

現身說法 ——顏之推《冤魂志》對報應驗證的書寫策略*

李昭鴻**

提 要

今本《冤魂志》係輯佚而成，保留約六十則故事，卻都以鬼靈復仇故事為主題。雖然是書主要取材歷代經史典籍，或由顏之推撰作完成，但都強調被害者的死並非出於偶然，而是生前受到冤枉造成，明白表達遭鬼靈害死之加害者的人品或行事有瑕疵。雖然故事本身或落入圓滿結局的俗套，卻隱含顏之推對現實人生想法的投射，及被害者面對不公平之事時，希求正義伸張和落實報應機制的心態，彰顯報應理論能超越時空的拘限被證實，藉此達到宣說善惡有報觀念的目的。然而，顏之推並不單純只有對佛教因果說進行複製，還融合了中國傳統的報應思想，以獲取更多讀者的認同，達到利用《冤魂志》向世人推廣佛教的目的。

關鍵詞：顏之推、《冤魂志》、因果報應、鬼靈復仇、志怪小說

* 感謝兩位匿名審查者提供諸多具體修正意見，使本文更臻完善，謹致深摯謝忱。

** 現任新生醫護管理專科學校通識教育中心專任助理教授
收稿日期：102年12月28日；接受刊登日期：103年5月3日。



一、前言

中國報應觀念的產生由來已久，《易經》有云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」¹《尚書》亦記載：「天道福善禍淫。」²《左傳》則曰：「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。」³諸此種種，莫不以儒家道德規範為依歸，闡述善有善報、惡有惡報的理則，彰顯人間善惡遙契天道獎懲的教化意義，隱含人的行為將影響後代子孫的概念。但是當現實生活裡的經驗體會，丕顯善人得惡報和惡人得善報之例證重重，道教承負說對於因果觀點的詮證，適給予對天理法則存疑惑者一個公平的交代。成書於東漢時期的道教經典《太平經》即有云：「為人先生祖父母不容易也，當為後生者計，可毋使子孫有承負之厄。」又云：「承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。」⁴「因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初。或有小行善不能厭，囹圄其先人流惡承負之災，中世滅絕無後，誠冤哉。」⁴《太平經》承繼中國傳統思想，並無前世和來生概念，但透過血緣關係的制約，開解世人對善無善報和惡無惡報現象的質疑，恢復對天道公理的信心，使人人離惡向善。同時交代人生在世得前承五代、後負五代，前後共十代的承負周期，個人行為與禍福來由，係承載著祖先們的所作所為，而個人善惡亦得由後代子孫背負，藉此約束人的行事作為。此外，地位愈高者影響愈大，後世子孫承負的時間也愈久，將承負範圍由家族擴大至國家、天下。再者，由於受果報的主體終究是其自身或子孫，因為受到天的算紀而遭減損壽命，呼應中國古來「澤被後世」、「封妻蔭子」等說法，有助於世人對因果報應觀的理解和接受。

到了南北朝末期，佛教在中國已廣為流傳，且有很大的勢力，就連道教也受到影響。對於因果報應問題，或接受佛教「精靈不死」的觀念，⁵使受報思想有更大的發揮空間。佛教「業報輪迴說」認為，由過去的無明煩惱造作諸業，播下生死的苦因，於是生起種種妄念，從而對外界事物凝滯執著，最後產生貪愛和欲

¹〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：〈坤〉，《周易正義》（臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本），卷第1，頁26a。

²〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：〈商書·湯誥〉，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本），卷第8，頁10b。

³〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：〈昭公七年〉，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本），卷第44，頁17a。

⁴文見王明輯校：〈樂生得天心法第五十四〉和〈解承負訣〉，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁80和頁22。

⁵見湯一介：〈「承負」說與「輪迴」說〉，《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁372。



望，⁶成為惡念惡行的根源。由於佛教是以個人生命「前世—今世—來世」的輪迴，將時間做無限的延展放大，其雖將報應對象集中在個人，呈現自身造惡、自身受報的結果；⁷卻也因為和現世裡的報應期待有落差，動搖世人對佛教因果論的信心。特別是對於受害者來說，未能目睹加害者受到報應，除不免會有怨憤難消之感外，還會對天道產生質疑。基於尋求被害者的心理平衡，落實自作自受式的業報理論，增添宗教信仰的說服力，使為惡者在現世得到應有懲治，讓受禍殃者得更能夠坦然接受，是促成鬼靈復仇觀念的形成。雖然過去對於六朝志怪小說的研究，已有就鬼靈現身詮釋與復仇關連，同時援引《冤魂志》裡的例證以為說解；⁸但若以《冤魂志》為核心，針對其復仇故事進行研究者，則集中在對復仇問題的成因和內部蘊含的文化特性解讀，⁹而仍有可以探討和發展的空間。從讀者的角度來看，顏之推作《冤魂志》本帶有宣教目的，縱使鬼靈屬超現實的存在，其想法卻是延續著生前記憶而來，富有真實人性的意味。雖然《冤魂志》也反映出佛教思想仍未被廣泛接受的實際情形，及當時社會大眾因為對死後情境未知，存有多種幻想和期待的可能性，卻正突顯現實生活中法理、文化和宗教問題。由於書中並不強調崇經像和造佛塔等，只著重因果報應故事的呈現，所以除了佛教信徒外，一般的知識分子也能接受，故有強化社會道德規範的功能，還能達到佛教戒殺勸世的理想，較諸劉義慶（403-444）《宣驗記》、王琰《冥祥記》等宗教性格鮮明的釋氏輔教之書，其影響層面顯非他書所能比擬。¹⁰特別是鬼靈復仇情節，不僅是顏之推驗證報應故事的書寫策略，同時傳達了佛教因果思想的根髓，彰顯《冤魂志》的獨特性所在。因此，本文以《冤魂志》文本為依據，探討顏之推寄寓善惡有報的策略，是如何運用鬼靈復仇的書寫技巧，呈現編撰者的寫作目的，及被害者的心理狀態。且歸結顏之推不單純只有對佛教因果說複製，還融合

⁶ 前述道教果報說和此處佛教果報說之觀點，詳論請參徐明生：〈「承負」與「輪回」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉，《江蘇科技大學學報（社會科學版）》2008年第2期，頁11。

⁷ 見袁光儀：〈《太平經》承負報應思想探析〉，《成大宗教與文化學報》第2期（2002年12月），頁193-194。

⁸ 相關研究，可參王立：《中國古代復仇文學主題》（長春：東北師範大學出版社，1998年）；劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月）；沙洵：《漢魏六朝的冥界信仰——以佛教為中心的考察》（天津：南開大學中國古代史碩士論文，2007年）；劉育珉：《六朝志怪小說「生死越界」情節研究》（桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文，2009年）；李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》第16期（2010年6月）和涂品卉：《六朝志怪小說復仇主題研究》（屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士班，2013年）。

⁹ 以《冤魂志》裡的復仇故事進行研究的論著，主要有喻忠杰：《〈冤魂志〉鬼魂復仇故事研究》（甘肅：蘭州大學中國古代文學研究所碩士論文，2008年）和喻忠杰：〈《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性〉，《中國古代文學研究》2010年12期。其中，〈《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性〉一文，係喻忠杰據其碩士論文裡的相關研究修訂完成。

¹⁰ 見王國良：《顏之推冤魂志研究》（臺北：文史哲出版社，1995年），頁5和30。



了中國傳統的報應觀念，藉此滿足讀者對報應法則的期待。則《冤魂志》對於佛教推廣的貢獻，及其在小說史上的特殊性也油然呈顯。

二、文獻檢核：作者及版本問題探討

作者顏之推(531-591)，字介，祖籍琅邪臨沂(今山東臨沂)，世居建康(今南京)，生於士族家庭。十九歲即得梁湘東王蕭繹賞識，任為國右常侍；侯景亂後，蕭繹即帝位於江陵，以之推為散騎侍郎。梁元帝承聖三年(554)，西魏攻陷江陵，梁朝滅亡，之推被俘。獲得西魏大將軍李穆器重，令掌其兄李遠書翰，隨後遭遣至弘農郡。因思念故國，趁黃河水漲時，偕妻兒逃奔北齊，歷任奉朝請、趙州功曹參軍、司徒錄事參軍、通直散騎常侍、中書舍人、黃門侍郎等職。承光元年(577)，北齊為北周所滅，之推仕宦於北周，被徵為御史上士。北周靜帝大定元年(581)，隋取代北周，太子楊勇召之推為學士，不久以疾終。顏之推任官四朝，曾經歎息「三為亡國之人」¹¹。平生「好飲酒，多任縱，不脩邊幅，時論以此少之。」¹²然博覽群書，為文辭情並茂，著作雖豐，惜多散佚不存，除《冤魂志》外，現存尚有《顏氏家訓》二十篇。

《冤魂志》，別題《還冤志》、《還冤記》、《冤報記》、《怨魂志》、《北齊還冤志》、《北齊還冤記》。現存佚文中，記事最晚者為《太平廣記》卷一二九所引〈後周女子〉，因此則述及周宣帝(559-580)死之事，且在宣帝前加稱國號，可見此書完成於周朝被滅、隋代建立之後。原書三卷，惜已亡佚，今傳多為明、清時輯錄，且多題作一卷，主要有宋陳仁子輯校本、《續百川學海》本、《重編說郛》本、《唐宋叢書》本、《五朝小說》本、《五朝小說大觀》本、《寶顏堂秘笈》本、《增訂漢魏叢書》本、《詒經堂藏書》本、《古今說部叢書》本、《筆記小說大觀》本、《叢書集成初編》本等，然各本篇數未盡相同。其中，陳仁子輯校本或係原書失傳後，從《法苑珠林》抄出《冤魂志》舊文，重新刊印而來。唯陳氏檢閱未周，遺漏〈徐光〉、〈莊子儀〉、〈趙王如意〉、〈漢宋皇后〉、〈諸葛恪〉五篇，收錄三十七篇。¹³《寶顏堂秘笈》本則較陳仁子輯校本少〈杜伯〉，又誤將張祚和麴儉事合為一則，故實有三十六篇。《四庫全書總目》載所錄為何鏗《漢魏叢書》三卷本，今觀《四庫全書》本之篇目、次第與《寶顏堂秘笈》本相同，知《四庫全書》之編者誤將其所謂刊削不全之《寶顏堂秘笈》本收入，《四庫全書珍本》和《諸子集成補編》又據以影印，而《續百川學海》本、《重編說郛》本、《唐宋叢書》本、《五朝小說》本、《五朝小說大觀》本、《古今說部叢書》本、《筆記小說大觀》

¹¹ 見〔隋〕李百藥：〈文苑傳·顏之推〉，《北齊書》(臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本)，卷45，頁25b。

¹² 見〔隋〕李百藥：〈文苑傳·顏之推〉，《北齊書》，卷45，頁17b。

¹³ 詳論請參王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁8。



本、《叢書集成初編》本亦皆屬此一系統。再者，王謨《增訂漢魏叢書》本雖亦作一卷，但較《寶顏堂秘笈》本少〈竇嬰〉、〈刁玄亮〉、〈經曠〉、〈萬黠〉四篇，凡三十二篇，前後順序也略有不同。此外，《舊小說甲集》存二十四篇。

1995年，王國良以《法苑珠林》和《太平廣記》收錄的《冤魂志》故事，再加上《辯正論》注解所引〈郭祖深〉，合為六十篇；並以《法苑珠林》卷九二、卷九五注出《冥祥記》的〈王奂妾〉、〈杜疑妾〉、〈梁孝元帝〉、〈裴植〉、〈郭祚〉為附錄，收錄在臺北文史哲出版社《顏之推冤魂志研究》。2001年，羅國威《冤魂志校注》輯出六十篇，附錄六篇佚文，由成都巴蜀書社出版，與《顏之推冤魂志研究》同樣受到當代學者的重視。比較王、羅版本內容，兩書重疊者有五十九篇，不同處為羅本的〈庾申〉和六篇佚文為王本所無，而王本的〈郭祖深〉和五篇附錄為羅本所無。其中，王本所錄佚文乃以《法苑珠林》和《太平廣記》所引，且注出《冤魂志》、《還冤志》和《冥祥記》者進行考辨所得。不論就故事的發生時間、內容主旨以觀，或覆核王琰《冥祥記》、王曼穎《續冥祥記》的成書時間，及魯迅輯《古小說鉤沈》的取舍依據為檢視，¹⁴讓人有理由相信其所輯佚文原出於《冤魂志》。至於羅氏則謂〈庾申〉：「錄自《太平廣記》卷三八三，惟其不見於其他載籍，且無冤報事，是否顏之推《冤魂志》原文，不得而知，錄以存考。」¹⁵而六篇佚文，《法苑珠林》卷七三引，但云出自《弘明雜傳》。只因《法苑珠林》同時所引之〈楊思達〉，亦出自《弘明雜傳》，且《顏氏家訓·歸心篇》亦引之，又《太平廣記》卷一二〇所引時，云出自《冤魂志》。因此，羅氏認為同為《顏氏家訓·歸心篇》所引之六篇故事，亦當為《冤魂志》採入。¹⁶然由於此六篇故事皆未有冤報事，且《冤魂志》引〈楊思達〉時，未必得同時引其他篇目，是此六篇不得為《冤魂志》佚文。據此，羅本雖較王本後出，但仍以王本為佳。¹⁷此外，2004年，宋建勛以《重編說郛》本為底本，¹⁸對《冤魂志》進行整理，計三十五則，由濟南山東畫報出版社出版，收入《四庫家藏》，書題作《還冤記》。

《冤魂志》一書，顧名思義，係記載冤魂故事。當時由於政治局勢動盪不安，在生命有限、富貴如朝露的慨嘆下，享樂主義思想波濤洶湧，帶動自我覺醒的意識和風氣。然而《冤魂志》在援引和改易的過程中，雖刻意抹去政治論述中，以成王敗寇斷人是非對錯的理則，著重從人倫道德角度刻劃善惡問題，儘可能地排除與復仇事件無關的成分，將重點放在死者復仇的陳述，讓冤魂事件記述更為集中。卻也因其立足於廣泛的社會現實，不作空泛狹隘的佛教宣傳，致令《冤魂志》本身所體現的意義，已經超出了作者的主觀意圖，具有廣泛深刻的社會內涵，因

¹⁴ 詳論請參王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁9-17。

¹⁵ 見〔北齊〕顏之推撰，羅國威校注：《冤魂志校注》（成都：巴蜀書社，2001年），頁69。

¹⁶ 見〔北齊〕顏之推撰，羅國威校注：《冤魂志校注》，頁108-109。

¹⁷ 羅本與王本之優劣情形如前所述，是本文引《冤魂志》乃據王國良：《顏之推冤魂志研究》，後引文僅標註篇目與頁碼，不再列註。

¹⁸ 是書誤題作《說郛》本。



此極富現實感和現實批判性，在反映社會真實的基礎上表達了正直人士的進步道德觀和政治觀。¹⁹縱使鬼靈現身情節降低了故事的真實性，卻得能發揮向世人昭冤的作用，藉此強調被害者的死並非出於偶然，而是生前遭受冤枉引起，以貼近時人的信仰和關切話題。又透過對加害者死相之慘的強調，意指加害者的慘死乃是被害者意志的作用，則怪異現象的出現便成為陰殺意識的彰顯，畢竟從被害者的意志角度來看，加害者死得愈慘愈好，²⁰有助於消解心中的怨懣。因此，書中那些「圍繞個體人格而非國家大義所發生的冤魂復仇故事，反映的是作者顏之推及當時民眾希圖恢復人際間信賴關係的強烈願望，這是有別於正史的一種以個體人際關係為中心的現實生活姿態，是為魏晉南北朝時期所特有的觀念形態。」²¹《冤魂志》在繼承舊籍和傳統思想的基礎上，不僅僅只有吸取其優點而內化為己用，「鬼靈復仇」主題的強調更是顏之推寄寓推廣佛教的方針，同時呼應是書命名的著眼點所在。

三、主觀敘述：如歷其境的氛圍建構

兩漢魏晉志怪文本保存的大量顯靈事件，乃是一批早期漢人社會遺存的鬼怪資料，不管是民間相信其真實如此，抑是文人有意以之諷喻，或者宗教界以之為勸信布化的例證，基本上都遵循了民間的經驗之知，視其為一種「異常」體驗。這些經驗的累積已先見於劉敬叔（約 380-460）的《異苑》、劉義慶的《幽明錄》、《宣驗記》，及題名祖沖之（429-500）的《述異記》，而後在《冥祥記》也都有對鬼魂自現其形的記事呼應。²²姑且不論載錄者的動機為何，與鬼靈接觸既屬少數人的異常體驗，如何讓其他多數者信服志怪文獻的真實性，除有賴更多例證和人證使取信於大眾外，內容能否獲得共鳴亦攸關其說服力。《冤魂志》以「鬼靈復仇」進行主題式的編纂，意謂相類似情節並非偶發事件，現存諸本雖多作一卷，然原書三卷，就事例數量言，更具有讓讀者信服的理由。再者，「鬼靈復仇」情節不僅使小說中對死後世界存疑者，得能目睹鬼靈有知情形，明白年壽的中止

¹⁹ 李劍國：《唐前志怪小說史（修訂本）》（天津：天津教育出版社，2005年），頁 498-499。

²⁰ 小南一郎認為，《冤魂志》裡的故事，可以歸納出一個簡單的結構，包括：（一）某人遭到慘殺。（二）他死後，便出現種種怪異之象昭冤。（三）加害者亦悲慘而死。這樣的記述特徵，其實是顏之推加工改寫後的結果，藉此達到向讀者傳遞他某種思想觀念的目的。詳論請參（日）小南一郎：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，中國社會科學院文學研究所中國古代小說研究中心編：《中國古代小說研究（第 1 輯）》（北京：人民文學出版社，2005年），頁 86-89。

²¹ （日）小南一郎：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，頁 83。

²² 見劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 33-34。



未必是意志的終結，還能運用超能力為自己討回公道，解決現世生活裡公理不明的問題，開啟讀者對他界的認識與建構，或對此生作為和價值觀有更深入的省思。

（一）編撰者的意圖——冤報情節之彰顯

《冤魂志》雖是顏之推向世人介紹佛教思想的主要著作，但據今本以觀，卻只有〈牛牧寺僧主〉、〈沮渠蒙遜〉和〈釋僧越〉以佛教僧人為主角，情節模式與其他故事亦無不同，都是講主角遭枉殺，然後以鬼靈形式報復加害者；就出家眾應遵守的教規審視，乃違背佛教的戒殺信條。這是為了避免非佛教徒在閱讀時產生負面觀感，提高一般讀者對佛教因果觀的接受度，才刻意淡化佛教經義論述以獲取認同的伎倆。唯因為仍強調佛教冤報信而有徵，故不免於行文中援及佛教語彙，以收潛移默化之功，如：「桃英魂魄，亦收在女青亭者。是第三地獄名，在黃泉下，專治女鬼」芸芸提及佛教地獄觀（〈孫元弼〉，頁 95）。此則故事或參考晉、宋間《謝氏鬼神列傳》的後半部，²³但《謝氏鬼神列傳》未有記載桃英與人私通事，無從判斷《冤魂志》述第三地獄名是另有所據，還是顏之推加上而別有意圖。不過，由於顏之推出身士族，自幼受到儒家學薰陶，因此將佛教思想與儒家思想融合，乃成為《冤魂志》中鬼靈復仇書寫的主要特色。是如〈孫元弼〉雖如前述有較多的佛教元素摻合，然文中載孫元弼訴怨對象為皇天，加害者的死生名錄在太山玄堂，呈現利用泰山治鬼觀念進行包裝，將傳統冥界觀與佛教地獄論結合情形。

由於《冤魂志》是一部編（抄錄載籍原文）與著（作者自己撰稿）的混和產物，據今所見，至少曾經參考或引錄《左傳》、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《魏書》、《吳越春秋》、《三輔決錄》、《華陽國志》、《十六國春秋》、《洛陽伽藍記》、《高僧傳》、《管子》、《墨子》、《論衡》、《漢武故事》、《搜神記》、《異苑》、《述異記》、《小說》、《謝氏鬼神列傳》等二十一種著作。²⁴凡由顏之推所撰作故事，固然承載其意欲發抒的主題，同理，若同一則條文有兩種以上載籍可供參考，則當顏之推擇取入《冤魂志》後，也足能呈顯其主觀意識。如以王淩事為例，最早見於《三國志》：

王淩，字彥雲，太原祁人也。……正始初，為征東將軍，假節都督揚州諸軍事。……司馬宣王既誅曹爽，進淩為太尉，假節鉞。淩、愚密協計，謂齊王不任天位，楚王彪長而才，欲迎立彪都許昌。……淩陰謀滋

²³ 其文云：「下邳陳超為鬼君弼所逐，改名何規，從餘杭步道還，求福，絕不敢出入。五年後，意漸替解，與親舊臨水戲，酒酣，共說往來，超云：『不復畏此鬼也。』小俛首，乃見鬼影在水中，超驚怖，時亦有乘馬者，超借馬騎之，下鞭奔驅，此鬼與超遠近常如初，微聞鬼云：『汝何規耶？急急就死！』」見魯迅輯校：《古小說鉤沉》（香港：新藝出版社，1967年）。

²⁴ 見王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁 16-17。



甚，遣將軍楊弘以廢立事告兗州刺史黃華，華、弘連名以白太傅司馬宣王。宣王將中軍乘水道討凌，先下赦赦凌罪，又將尚書廣東，使為書喻凌，大軍掩至百尺逼凌。凌自知勢窮，乃乘船單出迎宣王，遣掾王彧謝罪，送印綬、節鉞。軍到丘頭，凌面縛水次。宣王承詔遣主簿解縛反服，見凌，慰勞之，還印綬、節鉞，遣步騎六百人送還京都。凌至項，飲藥死。宣王遂至壽春。張式等皆自首，乃窮治其事。彪賜死，諸相連者悉夷三族。……乃發凌、愚冢，剖棺，暴屍於所近市三日，燒其印綬、朝服，親土埋之。²⁵

《三國志》載王凌生平時，先述其擔任青州、揚州和豫州刺史期間，治績卓越、甚得民心形象。卻因為不滿宣王司馬懿誅殺曹爽、掌握魏國政權，於是聯合外甥令狐愚，合謀推舉楚王曹彪為帝。而後因將軍楊弘與黃華將計畫洩漏，引來殺身之禍，遭司馬懿誅滅三族，後又被開棺曝屍三日。對此，文末論贊云：「王凌風節格尚，……以顯名，致茲榮任，而皆心大志迂，不慮禍難，變如發機，宗族塗地，豈不謬惑邪！」²⁶由於陳壽曾在晉朝擔任著作郎，對於王凌將謀叛司馬宣王作為，不免從晉朝立場予負面評價，藉此維護司馬氏尊嚴，符合曹魏禪讓給晉的政治修辭。歷史上對於陳壽撰史的評價，亦多稱道其善敘事，有良史之才，張華更讚譽：「當以《晉書》相付耳。」²⁷或可謂其能兼顧及政治立場，精確拿捏下筆準則的註腳。

於此，顏之推卻採取《異苑》所錄王凌故事版本，²⁸說明其對於冤魂復仇情節之肯定，表達對這起政治事件的不同想法：將王凌被司馬懿殺害的過程，對應以鬼靈復仇情節，則司馬懿以王凌、賈逵故而身有打處，以致薨逝結局，都成為加害者受報應的說辭。這對於社會大眾、尤其是受害者而言，同樣有維持心理平衡的意義，容易獲得讀者的認同感，並且從中得到啟發。其文云：

魏司馬宣王功業日隆，又誅魏大將軍曹爽，篡奪之迹稍彰。王凌時為揚州刺史，以魏帝制於強臣，不堪為主；楚王彪年長而有才，欲迎立之。兗州刺史華以凌陰謀白宣王。宣王自將中軍討凌，掩然卒至。凌自知勢

²⁵ [晉]陳壽撰，〔宋〕裴松之注：〈王毋丘諸葛鄧鍾傳〉，《三國志》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷28「魏書」，頁1a-7b。

²⁶ [晉]陳壽撰，〔宋〕裴松之注：〈王毋丘諸葛鄧鍾傳〉，《三國志》，卷28「魏書」，頁63a。

²⁷ [唐]房玄齡等：〈陳壽列傳〉，《晉書》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷82，頁2a。

²⁸ 《異苑》所錄王凌故事，原文載於《太平御覽》卷95「皇王部二十」和卷884「神鬼部四」，亦見通行本《異苑》卷6，唯內容較《冤魂志》所載簡略，當係《太平御覽》編輯者刪削原文所致。前述可參〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》（北京：中華書局，1996年），卷6，頁52和〔宋〕李昉編纂，夏劍欽校點：《太平御覽》（石家莊：河北教育出版社，2000年），（第1冊）卷95，頁831和（第8冊）卷884，頁92。



窮，乃單船出迎宣王。宣王送凌還京師，凌至項城，過賈逵廟側，凌呼曰：「賈梁道，吾固盡心於魏之社稷。惟爾有神知之。」凌遂飲藥死，三族皆誅。其年宣王有疾，白日見凌來，并賈逵為祟。因呼字曰：「彥雲，緩我！」宣王身亦有打處，少日遂薨。（〈王凌〉，頁85）

有別於《三國志》詳實陳述王凌生平事蹟的作法，《冤魂志》擇要訴說司馬懿與王凌結怨始末，且附會王凌死前經過賈逵廟側，謂其甚有靈驗，故得明白自己對魏國之忠誠，及死後偕賈逵向司馬懿復仇的記載。如此光怪陸離的情節，雖不被《三國志》接受，卻為《晉書》採納：「（凌）道經賈逵廟，凌呼曰：『賈梁道！王凌是大魏之忠臣，惟爾有神知之。』至項，仰鴛而死。……帝寢疾，夢賈逵、王凌為祟，甚惡之。秋八月戊寅，崩於京師，時年七十三。」²⁹房玄齡《晉書》的材料取舍，除以臧榮緒（415-488）《晉書》為底本外，對於當時其他各家所著的晉史和相關史料都未能善加運用，甚至有不少地方採用筆記小說資料，未能細究內容敘述的合宜性與真實性，致使後世有批評房玄齡：「好採詭謬碎事，以廣異聞；又所評論，競為綺艷，不求篤實。」³⁰房玄齡此處所據為《異苑》或《冤魂志》雖不得而知，卻間接反映當時文人對冤報情節的接受情形。

除了《冤魂志》外，顏之推於《顏氏家訓·歸心篇》揭示靈魂不滅、三世因果、善惡報應等思想，和誠殺護生觀念，已可推尋出其篤信佛教的頭緒。而《冤魂志》剪裁與加工前代載籍時，將原本複雜的人際關係介紹和細節描寫節略，把記敘重點放在被害者的冤死和加害者受到報應上面，³¹更是引領認同、相信和接受佛教果報觀的具體行動，且讓讀者生發受害者當現身復仇及加害者不得善終的信仰。這不僅是顏之推對釋家報應深入闡釋之所託，也同時是編撰《冤魂志》的用意所在。

（二）被害者的心態——死後得償之託望

肇始於對現實生活中各種迫害的無可奈何，卻希望能夠得到合理的補償，讓加害者受到應有報應。當小說人物透過鬼靈方式為自己尋求公道，其實也投射出社會大眾在面對不公平之事時，期許有一套完善的申訴鳴冤制度為後盾的心理，和編撰者書寫報應故事所欲諷諭或呈現的問題。

1、期待正義的伸張

中國志怪小說對於他界的描寫，主要以現世生活為基礎，將民間傳說予以附會加工，再誇大作者個人的想像成分，所構建而成的異域空間；其中對於理序人

²⁹ 〔唐〕房玄齡等：〈宣帝紀〉，《晉書》，卷1，頁34a和35a。

³⁰ 〔後晉〕劉昫：〈房玄齡列傳〉，《舊唐書》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷66，頁5a-5b。

³¹ 詳論請參沙洵：《漢魏六朝的冥界信仰——以佛教為中心的考察》，頁48-49。



倫和道德規範的要求，及官吏階級、法規命令的制定，也都是人類社會的翻版。雖然在《冤魂志》以前，誤闖仙境和入冥故事的書寫，早已為人們見證他界的存在，成為世人認知他界的基礎。但當時能夠進入此境者，多出於機緣感知，屬極少數人的經歷；在少數者難能說服多數者，又無法透過感官體驗詮說證明，各種存疑和否定聲浪便群起而攻。然而神奇怪異的書寫由來已久，冥界觀念在宗教信徒有意地倡行中歷歷如繪，致使當犯罪者遭執法辦案人員以矛頭指向，或面對難以用理性解釋所經歷的不順遂時，意識到罪行終將會被揭舉的緊張和恐懼情緒便自然產生。益以人們對陰間的認知主要從文獻記載而來，鮮能與身歷其境者對話來解決困惑，使獲得相關資訊供作心理準備之需，致令犯罪者在面對和處理各種異象問題時，往往因為不明就裡而備感不安，終歸於得接受鬼靈存在的事實，和對所犯罪行的應有制裁，是呈顯出被害者的想像與期待。《冤魂志》除了以鬼靈現身警惕世人，包括鏡像顯形，如〈于吉〉；或入夢現形，如〈諸葛恪〉、〈苻永固〉、〈牛牧寺僧主〉等；或現身水中，如〈孫元弼〉。也同時利用托夢和現形方式，證明鬼靈報應並非憑空捏造：

河間國兵張麴、經曠二人，相與諧善。晉太元十四年五月五日，共升鍾嶺，坐于山椒。麴酒失性，拔刀斬曠。曠母爾夕夢曠，自說為麴所殺，投屍澗中，脫禪覆腹，尋覓之時，必難可得。當令禪飛起以示處也。明晨追捕，一如所言。麴知事露，欲規叛逸，出門輒見曠手執雙刀，來擬其面，遂不得去。母其告官，麴以伏辜。（〈經曠〉，頁60-61）

經曠死於張麴的失性誤殺，箇中冤枉不言而喻，益因張麴未主動伏首認罪，迫使經曠要透過官府力量復仇；其先對母親托夢，告之被殺害經過；其次讓禪子飛昇，令追捕者得尋見屍首；再持雙刀阻止張麴出門，將其繩之以法。經曠以超能力阻止張麴叛逃，而未直接將張麴殺害，無非是相信官府衙門功能健全，定能使為惡者受到應有懲治。

雖然人死為鬼的認知在形盡神滅理論的衝擊下，曾動搖部分民眾對鬼靈存有的信心，卻不影響靈魂不滅觀念為六朝民間信仰主流的事實。但鬼靈現形人世終究不是常態，唯有對現世社會有強烈執著，包括有所念、有所求或有所不平，³²才較有可能存留人間。就《冤魂志》以觀，受害者現形雖都是有所不平，但若人間官吏失能，無法為其鳴冤叫屈，消彌心裡的怨恨憤怒，為了維持天地間的正義公理，其或不惜手刃加害者：

宋沮渠蒙遜時，有沙門曇摩讖者，博達多識，為蒙遜之所信重。魏氏遣李順拜蒙遜為涼王；仍求曇摩讖。蒙遜恪而不與。摩讖意欲入魏，屢從

³² 有所不平所指，包括報仇、訴冤和平怨三種。詳論請參劉育珉：《六朝志怪小說「生死越界」情節研究》，頁61-65。



蒙遜請行。蒙遜怒，殺之。既而左右白日見摩讖以劍擊蒙遜，因疾而死。（〈沮渠蒙遜〉，頁 89）

不只有蒙遜看見曇摩讖鬼靈，就連身邊侍者也都看見，且還是發生在白日，無法歸咎於夜間光線不足，造成視力模糊誤判，其他如〈杜伯〉、〈莊子儀〉、〈夏侯玄〉、〈王淩〉、〈刁玄亮〉裡的鬼靈，也都是在光天化日現形，或同時讓加害者外的人看見。即便《冤魂志》中鬼靈現身方式，未必都是聲形兼備，或只聞其聲未見其人，如〈徐鐵臼〉；或只讓特定人物看見，如〈蕭嶷〉，或得透過卜者占驗才能明白，如〈竇嬰〉、〈夏侯玄〉，卻都幫助強化冤魂復仇的說服力，和人間秩序不容破壞的定理。

由於《冤魂志》裡的受害者，多受制於階級地位和個人身分的低下，或勢單力孤及自身能力不足，無法在現世中對加害者反擊或報復。然當其死後，卻能夠逾越人鬼之界重返人間。除說明這些人有不同於尋常人的稟性，或其彼此間有某些因果關聯外，也往往會配合一些怪異行動，才能使見證者徵驗其中寓意。³³相較於三世因果說的虛無，《冤魂志》多是讓加害者飽嘗現世報的惡果，隱含對報仇信念和報應不爽道理的堅持。畢竟人生在世不是絕對的完美，難免會為了個人利益而傷及他人權利，其雖未必一定會有人員傷亡，卻有可能造成他人的遺憾與冤枉。因此，《冤魂志》裡受害者的期待與反應，其實也呼應社會大眾的心路歷程，當有利益趨誘而萌生歹念時，還能更客觀、更有自制力地檢視價值判斷裡的衝突問題，避免因為貪圖近利、害人傷己，最後連自己的生命都得賠上。

2、報應機制的落實

中國早期對於冤魂復仇的描寫，多由受害者利用超能力，直接對加害者作祟，比較像是私人仇怨的了結。冥訟觀念的出現與盛行，³⁴讓復仇成為被允許的行為和伸張正義的表現，同時讓他界裡的管理制度與人世接軌。根據文獻記載，最晚在漢朝時，人死之後魂歸泰山，成為當時的普遍信仰。《博物志》引《援神契》云：「泰山，一曰天孫，言為天帝孫也，召人魂魄。東方萬物始成，知人生命之長短。」³⁵《後漢書》：「中國人死者魂神歸岱山也。」³⁶《三國志》：「太山

³³ 見劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 12。

³⁴ 當人有冤屈無法在生前得報時，依循著人類的訴訟理則進行演繹，冥訟成為尋求公理的最終選擇。此一觀念在魏晉六朝以來盛行，具體內涵包括：一、含冤亡魂對在世仇人索命；二、控訴對象均為現世的生人；三、冤魂在世時與被討命者有直接或密切的關係；四、冤魂訟於天帝或冥府神祇。詳論請參姜守誠：〈「冢訟」考〉，《東方論壇》2010 年第 5 期（2010 年 10 月），頁 6。

³⁵ 〔晉〕張華：《博物志》（北京：中華書局，1985 年《叢書集成初編》據指海本排印），卷 6，頁 37。



治鬼，不得治生人。」³⁷泰山或稱為太山、岱山，其不僅為死後歸依的處所，泰山神儼然成為冥界主宰，具有召人魂魄的主死能力，或稱為「泰山君」及「泰山府君」。³⁸雖然道教興起後，異說轉多，九壘土皇和酆都北帝都曾經成為幽冥之主，但至少六朝時期，泰山神的信仰在民間仍廣被流傳。³⁹縱使佛教的傳入改變了中國傳統冥界觀，但為了便利教外讀者的理解和認同，《冤魂志》除不直言佛教輪迴報應之說，也未見有閻羅王治鬼的相關記載外，⁴⁰還援引中國自古有之的冥界組織架構，以泰山府君或更高的權力職掌——天／帝來統攝陰陽兩界的不平之事：

漢靈帝宋皇后無寵而居正位，後宮幸姬衆共譖毀。初，中常侍王甫枉誅勃海王惺及妃，妃即后之姑也。甫恐后怨之，乃與大中大夫程何，共構后執左道咒詛。靈帝信之，遂收后璽綬，后自致暴室，而以憂死。父及兄弟，並被誅。諸常侍小黃門在省閣者，皆憐宋氏無罪。帝後夢見桓帝怒曰：「宋皇后無罪，而聽用邪嬖，使絕其命。勃海王惺既已自貶，又受誅斃。今宋后及惺自訴於天，上帝震怒，罪在難救。」夢殊明察。帝既覺而懼，以事問羽林左監許永：「此為何祥？其可禳乎？」永對以宋后及勃海王無辜之狀，宜並改葬，以安冤魂，返宋家之徙，復勃海之封，以消災咎。帝弗能用，尋亦崩焉。（〈宋皇后〉，頁 82-83）

宋皇后及王惺等之死，係因王甫構陷造成，然上帝既願意主持公道，足見帝王聽信讒言致他人枉死乃嚴重罪責；復因靈帝未接受許永建議，改葬宋皇后等以安其靈，終於落得魂歸西天的下場。換言之，靈帝若能「返宋家之徙，復勃海之封，以消災咎」，或未必會葬送性命。據此說明，縱使為九五至尊，亦得遵守天理公

³⁶ 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕章懷注，〔梁〕劉昭補注，〔清〕王先謙集解：〈烏桓鮮卑列傳〉，《後漢書集解》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷90，頁2a。

³⁷ 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：〈方伎傳管輅傳〉，《三國志》，卷29「魏書」，頁39a。

³⁸ 「泰山府君」之號的出現，源於後世民間對泰山神的俗稱，至少在漢代的記載中，還不曾出現過「泰山府君」，而只有出現過「泰山君」，不過，此處的「泰山君」乃「泰山神君」的省稱，非「泰山府君」。文見劉增貴：〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》第94卷第5期（1997年5月），頁196。至於「泰山府君」一詞被使用情形，則要到晉朝以後，相關例證可參〔晉〕干寶撰，李劍國輯校：〈胡毋班〉，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年），卷6，頁98。

³⁹ 詳論請參蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁359-379。

⁴⁰ 六朝志怪中有關地府主宰為閻羅王的記載，只出現四例：分別是劉義慶《幽明錄》中的〈干慶〉、〈蒲城李通〉，《宣驗記》中的〈程道惠〉，及王琰《冥祥記》中的〈蔣小德〉。其中，〈程道惠〉、〈蒲城李通〉二文記載作「閻羅王」，其餘二例則只記載成「王」。推測閻羅王治鬼的信仰，在六朝時期，大概只有在佛教信徒間較為盛行。詳論請參盧秀滿：〈洪邁「夷堅志」之入冥故事研究——以冥法判決之準則及其意義為探討中心〉，《臺北大學中文學報》第6期（2009年3月），頁120。



義，否則仍會受到制裁，更何況是其他的加害者？即便含冤致死的悲慘意味濃厚，而亂世中尤無法避免不公不義之事發生，因此冥間宰制權責的詮說，也同時讓被害者知道，不論生前遭遇多大強權的威迫，死後終有泰山府君或天帝得為主持公道。這對於有冤無處申說的現世百姓而言，不僅是希望的象徵，還有助於對不幸遭遇的釋懷，和獲得心理上的補償。

然而，幽冥審判夾雜太多的玄妙難測，非芸芸大眾所都能夠理解，致使一般在臨死之際，仍多用假設語氣詮解死後有知問題，流露對亡故世界的不安全感，如莊子儀遭秦簡公擊殺後，謂：「死者無知則已，若其有知」芸芸。（〈莊子儀〉，頁 42）竇嬰遭田蚡陷害，臨死前罵曰：「若死無知則已，有知，要不獨死！」（〈竇嬰〉，頁 57）太樂伎含冤而死時亦云：「枉見殺害，若無鬼則已，有鬼必自陳訴。」（〈太樂伎〉，頁 50-51）朱貞因虞獻醉酒食言，致令命絕時曰：「鬼若無知，固同灰土；儻其有識，必報之。」（〈朱貞〉，頁 125）宦者成慎因過往常陳太子不法之事，後遭挾怨賜死時言：「鬼若有知，終不相放。」（〈後周宮女〉，頁 135）尤其〈後周宮女〉為今本《冤魂志》中記事年代最晚者，最能夠反映隋朝初期人的想法，可見對死後有知說法的存疑，仍屬社會大眾長期以來普遍存在的心理狀態。事實上，對死後世界的懷疑以至否定，乃根源於對現實政治的不信任，當權者能否主持公理，才是百姓最在乎的課題：

漢時有王恂，字少林，為郿縣令。之縣，到釐亭。亭常有鬼，數數殺人。恂宿樓上，夜有女子，稱：「欲訴冤，無衣自蓋。」恂以衣與之，乃進曰：「妾本涪令妻也，欲之官，過此亭宿。亭長殺妾大小十餘口，埋在樓下，奪取衣裳財物。亭長今為縣門下遊徼。」恂曰：「當為汝報之，勿復妄殺良善耶！」鬼投衣而去。恂旦收遊徼，詰問，即服。收同謀十餘人，并殺之。掘取諸喪，歸其家殯葬，亭永清寧。人謠曰：「信哉少林世無偶，飛被走馬與鬼語。」飛被走馬，別為他事。今所不錄。（〈王恂〉，頁 78）

涪令妻鬼靈能殺害亭宿者，卻未能殺害亭長報仇，除因為其死後可能成為地縛靈，受困於身故之所而不能離開外；也可能因為身上無衣感到羞恥，且本身並不具有復仇意識，只能等待一個明察秋毫的好官為其申冤；或並不認為「以命償命」是最重要的事，「沉冤得雪」方為重點。⁴¹雖然涪令妻鬼靈以濫殺無辜方式引人注意有爭議處，但若不是遇到明察秋毫、判案公正的王恂，又如何讓亭長等十數人俯首認罪、依律令處治。此外，如蘇娥被亭長刺殺死（〈蘇娥〉，頁 75-76）和諸葛元崇遭推墮水亡故事（〈諸葛覆〉，頁 40），也都不是由泰山府君或天帝制裁，是知鬼靈現身不過是鳴冤訴怨的手段，宣說著為惡者在天理運行過程中，終究是罪無可逭的。

⁴¹ 詳論請參李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，頁 151。



鬼靈復仇的前提，在於人死後仍能保有生時的記憶，因此對於所受冤屈，依然記得一清二楚。尤其受害者生前多屬勢弱一方，其所以能對陽世裡的加害者復仇，不只因為鬼靈擁有超能力，還延續著鬼神之罰必勝之的概念，不可為「富貴、眾強、勇力、強武、堅甲、利兵」⁴²所阻；而泰山府君和天帝主持正義觀念的提出，更免除加害者死後得再行迫害之事的疑慮。這對於有冤說不得的亂世百姓來說，也正是希望藍圖的擘劃，相信冥界有公理正義得能信賴，進而獲得心靈的安慰與紓解。雖然他界力量是讓復仇成功的關鍵，《冤魂志》並不刻意渲染冥界景象，打鐵趁熱地以各種殘酷刑罰，驚駭讀者的耳目與心靈；反倒將懲處場景放在現世人間，使鬼靈現身與加害者生病、死亡或絕嗣命運結合。相較於在冥界審罪施刑之無法得見和神秘莫測，這種直接剝奪現世權益的切身之痛，讓當時得能親見其事者都成了見證人，提高故事內容的可信度，解悟「天理昭昭、報應不爽」的必然性。

四、客觀詮釋：合乎現實的道德理則

鬼靈觀念的產生由來甚早，卻因為不容易在生活中被證驗，因此歷來關於鬼靈的傳說，總是眾說紛紜、莫衷一是。縱使透過文字的載錄與流傳，有助於讓鬼靈概念日趨定型，卻也因為無從印證和難以一言蔽之，留與後人廣泛討論和發揮空間。雖然先秦兩漢的文獻資料中，已有不少關於鬼靈的記載，《冤魂志》之多取材歷代史料典籍，無非是要借助史書紀實的特點，認同和看待鬼靈存在的事實，強化其所言非妄的主張。另一方面，由於中國史書多具有治世鑑戒功能，則冤魂現身踐履報仇的目的，便不只是私人恩怨、以牙還牙式的了結，而是從違反道德秩序的角度，讓加害者受到應有制裁，同時引動讀者同情心的理解。

（一）評議的基礎

南北朝時期政治動盪不安，朝代更迭頻繁，地方官員的汰選途徑，難以按照既定法則執行，來維持一定品質。不僅國家無力派選人才至地方任職，就連正直之士也多不願意到地方擔任主官，特別是到了北魏末期，「國亂政淆，權移於下，遂至宰縣者多廝役。」⁴³北齊雖力圖革新，制縣分「為上中下三等，每等又有上中下之差，自上上縣至下下縣凡九等。然猶因循後魏，用人濫雜，至於士流恥居

⁴² 〔周〕墨翟：〈明鬼下〉，《墨子》（上海：上海書店，1989年《四部叢刊》據上海涵芬樓景印明嘉靖癸丑刊本重印），卷8，頁11b。

⁴³ 〔清〕趙翼：〈北齊以廝役為縣令〉，《廿二史劄記》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》據原刻本校刊），卷15，頁9a。



之。」⁴⁴顏之推官途多舛，卻因長期在北方活動，親眼目睹吏治敗壞情形，耳聞各種草菅人命事例，在寄許官吏符合道德規範時，或隱含對執政者的政治期待：

晉王濟左右嘗於閨中就婢取濟衣物。婢欲奸之，其人云：「不敢。」婢言：「若不從我，我當大叫。」此人卒不肯。婢遂呼云：「某甲欲奸我。」濟即令人殺之。此人具自陳訴，濟猶不信，故牽將去。顧謂濟曰：「枉不可受，要當訟府君於天。」後濟乃病，忽見此人語之曰：「前具告實，既不見理，今便應去。」濟數日卒。（〈王濟左右〉，頁92）

〈王濟左右〉未有交代誣賴者王濟婢下場，但對於未能夠細審事情原委，只憑片面之辭就貿然剝奪侍從性命者，則安排受到病卒報應。畢竟王濟和侍從、婢女間屬主從關係，二者平昔為人如何，只要王濟肯用心察訪，定能夠找到婢女水性楊花的蛛絲馬跡，而證明侍從清白。王濟所以不假思索，立即將侍從處決，顯然有個人私心，或不排除與婢女有私情之可能。根據《晉書》記載，王濟「少有逸才，風姿英爽，氣蓋一時。好弓馬，勇力絕人，善《易》及《莊》、《老》，文詞俊茂，伎藝過人，有名當世。」⁴⁵然生性嚴厲，凡有處事不當者，皆依法處置，益以其妻常山公主雖「兩目失明，而妬忌尤甚」⁴⁶，或說明王濟所以快速處決侍從，乃是為了掩飾個人心虛。因此，侍從鬼靈找王濟復仇，而不是找誣賴者婢女算帳，無非是為了提點讀者：不仁不義的上位者罪業尤深，若其不能夠廉潔自律、正直無私，終究怨聲盈路、官逼民反，藉此樹立上位者應有形象。

其次，今本《冤魂志》雖經輯佚而來，而《顏氏家訓·歸心篇》亦收錄報應故事，卻只有〈楊思達〉被重複記載，且《顏氏家訓·歸心篇》所記錄故事都未有冤魂復仇情節，足證顏之推是有意識在區分兩書。畢竟《顏氏家訓》的訓示對象是家庭內成員，《冤魂志》的教化對象為一般大眾，《冤魂志》雖以推廣佛教為目的，但對於儒家強調的修身立行、經世治國之理，也同樣非常重視。這從《冤魂志》裡的加害者多位高權重、卻品行瑕疵可見端倪，是若：

漢王宏，字長文，為扶風太守，與司徒王允俱為李傕等所害。宏素與司隸校尉胡种不相能，种因就獄竟其事。宏臨死歎曰：「胡种小子，勿樂人之禍，禍必及汝！」种後病，頭不得舉。眼若睡，見宏來，以大杖擊之。數日死。（〈王宏〉，頁106-107）

⁴⁴ 〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：〈職官十五·州郡下〉，《通典》（北京：中華書局，1988年），卷33「縣令」，頁919。

⁴⁵ 〔唐〕房玄齡等：〈王濟列傳〉，《晉書》，卷42，頁6a。

⁴⁶ 〔唐〕房玄齡等：〈王濟列傳〉，《晉書》，卷42，頁9a。



《後漢書》記載王宏「初為弘農太守，考案郡中有事宦官買爵位者，雖位至二千石，皆掠考收捕，遂殺數十人，威動鄰界。」⁴⁷秉公處理、執法嚴明雖為王宏作風，卻不免因為耿介不阿得罪小人，同時與胡种是非不分、以私害公性格形成對比。縱使王宏入獄係李傕陷害，然當時「司隸校尉」的主要職責在監督洛陽附近河南尹、河內、右扶風、左馮翊、京兆尹、河東和弘農等七個郡的官員，⁴⁸在東漢官制中有舉足輕重地位。因此追究王宏冤死的根柢，乃在於胡种未能善盡主司權責，高抬明鏡，還給王宏一個公道；甚至還被私人恩怨拘囿，致王宏死在獄中，這也正是其冤魂找胡种復仇、不找李傕原因。

宏觀中國歷代政權的發展，門閥制度的實踐過程，顯然為魏晉南北朝政治的主要特色之一，致使在傳統儒學思想沒落的表象下，仍得維持一定程度的進展。⁴⁹雖然儒學是維繫傳統政治規範的準則，但權勢利益卻不時趁機腐化人心，在惟利是趨等錯誤價值觀的作祟下，不僅蒙蔽人們對公理正義的追求，還使不公平、不合理事件層出不窮。身處兵荒馬亂中的顏之推，在政權急遽轉換的時局中，不只一次遭受被俘虜命運，或目睹上位者貪圖私利、罔顧禮法，與其思想根柢中的道德觀背道而馳。為符合勸善懲惡的社會理序，讓現實中遭迫害者得到公平對待，《冤魂志》裡遭鬼靈報復者不乏政治名人，藉此打破人世間階級嚴明的尊卑差異，回歸由天理宰制萬物的認知。顏之推或無意解構封建制度裡的君臣關係，卻因為重視儒家道德精神的實踐，和立足於傳統價值觀看待善惡問題，適才格外強調上位者要愛民如子，對草菅人命官員多予批判。

（二）理則的安置

揚善懲惡雖是人類道德的標竿，然由於預期犯罪的報酬率誘惑，致使未到窮途末路也有願意鋌而走險，甚至置人於死地亦在所不惜。即便在漢人的普遍信仰中，天帝承擔起勸善懲惡的職責，以勸導、威嚇的口吻要求民眾遵行社會規範，考量人們內心期盼長壽與畏懼死亡的心理，容攝了民間司命信仰裡的紀算觀念，呈現著量化後的報應系統，⁵⁰卻仍無法遏止惡念萌生和犯罪行為。其後，隨著佛教的傳入、成長和發展，在肯定眾生皆有佛性的前提下，對由貪嗔癡引發的種種惡行，係是透過報應思想的推展來匡正世道。但在實際執行的過程中，卻也融合固有思想文化的優點，呈現出中國式的佛教觀念。

⁴⁷ 〔南朝宋〕范曄等，〔唐〕章懷注，〔梁〕劉昭補注，〔清〕王先謙集解：〈陳王列傳〉，《後漢書集解》，卷 66，頁 13b。

⁴⁸ 見〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：〈職官十四·州郡上〉，《通典》，卷 32「司隸校尉」，頁 881。

⁴⁹ 余英時甚至認為：「魏晉南北朝則尤為以家族為本位之儒學之光大時代。」詳論請參余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987 年），頁 399。

⁵⁰ 見黃東陽：〈由唐人小說察考勸善書的思想淵源與要義〉，《興大人文學報》第 38 期（2007 年 3 月），頁 77。



1、佛教報應論的詮解

因果報應論是佛教思想的重要內涵，認為：「一切有法生，皆從因緣起。」⁵¹「因緣」是佛法的最初根源，一切的法皆是眾因緣和合而生，與四聖諦、八正道、三法印、五蘊、六道、業報、煩惱、輪迴等觀念構成佛教的核心教義。雖然佛教認為一切諸法皆由因緣，因緣產生結果，而結果亦為因緣，二者相倚相生，永無止境。但是任何因緣的形成與變化，在時間上都是持續的，從過去、現在到未來，這種因果論，正是以業為基礎來決定一切現象、有情之生死流轉或命運。⁵²由此建構出佛教報應論的基礎，承認有三世輪迴的現象，如此一來，種善因會報以善果，種惡因則報以惡果，人生在世的所作所為，都會為自己帶來相對的報應，世間一切都受到因果支配。顏之推曾云：「三世之事，信而有徵，家世歸心，勿輕慢也。」⁵³其主要肯定佛教的三世輪迴說，強調要抱持虔誠的信仰態度，卻也鼓勵把這種信仰視為家族傳統，有意識地讓佛教在家族裡傳承延續。

在肯定三世輪迴思想為前提，則現世遭遇的夭壽福禍都有其根據，或受到前世作為影響；反之，今世的生命完結時，仍可能會有業力影響來生；同理，現世種種不過是一種表象，乃受到前世的果左右。如此看來，現世中積善而未見有善報，積惡而未見有惡報情形，便可以獲得合理解釋。因此，當世人對佛教因果報應說提出質疑或批評時，顏之推又反駁云：

夫信謗之徵，有如影響：耳聞目見，其事已多，或乃精誠不深，業緣未感，時儻差闕，終當獲報耳。善惡之行，禍福所歸。九流百氏，皆同此論，豈獨釋典為虛妄乎！項橐、顏回之短折，原憲、伯夷之凍餒，盜跖、莊躄之福壽，齊景、桓魋之富強，若引之先業，冀以後生，更為通耳。⁵⁴

「善有善報、惡有惡報」的道德信條，不僅是佛教因果觀的理論基礎，更是中國傳統思想用以教化的箴言。然檢視現實生活裡的實際經驗，為善作惡實未必與福禍結果對應，則不論是佛教或其他各家思想，於此都無法獲得合理詮解。但若從今生因、來世果的角度，解釋善有惡報、惡有善報現象，此中困惑便迎刃而解。

⁵¹ (印度)馬鳴菩薩造，〔北涼〕曇無讖譯：〈大弟子出家品第十七〉，《佛所行讚》(臺北：中華佛教文化館，1956年《大正新修大藏經·本緣部》影日本明治18年(1885)大正新修大藏經)，頁33。

⁵² 詳論請參黃啟江：〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》第16期(2003年7月)，頁235-238。

⁵³ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》(北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》據抱經堂叢書本排印)，卷5，頁125。

⁵⁴ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》，卷5，頁131-132。



這是顏之推對佛教因果報應觀的理解，也是其用以說服教外讀者皈依三寶的論據。

2、既有報應觀的附會

中國傳統報應理論的源頭，除透過法律讓加害者在現世受到制裁外，還包括道教思想中的承負觀念，意即前人造孽由其本身或後人負擔罪愆，前人為善則能獲得幸福或福佑子孫，藉此回答現實社會中善行得惡報、惡行得善報的不公平現象，⁵⁵而衍生出夭壽窮達係由命運決定的定命觀思想。⁵⁶然從前述論證可知，顏之推的報應觀雖源於佛教因果論，卻也認為道教「神仙之事，未可全誣」⁵⁷。因此《冤魂志》中報應思想的論述準則，實與中國傳統思想處於一種若即若離的態度，呈現出放諸四海皆準的情形，符合一般人心理常態的特質。畢竟《冤魂志》裡的加害者和受害者間多存在著階級差異，就天下為家封建時代的背景看來，小說裡有許多加害者並不受到人世間法律的約束與制裁，而有待具備更高權力的主宰者主持公道，才能夠獲取世人對善惡有報觀的認同，和維繫天道秩序的正常運作。

因此，《冤魂志》不乏有鬼靈向天帝訴冤的描述，知鬼靈復仇乃是在天帝或泰山神的認可下懲治加害者，是以其生命償報既有的罪愆，可見顏之推的報應理論，其實統攝著以法律制裁的觀念。再者，顏之推曾對子孫云：「好殺之人，臨死報驗，子孫殃禍，其數甚多。」⁵⁸同時舉例七則條述於末，標誌犯罪者必受報應的邏輯，打破世人誤以報應說來自佛教，屬於外來思想的錯誤認知，提高對因果報應觀的接受度。如以並見於《顏氏家訓》和《冤魂志》的楊思達故事為例，說明兩書所載報應思想相互融通，及顏之推意欲援儒、道釋佛的企圖：

楊思達為西陽郡守，值侯景亂，時復旱儉，飢民盜田中麥。思達遣一部曲守視，所得盜者，輒截手腕，凡戮十餘人。部曲後生一男，自然無手。⁵⁹

⁵⁵ 如《太平經》有云：「力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善，是先人深有積畜大功，來流及此人也。」王明輯校：〈解承負訣〉，《太平經合校》，頁 22。

⁵⁶ 詳論請參陳玲碧：《唐人小說中的定命觀研究》（臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1991 年），頁 29。

⁵⁷ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈養生第十五〉，《顏氏家訓》，卷 5，頁 122。

⁵⁸ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》，卷 5，頁 135。

⁵⁹ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》，卷 5，頁 136。又《冤魂志》所載為：「梁楊思達為西陽郡守，值侯景亂，時復旱歉，饑民盜



部曲未將百姓饑餒實況呈報，為災民求情發放糧食賑饑，反而把偷盜糧食饑民的手腕截斷，絲毫不管民間百姓死活。其後所生子無手，不僅相應於部曲砍人手腕的報應，符合道教承負報應觀念中，由子孫承受祖先罪過的邏輯，文末用「自然」兩字歸結報應之來的必然性，尤更契合承負觀中禍連子孫的思維。其他如夏侯玄為司馬景王所忌而殺後，訴於天帝，使司馬景王無嗣，繼其位者皆亡（〈夏侯玄〉，頁 43-44）；太樂伎以陶繼之不詳審故遭冤殺，訴天得理後，讓陶繼之病亡、一兒早死、一孫窮寒路次（〈太樂伎〉，頁 50-51）；呂慶祖遭奴僕教子殺害後，透過族弟無期幫助，將教子繩之以法，其二子也都因為父親牽連而被殺（〈呂慶祖〉，頁 71-72）；鐵臼遭繼母虐待死亡後，其生母泣訴於天庭，得天曹符使繼母子鐵杵和繼母相繼而死（〈徐鐵臼〉，頁 80-81）；朱貞因廷尉虞黻疏失，如期遭處決，其後使虞黻妻、虞黻和男女婢十餘人皆喪命（〈朱貞〉，頁 125-126），也都是道教承負說的體現。

五、結論

佛教自傳入中國以後，在與道教相互刺激的過程中激盪融合，不僅「道教逐漸接受佛教的三世之說，佛教也逐漸接受血緣關係的連續性，而承認父子軸間作業與承受果報的合理性，而成為具有中國特色的兼顧血緣關係的三世輪迴的報應論。」⁶⁰顏之推《冤魂志》刪除取材來源中原本枝微末節的敘述，偏重和強化復仇情節的描寫，或將耳聽目聞得來的鬼靈復仇故事載錄，使讀者相信因果報應是從古到今的定理。相較於以佛證佛的直接表露，這種援儒、道入佛的手法，乃是結合大眾熟悉的文化，以中國傳統道德為根基，因此更容易獲得讀者的共鳴與認同，達到輔教勸世的目的。特別是冤魂復仇本身，意味著報應理論能超越時空的拘限被證實，隱含小說人物對現實人生想法的投射，刻劃出受害者面對鬼靈侵擾時受良心譴責的恐懼，反映社會大眾對於現實中不公平之事希求獲得伸張的期待。雖然故事本身或落入圓滿結局的俗套，但卻符合因果報應的論述理則，大快人心之際，同時給予讀者省思的空間。尤其小說以受害者之死，將故事結構一分為二：加害者殘暴受害者生前行徑是因，承受受害者死後的對待是果，則鬼靈得能現身復仇，且一定讓加害者得到應有懲治的規則，除意味是獲得天帝／冥主的

田中麥。思達遣一部曲守視，所得盜者，輒截手腕，凡戮十餘人。部曲後生一男，自然無手。」見王國良：〈楊思達〉，《顏之推冤魂志研究》，頁 121-122。

⁶⁰ 見林惠勝：〈承負與輪迴——報應理論建立的考索〉，收入龔鵬程主編：《海峽兩岸道教文化學術研討會論文（上冊）》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁 289。



支持，亦是說解天理昭彰、報應不爽道理的最佳代言。顏之推側重強調「諸惡勿做」的價值論述，⁶¹及個人對於是非善惡的道德銓解，也自然存乎其中。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 〔周〕墨翟：《墨子》，上海：上海書店，1989年《四部叢刊》據上海涵芬樓景印明嘉靖癸丑刊本重印。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔晉〕張華：《博物志》，北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》據指海本排印。
- 〔晉〕干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕章懷注，〔梁〕劉昭補注，〔清〕王先謙集解：《後漢書集解》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》，北京：中華書局，1996年。
- 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：《顏氏家訓》，北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》據抱經堂叢書本排印。
- 〔北齊〕顏之推撰，羅國威校注：《冤魂志校注》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 〔隋〕李百藥：《北齊書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：《通典》，北京：中華書局，1988年。

⁶¹ 佛教竭力推崇要世人遵循的道德行為準則為「諸惡勿做」和「諸善奉行」，然《冤魂志》以「鬼靈復仇」作為貫穿全書的宗旨，顯然是對於「諸惡勿做」的強調。文見陳金鑫：〈顏之推《冤魂志》及其佛教思想〉，《濟南職業學院學報》2008年第1期（2008年2月），頁57。



- 〔後晉〕劉昫：《舊唐書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔宋〕李昉編纂，夏劍欽校點：《太平御覽》，石家莊：河北教育出版社，2000年。
- 〔清〕趙翼：《廿二史劄記》，臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》據原刻本校刊。
- （印度）馬鳴菩薩造，〔北涼〕曇無讖譯：《佛所行讚》，臺北：中華佛教文化館，1956年《大正新修大藏經·本緣部》影日本明治18年（1885）大正新修大藏經。

（二）近人論著

1、引用專書

- 王立：《中國古代復仇文學主題》，長春：東北師範大學出版社，1998年。
- 王明輯校：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年。
- 王國良：《顏之推冤魂志研究》，臺北：文史哲出版社，1995年。
- 李劍國：《唐前志怪小說史（修訂本）》，天津：天津教育出版社，2005年。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。
- 魯迅輯校：《古小說鈎沉》，香港：新藝出版社，1967年。
- 蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

2、引用論文

（1）期刊論文

- 李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》第16期，2010年6月。
- 姜守誠：〈「冢訟」考〉，《東方論壇》2010年第5期，2010年10月。
- 袁光儀：〈《太平經》承負報應思想探析〉，《成大宗教與文化學報》第2期，2002年12月。
- 徐明生：〈「承負」與「輪回」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉，《江蘇科技大學學報（社會科學版）》2008年第2期。
- 陳金鑫：〈顏之推《冤魂志》及其佛教思想〉，《濟南職業學院學報》2008年第1期，2008年2月。
- 喻忠杰：〈《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性〉，《中國古代文學研究》2010年12期。
- 黃東陽：〈由唐人小說察考勸善書的思想淵源與要義〉，《興大人文學報》第38期，2007年3月。
- 黃啟江：〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》第16期，2003年7月。



劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月。

劉增貴：〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》第 94 卷第 5 期，1997 年 5 月。

盧秀滿：〈洪邁「夷堅志」之入冥故事研究——以冥法判決之準則及其意義為探討中心〉，《臺北大學中文學報》第 6 期，2009 年 3 月。

(日)小南一郎：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，《中國古代小說研究(第 1 輯)》，北京：人民文學出版社，2005 年。

(2) 論文集論文

林惠勝：〈承負與輪迴——報應理論建立的考察〉，《海峽兩岸道教文化學術研討會論文(上冊)》，臺北：臺灣學生書局，1995 年。

湯一介：〈「承負」說與「輪迴」說〉，《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司，1988 年。

(3) 學位論文

沙洵：《漢魏六朝的冥界信仰——以佛教為中心的考察》，天津：南開大學中國古代史碩士論文，2007 年。

涂品卉：《六朝志怪小說復仇主題研究》，屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士班，2013 年。

陳玲碧：《唐人小說中的定命觀研究》，臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1991 年。

喻忠杰：《《冤魂志》鬼魂復仇故事研究》，甘肅：蘭州大學中國古代文學研究所碩士論文，2008 年。

劉育珉：《六朝志怪小說「生死越界」情節研究》，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文，2009 年。



Take Personal Experience as Examples:
The Writing Strategy on Karma Verification in Yan
Zhi Twei's *Yuan Hun Zhi*

Lee, Chao-hung*

Abstract

The current version of *Yuan Hun Zhi* was completed by compiling and editing scattered documents. Approximately sixty stories are preserved, with their themes centered mostly on the revenge of ghosts. The book mainly originated from classics in past dynasties, but through edits at various stages, it deliberately stressed that victims' deaths resulted from unjust treatment rather than by accident, and clearly indicated that the victimizers killed by ghosts had defects in their personalities or behaviors.

Though many stories conveyed the conventional happy ending, they also detailed how the characters' ideas impacted their lives. It depicted the victimizers' fear by guilty conscience when faced with ghosts. This reflected the victims' expectation that unfair matters will be resolved, and that karma theory is independent of time and space. The stories promoted the concept of karma, along with good versus evil.

Yan Zhi Twei does not simply replicates Buddhism's theory of causation; but instead, he also merges China's traditional thinking to

* Assistant Professor, General Education Center, Hsin Sheng Junior College of Medical Care and Management.



acquire more affirmation from the readers. This way, his purpose of promoting Buddhism through *Yuan Hun Zhi* may be fulfilled.

Keywords: Yan Zhi Twei, *Yuan Hun Zhi*, Karma, the revenge of ghosts,
Weird novel

