

《日本靈異記》中卷第三十緣的研究

福田素子*

一、前言

本文主要說明選自《日本國現報善惡靈異記》中卷第三十緣的〈行基大德攜子女人視過去怨令投淵示異表緣〉，即高僧行基令婦人帶來的孩子投淵，以展示前世結下的怨結。此為顯露奇蹟的因緣故事，來源於中印佛教故事。這一類型的故事核心具有「冤家債主」的解釋。然而，古代日本人只有接受故事的外在形式，拒絕解救冤魂的想法。

(一)《日本靈異記》中卷第三十緣〈行基大德攜子女人視過去怨令投淵示異表緣〉簡介

〈行基大德攜子女人視過去怨令投淵示異表緣〉選自日本現存最古老的佛教小說集《日本國現報善惡靈異記》中卷的第三十緣（以下簡稱「《日本靈異記》¹中卷第三十緣」）。《日本靈異記》成書於九世紀初²，是由日本沙門景戒以漢文書寫而成。〈行基大德攜子女人視過去怨令投淵示異表緣〉全文如下：

行基大德，令堀開於難波³之江而造船津，說法化人。道俗貴賤，集會聞法。爾時，河內國若江郡川派里⁴，有一女人，攜子參往法會聞法。其子哭謔，不令聞法。其兒年至於十餘歲，其腳不步，哭謔飲乳，噉物無間。大德

* 福田素子，日本聖學院大學、青山學院大學、關東學院大學兼任講師。

¹ 《日本靈異記》是《日本國現報善惡靈異記》於日本最為通行的簡稱。

² 作品中最晚出現的年號為弘仁十三年(822)。

³ 難波，地名。約於今日的大阪市中央區附近。

⁴ 河內國若江郡川派里，也是地名。約在今日的東大阪市川俣。

告曰：「咄彼孃人，其汝之子持出捨淵。」眾人聞之，當頭之曰：「有慈聖人，以何因緣，而有是告。」孃依子慈不棄，猶抱持，聞說法。明日復來，攜子聞法。子猶喜哭，聽眾障翳，不得聞法。大德嘖言：「其子投淵！」爾母怪之，不得思忍，擲於深淵。兒更浮出於水之上，踏足攢手，目大瞻暉，而慷慨曰：「惻哉，今三年徵食耶！」母怪之，更入會聞法。大德問言：「子擲捨耶？」時母答，具陳上事。大德告言：「汝昔先世，負彼之物，不償納故，今成子形，徵債而食，是昔物主。」嗚呼恥矣！不償他債，寧應死耶？後世必有彼報而已。所以《出曜經》云：「負他一錢鹽債故，墮牛負鹽所驅，以償主力」者，其斯謂之矣。⁵

這則故事，是實際見於日本史中的高僧行基的靈驗故事。行基，生於天智天皇七年(668)，十五歲出家，師從玄奘弟子道昭。文武天皇四年(700)道昭逝世後，行基開始獨立活動，他一邊指導土木工程，改善百姓生活基礎，一邊「說法化人」。由於行基的事業開始之際，完全不受官方管控，因此受到政府再三打壓。直到西元七三〇年左右，官方了解到他的事業的重要性，逐漸轉換方針，至天平十二年(740)才讓行基參與大佛的建造。更於天平二十一年(749)行基逝世後，賜諡號為「行基菩薩」。據日本正史《續日本紀》卷十七所載，行基為人「靈異神驗，觸類而多」⁶，《日本靈異記》也記載著許多行基的靈驗故事，中卷第三十緣故事就是其中之一。

根據《日本靈異記》中卷第七緣，行基於天平十六年(744)十一月任大僧正⁷，此時他正在難波建造橋梁、開發碼頭，這是聖武天皇建設難波京的項目之一⁸。《日本靈異記》中卷第三十緣應該也是以這個時期為背景。

作者景戒的生平，正史中並沒有相關記載，僅在《日本靈異記》中有他的自傳。景戒自稱「諾樂⁹右京藥師寺沙門景戒」，然《日本靈異記》下卷第三十八緣寫道：「延曆六年丁卯秋九月朔四日甲寅酉時，僧景戒，發慚愧心，憂愁嗟言：『居於

⁵ 景戒撰述，出雲路修校注：《日本靈異記》，收入《新日本古典文學大系》（東京：岩波書店，1996年），第30冊，頁137-138。《日本靈異記》有幾種版本，出雲路修採用的底本是真福寺本。

⁶ 菅野真道、藤原繼繩等撰，黑板勝美校訂：《續日本紀》，收入經濟雜誌社編：《國史大系》（東京：經濟雜誌社，1901年），第2卷，頁277。

⁷ 據日本正史《續日本紀》卷十六，行基為天平十七年(745)正月二十一日任大僧正，時間稍有差異。同前註，頁257。

⁸ 聖武帝打算模仿唐朝的洛陽，除了原來的首都平城京之外，再建設另一個首都級城市。

⁹ 同於「奈良」。

俗家，而蓄妻子無養物，無菜食無鹽，無衣無薪。』由此可知，景戒雖然做了和尚，但同時有妻子和孩子。延曆十六年(797)還有他兒子死去的記載。從這些記載可以看出，從延曆六年到延曆十六年，這十年間景戒是幾個孩子的父親。據此推測他的年齡，景戒很可能沒有在行基生前見過他。

(二) 先行研究與研究目的

原本應該充滿慈悲心的高僧，強迫做母親的殺死自己的孩子，而這個母親還唯唯諾諾地下手，如此令人震驚的故事，使人聯想到臺語的「討債团」¹⁰及「後生是怨仇，查某团來討債」¹¹，這常常是用來指責頑劣幼子時的詞語。這個誕生在日本古代的故事和臺灣父母所說的「討債团」確實有其關聯，二者皆認為孩子是從前世來的「討債鬼」。

有些學者認為《日本靈異記》中卷第三十緣是源於日本的土著信仰。例如井上正一在〈不具の子を捨てる民俗〉一文，討論日本民間的棄兒習俗，並指出古代有時會拋棄無法養育的嬰兒，讓他們早早返回神界。井上舉了兩個例子，一個是日本神話中伊邪那岐和伊邪那美二神，在誕育日本之前生了水蛭子，於是把他放在小舟上流放的故事；另一個就是本文所要討論者，藉此解釋行基所下的這則荒誕命令，就是基於這個民間風俗。井上指出，由於棄兒就等同於把孩子還給神祇，所以棄兒的地方應是神的居所，意即幽靜的山間或是清淨的水裏¹²。在其他的日本土著信仰裏，也有為了安全的理由，建築碼頭以放置供奉水神的供品，或是打生樁的故事¹³。

¹⁰ 據中華民國教育部首頁：《臺灣閩南語常用詞辭典》，該語意味著：「敗家子、不肖子。拿祖先的財產隨意揮霍的不肖子孫。」網址：http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html，檢索日期：2016年1月26日。

¹¹ 陳宗顯：《臺灣人生諺語》（臺北：常民文化出版社，2000年），頁100。

¹² 井上正一：〈不具の子を捨てる民俗——靈異記の民俗史料〉，《日本歷史》第283號（1971年），頁93-99。

¹³ 丸山顯德舉的例子是河村全二：〈淵に捨てられた子供——景戒の發想と方法〉，《紀要》第12號（1976年）、守屋俊彦：〈日本靈異記中卷第三十緣考〉，《日本靈異記論——神話と説話の間》（大阪：和泉書院，1985年），這兩篇為水神供品的例子；黑澤幸三：〈日本靈異記小論——行基説話の意味するもの〉，上田正昭等編：《日本古代論集》（東京：笠間書院，1980年）、米山孝子：〈《日本靈異記》中卷第三十緣考——「子供を淵に捨てる」説話の成立事情〉，《佛教文學》第13號（1989年），這兩篇為打生樁的例子。

對於上述的說法，有兩位學者提出疑義，並認為是受到中國民間故事的影響。首先是丸山顯德，他在〈《日本靈異記》の討債鬼說話と食人鬼說話〉¹⁴一文指出，《日本靈異記》中卷第三十緣受到中國的「鬼索債譚」（討債鬼故事）¹⁵影響。因為故事的背景是當時的海港城市難波，故他推測這則故事正是由乘船來日的外國人所帶來。另一位是後小路薰，他在〈近世說話の位相——鬼索債譚をめぐる〉¹⁶一文中研究江戶時代的以日本為背景的「鬼索債譚」，指出這些故事可追溯到《日本靈異記》中卷第三十緣。在他所提到的例子中，最值得注意者是贊寧《宋高僧傳》卷十九〈唐虢州閿鄉阿足師傳〉和日本佛教小說集榮海《真言傳》（日本正中二年[1323]成書）所收的故事。因為這兩個故事的形成都可以追溯到唐代，《宋高僧傳·唐虢州閿鄉阿足師傳》源自薛用弱《集異記》佚文〈阿足師〉（收入《太平廣記》卷九十七）；而《真言傳》所收的故事是從唐代成書的偽經《佛頂心陀羅尼經》下卷第三的故事（下文簡稱為《佛頂心經》下卷第三）轉載而來。

筆者基本上同意丸山和後小路的意見，但是他們的研究著眼於日本文學。而關於中國文學史裏討債鬼故事的演變，以及《日本靈異記》中卷第三十緣在這個演變史上有怎樣的地位，都是中國文學研究者應該討論的議題。所以筆者在博士論文裏討論中國民間故事「討債鬼」的形成和演變¹⁷，特別在博士論文第二章嘗試解決關於《日本靈異記》中卷第三十緣的問題。筆者闡明的論點如下：

1. 約於中唐時期，同時出現了《佛頂心經》下卷第三、〈阿足師〉及《日本靈異記》中卷第三十緣等故事，它們之間情節很相似，應是屬於同一個系列的故事。

¹⁴ 丸山顯德：〈《日本靈異記》の討債鬼說話と食人鬼說話〉，丸山顯德等編：《論集古代の歌と說話》（大阪：和泉書院，1990年），頁219-237。

¹⁵ 為了對照中國的討債鬼故事，他使用的材料是永尾龍造：《支那民俗誌》（東京：支那民俗誌刊行會，1942年），第6卷，頁683-689中〈討債鬼〉項，及澤田瑞穗：《鬼趣談義》（東京：國書刊行會，1976年），頁130-149中〈鬼索債〉項。另見中公文庫版《鬼趣談義：中國幽鬼の世界》（東京：中央公論社，1998年），頁178-203。這個故事類型的名稱「鬼索債譚」，是由澤田瑞穗提出者。筆者過去也採用這個名稱，但是其後考量到現代漢語用法，改為「討債鬼故事」。

¹⁶ 後小路薰：〈近世說話の位相——鬼索債譚をめぐる〉，井上敏幸等編：《元祿文學を學ぶ人のために》（京都：世界思想社，2001年），頁115-132。同樣根據澤田瑞穗的說法進行討論。

¹⁷ 福田素子：《討債鬼故事の成立と展開：我が子が債鬼であることの發見》（東京：東京大學アジア文化研究專攻博士論文，2013年），於<http://hdl.handle.net/2261/57343> 公開全文（東京大學首頁）。

而且在它們之前還存在著共同的先行作品，即鳩摩羅什(344-413)所譯的《眾經撰雜譬喻經》下卷〈嫉妒話〉。三個作品中《佛頂心經》下卷第三的內容最接近〈嫉妒話〉，留下濃厚的佛教故事色彩，相較之下，〈阿足師〉和《日本靈異記》中卷第三十緣，二者都已經「當地化」了。

2. 〈嫉妒話〉系列故事流行之際，中唐時期也出現收錄在牛僧孺《玄怪錄》的〈黨氏女〉¹⁸及其類型的故事，此類故事同樣奠基於「冤魂轉生為敵人兒子」的模式，但是沒有阻止復讐的高僧登場，因此復讐者轉生後，一定要把前世被搶走的金額完全等量地花完。〈黨氏女〉中的復讐者受到天帝支持前來復讐，這種復讐觀奠基於《左傳》亡靈復讐故事的傳統。〈黨氏女〉系列故事成為宋代至今的討債鬼故事主流，但是〈嫉妒話〉系列的故事卻找不到後續作品，其流傳看似斷絕了。

筆者撰寫博士論文之際盡可能發掘文獻中的討債鬼故事，並嘗試梳理作品之間的影響關係，描繪討債鬼故事的產生和演變過程。但還留下幾個問題，其中最大者是，作為討債鬼故事背景的思想和信仰是怎樣的？筆者認為關鍵在〈嫉妒話〉系列故事中，也希望藉此說明，日本僧人所寫的《日本靈異記》中卷第三十緣，在討債鬼故事的演變史上有怎樣的意義。

本文擬先闡明《日本靈異記》中卷第三十緣所屬的〈嫉妒話〉系列故事的信仰背景，然後再將《日本靈異記》中卷第三十緣和中印故事進行比較分析，討論日本人如何接受這個信仰背景，以及哪些部分沒有被日本人接受。

¹⁸ 〈黨氏女〉在《太平廣記》裏沒有收錄，僅見於《玄怪錄》單刻本（北京國家圖書館所藏的陳應翔刻四卷本《幽怪錄》卷二及高承埏稽古堂刻本《玄怪錄》卷三）。其情節是：茶商王蘭遭受房東蘭如賓謀害，全數財產皆被奪去，如賓以此發家，並且生了一個兒子叫玉童。父母溺愛玉童，可是玉童長大後卻成為一個浪子，而且很年輕的時候就死了。如賓夫妻每年為他舉行盛大的佛事。有一年鄰村黨家的女兒委託過路和尚，向如賓夫妻轉告她是玉童的轉世，但如賓夫妻被叫到她家後，女兒一直避不見面，如賓夫妻只好把紅錦作為禮物送給她，接到禮物後女兒讓她的父母出來問：「王蘭的財產用完了嗎？」如賓聽到這句話就匆匆逃回家了。女兒告訴父母說，她前世是王蘭，被殺害後跟天帝商量，轉生作為如賓的兒子玉童討債，但是做玉童的時候還沒討完債，現在收到了紅錦才討完。據文中敘述，這個故事是「太和壬子年(832)通王府功曹趙遵約言」，據此可以確定這個故事形成的年代。程毅中指出：〈黨氏女〉的成立時期（832年之後）太晚，跟《玄怪錄》的推定成立年代不合。在《夷堅志》補卷六〈王蘭玉童〉裏該作品作為李復言《續玄怪錄》所收，所以〈黨氏女〉原來應出於李復言《續玄怪錄》。〔唐〕牛僧孺、李復言編，程毅中點校：《玄怪錄、續玄怪錄》（北京：中華書局，1982年），頁26-28。

二、《眾經撰雜譬喻經》下卷〈嫉妒話〉 的信仰背景考察

首先筆者要考察〈嫉妒話〉的信仰背景，因為它是《日本靈異記》中卷第三十緣故事所屬的故事類型中最早的作品，可能是這一類型的鼻祖。

〈嫉妒話〉收於《眾經撰雜譬喻經》下卷¹⁹。《眾經撰雜譬喻經》是鳩摩羅什翻譯的佛教故事集，據《歷代三寶紀》²⁰卷八記載，鳩摩羅什於弘始七年(405)十月在長安逍遙園譯成的《雜譬喻經·道略集》一卷，即相當於《眾經撰雜譬喻經》。

據干瀉龍祥的研究，此一佛經的傳承十分複雜，《高麗大藏經》所收的《雜譬喻經》與宋版系統《大藏經》收錄的《眾經撰雜譬喻經》，兩經收錄的故事有所不同，然從兩經的詞彙特徵來判斷，可知二者皆由鳩摩羅什所譯²¹。杉山龍清的〈《眾經撰雜譬喻經》と《大智度論》の關係について〉²²及松村恒的〈シビ本生話と捨身供養〉²³都指出《眾經撰雜譬喻經》所收錄的故事，很多都可在鳩摩羅什所翻譯的《大智度論》中看到。松村恒亦指出鳩摩羅什先準備《眾經撰雜譬喻經》的翻譯，故在翻譯《大智度論》時有參考前者的可能性。以上事實可證明《眾經撰雜譬喻經》的確是由鳩摩羅什執筆而成的，但是《大智度論》裏看不到〈嫉妒話〉及其類型的故事記載。

《眾經撰雜譬喻經》的梵文原典未詳，且干瀉龍祥亦說《眾經撰雜譬喻經》沒有梵文原本，很可能是把零散流傳下來的故事彙編而成。且《眾經撰雜譬喻經》副題寫為「比丘道略集」，所以蒐集故事的人可能不是鳩摩羅什，然而比丘道略的生平資料完全不詳。以下為《眾經撰雜譬喻經》中〈嫉妒話〉故事原文：

昔有一人兩婦。大婦無兒，小婦生一男。端正可愛，其婿甚喜。大婦心內嫉之，外佯愛念劇於親子。兒年一歲許，家中皆知大婦愛重之，無復疑心。大

¹⁹ 參見《大正新修大藏經》(臺北：新文豐出版公司，1983年)，第4冊，頁540a-c。以下凡《大正新修大藏經》皆略稱《大正藏》。

²⁰ [隋]費長房：《歷代三寶紀》，收入《大正藏》，第49冊，頁78b。

²¹ 干瀉龍祥：《本生經類的思想史的研究·本編》(東京：東洋文庫，1954年)，頁117。

²² 杉山龍清：〈《眾經撰雜譬喻經》と《大智度論》の關係について〉，《印度學佛學研究》第40卷第2號(1992年)，頁68-70。

²³ 松村恒：〈シビ本生話と捨身供養〉，《印度學佛學研究》第52卷第2號(2004年)，頁76-82。

婦以針刺兒囟上令沒皮肉，兒得病啼呼，不復乳哺。家中大小皆不知所以。七日便死。大婦亦復啼哭。小婦摧念啼哭晝夜不息，不復飲食垂命。後便知為大婦所傷，便欲報讐。行詣塔寺問諸比丘：「大德，欲求心中所願。當修何功德？」諸比丘答言：「欲求所願者，當受持八關齋，所求如意。」即從比丘受八戒齋便去。却後七日便死，轉身來生大婦。為女端正，大婦愛之，年一歲死。大婦端坐不食。悲咽摧感劇於小婦。如是七返。或二年或三年，或四、五年，或六、七年，後轉端正倍勝於前。最後年十四已許人，垂當出門，即夜便卒死。大婦啼哭憂惱，不可復言，不復飲食。晝夜啼哭，垂淚而行。停屍棺中不肯蓋之，日日看視死屍。光顏益好勝於生時。二十餘日有阿羅漢，見往欲度脫，到其家從乞。令婢持一鉢飯，與之不肯取，語婢：「欲得見汝主人。」……沙門前見婦，顏色憔悴，自掩面目，不復櫛梳。沙門言：「何為乃爾？」婦言：「前後生七女，點慧可愛便亡。此女最大，垂當出門便復死亡，令我憂愁。」沙門言：「櫛梳頭拭面，我當語汝。」婦故哭不肯止。沙門謂言：「汝家小婦今為所在？本坐何等死？」婦聞此言，意念：「此沙門何因知之？」意中小差。沙門語言：「梳門頭逮，我當為汝說之。」婦即斂頭訖。沙門言：「小婦兒為何等死？」婦聞此語，默然不答，心中慚愧，不敢復言。沙門言：「汝殺人子，令其母愁憂懊惱死。故來為汝作子，前後七反，是汝怨家，欲以憂毒殺汝。汝試往視棺中死女，知復好不。」婦往視之，便爾壞爛臭不可近。問：「何故念之？」婦即慚愧，便藏埋之，從沙門求哀欲得受戒。沙門言：「明日來詣寺中。」女死便作毒蛇，知婦當行受戒，於道中待之，欲嚙殺之。婦行，蛇遂遮前不得前去，日遂欲冥，婦大怖懼，心念言：「我欲至沙門許受戒，此蛇何以當我前，使我不得行？」沙門知之，便往至婦所。婦見沙門，大喜便前作禮。沙門謂蛇曰：「汝後世更作他小婦，共相酷毒不可窮盡。令現世間大婦一反殺兒，汝今懊惱已七返，汝前後過惡皆可度。此婦今行受戒，汝斷其道，汝世世當入泥犁中無有竟時。今現蛇身，何如此婦身？」蛇聞沙門語，乃自知宿命，煩怨詰屈，持頭著地不喘息，思沙門語。沙門呪願言：「今汝二人宿命更相懊惱，罪過從此各畢，於是世世莫復惡意相向。」二俱懺訖，蛇即命終便生人中。於時聽沙門語，即心開意解歡喜，得須陀洹道，便隨沙門去受戒，作優婆夷。是故

罪業怨對如此，不可不慎之。²⁴

從這則故事可看出兩個值得注意的要素，其一是大婦透過以針刺頭的手段殺死小婦所生之子，其二是小婦為了復讐投胎做敵人的愛兒，使主人公切身體認失去孩子的痛苦。包含第一個要素的佛經故事有以下兩則：元魏沙門慧覺等譯《賢愚經》卷三〈微妙比丘尼品〉²⁵和唐義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事》卷三十〈游方與瘦瞿答彌婚姻事〉²⁶。在這兩個故事裏，女主人公皆是在前世時，殺死丈夫另一個妻子所生的孩子，手段都是以尖銳物品刺穿嬰兒要害（在〈微妙比丘尼品〉裏是刺頭頂，而在〈游方與瘦瞿答彌婚姻事〉裏則是刺喉嚨）。結果惡有惡報，她們轉生後經歷了各種各樣的災難，遭遇過所有的報應後才成為佛陀弟子，得到救贖。這些故事的開頭都跟〈嫉妒話〉一樣，但在故事後半段，折磨她們的是自然災害、野獸、偶然碰到的盜賊等形形色色的懲罰²⁷，不是單一的復讐者。佛經裏敘述某個女性受盡千辛萬苦後，才出家得到救贖的故事，還可以追溯到巴利語佛典《長老尼偈》(Therīgāthā)²⁸中蓋薩高得密(Kisāgotamī)的告白。因此像〈微妙比丘尼品〉和〈游方與瘦瞿答彌婚姻事〉所述薄命女性的出家故事，可以說是基於原始佛教的傳統所形成者。但在這些故事裏，救濟不幸的女性還是有賴於她們自己的覺悟，這反映著原始佛教的出家主義。

〈嫉妒話〉的前半段的確基於這樣的古老故事，不過〈嫉妒話〉的後半段出現了兩個新角色，即折磨主人公的復讐者和發揮神通救濟主人公與敵人的救濟者。主人公在自我覺悟之前，救濟者就先伸出手來，使得自我救贖的精神消失殆盡，而故事的主題也從自力解脫轉變為救濟者的神通崇拜，並為下面即將討論的一群作品的成立預做了準備。接下來筆者進一步討論在這類故事中以「復讐對象、復讐者、救濟者」三種角色所形成的互動結構如何影響後來的作品。

²⁴ 《大正藏》，第4冊，頁540 a-c。

²⁵ 同前註，頁367a-368c。

²⁶ 同前註，第24冊，頁351b-357c。

²⁷ 在〈微妙比丘尼品〉裏，前世的她為了排除嫌疑而發下毒誓：「若殺汝子，使我世世夫為毒蛇所殺。有兒子者，水漂狼食。身見生理，自噉其子。父母大小，失火而死。何為謗我！何為謗我！」結果不幸地，這些咒誓在轉生後都一一實現了。

²⁸ 《長老尼偈》的主要內容是釋迦牟尼的比丘尼弟子自述其出家因緣。該書日文譯本參見中村元：《尼僧の告白》（東京：岩波文庫，1982年），蓋薩高得密的告白在該書頁49-50。中譯本參見鄧殿臣、威馬萊拉擔尼合譯：《長老尼偈》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁274-275。

三、《佛頂心經》下卷第三與薛用弱《集異記》佚文 〈阿足師〉

跟〈嫉妒話〉同時代的中國文獻裏，看不到相似結構的故事，仿佛這個故事被遺忘了幾百年似的，直到九世紀才又突然出現好幾則類似的作品，即《佛頂心經》下卷第三的故事、薛用弱《集異記》佚文〈阿足師〉和《日本靈異記》中卷第三十緣。

中國的亡靈復讐故事已見於《春秋左氏傳》，昭公七年鄭人殺死伯有，其後伯有的亡靈現身於時人夢境之中，並言：「余將殺某也。」伯有所說的詛咒陸續實現，所以「鄭人相驚以伯有，曰伯有至矣，則皆走，不知所往」。此外，成公十年記載：「晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊曰：『殺余孫不義，余得請於帝矣！』壞大門及寢門而入。」晉侯於是生病而亡。這兩則都是人夢見冤魂，且其詛咒實現的故事。從此以後，亡靈復讐的故事源源不絕地產生，例如晉干寶《搜神記》卷一〈于吉〉、卷十六〈蘇娥〉，齊祖冲之《述異記·陶繼之》等，在顏之推《冤魂志》中也有不少談及亡靈復讐的故事，但這些作品裏的亡靈往往是直接出來復讐的，如〈嫉妒話〉一般轉生到敵人身邊，是新的復讐形式。森三樹三郎《中國思想史》引用袁宏《後漢紀》卷十〈孝明皇帝紀下〉永平三年的記載，分析中國王公大人接觸佛教的因果報應、輪迴轉生說的反應。輪迴觀念讓他們驚愕，同時也是另一種救贖，因為在佛教傳來之前，人生只有在現世完成，好人往往不得善終（如伯夷、叔齊、顏回），壞人卻不一定得到報應²⁹。然而輪迴轉生亦使人生畏，因為敵人死後也能轉生，改姓換名來到自己身邊復讐³⁰。

本節討論在中國形成的兩個作品，由於不能確定這兩個作品寫成的順序，所以暫且以先《佛頂心經》下卷、後〈阿足師〉的順序進行討論。

²⁹ 森三樹三郎：《中國思想史》（東京：第三文明社，1978年），下冊，頁281-287。

³⁰ 關於中國復讐者轉生來復讐的故事的形成過程，筆者在〈六朝·唐代小說中の轉生復讐譚——討債鬼故事の出現まで〉一文討論過，刊載於《東方學》第115輯（2008年），頁37-54。亦見於筆者博士論文第一章，參見註17。

（一）《佛頂心經》下卷第三的故事

《佛頂心經》是過去很流行的偽經，撰寫人未詳。《大正藏》沒有收錄，但其漢語、西夏語、回鶻語的版本遍布東亞各地，除了中國之外，朝鮮、日本、越南也有刊行本。年代最早的兩個寫本都是在敦煌發現的，標示為 P. 3916 和 P. 3236。但是從內容和唐宋時代的石刻記錄來看，佛經本文應該是在中國本土，而不是在敦煌等邊境成書的³¹。

《佛頂心經》分為上、中、下三卷，下卷記載四則故事，都是表揚《佛頂心經》功德者。第一和第二則故事源於智通譯《千眼千臂觀世音菩薩陀羅尼神呪經》³²或是菩提流志譯《千手千眼觀世音菩薩姥陀羅尼身經》³³，第三和第四則故事的來源未詳³⁴。第三則故事的原文如下：

又昔曾有一婦人，常持此《佛頂心陀羅尼經》，日以供養不闕。乃於三生前之中，曾置毒藥，殺害他命。此怨家不曾離前後，欲求方便，致殺其母。遂以託陰此身，向母胎中，抱母心肝，令慈母至生產之時，分解不得，萬死萬生。及至產下來，端正如法，不過兩歲，便即身亡。母憶之，痛切號哭，遂即抱此孩兒，拋棄向水中，如是三遍，託陰此身，向母腹中，欲求方便，置殺其母。至第三遍，准前得生下，向母胎中，百千計較，抱母心肝，令其母千生萬死，悶絕叫噉。准前得生，特地端嚴，相貌具足，亦不過兩歲，又以身亡。既見之，不覺放聲大哭：「是何惡業因緣？」准前抱此孩兒，直至江邊，直經數時，不忍拋棄，感得觀世音菩薩，遂化作一僧，身披百衲，直至江邊，乃謂此婦人曰：「不用啼哭，此非是汝男女。是弟子三生前中怨家，三度托生，欲殺母不得。為緣弟子常持《佛頂心陀羅尼經》，並供養不闕，所故殺汝不得。若欲要見汝這怨家，但隨貧道手看之。道了，以神通

³¹ 有關《佛頂心經》成書年代的討論，請參看筆者博士論文第三章，福田素子：《討債鬼故事の成立と展開：我が子が債鬼であることの發見》，頁 43-45。此處使用的石刻原有三則，然其中在英德府的例子，經筆者檢視後發現不合適，應該刪除，是以此處使用的唐代《佛頂心經》石刻有兩則。

³² 《大正藏》，第 20 冊，頁 83b-90a。

³³ 同前註，頁 96b-103c。

³⁴ 《佛頂心經》下卷第四則故事和《日本靈異記》下卷第四緣也是相似的故事，但是唐代中國本土卻找不到較為接近的作品。這個問題我在博士論文第三章有過初探。

力一指，遂化作夜叉之形，向水中而立。報言：「緣汝曾殺我來，我今欲來報怨，蓋緣汝大道，常持《佛頂心陀羅尼經》，善神日夜擁護，所故殺汝不得，我此時既蒙觀世音菩薩與我受記了，從今永不與汝為怨。」道了，便沉水中，忽然不見。此女人兩淚交流，禮拜菩薩，便即歸家，冥心發願，貨賣衣裳，更請人寫一千卷，倍加受持，無時暫歇，年至九十七歲，捨命向秦國變成男子之身。³⁵

這個故事有幾處跟〈嫉妒話〉很像的地方，即故事的舞臺是在中國之外的某地，復讐對象是母親（不是父親），且復讐者反復轉生三次。這個反復性，是從本生經到近代故事中一直可以見到的印度故事特色，例如在《廿五屍鬼故事集》(Vetalapancavimsatika)³⁶，主人公抓住二十四次屍鬼，屍鬼也逃走了二十四次。相對於此，中國的討債鬼只有在討債額度不夠時才會再次轉生，一旦達到目的後就永遠轉做世海他人。

〈嫉妒話〉的小婦為了使大婦體會失去孩子的痛苦，轉生為大婦的孩子，在《佛頂心經》下卷第三的故事中，孩子即是前世的怨家轉生來復讐的，打算以難產的方式殺死她，卻被佛經的功德阻礙。雖然轉生的動機不同，但都是轉生為其子，並利用母親愛子的天性來折磨母親，在這一點上則是共通的。正由於孩子生前容貌端正，夭折之後越是讓母親難以承受。但是他們被和尚識破原形後，姿容都發生改變，紛紛化為怪物，〈嫉妒話〉的女兒變成大蛇，《佛頂心經》下卷第三的孩子則變成站在水面上的夜叉³⁷。

〈嫉妒話〉的和尚原型和信仰背景不明顯，《佛頂心經》既是宣揚觀世音菩薩的偽經，所以救濟者也應是觀世音菩薩，但此處卻「化作一僧，身披百衲」，沒有表現出菩薩的姿態，似乎顯示這個故事裏救濟者仍強調要有和尚的外表。

和尚識破「怨家」的地方是在江邊，與〈嫉妒話〉相較之下有很大的差異性。

³⁵ 《佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經》，收入上海古籍出版社、法國國家圖書館編：《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》（上海：上海古籍出版社，1995年），第29冊，頁331-332。

³⁶ 此故事有日譯本，上村勝彥譯：《尸鬼二十五話》（東京：平凡社，1978年）。

³⁷ 鄭振鐸：《中國古代木刻畫選集》（北京：人民美術出版社，1985年），第1冊，所收的〈佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經引首宋崇寧元年刻本〉有該故事的繪畫版，描寫孩子站在水面上的場面。孩子的身體比母親大，頭髮直立，容貌像成人，拿著像武器的東西。母親向這個孩子合掌禮拜，亦表示試圖向冤魂解釋。

這個特點亦出現在〈阿足師〉和《日本靈異記》中卷第三十緣，可見其重要性。母親把親生子女的屍身投到水裏，乃是一種水葬，可以說是比較特殊的葬法。此事意味著兩種可能性，其一為異國趣味的演出，故事結尾出現母親死後承受該經功德轉生為「秦國」男子的記載，同樣支持著這個觀點。當時有水葬習慣的地方，包括印度（據《大唐西域記》卷二）³⁸、扶南國（據《南史》卷七十八〈夷貊上·海南諸國·扶南國傳〉）³⁹。

其二則是當時就有把死產的胎兒棄於河流中的習俗，如臺灣過去的俗諺：「死囡仔，放流水。」⁴⁰

（二）薛用弱《集異記》佚文〈阿足師〉

薛用弱《集異記》的佚文〈阿足師〉，收入《太平廣記》卷九十七。其原文如下：

阿足師者，莫知其所來，形質痴濁，神情不慧，時有所言，靡不先覺。居雖無定，多寓閩鄉。憧憧往來，爭路禮謁。山嶽檀施，曾不顧瞻。人或憂疾，獲其指南者，其驗神速。時陝州有富室張臻者，財積鉅萬，止有一男。年可十七，生而愚駘，既孿手足，復懵語言，惟嗜飲食，口如溪壑。父母鍾愛，盡力事之，迎醫求藥，不遠千里。十數年後，家業殆盡。或有謂曰：「阿足賢聖，見世諸佛，何不投告，希其痊除。」臻與其妻，來抵閩鄉，叩頭泣淚，求其拯濟。阿足久之謂臻曰：「汝冤未散，尚須十年。愍汝勤虔，為汝除去。」即令選日，於河上致齋，廣召眾多，同觀度脫。仍令齋致其男，亦赴道場。時眾謂神通，而觀者如堵。踰踈之際，阿足則指壯力者三四人，扶拽其人，投之河流。臻泊舉會之人，莫測其為。阿足願謂臻曰：「為汝除災矣。」久之，其子忽於下流十數步外，立於水面。執手於其父母曰：「與汝

³⁸ 玄奘《大唐西域記》卷二：「送終殯葬其儀有三，一曰火葬，積薪焚燎。二曰水葬，沉流漂散。三曰野葬：棄林飼獸。」《大正藏》，第51冊，頁877c。

³⁹ 「國俗，居喪則剃除鬚髮。死者有四葬：水葬則投之江流，火葬則焚為灰燼，土葬則瘞埋之，鳥葬則棄之中野。」〔唐〕李延壽：《南史》（北京：中華書局，1975年），第6冊，卷68，頁1954。

⁴⁰ 魏英滿、陳瑞隆編著：《鄉土民俗（四）：臺灣生育冠禮壽慶禮俗》（臺南：世峰出版社，2002年），頁45。

冤仇，宿世緣業。賴逢聖者，遽此解揮。儻或不然，未有畢日。」挺身高呼，都不愚癡。須臾沈水，不知所適。⁴¹

李劍國指出《集異記》在長慶四年(824)左右成書⁴²。在贊寧《宋高僧傳》卷十九〈唐虢州閿鄉阿足師傳〉內容幾乎與〈阿足師〉完全相同，但是後者記載著主人公活躍的年代，卻是「大曆建中中也。殆德宗貞元十二年丙子，勅諡為大圓禪師。至今陝虢之間猶崇重焉」。賜諡的事跡亦記載於《冊府元龜》卷五十二。長谷川兼太郎蒐集東北民間故事的《滿蒙鬼話》裏記載的〈張家の鬼〉，情節幾乎跟〈阿足師〉一樣，但是主人公則變為道士身分的「阿走師」⁴³。

〈阿足師〉繼承了從〈嫉妒話〉開始形成的「復讐對象、復讐者、救濟者」的三角結構，但是主人公卻發生轉變。〈嫉妒話〉和《佛頂心經》下卷第三中的主人公是復讐對象，但是〈阿足師〉裏的主人公轉變為救濟者阿足師，而作為復讐對象的張臻夫妻則退居為配角。此處顯示宣揚某個教義或者某個人物（在這裏就是阿足師）的意圖更加明確了。在〈嫉妒話〉和《佛頂心經》下卷第三，高僧的描寫很抽象，沒有留下深刻的印象，然而對阿足師則有比較細密的描寫，像是「形質痴濁，神情不慧，時有所言，靡不先覺」，「山嶽檀施」不敢接近等等，展現他是很有個性的，也可以說古怪的形象，另一方面也是具有超凡能力的救濟者。

在〈阿足師〉裏，儘管保留在水邊識破「怨家」的要素，但少了「水葬」的背景，更透過「令選日，於河上致齋，廣召眾多，……仍令齋致其男，亦赴道場」的敘述，轉化為宗教儀式描寫的一部分。

跟〈嫉妒話〉、《佛頂心經》下卷第三不一樣之處為，〈阿足師〉的故事背景是重視父系人倫關係的中國社會，而將復讐者和復讐對象的關係變為父子。如所謂討債鬼故事，復讐者不是用難產、早夭來折磨母親，而是以殘障無能來侵蝕家族，因此「生而愚駘，既攣手足」無法工作，或是「惟嗜飲食，口如溪壑。……迎醫求藥，不遠千里。十數年後，家業殆盡」，此處雖然沒有交代他們前世的矛盾是否有關欠債，但他的復讐方式和中國小說描繪的討債鬼非常相似。同時原本天生「攣手足，復懵語言」的孩子被識破後，卻能站在水面自由說話，此點還殘留著〈嫉妒

⁴¹ [宋]李昉等編，張國風會校：《太平廣記會校》（北京：北京燕山出版社，2011年），第4冊，頁262-263。

⁴² 李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年），上冊，頁509。

⁴³ 長谷川兼太郎：《滿蒙鬼話》（東京：長崎書店，1941年），頁286-288。

話〉中神祕、強力復讐者的痕跡。

〈嫉妒話〉和〈阿足師〉之間的差異較《佛頂心經》下卷第三為大，然此並非表示〈阿足師〉形成於《佛頂心經》下卷第三之後。《佛頂心經》雖是一部可能在中國境內產生的經典，然其模仿佛經寫成，自然而然具備很多佛教（也可以說印度）故事的特點。與此相反者，《集異記》是中國小說，當然更靠近中國傳統的文學形式，脫離佛經故事的傳統。

綜言之，現存以「復讐對象、復讐者、救濟者」三者建構而成的轉生復讐故事中，復讐對象和復讐者同時具有親子關係的作品以〈嫉妒話〉為最早。《佛頂心經》下卷第三、〈阿足師〉都繼承這個結構，但增加以下兩點特色：首先，救濟者的性格更有個性、識破孩子的地方皆在水邊，這些細節皆見於《日本靈異記》中卷第三十緣。儘管時間不長，但相同結構的故事同時在漢族生活地域的內與外傳播，可以視為此種故事非常流行的證據。

值得注意的是，〈嫉妒話〉系列故事自九世紀後，至今沒有新作品出現，取而代之者是其他類型故事的興起與流行。

前文曾提及牛僧孺《玄怪錄》所收的〈黨氏女〉，也是一則復讐者轉生為復讐對象之子的故事，但是〈黨氏女〉沒有出現救濟者，復讐者因而完全達到復讐的目的。與〈嫉妒話〉系列故事不同，〈黨氏女〉直到宋代仍不斷出現擬作。同時，此類僅有復讐者和復讐對象所構成的討債故事，從宋代到民國年間的文言小說、白話小說、勸善書裏一直可以見到，如以下這則故事所示：

新城王大司馬有主計僕，家稱素封。忽夢一人奔入曰：「汝欠四十千，今宜還矣。」問之不答，徑入內去。既醒，妻產男。知為夙孽，遂以四十千擱置一室，凡兒衣食病藥皆取給焉。過三四歲，視室中錢僅存七百。適乳姥抱兒至，調笑於側，僕呼之曰：「四十千將盡，汝宜行矣。」言已，兒忽顏色變，項折目張，再撫之，氣已絕矣。乃以餘資置葬具而瘞之。此可為負欠者戒也。昔有老而無子者，問諸高僧。僧曰：「汝不欠人者，人又不欠汝者，烏得子？蓋生佳兒，所以報我之緣。生頑兒，所以取我之債。生者勿喜，死者勿悲也。」⁴⁴

⁴⁴ 〈四十千〉收於三會本、異史本的卷一；二十四卷抄本的卷二；青柯亭本的卷十三。參見〔清〕蒲松齡著，張友鶴輯校：《聊齋誌異》（上海：上海古籍出版社，1983年），卷1，頁86。

〈嫉妒話〉系列故事在宋代以後是消失了？還是保留其思想卻以不同形式繼續延續下去？筆者將於下一節進一步討論。

四、「怨（冤）家債主」用語的流變

目前《佛頂心經》留下許多版本，形式如同現今寺廟角落大量放置的袖珍版佛經結緣品，這是因為過去信仰《佛頂心經》者，大量印刷捐贈給寺廟的緣故。此類版本常在文末跋語記載信眾捐錢助印之因，《佛頂心經》嘉祐八年(1063)的版本⁴⁵，其文末跋語尤其值得注意。原文如下：

虔州贛縣孝仁坊清信弟子任士衡及妻干氏三娘／同發丹心印造佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經五／百卷意者伏為長養男女多有□⁴⁶壽切慮夫妻年／命□□又恐前世今生惡業債主冤家是致長養男／女無成頻多災害所有冤家仗此／佛頂心觀世音菩薩大陀羅尼經各相解釋冤家債／主……〔幾個字無法辨識〕／〔此行無法辨識〕／……大宋嘉祐八年歲次癸卯正月一日謹題

此處任士衡夫妻屢次失去孩子，認為此乃「前世今生惡業債主冤家」所致，因此印刷五百卷《佛頂心經》，用以解釋「冤家債主」。對於信眾而言，《佛頂心經》不僅記載母親和轉生為子以為復讐的故事，更認為此部經典也能「解釋」世間諸般親子債的現象，而經效也可發揮保護信者（及其後代）的功能。在這裏，將這種復讐者稱為「債主冤家」，或者「冤家債主」。

在《金瓶梅》第五十九回，李瓶兒之子官哥兒夭折，薛姑子念完《楞嚴經》、《解冤咒》後對她說：「休要哭了。他不是你的兒女，都是宿世冤家債主。」然後講《佛頂心經》卷下第三的故事作為引證。此外，在五十七、八回薛姑子向西門慶夫妻推薦助印《佛頂心經》。由此可知，任士衡夫妻、薛姑子等人似乎都認為《佛頂心經》下卷第三的孩子正是「冤家債主」。

本節以「冤家債主」為關鍵詞，討論「冤家債主」的意涵。《漢語大詞典》解釋「怨家債主」的含義為：「佛教語。指前世或今生結怨欠債者。」所以，首先考

⁴⁵ 張中一：〈郴縣舊市發現宋代經卷〉，《文物》，1959年第10期，頁86-87。出土地點是湖南省郴縣鳳凰山附近的北宋時期的古磚塔跡。

⁴⁶ 此字看似簡體字的「發」字。

察佛教方面的用法⁴⁷。

（一）佛教文獻裏的「怨（冤）家債主」

「冤家債主」有兩種寫法，即「怨家債主」和「冤家債主」。項楚《王梵志詩校注·怨家煞人賊》中，「怨家」注云：「按：『怨家』同『冤家』。『怨』之與『冤』，僅聲調有去平之異。」⁴⁸ 據此，兩個詞的意思沒有差異，筆者也同意此說。但是「怨」與「冤」出現的時期不同，「怨」比較早，「冤」則相對比較晚。

《大正藏》裏共出現二十九個「怨家債主」，分別收在十五種佛經中。仔細研究佛經裏的「怨家債主」，可發現其中意涵也隨著時代發生變化。首先，看東漢及魏晉時期譯經裏的例子：

財有八危，損而無益。何謂為八。一者為官所沒、二者盜賊劫奪、三者火起不覺、四者水所沒溺、五者怨家債主，橫見奪取、六者田農不修、七者賈作不知便利、八者惡子博掩，用度無道。如是八事，至危難保。八禍當至，非力所制。⁴⁹

有宅憂宅、有牛憂牛、有馬憂馬、有六畜憂六畜、有奴婢憂奴婢。衣被錢財金銀寶物，復共憂之。重思累息，憂念懷愁恐。橫為非常水火盜賊、怨家債主，所漂燒繫，唐突沒溺。⁵⁰

有田憂田、有宅憂宅，牛馬六畜、奴婢錢財、衣食什物，復共憂之。重思累息，憂念愁怖。橫為非常水火盜賊、怨家債主、焚漂劫奪消散磨滅。⁵¹

從這些佛經可知，「怨家債主」的原意並不是鬼魂，而是指現實存在的「怨家」與

⁴⁷ 筆者以前從「冤家債主是不是討債鬼」的角度探討過「冤家債主」的意義，並發表研究筆記〈王梵志詩「怨家煞人賊」中の「怨家」「債主」について〉，然因當時尚未確定研究方針，所以沒有得到滿意的結果。參見《中唐文學會報》第19號（2012年），頁71-85。

⁴⁸ [唐]王梵志著，項楚校注：《王梵志詩校注》（上海：上海古籍出版社，2010年），上冊，卷2，頁210-211。

⁴⁹ [後漢]曇果共康孟詳譯：〈須達品第七〉，《中本起經》卷下，收入《大正藏》，第4冊，頁162b。

⁵⁰ [後漢]支婁迦讖譯：《佛說無量清淨平等覺經》卷3，同前註，第12冊，頁293c。

⁵¹ [曹魏]康僧鎧譯：《佛說無量壽經》卷下，同前註，頁274c。

「債主」，即官司、盜賊、火災、洪水等破壞生活，損毀財物的天災橫禍。且值得注意的是，上面例子裏的「怨家債主」，意味著「怨家」和「債主」是不同的人，並非一個人同時是怨家和債主。

但是密教傳來後，「怨家債主」的意義開始發生變化。例如：

鬼子母所說神呪，能令眾生拔邪救濟危厄。盜賊王難無不解脫，所求男女皆悉端正。婚娶產生怨家債主，悉得解脫無不安隱。⁵²

《七佛所說神呪經》的怨家債主，是指從母親的肚子裏生出來的那些不祥的、讓父母親傷心的孩子。但是漢魏時期漢譯佛經中現實存在的「怨家」、「債主」，都不是與生俱來的身分，只有在被別人欺騙，或者被他人欠債之時，才會成為「債主」，此時怨家債主的意涵已與東漢時期所說不同。

唐代以後出現「冤家債主」的寫法，在《大正藏》的三本佛經中可以看到三筆資料，都是放焰口儀軌裏的詞語：

城隍社廟一切神眾各與眷屬，願到道場受我供養。今過僧尼未解脫者，施主先亡七代久遠。一切魂靈及無始時來冤家債主，降臨此道場受我供養。曠野大力⁵³、燒面大王、無量百千萬億那由他恒河沙諸餓鬼等，各與眷屬降臨此道場，受我供養。⁵⁴

又十類孤魂者。第一法界一切守疆護界，陳力委命軍陣相持，為國亡身官員將士兵卒孤魂眾。第二法界一切負財欠命，情識拘繫生產致命，冤家債主墮胎孤魂眾。⁵⁵

由此可知，「冤家債主」顯然是放焰口時受到供養的孤魂野鬼之一，也就是平時遊蕩在虛空中的無數冤魂，為了避免冤魂乘機傷人，因此需要進行供養。

除了《大正藏》收藏的佛經外，在佛像碑刻等材料中也能看到有關「怨家債

⁵² [晉] 譯失三藏名今附東晉錄：《七佛所說神呪經》卷4，同前註，第21冊，頁561a-b。根據《佛書解說大辭典》，該經屬於雜部密教。小野玄妙編：《佛書解說大辭典》（東京：大東出版社，1933-1988年），第4冊，頁340-341。

⁵³ [元魏] 吉迦夜共曇曜譯：〈大力士化曠野群賊緣〉，《雜寶藏經》卷8，收入《大正藏》，第4冊，頁486c-487c。

⁵⁴ [唐] 阿謨伽撰：《焰羅王供行法次第》，同前註，第21冊，頁375b。

⁵⁵ [唐] 不空譯，〔西夏〕不動金剛重集：《瑜伽集要焰口施食儀》，同前註，頁483b。

主」的紀錄。龍門石窟的碑刻〈孔思義造彌勒像記〉言道：

大周萬歲通天元年五月廿三日，弟子孔思義，為法界倉生及合家眷屬，敬造彌勒尊像一鋪。願未離苦者願令離苦，未得樂者願令得樂，病患者願得早恙，業道受苦及怨家債主悉願布施歡喜，速得神生淨土。不具足者普願具足眾生，普願七代同發菩提一時作佛。⁵⁶

此處的「怨家債主」是與「願未離苦者」、「未得樂者」、「病患者」，尤其是和「業道受苦」者並稱。漢魏時期的怨家債主是應該被憎恨、避開的對象，但在這裏已經成為被同情的對象。

在佛教文學作品裏面，「怨家債主」的意涵更為顯著。王梵志詩〈怨家煞人賊〉中⁵⁷，把「短命子」叫作「怨家」、「債主」：

怨家煞人賊，即是短命子。生兒擬替翁，長大拋我死。債主鬻過來，徵我夫妻淚。父母眼乾枯，良由我憶你。好去更莫來，門前有煞鬼。⁵⁸

透過這首詩作，便能說明初期譯經裏存在於現實的「怨家」、「債主」為什麼會轉化為孩子的冤魂。因為父母喪子的痛苦，正如被「怨家」、「債主」折磨一般。

《涅槃經》所說的「八苦」即是人類普遍遭遇到的苦惱，其中有關生產時產婦胎兒各自受到的痛苦，即是「生苦」。敦煌變文〈廬山遠公話〉⁵⁹中描寫母親因受「怨家債主」之故而遭受到此種「生苦」。下面便是其中有關難產的敘述：

十月滿足乃生，是時手把阿孃心肝，腳踏阿孃胯骨，三朝五日，不肯平安。從此阿孃大命轉然，其母看看是死，叫聲動地，似劍剗心。兄弟阿孃，莫知為計。怨家債主，得命方休。⁶⁰

這個描寫跟《佛頂心經》下卷第三中的難產描寫（「向母胎中，抱母心肝，令慈母至生產之時，分解不得，萬死萬生。……准前得生、向母胎中、百千計校，抱母心肝，令其母千生萬死，悶絕叫噉」）非常相似。程毅中研究〈廬山遠公話〉的作者

⁵⁶ [唐]孔思義：〈孔思義造彌勒像記〉，劉景龍、李玉昆主編：《龍門石窟碑刻題記彙錄》（北京：中國大百科全書出版社，1998年），下卷，頁280-281。大周萬歲通天元年是公元696年。

⁵⁷ 記載於敦煌文獻P.3211。

⁵⁸ 王梵志著，項楚校注：《王梵志詩校注》，上冊，頁210。

⁵⁹ 記載於敦煌文獻S.2073。

⁶⁰ 項楚：《敦煌變文選注》（北京：中華書局，2006年），下冊，頁1852。

和成立年代後總結：「似出於唐末五代說話藝人之手。」⁶¹是以無法斷定這兩個作品的時代先後，只能知曉兩者之間的關係密切。

〈怨家煞人賊〉和〈廬山遠公話〉的「怨家債主」，就是綜合佛經「怨家債主」和「冤家債主」的結果，他們都是冤魂乘機進入母親腹中，或出生後夭折，或以難產、流產方式傷害父母親的身心，藉此達到復讐目的。

（二）道教經典中的「冤家債主」

「冤家債主」不僅見於佛教文獻，同時也出現在道教經典裏⁶²。與佛典的情況相同，裏面具有三種不同的意義：現實的敵人、廣義的冤魂，以及進入母腹胎中的冤魂。第一種意義的「冤家債主」出現在《洞真太上太霄琅書》卷六⁶³以及《上清洞真智慧觀身大戒文》這兩部早期經典之中⁶⁴，此處的「冤家債主」便是如同「夷虜、敵國」般威脅我們的存在，亦即現實中存在的敵人。第二種意義的例證，大部分出現在唐代以後成書的經典之中，如：《太上洞玄靈寶太玄普慈勸世經》⁶⁵裏，它成了住在「九幽」之中，和牛頭、獄卒、鐵丸、鐵鳥一起折磨亡者的東西。除此之外，《要修科儀戒律鈔》⁶⁶、《太上靈寶洪福滅罪像名經》⁶⁷、《靈寶半景齋儀》⁶⁸、《太上慈悲道場消災九幽法懺》⁶⁹、宋代《上清靈寶大法》⁷⁰、《道門科範大全集》⁷¹裏，「冤家債主」都是指冤魂。

將「冤家債主」指涉為「進入母胎裏的冤魂」之例，首見於南宋蔣叔輿撰寫的

⁶¹ 季羨林主編：《敦煌學大辭典》（上海：上海辭書出版社，1998年），頁585。

⁶² 本文所論及的道教經典形成年代，根據 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, ed., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004)，以及任繼愈、鍾肇鵬主編：《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1991年）。

⁶³ 《道藏》（上海：文物出版社、上海書店，1988年），第33冊，頁681。

⁶⁴ 同前註，頁803。

⁶⁵ 同前註，第6冊，頁151。

⁶⁶ 同前註，頁950。

⁶⁷ 同前註，頁301。

⁶⁸ 同前註，第9冊，頁797。

⁶⁹ 同前註，第10冊，頁33。

⁷⁰ 同前註，第31冊，頁253。

⁷¹ 同前註，頁889。

《無上黃籙大齋立成儀》，其言：「或有冤家債主、憑著生人。」（卷十三）⁷²「產乳血尸、襁褓夭折、冤家債主、負命欠財、附草依茅」（卷十三）⁷³；又如《元始天尊濟度血湖真經》言道：「況之降衷，稟五行之秀，為萬物之靈，得生男子，驚天駭地，貴亦難勝，只緣貪婪愛慾，迷失本真，一念既差，降生女質，五濁形漏，匹配夫妻，陰陽結聚，以為胎孕，冤家債主，互相償報。」（卷上）⁷⁴《上清天樞院回車畢道正法》則曰：「長子多生疾患，及婦人難產，有三世冤家債主，負命欠財，無由解脫。」（卷上）⁷⁵此種意義的「冤家債主」於宋代以後成書的經典較為多見。由此可見，「冤家債主」的意義在道教經典裏面也出現跟佛經一樣的變化，即從現實的存在到超自然的冤魂，最終成為折磨父母身心的孩子。

除了這些經典，《太上三生解冤妙經》雖然沒有出現「冤家債主」四個字，內容卻非常值得參考。這篇靈驗故事的原文如下：

爾時，尋聲救苦天尊，……觀見西方於內一國王，號淨梵。此國人民多生淫殺，不造善功，多沉地獄，多失人身，念彼眾生，遂即化身下降。……國王大臣、后妃天親，及諸市民，座下圍繞，觀聽演說正一妙法。……皇后告曰：「今王年老，予嗣未立。先有所懷，數月之中，遂致損落。其或月滿，所得男女，或一歲二歲，或三歲，或五歲之間，即便死亡。未知前生今世何罪，致得如是。若蒙哀愍，則仰受訣言。」天尊曰：「是汝前生之中，懷孕不慎，殺落其胎。兒女心內憎嫌，故得今身如此之報。恐汝不信，吾今攝此冤魂，汝當親問。」天尊指處，皇后視之，見一夜叉，面如葉藍，眼如怪星。指皇后而言：「前生之時，我受陰注，投你為母。你身年幼，全無惜護，隨性作為，因此不慎，殺落我身。今欲還報，緣汝前世生居中國，敬奉天地日月星辰，……積此善功，今生證為小國之后，若非此福，我即殺你，料應多日。」皇后聞言，心神懼怕，戰戰兢兢，拜跪道前：「我有先身，曾作如是，今日雖知，悔之何及。伏望天尊略示方便，捨自己之財，盡為布施，願求解釋。」天尊曰：「善哉善哉，汝雖前生建大功德，廣作福田，即知不曾懺悔身中之冤結。吾昔於正一天尊，受《三生解冤妙經》，汝當隨吾

⁷² 同前註，第9冊，頁451。

⁷³ 同前註。

⁷⁴ 同前註，第2冊，頁37。

⁷⁵ 同前註，第10冊，頁478。

精心誦之，冤業自消。夫人稟天地而生，構陰陽而成，三月之外，始分男女，可保而不可傷，可養而不可害，命與大人一體無異。誤損有落，便成冤債。一日造冤，三世報還，豈不怖哉。迷昧眾生，倚恃年壯，懷孕之時，全無將護，恣意而行，……如斯等事，姙孕多傷。或是自作，或教他殺害之因，焉能盡說。前生所作，今身還報。致使懷孕多病，……受此痛苦，唯至月足，臨產多般，或連日不分，或橫逆不順，親姻恐懼，眷屬憂惶。當此之時，冤家來害，苦痛非常。或母活子死，或子活母死，或子母俱亡，皆為橫夭之魂。若得託生，依前再受，若未託生，纏害親姻。若遇此經，志心持念，一切冤業，盡總消除。即說呪曰：……是時，念經七遍，夜叉座前拜謝天尊：「我今承斯功德，徑往中土，託生富貴之家。拜謝而去。眾人聞之，皆大歡喜。」⁷⁶

這個故事跟前面介紹的〈嫉妒話〉系列一樣，以母親（復讐對象）、孩子（復讐者）和救濟者的三角關係構成（不過救濟的地方已不在水邊）。救濟者在這裏是尋聲救苦天尊，此點說明〈嫉妒話〉系列的故事結構並非專屬於佛家。

故事的舞臺是「淨梵國」，這個地名使人聯想到佛教國家，然而該國風俗混雜，呈現此部經書的作者有與佛教競爭的企圖。皇后屢次流產之因，乃是前世不經意的流產，致使被流產的孩子們返回母親腹中傷害她。這個孩子被救苦天尊救濟後，轉生為中土富貴之家的子弟。故事結尾的表現跟《佛頂心經》下卷第三的母親轉生後成為秦國男子的想法一致。

綜合上述所論，根據這些佛教與道教經典的記載可知，從六朝時代開始便產生名為「怨（冤）家債主」的冤魂，它懷抱著「冤」，飄蕩在虛空，乘機進入母胎，加害父母親的心與身。名稱由來是指夭折之子對父母的折磨，正如「怨家」、「債主」折磨人一般。不管在佛教還是道教，「怨（冤）家債主」都是超拔救度的對象，就是孤魂野鬼的一種。

田仲一誠在《中國演劇史》討論中國鄉村演劇如何形成的問題。演劇濫觴於祭祀：迎接福神者轉化為慶祝劇；趕走外來邪神（如瘟神）者轉化為武劇。安慰孤魂野鬼是悲劇的來源，孤魂野鬼是沒有後代、不能得到後代供養者變成的鬼魂，是從社會內部產生的冤鬼，並成為水害、旱害等災害的成因⁷⁷。「冤家債主」則是帶來流

⁷⁶ 同前註，第6冊，頁313-314。

⁷⁷ 田仲一誠：《中國演劇史》（東京：東京大學出版會，1998年），頁5-25。

產、孩子的疾病、夭折等災厄的鬼。

〈嫉妒話〉系列故事（和《太上三生解冤妙經》）裏流產或者夭折的孩子們，都是冤魂前來投胎的復讐者，此種特徵與上文提及的「冤家債主」一致。這些就是救濟者解釋冤家債主由來的故事。

《佛頂心經》下卷第三與〈阿足師〉裏解釋冤魂的場景都位於水邊，救濟者都是和尚（在《佛頂心經》下卷第三，觀音菩薩偏偏化作和尚的形象），反映宗教儀式的重要性。特別是〈阿足師〉裏的「令選日，於河上致齋」的描寫，反映出解釋冤家債主義式的實際情況。

不管佛教或道教，超度孤魂野鬼都是不可缺少的宗教儀式，每逢盂蘭盆、放焰口，或者黃籙齋，人們都不由自主想到孤魂野鬼的存在。冤家債主並不是像「陣亡烈士之忠魂」那樣壯烈犧牲的冤魂，而是存在於每個家庭，不得不留意的鬼魂。雖然〈嫉妒話〉類型故事在宋代以後無所承續，但對冤家債主的畏懼卻在此種超拔儀式裏延續下去，甚至成為「兒女是從前世來的討債鬼」這類口傳故事的原型，深植於中國人的生活和信仰中。

五、結語：日本人接受什麼？拒絕什麼？

最後，還是要回到《日本靈異記》中卷第三十緣，究竟「復讐對象、復讐者、救濟者」的三角關係，以及冤家債主的類型和解釋是怎樣被繼承的呢？

首先，筆者要探討景戒到底有沒有機會讀到《佛頂心經》？八、九世紀的日本已經接受許多中國偽經，如《天地八陽神咒經》、《高觀世音經》、《父母恩重經》的寫本，日本正倉院都有收藏。但是《佛頂心經》在日本最早的記錄，見於鎌倉時代⁷⁸的目錄《高山寺法鼓台聖教目錄》卷二⁷⁹，以及前面提到的《真言傳》，在此以前沒有關於《佛頂心經》傳到日本的記錄。

那麼景戒有沒有機會讀到《集異記》呢？儘管《日本靈異記》中卷第三十緣有幾個跟〈阿足師〉很接近的地方，《日本靈異記》的成書年代也跟《集異記》幾乎一樣，但阿足師可能比行基還年輕。如果說景戒看過《集異記》的話，那必須在

⁷⁸ 從公元 1185 年左右到 1333 年。

⁷⁹ 高山寺典籍文書綜合調查團編：《高山寺經藏古目錄》（東京：東京大學出版會，1985 年），頁 156。

薛用弱寫成這本書後，就立即傳到日本這個沒有什麼地位的和尚手裏。換言之，作者景戒直接看到《集異記》的可能性不高。而薛用弱看到《日本靈異記》的可能性當然更低（大唐文人大概不會讀到外國沒有什麼地位的和尚所寫的小說）。筆者推測，此類型的故事大概普遍流行於當時，進而影響薛用弱、景戒等人的寫作，只不過那些故事到現在都看不到了。

儘管如此，《佛頂心經》下卷第三和〈阿足師〉這兩個作品的特徵在《日本靈異記》中卷第三十緣均可看見。包含整個故事以「復讐對象、復讐者、救濟者」的三角關係構成、皆有表揚救濟者行跡的內容，以及復讐對象和復讐者的親子關係，以至於孩子的叫喊糾纏、飯量過大、可惡之貌，以及被高僧識破後還在水面上指責母親等等。這兩個作品有許多相似處，絕不會是偶然發生的，說明故事結構是從國外傳入，並非日本所獨創的故事。值得注意的是，母親和孩子的前世因緣為「汝昔先世，負彼之物，不償納故，今成子形，徵債而食。是昔物主」，即是由經濟上所產生的糾葛。是以比起〈阿足師〉更接近〈四十千〉一類的討債鬼故事。

雖說如此，《日本靈異記》中卷第三十緣有一個跟〈嫉妒話〉系列故事很不一樣的地方，即救濟者對冤魂的態度。行基的性格刻畫與阿足師類似，然而他們所做的事卻完全不一樣。

以下從比較觀點，先對〈嫉妒話〉、〈阿足師〉及《太上三生解冤妙經》的冤魂下落進行概述。首先觀察六朝時期的〈嫉妒話〉，故事中的救濟者對待復讐對象和復讐者是公平的：高僧對女主人公並不溫柔，讓她勉強認罪；另一方面，高僧也對作為大蛇的復讐者諄諄教誨。更在故事結尾專門描寫對復讐者的救濟，比起復讐對象的結局更為詳細：

蛇即命終便生人中。於時聽沙門語，即心開意解歡喜，得須陀洹道。便隨沙門去受戒，作優婆夷。（〈嫉妒話〉）

在中國創作的故事裏，救濟復讐者的描寫往往較為簡單，但還是保證他們的幸福結局。

蒙觀世音菩薩與我受記了，從今永不與汝為怨。（《佛頂心經》下卷第三）
賴逢聖者，遽此解釋。（〈阿足師〉）

承斯功德，徑往中土，託生富貴之家。（《太上三生解冤妙經》）

在以上故事中，救濟者能夠理解「冤家債主」心中所抱持的憤怒，故能公平地處理冤結，因此能夠拋棄怨恨。然而《日本靈異記》卷中第三十緣故事中的冤魂跟他們

不同，復讐者現出原型，「踏足攢手，目大瞻暉，而慷慨曰：『惻哉，今三年徵食耶！』」復讐者這樣咒罵母親，然後不情願地沒入水中。這裏完全沒有救濟，行基只有讓他們保持空間距離。然而母親畢竟曾是加害者，因此行基的行為不能說很公平。

約在《日本靈異記》三百年後成書的日本故事集《今昔物語》卷十七，再度收錄這個中卷第三十緣的故事，情節幾乎沒有變化，但是題目改為〈行基菩薩教女人惡子給語〉（行基菩薩指示女人承受壞孩子因緣的故事），比《日本靈異記》的題目更為直觀，把復讐者直接叫做「惡子」，表明壞人不用救濟的態度。由此可以看出至少在這三百年間，日本人仍然沒有接受解救冤魂的想法。

除此之外，筆者還特別注意到「嗚呼恥矣」一語，是景戒批評這個女性的同時，用以勸誡讀者的詞彙。這個語彙中所蘊含的情感，與其他〈嫉妒話〉系列故事相較之下更為顯著。如果說這是對冤魂富含情感的感嘆，似乎不太合理，對冤魂所應表達的話語，應該是「對不起」或「很抱歉」之類，而「嗚呼恥矣」反而應該是針對圍繞她的群眾而發——在群眾面前暴露罪惡之際所產生的難過情緒。這個母親住在「河內國若江郡川派里」，離行基說法的難波只有三、四公里之遠，與會群眾應該互有認識。由此可知景戒並非重視前世復讐者所抱持的憤怒，而是當下來自同一個生活圈的群眾目光。至於那個從未知世界前來復讐者，只是一個應該拋到外面的「惡子」而已。相對來說，阿足師也是在觀眾面前識破冤魂，但卻沒有提到對張臻夫妻抱有這種「嗚呼恥矣」的感嘆，因為對他們來說，應該重視的是那對可憐的夫婦與冤魂之間的糾葛，而不是觀眾。如此說來，《日本靈異記》中卷第三十緣出現的故事人物，都是來自費孝通所說的「鄉土社會」⁸⁰，也就是共同生於斯、長於斯的鄉親，由此也突顯了當時日本重視熟悉的人，忽視陌生人的特色。

從《日本靈異記》中卷第三十緣的分析來看，古代日本人接受中國解釋冤家債主的故事情節，但是並沒有接受解釋冤家債主的思想。因此，被識破的冤家債主不能得到救濟，而是立刻被拋到社會之外；復讐對象只要看不見復讐者就好，完全不

⁸⁰ 費孝通〈鄉土本色〉：「鄉土社會在地方性的限制下成了生於斯、死於斯的社會。常態的生活是終老是鄉。假如在一個村子裏的人都是這樣的話，在人和人的關係上也就發生了一種特色，每個孩子都是在人家眼中看著長大的，在孩子眼裏周圍的人也是從小看慣的。這是一個『熟悉』的社會，沒有陌生人的社會。」收錄於費孝通：《鄉土中國生育制度》（北京：北京大學出版社，1998年），頁9。

關心他們是否寬恕自己，反而更擔憂鄰居如何看待自己，深感「嗚呼恥矣」。

《日本靈異記》中卷第三十緣可以說，是以鄉土社會的心態接受外來文學和宗教的結果，意即古代日本人僅能接受解釋冤魂故事的外在形式，尚未到達接受其內涵思想的階段。若要能夠直視自身罪行，進而釋解冤魂，人的心態勢必從對封閉鄉村的適應，轉變為能與陌生人一起生存的開放狀態。

