

※ 東亞文學與宗教中的冤與結——李豐楙教授榮退紀念專輯 ※

東亞文學與宗教中的冤與結 ——代導論

劉苑如*

在東亞文化圈中，漢文學批評長久存在著「詩可以怨」的怨刺傳統，原本是從詩歌文學的功能立論，後來發展為創作論中的重要課題，將作者的情緒、情感轉移至主詞的位置，特別突顯「刺上政」的創作動能，形成中國古典文學中一種獨特的美學特質。其實與怨、恨等情感有關的，還有一種值得注意的情緒，那就是「冤」，也可說是冤結意識。此一用語出現時間亦早，不同於春秋以降刑獄之冤的用法¹，在〈九章·悲回風〉中就使用了「冤結」一詞，其辭曰：「悲回風之搖蕙兮，心冤結而內傷。」² 這種因不遇而心有鬱結的情緒，即來自群小不公正、不正義的打擊，而深感怨憤，卻無從傾訴、不被承認，最後這種情緒也就壓抑成冤，累積為結，抒發於文字，形成一種「冤結」的象徵。此一隱喻取諸佩結香草的結繩經驗，乃能近取譬，將其冤屈所累積的情感糾結，喻為不易解卻宜結的繩結，成為一種形象化的文化符號。

儘管冤結意象在詩歌中的運用，事實上不如悲、怨情感為主流的抒情傳統來得

* 劉苑如，中央研究院中國文哲研究所研究員。

¹ 在先秦諸子中「冤」字的用法，常與訟獄刑令有關，如《晏子春秋》卷一〈內篇·諫上〉記景公之時，有熒惑興之災異，問晏子如何施政，他回答的第一要務就是：「去冤聚之獄，使反田矣。」吳則虞編著：《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962年），頁77；其他如《管子·形勢解》有「冤暴之令」（李勉註譯：《管子》〔臺北：臺灣商務印書館，1990年〕，頁941）；《鶡冠子》卷上〈天則〉曰：「寒者得衣，饑者得食，冤者得理，勞者得息，聖人之所期也。」〔宋〕陸佃解：《鶡冠子》（臺北：臺灣中華書局，1981年），頁11。

² 〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校：〈九章·悲回風〉，《楚辭補註》（北京：中華書局，1983年），卷4，頁155。

普遍；但冤結心理在宗教傳統中，從先秦開始即已從人間的冤刑聯繫於災異之說，後來漢代系統化為天人感應思想，在本土道教與外來佛教均有所發揮，並將其吸納於教義中，各自按照其所需而賦予新意，且衍生出豐富的解除性儀式。這種宗教感又反過來啟發了文學創作，特別是佛教東傳之初，大力宣揚因果報應之說。在南北朝時期，轉化傳統本土的復仇與報應故事為報冤故事，並與冥報相關的靈驗故事結合，普遍流行，反倒形成一種刻板印象，以為只有佛教文學才與冤有密切的關聯，將化解冤結視為佛教教義及其實踐。在此不僅從宗教史一探其道、佛淵源，並宏觀文學史中的冤結意識，從而展開相關作品中有關結冤與解冤的文學詮釋；也可說從取譬於結繩的物質文化，進而理解這類情感所展開的宗教視野與文學表現。

冤結的情緒並非只是一種單一的情感反應，經常伴隨著從憤到怨、憾或恨等不一而足的過程，愈是積、結不化，愈是容易結怨、積恨乃至成仇，這些情緒複合成詞，特別能傳達東方社會心理中人際複雜的衝突關係，並且延伸至人與鬼神交涉的神道關係。這種具有普遍性的情感狀態，在漢人社會中多受到儒、道、佛三教的制約和釋解，而經由東亞社會的傳播將出現怎樣的改變？又如何反映於文學作品中而有不同的寓意？在此即從冤結意識切入，聯結憤、怨、恨及憾等情感關係，觀察文學研究者眼中的情感世界，並嘗試從現代社會情境的視角進行詮釋，理解文化心理與文學情感間存在的密切關係。

一

從人類創造的文化成果來說，「文學」與「宗教」（或神道）兩者都敏銳地觸及人心和人性的精微處，既探討人與人之間錯綜複雜的情感關係，也關涉人與天（包括自然與鬼神）之間的神秘關係。從「神道」返觀人在情感中的衝突與協調，或用「文學」來書寫其間的糾葛，都可提供一種重新審視神、人、我之間適當的距離，彼此間還具有相互形塑強化的作用。故從冤與怨、恨等情緒探討宗教與文學的關係，將這種人性問題作為一種文學主題，則先要考察文學與宗教中的冤結意識。若說屈原以敏銳的洞察力來捕捉此一冤結象徵，漢代仿屈的《楚辭》傳統亦一直維持在個人鬱鬱憂思的感發；相對來說，同時期的宗教傳統反而對此迭有發揮，從神道返觀人道，而非僅囿限於人文世界，更能夠深刻表達對天、地、人的洞察，以及擴及萬物的情感。關鍵就在天人感應說，漢代思想史中冤結意識的形成，尤其事涉天

人者，均奠基於氣化哲學與天人感應兩種觀念，後來道教亦在此一文化根柢上，根據其教義予以深化，使冤結意識得以開展；而佛教適應漢地文化，也提出怨家、冤家債主等說法，亦都從個人情感擴大至家族，乃至集體的宗教情懷，而成為中國文化中一種深沉的情感表現，亦很自然地浮現於創作之中。

漢代宗教尚且處於樸素階段，其所祈求太平的願望實關係著冤結的消解與否。也就是在天人感應的觀念下，認為神道符應於人道和政道，而將冤結無告、民多冤結聯結於天地災害，視為一種政治徵象，作為象示天下太平與否的指標³。這種思想俱見於天啓性經典《太平經》中，關心天地與人之間是否平衡，認為一旦失去中和之氣，就有天災人禍⁴。這種說法遍見於經典文本中，〈三和相通訣〉即指出：「(天地萬物、父母子、君臣民)一事有冤結，不得其處，便三毀三凶矣。」⁵其中對後來道教影響較大的，即將其聯結於承負思想，認為：「力行善反得惡者，是承負先人之過，……不及三壽，皆夭也。胞胎及未成人而死者，謂之無辜，承負先人之過。」⁶可見冤結的形成跨越有形與無形，故亟需尋求在此生此世即能昭雪施報，否則會引起陰訟牽連、人鬼牽連報，由此衍生為道教核心教義之一的塚訟說。

有關結冤與解冤的觀念與實踐，發展的關鍵期皆集中於東漢到魏晉南北朝時期，道、佛二教均在因應世亂之中獲得突破性的發展。道教在創始階段，從宗教信仰到解除儀式，即將冤結聯結塚訟觀念，《赤松子章曆》收錄〈塚訟章〉，也就是利用上章解決許多的冤與怨，原因正在於非正常死亡形成的冤魂，亟需進行儀式性解除，始得以獲致安寧。此一期間的冤結思想也可見於「冤家債主」一語，首見於上清經派古道經中，如《洞真太上太霄琅書》、《上清洞真智慧觀身大戒文》等⁷，

³ 如《漢書·于定國傳》曰：「定國明習政事，率常丞相議可。然上始即位，關東連年被災害，民流入關，言事者歸咎於大臣。上於是數以朝日引見丞相、御史，入受詔，條責以職事，曰：『惡吏負賊，妄意良民，至亡辜死。或盜賊發，吏不亟追而反繫亡家，後不敢復告，以故寢廢。民多冤結，州郡不理，連上書者交於闕廷。二千石選舉不實，是以在位多不任職，民田有災害，吏不肯除，收趣其租，以故重困。』」〔東漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：〈雋疏于薛平彭傳附于定國傳〉，《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷71，頁3043。

⁴ 黎志添：〈從《太平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉，鄭志明主編：《道教文化的精華》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年），頁49-75。

⁵ 王明編：〈三和相通訣〉，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁150。

⁶ 王明編：〈解承負訣〉，同前註，頁22-23。

⁷ 不著撰人：《洞真太上太霄琅書》卷6，收入《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985年），

凡此冤魂均被視為現實世界中存在的威脅，而非採取佛教前世因果的關係來解釋。漢人的家族社會形成家族間綿密的人際關係，冤家乃以「家」為單位，從生前到死後，彼此之間的冤與怨不得解，就會成為人情義理的負債關係，形成一種生存上的敵對狀態。

冤結思想也被吸納於齋法中，俱可見於陸修靜《洞玄靈寶五感文》、靈寶經派《洞玄靈寶道學科儀》諸經；檢驗當時類書的齋法名目，即可發現從北周《無上秘要》到唐孟安排編《道教義樞》、朱法滿輯《要修科儀戒律鈔》等，均已形成了「三籙七品」的齋法體系。在拔度祖先的黃籙齋法中，進行悔過謝罪的儀式，其中就包括解除罪、冤等項目，使得解冤信念隨著齋法發展，從奉道弟子擴及一般民眾，今猶見於敦煌保存的道教齋文中，可見普遍流行於民眾的社會生活。從唐末杜光庭編行《道門科範大全集》、《太上黃籙齋儀》⁸，在齋法、經文中均出現解冤釋結的儀節，經由道士祈奏請求神靈寬恕，解除過往的冤懣，以免死後不得安寧；也就是不等死後才發生塚訟而注連後世之人，故在拔度儀中先要消除冤懣，這樣化解冤結的方式應被認為有效，才能持續發展下去。

宋元以前解冤尚未形成獨立經典，唐宋轉型期後發生重大的變革，出現與解冤有關的小經，明正統《道藏》所收不多，但仍保存了《太上道君說解冤拔度妙經》、《太上說通真高皇解冤經》等經，皆託為太上道君所說，時間約在宋元期間⁹；又有《太上三生解冤妙經》，從題目到內容多少吸收佛教的前世今生之說，也出現許多與冤有關的語詞，如攝招冤魂、冤債、冤家之類。後來解除冤結思想愈加擴散，宋元以來發展完成的煉度儀、施食儀，均出現與解冤釋結相關的儀節，顯示煉度形神時經歷水洗火煉者，非僅魂魄本身，還包括了人際、人鬼間糾纏的冤結，只

第 56 冊，頁 627；不著撰人：《上清洞真智忽觀身大戒文》，收入同前書，頁 823。

⁸ [唐]杜光庭編，李仲勵重輯：《道門科範大全集》，收入《正統道藏》，第 52 冊；其年代及內容見 Kristofer Schipper 所撰提要，詳參 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (道藏通考) (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 1005-1006；杜光庭集：《太上黃籙齋儀》，收入同前書，頁 578-580。

⁹ 不著撰人：《太上道君說解冤拔度妙經》，收入《正統道藏》，第 10 冊；另一《太上說通真高皇解冤經》，收入同前書，第 58 冊；其年代及提要參見 *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, pp. 561, 564, John Lagerwey、Hans-Hermann Schmidt 所考都認為形成於唐代，在此則以為應晚於唐，約在宋或宋元時期。又水火煉度的研究，詳參祝逸雯：《宋元時期道教鍊度文獻研究》（香港：香港中文大學文化與宗教研究所博士論文，2013 年）。

是當時如何運用仍不清楚。宋元至明隨著逐漸出現醮科，明中葉周思德編修《上清靈寶濟度大成金書》也可作為例證，其中尚未見到相關的解冤科目出現。真正獲得重大進展的時期，約從明中葉以後到清代，許多地方道壇各自形成其「解冤科」，迄今仍保存了許多地方寫本¹⁰。這種情況亦反映於明清小說，出現了不少延請僧道禳解的情節，解除前世今生的冤與怨；如萬曆年間世德堂本《西遊記》，敘及三藏諸徒「合意同心，洗冤解怒」（58回末）、「降怪解冤離苦厄」（86回末），都出現洗冤、解冤的字眼¹¹；同樣情節也見於諸多明清小說，表明當時需求解冤儀式的情況頗為普遍¹²。

佛教經典關懷冤與怨議題，其時間點出現於佛法開始大量向漢人布化的魏晉南北朝。不管印度與中土民情有何差異，進入漢地即須因應其人情義理，面對人際關係中存在的怨、恨等情緒，必須利用經典進行說法。故當初譯經即須有所選擇、考慮，甚而亟需造經以符民眾需求。根據經錄所見，三國時支謙曾譯出《未生怨經》，即以前世因果思想解說人所承受之怨禍，作為太子「少有志殺父」的動機所在，但為了適應漢地所需，譯文中使用宿「殃」、宿之「餘殃」等傳統用語，由此置入宿「怨」、宿「冤」等觀念，故「未生怨」作「未生冤」，也回應當時已漸流行的冤結說；這種情況也激發僧人造作偽經。福田素子從「怨家債主」一語作為關鍵詞來檢索《大正藏》，從東漢至曹魏時期，發現其詞頻遍及譯經，多達十五種，總共出現了二十九次：如東漢曇果共康孟詳譯《中本起經·須達品第七》、支婁迦

¹⁰ 有關周思德活動的年代及主持編修事，參見丁煌：〈臺北藏明宣德本《上清靈寶濟度大成金書》初研〉，《漢唐道教論集》（北京：中華書局，2009年），頁246-280；最近李豐楙教授則針對其中的獨立醮科，以及後來地方道壇發展的醮科有新的觀察，詳參李豐楙主編：〈導論〉，《道法海涵第一輯》（臺北：新文豐出版公司，2014年），頁10-11；〈道法海涵分類編輯體例說明〉，頁6-13。

¹¹ 參見〔明〕吳承恩：《西遊記》（臺北：桂冠圖書公司，1983年），第58回，頁735；第86回，頁1084。

¹² 明清小說中，特別是世情小說如《金瓶梅詞話》、《醒世姻緣》等，常用細筆描寫齋醮的人員、過程和費用等。其次，如《水滸傳》在戰爭之後亦常有羅天大醮的描述。另外，還有一系列時事傳記小說，多以政治冤案為題材，如在《于少保萃忠全傳》中亦可見各種解禳、斗齋的記載，如第三回寫何顏色家女病，酌獻五聖事；第十三回馬順毒害忠義學士劉球，忠魂附體其子，即有禳解的情節；又第二十七回石亨為桂妖所犯，舉家祈神問卜等等。詳見劉苑如：〈解冤釋結：《于少保萃忠全傳》的宗教解讀——兼論中國宗教與文學中的解冤傳統〉，預計刊登於《人文中國學報》第23期（2016年12月）。

識譯《佛說無量清淨平等覺經》、魏康僧鎧譯《佛說無量壽經》等，都在列舉人生諸多厄運時，特別標出「怨家債主」一項¹³。若將經文所舉的「八危」或人生諸憂，較諸同一時間的道教〈塚訟章〉條目，有些苦厄的項目相當接近，也就是將「怨家債主」列於「非常水火盜賊」與「所漂燒繫」或「焚漂劫奪」間；其中使用了「非常」兩字，即與干寶所用的「怪異非常」，語意相似，都可指向死亡的「非（正）常」狀態。惟其解釋還是根據佛教自身的教義，表示今生今世所遭遇的苦難，乃種因於前世冤結，並非道教所相信的鬼魂塚訟，而造成現世人的冤與怨。

佛教為了幫助奉佛弟子解決人生苦厄，藉由「怨家債主」解釋人間諸般情緣，如東晉《七佛所說神呪經》在論及男女婚娶，也將其視之為前世的怨家債主，亟需誦咒以求解脫。此一觀念被通俗化、普及化後，「冤家」反而成為情人的暱稱¹⁴。到唐代則被納入施食儀中，福田素子的論文即從《大正藏》中舉出三種經典，直接使用「冤家債主」一詞，將其視為放焰口時十種孤魂之一。正由於有所冤、怨纏縛未得解脫，故連同其他孤魂均被當作施食的對象¹⁵。這種對於孤魂所作的分類，其實與當時道教的齋法頗為相近，正因為其在漢地形成「漢傳」佛教，自會與道教一樣，必須適應漢人社會的集體需求。

有關偽經的造作更是因應而生，其中《佛頂心陀羅尼經》，就曾在敦煌發現早期的寫本，儘管《大正藏》未收錄，民眾還是隨喜抄寫或印刷後捐贈寺廟，因其通俗化而廣泛被民間所接受；其例證仍然遺存於考古文物中，福田素子舉宋人任士衡作為例證，他正緣於「長養男女無成、頻多災害」，相信印經的功德即可「解釋冤家債主」。此經為了印證印經、誦經功德，就從其他陀羅尼經引述多則故事，作為解釋「冤家債主」的例證。這種民間流行的通俗化功德觀，在宋代以後，除了漢語之外，也使用各種少數民族語言，甚至當時周邊民族也有流傳，致使「冤家債主」的欠債與還債觀愈加普及¹⁶。

¹³ 參見福田素子：〈《日本靈異記》中卷第三十緣的研究〉，本專輯，頁 56-57。

¹⁴ 如唐代李茂復〈自歎〉曰：「落日西山近一竿，世間恩愛極難捱。近來不作顛狂事，免被冤家惡眼看。」《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），第 22 冊，卷 768，頁 8718；或如無名氏〈醉公子〉：「門外獨見吠，知是蕭郎至。剗襪下香階，冤家今夜醉。」同前書，第 25 冊，卷 899，頁 10163。

¹⁵ 參見福田素子：〈《日本靈異記》中卷第三十緣的研究〉，本專輯，頁 57。

¹⁶ 相關研究已頗多，除了福田素子個人所發表的相關文章，如〈偽經《佛頂心陀羅尼經》的研

在小說書寫中著名的解冤情節，即見於《金瓶梅》的第五十九回，李瓶兒痛失愛子後，請薛姑子為兒子官哥兒超度，日夜誦念《楞嚴經》、《解冤經》。後一種應是民間形成的佛教版本，才會連同佛教在儀式中使用；又在勸說中使用了「宿世冤家債主」的說法，且敘及講《佛頂心經》中的故事，並助印該經作功德¹⁷。由此一例，即可一窺解冤觀念的形成，並非單指道教或佛教，而是三教合一，並經由通俗化的過程，方便滲入一般民眾的宗教生活中。類似冤結或冤家債主的觀念也由此普及，方能成為小說書寫的解釋、解脫情節。可證小說史在不同時期的衍變中，均曾經不斷回應佛、道二教，才能在刻劃人情世故上，各自表現結冤、明冤和解冤等主題，由此可見文學與宗教之間存在的互動關係。

二

情感與語言的表現常是密切相關，在展開具體的作品分析之前，先從語源學理解「冤」的造字初義，再從語料庫佐證相關語詞的複合方式，進而以現代社會的詮釋，作為剖析情境中所隱含語意的背景。首先，從語源或字源解釋「冤」的造字，象「兔在門下不得走，益屈折也」。根據許慎的解釋，意指屈曲而不得舒展¹⁸，隱含著像是獵物一般，陷於某種困境，無從自我申訴解脫。若從冤字複合諸詞，如冤屈、冤枉等，均保持遭受不正確、不合理，或不公正的待遇，類似日本語「冤罪」（無實の罪。ぬれぎぬ）¹⁹的用法；進而由被困時震驚、幽閉的恐懼，引申為受困於不被承認、受到蔑視，地位被降級的感覺，從而引發內心的冤屈感和憤怒之意；再擴大為一種無效的作為，如走「冤枉路」、花「冤枉錢」。在古漢語中又有相關諸字均置於心部，其中又以恨、怨、憾等字最為相近，後人據此孳乳為複合詞，表達

究》，《中國古典文學與文獻學研究》（北京：學苑出版社，2008年），第4輯，頁375-401；〈偽經《佛頂心陀羅尼經》の版行・石刻活動力演變〉，《東京大學中國語中國文學研究室紀要》第15號（2012年），頁1-36。另鄭阿財：〈《佛頂心大陀羅尼經》在漢字文化圈的傳佈〉，《敦煌學輯刊》，2015年第3期，頁1-19，該文整理清楚，參考甚便。

¹⁷ 參見〔明〕笑笑生：《繡像金瓶梅詞話》（臺北：雪山圖書公司，1993年），第59回，頁395-396。

¹⁸ 參見〔漢〕許慎：《說文解字》（北京：中華書局，1985年），卷10上，頁328。

¹⁹ 參見《廣辭苑》（東京：岩波書店，2008年），頁2164。

各種不同程度的負面情緒。而這些情感的共同點，都是在一種特定情境下受到某種「力」的壓迫，所引發的一種負面反應。儘管恨、怨、憾這幾個字在語詞的應用上亦有古今變化，sememe 重心的互易與更替迭起，彼此混用的情況日繁²⁰，但依然可以從造字之初，辨別其基本含義和情緒的強度。首先注意「憾」字，意指心中有所不快或不滿，屬於較不強烈的情緒，由此複合出遺憾、缺憾等詞，亦皆表明輕度不滿的情緒反應；而「怨」字則稍強一些，許慎解為「恚」²¹以示隱含怒意，複合詞如埋怨、抱怨或哀怨、憂怨等，多少具有冤屈而不得伸之感；至於最為強烈的「恨」字所表達的情緒，一曰怨之極也²²，表示處於極不公平、不合理的對待中，卻為形勢所逼而不得、也不敢舒展，這種負面情緒與怨字複合，就成為「怨恨」這組雙正結構的同義複詞。綜合來說，從冤複合者，如冤家、冤魂乃至冤結，都比較偏於解釋其「因」，而這種負面心理累積既久即成怨、恨；相對來說，從憾、怨到恨，乃是負面情緒醞釀之「果」，兩者之間確實常存在一種因果關係。同時，透過辨析冤結意識，如何聯結三個情緒字眼所形成的複合詞，有助於瞭解這種情緒反應的表述習慣，並分析其在民族文化中所具有的心理詮釋意義。

屈原「忠而被謗」的忠怨傳統已建立了文人冤結的典型，自覺一再被疏遠、流放，長期處於被隔離的孤立狀態，毫無機會面見君王自我表達，對於這種不被承認、少有公義、冤屈難伸的處境，難免有所怨與憾，於是轉化成編結香草之繩結意象，象徵心中糾纏成「結」的壓抑情緒。除此之外，錢鍾書亦曾從「詩可以怨」論述其人其作，發現眾多歷史名人均有相近的遭遇，乃有司馬遷的「發憤著書」、劉勰的「蚌病成珠」、韓愈的「不平則鳴」、歐陽修的「詩窮而後工」，凡此都可被歸屬於「詩怨」傳統；他認為這樣的東方美學正可與西方理論形成對照與比較，從而提升為一種世界性詩學²³。蔣小波則就此分析指出，這種中國詩學、美學的審美經驗，背後實存在一種中國式的「負咎文化」，也就是由遺憾、怨恨情緒形成獨特的「怨刺」修辭。他認為，相對於「恨」的粗野、嗜血，「怨」則更偏於一種陰柔、非暴力的方式，目的在「刺破」對方的道德缺失與虧欠，從而點醒其進行道德

²⁰ 董玉芝：〈「恨」、「怨」、「憾」義變說〉，《山西師大學報》（社會科學版）第 37 卷第 2 期（2010 年 3 月），頁 126。作者將“sememe”翻譯成「義位」，但在臺灣學界通常翻譯成「義素」。

²¹ 許慎：《說文解字》，卷 10 下，頁 355。

²² 同前註。

²³ 參見錢鍾書：〈詩可以怨〉，《七綴集》（上海：上海古籍出版社，1994 年），頁 119-136。

自省²⁴。換言之，從屈原以下的這個文人系譜，均可歸於此種「怨」的藝術，只是這種「怨」未必皆如蔣氏所言：「過度精緻化的古代漢語幾乎將『恨』字的血性也閹割了。」²⁵ 儘管中國文人傳統中，對於不被承認、不公正對待的冤屈感，往往未必要用血去復仇，反而更多訴之於筆，來爭千秋之不朽，將最後的公斷交諸歷史，其所內涵的爆發力量，誠有別於傳統溫柔敦厚、怨而不怒的《詩》教。由此可見，冤與怨還是一種亟需闡述的文學情感。

相對於詩人自身的冤怨，《詩經》中〈伐檀〉、〈碩鼠〉諸篇，已顯見民「怨」的集體感情，早在先秦時期即產生將自然災異與人世社會對應的思維模式，如《國語·周語》載：「幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：『周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是地地震。』」²⁶ 伯陽父即把天地之氣失序、三川皆震等自然現象視為亡國之徵；是以當小民受到權勢不當的政治壓力，卻無法自由表達時，這股長期被壓抑的冤屈之氣，也會累積成為天地之間的激憤、怨氣和恨意。

無論是冤或是怨，在不同的文化脈絡中就會被賦予不同的社會意涵。對於東亞社會的文人來說，忠而見謗為「冤」；但對一般的民眾來說，無人埋葬、死於非命的髑髏更是「冤」。朴馬利阿則根據韓國「大巡真理會」的教義詮釋，認為世界萬物都有自身的慾望，當這些慾望不得滿足時所產生的怨恨之情，即謂之「冤」²⁷。西方怨恨 (resentment) 一詞，從十六至十八世紀的法文和義大利文的語意中，都有「對某些令人覺得誤謬、恥辱或受傷的事物表示憤慨不快或持久的惡意」²⁸ 之意，與東亞傳統文化中的冤結情感有其相似之處，但尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) 從社會心理的範疇，將基督教倫理中的怨恨與「無能」、「攀比」連結；在他的道德倫理批判中，認為道德的起源是弱者被強者欺凌時，便運用他們的精神力量，製造出良心譴責、善惡倫理話語等來抵制強者的進犯。故將怨恨視為一種奴

²⁴ 蔣小波：〈臺灣的現代性「怨恨修辭」〉，《臺灣研究集刊》，2005年第1期，頁77。

²⁵ 同前註，頁78。

²⁶ 〔春秋〕左丘明：〈周語上〉，《國語》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷1，頁26。

²⁷ 參見朴馬利阿：〈從抒情性論《典經》中的甌山漢詩所蘊含的「解冤相生」思想——以解、情、救的詩意為中心〉，本專輯，頁102。

²⁸ 史華羅 (Paolo Santangelo) 著，林舒俐、謝琰、孟琢譯：《中國歷史中的情感文化：對明清文獻的跨學科文本研究》（北京：商務印書館，2009年），頁331。

隸道德，就是個人地位或人格處於劣勢，不能採取行動直接做出攻擊反應時，只能從想像中報復，以得到肯定的自卑心態²⁹。舍勒 (Max Scheler, 1874-1928) 承襲了這個論題，進一步解說怨恨如何經由比較而生發嫉妒渴求，從而興起了報復衝動，卻又處於無能意識下的心理糾結³⁰。更重要的是，舍勒意識到怨恨產生的社會條件，也就是在個體或群體之間，理論上具有可比較性，以及兩者之間實際上存在著不平等之際，怨恨發生的可能性才會比較顯著；相反地，在階級森嚴的社會制度中，怨恨反而不易滋生。因此，該一理論特別適合於解釋社會階層劇烈變動、效用價值高於生命價值之上的現代社會。

在現代世界的大背景之下，中國現代文學更關注民族國家集體的共同心理體驗，與國家民族的興衰存亡密切相關。譬如，梁啟超所提出新小說「薰、浸、刺、提」，即是思欲革新中國國民與中華民族；趙樹理欲揭露現代制度文化的缺陷；茅盾撻伐現代商業文化的弊端；即使個人色彩濃厚的張愛玲，也是針對傳統與現代糾結扭曲下的畸形變態³¹。換言之，這種怨恨乃是奠基於民族創傷、社會轉型，而非僅僅為個人傷害。謝薇娜 (Severina Balabanova) 即以魯迅作品中的冤女人探討社會轉型之際「冤」、「邪惡」、「正義 (公義)」等概念，省思現代性和新的倫理社會秩序³²。

另一方面，當代韓國文學史界一直存在著「情恨的文學」和「怨恨的文學」爭論，韓國小說家朴景利將這種集體接受苦難，加上默默渴望事情改變的心情稱之為「한 han」；而現代情緒研究者則稱之為「韓國精神」³³。在釐清恨的經驗時，西方哲學中的「怨恨」即常被作為韓國「恨」的比較對象。金永弼綜論相關研究指出，韓國人的恨是在文字或概念認識層次之前，就已由歷史繼承下來的實存經驗；從這個

²⁹ 參見尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 著，周紅譯：《論道德的系譜》（北京：三聯書店，1992年），頁 18、21。

³⁰ 參見馬克思·舍勒 (Max Scheler) 著，林克等譯：《道德意識中的怨恨與羞感》（北京：北京師範大學出版社，2014年），頁 7、15、17。

³¹ 參見王明科：《新怨恨理論視界下的中國現代小說研究》（北京：中國社會科學出版社，2013年），頁 108-124。

³² 參見謝薇娜：〈魯迅作品中「冤」的筆法和意義——以女性的冤與怨為主的研究〉，本專輯，頁 68。

³³ 參見蒂芬妮·史密斯 (Tiffany Watt Smith) 著，林金源譯：《情緒之書》（新北：木馬文化出版公司，2016年），頁 222。

角度來說，怨恨是有對象性的情感，而恨則沉浸在自己內部積累起來的情結。因此他認為，應該將恨作為生活世界中的歷史沉澱，由此將「恨」還原為「由怨、嘆、情、願等有機結合的意向性統一體」，同時強調恨不是在個人層次上被體驗的痛感，而是在長期被殖民的歷史暴力中形成的痛苦，轉化為一種歷史產物而留傳下來的民族傷痕，因此固然具有怨、嘆的經驗結構，但它能由意識的意義生產，逐步轉化為希望結構。在痛苦中練就對新世界的希望³⁴。朴馬利阿所舉姜甌山(1871-1909)漢詩的例子，也即是在韓國近代歷史的混亂和危機中，借用詩性、抒情性的情感交感與溝通力量，試圖將消極的怨恨心理轉化為正向的情願憧憬。

三

罪與冤也常常密切相關，罪字「从网从非」，象「捕魚竹网」³⁵，陷入網羅的困境與心情，應與誤入陷阱的冤字相仿，既有對責罰的害怕、屈辱、羞恥感，還會在心理上產生躲避、卸責等自我防衛機制；而蒙冤者無罪卻被視為有罪，既經歷了有罪者的無助與貶抑，同時還有對不公、不義、不正、不平而產生的憤慨與怨恨，以及報復的本能反應，同時也可能激起眾人義憤，因其也關涉了整個社會對於公平正義的期待。

然而，什麼是公平、公義？這是在傳統冤結敘事中重要的元素。此一概念涉及了人類社會中如何分配人民所珍視的事物，包括所得、財富、權力、機會、職位、榮譽。分配的原則又涉及了三個主要價值：福祉、自由與美德³⁶。然而增進福祉、尊重自由與培養美德這三種價值，有時會產生歧見，必須配合其個別的文化情境，也與法律的制定與執行有關。若從中華文明的發展來看，西周時代既採用刑法處理人情義理的衝突和公平待遇的維護，這套民事訴訟制度包羅甚廣：從代理制度、調解制度、訴訟程序、上訴制度到巡行審判等³⁷；其後秦政以法治國，西漢仍用秦之舊

³⁴ 參見金永弼：〈「恨」的現象學分析〉，《東疆學刊》第22卷第3期（2005年7月），頁38-46。

³⁵ 許慎：《說文解字》，卷7下，頁250。

³⁶ 參見邁可·桑德爾(Michael J. Sandel)著，樂為良譯：《正義：一場思辨之旅》（臺北：雅言文化出版公司，2011年），頁25。

³⁷ 參見馮卓慧：〈從傳世的和新出土的陝西金文及先秦文獻看西周的民事訴訟制度〉，《法律科學》（西北政法大學學報），2009年第4期，頁159-168。

制，沿襲到六朝時期，均崇貴治獄之吏。由於國家執法尚嚴，謹守律令，故執掌聽訟、斷獄的吏員為「百姓所懸命」³⁸。司法制度建立既難免受到外在因素影響，諸如社會等級制、政治特權及息訟思想等，使得律法判決的公正性平添變數³⁹。從先秦諸子到漢代思想家的著述中，獄訟理冤的記載大量增加，與其說是冤情枉縱之事日多，不如說是隨著法治觀念的演進，逐漸將公平、正義的來源由天、神道，或者稱自然法，逐漸轉向人、人道和法律⁴⁰。

佐野誠子的文章已注意到訴願於天與訴願於人的差別，她認為題名為東漢時期的冤魂故事，亡者不再求告於天，寧可托夢訴冤於勇於明辨是非、願意起案於地底的好官。這些鬼魂之所以不再訴冤於天的原因，她引用池澤優的研究，認為在東漢冥界層層的官僚體制下，亡魂喪失了直接訴冤的管道⁴¹。但從另一個面向來說，也證明了漢代陰間一如人間的司法訴訟系統，已經形成比較完整的科程制度，但其所取代的未必是向天訴冤的基本信念，毋寧更多是東漢以後禁而不止、漸趨勃興的復仇行動⁴²。根據筆者的前行研究發現，魏晉南北朝至明清小說中的冤報故事，在形式上靈活採用公案、復仇或入冥等不同類型，表現他界一如人間，都有正義的想像。更有趣的是，亡魂報冤復仇的方式，乃是從訴冤求報、親自報冤，到在陰曹地府中接受血債血還以外，更為功利取向的「解冤」協議；乃至於明清小說兼具訴冤、報冤和明冤等多重形式的解冤敘述。其所形成的差異即奠基於小南一郎教授所謂的「社會性」⁴³，或可說根植於不同社會的感覺結構。然無論哪一種解冤的方式，目

³⁸ 參見趙光懷：〈獄吏與漢代司法系統〉，《河南師範大學學報》（哲學社會科學版）第32卷第4期（2005年7月），頁89-92。

³⁹ 參見程政舉：〈東朝廷辯與漢代訴訟制度的缺失〉，《中州學刊》，2006年第5期，頁162-164。

⁴⁰ 參見朱堅章：〈泛談正義——生活中的公道〉，戴華、鄭曉時編：《正義及其相關問題》（臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1991年），頁2-3。

⁴¹ 參見佐野誠子：〈含冤髑髏——《天地瑞祥志》所引用的《列異記》佚文介紹和分析〉，本專輯，頁28，特別注意註31，池澤優在《死および死者崇拜・死者儀禮の宗教的意義に関する比較文化的・統合的研究》報告書中第七章的部分。

⁴² 參見李隆獻：〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《臺大文史哲學報》第68期（2008年5月），頁39-78。

⁴³ 參見小南一郎：〈顏之推《冤魂志》をめぐって〉，《東方學》第65輯（1983年），頁15-28，中譯本見李征譯：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，中國社會科學院文學研究所中國古代小說研究中心編：《中國古代小說研究》（北京：人民文學出版社，2005年），第1輯，頁83-92。

的都是為了解決冤結所帶來的裂痕與傷害，恢復天、地、人關係的和諧⁴⁴。值得注意的是，幽冥世界的冥律不僅作為人間法律、制度和組織的投影，由此可略見不同時段公權力的寬嚴與消長；同時也涉及神道，這種對既神聖又神秘的力量的崇敬，並非道德主體或自我意志的喪失，而是相信一種終極的存在，也是人間正義的絕對象徵。而中古時期由佛、道二教微妙互動關係下所形成的「解冤」觀念，超越了原始佛教因果自受的報冤觀，也與日本佛教驅除報仇冤鬼的護境思想有別，或可說是在複雜漢人社會中深體人道之不足的產物。

情感往往是流動的，並非永遠維持一種固定不變的量，多會隨著事件的過程而變化，而逐漸減弱，但冤的情感卻不會自動消失，相反地還會鬱積成結。「結」的本義為締，也即是結紮紐帶。白川靜從古代民俗的角度立論，指出「結」有將某種力量封存之效⁴⁵。聚積的冤，其中所封存的諸多負面情緒，實非通過報復即可完全消除，因為「冤」涉及了不實的指控、罪責的逼迫，以及對人的自我價值與社會價值的剝奪。這種東亞古老的情結，儘管在西方找不到完全對應的語詞，但霍內特 (Axel Honneth) 承認理論的論點，卻有助於從社會關係結構理解「冤」的締結與解除。簡單來說，霍內特是以「蔑視」心理來分析社會邊緣人的承認困境。他認為社會蔑視大致可分為三種形態：一是強制「剝奪」自由支配肉體的一切機會，這種對身體、肉體造成完整性的傷害（如拷打、強暴之類），常會摧毀一個人的基本自信 (basic self-confidence)；二是「剝奪」其作為共同體中合格成員享有的資格——即參與制度秩序的權利 (denial of rights)，實際上也就是剝奪其對道德責任地位的敬重，隨之將削弱一個人的道德自尊 (moral self-respect)；三則是對個體或群體的生活方式加以「貶黜」 (denigration of ways of life)，亦即在社會傳承的文化視域 (cultural horizon) 中，迫使特定的自我實現方式處於低劣的位置。因此，社會蔑視使得某些人的人格特質和個人能力常得不到應有的重視，亦不被社會群體所讚許，常導致個人對自我重視 (self-esteem) 的失落⁴⁶。因此，蒙冤者最初對不公感到憤怒，繼而只求能夠脫罪免責，從而即是要求真相，以及恢復社會的承認⁴⁷。

⁴⁴ 參見劉苑如：〈解冤釋結：《于少保萃忠全傳》的宗教解讀——兼論中國宗教與文學中的解冤傳統〉。

⁴⁵ 參見白川靜著，蘇冰譯：《常用字解》（北京：九州出版社，2010年），頁110。

⁴⁶ 霍內特 (Axel Honneth) 著，胡繼華譯：《為承認而鬥爭》（上海：上海人民出版社，2005年），頁135。

⁴⁷ 具體的例證，可以參考拙作〈解冤釋結：《于少保萃忠全傳》的宗教解讀——兼論中國宗教與文學

從另一個角度來說，加害者使人蒙冤，多少都會良心不安，產生一種罪惡感，甚至是羞恥感，可惜的是罪惡、羞恥感常常讓人面對的，不一定是自己的錯誤，反而更多是消耗在自己的陰暗面，反芻罪惡的責難，以至於無法勇於承認罪責，賠償損失，並修復關係⁴⁸。換言之，單單是訴冤、報冤並不能真正達到和解，還必須能明冤、解冤，才能達成彼此的寬恕，解開傷人傷己的冤結情懷。

四

本專輯的形成，發想於二〇一五年七月三十一日——也即是李豐楙老師在學界服務三十九年的最後一天，當時他正率團參加韓國大真大學與大巡真理會共同主辦的「第二屆當代東亞宗教的轉變與創新」研討會，會後溫馨地共同慶祝李老師榮退。而朴馬利阿教授在會議中發表〈《典經》中的漢詩所顯示的甌山的生命觀——以詩魂中所包含的抒情性為中心〉一文，即從中國古典文學的「情」的傳統，連結了該教「解冤相生」的核心思想，深受李老師的稱讚與鼓勵，也恰好與我正在進行的中國古典小說冤報研究相呼應。當下即約定了這個專輯的寫作計畫，並邀請曾受到李老師在宗教與文學研究啟發的日本佐野誠子、福田素子兩位教授，以及保加利亞的謝薇娜博士共襄盛舉，願同為李老師榮退留下紀念。

李老師長期倡議「宗教與文學」的研究，早期致力於道教與文學的交涉，發掘當時尚未為學界所重視的文學作品⁴⁹，後來則集中於傳統經典作品的詮釋，深入其義

中的解冤傳統〉一文。該文以于謙忠而被讒的記載為例，分析王振、石亨及徐理與于謙結怨的過程，以及在敘述層面下觸及深沉的怨恨情緒。從道、佛二教觀察：前者即表明，陰陽不通而人心不和；後者則認為，眾生為塵根所繫縛，陷於怨對而無由解脫。若石亨等即是未得解脫其怨結，終於陷入因果報應之網；而于謙終得於神道中化解，即是超越功與冤，得以享有後人的血食之祭。

⁴⁸ 參見程玲：〈罪惡感、羞恥感與得救釋放：神學與心理學整合觀點的初探〉，《哲學與文化》第39卷第1期（2012年1月），頁72-78。

⁴⁹ 如李豐楙：《魏晉南北朝文士與道教之關係》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1978年）、《六朝隋唐仙道類小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1986年）、《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年）、《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，1996年）、《許遜與薩守堅：鄧志謨道教小說研究》（臺北：臺灣學生書局，1997年）。詳見本專輯附錄〈李豐楙教授宗教文學著作出版目錄〉，此為李老師弟子賴思好、劉怡君、吳依凡等人共同整理。

理結構中的宗教感、宗教語言和意象的普及化，以及研究方法的探討⁵⁰。近年擴展至華人宗教研究，對於東亞新興宗教也有所涉獵。他近期展開系列的「解冤釋結」研究，包括〈塗炭齋之後：道教民俗中首過儀式的扮犯表演〉⁵¹、〈平反與解冤：混元禪師的神道觀及三祖信仰〉⁵²，相關演講還有「解除罪結與扮犯自罰——道教的身心療癒之道」和「解冤和生：混元禪師與唯心聖教在教義與實踐的複合」等等，即是從實際儀式的田野觀察開始，進而從道教教義考察傳統冤結的論述，探討其中的人情義理，以及如何由早期上章、齋法的懺謝，發展到元、明衍生出獨立的解冤科，他也特別重視傳統道教與民俗、新宗教中解除冤愆儀式的互動關係，認為此為天地之間亙古彌新的修復力量，也是在東亞宗教與文化中非常重要的跨文化議題，特別從文學作品入手，更能捕捉其深沉的精神意態。



2015年7月拜會大真大學校長，大巡真理會教育部金煜部長解說牆上所掛該會的四個宗旨

⁵⁰ 如李豐楙：〈情與無情：謫凡敘述中的情意識〉，胡曉真、熊秉真、王璦玲編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」——私情篇》（臺北：漢學研究中心，2003年），頁179-211；〈假作真時假亦真：一僧、一道眼下的情、慾與理〉，王璦玲主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——文學篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁1-50；〈暴力修行：道教謫凡神話與水滸的忠義敘述〉，《人文中國學報》第19期（2013年10月），頁147-180。

⁵¹ 收入李豐楙、廖肇亨主編：《沉淪、懺悔與救度：中國文化的懺悔書寫論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013年），頁79-119。

⁵² 預計刊登於《臺灣宗教研究》第15卷第1期（2016年6月），付梓中。



李豐楙教授代表臺灣團致贈文昌符與李根永校長

這種以冤與結為主題的文學創作，非僅於中土流傳，也隨著文化擴散至東亞地區，其背後還有哲學、宗教典籍的支撐，愈使報冤、復仇及解冤思想透過敘述文學而普及、深化，歷經在地化選擇、變異後，其文學的感染力愈強。日本、韓國漢學界的相關研究雖不多，但大都能既關注中土資料的傳播問題，也廣泛涉略本地的文獻史料，皆有助於深入理解冤與結的心理，以及「解冤」意識的接受與變化。本專輯收錄此四篇論文，即各自提供一個比較文學、文化的視角，重新解讀中外諸作後，省思古今有關冤與怨的締結與化解。佐野誠子與福田素子兩位即都能妥善利用中、日的文學素材，其時間主要集中於中古的發展期，但也能觀顧此一議題的普世性，考察「唱歌的骷髏」和「冤家債主」母題的應用及其文化意涵。另外一組則採取近代的案例，卻也都能回溯其文化淵源，韓國朴馬利阿專注於近代宗教家姜齋山，解釋其詩歌中所蘊含的核心教義——「解冤相生」；時代相近的則有中國思想啟蒙者魯迅，其作品學界雖已有豐富的研究，謝薇娜則扣緊與冤、怨相關的作品，從「冤女子」的心理變化，詮釋其在社會變遷下的現代意義，同時也呼應其在整個世界局勢中的相對關係。四位撰文者均為新生代的海外漢學家，藉由他們所精熟的中外素材及理論方法，實有助於透過比較論證冤結意識能否超越民族限制，在東亞

世界具有普世性的文化意義。從傳統到近代，魯迅與姜甌山都歷經東亞的劇烈變革，作為新文學或新宗教的先驅，解冤意識之所以能獲得重視，並非僅僅為個人的遭遇，而是共同面對一個大時代的劇變，從而激發了有心人士急起呼籲，不約而同地發出覺醒之聲。儘管時今已經進入後現代，解構過去、建立未來的同時，冤結的結與解仍是文學與宗教中無法逃避的永恆問題。

