

含冤髑髏——《天地瑞祥志》所引用的 《列異記》佚文介紹和分析

佐野誠子*

一、前言：會說話的髑髏

路旁的「空髑髏」是無人埋葬，死於非命的象徵。在《莊子·至樂篇》中錄有一則莊子與髑髏的對話：

莊子之楚，見空髑髏，髡然有形，擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：「子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？」髑髏深瞑蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」¹

莊子前往楚國途中遇到的髑髏是無人埋葬、祭奠的屍體，其死於非命的可能性相當高，是以莊子詢問髑髏因何而死。然而，莊子對待髑髏的態度是有些殘酷的，不僅用馬鞭鞭打，以驚醒髑髏孤魂，甚且把髑髏當成枕頭睡於其上。但是，髑髏不僅默

本研究得到日本財團法人豐秋獎學會研究助成金和日本學術振興會科學研究費（基盤研究[B]計畫編號：16H03466）的資助。

* 佐野誠子，日本名古屋大學大學院文學研究科副教授。

¹ [清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁617-619。

默接受莊子殘酷的行為，更通過夢境與莊子對話，主張生者世界不如死後世界，於此可以看到莊子借用髑髏之口討論生死問題的意圖²。本文關注者為髑髏透過夢境說話的面向。

《莊子·至樂篇》的髑髏對話對後世文學作品產生深遠影響，並出現許多擬作，如東漢張衡〈髑髏賦〉即為敷演《莊子·至樂篇》之作。內容訴說張平子（張衡）在路上見到空髑髏，與之問話，得知此髑髏名為莊周。髑髏莊周同樣肯定死後世界的安寧，主張「死為休息，生為役勞」，拒絕張平子祝禱神祇使之復活的提議。《莊子·至樂篇》的寓言戛然而止於髑髏拒絕復生，然於〈髑髏賦〉結尾，張平子將髑髏收斂於浮屠並祭奠之。

〔髑髏〕於是言卒響絕，神光除滅，願盼發軫，乃命僕夫，假之以縞巾，衾之以玄塵，為之傷涕，酬於路濱。³

據張震澤考證，張衡晚年撰寫的〈髑髏賦〉約成於東漢順帝永和二年（137）⁴。其後，魏晉時期亦出現幾篇擬作，如：曹魏時期的李康和晉代呂安皆有創作〈髑髏賦〉，曹植亦撰有〈髑髏說〉。李康之作現今僅存兩句⁵，無法見其全貌；呂安〈髑髏賦〉則敘述作者埋葬髑髏後，髑髏蠢動見靈之狀⁶；曹植〈髑髏說〉如同莊子、張衡之作，描繪與髑髏對話的經過，並於結尾給予髑髏浮屠⁷。

² 有關《莊子》與髑髏對話的探討，除歷代註釋外，還有黃克劍：〈《莊子·至樂》髑髏寓言抉微〉，《哲學動態》，2015年第8期，頁45-51；徐春根：〈試解莊周髑髏夢〉，《廣西大學學報》第34卷第6期（2012年12月），頁102-108。本文在此不深入討論髑髏見夢的意涵。

³ 〔東漢〕張衡撰，張震澤校注：《張衡詩文集校注》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁248。

⁴ 張震澤提到不知〈髑髏賦〉寫作年月，然從文章內容進行分析，〈髑髏賦〉言及死生之事，展示對榮位的厭倦，當為張衡晚年乞骸骨前後之作。同書附錄一「張衡年表」將〈髑髏賦〉的寫作年代姑且繫於永和二年。同前註，頁248、386。

⁵ 李康〈髑髏賦〉：「幽魂髣髴，忽有人形。」見南朝宋謝惠連〈祭古冢文〉中李善注文。〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷60，頁2605。

⁶ 呂安〈髑髏賦〉：「余將殯子時服，與子嚴裝，殮以棺槨，遷彼幽堂，於是髑髏蠢如，精靈感應。」見〔唐〕歐陽脩編，汪紹楹校：《藝文類聚》（北京：中華書局，1961年），卷17，頁322。

⁷ 關於張衡〈髑髏賦〉和其他漢魏時期有關髑髏的文學作品，參見宗明華：〈張衡〈髑髏賦〉解析——莊子對漢魏抒情賦的影響〉，《煙臺大學學報》第21卷第4期（2008年10月），頁64-67；宋園園：〈漢魏髑髏賦所反映的士人心態〉，《內蒙古農業大學學報》，2011年第6期，頁291-293。

孤獨的髑髏，在有人跟他說話的時候，也會答應、回話，如唐代張碧的樂府詩〈野田行〉有「風昏晝色飛斜雨，冤骨千堆髑髏語」兩句⁸，彷彿髑髏嘟嘟囔囔地訴說怨言。歷代文人因同情髑髏孤魂，為其祭奠並描寫髑髏心聲，促使中國古典詩文與繪畫中出現許多髑髏意象⁹。

除此之外，六朝、唐代志怪中亦有髑髏或冤死鬼的報冤故事，其中也有會說話的髑髏，或是髑髏以鬼魂姿態現身者。筆者在目前僅存於日本的唐代天文類書——《天地瑞祥志》，發現一則含冤髑髏報冤故事，是六朝志怪《列異記（傳）》的佚文。此條佚文不僅是中國含冤髑髏故事系統早期作品之一，更有可能是後代含冤髑髏故事系統的源頭，其重要性可見一斑。

本文首先介紹這則出自《列異記》的含冤髑髏佚文，然後再探討此則佚文與其他故事間的關係。最後，進一步論述含冤髑髏故事出現的時代背景。

二、關於《天地瑞祥志》和其中的六朝志怪引文

《天地瑞祥志》是唐代薩守真編纂，以天文知識為主的類書¹⁰，《天地瑞祥志》成書於唐代麟德三年（666），現今僅存於日本。中國歷代目錄中未曾著錄此書，然而，早在藤原佐世編纂的《日本國見在書目錄》（成書於日本平安時代寬平三年[891]前後）三十四「天文家」中便可見到《天地瑞祥志廿》的蹤影。此書在日本（和朝鮮半島）的流傳相當普遍，特別是在日本陰陽道家之間輾轉流通。然而，目前日本也沒有完整版的《天地瑞祥志》，僅存者是由前田育德會尊經閣文庫所藏的江戶時代貞享三年（1686）鈔本。前田育德會尊經閣文庫鈔本，全二十卷中僅存第一、七、十二、十四、十六、十七、十八、十九、二十卷。京都大學人文科學研究所藏有昭和七年（1932）鈔本，是尊經閣文庫本的忠實謄本。此外，金澤市立多摩川圖書館加越能文庫有第七卷的鈔本。

《天地瑞祥志》中引用到許多書籍，據筆者調查結果，《天地瑞祥志》關於六朝

⁸ [北宋]郭茂倩編：《樂府詩集》（北京：中華書局，1979年），卷94，頁1324。

⁹ 關於中國文學和繪畫中的髑髏，參見衣若芬：〈骷髏幻戲——中國文學與圖像中的生命意識〉，《中國文哲研究集刊》第26期（2005年3月），頁73-125。

¹⁰ 關於《天地瑞祥志》參見水口幹記：〈《天地瑞祥志》の成立と傳來に關する一考察〉，《日本古代漢籍受容の史的研究》（東京：汲古書院，2005年），頁177-208。

志怪的引文共有五十條，其中十一條是其他書籍未見的珍貴佚文。《天地瑞祥志》所引用的六朝志怪分別為：《列異記》(1/1)、《甄異傳》(1/1)、《述異記》(2/2)、《異苑》(13/3)、《搜神記》(8/0)、《搜神後記》(5/2)、《齊諧記》(1/0)、《續齊諧記》(1/0)、《幽明錄》(6/2)、《玄中記》(11/0)、《漢武帝故事》(1/0)¹¹。

其中《列異記》的佚文就是含冤觸體故事，筆者將在下文中介紹此篇《列異記》佚文資料。

三、《天地瑞祥志》第十四「鬼」收錄的《列異記》佚文

《天地瑞祥志》第十四收錄了「音聲」、「童謠」、「妖言」、「革俗」、「神」、「鬼」、「魂魄」、「物精」七項，筆者目前已經發表有關《天地瑞祥志》第十四的翻刻和校注¹²。《天地瑞祥志》第十四「鬼」中有六則志怪敘事小說，如：《列異記》、《續搜神記》(二條)、《甄異記》、《幽明錄》(二條)。其中既有現存於世的志怪敘事，也有未見於其他文獻的佚文資料，《列異記》的含冤觸體故事屬於後者，是未見於其他文獻的佚文。

《列異記》曰：常山人行見觸體，因埋¹³藏之。以所食具祭之。後半歲許，有一人課之曰：「卿隨我去。」其人曰：「子為誰。」答曰：「吾是子昔所埋觸體也。家今有賓客之會，故來。諸子以報舊恩。」遂至家。家大會賓客，招魂。觸體及將入神座，共飲食，眾人無得見也。須臾有載麻布輕幘¹⁴來入者。觸體之神，驚¹⁵怖而走曰：「此殺我者也。」眾人怖而問之曰：「載麻者。」觸體走也。昔與但行而獨還家，疑而不發。得此，遂發露。執而殺

¹¹ 志怪書名依《隋書·經籍志》的順序安排。括號內的數字是(引用全數/其中的佚文條數)。詳見拙作：〈天地瑞祥志所引志怪資料について〉，《名古屋大學中國語學文學論集》第29輯(2015年)，頁177-192。

¹² 佐野誠子、佐佐木聰：〈京都大學人文科學研究所所藏《天地瑞祥志》第十四翻刻・校注〉，《名古屋大學中國語學文學論集》第29輯(2015年)，頁117-175。其中的物精項目由佐佐木翻刻，其他的項目都由筆者負責翻刻。

¹³ 底本作「理」。旁邊有「埋歟」的註釋，因此逕改之。

¹⁴ 「輕幘」原作「徑幘」。隨文意改。

¹⁵ 「驚」原作「敬」。隨文意改。

之。更迎髑髏之喪也。¹⁶

故事裏的常山人在路上見到髑髏，為之埋藏祭奠，其後髑髏出現在常山人面前，帶常山人去自己的招魂儀式赴宴。在招魂儀式中，殺害髑髏的兇手來到現場，經過髑髏告發，家人才知道兇手是誰。命案旋之告破，家人迎回髑髏之喪，故事圓滿收場。

在論述包括這則敘事在內的含冤髑髏故事之前，首先要探討這條引文是否真為《列異傳》佚文。魯迅《古小說鉤沉》輯四十九條《列異傳》佚文，《隋書·經籍志》云：「《列異傳》三卷魏文帝撰。」¹⁷對於作者是否為魏文帝曹丕，目前仍眾說紛紜、難以確定。因為現存的《列異傳》佚文中，只有二則故事明確標示年號，且這二則故事中的年號都晚於曹丕的逝世年¹⁸。

《天地瑞祥志》中的《列異記》引文也只有這一條。《本邦殘存典籍による輯佚資料集成續》引用此文並註解道：「案：《隋志》著錄《列異傳》三卷，魏文帝撰，此引作《列異記》疑是一書。」¹⁹實際上，「記」與「傳」的混用同樣見於其他六朝志怪小說作品，如晉代戴祚《甄異傳》偶爾也被引用為《甄異記》；《天地瑞祥志》則將《甄異傳》引作《甄異記》²⁰；魯迅所輯錄的《列異傳》佚文，也有四則寫成《列異記》，詳細篇目如下所示：

1. 陳倉：《太平御覽》卷九五四作《列異記》；《藝文類聚》卷九十、《北堂書鈔》卷八十九、《史記封禪書索隱》、《太平御覽》卷三七五、九一七、《太平廣記》卷四六一作《列異傳》。
2. 鮑宣：《藝文類聚》卷八十三、《北堂書鈔》卷六十一、《通典》卷三十二、《太平御覽》卷八一二、八九七、《事類賦注》卷二十一、《天中記》卷五

¹⁶ [唐] 薩守真編：《天地瑞祥志》（京都大學人文科學研究所前田育德會尊經閣文庫本的鈔本），卷 14，頁 9b。

¹⁷ [唐] 魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973 年），卷 33，頁 980。

¹⁸ 關於《列異傳》成書問題可參考李劍國：〈《列異傳》與西晉志怪〉，《唐前志怪小說史》（天津：天津教育出版社，2005 年修訂本），頁 237-255；魏世民：〈《列異傳》、《笑林》、《神異傳》成書年代考〉，《求索》，2004 年第 7 期，頁 185-186；富永一登：〈魯迅輯《古小說鉤沉》校釋：《列異傳》〉，《廣島大學文學部紀要（特輯號）》第 54 卷第 2 號（1994 年），頁 1-3。

¹⁹ 新美寬編，鈴木隆一補：《本邦殘存典籍による輯佚資料集成續》（京都：京都大學人文科學研究所，1968 年），頁 64。

²⁰ 佐野誠子：〈天地瑞祥志所引志怪資料について〉，頁 178-179。

- 十、《職官分記》卷三十七、《淵鑑類函》卷一〇七、四三三作《列異記》；《太平御覽》卷二五〇作《列異傳》。
3. 度索君：《江西通志》卷一五九作《列異記》；《齊民要術》卷十、《初學記》卷二十八、《藝文類聚》卷八十六、《太平御覽》卷八八二、九六八、《類林雜說》卷十五作《列異傳》。
4. 營陵道人：明徐應秋《玉芝堂談薈》卷九作《列異記》；《文選》卷三十一江淹〈雜體詩〉李善注、《太平御覽》卷八八四作《列異傳》。

這四則故事同樣都有引用為《列異記》和《列異傳》的寫法，可知這二種書名互相摻混的情形。其中，將「度索君」和「營陵道人」標示為《列異記》者是時代較晚的明代作品，明人引書時或把《列異傳》誤植為《列異記》。可是「陳倉」和「鮑宣」在宋代以前的類書中便已引為《列異記》，特別是鮑宣故事，早在《藝文類聚》中已引作《列異記》，而《藝文類聚》之後的諸多類書也引作《列異記》，此點或與類書編纂者會參考《藝文類聚》引文有關。

鮑宣故事的內容是西漢鮑宣（《漢書》卷七十二有傳）在路上遇到心臟麻痺而亡的書生，鮑宣為其埋葬。其後出現一匹馬引導鮑宣前往書生家中，書生家人才知道兒子已歿，前去迎喪。書生家人感念鮑宣善舉，向朝廷推舉其人嘉行，於是鮑宣聲名顯揚²¹。這則故事中的書生不是死於非命，但家人前往迎喪的結果與《列異記》含冤髑髏佚文相同。鮑宣和常山人故事同樣引自《列異記》，可見《列異傳（記）》的撰作者同樣關注迎喪亡者的問題。據筆者研究，《天地瑞祥志》並不一定參照六朝志怪原書，或是抄自已經亡佚的類書²²。也許是已經亡佚的類書從《列異

²¹ 《列異傳·鮑宣》：「故司隸校尉上黨鮑宣字子都，少時舉上計掾。於道中遇一書生，獨行無伴，卒得心痛，子都下車為按摩，奄忽而卒。不知姓字，有素書一卷、銀十餅。即賣一餅以殯殮，其餘銀以枕之，素書著腹上。哭之，謂曰：『若子靈魂有知，當令子家知子在此。今奉使命，不獲久留。』遂辭而去。至京師，有駿馬隨之。人莫能得近，唯子都得近。子都歸，行失道；遇一關內侯家，日暮住宿，見主人，呼奴通刺。奴出見馬，入白侯曰：『外客盜騎昔所失駿馬。』侯曰：『鮑子都上黨高士，必應有語。』侯問曰：『君何以致此馬？昔年無故失之。』子都曰：『昔年上計，遇一書生，卒死道中。』具述其事。侯乃驚愕曰：『此吾兒也！』侯迎喪，開槨，視銀書，如所言。侯乃舉家詣闕上薦，子都聲名遂顯。至子永孫昱，並為司隸。及其為公，皆乘驄馬。故京師歌曰：『鮑氏驄，三入司隸再入公。馬雖疲，行步工。』」見魯迅輯：《古小說鉤沉·列異傳》，收入《魯迅輯錄古籍叢編（第一卷）》（北京：人民文學出版社，1999年），頁126-127。

²² 佐野誠子、佐佐木聰：〈京都大學人文科學研究所所藏《天地瑞祥志》第十四翻刻·校注〉，

傳》引用這二則有關迎喪的故事，然後鮑宣故事被《藝文類聚》引用而流傳後世，常山人故事則因不常受到引用，故而只留存於《天地瑞祥志》。

《天地瑞祥志》成書於唐初，書中引錄的志怪敘事都屬於六朝時期，由於《天地瑞祥志》沒有收錄唐代以後，如《廣異記》一類的志怪小說，因此認為其中的《列異記》等同於《列異傳》。

四、含冤髑髏故事系統

透過死者靈魂揭發兇手的故事，是一個全世界普遍存在的敘事，此類故事被稱為「唱歌的骸骨」(The Singing Bone)。這個名稱最早見於二十世紀初，將印歐地區故事進行分類的英國民俗學家夏洛特·班尼 (Charlotte Sophia Burne)，在其分類體系中，此類故事的編號為五十四，稱為唱歌的骸骨類型 (Singing Bone type)。故事概括如下：

1. 兄弟（或姊妹）因為嫉妒殺害對方。
2. 經過一段時間，被害者的骨頭作成樂器吹奏的時候，揭發謀殺案真相²³。

為何骸骨會唱歌？在民間故事中，被害人的骨頭被改造成樂器一類物品，其後經人演奏，骸骨便會唱歌或發聲，說出命案真相。這類型的故事在德國格林童話集裏也能看見 (KHM 28)。據阿爾奈－湯普森分類法 (Aarne-Thompson type) 中類型編號為七八〇的「唱歌的骸骨」，又據：斯蒂·湯普森 (Stith Thompson) 民間故事分類為 E 632.1 的「被殺之人的骸骨發聲揭露兇手」(Speaking bones of murdered person reveal murder)²⁴，中國也有此種故事類型²⁵。究竟唱歌的骸骨和含冤髑髏之間有何關係？筆

頁 136。

²³ Charlotte Sophia Burne, *The Handbook of Folklore* (London: Published for the Folk-Lore Society by Sidgwick & Jackson, 1914), p. 352. 該文為筆者在網址：<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=cool.ark:/13960/t9183v73d;view=1up;seq=11> 上所查閱，檢索日期：2016年1月27日。

²⁴ Stith Thompson, *Motif-index of Folk-literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends* (Bloomington: Indiana University Press, 1955-1958). 中譯本：斯蒂·湯普森著，鄭海等譯：《世界民間故事分類學》（上海：上海文藝出版社，1991年），但是筆者無法看到中譯本。此外可在 S. Thompson. *Motif-index of folk-literature* 網站查閱，網址：<http://www.ruthenia.ru/folklore/thompson/index.htm>，檢索日期：2016年1月27日。

²⁵ 丁乃通編著，鄭建成等譯，李廣成校：《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝出版社，

者認為「唱歌的骸骨」故事和中國含冤髑髏故事確實有關，詳細論述過程請見其後的討論。

在此，首先要探討中國含冤髑髏故事的歷史變遷。筆者將以《列異記》佚文為主，討論此類故事從漢代到宋代的傳播系統，並討論日本平安時代《日本靈異記》和中國故事間的關係。最後，再討論唱歌的骸骨和含冤髑髏之間的連結。

（一）冤魂報仇

本節暫且不論故事是否出現髑髏，側重討論中國冤魂報仇故事中，具有相同報冤結構的敘事。自古以來，冤魂報仇故事不勝枚舉，這裏主要探討與屍體埋葬有關的故事情節。

《列異記》佚文除了常山人目睹的含冤髑髏外，還有冤魂報仇故事。

謝承《後漢書》曰：蒼梧廣信女子蘇娥，行宿高安鵲巢亭，為亭長龔壽所殺，及婢致富，取其財物，埋致樓下。交趾刺史周敞行部宿亭，覺壽姦罪，奏之，殺壽。《列異傳》曰：鵲奔亭。²⁶

此段《文選》李善注先引謝承《後漢書》（已佚）說明始末，最後引用《列異傳》說明命案發生地點為鵲巢亭的別名，可見《列異傳》原書曾經收錄蘇娥故事²⁷。不過，在上述文章中，尚且無法了解刺史周敞如何得知亭長龔壽罪行。詳細破案經過須見晉代干寶《搜神記》：

漢九江周敞為交趾刺史，行部到蒼梧高要縣，暮宿鵲奔亭²⁸。夜猶未半，有

1986年），頁240-241，在編號780「會唱歌的骨頭」項目中指出有十三篇中國故事，然卻沒有提到本節討論的故事。

²⁶ [梁]江淹：〈詣建平王上書〉，蕭統編，李善注：《文選》，卷39，頁1791。同文又見於〔北宋〕李昉等編：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年重印上海涵芬樓影印宋本〔南宋蜀刊殘本和靜嘉堂所藏宋刊本殘本〕），卷194，頁938，「《列異傳》云鵲奔亭」的文字作為割注。

²⁷ 魯迅輯：《古小說鈎沉·列異傳》，頁126。

²⁸ 此文據干寶撰，李劍國輯校的《新輯搜神記》，參酌諸書校輯。此句《太平御覽》作：「漢九江何敞為交趾刺史，行部到蒼梧，暮宿鵲奔亭。」（《太平御覽》，卷884，頁3927）姓何，無縣名。而汪紹楹校二十卷本《搜神記》（明《學津討原》本為底本）作：「漢九江何敞為交州刺史，行部到蒼梧郡高安縣，暮宿鵲奔亭。」姓何，有「高安縣」的文字。在李劍國《新輯搜神記》中，「校注一」討論刺史的姓和赴任之地，「校注二」討論縣名。關於交趾刺史之姓，李氏據《太平御覽》卷一九四引謝承《後漢書》，指出刺使本來姓「周」，很早就誤為姓「何」，但李氏沒有改為姓「周」。至於縣名，本來作「高安縣」，李氏據《後漢書·郡國志》改為「高要縣」。筆者認

一女子從樓下出，呼曰：「明使君，妾冤人也！」須臾，至敞所臥床下跪曰：「妾本居廣信縣，脩里人。早失父母，又無兄弟，嫁與同縣施氏，薄命先死。有雜繒百十疋，及婢致富一人。妾孤窮羸弱，不能自振，欲之傍縣賣繒，從同縣男子王伯賃牛車一乘，直錢萬二千，載繒，妾乘車，致富時執轡，乃以前年四月十日到此亭外。時日暮，行人斷絕，不敢復進，因即留止。致富暴得腹痛，妾之亭長舍乞漿取火，而亭長龔壽操刀持戟，來至車傍，問妾曰：『夫人何從來？車上何載？丈夫何在？何故獨行？』妾應曰：『何勞問之？』壽因持妾臂曰：『年少愛有色，冀可樂也。』妾懼怖不應，壽即持刀刺脅下，一瘡立死。又刺致富，亦死。壽掘樓下合理，妾在下，婢在上，取財物而去。殺牛燒車，車缸及牛骨貯在亭東空井中。妾既冤死，痛感皇天，無所告訴，故來自歸於明使君。」敞曰：「今欲發之，汝何以為驗？」女子曰：「妾上下著白衣，青絲履，皆未朽也。妾姓蘇，名娥，字始珠。願訪里鄉，以散骨歸死夫。」掘之，果然。敞乃馳還，令吏捕壽，拷問具服。問廣信縣，與娥語合。壽父母兄弟，皆捕繫獄。敞表：「壽常律殺人，不至於族。然壽為惡，隱密經年，王法所不得治。今鬼神自訴者，千載無一。請皆斬之，以明鬼神，以助陰教。」上報聽之。初掘時，有雙鵠奔其亭，故曰「鵠奔亭」。²⁹

周敞確實在東漢永和六年(141)當了交阯(同「交趾」)刺史，所以這個事件應發生在永和六年以後³⁰。冤死的寡婦蘇娥雖然痛感皇天，然因無法訴諸於天，只能藉由托夢的方式向刺史訴冤，最後得以雪冤報仇。故事中雖然沒有出現髑髏或骸骨，但重視將散骨歸葬的情節卻與「含冤髑髏」相同。並且，殺人者和被殺者之間有財產糾

為校正縣名的目的有點模糊，他追求的是歷史上的正確性呢？還是干寶《搜神記》的本來的文章呢？（也許李氏認為干寶已經誤為「何敞」）在本文討論中，周敞是在史書上確實存在的人物，可推定事件的發生年代。因此，本文將底本的「何敞」改為「周敞」。參見〔晉〕干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年），卷22，頁377-378；干寶撰，汪紹楹校：《搜神記》（北京：中華書局，1978年），卷16，頁194。

²⁹ 干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，卷22，頁376-377。另外，這篇故事又見於隋顏之推撰《冤魂志》及《法苑珠林》（卷74）、《太平廣記》（卷127）等書。

³⁰ 《晉書·地理志》：「順帝永和九年，交阯太守周敞求立為州，朝議不許，即拜敞為交阯刺史。」永和九年，據校勘記《勘注》：「永和終於六年，疑「九」為「六」之誤。」參見〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷15，頁464、471。

紛。此情節在後來的「含冤髑髏」和「唱歌的骸骨」也常常出現。

日本宗教學者池澤優指出，這個故事的死者蘇娥已經喪失直接訴冤於皇天的管道，東漢冤魂的能力較之前代為低，已經無法直接訴冤於天³¹。

兇手的目的是奪取蘇娥擁有的財貨，為了隱瞞命案真相，將屍體掩埋、燒掉車馬，無法燒燬的牛骨與車釘就拋置廢井。由於蘇娥的屍體已經掩埋，因此在蘇娥故事中不會直接出現髑髏或骸骨，此點與另一則《列異記》佚文不同，常山人於途中發現沒有人掩埋的髑髏，當時髑髏沒有說話，但常山人還是主動為其埋葬。

蘇娥的屍體雖已掩埋，然因冤死之故，所以要訴冤於刺史，她的請求有二：其一是逮捕犯人，嚴格處刑；其二是把自己的屍體返鄉歸葬。文中詳細描寫蘇娥懇請歸葬一事，但沒記述周敞最後是否有將蘇娥的屍體與其亡夫合葬³²，因為周敞掘墓的主要目的是確認夢中訴冤內容的真假。

除此之外，南朝宋也有出現官員處理孤魂報冤的故事。

宋琅邪諸葛覆。宋元嘉³³年為九真太守。家累悉在揚都。唯將長子元崇送職。覆於郡病亡。元崇年始十九，送喪欲還。覆門生何法僧貪其資貨，與伴共推元崇墮水而死，因分其財。爾夜元崇母陳氏夢元崇還，具敘亡父事，及身被殺委曲。屍骸流漂，怨酷無雙。違奉累載，一旦長辭。銜悲茹恨，如何可說！獻獻不能自勝。又云：「行速疲極，因臥牕下牀上，以頭枕牕。母視兒眠處，足知非虛矣。」陳氏悲怛驚起，把火照兒眠處，沾濕猶如人形。於是舉家號泣，便發聞。于時徐森之始除交州。徐道立為長史。道立即陳氏從姑兒也。具疏所夢，託二徐檢之。二徐道遇諸葛喪船。驗其父子亡日，如鬼語。乃收其行兇二人。即皆款服，依法殺之。更差人送喪達都。右一驗出《冤

³¹ 池澤優：《死および死者崇拜・死者儀禮の宗教的意義に關する比較文化的・統合的研究》（平成12-14年度科學研究費補助金〔基盤研究C(1)〕研究成果報告書，2003年），頁288。全文可參閱：http://mcm-www.jwu.ac.jp/~skproject/member/pdf_ikezawa/mi11.pdf，檢索日期：2016年1月27日。

³² 《後漢書·王恠傳》有與〈蘇娥〉相近情節的故事，而且與蘇娥故事一同收錄到顏之推《冤魂志》。這條故事中，王恠最後遣人收殮被害者的遺體歸返鄉里。參見〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），卷81，頁2681。透過此則故事，可以認為周敞最後還是有實現蘇娥的願望，使其遺體返鄉與丈夫合葬。

³³ 「元嘉」，底本作「永嘉」。南朝宋無「永嘉」的年號，據文中人物徐森之的史書記載，當作「元嘉」。

魂志》。³⁴

此則出於《冤魂志》的故事，冤魂訴說對象不再是官吏，而是他的母親，冤魂返家，告訴母親自己被人殺掉的實情。文中的徐森之曾於元嘉十四年(437)任交州刺史³⁵。這些冤魂報仇系統的故事，除了蘇娥有明確請求喪葬處理外，本文所出現的其他冤魂，並沒有主動提出如此要求，但可理解為破案者最後都會幫他們處理喪事。

這些冤魂報仇故事都收錄於隋代顏之推的《冤魂志（還冤記）》，當中記敘許多冤魂用了各種手段進行報冤³⁶，類似的故事還有很多，本文在此不再贅述。

（二）含冤觸體

類似常山人故事的含冤觸體系統，其基本特徵是發現觸體者埋葬觸體並為之祭禱，然後死者帶祭者去自己的招魂儀式。常山人故事沒有陳述具體人名，不能斷定事情發生的確切年代，假如這個故事真的出自曹丕《列異記》，推估此則故事應當是發生在東漢或三國魏時期。

晉代也有出現類似的故事，收錄於《太平廣記》卷三二〇（出《幽明錄》）³⁷。

晉升平元年，任懷仁年十三，為臺書佐。鄉里有王祖復為令史，恆寵之。懷仁已十五六矣，頗有異意，祖銜恨，至嘉興（地名：浙江省嘉興市），殺懷仁，以棺殯埋於徐祚家田頭。祚後宿息田上，忽見有塚，至朝中暮三時食，輒分以祭之，呼云：「田頭鬼來就我食。」至暝眠時，亦云：「來伴我宿。」如此積時。後夜忽見形云：「我家明當除服作祭，祭甚豐厚，君明隨去。」祚云：「我是生人。不當相見。」鬼云：「我自隱君形。」祚便隨鬼去，計行食頃，便到其家，家大有客，鬼將祚上靈座，大食減，合家號泣，不能自

³⁴ [唐]釋道世編：《法苑珠林》（北京：中華書局，2002年），卷32，頁1028-1029。

³⁵ 《宋書·文帝本紀》：「〔元嘉十四年〕秋八月戊午，以尚書金部郎中徐森之為交州刺史。」〔梁〕沈約撰：《宋書》（北京：中華書局，1974年），卷5，頁85。

³⁶ 王國良：《顏之推冤魂志研究》（臺北：文史哲出版社，1995年），頁17-25，整理《冤魂志》中的報應方式。另可參見小南一郎：〈顏之推《冤魂志》をめぐる——六朝志怪小説の性格〉，《東方學》第65輯（1983年），頁15-28。

³⁷ 李昉等編，張國風校：《太平廣記會校》（北京：北京燕山出版社，2011年），卷320，頁5353，「校記三」：「原作『稽明錄』。黃本作『稽神錄』。中華書局本作『幽明錄』。所記乃東晉事，似為《幽明錄》。不見於今本《稽神錄》。魯迅《古小說鉤沉》將此收入《幽明錄》。」魯迅輯：《古小說鉤沉·幽明錄》，頁264-265。

勝，謂其兒還。見王祖來，便曰：「此是殺我人。」猶畏之，便走出。祚即形露，家中大驚，具問祚，因敘本末。遂隨祚迎喪。既去，鬼便斷絕。³⁸

此則故事如同蘇娥一樣，被害者的屍體同樣被埋葬。任懷仁訴冤肇始於徐祚的祭祀，死者只有被祭祀後才能建立起與生人對話的管道，然後死者和生人一起前往死者除服（守孝期滿，脫去喪服）的儀式。故事中兇手出席、真相大白、最後迎喪的三個情節都近似於《列異記》的佚文。不同的是，任懷仁和王祖的關係是衙門裏的上級和下屬，他們之間沒有金錢或財產紛爭，卻由同性情感糾葛導致殺人事件。文中的徐祚或許就是徐祚之，據史書記載，徐祚之是南朝宋初年重臣徐羨之的父親，曾任上虞令³⁹。而《幽明錄》錄有徐羨之故事，雖然《太平廣記》記載的出處書名時有問題，但是這則故事確實存在於《幽明錄》。

目前所見的唐代志怪中沒有看到此類型的含冤髑髏故事，僅在敦煌本《搜神記》中見到類似故事。敦煌本《搜神記》並非晉代干寶所作者，而是在敦煌莫高窟發現，由句道興撰寫的同名通俗文本。已發現的敦煌本《搜神記》寫卷有 S. 0525、S. 2702、S. 6022、P. 2646、P. 5545，以及日本中村不折舊藏本所收者，其中以中村不折舊藏本為最好⁴⁰。敦煌本《搜神記》第十、十一話是髑髏（或屍體）埋葬故事。第十話直接描寫了髑髏的哭聲。

昔有侯霍，白馬縣人也。在田營作，聞有哭聲，不見其形。經餘六十日。秋間因行田，露濕難入，乃從畔上褰衣而入至地中，遂近畔邊有一死人髑髏，在地入土，當眼匡裏一枝禾生，早以欲秀。霍慙之，拔卻，其髑髏與土擁之，遂成小墳。從此已後，哭聲遂即絕矣。後至八月，侯霍在田刈禾，至暮

³⁸ 同前註，卷 320，頁 5352。

³⁹ 《宋書·徐羨之傳》：「徐羨之字宗文，東海郟人也。祖寧，尚書吏部郎，江州刺史，未拜卒。父祚之，上虞令。」沈約：《宋書》，卷 43，頁 1329。此外，《嘉泰會稽志》也記載徐祚之為上虞令之事。〔宋〕施宿撰：《嘉泰會稽志》（臺北：成文出版社，1983 年《中國方志叢書·華中地方》第 549 號，民國十五年影印清嘉慶十三年刊本），卷 3，頁 6209。

⁴⁰ 關於敦煌本《搜神記》，有王國良：〈敦煌本搜神記考辨〉，《漢學研究》第 4 卷第 2 期（1986 年 12 月），頁 379-387；張錫厚：〈敦煌寫本《搜神記》考辨〉，《文學評論叢刊》（北京：人民文學出版社，1982 年），第 16 輯，頁 293-320；西野貞治：〈敦煌本搜神記について〉，神田博士還曆紀念會編：《書誌學論集：神田博士還曆紀念》（東京：平凡社，1957 年），頁 437-450；西野貞治：〈敦煌本搜神記の說話について〉，《大阪市立大學人文研究》第 8 卷第 4 號（1957 年），頁 56-67。

還家，覺有一人，從霍後行。霍急行，人亦急行，霍遲行，人亦遲行。霍怪之，問曰：「君是何人，從我而行？」答曰：「我是死鬼也。」霍曰：「我是生人，你是死鬼，共你異路別鄉，因何從我而行？」鬼曰：「我蒙君鋤禾之時，恩之厚重，無物相報。知君未取妻室，所以我明年十一月一日，克定為君取妻，君宜以生人禮待之。」霍得此語，即忍而不言。……⁴¹

其後，鬼魂透過大風為侯霍送來新娘，髑體償還侯霍恩情後就未曾出現，亦不曾說明自身死因。此類透過風送來新娘的故事在後世仍有流傳⁴²。

敦煌本《搜神記》第十一話中，雖然沒有出現髑體，但其故事情節與《列異記》佚文非常相近。

昔有侯光、侯周兄弟二人，親是同堂，相隨多將財物遠方興易。侯光貨易多利，侯周遂乃損折，即生惡心，在於郭歡地邊殺兄，拋著叢林之中，遂先還家。光父母借問周：「汝早到來，兄在何處？」周答曰：「兄更廿年，方可到來。」郭歡在田營作此地頭，林中鳥鵲，遼亂而鳴。郭歡怪之，往看，乃見一死人，心生哀慙，遂即歸家，將鍬鑿則為埋藏，營作休罷。中間每日家人送食飯來祭之。經九十餘日，粟麥收了，欲擬歸家，遂辭死人，咒願曰：「我乃埋你死屍靈在此，每日祭祀，經三個月，不知汝姓何字誰，從今已後不祭汝，汝自努力。」即相分別。後年四月，歡在田鋤禾，乃有一人，忽然在前頭而立，問曰：「君是何人，乃在我前而立？」此人答曰：「我是鬼。」歡曰：「我是生人，你是死鬼，共你異路別鄉，何由來也？」鬼曰：「蒙君前時恩情厚重，無物報恩。今日我家大有飲食，故迎君來，兼有報上之物，終不相違。」歡疑，遂共相隨而去。神鬼覆蔭，生人不見，須臾之間，引入靈床上坐。其祭盤上具有飲食，侯光共歡即喫直淨盡，諸親驚怪，皆道神異。須臾之間，弟侯周入來，向兄家檢校。兄忽然見弟，語歡曰：「殺我者，此人也。生時被殺，死亦怕他。」便即畏懼走出。郭歡無神靈覆蔭，遂即見

⁴¹ 台東區立書道博物館、磯部彰編：《中村不折舊藏禹域墨書集成》（東京：文部科學省科學研究費特定領域研究〈東アジア出版文化の研究〉總括班，2005年），卷中，頁327。若干文字據汪紹楹校：《搜神後記》（北京：中華書局，1981年），頁122-123，《搜神記》異本二，句道與本的文本修改。

⁴² 關於風送來新娘的故事，參見金文京：〈天賜夫人考——風で飛んで来た花嫁の話〉，麥谷邦夫編：《三教交渉論叢續編》（京都：京都大學人文科學研究所，2011年），頁355-378。

身，從靈床上起來，具說委由，向侯光父母兄弟。遂即將侯周送縣，一問即口承如依法。侯光父母賜歡錢物車馬侍從，相隨取兒神歸來葬之。故曰：侯光作鬼，尚自報恩，何況生人。事出《史記》。⁴³

因為生意上的盈虧不同，引發弟弟侯周心生歹意殺害兄長侯光，然而侯周回家時沒說侯光已死，但侯家人卻做靈座祭祀，此處的故事情節有些矛盾。故事中的三個情節與《列異記》佚文相似，分別是：兇手為熟人、因生意糾紛引發命案、真相大白後迎喪歸葬。然在殺人犯曝光後，家人沒有動用私刑而是送交縣衙官府的情節，與《列異記》佚文不同。關於故事中的凶手和被害人的關係，《列異記》佚文是同伴，侯光、侯周故事是兄弟，由此點觀之，敦煌本《搜神記》的侯光、侯周故事更近似於「唱歌的骸骨」類型。

金文京曾經對敦煌本《搜神記》第十、十一話的兩個故事進行分析，認為二者前半部的情節，特別是與鬼魂對話的敘述文字幾乎一模一樣，可知這兩則故事原本應是同一個故事，之後才分開演變成兩個故事⁴⁴。且金文京認為敦煌本《搜神記》中收錄的兩個故事，第十一話的報冤故事似乎更為古老。敦煌本《搜神記》的報冤故事後來也在中國流傳開展⁴⁵。

敦煌本《搜神記》所收錄的這兩則故事，沒有足夠的線索去推定具體時間。北宋以後也有出現若干類似的故事，如北宋徐鉉撰寫的《稽神錄》記載⁴⁶：

高安村人有小兒作田中，為人所殺，不獲其賊。至明年死日，家人為設齋。
爾日，有里中兒方耕，忽見其一小兒謂之曰：「我某家死兒也，今日家人設

⁴³ 《中村不折舊藏禹域墨書集成》，卷中，頁 328。若干文字據汪紹楹校：《搜神後記》，頁 123-124，《搜神記》異本二，句道興本的文本修改。

⁴⁴ 金文京：〈元雜劇《盆兒鬼》考——しゃべるお碗の話〉，說話と說話文學の會編：《說話の近世的變容》（大阪：清文堂出版，2001 年《說話論集》第 10 集），頁 369-397 和金文京〈天賜夫人考〉。

⁴⁵ 參見項楚：〈敦煌本句道興《搜神記》本事考〉，《敦煌學輯刊》，1990 年第 2 期，頁 43-59 和金文京〈元雜劇《盆兒鬼》考〉。項楚指出《幽明錄》、《稽神錄》和《青瑣高議》，沒提到後述的《盆兒鬼》。

⁴⁶ 《稽神錄》，《郡齋讀書志》有著錄，十卷。說明：「記怪神之事。序稱自乙未歲至乙卯，凡二十年，僅得百五十事。」參見〔南宋〕晁公武撰：《郡齋讀書志》（臺北：廣文書局，1967 年影印清王先謙校刊本），卷 13，頁 768。現存傳本都作六卷。現在的六卷本《稽神錄》無此條，中華書局本《稽神錄》將這個故事載於補遺。〔北宋〕徐鉉撰，白化文點校：《稽神錄》（北京：中華書局，1996 年），頁 122-123。

齋，吾與爾同往食乎。」里中兒即隨之。至其家，共坐靈牀，食至輒冷。家人不見也。久之，其舅後至。望靈牀而哭。兒即逕指之曰：「此人殺我者也。吾惡見之。」遂去。兒既去，而家人見里中兒坐靈牀上，皆大驚。問其故，兒具言之。且言其舅殺之。因執以送官，遂伏罪。出《稽神錄》⁴⁷

此則故事的前半部情節與上述不同，沒有寫明此兒為何被殺，而且也沒有受到任何召喚，就出現在里中兒面前。故事後半部，家人設齋和在靈齋處發現真相的情節，與上述故事十分相似。

北宋劉斧《青瑣高議後集》卷四所收錄的〈羊童記：家童見身報冤〉，情節順序與《稽神錄》不同，但內容非常相似，可能是劉斧以《稽神錄》為原型進行改寫的⁴⁸。

回到《稽神錄》所收錄的冤魂報官故事，可以看到故事中也有出現骸骨。

李宗為舒州刺史，重造開元寺。工徒始集，將浚一廢井。井中有斷碑，其文不識。是夜，李宗夢一人，自稱郭厚，葬此。前土寇犯闕，天下亂。僧輩利吾行資，殺我投此井中，今骸骨在是。為我白李公，幸葬我，無見棄也。主者以告宗，翌日，親至井上，使發之，果得骸骨。即為具衣衾棺槨，設祭而葬之。葬日，伍伯復仆地。鬼告曰：「為我謝李公，幽魂處此已三十年，籍公之惠，今九州社令已補我為土地之神配食於此矣。」寺中至今祀之。⁴⁹

在北宋徐鉉撰寫的《稽神錄》中可以看到許多類似的冤魂故事⁵⁰，可知在隋代顏之推撰寫《冤魂志》之後，此種類型的報冤故事不斷出現。可見冤魂報仇、髑髏報仇的故事是同時存在的。然而，這二者之間存在著不同的層次，冤魂能夠主動訴冤或報復，但是髑髏只能在地上含著冤屈，報復的經緯是被動的。因為沒有歸葬的髑髏魂魄較弱，缺乏主動進行報復的能力，如此便形成含冤髑髏特有的故事結構。

整理此類含冤髑髏故事的時代順序，可依序列為《列異記》佚文、《幽明錄》、敦煌本《搜神記》第十一話。至於被同伴殺害的情節安排，《列異記》和敦煌本《搜神記》的差異不大，兩書之間約有五、六百年的間隔，在這之間是否還有

⁴⁷ 李昉等編，張國風校：《太平廣記會校》，卷 124，頁 1723。

⁴⁸ 劉斧《青瑣高議》以前的故事翻案比較多。參見寧稼雨：《中國文言小說總目提要》（濟南：齊魯書社，1995 年），頁 148-149。

⁴⁹ 李昉等編，張國風校：《太平廣記會校》，卷 314，頁 5238。中華書局本《稽神錄》載於補遺。

⁵⁰ 寧稼雨：《中國文言小說總目提要》，頁 66-67。

類似的故事？目前在中國的傳世文獻中沒有看到此類線索，然在日本卻可見到類似的故事。

（三）《日本靈異記》的含冤髑髏

約在敦煌本《搜神記》出現的時代前後，日本也有類似的含冤髑髏故事，平安時代僧人景戒編《日本國現報善惡靈異記》（簡稱《日本靈異記》，弘仁十三年[822]前後成書）卷上第十二緣〈人畜所履髑髏救收示靈表而現報緣〉，便是記錄有關含冤髑髏報冤和報恩的故事。

高麗學生道登者，元興寺沙門也。出自山背惠滿之家，而往大化二年丙午，營宇治持，往來之時，髑髏在于奈良山溪，為人畜所履，法師悲之，令從者萬侶置之於木上。迄于同年十二月晦夕，人來寺門白：「欲遇道登大德之從者萬侶者。」萬侶出而遇之，其人語之曰：「蒙大德之慈願，得平安之慶，然非今夜，無由報恩。」輒將萬侶，至于其家，從閉屋而入於屋裏，多設飲食，其中以己分之饌，與萬侶共食。其於後夜，有男聲，告萬侶曰：「殺吾之兄欲來，故早去。」萬侶怪而問之，答：「昔吾與兄共行交易，吾得銀卅斤許，時兄妒忌，殺吾取銀，自爾以還，多經年歲，往來人畜，皆踏我頭，大德垂慈，令見離苦，故不忘汝恩，今宵報耳。」時其母與長子，為拜諸靈，入其屋內，見萬侶而驚畏，問其所以到來，萬侶於是具說前事，母罵長子曰：「呼矣，我愛子，為汝所殺，非他賊也！」便禮萬侶，更設飲食，萬侶還來，以狀白師，夫死靈白骨，尚猶如此，何況生人，豈忘恩哉？⁵¹

高麗僧人道登在路上見到被人畜糟踏的髑髏，出於同情讓弟子萬侶把髑髏掛在樹枝上，以免受到踐踏。之後髑髏請萬侶到自己家中，享用美味佳餚以報恩情，直到後夜髑髏的長兄回家，才揭發出長兄是殺人兇手的真相。

前人已經指出這個故事與敦煌本《搜神記》侯光、侯周和《幽明錄》任懷仁的故事十分相似⁵²。金文京更指出敦煌本《搜神記》第十一話的文末話語和《日本靈異記》非常相似，不知是否為敦煌本《搜神記》流傳到日本影響所致，或是中國其他

⁵¹ 景戒撰，出雲路修校注：《新日本古典文學大系日本靈異記》（東京：岩波書店，1996年），頁212-213。

⁵² 同前註，頁27。

類似的故事流傳到日本後被改寫而成⁵³。

《天地瑞祥志》成書在《日本靈異記》之前，或許在日本的景戒有看到《天地瑞祥志》中收錄的故事。誠然，《日本靈異記》收錄的道登故事，情節更接近於敦煌本《搜神記》，但從故事出現髑髏來看，《列異記》佚文和《日本靈異記》是一致的，不似敦煌本《搜神記》所記錄的侯光、侯周故事，只有出現屍體而不見髑髏。而且在日本同樣類型的含冤髑髏故事系統中，髑髏的存在顯得非常重要。

在日本東北和九州都有上述「唱歌的骸骨」型民間故事⁵⁴。較古老的文本收錄在人見蕉雨記錄江戶時代日本東北地區民間故事的《黑甜瑣語》（成書於寬成十一年[1799]）。日本學者們將這篇故事的源流追溯到《日本靈異記》的髑髏故事⁵⁵。除了道登故事以外，日本平安時代還有很多髑髏故事，這些故事的源流同樣可以追溯至中國⁵⁶。《列異記》的佚文既有報冤的故事結構，又有髑髏意象，或許是在日本文學影響下的一項資料。

綜合上文所述內容，筆者認為最基本的故事類型，是冤魂報仇故事系統，含冤髑髏故事從冤魂報仇故事系統所派生，後來這兩個故事系統都流傳下來。而只有說話（或出現）的髑髏，逐漸轉變成唱歌的骸骨類型。

中國也有「唱歌的骸骨」型故事，元雜劇《盆兒鬼》內容敘述商人楊國用出外經商，於途中為人所殺，兇手將其屍骸燒成灰燼，製成瓦盆，其後這個瓦盆向包拯告狀訴冤。《盆兒鬼》故事情節中沒有直接出現髑髏，然而透過骨頭製成之物說明兇手的情節，與西方「唱歌的骸骨」一樣。（西方的故事，多半使用骨頭製作的笛

⁵³ 金文京：〈天賜夫人考〉，麥谷邦夫編：《三教交涉論叢續編》，頁 360-361。

⁵⁴ 關於日本的「唱歌的骸骨」故事，參見大藤時彥：〈歌い骸骨〉，福田晃編：《日本昔話研究集成（4）：昔話の形態》（東京：名著出版，1984年），頁 170-186，原論文出版於 1968 年；關敬吾：〈唄う骸骨〉，《昔話と笑話》（東京：岩崎美術社，1971年），頁 128-139。

⁵⁵ 柳田國男很早就在研究中指出此點，詳見柳田國男：〈桃太郎の誕生〉，《柳田國男全集》（東京：筑摩書房，1998年），第 6 冊，頁 245-246，原書出版於 1933 年。此外，稻田浩二編：《日本昔話と古典》（東京：同朋社，1998年），編號 263 〈歌い骸骨〉，將《日本靈異記》中的道登故事列為「對應話」，又舉了很多髑髏誦經故事（頁 279-282）。除此之外，編號 259 〈枯骨報恩〉的「類話」就是《日本靈異記》中的道登故事。在這個項目中，舉了許多日本和中國枯骨報恩的故事。

⁵⁶ 關於日本古代文學中的髑髏意象和中國髑髏意象的關係，參見稻田浩二編《日本昔話と古典》和朽尾武：〈髑髏の和漢比較文學序說——髑髏說話の源流と日本文學〉，《和漢比較文學》第 21 號（1998年），頁 1-16。兩者都列舉日本和中國的說話髑髏故事。

子等物訴說真相。)

筆者目前尚且不能斷定中國和日本何處較早出現「唱歌的骸骨」故事。同時，世界各地出現的「唱歌的骸骨」類型，也不是在一個地點產生後再流傳到其他地區⁵⁷，較有可能是在當地自行產生。然而，與西方「唱歌的骸骨」故事比較時，中國和日本更注重髑髏本身意象⁵⁸，這點或許反映日本文學受到中國注重髑髏意象的影響。

五、髑髏意象

筆者將在下文探討從《列異記》到敦煌本《搜神記》，為何突出髑髏意象的時代背景。

(一) 髑髏的意識形態

除了含冤髑髏故事外，志怪中還收錄許多髑髏故事，多半與埋葬有關。

桓沖之《述異記》曰：陳留周氏婢，名興進，入山取樵。夢見一女，語之曰：「近在汝頭前，目中有刺，煩為拔之，當有厚報。」婢見一朽棺，頭穿壞，髑髏墮地，草生目中，便為拔草，內著棺中，以臂塞穿，即於髑髏處得一雙金指環。⁵⁹

《述異記》有兩種，分別是由齊代祖沖之撰寫的《述異記》和梁代任昉所作的《述異記》。引文中的「桓沖之」是「祖沖之」的誤寫，此條引文應當出自祖沖之《述異記》。魯迅也同樣認為這是祖沖之的作品，並將其收在《古小說鉤沉·述異記》。《述異記》中的髑髏只要求埋葬自己的屍體，缺少說明兇手的情節，屬於髑髏報恩故事。這個故事也被《日本靈異記》改寫，成為收錄在卷下第二十七緣的

⁵⁷ 高橋修在〈《歌う骨》(AT780)を巡る話型の問題〉一文，先介紹柳田國男和關敬吾所論「唱歌的骸骨」的傳播路徑，其後重新探討日本和世界上有關「唱歌的骸骨」的故事內容。高橋修認為這個類型的故事不能簡單概括成：從一個地點發生後，再傳播至世界各地。而且，這個故事的原型是報冤故事，這種報冤故事的敘事結構是一般人都想得到的。高橋修：〈《歌う骨》(AT780)を巡る話型の問題〉，《人文論究》第71期（2002年），頁1-40。

⁵⁸ 梅內幸信：〈宇宙のリズム：グリム童話《歌う骨》(KHM28)と日本昔話《唄い骸骨》の位相について〉，《藝文研究》第81期（2001年），頁194-178。

⁵⁹ 李昉等編：《太平御覽》，卷479，頁2196。魯迅輯：《古小說鉤沉·述異記》，頁309。

〈髑髏目穴笋揭脫以祈之示靈表緣〉。在《日本靈異記》的故事中，主人公拔掉貫穿髑髏眼窩的竹筍後，主人公受到死者款待，其後殺人兇手出場的情節也與含冤髑髏故事系列相同⁶⁰。

髑髏除了報恩之外，倘若有人輕慢髑髏，髑髏也會進行報復。

《幽明錄》曰：桓大司馬鎮赭圻時，有何參軍晨出行於田野中，溺死人髑髏上。還晝寢，夢一婦人語云：「君是佳人，何以見穢污？暮當令知之！」是時有暴虎，人無敢行夜出者，何常穴壁作溺穴。其夜，趨穴欲溺，虎忽嚙斷陰莖，即死。⁶¹

此外，中醫會把髑髏屑當成藥材使用，然而此種行為同樣不受髑髏允許，進而產生報復行為。

庾宏為竟陵王府佐，家在江陵。宏令奴無患者，載米餉家。未達三里，遭劫被殺，屍流泊查口村，時岸傍有文欣者，母病。醫云：「須得髑髏屑服之，即差。」欣重賞募索。有鄰婦楊氏見無患尸，因斷頭與欣。欣燒之，欲去皮肉，經三日夜不焦，眼角張轉。欣雖異之，猶惜不棄，因刮耳頰骨，與母服之。即覺骨停喉中，經七日而卒。尋而楊氏得疾，通身洪腫，形如牛馬，見無患頭來罵云：「善惡之報，其能免乎？」楊氏以語兒，言終而卒。出《幽明錄》⁶²

莊子用馬鞭打髑髏，是為了叫醒它。可是，對髑髏不敬使其發怒，髑髏也是會進行報復的。

在前言曾引張碧〈野田行〉中描寫髑髏唱歌的句子。唐代志怪小說中，由牛肅所作的《紀聞》，錄有一則骸骨詠詩故事。

調露年中，有人行於巴峽。夜泊舟，忽聞有人朗詠詩曰：「秋逕填黃葉，寒摧露草根。猿聲一叫斷，客淚數重痕。」其音甚厲，激昂而悲。如是通宵，凡吟數十遍。初聞以為舟行者未之寢也。曉訪之，而更無舟船，但空山石

⁶⁰ 《日本靈異記》中兩條故事的比較，參見原田敦子：〈日本靈異記にみる骨肉の倫理〉，日本靈異記研究會編：《日本靈異記の世界》（東京：三彌井書店，1982年），頁239-266。

⁶¹ 李昉等編：《太平御覽》，卷892，頁3961。魯迅輯：《古小說鉤沉·幽明錄》，頁209。

⁶² 李昉等編，張國風校：《太平廣記會校》，卷119，頁1654-1655。魯迅輯：《古小說鉤沉·幽明錄》，頁227-228。祖沖之《述異記》也有類似的話（釋道世：《法苑珠林》，卷46，頁1411；魯迅輯：《古小說鉤沉·述異記》，頁305）。

泉，谿谷幽絕，詠詩處有人骨一具。出《紀聞》。⁶³

日本也有小野小町髑髏唱歌的故事，可知在出現含有報冤因素的「唱歌的骸骨」故事之前，已經出現髑髏唱歌的情節。

探討有關髑髏說話、唱歌的情節源流時，有見到僧侶死後舌燒誦經的故事。諏訪義純探討佛教舌燒誦經的故事後，認為此類故事經過朝鮮半島流傳至日本以後，在日本變化成髑髏誦經⁶⁴，是以諏訪義純認為：此類佛經故事就是日本「唱歌的骸骨」的故事源流。然而，事情看起來沒有那麼簡單，但因筆者暫時沒有找到中國的髑髏誦經故事，僅在中國古籍中看到許多髑髏說話（或唱歌情節）的志怪小說，只能對此說法持保留態度。

（二）祈求埋葬

在中國人的觀念中，死後妥善埋葬是一個理想狀態，無人埋葬便是悲慘的象徵。本文至此只討論被人殺害的髑髏或屍體，然而，尚有不是意外死亡者卻要求埋葬的故事，可見祈求埋葬者不限於死於非命的人，例如收錄在六朝地理書雷次宗《豫章記》⁶⁵的故事，便是東漢人物許劭請求埋葬。

《豫章記》曰：許子將墓在郡南四里。昔子將以中國大亂，遠來渡江，隨劉繇而卒。藏于昌門裏。于時漢興平二年也。吳天紀中，太守吳興沈季，白日於廳事上坐，忽然如夢見一人，著黃單衣、黃巾，稱汝南羊與許子將求改葬，因忽不見，即求其喪，不知處所。遂招魂葬之，命文學施遐為招魂文。⁶⁶許劭字子將，《後漢書》卷六十八有傳，是著名的評論家。文中的太守沈季不見史書記載。文末的「施遐」應該是人名，隸屬於文學官署，專門撰寫招魂文。許劭在沈季夢中出現的情節，與上述蘇娥故事相似，不同之處在於許劭沒有死於非命，僅因客死他鄉，想要回歸故里改葬。事實上，亡者請求埋葬的故事，廣泛存在於六朝

⁶³ 李昉等編，張國風校：《太平廣記會校》，卷 328，頁 5516。

⁶⁴ 諏訪義純：〈わが國說話集に見る舌不燒讀誦から髑髏讀誦への推移〉，宇治谷祐顯編：《佛の教化・佛道學——宇治谷祐顯佛壽記念論集》（京都：法藏館，1996 年），頁 235-256。

⁶⁵ 《隋書·經籍志》：「《豫章記》一卷，雷次宗撰。」參見魏徵等撰：《隋書》，卷 33，頁 983。《豫章記》有《說郛》本和《玉函山房輯佚書補編》。

⁶⁶ 李昉等編：《太平御覽》，卷 556，頁 2516。又見於李昉等編，張國風校：《太平廣記會校》，卷 317，頁 5300，出《豫章記》。

及唐代志怪小說中⁶⁷。

這些請求埋葬的故事中，像蘇娥那樣直接向官吏請求者較為多見。這是因為官吏有權下令遷葬，普通百姓很難把屍體遠送到死者故鄉。且在蘇娥的故事中，凶手就是亭長，故向官吏訴冤可以盡早解決命案。

同樣地，其他報冤故事的死者，帶恩人去自己家中的齋儀或宴會，是為了實現在當場揭露命案真相的情節，所以凶手會限於兄弟、同伴等親近人物。因此，「含冤髑髏」故事中的兇手與受害者為兄弟、同伴的關係相當合理。

（三）為髑髏招魂

當找不到死者屍體的時候，其遺族會作招魂儀式，慰祭亡魂。有些人也會為無名髑髏、無主骸骨作招魂儀式。

〔周〕嘉從弟暢，字伯持。性仁慈，為河南尹。永初二年，夏旱，久禱無應，暢因收葬洛城傍客死骸骨凡萬餘人，應時澍雨，歲乃豐稔。位至光祿勳。⁶⁸

周暢為骸骨收葬的行為感動上天，使久旱之地得逢甘霖。這個事件的時代背景應早於張衡〈髑髏賦〉的撰寫年代，復從故事中透漏的線索，可知東漢中期便已出現許多客死異鄉者的骸骨。其後，東漢末年、三國時期戰亂頻仍，無人埋葬的髑髏、骸骨不斷增加，在此情境下，人們詠寫髑髏，逐漸產生含冤髑髏的系列故事。

當時，詠頌對象只限於單獨的髑髏，原則上沒有囊括集體的髑髏⁶⁹。雖然如此，其後也有描寫為多數無名髑髏進行招魂儀式的作品。在唐代，不僅有很多詠頌戰死者的文學作品，且為了安慰孤魂，也舉行許多招魂儀式，後來形成民間宗教信仰的

⁶⁷ 池澤優《死および死者崇拜・死者儀禮の宗教的意義に關する比較文化的・統合的研究》一文，列舉六朝志怪中七條請求墓葬的故事，其中包括上述的任懷仁故事（頁 290-291）。張玉蓮：〈遷葬敘事〉，《古小說中的墓葬敘事研究》（北京：人民文學社，2013 年），頁 70-97 主要討論請求埋葬的故事。

⁶⁸ 范曄撰，李賢等注：《後漢書·周嘉傳》，卷 81，頁 2676。同話又見於干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，卷 8，頁 139，將年號作「元初二年（115）」。干寶撰，汪紹楹校：《搜神記》，卷 11，頁 134。

⁶⁹ 吳真：〈招魂と施食：敦煌孟姜女物語における宗教救済〉，《東洋文化研究所紀要》第 160 冊（2011 年），頁 111-112。此文中譯見吳真：〈敦煌孟姜女變文與招魂祭祀〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》，2012 年第 1 期，頁 136-142。

招魂習俗，此點也反映在敦煌孟姜女的故事之中⁷⁰。

從《列異記》佚文到敦煌本《搜神記》之間，暫時沒有找到其他含冤髑髏故事。但是為髑髏祈禱，安慰孤魂的精神傳統一直延續著。

六、結 語

冤魂是非常原始的概念，在發明文字之前人類就有「冤」的觀念，「冤魂」的具體化，就是「髑髏」。透過《列異記》佚文的故事背景，可推測此時期應為張衡〈髑髏賦〉開啟詠寫髑髏，並引起一時風尚的時期。他們與《莊子》不同，對髑髏感到哀弔，當時的人們看到路旁的髑髏，便不由自主地想像髑髏落難的情節，進而為其招魂，描寫髑髏的「冤和結」。

⁷⁰ 同前註，頁 113-117。