

東漢晚期的疾疫與宗教

林 富 士

本文主旨在於探討東漢晚期疾疫流行的情形，及其與當時宗教情勢之間的關係。

據范曄《後漢書》的記載，中國社會在桓、靈二帝時期（147-189 A.D.）飽受「疾疫」的侵害，其後，在獻帝期間（189-220 A.D.），則似乎只有建安二十二年（217 A.D.）有「大疫」發生。然若綜合各種不同的史料來看，則一種或多種不知名的「疾疫」（即現代醫學所說的「流行病」），在東漢王朝最後的三十多年間，仍不斷侵襲中國社會，儘管可能只是間歇性的肆虐於某些區域。

造成東漢晚期疾疫流行的原因已很難考定，但其帶來的衝擊和影響，卻可加以評估。單以宗教而論，巫祝的活躍、若干祠廟的興建、厲鬼信仰的熾盛、新興道教團體的崛起、佛教在中國境內的勃興，其實都和疾疫衝擊下，人心格外顯得憂懼疾病、多人渴求醫護的社會情境有緊密的關係。而巫祝、道士、與僧人，針對當時人的需求，適時提供了心理或生理上的醫療與救護，也使他們各自吸引了不少的信徒，因而形成三者鼎足而立的局面。

當然，單以疾疫流行的社會情境，並不足以解釋巫、道、佛三種宗教勢力在東漢晚期的發展。但是，疾疫流行與宗教情勢二者之間在當時的緊密交纏，卻也不能忽視。

一、引 言

桓帝元嘉元年（151 A.D.）「春正月，京師疾疫」、「二月，九江、廬江大疫」。

桓帝延熹四年（161 A.D.）「春正月，大疫」。

桓帝延熹九年（166 A.D.）正月己酉詔曰：「比歲不登，民多飢窮，又有水旱疾疫之困」。

靈帝建寧四年（171 A.D.）三月「大疫」。

靈帝熹平二年（173 A.D.）「春正月，大疫」。

靈帝光和二年（179 A.D.）「春，大疫」。

靈帝光和五年（182 A.D.）「二月，大疫」。

以上所引的七條史料出自范曄（398-445 A.D.）《後漢書》的〈孝桓帝紀〉及〈孝靈帝紀〉，¹ 雖然只是寥寥數語，卻深受近代學者注目。一般來說，學者大多把靈帝中平元年（184 A.D.）的「黃巾之亂」視為東漢政治社會史的重要分水嶺之一。因為從此之後，一則盜賊蜂起、流民四竄的情形便連年不息，二則刺史與郡守擁兵自重、軍閥割據、交相攻戰的局勢成形。² 而前此二、三十年之間頻頻爆發的疾疫之災則被認為是「黃巾之亂」產生的主要因素之一，因為「黃巾」的首領張角乃以「大醫」自居，並且透過醫療活動傳佈信仰、吸引徒衆。³ 因此，對於流行於東漢末年的疾疫，我們除了該評估其損傷人口、破壞經濟、蹂躪社會的程度之外，也應考察其與當時宗教發展之間的關係。

然而，有關這項課題的研究，大多局限於探索桓、靈二帝時期的疾疫及其與張角「太平道」興起的關聯。這種局限主要是受制於史料。因為，從「黃巾之亂」起一直到東漢覆亡為止的三十七年間（184-220 A.D.），有關「大疫」的記載，在范曄的《後漢書》中只有靈帝中平二年（185 A.D.）及獻帝建安二十二年（217

-
- 1 范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷7，頁296-297，308，317，卷8，頁322，334，342，346。
 - 2 有關「黃巾之亂」的史料，詳見安作璋，《秦漢農民戰爭史料彙編》（北京：中華書局，1982），頁336-374。通論性的著作，參見羅秉英，《黃巾起義—歷史知識讀物》（北京：中華書局，1974）；福井重雅，《古代中國の反亂》（東京：教育社，1982）；木村正雄，《中國古代農民叛亂の研究》（東京：東京大學出版會，1983，二版）。相關的研究書目，參見福井重雅，前引書，「參考文獻」，頁229-239。
 - 3 參見Werner Eichhorn, "Description of the Rebellion of Sun En and Earlier Taoist Rebellions," *Mitteilungen des instituts für Orientforschung*, 2:1 (1954), 頁325-352; Paul Michaud, "The Yellow Turban," *Monumenta Serica*, 17 (1958), 頁47-127; Howard S. Levy, "Yellow Turban Religion and Rebellion at the End of Han," *Journal of the American Oriental Society*, 76 (1959), 頁214-224; 秋月觀暎, 〈黃巾の亂の宗教性—太平道教法との關連を中心として—〉, 《東洋史研究》, 第15卷第1期(1956), 頁43-56; 大淵忍爾, 《道教史の研究》(岡山:岡山大學共濟會, 1964), 頁1-63; 福井重雅, 前引書, 頁28-46。

A.D.) 兩次，⁴ 而有關宗教的活動更是絕少見於「正史」的記載。但是，范曄以及諸家《後漢書》（以今存之內容來看）對於獻帝時期疫災的記載可能有所疏漏，因為，獻帝時期，東漢都城曾二度搬遷（初平元年自洛陽遷長安、建安元年自長安遷許昌），中央政府常處流寓狀態，且又失去對各地的控制，原有的「上計」和「監察」制度不再能實際運作，宮廷所藏的典冊簿籍又頻遭戰火，因此，史官（或有志寫史者）能否獲得完備的檔案和資料以記當時之事甚為可疑。故而，在東漢最後的三十二年間，「疾疫」流行的次數是否僅止於建安二十二年一次，實有待細察。其次，這段時間，其實正是中國宗教史上一個新階段的開端。綿延至今的「天師道」便是在這段期間形成其基本教義和教團組織。佛教入華之後，雖於桓、靈二帝之時已有重大發展，但論「造像立寺」之始以及佛法傳佈對象的擴大，或應在獻帝之時。即使是古老的巫祝信仰，在這段期間也有了若干新的變化。因此，本文旨趣便在綜合各種不同性質的史料，重新考察東漢晚期（以獻帝時期為主）疾疫流行的情形，並且評估其與當時宗教情勢之間的關係。而所以以獻帝時期為主要的時間斷限，一則是受限於篇幅，二則是為詳人所略而略人所詳。然而，歷史現象少有驟然起滅，因此文中也將前溯桓、靈二帝時事，並約略論及獻帝之後的發展。

二、釋「疾疫」

在進行考察疾疫流行的情形之前，似須先釐清傳統文獻常用的「疫」、「疾」、「癘」、「癘氣」、「疫氣」、「疾疫」這些字眼的含意。一般以為，古籍所載的「疫」（疫癘、疾疫等），即今日所謂的「傳染病」。⁵ 這個說法雖然大致不差，

4 范曄，《後漢書》，卷8，頁351，卷9，頁389。

5 參見陳邦賢，《中國醫學史》（上海：商務印書館，1936），第五篇，第一章「傳染病史」，頁361-367；余巖，《古代疾病名候疏義》（台北：自由出版社翻印，1972），頁148-149；鄭曼青、林品石編著，《中華醫藥學史》（台北：臺灣商務印書館，1982），頁168-170；范行準，《中國醫學史略》（北京：中醫古籍出版社，1986），頁43-47。

但是「疫」所指的疾病，似乎並不全指具有傳染性的疾病而言。如《說文》對「疫」字的解釋即為：「民皆疾也。」⁶ 這個定義其實較近似現代西方醫學所謂的「流行病」(epidemic)，即流行於某一時期、某一地域、某些人群（有時及於整個社群）間的疾病，這包括傳染病與非傳染性疾病（如癌症、糖尿病、營養不良所造成的各類疾病）而言。⁷ 即以張仲景所言，造成其宗族成員大量死亡的「傷寒」而言，雖然現代學者大多認為是指某種「傳染病」，但是根據《傷寒論》本文及傳統醫書所載，似又不然。《傷寒論》〈傷寒例〉即言：

《陰陽大論》云：春氣溫和，夏氣暑熱，秋氣清涼，冬氣冷冽，此則四時正氣之序也。冬時嚴寒，萬類深藏，君子固密則不傷於寒，觸冒之者，乃名傷寒耳。其傷於四時之氣，皆能為病，以傷寒為毒者，以其最成殺厲之氣也。中而即病者，名曰傷寒。不即病者，寒毒藏於肌膚，至春變為溫病，至夏變為暑病。暑病者，熱極重於溫也。是以辛苦之人，春夏多溫熱病，皆由冬時觸寒所致，非時行之氣也。凡時行者，春時應暖，而復大寒，夏時應大熱，而反大涼，秋時應涼，而反大熱，冬時應寒，而反大溫，此非其時，而有其氣，是以一歲以中，長幼之病，多相似者，此則時行之氣也。

夫欲候知四時正氣為病，及時行疫氣之法，皆為按斗曆占之。⁸

此雖區別「傷寒」（按其發病時節又可細分為「傷寒」、「溫病」、「熱病」三種）與「時行疫氣」，然其差異僅在一傷於四時正氣（正常之氣候），另一傷於異常之天候。其以「長幼之病，多相似者」定義「時行之疫」，和《說文》頗為類似，蓋泛指「流行病」，而不單指傳染病。隋代巢元方於《諸病源候總論》〈傷寒病諸候〉亦曰：

傷寒之病，但人有自觸冒寒毒之氣生病者，此則不染著他人。若因歲時不

6 許慎撰，段玉裁注，《說文解字注》（台北：黎明文化事業有限公司，1985），七篇下，頁355。

7 詳見 Abraham M. Lilienfeld and David E. Lilienfeld, *Foundations of Epidemiology*, second edition (New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1980)。中文譯文，參見毛文秉譯，《流行病學》（台北：茂昌圖書有限公司，1982）。

8 張仲景著，成無已註，《註解傷寒論》（上海：商務印書館，1955），卷2，頁37-38。

和，溫涼失節，人感其乖戾之氣而發病者，此則多相染易。⁹

此即區分「傷寒」為傳染性與非傳染性二類。其〈疫癘病諸候·疫癘病候〉亦云：

其病與時氣、溫、熱等病相類。皆由一歲之內，節氣不和、寒暑乖候、或有暴風疾雨，霧露不散，則民多疾疫，無長少率皆相似，如有鬼厲之氣，故云：疫癘病。¹⁰

由此可知，醫籍中所謂的「傷寒」、「時氣」、「溫病」、「熱病」、「疫癘」等，往往都是某種或某些「流行病」的泛稱。而一般典籍有關流行病的用語和概念也和醫籍相似，如《周禮》〈天官·疾醫〉云：

疾醫，掌養萬民之疾病，四時皆有癘疾。春時有瘡首疾，夏時有痒疥疾，秋時有瘡寒疾，冬時有漱上氣疾。¹¹

鄭玄注此云：「癘疾，氣不和之疾。」賈公彥則疏曰：「言癘疾氣不和之疾者，癘謂癘疫，人君政教失所，則有五行相剋，氣敘不和，癘疫起，故云氣不和之疾。」¹² 由《周禮》本文及鄭玄、賈公彥之注疏對「癘」或（「癘疾」、「癘疫」）的解釋來看，其意也泛指一般的流行病而不特指某種傳染性疾病。《字林》釋「疫」為「病流行也」，¹³ 大致可視為傳統文獻所載「疫」、「疾癘」、「癘氣」、「疫氣」、「疾疫」這些字詞的基本含意。¹⁴

9 巢元方，《巢氏諸病源候總論》（台北：宇宙醫藥出版社，1975），卷8，頁17。

10 同上，卷10，頁12。

11 《周禮》（《十三經注疏》三）（台北：藝文印書館翻印，1981），卷5，頁4a-4b。

12 同上。

13 司馬光，《類篇》（《景印文淵閣四庫全書》第225冊），卷21，頁16a，引。

14 有關「疫」、「疾癘」、「癘氣」、「疫氣」、「疾疫」這些字眼的釋義，是研究中國疾病觀念史最基本的工作，應做全面而深入的探討。不過，本文研究重點並不在此，而且已有若干相關的研究成果問世，因此本文不再贅述。然而，細密的分析疫、癘這些字眼，在各種材料（如字書、經史、道書、佛經、志怪、小說、醫藥書等）、各個時代、以及各個撰述者筆下的各種含義，仍是一項有待完成的工作。初步的研究成果，詳見范行準，《中國預防醫學思想史》（北京：人民衛生出版社，1953）；范行準，《中國醫學史略》，頁217-241；李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第3期（1993），頁417-454；林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，《史原》，第15期（1986），頁5-14；林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第62本第2分（1993），頁225-263。

三、獻帝時期疾疫考

獻帝時期的疾疫之災最爲學者所習知者有二：一在建安十三年，另一在建安二十二年。故本文擬以此二年爲定點，將這段時期疾疫流行的情形分成五段加以探討：一爲建安十三年以前（189-207 A.D.）；二爲建安十三年（208 A.D.）；三爲建安十四年至建安二十一年（209-216 A.D.）；四爲建安二十二年（217 A.D.）；五爲建安二十三年至延康元年（218-220 A.D.）。

（一）永漢元年至建安十二年（189-207 A.D.）

獻帝初期的十九年間，疾疫之事，見於文獻者有五。第一，張仲景〈傷寒卒病論序〉載曰：

余宗族素多，向餘二百，建安紀年以來，猶未十稔，其死亡者，三分有二，傷寒十居其七。感往昔之淪喪，傷橫夭之莫救，乃勤求古訓，博采衆方，…
…爲傷寒雜病論合十六卷。¹⁵

張仲景雖爲中國醫學史上的名人，但其所引發的爭議卻也不少，¹⁶ 這篇「序文」即爲其中之一。或以爲此文全文都不是張仲景所作；或以爲前半爲仲景之作，後半爲晉代王叔和所增；或以爲全文都出自仲景之手。¹⁷ 無論如何，本文所引這段文字大多學者都認爲是張仲景記實之言。依此，則張仲景一族二百餘人在建安元年至建安十年間（196-205 A.D.）至少有130人左右亡故，而其中約有90人死於「傷寒」。有些學者認爲張仲景這裏所說的「傷寒」是指「傳染性的疾病」。¹⁸ 無論如何，張仲景的宗族在短短十年之內，約一半人口死於某類疾病

15 《註解傷寒論》，頁7。

16 有關張仲景及其著述的材料和近人的考證，詳見岡西爲人，《宋以前醫籍考》二（台北：南天書局，1977），頁311-390。另見任應秋，〈研究《傷寒論》的流派〉，《張仲景研究》，1981年第1期，頁3-13。

17 詳見大塚敬節著，何志鋒譯，《臨床應用傷寒論解說》（台北：國立中國醫藥研究所出版，1972），〈綜說〉，頁10-14。

18 同上，頁11。另見范行準，《中國醫學史略》（北京：中醫古籍出版社，1986），頁43-47。

應無可疑。由此可推知：在 196-205 A.D. 之間，至少在張仲景的家鄉地區，即南陽郡一帶（大致為河南與湖北交界之地），¹⁹ 似曾有疾疫流行。

其次，《三國志》〈吳書·朱桓傳〉曰：

朱桓字休穆，吳郡吳人也。孫權為將軍，桓給事幕府，除餘姚長。往過疫癘，穀食荒貴，桓分部良吏，隱親醫藥，飧粥相繼，士民感戴之。²⁰
孫權為將軍，其事在建安五年（200 A.D.），²¹ 故知此年（或其後不久），餘姚地區應有「疫癘」流行。

第三，干寶《搜神記》載一神異故事云：

漢建安四年二月，武陵充縣婦人李娥，年六十歲，病卒，埋於城外，已四十日。娥比舍有蔡仲，聞娥富，謂殯當有金寶，乃盜發冢求金，以斧剖棺。斧數下，娥於棺中言：「蔡仲，汝護我頭。」仲驚，遽便出走。……娥兒聞母活，來迎出，將娥回去。武陵太守聞娥死復生，召見，問事狀。娥對曰：「聞謬為司命所召，到時，得遣出，過西門外，適見外兄劉伯文，驚相勞問，涕泣悲哀。……與伯文別，伯文曰：『書一封，以與兒佗。』」娥遂與（李）黑俱歸，事狀如此。」……乃致伯文書與佗，佗識其紙，乃是父亡時送箱中文書也，……而書不可曉，乃請費長房讀之，曰：「告佗：我當從府君出案行部，當以八月八日日中時，武陵城南溝水畔頓，汝是時必往。」到期，悉將大小於城南待之，須臾果至。……伯文以次呼家中大小，……良久，謂佗曰：「來春大病，與此一丸藥，以塗門戶，則辟來年妖癘矣。」言訖，竟不得見其形。至來春，武陵果大病，白日皆見鬼，唯

19 張仲景之籍貫究竟是指何地，素有爭論，然大多認為應在「南陽」（大致為河南與湖北交界之地），有的學者甚至確指今河南省南陽地區鄧縣糧東公社（東漢時之南陽郡涅陽縣）即張仲景的故里。詳見岡西為人，《宋以前醫籍考》二，頁312-326；廖國玉，〈東漢大醫家張仲景故里涅陽考〉，《張仲景研究》，1981年第1期，頁67-69；李浩澎，〈張仲景里貫考〉，《張仲景研究》，1981年第1期，頁69-71；馬俊乾等，〈南陽醫聖祠新發現晉碑及其有關問題〉，《中原文物》，1982年第2期，頁66-68。

20 陳壽（233-297 A.D.），《三國志》（北京：中華書局，1959），卷56，頁1312。

21 同上，卷47，頁1116。

伯文之家，鬼不敢向。費長房視藥丸，曰：「此『方相』腦也。」²² 故事內容雖然涉及鬼怪，然其言建安五年（200 A.D.）春武陵地區「大病」，恐怕不是「志怪」的作者所能杜撰。²³ 因此，這則故事或許正透露出當時武陵地區有疾疫（妖癘）流行之實情。

第四，《三國志》〈魏書·王朗傳〉云：

孫策渡江略地。（王）朗功曹虞翻以爲力不能拒，不如避之。朗自以身爲漢吏，保城邑，遂舉兵與策戰，敗績，浮海至東冶。策又追擊，大破之。朗乃詣策。²⁴

孫策之擊破會稽太守王朗，乃建安元年（196 A.D.）之事。²⁵ 裴松之注此事引《獻帝春秋》曰：

孫策率軍如閩、越討（王）朗。朗泛舟浮海，欲走交州，爲兵所逼，遂詣軍降。策令使者詰朗曰：「……」。朗稱禽獲，對使者曰：「朗以瑣才，誤竊朝私，受爵不讓，以遘罪網。前見征討，畏死苟免。因治人物，寄命須臾。又迫大兵，惶怖北引。從者疾患，死亡略盡。獨與老母，共乘一櫓。」

22 干寶撰，胡懷琛標點，《搜神記》（台北：鼎文書局，1980，翻印），卷15，頁110-111。

23 有些學者或以爲這類「志怪」故事多涉鬼神詭異之事，故不可信。然而，這類作品實與後代純屬想像杜撰的「傳奇」、「小說」不同，故《隋書·經籍志》將這類作品劃入「史部」，而裴松之注《三國志》時更是大量援引「志怪」的材料以考史。有關這項課題的討論，詳見 Kenneth J. DeWoskin, "The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction," in Andrew Plaks, ed., *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1977), 頁21-52；逸耀東，〈魏晉志異小說與史學的關係〉，《食貨月刊》（復刊），第12卷第4、5期（1982年8月），頁14-26。

24 《三國志》，卷13，頁407。

25 孫策攻取會稽、追擊王朗之年代，應在建安元年（196 A.D.），其據有二。第一，《三國志》〈吳書·賀齊傳〉明言：「建安元年，孫策臨（會稽）郡，察（賀）齊孝廉。時王朗奔東冶」（卷60，頁1377）；第二，《三國志》〈吳書·吳主傳〉云：「兄（孫）策既定諸郡，時（孫）權年十五」（卷47，頁1115），案：孫權死於吳太元二年（252 A.D.），時年七十一，故其十五歲那年應在建安元年（196 A.D.）。此外，司馬光，《資治通鑑》（台北：樂天書局，1980，翻版），亦繫此事於建安元年（196 A.D.）八月條下（卷62，頁1985-1987），年代相符，唯是否確在八月則不可知。

流矢始交，便棄櫬就俘，稽顙自首於征役之中……」。²⁶

由文中王朗所言「從者疾患，死亡略盡」，可知當時王朗和其部屬從會稽「泛舟浮海，欲走交州」，為孫策大軍所逼，轉而北上時，或曾遭逢疾疫之侵害，地點則可能在會稽沿海一帶。

第五，漢末名士許靖避亂交趾十年之後，曾有一信給曹操，其信言：

世路戎夷，禍亂遂合，驚怯偷生，自竄蠻貊，成闊十年，吉凶禮廢。昔在會稽，得所貽書，辭旨款密，久要不忘。迫於袁術方命圯族，扇動群逆，津塗四塞，雖懸心北風，欲行靡由。正禮師退，術兵前進，會稽傾覆，景興（王朗）失據，三江五湖，皆為虜庭。臨時困厄，無所控告。便與袁沛、鄧子孝等浮涉滄海，南至交州。經歷東甌、閩、越之國，行經萬里，不見漢地。漂薄風波，絕糧茹草，飢殍薦臻，死者大半。既濟南海，與領守兒孝德相見，知足下忠義奮發，整飭元戎，西迎大駕，巡省中嶽。承此休問，且悲且喜，即與袁沛及徐元賢復共嚴裝，欲北上荊州。會蒼梧諸縣夷、越蠱起，州府傾覆，道路阻絕，元賢被害，老弱並殺。靖尋循渚岸五千餘里，復遇疾癘，伯母隕命，并及群從，自諸妻子，一時略盡。復相扶持，前到此郡，計為兵害及病亡者，十遺一二。生民之艱，辛苦之甚，豈可具陳哉！懼卒顛仆，永為亡虜，憂瘁慘慘，忘寢與食。²⁷

這封信確切的寫作年代很難考定。不過，由其信中所提到的流亡歷程，仍可推斷出概略的時間範圍。由此信判斷，許靖流亡的歷程可以分成二截。首先，是在「會稽傾覆，景興失據」之後，和袁沛等人由海路到交州，再轉由陸路，經「東甌、閩、越之國」，至南海。景興即指王朗，其為孫策所破，事在建安元年。故知許靖南下乃建安元年之事。而在流亡的路途上，因「漂薄風波、絕糧茹草、飢殍薦臻」，以致「死者大半」。至於許靖等人抵達南海的時間，應在同年九月或九月以後，因其信中曾謂「與領守兒孝德相見，知足下……西迎大駕，巡省中

26 《三國志》，卷13，頁407，注文。

27 同上，卷38，頁964-965。

嶽」，此當指曹操於建安元年九月間迎獻帝都許昌之事。²⁸ 也因此事，許靖又再嚐流離之痛。因他們得知消息後，便整裝北上，不巧路上碰到夷、越兵起，道路阻絕，其同伴多人遇害。許靖乃轉而沿「渚岸」而走，卻「復遇疾癘，伯母隕命，并及群從，自諸妻子，一時略盡」，當其抵達交趾之時，其親友、隨從「計爲兵害及病亡者，十遺一二」，可見其慘。這段流離的經過，究竟同樣發生於建安元年或其後，已不可考，然其抵達交趾的時間應在建安三年之前，甚或可能是在建安元年歲末。因其信末曾謂「張子雲昔在京師，志匡王室，今雖臨荒域，不得參與本朝，亦國家之藩鎮，足下之外援也。」²⁹ 張子雲即張津，故知此信應寫於張津鎮交州之時。《三國志》〈吳書·士燮傳〉云：

朱符死後，漢遣張津爲交州刺史，津後又爲其將區景所殺，而荊州牧劉表遣零陵賴恭代津。是時蒼梧太守史璜死，表又遣吳巨代之，與恭俱至。³⁰ 文中所述諸事的確切年代雖然不易考定，然劉表死於建安十三年（208 A.D.），故知張津任交州刺史的年限不能晚於建安十三年。³¹ 這封信的寫作也應在建安十三年或十三年之前，而由信首可以知道許靖寫這封信時是在他抵達交趾十年後之事，因此，其由南海北上不成，流轉至交趾的時間，最早不會早於建安元年九月，最晚則不會晚於建安三年。至於其遇「疾癘」之地，或當在交州境內。

28 曹操迎獻帝至許都的時間，或謂建安元年八月，或謂九月，不易辨明，故本文只約略而言。相關材料詳見《資治通鑑》，卷62，頁1985；范曄，《後漢書》，卷9，頁380；《三國志》，卷1，頁13。

29 《三國志》，卷38，頁965。

30 同上，卷49，頁1192。

31 張津任交州刺史的年代很難考定。據王範於晉太康八年（287 A.D.）所呈上的《交廣二州春秋》言，「建安六年（201 A.D.），張津猶爲交州牧」（《三國志》，卷36，頁1110，裴松之案語），則至遲在建安六年，張津已任交州牧。然而，《晉書·地理志》卻言：「建安八年（203 A.D.），張津爲刺史，士燮爲交趾太守，共表立爲州，乃拜（張）津爲交州牧」（卷15，頁464-465），依此，則張津在建安八年才出任首任的交州牧，在這之前則爲交趾刺史。而據上引《三國志》〈吳書·士燮傳〉的記載，則張津係接替朱符出任交州刺史，可知設立交州或應在建安八年之前。總之，上述材料的內容，彼此之間有些牴牾，不易釐清。因此，本文採取劉表死年（建安13年[208 A.D.]，事見《三國志》，卷6，頁213）爲張津任交州刺史的年代下限。

由上述資料來看，189-207 A.D. 之間，漢帝國境內或許不曾爆發全面性的疫癘流行，也非年年有疫，但是在若干地區，如南陽、武陵、會稽、餘姚、交州等地，似曾有區域性的疾疫之災。至於流行的時間，較為明確切的有建安元年和建安五年。其他則或發生於建安元年至建安三年之間，或發生於建安元年至建安十年間。

（二）建安十三年（208 A.D.）

建安十三年（208 A.D.）疾疫流行之事，可說是因「赤壁之戰」而為後人所熟知。學者雖對當時流行的究竟是「血吸蟲病」或「瘡疾」或「斑疹傷寒」有所爭論，然對於爆發疾疫流行一事則無異議。³² 在沒有新資料出現之前，何種疾病之爭恐怕不易解決，唯當時疾疫流行波及的範圍及時間，似仍可細論。因既有資料顯示，該年的疾疫不僅發生於赤壁（今湖北省嘉魚東北、武昌西南）一地，也不僅流行於赤壁之戰雙方軍隊接觸之際。如《三國志》〈吳書·周瑜傳〉即云：

其年（按：指建安十三年）九月，曹公入荊州，劉琮舉衆降，曹公得其水軍，船兵步數十萬，將士聞之皆恐。……（孫）權遣（周）瑜及程普等與（劉）備并力逆曹公，遇於赤壁。時曹公軍衆已有疾病，初一交戰，公軍敗退，引次江北。³³

依此，則曹操軍隊在與孫、劉聯軍接觸之前，其內部已有疾疫流行，這也正是周瑜勸孫權聯合劉備對抗曹操的理由之一，因為他料到曹操「驅中國士衆遠涉江湖之間，不習水土，必生疾病。」³⁴ 此外，曹操在其謀臣郭嘉（郭奉孝）死後

32 詳見范行準，《中國預防醫學思想史》，頁3-4；李友松，〈曹操兵敗赤壁與血吸蟲病關係之探討〉，《中華醫史雜誌》，第11卷第2期（1981），頁87-88；初德維，〈曹操赤壁兵敗與血吸蟲病無關〉，《中華醫史雜誌》，第12卷第3期（1982），頁116；季始榮，〈對「曹操兵敗赤壁與血吸蟲病關係之探討」一文的商榷〉，《中華醫史雜誌》，第12卷第3期（1982），頁124-125；田樹仁，〈也談曹操兵敗赤壁與血吸蟲病之關係〉，《中華醫史雜誌》，第12卷第3期（1982），頁126-128；陳勝崑，〈疾病與戰爭——赤壁之戰與傳染病〉，收入氏著，《赤壁之戰與傳染病——論中國歷史上的疾病》（台北：明文書局，1983），頁19-24。

33 《三國志》，卷54，頁1261-1262。

34 同上，頁1262。

（按：其死當在建安十二年末或建安十三年初），³⁵ 曾寫信給荀彧表達其追念之意，信中提道：

追惜奉孝，不能去心。其人見時事兵事，過絕於人。又人多畏病，南方有疫，常言「吾往南方，則不生還」。然與共論計，云當先定荊。此為不但見計之忠厚，必欲立功分，棄命定，事人心乃爾，何得使人忘之！³⁶

由這封信可以知道，曹操在征荊州之前，其內部對於是否南征意見似乎有些分歧，而反對者的理由是「南方有疫」，這或許是因當時南方（荊州一帶）已有疫情傳出，致使曹操陣營內部對於是否揮軍南下有所憂懼。倘若當時荊州地區真有疫情存在，而且是某種傳染性的疾病，那麼，在降服荊州之後不久，曹操的軍隊恐怕就已遭致感染。無論如何，其爆發大流行，則或在與孫劉聯軍於赤壁對陣交鋒之時，如《江表傳》即云：

（周）瑜之破魏軍也，曹公曰：「孤不差走。」後書與權曰：「赤壁之役，值有疫病，孤燒船自退，橫使周瑜虛獲此名。」³⁷

文中所提到的書信，收錄於《文選》，其文云：

昔赤壁之役，遭離疫氣，燒船自還，以避惡地，非周瑜水軍所能抑挫也。³⁸

而裴松之論曹操赤壁之役敗戰的原因時，也說：

至於赤壁之敗，蓋有運數。實由疾疫大興，以損凌厲之鋒，凱風自南，用成焚如之勢。天實為之，豈人事哉？³⁹

由此可知，雖不能將曹操敗戰的原因單純的歸諸於疾疫之興，但雙方交戰之時及交戰之後，曹軍之困於疾疫，應屬不虛。事實上，即使是自赤壁撤軍之後，曹操的軍隊仍然不能免於疾疫的侵害，《三國志》〈魏書·武帝紀〉載建安十三年十

35 同上，卷1，頁29；卷14，頁435。

36 同上，卷14，頁436，裴注引《傅子》。

37 同上，卷54，頁1265，裴注引。

38 蕭統編，李善等注，《增補六臣注文選》（以下簡稱《文選》）（台北：漢京文化事業有限公司，翻印，1983），卷42，「阮元瑜為曹公作書與孫權」，頁5a。

39 《三國志》，卷10，頁330，裴注。

二月之事云：

（曹）公至赤壁，與備戰，不利。於是大疫，吏士多死者，乃引軍還。備遂有荊州、江南諸郡。⁴⁰

《三國志》〈吳書·吳主傳〉亦云：

（建安十三年），荊州牧劉表死，魯肅乞奉命弔表二子，且以觀變。肅未到，而曹公已臨其境，表子琮舉衆以降。……（劉）備進住夏口，使諸葛亮詣權，權遣周瑜、程普等行。是時曹公新得表衆，形勢甚盛，諸議者皆望風畏懼，多勸權迎之。惟瑜、肅執拒之議，意與權同。瑜、普爲左右督，各領萬人，與備俱進，遇於赤壁，大破曹公軍。公燒其餘船引退，士卒飢疫，死者大半。備、瑜等復追至南郡，曹公遂北還。⁴¹

這段文字指出曹操於赤壁敗戰之後，其軍中仍有「疫」的情形。而隨著曹軍之撤離赤壁（當時屬江夏郡），疾疫似有擴散到其他地方的情形。《三國志》〈蜀書·先主傳〉云：

先主遣諸葛亮自結於孫權，權遣周瑜、程普等水軍數萬，與先主并力，與曹公戰於赤壁，大破之，焚其舟船。先主與吳軍水陸並進，追到南郡，時又疾疫，北軍多死，曹公引歸。⁴²

這段材料可以證明，赤壁戰後南郡境內也有疾疫發生。至於其具體地點，則《三國志》〈魏書·郭嘉傳〉有云：

後太祖征荊州還，於巴丘遇疾疫，燒船，歎曰：「郭奉孝在，不使孤至此。」⁴³

這是巴丘一地（當時屬南郡，位處赤壁西南方，今湖南省岳陽市洞庭湖畔）有疫之證。再者，《三國志》〈魏書·蔣濟傳〉曰：

蔣濟字子通，楚國平阿人也。……建安十三年，孫權率衆圍合肥。時大軍征荊州，遇疾疫，唯遣將軍張喜單將千騎，過領汝南兵以解圍，頗復疾

40 同上，卷1，頁31。

41 同上，卷47，頁1117-1118。

42 同上，卷32，頁878。

43 同上，卷14，頁435。

疫。⁴⁴

這是赤壁之戰的同時或其稍後，發生於合肥一地（當時屬揚州九江郡，位處赤壁東北方，今安徽省巢湖北邊的合肥市）的疾疫。上述各地的疾疫究竟是由赤壁擴散傳染而有，或是同時併起，已不可考。無論如何，由以上所述可知，建安十三年的疾疫，不僅流行於赤壁一隅，其他可考知者尚有南郡境內（尤其是巴丘）、合肥等地，至於其流行的時間，也不僅限於曹軍與孫劉聯軍交鋒於赤壁之時。

（三）建安十四年至建安二十一年（209-216 A.D.）

有關這八年期間的疾疫記載，首先可見於阮瑀為曹操所作的「與孫權書」，其文云：

離絕以來，于今三年，無一日而忘前好。……昔赤壁之役，遭離疫氣，燒船自還，以避惡地，非周瑜水軍所能抑挫也。江陵之守，物盡穀殫，無所復據，徙民還師，又非瑜之所能敗也。……聞荆楊諸將並得降者，皆言交州為君所執，豫章距命，不承執事，疫旱並行，人兵損減，各求進軍，其言云云。孤聞此言，未以為悅。然道路既遠，降者難信，幸人之災，君子不為。⁴⁵

這應是建安十三年赤壁之役後三年，即建安十六年（211 A.D.）左右所寫的信。由信中可知，曹操一直認為疾疫才是他當年赤壁之役敗戰的首因。此外，曹操也由吳的降人得知，當時孫權轄管之地，「疫旱並行」。雖然信中也說「降者難信」，然而吳降人之言或許不虛。亦即：在建安十四年至建安十六年期間，吳國境內不僅有旱災，也有疾疫發生。例如：周瑜病後，臨死前，曾有一信給孫權，其信言：

瑜以凡才，昔受討逆殊特之遇，委以腹心，遂荷榮任，統御兵馬，志執鞭弭，自效戎行。規定巴蜀，次取襄陽，憑賴威靈，謂若在握。至以不謹，道遇暴疾，昨自醫療，日加無損。人生有死，修短命矣，誠不足惜，但恨

⁴⁴ 同上，頁450。

⁴⁵ 《文選》，卷42，頁1a-9b。

微志未展，不復奉教命耳。⁴⁶

周瑜死於建安十五年（210 A.D.），年方三十六歲。⁴⁷ 以三十六歲的盛年，「道遇暴疾」，忽然而亡，其所遭遇之疾，或為急性傳染病一類的疾病。這和上引信中吳之降人所說的「疫旱並行」之事，似可互證。

其次，《三國志》裴松之注云：

時有隱者焦先，河東人也。《魏略》曰：先字孝然。中平末（184-189 A.D.），白波賊起。時先年二十餘，與同郡侯武陽相隨。武陽年小，有母，先與相扶接，避白波，東客揚州取婦。建安初（196 A.D.？）來西還，武陽詣大陽占戶，先留陝界。至十六年（211 A.D.），關中亂。先失家屬，獨竄於河渚間，食草飲水。無衣履。時大陽長朱南望見之，謂為亡士，欲遣船捕取。武陽語縣：「此狂痴耳！」遂注其籍。給廩，日五升。後有疫病，人多死者，縣常使埋藏，童兒豎子皆輕易之。然其行不踐邪徑，必循阡陌；及其捃拾，不取大穗；飢不苟食，寒不苟衣，結草以為裳，科頭徒跣。每出，見婦人則隱翳，須去乃出。……後歲餘病亡，時年八十九矣。⁴⁸

這是漢末典型的亂離故事。其中值得注意的是，焦先在建安十六年移居大陽之後，大陽縣長給他的工作便是埋藏因「疫病」而死的屍體。因此可知在建安十六年，或其後數年之間，大陽地區必有疫病流行。

此外，《三國志》〈吳書·甘寧傳〉云：

建安二十年（215 A.D.），從攻合肥，會疾疫，軍旅皆已引出，唯車下虎士千餘人，并呂蒙、蔣欽、凌統及（甘）寧，從（孫）權逍遙津北。⁴⁹

這是建安二十年（215 A.D.）合肥一地發生疾疫的記載。

再者，《三國志》裴松之注曰：

《魏略》又載扈累及寒貧者。累字伯重，京兆人也。初平中（190-193

46 《三國志》，卷54，頁1271，裴注引《江表傳》。

47 據《資治通鑑》，卷66，頁2103，〈考異〉。

48 《三國志》，卷11，頁363-364，裴注。

49 同上，卷55，頁1294-1295。

A.D.)，山東人有青牛先生者，字正方，客三輔。……初，累年四十餘，隨正方遊學，人謂之得其術。有婦，無子。建安十六年（211 A.D.），三輔亂，又隨正方南入漢中。漢中壞，正方入蜀，累與相失，隨徙民詣鄴，遭疾疫喪其婦。至黃初元年（220 A.D.），又徙詣洛陽，遂不復娶婦。⁵⁰這是另一則流離的故事。由這則故事可以知道，於建安二十年（215 A.D.）或建安二十一年（216 A.D.），鄴城應有疾疫發生。因文中所言「漢中壞」，當指曹操於建安二十年七月征服巴與漢中二地之事。⁵¹不過，張魯及其餘衆遲至該年十一月才投降，曹操回師至鄴則已是建安二十一年春二月之事。⁵²因此，扈累及其妻之徙鄴，當在建安二十年歲末或建安二十一年初，而其妻之遇疾疫而亡或應在抵達鄴城之後。故知，當時鄴城一帶曾有疾疫流行。

由上述可知，從建安十四年至建安二十一年期間，雖無有關全國性的「大疫」的記載，然而，無論是孫吳境內，或是曹魏轄內的大陽、合肥、鄴城，至少都會有疾疫流行。

（四）建安二十二年（217 A.D.）

范曄《後漢書》〈孝獻帝紀〉載建安二十二年事曰：「是歲大疫。」⁵³這是獻帝時期疾疫唯一見載於范曄書者。其疫情之重可由曹操於建安二十三年（218 A.D.）所下的命令得知。其令云：

去冬天降疫癘，民有凋傷，軍興於外，墾田損少，吾甚憂之。其令吏民男女：女年七十以上無夫子，若年十二以下無父母兄弟，及目無所見，手不能作，足不能行，而無妻子父兄產業者，廩食終身。幼者至十二止，貧窮不能自贍者，隨口給貸。老耄待養者，年九十以上，復不事，家一人。⁵⁴這道命令不僅證明建安二十二年大疫確實存在，且說明當時的疫情已影響到經

50 同上，卷11，頁365，裴注。

51 同上，卷1，頁45。

52 同上，頁46-47。

53 《後漢書》，卷9，頁389。

54 《三國志》，卷1，頁51，裴注引《魏書》。

濟生產，故有「墾田損少」之言，並且造成許多孤寡老弱待養的局面。曹植〈說疫氣〉一文，談及該年疫情亦言：

建安二十二年，癘氣流行，家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀。或闔門而殪，或覆族而喪。或以爲疫者，鬼神所作。夫罹此者，悉被褐茹蕘之子，荆室蓬戶之人耳。若夫殿處鼎食之家，重貂累蓐之門，若是者鮮焉。此乃陰陽失位，寒暑錯時，是故生疫，而愚民懸符厭之，亦可笑也。⁵⁵

由文中所言「或闔門而殪、或覆族而喪」，可知當時疫情之重。至於曹植以社會經濟地位的高下或生活條件的優劣（衣、食、住之條件）論述當時人感染疫癘機會的不均等，雖然不無道理，但是，事實上，當時高官厚祿者染疫而亡者似乎也不在少數，如曹丕於建安二十三年（218 A.D.）寫給其友朝歌令吳質的信中便說：

昔年疾疫，親故多離其災。徐陳應劉，一時俱逝，痛可言邪？⁵⁶

曹丕的「親故」離其疫災者，怎可能「悉被褐茹蕘之子、荆室蓬戶之人」呢？其中所言「徐陳應劉」即指文學史上名垂不朽的「建安七子」中的徐幹、陳琳、應瑒、和劉楨，這四人皆官宦之家，亦難逃其害。此外，建安七子中的王粲，其實也在建安二十二年因「從征吳」，南下途中「道病卒」。⁵⁷ 王粲所遭遇者雖然和上述四子不一定爲同一波大疫，但其爲疾病奪去性命則無可疑。至此，則建安文壇中曹氏父子之外最燦爛的七顆明星乃全告殞滅，而疾疫則扮演了致命殺手的角色。

再者，《三國志》〈魏書·王朗傳〉曰：

建安二十二年，（王朗）與夏侯惇、臧霸等征吳。到居巢，軍士大疫，朗躬巡視，致醫藥。遇疾卒，時年四十七。⁵⁸

《魏書》載王朗臨終之言云：

朗臨卒，謂將士曰：「刺史蒙國厚恩，督司萬里，微功未效，而遭此疫

55 丁晏，《曹集詮評》（台北：台灣商務印書館，1978），卷9，頁65-66。

56 《文選》，卷42，頁12a-12b。

57 《三國志》，卷21，頁599。

58 同上，卷15，頁468。

癘，既不能自救，辜負國恩。身沒之後，其布衣幅巾，斂以時服，勿違吾志也。」⁵⁹

這是建安二十二年發生於居巢的「大疫」（疫癘），其殺傷所及並不分一般軍士或將領，其兇猛似乎也不遜於上述「徐陳應劉」所遭逢者。

由上述可知，建安二十二年確有「大疫」流行，然其波及的地理範圍究竟多廣則不詳，僅知除一般百姓和士卒之外，尚有多位名人及將領遇害。其殺傷所及，絕非如曹植所言僅限於某一特定人群或階層。

（五）建安二十三年至延康元年（218-220 A.D.）

在東漢王朝的最後三年期間，疾疫似乎仍肆虐於中國社會。如《三國志》〈吳書·吳主傳〉即載曰：

（建安）二十四年（219 A.D.），……遂定荊州。是歲大疫，盡除荊州民租稅。⁶⁰

文中並未明言疫區範圍，或指孫吳全境，或指其境內部份地區，也可能僅指荊州境內。

其次，《魏略》載建安二十五年（220 A.D.）曹操崩於洛陽之情事云：

時太子在鄴，鄢陵侯未到，士民頗苦勞役，又有疾癘，於是軍中騷動。群寮恐天下有變，欲不發喪。（賈）逵建議為不可祕，乃發哀，……而青州軍擅擊鼓相引去。⁶¹

由此可知建安二十五年洛陽地區曾有疾癘流行。

此外，《三國志》〈吳書·駱統傳〉云：

駱統字公緒，會稽烏傷人也。……孫權以將軍領會稽太守，統年二十，試為烏程相，民戶過萬，咸歎其惠理。權嘉之，召為功曹，行騎都尉。……出為建忠中郎將，領武射吏三千人。及凌統死，復領其兵。是時徵役繁數，

59 同上，裴注引。

60 同上，卷47，頁1120-1121。

61 同上，卷15，頁481-482，裴注引。

重以疫癘，民戶損耗，統上疏曰：「……今疆敵未殄，海內未乂，三軍有無已之役，江境有不釋之備，徵賦調數，由來積紀，加以殃疫死喪之災，郡縣荒虛，田疇蕪曠，聽聞屬城，民戶浸寡，又多殘老，少有丁夫。……思尋所由，小民無知，既有安土重遷之性，且又前後出爲兵者，生則困苦，無有溫飽，死則委棄骸骨不反，是以尤用戀本畏遠，同之於死。……」以隨陸遜破蜀軍於宜都，遷偏將軍。……年三十六，黃武七年卒。⁶²

本文所述孫吳境內「疾癘」、「殃疫死喪之災」流行的年代，因陳壽所記過於疏略，且又有誤，⁶³ 因此不易考定。唯一可確定者爲駱統上此疏文時，當在凌統死後，其任「偏將軍」之前。其遷「偏將軍」乃因「隨陸遜破蜀軍於宜都」，事在建安二十四年（219 A.D.）十一月。⁶⁴ 可惜凌統的死期不易考定。僅知凌統曾於建安二十年（215 A.D.），在合肥逍遙津北因護衛孫權突圍身受重傷未死，⁶⁵ 此後，吳國對外的大小戰役，便未見凌統列名其間，其本傳僅說他「病卒，時年四十九」，而未言明年月。⁶⁶ 故其死期僅可斷爲約在建安二十一年至建安二十四年間。而駱統上疏所言的「殃疫死喪之災」也應發生於這段時間之內。總之，無論南方、北方，在這段期間，疾疫之災並未完全消聲匿跡。

62 同上，卷 57，頁 1334-1336。

63 陳壽《三國志》本文於史事的記載，語焉不詳及誤失之處不少，裴注雖多所補正，仍難盡補其闕，趙翼《廿二史劄記》（台北：華世出版社，1977），雖特立「三國志誤處」一條以列出其誤失（詳見卷六，頁 126-128），卻不曾指出本傳之誤。本傳最明顯的錯誤在於記駱統的年歲。駱統卒於黃武七年（228 A.D.），若無誤，則死時之年歲應爲四十八，而非三十六。因傳中云「孫權以將軍領會稽太守，統年二十」，其時爲建安五年（200 A.D.），至 228 A.D. 亡，應年四十八。又，其本傳云：「父（駱）俊，官至陳相，爲袁術所害，統母改適，爲華歆小妻，統時八歲。」（頁 1334）此亦不確，因袁術殺駱俊事在建安二年（197 A.D.）（詳見《三國志》，頁 1334-1335，裴注引謝承《後漢書》；又見《資治通鑑》，卷 62，頁 1999），其妻改嫁，最快也該在次年，即建安三年，其時駱統當是十八歲而不是八歲。

64 《三國志》，卷 47，頁 1121；卷 58，頁 1344-1345。

65 同上，卷 55，頁 1296-1297。

66 同上，頁 1297。此外，唐代許嵩所撰的《建康實錄》（北京：中華書局，1986），卷一，〈太祖上〉，將凌統之死繫於建安二十二年條下，又言其死時「年二十九」（頁 19），與《三國志》所載有所出入，不知所據爲何。

由以上所述可知，范曄《後漢書》所記建安二十二年「大疫」一事，絕非獻帝時期僅有的一次疾疫之災，其流行的地區也不僅限於某一地。桓、靈二帝期間頻年發生的疾疫，在獻帝在位的三十二年間，似乎仍不斷的侵襲中國社會。可惜的是，僅憑現有的材料，我們實在無法推斷當時所流行的究竟是一種或多種疾病，也無法確知是傳染性或非傳染性的疾病。⁶⁷ 由於這個緣故，我們也很難論斷造成這段時期疾疫流行的原因。不過，根據相關的材料以及我們對人類疾病史的認識來看，當時的疫災似乎與氣候的變異、⁶⁸ 饑荒、⁶⁹ 戰爭、⁷⁰ 以及大規模的

67 W. H. McNeill 曾大膽推測：西元最初數世紀（大約是一至四世紀）中國境內所流行的疾疫應和同時在羅馬帝國境內流行者相同（即天花或麻疹），而中國境內所流行者，應是由外地傳入（東漢中晚期之時，係由西北陸路傳入）；詳見 W. H. McNeill, *Plagues and Peoples* (New York: Doubleday, 1976), 頁 117-119。日本學者加納喜光也有類似的說法，詳見氏著，《中國醫學の誕生》（1987；東京：東京大學出版會，1988），頁 61-66。這種說法雖然不無可能，但臆斷之處太多。

68 西方學者，如 H. H. Lamb 及 Jean-Noel Biraben 等，曾提出所謂「小冰河期」（the little ice age）的概念，並謂：在 1550-1700 A.D. 這段「小冰河期」間，因氣候寒冷及變化不定而促成當時歐洲社會各種疾病（黑死病、天花、小兒驚風或痲痺……等）之流行。此一理論，深為美國學者 Andrew B. Appleby 所質疑。Appleby 認為，氣候變異雖可促使某些「微生物」（或病原體）在特定的溫度和濕度之下，產生突變或大量增殖，以致大規模侵襲人類社群而爆發疾疫流行，但是，變乾變冷有時也可抑制或終止某些病原體或病媒（如跳蚤、蚊蟲等）的活動，故而，小冰河期的氣候型態不見得必然會直接導致疾疫流行。然而，「小冰河期」間，疾疫流行卻是不爭的事實，因此，他也不全然否認氣候變異確為促使疾疫流行的原因之一，不過，他認為其影響是間接的，亦即氣候變異所帶來的災害是農作物的欠收，及隨之而來的「飢荒」（famine）。而因「飢荒」所引發的種種政治、經濟、社會問題（如生活條件變劣，都市貧民窟之出現、移徙等），則往往成為擴散或加重疾病流行的要因。無論如何，上述學者都不否認氣候變異（尤其是「小冰河期」型態的氣候）與疾疫流行的緊密關聯。相關的討論，詳見 Andrew B. Appleby, "Disease, Diet, and History," *Journal of Interdisciplinary History*, vol.8, no.4 (Spring, 1978), 頁 725-735; Andrew B. Appleby, "Epidemics and Famine in the Little Ice Age," *Journal of Interdisciplinary History*, vol.10, no.4 (Spring, 1980), 頁 643-663。至於獻帝時期的中國氣候類型，也有人認為就是所謂的寒而旱的「小冰河期」，至少是比較乾冷及多變的一段時期；詳見劉昭民，《中國歷史上氣候之變遷》（台北：台灣商務印書館，1982），頁 69-84；許倬雲、孫曼麗，〈漢末至南北朝氣候與民族移動的初步考察〉，收入嚴文郁等編著，《蔣慰堂先生九秩榮慶論文集》（台北：中國圖書館學會，1987），頁 235-256；陳良佐，〈從春秋到兩漢我國古代的氣候變遷—兼論《管子·輕重》著作的年代〉，《新史學》第二卷第一期（1991），頁 1-49。

人口遷徙⁷¹ 這些自然與社會情境有著直接或間接的關係。至於其對當時社會所造成的衝擊和影響，雖可詳加討論，但因限於篇幅，因此本文僅先析論其與當時宗教發展的關聯，其餘則另文處理。

四、宗教與疾疫

疾病與人類的宗教信仰和宗教活動有著密不可分的關係。⁷² 一般來說，疾

-
- 69 氣候變異、饑荒、與疾疫，在歐洲史上往往同時並存，前二者也往往被認為是導致疾疫流行的直接或間接因素；詳見 Andrew B. Applyby，前引文，暨 John Walter and Roger Schofield, eds., *Famine, Disease and the Social Order in Early Modern Society* (1989; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991); John D. Post, *Food Shortage, Climatic Variability, and Epidemic Disease in Preindustrial Europe: The Mortality Peak in the Early 1740s* (Ithaca and London: Cornell Univ. Press, 1985); Robert Dirks, "Famine and Disease," in Kenneth F. Kiple, ed., *The Cambridge World History of Human Disease* (New York: Cambridge University Press, 1993), 頁 157-163。至於有關獻帝時期饑荒情形的記載，屢屢可見，此處不具引。
- 70 戰爭與疾疫流行之間的緊密關係，已為中西史家所熟知，在此不細論，可參 Friedrich Prinzing, *Epidemics Resulting from Wars* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1916); W. H. McNeill, *Plagues and Peoples*, 頁 47-49; 蕭璠，〈漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，63:1 (1993)，頁 67-171。
- 71 有關遷徙與人類疾疫的關係的探討，參見 Philip D. Curtin, *Death by Migration: Europe's Encounter with the Tropical World in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989); Alfred W. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900* (1986; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1990), 頁 195-216; B. A. Kaplan, "Migration and Disease," in C. G. N. Mascie-Taylor and G. W. Lasker, eds., *Biological Aspects of Human Migration* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988), 頁 216-245; W. H. McNeill, *Plagues and Peoples*, 頁 176-207; David E. Stannard, "Disease, Human Migration, and History," in Kenneth F. Kiple, ed., *The Cambridge World History of Human Disease*, 頁 35-42。至於漢代人口遷徙的情形，詳見羅彤華，〈漢代的流民問題〉(台北：學生書局，1989); James Lee, "Migration and Expansion in Chinese History," in William H. McNeill and Ruth S. Adams, eds., *Human Migration: Patterns and Policies* (Bloomington and London: Indiana Univ. Press, 1978), 頁 20-47。
- 72 有關這個課題的一般性論述，參見 H. E. Sigerist, *Civilization and Disease* (Ithaca: Cornell University Press, 1945), 頁 131-147。

疫的流行往往有利於某些宗教的傳佈和發展。例如，本文在引言部份便曾指出：東漢桓、靈二帝時期的大疫應是「太平道」得以興起的重要因素。美國史家麥克尼爾（William H. McNeill）也曾指出：基督教和佛教所以能在西元最初數世紀間，分別在羅馬帝國和中國境內吸引許多信徒，關鍵就在於當時正流行傳染病，因為基督教與佛教都能針對當時人所受到的痛苦提出解釋，予以慰解。⁷³ 此外，一些研究近代中國瘟神信仰的學者也認為這種信仰的興起與傳佈和當時瘟疫流行的社會情境有很大的關係。⁷⁴ 因此，我們似乎可以大膽推測：倘若東漢晚期自桓帝起一直到獻帝時期真有一波波或大或小的疾疫侵襲中國社會，那麼，當時的宗教活動和宗教信仰勢必和疾病的預防及醫療有密切的關聯。以下先述舊有的巫祝信仰，次論新興的道、佛二教。

（一）巫祝與祠廟

一般而言，漢人頗信鬼神能使人罹病，因此，病人或病家在尋求醫療救助之時，雖然不見得都會「信巫不信醫」（太史公語），但是，巫醫並用的情形應不少見。⁷⁵ 因此，大疫之時，若干巫術性的醫療法和預防措施，如「避疾」、「禱解」、「祝除」、「逐疫」（儺）、「辟除」（佩剛卯、繫綵絲、懸符籙、掛桃印）等，紛紛出籠，乃是意料中事。⁷⁶ 例如，應劭（大約死於 204 A.D.）描述當時的流俗信仰時便曾提到：

夏至著五綵，辟兵，題曰游光。游光，厲鬼也，知其名者無溫疾。五綵，避五兵也。案：人取新斷織繫戶，亦此類也。……又永建中（126-132 A.D.），京師大疫，云厲鬼字野重、游光。亦但流言，無指見之者。其後

73 詳見 W. H. McNeill, *Plagues and Peoples*, 頁 108-109, 121。

74 參見劉枝萬，〈台灣之瘟神廟〉，原載《中央研究院民族學研究所集刊》，22 期（1966），頁 53-95，收入氏著，《臺灣民間信仰論集》（台北：聯經出版事業公司，1983），頁 225-284；Paul Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany, NY: SUNY Press, 1995)。

75 詳見林富士，《漢代的巫者》（台北：稻鄉出版社，1988），頁 63-67，114-118。

76 詳見林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》，第 16 期（1987），頁 29-53。

歲歲有病，人情愁怖，復增題之，冀以脫禍。今家人織新縑，皆取著後縑二寸許，繫戶上，此其驗也。⁷⁷

這段文字一則提醒我們漢人相信瘟疫流行和「厲鬼」（尤其是兵死之鬼）作祟有所關聯，⁷⁸ 二則告訴我們這種信仰和習俗與當時的「大疫」、「歲歲有病」的社會情境有關。此外，曹植〈說疫氣〉一文也說：

建安二十二年，癘氣流行，家家有僵尸之痛，室室有號泣之哀，……此乃陰陽失位，寒暑錯時，是故生疫，而愚民懸符厭之，亦可笑也。⁷⁹

因此，在東漢晚期，那些能書符唸咒、祈禱解禳的術士，或許會因疾疫流行而有更多活動的機會，如《後漢書》〈方術列傳〉即言：

徐登者，閩中人也。本女子，化為丈夫。善為巫術。又趙炳，字公阿，東陽人，能為越方。時遭兵亂，疾疫大起，二人遇於烏傷溪水之上，遂結言約，共以其術療病。各相謂曰：「今既同志，且可各試所能。」登乃禁溪水，水為不流，炳復次禁枯樹，樹即生萸，二人相視而笑，共行其道焉。⁸⁰

這段文字所記載的或即獻帝時事，因《抱朴子》〈內篇·至理〉有言：

吳越有禁咒之法，甚有明驗……知之者可以入大疫之中，與病人同床而已不染，又以群從行數十人皆使無所畏。……近世左慈、趙明等，以禁水，水為之逆流一二丈……。⁸¹

依王明校釋，引文中提到的趙明其實即《後漢書》〈方術列傳〉所載的趙炳，而

77 應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》（台北：明文書局，翻印，1982），「佚文」，頁605。

78 《淮南子》（四庫備要本），卷17，〈說林訓〉云：「戰兵死之鬼憎神巫。」（頁6a）東漢末高誘注此即言：「兵死之鬼善行病人，巫能祝効殺之。」其觀念和應劭此處所載有互通之處。有關瘟疫流行和厲鬼之間的關係，詳見林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉。另見下文有關蔣子文信仰的討論。

79 丁晏，《曹集詮評》，卷10，頁66-67。

80 《後漢書》，卷82，頁2741。

81 葛洪（fl. 317-350 A.D.）著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985），卷5，頁114。

左慈即獻帝時爲曹操網羅於麾下的著名術士之一，故其活動年代應約略一致。⁸²

無論如何，在這時期，最引人注目的巫祝信仰是若干與疾疫、治病有關的「神祠」之繁盛與興建。即以上引的趙炳爲例，這位擅長以「禁架」（「禁咒」）療病的術士，後來「東入章安」，《後漢書》載其抵達章安（屬會稽郡）之後事云：

百姓神服，從者如歸。章安令惡其惑衆，收殺之。人爲立祠室於永康，至今蚊蚋不能入。⁸³

百姓爲他立祠的原因可能有二：一則希望趙炳死後能夠顯靈，一如生前一樣醫療衆人之疾；二則希望趙炳不要成爲「作祟」（造成疾疫流行便是方式之一）的「厲鬼」。

除了主祀趙炳的「趙侯祠」之外，⁸⁴ 當時江南地區所興起的「厲鬼」信仰，還有其後非常興盛的「蔣侯神」，⁸⁵ 其興起的年代或即在獻帝建安年間，而且立祠的經過也和疾疫的背景息息相關。《搜神記》載其事云：

蔣子文者，廣陵人也。嗜酒，好色，挑撻無度。常自謂：「己骨清，死當爲神。」漢末，爲秣陵尉，逐賊至鍾山下，賊傷擊額，因解綬縛之，有頃遂死。及吳先主之初，其故吏見文於道，乘白馬，執白羽，侍從如平生。見者驚走。文追之，謂曰：「我當爲此土地神，以福爾下民。爾可宣告百姓，爲我立祠，不爾，將有大咎。」是歲夏，大疫，百姓竊相恐動，頗有竊祠之者矣。文又下巫祝：「吾將大啓祐孫氏，宜爲我立祠；不爾，將使

82 同上，頁120。有關這則故事的時代，宮川尚志認爲應訂在272-274，然而他也無法合理解釋趙炳何以會被列入《後漢書》、或何以會被葛洪將之與獻帝時期的左慈並提；詳見宮川尚志，〈三國時代の道教史拾遺二則〉，收入氏著，《中國宗教史研究，第一》（京都：同朋舍，1983），頁131-140。

83 《後漢書》，卷82，頁2742。

84 據唐人言，這座祠廟在當地「俗呼爲趙侯祠」；見《後漢書》，卷82，頁2743，注文。

85 有關六朝的蔣侯（蔣子文）信仰，詳見宮川尚志，《六朝宗教史》（東京：國書刊行會，1974年，改訂版），第七章，〈民間の巫祝道と祠廟の信仰〉，頁213-231；梁滿倉，〈論蔣神在六朝地位的鞏固與提高〉，《世界宗教研究》，1991年第3期，頁58-68。

蟲入人耳爲災。」俄而小蟲如塵虵，入耳，皆死，醫不能治。百姓愈恐。孫主未之信也。又下巫祝：「吾〔若？〕不祀我，將又以大火爲災。」是歲，火災大發，一日數十處。火及公宮。議者以爲鬼有所歸，乃不爲厲，宜有以撫之。於是使使者封子文爲中都侯，次弟子緒爲長水校尉，皆加印綬，爲立廟堂。轉號鍾山爲蔣山。今建康東北蔣山是也。自是災厲止息，百姓遂大事之。⁸⁶

文中「吳先主之初」所指的年代可能有二：一爲獻帝建安十六年（211 A.D.）孫權「徙治秣陵」並於次年「改秣陵爲建業」之時。另一爲孫權於黃龍元年（229 A.D.）稱帝並正式奠都於建業之時。⁸⁷ 不過，以巫祝宣言「吾將大啓祐孫氏」一語來看，其年代似乎是在孫權正式稱帝之前。此外，據本文第三節考證，曹操於建安十六年致孫權書中曾提到吳國境內「疫旱並行」，而黃龍元年前後數年則未見其境內有任何疾疫流行的記載。因此，將這則故事發生的背景置於獻帝建安十六、或十七年的建業，並非不可能。無論如何，蔣子文本質上爲一兵死的「厲鬼」，其用以脅迫百姓爲其立廟的主要手段則是降下「大疫」使人生病。因此，「蔣子文信仰」的出現，很有可能是巫祝利用當時「大疫」的機會，恐動百姓和朝廷，使之奉祀蔣子文、爲其立祠。而此一信仰自此後即長久風行於建業及江南地區，歷六朝而不衰，其信徒更是廣及各個社會階層，上自皇帝、后妃、王公將相，下及庶民百姓，莫不奉祀。值得注意的是，這雖然是自先秦以來便流傳不絕的「厲鬼」（厲神；瘟神）信仰，但是，利用「敗軍死將」這類的厲鬼，以疾病及其他災禍相威嚇，要求民衆祭祀其「神」，並爲之建立祠廟，卻是漢末六朝時期江南地區巫覡信仰的主要特色之一。⁸⁸ 相對於早先巫者活動主要以社祀和山川之祠爲基盤的情形，這種以奉祀人鬼（尤其是厲鬼）爲主而興起的祠廟，雖然

86 《搜神記》，卷5，頁35。

87 詳見宮川尚志，《六朝宗教史》，頁213-216。

88 詳見Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994), 第三章討論「祠廟」(shrines)的部份暨第四章討論「厲鬼」(malicious spirits)信仰的部份。

不是史無前例，但其蔚為主流卻是漢末六朝巫覡信仰的新發展。⁸⁹

不過，在東漢晚期聲名最著、勢力最盛的神祠應該是「城陽景王祠」。應劭《風俗通義》〈怪神·城陽景王祠〉載曰：

朱虛侯劉章，齊悼惠王子，高祖孫也。……尊立文帝，封城陽王，……立二年薨。城陽今莒縣是也。自琅琊、青州六郡，及渤海郡邑鄉亭聚落，皆為立祠，造飾五二千石車，商人次第為之，立服帶綬，備置官屬，烹殺謳歌，紛籍連日，轉相誑曜，言有神明，其譴問禍福立應，歷載彌久，莫之匡糾，唯樂安太守陳蕃、濟南相曹操，一切禁絕，肅然政清。陳、曹之後，稍復如故，安有鬼神，能為病者哉？予為營陵令，以為章本封朱虛，并食此縣，……餘郡禁之可也，朱虛與莒，宜常血食。於是乃移書曰：「到聞此俗，舊多淫祀，糜財妨農，長亂積惑，其侈可忿，其愚可愍。昔仲尼不許子路之禱，晉悼不解桑林之崇，死生有命，吉凶由人，哀我黔黎，漸染迷謬，豈樂也哉？莫之徵耳。今條下禁，申約吏民，為陳利害，其有犯者，便收朝廷；若私遺脫，彌彌不絕，主者髡截，嘆無及已。城陽景王，縣甚尊之，……其歆禋祀，禮亦宜之；於駕乘烹殺，倡優男女雜錯，是何謂也？……自今聽歲再祀，備物而已，不得殺牛。……」⁹⁰

城陽景王之祀起源很早，且和巫者的倡導有關。例如，在王莽天鳳年間（14-19 A.D.）起兵反叛，來自山東（青、徐二州）一帶的「赤眉軍」中，便有鼓舞祭祀城陽景王的「齊巫」，劉盆子之稱帝便與其有關，且當時即有城陽景王能令「笑巫者

89 由《史記·封禪書》、《漢書·郊祀志》、《漢書·地理志》、《續漢書·禮儀志》的記載來看，兩漢官方祠廟所祀之鬼神，可說是以天神和自然神（尤其是山川之神）為主，人鬼之祀則又以古帝王、聖賢、名人、仙人為主，即使是民間所立的人鬼之祠也以祖靈或有功德的官吏為要。可以歸入「厲鬼」（無後乏祀或冤死強死之鬼）範疇的，似乎只有西漢初年的「杜主」（主祀被周宣王所冤殺的杜伯）和「秦中」（主祀被趙高逼迫自殺的秦二世皇帝）以及武帝時的「長陵神君」（奉祀因難產而死的長陵女子）。而其中和巫祝的活動有直接關聯的祠廟，也是以社和山川之祠居多。然而，從東漢末年起，我們逐漸可以看的一些奉祀厲鬼的祠廟在江南地區興起，而其建立又大多由巫祝所推動，這種現象似乎可說是巫祝信仰的一種變遷。詳見上引文，另見林富士，《漢代的巫者》，頁100-110，192-199。

90 《風俗通義校注》，卷9，頁394-395。

輒病」的傳說。⁹¹ 而由應劭本文來看，城陽景王祠在東漢中晚期的琅琊、青州、勃海一帶似乎更為普遍，其祭祀活動也更為繁盛，故有「都邑鄉亭聚落，皆為立祠，及「烹殺謳歌、紛籍連日」之語。當時地方官吏對這種盛行的「淫祀」敢加以禁絕的只有樂安太守陳蕃、濟南相曹操和營陵令應劭。陳蕃初任樂安太守應該是在 144 至 146 A.D. 之際，⁹² 而其遷任他官則在桓帝延熹二年（159 A.D.）梁冀被誅之前。⁹³ 至於曹操任濟南相、「禁斷淫祀」之事，當在靈帝光和末年（184 A.D.？）之後。⁹⁴ 應劭任營陵令則在他於靈帝中平六年（189 A.D.）任太山太守之前五月。⁹⁵ 由此可知，以城陽景王為核心對象的信仰，至遲從 144 A.D. 起一直到獻帝即位前（190 A.D.），在琅琊、青州、渤海、濟南一帶便已傳佈甚廣、信徒甚衆。其間，雖經陳蕃、曹操整頓，但二人所轄僅樂安、濟南兩地，在這兩地之外，他們恐怕也無力管束，而且據應劭言，二人離任之後，其舊俗又「稍復如故」。應劭雖也曾下令約束其轄內（營陵；營丘）祭祀城陽景王的活動，卻也不會企圖完全予以禁斷，且其在任僅五個月，其命令是否曾被執行，實為可疑。因此，這個以城陽景王為信仰中心的「祠廟群」，在獻帝時期似乎仍然屹立不廢，這由焦和任青州刺史時的表現也可知其梗概。《九州春秋》載曰：

初平中（190-193 A.D.），焦和為青州刺史。是時英雄並起，黃巾寇暴，和務及同盟，俱入京畿，不暇為民保障，引軍踰河而西。……黃巾遂廣，屠裂城邑。和不能禦，然軍器尚利，戰士尚衆，而耳目偵邏不設，恐動之言妄至，望寇奔走，未嘗接風塵交旗鼓也。……禱祈群神，求用兵必利，蓍筮常陳於前，巫祝不去於側；入見其清談干雲，出則渾亂，命不可知。州遂蕭條，悉為丘墟也。⁹⁶

91 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁 158-159。

92 陳蕃任樂安太守，是因太尉李固表薦之故（見《後漢書》，卷 66，頁 2159），李固任太尉則始於沖帝建康元年（144 A.D.）終於質帝太初元年（146 A.D.）（見《後漢書》，卷 6，頁 275，282），因此，陳蕃初任樂安太守應該是在 144 至 146 A.D. 之際。

93 同上，卷 7，頁 304-305；卷 66，頁 2160。

94 見《三國志》，卷 1，頁 3-4；頁 4，裴注引《魏略》。

95 詳見《風俗通義校注》，頁 397-398，注 25。

96 《三國志》，卷 7，頁 232，裴注引。

青州爲城陽景王祠遍佈之地，焦和既然「巫祝不去於側」，當不致禁斷此一信仰。而且，獻帝初平三年（192 A.D.），當青州黃巾爲曹操所討擊之時，曾移書曹操言：

昔在濟南，毀壞神壇，其道乃與中黃太乙同，似若知道，今更迷惑。漢行已盡，黃家當立，天之大運，非君才力所能存也。⁹⁷

這封書信指出：黃巾道徒因曹操曾禁斷城陽景王祠的信仰而引爲同道。由此可知，黃巾的「太平道」與「城陽景王祠」應爲二個不同、且互相敵對的信仰派別，焦和之親近巫祝而與黃巾攻戰，似乎與其信仰有所關聯。至少，他應當不致於禁絕這個同爲巫祝信仰的祠廟群。事實上，「城陽景王祠」一直到晉代仍然存而不廢，可知其延續之久。⁹⁸ 至於這座神祠的性格，由應劭文中所言「安有鬼神，能爲病者哉」、「昔仲尼不許子路之禱、晉悼不解桑林之祟，死生有命，吉凶由人」數語觀之，當時人所以崇信城陽景王，似乎和他被認爲能使人生病及能癒人之病有關。⁹⁹ 總之，在桓、靈及獻帝三朝期間，以城陽景王爲核心的巫祝信仰能在特定的地域裡蓬勃發展，和當時疾疫流行所造成的社會恐慌或有某種程度的關係。

其次，在汝南地區更興起三處以「治病」神蹟爲基礎的祠廟（或「神域」）。應劭《風俗通義》〈怪神〉記載「鮑君神」的故事云：

汝南鮑陽有於田得麇者，其主未往取也，商車十餘乘經澤中行，望見此麇著繩，因持去，念其不事，持一鮑魚置其處。有頃，其主往，不見所得，反見鮑君，澤中非人道路，怪其如是，大以爲神，轉相告語，治病求福，

97 同上，卷1，頁10，裴注引《魏書》。

98 詳見《搜神記》，卷7，頁60。另參瞿兌之，《中國社會史料叢鈔》（台北：台灣商務印書館，1965年，台一版），甲集中冊，頁415。

99 「仲尼不許子路之禱」指「（孔）子疾病，子路請禱」而爲孔子所拒一事；見《論語》（十三經注疏本），卷七，〈顏淵〉，頁11b-12a。「晉悼不解桑林之祟」指魯襄公十年（563 B.C.）宋平公以「桑林」之樂舞饗晉悼公於楚丘，晉悼公觀賞樂舞表演時因受到驚嚇以致在返國途中病倒於著雍，經由卜問，得知是桑林之神作祟，因此其臣下荀偃等想要奔回宋國請禱於桑林之神，但因荀偃的反對而作罷，晉悼公則不禱而愈；見《左傳》（十三經注疏本），卷31，頁5b-7a。這兩則典故都和疾病時請禱於鬼神有關，可知在應劭之時，百姓信奉城陽景王神的主要目的之一是爲療治疾病。

多有效驗，因為起祀舍，衆巫數十，帷帳鐘鼓，方數百里皆來禱祀，號鮑君神。其後數年，鮑魚主來歷祠下，尋問其故，曰：「此我魚也，當有何神。」上堂取之，遂從此壞。¹⁰⁰

又記「李君神」的故事云：

汝南南頓張助，於田中種禾，見李核，意欲持去，顧見空桑中有土，因殖種，以餘漿溉灌，後人見桑中反復生李，轉相告語，有病目痛者，息陰下，言李君令我目愈，謝以一豚。目痛小疾，亦行自愈。衆犬吠聲，因盲者得視，遠近翕赫，其下車騎常數千百，酒肉滂沱。閒一歲餘，張助遠出來還，見之，驚云：「此有何神，乃我所種耳。」因就斫也。¹⁰¹

又記「石賢士神」曰：

汝南汝陽彭氏墓路頭立一石人，在石獸後。田家老母，到市買數斤餌，暑熱行疲，頓息石人下小憩，遺一片餌去，忽不自覺。行道人有見者，時客適會，問何因有是餌？客聊調之：「石人能治病，愈者來謝之。」轉語：「頭痛者摩石人頭，腹痛者摩其腹，亦還自摩，他處放此。」凡人病自愈者，因言得其福力，號曰賢士；輜輦轂擊，帷帳絳天，絲竹之音，聞數十里，尉部常往護視，數年亦自歇，沫復其故矣。¹⁰²

上述三則「神話」發生的確切年代雖不可考，但大致應不出桓、靈、獻三帝在位期間。因應劭之死，或在獻帝建安九年（204 A.D.），而其撰述《風俗通義》的年代則應在興平元年（194 A.D.）歸附袁紹之後，成書則在其於建安元年（196 A.D.）獻上《漢儀》之後。¹⁰³ 在序文中，應劭交待了撰述此書的目的：

今王室大壞，九州幅裂，亂靡有定，生民無幾。私懼後進，益以迷昧，聊以不才，舉爾所知，方以類聚，凡一十卷，謂之《風俗通義》，言通於流俗之過謬，而事該之於義理也。¹⁰⁴

100 《風俗通義校注》，卷9，頁403。

101 同上，頁405。

102 同上，頁406-407。

103 同上，〈風俗通義序〉，頁2，注4。

104 同上，頁4。

由此可知，他撰寫此書意在批判當時之「流俗」，書中所引用的事例則大多是他耳聞或目見之事。而應劭為汝南南頓人，¹⁰⁵ 且曾任汝南主簿，¹⁰⁶ 因此上引三則故事，或許是他任汝南主簿期間親自獲知之事。果真如此，則其時代似不會早於桓帝在位（147-167 A.D.）之前。¹⁰⁷ 不過，也有可能是其後應劭在他地為官期間，或撰寫《風俗通義》時才由其親友或鄉黨告知。至於其最晚的時間下限或在獻帝興平元年（194 A.D.）左右。¹⁰⁸

無論如何，細察上述三則故事的內容，可知其立祠或成為眾人雲集禱祀的場所，雖都因以訛傳訛而成，所奉祀的對象也只是精怪之流的小神，但眾人堅信其能治人之病則為其中關鍵。至於能在短期之內蔚然成風，以「鮑君神」的例子來看，當有巫者乘機推波助瀾以鼓動祀拜風潮，而疾疫流行的背景則使巫者更容易吸引信徒。總之，無論是這類乍起乍落的精怪小祠，還是前述幾座綿延久遠、香火鼎盛的人鬼厲鬼之祠，從其建立或興盛的緣由來看，若說東漢晚期的人心格外顯得畏懼疾病、渴求醫療，似乎並不為過。

（二）道團的崛起

何謂「道教」？其起源如何？研究中國宗教史的學者對這一類的問題歷年來一直爭論不休。¹⁰⁹ 無論如何，大多學者似乎都同意：東漢晚期出現的許多「道

105 同上，頁1，注3。

106 詳見《三國志》，卷52，頁1219，裴注。

107 其年代最晚似不應晚於靈帝熹平二年（173 A.D.），因該年應劭已在京師為郎官（見《續漢書五行志一》，頁3346，注引），其後似不可能回任可由郡守直接辟召任用的屬吏之職。而由應劭死年（204 A.D.）前推，則其任汝南主簿之時最早也不會早於桓帝在位（147-167 A.D.）之前。

108 這三則故事發生的年代最晚應不至於晚於應劭動筆撰寫《風俗通義》之時，而《風俗通義》的撰寫年代，據王利器言，應在興平元年（194 A.D.）左右。這個推斷，應當可信，因《風俗通義》所記之事，有明確年代可考者，最晚之事似是靈帝崩後（189 A.D.）、董卓握權、天下大亂的情形（約當190-192 A.D.期間）；詳見《續漢書五行志一》，頁3273，3284，注引。

109 參見 N. Sivin, "On the Word 'Taoist' as a Source of Perplexity with Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China," *History of Religions*, 17: 3&4 (1978), 頁303-330；酒井忠夫、福井文雅，〈道教とは何か〉，收載福井康順

團」（如「太平道」、「五斗米道」），其性格既不同於佛教，也有異於傳統的巫祝團體。這些道團所以能順利崛起，和當時因疾疫流行及其他因素所造成的社會危機與社會變動可說息息相關，而其共同的特質之一，便是以治療疾病做為吸引群眾、傳佈信仰的主要手段。若干學者對於這些道團的崛起和疾疫流行之間的關聯已有所認識，但是，其討論的焦點往往只集中於靈帝時的「太平道」和「五斗米道」，其實，「五斗米道」（「天師道」）的發展和傳佈主要是在獻帝時期，而除了「五斗米道」之外，當時還有一些較小的道派也以類似的手法崛起，值得一併考論。

先就「五斗米道」而論，其基本道法在魚豢的《典略》中有簡要的敘述如下：

熹平中（172-178 A.D.），妖賊大起，三輔有駱曜。光和中（178-184 A.D.），東方有張角，漢中有張脩。駱曜教民緬匿法，角為太平道，脩為五斗米道。太平道者，師持九節杖為符祝，教病人叩頭思過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人信道，其或不愈，則為不信道。脩法略與角同，加施靜室，使病者處其中思過。又使人為姦令祭酒，祭酒主以老子五千文，使都習，號為姦令。為鬼吏，主為病者請禱。請禱之法，書病人姓名，說服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沈之水，謂之三官手書。使病者家出米五斗以為常，故號曰五斗米師。實無益于治病，但為淫妄，然小人昏愚，競共事之。後角被誅，脩亦亡。及魯在漢中，因其民信行脩業，遂增飾之。教使作義舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隱，有小過者，當治道百步，則罪除；又依月令，春夏禁殺；又禁酒。流移寄其地者，不敢不奉。¹¹⁰

根據這段文字，則「五斗米道」的發展可分二個階段。前一階段起源於靈帝光和年間，其領導人為張脩。後一階段則是張魯於獻帝時期佔據漢中時加以增飾改造

等監修，《道教・第一卷・道教とは何か》（東京：平河出版社，1983），頁5-29；福永光司，〈道教とは何か〉，〈道教について〉，收入氏著，《道教思想史研究》（東京：岩波書局，1987），頁437-471。

110 《三國志》，卷8，頁264，裴注引。

而成後來六朝「天師道」的雛形。¹¹¹ 至於其基本的佈道方式則和「太平道」相似，亦即以符水、祝禱替人治病，以吸引徒衆，其與巫祝療病的主要區別則在於強調「悔過」、「守戒」、「行善」的重要性。這個特色，無論是從史籍（《三國志》、《典略》、《華陽國志》等）所載，或從和該道團有密切關聯的經典（如《老子想爾注》和《太平經》）的內容來看，都可獲得印證。¹¹² 不過，「五斗米道」組織的強化、教義的補充和脩正、以及教法之能充分施行於一地，都是在張魯於獻帝之時割據漢中、創立其宗教王國之後（大約是從 194 至 215 A.D.）才告完成。¹¹³ 在建安二十年（215 A.D.）之後，張魯及其家屬雖因投降曹操而北遷至鄴，張魯本人也可能在建安二十一年便逝世，但其五子皆封侯，其

111 這段材料的真實性，因與《三國志》〈魏書·張魯傳〉所載「五斗米道」的傳承系譜（由張陵創教，傳其子張衡，張衡再傳其子張魯），以及六朝道教經典自述的道教「歷史」不同，備受爭議，為調和其間矛盾所作的解釋也紛紜不一。綜合諸家說法，其意見基本上可分成二種：(1) 採信裴松之注文之說，認為《典略》所載「張脩應是張衡（即張魯之父），非《典略》之失，則傳寫之誤」。基本上，認為五斗米道的領導權始終在張陵、張衡、張魯一家之中傳遞，縱有張脩其人，且奉其道，也只是張魯家族的同黨或徒衆。此說大致係信從後期道經之載。(2) 基本上，相信《典略》的記載，認為道經所說的傳承系譜係出自張魯或其後人所捏造，以掩蓋其襲殺張脩、篡奪五斗米道領導權的事實。此說雖不盡否認張陵、張衡之存在，但以爲，張魯之前，五斗米道係在張脩控制之下（且認為此人可能即於靈帝中平元年起兵反叛的「巴郡妖巫張脩」）。詳見陳國符，《道藏源流考》（北京：中華書局，1949年初版，1963年增訂版），「附錄二」，〈天師道與巫覡有關〉，頁260-261；唐長孺，〈魏晉期間北方天師道的傳播〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁218-232；呂思勉，《讀史札記》（台北：木鐸出版社，翻印，1983），〈太平道、五斗米道〉，頁776-778；熊德基，〈太平經的作者和思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》，1962年第4期，頁8-25；卿希泰，〈有關五斗米道的幾個問題〉，《中國哲學》，第4輯（1980），頁325-336；湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1988），頁82-86；福井康順，〈五斗米道〉，收入氏著，《道教的基礎的研究》（東京：理想社，1952年初版。東京：書籍文物流通會，1958年再版），頁2-61。

112 同上。另見饒宗頤，《老子想爾注校箋》（香港：香港大學，1956）；林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉。

113 有關漢中「五斗米道」王國的組織和行事，除史籍所載之外，六朝道經，如《老君音誦誡經》、《三天內解經》、《陸先生道門科略》、《玄都律文》、《太真科》等，亦頗載其事。詳細的析論，參見大淵忍爾，〈後漢五斗米道の組織について〉，《東方宗教》，第65號（1985），頁1-19。

女則嫁曹操之子曹宇（彭祖）為妻，其部眾則開始在北方重建組織、傳佈信仰，也因此天師道才得以在黃河流域慢慢傳佈開來。¹¹⁴ 這個道團以療病為手段、藉疾疫流行之機而興起一事，在道教本身的經典中也有所論述。例如，南朝劉宋時期「三天弟子」徐氏所撰的《三天內解經》便云：

下古僭薄，妖惡轉興，酌祭巫鬼，真偽不分。太上於瑯琊以太平道經付于吉、蜀郡李微等，使助六天檢正邪氣。微等復不能使六天氣正，反至漢世，群邪滋盛，六天氣勃，三道交錯，癘氣縱橫，醫巫滋彰，……天民夭橫，暴死狼籍。……太上以漢順帝時選擇中使，平正六天之治，分別真偽，顯明上三天之氣，以漢安元年（142 A.D.）壬午歲五月一日，老君於蜀郡渠亭山石室中，與道士張道陵，將詣崑崙大治新出太上。……即拜張為太玄都正一平氣三天之師，付張正一明威之道、新出老君之制，罷廢六天三道時事，平正三天，……到永壽三年（157 A.D.），歲在丁酉，與漢帝朝臣，以白馬血為盟、丹書鐵券為信，與天地水三官太歲將軍共約永用三天正法：不得禁固天民，民不得妄淫祀他鬼神。……疾病者但令從年七歲有識以來首謝所犯罪過，立諸跪儀，章符救療。久病困疾，醫所不能治者，歸首則差。¹¹⁵

這段文字或有「神話」的成份，但其敘述天師道的起源和道法時著眼於「癘氣縱橫，醫巫滋彰」、「天民夭橫，暴死狼籍」的社會背景，並強調天師道以「首謝罪過」和「章符」為其主要療病手段，可說和其他材料所載、以及本文研究所得深相符契。

獻帝時期的道團，除了巴、漢及北方的天師道之外，在江南地區，另有于吉（或于吉）的道派。西晉虞溥《江表傳》云：

時有道士琅邪于吉，先寓居東方，往來吳會，立精舍，燒香讀道書，制作符水以治病，吳會人多事之。策嘗於郡城門樓上，集會諸將賓客，吉乃盛服杖小函，漆畫之，名為仙人鏤，趨度門下。諸將賓客三分之二下樓迎拜

114 參見唐長孺，〈魏晉期間北方天師道的傳播〉。

115 《三天內解經》（《正統道藏》，滿字號，no. 876），卷上，頁4b-6b。

之，掌實者禁呵不能止。策即令收之。諸事之者，悉使婦女入見策母，請救之。母謂策曰：「于先生亦助軍作福，醫護將士，不可殺之。」策曰：「此子妖妄，能幻惑衆心，……不可不除也。」諸將復連名通白事陳乞之，策曰：「……今此子已在鬼籙，勿復費紙筆也。」即催斬之，縣首於市。諸事之者，尙不謂其死而云尸解焉，復祭祀求福。¹¹⁶

這則故事的內容是否完全可信、文中的于吉是否和順帝時獻上《太平清領書》的宮崇之師同一人、于吉是否真爲「太平道」的創始人，雖然都有爭議之處，但是，以于吉傳說在六朝典籍、道經中記載之多、流傳之久來看，約於建安五年（200 A.D.）被孫策所殺的于吉，其人其事應該不是純粹出於虛構。¹¹⁷ 倘若上引《江表傳》所載大致可信，則于吉於獻帝初年在孫吳境內的傳教活動可說極爲成功，其信徒人數在其生前、死後都極爲可觀。而其佈道方法則是「燒香讀道書、制作符水以治病」，孫策母爲其說情也說于吉能「助軍作福，醫護將士」，可知于吉所以能吸引衆多信徒，其所仗恃的法術之一即其醫療能力。

于吉之外，當時江南地區又有所謂「李家道」。《抱朴子》〈內篇·道意〉云：

又諸妖道百餘種，皆煞生血食，獨有李家道無爲爲小差。然雖不屠宰，每供福食，無有限劑，市買所具，務於豐泰，精鮮之物，不得不買，或數十人廚，費亦多矣。復未純爲清省也，亦皆宜在禁絕之列。或問李氏之道起於何時。余答曰：吳大帝時，蜀中有李阿者，穴居不食，傳世見之，號爲八百歲公。人往往問事，阿無所言，但占阿顏色。……後一旦忽去，不知所在。後有一人姓李名寬，到吳而蜀語，能祝水治病頗愈，於是遠近翕然，謂爲李阿，因共呼之爲李八百，而實非也。自公卿以下，莫不雲集其門，… …於是避役之吏民，依寬爲弟子者恆近千人，而升堂入室高業先進者，不

116 《三國志》，卷46，頁1110，裴注引。

117 參見福井康順，《道教の基礎的研究》，〈于吉の行跡とその師承〉，頁62-71；卿希泰，《中國道教思想史綱·第一卷·漢魏兩晉南北朝時期》（成都：四川人民出版社，1980），〈于吉和南方道教活動〉，頁160-165；前田繁樹，〈六朝時代に於ける于吉傳の變遷〉，《東方宗教》，第65號（1985），頁44-62。

過得祝水及三部符導引日月行炁而已，……吞氣斷穀，可得百日以還，亦不堪久，此是其術至淺可知也。……吳曾有大疫，死者過半，寬所奉道室，名之爲廬，寬亦得溫病，託言入廬齋戒，遂死於廬中，而事寬者猶復謂之化形尸解之仙，非爲真死也。……天下非無仙道也，寬但非其人耳，余所以委曲論之者，寬弟子轉相教授，布滿江表，動有千許，不覺寬法之薄，不足遵承而守之，冀得度世，故欲令人覺此而悟其滯迷耳。¹¹⁸

葛洪對「李家道」道法的批評或許是出自伐異之心，但由其敘述仍可想見，這個道派自孫權（182-252 A.D.）時起，一直到葛洪（fl. 317-350 A.D.）之時，始終盛行不衰，應當有其引人之處，¹¹⁹ 其中最值得注意的是，李寬所以能使公卿以下雲集其門、弟子恆近千人，主要關鍵在於他「能祝水治病頗愈」，而吳的「大疫」雖有可能確實使李寬隕命，但其道法已傳，大疫流行，或許反而使其弟子更有活動的機會，以致能「轉相教授，布滿江表」。這個道派崛起的時間雖然不一定是在獻帝期間，但其利用「療病」的手段、利用「大疫」的社會情境以傳教佈道，和獻帝時其他道團如出一轍，故詳引葛洪的記載做爲說明當時道團活動的例證。

上述道團的療病法雖說是以悔過、祝禱、符水爲主，但以上引「李家道」的材料來看，當時道士似乎也傳授其信徒「導引」、「行氣」、「吞氣」、「斷穀」這類的養生術。即以《太平經》所載的幾種療病手段來看，事實上也包含了「方藥」和「灸刺」的使用，以及「服食」（辟穀、食氣）和「守一」、「思神」這類養生術的鍛鍊。¹²⁰ 到了六朝時期，醫藥學（含養生術）所以會成爲道教知識體系的重要內涵，而道教醫學能蔚爲當時中國醫學的主流，其根源便在這個時期的發展。¹²¹

118 王明，《抱朴子內篇校釋》，卷9，頁158-159。

119 參見山田利明，〈李家道とその周邊〉，《東方宗教》，第52號（1978），頁15-27。

120 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁242-244。

121 有關六朝道教醫學及其與中國傳統醫學之關係的研究，詳見陳寅恪，〈天師道與濱海地域之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第三本（1933），頁439-466；鍾兆鵬，〈道教與醫藥及養生的關係〉，《世界宗教研究》，1987：1，頁

除此之外，道教的興起和疾疫流行之間的緊密關係，事實上也可從一些神仙故事中獲得一些訊息。毫無疑問的，一個中國中古時期的道士或道徒，其修煉的最終目的應該就是成為神仙。成為一個神仙，除了不死之外，還可擁有凡人所無的種種異能和法術，其中之一便是能免於疾病或疫癘的侵害。¹²² 此外，仙人替人治病或使人免遭疫癘的傷害，也常常是神仙故事中主要的情節之一。¹²³ 仙傳中的人物雖然往往介於虛構與實存之間，但仍有若干要角似乎不是撰述者憑空捏造而生。其中，被認為係活躍於漢末的若干神仙人物，大多具有神奇的醫療技術或辟除疾疫的能力，頗值得注意。

以《神仙傳》的記載來說，大約活躍於東漢桓、靈、獻三帝時期的王遠（王方平），除本身成仙之外，並能令供養他的陳耽一家四十餘年「曾無疾病死喪」，此外，並曾傳授一張「可以攘災治病」的符給其徒陳尉，而陳「以此符治病有效，事之者數百家」。¹²⁴ 其次，主要活躍於獻帝時期的董奉，更是以擅於醫療、「日為人治病，亦不取錢」聞名。據云，他曾以「藥三丸」救活「得毒病死」的交州刺史士燮，並以神奇的療法和咒術治癒「癘疾」和「精邪所魅」之病。¹²⁵ 再者，獻帝時期曹操曾向其請教養生之道的封衡，其行事則為「聞有病死者，識與不識，便以腰間竹管藥與之，或下鍼，應手立愈」，又「有二侍者，一負書笈，一攜藥笥」。¹²⁶ 他如《桂陽列仙傳》則載有漢末蘇耽，仙去之前，因預知「年將大疫，死者略半」，故指示其母「穿一井飲水，可得無恙」。¹²⁷ 凡此記載，

39-50；胡孚琛，《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989），頁266-305；吉元昭治著，楊宇譯，《道教與不老長壽醫學》（成都：成都出版社，1992），頁1-35，201-292。

122 詳見胡孚琛，《魏晉神仙道教》，頁123-185；蒲慕州，〈神仙與高僧--魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》，第8卷第2期（1990），頁149-176。

123 詳見蒲慕州，〈神仙與高僧--魏晉南北朝宗教心態試探〉，頁161-163。

124 詳見《神仙傳》（《增訂漢魏叢書本》），卷2，頁2b-7a。有關王方平的生平和事蹟，詳見宮川尚志，〈三國時代の道教史拾遺二則〉，頁131-136。

125 詳見《神仙傳》，卷6，頁9b-12b。

126 同上，卷10，頁12a-12b。

127 詳見酈道元著，戴震校，《水經注》（台北：世界書局翻印，1983），卷39，〈耒水〉，頁485引。此一材料蒙本文審閱人（隱名）賜告，特此致謝。

即使有所虛誇之處，然既能流傳一時，則至少反映出道徒面對疾病（疾疫）時之恐慌及其渴望醫護之熱切。而道教之所以創造（或記錄）、並宣揚這種神仙信仰和神奇故事，其著眼似乎不會與當時疾疫流行的社會情境全然無涉。

（三）佛教的勃興

佛教傳入中國究竟始於何時，因傳說紛歧，很難確定。截至目前為止，無論是利用史籍所載、或是佛教經籍資料、抑或是新出土的考古資料，似乎都無法提出令人滿意的答案。¹²⁸ 不過，東漢末年（桓、靈、獻三朝）應可說是佛教入華之後開始蓬勃發展的一個時期。在此之前，或有漢哀帝元壽元年（2 B.C.）大月氏王使伊存來華口授《浮屠經》於博士弟子景盧之事，但此事似乎不會在中國社會造成太大影響。¹²⁹ 其後，東漢明帝永平年間（58-75 A.D.）遣使赴西域之事，雖然不完全是傳說或虛構，《四十二章經》也有可能在明帝時譯出（至遲也不會晚於桓帝之時），而且明帝時有楚王劉英「為浮屠齋戒祭祀」之事，然而，自明帝之後一直到桓帝之前，流傳於中國社會的佛教經典大概只有《四十二章經》，漢人對佛教的認識，也只是視其為諸種鬼神方術之一，當時，佛教在中國境內幾乎無任何勢力可言。¹³⁰

佛教在中國社會的勃興，要到漢末桓、靈之時才有蹤跡可尋。這可由三事明之。第一，桓帝於宮中「立黃老浮屠之祠」一事，雖因桓帝個人「好神僊事」所致，但由此可知佛教當時在洛陽的聲勢想必不凡，才能直達政治權力的核心。¹³¹

128 詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁1-15。近數十年來，雖有若干漢代佛教文物陸續出土，但學者從其中所獲得的訊息，實與傳統文獻所載沒有太大差異。詳見 E. Zürcher, "Han Buddhism and the Western Region," in W. L. Idema and E. Zürcher, eds., *Thought and Law in Qin and Han China* (Leiden: E. J. Brill, 1990), 頁158-182；吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》（杭州：浙江人民出版社，1991），頁86-176。

129 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁47-51。

130 同上，頁16-57。晉代釋道安〈注經錄序〉也說：「佛之著教，真人發起，大行於外國，有自來矣。延及此土，當漢之末世，晉之盛德也。」見釋僧祐，《出三藏記集》（《大正新修大藏經》，卷55，no. 2145），卷5，頁39中。

131 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁55-56。

第二，襄楷於桓帝延熹九年（166 A.D.）上書時雜引《四十二章經》、《老子》及《太平經》以相比附，¹³² 可見當時已有術士留心或研讀佛經，佛教經典應已逐漸爲人所知。第三，外國僧侶陸續來華、大量譯經，並講授經典、傳佈佛法。其中最有名者爲安息人安世高（安清），他於漢桓帝建和二年（148 A.D.）至靈帝建寧中（168-171 A.D.）二十餘年間，共譯出三十餘部經，共數百萬言（或曰百餘萬言），並親自在洛陽講授佛法，聽講者頗衆，且有多位門徒。安世高所譯的經典及所傳的禪法實爲漢魏二代最爲通行者。¹³³ 其次，有安息人安玄於靈帝末至洛陽，與華人嚴浮調共譯《法鏡經》，嚴浮調不僅是已知的漢人中最早出家者，其《沙彌十慧章句》更是中國佛教徒著述之始。¹³⁴ 再者，有月支國人支婁迦讖（支讖）於桓帝末遊於洛陽，並於靈帝光和、中平之間（178-189 A.D.）傳譯胡文，出《般若道行品》、《首楞嚴》、《般舟三昧》等經，又有《阿闍世王》、《寶積》等十部經。此外，有康居人康巨（康臣）於靈帝時出《問地獄事經》、支曜譯《成具光明三昧經》、支讖再傳支越（支謙）續譯《首楞嚴經》，¹³⁵ 這些經典雖然有一部份可能到獻帝時才問世，但仍可視爲靈帝時的譯經事業之一。

由以上所述可知，湯用彤謂「及至桓靈之世，安清支讖等，相繼來華，出經較多，釋迦之教，乃有所據」，及謂「佛學在我國獨立而爲道法之一大宗，則在桓靈之世。」¹³⁶ 應是實情。不過，當時的譯經、傳經活動，大致都集中於首都洛陽，且參與者似乎大多爲士人階層。然而，到了獻帝時期，佛教在中國的佈教活動似乎又有了新的進展。當時，洛陽雖然仍有譯經活動（如康孟詳之譯《中本起經》），¹³⁷ 但譯經之處已不再限於洛陽，如《般舟三昧經》即成於許昌的佛

132 同上，頁57-61，104-113。

133 同上，頁61-64，96-98。

134 同上，頁64-66。按：安玄於靈帝末至中國或無可疑，但其譯出經典之時，及嚴浮調出家、撰《沙彌十慧章句》之日，或許已在獻帝之時。因爲，漢末翻譯佛經，常歷數年或數十年乃成。

135 同上，頁71。

136 同上，頁61，63。

137 同上，頁71。

寺。¹³⁸ 此外，佛法的傳佈對象也有漸形擴大之勢。例如《三國志》〈吳書·劉繇傳〉便載：

笮融者，丹楊人，初聚衆數百，往依徐州牧陶謙。謙使督廣陵、彭城運漕，遂放縱擅殺，坐斷三郡委輸以自入。乃大起浮屠祠，以銅爲人，黃金塗身，衣以錦采，垂銅槃九重，下爲重樓閣道，可容三千人，悉課讀佛經，令界內及旁郡人有好佛者聽受道，復其他役以招致之，由此遠近前後至者五千餘戶。每浴佛，多設酒飯，布席於路，經數十里，民人來觀及就食且萬人，費以巨億計。¹³⁹

這是中國境內「造像立寺」見於記載的首例，其事則大約在陶謙於獻帝初平三年（193 A.D.）任徐州牧之後、獻帝興平二年（195 A.D.）笮融被殺之前。¹⁴⁰ 笮融用以吸引群眾的方式之一可說是以「實利」（免除徭役、布施酒飯）相誘，但是「造像」與「立寺」所產生的吸引力也不可忽視，而其使容身寺內之人（可容三千人）「悉課讀佛經」，對於傳佈佛教信仰應有不小的助益。然則，當時所傳佈的佛法又是什麼呢？

據湯用彤言，漢末至三國之初，流傳於中國境內的佛教有二大系統。一爲安世高的禪學，偏於小乘，其重要典籍爲《安般守意經》、《陰持入經》、安玄的《法鏡經》、及吳初康僧會的《六度集經》等。安世高的弟子有臨淮人嚴浮調、南陽人韓林、潁川人皮業、以及會稽陳業。名僧康僧會則曾從韓、皮、陳三人問學。二爲支婁迦讖的「般若」，乃大乘學，其重要典籍有《道行經》、《首楞嚴經》，以及吳初支謙所譯的《大明度無極經》（《道行經》之異譯）、《維摩詰經》等。支謙（又名支越，字恭明）爲支亮的弟子，支亮則爲支婁迦讖傳人。此外，獻帝時撰《理惑論》的牟子，也屬於這個系統。安世高、康僧會一系的學說，主「養生成神」，重視禪定、強調神通。支讖、支謙一系，則主「神與道合」，重視智慧（般若）、強調「如來禪」，而鄙視以「避世安己、持想守一」、「存

138 見釋僧祐，《出三藏記集》，卷7，〈般舟三昧經記〉，頁48下。

139 《三國志》，卷49，頁1185。

140 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁72。

神道氣、養性求昇、惡消福盛、思至五通、壽命久長」爲目的的「外道五通禪」。不過，當漢末之時，實以安世高一脈之學爲盛，支識一脈的大乘般若要到晉代才大興。¹⁴¹

然則，上述的「佛法」何以能於桓、靈、獻三帝時期逐漸傳佈開來？讀佛經、崇信佛教者又何以會在這段時期顯著增加呢？撇開複雜的政治、社會、文化因素不論，純就當時疾疫流行所造成的社會危機和當時人身心上的苦痛來看，漢末在華的僧人及傳道者事實上掌握了良好的契機，一方面以具體的醫術、養生術贏得信賴，另一方面則翻譯與養生（禪定）、醫療、神通有關的典籍以教授其信徒，並宣揚佛的智慧、神力、和慈悲，以解釋當時人的苦痛由來，並提供救贖之道。以下茲據佛典所載，略述其事。

來華的佛教僧侶精通醫術者，代有名家，這類醫僧對於佛教的傳佈應有不小的貢獻。¹⁴² 歷代「高僧」中，不乏「大顯神通」、「以術數弘教」者，而其中常爲僧人藉以彰顯「神通」的方術之一即其醫術。¹⁴³ 以安世高爲例，他在桓、靈二帝時期所以能吸引衆多信徒，便和其精通方術有所關聯。康僧會（安世高的再傳弟子）在其〈安般守意經序〉中曾言：

有菩薩者安清字世高，……博學多識，貫綜神摸，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動，鍼砭諸術，覩色知病，鳥獸鳴啼，無音不照。懷二儀之弘仁，愍黎庶之頑闇。先挑其耳，卻啓其目，……徐乃陳演正真之六度，譯安般之祕奧。¹⁴⁴

由此可知，安世高來華之初，首先用以吸引徒衆的是其方術（醫術爲其中之一）。此外，安世高又譯出《佛說楞女耆域因緣經》。這部經典主要記載神醫耆域（或

141 同上，頁138-149。

142 參見 Paul Demiéville, *Buddhism and Healing*, trans. by Mark Tatz (1937; Lanham, MD: University Press of America, 1985), 頁51-53。

143 參見陳竺同，〈漢魏南北朝外來的醫術與藥物的考證〉，《暨南學報》，第1卷第1號（1936），頁59-105；村上嘉實，〈高僧傳の神異につい〉，《東方宗教》，第17號（1961），頁1-17。

144 《安般守意經》（《大正新修大藏經》，卷15，no. 602），頁163中。

以爲即耆婆)的故事。¹⁴⁵ 根據這部經典的記載，耆域不僅飽讀「本草、藥方、經脈諸經」，還擁有一株可用以「從外照內、見人腹臟」的「藥王樹」，而且精通各種神奇醫術（尤其是外科手術）。然而，該經也指出，耆域所能醫治的只是人的「外病」，至於「內病」則有賴佛的救護。¹⁴⁶ 安世高所以會翻譯這部經典，一則應該和其本身「洞曉醫術」有關，二則可能是爲滿足當時疾疫大起之際漢人期待「神醫」救助的心理需求。此後，佛教僧侶所譯的醫藥書冠以耆域（或者婆、耆婁）之名者，累代不絕，其源頭或許都可溯自安世高之譯此經。¹⁴⁷ 其次，漢末佛法的另一系傳人支謙（支越），似乎也是素習醫術之人。僧祐《出三藏記集》載云：

（支謙）博覽經籍，莫不究練，世間藝術，多所綜習，……其本奉大法，精練經旨。獻帝之末，漢室大亂，與鄉人數十共奔於吳。¹⁴⁸

所謂「世間藝術，多所綜習」或即包括醫術在內，他在吳大帝黃龍二年（230 A.D.）與印度僧人竺律炎譯出《佛醫經》（或即《醫王經》），¹⁴⁹ 應非偶然。這部經典主要論述疾病之因，其文云：

人身中本有四病，一者地，二者水，三者火，四者風。……人得病有十因緣：一者久坐不飯，二者食無貸，三者憂愁，四者疲極，五者姪姪，六者瞋恚，七者忍大便，八者忍小便，九者制上風，十者制下風。佛言，命未當盡爲橫盡，有九因緣：一不應飯爲飯，二爲不量飯，三爲不習飯，四爲不出生，五爲止熟，六爲不持戒，七爲近惡知識，八爲入里不時不爲法行，九爲可避不避。¹⁵⁰

145 參見陳竺同，〈漢魏南北朝外來的醫術與藥物的考證〉，頁 65-75。

146 詳見安世高譯，《佛說捺女耆域因緣經》（《大正新修大藏經》，卷 14, no. 553），頁 896 下-902 上。《大正新修大藏經》另收有《佛說捺女耆婆經》（卷 14, no. 554，頁 902 中-906 中），二經內容大同小異。

147 參見陳竺同，〈漢魏南北朝外來的醫術與藥物的考證〉，頁 65-75。

148 僧祐，《出三藏記集》，卷 13，〈支謙傳〉，頁 97 中。

149 參見陳竺同，〈漢魏南北朝外來的醫術與藥物的考證〉，頁 67。

150 竺律炎、支越譯，《佛說佛醫經》（《大正新修大藏經》，卷 17, no. 793），頁 737 上-737 中。

文中雖然主要以一般人的飲食、情緒、起居、及其他生活習慣解釋病因，但所謂的「九因緣」中其實也包含了佛教所強調的道德和行為戒律（尤其是所謂的「五戒」）。¹⁵¹ 除此之外，安世高所譯的《道地經》、¹⁵² 支曜所譯的《小道地經》¹⁵³ 中也都有類似的觀念。由此可知，當時來華僧侶所譯介的這類經典，其中雖然不乏實際的醫療知識，但也含藏佛教本身的教義。

而以世人的惡行來解釋疾病（及其他災禍）的發生，更是屢屢見於當時的譯經。例如，安世高所譯的《佛說罪業應報教化地獄經》論述二十種受罪衆生的因緣時即歸諸前世種種罪惡，其中，言癩病病人即云：

第二復有衆生：身體頑痺、眉鬚墮落、舉身洪爛，鳥棲鹿宿，人跡永絕，沾污親族，人不喜見，名之癩病。何罪所致？佛言，以前世時坐不信三尊、不孝父母、破壞塔寺、……故獲斯罪。¹⁵⁴

安世高所譯的《分別善惡所起經》也載：

今見有短命人，若形癰瘡、身體不完、跛蹇禿偃。或盲聾瘖啞、舛鼻塞壅，或無手足、孔竅不通，皆由故世宿命屠殺射獵、羅網捕魚、殘殺蚊虻、龜鱉蚤虱所致。¹⁵⁵

支謙所譯的《佛說阿難四事經》亦言：

國中多有盜賊、水火，災異變生，毒氣流布，疾病縱橫，悉是海中龍神鬼王之所爲也。……此諸鬼神龍者，皆是世人所爲。射獵、屠殺、魚網、中毒死者，其魂神或墮海中爲龍，……忿怒宿怨，因作霧露吐惡毒氣，雨其國中。其時人民，或中毒者，或但得病者，有相塗污者，皆由世人所作不

151 同上，頁 737 中-738 中。

152 詳見安世高譯，《道地經》（《大正新修大藏經》，卷 15，no. 607），頁 233 上-233 中。

153 詳見支曜譯，《小道地經》（《大正新修大藏經》，卷 15，no. 608），頁 236 下-237 上。

154 安世高譯，《佛說罪業應報教化地獄經》（《大正新修大藏經》，卷 17，no. 724），頁 451 上。

155 安世高譯，《分別善惡所起經》（《大正新修大藏經》，卷 17，no. 729），頁 518 上。

仁，殘殺物命，展轉相怨。¹⁵⁶

此外，在安世高所譯的《佛說鬼問目連經》、¹⁵⁷ 支謙所譯的《佛說字經抄》¹⁵⁸ 中也有類似的概念。而除了解釋病因之外，佛教僧侶也提供了救護之道。他們大力宣揚佛陀（和菩薩）為「醫王」（或「大醫王」），並謂佛法能療人間一切病苦。例如，支婁迦讖所譯的《佛說純眞陀羅所問如來三昧經》即言：

其聞佛音，莫不得脫，其垢便除。十方諸醫不能除人心之垢，佛則是醫，所語聞者心垢則除、便得安隱。¹⁵⁹

同書又云：

譬如醫王悉愈人病，菩薩持經法，悉愈十方天下人生死老病。¹⁶⁰

支謙所譯的《維摩詰經》亦言：

（佛）生五道為大醫王，以慧以善救衆生病，應病與藥，令得服行。¹⁶¹ 類似的概念尙可見於支婁迦讖所譯的《般舟三昧經》。¹⁶² 同時，他們也告誡佛弟子，一旦有病，絕對不可、也不必求諸佛教之外的鬼神或術士，例如安世高所譯的《佛說阿難問事佛吉凶經》即言：

若有疾病，了不唸佛，便呼巫師卜問祠祀、請乞邪神，天神離遠不得善護，妖魅日進、惡鬼屯門。¹⁶³

至於具體的修練、養護之道，當時來華僧侶也有所傳授。例如在漢末桓、靈、獻三帝時期，安世高及其弟子（韓林、皮業、陳慧）所傳習的禪法便頗為流行，

156 支謙譯，《佛說阿難四事經》（《大正新修大藏經》，卷14，no. 493），頁757中。

157 詳見安世高譯，《佛說鬼問目連經》（《大正新修大藏經》，卷17，no. 734），頁535中-535下。

158 詳見支謙譯，《佛說字經抄》（《大正新修大藏經》，卷17，no. 790），頁735下。

159 支婁迦讖譯，《佛說純眞陀羅所問如來三昧經》（《大正新修大藏經》，卷15，no. 624），頁355下。

160 同上，頁358上。又見頁359下。

161 支謙譯，《維摩詰經》（《大正新修大藏經》，卷14，no. 474），頁519上。

162 詳見支婁迦讖譯，《般舟三昧經》（《大正新修大藏經》，卷13，no. 418），頁916上。

163 安世高譯，《佛說阿難問事佛吉凶經》（《大正新修大藏經》，卷14，no. 492），頁753上。

而其重點便在於講求呼吸吐納之術、人身生死疾病之因，以及以禪定去除情欲、陰蔽、病厄，而得神通之道。¹⁶⁴ 其所依據的主要經典如《安般守意經》便云：

問佛何以教人數息守意報。有四因緣：一者用不欲痛故，二者用避亂意故，三者用閉因緣、不欲與死會故，四者用欲得泥洹道故。¹⁶⁵

另一重要經典《陰持入經》亦云：

爲一切天下人有二病。何等爲二？一爲癡，二爲愛，是二病。故佛現二藥。何等爲二？一爲止，二爲觀。¹⁶⁶

所謂「安般」、「守意」、「止觀」基本上就是一種呼吸吐納、冥思觀想之法。

另一方面，當時偏屬大乘學一系的傳承者雖然不重呼吸吐納這類的養生之術，可是對於醫療之道似乎並不輕視。例如，牟子雖然痛斥辟穀以求成仙的行爲，卻仍認爲人不能無病，有病則當用針藥，其《理惑論》云：

問曰：「爲道之人云『能卻疾不病，不御針藥而愈』，有之乎？何以佛家有病而進針藥耶？」牟子曰：「……武王居病，周公乞命。仲尼病，子路請禱。吾見聖人皆有病矣，未覩其無病也。神農嘗草，殆死者數十。黃帝稽首，受針於歧伯。此之三聖，豈當不如今之道士乎？察省斯言，亦足以廢矣。」¹⁶⁷

牟子的主張，實符大乘佛教的基本精神。因爲，佛教僧侶雖視佛陀爲「醫王」（或「大醫王」），並認爲佛法能療人間一切病苦，但在其傳教過程，卻往往以

164 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁95-98，139-144。

165 安世高譯，《大安般守意經》（《大正新修大藏經》，卷15，no. 602），頁166上。

166 安世高譯，《陰持入經》（《大正新修大藏經》，卷15，no. 603），頁176上。

167 《弘明集》，卷一，頁6中。案：雖說有不少中外學者如（梁啟超、法人 Henri Maspero、日人常盤大定）曾疑《理惑論》係「東晉劉宋間人所作」，但據其序文考釋，現今大多學者皆謂該書應出自東漢末牟子之手無疑，周一良先生甚至考定其成書約當在195-201 A.D 之間；詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁73-80；周一良，〈牟子理惑論時代考〉，收入其《魏晉南北朝史論集》，頁288-303。此外，張曼濤主編的《現代佛教學術叢刊》中有《四十二章經與牟子理惑論考辨》（台北：大乘文化出版社，1978）一書，收有多篇考辨《理惑論》及牟子年代的文章，可參看。

實際的醫藥和護理工作救助病患，視醫療他人之疾苦為大功德，並鼓勵其信徒醫護他人。學者以為這就是大乘佛教在在東亞地區得以順利傳佈的要因之一。¹⁶⁸

例如，支婁迦讖所譯的《佛說純真陀羅所問如來三昧經》便說：

常教導一切人，……所行隨所樂喜，不失其意，而作醫王之德，療於老病死已。¹⁶⁹

支曜所譯的《佛說成具光明定意經》亦言：

若見老羸疾病瘦耄，傷念扶護，至心不飾。¹⁷⁰

即如被認為偏屬小乘一脈的安世高，其所譯的《處處經》也勸說：

見人得疾病無瞻視者，當給與供養，令得安隱。¹⁷¹

安世高又譯有《佛說溫室洗浴衆僧經》，其書亦云：

佛告耆域，澡浴之法，當用七物除去七病，得七福報。何謂七物？一者然火，二者淨水，三者澡豆，四者蘇膏，五者淳灰，六者楊枝，七者內衣。此是澡浴之法。何謂除去七病？一者四大安隱，二者除風病，三者除濕痺，四者除寒冰，五者除熱氣，六者除垢穢，七者身體輕便。是為除去衆僧七病。如是供養，便得七福。……佛告耆域，作此洗浴衆僧開士七福如是，從此因緣，或為人臣，或為帝王，或為日月四天神王，或為帝釋轉輪聖王，或生梵天，受福無量。¹⁷²

總之，漢末（桓、靈、獻三帝）時人在一波波疾疫的衝擊下，身心均需醫療與慰解，而無論是譯授和醫藥、禪定、神通有關的經典，或是宣揚佛陀為大醫王

168 參見道端良秀，〈中國における佛教醫學〉，原載《宗教研究》一八五號，收入氏著，《中國佛教史全集第三卷：中國佛教思想史の研究》（東京：書苑，1985），頁290-318；Paul Demiéville, *Buddhism and Healing*; Raoul Birnbaum, *The Healing Buddha*, revised edition (1979; Boston: Shambhala Publications, Inc., 1989)。

169 支婁迦讖譯，《佛說純真陀羅所問如來三昧經》，頁348下。

170 支曜所譯的《佛說成具光明定意經》（《大正新修大藏經》，卷15，no. 630），頁457中。

171 安世高譯，《處處經》（《大正新修大藏經》，卷17，no. 730），頁524中。

172 安世高譯，《佛說溫室洗浴衆僧經》（《大正新修大藏經》，卷16，no. 701），頁802下-803上。

能療人間一切病苦，還是鼓勵以實際的針藥醫療、救助病者，當時來華的僧侶所傳佈與實踐的種種佛法，可說正是整個社會人心所渴求者。其能漸次吸引衆多信徒走上佛陀之道，至六朝時蔚爲當時最大的宗教、社會勢力，可說是肇興於此。

五、結 論

由以上的論述可以知道，在東漢中晚期肆虐於中國社會的疾疫，根據范曄《後漢書》的記載，似乎以桓、靈二帝時期最爲盛行，其後則只有獻帝建安二十二年大疫見於記載。但是，根據其他材料，我們發現，獻帝時期即使少有全國性的大疫，但是區域性的疾疫之災仍屢屢可見。值得一提的是，文獻所載的「疫」、「大疫」、「疾疫」、「疫癘」等，並不僅指傳染性的疾病，而是「流行病」的泛稱，因此，往往很難斷定爲某種特定的疾病。由於這個緣故，我們幾乎無法查考造成這一波波疾疫流行的原因。但是，其對東漢社會所造成的種種衝擊卻可推想而知。

姑且不論綿延多年的疾疫對於東漢晚期的政治局勢、經濟活動、社會結構、乃至思想文化造成多大的衝擊，單以心理層面而言，疾疫之災所造成的喪亡帶給生者的痛苦和恐懼應當極爲激烈。例如，建安十四年（209 A.D.）曹操就曾下令言：

自頃已來，軍數征行，或遇疫氣，吏士死亡不歸，家室怨曠，百姓流離，而仁者豈樂之哉？不得已也。其令死者家無基業不能自存者，縣官勿絕廩，長吏存恤撫循，以稱吾意。¹⁷³

其實，痛苦怨曠的不只是百姓之家。在建安二十二年大疫之後，曹丕於次年致吳質書中便云：

二月三日丕白：歲月易得，別來行復四年。三年不見，東山猶歎其遠，況乃過之，思何可支？雖書疏往返，未足解其勞結。昔年疾疫，親故多離其

173 《三國志》，卷1，頁32。

災，徐、陳、應、劉，一時俱逝，痛何可言邪！昔日游處，行則連輿，止則接席，何嘗須臾相失！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。謂百年已分，可長共相保，何圖數年之間，零落略盡，言之傷心。頃撰其遺文，都爲一集。觀其姓名，已爲鬼錄，追思昔遊，猶在心目，而此諸子化爲糞壤，可復道哉！……年行已長大，所懷萬端，時有所慮，至通夜不眠。志意何時復類昔日，已成老翁，但未白頭耳。……恐永不復得爲昔日遊也。少壯真當努力，年一過往，何可攀援。古人思炳燭夜遊，良有以也。頃何以自娛？復有所述造否？東望於邑，裁書敘心，丕白。¹⁷⁴

曹丕所以能和吳質「敘心」，乃因二人不僅有過共同歡樂的經驗，而且也有共同悲慟的時光，當時，其交游圈中，因疫癘亡故多人，所存無幾，因此對於這樣一個可以「敘心」的朋友更覺得可貴。吳質的答書讀來也情切感人，其文云：

二月八日，庚寅，臣質言：奉讀手命，追亡慮存，恩哀之隆，形於文墨。日月冉冉，歲不我與。昔侍左右，側坐衆賢。出有微行之游，入有管絃之歡，置酒樂飲，賦詩稱壽。自謂可終始相保，並騁材力，效節明主。何意數年之間，死喪略盡。臣獨何德，以堪久長。陳徐劉應，才學所著，誠如來命，惜其不遂，可爲痛切。……今質已四十二矣，白髮生鬢，所慮日深，實不復若平生之時也。但欲保身敕行，不蹈有過之地，以爲知己之累耳。游宴之歡，難可再遇，盛年一過，實不可追。……不勝悽悽，以來命備悉，故略陳至情，質死罪死罪。¹⁷⁵

這封信言昔日之歡、言友人喪亡略盡之痛、言己垂垂老矣及生命將逝之悲、言己欲謹身慎行以免有累「知己」，可謂至情之作。¹⁷⁶

174 嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991），第二冊，《全三國文》，卷7，頁5b-6b。

175 同上，卷30，頁8a-8b。

176 曹丕和吳質二人酬答之際，悲慟之外，隱含戒懼和自我惕勵之意，據云係與曹丕和曹植之間的嗣位之爭有關；參見王夢鷗，〈從典論殘卷看曹丕嗣位之爭〉，收入《傳統文學論衡》（台北：時報文化出版事業公司，1987），頁23-25。

上引曹丕和吳質的這兩封信，可說把當時疫癘之後生者的痛切和憂慮描寫得最爲淋漓盡致。但是，在憂懼與傷慟之餘，如何在疾疫流行的年代裡倖免於難，似乎是當時人最爲關切的問題。例如，曹丕《典論》即云：

潁川郤儉能辟穀，餌伏苓。甘陵甘始亦善行氣，老有少容。廬江左慈知補導之術。並爲軍吏。初，儉之至，市伏苓價暴數倍。議郎安平李覃學其辟穀，餐伏苓，飲寒水，中泄利，殆至隕命。後始來，衆人無不鴟視狼顧，呼吸吐納。軍謀祭酒弘農董芬爲之過差，氣閉不通，良久乃蘇。左慈到，又競受其補導之術，至寺人嚴峻，往從問受。闕豎眞無事於斯術也，人之逐聲，及至於是。¹⁷⁷

郤儉、甘始、左慈都是被曹操網羅於都城的方術之士，¹⁷⁸ 他們所傳授的各種養生之術（辟穀、服餌、行氣、導引、房中補導）雖然只是早先神仙養生家的舊技，卻能激起當時人競相學習的狂熱風潮，其中緣由，或許和疾疫流行所帶來的死亡陰影有關。

除了求助於養生、神仙之術外，當時人其實也尋求其他的救助之道，醫藥便是其中之一。例如，張仲景在解釋其創作《傷寒卒病論》的動機時便謂：

余每覽越人入虢之珍〔診〕，望齊侯之色，未嘗不慨然歎其才秀也。怪當今居世之士，曾不留神醫藥，精究方術，上以療君親之疾，下以救貧賤之厄，中以保身長全，以養其生。……卒然遭邪風之氣，嬰非常之疾，患及禍至，而方震慄，降志屈節，欽望巫祝，告窮歸天，束手受敗。賫百年之壽命，持至貴之重器，委付凡醫，恣其所措。……余宗族素多，向餘二百，建安紀年以來，猶未十稔，其死亡者，三分有二，傷寒十居其七。感往昔之淪喪，傷橫夭之莫救，乃勤求古訓，博采衆方，撰用素問、九卷、八十一難、陰陽大論、胎臚藥錄、并平脈辨證，爲傷寒雜病論合十六卷。雖未能盡愈諸病，庶可以見病知源，若能尋余所集，思過半矣。¹⁷⁹

177 《三國志》，卷29，頁805，裴注引。

178 見丁晏，《曹集詮評》，卷9，〈辨道論〉，頁53-56。

179 《註解傷寒論》，頁7。

由此可知，在疫癘的侵襲下，「感往昔之淪喪，傷橫夭之莫救」正是張仲景勤研醫藥的動力。

然而，生病時巫醫並用（甚至棄醫求巫）既是漢人的社會習尚，¹⁸⁰ 則鬼神之力在疾疫流行的時代裡成為救助的希望，應是自然之事。而這種社會情境也因此成為各種宗教信仰崛起的最佳舞臺。由本文的研究來看，佛教來華之後，在東漢晚期，因逢疫癘之災所造成的痛苦與不安正瀰漫整個社會，而僧侶又能適時提供療治身心的佛法，故能勃然而興。同樣的，許多新興的道團也掌握了這個絕佳的契機，以醫療疾病做為吸引群眾的手段，並且趁機傳佈其信仰。至於舊有的巫祝信仰，在新興的佛、道二教競爭之下，仍屹立不搖，但也因應疾疫流行的情勢做了若干調整。比如，強調其所奉祀神祇的治病或造成疫災的能力、並為之興建祠廟，便是其中較為明顯的新面貌。

總之，影響宗教興衰與變化的因素極多，本文並不以為單以疾疫流行的社會情境就足以解釋佛教在中國的興盛、道教的崛起、以及巫祝信仰的發展。但是，疾疫的流行與東漢晚年嶄新的宗教情勢之間的緊密關聯，也不能忽視。

（本文於民國八十四年二月十六日通過刊登）

後記：本文初稿完於1990年8月12日，原題 "Epidemic: A Fact Cannot be Ignored in Chinese Society During Chien-an Period (A.D. 196-220)"，係於普林斯頓大學求學期間的一篇學期報告，蒙余英時師教誨，無限感懷。

二稿改題「東漢獻帝時期的疾疫與社會」，係1992年12月7日中央研究院歷史語言研究所講論會講稿。發表前後，承評論人柳立言先生和本所邢義田先生、蕭璿先生、廖伯源先生、劉淑芬女士、康樂先生、劉增貴先生、王道還先生、李貞德女士、李建民先生，以及 Marty Powers 先生

180 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁63-67，114-118。

惠賜意見，特此致謝。

三稿改題「東漢獻帝時期的疾疫與宗教」，完於 1994 年 10 月 7 日，蒙杜正勝師與蒲慕州先生指正，在此申謝。

四稿改題「東漢晚期的疾疫與宗教」，完於 1994 年 10 月 19 日，投稿本刊後，承蒙二位審閱人慷慨賜告資料和寶貴意見，無限感激。

五稿，完於 1995 年元月 25 日。

Epidemics and Religions in Late Han China

Lin Fu-shih

This essay attempts to investigate the spread of epidemics and their impact on the religious development of the late period of the Eastern Han Dynasty. According to Fan Yüeh's *Hou Han-shu*, Chinese society suffered from rampant outbreaks of epidemics between 147 and 189. This work also indicates that from 189 until the fall of Later Han Dynasty in 220, probably only one epidemic occurred, in 217. However, if we examine other available sources, we find that an unknown epidemic(s) still sporadically attacked some regions of China in the last few decades of Later Han Dynasty.

It is difficult to ascertain the causes of the epidemics that prevailed in late Han China, but we can make some preliminary conclusions as to their impact. In terms of religious activities, we find that the prevalence of shamans, the establishment of shrines, the prevalence of cults of malicious ghosts, the rise of religious Taoism, and the successful spread of Buddhism were all linked to the social crises caused by these epidemics. During this time of crisis, shamans, Taoist priests, and Buddhist monks provided necessary assistance to fulfill people's psychological and/or physical needs, thereby attracting numerous followers. As a result, shamanism, Taoism, and Buddhism became the three most dominant religious forces at the end of Later Han Dynasty and during ensuing dynasties.

Although we should not overemphasize the role of epidemics in the development of Chinese religions, we still cannot ignore their direct or indirect impacts on religious movements during the waning years of Later Han Dynasty.