

# 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

劉苑如

中央研究院中國文哲研究所副研究員

六朝人透過鬼怪故事的敘述，探知「生死大事」，累積了死亡、死後世界的相關知識，既隱藏又暴露豐富的文化訊息。當時干寶(276?-336)提出「怪異非常」的觀點，而「鬼怪敘述」即為諸多「怪異」敘述中的一種典型，既綜結了魏晉之前的傳統觀念，也適時回應一時興起的佛、道二教，有關有鬼、無鬼論，形、神論辯等魏晉玄學的論題<sup>1</sup>，並採用雜傳、雜記之雜述文體，現存者多達百餘條之多，由此可知當時人對於鬼怪事件的高度興趣，也是中國鬼文化較早的一批資料<sup>2</sup>。在敘事文學中形成一種怪誕文學的審美趣味，其所建立的鬼怪敘述模式，成為此後鬼怪文化的模型。其涉及廣泛的題材，乃與精怪敘述、神怪敘述

---

本文最初在中央研究院歷史語言研究所“Behind the Ghastly Smoke: Rethinking the Idea of Ghost in World Religions”國際會議上發表，承蒙論文討論人劉淑芬教授的多方指教，並在哈佛燕京社訪問期間大幅修改，期間得到蒲慕州、李豐楙、Alan Berstein、Scott Davis、Stephen West 教授的寶貴意見，最後根據兩位匿名審查人和編輯委員精闢的意見，再次增修補正，謹此致謝！其中若干議題仍值得進一步開展，限於篇幅，唯待來日再詳論。

<sup>1</sup> 林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1978年），第6章〈文學藝術上的談題·第二節與文學藝術有關的談題·一、夢怪論·（二）鬼神論〉頁339-341。

<sup>2</sup> 有關較早的鬼文化研究，可參見池田末利：《中國古代宗教史研究：制度と思想》（〔東京：東海大學出版會，1981年〕，頁155-289）從字源學對祖先、鬼、魂、魄的討論；西文方面可參Anthony C. Yu, “Rest, Rest, Perturbed Spirit! Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction,” *HJAS* 47.2 (Dec. 1987): 398-399，特別是註3的文獻；中文著作可參蒲慕州：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》（臺北：聯經出版事業公司，1993年），頁205-225；《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：允晨文化實業公司，1995年），頁196-227。

一樣，都一致地根據「導異為常」的敘述原則<sup>3</sup>，把諸般「反常」、「違常」或「非常」的狀態導入「正常」的敘述模式，非唯如干寶之類老於世故的讀者、敘述者或編撰者<sup>4</sup>，能巧為運用這種敘述模式，形成一種象徵，即使一般讀者，只要在同一個文化情境，也能輕易地辨認出「異」所隱喻的不安，亟待危機的解除，這便是所謂共同的文化心理。因此，志怪敘述乃是一種理性和智性的創造活動<sup>5</sup>，將變易詭譎的世界經由敘述的過程，予以分類重整和解釋論辯，從而排解亂世的不安定感，並以此反映對此一錯綜複雜的社會的終極信念。本文選擇六朝志怪數篇具代表性的鬼怪敘述為例證，詮釋文本中所透露的時代「消息」。這種隱喻的敘述形式，即以巫、道與佛諸派的儀式專家為主，分析其如何解決人鬼之間的糾葛，從其怪誕的敘述中，象徵地表現一個變動時代的鬼怪世界。這些大小事件關涉國主、世族、庶民與鬼神信仰的關係，所「說」的每一個「話」都分殊為一種政治隱喻、社會隱喻，縱使被視為「小道」，卻能以「小說」反映深刻的

<sup>3</sup> 「導異為常」乃是筆者歸納雜傳體志怪敘述所得出的一種敘述結構和美學特徵，也即是說：從敘述結構上來看，六朝志怪的讀者、敘述者或是編撰者（從閱讀與傳播的過程來說，文章的意義乃是由作者、敘述者與讀者共同創造；特別是傳聞敘述者必也是讀者）都可將幽冥間的靈奇怪物等怪異非常之事，通過志怪敘記的傳述，使得原本陌生、遙遠、恐怖不可知的對象，納入「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。詳見拙著：《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），特別是〈導論〉（頁18-19）和〈尾聲〉（頁195）。特別感謝匿名審查人和編輯委員對於這個問題反覆提問，促使筆者能夠辨析敘述與閱讀之間的差異。

<sup>4</sup> 根據筆者研究，志怪敘述的敘述者、編撰者通常都是重疊的，採取全知的第三人稱，唯少數採限制觀點為轉述主人翁的見聞。參見拙著：《搜神記暨搜神後記研究——從觀念世界與敘事結構考察》（臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，1990年），頁181。

<sup>5</sup> 胡應麟指出六朝「變異之談」多「傳錄舛訛，未必盡幻設語」，以區隔唐人傳奇的「作意好奇」（〔明〕胡應麟：《少室山房筆叢》〔臺北：世界書局，1980年〕，卷36〈西晉綴遺中〉，頁486），意指六朝志怪常具有實錄性質，然魯迅《中國小說史略》引其語，而高舉唐傳奇的「作意好奇」、文辭華麗，以貶抑六朝志怪非有意識的創造。其得失詳見拙著：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁4-6的辨析，六朝志怪與唐傳奇即使在敘述語言尚有「粗陳梗概」和「敘述宛轉」之別，但並不表示志怪實錄沒有創作的性質，事實上同樣的事件經過不同的敘述的方式，就已各具眼目，更何況志怪集往往經過編撰者的分類陳列，這亦各見抒機。詳參拙作：〈名題、輯佚與復原——《玄中記》的異世界構想〉（投稿中）。再者，在中國「述而不作」的傳統裏，其所建立的體例影響甚遠，而所寓含的微言大義，更是後世學者所亟欲闡發的。而志怪書寫介於子、史之間，必在傳聞之外，意有所指。

哲理，切中時人的信仰心態：諸如生死異界、死生相續<sup>6</sup>，其最終目的就是「導異為常」，以之體現中古時代對於正常、秩序的心理需求。而形神論述作為當時人的知識系統，既可以解釋生死現象，也體現一種民族特有的文化心理，故這種鬼怪敘述既為一種「地方性知識」，也反映一種普世性的經驗。在這一關鍵時代所建立的鬼怪文化，作為此後漢民族的鬼怪基型，若能與世界各民族的經驗相互比較，則此中雖多荒唐言卻也存在可觀的文化價值。

## 一、鬼怪敘述的基本觀念

中國漢民族的鬼怪文化，其基本觀念及相關敘述對於東亞諸國也有相當的影響，儒家、佛教的鬼論曾引起高麗、日本知識階層反覆的討論，探討其背後所隱含的思想、意識。日本學界所運用的材料，在時間跨距上相差甚大，一般多偏於「儒家知識人」或「佛教」的理論：如氣化、陰陽等觀念，並及於佛教經典中的佛學義理，又將這些義理具體表現為通俗說話中的地獄信仰<sup>7</sup>。但如此寬泛的討論，反而忽略了鬼怪論述的鬼神觀，也會隨著時間而衍變，從六朝到唐儒、釋、道正處於初步接觸期，此後民間社會經常融合三教，成為定型化的民俗說話。這些論述已是長期積澱、層累的成果，融會了不同時代、不同教派的思想，故為兼容並蓄的文化產品。本文之所以選擇漢魏六朝這個時期切入，主要即因是這時代，釋、道二教一時興起，宗教菁英與社會各階層面對此一世變之局，皆對於死後世界與鬼魂問題頗為關心，乃針對時代需求，佛道專家各自賦予新的解釋，便於處理「生死大事」處理上的困境，故較諸先秦作為軸心時代的「哲學突破」<sup>8</sup>，此一宗教大盛的關鍵時代，在鬼文化的建立上同樣出現重要的突破，其演變之跡就具體保存於當時的鬼怪論述中。所以解讀這些豐富的訊息，可以發現

<sup>6</sup> 參見拙作：〈松柏同岑——魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀〉，成功大學中文系編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第五輯（臺北：里仁書局，2004年），頁323-362。

<sup>7</sup> 如子安宣邦：《鬼神論——儒家知識人のディスクール》（東京：福武書店，1992年）、知切光歲：《鬼の研究》（東京：大陸書房，1978年）、澤田瑞穗：〈泰山と東嶽大帝〉，坂本要編：《地獄の世界》（東京：溪水社，1990年），頁374-380。

<sup>8</sup> 有關哲學突破的觀念可參見余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論—古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1980年），頁1-108；而「宗教突破」則為李豐楙所使用，見李豐楙：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，二〇〇四年四月於臺北中央研究院民族學研究所主辦「宗教教義、實踐與文化：一個跨學科的整合研究」研討會發表之論文。

這個轉變期所形成的觀念，對於此後漢民族及相鄰的漢文化有一定的影響，也一直在民間社會成爲主要的死亡知識。

有關有鬼、無鬼之論辯當時也是魏晉玄學的題目之一，相較於鬼怪敘述，其理論性較高，卻非一時的「名理」<sup>9</sup>。其中關涉形神之辯，故也成爲儒、佛、道三教的基本論題：儒家一貫以氣論爲主，從魂魄的相對、陰陽二氣的相互倚伏，解說鬼與魂的造字初義及義理；基於子不語「怪力亂神」的準則，在議論上是理趣多，而涉及實例者少。佛教經典則引介異國的文化，印度民族夙有豐富的魔意識和多層次的宇宙觀<sup>10</sup>，用其宣教說法而被廣泛地傳播布化，對於中土原本素樸的鬼文化產生了突破性的變化。然而直接產生影響者，與其說是佛教高深的經論，不如說是那些感應、幽明、冥祥等通俗「說話」，其原用意在證驗奉佛的功德，但是佛教的地獄、入冥說話卻因此而滲透民間<sup>11</sup>。先秦的思想家建立的文化模型，在兩漢之世經由禮儀實踐將魂魄、鬼神之論深入於士、庶階層，從義理到實踐確立了一個穩定的鬼神文化：乃是「複合」了儒家禮儀與巫、道法術，共同處理了鬼魂的存在問題<sup>12</sup>。魏晉六朝社會對此有變也有不變：不變的爲基本的喪葬禮，所變者則是容納了佛、道二教的教義與齋法，在民間的實踐中形成複雜的鬼魂與地獄說話。這些變與不變的文化軌跡正保存於筆記小說中，反映當時人的鬼魂觀正處於游移變化的階段，這些演變之跡成爲精采的鬼怪敘述，反映世變中的社會文化心理。試分析如下：

<sup>9</sup> 參見林麗真：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，國立成功大學中文系編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991年），頁89-131。

<sup>10</sup> 參見 Robert Warren Clark, “*Māra: Psychopathology and Evil in the Buddhism of India and Tibet*,” (Ph. D. dissertation, University of Virginia, 1994), pp. 2-4。

<sup>11</sup> 可參見如澤田瑞穗：《地獄變：中國の冥界說》（京都：法藏館，1968年），頁81-120；前野直彬：《中國小說史考》（東京：秋山書店，1975年），第2章〈冥界游行〉，頁112-149；中野美代子：〈中國人における死と冥界——地獄をデザインするまで〉，收入佛教思想研究會編：《死》（京都：平樂寺書店，1988年），頁281-309；蕭登福：〈漢魏六朝佛教之「地獄」說〉，《東方雜誌》第22卷2-3期（1988年8-9月），頁34-40、頁23-30；Wolfram Eberhard, “The Various Hells: Structure, Population, Administration,” *Guilt and Sin in Traditional China* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 24-59；侯旭東：〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以遊冥間傳聞爲中心〉，《佛學研究》1999年，頁247-255；王青：〈西域冥府遊歷故事對中土的影響〉，《新疆大學學報》（社會科學版）第32卷第1期（2004年3月），頁100-105等。

<sup>12</sup> 李豐楙：〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合——道教前史的綜合考察之一〉，收入《第二屆儒道國際學術研討會：兩漢論文集》（臺北：國立臺北師範大學，2005年），頁527-595。

## （一）生死異界

從「常」的秩序來說，「生死異界」乃是中國人根據處理生死大事的經驗法則，配合族葬，形成一個常態化的再現空間。這一再現空間的形成從新石器時代出土的考古遺址及文物上即可獲得證實，在仰韶文化的大型墓葬遺址中，發現多至數百的墓葬區確定為公共墓地，常分布在聚落附近，又與聚落之間有明顯的區隔。如半坡墓地位居住區的北部，有環繞村落的大溝遺跡，明確將墓區與居住區隔開；姜寨墓地則位於居住區的東、東北、東南面；葬墓則集中於村落西北，同樣也發現有小溝區隔的痕跡<sup>13</sup>。在居住區與墓地之間為何會出現明顯的區隔，這種生、死兩界的定制現象，顯示當時的聚居經驗已考慮及衛生的生態經驗法，並呈現為陰陽兩界的觀念，也就是以大、小溝區隔出人境與境外（鬼境），顯示人、鬼分界的境意識已明確化。這一區隔化的分界一直延續下來，墓地遺跡表明戰國、兩漢均有族居與「族葬」的形式，足可論證葬制的形制及背後的理念已然定型<sup>14</sup>。

居住區與墓葬區的分隔異界，在漢代進一步訂為禮制的過程，從子書論述到朝廷的葬制論議，顯然同時受到私有制族葬與公有制群葬的激發，如《白虎通義》中有一段重要的討論：

葬於城郭外何？死生別處，終始異居。《易》曰：「葬之中野。」所以絕孝子之思慕也。<sup>15</sup>

這樣的規定契合了獨尊儒術下的政治思維，既要適度區隔生、死兩界的空間分布，也要實質顧慮群居於城市、聚落的族人，在出殯送葬與逢節掃墓的來回交通，擁有時間與距離上的便利。從合理主義、人文主義的「儒教」觀點言，這是陰、陽思維的理性運用，也是人倫情感的制度化，故作為一種禮制常態，可以維持人與祖先之間的「秩序」。在這樣的倫常教化下，許慎等文字學的訓義也就傳襲了儒家的經義，明確訓「鬼」之字義為「歸」，既是意指死者之「魄」歸葬於

<sup>13</sup> 這些考古出土資料發現甚多，方便上可參徐吉軍：《中國喪葬史》（南昌：江西高校出版社，1998年），頁7。

<sup>14</sup> 參見邢義田：〈漢代的父老、俸與聚族里居——「漢侍廷里父老俸買田約束石券」讀記〉，《漢學研究》第1卷第2期（1983年12月），頁355-377；《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書公司，1987年），頁215-246；〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》第6卷第2期（1995年6月），頁1-42。

<sup>15</sup> 〔漢〕班固撰，〔清〕陳立疏證：《白虎通疏證》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年《中國子學名著集成》，第86冊影印光緒元年春淮南書局刊本），卷11〈崩薨·論葬北首〉，頁32b，總頁660。

「族葬」之列，也是其「魂」憑依、歸息於墓闕之內祖魂群聚之地。

解釋這一常態性區隔墓葬與居住區，還有一批畫像石的圖像材料，解讀這些圖像符號自是可依據殯葬情節，圖像中的母題連綴為一組進行中的秩序：其前半情節就是死者被置於輜車內，由家人、家臣護送前往族葬地，石門（墓闕）與墓樹即為象徵符號，這是以前往之路象示「冥路」，又以門闕為界，墓闕之內即為族葬之地，這是根據遺址、地券文字所作的疏解。而考古學界則常將「闕」解作登天、昇仙之門，墓樹也被有意詮解為仙樹<sup>16</sup>。這樣理解為「昇仙圖」雖有新意，卻並不符合族葬制，這一點需聯結文字資料上的地券、鎮墓文，同樣表現出「生死異界」的觀念，其例頗多，如望都二號漢墓所載曰：

生死異路，不得相妨，死人歸蒿里。戊己，地上地下，不得苛止。

又如雒東鄉劉伯平墓亦云：

生屬長安，死屬太山；死生異處，不得相妨；須河水清，太山□<sup>17</sup>。

若是結合圖、文並觀以解其意，「生死異界」乃是正常的陰陽兩隔，而在死亡禁忌上，人死之後形魄既葬於墳地，魂也被招而憑依於此，如此魂靈乃獲安頓，而不再返回陽界干擾生人。在地券文上「死屬泰山」與「生屬長安」的相對，所顯示的是死後「著籍」的問題<sup>18</sup>，死而隸籍於地下府屬，類比於生人之有籍，當時人相信人死著籍則魂有所歸屬，統由地下主、泰山府君一類冥司管理，從此不擾及生人，這是生死異籍的基本觀念。而神話中的西王母配合後出的東王公，經過兩漢長期的發展已被定位為著籍、定錄者，所治理的崑崙、蓬瀛東西二系仙山亦為地仙棲集之所，乃是昇仙之前的中繼階段，這一種與神仙思想的結合，就是前道教期三品仙中的地仙問題。不管如何，漢代死亡觀中死後鬼籍的治理問題，乃是具體表現為「著籍」觀念，顯示其「複製」了生人需「編戶著籍」的制度<sup>19</sup>，

<sup>16</sup> 林己奈夫：〈後漢時代の車馬行列〉，《東方學報》第37期（京都：京都大學人文科學研究所，1966年），頁183-226；〈漢代鬼神の世界〉，《東方學報》第46期（1974年），頁223-306；曾布川寬：《崑崙山への昇仙：古代中國人が描いた死後の世界》（東京：中央公論社，1981年）；〈漢代畫像石における昇仙圖の系譜〉，《東方學報》第65期（1993年），頁23-222；信立祥：《中國漢代畫像石の研究》（東京：同成社，1996年）。

<sup>17</sup> 以上兩條所引資料，方便上可參見池田溫：〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》第86卷（東京：東洋文化研究所，1981年），頁193-278。

<sup>18</sup> 參見李豐楙：〈多面王母、王公與昆侖、東華聖境——以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入李豐楙、劉苑如主編《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁43-132。

<sup>19</sup> 參見蒲慕州：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，頁274。

正是生、死均要接受治理的死後管理思維，形成生死二界的秩序觀念，因此生、死異界而各自著籍，成為死亡思維中之「常」道。

## （二）死生相續

在漢人的死亡知識中最能凸顯其人文思考的，就是根據「死生相續」觀而對死後靈魂歸屬問題所作的安排：即有限的此界之「生」與無限的他界之「死」，在宗教意識上並非完全斷裂，而是借由禮儀實踐而得以相互連續。這種死後世界觀表現了當時人對於鬼魂「死生相續」的認知，並非只是玄想的、理念的，而是藉由祭祀禮制以之表達一種終極的理想，必須契合於宗法、宗族制，形成一套倫常：依時祭祀祖先之制。古代的社會組織，是從宗法制到宗族制，其核心家庭為三或五口之家，擴大而為聯合家庭的舉族聚居<sup>20</sup>；具體表現在家族制的，一是族葬；一是宗祠。在禮儀實踐上「祖先祭祀」乃以具體的宗廟、宗祠與木主、神主為象，配合家禮化的祭祀禮儀，以資定期凝聚一家（家庭、家族）之人，在這種穩固的基礎上，建立家庭、家族之間的連續關係。

漢代既已發展為「宗族社會」，表現於生前的「族業」與死後的「族葬」<sup>21</sup>，還有一個重要的環節就是「族祭」的祭祀行為。在「五禮」中，吉禮居首，而凶禮次之，故祖先之祭即是歲時性的宗祠族祭。漢代官方倡行儒家的孝義與禮制，在義理基礎上乃以孝道精神支持其實踐禮儀：生前事之以禮，既死葬之以禮，而死後亦需祭之以禮<sup>22</sup>。因此禮制能實踐於一家（家庭、家族）之內，表示其義理足以凝聚整個家庭、家族，這是宗族社會可以舉族百家聚族而居的主因。觀察崔寔的《四民月令》，逢節祭拜、安棲亡魂，能踐行於宗族，就可知「族祭」既為安頓祖先的孝義表現<sup>23</sup>，也是將先人有限的「物質之身」轉化為累

<sup>20</sup> 可參許倬雲：〈漢代家庭的大小〉，李方桂等編：《慶祝李濟先生七十歲論文集》（臺北：清華學報社，1967年），下冊，頁789-806；杜正勝：〈傳統家族試論〉，《大陸雜誌》第65卷第2-3期（1982年8-9月），頁7-34、25-49；李根蟠：〈戰國秦漢小農家庭規模及其變化機制〉，《家庭史研究的新視野》（北京：三聯書店，2004年），頁1-30。

<sup>21</sup> 邢義田：〈漢代的父老、僮與聚族里居——「漢侍廷里父老僮買田約束石券」讀記〉，頁355-377；《秦漢史論稿》，頁215-246；〈從戰國到西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，頁1-42，宗族社會可參趙沛：《兩漢宗族研究》（濟南：山東大學出版社，2002年）。

<sup>22</sup> 見《論語·為政第二》孔子答樊遲問孝的「無違」之意，〔魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1955年影印嘉慶二十年江西南昌府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷2，頁2a-b，總頁16。

<sup>23</sup> 《四民月令》按月令排序記事，而逢年過節則有祭祖之記載，如：「正月之旦是謂正日，

世可以崇拜的「文化之身」<sup>24</sup>的死亡再造。這種「族祭」觀念的一再強化，即是為了支持一家在生存處境上彼此間的連續性，使人鬼、人神（神主）的關係處於和諧的狀態，並繼續參與家族的社會運作。

「死生相續」既表現在宗族的倫理義理上，也表現在漢、唐之際契合於宗教意識上的祈福、祈報行為，相信善待先人即是「求一家之福」。漢代既已出現於《太平經》的「承負」思想，在這種背景下進一步發展，也就是相信罪、福為一家之所共的連續關係，故南北朝時期，佛、道二教盛行祈求功德的信仰行為，「祈冥福」既為先人及帝王祈福，也是為生人「祈一家之福」。佛教在北方興起競造造像碑之風，道教也從北魏開始有立碑之習。「社邑」的立碑為公眾儀式，乃求一社一境之福，私家立造像碑的則是「求一家一姓之福」，以「家」為單位，人數可從五、七口之家到數十、百口的大家族。由碑文可證從漢碑到造像碑，即從庇蔭到祈福，乃是觀念與實踐上的一大「突破」<sup>25</sup>。不變的是一家之內「死生相續」的倫常之德，這種祈福行為乃聯繫此界之生人與他界之先人，生人之崇德報恩是報意識的表現，而祈求先人賜福則是冀望「回報」。在本土心理學的詮釋上，「報」意識正是安頓生、死大事的基本信念<sup>26</sup>，既可解釋相墓之術的盛行，其「術」的基礎在於「道」，更明確地說就是「孝」與「義」<sup>27</sup>。

---

躬率妻孥，絮祀祖禰，前期三日家長及執事皆致齋焉。」〔漢〕崔寔撰，唐鴻學校輯：《四民月令》，收入《歲時習俗資料彙編》（臺北：藝文印書館，1970年），頁3。守屋美都雄：《中國古歲時記の研究》（東京：帝國書院，1963年），頁11-23。

<sup>24</sup> 參見 Elaine Scarry, "Donne: 'But Yet the Body Is His Booke,'" in Elaine Scarry ed., *Literature and the Body: Essays on Populations and Persons* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988), p. 76。

<sup>25</sup> 詳參侯旭東：《五、六世紀北方民眾佛教信仰：以造像記為中心的考察》（北京：中國社會科學出版社，1998年）；道教則有張澤琇：《北魏道教造像碑藝術》（香港：明石文化公司，2002年）、《北魏關中道教造像記研究：地域的宗教文化與儀式活動—附造像碑文錄校點》（香港：香港中文大學文化與宗教研究系博士論文，2003年）。

<sup>26</sup> 楊國樞新近綜述的《中國人的心理與行為：本土化研究》（北京：中國人民大學出版社，2004年），可作為心理學本土化的代表。另可參黃光國：《人情與面子：中國人的權力遊戲》，黃光國編：《中國人的權力遊戲》（臺北：巨流圖書公司，1988年），頁7-56。

<sup>27</sup> 現代有關中國古代的相墓研究，一般都是從生者本身的利益立論，但事實上誠如蒲慕州在《墓葬與生死》一書所指出：許多史實和傳說都顯示善擇墓地，未必都有善果，而是正反兩種結果都有（頁223）。志怪小說對於這些問題已有更深沈的思考。詳參前引拙作：《松柏岡岑——魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀》，頁349-359。

### （三）導異為常

一般情況下生、死兩相安，也就意指人、鬼均安，既是安定也是安全的正常狀態；但為何又會出現怪異敘述？這就涉及非正常的死亡與非正常的處理問題，也就是反常、違常所引發的諸般種種「怪異」，鬼怪現象本質上即是一種反常、異常的非常狀況。相對於「壽終正寢」，凡死不得其時、不得其所即為強死、凶死，死後不能遵禮成服、歸葬於所當葬者，也同樣被視為「反常」或「違常」。<sup>28</sup>漢代的禮制到了魏晉南北朝，基本上仍能保守於世族之內，也延續於細族小民之家；但是緣於戰亂而逃難，亂世多故自是增多了冤死之例。在志怪敘事中即多有反映，如《搜神記》卷二中〈石子岡〉曰：

吳孫峻殺朱主，埋於石子岡。歸命即位，將欲改葬之，冢墓相亞，不可識別。而宮人頗識主亡時所著衣服，乃使兩巫各住一處，以伺其靈，使察鑿之，不得相近。久時，二人俱白：見一女人，年可三十餘，上著青錦束頭，紫白袷裳，丹綈絲履，從石子岡上；半岡，而以手抑膝，長太息，小住；須臾，更進一冢上，便止，徘徊良久，奄然不見。二人之言，不謀而合，於是開冢，衣服如之。<sup>29</sup>

所記載的正是孫峻專政，廢立太子，朱主魯育公主反對而遭冤殺，其後歸命侯孫皓即位，才為之改葬<sup>30</sup>，這是被殺冤死之例。另外《幽明錄·彭娥》一則乃是民衆受到戰火波及的例子，其文曰：

晉永嘉之亂，郡縣無定主，彊弱相暴。宜陽縣有女子，姓彭名娥，父母昆弟十餘口，為長沙賊所攻。時娥負器出汲於溪，聞賊至，走還，正見塢壁已破，不勝其哀；與賊相格，賊縛娥，驅出溪邊，將殺之。溪際有大山，石壁高數十丈，娥仰天呼曰：「皇天寧有神不？我為何罪，而當如此。」因奔走向山，山立開，廣數丈，平路如砥；群賊亦逐娥入山，山遂隱《御覽》作崩合，泯然如初，賊皆壓死山裏，頭出山外。娥遂隱，不復出。《珠林》引無此句娥所捨汲器化為石，形似雞，土人因號曰石雞山；其水二字《御

<sup>28</sup> 這一組「常與非常」觀念的運用，詳參李豐楙：〈台灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》第8期（1994年4月），頁32-53。

<sup>29</sup> 〔晉〕干寶：《搜神記》（臺北：里仁書局，1970年），頁26。本文《搜神記》引文皆採用此版本，然所有志怪的引文，在標點方面有所調整，文責自負，後文同此者不再一一註明。

<sup>30</sup> 參見拙作：〈松柏岡岑——魏晉南北朝志怪中墓葬習俗與文化解讀〉，頁344-345。

覽》引有爲娥潭。<sup>31</sup>

該則故事的發生背景乃是永嘉之亂時，杜弢割據長沙，縱兵肆暴<sup>32</sup>，而宜陽縣民彭娥的父母昆弟因而遇害，類似戰亂而爲亂軍所害者，即是集體的非正常死亡之例。

根據中國古神話的神話思維，凡冤死的亡魂常會出現形體「變化」之事，變化即可以延續生命如精衛、瑤草之事。漢唐之際兩、三百年內政權頓軋，王朝遞代，自是特多凶死、暴亡之事，各式各樣的戰爭而導致凶死者衆，道教的經典如《女青鬼律》、《洞淵神咒經》都提及「敗軍死將」，凶死之後即被視爲瘟神，乃統率疫鬼而「行瘟」。這個「行」字顯示非正常的死亡特多戾氣、不正之氣，被象徵化爲疫鬼而到處施行疫氣<sup>33</sup>。所以這一時期才會一再強化「導異爲常」的文化心理，就需舉行解除瘟疫的儀式以解除厲鬼的干擾，或厲鬼的報仇。瞿同祖從中國法律與社會的關係論析現世的此界的報恩與報仇<sup>34</sup>；然從宗教意識言則相信報會延續及於他界。筆記小說之所以偏好蒐集事涉怪異的故事，事件敘述的潛在動機，正是經由異常、反常而回復正常，以之消解仇怨。從巫祝到道法之士都是民間信任的儀式專家，故常受邀專爲私家、舉族或社邑、合境施行法術，主要的目的就是爲了「解除」亂世特多的不平之冤，進行一種集體創傷的治療。

中古時期的鬼怪論述既承襲了上述三種基本原則，又受到此時宗教觀念上突破的影響，選擇性地接納了佛教式的生死觀，也即是建立在緣起無常、因果果報、六道輪迴等教義上，主張經由新的認知方式超越生死，即是「自淨其心」、「如理作意」，達到了悟生死即涅槃的應然之理<sup>35</sup>。儘管如此，究極之境、死後世界依舊是一般人關注的重點，於是經由極樂淨土、地獄世界的宣化，將佛教義

<sup>31</sup> 見魯迅：《古小說鈎沈》（臺北：盤庚出版社，1978年），頁254，本文引文出於《古小說鈎沈》本者同此，不再贅言。

<sup>32</sup> 事見〔唐〕房玄齡等：《新校本晉書》（臺北：鼎文書局，1967年），卷5〈孝懷帝紀〉，頁122。其詳可參大澤陽典：〈杜弢の亂とその周邊〉，《立命館文學》第439-441號（京都：立命館大學人文學會，1982年），頁309-325。

<sup>33</sup> 詳見李豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系爲主〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁417-454。

<sup>34</sup> 瞿同祖：《中國法律與中國社會》（臺北：里仁書局，1984年），第5章〈巫術與宗教·福報〉，頁338-346。

<sup>35</sup> 有關佛教的生死觀，近期比較集中的專書可參見前引佛教思想研究會編：《死》，其中中村元：〈死をいかに解するか？〉，頁1-54、藤田宏達：〈原始佛典にみる死〉，頁55-106、高崎直道：〈死と永遠——涅槃の意義をめぐって〉，頁107-134和雲井昭善：〈死後の世界——輪廻・他界〉，頁251-280等，甚便參考。另外陳兵：《生與死的超越——佛教對生死輪迴的詮釋》（臺北：圓明出版社，1995年）亦可參閱。

理普及於人心，也即是把今世的遺憾上溯於前世的果業，並藉由今世的「功德」轉化為對來世的盼望。當時佛教文化所代表的新入宗教，面對漢文化中穩固的形、神二元的生命觀，人死為鬼既為強固的死亡知識，故早期翻譯佛典也就沿襲了中土普遍的「魂神」、「神」等觀念，以之格義地譯介生死輪迴的思想<sup>36</sup>，並根據其教義而提出安頓鬼魂的辦法。從正常死亡到非正常死亡，佛教多以通俗化的方式提出了諸多感應、宣驗記事，其高者如佛、法、僧三寶，可以救人出離生死輪迴之苦，獲得理想的終極真實；而平凡者如筆記中的奉佛弟子，凡修行人奉佛行道，即可根據其信行而修得今生的吉利安祥，在死後也得以再生為人。這種借由宗教所提出的「突破」性觀念，乃是配合制度化的儀軌，如七七之制即有齋法配合，以誦經、設齋而得功德。由於佛經新教義是中土社會前所未有的宗教信仰，當時從奉佛之家開始傳布於整個社會，其觀念也漸次滲透於基層社會，乃有盂蘭盆節的定制<sup>37</sup>，而足可與道教倡行「地官赦罪」的中元節並行<sup>38</sup>。這些定期性的解除方式顯示本土的道教及外來佛教本土化之後，均能為社會上下各階層所接納。其次則是道教的制度化，在傳統死亡知識與神仙思想的基礎上，將現實世界投影至死後世界，將幽界分化出仙界與鬼界雙重的官僚結構<sup>39</sup>。可見佛、道二教所建立的鬼魂與地獄說，在這個時期出現並被創造性的接受，故為中國鬼文化上的關鍵時期。本文即擬以下面三組例子呈顯中古時期鬼文化的傳承與創新，最後歸結至其中共同的主題：「形見」與「冥報」，更深入闡釋其背景與意涵。

## 二、怨鬼、冤鬼：異常的報冤、報仇之例

六朝志怪中的怪異敘述，並非只為了敘述上的文學趣味，而是編撰者自有其特殊的用意<sup>40</sup>，基本上即為一種隱喻的諷喻傳統。其「能指」即運用了「怪異非

<sup>36</sup> 參見陳兵：《生與死的超越——佛教對生死輪迴的詮釋》，頁304，他舉了許多例子，譬如後漢安世高譯《阿含正行經》曰：「身體當斷於土，魂神當不復入泥犁、餓鬼、畜生、鬼神中。」見《大正藏》，第2冊，頁883c。

<sup>37</sup> Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988).

<sup>38</sup> 中元節的新近研究可參考李豐楙：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，收入鍾彩鈞主編：《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁53-110。

<sup>39</sup> 都築晶子：〈南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐって——〉，《東洋史研究》第47卷第2期（京都：東洋史研究會，1988年）。

<sup>40</sup> 有關這個問題已有比較深沈的討論，除了筆者所提出志怪「導異為常」為一種「道」的社

常」的敘述，而「所指」則為其寄託之意，這是為何須一則則深究其敘述的用心所在，乃是基於某一特殊的動機與目的，而有其影射、諷喻或強烈的批判。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超乎尋常，「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。從百餘條鬼怪事例中選用兩則作為敘述核心，再參用其他事例，用以解說其所喻指的旨趣。由於志怪文體所採用的隱喻語言、詩性語言具有模稜與未之分明的特質，因而在進行文本詮釋時，將針對其文化特質進行多層次分析。在此先以一則怨恨較輕的冤魂、怨鬼為例，詮釋文本中所隱含的冤魂、怨鬼的不滿與仇怨，貫穿其中意旨所在的就是報意識。

### （一）怨鬼：生前死後的怨悱

《異苑》卷六錄有一則「王騁之葬妻」：

琅琊王騁之妻陳郡謝氏，生一男，小字奴子。經年後，王以婦婢招利為妾。謝元嘉八年病終，王之墓在會稽，假瘞建康東岡；既窆，反虞，輿靈入屋，憑几；忽於空中擲地，便有暝聲，曰：「何不作挽歌？令我寂寂上道耶？」騁之云：「非為永葬，故不具儀耳。」<sup>41</sup>

根據現有的資料，南朝琅琊王氏族人多以「之」字命名，而有奉道之可能<sup>42</sup>，其父祖兄弟的命名只有一字之差，上文引述的「琅琊王騁之」，其名卻不見於史載。在六朝世族中王、謝聯姻，原本應是門當戶對的美事；但根據史載，王珣娶謝萬之女；王珣則娶了謝安之女，後來卻是兩家失和，雙雙離異，其實際的原因不明<sup>43</sup>。儘管夫妻之間的分合，原本只是尋常家務事，然既是系出名門的簪纓世家，就不免會有各種繪聲繪影的傳聞。如同王騁之葬妻這樣的瑣碎私事，卻透過社會眼光予以諷喻，成為一則怨婦所形成的怨魂、怨鬼「說話」。

---

會論述與美學結構之外，Robert Ford Campany, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996) 一書將其視為一種揉合當時宇宙觀念和宗教信念的宇宙書寫；Mu-chou Poo, “Ghost Literature: Exoristic Ritual Texts or Daily Entertainment?” *Asia Major*, Third series, vol. 13, part 1 (2000): 43-64 則是從編者、接受者和詮釋者等不同角度看待志怪文本的宗教性與娛樂性。

<sup>41</sup> [宋]劉敬叔：《異苑》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁58。

<sup>42</sup> 參見陳寅恪：〈天師道與濱海地域之關係〉，《金明館叢稿初編》，《陳寅恪集》（北京：三聯書店，2001年），第2冊，頁1-46。

<sup>43</sup> 房玄齡等：《新校本晉書》，卷79〈謝安傳附子琰傳〉，頁2078。

魏晉南北朝期納妾的風氣極盛，縱使出身豪門的女性往往也只能出之以「妒」，維持其自身和子嗣的身分地位<sup>44</sup>。謝氏既已為騁之生了一男，在重視子嗣的世家習慣，即已完成了為人妻、為人婦的責任，王氏卻又選在此時納謝婦之婢為妾，此一事件實透露出耐人尋味的社會意涵，王、謝之不諧，已顯端倪，是為謝氏之不可忍者一。琅琊王氏與陳郡謝氏的婚配關係，至東晉末年歷經孫恩之亂 (399-410) 和謝晦之誅 (426) 後，謝氏家族已漸凋零<sup>45</sup>，王、謝二族通婚的情況頓減，而逐漸被王氏與皇室的婚姻關係所取代<sup>46</sup>，故王、謝婚應不晚於劉宋 (420)。謝氏既於宋文帝元嘉八年 (431) 病終，根據魏晉南北朝男子婚齡一般在十五歲、女子十三歲<sup>47</sup>，可推知其亡故年齡約在二十四至四十五，應屬於「不壽」的非正常死亡，是為謝氏之可歎者二。

怪異事件發生的關鍵，則在於非正常的死亡處理方式，按照王、謝兩家的名門聲望，喪葬大事應該要遵禮成服、葬得其所，在重視族葬的世族社會，可以當時墓葬制的考古資料作為佐證：世家大族講究塋域廣闊，墓位行列有序或父子兄弟一行順排，或前後左右按長幼輩分排列，雖則方式不等，但必須排序謹然。譬如東晉南京象山的王氏塋域，主墓即以王彬為中心，子女則分列其左右，而孫輩則排列在後，是典型的左右排列之序；但王彬的繼室夏金虎則只能別葬於象山東麓<sup>48</sup>。這種嫡庶嚴明的死後空間設置，將空間作為倫常的再現模型，就此成為一種可以被管理、可控制的倫理空間。王氏的祖墳即在會稽，按照「正常」的處理方式，應該擇期鄭重其事地歸葬於會稽祖墳，即使如王彬墓群，受限於時空的阻隔，無法歸葬會稽，也得依照墓位行列下葬，而並非如繼室般就近葬於所居建康城外的東崗上。在其出殯送葬時，王騁之又違反了六朝社會習作挽歌送葬之定制<sup>49</sup>，致令謝氏亡魂自覺為「寂寂上道」；而既葬，反虞，按習俗本應行「卒

<sup>44</sup> 參見陳東原：《中國婦女生活史》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），第4章，頁73-77。

<sup>45</sup> 謝氏家族的凋謝，可參拙作：〈武人與怪說——《異苑》中的怪異書寫與諧謔精神〉，《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁164-173。

<sup>46</sup> 參見蘇紹興：〈東晉南朝王謝二族關係初探〉，《兩晉南朝的士族》（臺北：聯經出版事業公司，1993年），頁191-201。

<sup>47</sup> 參見張承宗、孫立：〈魏晉南北朝婚俗初探〉，《浙江學刊》1995年第6期，頁102-104。

<sup>48</sup> 見郭黎安：〈六朝建康墓葬的地域分布述論〉，《學海》1997年第2期，頁97。

<sup>49</sup> 見《晉書·禮志·中》曰：「漢魏故事，大喪及大臣之喪，執紼者輓歌。新禮以為輓歌出於漢武帝役人之勞歌，聲哀切，遂以為送終之禮。雖音曲摧愴，非經典所制，違禮設銜枚之義。方在號慕，不宜以歌為名，除不輓歌。摯虞以為：『輓歌因倡和而為摧愴之聲，銜枚所以全哀，此亦以感眾。雖非經典所載，是歷代故事。《詩》稱「君子作歌，惟以

哭禮」<sup>50</sup>，但王駟之卻在輿靈入屋之後只是憑几。文本強調的「寂寂」上道，不僅單指葬儀未具，既少親友聚集、眾人齊唱哀樂送終之場面<sup>51</sup>，更意指王駟之的臨喪輕忽。如此王氏既無情謝氏於生前，更輕謾於其卒後，其為不平之憾由此可見。

謝婦之怨實為中國古代男性社會中的怨婦典型，顯然其生前、卒後均有所怨悱，故在一切俱皆違常的異常狀況下，謝婦之魂終於按捺不住，將蓄積已深的怨怒，選在一個喪禮程式中的關鍵時刻，特別出之以「異常」的「動作」和「發聲」：先見神主「忽於空中擲地」，意外地由空中彈跳落地；緊接「便有瞋聲」，明白以「不具儀」責備「青箱」世家之後的王駟之<sup>52</sup>，作為其怨怒之報的方式。究竟謝氏之魂是否一舉擊中其夫的心事要害，使王氏在亡魂及族人之前當場承認其過？還是怨魂之怒當下震懾其夫？在這一精簡的敘述文體中，保存了諸多的想像空間。事件的結局顯示王駟之終究是世家之後，隨即鄭重地向謝婦解釋：「非為永葬，故不具儀耳！」當即保證終究要將其遷葬於祖墳，作為安撫怨魂的補救方式。

講究喪葬的南朝世族，在禮儀形式上猶能世守家禮的傳統，必使「養生送死」而無憾，讓死者入土為安，必正丘首；但由於江南時期南遷北人早已無法歸葬故土，世族南來雖則各有僑居之地，卻又常因任官之故而聚居於都城建康，不得已在親族去世之後往往就地瘞葬，不便歸葬於領地上。因此嚴格來說，王駟之應該還算是遵守了喪葬禮儀的權變原則，先行完成了謝婦的喪葬禮儀；只是出殯送死而不作挽歌；瘞葬建康的權宜方便，卻不能事先祭告亡魂；臨祭之際又表現輕忽的態度。這種「不具儀」與其說是「無禮」，不如說是「無義」，表現其缺欠內在的誠意；即使遵守當時厚葬、合葬和歸葬祖墳等外在的禮儀形式，若遺失了內在的真情，在志怪敘事中同樣被視為不合「常」、「道」的異常表現。謝婦

---

告哀」，以歌為名，亦無所嫌。宜定新禮如舊。」詔從之。」見房玄齡等：《新校本晉書》，卷20，頁626-627。

<sup>50</sup> 《禮記·檀弓下》曰：「是月也，以虞易奠，卒哭曰成事。是日也，以吉祭易喪祭。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷9，頁17a-b，總頁171。

<sup>51</sup> 見黃景進：〈挽歌及其影響——先秦至南北朝〉，《中華學苑》第34期（1986年12月），頁31-82。

<sup>52</sup> 王彪之任太常卿時，曾留下不少有關禮儀制度、朝章國典的書籍、文件和資料，連同他所有的立身、立朝原則，全放在一只箱內，傳與子孫後人，形成一種家世傳統，而被時人稱為「王氏青箱學」。參見蕭榮華：《簪纓世家：兩晉南朝琅琊王氏傳奇》（北京：三聯書店，1995年），頁115-118。

貴為世家之女，即使能運用禮數、權勢，以確保其嫡系的身份地位，卻不能維繫夫婦之和；縱使為鬼作怪也只能責備其夫「不具儀」，這種澆薄世情的困境，唯有藉由志怪常見的「鬼之董狐」之筆，對於這樁世族婚姻的公案，以怨魂的顯靈發怒，寓以其褒貶之意，這就是其諷喻的旨趣所在<sup>53</sup>。

## （二）冤魂：陰陽官司

《異苑》卷六〈夏侯玄〉一則所表現的則是男性之怨，關涉的是當時亂世「少有全者」的公門恩怨，也同樣可借由志怪之筆予以抒憤如下：

晉夏侯玄字太初，以當時才望，為司馬景王所忌而殺之。宗族為之設祭，見玄來靈坐上，脫頭置其傍，悉取果食魚肉之屬內頸中；畢，還自安其頭。既而，言曰：「吾得訴于上帝矣，司馬子元無嗣也。」尋有永嘉之役，軍還，世宗殂而無子。後有巫見帝涕泗云：「國家傾覆，正由曹爽、夏侯玄訴怨得伸故也。」爽以勢族致誅，玄以時望被戮。<sup>54</sup>

這一則諷喻故事所記的是名門夏侯玄 (209-254) 的處境之難，夾處於曹氏與司馬氏兩方政權的衝突間，終難免捲入一場「莫須有」的殘酷誅殺。由於遞代改朝之際的冤仇特多，當時乃透過「冥報」之筆重加詮釋，賦以當時民間清流的評價。事實上，根據《魏書》對夏侯玄所作的評論：「夏侯、曹氏，世為婚姻，……玄以規格局度，世稱其名，然與曹爽中外繾綣，榮位如斯；曾未聞匡弼其非，援致良才。舉茲以論，焉能免之乎！」<sup>55</sup>夏侯玄既出身於世家，族祖夏侯淳、從祖夏侯淵都是戰功顯著的軍事將領，其父夏侯尚也與曹丕關係密切。他十七歲 (225) 就繼承父親的爵位，二十歲為散騎黃門侍郎，並與初入仕途的一時才俊，像是何晏、鄧颺、諸葛誕、荀彧等交遊，乃得與清談名理，品評人物，聲勢足以影響政府的選官，因而被糾舉，一度免官禁錮。但當齊王曹芳繼位，曹爽與司馬懿共同輔政之後，夏侯玄又被啓用為散騎常侍，不久又遷中護軍掌宿衛兵，負責武官的選舉。夏侯玄因而提出了「正始改制」的構想，目的正是想要削弱世家豪族盤結

<sup>53</sup> 早在《左傳》、《國語》的史筆傳統之下，即有以「禮」作為個人與國家施「報」的標準，人物的褒貶也可見於此。詳參 David Schaberg, *A Pattern Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge, London: Harvard East Asia Monographs, 2001), pp. 207-221。此承 Scott Davis 提醒，謹此致謝。然而六朝時代的報，在禮的標準之外，還提出了「情」的訴求。

<sup>54</sup> 劉敬叔：《異苑》，頁52。

<sup>55</sup> 見〔晉〕陳壽：《新校本三國志·魏書》（臺北：鼎文書局，1990年），卷9〈夏侯尚傳附子玄傳〉的傳後「評」，頁305。

的勢力，損害了司馬氏所代表的世家豪族的利益，司馬懿乃暗中發動政變，處死曹爽等人；當時身在外地的夏侯玄冒死回到京城，馬上被解除兵權。嘉平六年(254)夏侯玄等密謀誅滅司馬懿，事發被捕，臨斬之際而顏色不變、舉動自若，故深為當時的玄學家所稱道<sup>56</sup>。

在《異苑》的敘述乃以怪異筆法鋪陳兩個主要的情節：其一是透過宗族舉族的眼睛，特寫「玄來靈坐上，脫頭置其傍，悉取果食魚肉之屬內頸中」，即以驚慌的過程，呼應夏侯玄一生最為人稱道的事件，即是臨刑前表現其泰然自若的名士風度。夏侯臨終問斬而身首異處，屬於異常死亡之凶者，但其死而為鬼卻依然保留了名士風範：多年以後親族依照時節為其「設祭」，意在遵行正常的死亡處理，然此際他的鬼魂卻忽然「形見」現身，更怪異的是自脫其頭，大塞祭品於頸內的動作，此一景象必定引起當場親族群相啞然，為之驚駭不已。其既不在乎生人之訝異，也不像其他受刑而死的鬼魂，或著械或有慘色，或因其形殘而自慚<sup>57</sup>，仍如時人所稱的「朗朗如日月之入懷」<sup>58</sup>，其容止表現出一派坦然自若的氣象。

敘述的關鍵則是敘寫夏侯玄鏗而不捨的復仇行動，生前雖不能舉事成功，為曹氏掃清亂臣司馬氏的勢力，以報殺友亂國之仇及知己知遇之恩；死後卻也不因生、死阻隔，而忘卻復仇與報恩之情。事實上曹氏與司馬氏之間的恩怨是非，涉及了天命歸屬的問題，即使訴怨於上帝，恐怕也是一時難斷；因此從齊王芳嘉平六年(254)被殺，直到晉懷帝永嘉六年(312)之亂，其時間間距長達約一甲子，其陰陽官司最終出以志怪敘述的冥報，判定司馬景王忌曹爽之勢、夏侯玄之才，枉害衆多人命，其惡報就是「無嗣」：夏侯玄的冤魂方纔假以天帝之命宣示司馬氏終遭斷嗣的報應，此時冤與怨才得以撫平。結局從巫者的靈視所見，武帝涕泗告白，再次見證晉室之傾覆乃天理昭然的結果。這是典型的歷史諷喻、政治隱喻，亂世中的正義只有訴諸「天命」才得以伸張。

從這兩個怨魂與冤魂的例證可以發現，世族之間的關係變化都借一家之內的喪祭倫理而表現，而亂世多故的君臣、朋友間的政治倫理、朋友情義，也以形見

<sup>56</sup> 事見《三國志·魏書·夏侯尚》、《三國志·魏書·夏侯尚附子玄》引《魏略》、《魏書》和《世語》等資料，亦可參曹江紅：〈論夏侯玄與正始改制〉，《貴州師範大學學報》（社會科學版）1998年第1期，頁24-26。

<sup>57</sup> 六朝志怪中常見受刑而死者，著械現身，或者因形殘不敢現形的記載，如《幽明錄·廣陵散》，見魯迅：《古小說鈞沈》，頁298；劉敬叔：《異苑》，卷6〈李謙〉，頁53。

<sup>58</sup> 見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1991年），卷14〈容止〉，頁609。

表明冥報。可見亂世特多複雜的倫理判斷，絕非只是簡單的「是與非」的道德選擇，民間亟需對於歷史事件「發聲」：私情與公理之報，在此都是借表時人或後人的歷史判準，或有別於正史的正統意識而就事論理<sup>59</sup>。因而志怪撰者並非全然代表知識菁英作義理的代言人，反而真實反映民間的歷史認知，具現其強烈的批判力，卻又老於世故者，而富有一種社會的同情，重新詮解跨越陰陽兩界的恩與怨。這是為何稱其為政治隱喻、社會象徵的主因，基本上志怪敘述雖則荒誕不經，將其視為隱喻，也正是民間所本有以諷喻明志的文化傳統<sup>60</sup>。

### 三、道人、道師：人鬼之間的中介與治理者

魏晉南北朝之所以在宗教上具有相當的突破，從佛教史的觀點是「佛教征服中國」，成為佛教信仰在中國之大事因緣<sup>61</sup>；而道教又適於此時創教，雖則草創之期難免道派分立，未能完全統一，卻仍可見共同享有一些宗教文化資源。其實重要的突破表現在意識形態上的突破，如「死後世界」的終極問題，喪葬禮儀在漢代官方推動下，由官學頒行於地方政府，在大小宗族內經由「家禮化」，而成為「獨尊」之局。在魏晉以後喪葬之禮雖仍世守於閥閱之家，而佛、道中人則積極以宗教的方式分向社會各階層傳布新的死亡想像與終極關懷。這就是六朝志怪集內為何不乏佛、道之作的的原因，較明顯的宣教之作，如佛教有《宣驗記》、《冥祥記》及各種感應諸作，道教則有《神仙傳》、《周氏冥通記》等高道傳記集；而散見於志怪筆記的相關記事，則是通俗化的宗教信念與實踐。由於流傳於

<sup>59</sup> 志怪的編撰立場，常與其身份有關，根據小南一郎：〈干寶「搜神記」の編纂（上）〉（《東方學報》第69期〔1997年〕，頁1-72）研究指出，干寶承繼南方中小世家武人的價值觀，筆者在〈武人與怪說——《異苑》中的怪異書寫與諧謔精神〉，也發現《異苑》、《甄異記》等書的編纂者都是武人，其中多軍旅見聞，嘲諷上層世家，見拙著：《身體·性別·階級——六朝志怪的常異論述與小說美學》，頁140-143。另外還有仙道、佛教等不同立場，也是異於正史的觀點。

<sup>60</sup> 譬如《拾遺記》評者多以為「真偽不別，是非相亂」、「全構虛辭，用驚愚俗」，然而根據筆者研究發現，作者王嘉在中國歷代帝王的譜系下，藉由遠方殊國、名山仙界中珍異奇寶的來去，和羽客仙家的降離，作為朝代興替、政治隆污的災祥，以及一種理想「中國」的政治隱喻。見拙作：〈慾望塵世/境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，頁237-284。

<sup>61</sup> 征服的觀念是由許理和 (Erik Zürcher) 提出的，見許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》（南京：江蘇人民出版社，2003年），其中二版序言說得最明白（頁1-2）。

士庶間，一般人均有機會得以閱聽聞受，不知不覺中受到薰習，故成爲一種集體的宗教意識。在鬼怪論述及敘述文本中，就可發現佛、道二教的教化痕跡，對於中國固有的死亡知識出現了顛覆性新見，就成爲思想意識上的突破，也成爲此後民間對於死後世界的相關死亡知識。在此即以方士、道師的相關故事爲例，以概見志怪敘述中道流在鬼文化中所起的作用。

### （一）道人：人鬼中介者

《搜神記》卷二〈北海道人〉所保存的是一則道人運用相見之術，使人鬼得以跨越生死異界而歡會，這是以法術幫助生人入冥的鬼怪故事：

漢北海營陵有道人，能令人與已死人相見。其同郡人，婦死已數年，聞而往見之曰：「願令我一見亡婦，死不恨矣。」道人曰：「卿可往見之；若聞鼓聲，即出，勿留。」乃語其相見之術。俄而，得見之；於是與婦言語悲喜，恩情如生。良久，聞鼓聲，恨恨不能得住；當出戶時，忽掩其衣裾戶間，掣絕而去。至後歲餘，此人身亡。家葬之，開冢，見婦棺蓋下有衣裾。<sup>62</sup>

文中所述的「道人」就如同方士、術士一樣，掌握了通幽的「相見之術」：可以溝通人、鬼或幽、明。北海道人突破了陰、陽的界限，這種界限並非僅是空間上的壕溝或門闕，而是跨越有形與無形之間的界闕，唯有職掌「術」的異能者方能溝通兩界。兩漢與六朝間的道術傳承，並不因時代更替而斷裂，反因道教出現而被強化，這種能力在志怪敘述中被時人視爲真實可信，也正是「雜傳」之雜列於史傳類的本質<sup>63</sup>。有名者如漢武帝思念李夫人，《搜神記》記李少翁「夜施帷帳，明燈燭，而令帝居他帳遙望之」<sup>64</sup>，史稱此爲一種幻術，但從敘述情節上來說，適爲一種既掩反顯的敘述技巧，透過帷帳和燈燭的掩與顯，引導讀者觀看到武帝遙望夫人的情真意切；而〈北海道人〉一篇亦然，此道人「能令人與已死人相見」，但如何合理地結合陰、陽兩界的經歷敘事？這場人鬼夫妻的異界重逢，乃是兩情相悅，言語如初，「恩情如生」，敘寫的乃是棺下不爲人所見的異界接觸。敘事筆法如何自然地呈顯於讀者面前，並「證明」其真實性？乃開展

<sup>62</sup> 干寶：《搜神記》，頁25-26。

<sup>63</sup> 參見拙作：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第8期（1996年3月），頁365-400。

<sup>64</sup> 見干寶：《搜神記》，卷2，頁25。

出後半段真相的揭露<sup>65</sup>。北海郡人入冥前即被明確告知：「若聞鼓聲，即出，勿留。」可見人鬼相見應在夜晚，人鬼相交的暗夜陰時，一聞鼓聲即是更鼓頻催；「恨恨」兩字《太平御覽》引作「悵悵」，汪紹楹據以校正，表示更鼓之聲悵悵地明確傳送，以擬聲示明天即將曙，陰陽也將兩隔，是為情境上的急迫之感，急急催促生人速離死亡之「戶」；也就是死門將在黎明前關閉，陰界又要與陽界兩「絕」。如果保存原文的「聞鼓聲，恨恨不能得住」，就是郡人與亡婦在「恩情如生」、纏綿如初之際，「恨恨」連言則表示深深遺憾：生人不能永遠「得住」陰間，留在亡婦身旁，永相伴隨。如此正可回應其言一見而「死不恨」的深情。然而這段陰陽相會的過程原本是北海郡人個人的神祕經驗，超出史官式敘述的範圍<sup>66</sup>，如何將此一不為人知的祕密揭露，維繫此一結合生死兩界敘述的「信而有徵」，保有其自然與客觀？則必須訴諸在匆忙出戶時所留下的「衣裾」，在此揭露情節中作為郡人入冥的物證；掩在「棺蓋下」則暗示兩人相見纏綿是在亡婦的棺柩內。凡此敘述皆是隱藏於幽界的事蹟，故事結局必得重回人界，在家人「開冢」合葬的行動中，方纔揭開踰界「相見」的謎底。六朝志怪寫情之深往往如此，在簡筆中留下了諸多的想像空間，這就是志怪文體的審美特性近乎詩的浪漫筆法。

這則故事透露的訊息是生人可以「越界」進入冥界，但這種越界必須仰賴道人的「非常」之術，才能在生與死、陰與陽的區隔間打開溝通之門。這樣的生人越界是儒者所「不語」的，問題是從帝王（漢武帝）到常民（郡人），生死兩隔之際往往就會滋生越界的心理需求。這種文化心理並非科學上真實與否的問題，而是為了滿足心理需求上的「真實」感覺：相信只要有強烈的意願，墓門、死戶可因之而開。這一群身份特殊、傳承這一通幽技術的非常人，在巫術、形神論史上，顯示了一種鬼文化現象的意義：也即是對形體漸滅的反抗，即使死後仍期待鬼魂可以保有言語、意識、表情宛如生時。在形神之辯中，道教人士雖不直接參與論辯，但一貫相信：形、神相互依存，而神又為形之主宰。葛洪（284-343）在《抱朴子·至理》即說：「夫有因無而生焉，形須神而立焉；有者，無之宮也；

<sup>65</sup> 此一敘述分析，感謝戴思睿教授的提醒指教，謹致謝忱。

<sup>66</sup> 或有學者指出志怪敘事為一種「史官式敘述者」，也即是「無徵不信」的實錄原則，雖然保持一種全知性，但敘述時並不介入敘述，與讀者交談或做出評價。即使有所評論也是出現在文末。參見王平：《中國古代小說敘事研究》（石家莊：河北人民出版社，2001年），頁10-19。

形者，神之宅也」<sup>67</sup>，故「神」並不因「形」之不存即完全漸滅，鬼魂雖則無形，卻可以「假形而見」，也就是顯靈即顯形、形見的根本概念；而在術法的傳承上道教傳續本土的文化傳統，只是在體系上將其「制度化」而已。倘若我們不能接受這一基本信念，這類相見之術即會被視同幻術，而志怪作者只是在「說」一種鬼「話」。

## （二）道師：死後之封

《幽明錄·許攸》所載的一則記事，即顯示道教漸趨成熟後，其觀念滲透於民間而形成封職的觀念，其原文如下：

許攸夢烏衣吏奉漆案，案上有六封文書，拜跪，曰：「府君當為北斗君！明年七月。」復有一案，四封文書，云：「陳康為主簿。」覺後，適康至，曰：「今來，當謁！」攸聞，益懼，問康，曰：「我作道師，死不過作社公；今日得北斗主簿，余為忝矣！」明年七月，二人同日而死。<sup>68</sup>

許攸為三國時曹操的謀士，史稱其因恃功自傲而被殺<sup>69</sup>，顯見其為凶死之例。《真誥》代表東晉初期至陶弘景集茅山派道教之大成，吳會地方的道教思想的核心<sup>70</sup>。《真誥》鬼界羅酆宮的體系，乃是由北帝君的第一天宮統領其他五天宮，而這五天宮則又分別為北斗君和東、西、南、北四明公統領，其下分設各級鬼的官僚機構。鬼官的任命，缺乏明文的解釋，根據都築晶子研究發現：除了東晉王朝的重鎮之外，鬼官均為歷史人物，包括歷代王朝的創始者與其手下將領，以及與其對立的群雄；另外則是受到政變誅及的官僚。比如周文王在鬼界為西明公；在司馬懿政變中被誅的何晏則為侍帝晨。由此推論這裏潛藏著對武將威力的懼怕、殺戮的譴責，以及對人間資望、權勢的肯定和渴慕<sup>71</sup>。這則敘事明記許攸被誅之前，既已得為「北斗君」之異夢，其在幽都的地位僅次於北帝君，應是對其凶死的恐懼之外，寓有更多對其資望的讚揚，以及曹操忌才的譴責，顛覆了正史的評價。

<sup>67</sup> 見〔晉〕葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985年），卷5〈至理〉，頁99。

<sup>68</sup> 見魯迅：《古小說鈞沈》，頁292-293。

<sup>69</sup> 見陳壽：《新校本三國志》，卷12〈崔琰傳〉，頁370。

<sup>70</sup> 參見石井昌子：《真誥》（東京：明德出版社，1991年）；神塚淑子：《六朝道教思想の研究》（東京：創文社，1999年），第1章，頁17-32。

<sup>71</sup> 參見都築晶子：〈南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐる——〉，頁24-55。

道教就是在這關鍵時期制度化、體系化，建立內部的「署職」<sup>72</sup>，才能解說死後在仙界擔任治理職司的問題。從這個角度理解原本道師死後僅能任「社公」的說法，可參見《幽明錄·甄沖》，也是一條有關社公的記事<sup>73</sup>，社公就如後世的土地公，是神界中職位最低的職官，當社公即可以掌管一方土地之任。從甄沖說話所見的形象及出行的排場，乃如陽間官僚的出巡陣仗、服飾威儀：「鹵簿導從如方伯，乘馬輿」，也就如都督軍事的一方長官而擁有儀仗出巡的威儀：「隱漆几，坐白旃坐褥，玉唾壺，以玳瑁為手巾籠，捉白麈尾」，其形象優雅，一如閒坐游談的一方名士，隱几捉麈。相關的社公記事多見於六朝筆記，應是本土社稷信仰的神格化，與人鬼之說結合為神界的低階職掌者<sup>74</sup>。在〈許攸〉記事中透露的訊息是：生前既為地方上的道師，死後也仍為一方的社公，可持續為地方服務，這是社稷信仰與血食生民的地方神結合之例。民間相信既有人間、有形界，也就相應的有鬼神界、無形界，都根據類比的神話思維就必須經署職化，才能分別治理陰、陽兩界間恆常的秩序。儒家人士在《禮記·祭法》中明確構想出一套官僚體制所奉行的「祀典」制：凡有「功烈於民」者俱可依祭法而封神，這一禮祀之制可以反映儒家禮制必須承認鬼神的存在，否則就如墨子所譏諷的，如有「客禮」而無客人<sup>75</sup>，這就是「儒教」禮儀文化傳統的人鬼關係。

道教諸派既承古之制，道師、道士以神職者自居，而人死為鬼，鬼即為歸於地下世界，其神職者則被封為社公等職，這一死後世界的建構顯示鬼神文化已結合仙道文化。道教早期結構完成三品仙說，地仙、尸解仙即「形」解成仙，只是尸解、解化並不影響「神」的存在<sup>76</sup>。在形神辯論上既不同於「神滅論」，也不同於「神不滅論」，由此就可理解當時范縝(450-507)與蕭子良(460-494)集團的針鋒之辯，道教中人並不直接介入。因為在真靈位業的譜系上，既可尸解成仙，

<sup>72</sup> 參見陳國符：〈南北朝天師道考長編〉，《道藏源流攷》（北京：中華書局，1963年），頁308-309。

<sup>73</sup> 見魯迅：《古小說鈎沈》，頁294。

<sup>74</sup> 如干寶：《搜神記》，卷4〈胡母班〉，頁27；卷5〈蔣山祠〉，頁57；卷15〈賀瑀〉，頁112，《錄異傳》亦記此事，文字稍異，見魯迅：《古小說鈎沈》，頁409-410；另外可見劉敬叔：《異苑》，卷8〈變虎〉，頁83……等等。詳參拙作：〈性別與敘述——六朝志怪女性陰神崇拜之正當化策略〉（見《身體·性別·階級——六朝志怪的常異敘述與小說美學》，頁96-109），其中探討了陰神崇拜、土地崇拜與人鬼崇拜的關係。

<sup>75</sup> [清]孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），卷12〈公孟〉，頁419。

<sup>76</sup> 參見李豐楙：〈神仙三品說的原始及其演變〉，《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁33-92。

也可形神練化，當時《度人經》就針對這一基本問題而提出：凡未修成仙道者形、神可以水洗火煉，然後從北宮轉昇南宮，也就從北辰昇遷南辰，意指既離鬼籍、死籍而後昇入仙籍、永生之籍<sup>77</sup>。仙學體系的建立使道師可以轉昇仙職，由此才可解讀為何「陳康為主簿」，需經由烏衣吏所捧案上的文書傳送告知。許攸生前雖為曹操所署職，被曹操所忌殺，本為非正常的凶死，死後卻得被封為「北斗君」，乃是主管生死籍的官僚；而陳康則以道師而得任「北斗主簿」，也就是職司管理生死簿籍的僚佐之首。故「二人同日死」，也就是新官同一日上任新職；而負責傳示的烏衣吏的「烏」字，應與其職司「黑籍」的死籍顏色相關，應是專司生死的曹署，這裏實保存了當時民間對於仙、鬼重合的幽界理解的珍貴材料<sup>78</sup>。

綜合並觀兩則，北海道人有法術可讓人鬼相見，而陳康道師則死後即被召為職掌生死籍的佐吏之長，目前出土大量的漢代社會信仰史料，在地券等文物所錄有關地下職官及司命、司過等資料上雖是零散而不全<sup>79</sup>，但已顯示早期道派或已有道師或治師死後署職的說法，對照上清經派降真的記錄《真誥》，其時代約在東晉初，所收錄的真靈位業其後又多被收編於《真靈位業圖》中<sup>80</sup>，這些死而為神仙的真靈位序，多在七品中的四、五品上下，以之證成尸解成仙必有階位署職，即是「治理」某山並擔任某職，其名目歷歷顯見其位業在神譜上已「制度化」。在江南地區如此，而江北地區如許攸、陳康之輩，雖則不能詳究其為何「道」何「師」？然都已有職署，顯見民間也自有傳統，才有死後封賜職司的靈界觀。兩種資料有其一致處，就是相信死後世界存在著如何管理死籍、統隸人鬼的問題，道教統整本土的文化，就要關懷諸般死後問題，在新創教義與實踐上適切回應，才能獲致奉道者及一般民衆的信任。而這些正是當時儒者崇祀卻不欲明

<sup>77</sup> 《靈寶無量度人上品妙經》曰：「元始符命，時刻昇遷。北都寒池，部衛形魂。制魔保舉，度品南宮。死魂受鍊，仙化成人。生身受度，劫劫長存。隨劫輪轉，與天齊年。永度三途，五苦八難。超凌三界，逍遙上清。上清之天，天帝玉真，無色之境梵行。」（〔臺北：新文豐出版公司，1985年影印《正統道藏》，第1冊〕，卷1，頁7b4-9）該資料承蒙張超然先生提供，謹此致謝！

<sup>78</sup> 都築晶子認為《真誥》的幽界體系與「說話」不同，說話僅有與人間相對的幽界，從本例可知其未必如此。參見都築晶子：〈南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐって——〉。

<sup>79</sup> 這一方面的全面考察，可參蒲慕州：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》；《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》；及劉屹新：《敬天與崇道：中古經道教形成的思想史背景》（北京：中華書局，2005年）。

<sup>80</sup> 石井昌子有多篇整理，方便上可參石井昌子：《真誥》。

確表明的。劉義慶的筆記敘述，即顯示了志怪故事保存民間鬼話中的時代變化之跡，由此可見早期道流與民間信仰間的互動與交流，並非各自獨立、截然二分的兩個傳統，而是相互容受的文化資源。

#### 四、餓鬼、人鬼：輪迴諸相

佛教進入中土既是「征服中國」，卻也是被中國征服的演變過程，這種說法雖似弔詭，卻可從死後世界的處理獲得明證。佛經譯介帶入的天、阿修羅、人、鬼、畜、獄六道觀念，其所展現多層次的生命觀豐富了中國的宗教文化。儘管早在《墨子·明鬼篇·下》已記載，廣義的鬼概念，包括天鬼、山水鬼和人死為鬼三種形態，其中人死為鬼的人鬼，屬於普遍的鬼觀念<sup>81</sup>；但存在形式並不在死後而轉換。佛教所提出的餓鬼（梵語音譯作薜荔多）有幾個特徵：一是依他為食，多所企求<sup>82</sup>；二是虛怯多畏<sup>83</sup>；三是儘管壽命比人還長<sup>84</sup>，但還是有生死，必須在六道中輪轉。從佛教的教義來說，一切眾生「皆依食住」，包括了段食、觸食、思食和識食<sup>85</sup>；其次「多生相續」<sup>86</sup>，也即是生死相續，生生死死循環不已。這樣的生死觀是否「征服」了中土素樸的死亡知識？在人鬼觀念外，羅刹鬼、疾行鬼、欲色鬼、食小兒鬼等，因惡業而輪迴於鬼道的眾生相，常活動於山林沼澤而與傳統精怪傳說結合，使奉佛子弟及一般民衆激發出新的鬼物想像。但另一方面佛教的鬼觀念何嘗不是「被征服」？佛教面對以「人」為主的中華古文明，在「死生相續」的觀念下，人鬼視同生命的另一種形態；因此縱使佛教鬼道論述如此的眩人耳目，終究無法完全取代中國本土的人鬼論述，反而被收編成為形、神論述下的例證；同時人鬼也成為傳遞佛教諸天、地獄等世界訊息的重要媒介。由

<sup>81</sup> 見孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁·明鬼·下》，頁224。

<sup>82</sup> [唐]玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》云：「謂五趣中從他有情希望多者無過此故，由此因緣故名鬼趣。」見《大正藏》，第27冊，頁867b。

<sup>83</sup> [唐]道世：《法苑珠林》曰：「鬼者畏也；謂虛怯多畏，故名為鬼。」《大正藏》，第53冊，頁311b。

<sup>84</sup> 世親撰，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》第十一卷：「鬼以人間一月為一日，乘此成月歲壽五百年。」見《大正藏》，第29冊，頁61c。

<sup>85</sup> [唐]般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷八：「所謂段食、觸食、思食、識食。是故佛說一切眾生皆依食住。」見《大正藏》，第19冊，頁141c。

<sup>86</sup> [隋]慧遠：《大乘義章》卷七曰：「多生相續，名曰眾生。」（見《大正藏》，第44冊，頁613a）鬼屬三界六道，隨因緣力有定期限，也即是《成唯識論》所說的分段生死。

於儒家的「禮制」與道教的齋法，都以本土的信仰、文化為根柢，在文化空間上互補而各有文化版圖，這種文化的韌性乃配合社會的相關制度，特別是宗族、家族內部的組織，仍以祖先祭祀聯繫一家的禍福。面對這種局面，佛教乃以柔性的宗教性格展現其適應性、依附性，調整到不論北方與南方的不同種族俱可容受。在死後世界的建構上，佛經的教義表現的就接近印度原義，而民間的居士佛教、通俗佛教才是真正本土化的佛教信仰。類似王琰所錄的《冥祥記》，或是其他《宣驗記》、《觀世音應驗記》、《感應傳》、《冤魂記》、《集靈記》、《旌異記》等「釋氏輔教之書」，其中所敘殘存了諸多「被征服」的遺跡。因為從「征服」的角度只能觀察到經、律、論的應然面向、義理性格；而從「被征服」的資料解讀，才反映出民間真正的實然面向，乃是實踐於真實「生活」中的佛教。這些資料頗多，且敘述頗長，此下的討論只選摘其與鬼現象有關的，方便辨明其間相互征服與被征服的變貌。

### （一）鬼道輪迴

六朝志怪，有關人鬼的早期敘述大致依循中土傳統的形、神觀，死後顯靈多維持其生前的服飾、容貌和性情，甚至保持其臨死狀態，如嵇康 (233-262) 的鬼魂《幽明錄》第二二二則〈廣陵散〉記：「形器甚偉，著械，有慘色」，且雅好彈琴，符合《世說新語》所記的「嵇康身長七尺八寸，風姿特秀」；「臨刑東市，神氣不變。索琴彈之，奏〈廣陵散〉，曲終曰……〈廣陵散〉於今絕矣！」<sup>87</sup>這類本土敘述下的鬼魂，儘管也會報仇、報怨，但多透過訴怨而較少直接作弄或傷害生人；然而佛教中的新入鬼意識就發生變化，其中「餓鬼」道為六道輪迴之一，與畜生、地獄同屬三惡道，即是種因於前世而有邪佞諂曲、欺誑他人、積財不施、慳吝貪婪等惡業，故一旦死後墜入地獄，經罪罰完畢後仍復生於鬼道；一時不能拋棄前業的習性，乃晝伏夜出，奔走求食；或於彈指間變化形體，驚嚇生人；或藉此求世人的香火供養。《幽明錄·安世高》即為一位高僧之例，以其與友人的輪迴轉世，表現完全異於中土的鬼道：

安侯世高者，安息國王子，與大長者〔子〕共出家，學道舍〔分〕衛城，值王〔主〕不稱<sup>88</sup>，大長者子輒恚，世高恆呵戒之。周旋二十八年，云當

<sup>87</sup> 分見劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，卷14〈容止〉，頁409；《世說新語》，卷6〈雅量〉，頁344。

<sup>88</sup> 原文據魯迅：《古小說鈎沈》，頁312引，括號則根據劉義慶撰，鄭晚晴輯注：《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988年），頁167的註3和4，認為該文校正為「與大長者

至廣州，值亂，有一人逢高，唾手拔刀曰：「真得汝矣！」高大笑曰：「我夙命負對，故遠來相償。」遂殺之。有一少年云：「此遠國異人而能作吾國言，受害無難色，將是神人乎？」眾皆駭笑。世高神識還生安息國，復為王作子，名高安侯。年二十，復辭王學道，十數年，語同學云：「當詣會稽畢對。」過廬山，訪知識，遂過廣州，見年少尚在，徑投其家，與說昔事，大欣喜，便隨至會稽。過嵇山廟，呼神共語，廟神蟒形，身長數丈，淚出，世高向之語，蟒便去，世高亦還船。有一少年上船，長跪，前受咒願，因遂不見。〔高謂〕廣州客曰：「向少年即廟神，得離惡形矣。」云：「廟神即是宿長者子。」後廟祝聞有臭氣，見大蟒死，廟從此神歇。前至會稽，入市門，值有相打者，誤中世高頭，即卒。廣州客遂事佛精進。<sup>89</sup>

文本的敘述重點，乃以安世高的兩世因緣，表現其與蟒形廟神的宿世關係。世高第一世，大長者之子與他一同出家，卻因乞食受到不敬沙門者的羞辱而恚怒，此一惡業導致轉世為嵇山廟神<sup>90</sup>。其形狀如蟒，但並非就是墜入畜生道，根據《楞嚴經》卷八所載：瞋怒仇恨而作惡者罪畢遇蟲成形，成為「蠱毒鬼」<sup>91</sup>；同時鬼類能變化，且有神通異能，逼使人務必祠祀供養。由於轉生畜類則愚癡而無自覺之明，就無法如蟒神一見故友即淚出，且自願離開鬼道惡業，而重新轉世。這則故事見證因緣輪迴之不誣，也可見出家人具有伏鬼降魔的本領，以此加強了宣教的主旨。

類似的民間傳說中的鬼類敘事，常省略了佛教的義理，常著重在驚怖、害人或偷食的群鬼諸相：像怕鬼的夜行人，在路上喜遇同行者，卻突然變形為鬼，或吐舌擊目、或其身如兔，兩眼如鏡……等<sup>92</sup>；還有持斧擊人、崇病或奪精的惡

子共出家學道，分衛值主不稱。」另外下文補「高謂」兩字。

<sup>89</sup> 見魯迅：《古小說鈞沈》，頁312。

<sup>90</sup> 有關安世高的故事有不同的來源，他的兩世因緣詳見於〔梁〕慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1991年），卷1〈安清傳〉，頁4-8。根據劉淑芬教授的討論，兩個不同的來源涉及了脫離穢形的不同認知，以及不同的地域信仰，十分具有啟發性，雖限於篇幅，無法開展這些討論，但甚值一提，以啟共學。

<sup>91</sup> 參〔宋〕子璿：《首楞嚴義疏注經》，卷8之3，見《大正藏》，第39冊，頁939a。

<sup>92</sup> 參千寶：《搜神記》，卷15〈鼓琵琶〉，頁197、卷16〈頓丘鬼魅〉，頁211。

鬼、厲鬼<sup>93</sup>；更多的則是向人作怪求食<sup>94</sup>、入屋偷食的餓鬼<sup>95</sup>。其中或有勸信的題旨，更多的則是借鬼諷刺人間的鬼「話」，敘寫人性之多疑、好色、矯情、多詐等更甚於惡鬼、厲鬼，就被賦予了世俗道德的教化意義。由此顯示佛教進入中國後，世人容易接受的是新奇詫異部份，所選擇的則是與本土文化類似的因子，巧將其挪用於自身的解釋系統中；而真正的義理還尚待一段時間的容受，才能真正內化為民族鬼怪思維的一部份。

## （二）七世輪迴

有關父母親情等家庭倫理並非中國所特有的，然其配合儒家的喪、祭禮制，而得以傳延三至六世甚或綿延百世。這種以家族情感為起點，血肉相連、生死相續的生死觀，確實與原始佛教講緣起中道、五蘊相續的生死觀，多有扞格之處。南朝的士族社會即講究孝道、專營厚葬，並注重祭祀香火的綿延不絕，到底如何才能清楚指認人鬼信仰、祖先祭祀與鬼道中諸鬼的異同？與其多論難，民間則訴之於感性的生活故事。故即以《冥祥記·董青建》一則為例，分析在佛教觀念的衝擊下，當時喪葬與祭祀的觀念、作為如何逐步轉變。董青建的一生為南朝官宦子弟中的典型代表，從出生、出仕、臨終遺言、病故、營葬、設齋祭祀，到七魄散盡、神魂升天之前，其間的敘述重點即是暫回本家，自述其亡後歸處，並預言父、母雙親的生死未來；其自述七世因緣，並宣講六道因業輪迴之理，即是用以鼓勵其父精進向佛，以免墜於鬼、畜生和地獄三塗之苦。故一再強調因果業報，辨析人鬼與中陰的異同及輪迴之祕。全文甚長，即依照緣起可分依緣而有、生滅無常、念念相續、中陰身、業力因果等階段，其中的中陰身和業力因果即與靈現、形見有關，故載錄其文並論解其義如下：

### 1. 生滅無常

二年七月十六日，寢疾，自云：「必不振濟。」

至十八日臨盡，起坐謂母曰：「罪盡福至，緣累永絕；願母自割，不須憂念。」因七聲大哭，聲盡而絕。<sup>96</sup>

<sup>93</sup> 參〔晉〕陶潛撰，汪紹楹校注：《搜神後記》（臺北：木鐸出版社，1982年），卷6〈異物如鳥〉，頁41-42、〈腹中鬼〉，頁43；同前註，卷16〈汝陽鬼魅〉，頁205-206。

<sup>94</sup> 如《幽明錄·新鬼覓食》，見魯迅：《古小說鈎沈》，頁312-313。

<sup>95</sup> 如《幽明錄·鬼盜諸葛氏穀》，見同前註，頁289。

<sup>96</sup> 見同前註，頁526。

敘其臨終之前，才了悟生死緣起、禍福相繫的因果之理，以寬慰其母，如《楞嚴經》卷八所說：「臨命終時，未捨暖觸，一生善惡，俱時頓現。」<sup>97</sup>在感慨前世因果時，以大哭「七聲」而預示七世輪迴之理。

## 2. 中陰身的處理

將殯喪齋前，其夜靈語云：「生死道乖，勿安齋前，自當有造像道人來迎喪者。」明日，果有道人來，名曇順；即依靈語，向曇順說之，曇順曰：「貧道住在南林寺，造丈八像垂成，賢子乃有此感應。寺西有少空地，可得安葬也。」遂葬寺邊。三日，其母將親表十許人，墓所致祭，於墓東見建如生，云：「願母割哀還去，建今還在寺住。」母即止哭而還，舉家菜食長齋；至閏月十一日，賢明夢見建云：「願父暫出東齋。」賢明便香湯自浴齋，出東齋；至十四夜，於眠中聞建喚聲，驚起，建在齋前，如生時。父問：「汝住在何處？」建云：「從亡來，住在練神宮中，滿百日，當得生忉利天；建不忍見父母兄弟哭泣傷慟，三七日禮諸佛菩薩，請四天王，故得暫還。願父母從今以後，勿復啼哭祭祀。」<sup>98</sup>

中陰身（即中有）這一佛教的死後觀念，最可與中土的鬼觀念比較其異同，其意指從死後到再生間的過渡階段，只是一種生滅相續的過程而非斷滅，是與中國的人鬼概念較為接近的狀態；然而佛教的六道觀念，並非只有人道中的人死後會有此經歷，連鬼道、畜生道之亡者等也會歷經中陰階段。

在董青建斷氣之後，就出現如何處理「殯喪」的問題：究竟用中土禮儀？抑是佛教齋法？根據中國傳統處理死者的殯殮奠饌等儀節<sup>99</sup>，先將屍體停放於正寢窗下的臥蓆上，大斂才移至廳外的東階上，開始舉行奔喪、弔喪和各種奠饌儀式。但是董青建在大斂之前，突然顯靈阻止父母依照禮俗在家中停屍居喪，而要求下葬於寺旁空地。理由是「生死道乖」，就是儒、佛在處理死事上，其道有異，這是觀念與作法上的差異。六朝人漸受佛教喪葬觀念的習染，已有一些僧人舉行林葬，即是不設棺槨而暴屍林野<sup>100</sup>；這裏不見置棺的記載，只敘其下葬、設

<sup>97</sup> 見《大正藏》，第19冊，頁143b。

<sup>98</sup> 見魯迅：《古小說鈎沈》，頁526-527。

<sup>99</sup> 《儀禮·士喪禮》曰：「死于適室，幘用斂衾。」鄭玄注：「適室，正寢之室也。」又「死而遷之當牖，下有牀衽。」鄭玄注：〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷35〈士喪禮〉，頁1b，總頁408。

<sup>100</sup> 如廬山慧遠等，參見劉淑芬：〈林葬——中古佛教露屍葬研究之一〉，《大陸雜誌》第96卷第1期（1998年1月），頁22-31。

置墓所。根據作七的節儀，逢七即祭祀和食齋，這些齋法是否意謂當時已有一些佛教徒折衷於兩種不同的文化，比較簡化地處理屍體？這些都有待更多的驗證資料。

有關中陰階段究竟處於什麼樣的情境？乃是生者亟於關切的，根據《俱舍論》的記載：

此一業引故，如當本有形。本有謂死前，居生剎那後。同淨天眼見，業通疾具根。無對不可轉，食香非久住。倒心趣欲境，濕化染香處。天首上三橫，地獄頭歸下。<sup>101</sup>

指出由於業的延續，在長時間習慣「我愛」的驅力下，中陰階段就保持生前的形貌和眼、耳、鼻、舌、身、意六根，可以看到、聽見人世種種，也保持生前的愛惡欲，故仍具有「段食」的需要，不過只能以香氣為食；同時中陰具有一定的神通力，可以隨其心所向，抵達所欲往之處；但其形卻非凡夫肉眼得見，唯有同類或者修得淨天眼者能夠看見。

青建死後，一再藉由托夢和現形等「異常」的方式顯靈：他第一次的現形，經由其母和親表十多人見證，強調「於墓東見建如生」；第二次則是先要求其父齋戒沐浴，而後親見「建在齋前，如生時」。為何會有這樣異常的顯現？青建自行揭開其中的祕密：「建不忍見父母兄弟哭泣傷慟，三七日禮諸佛菩薩，請四天王，故得暫還。願父母從今以後，勿復啼哭祭祀。」即是佛菩薩和天王以神通相助，才能回到故居，使得凡人得見其形，這也是先前要求其父齋戒沐浴的原因。敘述中之所以要安排此行，其最重要目的即是要向此界揭露「死後何往」的他界訊息。青建自云：「從亡來住在練神宮中，滿百日，當得生忉利天。」此話涉及兩個問題：一是中陰生存期限的問題，部派佛教通常有不同的說法：但基本上都是七天為一往生週期，有些經少時隨即轉世；有些則說每七日一轉世，最多不超過七七四十九日；有些則說中陰壽命不定限。不過這裏卻又依循了中國本土的百日之說。二是中陰的所在與歸向問題，這裏仍以形、神二分的本土思維，並以「練神宮」為中陰練神之所<sup>102</sup>，意謂中陰乃是尚待練化之「神」；至於其歸向則涉及接下來要談的業力問題。

<sup>101</sup> 參見世親著，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論本頌》，《大正藏》，第29冊，頁314a。

<sup>102</sup> 「練神宮」說法未見佛教經典記錄，根據《真誥》有「南宮」（或稱朱火宮）提供尸解者，或從鬼界因陰德要上升為仙者「鍊質」、「煉形」的場所。參見神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，頁44-45。

### 3. 業力因果

「阿母已發願求見建，母不久當命終，即共建同生一處。父壽可得七十三，命終之後，當三年受罪報，勤苦行道，可得免脫。」問曰：「汝從夜中來，那得有光明？」建曰：「今與菩薩、諸天共下，此其身光耳！」又問云：「汝天上識誰？」建曰：「見王車騎、張吳興、外祖宗西河。」建曰：「非但此一門中生，從四十七年以來，至今七死七生。已得四道果，先發七願，願生人間，故歷生死。從今永畢，得離七苦。建臨盡時，見七處生死，所以大哭者，與七家分別也。」問云：「汝昔生誰家？」建曰：「生江吏部、羊廣州、張吳興、王車騎、蕭吳興、梁給事、董越騎等家。唯此間生十七年，餘處止五、三年耳。」<sup>103</sup>

根據前引《俱舍論》指出：中陰受制於前業引力，即將升天的中陰，以頭上足下的方式升入天界；而將入地獄者，則是頭下足上地倒栽入地獄。換言之，中陰若不是直接升天受福報；就得先入地獄接受罪報，再進入中陰，轉升他道。董青建本人和他的母親則是直接升天的例子；而王車騎（玄謨）、張吳興（永）和其外祖宗西河，雖不確知是否已受罪報，但應已是同升一處；另外依照他的預言，其父董賢明亡後則將墜入地獄，受三年罪報。

#### （三）冥遊地獄

地獄乃是六道中最苦之處，在佛教經典與說話中所描述，較諸天界、鬼道更為詳盡，實非本文所能容納，這裏僅就遊冥者的形神狀態加以探討，其中最具代表性的篇章，首推《冥祥記·劉薩荷》一文，其文甚長，涉及的問題也複雜，以下只徵引與罪福相關的形神歸屬的段落：

晉沙門慧達，姓劉名薩荷……年三十一，暴病而死。體尚溫柔。家未殮。至七日而蘇。說云：將盡之時，見有兩人執縛將去。向西北行。……問荷：「得書來不？」荷以書卷與之。女取餘書比之。俄見兩沙門，……曰：「今宜歸命釋迦文佛。」荷如言發念，因隨沙門俱行。遙見一城，類長安城，而色甚黑，蓋鐵城也。……有人執筆，北面而立，謂荷曰：「在襄陽時，何故殺鹿？」跪荅曰：「他人射鹿，我加創耳。又不噉肉，何緣受報？」時即見襄陽殺鹿之地，草樹山澗，忽然滿目。所乘黑馬，並皆能

<sup>103</sup> 見魯迅：《古小說鈞沈》，頁527。

言。悉證荷殺鹿年月時日。荷懼然無對。須臾，有人以叉叉之，投鑊湯中。自視四體，潰然爛碎。有風吹身，聚小岸邊，忽然不覺還復全形。執筆者復問：「汝又射雉，亦嘗殺雁。」言已，又投鑊湯，如前爛法。受此報已，乃遣荷去。入一大城，有人居焉。謂荷曰：「汝受輕罪，又得還生，是福力所扶。而今以後，復作罪不？」乃遣人送荷。〔荷〕遙見故身，意不欲還。送人推引，久久乃附形，而得蘇活。奉法精勤，遂即出家。字曰慧達。<sup>104</sup>

基本上，在受到佛教影響之前，冥遊通常都是一種「誤入」，就是壽籙未盡者因誤羈而入冥，結局則必將誤入者遣返還陽，藉以帶回他界的消息<sup>105</sup>。然若根據佛教的觀念，其前提必須亡者尚處於一種瀕死的中陰狀態，屍身未及入斂的情況下，方可復生；否則就必須歷經賞罰分明的冥界審判而後轉世<sup>106</sup>。但劉薩荷死後中陰為鬼吏所縛，在送往著籍時，遇到其前世師，先引導其發念向佛，而後方進入地獄道，接受射鹿殺雁等殺生之罪的審問，並受地獄酷刑之罪報。通常中陰引入地獄後，這個階段的存在即告結束；而地獄罪畢，也往往立即轉往他道，受增上果、等流果之餘報。此時即使轉生人道，也是重新投生，而非復生。這裏所寫的「遙見故身，意不欲還。送人推引，久久乃附形，而得蘇活」，實非一般佛教的轉生現象，而比較類似傳統的復生；但正因其為非比尋常的遭遇，非但可見證地獄之苦楚，更可彰顯佛教罪福即在因果業報中的教義。

宣教故事的重點並不在宣判角色的結局，而是要回答中陰之業是否可轉？指出其中的轉機，在〈董青建〉的故事中就提供了關鍵的解答。依照業力的因果規律，乃因必有果，業必有報；但業為心造，在此經由心轉，及其他特殊的因緣方便，另開出轉移或消除宿世所造果報的途徑。董青建既自言早已修得加行道、無間道、解脫道和勝進道等四道果<sup>107</sup>，可臻涅槃之域；但因前世先發七願，願生人間，於是就改變了因業法則，乘願下凡，方又歷七死七生的輪迴。其目的在故事中並未直接明言，但從大乘佛教說菩薩的本願，也即是菩薩在修行時，對於最終所欲實現建設佛國淨土的念願。由於各種菩薩或佛陀而各有特殊的性質與嗜好，

<sup>104</sup> 見同前註，頁478-480。

<sup>105</sup> 有關「冥界遊行」可參註10所揭書。

<sup>106</sup> 參見杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005年），「生死篇——生死之間是連續還是斷裂」，特別是頁322-323。

<sup>107</sup> 平川彰：《初期大乘佛教の研究I》，《平川彰著作集》第三卷（東京：春秋社，1989年），頁408。

所生之誓願也就自然不同；另外又隨無限衆生之無限弱點，菩薩的救濟，特別著力之點也各不相同<sup>108</sup>。董青建在修得四道果，進入涅槃之前，還有針對個人宿業所起之別願<sup>109</sup>，在七世的最後一次臨終前，忽見七處生死，得知其與七家之間的苦罪宿業關係，其中與董家關係最為深密，其餘稍淺；然而天上只見王、張、宗等人而不見其餘諸人，眼見從此就要斷其緣累，乃大哭七聲以示緣了。其中陰再以異常的顯現，勸七世家人皆能勤修功德，發願生天。另外在〈劉薩荷〉故事中他只遭輕報，隨後轉而復生的特殊因緣，則在於前世作沙彌之功德，死後方能得到其師的引導，而中陰階段又能即時發念「歸命釋迦文佛」之故。

從以上的分析清楚顯示：人鬼與鬼道諸鬼分屬兩種截然不同的文化範圍；然六朝時期的鬼已漸滲入佛教的群鬼形象，佛教鬼道中鬼雖然不見得具有人形，甚或還有超出常人的神通異能，但因保有不同程度的陰暗人性，反而成爲民間喜聞樂見的話題。這種外來的鬼異常出現，雖不同於人鬼現身，卻也更爲增添驚怖、滑稽的趣味，自然流露警世的道德意涵。這些故事的警策之處，大多偏向於世俗倫理的道德教訓，而佛教宣化的目的被轉化爲故事的趣味所在。中國本土關切的人鬼問題，經由奉佛人士的利用，不再罕言此類攸關生死的話題，反而成爲他界訊息、佛教義理的有力傳播。《冥祥記》一類輔教之書，相對於一般志怪的短章，長篇鉅制配合其特殊的考量，有意成爲鑑照幽冥的鬼怪敘述<sup>110</sup>，實非只是一般的通俗勸信，而是藉此將佛教信行植根於本土文化。

## 五、形見、冥報：導異為常的隱喻

鬼怪敘述的例證就如精怪敘述一樣，具體反映一個變亂時代的社會文化、思想意識，也適時表達胡、漢民族相處的普遍經驗<sup>111</sup>。這種文學敘述，表面上是傳述怪異，實際上更是一種「道」的隱喻；從其敘事結構來說，在開篇的敘述雖似尋常，接下則以怪異情節逆轉其敘述情境，其奇詭之處特多奇譎、怪誕的場景，

<sup>108</sup> 見同前註，頁318-368。

<sup>109</sup> 有關業與本願的關係，參見櫻尾慈覺：〈業說と本願思想〉，收入日本佛教學會編：《佛教における浄土思想》（京都：平樂寺書店，1989年），頁33-49。

<sup>110</sup> 有關王琰《冥祥記》的創作背景與動機，已有不少學者討論，相關論述可參見拙作：〈眾生入佛國 神靈降人間——《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政大中文學報》第2期（2004年12月），頁11-13，特別是註的部份。

<sup>111</sup> 參見 Yu, “‘Rest, Rest, Perturbed Spirit!’ Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction,” pp. 406-407。

如夏侯玄能現形而自脫其頭並填物於頸，或郡人能越界入冥而與亡婦相見；這些出奇的敘述手法常將故事情節帶入奇幻之境，此下的敘述即從非常、異常的情境重返人間秩序，然終局並不拘以「成」理，而是要反映「常」道。這種諷喻目的既是傳統慣用的修辭表現，也形成志怪文體的特殊傳統，藉由「怪異非常」的鬼怪事蹟與情節發展，表現當時錯綜複雜的政治隱喻、社會隱喻，從詮釋鬼怪敘述中的隱喻旨趣，就可發現故事表層的鬼怪敘述隱藏著敘事者的聲音，既以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。此中回應了當時的熱門課題，將形、神之辯用以「觀」看鬼怪現象，以文學的具體敘述回應了玄學式的思辨。其主題所在則是藉由鬼道解決人生未決的問題：報——這個被視為本土心理中人際關係的基本課題。鬼怪的非常之報正是以違常、異常形式，解決人世間的諸多不平與不公，報怨、報仇或報恩，及新出的福報與果報；其終極目的都是藉此「導異為常」，以期回歸於「秩序」之常道。此中可觀其在怪誕、荒唐言中，如何解釋人生困境中的諸多辛酸，因此故事情節的發展總是峰回路轉，終局總會從失序狀態中重建倫理道德的秩序，這正是怪異敘述中雖荒誕而實嚴肅處。

### （一）形神之辯的意義

形、神之辯本是一個哲學議題，道、釋二教在宗教信念上，自是必須介入這一根本問題的論辯，奉佛人士就堅持其形盡而神不滅的論旨，不斷的與儒家、合理主義者相互激辯，而道教則從曹丕 (192-232) 之〈辯道論〉、葛洪在《抱朴子·內篇》採用論難體，也加入形、神辯難；而主要的范縝與蕭子良集團的公開辯論，知識菁英、佛教菁英用心投入。這場持續激辯的形神論<sup>112</sup>，有關燭火（或薪火）之喻的類比，引發有鬼與無鬼之論，從玄學的論理興趣到志怪的故事敘述皆會觸及人之魂、魄與鬼之現形問題，到底鬼魂是否能離形而存在<sup>113</sup>？本來鬼魂、魂魅既為古來舊說，涉及人在異常狀態下是否就會與鬼相見？如是《左傳》載鄭人驚見伯有的鬼魂<sup>114</sup>、齊侯見公子彭生如豕立而啼<sup>115</sup>，這個連經書都普遍感

<sup>112</sup> 從早期胡適的《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1961年）到侯外廬的《中國思想通史》（北京：人民出版社，1956年）皆關注於此。

<sup>113</sup> 相關論述可參林麗真前引文。

<sup>114</sup> 見〔晉〕杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷44〈昭公七年〉，頁11b-12a，總頁763。

<sup>115</sup> 見同前註，卷8〈莊公八年〉，頁17a，總頁144。

到興趣的問題，面對玄學思辨上的有無之辯，勢必驅使志怪敘述者認真蒐集而嚴肅面對：形魄如果瘞埋即漸漸盡，鬼魂為何「形見」？如何而可使鬼魂「形見」？「魂」與「形」的關係又如何？

志怪敘述適時因應了鬼魂為何形見的問題，這些論辯之跡就如實保存於文學敘述形式中，可從「形見」用語的出現、使用等角度加以考察。由於王琰(454?-520?) 南齊武帝永明七年(489)曾親自參與一系列的形神論辯，並與范縝針鋒相對地展開辯難，可能因而激盪其用心蒐集的形盡神不滅、輪迴轉世的相關事例，反覆在所撰述的《冥祥記》中，不僅論證其事之實有，還特別著意描寫細微可感的宗教體驗，為自身遭遇的宗教體驗作辯護<sup>116</sup>。這些經驗累積已先見於劉宋朝劉義慶(403-444)所撰的《幽明錄》、《宣驗記》，及題名祖沖之(429-500)的《述異記》，既已出現鬼魂自現其形的記事<sup>117</sup>，可視為形神辯論風尚中的初步回應<sup>118</sup>。

「形見」的筆法出現於形、神論辯轉劇之際，首先觀察劉敬叔在《異苑》的筆調，〈夏侯玄〉篇中敘述宗族之人在其靈前祭祀，看「見」夏侯身首分離，卻神態自若的形體；〈王驍之〉篇中但記陳郡謝氏之靈「忽於空中擲地，便有隕聲」，只聞其聲而未見（或現）其形，卻清楚表達了其特有的聲音和情緒。這兩則的手法與其說強調「形見」，不如說更重傳「神」，也即是「形」固可殘可滅，然「神」卻保持生死一體的一致性；因此即使殘形，甚或無形，仍可重回人間從事動人心魄的個性演出。到了王琰的筆法就更為複雜，《冥祥記·劉薩荷》記其暴病而死，未斂之尸尚在家中，但是神魂卻已離形，中陰之身被「執縛將去」，因前業力之牽引，尚保持生前的形體、意識，故在入冥遊歷中仍可行走、與陰間所遇者對話等；待遊冥歸來，「遙見故身，意不欲還。送人推引，久久乃附形」。故身所附之「形」正是蘇活之前的形骸；但其入冥雖以原「形」遊歷，卻分屬中陰、地獄道等不同的層次。〈董青建〉一則可形成另一個例證，從青建寢疾到命盡，先是中陰可以「靈語」；等葬於南林寺後，其母先「見建如生」；逾一個月，其父又見「建在齋前，如生時」，兩處都強調其形「如生」，並非言其「形見」，因為此時之形已非生前形骸。無論是復「形」重生，或是顯「形」

<sup>116</sup> 參見拙作：〈眾生入佛國 神靈降人間——《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，頁11-13。

<sup>117</sup> 《述異記》鬼魂形見之例，如〈梁清鬼友〉、〈朱泰〉、〈王肇宗〉等篇；《宣驗記》有〈張融〉一篇，俱可見魯迅：《古小說鈎沈》，頁431。

<sup>118</sup> 這一時期的志怪故事常有鬼魂親自「形見」人間，參與有鬼、無鬼的辯論，可參見Yu, “‘Rest, Rest, Perturbed Spirit!’ Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction,” pp. 404-405。

靈語，《冥祥記》的靈驗事蹟都是爲了顛覆人們對今生形體的執愛，將眼光重新放於不朽的「神」。從志怪文體所表現的兩種筆法，可以發現一個有趣的現象，就是鬼怪敘述強調鬼魂「形見」，或以「形」傳「神」；或以「形」顯「靈」。這類靈現的異常事件，中國本土觀念者與佛教人士皆予以善巧地利用，爲各自關懷的議題作辯護。事實上，人死形體漸滅本爲不可否認的自然現象，但靈既可顯，則生前之「形」自是依理如「常」可見；否則就會如北海郡人、漢武帝或晉武帝另找巫術、道術等專家現身登場，經由密術入冥，或藉其中介而附體，才能藉此傳達冥界的訊息。這一時期志怪文本所保存的大量顯靈事件，乃是一批早期漢人社會所遺存的鬼怪資料，不管是民間相信其真實如此，抑是文人有意以之諷喻，或者宗教界以之爲勸信布化的例證，基本上都遵循了民間的經驗之知，視其爲一種「異常」體驗，鬼魂既可「形見」，就必須「如生時」，才能取信於家人、昭其公信於世人。這是鬼怪故事在敘述事件的情節發展上，一種必然性的敘述邏輯，將其視爲一種怪異敘述的策略，既可作爲隱喻以嘲諷人情世故，也可體現常人對於冥界、異類的奇異性認知。

## （二）人情與報

人情法則是心理學家論述心理學本土化的首要課題<sup>119</sup>，在文化心理上講「人情」，特重實踐於世間之「情」者，然在六朝離亂的末世情境中，一切的人情、人倫秩序都一再遭遇嚴重的考驗，在逃難危機中有時不得已而棄父、棄兒於不顧，實是人情之所不能堪<sup>120</sup>；或在政權嬗遞的權力爭奪中，可以因嫉才妒賢而殺時望之人，則是人性不可承受之惡；至於無所逃於天地的天災、瘟疫，猶可曲說是天譴，但是當時有心人士慨嘆世間的人倫、人情失序，乃導因於人性面臨時代危機下的「失序」。面對這種失序之局，如「鬼之董狐」干寶一類的知識分子，即以史家的「嚴肅」心境而用怪誕形式戲「說」鬼「話」，有意借由士庶所喜聞樂見的不經故事傳達一種人性、人情，而佛教的信仰者則以通俗的感應事件布化教義，皆善用報的主題。

對於這一文化心理，瞿同祖從法律觀點析論中國社會所表現的「報」，楊聯

<sup>119</sup> 黃光國：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉，頁7-56。

<sup>120</sup> 這些實例多見，如《幽明錄·龜息》載漢末潁川人逃難，將幼女棄之於古墓事。（魯迅：《古小說鈞沈》，頁247）葛洪以之彰顯吐納的事件，見葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，卷3〈對俗〉，頁42。

陞也從史學觀點分析歷史事件中的報<sup>121</sup>，心理學的本土化則分析有關「報」的社會、文化意義，這一民族心理、思想意識被廣泛運用，報意識也出現於志怪，成爲一個通俗的主題，藉由「怪異非常」的表達方式，以表達集體不滿的潛在情緒。這種奇特的原創作的動力，使之面對世間的辛酸、痛苦，可將其諸般的情緒，經由嘲諷、幽默的志怪文體，以隱喻手法寄寓其深意：如夏侯玄可以「形見」於夏侯家族，在嚴肅的祭祀場景中表達其訴怨得報；或謝氏的靈將牌位自行擲地而發嗔聲。志怪表現的定律就是愈不合理則喻意愈深，是得以報仇、報怨，以此彰顯上帝爲夏侯玄和曹爽主持正義，司馬氏得到無後之惡報，正是「積善之家必有餘慶，積惡之家必有餘殃」的心理反映；而劉薩荷的地獄苦報、董青建的七世緣累。正是佛教的業力果報觀念，藉由怪誕的陰間遊歷，假中陰遊魂之口「說」出道德、訓戒的「話」，所表達的正是佛教化的「孝道」與「恕道」（慈悲）。

佛教布化的果報觀漸次滲透於民間文化中，也是藉由志怪形式宣揚其教義，在居士佛教的傳播中就更爲強化，唐代唐臨《冥報記》的「冥報」觀念在六朝既已形成，突破中土原本較爲簡單、樸素的報意識而推向他世；此外的佛化意識的地獄冥府就較諸古代民俗中的地府，更強烈地凸顯「冥報」的賞罰昭然，佛教中人宣揚「彼岸」意象乃是爲了教化「此界」。王琰《冥祥記》中的冥徵果報，即徵祥之說的佛教化，其爲具有新意的天理徵祥說，可爲後來《冥報記》的冥界報應的先聲。劉薩荷的入冥遊歷說話，初步呈現一幅地獄果報的懲罰圖像，並彰顯功德即是累積多世之修行；而董青建則更直接點明其歷經七世修行而得善報，得生切利天。這些新出的死亡觀都突破了民俗的簡約說法，將佛教教義轉變爲通俗化說話，如地獄與天堂圖像正是善、惡果報的對比，這些敘說歷歷的例證遍見於感應、宣驗的佛教小說中，這是爲何江南地區一時出現多部「釋氏輔教之書」的主因。這種報應的新說有效地消解死亡的恐懼、鬼魂的無奈，以此勸人奉佛修行的「行入」。當時知識菁英既能接納這些新的宗教意識，也引導士庶奉行一時，這種「突破」既是觀念上的，也是宗教實踐上的，鬼魂冥報說經由通俗的宣化滲入了中土的死亡文化。

從文化史上的意義言，「怪異非常」的敘述方式，基本上是一種隱喻：如政治、社會隱喻即是傳承「勸百諷一」的諷喻傳統。這些「小說」、「小道」登場

<sup>121</sup> 楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《食貨月刊》第3卷第8期（1973年11月），頁377-388。

的說話時代，正逢儒門飄零而讓出社會空間、文化空間，道、釋二教適時介入後，將創新的教義容納於說話形式中。而其核心的價值仍是道德倫理，只是出之以「反常合道」的志怪方式：「反常」故多怪異荒誕之談，而「合道」則是有意導異為常，希望藉此回歸於「道」的秩序。在魏晉南北朝，帝室的權力傾軋、世家的興起沒落，與名士的歸與一再影響世局：從曹操忌殺謀士許攸、司馬景王忌殺曹爽、夏侯玄一事，可知王室多故，「名士少有全者」<sup>122</sup>。此中反映的時人評價就如幽明果報，借用志怪形式表現民間清流的另類史觀：正史對於這些人物所造成的失序，乃是以史筆作貶抑；而談鬼說怪之雜傳則出以另類評斷，干寶兼有良史與志怪之才，就可反映兩種不同的社會和心理需求：既以正傳、正筆評斷歷史人物之功過，也以非常之筆論斷異常人物，凶險、橫暴如曹操、司馬景王之屬，在史官蓋棺論定後，民間仍以怪異之筆作身後的報應：世宗「殂而無子」，是絕後斷嗣的傳統懲罰，而道教幽界階層的重新布局，以及地獄的酷刑則是新起的冥界罪罰。但是有才、有德，甚至有情的良善人家也可得到功果，如許攸死後貴為北斗君，北海郡人得與亡妻重圓。

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：夏侯玄在上帝前，「訴怨得伸」可得安息；謝氏也能息怨，獲得回歸祖墓「永葬」的承諾；北海郡人卒後也得與亡婦合葬，乃是真情得償。宗教中人另有安排的理想化結局，如陳康得為北斗主簿，輔佐北斗君執掌死籍；或董青建脫離業力而終獲四道果，並勸化家屬奉佛向法，則是道佛二教的說話均能功德圓滿，「圓滿」正是所有冤魂、未償之魂的共願。

追求「圓滿」正是國人的文化心理，不論是住世或出家，儒、釋、道三家各自揭舉其理想，確立一個民族的文化模型：使國人面對生死大事增加了選擇的機會：「族葬」如是宗族、家族社會的最終歸屬，然則歸處於寺邊之塔、或上昇於北斗旁，何嘗不是修道人累世修行或畢生學道的終極理想。其敘述結局的「圓滿」一致的指出：一切回歸常道，就如同後來的通俗小說、戲曲，每以大團圓的圓滿模式作為常套，滿足民衆喜聞樂見的「皆大歡喜」。這一民族文化心理，也就反映出現實世界總是永遠不圓滿，由此滋生的鬼怪故事即是藉此彌補人間的缺憾。由此可知文學與宗教雖是兩種不同的文化形式，志怪敘述中的鬼故事將其合為一體，用以表現了一種恆常的願望：從異常回復常、從反秩序回歸於秩序，這

<sup>122</sup> 見房玄齡等：《新校本晉書》，卷49〈阮籍傳〉，頁1360。

就是傳統精神中的圓道、中道。故鬼怪敘述雖只是小說、小道，但本文提供了一種分析角度，由此可見其如何契合於宇宙、人生的大道，道既有開放、多元的包容性，鬼怪之談自可被容納，孔子雖則不語怪力亂神，不是也可借此反思「導異為常」之理！

## 六、結語

六朝志怪在中國小說史上，正值中國宗教上的重大「突破」期，佛教「征服」了中國，卻也在格義化、通俗化的過程中被中國「征服」了；道教則是吸納、回應了巫俗、民俗，從而創發了宗教的本土鬼神觀。這種突破是有其嚴肅的文化意義，並非僅在於知識階層鬼觀念突破；而是普遍及於社會各個階層，在教義與實踐經驗上，就是處理「生死大事」上，從死後世界、鬼怪文化切入，就可發現儒家之禮、民間之俗複合了佛、道二教。如此多元的文化既是華夏民族的人文思想，卻也遭遇另一佛教文化的強力衝激，因此兩大文明的交會，剛好具現於死後世界的建構上。

這一時期的六朝志怪正是這個演變之跡的時代見證，其審美的特質即出之以「怪異非常」的怪誕筆法，適巧反映了這段時間的亂世圖像。若較諸佛、道二教的經典之教，或是保守於世族、細戶的儒家倫理，志怪小說的敘述則是體現了一般士庶社會生活中的日常實踐，這一批材料接近當時社會生活的實態，成為一批研究鬼文化的良好材料，可以驗證經典上的義理。這批鬼怪說話所表現的怪異非常情節，確是一種怪誕、荒唐的說話形式，後之讀者雖以「小說」視之，難免忽略了語言符號下的象徵，其實寓託一個時代的美學趣味與道德意義。志怪文體的非合理性、不可信性，從文化心理的創造上細加體會，則是一批文化符號般的隱喻，在諷喻傳統中可以觀察外表似怪異不經的敘述，實則隱藏又暴露了豐富的時代訊息。本文從百餘則中精選三種類型，此中分別登場的傳統的巫師、道人與新形象的道師、僧侶，可以發現當時的宗教世界是一個豐富、多元的歷史舞臺。這些跨越生死的相見法術、齋法儀式被用來幫助常民解除異常的事件，也就曲折反映基層民衆的特殊經驗，從這些動作、語言的隱喻表現，就可解讀出怪誕形式下的諷喻，其所顛覆的正統論述下的合理性，卻是志怪家對於那個時代別有用心的創作旨趣。

從比較宗教、比較文化考察這些鬼文化，用另類的、顛覆的視角對此具有普

世性的人類經驗重作觀察，則可發現中古中國這一「地方性知識」也備具了普世共同的文化經驗。而這一波文化衝突中本土的宗教、文化，面對外來佛教的鬼文化既迎又拒，在鬼怪敘述中剛好保存了佛教與中國之間彼此的「征服」與「被征服」之跡。透過這批並非特別起眼的志怪材料，可以拼成轉變中的鬼文化圖像，既有同於先秦、兩漢者，卻也多有突出於傳統處。如果說在中國思想史、文化史上，六朝時期的政、經不甚穩定，儒家經學在創造力上少有突破；但在宗教文化上相反的卻是豐收之局。六朝筆記正巧錄存了這個「變」的面向，使鬼怪文化創造了「異常」文化的典型，此後就在這一基礎上增飾、厚實，而其基本的文化心理並不遠離於此。故有關鬼魂、形神與地下、冥界諸多新舊異說，在這一期間既是傳承也是創造，成爲一個鬼怪文化的基因庫，從詮釋解析中，可以一窺其神祕世界的豐富面向。在死亡知識上細心品味這類求諸於野（雜記、雜傳）的小技、小道，自可體會此中含藏諸般深刻的意涵，隱喻諷喻著一個亂世的時代趣味。

# 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

劉苑如

六朝志怪中的鬼怪敘述綜結了魏晉之前的傳統死亡觀念與知識，也適時回應一時興起的佛、道二教，以及魏晉玄學的論題中有鬼、無鬼和相關的形神之論，採用雜傳、雜記體的怪異敘述，建立了一種根據「導異為常」原則的鬼怪敘述模式。本文選擇六朝志怪中，以三組分別代表傳統、道教、佛教的鬼怪敘述為例證，詮釋文本中所透露的時代「消息」，並論證這種隱喻敘述形式，如何以巫與道、佛諸派的儀式專家為主，解決人鬼之間的糾葛，並象徵地表現一個變動時代的「常」與「非常」的辯證，以及有關「神」之歸往的終極想像。從而發現鬼怪敘述往往藉由亡者「形見」開始，展開一連串怪異情節；然「形見」的目的則是藉由鬼道解決人生未決的問題，而將主題意識扣上「報」這個本土心理中人際關係的基本課題。換言之，鬼怪的「形見」正是以違常、異常形式，解決人世間的諸多不平與不公，報怨、報仇或報恩，或解釋亂世中的福報與果報；其終極目的都是想要藉此「導異為常」，以期回歸於超乎現世之終極「秩序」與「常道」。此一模式不僅在敘事文學中形成一種怪誕文學的審美趣味，也成為此後鬼怪文化的模型；而其間涉及國主、世族、庶民與鬼神信仰的關係，反映的既是一種「地方性知識」，也具有一種普世性的經驗，足與世界各民族的經驗相互比較。

關鍵詞：志怪 敘述 鬼 形神論 報 導異為常

## “Guiding the Deviant to the Normal” in Six Dynasties Tales of the Anomalous

LIU Yuan-ju

Anomaly tales of the Six Dynasties (222-589 A.D.) synthesized pre-Wei-Jin traditions; integrated Buddhist and Daoist teachings; addressed issues prominent in Wei-Jin Arcane Learning such as discourses about the existence or non-existence of ghosts and the relationship between a person’s bodily form and his/her spirit; and drew from a variety of miscellaneous records and unofficial writings narrating the anomalous. This synthesis was based on the principle of “guiding the deviant to the normal.” Using as evidence three sets of narratives, which represent traditional, Daoist, and Buddhist tales of the strange, I demonstrate how this form attempts to solve the problematic relationship between the human and spirit worlds through rituals informed by shamanic, Daoist and Buddhist practices; and how it symbolically expresses a dialectic between “normal-normative” and “anomalous” in an age of upheavals, as well as the fantasy of the soul’s return. I have found that anomaly tales usually open with the appearance of the dead and then proceed with a series of strange happenings. The purpose of these ghostly manifestations is to solve, within the realm of the dead, problems that remain unsolved in the realm of the living, and to affirm the principle of retribution. The manifestation of ghosts, as a form that deviates from the norm, matches and solves imbalances in these ghost tales; it constitutes a kind of aesthetic interest in the paranormal, strange literature. This model, which is the paradigm for subsequent ghost culture, concerns the relations between the rulers of countries, aristocrats-gentry, commoners and the belief in ghosts and gods. In the human realm, it is concerned with matters such as social inequities, unrealized vengeance, and unrequited kindnesses. It also resolves karmic debts in a fallen age. It ultimately aims to restore a cosmic order and rationale that transcends the current age. Also, this kind of ghost narrative offers a sort of local knowledge that simultaneously reflects a universally shared experience that is comparable to the experience of other peoples of the world.

**Keywords:** *zhiguai* (anomaly writings)    narrative    ghost  
the debate about form and spirit    reciprocal return  
guiding deviant to normality

## 徵引書目

- 干寶：《搜神記》，臺北：里仁書局，1970年。
- 子瑯：《首楞嚴義疏注經》，收入《大正藏》第39冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 王平：《中國古代小說敘事研究》，石家莊：河北人民出版社，2001年。
- 王青：〈西域冥府遊歷故事對中土的影響〉，《新疆大學學報》（社會科學版）第32卷第1期，2004年3月，頁100-105。
- 木村泰賢著，釋演培譯：《大乘佛教思想論》，臺北：內明出版社，1954年。
- 世親撰，玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，收入《大正藏》第29冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- \_\_\_\_\_：《阿毘達磨俱舍論本頌》，收入《大正藏》第29冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，收入《大正藏》，第27冊，臺北：新文豐出版公司，1987年。
- 安世高譯：《阿含正行經》，收入《大正藏》第2冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 邢義田：〈漢代的父老、俾與聚族里居——「漢侍廷里父老俾買田約束石券」讀記〉，《漢學研究》第1卷第2期，1983年12月，頁355-377
- \_\_\_\_\_：《秦漢史論稿》，臺北：東大圖書公司，1987年
- \_\_\_\_\_：〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》第6卷第2期，1995年6月，頁1-44。
- 杜正勝：〈傳統家族試論〉，《大陸雜誌》第65卷第2-3期，1982年8-9月，頁7-34、25-49。
- \_\_\_\_\_：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2005年。
- 杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 李根蟠：〈戰國秦漢小農家庭規模及其變化機制〉，《家庭史研究的新視野》，北京：三聯書店，2004年。
- 李豐楙：〈神仙三品說的原始及其衍變〉，《六朝隋唐仙道類小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- \_\_\_\_\_：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第3期，1993年3月，頁417-454。
- \_\_\_\_\_：〈臺灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》第8期，1994年4月，頁32-53。
- \_\_\_\_\_：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，收入鍾彩鈞主編：《傳承與創新：中央研究院中國文哲研究所十周年紀念論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年。
- \_\_\_\_\_：〈多面王母、王公與昆侖、東華聖境——以六朝上清經派為主的方位神話考察〉，收入李豐楙、劉苑如主編《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- \_\_\_\_\_：〈經脈與人脈：道教在教義與實踐中的宗教威信〉，「宗教教義、實踐與文化：一

- 個跨學科的整合研究」研討會會議宣讀論文，中央研究院民族學研究所主辦，2004年4月。
- \_\_\_\_\_：〈獨尊與並存：漢代喪葬禮俗的衝突與融合——道教前史的綜合考察之一〉，收入《第二屆儒道國際學術研討會：兩漢論文集》，臺北：國立臺灣師範大學，2005年。
- 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，《中國知識階層史論—古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1980年。
- 林麗真：《魏晉清談主題之研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1978年
- \_\_\_\_\_：〈從魏晉南北朝志怪小說看「形神生滅離合」問題〉，收入國立成功大學中文系編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，1991年。
- 房玄齡等：《新校本晉書》，臺北：鼎文書局，1967年。
- 胡適：《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1961年。
- 侯外廬：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1956年。
- 侯旭東：〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以遊冥間傳聞為中心〉，《佛學研究》1999年，頁247-255。
- \_\_\_\_\_：《五、六世紀北方民衆佛教信仰：以造像記為中心的考察》，北京：中國社會科學出版社，1998年
- 祖沖之：《述異記》，收入魯迅：《古小說鈎沈》，臺北：盤庚出版社，1978年。
- 班固撰，陳立疏證：《白虎通疏證》，《中國子學名著集成》第86冊，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 徐吉軍：《中國喪葬史》，南昌：江西高校出版社，1998年。
- 般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收入《大正藏》第19冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 孫希旦集解：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。
- 曹江紅：〈論夏侯玄與正始改制〉，《貴州師範大學學報》（社會科學版）1998年第1期，頁24-26。
- 崔寔撰，唐鴻學校輯：《四民月令》，收入《歲時習俗資料彙編》，臺北：藝文印書館，1970年。
- 張承宗、孫立：〈魏晉南北朝婚俗初探〉，《浙江學刊》，1995年第6期，頁102-104。
- 張澤珣：《北魏道教造像碑藝術》，香港：明石文化公司，2002年。
- \_\_\_\_\_：《北魏關中道教造像記研究：地域的宗教文化與儀式活動——附造像碑文錄校點》，香港：香港中文大學文化與宗教研究系博士論文，2003年。
- 陳兵：《生與死的超越——佛教對生死輪迴的詮釋》，臺北：圓明出版社，1995年。
- 陳東原：《中國婦女史生活》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 陳國符：《道藏源流攷》，北京：中華書局，1963。

- 陳寅恪：〈天師道與濱海土族的關係〉，收入《陳寅恪集》，北京：三聯書店，2001年。
- 陳壽：《新校本三國志》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 陶潛著，汪紹楹校注：《搜神後記》，臺北：木鐸出版社，1982年。
- 許倬雲：〈漢代家庭的大小〉，收入李方桂等編：《慶祝李濟先生七十歲論文集》，臺北：清華學報社，1967年。
- 許理和 (Erik Zürcher) 著，李四龍等譯：《佛教征服中國：佛教在中國中古早期的傳播與適應》，南京：江蘇人民出版社，2003年。
- 郭黎安：〈六朝建康墓葬的地域分布述論〉，《學海》1997年第2期，頁96-99。
- 黃光國：〈人情與面子：中國人的權力遊戲〉，《中國人的權力遊戲》，臺北：巨流圖書公司，1988年。
- 黃景進：〈挽歌及其影響——先秦至南北朝〉，《中華學苑》第34期，1986年12月，頁31-82。
- 楊國樞：《中國人的心理與行為：本土化研究》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《食貨月刊》第3卷第8期，1973年11月，頁377-388。
- 葛洪撰，王明校釋：《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985年。
- 道世：《法苑珠林》，收入《大正藏》，第53冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 趙沛：《兩漢宗族研究》，濟南：山東大學出版社，2002年。
- 蒲慕州：《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》，臺北：聯經出版事業公司，1993年。
- \_\_\_\_\_：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：允晨文化實業公司，1995年。
- 慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，1991年。
- 慧遠：《大乘義章》，收入《大正藏》第44冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 劉屹新：《敬天與崇道：中古經道教形成的思想史背景》，北京：中華書局，2005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。
- \_\_\_\_\_：〈雜傳體志怪與史傳的關係——從文類觀點所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第8期，1996年3月，頁365-400。
- \_\_\_\_\_：〈性別與敘述——六朝志怪女性陰神崇拜之正當化策略〉，《身體·性別·階級——六朝志怪的常異敘述與小說美學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- \_\_\_\_\_：〈武人與怪說——《異苑》中的怪異書寫與諧謔精神〉，《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。
- \_\_\_\_\_：〈慾望塵世 / 境內蓬萊——《拾遺記》的中國圖像〉，收入李豐楙、劉苑如主編：《空間、地域與文化——中國文化空間的書寫與闡釋》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- \_\_\_\_\_：〈松柏岡岑——魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀〉，收入成功大學中文系編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第五輯，臺北：里仁書局，2004年。
- \_\_\_\_\_：〈衆生入佛國 神靈降人間——《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政大中文學報》

第2期，2004年12月，頁3-34。

劉敬叔：《異苑》，上海：上海古籍出版社，1999年。

劉淑芬：〈林葬——中國中古露屍葬研究之一(1)〉，《大陸雜誌》第96卷第1期，1996年1月，頁22-31。

劉義慶撰，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1991年。

\_\_\_\_\_：《宣驗記》，收入魯迅：《古小說鈎沈》，臺北：盤庚出版社，1978年。

\_\_\_\_\_：《幽明錄》，收入魯迅：《古小說鈎沈》，臺北：盤庚出版社，1978年。

鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。

\_\_\_\_\_，賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。

鄭晚晴輯注：《幽明錄》，北京：文化藝術出版社，1998年。

蕭登福：〈漢魏六朝佛教之「地獄」說〉，《東方雜誌》第22卷2、3期，1988年8月、9月，頁34-40、23-30。

蕭榮華：《簪纓世家：兩晉南朝琅琊王氏傳奇》，北京：三聯書店，1995年。

《錄異傳》，收入魯迅：《古小說鈎沈》，臺北：盤庚出版社，1978年。

瞿同祖：《中國法律與中國社會》，臺北：里仁書局，1984年。

魏收：《新校本魏書》，臺北：鼎文書局，1990年。

蘇紹興：〈東晉南朝王謝二族關係初探〉，收入《兩晉南朝的士族》，臺北：聯經出版事業公司，1993年。

《靈寶無量度人上品妙經》，收入《正統道藏》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1985年。

大澤陽典：〈杜弢の亂とその周邊〉，《立命館文學》第439-441號，京都：立命館大學人文學會1982年，頁309-325。

小南一郎：〈干寶「搜神記」の編纂（上）〉，《東方學報》第69期，京都：京都大學人文科學研究所，1997年，頁1-72。

子安宣邦：《鬼神論——儒家知識人のディスクール》，東京：福武書店，1992年。

中村元：〈死をいかに解するか？〉，收入佛教思想研究會編：《死》，京都：平樂寺書店，1988年。

中野美代子：〈中國人における死と冥界——地獄をデザインするまで〉，收入佛教思想研究會編：《死》，京都：平樂寺書店，1988年。

平川彰：《初期大乘佛教の研究Ⅰ》，《平川彰著作集》第三卷，東京：春秋社，1989年。

石井昌子：《真誥》，東京：明德出版社，1991年。

守屋美都雄：《中國古歲時記の研究》，東京：帝國書院，1963年。

池田溫：〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》第86卷，東京：東洋文化研究所，1981年，頁193-278。

林己奈夫：〈後漢時代の車馬行列〉，《東方學報》第37期，京都：京都大學人文科學研究所，1966年，頁183-226

\_\_\_\_\_：〈漢代鬼神の世界〉，《東方學報》第46期，京都：京都大學人文科學研究所，1974年，頁223-306

- 知切光歲：《鬼の研究》，東京：大陸書房，1978年。
- 信立祥：《中國漢代畫像石の研究》，東京：同成社，1996年。
- 前野直彬：《中國小説史考》，東京：秋山書店，1975年。
- 神塚淑子：《六朝道教思想の研究》，東京：創文社，1999年。
- 高崎直道：〈死と永遠——涅槃の意義をめぐって〉，收入佛教思想研究會編：《死》，京都：平樂寺書店，1988年。
- 都築晶子：〈南人寒門・寒人の宗教的想像力について——『真誥』をめぐって——〉，《東洋史研究》第47卷第2期，京都：東洋史研究會，1988年，頁24-55。
- 雲井昭善：〈死後の世界——輪迴・他界〉，收入佛教思想研究會編：《死》，京都：平樂寺書店，1988年。
- 曾布川寛：《崑崙山への昇仙：古代中國人が描いた死後の世界》，東京：中央公論社，1981年。
- \_\_\_\_\_：〈漢代畫像石における昇仙圖の系譜〉，《東方學報》第65期，京都：京都大學人文科學研究所，1993年，頁23-222。
- 檜尾慈覺：〈業説と本願思想〉，收入日本佛教學會編：《佛教における淨土思想》，京都：平樂寺書店，1989年。
- 澤田瑞穂：《地獄變：中國の冥界説》，京都：法藏館，1968年。
- \_\_\_\_\_：〈泰山と東嶽大帝〉，收入坂本要編：《地獄の世界》，東京：溪水社，1990年。
- 藤田宏達：〈原始佛典にみる死〉，收入佛教思想研究會編：《死》，京都：平樂寺書店，1988年。

Campany, Robert Ford. *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. Albany: State University of New York Press, 1996.

Clark, Robert Warren. "Māra: Psychopathology and Evil in the Buddhism of India and Tibet." Ph. D. dissertation. University of Virginia, 1994.

Eberhard, Wolfram. "The Various Hells: Structure, Population, Administration." In *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Poo, Mu-Chou. "Ghost Literature: Exorcistic Ritual Texts or Daily Entertainment?" *Asia Major*, Third Series, vol. 13, part 1 (2000): 43-64.

Scarry, Elaine. "Donne: 'But Yet the Body Is His Booke.'" In Elaine Scarry ed., *Literature and the Body: Essays on Populations and Persons*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.

Schaberg, David. *A Pattern Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Cambridge, London: Harvard East Asia Monographs, 2001.

Teiser, Stephen F. *The Ghost Festival*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988.

Yu, Anthony C. "'Rest, Rest, Perturbed Spirit!' Ghosts in Traditional Chinese Prose Fiction." *HJAS* 47.2 (1987): 397-434.