

國立政治大學中國文學(系)研究所

碩士學位論文

The logo of National Chengchi University is a circular emblem. It features a central five-petaled flower shape containing the Chinese characters '政大' (Chengchi University). The outer ring of the logo contains the university's name in Chinese '國立政治大學' at the top and 'National Chengchi University' at the bottom.

六朝志怪小說中的「酒」及其文化意涵

指導教授：高莉芬博士

研究生：王睿含撰

中華民國一〇七年六月





摘要

「醉裡乾坤大，壺中日月長」，酒，佔據我們極大部分的生活，舉凡習俗、禮制、節慶、文學，接不乏「酒」的蹤跡；然而，「酒」，是莊嚴祭祀的宴饗物，更是溝通他界的神聖媒介。混亂失序的六朝瀟灑著酒氣，文人在困頓之中沉湎酒境，尋求超脫與慰藉，文人將心理狀態投射於文字中，投射於詩、詞、賦中，而最常被遺漏的，是「志怪小說」中。六朝志怪小說的非常敘述，實是映照著常態世界的心理，許多意象、結構反覆地出現在六朝志怪小說中，這樣的書寫模式顯然並非偶然，而是有意識或無意識的運用這些原型來表達內心的渴望。於是，本文以六朝志怪小說文本為研究對象，梳理「酒」在志怪小說中作為何種角色與功用，探究「酒」何以具有溝通、連結的意象功能，並探討六朝志怪小說中的「酒」如何反映當代文化及心理。

關鍵詞：六朝、志怪小說、酒、醉、宴

目錄

第一章 緒論.....	- 1 -
第一節 研究背景、動機、目的.....	- 1 -
第二節 名詞義界——「志怪小說」、「六朝」.....	- 5 -
一、「志怪小說」.....	- 5 -
二、「六朝」.....	- 6 -
第三節 前人研究成果回顧.....	- 8 -
一、六朝「酒」文化、文學研究.....	- 8 -
二、六朝志怪相關研究.....	- 13 -
三、前人研究綜合觀察.....	- 20 -
第四節 研究方法與範圍、材料.....	- 21 -
一、研究方法.....	- 21 -
二、研究取材與類型.....	- 22 -
三、文獻的侷限與時間.....	- 26 -
第二章 生憂與憂死：六朝飲酒之風的承繼.....	- 27 -
第一節 釋「酒」——酒的早期意象與象徵.....	- 27 -
一、酒與福壽：文字考釋.....	- 27 -
二、酒與禮神：禮儀象徵.....	- 31 -
三、酒與俗世：出土文物.....	- 34 -
第二節 飲酒之風的發展：先秦至兩漢飲酒文化與文學.....	- 35 -
一、隆禮重德：《詩經》飲酒之風.....	- 36 -
二、浪漫酣飲：《楚辭》飲酒之風.....	- 38 -
三、抒情與宣德：漢代詩、賦飲酒之風.....	- 40 -
第三節 非常時空的建構：六朝詩文中的「酒」.....	- 46 -
小結.....	- 55 -
第三章 異酒與異類：六朝志怪小說「酒」的神異功能.....	- 57 -
第一節 異酒傳說：神異性的追求與想像.....	- 58 -
一、長生不死.....	- 60 -
二、短效奇用.....	- 65 -
第二節 異類功能：神仙鬼怪的使用與飲用.....	- 75 -

一、他界異類：釋仙、鬼、怪.....	- 75 -
二、酒氣通感：氣之流轉與感知.....	- 80 -
三、酒之神異：他界之用與飲.....	- 85 -
小結.....	- 107 -
第四章 溝通與轉換：六朝志怪小說「酒」的連結功能.....	- 109 -
第一節 交接轉換：以「酒」索求與消厄.....	- 109 -
一、消災解怨.....	- 112 -
二、獲取福報.....	- 116 -
三、交換失敗.....	- 123 -
第二節 失序混亂：六朝志怪中「醉」的書寫.....	- 127 -
一、六朝志怪中「醉」的失序混亂.....	- 129 -
二、「醉」的情境與潛在心理.....	- 137 -
第三節 溝通交好：六朝志怪中的酒宴.....	- 139 -
一、酒氣芳馨：仙凡成婚之宴.....	- 142 -
二、美酒珍饈：他界交際之宴.....	- 148 -
小結.....	- 153 -
第五章 結論.....	- 157 -
一、各章回顧與總結.....	- 158 -
二、研究省思與展望.....	- 160 -
參考書目	- 163 -

第一章 緒論

第一節 研究背景、動機、目的

「醉裡乾坤大，壺中日月長」，酒一直佔據我們極大部分的生活，舉凡習俗、禮制、節慶、文學，其普遍性及重要性不言而喻。透過早期文獻的記載，我們可知酒的功用具有超越的神聖性，更在無形中成為禮的代名詞。《尚書·酒誥》：「祀茲酒，惟天降命，肇我民，惟元祀。」¹便清楚點出只有祭祀時才能飲酒，酒並非供人們享用，而是用來祭祀神靈，顯見其神聖性。在《儀禮》、《禮記》記載的儀式中，所有禮的制度都是嚴謹、有秩序的展演，而在其中，酒就佔了重要的地位。

2

至六朝，飲酒，成為文人心靈的依傍與寄託。六朝是政治上最為混亂、肉體上極為痛苦，但思想和精神卻大為開放、自由的衝突年代。³在這樣社會、禮教秩序崩解的時候，文人們開始尋求另一種超脫，酒便是那最重要的調劑。「對於有限的意識來說，死亡的意識是本質的……沒有任何東西能像死亡那樣迫使人意識到他的限度，然而也沒有任何東西能像死亡那樣提高人對實存的投入的必要性的認識。」⁴這樣的思想在漢末的詩中大量浮現，諸如「人生寄一世，奄忽若飈塵」、「所遇無故物，焉得不速老」、「人生忽如寄，壽無金石固」等等，將生命比喻為塵以及忽、寄等描寫，強烈地感受到詩中充滿時光飄忽、流逝以及人生短促的慨歎與無力。

外在的壓力迫使文人們自覺地正視這些苦痛，並尋求另一種管道抒發這「憂」的情緒。王瑤〈文人與酒〉中，點出飲酒之風在六朝的興盛，是由於對生命強烈的留戀，和對於死亡突然來臨的恐懼。既然不能且難以祈求生命的長度，便轉而

¹ 〔漢〕孔安國傳；〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1981年），卷14，頁207。

² 對於酒禮的嚴謹，如在《儀禮·燕禮》中，便詳細記錄了酒如何作為主軸，連貫整個宴飲儀式的過程，於宴飲前「司宮尊於東楹之西，兩方壺，左玄酒，南上」，而在宴飲中「主人賓右拜送爵，……賓坐，……執爵，遂祭酒，興」，直至宴飲結束，其酒禮的實行一方面有其象徵意義，一方面可見人們在酒禮上的重視。見李文娟：〈三禮中的酒禮儀〉，《溫州職業技術學院學報》第3期，2013年，頁75。

³ 宗白華：〈論《世說新語》和晉人的美〉，《藝境》（北京：北京大學出版社，1991年），頁126。

⁴ 施太格繆勒在其書《當代哲學主流》中，對於海德格所謂「趨向死亡的存在」提出一番論述及見解。參見〔德〕施太格繆勒（Wolfgang Stegmüller）著，王炳文、燕宏遠、張金言等譯：《當代哲學主流（上卷）》（北京：商務印書館，1986年），頁185。

增加生命的密度。⁵社會局勢的困頓和腐敗迫使他們不得不飲酒以逃避、保全自我，於是「服食求神仙，多為藥所誤。不如飲美酒，被服紉與素。」酒為他們抒發、超越人生無常，縱情的享受，成為魏晉文人生活的全部。

在有限的生命下，曹操發出了「人生幾何」、「何以解憂」的感嘆，並給出了「唯有杜康」的回答。這邊我們能掌握到六朝文人濃厚的「憂」的思緒，為酒所化解。李豐楙老師曾於《憂與游：六朝隋唐仙道文學》中點出：「希求成仙的動機可歸為『憂』一字，因而獲得短暫『解我憂』之法即是『游』，一種神遊、想像之遊所形成的奇幻之趣。」⁶在憂中求仙，在憂中飲酒，這「憂」不僅是個體的情感宣洩，而是集體、群體的心理需求反應，文中清楚說明：

「憂」並不像愛恨具有強烈的對象性，而顯現出對於時間、空間的無對象性，這種情緒並非是一種強烈的、立即的反應，而是在逐漸積累的情況下逐漸形成。⁷

這些行為書寫呈現當時代人們共同的生命觀與世界觀，而這些情感強烈的反應，源於此時文人們自覺感受到生命的困厄來自於空間和時間的有限。

對於當時代士人狂飲、嗜酒之風，這些文化分別表現在詩歌、辭賦的吟詠中，歷來學者已多有論述，主要研究文本有三：詩、賦、文。從六朝「飲酒詩」分析為主者，有黃亞卓《漢魏六朝公宴詩研究》⁸、金南喜《魏晉飲酒詩探析》⁹、邱微粧《魏晉飲酒詩研究》¹⁰；關注單一文人者，有游顯惠《陶淵明飲酒詩及其生命意涵之研究》¹¹、黃巧妮《陶淵明飲酒詩之意象研究》¹²、陳萱蔓《陶淵明與李白飲酒詩之比較研究》¹³、何鈺萍《陶淵明飲酒詩研究》¹⁴；研究中論及「賦」者，

⁵ 王瑤：〈文人與酒〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，2014年），頁173-196。

⁶ 李豐楙：《憂與游：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年），頁6。

⁷ 同上註，頁6-7。

⁸ 黃亞卓：《漢魏六朝公宴詩研究》（上海：華東師範大學出版社，2007年）。

⁹ 金南喜《魏晉飲酒詩探析》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所，1985年。

¹⁰ 邱微粧：《魏晉飲酒詩研究》，高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2011年。

¹¹ 游顯惠：《陶淵明飲酒詩及其生命意涵之研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職進修碩士論文，2007年。

¹² 黃巧妮：《陶淵明飲酒詩之意象研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2008年。

¹³ 陳萱蔓：《陶淵明與李白飲酒詩之比較研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職進修碩士班論文，2010年。

¹⁴ 何鈺萍：《陶淵明飲酒詩研究》，嘉義：南華大學文學系碩士論文，2014年。

有楊昇翰《魏晉酒文學與文化研究》¹⁵、李華《漢魏六朝宴飲文學研究》¹⁶；亦有從《世說新語》進行探究者，如吳郁音《魏晉文化中「酒」的意義探討——以《世說新語》為例證》¹⁷、楊郁玲《從《世說新語》看魏晉時期鄉飲酒禮及喪禮的飲酒文化》¹⁸；對於其餘文體如酒誥、酒頌、酒銘等，則尚未有專門討論，多散見於相關六朝文學研究中。以上關注面向，在於透過這些文本討論飲酒文學的產生及內涵，觸及飲酒的型態、環境、心境，或是個別討論代表性文人，如曹氏父子、建安七子、竹林七賢、陶淵明等，對於飲酒風格與特色的闡述；綜上所述挖掘六朝飲酒文學的價值與地位，給予後進研究啟發與引導。

上述六朝「酒」文化研究，大都以詩歌與詩賦為主，從各個文本分析，但未論及六朝志怪小說中，也大量出現「酒」，以及酒的功能在其中所隱晦顯現六朝人的思想與企求。「酒」在六朝所扮演的腳色，不僅是解「憂」，而是在「酒」本身給予人的虛實交錯、飄忽神遊之感上，觸發人們藉由此物和異界的時空溝通、交融，甚至是運用此物作為一種宴會上的交換，換得生死、換得未知，有更多不同面向的功能可再深入探究。例如《搜神記》中的酒，李慧琳〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉一文中，討論了《搜神記》中的飲酒後進入異質空間的敘事，點出：

所有的生命都佔據空間，而所有的空間都存在著無奈的生命……他們必須在現實空間中確立直接視野，辨識出那些範圍是可資自由活動的安全領域，而他們也從這些試煉中強化了對空間生命力的把握與創造，並在現實空間中創造無限的空間體驗。¹⁹

社會和人性的失序，便反映著宇宙的失序，在這樣混亂不安的迷失中，面臨極大的生命困頓促使他們思考另一種時空的可能，因此透過神話思維製造了另一個對照的世界觀，也就是相對應我們「此界」的「他界」(other world)。如果以「常

¹⁵ 楊昇翰：《魏晉酒文學與文化研究》，臺南：國立成功大學中國文學系碩博士班碩士論文，2011年。

¹⁶ 李華：《漢魏六朝宴飲文學研究》，濟南：山東大學博士論文，2011年。

¹⁷ 吳郁音：《魏晉文化中「酒」的意義探討——以《世說新語》為例證》，嘉義：南華大學文學系碩士論文，2009年。

¹⁸ 楊郁玲：《從《世說新語》看魏晉時期鄉飲酒禮及喪禮的飲酒文化》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2012年。

¹⁹ 李慧琳：〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第265期，2002年4月，頁70。

與非常」的觀點視之，在六朝文學中創造的異界時空，就是一個非常的世界，並透過酒進入，以區隔俗世的紛擾。²⁰

然而，除了時空描寫，六朝志怪小說中，亦存在著諸多「神異敘事」，而在這些敘述中，酒與仙、神、鬼、怪有著緊密連結，並藉由這些描寫，能清楚地看到人們透過酒存在著對神仙世界的想望，對長生、長壽的企求，消解鬼、怪之物的侵擾，以及人們如何運用酒連結、到達並溝通另一界；這部分皆是可再深入討論的議題。

李劍國分析志怪小說內容，點出志怪小說經常被冠上迷信的色彩，但並非皆是消極的產物，其中蘊含人們如何透過神、怪反映自身的渴望與企求。²¹可關注到的一點，是志怪小說在歷來發展脈絡中是由史書分化而出，隸屬於史部，稱「史之餘」；²²劉湘蘭在其書中提出志怪小說是「以史家的態度和原則來對待自己的創作」，採用「歷史視角」，也就是「全知視角」來進行敘事。²³魯迅亦在《中國小說史略》中提及，當時的志怪書寫，是以「幽冥疏途」但「人鬼實有」的角度，撰寫者以相信的態度來看待這些「異」事，認為並無事實與虛妄的差別。²⁴志怪小說具記實特質，與「作意好奇」的唐傳奇相比，尚不具有意識地虛構、創造。²⁵撰寫者以相信的角度書寫，便會在一定程度上反映當時人如何看待這些「怪異非常」之事。劉苑如點出：「六朝志怪上承古神話傳說、先秦兩漢巫術、方士及術數等信仰，並接受本土道教與外來佛教的雙重衝擊，乃是探索中國神話思維、民俗信仰、宗教思想、哲學思想和主題學的重要資料庫。」²⁶六朝志怪小說是一

²⁰ 李豐楙從《搜神記》的筆法分析其詩歌中的想像世界，認為：「名題所要營構的，其實也是一種意境、性質近似的「非常」世界：神仙所在的仙界與隱士所隱的山林，都是具有某種區隔於人世的異質性空間，因此人境、此界在此即象徵塵濁與不安，乃是常世之遭逢末世而被異化了的此界，人間世也就成為一種非常性空間。」李豐楙：〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收於《憂與游：六朝隋唐仙道文學》，頁 376。

²¹ 李劍國：《唐前志怪小說史》（天津：天津教育出版社，2005 年），頁 15。

²² 李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 21。

²³ 劉湘蘭：《中古敘事文學研究》（北京：北京大學出版社，2011 年），頁 130-135。

²⁴ 「自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。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：《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1991 年），頁 43。

²⁵ 胡應麟言：「變異之談，盛於六朝，然多是傳錄舛論，未必盡幻設語。至唐人乃作意好奇，假小說以寄筆端。」見〔明〕胡應麟：《九流緒論（下）》，《少室山房筆叢》（上海：上海書局出版社，2001 年），卷一三，頁 283。

²⁶ 劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪小說的常異論述與小說美學》（臺北：中研院文哲所，

探索文化的重要文本，許多意象、結構反覆地出現在六朝志怪小說中，這樣的書寫模式顯然並非偶然，而是有意識或無意識的運用這些原型來表達內心的渴望，即這些結構蘊含著一種深層的規律，這些規律可以衍生出無限的外部型態。²⁷這些「非常」之人、事、物，幫助我們挖掘背後的心理，而透過魏晉志怪小說中的敘事，我們看到「酒」意象的反覆出現，藉由「酒」，開展了另一個時間與空間，溝通了天界與人界、下界；在這樣的觀察下，本文展開三種面向的思索：（一）「酒」在志怪小說中作為何種角色與功用？（二）「酒」何以具有溝通、連結的意象功能？（三）六朝志怪小說中的「酒」如何反映當代文化及心理？

因此，藉由歷來研究的資料以及前行研究者的啟發，本文以「酒」在六朝小說書寫中的意象為探討，以期深入挖掘文化思維。大致擬定以下研究方向：

1. 比對志怪小說中的結構及特性，找出「酒」相關故事的敘事類型，透過不同類型的歸納比較，探究「酒」在六朝志怪文本中的功能與變形。
2. 從志怪小說中觀看他界之神仙鬼怪對「酒」的索求，以及神仙鬼怪如何運用「酒」、飲用「酒」，並出現行為、型態的轉變。
3. 從志怪小說中探究人們如何透過「酒」、「醉」與「宴」，展現其對他界的思維和想像，以及如何溝通「非常」時空與「非常」之物。
4. 梳理志怪小說中的「酒」如何反映當代社會、文化；對於「酒」的意涵，探索是否有其他解讀與詮釋。

第二節 名詞義界——「志怪小說」、「六朝」

一、「志怪小說」

「志怪」一詞，最早出於《莊子》：「齊諧者，志怪也。」²⁸說明齊諧是專門記載怪異故事的人。此一詞在這裡並非指文體，但後世逐漸將這類記鬼神怪異事的小說稱之為「志怪」。在李劍國《唐前志怪小說史》中，整理出「志怪」一詞

2002年），頁14。

²⁷ 羅綱《敘事學導論》謂：「在研究一種文化現象時，探索的是它內在的語法和深層結構。表面的文化現象雖然林林總總、雜亂無章，但某一種組合必然蘊著一定的內在結構，是由一定的內在規律衍生出來的。有限的結構規律可以衍生出無限的外部形態……人類心靈具有一種先天的普遍的結構，其他如語言結構、神話結構、故事結構都是由這種深層的心靈的結構衍生出來的。」引羅綱：《敘事學導論》（昆明：雲南人民出版社，1994年），頁23。

²⁸ 〔晉〕郭象注；〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》（臺北：世界書局，1958年），頁3。

的三次變化，從動詞性詞組到書名專稱，再到結合小說性質，確立了「志怪小說」一語。²⁹

對於「小說」一詞，亦是首見於《莊子》：「飾小說以干縣令，其於大達亦遠矣。」³⁰魯迅指出此時的小說為「瑣屑之言」、淺薄細碎的言論，尚未專屬於一種文體。至《漢書·藝文志》：「小說家者流，蓋出於稗官，街談巷語，道聽塗說者之所造也。」將小說視為帶有傳聞、傳錄形式性質，內容駁雜。而「小說」出現文體概念，學者推論為東漢桓譚《新論》，將《漢書·藝文志》所謂「街談巷語」稱為「叢殘小語」，「近取譬論，以作短書；治身理家，有可觀之辭」點出其內容、表達方式、形式為短小篇章及功用。³¹晚唐·段成式《酉陽雜俎》於自序中言：「固役而不恥者，抑志怪小說之書也。」³²表明其書為「志怪小說之書」，首次將兩者合稱。而在北宋，歐陽修編《新唐史·藝文志》，一改歷來史家將雜纂小說歸為史部的分類標準，原編列於雜傳類，如《列異傳》、《甄異傳》、《搜神記》等十三種志怪書，皆改隸屬於子部小說類。而後相關修書之分類，大抵承襲歐陽修之觀點。³³明·胡應麟《少室山房筆叢·九流緒論下》感慨小說派別繁雜，故將古小說分為六類，「志怪」居其首，涵蓋《搜神記》、《述異記》等書，於是後世開始將六朝此類變怪異常之小說視為「志怪」。³⁴

二、「六朝」

對於「六朝」涵蓋範圍之界定，歷來學者有從文學史著眼，亦有從史地空間作分別者，洪順隆總結「六朝」概念的五種說法³⁵，認為第四種：陸侃如於《中

²⁹ 李劍國整理出「志怪」一詞的三次轉變：一、動詞性詞組變為書名：孔約、祖台之、曹毗等人以《志怪》作為書名。二、由書名變為志怪書的通稱：唐初《晉書》卷七五稱祖台之「撰志怪書行於世」，「志怪書」三字成為泛稱。三、賦予「志怪」在小說分類學上的明確含意：晚唐《酉陽雜俎序》明確寫為「志怪小說之書」，明·胡應麟《少室山房筆叢·九流緒論下》將古小說分為六類，「志怪」居其首。見李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 10-11。

³⁰ 〔晉〕郭象注；〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 399-400。

³¹ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984 年），頁 4。

³² 〔唐〕段成式：《酉陽雜俎》（上海：上海古籍出版社，2012 年），頁 1。

³³ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 5。

³⁴ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 4-6。

³⁵ 「自唐以來，古人所使用的『六朝』概念有五。第一個是史地名詞，《建康實錄》所用，以空間為主。拿它作為文學史的時間段落，實有未當。第二個殷刺密帝、李燾、薛應旂等所用，雖以時間為主，可應用於文學史上，唯三國文學自成階段，有其特色，與晉至隋一段時間合併，

《國詩歌史》界定為公元 265 至 618 年之說最適用³⁶，同宋·胡仔《苕溪漁隱叢話》〈國風漢魏六朝〉，³⁷是以「時間」為判定，包含兩晉、宋、齊、梁、陳、北魏、北齊、北周等，自晉起到唐統一分裂局勢。林文月〈關於文學史上的指稱與斷代一以六朝為例〉一文指出：

文學的發展與演變，往往有其自然的順應趨勢，並不因朝代的開始而開始，亦不因朝代的終結而終結；有時候甚至亦不因為政治的分裂便形分裂。……因而，文學史、文集或論文，在涉及六朝的文學現象時，其論述的內容範圍，往往也會超越一般歷史上所界定的「六朝」一詞的時空觀念，而變為比較有彈性的指稱了。³⁸

文學有其發展及演變脈絡，無法以朝代作為範圍界定的依據，故本論文採用學界，如王國良、謝明勳、劉苑如等研究者的說法，將「六朝」界定為「魏晉以下至隋末」³⁹。

研究上諸多不便。第三個「六朝」，孫德謙所用，忽略了晉代，晉代文學與宋、齊、梁、陳、隋有不可分割的關係，顯然使用這概念研究六朝文學，於文體發展的闡述會有有身無首的缺陷，故不能用。至於第五個「六朝」，王珪所用，乃一般概念，不合文學史學術研究分段的原則，故也不能用。剩下是第四個「六朝」概念，胡仔等所用，使用的人最多，又有陸侃如為它下定義，規範界線最適於文學史分段的研究。」洪順隆：《抒情與敘事》，（臺北：黎明文化，1998年），頁 548-549。

³⁶ 馮沅君、陸侃如：《中國詩歌史》（濟南：山東大學出版社，1996年），頁 281-284。

³⁷ 〔宋〕胡仔撰；廖德明校點：《苕溪漁隱叢話》（臺北：木鐸出版社，1982年），卷 1、2，〈國風漢魏六朝〉。

³⁸ 林文月：〈關於文學史上的指稱與斷代一以六朝為例〉，收於國立臺灣大學中國文學系編：《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，（臺北：臺灣大學中國文學系，1996年），頁 13-14。

³⁹ 本文所參照的「六朝」界定，茲舉例以下學者：王國良：「中國文學史上所謂的『六朝』，係指魏晉以下迄隋末而言。」參王國良：《六朝志怪小說考論》，（臺北：文史哲出版社，1988年），頁 1。謝明勳亦採取一般研究者對『六朝志怪』的廣泛定義，為「上起魏文帝（案：文帝曾作「列異傳」）黃初元年（西元 220 年），下止唐代以前。」參謝明勳：《六朝志怪小說變化題材研究》（臺北：中國文化大學中文研究所碩士論文，1988年），頁 2。而劉苑如對於「六朝」的界定：「而實際在時間上，上自三國，下迄於隋前；在空間上，包括了三國的魏、蜀、西晉和南朝，以及與南朝相對的北朝。」參劉苑如：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁 14。

第三節 前人研究成果回顧

本文是以六朝志怪小說為主，進而挖掘「酒」在其中呈現的文化與書寫特色。故在前人研究的成果回顧上，大分為兩方向進行梳理，檢視學界已有的研究成果：(一)「六朝『酒』文化、文學研究」：學者對六朝時期「酒」文化的梳理，以及六朝詩、賦、文中關於「酒」的討論；(二)「六朝志怪相關研究」：蒐羅六朝志怪小說研究中，觸及相關故事結構、神仙鬼怪、異界時空等的討論。

一、六朝「酒」文化、文學研究

對於酒的文化及演進，歷來學者從其起源、發展、酒器、酒令、習俗做了大範圍的歸納及說明，相關方面有郭泮溪《中國飲酒習俗》⁴⁰、劉軍等著《中國古代的酒與飲酒》⁴¹，除了各類酒器、飲酒方式之介紹，也提及酒在各個習俗節慶中的功用。朱寶庸《中國酒經》⁴²為酒研究之重要代表作，大至起源、性質、習俗、製作，小至包裝、品評、飲用，都有全面系統性的介紹。萬國光《中國的酒》⁴³、徐德明的《中國酒文化》⁴⁴與朱世英、季家宏主編《中國酒文化辭典》⁴⁵，除了對歷來酒的類型、轉變、功用、生產技術和各種酒器的說明，對飲酒的精神亦有所論及；朱自振、沈漢《中國茶酒文化史》⁴⁶對酒的文化史做了歷時性的統整與歸納，遍及酒器、酒政、文學；徐海榮主編《中國飲食史》⁴⁷在〈魏晉南北朝時期的飲食〉對於當時代的飲食特色與製作，以及記載相關飲食的書多有整理，幫助本文更為了解六朝飲食之風；而黃亦錫的《酒、酒器與傳統文化——中國古代酒文化研究》⁴⁸則著重於名酒、藥酒與酒器的禮儀等方面，闡述酒文化演變及發展。

⁴⁰ 郭泮溪：《中國飲酒習俗》（臺北：文津出版社，1989年）。

⁴¹ 劉軍等著：《中國古代的酒與飲酒》（臺北：台灣商務印書館，1998年）。

⁴² 朱寶庸、章克昌：《中國酒經》（上海：上海文化出版社，2000年）。

⁴³ 萬國光：《中國的酒》（北京：人民美術出版社，1986年）。

⁴⁴ 徐德明：《中國酒文化》（上海：上海古籍出版社，1996年）。

⁴⁵ 朱世英、季家宏主編：《中國酒文化辭典》（合肥：黃山書社，1990年）。

⁴⁶ 朱自振、沈漢：《中國茶酒文化史》（臺北：文津出版，1995年）。

⁴⁷ 徐海榮主編：《中國飲食史》（北京：華夏出版社，1999年）。

⁴⁸ 黃亦錫：《酒、酒器與傳統文化——中國古代酒文化研究》，廈門：廈門大學古代文學博士論文，2008年。

而在六朝思想與「酒」的研究上，魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉⁴⁹開研究之先，從當時世人的環境、經歷和著作切入，說明在反抗禮教下開展出的吃藥與飲酒，文中點出吃藥是為了成仙，以此驕視俗人；但在崩解的社會下，神仙不足信且視一切為虛無時，便沉溺於酒，以此避禍。

王瑤〈文人與酒〉從生命的「長度」與「密度」為觀點切入，深入分析六朝文人依賴於酒，是源於對時空飄忽、社會動盪的不安以及對非自然死亡的恐懼，對於本文有極大的啟發。⁵⁰其後，諸多學者在此脈絡上做發揮，進一步闡述酒在中國思想、文學、民族性的連結。

尤雅姿《虛擬實境中的生命諦視—談魏晉文學裡的臨界空間經驗》⁵¹在空間書寫上建構虛擬實境和臨界空間兩個論點，重新賦予六朝文學一個新的視角，並在文中討論到六朝文學醉酒與癡狂的身體書寫，分別從醉酒的人生型態、欲望追求與藝術驅力、醉與狂的身體表情等三部分進行探討，對於著名飲酒文人的心理、精神不同層次的展現，有深入的探究。

以下則先就六朝相關「酒」研究，將學位論文及期刊論文研究成果分為文化思想、飲酒詩及宴飲文學，而飲酒詩又可再分為單一人物及整體探悉，本文於此依序論述，並於最後以表格做清楚地羅列：

(一) 文化思想

在文化思想上，前面已論及魯迅、王瑤兩位先生的研究成果，以及對本篇的重要啟發。楊昇翰《魏晉酒文學與文化研究》從社會背景深入探討魏晉文人的文學自覺，並且不如以往只侷限於飲酒詩或單一人物的探討，而是更進一步擴及酒賦、酒誥、酒銘、酒頌、酒贊等等文學作品，以此呈現酒文化及思想的多元面向，綜合的比較不同時期名士的飲酒與風格，並且歸納出：以酒解憂、歡愉享樂、漸

⁴⁹ 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，收於《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005年）第三冊，頁 523-553。

⁵⁰ 王瑤點出魏晉嗜酒，是由於「其根源是在對於生命的強烈的留戀，和對於死亡會突然來臨而形神俱滅的恐懼。這和古詩十九首以及建安以來的許多詩篇中所表現的時光飄忽和人生短促的思想是一致的。因了社會秩序的紊亂會帶給人不自然的死亡，因了道家思想的抬頭而帶來了對生命的悲觀，從這時起，大家便覺得生死問題在人生中的分量了。」參王瑤：〈文人與酒〉，收於《中古文學史論》，頁 174。

⁵¹ 尤雅姿：〈虛擬實境中的生命諦視—談魏晉文學裡的臨界空間經驗〉，收於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化—中國文化空間的書寫與闡釋（上下）》（臺北：中國文哲研究所，2002年），頁 347-412。

進自然三個層面的飲酒意識。

另有吳郁音《魏晉文化中「酒」的意義探討——以《世說新語》為例證》及楊郁玲《從《世說新語》看魏晉時期鄉飲酒禮及喪禮的飲酒文化》兩篇。吳郁音《魏晉文化中「酒」的意義探討——以《世說新語》為例證》，以《世說新語》為研究對象，從宗教祭祀、禮儀制度深入，再連結到魏晉時代飲者意識的表徵和轉化；而楊郁玲《從《世說新語》看魏晉時期鄉飲酒禮及喪禮的飲酒文化》一篇又進一步歸納梳理鄉飲酒禮、喪禮飲酒在魏晉如何呈現及改變，以此探悉文人的生活文化及風情。張娟娟《魏晉南北朝時期的酒文化探析》大範圍的涵蓋、論述整個魏晉酒文化，擴及酒禁、酒令、酒宴、詩文、書畫、酒器及造酒工藝等方面，幫助後續研究者在魏晉酒文化的發展上有更清楚、具體的理解。

(二) 飲酒詩及宴飲文學

1、飲酒詩

飲酒詩為魏晉「酒」研究的主要方向，許多研究者從飲酒詩出發，對單一對象或飲酒現象做梳理。從人物方面深入的，以陶淵明為主的占多數，從陶淵明的生命經驗，以及作詩歷程做全面性的梳理，或是與其他人物的飲酒詩做比較。如游顯惠《陶淵明飲酒詩及其生命意涵之研究》、黃巧妮《陶淵明飲酒詩之意象研究》、陳萱蔓《陶淵明與李白飲酒詩之比較研究》、何鈺萍《陶淵明飲酒詩研究》。

而在飲酒詩發展及脈絡演變的綜合研究上，國內有金南喜《魏晉飲酒詩探析》，時間軸從曹操至陶淵明，比較各個表現及象徵手法，具龐大且清楚的統整分析。而在國外，則有王文成《論魏晉酒風影響下的酒詩意蘊》，前兩章先溯及飲酒詩的淵源，在前期研究的梳理上從先秦酒詩一直到魏晉游宴詩，有全面的統整，使本文在前人研究上有所參照，並接著以時代的發展依序解讀各個社會背景、思想及代表文人，最後以集大成者陶淵明述其影響及突破。

2、宴飲文學

在宴飲主題上，有李華《漢魏六朝宴飲文學研究》以漢魏六朝文學為研究對象，不僅有縱向的時代脈絡發展，亦有橫向的個別時代風氣及特色、影響，不只限於詩，而是擴及賦、小說等等多種文體，進行共同性特徵的比較。更特別者，在於此篇論文亦囊括六朝時期志怪小說中包含的宴飲場景，在文體的分析上更為全面、有條理，給予了本文啟發。

除此篇論文屬大範圍文體的探討，其餘則是將重點放在游宴詩，即帝王貴族、各階層的文人雅士在遊賞、玩樂之宴飲場合所寫的詩，根據不同階層的文化背景，挖掘文人企圖跳脫儒家禮教的桎梏，在追求物質享受、享樂之餘，如何有意、無意地將自身情感、思想投射到詩中，如梁旭《魏晉遊宴詩研究》、張英方《建安遊宴詩研究》、周燕《魏晉文人集會與文學創作》。

(三) 表格整理

根據以上所列碩、博論文，再輔以所參照的期刊論文，整理為下【表 1-1】：

【表 1-1】

	作者	題目	出處	
文化思想	學位論文	吳郁音	《魏晉文化中「酒」的意義探討——以《世說新語》為例證》	南華大學文學系碩士論文，2009年
		張娟娟	《魏晉南北朝時期的酒文化探析》	山東師範大學碩士論文，2010年
		楊昇翰	《魏晉酒文學與文化研究》	國立成功大學中國文學系碩博士班碩士論文，2011年
		楊郁玲	《從《世說新語》看魏晉時期鄉飲酒禮及喪禮的飲酒文化》	玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2012年
		吳佳靜	《《世說新語》飲食研究》	國立中山大學中國文學系研究所碩士論文，2014年
	期刊論文	黃錦鉉	〈論魏晉詩歌風格的思想性〉	《國文學報》第14期，1985年6月
		繆元朗	〈淺論魏晉士大夫的飲酒風尚〉	《中國文化月刊》第161期，1993年3月
		盧海鳴	〈六朝飲酒風尚及相關問題研究〉	《江海學刊》第2期，2001年，頁117-121
		黃元英	〈魏晉文士嗜酒與生命智慧的踐行〉	《西藏民族學院學報(哲學社會科學版)》第1期，2001年3月
		趙淑琴	〈《世說新語》中之文人飲酒意象〉	《豐商學報》第11期，2006年6月
		萬偉成	〈魏晉文人飲酒的自覺意識——魏晉文人與酒新論〉	《哲學與文化》第33卷第5期，2006年5月
		陳迎輝	〈藥、酒與魏晉士人的身體觀〉	《大連民族學院學報》第4期，2008年
		劉成敏	〈酒與人生：徘徊在現實和虛幻之	《湖北廣播電視大學學報》第8期，

			問——論魏晉酒士的中間路線〉	2009年8月
		楊麗秀	〈從《世說新語》的《任誕》《德行》篇中酒解讀魏晉風度〉	《青年與社會》第7期，2012年7月
		劉康德	〈清談與酒〉	《中華文史論叢》第2期，2013年
飲 酒 及 宴 飲 文 學	學 位 論 文	金南喜	《魏晉飲酒詩探析》	國立臺灣大學，1985年中國文學研究所碩士論文
		張英方	《建安遊宴詩研究》	浙江大學，2006年碩士論文
		周燕	《魏晉文人集會與文學創作》	北京師範大學，2007年碩士論文
		游顯惠	《陶淵明飲酒詩及其生命意涵之研究》	國立臺灣師範大學，2007年國文學系在職進修碩士論文
		黃巧妮	《陶淵明飲酒詩之意象研究》	國立彰化師範大學，2008年國文學系碩士論文
		梁旭	《魏晉遊宴詩研究》	貴州大學，2010年碩士論文
		陳萱蔓	《陶淵明與李白飲酒詩之比較研究》	國立臺灣師範大學，2010年國文學系在職進修碩士班論文
		邱微粧	《魏晉飲酒詩研究》	國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2011年
		李華	《漢魏六朝宴飲文學研究》	山東大學，2011年博士論文
		王文成	《論魏晉酒風影響下的酒詩意蘊》	江西師範大學，2012年碩士論文
		何鈺萍	《陶淵明飲酒詩研究》	南華大學，2014年文學系碩士論文
		期 刊 論 文	史瑛	〈酒與「魏晉風度」〉
	孫明君		〈酒與魏晉詠懷詩〉	《清華大學學報(哲學社會科學版)》第1期，1999年
	周靜佳		〈酣觴賦詩——論陶詩的飲酒主題〉	《成大中文學報》第11期，2003年11月
	蔡瑜		〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉	《臺大中文學報》第22期，2005年6月。
	萬偉成		〈魏晉文人飲酒的自覺意識—魏晉文人與酒新論〉	《哲學與文化》第5期，2006年，頁119-138
	黃元英		〈從嗜酒之風看魏晉文士的「三度」追求〉	《探索與爭鳴理論月刊》第8期，2007年，頁128-131
	曾春海		〈竹林七賢與酒〉	《中州學刊》第1期，2007年，頁175-180
		代京瑞	〈論鄴下文人集團以詩賦宴飲酬	《語文學刊》第10期，2010年。

		唱的原因)	
	吳元豐	〈陶淵明「飲酒」詩一至五探析——詩境與架構之討論〉	《清華中文學報》第4期，2010年12月
	林秀美	〈建安七子宴飲詩的《詩經》淵源〉	《中國語文》第109卷第2期，2011年8月。
	余瑩	〈魏晉文人飲酒行為和仙意想的聯繫〉	《文學教育(上)》10期，2015年，頁90-91

其中，期刊論文的部分，孫明君〈酒與魏晉詠懷詩〉將酒置入魏晉詠懷詩的三條路線：游世線、淑世線、超世線，說明這三題線如何互為影響、交織，以此說明酒的作用，借酒澆愁、麻醉、享樂或作為舟楫，引領詩人進入逍遙的境界。萬偉成〈魏晉文人飲酒的自覺意識——魏晉文人與酒新論〉在前人魯迅、王瑤的基礎上，將魏晉文人飲酒風度分為抗爭、生命、審美三大意識，說明魏晉文人如何透過飲酒突破功利性的侷限，走向文化自覺。

黃元英〈從嗜酒之風看魏晉文士的「三度」追求〉對王瑤的理論再更進一步闡發，從三條主線——追求生命存在的長度、追求生命享受的密度、追求生命境界的高度，分別引用大量資料佐證、論述，帶出當時人們如何透過酒，在亂世中掙扎與反抗，企圖在狂飲縱酒之餘，獲得心靈精神的解脫與慰藉。以上幾篇皆使本文有所啟發及參照，能在前人研究上對魏晉思維與酒的聯結有更進一步的分析。

二、六朝志怪相關研究

自魯迅先生 1920 年代，將原為北京大學授課講義，後經增訂修補的《中國小說史略》完成並發表，⁵²以更寬廣的視野寫出中國小說史的發展概況，其書中開先立下對於六朝志怪小說的說法，述其演變及興盛之因，在六朝志怪研究上有深遠影響。其後開展出的豐富成果，本文將歷來關注、著重的面相，大致分為版本校勘研究、文學發展研究、敘事結構與書寫範式研究、思想內涵與主題研究四部分，歸納前人對六朝志怪小說的討論。

(一) 版本校勘研究

⁵² 魯迅：《中國小說史略》（臺北：五南圖書出版，2009年）。

在當時文獻材料的使用上，多以魯迅輯錄《古小說鈎沈》為主，⁵³輔以明、清輯錄本，但其中多有版本考證問題，因此在相關校勘本上，有王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》⁵⁴於下篇「群書敘錄」中針對各志怪小說作者、卷本、內容做出梳理，詳列出唐、宋史志及各藏書著錄卷數之異同，比較各版本之繁簡優劣，並整理歷代史志與各藏書分類對照表⁵⁵；而王氏進一步的校注之作，亦有《搜神後記研究》⁵⁶、《續齊諧記研究》⁵⁷、《海內十洲記研究》⁵⁸、《冥祥記研究》⁵⁹等。相關研究者也包含周次吉《神異經研究》⁶⁰、《六朝志怪小說研究》⁶¹；唐久龍《博物志校釋》⁶²等。

而在大陸學者方面，有汪紹楹《搜神記》⁶³及《搜神後記》⁶⁴兩校注本；以及齊治平《拾遺記》校注本⁶⁵、范寧《博物志校證》⁶⁶、李劍國《唐前志怪小說輯釋》⁶⁷；藉由此豐富、全面的整題材料與研究，促進六朝志怪研究更趨成熟、多元。

（二）文學發展研究

自明代胡應麟《少室山房筆叢·九流緒論下》將「志怪」列於古小說之首，前期學者多從文學發展史的角度切入，除上述提及的魯迅《中國小說史略》，亦有如劉葉秋《魏晉南北朝小說》⁶⁸，以筆記小說史式的整理，從其社會面貌、思想源流的繼承與演變，再到後期開展比較小說的影響與作用，屬於較通盤式、概論式的梳理。相關論及志怪小說於文學發展史地位，以及其興盛原因、特色者，

⁵³ 魯迅校錄：《古小說鈎沈》（濟南：齊魯書社，1997年）。

⁵⁴ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984年）。

⁵⁵ 同上注，頁299-301。

⁵⁶ 王國良：《搜神後記研究》（臺北：文史哲出版社，1978年）。

⁵⁷ 王國良：《續齊諧記研究》（臺北：文史哲出版社，1987年）。

⁵⁸ 王國良：《海內十洲記研究》（臺北：文史哲出版社，1993年）。

⁵⁹ 王國良：《冥祥記研究》（臺北：文史哲出版社，1999年）。

⁶⁰ 周次吉：《神異經研究》（臺北市：文津出版社，1986年）。

⁶¹ 周次吉：《六朝志怪小說研究》（臺北市：文津出版社，1986年）。

⁶² 唐久龍《博物志校釋》（臺北：臺灣學生書局，1980年）。

⁶³ 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》（臺北：洪氏出版，1982年）。

⁶⁴ 〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》（臺北：木鐸出版社，1982年）。

⁶⁵ 〔晉〕王嘉撰，〔南朝梁〕蕭綺錄，齊治平校注：《拾遺記》（臺北：木鐸出版社，1982年）。

⁶⁶ 〔晉〕張華著，范寧校證：《博物志校證》（北京：中華書局，2014年）。

⁶⁷ 李劍國輯釋：《唐前志怪小說輯釋》（臺北：文史哲出版，1987年）。

⁶⁸ 劉葉秋：《魏晉南北朝小說》（臺北：國文天地雜誌，1990年）。

亦有侯忠義《漢魏六朝小說史》⁶⁹、林辰《神怪小說史》⁷⁰。

此部分研究最具代表性者，為李劍國《唐前志怪小說史》，⁷¹分為三個時期：先秦、兩漢、魏晉南北朝，又概括為三個類型：地理博物體、雜史雜傳體、雜記體。⁷²兩條線縱橫交錯，建構志怪小說的形成、演變。在縱向的分析上，針對每個時代的思想背景，探討志怪在此時形成與興盛的原因；在橫向討論上，針對三個類型的重點著作，進行版本、源流、作者、體例等方面的考察，在文獻考訂辨析之外，也著重內容的分析與比對，涵蓋材料豐富、詳實，有助本文釐清志怪小說整體發展脈絡。

(三) 敘事結構與書寫範式研究

在文化思維與詮釋結構上，李豐楙跨足道教與中國文學研究的長期觀察，認為中國文化存在相對而又互轉的思維方式，於是藉由六朝志怪中干寶所謂「怪異非常」、考釋「常」字字源學與構詞分析，以及服制文化的展現，建構出「常與非常」。⁷³突破二元對立的侷限，「常」與「非常」是一種生活態度與方式，其生活間隔乃是順應自然、人文環境所形成的節氣，與生活緊密聯繫並構成完整的生活型態。⁷⁴在六朝志怪小說的分析中，古人對於生命延續的模式透過「生產與變化」進行認識，志怪小說中「怪異非常」的事件，便反應「常 S 非常」宇宙觀，反應其認知世界的集體意識。⁷⁵

⁶⁹ 侯忠義：《漢魏六朝小說史》（瀋陽：春風文藝出版社，1989年）。

⁷⁰ 林辰：《神怪小說史》（浙江：浙江古籍出版社，1998年）。

⁷¹ 李劍國：《唐前志怪小說史》（天津：天津教育出版社，2005年）。

⁷² 李劍國指出，地理博物體志怪小說是由漢人的《擴地圖》、《神異經》到晉張華的《博物志》等；雜史雜傳體志怪小說是由漢人的《漢武故事》、《列仙傳》到晉葛洪的《神仙傳》、苻秦王嘉的《拾遺記》等；雜記體志怪小說是由漢人的《異聞記》到晉干寶的《搜神記》、陶潛的《搜神後記》等。

⁷³ 李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維·導論》（北京：中華書局，2010年），頁1-15。

⁷⁴ 「常」是一種穩定的，主導並構成社會主體的力量所在；而「非常」即非日常，反應於服裝即是違反一般性、經常性的穿戴，荒誕；怪異的呈現。這樣的文化思維適用於服飾所象徵的身分，以及所屬時空的差異及轉換。參見張超然：〈當代臺灣道教文化全釋的典範學者：李豐楙的研究特色及其方法學的相關檢討〉，《世界宗教文化》第5期，2013年，頁41-44。

⁷⁵ 對於萬物生產、生殖，是對正常生命型態的認識；而異類之間的變化便視為「非常」，即志怪小說中精怪或災異的象徵。見李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維·導論》，頁77-129。

與本文較為相關者，有劉苑如《搜神記暨搜神後記研究——從觀念世界與敘事結構考察》⁷⁶，對《搜神記》與《搜神後記》重於質的研究，不僅在天命觀、存有觀、宗教意識、時間觀、空間觀等有清楚脈絡梳理，並著重於文本中的故事類型的同與異、變化與偏重處，比較《搜神記》與《搜神後記》慣用的敘事結構，對於本文在此兩部志怪小說的探討上有相當大的助益。而後劉苑如亦承繼其師李豐楙「常與非常」架構，博論《六朝志怪的文類研究：導異為常的想像歷程》⁷⁷進一步提出六朝志怪記述中「異」與「常」的辨證關係，在剖析其中的敘事模式後，歸結出志怪從「異」劇烈的懲罰，如象徵性死亡、放逐；再到再生，回歸於「常」的平衡，這「導異為常」的歷程建構出情節上的敘述動力，給予本文極大的啟發。

林淑貞《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》⁷⁸從六個向度：常異遇合、飲饌圖像、地誌書寫、療疾思維、災異常變、人神／仙婚戀進行書寫，探索六朝書寫範式呈現的人文心靈，強調在研究六朝志怪時，必須以同樣的精神去理解、詮釋，將自身置於其中，才能揭示當時代精神行為、文化與生命樣態。⁷⁹此書中，本文多有參考者，有〈虛實書寫：常異遇合的生命境遇〉，將空間區分為「天界」、「人界」、「冥界」三維空間，並論及此三界中，仙、人、物、怪、鬼等如何遇合往來，進一步歸納六朝志怪虛實交錯的書寫思維。而〈飲饌書寫：企求長生不死的異食圖像〉中，飲食作為一種生理需求，既可以是個人行為，也可以是群體交際活動、文化認同及社會位階的表徵。⁸⁰而此篇梳理志怪小說中呈現的異食思維，提出飲饌和社會文化彰顯的三個層次——深層：追求長生不死的潛意識；中層：顯露社會動盪不安的隱憂；表層：透過異食書寫、想像仙境來反映。⁸¹啟發本文在「酒」的飲食探究上，有更深入的構思。

(四) 思想內涵與主題研究

由前人所開展的志怪研究，不斷如雨後春筍般，藉由各類面相激盪出探索的

⁷⁶ 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年。

⁷⁷ 劉苑如：《六朝志怪的文類研究：導異為常的想像歷程》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1996年。

⁷⁸ 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年）。

⁷⁹ 同上注，頁8。

⁸⁰ 同上注，頁101。

⁸¹ 同上注，頁105。

火花。謝明勳《志怪小說研究述論》，詳盡羅列六朝志怪整體研究轉變，即一，「文獻整理」；二，「通論」、「概說」到「主題」、「議題」；三，「非文學解讀」；四，中外學術交流。脈絡上逐步透過不同志怪文本的比較，將論述焦點縮小，採取更細膩的討論，擴大並深入探索六朝志怪小說，建構更為完整的認知體系⁸²。而後期所著重的，無論是「主題式」或「非文學解讀」，「目的無非是在尋找出某種特屬於當代之文化、思想之特色，及同屬於人類思維的無形脈絡。」⁸³故本文將相關研究列於「思想內涵與主題研究」。而較多參照者，有李慧琳〈醉酒的空間情境—論《搜神記》中的醉酒意蘊〉一文⁸⁴，將重心放在志怪「酒」的研究，從兩個面向「酒的空間情境」、「醉的空間情境」，深入探討《搜神記》中的「酒」敘事，透過有條理的梳理，發掘出這些敘事背後具有以酒來突破時間與空間的限定、障礙，進而延續生命，也反應出世人無奈的逃避心理，但在論述上較為加強在「空間」的情境，故本文在其基礎上，將於第三章第一節「異酒傳說：神異性的追求與想像」更進一步補充「時間」的探討。

謝明勳《六朝志怪小說他界觀研究》⁸⁵探究志怪小說中相對於此界的「他界」，將其分為上、中、下三界，先從常人進入、溝通、離開三階段的方法及類型，再到他界空間社會組織的架構，以及時間與此界的異同，皆有詳盡的梳理，並總結「他界觀」的形成與影響，如何與信仰、原始思維聯結，由於本文大量引用「他界」敘事，因此針對此論文的研究多有參照。對於「他界」的研究，相關者亦有林恭億《六朝志怪樂園意識研究》⁸⁶，以「出發—歷程—回歸—再出發」的圓形敘事模式來作為架構，從此主軸延伸六朝志怪小說中對異界的追尋與失落，此研究運用這敘事模式，企圖全面的關照「樂園」的主題，呈現人們對於異界時空「樂園」意識的糾結、感受。

陳志豪《《搜神記》中天人關係的流轉》⁸⁷沿用劉苑如「導異為常」的思考，從天、人、物之間的流轉關係為探討，先究人、物之間的變化，再論及《搜神記》中所載人、神、鬼出入此界、他界的主題，探究人置於其中，其所代表的地位、如何自處、如何影響。蘇曼如《六朝志怪中人的生命週期之主題探析》⁸⁸從六朝志怪小說敘事中的「人」出發，以其生命歷程為軸，剖析不同階段與「異」之間的連結與影響，從禁忌如何連貫生命，再到出生的諭示、預兆；以及婚姻所觸及

⁸² 謝明勳：《六朝志怪小說研究述論：回顧與論釋》（臺北：里仁書局，2011年），頁1-22。

⁸³ 同上注，頁60。

⁸⁴ 李慧琳：〈醉酒的空間情境—論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第265期，2002年4月，頁69-81。

⁸⁵ 謝明勳：《六朝志怪小說他界觀研究》，臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，1992年。

⁸⁶ 林恭億：《六朝志怪樂園意識研究》，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，2001年。

⁸⁷ 陳志豪：《《搜神記》中天人關係的流轉》，新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2012年。

⁸⁸ 蘇曼如：《六朝志怪中人的生命週期之主題探析》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2011年。

的異類對象，如何跨越此關口賦予新身分，最便是面對死亡的焦慮，如何安頓、消解及蘊含新生。四大主題的論述皆與本研究所梳理的材料有相關，故亦為主要參照。

根據以上所列專書、碩、博論文，再輔以所參照的期刊論文，整理為下【表 1-2】：

【表 1-2】

	作者	書名／題目	出處
專 書	葉慶炳	《說小說鬼——魏晉南北朝的小說鬼》	臺北：皇冠雜誌社，1976 年。
	王國良	《搜神後記研究》	臺北：文史哲出版社，1978 年。
	劉葉秋	《魏晉南北朝小說》	臺北：木鐸出版社，1983 年。
	王國良	《魏晉南北朝志怪小說研究》	臺北：文史哲出版社，1984 年。
	周次吉	《神異經研究》	臺北：文津出版社，1986 年。
	周次吉	《六朝志怪小說研究》	臺北：文津出版社，1986 年。
	李豐楙	《六朝隋唐仙道類小說研究》	臺北：台灣學生書局，1986 年。
	李劍國	《唐前志怪小說輯釋》	臺北：文史哲出版社，1986 年。
	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 年。
	顏慧琪	《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》	臺北：文津出版社，1993 年。
	薛惠琪	《六朝佛教志怪小說研究》	臺北：文津出版社，1995 年。
	李豐楙	《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》	臺北：台灣學生書局，1996 年。
	謝明勳	《六朝志怪小說故事考論——「傳承」、「虛實」問題之考察與析論》	臺北：里仁書局，1999 年。
	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 年。
謝明勳	《六朝小說本事考索》	臺北：里仁書局，2003 年。	
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 年。	
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 年。	
學 位 論 文	全寅初	《六朝小說之研究》	臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1971 年。
	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 年。
	金克斌	《魏晉南北朝志怪小說中的世界——	臺中：東海大學歷史研究所碩士論

		以《搜神記》為中心的研究》	文，1984年。
	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年。
	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年。
	李燕惠	《魏晉南北朝鬼神故事研究》	臺北：輔仁大學中文研究所碩士論文，1989年。
	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年。
	賴雅靜	《六朝志怪小說中的死後世界》	臺北：政治大學中文研究所碩士論文，1990年。
	謝明勳	《六朝志怪小說他界觀研究》	臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，1992年。
	劉苑如	《六朝志怪的文類研究：導異為常的想像歷程》	臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1996年。
	林佳慧	《從非小說到小說——「志怪」論述研究》	桃園：中央大學中文研究所碩士論文，2000年。
	林恭億	《六朝志怪樂園意識研究》	高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，2001年。
	郭麗鎔	《真實與虛構的國度——魏晉南北朝志怪小說析論》	彰化：彰化師範大學國文研究所，2004年。
	藍珮文	《魏晉南北朝服妖現象書寫的文化內涵》	臺北：國立政治大學中文碩士論文，2010年。
	蘇曼如	《六朝志怪中人的生命週期之主題探析》	新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2011年。
	陳世昫	《搜神記中的祥瑞災異之書寫》	臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011年。
	陳志豪	《《搜神記》中天人關係的流轉》	新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2012年。
期刊論文	小川環樹	〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉	《幼獅月刊》第40卷第5期，1974年，頁33-36。
	李豐楙	〈六朝仙境傳說與道教之關係〉	《中外文學》第8卷第8期，1980年1月，頁168-188。
	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。
蔡雅薰	〈六朝志怪妖故事研究〉	《臺灣師範大學國文研究所集刊》第35期，1991年6月，頁597-740。
李燕惠	〈試論六朝鬼神故事蘊含的時代意義〉	《輔大中研所學刊》第1期，1991年10月，頁13-19。
洪順隆	〈六朝異類戀愛小說芻議〉	《文化大學中文學報》第1期，1993年2月，頁25-81。
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》第七期，1993年，頁73-90。
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〉	《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第二輯）》，1993年11月，頁75-141。
鄭志明	〈《搜神記》的生命觀〉	《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第三輯）》，1997年9月，頁693-725。
陳桂市	〈虛幻的真實——《幽明錄》、《宣驗記》中以夢境為主題的作品〉	《高雄科學技術學院學報》第27期，1997年12月，頁385-398。
林富士	〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉	《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70卷第1期，1999年3月，頁1-48。
李慧琳	〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉	《中國文化月刊》第265期，2002年4月，頁69-81。
劉苑如	〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉	《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁1-45。
謝明勳	〈六朝志怪「冥婚」故事研究——以《搜神記》為中心考察〉	《東華漢學》第5期，2007年，頁39-62。
林淑貞	〈長生不死的飲饌圖像——六朝志怪異食書寫所豁顯的意蘊與思維〉	《成大中文學報》第26期，2009年，頁35-64。
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。

三、前人研究綜合觀察

綜合諸多前賢學者對於六朝「酒」文化的研究成果，本文提出兩項觀察：

(一) 文本對象較為集中

上述對於六朝「酒」的文化思想、文學以及其他個別酒儀、酒禮的相關研究，已有豐富的成果。而其中，關注於六朝文學中「酒」的討論者，多從詩、賦、文三類文本做探討，卻未關注到六朝志怪小說。故本文會在前人豐碩成果的基礎上，加以分析「酒」文化在志怪小說中的展現。

(二) 立論還可深入發揮：

歷來學者承襲魯迅與王瑤的說法，以「解憂」的角度分析「酒」在六朝文化中代表的意義，但在本論文初步整理志怪小說中的材料後，認為其中的「酒」除了「解憂」，也蘊藏著原初神聖的祭祀、通天功能，並進而衍生出連結異界、異類的特性，甚至在研究材料中包含的宴飲敘事，也隱約傳達交換、消弭對立的訊息；這部分皆可再有更进一步的梳理與討論。

第四節 研究方法與範圍、材料

一、研究方法

本論文在六朝「酒」文化的研究上，以六朝志怪小說為主要探討，故先了解志怪小說之發展脈絡及演變，參酌李劍國《唐前志怪小說史》⁸⁹，該書縱向上將志怪劃分為先秦、兩漢、魏晉南北朝，在橫向上將類型分為地理博物體、雜史雜傳體、雜記體三類，以此兩條主線做志怪整體分析，條理分明，使後期研究者在觀看各成系統的志怪敘事時，又可梳理出其發展架構。而侯忠義《漢魏六朝小說史》⁹⁰、劉葉秋《魏晉南北朝小說》⁹¹、林辰《神怪小說史》⁹²較屬於概論式整理，亦有助於瞭解當時的發展概況；王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》⁹³、《六朝志

⁸⁹ 李劍國：《唐前志怪小說史》（天津：天津教育出版社，2005年）。

⁹⁰ 侯忠義：《漢魏六朝小說史》（瀋陽：春風文藝出版社，1989年）。

⁹¹ 劉葉秋：《魏晉南北朝小說》（臺北：國文天地雜誌，1990年）。

⁹² 林辰：《神怪小說史》（浙江：浙江古籍出版社，1998年）。

⁹³ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984年）。

怪小說考論》⁹⁴等論著對於六朝小說的發展、演變及各小說版本、內容考證皆有細膩梳理，皆為本文主要參考之研究。

張寶三〈熱門及前瞻議題：文學一（中文）學門調查計畫成果報告〉一文，指出未來中文學門之「前瞻議題」，有兩個重要面向：一，「對新出土、新發現材料之研究將繼續被重視」；二，「跨學科、跨領域、跨地域之研究議題將被關注」。⁹⁵謝明勳以此概念進行反思，並歸納六朝志怪研究現況，提出未來研究上傾向以文本為中心，再尋求其與時代、文學思潮、文化的互涉關係；不論是就「政治」、「社會」、「宗教」、「醫療」、「文化」，「跨學科」、「跨領域」為必然趨勢⁹⁶。點出：

個別主體性的說明，與跨越時代、文類、學科的探討，乃是眾多志怪文本閱讀者思考其事實的不同切入面向，其目的無非是將六朝志怪小說做『點』的深化、『線』的連結與『面』的延展。⁹⁷

如劉苑如《身體·性別·階級：六朝志怪的常異論述與小說美學》一文，⁹⁸即是點出怪異思維是在「常」的結構、秩序對比下所建立，從身體、性別、階級三個角度切入，分析志怪所反映的當代觀念。

因此，本論文研究方法以文本細讀與分析歸納法為主，進行深入的分析與探討。一方面重視文本分析，探討「酒」在不同六朝志怪小說中的腳色及功能；另一方面分析「酒」在六朝志怪小說中展現的文化意涵，也以六朝志怪小說中的「酒」為主要探討對象，探究酒及其表述之相關敘事在儀式的功用、飲用上的行為及文化意涵。期望在研究上不僅是著重文本，也能與六朝文化、社會背景連結，發掘其中不同面向的解讀。

二、研究取材與類型

來源與類型上，分為文本搜索及資料庫搜索兩部分進行。

（一）文本搜索：以魯迅所輯錄的《古小說鉤沈》⁹⁹中的六朝志怪小說為主，並

⁹⁴ 王國良：《六朝志怪小說考論》（臺北：文史哲出版社，1988年）。

⁹⁵ 張寶三：〈熱門及前瞻議題：文學一（中文）學門調查計畫成果報告〉《人文與社會科學簡訊》第8卷第2期，2007年3月。

⁹⁶ 謝明勳：《六朝志怪小說研究述論：回顧與論釋》，頁22。

⁹⁷ 謝明勳：《六朝志怪小說研究述論：回顧與論釋》，頁61。

⁹⁸ 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：里仁書局2002年）。

⁹⁹ 魯迅輯錄：《古小說鉤沈》，收於《魯迅輯錄叢編》（北京：人民文學出版社，1999年）。

參照《漢魏六朝筆記小說大觀》¹⁰⁰補足《古小說鈎沈》文本中的不足，但由於志怪小說繁多且分布細碎，故除了主要參照的基本專著外，並輔以《太平廣記》中零散記載的志怪小說做補充。

(二) 資料庫搜索：其次，在資料搜羅上，身處於數位人文時代，本文兼以漢籍全文資料庫為檢索引擎，以「酒」、「醉」、「飲」、「宴」及相關異體字、同義詞作為搜索關鍵字，查找六朝志怪小說相關敘事，以求更為全面的而以下為本文主要考察的文本：

1. 〔晉〕干寶《搜神記》¹⁰¹，原收錄三十卷，北宋到明代期間大量散失，今本有汪紹楹依據張海鵬《學津討原》本，輔以它書校正，共二十卷，為諸多學者研究《搜神記》的主要資料（簡稱汪本）¹⁰²。而李劍國《新輯搜神記》則是在汪本《搜神記》的基礎上，參照《學津討原》、《鹽邑志林》等資料，修正汪本的不足處。故本論文在資料上會以李劍國《新輯搜神記》所校正的版本為主要參考資料（簡稱為李本），並同時參照汪本《搜神記》。
2. 〔宋〕陶潛《搜神後記》¹⁰³，為《搜神記》的續書，《隋書·經籍志》雜傳類著錄《搜神後記》十卷，明本為胡應麟輯錄，後經胡震亨等人修訂。李劍國《新輯搜神後記》依原書卷帙亦編為十卷，內容上以散見於《太平廣記》、《法苑珠林》等本作為輯校依據。
3. 〔晉〕張華《博物志》¹⁰⁴，現存版本有二，一為明以來「通行本」（即《稗海》本、《古今逸史本》、《秘書二十一種本》）及「士禮居本」，¹⁰⁵本文參照訛誤相對較少的《稗海》本。
4. 舊題〔魏〕曹丕撰《列異傳》¹⁰⁶，原書不存，《隋志》、《舊唐志》、《通志》收錄三卷，¹⁰⁷今《鈎沈》本收五十則。
5. 〔晉〕戴祚《甄異傳》¹⁰⁸，《隋志》、《舊唐志》、《新唐志》、《通志》收錄三卷，《鈎沈》本則收錄十七則，相較於明《說郛》本及清《龍威秘書》更完

¹⁰⁰ 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》（上海：上海古籍出版社，1999年）。

¹⁰¹ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年）。

¹⁰² 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》（臺北：洪氏出版社，1982年）。

¹⁰³ 〔宋〕陶潛撰，李劍國校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年）。

¹⁰⁴ 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁179-226。

¹⁰⁵ 廖秀倩：《〈博物志〉博物書寫研究》針對《博物志》版本有清楚表格梳理，臺北：國立政治大學中國文學所碩士論文，2014年，頁6-7。

¹⁰⁶ 收於魯迅校錄：《古小說鈎沉》，頁122-137。

¹⁰⁷ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁315。

¹⁰⁸ 收於魯迅校錄：《古小說鈎沉》，頁139-145。

備。

6. 〔南朝梁〕任昉《述異記》¹⁰⁹，作者歷來頗有爭議，陳文新、范寧等學者認為是中唐人偽託或收錄任昉《雜傳》佚文而成；¹¹⁰而袁珂、李劍國等則是持認同觀點，李劍國將《四庫提要》認為偽託的三條依據，一一進行辯駁，¹¹¹本文採用後者之說。
7. 〔南朝宋〕劉義慶《幽明錄》¹¹²，原書於宋代已亡佚，僅能從劉孝標注及類書收集佚文，《鈎沈》本所收兩百六十五則最為完善。¹¹³
8. 〔齊〕王琰《冥祥記》¹¹⁴，《隋志》、《舊唐志》、《通志》收錄十卷，然原書已亡佚，今以《鈎沈》本自《太平廣記》等書收錄一百三十一則最為完善。¹¹⁵
9. 〔晉〕葛洪《神仙傳》¹¹⁶，至隋唐亡佚，現存主要籍本為明代毛晉輯及《增訂漢魏叢書》所收錄的兩個版本，本書所採用《神仙傳校釋》是以「毛晉輯本」為主，再輔以道教文獻、唐宋類書。¹¹⁷
10. 〔南朝宋〕劉敬叔《異苑》¹¹⁸，《隋書》中著錄十卷，明朝胡震亨獲宋本，校訂後刻入《秘冊匯函》，因而流傳於世，共收羅三百八十三則。
11. 〔南朝梁〕吳均《續齊諧記》¹¹⁹，今傳《古今逸史本》、《說郛》、《秘書二十一種本》、《四庫全書》、《增訂漢魏叢書》等皆一卷，現通行本收錄十七則。
12. 舊題〔東漢〕郭憲撰《漢武帝別國洞冥記》¹²⁰，《隋書·經籍志》著錄一卷，題郭氏撰；《舊唐書》收錄四卷，題為郭憲撰。本文參照魯迅、侯忠義、王國良等學者看法，將其時代界定在六朝。¹²¹今通行本現存四卷本，本文採用

¹⁰⁹ 收於魯迅校錄：《古小說鈎沉》，頁 281-312。

¹¹⁰ 劉曉麗：《任昉〈述異記〉研究》，蘭州：西北師範大學中國古代文學所碩士論文，2011 年，頁 24-26。

¹¹¹ 李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 426-431。

¹¹² 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 689-747。

¹¹³ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 324。

¹¹⁴ 收於魯迅校錄：《古小說鈎沉》，頁 313-411。

¹¹⁵ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 328。

¹¹⁶ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》（北京：中華書局，2010 年）。

¹¹⁷ 同上注，〈前言〉頁 5-6。

¹¹⁸ 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 587-688。

¹¹⁹ 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 1001-1009。

¹²⁰ 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 121-136。

¹²¹ 關於《漢武帝別國洞冥記》時代、作者考證，各家說法不一，魯迅認為《隋志》稱「郭氏，無名」，似六朝文人書寫習慣：「六朝人虛造神仙家言，每好稱郭氏，殆以影射郭璞，故有《郭

《漢魏六朝筆記小說大觀》所輯錄之《漢武帝別國洞冥記》，主要以《顧氏文房小說》本為底本，參酌《古今逸史》、《漢魏叢書》本予以校勘。

13. 舊題〔漢〕東方朔撰《神異經》¹²²，然當代學者透過整理與考據，多否定此說法，認為《神異經》應為託名東方朔，其成書時代約在兩晉。¹²³現存一卷，本文所參資料是以較為詳備的《漢魏叢書》本為底本。
14. 〔晉〕王嘉《拾遺記》¹²⁴，共十卷，最早為明世德堂的翻宋刻本，按照時代先後順序記錄各類神話、傳說、軼聞，本文所引資料為以《古今逸史》本為底本，再參照《漢魏叢書》等本校點。
15. 〔隋〕顏之推《冤魂志》¹²⁵，《隋書經籍志考證》言其三卷，至宋元時期原帙多亡佚，重新編印者亦檢閱不周，王國良《顏之推冤魂志研究》以《法苑珠林》、《太平廣記》等注出《冥祥記》之篇目，共六十五篇，為本文引用資料來源。¹²⁶
16. 收於魯迅輯錄《古小說鈎沈》者：〔晉〕荀氏《靈鬼志》(頁 146-155)、〔晉〕祖台之《志怪》(頁 155-161)、〔晉〕孔氏《志怪》(頁 161-165)、〔晉〕謝氏《鬼神列傳》(頁 166)、〔齊〕王琰《冥祥記》(頁 313-411)、〔北齊〕顏之推《集靈記》(頁 413)、不著撰人《雜鬼神志怪》(頁 485-493)。

本文以上述資料為主，針對於其中酒的類型與敘事結構、變化、如何溝通以及運用作詳細的梳理，可看出「酒」在求仙、志怪的小說中，呈現出溝通此界與

氏玄中記》，有《郭氏洞冥記》。」見魯迅：《中國小說史略》(臺北：師大出版中心，2012年)，頁 31。而侯忠義藉由書中內容，認為性質類似《十洲記》，為東漢後期或六朝人的作品，並且「屬於群眾的創作。」見侯忠義：《漢魏六朝小說史》(瀋陽：春風文藝出版社，1989年)，頁 28。王國良則透過《漢武帝別國洞冥記》內容，考證「道教」、「道書」、五德行序觀念、五岳真形圖非東漢郭憲所能知，並考宋·晁載之、清·蘇時學等說法，提出《漢武帝別國洞冥記》實為梁元帝蕭繹所作。見王國良：《漢武洞冥記研究》(臺北：文史哲出版社，1989年)，頁 4-6。

¹²² 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 47-59。

¹²³ 關於《神異經》成書年代，魯迅認為此書為仿《山海經》所作，《山海經》顯於漢而盛行於晉，故當為晉以後人所作。見魯迅：《中國小說史略》，頁 28。周次吉認為成於東晉末，而王國良從郭璞〈江賦〉的用典，以及葛洪《抱朴子》的引述，推斷最遲在西晉末年。見周次吉：《神異經研究》(臺北：文津出版社，1986年)，頁 79-83；王國良：《神異經研究》(臺北：文史哲出版社，1985年)，頁 7-10。

¹²⁴ 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 489-564。

¹²⁵ 王國良：《顏之推冤魂志研究》(臺北：文史哲出版社，1995年)。

¹²⁶ 王國良：《顏之推冤魂志研究》(臺北：文史哲出版社，1995年)，頁 10。

他界、巫術醫藥性、延長壽命等等與時間性、空間性緊密相關的敘述，反應出養生、護生、保生是如何在這時代裡體現於文字中，對於禁忌、巫術、未知的掌控、消災解厄以及自身生命的延續與仙道乞求的思維多有陳述。這些特殊的神異性與酒的連結，在歷來研究上尚未有全面性的梳理，目前所查看的期刊論文研究上，也少有這方面的分析。

三、文獻的侷限與時間

文學作品的形式與內涵，會隨著時代、社會的變遷，反映當代思維並呈現不同型態樣貌，而六朝志怪小說的形成，王國良歸納出六點：政治社會環境的改變、經學與方術的混淆、傳統迷信的充斥、佛道思想的瀰漫、中外交通貿易頻繁、私人撰作史傳的風氣鼎盛。¹²⁷對於六朝志怪小說的時代，本文採用魯迅¹²⁸及王國良¹²⁹等研究者「魏晉至隋末」的說法；但，由於屢經戰亂，六朝志怪小說在流傳上零碎、不齊全，許多篇章亡佚，更甚者無法辨識年代及作者，甚至內容上真偽參半，亦可能後期傳鈔者在文本中加入了自身思想與解讀，使得某些文本的年代、作者、內容上多有爭議。因此僅能透過僅存的傳鈔、刊行者，或是透過如《藝文類聚》、《太平廣記》、《太平御覽》等類書，以及《世說新語》、《文選》等古注，梳理其中六朝志怪資料。¹³⁰原書之原貌雖已無法得知，仍可藉由其他方式取得凌散資訊，但在整體的分析上，便很難達到全面性的梳理，多少會造成疏漏，是本文在研究上的局限。

¹²⁷ 王國良：《六朝志怪小說考論》，頁 2-4。

¹²⁸ 魯迅：《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，1991 年），頁 43。

¹²⁹ 王國良：《六朝志怪小說考論》，頁 1。

¹³⁰ 王國良：《六朝志怪小說考論》，頁 10-12。

第二章 生憂與憂死：六朝飲酒之風的承繼

對於「酒」的原始意象，可追溯到最原初以「酒」為「禮」，「酒」作為祭祀重要角色，如何的通天下地，故本文在第一節先從相關酒禮的記載，輔以文字學的考釋，大致梳理出先備知識。第二節以時代為軸，梳理先秦至兩漢飲酒文化與文學的承繼與變化，透過文學中各類與「酒」相關的宴飲、交際描寫，從中了解「酒」在不同文化下的面貌、功用。

至六朝，飲酒風氣已有了轉變，文學書寫上的呈現亦有所不同，故第三節，分析六朝飲酒之風興起的原因，並輔以文學作品，說明時代背景與思想風潮的影響與改變，使士人在這極盡混亂與憂愁的亂世中，擺脫名教的規範與束縛，在醉酒的狀態下達到短暫、超脫的解憂。

第一節 釋「酒」——酒的早期意象與象徵

飲食，是人類文化的一個縮影。現存最早記載為商代時，有儀狄、杜康造酒，《說文》「酒」字：

古者儀狄作酒醪，禹嘗之而美，遂疏儀狄。杜康作秫酒。¹

《戰國策·魏策》：「梁王魏嬰觴諸侯於范臺。酒酣，請魯君舉觴。魯君興，必席擇言曰：『昔者帝女令儀狄作酒而美，進之禹，禹飲而甘之，遂疏儀狄，絕旨酒，曰：『後世必有以酒亡其國者。』』²現地下考古挖掘最早的酒實物，是距今四千年以上，一種糧食發酵的曲酒，表示在播種五穀發展到一定程度後，藉由酵母菌的發現，帶動酒的釀造。³對於「酒」的早期意象與象徵，本文就文字考釋、禮儀象徵、出土文物三方面進行討論：


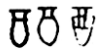



一、酒與福壽：文字考釋



文字，忠實記錄每個概念的原始意義，蘊含初民對此字的認識與思考，藉由

¹〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1979年），14篇下34，頁754。

²〔漢〕高誘注：《戰國策》（臺北：藝文印書館，2009年），頁478-479。

³牛康：〈酒文化在古代社會生活中的地位和作用〉《福建論壇（人文社會科學版）》第2期，1993年，頁63。

掌握字義，使能了解「酒」字的構字元素與概念演變。透過文字學的考釋，探究「酒」的原初神聖性，《說文解字》：「酒：就也，所己就人性之善惡。从水酉，酉亦聲。一曰造也，吉凶所造起也。」⁴「酒」字（甲骨文 ）取象於「酉」（甲骨文 ，金文 ，小篆 ）象一盛酒、釀酒的容器，在臧克和《中國文化的人類學破譯：說文解字的文化說解》⁵中，便清楚地以文字演變及同源共象，說明「酒」包含多層次的含意，第一為祈神納福、禮（醴）神。古文「福」字（甲骨文 ）的最初取向，源於「酒」，是以酒祭神祈福、禱福之意。羅振玉《增訂殷虛書契考釋》考察「福字」，說明：「从兩手奉尊於示前，或省卅，或並省示，即後世之福字。在商則為祭名，祭象持肉，福象奉尊。……今以字形觀之，福為奉尊之祭，致福乃致福酒，歸胙則致祭肉，故福字从酉，胙字从肉矣。」⁶「尊」是祭祀祈福所用的神聖器物，由雙手奉物獻於神以示尊敬，而「尊」中所盛裝的即是「酒」。⁶

第二，考釋「酒」與「酋」二字同源，其聯類指向具「權威神聖」與「時間長久」之義。《說文》「酋」字：「酋，繹酒也。从酉，水半見於上。禮有大酋。掌酒官也。」⁷《禮記·月令·仲冬之月》記載：「乃命大酋」注曰：「酒熟曰酋。大酋者，酒官之長。」此「酋」字又可引伸為引申為部落之首，具權威性。又考《類篇·口部》「君」字下所收「」之異體字，此字為从酉从口的會意結構，「酉」象徵權威，而「口」則為發號施令，意指權柄在握。甲骨文中「爵」字本意亦是酒器之象，後延伸轉為象徵爵位與權力，透過「酋」、「」、「爵」之考釋皆說明「酒」蘊含權威性，是故「酒」字既具「祈福、禱福」之義，又與「權威神聖」之義密不可分，自然在祭祀儀典上，被初民用以當作神聖貢物以饗神。⁸

析論「時間長久」之義，《說文》中釋「酒」：「就也」，《爾雅·釋詁下》：「就，成也。」⁹而《廣韻·有韻》釋「酒」的字根「酉」：「酉，飽也，老也。」¹⁰《史

⁴ [清]段玉裁注：《說文解字注》，14 篇下 33、34，頁 754。

⁵ 臧克和：《中國文化的人類學破譯：說文解字的文化說解》（湖北：湖北人民出版社，1996 年），頁 260-272。

⁶ 對「福」字的考釋，參羅振玉撰：《增訂殷虛書契考釋》（臺北：藝文印書館，1981 年），殷中，頁 17。朱英貴〈釋「酒」(下)〉亦分析「福」古文字字形與「酒」之關聯，並進一步歸納「福」之引申義，詳參朱英貴〈釋「酒」(下)〉，《成都大學學報(社科版)》第 1 期，2011 年，頁 110-111。

⁷ [清]段玉裁注：《說文解字注》，14 篇下 43，頁 759。

⁸ 臧克和：《中國文化的人類學破譯：說文解字的文化說解》，頁 261-262。

⁹ [晉]郭璞注；[宋]邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1981 年），卷 2，頁 24。



¹⁰ [宋]陳彭年：《廣韻》（臺北：藝文印書館，2004 年），頁 323。

記·律書》：「酉者，萬物之老也。」¹¹可推斷兩者皆具有「長久」之意。而「酒」與「酋」二字同源，「酋」字義也與時間相關，《說文》：

酋，繹酒也。从酉，水半見於上。禮有大酋。掌酒官也。¹²

段玉裁注：

繹之言昔也。昔、久也……然則繹酒謂日久之酒。¹³

「酋」從酉，像酒罈之形，「酋」字，上所從之「八」，《說文》以為「水」之省寫，《古文字譜系疏證》認為「酋，從、從酉，會酒熟香氣分布四溢之意。」¹⁴將此符號釋為久釀之酒的酒香，而「繹酒」，意為久釀之酒，是用糧食釀製時間較長的熟酒。這一「時間長久」的隱義，令人將其與長壽、福壽聯想一起，《詩經·豳風·七月》：「爲此春酒，以介眉壽。」¹⁵《神異經·西北荒經》有記載：「西北荒中有玉饋之酒……飲此酒，人不生死。」¹⁶《藝文類聚》卷九中也引《東陽記》言一徐公飲赤松子與安期先生酒而醉，沉睡三年。¹⁷諸如此類的例子多不勝數，在在說明酒與壽、仙之間的連結。

第三，「酒」字與醫療相關，《漢書·食貨志》：「酒，百藥之長也。」《說文》「醫」字：「醫之性然，得酒而使，故从酉。王育說，一曰毆、病聲。酒所已治病也。《周禮》有醫酒。古者巫彭初作醫。」¹⁸釋元應《一切經音義》：

¹¹ 〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駟集解；司馬貞索引；張首節正義；瀧川龜太郎著：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓，1993年），卷25，頁453。

¹² 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，14篇下43，頁759。

¹³ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，14篇下43，頁759。

¹⁴ 黃德寬主編：《古文字譜系疏證》（第一冊）（北京：商務印書館，2007年5月第1版），頁598。

¹⁵ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1981年），卷8之1，頁285上。

¹⁶ 舊題〔漢〕東方朔撰：《神異經》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁56。

¹⁷ 《藝文類聚》：「鄭緝之東陽記曰·北山有湖·故老相傳云·其下有居民曰徐公者·常登嶺至此處·見湖水湛然·有二人共博於湖間·自稱赤松子安期先生·有一壺酒·因酌以飲徐公·徐公醉而寐其側·比醒·不復見二人·而宿草攢蔓其上·家人以為死也·喪服三年·服竟·徐公方反·今其處猶為徐公湖·」參〔唐〕歐陽詢撰：《藝文類聚》（臺北：新興書局，1973年），卷9，頁275。

¹⁸ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，14篇下40，頁757。

《說文》：治病工也。醫之為性，得酒而使。故字從酉毆聲。古者巫彭初做醫毆亦病人聲也，酒所以治病者，藥非酒不散也。毆音於奚反，又作醫，俗用也。¹⁹

最早，是巫醫以醫酒為人們治病。酒為百藥之長，在於其適合作為藥引，《神農本草經》、《傷寒論》、《本草綱目》多有以酒製藥的紀錄與處方，²⁰唐代孫思邈《千金要方》亦收集大量藥酒方，並認為酒性溫，可疏通活血、延年益壽：「冬服藥酒兩三劑，立春則止，此法終生常爾，則百病不生」²¹《湯液本草》載：

酒能行諸經不止，與附子相同味之辛者能散，味苦者能下，味甘者居中緩也為導引，可以通行一身之表，至極高分²²

元代忽思慧《飲膳正要》也記載藥酒可助藥效、通血脈：「酒主行藥勢，殺百邪，去惡氣，通血脈，厚腸胃，消憂愁，少飲為佳，多飲傷神損壽。」²³可知酒作為牽引中介，可引導藥流竄血液中，促使藥效加快發揮，並疏通經絡氣血；其中，可注意到酒「殺百邪、去惡氣」的功效，《本草綱目》有引陶弘景注云：

大寒凝海，惟酒不冰，明其性熱，獨冠群物。藥家多用以行其勢，人飲多則體弊神昏，是其有毒故也。博物志云：王肅、張衡、馬均三人，冒霧晨行。一人飲酒，一人飽食，一人空腹。空腹者死，飽食者病，飲酒者健。此酒勢辟惡，勝于作食之效也。²⁴

中醫裡「惡氣」為病因，為外、內氣之異常而引發，此處《博物志》記載的便是

¹⁹ 〔唐〕沙門釋元應撰：《一切經音義》（臺北：新文豐出版，1973年），卷6，頁7。

²⁰ 侯彥豔《〈說文解字〉蘊含的中國古代酒文化》考察醫書古籍中的藥酒，統計出《神農本草經》中已有用酒泡制藥材的記錄，《傷寒論》諸方劑中使用酒的有21例，《本草綱目》中則詳列了各種藥酒達70種之多。見侯彥豔：《〈說文解字〉蘊含的中國古代酒文化》，鄭州大學漢語言文字學碩士論文，2008年，頁23。

²¹ 〔唐〕孫思邈：《千金要方》，卷82，清文淵閣四庫全書本，頁9。

²² 〔元〕王好古：《湯液本草》，收於《叢書集成初編》（臺北：中華書局，1991年）頁234。

²³ 〔元〕忽思慧著；張秉倫、方曉陽譯注：《飲膳正要譯注》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁267。

²⁴ 〔明〕李時珍編纂；劉衡如、劉山永校注：《本草綱目》（北京：華夏出版社，2013年），卷25，頁1047。

因「外感病因」(六淫)侵體而引病，²⁵而酒活絡血氣便能快速散惡氣，以達治療養生之效。

二、酒與禮神：禮儀象徵

《禮記·禮運》中提到：「夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，污尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。」²⁶說明「禮」，最初源自於人們的飲食活動。初民把黍米和小豬放在火上燒熟、烤熟，在地上挖個坑作為酒器，再用雙手當酒杯捧著水來喝，用草紮成的槌子敲打地面當作鼓樂，以這種現在看來相對簡陋的禮法，便可以向鬼神表示崇高的敬意，從而得到神的庇護和賜福，這樣，最原始的祭祀之禮也就由此產生。原始的禮儀行為來自人們的飲食、生活，故透過對飲食的分析，我們可從中獲得文化意蘊的深層資訊，而「酒」，便是飲食、祭祀上一重要象徵物。

根據前一小節的文字考釋，可歸納出「酒」字具有祈神禱福、權威神聖、時間長久、醫療之義。《尚書·酒誥》：「祀茲酒，惟天降命，肇我民，惟元祀。」²⁷說明只有祭祀時才能飲酒，酒並非供人們享用，而是用來祭祀神靈，具有特殊的神聖性。蒼穹中也存在一種專為掌管宴飲酒事的「酒旗星」。酒旗星最早見於漢·鄭玄注《周禮》：「燔燎掃地，祭牲繭粟，或象天，酒旗坐星，廚、倉，具黍稷，布席，極敬心也。」²⁸酒旗星的出現，即呼應世人將酒視為上天饋贈的想像。²⁹

²⁵ 「六淫」為風、寒、暑、濕、燥、火六種外感病邪統稱，亦是自然界六種氣候變化，稱「六氣」。外感病因的形成與氣候的異常密切相關，當氣候變化急驟，超越了人體的適應能力，或正氣不足，致使抵抗力下降時，六氣成為異常的致病因素，此時便稱之為「六淫」。詳參周學勝《中醫基礎理論圖表解（第2版）》（北京：人民衛生出版社，2004年），頁199-200。

²⁶ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），卷21，頁416。

²⁷ 〔漢〕孔安國傳；〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1981年），卷14，頁207。

²⁸ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥疏；趙伯雄整理：《周禮注疏（春官宗伯）》（臺北：台灣古籍出版社，2001年），卷27，頁868。

²⁹ 「酒旗」即是星名，《晉書·天文上》記載酒旗星方位：「軒轅右角南三星曰酒旗，酒官之旗也，主宴饗飲食。五星守酒旗，天下大酺，有酒肉財物，賜若爵宗室。」參見〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種一》（臺北：鼎文書局，1976年），卷11，〈志第一·天文上〉，頁299。而孔融曾書寫一篇〈難曹公表制酒禁書〉，文中亦提到「酒星」：「酒之為德久矣。古先哲王，類帝禋宗，和神定人，以濟萬國，非酒莫以也。故天垂酒星之耀，地列酒泉之郡，人著旨酒之德。」參見嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文》（京都：中文出版社，1972年），頁922-923。先秦時，酒旗成為宴飲不可或缺的角色，帝王於宮廷大宴使者或

張光直在《中國青銅時代》中分析文獻《酒誥》，雖告誡周人不可如商人那般嗜酒，但同時強調祭祀飲酒之重要，且商周時期保留有大量酒器，酒器種類亦繁多、複雜，是故張光直推測酒一方面供祖先神祇享用，一方面實是供巫師飲用，藉由酒精的力量幫助巫者達到通神的精神狀態，以此與神界交往。³⁰「酒」可用以溝通天、人關係，人類學家馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）從功能性觀點出發分析思想，點出飲食是人與環境間的主要連結，原始人能透過飲食感受到「命運和神明眷顧的力量」，是上天賜予的恩惠，³¹因此他們會藉由獻祭的方式和神靈分享食物。而「酒」是必須具備一定生產力、在特定時空下才可以釀造的珍貴物，人們將最珍貴之物獻與神祇，故酒在製造時，亦具有禁忌的神聖性，如《禮記·月令》言：「秫稻必齊，麴蘖必時，湛熾必潔，水泉必香，陶器必良，火齊必得，兼用六物。」³²釀酒過程不僅需抱持虔誠敬意，穀物、器具、火候的要求亦十分嚴謹，稻穀質量良好、麴蘖合於節令，從挑選原料、準備上好蒸煮器具以及純淨之水，到最後的控制火候、掌握時間，為的是釀出好酒而反覆揣摩、精進。在六朝時期，賈思勰《齊民要術·造神麴并酒》中也顯示釀酒過程的莊嚴與謹慎：

其和麴之時，面向殺地和之，令使絕強。團麴之人，皆是童子小兒，亦面向殺地，有污穢者不使。不得令人室近。……地須淨掃，不得穢惡；勿令濕。畫地為阡陌，周成四巷。作麴人，各置巷中，假置「麴王」，王者五人。麴餅隨阡陌，比肩相布。布訖，使主人家一人為「主」——莫令奴客為主！與王酒脯。之法：濕麴王手中為椀，椀中盛酒脯湯餅。主人三徧讀文，各再拜。³³

釀酒選定未成年童子，並再三進行空間的淨化，釀酒房地面上畫四街巷，安置上四「麴人」、一「麴王」，很清楚是一個畫定結界的巫術性儀式展演，分別安置四方及中央，接著主人必須三遍拜頌「祝麴文」，祈求五方五土之神庇佑，其過程

臣子，往往放置酒旗營造嚴肅莊重的氣氛；此一作法後受民間酒館仿效，於酒肆高掛酒旗招攬生意。詳參黃亦錫：《酒、酒器與傳統文化——中國古代酒文化研究》，廈門：廈門大學古代文學博士論文，2008年，頁15。

³⁰ 張光直：《中國青銅時代（二集）》（北京：三聯書店，1990年），頁108-109。

³¹ [英]馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯：〈早期信仰中的生命、死亡與命運〉，《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業叢書出版社，1978年），頁24-25。

³² 對於「酒」在通過儀式中的作用，詳參林岱華：《〈儀禮·士冠禮〉儀式與象徵研究——神話學視野下的詮釋》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2016年。

³³ [北魏]賈思勰著；石聲漢校釋：《齊民要術》（北京：中華書局，2009年），卷7，頁635-636。

是複雜且莊重、慎重的。

「酒」所蘊含的祈神與神聖之義，具有超越的神聖性，使其成為祭祀神靈的神聖物，更成為「禮」的代名詞。《禮記·表記》言：「粢盛秬鬯，以事上帝。」³⁴作為祭祀用酒的秬鬯，以香草釀黑黍而成，帶有濃郁香氣，《禮記·郊特牲》說明：「至敬不饗味，而貴氣臭也。諸侯為賓，灌用鬱鬯，灌用臭也。」³⁵敬神，便是取酒的香氣饗食神靈。觀《儀禮》、《禮記》中記載的儀式，所有禮的制度都是嚴謹、有秩序的展演，酒在其中也佔有重要的地位。³⁶以《禮記·鄉飲酒義》為例：

賓主象天地也，介僕象陰陽也，三賓象三光也，讓之三也，象月之三日而成魄也，四面之坐，象四時也。天地嚴凝之氣始於西南而盛於西北，此天地之尊嚴氣也，此天地之義氣也。天地溫厚之氣始於東北而盛於東南，此天地之盛德氣也，此天地之仁氣也。主人者尊賓，故坐賓於西北，而坐介於西南以輔賓。賓者按人以義者也，故坐於西北。主人者按人以德厚者也，故坐於東南，而坐僕於東北以輔主人也。仁義接，賓主有事，俎豆有數曰聖，聖立而將之以敬曰禮，禮以體長幼曰德，德也者，得於身也。故曰：古之學術道者，將以得身也，是故聖人務焉。³⁷

賓與主象徵天地，介與僕作為飲酒禮的輔佐者，介輔賓，僕輔主，就猶如陰陽之氣助天地運行。上述記載，是以賓主身分與方位呼應天地、陰陽、日月、四時，天地的嚴凝之氣，起始於西南盛於西北，西北與西南方別象徵秋、冬之始，是天地「義」氣。天地之間的溫厚之氣，發於東北而盛於東南，東北和東南分別象徵春、夏之始，是天地的盛德之氣——「仁」氣。代表主人以仁德寬厚的溫厚之風接人待物，所以坐在東南方，以與天地的仁氣相對應。³⁸

這樣的飲食不只從天地、四時的高度觀看，蘊含宇宙圖式，飲食中禮儀的實

³⁴ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001年），卷54，頁。

³⁵ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，卷25，頁。

³⁶ 對於酒禮的嚴謹，如在《儀禮·燕禮》中，便詳細記錄了酒如何作為主軸，連貫整個宴飲儀式的過程，於宴飲前「司宮尊於東楹之西，兩方壺，左玄酒，南上」，而在宴飲中「主人賓右拜送爵，……賓坐，……執爵，遂祭酒，興」，直至宴飲結束，其酒禮的實行一方面有其象徵意義，一方面可見人們在酒禮上的重視。見李文娟：〈三禮中的酒禮儀〉，《溫州職業技術學院學報》第3期，2013年，頁75。

³⁷ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，卷61，頁1005。

³⁸ 詳參彭林：〈吾觀於鄉，而知王道之易易：鄉飲酒禮〉，《文史知識》第10期，2002年。

踐，也是人自身「德」的實踐。「仁義接，賓主有事，俎豆有數曰聖，聖立而將之以敬曰禮，禮以體長幼曰德，德也者，得於身也。故曰：古之學術道者，將以得身也，是故聖人務焉。」以仁義相待，堂上的俎豆有一定之數，就是「聖」；在聖的基礎之上待人以敬，就是「禮」。當「禮」用來實踐長幼之道，就是「德」。這樣的「德」，是在身心上有所得，在實踐後啟發；這樣的賓主之禮就不再視為一般飲酒禮，而是需終身踐行、涵養仁義道德的聖人之道。

林素娟〈秦漢飲食禮儀及其象徵運用中的自然、身體與倫理觀〉對飲酒禮展現的宇宙，點出：

透過儀式之進行，不但深化了理想的宇宙運行之圖象，同時還將個人之德性、倫理關係、治國之道與宇宙運行之律則結合。宇宙四時之氣被體會為仁氣與義氣，具有高度的德性意涵。故而符應自然四時之氣，不但能感應促成宇宙之氣的流行、生化，同時此行為正是再現宇宙之大德。³⁹

孔子曾說：「吾觀於鄉，而知王道之易易。」與鄉飲酒禮相較，便知道實行王道的容易；鄉飲酒禮，可看作是王道的基礎。而酒在此宴會中，便不是單純的飲品，而是能連結主賓親密關係、連結宇宙與身心相應之物，在這飲酒禮中，參與者透過飲食禮儀達到高度的德行展現。「酒」不僅用於饗神，其飲用過程亦具有特定的時空儀式展演，可看出「酒」蘊含神聖性，更是溝通人神的重要中介物。

三、酒與俗世：出土文物

透過與「酒」相關的出土文物的考證，我們可進一步了解酒文化，如學者張光直透過出土文物的考察，發現商周時期各種酒器對應其圖案紋飾，可反應不同階級身分與祭祀目的，上頭的動物刻紋也具有通天意義。⁴⁰又如。錢玄《三禮名物通釋》歸納《三禮》中的酒器，按用途分為四大類：盛酒之器（尊、彝等）、飲酒之器（爵、觚、角等）、承酒之器（豐、舟等）、揖酒之器（勺、柶等），⁴¹這

³⁹ 林素娟：〈秦漢飲食禮儀及其象徵運用中的自然、身體與倫理觀〉，《漢學研究》第 29 卷第 4 期，頁 52。

⁴⁰ 張光直《中國青銅時代》考據商周青銅器，對於各類飲食器具有清楚的分類及分析，並點出器具上的動物紋樣，有幫助巫覡通天地之用。參看張光直：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，1983 年），〈中國古代的飲食與飲食具〉，頁 249-284；張光直：《中國青銅時代》，〈商周青銅器上的動物紋樣〉，頁 355-387。

⁴¹ 錢玄：《三禮名物通釋》（南京：江蘇古籍出版社，1987 年），頁 70。

些酒器的使用具有嚴明的身分、地位差別，體現統治階級的權威和尊者的榮殊。

42

而到漢代畫像石，圖像上則是充滿宴飲庖廚舞樂百戲等圖，除酌酒、釀酒，也包含酒宴射壺、六博遊戲的生動刻畫。在漢畫像石、畫像磚、銅鏡等等，能看到大量以酒祭祀仙的圖像，我們可借此充分認識漢代精神世界，及「酒」在其文化所呈現的意義和價值。如南陽、四川及徐州等地出土的漢畫中，均有仙人飲酒或與仙人對博飲酒的畫面、在神仙面前放置酒具、以酒祀仙的畫像，「是漢代社會以酒敬神娛神民俗的形象刻繪，也是漢人極力追求的升仙思想的具體表現」。

43。

至六朝，飲酒文化的展演同樣表現在畫像上，郭永利〈河西魏晉十六國壁畫墓宴飲、出行圖的類型及其演變〉考察河西地區大量的六朝時期的壁畫墓。墓室內繪有庖廚、宴樂、出行、狩獵、耕作、屯營、採桑、放牧、日、月、天象以及大量的升仙等題材，其中又以宴樂和出行題材出現的頻率最高。⁴⁴以嘉峪關 M6 宴飲圖為例，由多個畫面組成宴樂場景，每一個場景以酒具為中心，人物環繞在酒具的周圍，開展出一幅俗世間歡快飲宴的圖景。

六朝的畫像更多展現出人們酣飲暢快之神態與模樣，以南京市西善橋南朝墓中出土的刻磚壁畫「竹林七賢和榮啟期」最具代表性。人物情態各異，刻畫細膩傳神，彼此之間相互照應構成畫面的完整性，對七子神情舉態的呈現也十分契合史書中所描述的特點，⁴⁵如「嗜酒能嘯」的阮籍側身席地而坐，傍置酒具，將手放至唇邊作出長嘯的動作；又如劉伶手舉酒杯，面對垂柳而豪飲等，七子以各種姿勢坐於地上飲酒奏樂，拋下所有禮教的束縛，純粹的享受於酒與樂的美好中。

第二節 飲酒之風的發展：先秦至兩漢飲酒文化與文學

作為祭祀饗神的「酒」，在日常也成為禮儀社交、催發文學創作的飲品。劉揚忠《詩與酒》一書中將飲酒視為獨特的精神文化現象，飲用酒並非為了充飢，也不像水一般必須持續補充以維持新陳代謝，它滿足的不是生理，而是心理、精神層面的渴望。⁴⁶酒內所蘊含的主要成分為乙醇，而位於人體大腦的伏核區域，

⁴² 李文娟：〈三禮中的酒禮儀〉，《溫州職業技術學院學報》第3期，2013年，頁75。

⁴³ 張宛艷：〈漢代畫像石藝術中酒的民俗文化價值研究〉，《農業考古》第4期，2010年，頁260。

⁴⁴ 郭永利：〈河西魏晉十六國壁畫墓宴飲、出行圖的類型及其演變〉，《考古與文物》第3期，2008年，頁81-87。

⁴⁵ 姚義斌：《六朝畫像磚研究》（鎮江：江蘇大學出版社，2010年），頁178。

⁴⁶ 劉揚忠：《詩與酒》（臺北：文津出版社，1994年），頁2-24。

為大腦反應中樞和記憶區域的中點，會對乙醇產生反應。於是乙醇散發的多巴胺，刺激伏核區域，使人產生酣飲歡愉、飄飄欲仙之感。《晉書·裴秀傳》中記載：「吾弟酒狂，海內足知。足下飲以狂藥，而反責之禮邪？」⁴⁷將酒稱為「狂藥」，以「狂」字表現它顛倒精神世界、引起震動的狂亂。而這樣的酒，不僅運用在祭祀禮儀、社會交際活動上，也成為孕育、滋潤文學土壤的甘霖，為文人抒發情感、揮毫創作的催化劑。

一、隆禮重德：《詩經》飲酒之風

在文學的闡發上，現存第一部詩歌總集《詩經》，劉揚忠《詩與酒》統計《詩經》中與酒相關的詩篇，有四十八首，在三百零五篇中佔總數百分之十六的高比重。⁴⁸酒為糧食、果物的加工品，早期除了用於祭祀，便是上層社會才可以享用，西周至春秋，北方統治階級強調酒禮、酒德，著重宴飲作為促進交際、親和的禮節，⁴⁹劉揚忠《詩與酒》中點出，這些飲酒詩較偏向是客觀敘述此一飲酒、宴飲之事：

這些飲酒詩，一般都沒有流露詩作者或飲宴的參加者喝酒時的心態和個性，也極少描述作為個體的人在飲酒環境中的生動表現，而多半只是客觀地記敘飲宴場面，甚而有時只是交代一下生活中發生了「飲酒」這麼一件事。由此可見，在詩酒結緣的初始階段，詩酒關係還比較單一，僅僅表明把酒

⁴⁷ [清]嚴可均輯；《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（北京：商務印書館，1999年），卷33，頁324。

⁴⁸ 劉揚忠：《詩與酒》，頁33。

⁴⁹ 如周公攝政，於《尚書·酒誥》中明訂，飲酒只許宗族內部長老行燕饗禮及祭祀先祖時，須注意飲酒之德，不可失禮，亦不可過量：「明大命于妹邦。乃穆考文王肇國在西土。厥誥毖庶邦庶士越少正御事，朝夕曰：『祀茲酒。惟天降命，肇我民，惟元祀。天降威，我民用大亂喪德，亦罔非酒惟行；越小大邦用喪，亦罔非酒惟辜。』」文王誥教小子有正有事：無彝酒。越庶國：飲惟祀，德將無醉。惟曰我民迪小子惟土物愛，厥心臧。聰聽祖考之遺訓，越小大德，小子惟一。妹土，嗣爾股肱，純其藝黍稷，奔走事厥考厥長。肇牽車牛，遠服賈用。孝養厥父母，厥父母慶，自洗腆，致用酒。庶士、有正越庶伯、君子，其爾典聽朕教！爾大克羞耇惟君，爾乃飲食醉飽。丕惟曰爾克永觀省，作稽中德，爾尚克羞饋祀。爾乃自介用逸，茲乃允惟王正事之臣。茲亦惟天若元德，永不忘在王家。」[漢]孔安國傳；[唐]孔穎達疏：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1981年），頁206下-208上。

當成了詩歌描寫的題材之一而已。⁵⁰

陳鵬程〈從《詩經》酒詩看酒在周人社會生活中的功能〉⁵¹將《詩經》中的飲酒詩，以功能分為祭祀、社交、娛情，酒在其中溝通人神、營造莊重氣氛，並建立人與人之間的關係；王少良〈從《詩經》飲酒詩看周代的酒禮及酒德〉⁵²點出，酒在宗教活動、政治生活中反映隆禮、重德的文化精神，將飲酒詩分為四類：「祭祀詩」、「燕饗詩」、「農事詩」、「諫酒詩」。「祭祀詩」，包含敬天、祭祖兩方面，酒在詩中扮演以香氣饗食神靈的角色，此類祭祀詩的風格亦莊嚴、神聖，以《周頌》為主。「燕饗詩」，對統治者而言，飲宴活動是重要的和睦王公貴族的政治手段，藉此鞏固宗法政治，強調人倫關係的和諧，而詩中便記載了相關禮儀程序，如《大雅·行葦》：

敦彼行葦，牛羊勿踐履。方苞方體，維葉泥泥。戚戚兄弟，莫遠具爾。或肆之筵，或授之几。肆筵設席，授几有緝御。或獻或酢，洗爵奠斝。醢醢以薦，或燔或炙。嘉餚脾臄，或歌或詈。……曾孫維主，酒醴維醑，酌以大鬥，以祈黃耇。黃耇台背，以引以翼。壽考維祺，以介景福。⁵³

描述周王與宗族宴飲的場面，詩歌中再現燕禮：入席，先行獻酢之禮，主先敬酒，賓客回敬後，主人再洗爵以酬賓。⁵⁴「農事詩」是農業祭祀、宗教活動相關，其所祭祀對象為自然界的「百神」，而這類詩中則記載當時酒的生產和使用情況，如《周頌·豐年》：「豐年多黍多稌。亦有高廩，萬億及秭。為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。降福孔皆。」⁵⁵；「諫酒詩」是對飲酒活動的勸諫，對縱酒失德給予告誡，如《小雅·小宛》：「人之齊聖，飲酒溫克。彼昏不知，壹醉日富。各敬爾儀，

⁵⁰ 劉揚忠：《詩與酒》，頁 35。

⁵¹ 陳鵬程：〈從《詩經》酒詩看酒在周人社會生活中的功能〉，《內蒙古農業大學學報（社會科學版）》第 2 期，2008 年，頁 325-345。

⁵² 王少良：〈從《詩經》飲酒詩看周代的酒禮及酒德〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》第 3 期，2014 年，頁 5-10。

⁵³ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 17 之 2，頁 600 上-603 下。

⁵⁴ 孔穎達疏「或獻或酢，洗爵奠斝」謂：「既設筵几，族人升堂受燕，或乃主人進酒而獻之於賓。賓既受，卒爵，或乃酌而酢答主人。主人卒飲，又洗爵酢以酬賓。賓受而奠此斝，不復舉之。」見〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 17 之 2，頁 601 上。

⁵⁵ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 19 之 3，頁 731 上。

天命不又。」⁵⁶飲酒的行為舉止反映個人修身、修德，並放在天命的高度審視。

楊蕊〈談《詩經》飲酒詩的思想內涵及變遷〉歸納《詩經》中提及飲酒的詩篇，包含了周人「隆禮」、「重德」、「宗親」、「尚和」的禮樂精神，「隆禮」，如《周頌·豐年》中「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮」⁵⁷、《小雅·瓠葉》描寫君子間「獻」、「酢」、「酬」之禮儀展演；「重德」戒慎縱酒失德，如《小雅·賓之初筵》「其未醉止，威儀抑抑，曰醉既止，威儀忸忸。是曰既醉，不知其秩」⁵⁸諷刺縱酒而失禮敗德的行為，強調「飲酒孔嘉，維其令儀」⁵⁹的有德的風範；「宗親」，指飲酒詩中呈現對群居生活與家庭倫理的重視，如《小雅·鹿鳴》以君臣宴飲展現宗君合一的和諧，如《小雅·頍弁》：「爾酒既旨，爾餼既嘉。豈伊異人？兄弟匪他。」⁶⁰兄弟間和樂親睦之情；「尚和」則是所有飲酒詩描寫飲酒過程時，對秩序井然、尊卑分明、飲饌適度，追求相互諧調、和諧共存的深層意蘊。⁶¹

酒作為人的社會交往形式的載體，其中蘊含的禮樂思想、禮儀規範，透過統治者自上而下的教化，「飲酒過程戒溺重德，飲酒氛圍的宗親和樂融為一體，隆禮、重德、宗親最終在燕飲其樂融融的過程中，臻至『和合而歡』的狀態。」⁶²是故，綜觀《詩經》中的酒詩，是以隆禮、重德為主體，開展出周人追求人的內在道德風範的精神。

二、浪漫酣飲：《楚辭》飲酒之風

另一部文學代表作《楚辭》，也在其中藉由酒渲染南方浪漫文化色彩。《楚辭》中《九歌》作為祭神之曲，⁶³反映南方特殊祭神歌舞，記載相關巫術儀式與楚地

⁵⁶ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 12 之 3，頁 419 上。

⁵⁷ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 19 之 3，頁 731 上。

⁵⁸ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 14 之 3，頁 495 上。

⁵⁹ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 14 之 3，頁 495 下。

⁶⁰ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 14 之 2，頁 483 上。

⁶¹ 楊蕊：〈談《詩經》飲酒詩的思想內涵及變遷〉，《牡丹江師範學院學報（哲社版）》第 4 期，2007 年，頁 21-23。

⁶² 楊蕊：〈談《詩經》飲酒詩的思想內涵及變遷〉，頁 22。

⁶³ 《九歌》為祭神之曲，自早期東漢王逸到陳本禮、王夫之、蔣驥、胡適等等皆有所共識，王逸〈九歌章句序〉云：「楚國南部之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌樂鼓舞，以樂諸神。屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱，出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋。因為作《九歌》之曲，上陳事神之敬，下見己之冤結，託之以風諫。」王逸章句：《楚辭章句》（台北：藝文印書館，2010 年），卷 2，頁 80-81。

宗教信仰。篇章中涉及酒描寫的，為《九歌·東皇太一》與《九歌·東君》兩篇。以《九歌·東皇太一》為例：

瑤席兮玉綰，盍將把兮瓊芳。蕙餼蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿。

王逸注曰：

桂酒，切桂置酒中也。椒漿，以椒置漿中也。言已供待彌敬，乃以蕙草蒸餼，芳蘭為藉，進桂酒椒漿，以備五味也。⁶⁴

朱熹下了一個貼切的註解：

此言以蕙裏肴而進之，又以蘭為藉也。奠，置也。桂酒，切桂投酒中也。漿者，周禮四飲之一，此又以椒漬其中也。四者皆取其芬芳以饗神也。⁶⁵

古人認為這樣的香氣是神聖的，可以用來祭祀並取悅神。邱宜文《巫風與九歌》中點出，香味能刺激人們的感官，在巫術上一直被視為有魔力而廣泛運用，它在原始祭典的價值上，一是注重植物本身治療的神異性，二是它的芳香被認為有「祓除」的作用，在神聖的空間下能夠潔淨汙染之物，並且透過香氣能夠幫助巫師上升天際，甚至以此取悅神靈，⁶⁶「酒」在釀造完成後本身就具有香氣，再輔以桂香，更能達到敬神、饗神的作用。

除《九歌》，《楚辭》中〈招魂〉依內容可分為前、後兩部分，前部分為招魂於天地四方，敘述六合世界之各類恐怖異怪，並勸魂勿前往；而後半部分則刻劃王宮富麗堂皇之美，勸所招之魂歸來同享。後半部分描寫了一場大型宴飲場景，生動呈現飲食的豪華與飲酒的酣適放縱，篇章節錄如下：

瑤漿蜜勺，實羽觴些。挫糟凍飲，酎清涼些。華酌既陳，有瓊漿些。歸來反故室，敬而無妨些。肴羞未通，女樂羅些。敝鐘按鼓，造新歌些。《涉江》《采菱》，發《揚荷》些。美人既醉，朱顏酡些。娛光眇視，目曾波些。被文服纖，麗而不奇些。長髮曼鬢，豔陸離些。……士女雜坐，亂而不分些。放勳組纓，班其相紛些。鄭衛妖玩，來雜陳些。……娛酒不廢，沉日

⁶⁴ 〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），頁56。

⁶⁵ 〔宋〕朱熹集注：《楚辭集注》（臺北：文津出版社，1987年），卷2，頁30。

⁶⁶ 邱宜文：《巫風與九歌》（臺北：文津出版社，1996年），頁109。

夜些。蘭膏明燭，華燈錯些。結撰至思，蘭芳假些。人有所極，同心賦些。
耐飲盡歡，樂先故些。⁶⁷

〈招魂〉中所展現的盛大宴會，不僅可看出處在當時飲食和酒的運用上有極高的水平，透過飲食精緻、繽紛的襯托，也能在生動的人物歌舞遊戲之中，看見醉酒之美，與《小雅·賓之初筵》為訓誡酒禮，而呈現的詩儀醉態不同，《楚辭》中並未力主遵從酒禮、酒德，〈招魂〉中描述的宴飲更有種狂歡嘉年華的味道。⁶⁸而學者則大力讚揚此篇與《小雅·賓之初筵》堪稱是先秦酒文學雙璧，⁶⁹文中對飲食的描述，也有助於我們了解楚國酒文化。

綜觀《詩經》、《楚辭》，已可以在其中找到影響後代的「解憂」、「歡娛」的母題，如〈周南·卷耳〉「我姑酌彼金罍，維以不永懷。」有藉酒消愁之意；《唐風·山有樞》：「山有漆，隰有栗。子有酒食，何不日鼓瑟？且以喜樂，且以永日。宛其死矣，他人入室。」以酒食、琴瑟為娛樂，表現及時行樂之意；〈招魂〉中的「耐飲盡歡，樂先故些」也展現飲酒的歡愉，飲酒已經和詩人的情緒相聯繫，⁷⁰但這類抒發仍屬與少數，此種消憂解愁、及時行樂的酒歌寄託，主要仍是萌興於漢代的樂府。

三、抒情與宣德：漢代詩、賦飲酒之風

漢朝結束了秦末楚漢相爭的局面，建立了新的一統帝國，將政治、社會與經濟產業的發展推向新的高峰，漢代的酒業規模也比前代有了更大的成長，《史記·貨殖列傳》記載：「通邑大都，酤一歲千釀。」⁷¹交通發達的大城市一年產千甕酒，

⁶⁷ 〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983年），卷2，頁208-213。

⁶⁸ 李豐楙在〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉中，分析古蜡祭「一國之人皆若狂」的狂歡現象，提出慶典的狂歡特性，具有「張／弛」、「常／非常」、「嚴肅／遊戲」三種內在結構特質；陳逸根《屈賦神話與屈原審美精神研究》中沿用李豐楙教授的說法，和《楚辭·招魂》比較，認為後半部的王宮享樂，亦具有狂歡現象，處在此儀式中的人，能達到鬆弛緊繃心情的效果。參見李豐楙：〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《民族學研究集刊》第88期，1999年，頁135-172。陳逸根：《屈賦神話與屈原審美精神研究》，臺南：國立成功大學中國文學所博士論文，2011年，頁279-280。

⁶⁹ 劉揚忠：《詩與酒》，頁39。

⁷⁰ 林明德：〈詩經中的酒文化〉《國文天地》第7卷第9期，1982年，頁11-14。

⁷¹ 〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駟集解；司馬貞索引；張首節正義；瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，卷129，頁1361。

一般小手工商業者的酒肆多集中於鄉鎮的市集之中，分佈極廣；而產值更為驚人的，是富商大賈、兼營工商業的貴族官僚和地主，上層階級的皇室、貴族，會在宮中和莊園內設立私人制酒坊，大大刺激酒業盛行，⁷²元帝時曾記載，趙君郡、賈子光因釀酒、賣酒而發家：「侵漁小民，為百姓材狼，更數二千石，二十年莫能禽討」。⁷³而本節依序分成酒賦與酒詩探討「酒」於漢代文學中的轉變。

（一）漢詩

漢代酒詩在內容寫作上的豐富度與藝術境界並不及《詩經》與《楚辭》，但酒在詩中的呈現卻有了新的轉變，其一，是有的詩篇開始頌揚酒的消愁解憂的功用；其二，是漢代開始養成了乘酒興作詩的習俗。⁷⁴《漢魏六朝宴飲詩研究》也注意到這個現象，並將這些宴飲詩主題分為四類：一，政治浮沉中的英雄情懷；二，權力爭鬥與宴飲悲歌；三，士人政治命運的感喟；四，人生苦短，縱酒尋樂。⁷⁵綜上所述，漢代酒詩的主題大致可分為兩類，第一類為「縱酒享樂之飲」。魯風華〈漢人享樂觀念與漢詩〉考察兩漢時期隨著經濟、商業、國家的繁榮與強盛，追求世俗享樂的風氣流行於社會，「樂」字因此成為漢詩中一個引人注目的詩眼。⁷⁶其中，對宴飲之樂的沉迷在漢詩中尤為突出。漢樂府《古歌·上金殿》：

上金殿，著玉樽。延貴客，入金門。入金門，上金堂。東廚具肴膳，椎牛烹豬羊。主人前進酒，彈瑟為清商。投壺對彈棋，博弈并複行。朱火颺煙霧，博山吐微香。清樽發朱顏，四坐樂且康。今日樂相樂，延年壽千霜。

77

宴飲場所氣派華美，酒之純美佐以美妙樂音與遊戲，暢快宴飲之樂令人盡興，充盈享樂自適的生活情調。《郊祀歌·練十日》是一首迎神曲，依序刻劃神之降臨到神之宴饗的過程：「牲繭栗，棗盛香，尊桂酒，賓八鄉。靈安留，吟青黃，遍

⁷² 薛雪：《漢代的酒政、酒業與酒俗》，南昌：南昌大學人文學院歷史系碩士論文，2013年，頁24-25。

⁷³ 〔漢〕班固撰；〔唐〕顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，2000年），卷76，頁2415。

⁷⁴ 劉揚忠：《詩與酒》，頁41。

⁷⁵ 李華：《漢魏六朝宴飲文學研究》，頁59。

⁷⁶ 魯風華：〈漢人享樂觀念與漢詩〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，第5期，2006年9月，頁88-93。

⁷⁷ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》（臺北：木鐸出版社，1983年），漢詩卷10，頁289。

觀此，眺瑤堂。衆嬉并，綽奇麗，顏如荼，兆逐靡。被華文，側霧縠，曳阿錫，佩珠玉。」⁷⁸雖是祭祀娛神場面，實際上也是漢代帝王貴族享樂生活的寫照。⁷⁹

第二類為「解憂傷時之飲」，詩中所呈現的是對生命留戀的感慨，著名的代表詩作，如《樂府詩集》中所收瑟調曲〈西門行〉，是對短暫人生有及時行樂的思考：

出西門。步念之。今日不作樂。當待何時。夫為樂。為樂當及時。何能坐愁佛鬱。當復待來茲。飲醇酒。炙肥牛。請呼心所歡。可用解憂愁。人生不滿百。常懷千歲憂。晝短而夜長。何不秉燭遊。自非仙人王子喬。計會壽命難與期。自非仙人王子喬。計會壽命難與期。人壽非金石。年命安可期。貪財愛惜費。但為後世嗤。⁸⁰

詩中前半段書寫行樂當及時，並點出飲酒可以「解憂愁」，人生不過百年，無須憂及「千歲」。另一類詩作，詩中並未提及「酒」，但卻是藉由「酒」激發、迸發創作思緒。如漢武帝《秋風辭》，其創作背景是縱情於酒宴，心有所感而抒發憂思，記載於《漢武故事》：

上幸河東，欣言中流，與群臣飲宴。顧視帝京，乃自作《秋風辭》。⁸¹

漢武帝在與群臣宴飲、酒酣耳熱之際，抒己之感懷所作〈秋風辭〉言：

秋風起兮白雲飛。草木黃落兮鴈南歸。蘭有秀兮菊有芳。懷佳人兮不能忘。汎樓船兮濟汾河。橫中流兮揚素波。簫鼓鳴兮發擢歌。歡樂極兮哀情多。少壯幾時兮奈老何。⁸²

開頭以景起興，歌舞盛宴雖熱鬧，但卻無法澆熄心中的惆悵，而在最末慨歎人生無常，榮華富貴終有時，抒發人無法逃避終老與歲月流逝的無力感。

透過飲宴、酒醉激盪創作靈感的，亦有東方朔，《史記·滑稽列傳》記載：

⁷⁸ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，漢詩卷4，頁147-148。

⁷⁹ 魯風華：〈漢人享樂觀念與漢詩〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，第5期，2006年9月，頁90。

⁸⁰ 〔宋〕郭茂倩編：《宋本樂府詩集》（台北：世界書局，2012年），卷37，頁1056-1057。

⁸¹ 〔漢〕班固撰：《漢武故事》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁176。

⁸² 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，漢詩卷1，頁94。

朔行殿中，郎謂之曰：「人皆以先生為狂。」朔曰：「如朔等，所謂避世於朝廷間者也。古之人，乃避世於深山中。」時坐席中，酒酣，據地歌曰：「陸沈於俗，避世金馬門。宮殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿廬之下。」⁸³

東方朔於詩歌中謂己為陸沉者、⁸⁴人間隱者。東方朔因其滑稽多智，多在武帝面前談笑，即便曾上書政治之策，仍被漢武帝視為俳優而不受重視。被呼為「狂人」的東方朔，同樣在酒醉的催化下，吐露自己身處人間而心離世俗的心境，既有灑脫，亦有無奈。至東漢，《古詩十九首》的主題更多呈現出時光飄忽與人生短促的慨歎，如《古詩十九首·青青陵上栢》：

青青陵上栢，磊磊澗中石。人生天地間，忽如遠行客。斗酒相娛樂，聊厚不為薄。驅車策駑馬，游戲宛與洛。洛中何鬱鬱，冠帶自相索。長衢羅夾巷，王侯多第宅。兩宮遙相望，雙闕百餘尺。極宴娛心意，戚戚何所迫。

85

吉川幸次郎分析《古詩十九首》中對時間的刻劃，以「忽」、「奄忽」表達時間的急促，當人生難逃隨著時間向死亡推移，時間越快，越使人因惶恐不安而加深悲哀的深度。⁸⁶「青青陵上栢，磊磊澗中石」，《文選》李善注：「言長存也」⁸⁷，便是和下聯「人生天地間，忽如遠行客」相對應，表達人生短暫、倏忽即逝之感，於是，下聯轉而透過酖酒尋樂、驅車出遊，追求短暫的、及時行樂的歡愉。

總體而論，漢詩開始將酒與自身生命感悟結合，不再像《詩經》、《楚辭》，是客觀的陳述飲酒、宴飲場景，客觀的記載一件生活要事；而是藉飲酒的麻痺與朦朧解憂消愁，或是藉飲宴的歡愉暢談、抒發自身情感，都是將個體最真實的心

⁸³ 〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駰集解；司馬貞索引；張首節正義；瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，卷 126，頁 1329。

⁸⁴ 《莊子·雜篇·則陽》：「是自埋於民，自藏於畔。其聲銷，其志無窮，其口雖言，其心未嘗言，方且與世違而心不屑與之俱。是陸沈者也。」參〔晉〕郭象注；〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 386。

⁸⁵ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，漢詩卷 12，頁 329-330。

⁸⁶ 〔日〕吉川幸次郎著，鄭清茂翻譯：〈推移的悲哀（下）—古詩十九首的主題〉，《中外文學》第 6 卷，第 5 期，頁 114。

⁸⁷ 〔梁〕蕭統編；〔唐〕李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986 年），卷 29，頁 1344。

境吐露於詩中。

(二) 漢賦

自司馬相如等創作如〈子虛〉、〈上林〉較屬鋪張的大賦典型後，賦與詩漸行漸遠，而賦由於其歌詠帝國興盛、威勢的文風，在漢代成為極受官方肯定與推崇的文體，賦家處於這樣的政治環境下，其內容大多具有政教、禮教色彩，⁸⁸對於漢代酒賦的主題，陳春保〈漢賦與漢代酒文化的以樂為本及其流變〉一文中，統計現存漢賦作品（含殘篇、殘句），涉及的內容非常廣泛。諸如釀酒的原料和方法、飲酒的場合與功用、濫飲的弊端、飲酒的禮儀和習俗、酒器、名酒的品類和特色等等。⁸⁹胡學常《文學話語與權力話語——漢賦與兩漢政治》提出：

賦家被整合進大一統的政治秩序，亦成為士大夫，制作賦篇有時直接服務於專制政治，是一種政治行為，有時則又逸出專制政治之外，成為一種業餘行為。前一種情形的賦篇，歌功頌德，維護現世秩序，後一種則抒寫情志，發泄憂憤，乃是賦家生存性焦慮的集中展現。⁹⁰

⁸⁸ 高莉芬師〈六朝詩賦合流現象之一考察——賦語言功能之轉變〉透過班固的〈兩都賦·序〉：「『賦者，古詩之流也。』昔成、康沒而頌聲寢，王澤竭而詩不作。大漢初定，日不暇給。至於武、宣之世，乃崇禮官，考文章，內設金馬石渠之署，外興樂府協律之事，以興廢繼絕，潤色鴻業。……故言語侍從之臣，若司馬相如、虞丘壽王、東方朔、枚皋、王褒、劉向之屬，朝夕論思，日月獻納。而公卿大夫兒寬、太常孔臧、大中大夫董仲舒、宗正劉德、太子太傅蕭望之等，時時間作。或以抒下情而通諷諭，或以宣上德而盡忠孝，雍容揄揚，著於後嗣，抑亦〈雅〉、〈頌〉之亞也。」歸納序中所謂漢賦之流派淵源及主要功能有三：（一）詩歌的發展與王朝的興衰緊緊連繫，它是為歌功頌德而存在的、（二）賦的使命也是為王朝帝國而服務，高頌盛德、（三）賦最主要之功能有二，即諷諭——「抒下情而通諷諭」與頌美——「宣上德而盡忠孝」然而他極力強調之功用，則是後者——頌揚統治者之豐功偉蹟。見氏著：〈六朝詩賦合流現象之一考察——賦語言功能之轉變〉，《國立新竹師範學院語文學報》第4期，1997年6月，頁207-208。

⁸⁹ 文中以龔克昌《全漢賦評注》為基本的文本依據，統計以酒名篇者有鄒陽、揚雄和王粲的同題之作《酒賦》3篇，言及酒事者共約30篇，其中「酒」字出現約60處。見陳春保：〈漢賦與漢代酒文化的以樂為本及其流變〉，《揚州大學學報（人文社會科學版）》第11卷第6期，2007年，頁66。

⁹⁰ 胡學常：《文學話語與權力話語——漢賦與兩漢政治》（杭州：浙江人民出版社，2000年），頁97。

而綜觀兩漢賦中「酒」的書寫，以「抒寫情志，發泄憂憤」為主的漢代酒賦，就現存文本分析，僅有班婕妤〈自悼賦〉：「顧左右兮和顏，酌羽觴兮銷憂。」、班昭〈東征賦〉：「酌韞酒以弛念兮，喟抑情而自非。」兩篇，且皆為女性辭賦家。漢代酒賦主題的呈現，仍是以「歌功頌德」為主要的功能，較缺乏個人情感抒發。以班固《兩都賦》為例，賦中書寫藩邦大定綏靖內外後天子大宴群臣的情景：

天子受四海之圖籍，膺萬國之貢珍。內撫諸夏，外綏百蠻。爾乃盛禮興樂，供帳置乎雲龍之庭。陳百寮而贊群後，究皇儀而展帝容。於是庭實千品，旨酒萬鐘。列金罍，班玉觴，嘉珍饈，太牢饗。爾乃食舉《雍》徽，太師奏樂，陳金石，布絲竹，鐘鼓鏗鈞，管弦燁煜。抗五聲，極六律，歌九功，舞八佾。《韶》《武》備，泰古畢。四夷間奏，德廣所及。伶俜兜離，罔不具集。萬樂備，百禮暨，皇歡決，群臣醉。降煙溫，調和氣。然後撞鐘告罷，百寮遂退。⁹¹

此賦所刻劃的，是「大酺」場景，《說文》曰：「酺，王惠布大飲酒也。」⁹²皇帝施恩、褒獎君臣，場面浩大、氣勢磅礴且「旨酒萬鐘」，美酒數量驚人，更彰顯帝王氣派與豪華。

「賦」是深受朝野推崇的文體，內容中大量政教、禮教的內涵，凸顯其濃厚的政治色彩。觀張衡〈南都賦〉：

酒則九醞甘醴，十旬兼清。醪數徑寸，浮蟻若萍。其甘不爽，醉而不醒。及其糺宗綏族，禴祠蒸嘗。以速遠朋，嘉賓是將。揖讓而升，宴於蘭堂。珍羞琅玕，充溢圓方。琢瑀狎獵，金銀琳琅。侍者蠱媚，巾幘鮮明。被服雜錯，履躡華英。僂才齊敏，受爵傳觴。獻酬既交，率禮無違。彈琴擷箏，流風徘徊。清角發徵，聽者增哀。客賦醉言歸，主稱露未晞。接歡宴於日夜，終愷樂之令儀。⁹³

書寫歡快於樂的飲酒盛宴、讚頌自身家鄉的美好，宴會中融合音樂與美酒，「獻酬既交」的熱鬧場景躍然紙上，此飲宴串聯起宗族與遠朋，此賦所展現的仍是以

⁹¹ 〔南朝宋〕范曄撰；〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，2000年），卷40下，頁918。

⁹² 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，14篇下39，頁757。

⁹³ 〔東漢〕張衡著；張震澤校注：《張衡詩文集校注》（上海：上海古籍出版社，1986年），頁180-181。

「酒」為禮、調和人倫、敦睦同宗族情誼之作。無論是漢賦功能為「歌功頌德」或「調和人倫」，「酒」在漢賦中的角色多是歡樂的載體，展現出的是漢代酒文化以樂為本的精神內涵，直至東漢末年時代巨變、文人自我生命意識的覺醒，才「促成酒文化從以樂為本向以悲為懷的轉變，成為魏晉風度縱心於酒的起點，此後借酒澆愁、寄酒為跡則成為文人酒文化的常態之一」。⁹⁴

漢詩與漢賦與「酒」相關的書寫，在東漢末出現轉變。至東漢末，飲酒之風更加盛行，詩歌中也因社會失序、戰亂紛擾，更加凸顯出對生命強烈的留戀，以及對死亡的悲觀與感嘆。而這藉由飲酒解憂、解愁的風氣，一直延續到六朝，開創另一波酒文學的巔峰。

第三節 非常時空的建構：六朝詩文中的「酒」

透過前面先秦至漢代酒文化的梳理，能看到酒與禮之間的緊密連結，統治者透過酒禮，一方面促進宗族親和關係，一方面達到教化作用。而到了魏晉，酒文化快速在庶民百姓之間蔓延、普及，在六朝以酒為主題的作品，類型涵蓋酒詩、酒誨、酒誡、酒箴、酒詒、酒頌、酒歌、酒訓等；描述飲酒情態的語彙亦繁多，例如樂飲、愁飲、快飲、痛飲、酣飲、悶飲、雅飲、生飲、縱飲、頹飲、禮飲、荒飲、默飲、狂飲、宴飲、獨飲、對飲、聚飲、群飲、會飲、悵飲、豪飲、避暑之飲、與豬共飲等，足見其生活文化與酒的緊密聯繫。⁹⁵

在前人研究方面，魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉已初步論及魏晉時其文學變化與藥、酒的關係，文章從魏晉當代環境切入，談孔融、何宴、嵇康、阮籍、劉伶等人在服藥與飲酒上的心境，服藥是為成仙，沉溺酒中多是為避禍，⁹⁶然他們的行徑看似毀壞禮教，魯迅則提出不同看法，認為他們實則崇奉禮教，但因當權者的褻瀆，憤而轉為不信禮教。⁹⁷

其後，王瑤〈文人與酒〉分析自漢末盛行而起的飲酒之風，其一原因是受當時社會情勢所逼迫，不得不沉湎、逃避，這些非正常死亡的恐懼使他們放棄追求生命的長度，轉而增加生命的密度，因此放縱於酒中；其二，飲酒帶領他們產生超脫現實世界的幻覺，能忘乎形骸而達到任真、自然，即是他們所追求的老莊思

⁹⁴ 陳春保梳理漢代酒賦，分析其內容多是以樂為本的精神內涵，至漢末才轉變為以酒澆愁、解憂的開端。詳參陳春保：〈漢賦與漢代酒文化的以樂為本及其流變〉頁 68-69。

⁹⁵ 曾春海：〈竹林七賢與酒〉，《中州學刊》第 1 期，2007 年 1 月，頁 175-176。

⁹⁶ 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，收於《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005 年），第 3 冊，頁 523-553。

⁹⁷ 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉，頁 534-535。

想中物我兩忘的境界。⁹⁸

楊昇翰《魏晉酒文學與文化研究》一文在梳理魏晉時代飲酒之風盛行的原因，分別就政治、思想、工藝三方面著手，列舉三項：「政治情勢詭譎」、「老莊思想影響」、「釀酒技術成熟」。第一，「政治情勢詭譎」是自東漢末以來的局勢混亂、衰敗，西晉、東晉的宗室之亂、權臣謀反使朝不保夕的士人只能藉酒澆愁、藉酒避禍。第二，「老莊思想影響」點出當時的社會混亂使儒家思想的權威性受到質疑、甚至崩解，使他們轉而投向崇尚自然、摒棄人為束縛的老莊思想，也使原本在儒家體制下戒慎、約束的飲酒行為，成為任情自適的放縱憨醉，縱酒放達更成為名士間的風尚。第三，「釀酒技術成熟」則是考察《齊民要術》一書，此為北魏賈思勰收集前人的農業材料，結合釀造經驗，所彙集出的一本重要的農業產品製作專著。其中談到的釀酒篇章，詳細展現魏晉南北朝時期的釀酒工業技術。書中釀酒的方法五花八門，釀的酒種類繁多，不僅展現釀酒工業的發展趨向繁複、細膩；再來，除了技術上的純熟，用麴技巧也大幅躍進，對於各種麴的使用方法，及製作過程都有詳盡的介紹，顯見當時釀酒工藝，已有相當的水準。⁹⁹

綜上所論，六朝飲酒之風的興起，大致可歸納出一條脈絡：因社會動盪與政治迫害，玄學自儒學動搖的裂痕中萌發，激起自然與明教之爭，「酒便成為士人『暫得於己』的主要媒介，他們處於醉與醒兩種狀態中，徘徊在虛幻和現實之間，這便構成魏晉酒士的兩種人生境界」。¹⁰⁰

「服食求神仙，多為藥所誤。不如飲美酒，被服紉與素。」東漢後政治腐敗，突然來臨的民變、叛亂、軍閥割據，造成人心的徬徨不安，漢末的《古詩十九首》，便是在這樣的時空背景下，表現出許多時光飄忽和人生短促的思想。魏晉士人繼承了傳統的飲酒觀念，卻因為時代背景、思想風潮的改變，使得飲酒活動的精神內涵有所變異，變異為社會教化的色彩漸淡，而個人意願的色彩增強，¹⁰¹藉由酒展現人們對生命強烈的留戀和感嘆。

在魏前期，曹氏父子將酒作為抒情的媒介，於詩中描繪以酒解憂消愁的心境

⁹⁸ 王瑤：〈文人與酒〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，2014年），頁173-196。

⁹⁹ 參見楊昇翰：《魏晉酒文學與文化研究》，臺南：國立成功大學中國文學系碩博士班碩士論文，2011年，頁9-14。

¹⁰⁰ 劉成敏提及所謂「中間路線」，即是酒士在虛幻與現實之間，以酒開闢一條新的生命道路，藉由酒書寫人生，暫緩現實和精神的雙重苦痛。參劉成敏：〈酒與人生：徘徊在現實和虛構之間——論魏晉酒士的中間路線〉，《湖北廣播電視大學學報》，第29卷第8期，2009年，頁80-81。

¹⁰¹ 寧稼雨：《魏晉士人人格精神——世說新語的士人精神史研究》（天津：南開大學出版社，2003年），頁40。

闡發：

對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多。慨當以慷，憂思難忘；何以解憂，唯有杜康。（曹操〈短歌行〉）¹⁰²

酌桂酒，鱠鯉魴，與佳人期為樂康。前奉玉卮，為我行觴。今日樂不可忘，樂未央。為樂常苦遲，歲月逝，忽若飛，何為自苦，使我心悲。（曹丕〈大牆上蒿行〉）¹⁰³

置酒高殿上，親友從我遊。中廚辦豐膳，烹羊宰肥牛。秦箏何慷慨，齊瑟和且柔。陽阿奏奇舞，京洛出名謳。樂飲過三爵，緩帶傾庶羞。主稱千金壽，賓奉萬年酬。久要不可忘，薄終義所尤。謙謙君子德，磬折欲何求。驚風飄白日，光景馳西流。盛時不可再，百年忽我遒。生存華屋處，零落歸山丘。先民誰不死，知命復何憂！（曹植〈野田黃雀行〉）¹⁰⁴

曹操〈短歌行〉，是對時光倏忽即逝的無力慨歎，只能藉酒澆心中憂思；而曹丕〈大牆上蒿行〉在歡快飲宴氣氛中展現的，是及時行樂的思想；曹植〈野田黃雀行〉亦是歌舞酒宴、美酒豐膳情景的刻劃，但筆鋒一轉，傳達力求建立不朽功業的渴望，但也同時感慨人生短促，悲愴之情深刻。三者不僅將酒寫入書作中，更將酒提升至影響精神世界的功用。

東漢末年雖因戰亂與疾病而導致民不聊生的處境，曹魏作為新興政權，積極地拉攏文士、修建政策、撫慰地方，此時著作中呈現的飲酒心境，即便有對時光消逝、人生短促的慨歎，在悲歡對比之間細膩陳述其情感，但更多的是描寫宴會觥籌交錯、痛快暢飲、賓主盡歡的場面，如阮瑀〈公讌詩〉：「陽春和氣動。賢主以崇仁。布惠綏人物。降愛常所親。上堂相娛樂。中外奉時珍。五味風雨集。杯酌若浮雲」¹⁰⁵、王粲〈公讌詩〉：「昊天降豐澤，百卉挺葳蕤……嘉肴充圓方，旨酒盈金罍。管絃發徽音，曲度清且悲。合坐同所樂，但慙杯行遲。常聞詩人語，不醉且無歸。今日不極懽，含情慾待誰」¹⁰⁶、曹丕〈善哉行〉：「朝日樂相樂。酣

¹⁰² 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷1，頁349。

¹⁰³ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷4，頁396-397。

¹⁰⁴ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷6，頁425。

¹⁰⁵ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷3，〈公讌詩〉，頁380。

¹⁰⁶ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷2，〈公讌詩〉，頁360。

飲不知醉。悲弦激新聲。長笛吐清氣。弦歌感人腸。四坐皆歡悅。」¹⁰⁷等著作。

108

但曹魏政權並不穩固，隨即而來取代的司馬氏，發動高平陵事件奪政，剷除異己、鞏固政權，但卻標榜儒家道德禮法之治，激起文士不滿。孤僻放達的竹林名士，便是處在這個政治最混亂、黑暗的時期，如劉揚忠點出此時竹林名士在深陷兩難的處境下，轉而尋求其他隔絕人世的逃避方法：

既不能力挽曹魏政權於覆亡，又絕不改節屈事虎狼般的司馬父子……於是他們就只剩下一條路可以走：不得不潛身於麴蘗中，以酒為慢形之具，希圖保全自己性命。他們的縱酒，從表面看似狂放愉悅，風神可羨，骨子裡卻是極為痛苦悲傷的。¹⁰⁹

《晉書·阮籍傳》就曾記載：

籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。文帝初，欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。¹¹⁰

阮籍本是有濟世抱負，但在亂世中，他為苟全性命而選擇酣飲不起，一方面為避禍，一方面紓解心中苦悶，他為躲避是非，大醉兩個月避談婚事，看似荒謬，實則反應阮籍處於亂世，不得不沉醉酒中的悲哀與無奈，但他亦是少數能保全、終其天年者。

《世說新語·任誕》篇記載王孝伯言：「名士不必須奇才，但使常得無事，痛飲酒，熟讀離騷，便可稱名士。」¹¹¹「痛」字，將當代士人極盡浮沉於醉海的現象生動的展現，因為酒就是他們違抗禮教、遠離禍害、抒發苦悶的工具，廖蔚卿〈論魏晉名士的狂與痴〉一文言，為保全亂世中的自我，酒是最能「激發人以進取之狂的情操以超越世之汶汶，而得完成一己之真、之尊」：

¹⁰⁷ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷4，〈善哉行〉，頁393。

¹⁰⁸ 李華詳細梳理此時公讌詩的各式詠物題材，以及詩中所抒發的情感世界，參見李華：《漢魏六朝宴飲文學研究》，第3章，〈建安、正始宴飲文學〉，頁66-86。

¹⁰⁹ 劉揚忠：《詩與酒》，頁51。

¹¹⁰ 〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種二》（臺北：鼎文書局，1976年），卷49，頁1360。

¹¹¹ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年），頁764。

這樣的醉除了保身之外，是求情緒的平衡，杜康可以解憂，可以消滅名士們對於現實無可如何的悲憤，可以維持在險惡情勢下被屈辱的自尊，可以從人世的失落中覓回自我之真性。¹¹²

在這樣時代環境的悲苦下，六朝詩人出現在痛飲後作輓歌的風潮，哀悼自身面臨死亡的焦慮，是一種集體且深沉的情感宣洩。如：

張麟酒後輓歌甚悽苦，桓車騎曰：「卿非田橫門人，何乃頓爾至致？」（《世說新語·任誕》）¹¹³

張湛好於齋前種松柏。時袁山松出遊，每好令左右作輓歌。時人謂「張屋下陳屍，袁道上行殯」。（《世說新語·任誕》）¹¹⁴

輓歌是送葬時所吟唱的歌曲，除了輓歌，亦有在輓歌中填入歌詞所做的輓歌詩，以著名的陶淵明〈擬輓歌辭三首〉為例：

在昔無酒飲，今但湛空觴。春醪生浮蟻，何時更能嘗！肴案盈我前，親舊哭我傍。欲語口無音，欲視眼無光。昔在高堂寢，今宿荒草鄉；一朝出門去，歸來良未央。（〈擬輓歌辭〉之二）¹¹⁵

荒草何茫茫，白楊亦蕭蕭。嚴霜九月中，送我出遠郊。四面無人居，高墳正崔嵬。馬爲仰天鳴，風爲自蕭條。幽室一已閉，千年不復朝。千年不復朝，賢達無奈何。向來相送人，各自還其家。親戚或餘悲，他人亦已歌。死去何所道，託體同山阿。（〈擬輓歌辭〉之三）¹¹⁶

六朝文人透過輓歌表現瀟灑不羈、違抗禮教的風度，「輓歌獨特的悲哀情調和淒麗的美學風格表達了士人以悲為美的美學觀念，也是他們生存哲學的詩意顯現」

¹¹² 廖蔚卿：〈論魏晉名士的狂與痴〉，《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997年），頁153-154。

¹¹³ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁759。

¹¹⁴ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁758。

¹¹⁵ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，晉詩卷17，頁1013。

¹¹⁶ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，晉詩卷17，頁1013。

¹¹⁷，陶淵明的輓歌詩以達觀的態度面向死亡，在死亡面前，心中所想仍是無法飲酒的感嘆。其〈擬輓歌辭三首〉看似達觀超脫，但實蘊含著無法超越、擺脫死亡的無奈，對死的悲哀意識，標示出土人對存在的自覺。¹¹⁸李澤厚言：

儘管他們並沒有去選擇自殺——死亡，卻把經常只有面臨死亡才最大地發現的存在意義很好地展露了出來。他們是通過對死的情感思索而發射出來的生的存在。¹¹⁹

點出吟詠輓歌及作輓歌詩的意義，是一種對生命不得不消逝的永恆慨歎。

除了傳達悲痛生命無常，「解憂」，也是當時世人對飲酒的寄託，論及當時代士人狂飲、嗜酒之風，以最著名的劉伶〈酒德頌〉為例：

有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾。日月為扃牖，八荒為庭衢。行無轍跡，居無室廬。幕天席地，縱意所如。止則操卮執觚，動則挈榼提壺。唯酒是務，焉知其餘。有貴介公子，搢紳處士……先生於是方捧甕承槽，銜杯漱醪。奮髯踳踳，枕麴藉糟。無思無慮，其樂陶陶。兀然而醉，豁爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲，熟視不覩泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。俯觀萬物，擾擾焉如江漢之載浮萍。二豪侍側，焉如螺贏之與螟蛉。

¹²⁰

在他的〈酒德頌〉中，描述自己透過酒的牽引，如何達到現實世界中不曾有過的超凡、超越一切事物限制的體驗，也可以說，他在混亂狹擠的世俗否定中，藉由酒精獲得了另一種恍惚、飄渺的肯定。嘗過那縱意、縱情的美好，自然不願再回到那極盡拉扯、衝突的現實世界，於是他否定現實時空的各種限制與憂愁，「渴慕著一種以他自身的能動體積為出發點的世界結構，決定用身體來作宇宙的敘述」，¹²¹並在酒醉狀態下，以裸身達到與宇宙的自然冥合。

¹¹⁷ 范子燁：《中古文人生活研究》（山東：山東教育出版社，2001年），第九章，〈永恆的悲美：中古文人的「傷逝」情結與輓歌習俗〉，頁438。

¹¹⁸ 李澤厚：〈古典文學札記一則〉，《文學評論》第4期，1986年，頁69。

¹¹⁹ 李澤厚：〈古典文學札記一則〉，《文學評論》第4期，1986年，頁69。

¹²⁰ 〔梁〕蕭統編；〔唐〕李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷47，頁2098-2099。

¹²¹ 尤雅姿：〈虛擬實境中的生命諦視——談魏晉文學裡的臨界空間經驗〉，收於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋（上下）》，頁347-412。

劉伶的〈酒德頌〉，呈現了當時玄學思想的影響，玄學的興起，也是飲酒風氣大為盛行的主因。《文心雕龍·論說篇》指出：「迄至正始，務欲守文；何晏之徒，始盛玄論。於是聘周當路，與尼父爭途矣。」¹²²玄學由道家思想發展而來，《晉書·王衍傳》稱：「魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以為天地萬物皆以無為本。無也者，開物成稱，無往而不成者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德。」¹²³何晏嘗試將儒道二家所言之「道」同一化，並對「道」賦予道家「無」、「自然」的意涵。¹²⁴因此士人追求「自然」之境，而在這樣的玄學風氣之中，飲酒被賦予新的哲學價值，¹²⁵比如《世說·任誕篇》：

王光祿云：「酒，正使人人自遠。」（第三十五條）¹²⁶

王衛軍云：「酒正自引人箸勝地。」（第四十八條）¹²⁷

王佛大嘆言：「三日不飲酒，覺形神不復相親。」（第五十二條）¹²⁸

所謂「遠」，可以理解為「從現實世界中種種限制超離」；所謂「勝地」，可以理解為「一種自由無拘的生命自然境界」。¹²⁹而對於「形神相親」，《莊子·達生》篇中有一段對醉者的描寫：

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同，而犯害與人異，其神全也，乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胷中，是故選物而不懼。彼得全

¹²² 〔梁〕劉勰著：《文心雕龍》（臺北：師大出版中心，2012年），頁34。

¹²³ 〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種二》，卷43，頁1236。

¹²⁴ 參見曾春海：〈正始玄學〉，何晏《論語集解》援道入儒，認為儒道兩家雖理論表述不同，但立論的終極根據，皆在於本體之「無」。收於曾春海：《兩漢魏晉哲學史》（臺北：五南圖書出版，2008年），頁163-164。

¹²⁵ 周靜佳〈從《世說新語》論名士飲酒〉中，梳理了魏晉名士以醉境通道境的飲酒風尚，將此現象稱為「飲酒玄理化」，即飲酒可以「使人遠離有形的塵世，接近混沌的本體，超越世間榮辱毀譽，重新尋回形神相親生命的本然。」見周靜佳：〈從《世說新語》論名士飲酒〉，《六朝學刊》第2期，2006年6月，頁18-22。

¹²⁶ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁749-750。

¹²⁷ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁760。

¹²⁸ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，頁763。

¹²⁹ 顏崑陽：〈從飲酒論陶淵明的生命境界〉，《鵝湖月刊》第132期，1986年6月，頁27。

於酒而猶若是，而況得全於天乎！¹³⁰

沉醉的人，即使從行駛的車上墜落也不會死亡，因為他無論「乘」或「墜」，其精神狀態皆是在「醉」的情境中，因此，對清醒之人而言視為驚心動魄的事，對沉醉者則是「死生驚懼不入乎其胷中」。這些對醒者來說是驚心動魄的事，對醉者而言卻沒有任何影響，其關鍵在於「神全」，一如「其天守全，其神無郤」，因保全其精神的完整，因此外物的影響與干擾無法趁隙而入。王瑤認為形神相親則神全，因而可求得一物我兩冥的自然境界，而「酒」正是追求此境界的手段。¹³¹ 蔡瑜〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉認為身心靈透過酒醉的貫通融攝，與天地感應，重組身心靈和世界的連結與關係，達到東晉戴逵〈酒贊并序〉所謂：「目絕羣動。耳隔迅雷。萬異既冥。惟元有懷。」¹³²的合和世界，又或是劉伶〈酒德頌〉：「兀然而醉，豁爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲，熟視不覩泰山之形。不覺寒暑之切肌，利欲之感情。俯觀萬物，擾擾焉如江漢之載浮萍。」¹³³的體驗，皆是得全於酒。¹³⁴

袁濟喜《人海孤舟——漢魏六朝士的孤獨意識》一書中言：「酒中所創造的這種物我一體的超然境界，又與音樂、詩歌境界相通。所以在魏晉名士那裡，酒與詩歌、音樂的境界相近，都旨在忘卻孤獨與憂慮，到達冥會應神的地步。」¹³⁵ 在六朝「酒」文學書寫上，以東晉士人陶淵明最具代表性。昭明太子蕭統《陶淵明集·序》中言：「有疑陶淵明之詩，篇篇有酒。吾觀其意不在酒，亦寄酒為跡者也。」¹³⁶，王瑤點出陶淵明和前人最不同處，在於他將酒和詩連結了起來，「以酒大量地寫入詩，使詩中幾乎篇篇有酒的，確以淵明為第一人。」¹³⁷王國瓔言：「於自己詩文中不諱言飲酒，並視飲酒為日常生活中之雅趣，人生境界之寄寓，

¹³⁰ 〔晉〕郭象注；〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁 280。

¹³¹ 王瑤：〈文人與酒〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，2014 年），頁 180。

¹³² 〔清〕嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》（北京：中華書局，1991 年），卷 137，頁 2250。

¹³³ 〔梁〕蕭統編；〔唐〕李善注：《文選》，卷 47，頁 2098-2099。

¹³⁴ 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》第 22 期，2005 年 6 月，頁 255。

¹³⁵ 袁濟喜：《人海孤舟——漢魏六朝士的孤獨意識》（鄭州：河南人民出版社，1995 年），頁 187。

¹³⁶ 〔南北朝〕蕭統：〈陶淵明集序〉，〔晉〕陶潛著；龔斌校箋：《陶淵明集校箋》（上海：上海古籍，2011 年），頁 496。

¹³⁷ 王瑤：〈文人與酒〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，2014 年），頁 192-193。

實為淵明所肇始。」¹³⁸ 針對陶淵明飲酒詩，蔡瑜〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉以梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）「身體圖式」概念切入，身體是認識世界最原初的模型，而「身體圖式」便是透過身體的感應與環境對話，陶淵明藉由「醉」的身體質變、意識模糊，漸漸在酒氣熏染的氣氛中忘我、歸返本真。¹³⁹如〈遊斜川〉：「中觴縱遙情，忘彼千載憂。且極今朝樂，明日非所求。」¹⁴⁰在酣醉興致極致處，放開超然世外的情懷，忘卻所有生死之憂；如〈飲酒詩其十四〉：「父老雜亂言。觴酌失行次。不覺知有我。安知物為貴。悠悠迷所留。酒中有深味。」¹⁴¹既已透過「醉」達至「無我」境界，便泰然拋下所有身外之物。在〈止酒〉中，他刻劃了從「遙情」、「遠情」漸近於「忘情」乃至於「無情」的自然之境；在〈飲酒〉詩二十首中，他在醉的情境中，重組身體與世界的關係，使氣的自然流動牽動身與心，穿梭於真實與想像的世界中，達到忘言與忘我之境。¹⁴²陶淵明的酒詩，能在眾多著作中別開生面，正是在於他的飲酒並不只是祭祀、消憂解懷，而是冥合物我，「在回到生命的根源時，也是回到先民與神祇冥契的集體感應中」。¹⁴³沉醉狀態會使身心不受控制，而激發、還原自我的本能和潛意識，若飲醉只是追求感官慾望上的刺激，便不能提升至心靈層次的高度。顏崑陽〈從飲酒論陶淵明的生命境界〉認為對陶淵明而言，飲酒醉只是他開展、解放生命，使心靈境界自由無物的媒介物，因此，他可以同其外祖父孟嘉做到「好酣飲，逾多不亂」、「任懷得意，融然遠寄，傍若無人」。¹⁴⁴

總結上述對六朝士人飲酒風氣的梳理，大方向而言可將此時飲酒之風盛行之因歸納為兩類，一是避世解憂之飲，其飲酒的動機，在於消除天地永存、但人生短促的苦悶，藉由飲酒醉短暫消解痛苦，企求逃離政權鬥爭、保全自我；二是追求老莊玄遠之境，如嗜酒能嘯的阮籍「當其得意，忽忘形骸，時人多謂之癡」¹⁴⁵；如劉伶超脫外在俗世紛擾、與萬物冥合；如陶淵明在醉的狀態下忘憂、無我等，為的就是透過酒，得到「物我一體的境界」，「達到一種自由無待的境地」¹⁴⁶。

¹³⁸ 王國瓔：〈陶詩中的隱居之樂〉，《台大中文學報》第七期，1995年，頁111-113。

¹³⁹ 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁223-268。

¹⁴⁰ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，晉詩卷16，〈遊斜川詩〉，頁974。

¹⁴¹ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，晉詩卷17，〈飲酒詩其十四〉，頁1000。

¹⁴² 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，頁223-268。

¹⁴³ 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，頁263。

¹⁴⁴ 顏崑陽：〈從飲酒論陶淵明的生命境界〉，頁33。

¹⁴⁵ 〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種二》，卷49，頁1359。

¹⁴⁶ 袁濟喜：《人海孤舟——漢魏六朝士的孤獨意識》，頁186。

小結

本章在「酒」的溯源上，先從先秦文獻與文字記載中，可得知酒是上天賜予、與上天溝通之物，分析「酒」的早期意象與象徵，本文就文字考釋、禮儀象徵、出土文物三方面進行討論。根據文字考釋，歸納「酒」字源具有四個面向：祈神納福、權威神聖、時間長久與醫療。「酒」既為饗神的神聖物，其製造過程、祭祀制度等的儀式展演，皆將「酒」與「禮」連結，不僅具有德行之展現、教化之用，「酒」作為祭祀、禮神之物更蘊含神聖性。而在「酒」相關出土文物上，早期酒器用以顯示地位尊卑，體現階級與禮治；演變至經濟、物質富裕、繁榮的漢代，飲酒之風更勝前期，畫像石中出現豐富宴飲圖，展現俗世歡快飲酒的情境，出土文物中與仙人相關的飲酒圖，更顯露漢人對神仙世界的追求與想像。至六朝，墓室內大量繪有庖廚、宴樂、出行等畫像，其中宴飲人物神情舉態細膩刻劃，顯見當時飲酒風氣之普遍與盛行。

本文梳理文學作品《詩經》與《楚辭》中的酒文化的特色與演變，早期，北方統治階級重視「禮」，《詩經》將「酒」視為權威神聖物，是扮演祭祀時溝通人與神、營造莊重氣氛，並建立宗族群體關係的重要角色，因此在《詩經》中，飲酒必須適度，不能放縱；詩中的宴飲與祭祀場面皆莊嚴、慎重，詩中「酒」所強調的，是人倫關係的和諧，是隆禮重德的教化。而南方浪漫著作代表《楚辭》，較多呈現的是祭祀歌舞場景，具濃厚巫術信仰，其中的「酒」，便是以馨香饗鬼神，以純淨酒香達到敬神、與神溝通的目的；其中對招魂時宴飲的描寫，從飲食的精緻到歌舞聲樂，盛大而生動，展現神鬼與人共享樂的歡愉。《詩經》與《楚辭》的共通性，即在於書寫者是以旁觀者的角度書寫宴飲場面，並都將「酒」視為神聖饗神、通天之物。

至漢代，社會經濟蓬勃發展，帶動酒肆的興起，擴大酒的生產規模，「酒」更加活躍的出現於詩與賦中。然，漢詩與賦對酒的刻劃有所不同，本文將漢代酒詩依內容分為「縱酒享樂之飲」與「解憂傷時之飲」，前者為宴飲享樂之書寫，後者開展出頌揚「酒」解憂的功能，將酒與自身生命感悟結合。而漢賦作為歌功頌德文體，其所書寫的多為帝王貴族大宴、大酺之景，著重場景的鋪陳與華麗，強調以「酒」為禮、調和人倫、敦睦同宗族情誼。

至六朝，此時飲酒風氣大盛的原因有二，一是避世解憂，二是追求老莊玄遠之境。社會的混亂象徵禮法的崩壞，故此時的士人不再尊禮法、禮教，自然不受酒德、酒禮束縛，而能縱情於酒中，亦成為士人擺脫政治鬥爭的方法。再者，對

生命的留戀與對死亡的恐懼，使士人在酒中尋求慰藉，於是，「他們在精神上是透過飲酒來提升心境至莊子物我兩忘、齊物以消解是非、榮辱、生死、苦樂的偏執，企求臻於與道冥合、逍遙自適的超世俗之至境」¹⁴⁷賦予飲酒體悟自然之道，是六朝時期特有的飲酒觀。而現實的苦悶與恐懼，能透過酒醉後身體與精神的飄忽達到短暫消解，即是因為「酒」建構了一個忘我、超脫的時空，「酒」帶領他們進入醉的情境，使酣醉的身體與意識通向另一個虛幻飄渺的空間；然而，即便以「酒」作為中介，進行精神上的超脫與跨界，肉體仍桎梏、限制於現實社會中，精神回歸後反而更加深其苦痛，六朝文人只能不斷沉溺於酒的時空中。

「酒」既具有超越的神聖性，是神靈享用的飲品，亦是俗世人們日常飲用的佳釀，「酒」所營造的飄然歡快之感，成為文人寫作的催化劑。我們可藉由梳理酒文化在不同時空與文學中的書寫，觀看「酒」在六朝文學中的轉變，如何展現出迥異的功能與呈現，而此殊異，乃肇因於時代環境之鉅變，「酒」的功能在六朝文學中作為「解憂消愁」，而「酒」在六朝志怪小說的怪異敘述中又開展出其他功能，為本文第三、四章主要討論的內容。



¹⁴⁷ 曾春海：〈竹林七賢與酒〉，頁 180。

第三章 異酒與異類：六朝志怪小說「酒」的神異功能

六朝志怪小說歷來列入史部「雜傳」類，其中所採錄的內容，始於當時的人以「信以為真」的態度進行記載，學者遼耀東分析六朝志怪小說的撰述風氣，六朝志怪小說的興起正處於漢魏之際、儒家思想衰退之時，志怪小說撰著者張華、干寶等人具有史學家身分，以干寶《搜神記》為例，其中的怪異非常之事亦多為當時代其它史書所採用。¹遼耀東由此推證，六朝志怪小說具有實錄的性質，提出魏晉史學工作者是以肯定這些超越現實世界的怪異現象、將其視為真實的存在心理，將這些資料進一步納入歷史的領域中。²

小說中充滿鬼神、靈異、精怪、非常之事與物。這些書寫在奇幻與真實之間，反映出當時代人心對於失序世界的焦慮與渴望，而其中，志怪小說中的「飲食」書寫，也映照出人間對異界的想像，以及對不死、長命、延壽的企求。

漢末至六朝，政治及社會秩序的紛亂，加上戰爭、疾病、飢荒等非正常死亡顯現的不安，使這時期成為歷史軸上最為動盪的混亂期。然而，飲食活動的發展，在政策的推動及胡漢交流下，掀起一股新的融合。³此飲食文化藉由六朝文士活動彰顯，也進一步書寫至文學作品中。而在六朝志怪文本中，較少記載日常主食、副食、飲品類，較多是異於日常、平常的怪異飲饌書寫，值得重視。林淑貞〈飲饌書寫：企求長生不死的異食圖像〉⁴歸納六朝志怪小說中異於日常的飲饌，提出三個層次——深層：追求長生不死的潛意識；中層：顯露社會動盪不安的隱憂；表層：透過異食書寫、想像仙境來反映。⁵這些異食思維的展現，即是蘊含長生不

¹ 遼耀東統計當時史書採錄、徵引《搜神記》資料，有范曄《後漢書》41次、司馬彪《續漢志》25次、王隱《晉書》14次、臧榮緒《晉書》6次、唐修《晉書》91次、干寶《晉紀》3次、袁宏《後漢紀》、謝承《後漢書》、袁刪松《後漢書》等各徵引1次，裴松之《三國志注》徵引14次，沈約《宋書》徵引82次。詳參遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書出版，2000年），頁234。

² 詳參遼耀東：〈魏晉志異小說與史學的關係〉，《食貨月刊》第12卷4、5期，1982年8月，頁134-146。後收於氏著：《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北：東大圖書出版，2000年），頁234-252。劉苑如歸納遼耀東對六朝志怪小說的探討，歸納其重要觀點有二：「其一，即是從雜傳和別傳中的傳主選擇及其敘述，表現出當時人物批判與個人意識上的覺醒；其二，則是強調志異小說中鬼神記載的實錄性質。」參劉苑如：《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》（臺北：新文豐出版社，2010年），頁4。

³ 對於魏晉南北朝飲食與文學的研究，詳參黃秋鳳：《魏晉六朝飲食與文學》，上海：上海師範大學中國古代文學碩士論文，2013年。

⁴ 林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁101。

⁵ 林淑貞：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁105。

死的集體潛意識。在六朝服食成仙風氣的影響下，人們對於神仙、奇人、異界的物產、飲食懷抱嚮往，並將自身對長生不死的渴求投射在這些飲饌圖像上。

而本章在前人研究的基礎上，旨在梳理志怪小說中「酒」單獨書寫時具備的神異性，以及「酒」在各類情節中如何作為媒介，使仙、鬼施行法術與醫療、識破鬼、怪使其形現，以及鬼與怪如何透過酒帶來預言與福禍；本章著重從「氣」的角度切入，探究「酒」對他界神仙鬼怪的影響、作用與連結。

第一節 異酒傳說：神異性的追求與想像

史部列為「雜傳」的六朝志怪小說，雜錄各式民間說話，並經由文人增補修飾，其性質介於傳說與逸史之間，以融合真實與虛構的敘述呈現當時的集體意識。六朝正處於時代鉅變的混亂時期，對於精怪、災異等異常、反常之書寫，便在此時大量出現，呈現出當時人對「非常」之世的焦慮、企圖復歸於「常」的渴望。

六朝志怪小說中充斥「怪異」書寫，而本節亦歸納六朝志怪小說中單獨出現的酒種，相較於一般、日常生活中的酒品類，六朝志怪小說中的「酒」具有特殊的性質與功能，故本文以「異」稱之。所謂「異」，鍾柏生考釋甲骨文卜辭中，第一、二、三、四期出現「異」的不同用法與意義，有做動詞「疑怪」、「變異」、「祀」之意，亦有當名詞使用的「異心」及地名。⁶而在《說文解字》中：「異，分也。」段玉裁注：「分之則有彼此之異」⁷《釋名·釋天》釋「異」字言：「異於常也。」⁸由此可知，「異」是相較於「常」、「正常」，無論是做動詞或名詞解，「異」字皆是以自身出發，認定為怪異、與自我認知有所區別之事物。

對於六朝志怪小說中的「常」與「異」，此思維架構的詮釋，李豐楙透過對六朝志怪小說的研究，提出「常與非常」的理論。透過「常」字字源及構詞分析，而以生活中所能經驗、熟悉者劃分為「常」，而違反經驗、不熟悉者稱為「非常」（異）。李豐楙從「變化」思想出發，指出其中所彰顯的人們對不同生命模式延續的認知。同一物種透過「正常」生產繁衍生命，異類變化則視為「非常」，並成為所謂怪異精怪或災異，此「怪異非常」事件多為六朝志怪小說主題，並在情

⁶ 鍾柏生：〈說「異」兼釋與「異」並見諸詞〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第五十六本第三分，1985年，頁560-561。

⁷ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，3篇上38，頁105。

⁸ 〔漢〕劉熙撰：《釋名》（北京：中華書局，2016年），卷第1，頁9。

節中包含揭露、識破、克服到回歸秩序的敘事模式，使其成為可掌握的博物知識，說明人們追求生存秩序的集體意識。⁹

劉苑如承襲其師李豐楙「常與非常」理論，歸納「導異為常」為雜傳體志怪的一種敘述結構和特徵。劉苑如認為就文本的閱讀及傳播過程來看，作者、敘述者與讀者都賦予文章意義，因此六朝志怪小說的讀者、敘述者或是編撰者都可將幽冥間的怪異非常之事，透過志怪的書寫，將失序之危機與恐怖重新回歸於秩序中：

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「怪異—揭露—權衡—懲處—回歸秩序」的固定敘述模式，使之成為熟悉、接近、可以掌握的博物知識，其間還常常穿插著說明、補充和評論性的言談，與讀者能有更直接的溝通，多面向地呈現事件的真相，保存各種不同來源的聲音。而這種秩序的追求，其實源自於此一民族的文化心理結構，也即是「道」的體悟與實踐。¹⁰

六朝志怪小說中的各式怪異、非常的敘述所共同反映的，是民族集體心理的不安與時代焦慮，並以「導異為常」的方式重新掌握這些未知。在六朝志怪小說中，可掌握的「正常」，與不可掌握的「異」、「非正常」，揭示著人們對世界的認知思維，並撰寫於志怪小說中，而在本節所歸納的酒，多有其神異及特殊功能，故將其稱為「異酒」。

六朝志怪小說書寫中描寫的酒類具有特殊性，在於人們可使用特殊方法、特殊食材釀造而出，或是多在特殊時間、空間下飲用。這些飲品，蘊含超現實、異於普遍認知的特性，而其所展現的功能，多與乞求「長壽」或與「仙」的想像息息相關，本文根據六朝志怪小說中關於「異酒」的敘述，以其功效區別，大致分為「長生不死」與「特殊功能」二類。

六朝志怪小說作者在收錄前朝軼聞時，是在確信所記載之事必為真、以信實的角度撰寫，王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》第三章統整「志怪小說之作者」，包括「屬於一般文士」，受巫覡數術、陰陽災異之說影響，或是記錄生命中「異

⁹ 詳參李豐楙：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京：中華書局，2010年），〈導論〉頁2-182。

¹⁰ 詳參劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁2。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，2004年）。

常」的遭遇；「屬於佛教徒」，宗教色彩較為鮮明，附會史實宣揚佛法，闡明因果報應之道；「屬於道教徒」，即方士結合自身博物知識，揉合傳說逸聞。¹¹六朝志怪小說作者的身份多不同，顯見當時鬼神之說已為普遍認知、風氣，它不再只是特屬於某一階層的文化產物，而是當代社會的共同認知，故六朝志怪小說中與「酒」相關之漢代軼事，本文亦收錄探討之。對於六朝志怪小說作者所收錄的資料來源，王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》第四章，對志怪小說之資料來源分為三個途徑：「轉錄各種古籍」、「引用同期志怪書」、「作者耳聞目見」、「採集地方傳說」、「改寫佛經故事」¹²。而李豐楙《魏晉南北朝文士與道教之關係》點出志怪小說多經傳聞階段，其來源屬口語文學，而後再經文士紀錄、增補修飾。其資料來源「承於前載」視為文字記錄的「書承」；「採訪近世之事」視為口語式傳播的「口承」含括之。¹³然無論其所收資料來源為「書承」或「口承」，作者皆是以「記實」心態編纂，謝明勳針對六朝志怪小說的敘事與成書動機，認為：「至若志怪小說之編輯目的，除眾所周知之『尚奇』、『志怪』作用外，『考驗神怪』、『影徹經史』、『發明神道之不誣』一類『徵實』作用，期使『將來好事之士錄其根體，有以游心寓目而無尤焉』，應是志怪作者編錄其書之重要目的。當然，收錄其事之前提，必須是編輯者對於其所收錄之事深信不疑，篤信所載之事之必為真，以近似『宗教』之高度熱忱與認知在『傳播』、『宣揚』其事。」¹⁴作者既以相信角度採錄，其內容必定反應、呼應作者或甚至當代思想，是故本文將志怪小說中的漢代故事亦收錄其中做討論。

一、長生不死

追求長生不死的思想，源於歷經戰國、秦、漢長期發展的神仙信仰與仙境傳說。秦始皇一統天下，繼而尋求長生不死之術，而使方士活躍。自漢代，漢武帝頻繁的求仙活動，與秦相比更甚之，促使一大批方士與成仙者的出現，營造了濃厚的求仙氣氛，長生不死成為一種普遍的信仰，也諭示著人們對仙境樂土的建構，反映企望永壽長生與和諧社會的理想。而六朝處於政治動盪、社會最為混亂不安之際，面對無法預知的死亡，追求不死的思想更為盛行，超脫時間限制擁有永恆

¹¹ 王國良：《六朝志怪小說考論》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁4-6。

¹² 王國良：《六朝志怪小說考論》，頁6-10。

¹³ 李豐楙：《魏晉南北朝文士與道教之關係》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1978年，頁555-556。

¹⁴ 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1期（總第9期），2007年6月，頁71-72。

生命，便是當代隱微的心願。而關於「異酒」的描寫，以下幾類酒的功能便是以「長生延壽」為主：

(一) 菊花酒

九月酒登高飲菊花酒，是大眾耳熟能詳的風俗，最晚在漢魏之際已有飲菊花酒使人長壽的習俗，《西京雜記》云：「九月九日，佩茱萸，食蓬餌，飲菊萸酒，令人長壽，菊萸舒時，并採莖葉雜秫米釀之，至來年九月九日始熟就飲焉，故謂之菊萸酒。」¹⁵出自於《續齊諧記》的記載，則加入方士費長房增添奇異氛圍：

汝南桓景隨費長房遊學累年，長房謂曰：「九月九日，汝家中當有災。宜急去，令家人各作絳囊，盛茱萸，以繫臂，登高飲菊花酒，此禍可除。」景如言，齊家登山。夕還，見鷄犬牛羊一時暴死。長房聞之曰：「此可代也。」今世人九日登高飲酒，婦人帶茱萸囊，蓋始於此。¹⁶

根據《後漢書·費長房傳》記載，費長房為東漢方士，費長房指示桓景登高避災，背後隱含巫術性登高採藥與以酒治病的意涵。¹⁷此活動在六朝演變為全國性的登高饗宴。除「登高」與巫醫傳統相關，¹⁸「飲酒」與巫醫更有密不可分的關聯。¹⁹本文於第二章引用文字學考證，說明最早巫醫是以醫酒為人們治病，「酒」具有醫療功效，作為媒介的「菊」亦具有藥理性質，如《神農本草經》有云：「久服

¹⁵ 〔漢〕劉歆撰：《西京雜記》（臺北：藝文印書館，1965年），卷上，頁18。

¹⁶ 〔南朝梁〕吳均：《續齊諧記》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁1007。

¹⁷ 李珣慈：《采菊：「菊」的原始意象與文學象徵——以屈賦陶詩為例》，花蓮：國立東華大學中國語文學系碩士論文，頁71。

¹⁸ 周策縱探討《漢書》：「登高能賦，可以為大夫。」認為「登高」可能與「高禘和後代相沿的登高飲酒賦詩及免災等傳統有關」，並認為「大夫」初義可能即指「巫醫」。見周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》（臺北：聯經出版社，1989年），頁233-240。

¹⁹ 日本漢學學者白川靜從民俗研究視角切入，分析《周南·卷耳》中「登高採摘」的描寫，認為此習俗即成為後世九月九重陽節的風俗，詩中婦人摘草置於道旁、遊子登高遠望故鄉，皆是「遊人旅外與思戀旅人者之間心神靈魂感應的古俗」。然而此分析白川靜忽略了「飲酒」也具有巫術性象徵的意義，「酒」不僅具有醫療效用，亦可作為天人感應之間的中介，是故無論是《周南·卷耳》中的「登高採摘」書寫，又或是後來衍生而出的重陽節「登高避邪」風俗，實際上都與「酒」有著密不可分的關係。參見〔日〕白川靜著，杜正勝譯：《詩經研究》（臺北：幼獅文化，1982年），頁45-46。

利血氣，輕身，耐老延年」²⁰，《風俗通義》亦云：「菊華輕身益氣」²¹，故在特殊節日飲酒，具驅邪作用，²²也具延年益壽之效。

（二）洞穴美酒

洞穴中有美酒的母題，出自於盛行魏晉時期的道教洞天說，當時道士、修行者普遍具有博物、地理學知識，登涉、尋訪洞天仙境，是極其慎重之事。《博物志》載：

君山有道，與吳包山潛通，上有美酒數斗，得飲者不死。漢武帝齋七日，遣男女數十人至君山，得酒，欲飲之，東方朔曰：「臣識此酒，請視之。」因一飲致盡。帝欲殺之，朔乃曰：「殺朔若死，此為不驗。以其有驗，殺亦不死。」乃赦之²³

據《博物志》文字記載，包山美酒是由名山本身自行生產而出，且具備「飲之不死」的神異功能。關於「包山」的記載，也出現於託名郭璞的《玄中記》：「吳國西有具區澤，中有包山，山有洞庭寶室。入地下潛行，通琅琊東武。」晉時期，《太上靈寶五符序》將包山塑造為夏禹封藏寶經秘訣聖物的所在，「包山」因而成為道士尋仙訪物之重要勝地。²⁴此「洞穴美酒」母題為道教洞天說成形下的產物，李豐楙指出：「洞天說應是道教中人所吸收、容納的漢代神秘地理說，是一

²⁰ 〔魏〕吳普等述：《神農本草經》（臺北：藝文印書館，1965年《百部叢書集成》據清嘉慶孫馮翼輯刊本影印），卷一，頁10。

²¹ 〔清〕嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文·全後漢文》（北京：中華書局，1991年），卷37，頁679-2。

²² 以驅蟲類香草所釀製的酒，多具有驅邪作用，如《異苑》「庾紹之見形」提及「茱萸酒」：「末復求酒，協時時餌茱萸酒，因為設之。酒至，執杯還置，雲：『有茱萸氣。』協曰：『卿惡之耶？』紹雲：『上官皆畏之，非獨我也！』」「上官」，指冥界冥府官員。在下一章節我們將歸納「鬼」在六朝志怪小說中喜好飲酒的形象，而《異苑》此篇，便是死後形現的庾紹鬼魂主動求酒，然因酒帶有的茱萸氣具避邪、驅邪之作用，故怯而辭之。見〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁647。

²³ 〔晉〕張華：《博物志》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷8，頁220。

²⁴ 李豐楙：〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收於氏著：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁96-98。

種混合宗教、神話與擬科學的神祕輿圖說。」²⁵道教宇宙論將宇宙、山川視為巨大有機體，名山之間自有管道、脈理潛通。在伊利亞德（M. Eliade, 1907-1986）理論中，「山」是連接天與地的宇宙軸，是溝通此界與他界的中介空間，²⁶人們對諸神的認知，是棲身於飄渺高遠的高山之上，《禮記·禮運》云：「山川，所以儼鬼神也。」²⁷《史記·封禪書》云：「或曰：自古以雍州積高神明之隩，故立時，郊上帝。諸神祠皆聚云。」²⁸山岳不僅具有神聖性，更是具有強大生命力、「生」「產」萬物之生生不息的空間：

山，宣也。謂能宣散氣，生萬物也，有石而高。（《說文》）²⁹

山，產也。產生物也。（《釋名》）³⁰

「山」是產出萬物之所，亦是神靈之居所，其神秘又神聖的特性，使人們將「神仙不死」的想望投射於名山之上，此山成為出產豐饒、神異之物的仙境，「洞穴美酒」便是求仙、求長生不死的理想投射。

（三）玉醴泉、玉饋之酒、天酒

瀛洲在東海之東，地方四千里，大抵是對會稽，去西岸七十萬里。上生神芝仙草。又有玉石，高且千丈。出泉如酒，味甘，名之為玉醴泉，飲之數升輒醉，令人長生。（《海內十洲記》）³¹

西北荒中有玉饋之酒，酒泉注焉。廣一丈，長深三丈，酒美如肉，澄清如鏡。上有玉尊玉籩，取一尊，一尊復生焉。與天同休，無乾時。石邊有脯

²⁵ 同上註，頁 96-98。

²⁶ 〔羅馬尼亞〕伊利亞德（M. Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（苗栗：桂冠圖書，2000 年），頁 88。

²⁷ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1981 年），卷 22，頁 483。

²⁸ 〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駟集解；司馬貞索引；張首節正義；瀧川龜太郎著：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓，1993 年），卷 28，頁 502。

²⁹ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1979 年），頁 442。

³⁰ 〔漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證：《釋名疏證》（臺北：廣文書局，1971 年），頁 6。

³¹ 王國良：《海內十洲記研究》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 61。

焉，味如麋鹿脯。飲此酒，人不生死。（《神異經》）³²

「瀛洲」在漢代便是與「蓬萊」、「方丈」結合增衍成「三神山」結構，³³此三神山皆屬海水環繞陸地的封閉洲島，並增加仙人、不死藥、奇禽異獸之意象，具原始樂園的性質，並增衍戰國以來方仙道所鼓吹的神仙思想，³⁴這類空間形式常成為凡人建構神聖、宇宙樂園的最佳境域。高莉芬於〈壺象宇宙與神話樂園：蓬萊三壺神話及其宇宙思維〉一文中，將世界樂園神話中共通的基本特質³⁵與三神山列表對照，可知三神山所蘊藏物產豐饒，仙聖之種皆為不老不死，此山即為不死樂園。而瀛洲與西北荒同屬宇宙間的有機體，其所生產的玉醴泉與玉饋之酒，皆是味美、使人長生的美酒。

另有一類來自天上的酒，記載於《神異經》中：

西北海外有人，長二千里，兩腳中間相去千里，腹圍一千六百里。但日飲天酒五斗，不食五穀魚肉，唯飲天酒。忽有飢時，向天仍飲。好遊山海間，不犯百姓，不干萬物，與天地同生，名曰無路之人，一名仁，一名信，一名神。³⁶

³² 舊題〔漢〕東方朔撰：《神異經》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 56。

³³ 《史記·封禪書》：「自威、宣、燕昭，使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在渤海中，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至雲。世主莫不甘心焉。」〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駰集解；司馬貞索引；張首節正義；瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，卷 28，頁 502。

³⁴ 詳參高莉芬師：〈壺象宇宙與神話樂園：蓬萊三壺神話及其宇宙思維〉，收於氏著：《蓬萊神話：神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008 年），頁 126-127。

³⁵ 參見胡萬川：〈失樂園——一個有關樂園神話的探討〉：「一般來說，樂園中的種種美好情境，大致不外如下：人人純真、善良，男女和諧，無病老死諸苦，神、人、動物和睦無間，處處鳥語花香，草木怡人，清風送爽，水源豐足，絕無乾旱，亦無暴風雨雪，物產富饒，隨意可取。有的地方更是到處奇珍異寶，金宮玉闕，有的還有不死樹（不死藥）、不老泉等。」見氏著：《真實與想像：神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004 年），頁 44。高莉芬師參照此論述，將世界樂園歸類出六項空間性質：1.地理位置：遠隔的、封閉的空間。2.自然環境：異質自然與特殊地貌。3.動植物產：物產豐饒、衣食無缺。4.人神秩序：神人萬物和諧相處的宇宙秩序。5.異質時間：循環或重複的時間。6.異質身體：不夭不病、長生不死。見氏著：〈壺象宇宙與神話樂園：蓬萊三壺神話及其宇宙思維〉，收於：《蓬萊神話：神山、海洋與洲島的神聖敘事》，頁 128-132。

³⁶ 舊題〔漢〕東方朔撰：《神異經》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 56。

西北海外有一名與天地並生、名為「無路」的巨人，不食五穀魚肉，只日飲天酒五斗。此處的「天酒」，並未明確寫出其材料與性質，但根據文字敘述，此巨人可不食、只飲天酒，且與天地創始至今同年歲，便可推斷此天酒應具有飲之不飢、不渴、不死之效。

《道藏·桓真人升仙記》曾言及仙境「羣仙洞府，自有長年之光景，日月不夜之山川。寶蓋層臺，四時明媚，金壺盛不死之酒，琉璃藏延壽之丹，桃樹花芳，千年一謝。」此對仙境的陳述帶有一層神秘感，不只凸顯仙境不受制於人世間時間的流轉、四時皆春意盎然的美好圖景，羣仙洞府中更藏有不死之酒、延壽之丹，令人心神嚮往。六朝志怪小說中《海內十洲記》玉醴泉、《神異經》玉饋之酒、《神異經》天酒便是與神仙思想息息相關，諭示著人們渴望拋開混濁亂世困頓的桎梏，充盈對仙境樂土的追求及長生不死的美好想像。

二、短效奇用

相較於「長生延壽」的異酒，歸列於此類的異酒，多為使用特殊方法、特殊食材釀造而出，能使人在短時間內達到身體、心理上的變化；或是因其原物料的珍貴，而作為祭祀宴饗神仙之特殊效用。因此在功能上，本文分為「醫療」、「饗神」、「變化」、「超脫現實」。

(一) 醫療

「酒」是一種雙面刃飲品，適時飲用可以通行血脈、疏導藥效，但過度飲用卻會造成傷害。李時珍《本草綱目》：「酒，天之美祿也。麴麴之酒，少飲則和血行氣，壯神御寒，消愁遣興；痛飲則傷神耗血，損胃亡精，生痰動火。」³⁷忽思慧《飲膳正要》：「酒主行藥勢，殺百邪，去惡氣，通血脈，厚腸胃，消憂愁，少飲為佳，多飲傷神損壽。」³⁸這類具醫療特性的異酒，多是來自「異域」。「異域異酒」所收，是記載出於真實地理、國度的酒。其中，西域，是明確記載於正史的地理位置，出現於《漢書·西域傳》、《後漢書·西域傳》、《魏書·西域傳》、

³⁷ [明]李時珍編纂；劉衡如、劉山永校注：《本草綱目》，卷25，頁1047。

³⁸ [元]忽思慧著；張秉倫、方曉陽譯注：《飲膳正要譯注》（上海：上海古籍出版社，2014年），頁267。

《隋書·西域傳》、《舊唐書·西戎傳》、《新唐書·西域傳》等書中。³⁹由於地理位置偏遠，及其族群、文化、生活、物產上的不同，中土人士在觀照異於己的領域的同時，也為其增添許多神秘面紗與想像。對於西域出產的酒，《博物志》記載為「葡萄酒」：

西域有葡萄酒，積年不敗，彼俗云：「可十年飲之，醉彌月乃解。」所食逾少，心開逾益，所食逾多，心逾塞，年逾損焉。⁴⁰

其功能與「千日酒」相似，一醉即需一月才可解，但保存上卻是「積年不敗」、「可十年飲之」，並且食越多則身心益發受損。此酒亦出現在《漢武帝內傳》中，作為宴饗、接待西王母之酒，可見其珍貴與不凡。⁴¹

另有一類異域酒，是出自位於樂浪郡⁴²北邊的背明之國，樂浪郡亦是記載於史冊的真實地理：

宣帝地節元年，樂浪之東，有背明之國，來貢其方物。言其鄉在扶桑之東，見日出於西方。其國昏昏常暗，宜種百穀，名曰「融澤」，方三千里……有醇和麥，為麴以釀酒，一醉累月，食之凌冬可袒。⁴³

由於其國「其國昏昏常暗，宜種百穀」，故穀類多樣，所貢穀類其一為「醇和麥」，以此釀酒，不僅一醉數月，重要的是可不畏寒冬，具有使身體保持溫熱的醫療性。此兩類酒功能罕見的特殊性，也應是包含中土對異域的想像與渲染。

第三種酒是《拾遺記》中所記載洪梁酒，以其味美深受漢武帝喜愛，更藉此

³⁹ 按張國剛、吳莉葦《中西文化關係史》一書，對於西域地理空間，狹義是指天山南北、蔥嶺以東（今新疆天山以南、塔里木盆地及周邊地區），廣義則再包含中亞細亞、印度、伊朗高原、阿拉伯半島、小亞細亞等，「事實上指當時人們所知的整個西方世界」。見氏著：《中西文化關係史》（北京：高等教育出版社，2006年），頁40。

⁴⁰ 〔晉〕張華：《博物志》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷5，頁206。

⁴¹ 「至七月七日，乃修除宮掖之內，設座殿上，以紫薦地，燔百和之香，張雲錦之帳，然九光之燈，設玉門之棗，酌葡萄酒，躬監肴物，為天官之饌。帝乃盛服立於陛下，敕端門之內，不得妄有窺者。內外寂謐。以俟雲駕。」見《漢武帝內傳》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁141。

⁴² 樂浪，為漢武帝所設置的朝鮮四郡之一，詳見於〔漢〕班固撰；〔唐〕顏師古注；楊家駱主編：《漢書·地理志》第八下「樂浪郡」（臺北：鼎文書局，1986年），頁1627。

⁴³ 〔晉〕王嘉：《拾遺記》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷6，頁529-530。

酣醉忘傷：

親侍者覺帝容色愁怨，乃進洪梁之酒，酌以文螺之卮。卮出波祇之國。酒出洪梁之縣，此屬右扶風，至哀帝廢此邑，南人受此釀法。今言「雲陽出美酒」，兩聲相亂矣。帝飲三爵，色悅心歡，乃詔女伶出侍。⁴⁴

洪梁酒的記載不多，僅言出於洪梁縣，由南人傳授釀酒法，確切製造過程與原料在其他文獻中也並未書寫，但透過《拾遺記》所載此篇，漢武帝因痛失李夫人而面容枯槁，侍者僅以三爵洪梁酒便使其短暫忘卻憂愁，躍入歡快的酒中慾望世界，可知此酒必是醇美、罕有，更呼應醫書所謂「消愁」、「消憂」之療效。

第四種是出自於《拾遺記》卷九的「九醞酒」，也是屬於藥用酒一類，但釀造方法及特性也較為不同：

張華為九醞酒，以三薇漬麴蘖，蘖出西羌，麴出北胡。胡中有指星麥，四月火星出，麥熟而獲之。蘖用水漬麥三夕而萌芽，平旦鷄鳴而用之，俗人呼為「鷄鳴麥」。以之釀酒，醇美，久含令人齒動。若大醉，不叫笑搖蕩，令人肝腸消爛，俗人謂為「消腸酒」。或雲醇酒可為長宵之樂，兩說聲同而事異也。閩裡歌曰：「寧得醇酒消腸，不與日月齊光。」言耽此美酒，以悅一時，何用保守靈而取長久。⁴⁵

「九醞酒」並非酒名，而是以魏武帝曹操的「上九醞法」釀製而成的酒，⁴⁶其中說道「九醞酒」具有「譬諸蟲」——驅蟲的醫療效果，因此記下作法，上奏獻與漢獻帝。《太平廣記》引《世說》，記載：

⁴⁴ 〔晉〕王嘉：《拾遺記》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷 5，頁 525。

⁴⁵ 〔晉〕王嘉：《拾遺記》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷 9，頁 552-553。

⁴⁶ 《齊民要術》記載九醞法：「魏武帝上九醞法，奏曰：『臣縣故令，九醞春酒法：用麴三十斤，流水五石。臘月二日漬麴。正月凍解，用好稻米，……漉去麴滓便釀。法引曰：「譬諸蟲，雖久多完。」三日一釀，滿九石米止。臣得法釀之，常善。其上清，滓亦可飲。若以九醞苦，難飲，增為十釀，易飲不病……。九醞用米九斛，十醞用米十斛，俱用麴三十斤，但米有多少耳。治麴淘米，一如春酒法。』」這種釀酒法並不是一次將釀酒原料全部加入，而是於過程中將酒醱分九次，三天下一次釀，下滿九石米則停止，此類釀酒法總結了「九醞春酒」的釀造工藝，也展現當時釀酒工業做工的細膩與興盛。見〔北魏〕賈思勰著；石聲漢校釋：《齊民要術》，下冊，卷 7，頁 691-692。

張華既貴。有少時知識來候之。華與共飲九醞酒。為酣暢。其夜醉眠。華常飲此酒。醉眠後。輒勅左右。轉側至覺。是夕。忘勅之。左右依常時為張公轉側。其友人無人為之。至明。友人猶不起。華咄雲。此必死矣。使視之。酒果穿腸流。床下滂沱。⁴⁷

與《拾遺記》的內容相互參看，可知張華所用釀酒食材，來自異國西羌的蘘、北胡的麴，蘘又經水連三日泡製成「鷄鳴麥」，耗時費工。此材料再經九醞法的細緻處理，所釀出來的酒不只甘美，其純度更烈，大醉後需使遣人不斷翻轉、移動身體，才能使腸胃順利消化此酒濃度，而不至潰爛。

(二) 饗神

人們對於神仙世界的想像，是充滿對於神仙的敬畏與嚮往，使得人們在宴饗神仙時，皆會選擇奇異珍貴之物，其中，「菹酒」，是以玄草、黑蕨、金蒲、甜蓼等等各式藥草果物醃漬釀造而成的酒，出現於《漢武帝別國洞冥記》：

帝於望鵠台西起俯月臺，台下穿池，廣千尺，登臺以眺月，影入池中，使仙人乘舟弄月影，因名影娥池，亦曰眺蟾台。酌雲菹酒，菹以玄草。黑蕨、金蒲、甜蓼，果以青櫻、龍瓜、白芋。紫莖、寒蕨、地花、氣葛，此葛於地下生花，入地十丈，乃得此葛。其根倒出，亦名金虎鬚，草因名紫鬚葛也。⁴⁸

《漢武帝別國洞冥記》的內容是圍繞漢武帝及東方朔兩人所開展，書中陳述漢武帝求仙行徑，以及各類神仙術士、殊方異物、亭臺苑池的興建。中國諸多庭院建築為仿造宇宙圖式建構，《漢武帝別國洞冥記》所建招仙閣、影娥池、眺蟾台等，便是「構成了一個微縮的世界，一個類比仙境的異度空間」⁴⁹在這樣求仙空間所陳列之物，多是為宴饗仙人所備，菹酒所用主要為玄草，加上黑蕨、金蒲、甜蓼

⁴⁷ 李昉等撰：《太平廣記》（北京：中華書局，2003年），卷233，頁2左。

⁴⁸ 舊題〔東漢〕郭憲撰：《漢武帝別國洞冥記》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷3，頁134。

⁴⁹ 陳成：《眾聲喧嘩「說」漢武——漢魏六朝漢武帝系列小說試論》，四川：四川大學中國古代文學碩士，2006年，頁35。

等藥草，以及青櫻、龍瓜、白芋等果子，佐以紫莖、寒蕨、氣葛等藥材。而最後一項「氣葛」生長模式奇特，其根是倒著往上生長出地面，可見釀製菹酒原料實為繁瑣且特殊。

同出自《漢武帝別國洞冥記》之異酒者，「瑤琨碧酒」，也是宴饗神仙之物：

起神明台，上有九天道金床、象席，虎珀鎮雜玉為簾。帝坐良久，設甜水之冰，以備洪濯酌。瑤琨碧酒，炮青豹之脯。果則有塗陰紫梨、琳國碧李，仙眾與食之。⁵⁰

漢武帝命人建造「神明台」，台上以精緻「九天道金床」、「象席」鋪設，並以琥珀與玉石相互穿插的方式製成屏風，再以「瑤琨碧酒」作為招待神仙之飲品。「菹酒」與「瑤琨碧酒」在漢皇御饌中與國內外各式名物並列，足見其珍貴與稀有。

(三) 變化

具有使身體產生變化的特殊功能酒，名曰「桂醪」⁵¹：

有遠飛鷄，夕則還依人，曉則絕飛四海，朝往夕還，常銜桂枝之實，歸於南山，或落地而生。高七八尺，眾仙奇愛之。釀以釀酒，名曰桂醪。嘗一滴，舉體如金色。⁵²

「桂醪」即「桂酒」，「桂酒」不僅是祭祀之酒，也是醫療之酒，最早出自《楚辭·九歌·東皇太一》：「蕙肴蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿。」⁵³王逸《楚辭章句》註：「桂酒，切桂置酒中也；椒漿，以椒置漿中也。言己供待彌敬，乃以惠草蒸肴，芳蘭為藉，進桂酒椒漿，以備五味也。」⁵⁴桂枝及花椒類芳草釀製的美酒視作奠祭之用，而《郊祀歌·練時日》亦有將「桂酒」用作祭祀物的記載：「牲繭栗，

⁵⁰ 舊題〔東漢〕郭憲撰：《漢武帝別國洞冥記》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷2，頁128。

⁵¹ 「醪」，《說文》：「汁滓酒也。徑寸，蓋酒膏之徑寸也。」「醪」為汁滓混合的酒，後泛指酒。見〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁755。

⁵² 舊題〔東漢〕郭憲撰：《漢武帝別國洞冥記》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷3，頁134。

⁵³ 〔東漢〕王逸章句：《楚辭章句》（臺北：藝文印書館，2010年），頁82。

⁵⁴ 〔東漢〕王逸章句：《楚辭章句》，頁82。

案盛香，尊桂酒，賓八鄉。」⁵⁵《郊祀歌·練時日》為迎神曲，書寫神由天降、宴饗神的過程，「八鄉」係指「八方之神」，而「桂酒」便是宴請神的珍貴飲品；在《本草綱目》中，亦有桂酒入藥的醫療法。然《漢武帝別國洞冥記》所言的「桂醪」，傳播來源於一類名為遠飛鷄的神獸，其於清晨破曉之際飛往四方極海，所啣桂枝果實落於南山，長為桂樹，神仙便以此樹果實釀酒，飲之則通體呈金色，致使身體產生神異變化。

（四）超脫現實

六朝志怪小說中的「千日酒」，顧名思義「一飲醉千日」，有關千日酒的記載，見於《博物志》、《搜神記》、《雜鬼神志怪》中：

昔劉玄石於中山酒家酤酒，酒家與千日酒，忘言其節度。歸至家當醉，而家人不知，以為死也，權葬之。酒家計千日滿，乃憶玄石前來酤酒，醉向醒耳。往視之，雲玄石亡來三年，已葬。於是開棺，醉始醒，俗云：『玄石飲酒，一醉千日。』（《博物志》）⁵⁶

狄希，中山人也，能造千日酒，飲之千日醉。時有州人，姓劉，名玄石，好飲酒，往求之。……經三年，希曰：「玄石必應酒醒，宜往問之。」既往石家，語曰：「石在家否？」家人皆怪之曰：「玄石亡來，服以闕矣。」希驚曰：「酒之美矣，而致醉眠千日，今合醒矣。」乃命其家人，鑿塚破棺看之，塚上汗氣徹天。遂命發塚。方見開目張口，引聲而言曰：「快哉，醉我也！」因問希曰：「爾作何物也，令我一杯大醉，今日方醒？日高幾許？」墓上人皆笑之。被石酒氣衝入鼻中，亦各醉臥三月。（汪本《搜神記》）⁵⁷

齊人田乃已釀千日酒，過飲一斗，醉臥千日，乃醒也。（《雜鬼神志怪》）

58

⁵⁵ 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，漢詩卷4，頁147-148。

⁵⁶ 〔晉〕張華：《博物志》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷10，頁225。

⁵⁷ 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》（臺北：洪氏出版社，1982年），卷19，頁235。

⁵⁸ 不著撰人：《雜鬼神志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁485。

此三則所載釀酒者來自中山、齊，大約是位於今河南、河北一帶，除內容上稍有不同，如《搜神記》相較於另外兩書，更增添人物對話與情節，三則對於「千日酒」的功能性書寫卻是相同的。

受「千日酒」影響，而出現與其類似的傳說故事，亦廣泛收錄在其他六朝時期的文章記載中，或改變故事中主角，或酒名與「千日酒」相異，但功能及性質相似。如晉·左思《三都賦·魏都賦》言「醇酎中山，流湏千日」，《文選》卷六張載注〈魏都賦〉云：

中山出好酎酒，其俗傳云：昔有人曰玄石者，從中山酒家酤酒，酒家與之千日之酒，語其節度，比歸數百里可至於醉。如其言飲之，至家而醉。其家不知其醉，以為死也，棺斂而葬之。中山酒家計向千日，憶曰：玄石前來酤酒，其醉向解也。遂往問其鄰人，曰：玄石死來三年，服已闕矣。於是與其家至玄石冢上，掘而開其棺，玄石於是醉始解，起於棺中。其俗語曰：玄石飲酒，一醉千日。⁵⁹

李劍鋒〈源於行業傳說的志怪小說《千日酒》〉一文，言此篇〈千日酒〉屬「釀酒行業的民間傳說」，認為：「這些傳說既反映了酒的威力，也起到了行業宣傳的廣告效果。」起初是「中山」（相當於今河北中部地區定縣、唐州市一帶）為招攬生意而誇大的傳說。⁶⁰

然而，對於「千日酒」的理解，應回歸到六朝人「志怪」的心理投射。針對《搜神記》中的情節書寫做討論，劉玄石家人由於酒醉不醒，故將此「不醒」的狀態視為「死亡」而棺斂、埋葬之，劉玄石三年後甦醒，頗有「死而復生」的意味，過程中他僅只是做了一場深層、久遠的夢，未曾飲食卻仍宛如常人，且甦醒（復生）後對答、活動自如。此傳說之所以會在六朝流傳甚廣，並收錄於志怪小說中，在於「千日酒」所展演的功能正呼應了當時人的渴求、祈願，李慧琳〈醉酒的空間情境—論《搜神記》中的醉酒意蘊〉一文⁶¹引用宋·王中《干戈》一詩：「安得中山千日酒，醕然直到太平時。」說明劉玄石與六朝世人是祈望藉由「醉死」進到「棺木」中——一個絕對安靜的「密閉空間」裡沉睡不醒，透過暫時擺脫人間困境，並進入另一個期待來日會更好的空間領域。⁶²

⁵⁹ 〔梁〕蕭統編；〔唐〕李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷6，頁291。

⁶⁰ 李劍鋒：〈源於行業傳說的志怪小說《千日酒》〉，《民俗研究》第3期，2007年，頁222-231。

⁶¹ 李慧琳：〈醉酒的空間情境—論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第265期，2002年4月，頁78。

⁶² 同上註，頁78。

李慧琳的說法，深刻點出六朝人置身於離亂、動盪社會的隱憂，而本文則進一步推斷，劉玄石所逃離前往的空間，並不僅只是實質存在的密閉空間「棺木」，而是「夢」。在人們的認知裡，現實無法達成的願望，會在另一個世界完成，通往另一個世界的方式包括「入山」、「通過（儀式性的）死亡」及「入夢」⁶³，劉玄石通過了近似於死亡的「醉死」的過程，接著沉睡，在夢中消弭了時間流逝、遞進的概念，是讓個體脫離現實羈絆的表現。「千日酒」代表的，是一種透過飲酒彰顯近似於「長生」追求，而更多是超脫、逃脫現實的深層心理。

「千日酒」的概念，在後代詩詞中所呈現的意象已與六朝志怪小說的意象有所不同，有祝賀長壽之意，如：「撾鐘高飲千日酒，卻天凝寒作君壽」（李賀《十二月樂辭十三首》之十一月詩）⁶⁴也有藉酒抒發離恨情懷，如：「欲慰一時心，莫如千日酒。」（孟郊《暮秋感思》）⁶⁵。除詩詞外，「千日酒」意象也進一步影響至後世小說，晚清小說《老殘遊記》第二十回寫有一種藥水叫「千日醉」，描寫洞穴中一道人青龍子介紹與老殘，言此藥水：「這『千日醉』力量很大，少吃了便醉一千日才醒，多吃就不得活了。」李劍國便認為此構思應是受「千日酒」的影響。⁶⁶

本文總結以上「異酒」的名稱與神異性，如下表【表 3-1】：

【表 3-1】

類型	酒名	特異性	出處
長生延壽	菊花酒	1. 九月九日登高飲之 2. 長命、趨吉避凶	《續齊諧記》
	洞穴美酒	1. 位於神山洞穴中 2. 得飲者不死	《博物志》
	玉醴泉	1. 產於瀛洲 2. 數升則醉 3. 令人長生	《海內十洲記》
	玉饋之酒	1. 酒泉廣一丈，長深三丈 2. 酒美如肉，澄清如鏡	《神異經》

⁶³ 鄭振偉：〈道家與原始思維〉，《漢學研究》第 19 卷第 2 期，2001 年 12 月，頁 124。

⁶⁴ 〔唐〕李賀著；吳企明箋注：《李長吉歌詩編年箋注》（北京：中華書局，2012 年），頁 38。

⁶⁵ 邱燮友、李建崑校注：《孟郊詩集校注》（臺北：新文豐出版社，1997 年），頁 101。

⁶⁶ 李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 264。

			3. 取之不絕，無乾涸之時 4. 令人長生不死	
		無路之人 天酒	1. 來自天上 2. 西北海外巨人「無路之人」 日飲天酒五斗止飢	《神異經》
短效奇用	醫 療	葡萄酒	1. 長久不壞，可存放十年 2. 一醉一月 3. 少食益身，多食損心傷體	《博物志》
		醇和麥酒	1. 原料稀有 2. 一醉數月 3. 飲之不畏寒冬	《拾遺記》
		洪梁酒	1. 南方特色美酒 2. 解憂消愁、色悅心歡	《拾遺記》
		九醞酒	1. 原料、釀造法特殊 2. 驅蟲藥酒 3. 濃度高，易導致肝腸潰爛	《拾遺記》
	饗 神	菹酒	1. 原料稀有、多樣 2. 宴饗神仙	《漢武帝別國洞 冥記》
		瑤琨碧酒	1. 原料稀有 2. 宴饗神仙 3. 一飲醉三旬，飲甜水則醒 ⁶⁷	《漢武帝別國洞 冥記》
	變 化	桂醪	1. 原料稀有 2. 眾仙所釀之酒 3. 嘗一滴則通體如金色	《漢武帝別國洞 冥記》
	超 脫 現	千日酒	1. 一醉眠千日，進入「醉死」狀 態	《博物志》
			汪本《搜神記》	
2. 酒氣易致醉			《雜鬼神志》	

⁶⁷ 《漢武帝別國洞冥記》記載使用「瑤琨」之麥釀酒，飲之則醉三旬：「瑤琨，去玉門九萬里，有碧草如麥，割之以釀酒，則味如醇酎，飲一合，三旬不醒。但飲甜水，隨飲而醒。」舊題〔東漢〕郭憲撰：《漢武帝別國洞冥記》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷2，頁128。

	實		怪》
--	---	--	----

綜合以上「異酒」的記載，包含仙境、異域與想像地理所呈現的各式異酒，這類性質的內容在分類上多屬於李劍國《唐前志怪小說史》中的「地理博物體志怪」類型。

中國自古代便一直存在對未知異域的想像，這套博物思維從最初原始巫術、物怪的認知，到孔門教育內入學習的體系，都是為掌握天地萬物之道。⁶⁸關於博物學，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。」⁶⁹也即是人們透過博物知識的觀察與累積，去建構自我及世界的圖像。而自《山海經》以降，志怪小說博物風氣更盛，文人搜集、瞭解並記載這些萬物知識，以滿足世人對殊方異域的好奇心。本章所採集關於「異酒」的資料多出於「地理博物體」，這類地理博物體的內容形式特點，不僅是藉由擴大的空間觀念（海、荒）來建構幻想空間、渲染遠國異域的神奇，此時漢魏之際道教逐漸萌芽、成長，成為較有體系的道教思想，博物志怪文本也透過「書寫神祇和神仙、陳述神異物產、描繪仙境美景等三種較為典型的表達方式，來具體演繹主體對神仙世界的華美構想」。⁷⁰

然而，對外在異物、異產的描寫不僅僅只出現在「地理博物體」的志怪小說中，「雜史雜傳體」志怪小說亦繼承博物思維的傳統，對異域異物的記載雖不及「地理博物體」來的豐厚，但仍兼採殊方異物之事，藉此遠國仙境的互動，構築自身所處區域的中國圖像。以「雜史雜傳體」的志怪小說《拾遺記》為例，王嘉《拾遺記》內容「多涉禎祥之書，博採神仙之事」，是以歷史遺文逸事為主軸，在歷代帝王譜系下，藉由遠方殊國、名山仙界、珍異奇寶的傳遞、仙人羽客的到

⁶⁸ 葛兆光《思想史課堂講錄》認為古代異物、異產的記載，來自於對世界的認識，以及對物怪的想像與恐懼，並提出博物思維傳統：「孔子關於『多視於鳥獸草木之名』的教育方法，後來張華《博物志》一類書就是繼承這個知識主義傳統；巫覡技術的神奇想像，這就是後來從《山海經》到《白澤精怪圖》的巫術觀念。」見葛兆光：《思想史課堂講錄》（北京：三聯書店，2005年），頁164。而對於「物」所指之意，以及歷來「博物」心態之考索，許聖和《「博物思維」與六朝文學》廣納、爬梳各家說法，從先秦、兩漢至六朝，有細膩而詳盡的分析，詳參氏著：《「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年。

⁶⁹ 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年），頁10。

⁷⁰ 楊清、李賀：〈從《山海經》到《神異經》《海內十洲記》——博物志怪走向道教仙話的敘事丕變〉，《廣西社會科學學報》2015年第1期，頁171。

訪，「隱然透露出對感官以外世界的追尋」⁷¹。

「飲食」不單只是滿足人們生理上的需求，也承載文化行為與心理的表述。作為一種非語言的信息傳遞方式，瞿明安指出，飲食「把人們內在的各種觀念意識和心理狀態加以濃縮，通過特定的飲食活動作為媒介顯示出來，所反映的是人類心靈中具有普遍意義的價值取向，是不同群體和個體人格特徵的外化和表露。」⁷²飲食是一種符號，⁷³反映了各民族文化在不同層次上的心理需求和價值取向的展現，用食物作為解讀文化象徵，具有其重要性與意義。是故，六朝志怪小說中對各類異酒的記載所反應的，有人們對於他界空間的追尋與想望，亦有透過自己與他界差異的認知，去建構族群的自我認同。

第二節 異類功能：神仙鬼怪的使用與飲用

上一節所梳理，是志怪小說中人們對於各式異酒以及遠國異人之怪異飲饌的想像與投射，神異的來源、原料的稀有及酒效的特殊性，皆帶給讀者似實似虛的世界觀。而，除了對於特殊酒品類的撰寫，六朝志怪小說中也出現以酒為媒介，觸發各類法術、識破、形現、預徵等情節的推展，「酒」不只是仙、人愛好的飲品，在小說中亦受到鬼、怪的喜愛。針對「酒」如何成為媒介，以及如何作用於他界異類，即為本節所探討的主旨。

一、他界異類：釋仙、鬼、怪

歷史上的六朝，是一個失序的宇宙，在感應、互滲的思維下，「失序」象徵著氣的失衡，散見於民間的鬼神精怪、變化敘事、禍福災異，在社會結構劇變的六朝呈現質與量的大幅增加，對此，李豐楙指出「這時說鬼道怪就不再只是茶餘

⁷¹ 劉苑如：〈慾望塵世／境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收於氏著：《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》（臺北：新文豐出版社，2010年），頁451。

⁷² 瞿明安：〈中國飲食象徵文化的深層結構〉，《史學理論研究》第3期，1997年，頁120。

⁷³ 所謂「符號」，日本的語言文化學者池上嘉彥指出：「凡是人類所承認的『有意義』的事物均成為符號」〔日〕池上嘉彥著，張曉雲譯：《符號學入門》（北京：國際文化出版公司，1985年），頁3。在飲食人類學研究的範疇，有些學者從符號的角度切入，探究飲食背後的文化邏輯，如人類學者張珣以當歸為例，指出當歸補血功效被限定為女性所食之物，將婦女的文化價值與社會角色都濃縮在此食物中，當歸便成為標示性別差異符號。參張珣〈文化建構性別、身體與食物：以當歸為例〉，《考古人類學刊》第67期，2007年，頁71-116。

飯後的談資，而是適時反映了集體意識中對於失序、失常現象的時代焦慮。」⁷⁴人們透過神話思維建立了一種與「此界」對照的世界觀「他界」，而本文所言的「異類」，按顏慧琪《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》概念界定，「異類」即指相對於「人類」的其他物類，⁷⁵即志怪小說中主要觸及的描寫對象：神仙鬼怪。

而對於「他界」定義，歷來眾說各有其理論依據，日本學者小川環樹分為天國、冥界、仙鄉；⁷⁶郭玉雯《聊齋誌異中他界故事之研究》劃分為冥界、仙鄉、妖界；⁷⁷葉慶炳〈六朝至唐代的他界結構小說〉進一步分為冥界、仙鄉、幻境、夢境；⁷⁸謝明勳《六朝志怪小說他界觀研究》區分成上界（神、仙界）、中界（妖界）、下界（鬼、冥界）；⁷⁹林淑貞〈虛實書寫：常異遇合的生命境遇〉則以三維空間結構標示出天界（神、仙）、人界（人、生物、無生物、變形物怪）、冥界（鬼魅魂魄）。⁸⁰此三界並非互不交涉，人可透過各式媒介與此三界異類溝通，抑或進入這些他界中。而本論文是以志怪小說中的「人、仙、鬼、怪」為對象，探討酒在其中的作用與神異性，故採用林淑貞三維空間結構之說，最能兼容、符合本文需求。

對於本節所探討的三個對象「仙、鬼、怪」，以下依序定義之：

（一） 仙

從字源學上考察，歷來文獻中「神」、「仙」二字多並用，但觀念上仍有不同層次的區分，《說文》釋「仙」^儻字云：

⁷⁴ 李豐楙：〈嚴肅與遊戲：六朝詩人的兩種精神面向〉，收於《憂與游：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年），頁366-367。

⁷⁵ 顏慧琪：《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁16-17。

⁷⁶ 小川環樹著，張桐生譯：〈中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事〉，《中國古典小說論集（第一輯）》（臺北：幼獅文化，1977年），頁85。

⁷⁷ 郭玉雯：《聊齋誌異中他界故事之研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1982年，頁25-26。

⁷⁸ 葉慶炳：〈六朝至唐代的他界結構小說〉，收於氏著：《晚鳴軒論文集》（臺北：大安出版社，1996年），頁257-258。

⁷⁹ 謝明勳：《六朝志怪小說他界觀研究》，臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，1992年，頁20-57。

⁸⁰ 林淑貞：〈虛實書寫：常異遇合的生命境遇〉，收於氏著：《尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊》，頁21-22。

長生僊去，从人響。響亦聲。⁸¹

段玉裁注引《釋名》云：

《釋名》曰。老而不死曰仙。仙、遷也。遷入山也。故其制字人旁作山也。

82

恐懼死亡、希望長生，一直是宗教與信仰盛行的主因之一，而「仙」，是指能長生不死、游於化外、逍遙自在的形態，是凡人最嚮往形態。王孝廉指出：

我們通常稱神或仙都叫做神仙，其實神與仙是有些不同的，神是指一種不同於人類的靈威，是一種絕對超越性的存在，比如天帝或是天神；而仙人是人類在找到一定的條件之下轉化而成的一種超越性存在，換句話說仙人是藉著一定的修行方法或者服用某種藥物（仙藥、仙丹）而獲得超人的能力以及永遠生命的人。⁸³

據王孝廉說法，「仙」是「人類在找到一定的條件之下轉化而成的一種超越性存在」，因此許多修道者不斷嘗試、修練成仙之法。東漢王充關注「氣」與生死之思考時，提出人之「生」取決於秉氣之多寡，以氣解說生死，給予求仙者追求延年益壽提供了理論基礎，求仙者藉由增加體內之氣以長壽成仙，⁸⁴而在六朝，修道成仙之術較漢代更發展出完整體系，⁸⁵葛洪〈道意〉明確點出神仙的定義：

⁸¹ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，8篇上38，頁387。

⁸² 同上註，頁387。

⁸³ 王孝廉：〈試論中國仙鄉傳說的一些問題〉，收入氏著：《神話與小說》（臺北：時報文化，1987年），頁61。

⁸⁴ 余英時：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁106。

⁸⁵ 對六朝修仙之方法與現象研究，歷來學者已有豐富成果，詳細可參蕭登福：《六朝道教上清派研究》（台北：文津出版社，2005年）；余平：《漢魏晉神仙信仰的現象學詮釋——對幾部早期道經的縱深解讀》，四川：四川大學宗教學博士論文，2006年；張億平：《六朝仙道身體觀與修治理論探討》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2012年。然六朝求仙養生之法並非本文重點，故本文茲不贅述。

「夫神仙之法，所以與俗人不同者，正以不老不死為貴耳。」⁸⁶仙、俗殊異之處，在於仙可長生不死。六朝人對於成仙、達至不老不死的追求，其中所反映的，是在混亂世道下對仙界美好樂園的想像，也是對長生不死、逍遙自在的嚮往，祈求藉此脫離現實的痛苦。

(二) 鬼

「鬼」，諭示著人們對死亡的恐懼、對死亡的未知以及對死後世界的想像，《說文》：

人所歸為鬼。从人，象鬼頭。鬼陰氣賊害，从厶。⁸⁷

《禮記·祭義》：

眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。⁸⁸

《禮記·祭法》：

大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折。人死曰鬼，此五代之所不變也。⁸⁹

《周易》：

精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。⁹⁰

萬物生靈乃至鬼神，都是由精氣流變而成。日本學者池田末利研究「鬼」字

⁸⁶ 〔晉〕葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（臺北：里仁書局，1981年），卷9，頁159。

⁸⁷ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，9篇上39，頁439。

⁸⁸ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），卷47，頁813。

⁸⁹ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，卷46，頁798。

⁹⁰ 〔魏〕王弼；〔晉〕韓康伯注；〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1981年），頁147上-147下。

的構形，認為「鬼」的形象是死者蒙上面具的形象，即模擬死者本人。⁹¹沈兼士則認為「鬼」字與「禺」字的來源相同，為人形異獸的稱呼，形象類似獼猴，後引申為異族人之名，並且早在商代，「鬼」已帶有「死者魂」的含義。⁹²

早期，「鬼」的概念凝聚了人們對死亡歸去問題的思索與信仰，人們認為鬼可影響禍福，甚至可借助鬼的力量實現願望，聞一多認為鬼神是「生活在一種不同狀態的人，他和生人同樣是一種物質，不是一種幻想的存在。」⁹³而在六朝志怪小說中，記述者便是以「人鬼實有」的角度撰寫，其中鬼與人變化多端的交手過程，更隱約反映出人們彌補現實遺憾的渴望。⁹⁴

(三) 精怪

「怪」，《說文》釋為「異也。从心圣聲。」⁹⁵。鄧郁生《唐五代妖故事研究》認為「怪」有兩種指涉，即「非經驗所習見的生物」與「經驗界的實存自然之物，在氣化論及六朝精魅的影像下所成的異能生物」。⁹⁶

而「怪」字，於文獻中多與「妖」字並稱，對於「妖」，《左傳》宣公十五年云：

天反時為災，地反物為妖。民反德為亂，亂則妖災生。⁹⁷

今人楊伯峻注：

⁹¹ 〔日〕池田末利：〈中國祖神の原始形態——鬼の來義〉，收入〔日〕加藤常賢《漢字の起原》，（東京：川角書店，1974年）。

⁹² 沈兼士：〈「鬼」字原始意義之試探〉，收入《沈兼士學術論文集》（北京：中華書局，1986年），頁186-202。

⁹³ 聞一多：〈道教的精神〉，收入聞一多：《神話與詩》（北京：中華書局，1956年），頁148。

⁹⁴ 「鬼故事中人是人鬼關係之間的主體，一切都是為了人，為了補償現實人生的不足，排解現實的苦惱，實現夢寐以求的願望，所以人鬼之間複雜的情感聯繫和糾葛，始終跳動著生命的脈搏，充滿現實的生活氣息。」黃澤新：《中國的鬼文化》（臺北：幼獅文化，1995年），頁104。

⁹⁵ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，10篇下39，頁514。

⁹⁶ 鄧郁生：《唐五代妖故事研究》，臺南：國立臺南大學國文系碩士論文，2009年，頁193。

⁹⁷ 劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（京都：中文出版社，1979年5月），頁741。

群物失其常性，古人謂之妖怪。⁹⁸

《搜神記》闡釋妖怪形成之因為：

妖怪者，蓋是精氣之依物者也。氣亂於中，物變於外，形神氣質，表裏之用也。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。⁹⁹

「妖」字，一泛指世間一切反常怪異現象，二指服飾上的反常表現。劉仲宇《中國精怪文化》考察妖之初義與精怪含義之關聯，認為從同的一面來看，兩者皆是古人對自然中反常現象迷惘不解的產物，皆具有怪異之行且能引來災禍，故含義可相通。李豐楙〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉分析「精怪」於六朝蓬勃興起之因有三：一為原始庶物崇拜的衍化，為原始動物崇拜與植物崇拜的遺迹；二為精神性官能症的解說，即「氣亂」狀態下所造成的幻象心理反映；三為時代精神的具體反映，六朝社會禮教的鬆弛，使人對「性」的壓抑得到解放，投射至幻化成美艷形象的精怪上。¹⁰⁰而到後期民間信仰的領域中，「妖」與「怪」的使用界線就不那麼明確，「到了它們進入有意識的文學藝術創作中，則完全混合為一，即以精怪兼併了原來意義上的妖怪概念。」而本文在統整上觸及六朝志怪小說中之妖或怪時，參考前賢學者的運用，皆以「精怪」統稱之。

二、酒氣通感：氣之流轉與感知

對於縈繞天地萬物間、無形的「氣」，最早在先秦時一些重要典籍將氣連結自然秩序，如《左傳》「天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰：陰陽風雨晦明也。分為四時，序為五節，過則為菑。」¹⁰¹「六氣」是六種自然現象：陰、陽、風、雨、晦、明，天地六氣化現為四時、五行，亦化為五味、五色、五聲。人與自然之間以氣交感、溝通並相互影響，若調節過度、失當，將使得天地之氣與體氣之和諧受到破壞，因而「淫生六疾」、「過則為菑」。

⁹⁸ 楊伯峻編著：《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982年），頁763。

⁹⁹ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁165。

¹⁰⁰ 李豐楙：〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，收於氏著：《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維·導論》（北京：中華書局，2010年），頁178-179。

¹⁰¹ 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷41，頁708-709。

原初先民觀察氣的聚散，將自然神秘變化以「氣」概括之。就字源考釋論「氣」，日本學者前川捷三在〈甲骨文、金文中所見的氣〉一文中，結合于省吾、饒宗頤、陳夢家、聞一多等人之說，根據甲骨文與金文材料推斷，「氣」最初造字是「將假借音的乞字作為構成要素的文字來使用的」，並且具有「乞求、迄至、訖終」等意。¹⁰²陳秋宏《從「氣感遷化」到「興會體物」——論六朝詩歌中的知覺觀感之轉移》論文中便針對前川捷三此一考釋，提出「氣」以「乞求」為造字本意，是因為相對於自然物象的煙氣、雲氣、蒸氣等，更著重於物象背後的「祈禱」的集體願望，這一字凝聚了原初先民的世界觀、人神觀、祭祀觀，是連結、溝通形上力量之天人關係的雛形。¹⁰³而後，自莊子提出一氣化萬物的觀點：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」（《莊子·大宗師》）〈知北遊〉篇中亦提及人之生死與萬物變化，皆視為氣之聚散：

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐，故曰：「通天下一氣耳」。¹⁰⁴

這「一氣」的氣化思想，便是說明天地萬物與人之間有著氣的連續變化、流通、互滲為一，如賴錫三指出「氣化流行促使萬物敞開而交換，而萬物交換流通也不斷地促成氣化循環，這個流出流入、神奇臭腐互換的歷程，便使世界成為了『同體』的親密關係」¹⁰⁵戰國《管子·內業》言：「精也者，氣之精者也。」將氣之凝聚、精微稱為「精」，而此精氣可滋養萬物：

凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。¹⁰⁶

¹⁰² 〔日〕前川捷三：〈甲骨文、金文中所見的氣〉，收入〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，李慶譯，《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007年），頁13-15。

¹⁰³ 陳秋宏《從「氣感遷化」到「興會體物」——論六朝詩歌中的知覺觀感之轉移》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2012年，頁95。

¹⁰⁴ 〔晉〕郭象注；〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》，頁320。

¹⁰⁵ 賴錫三：《〈莊子〉身體觀的三維辯證——符號解構、技藝融入、氣化交換》，收於楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁477-478。

¹⁰⁶ 〔清〕戴望校正：《管子·內業》（上海：商務印書館，1936年）冊2，卷16，頁99。

精氣是生命來源，此氣亦可生鬼神、為聖人。氣之運行影響身體與萬物狀態之說，也為醫家所採納、闡釋，見《素問·六微旨大論》：

出入廢，則神機化滅；升降息，則氣立孤危。故非出入，則無以生、長、壯、老、已；非升降，則無以生、長、化、收、藏。是以升降出入，無器不有。故器者，生化之宇，器散則分之，生化息矣。故無不出入，無不升降。¹⁰⁷

湯淺泰雄將「器」釋為人是能量之容器，在醫學上會將此概念具體化，「將人體最基本的存在模式，當作經絡系統中氣的流動體系來看待。」¹⁰⁸「是以升降出入，無器不有。」即萬物皆是盛裝「氣」的器皿，皆蘊含氣，而此氣之流動、往來在天地萬物間都是相通的，當宇宙萬物之同與異、變與化都可以由一氣的聚散來涵蓋解釋，則萬物之間便是由一氣聯繫起來，在宇宙間形成連續統一的整體，「這樣的一氣，就可以作為往後不論是巫術或仙道信仰解釋事物之間各自性質可以互滲的因由。」¹⁰⁹

漢代承繼先秦思想，以「氣」詮釋老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的命題，推演出一系列氣化宇宙論，其中又以《淮南子》為代表，〈精神訓〉：

古未有天地之時，惘象無形，窈窈冥冥，芒芘漠閔，瀕蒙鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？是故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人，以天為父，以地為母，陰陽為綱，四時為紀……夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰：一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。¹¹⁰

¹⁰⁷ 〔清〕張隱庵集注；孫國中、方向紅點校：《黃帝內經素問集注》（北京：學苑出版社，2002年），卷8，頁593。

¹⁰⁸ 〔日〕湯淺泰雄著，盧瑞容譯：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉，收於楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書，1993年），頁76。

¹⁰⁹ 張億平：《六朝仙道身體觀與修行理論探討》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2012年，頁40。

¹¹⁰ 〔漢〕劉安撰，高誘著：《淮南子》（台北：世界書局，1955年），卷7，頁99。

萬有的生成，皆是一「氣」化生而成，《淮南子》將所有自然現象的生成——從道體「惘象」至宇宙、天地、陰陽、四時等全納入一個氣化的系統，這樣系統化的模式持續影響漢代哲學家對宇宙論的觀點。¹¹¹

六朝承襲前人氣化論的思想，此思想可藉《搜神記·變化篇》中對「天有五氣」的說明推導當時對氣的理解：

天有五氣，萬物化成。木精則仁，火精則禮，金精則義，水精則智，土精則思。五氣盡純，聖德備也……中土多聖人，和氣所交也；絕域多怪物，異氣所產也。苟稟此氣，必有此形；苟有此形，必生此性。故食穀者智慧而夭，食草者多力而愚，食桑者有絲而蛾，食肉者勇慤而悍，食土者無心而不息，食氣者神明而長壽，不食者不死而神。¹¹²

此段話表現出志怪小說家對世界萬物的認識，萬物乃天地五氣（金木水火土）化合而成，五氣之純決定了形成的事物為聖或異。萬物秉氣成形，由形生性，清與濁是陰陽二氣之說的應用，清濁二氣變化生成是上聖下民的成因，「中土多聖人，和氣所交也；絕域多怪物，異氣所產也。」干寶根據《淮南子·墜形訓》所提出的地氣影響人性情、體質之說¹¹³，說明中土和氣與絕域異氣的區別，由此可知魏晉時人的世界觀，是建立在氣化論基礎上。¹¹⁴又，《搜神記》中對於妖怪形

¹¹¹ 詳參陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（台北，文津出版社，1997年），頁69-75。

¹¹² 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁257。

¹¹³ 《淮南子·墜形訓》中，觀察到地理環境之氣（地氣）對人性情、體質之影響：「土地各以其類生，是故山氣多男，澤氣多女，障氣多暗，風氣多聾，林氣多癘，木氣多傴，岸下氣多腫，石氣多力，險阻氣多癯，暑氣多夭，寒氣多壽，穀氣多痺，丘氣多狂，衍氣多仁，陵氣多貪。輕土多利，重土多遲，清水音小，濁水音大，湍水人輕，遲水人重，中土多聖人。皆象其氣，皆應其類。」〔西漢〕劉安等編著；〔漢〕高誘注；〔清〕莊逵吉校；王澐批注：《淮南子》（揚州：廣陵書社，2004年），卷4，頁5-6。羅因研究指出：「山川地氣對人的體質、健康、品格等多方面的影響，可以說是《淮南子》的創見，又以不同食物為主食的生命，各有其不同的生命特質，這也首見於《淮南子》。」見氏著：《〈淮南子〉養生思想》，《華梵人文學報》第13期，2010年1月，頁113。

¹¹⁴ 由於「氣」相攝會通，將時間、空間、萬物與人聯繫成一個有機體，即人與天地萬物所有關係是相互互動的，尤雅姿〈魏晉士人時空意識之發生發展與體驗〉便提出在這樣的理路下，道與器、心與物、人與我的藩籬就被撤除，於是魏晉士人在空間體驗上起初受現實空間感動，其後試圖詮釋時空變化之規律與意義，最後使自我與自然之氣融攝，便以最純真之態領受天地物萬物，一如陶淵明〈飲酒詩之五〉：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自

成之因亦有闡釋：

妖怪者，蓋是精氣之依物者也。氣亂於中，物變於外，形神氣質，表裏之用也。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。¹¹⁵

在氣的流轉變化下，事物既有正常狀態，也有非正常狀態，氣亂則形變，也就成為充斥於志怪小說中的各式鬼物精怪。

綜上所述，既然同為氣所化，仙、人、鬼、怪就具有了交流的可能性。人與鬼神最早的溝通，就是透過祭祀，而祭祀之酒何以通達他界鬼神？便是藉由「酒氣」。英國人類學家愛德華·泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832—1917）透過剛果地區祭祀死人風俗的考察，認為「按照不太粗陋的觀念，靈魂只是吸食食物的蒸氣或氣味、食物的本質或精神。」¹¹⁶中國對鬼神的祭祀亦具有相似觀念，祭祀最為重要的即是氣之協和於自然、身體、性情等，而禮儀儀式中，如何使身體浸染其中並使鬼神感應自身所求，就是透過氣味的薰染。

本文在梳理六朝志怪小說中久的記載時，發現「酒」不僅為仙、鬼、怪好飲之物，「酒」甚而可對鬼、怪產生作用，使其醉而現形，抑或揭示禍福、災異預言。針對「酒」運行於身體、運行於鬼怪萬物之因，本文擬從「氣」的觀點切入探究。林素娟〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉¹¹⁷一文分析禮書之祭儀中，氣味具有的意義和功效。進而探討祭儀中如何透過犧牲之血氣、酒氣、穀氣、聲氣、玉氣、燃燒後之光、熱、氣、味、溫度，融合成一整體的情境。各式氣味成為中介物，在氣味的引導下，將我們所在的此界與異於日常的他界連結起來，張珣研究指出「香氣在嗅覺上阻斷日常生活熟悉的嗅覺，讓人進入另一個經驗世界。因此，香具有媒介與中介性質。」¹¹⁸而在各式香氣中，「酒氣」，是本文所關注的重點。

偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」詳參尤雅姿：〈魏晉士人時空意識之發生發展與體驗〉，收於氏著：《魏晉士人之思想與文化研究》（臺北：文史哲出版社，1997年），頁55-56。

¹¹⁵ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁165。

¹¹⁶ 〔英〕愛德華·泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832—1917）著，連樹聲譯：《原始文化》（廣西：廣西師範大學出版社，2005年），頁458。

¹¹⁷ 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》第43卷第3期，2013年9月，頁385-430。

¹¹⁸ 張珣：〈馨香禱祝：香氣的儀式力量〉，《考古人類學刊》第65期，2006年，頁21。

本文第二章對於「酒」的早期意象與象徵進行討論時，已說明釀酒過程必須保持敬畏嚴謹之態度，《禮記·月令》中更提及釀酒需同時兼重六事：「秫稻必齊，麴必時，湛熾必絜，水泉必香，陶器必良，火齊必得。」¹¹⁹釀酒之穀、麴、水、器、火皆遵循天時。而宗廟祭祀時，也是先行灌禮以降神，《禮記·郊特牲》：

周人尚臭，灌用鬯臭。鬱合鬯，臭陰達于淵泉。¹²⁰

孫希旦認為：

灌用鬯臭，言灌地降神，用秬鬯之香氣也。……臭陰者，酒醴之質下潤也，達於淵泉，言其所達之深，而足以感乎死者之體魄也。¹²¹

「鬱」的材料是特殊香氣的鬱金香，「鬯」是釀秬（黑黍與香草）所成，兩者皆具濃厚香氣，而酒的香氣揮發「其汁下入於地」、「其氣上升於天」，林素娟認為「下滲於地之酒汁，感染了秦漢時被認為屬陰的體魄，而揮發之酒氣則感染祖先之魂氣。」¹²²鬱鬯能感染先人之魂與魄，「氣」是最重要的媒介，如《搜神記》「千日酒」：「墓上人皆笑之。被石酒氣衝入鼻中，亦各醉臥三月。」一段，就表現出人們僅是被劉玄石飲酒後散發的酒氣薰染，便醉臥三個月。

除了《搜神記》「千日酒」描述酒氣對人的影響，六朝志怪小說中對「酒」作用、影響他界萬物的敘述，本文從「氣」交互通感的觀點去理解，由於鬼、怪、仙、人皆由氣構成、由氣連結，事物的作用、影響因而有了中介，故鬼怪在飲酒、受酒氣浸染後，也會出現醉、出現行為轉變。

三、酒之神異：他界之用與飲

「天若不愛酒。酒星不在天。地若不愛酒。地應無酒泉。天地既愛酒。愛酒不愧天。」出自於李白《月下獨酌·其二》的此段，以天上酒星、地上酒泉，說明天地愛酒，再總結出「天地既愛酒，愛酒不愧天」，堪稱是一篇「愛酒辯」，但

¹¹⁹ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），卷17，頁345。

¹²⁰ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，卷26，頁507。

¹²¹ 孫希旦撰，沈瀟寰、王星賢點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990），卷26，〈郊特牲〉，頁713。

¹²² 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》第43卷第3期，2013年9月，頁393。

確實突顯出酒醉人、令人神皆心神嚮往之美。對於六朝志怪小說中，神仙鬼怪對酒的喜愛，本文分為「仙人好酒」、「亡鬼索酒」兩類依次詳述之。

1. 仙人好酒

神仙好飲酒，因此在第三張第一節裡，我們可看到仙境樂園中具有甘甜的美酒、仙人隱居的深山洞穴中藏有美酒，譬如《異苑》中「徐公遇仙」：

東陽徐公，居在長山下。常登嶺見二人坐於山崖對飲。公索之。二人乃與一小杯，公飲之遂醉。後常不食亦不飢。¹²³

徐公登嶺見二人坐於山崖對飲，向前索取一杯飲，登時即醉，且從此不飢不渴，足見此酒神異。在前幾小節，本文引用李豐楙說法，¹²⁴六朝志怪中諸多帶有特殊靈氣的名山，常是古人想像中的神仙居處，追求成仙之人期望跳脫世俗喧囂，自然清靜的高山便成為隱逸的象徵。《異苑》此篇並未明確寫出此處是仙人所居之仙山，然此二人贈予徐公酒，一小杯即使其醉倒，酒之濃烈可見一斑；再者，飲後徐公無須飲食，亦不飢不渴，足見此酒神異性。

而在《神仙傳》「王遠」中，仙人方平（王遠）拜訪蔡經家，以天酒招待，因濃度強烈非凡人所能承受，故需稀釋：

方平語經家人曰：「吾欲賜汝輩酒，此酒乃出天廚，其味醇釀，非俗人所宜飲，飲之或能爛腸，今當以水和之，汝輩勿怪也。」乃以一升酒，合水一斗攪之，以賜經家人，人飲一升許，皆醉。¹²⁵

方平所備的天酒，其性質類似九醞酒，都會因酒純度濃烈致使人腸胃潰爛。然而不同之處，在於王遠所備的酒是來自天廚，非凡人可見，亦非凡人可飲；解決之法也非搖盪身軀，而是以水稀釋之。此段刻劃便是藉由天酒的神異性，彰顯仙人、神仙世界的奇幻。在天酒飲盡時，方平再拿出千錢託人向餘杭姥買酒，¹²⁶

¹²³ 〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 641。

¹²⁴ 李豐楙：〈六朝道教洞天說與遊歷仙境小說〉，收於氏著：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996 年），頁 96-98。

¹²⁵ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 94-95。

¹²⁶ 《神仙傳》「王遠」：「良久酒盡，方平語左右曰：『不足復還取也。』以千錢與餘杭姥，相聞求其酤酒。須臾信還，得一油囊酒，五斗許，信傳餘杭姥答言：『恐地上酒不中尊者飲耳。』」詳見〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 95。

這位釀酒深受神仙讚賞的餘杭姥是誰？《山堂肆考》中給出了解答，在其卷 150〈仙人〉「賣酒」條引《神仙傳》云：「餘杭姥善採百花釀酒，王方平嘗以千錢過蔡經家與姥買酒，飲而甘之。後群仙降，授一丸藥以償酒價，姥服之仙去。」¹²⁷餘杭姥所釀之酒不亞於天廚所出，不僅從中「交換」到成仙之藥，更展現仙人對美酒的喜愛與追求。

《神仙傳》也記載有一則得道仙人「太陽子」喜愛飲酒的事蹟：

太陽子者，姓離名明。本玉子同年之親友也，玉子學道已成，太陽子乃事玉子……而好酒，恒醉，頗以此見責，然善為五行之道，雖鬢髮斑白，而肌膚豐盛，面目光華，三百餘歲，猶自不改。玉子謂之曰：「汝當理身養性，而為眾賢法司，而低迷大醉，功業不修，大藥不合，雖得千歲，猶未足以免死，況數百歲者乎？此凡庸所不為，況於達者乎！」對曰：「晚學性剛，俗態未除，故以酒自驅。」其驕慢如此。著七寶樹之術，深得道要，服丹得仙，時時在世間，五百歲中，面如少童，多酒，其鬢鬚皓白也。¹²⁸

太陽子好飲酒十分出名，《神仙傳》中太陰女就曾當道沽酒，尋求聖賢仙人，以酒換得太陽子開釋，傳其修道之法、蒸丹之方，後修道成，服藥成仙。¹²⁹仙人好飲美酒，譬如在《漢武帝別國洞冥記》中，深刻刻劃漢武帝為滿足其成仙渴望而打造仿仙境的異度空間，這類空間中為宴饗仙人而備下的珍饈，亦不乏珍貴高級的美酒。

2. 亡鬼索酒

喜愛飲酒的，除了仙人，亦有鬼。鬼與仙人同為「人」化成，最早在商代時鬼已具有「死者魂」的含意，透過漢代王充的論述我們更能理解當時人們對於鬼

¹²⁷ 〔明〕彭大翼撰；〔明〕張幼學編：《山堂肆考》（臺北：藝文印書館，1970年），卷 150，頁 36。

¹²⁸ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 153

¹²⁹ 《神仙傳》「太陰女」：「太陰女者，姓盧名全。為人聰達，智慧過人，好玉子之道，頗得其法，未能精妙。時無明師，乃當道沽酒，密欲求賢，積年累久，未得勝己者。會太陽子過之，飲酒，見女禮節恭修，言詞閑雅，太陽子喟然嘆曰：「彼行白虎騰蛇，我行青龍玄武，天下悠悠，知者為誰。」女聞之大喜，使妹問客土數為幾，對曰：「不知也，但南三、北五、東七、西七、中一耳。」妹還報曰：「客大賢者，至德道人也，我始問一，已知五矣。」遂請入道室，改進妙饈，盛設嘉珍而享之，以自陳訖，太陽子曰：「共事天帝之朝，俱飲神光之水，身登玉子之魁，體有五行之寶，唯賢是親，豈有所怪。」遂授補道之要，授以蒸丹之方。合服得仙，仙時年已二百歲，而有少童之色也。」出自〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 156

的普遍認知：

人死世謂鬼，鬼像生人之形，見之與人無異。¹³⁰

鬼與人外型無異，甚至鬼和人一樣有飲食的需求。春秋戰國時期，若敖氏的後代鄭子文擔心侄子越椒會使若敖氏滅宗，臨死時，聚集族人哭泣道：「鬼猶求食，若敖氏之鬼不其餒而！」憂心難逃此劫而滅宗族，若敖氏之鬼神也將無人祭祀。由此可知，人們以祭祀的方式奉獻食物於鬼魂、給予供養，並以此乞求庇佑，王充《論衡》談及人們以祭祀作為和鬼神溝通的管道：

世信祭祀，以為祭祀者必有福，不祭祀者必有禍。是以病作卜祟，祟得脩祀，祀畢意解，意解病已，執意以為祭祀之助，勉奉不絕。謂死人有知，鬼神飲食，猶相賓客，賓客悅喜，報主人恩矣。¹³¹

一般人迷信祭祀，因此生了病就占卜是否為鬼神在作怪，並透過祭祀消除心中疑慮以此治病。他們認為死人有知覺，透過祭祀使鬼神飲食，好像招待賓客一樣，賓客高興，便會報答主人的恩情。亡靈飲饌、享用祭品的想法，也反映在墓葬陪葬品上：

閔死獨葬，魂孤無副，丘墓閉藏，穀物乏匱，故作偶人以侍尸柩，多藏食物以歆精魂。¹³²

透過墓葬中充滿食物與食物容器來看，鬼神會飢餓，與人同樣有飽腹的需求，顯見人們對他界的想像無疑是人間生活的延伸，¹³³這樣的信仰認知在漢代大眾文化廣泛存在，於是，六朝志怪小說中也出現鬼求食索酒的情節，如《幽明錄》有剛死的新鬼，不知如何獲得食物而不斷挨餓，最後求助於老鬼，終於透過作祟順利獲得人們奉獻的酒肉。¹³⁴而在《幽明錄》中也有另外一則是主動索求酒喝：

¹³⁰ [漢]王充著；韓復智註譯：《論衡今註今譯》（臺北：鼎文書局，2005年），卷21，頁2394。

¹³¹ [漢]王充著；韓復智註譯：《論衡今註今譯》，卷25，頁2796。

¹³² [漢]王充著；韓復智註譯：《論衡今註今譯》，卷23，頁2534。

¹³³ 余英時：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁121-122。

¹³⁴ 《幽明錄》「新死鬼」：「有新死鬼，形疲瘦頓。忽見生時友人，死及二十年，肥健，相問訊。曰：『卿那爾？』曰：『吾飢餓殆不自任，卿知諸方便，故當以法見教。』友鬼云：『此甚易耳。但為人作怪，人必大怖，當與卿食。』新鬼往入大墟東頭，有一家奉佛精進，屋西廂有磨，

晉桓豹奴為江州時，有甘錄事者，家在臨川郡治下。兒年十三，遇病死，埋著家東群塚之間。旬日，忽聞東路有打鼓倡樂聲，可百許人，徑到甘家，問：「錄事在否？故來相詣，賢子亦在此。」止聞人聲，亦不見其形也。乃出數甕酒與之，俄頃失去，兩甕皆空。始聞有鼓聲，臨川太守謂是人戲，必來詣己，既而寂爾不到。甘說之，大驚。¹³⁵

一名姓甘的錄事兒子早夭，卻在一晚聽見眾鬼敲鑼打鼓、夜行來訪，其中包括他早夭的兒子，一群鬼並未現形，僅喝光甕中酒便離去。而另外三則所記載的鬼索酒，一是《述異記》記載的太原王肇宗向其妻、母索美酒；其餘兩則是《冥祥記》、《異苑》，同樣記載晉代任職湘東太守的庾紹之，死後現行歸來、向其表親宋協勸戒並索酒之事：

太原王肇宗病亡，亡後形見，於其母劉及妻韓共語，就母索酒，舉杯與之，曰：「好酒！」語妻曰：「與卿三年別耳！」及服終，妻疾，曰：「同穴之義，古之所難，幸者如存，豈非至願？」遂不服藥而歿。（《述異記》）¹³⁶

晉新野庾紹之，小字道覆，晉湘東太守，與南陽宋協中表昆弟，情好綢繆。紹元興卒，病卒，義熙中，忽見形詣協，形貌衣服，具如平生，而兩腳著械。既至，脫械置地而坐。協問：「何由得顧？」答云：「慙蒙假歸，與卿親好，故相過也。」……末復求酒。協時時餌茱萸酒，因為設之。酒至，對杯不飲，云有茱萸氣。協曰：「為惡之耶？」答云：「下官皆畏之，非獨

鬼就捱此磨，如人推法。此家主語子弟曰：『佛憐我家貧，令鬼推磨。乃輦麥與之。至夕，磨數斛，疲頓乃去。遂罵友鬼：『卿那誑我？』又曰：『但復去，自當得也。』復從墟西頭入一家，家奉道，門傍有碓，此鬼便上碓如人舂狀。此人言：『昨日鬼助某甲，今復來助吾，可輦穀與之。』又給婢簸篩，至夕，力疲甚，不與鬼食。鬼暮歸，大怒曰：『吾自與卿為婚姻，非他比，如何見欺？二日助人，不得一甌飲食。』友鬼曰：『卿自不偶耳！此二家奉佛事道，情自難動。今去可覓百姓家作怪，則無不得。』鬼復去，得一家，門首有竹竿，從門入。見有一群女子，窗前共食。至庭中，有一白狗，便抱令空中行，其家見之大驚，言自來未有此怪。占云：『有客索食，可殺狗並甘果酒飯，於庭中祀之，可得無他。』其家如師言，鬼果大得食。此後恒作怪，友鬼之教也。」〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 743-744。

¹³⁵ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 710。

¹³⁶ 〔南朝梁〕任昉：《述異記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 310。

我也。」……謂協曰：「生氣見陵，不復得住；與卿三年別耳！」因貫械而起，出戶便滅。協後為正員郎，果三年而卒。（《冥祥記》）¹³⁷

晉新野庾紹之，字道遐。與南陽宋協中表之親，情好綢繆。桓玄時，庾為湘東太守，病亡。義熙中，忽見形詣協。一小兒通云：「庾湘東來。」須臾便至，兩腳著械。既至，脫械置地而坐。協問：「何由得顧？」答云：「暫蒙假歸，與卿親好，故相過耳。」……未復求酒，協時時餌菜羹酒，因為設之。酒至，執杯還置，云：「有菜羹氣。」協曰：「卿惡之耶？」紹云：「上官皆畏之，非獨我也！」……乃謂協曰：「生氣見陵，不復得住。與卿三年別耳。」因貫械而起，出戶便滅。協後為正員郎，果三年而卒。（《異苑》）¹³⁸

此三則與上述所引《幽明錄》「甘錄事」現聲索酒的亡魂不同，王肇宗與庾紹之是具體現形於親人眼前。所謂「死亡」，是形神相離，而這類因遺願未完，或因需傳達重要事情而現形的鬼，多是屬「虛形」。對於王肇宗的描寫並未說明其外型，而對庾紹之鬼魂的描述，則具體說明衣服相貌都和活著時一樣，但腳上戴著腳鐐子，由於鬼現形空間是在人界，因此能使凡間之人感知到鬼的存在，並與其互動，但無法長久停留。¹³⁹冥界有一套與人界相同的官僚體制，¹⁴⁰譬如庾紹之是「暫蒙假歸，與卿親好，故相過耳。」是向冥界官府請了假，才得以暫留人界，傳其遺願或向親人告別，「王肇宗」篇及「庾紹之」篇都隱約向親人透漏了

¹³⁷ 〔齊〕王琰：《冥祥記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 357-358。

¹³⁸ 〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 647。

¹³⁹ 林麗真：〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉針對「形」「神」的生滅離合的探討上，歸納出五個範型，其中，「已死而神離形入冥又另變他形例」一類中，有「魂神變形為人鬼者」的情節，它所包含的形神、生死觀念，主要有六：「(1) 死亡就是形神相離的現象。(2) 死有靈響，代表神已離形，而神不滅。(3) 要證其神不滅，往往先託巫祝（或託夢於人），傳達心願，再藉魂神現形，遂行所願。故就意識型態言，鬼魂之言行舉止，幾乎均為生前意識之延長。(4) 此神頗具超自然之能力，故可現形復出，降災賜福，彰顯神跡。(5) 死後所現之形與生前之形，同中有異。同者在聲容色貌、氣質情性，甚至衣著侍從；異者在此形並非現實世界中之實存體，故來無影去無蹤，且為禁忌所限，不能久存於世，僅可算是魂神所化的一種虛形。(6) 此一虛形雖然不能久存於世，但他顯靈的空間，仍然是在現實界中，而非另在一個虛幻的超越時空。所以他不僅能讓現實界的活人有所感知，也與人間偶有實際的往來。」見林麗真：〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉，《歷史月刊》第 219 期，2006 年，頁 121-131。

¹⁴⁰ 詳參余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，收於氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987 年），頁 123-143。

命限之時，《集靈記》「王諶」篇中，王諶死後現形於妻子面前，雖未透漏其命運，但允諾尋得財物接濟母女倆：

王諶，琅邪人也，仕梁為南康王記室，亡後數年，妻子困於衣食，歲暮，諶見形，謂婦曰：『卿困乏衣食？』妻因與之酒，別而去。諶曰：『我若得財物，當以相寄。』後月，小女探得金指環一雙。¹⁴¹

不隸屬於人界之異類，自然不可在人世逗留過久，《幽明錄》「甘錄事」、《述異記》「王肇宗」、《冥祥記》與《異苑》「庾紹之」、《集靈記》「王諶」此四篇故事中，鬼的到訪是匆忙而短暫的，這樣急忙的會面，多是以「酒」作為重要的招待飲品，品嘗美酒為鬼最奢侈的願望，甚至在《述異記》中更記載了一則有趣的故事，故事中鬼不僅喜好酒，更懂得如何品味酒：

諸葛景之亡後，宅上嘗聞語聲。當酤酒還，而無溫鎗；鬼云：「卿無溫鎗，那得飲酒？」見一銅鎗，從空中來。¹⁴²

溫鎗，指一種溫酒器，下有三足，可升火溫酒。在酒性上，本文第二章第一節「釋『酒』——酒的原初意象」引用醫書相關說明，知「酒」性溫熱，能通行血脈、禦寒氣、行藥勢，故古人習慣以溫熱的喝。《述異記》中的諸葛景之死後，他的家人買酒回來，卻沒有溫酒用的器具。這時，上方便傳來諸葛景之的聲音，言：「沒有溫酒壺，哪能好好的飲酒呢？」話剛說完，就見一溫酒器從天而降。

在六朝志怪小說中足可見他界異類對「酒」的喜愛，而他界異類對「酒」的運用以及飲酒後的轉變，如何以「酒」作為媒介施展法術變化，以及飲酒後形現、消除等行為轉變，皆是本節所要探討的重點。

（一）仙鬼用酒：仙法異術

自先秦道家學說，乃至煉丹、各式仙境傳說因方士推波助瀾而大大盛行的漢朝，修練成仙都是眾多凡人渴望脫離現世痛苦的道路。在六朝志怪小說中，仙人之奇異與仙境的美好，皆是重要題材之一，而「酒」，為最美好奢侈的飲品，自然是仙境世界中不可或缺的重要角色，另一方面也成為仙鬼施法的媒介物。而仙、

¹⁴¹ 〔北齊〕顏之推：《集靈記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 413。

¹⁴² 〔南朝梁〕任昉：《述異記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 308。

鬼所施展與「酒」相關的法術，依定義可歸類為「本質變化」一類，及「治病驅疫」一類。以下依本文所歸納六朝志怪小說中「酒」法術類型分類如下：

1. 本質變化

這類施法僅憑自身法力，無須另外祝禱神明，即可使物體產生改變。¹⁴³而六朝志怪小說中，「酒」之本質變化法術故事，施術者有仙、鬼，施術類型大致可分為：

(1) 以「酒」改變物體本質

《搜神記》「錢小小」將「酒」作為變化外物的施法媒介：

吳先主殺武衛兵錢小小，形見大街，顧借貸人吳永，使永送書與桁南廟，借木馬二疋，以酒噉之，皆成好馬，鞍勒全耳。¹⁴⁴

吳先主孫權殺死了武衛兵錢小小，然而錢小小的鬼魂竟顯形在大街上，他去見租賃仲介人吳永，叫吳永出示借條，向街南的祠廟借來兩匹木馬。接著，錢小小口含酒噴灑木馬，木馬都變成了活馬，連原先木刻的鞍座和馬轡頭都變成真。此則是將「酒」作為法術媒介。

(2) 改變「酒」之量大小

六朝志怪小說中，常見法術對物體的質量做出變化，或在現實人界中開展出超現實的、較長的時間跨度，或是改變物體本身的量大小。以著名《神仙傳》「壺公」為例：

（壺公）公後詣長房於樓上曰：「我有少酒，汝相共飲之。酒在樓下。」

¹⁴³ 劉仲宇《道教法術》一書中定義變化法術「是用神秘的方法，以期引起對象的變化。狹義的說，變化之術特指用法術變化自己的形態、活動方式，變化外物的存在狀態。」而關於「變化法術」，則分為四類：一、憑空從虛無中變出實物，或使實物化為虛無；二、使物體改變其形態；三、使物體的空間大小和時間流程發生變化；四、使物體改變空間位置。劉仲宇：《道教法術》（上海：上海文化出版社，2002年），頁369-370。

¹⁴⁴ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁56。

長房遣人取之，不能舉，益至數十人，莫能得上。長房白公，公乃自下，以一指提上，與長房共飲之。酒器不過如蜂大，飲之至旦不盡。¹⁴⁵

壺公常懸一壺坐於其上，入夜後進入寬闊的壺中天地，壺公於壺內宴請費長房，酒器不過如蜂大，卻十分沉重，數十人「不能舉，益至數十人，莫能得上」，此酒「飲之至旦不盡」顯見其量極多，然壺公施以道術使「酒」之質量產生變化，故能「以一指提上」，彰顯壺公道法之玄妙。另一則相似的法術形式亦出自《神仙傳》：

……有從荊州來者，見慈在荊州，荊州牧劉表以為惑眾，復欲殺慈……表曰：「道人單僑，吾軍人眾，非道人所能餉也。」慈重道之，表使人取之。有酒一器，脯一束，而十餘人共舁之不起，慈乃自取之，以一刀削脯投地，請百人運酒及脯以賜兵士，人各酒三杯，脯一片，食之如常酒脯味，凡萬餘人皆周足，而器中酒如故，脯亦不減。座中又有賓客數十人，皆得大醉。表乃大驚，無復害慈之意。¹⁴⁶

左慈，字元放，是東漢末著名方士，當時當荊州刺史劉表層認為左慈為惑亂人心之妖道，欲捉拿之，然左慈表明欲以微薄禮物犒勞劉表軍隊其所奉酒一壺、肉乾一束，卻十個人也舉不起。萬多士兵暢飲憨醉，酒卻絲毫無減少，顯見其法術高妙，劉表也因此打消殺害左慈之意。

《搜神記》也記載左慈以酒食招待眾人的故事，其中酒食取之不盡、用之不竭的狀態，是左慈以搬運法術自其他酒鋪取得：

左慈，字元放，廬江人也。有神通……後公出近郊，士人從者百數，放乃賚酒一甕，脯一片，手自傾甕，行酒百官，百官皆醉飽。公還驗之，酤賣家昨悉亡其酒脯矣。公惡之，陰欲殺元放。放在公座，將收之，放卻入壁中，霍然不見。乃募取之，或見於市，乃捕之，而市人皆放同形。¹⁴⁷

左慈所招待的酒食，是運用法術自其他酒鋪搬運而來，然而，他亦改變了酒食的質量狀態，使無盡的酒能容納近小小酒器中，給予人空間落差上的視覺感，增強仙術奇幻之處，增添更多想像。

¹⁴⁵ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 308

¹⁴⁶ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 276-277

¹⁴⁷ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 48-49。

另一則與這類質量變化法術相似的記載，來自《搜神記》「薊子訓」：

薊子訓，不知所來。到洛，見公卿數十處，皆持斗酒片脯候之。曰：「遠來無所有，示致微意。」坐上數百人，飲啖終日不盡。去後，數十處皆白雲起，從旦至暮。時有百歲公，說小兒時見訓賣藥會稽市，顏色如此。訓不樂住洛，遂遁去。正始中，有人於長安東霸城，見與一老公摩挲銅人曰：「適見鑄此，已近五百歲。」¹⁴⁸

薊子訓於宴席上招待重仁的酒肉，也是無窮無盡，文中並未提及酒器的重量，本文揣測薊子訓同樣在「酒」的質量上施以變化，使「酒」在質量上不斷維持最原初飽滿的狀態，使人「飲啖終日不盡」。

上述所列舉的「壺公」、「左慈」、「薊子訓」，是藉由改變「酒」的質量大小顯其法術之神異。而出於《神仙傳》「樂巴」，以及《太平廣記》引自《神仙傳》的「成仙公」，亦是擴大質量、以酒救火，但在其中又加入了空間的移動法術：

樂巴，蜀人也。太守請為功曹，以師事之，請試術，乃平生入壁中去，壁外人叫虎狼，還乃巴也。遷豫章太守，有廟神，能與人言語，巴到，推社稷，問其蹤由，乃老往齊為書生，太守以女妻之，生一男。巴往齊，勅一道符，乃化為狸。巴為尚書，正旦會，群臣飲酒，巴乃含酒起，望西南嚔之，奏云：「臣本鄉成都市失火，故為救之。」帝馳驛往問之，云正旦失火，時有雨自東北來，滅火，雨皆作酒氣也。（《神仙傳》）¹⁴⁹

成仙公者，諱武丁……至年初元會之日。三百餘人。令先生行酒。酒巡徧訖。先生忽以盃酒向東南嚔之。衆客愕然怪之。府君曰：「必有所以。」因問其故。先生曰：「臨武縣火，以此救之。衆客皆笑。明日司儀上事。稱武丁不敬，即遣使往臨武縣驗之。縣人張濟上書。稱元日慶集飲酒。晡時火忽延燒廳事，從西北起，時天氣清澄，南風極烈。見陣雲自西北直聳而上，徑止縣，大雨，火即滅，雨中皆有酒氣。衆疑異之。乃知先生蓋非凡人也。（《太平廣記》）¹⁵⁰

此法不只見於《神仙傳》，魏周斐《汝南先賢傳》記載郭憲以酒雨解齊國大火，

¹⁴⁸ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 42-43。

¹⁴⁹ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 195

¹⁵⁰ 李昉等撰：《太平廣記》（北京：中華書局，2003 年），卷 13，頁 6 右-7 右。

晉張方《楚國先賢傳》記載隱居於壺山的樊英，用酒雨解成都大火，《神仙傳》可說是兼採郭憲、樊英二事，再歸之於欒巴。¹⁵¹此類法術的應用傳說流傳甚廣，甚至在《玄圃山靈（匚金）秘錄》還記有此法術的咒語。¹⁵²法術的施展次序，第一是物體質量上的擴大，從一小杯酒器的容量，擴大為可壟罩整個成都市及臨武縣的大雨；第二是物體空間位置移動，將酒從宮中移至遠方縣市。而「雨皆作酒氣」，故可推斷物體本質並未改變，解救大火的即是「酒」。因此，仙人是藉由將法術施展於酒上，透過「酒」的質量擴大與空間移動以解決災害。

2. 治病驅疫

本文於第二章「生死之憂：六朝飲酒之風的承繼」時，已討論醫書中「酒」的記載，知其為「百藥之長」，如《本草綱目》有引陶弘景注，點出酒「性熱」的本質是百藥之冠，能透過「酒」促使藥物通行、運作於全身，並引用《博物志》：「王肅、張衡、馬均三人，冒霧晨行。一人飲酒，一人飽食，一人空腹。空腹者死，飽食者病，飲酒者健。」的故事說明「酒勢辟惡，勝于作食之效也」。¹⁵³《本草從新》中，亦點出「酒」性熱，若飲用過熱會導致傷身，以溫飲為佳，並且適度飲酒可「和血行氣，壯神禦寒，辟邪逐穢，暖水臟，行藥勢」。¹⁵⁴兩者皆強調「酒」作為藥引，不僅可加強藥勢，疏通全身血脈，更具有辟邪逐穢之效。病邪侵體是導致人們抵抗力下降的原因，古時，正月初一有飲屠蘇酒的習俗，孫思邈《備急千金藥方》曰：「飲屠蘇，歲旦辟疫氣，不染瘟疫及傷寒」、「一人飲，一家無疫，一家飲，一里無疫。飲藥酒得三朝還渣至井中……避瘟氣也。」即是藉飲特殊藥酒達到驅除疫病之效。所謂「疫病」，在定義上近似現代西方醫學所謂兼指傳染性和非傳染性的「流行病」（epidemic），這類疫病從東漢晚年一直到六朝晚期（大約是西元第二至第六世紀）嚴重性及好發頻率皆十分驚人，多次造成

¹⁵¹ 胡守為：〈《後漢書·欒巴傳》與《神仙傳·欒巴傳》〉，《中山大學學報（社會科學版）》第3期，2012年，頁71。

¹⁵² 《玄圃山靈（匚金）秘錄》言凡烈火大發，不論遠近，望其方向念咒語：「娑零娑零竭陀娑零」九遍，「酒一口嚥之，則火處雨崩空驟下，火滅息矣。」見劉仲宇：《道教法術》，頁355。

¹⁵³ 〔明〕李時珍編纂；劉衡如、劉山永校注：《本草綱目》，卷25，頁1047。

¹⁵⁴ 《本草從新》：「大熱，有毒。辛者能散，苦者能降，甘者居中而緩，厚者尤熱而毒，淡者利小便。用為向導，可以通行一身之表，引藥至極高之分。熱飲傷肺，溫飲和中。少飲則和血行氣，壯神禦寒，辟邪逐穢，暖水臟，行藥勢，過飲則傷神耗血。」參見〔清〕吳儀洛：《本草從新》（北京：人民衛生出版社，1990年）卷4下，〈穀部造釀類〉，頁204。

社會重大危害，¹⁵⁵而「酒」在醫療上便扮演重要驅疫角色。在六朝志怪小說中，收錄了仙人以「酒」治療疫病以《神仙傳》「劉根」為例：

劉根，字君安……後穎川太守高府君到官，民人大疫，郡中死者過半，太守家大小悉病。府君使珍從根求消災除疫氣之術，珍叩頭述府君意，根教於太歲宮氣上穿地作孔，深三尺，以沙著中，以酒沃之。君依言，病者即愈，疫氣登絕，後常用之有效。¹⁵⁶

《神仙傳》中辭去官職的劉根，後進山學道順利升仙，其消除疫病之法，是將「酒」灑在太歲方位下宮氣之處，藉此消除疫氣的傳染，與醫書中強調「酒」具有辟邪逐穢功效相呼應。下一則出於《神仙傳》「李八伯」：

李八伯者，蜀人也，莫知其名。歷世見之，時人計之已年八百歲，因以號之……八伯曰：「瘡乃欲差，然須得三十斛美酒以浴之，乃都愈耳。」公昉即為具酒三十斛，著大器中，八伯乃起入酒中洗浴，瘡則盡愈，體如凝脂，亦無餘痕，乃告公昉曰：「吾是仙人，君有至心，故來相試，子定可教，今當相授度世之訣矣。」乃使公昉夫妻及舐瘡三婢，以浴餘酒自洗，即皆更少，顏色悅美。以丹經一卷授公昉，公昉入雲臺山中合丹，丹成便登仙去，今拔宅之處在漢中也。¹⁵⁷

「李八伯」又因其長壽傳為「李八百」，是巴蜀地區著名的神仙人物，「舐瘡」是李八伯對欲求道的公昉所設下的考驗，而後李八伯以美酒治療身上膿瘡，並使公昉夫妻及舐瘡三婢以洗瘡後的餘酒淨身，竟得以「更少，顏色悅美」。「酒」本身就具有治療養生之效，此處的記載不僅呈現李八伯仙術之奧妙，更加強凸顯「酒」的醫療效用。早期的道士（包括「得道」之仙人）皆會有意無意的被賦予「醫療者」的形象，在強調其具有醫療難纏疾病的神異能力的同時，最主要是將醫療活動與仙道理論結合，勸諫凡人積極修道，不因俗世功名利祿、生老病苦而憂。¹⁵⁸

¹⁵⁵ 林富士：〈中國疾病史研究芻議〉統計，自東漢桓帝（於西元 147-167 年在位）、靈帝（於西元 168-189 年在位）和獻帝（於西元 189-220 年在位）時期便發生連年的疾疫之災，魏晉南北朝時期更是多次發生大疫。參見林富士：〈中國疾病史研究芻議〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第 1 期，2004 年，頁 88。

¹⁵⁶ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 298。

¹⁵⁷ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 81-82。

¹⁵⁸ 林富士分析《神仙傳》中仙人與道士的醫療故事，認為有一部分是反映當時實事，以現實層

而「酒」正具備醫療之效，也是早期巫覡用作治病的藥物。¹⁵⁹

依據上述所梳理「酒」如何使用於神仙法術，根據法術種類可歸納如下【表 3-2】：

【表 3-2】

類型	情節	出處	
本質變化	(1) 以「酒」改變物體本質	以酒變木馬為活馬	《搜神記》「錢小小」
	(2) 改變「酒」之質量大小	無窮無盡之酒置於小容器中	《神仙傳》「壺公」
			《神仙傳》「左慈」
			《搜神記》「左慈」
			《搜神記》「薊子訓」
	擴大酒質量，並移至他處	《神仙傳》「欒巴」	
		《神仙傳》「成仙公」	
治病驅疫	以酒驅疫	《神仙傳》「劉根」	
	以酒治瘡，並重回年輕	《神仙傳》「李八伯」	

上述關於以「酒」作為媒介物所施展的法術，多是出於《神仙傳》。葛洪書寫《神仙傳》的動機，為在證明神仙實有，貫徹人人可以「學以致仙」的思想。¹⁶⁰《雲

面討論，東漢中晚期起至南北朝不斷受到瘟疫衝擊，因此仙人、道士以醫療給予人們身與心的慰藉，另一方面也可強化民眾對道教的信仰。詳參林富士：〈中國早期道士的醫者形象〉，收於氏著：《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁306。

¹⁵⁹ 周策縱說明早期巫覡已懂得使用祝禱（包括反面詛祝）、絜除、驅疫、醫酒、湯液、草藥、蟲毒、鍼石、灸艾、火等。見周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，頁115-116。

¹⁶⁰ 葛洪《神仙傳》自序提到：「弟子滕升問曰：『先生曰神仙可得不死，可學。古之得仙者，豈有其人乎？』答曰：『昔秦大夫阮倉所記有數百人，劉向所撰又七十餘人。然神仙幽隱，與世異流。世之所聞者，猶千不及一者也……余今復抄集古之仙者，見於仙經、服食方及百家之書，先師所說，耆儒所論，以為十卷，以傳知真識遠之士。其繫俗之徒，思不經微者，亦不強以示之矣。則知劉向所述殊甚簡要，美事不舉。此傳雖深妙奇異，不可盡載，猶存大體，竊謂有愈於劉向多所遺棄也。』」出自〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋·序》，頁1-3。李劍國歸納葛洪的成書動機有二，一是宣揚神仙與不死可得、可學，二是有憾於劉向《列仙傳》「殊甚簡要，美事不舉」、多有遺棄的缺陷。參見李劍國：《唐前志怪小說史》，頁337-338。

笈七籤》卷四五記載《秘要訣法》云：「道者，虛無之至尊也。術者，變化之玄技也。道無形，因術以濟人，人有靈，因修而會道。人能學道，則變化自然。」仙人即是修身道成者，能藉由法術任意變化外物、治療驅疫。對於神仙傳說的流傳輯錄，兩漢時期因追求神仙之社會風氣盛行，「一些真實人物，由於與求仙、術數之學有密切的關聯，逐漸被傳說化、仙道化，成為新的神仙傳說」¹⁶¹，這些傳說在漢魏盛行道教之際大量流傳，熱衷於神仙方術之道士便嘗試綜合這些神仙理論與傳說，企圖開展新興的宗教論述。而葛洪《神仙傳》性質歸類為「仙真類傳」，¹⁶²為葛洪將各類其認證為真的仙人傳說略作修改輯錄而成，透過仙人行使法術的奇異故事，隱含人們對神仙的嚮往與渴望，而「酒」則作為法術施行的作用物，呈現神仙的神秘色彩。

（二）鬼怪飲酒：識破形現

對於鬼怪形現的探討，首先必須定義何謂「形」。《正字通》：

形，許情切，音刑，體也、容也、象也。¹⁶³

「形」多與「象」字合用，最早《尚書·誥命》有殷王武丁使畫師刻其夢中人「形象」；《周禮·天官》解釋地契版圖時，稱「土地形象」，秦啟文、周永康《形象學導論》一書根據文獻考據，點出「形象」意思最初指人之相貌、物之形狀，然「形」更為具體，「象」較為抽象，¹⁶⁴凡為物，必有形。本節所收錄的現形故事，以鬼、怪兩類為主，而這兩類因酒精催化而非自主的形現，在謝明勳《六朝志怪小說變化題材研究》中，於第四章〈變化物回復原形的媒介〉提到，變化物的個

¹⁶¹ 李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986年），〈緒論〉，頁3。

¹⁶² 李豐楙言：「東晉時期句容地區為一道教氣氛濃厚的所在，二葛的金丹道法，鮑靚的三皇經法以及楊許集團所開展的上清經法……東晉前後的仙道類小說也都與這些道派有密切關係，其中可分為三大類：一為仙真類傳，如葛洪所編撰的《神仙傳》；二為仙真專傳，大多與上清經系有關，……；三為因應神仙事跡的流傳、道法傳授的科律，因此競相造構，產生綜合多種資料以結構成篇的傳記。」同上註，頁3。

¹⁶³ 明代張自烈：《正字通》，清康熙二十四年（1685年）清畏堂刻本，卷3，頁48。

¹⁶⁴ 秦啟文、周永康《形象學導論》提及「形象」一詞在歷史文獻中主要有三層含意：「首先當指人、物之相貌形狀；其次是指能夠作用於人們的感官，使人們產生印象、觀念、思想及情感活動的物質；最後，它是具體與抽象的統一，也是物質與精神的統一。」詳參秦啟文、周永康：《形象學導論》（北京：社會科學文獻出版社，2004年），頁2。

體在發生變化後，本身依舊有些缺陷存在著，他們會在某些情況不由自主地顯現原形，這些可以破除變化物的媒介，共列出十樣，其中一樣便為「酒」。文中認為「酒」能使物返還原形，最重要的原因是酒能夠透過麻痺神經「暫時中止變化物法術的施展」。¹⁶⁵

六朝志怪小說中這類揭露識破的敘述，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〉一文是從鏡與火的揭露模式進行分析，針對揭露識破這一情節功能，不僅滿足讀者欲知真相的好奇心理，更重要的成為轉化非常與常之間的橋樑，藉由識破而使異常復歸於正常。劉苑如指出這類情節「肩負著展現文化心理結構的功能，也就是說，這個迫使物魅顯形的行動，意在使假託人形的妖魅，都必須經歷人間法則的試煉」¹⁶⁶。「識破」能使物怪「形現」，進而區別我類與異類之間的分際，並讓怪異非常之物成為熟悉、可掌握的知識，「酒」即扮演了使他界鬼怪返還原形、使一切失序重構秩序的重要中介。

3. 鬼用酒形現

六朝志怪小說中，人們是抱持鬼神實有的態度記載所有奇聞軼事，比如《搜神記》中，干寶認為鬼神實與人並存：

故外書云：「鬼神者，其禍福發揚之驗於世者也。」……然則天地鬼神，與我並生者也。氣分則性異，域別則形殊，莫能相兼也。生者主陽，死者主陰，性之所託，各安其方。太陰之中，怪物存焉。¹⁶⁷

前半段在「鬼」字的釋義探討，引用了日本學者池田末利以及沈兼士對「鬼」的考釋，一認為「鬼」的形象是死者蒙上面具的形象，即模擬死者本人；¹⁶⁸另一則

¹⁶⁵ 謝明勳《六朝志怪小說變化題材研究》，臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1988年，頁137。其文中所列變化媒介十樣為「巫覡之眼、針術、酒、狗、華表、杖、雷電、珠、鏡、火」，頁133-150。

¹⁶⁶ 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〉，收於東海大學中國文學系主編：《第三屆魏晉南北朝文學國際學術研討會論文集》（臺北：文史哲，1998年），頁12-13。

¹⁶⁷ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁278-279。

¹⁶⁸ 〔日〕池田末利：〈中國祖神の原始形態——鬼の來義〉，收入〔日〕加藤常賢：《漢字の起原》，

認為「鬼」字與「禺」字的來源相同，為人形異獸的稱呼。¹⁶⁹兩者都點出「鬼」非常形象的特性，而人人論及鬼，主要聯想到的形容詞必是和怪異、恐怖相關，鬼之形可變化自如，或為報仇、報恩，或為諭示某些訊息而形現，其形可與生人無異，亦可以變化為恐怖驚駭，或是死時淒慘的模樣，帶給他人極大的恐懼。¹⁷⁰

而在《搜神記》與《幽明錄》所收錄的兩則鬼形現，並非是其自主性的變化為原樣，而是因醉而顯形：

漢武建元年，東萊人姓池，家常作酒，一日見三奇客，共持麵飯至，索其酒飲。飲竟而去。頃之，有人來，云見三鬼酣醉於林中。（汪本《搜神記》）

171

漢建武元年，東萊人姓乜，家嘗作酒廬，入內政見三奇客，共持曲飯至捋其酒飲，異以飯曲代處，而三鬼相與醉於林中。（《幽明錄》）¹⁷²

鬼的飲食習慣多數保留了生前的愛好，美酒是無論人鬼皆嚮往之，《幽明錄》記載「東萊人性靈，作酒多醇」，東萊盛產美酒，連鬼聞之也要化為生人一嘗此酒的美好。文中雖未具體說出鬼現形後的形象，但必然是形體及行為上大大相異於人。

4. 怪用酒形露

六朝承襲兩漢氣化論思想，對於精怪的變化，干寶點出氣亂則形變：

（東京：川角書店，1974年）。

¹⁶⁹ 沈兼士：〈「鬼」字原始意義之試探〉，收入《沈兼士學術論文集》（北京：中華書局，1986年），頁186-202。

¹⁷⁰ 「民間社會認為不穩定的鬼魂，往往逾越人鬼之界而進入人境，這種逾越和形現既已逾乎尋常，『形見』的鬼魂就像是戲劇表演上的化妝或面具，保留其死前最聳目的特徵，並配合一些怪異行動，才能使得見證者企圖徵驗其中的寓意所在。」參見劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁12。

¹⁷¹ 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，卷16，頁198。

¹⁷² 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁697。

妖怪者，蓋精氣之依物者也。氣亂於中，物變於外，形神氣質，表裏之用也。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。¹⁷³

妖與怪多合併使用，本文統稱為「怪」。怪的形成，來自於氣的非正常變化，對於妖怪變化為人，王充於《論衡·訂鬼篇》提出：

鬼者、老物精也。夫物之老者，其精為人；亦有未老，性能變化，象人之形。人之受氣，有與物同精者，則其物與之交。及病，精氣衰劣也，則來犯陵之矣。¹⁷⁴

物老能成精，由於物的存活時間超越正常，因而有非正常變化的能力。有些物怪的顯現較為單純，如張華在一次宴會上，直言某道菜為龍肉，在大家質疑之際以苦酒灌之，霎時發出奇異的五光，文中所呈現的，是張華之博識，以及用酒顯現龍肉之原貌，證實龍肉之實有。¹⁷⁵另有一則是《異苑》中一老婦人每日用酒澆灌突起之地，於是土中現身了名為「土龍」的物怪。此物怪並無害人之意，反而在老婦人死後，感念其以酒餵養自己而傷心哭泣。¹⁷⁶

有一類物怪，是藉由幻化為人作亂、迷惑他人心智，但這樣的能力一樣會因為醉酒而喪失，還原為本來的模樣，並且在敘述情節中，就已透出一股不尋常的氣息：

司空南陽來季德，停喪在殯，忽然見形，坐祭牀上，顏色服飾聲氣，熟是也，孫兒婦女，以次教戒，事有條貫。鞭朴奴婢，皆得其過。飲食既絕，辭訣而去。家人大小，哀割斷絕。如是數年。家益厭苦。其後飲酒過多，

¹⁷³ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 165。

¹⁷⁴ 〔漢〕王充著；韓復智註譯：《論衡今註今譯》，卷 22，頁 2480。

¹⁷⁵ 《異苑》「龍鮓」：「陸機嘗餉張華鮓，於時賓客滿座。華發器，便曰：『此龍肉也。』眾未之信。華曰：『試以苦酒灌之，必有異。』既而五色光起。機還問鮓主，果云：『園中茅積下得一魚，質狀非常，乃以作鮓，過美。故以相獻。』」〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 614。

¹⁷⁶ 《異苑》「土龍」：「晉義熙中，江陵趙姥以酤酒為業。居室內土，忽自隆起。姥察為異，朝夕以酒酹之。嘗有一物出，頭似驢，而地初無孔穴。及姥死，鄰人聞土下有聲如哭。後人掘地，見一異物，蠢蠢而動，不測大小，須臾失之。俗謂之土龍。」〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 615。

醉而形露，但得老狗。便共打殺。因推問之，則里中沽酒家狗也。（《新輯搜神記》）¹⁷⁷

漢齊人梁文好道，其家有神祠，建室三四間，座上施皂帳，常在其中。積十數年，後因祀事，帳中忽有人語，自呼「高山君」，大能飲食，治病有驗。文奉事甚肅。積數年，得進其帳中，神醉，文乃乞得奉見顏色。謂文曰：「授手來！」文納手，得捋其頤，髯鬚甚長。文漸繞手，卒然引之，而聞作殺羊聲。座中驚起，助文引之，乃袁公路家羊也，失之七八年，不知所在。殺之乃絕。（《新輯搜神記》）¹⁷⁸

晉秘書監太原溫敬林亡一年，婦柏氏，忽見林還，共寢處，不肯見子弟。兄子來見林，林小開窗出面見之。後酒醉形露，是鄰家老黃狗，乃打殺之。（《幽明錄》）¹⁷⁹

第一則《搜神記》「沽酒家狗」與第三則《幽明錄》皆是老狗怪變化為人，情節的共通處在於狗怪變化的是已死去的人，甚至面色、服裝以及說話的聲音都與生者在世時無異。第二則的羊怪「高山君」是利用了梁文求道之心，前面曾提到物怪存活越久，越能具有幻化為人的能力，既已能變化自如，施展治病小術更是輕而易舉。三則記載中的物怪皆是利用了人性的弱點，趁隙偽裝成人恣意索求，然其行為都有怪異可循之處，變化為人的物怪並不會於同一處久留，或是在面見他人時藏與後方，但即使再謹慎小心，也躲不過美酒芬芳的誘惑，最後便是識破、遭人打殺，使一切「異常」回歸於「正常」。

另一種形現情節類型，是在故事一開始便是以原形顯露於他人眼前：

吳郡海鹽縣北鄉亭里，有士人陳甲，本下邳人，晉元帝時寓居華亭。獵於東野大藪，歛見大蛇，長六七丈，形如百斛船，玄黃五色，臥岡下。陳即射殺之，不敢說。三年，與鄉人共獵，至故見蛇處，語同行云：「昔在此殺大蛇。」其夜夢見一人，烏衣黑幘，來至其家，問曰：「吾昔昏醉，汝無狀殺我。吾昔醉，不識汝面，故三年不相知；今自來就死。」其人即驚

¹⁷⁷ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 319-320。

¹⁷⁸ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 325。

¹⁷⁹ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 721。

覺。明旦，腹痛而卒。（《新輯搜神記》）¹⁸⁰

會稽郡吏鄮縣薛重，得假還家。夜，戶閉，聞妻床上有丈夫鼾聲。喚妻，妻從床上出，未及開戶，重持刀便逆問妻曰：「醉人是誰？」妻大驚愕，因苦自申明，實無人意。重家唯有一戶，搜索，了無所見，見一大蛇，隱在床腳，酒臭，重便斬蛇寸斷，擲於後溝。經數日，而婦死。又數日，而重卒。經三日復生，說始死時，有神人將重到一官府，見官察，問：「何以殺人？」重曰：「實不曾行兇。」曰：「寸斷擲在後溝，此是何物？」重曰：「此是蛇，非人。」府君愕然而悟曰：「我常用為神，而敢淫人婦，又妄訟人。敕左右召來！」吏卒乃領一人來，著平巾幘，具詰其淫妻之過，將付獄。重乃令人送還。（《幽明錄》）¹⁸¹

蛇怪自古以來就有著混亂災異之徵，帶有強大的破壞力量，以酒使蛇怪醉而顯形，或變得混亂、脆弱的情節，不僅在志怪小說中出現，日本《日本書紀》就記載素盞鳴尊流落出雲時，為解除八岐大蛇之災，先以八醞酒使其昏醉，再一舉斬殺之。¹⁸²第一則《搜神記》「士人陳甲」在情節一開始遇到的，便是已經因酒醉酣飽而現行的蛇怪，其身「長六七丈，形如百斛船」，然而形體越是凶猛、巨大的異常經怪，所帶有的力量及憤怒反而更難以平息，故陳甲在違反狩獵禁忌後¹⁸³，也因殺生報應而死。

《幽明錄》中的蛇怪同日本神話中的八岐大蛇，是既好酒又好美色，根據文中薛重持刀問妻子醉人是誰，以及入地府後真相大白，吏卒抓來一「著平巾幘」之人，可知蛇怪以人形作亂，後因喝醉而顯形。

而有些物怪的因醉現形，是諭示著不祥與災異：

¹⁸⁰ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 162-163。

¹⁸¹ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 728。

¹⁸² 〔日〕武光誠（たけみつ まこと，1950 年）著；蔡瑪莉譯：《日本神話圖解》（台北：商周出版，2007 年），頁 106-116。

¹⁸³ 陳海茵《六朝志怪小說禁忌主題研究》針對這一類「殺蛟受懲」的情節，分析其禁忌「不可說」的原因。這類狩獵者所殺多是平常不曾見過的獵物樣貌，因此在殺戮後多半會感到焦慮與恐慌，處於「過渡」階段。而在原始民族的狩獵過程，是屬於獨特的巫術行為，從開始到結束都須以謹慎虔誠的心完成儀式，並在特定神聖場域言說。所以當殺蛟以一種非儀式的態度講述狩獵行為時，便會遭來報復。詳參陳海茵：《六朝志怪小說禁忌主題研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，頁 27-31。

會稽郡常有大鬼，長數丈，腰大數十圍，高冠玄服。郡將吉凶，跂于雷門，示憂喜之兆。謝氏一族，憂喜必告。謝弘道未遭母艱數月，鬼晨夕來臨。及後將轉吏部尚書，拊掌三節舞，自大門至中庭，尋而遷問至。謝道欣遭重艱，至離塘行墓地，往向夜，見離塘有雙炬，須臾火急入水中，仍舒長數十丈，色白如練，稍稍漸還赤，散成數百炬，追逐車從而行。悉見火中有鬼，甚長大，頭如五石籬，其狀如大醉者。左右小鬼，共扶之。是年，孫恩作亂，會稽大小莫不翼戴。時以為欣之所見，亂之徵也，禹會諸侯會稽，防風之鬼也。（《雜鬼神志怪》）¹⁸⁴

晉丹陽縣有袁雙廟，真第四子也。真為桓宣武所誅，便失所在。靈怪太元中形見於丹陽。求立廟，未既就功，大有虎災。被害之家，輒夢雙至，催功甚急。百姓立祠堂，於是猛暴用息。今道俗常以二月晦鼓舞祈祠。爾日，風雨忽至。元嘉五年，設奠訖，村人邱都於廟後見一物，人面鼉身，葛巾，七孔端正而有酒氣。未知雙之神為是物憑也。（《異苑》）¹⁸⁵

第一則是鬼的呈現昏醉狀，因行為模式又更異於往常，再加上適逢孫恩造反之亂，故被視為災異的象徵。而第二則描寫一類奇異的物怪，內容中袁雙為道教所奉真武帝君弟弟的四子，被桓武殺死，死後之靈現身於丹陽縣，請求當地修廟。未修成前鬧虎災，袁雙託夢言廟成災害即根除。廟成後，今道家有習俗，會在二月的最後擂鼓起舞，到廟祭祀，而這些日子常有風雨突然降臨。祭祀完畢，村里叫丘都的人，在廟後看見老物之怪，¹⁸⁶人面鱷身，紮著葛織成的衣巾，七竅有酒

¹⁸⁴ 不著撰人：《雜鬼神志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 492。

¹⁸⁵ 〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 636。

¹⁸⁶ 吳新江〈古小說《異苑》校理獻疑〉探討《異苑》「袁雙廟」，認為「未知雙之神為是物憑也」一語似通非通，而且與前文亦不甚連貫，因此先就文獻中對「物」的概念作分析，引用清孫詒讓《札迻》云：「按古書多謂鬼魅為『物』。」《史記·扁鵲倉公列傳》：「乃出其懷中藥予扁鵲：『飲是以上池之水，三十日當知物矣。』」司馬貞《索隱》：「服之三十日，當見鬼物也。」《漢書·郊祀志》：「有物曰蛇。」顏師古注：「物謂鬼神也。」再如《搜神記》：「向者物如何？乃令君怖懼耶？」以上文獻中對「物」的陳述，認為「物」為鬼物，是老物所成之精。而就詞句運用上，「為是」是魏晉南北朝口語中常用的表示選擇問的連詞，可以複用、單用，相當於現在口語的「是……還是……」。而此句敘述「未知雙之神為是物憑也」將神與物並論，顯見作者對「村人邱都」所見到的「人面龜身」的怪物心存疑問，未敢確信，故此句應讀為：「未知雙之神？為是物憑也？」解為「那東西到底是袁雙之神呢，還是有什麼老物之怪在依託（顯靈）呢？」以此理解，乃與上文契合。詳參吳新江：〈古小說《異苑》校理獻疑〉，《南

氣。第二則情節中並未具體說明這物怪的顯現是那一類徵兆，但確實是帶給人怪異、不解及猜疑。劉苑如對於六朝志怪小說中他界之物的怪異敘述，點出志怪敘述可透過鬼怪妖精等，揭露異界的訊息，使諸般吉凶徵兆，以隱喻方式表現並深刻觸及人心，從事物所揭示的訊息論知人類未曾經驗的神秘力量。¹⁸⁷精怪的產生引用干寶說法，便是因氣亂而生，這樣的觀念「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。這樣一種『政治敗壞—五行失序—妖怪出現—災害降臨』的邏輯，有著濃厚的神秘意味。」¹⁸⁸氣之亂，自然會使人聯想到世之亂，而酒醉形態顯露的精怪，其狀態在酒精的催化下又是極度不穩定，行為舉止自然成為災異的徵兆。

六朝，是一個飽蘸濃重憂愁的時代，因動盪不安，深陷極盡混亂與憂愁中，文人憂憤於士不遇、時局困厄，奉道者憂懼於人生苦短、生命無常。為擺脫名教的規範與束縛，於是轉而將情懷寄託於酒，藉由醉酒的狀態達到短暫、超脫的解憂。面對有限的生命，在詩文中，曹操〈短歌行〉有著對時光易逝、賢才難得的再三詠歎，對於「何以解憂」，給出了「唯有杜康」的回答。文人濃厚的「憂」的思緒，為酒所化解；而志怪小說中，則有東方朔以酒消除積愁之氣化生而成的物怪：

漢武帝東遊，未出函谷關，有物當道，身長數丈，其狀象牛，青眼而曜睛，四足入土，動而不徙。百官驚懼。東方朔乃請以酒灌之。灌之數十斛而怪物始消。帝問其故。答曰：「此名為『患』，憂氣之所生也。此必是秦之獄地；不然，則是罪人徒作之所聚也。夫酒忘憂，故能消之也。」帝曰：「吁！博物之士，至於此乎！」（《新輯搜神記》）¹⁸⁹

漢武見物如牛肝，入地不動，問東方朔，朔曰：「此積愁之氣，惟酒可以忘愁，今即以酒灌之，即消。」（《幽明錄》）¹⁹⁰

此物怪名為「患」，是人間憂傷之氣凝結而成，積怨憂氣的不正常累積，化

京師大學報（社會科學版）第3期，2000年，頁139-140。

¹⁸⁷ 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》（臺北：新文豐出版社，2010年），頁211。

¹⁸⁸ 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。

¹⁸⁹ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁423。

¹⁹⁰ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁695。

為如牛的怪物具象於眾人面前，此憂怨應是長久積累，故需大量的酒澆灌，才得以消除。「生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊？為樂當及時，何能待來茲？愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。」人們總會桎梏於現實，而使精神無法逍遙自適。更甚者，是處於亂世的六朝人，心中的焦慮與悲痛更是難以言喻。廖蔚卿在〈論魏晉名士的狂與癡〉一文中曾說：

名士們生活行為的狂態中，飲酒實為最關緊要的一件事。由於酒能使人醉，能激發人以進取之狂的情操以超越世之汶汶，而得完成一己之真、之尊……這樣的醉除了保身之外，是求情緒的平衡，杜康可以解憂，可以消減名士們對於現實無可如何的悲憤，可以維持在險惡情勢下被屈辱的自尊，可以從人世的失落中覓回自我之真性。¹⁹¹

以七子中的阮籍為例，「由是不與世事，遂酣飲為常」，阮籍與其他六子「常集於竹林之下，肆意酣暢」，阮籍沉溺於酒的事蹟完全不亞於以酒為名的劉伶，他以大醉六十日躲避司馬昭婚事，為大飲數百斛酒而自請為步兵校尉，這些看似任性的行徑，實則帶有滿腹的憂愁。阮籍飲酒並非真是自願選擇，而是不得不如此，這樣的飲酒是憂懼多於喜悅，其內心長久累積的沉鬱、悲憤、苦悶，如王忱所說：「阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。」當人們在痛苦的時候，要暢飲美酒，就能因此拋棄與日俱增所積壓的痛苦和負擔，這也就是為何酒能消「憂」，因為酒精就如同短暫但快速的鎮定、催眠劑，它中斷人們的思考，使人降低心理壓力、進入鬆弛狀態。張宇岱在《焦慮合併酒癮與焦慮患者在酒精效果預期、拒酒自我效能及壓力因應方式上的差異》研究中，指出飲酒是出自於缺乏紓解壓力的方式而選擇的模式，當人處於高壓環境，會出現更高頻率的飲酒行為，¹⁹²因此憂愁思緒越多，越需要更多酒精的化解，這也就是為何積憂成物的精怪，需以這麼多酒，才能消除此變異、憂傷之氣。

六朝時期，異類鬼怪的描寫大量出現，鬼怪是時代之氣失序下的產物，是當時集體心靈的恐懼與不安，以「酒」揭露這些異常與非常之物、事，並進一步轉化為可理解、可掌握的知識，所有秩序便因此重構，歸返為安定。

¹⁹¹ 廖蔚卿：〈論魏晉名士的狂與癡〉，《漢魏六朝文學論集》（台北：大安出版社，1997年），頁153-154。

¹⁹² 張宇岱在《焦慮合併酒癮與焦慮患者在酒精效果預期、拒酒自我效能及壓力因應方式上的差異》，臺南：成功大學行為醫學研究所學位論文，2003年，頁12。

小結

志怪小說的出現來自於當時人以實有、實錄的角度撰寫，歷來被視為「史補」、「史之餘」，這樣的敘事間接保存了當時的生活縮影，也透過各式博物、鬼怪、災異，論示著當時人對他界之物的理解、對長生仙界的追求、對外來異域的想像。六朝志怪不僅是荒誕逸趣的內容，從中也帶有人們渴望回歸秩序的思考。志怪小說以「怪異非常」為主題的內容，往往是與「常」的秩序結構相對應而來，看似荒誕逸趣的篇章，其實寓含著返異為常、安頓自身的文化心理。劉苑如《身體、性別、階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》即點出，志怪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，這類顯露又隱蔽的敘述語言，實則蘊含著超越字面訊息的主體意識，這些志怪敘事，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。¹⁹³也即志怪文學與當時的歷史文化、政治、社會有相互作用、互動的關係，分析志怪小說中的「物」運用與神異性，便能挖掘出怪異敘事背後蘊藏的心理結構。

在本章第一節，透過「異酒」的種類及功能，我們可發現人們對於神仙、奇人、異界的物產、飲食懷抱嚮往，並將自身對長生不死的渴求投射在這些飲饌圖像上。這些異酒有些來自民間傳說，具有驅邪作用，也具延年益壽之效；有些來自域外不死樂園，或是立處於人界中、但唯仙人可到達之秘境。相較於「長生延壽」的異酒，這些「短效其用」的異酒多為使用特殊方法、特殊食材釀造而出，能使人在短時間內達到身體、心理上的變化；或是因其原物料的珍貴，而作為祭祀宴饗神仙之特殊效用。在功能上，本文分為「醫療」、「饗神」、「變化」、「超脫現實」四類。飲食，可作為一個文化解讀的重要象徵，當人們觀察、了解異類飲饌，等同於在建構自我及世界的圖像。記載各類異酒所反應的，有人們對於他界空間的追尋與想望，亦有透過自己與他人差異的認知，去建構族群的自我認同。

本章第二節探討酒作為媒介，如何觸發各類法術、識破、形現等情節的推展，「酒」不只為仙、人所飲，在小說中亦受到鬼、怪的喜愛。首先以「酒氣」角度切入，六朝承襲於兩漢氣化論思想，「氣」相融互攝，將時間、空間、萬物與人聯繫成一個有機體，人與天地萬物所有關係是相互互動的，與鬼神精怪亦是如此。由於鬼、怪、仙、人皆由氣構成、由氣連結，酒精催化的作用、影響因而有了中介，故鬼怪在飲酒、受酒氣浸染後，也會出現醉、出現行為轉變。因此在第二節，在「他界用酒」，即仙、鬼所施展與「酒」相關的法術，依定義分類為「本質變化」一類，及「治病驅疫」一類，分別論述分析。下一部分則探討他界之物會化

¹⁹³ 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。

身為人形魅惑、欺騙世人，這類變化法術通常並不完整，隱約帶有異常及不自然的訊息，而在飲酒後，因酒精麻痺神經，造成暫停、中止變化物法術的施展，而被識破形現於人面前。人們揭露鬼怪原形後打殺之，使一切非正常返歸於常；或是透過鬼怪醉而現形的奇異外貌舉止，諭示將有災異發生。在這類識破的情節中，有著人們企圖掌握未知的恐懼心理，也有+++++++著呼應當時置身亂世的無奈與憂愁。



第四章 溝通與轉換：六朝志怪小說「酒」的連結功能

彭兆榮《飲食人類學》中曾提及，若以西方涇渭分明的「神聖／世俗」二元情況來觀看飲食，就會發現「酒」既是聖，也是俗。¹在第二章探討酒的原初功能時，便可從對「福」字的考釋上，了解酒的出現是為宴饗鬼神以求福，但酒除使用於祭祀的神聖時空中，亦是世俗普遍享用、鬆弛情緒的重要飲品。「酒」擁有轉化、連結此界與他界的力量，而第四章所要探討的，首先是人們如何運用「酒」溝通天地鬼神，以此交易、達到目的。另一方面，「酒」是人們宴飲享樂的必備飲品，而在六朝志怪小說中，亦不乏人們酒醉後的變化、觸犯的禁忌，以及宴會上觥籌交錯、人與鬼怪交好、共享的情形，此部分內容即置於第二、三節探討。

第一節 交接轉換：以「酒」索求與消厄

飲食，在社交情境中不只具有實用功能，更反應著文化行為，《孝經·士章疏》：

祭者，際也，人神相接，故曰際也。²

自古，人們便會透過祈禱向萬物求得平安與福氣，而想與神接近、交際，便是藉由向神靈奉獻禮品，換得自己想要的幫助，其中隱含著「交換」的訊息。在六朝志怪小說中，也有著對鬼神祭祀活動的描寫，譬如《搜神記》「靈女廟」言漢代十月十五日時，「以豚酒上靈女廟，吹埙擊筑，奏《上弦之曲》，連臂踏地，歌《赤鳳來》之曲，乃巫俗也。」³以酒肉奉獻之禮，搭配送神、迎神、娛神之樂完成祭祀禮儀。《異苑》「麻子軒」寫祭酒官桓回遇到死去已五十年的麻子軒魂現，轉告想見成憑一面：

劉聰建元三年，並州祭酒桓回於途遇一老父，問之云：「昔樂工成憑，今居何職？我與其人舊，為致清談，得察孝廉。君若相見，令知消息。」回問姓字，曰：「我吳郡麻子軒也。」言畢而失。回見憑，具宣其意。憑

¹ 彭兆榮：《飲食人類學》（北京：北京大學出版社，2013年），頁145。

² 〔唐〕李隆基注；〔宋〕邢昺疏：《孝經注疏》（臺北：藝文印書館，1981年），卷2，頁24下。

³ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁115。

歎曰：「昔有此人，計去世近五十年。」中郎荀彥舒聞之，為造祝文，令憑設酒飯，祀於通衢之下。⁴

之後由中郎荀彥舒寫了祭文，並由成憑於麻子軒形現的道路上設酒飯祭祀，傳達生者安好，願死者安息之意。

「祭酒」是自漢代起設立的官職，執掌酌酒祭神，《述異記》中收錄有一則鬼作怪，人們請來祭酒官，以上章的方式作為與神靈溝通的手段，模擬官員向皇帝上呈奏章的制度，向上天遞上請願章本祈請安寧，也確實使鬼的侵擾暫時得到緩解。⁵而這類奏請神明的祭祀，若交換物被破壞，自然無法成為與神靈溝通的手段。《搜神記》中有三國東吳人倪彥思，深受鬼魅之害，請道士作法驅鬼，道士剛擺好酒肉祭神，鬼魅便將廁中糞便撒在祭祀物上，以穢物汙染祭祀物，使祭祀無法順利進行。⁶祭祀本身就帶有交換、交際的意涵，而「酒」作為此界與它界的中介，自然是溝通人與鬼神的重要交換物。

所謂「資於事生以事死，資於事人以事神」，人們向鬼神萬物祈求福報並回饋以感恩，而人們事奉、回報鬼神的方法，便是以自己的生活方式去推知鬼神的喜好，一如余英時對於墓葬禮制的研究，從墓葬空間中充滿食物與食物容器來看，鬼神會飢餓，與人同樣有飽腹的需求，顯見人們對他界的想像無疑是人間生活的延伸。⁷人們將飲食視為生活中的大事，對於祭祀對象祭祀之禮會更為豐碩，甚至因為祭祀是非日常的特殊情境，因此祭祀之時空、祭祀之物都是非常、神聖的狀態。這正呼應了接下來章節中將討論到的，六朝志怪小說中人與鬼的「交換」，正是隱含著祭祀的訊息。

⁴〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 646。

⁵《述異記》「胡庇之」：「宋時豫章胡庇之嘗為武昌郡丞，宋元嘉二十六年，入廨中，便有鬼怪。中宵籠月，戶牖小開，有人倚立戶外，狀似小兒。戶閉，便聞人行，如著木屨聲。看則無所見，如此甚數。二十八年三月，舉家悉得時病，空中語擲瓦石，或是乾土。夏中病者皆著，而語驅之勢更猛。乃請道人齋戒，竟夜轉經，倍來如雨，唯不著道人及經卷而已。秋冬漸有音聲，瓦石擲人，內皆青暗而不甚痛。庇之有一老奶，好罵詈，鬼在邊大嚇。庇之迎祭酒上章，施符驅逐，漸復歇絕。至二十九年，鬼復來，劇於前……。」見《述異記》，頁 299-300。

⁶「吳時，嘉興倪彥思，居縣西埏里，有鬼魅在其家，與人語，飲食如人，惟不見形。彥思奴婢有竊罵大家者，云今當以語。彥思治之，無敢詈之者。彥思有小妻，魅從求之，彥思乃迎道士逐之。酒設既設，魅乃取廁中草糞，布著其上。道士便盛擊鼓，召請諸神。魅乃取伏虎，於神座上吹作角聲音。有頃，道士忽覺背上冷，驚起解衣，乃伏虎也。」〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年），頁 304-305。

⁷余英時：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業公司，2008年），頁 121-122。

根據史密斯 (William Robertson Smith, 1846-1894) 的祭祀理論，主要以「交流」作為祭祀儀式的核心，「祭祀」可理解為使一物體神聖化或供神聖 (神靈、祖先、超自然存在或力量等) 享用的過程。無論收受者是一個或多個超自然存在，獻祭者都是為了達到與其保持交流的目的。⁸ 一如泰勒 (Edward B. Tylor, 1832-1917) 的「賄賂說」，從萬物有靈的角度出發，賄賂神靈 (神秘力量) 的目的在於建立起連繫和交流，神靈 (神秘力量) 會在收到賄賂的禮物後給予回饋，泰勒認為祭祀的原初意義即是一種「以物易物」的商業交換。⁹

一般日常的禮物餽贈與重大節日的饋贈不同，此交換缺乏明確的規則，¹⁰ 而受贈者之所以回禮，原因在於內在於禮物交換的社會心理機制，接受了禮物也就承擔了對方的期待，如果不履行回禮的義務，沒有恰當地滿足對方的願望，也即莫斯所說，那將是不公正且會令人感到難受。¹¹

馬林諾夫斯基 (Bronislaw Malinowski, 1884-1942) 《巫術、科學與宗教》一書中點出「贈送」這一觀念，作為社會接觸是重要的一環，是所有社交活動常出現的附帶行為，「對訪問某村的靈魂、或在某處作祟的魔鬼、或惠然蒞臨的神祇，理應有所表示，將豐足的物資奉獻一些，如同款待來訪的客人一般」，與鬼神共享食物、相靈交的「奉獻」，便是源於餽贈心理。¹²

李豐楙〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉針對祭典儀禮上食物的奉獻，說明這是一種不能卻之的「禮物」或「餽贈」，將虔誠的心以「物」的型態呈現，將「人情的交換原則」移轉至人神關係，因此越豐富的供物越能獲得豐厚的回報。¹³ 若從符號的象徵來看，飲食常常作為傳遞

⁸ 金澤：《宗教人類學學說史綱要》(北京：中國社會科學出版社，2010年)，頁117。

⁹ 同上註，頁118。

¹⁰ 論及「交換」，馬塞爾·莫斯 (Marcel Mauss, 1872-1950) 在《禮物：古式社會中交換的形式與理由》一書中，指出禮物交換 (échange-don) 表面上是自願的，但實質上都是義務性的 (obligatoire)：「所謂的自願的呈獻，表面上是自由的和無償的，但實際上卻是強制的和重利的」(頁3-4)。莫斯的意思，是指強制與自願同時結合在禮物交換當中，交換過程中涵蓋的呈獻 (prestation) 與回獻 (contre-prestation) 基本上是「強制與自發參半的」(頁186)，禮物交換「根本就是一種嚴格的義務，甚至極易引發私下或公開的衝突，但是，它們卻往往透過饋贈禮物這樣自願的形式完成」(頁7)。詳參〔法〕馬塞爾·莫斯 (Marcel Mauss) 著，汲喆譯：《禮物：古式社會中交換的形式與理由》(上海：上海人民出版社，2002年)；汲喆：〈禮物交換作為宗教生活的基本形式〉，《社會學研究》第3期，2009年，頁5。

¹¹ 同上註，頁6。

¹² 〔英〕馬林諾夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》(臺北：協志工業叢書出版社，1978年)，頁24-25。

¹³ 李豐楙：〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，收於張珣主

訊息的媒介，張光直在〈中國古代的飲食與飲食具〉一文中認為食物是為延續生命而服食的，但與其說食物是用以享用，不如說是贈送和共享的，¹⁴而食物所象徵的信息，便在這一來一往的互動間達到傳達的目的。

在前幾章對「酒」的本質探討，已可知「酒」是用以溝通天、人關係的連結與轉換物。在志怪小說中，「酒」作為交換，使人與鬼神物怪間得以交易，達到目的、換取所需。由於鬼神好酒，因此在六朝志怪小說中，情節上多為人們獻上珍貴美酒給予鬼神，祈求消災與福報；但也有人與鬼神之間的交換成立後，因打破約定而導致不可預期的嚴重後果。本文依據所收錄的六朝志怪小說文本中，以「酒」交換的情節結果，分類為三類：一、消災解怨；二、獲取福報；三、交換失敗。

一、消災解怨

漢魏之際，政權傾軋、朝代遞嬗，諸多戰爭造成許多凶死、非正常死亡的冤靈，因此在導正異常的文化心理下，就會施行一些儀式解除鬼魂的糾纏干擾。李豐楙〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉就說明凡是違反自然的死亡，「即被視為『非常』狀態，因而也易於擁有『非常』的能力，在不穩定的情況下其靈魂較易突破彼界與此界的界限，從靈界（神界或鬼界）繼續發出其不可思議的力量。」¹⁵非正常的死亡與非正常的處理問題，都是引發「鬼祟」的原因。志怪小說蒐羅怪異之事的動機，就在於經由異常、反常而回復正常，以之消解仇怨。¹⁶因此，亂世中徘徊著穿梭此界與他界的鬼怪，這些鬼怪會對人進行騷擾和傷害，進而達到某種目的；¹⁷或是在受到干預及侵犯時，出現報復行為，此時「酒」就成為人與鬼神溝通的媒介，藉由「酒」安撫憤怒的厲鬼，以此

編：《人神共飲：宗教與養生飲食》，頁 22。

¹⁴ 張光直：〈中國古代的飲食與飲食具〉，收於氏著：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，1983年），頁 268。

¹⁵ 李豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新 4 期，1994 年 10 月，頁 198。

¹⁶ 劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉提及，巫祝、道法之士這類儀式專家，常受邀專為私家、舉族或社邑、合境施行法術，目的就是為了「解除」亂世特多的不平之冤，進行一種集體創傷的治療。詳見氏著：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月，頁 10。

¹⁷ 李劍國：《中國狐文化》（北京：人民文學出版社，2002 年），頁 92。

消災解厄。

本文所收錄的六朝志怪文本，第一類消災解厄的情節是人首先冒犯、觸怒鬼神，遭致報復與禍害後，便以「酒」作為交換物，祈求他界鬼神息怒消災。這情節出現於《搜神記》「漢陰生」、「誤中鬼腳」、《幽明錄》「鄧艾廟」、《述異記》「張乙」。《搜神記》「漢陰生」屬漢代傳說故事，一位名為「陰生」者，不知是仙是鬼，於長安渭橋下行乞，由於招人厭惡，故遭潑糞驅趕，然而，後來向他潑糞的人家，房屋皆倒塌毀壞，死了許多人，因此長安流傳著遇乞丐給美酒的歌謠，為的是藉此躲避屋瓦倒塌之災。¹⁸《搜神記》「夏侯綜」中的小孩，則是在不自知的情況下以磚瓦誤中鬼腳、觸怒鬼，因而遭到處罰：

夏侯綜為庚安西參軍，說常見鬼騎馬滿道，與人無異。嘗與人載行，忽牽人語，指道上有一小兒云：「此兒正爾大病。」須臾，此兒果病，殆死。其母聞之，請綜。綜云：「無他，此兒向於道中擲塗，誤中一鬼腳。鬼嗔，故病汝兒爾。但以酒飯貽鬼，即差。」母如言，兒即愈。¹⁹

非安葬而遊蕩四處的鬼，通常都是非正常死亡所引起、具有怨念的鬼，這類鬼作祟的後果多半十分嚴重，如《述異記》「張乙」：

宋泰始中，有張乙者，被鞭，瘡痛不竭；人教之燒死人骨末以傅之。僮同房小兒，登山岡，取一髑髏，燒以傅瘡。其夜、戶內有爐火燒此小兒手，又空中有物，按小兒頭，內火中，罵曰：「汝何以燒我頭？今以此火償汝！」小兒大喚曰：「張乙燒耳！」答曰：「汝不取與張乙，張乙那得燒之？」按頭良久，髮然都盡，皮肉焦爛，然後捨之。乙大怖，送所餘骨埋反故處，酒肉醞之，無復災異也。²⁰

《左傳·昭公七年》子產提及：「鬼有所歸，乃不為厲」，《述異記》中，同房小兒所帶回來的山嶺上的死人骨頭，很明顯並未得到妥善的安葬及祭祀，這類

¹⁸ 《搜神記》「漢陰生」：「漢陰生者，長安渭橋下乞小兒也。常於市中匍，市中饜之，以糞灑之。旋復見里，灑衣不污如故。長吏知，試繫著桎梏，而續在市匍。試欲殺之，乃去。灑之者家室屋白壞，殺十餘人。長安中謠言曰：『見乞兒與美酒，以免壞屋之咎。』」參見〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 38。

¹⁹ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 484。

²⁰ 〔南朝梁〕任昉：《述異記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 305。

無人收葬、祭祀之鬼，未能歆饗血食，因而為禍人間，人們視之為厲鬼。《搜神記》中的鬼並未現身，只是運用法術使小孩生重病；而《述異記》中的觸體則是明確現形，按住小兒的頭，憤而質問、並要他為其行為付出代價。這些鬼的作祟報復之怨念極深，解決辦法就是奉獻上「酒」，以「酒」作為交換，作為表示歉意的禮物，平息厲鬼的怨念與怒氣。

《幽明錄》「鄧艾廟」所遭遇的厄運是蛇怪纏身，但這蛇怪的出現，是起因於一對男女對神大不敬：

鄧艾廟在京口，上有一草屋。晉安北將軍司馬恬於病中，夢見一老翁曰：「我鄧公，屋舍傾壞，君為治之。」後訪之，乃知艾廟，為立瓦屋。隆安中，有人與女子會於神座上，有一蛇來繞之數四匝。女家追尋見之，以酒脯禱祠，然後得解。²¹

晉安北將軍司馬恬在病中夢見一個老翁自稱為鄧公，望司馬恬為他修補坍塌損壞之屋，此即為鄧艾神，生前為曹魏大將鄧艾。隆安年間，有情侶於鄧艾廟神座上幽會，被大蛇纏了好幾圈，後女方家人趕來，用酒肉祭禱，才得以鬆脫。上述三則無論是鬼或神，皆適用酒作為協調、中介物，藉此安撫鬼神的怒氣，以消除因觸犯禁忌而遭致的災厄。

而除了人冒犯鬼神以「酒」乞求消災解厄外，第二類為人以「酒」賄賂鬼神藉此求得生命短暫的延續。以《甄異傳》為例：

城張闓以建武二年從野還宅，見一人臥道側，問之，云：「足病不能復去，家在南楚，無所告訴。」闓憫之。有後車載物，棄以載之。既達家，此人了無感色，且語闓曰：「向實不病，聊相試耳！」闓大怒，曰：「君是何人，而敢弄我也？」答曰：「我是鬼耳！承北臺使，來相收錄；見君長者，不忍相取，故佯為病臥道側。向乃捐物見載，誠銜此意；然被命而來，不自由，奈何！」闓驚請留鬼，以豚酒祀之。鬼相為酌享，於是流涕固請，求救。鬼曰：「有與君同名字者否？」闓曰：「有僑人黃闓。」鬼曰：「君可詣之，我當自往。」……。謂闓曰：「君有貴相，某為惜之，故虧法以相濟，然神道幽密，不可宣泄。」闓後去，主人暴心痛，夜半便死。闓年六十，位至光祿大夫。²²

²¹ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 701-702。

²² 〔晉〕戴祚《甄異傳》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 139-140。

東晉張闖救助了一位倒臥路旁的行人，而後才發現此人為鬼差，奉北臺使（北斗星君）之命令，前來拘捕張闖並帶回陰間。張闖忙用酒求請鬼差救命，故鬼差提議將與張闖同名者冒充交辦，並再三告誡此違逆法則救命之事，與鬼神賜福或降災相關，是非常隱密莫測的方法，不可洩漏。謝明勳提及「六朝志怪書中所載之鉤魂使者，雖是奉冥司之命（或根據簿籙）遂行其事，然其所做所為，仍多有顧及『人情』者，故而往往會有冥吏徇私舞弊之舉出現」，²³飲用了他人招待的酒，等同於收下他人餽贈的禮物，必然需給予贈送者回饋，才符合人情往來之道。執行冥律的鬼差，多會以「戒慎恐懼」的心態去處理拘捕陽壽已盡之人，深怕承擔冤枉他人的罪名，如《幽明錄》「士人甲」，便是拘捕錯誤，只好半強迫士人甲和一死去的胡人交換雙足、易形再生，以利遣送士人甲回人界。²⁴但縱使畏懼違法，蹈法之事仍然層出不窮。對於鬼差收賄、違反冥界規定這類故事情節，謝明勳指出鬼差採取的規避方式有二，一是以「人名相同」，拘捕另一人作為替死鬼；一是以「索賄」方式，讓應死之人得以暫時逃脫、短暫續命，²⁵而「索賄」之物便是「酒」。《述異記》「費慶伯」是以「酒」賄賂鬼差而續命，但因交換情節最後結果以失敗收場，故歸類於「三、交換失敗」。藉酒賄賂而續命，本文說明以《冥祥記》「張應」為例：

晉張應者，歷陽人。本事俗神，鼓舞淫祀。咸和八年，移居蕪湖。妻得病。應請禱備至，財產略盡。妻，法家弟子也，謂曰：「今病日困，求鬼無益，乞作佛事。」應許之。往精舍中，見竺曇鎧。曇鎧曰：「佛如愈病之藥。見藥不服，雖視無益。」應許當事佛。曇鎧與期明日往齋。應歸，夜夢見一人，長丈餘，從南來。入門曰：「汝家狼藉，乃爾不淨。」見曇鎧隨後，曰：「始欲發意，未可責之。」應先巧，眠覺，便炳火作高座，及鬼子母座。曇鎧明往，應具說夢。遂受五戒。斥除神影，大設福供。妻病即間，

²³ 謝明勳：〈六朝志怪小說「化胡」故事研究〉，《東華漢學》創刊號，2003年2月，頁60。

²⁴ 《幽明錄》「士人甲」：「晉元帝世，有甲者，衣冠族姓，暴病亡。見人將上天，詣司命，司命更推校，算歷未盡，不應枉召，主者發遣令還，甲尤腳痛，不能行，無緣得歸，主者數人共愁，相謂曰：『甲若卒以腳痛不能歸，我等坐枉人之罪。』遂相率具白司命，司命思之良久，曰：『適新召胡人康乙者，在西門外，此人當遂死，其腳甚健，易之，彼此無損。』主者承敕出，將易之。胡形體甚醜，腳殊可惡，甲終不肯，主者曰：『君若不易，便長決留此耳。』不獲已，遂聽之。主者令二人並閉目，倏忽，二人腳已各易矣。」詳見〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁196-197。

²⁵ 謝明勳：〈六朝志怪小說「化胡」故事研究〉，《東華漢學》創刊號，2003年2月，頁60。

尋都除愈。咸康二年，應至馬溝糴鹽。還泊蕪湖浦宿。夢見三人，以鏗鉤鉤之。應曰：「我佛弟子。」牽終不置，曰：「奴叛走多時。」應怖謂曰：「放我，當與君一升酒調。」乃放之。謂應：「但畏後人復取汝耳。」眠覺，腹痛泄痢；達家大困。應與曇鎧，問絕已久。病甚，遣呼之。適值不在。應尋氣絕。經日而蘇活。說有數人以鏗鉤鉤將北去。下一阪岸。岸下見有鑊湯刀劍，楚毒之具。應時悟是地獄。欲呼師名，忘曇鎧字，但喚「和上救我！」亦時喚佛。有頃，一人從西面來，形長丈餘，執金杵，欲撞此鉤人，曰：「佛弟子也，何入此中？」鉤人怖散。長人引應去，謂曰：「汝命已盡，不復久生。可齎還家。頌唄三偈，並取和上名字，三日當復命過，即生天矣。」應既蘇，即復恍然。既而三日，持齋頌唄，遣人疏取曇鎧名。至日中，食畢，禮佛讀唄，遍與家人辭別。澡洗著衣，如眠便盡。²⁶

《冥祥記》作者王琰因佛像顯靈感召，而開始收錄撰述諸多與佛相關故事，其內容記載諸多沙門、高僧，並以因果輪迴、福禍禎祥勸戒人向善。文中的張應是位「事俗神，鼓舞淫祀」之人，在《冥祥記》中與地獄見聞相關的記載，多有明顯持戒訓示的意味，會在還陽後對親屬說明如何避免身後墜入地獄，張應最後的做法是透過「稱佛、取和尚名」往生天道，²⁷但在尚未皈依信佛之前，張應第一次是以餽贈酒請求冥官開恩。以「酒」行賄賂，實際上就是禮物的餽贈，透過這種不明說、強制與自發參半的人情往來之道，張應以「酒」換得了短暫的生命延續和自由，暫時消解被冥官拘捕至地獄的災禍。

上述以「酒」作為消災解厄的媒介，情節大致分為兩類，第一類為人首先觸犯禁忌、冒犯鬼怪，故藉由酒安撫鬼神的怒氣，平息因罪遭受的懲罰；第二類是將「酒」作為賄賂之物，賄賂鬼差短暫延長自己的壽命，躲避地獄的拘捕。「酒」在這兩類情節中，都作為溝通鬼神的中介物，是餽贈、交易的重要禮物。

二、獲取福報

在本章開頭，本文引用《孝經·士章疏》：「祭者，際也，人神相接，故曰際

²⁶ [齊]王琰：《冥祥記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 333-334。

²⁷ 劉家杏：《釋氏輔教之書—《冥祥記》研究》，臺中：中興大學中國文學系所碩士論文，2006 年，頁 70。

也。」²⁸說明「祭」原初本意，在於人們透過與神的相接交際，換得所求。《禮記·郊特牲》曰：

祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。²⁹

孔《疏》：

「有祈」者，謂求福祥也。「有報焉」者，謂獲福而報之，有由辟焉者。由，用也。辟，弭也。謂用此祭之，以弭止災兵罪戾之事。³⁰

祭的性質有三種，可以獲福，可以報恩，可以消災，而傳達祭祀心意的方式，就是透過禮物。甘懷真點出人與神處於不同世界，兩者間的溝通必須透過媒介，此媒介即「物」。人與神之間就是藉由禮物的交換，建立「報」的聯繫，人們犧牲奉獻珍貴物，神祇回報以福祉；人若得罪神祇，則神祇施以災難。³¹而在六朝志怪小說中，人們同樣保有以物和鬼神交換獲得福報的思維。前一小節本文已爬梳關於「酒」作為禮物消災的形式與情節，而第二小節所要梳理，則是人們透過「酒」和神仙鬼怪交換、獲得福報，這部分可依照情節敘事，區分為「有意識」和「無意識」的交換。

（一）「有意識」獲取福報

首先，「有意識」的福報交換，是人基於某些原因，特地備酒祈求幫助以達到目的。《搜神記》「樹神黃祖」中，能興風雨的樹神在接受村人酒食的奉獻後，託夢給寡婦李憲，傳達已收到村人的奉獻，會降雨以助解決村子旱災，這便是以福報回饋眾人進獻的酒食。³²

²⁸ [唐]李隆基注；[宋]邢昺疏：《孝經注疏》，卷2，頁24下。

²⁹ [漢]鄭玄注；[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》，卷26，頁508。

³⁰ [漢]鄭玄注；[唐]孔穎達疏：《禮記注疏》，卷26，頁508。

³¹ 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁55-56。

³² 《搜神記》「樹神黃祖」：「廬江龍舒縣陵亭，有流水，邊有一大樹，高數十丈，常有黃鳥千數巢其上，時久旱，長老共相謂曰：『彼樹常有黃氣，或謂有神靈，可以祈雨。』因以酒脯往祭。亭中有寡婦李憲者，夜起，室中忽見一婦人，著繡衣。婦人曰：『我，樹神黃祖也。能興雲雨，

而《幽明錄》「袁安」是透過酒換得風水福地：

漢袁安父亡，母使安以鷄酒詣卜工，問葬地。道逢三書生，問安何之？具以告。書生曰：「吾知好葬地。」安以鷄酒禮之，畢，告安地處云：「當葬此地，世世為貴公。」便與別，數步顧視，皆不見。安疑是神人，因葬其地，遂登司徒，子孫昌盛，曰世五公焉。³³

古代人無論家宅或安葬皆注重風水，認為祖先如果安葬在好的風水福地，就一定能使子孫後代財丁兩旺、世代昌盛。袁安父親過世，本是要以酒食詢問看風水的占卜師，卻巧遇三位奇異的書生——當為神仙化幻而成。袁安以酒食「禮」之，他們便給予回饋，告訴他風水寶地，子孫也因此興旺顯達。

鬼神自請提出交換條件以祐助凡人，有兩類情況，第一類出自《述異記》：

宋文帝世，天水梁清家在京師新亭，臘月將祀，使婢於爨室造食，忽覺空中有物，操杖打婢。婢走告清，清遂往，見甌器自運，盛飲斟羹，羅列案上，聞哺餒之聲。清曰：「何不形見？」乃見一人著平上幘，烏皮袴褶，云：「我京兆人，亡沒飄寄，聞卿好士，故來相從。」清便席地共坐，設肴酒。鬼云：「卿有祀事」云云。清圖某郡，先以訪鬼，鬼云，「所規必諧。某月某日除出。」果然。鬼云：「郡甚優閒，吾願周旋。」清答甚善。後停舟石頭，待之五日，鬼不來，於是引路；達彭城，方見至。同在郡數年，還都，亦相隨而返。³⁴

現形於梁清前的鬼，自稱死後四處遊蕩，表示此人死後並未經過正常安葬處理，是故只能化為鬼飄盪人間，無法享有生者的祭祀，於是在聽聞梁清好有才之人的傳聞後，自請前來，透過預言換取酒食。

而另外一種類型，是在交換過程中一度引發衝突，共有兩則出自《幽明錄》，情節架構上十分相似：

以汝性潔，佐汝為生。朝來父老皆欲祈雨，吾已求之于帝，明日日中當驗。」憲乃具告亭中眾人，大驚異。至日中，果大雨，遂為立祠。」見〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁122。

³³ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁698。

³⁴ 〔南朝梁〕任昉：《述異記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁291。

新城縣民陳緒家，晉永和中，旦聞扣門，自通云陳都尉。便有車馬聲，不見形，徑進，呼主人共語曰：「我應來此，當權住君家，相為致福。」令緒施設床帳於齋中。或人詣之，齋持酒禮求願，所言皆驗。每進酒食，令人跪拜授闈裡，不得開視。復有一身，疑是狐狸之類，因跪急把取，此物卻還床後，大怒曰：「何敢嫌試都尉？」此人心痛欲死，主人為扣頭謝，良久意解。自後眾不敢犯，而緒舉家無恙。每事益利，此外無多損益也。

35

宋永初三年，吳郡張縫家，忽有一鬼，云：「汝分我食，當相祐助。」便與鬼食，舒席著地，以飯布席上，肉酒五饒。如是，鬼得便，不復犯暴人。後為作食，因以刀斫其所食處，便聞數十人哭，哭亦甚悲，云：「死何由得棺材？」又聞云：「主人家有梓船，奴甚愛惜，當取以為棺。」見擔船至，有斧鋸聲。治船既竟，聞呼喚「舉屍著棺中，縫眼不見，唯聞處分，不聞下釘聲，便見船漸漸升空，入雲霄中。久久滅，從空中落，船破成百片。便聞如有百數人大笑，云：「汝那能殺我？我當為汝所困者邪？但知惡心，我憎汝狀，故破船壞耳。」縫便回意奉事此鬼。問吉凶及將來之計，語縫曰：「汝可以大甕著壁角中，我當為覓物也。」十日一倒，有錢及金銀銅鐵魚腥之屬。³⁶

第一則「陳都尉」不知為神或鬼，剛開始出現時只聞車馬聲卻不見其顯形，其目的明確：「當權住君家，相為致福。」居處於陳緒家，並以靈驗的預言換取酒食。第二則前來張縫家的鬼，也是明確說出拜訪的目的：「汝分我食，當相祐助。」然而，鬼怪現象本質上即是一種反常、異常的非常狀況，在這樣不安心理的投射下，人們會懷疑、會試探、會違反約定。志怪小說偏好蒐集怪異的故事，其事件敘述的潛在動機，正是企圖掌握異常、反常而回復正常，³⁷因此，人們會試圖打破禁忌，藉此揭露鬼神的真面目。而《幽明錄》所收錄的「陳都尉」、「張縫」的情節架構皆是：鬼神來訪→答應交換→打破約定→遭受懲戒→重啟交換約定。因此，當陳緒為冒犯的下人叩頭謝罪保證不會再犯，而後便受陳都尉護佑，事事吉

³⁵ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 708。

³⁶ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 736-737。

³⁷ 參見劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月，頁 10。

利；當張縫放棄與鬼對抗，而採虔敬奉侍的方式後，反而得到鬼的相助，獲得錢財。這三種類型的鬼神都是自願前來，並且都以酒食作為交換的條件，以酒食作為與他界鬼神連結、共享之物。

除了藉由「酒」換取鬼神預言的福報，《搜神記》「北斗南斗」中趙顏以「酒」換得壽命的延長：

管輅，字公明，善解諸術。至平原，見趙顏貌主夭亡而歎。顏奔告父，父乃求輅延命。輅曰：「子歸，覓清酒一榼，鹿脯一斤，吾卯日必至君家，且方便求請。」其父覓酒脯而候之，輅果至。語顏曰：「汝卯日刈麥地南大桑樹下，有二人圍碁次，汝但一邊酌滿盞，置脯於前，飲盡更斟，以盡為度。若問汝，但拜之，勿言，必合有人救汝。」顏依言而往，果見二人圍碁。顏置脯斟酒於前。其人貪戲，但飲酒食脯，不顧。飲數巡，北邊坐者忽見顏在，叱曰：「何故在此？」顏惟拜之。南面坐者語曰：「適來飲他酒脯，寧無情乎？」北坐者曰：「文書已定。」南坐者曰：「借文書看之。」見趙子壽可十九歲，乃取筆挑上，語言曰：「救汝至九十年活。」顏拜而回。管語顏曰：「大助子喜，且得增壽。北邊坐人是北斗，南邊坐人是南斗。南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆從南斗；祈福皆向北斗。」³⁸

管輅觀趙顏相貌諭示早夭，故指示他準備酒菜，於卯日前往刈麥地南邊的大桑樹下，為下棋者斟酒上菜，並靜候至斟完一壺酒。趙顏所賄賂的北面老者與南面老者，分別為北斗星君、南斗星君，一主死，一主生。李慧琳〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉分析其架構為請求延命→酌酒置脯→南、北二星食之→吃人嘴軟，拿人手短→答應延命。³⁹此則「北斗南斗」揭示了人們生死限期的奧秘，正掌握在北斗與南斗手中。⁴⁰趙顏透過賄賂神仙的方式突破時間和空間

³⁸ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 66-67。

³⁹ 李慧琳：〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第 265 期，2002 年 4 月，頁 75。

⁴⁰ 這類情節在民間故事類型分類上，丁乃通歸類為「如何避免命中注定的死亡」類型，透過賄賂神仙而延長壽命，其情節敘述為：「一位占卜者（或一位女神）告訴一個青年他要活（a）18 歲、（a1）19 歲、（b）64 歲、（b1）68 或 69 歲，便要死。（c）青年的父親聽到以後，追趕上占卜者問他要怎麼辦，或（d）一位女神教了青年一個辦法，（e）遵循占卜者的提示，青年找到一個紅臉的（生神）和一個黑臉的或白臉的（死神）。神在下棋，他在他們桌上放了一些酒食，他們毫無懷疑就吃光了。當棋下完，他便懇求他們延長他的壽命，他們覺得一定得給他點好處，便打開生死簿把他的既定死期改為（e1）888 歲，（e2）80 歲，（e3）99 歲，（e4）864 歲，

的限制，在這之中「酒」扮演了極其重要的中介角色。《詩經·楚茨》：

既醉既飽，小大稽首。神嗜飲食，使君壽考。⁴¹

這一首祭祖祀神的樂歌，描寫了祭祀的全過程，從祭前的準備一直寫到祭後的宴樂，《毛詩正義》曰：

於是之時，既醉於酒矣，既飽於食矣，其同姓小大長幼皆再拜稽首，而共慶君曰：由君明德馨香，神乃嗜君飲食，使君得壽考之福也。⁴²

鬼神滿意享用於主人所進獻的酒食，因此會庇佑其長生高壽。以美好酒食交換獲取福報，就同趙顏以酒食換取壽命的延長。在情節中，南面坐者語曰：「適來飲他酒脯，寧無情乎？」說明神仙亦講究人情法則，既飲用趙顏奉獻的酒脯，就必須有所回饋，而「酒」作為餽贈物的重要性，其功勞更是不言而喻。

（二）「無意識」獲取福報

上一部分討論的情節中是屬於有意識地去交換福報，而這部分所討論的，世人在沒有意識到會有回饋的情況下，贈與他界之物酒食，卻意外收到豐厚餽贈。第一則出自《神仙傳》「尹軌」：

晉永康元年十二月，道洛陽城西一家求寄宿，主人以祭蜡，不欲令宿。良久，公度語其姓名，主人乃開門迎公度，與前設酒食，又以數斛穀與公度所乘青騾，公度竟不飲啖，騾亦不食穀。明旦去，謂主人曰：「君是不急難人耳，先雖不欲受我宿，後更有勤意，吾及騾雖不食君所設，意望相酬耳。令賜君神藥一丸，帶以隨身，明年當有兵，死者滿地，此藥可以全君體命。」明年洛中果有趙王倫之亂，死者數萬，舉家有從軍者皆不還，在

(e5) 100 歲。或 (f) 告訴他在他注定要死的那一天在某十字路口放一張桌子，躲在桌子下面，死神的使者吃了宴席之後，他就出來請求開恩，把他的名字挪到生死簿的邊緣，這樣在裝訂簿子時他的名字便看不見了。」詳參〔美〕丁乃通著，鄭建成等譯：《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝出版社，1986年7月），頁309-310。

⁴¹ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷13之2，頁459下。

⁴² 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷13之2，頁459下。

家又為劫殺皆盡，惟餘得藥一人耳。⁴³

起初主人因適逢祭蜡，有歲終大祭只送不迎的習俗，拒絕收留尹軌（字公度），但後面改變心意，並對尹軌及其坐騎青驪備上豐碩酒食，雖尹軌並未食其飲饌，但仍「意望相酬」。前引《禮記·郊特牲》曰：「祭有祈焉，有報焉，有由辟焉。」⁴⁴人祈求鬼神的目的，消弭災異兵難為主要的訴求之一，《神仙傳》中的主人因收留神仙尹軌並招待酒食，而獲得神藥一丸以避兵災，屬於人情的反饋。

第二則《述異記》「零都縣」：

南康零都縣沿江西出，去縣三里，名夢口，有穴，狀如石室，名夢口穴。舊傳：嘗有神雞，色如好金，出此穴中，奮翼迴翔，長鳴響徹。見之，輒飛入穴中，因號此石為金雞石。昔有人耕此山側，望見雞出遊戲。有一長人操彈彈之。雞遙見，便飛入穴。彈丸正著穴上石，丸徑六尺許，下垂蔽穴，猶有間隙，不復容人。又有人乘船從下流還縣，未至此崖數里。有一人通身黃衣，擔兩籠黃瓜，求寄載，因載之。黃衣人乞食，船主與之盤酒。食訖，船適至崖下。船主乞瓜，此人不與，仍唾盤上，徑上崖，直入石中。船主初甚忿之，見其入石，始知神異。取向食器視之，見盤上唾，悉是黃金。⁴⁵

南康境內零都縣有一處名為「夢口穴」，故事前段鋪陳此處神異，來源於曾出現通體如金的神雞，展翅高鳴、棲息於洞內。而後有船夫行經此處，遇全身著黃衣之人，讓此人上船並招待酒食，黃衣之人在吃飽喝足後「唾盤」並直上山崖入夢口穴，才知曉此人為神雞變化而成的人類，而盤上唾液皆成為黃金，滿盤黃金是高於酒食這份禮物的回饋，這情節也同樣出於《異苑》「飲虹吐金」：

晉義熙初，晉陵薛願有虹飲其釜澳，須臾噏響便竭。願輦酒灌之，隨投隨涸，便吐金滿釜。於是災弊日祛而豐富歲臻。⁴⁶

⁴³ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁 318。

⁴⁴ 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 26，頁 508。

⁴⁵ 〔南朝梁〕任昉：《述異記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 283。

⁴⁶ 〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 596。

東晉義熙初年，晉陵有個叫薛願的人，有次一條「虹」伸到他家鍋子喝水，發出一陣吸水聲就把水喝乾，薛願便倒酒進去，結果邊倒「虹」邊吸乾，並吐出黃金裝滿鍋，於是薛願越來越富裕。陳夢家考「虹」字言：「卜辭虹字象兩頭蛇龍之形。」⁴⁷人們對「虹」這類物怪的觀察，多是與「飲水」有觀，一如甲骨卜辭：「有出虹自北飲于河」，《夢溪筆談》：「世傳虹能入溪澗飲水，信然。」而《異苑》「飲虹吐金」有趣的地方，在於起初「虹」闖入薛願家中時，僅是把水喝光，沒有出現任何變化，但在薛願倒酒給「虹」喝後，卻吐出許多金子，獲得意料之外的酬謝。明顯地，人們對物怪的招待，就如同款待來訪的客人，當「虹」收下作為餽贈的禮物「酒」，便會給予相對應或是更高階的回報。

三、交換失敗

交換物件的價值、交換的時機和方式並不完全是預先明確規定，但當「交換」的形式一旦發動，卻具有看不見但有效、嚴格的義務，贈禮者和受禮者禮物的交換之間，會伴隨著約定的建立與連結，因此交換失敗就象徵約定破滅，進而引發無法預期的嚴重後果。如《異苑》「五百陂」⁴⁸中一開始以酒肉祈神，確實交換到神祇的指示與警告「塘水速竭，若見巨鱗，慎勿殺也。又有銅釜，並不可發。」但最後仍因貪利而違反約定，五百人慘遭水溺之災，僅督監一人生存，這則故事有「宣傳神意」的意味，⁴⁹更透露違背神意之禁忌的嚴重性。

在六朝志怪小說故事情節中，以「酒」交換卻失敗的情境出現兩種類型，第一類為「遭受懲罰」，以《述異記》「費慶伯」為例：

⁴⁷ 陳夢家：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年），頁243。

⁴⁸ 《異苑》：「東鄉太湖，吳庚申歲，於此有一軍士五百人，將破堰，先以酒肉祈神，約令水涸。夜夢人云：『塘水速竭，若見巨鱗，慎勿殺也。又有銅釜，並不可發。』明往，尺水翕然而盡，得白魚，形狀非常。小人貪利，剖而治之；見昨所祭餘食，充溢腸內。須臾復得釜，又取發。水便暴出，五百人一時沒溺；唯督監得存，具說事狀。於今猶名此湖為『五百陂』。」見〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁599。

⁴⁹ 陳海茵：《六朝志怪小說禁忌主題研究》論及《異苑》「五百陂」故事，引用謝明勳說法：「由於中國之敘事文學往往十分強調歷史積澱的重要性，一切陳說均會試圖尋找相關人證、事證以為相佐，是以倘若出現『有史為證』、『古已有人』，或『據何人言』的說法，必定會使人更加信服。」說明《異苑》「五百陂」中倖存的督監，其關鍵作用就在於「將事件告知眾人」，有宣揚神意之意味。參見陳海茵：《六朝志怪小說禁忌主題研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，頁77。

宋費慶伯者，孝建中仕為州治中，假歸至家，忽見三騶皆赤幘，同來，云：「官喚。」慶伯云：「纔謁歸，那得見召？且汝常黑幘，今何得皆赤幘也？」騶答云：「非此間官也。」慶伯方知非生人，遂叩頭祈，三騶同詞，因許回換，言：「卻後四日，當更詣君，可辦少酒食見待，慎勿泄也。」如期果至，云：「已得為力矣。」慶伯欣喜拜謝，躬設酒食，見鬼飲噉，不異生人；臨去曰：「哀君故爾，乞秘隱也。」慶伯妻性猜妬，謂伯云：「此必妖魅所罔也。」慶伯不得已，因具告其狀。俄見向三騶，楚撻流血，怒而立於前曰：「君何相誤也？」言訖失所在。慶伯遂得暴疾，未旦而卒。⁵⁰

開頭故事情節中已透露其怪異性，正常官吏應為「常黑幘」，此兩人卻是「赤幘」，明顯非人界官吏。因為害怕死亡，因此以「酒食」賄賂，索求延長壽命。在「一、消災解厄」已說明鬼差皆受人的請託，採取兩種規避方式，一是以「人名相同」，拘捕另一人作為替死鬼；一是以「索賄」方式，讓應死之人得以暫時逃脫、短暫續命。⁵¹但，這樣竄改生死宿命並非小事，因此鬼差辦事後皆會再三告誡「不可說」，如「費慶伯」中三鬼差臨去前再三交代：「哀君故爾，乞秘隱也。」此刻，「酒」連結了人鬼之間的交換情節，促成了此隱密約定的建立，三鬼差滿足飲美酒的渴求，費慶伯滿足逃脫一死之災。但最後仍敗在性猜妬的妻子身上，使帶有咒詛力量的語言打破禁忌，造成鬼差受罰、費慶伯暴斃而亡。

第二類是企圖用「酒」安撫鬼，但禮物遭拒，交易並未成功。觀《冤魂志》「梁孝元帝」：

周文帝宇文泰，初為魏丞相，值梁朝喪亂。梁孝元帝為湘東王，時在荊州，時遣使通和，禮好甚至，與泰斷金立盟，結為兄弟。後平侯景，孝元即位，泰猶人臣，不加崇敬，頗行凌侮，又求索無厭，或不愜意，遂遣兵襲江漢，虜侯朝士，至于民庶，百四十萬口，而害孝元焉。又魏文帝先納茹茹主郁久閭阿那瓌女為后，和親殊篤。害梁主之明年，瓌為齊國所敗，破國，率餘眾數千奔魏。而突厥舊與茹茹怨讎，即遣餉泰馬三千疋，求誅瓌等。泰遂許諾。伏突厥兵馬，與瓌誣會，醉便縛之。即日滅郁久閭一姓五百餘人，流血至踝。茹茹臨死，多或仰天而訴。明年冬，泰獵於隴石，得病，見孝

⁵⁰ 〔南朝梁〕任昉：《述異記》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 301-302。

⁵¹ 謝明勳：〈六朝志怪小說「化胡」故事研究〉，《東華漢學》創刊號，2003 年 2 月，頁 60。

元及瓌為祟。泰發怒肆罵，命索酒與之，兩月日死。⁵²

對於六朝離亂的末世情境，「人情法則」是備受嚴重考驗的，在政權遞嬗的權力爭奪中，許多人倫、人情因此失序，志怪小說中記載的，便在蘊含失序、混亂中祈求圓滿的隱喻。周文帝宇文泰先是毒殺梁孝元帝，後又聯手突厥⁵³殺害與西魏有聯姻關係的柔然國（茹茹）君主阿那瓌。於是，非正常死亡、未能得到妥善安葬及祭祀的梁孝元帝與阿那瓌化為厲鬼，形現於宇文泰面前，夜夜作祟。這類冤死厲鬼的怨恨及憤怒極為強烈，是故當宇文泰祭出「酒」求安撫怨靈時，並未奏效，反而遭索命歸天。然而，雖賜酒求平息怨氣、換得安寧的交易並未達到預期的效果，「從『導異為常』敘述結構觀察鬼怪敘述，凡非正常的死亡與處理，多在敘述之末獲致一定的結局，終結一切的不滿、不平而回復倫常的秩序。」⁵⁴宇文泰為其害命惡行付出代價，可視為梁孝元帝與阿那瓌的冤念得以伸張，也算是圓滿的結局。

綜上所述，對於六朝志怪小說中人、鬼、神、怪之間以「酒」交易的情節，可歸納如下【表 4-1】：

分類	出處	贈禮者	受禮者	禮物	結局
消災解怨	《搜神記》 「漢陰生」	人	陰生	美酒	免屋瓦倒塌之災
	《搜神記》 「誤中鬼腳」	小孩之母	道中鬼	酒飯	小兒怪病痊癒
	《述異記》 「張乙」	張乙	山岡髑髏	酒肉	無報仇災異
	《幽明錄》 「鄧艾廟」	女子家人	鄧艾廟	酒脯	解蛇怪纏身之災

⁵² 〔隋〕顏之推：《冤魂志》，收於王國良：《顏之推冤魂志研究》（臺北：文史哲出版社，1995年），頁143。

⁵³ 《周書·卷五十·列傳第四十二·異域下》：恃其強盛，乃求婚於茹茹。茹茹主阿那瓌大怒，使人罵辱之曰：「爾是我鍛奴，何敢發是言也？」土門亦怒，殺其使者。遂與之絕，而求婚於我。太祖許之。十七年六月，以魏長樂公主妻之。

⁵⁴ 劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁36。

	《甄異傳》 「張闔」	張闔	鬼差	豚酒	拘捕與張闔同名者
	《冥祥記》 「張應」	張應	鬼差	一升酒	暫緩拘捕至冥界的時間
獲取福報	《幽明錄》 「袁安」	袁安	三書生	雞酒	獲得安葬風水福地
	《述異記》 「梁清」	梁清	鬼	酒	獲得靈驗預言
	《幽明錄》 「陳緒」	陳緒	陳都尉	酒禮	獲得靈驗預言
	《幽明錄》 「張縫」	張縫	鬼	肉酒	獲得錢財
	《搜神記》 「北斗南斗」	趙顏	北斗南斗	酒脯	延長壽命
	《神仙傳》 「尹軌」	主人	尹軌	酒食	獲辟兵災之神藥
	《述異記》 「零都縣」	船主	神雞	酒	獲得滿盤黃金
	《異苑》 「飲虹吐金」	薛願	虹	酒	獲得滿鍋黃金
交換失敗	《述異記》 「費慶伯」	費慶伯	三鬼差	酒食	鬼差受罰、費慶伯暴斃而亡
	《冤魂志》 「梁孝元帝」	宇文泰	孝元帝、阿那瓌	酒	安撫無用，因祟而病死

從原初祭祀之意探究之，祭祀本身就帶有交換、交際的意涵，而「酒」作為此界與它界的中介，自然是溝通人與鬼神的重要交換物。因此，在六朝志怪小說中，人們會向鬼神奉獻禮品，企求換得自己想要的幫助，獲世界此安撫貴神，使得一切異常回歸於正常。在文獻中，我們可發現神靈對於酒的喜愛，如《周頌·豐年》：「豐年多黍多稌。亦有高廩、萬億及秬。為酒為醴、烝畀祖妣、以洽百禮。」

降福孔皆。」⁵⁵將豐收的穀物釀造成美酒，以此祭祀百神必能獲福祿；《大雅·旱麓》：「清酒既載，騂牡既備。以享以祀，以介景福。」⁵⁶透露以豐碩酒肉祭神，才能享有最大的福報。於是，深受神仙鬼怪喜好的「酒」，就成為人類與他界之物「交換」的媒介物，是重要的贈送之禮。若禮物交換成功，基於人情期待的原則，人們可藉此消除災厄、求得好運，或是獲得意外的福報；但同時，禮物交換本就沒有接受的強制性，受贈者可選擇拒絕接受，雙方之間就不會構成交易的連結，也就無需承擔人情餽贈的回覆。但另一方面，若是接受了他人的禮物，卻違背彼此間交換的約定，便會因違約、觸犯禁忌而遭受處罰。

第二節 失序混亂：六朝志怪中「醉」的書寫

酒是鬆懈理性、解放感性的媒介物，而「醉」，是人與酒連結後迸發而出的狀態，此狀態伴隨著混亂與瘋狂，「酒」正如同一把雙面刃，適度小酌可使人遠離憂愁、身心暢快，但過度飲用卻會使人發狂、失去理智。希臘神話中著名的琴師與詩人俄耳甫斯（Ὀρφεύς），便是在遭遇喪妻之痛時，不幸遇到酒神身旁瘋癲酣醉的女祭司們，被狂醉的她們撕碎身軀、扔進河中。

《尚書·無逸》記載周公的話：「無若殷王受之迷亂，酗于酒德哉！」是周公對成王的告誡詞，強調不可荒淫縱樂於酒中。於是，《詩經》中的詩篇把周公的戒律寫在詩中，如《大雅·抑》：「其在於今，興迷亂於政，顛覆厥德，荒湛於酒。」⁵⁷《大雅·蕩》：「咨女殷商，天不洴爾以酒，不義從式。既愆爾止，靡明靡晦。式號式呼，俾晝作夜。」⁵⁸《詩經》寫宴飲的詩作，多表現出貴族謙恭揖讓的風範，以及賓主之間和諧融洽的關係，而對於縱酒失德則予以揭露和告誡。⁵⁹如《小雅·賓之初筵》「其未醉止，威儀抑抑，曰醉既止，威儀怱怱。是曰既醉，不知其秩」⁶⁰描寫賓客飲酒後醉而失常的舉止，下段便諷刺此飲酒無度而失禮敗德的行為，強調「飲酒孔嘉，維其令儀」，主旨仍是維護禮儀，提倡、講究德行規範。而《大雅·既醉》：「既醉以酒，既飽以德。君子萬年，介爾景福。既醉以

⁵⁵ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 19 之 3，頁 731 上。

⁵⁶ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 16 之 3，頁 560 上。

⁵⁷ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 18 之 1，頁 645 下。

⁵⁸ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 18 之 1，頁 643 上。

⁵⁹ 王少良：〈從《詩經》飲酒詩看周代的酒禮及酒德〉，《重慶師範大學學報（哲學社會科學版）》第 3 期，2014 年，頁 9。

⁶⁰ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 14 之 3，頁 495 上。

酒，爾殽既將。君子萬年，介爾昭明。」⁶¹《毛詩序》云：「《既醉》，大平也。醉酒飽德，人有士君子之行焉。」⁶²古人評論此詩為成王祭祀之後而宴群臣之作，在喝足了酒，又飽受恩德之後，賓客向主人致上誠摯感謝詞，可見，飲酒不是個人的飲食行為，而是社會政治交往的必要形式。

而到了後期，「酒」不再只是祭祀、重要正式聚會的宴饗物，而成為世俗普遍享用、鬆弛情緒、隨處可見的飲品。於是，文人於文學作品中摻入酒味，作品中呈現的酒醉，是對人生百態、對生命、生存詩性的思考，是促發抒情言志的載體，可喚醒深層意識，卻也可能因醉而遭致禍害。

「醉」不僅是身體、感官上的一種昏沉狀態，也是一種文學境界。六朝時期，遊仙意識逐漸高漲，許多士人在死亡鄰近逼迫的恐懼下，轉向玄理的追求，亦興起了尋訪仙界的興致，借助信仰及對仙境的想像，滿足逃脫亂世的飄渺心願。這樣一個服食養生的成仙熱氛圍，使六朝士人熱衷於「藥」的煉製與服用，除了「藥」，另一個興起的飲酒風氣，也由放縱嗜酒的竹林七賢推向高峰。杜康能解憂，其中一個原因，在於醉酒後的精神恍惚狀態，能使人彷彿同生有羽翼的仙人，逍遙自在的游於仙境中。⁶³

飲酒後的「醉」，蘊含著另一種身體書寫，尼采（F. W. Nietzsche, 1844-1900）觀察醉生夢死的現象，蘊含著哲學上的悲劇精神，所謂的醉狂世界與夢幻世界，實際上「它激發我們最狂放的希望，也允許我們消除最劇烈的痛苦」。⁶⁴醉酒的身體解放往往是玩世不恭的表情，彷彿是以人類的身體作為書寫工具，敘述著各種意識型態、政治視角、生活興趣、空間經驗、社會關係和生死觀，⁶⁵譬如透過飲酒以達至「形神相親」的境地，如《莊子·達生》篇所描述的醉者，因保全其精神的完整，因此外物影響無法趁隙而入，不論「乘」或「墜」皆在「醉」的狀態

⁶¹ 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 17 之 2，頁 604 上-604 下。

⁶² 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，卷 17 之 2，頁 603 下。

⁶³ 「醉酒時，由於酒精的作用使手腳不聽使喚讓人產生輕飄欲飛的感覺，而於此同時大腦皮層細胞也相當活躍，潛意識的想像也增加了，各種幻覺也隨之噴發而出，配合那種飄然的感覺，使人真的宛如飛行在煙霧繚繞的仙境裡。」見余莹：〈魏晉文人飲酒行為和仙意想的聯繫〉，《文學教育（上）》第 10 期，2015 年，頁 90。

⁶⁴ 〔德〕尼采（F.W.Nietzsche）著，劉崎譯：《悲劇的誕生》（臺北：志文出版社，1996 年），頁 159。對於人投身於醉和夢的虛構世界，尼采認為醉和夢是構成藝術世界的兩大精神，它能夠「以宏偉的姿態告訴我們，如何需要許多痛苦以使個人能夠產生那用以拯救我們的幻影，並能坐在大海中搖擺的小舟上，沈入冥想之中。」。

⁶⁵ 尤雅姿：〈虛擬實境中的生命諦視——談魏晉文學裡的臨界空間經驗〉對於酒醉的哲學意識，引用尼采的理論，有清楚的分析及探討，頁 347-412。

下，自然「死生驚懼不入乎其胷中」。六朝士人沉溺於「醉」境，陶淵明藉由「醉」的身體質變、意識模糊，漸漸在酒氣熏染的氣氛中忘我、歸返本真⁶⁶；對於竹林七賢，南朝梁沈約〈七賢論〉言：

彼嵇阮二生，志存保己，既託其跡，宜慢其形，慢形之具，非酒莫可，故引滿終日，陶兀盡年，酒之為用，非可獨酌，宜須用侶，然後成歡，劉伶酒性既深，子期又是飲客，山王二公，悅風而至，相與莫逆，把臂高林，徒得其遊，故於野澤，銜杯舉樽之致，寰中妙趣，固冥然不睹矣。⁶⁷

葉夢得《石林詩話》：

晉人多言飲酒，有至沉醉者，此未必意真在酒。蓋時方艱難，人各罹禍，惟托於醉，可以粗遠世故。……流傳至嵇、阮、劉伶之徒，遂全欲用此為保身之計。⁶⁸

曾春海論及魏晉竹林七賢沉湎於酒的心靈，認為在變故多舛的時代，藉酒沉醉，把酒當作身心痛苦的止痛藥、精神上的嗎啡、幸免於難的避難所，皆是當時七賢及名士飲酒心態的普遍寫照。⁶⁹而在志怪小說中，《搜神記》〈千日酒〉中，主人公劉玄石在酒醉下幾近、瀕臨死亡的狀態，「醉」的情境在此處反而突顯一種生命的過度和轉變。

一、六朝志怪中「醉」的失序混亂

綜觀六朝志怪小說中對人飲酒醉的情境書寫，多是與秩序混亂、打破禁忌相關。沉醉之鄉乃忘我的勝地，六朝時竹林名士縱酒酣醉，各式行為上的放縱失態，如《世說·簡傲》阮籍不顧在場的莊重肅穆氣氛，照樣縱酒長嘯：「晉文王功德

⁶⁶ 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》第 22 期，2005 年 6 月，頁 223-268。

⁶⁷ 〔清〕嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文·全梁文》（北京：中華書局，1991 年），卷 29，頁 3117 上-3117 下。

⁶⁸ 〔宋〕葉夢得：《石林詩話》清文淵閣四庫全書本，頁 43。

⁶⁹ 曾春海：〈竹林七賢與酒〉，《中州學刊》第 1 期，2007 年 1 月，頁 180。

盛大，坐席嚴敬，擬於王者。唯阮籍在坐，箕踞嘯歌，酣放自若。」⁷⁰；或《世說·任誕》與群豬共飲的阮咸：「諸阮皆能飲酒，仲容至宗人閒共集，不復用常杯斟酌，以大甕盛酒，圍坐，相向大酌。時有群豬來飲，直接去上，便共飲之。」⁷¹等等，都細膩生動的刻劃個人狂醉失態或酒宴酬酢間的風貌、情境。在六朝志怪小說中，也收錄當時沉湎酒中的情景，如：

任用王六月沉飲，忽失所在。人以為中酒毒而化。⁷²（《異苑》「任城王沉飲」）

魏徐邈字景山，為尚書郎。時禁酒而邈私飲，至於沈醉。從事趙達問以曹事，邈曰：「中聖人。」達白太祖，太祖甚怒徐邈。鮮於輔進曰：「醉客謂清酒為聖人，濁酒為賢人。邈性修慎，偶醉言耳。」由是得免。後文帝幸許昌，見邈，問曰：「頗復『中聖人』否？」對曰：「昔子反斃於穀陽，御叔罰於飲酒。臣嗜同二子，不能自懲。時復中之。」帝大笑，顧左右曰：「名不虛立。」⁷³（《異苑》「徐邈私飲」）

也有在飲酒時，慨歎無法掌握命運的無奈，哀戚於人生在世終究無法萬歲長生，如《幽明錄》「長星見」：

晉太元末，長星見，孝武甚惡之。是日，華林園中飲，帝因舉杯屬星曰：「長星，勸爾一杯酒！自古亦何時有萬歲天子？」取杯酬之。帝亦尋崩也。

⁷⁴

長星即災星，長星的出現顯示為異兆，天象的預徵、注定的命運，是人間帝王也無法掌控、改變的，「甚惡之」呈現了對生命的留戀以及對不知死亡何時來臨的恐懼。舉酒酬長星，其聲音必然通達至上蒼，「自古亦何時有萬歲天子」有著無法達至長生的無奈與悲愁。

《搜神記》「晉世寧舞」記載晉初太康年間全國流行的轉酒器之舞，具有警

⁷⁰ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，簡傲第二十四，第一條，頁 766。

⁷¹ 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，任誕第二十三，第十二條，頁 734。

⁷² 〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 686。

⁷³ 〔南朝宋〕劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 684。

⁷⁴ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 717。

世意味：

太康之中，天下為《晉世寧》之舞。其舞，抑手以執杯盤而反覆之，歌曰：「晉世寧，舞杯盤。」……其治民勞者，舞行綴遠；其治民逸者，舞行綴近。今執杯盤於手上而反覆之，至危也。杯盤者，酒食之器也。而名曰《晉世寧》者，言時人苟且酒食之間，而其智不及遠，如器在手也。⁷⁵

晉太康時流行的《晉世寧》舞，又屬杯盤舞，其意在祝願晉世得到安寧，舞蹈動作為舞者用手接住杯盤，反覆旋舞，極為危險。李慧琳〈醉酒的空間情境—論《搜神記》中的醉酒意蘊〉將飲酒的層次分為六類，其中《搜神記》「晉世寧舞」屬於第六種「沉溺酒食，放縱逸樂：是頹廢無知之飲」。⁷⁶直指統治階層的腐化奢靡，耽于逸樂之危，警示喻斥「時人苟且酒食之間，而其智不及遠，如器在手也」，說明這樣的飲酒情境是膚淺而缺乏憂患意識的。

《說文》：「酒：就也，所己就人性之善惡。从水酉，酉亦聲。一曰造也，吉凶所造起也。」⁷⁷許慎就結果論，認為「酒」是「吉凶所造」，更是「人性善惡」的呈現，因為飲酒後一旦心志紊亂，其行徑是難以預料的。《抱朴子》〈酒誡〉言：「酒熏其性，醉成其勢，所以致極情之失，忘修飾之術者也。」就醫學作用上來看，「酒」可以快速通行一身血脈，可以使身體溫熱，也可以改變身體內部的空間結構，使醉後的身心狀態逐漸不受意識控制，進而出現形為狂亂、意識模糊，甚至有失禮亂德、鑄下大錯的情形。在「醉」的薰染下，不只鬼怪會出現行為轉變，人們也會因此意識混亂與失德、失態。而本節針對六朝志怪小說中人物「醉」的行為展現，大致可分為：(一) 醉而失言、(二) 醉而行亂。

(一) 醉而失言

《異苑》「司馬家奴」中記載司馬惟家奴死後返還現世，全身卻滿布鞭痕，

⁷⁵ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 222-223。

⁷⁶ 李慧琳將飲酒分為六個層次：第一、酌酒吟對，花下賞景：是雅士之飲。第二、對酒和歌，傍若無人：是狂士之飲。第三、對釀佳餚，麗人相伴：是賞心悅目之飲。第四、終日飲酒，不理世事：是避世保身之飲。第五、舉觴酩酊，酒醒復醉：是借酒澆愁之飲。第六、沉溺酒食，放縱逸樂：是頹廢無知之飲。可參見李慧琳：〈醉酒的空間情境—論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第 265 期，2002 年 4 月，頁 76。

⁷⁷ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，14 篇下 33、34，頁 754。

此家奴入冥後因違背主僕倫理關係，在醉後恣意謾罵主人，而招致冥府鬼差行鞭打之刑後放還。此家奴之所以犯錯，便是因為「醉」而失言，導致主僕倫理關係失序，因此這類受罰的故事多具有告誡意味，警惕應以持敬態度處世。⁷⁸而在以下兩則分別出於汪本《搜神記》與《雜鬼神志怪》，是在醉而失言的情況下締結了一場冥婚：

咸寧中，太常卿韓伯子某、會稽內史王蘊子某、光祿大夫劉耽子某，同遊蔣山廟。廟有數婦人像，甚端正。某等醉，各指像以戲，自相配匹。即以其夕，三人同夢蔣侯遣傳教相聞，曰：「家子女並醜陋，而猥垂榮顧。輒刻某日，悉相奉迎。」某等以其夢指適異常，試往相問，而果各得此夢，符協如一。於是大懼。備三牲，詣廟謝罪乞哀。又俱夢蔣侯親來降已曰：「君等既已顧之，實貪會對，剋期垂及，豈容方更中悔。」經少時並亡。（汪本《搜神記》）⁷⁹

宋咸寧中，太常卿韓伯子某，會稽內史王蘊子某，光祿大夫劉耽子某，同游蔣山廟。有數婦人像，甚端正。某等醉，各指像以妻足配，戲弄之。即以其夕，三人同夢蔣侯遣傳教相聞，曰：「家子女並醜陋，而猥蒙榮顧，輒剋某月某日悉相迎。」某等以其夢指適異常，試往相問，而果各得其夢，符協如一。於是大懼。備三牲，詣廟，謝罪乞哀。又俱夢蔣侯親來降已，曰：「君等既已顧之，實貪會對。剋期垂及，豈容方更中悔。」經少時並亡。（《雜鬼神志怪》）⁸⁰

咸安、甯康期間，太常卿韓伯的兒子韓某、會稽內史王蘊的兒子王某、光祿大夫劉耽的兒子劉某，一起遊覽蔣山廟，三人因醉，以不敬之詞指認廟內女性神

⁷⁸ 《異苑》「司馬家奴」：「河內司馬惟之奴天雄死後還，其婦來喜聞體有鞭痕而腳著鎖。問云：『有何過，至如此？』曰：『曾因醉，竊罵大家，今受此罪。』」（南朝宋）劉敬叔：《異苑》，收於上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 651。

⁷⁹ 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，卷 5，頁 59。李劍國考「韓王劉三子」此篇，出於《太平廣記》，《太平廣記》注云：「出《搜神記》、《幽明錄》、《志怪》等書」，故此則故事應是集結眾書記蔣子文之事而編成。見〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》「附錄」，頁 632-633。

⁸⁰ 不著撰人：《雜鬼神志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鈎沉》，頁 493。

像為妻，卻在當晚同時夢到蔣侯派人傳達旨意同意婚事，即便謝罪，乞求蔣侯饒恕仍無法更改冥婚之約，三人最後無疾而終。蔣侯，指東漢人蔣子文，至晉代因其顯靈而立祠廟。歷史學家呂思勉（1884年-1957年）點出蔣子文在晉代備受尊崇，但根據南朝宋武帝毀蔣子文祠一事，可推斷蔣子文並非正神。⁸¹魯瑞菁透過冥婚習俗觀點的相關考察，比較《搜神記》「蔣山廟神戲婚」與《續齊諧記》「清溪廟神」，認為結局皆有「戒色」之意，且奉祀的女神像，應是未嫁而亡故、屬於非圓滿死亡的女性。⁸²韓、王、劉三子在酒醉的情況下失言調戲，然而其所在的場域（祠廟）以及講述的語言（約定）都是具有神聖性、具有禁忌的，語言本身即蘊含力量，⁸³一旦締約，這約定便具有強大的連結性，不能輕易違背、毀約，故韓、王、劉三子只能為其醉言付出代價。

因酒醉失言而違背禁忌、暴露行蹤者，又以《鬼神列傳》、《冤魂志》「孫元弼」一事最具代表性：

下邳陳超為鬼君弼所逐，改名何規，從餘杭步道還，求福，絕不敢出入。五年後，意漸替解，與親舊臨水戲，酒酣，共說往來，超云：『不復畏此鬼也。』小俛首，乃見鬼影在水中，超驚怖；時亦有乘馬者，超借馬騎之，下鞭奔驅，此鬼與超遠近常如初，微聞鬼云：『汝何規耶？急急就死！』（《鬼神列傳》）⁸⁴

晉富陽縣令王範妾桃英，殊有姿色，遂與閣下丁豐、史華期二人姦通……二人懼元弼告之，乃共謗元弼與桃英有私，範不辯察，遂殺元弼。有陳超者，當時在座，勸成元弼罪。後範代還，超亦出都看範。行至赤亭山下，值雷雨日暮。忽然有人扶超腋，逕曳將去，入荒澤中，雷光照見一鬼，面

⁸¹ 呂思勉：「蔣侯亦必非正神，不然，宋武詔明言先賢及以勳德立祠者不在除例，何以其祠在當時亦見毀絕耶？」見氏著：《呂思勉讀史札記》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁896。

⁸² 魯瑞菁：〈高唐神女傳說之再析——一個冥婚習俗觀點的考察〉，《雲夢學刊》第29卷第2期，2008年，頁38-47。

⁸³ 「語言禁忌反映了人們對語言符號功能的認識。所謂名符其實，認為語言符號就是其所代表的事物的化身，並且具備其所代表的事物的感知與力量。因此在人們看來，那些神聖的、具有強大的力量的、與祖先崇拜有關的東西都是要敬畏的，同時那些不潔的、不吉祥的、與災禍凶兆有關的東西都是要躲避的。敬畏、躲避的一個重要的方式就是嚴守語言禁忌。」詳參呂效東：〈語言禁忌現象的社會語言學考察〉，《上海大學學報（社會科學版）》第11卷第3期，2004年5月，頁96-97。

⁸⁴ 〔晉〕謝氏：《鬼神列傳》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁166。

甚青黑，眼無瞳子，曰：「吾孫元弼也。訴怨皇天，早見申理，連時候汝。乃今相遇。」超叩頭流血。鬼曰：「王範既為事主，當先殺之。賈景伯、孫文度在泰山玄堂下，共定死生名錄。桃英魂魄，亦收在女青亭。是第三地獄名，在黃泉下，專治女鬼。」投至天明，失鬼所在。超至楊都詣範，未敢謝之。便見鬼從外來，逕入範帳。至夜範始眠，忽然大厭，連呼不醒。家人牽青牛臨範上，並加桃人、左索。向明小蘇，十許日而死；妾亦暴亡。超乃逃走長干寺，易姓名為何規。後五年三月三日，臨水酒酣，超云：「今當不復畏此鬼也。」低頭。便見鬼影已在水中，以手搏超，鼻血大出，可一升許。數日而殂。（《冤魂志》）⁸⁵

《鬼神列傳》的記載較無《冤魂志》詳細，陳超之所以急迫的躲避厲鬼、改名逃難，在於其曾參與、促成孫元弼冤死一事。孫元弼發現王範妾桃英與丁豐、史華期私通，卻被桃英三人反過來誣陷，再加上王範不察、陳超勸罪，故冤死。冤死後，化為厲鬼的孫元弼「面甚青黑，眼無瞳子」形現於陳超面前，預言其將逐一復仇，而後王範、桃英相繼暴斃而亡，陳超便易名「何規」奔逃，卻在一次酒醉、意識模糊間，嚷嚷著從今而後再也不畏懼此鬼，而暴露行蹤，遭孫元弼鬼索命而亡。

陳超（何規）避談自己與孫元弼冤死一事，在於原初人們將一切與冤死厲鬼相關之事視為禁忌。佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）曾引用韋斯特馬克（E.A.Westermark, 1862—1939）《道德觀念的起源和發展》一書的看法，說明對原始人將死者視為危險、不安定的狀態，是原始人認為一個人只有在「被殺」的情況下（暴力或神秘力量）才會死亡，這類非自願的死亡促使死者靈魂產生暴躁和充滿報復的行為。⁸⁶這類復仇的冤靈因尋不到兇手，只能不斷的徘徊、流連於事件現場，即中國人「厲鬼」的觀念。所謂「厲」，是指非正常死亡之人，由於是身體毀傷、魂靈遭受污染的兇死冤魂，故無法按照正常程序安葬，「此意味著死者之鬼魂無法透過正常的管道歆饗血食，脫離了傳統祭祀與鬼神溝通的管道。脫離文化規範下的秩序往往意味著無法受到認識、溝通、控制，因此往往也就充滿了危險，成為失序的存在。」⁸⁷而面對這類失序、不穩定的鬼魂，鬼魂之名以

⁸⁵ 〔隋〕顏之推：《冤魂志》，收於王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁 94-95。

⁸⁶ 〔奧〕西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）著，文良文化譯：《圖騰與禁忌》（北京：中央編譯出版社，2005 年），頁 65。

⁸⁷ 林素娟：〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第 13 期，2005 年 12 月，頁 70。

及與其死亡相關之事是大大的禁忌，⁸⁸不可輕易叫喚與提及，⁸⁹然而，對於這麼禁忌的事，陳超卻在酒醉酣飲的混沌情境下，以非敬意的方式脫口而出，便難逃天理善惡報應，鬼魂之冤與怨也因此得到昭雪。⁹⁰

（二）醉而行亂

本節所歸納的「醉而行亂」，多是在醉的情況出現行為異常，如《幽明錄》「淋涇君」：

晉孝武帝於殿中北窗下清暑，忽見一人，著白夾黃練單衣，舉身沾濡，自稱華林園中池水神，名曰淋涇君也。若善見待，當相福祐。時帝飲已醉，取常所佩刀擲之。刀空過無礙，神忿曰：「不以佳士垂接，當令知所以居。」少時，而帝暴崩。皆呼此靈為禍也。⁹¹

名為淋涇君的水神主動現形，向晉孝武帝提出交換的條件「若善見待，當相福祐」，然而酒醉的晉孝武帝非但沒有意識到眼前之人為神祇，甚至以取刀擲之，以荒謬之行為冒犯神靈，後也遭到懲罰，沒多久便暴斃身亡。

另一則也出於《幽明錄》，是在醉後與妖魅做出踰矩歡愛的行為：

⁸⁸ 佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）曾說明「名字」對原始部落而言，是人格不可少的一部分，也是個人重要的所有物。生人會對於人死後所產生的改變感到恐懼，畏懼死者靈魂的出現，由於提及死者名字就等同於在召喚祂，因而他們會舉行一連串儀式防止死者靈魂接近，盡可能地避免類似的叫喚，甚至擴展到避免提到與死者相關的一切事物上。詳參〔奧〕西格蒙德·佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）著，文良文化譯：《圖騰與禁忌》，頁 59-63。

⁸⁹ 對於語言召喚他物的力量，普羅普（Владимир Яковлевич Пропп, 1895—1970）說明「講述」是程式、儀式的一部分，是特殊的語言護身符，是對周圍世界有巫力作用的手段。詳參〔俄〕弗拉基米爾·雅可夫列維奇·普羅普（Владимир Яковлевич Пропп, 1895—1970）著，賈放譯：《神奇故事的歷史根源》（北京：中華書局，2006年），頁 468-470。

⁹⁰ 劉苑如指出，追求「圓滿」是人們普遍的文化心理，也是所有冤魂、未償之魂的共願。從「導異為常」敘述結構觀察六朝志怪小說中的鬼怪敘述，可發現凡是非正常的死亡與處理，多在最後得到一定的結局，終結一切的不滿、不平而回到倫常的秩序，「從異常回復常、從反秩序回歸於秩序，這就是傳統精神中的圓道、中道。」詳參劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月，頁 36-37。

⁹¹ 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鈎沉》，頁 717。

東陽丁譁出郭，於方山亭宿。亭渚有劉散騎遭母喪，於京葬還。夜中，忽有一婦自通云：「劉郎患瘡，聞參軍能治，故來耳。」譁使前，姿形端媚，從婢數人。命僕具餽饌，酒酣，歎曰：「今夕之會，令人無復貞白之操。」丁云：「女郎盛德，豈顧老夫？」便令婢取瑟琶彈之，歌曰：「久聞所重名，今遇方山亭。肌體雖朽老，故是悅人情。」放瑟琶上膝，抱頭又歌曰：「女形雖薄賤，願得忻作婿。繾綣觀良覿，千載結同契。」聲氣婉媚，令人絕倒。便令滅火，共展好情。比曉，忽不見。吏云：「此亭舊有妖魅。」⁹²

體態、服飾、聲音具有視覺、聽覺感官上的挑逗意味，是性愛的刺激與媒介，而這樣媒介的誘惑力量在醉酒後更是被激發。就敘事中的空間情境來看，會在如此幽僻的環境逢美人拜訪，本就有「異」，⁹³而在酣醉暢飲後，亭中美人的言行舉止更顯放縱大膽。故事中的丁譁官居參軍，亭中美人是久仰丁譁大名而來，敘述中也透露丁譁有治疑難雜症的醫療能力，顯見丁譁是博識有才之人，但在迷幻、恍惚的昏醉情境下，仍不敵美人的魅惑，⁹⁴直至天亮美人突然的消失，才知其為妖魅。⁹⁵

干寶於《搜神記》中指出鬼怪因氣亂而生，鬼怪現象本質上即是一種反常、異常的狀況，小說中「怪異非常」的鬼怪敘事與情節發展，表現當時錯綜複雜的政治隱喻、社會隱喻，「可發現故事表層的鬼怪敘述隱藏著敘事者的聲音，既以

⁹²〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 735。

⁹³「從空間上看，人鬼婚戀故事大多發生在孤寂幽僻的環境中，如：孤居獨室、江中舟上或亭舍驛館。」見王美玲：《魏晉南北朝志怪小說中的異類婚戀故事研究》，蘭州：西北師範大學，中國古代文學研究所碩士論文，2013 年，頁 44。

⁹⁴盧秀滿〈鬼祟之因與治鬼之術——以唐人小說所記載之鬼祟故事為探討中心〉引南朝梁·陶弘景《登真隱訣》記載：「世有下土惡強之鬼，多作婦女，以惑試人。」說明鬼神媚惑世人，有時具試探人性之意義。詳見盧秀滿：〈鬼祟之因與治鬼之術——以唐人小說所記載之鬼祟故事為探討中心〉，《臺北大學中文學報》第 10 期，2011 年 9 月，頁 100。

⁹⁵所謂「妖魅」亦是屬「物怪」的一種。林富士整理對「魅」的定義：「(一)『魅』到了漢代以後，雖然被認為可化成『人形』，或由『人』變化而成，但在先秦到六朝時期，核心觀念為：『魅』是一種『物怪』(非人類)。(二)無論『魅』的原形、化形為何，對於古人而言，『魅』都是罕見、神秘、怪異之『物』，而且是會帶來禍害、迷惑、疾病、災難、煩擾的『妖物』、『凶物』。」見林富士：〈釋「魅」：以先秦至東漢時期的文獻資料為主的考察〉，收入蒲慕州主編：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》(臺北：麥田出版社，2005 年)，頁 109-134。

怪異方式表現被壓抑的鬼怪文化，也以敘述非常事件表達非常時代的訊息。⁹⁶當人在「醉」的情境下與神仙鬼怪交會，人自身的氣因「醉」而亂，表現出的言語與身形的情態也將變得混亂、失序，更容易造成與異類之間衝突。

二、「醉」的情境與潛在心理

對於「醉」的狀態，蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉論及「醉」境，認為沉醉的身心狀態使得個人還原為集體的本能，是一種顯意識的後退，潛意識的浮現，任何酒醉的身體都會投射出迥異於常的氛圍。⁹⁷《論語集解》中論及禮儀這一套熏陶身心的體制，有〈顏淵第六〉：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，說明當身體言行有其規矩，便足以安頓，規矩的身體具有穩定、莊重、秩序性，身體氣象凝鍊、嚴整，「是儒家禮教、正名所要落實之處，身體在此成為人文禮序的銘刻和體現」⁹⁸。然而，六朝士人置身於混亂濁世，拋開禮教束縛、縱情於酒的放浪行徑屢見不鮮，王瑤〈文人與酒〉中，點出飲酒之風在六朝的興盛，正是由於對生命強烈的留戀，和對於死亡突然來臨的恐懼。既然不能且難以祈求生命的長度，便轉而增加生命的密度。⁹⁹「服食求神仙，多為藥所誤。不如飲美酒，被服紉與素。」社會局勢的困頓和腐敗迫使他們不得不飲酒以逃避、保全自我，於是酒成為魏晉文人生活的全部，成為他們抒發、超越人生無常的享受。而「醉」的情境，便能使人超脫事物之外，建構了一個忘我、超脫的時空，使酣醉的身體與意識通向另一個虛幻飄渺的空間，一如劉伶〈酒德頌〉「以天地為一朝，萬期為須臾。日月為局牖，八荒為庭衢。行無轍跡，居無室廬。幕天席地，縱意所如。」「醉」是改變身體圖式，使其與萬物冥合，精神遨遊四方；而「醉」，又可使人裝瘋賣傻，所有失言犯錯，都可以因醉而獲得原諒。阮籍便是這樣耽溺於醉中世界，大醉兩個月，才順利脫身於司馬懿求親之事。但這樣痴狂歡醉的身體圖式，卻也呈現出無秩序的混亂感，彷彿是一種末世圖景，充滿灰暗無奈與慨歎。

⁹⁶ 參劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁32。

⁹⁷ 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁252。

⁹⁸ 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證——符號解構、技藝融入、氣化交換〉，收於楊儒賓、張再林編：《中國哲學研究的身體維度》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁436-437。

⁹⁹ 王瑤：〈文人與酒〉，《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，2014年），頁173-196。

徐新建分析各式文獻中「醉」與「醒」的描述及闡釋，將中國傳統的酒文化中的「醉境」進一步分為三種類型，其一是以宮廷享宴為代表的「縱欲之醉」；其二是以出世之士為代表的「消解之醉」；其三是以巫師、薩滿為代表的「迷狂之醉」。¹⁰⁰ 德國哲學家尼采將酒神的本質比擬為「醉」，處於酒神狀態時，所有情緒系統澈底興奮、亢奮，彭兆榮認為酒醉能激發出人類深層的本質，與其說「酒」是飲料、飲品，不如說是一場人性的展演。¹⁰¹ 酒精高度影響人的精神狀態，「酒」一但經由消化道吸收進入肝臟行循環代謝功能，自制能力會因為主導「抑制」功能的大腦前額葉皮質（prefrontal cortex）受酒精作用降低而減弱，¹⁰² 自制能力降低後，會出現人的情緒、行為、表現得異常和失控。而在六朝志怪小說中，相較於宮廷、出世之士與巫師、薩滿，六朝志怪小說中「醉」的情境多半是帶給人混亂失序、諭示災禍的不安定感，例如在第三章對於鬼飲醉故事的探討，在《雜鬼神志怪》中會稽郡有大鬼大醉，由左右小鬼共扶之，隔年便爆發孫恩造反之亂，被視為災異的象徵。¹⁰³ 而依據本文所收錄歸納的六朝志怪小說中人飲醉後的行為，一是失言而觸犯禁忌、遭致禍害，如《異苑》「司馬家奴」因醉謾罵主人而遭致懲戒；汪本《搜神記》、《雜鬼神志怪》中韓某、王某、劉某在蔣山廟因醉失言，調戲廟中女神像而遭致懲罰；陳超因醉觸犯禁忌，而遭到報仇之鬼索命。另一則是行為異常、失德，如《幽明錄》晉孝武帝因醉冒犯神靈，受處罰；丁譚因醉與鬼魅作出踰矩歡愛的行為。以上所梳理的故事，都是因「醉」而鑄下錯誤、導致言語行為的混亂失序。

六朝士人在現實中追求「醉」，以昏沉大醉的身體圖式書寫內心無奈與苦痛，六朝文士會不斷飲醉企求不醒，正是在於享受飄渺超脫俗世之感後，會更不願意回到那極度痛苦拉扯的現實世界。劉成敏認為當時酒士因在獨特的歷史環境下艱難生存、士不得志，藉由「酒」暫緩現實和精神的雙重苦痛，開辟出另一種生命道路——「中間路線」。所謂「中間路線」，是一種「醒非真醒而實愚，醉非真醉而實穎」（邱嘉穗《東山草堂陶詩箋》）的人生狀態，是徘徊在現實和虛幻之間，

¹⁰⁰ 徐新建所列出的這三類醉境：「縱欲、消解、迷狂」，它們一方面分別同微醉、沉醉及狂醉相對應，另一方面則與「以食為天」的禮樂傳統、「天人合一」的人生哲學及「萬物有靈」的原始宗教相關連。詳參徐新建《醉與醒——中國酒文化研究》（貴陽：貴州人民出版社，1992年），頁163-165。

¹⁰¹ 彭兆榮：《飲食人類學》，頁252。

¹⁰² 張秀雯：《醉狂與和睦：論酒與人共鳴之哲學反思》，臺中：東海大學哲學研究所碩士論文，2011年，頁93。

¹⁰³ 不著撰人：《雜鬼神志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁492。

植根於士人思想深處的儒家用世觀與現實失意矛盾的結果。¹⁰⁴狂飲酣醉並不能解決六朝文士內心的悲哀與不安，會追求長久的沉醉，是在於酒醉終究會醒，他們只能不斷感受精神與現實衝突、雙重苦痛疊加於一體，並非所有文士都能如陶淵明，能以徹底純粹的陶醉，以「適性順情」、「漸近自然」的超然心境，超脫生死觀，使身心安居於冥合物我、與物為一的境界。在醉與醒兩種對比狀態中，六朝文士難以通徹地看破世道的艱難與昏暗，於是，士人有著期望在「醉」的情境下通往死後世界的念想，如性好嗜酒的劉伶常出門飲酒時，喚一童子背著一把鐮子，囑咐童子：「死便埋我。」而在六朝志怪小說中的書寫中，也隱微展現出對於「醉」的追求，如《搜神記》中記載「劉玘死為神」一晚飲醉後無病而卒，¹⁰⁵不避諱「死亡」，反而追求一種憑藉酒精、恍惚沉醉而升天，甚至升格為神，隱約透露崇尚死後世界的心態，¹⁰⁶並且是追求在「醉」的情境下毫無知覺的離世。又或是《博物志》、《搜神記》、《雜鬼神志怪》中都記載的「千日酒」，劉玄石通過了近似於死亡的「醉死」，陷入漫長沉睡，在夢中消弭了時間與空間的概念，讓個體脫離現實羈絆。

第三節 溝通交好：六朝志怪中的酒宴

人們在各種儀式及日常生活中，會以特有的飲食、器具和飲食的行為作為傳遞思想的媒介或載體，其表現手法會隱約呈現隱藏在群體和個體人們內心深處的欲望、願望、情感、情緒、個性以及相應的價值觀，「起到傳遞資訊、溝通人際關係、規範行為活動以及認識自然與超自然現象的功能。」¹⁰⁷

「宴」字，有安息意，本意為安逸享受。《說文解字》曰：「宴，安也。从宀。晏聲。」段玉裁注：「引申為宴饗，經典多段燕為之。」¹⁰⁸「宴」字有以酒食招待賓客之意，《說文通訓定聲》曰：

¹⁰⁴ 劉成敏：〈酒與人生：徘徊在現實和虛幻之間——論魏晉酒士的中間路線〉，《湖北廣播電視大學學報》第 29 卷第 8 期，2009 年 8 月，頁 80。

¹⁰⁵ 汪本《搜神記》「劉玘死為神」：「漢陽羨長劉玘，嘗言：「我死當為神。」一夕飲醉，無病而卒。風雨失其柩。夜聞荆山，有數千人噉聲，鄉民往視之，則棺已成冢。遂改為君山，因立祠祀之。」見〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》，卷 4，頁 55。

¹⁰⁶ 李慧琳：〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第 265 期，2002 年 4 月，頁 79。

¹⁰⁷ 瞿明安：〈中國飲食文化的象徵符號——飲食象徵文化的表層結構研究〉，《史學理論研究》第 4 期，1995 年，頁 46。

¹⁰⁸ 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，7 篇下 9，頁 343。

宴，安也，从宀晏聲，按此當為宴饗正字，字亦作醺，作讌，《字林》作宴。《易·需》：『君子以飲食宴樂。』鄭注：『宴，享宴也。』《漢書·陳湯傳》引《詩·六月》：『吉甫宴喜。』《東京賦》注引《韓詩章句》：『飲酒之禮，下跪而上坐者，謂之宴。』《周語》賈注：『不脫履升堂曰宴。』其正禮有四：君臣無事而宴，如《詩·振鷺》一也；卿大夫聘還而宴，如《詩·四牡》二也；卿大夫有王事之勞而宴，三也；四方聘客來宴，四也。外，祭畢而宴，及士庶人宴飲之，常不在此數，經傳皆以燕為之假借，為安，為佞，為晏。」¹⁰⁹

由此可知，「宴」具有安樂共享之意，可以做為社會團體中，人與人之間交流的禮儀，也可以是祭祀鬼神的莊重儀式。古代所謂的「宴」，多特指國家重大活動所舉行的、與禮相關的儀式行為，演變至漢魏六朝，「宴」成為貴族階層的交際活動，貴族文學的興盛促使「公宴詩」的盛行，「公宴詩」作為文人集會創作的交際媒介，以描摹宴會場景與情感為主題，其中，「酒」是此類詩最為標誌性的意象。黃亞卓《漢魏六朝公宴詩研究》一書統計所有公宴詩中宴會、環境意象，「酒」意象共出現 82 次，大大超越其他意象。¹¹⁰在宴飲集會中，「酒」是必不可少的氣氛催化劑，「在大多數公宴詩中，『酒』卻象徵著歡愉，是引發賦詩興致和表達頌美的媒介。」¹¹¹

曹丕〈又與吳質書〉：

每至觴酌流行，絲竹並奏，酒酣耳熱，仰而賦詩。當此之時，忽然不自知樂也。¹¹²

描寫往昔與七子們飲酒游宴、灑脫暢快的情景。詩人們沉醉於酒氣所薰染的空間中，盡情享受歡愉，如：

合坐同所樂，但訴杯行遲。常聞詩人語，不醉且無歸。（王粲〈公讌詩〉）

¹⁰⁹ 〔清〕朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：藝文印書館，1994年），乾部弟十四，頁721。

¹¹⁰ 黃亞卓：《漢魏六朝公宴詩研究》（上海：華東師範大學出版社，2006年），頁104。

¹¹¹ 同上註，頁105。

¹¹² 〔清〕嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，卷7，頁1089上。

清夜延貴客，明燭發高光。豐膳漫星陳，旨酒盈玉觴。絃歌奏新曲，遊響拂丹梁。餘音赴迅節，慷慨時激揚。獻酬紛交錯，雅舞何鏘鏘。羅纓從風飛，長劍自低昂。穆穆眾君子，和合同樂康。(曹丕〈於譙作〉)¹¹⁴

飲下美酒，人們的情緒將漸趨昂揚、高漲，「酒」是宴會中舒緩壓抑、抒放身心的重要飲品，在這樣氣氛的催化下，人們可以抒情、可以交際、可以放縱身心，宴會場景就成為充滿歡愉的情境。

而在志怪小說中，李豐楙教授於〈曹唐《大遊仙詩》與道教傳說〉中論及道教神話情節單元「宴」，是一種反應生理需求與宗教儀式的行為。文中提及：

道教形成後，承續前道教時期的祭祀精神，宴成為仙宴、仙廚，是人間用以款待神仙的儀式，也是神仙用以相互接待或接待凡人的神通表現。所以仙宴仙筵情節除具有俗世宴飲、宴會的生理滿足感外，也常具有宗教儀禮的儀式性飲食。而更重要的是在修行過程中，基於教義與修煉的需要而採用絕食辟穀的方法，在生理極端匱乏的情況下所產生的幻覺狀態……就會出現仙廚、仙宴的情景，這是幻覺心理學可以理解的生理反應。¹¹⁵

最早期在文學中的宴飲也不單是普通書寫，宴會的儀式性具有「溝通」和「轉換」的功能，李維斯陀（Claude Lévi-Strauss, 1908—2009年）《神話學：餐桌禮儀的起源》中點出宴會儀式上的所有物，作為兩個極端之間的中介，都有其正向的功能，「它們負有一種使日子可以盤算的惰性，以此調節我們與世界的交流，強加給世界一種明智的、平和的與馴順的節律。」¹¹⁶於《穆天子傳》中我們便能看到周穆王與西王母在宴會聖所——瑤池共飲對歌，達到消除二元對立以至和諧；人間帝王藉由宴飲的溝通，才真正獲得神聖帝女永恆的祝福與生死奧秘的啟悟。¹¹⁷

¹¹³ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷2，頁360。

¹¹⁴ 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，魏詩卷4，頁399-400。

¹¹⁵ 李豐楙：《憂與游：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010年），頁286。

¹¹⁶ 〔法〕李維斯陀（Claude Lévi-Strauss, 1908—2009年）著，周昌忠譯：《神話學：餐桌禮儀的起源》（臺北：時報文化，1998年），頁501。

¹¹⁷ 高師莉芬：〈會見西王母：《穆天子傳》中的西王母與瑤池宴〉，《民間文學年刊》，台灣花蓮：國立東華大學民間文學研究所，第2期增刊，2009年，頁135-156。

在宴會中，人與鬼神得以暢快歡談，在這充滿特殊儀式性的時空下進行連結。人與鬼神並不隸屬同一空間，但透過宴飲，他們蘊含了某一種宇宙時空的和諧，並各自達到其目的，是溝通兩界的神異饗宴。

其中，「酒」，在宴會中是扮演不可或缺的角色，而六朝志怪小說中各式仙、鬼宴的情節，更是不能缺乏「酒」的點綴、薰染，使人浸染於飄飄然的氣氛中，拋下一切世俗紛擾，徜徉於如超現實般的奇幻感。許多人神之間的婚戀與交際，便是在這樣的宴會情境下完成。本章節依據宴會的情節，分為「仙凡成婚之宴」、「他界交際之宴」。

一、酒氣芳馨：仙凡成婚之宴

六朝志怪小說，藉由與對象；神仙鬼怪的非常敘事與互動，隱微表現集體心靈深處的理想與願望，其中，人神婚姻便是一種「願望的滿足」¹¹⁸，使年少未婚的男子在心理與生理的慾望上獲得滿足。其中，與女神會面會帶有仙宴的排場描寫，與女神宴飲的情節多伴隨著仙樂與美酒，眾仙衣容姿態婉約、美妙，各色珍饈令人嚮往，最重要的是美酒的催發、醉而忘現世煩憂，更是讓入境者經歷了一次極大的感官享受。人具有飲食、滿足口腹之慾的慾望，著名社會心理學家馬斯洛（Abraham Harold Maslow, 1908-1970 年），透過臨床研究與觀察，提出人類是一種「不斷需要的動物」，他將「意動需要」分為五個不同的層次，其中飲食歸類為「生理需要」，是人類個體為了生存而必不可少的需求。¹¹⁹但若就人對「酒」

¹¹⁸ 李豐楙〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉引用佛洛伊德「遂願」心理（wish-fulfillment）說，認為神婚故事中的主人公多為年少未婚、性疏辭拙的弱勢小生，在魏晉講究身分門第的階層社會，是無緣攀附貴遊女子，因此，這些對現實不公的不滿與反抗，便透過神婚故事將這些願望隱微的投射出來。詳參李豐楙：〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉，收入氏著：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996 年），頁 154-155。又，針對「遂願」心理，亦可稱之為「願望達成」（wish-fulfillment），佛洛伊德認為夢完全是有意義的精神現象，可以算是一種清醒狀態精神活的延續，不是願望，而是願望的滿足。譬如人之所以夢見喝水，就是在夢中滿足想喝水的願望，以免被口渴的慾望叫醒。詳參〔奧〕佛洛伊德（Sigmund Schlomo Freud, 1856-1939 年）著，賴其萬、符傳孝譯：《夢的解析》（The Interpretation of Dream）（臺北：志文出版社，1972 年），頁 67-69。

¹¹⁹ 美國心理學家馬斯洛（Abraham Harold Maslow, 1908-1970 年）將人的需要分為「意動需要」、「認知需要」和「審美需要」，而「意動需要」包含生理、安全、歸屬和愛、尊重、自我實現五個層次。參見〔美〕弗蘭克·G·戈布爾（Goble, F. G.）著，呂朋、陳紅雯譯：《第三思潮——馬斯洛心理學》（上海：上海譯文出版社，2006 年），頁 32-47。

的需求行為來看，其實相較於「水」，「酒」並非止渴之物，甚至「酒」的釀造來源於穀物，因此必須是豐收時節才能以多餘穀物釀就的奢侈品，本文推論，人們對「酒」的需求並非如日常飲食是屬於「生理需求」，反而更傾向於「精神層面」的享受，藉由精神上的滿足帶給個體無上的愉悅感，藉由飄然熏醉之感達到遠離軀體桎梏、精神遨遊的享受。

論及仙凡之婚，有干寶《搜神記》中「董永」、「成公智瓊」，曹毗《杜蘭香傳》，祖台之《志怪》之「曹著」，《搜神後記》「剡縣赤城」、「白水素女」，《幽明錄》中「劉晨阮肇」、「河伯婿」、「妙音」、「甄沖」、「徐郎」等，對於志怪小說的仙凡婚姻研究，歷來學者已有豐碩研究成果，而本節主要著重的，是在於人神相交、成婚過渡時期的中介饗宴，以及「酒」在情節中的功能，故本節以宴飲場景敘述較為詳盡的《搜神記》「成公智瓊」、曹毗《杜蘭香傳》、《幽明錄》「劉晨阮肇」為主要探討文本。

第一則，《搜神記》成公智瓊「顯然來遊，駕輜軒車，從八婢」降臨之場景盛大，接著鋪陳其服飾、外貌上的奇異性，不僅「服綾羅綺繡之衣，姿顏容體，狀若飛仙」，更驚人的是成公智瓊「自言年七十，視之如十五六女」。緊接著，敘述上出現奇異飲食的場景，「車上有壺榼，青白瑠璃五具。飲啗奇異，饌具體酒，與義起共飲食。」對於天酒之美味與非常性描寫，本文在第三章「六朝志怪小說『酒』的神異功能與心理投射」多有陳述。成公智瓊以奇異飲饌招待弦超，便在飲宴過程中開始陳述自己來歷為天帝之女，哀其孤苦故遣令下嫁從夫，自述與弦超有因緣，以「行來常可得駕輕車乘肥馬，飲食常可得遠味異膳，繒素常可得充用不乏」、「無妒忌之性，不害君婚姻之義」勸誘弦超若結為夫婦，必對弦超大有助益。¹²⁰

第二則，曹毗《杜蘭香傳》，學者引用版本多見於汪本《搜神記》，然根據李劍國考證，曹毗約卒於東晉孝武帝太元中，干寶在其前，必不可能收《杜蘭香傳》入書，此為後人誤植。¹²¹《杜蘭香傳》又見引於《全晉文·曹毗·神女杜蘭香傳》、

¹²⁰ 《搜神記》「成公智瓊」：「魏濟北郡從事掾弦超，字義起，以嘉平中夜獨宿，夢有神女來從之。自稱天上玉女，東郡人，姓成公，字智瓊，早失父母，天帝哀其孤苦，遣令下嫁從夫。……一旦，顯然來遊，駕輜軒車，從八婢，服綾羅綺繡之衣，姿顏容體，狀若飛仙，自言年七十，視之如十五六女。車上有壺榼，青白瑠璃五具。飲啗奇異，饌具體酒，與義起共飲食。謂義起曰：『我，天上玉女，見遣下嫁，故來從君，不謂君德。蓋宿時感運，宜為夫婦。不能有益，亦不能為損。然行來常可得駕輕車乘肥馬，飲食常可得遠味異膳，繒素常可得充用不乏。然我神人，不為君生子，亦無妒忌之性，不害君婚姻之義。』遂為夫婦。」見〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 125-128。

¹²¹ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁 613。

《北堂書鈔》、《藝文類聚》等：

漢時有杜蘭香者，自稱南康人氏。以建業四年春，數詣張傳。傳年十七。望見其車在門外，婢通言：「阿母所生，遺授配君，可不敬從！」傳先名改碩。碩呼女前視，可十六七，說事邈然久遠。有婢子二人：大者萱支，小者松支。鈿車青牛，上飲食皆備。（汪本《搜神記》）¹²²

神女姓杜。字蘭香。自云家昔在青草湖。風溺。大小盡沒。香時年三歲。西王母接養之于崑崙之山。于今千歲矣。（《全晉文·曹毗·神女杜蘭香傳》）

123

蘭香降張碩家。輒齎瓦榼。酒氣芳馨。（《北堂書鈔·杜蘭香傳》）¹²⁴

香降張碩。齎瓦榼酒。七子標。標多菜而無他味。亦有世間常菜。輒有三種色。或丹或紫。一物與海蛤相象。并有非時菜。碩云。食之亦不甘。然一食七八日不飢。（《藝文類聚》）¹²⁵

杜蘭香是在三歲時溺斃早夭，後由西王母收養於崑崙，其降見時，場景形似《搜神記》「成公智瓊」，先是驅車前來，並攜有萱支、松支二侍女，初見時同樣擺設酒宴，招呼張碩並吟詩「阿母處靈嶽，時遊雲霄際。眾女侍羽儀，不出墉宮外。飄輪送我來，豈復恥塵穢。從我與福俱，嫌我與禍會。」表明其神女身分、由王母遣配之宿命，並說明成婚與張碩之禍福緊密關聯。

第三則，《幽明錄》「劉晨阮肇」的情節與前兩則較為不同處，在於神女並非降真，而是劉晨、阮肇誤入仙境而遇神女，遵循著遊歷仙境「出發—歷程—回歸」的基型結構。¹²⁶故事中劉晨、阮肇上天臺山取穀皮，迷路不得返，意外在溪邊遇

¹²² 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》（臺北：洪氏出版社，1982年），卷1，頁15-16。

¹²³ 〔清〕嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》，卷170，頁2076。

¹²⁴ 〔唐〕虞世南：《北堂書鈔》（合肥：黃山書社，2008年），卷148，頁1395。

¹²⁵ 〔唐〕歐陽詢撰：《藝文類聚》（臺北：新興書局，1973年），卷82，頁2118。

¹²⁶ 李豐楙〈六朝仙境傳說與道教之關係〉中說明遊歷仙境的形成背景，來源於古代中國的樂園神話，將連結天地的聖山（如崑崙）視為可上達天庭處，寄託著初民永壽長生、安樂度世的理想。而漢末至魏晉道教崛起後，即吸收、容納此一繁雜的求仙傳統，六朝政治分裂、時代

二女子，神女二人直呼其名，言「劉、阮二郎，捉向所失流杯來。」使劉晨、阮肇有如舊相識的熟悉感，故依循神女腳步入洞行酒，二神女「姿質妙絕」，屋內「南壁及東壁下各有一大床，皆施絳羅帳，帳角懸鈴，金銀交錯」，接著便是招待之宴會展開，宴中「胡麻飯、山羊脯、牛肉甚甘美」，在一陣「酒酣作樂」後更覺二神女「言聲清婉」，劉晨、阮肇二人便醉倒在這「令人忘憂」的美好饗宴中，滿足其潛意識性本能的慾望。¹²⁷從劉晨、阮肇決議歸家時，神女言：「君已來是，宿福所牽，何復欲還邪？」帶有一種命定緣分的意味，然當二人執意離去，仙境的時間僅過半年，景物停留在「氣候草木是春時，百鳥啼鳴」的四時恆春之景，但人間世卻已歷經十年，「親舊零落，邑屋改異，無復相識」，人事已非令人震撼。¹²⁸

上述三則故事都包含與神女相會後初次宴飲的情節，而在宴飲過程中「酒」成為餐桌上薰染氣氛的中介物，漸漸消弭仙、凡之間的不確定性，聯繫、觸動彼

的悲願與苦痛又在促使道教揭示的理想樂園形成一種新型仙境說。六朝遊歷仙境類型大致可分為（一）服食仙藥類型（二）仙境觀棋類型（三）人神戀愛類型（四）隱遯思想類型，此四種皆依循同一基型結構：「出發—歷程—回歸」。詳參李豐楙：〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，收入氏著：《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》，附 1，頁 287-314。

¹²⁷ 《幽明錄》「劉晨阮肇」：「漢明帝永平五年，剡縣劉晨、阮肇共入天臺山取穀皮，迷不得返……便共沒水，逆流二三裡，得度山出一大溪，溪邊有二女子，姿質妙絕，見二人持杯出，便笑曰：『劉、阮二郎，捉向所失流杯來。』晨、肇既不識之，緣二女便呼其姓，如似有舊，乃相見忻喜。問：『來何晚邪？』因邀還家。其家筒瓦屋，南壁及東壁下各有一大床，皆施絳羅帳，帳角懸鈴，金銀交錯。床頭各有十侍婢，敕云：『劉、阮二郎，經涉山岨，向雖得瓊實，猶尚虛弊，可速作食。』食胡麻飯、山羊脯、牛肉甚甘美。食畢行酒，有一群女來，各持五三桃子，笑而言：『賀汝婿來。』酒酣作樂……女往就之，言聲清婉，令人忘憂。十日後，欲求還去，女云：『君已來是，宿福所牽，何復欲還邪？』遂停半年。氣候草木是春時，百鳥啼鳴，更懷悲思，求歸甚苦。……既出，親舊零落，邑屋改異，無復相識。問訊得七世孫，傳聞上世入山，迷不得歸。至晉太元八年，忽復去，不知何所。」〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，頁 697-698。

¹²⁸ 對於天界與人界在時間單位上的顯著差異，王孝廉〈試論中國仙鄉傳說的一些問題〉一文提出凡人必須在時間裡衰老和死亡，但仙人卻可以超脫凡俗時間的控制，因此不死仙鄉總是吸引無數人的憧憬與嚮往，在於凡人相信只要到達仙境樂土，就能超越生死，逃脫時間控制到達自由世界。詳參王孝廉：〈試論中國仙鄉傳說的一些問題〉，收於氏著：《神話與小說》（臺北：時報文化，1986年），頁 81。而謝明勳《六朝志怪小說他界觀研究》在第四章「人世與他界之比較」則認為，人類幻設的仙界時間並非完全靜止，而是以十分緩慢的速度在運行，動得微乎其微，使得仙界的時間近似於凍結。詳參謝明勳：《六朝志怪小說他界觀研究》，臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，1992年，頁 196。

此的情感，進而兩相歡好，共度良宵。對於此三則故事，依照情節單元解析其結構可製表如下：

【表 4-2】

凡男	← 宴飲儀式 →	神女
弦超	壺、榼、青白瑠璃五具 飲啗奇異、設醴酒	成公智瓊
張碩	輒齋瓦榼、賚瓦榼酒 酒氣芳馨	杜蘭香
劉晨、阮肇	胡麻飯、山羊脯、牛肉 酒酣作樂	二神女

在《拾遺記》「洞庭山」中也記載有一篇口述傳說，其情節的推進，首先為「採藥石之人入中，如行十里，迴然天清霞耀，花芳柳暗，丹樓瓊宇，宮觀異常」採藥人入山而誤訪仙境，接著遇「霓裳冰顏，豔質與世人殊別」之神女，親切款待各式神異飲饌，「飲以瓊漿金液，延入璿室，奏以簫管絲桐」，在美食美酒與音樂的薰陶下暢快酣樂，最後返家前，神女「贈之丹醴之訣」。然而採藥之人返家後，卻發現人世間景物、人事早已不同，鄉里間所有面貌生疏無法辨認，且時間早已經過了三百年。¹²⁹此故事並未寫出凡男與神女之名，但在宴飲過程中及告別離去的情境，都是獻上瓊漿、丹醴等仙酒。

在酒宴催發下促成的仙凡戀，仍有例外，如晉·祖台之《志怪》收有一篇未完成的成婚宴：

建康小吏曹著見廬山夫人，夫人為設酒饌。餘鳥啄鬣，其中鏤刻奇飾異形，非人所名；下七子盒盤，盤中亦無俗間常肴。夫人命女婉出與著相見。婉見著欣悅，命婢瓊林令取琴出，婉撫琴歌曰：『登廬山兮鬱嵯峨，晞陽風兮拂紫霞，招若人兮濯靈波。欣良運兮暘雲柯，彈鳴琴兮樂莫過，雲龍

¹²⁹ 《拾遺記》「洞庭山」：「其山又有靈洞，入中常如有燭於前。中有異香芬馥，泉石明朗。乃見眾女，霓裳冰顏，豔質與世人殊別。來邀採藥之人，飲以瓊漿金液，延入璿室，奏以簫管絲桐。餞令還家，贈之丹醴之訣。雖懷慕戀，且思其子息，卻還洞穴，還若燈燭導前，便絕飢渴，而達舊鄉。已見邑裡人戶，各非故鄉鄰，唯尋得九代孫。問之，云：『遠祖入洞庭山採藥不還，今經三百年也。』其人說於鄰裡，亦失所之。」見〔晉〕王嘉《拾遺記》，收自上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，卷 10，頁 563-564。

會兮樂太和。』歌畢，婉便辭去。¹³⁰

建康小吏曹著，為廬山使君所迎，配以女婉。著形意不安，屢求請退；婉潛然垂涕，賦詩敘別，并贈織成禪衫也。¹³¹

廬山夫人為神仙，設宴款待曹著，酒器奇異、飲饌美味，且召女兒婉撫琴兒歌，有意將女兒許配給曹著。廬山府君本名匡俗，《藝文類聚》卷第七〈山部上·廬山〉收錄周景式《廬山記》曰：「匡俗，周威王時，生而神靈，廬於此山，世稱廬君，故山取号焉。」¹³²匡俗於廬山得道成仙，世稱「廬君」、「廬山府君」。

《雜鬼神志怪》中記載有曹著拜訪廬山府君居處所見之神異圖景：「建康小吏曹著，為廬山府君所迎。見門有一大甕，可受數百斛，但見風雲出其中。」¹³³而觀看祖台之《志怪》中所記載廬山君嫁女予曹著兩則故事，曹著最後拒絕了這場婚姻，返回人世。

根據上表所梳理《搜神記》「成公智瓊」、曹毗《杜蘭香傳》、《幽明錄》「劉晨阮肇」三則故事，透過宴飲氣氛的薰染，凡男與神女便是在這樣酣醉飄然的空間氣氛下締結情愫、共展好情。所謂「氣氛」，根據德國哲學家格爾諾特·伯梅（Gernot Böhme）的氣氛美學理論，「氣氛」是一種空間，「是通過物、人或各種環境組合的在場（及其外射作用）所『薰染』（tingiert）的空間」¹³⁴，儀式便是一個受氣氛薰染的場域，如林素娟透過三禮書及相關典籍，分析先秦時期祭禮儀式中以氣味歆饗神祇所反映的氣、魂魄、身體之密切關係，提出氣味具有意義和功效，祭儀中的犧牲之血氣、酒氣、穀氣、聲氣、玉氣、燃燒後之光、熱、氣、味、

¹³⁰ 〔晉〕祖台之：《志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 157-158。

¹³¹ 〔晉〕祖台之：《志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 158。

¹³² 〔唐〕歐陽詢撰：《藝文類聚》，卷 7，頁 224。

¹³³ 不著撰人：《雜鬼神志怪》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 486。

¹³⁴ 本文所引述的「氣氛」，是援引德國哲學家格爾諾特·伯梅（Gernot Böhme）的氣氛美學（Aesthetic of Atmosphere）理論。根據何乏筆的研究，伯梅以海爾曼·施密茨（Hermann Schmitz）的身體現象學為基礎，認為氣氛處於主體與客體之間的位置（Zwischenstellung），是主體與客體的共同實存。「氣氛不是獨立飄動在空中，反而是物或人及兩者的各種組合生發開來而形成的」，「氣氛」作為空間，又具有抓住人情感的力量，是心情的空間載體。伯梅氣氛美學的相關討論，詳參格爾諾特·伯梅（Gernot Böhme）著，何乏筆等譯：〈氣氛美學作為新美學的基本概念〉，《當代》第 188 期，2003 年 4 月，頁 10-33；何乏筆：〈氣氛美學的新視野——評介伯梅〈氣氛作為新美學的基本概念〉〉，《當代》第 188 期，2003 年 4 月，頁 34-43。

溫度，融合成一整體的情境，便構成一個特殊的氣氛場域。¹³⁵其中，「酒氣」是薰染宴會氣氛的關鍵媒介物，當凡男與神女置身於酒氣渲染的場域，所有感官知覺便逐漸受酒氣影響，凡人漸漸鬆懈下誤入他界的緊繃狀態，與神女開展出一場短暫而美好奇幻的人神戀愛。

二、美酒珍饈：他界交際之宴

當人們參與宴會，餐桌成為主人與客人交際的場域，桌上飲食與營造的氣氛成為主人與客人關係的連結。彭兆榮〈吃出來的生命哲學〉說明食物可以做為媒介物連結對立的雙方，而飲酒「可以理解為一種特殊生命哲學的踐行方式，要瞭解一個民族、區域、哲理、行為、心態，酒桌是一個很好的研究案點。」彭兆榮認為交際應酬的「演出場域」不在別處，正在酒桌上。「它可以將真實—虛假、話裡—話外、台前一幕後、嘴上一心裡、本能—理性逐一呈現。」¹³⁶透過早期酒文化的酬—主人向客人敬酒、酢—客人以酒回敬主人，以酒相會的社交行為，發展出應酬交際文化，無論中西方皆如此。¹³⁷

宴會是促使人與鬼神交際的場域，使所有宴會參與者薰染於酒酣耳熱的氣氛中，便能藉由禮尚往來的人情達到雙方的目的。在六朝志怪小說中，關於與他界之物宴飲的描寫，有「與鬼怪宴飲」以及「與神仙宴飲」兩類情節。

（一）與鬼怪宴飲

宴飲是社交模式的一種，所謂人情交際、互惠關係便是透過酒桌上「宴請—回饋」的流轉，使關係維持不間斷，並達到目的地。因此，鬼魅精怪時而會透過宴飲的方式，讓酒桌另一邊的「客」在接收豐盛宴請後給予回饋，以此達到自己

¹³⁵ 林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體感知與教化意涵〉，《清華學報》第43卷第3期，2013年9月，頁385-430。

¹³⁶ 彭兆榮：〈吃出來的生命哲學〉，收於氏著：《飲食人類學》（北京：北京大學出版社，2013年），頁254。

¹³⁷ 譬如在古希臘，「會飲」（symposium）是一種慶祝儀式，總是為了某件事而舉行，比如公共運動會、節日和歡迎來賓等。「會」是（sym）的對譯，「飲」（posium）在古希臘的語境中則與酒神狄奧尼索斯（Dionysos）有關。「會飲」也演變成了哲學家聚而論道的形式，哲學家在酒宴中談笑風生、彰顯美德與智慧的「會飲」，成為古希臘的古風。參見彭兆榮：〈吃出來的生命哲學〉，收於氏著：《飲食人類學》（北京：北京大學出版社，2013年），頁254-255。

的目的。《列異傳》「魯少千」中有一化名為「伯敬」的精怪，便是透過設宴招待為楚王女治病的神人魯少千，提出自身要求：「楚王女病，是吾所為。君若相為一還，我謝君二十萬。」然而魯少千僅是假意答允其要求，之後便毀約殺蛇怪，使一切作祟、失序的「異常」復歸於「常」。¹³⁸

另一方面，「與鬼怪宴飲」有時也會伴隨不安與詭異的氣氛，如吳興縣的武塘人名閻剿，於早晨聽見不尋常拍手聲，一出門便被「二烏幘吏」（鬼差）抓至河灘，要求其負責駕船送豆子：

吳興武唐閻剿，凌晨聞外拍手，自出看。見二烏幘吏，逕將至渚，云：「官使乘船送豆至。」乃令剿捉柁，二吏絙挽，至嘉興郡，暫住逆旅；及平望亭，潛逃得歸。十餘日，外復有呼聲，又見二吏，云：「汝何敢委叛。」將至船，猶多菽，又令捉柁船，二吏絙挽，始前。至嘉樂故家，謂剿曰：「我須過一處，留汝在後，慎勿復走。若有飲食，自當相喚。」須臾，一吏呼剿上；見高門瓦屋，歡醺盈堂。仍令剿行酒，並賜炙啖。天將曉，二吏云：「□□（案談本廣記作而見）去，汝且停。」頃之，但見高墳森木。剿心迷亂。其家尋覓，經日方得。尋發大瘡而死。¹³⁹

到了嘉興郡，閻剿一度逃脫，卻再次被捉回。行經一處時，鬼差延請閻剿進入高門的瓦房內，讓閻剿與諸多鬼差一同暢飲歡宴。在酒飯飽足、天將亮前，鬼差讓閻剿稍作等待，屋瓦與饗宴卻在一轉眼間消失，徒留周圍高大的墳墓與陰森樹林，導致閻剿心迷神亂，即便後為家人所尋獲，仍大病不治而亡。閻剿之所以「心迷亂」，本文推論，原因在於人們對於鬼的出現多視為不祥之兆，細觀故事前半段的情節中更是充斥不安，閻剿一度脫逃卻遭鬼差追捕，在其惶恐錯亂之時又被帶至一處高房。當閻剿逐漸因酒宴熱絡的氣氛與酒精的催化鬆懈身心，卻在尚未酒醒之際，一切倏然消失，導致內心認定此事為不祥預兆的預想不斷放大，

¹³⁸ 《列異傳》「魯少千」：「魯少千者，得仙人符。楚王少女為魅所病，請少千。少千未至數十里止宿，夜有乘蓋車從數千騎來，自稱伯敬，候少千。遂請內酒數榼，肴饌數案。臨別言：『楚王女病，是吾所為。君若相為一還，我謝君二十萬。』千受錢，即為還，從他道詣楚，為治之。於女舍前，有排戶者，但聞云：『少千欺汝翁！』遂有風聲西北去，視處有血滿盆。女遂絕氣，夜半乃蘇。王使人尋風，於城西北得一死蛇，長數丈，小蛇千百，伏死其旁。後詔下郡縣，以其日月，大司農失錢二十萬，太官失案數具；少千載錢上書，具陳說，天子異之。」參見〔魏〕曹丕：《列異傳》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 124。

¹³⁹ 〔晉〕荀氏《靈鬼志》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 150。

因而重病身亡。¹⁴⁰

（二）與神仙宴飲

與鬼的宴飲充斥不安、詭譎氛圍，然而與神的宴飲卻有不一樣的情節展現。六朝志怪小說中的神仙喜好飲酒，在本文第三章已有相關梳理，不只人們以美酒宴饗神仙，神仙自己本身也收藏純美佳釀，令凡人心神嚮往，譬如汪紹楹收於《搜神記》卷 15、¹⁴¹李劍國考證為刪取《晉書·戴洋傳》而成的「戴洋復生」¹⁴²，復生的戴洋自述死後生天，「天使其酒藏吏」，戴洋任職的「酒藏」，就是專門為天庭釀造和藏酒的機構。

六朝志怪小說與神仙會飲的情境書寫，會以奇異的筆法刻劃情境，使人有如置身於虛實交錯中，在人間與他界之間穿梭，其中人與他界的宴飲，便是一場溝通交際的儀式，是連結彼此的重要場域。與神仙的宴飲，會側重其飲饌、器具、音樂的神異性，如葛洪《神仙傳》「茅君」中的一段：

至期日，君門前數頃之地，忽自平治，無復寸草，忽見有青縑帳幄，下數數重白毡，容數千人，遠近皆神異之，翕然相語，來者塞道，數倍於前送弟之時也。賓客既集，君言笑延接，一如常禮。不見指使之人，但見金盤玉盃，自到人前。奇般異菓，不可名字，美酒珍饌，賓客皆不能識也。妓樂絲竹，聲動天地，隨食隨益，人人醉飽。¹⁴³

茅君名盈，曾入恒山學道，後成神仙。此段描寫富有浪漫、奇特性與神異性，在這場由茅盈主導的仙宴中，首先，門前數頃之地忽然平復，寸草不生；有可容納數千人的青縑帷幄，幄下也鋪有白羊毛壓成的厚呢。當賓客盈門，酒桌旁不見服侍的奴僕，但各式美饌佳餚卻自動送到人面前，不僅杯盤酒器珍貴奇異，奇香異

¹⁴⁰ 林意筑試論古人見鬼後死的故事，推測出成因有二：一為古人認為將死之人磁場與死去亡魂較接近，故看見鬼便諭示死期將至；二為心理學上的自驗預言（self-fulfilling prophecy），即個人或別人所預期者，常在自己之後的行為中應驗。譬如心中預設見鬼為不祥之兆，故也同預言一般逐漸死去。詳參林意筑：《《太平廣記》中的鬼形象研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系教學碩士論文，2013年，頁38。

¹⁴¹ 〔晉〕干寶撰，汪紹楹校注：《搜神記》卷15，頁183。

¹⁴² 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁677-678。

¹⁴³ 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，頁183。

果、珍食美酒無法辨識其名，所有非常的飲饌皆非人間既有的、常俗的飲食，再搭配上妓樂、絲竹、金石之聲，人人醉飽在歡快酣飲的氣氛中，享受一次奇幻、滿足身心的饗宴。

宴飲除了單純的享樂、歡聚，也有交好、酬謝之意，如《搜神記》「胡母班」中，胡母班在行經泰山側時，遇泰山府君¹⁴⁴召見，求其送一封書信給予作為河伯妻子的女兒：

胡母班，曾至泰山之側，忽於樹間逢一絳衣騶，呼班云：「泰山府君召。」……班乃入閣拜謁，主為設食，語班曰：「欲見君無他，欲附書與女婿耳。」班問：「女郎何在？」曰：「女為河伯婦。」班曰：「輒當奉書，不知何緣得達？」答曰：「今適河中流，便扣舟呼青衣，當自有取書者。」班乃辭出。昔騶復令閉目，有頃，忽如故道。遂西行，如神言而呼青衣。須臾，果有一女僕出，取書而沒。少頃，復出。云：「河伯欲暫見君。」婢亦請瞑目。遂拜謁河伯。河伯乃大設酒食，詞旨慇懃。臨去，謂班曰：「感君遠為致書，無物相奉。」於是命左右：「取吾青絲履來！」以貽班。班出，瞑然忽得還舟。¹⁴⁵

凡人作為神祇之間的傳遞，在達成任務後，皆會受到致謝、招待的酒宴。此則《搜神記》「胡母班」可與《列異傳》「蔡支」參照相看：

臨淄蔡支者，為縣吏。會奉書謁太守，忽迷路，至岱宗山下。見如城郭，遂入致書。見一官，儀衛甚嚴，具如太守。乃盛設酒肴畢，付一書，謂曰：「掾為我致此書與外孫也。」吏答曰：「明府外孫為誰？」答曰：「吾太山神也，外孫天帝也。」吏方驚，乃知所至非人間耳。掾出門，乘馬所之。

¹⁴⁴ 「人所歸為鬼」，一個民族所呈現的死亡世界觀，往往反映其文化與信仰。早期，中國依其現實世界為基礎構想出死者歸去的世界，《楚辭·招魂》中載有「土伯九約」統地下幽都九層；而後在漢代神仙思想的發展下，魂魄同歸而殊途，轉為魂升至泰山，魄歸於蒿里或梁父。而透過余英時〈中國古代死後世界觀的演變〉考證，地下世界最初雖有蒿里、梁父之別，但實同隸屬泰山府君所管轄之泰山郡，故兩地在其後的民間傳說逐漸混淆。參見余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，收於氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年），頁123-143。至魏晉時期，此「泰山治鬼」之冥界觀念漸趨成熟，於志怪小說中如《列異傳》、《搜神記》、《幽明錄》等中便對泰山府君之處有具體形象的表述，其人界與冥界的轉換，時常在不經意間完成，並可見冥界具備一套同人間的官僚體制。

¹⁴⁵ 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，頁98-99。

有頃，忽達天帝座太微宮殿，左右侍臣俱如天子。支致書訖，帝命坐，賜酒食，仍勞問之曰：「掾家屬幾人？」對：「父母妻皆已物故，尚未再娶。」帝曰：「君妻卒經幾年矣？」支曰：「三年。」帝曰：「君欲見之否？」支曰：「恩唯天帝！」帝即命戶曹尚書敕司命，輟蔡支婦籍於生錄中，遂命與支相隨而去，乃蘇。歸家，因發妻塚，視其形骸，果有生驗。須臾起坐，語遂如舊。¹⁴⁶

臨淄一位名為蔡支的縣吏，在拜見太守的路途中迷路，卻意外來到岱宗山(即泰山)腳下，誤入他界泰山府君管理之城，泰山府君接見蔡支時設了一次酒宴，並委託蔡支送書信給外孫天帝。天帝在答謝之餘，設酒宴款待，並開恩復活其死去的妻子。《搜神記》「胡母班」與《列異傳》「蔡支」在情節單元上有相似之處，其結構為【表 4-3】：

【表 4-3】

情節單元	主角誤入他界	神祇 (A) 設宴款待	神祇 (A) 交託任務	達成任務	神祇 (B) 設宴酬謝	神祇 (B) 贈與禮物
《搜神記》 「胡母班」	至泰山側，遇一絳衣騶傳喚	泰山府君 (A) 設食款待	泰山府君 (A) 委託送書信	須臾間即至河伯處	河伯 (B) 大設酒食答謝	河伯 (B) 贈胡母班青絲履
《列異傳》 「蔡支」	迷路至岱宗山下，入泰山府君城郭	泰山府君 (A) 設酒肴款待	泰山府君 (A) 委託送書信	須臾間即至天帝座太微宮殿	天帝 (B) 大設酒食答謝	天帝 (B) 使蔡支妻復生

起初，《搜神記》「胡母班」與《列異傳》「蔡支」兩位主角與神祇會面時，受到第一次的仙宴款待，宴會上的招待客人或與客人共飲共食，反映了中國有關民族傳統的禮儀觀和交際觀，¹⁴⁷神與人在此交際的宴會上有了第一層的聯繫與認識。透過宴會，人際關係形成了一個持續性的共睦關係和共態結構，為維持這樣的關係持續而不間斷，客人在赴宴後，亦必須給予回報，¹⁴⁸因此胡母班與蔡支接

¹⁴⁶ [魏] 曹丕：《列異傳》，收於魯迅校錄：《古小說鉤沉》，頁 135。

¹⁴⁷ 瞿明安：〈中國飲食象征文化的深層結構〉，《史學理論研究》第 3 期，1997 年，頁 127。

¹⁴⁸ 彭兆榮提出當主人宴請客人，無論是通過飲食達到目的、聯絡感情或風俗習慣，一旦客人赴宴，就意味著一場「交換」的形成與實現，受惠與償還可視為社會價值系統中的義務，客人

下泰山府君傳信的任務，在任務達成後，又一次受到酒宴的回饋，以及額外的贈禮，這樣人神交際的情誼，便是在酒氣薰染的酒桌上開展，最後也是在酒桌上為這人神交好的奇幻體驗畫下完美的句點。

「祭祀」是人們熟知與鬼神溝通的一重要途徑，將食物視為奉獻給神靈的禮物，向神靈傳遞各種訊息與請求。而在六朝志怪小說中，「宴飲」也是一場以餐桌食物為載體、空間氣氛為媒介，表達思想、感情、心理意願的場域，是人與鬼神進行交換並相互溝通、認同的途徑和手段，透過宴飲，可說是將人界與仙界、世俗與神聖有機地聯繫起來，共享利益關係。

小結

自古，人們會透過祈禱向萬物神靈求得福氣、求得安定與秩序，而想與神靈接近、交好，便是藉由向神靈奉獻禮品，換得自己想要的幫助。在祭祀的場域中，人們轉化身心，由俗世進入神聖領域，進一步與神聖溝通，而溝通的媒介物就是豐厚的飲饌。林素娟認為，「飲食在氣化的宇宙論及身體觀的背景，具有互滲、交感、轉化身心的神祕功效」，¹⁴⁹其中「酒」更是被先民視為是上天賜予、與上天溝通感應之物，「酒」可以連結、溝通神聖，「酒」也同時具有轉化的功能。這類飲品生產的一大特色，在於「酒」是由穀物釀造而成，如《禮記·月令》言：「秬稻必齊，麴蘖必時，湛熾必潔，水泉必香，陶器必良，火齊必得，兼用六物。」¹⁵⁰釀酒過程不僅須持敬以待，穀物與器具的要求上亦十分嚴謹，稻穀質量良好、麴蘖合於節令、浸泡和蒸煮器具要潔淨，並備上品質良善的水與陶器，最後掌握火候在適合的溫度發酵。在一連串製造過程中，具有美好的、質變的性質，故在通過儀式上也會藉由飲「酒」作為身分轉化的象徵。¹⁵¹

赴宴必須給予回報（不一定需要「當場」給予），透過宴飲形式，這樣的人際關係保持不間斷的連續關係，形成「禮物的流動—關係的穩定」的二維向度結構，「共睦關係和共態結構的既定性、穩定性與不間斷的、輪轉性的宴請活動之間形成了一種以食物為介體的、維持平衡的交換。」詳參彭兆榮：〈要面子還是不要面子：這是一個問題〉，收於氏著：《飲食人類學》，頁 233。

¹⁴⁹ 林素娟：〈飲食禮儀的身心過渡意涵及文化象徵意義——以三《禮》齋戒、祭祖為核心進行探討〉，《中國文哲研究集刊》第 32 期，2008 年 3 月，頁 208。

¹⁵⁰ 對於「酒」在通過儀式中的作用，詳參林岱華：《〈儀禮·士冠禮〉儀式與象徵研究——神話學視野下的詮釋》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2016 年。

¹⁵¹ 林岱華：《〈儀禮·士冠禮〉儀式與象徵研究——神話學視野下的詮釋》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2016 年，頁 102。

透過本文的梳理，發現「酒」的功能在六朝志怪小說的怪異敘事中也具有溝通、轉化、連結之效，「酒」除了做為祭祀溝通人神的中介物，也成為鬼怪與人交際、往來的媒介。故第一節「交易轉換：以「酒」索求與消厄」，本文援引史密斯、馬塞爾·莫斯、馬林諾夫斯基等學者說法，說明祭祀本身就帶有交換、交際的意涵，而「酒」作為此界與它界的中介，自然是溝通人與鬼神的重要交換禮物。因贈禮與收禮的互動關係有無形的人情法則相連結，是故在六朝志怪小說中，人們會獻上珍貴美酒給予鬼神，祈求消災與福報，然而一旦交換成立後，若打破約定，將遭致懲罰與咒詛。

第二節「失序混亂：六朝志怪中「醉」的情境」，探討六朝志怪小說中人飲酒醉後言行舉止上的變異與失序。在六朝，「酒」不再只局限於祭祀、重要正式聚會的宴饗物，而是成為世人普遍享用、鬆弛情緒、隨處可見的飲品，因此，面對政局混亂與壓迫，六朝士人沉湎於醉中以此避禍，而六朝志怪小說中的凡人飲醉則更加造成失序與混亂，一是失言而觸犯禁忌、遭致禍害；另一則是行為異常、失德，都是因「醉」而鑄下錯誤。

六朝志怪小說中與「酒」相關的運用，也包含宴會上的交流、飲酒。小說中各式仙、鬼宴的情節，包含「酒」的點綴、薰染，本文在第三章已從氣化論的觀點切入，以萬物可通過以氣作為中介相互交感融攝的前題，說明「酒氣」能使人浸染於飄飄然的氣氛中，使身體感知如超現實般的奇幻、神秘感。「宴」便是人、鬼、神交際的、瀟灑酒氣的場域，許多人神之間的婚戀與交際，即是在這樣的情境下完成。

作家韓良露曾對盛宴中不可缺少的調和酒——「香檳」有過這樣的描寫：「世人多懂香檳前戲的道理，少懂香檳後戲的滋味。其實在一場盡興的飲宴之後，曲終人散之前，飲用清新的香檳，反而能喚醒醺然，讓精神再度抖擻煥發。」¹⁵²香檳，在宴會的序幕引領眾人進入微醺、自在的歡愉，而後，再為宴會的落幕畫下完美句點，以其清新的酒氣味，再度使人精神振奮，結束這場盡興、暢然的相會。「酒」便是這樣一個扮演中介的重要角色。

志怪小說來源屬於口語文學，在承傳的過程中，分為「承於前載」視為文字記錄的「書承」，以及「採訪近世之事」視為口語式傳播的「口承」。¹⁵³文士以「記實」心態編纂，並進一步增補修飾，這些傳說故事融合真實與虛構，具有某種程

¹⁵² 韓良露：〈香檳的誘惑〉，收於氏著：《微醺之戀：旅人與酒的相遇》（臺北：方智出版社，2001年），頁211。

¹⁵³ 李豐楙：《魏晉南北朝文士與道教之關係》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1978年），頁555-556。

度的真實性，既屬於集體意識，也不無編撰者個人的生命情懷。美酒深受人、鬼、神仙喜愛，現實中人們透過酣醉暢飲逃避世俗的桎梏、躲避無法預期的災禍，而在六朝志怪小說中，不僅有人們「醉」後失言、失態的混亂身體圖式書寫，在其中隱喻當時縱酒狂飲的風氣；「酒」也成為與鬼神溝通、相連的媒介，藉由「酒」的交換達到目的，藉由宴會連結此界與他界。





第五章 結論

六朝是政治上最為混亂、肉體上極為痛苦，但思想和精神卻大為開放、自由的衝突年代。¹「死亡」迫使人們意識到自我生命的有限，在劇變的歷史環境中艱難生存、不得志，於是士人轉而投入酒中世界，他們在現實和虛幻之間開闢另一條飄忽、暢快但短暫的生命情境，借酒書寫人生，暫緩現實和精神的雙重苦痛。於是，「酒」成為六朝的代名詞，前賢學者亦針對六朝酒文化及文學，從單一人物的探討擴及各式酒詩文的梳理，從生活文化及風情切入，結合文學中的意象探究當時代的飲酒心理，開展出諸多議題並進行詳盡梳理，對於「酒」功能的探討，多著重於從「解憂」的功能切入，但未觸及到在當時的志怪小說中，也大量出現「酒」的母題，「酒」的功能在其中隱晦的顯現他們的思想與企求，此即為本研究的主要研究目的。

對於六朝志怪小說的研究價值，劉苑如言指出六朝志怪小說上承神話傳說、先秦兩漢巫術、方士及術數等信仰，結合本土道教求仙、儀式及佛教生死輪迴，「乃是探索中國神話思維、民俗信仰、宗教思想、哲學思想和主體學的重要資料庫，無論是上溯仙秦兩漢，下啟唐宋，都具有關鍵性的意義。」²

六朝時期士人狂飲、嗜酒之風，分別表現在詩歌、辭賦的吟詠中，本文爬梳歷來研究，學者已針對六朝士人詩文等書寫有一定的成果與探討，多從「酒」的「解憂」功能延伸發揮，但較少注意到「酒」在六朝志怪小說所扮演的腳色，不僅是解「憂」，而是在「酒」本身既是神仙鬼怪喜愛的飲品，其麻痺神經的「醉」又能影響他界異類，促使人們藉由「酒」和異界的時空溝通、交融，甚至是運用「酒」識破未知、掌握未知，抑或是作為與他界異類交換、交流之宴饗物。本文針對以下：干寶《搜神記》、陶潛《搜神後記》、張華《博物志》、曹丕《列異傳》、戴祚《甄異傳》、任昉《述異記》、劉義慶《幽明錄》、王琰《冥祥記》、葛洪《神仙傳》、劉敬叔《異苑》、吳均《續齊諧記》、郭憲《漢武帝別國洞冥記》、東方朔《神異經》、王嘉《拾遺記》、顏之推《冤魂志》、東方朔《海內十洲記》及魯迅《古小說鉤沈》所輯錄等二十二本文本進行梳理，歸納小說中的「酒」，具備詩文「解憂」功能外、以神異性投射集體不死的願望與異界的想像、以連結溝通此界與他界之功能。

¹ 宗白華：〈論《世說新語》和晉人的美〉，《藝境》（北京：北京大學出版社，1991年），頁126。

² 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：中研院文哲所，2002年），〈導論〉頁14。

一、各章回顧與總結

(一) 六朝飲酒之風的承繼、轉化之梳理

分析「酒」的早期意象與象徵，本文就文字考釋、禮儀象徵、出土文物三方面進行討論。根據文字考釋，歸納「酒」字源具有四個面向：祈神納福、權威神聖、時間長久與醫療。「酒」來自穀物的釀造，作為基本飲食所需的穀物，必須豐沛、盛產，才可以將多餘的米糧用作釀酒物以制酒，因此，先民將酒視為上天的賜予，「酒」也成為感謝神靈庇佑的珍貴祭祀物，飲酒後產生迷幻、恍惚的狀態，也使得精神可超脫身體，上達天界與神溝通。

若以西方涇渭分明的「神聖／世俗」二元論觀看飲食，「酒」之神異性，在於其既是「聖」，也是「俗」，在日常，「酒」便成為禮儀社交、催發文學創作的飲品。不同時代的酒文學呈現其不同的飲酒風氣，本文歸納先秦至兩漢酒文學，其風氣展演上，《詩經》重視「隆禮重德」的教化風氣，《楚辭》刻劃浪漫、盛大飲宴展現飲酒之美。至漢代因國力強盛、經濟繁榮，漢詩展現「縱酒享樂之飲」與「解憂傷時之飲」兩類主題，開始將酒與自身生命感悟結合，「酒」在詩中具有「解憂」功能。而漢賦強調以「酒」為禮、調和人倫、敦睦同宗族情誼。

六朝承襲兩漢酒詩特色，將個人情志與飲酒結合，書寫於詩文中。本文受前人研究啟發，在分析六朝士人飲酒情態的展現與酒詩的內容，將此時飲酒之風盛行之因歸納為兩類，其一，是避世解憂之飲，此飲酒的動機，在於消除天地永存、但人生短促的苦悶，藉由飲酒醉消解痛苦，企求逃離鬥爭、保全自我。然即便以「酒」作為中介進行精神上的超脫與跨界，此消憂仍是短暫的，肉體依舊桎梏於現實中，因此酒醒後的士人心境會更加掙扎、憂苦，而不斷回到醉的世界中。其二，是追求老莊玄遠之境，如阮籍「忽忘形骸」、劉伶與物冥合、陶潛「不覺知有我」等，藉由飲醉達至無我、無物。六朝時期的酒文化與文學風格迥異，乃肇因於時代環境之鉅變，「酒」的功能在六朝文學中作為「解憂消愁」，而「酒」在六朝志怪小說的怪異敘述中，又開展出其他功能。

(二) 「酒」神異功能探析：投射不死想望與異類想像

王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》統整「志怪小說之作者」，包括「屬於一般文士」，受巫覡數術、陰陽災異之說影響，或是記錄生命中「異常」的遭遇；「屬於佛教徒」，宗教色彩較為鮮明，附會史實宣揚佛法，闡明因果報應之道；

「屬於道教徒」，即方士結合自身博物知識，揉合傳說逸聞。³六朝志怪小說作者的身份多不同，顯見當時鬼神之說已為普遍認知、風氣，它不再只是特屬於某一階層的文化產物，而是當代社會的共同認知。小說中充滿各類非常飲饌的書寫，這些書寫穿插真實與想像，反映出當時代人對異界的想像，以及對不死、長命的企求。比如具「長生延壽」功能之異酒，又或是原物料稀有珍貴、具「醫療」、「饗神」、「變化」、「超脫現實」等短效奇用之異酒。

六朝承襲兩漢氣化論思想，認為萬物之「氣」相融互攝，彼此聯繫成一個有機體，而六朝志怪小說中的異類：仙、鬼、怪也同樣融攝於氣中，會受到「酒氣」的影響。「酒」在原初祭祀上是以揮發之「酒氣」馨饗神靈，在六朝志怪小說中，「酒氣」亦流轉於鬼神、精怪之間，影響其行為。本文分析小說中異類飲酒的書寫，可看出「酒」深受仙、鬼、怪喜愛；神仙飲酒，也「用酒」，藉由施展於「酒」的仙法異術，展露仙人法力奇幻玄妙的一面，顯現人們對得道仙人的想像與成仙的渴望。另一方面，鬼怪同樣喜好飲酒，然而幻化為人形出沒人界的鬼怪，卻會因酒醉導至鬼怪因神經麻痺而暫停、中止法術變化，於是，人們識破其怪異原型，進而將這些怪異非常之物轉化為熟悉的、可掌握的知識，使一切失序復歸於正常、日常。

(三)「酒」連結功能探究：促成此界與他界交際溝通

自古以來，人們便會透過祈禱、獻上奉獻物，藉此與神接近、交際，以求得平安與福氣，對於原初的「祭祀」之意，《孝經·士章疏》：「祭者，際也，人神相接，故曰際也。」祭祀本身就帶有交換、交際的意涵，而「酒」作為此界與它界的中介，自然是溝通人與鬼神的重要交換物，將人與仙鬼怪之間連結起來。

第一節，本文探討人與他界異類之間的交接轉換。史密斯(William Robertson Smith, 1846-1894)的祭祀理論認為與神靈「交流」是祭祀的核心；泰勒(Edward B. Tylor, 1832-1917)的「賄賂說」指出人透過賄賂神靈(神秘力量)建立彼此的連繫，而神靈將回饋人的賄賂；馬林諾夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)將「奉獻」神靈這一儀式的心理，視為如同款待客人般與神靈交流。總結所有的祭祀行為，實質上具有交換、交流的意涵，如李豐楙探析祭典儀禮上食物的奉獻，是將「人情的交換原則」移轉至人神關係。本文參引上述學者說法，綜觀六朝志怪小說中的「酒」，成為溝通人與鬼神的重要交換禮物，人們因獻上珍貴美酒給予鬼神而消災解厄、獲得福報。一旦交換達成，等同於締結契約，若違反便會遭致懲罰與詛咒。

³ 王國良：《六朝志怪小說考論》(臺北：文史哲出版社，1988年)，頁4-6。

第二節，分析六朝志怪小說中「醉」的情境，「醉」，也是一種溝通天人的方法。張光直針對商周時期大量保留的酒器進行分析時，便推測酒一方面供祖先神祇享用，一方面實是供巫師飲用，使巫師藉由酒精的力量，達到通神的酣醉精神狀態，以此與神界交往。⁴然而，六朝志怪小說中的「醉」，卻是失序混亂的展現，參照干寶的說法，鬼怪是因氣亂而生，而人飲醉時荒誕、失序的行徑，也是肇因於氣之亂，故當人在「醉」的情境下與神仙鬼怪交會，將因為言行舉措的混亂、失序與他界異類引發衝突。

第三節，酒宴，是人們溝通暢飲的場域，也是一場以餐桌食物為載體、空間氣氛為媒介，表達思想、感情、心理意願的場域，在六朝志怪小說中更成為人與鬼神進行交換並相互認同的途徑和手段。於是，藉由宴會過程中酒氣薰染的芳馨空間，開展出人與仙鬼之間的交際與婚戀。

二、研究省思與展望

對鬼怪、災異等怪異非常之事的書寫，在六朝長期離亂的社會困境下大量出現，達到空前興盛的局面，反映當時代人的心靈趨向，又可以視為是一種對時代的不安與憂慮。對於六朝志怪小說的研究，在文獻搜羅、整理上有其侷限，六朝志怪小說所載錄之事，多以片段不全、零散多樣的狀態呈現，許多篇章亡佚，更勝者無法辨識年代及作者。⁵亦可能後期傳鈔者在文本中加入了自身思想與解讀，內容上真偽參半⁶，因此在某些文本的年代、作者、內容上，都多有爭議。唐宋時

⁴ 張光直：《中國青銅時代（二集）》（北京：三聯書店，1990年），頁108-109。

⁵ 謝明勳綜合討論歷來志怪小說研究方法，指出研究志怪小說的侷限：「現今傳世之志怪小說散佚情況十分嚴重，目下所見，但為後人輯佚所得，多屬零散，實非昔日全帙舊貌，是以從事志怪小說研究之人，往往必須先將眾多志怪文本所載錄之『相類』故事，匯聚一處，拼貼出一幅較為完整之文學圖像，方有可能賦予其事一個較為完整之意義。」參見氏著：〈臺灣地區近三十年（自1980年起）六朝志怪小說研究策略之省思〉，《中正大學中文學術年刊》第2期（總第12期），2008年12月，頁249。

⁶ 譬如原收錄於胡震亨、姚士粦《秘冊彙函》之《搜神記》20卷多經後人竄改，已非原書。魯迅指出：「《搜神記》多已佚失，現在所存的，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。」李劍國考證《搜神記》各版本輯錄與流傳情形，規納今本《搜神記》存在問題有五，第一，沿襲據輯書出處之誤，失於考辨；第二，因書名相似而將他書誤作本書；第三，據輯書引文係綴合幾種書而成，輯錄者未加辨析而誤輯；第四，誤輯八卷本《搜神記》（八卷本《搜神記》流傳於明代，非干寶所撰，實唐宋後人竄改他書成文）；第五，濫取他書假冒。詳見〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年），〈前言〉頁86-89。

期編成的類書多少發揮保存之功，蒐羅有各類奇聞軼事，如《北堂書鈔》、《藝文類聚》、《初學記》、《法苑珠林》、《太平御覽》、《太平廣記》等，一些古注如《水經注》、《文選注》等也多保有六朝志怪小說之殘存文本⁷，若能相互參照，依據古注、類書內容加以補足六朝志怪小說敘事片段不全、零散之缺陷，必能使研究更臻於完備。本研究已就現有輯錄之六朝志怪文本進行爬梳，然本研究囿於時間之限，難以有完備、詳盡的徵引與梳理，為本研究可再精進之處。



⁷ 王國良：《六朝志怪小說考論》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁10-11。



參考書目

一、古籍（依作者朝代排列）

- 〔漢〕劉安等撰：《淮南子》，揚州：廣陵書社，2004年。
- 〔漢〕司馬遷撰；〔宋〕裴駙集解；司馬貞索引；張首節正義；瀧川龜太郎著：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓，1993年。
- 〔漢〕班固撰；〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，2000年。
- 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1981年。
- 〔漢〕毛公傳、鄭玄箋；〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1981年。
- 〔漢〕孔安國傳；〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1981年。
- 〔北魏〕賈思勰著，石聲漢校釋：《齊民要術》，北京：中華書局，2009年。
- 〔南朝宋〕劉義慶著；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1984年。
- 〔南朝宋〕范曄撰；〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，2000年。
- 〔梁〕蕭統編；〔唐〕李善注：《文選》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- 〔梁〕劉勰著：《文心雕龍》，臺北：師大出版中心，2012年。
- 〔晉〕干寶撰，李劍國校：《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年。
- 〔晉〕王嘉：《拾遺記》，臺北：新文豐出版，1984年。
- 〔晉〕葛洪撰，胡守為校釋：《神仙傳校釋》，北京：中華書局，2010年。
- 〔晉〕郭璞注：《穆天子傳》，長沙：岳麓書社，1992年。
- 〔晉〕郭象注；〔清〕郭慶藩集釋：《莊子集釋》，臺北：世界書局，1958年。
- 〔唐〕徐堅：《初學記（下）》，北京：京華出版社，2000年。
- 〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《新校本晉書并附編六種二》，臺北：鼎文書局，1976年。
- 〔唐〕歐陽詢撰：《藝文類聚》，臺北：新興書局，1973年。
- 〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，京都：中文出版社，1972年。
- 〔宋〕郭茂倩編：《宋本樂府詩集》，台北：世界書局，2012年。
- 〔明〕胡應麟：〈九流緒論（下）〉，《少室山房筆叢》，上海：上海書局出版社，2001年。
- 〔清〕嚴可均編纂：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。
- 〔清〕嚴可均輯：《全晉文》，北京：商務印書館，1999年。
- 〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1979年。

二、中文專書（依作者姓氏筆劃排列）

- 上海古籍出版社編：《漢魏六朝筆記小說大觀》，上海：上海古籍出版社，1999年。

- 王睿含：《六朝「酒」文化意涵研究——以「志怪小說」為主的探討》
- 尤雅姿：《魏晉士人之思想與文化研究》，臺北：文史哲出版社，1998年。
- 王國良：《六朝志怪小說考論》，臺北：文史哲出版社，1988年。
- 王國良：《神異經研究》，臺北：文史哲出版社，1985年。
- 王國良：《搜神後記研究》，臺北：文史哲出版社，1978年。
- 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：文史哲出版社，1984年。
- 王瑤：《中古文學史論》，北京：北京大學出版社，2014年。
- 朱世英、季家宏主編：《中國酒文化辭典》，合肥：黃山書社，1990年。
- 朱寶庸、章克昌：《中國酒經》，上海：上海文化出版社，2000年。
- 何詩海：《漢魏六朝文體與文化研究》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 余英時：《論天人之際——中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014年。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，1987年。
- 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 李劍國：《唐前志怪小說史》，天津：天津教育出版社，2005年。
- 李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋（上下）》，臺北：中國文哲研究所，2002年。
- 李豐楙：《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 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年。
- 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年。
- 李豐楙：《憂與游：六朝隋唐仙道文學》，北京：中華書局，2010年。
- 周次吉：《六朝志怪小說研究》，臺北：文津出版社，1986年。
- 周次吉：《神異經研究》，漢魏叢書本，臺北：文津出版社，1986年。
- 周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，臺北：聯經出版社，1989年。
- 宗白華：《藝境》，北京：北京大學出版社，1991年。
- 林乃燊：《中國飲食文化》，上海：上海人民出版社，1989年。
- 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年。
- 俞汝捷：《幻想與寄託的國度——志怪傳奇新論》，臺北：淑馨出版社，1991年。
- 俞建章、葉舒憲：《符號、語言與藝術》，臺北：久大文化股份有限公司，1992年。
- 胡萬川：《真實與想像——神話傳說探微》，新竹：國立清華大學出版社，2004年。
- 徐海榮主編：《中國飲食史》，北京：華夏出版社，1999年。
- 徐德明：《中國酒文化》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 高莉芬：《絕唱：漢代歌詩人類學》，臺北：里仁書局，2008年。
- 高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局，2008年。
- 張光直：《中國青銅時代》，臺北：聯經出版，1983年。
- 張光直：《中國青銅時代（二集）》，北京：三聯書店，1990年。

- 張光直：《美術、神話與祭祀》，板橋：稻鄉出版社，1993年。
- 許尤娜：《魏晉隱逸思想及其美學涵義》，臺北：文津出版社，2000年。
- 郭泮溪：《中國飲酒習俗》，臺北：文津出版社，1989年。
- 陳德新：《氣論釋物的身體哲學——陰陽、五行、精氣理論的身體形構》，臺北：五南圖書出版，2009年。
- 彭兆榮：《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野——酒神及其祭祀儀式的發生學原理》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 彭兆榮：《飲食人類學》，北京：北京大學出版社，2013年。
- 遼耀東：《魏晉史學的思想與社會基礎》，臺北：東大圖書出版，2000年。
- 遼欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年。
- 黃悅：《神話敘事與集體記憶——《淮南子》的文化闡釋》，廣州：南方日報出版社，2010年。
- 楊立華：〈在世的暈眩：重提魏晉風度中的藥與酒〉，《郭象《莊子注》研究》，北京：北京大學出版社，2010年。
- 楊慧琪：《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，臺北：文津出版社，1994年。
- 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- 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年。
- 萬國光：《中國的酒》，北京：人民美術出版社，1986年。
- 葉舒憲編選：《神話——原型批評》，西安：陝西師範大學，2011年。
- 葉舒憲編選：《結構主義神話學》，西安：陝西師範大學，2011年。
- 葉慶炳：《漢魏六朝鬼怪小說》，高雄：河洛出版社，1976年。
- 葉慶炳：《說小說鬼 魏晉南北朝的小說鬼》，臺北：皇冠雜誌社，1976年。
- 葉慶炳：《晚鳴軒論文集》，臺北：大安出版社，1996年。
- 寧稼雨：《魏晉風度：中古文人生活行為的文化意蘊》，北京：東方出版社，1992年。
- 臧克和：《中國文化的人類學破譯：說文解字的文化說解》，湖北：湖北人民出版社，1996年。
- 趙輝：《六朝社會文化心態》，臺北：文津出版社，1996年。
- 劉文英：《中國古代的時空觀念》，天津：南開大學出版社，2000年。
- 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：曉園出版，1993年。
- 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：中研院文哲所，2002年。
- 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，2010年。
- 劉軍等著：《中國古代的酒與飲酒》，臺北：台灣商務印書館，1998年。
- 劉湘蘭：《中古敘事文學研究》，北京：北京大學出版社，2011年。

王睿含：《六朝「酒」文化意涵研究——以「志怪小說」為主的探討》

樂衡軍：《古典小說散論》，臺北：純文學出版有限公司，1976年。

鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，重慶：重慶出版社，1992年。

鄭毓瑜：《六朝情境美學》，臺北：里仁書局，1997年。

鄭毓瑜：《文本風景：自我與空間的相互定義》，臺北：麥田出版社，2005年。

魯迅：《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，1991年。

魯迅輯錄：《古小說鈎沈》，收於《魯迅輯錄叢編》，北京：人民文學出版社，1999年。

薛惠琪：《六朝佛教志怪小說研究》，臺北：文津出版社，1995年。

謝明勳：《六朝小說本事考索》，臺北：里仁書局，2003年。

謝明勳：《六朝志怪小說故事考論：傳承、虛實問題之考察與析論》，臺北：里仁書局，1999年。

謝明勳：《六朝志怪小說故事考論——「傳承」、「虛實」問題之考察與析論》，臺北：里仁書局，1999年。

顏進雄：《六朝服食風氣與詩歌》，臺北：文津出版社，1993年。

顏慧琪：《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，臺北：文津出版社，1993年。

羅綱：《敘事學導論》，昆明：雲南人民出版社，1994年。

關永中：《神話與時間》，臺北：臺灣學生書局，2007年。

三、外文譯著（依作者姓氏筆劃排列）

〔美〕浦安迪（Andrew H. Plaks）講演：《中國敘事學》，北京：北京大學出版社，1996年。

〔羅馬尼亞〕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年。

〔法〕李維史陀（Claude Levi-strauss）著：《神話學：生食與熟食》，臺北：時報文化公司，2000年。

〔法〕路先·列維—布留爾（Lucien Lévy Brühl）著，丁由譯：《原始思維》，臺北：商務印書館，2001年。

〔英〕馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業叢書出版社，1978年。

〔英〕羅格（A.W. Logue）著，游恆山譯：《飲食心理學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，1996年。

〔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年。

〔德〕尼采（F.W. Nietzsche）著，劉崎譯：《悲劇的誕生》，臺北：志文出版社，1996年。

〔德〕施太格繆勒（Wolfgang Stegmüller）著，王炳文、燕宏遠、張金言等譯：《當代哲學主流（上卷）》，北京：商務印書館，1986年。

〔德〕恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，于曉譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990 年。

〔德〕恩斯特·卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，黃龍保、周振選譯，柯禮文校：《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992 年。

四、專書論文 (依作者姓氏筆劃排列)

尤雅姿：〈虛擬實境中的生命諦視—談魏晉文學裡的臨界空間經驗〉，收於李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化—中國文化空間的書寫與闡釋 (上下)》，臺北：中國文哲研究所，2002 年。

康韻梅：〈漢魏六朝志怪小說的敘事動機〉，《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》，臺北：里仁書局，2003 年。

廖蔚卿：〈論魏晉名士的狂與癡〉，《漢魏六朝文學論集》，臺北：大安出版社，1997 年 12 月。

五、會議論文 (依作者姓氏筆劃排列)

江建俊：〈由劉伶「酒德頌」談到魏晉名士的酒德〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第一輯，臺北：文史哲研究所，1991 年 8 月，頁 610-627。

李亦園：〈中國飲食文化研究的理論圖像〉，輯入《第六屆中國飲食文化學術研討會論文集》，財團法人中國飲食文化基金會，2000 年。

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〉，收於《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第二輯，臺北：文史哲出版社，1993 年。頁 75-141。

六、期刊論文 (依作者姓氏筆劃排列)

丁啟陣：〈中國詩酒關係略論—附論物質文化與精神文化的融合〉，《中國典籍與文化》第 37 期，2001 年，頁 26-30。

丁敏：〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，《政大中文學報》第 14 期，2010 年 12 月，頁 85-122。

小川環樹：〈中國魏晉以後 (三世紀以降) 的仙鄉故事〉，《幼獅月刊》第 40 卷第 5 期，1974 年，頁 33-36。

牛康：〈酒文化在古代社會生活中的地位和作用〉，《福建論壇 (人文社會科學版)》第 2 期，1993 年，頁 63-66。

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》第 51 卷第 5 期，2006 年，頁 45-49。

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

王睿含：《六朝「酒」文化意涵研究——以「志怪小說」為主的探討》

（哲學科學版）第4期，1996年，頁86-92。

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，1998年，頁60-63。

代京瑞：〈論鄴下文人集團以詩賦宴飲酬唱的原因〉，《語文學刊》，2010年第10期。

史瑛：〈酒與「魏晉風度」〉，《平原大學學報》第1期，1999年，頁75-76。

任輝：〈飲食文化中的存在哲學〉，《河北理工大學學報》（社會科學版）第七卷第一期，2007年2月，頁91-95。

朱曉海：〈魏晉時期文學自覺說的省思〉，《淡江大學中文學報》第九期，2003，頁1-44。

余瑩：〈魏晉文人飲酒行為和仙意想的聯繫〉，《文學教育（上）》10期，2015年。

吳元豐：〈陶淵明「飲酒」詩一至五探析——詩境與架構之討論〉，《清華中文學報》第4期，2010年12月。

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。

李文娟：〈三禮中的酒禮儀〉，《溫州職業技術學院學報》第3期，2013年。

李福清：〈中國茶酒傳說初探〉，《民間文學論壇》第1期，1997年2月，頁42-49。

李慧琳：〈醉酒的空間情境——論《搜神記》中的醉酒意蘊〉，《中國文化月刊》第265期，2002年4月，頁69-81。

李燕惠：〈試論六朝鬼神故事蘊含的時代意義〉，《輔大中研所學刊》第1期，1991年10月，頁13-19。

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：〈六朝仙境傳說與道教之關係〉，《中外文學》第8卷第8期，1980年1月，頁168-188。

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4期，1994年5月，頁287-318。

杜正勝：〈古代物怪之研究（上）——一種心態史和文化史的探索〉，《大陸雜誌》第104卷第1期，2002年1月，頁1-14；第104卷第2期，2002年2月，頁1-15；第104卷第3期，2002年3月，頁1-10。

周靜佳：〈酣觴賦詩——論陶詩的飲酒主題〉，《成大中文學報》第11期，2003年11月，頁79-110。

林秀美：〈建安七子宴飲詩的《詩經》淵源〉，《中國語文》第109卷第2期，2011年8月。

林素娟：〈飲食禮儀的身心過度意涵及文化象徵〉，《中國文史哲研究集刊》第32期，2008年，頁171-216。

林素娟：〈氣味、氣氛、氣之通感——先秦祭禮儀式中「氣」的神聖體驗、身體

- 感知與教化意涵》，《清華學報》第 43 卷第 3 期，2013 年 9 月，頁 385-430。
- 林淑貞：〈長生不死的飲饌圖像——六朝志怪異食書寫所豁顯的意蘊與思維〉，《成大中文學報》第 26 期，2009 年，頁 35-64。
- 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。
- 林富士：〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 70 卷第 1 期，1999 年 3 月，頁 1-48。
- 洪順隆：〈六朝異類戀愛小說芻議〉，《文化大學中文學報》第 1 期，1993 年 2 月，頁 25-81。
- 孫明君：〈酒與魏晉詠懷詩〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第 1 期，1999 年。
- 高莉芬：〈會見西王母：《穆天子傳》中的西王母與瑤池宴〉，《民間文學年刊》，台灣花蓮：國立東華大學民間文學研究所，第二期增刊，2009 年，頁 135-156。
- 張宛艷：〈漢代畫像石藝術中酒的民俗文化價值研究〉，《農業考古》第 4 期，2010 年。
- 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》第七期，1993 年，頁 73-90。
- 陳迎輝：〈藥、酒與魏晉士人的身體觀〉，《大連民族學院學報》第 4 期，2008 年，頁 335-338。
- 陳家寧；楊靜：〈從《說文解字》「酉」部字看中國上古酒文化〉，《信陽師範學院學報（哲學社會科學版）》第 2 期 31 卷，2011 年。
- 陳桂市：〈虛幻的真實——《幽明錄》、《宣驗記》中以夢境為主題的作品〉，《高雄科學技術學院學報》第 27 期，1997 年 12 月，頁 385-398。
- 曾春海：〈竹林七賢與酒〉，《中州學刊》第 1 期，2007 年，頁 175-180。
- 黃元英：〈魏晉文士嗜酒與生命智慧的踐行〉，《西藏民族學院學報（哲學社會科學版）》第 1 期，2001 年 3 月，頁 73-75。
- 黃東陽：〈葛洪《神仙傳》所建構之神聖空間及其進入之法式〉，《新世紀宗教研究》第 9 卷第 1 期，2010 年 9 月，頁 165-190。
- 黃錦鉉：〈論魏晉詩歌風格的思想性〉，《國文學報》第 14 期，1985 年 6 月。
- 楊利：〈酒文化及酒的精神文化價值探微〉，《邵陽學院學報（社會科學版）》第 2 期，2005 年，頁 82-83。
- 楊麗秀：〈從《世說新語》的《任誕》《德行》篇中酒解讀魏晉風度〉，《青年與社會》第 7 期，2012 年 7 月，頁 222-223。
- 萬偉成：〈魏晉文人飲酒的自覺意識——魏晉文人與酒新論〉，《哲學與文化》第 33 卷第 5 期，2006 年 5 月，頁 119-137。
- 葉舒憲：〈文學人類學：探尋文化表述的多重視野〉，《西南民族大學學報》（人文社會科學版），2001 年第 1 期，頁 166-171。

- 王睿含：《六朝「酒」文化意涵研究——以「志怪小說」為主的探討》
- 葉舒憲：〈文學人類學的理論與方法——當代中國文學思想的人類學轉向視角〉，《河北學刊》第31卷第3期，頁87-90。
- 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。
- 劉成敏：〈酒與人生：徘徊在現實和虛幻之間——論魏晉酒士的中間路線〉，《湖北廣播電視大學學報》第8期，2009年8月，頁80-81。
- 劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月，頁1-45。
- 劉康德：〈清談與酒〉，《中華文史論叢》第2期，2013年，頁277-401。
- 蔡雅薰：〈六朝志怪妖故事研究〉，《臺灣師範大學國文研究所集刊》第35期，1991年6月，頁597-740。
- 蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁223-268。
- 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1期，2009年，頁115-118。
- 鄭志明：〈《搜神記》的生命觀〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第三輯）》，1997年9月，頁693-725。
- 盧海鳴：〈六朝飲酒風尚及相關問題研究〉，《江海學刊》第2期，2001年，頁117-121。
- 繆元朗：〈淺論魏晉士大夫的飲酒風尚〉，《中國文化月刊》第161期，1993年3月。
- 謝明勳：〈六朝志怪「冥婚」故事研究——以《搜神記》為中心考察〉，《東華漢學》第5期，2007年，頁39-62。
- 鍾林斌：〈論魏晉六朝志怪中的人鬼之戀小說〉，《社會科學輯刊》第3期，1997年，頁141-148。
- 瞿明安：〈中國飲食象征文化的深層結構〉，《史學理論研究》第3期，1997年，頁120-128。

七、學位論文（依作者姓氏筆劃排列）

- 王文成：《論魏晉酒風影響下的酒詩意蘊》，南昌：江西師範大學碩士論文，2012年。
- 吳佳靜：《《世說新語》飲食研究》，高雄：國立中山大學中國文學系研究所碩士論文，2014年。
- 吳郁音：《魏晉文化中「酒」的意義探討——以《世說新語》為例證》，嘉義：南華大學文學系碩士論文，2009年。
- 李華：《漢魏六朝宴飲文學研究》，濟南：山東大學博士論文，2011年。
- 周燕：《魏晉文人集會與文學創作》，北京：北京師範大學碩士論文，2007年。

- 邱微粧：《魏晉飲酒詩研究》，高雄：國立高雄師範大學國文學系碩士論文，2011年。
- 金南喜：〈魏晉飲酒詩探析〉，臺北：國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1985年。
- 張英方：《建安遊宴詩研究》，杭州：浙江大學碩士論文，2006年。
- 張娟娟：《魏晉南北朝時期的酒文化探析》，濟南：山東師範大學碩士論文，2010年。
- 梁旭：《魏晉遊宴詩研究》，貴陽：貴州大學碩士論文，2010年。
- 郭麗鎔：《真實與虛構的國度——魏晉南北朝志怪小說析論》，彰化：彰化師範大學國文研究所，2004年。
- 陳世昫：《搜神記中的祥瑞災異之書寫》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2011年。
- 陳淑敏：《太平廣記中神異故事之時間觀》，臺北：國立臺灣大學中國文學所碩士論文，1990年。
- 黃亦錫：《酒、酒器與傳統文化——中國古代酒文化研究》，廈門：廈門大學博士論文，2008年。
- 黃秋鳳：《魏晉六朝飲食文化與文學》，上海：上海師範大學中國古代文學碩士論文，2013年。
- 楊昇翰：《魏晉酒文學與文化研究》，臺南：國立成功大學中國文學系碩博士班碩士論文，2011年。
- 楊郁玲：《從《世說新語》看魏晉時期鄉飲酒禮及喪禮的飲酒文化》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士在職專班碩士論文，2012年。
- 廖秀倩：《《博物志》博物書寫研究》，臺北：國立政治大學中國文學所碩士論文，2014年。
- 劉苑如：《六朝志怪的文類研究：導異為常的想像歷程》，臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1996年。
- 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年。
- 劉曉麗：《任昉《述異記》研究》，蘭州：西北師範大學中國古代文學所碩士論文，2011年。
- 謝明勳：《六朝志怪小說變化題材研究》，臺北：中國文化大學中文研究所碩士論文，1988年。
- 謝明勳：《六朝志怪小說他界觀研究》，臺北：中國文化大學中文研究所博士論文，1992年。
- 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年。
- 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年。

王睿含：《六朝「酒」文化意涵研究——以「志怪小說」為主的探討》

李燕惠：《魏晉南北朝鬼神故事研究》，臺北：輔仁大學中文研究所碩士論文，1989年。

林恭億：《六朝志怪樂園意識研究》，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，2001年。

陳志豪：《《搜神記》中天人關係的流轉》，新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2012年。

蘇曼如：《六朝志怪中人的生命週期之主題探析》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2011年。

賴雅靜：《六朝志怪小說中的死後世界》，臺北：政治大學中文研究所碩士論文，1990年。

