

第壹章 緒論

第一節 研究動機與問題

生死問題是人生的大問題，因為死亡是無可避免。人終將一死，既然必死卻又對著死亡有著深層的恐懼與焦慮。然而在面對去逝的家人縱然有再多的不捨，內心也總是希求人能有再復生的機會。或許基於此種人類內心最基本的潛在希冀，於是在這樣的內在需求，轉化為故事、文本流傳下來。魯迅在《中國小說史略》論及六朝時所盛行的志怪內容時，提及：

中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。其書有出於文人者，有出於教徒者。文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽明雖殊塗，而人鬼乃皆實有，故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣。¹

不僅論及志怪小說的起源，其中對於志怪小說中所屢屢提及的「幽明」類的內容。魏晉南北朝時即有晉時干寶因個性好陰陽術數，又「嘗感於其父婢死而再生，及其兄氣絕復蘇，自言見天神事」於是撰寫《搜神記》，其撰寫目的雖是以「發明神道之不誣」²（自序中語），但也開啓一系列「再生」類故事的創作風潮。

在這浩如淵海的文學作品中，小說是最能表現歷代以來的庶民文化及能與一般百姓思想生活緊密結合並加以反映的文學類型。雖然，早期文學史把小說認為

¹ 魯迅：《魯迅小說史論文集—中國小說史略及其他》（台北：里仁書局，1994年），頁35。

² 干寶：《搜神記》（台北：木鐸出版社，1985年），頁12。

是一種「瑣碎之言，非道術所在」³，而難登大雅之堂。然而，魯迅也承認此處所指的小說中的意涵有別於後世對於小說的概念，但是即便如此，也無損其存在價值，以及所反映出來的文化內涵。其中之佼佼者素有「小說之淵海」的《太平廣記》，不僅對於宋代以後的小說史產生不可估量的影響，也對於後世文學在許多方面均有深遠的影響，「不特裨海淵藪，且為文心之統計矣」⁴。宋代李昉所編刻的《太平廣記》收入人死後可以復生的故事，編成「再生」類故事，共計有十二卷（卷三百七十五至卷三百八十六），記載有一百二十八則故事，內容不可謂不豐富，如能仔細解讀，相信能發掘出有意義的題材。

眾所周知，《太平廣記》「再生」類故事起迄年代，上起魏晉南北朝，下至隋唐年間，為何人死復生之故事大量出現於此時，其中又明顯集中在唐代？除了佛教與道教的影響外，是否與其所處的時代背景相關？

其二，魏晉南北朝至隋唐，時間大致介於西元第三世紀至第十世紀之間，此時正是本土道教與外來佛教從發軔階段逐步邁向成熟階段，本文所欲思考的第二個主題，便是希望探究佛道信仰所建構的幽冥世界，對漢人的生死觀造成何種轉變，而這種轉變與先秦兩漢的差異有多大？早期漢人的生死觀是否已具備類似的構想，因此印度佛教的地獄觀才能廣為中國人所接受。

其三，《太平廣記》所收錄人死復活的故事，並不限於「再生類」，也散見於各篇章之內，而這類志怪小說所鋪陳的內容有相當多牽涉到「冥判」。所謂「冥判」是指民眾在現實生活中無法透過司法體系伸張正義，通常會訴諸強調善惡報應的地獄司法體系，用意祈求陰間司法神裁定是非對錯。而這類冥判故事的大量出現究竟反映了何種社會與宗教現象？也是本論文所亟欲探討的課題。

³ 魯迅：《中國小說史略》，頁 7。

⁴ 魯迅：《中國小說史略》，頁 7。

其四，《太平廣記》再生故事也記載不少歷史名人的奇聞軼事，上至帝王如唐太宗李世民，下至奸臣李林甫皆名列其中，他們在小說中的形象與正史上所記載的生平事蹟有無抵觸？若有，差異有多大？造成這種差異的背後原因為何？又如何利用筆記小說還原歷史真相？

最後，簡單扼要討論《太平廣記》再生類故事所反映大眾心理及文化層面，特別是佛教因果報應之說如何藉由小說傳播到社會各階層，中國人又如何改造佛教這一外來宗教，使之「在地化」，以適應本土的需求。此外小說部分內容涉及到婚姻，從中可以一窺當日男女禮教之防是否真如後世僵化？

第二節 文獻分析與研究回顧

《太平廣記》中的再生類故事大多是寫於魏晉南北朝至隋唐時期，依據日本學者內藤湖南的見解，此時期可以說是中國史上的中古時代⁵。黃巾之亂後，導致東漢土崩瓦解，緊接著魏、蜀、吳三國鼎立，因而進入一個動盪分裂的時代。因為戰爭而造成大量人口的死亡，使得心靈更為敏感的作家與文人普遍地感受到人類生命的脆弱、命運的多變難卜、人生禍福無常以及生命個體在面對多變的時代風雲的無能為力。此一同時也更喚醒了人們對於生命和個體價值的重視，因此許多再生故事在這樣的時空背景下產生。例如晉朝干寶編輯的《搜神記》和劉義慶所編的《幽明錄》和《宣驗記》等都收錄多篇再生故事。

《太平廣記》為宋太宗太平興國年間，詔李昉等數十位儒臣編纂而成。「始編於宋代太平興國二年（977）三月，編成於三年（981）詔令鏤版，並以鏤本頒天下」。⁶其內容涵蓋自先秦至宋初數百家的野史及小說等。共分九十二大類，並依類編輯，首篇名為「神仙」，末篇終於「雜錄」，又有些類別細分為若干目，共計約略一百五十餘細目。

從《太平廣記》引用書目分析，其所引用書大致可分為：

- (1) 正史及稗官野史雜傳，如《史記》、《三國志》、《大唐新語》等。
- (2) 魏晉六朝志怪及唐代志怪小說，如《幽明錄》、《宣室志》等。
- (3) 地志圖經風土記之屬，如《欽州圖經》、《桂林風土記》等。
- (4) 佛道神仙傳記，如《神仙傳》、《高僧傳》、《冥報記》、《法苑珠林》等。

⁵ 邱添生：《唐宋變革期的政經與社會》（台北：文津出版社，1999年），頁210-211。以日本內藤湖南、宮崎市定為主的京都學派，將中國歷史分期成三階段，簡述如下：（一）上古：自太古迄東漢；（二）中古：自三國時代迄唐末；（三）近世：宋代以後。

⁶ 王應麟：《玉海》卷五四《太平興國太平御覽、太平廣記》據《太宗實錄》：「興國二年三月，詔昉等取野史小說，集為五百卷。三年八月書成，號曰《太平廣記》。六年詔令鏤版。」

(5) 瑣雜筆記，如《世說新語》、《雲溪友議》、《西陽雜俎》等。

(6) 諸子雜家之書，如《莊子》、《墨子》等。

(7) 文集碑傳，如《白居易傳》、《皮日休傳》等。

只從書目來看，所引史類之書最多，但如從《太平廣記》於各書實際採錄的情況看，應該還是以魏晉唐五代的志怪傳奇小說所佔比重為最大⁷。

《太平廣記》實際上是一部集合宋代以前的小說總集類書，同時更是研究古代小說的重要典籍。汪紹楹在《太平廣記》點校說明一文：

雖然《太平廣記》的印刷在刻成後不久就被收藏起來，但北宋末年已有蔡蕃節取它的資料，編成《鹿革事類》和《文類》各三十卷（據衢本晁公武《郡齋讀書後志》十三著錄）。可見北宋時並非絕無流傳，不過得見的人很少而已。」⁸

由此可知，北宋時已經有印本流傳，只是宋代的刊本，到明代幾乎亡佚。經過明、清兩代的刊刻與傳抄，多少會失去其原貌，然而經過後人不斷的努力校勘與研究，稍稍還給此部內容龐雜的類書較為接近宋本的原貌。

歷來以研究《太平廣記》的前人眾多，但也因為《太平廣記》本身就是一部龐雜的類書，既可從成書版本、作者等角度作研究，也可以從收錄的小說、書籍作輯佚研究，而近年來受到西方小說研究的影響，能將研究目光從傳統研究的外緣研究，集中到小說本身的內部研究，因此，產生多篇「主題性」博碩論文研究，計有祝如瑩：《《太平廣記》中離魂類型小說研究》，該論文將離魂故事分成兩

⁷ 凌郁之：〈《太平廣記》的編刻、傳播及小說觀念〉，《蘇州科技學院學報》（社科版）2005年3期，頁76。

⁸ 見李昉等編《太平廣記》，汪紹楹：〈點校說明〉，頁1-2。

大類型，探討離魂小說的思想主題，並討論其對元代雜劇及明清小說的影響⁹。

林秋碩：《《太平廣記》愛情主題研究》，論文重點偏重於愛情故事，將愛情主題分為「人間戀愛」、「人鬼戀」、「人妖戀」、「人仙戀」、「再生」五個部分¹⁰。

吳孟義：《《太平廣記》報應類故事研究》，該論文從探討佛教思想、民間信仰等問題著手，分析《太平廣記》報應類故事中，「善有善報，惡有惡報」在當時流行的程度及其展現的教化作用¹¹。

張鈺珊：《《太平廣記》鬼類之人鬼婚戀故事研究》，該文分析《太平廣記》鬼類之人鬼戀故事篇章，將之歸納為大膽獻情、色相魅人、復生續緣、幽恨復仇等四大類型，注重探討當時女性地位的躍動、命定思想及生命禮俗。更大膽採用西方小說理論探討其寫作技巧，內容頗能引人入勝¹²。

再生類故事濫觴於六朝志怪小說，唐代志怪類文學多少受其影響，探討兩者關係的作品尚不多見，譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》，討論志怪文學興起的背景及思想淵源，頗有參考價值。只可惜該文論述的範圍限定於六朝，並未擴及隋唐時期¹³。但可以與下列洪怡雯、陳麗玲等人的論文互為補充。

此外，《太平廣記》收錄諸多與冥判（陰間司法審判）有關的故事，其中有不少是放入再生類故事，其中不乏篇幅長，結構完整且發人深省者。因此，分析這些冥判故事所蘊含的社會與宗教意義，也是本論文寫作的重點。這方面較富啟發性的作品有：

⁹ 祝如瑩：《《太平廣記》中離魂類型小說研究》，南華大學文學研究所碩士論文，2003年。

¹⁰ 林秋碩：《《太平廣記》愛情主題研究》，台北：輔仁大學中文研究所碩士論文，2006年。

¹¹ 吳孟義：《《太平廣記》報應類故事研究》，台北：銘傳大學應用中國文學系研究所碩士論文，2004年。

¹² 張鈺珊：《《太平廣記》鬼類之人鬼婚戀故事研究》，台南：台南大學國語文學教育所碩士論文，2008年，頁29。

¹³ 譚遠琴：《六朝志怪復生故事研究》，雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2009年，頁21。

洪怡雯：《《太平廣記》唐人復生故事研究》，此論文頗富啟發性，論文探討唐代復生故事的類型有二：一為自力救贖的復生，二為外力救贖的復生。更分析其社會意義，該文認為大量勸善懲惡的故事，將宗教穩定社會秩序的功能，藉由小說加以宣傳而深化¹⁴。與本文所想要探討的冥判在中國社會的意義有許多可資互補之處。

陳麗玲：《唐代冥界故事研究》，該文探討唐代冥界故事的起源，及其產生的社會背景，重點在分析入冥—冥中—出冥，藉由故事結構的解析，探討冥界故事¹⁵。

陳永信：《《太平廣記》喪俗研究》，這篇論文重心主要放在喪葬習俗的探討，該文指出《太平廣記》雖然記載諸多怪力亂神之事，但也隱藏豐富的訊息，特別是社會及宗教禮俗，如能善加利用，不失為一部上乘社會史的材料。論文分別提到「紙錢」、「冥婚」以及為往生者「抄寫佛經」祈福的習俗¹⁶。對本論文的寫作頗有幫助。

關於冥判及再生類故事所蘊含的宗教信仰，較優秀的專書及論文有如下：

莊明興：《中國中古的地藏信仰》，論文的作者活用敦煌出土的史料，詳細勾勒出地藏王菩薩這一佛教神祇在中國普及的過程，也利用日本學界的研究成果，指出《地藏菩薩本願經》並非印度傳入的佛典，即可能是中國信徒所杜撰的偽經。並詳盡分析晚唐以來中國如何轉化地藏王信仰並與地獄十王信仰相結合，使地藏王菩薩成為民間所熟知的幽冥教主¹⁷。

¹⁴ 洪怡雯：《《太平廣記》唐人復生故事研究》，高雄：國立高雄師範大學中國文學系碩士論文，2011年，頁108。

¹⁵ 陳麗玲：《唐代冥界故事研究》，台北：輔仁大學中文研究所碩士論文，1994年，頁26。

¹⁶ 陳永信：《《太平廣記》喪俗研究》，台中：逢甲大學中國文學系在職專班碩士論文，2009年。

¹⁷ 莊明興：《中國中古的地藏信仰》，台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，1998年。

謝宜君：《比較《觀世音應驗記》與《地藏菩薩像靈驗記》的說服策略》，論文指出針對民眾生存與死亡兩大困境，觀世音與地藏菩薩分別提出解脫之道，因此廣受中國民間敬重。但也比較了兩者之間的差異，明確指出《地藏菩薩像靈驗記》內容較側重死後世界的描述——特別是地獄的陰森恐怖——鼓勵信眾信仰地藏菩薩¹⁸。

陳登武：《地獄·法律·人間秩序：中古中國的宗教、社會與國家》為一部極有參考價值的專書，該書討論印度佛教傳入中土後，其地獄觀對漢人宗教信仰的震撼，又指出佛典中主宰地獄的閻羅王，在冥判故事中與人世間的酷吏幾無差別¹⁹。漢人雖然吸收印度佛教的地獄思想，但文士提倡佛教輪迴報應之說，用以賞善罰惡的同時，卻不知不覺將當時社會的現況寫入文學作品中，作者並從唐代大量出現的冥判故事，從法制史的角度說明唐代獄政弊端嚴重。

此外，美國學者康豹（Paul R. Katz）所發表的〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，結合文獻與田野調查，談到「神判」在台灣社會仍有其重要性²⁰。所謂神判就是當民眾不信任人世間的司法判決時，往往會祈求神明裁定是非對錯。舉行神判儀式的地點通常會選在城隍廟或地藏庵（供奉地藏菩薩），城隍神與地藏菩薩象徵著陰間司法體系，利用「因果報應」的宗教思想，給予作奸犯科之人道德上及精神上的壓力。這篇文章雖然在討論台灣民間信仰，但文中所提到的地獄司法體系兩大主神——城隍神及地藏王菩薩——其歷史可追溯至六朝隋唐時期。而《太平廣記》所保存的志怪傳奇故事，恰好也在此一時期，城隍神及地

¹⁸ 謝宜君：《比較《觀世音應驗記》與《地藏菩薩像靈驗記》的說服策略》，新竹：國立清華大學中國語文學系碩士論文，2008年。

¹⁹ 陳登武：《地獄·法律·人間秩序：中古中國的宗教、社會與國家》，台北：五南出版社，2009年。

²⁰ 康豹（Paul R. Katz）：〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第八十八期（1999年秋季），頁173-202。

藏王菩薩顯靈事蹟在書中都有提到，這一巧合給予筆者莫大的啓發。

余英時的《東漢生死觀》²¹，爲一本論文集，其中有書評，也有數篇文章探討先秦至兩漢時期漢人的生死觀。文中引用一九七〇年代已出土之漢墓考古資料爲證據，並輔以文獻資料佐證，明白指出在佛教還未傳入中國之前，漢人已有類似天堂與地獄的概念，只是概念還不夠明確。一直要到佛教的地獄觀傳入中原後，結合了漢地原始的宗教信仰，佛門地獄及因果報應之說遂逐漸爲漢人所接受。的確，在《太平廣記》再生類故事，頗多牽涉到因果報應之說，也有許多篇章詳細描述地獄之陰森恐怖，用以教化人心。

此外，賴瑞和的《唐代中層文官》²²，雖然不是討論再生類故事，而是一部討論唐代文官制度的作品。書中對唐代中級文官當中最重要「判官」，進行了精闢的分析，從判官一職的起源、職掌，及後世對此官職的誤解，進行了相當細緻的考察。由於《太平廣記》諸多冥判故事，有不少篇章提到「判官」，因此筆者撰寫論文的過程中，所遇到的難題之一，便是要區分陰間的判官究竟與唐代真實社會的判官有何差別？由於該書資料詳盡，若干滯礙難解之處，一書在手，豁然冰釋，使用頗爲方便。

²¹ 中文譯本參考余英時（著）、李彤等（譯）：〈「魂歸來兮！」——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變（1987年）〉，收入《東漢生死觀》台北：聯經出版社，2008年，頁163-193。

²² 賴瑞和：《唐代中層文官》，台北：聯經出版社，2008年，頁430-452。

第三節 研究範疇及方法

本篇論文主要的研究範疇，以宋代李昉等人編纂的《太平廣記》第三百七十五卷至三百八十六卷「再生」類，共計十二卷約一百二十八則記載，作為研究範疇。

在版本部份，根據張國風《太平廣記版本研究》指出《太平廣記》重要版本：

23

- (一) 清人孫潛的校宋本（S本）
- (二) 清人陳鱣的校宋本（C本）
- (三) 明人沉與文的野竹齋抄本（Y本）
- (四) 明代嘉靖、隆慶年間的談愷刻本（T本）
- (五) 明代隆慶、萬歷年間的活字本（HZ本）
- (六) 明末許自昌刻本（x本）
- (七) 乾隆二十年的黃晟刻本（H本）
- (八) 文淵閣四庫全書本（W本）
- (九) 汪紹楹校點本（Z本）
- (十) 明人馮夢龍所編《太平廣記鈔》

明人馮夢龍批評許自昌刻本，為他的《太平廣記鈔》找到出版的理由，但馮夢龍所編《太平廣記鈔》並沒有取代《太平廣記》，卻也是文人談論的重要參考版本。而近年來，坊間可見的《太平廣記鈔》，有上海古籍出版社 1993 年 9 月出版的【明】《太平廣記鈔》魏同賢影刊本，依據上海圖書館明天啓六年刊本，缺頁用山西圖書館藏本配補。另有重新排印兩種。先有莊威、郭群一校點，河南中州書

²³張國風：《太平廣記版本研究》（北京：中華書局，2004 年），頁 15。

畫出版社在 1980 年 10 月初版；後有薛正興校點，南京市江蘇古籍出版社 1993 年 9 月初版。²⁴

本研究主要採北京中華書局汪紹楹點校本的《太平廣記》版本，並參考薛正興校點，南京市江蘇古籍 1993 年 9 月出版《太平廣記鈔》。

祝如瑩²⁵ 將「再生」類視為「離魂」故事的一類，稱為「死後離魂」。並解釋所謂「死後離魂」，則是形體與魂魄永遠分離，即死亡的意思。如我們常說的「魂飛魄散」、「魂散魄歸」、「魂由魄降」、「魂升魄落」等。嚴紀華定義為：『人死後，形體寂滅，亡魂遊走，以「鬼」的模式出現』。²⁶

關於「再生」主題，許多人仍然會著重在其宗教信仰或哲學角度來探討，本論文計畫採用「文獻分析法」(Documentary Analysis Method)、「歸納法」(Inductive Method) 及「批判法」(Critical Method)。首先蒐集「再生」類故事的文獻資料，以及前人的研究成果，將其資料作整理及分析歸納。但更注意小說所呈現的社會現況，也討論佛教這一外來宗教，如何影響漢人的生死觀。其次，從再生主題、再生人物模式討論其歷史意義與文化內涵。

²⁴ 許建崑：《情感想像與詮釋：古典小說論集》（台北：萬卷樓圖書公司，2010 年），頁 129。

²⁵ 祝如瑩：《《太平廣記》中離魂類型小說研究》，頁 6。

²⁶ 嚴紀華：〈離魂暗逐郎行遠，淮南皓月冷千山——「離魂」故事系列試探〉，頁 42。

第四節 章節內容安排

本文論文擬分為六個章節，其篇章安排如下：

第一章為「緒論」，分為研究動機與問題、文獻分析與回顧、研究範疇與方法及章節內容安排。

第二章為「《太平廣記》再生類故事」，從再生觀念釐清、魂魄觀的形成、外在環境緣由、及再生類故事將再生類故事緣起稍作梳理。

第三章為「《太平廣記》人物再生模式」以人物故事發展為討論重心，將其分為自助再生、尋求他助、神助再生和鬼助再生四大類，特別注重佛教與道教神祇對漢人宗教思想的衝擊。

第四章為「《太平廣記》再生類故事類型與意涵」，本章就其故事所表現出來的主題思想分為社會階層對奴僕的欺壓、冥府斷案、宗教勸誡和還魂成婚四大類進行分析探討。

第五章為「再生類故事所反映的社會現象」，主要討論四個主題，分別是喪葬文化的展現，佛道相爭，佛教地獄觀與冥判思想，最後探討小說中所記歷史人物之形象與正史所記載有何差異。並探究再生小說所收集的冥判故事，思考其中所蘊含的宗教與法律意義。

第六章為「結論」，綜合上述的章節探討，作一個較為完整的討論，並論及研究心得，希望對未來此類主題研究能有所助益。

第貳章 《太平廣記》再生類故事

《太平廣記》中再生類的故事，主要就是人死而後復生，故被稱之為「再生」，有再一次重生之意。人死不能復生是一種眾所皆知的常識，而再生類故事有違一般常識之處，故必須針對其發生的種種緣起作一釐清與梳理。

第一節 再生的觀念

求生避死是絕大多數人類共同的本能，從某種意義上甚至可以說，正是由於有了死亡意識，人才成爲人。而死亡意識之下對死亡的抗拒，逐漸使人類用幻想的方式寄遇對永生的企圖，孕育、催生了神話。原始人類生活在刀耕火種之中，惡劣的自然環境、人類自身力量的薄弱使原始人經常面對同類的各種各樣的死亡，如果人們不通過一些特定的方式比如祭祀、圖騰，人類本身就無法面對自己整天驚恐不安的心靈，於是一種充滿神靈氣息、充滿想像色彩的藝術世界產生了。從某種意義上講，死亡恐懼激發了原始人謀求生存謀求改變的意識，激發了原始人類的幻想才能，使人們在現實生活中生發想像，以抗拒死亡；或企圖轉移其他動物、植物乃至所有生物的生命力於自身（圖騰等），或埋葬屍體寄寓重生（墓葬）²⁷。人類原始宗教信仰也因之而生，美國學者貝爾（Daniel Bell）對宗教的效用有一段發人深省的闡釋：「只要人們能夠相信，真正地相信，存在天國和地獄，那麼，對於死亡的恐懼就會在某種程度上得到撫慰和控制；而如果沒有這樣的信念，那麼就只有面臨自我的徹底消滅²⁸。」

²⁷ 胡吉省：《死亡意識與神話》，（北京：中國社會科學出版社，2007年6月），頁10-11。

²⁸ 王小章：《貝爾（Daniel Bell）》（台北：生智文化，1999年），頁91。

人有了死亡的意識之後，就不得對於死亡感到威脅，於是進而產生對於死亡的恐懼。根據聖嚴法師《心的經典》，著煩惱的眾生有五種恐怖：²⁹

- 一. 不活畏，即生活不安的恐懼，故常積聚錢財。
- 二. 惡名畏，即害怕得到壞名聲的恐懼。
- 三. 死畏，即害怕死亡。
- 四. 惡道畏，即死後墮生惡道的恐懼。
- 五. 怯眾畏，無自信而怯於出現大眾之前，恐懼自己言行有失。

然而，人們雖然時時都是走向死亡³⁰，但不能總是活在死亡的威脅之下，於是，人們開始尋找對付死亡的方式，藉此消除死亡對於人們的威脅。學者馮友蘭從功利境界的觀點指出，將人們對抗死亡的方法大致可分為四類³¹：

(一) 追求長生不死

例如秦始皇和漢武帝奪得天下，建立諸多功業之後，就越不願意面對死亡。於是積極的以自己的權勢尋找免於死亡的方式。而此種觀點被秦代時的方士所接受，發展出運用科學和方術的結合（煉製長生不死藥）來阻止死亡的來臨。其實不只秦皇漢武如此，綜觀中國歷朝各代君主追求長生不死之術，可謂史不絕書。

大唐王朝雖為盛世，然上至王室，下至高官顯爵，皆熱中長生不死之術。雄才大略如唐太宗李世民諸人亦未能免俗，誤信道士之言，追求長生不成，反自受其禍，徒為後世所笑。

²⁹ 聖嚴法師：《心的經典》（台北：法鼓文化，1997年），頁142-143。

³⁰ 德國哲學家海德格的名言：「人是向死亡的存在。」明覺雜誌第二一八期 2010年11月。

³¹ 陳戰國、強昱：《超越生死—中國傳統文化中的生死智慧》 鄭州：河南大學，2004年，頁71-73。

（二） 相信靈魂不滅

例如：佛教教義中的「靈魂不滅」觀點，提出人死後肉體雖然不再存在，但是人們的靈魂卻仍然繼續存在，並且會永遠存在。而靈魂也會因為肉體的死亡，或升上天堂，或是墜入阿鼻地獄，或是再轉投生為人或其他動物，此即佛門六道輪迴之說³²。

（三） 渴望名留青史

既然人死是不可避免，那麼如何能延續下去？若能名留青史之中，雖死猶生。誠如屈原在《楚辭·離騷》中所言：「老冉冉其將至兮，恐修名之不立。」而《論語》亦言：「君子疾沒世，而名不稱焉。」又如曹丕《典論·論文》云：「蓋文章，經國之大業，不朽之盛事。年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。」兩者皆表達對人生苦短的感嘆。為削減對於死亡的恐懼，藉由著書立說或建功立業以求千古留名，身雖殞，名可垂於竹帛。但是，此種方式難度極高，非才智過人者不易勝任，並非人人皆可達成，於是就產生另一種化解死亡威脅的方式——及時行樂。

（四） 及時行樂人生

既然人難免一死，長生不老的幻想破滅不可得，又無法人人皆能名留青史，除了尋求宗教慰藉之外，最現實的方式就是趁著死亡還未來臨之時，好好的把握時間及時行樂。三國時曹操的〈短歌行〉：「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去

³² 六道輪迴之說，本非中土所有，此概念受印度佛教影響，所謂「六道」分別指天道、人道、修羅道、餓鬼道、畜生道、地獄道。人的前世、今生與來世不停的在六道輪迴中循環不已。陳戰國、強昱：《超越死亡——中國傳統文化中的生死智慧》，頁 176-177。

日苦多。慨當以慷，憂思難忘，何以解憂？唯有杜康。」曹操一代梟雄，位極人臣，深覺人生苦短，內心感傷之餘，故爾藉酒消愁。情境頗似李白〈將進酒〉中：「五花馬，千金裘，呼兒將出換美酒，與爾同消萬古愁。」兩者或多或少帶有及時行樂之意。

以上四種面對死亡的態度，對於「再生」類故事，尤其是第二種的宗教性「靈魂不滅」的觀點，更是直接對於「再生」類故事有著關鍵性的影響。

第二節 魂魄觀與地獄觀輪迴轉世的演變

(一) 傳統魂魄觀的形成

古代靈魂的觀念起源甚早，根據考古學家的挖掘研究已經發現，原始人類與其他動物不同之處，在於已經產生掩埋同類死者的行爲。此一行爲透露出他們已經產生了所謂「死亡的意識」，並因爲此種意識的作祟之下，從對於死亡產生恐懼抗拒，轉而運用想像的方式寄寓對於永生的企求。並從原始人類的配葬品用以供死者使用的文化現象更揭露了，他們已經有「人死後將會前往另一個世界生活」的觀點，也就有「靈肉分開」的原始魂魄觀。

關於中國古代魂魄觀念的形成，中外學術界已有不少傑出的研究成果，其中余英時《東漢的生死觀》考證周詳，極具參考價值。書中引用中國湖南長沙馬王堆漢墓的考古研究成果，並指出：

古代中國人同時安排靈魂上天和入地……魯惟一（Michael Loewe）講得很對，漢代人將每個人的靈魂區分為「魂」和「魄」。魂具有「陽」（雄性與主動）的特徵，魄具有「陰」（雌性和被動）的特徵。而且，魂和魄又被認為在死時分離，前者升天，後者入地³³。

《禮記·郊特牲》也提到：「魂氣歸於天，形魄歸於地。」³⁴由此推測出古人對於魂魄的概念約有以下三種意涵：

(1) 人是由精神（魂）與肉體（形）結合而成。

³³ 余英時（著）、李彤（譯）：〈早期中國來世觀念的新證據——評魯惟一的《通往仙境之路：中國人對長生的追求》（1981年）〉，收入《東漢生死觀》（台北：聯經出版社，2008年），頁155-161。

³⁴ 《十三經注疏·禮記·卷二十六·郊特牲十一》，頁507。

- (2) 魂與魄的關係，在人活著的時候是結合一體，但只要人一死亡，則兩者就會分離。
- (3) 人的生與死，與魂魄是否分離有著密不可分的關聯，只要人一死亡，則魂與魄將會各自歸入不同的境界。

既然魂魄與人的生命緊密聯繫，因此古代中國有所謂「招魂」儀式。《漢書》卷九十七上〈外戚傳〉記載漢武帝請方士招李夫人之魂：

上(漢武帝)思念李夫人不已，方士齊人少翁言能致其神。乃夜張燈燭，設帷帳，陳酒肉，而令上居他帳，遙望好女如李夫人之貌，還幄坐而步。又不得就視，上愈益相思悲感，為作詩曰：「是邪，非邪？立而望之，偏何姍姍其來遲！」令樂府諸音家絃歌之。上又自為作賦，以傷悼夫人，其辭曰：「…驩接狎以離別兮，宵寤夢之芒芒，忽遷化而不反兮，魄放逸以飛揚。何靈魂之紛紛兮，哀裴回以躊躇，勢路日以遠兮，遂荒忽而辭去³⁵。」

漢武帝思念已病故之李夫人，遂請少翁舉行招魂儀式。術士陳設帷帳布幕，利用夜晚光線昏暗之際，利用燈燭光影投射於布幕之上，使之若隱若現，刻意營造神秘氣氛。漢武帝從遠處「立而望之，偏何姍姍其來遲」，於朦朧光影下依稀見到李夫人身影，感傷之餘，作詩賦憑弔之。武帝有無見到李夫人之魂，非本文主旨，重點在於根據這段文字，可知西漢年間已有招魂習俗。若考其源流，似可上溯至先秦時代，蓋因濫觴於戰國時期的《楚辭》便有〈招魂〉篇：

³⁵ [漢]班固撰、顏師古注、楊家駱主編：《新校本漢書集注并附編二種》卷九十七上〈外戚傳〉(台北：鼎文書局，1986年)，頁3952-3954。

魂歸來兮，東方不可以託些…魂歸來兮，南方不可以止些…魂歸來兮，
西方之害，流沙千里些…魂歸來兮，北方不可以止些³⁶。

招魂原為戰國時南方楚國的風俗，日後影響中原地區。不獨先秦兩漢有招魂習俗，下至明清兩代亦復如是，如《明史·史可法傳》：「可法死，覓其遺骸。天暑，眾屍蒸變，不可辨識。踰年，家人舉袍笏招魂，葬於揚州郭外之梅花嶺³⁷。」甚至當前台灣已經邁入二十一世紀，但在兇案或車禍現場，罹難者家屬延請法師招魂之事亦時有所聞。不難想見此一習俗淵遠流長，影響後世深遠。

（二）幽冥觀念的演進

有關人往生後魂歸於何處，早在兩漢之前的春秋時代，就有所謂「黃泉」之說。《左傳·隱公元年》記載鄭莊公與其母失和，怒而立下重誓：「不及黃泉無相見也³⁸。」下迄戰國時代，南方楚國則出現「幽都」之說，《楚辭·招魂》記載：「魂歸來兮，君無下此幽都些³⁹。」王逸注曰：「幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故稱幽都。」意謂著人死後其靈魂居於幽冥之地。多數學者都同意，人死後的世界觀，往往是現實社會的具體反映。西漢時出現地下主、土主、地下丞統轄人死後的亡靈，但名稱上並不統一，至東漢逐漸出現「泰山府君」成為冥界首長，人

³⁶ 傅錫壬註譯：《新譯楚辭讀本》（台北：三民書局，1991年），頁159-160。

³⁷ [清]張廷玉等撰、楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》（台北：鼎文書局，1980年），頁7023。

³⁸ 李宗侗註譯、葉慶炳校訂：《春秋左傳今註今譯》，台北：商務印書館，1995年，頁4。

³⁹ 傅錫壬註譯：《新譯楚辭讀本》，頁160。

死後亡靈歸於泰山⁴⁰。漢代所描繪的幽冥世界，在某種程度上是兩漢官僚制度的縮影。

依據上述先秦文獻史料，則可知在佛教尚未流行中土前，已建構出一套屬於本土的幽冥世界。從馬王堆漢墓出土資料亦顯示「漢代人常常竭盡全力保存屍體，顯然，就像古埃及人一樣，古代中國人相信，除非屍體得到保護，否則亡靈不能存活得長久⁴¹。」然先秦兩漢所建立之幽冥體系尚屬草創階段，逮及印度佛教流佈中國日廣，漢人的來生觀念至此出現重大變革。

直至兩漢時期，隨著佛教思想的傳入，至魏晉亂世，釋教流傳日廣，受佛教的基本教義之一的「因果報應」⁴²與「六道輪迴」的影響，沙門為宣揚因果輪迴之教義，遂將佛教「地獄觀」傳入中土，大大擴大漢人對於死亡的想像空間。鄭志明〈神明的由來〉：

佛教對中國崇拜文化最大的影響，是輪迴觀念的傳入，擴大了對鬼靈的認知及冥都地獄或天堂的想像。⁴³

六朝時期志怪小說敘述越趨盛行，從佛教因果輪迴、善惡果報的觀念，傳統的巫術信仰，再加上漢末時所盛行的陰陽讖緯神仙方術之說，促使六朝時期的小

⁴⁰ 杜正勝：《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》（台北：三民書局，2005年），頁315-322。

⁴¹ 余英時（著）、李彤（譯）：〈「魂歸來兮！」——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變（1987年）〉，收入《東漢生死觀》，頁179。

⁴² 白豔玲：〈因果報應思想與中國古代小說的道德教化〉。「因果報應」亦稱果報，語自佛教經典。所謂「因」是種因，為能生；「果」是結果，為所生。由此因得此果，即為因果義。佛家認為，世界一切事物都處在因果聯繫之中，依因果法則而生滅變化。所謂「因緣合和而生」，「因緣離散而滅」。因果報應說是佛教用以說明世界一切關係並支持其宗教體系的基本理論。頁26。

⁴³ 鄭志明：〈神明的由來〉台北：南華大學1997年10月，頁176。

說家激盪出更多的幻想空間，也因此創造出大量鬼神志怪傳說的流傳，為志怪小說提供了許多素材。

第三節 外在環境緣由

死亡與再生問題本來就是傳統詩歌及小說的主題之一，早在原始神話之中就有相關記載，例如夸父逐日、精衛填海等，其中皆是涉及死亡與再生。

然而，魏晉六朝志怪小說流傳日廣，除佛、道兩教影響外，亦有其時代背景，學者林富士在《疾病終結者：中國的早期道教醫學》指出，東漢末年中國境內瘟疫大規模流行，史籍中屢屢出現「大疫」這類記載⁴⁴。除造成人口銳減外，對人心的衝擊震撼更難以估計！黃巾之亂正是由太平道（屬道教）信徒所發動，也敲響東漢之喪鐘。目睹時代巨變，遭逢親友傷逝之慟，不少人對傳統價值觀產生質疑。觀魏晉南北朝一反東漢淳美之士風，走向背棄禮教之途，固有其政治上之背景⁴⁵。然考慮當日生民久處天災瘟疫的陰影下，人心迷惘困惑、緊張不安，或稍可解釋魏晉士風何以為之丕變。

從中國文學發展歷程而言，《太平廣記》中的再生類故事大多是寫於魏晉南北朝的時期，這一時期可以說是歷史上的動盪亂世。黃巾之亂後，導致東漢帝國的崩潰，緊接著魏、蜀、吳三國鼎立，因而進入一個動盪分類的時代。晉時詩人阮籍〈詠懷詩〉第三十三首，對此時期的社會現象寫實的描述：

⁴⁴ 林富士：《疾病終結者：中國的早期道教醫學》（台北：三民書局，2001年），頁11-16。

⁴⁵ 余英時：〈名教危機與魏晉士風的演變〉，《中國知識階層史論〈古代篇〉》（台北：聯經出版社，1997年），頁329-372。

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。
胸中懷湯火，變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。
但恐須臾間，魂氣隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦！

曹操的〈蒿里行〉：

關東有義士，興兵討群凶，初期會孟津，乃心在咸陽。軍合力不齊，
躊躇而雁行，勢利使人爭，嗣還自相戕。淮南弟稱號，刻璽於北方，
鎧甲生蟻蝨，萬姓以死亡。白骨露於野，千里無雞鳴，生民百遺一，
念之斷人腸⁴⁶。

魏晉南北朝歷時約四百多年，除了西晉時期的短暫統一之外，社會上則是一直處於分裂、動盪之中。有志者不僅志不得伸，連性命都無法保障。戰亂也造成很多百姓的喪生，也帶來了飢荒、瘟疫及大規模的人口遷移等等問題，這些種種因素都深刻地影響了文人的心態與精神風貌，同時也影響到了文學創作的主題、題材和作品的基調。也因為戰爭而造成大量人口的死亡，使得心靈更為敏感的作家與文人普遍地感受到人類生命的脆弱、命運的多變難卜、人生禍福無常以及生命個體在面對多變的時代風雲的無能為力。此一同時也更喚醒了人們對於生命和個體價值的重視。

⁴⁶ 趙福壇：《曹魏父子詩選》（台北：遠流出版社，2000年），頁16-17。

第叁章 《太平廣記》人物再生故事的模式

邃古之初，百姓知識淺陋，外物情狀，概非所知。不特動物，即植物、礦物，亦皆以爲有神靈而敬畏之。《墨子·明鬼》云：「古之今之爲鬼，非他也。有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者。可見在古人的觀念裡，萬物皆有神靈，直至秦漢以降，鬼神之論更加龐雜，雜揉諸子各家學說，人人皆可論鬼論神，也就反映在志怪小說之中，因此能見其鬼神充斥其中。又佛法傳入，將其天堂地獄的教義之說漸流傳於民間，促使生人入夢或暫時死亡，魂魄脫離軀殼，神遊冥界而復返等故事廣爲流傳。

本章主要分爲「自助再生」、「神助再生」、「鬼助再生」，以及「尋求他助」。各節分立的原因，主要依據再生的方式來分類。就「自助再生」主要是用以勸誡人們修善造德的立場來說，是自助方式；「神助再生」則是依據所謂的民間信仰力量再生的原因，包括：自然神祇之助、道教神祇之助、佛教神祇之助，不論是對天地自然的崇拜，或對先祖的敬重祭拜等；「鬼助再生」主要是依冥官審查，冥間判官成爲陰間司，專司記錄人間休咎福報，作爲賞善罰惡的依據，再生原因有冥官審查放還與鬼卒相助返回。

至於他助再生與神助、鬼助無法都區分的部份，則歸爲「尋求他助」一項，尋求他助的原因，一方面是在抵禦對死亡意識的恐懼，一方面也進一步結合宗教信仰，包括：託夢求助、死去親人、友人協助、動物相助等，以此發展出再生故事。

第一節 自助再生

生死問題是人生的大問題，因為死亡是無可避免的。人終將一死，既然必死卻又對著死亡有著深層的恐懼與焦慮。然而再生故事中有一類情節是在描述將面臨死亡的人之前，預先向家人預告自己將死亡，但是，不久之後即可復活。第三百七十五卷第一則〈史姁〉⁴⁷：

漢陳留考城史姁，字威明。年少時，嘗病。臨死謂母曰：「我死當復生。埋我，以竹杖柱於瘞上。若杖折，掘出我。」及死埋之，杖如其言，七日往視，杖果折。即掘出之，已活。走至井上浴，平復如故。……。

雖然，沒有詳細敘述是如何復活，只能將其視為是一則鄉野傳說，但文中提到「以竹杖柱於瘞上」似乎是一種道教的法術，竹杖成了史姁的替身，因此他才特別囑咐家屬「若杖折，掘出我。」這則故事間接揭露了當人在面對死亡意識時不再採取抗拒的態度，而且還有人能利用法術，藉以逃避死亡，展現了傳統道教思想熱愛此生並追求永生的期盼。

此外尚有第三百八十三卷第十二則〈張導〉⁴⁸則是描述一個超級小氣鬼，臨死前交代妻子只要儉樸安葬即可，但是妻子因不忍依其遺願，要子為其縫製新的壽衣。沒想到安葬一月後，竟然再生復活，並指責妻子不該鋪張後，重新以舊衣入殮。並預告妻與子，如三日後目開，必當「重生」。三日後果再生復活，並言是因為地府以他「平生修善造德」所以「放再生二十年」。

⁴⁷ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第一則〈史姁〉條，頁 2979。

⁴⁸ 《太平廣記》第三百八十三卷·再生九·第十二則〈張導〉條，頁 3055。

雖然故事主題是用以勸誡人們修善造德，如此一來才能延年益壽。但是，故事中的小氣鬼形象令人印象深刻，連死也對於自己的一生堅持的情操斤斤計較，也豐富了死亡再生的主題。

第二節 尋求他助

靈魂既是左右人的生命的本源，那麼靈魂的存滅便攸關著人的生死的區別，所謂魂在則生，魂去則死，一切有賴於靈魂的活動。是故古人就在這樣的觀念之下，一方面抵禦死亡意識的恐懼，一方面結合宗教信仰，區分成託夢求助、死去親人、友人協助、動物相助，發展出一幅幅再生的故事。

1. 託夢求助

如果人死亡之後，不管是何種原因都希望能將自己的死訊通知自己的親人，如果真能再生復活僅靠自己的能力有時很難達成。因為並非所有得以再生之人皆是身懷特技異人或淪為見證歷史的官宦之家的奴僕，於是在自身能復活但必須假借他人（包含家人或術士）之外力方得以復活。這其中有一個十分重要的關鍵之點，在於必須將自己的死訊通知相關人士，這一通報的方式稱之為「魂報」。也就是某人在生死之際，他的靈魂會將自己死亡的消息傳報給親友，並設法為其幫忙再生。《夢書》云：

夢者，告也，告其形也。目無所見，耳無所聞，鼻不喘噎，口不言也；魂出遊，身獨在，心所思念忘身也。」既曰魂出遊，必將有所遇矣。其有人、物、神、鬼現形，且告言求請者，則世之所謂托夢是也。⁴⁹

向親友求助：

親友通常是死者最直接會尋求相助的對象，這是很直接的想法。不過人們對

⁴⁹ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，東吳大學中文研究所 1983 年，頁 191。

於死亡鬼怪等事有多麼敬而遠之，但是，終究是自己的親友，原本在心理層面上就比較不能接受親友死亡的事實，如果能接到死者的任何訊息不管是真是假都會寧可無條件選擇相信，是故在故事的敘述邏輯上就顯得更理所當然的不二人選。如第三百七十六卷第一則〈鄭會〉⁵⁰鄭會被盜賊所殺害，魂魄附在家中的大樹，傳達自己能再生復活的訊息以及重生的方法：

唐天寶末，祿山作逆，所在盜賊蜂起，人多群聚州縣。(鄭)會恃其力，尚在莊居，親族依之者甚眾。會恒乘一馬，四遠覘賊，如是累月，後忽五日不還，家人憂愁……其家樹上，忽有靈語，呼阿嬬。即會(鄭會)妻乳母也。家人惶懼藏避。又語云：「阿嬬不識會耶？」前者我往探賊，便與賊遇，眾寡不敵，遂為所殺。我以命未合死，頻訴於冥官。今蒙見允，已判重生。我屍在此莊北五里道旁溝中……。」家人至舍，依其攀湊畢，通身人色及腰，目數日乃能視。恒以米灌之，百日如常⁵¹。

文中的「祿山作逆」，乃指唐玄宗天寶十四年安祿山造反一事，當時天下大亂，大唐盛世一去不返。故事主角鄭會挺身抵抗叛軍，寡不敵眾，死於亂軍之中。因其「命未合死，頻訴於冥官」，或許冥官憐其無辜枉死，准許其還陽。鄭會遂託夢家人，尋找其屍身，將其縫合接續，最後得以重生。

雖然有些親友還是無法接受，甚至感到恐懼。如第三百七十五卷第四則〈崔涵〉⁵²崔涵已死十二年，因故發其塚而得以再生復活，並得到魏太后相助通報父母並送還家，沒想到父母不但拒絕承認有子，甚至拿刀、桃杖將其視為妖魔鬼怪般的加以驅離。

⁵⁰ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第一則〈鄭會〉條，頁 2989。

⁵¹ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第一則〈鄭會〉條，頁 2989。

⁵² 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第四則〈崔涵〉條，頁 2980-2981。

……后（魏太后）即遣門下錄事張雋，詣阜財里，訪涵（崔涵）父母，果有崔暢，其妻魏。雋問暢曰：「卿有兒死不？」暢曰：「有息子涵，年十五而亡。」雋曰：「為人所發，今日蘇活。主上在華林園，遣我來問。」暢聞驚怖。曰：「實無此兒，向者謬言。」雋具以實聞。后遣送涵向家。暢聞涵至，門前起火，手持刀。魏氏把桃杖拒之。曰：「汝不須來，吾非汝父，汝非我子，急速去，可得無殃。」……。

其父母得知其子再生復活之事，不僅毫無歡喜之情，甚至感到恐怖之至。或許這才是一般百姓真正面對死亡再生議題時的真實感受。再生復活不但不是一件歡喜的事，而是一種無奈。

2. 巫、道 相助

巫者有通靈之術，能夠溝通人與鬼神的關係。《說文·五上》：「巫，巫祝也。女能事無形，以舞降神者也」。⁵³《說文》揭露巫是能在神與人之間交流信息。不管是祭祀或是祝禱、驅災都是巫者的專業。由此可見，在民間信仰的宗教活動之中，巫者扮演著極為重要的角色。第三百八十四卷第八則〈王勳〉⁵⁴王勳與徒趙望舒相偕遊華岳廟，沒想到王勳竟然被廟中女神勾魂而去，當場便死。趙望舒驚慌之餘立即請求神巫相助，神巫手持酒饌，在神前鼓舞後，將其魂魄拉回再生復活。能迅速將人救回，原本是一樁好事。但王勳復活後竟然斥責趙多事。眾人好奇詢問後，王勳才說：

⁵³ [東漢]許慎：《說文解字》五篇上，頁203。

⁵⁴ 《太平廣記》第三百八十四卷·再生十·第八則〈王勳〉條，頁3065。

女初藏己（王勳）於車中，適繾綣。被望舒彈琵琶告王。令一黃門搜諸婢車中，次諸女。既不得已，被推落地。因爾遂活矣。

原來是被神通廣大的神巫壞了好事，不僅不感激其徒，還心懷怨懟破壞了一場美夢，即使爲此而死也甘願的癡情男子的形象。

與巫者具有類似的地位的角色，即是宣稱能通曉法術，能夠畫符設禁，役使鬼神等的方士、道士。又道流修鍊，可獲致神通，隱形分身，禁制變幻，無所不能。修道者經由齋戒、視鏡、存星辰，則可見神而靈通，不畏鬼怪。⁵⁵第三百七十八卷第九則〈李主簿妻〉李主簿偕新婚妻子路過華岳，途中見一靈廟，入內參拜「金天王」後就氣絕而倒。李主簿到處求助，當地縣宰指引他向「葉仙師」求助。於是發展出一段仙師鬥法的精彩故事。

……仙師入，見事急矣。且先將筆墨及紙來。遂畫符焚香，以水噴之。符畫北飛去，聲如旋風。良久無消息。仙師怒。又書一符，其聲如雷，又無消息。少頃，鞍馱到，取朱筆等，令李左右煮少許薄粥，以候其起。乃以朱書一道符，噴水叱之，聲如霹靂。須臾，（李主簿妻）口鼻有氣，漸開眼能言。問之。某初拜時。金天王曰：「好夫人。」第二拜云：「留取。」遣左右扶歸院。適已三日，親賓大集，忽聞敲門。門者走報王，王曰：「何不逐卻？」乃第一符也。逡巡，門外鬧甚，門者數人，細語於王耳，王曰：「且發遣。」第二符也。俄有赤龍飛入，正扼王喉，纔能出聲，曰：「放去」。某遂有送，乃第三符也⁵⁶。

⁵⁵ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 234。

⁵⁶ 《太平廣記》第三百七十八卷·再生四·第九則〈李主簿妻〉條，頁 3012。

3. 對抗鬼怪

或因被鬼卒誤捕得以放還再生復活者求助的對象，除了自己的親友或是具有特殊巫、道能力之士外，比較特別的是具有膽識的人，能無懼鬼怪，甚至因為敢勇於面對，並將人從鬼卒的手中搶救回來，得以再生復活。一般人對於鬼怪總是抱持著敬而遠之的態度，甚至是驚慌失措，然而《太平廣記》再生類中就出現一位這樣勇於面對死亡的英雄人物，第三百八十三卷第五則〈餘杭廣〉中的餘杭廣爲了心儀對象不惜與鬼卒對抗，並從鬼卒的手中奪回女子亡父的魂魄，助其再生復活後，終於抱得美人歸。其中描述餘杭廣與鬼卒們間的周旋、鬥智精彩萬分。

餘杭廣至女家。但聞屋中有舂掌欣舞之聲。廣披離，見眾鬼在堂，共捧弄公尸。廣把杖大呼，入門，群鬼盡走。廣守尸，取豬殺。至夜，見尸邊有老鬼，伸手乞肉。廣因捉其臂，鬼不復得去，持之愈堅。但聞戶外有諸鬼共呼云：「老奴貪食至此，甚快。」廣語老鬼：「殺公者必是汝，可速還精神，我當放汝。汝若不還者，終不置也。」老鬼曰：「我兒等殺公耳，即喚鬼子，可還之。」公漸活，因放老鬼⁵⁷。

此也正展現了人們正從面對死亡意識的恐懼中逐漸走出來，甚至勇敢的與之抗衡，雖然，擁有這樣特質的人物終究是少數，但多少也鼓勵了多數的人們勇於面對死亡的恐懼。

李澤厚曾指出，孔子把「三年之喪」⁵⁸的傳統禮制，直接歸爲親子之愛的生

⁵⁷ 《太平廣記》第三百八十三卷·再生九·第五則「餘杭廣」條，頁 3052。

⁵⁸ 《論語·陽貨》：宰我問：「三年之喪，期已久矣。……。」子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（台北：大安出版社），頁 253。

活情理。當人面臨死亡之時，內心也是恐懼萬分，如果能得到早已死亡的親友指引明路或是相助，必定能安慰和對抗死亡的恐懼。在傳統的儒家禮制思想下，即便是死亡仍是同一家族成員，也是至親摯友。雖然幽途有別，但是仍會思念陽間的親人也希望得到陽間親友的相助，幫助他們早日脫離冥間的磨難。因此，在這樣雙層需求之下，產生了亡親亡友相助再生復活的事情節。第三百八十三卷第六則〈曲阿人〉⁵⁹有一人病死，在天上見到亡父，亡父告訴他，雖然他仍有八年的陽壽，但是因為在陽間作惡所以提早入罪。即便兒子如此素行不良才導致早死，而為父親的仍然願意幫助其子，幫他安插一個到處行雨的「雷公」職務贖罪。無奈這個不成材的兒子，才擔任職務沒多久，就向亡父抱怨訴苦請求返還陽間。其父也接受後，子得以再生蘇活。此則故事塑造一個無怨無尤的父親形象，即便已死仍為子擔憂安排，即便是死亡也無法割捨這份親情。

親情的難以割捨源於血緣的關係，但是亡友的相助更是可貴。第三百八十二卷第十一則記載周頌得到好友協助的故事：

周頌者，天寶中進士登科，…在官夜暴卒，為地下有司所追，至一城，…門外忽逢吉州刺史梁乘，問頌：「何以至此地獄耶？」…因哽咽悲涕向乘云：「母老子幼，漂寄異城，奈何而死。」乘言：「當相為白，君第留此」…有頃，使者引頌入見王，…問頌曰：「公作官不橫取人財否？」頌云：「身是平時進士出身，官至慈溪縣令，皆是累歷，未常非理受財。」王令檢簿，檢訖云：「甚善！甚善！」既無勾當，即宜還家⁶⁰。

⁵⁹ 《太平廣記》第三百八十三卷·再生九·第六則〈曲阿人〉條，頁 3052-3053。

⁶⁰ 《太平廣記》第三百八十二卷·再生八·第十一則〈周頌〉條，頁 3047-3048。

周頌暴斃後被鬼卒追捕到冥府，忽逢已故亡友梁乘，於是向友人哭訴「母老子幼，漂寄異城，奈何而死。」亡友立即向冥王求情，並安排兩造相見，冥王調查其人為官清廉，並無貪污不法之事，於是答應放還，周頌得以再生復活。

4. 動物報恩

他助再生類故事中最奇特的故事敘述，是動物報恩故事第三百八十六卷第十則〈盧瑱表姨〉：

洛州刺史盧瑱表姨，常畜一獬豸，名花子，每加念焉。一旦而失，為人所斃，後數月盧氏忽亡。冥間見判官姓李，乃謂曰：「夫人天命將盡，有人切論，當得重生一十二年。」拜謝而出，…使人呼夫人入，謂曰：「夫人相識耶？」曰：「不省也。」麗人曰：「某即花子也，平生蒙不以獸畜之賤，常加育養，某今為李判官別室，昨所囑夫人者，即某也…⁶¹。」

洛州刺史的表姨養著一隻名「花子」的犬，因為寵愛此犬，待表姨忽然死亡時到冥間，受到冥間李判官的禮遇，一問之下，才知道是花子死後，成為李判官的別室。為了報答表姨的寵愛之恩，所以為其添壽十二年，並請求返回陽間之後，能找到花子的遺骸安葬。

人世間的情感是很複雜的，對人好人不見得會對你好，但是與寵物間的感情卻很直接單純。動物報恩的故事散見於各類型的故事之中，再生類也收錄了類似的故事。雖然彰顯的主題還是在於「好人有好報」和「善待萬物」的觀點，但是讀了之後也深受兩者間的情感交流所感動不已。

⁶¹ 《太平廣記》第三百八十六卷·再生十二·第十則〈盧瑱表姨〉條，頁 3082。

第三節 神助再生

古代迷信經過長時間的流傳和演變，逐漸定型甚至為普遍百姓所接受，這即是所謂的民間信仰，具有源遠流長的傳統，不論是對天地自然的崇拜，對先祖的敬重亦是歲時的祭拜等等，都深植於百姓的日常生活之中。

(一) 自然神祇之助

先民自古以來為多神信仰。舉凡天地、山川、木石、禽獸等，莫不有神靈。尤其對於山嶽河川多懷有畏懼崇敬之意，因而產生對於自然山川的膜拜，創造出山川的神靈。第三百七十五卷記載柳萇死後三年，因為大雨沖壞墓，其子為其移葬換棺時，發現父親目開，心有暖氣。告訴其子：

……我生（更生）已一歲。無因令汝知。九江神知我橫死。遣地神以乳飼我。故不死。今雨壞我塚，亦江神之所為也⁶²。

古代宗教信仰的天帝，是古人綜合了原來人們所膜拜的日、月、風、雨、雲和雷等自然界中諸神對以農業為主的人類社會生活的影響力，並綜合了原有鬼神崇拜及祖先崇拜的神性特徵所創造出來。因此，天帝一出現，即便具有社會人格化特徵。且天帝高度集權的神性特徵，又恰好證明天帝是伴隨著人間帝王概念所產生。根據大量的考古資料證明，直至殷商時期，天帝的信仰已經普及於百姓之間，殷商人稱其為帝或上帝。早期對於上帝的崇拜經過儒家者加以重新定位，並

⁶² 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第五則〈柳萇〉條，頁 2981。

成爲後代統治者祭祀的主要對象。因此，天帝也就成爲一般百姓概念中，在天上最重要的神祇。第三百七十五卷第十三則〈蔡支妻〉⁶³蔡支偶然間幫太山神送書信給天帝。將天帝描述的如人世間的天子一般。天帝慰勞蔡支，所以特賜蔡支已死三年的亡妻再生復活。

（二） 道教神祇之助

道教是傳統本土宗教，雖然其宗旨主要是經過修鍊而達到長生久世、羽化成仙的目的，也就是期望藉此逃避死亡的恐懼。

漢末時期政治黑暗、綱紀敗壞，導致戰禍連年民不聊生之際，有于吉、張陵之徒乃混合神仙、陰陽五行與民間巫術，利用符籙、水禁爲人治病，又以自然災異附會朝廷之腐敗，招引民眾歸信，此時已具道教的雛形。⁶⁴直至魏晉時期，道教中人開始援引《周易》、《老子》、《莊子》等思想內容以構成一個富有哲理的宗教思想，後也逐漸爲士大夫階層和百姓所接納信仰。

1. 泰山府君與酆都大帝

《楚辭·招魂》：「魂兮歸來，君無下此幽都些……。」古人因爲把人分爲肉體和靈魂兩個部分，當人死後，其靈魂就成爲鬼，居住在幽冥之地。鬼魂們也像生人一般，受到冥間大大小小的神靈的統馭，從冥王到鬼卒，形成一個酷似於人間的統治網絡。

早期人們是把陰間的統治權賦予大地之神后土。東漢以來，民間有泰山治鬼的傳說，泰山神因而成爲最早的冥神。實際上清代趙翼《陔餘叢考·泰山治鬼》

⁶³ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第十三則〈蔡支妻〉條，頁 2984-2985。

⁶⁴ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 23。

羅列不少相關事蹟：

《宋稗記》，崔公誼補莫州任丘簿，會地震，公誼任滿，已挈家南行。夜宿，忽有人叩戶云：「崔主簿係合地動壓殺人，已收魂到岱，到家宜速。」崔自度必死，乃送其孥歸壽陽，明日遂卒。《夷堅志》，孫默、石倪、徐楷相繼為泰山府君。又呂辨老得一印，文曰「泰山府君」之印。王太守借觀之，未幾王死。王素有善政，人以為必主岱岳也⁶⁵。

依據前文所述，能擔任冥間泰山府君一職者，生前多屬忠誠廉能之士。觀《太平廣記》中冥神相助再生的故事，其主要模式有二，茲舉數例說明之：

其一為生人死後充任冥神（包括選為冥神而後才死），因其任滿有功，得以特賜復活，如第三百七十五卷第六則〈劉凱〉：

唐貞觀二年，陳留縣尉劉全素，家於宋州。父凱，曾任衛縣令，卒於官，葬於郊三十餘年。全素丁母憂，護喪歸衛，將合葬。既至，啟發其尸。儼然如生，稍稍而活。…其子踴躍舉扶，…乃曰：「吾在幽途，蒙署為北酆主者三十年。考治幽滯，以功業得再生⁶⁶。」

劉凱曾擔任縣令，在任內過世。亡故三十餘年後，其子將母與父合葬，於是發墓時發現劉凱「儼然如生，稍稍而活」，子扶歸家後調養，將經歷告訴其子：「蒙署為北酆主者三十年。考治幽滯，以功業得再生。」北酆屬於道教神祇，專司記

⁶⁵ [清]趙翼（撰）、曹光甫（校點）：《趙翼全集》第二冊，頁657-658。

⁶⁶ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第六則〈劉凱〉條，頁2981-2982。

錄人間善惡，其性質類似後來的判官。陸凱因擔任冥官獎懲善惡有功，得以重生。

其次則為冥神特賜得以再生，如第三百八十二卷第九則〈裴則子〉⁶⁷。裴則子死時才二十歲，被帶往冥府見冥王，子哭訴「兄弟幼小，無人服侍二親」，冥王聽見孝子的請求，十分憐憫，立即派遣鬼使送回陽間再生復活。

或許是受佛教影響，傳統的道教構想出一個類似佛教地獄的冥間，稱之為「酆都」，而統治酆都的即是「酆都大帝」。然而酆都大帝在民間的知名度不若酆都城聲名遠播。晉·葛洪的《枕中書》中曾提及「五方鬼帝」之說，又言北方鬼帝統治地為羅酆山，後世經由穿鑿附會將北陰鬼帝的羅酆山附會成四川的酆都縣。

所當注意者，近年已有學者指出「時至隋唐之際，酆都仍以仙家福地而著稱，鬼城地獄之說尚隱而未顯。但到唐宋時代，道教北帝派的創立，酆都便以鬼城地獄的盛名取代洞天福地之稱⁶⁸。」北酆為道教幽冥之神，專司考察人間休咎，賞善罰惡。一如泰山府君，皆須持正不阿，公正廉明之士方能榮膺要職。可略見在傳統民間信仰上，酆都主是有任期制，任滿者可換人統治，這是在佛教地獄觀刺激下，道教對於冥府及冥府主的想像。

2. 城隍神

與幽冥世界息息相關的司法神，除前述泰山府君與酆都大帝之外，尚有城隍神。城隍信仰當前仍盛行於台灣民間，其中新竹城隍廟以及台北大稻埕霞海城隍廟最為知名，至今香火鼎盛，信眾絡繹不絕。據學者研究，台灣民間告陰狀或斬

⁶⁷ 《太平廣記》第三百八十二卷·再生八·第九則〈裴則子〉條，頁 3046。

⁶⁸ 李遠國：〈豐都宗教文化與聖跡的調查報告——兼及道教與豐都地方文化的關係〉，收入林富士、傅飛嵐（主編）：《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨文化，1999年），頁 383-384。

雞頭立誓的習俗，而舉行儀式的地點通常選在城隍廟、東嶽大帝、地藏王菩薩或大眾爺的寺廟⁶⁹。此習俗自清代至日據時期便已存在，甚至光復後至今亦未曾消失，可見城隍信仰在民間依舊活躍。

有關城隍信仰的起源，清代趙翼《陔餘叢考·城隍神》考其源流：

城隍之祀蓋始於六朝也，至唐則普遍…《張曲江集》有洪州城隍神文，杜甫詩有「十年過父老，幾日賽城隍」之句，《杜牧集》有〈祭城隍祈雨文〉，則唐中葉各州郡皆有城隍⁷⁰。

正史方面亦記載城隍神顯靈的故事，《北史》卷五十三〈慕容儼〉：

眾推（慕容）儼，遂遣鎮郢城。始入而梁大都督侯瑱、任約率水陸軍奄至城下，於上流鸚鵡洲造荻蒺，竟數里，以塞船路。眾懼，儼悅以安之。城中先有神祠一所，俗號「城隍神」，儼於是順士卒心祈請，須臾，衝風驚波，漂斷荻蒺。約復以鐵鎖連緝，防禦彌切。儼還共祈請，風浪夜驚，蒺復斷絕。如此再三，城人大喜，以為神助。儼出城奮擊，大破之⁷¹。

⁶⁹ 所謂「告陰狀」也稱放告，屬於一種「神判儀式」，盛行於中國東南沿海及台灣民間，民眾若自認無法透過人世間的司法體系伸張正義，通常會訴諸強調善惡報應的地獄司法體系，用意在祈求陰間司法神裁定是非，懲罰有罪之人。舉行方式如下：受冤屈的民眾，請廟方代寫一份「牒文」或「訴狀」，內容記載事件的來龍去脈，並選擇良辰吉日，由道士在神明面前朗誦「訴狀」內容，最後將狀紙連同紙錢一併火化。相關研究請參閱康豹（Paul R. Katz）：〈漢人社會的神判儀式初探：從新雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 88 期（1999 年秋季），頁 173-202。

⁷⁰ 趙翼（撰）、曹光甫（校點）：《趙翼全集》第三冊，頁 675-676。

⁷¹ [唐]李延壽撰、楊家駱主編：《新校本北史并附編三種》（台北：鼎文書局，1980 年），頁

正史記載南北朝時期，南朝梁派遣大將侯瑱、任約進攻郢城，並在河川上游修築堤防浮橋等工事，阻絕救兵，將城池團團圍困。北朝守將慕容儼眼見形勢危急，於是與城中將士向城隍神祈禱。或許是心誠則靈，不久江面掀起狂風大浪，敵方所修築的工事，屢遭沖毀。城中守軍士氣為之一振，出城反擊，擊退敵軍。由這段正史記載似乎顯示城隍神之職權原本為城市的守護神。但有唐一代其神格漸趨轉變，成為陰間司法官，這是城隍信仰的一大轉折⁷²！《太平廣記》卷一百二十四，記載〈王簡易〉接受城隍冥判一事：

唐洪州司馬王簡易者，常暴得疾。腹中生物如塊大，隨氣上下，如攻腑臟，伏枕餘月。一夕，其塊逆上築心，沉然長往，數刻方寤。謂所親曰：「初夢一鬼吏，自稱丁郢，手執符牒云：『奉城隍神命，來追王簡易。』」某即隨使者行，可十餘里，方到城隍廟。門前人相謂曰：「王君在世，頗聞修善，未合身亡，合得遽至此耶？」尋得見城隍神，告之曰：「某未合殂落，且乞放歸。」城隍神命左右將簿書來，檢畢。謂簡易曰：「猶合得五年活，且放去⁷³。」

文中主角王簡易長年為腹中痼疾所困，某日發病身亡，不久悠悠甦醒。醒後乃向親人轉述夢中見聞，謂已遭鬼卒帶至陰間見城隍神。然城隍爺調閱生死簿後，察覺其陽壽未盡，尚有五年可活，於是放歸還陽云云。

1920。

⁷² 孟文筠：《明代以來城隍故事與信仰》（花蓮：國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2004年），頁21。

⁷³ 《太平廣記》第一百二十四卷·報應二十三·第一則〈王簡易〉條，頁873。

從前段故事中隱約透露出一個訊息，在冥界裡，論聲望則以道教的酆都大帝或佛教的閻羅王最爲庶民所敬懼。反觀城隍之神格位階雖不及前兩者，但據趙翼所言「各州郡皆有城隍」，可知城隍在陰間之地位猶如人世間的縣令，身分雖非顯赫，但卻與庶民百姓關係最密切。

（三） 佛教神祇之助

佛教是西漢晚期由印度傳入，經過數百年的消化吸收逐漸爲百姓所接受，並且在這樣的基礎上創建了不少宗派，至隋唐年間逐漸形成五家十宗。

佛教原爲北天竺憍薩羅摩揭陀國迦毘羅維城城主淨飯王之子釋迦牟尼所創，故又稱釋教。其人約爲孔子同時。西元前二百五十年左右，經阿育王大力擁護推廣，始盛行於印度各地。自漢武帝派張騫通西域之後，佛教遂得經西域孔道傳入中國。⁷⁴歷經東漢時期的宗教衝突與過渡，到東晉以後許多遠道而來的傳教僧人日見增多，再加上佛理本土化玄學化後，逐漸爲帝王士大夫階級所接受，信仰百姓的人數也大大增加，遂成爲一股流行的風潮。

自從佛教的傳入，爲許多帝王信奉，所謂「上有所好，下必甚焉」，大力促進佛教興盛之外，也因爲東漢末期，戰爭動盪不斷，百姓生活極爲痛苦。在精神層次上缺乏寄託，傳統儒家思想強調「未知生，焉知死」，對死生大事採取迴避態度，實不足以安撫人心。聽聞佛陀能聞聲救苦、消除罪孽、超脫生死、果報輪迴等說法，逐漸趨之若鶩群起信仰。

⁷⁴ 王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 21。

原始佛教的基本理論是，人生無常但又不曾斷滅，每一個個體生命都要在六道中無休無止地輪迴；人和所有的生命從本質上講都是痛苦的，想要擺脫這種痛苦就要經過累世修行進入涅槃境界。

1. 閻羅王

閻羅王是佛教的神，也稱為閻魔王、焰摩羅王和琰魔等，簡稱閻王。閻羅為古梵語 Yama 的音譯，意譯為「縛」意。原本是古印度神話中陰司主宰，佛教則將其加以運用在信仰理論之中，稱其為陰間地獄之主。佛教說閻羅本是一對兄妹二人所充任，兄治男事，而妹治女事，或又有一說，稱閻羅生前乃是古印度毗沙國王。

當閻羅之說隨著佛教傳入中土，對民間社會產生極深遠的影響，逐漸融入了民間固有的諸神體系。隋唐時期已出現知名文武將相死後，轉世變為閻羅王的傳說。《隋書》卷五十二〈韓擒虎傳〉：

又有人疾篤，忽驚走至擒（韓擒虎）家曰：「我欲謁王。」左右問曰：「何王也？」答曰：「閻羅王。」擒子弟欲撻之，擒止之曰：「生為上柱國，死作閻羅王，斯亦足矣。」因寢疾，數日竟卒，時年五十五⁷⁵。

《隋書》編修於唐代初年，由名臣魏徵諸人執筆，為正史之一。其記述隋代名臣韓擒虎之生平事蹟，於傳中竟安插「生為上柱國，死作閻羅王，斯亦足矣。」看似荒誕不經之言語，其中必有深意焉！或許此段記載間接印證韓擒虎轉世為閻羅王之說，已盛傳於隋唐時代。

⁷⁵ [唐] 魏徵等撰、楊家駱主編：《隋書》（台北：鼎文書局，1980年），頁1341。

至唐末又有了地府十王⁷⁶之說興起，故冥府也分爲十殿，每殿各有一王主事。稱閻羅王本居第一殿，因同情屈枉而死的靈魂，屢屢將其放還現世報冤，因此被貶至第五殿之說。關於十殿閻王的演變，以及閻羅王在現實社會的意義，將會在第五章部分詳細討論。

傳統民間對於閻羅王的印象不外乎「鐵面無私」或是「公正嚴明」等清官的形象，然而第三百八十一卷第九則〈鄧成〉卻塑造了閻王人性化的面向。

王（閻王）召成（鄧成）問云：「汝在生前何罪業，至有爾許冤對？然算猶未盡，當得復還，無宜更作地獄冤也。」尋有畜生數十頭來噬成。王謂曰：「鄧成已殺爾輩，復殺鄧成，無益之事。我今放成卻迴，令為汝作功德，皆使汝託生人間，不亦善哉？」悉云：「不要功德，但欲殺鄧成耳。」王言：「如此於汝何益？殺鄧成，汝亦不離畜生之身，曷若受功德，即改為人身也。」諸輩多有去者，唯一驢頻來蹋成，一狗嚙其衣不肯去。王苦救衛，然後得免。遂遣所追成吏送之⁷⁷。

內容目的雖然是在宣揚佛教「以德報怨」的思想，並且勸誡人們誠殺生否則也是需要償還，但是在故事中位居高位的閻王並沒有如陽世間的官府老爺的威嚴，不僅爲了身犯殺生罪孽的人向畜生求情，也能理解與容忍畜生們對人的怨恨，一方面排解彼此間的心結，一方面努力勸說安撫畜生們接受他的提議，強調冤冤相報何時了。甚至一驢一狗仍不放棄時，還「王苦救衛」的不斷哀求勸解，完全

⁷⁶ 民間傳說的十殿閻王分別為：第一殿秦廣王蔣、第二殿楚江王歷、第三殿宋帝王余、第四殿五官王呂、第五殿閻羅王包、第六殿卞城王畢、第七殿泰山王董、第八殿都市王黃、第九殿平等王陸及第十殿轉輪王薛。引至伊飛舟等著：《中國古代神鬼文化大觀》（上），頁 23。

⁷⁷ 《太平廣記》第三百八十一卷·再生七·第九則〈鄧成〉條，頁 3038-3039。

顛覆閻王的形象。

2. 地藏菩薩

佛教中的冥神除了閻羅之外，還有地藏菩薩，地藏是民間傳說中的四大菩薩之一。他是冥界的教化之主，也是慈悲為懷的佛，是以拯救人類為己任，同時地藏也代表著佛的理想，並發大誓願救眾生於三惡道中，因而地藏菩薩就成為黑暗地獄的希望之光。其來源說法有二：(一) 地藏菩薩於過去久遠劫時為一國之王，其國內人民多造眾惡，遂發願度盡罪苦眾生皆至菩提，否則不願成佛。(二) 地藏菩薩於過去久遠劫時為一女子，名為光目，其母墮於地獄受苦，光目為救度之，而發願救拔一切罪苦眾生，待眾生盡成佛後，方成正覺⁷⁸。

地藏菩薩的信仰盛行於隋唐時期，隋代信行法師創立三階教（佛教宗派之一），禮懺地藏菩薩。唐初玄奘大師翻譯《地藏十輪經》，內容係讚歎地藏菩薩之功德⁷⁹，至此地藏信仰逐漸廣為漢地信眾所知。《太平廣記》第三百七十九卷〈王掄〉其內容主要描述的即是地藏菩薩。故事生動地描繪王掄入冥間受審情形：

（王）掄在生時無他過，及定罪，推舉食肉罪。旁見小吏曰：「此人雖食肉，不故殺，然食肉者，信罪矣。殺而食之，罪又甚焉。」掄未病時，曾解衣寫《金光明經》，手自封裹，置於佛堂內。及冥中以此業得見地藏菩薩，汝由此善，當得更生⁸⁰。

⁷⁸ 地藏，梵名 Ksitigarbha，音譯作乞叉底蘗婆。地藏十輪經卷一以「安忍不動，猶如大地；靜慮深密，猶如祕藏」，故稱地藏。大方廣十輪經卷一以地藏為伏藏（埋藏在地中之寶藏）之義。請參考網路版《佛光大辭典》（第三版），〈地藏菩薩〉條。

網址：<http://etext.fgs.org.tw>

⁷⁹ 請參考網路版《佛光大辭典》（第三版），〈地藏十輪經〉條。網址：<http://etext.fgs.org.tw>

⁸⁰ 《太平廣記》第三百七十九卷·再生五·第7則〈王掄〉條，頁3018-3019。

王掄在冥間被裁定觸犯「食肉罪」，理應接受懲戒，但因為生前曾解衣寫「金光明經」，放置佛堂內，「以此業得見地藏菩薩」，而獲得更生的機會。

值得留意的一點，早期的地藏信仰，並未強調地藏菩薩赴冥界救濟眾生，而是要在生活中，禮敬地藏並向其懺悔，以免死後墮入阿鼻地獄⁸¹。地藏菩薩成為幽冥教主，到陰間救贖眾生的形象，大約在中晚唐才逐漸形成，這一演變尤其重要，在本文第五章將進一步分析。

3. 觀音菩薩

佛教的眾神中，有一位特別引人注目，他即是觀音菩薩⁸²。他不僅有眾多善男信女，也對於民間俗文學產生深遠的影響。

觀音菩薩，初譯為觀世音，梵名 *Avalokiteśvara*，音譯阿縛盧枳低濕伐羅，後秦時高僧鳩摩羅什翻譯《法華經》，譯為觀世音。其命名緣由來至於《法華經》則云：「苦惱眾生，一心稱名，菩薩即時觀其音聲，皆得解脫，以是名觀世音。」大唐玄奘大師翻譯為「觀自在」，但在中國民間大部分民眾仍偏好使用鳩摩羅什所譯的觀世音。

觀音菩薩在民間信仰中是大慈大悲、救苦救難的神聖形象。民間盛傳只要默唸觀音名號，就會獲得菩薩的保佑。第三百七十九卷第一則〈劉薛〉：

⁸¹ 莊明興：《中國中古的地藏信仰》（台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，1998年），頁89-90。

⁸² 觀世音，以慈悲救濟眾生為本願之菩薩。又作光世音菩薩、觀自在菩薩、觀世自在菩薩、觀世音自在菩薩、現音聲菩薩、闍音菩薩。略稱觀音菩薩。別稱救世菩薩、蓮華手菩薩、圓通大士。與大勢至菩薩同為西方極樂世界阿彌陀佛之脅侍，世稱西方三聖。凡遇難眾生誦念其名號，菩薩即時觀其音聲前往拯救，故稱觀世音菩薩。又因其於理事無礙之境，觀達自在，故稱觀自在菩薩。請參考網路版《佛光大辭典》（第三版）〈觀世音菩薩〉條。網址：<http://etext.fgs.org.tw>

晉太元九年，西河離石縣，有胡人劉薛者，暴疾亡，而心下猶煖，其家不敢殯殮。經七日而蘇，言初見兩吏錄去向北行，不測遠近。至十八重地獄，隨報輕重，受諸楚毒。忽觀世音語云：「汝緣未盡，若得再生，可作沙門。今洛下、齊城、丹陽、會稽，並有阿育王塔，可往禮拜，若壽終不墮地獄。」語竟，如墜高巖，忽然醒寤。因此出家，法名惠達⁸³。

劉薛在十八重地獄受苦時，忽然聽聞觀世音顯靈，宣稱他塵緣未盡，若是得以再生，可出家為僧，並四處禮佛，禮拜阿育王塔。待壽終後，就不會再墜入地獄受苦。觀音菩薩點化他人，主要在救濟苦難。

觀世音菩薩在南北朝時期便已享有盛名，遂有名門世族撰寫《觀世音應驗記》，記錄這位「聞聲救苦」菩薩的感應事蹟。但觀世音與前面地藏菩薩有所不同，感應故事多收錄觀音菩薩救助他人避開天災人禍的事蹟。偶有涉及地獄審判（冥判）或死後重生的故事，但非其敘述重心。反之，地藏菩薩的故事主軸多圍繞著死亡世界，並提供一些道德及宗教上勸誡⁸⁴。

⁸³ 《太平廣記》第三百七十九卷·再生五·第一則〈劉薛〉條，頁 3013。

⁸⁴ 請參考謝宜君：《比較觀世音應驗記與地藏菩薩像靈驗記的說服策略》（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文），頁 122-123。

第四節 鬼助再生

因遠古時代，百姓的知識較為淺陋，對於外界自然事物也不了解者，蓋皆稱之具有神靈而敬畏之。故《墨子·明鬼》有云：

古之今之為鬼，非他也。有天鬼，亦有山水鬼者，亦有人死而為鬼者。⁸⁵

可見在先民的觀念之中，萬物皆有神靈，但是，其物是不可得見，故設想以為是極微之氣。微則輕，輕則如蜉游一般，所以無所不在。《禮記·祭義》云：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魂也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。」眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚於上，為昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。⁸⁶

一般而言，鬼與神的界線並不十分明顯。因為古人將靈魂分為神、魂、鬼、魄四個要素。其中神鬼為一組，魂魄為一組。神鬼是人類死後的靈魂，且他們間的區別在於神為人的靈魂在天上的部分，它呈陽性：具有光明、磊落、神聖的特徵，所以能進入天堂，享有永恆的極樂生活；反之則為鬼，鬼是人的靈魂在地下的部分，呈陰性：因為脆弱、渺小或是邪惡、害人等負面的特徵，所以只能淪落到地獄受苦贖罪或是在人世間飄遊。凡人死後，魂魄就變成鬼，而聖賢者死後，則升格為神。《禮記·樂記》云：「明則有禮樂，幽則有鬼神。」鄭玄下注：

⁸⁵ 張純一：《墨子集解》（臺北：文史哲出版社，1982年），頁32-35。

⁸⁶ 《十三經注疏·禮記·卷四十七·祭義二十四》，頁813。

黃帝德曰：「死而民畏其神者百年」。《春秋》傳曰：「若教氏之鬼」。然則聖人之精氣謂之神，賢知之精氣謂之鬼。⁸⁷

人因秉性之異，遂有智、愚、賢、不肖之分；又因立身行事的不同，於是有了善惡之別。雖然，人鬼間所謂「幽冥殊途」，但是，其秉性行事與生人無異，形形色色，不一而足，故可以視為是人間陽世的投射。

（一） 冥官審查放還

1. 判官的由來

在《太平廣記》所匯集各類故事，若涉及陰間司法審判的篇章，經常會看到「判官」一詞，經常侍立於閻羅王身旁，幫忙掌理文書，記錄人世間的善惡禍福及壽命長短。據學者研究，「判官」原本是屬於人世間的官職，主要起源於唐代，而為前朝所無，其職掌為何？現分析如下：

唐代的「判」絕非今日的「法律審判」，其原本意義是指「執行」、「處理」某公事之意，其意義較為寬廣⁸⁸。主要職掌為輔佐長官總理日常各樣的大小事務，是地方長官的幕僚人員，並非專指法庭審判。當然，唐代判官所處理的政務範圍極廣，據研究判官並非低階官吏，而是屬於「中層文官」⁸⁹。能擔任判官一職者，多半已有數年基層實務經驗，責任不可謂不重，當然也有可能處理到法律訴訟的問題。

⁸⁷ 《十三經注疏·禮記·卷三十七·樂記十九》，頁 668。

⁸⁸ 賴瑞和：《唐代中層文官》（台北：聯經出版社，2008 年），頁 425-435。

⁸⁹ 賴瑞和：《唐代中層文官》，頁 448-449。

唐代雖有科舉取士與明清兩代有很大的不同，在此稍加說明。基本上，明清兩代科舉以筆試為主，應考士人必須精讀儒家四書五經及勤習八股文方能有成。因此明清文人多無基層行政事務上的歷練，只能冀望科考放榜時「一舉成名天下知」。除此之外別無所長，因此民間屢屢有「百無一用是書生」、「窮酸秀才」這類嘲諷讀書人的俗諺。明清讀書人一旦中舉任官後，地方刑名錢糧等庶務工作，多半聘請幕友（俗稱紹興師爺）從旁協助。唐代科舉則不然，其科考任官方式分兩階段，先由禮部舉行科舉考試，及第者僅具備任官資格，還不能立即走馬上任，必須要另外通過吏部考核後才能授官⁹⁰。

而吏部考選標準如前面引文所示，分為「身」、「言」、「書」、「判」四項。身、言不難理解，性質類似今日的面試。身者，遴選相貌端正，容止可觀之人；所謂言，選拔口才便給，談吐應對得宜之人。唐人重視相貌言談應該是承襲魏晉南北朝門閥士族之遺風，《世說新語》一書收錄眾多魏晉名士趣聞佚事，其中即有〈容止〉、〈言語〉等篇。書、判類似筆試，書為書法，「取其楷法適美」，由於吏部掄才取士重視書法，因此唐人多精於書法，其間名家輩出。所謂判，通常以地方獄訟案件或經籍所載的史事為案例，讓應試者加以分析，寫出判詞，以此檢驗應試者從政的能力和人文素養⁹¹。且判詞須以對仗工整的駢文書寫，難度頗高。

簡言之，「判詞」或「判文」，就是要測驗基層官員處理日常公務的判斷能力，目前流傳至今的唐代判文，以張鷟的《龍筋鳳髓判》及詩人白居易的《百道判》最負盛名。由此可知唐人取士並非只專著書本上的知識，也相當重視實務經驗。唐代著名的詩人王維與岑參都考過科舉，而且考上最難的「進士科」。兩人都曾在

⁹⁰ 學者王壽南稱唐代科舉採取「資格考試」與「任用考試」分開的兩試制。參考王壽南：《隋唐史》（台北：三民書局，1994年），頁566。

⁹¹ 黃源盛：〈法理與文采之間——讀《龍筋鳳髓判》〉，收入《政大法學評論》第七十九期（2004年6月），頁10-15。

基層任官多年後才出任判官，可見當時對判官的素質要求極高⁹²。

2. 冥界判官的形象

然而在《太平廣記》再生類故事中，冥間的判官卻搖身一變，成為陰間司法體系的要角，專司記錄人間休咎福報，供閻羅王審判之用，作為賞善罰惡的依據。當冥王審判完畢後，便將案件交由判官按其人罪的輕重施以不同等級的懲罰，這與唐朝的判官差異極大。根據研究，唐初唐臨所撰寫的《冥報記》，是最早將「判官」寫進地獄司法系之內⁹³。雖然其地位在冥王之下，但卻掌握了重要的生殺大權。或許是受到民間傳統戲曲小說的影響，一般讀者對於判官的印象，通常為手拿「生死簿」，便於檢閱陽間的人們的壽命長短以及生前的各種功過，當陽壽已盡，判官的硃筆一揮，黑白無常或勾魂使者，將死者魂魄帶入冥府審判。《太平廣記》第三百七十八卷第五則描述〈貝禧〉入冥：

義興人貝禧，為邑之鄉胥，…夜分，忽聞扣門者，人馬之聲甚眾，出視之，…問以來意，曰：「身為地府南曹判官，奉王命召君為北曹判官爾。」…周（判官）以金鑰授禧曰：「此櫥簿書最為秘要，管鑰恆當自掌，勿輕委人也。」周既去，禧開視之，書冊積疊，皆方尺餘。首取一冊，金題其上陝州字，其中字甚細密。諦視之，乃可見皆世人之名簿也。…閱其家籍，見身及家人世代名字甚悉，其已死者，以黑鈎之⁹⁴…。

⁹² 賴瑞和：《唐代中層文官》，頁 450-451。

⁹³ 陳登武：《地獄·法律·人間秩序：中古中國的宗教、社會與國家》（台北：五南出版社，2009 年）頁 134。

⁹⁴ 《太平廣記》第三百七十八卷·再生四·第五則〈貝禧〉條，頁 3008-3009。

故事主角貝禧被冥官徵召為判官，在進行交接時，另一位判官除了將開啓櫃子的金鑰匙交付其保管外，臨走前諄諄告誡「此櫥簿書最為秘要」。貝禧開櫃視之，原來所收藏的「皆世人之名簿也」，名冊上之往生者「以黑鈎之」。所謂的名簿大概就是後人所熟知的生死簿，陽間已死之人則以黑墨勾銷。

又如第三百七十八卷第七則〈陳良〉，故事中陳良外出經商，不料遭同行友人殺害後棄屍，歷經十幾日後復生回家，自述自己死時的經歷：

說死時，見一人著赤幘，引良去。造一城門。門下有一床，見一老人。執朱筆，點校籍⁹⁵。

「執朱筆，點校籍」就是傳統民間對於判官的形象概念。雖然如人世間一樣，也偶有冥官怠忽職守之時，甚至貪贓枉法強索賄賂，不僅是現實官府的投射也是百姓心中的痛。然而，終究小說是為了補償現實，冥判故事中的判官通情達理者大有人在，也帶給讀者一絲補償與光明希望。

第三百八十五卷第一則〈崔紹〉⁹⁶因為命人殺害寵物，寵物冤魂向地府投訴，崔紹遂被鬼卒帶往冥府接受審訊，在地府遇見生前所供奉「一字天王」（屬冥官一種）。冥官知崔紹只是生前誤殺小動物，並無大過，因此便命兩造和解，由崔紹許諾還陽後抄寫佛經為其超渡。最後在冥官一字天王與王姓判官的協助下，最後得以重生，故事主角所遇見之冥官多半通情達理。又如第三百八十四卷第二則〈李及〉⁹⁷被家中女鬼陷害被鬼卒誤抓入冥府，雖然他一再喊冤仍不予理會。直至見到明理的冥官問案，並給予犯錯的鬼卒懲罰。

⁹⁵ 《太平廣記》第三百七十八卷·再生四·第七則〈陳良〉條，頁 3010。

⁹⁶ 《太平廣記》第三百八十五卷·再生十一·第一則〈崔紹〉條，頁 3068-3073。

⁹⁷ 《太平廣記》第三百八十四卷·再生十·第二則〈李及〉條，頁 3059-3060。

(二) 鬼卒相助返回

第三百七十五卷第二十則〈東萊人女〉⁹⁸，因被枉捕後得以放還陽間，冥官還遣令兩名鬼卒護送回人間，但是雖然再生復活，卻無法從墓中出來，連鬼卒也跟著急，還幫忙獻計。

鬼亦患之，乃問女曰：「家中父母之外，誰最念汝？」女曰：「獨季父耳。」
一鬼曰：「吾能使來劫墓。季父見汝活，則遂生也。」女曰：「季父仁惻，未嘗有過，豈能發吾冢耶？」鬼曰：「吾易其心也。」

這樣好心的鬼卒的行爲真令人感動。他們大可將女子丟下不顧，也確實有篇章如此描寫，甚至貪念女子美色強行留置者，如第三百八十一卷第六則〈六合縣丞〉⁹⁹中的一女子也同樣被枉召入冥府，以無罪得以放還陽間，卻因爲鬼吏以「色美，曲相留連」。或報復而不肯引路者，如第三百八十四卷第二則〈李及〉中的李及因被鬼卒誤捕，待冥官查明清楚後，懲罰誤事的鬼卒鞭撻二十，使得鬼卒怨恨在心，雖然被冥官命令必須將李及送還陽間，但是「使送及出門，不復相領」，害得李及不得在陽間滯留徘徊，即使到了家門也不得其門而入。

「再生」並不是來生的開始，而是此生的繼續。人們總是希望自己的死亡不過是一場誤會，一個鬼吏的無心之過，只要誤會解釋清楚了，英明無私的冥王就會放還陽間繼續原來的生活，死亡不過是到地獄一遊罷了。而再生之時更應該是靈魂與原來的肉體同時完美的結合，但是如果肉體腐壞了必須更換，或是不得不找其他人的肉身時借屍還魂，重生者能否被衆人所接受可能是一大問題！有的以

⁹⁸ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第二十則〈東萊人女〉條，頁 2988。

⁹⁹ 《太平廣記》第三百八十一卷·再生七·第六則〈六合縣丞〉條，頁 3035-3036。

喜劇收場，第三百七十六卷記載陸彥易形再生的經過：

餘杭人陸彥，夏月死，十餘日見王云：「命未盡，放歸。」左右曰：「宅舍亡壞不堪。」時滄洲人李談新來，其人合死。王曰：「取談宅舍與之。」彥遂入談柩中而蘇，遂作吳語，不識妻子。具說其事，遂向餘杭訪得其家，妻子不認，具陳由來，乃信之¹⁰⁰。

故事在講述陸彥死後入冥，冥王認為其陽壽未盡，放其還陽，但其因夏季炎熱之故，軀體「亡壞不堪」。恰巧有李談其人壽命已盡，於是冥王以李談屍身作為替換，命陸彥之魂附著其上。陸彥重生後，發覺自己雖然人在北方（滄洲在華北），但卻口操南方「吳語」，而且不認識周遭的人。於是匆匆趕回南方餘杭老家，妻子見其容顏改變，也認不得他，這時陸彥解釋整件事情的原委，終於獲得妻子接納。

但並非所有易形再生的故事都以大團圓收場，有些再生故事，就變了調。輕者不為親友所接受，招致惡意毒打驅離；重者甚至自我嫌棄。第三百七十六卷第八則〈士人甲〉¹⁰¹，有一士人忽然暴病而亡，魂魄到冥府之後，經過司命推算陽壽未盡，不應該枉召，所以應該放還陽間，但是士人腳痛不能走，冥官們都很煩惱，深怕犯了「坐枉人之罪」。這時司命遂命令將他與新死的胡人的腳互換後復生。復活後果見自己的腳是胡腳，不僅「叢毛連結，且胡臭」，雖然得以再生復活，但是從此之後「每惆悵，殆欲如死」。並且「終身憎穢，未嘗悞視。雖三伏盛暑，必復重衣，無暫露也。」這也難怪，士人甲原本「愛翫手足」，想必肌膚光滑潔淨，自從易形重生之後，一夕之間腿上變的毛髮濃密，還患有胡臭（狐臭），無怪乎他會如此鬱鬱不樂。

¹⁰⁰ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第十一則〈陸彥〉條，頁 2995。

¹⁰¹ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第八則〈士人甲〉條，頁 2993-2994。

第肆章 再生類故事所反映的社會現象

魏晉時期在佛教輪迴轉世及道教長生不死思想的影響之下，「再生」類中約有二十八則故事展現出「不死」的情節。文人受到宗教信仰的影響下，將一些鄉野傳說或荒誕不羈的故事當作史實一般來記載，其主要的目的不僅是爲了宣揚宗教信仰，更重要的是藉此消弭人們對於死亡意識的恐懼。

大抵而言，《太平廣記》再生類故事的主題可分成四大類來討論，主要爲：「無辜枉死」、「冥府斷案」、「佛教地獄觀與冥判思想」、「還魂成婚」。

就社會階層的欺壓的角度來看，這一大類爲「無辜枉死」，無論是「奴僕殉葬」或「將士戰歿疆場」，大致可歸屬於無辜枉死這一類型，包括：奴僕殉葬、驅赴沙場戰士。奴僕復生的故事，生殺大權繫於人主，常無辜殉葬，表達了奴僕或賤民在階級壓迫下，對自由的渴望；其次是以戰亂爲背景，敘述忠義之士因保家衛國而犧牲，反映出唐代中葉以後政局的不安與當時民眾望治心切。

第二大類爲「冥府斷案」地獄司法體制，可細分成「冥官召任」、「鬼卒誤捉」、「平反冤獄」或「鬼卒索賄」等類別。此類「冥官召任」再生故事多少有諷刺人世間的爲官者不明，不能愛護有才能之人，在人世間無法達成的願望在小說中得到補償；在「冥官吏問案與對質」的平反冤獄的再生故事大致可區分成兩種情形：一、是作惡多端之人，生前未能得到應有制裁，死後接受冥判，得到應有報應，第二種是誣告案件，地獄的冥官清明，當案件判得清楚之後，都會將被召來問案的人安然放回陽間；「鬼吏卒誤召」，被鬼吏卒誤召死亡時，皆能在誤會解釋清楚之後，將其放還人世間，而誤召的鬼吏卒也會受到懲罰，其表達冤案冤獄，被冤枉之人時常有口難言的被胡亂刑求後胡亂判案。「鬼吏卒索賄」，現實中的官場會

發生的索賄情節，自然會被寫入小說故事之中，其目的不僅是反射現實而已，也用來揭露這樣的惡習對於百姓的傷害。大抵，涉及冥官鬼卒的故事，一為因生前公正廉明，為冥官賞識重用，二為陽世間的法律裁決無法伸張正義，故而訴訟兩造轉而尋求所謂的冥判來解決紛爭。

第三大類可歸納為「佛教地獄觀與冥判思想」，包括：陰間的酷吏（閻羅王）、陰間的循吏（地藏菩薩）、冥判故事盛行、佛教的在地化，《太平廣記》再生故事刻意強調冥府審判獎善懲惡的公平性，《太平廣記》有不少「再生」故事對陰間地獄之描述鉅細靡遺，通常稱之為「冥判」。當人世間公理正義得不到伸張，後來逐漸轉變成接受幽冥世界的法律審判，並從冥判故事中透露出反抗意識。另外，也牽涉到佛教對社會的影響，除了強調因果報應之說，對維繫社會道德教化不無貢獻。

第四大類為「還魂成婚」顯示在婚姻方面，女性仍保有部分主動權，其擇偶自由，並未完全被剝奪，男女禮教之防並未如後世嚴格。但禮儀制度的概念深植於百姓的心中，即使因為死亡造成人鬼分離，也都希望能藉由「再生」的方式能得以還魂成婚。

以下則逐一細論，此四大類的再生故事。

第一節 社會階層的欺壓

(一) 奴僕殉葬

在古代的封建社會中，奴僕的階級是低下的，《左傳·昭公七年》：

人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣阜，阜臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣臺。¹⁰²

下注：「自阜以下得相役使」。故得知從「阜」至「臺」皆是各級奴僕的稱呼。奴僕們並沒有人身的自由，得以任由主人買賣或奪去生命。再生類中關於奴僕再生的故事，總共有八則是在活人殉葬的風俗之下產生。古人想像亡親在冥間也像在人世間一樣，是要吃、喝、穿等生活，也要交易買賣，所以要提供相關的日常生活用品當成陪葬品，以供享用，和焚燒金錢供其花費。當然，也希望要有人在左右服侍，於是有將活人奴僕當成陪葬的殉葬風俗。此一惡習在中國春秋時代便已見諸文獻，《左傳》中不乏此類記載：

秦伯任好(秦穆公)卒，以子車氏之三子，奄息、仲行、鍼虎為殉。

皆秦之良也，國人哀之，為之賦黃鳥¹⁰³。

秦穆公為春秋五霸之一，且以知人善任，豁達大度而名揚列國，其身故之後，竟

¹⁰² 楊伯峻編著：《春秋左傳注》，頁 1284。

¹⁰³ 《十三經注疏·春秋左傳·文公·傳六年》，頁 62。

以奄息、仲行、鍼虎三位良臣殉葬。以穆公之賢尚且勘不破生死，況他人乎？由此亦可推測當日王室貴族以活人爲殉之事，想必爲數不少也。

《太平廣記》三百七十五卷第二則〈范明友奴〉中的漢奴：

漢末人發范明友塚，家奴死而再活。明友是霍光女婿，說光家事，廢立之際，多與《漢書》相應¹⁰⁴。

及同卷第九則〈漢宮人〉中的西漢宮女：

漢末，關中大亂。有發前漢時宮人冢者，人猶活。既出，平復如舊。魏郭后愛念之，錄置宮中，常在左右。問漢時宮內事，說之了了，皆有次敘¹⁰⁵。

此類奴僕再生故事，有一共通點，都能講述當年的史事並與史書記載吻合，作爲曾「不死」的佐證。

除了活人殉葬的風俗之外，尚有主母因嫉妒寵婢，因而將女婢活生生推入墓中陪葬。第三百七十五卷第十五則〈干寶家奴〉¹⁰⁶：

干寶字令升，父瑩，為丹陽丞。有寵婢，母甚妬之。及瑩亡，葬之。遂生推婢於墓。干寶兄弟尚幼，不之審也。後十餘年，母喪開墓，而婢伏棺如生。載還，經日乃蘇。言其父恩情如舊，地中亦不覺為惡。

¹⁰⁴ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第二則〈范明友奴〉條，頁 2979-2980。

¹⁰⁵ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第九則〈漢宮人〉條，頁 2982。

¹⁰⁶ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第十五則「干寶家奴」，頁 2985。

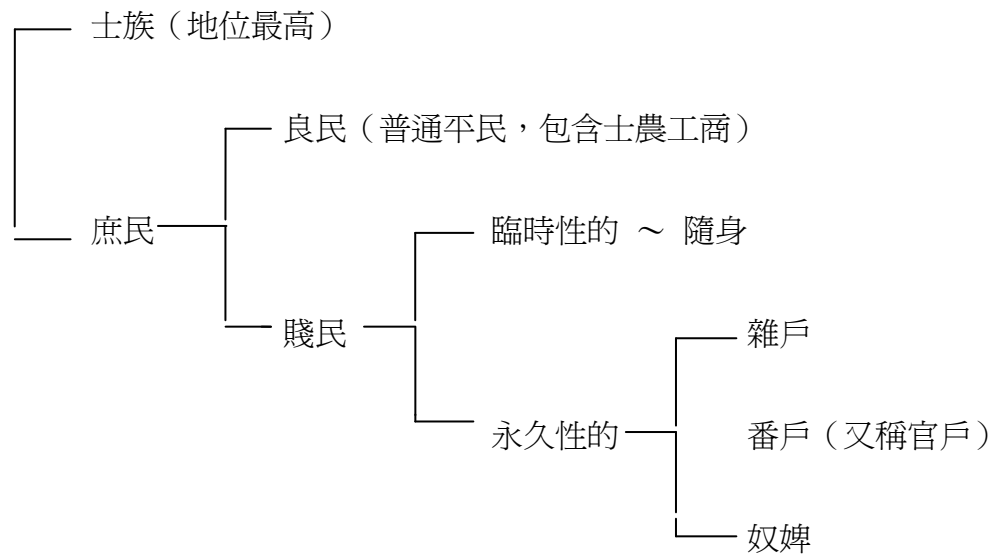
和同卷第十六則〈韋諷女奴〉¹⁰⁷，也是因為主母多妬，被「生理於園中」，雖幸得冥間判官明白判理得以放還復生，但是卻又因故耽誤了九十餘年，才又因天官搜求冥司積滯者，令其重生。雖然奴僕的處境使人同情，但不管是被活埋幾年後再生，再生後的生活如常，甚至能再結婚產子，此類故事也大都集中收錄於第三百七十五卷，呈現較早期的單純的生死觀。

這種種情節皆是反映當時奴僕的卑賤地位。中國歷史上，魏晉南北朝至隋唐時期，社會結構方面，階級制度相當嚴格，任官有士庶之別，百姓間則有良賤之分。所謂士庶之別，「士」專指門閥士族，「庶」指一般平民。從魏晉至隋唐長達六七百年的歲月，閥閱世家為這段歷史的主導者，也是當時的統治集團，藉由「九品官人法」世世代代壟斷重要的官職¹⁰⁸。仕宦的標準主要是依據家世背景，個人的才華是否出眾反而成為次要考量。而良賤之分，「良」指良民，包括士農工商在內的普通平民皆是；「賤」是指賤民階級，法律地位比良民為低。良賤之分濫觴於魏晉，大唐王朝逐漸定型，社會階級井然有序，其體系如下¹⁰⁹：

¹⁰⁷ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第十六則〈韋諷女奴〉，頁 2985-2986。

¹⁰⁸ 關於門閥士族如何利用九品官人法維護其優越地位，這方最精湛的研究首推日本學者宮崎市定的著作。請參閱宮崎市定著；韓昇、劉建英譯：《九品官人法研究：科舉前史》，北京：中華書局，2008年。

¹⁰⁹ 唐代社會階級制度的簡表轉引自邱添生：《唐宋變革期的政經與社會》（台北：文津出版社，1999年），頁 191。



上面圖示勾勒出唐代的階級身分，當日門閥士族地位最高，百姓則有良賤之分，賤民之中還可細分為臨時性的隨身，以及地位長久世襲的雜戶、番戶和奴婢。根據研究，各類賤民之中又以奴婢地位最低¹¹⁰。其來源多半是反叛者、罪犯或俘虜後裔。唐代著名法典《唐律疏議》有多項條文記錄奴婢的法律地位之卑下，卷第二十四·鬥訟四·〈部曲奴婢告主〉條：

諸部曲（類似私家雇傭兵）、奴婢告主，非謀反、逆、叛者，皆絞¹¹¹。

參照同書同卷〈疏議〉的解釋理由如下：

日月所照，莫匪王臣。奴婢、部曲，雖屬於主，其主若犯謀反、逆、叛，

¹¹⁰ 邱添生：《唐宋變革期的政經與社會》，頁 192-193。

¹¹¹ 長孫無忌等、劉俊文點校：《唐律疏議》第二十四卷〈部曲奴婢告主〉條（北京：法律出版社，1998 年），頁 472-473。

即是不臣之人，故許論告。非此三事而告之者，皆絞，罪無首從¹¹²。

大意是說，部曲或奴婢向官府控告主人，除非是牽涉到謀反、謀逆或叛亂等極有可能動搖國本的罪名，除此以外，奴婢告主一律處以絞刑。此外，同書卷第二十二〈部曲奴婢殺主〉條：

諸部曲、奴婢過失殺主者，絞；傷及詈者，流¹¹³。

其解釋理由如下：

疏議曰：部曲、奴婢，是為家僕，事主須存謹敬，又亦防其二心，故雖過失殺主者，絞。若過失傷主及詈者，流。

從唐律條文可以看出當時社會主奴之間社會階級區分甚嚴，法律地位天差地別，奴僕過失誤殺主人，一律被絞殺，完全不考慮其「故意」或「過失」。若失手誤傷或對主人口出不遜之言，則要被流放。法律所解釋的理由竟然是「部曲、奴婢，是為家僕，事主須存謹敬，又亦防其二心。」在今日講求人權的社會聽來簡直不可思議，但卻是魏晉至隋唐時代中國社會的真實寫照。

《太平廣記》再生類中關於奴僕再生的故事，約有八則提及活人殉葬的風俗。唐代的傳奇小說，有不少篇章如〈崑崙奴〉、〈紅線〉，都有提到奴婢的故事，不難想見奴僕與主人之間地位相隔懸殊，奴僕某種程度上是屬於「半人半物」，人身依附關係強烈。先前提到早期再生類故事多集中於三百七十五卷，故事篇幅一般較

¹¹² 長孫無忌等、劉俊文點校：《唐律疏議》第二十四卷〈部曲奴婢告主〉條，頁 472-473。

¹¹³ 長孫無忌等、劉俊文點校：《唐律疏議》第二十二卷〈部曲奴婢殺主〉條，頁 440、472-473。

為簡短，奴僕重生後僅簡要回憶往事，但較少提到「加害者」之下場，但是較晚期的作品則有所轉變。舉例而言，《太平廣記》卷三百八十二記載貴族〈梁甲〉以奴僕殉葬一事：

北齊時，有仕人姓梁，甚富豪，將死，謂其妻子曰：「吾平生所愛奴、馬，使用日久，稱人意，吾死可以為殉…。」及死，家人囊盛土，壓奴殺之，馬猶未殺。奴死四日而蘇，說云：「初不覺去，忽至官府，留止在門，經宿見亡主被櫟，兵衛引入，見奴謂曰：『我謂死人得使奴婢，故遺言喚汝，今各自受其苦，全不相關，今當白官放汝¹¹⁴。』」

故事大意是說，梁姓豪紳臨終前要求奴僕及愛馬殉葬，於是「家人囊盛土，壓奴殺之」，奴僕遭活埋後四日，竟然復活，並敘述在陰間與主人相逢的經過。值得注意之處，奴僕轉述主人的話「今各自受其苦，全不相關，今當白官放汝。」暗示幽冥地府獎懲善惡並無「貴賤」之分，主奴之別在陰司並不顯著，都需為生前罪業付出代價，因此主人無法像在陽世間一樣的指使奴僕，故向冥官請求放家奴還陽，並囑咐家奴傳話給家人「更能造經像以相救」，以免梁姓富豪在地獄受酷刑。這則故事轉引自《法苑珠林》，屬於唐代的作品，已明顯融入佛教「因果報應」的思想，「冥律」審判全依憑個人生前功過，並無明顯的差別待遇。這則奴僕復生的故事，表達了奴僕或賤民在階級壓迫下，對自由的渴望。俗語云：「螻蟻尚且貪生」。更何況人乎？或多或少反映其無奈心聲。

¹¹⁴ 《太平廣記》第三百八十二卷·再生八·第五則〈梁甲〉，頁 3043—3044。

(二) 軀赴沙場

魏晉南北朝時干寶因個性好陰陽術數，又嘗感於其父婢死而再生，及其兄氣絕復蘇，自言見天神事於是撰寫《搜神記》，故再生類收錄許多奇人異聞的再生故事。第三百七十六卷第二則〈王穆〉¹¹⁵的故事就很令人驚奇：

太原王穆。唐至德初，為魯旻部降。於南陽戰敗，軍馬奔走。穆形貌雄壯，馬又奇大。賊騎追之甚眾。及，以劍自後斫穆頸。殪而隕地。筋骨俱斷，唯喉尚連。初冥然不自覺死。至食頃乃悟。而頭在臍上。方始心惋，旋覺食漏。遂以手力扶頭，還附頸。須臾復落，悶絕如初。久之方蘇。正頸之後，以髮分繫兩畔，乃能起坐。心亦茫然，不知自免。而所乘馬，初不離穆。穆之起，亦來止其前。穆扶得立。左膊髮解，頭墜懷中。夜後方蘇……。

這則故事以唐代安史之亂為背景，「至德」為唐肅宗年號。王穆為魯旻（《舊唐書》寫為魯炆）部下，與叛軍交鋒時頸部遭兵刃斬斷。接下來的情節「筋骨俱斷，唯喉尚連…而頭在臍上。方始心惋，旋覺食漏。遂以手力扶頭，還附頸。」就像是恐怖片的場景，但也不得不佩服王穆的英勇以及對抗死亡的堅強意念。至於是否適合放入「再生」類，在文中除「殪而隕地」有廣義的死亡意涵之外，事實上並無明確的文句描述其是生是死，也未記載其魂魄是否離開軀體，是否合適放入再生一類可再商榷。同樣以安史之亂為背景的故事也見於同卷〈鄭會〉。

此外，同卷第四則〈李太尉軍士〉：

朱泚亂時，李太尉軍中有一卒，為亂兵所刃，身頸異處，凡七日…但覺臚

¹¹⁵ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第二則〈王穆〉條，頁2990。

骨稱哽，咽喉彊於昔時。而受刃處癢甚，行步無所苦，扶持而歸本家。妻兒異之，訊其事，具說其所體與頸分之時，全不悟其害，亦無心記憶家鄉。忽為人驅入城門，被引隨兵，死數千計…見綠衣長吏，凭几點籍姓名而過。次呼其人，便云不合來，乃訶責極切，左右逐出令還。見冥司一人，髡桑木如臂大…牽其人頭身斷處，如令勘合。則以桑木釘，自腦釘入喉，俄而便覺再見日月，不甚痛楚¹¹⁶。

故事開頭「朱泚亂時」，指的是唐德宗時，武將朱泚謀逆一事。文中描述一名士兵為討伐朱泚之亂，不幸遭叛軍殺害，而且「身頸異處」，其魂魄來到冥間，「見綠衣長吏，凭几點籍姓名而過」。這位綠衣長吏大概是判官之類的人物，認為死者陽壽未盡，於是放歸還陽。更命鬼卒「牽其人頭身斷處」以桑木為釘，將頭顱及身軀接續，最後重獲新生。類似故事散見於〈王穆〉、〈鄭會〉或〈李太尉軍士〉諸條，主旨多在宣揚忠臣義士為朝廷效力，不幸戰死沙場，但最後總是能奇蹟復生，相關題材多數集中在卷三百七十六前幾則故事中¹¹⁷。或多或少表達當時民眾或文人對忠臣良將的追思之情。

無論是奴僕殉葬或將士戰歿疆場，大致可歸屬於無辜枉死這一類型，多集中於卷三百七十五到三百七十六。奴僕再生故事，就年代分布而言，多集中在隋唐以前。其寫作技巧有一共通點，復生奴僕都能講述當年的史事，並與史書記載吻合，證明自己是死後重生，以取信於人。但陣亡將士復生的故事，大多集中於隋唐兩代，屬於晚期作品。此時敘述奇聞軼事，已不限於當事人口述，

甚至出現目擊證人作見證。如〈李太尉軍士〉結尾寫道：

¹¹⁶ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第4則〈李太尉軍士〉條，頁2991。

¹¹⁷ 關於陣亡將士死後重生的故事見《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·〈鄭會〉、〈王穆〉、〈李太尉軍士〉。

元和（唐憲宗年號）中，溫會有宗人守清，為分鎮之權將，忽話此事，守清便呼之前出，乃云是其麾下甲馬士耿皓，今已七十餘，鬻力猶可支數夫。會因是親睹其異。

不完全依賴當事人口述，改透過第三者親眼見證，增加其說服力，代表唐代志怪小說的寫作技巧較前期更加成熟。

第二節 冥府斷案

傳統以來一直存在著貪戀人世生活的文化，甚言之可以說是沒有所謂解脫的宗教觀點。道教所追尋的不是來世，也不是解脫，而是希冀能於此生長生不死超脫成仙，這是一種祈求現實享樂的永恆與繼續。因此可見對於死亡意識的恐懼，更是害怕靈魂離開肉體。基於這樣的觀點，人們認為那些死去的親人都不是自願死亡，他們的靈魂也不是自願離開，而是被掌握生死的冥間鬼吏所勾去了，「勾魂」就成為生死之間可怕的夢魘。

鬼吏的勾魂在人們的幻想之中是多種多樣的，有些甚至不能稱之為「勾」，而是以騙的方式，騙取了人們不自覺的隨他們而去。冥府派出鬼卒勾死者亡魂冥府，其分析動機如下：

（一） 冥官吏召任

「仕官而致將相，富貴而歸故鄉」，一直是傳統讀書人畢生所追求的志業，但是往往天不從人願，能夠及第登科之人又是少之又少，因此，若是在現實之中難以達成的願望，只能將這樣的希冀寄託在小說之中。於是在「再生」類故事中，共有十六則是冥官為了愛才所以將活人招致冥間擔任官職。第三百七十七卷第二則袁廓被鬼使請入冥府見冥王，王因冥府主簿有缺，也聞知袁廓有才能，故十分客氣的邀請袁廓到冥府擔任主簿的官職。但是，當袁廓知道並非是陽間而是冥間時，想盡各種方式請辭。雖然，冥王也想盡辦法以榮華富貴利誘，仍舊不為所動。

……廓意知是幽途（冥間），乃固辭凡簿。非所克堪，加少窮孤，兄弟零落，乞蒙恩放。主人（冥王）曰：「君當以幽顯異方，故辭耳。此間榮祿服御，

乃勝君世中。甚貪共事，想必降意。副所期也。」廓復固請曰：「男女藐然，並在齟齬。僕一旦供任，養視無託。父子之戀，理有可矜？」廓因流涕稽顙。主人曰：「君辭讓乃爾，何容相逼？」願言不獲，深為歎恨¹¹⁸。

袁廓雖然很感激冥官的厚愛，但是，人始終是貪生怕死的，人世間的一切都難以割捨，能坦然留在冥間接受官職的終究是極少數。多數之人皆想盡辦法推託婉拒，甚至藉由作功德等方式讓其他人接任官職，得以重返人間。第三百七十七卷第六則〈韋廣濟〉¹¹⁹文中後記浙東節度呂延，偶遇一術士告知被閻羅王追為判官。如果想要免去官職，要趕快作功德。呂延於是「大造經像」後，經過數十日，術士告知，已經另外取韋衢州（衢州刺史韋黃裳，故稱韋衢州）赴任，後數十日，韋黃裳果亡。

此類再生故事多少有諷刺人世間的為官者不明，不能愛護有才能之人，不若冥官的愛才，雖是一種肯定卻也很無奈，在人世間無法達成的願望在小說中得到補償。

（二） 冥官吏問案與對質

人世間有糊塗官吏胡亂斷案，因此造成許多冤情冤案產生。而在冥間也同樣會有自私的人，為了免去自身的罪孽，所以誣告活人。身為負責的冥官當然要把相關人等召來問個清楚，通常是派鬼卒赴陽間，將生者靈魂帶到冥府，接受冥王審訊。如有必要甚至讓原告和被告雙方對質，倘事情真如告狀者所言，當然不能輕易放過。

¹¹⁸ 《太平廣記》第三百七十七卷·再生三·第二則〈袁廓〉條，頁 2998-2999。

¹¹⁹ 《太平廣記》第三百七十七卷·再生三·第六則〈韋廣濟〉條，頁 3002。

這一類的再生故事大致可區分成兩種情形：一、是作惡多端之人，生前未能得到應有制裁，死後接受冥判，得到應有報應，這類故事似乎凸顯傳統司法制度上的黑暗面。如第三百八十卷第三則〈楊再思〉：

神龍元年（唐中宗年號）中書令楊再思卒，其日中書供膳亦死，同為地下所由引至（冥）王所。王問再思在生，何得有許多罪狀，既多何以救贖？再思言己實無罪。王令取簿來，須史有黃衣吏持簿至，唱再思罪云：如意（武則天年號）元年，默啜陷瀛、檀等國，…再思違諫遣行，為默啜所敗，殺千餘人。…河北蝗蟲為災，烝人不粒，再思為相，不能開倉賑給，至今百姓流離餓死者二萬餘人。…再思刑政不平，用傷和氣，遂令河南三郡大水，漂溺數千人，如此者凡六七件，示再思，再思再拜伏罪¹²⁰…。

楊再思在歷史上確有其人，《舊唐書》有傳，史稱其「為人巧佞邪媚，能得人主微旨，主意所不欲，必因而毀之，主意所欲，必因而譽之¹²¹。」看來是一個巧言令色，見風轉舵，深諳官場之道，懂得如何明哲保身的官僚。文中敘述其死後，接受冥王審訊時，高呼無罪，極盡抵賴之能事。冥王乃差遣鬼吏出示證據，一一列舉其生前罪狀。責其「違諫遣行，為默啜所敗」，默啜乃指東突厥可汗阿史那默啜，當時東突厥興兵入寇，侵犯邊境，楊再思一意孤行，以致損兵折將。又河北地區蝗蟲肆虐，莊稼歉收之際，閻王痛責其身居廟堂之上，竟麻木不仁，未能開糧倉賑濟受災飢民，「至今百姓流離餓死者二萬餘人」。其三責其

¹²⁰ 《太平廣記》第三百八十卷·再生六·第三則〈楊再思〉條，頁3023—3024。

¹²¹ 〔後晉〕劉昫撰、楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》卷一百五十〈楊再思〉（台北：鼎文書局，1981年），頁2918。

「刑政不平」，處理政務賞罰不公，天怒人怨，導致天候陰陽失調，「遂令河南三郡大水」溺斃數千人。如此鉅細靡遺羅列其罪證，楊再思即便口若懸河亦不得不俯首認罪。

第二種是誣告案件，如第三百八十卷第一則〈王璿〉的故事¹²²，便是一則死人告活人的案子。因一件非王璿任內所為之事，被人告陰狀投訴，於是冥官飭令鬼卒將王璿帶回冥府審問，後證實非他任內所為，所以因無罪放還再生蘇活。地獄的冥官多數不僅不糊塗甚至還很清明，當案件判得清楚明白之後，都會將被召來問案的人安然放回陽間。

又第三百八十五卷第四則〈陳龜範〉¹²³本有人在冥間控訴陳龜範，但後來撤訴，故冥吏欲將放還。但陳龜範以「平生多難，貧苦備至，人生固當死。今已至此，不願還也」。他人是巴不得能立即再生復活，但此則故事卻是對世情的反諷。人生苦短且終究一死，既然死了就不要回到陽間繼續受苦，完全是一副寧死不願活的心態。還要鬼吏苦苦相勸，甚至不惜洩露一些未來的天機之後，才心不甘情不願的再生復活。

（三） 鬼吏卒誤召

古代的官府往往爲了快速結案，時常在一種有意無意的況狀之下抓錯犯人，或是隨意找人頂罪。而這也就成爲冤案冤獄，被冤枉之人時常有口難言的被胡亂刑求後胡亂判案，這樣的現實也成爲再生類的事情節。

但許多與現實有落差的是，冥間的冥官似乎比人世間的糊塗官吏清明多了，他們往往能明辨是非，當得知是被鬼吏卒誤召死亡時，皆能在誤會解釋清楚之後，

¹²² 《太平廣記》第三百八十卷·再生六·第一則〈王璿〉條，頁 3021-3023。

¹²³ 《太平廣記》第三百八十五卷·再生十一·第四則〈陳龜範〉條，頁 3075。

將其放還人世間，而誤召的鬼吏卒也會受到懲罰。

例如第三百八十四卷第十一則〈許琛〉：

（許琛）因值宿，二更後暴卒，至五更又蘇。謂其儕曰：初見二人黃衫，急呼出使院門，因被領去…須臾至一所…又領到一城壁，曹署牙門極偉，亦甚嚴肅。二人即領過曰：「追得取烏人到。」廳上有一紫衣官人，據案而坐，問琛曰：「爾解取鴉否？」琛即訴曰：「某父兄子弟少小，皆在使院執行文案，實不業取鴉。」官人即怒，因謂二領者曰：「何得亂次追人。」吏良久，惶懼伏罪曰：「實是誤。」官人顧琛曰：「即放却還去。」

文中「二人黃衫」大概是類似衙門捕快之類的人物，許琛原為官府文案，專司處理公文。兩位黃衫人未查明真相，便將其魂魄攝去。幸而紫衣官人明察秋毫，知是誤會一場，嚴厲訓斥下屬，黃衫人「惶懼伏罪」坦承疏失，立即將許琛放還人世。

（四） 鬼吏卒索賄

「索賄」此種劣俗是傳統官場文化中由來已久的惡習之一。現實中的官場會發生的索賄情節，自然會被寫入小說故事之中，其目的不僅是反射現實而已，也用來揭露這樣的惡習對於百姓的傷害。第三百七十八卷第 3 則〈隰州佐史》¹²⁴當被遣送放還時，鬼吏便向佐史索錢，雖然佐史明白表明家境清貧無錢可給，鬼吏

¹²⁴ 《太平廣記》第三百七十八卷·再生四·第三則〈隰州佐史〉條，頁 3007。

仍不放棄的討價還價，一定要到否則不肯輕易放棄。

吏就某索錢一百千文。某云：「我素家貧，何因得辦？」吏又覓五十千。亦答云無。吏云：「汝家有胡錢無數，何得訴貧？」某答：「胡錢初不由己。」吏言：「取之即得。何故不由？」領某至家取錢。

又第三百八十卷第一則〈王璿〉中的王璿就是被鬼吏索賄，也答應願意給錢（紙錢）。但是竟然將自己的承諾忘記，於是鬼吏一再前來索取，弄得王璿不斷死又復生。

……見向者追璿（王璿）之吏從門來，曰：「君尚能待我，甚善。可乞我錢一千？」璿因媿謝曰：「依命。」吏曰：「吾不用銅錢，欲得白紙錢。期十五日來取。」璿許……至十五日，璿忘與錢，明日復病，困絕。見吏來怒曰：「君果無行，期與我錢，遂不與。今復將汝，因即驅行，出金光門，令入坑。」璿拜謝百餘。遂即放歸，又蘇。璿告家人，買紙百張，作錢送之。明日，璿又病困。復見吏曰：「君幸能與我錢，而錢不好。」璿辭謝，請更作，許之，又蘇。至二十日，璿令用錢，別買白紙作錢，并酒食，自於隆政坊西渠水上燒之。既而身輕體健。遂平復如故。

有趣的是這樣的惡習不僅存在於小鬼卒的惡行，而是一種普遍的現象。第三百八十四卷第七則〈郜澄〉中的主角郜澄被鬼卒以詐騙的方式騙往冥間，幸得冥官中丞受理冤屈清查，但就在清查的過程中，被中丞索錢五百千，放還陽間時又

被通判守門者勒索金錢。就在徬徨無助時，郜澄巧遇妹夫裴氏：

（裴氏）驚喜問澄：「何得至此？」澄具言之，裴云：「若不相值，幾成閒鬼，三五百年不得變轉，何其痛哉！」時亦門有賃驢者，裴呼小兒驢，送大郎至舍，自出二十五千錢與之，澄得還家¹²⁵。

郜澄向妹夫裴氏訴說地府鬼卒貪縱勒索，裴氏勸其破財消災，否則「幾成閒鬼，三五百年不得變轉」，後果不堪設想。因此裴氏自掏腰包，就連幫忙帶路的小兒也要一筆可觀的帶路費。不過如果能滿足鬼吏卒的索賄行爲，他們倒還實現承諾。第三百八十五卷第二則〈辛察〉：

黃衫人（鬼卒）踟躕良久，謂（辛）察曰：「君未合去，但致錢二千緡，便當相捨。」察曰：「某素貧，何由至此。」黃衫曰：「紙錢也！」…於是其家果取紙錢焚之，察見紙錢燒訖，皆化為銅錢¹²⁶。

辛察被黃衣人（鬼卒）索賄，雖然是強索行爲，但鬼吏卻很客氣，得到錢後也依約讓辛察再生復活。這種種鬼吏卒誤勾他人魂的故事，有時無心的迷糊鬼，有時卻是刻意惡意的，是有特殊的目的，但這類故事都是人世間官府真實面的反映。

值得注意的一點，《太平廣記》再生故事有不少篇章都提到「紙錢」的使用。如先前所提到的〈許琛〉、〈王壽〉等故事中的主角都有使用紙錢的情節。縱使當

¹²⁵ 《太平廣記》第三百八十四卷·再生十·第七則〈郜澄〉，頁 3063-3064。

¹²⁶ 《太平廣記》第三百八十五卷·再生十一·第二則〈辛察〉條，頁 3073-3074。

今台灣社會每逢廟會慶典或祭祖，紙錢依舊是不可或缺之物，可知此一習俗淵遠流長。根據學者考證，紙錢的使用可能起源於漢代，至唐代中期以來日趨普及。其由來眾說紛紜，不易釐清，但大多同意紙錢的宗教信仰基礎多與鬼神、冥界觀念有關¹²⁷。散見於《太平廣記》所徵引之筆記小說，大量記載陰間鬼卒向生人要求焚燒紙錢提供陰司花用的故事。又民間焚燒紙錢之風為何盛行於中晚唐？有人以為與晚唐五代商品經濟高度發展有關¹²⁸。

焚燒紙錢的習俗在中晚唐日趨普及或許與商業興盛有關，但筆者認為背後原因並不單純，這中間還隱藏透露出民眾對司法制度的強烈不信任。若反覆閱讀這類故事中鬼卒索賄的情節，令人不禁聯想到台灣民間諺語：「錢可通神」、「有錢能使鬼推磨」、「衙門有理無錢莫進來」、「法律千百條，不如黃金一條」。這些俗語多半是挖苦執法人員的操守，不難想見民間對官府審判的公正性是抱持懷疑態度的。而諷刺的是當前台灣的法律體制，如法院採三級三審制，強調司法獨立，重視性別平等，以及近年來部分人權團體要求廢除死刑，這些主張幾乎可以說是大量繼受歐美國家的法律思想。但弔詭的是，何以邁入二十一世紀的台灣社會對司法審判依舊不信任¹²⁹？為何這些民間諺語時至今日仍深植人心？其背後原因值得深思。

¹²⁷ 黃清連：〈享鬼與祀神——紙錢與唐人的信仰〉，收入蒲慕州編：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》（台北：麥田出版社，2005年），頁175-220。

¹²⁸ 陳永信：《《太平廣記》喪俗研究》（台中：逢甲大學中國文學系在職專班碩士論文，2009年），頁71。中國自晚唐以降迄於今日台灣民間祭祀為何廣泛使用紙錢，這是一個極為複雜的問題，涵蓋的層面很廣。用商品經濟的繁榮來解釋紙錢的普及，雖言之成理。但誠如黃清連所言，使用紙錢驅除惡鬼、病魔，或服用紙錢灰作為醫療之用，也與傳統醫學、巫術有某種程度的關聯。參考黃清連：〈享鬼與祀神——紙錢與唐人的信仰〉，收入蒲慕州編：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，頁220。

¹²⁹ 顧忠華：〈法治與信任：一個法律社會學的探討〉，《社會學理論與社會實踐》（台北：允晨文化，1999年），頁251-272。文中指出國人對法律往往抱持不信任的態度，是造成國內法治不彰的原因。

綜合歸納以上涉及冥官鬼卒的故事，當事人所遇到的情形不外有下列數項。其一，因生前公正廉明，為冥官賞識，蒙獲重用。這一類型的故事多數集中在卷三百七十七至三百七十八¹³⁰。其二，當陽世間的法律裁決無法伸張正義，故而訴訟兩造轉而尋求地獄司法體系——所謂的冥判——解決紛爭。此外尚有鬼卒誤捉，當事人起先飽受驚嚇，冥府審訊後，通常會將無辜者飭回人間，不致釀成冤獄。最後則是鬼卒索賄，這類型故事散見於各卷之中，故事主角通常以焚化「紙錢」賄賂鬼卒，鬼卒通常也遵守「拿人錢財，與人消災」的原則，通常協助死者還陽。紙錢的大量使用固然有其宗教及貨幣經濟的背景在其中，但更主要的原因恐怕還是源自於民眾對司法的不信任。

¹³⁰ 關於生人死後召為冥官的故事，多集中在《太平廣記》卷三百七十七至三百七十八之內，相似的故事大致有以下數則，卷三百七十七·再生三〈袁廓〉、〈曹宗之〉、〈孫迴璞〉、〈李彊友〉、〈郝惠連〉。又卷三百七十八·再生四〈劉憲〉、〈隰州佐史〉、〈貝禧〉三則故事也與冥官召辟生人相關。

第三節 佛教地獄觀與冥判思想

本文緒論部分曾引用魯迅《中國小說史略》分析六朝志怪小說的興盛背景：「文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽明雖殊塗，而人鬼乃皆實有……。」言下之意，魯迅認為六朝文人寫志怪小說，其動機主要是基於個人所見所聞而「非有意為小說」。若以時代背景而論，六朝為志怪小說的草創時期，文士創作之初或許並無特定動機。但隨著時代的推移，特別是隋唐兩代，重建大一統盛世，佛道兩教發展至此業已數百年，文士的寫作技巧也隨之進步。當中令人印象較為深刻的，便是佛教地獄書寫的大量出現，其背後書寫動機並不單純，恐怕不是一句「非有意為小說」所能輕輕帶過。

《太平廣記》有不少再生故事刻意強調冥府審判獎善懲惡的公平性，通常稱之為「冥判」，而且這一類故事大量集中於唐代¹³¹。嚴格來說，冥判屬於神判的一種。也就是當人世間公理正義得不到伸張，當事人只好轉而求助神明判斷是非黑白。內容詳細描繪地獄中各種恐怖的刑罰，並透過死後再生復活的人物加以描述。從文學寫作技巧而言，渲染地獄之陰森慘酷，不僅可增加其說服力，更能使閱讀者心生恐懼，進而達到宗教宣揚教化的功用。如第三百七十七卷收錄趙泰的故事，內容是描述趙泰三十五歲時曾因心痛後暴斃而亡，經過十日後蘇活再生。並將自己在死後所見所聞詳細描繪，尤其是對於在人們淪落於地獄受苦的描述十分生動駭人。

¹³¹ 根據洪怡雯碩士論文所做的統計，《太平廣記》再生類故事多集中於唐代，約占四分之三的篇幅，唐代以前的故事較少。參考洪怡雯：《〈太平廣記〉唐人復生故事研究》（高雄：國立高雄師範大學中國文學系碩士論文，2011年），頁9。

……所至諸獄，楚毒各殊。或針貫其舌，流血竟體。或披頭露髮，裸形徒跣，相牽而行。有持大仗，從後催促。鐵床銅柱，燒之洞然。驅迫此人，抱臥其上，赴即焦爛，尋復還生。或炎鑪巨鑊，焚煮罪人，身首碎墜，隨沸翻轉。有鬼持叉，倚于其側。有三四百人，立于一面，次當入鑊，相抱悲泣。或劔樹高廣，不知限極，根莖枝葉，皆劔為之。人眾相訾，自登自攀，若有欣競，而身體割截，尺寸離斷¹³²。

利用地獄觀冥判思想，用以警惕人心，類似的情節在第三百八十五卷記載不少，例如：第一則〈崔紹〉¹³³則是勸誡人們不可任意殺生；第三則〈僧彥先〉¹³⁴則是勸誡人們要誠實。然而，不管再生類故事中的地獄如何恐怖，事實上已有許多中外學者指出，地獄其實是人間監獄在佛教中的投射，這是最黑暗、最恐怖的所在，其中充滿了殘酷的刑罰和罪人的哀嚎慘叫，令人毛骨悚然。這些酷刑在現代人看來是不可思議，但是在古代社會中並不罕見。

雖然描述地獄的景象令人讀之怵目驚心，恐怖萬分，但是不止是有恐怖的部分，還有美好光明的部分。

……有三重門，朱彩照發。見此三人，即入舍中，泰（趙泰）亦隨入。前有大殿，珍寶周飾，精光耀目，金玉為牀。見一神人，姿容偉異，殊好非常，坐此座上，邊有沙門，立倚甚眾。……。

一恐怖一美好，正好說明宗教獎善罰惡的教化，令閱讀者心生警惕。

藉由佛教地獄觀教化人心，或鉅細靡遺描寫反佛者在地獄受苦，以此捍衛佛

¹³² 《太平廣記》第三百七十七卷·再生三·第一則〈趙泰〉條，頁 2996-2998。

¹³³ 《太平廣記》第三百八十五卷·再生十一·第一則〈崔紹〉條，頁 3068-3073。

¹³⁴ 《太平廣記》第三百八十五卷·再生十一·第三則〈僧彥先〉條，頁 3074-3075。

教，是促成地獄書寫的廣泛出現的原因。但也有不少學者指出六朝至隋唐的地獄書寫，在很大的程度上，根本就是當時官僚制度——特別是司法審判機構——具體而微的縮影，這一趨勢至唐朝後期更爲明顯¹³⁵。透過《太平廣記》再生類故事中對陰間地獄審判的描述，可以一窺當時——尤其是唐代——司法審判體制實際運作情狀，以及了解當日吏治之黑暗面。關於刑罰的冤濫，在中國歷史上可謂史不絕書，司馬遷的《史記》別出心裁，特闢一篇〈酷吏列傳〉，羅列多位漢武帝時代中央或地方郡縣之著名酷吏，諷刺意味十足。因此西漢中葉遂有名臣路溫舒上書漢宣帝，建議〈尙德緩刑〉：

臣聞秦有十失，其一尚存，治獄之吏是也。秦之時，羞文學，好武勇，賤仁義之士，貴治獄之吏；…夫獄者，天下之大命也，死者不可復生，亡者不可復屬。…今治獄吏則不然，上下相毆，以刻為明；深者獲公名，平者多後患。故治獄之吏皆欲人死，…夫人情安則樂生，痛則思死。捶楚之下，何求而不得？故囚人不勝痛，則飾辭以視之；吏治者利其然，則指道以明之，…是以獄吏專為深刻，殘賊而亡極，媮為一切，不顧國患，此世之大賊也。…故天下之患，莫深於獄；敗法亂正，離親塞道，莫甚乎治獄之吏¹³⁶。

¹³⁵ 關於地獄冥判的討論較有系統的可參考陳登武：《地獄·法律·人間秩序：中古中國的宗教、社會與國家》（台北：五南出版社，2009年），頁130-137。書中特別指出唐臨的《冥報記》的重要性，因為該書作者唐臨擁有實際的法律經驗，故能將唐代的法律用語轉化成地獄職官頭銜。

¹³⁶ 〔漢〕班固撰、〔唐〕顏師古注 楊家駱主編：《新校本漢書集注并附編二種》卷五十一〈路溫舒傳〉（台北：鼎文書局，1986年），頁2369-2370。

路溫舒奏章中嚴厲譴責吏治的苛虐，執法人員玩法弄權，穀人入罪。首先指出「夫獄者，天下之大命也。」說明獄政審判與一般百姓生活息息相關。接著又指出「夫人情安則樂生，痛則思死；棰楚之下，何求而不得？故囚人不勝痛。」深刻勾勒出獄吏為向朝廷邀功求賞，刑訊時不惜嚴刑拷打加以逼供，而一般升斗小民求助無門的慘狀。

李唐一朝，雖被後世史家視為太平盛世，文治武功燦爛輝煌，其地方吏治又是如何？從現存正史、官書或筆記小說之記載，恐怕不盡樂觀。《舊唐書》卷一百八十六〈酷吏傳上〉：

逮（武）則天以女主臨朝，大臣未附，委政獄吏，剪除宗枝。於是來俊臣、索元禮、萬國俊、周興、丘神勳、侯思止、郭霸、王弘義之屬，紛紛而出。然後起告密之刑，制羅織之獄，生人屏息，莫能自固。至於懷忠蹈義，連頸就戮者，不可勝言。武后因之坐移唐鼎，天網一舉，而卒籠八荒，酷之為用，斯害也已¹³⁷。

依據上列引文可知唐代酷吏橫行以武則天掌權時為最。蓋因武后以一女子身分欲登上九五之尊，恐朝中臣僚及李唐宗室子孫不服，故爾重用酷吏為羽翼，大肆整肅反對勢力，藉此懾服臣民之心。觀史傳中所羅列酷吏如周興、來俊臣之流；索元禮、侯思止之輩，皆殘民以逞，作威作福。若非武后授意縱容，鷹犬爪牙又豈敢如此放肆？同書同卷詳細記載當日酷吏所設之酷刑：

¹³⁷ 〔後晉〕劉昫撰、楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》（台北：鼎文書局，1981年），頁4836-4837。

（來）俊臣與其黨朱南山輩造《告密羅織經》一卷，皆有條貫支節，布置事狀由緒。俊臣每鞫囚，無問輕重，多以醋灌鼻，禁地牢中，或盛之瓮中，以火圍遠炙之，…又令寢處糞穢，備諸苦毒。自非身死，終不得出。…又以索元禮等作大枷，凡有十號：一曰定百脉，二曰喘不得，三曰突地吼，四曰著即承，五曰失魂膽，六曰實同反，七曰反是實，八曰死猪愁，九曰求即死，十曰求破家。復有鐵籠頭連其枷者，輪轉于地，斯須悶絕矣。囚人無貴賤，…見之魂膽飛越，無不自誣矣¹³⁸。

前文描述酷吏來俊臣審訊人犯所施加的種種酷刑，極盡凌虐之能事。或以醋強灌犯人鼻孔內，而「寢處糞穢」，可知監獄衛生環境欠佳。「盛之瓮中，以火圍遠炙之」等句，便是今日常用成語「請君入甕」之由來。又製作重量極為沉重的枷鎖，強逼犯人穿戴，因此人犯入獄後「見之魂膽飛越，無不自誣矣。」索性自行招供，免受活罪。

若將唐代酷吏私設之酷刑，與前引《太平廣記》中趙泰所見地獄酷刑相對照，實在難分軒輊。陽世司法審判既然如此黑暗，尋常百姓欲求公平正義不啻緣木求魚，遂轉而求助陰間冥判，以求得精神上的撫慰。個人以為佛教的閻羅王及地藏菩薩能在中國民間享有盛名，成為幽冥世界的最高主宰，恐怕與傳統中國司法制度的不健全有關。閻王與地藏菩薩在陰間冥判所扮演的角色，恰與中國正史上所記載的酷吏與循吏相對應。

¹³⁸ [後晉]劉昫撰、楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》，頁4837-4838。

（一）陰間的酷吏——閻羅王

閻羅王這位手握冥府生殺大權的冥王，隨著佛教所建構的地獄觀深入人心，其大名逐漸為漢人所熟知。「鐵面無情」或「公正嚴明」是一般人對閻王的第一印象，但這一形象並不全然是正面的。相對而言，在民眾的腦海中，閻王在冥界的地位更像是人間酷吏的具體再現。諺語「閻王注定三更死，誰敢留人到五更」充分表達出民眾的畏懼之情。閻羅王的酷吏形象，至唐代更趨明顯，據學者研究，在敦煌地區所發現的最早的《十王經》即出現於唐末。在中國佛教繪畫所勾勒的地獄十王，泰半以酷吏形象居多。《太平廣記》中的閻羅王或其他冥官形象，雖然判案迅速果決，大致能秉公處理。但對於墮入地獄的亡靈，仍不免有高高在上的心態，輕則嚴詞威嚇一番（如令當事人遊歷地獄）；情節重大者，動輒大刑伺候，與人間酷吏一般無二。

值得注意的一點，《十王經》所提到的地獄十王，如秦廣王、初江王、宋帝王及平等王諸人，有許多根本不見於印度佛經，而是由中國文士所刻意杜撰，五官王也被懷疑是中國佛教徒所虛構出來的神祇¹³⁹。毫無疑問這部佛經雖是一本偽經，卻生動的顯示出閻羅王這位外來幽冥之神是如何被中國民間所接受¹⁴⁰。閻王既然掌理死後審判之事，又有判官從旁協助，但為何要在閻羅王之外還另外設立其它九王？是否反映當時中國司法機構之疊床架屋，民眾興訟需經歷層層關卡，

¹³⁹ 《十王經》的名稱並不一致，《十王經》只是簡稱，全名應為《佛說閻羅王受記令四眾逆修生七齋功德往生淨土經》，十王的來源不一，有不少是虛構出來的。請參考莊明興：《中國中古的地藏信仰》（台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，1998年），頁103、105。

¹⁴⁰ 偽經一詞含有強烈貶意，有造假虛構之意，早期學者或正統佛教精英對於偽經大多嗤之以鼻。近年來觀念已有所轉變，有學者黃啟江將偽經一詞改稱為「本土化佛典」。因為這一類由中國人所杜撰且數量龐雜的偽經，較諸正統佛典更能反映出佛教是如何滲透到中國基層社會。請參考黃啟江：《因果、淨土與往生：透視中國佛教史上的幾個面相》（台北：台灣學生書局，2004年），頁245-247。

當中意義頗值得省思。

（二）陰間的循吏——地藏菩薩

地藏菩薩在幽冥世界所扮演的角色，正好與閻羅王相反。晚唐以降日趨興盛的地藏信仰逐漸與儒家「仁政」、「恤刑」的思想相結合。若將佛教幽冥世界兩大主神，閻羅王與地藏菩薩相對照，兩者的功用完全不同。閻羅王正直嚴厲，鐵面無情。優點是賞罰分明，斷案果決明快。缺點則為重刑威嚇，果於殺戮，失之苛刻，有如人世間的酷吏。反之，地藏菩薩則是慈悲為懷，循循善誘，有長者之風，因此藹然可親，有如受人愛戴的地方父母官。因此閻羅王與地藏菩薩分別代表著酷吏與循吏兩種不同的審判角色。

中國民間信仰中，地獄思想受《地藏菩薩本願經》之影響甚深，而視地藏菩薩為地獄之最高主宰，稱之為幽冥教主，其下管轄十殿閻王。佛教中常以「眾生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛」、「我不入地獄，誰入地獄」等語來形容地藏菩薩慈悲憐愍之廣大誓願¹⁴¹。

根據研究《地藏菩薩本願經》也屬偽經（或稱為本土化佛經），其中有一段經文敘述如下：

爾時地藏菩薩住在南方世界，以淨天眼觀地獄之中受苦眾生，鐵碓擣、鐵碾磨，鐵犁耕舌，鐵鋸解身，鑊湯湧沸，猛火互天，飢即吞熱鐵丸，渴則飲銅汁，受諸苦惱，無有休息。地藏菩薩不忍見之，即從南方來到地獄中，與閻羅王共同一處，別床而坐。有四種因緣：一者，恐閻羅王

¹⁴¹ 請參考網路版《佛光大辭典》（第三版），〈地藏菩薩〉條。網址：<http://etext.fgs.org.tw>

斷罪不平；二者，恐文案交錯；三者，恐未合死；四者，恐受罪已了，出地獄遲。若有善男子、善女人，造地藏菩薩像，寫《地藏菩薩經》，念《地藏菩薩經》及名者，此人定得往生西方極樂世界¹⁴²。

上面所引經文，前半段描述罪人在地獄受刑之苦，後半段宣揚地藏菩薩大慈大悲。更重要的一點，經文中特別提到地藏菩薩前來地獄「與閻羅王共同一處」的四項原因：「一者，恐閻羅王斷罪不平；二者，恐文案交錯；三者，恐未合死；四者，恐受罪已了，出地獄遲。」大意是說，其一，是擔心閻羅王判案不公平，刑罰失當，容易釀成冤獄。其二，疑慮文書檔案有錯漏之處，容易產生誤會，導致判決有誤。其三，「恐未合死」在此可採兩種解釋，一是輕罪重判，以今日法律用語而言，也就是違反了「比例原則」。犯人原本罪責不重，卻無辜受到重罰，也就是「罪」與「罰」並不相稱。二是指當事人「陽壽未盡」，卻遭鬼卒冥官誤抓，導致原本該死之人未死，而不該死之人卻無辜遭殃。《太平廣記》再生類故事，有不少相似案例，本論文第四章第二節所提到的「鬼卒冥官誤召」多半屬於這一類型。其三，憂心受刑人服刑期滿，卻因冥官鬼卒苛虐人犯，而遲遲無法離開地獄。

綜合以上分析，地藏菩薩來到地獄的主要用意，一言以蔽之：減少冤獄的發生。若宗教是人類現實生活的具體投射，地藏菩薩所指陳地獄四項弊端，正可與唐代獄政弊端相對照。先前已舉出酷吏周興、來俊臣等人行徑，可略窺一二。已有學者指出唐代君王常下詔「恤刑」、「慮囚」，固然反映了傳統儒家思想要求君主實行「仁政」的訴求，但也間接證明當日管理囚犯的胥吏苛酷暴虐，導致獄政弊端叢生¹⁴³。負責地獄審判的閻羅王雖然斷案果決明快，但仍難擺脫酷吏形象，況

¹⁴² 經文內容轉引自莊明興：《中國中古的地藏信仰》（台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文，1998年），頁96。

且智者千慮，必有一失。倘若其手下的判官或鬼卒貪縱不法，從中徇私舞弊，閻王只怕也無可奈何。因此，冥間需要有另一尊神通廣大而又宅心仁厚的神明，來調和閻王爺的酷烈。而地藏菩薩——陰間的循吏——爲人尊崇，正是百姓望治心切，期待恤刑的具體反映。

《太平廣記》記載一則地藏菩薩與閻羅王共同審案的故事：

犍為參軍費子玉，官舍夜臥，忽見二吏至床前，費參軍子玉，驚起問誰，吏云：「大王召君。」子玉云：「身是州吏，不屬王國，何得見召？」吏云：「閻羅！」子玉大懼，…倉促隨吏去，…子玉持誦《金剛經》，爾時恆心誦之，又切念云：「若遇菩薩，當訴以屈。」…俄見一僧從雲中下，子玉前致敬，子玉復揚言欲見地藏菩薩。王曰：「子玉此是也。」子玉前禮拜，菩薩云：「何以知我耶？」因謂王曰：「此人一生誦《金剛經》，以算未盡，宜遣之去。」王視子玉，忽怒問其姓名，子玉對云：「嘉州參軍費子玉。」王曰：「…汝合死，正為菩薩告論，且釋君去¹⁴⁴。」

故事一開頭，描述費子玉年壽已盡，遭鬼卒勾魂帶入冥府，正應驗民間諺語：「閻王註定三更死，誰敢留人到五更」。而費子玉在被帶往冥府的途中，心知大事不妙，此去面見閻羅王恐怕凶多吉少。於是不斷的持續誦《金剛經》，並在內心暗自許願，希望能遇見地藏菩薩，向其訴願。就在被閻王召見之時，「俄見一僧從雲中下」，此僧即是「地藏菩薩」。菩薩代子玉求情，謂其「一生誦《金剛經》，以算未盡，宜遣之去。」請閻王手下留情，閻君於是訓斥道：「汝合死，正爲菩薩苦論，

¹⁴³ 陳登武：《從人間世到幽冥界：唐代的法制、社會與國家》（台北：五南出版社，2006年），頁342-343。

¹⁴⁴ 《太平廣記》第三百七十九卷·再生五·第8則〈費子玉〉條，頁3019-3020。

且釋君去。」最後答允釋放子玉。故事至此峰迴路轉，以懸疑開頭，最終以和平收場。雖然費子玉被放還再生，臨行前，地藏菩薩仍諄諄勸誡他「勿復食肉，當得永壽。」充分展現出忠厚長者的形象。

此外，地藏王菩薩在閻羅王身旁聽審，乍看之下有點類似今日英美法系國家的「陪審制度」，甚至發願「地獄不空，誓不成佛」。但在某種程度上，是否也隱含了儒家「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎¹⁴⁵」的法律思想——興訟告官不得已而用之。但人世間事務龐雜，糾葛難斷，法律訴訟在所難免，但民眾又擔心司法判決不公。在這種「既期待又怕受傷害」的心理因素下，民眾冀望寬厚而公平的審判，而佛教的地藏王菩薩正符合人間循吏之形象，拯救人民於水火之中，因此晚唐以降逐漸有後來居上之勢，進而取代閻羅王這位酷吏，成為中國民間所尊崇的幽冥教主。

（三）冥判故事盛行的意義

《太平廣記》有不少「再生」故事對陰間地獄之描述鉅細靡遺，也可視為是平民的一種抗爭力量的展現，尤其是在面對極端社會壓迫時的抗爭行爲。這從《太平廣記》再生故事收錄許多與「冥判」有關的事蹟可以窺知一二。此種反抗並非一開始有意而爲，早先只是單純恐懼地獄的酷刑，到後來逐漸轉變成接受幽冥世界的法律審判，並從冥判故事中透露出反抗意識。小說的撰寫者似乎有意暗示：陰間鬼卒雖然也有誤捉人犯之時，但至少還遵守「拿人錢財與人消災」的底限；地獄審判制度雖然嚴酷，但閻羅王或判官斷案尚能維持基本的公理正義。不似人間的貪官酷吏殘民以逞，比陰司地獄還要恐怖。而《太平廣記》卷三百七十七及

¹⁴⁵ 見《論語·顏淵篇》：「子曰：『聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎。』」

三百七十八，內容有不少地方描述冥官徵召活人赴幽冥地府擔任官職，而冥王所選拔之人，其人格特質多半具備聰明正直等條件，象徵著百姓企盼公正廉明的循吏如大旱之望雲霓¹⁴⁶。作家以嘲諷的筆法表達對現實社會壓迫的憤懣，藉此滿足對公平正義的渴求，但也象徵著對傳統司法制度的不信任。

由以上種種「冥判」故事的分析，我們可以勾勒出一個較為完整的輪廓，再生類故事收錄眾多關於冥判的事蹟，其所講述重心不在於「追求永生」，也不全然是超脫「輪迴果報」，它既不是對於未來之世的企盼，更非是單純的宗教教化宣揚，而是實實在在的對於現世生活的現實反映，是一種對於該走完卻未走完的人生旅程的彌補，更是對於摧殘生命的自然力和社會不公平壓迫對待的控訴與抗爭。

（四）佛教的在地化

先前曾討論佛教的觀世音與地藏王菩薩對當時民間的撫慰作用，無可諱言，印度佛教傳入中原對漢人的宗教信仰，物質及風俗習慣產生極為深遠的影響。綜觀再生故事有幾項重點值得關注，其一，漢地佛教與印度佛教的差異；其二，佛教神祇的在地化。

佛家因果報應與六道輪迴之說自魏晉以降透過佛典的漢譯，加上「敦煌變文」這類民間講唱文學的流傳，得以深入人心，今日台灣民間仍然服膺「善有善報，

¹⁴⁶ 有趣的是，根據康豹（Paul R. Katz）在西元 1999 年的田野調查，台灣新莊的地藏庵每年為民眾準備「告陰狀」用的訴狀，數量竟然高達三千多份，聞之令人咋舌。參考康豹（Paul R. Katz）：〈漢人社會的神判儀式初探：從斬雞頭說起〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 88 期（1999 年秋季），頁 185。而這不過是對單一廟宇所進行的調查，倘若加上分布全台北各地的城隍廟，或其他與陰間司法審判相關的寺廟，數目將會更多。民眾這種「不問法院問鬼神」的舉動，究竟是單純的宗教迷信，或是另有其歷史與文化根源，甚至是反映當代社會的不平等，這一點值得反思。

惡有惡報」的觀念。但是，這些源自印度佛教的概念是如何適應中國社會而生存下來？印度風土民情與中原地區截然不同，兩種文化扞格之處如何調整？漢人對佛教的理解與詮釋是否完全遵循正統印度佛教？以上這幾點過去較少人關注，但近年來已有人注意到這一點。舉例而言，《太平廣記》第三百七十九卷〈王掄〉和〈費子玉〉兩則故事都不約而同提到「食肉犯戒」，其中費子玉甚至遭地藏菩薩警告「勿復食肉，當得永壽」。對漢地僧眾而言食肉即代表「殺生」，佛門子弟茹素禁止食肉本屬天經地義，但是釋迦牟尼生前及當前流行於東南亞的南傳佛教並未禁止食肉¹⁴⁷。換言之，中印兩地佛教徒對五戒之一的「不殺生」，其詮釋天差地別。

復次，關於印度佛教傳入中土，部分神祇經歷改造或與民間信仰相結合，成為「在地化」或「本土化」的神明。舉例來說，印度佛教的地藏菩薩原本與地獄救贖眾生並無顯著關聯，但傳入中國後，到中晚唐時期一躍而成為地獄幽冥教主，最後與晚唐由中國人所杜撰的「地獄十王」相結合，使地獄司法審判體系更加完備。誠如眾多學者所指出的：民間的十殿閻王在印度並無類似的說法，而是中國佛教界吸收本土民間信仰所創造出來的。可見中國對源自印度的佛教並非照單全收，而是有選擇性加以修正。

¹⁴⁷ 康樂：《佛教與素食》（台北：三民書局，2001年），頁1-20。書中指出釋迦牟尼本人並非頑固的教條主義者，對戒律方面的要求通常是因時制宜。筆者認為此言極是。因為早期佛門弟子浪跡天涯，托鉢化緣，隨遇而安，若強制施主預備素齋款待僧侶，不免有「著相」之嫌。

第四節 還魂成婚

俄國文豪托爾斯泰曾經說過：「愛情和戰爭是文學的兩大主題。」「愛情」是文學作品中永恆關注的焦點。大凡文學作品中歌頌愛情者，總是能得到讀者的青睞。但是在文學創作上，若男女之間的情感發展的太過平順，小說中扣人心弦的情節便無法構成，因此要深刻地描寫，用立體的情節加以架構，愛情的內容才能不顯得平板單調。在中國中古社會中，社會階級劃分甚嚴，官場上有「士族、寒門」之分；民間也有「良賤」之別。婚宦失類的後果極其嚴重，《世說新語》記載東晉時，宰相王導向陸玩請婚，陸玩雖受寵若驚，但礙於雙方門第懸殊，不敢高攀，因而辭謝道：「培塿無松柏，薰蕕不同器，（陸）玩雖不才，義不為亂倫之始¹⁴⁸。」男女之間的婚姻大事決定權掌握在父母的手上，不管是男是女都極少有說「不」的權力。男女之間締結婚姻，並非個人的事情，而是關乎到整個家族利益。在漢代雖有卓文君與司馬相如為愛走天涯的事蹟傳誦千古，但畢竟是少數。但在現實生活中婚姻往往不等於愛情，而那份對愛情的渴望經常被壓抑。久而久之，便將這份情感投射到小說之中，人活著無法順利追求自己的感情寄託，人死了好似就能擺脫這一層束縛，能自由追尋自己心儀的對象，製造一個既定而成的事實後，還魂再生順利成為圓滿的眷屬。其中最可歌可泣的故事是第三百七十五卷第十一則〈河間女子〉¹⁴⁹，原本男女間就兩情相悅也互許終身，看似美滿姻緣，無奈男子被迫從軍，甚至多年不歸。女方家長要將女子另嫁他人，女子不從後，鬱鬱而終。待男子歸鄉後知道此事，難過到女子塚前哭墓傾訴相思意，甚

¹⁴⁸ 劉義慶：《世說新語》〈方正第五〉。

¹⁴⁹ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第十一則〈河間女子〉，頁 2983。

至還爲此發塚開棺，沒想到女子竟然蘇活。雖然，後來引發後夫與之爭訟鬧到官府，幸得廷尉（縣官）以：

奏以精誠之至，感於天地，故死而更生，是非常事，不得以常理斷。請還開棺者。

女子寧可一死也要維護自己愛情的自主權。

又男女結爲夫婦，蓋爲社會組織之礎石，人類也藉此得以繁衍不息。聖人既設計婚姻制度，嫁娶自有成規。雖然歷代社會組織迭有變遷，但是禮儀制度是不容廢棄。《周易·序卦》云：

有天地，然後有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下。有上下，然後禮義有所錯。¹⁵⁰

這樣的概念深植於百姓的心中，即使因爲死亡造成人鬼分離，也都希望能藉由「再生」的方式能得以還魂成婚。第三百七十五卷第十二則〈徐玄方女〉¹⁵¹一文中，女鬼自稱是北海太守徐玄方的女兒，因早年被鬼枉殺，只要太守幫忙就能更生復活，並應許只要能再生復活，就願意嫁給他當妻子。後兩人果成夫妻，並生下兩男也都做官。女子爲自己選了一個好姻緣，也完成了一樁人生的心願。又

¹⁵⁰ 《十三經注疏·周易第十》，頁 187-188。

¹⁵¹ 《太平廣記》第三百七十五卷·再生一·第十二則〈徐玄方女〉條，頁 2983-2984。

第三百八十六卷第九則的〈劉長史女〉故事更為曲折：

吉州劉長史，無子，獨養三女，皆殊色，甚念之。其長女年十二病死官舍中，劉素與司邱掾高廣相善，…高廣有子年二十餘，甚聰慧，有姿儀…，一夜高氏子獨在船中披書，二更後有一婢，年可十四五，容色甚麗，…高子甚愛之，因與戲調。…如此月餘日，忽謂高曰：「欲論密事，得無嫌難乎。」…乃曰：「兒本長史亡女，命當更生…」高大驚喜曰：「幽明契合，千載未有」…，乃使詣劉長史具陳其事。…至夜，劉及夫人俱夢女曰：「某命當更生，天使配合…」及覺，遂大感悟，…至期，乃共開棺，見女姿色鮮明，漸有暖氣，家中大驚喜，…乃擇吉日，遂於此地成婚¹⁵²。

這則故事來源出自於《廣異記》，大意是說劉長史的長女不幸早逝，後來命不該絕，其魂魄竟私下會見意中人，並告知何時復生，到時請求協助開棺。劉長史夫婦原本不信此事，但亡女夜間托夢囑咐。到了約定日期，家屬開棺，果然見到棺木中的屍身容顏未變。不久，劉女果然復生，遂與高廣之子締結良緣，故事結局以大團圓收場。

細細品讀整篇故事從鋪陳到結尾，似乎隱約有唐代傳奇的影子，如〈離魂記〉、〈崔護〉本事詩等故事，都有亡女還魂成婚的情節，只是不知究竟是唐代傳奇影響《廣異記》的作者，亦或是這類志怪小說促成了唐代傳奇文學的興起。

頗令人驚訝的是，當時女子追求個人愛情與幸福的坦率態度，與後代宋明理學塑造出來的婦女形象有著不小的差距。〈劉長史女〉一文，由女主角主動向男方表達

¹⁵² 《太平廣記》第三百八十六卷·再生十二·第九則〈劉長史女〉條，頁 3081-3082。

傾慕之情，與唐代傳奇〈紅拂女〉相比，實有異曲同工之妙。

大抵而言，《太平廣記》再生類故事的主題可分成：第一類為無辜枉死，故事情節多描述奴僕受限於身分階級，其生殺大權全繫於人主之手，往往無辜殉葬。其次是以戰亂為背景，敘述忠義之士因保家衛國而犧牲，如〈王穆〉與〈李太尉軍士〉兩則故事分別以安史之亂及朱泚之亂為背景，反映出唐代中葉以後政局的不安與當時民眾望治心切。

第二類為地獄司法體制，可細分成「冥官召任」、「鬼卒誤捉」、「平反冤獄」或「鬼卒索賄」等類別。

第三類牽涉到佛教對社會的影響，除了強調因果報應之說，佛家藉由阿鼻地獄之苦楚警惕世人棄惡從善，對維繫社會道德教化不無貢獻。此外佛教提倡抄錄或念誦佛經累積功德或贖罪，不但有助於書籍的流通，也間接刺激了印刷術的興起，可謂無心插柳柳成蔭。而明清以來甚至今日台灣的寺廟，時常印製「善書」供人取閱，其習俗或許源自於此也未可知。

第四類是有關於女性「還魂成婚」，顯示中國在魏晉至隋唐時期，除了賤民階級外，女性地位未如明清時期保守僵化，父母之命、媒妁之言在當時似乎並未嚴格遵循¹⁵³。在婚姻方面，女性仍保有部分主動權，其擇偶自由，並未完全被剝奪，男女禮教之防並未如後世嚴格。

¹⁵³ 多數學者大致同意，濫觴於宋代的「程朱理學」，在元朝取得正統地位後，下至明清兩代對女性婚姻及財產繼承權，產生強大的壓抑作用。對中國傳統大家閨秀「大門不出，二門不邁」、「餓死事小，失節事大」、「烈女不嫁二夫」的刻板印象，主要形成於明清時期。請參考張彬村：〈明清時期寡婦守節的風氣——理性選擇（rational choice）的問題〉，《新史學》第10卷第2期（1999年6月），頁29-76。清代詩人袁枚寫〈祭妹文〉，悼念那位遇人不淑的妹妹，不過是眾人耳熟能詳的例子之一。

第五節 對當時代政治人物的評價

《太平廣記》所搜羅的短篇故事，不乏牽涉到歷史人物的評價，有些正史上還有立傳。例如第三百七十九卷〈王掄〉：

天寶十一年（唐玄宗年號），朔方節度判官大理司直王掄，巡至中城病死，凡一十六日而蘇，…見二人追去，恍惚以為人間，不知其死也。須臾入大城門，見朔方節度李林甫，相見拜揖，以為平生時也。又見李邕、裴敦復，數人於一府庭，言責林甫命，掄方悟死耳。林甫手持紙錢與邕等辨對，俄而見其案冥司斷曰：「林甫死後破家，楊國忠代為相。」其冬，林甫死，楊國忠果代之…。

上述引文李林甫、楊國忠、李邕及裴敦復等人，在正史上皆有其人。李林甫為唐玄宗一朝著名奸相，掌理朝政十九年，期間勾結酷吏，排擠陷害正直之士。玄宗晚年爆發安史之亂，導致大唐中衰，李林甫難辭其咎。故事主角王掄死後其靈魂來至地府，見到李邕及裴敦復等人的冤魂與李林甫在冥官面前對質，最後冥官裁定「林甫死後破家」，還給受害者一個公道。

關於李邕及裴敦復和李林甫之間的恩怨，在正史上確有其事，並非小說家捏造，《舊唐書》言之最詳：

隴右節度皇甫惟明、刑部尚書韋堅、戶部尚書裴寬、京兆尹韓朝宗，悉與（李）適之善，林甫皆中傷之，構成其罪，相繼放逐。…後御史羅希爽奉使殺韋堅、盧幼臨、裴敦復、李邕等於貶所，州縣且聞希爽到，無

不惶駭。

希爽過宜春郡，適之聞其來，仰藥而死¹⁵⁴。

李適之在朝中與李林甫素來不合，不久即遭李林甫陷害而貶官，李林甫爲求斬草除根，遂株連其親黨好友，裴敦復、李邕皆爲奸人所害，李適之亦服毒自盡。小說所記除入冥對質部分爲正史所無，其餘與正史所記大致吻合，蓋可見當時輿論多厭憎李林甫狡詐奸險。唐玄宗晚年昏聩，不辨忠奸善惡，人世間的法律既然無法制裁奸臣，令忠臣義士含冤不白，故而死後亡魂請求陰間司法機構代爲伸冤，由冥王嚴懲李林甫。

大體而言，《太平廣記》亡者接受冥判最後獲得重生的事蹟多集中於「再生類」故事。但是也有少數死而復生的故事散布在其它篇章，有些也牽涉到歷史人物的評價。其中〈唐太宗入冥記〉是很特殊的一篇，該篇也描述人死復生之情節，但並未收錄於「再生類」，而是收錄於「定數類」。小說中的人物形象與正史的評價完全顛倒。其內容如下：

唐太宗極康預，太史令李淳風見上，流淚無言，上問之，對曰：「陛下夕當晏駕。」太宗曰：「人生有命，亦何憂也。」留淳風宿。太宗至半夜，上奄然入定。見一人云：「陛下甦合來，還即去也。」帝問：「君是何人？」對曰：「臣是生人判冥事。」太宗入見，判官問六月四日事。即令還。…淳風即觀玄象，不許哭泣，須臾乃寤，…。¹⁵⁵

唐高祖李淵的次子李世民，正是歷史上赫赫有名的唐太宗——貞觀之治的締

¹⁵⁴ [後晉]劉昫撰、楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》卷一百六〈李林甫〉，頁3102。

¹⁵⁵ 《太平廣記》第一百四十六卷·定數一·第九則〈授判冥人官〉條，頁1021。

造者——奠定大唐百年盛世。《太平廣記》所收再生類故事，主角有官吏、僧侶、平民、貴族，但以帝王之尊進入冥界，接受地獄司法審判，最後死而復生，算是極其少數的個案。眾所周知，隋末群雄並起，李世民輔佐李淵南北征戰，平薛舉父子、破劉武周、滅王世充、擒竇建德、擊劉黑闥，唐室最終平定天下，太宗功勞甚大。在正史《舊唐書》、《新唐書》，甚至是北宋司馬光的《資治通鑑》，都相當推許唐太宗英明有為、知人善任，唐玄宗時著名史家吳兢甚至編寫《貞觀政要》探討太宗的治國之道。

但在民間傳說中，如前引《太平廣記》及敦煌所出土的〈唐太宗入冥記〉，內容雖然繁簡有別，但對唐太宗的形象塑造與正史記載大不相同。筆記小說中的太宗皇帝並無特出之處，絲毫看不出任何英明神武的形象，也與普通尋常人一樣接受冥判。至於前面引文大意是說李淳風預言唐太宗將遭遇不測，於是李淳風隨侍在旁守護太宗，至夜晚果有人召喚太宗之魂入冥府，判官詢問完，便令太宗還陽。引文中「判官問六月四日事」，文字隱晦，在此稍須解釋。六月四日乃暗指唐太宗奪嫡一事，原來太宗即位之前，其長兄李建成原本為皇太子，李世民不甘心居太子之下，於是陰謀策劃政變，乃於唐高祖李淵武德九年六月四日發動震驚宮廷的「玄武門之變」，太子李建成及齊王李元吉皆慘遭屠戮。不久，李淵禪位給太宗（脅迫成分居多），開啓大唐歷史的新局¹⁵⁶。《太平廣記》所載太宗入冥之事，源出於唐代張鷟的《朝野僉載》，內容失之簡略。但敦煌本的內容更為詳盡，判官有名有姓，稱為崔子玉。這位崔判官要求太宗重返陽間後大赦天下，並抄錄《大雲經》累積功德，敦煌出土的入冥記，不僅篇幅較長，結構也更為完整。令人驚訝的是，其內容強烈刻畫太宗皇帝在冥間種種貪生怕死的醜態，與正史雄才大略的形象形

¹⁵⁶ 關於玄武門之變的影響請參考陳寅恪：《唐代政治史述論稿》（台北：台灣商務印書館，1994年），頁58-62。

成強烈對比¹⁵⁷。正史與小說其間差異竟如此懸遠，有時不禁令人懷疑，究竟何者為唐太宗的真實面貌？其中緣由發人深省。已有學者指出太宗奪嫡成功後，唐初史料曾遭竄改，故而宮廷祕聞難以一窺全貌¹⁵⁸。或許是公道自在人心，太宗皇帝弑兄屠弟以取得天下，縱使能修改宮禁史料，但也難杜絕天下士民悠悠之口。同情太子李建成的人，不以成敗論英雄，遂轉而利用通俗文學，表達其心聲，讓歷史的解釋權不至完全掌握在勝利者手中。

¹⁵⁷ 蕭登福：〈敦煌寫卷「唐太宗入冥記」之撰寫年代及其影響（上）〉，《中華文化復興月刊》，（1985年5月）頁52-60。作者指出當日武則天為逞其篡唐野心，故而不少附和武氏的文人，杜撰〈唐太宗入冥記〉對太宗加以醜化。

¹⁵⁸ 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》，頁61。

第五章 再生類故事所反映的宗教現象

第一節 喪葬文化的展現

《荀子·禮論》：「禮者，僅於治生死者也」在傳統社會中，「禮」貫通於人生的整個過程，是關涉生與死的人倫總則。喪葬制度作為「禮」的重要組成部分，是關於善終的倫理原則與道德規範的總和。善終既是人生最後階段的倫理選擇，也是孝子的道德義務以及整個社會的道德責任。

然而自從有了人類，伴隨著無可逃避的死亡，喪葬活動就成為人類生活的重要組成部分。且喪葬作為一種民俗文化，起源於人類對死亡的恐懼。第三百七十五卷第四則〈崔涵〉文中有一段喪葬文化的情節：

洛陽大市北有奉終里，里內之人，多賣送死之具及諸棺槨。涵謂曰：「栢棺勿以桑木為棖。」人問其故？涵曰：「吾在地下，見發鬼兵，有一鬼稱是栢棺，應免兵。」吏曰：「爾雖栢棺，桑木為棖，遂不免兵。」京師聞此，栢木湧貴。人疑賣棺者貨涵。故發此言。

任何喪葬儀式，都反映出傳統中對於鬼魂信仰中包含的兩種基本心理：其一為畏懼鬼魂；其次則是因為畏懼鬼魂，而產生了取悅鬼魂的心裡。

而人們所採取的死亡儀式，最終目的既是希望能使死者滿意，也能透過儀式的過程讓生者獲取安寧。完整的喪葬儀式的過程中，是生者與死者的對話，兩者之間，存在著一種堅韌的連結，也就是所謂「念祖懷親」。這個連結表現在生者與死者之間的實體聯繫之中，也表現在兩者間的精神聯繫。

且所有的喪葬儀式都是為了讓死者能有一個好的去處，或是天堂，或是轉世

投胎或是回到祖先居處，其實都展現出一種回歸本原，宣揚了完全一致的死亡文化觀，也就是死亡等於回歸，而喪葬儀式則是兩個世界的橋樑。

變化思想源於上古原始社會。近代人類學者分析各種神話類型，其中之一即為變化神話¹⁵⁹。神話本係先民心理之表現與生活的反映。原始時代，人類生活於險惡的外在環境之中，為了求生存發展，必須團結合作，與大自然對抗，然而，因抗爭失敗後轉化成其他型態後復活，鼓舞了百姓勇敢面對死亡。如「精衛填海」，據《山海經·北山經》記載：

有鳥如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛。（昔赤帝之女名女媧，往遊於東海，溺死而不返，其神化為精衛）¹⁶⁰。故精衛常取西山之木石，以填東海。

與現實人類相對的冥界，同樣是用幻想的方式加工過的自然與人類社會本身。在人類文明門檻上，神話的敘述將神話世界作為宇宙和人類的起源。跨越文明門檻後的人類則將冥界作為靈魂的歸宿。無論神界抑或冥界，都與人類現實生活息息相關。第三百七十六卷第十一則〈陸彥〉¹⁶¹原本死亡就是難以為人所接受，但是透過想像，已死之人的魂魄轉進入另一個陌生人的軀體後再生復活，看似荒謬的鬧劇，卻是對於死亡意識的嘲諷。

¹⁵⁹ 變化神話：專指人類與動物或他物之相互變化，意義較為狹窄；實則其他類型，諸如：定期性自然變遷、反常性自然現象、鬼靈存在狀況，以及妖怪變異等神話，亦多與變化觀念有密切關係。王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 223。

¹⁶⁰ 據《太平廣記》第四百六十三卷，引文補入，頁 3803。

¹⁶¹ 《太平廣記》第三百七十六卷·再生二·第十一則「陸彥」條，頁 2995。

第二節 佛道相爭

佛教在漢朝時期傳入之後，原本發展受到嚴重的挑戰宣揚受阻，經過魏晉南北朝時期外在環境的推波助瀾，人們極需要能夠安頓心靈的精神力量，由於帝王的大力推倡，使得佛教迅速的傳播開來。在中國歷史上，提倡佛教不遺餘力的君主不乏其人，知名者如南朝梁武帝、隋文帝楊堅及唐代武則天，皆以尊崇佛教而聞名。文人們也將佛教故事化為文字流傳下來，擴大了傳播的範圍。或是將佛教中關於輪迴報應等觀念，透過文學的傳播深入民間。孫昌武針對此文化現象提出解釋如下：

民間關於輪迴、關於報應、關於地獄天堂、菩薩、惡鬼的許多認識，往往不是直接來自佛典，而是得自文學作品，特別是小說、戲曲和講唱文學。¹⁶²

尤其是再生類故事內容有著重在描述遊歷地獄的情節，更是佛、道等宗教用以向世人宣揚宗教教化部分，藉由故事中的人物在地獄的遭遇或所見所聞，達到宣揚「獎善罰惡」、「因果報應」等的目的，並進而勸誡人們需誠殺生、誠嫉妒等道德教化，還要有信仰宗教積極向善。

若仔細觀察《太平廣記》再生類故事，其立場較為偏向佛教，甚至有些故事隱含強烈「崇佛抑道」的護教傾向，茲舉數例如下。《太平廣記》卷三百八十二〈程道惠〉條：

¹⁶² 孫昌武：《佛教與中國文化》，頁 261。

程道惠，字文和，武昌人也。世奉五斗米道，不信有佛。常云：「古來正道，莫踰李老，何乃信感胡言，以為勝教。」太元十五年病死，心下尚暖，家不殯殮，數日得蘇。說初死時，…徑進廳事，見一人，年可四五十，南面而坐。見道惠驚曰：「君不應來。」有一人著單衣幘，持簿書對曰：「此人伐社殺人，罪應來此。」…命道惠就坐，謝曰：「小鬼謬濫，枉相錄來，亦由君忘失宿命，不知奉正法故也。」將遣道惠還，乃使暫兼覆校將軍，歷觀地獄…。¹⁶³

文中程道惠信奉五斗米道（屬道教），輕慢佛教，死後魂魄遊歷冥府，冥王認為鬼卒濫權，程道惠罪不致死，遂裁決其還陽。但在主角重返人世之前，亦譴責其「不知奉正法」，暗示不信奉佛法故遭此災禍，還陽前特別命其「歷觀地獄」，警告意味十足，可見寫作此文之人暗中鼓吹崇佛抑道的思想。此外，多則再生故事屢屢提及抄寫佛經書可累積功德，如《金剛經》、《法華經》、《金光明經》等皆屬佛典，反觀道教經典及儒家四書五經在小說中幾乎不見蹤跡，這也可做為崇佛抑道的旁證。

又如第三百八十二卷第四則〈李旦〉¹⁶⁴，李旦本是道家祭酒，後歷經再生復活後，轉述在地獄所見所聞，反而勸化百姓要學習佛家弟子，多作「八關齋」且修心善行¹⁶⁵。又如第三百八十卷第一則〈王璫〉，則記載王璫入冥府親眼見到侮

¹⁶³ 《太平廣記》第三百八十二卷·再生八·第二則〈程道惠〉條，頁 3041。

¹⁶⁴ 《太平廣記》第三百八十二卷·再生八·第四則〈李旦〉條，頁 3043。

¹⁶⁵ 八關齋戒，梵語 *astāvga-samanvāgatopavāsa*，巴利語 *atthavga-samannāgata uposatha*，或 *atthavgika uposatha*。乃佛陀為在家弟子所制定暫時出家之學處。受者須一日一夜離開家庭，赴僧團居住，以學習出家人之生活。又作長養律儀、近住律儀、八戒、八支齋戒、八分齋戒、八戒齋、八齋戒、八禁、八所應離。此八法，佛陀制定于每月六齋日受持，即每月八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日（如以中國農曆算，小月可改作二十八日及二十九日）。八關齋戒為八種齋戒法，即：（一）不殺生。（二）不偷盜。（三）不婬。（四）不妄語。（五）

慢佛法之人，在地獄受盡苦楚。

這類尊崇佛教的故事在《太平廣記》中收錄不少，或許與該書故事來源有不少出自於奉佛者之手有關。仔細觀察不難發覺《冥報記》、《法苑珠林》、《廣異記》等筆記小說，經常出現於《太平廣記》之中。

《冥報記》的作者唐臨，便是一位佛教徒。是以這類筆記小說的作者，著書立說往往持「護教」立場，駁斥外道對佛教的攻擊。綜觀兩晉南北朝至隋唐盛世，佛教界面臨諸多挑戰，身為外來宗教除了須突破傳統儒家的夷夏之防，還須適應各種外道挑戰——特別是道教的批評——以求能立足中土。

眾所周知，中國佛教史上有三大法難，通稱為「三武之禍」，分別指北魏太武帝、北周武帝以及唐武宗的滅佛運動，幾次大規模的毀佛幕後不乏道士或信奉道教之人從中挑撥教唆之例，如北魏太武帝的重臣崔浩信奉天師道，厭惡沙門，當時的排佛疑與此人相關。北周武帝採納道士張賓與衛元嵩之論，大肆廢佛，迫害沙門¹⁶⁶。逮及大唐盛世，由於李唐王室自稱為老子後裔，故而道教氣燄頗張。唐初貞觀年間已有道士傅奕、秦世英排佛之議，幸而當日佛門名僧輩出，法琳作《辯證論》反駁之；另有玄奘大師稟賦絕代之才，西行求法，返國又廣譯佛經，甚得唐太宗李世民器重，故毀佛未成事實。然二百多年後發生於晚唐的會昌法難，釋教仍劫數難逃，道士趙歸真、劉玄靖教唆唐武宗排毀佛教¹⁶⁷。從《太平廣記》所收錄各類崇佛抑道故事來看，概可想見當日釋道兩教信徒私下明爭暗鬥實甚劇烈也。

不飲酒。(六)不以華鬢裝飾自身，不歌舞觀聽。(七)不坐臥高廣華麗床座。(八)不非時食。請參考網路版《佛光大辭典》(第三版)，〈八關齋戒〉條。網址：<http://etext.fgs.org.tw>

¹⁶⁶ 北魏太武帝與北周武帝兩次滅佛行動，請參考湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》(台北：佛光文化，2001年)，頁100-103、141-146。

¹⁶⁷ 關於唐代初年的佛道之爭，及晚唐的會昌法難請參考湯用彤：《隋唐及五代佛教史》(台北：慧炬出版社，1997年)，頁12-14、50-58。

第三節 宗教勸誡

原始時代之宗教，大抵以祈求福祉、避免災厄爲主旨。其信仰之對象，則有圖騰（Totem）、祖先、神靈、庶物等。舉行宗教儀式之目的，不外乎酬謝神社，表達崇敬心意；或向神鬼告狀，請求免除懲罰。儀式進行之過程，往往採取集體方式，故其間接功用，則能促進族人之團結。延至後世，民智大開，宗教派之教義，往往以勸善誠惡爲主，並提供人類精神之助力，解除心理之衝突，使其心靈能夠獲得慰藉或有所寄託，從而增進社會之和諧氣氛。

勸人改過向善，並且追求心理上的平安寧靜，雖然是宗教的最終理想的追求。但是，如何說服百姓獲得信仰，卻是每個以宣揚宗教爲己任的傳教者首先必須突破的難題。因此，早期的宗教活動之中，利用特殊的靈異事蹟作爲宗教上的宣揚，就成爲了必然的現象。

（一）抄誦佛經贖罪積德

當人死後，據宗教性的說法，靈魂不是上昇到天上，不然，就是因爲生平罪孽深重，於是墜入地下，一邊是天堂，一邊則是地獄。「再生」類故事比較側重地獄的描寫，雖然對於天堂的敘述不多。但第三百八十三卷第十四則〈古元之〉¹⁶⁸中的「和神國」就頗有天堂或理想國的描述，有如陶淵明筆下的桃花源。

《太平廣記》對於地獄的構造以及審判的過程有極爲詳細完備的刻畫與描述。主要藉由「再生」類中人死後再復活的方式，宣揚所見所聞，其中最主要的目的，即是在宣揚宗教教化——尤其是佛教因果報應之說，具有勸善警世的濃烈意涵。

¹⁶⁸ 《太平廣記》第三百八十三卷·再生九·第十四則〈古元之〉條，頁 3057-3058。

在弘揚佛法的方式上，較偏好造經像、抄寫及唸誦佛經，或是供養僧侶。

再生故事中不乏其例，《太平廣記》卷三百七十九〈開元選人〉：

吏部侍郎盧從愿，父素不事佛。開元（唐玄宗年號）初，選人有暴亡者，以算未盡，地下所由放還。既出門，逢一老人著枷，謂選人曰：「君以得還，我子從愿，今居吏部…可為相諭，已由不事佛，今受諸罪，備極苦痛，可速作經像相救。」其人既活，向銓司為說之。從愿請假，寫經像相救。畢，却詣選人辭謝云：「已生人間，可為白兒。」言迄不見¹⁶⁹。

文中吏部侍郎盧從愿在歷史上確有其人，故事敘述其生父不信佛，死後亡魂於陰間受苦，遂託人轉告盧從愿，造佛像抄寫佛經為父贖罪。事成之後，亡靈轉世投胎前特向選人致謝。又同書卷三百八十一〈張瑤〉：

東陽張瑤病死，數日方活，云：被所由領過一府舍中，有貴人僮從如王者。瑤至庭中，見其所殺眾生盡來對…又曾供養病僧，其僧亦來，謂所司曰：「張瑤持《金剛經》滿三千遍，功德已入骨，又寫《法華經》一部，福多罪少，故未合死。」所司命稱之…主以功德，故放汝歸閻浮地，勿復殺生¹⁷⁰。

故事中的主角張瑤，亡靈來至地府，見到生前所殺害之生靈，紛紛前來對質。

¹⁶⁹ 《太平廣記》第三百七十九卷·再生五·第五則〈開元選人〉條，頁3016。

¹⁷⁰ 《太平廣記》第三百八十一卷·再生七·第十則〈張瑤〉條，頁3039。

幸賴有僧人向冥王求情，稱張瑤抄寫《法華經》一部，又誦念《金剛經》滿三千遍，累積福報甚多，罪不當死，冥王因此同意赦免其殺生之罪，放其還陽。

類似情節也見諸於第三百七十九卷〈王掄〉：「曾解衣寫《金光明經》，又上節所舉第三百七十七卷〈韋廣濟〉條，同樣提及呂延「大造經像」一事。以上所舉數例，都不約而同的提到抄寫或念誦佛經可以累積功德，必要時甚至可以功過相抵，減免罪責。值得一提的是，六朝至隋唐數百年間，大德高僧所譯佛經數量眾多，如鳩摩羅什、玄奘、真諦、義淨、不空諸人皆佛門中矯矯不群之人物。但近來有人注意到《太平廣記》所敘述抄寫佛經贖罪之故事，似乎特別垂青《金剛經》，而且並不侷限於再生類故事，而是廣泛散見於各篇章中¹⁷¹。

而源起中國，對人類文明有重大貢獻的印刷術，以及冊子的發明都與佛教的「功德觀」大有關係，而現存最早的印刷品也是佛經¹⁷²。在印刷術尚未問世的年代，所有經籍都必須仰賴人工抄寫，書籍傳播速率極慢，容易散佚，價格也相對昂貴。不然秦始皇焚書後，漢代也不會因為經典亡佚失傳，造成對先秦典籍解釋的不同，引爆日後的今古文之爭。根據研究，印刷術廣泛使用後，書籍製作成本大幅降低，只要原先的十分之一¹⁷³。大乘佛教最初強調複製、傳播佛經可以累積功德，其信徒寫經之動機上焉者為求廣度眾生，次者乃追尋一己之福報，用以避死延生，但無意間對中國印刷術的發展起了推波助瀾的作用。

¹⁷¹ 陳永信：《《太平廣記》喪俗研究》（台中：逢甲大學中國文學系在職專班碩士論文，2009年），頁122-127。

¹⁷² 柯嘉豪（John H. Kieschnick）：〈佛教對中國物質文化的影響（The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture）〉，收入《中央研究院2004年年輕學者研究著作獎研究成果簡介·人文組》，頁18。

¹⁷³ 這方面最佳的作品可參考錢存訓：《中國紙和印刷文化史》，廣西：廣西師大，2004年。

(二) 勸誠修善

及佛教教義傳入，其天堂地獄觀念亦漸漸流行，又結合傳統道教鬼都地獄的概念，擴大地獄的系統。在「再生」故事中藉由恍惚入夢和死者復活等模式，書寫遊歷地獄或異域時諸多奇異或恐怖的景象，其敘述最主要的目的不單單僅是爲了宣揚宗教，甚至該說是警世勸誠修善。

地獄在佛教的教義之中是六道¹⁷⁴中最苦之處，是佛教爲罪惡的人安排的歸宿。地獄眾生在做人時都犯有十惡中的一種或多種，依生前所造惡業的性質和輕重，所入地獄及所受的刑罰也有多種。佛典中有八大地獄、十大地獄、十八地獄等多種說法。第三百八十六卷第四則〈梁氏〉¹⁷⁵梁氏因爲不巧與該死之人同姓名，所以被鬼卒誤追入冥府，按常理應該立即放還陽間再生復活即可。但是冥官卻欲先清查梁氏是否有其他罪狀，如果有要先在地獄受完罪之後再放還。

官人即令勘按，云：「梁生平唯有兩舌惡罵之罪，更無別罪。」即令一人拔舌。一人執斧斫之。日常數四，凡經七日，始送令歸。……家人視其舌上，猶大腫爛。從此以後，永斷酒肉，至今猶存。

故事主旨用以勸誡婦女不要搬弄是非，實際上在中國古代對婦人逞口舌之利，顛倒是非黑白，是有法律可加以懲處。

《唐律疏議》規定：

¹⁷⁴ 六道：佛教一般都認爲眾生有六大類：天、人、阿修羅、餓鬼、畜生、地獄。這六類眾生又叫做「六道」、「六趣」，意思是說，這些生存環境是眾生死後可能要去的地方，是眾生可能的生命形式。陳戰國、強昱：《超越死亡——中國傳統文化中的生死智慧》，頁 176-177。

¹⁷⁵ 《太平廣記》第三百八十六卷·再生十二·第四則〈梁氏〉條，頁 3078。

疏議曰：七出者，依令：「一無子，二淫佚，三不事姑舅，四口舌，五竊盜，六妬忌，七惡疾¹⁷⁶。」

依據唐律，若女子不能生育、不守婦道、不孝敬公婆（姑舅）、逢人說三道四（口舌）或犯偷竊罪行，丈夫是可以休妻。

在卷三百八十二收錄〈楊師操〉遊歷地獄一事：

雍州醴泉縣人楊師操，貞觀（唐太宗年號）中，任藍田縣尉…，然立性毒惡，喜見人過，每鄉人有事，無問大小，即錄告官…。至永徽（唐高宗年號）元年四月七日夜，見著青衣人騎白馬從東來，云：「東陽大監追汝。」須臾不見，師操身忽倒，已到東陽都錄處，…師操問：「此是何曹司？」答云：「是猛火地獄，擬著持戒不全人，聞有楊師操，一生喜論人過，逢人詐言慚愧，有片言侵凌，實不能忍，欲遣入此。…」師操便叩頭禮謝云：「楊師操者，弟子身是，願作方便。」答云：「爾但志禮十方佛，動心懺悔，改卻毒心，即往生地處。」師操依語聲發願，遂蒙放還，經三日卻活。操具述於慧靖禪師，改過懺悔¹⁷⁷。

故事主角楊師操身為佛教徒，但生性喜好搬弄是非，窺伺他人過錯，動輒告官引人入罪。死後自身靈魂親睹猛火地獄之酷烈，此刻方覺悟過去之罪愆，於是還陽後痛改前非。

值得注意的是，在佛教戒律中有「十惡」之說，何謂十惡？依據佛教界的解

¹⁷⁶ 〔唐〕長孫無忌等撰、劉俊文（點校）：《唐律疏議》卷第十四〈諸妻無七出及義絕之狀〉（北京：法律出版社，1999年），頁290-291。

¹⁷⁷ 《太平廣記》第三百八十二卷·再生八·第八則〈楊師操〉條，頁3045-3046。

釋如下：

(一)殺生。(二)偷盜。(三)邪淫。(四)妄語。(五)兩舌，即說離間語、破語。(六)惡口，即惡語、惡罵。(七)綺語，即雜穢語、非應語、散語、無義語。乃從染心所發者。(八)貪欲，即貪愛、貪取、慳貪。(九)瞋恚。(十)邪見，即愚癡。離以上十惡，則為十善。依此順序，屬身業者三，屬口業者四，屬意業者三，稱為「身三、口四、意三」¹⁷⁸。

佛教十惡諸條，牽涉「口業」，也就是言語犯罪的項目，多達四項。如：妄語、兩舌、惡口、綺語。且內容規定之周密，足徵佛門中人對口舌是非之慎重，民間亦有「出家人不打誑語」的說法。前面第一則故事中的梁氏因生前觸犯「兩舌惡罵之罪」，兩舌與惡罵之罪分屬十惡中第五項、第六項，故遭冥王處以拔舌酷刑。第二則故事的主角楊師操因為喜歡講述他人是非，幾遭「猛火地獄」之刑，若非及時悔悟，否則後果不堪設想，由此可印證佛教十惡之說滲透民間之深。

(三) 因果報應

佛教認為，六道眾生的壽命儘管有長有短，但是都有生有死，並且不會總是生於一道。眾生就是以生了又死、死了又生的形式在六道中輪迴不已，而其中所依循的規律是由生前行為的善惡來決定來生該生於哪一道，稱為「因果報應」。

據佛教的緣起法則為：

¹⁷⁸ 請參考網路版《佛光大辭典》(第三版)，〈十惡〉條。網址：<http://etext.fgs.org.tw>

此有則彼有，此生則彼生；此無則彼無，此滅則彼滅。¹⁷⁹

根據這一法則可以得出如下結論：有果必有因，有因必有果。什麼樣的因必生什麼樣的果。故人在生前所造的業也是一種因，因此也必定要受果報。所謂「欲知前世因，今生受者是。欲知來世果，今生做者是」正謂此也。

第三百八十卷第八則〈鄭潔〉¹⁸⁰鄭潔妻李氏一日傍晚忽然心痛疾卒，到五更雞鳴後忽然迴轉復活。因此自述前世姓劉且為男子，因妻子馬氏悍戾，遂將悍妻殺死還剔其腹，導致無五臟而無法託生。所以馬氏之母在冥府告狀。其後李氏一邊夜往冥間受刑期，一邊想辦法以錢財疏通取得殺人者的五臟給前世妻，令其得以託生。

「善有善報，惡有惡報」的觀念深植於百姓的思想，行善不在於邀功，而是為了來世積陰德；凡是作惡多端之人，雖然現世或許能夠逃脫人世間的懲戒，卻必然遭受天理的審判，即使報應不在自身，也將遺禍妻子或子孫。第三百八十六卷第五則〈朱氏〉¹⁸¹則是因為亡夫生前欠鬼吏債務沒有償還，卻導致其妻被鬼吏追入冥府告知，待放還再生復活後，為亡夫償還前債，並為鬼吏造像修福。此為傳統道德觀與佛教因果論的結合。且佛教的因果報應論是勸善誠惡，並對人進行道德教化。又如卷三百七十七記袁廓嫡母在陰間受苦：

戶邊有一人，身而傷疾呼（袁）廓，廓驚問誰，羊氏曰：「此王夫人，汝不識耶？」王夫人曰：「吾在世時，不信報應，雖無餘罪，正坐鞭撻奴僕過苦，受此罰，亡來痛楚，殆無暫休。…言畢涕泗。」王夫人，即

¹⁷⁹ 陳戰國、強昱：《超越死亡—中國傳統文化中的生死智慧》，頁 192。

¹⁸⁰ 《太平廣記》第三百八十卷·再生六·第八則〈鄭潔〉條，頁 3028-3029。

¹⁸¹ 《太平廣記》第三百八十六卷·再生十二·第五則〈朱氏〉條，頁 3079。

廓嫡母也¹⁸²。

文中描述袁廓的嫡母王夫人因生前「不信報應」之說，復以在世時「鞭撻奴僕」太過酷毒，故死後在冥間受盡苦楚，以償還其生前罪孽，充分反映出佛教因果輪迴，報應不爽的價值觀。

¹⁸² 《太平廣記》第三百七十七卷·再生三·第二則〈袁廓〉條，頁 2998-2999。

第陸章 結論

生與死的命題，不但為許多宗教所探討的問題，更是中外文學作品中的一個恆古不衰的主題。儘管死而復生在現今科學邏輯發達的工商業社會中的人們眼中，是一件極為荒誕迷信的事情。然而，在古代傳統，人們卻相信其是真實存在的。連一般被視為對神鬼幽冥之事抱持著嚴肅態度的正史，也多少收錄有相關事件的記載。更何況是歷代的稗官野史、文人筆記中更是多樣豐富。直到宋代由李昉奉敕編撰的《太平廣記》更是將「再生」類故事作為一種專門題材，為其單獨列類，突顯出此類故事的數量豐富，也同時展現對於此類故事的重視。

《太平廣記》所收錄的「再生」類故事總計為十二卷，共一百二十八則，再從其內容大致可以歸納成以下幾類：

- (一) 承擔傳播宗教的教化責任或是生前積德行善，方能再生。
- (二) 藉由神佛相助得以復活。
- (三) 被鬼卒鬼吏誤捉後，因冥官平反後放還復生。
- (四) 得親屬或友人相助，得以重生。
- (五) 單純宣揚奇人異聞。

從上述幾類故事模式大致可以見出，《太平廣記》中的「再生」類故事，主要展現兩種類型，其一為記錄表象，其次卻深寓情結。記錄表象的故事可見出宗教風氣之盛行，人們深信鬼神之說，將輪迴果報等思想視為常軌，也就是魯迅所說的「非有意為小說」。其次深寓情結的故事，則可視為在大量的表象的浸潤啟發之下，人們開始試圖作出超越鬼神、抗拒死亡意識的努力，這可從以下幾方面來討論。

在寫作本文及參閱相關書籍論文之時，個人也察覺到幾個有趣的課題。第一

點，《太平廣記》收錄相當多念誦或抄錄佛經而得到救贖的事蹟，但近來已有人指出，不少故事的劇情往往屢屢提到當事人書寫或默念《金剛經》¹⁸³。不僅如此，甚至清代蒲松齡的《聊齋志異》卷三〈魯公女〉的故事也有類似的情節：

（魯公女）謂生（張於旦）曰：「妾生好弓馬，以射麋殺鹿為快，罪業深重，死無歸所，如誠心愛妾，煩代誦《金剛經》一藏數，生生世世不忘也！」生敬受教，每夜起，即柩前捻珠誦¹⁸⁴。

魯公女與張姓書生在故事中為典型的「人鬼戀」，女主角由於生前喜好狩獵，殺戮深重，以致死後不得投胎轉世，成為孤魂野鬼，因此請求書生念誦《金剛經》為其贖罪。在此處有一個疑問，為何從《太平廣記》到清代的《聊齋志異》都特別強調《金剛經》的靈驗？筆記小說雖偶有提及別的佛經，但出現次數遠不及前者。為何是《金剛經》而非其他佛經，其原因何在？這是一個有趣的問題，筆者本有意試圖解答此一疑惑，但受限於學養不足，這部分只好有待日後其他學者的努力了。

第二點，關於冥府「判官」的角色演變，在論文第三章部分，筆者曾引用當前學界的研究成果，提到判官起源於唐代，起初作為長官身邊的高級幕僚，專司執行公務，職權廣泛，並不限於司法審判。但《太平廣記》所收錄的唐代冥判故事，判官竟然成為閻羅王身旁的幕僚，專門調查亡靈生前功過，協助冥官對已故者進行「死後審判」的任務，時至今日這一印象仍深植人心。但早期再生類故事協助冥官問案的幕僚不少，計有「典史」、「主簿」、「按掾」及「黃衣吏」等名稱，

¹⁸³ 陳永信：《《太平廣記》喪俗研究》（台中：逢甲大學中國文學系在職專班碩士論文，2009年），頁122-127。

¹⁸⁴ [清]蒲松齡：《聊齋志異》卷三〈魯公女〉（台北：大中國圖書公司，2001年），頁92。

判官只不過是其中的一種。但時日一久判官逐漸取代其他幕僚，成為冥官身旁的要角，從兩宋至明清成為民間家喻戶曉的人物，而典史及主簿反而罕為人知。為何是判官最後脫穎而出取代其他幕僚，而不是由其他幕僚取代判官，這一疑點目前似乎無人嘗試解答，這也是今後可以探索的方向。

第三，《太平廣記》的故事眾多，其中不乏針對當時的歷史人物加以臧否，有些與正史記載相吻合，如第五章所提到的李林甫陷害忠良，遭冥府審訊一事與正史所記大同小異。但有些則是形象顛倒，〈唐太宗入冥記〉所塑造的形象，與官方文獻《舊唐書》、《資治通鑑》及《貞觀政要》相比，兩者可謂南轅北轍！如何審慎應用這類筆記小說來復原「歷史真相」，不讓歷史淪為「帝王家譜」，這也是今後一個可以討論的課題。

總之，《太平廣記》中的再生類故事極富有一定社會意義，它們或是反映了社會現實，或是表達了人們對於正義的渴望，並對於黑暗現實的消極抵抗，而且通過敘述語言的運用，成功的對於後世的相關文學作品，如明清時代的《三言二拍》及《聊齋志異》等作品或多或少都受其影響。

參考書目

一、 文本：

- 宋·李昉等編 《太平廣記》民國上海掃葉山房石印本 1924 年
- 宋·李昉等編《太平廣記》民國汪紹楹點校 民國鉛印本 1959 年
- 宋·李昉等編 《太平廣記》北京：中華書局 1961 年 9 月第一版
- 宋·李昉等編，嚴一萍校堪 《太平廣記附校堪記》台北：藝文印書館 1970 年 10 月初版
- 宋·李昉奉撰 《太平廣記》清嘉慶元年天都黃晟重刊本 1976 年
- 宋·李昉等編 《太平廣記》共五冊 台北：文史哲出版社 1987 年 5 月再版
- 民國·許建崑著 《情感想像與詮釋》古典小說論集 萬卷樓圖書公司 2010 年

二、 古籍

- 晉·干寶 《搜神記》收錄《百子全書》 台北：古今文化， 1963 年
- 清·段玉裁注 《說文解字注》 台北：漢京文化事業 1980 年
- 明·《太平廣記鈔》莊威、郭群一校點 河南中州書畫出版社 1980 年 10 月
- 明·《太平廣記鈔》魏同賢影刊本上海古籍出版社 1993 年 9 月
- 明·《太平廣記鈔》薛正興校點 南京市江蘇古籍出版社 1993 年 9 月
- 清·孫希旦著 《禮記集解》台北：文史哲出版社 1990 年一版
- 宋·朱熹 《四書章句集注》 台北：大安出版社 1996 年
- 先秦·《十三經注疏附校勘記》台北：藝文印書館 1998 年
- 晉·葛洪 《抱朴子》 成都：四川人民出版社 1998 年

民國：張純一《墨子集解》臺北：文史哲出版社 1982 年

三、一般論著：

尹飛舟著 《中國古代鬼神文化大觀》（上、下冊） 南昌

尹飛舟著 《中國死亡文化大觀》（上、下冊） 南昌

王忠林等著 《增訂中國文學史初稿》台北 福記文化圖書公司 1978 年 11 月初版

王國良著 《六朝志怪小說考論》台北 文史哲出版社 1988 年 11 月

王國良著 《魏晉南北朝志怪小說研究》 台北：文史哲出版社 1984 年 7 月

王夢鷗校釋 《唐人小說校釋》（上、下冊）台北：正中書局 1983 年 3 月

卡爾·貝克著，王靈康譯 《超自然經驗與靈魂不滅》台北：東大圖書公司， 1997
年 6 月。

百花洲文藝出版社 2010 年 3 月二版二刷

百花洲文藝出版社 2010 年 3 月二版二刷

佛斯特著，李文彬譯 《小說面面觀》台北 志文出版社 1973 年 9 月

李喬著 《小說入門》台北 大安出版社 1996 年 2 月第一版

周中明著 《中國的小說藝術》廣西 教育出版社 1992 年 2 月

周英雄著 《小說·歷史·心理·人物》台北 東大圖書公司 1989 年 3 月

周振甫著 《修辭·結構·人物》台北 五南書局 1994 年 5 月

林辰 徐行著 《夢幻系列小說》遼寧 教育出版社 1992 年 10 月第一版

林辰著 《神怪小說史》浙江 古籍出版社 1998 年 12 月第一版

河南大學出版社 2004 年 7 月一版一刷

孫昌武著 《佛教與中國文化》台北 東華書局 1989 年 12 月初版

孫昌武著 《道教與唐代文學》北京 人民文學出版社 2001 年 3 月初版

馬昌儀著 《中國靈魂信仰》台北 雲龍出版社 1999 年 8 月初版

張三夕著 《死亡之思》台北 洪葉書局 1996 年 3 月初版

張國風 《太平廣記版本研究》北京：中華書局 2004 年 5 月初版

郭于華著 《死的困惑與生的執著》台北 洪葉書局 1994 年 10 月初版

陳文新著 《中國筆記小說史》台北 志一出版社 1995 年 3 月初版

陳戰國、強昱著 《超越生死—中國傳統文化中的生死智慧》 鄭州
河南大學出版社 2004 年 7 月一版一刷

傅才武著 《中國人的信仰與崇拜》湖北 教育出版社 1999 年 8 月初版

傅騰霄著 《小說技巧》台北 洪葉書局 1996 年 4 月初版

曾永義著 《論說戲曲》台北 聯經出版社 1997 年 3 月初版

黃澤新著 《中國的鬼文化》台北 幼獅出版社 1995 年 7 月初版

楊伯峻 《春秋左傳注》（上、下冊） 台北 洪葉文化事業有限公司 1993 年 5 月
初版一刷

楊家駱編 《中國筆記小說名著·綠窗新話》台北 世界書局 1975 年 5 月三版

楊義著 《中國歷朝小說與文化》台北 業強出版社 1993 年 8 月初版

聖嚴法師 《心的經典》台北 法鼓文化 1997 年 9 月初版

葉朗著 《中國小說美學》台北：里仁書局 1987 年 6 月初版

葉慶炳著 《晚鳴軒論文集》台北 大安出版社 1996 年 1 月初版

賈二強著 《神界鬼域》陝西 人民教育出版社 2000 年 2 月初版

趙沛霖著 《先秦神話思想史論》 北京：學苑出版社 2002 年 3 月一版一刷

劉大杰著 《中國文學發展史》台北 漢京文化出版社 1992 年

樂蘅軍著 《意志與命運》台北 大安出版社 1992 年 4 月第一版

鄭志明著 《台灣的宗教與秘密教派》台北 臺源出版社 1991 年 2 月初版

- 鄭志明著 《神明的由來》嘉義 南華大學 1997 年 10 月初版
- 魯迅校錄 《古小說鉤沉》山東 齊魯書社 1997 年 11 月初版
- 魯迅著 《魯迅小說史論文集》台北 里仁書局 1992 年 9 月初版
- 韓秉方著 《道教與民俗》台北 文津出版社 1997 年 5 月初版
- 羅盤著 《小說創作論》台北 東大圖書公司 1990 年 2 月初版

四、 碩博士論文：

- 王國良著 《唐代小說敘錄》政治大學中文研究所碩士論文 1976 年
- 王國良著 《魏晉南北朝志怪小說研究》東吳大學中文研究所博士論文 1983 年
- 吳孟羲著 《《太平廣記》報應類故事研究》銘傳大學中文研究所碩士論文 2004 年
- 林秋碩著 《《太平廣記》愛情主題研究》輔仁大學中文研究所碩士論文 2006 年
- 林登順著 《中國上古鬼魂觀念及葬祀之探索》文化大學中文研究所碩士論文 1989 年
- 祝如瑩著 《《太平廣記》中離魂類型小說研究》南華大學文學研究所碩士論文 2002 年
- 洪怡雯：《《太平廣記》唐人復生故事研究》高雄：國立高雄師範大學中國文學系碩士論文 2011 年
- 康韻梅著 《中國古代死亡觀之探究》台灣大學中文研究所博士論文 1993 年
- 陳永信著 《《太平廣記》喪俗研究》逢甲大學中文研究所碩士論文 2008 年
- 張鈺珊著 《《太平廣記》鬼類之人鬼婚戀故事研究》台南大學國語文學教育

碩士論文 2007 年

盧錦堂著 《太平廣記引書考》政治大學中文研究所博士論文 1981 年

四、期刊論文：

丁孝明著 〈原始佛教的業報輪迴觀〉《正修學報》第二十一期 2008 年

德國海德格著《明覺雜誌》第二一八期 2010 年 11 月

王晶波著 〈敦煌文學中的死而復生故事及內涵〉《甘肅社會科學·敦煌學研究》
2009 年第 2 期

白豔玲著 〈因果報應思想與中國古代小說敘事機制的成熟〉《語文學刊》
(高教版) 2007 年第 7 期

李占鋒、黃大宏著 〈《太平廣記》中人鬼之戀〉《濮陽職業技術學院學報》
第 22 卷第 3 期 2009 年 6 月

林亞楠著 〈由《搜神記》看干寶生死觀〉《當代小說》(下半月) 2010 卷 12 期
2010 年 6 月

徐明生著 〈「承負」與「輪迴」————道教與佛教兩種果報倫理的比較〉
《江蘇科技大學學報》(社會科學版) 第 8 卷第 2 期 2008 年 6 月

凌郁之著 〈《太平廣記》的編刻、傳播及小說觀念〉《江蘇科技學院學報》
(社會科學版) 第 22 卷第 3 期 2005 年 8 月

游彪著 〈「禮」「俗」之際—宋代喪葬禮俗及其特徵〉《雲南社會科學》
2005 年第 1 期

彭鴻雁著 〈中國傳統生死觀探析〉《湖北廣播電視大學學報》第 27 卷第 4 期
2007 年 4 月

張齊明著 〈兩漢時期喪葬風水信仰〉《南都學壇》(人文社會科學學報)

第 27 卷第 6 期 2007 年 11 月

張國風著 〈試論《太平廣記》的版本演變〉《文獻》第四期 北京 書目文獻

出版社 1994 年 7 月

楊偉濤著 〈中國道家生命倫理思想探略〉《江西社會科學》2008 年 8 月

趙容俊著 〈中國古代社會的巫術活動〉《中州學刊》第 4 期（總第 142 期）

2004 年 7 月

潤德亮著 〈中國古代神話死亡讀解〉《鄭州大學學報》（哲學社會科學版）

第 41 卷第 6 期 2008 年 11 月

劉喜珍著 〈論傳統喪葬制度的倫理根基及其倫理意涵〉《船山學刊》2009 年

第 1 期（復總第 71 期）

嚴紀華著 〈離魂暗逐郎行遠，淮南皓月冷千山—「離魂」故事系列試探〉，

《世界新聞傳播學院學報》，1991 年 10 月

蘇俊霞著 〈孔孟的生死觀淺論〉《齊魯學刊》2008 年第 4 期（總第 205 期）

附錄

篇次	卷	編號	篇名(篇注)	原出處	時代	性別	身份	再生方式	類型
1	375	1-1	史姁	搜神記	漢	男	平民	自助	奇人異聞
2	375	1-2	范明友奴	博物志	漢末	男	奴僕	自助	奴僕再生
3	375	1-3	陳焦	五行記	三國吳	男	平民	自助	奇人異聞
4	375	1-4	崔涵	塔寺、(明鈔本：伽藍記)	後魏	男	平民	自助	奇人異聞
5	375	1-5	柳萇	窮神祕苑	梁	男	官吏	神助	奇人異聞
6	375	1-6	劉凱	通幽記	唐貞觀	男	官吏	神助	冥官召任
7	375	1-7	石函中人	酉陽雜俎	唐貞元			自助	奇人異聞
8	375	1-8	杜錫家婢 (婦人再生)	搜神記	漢	女	奴婢	自助	奴僕再生
9	375	1-9	漢宮人 (婦人再生)	博物記	漢末	女	宮女	自助	奴僕再生

10	375	1-10	李娥 (婦人再生)	窮神祕苑	漢末	女	老婦	自助	鬼吏誤召
11	375	1-11	河間女子 (婦人再生)	搜神記	晉	女	平民	自助	還魂成婚
12	375	1-12	徐玄方女 (婦人再生)	法苑珠林	晉	女	官吏女	他助	還魂成婚
13	375	1-13	蔡支妻 (婦人再生)	列異傳		女	官吏妻	神助	奇人異聞
14	375	1-14	陳朗婢 (婦人再生)	五行記	東晉 義熙	女	女婢	自助	奴僕再生
15	375	1-15	于寶家奴 (婦人再生)	五行記		女	官吏寵 婢	自助	奴僕再生
16	375	1-16	韋諷女奴 (婦人再生)	通幽記	唐武德	女	女婢	神助	奴僕再生
17	375	1-17	鄴中婦女 (婦人再生)	神異錄	唐	女	宮女	自助	奴僕再生
18	375	1-18	李仲通婢 (婦人再生)	聽驚錄	唐開元	女	女婢	自助	奴僕再生
19	375	1-19	崔生妻 (婦人再生)	芝田錄	唐元和	女	平民妻	他助	奇人異聞

20	375	1-20	東萊人女 (婦人再生)	廣異記		女	平民女	鬼助	鬼吏誤召
21	376	2-1	鄭會	廣異記	唐天寶	男	平民	他助	奇人異聞
22	376	2-2	王穆	廣異記	唐至德	男	軍吏	自助	奇人異聞
23	376	2-3	邵進	獨異志	唐大曆	男	軍吏	他助	奇人異聞
24	376	2-4	李太尉軍士	定命錄	唐元和	男	軍吏	鬼助	鬼吏誤召
25	376	2-5	五原將校	芝田錄、(明 鈔本：定命 錄)		男	官吏	鬼助	鬼吏誤召
26	376	2-6	范令卿 (縊死復再生)	五行記	隋開皇	男	官吏子	自助	奇人異聞
27	376	2-7	湯氏子	廣異記	唐乾元	男	官吏子	自助	奇人異聞
28	376	2-8	士人甲 (易形再生)	幽明錄	晉	男	士人	鬼助	鬼吏誤召
29	376	2-9	李簡	酉陽雜俎	唐開元 末	男	平民	鬼助	鬼吏誤召

30	376	2-10	竹季貞	宣室志		男	平民	鬼助	勸誠修善
31	376	2-11	陸彥	朝野僉載		男	平民	鬼助	鬼吏誤召
32	377	3-1	趙泰	冥祥記	西晉太始	男	官吏子	鬼助	冥官召任
33	377	3-2	袁廓	法苑珠林	南朝宋	男	官吏	鬼助	冥官召任
34	377	3-3	曹宗之	述異記	南朝宋	男	平民	神助	冥官召任
35	377	3-4	孫迴璞	冥祥記	唐貞觀	男	侍醫	鬼助	冥官召任
36	377	3-5	李疆友	廣異記	唐天寶	男	平民	他助	鬼吏誤召
37	377	3-6	韋廣濟	廣異記	唐上元	男	平民	他助	冥官召任
38	377	3-7	郟惠連	宣室志	唐大曆	男	官吏	鬼助	冥官召任
39	378	4-1	劉憲	宣室志		男	軍吏	鬼助	冥官召任

40	378	4-2	張汶	宣室志		男	鄉吏	鬼助	冥官問案
41	378	4-3	隰州佐史	廣異記		男	官吏	神助	冥王召任
42	378	4-4	鄧儼	酉陽雜俎	唐會昌	男	吏卒	鬼助	冥官召任
43	378	4-5	貝禧	稽神錄	唐乾寧	男	鄉吏	鬼助	冥王召任
44	378	4-6	干慶 (遇仙官再生)	幽明錄	晉	男	平民	他助	奇人異聞
45	378	4-7	陳良 (遇仙官再生)	幽明錄	晉太元	男	商賈	鬼助	奇人異聞
46	378	4-8	楊大夫 (遇仙官再生)	神仙感遇傳		男	官吏	神助	奇人異聞
47	378	4-9	李主簿妻 (遇仙官再生)	逸史		女	官吏妻	他助	勸誠修善
48	379	5-1	劉薛	塔寺記	東晉太元	男	胡人	神助	宣揚宗教
49	379	5-2	李清	冥祥記		男	軍吏	他助	宣揚宗教

50	379	5-3	鄭師辯	冥報記	唐	男	軍吏	他助	宣揚宗教
51	379	5-4	法慶	兩京記		男	僧人	神助	宣揚宗教
52	379	5-5	開元選人	廣異記	唐開元	男	候補官吏	鬼助	宣揚宗教
53	379	5-6	崔明達	廣異記	唐開元	男	僧人	鬼助	冥官召任
54	379	5-7	王掄	通幽記	唐天寶	男	官吏	神助	鬼吏索賄
55	379	5-8	費子玉	廣異記	唐天寶	男	官吏	神助	宣揚佛教
56	379	5-9	梅先	廣異記	唐天寶	男	平民	鬼助	勸誡修善
57	380	6-1	王璿	冥報記	唐永徽	男	官吏	鬼助	冥官斷案
58	380	6-2	魏靖	廣異記	武周	男	官吏	鬼助	冥官問案
59	380	6-3	楊再思	廣異記	唐神龍	男	官吏	鬼助	冥官問案

60	380	6-4	金壇王丞	廣異記	唐開元 末	男	官吏	鬼助	冥官問案
61	380	6-5	韓朝宗	朝野僉載	唐天寶	男	官吏	鬼助	冥官問案
62	380	6-6	韋延之	廣異記	唐大曆	男	官吏	鬼助	鬼卒誤召
63	380	6-7	張質	續玄怪錄	唐貞元	男	官吏	鬼助	鬼卒誤召
64	380	6-8	鄭潔	博異記、(明 鈔本：廣異 記)	唐開成	女	官吏妻	鬼助	因果報應
65	381	7-1	趙文若	冥祥記	隋大業	男	平民	鬼助	勸誠修善
66	381	7-2	孔恪	冥報記	唐武德	男	軍吏	鬼助	勸誠修善
67	381	7-3	霍有鄰	廣異記	唐開元	男	官吏	鬼助	冥官問案
68	381	7-4	皇甫恂	廣異記	唐開元	男	官吏	鬼助	冥官問案
69	381	7-5	裴齡	廣異記	唐開元	男	官吏	鬼助	宣揚佛教

70	381	7-6	六合縣丞	廣異記	唐開元	男	官吏	鬼助	鬼吏索賄
71	381	7-7	薛濤	廣異記	唐乾元	男	官吏	鬼助	勸誡修善
72	381	7-8	趙裴	酉陽雜俎	唐貞元	男	官吏	鬼助	宣揚道教
73	381	7-9	鄧成	廣異記		男	平民	神助	宣揚佛教
74	381	7-10	張瑤	廣異記		男	平民	鬼助	勸誡修善
75	382	8-1	支法衡	冥祥記	晉	男	僧人	鬼助	宣揚佛教
76	382	8-2	程道惠	廣異記	東晉太元	男	平民	鬼助	宣揚佛教
77	382	8-3	僧善道	神鬼傳		男	平民	鬼助	宣揚佛教
78	382	8-4	李旦	冥報記	南朝宋	男	平民	鬼助	宣揚佛教
79	382	8-5	梁甲	法苑珠林	北齊	男	奴僕	他助	宣揚佛教

80	382	8-6	任義方	法苑珠林	唐武德	男	官吏	他助	宣揚佛教
81	382	8-7	齊士望	法苑珠林	唐貞觀	男	平民	鬼助	鬼吏誤召
82	382	8-8	楊師操	冥祥記	唐貞觀	男	官吏	鬼助	宣揚佛教
83	382	8-9	裴則子	冥報拾遺	唐貞觀	男	平民	神助	勸誠修善
84	382	8-10	河南府史	廣異記	唐天寶	男	官吏	鬼助	勸誠修善
85	382	8-11	周頌	廣異記·(明鈔本：異聞錄)	唐永泰	男	官吏	他助	鬼吏索賄
86	382	8-12	盧弁	廣異記		男	平民	鬼助	勸誠修善
87	383	9-1	索盧貞	幽明錄	晉太元	男	官吏	鬼助	冥官召任
88	383	9-2	琅邪人	幽明錄	晉太元	男	平民	鬼助	閻王特賜
89	383	9-3	胡勒	廣異記	唐隆安	男	平民	他助	亡友相助

90	383	9-4	顏畿	搜神記	晉咸寧	男	平民	自助	奇人異聞
91	383	9-5	餘杭廣	幽明錄	晉升平 末	男	平民	他助	奇人異聞
92	383	9-6	曲阿人	幽明錄	晉景平	男	平民	他助	亡親相助
93	383	9-7	賀瑀	錄異記		男	平民	鬼助	冥官召任
94	383	9-8	食牛人	幽明錄	晉桓玄 之亂	男	平民	神助	冥官問案
95	383	9-9	丘友	錄異記		男	平民	他助	亡親相助
96	383	9-10	庾申	還冤記	南朝宋 孝建	男	平民	鬼助	鬼吏索賄
97	383	9-11	李除	續搜神記		男	平民	鬼助	鬼吏索賄
98	383	9-12	張導	窮神祕苑	齊建元	男	官吏	自助	勸誠修善
99	383	9-13	石長和	冥祥記		男	平民	他助	亡友相助

100	383	9-14	古元之	玄怪錄	後魏	男	官吏子	他助	宗教勸誡
101	384	10-1	周子恭	朝野僉載	唐武則天	男	官吏	鬼助	鬼吏誤召
102	384	10-2	李及	廣異記		男	平民	鬼助	鬼吏誤召
103	384	10-3	阿六	廣異記	唐寶應	男	奴僕	鬼助	勸誡修善
104	384	10-4	崔君	宣室志		男	官吏	他助	亡友相助
105	384	10-5	劉漑	宣室志	唐貞元	男	官吏	他助	亡友相助
106	384	10-6	朱同	史傳		男	官吏子	他助	亡友相助
107	384	10-7	郜澄	廣異記		男	平民	他助	鬼吏索賄
108	384	10-8	王勳	廣異記		男	進士	他助	奇人異聞
109	384	10-9	蘇履霜	玄怪錄		男	軍吏	他助	亡友相助

110	384	10-10	景生	玄怪錄		男	書生	他助	冥官召任
111	384	10-11	許琛	河東記		男	書吏	鬼助	鬼吏誤召
112	385	11-1	崔紹	玄怪錄、(說 郭卷四：河 東記)	唐大和	男	官吏	鬼助	勸誠修善
113	385	11-2	辛察	河東記	唐大和	男	官吏	鬼助	鬼吏索賄
114	385	11-3	僧彥先	北夢瑣言		男	僧人	鬼助	勸誠修善
115	385	11-4	陳龜範	稽神錄		男	官吏	鬼助	冥官問案
116	386	12-1	賈偶	搜神記	東漢建 安	男	平民	鬼助	還魂成婚
117	386	12-2	章汎	異苑		男	官吏	他助	還魂成婚
118	386	12-3	謝弘敞妻	冥雜記、(黃 本：冥祥 記、明鈔 本：冥報記)	唐武德	女	官吏妻	他助	冥官召任
119	386	12-4	梁氏	冥報拾遺	唐貞觀	女	平民妻	鬼助	勸誠修善

120	386	12-5	朱氏	法苑珠林	唐貞觀	女	平民妻	鬼助	因果報應
121	386	12-6	李彊名妻	記聞	唐開元	女	官吏妻	他助	奇人異聞
122	386	12-7	荊州女子	記聞	唐開元	女	平民	自助	奇人異聞
123	386	12-8	周哲滯妻	廣異記	唐天寶	女	官吏妻	神助	宣揚佛教
124	386	12-9	劉長史女	廣異記		女	官吏女	他助	還魂成婚
125	386	12-10	盧頊表姨	玄怪錄		女	官吏妻	他助	寵物報恩
126	386	12-11	劉氏子妻	原化記		女	平民女	他助	還魂成婚
127	386	12-12	延陵村人妻	稽神錄		女	平民妻	他助	亡親相助
128	386	12-13	趙某妻	稽神錄		女	官吏妻	鬼助	鬼吏誤召