝香丸。梅聞，便令作凶具。二十七日桓便亡，二十八日而梅卒。	
37 〈謝奉〉		稽謝奉，與永嘉太守郭伯猷善，謝忽夢郭與人於浙江上		須臾如廁，便倒氣絕。謝斷理之，如所夢。	

		爭糶蒲錢，爲水神所責，墮水死，已營理郭凶事。及覺，便往郭許，共圍碁，良久，謝云：「卿知吾來意否？」因具說所夢。郭聞之悵然，云：「信與人爭，如卿所夢，何期太的也！」			
卷三 29 〈掘頭 缸漁夫〉	其他	臨淮公荀序，年十歲，從南臨歸，經青草湖，忽落水……少頃，見一掘頭缸，漁父以楫棹船如飛，載序還之，云：「送府君還」。		荀後位至常伯、長沙相，故云府君也。	
卷五 48 〈死人 頭〉		新野庾謹母病，兄弟三人，悉在白日侍疾。 1.常燃火，忽見帳帶自卷自舒，如此數四。 2.須臾，聞牀前聞狗鬪聲非常。舉家共視，了不見狗，止見一死人頭在地，頭猶有血，兩眼尙動，甚可憎惡。其家怖懼，夜持出門，即於後園中埋之。 3.明日往視之，出土上，兩眼猶爾，即又埋之，後旦亦復出，乃以磚著頭合理之，不復出。		數日，其母遂亡。	
卷五 49 〈白頭 公〉		太元中，樂安高衡爲魏郡太守戍石頭。其孫雅之，在廡中，云有神來降，自稱白頭公，拄杖，光輝照人也。與雅之輕舉宵行，暮至京口，晨已來還。		後雅之父子，爲桓玄所滅。	
50〈桓大 司馬〉		桓大司馬從南州來，拜簡文皇帝陵，問左右殷涓形貌，有人答涓爲人肥短黑色，形甚醜。公云：「吾見之亦如此。」意惡之。		還州遂病，無幾而薨。	

附錄七：《異苑》中自然界之祥瑞災異

篇章	歸納	祥瑞災異(象)	推言(解釋)	徵驗	相關史料
卷四 〈德星聚〉	天象	陳仲弓從諸子侄，造荀季和父子。於時德星聚，太史奏：「五百里內有賢人聚」。			
〈黃氣鐘靈〉		晉簡文既廢世子道生，次子郁又早卒而未有息。濮陽令在帝前，禱至三更。忽有黃氣自西南來，逆室前。		爾夜，幸李太后，而生孝武皇帝。	
〈桓靈寶〉		桓玄生而有光照室。宣武嫌其三文復言為「神靈寶」，猶復用三，既難重前，卻減「神」一字，名曰「靈寶」。	善占者云：「此兒生有奇曜，宜目為天人。」		節自《晉書·列傳第六十九·桓玄》，然文字稍異
〈張司空暴疾〉		張仲舒為司空，在廣陵城北。以元嘉十七年七月中，晨夕間輒見門側有赤氣赫然。後空中忽雨絳羅，呶於其庭，廣七八分，長五六寸，皆以箋紙繫之。紙廣長亦與羅等，紛紛甚駛。仲舒惡而焚之，猶自數生，府州多相傳示。		張經宿暴疾而死。	
〈天麥〉	氣象	涼州張駿，字公彥。九年，天雨五穀於武威、燉煌。植之悉生。因名「天麥」。			
卷四 〈火井〉		蜀郡臨邛縣有火井。漢室之隆，則炎赫彌熾。暨桓靈之際，火勢漸微。諸葛亮一瞰而更盛。至景曜元年，人以燭投即滅。		其年蜀併於魏。	
〈霹靂題背〉		佛佛虜(一作乞佛虜。)凶虐暴惡，常自言國名「佛佛」，則是佛中之佛。尋被震死，既葬，而		元嘉十九年，京口霹靂殺人，亦自題背。	

		復就塚中霹靂其柩，引身出外，題背四字表其凶逆而然也。國少時為涉去所襲。			
〈賈謐 伏誅〉	氣象+ 動物類	1.賈謐於元康九年六月夜，暴雷震謐齋屋。柱陷入地，壓毀床帳。飄風吹其朝服上天數百丈，久之，乃墜於中丞臺。 2.又蛇出其被中，謐甚恐。		明年伏誅。	
卷四 〈女 水〉	地象+ 謠諺	臨淄牛山下有女水。齊人諺曰：「世治則女水流，世亂則女水竭」。		慕容超時，乾涸彌載。及天兵薄伐(一作北征)。乃激洪流。	
卷四 〈晉宣 帝廟〉		晉武帝太康五年五月，宣帝廟地陷裂，梁無故自折。	凡宗廟所以承祖先嗣，永世不刊。安居摧陷，是毀絕之祥也。(《晉書·五行上》無)		《晉書·五行上》
卷二 〈洛鐘 鳴〉		魏時，殿前大鐘無故大鳴(或作不扣自鳴)。人皆異之，以問張華。	華曰：「此蜀郡銅山崩，故鐘鳴應之耳」。	蜀郡上其事，果如華言。	
卷四 〈義熙 火災〉		晉義熙十一年，京都火災大行。吳界尤甚，火防甚峻，猶自不絕。時王宏守吳郡，晝坐廳視事。忽見天上有一赤物下，狀如信幡，遙集南人家屋上。須臾，火遂大發。	宏知天為之災，故不罪始火之家。識者知晉室微弱之象也。(《宋書》無)		《宋書·五行三》
卷二 〈竹生 花〉	植物	晉惠帝元康二年，巴西郡界竹生花，紫色。結實如麥，外皮青，中赤白，味甚甘。			
〈棗生		晉太元中，南郡忻(一作			



桃李〉		州)陵縣有棗樹。一年忽生桃、李、棗三種花子。			
〈桑再椹〉		漢興平元年九月，桑再椹。時劉玄德軍於沛，年荒穀貴，士眾皆飢，仰以爲糧。			
〈白桑椹〉		北方有白桑椹，長數寸，食之甘美。			
〈竹節中人〉		建安有筭簞竹，節中有人，長尺許，頭足皆具。			
〈連理竹〉		元嘉四年，東陽流(一作留)道先家中筋竹林忽生連理。野人無知，謂之禍崇，欲斫殺之。			
〈嘉瓜〉		漢安帝元初三年，平陸有瓜，異處同蒂，共生一瓜，時以爲嘉瓜。			
〈一瓜三莖〉		晉武帝太康八年六月，王濬園生瓜，三莖一實。			
〈神農窟〉		隋縣永陽(一多縣字) 有山，壁立千仞。巖上有石室，古名爲神農窟。窟前有百藥叢茂，莫不畢備。又別有異物，籐花形似菱菜，朝紫、中綠、晡黃、暮青、夜赤，五色迭耀。			
卷八 〈異物象形〉		晉孝武太元十二年，吳郡壽頌道志邊水爲居。渚次忽生一雙物，狀若青籐而無枝葉，數日盈拱。試共伐之，即有血出。聲在空中，如雄鵝叫，兩音相應。腹中得一卵，形如鴨子。其根頭似蛇面眼。			
卷一 〈山井鳥巢〉	動物類：鳥類	蘭陵昌慮縣郟(一作郟)。城有華山。山上有井，鳥巢其中，金喙、黑色而團	此鳥見，則大水。井又不可窺，窺者，不		

		翅。	盈一歲輒死。		
卷三 〈群鳥 咋犬〉		晉義熙三年，朱猗戍壽陽。婢炊飯，忽有群鳥集灶，競來啄啖，驅逐不去。有獵犬咋殺兩鳥，餘鳥因共咋殺犬，又啖其肉，唯餘骨存。	《晉書》多：此亦羽蟲之孽，又黑祥也。	《晉書》多：明年六月，猗死，此其應也。 《宋書》多：五年六月，猗死。	《宋書·五行三》、《晉書·五行中》（文字略異）
卷四 〈梟鳴 牙中〉		涼州張重華遣謝艾伐麻狄，引師出振武。夜有二梟鳴於牙中。	艾曰：「梟者，邀也。六博得梟者勝。今梟鳴牙中，克敵之兆。」	果大破之。	《晉書·帝紀第八·孝宗穆帝》只記：八月戊午，張重華將謝艾進擊麻狄，大敗之。
卷四 〈海鳧 毛〉		晉惠帝時，人有得一鳥毛，長三丈，以示張華。	華慘然歎曰：「所謂海鳧毛也。此毛出，則天下土崩矣。」	果如其言。	《晉書·列傳第六》
〈洛城 二鵝〉		董養字仲道，陳留浚儀人。泰始初，到洛下，不干祿求榮。永嘉中，洛城東北角步廣裡中地陷，有二鵝出焉。其蒼者飛去，白者不能飛。	奉聞歎曰：「昔周時所盟會狄泉，即此地也。今有二鵝，蒼者胡象，後胡當入洛。白者不能飛，此國諱也。」		《晉書·列傳第六十四》
〈魏肇 之〉		任城魏肇之初生，有雀飛入其手。	占者以為封爵之祥。		
〈劉道 人〉		東莞劉穆之，字道和，小字道人。世居京口。隆安中，鳳凰集其庭。	相人韋敷謂之曰：「子必協贊大猷」。		
〈雞突 灶火〉		卞伯玉作東陽郡，灶正熾火，有雞遙從口入，良久乃衝突而出，毛羽不焦，鳴啄如故。		伯玉尋病殞。	
卷九 〈飛		輅嘗至郭恩家，有飛鳩來在樑頭，鳴甚悲。	輅曰：「當有老公從東方	明日，果有客如所佔，而射雞作	

鳩)			來，攜肫一頭、酒一壺來候。主人雖喜，當有小故。」	食。箭從樹間激中數歲女子手，流血驚怖。	
卷九 〈王經 遷官〉		清河王經字君備，去官還家。輅與相見，經曰：「近有一怪，大不喜之；欲煩作卦。」卦成，輅曰：「爻吉，不為怪也。君夜在堂戶前，有一流光如燕雀者，入君懷中，殷殷有聲，內神不安，解衣彷徨，招呼婦人，覓索餘光」。經大笑曰：「實如君言」。	輅曰：「吉。遷官之徵心」。	頃之，為江夏太守。	
卷四 〈孫恩 亂兆〉	犬	隆安初，吳郡治下狗常夜吠，聚皋橋上。人家狗有限而吠聲甚眾；或有夜覬視之，見一狗有兩三頭者，皆前向亂吠。		無幾，有孫恩之亂。	《晉書·五行中》(文字略異)
〈劉氏 狗妖〉		晉孝武太元元年，劉波字道則，移居京口。晝寢，聞屏風外悒吒聲。開屏風，見一狗蹲地而語，語畢自去。波，隗孫也。		後為前將軍，敗，見殺。	
〈狗作 人言〉		安固李道豫，元嘉中，其家狗臥於當路，豫蹴之。狗曰：「汝即死，何以蹋我？」		未幾，豫死。	
卷八 〈龜載 碑還〉	龜	吳郡岑淵為吳郡時，大司農卿碑注在江東湖西。太元中，村人見龜載從田中出，還其先處，萍藻猶著腹下。			
卷三 〈義 鼠〉	鼠	義鼠形如鼠，短尾。每行遞相咬尾，三五為群，驚之則散。俗云見之者當有			

		吉兆。成都有之。			
〈鼠孽兆亡〉		晉隆安中，高惠清爲太傅主簿。忽一日，有群鼠更相銜尾，自屋樑相連至地。		清尋得暗疾，數日而亡。	
卷一 〈井磚疑龍〉	龍	陳郡謝晦字宣明，宅南路上有古井。以元嘉二年，汲者忽見二龍甚分明，行道住觀，莫不嗟異。		有人入井，始知是磚隱起作龍形。 *《開元占經》，「泉從邊出，繞殊缺，後晦等皆伏法」。	
卷三 〈宅龍致富〉		張永家地有泉出，小龍在焉。從此遂爲富室。逾年，因雨騰躍而去。於是生資日不暇給。	俗說云：「與龍共居，不知神龍效矣」。		
卷八 〈黑龍無後足〉		東海徐羨之，字宗文。嘗行經山中，見黑龍長丈餘，頭有角，前兩足皆具，無後足，曳尾而行。		後文帝立，羨之竟以凶終。	節自《宋書·列傳第三·徐羨之》、《南史·列傳第五·徐羨之》
卷三 〈鐘忠畜蛇〉	蛇	丹陽鐘忠，以元嘉冬月晨行，見有一蛇長二尺許，文色似青琉璃，頭有雙角，白如玉，感而畜之。於是資業日登。		經年，蛇自亡去。忠及二子相繼殞斃。此蛇來吉去凶，其唯龍乎？	
〈蜈蚣〉	蟲	元嘉五年秋夕，豫章胡充有大蜈蚣長三尺，落充婦與妹前。令婢挾擲，婢才出戶，忽睹一姥衣服臭敗，兩目無精。		到六年三月，合門時患，死亡相繼。	
卷十 〈孫廣忌蝨〉		太原孫廣，頭上不得有蝨。大者便遭期喪大功，小則小功總服。			
卷四 〈西秦將亡〉	魚	西秦乞伏熾磐都長安。端門外有一井，人常宿汲水亭之下，而夜聞磕磕有聲，驚起照視，甕中如		時東羌、西虜，共相攻伐，國尋滅亡。	



		血，中有丹魚，長可三寸而有寸光。			
卷八 〈桓謙滅門兆〉	精怪	晉太元中，桓謙字敬祖。忽有人皆長寸餘，悉被鎧持槊，乘具裝馬，從埒中出……因掘之，有斛許大蟻，死在穴中。		謙後以門衄同滅。	
卷四 〈傅亮被誅〉		永初中，北地傅亮為護軍。兄子珍住府西齋。夜忽見北窗外樹下有一物，面廣三尺，眼橫豎，狀若方相。珍遽以被自蒙，久乃自滅。		後亮被誅。	

《異苑》中的人事物類之祥瑞災異

篇章	歸納	祥瑞災異	推言(解釋)	徵驗	史書
卷四〈元嘉末妖孽〉	身體變異	文帝元嘉末，長廣人病差，便能食而不得臥。一飯輒覺身長。如此數日，頭遂出屋。段究為刺史，度之為三丈，復還漸縮如舊。經日而亡。		俄而，文帝為元兇所害。	
〈巾箱中鼓角〉	手	晉孝武太元末，帝每聞手巾箱中有鼓吹鞞角之音。於是請僧齋會。夜見一臂長三丈許，手長數尺，來摸經案。		是歲帝崩，天下大亂。晉室自此而衰。	
〈藏羈凶兆〉		晉海西公時，有貴人會，因藏羈。欸有一手，間在眾臂之中，修骨巨指，毛色粗黑，舉坐咸驚。		尋為桓大司馬所殺。舊傳「藏羈令人生離」，斯驗深矣。	
〈人像無頭〉	人頭	涼州張寔，字安遜。夜寢，忽見屋樑間有人像，無頭，久而乃滅。		寔甚惡之，尋為左右所害。	《魏書·列傳》 (文字略異)
〈人頭窺戶〉		晉太始中，豫州刺史彭城劉德願鎮壽陽。住內屋，閉戶未合，輒有人頭進門扉窺看戶內，是丈夫露髻團面。內人驚告，把火搜		劉明年竟被誅。	

		覓，了不見人。			
〈安石 薨兆〉	人頭 +犬	東晉謝安字安石，於後府接賓。婦劉氏見狗銜謝頭來，久之，乃失所在。婦具說之，謝容色無易。		是月而薨。	
〈炙變 人頭〉		文帝元嘉四年，太原王徽之字伯猷，為交州刺史。在道，有客，命索酒炙。言未訖而炙至，徽之取自割，終不食，投地，大怒。少頃，顧視向炙，已變為徽之頭矣。乃大驚愕，反屬目睹其首在空中，揮霍而沒。		至州便殞。	
〈謝臨 川被誅〉		1.謝靈運以元嘉五年，忽見謝晦手提其頭，來坐別床，血色淋漓，不可忍視。 2.又所服豹皮裘，血淹滿篋。 3.及為臨川郡，飯中歛有大蟲。		謝遂被誅。	
〈照鏡 無面〉	面	晉安帝義熙三年，殷仲文為東陽太守。嘗照鏡，不見其面。		俄而難及。	《晉書·殷仲文列傳》有相關記載。
〈盼刀 相〉		元帝永昌元年，丹陽甘卓將襲王敦，既而中止。及還家，多變怪：自照鏡，不見其頭。乃視庭樹，而頭在樹上。心甚惡之。	先時，歷陽陳訓私謂所親曰：「甘侯頭低而視仰，相法名為『盼刀』。又目有赤脈，自外而入。不出十年，必以兵死。不領兵，則可以免」	至是，果為敦所襲。 *史書多「遂夷滅」	《宋書·五行志二》、《晉書·五行上》
〈劉敬 宣敗〉		彭城劉敬宣，字萬壽。嘗夜與僚佐宴坐。空中有投一隻芒履於座，墜敬宣食		頃之而敗。	節自《南史·列傳十七·劉敬宣》、《宋書·列

		盤上，長三尺五寸，已經人著，耳鼻間並欲壞。			傳第七·劉敬宣》
卷八〈額上生兒〉	異位生子	晉安帝義熙中，魏興李宣妻樊氏懷妊，過期不孕，而額上有瘡。兒穿之以出。長為將，今猶存，名胡兒。			(未詳災異，與本為定義的祥瑞災異不甚吻合，但因與前文討論的「怪胎」形式相似，故暫列之)
〈髀瘡生兒〉		長山趙宣母，妊身如常，而髀上癢，搔之成瘡。兒從瘡出，母子平安。			
卷八〈懷妊生冰〉		元嘉中高平平邱孝婦懷妊，生一團冰。得日，便消液成水。			
卷八〈怪胎〉	怪胎：器官錯亂	魏郡徐逮字君及，婦平昌孟氏生兒，頭有一角，一腳。頭正仰向，通身盡赤，落地無聲，乘虛而去。			
〈溫盤石〉		太原溫盤石，母懷身三年然後生，墮地便坐而笑，髮覆面，牙齒皆具。			
〈人獸合胎〉	生非其類	丹陽縣慶婦生一男、一虎、一狸。狸、虎毛色斑黑，牙爪皆備。即殺之。兒經六日死。母無他異。			
〈劉毅妻妖胎〉		劉毅討桓修之。桓遣人擒得毅妻郭美，送與玄，遂寵擅諸姬，有身。及玄敗，郭還。遂產一兒、一鼠。毅怒殺兒，鼠走枯莽中。其後郭病死，方殮。鼠忽來，跳入棺內。			
卷七〈夢得大象〉	夢	晉會稽張茂字偉康，嘗夢得大象，以問萬雅。(作推)。	雅曰：「君當為大郡守，而不能善終。大象者，大獸也。取諸其音：獸者，守也。故	茂永昌中為吳興太守，值王敦問鼎，執正不移。敦遣沈充殺之而取其郡。	《晉書·列傳第四十八·張茂》

			為大郡。然象以齒焚其身，後必為人所殺」。		
〈夢生八翼〉		陶侃夢生八翼，飛翔衝天。見天門九重，已入其八，惟一門不得進，以翼搏天。闔者以杖擊之，因墮地，折其左翼。驚悟，左腋猶痛。		其後都督八州，威果振主。潛有窺擬之志，每憶折翼之祥，抑心而止。	《晉書·列傳第三十六·陶侃》
〈苻秦亡徵〉	龜+夢	苻堅建元十二年，高陵縣民穿井，得大龜三尺六寸，背文負八卦古字。堅命作石池養之，食以粟。後死，藏其骨於太廟。其夜，廟丞高虜夢龜謂之曰：「我本出，將歸江南，遭時不遇，隕命秦庭」。即有人夢中謂虜曰：「龜三千六百歲而終，終必妖興。亡國之徵也」。		未幾，為謝玄破於淮淝，自縊新城浮圖中。	《晉書·載記第十三·苻堅上》
〈燃犀照渚〉		晉溫嶠至牛渚磯，聞水底有音樂之聲。水深不可測，傳言下多怪物，乃燃犀角而照之。須臾，見水族覆火，奇形異狀，或乘馬車，著赤衣幘。其夜，夢人謂曰：「與君幽明道隔，何意相照耶？」		嶠甚惡之。未幾卒。	
〈苻堅凶夢〉		1.苻堅將欲南師也，夢葵生城內。 2.堅又夢地東南傾，復以問。	1.婦曰：「若徵軍遠行，難為將也」。 2.云：「江左不可平也。君無南行！必敗之象也」。	堅不從。卒以敗。	
〈夢合子生〉		晉咸和初，徐精遠行。夢與妻寢，有身。		明年歸，妻果產，後如其言。	



〈王戎夢榘〉	太元中，太原王戎爲鬱林太守，泊船新亭眠。夢有人以七枚榘子與之，著衣襟中。既覺，得之。	占曰：「榘，桑子也。自後男女大小，凡七喪」。		
〈夢得如意〉	晉太原郭澄之，字仲靖。……夜夢見一神人，以烏角如意與之。雖是寤中，殊自指的。		既覺，便在其頭側，可長尺餘，形制甚陋。澄之遂得無恙。後從入關，齎以自隨。忽失所在。	
〈衡陽守〉	義熙中，商靈均爲桂陽太守。夢人來縛其身，將去，形神乖散。復有一人云：「且置之。須作衡陽，當取之耳」。商驚寤惆悵。		永初三年，除衡陽守。知冥理難逃，辭，不得免。果卒官。	
〈劉穆之佳夢〉	1.劉穆之嘗夢與武帝泛海，遇大風，驚，俯視船下，見二白龍夾船。 2.既而至一山，山峰聳秀，意甚悅。 3.又嘗渡揚子江宿，夢合兩船爲舫，上施華蓋，儀飾甚盛，以升天。	既曉，有一老姥問曰：「君昨夜有佳夢否？」穆之乃具說之。姥曰：「君必位居端揆。」言訖，不見。	後官至僕射、丹陽尹，以元功也。	
〈喪儀如夢〉	1.景平中，潁川荀茂遠至南康。夜夢一人，頭有一角，爲遠筮曰：「君若至都，必得官。」問是何職？答曰：「官生於水。」於是而寤，未解所說。 2.因復寐，又夢部伍至揚州水門，墮水而死。作棺既成，遠入中自試，恨小，即見殯殮，葬之渚次。悵然驚覺，以告母兄。		船至水門，果落江而殞。喪儀一如其夢。	
〈沈慶之異夢〉	1.吳興沈慶之字宏先，廢帝遣從子攸之齎藥賜	寤而謂人曰：「老子今年不	遂死。	

		死，時年八十。是歲旦，慶之夢有人以兩匹絹與之，謂曰：「此絹足度」。2.初，慶之嘗夢引鹵簿入廁中。慶之甚惡入廁之鄙。	免矣。兩匹，八十尺也。足度，無盈餘矣。」時有善占夢者為解之，曰：「君必大富貴；然未在旦夕。」問其故。答云：「鹵簿，固是富貴容。廁中，所謂後帝也。知君富貴，不在今曰。」		
〈謝客兒〉		臨川太守謝靈運。初，錢塘杜明師夜夢東南有人來入其館。		是夕，即靈運生於會稽。旬日，而謝玄亡。	
卷六〈團扇夢別〉		義熙中，高平檀茂崇喪亡。其母沛郡劉氏晝眠，夢見崇手執團扇云：「崇年命未盡，橫被災厲，上永違離。今以此扇奉別」。		母流涕驚覺。果於屏風間得扇，上皆如蜘蛛網絡，撫執悲慟。	
卷四〈襄國讖〉	讖語	石勒為郭敬客，時襄國有讖曰：「力在左，革在右。讓無言，或入口」。	「讓」去「言」為「襄」字，「或」入「口」乃「國」字也。	勒後遂都襄國。	
〈盧修叛讖〉		晉孝武太元末，有讖曰：「修起會稽。」		其後，盧修果從會稽叛。	
〈慕容死獵〉		慕容皝出畋，見一老父曰：「此非獵也。」		皝明晨復去，值有白兔，馳馬射之，墜石而卒。	《晉書·載記第九·慕容皝》(記載較詳)
卷五〈劉元入魏〉		劉元字幼祖，少與武帝善，而輕何無忌，遂不相得，乃去。……謂元曰：「聞君與劉裕相得，裕是王者。然與何無忌不美，		元乃北去仕魏，累官青州刺史。	

		此人恐為君患。若北還仕魏朝，官亦不減牧伯。」言訖，忽不見。乃在一大陵松樹下，約去虎邱三里許。			
〈長安讖〉	謠諺	晉時長安謠曰：「秦川城中血沒腕，惟有涼州倚柱看」。		及惠、愍之間，關內穢破，浮血飄舟。張軌擁眾一方，威恩共著。	《晉書·列傳第五十六》
〈小兒輦沙〉		秦世有謠曰：「秦始皇，何僵梁。開吾戶，據吾床。飲吾酒，唾吾漿。殮吾飯，以為糧。張吾弓，射東牆。前至沙邱當滅亡。」始皇既坑儒焚典，乃發孔子墓，欲取諸經傳。墳既啓，於是悉如謠者之言。又言謠文刊在塚壁，政甚惡之。		乃遠沙邱而循別路，見一群小兒，輦沙為阜。問云「沙邱」，從此得病。	
〈盧龍將亂〉		盧龍將寇亂，京師謠言曰：「十丈瓦屋，蘆作柱，薤作欄。」		未幾而敗。	*《晉書》、《宋書》相關史料不少，但未見此條謠言。
〈北伐敗徵〉		河南褚裒字季野，將北伐。軍士忽同時唱言：「可各持兩楯。」復相謂曰：「一人焉用兩楯為？」		及敗北，拋戈棄甲，兩手各持一楯，蒙首而奔。	
卷五〈青桐樹〉		句章人(一無人字)，吳平州門前，忽生一株青桐樹，上有謠歌之聲。平惡而斫殺。平隨軍北征，首尾三載。死桐欵自還立於故根之上。又聞樹巔空中歌曰：「死桐今更青，吳平尋當歸。適聞殺此樹，已復有光輝。」		平尋復歸如見。	
卷四〈檀〉	謠諺	1.元嘉中，高平道濟鎮濤	1.匠違約加	以十三年三月	

道濟凶兆)	+孔雀+	陽。十二年，入朝，與家分別。故時人爲其歌曰：「生人作死別，荼毒當奈何？」 2.濟將發舟，所養孔雀來銜其衣，驅去復來，如此數焉。 3.道濟未下少時，有人施罟於柴桑江，收之得大船，孔鑿若新，使匠作舡，勿加斫斧。工人誤截兩頭。檀以爲不祥，殺三巧手，欲以塞愆。	斫，凶兆先構矣。 2.顧瞻城闕，歔歔逾深。識者是知道濟之不南旋也。	入伏誅。	
卷四〈揚州青〉)		檀道濟居清溪，第二兒夜忽見人來縛己，欲呼不得。至曉乃解，猶見繩痕在。此宅先是吳將步闡所居。諺云：「揚州青，是鬼營」。	清溪，青揚是也。	自步及檀，皆被誅。	
卷四〈借頭〉)	器物服飾禮法之類：服妖	太元中，王公婦女必緩髮傾髻，以爲盛飾。用髮既多，不可恆戴。乃先於木及籠上裝之，名曰「假髻」，或名「假頭」。至於貧家不能自辦，自號「無頭」，就人借頭。		*《晉書·五行上》多：遂布天下，亦服妖也。無幾時，孝武晏駕而天下騷動，刑戮無數，多喪其元。至於大殮，皆刻木及蠟或縛菰草爲頭，是假頭之應云。	《晉書·五行上》(文字略異)
卷四〈衣中火光〉)	器物	晉惠帝永康元年，帝納皇后羊氏。後將入宮，衣中忽有火光。眾咸怪之。		自後蕃臣構兵，洛陽失御，後爲劉曜所殯。(《宋書·五行志三》無)	《宋書·五行志三》
〈玉馬缺口齒〉)		晉永嘉元年，車騎大將軍東瀛王司馬騰字元邁，自並州遷鎮鄴。行次真定，時久積雪，而當其門前方	1.騰以爲馬者國姓，稱吉祥焉。 2.或謂馬無	未幾，晉遂大亂。騰後爲汲桑所殺。	《宋書·五行志二》(文字略異)



		十數步，獨液不積。騰怪而掘之，得玉馬高尺許，口齒皆缺。	齒，則不得食。		
卷二〈玉純〉		1.宏農楊子陽，聞土中有聲，掘得玉純，長可尺許。 2.屋棟間乃自漏秫米，如此三年，晝夜不息。 3.米墜既止，忽有一青蛇，長數尺，住樑上，每落糞輒成碎銀。 4.鍛銀作器，貨賣倍售；餘家市者，隨以破滅。			
卷二〈一船金〉		義熙中，新野黃舒耕田得一船金。」	卜者云：「三年勿用，長守富也」。	舒不能從，遂成土壤。	
〈銅釜作聲〉		長山朱郭夫妻採藻澗濱，見二銅釜沿流而下，取之而歸。有員蓋滿中，銅器光輝曜日，自然作聲。郭懼運蓋，北山埋之。		後賣釜，與人共載出，為貨船無故自覆，失釜所在。	
卷四〈管涔王獻劍〉	其他	劉曜隱居管涔之山。夜中，忽有一童子入跪曰：「管涔王使小臣奉謁趙皇帝」。獻劍一口置前，再拜而去。以燭視之，劍長二尺，光澤非常，赤玉為飾，背有銘云：「神劍服御除眾毒」。		《晉書》多：劉曜遂服之。劍隨四時而變為五色。	《晉書·載記三·劉曜》
〈刺史預兆〉		晉陵韋朗家在延陵。元嘉初，忽見庭前井中有人出，齊長尺餘，被帶組甲，麾伍相應，相隨出門，良久乃盡。	朗兄藪頗善占筮，嘗云：「吾子當至刺史。」	後朗歷刺青、廣二州。	
〈青衣女子〉		晉阮明泊舟西浦，見一青衣女子，彎弓射之。女即軒雲而去。		明尋被害。	
〈王綏〉		1.義熙中，王愉字茂和，		尋而第三兒綏	

伏誅〉		在庭中行。帽忽自落，仍乘空如人所著。 2.及愉母喪，月朝上祭。酒器在幾上，須臾下地，復還登床。		懷貳伏誅。	
〈桓振將滅〉		晉桓振在淮南，夜聞人登床聲。振聽之，隱然有聲。求火看之，見大聚血。		俄爲義師所滅。桓振，玄從父之弟也。	
〈劉毅作逆〉		義熙中，劉毅鎮江州，爲盧循所敗，偏燥逾劇。及徙荊州，益復怏怏。嘗伸紙作書，約部將王亮儲兵作逆。忽風展紙，不得書。毅仰天大詬。風遂吹紙入空。須臾碎裂，如飛雪紛下。		未幾，高祖南討。毅敗擒斬。	
〈赤鬼〉		謝晦在荊州，見壁角間有一赤鬼，長可三尺，來至其前，手擎銅盤，滿中是血。晦得，乃紙盤。須臾而沒。(闕)			
〈魂臥曝席〉		新野庾寔妻毛氏，嘗於五月五日曝薦席。忽見其三歲女在席上臥，驚但便滅。女真形在別床如故。	世傳仲夏忌移床	不旬日而夭。	
卷四〈數世天子〉		孫鐘，富春人，堅父也。與母居，至孝篤性。種瓜爲業。忽有三年少詣鐘乞瓜。鐘爲設食出瓜，禮敬殷勤。三人臨去曰：「我等司命郎。感君接見之厚，欲連世封侯？欲數世天子？」鐘曰：「數世天子，故當所樂。」因爲鐘定墓地，出門悉化成白鵠。 一云：孫堅喪父，行葬	父老謂曰：「此沙狹而長，子後將爲長沙矣」。	果起義兵於長沙。	《宋書·符瑞上》(文字略異，一云史無)

		地。忽有一人曰：「君欲百世諸侯乎？欲四世帝乎？」笑曰：「欲帝。」此一因指一處，喜悅而沒。堅異而從之。時富春有沙漲暴出，及堅為監丞，鄰黨相送於上。			
卷五〈廁神後帝〉		陶侃曾如廁，見數十人，悉持大印。有一人，朱衣、平上幘，自稱「後帝」，云：「以君長者，故來相報。三載勿言，富貴至極。」侃便起，旋失所在。有大印作「公」字，當其穢處。	《雜五行書》曰：「廁神，後帝也」。		
卷六〈葛輝夫妖死〉		晉義熙中，烏傷葛輝夫在女家。宿至三更，竟有兩人把火至階前，疑是凶人，往打之。欲下杖，悉變為蝴蝶，繽紛飛散。忽有一物衝輝夫腋下，便倒地，少時死。			
卷七〈蒼梧王墓〉		蒼梧王士燮，漢末死於交趾，遂葬南境。而墓常蒙霧，靈異不恆。屢經離亂，不復發掘。晉興寧中，太原溫放之為刺史，躬乘騎往開之。		還，即墜馬而卒。	
〈戴墓王氣〉		武昌戴熙，家道貧陋，墓在樊山間。占者雲有王氣。宣武仗鉞(一作威)西下，停武昌。令鑿之。得一物，大如水牛，青色，無頭腳，時亦動搖。斫刺不陷，乃縱著江中。得水便有聲，如雷響發長川。		熙後嗣淪胥殆盡。	

## 第五章 《搜神記》祥瑞災異之功能意義與審美心理特性

在中國傳統的思想中，原已存在著行善得福，為惡遭殃的報應觀念，如《周易·坤卦·文言》：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃」、《晏子春秋·內篇諫上》：「人行善者天賞之，行不善者天殃之」等。<sup>1</sup>這種觀念是建立在「天道」的基礎，<sup>2</sup>天可以決定人世間的吉凶禍福。表現在政治上，上天可以決定國家的興亡存滅，因而為政者當修身養德，不可擅加妄為荼毒百姓。若以文學角度談起，這種祥瑞災異與志怪小說的聯結，和人透過「心」來感受外在合宜秩序的「文」，藉由身體經驗「圖式」的反覆符顯和連結，並以書寫形式展現有關。<sup>3</sup>換言之，此乃奠基於相信天有獎懲人的能力，並結合文學史學的書寫形式，以一種祥瑞災異的內涵呈現。在繼承吸收前代，又有所轉化下，成為《搜神記》獨特但又有所承沿的特色之一。

由於志怪小說只重「異」，並不特別關注那些自然的災害與禎祥。即使有關於自然現象的故事，也是因其神異而被記載，並藉由敘述中反映出當時的社會風氣及倫理道德。而五行志重「災」、「異」。五行志記載的內容除了神怪鬼妖之類的異常之事外，還記載了大量的地震、水災、冰凍、雷電、乾旱、蝗災等自然災害，然對這些自然災害多只是流水帳式的記載，並無太多地故事情節，這是因為五行志多用陰陽五行學說，對神鬼異常之事進行理論解釋，並對之作各種牽強的比附與預言，重點在揭示故事背後的政治因素。<sup>4</sup>正如江素卿所言，解釋災異缺乏方法論，不能建立系統的知識，故多用類比及主觀方式來推論災異現象。<sup>5</sup>然藉由二者的觀察對照，可以達到互補並左右參證的效果。

據林淑貞研究指出，六朝志怪並非無意圖之創作，往往採自證或他證的方式以證其說、闡其義。<sup>6</sup>雖然作者不等於敘述者，但卻可藉敘事者代言，表達出個

<sup>1</sup>可參吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，頁 xxv-xxvi。

<sup>2</sup>可參考第三章，註 4。

<sup>3</sup>參看鄭毓瑜：〈「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起〉，《政大中文學報》第十五期（2011 年 6 月），頁 113-142。

<sup>4</sup>劉湘蘭：〈論漢唐間的五行志與志怪小說〉，《中山大學學報》，第 49 卷第 5 期（2009 年），頁 29-36。

<sup>5</sup>江素卿：〈從《漢書·五行志》論西漢春秋學特色〉，《文與哲》第七期（2005 年 12 月），頁 159-180。

<sup>6</sup>林淑貞將六朝志怪書寫的表徵與範式分為四類：存錄型、闡述型、引證型，以及援例型。存錄型即客觀記載各種神話、傳說、風俗等；闡述型即敘述者以主觀的方式解說其中意義；引證型即徵引他人言論以加重其理之可信，大致分成三類：一是引證聖人之言，二是引證典籍以正其言，其三是引時人有智慧的話語；援例型則是援引故事以進行說明，或以此張皇義理，或以此作為闡發等。林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》（臺北，里仁書局，2010），頁 369-376。



人的認知、情感與價值取向。尤其可從作者在〈序〉、〈跋〉、篇首〈敘論〉等論述中，尋繹出最近作者本意的語境。<sup>7</sup>據此，本文主要聚焦於《搜神記》中關於祥瑞災異此一部分，根據前幾章的分析討論，試從中探討干寶書寫祥瑞災異之「功能意義與內涵」以及「審美心理與書寫特性」。

## 第一節 功能意義與內涵

據《尚書·周書·呂刑》記載，先是蚩尤帶領作亂，繼而苗民也跟著作「五虐之刑」殺戮無辜，造成天下大亂。於是帝乃命重黎，絕地天通，使神人無法直接溝通。而《國語·楚語下》解釋得更清楚。由楚昭王和觀射夫的問答中，可知從前的人，只要「精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之」，是可以直接與神溝通，男女並有專門的稱呼，「在男曰覡，在女曰巫」。到了少昊氏，由於「九黎亂德，民神雜糅，不可方物」。故顓頊「乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆」，進行了一次「絕地天通」。<sup>8</sup>在這次大改革後，與天神進行溝通祭祀的權力便收歸到君王手上，建立起神意是「幽微難測」，需要透過專職人員進行預言或解讀此種因天命降示而引發的世事變遷、自然萬物的祥瑞災異，以及鬼神精物的變化。<sup>9</sup>然，當對「天」的解釋權不再緊握於在上位者，對天人的這些疑問，是否產生不同的意義解釋？本節分三部分，試圖從政治、社會以及實用的角度，觀察《搜神記》祥瑞災異的功能意義與內涵。

### 一、傾軋政治下的理想與現實

在中國傳統的認知中，政治事業的成敗，很大一部分決定於天的意志，如荀子所謂：「順其類者為之福，逆其類者為之禍，夫是之謂天政」。<sup>10</sup>而董仲舒則通過簡單類比的方法，進一步得出天人相副的結論，類推出天人合一的理論。把人的地位，從理論上上升到和天的地位相侔，奠定了神聖化皇權的基礎。但天人合

<sup>7</sup>劉苑如提出三理由作為應證：「第一，在中國「文如其人」的信念下，除非是擬作或偽作，非虛構性作品中的作者與敘述者通常是合而為一的。第二，志怪作品的成書，基本上是採用例證式的彙編方式，所有事例，都是在作者設定的意旨下作為舉證之用，是以敘事者的口吻或有不同於作者，但其理念實與作者的宣稱相侔。第三，志怪作品的敘述屢見省略現象，甚至只剩下一個敘述語句的賓語部分者皆有之。是以必須和其所處的語境合觀，才能正確的解讀這類作品。」劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》（臺北：國立政治大學中文研究所博士論文，1996），頁96。

<sup>8</sup>徐元誥撰、王樹民、沈長雲等校：《國語集解》（北京：中華書局，2002），頁512-516。

<sup>9</sup>參考劉正平：〈「窮神變，測幽微」：傳奇志怪小說創作的宗教情懷〉《杭州師範學院學報（醫學版）》2006年第6期，頁403。李零：《中國古代方術考》（修訂版）（北京：東方出版社，2001），頁11-15。

<sup>10</sup>《荀子·天論》，頁112。

一不代表人即可為所欲為，相反地，人必須接受上天的制約，才能形成正常的秩序。這樣的觀點，廣泛地運用在政治上。<sup>11</sup>

林淑貞把災異書寫的內容分作兩種，其一是記往代以戒，即「述往」，其二是記當代以證，即「記今」。也就是大量記載前世往代的災異現象作為警戒之用，同時也記錄當時的政治現況，並將之印證於事實之中。<sup>12</sup>雖然其中多緣災異以立言，但若深入去瞭解，可知災異只是外衣，裡頭現實政治和社會之利弊是非，才是其實質。每一次異常情形的背後，總顯示著一個惶惶不安的社會大環境。正如顧頡剛所說：

鄒衍創立五德終始說，給人兩個暗示。第一個暗示是不可妄冀非分，凡無五德之運者，決做不成天子。第二個暗示是天命不永存，此德衰而彼德興，則易姓受命之事便立刻顯現。這兩個暗示如果是他創說的本意，則上一事是用以對一般人說法的，下一事是用以對君主說法的。他希望沒有人爭為天子，天子亦不以「時日曷喪」而暴虐天下。<sup>13</sup>

君主專政的事實，有必要將之納入意識形態的光暈之中，才能獲得不是基於強權，而是基於文化價值和文化象徵的合法性。<sup>14</sup>上天降下種種異象使人感應其旨，人受啓示後，再以種種方式回應上天，上天再判斷此回應是否合乎要求，再次以災異或祥瑞回應。所以，天人關係是種循環的互動，也是一種「修正一再改正一再修正一再改正」的雙向回應。君王可以藉此不斷修正自身行為，<sup>15</sup>政治即可日趨完善，最終成為一理想世界。而這種想法即建立在「天人感應」上。災異與祥瑞，雖未必能有效遏制君王漫無節制的擴張，然於實際政治運作上，確實發揮不小作用。<sup>16</sup>

綜言之，祥瑞災異與國家政事的關係，其實正如董仲舒所言：

見天意者之於災異也，畏之而不惡也，以為天欲振吾過救吾失，故以此報

<sup>11</sup>陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，頁 46。劉芝慶：《修身與治國—從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變》，頁 219—230。

<sup>12</sup>林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 245。

<sup>13</sup>顧頡剛：《古史辨》（第五冊），（上海：上海古籍出版社，1978），頁 465-466。

<sup>14</sup>閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996），頁 323。

<sup>15</sup>如《後漢書·郎顛傳》引易內傳曰：「凡災異所生，各以其政。變之則除，消之亦除。」

<sup>16</sup>如從兩漢和魏晉南北朝的災異詔書可知：兩漢災異詔書等其內容除了緊縮財政、免租等搶救性政策之外，基本上分為七點：一、推舉賢良；二、求言，上封事；三、地方循行；四、大赦；五、罷免三公；六、錄囚人、減刑；七、災異儀禮。而魏晉南北朝，由於災異思想不再佔據主流，除了曹魏時期停止以三公推卸災異責任為和漢代最大區別外，主要以舉行災異儀禮為主等。而這些現象都可以看出國家對災異現象的重視。井上幸紀：〈兩漢魏晉南北朝的災異政策〉，《南京師範專科學校學報》2003年3月，第16卷第1期，頁33-34。

我也。春秋之法，上變古易常，應是而有天災者謂幸國。<sup>17</sup>

又如同《晉書》所說：

綜而為言，凡有三術。其一曰，君治以道，臣輔克忠，萬物咸遂其性，則和氣應，休征效，國以安。二曰，君違其道，小人在位，眾庶失常，則乖氣應，咎征效，國以亡。三曰，人君大臣見災異，退而自省，責躬修德，共禦補過，則消禍而福至。<sup>18</sup>

災異的產生不一定是禍事，而是上天認為此君仍有可為，因而善意地作了警戒。換句話說，災異的產生或也可說是上天對人君的肯定，因此，應該以敬畏感激的心態看待，而不應該怨恨厭惡。這部分其實很像臣子向帝王上書勸戒，君王亦不應惡之，而要以感懷的心態接受！我想，這或許是祥瑞災異的意義，也是干寶《搜神記》所寄寓的願望。在一個人政難為的亂世，藉由天的糾舉，或許更容易達成治世的理想以及重整人文的秩序。

### (一)失序黑暗：政治社會的批判

魏晉在中國政治史上向來被當作是黑暗時期，政權交替頻仍、殺戮征伐不斷，加以頻繁的天災瘟疫，<sup>19</sup>使得民不聊生，對時局怨聲載道，加上原有的儒學失去統治的力量，維繫社會秩序的「禮」逐漸鬆弛，無法完全安頓人心。這種失序，表現在部分貴族士人身上，則是追求個性解放，尋求心靈寄託，以不妨礙世家大族門第的前提下，反對傳統束縛，恣意追求個人享受，就成了當時的趨勢。然對於一般下層百姓而言，失去傳統制約的法制是可怕的，生活失去保障，一切以世家大族的「標準」為規範，百姓只能惶惶遊走於貴門，為尋求一庇護而趨附於他人門下。這種使社會結構和社會環節出現失調的現象，經常會影響到社會秩序，甚至對社會造成一定威脅，形成「社會問題」。<sup>20</sup>

<sup>17</sup>蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證·必仁且智》，頁 260。

<sup>18</sup>《晉書·五行志》，頁 800。

<sup>19</sup>據鄧雲特研究指出：「三國承東漢之德，災患之作有增無減。兩晉繼統，荒亂尤甚。終魏晉之世，黃河長江兩流域間，連歲兇災，幾無一年或斷。總計兩百年中，遇災凡三百零四次，其頻度之密遠逾前代。舉凡地震、水、風、雹、蝗螟、霜雪、疾疫之災無，無不紛至沓來，一時俱見。以旱災言，則兩百年間，見於史書者，凡六十次；以言水災，亦達五十六次。至於風災，共達五十四次；次為地震，共達五十三次，頻度亦密，再次為雨雹之災，計亦三十五次。此外疫災十七次；蝗災十四次；歉飢十三次。他如霜雪，『地沸』，各僅兩次，不足述矣。當時受災之程度，亦不亞於前代，甚或有過之……東晉之後，繼復有南北朝之割據。百六十九年中，禍亂相承，所見之災害更多。繼水旱、蝗螟、地震、霜雪、疫厲諸災，總共達三百十五次。以與一百六十九之數目相較，所超者及一倍以上。如再加以詳細之分析，則此一百六十九年中，頻數最高者為水患之災，計各七十七次；其次為地震，凡四十次……等等」。詳參鄧雲特：《中國救荒史》（商務印書館，1937），頁 12-15。

<sup>20</sup>社會問題解釋可參考龔書鋒總主編，本卷主編曹文柱：《中國社會通史》（秦漢魏晉南北朝卷）（太原：山西教育出版社，1996），頁 442。其將秦漢魏晉南北朝社會問題中，具普遍性質的概



但在這種眾人皆醉的濁世中，未嘗無獨醒之人，這些稍有見地的人，便自發群起批評朝政，形成黨派，以清議發揮輿論監督功能。但在兩次黨錮之禍，士大夫為宦官誅殺殆盡，加以外戚與宦官幾次爭鬥中同歸於盡，軍閥代之而起，漢室終為曹魏取代。而晉武帝在位時，朝廷內部黨爭亦烈，雖然三次黨爭的過程和起因不一，但中心始終圍繞著對中樞決策權的爭奪。<sup>21</sup>之後陸續經歷八王之亂、永嘉之亂、五胡亂華等社會動亂，都對當時的經濟、社會產生相當地破壞。在這種情況下，統治階級為了鞏固統治，提出受命符瑞、感生神話等天人感應之說，以示天命在我。如任繼愈指出：

如果說關於符命的思想是為君權的絕對性提供神學依據，那麼關於災異的思想則是假借天意賦予臣下以一定的批評朝政的權力。<sup>22</sup>

想維護中央集權，一方面以災異的應驗或產生以警告叛亂者違反天意；卻又不希望君王專制獨裁，故一方也由對災異的解釋，以對國家即將崩潰的亂局提出批判。因為對統治者而言，每次重大的叛亂都是一次嚴重的打擊，除了都城受損、人民勞傷，甚而會降低百姓對此政權的擁護和信任。統治者只好尋找藉口或代罪羔羊作為推託，災異便是一個極佳的方式，可以在批判貶抑叛亂者的同時，也鞏固天命所在。萬一反叛者奪位成功，也能故技重施，以為此異象乃暗示天命所得，正在我方，故天降降瑞以示之。故祥瑞災異看似截然相反的概念，實為一體兩面，端看使用者如何作出於己有利之詮釋。此正如赫施所言：「凡解釋活動都是再認識性的解釋，這種解釋具有特定的目標」。<sup>23</sup>天命歸屬，安於何方，正是因應自身選擇而產生特定目標的「再解釋」。

由本文二、三章文本的分析，上至天地、下至人事物，皆產生變異或失序，而其中寓含對於前代或當代的評價。如第二章的〈天災地變〉中，便以盛行的陰陽觀念解釋附會從前混亂的政治局面。如卷十二 147〈山鳴〉，依序將三國群雄爭據的歷史大事作一重點陳述，以為「山鳴」發生之因，並特別提到由於荊州更是群雄覬覦所在，征伐不斷，故「荊州為劇，故山鳴之異作其域也」。又如第三章第三節的〈詩妖〉，便分析《搜神記》中，以隱微的方式，寄託對政治社會的批評等等。觀覽《搜神記》一書中，災異警示的對象和事件，不外乎「君王失政失德」、「后妃外戚擅權」、「臣下踰矩犯上」等。簡言之，即人間的犯罪，因為天人感應之故，使得宇宙秩序受到破壞，產生無論是天地、動植物，或是人身，甚至是禮法等等，都因政治社會的變亂，而受到影響。<sup>24</sup>

---

分為四類：即土地、人口、民族矛盾和衝突，以及統治階級內部矛盾問題。詳參氏著：《中國社會通史》（秦漢魏晉南北朝卷），頁 442。

<sup>21</sup>曹文柱主編：《中國社會通史》（秦漢魏晉南北朝卷），頁 467-473。

<sup>22</sup>任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》（北京：人民出版社，1985），頁 419。

<sup>23</sup>【美】E·D·赫施著，王才勇譯：《解釋的有效性》（北京：三聯書局，1991），頁 36-37。

<sup>24</sup>有關於「罪」的觀念與影響，可參考甘懷真〈中國古代的罪的觀念〉一文，收於氏著《皇權、



因此，將天命和神力納入理性的思想範疇之中，傾全力於建設一個面向人倫日用的政權體制，以此深入人心，終究成爲一不可破的觀念。<sup>25</sup>由此推得，在君權專制的時代，臣子通常很難直接表示反對的意見，只能以微婉的態度和話語，曲折陳述內心的思慮。甚而借助神鬼力量，間接卻有力地給予君王重臣沉重地心理壓力，以求力挽狂瀾。

## (二)爭奪權力：掌權者的鉤心鬥角

在董仲舒的觀點下，災異的出現是人君有了疏失，而天降災以警示，「凡災異之本，盡生於國家之失，國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之」。原意是要用來節制君王的權力，使其不敢任意妄爲，臣子也可以據此上書指陳君王的缺失，以達到另一種意義上的權力分享。但之後的天人感應出現變化，災異責任的歸屬，不完全由君王一人承擔，君王巧妙地將之部分或大多數移轉給臣下。於是這就出現了一種君臣之間微妙的權力爭奪，甚至連臣下彼此也陷入這樣的權力拉拔，改把自然現象作爲打擊政敵的理由與工具。從君主到朝政，這樣一個文化轉換，體現的君主集權制度的完整確立，官員問責也識緯化。<sup>26</sup>據任繼愈研究指出：

實際上，當時人們對災異的解釋都是對朝政的批評，著重於指責君主的過失，對同一災異現象作出了不同的解釋，表現了統治集團中各種勢力的不同的政見。這些解釋在思想上都表現為神學預言的性質，預言是否應驗，是否為君主所相信，並不決定於預言本身，而是由各種複雜的歷史條件以及各派政治力量的實際的鬥爭所決定。<sup>27</sup>

換言之，並非純粹強調災異和國家政治治亂的關係，當中亦涉及權力利益的紛爭。因而同伴異事發生，附會的政事多所出入，<sup>28</sup>如 156〈鬼目菜〉，原本只是記載「工黃狗家生鬼目菜（芝草），賈菜（平慮）生工吳平家」一事。但由於掌權者由吳變成晉，所謂的祥瑞之物變成了莫大的諷刺。干寶因而歎曰：「黃稱不改，而貴賤大殊，天道精微之應也」。文中又常藉不同事件對同人同事批評，如對於王敦陵上的批評，可由 182〈王諒牛〉<sup>29</sup>、183〈太興地震〉、185〈武昌災〉和 186〈中興服制〉、187〈儀仗生花〉等，都是藉由災異的事件暗示王敦即將謀反，或

---

禮儀與經典詮釋 中國古代政治史研究》（臺北：臺灣大學出版中心，2004），頁 363-390。

<sup>25</sup>陳伯海：《中國文化精神之建構觀》，載於《中國社會科學》第四期（1988）。

<sup>26</sup>黃震云：〈《春秋繁露》中的神學思想與漢代行政理論〉，2009 年兩岸四地《春秋》三傳與經學文化學術研討會，頁 529。

<sup>27</sup>任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》，頁 419。

<sup>28</sup>但也或許干寶是以記錄這段歷史的旁觀者自居，以事後觀察的角度重新審視那段歷史。當一個重大的歷史事件或奇特的異象發生，一定相當多的人對之有所預測，或進行事後地附會聯想，一些權威人士所作的斷言，或當時引起相當轟動的預測皆被紀錄保存下來，干寶只是從中擇取與自己看法相關，或與後來事實相符的部分保留於《搜神記》之中。但由於和此部分相關不大，故僅放於註釋，聊備一說。

<sup>29</sup>文中未直說，然《晉書·五行下》有點出。

預示其失敗的必然。若參看〈五行志〉，則更能掌握其中微妙之音。

此外，孫廣德也指出，臣子之間也會彼此推矮災異責任歸屬，甚至黨伐異同，引發政爭：

在臣下負擔責任的風行盛行之際，臣下彼此之間，也常將災異責任歸屬於其認為應當負擔之人，而上疏請求君王將應負災異責任之人治罪、免職或加以約束。當臣下彼此因利害或意見的不同，故意以災異相歸屬，而欲藉以打擊對方的時候，那便形成了政爭。<sup>30</sup>

本來祥瑞災異的考量點，是在於君王能因懼怕上天的威儀，而收斂自我權勢，並下放權限給臣下，當然最理想是達到君臣共治的目標。但人類文明史早證明，天的權威頂多只能對君王造成某種道德或觀念上的威攝，只有權力才能約束權力。<sup>31</sup>災異譴責一開始或許稍收成效，但君王終不甘受制於他者底下，但又懼怕不可知的「天」，於是君王一方面下罪己詔，以求輿論壓力減緩，之後更轉而將所應承受的責任推託給臣下。<sup>32</sup>無可奈何地臣下在接受之餘，卻意外發現可假借上天的旨意，以達到排除異黨的目的。如宣帝時，蕭望之借京師雨雹批評霍氏專擅，「然而善祥未臻，陰陽不和，是大臣任政，一姓擅勢之所致也」。又谷永以日食地震來勸諫后妃專權，「日食地震，皇后貴妾專寵所致」。<sup>33</sup>

其實，不僅是兩漢魏晉的災異說，甚至魏晉玄學亦作此一目的。<sup>34</sup>因為人的貪欲無限，而所能滿足的事物有限，除了限制欲望無限制的膨脹外，只能競爭有限的資源。表現在政治上，便形成相同利益的集結為同黨，共同抵禦外敵，藉以謀求更大的利益。這使的原先良善的美意，受到扭曲，成為赤裸裸的權力爭霸以及責任推託賽。

### (三)聖君賢臣：黑暗中的理想政治

<sup>30</sup>孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁280。

<sup>31</sup>劉澤華：《中國政治思想史》（秦漢魏晉南北朝卷）（杭州：浙江人民出版社，1996），頁95。

<sup>32</sup>此策免大臣，將自己獨當災異責任的行為推卸給大臣，始於宣帝。吳青：〈災異與漢代社會〉，《西北大學學報》1995年第3期，頁41。

<sup>33</sup>《漢書·蕭望之傳》、《漢書·谷永杜鄴傳》。

<sup>34</sup>根據湯用彤的研究，魏晉玄學所含的社會政治思想，都是從不同角度為統治階級服務。而魏晉玄學萌芽於漢末到魏初的名、法思想，進而結合道家思想的「無情」和儒家封建倫理的「上下秩序」，開始對政府的用人進行干涉，因而以何晏、王弼為代表「無為」的政治意義，實乃提倡君王無所作為，而大臣得以掌權專擅，此和以劉劭《人物志》為代表，主張君王握實權而不必親躬細務的「無為」是不同的。而君主無為，大臣專政，勢必引起大臣間的權力傾軋。而以嵇康、阮籍為代表的政治思想，亦是司馬氏與曹氏的政治鬥爭。至於向秀、郭象的政治學說，則成了為世家大族找合法剝削下層階級的理論根據。湯用彤、任繼愈：《魏晉玄學中的社會政治思想論略》（上海：上海人民出版社，1962），頁1-43。

有關於聖君賢臣此一部份，在《搜神記》中所提不多，主要彰顯於《搜神記》第二章的〈感天而生〉與〈得物予我〉，內容大半是藉由出生異象，或獲得上天的「物」，透過「物」與神人建立關係，進而得到神聖性與正當性。<sup>35</sup>《搜神記》所談不多的原因，或許是因為干寶更著重的是災異、勸諫這塊，故對於較為崇高的理想，便較少筆墨記載。在這樣的推論底下，筆者就所見，推測干寶或當時對於「聖君賢臣」的期望，試發掘隱沒於祥瑞災異底下的願望。

由於「聖賢」是人們對理想政治的嚮往。如《墨子·兼愛上》：「聖人以治天下為事者也，必知亂之所自起，焉（乃）能治之；不知亂之所自起，則不能治」等。《韓非子·奸劫弑君》：「聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也」。《管子·正世》：「聖人者，明於治亂之道，司於人事之終始者也」。儘管各家對聖人主張不一，但都贊同聖人的職責在治理天下。而「賢」，一般指佐政之材，如《墨子·尚賢上》：「國有賢良之士眾，則國家之治厚；賢良之士寡，則國家之治薄」。「賢」的作用還是落實在「國家之治」上。<sup>36</sup>或許正是因為對於聖賢有太多的期許和稱譽，必然想像他們應與常人不同，故附會虛構了相當篇幅的「非常」出生或事蹟，如本文第二章的〈感天而生〉與〈得物予我〉，以及從第四章有關《拾遺記》相關聖人事蹟與出生的探討可見一斑。

中國自古重視智者內發的功夫，但不是站在權力上，運用權力去限制，而主要是站在自己的性分上作內聖的功夫。只要治者能盡性以建中立極，則風行草偃，大家都會盡自己的責任，過合理的生活。政治主要是解決人與人關係的一種最集中的形式，其用心是要每個人從內心之德融合以及包容彼此，即透過個人固有之德，建立人我合理之內在關係。<sup>37</sup>

正因為德治重的是民，重的是人因內在自性而主動自覺反省。法重外制，禮則來自內發，因而強調德治的正統儒家，自然重禮不重法。<sup>38</sup>如「服妖」一節，因服飾代表的正是一種「禮」，<sup>39</sup>也正因如此，當象徵內在秩序的「禮」崩解時，干寶才發出「下掩上」、「男女無別」等一類的感嘆。

「禮治」是中國獨特的政治文化傳統，而「禮」的基本精神是「尊尊、親親、賢賢」。「尊尊」主要是政統的原則，其中規範之表現為「君道」，尚義和忠；「親親」主要是親統的原則，其中各種規範統攝於「父道」，尚仁和孝；「賢賢」主要是「道統」的原則，其中各種規範歸結於「師道」，尚德和能。由於「禮治」形態和「君子」角色存在者內在的相關性，在封建士人所承擔的「禮治」之中，已孕育了「君子治國」的賢人政治理想，後來成為帝國時代士大夫政治的基石。<sup>40</sup>

<sup>35</sup>此或許是一種祭祀與犧牲觀念的再衍伸。類似概念可以參考甘懷真：〈西漢郊祀禮的成立〉一文，收於氏著《皇權、禮儀與經典詮釋 中國古代政治史研究》中的，頁 35-80。

<sup>36</sup>王子今：《權力的黑光——中國封建政治迷信批判》（西安：陝西人民出版社，2006），頁 98-99。

<sup>37</sup>徐復觀：《中國思想史論集》（上海：上海書局出版社，2004），頁 244。

<sup>38</sup>徐復觀：《中國思想史論集》，頁 245-246。

<sup>39</sup>例如龔鵬程先生指出，中國體相觀的特點有三，其中的一點，「中國人不以形體為審美對象，而重衣裳之文化意義及其審美價值」，正好可用以說明此點。龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006），頁 6-8。

<sup>40</sup>閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1996），頁 467-469。



自古聖君賢相被認為是最理想的政治格局，<sup>41</sup>但礙於「君尊臣卑」的原則，二者從來未曾平行平等，或許最根本之因來自於臣的權力是得自於君，故自然淪為附屬。而在中國的傳統中，君權和官僚制度的關係，呈現不斷摩擦、調整，最終成為傳統中國政治長期穩定的重要因素。<sup>42</sup>

然中國士人始終未放棄改善現世，建立起一個更為美好的社會。或許這正是千古以來，中國文化的「烏托邦」精神。<sup>43</sup>而就最基本的意義，「烏托邦」觀念意味著，憧憬超乎現實的另一個更美好的社會，反面來說，烏托邦表示對現實某程度地不滿以及批判。這種既憧憬又批判的想法，隱約表達了對社會變革的一種意願。<sup>44</sup>而干寶一類的中國儒者，之所以有類似的性格，則奠基於烏托邦是一個追求現世更好，也是一種追求理想世界的產物。訴說古代的完美，並非僅是緬懷過去美好的流逝，而是一種對現在社會的諷喻，具有批判功能。<sup>45</sup>

由此可知，君王固然可以引證天命以論證其受命之合法，那前提卻是行仁義、去貪欲、任賢人，否則天將以災異相譴，直至褫奪其位而另擇有德。<sup>46</sup>換言之，這樣的思潮所生的「天下非一人之天下」、「順命者存、逆命者亡」等觀念，將帝國的權力依據，放置於更為廣泛的道德和文化的解讀之中：帝國制度是聖人治世的理想典範，如果違背此一「道理」，將失去「天命」，讓位於新起的聖人。<sup>47</sup>也正因於此，干寶於眾多災異的書寫下，少數的祥瑞彌足珍貴，正或許隱約透露其對於正統的重視與高標準，也可能暗示了在漢末魏晉的政亂中，尚未或僅少可稱得上是「正統」的政權！

## 二、揭露亂世與亂象下的生存焦慮

對於亂世的焦慮，非僅存在於上層階級，下層百姓更能深切感受。由於儒家思想的崩解、道教的盛行以及社會的黑暗動盪，知識分子那種為時所用的生命理想已淡化，忠君愛國已成昨日黃花，取而代之的是對個體生命的重視和對現世幸福的追求。<sup>48</sup>這種思考模式逐漸形成了社會風氣，也促成家族利益漸置於國家之上的現象。

正如李劍國所言，研究古小說可以從歷史、社會、文化角度切入，並對小說

<sup>41</sup>王子今分析儒家政治思想體系中，理想政治的幾個要素：安定、統一、平和、富民。詳參氏著：《權力的黑光——中國封建政治迷信批判》，頁 99-104。

<sup>42</sup>余英時：《中國知識分子論》（鄭州：河南人民出版社，1997），頁 78-89。

<sup>43</sup>「烏托邦」這個概念得名於湯瑪斯·莫爾（Tomas Moore，1478-1535）在 1516 年發表的名著《烏托邦》，具有空想意義，後來發展成對理想社會代稱。文中所用，即意指中國理想的社會。

<sup>44</sup>張隆溪：〈烏托邦：世俗理念與中國傳統〉，《山東社會科學》2008 年第 9 期，頁 5。

<sup>45</sup>張隆溪：〈烏托邦：世俗理念與中國傳統〉，頁 6-9。

<sup>46</sup>閻步克：《士大夫政治演生史稿》，頁 331。

<sup>47</sup>徐興無：《讖緯文獻與漢代文化建構》，頁 160-162。

<sup>48</sup>余英時：《中國知識階層史論》（古代篇）（臺北：聯經出版社，1980），頁 253-258。



中的文化和歷史現象作出論證和闡釋，或許更能理解故事所隱含的寓意。<sup>49</sup>而魏晉志怪小說興盛的原因，各家不外乎從社會、宗教、政治、時代等部分切入分析。<sup>50</sup>如李劍國以社會和時代蘊含分析兩部分著手，將社會原因分為道教與佛教的昌熾、談風的盛行，以及史傳及文學創作的活躍與進步等三類。時代蘊含則以為此其志怪廣泛反映了六朝社會現實的黑暗混亂和人民遭受的苦難、當時人民的抗爭和進步人士的理想與願望、以及反映宗教迷信等等。<sup>51</sup>而本文擬以新舊轉化的時代背景與思潮和社會風氣二部分，試探討志怪小說關於祥瑞災異出現的必然性，並進一步與《搜神記》作一結合。

### (一)新舊轉換：亂世與亂象的結合想像

中國自秦始皇統一天下以來的文化發展，大抵沿著「秩序」這條主脈展開。因此，儒家倫理體現於禮，<sup>52</sup>由追尋秩序的意向延伸而來的四條主脈：第一是對和諧、安定和團結的渴求，蓋過了對人際利益衝突之認定，以及對社會平等之關注。第二是個人寓於角色之中，<sup>53</sup>突出社會要求而抑制一己情慾。第三是虛己讓人，處處以別人為重。第四是強調對等回報，<sup>54</sup>從而確認社會秩序。<sup>55</sup>故在一個重視秩序、倫常的社會，如果發生動亂不安，社會秩序失去原有的制衡，以下犯上的亂象層出不窮，自然會希望能重新建立新的一套秩序，找回原先井然有序的格局。

漢初思想家歸結秦亡是因施暴政而速滅，但如何使統治者接受以「仁義」治天下的主張，只得借助上天的力量來證己說。董仲舒的「災異譴告說」在此起了

<sup>49</sup>李劍國：〈古小說的文化闡釋與敘事闡釋〉《河南師範大學學報》第37卷第5期，2010年9月，頁184-187。

<sup>50</sup>如王增斌等，便從四個原因分析：一、社會動盪造成儒學的衰微。二、上層統治集團的崇道信佛，導致了宗教迷信的廣泛流行。三、統治階級爭權奪力，造成社會政治黑暗；知識分子為了逃避現實，往往以仙佛方術思想來自我慰藉。四、政治黑暗，社會動盪，下層人民無法擺脫塵世痛苦，因而多從佛道思想中尋求慰藉。王增斌、田同旭：《中國古代小說通論綜解》（北京：中國文聯出版公司，1999），頁68-70。而侯忠義指出五點原因：一、巫風、方術的興盛和傳播。二、佛教的傳播、佛經的翻譯，也為志怪小說帶來新的內容和影響。三、孕育在各階層，欲改良社會、批評政治，追求自由愛情、幸福生活等思想，賦予志怪小說批評現實的精神。四、哲學思想中的唯物與唯心主義的爭鬥，影響和決定志怪小說的部分題材和內容。五、這時期的作家多是方士和文人，前者以「自神其教」為主，尚帶有部分現實內容；後者除了將「敘述異事」與「記載人間常事」同等對待，亦抱持著觀賞娛樂的心態為之。侯忠義：《中國文言小說史稿（上）》，頁34-36。

<sup>51</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁218-236。

<sup>52</sup>但這種「秩序情結」不獨是儒家倫理的內核，亦是中國文化的內核。張德勝：《儒家倫理與社會秩序》（上海：上海人民出版社，2008），頁149。

<sup>53</sup>一個地位所要求的規範的總和，叫做角色。張德勝：《儒家倫理與社會秩序》（上海：上海人民出版社，2008），頁36。

<sup>54</sup>儒家的對等原則，只是種恩怨分明，並非就回報的分量。張德勝：《儒家倫理與社會秩序》（上海：上海人民出版社，2008），頁135。

<sup>55</sup>張德勝：《儒家倫理與社會秩序》（上海：上海人民出版社，2008），頁110-112。

重大作用。在吸收了當時流行的陰陽五行說，加以當時生產水平制約著人對客觀世界的認識，人對諸多自然現象只知其然而不知其所以然，於是便認為有一種超自然的力量冥冥中支配著。這使得人在自然（尤其是怪異現象）與人事間建立了天人緊密的聯繫。<sup>56</sup>

當一個時代即將結束，或剛開始，新舊秩序處在轉換的關頭，舊事物風光不在，卻又不甘退出歷史舞台；新秩序初生之際，卻又多災多難，在這樣的社會背景之下，是最容易激發創作動機的。<sup>57</sup>由於人的自覺造成文學的自覺，<sup>58</sup>思考人生的意義和表現社會現實，成了魏晉文學的重要主題，文學不再只是「厚人倫、美教化」的政教倫理工具，而走向個人精神的深處，吟唱人生命運的悲歡離合以及無常荒謬。<sup>59</sup>遼耀東更以志怪小說當時被視為史學的一種，當作是這個時代史學最大的特色，以證明東漢以來儒家思想的權威衰退。<sup>60</sup>

從漢末至隋唐，社會陷入混亂分裂的狀態，各個統治集團彼此爭權奪利，使得征戰頻繁，人民蒙受兵荒馬亂的災害，「出門無所見，白骨蔽平原」的情景讓人觸目心驚。加以統治者的窮奢極慾，對人民的政治、經濟進行壓迫剝削，如西晉何曾的日食萬錢猶無下箸之地、石崇與王愷的競相爭豪、孫謐的「負其驕寵，奢侈踰度，室宇崇僭，器服珍麗，歌僮舞女，選極一時」等等。<sup>61</sup>魏晉志怪小說對祥瑞災異的較多描寫，除了奠基在上述背景，佛教的傳入和道教的興起，如據《法苑珠林校注》云：

右西晉二京，合寺一百八十所；譯經一十三人，七十三部；僧尼三千七百人……右東晉一百四載，立寺一千七百六十八所；譯經二十七人，二兩六十三部；僧尼兩萬四千人」等等。<sup>62</sup>

可知當時宗教信仰盛於一時，為鬼神實有的信仰，得到更進一步地深化。

《禮記·樂記》云：「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困；聲音之道與政通矣」。<sup>63</sup>不只是音樂，文章文學也是。由於魏晉文學屬於亂世文學，孕育於此時代背景的魏晉志怪小說，也就自然地表現出亂世文學的特徵，承載著創作主體在亂世中的理想與願望。難以避免地戰

<sup>56</sup>吳青：〈災異與漢代社會〉，頁 39-40。

<sup>57</sup>錢谷融：《文學心理學》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁 148。

<sup>58</sup>可參考魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉。李澤厚：《美的歷程》（北京：文物出版社，1981），頁 85-101。

<sup>59</sup>盛源、袁濟喜著：《六朝清音》（鄭州：河南出版社，2001），頁 61-67。

<sup>60</sup>遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（北京：中華書局，2006），頁 5-10。

<sup>61</sup>《晉書·孫謐列傳》，頁 1165。

<sup>62</sup>【唐】釋道世撰、周叔迦、蘇普仁校注：《法苑珠林校注》（北京：中華書局，2003），頁 2889-2890。

<sup>63</sup>朱正義、林開甲譯注：《禮記選譯》（四川：巴蜀書社，1991），頁 108。

亂、瘟疫、饑饉等災難，伴隨著世族之爭所造成的殺戮，使得上至貴族文人，下至平民百姓，深切地感受到人生無常、生命脆弱。在此種精神壓力之下，不免將視角移轉到鬼神宗教一塊，幻想一種「理想現實」，<sup>64</sup>欲從中獲得心靈的平靜。換言之，在文人筆下，往往可以寫出時代共同心情之嚮往，因為它們是特定時代的產物，是隸屬於整個社會、民族、文化的。正如林淑貞指出：

六朝志怪記載災異現象，其實正是沿承《尚書·洪範》、《史記》以降史書之災異思維，況且《搜神記》作者干寶即是史學家，以此身分觀之，則其接受災異思想，理所當然，這不僅是他個人的選擇和偏好，更是中國史書的集體思維。<sup>65</sup>

換言之，這種記載祥瑞災異的現象絕非少數個例，而是一個大時代背景下的趨勢。林淑貞又說：

史書記載的〈曆書〉、〈天官〉、〈天文〉、〈五行〉、〈祥瑞〉、〈符瑞〉等志、書之內容，相當程度的衍化災異現象，將之視為「符號」的表徵，其潛隱的意蘊是要透過這些符號表徵達至預示、譴告之作用，故而史書前後相繼地書寫這種災異現象，莫不要通用這些表徵達到指導生活的模式與意義。<sup>66</sup>

當這種祥瑞災異的思維成了大家習焉不察的習慣時，<sup>67</sup>很多不合理或是匪夷所思的解釋，也就很自然地為時人接受，成為當時的一種思維模式，指導當時人的生活和認知。

如《搜神記》許多祥瑞災異的現象，不但沿用《漢書》、《後漢書》的〈五行志〉，後來所載錄的一些怪異現象，也為《宋書》、《晉書》等〈五行志〉所利用。在兩漢魏晉的志怪小說中，以《搜神記》此部分的特色最為突出，<sup>68</sup>全文 124 則中，有近 92 則皆與〈五行志〉相關，不僅空前於當代，於後世也近於絕後了。這是《搜神記》顯著與眾不同的特色，也是其價值所在。所記的祥瑞災異，不但可反映當時的事件與思慮，更可觀察出干寶身為一史官，縱使從事的是「小道」、「史補」，也不忘反映時代的風潮和照鑑針砭的心態。

<sup>64</sup>根據對現實的不同認識和不同理解，同時將人們對現實的希望加進去，就構成了「理想現實」。「理想現實」是個體希望實現，但根據目前所具備的條件或自我對「現實」的認識和理解，認為尚不可能實現的理想狀態。祥貴編著：《崇拜心理學》（北京：大眾文藝出版社，2001），頁 10。

<sup>65</sup>林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 240。

<sup>66</sup>林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 240。

<sup>67</sup>這種習得性的思考和行為習慣，是通過重複而變得習慣化的，重複的次數越多，作為衝動或動機的力量來源，習慣就會變得更有力量。【英】威廉·麥獨孤（William McDougall 1871—1938）著，俞國良、雷麗、張登印譯：《社會心理學導論》，頁 31。

<sup>68</sup>詳可參第二、三、四章。



## (二)社會風氣：「人鬼乃皆實有」

馬克斯曾說，環境造就著人，但同時環境也是由人來改造的。環境不可能超越人的活動整體直接對人實施影響，人也從來不被動地接受環境的影響。<sup>69</sup>換言之，人雖受環境影響，但或多或少也在改變環境，由二者的磨合互動，塑造了各個時代的特色，此即當時的社會風氣。

正如魏晉喜談鬼道神之風，絕非一夕而成，如魯迅曾指出：

中國本信巫，秦漢以來，神仙之說流行，漢末又大暢巫風，而鬼道越熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故晉訖隋，特多神鬼志怪之書。<sup>70</sup>

源於對亂世的迷惘、死亡的懼怕以及人世間享樂的迷戀，加以當時佛道盛行，在證明神鬼神實有的心態下，或自神其教，或作為人間新聞的心態記述。<sup>71</sup>這種好談、喜談，亦允許談的風氣，使得志怪小說正因迎合此一風潮，而得以風行普及。另一方面，由於科學能力不足，很多怪異現象難以解釋，並於確信「人鬼乃皆實有」的心態下，把鬼神之事當作真實，並認真記錄。<sup>72</sup>志怪小說寫的是雖是超現實的題材，但因故事來源多是民間傳說，作者只是盡了搜集和寫定的義務，所以原來故事流露的思想內容不可掩，縱使作者並無反映現實、表達民意的意圖，但客觀上卻或多或少起了這樣的作用。<sup>73</sup>藉神鬼的力量來警示，讓鬼神來幫助自己達到現實中無法達到的目的，從這個意義上說，鬼神的力量就成為現實力量不足的一種補充。

當時記載鬼神之事一類的志怪小說非常流行，相關著述甚多。<sup>74</sup>反映在唐修的《晉書》中，好引小說雜談，故為後代人所批評。<sup>75</sup>如劉知幾批評唐修《晉書》，「務多為美，據博為功，雖取悅於小人，終見嗤於君子」。<sup>76</sup>《四庫提要·卷四五·晉書》也沿襲劉說，以為其「忽正典而取小說」，批評其「是直稗官之體，安得目曰史傳乎？」<sup>77</sup>姑且不論其評論對錯。由《史通》和《四庫提要》等的批評可

<sup>69</sup>錢谷融：《文學心理學》（上海：華東師範大學出版社，2003），頁 92-93。

<sup>70</sup>魯迅：《中國小說史略》，頁 24。

<sup>71</sup>即魯迅所言，「其書有出於文人者，有出於教徒者。文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽明雖殊途，而人鬼乃皆實有，故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣」。魯迅：《中國小說史略》，頁 24。

<sup>72</sup>如劉惔稱干寶為「卿可謂鬼神之董狐」。《世說新語·排調》

<sup>73</sup>齊治平校注：《拾遺記》，頁 10。

<sup>74</sup>詳可參第四章第一節其他志怪簡介。

<sup>75</sup>有關《晉書》的得失，詳參張蓓蓓：〈唐修《晉書》論衡〉，《中國古典文學與文獻學研究》第四輯，2008年1月，頁 323-364。

<sup>76</sup>劉知幾著、浦起龍釋：〈史通通釋·採撰〉，頁 117。

<sup>77</sup>【清】紀昀總纂：《四庫提要·卷四五·晉書》（石家莊：河北人民出版社，2000），頁 1249



知，當時志人志怪，或雜傳偏記一類的小說雜史充斥著魏晉六朝時代，而廣為唐修《晉書》所收。藉此，我們可推測魏晉甚至唐初好鬼神、傳奇的社會時代風氣。

李劍國等人指出，魏晉南北朝及隋是古小說興盛期，並歸納為四個特點：一是作品數量眾多，今可考者約在百種以上。二是作者隊伍宏大，成分廣泛，上到帝王顯宦，下到文人僧道，都有造作。三是題材極為廣泛，豐富多樣。四是藝術表現力逐漸提高，尤其是南北朝和隋朝的小說進步尤為明顯。<sup>78</sup>又如干寶著述《搜神記》時，因缺乏紙筆，故上書皇帝請紙：

干寶表曰：「臣前聊欲撰記古今怪異非常之事，會聚散逸，使自一貫，博訪知古者。片紙殘行，事事各異。又乏紙筆，或書故紙」。詔答云：「今賜紙二百枚」。<sup>79</sup>

六朝時期紙筆昂貴，而寫書有頗費紙筆，此花費恐非一個著作郎可承擔，因而上〈進《搜神記》表〉以求紙筆。然由皇帝賜紙二百枚，可見皇帝亦持贊成態度。<sup>80</sup>區區怪異非常之事，竟敢上書求紙筆，可見當時志怪之風的盛行。

尤其是，閱覽《搜神記》關於祥瑞災異的部分，可發覺干寶是以一種嚴肅的態度寫作，除將當時或過去所發生的怪異事蹟，與發生過的重大事件作一聯繫，或引京房、或引劉向、或引緯書與〈五行志〉等加以解釋，或援以為證。從某一角度觀之，這是一種相信怪異之事（包括鬼神）乃實有實存，否則不必如此麻煩的引用大家或是典籍。<sup>81</sup>加以干寶在《搜神記序》宣稱，其著述，「亦足以明神道之不誣也」。而這裡的「神道」，最早出現於《周易·觀卦·彖傳》，「觀天之神道，而四時不忒。聖人神道設教，而天下服矣！」<sup>82</sup>除了作張皇神鬼的宗教解釋外，<sup>83</sup>亦可從蘇榮彬由「神道教化」來理解。<sup>84</sup>這或許可以解釋，為何干寶從無鬼論感而發憤纂輯《搜神記》，除了《晉書》所載二事外，<sup>85</sup>可能和干寶欲以鬼神之事導正人間失序，因而以祥瑞災異來「天示警」、「正人心」有一定關聯！<sup>86</sup>

<sup>78</sup>李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》（北京：高等教育出版社，2007），頁 58-59。

<sup>79</sup>汪紹楹：《搜神記》，頁 3。

<sup>80</sup>李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》，頁 176-177。

<sup>81</sup>據劉永研究指出：干寶在解釋災異時，一般不引經據典，如果他需要引經據典時，則必定引用儒家的經典著作或儒家的禮法制度。干寶從未引用過儒家以外的著作，也未引用過非儒家學者的說法，這充分說明干寶也是在「據經立辭」的。劉永：《東晉南朝時期的五行思想和儒家觀念》（上海：上海師範大學碩士論文，2006），頁 21-22。然《搜神記》中，卻出現引用《尸子》、《淮南萬畢》等似乎非儒家的說法，但無論如何，干寶所引用的仍多為儒家之作。

<sup>82</sup>張文智著：《周易集解導讀》（濟南：齊魯書社，2005），頁 183。

<sup>83</sup>李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本），頁 302-303。

<sup>84</sup>蘇榮彬：《神道設教——「搜神記」感應類故事研究》（臺中：國立中興大學中文系碩士論文，2006）。

<sup>85</sup>即「寶先父殉婢，後十餘年開墓，而婢活，甚至嫁人生子」和「寶兄嘗病氣絕，積日不冷，後遂悟，云見天地間鬼神事，如夢覺，不自知死」二事。詳見《晉書·干寶傳》，頁 2149-2151。

<sup>86</sup>有關「上天示警」的討論，詳後文。

總言之，祥瑞災異不僅是一種社會風氣，其必然也建築於時人承認鬼神存在的基礎上，結合前段所述關於干寶上書求紙一事更可知，鬼神觀念必定廣為當時接受甚至重視，此亦看出此風之盛且行！

### 三、補史心態下的物怪與休咎

余嘉錫在議論古籍流傳，以為經歷時間久而至今殘存者，必有其不可不讀的價值和意義，「其卓然不可磨滅者，必其精神足以自傳，譬之籛出於糠粃，獨存精萃也」。<sup>87</sup>由此觀之，干寶的《搜神記》之所以可以流傳下來，並為後世引用改編，相信正有其不可磨滅之價值。就本文角度而言，其書寫祥瑞災異的特質，正顯觀出其特殊意義與時代風氣。

由干寶《搜神記》有關祥瑞災異這部分來看，此沿襲著班固以來小說的觀念，「雖小道，必有可觀者焉」，故君子雖弗為，但亦弗滅，是以「閭里小知者之所及，亦使綴而不忘。如或一言可采，此亦芻蕘狂夫之議也」。簡言之，只要有一言可採，於政教有補，甚而可以廣見聞、增知識的，都有保存的價值和意義，即強調的是小說的「用」。<sup>88</sup>而這和中國歷來重實用的民族性格有關。加以中國知識分子重「道」的傳統，強調的是責任感，關注的是社會和人生。如余英時指出，中國古代「道」的特徵，相較於其他文化，<sup>89</sup>有以下兩種特色：中國古代學術總匯於「史」，以及具人間性，尤其強調人間秩序的安排。<sup>90</sup>而王齊洲則指出「道」為知識分子的價值理性、價值目標、人文理想、道德追求等，而以孔子為代表的儒家則多數將道理解為社會政治秩序和倫理道德規範。<sup>91</sup>由於本文此處要探討的是「用」這部分，試從補史之闕的角度、以期能增廣見聞，最終達到明休咎之徵的目的，此三部分作一釐析。

#### (一)補史之闕：虛誕怪妄之說，亦史官之末事

干寶在序中提到，《搜神記》的資料來源主要是「考先志於載籍」和「收遺逸於當時」。根據王恒展研究，干寶作為一「良史之才」，因能博覽書記，故先為著作郎，後領國史，因此可以利用廣泛接觸官私圖書的工作之便，廣泛地涉獵各

<sup>87</sup>余嘉錫：《古書通例·緒論》，（上海：上海古籍出版社，1985），頁2。

<sup>88</sup>漢魏對小說評價雖不高，但多數人仍以為小說有可采可觀之處。歸納約有四點：一是倫理功能，所謂「治身理家有可觀之辭」。二是政治功能，所謂「觀風俗，知薄厚」。三是知識功能，所謂「以廣視聽」。四是娛樂審美功能，所謂「游心寓目」。前兩點是按儒家傳統觀點家給小說的；後兩點則是小說自身特性所生，和小說文體關係密切。李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》，頁15。

<sup>89</sup>這裡指其他文明古國：希臘、以色列以及印度。

<sup>90</sup>余英時：《士與中國文化》，（上海：上海人民出版社，1987），頁34-51。

<sup>91</sup>王齊洲：〈「君子謀道」：中國古代文學觀念的主體意識——兼論中國早期知識份子的來歷和特點〉，《中山大學學報（社會科學版）》2009年第1期49卷，頁28-30。

種古代文獻。這些文獻包含經子史集，但仍以今人多歸於小說類的雜史別傳為多。<sup>92</sup>又如沈士龍、胡震亨所言：「令升遘門閭之異，爰摭史傳雜說，參所知見，冀廣人於耳目之外。顧世局故常，適以說怪視之。不知劉昭《補漢志》、沈約《宋志》及與《晉志》《五行志》，皆取錄於此。蓋以其嘗為史官，即怪亦可證信耳」。<sup>93</sup>而余嘉錫以古書考證《搜神記》，亦發現後世多所引用之。<sup>94</sup>換言之，《搜神記》的內容多取材於史書傳記，並為後世史家所採用。此從《搜神記》於《隋書·經籍志》是被放置在史部雜傳，而非子部雜家或小說家亦可做一輔證。

《隋書·經籍志》多將六朝志怪小說視為史學著作的一部分，以雜史雜傳類收錄最多，體例為史而內容多怪異成分，「雜以虛誕怪妄之說，推其本源，蓋亦史官之末事也」。到了唐代的劉知幾，雖批評《語林》、《世說》、《幽明錄》、《搜神記》等一類著作，但不可否認唐新撰《晉書》，仍多采以為書，視作有用的史料。又稱王子年之《拾遺》為逸事，以為就利處看來，「皆前史所遺，後人所記，求諸異說，為益實多」等等。<sup>95</sup>

就如前文討論過的，干寶編纂《搜神記》是本著「考先志於載籍」和「收遺逸於當時」的心態，使得此二部分使得《搜神記》帶有相當「真實性」。<sup>96</sup>而這部分和司馬遷著史所採用的資料來源相似，<sup>97</sup>可知干寶是以為史的態度面對。加以干寶在撰《晉紀》時，同時也著手搜集《搜神記》的相關材料。<sup>98</sup>這可以看出，二者之中，或許存有某種關聯。這和中國「文史互補」<sup>99</sup>、「補史之闕」的傳統應有一定相關性。而魏晉時代人們普遍相信天人感應、鬼神實有，對於妖怪變化等祥瑞災異的記載信以為真，這些材料實乃特定歷史時期精神信仰的如實反映，僅

<sup>92</sup>屬於經部的如《左傳》、《春秋演孔圖》、《孝經援神契》等；屬於史部的如《漢書》、《後漢書》、《宋書》、《晉書》等；屬於子部的如《呂氏春秋》、《淮南子》等；集部的如《楚辭》、《西經賦注》等。今人歸於小說類的雜史別傳，如《列仙傳》、《西京雜記》、《博物志》、《吳越春秋》、《風俗通義》、《管輅別傳》等等。參考王恒展：〈博采異同 遂混虛實—論干寶的小說理論與實踐〉《山東師範大學學報（人文社會科學版）》2006年第51卷第5期，頁45-49。

<sup>93</sup>汪紹楹校：《搜神記》，頁253-254。

<sup>94</sup>余嘉錫於〈四庫提要辨證〉提到：「以古書所引證之，裴松之的《三國志注》《魏志·明帝紀》，引其《柳谷石》一條，《齊王芳紀》引其《火浣布》一條，《蜀志·糜竺傳》引其《婦人寄載》一條……亦皆具在此本中」。汪紹楹校：《搜神記》，頁255-256。

<sup>95</sup>劉知幾：《史通·采撰第十五》，頁105-108、《史通·雜述第三十四》，頁247-252。

<sup>96</sup>劉苑如提及雜傳的「實錄」，可由三方面去理解：首先雜傳的記載必須是言而有徵的，無論資料是取自於民間或傳說，其創作的本態度基本同於史傳，差別只是雜傳兼容眾家而不下定論；其次，雜傳的「真實」是跨越人類感官的真實；最後，雜傳所堅持之「真」並非斤斤於史料考據之真，而是在消息升降、化動萬端的妖異變化之中，遍存其休咎之徵，以成其「寓褒貶、標勸戒」之微言。劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係—從文類觀所作的考察〉《中國文哲研究集刊》第八期（1996年3月），頁378。

<sup>97</sup>相關論述可參考董乃斌：〈諸朝正史中的小說與民間敘事〉《文學評論》2006年第5期，頁125。邱詩雯：《「史記」之「改」、「作」與歷史撰述》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2008）。阮芝生：《司馬遷的史學方法與歷史思想》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1973）。

<sup>98</sup>李劍國：〈《搜神記》著作過程考〉，收入氏著《新輯搜神記 新輯搜神後記》，頁42。

<sup>99</sup>如王連儒指出，志怪創作和史傳傳統的影響分不開，並且中國素有文史互補的傳統，這裡的文也包括小說在內。王連儒：〈志怪小說題材來源中的神話、歷史及詩歌意象〉，《聊城師範學院學報（哲學科學版）》，1996，第4期，頁86-92。



此觀之亦是具有歷史認識價值的。<sup>100</sup>更何況，就《隋書·經籍志》觀之，《搜神記》是被安置在《雜傳》，換言之，是被當作「史」看待。

再者，就清人章學誠提到：「史學衰而傳記多雜出，若東京以降，《先賢》、《耆舊》諸傳，《拾遺》《搜神》諸記，皆是也」。<sup>101</sup>指出了在東漢魏晉雜傳野史由史傳向小說過渡過程中所扮演的仲介角色。李建東分析「野史雜傳」的三點寫作特色：「第一是從求實性轉向虛擬性；第二是超越了史傳的實例性而在敘述描寫上進一步具象化；第三是減弱了依附性而增強了創造性」。<sup>102</sup>如其所言，正是這種逐漸脫離正史而偏向小說的寫作模式，使得雜傳野史能將歷史的「實」和小說的「虛」，作了一個溝通和連結。因而，《搜神記》也為後人當作是雜史雜傳一流的。

<sup>103</sup>

由於傳統文人向來重子史而輕小說，為求社會的認同，便常運用史筆來撰作志怪小說，並在內容上多與史實相鉤連。此舉一則混淆了小說和歷史的功能，二則使二者難以撇清關係。因而在史傳文學影響下，古代小說最初的要求是真實性，再則，必須有補於世或史。故志怪小說作者大抵稟承史傳文學「述」而不「作」的客觀敘事原則，對這些「變異之談」採取「大抵一如今日之記新聞」的傳錄態度，<sup>104</sup>「其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣」。<sup>105</sup>干寶作《搜神記》說：「考先志於載籍，收遺逸於當時」。晉代葛洪為《西京雜記》所作跋中指出：「今抄出為二卷，名為《西京雜記》，以裨《漢書》之闕」。又裴松之為《三國志》作注釋時，曾大量引用《列異傳》、《博物志》、《搜神記》、《世說新語》等小說內容。可見，在當時的觀念中，小說可補史之闕的觀念是廣為接受的。再者，志怪小說如《蜀王本紀》、《博物志》、《搜神記》、《神仙傳》、《拾遺記》、《搜神後記》、《幽明錄》、《述異記》等名中的「本紀」、「志」、「記」、「傳」等，也都是沿襲歷史文體的名稱。

根據龔鵬程的看法，文人對著述創作的傳統看法，由先秦到兩漢出現兩種作者觀的消長，一種是述而不作，一種是強調作品意旨僅屬自我。<sup>106</sup>但是，即使文章著作人人可寫，作者，卻仍要以孔子為典範；作品，仍要以六經為圭臬。依前者，文章必須徵聖；依後者，著作必須宗經。唯有如此，作品才能獲得神聖性，

<sup>100</sup>余作勝：〈唐修《晉書》取材《搜神記》原因探析〉《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第30卷第3期2008年5月，頁81。

<sup>101</sup>【清】章學誠著、倉修良編：《文史通義新編·點陋》（上海：上海古籍出版社，1993），頁117。

<sup>102</sup>李建東：〈敘事文學的先聲—論「野史雜傳」向小說之過渡〉，《學術論壇》2003年第1期，頁94。

<sup>103</sup>如《隋書·經籍志》著錄在「雜傳」類、《舊唐書·經籍志》著錄在「傳記」類，又劉知幾分類於《史通·雜述》，以為《搜神記》屬於雜史之史氏流別之一的「雜記」，稱其「求其怪物，有廣異聞」。

<sup>104</sup>魯迅：《魯迅全集九·中國小說歷史的變遷》（北京：人民文學出版社，2005），頁318。

<sup>105</sup>魯迅：《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2009），頁24。王翠紅：〈略論唐前志怪小說創作與史傳的關係〉《安徽文學》，2008年第11期，頁11。

<sup>106</sup>前者又稱「神聖性作者觀」，即指先王之道是永不可異的真理，自居於一學習者與傳述者的地位，重視經典的傳授講授、文獻的整理，推崇神聖作者的功績。後者又稱「所有權作者觀」，則破除或消解神聖性作者觀中的神聖性，強調作者原意的路向。參考龔鵬程：《漢代思潮》（嘉義：南華大學，1999），頁80-93。



否則僅為一微不足道的技術。<sup>107</sup>雖然龔鵬程所陳述的是兩漢時期的觀念，然魏晉距漢不遠，思想又多所沿襲，加以其所談論的二種作者觀，後世創作多參雜此二心態。劉苑如則指出，干寶解決小說與歷史虛實相雜的矛盾，即假神道以證歷史，在虛實相雜的言說中，有限度地承認志怪確實有「虛錯」的可能，但「宗經」、「明道」是其一貫宗旨。<sup>108</sup>又據干寶於序中所言「考先志於載籍，收遺逸於當時」、又欲明「神道之不誣」，「粗取足以演八略之旨，成其微說而已」。因而，據此推測干寶著述《搜神記》時，既有「述」而不「作」的尊聖心態，特別是祥瑞災異與史書相涉部分，如《搜神記》中 115〈洧淵龍鬪〉、183〈太興地震〉等；然又含有主觀創作意識，所以干寶才會在引述史書他書後，再加以自我評述，或引他說以暗寓己說，或增刪改補文句，如 133〈大廩馬生角〉、137〈長安女子〉等。然追根究底，依然是本著宗經徵聖的心態，有意為史補的工作。

雖然儒學本身與小說無太大關係，但孔、孟等言行可拿來議論小說，如孔子「述而不作」，注重歷史文獻的整理和保存的態度，有助於以記錄為務的筆記小說作為「史之餘」，而得以在著作林中取得立足之地，逐漸形成筆記小說廣大而悠久的傳統。再透過斷章取義、援引闡述等對小說發生影響。如讖緯盛行之漢魏之際，「神怪之言，皆在讖記」，帶神學色彩的儒學遂成為志怪小說的溫床。<sup>109</sup>此外，加以「俗皆愛奇，莫顧實理。傳聞而欲偉其事，錄遠而欲詳其跡」。<sup>110</sup>正是在「愛奇」的心態下，將傳聞故事加油添醋，對遠古難考的史蹟史料也要發揮想像力，將細節細緻刻劃。這也許就是為何事常並存兩說之因。<sup>111</sup>

這樣的觀點，如《搜神記》中，184〈陳門牛生子兩頭〉的記載，則比《宋書》說的都較為豐富。據史書：「晉愍帝建武元年，曲阿門牛生犢，一體兩頭」和《晉書》也可相參照，「元帝建武元年七月，晉陵陳門才牛生犢，一體兩頭。案京房易傳言：『牛生子二首一身，天下將分之象也』。是時，愍帝蒙塵於平陽，尋為逆胡所殺。元帝即位江東，天下分為二，是其應也」。<sup>112</sup>將《搜神記》此則拿來參照，或許可補史之缺。又或《拾遺記》提到的「怨碑」，是「《史記》略而不錄」等。

換個角度來看，遼耀東的話，正好為此現象作了一個很好的註解：

一個時代的史學孕育在它所存在的時代中，並且與這個時代發生交互的影響。透過一個時代的社會與文化的變遷，可以了解這個時代史學的轉變與特色；分析一個時代的史學發展，同樣也可以尋找這個時代社會與文化變

<sup>107</sup>龔鵬程：《漢代思潮》，頁 80-104。

<sup>108</sup>劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，頁 63。

<sup>109</sup>杜貴辰：《傳統文化與古典小說》（保定：河北大學出版社，2001），頁 61-63。

<sup>110</sup>劉勰著、郭紹虞注：《文心雕龍·史傳第十六》（北京：北京人民出版社，1962），頁 287。

<sup>111</sup>由於怕有所闕漏而不敢以一己之好惡任意刪減，只好幾說並存。如裴松之在〈上三國志注表〉云：「上搜舊聞，傍摭遺逸。按三國雖歷年不遠，而事關漢、晉。首尾所涉，出入百載。注記紛錯，每多舛互。其壽所不載，事宜存錄者，則罔不畢取以補其闕。或同說一事而辭有乖雜，或出事本異，疑不能判，並皆抄內以備異聞」。【西晉】陳壽撰、【南朝宋】裴松之注：《三國志》（臺北：宏業書局有限公司，1997），頁 375。

<sup>112</sup>《宋書·五行志五》、《晉書·五行下》。

遷的痕跡。因此每一個時代的史學，都有其自身的特質和個性。<sup>113</sup>

雖然遼耀東談論的是史學的現象，但筆者以為，亦可適用於《搜神記》，甚至志怪小說的討論。因為無論其為「史」或是「小說」，都是因應於時代需求而產生，對前代有所繼承，亦有所更擇。就魏晉，甚至唐時期而言，《搜神記》自是「雜傳」、「雜記」一類，但到了宋後，則被放置於子部的「小說」一類。換言之，無論被放置於雜史或是子部小說類，都與史官之末事、旁支有關。<sup>114</sup>因而，史於小說除了有「虛構」、「真實」方面的難分，小說作為「史補」其實亦可以另一意思解釋。正如錢鍾書先生於《管錐篇·左傳正義》所言，「史家追敘真人實情，每須遙體人情，懸想事勢，涉身局中，潛心腔內，忖之度之，以揣以摩，庶幾入情合理」。<sup>115</sup>表示史家和小說家為了讓所記之事更為貼近人情，部分虛構的心理是相似。然小說比較起史事更不受真實性的拘束，更能引人入勝。在幾次輾轉傳抄後，或許小說也成為史書蒐錄的「史料」之一，這也許是另一意義上的「史補」。<sup>116</sup>

## （二）怪與不怪：一個瀰漫異地與物怪之想像

自從漢武帝獨尊儒家，儒相對具有崇高地位。但由於儒家不可能包容所有，因而有意無意吸收其他學派的思想觀念，如法家、道家、陰陽家等等，並融為己用，極力擴展儒家外延，以求適應當時社會文化。或許就是在參雜融合諸多學說下，轉而以博學為榮。

再者，干寶於《搜神記序》提到《搜神記》有「游心寓目」的功能。關於此部分，筆者以為從接受者角度來論，具有增廣見聞的功能。雖然《搜神記》於祥瑞災異部分的相關記載較少，但由解說精怪、異事為某種徵兆等，如 207〈池陽小人〉，干寶引《管子》推測此可能為慶忌，「以其名呼之，可使取魚鼈」、127〈輅軫廐雞變〉和 149〈廷尉府雞變〉，都是以雌雞的化成與否，作為下者是否可取代上者的徵兆等。都可看到干寶試圖解釋異事異象，以此增廣讀者的見聞，使讀者對於當時或過去的異事，能予以「合理化」地接受。

而「增廣見聞」此一部份，或許可由志怪小說的博物（學）傳統談起。關於博物學的定義，余欣於《中古異相——寫本時代的學術、信仰與社會》一書中指出，「博物學是關於物象（外部事物）以及人與物的關係的整體認知、研究範式與心智體驗的集合」。<sup>117</sup>換言之，就是一種人對萬物的認識或想像，並以此建立自我對外在世界的圖像。朱淵清更進一步點出，「魏晉博物學的興起是經學流變

<sup>113</sup>遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（北京：中華書局，2006），頁 2。

<sup>114</sup>遼耀東先生亦提到，子部的著作，原來就是史學發展的一個旁枝。遼耀東：〈志異小說與魏晉史學〉，收於氏著《魏晉史學的思想與社會基礎》，頁 173。

<sup>115</sup>錢鍾書：《管錐篇》（第一冊）（北京：中華書局，1979），頁 166。

<sup>116</sup>此過程董乃斌以為可概化為，從民間敘事—文人敘事—官方敘事；從民間口頭敘事—作家文字的藝術敘事—史官御用欽定的經典敘事。可參考董乃斌：〈諸朝正史中的小說與民間敘事〉，頁 129-131。

<sup>117</sup>余欣：《中古異相——寫本時代的學術、信仰與社會》（上海：上海古籍出版社，2011），頁 10。

的結果，也是傳統知識累積成果」。<sup>118</sup>以爲魏晉博物學具有知識累積的認識觀和天人合一的宇宙觀的特徵。然前者如《隋書·經籍志》對雜家的批評：「放者為之，不求其本，材少而多學，言非而博，是以雜錯漫羨，而無所指歸」，指出魏晉博物學雜且博的觀點。後者宇宙觀的出現，除了和博物學家重人事、實踐外，還帶有志異、神秘主義的傾向。<sup>119</sup>換句話說，前代的累積和對宇宙探尋的渴望，皆促使魏晉博物思想的發達，然而這種博物知識實踐的目的，是爲了建構宇宙知識的架構。然爲求宇宙架構的完整，魏晉博物學家對傳聞知識甚至不加辨別的加以吸收。<sup>120</sup>

又錢穆於〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉一文中指出，《隋書·經籍志》中論及魏晉南北朝人的史學著作內容，《隋志》乙部共分十三類，著述共有八百七十四部，內容以人物傳記最多，其次是地理記，復次爲譜系。<sup>121</sup>由地理記的勃盛情況可推測，除了當時門第郡縣的影響外，或許和北人入南，對於南地的陌生和探索有相當關連。換言之，即和當時地理環境的遷徙變動開發，士人由北入南，所見所聞異於從前，在開發探索時所作的想像與誇張、對於異物異境的恐懼和不安，甚至於道教的興起、洞天福地的探訪等等皆有一定關聯。<sup>122</sup>此即欲藉由博物的知識系統，以使其成爲「真實」，進而達到禎祥福禍、趨吉避凶的實用目的。

即使清代的《四庫全書總目提要》對小說的說真實性提出質疑，但也點出小說有「廣見聞」的實用性意義，「跡其流別，凡有三派……唐、宋而後，作者彌繁。中間誣謾失真，妖妄熒聽者固為不少，然寓勸戒，廣見聞，資考證者亦錯出其中」。<sup>123</sup>由此推得，志怪的增廣見聞一方面繼承博物傳統再作發揚，一方面建立在人們「好奇」的心態，並和當時好談鬼神的風氣有關。換言之，干寶可能本著「物不自異，待我而後異，異果在我，非物異也」的心態下，<sup>124</sup>以爲只要能多識博物，即可對這些祥瑞災異的奇特現象作出解釋，可減少世人「不怪所可怪而怪所不可怪也」的少見多怪之心態。<sup>125</sup>

<sup>118</sup>朱淵清：〈魏晉博物學〉《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2000年9月第32卷第5期，頁43。

<sup>119</sup>朱淵清：〈魏晉博物學〉，頁47-50。

<sup>120</sup>這是因爲人的見聞常受限於經驗，但某些不能以經驗來驗證的事物對個人只是「未聞」、「不詳」，並不能因此否認其存在的可能。朱淵清指出當時許多學者也有類似看法，如干寶、郭璞等。朱淵清：〈魏晉博物學〉，頁48。

<sup>121</sup>詳參錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢》（三）（臺北：東大圖書公司，1977），頁255-258。張蓓蓓：〈錢穆先生論魏晉南北朝學術〉，《六朝學刊》第一期（2004年12月），頁103。

<sup>122</sup>相關資料可參考李豐楙：〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收入氏著《誤入與調降六朝情唐道教文學論集》，（臺北：學生書局，1996），頁100-109。楊義：《中國古典小說史論》（北京：人民出版社，1998）。李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本）（天津：天津教育出版社，2006）。許聖和：《「博物思維」與六朝文學》（花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2006）。劉苑如：《朝向生活世界的文學詮釋：六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐出版社，2010）。余欣《中古異相——寫本時代的學術、信仰與社會》等等。

<sup>123</sup>【清】紀昀總纂：《四庫全書總目提要·卷一百四十·子部五十》，頁3560。

<sup>124</sup>郭璞：〈山海經序〉，收於丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》（北京：人民文學出版社，1996），頁5。

<sup>125</sup>郭璞：〈山海經序〉，收於丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》，頁5。



這一部分略見於本文第二章，有關〈精怪〉一節的探討，但所占篇幅實不多。因就志怪分類而言，隸屬於「博物體」的志怪小說之相關討論較多，《搜神記》多歸為「搜神體」，<sup>126</sup>但這種好異好奇，用以增廣見聞，以資助談，甚至編纂蒐集為志怪小說的風氣，於魏晉特別興盛，從其志怪小說數量之多與廣即可見，故筆者特別指出，聊備一說以茲參考。

### （三）上天示警：祥瑞災異與休咎之徵

中國歷來奉行「天垂象，見吉凶，聖人則之」一類的天人感應。這告訴我們，古人早就把天象的變化和人間吉凶貫串起來，當作是人間秩序的標準和楷模。據陳江風研究指出，

「天垂象」有兩重合義，其一是就自然形成的天象體系本身而言，滿天星辰圍繞北極運行，象徵著等級有差、卑尊有序的秩序，垂示著一種等級倫理的道德意義，由此揭示出社會倫理秩序和道德規範經由上天啟示而來的途徑。從這種意義上說，「天垂象」是中國式道德神啟說的認識基礎。其二則需要結合「天垂象」一句理解。

這層意義的天垂象，指的是作為上帝的「天」，通過星辰雲氣在天象某一部分的變異，顯現出對帝王品行優劣與政治得失進行監督的信息。這種監視以和善親人為前提。一字「垂」字，顯現上帝的仁慈、具有明顯的意志指向。是道德的天性，啟動上天的憐憫仁慈之心，主動向人間顯示天象；告之以吉與兇，決不忍坐視人間的疏漏閃失，使國家社稷、生民百姓遭受禍殃。這正是上天仁義道德的本質特徵的具體表現。<sup>127</sup>

正是以為天上星辰星象可以昭示人們吉凶禍福，根據具體的天象，聯想出人間應該固守遵循地人倫綱常、禮法秩序等。將天道德化，以為有一神祕、神聖的主宰者，可以預示或指導人間禍福。這也是一種天與人、物與人的交感作用。這種物類相感的觀念，其實都建立在氣化一體的宇宙觀上，認為「氣」可透過通感的方式，與宇宙萬物共感共息。<sup>128</sup>這是中國傳統的思維方式，<sup>129</sup>是建基於自然與人親

<sup>126</sup>志怪小說的子類，名稱不一，但大多以《搜神記》、《博物志》、《拾遺記》為志怪小說三個子類的代表。如陳文新《中國文言小說流派研究》則以三個子類的代表作品標目，分別名之為「搜神」體、「博物」體、「拾遺」體。李劍國《唐前志怪小說史》分志怪小說為「雜記體志怪小說」、「地理博物體志怪小說」以及「雜史雜傳體志怪小說」。而吳志達《中國文言小說史》分志怪小說為「雜記體」、「地理博物類」以及「野史雜傳體」。侯忠義《中國文言小說史稿》分為「記怪類」、「博物類」以及「神仙類」。本文採陳文新說法，因其直接以三本書名為稱，較為直接明白。詳見陳文新：〈近百年來唐前志怪小說綜合研究述評〉《學術論壇》2001年第2期，頁114-116。李劍國：《唐前志怪小說史》（修訂本）、劉葉秋：《古典小說筆記論叢》（天津：南開大學出版社，1985）、陳文新：《中國文言小說流派研究》（武漢：武漢大學出版社，1993）等。

<sup>127</sup>陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，頁8。

<sup>128</sup>可參看楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流出版社，1993）。

<sup>129</sup>所謂思維方式，是指人在思維過程中，把握世界的整體聯繫的定式，特別指對世界的統一性



密和諧的基礎上。因而，透過上天給予的祥瑞災異，便可以明休咎之徵。

換言之，「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下」，<sup>130</sup>藉由天文的啓示（即祥瑞災異），以觀察時局變動；觀察人類文化文明的進展，以教化天下百姓。這恰恰說明了天與人的關係密切。

然神道難測，又不可不測。因大與國家政事相關，小與百姓禍福聯繫，這便造成解釋天意的應是國家的權限，但百姓私下探蹟索隱地也不在少數，甚而跨越尺度，干涉到國家政事的興亡。因為志怪小說具有史傳史補的性質，《搜神記》有關祥瑞災異部分，更是汲汲於國家政事，寓國家災祥於隱微神道之中。據林淑貞指出，干寶的《搜神記》藉由歷史以鑑往知來，故採用符合「應證」的事件來說明災異，或選擇相合的歷史事件作為符應。<sup>131</sup>而書中的諸多災異即是上天的譴告，只因未引起統治者的警懼，所以招致了不良的後果，如〈馬後牛〉、168〈高原陵火〉等。少部分也記載個人禍福以彰顯天意，發明神道之教化，如 95〈東海孝婦〉、193〈諸葛恪〉等。

但觀察《搜神記》中的災異現象，可發現一件奇怪的事，「災異的警戒目的很難實現，而其應驗性卻往往充分地表現」。如果災異的預兆性，不能對君王發揮警示的作用，反而成就了衰亡的應驗，那災異是否根本就是個未來的警訊，而非可改變的未來？換個角度來看，所謂的休咎之徵，多是後來附會解釋，常常是事後諸葛。這也難怪祥瑞災異越到後期，越為人詬病和懷疑。如王充即使同意，「夫變異自有占候，陰陽物氣自有始終」，但認為這是一種自然的變化，如果一定要把它說成是上天的譴告，是把自然無為的天曲附於人事，是很難讓人信服的，「處必然之驗，故譴告之言信也。予之譴告，何傷於義。損皇天之德，使自然無為轉為人事，故難聽之也」。<sup>132</sup>此部分由歷代〈五行志〉中關於祥瑞災異的記載，越來越多自然的災害現象更可以看出。<sup>133</sup>

---

和多樣性之關係的穩定的看法。而中國的思維方式大體包括思維方法、思維模式思維途徑和程序等。陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，頁 210-211。中國原始的思維方式，馮天瑜把它概括為「觀物取象」，認為「它是以未經分化的表像聯繫代替因果關係，必然性與偶然性尚未分化，人們不承認偶然性，而確信神秘的支配力量」。馮天瑜：《中華元典精神》（上海：人民出版社，1994），頁 111。而中國傳統的思維方式，陳江風指出，整體可以分兩大層面：其一，是理論思維方式層面。它與具有神秘色彩的傳統宇宙觀、傳統自然觀和傳統歷史觀密切相聯，它是方法論、觀念模式。因而具有指導意義。其二，是生活思維方式層面。它與人們的日常生活經驗、世俗習慣相聯繫，它是直覺式的，卻又能左右人們的生活行為，外化為人們行為方式，具有鮮明的實踐意義。作為觀念模式的理論思維方式，制約人們從宏觀上遵循著既定地思維途徑和程序，進行理論思考和價值判斷。有時，人人往往參之以自身生活經驗，憑著直覺進行推理、判斷。然而，這種直覺推理本身就受著理論思維方式的制約。所以兩個思維方式層面相輔相成、互相呼應，形成中華思維方式獨到的特色。引自陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，頁 211。黃俊傑則認為中國人的思維模式較常見有三種：（1）以已知之事物推論未知之事物的「類比思維」；（2）將兩種具有同質性的事物或現象聯繫在一起思考的「聯繫性思維」；（3）從具體事物出發進行思考活動的「具體性思維」等。黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 313。

<sup>130</sup>【宋】朱熹著：《周易本義·賁卦·彖傳》（臺北：大安出版社，2008），頁 104。

<sup>131</sup>林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 285。

<sup>132</sup>【東漢】王充著、黃暉撰：《論衡校釋·譴告篇》，頁 646。

<sup>133</sup>有關於〈五行志〉的相關演化，游自勇指出：千年來《五行志》的基本思想是「示人君之戒」，是對「休咎」的解釋體系，這一點一直沒有變化。但以《新唐書·五行志》為界，呈現兩種模式：

而這種天示警、天人影響的思維，廣見於《搜神記》中，祥瑞災異的書寫裡。干寶多先描述一異事異象，繼而接露此事件所昭顯的災祥，為後來發生的吉禍事，找到一個所謂的「預兆」，認為二者實為一因果聯繫的關係。如 143〈人狀草〉、185〈武昌災〉、122〈下密人生角〉、129〈茅鄉社大槐樹〉等，或以人或以物的某種奇特狀態，作為之後事件的徵兆；或事後作一回顧，認為某事影響到人事物或天地的正常狀態，如 140〈夫妻相食〉、157〈衣服車乘〉、159〈方頭履〉等，然此部分所占比例較少，且多集中於第三章的〈身體、性別的變異〉與〈禮法之亂〉兩節中。也有部分則僅記怪異之事，對是否作為某祥瑞災異之徵或是否受到某事影響卻無多加提及，如 141〈校別作樹變〉、257〈江夏黃母〉、258〈宣騫母〉等，但多數會以占者所言或引書作一暗示，又或是查閱史書中的〈五行志〉可恍悟干寶所欲寄託或告知的含意。至於極少數幾則讓人難以窺視干寶欲表達的真義，如 113〈御人產龍〉、112〈鄭女生四十子〉等，這或許得透過其他間接的資料對比，才能得到較近干寶的原意！

因為人類行為帶有一定的主觀情感和利益衝突，是非得失很難有一共同標準。尤其是政治行為，常挾帶著現實權威以作其後盾。如果沒有一個可資比較的客觀環境，容易淪於掌權著的個人獨裁。這種可資比較的客觀環境，一為環繞本身以外的外在世界，一為可以表示連貫性的歷史文化背景。儒家之所以特別重視歷史文化和「古」，則是因為在傳統帝國壓制底下，沒有空間的世界政治以資比較，可比較的只有歷史所致。<sup>134</sup>換言之，如果小說只是一種無中生有的創作，君王為惡、敗壞政事，是不會真的會有天災人禍發生，上天是否真有靈性足以下降災異警示世人，人君是否真是上天支持的「天子」？人民是否真不可反抗？便成了值得商榷深思的問題！然最根本的理由，因為歷史提供了大量可供選擇的人物和事件，也因時代距離遙遠或難考訂，因而具有可塑性、創造性，可在看似真實的條件下，巧妙敷衍成章，擷取需要的「真實」，再依照己意組合成適宜宣揚己見之文，不但有一定的真實性，足以取信於人，也帶有作者自己的想法，可謂兩全。

除此，筆者以為，此節亦可延續上節的討論，因魏晉六朝知識分子之所以致力於博物知識的建立，辨析遠方殊異的真相，破解知識障蔽的無知，多少和欲揭露自身命運的欲望有關。<sup>135</sup>正因為對未知的恐懼，因而希望能找到一個有效預測未來的方法，以抒解對生命的不安定感。而中國歷來便有「天人感應」的傳統，在這種天與人的交感下，人便可以藉由觀察感應到休咎的徵兆，並進而將之與某事件聯結，以產生一種萬事皆可預的安定感。

---

漢唐五代是《五行志》創立和發展的時期，史家撰《五行志》無一例外接受了天人相與的思想，更關注對「咎征」的解釋，希望以外部力量引導帝王，災異本身的記載是其次的，這可稱為「五行志模式」；宋以後的《五行志》由於剔除了事應，解釋功能喪失，上天的意圖完全要靠帝王自己去領悟，災異本身的記載成為主要目的。《五行志》遂成為國家災異祥瑞的彙編，只是一種災害物異志，這可稱作「災異志模式」。可參考游自勇：〈試論正史《五行志》的演變——以「序」為中心的考察〉，《首都師範大學學報（社會科學版）》2006年第2期，頁1-6。

<sup>134</sup>徐復觀：《中國思想史論集》，頁273-274。

<sup>135</sup>劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，頁171。

## 第二節 審美心理與書寫特性

一般以為，魏晉小說由於受到史傳文學和小說觀念不成熟的影響，創作主體尚未自覺地把自己的審美意識融入小說之中。<sup>136</sup>此部分亦可由審美心理學談起，<sup>137</sup>但由於牽扯的部分過於龐雜和精深，因此本文擬由心理性和藝術性兩部分作一討論，強調的是憂懼下的心理，可能影響到藝術創作的部分，並表現出美的突破。

據蔡梅娟研究指出

志怪小說同樣是創作主體按照美的規律進行美的創造的結果，「因為從根本上說，任何藝術形式都是人的情感理想的載體，它們總是在最深的層面上牽繫著人對於生存的熱切關懷與強烈願望。<sup>138</sup>

因而，當時的審美意識或許不如後來的明顯，但同樣帶有對美的感受，差別只是「自覺」與否。賈劍秋更進一步地指出，志怪小說的審美思想：

揉合了中國傳統儒家的審美觀和新的文化背景下形成的審美觀，包容了人類初級的愉悅性的審美感受和高級社會型態下具有鑑戒、倫理意義的審美感受；交織著玄、釋、道的宗教審美趣味。<sup>139</sup>

可說看到志怪小說深沉地一面。

《搜神記》當中的祥瑞災異的書寫，更體現了兩漢魏晉時人如何以人比天，以人感天。換言之，即干寶採用志怪小說這個體裁，傳達他對人事禍福與天地兆象的聯結，或許是著眼於詩文之不適用。<sup>140</sup>詩歌由於具有高度的凝練性和概括性，強調以最少的字句包容最多的情感或事物，故明確性較弱。散文多以經國大業為己任，重視的是有裨於世的「大道」，而非荒誕不經的「小道」。加以我國古

<sup>136</sup>如魯迅所說，「非有意為小說」。魯迅：《中國小說史略》，頁 24。

<sup>137</sup>審美心理學是美學重要的一個分支學科，其研究中心是審美經驗，是指審美主體的內在心理活動與審美對象之間相交流與作用後的結果。其由三部分組成：第一部分，進行審美活動的心理基礎和必要條件。包括審美心理結構、審美需要、審美動機、審美注意等。第二部分，審美心理的活動過程和審美心理因素。包括審美心理過程、審美知覺、審美想像、審美情感、審美理解、審美意象等。第三部分，是審美心理活動的法則。包括審美心理定勢、審美體驗、審美探求、審美共鳴、審美移情、審美距離等。皮朝綱、鍾仕倫《審美心理學導引》（四川：成都電訊工程學院出版社，1988），頁 3-9。

<sup>138</sup>蔡梅娟：〈魏晉志怪小說中的主體審美意識〉，《山東理工大學學報（社會科學版）》第 22 卷第 5 期（2006 年 9 月），頁 63。

<sup>139</sup>賈劍秋：〈論魏晉六朝志怪小說的審美思想〉，《西南民族學院學報（哲學社會科學版）》1992 年第一期，頁 47。

<sup>140</sup>蔡瑩：〈魏晉志怪小說的身體觀〉，頁 117。



代普遍存在歷史崇拜，而古小說史上，對小說性質的主導性認識是「史之支流」，小說應該像史書一樣，「昭往昔之盛衰，鑑君臣之善惡，載政事之得失，觀人才之吉凶，知邦家之休戚」，以「垂鑒後世」，「不致有前車之覆」<sup>141</sup>。

縱使魏晉志怪小說概念與現今定義的小說觀念不完全相似，<sup>142</sup>但部分內容實已具有相當敘事特徵、虛構情節與人物故事，除了有「游心寓目」的非功利功用，尚可因「史補」的身分而「必有可觀者焉」，故較於中國傳統詩文而言，或許更為適合承載此類書寫。

劉苑如的研究亦指出，由於志怪經歷與它種文類共生的階段，在吸收轉化後，具有幾種特色：「一是用語簡約沖淡，二是題材虛實雜揉，三是諷喻的微辭曲筆。留予讀者更多理解和想像的空隙，允許更多樣化的閱讀存在」。<sup>143</sup>在劉苑如的說法為基礎上，筆者將《搜神記》此部分討論分為兩大類，即從恐懼下的心理和審美藝術之書寫兩個層面中，作一梳釐。

## 一、擺盪在恐懼與詼諧的心理世界

任何創作都有傾向性，意即作者透過筆下的事件或角色滲透自己的觀點，客觀敘述只不過是將自己的評價隱藏在情節結構和隱喻象徵中，讓讀者自行領悟。<sup>144</sup>換言之，表層的「真實性」，其實背後蘊含著深厚的虛構意識，或者說，將「虛構」的東西作為真實的東西「實錄」下來，<sup>145</sup>即藉「實錄」之名，行「虛構」之實，以逃避因直接的虛構而招引的批評，巧妙的調解「虛構」與「實錄」此一衝突矛盾。<sup>146</sup>值得注意的一點，中國傳統下的「實錄」，雖是「錄事實」，但此「事實」卻非過去歷史的真相，而是對「當世」的「彰善顯惡」或「美/惡」的不虛不隱。<sup>147</sup>

而祥瑞災異的思維，基本上是建立在常與變的觀察中，將之歸結於自然秩序

<sup>141</sup>羅貫中著：《三國通俗演義·三國志通俗演義序》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 1-2。

<sup>142</sup>可參考魯迅：《中國小說史略》（上海：上海古籍出版社，2009）、王恒展：《中國小說發展史概論》（山東：山東教育出版社，1999）。陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》（北京：北京大學出版社，2006）等。

<sup>143</sup>劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，頁 26。

<sup>144</sup>石昌渝：《中國小說源流論》（北京：生活、讀書、新知三聯書局，1994），頁 45。

<sup>145</sup>《漢書·司馬遷傳贊》：「善序事理，辨而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱惡，故謂之實錄」（上海：上海古籍出版社，1986），頁 2738。

<sup>146</sup>作者雖是用以描寫狗怪幻設的描寫，但此一觀點似乎也適於志怪小說的寫作模式。王利鎖：〈論六朝志怪中的異犬狗怪描寫〉《河南大學學報（社會科學版）》（2008年9月）第48卷第5期，頁 132。

<sup>147</sup>李紀祥：〈中國史學傳統中的「實錄」意涵及其現代意義〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2004年第五期，頁 70-72。



結構，在進而賦予倫理的解釋，使之納入一個穩定、可掌握的狀態。如林在勇所言，「任何對常態的破壞，及任何怪異事物的出現，都立刻帶來功利的三種可能：有益、無益無害、有害。前兩種倒可以忽略，而後一種卻意義重大」。<sup>148</sup>

《搜神記》中關於祥瑞災異的記述，多以日常生活為出發點，卻又如此神祕難解，對於種種奇異見聞，令人信疑參半，但卻又不敢不信。古斯塔夫·勒龐曾說過，一個信念開始衰亡的確切時刻很容易判別——就是它的價值開始受到質疑的時候。一切普遍的信念不過是一種虛偽，它唯一的生存條件就是不能受到審查。<sup>149</sup>因虛構真實本是互滲互滲，沒有所謂的真實，也沒有絕對的虛假，實中含虛、虛中見實，虛實只是表象，心靈的真實無由得知，但卻可以透過其它方式投射出來。以下由子史之「說」、恐懼心態以及合理化三點，試作討論。

### (一)子史之「說」：一種亦莊亦諧的奇異交融

「亦莊亦諧」是士大夫樂道鬼神怪異之事的心理，和「子不語怪力亂神」的政教人倫傳統下，所造就的產物。<sup>150</sup>也就是說，怪力亂神是人天性對怪異之事的好奇，「世好奇怪，古今同情」、<sup>151</sup>「俗皆愛奇，莫顧實理」，<sup>152</sup>但由於世俗規範以為其不入流，故難以公開、莊重地態度討論，只能飾以「雖小道，必有可觀者焉」、「治身理家，有可觀之辭」等義正嚴辭的理由。然細究其內容，可知其有「近取譬喻」的特徵，<sup>153</sup>故常以譬喻、象徵等方法說明道理，這和先秦諸子慣用的手法類同，可見小說帶有子書的特質。

楊義則由小說多祖現象，從小說有部分和子書相近的文體形態，和某些想像力較發達的子書，如《莊子》，深刻影響了小說的思維模式等觀點，認為小說與子書密切相關。<sup>154</sup>劉苑如也討論到，志怪除了曾和史傳有難分難捨的關係外，與子書關係也相當密切。因「小說」一詞，本為諸子十家之一。雖小說在先秦居十家之末，與「大道」對舉，然因其在街談曲綴，言事證理之中，埋下與敘事文體合流的線索，兩漢醫巫厭祝之說，亦採殘叢小語方式保存，擴大小說內容範圍，進而發展與諸子散文同源異體的志怪文類。一方面擴張諸子散文「言事」的部分，並在「真實」的審美要求下，取法史傳筆法以證事出有據，另一方面仍保留子書

<sup>148</sup>林在勇：《怪異：神乎其神的智慧》（臺北：林鬱文化，2000），頁27。

<sup>149</sup>【法】古斯塔夫·勒龐（Gustave Le Boïn）《烏合之眾：大眾心理研究》（北京：中央編譯出版社，2000），頁119-120。

<sup>150</sup>劉正平：〈亦莊亦怪：志怪傳統小說創作主體的雙重人格特徵〉《中國文學研究》2006年第3期，頁36。

<sup>151</sup>王充：《論衡·奇怪篇》，頁164。

<sup>152</sup>劉勰：《文心雕龍·史傳篇》，頁287。

<sup>153</sup>桓譚在《新論》說：「小說家合殘叢小語，近取譬喻，以作短書，修身理家，有可觀之辭」。

<sup>154</sup>楊義提出小說的多祖現象，和其他文體的接觸點存在於三方面：（一）小說與子書；（二）小說與神話；（三）小說與史書。楊義：《中國敘事學》（北京：人民出版社，1998），頁9-12。

有益於世的勸諭作用。<sup>155</sup>而早期小說概念下所圈定的大部分非小說，如《漢書·經籍志》所載的十五種小說，和《隋書·經籍志》和《舊唐書·經籍志》著錄的小說，前者短小雜亂而難入子書、史書；後者關於志怪小說多錄於史部雜傳記類。直到《新唐書·經籍志》才將之確認為小說。究其原因，是因為《七略》一開始就將它們是為諸子之末流。<sup>156</sup>因此，志怪小說具有史的實錄和子的思辨性質，它繼承了這兩種文類列舉古今事例以陳理的論述策略，並產生了新的觀看角度。<sup>157</sup>

除此，一般不否認小說有娛樂、審美的功能。如徐幹即提到，「夫詳於小事，而察於近物者，謂耳聽乎絲竹歌謠之和，目視乎雕琢采色之章，口給乎辯慧切對之辭，心通乎短言小說之文，手習乎射御書數之巧，體驚乎俯仰折旋之容」。將絲竹歌謠之和、雕琢采色之章、辯慧切對之辭、射御書數之巧、俯仰折旋之容與短言小說之文作對比，可見將六者視為同具娛心、教化的功能，「凡此者，觀之足以盡人之心，學之足以動人之志」。<sup>158</sup>又如《三國志·魏書二十一》的夾註，引《魏略》，載曹植初見邯鄲純時，先表演跳舞擊劍以及誦俳優小說，以自娛娛人，為之後嚴肅的論政暖身。<sup>159</sup>此正如卡西勒所說的兩極性（polarity），這是一種穩定和進化之間的張力，二者不是互相排擠，而是難分難捨，只是哪部分較占優勢罷了。<sup>160</sup>筆者以為，亦莊亦諧，正是本於這種觀點而存在。

如第二、三章所談及動植物類、身體變異、血以及詩妖、禮法之亂等，干寶採以詭譎氣氛營造出嚴肅的歷史意義，於表面怪異奇特的言行舉止，隱含對國家動亂失序的不安與憂懼。換言之，以簡短扼要的言詞，看似戲謔、渾不在意地勾露出怪異的圖像，卻是以雙重意涵的實錄筆法，夾以想像誇飾，在表面文字行間的「所指」中，寓意著富有極大想像空間的「能指」，帶有不言而喻的意在言下，卻又不直接點破，留下諸多想像的空白，看似無意，卻可能有所深意在，<sup>161</sup>亦如《春秋》筆法般，簡單幾筆，卻自有微言大義。

本來小說的「說」就通「悅」，<sup>162</sup>也含有「說法」、「理論」等意思。楊義更

<sup>155</sup>劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，頁 61。

<sup>156</sup>李劍國、陳洪主編：《中國小說通史·先唐卷》，頁 13-16。

<sup>157</sup>劉苑如：《身體·性別·階級 六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 195-196。

<sup>158</sup>【東漢】徐幹撰、蕭登福校注：《新編中論·務本》（臺北：台灣古籍出版公司，2000），頁 463。

<sup>159</sup>「植初得淳甚喜，延入坐，不先與談。時天暑熱，植因呼常從取水自澡訖，傅粉。遂科頭拍袒，胡舞五椎鍛，跳丸擊劍，誦俳優小說數千言訖，謂淳曰：「邯鄲生何如邪？」於是乃更著衣幘，整儀容，與淳評說混元造化之端，品物區別之意，然後論羲皇以來賢聖名臣烈士優劣之差，次頌古今文章賦誄及當官政事宜所先後，又論用武行兵倚伏之勢。乃命廚宰，酒炙交至，坐席默然，無與忤者」。

<sup>160</sup>【德】卡西勒（Ernst Cassirer）著、甘陽譯：《人論——人類文化哲學導引》，頁 324。

<sup>161</sup>此部分所談及的「所指」與「能指」，非索緒爾（Saussure）語言學（或符號學）所指稱的「能指」（signifier）與「所指」（signified），只是採用表面字句的意思。即「所指」為表面上字句的意涵；「能指」則是字句沒有直接點出，深思卻讓人有所領悟的意思。換言之，和索緒爾的用法恰好相反。有關於此部分，後面的「言不盡意」，有較深入的討論。

<sup>162</sup>除《說文解字·說》：「說釋也。」段玉才注：「說釋即悅懌。說、悅；釋懌，皆古今字……」

提出「小說」的「說」，起碼可從三個層面討論：首先，從文體形態方面，則有說故事或敘事之義；再者，語意則屬於表現形態，則為解說而趨於淺白通俗之義；最後，屬功能型態，即「說」通「悅」，有喜悅或娛樂之義等。<sup>163</sup>故「志怪小說」可以解釋成，記錄下怪異故事以達到娛樂，或以此寄寓一套說法或理論。換言之，干寶本著言志博物以述異志怪，再以史家寫傳追求實錄之精神，<sup>164</sup>然礙於小說乃小道、子不語怪力亂神等傳統束縛，便以「發明神道之不誣」的神聖目的，挾帶「游心寓目」的助談心態，以一種既莊重又遊戲的態度書寫。<sup>165</sup>

基本上，文學藝術都是由「遊戲」中發展出來，是一種文化的根源所在，只是隨著後來歷史發展的不同，遊戲在不同的情境下被賦予不同意義，產生不同變化和價值判斷。<sup>166</sup>雖然此部分和本文的祥瑞災異似乎關係不大，但在志怪小說中，會出現這種較為嚴肅的題材，即帶有一些矛盾。這或許可以猜測干寶，是處在一種嚴肅又欲尋求寬慰的心理。既遭逢亂世，無力於諸多亂象，只能在記述鬼神怪異事件時，摻雜自己對政事的批評，以消解當中的沉悶和無力！

## (二)恐懼心態：亂世下的恆惴慄

只要能吸引注意，任何完全陌生的，任何與習慣與熟悉的事物相差極大的東西都易引發人和動物的恐懼。<sup>167</sup>這種由不熟悉所引發的恐懼，使得人容易在神秘、超自然的東西面前產生敬畏、尊崇的情感。而恐懼造成的極度注意集中和強烈情緒，較其他本能更能留下深刻而持久的記憶，是行為強而有力的抑制物，在原始社會裡則是社會規則強大力量，它引導人們養成控制利己衝動的習慣。<sup>168</sup>

榮格指出，不管是古人還是今人，都習慣於按照常規運行的自然，懼怕那些不可預測的，由於某種絕對力量而產生的意外事件。對於熟悉事物的本質，出現違背其世界法則的現象，就會使之憂心忡忡，甚至以為是一種凶兆。由於從前的人知識水平不如現代，古人正常情況下，多遵守一般事物的原則（即秩序）生活

---

釋者，開解之義，故為喜悅。」可將說解釋為喜悅外。

<sup>163</sup>楊義：《中國古典小說史論》（北京：北京人民出版社，1998），頁3-4。

<sup>164</sup>小說家之流，出於稗官，與史傳密切關合，其後再列於子部，以其述異志怪可以增廣見聞，所以兩個源頭可以管窺小說既內含子部之神怪思想之闡發，又充分發揮史家寫傳之精神，以史筆記其聞見，故而小說之源凡有二流，其一為子部，其二為史部，子部之源，是思想的源頭；史部之源，是續寫技巧之傳承。林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁48。

<sup>165</sup>遊戲的定義，如荷蘭學者 Johan Huizinga 界定遊戲有自願性、非日常性及時空的封閉性；法國學者 Roger Caillois 從社會學立場，釐定遊戲的六點行為特質：凡有自由、區隔、不確定性、非生產性、受規矩管束及假裝等。有關於此部分相關討論可參見李豐楙：〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收錄於衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化—漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》，頁36。

<sup>166</sup>參見李豐楙：〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收錄於衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化—漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》，頁50。

<sup>167</sup>【英】威廉·麥獨孤 (William McDougall) 著，俞國良、雷震、張登印譯：《社會心理學導論》，頁40。

<sup>168</sup>【英】威廉·麥獨孤 (William McDougall) 著，俞國良、雷震、張登印譯：《社會心理學導論》，頁41。



著，只要有件違背常規的事情發生，他就覺得自己井然有序的生活受到破壞，接著甚麼事情都可能發生，只要一出現比較特殊的事件，他就會把這些事相提並論，認為是異常事件。甚至作為兇象的徵兆。<sup>169</sup>兩漢魏晉時代的人，相較起現今，更易遭受莫名的意外打擊，生活在失序世界的人，容易在幾件「巧合」發生的事件中，歸納推測為不祥的徵兆。

如《搜神記》的〈張騁牛言〉，牛開口說話，使得張騁和從者皆驚懼、〈吳郡晉陵訛言〉，由於「蟲災」的訛言散佈，造成百姓驚恐、〈京邑訛言〉也是一個不實的訛言，「寧州人大食人家小兒」，造成百姓一連串地恐慌等。引發恐懼的因素雖不一，〈張騁牛言〉是因為發生牛言的怪異現象；後二則和人自身生存出現危機有關。但無論如何，怪異的事很容易誘發人對生存的危機，並進而造成恐慌。《搜神記》記載一連串自然或人事物的災異現象，除了有以祥瑞災異驗證天人感應，進而「發明神道之不誣」外，可能也是本著一種將恐懼「合理化」的心態，只要不合理的事能找到一套解釋，無論答案對錯，都可暫時安頓內心。此亦如郭璞所說：「夫翫所習見而奇所希聞，此人情之常蔽也」。<sup>170</sup>為了替恐懼的心找一個安頓的理由，故看重博物，以一定的學識對異物異象進行合理的工作。尤其是處在死亡恐懼瀰漫的魏晉六朝，這種心理的安全感更迫在眉梢。

魏晉六朝是一個社會普遍動亂不堪，文化和民族進行激烈的磨擦和融合，當中南北對峙、兵禍綿連、門閥階級難以橫越，死亡和苦難相伴隨著，翻閱史書，天災人禍不斷，生民塗炭，整個社會彷彿化為人間煉獄。而這種動盪不安的社會下，以儒家為代表的傳統社會價值觀發生鬆動，以致綱常墮地、名教鬆弛，漢儒傳統禮教觀受到挑戰。由於社會環境的嚴酷，人們心裡失去平衡，普遍出現焦躁、苦悶，甚至恐懼的心態。雖然各個亂世、各個朝代，甚至每個人都存在著恐懼的心理，但如何反映或消解這樣危懼不安的心，便成了每個時代的特色。當個人的恐懼凝結成整個時代的風潮，世局也渲染了個人的觀點，這便可能轉化成一種風氣，一種別於其他朝代的集體意識。而文學記載，便成了最明顯的反映。透過一個人、一群人的個體或是集體書寫，或避重就輕、或大力著墨、或意有所指又不敢過於張揚，但卻都不約而同地反映了當時人的心境以及想法。由於《搜神記》完成於魏晉時期的干寶手中，自然也反映了當時人的心理。然其突出之處，筆者以為在於其以祥瑞災異的書寫中，寄寓了時人的憂懼。干寶以當時盛行的志怪小說文類，結合史家的特長，於看似不入流的小道中寄寓著人世間的大道理，透過書寫與詮釋，將怪異難解之事，一一尋得解釋，化恐懼陌生為合理，此即是本文下部分要談的。

<sup>169</sup>這裡筆者以榮格定義的原始人和兩漢魏晉時期的古人互用。而榮格據列維布·留爾的研究下指出，原始人並不比現代人更不合邏輯，差異只在預測的方法。【瑞】C.G.榮格著、黃奇銘譯：《探索心靈奧秘的現代人》（北京：社會科學文獻出版社，1987），頁120、125-127。

<sup>170</sup>丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》，頁5。



### (三) 合理化：尋求安「心」的過程

正是在一個朝不夕保的時代，戰亂頻繁，人命賤如螻蟻，在對生命的憂慮之下，深化了對預測災異的想像，他們希望能透過觀察，發現未來的祥瑞災異，積極上可以作阻止改變，消極至少能保全自身。這正是在對死亡災難的極端恐懼之下，所產生的一種心理防禦機制，<sup>171</sup>試圖將現實中無法解決的事情，利用想像、否認、合理化、理智化等等方式，以降低內心的焦慮。干寶在《搜神記》中收錄了相當大一部分有關祥瑞災異的篇目，除了在「合理化」<sup>172</sup>諸般異常為常的心態外，從積極面來看，更透露出希望能透過觀察異象而得到事情發生的先機，進而能預防改變的願望。

天藉祥瑞災異傳達天意，人依祥瑞災異解讀天意。換言之，人憑藉對祥瑞災異現象的解釋以窺探天意。但這個解釋似乎不具一套標準與準則，有時可能存在著衝突與矛盾的可能。因此，就某程度來看，祥瑞災異實代表了一個符號，但意義卻不是固定的，而是可以衡量自己的需要而賦予其他解釋。但祥瑞災異的解釋意涵，如要為他人所相信或接受，必須提出一套合理和有系統的解釋。

依靠祥瑞災異來推斷或預測吉凶禍福，其實不宜完全以迷信哂之，部分可和古代科學聯繫參看。如某些動植物感官構造比人類更為敏感，所以在重大災難發生前，會發生反常行為，而人體對於外在的變化可能也會有細微的感應。<sup>173</sup>因而，萬晴川指出有些占驗，其實是抽去中間論證過程的理性推理，將此因與彼果不作詳細分析地簡單並列在一起，從而造成了占驗的神秘色彩，很明顯地展示了怪異與警覺之間的原始聯繫，從中也可看出古人試圖從現象中發現本質，由已知探求未知的主觀努力。表現了古人類比推理、因象求義的原始思維模式。<sup>174</sup>然也正是因為裡頭有部分合理因素，使得古人便陷入占驗應徵之循環中。然祥瑞災異說系統說到底，其實也只是建立在人對於反常的自然時令、人事變態等作出的解釋或反應。正如林淑貞指出：

理解是一種創造性的行為，當我們能洞識、理解六朝志怪之書寫災異的幽微潛積之心靈時，便能潛會其旨歸，理解「災異」是一套解說系統，在面對無法預測的自然、人為災害時，以此作為唯一的解釋系統，方能對應變化不測的各種現象，並具有預示的指標作用。<sup>175</sup>

如 192〈公孫淵〉，便以兩條異事作為「淵尋為魏所誅」的預兆。換言之，這即是一種自圓其說地導「異」為「常」，<sup>176</sup>將看似不合理的事作一可接受的解釋，

<sup>171</sup>個體面臨挫折、衝突和焦慮時，自我對本我壓抑，而尋求保護內部平衡的一種防禦功能。如壓抑、投射、反向作用、固定、倒退等等。【美】C.S.霍爾著、陳維正譯：《弗洛伊德心理入門》（北京：商務印書館，1990）。頁 75-87。

<sup>172</sup>這裡的「合理化」似乎與心理學的名詞（英文術語 Rationalization）不太一樣。有三種表現：一是酸葡萄心理、二是甜檸檬心理、三是推諉。筆者僅取字面上的意義，指對不合理的事物給予一種似乎合理的解釋，勉強自己接受看似不合理的事情。

<sup>173</sup>萬晴川：《中國古代小說與方術文化》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁 173。

<sup>174</sup>萬晴川：《中國古代小說與方術文化》，頁 173-175。

<sup>175</sup>林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 288。

<sup>176</sup>這裡的「導異為常」純就字面上的意涵而言，即是將「異」合理化，成為可解釋、可理解之

以滿足人對安定秩序的渴求。關於「常」，在中國傳統有多方面的內容，然大致可分為三個範疇：一為天體運行、四時變化的「常」；二為宇宙事物變化的「常」；三是架構社會秩序綱常倫理的「常」。<sup>177</sup>三者亦非更行其事，而有互相含涉對應的關係存在。

干寶處於一個無論是天、地還是人都「非常」的時代，總總壓力的促使，使得他不得不尋找一個生存的合理性，藉以支持內心的恐懼不安。表現在《搜神記》中的祥瑞災異書寫，更是處處充滿了自圓其說的解釋。如 162〈晉世寧舞〉，干寶解釋此乃「時人苟且酒食之間，而其智不及遠，如器在手也」。〈呂縣流血〉，干寶以為此乃八年後的「封雲亂徐州，殺數萬人」之徵兆等。至於敘而不言者，如 112〈鄭女生四十子〉，僅陳述鄭女生四十子和一婦人一生三子的二異事。176〈戟鋒皆火〉，記下成都王攻長安，反軍於鄴時，兵器戟鋒夜晚皆有火光的怪異現象等。此或許是隱寓干寶不欲彰顯的目的，或以為已意在言下，或是留待他者想像詮釋，這便為了祥瑞災異的豐富性，留下了填補想像的空間。關於此部分，詳見後文。換個角度來講，這便是一種超脫，由恐懼不安的心理，將奇特怪異的事件，藉由過去曾有的說法或事件，進行合理、消解與解釋，並將之述諸於某種休咎之徵，以期成為未來的預知，或化為歷史的教訓與借鑑。這使得祥瑞災異的書寫不完全是種消極地心理寄託，更帶有較積極性的意義，戒(鑑)亦為鑑(戒)！

## 二、「美」的突破

魏晉是一個思想相對解放的時代，以兩漢經學為代表的儒家話語權威的喪失，主流意識形態的被解構，價值多元化的呈現，思想的相對開放自由，促使人的覺醒，個性受到解放，並造成思想的解放和文學、美學的自覺，使新的審美意識、審美風尚形成，這在當時的精神文化以及物質文化方面都得到體現，尤其是在文藝創作與理論批評格外突出。<sup>178</sup>

美具有歷史性（包括其個體特殊性）和普遍性，普遍性尺度反映著美的價值的客觀性與絕對性的一面，歷史性尺度則顯示著美的價值的主觀性與相對性的一面。<sup>179</sup>換言之，普遍性代表一種普世價值；而歷史性則表達一種特定文化影響下的觀點。因普遍性正是奠基於長期的歷史性中，在時間洪流下，依然不變的那部分，故二者實相輔相成。

---

「常」。或參照劉苑如「導異為常」的解釋，這種「導異為常」的心態，使得不合理的事件變得不那麼偶然和意外，劉苑如歸納雜傳體志怪敘述所得出的一種敘述結構和美學特徵，認為就志怪小說的書寫者而言，他們都有著「導異為常」的書寫特徵，意即六朝志怪對「常」與「秩序」的思考，更多落實於主體形、神的安頓，較之秦漢思想，增添了更濃厚的「身體性」與「物質性」，志怪撰者將幽冥間的靈奇怪物等怪異非常之事，通過志怪敘記的傳述，使得原本陌生、遙遠、恐怖不可知的對象，納入某種固定的敘述模式，成為熟悉、可掌握的博物知識，即企圖把諸般「反常」、「違常」或「非常」的狀態導入「正常」的論述方式。劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》。

<sup>177</sup>劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，頁 26。

<sup>178</sup>盛源、袁濟喜著：《六朝清音》，頁 6-7。

<sup>179</sup>陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，《社會科學戰線》2010 年第 10 期，頁 130。

干寶〈搜神記序〉中「游心寓目」四字，顯然不但涉及到娛樂功能，也涉及到審美心理。游心寓目實即寓目游心，也就是看在眼裡，想在心裡，從而產生審美心理和娛樂功能。<sup>180</sup>縱使魯迅認為，到了唐始有意為小說，但也不否認魏晉小說有一定的審美價值。王恒展則由三部分切入：一為干寶「承於前載」數量最多的「先賢前儒」之作，大都是今人視為小說或極具小說因素的作品。二為將《搜神記》中有本事可尋的作品與其本事對讀就可以發現，干寶絕不是照抄原文而是在原文的基礎上進行了進一步的藝術加工。三為檢視部分「采訪近世之事」的作品分析，得出「游心寓目」的成分較大。除此之外，魯迅又指出：「若為賞心而作，則實萌芽於魏而盛大於晉，雖不免追隨俗尚，或供揣摩，然為要遠實用而近娛樂矣」。<sup>181</sup>對此，王恒展更進一步提出干寶是有意識地在進行其小說的創作，其《搜神記序》和《進搜神表》所說，其創作動機並非為了紀實，而是為了表明他是有意「撰記古今怪異非常之事」，是為了「游心寓目」，表明其小說是創作，故難免失實。<sup>182</sup>當然，此一觀點並不完全適用於祥瑞災異的討論，但仍可看出干寶的《搜神記》，帶有一定的審美傾向。

### (一)以奇為美：文奇則廣傳

「美的價值效用即在於生命感通，由感通而達到感發，這正是美的價值區別於真、善、有用等一切其他價值形態的特點所在」。<sup>183</sup>換言之，美之所以突出，主要著眼於它能引發我們對世界的感受，並進而思索人生的意義，並從中得到喜悅感動，堅定自身價值的存在，是一種精神上的滿足和享受。「美感」一詞，歷來有廣狹二義：廣義泛指人的整個審美心理活動，包含審美感知、審美想像、審美領悟和審美愉悅各個階段在內，體現著審美者在審美創造活動中的全部感受；狹義則專指審美愉悅，專指審美創造活動完成、主體進入審美境界並領悟到美的生命本原後的那種心理效應，即一種情緒化了的心理反應。<sup>184</sup>根據陳伯海研究指出：

審美需要的實現和滿足當建立在審美主客體生命共振的基礎之上。主客體之間生命的律動相一致或相接近，主體對客體產生親和力(正效應)，表現為接受，為愉悅，這就有了美感；生命的律動不一致乃至質性相反，主體對客體產生異己感(負效應)，表現為拒斥，為不快，便成了醜感。<sup>185</sup>

但一成不變，不斷重複過去舊有窠臼，並不會產生所謂的「美」。因而陳伯海指出：「常見的審美狀態是在基本一致的前提下有所拓展與深化，乃至有所突破與變異，這才能造成和諧(和而不同)且富於新鮮感的感受心理，這可算是美感生成的通則」。<sup>186</sup>但美醜並非絕對，「醜感也在美感心理範圍之內，就好比醜也屬於

<sup>180</sup>王恒展：〈博采異同 遂混虛實—論干寶的小說理論與實踐〉《山東師範大學學報(人文社會科學版)》2006年第51卷第5期，頁46。

<sup>181</sup>魯迅：《中國小說史略》(上海：上海古籍出版社，2009)，頁37。

<sup>182</sup>王恒展：〈博采異同 遂混虛實—論干寶的小說理論與實踐〉，頁45-49。

<sup>183</sup>陳伯海：〈美在「天人合一」—審美價值論〉，《文藝理論研究》2003年第4期，頁13。

<sup>184</sup>陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，頁131。

<sup>185</sup>陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，頁132。

<sup>186</sup>陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，頁132。



審美價值範疇一樣。美和醜之間可以有種種過渡以及混雜的形態，美感與醜感之間亦復如此。<sup>187</sup>換言之，任何事物，不管形貌為何，都可以成爲美學客體，即人的審美的對象。<sup>188</sup>因而，與和諧相反的衝突，自然也可能產生美。<sup>189</sup>這種因不和諧所產生的衝突性美感或審美的新奇感，來自人的生命體驗和審美體驗的自我更新。相對和諧所產生的美感多出於和平的社會，但衝突性美感每活躍於時代歷史急遽轉折的關頭。也正因爲後者較之前者，在人的心理習慣上需要更大的突破和變異，因而人們對它的適應，往往需要一段時間。所以新奇的美在初起時，多視爲醜。<sup>190</sup>這種以奇爲美的方式，類似因「陌生化」而帶來的新奇感，使形式變得模糊、增加感覺的困難和時間的手法。<sup>191</sup>

我國古代文學，一向有「文奇則傳」的傳統，敘事文學的情節，更是以奇爲美。這種以奇爲美既是詩學傳統的體現，又與宋人學習韓愈直接關聯。<sup>192</sup>而我國古代小說以奇爲美的情節審美觀念，可以說是一以貫之。但「奇」的內涵，在不同時代和不同的作品中卻是不同的。魏晉南北朝以及後世的志怪作品，主要表現爲以怪異爲美。<sup>193</sup>此正如寧宗一所言：「巧的魅力是來自於對生活矛盾的反映」。<sup>194</sup>正是因爲不常見，所以往往產生陌生感，這種反差地衝突感，也打破人固有的思緒。所以，爲了將不尋常尋常化，便需要較長時間的思考，而更能細細咀嚼當中的含義。因此《搜神記》中對於災異的記載，就是本著「文奇則傳」的心態，換句話說，正是因爲其奇特不與俗同，故更具有記錄下來的價值。

此部分特別彰顯於干寶《搜神記》所表現出的祥瑞災異之上。無論是第二章所陳述的自然界，或第三章人事物一類的祥瑞災異現象，所記載的都是人世間不尋常的怪異現象。這裡當然不能批評干寶的審美觀如此奇特，也不能以爲干寶可能帶有「逆反心理」，<sup>195</sup>有意無意顛倒事物性質。因從干寶對事件的解釋可知，他還是抱持著勸諫、警示的正向心態，如 155〈吳服製〉、158〈胡器胡服〉等。

但由其所選擇的素材並化作文字下的書寫，必定帶有其特殊見解，不然這些怪異現象就直接併入史書的〈五行志〉作爲例子的映證就好，何必蒐羅出來，另外編成一書？而此種特殊的「以奇爲美」，其實存於歷代的審美書寫，只是表現

<sup>187</sup>陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，頁 132。

<sup>188</sup>李澤厚以儒道互補的角度，提出莊子擴大了美的範圍，把醜引進美的領域。參見李澤厚：〈儒道互補〉，頁 102。收入氏著：〈華夏美學〉（臺北：萬卷樓，1998），頁 86-125。

<sup>189</sup>衝突的結果大致有二：一是引起主體對於物件的心理拒斥，便是所謂的醜感；另一種情況是主體在新異物件的反復刺激下調整了自己的心理機制，轉而接受或部分接受新的體驗，從而生髮新的美感。陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，頁 132。

<sup>190</sup>陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，頁 132。

<sup>191</sup>「陌生化」也譯作「奇特化」，講的是藝術手法。維·什克洛夫斯基（Viktor Shklovsky）：〈藝術作爲手法〉，輯入【法】茨維坦·托多羅夫（Tzvetan Todorov）編選：《俄蘇形式主義文論選》（北京：中國社會科學，1989），頁 65。

<sup>192</sup>宋人以奇爲美的藝術追求主要展現在奇意、奇語、奇趣、奇構幾方面。鄧瑩輝：〈論宋人的「以奇爲美」〉，《福州大學學報》（哲學社會科學版），2011 年第 4 期，頁 77。

<sup>193</sup>張稔穰：《中國古代小說藝術教程》，頁 492-493。

<sup>194</sup>寧宗一：《中國小說學通論》（合肥：安徽教育出版社，1995），頁 38。

<sup>195</sup>「逆反心理」和「好奇心」雖然都是人的心理活動，但前者是反常的心理，是由一種抵觸的、不信任所生的負面情緒。後者則是一種正常、合理的心理活動，可以促使人探求事物的本質，把握事物的規律。皮朝綱、鍾仕倫《審美心理學導引》，頁 224-225。



於魏晉的志怪小說，展現以書寫人間事的實錄精神記下，或許是時代動亂的關係，對於自然界或人事界的風吹草動，往往大書特書，並以誇飾其異或禍害的方式，將此災祥與人間事作聯結，或暗示了未來，或為前惡事之餘緒，藉此彰顯此事之奇，也透露了當時「以奇為美」的「奇」，是與國家政事有莫大聯繫，當中以干寶《搜神記》最為突出。<sup>196</sup>再者，由干寶所輯錄編纂的《搜神記》中也可看出當時一些「奇」象，如第三章的「凶喪之兆」，則記載了時人以喪服為流行的特殊風潮。由其他文獻我們也可得知，當時還流行一種以悲為美的特殊現象，挽歌、喪歌流行一時。<sup>197</sup>這種奇特，唯有在漢魏六朝才普遍流行，此深刻地反映出人們心理最深層的一面，不知生之樂，焉以死為哀？這種憂生之嗟，是人們苦難無奈的一種發洩。

## (二)言不盡意：清談的餘緒

玄學興起是魏晉時代文化領域的重要表現，而玄學常與清談混為一談，然二者實不能視為一體。<sup>198</sup>魏初清談，上承漢代清議與經學，均與政治相關，然後來轉為以玄學為主的清談，「言不盡意」即為當時一個興盛的主題。然本文這裡不完全採以玄學主題的意涵，僅借取此一名詞作一討論的方便法門。

《搜神記》中，特別是關於災異的書寫，多形式短小、敘事不完整、很少故事情節，多半留有揭示寓意的議論性文字，帶有想像留白之韻味。這和干寶曾為史官，故習用史官筆法和視角，以旁觀者的角度對待故事的發生有關。這種冷眼旁觀卻偶而跳出的幾句評論，這種既主觀，又帶有一定中立性的評論，使得魏晉志怪小說的表述大多較為簡潔，缺少身臨其境的感受，因此對細節的描寫較為輕忽，人物心理的感受也多隱而不書，留給讀者細細咀嚼。在這種欲說還休的表達方式，總給人沒說完的感覺。因而讀者總會覺得意猶未盡，似乎剛搔到癢處卻又嘎然停止，徒留想像猜臆的空間。干寶指出其《搜神記》足以明「神道之不誣」，可供「游心寓目」，但是否可「成其微說」，則受限於文字表達的有限性，即「言」與「意」的距離。<sup>199</sup>這或許和語言蘊含有限，而個人詮釋無限有關。

據研究，解釋書面語言，會陷入五重關係的語言之網。首先，與作品語言的距離，這種距離經常表現在感受到作品語言的風格、多義、含蓄、甚至晦澀難懂，

<sup>196</sup>詳可參第二三四章之分析。

<sup>197</sup>此部分或可和前文「恐懼心態：亂世下的恆惴慄」相參看。相關資料可參考《後漢書·周舉傳》、應劭《風俗通義》、《晉書·五行中·言不從》、《宋書·五行二·言不從》等等。

<sup>198</sup>魏晉清談以玄學為內容，但魏晉清談與魏晉玄學不全然雷同。首先，玄學是一種系統的學術思想，而清談只是魏晉名士的一種哲理化、藝術化的生活方式。其二，玄學以理論深度為追求目標，清談則以雋辭妙語為不可以或缺的部分。其三，玄學雖有言不盡意的命題，但玄學著作畢竟以語言為筌，而清談之「談」，甚至可以超過語言和經驗，僅以一個獨特的動作來觸發「聽」者的直覺或靈感。換言之，清談與某種藝術化的氛圍密不可分。詳參陳文新：《文言小說審美發展史》（武漢：武漢大學出版社，2002），頁158。

<sup>199</sup>劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，頁68。

尤其當作品的語言和解釋者使用的語言，不屬於同一時代或文化，感受會更為明顯。其次，解釋一部作品的語言，解釋者也必須使用一種語言，這就不可避免形成解釋者與他所使用的語言之間的關係。再次，作品的作者與作品的文字語言之間也有距離，即「言不盡意」。除此外，兩層間接的語言關係也得納入考量。其一，作品的作者與他時代語言的關係，即共性語言與個性語言所存在的張力。其二，作品的作者和解釋者有共時性或歷時性的聯繫。<sup>200</sup>但這裡牽扯的幅度太大，和本文無直接相關，故筆者擬針對「言不盡意」這部分進行討論。

其實，對一個詞的語義進行確定地分析是困難的，但為了適應日常的、普遍的對話溝通，人們努力規範出每個詞語的基本語義。正如錢鍾書指出的「一字多義」現象，<sup>201</sup>此由於「心理事理，錯綜交糾」、「駭眾理而約為一字，並行或歧出之分訓得以同時合訓焉，使不倍者交協，相反者互成」等。<sup>202</sup>此種看似矛盾卻習以為常地存在，和中國傳統的思維模式有關，一方面強調似相反而實不然，是一種交替迭用，互待互濟；另一方面，則以類比的方式，強調抽象感性的描寫和直觀的情感抒發，較少具體概念之分析。<sup>203</sup>從這種思維推演而出，我們往往可以發現，同件事在不同心境，可能有不同甚至相反之感發。因事情本有多面向，「比喻有兩柄而復具多邊。蓋事物一而已，然非只一性一能，遂不限一功一效」，再加上取譬者的觀察點不一，「取譬者用心或別，著眼因殊，指同而旨則異」，因而導致「一事物之象可以孑立應多，守常處變」。<sup>204</sup>或以隱喻思維的角度解釋之，<sup>205</sup>這也正是《周易·繫辭傳》所言「其稱名也小，其取類也大」。簡言之，無論是字或詞，在創造之初，多有數種相近或不同的意義，然於某種因緣之下，一義突顯，他義受到抑制。因此，有時字義不完全是表面意義，或許隱含有部分未盡思緒或難言之語。以列昂捷夫的話來說，即「意義」與「涵義」的區別。<sup>206</sup>前者以「概念」的方式，集中體現了人們對現實的一種概括、抽象的反映，屬於客觀的歷史觀念世界；後者是個體對客觀存在的一種主觀反映，常常以「意象」的方式儲存於個體意識中。

簡言之，而有關於此部分的討論，其實可由兩點切入：一部分是由於志怪形

<sup>200</sup>殷鼎：《理解的命運》（臺北：東大圖書公司，1994），頁 58-60。

<sup>201</sup>錢鍾書將「一字多義」粗分為二，一曰並行分訓，兩義不同亦不背；二曰背出或歧出分訓，即古人所謂的「反訓」。錢鍾書：《管錐編》（第一冊）（北京：中華書局，1979），頁 2。

<sup>202</sup>錢鍾書：《管錐編》（第一冊），頁 2。

<sup>203</sup>前者可參考龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006），頁 144-153。後者可以參考黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 313。鄧啓耀：《中國神話的思維結構》（四川：重慶出版社，2004），頁 149-159。

<sup>204</sup>錢鍾書：《管錐編》（第一冊），頁 39。

<sup>205</sup>余錦榮以老子的「道可道，非常道，名可名，非常名」，解釋「多名」，反映出中國傳統思維本質是隱喻思維，核心表現為「象」，因而有任意性、類推性，以直覺和頓悟把握事物的本質，因而難以有必真性的論斷。余錦榮：〈從一字多義現象看傳統思維模式的局限性〉，《武漢交通科技大學學報（社會科學版）》，第 12 卷第 4 期（1999 年 12 月），頁 55-56。

<sup>206</sup>列昂捷夫、李沂等譯：《活動·意識·個性》（上海：上海譯文出版社，1980），頁 211-218。

式短小，敘事不完整，因而有許多可待讀者補充填空的部分；另一部分則由一字多義或一詞多義來看。由於字詞有多義並存的現象，這便使得文句帶有曖昧不明的特性。一個約定俗成的字句，有時可在作者巧妙應用下，產生一種意在言下，或意不在言下的矛盾，這使得文句字辭的歧異性增多，內涵也能更為完擴。

以此觀之，對於於干寶的《搜神記》，可看到不少對於京房易學的引用，借其說寓含己義，發揮了「言不盡意」的精髓，即是取譬立說，又隱藏許多未書之言。由於干寶也精通易學，在當代頗受京房象數易的影響，這大概是著眼於京房易在當時為顯學，以及本身精通象數易，慣於以象解「異」。而這又和漢代以來象數易學的特點有關。京房繼承《易傳》之後，對《周易》所作的進一步改造，其重點在改造筮法，使《周易》在推測新天道的神道設教中，發揮出實際效用。這或許可以解釋，為何干寶在《搜神記》多以異「象」預測祥瑞災異，深信上天可示警，又倡以明「神道」之不誣之因。

由於西漢中期以降，士大夫或經師說《易》，絕大多數本著孟京易學的模式，以陰陽五行的占術思想談卦氣災異，批評朝政。<sup>207</sup>《周易》本來就是一套圖象式及抽象的符號系統，同一災異現象，不同觀點，往往導致不同的詮釋。正如索緒爾的符號學研究指出，象徵總是「能指」與「所指」之間有意義的關係，也就是說，象徵是使這二者之間能發生意義的關係。而符號卻是「能指」與「所指」之間的一種帶隨意性的關係。符號與象徵的區分，由它們「能指」與「所指」的不同關係而確定下來，關鍵要素是二者與意義的聯繫。<sup>208</sup>其中任意性與詮釋性，則依據解釋者的立場，符號所能對應的意義亦有別。至於祥瑞災異解釋的必要性，在於指導施政作為或人事對應，而其有效性則在於接受闡釋的態度。<sup>209</sup>

故《搜神記》中常記載了好幾種不同的詮釋，而不加以釋疑，其中充滿再詮釋的意圖。<sup>210</sup>楊義也指出：

意象的意義與語言的所指和能指的雙重性意義有所聯繫，但更為複雜，因為它首先是語言和物象的結合，其次是物象對意義的包含，而這種包含又不是直說，需要意象本身的展示和暗示，也需要讀者的體驗和解讀。<sup>211</sup>

<sup>207</sup>徐興無：《識緯文獻與漢代文化構建》（北京：中華書局，2003），頁 108、139。

<sup>208</sup>對象徵來說，意義永久的蘊含在象徵中，且不能為理解所窮盡，象徵會不斷地與解釋的語言環境發生新的意義關係。至於符號，則與意義顯現一種隨意性聯繫，符號並非必須與意義發生聯繫，也不必總有實在的內容。殷鼎：《理解的命運》（臺北：東大圖書公司，1994），頁 177-178。

<sup>209</sup>林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 383。

<sup>210</sup>可以參考林淑貞於《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》一書中第六章〈災異書寫：窮究天人之際的吉凶兆應〉的第五節「災異解釋的必要性與有效性」，裡面有相關討論。林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁 251-263。

<sup>211</sup>楊義：《中國敘事學》，頁 304。



換言之，文本的未定性與意義的空白，使得讀者可以自由添加新的意義與理解於其中。因文本含義的體驗具有個人特質，它並非含義本身。<sup>212</sup>意即，不同的人可依據自身需要給予不同解釋。但或許也只是因為干寶把焦點放在象徵意涵如何應驗，對於不相干的細節就不多描述，如〈趙邑蛇鬥〉，干寶所要寄寓的意涵應是趙充和戾太子的鬥爭，對於蛇的外在描述便略而不談，甚至相鬥情況如何也不加描述，重點只擺在「郭外蛇」與「邑中蛇」爭鬥的結果，最後再判斷因由。

總之，正是因為志怪小說的「言簡」，所以往往意蘊深遠，使得它的解釋空間相對寬廣許多，此部分尤其突顯於《搜神記》的祥瑞災異書寫底下。正因為祥瑞災異著重的是事件與休咎之徵的聯繫，而事件與吉凶似乎沒有一套絕對的標準，隨意性和任意性仍極大，故不可寫實寫絕，須帶有圓轉的餘地，換言之，這便使得「言不盡意」的特點得到突顯。然無論是干寶有意留下空白，還是當時志怪小說寫作模式即如此，不可諱言地，這種「殘叢小語」的特色，換個角度來看，即是一種「言不盡意」，留下了許多可讓人添補想像的空間。這也或許正是為何之後的傳奇小說，可以奠基於志怪之上，再作進一步的鋪成衍伸的原因之一。

### (三)變異話語：失序與變體

觀察《搜神記》中的故事，特別是有關祥瑞災異的記載，多數具有特殊的語言風格，除了前文談到的「以奇為美」、「言不盡意」外，還有所謂「變異話語」。所謂的「變異話語」，簡言之，即指文獻典籍中出現以「異常形變」為基本特徵的「本事」或語言的記載。陳楊則將「變異話語」作為魏晉雜記體志怪小說的前身，帶有強烈的政治實用色彩。<sup>213</sup>陽清則綜合歸納「變異話語」為三種類型：一是因襲上古神話思維而發揚流布的變異傳說；二是繼承先秦史書災異體例而擴展豐富的神異話語；三是累積前代宗教因素而演化造作的仙話幻語。並帶有陰陽災異讖緯等的推論，甚至批判時政的話語，其內容常涉及政治生活中的大事，如政變、戰爭、政爭等等。至於《搜神記》關於祥瑞災異的記載，轉錄或吸收（也被吸收引用）上古傳聞，或史書傳記文本的「變異話語」。在汲取先秦兩漢史書的祥瑞災異記錄外，並進而以當世傳聞為養料，多所擴充與編寫。更由於受到當時天人感應、陰陽五行等神學的思維模式，生成諸多的「變異話語」，甚而影響正史「五行志」諸多「變異話語」的生成，並為同時代以及後來志怪的文化典籍所吸收。<sup>214</sup>簡單來講，「變異話語」帶有神祕詭譎形式，強調的是其未說的寓意，和政治關係密切，是組成志怪小說因素之一。

<sup>212</sup>【美】E·D·赫施著，王才勇譯：《解釋的有效性》，頁 26。

<sup>213</sup>陳楊：《漢神學政治與雜記體志怪小說之形成》（重慶：西南師範大學漢語言文學系碩士論文，2003），頁 18。

<sup>214</sup>陽清：〈漢魏六朝變異語境與《搜神記》中的怪胎記錄〉，《延安大學學報（社會科學版）》，第 29 卷第 1 期（2007 年 2 月），頁 46-48。原文以「怪胎」部分為主，再納入其它諸多形體變異或自然災異等。



前文提及，志怪小說因形式短小、敘事不完整，故有「言不盡意」的特色。而當中的變異話語有很強的實用價值，造出是為了特定目的，故其文需言簡意賅，突出重點，寓意明顯，方可使授者一目了然而有所感。故重點是與寓意相關的部分，其後則緊跟著揭示文章寓意的議論性文字。故這些議論一旦被取消，剩下的便只是一些隻言片語，且當時也無人將之收錄成冊，故多散佚於子、史書中。<sup>215</sup>故《搜神記》中的相當多文本之怪異記載，除了對於漢代以前相關史料的選擇性吸收，也於原材料基礎上進行適當改動，除了添加自我觀點外，更注意當下社會的現象，並加以鑄鑄改造。因而，志怪中的象喻系統，如狗、龍、魚、盤、異人、神、鬼等符碼，其意義並非固定不變的，常隨所在情境的不同而有所變化，比如龍處遠山則為靈獸，龍困坎井則為龍妖，此時「情境」佔有關鍵性的地位。<sup>216</sup>其實就物本身而言，不存在絕對的價值判斷，然在其失去本性，成為「異」的時候，就會產生人為褒貶不一之評論。楊義亦提及，怪誕是一種能夠震懾人心的力量，在人、獸、禽異體組合中，加減乘除的幅度越大、越怪誕，其所產生的神性與力量就越可觀。<sup>217</sup>這或許是異象本身使人產生的不協調感，便成了災異或祥瑞的由來。

換個角度思考，或許變異話語展現的是對於儒家正統、正常身體的反動。由於儒家以身體的象徵性功能，引導人民對秩序、等第的服從。君為首，五臟四肢的正常運作，象徵著政體的正常實行。並以人體、政體、天體相互類比，如史書中的〈五行志〉，多以金木水火土與人的貌言視聽思，乃至日月星辰曆數曆法等作比附連結。古代也有相當一部分的典籍，以身體的變形、疾病，暗示身體的反常所可能導致的失序，反覆以此論述強調身體、政體的正統，並將之規範化、秩序化。<sup>218</sup>

然《搜神記》部分文本則以怪異的身軀來打破正統的身體觀，藉此瓦解傳統的認知與價值體系，反面映證了儒家以身體去體現禮義、權力、政治等的思考模式。如第三章提到的「器官變異、連體」，出現有 119〈五足牛〉、179〈男女二體〉，提到女子性好淫，且身體變異而下體生於上，或 125〈牛禍〉的下體生於上的現象等等，無非是打破了一般對稱、均衡的理性思維，暗示了原先正常的世界被打壞，人或物在變異的肢體、軀幹中，塑造一種恐懼、失落或不安的氛圍。這種外在的變異、變形，或許也象徵了一個失序的世界，因而需要記錄下來，或加以解釋，或提醒在位者，世局的動亂已傾覆到整個世界的平衡，勢必盡速尋求一解決

<sup>215</sup>陳楊：《漢神學政治與雜記體志怪小說之形成》，頁 17。

<sup>216</sup>劉苑如：《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 183-184。

<sup>217</sup>此部分雖然是楊義在分析《山海經》的神話思維時，所作的分析討論，但筆者以為，此種分析模式似乎也適用於探討《搜神記》中為何出現相當部分的變異話語或怪異書寫。詳參楊義：《中國敘事學》，頁 44-48。

<sup>218</sup>參考廖炳惠：〈兩種「體」現〉、王建文：〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉、祝平次：〈從禮的觀點論先秦儒、道身體觀／主體觀點的差異〉等。收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，頁 215-226、227-260、261-326。

方法不可!換言之,此種對身體扭曲所作有意的記載或臆測,即將異常的身體,與國家政事作了連結,將反常的身體作為政權國事異常的展現。或許這正是以一種怪異的形象,使人重新思考身體與政體,重新思索並界定儒家所謂的「常」。

關於《搜神記》文中載錄的一些變化、形變之事,筆者都將之歸屬於變異話語的討論之中。如於身體、性別變異一節,展現了人與物、男與女、物與物、生與死等,都可以藉由轉化變異成另一形態,而獲得新生,並藉此暗示國家政事的祥瑞災異,政治意味極為濃厚。這種以變異話語為橋樑,使志怪小說文本與正史「五行志」文本,在某種程度上存在著互為借用、互為參照的相輔相承關係,其可單獨存在於不同時代,亦可在同一時代展示出來,在整個歷史進程中,承擔著政治、寓心的雙重價值功能。<sup>219</sup>

綜觀之,對災異的畏懼和祥瑞的贊同,也許是一種思維的因襲性,這種慣例的維持模式,使得人們少了敏感,逐漸化為一種「惰性」的約定俗成。<sup>220</sup>對大多數的人而言,主要的事物多半是同一事件的反復,反復是社會的主要內容,人就是在反復的認知中終歸出社會秩序,一種所謂永恆不變的循環。<sup>221</sup>並在不斷的循環中發現宇宙秩序,從中劃定自己的位置,並透過不斷地流傳和書寫,認同、內化成自我形象。也就是藉著種種熟悉的模式,反覆重新建構新的理解,並在一種集體內化同時又不斷變遷的觀念與表述中,將意象與概念進行連結,並在「氣感」、「氣化」等思考模式下,解釋了物與物、人與物「連類」、「轉變」的可能。<sup>222</sup>基於這些感知、想像的經驗,再與實際發生或耳聞猜臆的事件、行為進行連結,以解釋或突顯其欲傳達的概念。使一原先較為簡要的想法,藉由不斷地重複與調整,逐漸深入人心,由一「舊」有的概念譬喻逐漸架構出獨特的思考邏輯,並進而影響到「新」的理解模式。

而祥瑞災異的功能意義與書寫內涵,嚴肅地看來,可以反映當時對政治、社會現象地隱憂。帶著為史的態度,寓含對亂世的憂慮,並以一種半戲謔地態度,將發明神道之不誣的嚴肅,隱藏於游心寓目瀟灑自在的人生取向。這種亦莊亦諧

<sup>219</sup>陽清：〈漢魏六朝變異語境與《搜神記》中的怪胎記錄〉，頁 49。

<sup>220</sup>人們複雜的社會心理中有一種從眾現象。看見周圍的人都那樣做，聽見周圍的人都那樣說，自己也就不去獨立思考，盲目地跟著人家那樣做，那樣說；或者某種行為和觀點是自古已然的舊習慣、老傳統，自己也就遵從那種傳統習慣。這樣的從眾心理，實際上就是惰性心理。劉心武：《禁忌與惰性》（北京：國際文化出版公司，1994），頁 47。

<sup>221</sup>此亦即耶律亞德所言：「古人以為，人的行為不是起於純粹的自律作用，其價值意義是由於再現了一項原始的行事、重顯了一個神話的範例所致。換言之，任何行徑只有重複一件太初的行事，才有意義與實在可言」。M.耶律亞德（Mircea Eliade）著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經，2000），頁 2-3。

<sup>222</sup>氣與身體的思想，透露幾點重要特色：天地之氣與人身一同質性；人可宣氣、與天地相參；治血氣，體外為「攝威儀」、體內為「導血氣」；志與氣，表現在軍事活動中為最顯著；魂魄；內省的道德意識之興起。參看楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》，頁 4-20。鄭毓瑜：〈「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起〉，頁 113-142。

地態度，其實隱藏著對未知的恐懼，並欲以合理化此怪異現象，以安頓人對失序的焦慮。以志怪小說的方式展現，一來符合遊戲心態，可於戲謔中抒發生死之憂，消解過度沉重的生存壓力。二來小說自古有史補之稱，可以於瑣碎短小的記述中，參雜經國大業的大道理。表面上滿足一般人游心寓目、追新求異的好奇心，實則隱含對當時政治社會亂象的焦慮。三來藉世人對怪異之事的好奇心理，以及當時喜談神鬼事的風氣，以此增廣見聞，甚而有助清談。然深究其欲發明神道之不誣，實與其欲明休咎之徵有關，希望以此紓解對未來不可知的恐懼。最後以變異的話語，利用言不盡意的包容性，展現以奇為美的藝術手法，藉以彰顯和突出《搜神記》祥瑞災異的獨特性。

而正如前文所言，《搜神記》的突出點是在於：當時，或甚至於後世，志怪小說描述有關鬼神怪異之事自是不少，但所偏重或為一國之事，或轉為一家一族甚至一人之事，立意態度雖不可說不嚴肅，但相較於干寶的《搜神記》，其重視或為人重視的程度，已離「史」而偏於娛人自娛，尤其以《搜神記》所記載的祥瑞災異現象為史所用或用史最多可得證。關於此部分的解釋，除了與干寶曾為史官的身分有關外。筆者想更進一步猜測，是否干寶為《搜神記》是本著作史書，尤其是作〈五行志〉的心態為之？從前文種種分析，並對照《漢書》、《後漢書》的〈五行志〉以及為後來《晉書》、《宋書》所用的資料，多列置於〈五行志〉等，以及干寶在《搜神記·序》中，一再申明考據的徵實態度。至少在祥瑞災異的部份，似乎可讓我們可以朝這一方向省思，惜干寶所作《晉紀》已亡佚，不然拿來作一對照比較，或許能有更進一步地印證。<sup>223</sup>

---

<sup>223</sup>有關於此一猜測，口考時謝明勳老師給了極有建設性的回應。謝老師認為《搜神記》也許是干寶作《晉紀》所剩「不經」之言的材料，但捨棄又可惜，故另外收入在《搜神記》中。不然干寶應該不敢因為這種私家著作而向皇帝請紙。此種情況如梁武帝時代的殷芸，受梁武帝之命把「不經」之言編為《小說》的狀況類似。



## 第六章 結論

人總是存在並生活於現實世界的。社會，作為人無法擺脫的存在，通過有意識的教育灌輸或者不自覺的潛移默化，使人無法獨立為純粹的個體。既然人同有此心，那麼，心也就不應該是純粹、絕對私密地一己之心，而同有身為人類的「共同之心」。天既是人心，也是民意的向背，於是，天和心便可以感通，這就是「察身以知天」所以能夠成立的先決條件，也是人通過內心自省求得天意的正當性，以及結果可靠性的保證。<sup>1</sup>由於自身的困境以及對未來動盪的不安，人們透過占筮、夢或種種方式以獲知上天的旨意，將渺茫的不確定性，減少至人們可以接受的程度。即使這些神諭透露的大多是災難和危險，但至少帶來安全感，使人覺得未來不是完全的無法掌控，似乎還是有跡可循。

有關於祥瑞災異這一部分，是魏晉志怪小說與其它時代小說最為不同之處。祥瑞災異與人事結合的觀點雖然很早就出現，反映在各種典籍當中，如《禮記》、《呂氏春秋》、《淮南子》等。<sup>2</sup>到了東漢，甚至收錄於史書的五行志，成了專門探討此一課題的資料庫。換言之，祥瑞災異由於與國家政治，以及人事禍福相關，一直為人所關注，只是關注程度層面不同。其可出現於每個朝代，只是以不同方式表現。在魏晉時代中，除了史書外，以志怪小說的形式出現為多。當中，又以干寶的《搜神記》為最，如前面幾章的分析，《搜神記》所喻含祥瑞災異的篇章，不但篇數高居一二，為史書所採或採於史書的部分也甚多。歷代雖有志怪小說的流傳，但對於祥瑞災異的書寫比重可能不那麼偏重，多轉為一家一人之福禍吉凶，這是魏晉和其他時代不太相同，也是魏晉時代的特殊性。

劉苑如指出：

魏晉南北朝「小說」的產生，基本上建立在編／寫的文化系譜之中，這種改編過程一方面奠基於「文獻」崇拜的傳統，中國文化傳承經驗一向看重文字載體的文獻，特別是記載聖王先賢言行的經史典籍，不僅將經史之鑑作為處理倫常和政治關係的基本原則，同時也對文學、藝術領域的思想內容產生影響，經史中的具有典範與戒鑑意義的「事類」，一再被引用，成為傳述理想理念或世界的事證；另一方面，隨著時代的新變，作者／編者受到不同時代關懷與創作意圖所引導，筆下人物與其說是表現貸時社會文

<sup>1</sup>可參考余治平：〈董仲舒的祥瑞災異之說與讖緯流變〉《吉首大學學報(社會科學版)》第24卷第2期(2003年6月)，頁49。

<sup>2</sup>如《禮記·中庸》說：「至誠之道，可以前知，國家將興，必有禎祥；國家將滅，必有妖孽」。《呂氏春秋·孟春紀第一》：「孟春行夏令，則風雨不時，草木早槁，國乃有恐；行秋令，則民大疫，疾風暴雨數至，藜莠蓬蒿並興；行冬令，則水潦為敗，霜雪大摯，首種不入」。《淮南子·天文訓》：「人主之情，上通於天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨」等。



化環境，毋寧是反映作者／編者個人的時代；並在好古、信古的文化心態下，藉著同樣的故事，重新框架議題，調整人對議題的看法和感覺，企圖形成一種有別於前代，甚至同代相關作品的論述。<sup>3</sup>

換言之，小說的編／寫是有其特殊意涵所在，每個作者／編者都是本著某個既定的目的，大肆書寫其想表達的部分，藉以彰顯和突出此一議題的重要性。由此而觀，干寶的《搜神記》，是魏晉時期的志怪小說代表之一，故當中所顯示的祥瑞災異書寫，更有其突出的價值和意義。

災異是對帝王失政的譴告和警示，而祥瑞是昭示帝王受命於天的一種重要文化現象。天人感應的災異觀，對古代的影響深遠。它強調了人事能影響天意，修人事能克服災異，肯定了人的主動性，視災異為對君王的勸戒。而將災異與人事的聯結，是一種經驗性的猜測和神秘性的推論，起源於對自然力量的畏懼、亂世的無能為力，儒家思想的危機、道教的盛行以及社會的黑暗動盪，並加入陰陽五行和讖緯學說。<sup>4</sup>然亂世和衰世反多祥瑞，這或許是君主希望借助祥瑞以力挽狂瀾，製造社會太平、王聖臣賢的假象，以達成安撫民心、挽救衰敗的目的。但是，祥瑞的頻繁出現，並不能挽救政治的衰亡，各種祥瑞反而多被認為是妖異的表現，是對政治的諷刺。所以，在歷代史家觀念裡，祥瑞在「治世」與「亂世」出現的性質與作用是不同的。<sup>5</sup>正因為如此，災異和祥瑞實則是一體兩面，取決於詮釋者的角度。如干寶於〈晉紀論晉武帝革命〉說：「帝王之興，必俟天命。苟有代謝，非人事也」。並以爲各個君王得天下是因天命、時運，「各因其運而天下隨時，隨時之義大矣哉。古者敬其事則命以始，今帝王受命而用其終，豈人事乎？其天意也」。<sup>6</sup>這也許是在那個年代普遍的思想。反映在《搜神記》，則以祥瑞災異的方式表達。

如果說史書是歷史的鏡子，那麼每一部史書同時又是它自身時代的一面鏡子，反映著它所代表的時代的氣息。<sup>7</sup>歷史，不僅是過去經驗的表述，其最大的意義在於普遍性法則是可以掌握的，透過經驗法則之歸納與掌握，可指引後人如何面對未來的變化。<sup>8</sup>加以「古之國史，聞異則書」的傳統，為五行志與志怪小說的內容風格提供了歷史的借鑒。這或許可以說明，以良史著稱的干寶，在〈晉紀總論〉論及晉代政教之失，力貶玄談，謂「風俗淫僻，恥尚失所。學者以莊老

<sup>3</sup>劉苑如：〈聖王、聖徒與凡夫——六朝志怪漢武帝系列的編／寫系譜〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》（臺北：新文豐出版，2010），頁389-390。

<sup>4</sup>孫湘雲：〈天人感應的災異觀與中國古代救災措施〉《中國典籍與文化》2000年第03期，頁40。

<sup>5</sup>金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，頁47。

<sup>6</sup>【梁】蕭統編、【唐】李善注：《文選》，頁2174。

<sup>7</sup>王華寶：〈《漢書·五行志》考論〉，《南京師大學報（社會科學版）》第5期（2001年9月）頁154。

<sup>8</sup>林淑貞：〈窮究天人之際：六朝志怪「災異書寫」示現的人文心靈〉，頁27。

為宗，而黜六經。談者以虛薄為辨，而賤名檢。行身者以放濁為通，而狹節信。進仕者以苟得為貴，而鄙居正，當官者以望空為高，而笑勤恪」。<sup>9</sup>正因在上者不思作為而一味沉溺於清談玄學，並以辛勤於政事為恥。高門士族空有名而無實，以致禮教崩弛、刑政大壞，國是大壞。表現出儒家正統史官的氣節。但卻又「性好陰陽術數，留思京房、夏侯勝等傳」，並「撰集古今神祇靈異人物變化，名為《搜神記》」。<sup>10</sup>看似矛盾弔詭的行為，若解釋為以〈搜神記序〉所云：「以明神道之不誣也」，去實現〈晉紀總論〉，「民情風教，國家安危之本」的宗旨，二者便可達成和諧了。<sup>11</sup>

而魏晉有關祥瑞災異部分的探討，之所以以志怪小說形式出現，或許和時代背景，以及小說作為一史補的功能密切相關。「志怪」，即是記錄怪異之事，祥瑞災異內涵即一些奇異怪異為目前人們所難解或不解之事。「小說」則相對於「大道」，為記載街談巷語、道聽途說之小道，加以當時有博物、好談之風，故以為有「可觀」的價值。由於「小說」的史補功能，使得祥瑞災異這部分為志怪小說所看重，以為可作為鑑往知來或蠱度天意的工具。再加上魏晉為一亂世，人心惟危，對於自身安危更為關注，凡是能作為卜測生死禍福之事，多抱持著「寧可信其有不可信其無」之心態。而當時宗教氣息濃厚，人對鬼神的接受度極高，如干寶便自語著此《搜神記》乃為「發明神道之不誣」。

至於干寶編纂《搜神記》所欲發明的「神道之不誣」，不僅僅是「證實有鬼論有神論的正確和無鬼論無神論的荒謬」，更是欲借「古今神抵靈異人物變化」，以見吉凶、察時變。大可見國家政治之得失，小可明個人禍福休咎之所起。<sup>12</sup>然無論報應、定數、感應還是讖應等，都不是從實際的禍福去歸納相關的規律，而是先想像出某種「規律」，然後以此解釋禍福。這是中國對禍福的想法，也是多數志怪小說的特點。<sup>13</sup>

對於漢魏流行的天人感應、陰陽五行以及祥瑞災異看法，就後人觀之，莫不以為大誣，以為是古代迷信之表現，歷來多以負面評價而較少持平看待。但正如陳寅恪曾云：

凡著中國古代哲學史者，其對於古人之學說，應具瞭解之同情，方可下筆……然後古人立說之用意與物件，始可以真瞭解。所謂真瞭解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情。<sup>14</sup>

<sup>9</sup>【梁】蕭統編、【唐】李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 2175。

<sup>10</sup>《晉書·列傳第五十二·干寶》，頁 2150。

<sup>11</sup>楊義：《中國古典小說史論》，頁 115。

<sup>12</sup>張慶民：〈《搜神記》研究二題〉，《文學遺產》（2008 年）第 04 期，頁 44。

<sup>13</sup>俞汝捷：《幻想和寄託的國度：志怪傳奇新論》（臺北：淑馨出版社，1991），頁 89。

<sup>14</sup>陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史上冊審查報告〉，收於《陳寅恪集 金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書局，2001），頁 279。

每個時代都有每個時代的關注點，抽離當下背景，後人便很難完全理解當時。尤其在進化論影響下，人多半覺得現在比從前進步。對於過去，自然帶上一副落後的眼鏡看待，更難平心而論。然時間本身就是一個視角，不同時代便有不同的觀察角度，這是受到時代和文化社會的影響。但如果想要更貼近古人的思想，則必須以同情同理地態度審視當時思想，不可一味以現今思想去批判曲解，盡可能站在古人立場去研究觀察。

災異所表現的是對社會失序的擔憂，越是亂世，對秩序的關注便越深。人生活在宇宙世界的秩序中，關心的是一種合理的真實性，在穩定的秩序中發現一套循環的準則，在準則中確立存在的必然性，在框架中發掘自我生存的規律，並在最大限度上發揚自我的價值。也因此，志怪小說書寫的「真實」，必定要以嚴謹的態度面對，以「史傳」筆法表達對此「真實世界」的關注，並在「一張一弛」的心態下，<sup>15</sup>雜以戲謔、游心寓目的筆法，順而「發明神道之不誣」。但細究干寶之用心，最終仍是寓神道於人道，化交感於自覺，以畏天敬天之心，在位者修德善民，在下者反躬自省，共同為重建一個新秩序而努力！

《搜神記》冠於當代，其成就為後世學者所稱許。關於篇章安排，第一章，先由《搜神記》一書的相關資料與干寶生平與創作理念開始，以為《搜神記》祥瑞災異部分，是源於干寶身處魏晉時代的亂世，由於憂心於政治社會的紊亂，藉由「發明神道不誣」的手法，以寓示儒家勸戒以及對國家政事社會的關懷。接著述說研究動機與目的，並著手於文獻探討，整理並閱讀相關資料，在前人研究之上，提出我對「祥瑞」和「災異」的定義。為免掛一漏萬，我採取較為寬鬆的定義：本文在定義祥瑞災異上，主要是以自然災害、天文異象，以及國家政治相關的變亂妖祥為主，並輔以部分個人的吉凶禍福，更進一步來看，即使沒有明言應驗結果，但史書（主要是〈五行志〉、〈符瑞志〉）有記載，其牽涉到祥瑞災異，或者可以反映《搜神記》故事的歷史脈絡或是時代背景者，皆列入本文討論範圍。

在這樣的定義取向之下，於第二、三章分類探討《搜神記》祥瑞災異部分，並將之分成自然和人事物二類。相對而言，「自然界」多指人以外的天地萬物，諸如天地氣象變化、植物或是飛禽鳥獸之類，皆屬其中。並以為物我不分、自然與我同一的觀點，正是古人對自然世界的變化能有所感觸，甚至受到影響或啟發的原因之一；「人事物」則是指以人為主，牽涉到人事與人物的事理，包括人的身體、性別，與人事有關的讖語、謠諺等等，此種由人身推演到事物等的觀點，

---

<sup>15</sup>《孔子家語·觀鄉射第二十八》：子貢觀於蜡，孔子曰：「賜也，樂乎？」對曰：「一國之人皆若狂，賜未知其為樂也。」孔子曰：「百日之勞，一日之樂，一日之澤，非爾所知也。張而不馳，文武弗能；馳而不張，文武弗為。一張一弛，文武之道也。」「一張一弛，文武之道也」見於《禮記·雜記下》和《孔子家語·觀鄉射第二十八》。弗洛伊德也有類似說法：「在施加給自我的所有否認和限制中，定期性地違反禁忌是一種常規。這的確被節日制度體現出來。這種節日制度從起源來看恰好是由法規所允許的越軌，而節日的歡樂氣氛則是由於它們所導致的釋放」。弗洛伊德著、車文博主編：《弗洛伊德文集 6 自我與本我》（長春：長春出版社，2004），頁 96。



或許可以視作是一種人間失序造成的內心惶恐和不安，因而透過種種解釋如夢占等，試圖尋找或確定自身存在意義與價值。並由附錄一和三中可知，在「自然界」和「人事物」中，干寶對祥瑞災異現象的關懷，不拘於現代甚而上推至過去。值得注意的是，在第三章「人事物」類中，則以相當大的篇幅記載魏晉時期發生的祥瑞災異現象，尤其和維持秩序以及顯露秩序即將崩毀最相關的〈禮法之亂〉和〈詩妖〉等。此透漏了干寶最關注的乃人事物類的變異，並顯見干寶身為史官和儒者對國家社會的關懷。

第四章則以相近作品《拾遺記》、《搜神後記》以及《異苑》作一簡介比較。本文排列順序依照李劍國《唐前志怪小說史》所列次序，以時代先後為準。選擇《拾遺記》是因為它乘載較多祥瑞事物，且寫作模式按年編史，有如史書結構，較為特殊。選擇《搜神後記》，是因為一般將它作為《搜神記》的續書，因而拿來探討其祥瑞災異部分，與《搜神記》有何同異？最後擇取《異苑》，是因為觀察到它在眾多魏晉志怪小說，似乎所占祥瑞災異部分甚多，雖然只有少部份出現在〈五行志〉、〈符瑞志〉等(《異苑》故事多數出於列傳)，加以其記祥瑞災異的形式，與《搜神記》有所雷同。基於以上理由，筆者則此幾部作為討論對象。並在觀察中發現，《搜神記》與其他三書比較，在祥瑞災異此部分上，有「多引述或被〈五行志〉引述」、「以國家政事為主要關懷對象」、「直指亂源所在」以及「較多個人主觀評判」等特色。

第五章〈祥瑞災異的功能意義與審美心理特性〉，主要是建立在第二、三、四章的基礎之上，藉由《搜神記》祥瑞災異的相關記載，進而分析其意義與內涵。而為了論述的明確與完整，主要以政治性、社會性、實用性、心理性與藝術性等五方面分析討論，也就是〈傾軋政治下的理想與現實〉、〈揭露亂世與亂象下的生存焦慮〉、〈補史心態下的物怪與休咎〉以及〈擺盪在恐懼與詼諧的心理世界〉和〈「美」的突破〉這五部分。前三部分主要有和祥瑞災異的功能意義有關，分別從對政治、社會的批評中，看到政治爭奪本質的黑暗，於是以「聖君賢臣」作為理想政治的期待。並在亂象亂世的生存焦慮中，結合神鬼乃實有的想像，欲以補史心態貫穿博物與祥瑞災異的警示；後兩部分則從審美心理特性作一個討論，從魏晉人矛盾的心理，看到對於亂世的恐懼，並尋找安心的過程。反映在藝術審美上，即表現了較為特殊的審美情趣。

換句話說，祥瑞災異的功能意義與書寫內涵，嚴肅地看來，可以反映當時對政治、社會現象地隱憂。帶著為史的嚴肅，寓含對亂世的憂慮，並以一種半戲謔地態度，將發明神道之不誣的目的，隱藏於游心寓目瀟灑自在的人生取向。這種亦莊亦諧地態度，其實隱藏著對未知的恐懼，並欲以合理化此怪異現象，以安頓人對失序的焦慮。以志怪小說的方式展現，一來符合遊戲心態，可於戲謔中抒發生死之憂，消解過度沉重的生存壓力。二來小說自古有史補之稱，可以於瑣碎短



小的記述中，參雜經國大業的大道理。表面上滿足一般人游心寓目、追新求異的好奇心，實則隱含對當時政治社會亂象的焦慮。三來藉世人對怪異之事的好奇心理，以及當時喜談神鬼事的風氣，以此增廣見聞，甚而有助清談。然深究其欲發明神道之不誣，實與其欲明休咎之徵有關，希望以此紓解對未來不可知的恐懼。最後以變異的話語，利用言不盡意的包容性，展現以奇為美的藝術手法，藉以彰顯和突出《搜神記》祥瑞災異的獨特性。

第六章結論部分，則是點出魏晉志怪小說的特色。祥瑞災異由於與國家政治，以及人事禍福相關，一直都有被人關注，只是關注程度層面不同。而在魏晉時代中，除了史書外，以志怪小說形式出現為多。當中，又以干寶的《搜神記》為最(這部分可參考本文二三四章)。從上述幾章的分析可知，祥瑞災異之所以屢屢出現在《搜神記》中，是因為干寶將祥瑞災異視為政治，又或是社會秩序的反映，其中緣由，牽涉到了天人感應、五行、史學書寫、審美角度等方面的問題，這些現象，也說明了在亂世危機的失序中，一種對生存的關注和重建秩序的渴求。



## 參考資料：

### 一、古籍文獻

- 【戰國】莊子著、【清】郭慶藩撰、王校魚點校：《莊子集釋·逍遙遊》，北京：中華書局，2004。
- 【戰國】荀子著、安小蘭譯注：《荀子》，北京：中華書局，2007。
- 【西漢】司馬遷撰、【劉宋】裴駟集解、【唐】司馬貞索隱、【唐】張守節正義：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，1981。
- 【西漢】董仲舒、【清】蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。
- 【西漢】戴德撰、高明註譯：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984。
- 【東漢】王充著、黃暉撰：《論衡校釋》，北京：中華書局，2009。
- 【東漢】班固撰、【唐】顏師古注、楊家駱主編：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986。
- 【東漢】班固：《白虎通疏證》，北京：中華書局，2007。
- 【東漢】荀悅：《前漢紀》，北京：中華書局，2005。
- 【東漢】許慎撰、【清】段玉裁注：《漢小學四種·說文解字注》，四川：巴蜀書社，2001。
- 【東漢】徐幹撰、蕭登福校注：《新編中論》，臺北：台灣古籍出版公司，2000。
- 【西晉】陳壽撰、【南朝宋】裴松之注：《三國志》，臺北：宏業書局有限公司，1997。
- 【西晉】干寶著，汪紹楹校注：《搜神記》，臺北：洪氏出版社，1982。
- 【西晉】干寶撰、李劍國輯校：《新輯搜神記 新輯搜神後記》，臺北：中華書局出版，2007。
- 【晉】張華撰、范寧校證：《博物志校證》，北京：中華書局，1980。
- 【東晉】王嘉撰、齊治平校注：《拾遺記》，世德堂本，臺北：木鐸出版社，1982。
- 【東晉】王嘉撰、【梁】蕭綺錄，齊治平校注：《拾遺記》（北京：中華書局，1988。
- 【南朝宋】陶淵明撰，汪紹楹注：《搜神後記》，學津討原本，臺北：木鐸出版社，1982。
- 【南朝宋】劉敬叔撰：《異苑》，臺北：新文豐出版公司，1986。
- 【南朝宋】劉敬叔撰，范寧校點《異苑》，北京：中華書局，1996。
- 【南朝宋】范曄撰（唐）李賢等注（晉）司馬彪補志 楊家駱主編：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981。
- 【南朝梁】沈約撰：《宋書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 【南朝梁】劉勰著、郭紹虞注：《文心雕龍》，北京：北京人民出版社，1962。
- 【南朝梁】劉勰撰、黃霖編著：《文心雕龍匯評》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 【南宋梁】蕭統編、【唐】李善注：《文選》，上海：上海古籍出版社，1986。
- 【南朝宋】朱熹：《四書章句集注》，高雄：麗文文化出版社，1985。
- 【南朝宋】陶潛撰、李劍國：《新輯搜神後記》，臺北：中華書局出版，2007。
- 【唐】房玄齡等撰、楊家駱主編：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980。

- 【唐】房玄齡等撰、楊家駱主編：《隋書》，臺北：鼎文書局，1980。
- 【唐】釋道世撰、周叔迦、蘇普仁校注：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003。
- 【唐】劉知幾著、【清】浦起龍：《史通通釋》，上海：古籍出版社，1978。
- 【南宋】朱熹：《四書章句集注》，高雄：麗文文化出版社，1985。
- 【南宋】朱熹著：《周易本義》，臺北：大安出版社，2008。
- 【元】羅貫中著：《三國通俗演義》，上海：上海古籍出版社，1980。
- 【清】紀昀總纂：《四庫全書總九家舊晉書輯本目提要》，石家庄：河北人民出版社，2000。
- 【清】趙翼：《廿二史札記》，臺北：世界書局，1962。
- 徐元誥撰、王樹民、沈長雲等校：《國語集解》，北京：中華書局，2002。

## 二、中文專著

- 丁錫根編著：《中國歷代小說序跋集》，北京：人民出版社，1996。
- 王子今：《權力的黑光——中國封建政治迷信批判》，陝西：陝西人民出版社，2006。
- 王孝廉：《水與水神》，北京：學苑出版社，1994。
- 王步貴：《神秘文化—讖緯文化新探》，北京：中國社會科學出版社，1993。
- 王明：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985。
- 王枝忠：《漢魏六朝小說史》，杭州：浙江古籍出版社，1997。
- 王建文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大出版公司，1995。
- 王恒展：《中國小說發展史概論》，山東：山東教育出版社，1999。
- 王根林等校點：《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：古籍出版社，1999。
- 王國良：《六朝志怪小說考論》，臺北：文史哲出版社，1988。
- 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：文史哲出版社，1984。
- 王維堤：《神遊華胥——中國夢文化》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 史仲文主編：《中國文言小說百部經典》，北京：北京出版社，2000。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋 中國古代政治史研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2004。
- 申荷永：《中國文化心理學心要》，北京：人民出版社，2001。
- 皮朝綱、鍾仕倫《審美心理學導引》，四川：成都電訊工程學院出版社，1988。
- 皮錫瑞：《經學歷史》，北京：中華書局，1981。
- 石昌渝：《中國小說源流論》，北京：生活、讀書、新知三聯書局，1994。
- 任聘：《中國民間禁忌》，北京：中國社會科學出版社，2004。
- 任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢》，北京：人民出版社，1985。
- 安居香山：《緯書與中國神秘思想》，河北：河北人民出版社，1991。
- 朱大渭等著：《魏晉南北朝社會生活史》，北京：中國社會科學院，1998。
- 朱天順：《中國古代宗教初探》，臺北：谷風出版社，1986。
- 朱正義、林開甲譯注：《禮記選譯》，四川：巴蜀書社，1991。

- 朱立元主編：《天人合——中華審美文化之魂》，上海：上海文藝出版社，1998。
- 江曉原：《星占學與傳統文化》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 艾蘭、汪濤、范毓周著：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，江蘇：江蘇古籍出版社，1998。
- 衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化-漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》，臺北：中研院文哲所籌備處，2000。
- 余欣：《中古異相——寫本時代的學術、信仰與社會》，上海：上海古籍出版社，2011。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987。
- 余英時：《中國知識分子論》，鄭州：河南人民出版社，1997。
- 余英時：《中國知識階層史論》（古代篇），臺北：聯經出版社，1980。
- 余嘉錫：《古書通例》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 冷德熙：《超越神話—緯書政治神話研究》，北京：東方出版社，1996。
- 吳志達：《中國文言小說史》，濟南：齊魯書社，1994。
- 吳康：《中國古代夢幻》，海南：海南出版社 2002。
- 吳震：《明末清初勸善運動思想研究》，臺北：臺灣大學出版中心，2009。
- 宋正海：《中國古代自然災異動態分析》，合肥：安徽教育出版社，2002。
- 李中華：《神秘文化的啓示—緯書與漢代文化》，北京：新華書店，1993。
- 李中華著：《讖緯與神祕文化》，北京：中央編譯出版社，2008。
- 李零：《中國方術考》（修訂版），北京：東方出版社，2001。
- 李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》，臺北：維新書局，1981。
- 李劍國、陳洪主編：《中國小說通史 先唐卷》，北京：高等教育出版社，2007。
- 李劍國：《唐前志怪小說史》，修訂本，天津：天津教育出版社，2005。
- 李澤厚：《美的歷程》，北京，文物出版社，1981。
- 李豐楙：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，臺北：臺灣學生書局，1997。
- 李豐楙：《不死的探求—抱朴子》，海南：中國三環出版社，1992。
- 李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京：中華書局，2010。
- 杜貴辰：《傳統文化與古典小說》，保定：河北大學出版社，2001。
- 杜芳琴：《發現中國的歷史—中國婦女史論集》，天津市：天津社會科學院出版社，1996。
- 呂靜：《春秋時期盟誓的研究》（上海：上海古籍出版社，2007）
- 孟慶祥、商激姝譯注：《拾遺記譯注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989。
- 易玄：《讖緯神學與古代社會預言》，四川：成都市老事業印刷廠，1999。
- 林在勇：《怪異：神乎其神的智慧》，臺北：林鬱文化，2000。
- 林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，臺北，里仁書局，2010。
- 金春峰：《漢代思想史》修訂本，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 金榮華：《六朝志怪小說情節單元分類索引，甲編》，臺北：中國文化大學中文研究所，1984。



侯忠義：《中國文言小說史稿，上》，北京：北京大學出版社，1990。

侯忠義：《魏晉六朝志怪小說史》，瀋陽：春風文藝出版社，1989。

俞汝捷：《幻想和寄託的國度：志怪傳奇新論》，臺北：淑馨出版社，1991。

姚偉鈞：《占夢·魔幻預言：古中國占夢異兆和西方解夢之謎》，臺北：書泉出版社，2004。

祥貴編著：《崇拜心理學》，北京：大眾文藝出版社，2001。

唐長孺：《社會文化史論叢》，武漢：武漢大學出版，2001。

孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，臺北：臺灣商務印書館，1994。

孫機：《中國古與服論叢》，修訂版，北京：北京文物出版社，2001。

徐復觀：《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》，臺中：東海大學出版社，1961。

徐復觀：《中國思想史論集》，上海：上海書局出版社，2004。

徐興無：《讖緯文獻與漢代文化建構》，北京：中華書局，2003。

殷善培著：《讖緯中的宇宙秩序》，臺北：花木蘭文化，2008。

殷鼎：《理解的命運》，臺北：東大圖書公司，1994。

常若松：《人類心靈的神話：榮格的分析心理學》，臺北：貓頭鷹出版社，2000。

張文智著：《周易集解導讀》，濟南：齊魯書社，2005。

張稔穰：《中國古代小說藝術教程》，山東：山東教育出版社，1991。

張榮明：《權力的謊言——中國傳統的政治宗教》，浙江：人民出版社，2001。

張德勝：《儒家倫理與社會秩序》，上海：上海人民出版社，2008。

張慶民：《魏晉南北朝志怪小說通論》，北京：首都師範大學出版社，2000。

陳文新：《中國文言小說流派研究》，武漢：武漢大學出版社，1993。

陳文新：《文言小說審美發展史》，武漢：武漢大學出版社，2002。

陳平原：《中國小說敘事模式的轉變》，北京：北京大學出版社，2006。

陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，北京：三聯書局，1996。

陳來生：《無形的鎖鏈：神秘的中國禁忌文化》，上海：三聯書店，1993。

陳原：《社會語言學》，上海：學林出版社，1983。

陳啓雲：《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001。

陳業新：《災害與兩漢社會研究》，上海：人民世紀社，2005。

盛源、袁濟喜著：《六朝清音》，鄭州：河南出版社，2001。

湯用彤、任繼愈：《魏晉玄學中的社會政治思想論略》，上海：上海人民出版社，1962。

遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》，北京：中華書局，2006。

傅正谷：《中國夢文化》，北京：中國社會科學出版社，1993。

黃亞平：《典籍符號與權力話語》，北京：中國社會科學出版社，2005。

黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。

黃倫生：《東方天國的神秘之門——中國巫術文化探秘》，廣西：廣西師範大學出版社，1993。

- 楊永俊：《禪讓政治研究——王莽禪漢及其心法傳替》，北京：學苑出版社，2005。
- 楊義：《中國古典小說史論》，北京：人民出版社，1998。
- 楊義：《中國敘事學》，北京：人民出版社，1998。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流出版社，1993。
- 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996。
- 萬晴川：《中國古代小說與方術文化》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 葛兆光：《道教與中國文化》，臺灣：東華書局，1989。
- 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界——中國思想史第一卷》，上海：復旦大學出版社，1998。
- 聞一多：《神話與詩》，上海：華東師範大學出版社，1997。
- 聞一多：《伏羲考》，上海：上海古籍出版社，2009。
- 赫治清編：《中國古代災害史研究》，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 寧宗一：《中國小說學通論》，合肥：安徽教育出版社，1995。
- 寧稼雨：《魏晉風度：中古文人生活行爲的文化意蘊》，北京：東方出版社，1992。
- 趙含坤：《中國類書》，河北人民出版社，2005。
- 劉葉秋：《古典小說筆記論叢》，天津：南開大學出版社，1985。
- 劉德漢：《從漢書五行志看春秋對漢代政教的影響》，臺北：華正書局，1989。
- 劉文英、曹田玉：《夢與中國文化》，上海：人民出版社，2003。
- 劉文英：《夢的迷信與夢的探索——中國古代宗教哲學和科學的一個側面》，臺北：曉園，1993。
- 劉仲宇：《中國精怪文化》，上海：上海人民出版社，1997。
- 劉心武：《禁忌與惰性》，北京：國際文化出版公司，1994。
- 劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002。
- 劉苑如：〈欲望塵世／境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入《朝向生活世界的文學詮釋——六朝宗教敘述的身體實踐與空間書寫》，臺北：新文豐出版，2010。
- 劉敏：《天道與人心——道教文化與中國小說傳統》，北京：中國社會科學院出版社，2007。
- 劉筱紅：《神秘的五行：五行說研究》，南寧：廣西人民出版社，2003。
- 劉韶軍：《神秘的星象：冥冥天機的千古追求》，南寧：廣西人民出版社，2004。
- 劉澤華：《中國政治思想史》，秦漢魏晉南北朝卷，杭州：浙江人民出版社，1996。
- 劉澤華主編：《中國傳統政治哲學與社會整合》，北京：中國社會科學出版社，2000。
- 鄭小江編：《中國神祕文化》，北京：當代社會出版社，2008。
- 鄭志明：《中國社會與宗教》，臺北：學生書局，1986。
- 鄧啓耀：《中國神話的思維結構》，四川：重慶出版社，2004。
- 樂衡軍：《古典小說散論》，臺北：純文學出版有限公司，1976。
- 魯迅：《中國小說史略》，香港：三聯書局，1996。
- 魯迅：《中國小說史略》，上海：上海古籍出版社，2009。

- 盧央：《京房評傳》，天津：南京大學出版社，2001。
- 蕭登福：《讖緯與道教》，臺北：文津出版社，2000。
- 錢谷融：《文學心理學》，上海：華東師範大學出版社，2003。
- 錢穆：《中國學術思想史 三》，臺北：東大圖書有限公司，1981。
- 錢鍾書：《管錐編》，第一冊，北京：中華書局，1979。
- 閻步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大學出版社，1996。
- 謝明勳：《六朝志怪小說故事考論》，臺北，里仁書局，1999。
- 謝貴安：《中國謠諺文化—謠諺與古代社會》，武漢：華中理工大學出版社，1994。
- 鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》，臺北：洪葉文化，2006。
- 鍾肇鵬：《讖緯論略》，臺北：洪葉書局，1994。
- 關永中：《神話與時間》，臺北：臺灣書店，1997。
- 顧頡剛：《古史辨》（第五冊），上海：上海古籍出版社，1978。
- 顧頡剛：《秦漢的方士與儒生》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 龔書鋒總主編，本卷主編曹文柱：《中國社會通史》（秦漢魏晉南北朝卷），太原：山西教育出版社，1996。
- 龔鵬程：《漢代思潮》，嘉義：南華大學，1999。
- 龔鵬程：《中國小說史論》，臺北：臺灣學生書局，2003。
- 龔鵬程：《中國傳統文化十五講》，北京：北京大學出版社，2006。
- 龔鵬程：《儒學新思》，北京：北京大學出版社，2009。

### 三、翻譯之相關研究專著

- 【英】伯蘭特·羅素，Bertrand Russell 著，靳建國 譯，《權力論》，Power，臺北：遠流出版事業股份有限公司，1989。
- 【英】馬凌諾斯基，B.Malinowski 著、費孝通等譯：《文化論》，臺灣：商務印書館，1944。
- 【瑞】容格·卡爾，Carl Gustav Jung 等著、張舉文譯：《人及其象徵》，瀋陽：遼寧教育出版社，1988。
- 【瑞】C.G.榮格著、黃奇銘譯：《探索心靈奧秘的現代人》，北京：社會科學文獻出版社，1987。
- 【法】克勞德·列維·史特勞斯，Claude Levi-strauss 著，李幼蒸譯：《野性思維》，臺北：聯經出版事業公司，1989。
- 【德】恩斯特·卡西爾，Ernst Cassirer 著，范進、楊君游 譯，《國家的神話》，The Myth of the state，北京：華夏出版社，1990。
- 【德】恩斯特·凱西勒，Ernst Cassirer 著，於曉等譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書公司，1990。
- 【德】卡西爾，Ernst Cassirer 著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- 【德】費爾巴哈，Ludwig Andreas Feuerbach 著、王太慶譯：《宗教的本質》，北京：

人民出版社，1998。

【法】列維·布留爾，Lucien Levy- Bruhl 著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1981。

【英】弗雷澤 James George Frazer：《金枝》，北京：大眾文化出版社，1998。

【美】S.T.菲斯克、S.E.泰勒，張慶林、陳興強等譯：《社會認知——人怎麼認識自己和他人》，貴州：貴州人民出版社，1994。

【奧】弗洛伊德，Sigmund Freud 著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》，臺北：志文，1976。

【奧】弗洛伊德，Sigmund Freud 著，車文博編：（《弗洛伊德文集》（第三卷）長春：長春出版社，1998。

【奧】弗洛伊德，Sigmund Freud 著，孫名之譯：《釋夢》，北京：商務印書館，2002。

【英】威廉·麥獨孤，William McDougall 著，俞國良、雷震、張登印譯：《社會心理學導論》，浙江：浙江教育出版社，1997。

【美】耶律亞德，Mircea Eliade 著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版社，2000

【法】古斯塔夫·勒龐，Gustave Le Bon 著，馮克利 譯，《烏合之眾：大眾心理研究》，The Crowd: A study of the Popular Mind，北京：中央編譯出版社，2000。

【德】卡西勒，Ernst Cassirer 著、甘陽譯：《人論—人類文化哲學導引》，臺北：桂冠圖書，2005。

【英】王斯福，Stephan Feuchtwang，趙旭東譯：《帝國的隱喻：中國民間宗教》，江蘇：江蘇人民出版社，2008。

【法】茨維坦·托多羅夫，Tzvetan Todorov 編選：《俄蘇形式主義文論選》，北京：中國社會科學，1989。

【美】E·D·赫胥著，王才勇譯：《解釋的有效性》，北京：三聯書局，1991。

#### 四、期刊論文：

王大建著：〈魏晉南北朝時期的迷信與政治〉，《齊魯學刊》2003 年第 3 期。

王子今：〈略論兩漢童謠〉，《重慶師範大學學報，哲學社會科學版》2007 年第 3 期，頁 19-24。

王友三著：〈兩漢讖緯神學與反讖緯神學的鬥爭〉，《學術月刊》1981 年第 9 期。

井上幸紀：〈兩漢魏晉南北朝的災異政策〉，《南京師範專科學校學報》2003 年 3 月，第 16 卷第 1 期。

王仲修著：〈讖緯對秦漢政治的影響〉，《黑龍江教育學院學報》2004 第 23 卷第 2 期。

王利鎖：〈論六朝志怪中的異犬狗怪描寫〉《河南大學學報（社會科學版）》（2008 年 9 月）第 48 卷第 5 期。

王亞利：〈魏晉南北朝時期的災害思想初探〉，《四川大學學報》2003 年第 1 期，頁 116—122。

王保頂：〈儒學文化視野中的災異觀及其意義——以漢代為例〉，《孔孟月刊》1997 年第 35 卷第 4 期。



- 王彥紅：〈論《搜神記》的史書性質〉，《襄樊職業技術學院學報》2009年8卷1期，頁113-115。
- 王恒展：〈博采異同 遂混虛實—論干寶的小說理論與實踐〉《山東師範大學學報，人文社會科學版》2006年第51卷第5期，頁45-49。
- 王素貞：〈從《搜神記》探討干寶「發明神道之不誣」的創作意旨〉《萬竅》，2007年11月，頁87-107。
- 王偉：〈「志怪」與「志怪小說」〉《山東理工大學學報，社會科學版》第20卷第3期，2004年5月，頁73-78。
- 王國良：〈六朝小說與《晉書》之關係初探〉，《魏晉南北朝文學論集》，香港中文大學中國語言文學系主編，臺北；文史哲，1994。
- 王國良：〈汪氏，汪紹楹校注本搜神記評介——兼談研究六朝志怪的基本態度與方法〉《中國古典小說研究專集》，1981，頁283-300。
- 王培華：〈中國古代災害志的演變及其價值〉，《中州學刊》1999年第5期。
- 王連儒：〈「經史之鑑」與志怪小說理論及創作〉，《北大學報哲學社科版》，2000，頁152-158。
- 王連儒：〈志怪小說題材來源中的神話、歷史及詩歌意象〉，《聊城師範學院學報（哲學科學版）》，1996，第4期，頁86-92。
- 王華寶：〈《漢書·五行志》考論〉，《南京師大學報》2001年第5期，頁150-155。
- 王煥然：〈災異譴告與漢儒說詩〉，《南都學壇，哲學社會科學版》第20卷第4期，2000年07月，頁6-8。
- 王盡忠：〈干寶生平略考—紀念干寶逝世1650周〉，《史海鉤沉》，2001，頁11-15。
- 王福棟、王中良：〈論《搜神記》中的現實題材故事〉，《內蒙古民族大學學報，社會科學版》第35卷第5期，2009年9月，頁46-50。
- 王翠紅：〈略論唐前志怪小說創作與史傳的關係〉《安徽文學》，2008年第11期，頁10-11。
- 王齊洲：〈「君子謀道」：中國古代文學觀念的主體意識——兼論中國早期知識份子的來歷和特點〉《中山大學學報，社會科學版》2009年第1期49卷，頁15-33。
- 王德華：〈論魏晉六朝志怪小說的潛意識蘊含〉《浙江師大學報，社會科學版》第四期，金華：浙江師大學報編輯部，1998，頁60-63。
- 王曉毅：〈漢魏之際儒道關係與士人心態〉，《漢學研究》，1997年6月，頁45-71。
- 王興芬：〈《拾遺記》研究綜述〉，《寧夏師範學院學報，社會科學》第30卷第1期，2009年2月，頁51-54。
- 田漢雲、沈玲：〈論干寶的宗教觀〉，《揚州大學學報，人文社會科學版》第6卷第2期，2002年3月，頁30-37。
- 任蜜林：〈百來中國讖緯學的研究與反思〉，《雲夢學刊》，第27卷第2期，2006年3月，頁5-9。
- 向燕南：〈論匡正漢主是班固撰述《漢書·五行志》的政治目的〉，《河北師範大學學報》2000年第1期。

- 多賀浪砂：〈干寶『搜神記』と『漢書』『晉書』五行志〉，《九州中國學會報》1981年23卷。
- 成秀萍：〈從《搜神記》看魏晉六朝志怪小說作家的潛意識〉《鎮江市高等專科學校學報》第十三卷第三期，鎮江市高等專科學校學報編輯部，2000，頁26-28、88。
- 朱淵清：〈魏晉博物學〉《華東師範大學學報 哲學社會科學版》2000年9月第32卷第5期，頁43-51。
- 朱紹侯：〈沈約與「宋書」述評〉，《南都學壇》2001年第4期，頁17-24。
- 江乾益：〈漢書五行志中之災異說探討〉，《興大中文學報》第15期，2003年6月，頁1-19。
- 江右瑜：〈反省與重建—《春秋公羊疏》的解經態度與立場〉《逢甲人文社會學報》11期，2005年12月，頁109-139。
- 余江：〈讖緯與兩漢經學〉，《天府新論》2002年第1期。
- 余治平：〈董仲舒的祥瑞災異之說與讖緯流變〉，《吉首大學學報》2003年第24卷第2期。
- 余治平：〈董仲舒的祥瑞災異之說與讖緯流變〉，《吉首大學學報》第24卷第2期，2003年4月，頁47-51。
- 余錦榮：〈從一字多義現象看傳統思維模式的局限性〉，《武漢交通科技大學學報（社會科學版）》，第12卷第4期，1999年12月。
- 呂宗力：〈漢代的流言與訛言〉《歷史研究》2003年2期。
- 吳宏一：〈六朝鬼神怪異小說與時代背景的關係〉，收錄於《中國古典文學研究叢刊——小說之部》，一，柯慶明、林明德主編，臺北：巨流圖書公司，1985。
- 吳宏一：〈六朝鬼神怪異小說與時代背景的關係〉，《現代文學》第44期，1971年9月，頁37-60。
- 吳青：〈災異與漢代社會〉，《西北大學學報》1995年第3期，頁39-45。
- 吳從祥：〈從《漢書·五行志》看劉歆的災異觀〉，《殷都學刊》，2007，頁53-56。
- 呂宗力：〈讖緯與魏晉南朝文學〉，《漢魏六朝文學與宗教》，上海：上海古籍出版社，2005，頁136-194。
- 宋豔萍：〈陰陽五行與秦漢政治史觀〉，《史學史研究》2001年第3期，頁18-27。
- 李紀祥：〈中國史學傳統中的「實錄」意涵及其現代意義〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，2004年第五期。
- 李建東：〈敘事文學的先聲—論「野史雜傳」向小說之過渡〉，《學術論壇》2003年第1期，頁91-94。
- 李婕：〈論《搜神記》對魏晉服飾風俗的政治文化〉《昆明理工大學學報(社會科學版)》第10卷第5期，2010年10月。
- 李劍國、孟琳：〈簡論唐前「服妖」現象〉，《武漢大學學報，人文科學版》第59卷第4期，2006年7月，頁427-433。
- 李豐楙：〈不死的探求--從變化神話到神仙變化傳說〉，《中外文學》15卷5期，

1986年10月，頁36-57。

李豐楙：〈六朝道教的末世救劫觀〉，《末世與希望》，臺北：五南圖書公司，1999。

李豐楙：〈正常與非常：生產、變化說的結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，1993年11月，頁75-141

李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉《中央研究院文哲研究集刊第四期》，1994年3月。

杜正勝：〈古代物怪之研究——一種心態史與文化史的探察〉，《大陸雜誌》第104卷第1期，2001年12月。

杜正勝：〈古代物怪之研究，二——一種心態史與文化史的探察〉，《大陸雜誌》第104卷第2期，2001年12月。

杜正勝：〈古代物怪之研究，三——一種心態史與文化史的探察〉，《大陸雜誌》第104卷第3期，2002年3月。

沈星怡：〈近十《搜神記》研究綜析〉，《鹽城師範學院學報，人文社會科學版》第28卷第5期，2008年10月，頁40-44。

肖魏：〈讖緯及其思想效應〉，《雲夢學刊》1997年第1期。

周昌梅：〈在虛實之間：以《搜神記》為例談六朝志怪小說的文體特徵〉，《孝感學院學報》第24卷第5期，2004年9月，頁40-42。

周俊勳：〈《二十卷本搜神記》的構成及整理〉，西南師範大學學報年，2003年5月。

周德良：〈論漢儒災異論，下：以董仲舒、《白虎通》為中心之考察〉，《鵝湖》，第25卷第6期，總號第294號，1999年12月，頁45-54。

周德良：〈論漢儒災異論，上：以董仲舒、《白虎通》為中心之考察〉，《鵝湖》，第25卷第5期，總號第293號，1999年11月，頁16-23。

林怡：〈先秦兩漢國人徵兆觀考論〉，《福建師範大學學報哲學社科版》1997年第2期。

林淑貞：〈窮究天人之際：六朝志怪「災異書寫」示現的人文心靈〉，《漢學研究集刊》第十期，2010年6月，頁1-53。

林童照：〈《異苑》中的天命觀念及其意識形態功能〉《中國石油大學學報，社會科學版》，2007年6月，第23卷第3期，頁89-93。

武波：〈從《搜神記》看志怪小說之「怪」〉，《青海師專學報，教育科學》2003年第4期，頁23-25。

金霞：〈中國古代政治文化視角中的祥瑞災異〉，《青島大學師範學院學報》第22卷第4期，2005年12月，頁5-9。

紀志昌：〈名教與佛教——東晉沙門敬王論議中的「儒」「佛」交涉思維研究〉，《漢學研究》第26卷第2期，2008年6月。

侯迺慧：〈從山海經的神狀蠡測鳥和蛇的象徵及其轉化關係〉，《中外文學》第十五卷第九期，1987年2月，頁112-129。

胡幼峰：〈干寶《搜神記》考〉《中國古典小說論集》，臺北：幼獅出版，1988，

頁 63- 83。

范麗敏：〈天人感應思想與漢代的社會保障制度〉，《南都學壇，人文社會科學學報》第 27 卷第 4 期，2007 年 7 月，頁 14-18。

俞曉群：〈二十四史《五行志》叢談〉，《文史知識》，2006 年 11 期。

唐驥：〈略論兩漢雜史雜傳體志怪小說〉，《寧夏大學學報》1998 年第 20 卷第 4 期。

孫波：〈中國古代童謠論〉，《文言文教學》2005 年第二期，頁 57-62。

孫輝：〈魏晉博物學興起原因探析〉《許昌學院學報》2007 年第 26 卷第 4 期，頁 29-33。

孫曙光：〈讖緯與漢代政治的神秘性〉，《社會科學戰線》1998 年第 2 期，頁 146-154。

徐志平：〈「人化異類」故事——從先秦神話到唐代傳之間的流轉〉，《臺大中文學報》第 6 期，1994 年 6 月，頁 357-398。

袁憲潑：〈小說可以「觀」——魏晉南北朝志怪小說觀念考〉，《北方論叢》2009 年第 2 期。

馬珏：〈變形與解脫——《搜神記》母親變異現象的審美透視〉，《山東大學學報，哲社版》1999 年第 2 期，頁 40-42。

馬衍：〈談劉敬叔的志怪小說集《異苑》〉，《徐州教育學院學報》第 17 卷第 3 期，2002 年 9 月，頁 34-35。

馬得禹：〈《搜神記》產生的思想文化背景〉，《甘肅聯合大學學報，社會科學版》第 22 卷第 6 期，2006 年 12 月，頁 68-71。

馬得禹：〈讖緯思想源流及其在《搜神記》中的體現〉，《甘肅聯合大學學報，社會科學版》第 23 卷第 6 期，2007 年 11 月，頁 62-67。

馬新：〈時政謠諺與兩漢民眾參與意識〉，《齊魯學刊》2001 年第六期，頁 82-88。

張侃：〈試談蕭綺對《拾遺記》的整理和批評——從小說批評史的角度加以考察〉

張春紅：〈《拾遺記》創作的史學化特徵〉《寧夏師範學院學報，社會科學》第 31 卷第 4 期 2010 年 8 月，頁 131-134。

張素卿：〈六朝志怪的靈異「形象」：關於「原始思維」的考察之一〉，《中國文學研究》第 7 期，1993 年 5 月，頁 73-90。

張隆溪：〈烏托邦：世俗理念與中國傳統〉，《山東社會科學》2008 年第 9 期，頁 5-13。

張雅惠：〈天命在我：初探曹魏代漢時期之讖緯系統〉，收入《第一屆中部地區歷史學研究所學術研討暨講習會議論文集》，臺中：中興大學歷史系，2006，頁 57-78。

張瑞芳：〈《搜神記》研究——巫史文化與《搜神記》〉，《西藏民族學院學報，哲學社會科學版》第 28 卷第 5 期，2007 年 9 月，頁 118-120。

張辟辟：〈《搜神記》夢境描述之文化內蘊與文學價值〉，《中國文學研究》2010 年卷 3 期，頁 43-46。

張慶民：〈《搜神記》研究二題〉，《文學遺產》2008 年第四期，頁 40-49。



- 張慶民：〈干寶生平事蹟新考〉，《文學遺產》2009年第五期，頁72-81。
- 張簡茂宏著：〈兩漢經學中之讖緯與災異現象〉，《問學》第4期，2002年3月，頁147-160。
- 梁秉賦：〈瑞獸、聖人、王者：經傳與讖緯中的神話〉，《「宗教、文學與人生」國際學術研討會》，元智大學中國語文學系，2006。
- 許敏、史為恒：〈從《搜神記》看干寶的自然變易觀〉，《江蘇工業學院學報》第9卷第4期，2008年12月。
- 許敏、史為恒：〈雖以志怪卻以補史——論《搜神記》的史料價值〉，《井岡山學院學報，哲學社會科學》第29卷第9期，2008年9月，頁34-34。
- 陳文新：〈近百來唐前志怪小說綜合研究述評〉，《學術論壇》2001年第2期，頁114-116。
- 陳伯海：《中國文化精神之建構觀》，載於《中國社會科學》第四期（1988）。
- 陳伯海：〈論美的生成方式與存在本原〉，《社會科學戰線》2010年第10期，頁123-133。
- 陳秀娟：《童謠與五行——兼論東漢政治歷史》，《齊齊哈爾師範學院學報》1994年第6期，頁38-42。
- 陳其泰：〈兩漢之際陰陽五行說和讖緯說的演變〉，《中國哲學史》1994年第1期，頁55-62。
- 陳軍、孫輝：〈先秦、秦漢博物學初探〉，《樂山師範學院學報》第24卷第2期，2009年2月，頁100-102。
- 陳業新：〈兩《漢書》「五行志」關於自然災害的記載與認識〉，《史學史研究》2002年第3期，頁43-48。
- 陳業新：〈兩漢時期天體異常災害論探討〉，《社會科學戰線》2003年第3期，頁114-117。
- 陳衛星、王勇：〈從《漢志》小說觀看史志小說家混雜面貌的歷史成因〉，《上饒師範學院學報》第25卷第5期，2005年10月，頁17-20。
- 普慧：〈南北朝正史家的「天命」信仰〉，《東南大學學報，哲學社會科學版》第11卷第2期，2009年3月，頁61-69。
- 游自勇：〈中古《五行志》的「徵」與「應」〉，《首都師範大學學報》2007年第6期，頁10-16。
- 游自勇：〈試論正史《五行志》的演變——以「序」為中心的考察〉，《首都師範大學學報，社會科學版》2006年第2期，頁1-6。
- 程有為：〈論干寶的史學建樹與貢獻〉，《許昌學院學報》第29卷第4期2010年，頁1-7。
- 程林：〈論《漢書·五行志》〉，《安徽文學》2009年第12期，頁180-181。
- 陽清：〈漢魏六朝變異語境與《搜神記》中的怪胎記錄〉，《延安大學學報，社會科學版》第29卷第1期，2007年2月，頁46-49。
- 陽清：〈論漢魏六朝志怪的預敘敘事〉，《廣西社會科學》2010年第3期。

- 黃吟：〈天人感應與魏晉更替〉，《唐山師範學院學報》第 29 卷第 4 期，2007 年 7 月，頁 78-80。
- 黃啓書：〈王充《論衡》中所見災異說及其批判〉，《第二屆儒道國際學術研討會，兩漢論文集》，臺北：臺灣師範大學國文學系，2005 年 8 月，頁 597-643。
- 黃啓書：〈試論劉向災異學說之轉變〉，《臺大中文學報》第 26 期，2007 年 6 月，頁 119-151。
- 黃啓書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》，27 期，2007 年 12 月，頁 123-166。
- 黃震云：〈《春秋繁露》中的神學思想與漢代行政理論〉，2009 年兩岸四地《春秋》三傳與經學文化學術研討會。
- 黃覺弘：〈論漢魏時期災瑞讖緯之「有助文章」〉，《咸陽師範學院學報》第 23 卷第 5 期，2008 年 9 月
- 遼耀東：〈魏晉志異小說與史學的關係〉，《食貨月刊》12 卷 4 期，1982 年 8 月，頁 14-26。
- 楊世文：〈漢代災異學說與儒家君道論〉，《中國社會科學》1991 年第 3 期。
- 楊清龍：〈兩漢災異說影響下的人君行政措施：求賢及直言極諫之士〉，《華學月刊》，1982 年 11 月，頁 41-49。
- 楊華：楊華：〈先秦血祭禮儀研究—中國古代用血制度研究之一〉，《世界宗教研究》2003 年第 3 期。
- 楊聯陞：〈東漢的豪族〉，《清華學報》，11 卷 4 期，1936 年 10 月。
- 楊權：〈讖緯研究述略〉，《中國史研究動態》2001 年第 6 期，頁 12-22。
- 葉柏弈：〈《五行志》與六朝志怪小說中的桓玄讖緯紀錄考論〉，《中國文學研究》，2010 年 6 月，頁 1、3-29。
- 葉慶炳：〈六朝至唐代的他界結構小說〉，《臺大中文學報》第 3 期，1989 年 12 月，頁 7-28。
- 董乃斌：〈諸朝正史中的小說與民間敘事〉，《文學評論》2006 年第 5 期，頁 124-133。
- 董寅生：〈祥瑞災異之說的嬗變與沒落〉，《衡水學院學報》第 10 卷第 3 期，2008 年 6 月，頁 16-21。
- 賈劍秋：〈論魏晉六朝志怪小說的審美思想〉，《西南民族學院學報，哲學社會科學版》1992 年第一期，頁 47-51。
- 趙天：〈試論陰陽五行說對中國古代思想文化的影響〉，《新疆社科論壇》1996 年第 3 期，頁 68-72。
- 趙牧：〈漢代服妖透視〉，《遼寧教育學院學報》1995 年 3 期，頁 75-78。
- 趙振祥：〈巫與志怪〉，《集寧師專學報》1999 年第二期，頁 1-10。
- 趙濛：〈《漢書·五行志》的歷史價值〉，《古籍整理研究學刊》第 3 期，2007 年 5 月，頁 29-31。
- 劉正平：〈亦莊亦諧：志怪傳奇小說創作主題的雙重人格特徵〉，《中國文學研究》2006 年第三期，頁 35-39。

- 劉正平：〈「窮神變，測幽微」：傳奇志怪小說創作的宗教情懷〉《杭州師範學院學報（醫學版）》2006年第6期。
- 劉光本：〈中國古代災異說之流變〉，《青島海洋大學學報，社會科學版》2001年第1期，頁6-11。
- 劉法民：〈怪誕的美學研究與興起〉，《哲學動態》，2006第11期。
- 劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係—從文類觀所作的考察〉《中國文哲研究集刊》第八期(1996年3月)，頁365-400。
- 劉苑如：〈鑑照幽明：六朝志怪的揭露模式與其文類關係——兼論六朝志怪的評價標準〉，《第三屆魏晉南北朝文學國際學術研討會論文集》，東海中文系主編，臺北：文史哲出版，1998，頁1-43。
- 劉湘蘭：〈論漢唐間的五行志與志怪小說〉，《中山大學學報》2009年第5期，頁29-36。
- 劉詠聰：〈漢代之婦人災異論〉《漢學研究》，1991年12月，頁79-103。
- 劉苑如：〈雜傳體志怪與史傳的關係從文類觀念所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第8期，1996年3月，頁365-400。
- 滕琪：〈變形神話之法則的若干視角〉，《復旦學報 社會科學版》2008年第1期，頁135-140。
- 範寧：〈關於《搜神記》〉，《文學評論》1964第一期，頁86-92。
- 蔡妙真：〈從《搜神記》看魏晉思想〉，《孔孟學報》第六十三期，1992年3月，頁233-254。
- 蔡梅娟：〈魏晉志怪小說中的主體審美意識〉，《山東理工大學學報（社會科學版）》第22卷第5期，2006年9月。
- 鄧瑩輝：〈論宋人的「以奇為美」〉，《福州大學學報》（哲學社會科學版），2011年第4期，頁76-80。
- 鄭志明：〈《搜神記》的生命觀〉，《第三屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺北：文津出版，1997，頁693-723。
- 鄭志明：〈《搜神記》的神話思維〉，《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺北文津出版社，2006，頁337-392。
- 鄭毓瑜：〈「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起〉，《政大中文學報》第十五期，2011年6月，頁113-142。
- 錢國盈：〈兩晉時期的符瑞、災異思想〉，《嘉南學報》2002年第28期，頁319-332。
- 謝仲禮：〈東漢時期的災異與朝政〉，《中國社科院研究生學報》2002年第2期，頁76-80。
- 謝明勳：〈六朝志怪小說之敘事特性——以干寶《搜神記》為例〉《中正大學中文學術年刊》第一期，2007年6月，頁55-74。
- 謝明勳：〈從干寶著作談《搜神記》之著述緣由〉，《中國書目季刊》第25卷第1期，1991年6月，頁85-87。
- 謝明勳輯錄：〈近五十來臺灣地區六朝志怪小說研究論著目錄〉，《東華漢學》第

二期，2004年5月，頁293-309。

韓吉紹：〈承負說與兩漢災異論〉，《史學月刊》，2007年12月，頁29-36。

鄭國強：〈西漢儒家天人災異思想之研究〉《能仁學報》1983年9月，頁519-638。

羅玲云：〈《搜神記》中的陰陽五行思想〉，《牡丹江教育學院學報》，2005年第2期，頁12-15。

## 五、碩博士論文

丁春文：《秦漢自然災害研究》，西北大學碩士論文，2001。

王淑玲：《「搜神記」歷史災異雜記研究》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士，2010。

王璧寰：《漢代天文學與陰陽五行說之關係》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1979。

全寅初：《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1978。

吳士輝：《緯與兩漢經學、政治相關之研究》，臺中：逢甲大學中文所碩士論文，2004。

呂清泉：《魏晉志怪小說與古代神話關係之研究》，臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1984。

李傳軍：《歌謠俗語與兩漢魏晉南北朝社會》，北京：北京師範大學歷史系博士論文，2005。

李翠瓊：《「搜神記」的研究》，香港：能仁書院中國文學研究所碩士論文，1987。

李憲彰：《讖的形式及其傳播研究》，花蓮：國立花蓮教育大學民間文學研究所博士論文，2010。

李豐楙：《魏晉南北朝文士與道教之關係》，臺北：國立政治大學中文研究所博士論文，1978。

林政言：《讖緯學研究》，臺北：中國文化大學中文系博士論文，1998。

林恭億：《六朝志怪樂園意識研究》，高雄：國立高雄師範國文所碩士論文，2001。

金克斌：《魏晉志怪小說中的世界——以「搜神記」為中心的研究》，臺中：國立東海大學歷史研究所碩士論文，1985。

金霞：《兩漢魏晉南北朝祥瑞災異研究》，北京：北京師範大學歷史系博士論文，2005。

紀千惠：《六朝志怪巨人與侏儒之研究》，嘉義：國立嘉義大學中國文學系碩士論文，2005。

康韻梅：《六朝小說變形觀之探究》，臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1987。

張亞南：《魏晉小說類文獻研究》，山東：山東大學中國古典文獻學博士論文，2008。

張婷：《商周青銅盤的初步研究》，陝西：西北大學考古學與博物館學碩士論文，2004。

張雅惠：《權力的謊言？—三至九世紀讖緯系統初探》，臺中：國立中興大學歷史



所碩士論文，2007。

張榮基：《魏晉志怪文學之研究》，臺北：私立東吳國文所博士論文，1992。

曹鈺：《魏晉南北朝志怪小說的怪誕美》，陝西：陝西師範大學中國古代文學系碩士論文，2007。

郭麗鎔：《真實與虛構的國度-魏晉南北朝志怪小說析論》，彰化：國立彰化師範大學國文學碩士論文，2004。

陳明恩：《東漢讖緯學研究》，臺北：國立臺灣師範大學博士論文，2005。

陳珏如：《魏晉南北朝志怪小說婚戀故事之兩性關係研究》，高雄：高雄師範大學回流中文碩士研究所，2007。

陳秋伶：《六朝志怪小說中之喪葬風俗研究》，臺南：國立臺南大學國語文學系碩士論文，2010。

陳郁芬：〈東漢讖緯與政治〉，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1977。

陳珮玟：《「搜神記」的民間故事類型研究——以「地陷為湖」及「羽衣仙女」型故事的演變為主之考察》，臺北：國立政治大學中文所碩士論文，2004。

陳楊：《漢神學政治與雜記體志怪小說之形成》，重慶：西南師範大學漢語言文學系碩士論文，2003。

許聖和：《「博物思維」與六朝文學》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，2006。

游自勇：《天道人妖：中古《五行志》的怪異世界》，北京：首都師範大學歷史學博士論文，2008。

黃文成：《六朝志怪小說夢象之研究》，臺北：中國文化大學中文研究所碩士論文，2000。

黃啓書：《董仲舒春秋學中的災異理論》，臺北：國立臺灣大學中文所碩士論文，1995。

黃裕芬：《「搜神記」變化故事研究》，臺北：臺北市立教育大學中國語文學系碩士論文，2009。

黃銘亮：《先秦兩漢間夢的類型與意義——中國古代夢的迷思》，臺北：國立臺灣大學歷史所碩士論文，1992。

葉柏奕：〈英雄建構——六朝筆記小說中的譙國龍亢桓氏人物書寫研究〉，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2010。

葉清鎮：《先秦災異研究》，新竹：玄奘大學中國語文學系研究所碩士論文，2009。

鄒強：《中國經典文本中夢意象的美學研究》，山東：山東大學博士論文，2006。

劉文元：《六朝志怪鬼神故事研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學碩士論文，2006。

劉永：《東晉南朝時期的五行思想和儒家觀念》，北京：北京師範人文與傳播學院碩士論文，2006。

劉怡佳：《「搜神記」動物書寫研究》，臺北：中國淡江大學中國文學研究所碩士論文，2010。

劉芝慶：《修身與治國—從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變》，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，2009。

劉苑如：《「搜神記」和「搜神後記」之研究：從觀念世界與敘事結構考察》，臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，1990。

劉苑如：《六朝志怪的文類研究——導異為常的想像歷程》，臺北：國立政治大學中文研究所博士論文，1996。

蔡其原：《巫術與文學—以六朝志怪小說為主的研究》，花蓮：東華中國語言系碩士論文，2007。

蔡淑溫：《六朝志怪小說的生死觀——以神存不滅為核心》，宜蘭：佛光大學文學系碩士論文，2010。

衛昭如：《晉代神異思想與當代社會之關係》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1993。

賴素玫：《解釋的有效性六朝志怪小說夢故事研究》，臺北：國立中興大學中文研究所碩士論文，2001。

賴雅靜：《六朝志怪小說中的死後世界》，臺北：國立政治大學中文所碩士論文，1990。

謝明勳：《六朝志怪小說變化題材研究》，臺北：文化大學中文所碩士論文，1987。

藍珮文：《魏晉南北朝服妖現象書寫的文化內涵》，臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，2011。

顏慧琪：《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1992。

譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》，雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009。

蘇榮彬：《神道設教——「搜神記」感應類故事研究》，臺中：國立中興大學中文系碩士論文，2006。

## 六、辭典工具書

文源閣四庫全書電子版。

漢籍電子文獻資料庫。

教育部異體辭典：<http://dict.variants.moe.edu.tw/main.htm>