

地景臨現

——六朝志怪「地誌書寫」範式與文化意蘊

林淑貞

摘要

地誌，也是一種文本（text），一種空間的文本，提供異時代人們不斷地解讀、詮釋，乃至於重構。六朝志怪所書寫的內容不僅包括奇聞異事、因果報應、五行厭勝、社會現況、佛道信仰、災異禳祥、託夢離魂、幽媾冥婚、占卜夢兆等內容，尚含攝許多歷史典故、神話傳說、風土民俗、地理風物等，是整體文化的地誌書寫、人文關懷的表現。事實上，六朝志怪非常關注「地理博物」之書寫，不管在「史傳類」或「雜記類」皆涉及此一書寫，形成一種時代的集體意識。這種思維反映在神話傳說之敘記、風土民情的載錄等，映現「傳記情境」之神聖臨在的「真實」敘事，透過地景凝視召喚歷史情境，體現一種互為主體性的地理景觀。本文透過六朝志怪的風俗與地誌之書寫，探討地景成為一種人文載體，書寫神話傳說、奇風異俗、宗教信仰、地理博物等皆銘刻社會活動的人文立體景觀，透過主體感知的書寫，佈示地景座標之多重現實與日常生活之情境再現。

關鍵字：六朝志怪 地誌書寫 傳記情境 虛實 蓋婭假說

* 林淑貞現職為中興大學中文系教授。

Representation of Landscape: Geographic Writing Style and Cultural Meanings of Weirdness of Six Dynasties

Lin Shu-chen

Abstract

Weirdness of Six Dynasties described many local customs and geographic writings. The paper discussed how landscape becoming a human carrier. Mythology and legend, strange customs, religious beliefs and geographic utensils were engraved in social activities and human and three-dimensional landscape. By the description of sensual of subject, the paper presented the multiple reality of coordinate of landscape and daily situation of social life.

Keywords: weirdness of Six Dynasties, geographic writing, biographic situation, fictitious and real

* Professor, Department of Chinese, National Chungshing University

一、導論¹

地理空間，不僅是一種物質性的地景存有，更是一種人文心靈的存有。地理景觀應該包括：山川風物、風土民情、消費市場等。它不僅是一種客體，更是一種具有意向性的客體（intended object），將人類生活的景觀全部含納在內，同時，也呈示不同歷史之間的迴環互叩的可能。歷史是時間性的流動，地理是空間性的佈示，藉由空間的佈示，可以積累歷史的時間感受，同一個地景，因為不同時代賦予不同的意義，即負載了歷史的意義。所以空間可以說是歷史形象的再現（representation），同時也是一種歸屬感，一種認同（identity）。早在《四庫全書總目提要》即曾對古代地志範疇加以說明：「古之地志，載方域、山川、風俗、物產而已。」其後之地志逐漸加增內容，例如《元和郡縣志》仿《山海經》「頗涉古跡」，而《太平寰宇記》增加人物，偶及藝文典故，成為州縣志書濫觴；其後之地志，大量將列傳、藝文內容增加，反使輿圖成為附錄，甚至「假借夸飾，以侈風土者，抑又有甚焉」。紀昀（1724-1805）曾對地志書寫內容加增人物列傳、藝文典故、風土民情者多有批評，然而這種書寫內容反勢成為主流，不可回挽。²檢視《四庫全書》所收地理類書籍有：宮殿疏、總志、都會郡縣、河防、邊防、山川、古跡、雜記、遊記、外記等類別。再考究魏晉南北朝時期，編收在《四庫全書》地理類的書籍，有〔後魏〕酈道元（466或472?-527）《水經注》40卷，列入「河渠」類；後魏楊銜（?）之《洛陽伽藍記》5卷，列入「古跡」類；晉代嵇含（263-306）《南方草木狀》3卷、宗懷（501-565）《荆楚歲時記》1卷，列入「雜記」類。其中，《洛陽伽藍記》乃楊銜之感念洛陽剝廟興廢，遂摺拾舊聞，追敘往跡；《水經注》乃酈道元以《水經》為基礎，敘寫1252條河道之山川景物。《南方草木狀》則以記載嶺南草、木、果、竹4類共80種為主；《荆楚歲時記》則記荆楚之歲時風物故事；從這些書籍觀之，有記水道風景、洛陽名剝、嶺南植物、荆楚節令風物等內容，也就是說這些內容，在《四庫

¹ 本文為教育部跨領域計畫案之中興大學人文與社會科學研究中心總計畫案：《環境變遷與社會規範》中三個分項計畫之一：《社會變遷與人文書寫：文化場域中的話語流動》計畫案中之子計畫案：〈尚實與務虛：六朝志怪書寫範式與意蘊〉之部份研究成果。

² 見《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年3月）冊2，卷68·史部24、地理類1，頁1813。

全書》的分類皆屬地理類，林天蔚先生亦曾對中國方志、圖經、地志、風俗志、地理誌作一定義³，茲將其說統整如下：

| 名稱 | 定義 | 說明 | 典籍舉隅 |
|----------|-------------------|---------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------|
| 方志 | 某地方之地文、人文地理與歷史之總合 | 以地理環境、自然資源、天然現象為主，輔以政治、經濟、社會、掌故耆舊、史事、藝文等內容。 | 樂史《太平寰宇記》、李德芻《元豐九域記》 |
| 圖經 | 記某地之輿圖 | 以圖為主，文為輔，記某地之形勝、區域 | 例裴秀《禹貢九州地域圖》 |
| 地志（記） | 記某地之歷史地理 | 記某地之疆界、建置、古今統屬、釋地名、物產、古跡、神話傳說等 | 常璩《華陽國志》、何晏《九江志》、蕭繹《荊南地志》等 |
| 風俗志 | 記某地之風俗習慣 | 以風俗習慣為主，唐宋以後的方志必有風俗習慣一項。 | 例如：應劭《地理風俗志》、盧植《冀州風土記》等。 |
| 地理誌（州郡志） | 記州縣郡國之山川、風物、戶口、物產 | 南齊陸澄將地理資料之書籍統稱「地理書」或「地理記」，內容包括：山川河流、地志、風俗、邊裔地理、古跡物產等五種。是「地」、「物」之結合。 | 例酈道元《水經注》、《洛陽記》、周處《風土記》、郭緣生《述征記》、楊孚《交州異物記》等 |

以上所列各項，或重輿圖，或重風俗習慣，或重歷史沿革，或總說郡國地理人文，取材面向各有所偏，本文所定義之「地誌」乃取廣義之地理博物為主，亦即古之「方志」，含攝「地志」、「風俗志」、「地理志」等在內，用以記錄某地之地理、人文、歷史、風俗、神話傳說、信仰、物產等項。

至於西方如何定義地誌呢？根據地理學者邁克·克朗(Mike Crang)在《文化地理學》云：「地理景觀不是一種個體特徵，它們反映了一種社會的——或者說是一種文化的——信仰、實踐和技術。地理景觀就像文化一樣，是這些因素的集中體現。」⁴揭示我們地理景觀不僅是自然景觀之摹寫，尚應包括人

³ 本表參考林天蔚《方志學與地方史研究》（臺北：國立編譯館主編，南天書局，1995年7月）第一章〈方志的功用〉頁3、第二章〈方志的起源與發展〉，頁13-20。

⁴ 邁克·克朗(Mike Crang)著，楊淑華、宋慧敏譯：《文化地理學》（南京大學出版社，

文景觀之體現，甚至是整體文化的潛隱映現。職是，我們在觀察地景時，不可純粹視為一種地理形貌來觀察，更應內含人文關懷。此一觀念，與《四庫全書》地理類不約而同地密合。西方「地誌」(topography)的原意即是希臘文中的「地方」(topos)與「書寫」(graphein)的結合，意即是：對某個地方的書寫活動(the writing of a place)。⁵我們觀察六朝志怪，記錄許多歷史典故、神話傳說、風土民俗等項，實際上即是一種整體文化地誌的書寫、人文關懷的表現。

我們再檢視今日被我們歸畫為「六朝志怪」的書籍當中，往往內蘊地誌書寫。在傳統的分類當中，小說，在《漢書·藝文志》載入子部；《隋書·經籍志》載入史部雜傳類；《四庫全書》則置入子部，所謂「稗官所述，其事未矣，用廣見聞，愈于博奕」。⁶其間分合饒富異趣。

今人對六朝⁷小說的論述，咸分為「志人」與「志怪」兩大譜系⁸，其下又有將「志怪」細繹出：博物志怪、雜史志怪、雜記體志怪三類，例如吳志達的《中國文言小說史》⁹即是。我們若將六朝小說分類，則可簡單表列如下：

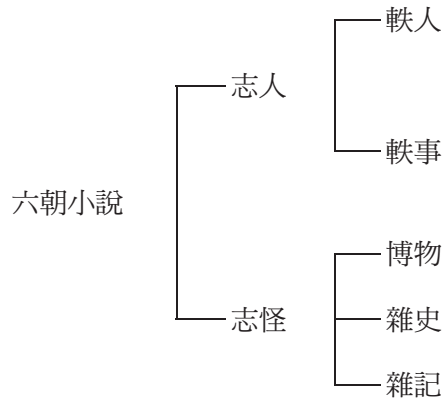
2005版，2007年4月重印），第二章〈民族、地理景觀和歷史時期〉，頁15。邁克·克朗並且深入思考國家、民族，商業，公司，商店，商品，文學，音樂，電影等在文化中所起的作用，研究了消費文化和生產文化，也研究了居住地區是怎樣對其居民產生影響和作用的，並對界定人的「地方性」這個問題進行努力探索。

⁵ 見單德興譯：《跨越邊界：翻譯·文學·批評》（臺北：書林，1995年8月）第四章〈地誌的倫理：論史蒂文斯「基韋斯的秩序理念」〉，頁82。地誌(Topography)是希臘中「地方」(topos)和「書寫」(graphein)合成，其義有三：一、對某特定地方描繪；二、以圖解與紀實方式描繪地方或區域自然特質的藝術或作法。三、描繪某一地形之河川、湖泊、道路、城市等位置。其中第三義經歷三重譬喻轉移(figurativetransference)。「地誌」原義是以文字為景物創造出對等的隱喻；第二層移轉成：某種繪圖系統中，根據約定俗成的符號來再現現象景物。第三重移轉：地圖之名(thenameofthemap)被引申成地圖命名(tonamewhatismapped)見該書頁82-83。

⁶ 見《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000年3月）冊3，卷140·子部50、小說家類1，頁3560。

⁷ 攸關「六朝」之定義，大抵有三系，其一是以「地域」為限，唐人許嵩《建康實錄》以「建康」（金陵）為都城的六個朝代：東吳、東晉、宋、齊、梁、陳，稱為六朝。其二是以「國祚繼承」為限，司馬光《資治通鑑》將有國祚繼承關係的曹魏、晉、宋、齊、梁、陳視為六朝。其三，以「時間」為限，現代學者所論甚多，例如陸侃如：《中國詩歌史》（濟南：山東大學1996）以「西元265-618」為限，即從晉代到唐統一分裂局勢為止；劉漢初則承馮承基之說，將六朝往上延伸到建安，下迄初唐皆列為討論範疇，見《六朝詩發展述論》（臺大博論1983年），基本上，我們仍循司馬光之說法，以魏、晉、宋、齊、梁、陳為主要研究範疇。

⁸ 例如孟瑤：《中國小說史》（臺北：傳記文學出版社，1977年）敘述魏晉南北朝時，即



除上列為大體區分體系之外，亦有將史傳類獨立，例如王恆展將魏晉南北朝分為志怪類、志人類、史傳類三系。日本學者岡崎由美也曾把志怪小說類分為：解釋性敘述、地理博物志體敘述、五行志體敘述、紀傳體敘述、故事性的敘述等五種¹⁰，此一分法是依據敘寫內容與性質來區分。其中亦特別關注到「地理博物志體」是六朝志怪敘寫載錄的重要內容。

其中，「史傳類志怪」是以敘記人物或神仙傳記為主，例如《漢武帝內傳》、《西王母傳》、題為劉向（西元前 77-6）撰之《列仙傳》、葛洪（284-363）《神仙傳》等，形成一種傳體寫作模式。「雜記類志怪」是指書寫內容以述奇誌怪為主，包括神話傳說、奇聞異事、因果報應、五行厭勝、社會現況、地理物產、佛道信仰、災異禳祥、託夢離魂、幽媾冥婚、占卜夢兆等等，內容豐富繁複，是六朝志怪的大宗，包括干寶（?-336）《搜神記》、題為陶潛（365-427）之《後搜神記》、劉義慶（403-444）《幽明錄》、《宣驗記》、劉敬叔（390-468）《異苑》、任昉（460-508）《述異記》、顏之推（531-591）《冤魂志》等等皆屬之。「地理博物志怪」則以敘寫地理風物、異地勝域、山川草木、奇禽異獸等為主。從中國小說史檢視，題為漢代地理博物志有《括

區分為「志怪」、「志人」二系。苗壯：《筆記小說史》（杭州：浙江古籍出版社，1998年12月）第二章論述魏晉南北朝時，以三節「魏晉志怪小說」、「南北朝志怪小說」、「魏晉南北朝志人小說」分述「志怪」、「志人」小說，可知亦是循此為輻線。石昌渝：《中國小說源流論》（北京：三聯，1995年10月二刷）在第三章第二節論述「古小說」時，亦區分為「志人小說」、「志怪小說」二譜系。

⁹ 吳志達在《中國文言小說史》（濟南：齊魯書社，1994年9月）論述第一編〈先秦至南北朝〉時，即在第四、五、六章分述博物志怪、雜史志怪、雜記體志怪三系。

¹⁰ 參考寧宗一主編：《中國小說學通論》（合肥：安徽教育出版社，1995年），頁545。

地圖》、《山海經》、《神異經》、題為東方朔（前154-93）之《海內十洲記》1卷¹¹，魏晉之際則有題為張華（232-300）《博物志》凡10卷，內容區分為地理博物及志怪傳說兩大部分，地理博物為卷1到卷6。我們考察前書，從《山海經》開始，以迄《括地圖》、《神異經》到《漢武洞冥記》、《海內十洲記》、《博物志》有越來越強化地理、博物特質。尤其是《博物志》一書更為重要的代表作。

雖然《博物志》是一本關於地理博物之敘記，但是在六朝時期，書寫地理博物，似乎成為一種「集體潛意識」，雖然六朝許多書名不題為「博物」，但是內容或多或少旁涉地理博物之記載與書寫。也就是說，六朝志怪在分類上理應歸屬小說，與地志輿圖之書迥不相侔，然而，我們審閱六朝志怪書籍，亦有「載方域、山川、風俗、物產」者，其內容駁雜，非可僅視為「小說」之屬。

再檢視上述諸書之內容，題為東方朔之《神異經》¹² 共分為〈東荒經〉、〈東南荒經〉、〈南荒經〉、〈西南荒經〉、〈西荒經〉、〈西北荒經〉、〈北荒經〉、〈東北荒經〉、〈中荒經〉共有九方域，進行神話傳說、日常風俗、神奇怪異之書寫；《洞冥記》凡68條，亦多池苑臺閣、遠方異物、遐方異俗之敘記；《海內十洲記》亦分十洲敘寫各地地理博物；干寶《搜神記》卷1、2、4、5、8、13、14等卷皆有地理博物、社會風俗之敘寫；陶潛《搜神後記》卷1亦承接《搜神記》有遠方異俗、地理風物、社會風土之敘寫。劉敬叔《異苑》卷1、3、5、6亦有地誌博物、風俗民情之敘寫任昉《述異記》亦多所記載。由上所示，可知地理博物確是六朝志怪重要的書寫傳統。雖然在前人分類上，這些典籍歸屬於「雜記類」之志怪，卻豐富記錄「地理博物」的內容。

¹¹ 有關《海內十洲記》前人已考證為六朝人偽託東方朔之作。例如袁行霈、侯忠義主編：《中國文言小說書目》（北京：北京大學，1981年）云：「劉向所錄朔書，無此。所記祖洲、瀛洲等十洲風物，大抵恍惚支離，文字亦淺薄，蓋出自六朝方士之手。」，頁9。王恆展：《中國小說發展史概論》（濟南：山東教育出版社，1996年5月）第四章〈筆記小說的成熟和史傳小說的發展時期：魏晉南北朝〉之第三節〈史傳小說：傳奇小說的先驅〉亦有此說，頁191。

¹² 據王國良：《神異經研究》（臺北：文史哲出版社，1985年）·上編〈綜論〉·肆〈內容考〉指出《神異經》非西漢作品，是魏晉時期作品，作者應是一位見聞廣博且對當世習俗風尚多所感慨的文士或方士。頁36。

如是，六朝人有強化地誌書寫的傾向，同時也在志怪中大量存記地誌內容，我們不禁要叩問：一、地誌書寫不同於史地輿圖，到底是什麼樣的集體意識構成大量書寫六朝志怪之「博物地誌」的內容？二、這些志怪書寫地誌的內容又是什麼？包孕什麼樣的文化意蘊？

前述地誌含攝自然地理、人文社會之風土、物產、歷史沿革、風俗信仰、神話傳說等內容，我們再檢視六朝志怪表現在博物地誌之書寫內容，主要有三大版塊，一是對神話傳說的沿承，開啟新的書寫內容與面向；二是風俗習慣的載錄與佈示，開發日常生活的臨現經驗；三是地景的凝視，召喚歷史情境的思維演繹。以下將進行六朝志怪文本（text）攸關地誌紋理之耙梳。

二、繼古開新：對遠古神話之沿襲迴叩與開發書寫向度

中國史書在記載人物時，無論是神話或傳說往往會將其感生方式敘寫下來，在志怪敘寫的當中也承傳這種傳統。將神話、歷史傳說等置放在述奇誌怪的六朝書寫當中，成為一種共識，從歷史意義而言，無論神話、傳說是否荒誕不經、虛偽浮誇，其所代表的意義，可以分從幾個面向思考，其一即是神話是初民思維的方式，也是歷史的源頭，存錄神仙怪異事跡，可推詳往跡，作為梯接之始；其二，即是蕭綺在《拾遺記·序》中所云：「搜撰異同，而殊怪必舉，紀事存樸，愛廣尚奇。」的一種存錄舊說、踵武經史的方式之一，更甚者「愛廣尚奇」是文學敘寫的心理基礎。

王平曾揭示神話是人類發展過程中，重要且特殊的一種文化活動，用來解釋各種自然現象與社會現象，並構成信仰崇拜的理論基礎。¹³六朝志怪將神話傳說與地誌書寫作一結合，使地誌包蘊神話的內含，讓地理名詞更具有神秘性。考察六朝志怪對神話的敘寫，除了承傳舊的傳說，也不斷地創發具有時代感的新神話，成為六朝小說新的人文地標。

（一）沿襲存錄遠古神話傳說以梯接傳統想像

中國神話從盤古開天、女媧造人、大禹治水到《山海經》的海外想像，歷經了自然崇拜到圖騰崇拜的過程；漢代的感生神話，為帝王締造神跡，以

¹³ 王平將神話主題概括為四種：其一，天地開闢神話；其二，自然現象起源；其三，人類及族群始祖起源；其四，文化超人及創造文明之起源。見《中國古代小說文化研究》（濟南：山東教育出版社，1998）第一章〈古代小說的文化心理特徵〉第一節〈原始宗教對民族心理的熔鑄：遠古神話的文化心理特徵〉，頁32。

及為歷史人物建構想像，使成湯、伊尹、傅說、姜太公等皆成為一代神話之文本。六朝存錄許多上述的遠古神話、舊傳說故事，例如《搜神記》卷 1 記〈神農〉、〈赤松子〉、〈彭祖〉等；《搜神後記》卷 1 記〈丁令威〉；《拾遺記》卷 1 記〈春皇庖犧〉、〈炎帝神農〉等；《述異記》卷上記〈盤古〉、〈禹〉、〈軒轅〉、〈鯀治水〉等，皆可以看到六朝志怪不斷地重複記載遠古神話傳說。例如《搜神記》卷 1 記載〈神農〉之嘗百草、播百穀，號為天下神農；〈赤松子〉記其為神農時雨師，入火不燒；遊崑崙山時，入西王母石室，隨風雨上下，至高辛時，又為雨師。像這類故事即是六朝志怪對傳統神話傳說之沿襲載錄，其意義何在？是一種傳統的賡續，也是歷史源流的接續，也就是說，六朝志怪小說保存了遠古神話傳說，為我們提供一個觀看中國創世神話、造人神話、始祖誕生、推原神話、解釋大自然現象神話之窗口，讓這個神話想像的源頭植基在文明的初始，以續接混沌鑿開之後的宇宙觀。

（二）置入「人」品位之敘寫以呈示「涉入」的意義

六朝神話、傳說，不再僅是述寫神奇怪異之事，而且在敘述當中，開始突顯「我在」的思維，也就是將「人」的品位置入神話之中書寫，加強了「人」的主動性與意向性，不再只是存錄舊的故聞而已。在存量龐大的六朝志怪當中，這種「人」的「意向性」與「置入性」，表現出幾個面向：一、敘寫人神交接遇合的故事，終必傷離。《搜神記》有劉晨、阮肇天臺山遇仙女之故事，復有〈董永〉遇織女來助之故事；〈姑獲鳥〉記姑獲鳥著毛衣為飛鳥，脫毛衣為女人，有男子私取其衣，不得飛去，遂娶為妻，後得毛衣，穿衣飛去；《搜神後記》卷 5 有的〈白水素女〉述凡男仙女遇合；二、敘寫奇遇。例如《搜神記》卷 4 〈如願〉得婢女如願，果真大富；《異苑》卷 3 記吳孫權時，有大龜能與樹語，對話為人所竊聽，遂以老桑樹烹大龜乃熟。三、敘寫時空變異，例如《述異記》記王質入山觀仙人下棋，欲歸，斧柯已爛，歸來，方知山中七日，人世已歷數世。

這些新神話內容，將「人」置入故事層中，與神仙、異物、奇能之人交接往來，不再只是客觀描寫某一神仙事故，反而藉由神話故事將「人」的品位在此突顯出來，展示「人」之「涉入」的意義，標幟一種我在、臨現的意涵，人不再是神話故事中的附屬品，不再是依歸於神話之下無意向性的含糊物種，而是一種可以參與、涉入神話活動之中的主體性，開發出一種人、我自覺的品賞位階。

（三）擴寫舊神話，敘述風俗祭典之由來

六朝志怪不僅述神話，而且結合地景，將民俗采風一併書寫，例如《述異記》的〈盤古〉一則故事，先述其開天，後追云：「吳楚間說盤古氏夫妻，陰陽之始也。今南海有盤古氏墓，亘三百餘，俗云後人追葬盤古之魂也。桂林有盤古氏廟，今人祝祀。南海中盤古國，今人皆以盤古為姓。」

再如《異苑》卷 5 記紫姑神的由來，敘寫女子為妾，遭大婦所嫉，於正月 15 日含冤死，世人以其日作其形，夜於廁間或豬欄邊迎之。

以上雖僅舉二則故事以述六朝對風俗祭典由來之重視，事實上，六朝對神話之處理方式，奠基在舊有的神話基礎，繼續開拓新的向度，不僅將舊神話改寫、續寫，同時也將文明活動與神話作一鉤連，使遠古神話往下續接成為日常生活的信仰活動，這種開發神話故事之敘寫，豁顯六朝人對風俗民情之重視，同時也吸納民間信仰於其中。

（四）創發新典範，增述神話新素材

六朝志怪增加新素材，開發新的神話典範，究其內涵，約有下列數端：

1. 述物種之來源。例如《搜神記》卷 14 的蠶馬神話，述桑樹之由來。

2. 將風謠、謠諺、俚歌置入故事素材當中，增加臨場感與現實性。例如《搜神記》卷 1 〈漢陰生〉有長安謠：「見乞兒，與美酒，以免破屋之咎。」再如卷 1 〈弦超〉內有成公知瓊贈詩云：「飄浮勃達¹⁴，赦曹雲石滋。芝一英不須潤¹⁵，至德與時期。神仙豈虛感，應運來相之。納我榮五族，逆我致禍菑。」等。

3. 增加情節、對話開發小說敘事範本。對於神話故事的摹寫，不再僅是簡述內容梗概，更加增敘事的情節、人物的對話，使故事更具臨場感受。例如《搜神記》卷 1 〈董永〉記董永與織女對話；〈杜蘭香〉¹⁶記張傳與婢女對話等等。而故事的敘寫則更精采可觀，情節更豐富多元化，例如《搜神記》卷 4 〈河伯婿〉敘寫某男娶河伯之女，內容從：乘馬看戲、醉入水中、遇女相問、

¹⁴ 據《法苑珠林》、《藝文類聚》「飄浮勃達」應作「飄飄浮勃述」，今從其說，因前後文對照觀察應為五言詩。見《搜神記》（臺北：里仁書局，1982年）頁 18，註釋 4。

¹⁵ 據《法苑珠林》、《藝文類聚》「芝一英不須潤」衍「一」字，今從其說，理由同註 13。見《搜神記》（臺北：里仁，1982年），頁 18，註釋 5。

¹⁶ 《藝文類聚》79 引作佚名之《杜蘭香別傳》，另《太平御覽》501、《太平廣記》272 亦引作《杜蘭香別傳》，非干寶《搜神記》原文所書。見《搜神記》（臺北：里仁，1982年）頁 16，註釋之前的說明。

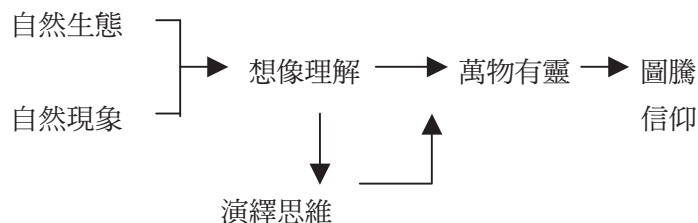
迎娶河女、臨別贈物、歸家不婚、辭親出家、救療神驗、兄喪還俗婚宦等情節，娓娓敘寫，紋理細緻可觀。此乃一反筆記小說之簡樸、叢殘小語之賅約，以鋪陳手法進行細膩書寫，使六朝神話故事更具可讀性，且情節迭宕起伏，開發唐傳奇、宋話本的書寫範式。

（五）物我相攝與推詳往跡之神聖真實的載錄意義

在希臘神話譜系中，蓋婭（Gaia）被稱為「萬物之母」、「大地女神」或是「地母」，由她產生天空之神烏拉諾斯、山岳之神、蒼海之神龐特斯，她又與烏拉諾斯生下巨人神族的首領克羅諾斯及百腕巨神，後來，再與海神波塞東生下巨人安泰，而普羅米修斯則是她的孫子，也是人類的創始者，所以蓋婭不僅是希臘神話之母，更象徵是人類與萬物之母。英國生態學者洛夫洛克（J.E.Lovelock）與美國學者馬古里斯（L.Margulis）提出「蓋婭假說」（Gaia hypothesis）指出地球孕育大自然的生命，也賦予生機，是一個有機的生命體，這種神秘莫測的生命體系就是「地母蓋婭」。藉由此一學說推衍出「深層生態學」，揭示人／自然、人類／非人類、自我／世界、精神／物質、有機／無機之間是無界限、無疆域的，彼此相互滲透融攝，也就是說生命的過程，其實是一種建立跨界的聯繫，形成人我混同、物我無界的一體狀態，人類是大自然的充份延伸與擴散、大自然是人類的根本母體，故二者是共同生命體，泯除人／物、人為／自然、主體／客體之二元對立的分說狀態。¹⁷

西方直到 20 世紀生態學「蓋婭學說」之提出，才揭示我們：人與大自然的關係，其實就是一種物我混同的一體生命型態。事實上，在六朝志怪的敘寫當中，早已有所示，常常佈現人與大自然之山川、湖泊、日月、星辰、草木、精靈其實是共同生存在大自然中，是有機的、互相混合、融匯、牽繫的生態，在這個生態序位當中，人類對自然生命的解釋、對神奇怪異事件的指稱命名，乃至於廣建祠廟以祭典型式存在，即是一種同體互攝的牽繫，一種見證生命過程的存有，甚至面對大自然生態或自然現象變化時，產生想像與理解，甚至透過思維演繹，感知天地萬物莫不有靈，遂創發泛靈論（animism）之思維，形成自然崇拜（nature worship），甚至產生圖騰信仰，其呈現的思維發展歷程如下所示：

¹⁷ 參見魯樞元：《生態文藝學》（西安：陝西人民教育出版社，2000 年 12 月）第一章〈文學藝術在地球生態系統中的序位〉，頁 36-40。



是知，神話之後，宗教信仰興發，乃必然的思維過程。

信仰來自於人類對自身起源的玄秘難解，以及對冥漠難測的大自然現象所生發出來的一種禮敬態度，進而演繹出一套詮釋、解說系統，並形成神話傳說、圖騰崇拜或宗教信仰。從創世神話的建構，到萬物有靈、祖先崇拜，甚至對歷史上的英雄人物之崇敬，皆形成信仰對象與來源，支持、解釋人類心靈難以探測的萬物幽秘現象，從而積澱成心靈深處的依歸，一種非關理性的追求。蕭綺《拾遺記序》曾云：「刪其繁紊，紀其實美，搜刊幽秘，摺採殘落，言匪浮詭，事弗空誣，推詳往跡，則影徹經史，考驗真怪，則叶附圖籍。」揭示編纂作意，即在「推詳往跡」、「考驗真怪」。保羅·田立克（Paul Tillich）指出人的有限性，所有的理性思考不出一些基本考慮，人也意識自己具有上達無限之境的潛能，這層體認就是終極關懷，也是信仰。¹⁸馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）在《巫術·科學與宗教》也揭示：神話不僅是真實的，而且是神聖的敘事，惟其真實，才顯神聖，惟其神聖，才有真實。是知，在載錄神話傳說的過程，即是選擇神聖的真實。神話存在之必要與必然，為人類心靈開啟一扇想像之窗，用以梯接神秘幽微難測的神聖世界，而神話之存錄記載也就成為一種神聖的真實信仰¹⁹。

職是，存錄神話的雙軌意涵在於，既能佈示物我相攝的同體共生過程，亦能顯現神聖的真實敘事，中西方同時關注到這種雙軌並置而不相悖的存有。

¹⁸ 見保羅·田立克著，魯燕萍譯：《信仰的動力》（Dynamicsoffait）（臺北：桂冠圖書公司，1994年）第五章〈信仰的真理〉，頁67。

¹⁹ 見馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業叢書出版公司，1996年一版四刷）第貳篇〈原始心理中的神話〉，文中並揭示神話是暗含一種信仰構想（schemeofbeliefs），會以任何外顯形式實存於土著民俗中，是和明確的文化實體（Culturalreality）互為表裡。頁114。

三、傳記情境：日常生活再現的風俗座標

《漢書·地理志》云：「凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風；好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗。」²⁰解釋說明「風俗」之意義，因地紋水土之不同、好惡靜動之殊別，形成迥異之風俗，我們若依據人與人、自然、社群關係之異，可將風俗之形成及內容，分為三大類別：

（一）人與自然的關係：包括敬天禮神、庶物崇拜、節氣變化皆會形成特殊的風俗習慣，例如歲時祭儀、節慶祭典、泛靈祭祠等。

（二）人與社群的關係：含攝衣、食、住、行的習慣，特殊的知識傳遞、經濟活動、宗教信仰等社會組織結構等。

（三）人與人之間的關係：融匯生命禮俗、婚喪喜慶、家庭制度及觀念、思想之溝通與互動等。

風俗就是一種生活的內容，屬於地景的一部份，邁克·克朗(Mike Crang)曾提出：「我們不能把地理景觀僅僅看作物質地貌，而應該把它當作可解讀的『文本』，它們能告訴居民及讀者有關某個民族的故事，他們的觀念信仰和民族特徵。它們不是永恆不變的，也並非不可言喻，其中某些部份是無可爭議的日常生活的一部份，而有些則含有政治意義。」²¹此中揭示我們，地景不僅是一種物質性的地貌佈示，更是該地民族特徵及信仰的呈現，有時，也會是政治意含的內潛。由此觀之，地景，是一代地物的標誌，也是心靈的投射。

考察六朝志怪，敘寫奇風異俗，成為共同書寫的內容，各書或多或少皆有存錄，究其書寫的內容，大抵分作三型，其一是敘記各地風土民情，其二是說明各種節慶之由來，其三是各地淫祠甚多，記錄各地祠廟之興建源由或歷史典故，其意義何在，以下分述之。

（一）載錄風土民情以反映他者觀看的異文化視角

地理環境之不同，常會影響地域風俗之殊別，例如北方與南方之自然環境不同，形成不同的人文景觀，反映在風土民情、習俗風尚更有不同，中原地區之樸實尚儉與吳楚越之山川地景所形成的廣淫祠迥不相侔。此所以周振

²⁰ 《漢書》（臺北：鼎文出版社，1994年），卷28下，〈地理志〉第8下，冊二，頁1640。

²¹ 見《文化地理學》第三章〈地理景觀的象徵意義〉，頁41〈小結〉。

鶴揭示：一、風俗地域差異與地理環境差異相關；二、風俗地域差異和歷史傳統有關。²²

攸關民情風土之記錄，《搜神記》卷 13 有記錄地理風俗者內容，例如〈澧泉〉、〈二華之山〉、〈霍山鑊〉、〈樊山火〉、〈孔寶〉、〈湘穴〉等；《搜神後記》卷 1 亦有〈穴中人世〉、〈目巖〉、〈石室樂聲〉、〈貞女峽〉、〈舒姑泉〉等篇；再如任昉《述異記》卷上有〈蚩尤祠〉、〈泉客〉等篇；劉敬叔《異苑》卷 5 亦多載地理風俗者，例如〈宮亭湖廟〉、〈江神祠〉、〈竹王祠〉、〈徐君廟〉等，由是可知，六朝志怪相當大的篇幅記載這些內容。

以上四書，任昉《述異記》、劉敬叔《異苑》皆為南朝梁時作品，地處長江以南，故敘寫楚地、吳越風俗特別多。楚地在今兩湖地帶，由於有江、漢川澤之富饒，自古以來即是「信巫鬼，重淫祀」之地，我們從楚騷、〈九歌〉即可得到印證。至於吳越地區在今淮水以南之江蘇、安徽及江西省等地，因吳越與楚地相鄰，先秦時期越國被吳所滅，吳國又被楚所滅，故而風俗混同合和，信鬼崇巫、重祠尚祭大同小異。

茲以《述異記》為例，說明該書記載許多奇風異俗：

- ▲〈裸人鄉〉桂林東南海有裸川，桓譚《新論》云：呈衣冠於裸川，川海上有裸人鄉（卷上頁 9）。
- ▲顧渚山有報春鳥，春至則鳴，秋分亦鳴似鷓鴣之類也（卷上頁 17）。
- ▲大食王國在西海，中有一方石，石上多樹，榦赤葉青，枝上總生小兒，長六七寸，見人皆笑，動其手足，頭著樹枝，使摘一枝，小兒便死（卷上頁 19）。
- ▲秦始皇帝至東海，海神捧珠獻於帝前，今海畔有秦皇受珠臺（卷下頁 1）。
- ▲武陵源在吳中，山無他木，盡生桃李，俗呼為桃李源，源上有石洞，洞中有乳水，世傳秦末喪亂，吳中人於此避難，食桃李實者，皆得仙（卷下頁 3）。
- ▲列禦寇，鄭人，御風而行，常以立春日歸乎八荒。立秋日遊於風穴，是風至即草木皆生，去則草木皆落，謂之離合風（卷下頁 13）。

²² 雖然周振鶴是從《漢書·地理志》推論得出這樣的結論，見《中國歷史文化區域研究》（上海：復旦大學，1997年9月）第三編〈風俗文化區〉，頁127。但是筆者認為證之各代，地域風俗之差異自與地理環境、歷史傳統息息相關，未必須從漢代方能推得如此結論。

以上所述皆各地特殊之民俗與風物。亦有載錄戲劇由來者，例如：「……今冀州有樂名蚩尤戲，其民兩兩三三，頭戴牛角而相舐，漢造角舐戲，蓋其遺製也。」即探索蚩尤戲劇來源。相傳軒轅與蚩尤相爭鬥，民間流傳，遂演成一種戲劇的由來，成為一種民俗，所以被《述異記》記錄下來，另一條則記載太原村落之間有蚩尤神，並將其立祠祭拜。這些風俗記錄，往往以他者的凝視（gaze）觀察，而有「彼」、「我」之殊別存有，對於他者、異文化，往往生發觀看視角之不同，而有不同的理詮態度，當以北方文明為主軸的觀看視域一轉成為南方風物時，很容易辨識、撿揀出不同的觀察角度，而異文化之觀察，其實也透示文明進化與信仰的不同，對北方而言，南方似乎充滿了神秘想像，一旦臨近時，才能體契生活的真實與信仰的神聖，此所以，馬凌諾斯基揭示我們，巫術與宗教，是教義也是哲學；是聰明見解，也是一種特殊行為；一種理性、感覺、意志等所形成的實際態度；是行為方式也是信仰體系；是社會現象，也是個人的經驗。²³揭示這種民俗信仰或活動既是個人生活的經驗，更可映射出社會的普遍現象。有此體會之後，他者的觀看也反轉成一種臨近的接觸與接受。

（二）探源節日慶典以正視民俗儀典

記載節日慶典，也是一種民俗生活的反映，六朝志怪大量記錄這些民俗活動，例如《搜神記》卷4第88則〈陰子方〉，記載陰子方喜祀灶，臘日晨炊，以黃羊祀之，自是以後，暴至巨富，子孫繁昌，後世遂以臘日祀灶神，薦以黃羊。此則敘記祭祀灶神之由來。再如《續齊諧記·九日登高》記桓景隨費長房遊學，長房告知9月9日家中有災，令作絳囊、繫茱萸、登高飲菊花酒，以避禍，後果如其言，後世遂以9日登高飲酒。〈上巳曲水〉記載3月3日為上巳曲水節、〈眼明袋〉記載世人以8月旦作眼明袋之由來、〈五綵絲粽〉記載汨羅江遺風以5月5日作粽，以紀念屈原。凡此，皆從節日由來書寫。當慶典節日成為人民生活祭儀活動時，其深潛社會底層的根基是不容忽視的。六朝志怪大量存錄這些節慶由來，其背後的文化心理因素即是一種正視、重視的體察民心之崇天禮神的精神。

²³ 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業叢書出版公司，1996年）第壹篇〈巫術、科學與宗教〉、〈一、原始人及其宗教〉，頁8。

(三) 逆溯祠廟廣興之源瀾以佈示信仰活動之崇敬

人類與萬物共生的過程當中，體察大自然莫不有靈，賦予「人格化」與「形象化」，遂產生「泛靈論」(animism)，這種將自然物神化的過程即是自然崇拜，也是神話的源頭，萬物有靈即是神話思維的階段。例如《述異記》多記淫祠、泛靈之事蹟者，立祠之傳說甚多：

有預示者：例如卷上記載廬陵郡有董氏之宅，前有董家祠，昔有董氏語其鄉人曰：「吾當盡室作神。」及死，家人老幼皆卒，鄉人往往見之，稱吾於地下作廬陵侯。鄉人因為立祠，能致風雨。

有述傳說者，例如《述異記》卷上開卷即記載盤古的神話傳說，並說明：「……吳楚間說盤古氏夫妻，陰陽之始也。今南海有盤古氏墓且三百餘里，俗云：後人追葬盤古之魂也。桂林有盤古氏廟，今人祝祀。」

有記奇聞者，例如《述異記》又記：「南海小虞山中有鬼母，能產天地鬼，一產十鬼，朝產之，暮食之，今蒼梧有鬼姑神是也，虎頭龍足鱗目蛟眉，今吳越間防風廟土木作其形，龍首牛耳連眉一目。」

有立祠之傳說者，例如《述異記》卷下記載河間郡有聖姑祠，姓郝字女君，於魏青龍 2 年 4 月 10 日與鄰女樵采，有東海使聘為婦，鄉人因為立祠(頁 18)。再如卷 5 記載梅姑廟、宮亭湖廟、江神祠、竹王祠、徐君廟、伍員廟、廁神後帝等。

有述奇遇者，例如〈廁神後帝〉：「陶侃曾如廁，見數十人悉持大印，有一人朱衣平上幘，自稱後帝云，以君長者，故來相報，三載勿言，富貴至極，侃便起旋失所在，有大印作公字，當其穢處，雜五行書曰『廁神後帝』。」

有異能而立祠紀念：例如《述異記》卷下述記夜郎國之君乃竹生，以竹為姓，並以竹王非血氣所生，為之立廟，「今夜郎縣有竹王神，是也」。

除《述異記》之外，《搜神記》亦有關奇風異俗之記錄，例如《搜神記》卷 4 第 84 則〈黃石公祠〉記載益州之西，雲南之東有神祠，自稱黃公，能卜吉凶而不見其形。卷 4 有〈戴侯祠〉因戴氏女久病不癒，以石人立祠，病乃大差。

考究立祠心理原因，基本上有下列數種：禳禍祈福、祛病、託夢興祠、感念奇能異事者。何以致之？誠如魯迅所云：「中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。」²⁴故六朝志

²⁴ 見魯迅：《中國小說史略》(臺北：風雲時代，1990 年)第五篇〈六朝之鬼神志怪書〉。

怪多反映泛靈信仰之遺跡與巫覡崇拜。王平亦曾揭示：「這一時期（漢魏六朝）的小說仍帶有神仙信仰、巫術方士、萬物有靈的明顯表徵；魏晉六朝時期又與道釋結下了不解之緣。」²⁵考究立祠崇拜的模式，大抵先有奇異事件，被人感知之後，建祠，並形成崇拜信仰：

神奇怪異事件 → 感知 → 建祠 → 崇拜信仰

依據李富華所分，中國的民間信仰大抵可分為：自然神的崇拜、鬼魂觀念及陰間世界的信仰、歷史人物之崇拜及神化、行業神的信仰、動物神靈的信仰、神仙信仰、佛教信仰、民間宗教等類型。²⁶我們從上述立祠諸例觀之，鬼神信仰、泛靈崇拜皆形成特殊的人文風俗。

舒茲（Alfred Schuz, 1899-1959）曾揭示我們，每個個體是以一種「傳記情境」（biographical situation）的方式將自己安置在日常生活當中。一個人終其一生，以自己的興趣、動機、慾求、期望、宗教、意識形態的認同等觀點，來解釋他所接觸的世界。²⁷敘寫者，或以遠方異俗觀之，或以他者的視角觀之，或以在地關懷的角度觀之，示現地景特殊景觀，皆是運用自己認知的方式來解釋他所接觸的世界。六朝志怪所佈示的世界，即是一種「傳記情境」的再現，顯示六朝人的日常生活的座標。

四、地景凝視：博物地誌之歷史召喚與情境重構

所謂的「博物」是指承自先秦「多識蟲魚鳥獸之名」的傳統，但是並不限於「識名」活動而已，尚包括主體認知、博通萬物之能動性，而「物」的範圍，則涵攝物理、物象之今日所謂的自然科學以及風俗習慣、宗教信仰等今日所謂的人文科學的部份，亦即「博物」之「物」應融攝「自然科學」與「人文科學」二部份有關物理、事義的內容，而「博」之意則含蓋主動認知

上），頁 49。

²⁵ 王平並揭示漢魏六朝近七百餘年之間，是由上古神話過渡到真正小說的階段。見《中國古代小說文化研究》（濟南：山東教育出版社，1998年）第一章〈古代小說的文化心理特徵〉第二節〈徘徊于信仰與藝術之間·漢魏六朝小說的文化心理特徵〉，頁 39。

²⁶ 李富華並指出中國民間信仰內容豐富，涉及思想、文化、民俗、倫理道德宗教等多種學科。見《神鬼之間：民間信仰面面觀·自序》（臺北：萬卷樓，1999年8月），頁 1-2。

²⁷ 見《舒茲論文集·第一冊》（Collected Papers Vol.1: The Problem of Social Reality）（臺北：桂冠圖書公司，1992年），頁 3-4。

的意向性。²⁸而且中國人對「博物」的思維，據許聖和所云不僅是對天「道」、「物」理之追索，還呼應知識份子對「內聖外王」之「聖王」境界的期盼，藉「博物思維」顯示「經世致用」才是最理想之境。²⁹此中揭示中國人的最高的博物思維不在追求述物記物，而在追求人我一體的過程自我實現。《四庫提要·述異記提要》：「……任昉家中藏書三萬卷，在梁代天監年間，採輯先世之事，纂新述異，皆時所未聞，以資後來屬文之用，亦博物志之意。」³⁰其纂述之意在博物，即能深刻體契其編意所在，到底如何資藉地誌召喚歷史情境？

（一）潛藏虛實的圖象化地景

文學具有表意作用（signification），文學作品不只是簡單地對客觀地理進行深情的描寫，也提供了認識世界的不同方法，廣泛展示了各類地理景觀：情趣景觀、閱歷景觀、知識景觀。³¹我們在認知地理名稱時，即涵蓋我們對該物之思維方式。是故，地理名詞的命名方式，背後潛藏著豐富的語言資源與思維模式。我們觀察六朝志怪攸關記載地理名物時，往往詳述其來源，讓後世感知此一名詞豐富的歷史載體。

1. 述地理名詞由來，賦予言說指稱之意義

景觀之命名，包括了理解與詮釋的方式，也是一種歷史再現的方式之一。邁克·克朗揭示我們，人們通過特定的形式、方法，或者說通過人物之間的關係來敘說故事，這樣就形成了一種格式，它在不同的內容和不同的具體情景中不斷重覆。³²

由是，地理名詞之由來，往往與命名對象有關，例如《異苑》卷1〈沙山鼓角〉記載涼州西有沙山，俗云：「昔有覆師於此者，積尸數萬，從是，有大風吹沙覆其上，遂成山阜，因名沙山，時聞有鼓角聲。」因有沙積，是歷史的思維。

²⁸ 《說文解字》（臺北：洪業文化，1998年10月）：「物，萬物也。牛為大物。天地之數起於牽牛」，王國維：《觀堂集林·釋物》（石家莊：河北人民出版社，2002年）更進而引申推出「更因以名萬有不齊之庶物」可見物之範圍可引申推衍到各種事物、事理之中，將「物」之範疇擴大。

²⁹ 參見許聖和：《博物思維與六朝文學》（臺北：東華大學碩論，2006年7月）結論，頁282。

³⁰ 此乃晁公武：《郡志齋讀書志》所云，《四庫提要》轉引，見《述異記》文末之附錄。

³¹ 見《文化地理學》〈小結〉，頁52。

³² 見《文化地理學》第五章〈他者與自我〉，頁62。

其次，地名之由來與典故有關，例如《述異記》卷下記載永嘉之亂後，公主避亂在華山學道成仙，駙馬追之不及，留有二履以示之。再如永嘉之亂，公主至江嫁民為妻，有故鄉之思，村民感之，建公主望鄉之館。再如燕昭王為郭隗築臺，在今幽州燕王故城，土人呼為賢士臺，或稱招賢臺。

再次，經由故事敘述，將地名與歷史故事結合，例如《搜神記》有〈三王墓〉記干將莫邪為楚王鑄劍之事，〈望夫岡〉記貞女立望化石；例如《異苑》卷1〈汨潭馬跡〉記載長沙羅縣有屈原投川之處，汨潭西側盤石上猶有馬跡。〈卞山石櫃〉記載烏程有土山，因項籍自號卞王，遂改為卞山，山下有石櫃數尺，陳郡殷康常往開之，風雨晦冥乃止。

攸關命名與指稱問題，英美學者的分析哲學分作兩大派別，其一是「摹狀詞理論」，該學說主要指出專名和通名都具有各自的內涵或含義，也就是摹狀詞與名稱相關連，命名取決於對象的特性。其二是「歷史的、因果的命名理論」，該學說指出命名活動取決於名稱與某種命名活動的因果關係，也就是歷史事件及其因果影響的了解。美國學者索爾·克里普克(Saul Kripke)倡導「歷史的、因果的命名理論」，指出專名是「嚴格的指示詞」而「摹狀詞」是「非嚴格的指示詞」。其云：「如果一個指示詞在每一個可能的世界中都指示同一個對象，我們就稱之為嚴格的指示詞。否則就稱之為非嚴格的或偶然的指示詞。」³³，以上諸例，皆是扣就歷史上某一典型人物進行指示詞的摹狀表述，是具有歷史意義的，也是嚴格、非偶然的指示詞。是故，對上述地理名詞之探源、典故之逆溯、故事之敘記，不是要形成一種地景的「文字描繪」(word-painting)，而是再現「地方」(palce)的一種特殊的「關懷領域」(fields of care)，這才是最終的表述意義。

我們觀察六朝地域，形成南北對峙的情形，其中交戰、交聘往來頻繁，南朝除梁朝臺城之陷及西魏再奪江陵造成戰亂流離之外，基本上，南疆與北疆各以長江為屏障，在地域上仍有往來，王文進先生曾經指出在南北朝對峙的過程中，北魏對南朝文化的兩種態度，可從兩本地理書：楊銜之《洛陽伽藍記》和酈道元《水經注》反映出來。《洛陽伽藍記》以地理優勢、漢化正

³³ 「摹狀詞理論」，首由弗雷格、羅素提出，再經維特根斯坦、丘奇、塞爾等以補充而成；「歷史的、因果的命名理論」由克里普克、普特南等人提出。見索爾·克里普克(Saul Kripke)著、梅文譯、涂紀亮、朱水林校：《命名與必然性》(“Naming and Necessity”) (上海：上海譯文出版社，2001年2月)〈中譯本序〉，頁2-3。該版本據英國巴茲爾·布萊克韋爾出版社1980年修訂擴充版譯出。

統政權、血緣優勢進行侵略性與攻擊性的對立姿態；而《水經注》則以山水美學為基調，反映出北人對南方文化的嚮往與寬容。³⁴我們反觀志怪書寫當中，往往以南朝之敘寫地誌為多，而且除少數以概述的普觀、宏觀敘寫之外，仍大量以記載江南風物地誌為主，形成一種微觀、細膩的觀察。

2. 記載怪異事蹟以映現多元文化之殊別

記載地誌，除了上述探溯名詞之歷史典故、故事來源之外，亦有述其怪異事項者，劉敬叔《異苑》所記甚多，茲舉例以見梗概：「衡山有三峰，極秀，其一名華蓋，又名紫蓋，澄天明景，輒有一雙白鶴迴翔其上，一峰名石困，下有石室，中常聞諷誦聲清響亮徹，一峰名芙蓉最為竦桀，自非清霽素朝，不可望見，峰上有泉飛，派如一幅絹，分映青林直注山下。」³⁵此則內容記載衡山三峰之秀麗，常有白鶴迴翔其上，清景幽美，透過文字臨載，則異時異地之人皆可透過這番書寫而感受其美，此即是無遠弗屆的書寫意義，而《述異記》又多述地產、奇物等項，例如卷下記載桂林有睡草，一見令人思睡，又記載有離別草，有忘憂草、孝草。卷下記漢元帝元鼎元年，有神女留玉釵與帝，帝賜趙婕妤，宮人見釵光瑩甚，共謀碎之，啟視匣中，見白燕升天，後宮人常作玉釵因名玉燕釵。³⁶凡此，皆是以述異之方式來記載當時之奇異事物。除此之外，任昉之《述異記》亦多記載奇風異俗、奇事異聞等，例如卷上記載越俗以珠為上寶，生女謂之珠娘，生男謂之珠兒，吳越間俗說明珠一斛，貴如玉者，合浦有珠市。³⁷這些記錄奇事異聞，為我們介入、見證山川風物之殊，同時，也在六朝志怪對奇風異俗的記載過程中，映現了包容多元文化的氣度，使書寫意義不僅是一種文學的再現，而是一種文化的再現，揭示殊別文化的觀看向度。

（二）互為主體性的人文地理景觀

自然地理與人文書寫之間，並非如同鏡子般折射映現真實，而是一種被人文化的選擇再現、一種有機的表述。這種選擇性，有時是潛存的，有時是映顯的，更有時是交融互攝的情形被書寫下來的。民間信仰、庶物有神、巫

³⁴ 見王文進：〈北朝文士對南朝文化的兩種態度：以「洛陽伽藍記」與「水經注」為中心的初探〉，《臺大中文學報》第24期（2006年6月），頁115-150。

³⁵ 見《異苑》卷1〈衡山三山〉，頁2。

³⁶ 見《述異記》卷下，頁14。

³⁷ 同上註，頁4。

覲崇拜、歷史遺跡皆是文化的特性之一，被選擇性的記錄下來，表現地域文化的重要性。

空間，是人類賴以生存的象限。地誌書寫，其實就是一種標示存在的方式之一。任何地理空間，都是人類生存的核心，唯有駐足留連，才能體察地理環境與人類情感相通的立體感受。舒茲揭示我們，世界是呈現在我的經驗與詮釋之前，我們將它當成我的現實（reality），而我們詮釋是植基於過去經驗儲存，具有「現有知識」（knowledge at hand）之形式，擁有參考架構的功能。日常生活世界是一個互為主體的世界，是立場可以互換的，而且我們能夠認識他人的心靈是以預顯指涉為基礎，理解不必然預設實際知覺。³⁸其言洵是。

吳潛誠云：「『地誌』其實只是一個符號、標誌，是等待詮釋的。」又云：「地誌詩篇具體的描寫地方景觀，它幫助我們認識、愛護、標榜、建構一個地方的特殊風土景觀及其歷史，產生地域情感和認同，增進社區以至於族群的共同意識。而在地誌詩篇中，風景的每一條輪廓都隱含著社會及其文學。」³⁹

我們再從環境心理學觀察，「環境知覺」（Environment Perception）是整個「環境—行為」模式的核心，具有三個重要概念：一、具有選擇性與主動性；二、與過去經驗有關；三、為環境訊息之處理過程。⁴⁰我們反觀敘寫者為何進行書寫地理？立場如何？選擇性何在？區域差別何在？即可了解其主動選擇的處理模式。乃至於形成六朝志怪內容當中地誌書寫成為流行文化，一種通俗文化的共同表徵。〈三王墓〉、〈望夫岡〉〈汨潭馬跡〉、〈卞山石

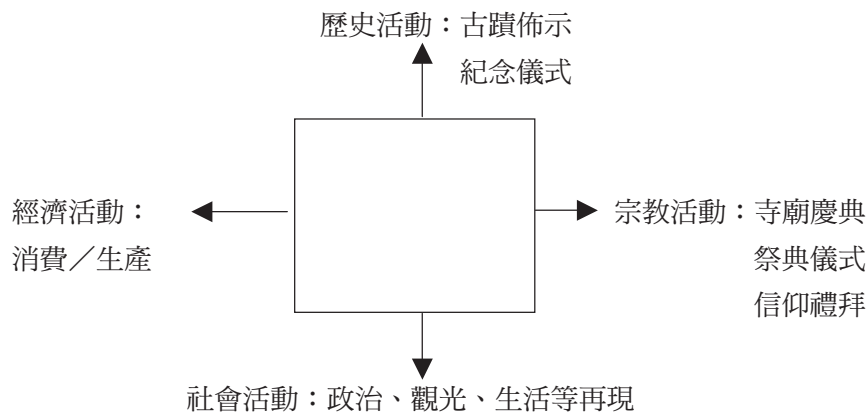
³⁸ 舒茲用「記號」一詞來指外在世界的客體、事實、事件，詮釋者從對它們的理解來預顯出他人的思想。見《舒茲論文集》（臺北：桂冠，2002年）第1冊·第十一章〈符號、現實及社會〉，頁317-381。

³⁹ 見吳潛誠：《島嶼巡航：黑倪和臺灣作家的介入詩學》（臺北：立緒文化，1999年11月）〈地誌書寫，城鄉想像：楊牧與陳黎〉，頁80、83。

⁴⁰ 「環境知覺」之概念源自1956年Brunswik所提出，強調人在知覺過程中的主動角色而提出生態線索效度（Ecological cue validity），其後流派紛繁，大抵可以定義為：具有人格價值的人們，帶著動機、期望和目標等心理狀態，進入實質環境脈絡中，透過感覺與行動選擇接收環境訊息，根據過去的環境經驗，經由一系列的感情和認知等心理轉換，處理環境訊息的心理過程。見黃茂容：《環境心理學研究：遊客對自然環境產生的情緒體驗》（臺北：淑馨出版社，1989年9月）第二章〈理論基礎〉第二節〈環境知覺之理論內涵〉，頁6-9。又見Francis T. McAndrew著危芷芬譯：《環境心理學》（臺北：五南文化，1995年6月）第一章〈環境心理學簡介〉。

櫃〉諸故事所要豁顯的命名意義就是一種場所精神（genius loci or spirit of place）的示現，透過特殊的場域，納入特殊的典型人物的生命，讓他的精神與場域結合成一體，如此，便可以集結產生歷史意義與生命價值，後世之人，透過有形的地理景觀與無形的歷史感召，便能形成一種民族式的「場所精神」的感召。⁴¹

地理區域，是一種社會載體，負載歷史活動、人文活動、宗教信仰、觀光資源，透過地誌書寫，象徵人文的高度關懷，一種臨在的現實存在感受，藉由地景之書寫再現景觀，並可能由此而生發地域意識。⁴²若以某一地景為核心，其週遭所反映的效應與活動，當如下示：



某地的人文活動，包括慶典、社會活動、歷史遺跡當繫之於內。

地景，被不同解讀、書寫時，即呈示不同內涵，這些內涵經過積累沈澱之後，形成歷史的書寫地層，一層層地被新的意義給覆蓋，同時又增生新的意義地層紋理。

⁴¹ 「場域精神」觀念從古羅馬而來，他們咸信每一個獨立的本體，皆有自己的靈魂（genius），而場域精神是建物或地理景觀的特質和人產生親密結合，這種特殊能夠透顯該建物的使命（vocation），意義是被場所精神感召而形成的。見《場所精神：邁向建築現象學》（臺北：田園城市文化，1995年3月），頁12-23。

⁴² 攸關「地域意識」，根據翁筱曼所云，應包括三種表現：其一是詩人對地域具有認同感和歸屬感；其二是地域發展的特徵和風貌；其三是存在的心理凝固點。見〈古代詩學視境下的「地域意識」：以嶺南地域詩學為個案〉，《汕頭大學學報（人文社會科學版）》第24卷第6期，頁37-41。

五、地理／歷史雙重座標下的記憶與書寫

（一）臨現的神聖經驗以感受南朝地籍書寫之勃發

邁克·克朗揭示我們，人文地理學，它正在試圖將人的感受重新作為地理學的中心議題。同時也包括讓人們討論自己對地方親身體驗，自己的生活，以及對世界的認識。⁴³

固然，王文進先生證成南朝士人身處杏花江南，仍未忘北伐中原之志，長期以中原為依歸的想像意志，將所處之金陵錯置混淆成長安、洛陽，⁴⁴但是，更多的文士是進行在地的書寫，例如梁代的劉敬叔《異苑》、任昉《述異記》等等不僅從地景進行描摹，甚至深到神話傳說、歷史遺跡的古老地層挖掘深層的地理紋脈。

所以我們在凝視地景時，誠如邁克·克朗指出的，解讀某一地理景觀並不是發現某個典型的「文化區」，而是研究和發現為什麼地理景觀對不同的人具有不同的意義，以及它們的意義是怎樣改變的，又是如何爭論的。由於存在雙重編碼現象，地理景觀的解讀變得複雜了。⁴⁵

我們重新檢視創作量龐大的六朝志怪當中，除了作者不詳及作者可知而生平不詳者之外，考察作者籍地可以發現一個有趣的現象，以地域觀之，志怪之作者以南朝居多，而書寫地誌者，以南人為多，或曾仕宦、遊走江南吳楚等地者。例如南朝宋人劉義慶、劉敬叔為彭城人（今江蘇），南朝齊人王琰雖為太原人（今山西）卻曾擔任吳興令，梁朝吳均為吳興故彰人（今浙江安吉縣西北）等等。承如前述，周振鶴揭示巴蜀、吳越、楚地多廣川大澤，地理風貌影響人文景觀，造成巫風、淫祠特別多，我們從〈附錄一〉可管窺這種現象，書寫南朝地誌以南人為多，⁴⁶形成一種臨現的經驗書寫。梅新林也指出中國文學地理軸線原本以黃河流域為主導的文學格局，迄南北朝時期轉

⁴³ 見《文化地理學》第四章〈文學地理景觀〉，頁41。

⁴⁴ 王文進先生南朝邊塞詩一系列研究指出，以漢代長安、洛陽為中心的南朝邊塞詩是南朝人士對漢代雄威的心理投射，而南朝人士之時空思維是以當前的南國地理形勢比附成漢代北地的神州山河，並形成一種特殊的時空錯置，見〈南朝士人的時空思維〉，《東華人文學報》第5期，2003年7月，頁235-260。

⁴⁵ 見《文化地理學》、第三章〈地理景觀的象徵意義〉、〈小結〉，頁41。

⁴⁶ 例如《述異記》祖沖之先世已遷入江南；《甄異記》傅亮世居江南；《幽明錄》劉義慶、《異苑》劉敬叔皆為彭城人（今江蘇彭縣）；未知籍地或籍地雖在北地卻為南朝人氏有宋之袁王壽、殖氏；齊之王琰；梁之任昉、吳均、劉之遴、蕭繹等。

向以建康首都圈為核心，以長江流域為主導是秦漢以來文學版圖的一次根本性變局。⁴⁷龔鵬程也揭示南北朝時期，北人南渡，對江南重新經歷地大發現的歷程，地方志開始興起。⁴⁸我們考察《四庫全書》此一時期有關地理書籍之創作，除上述北朝雙璧：《洛陽伽藍記》、《水經注》之外，南朝有《荊楚歲時記》及《南方草木狀》二書之外，尚有存量不少的方志出現，⁴⁹至於地方誌大量書寫是在宋元之際，迄清代始大放異采。考其初始，六朝志怪開始對江南有他者凝視（gaze）的新發現，方能促使方志蓬勃。

（二）歷史想像之文學地誌以豁顯存在的價值

對於人類文明而言，風土、民情、習俗、節慶、神話、歷史傳說，是所以構成文化的部份，雖然神話傳說事涉荒誕不經之說，然而卻代表一代的思維，經由歷史的積累而存留下來的，根據海德格所言：凡是歷史留下來的，必是合理的。

人與地理環境，是相互依存的關係存有，人因為地理而存在而滋養，地理因為人之彰顯而有文化意義，否則山川水紋，隨處皆有，為何如此命名？為何有些事跡？為何有此軼事？皆是人以思維積累而成的文明與文化，山川河嶽兀立天地之間，因為人的命名思維，而有了存在的生命，不再是曠野，不再是廢石，不再是不知名的地方，標示地理名稱，其實就是人類思維的具現，例如〈望夫岡〉⁵⁰也只有在堅貞不二的時代才能生發這樣感人的故事，而將人文與地誌作一結合。例如〈三王墓〉⁵¹就是故事來源的敘寫，使地方與故事結合，不再呈示荒山廢土，這就是一種人文式的地理書寫。地理具有召喚、認同的意義，也具有凝聚的意義，地理名稱，象徵著當時人對該地的一種人

⁴⁷ 見梅新林《中國古代文學地理形態與演變》（上海：復旦大學出版社，2006年10月）冊上，第一章〈本土文學的地理變遷〉，頁73。

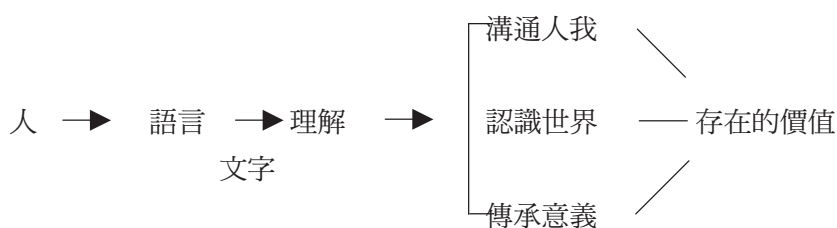
⁴⁸ 見《龔鵬程年度學思報告：1999年報》（宜蘭：佛光人文社會學院，2001年6月）〈區域特性與文學傳統〉，頁267-287。

⁴⁹ 事實上，據林天蔚所言，魏晉以後地記（志）較盛行，三國有4種，例如陳述《益州記》、譙周《益州志》、李尤《蜀記》、吳昭韋《吳郡國志》；兩晉有12種，例如常璩《華陽國志》、何晏《九江志》、常寬《蜀記》、佚名之《永寧地志》、《會稽郡十城地志》；南北朝有9種，例如劉宋《元嘉六年地志》、童覽《吳地志》、沈懷遠《南越志》、齊佚名之永元元年、2年、3年地志、崔慰祖《海岱志》、梁蕭繹《荊南地志》、陳顧野王《輿地誌》等。見《方志學與地方史研究》（臺北：國立編譯館主編，南天書局發行，1995年7月），頁39，注釋46條。

⁵⁰ 《搜神記》，卷11，頁143。

⁵¹ 同上註，頁128。

文思維、想像與表徵，也是歷史生命的延續。地名，讓遠古之心與當代之人，作交契心靈的工作，因為地名的連結，讓不同世代之人因為地理名稱，而能心靈感契會通，例如〈汨潭馬跡〉留下我們對屈原的感戴，〈卞山石櫃〉興發對項羽的追緬，至於〈梅姑廟〉、〈伍員祠〉⁵²等等，一方面代表巫覡系統之流衍，同時也與歷史故事作一巧妙連接，〈伍員祠〉使歷史與人文信仰合而為一。⁵³同時，歷史身影與地景關係可以被刻意創構出來的，具有主觀的意向性，而語言文字的運用則顯得非常重要，不同的語言文字有不同的思維模式，乃至於產生不同的世界觀，也就是：人必須透過語言文字互相理解與溝通，而語言也是溝通人我、認識世界，進而將意義承傳下來的一種載體，這就是語言文字所創發出來的存在價值：



人類的文明，是透過「語言、文字」才能進行溝通與「理解」，也才能「詮釋」，甚至合理的追求文明。德羅伊生（Johann Groyesen, 1808-1884）也揭示我們，人類理解歷史，是為了實現歷史，在實現歷史的過程中理解歷史。⁵⁴人，不能擺脫傳統，但是，雖處於傳統與歷史之中，卻能對傳統與歷史進行反思與批判，從而可以主動地創造歷史、改變歷史，甚至讓社會生活不斷地往前進，也不斷地在揚棄中學會進步。六朝人大量存錄神話的源由，在於時代的距離所形成的，從時間的射線來觀察，時間距離越遠者，其虛構性越強；

⁵² 以上所列，〈汨潭馬跡〉見《異苑》卷1頁1；〈卞山石櫃〉見《異苑》卷1頁3；〈梅姑廟〉見《異苑》卷5頁1；〈伍員祠〉見《異苑》卷5頁3。

⁵³ 張蜀惠曾指出宋代地誌書寫，是有意結合文人身影與地景關係而創構出來的，在文字與現實之間，存在詩人與空間連結的深刻意義。並揭示宋人現實經驗與文本經驗距離之背後，是詩人刻意建構出來的共同地景記憶，賦予詩人自我身處空間的意義。見〈現實經驗與文本經驗的真實：由歐陽修、蘇軾作品探究北宋地誌書寫與閱讀〉，《東華人文學報》第11期（2007年7月）頁85-119。

⁵⁴ 見張汝倫：《意義的探究》第一章〈釋義學的起源和古典釋義學〉（臺南：復漢出版社，1996年），頁16。

時間距離越近者，其真實性越強。此中，並不涉及任何故事或事件，而是純以時間的長度來觀察，亦即「後之視今，亦猶今之視昔」的視角是相同的，時間的長度越長時，其可信度越低，而虛構性越高。維柯（Giovannibattista Vico, 1668-1744）揭示：神話故事起源時都是些真實而嚴肅的敘述，因此 mythos（神話故事）之定義就是「真實的敘述」。⁵⁵這些論述，可以用來證明維科所說的，任何故事或神話的起源皆是真實的或可信的。所以，我們反觀過去的歷史傳說，以後世之眼光觀看時，往往因為時間拉距而覺其荒誕不經，而六朝人觀看神話時，比我們更相信其可信。六朝志怪所表現出來的人文地景，是一種以實涵虛的方式呈現，「實」是具體人、事、時、地、物之指涉，「虛」的部份是指以故事、情節的敘述反映出玄奇幽秘的事件。例如前述《述異記》中的聖姑祠，不僅人物之姓氏、時間之年月日，甚至與何人至何地采樵，甚至青衣婦人之出現、人物之對話、家人之奔號等等，皆如實敘寫出來，但是，聘為東海婦一事，果真為真？可是當時人卻深信不疑，甚至為其立祠以茲祭祀。這種虛實相涵、虛中映真、真中存虛的敘寫手法，形成獨特的書寫模式，使人如臨其境，如觀其事，如睹其人般的真實，這種敘事的臨場感受，將虛化實，突破現實限制與框架局限，即是一種想像的文學地誌。

六、結論

人與天地萬物共生，其中奇異事故之流佈，是人類面對種種神奇物象所衍生的想像，這種想像是要建構一個：人與大自然共生共存的環境，當人類無法用人為的能力或力量去改變大自然時，乃賦予神話傳說、奇聞異俗、風土文物的想像，包括地理方位的命名方式，或是遺跡布示，甚至是靈祠的建構、泛靈的巫覡信仰等等，在在皆呈現人類心靈最幽深、虛歉、軟弱的一面，必須不斷用想像與虛構來填補人與大自然間的罅縫，企圖以神奇述怪的方式來面對幽秘難測的大自然現象，遂以盤空而來的想像來型塑一切的事象的起源、合理解釋各種怪異現象的映現。這些內容構築成地誌書寫的內容。地誌書寫，不僅需將描述對象的地景「形象化繪圖」（figurative mapping），更要通透到人文關懷，將該地的風土民情、宗教信仰、歷史傳說，甚至節慶活動、遷居與流動的過程一一記錄下來，也就是說地誌書寫，即是作者對地方的認同、感知、構思與經驗的整體過程。我們考察六朝志怪的地誌書寫，對風土

⁵⁵ 見維科：《新科學》（北京：人民文學出版，1987年），頁135。

民情、宗教信仰、歷史傳說、節慶活動等項多所描繪、說明、解釋，即是地誌書寫的任務。此所以《文化地理學》論示我們：「地理人文景觀並非僅有簡單的自然屬性，它總是與特定的文化相連。」⁵⁶ 揭示地誌書寫不僅是一種自然屬性的形象化，更具有歷史文化的關懷。職是，我們對地理空間的理解，是以我們所曾經經驗過的真實感受，賦予理解的內涵，我們的行動、思維、評賞能力，決定我們認知一個地方、一個空間的整體經驗。

考察六朝志怪在中國典籍分類中，無論歸入子部或史部雜傳類，皆饒富地誌書寫，範圍包括中國方志指稱的內容：「載方域、山川、風俗、物產」等，密合西方今日流行之人文地理學的概念。考其內容，以神話傳說為民俗思維的底層地基，敘寫時以繼古開新的方式梯接遠古傳說，並演繹出新的神話思維，將「人」置入書寫，成為一種臨在的新意義，不僅敘記風俗祭典由來，並增添寫作新素材形成新的典範；繼以風俗佈示人類心靈底層積澱的庶物崇拜、敬天禮神的民俗風情，呈示日常生活的普象，內攝風土之載錄、節日慶典之探源、祠廟廣興之溯瀾；再以地景博物透視地方意識，以述地理名詞、記怪異事蹟佈示互為主體性的地理景觀，展現場域精神。地誌書寫，構築出人文社會的基層思維，先有神話、傳說，進而透過這些神話傳說形成信仰與風俗，含攝節慶祭儀與民間信仰活動，同時也構築人文地方景觀，以神話傳說作為社會底層的神秘思維，繼以風俗信仰作為型塑節慶活動的基地，這些層層堆疊的精神內涵，即是該地方的文化。

歸結六朝地誌書寫的特質：一、地誌書寫與輿圖不同，輿圖多山川大澤、地理形勝之具實摹繪，而地誌除了山川湖泊等自然勝景之描繪外，更加增了人文的關懷與思維，舉凡風土民情、宗教信仰、神話傳說、泛靈遺跡、遠方異俗、地理風物等皆含括在內。二、六朝志怪除了述奇敘怪之外，對於地理博物之關涉，使六朝志怪含攝了更豐富多元的素材，為一代記錄前行往代及當世的生活座標，提供後人諦觀六朝心靈模式與現實生活世界的窗口。從思維地層挖掘，先有神話、傳說，才有風俗、民情之形成，繼以地景博物標幟一代景觀。三、六朝書寫地誌，非一人一書之特殊現象，而是一種集體表徵，從晉代以降，《搜神記》、《搜神後記》、《拾遺記》、《述異記》、《異苑》……等書皆豐瞻記錄了各地景觀，且將六朝人思維模式透過地誌充份反映、折射出來。四、從籍地或地域性觀察，地誌書寫之作者多為南人，而所

⁵⁶ 見第三章〈地理景觀的象徵意義〉，頁31。

書內容亦多南方各種風俗、地理景觀，用以說明南人想像豐富、信鬼重巫；同時也反映出南朝文風鼎盛，形成一種集體無意識的書寫風潮，顯映南人對風物之凝視與關照，比起北朝而言，更豐盛紛繁。

生態地理學有所謂的「生態序」(ecological order)是指生態系統之內部結構、功能、環境條件在時空的秩序；而「生態位」(niche)指某一物種在生態系統中占據的生存空間和地位。⁵⁷人類，在大自然所佔有的潛在生態位(niche)，究竟如何？神奇述異的文藝思維，又在生態序位中佔有什麼地位？透過地景，可以探知這種生態序位是一種人我互敬、物我混融的文明，因為地景，既是一種自然景觀、也是一種人文景觀，更可以是一種歷史文化的臨現與積澱。

【責任編校：廖婉茹】

⁵⁷ 見魯樞元：《生態文藝學》（西安：陝西人民教育出版社，2002年12月）第一章〈文學藝術在地球生態系統中的序位〉，頁33。

附錄一：〈六朝志怪之作者籍地一覽表〉⁵⁸

| 書名 | 作者 | 卷數 | 籍地 | 備註 |
|-------|----|---------------|--------------------------|-------------------------------|
| 神異經 | 存 | ？ | | |
| 異聞記 | 失 | 題漢陳寔 | | |
| 列異傳 | 失 | ？ | 3 卷 | |
| 博物志 | 存 | 西晉張華 232-300 | 10 卷 | 范陽方城(今河北固安縣) |
| 玄中記 | 失 | 西晉郭璞 276-324 | | 河東聞喜縣(今山西聞喜) |
| 漢武帝內傳 | 存 | 東晉葛洪 290-370 | 1 卷 | 丹陽郡句容(今江蘇句容縣) |
| 海內十洲記 | 存 | ？ | | |
| 搜神記 | 存 | 晉干寶 | 20 卷 | 新蔡人(今河南) |
| 搜神後記 | 存 | 晉陶潛 365-427 | 10 卷 116 篇 補遺 18 篇 | 潯陽柴桑(今江西九江市) |
| 異林 | 失 | 晉陸氏 | | 不詳 |
| 神異記 | 失 | 西晉王浮 | | 不詳 |
| 靈鬼志 | 失 | 晉荀氏 | 3 卷 | |
| 志怪 | 失 | 東晉祖臺之 317-419 | 2 卷 | 范陽人(河北)後居江南 |
| 志怪 | 失 | 晉孔約 | 4 卷 | 不詳 |
| 感應傳 | 失 | 晉王延秀 | 8 卷 | 不詳 |
| 徵應傳 | 失 | 晉朱君臺 | | 不詳 |
| 述異記 | 失 | 晉祖沖之 429-500 | 10 卷 | 范陽郡道縣(河北萊水縣)先世遷入江南,任南徐州令(今鎮江) |
| 拾遺記 | 存 | 前秦王嘉 | 10 卷 | 隴西安陽 |
| 甄異傳 | 失 | 姚秦戴祚 | 3 卷 | 不詳 |
| 應驗記 | 失 | 宋傅亮 374-426 | 1 卷 | 靈州人,世居江南 |
| 幽明錄 | 失 | 宋劉義慶 403-444 | 20 卷 | 彭城(今江蘇彭縣) |

⁵⁸ 本表有關作者之生平、撰述、卷數參考周次吉：《六朝志怪小說研究》（臺北：文津出版社，1986年）。

| | | | | | |
|-------|---|------------------|-------------|--------------------------------------|--|
| 宣驗記 | 失 | 宋劉義慶 | 13 卷 | 彭城（今江蘇彭縣） | |
| 異苑 | 存 | 宋劉敬叔 390-468 | 10 卷 | 彭城（今江蘇彭縣） | |
| 古異傳 | 失 | 劉宋袁王壽 | 2 卷 | | |
| 齊諧記 | 失 | 宋東陽無疑 | 7 卷 | | |
| 志怪記 | 失 | 宋殖氏 | 3 卷 | | |
| 漢武故事 | 失 | 齊王儉 452-489 | 1 卷 | | |
| 冥祥記 | 失 | 齊王琰 454-？ 宋齊梁 | 131 則 | 太原人（今山西） | |
| 述異記 | 存 | 梁任昉 460-508 | 2 卷 | 樂安博昌 | |
| 續齊諧記 | 存 | 梁吳均 469-520 | 1 卷 | 吳興故彰（今浙江） | |
| 神錄 | 失 | 梁劉之遴 477-548 | 5 卷 | 南陽涅陽人 | |
| 漢武洞冥記 | 存 | 梁蕭繹 507-554 | 4 卷 | 先為湘東王，都督荊、湘、郢、益、等地，後建康陷落，於江陵稱帝，是為元帝。 | |
| 旌異記 | 失 | 隋侯白 | 15 卷 | 臨漳（河北） | |
| 冤魂志 | | 隋顏之推 531-591 | 3 卷 65 則 | 琅琊臨沂（山東臨沂） 世居健康（今南京） | |
| 集靈記 | 失 | 隋顏之推 531-591 | 20 卷 | 同上 | |
| 集異記 | 失 | 郭季產 | | 不詳 | |
| 鬼神列傳 | 失 | 謝氏 | 1 卷 | | |
| 神怪錄 | 失 | ？ | | | |
| 錄異傳 | 失 | ？ | | | |
| 雜鬼神志怪 | 失 | 集諸家文 | | | |
| 詳異記 | 失 | ？ | | | |
| 續異記 | 失 | ？ | | | |
| 陰德傳 | 逸 | 宋范晏 | 2 卷 | 不詳 | |
| 近異錄 | 逸 | 宋劉質 | 2 卷 | 不詳 | |
| 研神記 | 逸 | 梁蕭繹 508-554 | 10 卷 | 見前 | |
| 繫應驗記 | 逸 | 陸果 459-532 | 1 卷 | 吳人（江蘇蘇州） | |

| | | | | | |
|-------|---|-----|------|----|--|
| 周氏冥通記 | 逸 | ？ | 1 卷 | | |
| 因果記 | 逸 | 劉泳 | 10 卷 | 不詳 | |
| 補續冥祥記 | 逸 | 王曼穎 | 1 卷 | 不詳 | |
| 續異苑 | 逸 | ？ | 10 卷 | | |
| 靈異錄 | 逸 | ？ | 10 卷 | | |

主要參考書目

專著

Tim Cresswell 原著，徐苔玲、王志弘譯：《地方：記憶、想像與認同》（Place: A Short Introduction），臺北：群學出版有限公司，2006 年。

干寶：《搜神記》，臺北：里仁書局，1982 年 9 月。

王平：《中國古代小說文化研究》，濟南：山東教育出版社，1998 年。

王岳川：《現象學與解釋學文論》，輯入二十世紀西方文論研究叢書，濟南：山東教育出版社，2003 年 9 月。

王恆展：《中國小說發展史概論》，濟南：山東教育出版社，1996 年 5 月。

王琰撰，王國良校釋：《冥祥記研究》（內含校釋），臺北：文史哲出版社，1999 年。

王嘉撰，蕭綺錄，齊治平校注：《拾遺記》，臺北：木鐸出版社，1982 年。

弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯，陳敏慧校：《金枝：巫術與宗教之研究》（The Golden Bough）二冊，臺北：久大出版社，1991 年。

石昌渝：《中國小說源流論》，北京：三聯書局，1995 年 10 月二刷。

任昉，馬俊良輯刊：《述異記》，龍威秘書本，輯入百部叢書集成，臺北：藝文印書館，1968 年影印。

克勞德·列維（Claire Jacobson）、斯特勞斯（Brooke Brundfest Schoepf）著，陸曉禾、黃錫光等譯：《結構人類學：巫術·宗教·藝術·神話》（Structural Anthropology）北京：文化藝術出版社，1991 年 12 月二刷。

吳均撰，王國良校釋：《續齊諧記研究》（內含校釋）顧氏文房小說本，臺北：文史哲出版社，1987 年 12 月。

吳志達：《中國文言小說史》，濟南：齊魯書社，1994 年 9 月。

- 吳瑄校刊：《六朝逸史：六朝事跡編類》二冊，古今逸史本，輯入百部叢書集成，臺北：藝文印書館，1968年。
- 吳潛誠：《島嶼巡航：黑倪和臺灣作家的介入詩學》，臺北：立緒文化，1999年11月。
- 李富華：《神鬼之間：民間信仰面面觀》，臺北：萬卷樓，1999年8月。
- 李劍國輯校：《新輯搜神記·新輯搜神後記》二冊，北京：中華書局，2008年5月二刷。
- 李劍國輯釋：《唐前志怪小說輯釋》（內含三十三種志怪），臺北：文史哲出版社，1995年。
- 周次吉：《六朝志怪小說研究》臺北：文津出版社 1986年。
- 周次吉撰：《神異經研究》（內含校釋），漢魏叢書本，臺北：文津出版社，1986年。
- 周振鶴：《中國歷史文化區域研究》，上海：復旦大學，1997年9月。
- 孟瑤：《中國小說史》，臺北：傳記文學出版社，1977年。
- 東方朔撰，王國良校釋：《海內十洲記研究》（內含校釋），顧氏文房小說本，臺北：文史哲出版社，1993年10月。
- 東方朔撰，王國良校釋：《神異經研究》（內含校釋），廣漢魏叢書本，臺北：文史哲，1985年。
- 林天蔚：《方志學與地方史研究》，臺北：國立編譯館主編，南天書局發行，1995年7月。
- 保羅·田立克（Paul Tillich）著、魯燕萍譯：《信仰的動力》（Dynamics of faith）臺北：桂冠，1994年。
- 紀昀編纂：《四庫全書總目提要》，石家莊：河北人民出版社，2000年3月。
- 苗壯：《筆記小說史》，杭州：浙江古籍出版社，1998年12月。
- 索爾·克里普克（Saul Kripke）著、梅文譯、涂紀亮、朱水林校：《命名與必然性》（Naming and Necessity）上海：上海譯文出版社，2001年2月。
- 馬凌諾斯基著、朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業叢書出版社，1996年一版四刷。
- 張汝倫：《意義的探究：當代西方釋義學：一個哲思的；一個方法論的探索》，臺北：谷風，1988年。
- 張華著、唐久寵校釋：《博物志校釋》，臺北：臺灣學生書局，1980年6月。

- 梅新林：《中國古代文學地理形態與演變》，上海：復旦大學出版社，2006年10月。
- 郭憲撰，王國良校釋：《漢武洞冥記研究》（內含校釋），顧氏文房小說本，臺北：文史哲出版社，1989年。
- 陶潛：《搜神後記》，臺北：木鐸出版社，1982年。
- 陶潛撰，王國良校釋：《搜神後記研究》（內含校釋），學津討原本，臺北：文史哲出版社，1978年。
- 單德興：《跨越邊界：翻譯·文學·批評》，臺北：書林有限公司，1995年8月。
- 舒茲（Alfred Schutz）著、盧嵐蘭譯：《舒茲論文集》（Collected Pspers Vo.1: The Problem of Social Reality），第一冊，臺北：桂冠圖書公司，1992年。
- 黃茂容：《環境心理學研究：遊客對自然環境產生的情緒體驗》，臺北：淑馨出版社，1989年9月。
- 葛洪：《神仙傳》（與《疑仙傳》、《列仙傳》合刊，輯入《仙佛靈異叢書》）臺北：廣文書局，1989年12月。
- 葛洪：《神仙傳》，漢魏叢書本，輯入叢書集成初編，北京：中華書局，1991年。
- 寧宗一主編：《中國小說學通論》，合肥：安徽教育出版社，1995年。
- 趙輝：《六朝社會文化心態》臺北：文津出版社，1996年1月。
- 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12月。
- 劉敬叔撰：《異苑》二冊，學津討原本，輯入百部叢書集成，臺北：藝文印書館，1968年影印。
- 魯迅：《中國小說史略》，臺北：風雲時代，1990年。
- 魯迅：《古小說鈎沈》（內含三十二種志怪），濟南：齊魯書社，1997年11月。
- 魯道夫·奧托（Rudolf Otto）：《論神聖：對神聖觀念中的非理性因素及其對理性之關係的研究》（The idea of the holy），成都：四川人民出版社，1995年。
- 魯樞元：《生態文藝學》，西安：陝西人民教育出版社，2002年12月。
- 謝明勳：《六朝小說本事考索》，臺北：里仁書局，2003年1月。
- 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。

邁克·克朗 (Mike Crang) 著，楊淑華、宋慧敏譯：《文化地理學》，南京大學出版社，2005 版，2007 年 4 月重印。

顏之推撰，王國良校釋：《顏之推冤魂志研究》（內含校釋），臺北：文史哲出版社，1995 年 6 月。

龔鵬程：《龔鵬程年度學思報告：1999 年報》，宜蘭：佛光人文社會學院，2001 年 6 月。

學位暨期刊論文

王文進：〈北朝文士對南朝文化的兩種態度：以「洛陽伽藍記」與「水經注」為中心的初探〉，《臺大中文學報》，24 期，2006 年 6 月，頁 115-150。

王文進：〈南朝士人的時空思維〉，《東華人文學報》，2003 年 7 月。

翁筱曼：〈古代詩學視域下的「地域意識」：以嶺南地域詩學為個案〉，《汕頭大學學報：人文社會科學版》，第 24 卷第 6 期，頁 37-41。

張蜀惠：《現實經驗與文本經驗的真實：由歐陽修、蘇軾作品探究北宋地誌書寫與閱讀》，《東華人文學報》，2007.7 第 11 期，頁 85-119。

許聖和：《博物思維與六朝文學》，東華大學碩論，2006 年 7 月。

審查意見摘要

第一位審查人：

本文企圖透過六朝志怪中的風俗與地誌紀錄，探討地景作為一種人文載體，書寫者以神話傳說、奇風異俗、地理博物等內容，銘刻社會人文立體景觀，展示地景座標之多重現實，再現日常生活之境。作者採用文化地理學、生態文藝學、環境心理學等理論，多角度耙梳六朝志怪文本之地誌紋理，觀點新穎，層面廣闊，設想周到，值得鼓勵肯定。若能在引述原始資料時，更加小心謹慎，避免版本不詳，文字差訛等情況，必能增加對文本全解讀的準確度與說服力，保證立論的堅實與完美。

第二位審查人：

「地誌書寫」係多年前時興之文學議題，作者以徵驗「六朝志怪小說」之書寫範式與文化意蘊，確有其可行與獨到之處，此點實多可喜。然省視通篇，不時出現未符合論文書寫慣例，或因作者一時疏忽而出現之有待釐正、交代之問題，此一部分若能確實調整、修正，個人相信，本文之論點當有可能為六朝志怪小說之研究，引領至另一新的視域。

