

先秦至唐代鬼靈復仇事例 的省察與詮釋

李隆獻*

〔摘要〕

本文由民間信仰的文化層面切入，透過綜觀先秦兩漢、魏晉南北朝與唐代具代表性的鬼靈復仇事例，分析各時代鬼靈復仇的動機、方式、特色，及其與天道、冥府、報應等信仰交涉的情況，並引入文化人類學的觀念，既藉此窺探民間的思惟模式，也企望由此獨特的面相探索先秦至唐代民間復仇觀的具體樣貌。

本文分三期探論：第一期自先秦至東漢，為鬼靈復仇之濫觴，其意義在於奠定鬼靈概念與鬼靈復仇的基型，並大致分析、歸納鬼靈復仇的特色。第二期為魏晉南北朝，乃鬼靈復仇的高峰，其基本型態承自先秦，但在數量、事件細節、復仇對象與方式上，均更為繁複多端；此一時期的鬼靈復仇事例，已隱然可見在佛、道信仰盛行下所產生的文化概念與思惟模式之漸變。第三期為唐代，乃鬼靈復仇的轉折階段，其事例、模式多承襲前代，但亦有顯著轉變：鬼靈之申訴由天／帝轉向冥司，與人間愈形相近；在托夢／現形申冤的情節中，人鬼互動更為頻繁、多樣；同時也受到宗教信仰影響而出現「報應觀」。

本文透過先秦至唐代鬼靈復仇的歷時性省察與詮釋，略可總結如下：首先，鬼靈世界乃人間的具體投射，但由其復仇方式與動機觀之，鬼靈復仇不同於傳統富人文精神的「五倫復仇觀」，而仍具有較原始、非理性的復仇心理，且鬼靈怨念之強烈與復仇力量之強大遠勝人間，故在鬼靈復仇事例中，活人絕無避仇逃命的可能。其次，鬼靈復仇之所以必然成功，實則反映唐代以前的人依然認為復仇乃理所當然之事；在期待惡有惡報、公義伸張的心理之下，肯定鬼靈復仇，實即對

* 國立臺灣大學中國文學系教授

自身安全保障的重新確認，鬼靈敘事的撰述者透過編纂鬼靈復仇事例以儆誡世人的用意不外如是。

關鍵詞：復仇、復仇觀、鬼靈復仇、民間信仰

一、本文之取材、論析方向與研究立場

「復仇觀」堪稱重要的文化概念，影響中國文化、社會至為深遠。筆者近年來陸續對「復仇觀」進行系列性的探討：〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，¹以先秦至漢初儒家經典為對象，並以跨領域、跨文化的研究方式，探索中國傳統復仇觀與復仇現象，追溯、分析此一觀念起源與確立的過程，指出「復仇」源自「生物性本能」，並在儒家思想影響下，發展為超越「血屬復仇」的「五倫復仇觀」。〈兩漢復仇風氣與《公羊》復仇理論關係重探〉，²指出《公羊傳》的復仇理論，在兩漢期間實際上並未被真正實踐，傳統將東漢盛行復仇歸因於《公羊》復仇學說，其實並不可信；進而指出：東漢以降，尤其是東漢末年盛行復仇，實與東漢整體士風及朝廷的大赦氾濫關係密切，並非源自《公羊》復仇理論。〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，³則指出自西漢至南北朝的復仇觀，在與官方法律互動下，反映出「忠」／「孝」兩種倫理的拉扯。面對私義之「孝」／「禮」與公義之「忠」／「法」等觀念，復仇觀在此一時期產生多次變化：漢代，尤其是東漢較傾向於認同復仇；曹魏時期則明訂禁復仇之律以規範復仇行為；南北朝分裂後，南方強調「孝義」倫理，對復仇採寬赦，甚至肯定的態度；北朝則傾向於強調「忠」，透過將「忠」定義為「大孝」的詮釋方式，將「忠」的內涵國家化，同時也明令禁止復仇。〈隋唐時期復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，⁴則承上文，繼續探究隋唐時代忠／孝、法／禮的衝突與拉扯：主要透過三個復仇的關鍵案例省察唐代官方復仇觀的轉變；又由〈唐律〉中兩則與復仇相關的律令，指出唐代雖未明文規定禁止復仇，但有「禁止私和」與「徙地避仇」等規定。〈日本復仇觀管窺——以古典文學為重心〉，⁵則透過日本早期史書與古典文學省視日本復仇觀的起源及其歷代嬗變的情況，指出日本早期的復仇觀大致承襲中國傳統的「五倫復仇觀」，允許有條件的復仇行為；並透過平安時代數則有名的「御靈」、「生靈」復仇事例，指出「御靈」復仇多集中於朝廷，頗具政治色彩；「生靈」復仇則展現在紫式部《源氏物語》中，可見復仇觀與文學創作的互涉現象。又發現 12 世紀由

¹ 文載《臺大中文學報》第 22 期（臺北：臺灣大學中國文學系，2005 年 6 月），頁 99-150。

² 文載《臺大中文學報》第 27 期（2007 年 12 月），頁 71-122。

³ 文載《臺大文史哲學報》第 68 期（臺北：臺灣大學文學院，2008 年 5 月），頁 39-78。

⁴ 文載《成大中文學報》第 20 期（臺南：成功大學中文系，2008 年 4 月），頁 79-110。

⁵ 文載《成大中文學報》第 24 期（2009 年 4 月），頁 1-28。

私人復仇演變為武將間的「敵討ち」——類似中國的「為主復仇」；並述論中世紀「曾我兄弟」為父復仇事例與《曾我物語》所引發的復仇熱潮，及其對日本文學、社會、法律、思想等方面的影響，又述論江戶時期德川幕府結合復仇觀與武士道，肯定復仇行為及其所生發的影響，進而探究日本學者對「忠臣藏」事例的不同觀點，彰顯復仇觀隨時間而變改的特質。

鬼靈復仇乃世人普遍接受的觀念，固不待詳論；此種觀念之受人間禮法／禮俗重視報恩／復仇觀念影響，亦無煩贅言。唯鬼靈復仇雖為世人所普遍接受，但前賢之研究並不多見。霍存福的復仇專著《復仇·報復刑·報應說——中國人法律觀念的文化解說》僅於〈下篇·報應說·第八章、一般報應說〉之第一節〈報應說——多源頭匯合而成的解釋〉中以「二、鬼神之報」一小節篇幅概略述論之。⁶

筆者上述諸文皆以經典或史書所載資料為主，可說偏向官方文獻的探討；筆者亦深知以「正史」及其延伸的資料討論復仇的相關問題，其涵蓋面自有不足；若能再輔以民間性質的材料，以為佐證，當有助於更全面的了解歷代復仇觀的樣貌。基於此一認知，本文主要即就民間——尤其是魏晉至隋唐時期——非官方、或民間文人／教徒有關鬼靈復仇的載述，亦即「冥界小說」，⁷包括：舊題〔漢〕班固《漢武故事》、〔晉〕干寶《搜神記》、舊題〔晉〕陶潛《搜神後記》、〔梁〕釋慧皎《高僧傳》、〔南朝·宋〕劉義慶《幽明錄》、〔北魏〕楊銜之《洛陽伽藍記》、〔梁〕顏之推《冤魂志》、〔唐〕張鷟《朝野僉載》、〔唐〕胡璩《譚賓錄》、〔唐〕盧肇《逸史》、⁸〔唐〕牛肅《紀聞》、〔唐〕唐臨《冥報記》、〔唐〕劉肅《大唐新語》、〔唐〕釋道世《法苑珠林》、〔唐〕李復言《續幽怪錄》、〔唐〕張讀《宣室志》、〔唐〕薛用弱《集異記》、〔唐〕段成式《酉陽雜俎》、〔五代〕王仁裕《玉堂閑話》，輔以《史

⁶ 霍存福：《復仇·報復刑·報應說——中國人法律觀念的文化解說》（長春：吉林人民出版社，2005年），頁207-212。

⁷ 葉師慶炳：〈六朝至唐代的結構小說〉，區分「他界」為「冥界」、「仙鄉」、「幻境」、「夢境」，並認為「在六朝時代，以冥界結構最為常見」，收入《晚鳴軒論文集》（臺北：大安出版社，1996年），頁257-287。本文之鬼靈復仇事例，多見於「冥界結構」小說。

⁸ 《逸史》已逸，部分收錄《太平廣記》。相關輯佚與研究，可參薛秀慧：《唐人小說盧肇逸史研究》（臺中：東海大學中國文學研究所碩士論文，1987年）據目前研究，《逸史》作者大抵可確定為盧肇，而由其內容，可大略考察唐代科舉制度與佛道信仰的思想／風氣，以及六朝志怪傳統延續的概況。

記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《北齊書》、《晉書》、《新唐書》及裴松之《三國志注》、李善《昭明文選注》等史書、傳注，並參酌〔宋〕李昉等《太平廣記》、《太平御覽》、魯迅《古小說鈎沈》，探究自先秦至唐代鬼靈復仇事例所呈現的各種面相，並與官方的復仇觀相印證／比較，冀能稍稍補充鬼靈復仇範疇的研究空缺。

古籍所載先秦至唐代鬼靈復仇事例繁多，根據筆者粗略翻檢所得，約有 135 例。⁹茲不暇一一列舉，僅以較具代表性事例進行分析詮解。又，本文主要透過鬼靈復仇事例以詮釋歷代鬼靈復仇所呈現的復仇觀及其演變略況，對「鬼靈信仰」的定義與學者的解說，僅擇其要者略加述論（見本文之〈二〉），未遑詳舉，讀者察之。

本文以先秦至唐代為探討範圍，經歸納之後，發現先秦、兩漢鬼靈復仇事例不多，而以魏晉南北朝與唐代為大宗。本文分為三期探論：第一期自先秦至東漢，第二期為三國、魏晉南北朝，第三期為唐代。如此分節，既可比較復仇觀的遞嬗之迹，又可覘知其承續及其隨時代流轉而產生的嬗變情況。

本文所稱之「鬼靈復仇」，指死者以各種方式進行的復仇行為。文中所舉事例皆須意涵明顯，如死者明言復仇，或時人以為復仇者。至於年代歸屬，由於記載年代的正確性難以確知，故採用編撰成書的時間為其反映觀念的下限，表示關於民間的復仇觀，至少在被作者採集編撰以前，已有一定程度的傳播。爰此，筆者認為欲討論鬼靈復仇事例所反映的復仇觀，宜採如下立場：雖然故事所載未必屬實，但因其廣布流傳，可視為時人普遍相信的民間信仰觀念，吾人既可從中掌握時人對復仇的心態，也可窺索民間復仇／復仇觀的樣貌。最基本的底限，在於作者既然採集資料、編撰成書，理應認可該故事的內容，於是便自覺或不自覺表現出其復仇觀。而且由於鬼靈復仇記載迥異於實際的復仇情況，經歸納、分析後也顯示出一些獨特的面相，可由不同的角度作為復仇觀研究的佐證。

二、「鬼」、「鬼靈信仰」與「鬼靈復仇」

先秦所稱的「鬼」／「鬼靈」通常指廣義的萬物精怪，如《墨子·明鬼下》：

⁹ 詳拙撰〈附錄二：先秦至中古時期鬼靈復仇資料匯編〉，《漢代以降復仇觀的省察與詮釋——中古時期復仇觀的省察與詮釋》（國科會專題研究成果報告，2006年），頁249-304。

「古之今之為鬼，非他也；有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而為鬼者。」¹⁰《莊子·達生》所稱的鬼也非專指後代的「人鬼」，而泛指萬物之靈，¹¹即「萬物有靈觀」。¹²將「鬼」用以專指人死後的狀態乃較為晚出的觀念，卻是歷來「鬼」字最常用的意涵，如《論語·為政》：「子曰：非其鬼而祭之，諂也。」¹³《昭七年·左傳》子產言：「鬼有所歸，乃不為厲。」¹⁴《禮記·祭法》：「人死曰鬼。」¹⁵《爾雅·釋訓》：「鬼之為言歸也。」¹⁶《說文·鬼部》：「人所歸為鬼。」¹⁷王充《論衡·論死》引世俗之論云：「世謂死人為鬼，有知，能害人。」¹⁸可見古人認為「鬼」字指涉人死之後的狀態，非僅定義之名相而已，自有其反映的文化意涵——充分彰

¹⁰ [清]孫詒讓：《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），頁224。

¹¹ 《莊子·達生》：「桓公田於澤，管仲御，見鬼焉。公撫管仲之手曰：『仲父何見？』對曰：『臣無所見。』公反，談詒為病，數日不出。齊士有皇子告敖者，曰：『公則自傷，鬼惡能傷公！夫忿瀟之氣，散而不反，則為不足；上而不下，則使人善怒；下而上，則使人善忘；不上不下，中身當心，則為病。』桓公曰：『然則有鬼乎？』曰：『有。沈有履。灶有髻。戶內之煩壤，雷霆處之；東北方之下者，倍阿鮭蠶躍之；西北方之下者，則泆陽處之。水有罔象，丘有峩，山有夔，野有彷徨，澤有委蛇。』公曰：『請問委蛇之狀何如？』皇子曰：『委蛇，其大如轂，其長如轅，紫衣而朱冠。其為物也，惡聞雷車之聲，則捧其首而立。見之者殆乎霸。』桓公蹶然而笑曰：『此寡人之所見者也。』於是正衣冠與之坐，不終日而不知病之去也。」[清]郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1982年），頁650-654。

¹² 關於「萬物有靈」，參考愛德華·泰勒著，連樹聲譯：〈萬物有靈觀〉，《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》，第十一~十七章（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁341-688。

¹³ [宋]邢昺：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年〔1815〕江西南昌府學刻本），卷2，頁10上。何晏《集解》：「鄭曰：人神曰鬼。」

¹⁴ [唐]孔穎達：《左傳正義》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷44，頁12上。

¹⁵ [唐]孔穎達：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷46，頁6下。

¹⁶ [清]郝懿行：《爾雅義疏》（臺北：河洛圖書出版社，1994年），卷3，頁32下。獻案：段玉裁《說文解字注》謂出〈釋言〉，非。

¹⁷ [清]段玉裁：《說文解字注》（臺北：藝文印書館景經韻樓藏版，1974年），卷9上，頁39下。

¹⁸ [東漢]王充著，楊寶忠校箋：《論衡校箋》（石家莊：河北教育出版社，1999年），頁664。

顯民間「死後有靈」的信仰。所謂「死後有靈」，意謂人死之後的鬼靈也與活人一般，能夠思考、帶有情緒，且有各式各樣的行為。¹⁹民間流傳的諸多鬼靈故事皆因死後有靈，才能與生者有所交涉、產生種種關係。鬼靈復仇的民間信仰與本文之探析即以此為基底。爰此，本文所論，若未特別說明，「鬼」即指人死之後所能顯現的各種狀態。²⁰

卡西勒曾藉其他學者之口解釋「死後有靈」為「死人活著」／「死者仍活」。²¹死後有靈的信仰蓋出於死者思念／依戀生前種種，不欲靈魂灰飛煙滅，冀望能與生者聯繫的心理；但死後有靈的信仰連帶的也會產生人類對於「鬼靈」的恐懼；因為生物有其求生避死的本能，這既形成人類深層的集體潛意識，也反映在各民族文化中。馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）《巫術、科學與宗教》說：

即使在最原始的民族中，他們對死亡的態度，比通常所想像的要複雜得多，……而且互相矛盾，所含要素為：敬愛死者和討厭屍體。

野蠻人對死亡有著強烈的恐懼，可能這是人類和動物所共有的根深柢固的本能。²²

卡西勒也注意到敬愛、思念死者的情緒對鬼靈思想／信仰的影響：

我們在世界各地看到的葬禮都有著共同點。對死亡的恐懼無疑是最普遍最根深柢固的人類本能之一。人對屍體的第一個反應本應是讓它丟在那裡並且十分驚恐地逃開去。但是這樣的反應只有在極為罕見的情況下才能見到。它很

¹⁹ 參考蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：麥田文化，2004年）。又，春秋、戰國時代有鬼神能享食祭祀的觀念，亦可作為「死後有靈」的旁證。說參陳來：第四章〈鬼神〉，《古代思想文化的世界》（臺北：允晨文化，2006年），頁101-135；第五章〈祭祀〉，頁138-167。

²⁰ 參考蒲慕州：〈中國古代鬼論述的形成〉，收入氏編：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》（臺北：麥田文化，2005年），頁19-40。

²¹ 卡西勒著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》（臺北：桂冠圖書公司，1990年），頁125，引布列斯特語；杜若洲譯：《人的哲學：人類文化哲學導論》（臺北：審美出版社，1976年）作「死者仍活」，頁136。

²² 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：協志工業出版社，1978年），頁29、32。

快就被相反的態度所取代：希望能保留或恢復死者的靈魂。²³

古人雖將人死之後的狀態定義為「鬼」，但這未必能增加生者對死後世界的認識。²⁴人自懂得人事之後，不免預想自身生命終將喪失，這產生對死亡與屍體的恐懼；加上死後有靈的信仰既與死亡、屍體關連在一起，於是人類也同樣會害怕「鬼靈」，怕異化的／不明的鬼靈造成自身的不利，乃至死亡。尤其，死亡並不一定是偶然、自然的，也有可能由超自然的力量造成。卡西勒即指出：

在原始思維中，死亡絕沒有被看成是服從一般法則的一種自然現象。它的發生並不是必然的而是偶然的，是取決於個別的和偶然的原因，是巫術、魔法或其他人的不利影響所導致的。……死亡不是不可避免的，它的發生都是由於一個特殊的事件，由於人的疏忽或事故而致。²⁵

法國人類學家列維·布留爾歸納其對世界各原始民族的研究，發現原始民族對死亡的看法之一是「死亡從來不是自然原因造成的，因為死永遠是橫死，換句話說永遠是由某個人借助巫術儀式而進行的蓄意犯罪的謀殺」。²⁶此種觀念與死後有靈的信仰相互交涉，便形成因死者作祟而致橫死之說。列維·布留爾說：

沒有不可逾越的深淵把死人與活人隔開。相反地，活人經常與死人接觸。死人能夠使活人得福或受禍，活人也可以給死人善待或惡報。²⁷

這種隔絕感的消除與死者對生者的禍祟／賜福是一體兩面、同時並存的。有了如此的認知背景，再切入「鬼靈復仇」，觀念便會明朗、清楚得多。由於世人相信死

²³ 《人論》，頁 129。

²⁴ 此種狀況，先秦諸子亦多見及，如《莊子·齊物論》：「予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！」（《莊子集釋》，頁 103）即具體呈現超越死生的莊子對死後世界的迷茫認知。

²⁵ 《人論》，頁 124。

²⁶ 列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1981 年），頁 270。

²⁷ 《原始思維》，頁 307-308。

後有靈，鬼靈仍能像生者一樣活動，²⁸所以人世間的報恩／復仇行為，鬼靈也同樣得以進行。任繼愈認為：在佛教傳入中國之前，中國史書中關於鬼的描述有兩種主要類型：感恩報答者與報怨復仇者。而鬼的特徵之一是：能夠依據生前的個人遭遇而採取報恩或復仇的活動。²⁹這種矛盾的情緒乃是民間信仰「幽冥觀」的基調，³⁰它引出陰陽兩界界線模糊，不即不離的特殊想法。

由《左傳》所載即可印證上述人類學研究的論述，如《宣十五年·左傳》所載嬖妾亡父結草報恩事：

魏顆敗秦師于輔氏，獲杜回，秦之力人也。初，魏武子有嬖妾，無子。武子疾，命顆曰：「必嫁是。」疾病，則曰：「必以為殉！」及卒，顆嫁之，曰：「疾病則亂，吾從其治也。」及輔氏之役，顆見老人結草以亢杜回。杜回躓而顛，故獲之。夜夢之曰：「余，而所嫁婦人之父也。爾用先人之治命，余是以報。」³¹

這是有名的「報恩」事例，也是先秦「冥報觀念」的具體呈現。另一則更有名的事例則是鄭大夫伯有的「鬼靈復仇」。《襄三十年·左傳》載伯有為鄭人所殺，數年後，《昭七年·左傳》載伯有鬼靈出現：

鄭人相驚以伯有，曰：「伯有至矣！」則皆走，不知所往。鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰：「壬子，余將殺帶也；明年壬寅，余又將殺段也。」及壬子，駟帶卒，國人益懼。齊、燕平之月，壬寅，公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故。子產曰：「鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」³²

²⁸ 參考蕭登福：〈上篇、先秦兩漢冥界之探討〉，《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》（臺北：文津出版社，2001年），頁2-164。

²⁹ 任繼愈主編：《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981年），頁14-16。

³⁰ 參考陳登武：〈陰間判官——冥司與庶民犯罪〉，《從人間世到幽冥界——唐代的法治、社會與國家》（臺北：五南圖書出版公司，2006年），第七章，頁285-367。

³¹ 《左傳正義》，卷24，頁12上。

³² 《左傳正義》，卷44，頁11下-12上。

鄭人認為伯有的鬼靈回來復仇，既可在夢中顯現，並以超自然的力量殺掉駟帶與公孫段。如何平息伯有的鬼靈？子產認為讓厲鬼有後人祭拜，始能平息怨忿，且免於為禍人間。至於何以會產生厲鬼，子產聘晉時回答趙景子之問，曾論及此事：

子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能為鬼乎？」子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄，我先君穆公之胄、子良之孫、子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰『蕞爾國』，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎！」³³

依子產之言，人生之始便有魂魄，人死之後，其魂魄並未隨之消失；死後魂魄的強弱與三項因素有關：一是「用物」，即生前所食物品，若食物豐厚精美，則魂魄便能吸取其精氣而獲得力量。二是「憑依」，魂魄有所憑依始能顯現；魂魄之憑依則與其氏族有關，這是生命一體性觀念的延伸——先秦觀念中，個人連結在氏族構成的網絡之中而形成一個整體，故生命力透過氏族來呈現。一般人死後變成的鬼尚且可以憑依生人而為厲，何況伯有氏族的功業權柄不同於平民，其所憑依者自更為強大。三是若魂魄精明便有「靈」——即文中所謂「神明」——故鬼不僅死後有知，且具意志。前兩項因素在不同的民間信仰中未必成立，第三項「死而有知」，卻是人死之後鬼靈能夠回到人世復仇的基本前提。可以說，人有魂魄尚非鬼靈復仇的必要條件，必須「死後有知」才行。若死後無知，則死前的怨忿便無法延續；死後有知方能感受死前的記憶與憤恨，然後進一步具有意志完成生前無法達到的復仇。最重要的是，須具有「強死」的遭遇才會形成鬼靈復仇，這與其怨忿有關，因為強死即非「善終」，於是會憤恨自己生命的喪失，也憤恨受到不公的待遇。若滿足上述條件，則鬼靈復仇便自然不過了。

³³ 《左傳正義》，卷 44，頁 13 上-14 下。

三、鬼靈復仇的濫觴：先秦兩漢鬼靈復仇事例的省察與詮釋

先秦兩漢——尤其是春秋戰國時代——鬼靈復仇的事例雖然不多，³⁴但由先秦以至漢末所載少數事例觀之，時人對鬼靈會對活人進行復仇的認知則無可疑。³⁵如《桓十八年·左傳》載齊襄公與其妹文姜私通，遂使公子彭生拉殺魯桓公，因魯人之請，齊襄乃殺彭生以說；魯莊八年冬，齊襄田獵時見大豕，從者指為公子彭生，齊襄射之，大豕人立而啼，齊襄懼而墜車，傷足。³⁶《左傳》雖未明言乃彭生之鬼靈復仇，但因下文即寫齊襄死於連稱、管至父之亂，《左傳》作者或當時之人蓋認為彭生冤死，遂化為大豕復仇，並聯想到之後的連稱、管至父之亂也與彭生鬼靈有關。

先秦以至兩漢的鬼靈復仇事例大都具有下列幾項特質：遭遇「強死」故怨忿難消的充分條件，「死後有知」的必要條件，以及訴諸天／帝以伸張正義的意涵、復仇必然成功等要素。此一時期鬼靈復仇的種種特質與要素，幾乎全為魏晉以降，乃至李唐、五代所承繼，以至往往僅有嬗變而乏新意。

（一）鬼靈復仇的條件與原因

「鬼靈復仇」與「強死」、「死後有知」密切相關，說已見前。至於先秦時人何以有人死之後鬼靈會回到人世復仇的想法／觀念，則可由《左傳》所載事例進行詮解。如《僖十年·左傳》載晉太子申生復仇事：

晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子。太子使登，僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」對曰：「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』君祀無乃殄乎？且民何罪？失刑、乏祀，君其圖之！」君曰：「諾。吾將復請。」七日，新城西偏將有巫者而見我焉。」許之，遂不見。及期而往，告之曰：「帝許我罰有罪矣，敝於韓。」³⁷

³⁴ 先秦共 7 例，西漢有 2 例，東漢計 3 例。參同注 9，頁 251-252。

³⁵ 《左傳》載鬼靈復仇事，雖其作者未必相信鬼靈真能復仇；但即使用以鑑戒／教化，依然可見當時人相信鬼靈可以復仇的觀念。

³⁶ 分見〈桓十八年〉、〈莊八年〉，《左傳》，《左傳正義》，卷 7，頁 25 下-26 上；卷 8，頁 17。

³⁷ 《左傳正義》，卷 13，頁 15 下-16 下。

此則事例具有多重意義：一、乃先秦少數鬼靈復仇事例中鬼魂親自現身者；二、申生自言「余得請於帝矣」、「吾將復請」、「帝許我罰有罪矣」，可見復仇須取得天帝的認可；三、鬼靈復仇帶有懲罰意味，所謂「罰有罪」，並非只為「私怨」，且有伸張「公義」的意涵，也就是說鬼靈的復仇背後有天理的支持、上帝的允許始能名正言順。此種觀念亦為後代所承繼。四、申生既直接以實體對狐突顯形、又藉巫者傳話，可知時人對鬼靈型態尚非清楚界定。

本文〈二〉所述伯有復仇事例與《墨子·明鬼下》所載杜伯、莊子儀復仇事，亦可證成此種觀念：

周宣王殺其臣杜伯而不辜，杜伯曰：「吾君殺我而不辜，若以死者為無知則止矣；若死而有知，不出三年，必使吾君知之。」其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車數百乘，從數千，人滿野。日中，杜伯乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中，伏弋而死。當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之《春秋》。為君者以教其臣，為父者以警其子，曰：「戒之慎之！凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此之慳慳也！」以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？非惟若書之說為然也，……昔者燕簡公殺其臣莊子儀而不辜，莊子儀曰：「吾君王殺我而不辜，死人毋知亦已；死人有知，不出三年，必使吾君知之。」期年，燕將馳祖……日中，燕簡公方將馳於祖塗，莊子儀荷朱杖而擊之，殪之車上。當是時，燕人從者莫不見，遠者莫不聞，著在燕之《春秋》。諸侯傳而語之曰：「凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此其慳慳也！」以若書之說觀之，則鬼神之有，豈可疑哉？³⁸

伯有與杜伯、莊子儀皆為「強死」；《墨子》所述兩則事例，受害者都在死前提到「若死而有知，不出三年，必使吾君知之」，既強調「死而有知」，其結果也都得到證實。可知「強死」與「死人有知」乃鬼靈復仇的最重要前提。

《墨子》所載二事例皆終結於「鬼神之有，豈可疑哉」，諸侯並傳而語之曰：「凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此其慳慳也」，其重視教化的意涵不言可喻。又，在杜伯、莊子儀的復仇事例中，鬼並不像後代的虛無縹緲，也非陰陽懸

³⁸ 《墨子閒詁》，頁 202-206。

隔，而是由復仇意志形成的、透過某種憑依而具有實體的另類存有，與《左傳》所載申生復仇事例之鬼靈親自返回人間類似。

先秦的鬼靈概皆向天／帝申訴後始能進行復仇，東漢的鬼靈復仇則出現少數鬼靈親自現形向人間申冤的事例，如《後漢書·獨行列傳》所載〈涪令妻〉事：

（王恁）舉茂才，除郿令。到官，至釐亭。亭長曰：「亭有鬼，數殺過客，不可宿也。」恁曰：「仁勝凶邪，德除不祥，何鬼之避！」即入亭止宿。夜中聞有女子稱冤之聲。恁呪曰：「有何枉狀，可前求理乎？」女子曰：「無衣，不敢進。」恁便投衣與之。女子乃前訴曰：「妾夫為涪令，之官過宿此亭，亭長無狀，賊殺妾家十餘口，埋在樓下，悉取財貨。」恁問亭長姓名。女子曰：「即今門下游徼者也。」恁曰：「汝何故數殺過客？」對曰：「妾不得白日自訴，每夜陳冤，客輒眠不見應，不勝感恚，故殺之。」恁曰：「當為汝理此冤，勿復殺良善也。」因解衣於地，忽然不見。明旦召游徼詰問，具服罪，即收繫，及同謀十餘人悉伏辜，遣吏送其喪歸鄉里，於是亭遂清安。³⁹

此一事例特別值得思考的是：涪令妻之鬼靈既然能因過客眠不見應即忿恚殺之，何以不直接殺了亭長復仇？第一種可能是：涪令妻雖為鬼靈，依然具有人間女子的觀念，無衣便感羞恥，因此自認弱女子，無法自行復仇。若鬼靈無復仇的意志，當然不會親自動手復仇，只能等待一明察秋毫的好官為其申冤，方得安息。此一理解，反映了當時民間的真實情況，亦即鬼靈能真正執行復仇者畢竟還是少數。第二種解釋是：涪令妻鬼靈有能力殺人，卻不執行復仇，顯然不認為「以命償命」是最重要的事，「沈冤得雪」方為重點！因此，鬼靈寧願數殺過客，執意找到能回應她訴冤之人。此一觀點比較像希望伸張公義而非憤恨生命遭到橫奪，反映的是得理申冤重於洩恨復仇。⁴⁰此則事例亦見顏之推《冤魂志》；又，《搜神記》、《冤魂志》並載〈蘇娥〉事例，雖人物姓名與〈涪令妻〉不同，事件情節則如出一轍，唯細節彌多，明顯承自〈涪令妻〉事例，由此具體可見鬼靈復仇由東漢過渡到魏

³⁹ [劉宋] 范曄：〈涪令妻〉條，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷81，頁2681；亦見[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15-16；〈涪令妻〉條，《廣記》，卷127，頁898，後二書文皆較略。

⁴⁰ 另外尚有一種民間信仰的觀點，即涪令妻死後成為「地縛靈」，困於身故之所，不能離開，因此無法前往尋找兇手復仇。唯此一觀點與復仇觀無涉，姑附誌於此。

晉南北朝及其承傳增益的軌跡。說詳本文〈四〉之（三·4）。

（二）復仇的對象與確認鬼靈復仇的方法

先秦、兩漢的鬼靈復仇，大抵以「事主」為復仇對象，如前述伯有之殺駟帶與公孫段，杜伯之殺周宣王，莊子儀之殺燕簡公；唯亦有擴大復仇對象者，如上述申生復仇事例，申生本欲以滅晉作為復仇，因狐突之勸而改為讓晉惠公敗於韓原，兩種方式都不僅直接傷害晉惠公而已，其影響也及於整個晉國。

至於先秦、兩漢時人如何確定乃鬼魂回到人世復仇，而非「報應」？根據載述，可知時人或透過「巫者」得知，如《成十年·左傳》載「晉侯夢大厲」事：

晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊，曰：「殺余孫，不義。余得請於帝矣！」壞大門及寢門而入。公懼，入于室。又壞戶。公覺，召桑田巫。巫言如夢。公曰：「何如？」曰：「不食新矣。」公疾病，求醫于秦。秦伯使醫緩為之。未至，公夢疾為二豎子，曰：「彼，良醫也，懼傷我，焉逃之？」其一曰：「居肅之上，膏之下，若我何？」醫至，曰：「疾不可為也，在肅之上，膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉，不可為也。」公曰：「良醫也。」厚為之禮而歸之。六月丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人為之。召桑田巫，示而殺之。將食，張，如廁，陷而卒。⁴¹

晉景公夢見趙氏祖先化為厲鬼前來尋仇，問諸「桑田巫」，巫者證實其夢；景公後雖殺死巫者，最後依然如巫者所言而亡。又，襄十八、九年左傳載晉荀偃與欒書共弑厲公，二十年後，荀偃忽夢厲公復仇，亦由「巫」加以證實：

中行獻子將伐齊，夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋。他日，見諸道，與之言，同。巫曰：「今茲主必死。若有事於東方，則可以逞。」獻子許諾。晉侯伐齊，將濟河，獻子以朱絲係玉二穀，而禱曰：「齊環怙恃其險，負其眾庶，棄好背盟，陵虐神主。曾臣彪將率諸侯以討焉，其官臣偃實先後之。苟捷有功，無作神羞，官臣偃無敢復濟。唯爾有神裁之。」沈玉而濟。（十八年）

⁴¹ 《左傳正義》，卷 26，頁 29 上-30 上。

荀偃瘡疽，生瘍於頭。濟河，及著雍，病，目出。(十九年)⁴²

此一事例，除同以「夢」顯示為鬼靈復仇，並由巫者證實外，亦為後代鬼靈復仇雖時過多年依然可以執行復仇留下典型範例。

或透過「視鬼者」證實，如《漢書·竇田灌韓傳》載田蚡因不滿灌夫無禮、竇嬰為灌夫助言，又有之前欲得竇嬰田而不許之隙，乃藉其勢與太后之寵而令竇嬰、灌夫先後棄市，事後，《漢書》載：

蚡疾，一身盡痛，若有擊者，諱服謝罪。上使視鬼者瞻之，曰：「魏其侯與灌夫共守，笞欲殺之。」竟死。⁴³

竇、灌二人鬼靈鞭笞田蚡，常人無法得見，唯田蚡與「視鬼者」能見。此事見諸《漢書》，可見當為時人——至少班固——所認同。世人認為有人能「視鬼」，這在今日社會猶然。

或透過「占卜」得知，如《左傳》哀十六、十七年載：

衛侯謂渾良夫曰：「吾繼先君而不得其器，若之何？」良夫代執火者而言，曰：「疾與亡君，皆君之子也，召之而擇材焉可也。若不材，器可得也。」豎告天子。天子使五人與緹從己，劫公而強盟之，且請殺良夫。公曰：「其盟免三死。」曰：「請三之後有罪殺之。」公曰：「諾哉！」十七年春，衛侯為虎幄於藉圃，成，求令名者而與之始食焉。天子請使良夫。良夫乘衷甸兩牡，紫衣狐裘。至，袒裘，不釋劍而食。天子使牽以退，數之以三罪而殺之。……衛侯夢于北宮，見人登昆吾之觀，被髮北面而譟曰：「登此昆吾之虛，縣縣生之瓜。余為渾良夫，叫天無辜。」公親筮之，胥彌赦占之，曰：「不害。」與之邑，寘之而逃，奔宋。衛侯貞卜，其繇曰：「如魚窺尾，衡流而方羊。裔焉大國，滅之將亡。闔門塞竇，乃自後踰。」⁴⁴

⁴² 《左傳正義》，卷 33，頁 10 下-11 下；卷 34，頁 2 下-3 上。

⁴³ [東漢]班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 52，頁 2393。

⁴⁴ 分見《左傳正義》，卷 60，頁 7 上-10 下。

渾良夫為衛孔氏之豎，既內通孔姬，又參與立君之陰謀，但其被殺後卻現身衛莊夢中大叫無辜，聲稱取得天帝復仇之命，衛侯醒後即親筮，卜人胥彌赦詐言無害而棄官逃亡；衛莊又親自貞卜，繇辭示以其國將亡，之後其辭也果然應驗。

亦有但憑直覺即加認定者，如《史記·呂后本紀》載：

三月中，呂后祓還，過軹道，見物如蒼犬據高后掖，忽弗復見。卜之，云「趙王如意為祟」，高后遂病掖傷。⁴⁵

呂后殺趙王如意後，在祓除來歸路上遭到疑似蒼犬的動物咬傷腋下。這雖未必真為鬼靈作祟，但當卜人說是趙王如意作祟時，時人想必都相信了，呂后自己當也認為如此，遂病掖傷。⁴⁶以民間信仰思惟觀之，兩件看似不相干的事情彼此當然有可能連結，若其連結關係相當明顯，則甚至不須倚靠占卜，僅憑直覺即可認定。

（三）復仇的方式

先秦兩漢鬼靈復仇的方式，或先訴諸天／帝，再採取行動，如前述晉之申生、衛之渾良夫二事例皆然；或採托夢方式進行復仇，如晉厲公、鄭伯有、衛渾良夫事例；亦有鬼靈親自現身復仇者，如申生、杜伯、莊子儀；亦有透過巫者顯靈者，如申生復仇事例。唯彼此之間並不必然相干排斥，亦有兼採多種方式者，如申生復仇事例，說已詳上。其中訴諸天／帝與托夢復仇兩種方式均為後代所承襲，且有更為縝密細緻的發展，說詳本文〈四〉、〈五〉節。

先秦、兩漢鬼靈復仇的方式，大抵以直接殺害復仇對象為多，不過不止於實體／物理性攻擊，有時也以疾病傷害仇家，已如上述。又，前述《左傳》載鄭人夢伯有「介而行」——穿戴甲冑行走——並未明言伯有現身擊殺駟帶與公孫段，伯有只在鄭人夢中現身與宣告，這是一種人鬼相隔的展現。人鬼相隔也不一定僅靠夢境與現實來區別，如舊題班固《漢武故事》載：

⁴⁵ [日]瀧川龜太郎：《史記會注考證》（東京：東京文化學院東京研究所，昭和七年〔1932〕），卷9，頁21；亦見《漢書·五行志》、《論衡·死偽》。

⁴⁶ 《論衡·死偽》亦載此事，在「病掖傷，不愈而死」後有「蓋以如意精神為蒼犬，見變以報其仇也」云云（《論衡校箋》，頁687），可見漢季可能已流傳如意鬼靈復仇之說。

太后弟田蚡欲奪太后兄子竇嬰田，嬰不與。⁴⁷上召大臣議之，群臣多是竇嬰，上亦不復窮問，兩罷之。田蚡大恨，欲自殺；先與太后訣，兄弟共號哭訴太后，太后亦哭弗食；上不得已，遂乃殺嬰。後月餘日，蚡病，一身盡痛，若擊者。叩頭復罪。上使視鬼者察之，見竇嬰答之；上復夢竇嬰謝上屬之；上於是頗信鬼神事。⁴⁸

竇嬰鬼靈鞭答田蚡，在現實中呈現為病痛，病徵如遭擊打之狀。此與上述直接受到鬼靈實際傷害者不同。本則事例，人鬼之間的交涉皆為若即若離，雖層次不同，又彷彿相通。蓋中國有一類型的民間信仰認為人鬼殊途，鬼非實質的存有。爰此，我們便可了解民間的鬼靈信仰型態，相當程度影響鬼靈復仇的方式，這在魏晉南北朝、唐代尤其多見。

上述之外，此一時期的鬼靈復仇，猶有四點值得注意：

一、復仇的鬼靈仍帶有生時的情緒、感受與記憶，這些心理狀態不一定會隨著時間而逐漸沖淡、平復，即使時間流逝，復仇的意念也不會有所衰減。依照民間信仰潛藏的邏輯，與其說鬼靈怨念特別強烈，毋寧說鬼靈的心理狀態停留在當初肉體死亡的瞬間，故其念茲在茲都是意欲復仇的意念。即使鬼魂死後向天／帝申訴、或是有計畫的復仇，似乎有思考／籌畫等意志依然在進行的樣貌，不過其心理狀態卻不再變動。此點特色亦為後代之鬼靈復仇所承繼。

二、鄭大夫伯有、衛渾良夫，皆非善類，生前都弄權作亂，如此之「鬼」，依然可在死後進行復仇，似乎有違常理，也似乎不完全合乎「教化」之道。這或可由三方面詮釋：（一）原始／民間思惟認為強死者為厲，而且通常生前愈暴虐，死後所化厲鬼也愈兇惡。（二）鬼靈信仰雖寓教化意義，但其教化未必全以道德倫理為依歸，在鬼靈復仇的思惟中，似在點出惡人雖惡，生命自亦可貴，其教訓在：殺人者必得償命，理當不可妄殺。是以伯有、渾良夫的鬼靈，亦得以復仇成功。（三）伯有、渾良夫雖皆為「惡人」，但遭復仇的對象亦屬「惡人」，故化為「惡鬼」後也可以向「惡人」復仇，這或許更合乎「教化」的最終意涵。

三、先秦、兩漢的鬼靈復仇載述，明顯有「教化」意涵，如上述《墨子》所

⁴⁷ 魯迅：《古小說鈞沉》：「案此下當有後嬰所厚灌夫因酒忤蚡，蚡乃奏案，灌夫家屬，橫皆得棄市罪，嬰上書論救事，今未見諸書徵引。」《魯迅輯錄古籍叢編》，卷 1（濟南：齊魯書社，1997 年），頁 423。

⁴⁸ 收入魯迅：《古小說鈞沈》，頁 423，魯迅謂出「《續談助·三》」。

載二則鬼靈復仇事例與《左傳》所載申生與齊襄公事例，甚至伯有、渾良夫事例，乃至呂后、田蚡事例，似皆已隱然蘊涵此種意涵；魏晉以至唐代的鬼靈復仇尤其將此一道德教化意涵發揮得淋漓盡致。

四、或許因為資料有限，也可能是先秦、兩漢所載事例以貴族／士人階級為主，此一時期的復仇尠少及於平民百姓，更不用說動物生靈，此與魏晉南北朝、唐代大異其趣。

四、鬼靈復仇的高峰：魏晉南北朝鬼靈復仇事例的省察與詮釋

雖然先秦以降即有關於鬼靈復仇的記載，但鬼靈復仇事例卻以魏晉南北朝為最多。⁴⁹魏晉南北朝以鬼小說聞名於世，⁵⁰鬼靈復仇以此時期為最盛行，本不足怪。吾人可由「復仇觀」、「鬼靈信仰」與「時代背景」三方面推究此一時期鬼靈復仇盛行的原因：

首先，就「鬼靈信仰」而言：一、在社會文化方面：魏晉南北朝適逢各民族的融合與兼併，戰亂不息、人民遷徙流離、天災疫病流行，世人莫不努力求生，因而對死亡多所關注。二、在民間信仰方面：既然死亡多見、災難頻仍，是以整個魏晉南北朝皆籠罩在巫術／靈異的氛圍中，時人又雅好志怪以為談興；此種氛圍促使佛教大盛、道教亦興，佛道的幽冥觀、報應觀遂廣泛流傳，形成民間信仰的基底。魯迅有謂：

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；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。其書有出于文人者，有出于教徒者。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。

⁴⁹ 據筆者粗略爬梳，三國有 4 例，魏晉南北朝 47 例，計 51 例。參同注 9，頁 252-271。

⁵⁰ 葉師慶炳：〈魏晉南北朝的鬼小說與小說鬼〉，對此一時期「鬼小說」與「鬼」的特色有相當翔實細緻的歸納與分析，收入《古典小說論評——晚鳴軒文學論文集之二》（臺北：幼獅文化事業公司，1985 年），頁 101-141。

「鬼靈信仰」與「復仇觀」結合，一則在故事／小說中反映了現實情況；一則構成民間信仰的教化意涵。如《冤魂志·釋僧越》條載：

梁東徐州刺史張臬，僕射永之孫也。嘗因敗入北，有一土民，與臬盟誓，將送還南。土民遂即出家，法名僧越，臬供養之。及在東徐，且隨至任，恃其勳舊，頗以言語忤臬。臬怒，遣兩門生，夜往殺之。爾後忽夢見僧越，云：「來報怨。」少時出射，而箭括傷指，纔可見血，不以為事。後因破梨，梨汁浸漬，乃加膿爛。停十許日，膊上無故復生一瘡，膿血與指相通，月餘而死。⁵²

僧越雖非善類，死後依然報怨復仇，反映鬼靈復仇實已融合了佛教與民間宗教信仰的幽冥觀。

其次，就「復仇觀」而言：魏晉南北朝極為重視復仇，絕不容許有仇不報，故在志怪小說中即連動物都會為「父」「母」復仇，如〔晉〕干寶《搜神記·邛都大蛇》條載：

邛都縣下，有一老姥，家貧，孤獨，每食，輒有小蛇，頭上戴角，在床間，姥憐而飴之。食後稍長大，遂長丈餘。令有駿馬，蛇遂吸殺之，令因大忿恨，責姥出蛇。姥云：「在床下。」令即掘地，愈深愈大，而無所見。令又遷怒，殺姥。蛇乃感人以靈言，瞋令：「何殺我母？當為母報讎。」此後每夜輒聞若雷若風，四十許日，百姓相見，咸驚語：「汝頭那忽戴魚？」是夜，方四十里，與城一時俱陷為湖，土人謂之為「陷湖」，唯姥宅無恙，訖今猶存。漁人採捕，必依止宿，每有風浪，輒居宅側，恬靜無他。風靜水清，猶見城郭樓櫓巽然。今水淺時，彼土人沒水，取得舊木，堅貞光黑如漆。今好事人

⁵¹ 魯迅：〈第五篇、六朝之鬼神志怪書（上）〉，《中國小說史略》，《魯迅全集》，第9冊（北京：人民文學出版社，1989年），頁43。

⁵² 《冤魂志校注》，頁87；亦見〈釋僧越〉條，《廣記》，卷120，頁841；〔唐〕釋道世：《法苑珠林》（臺北：新文豐出版社，1993年），卷78。

以為枕，相贈。⁵³

蛇精以餵養之姥為母，邛都縣令既殺其母，蛇精便以整個邛都縣為復仇對象，遂將全縣周圍四十里俱陷為湖，獨留姥宅。⁵⁴又如舊題〔晉〕陶潛《搜神後記·臨海射人》條載：

吳末，臨海人入山射獵，為舍住。夜中，有一人長一丈，著黃衣白帶，來謂射人曰：「我有讎，剋明當戰。君可見助，當厚相報。」射人曰：「自可助君耳，何用報為！」答曰：「明日食時，君可出溪邊。敵從北來，我南往應。白帶者我，黃帶者彼。」射人許之。明出，果聞岸北有聲，狀如風雨，草木四靡；視南亦爾。唯見二大蛇，長十餘丈，於溪中相遇，便相盤繞。白蛇勢弱，射人因引弩射之，黃映者即死。日將暮，復見昨人來辭謝，云：「住此一年獵，明年以去，慎勿復來，來必為禍。」射人曰：「善。」遂停一年獵，所獲甚多，家致巨富。數年後，憶先山多肉，忘前言，復更往獵。復見先白帶人語之曰：「我語君勿復更來，君不能見用。讎子已大，今必報君，非我所知。」射人聞之，甚怖，便欲走，乃見三烏衣人，皆長八尺，俱張口向之，射人即死。⁵⁵

連動物鬼靈都會為自己與「親人」復仇，何況人類鬼靈！

⁵³ 〔晉〕干寶：《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），卷20，頁243。案：此條李劍國輯校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年）未收。里仁本云：「本條未見各書引作《搜神記》。按其文句與《太平御覽》引《益州記》幾全同。本事亦見《太平御覽》七九一，《太平寰宇記》七五引李膺《益州記》，《太平廣記》四五六引《窮神秘苑》。」（頁243）。

⁵⁴ 又如《搜神記·華亭大蛇》條載大蛇為己復仇事：「吳郡海鹽縣北鄉亭里，有士人陳甲，本下邳人。晉元帝時，寓居華亭，獵于東野大藪。歟見大蛇長六七丈，形如百斛船，玄黃五色，臥岡下，士人即射殺之，不敢說。三年，與鄉人共獵，至故見蛇處，語同行曰：『昔在此殺大蛇。』其夜，夢見一人，烏衣黑幘，來至其家，問曰：『我昔昏醉，汝無狀殺我。我昔醉，不識汝面，故三年不相知，今日來就死。』其人即驚覺，明日腹痛而卒。」（卷20，頁242-243）亦見〈陳甲〉條，《廣記》，卷131，頁841。

⁵⁵ 李劍國輯校：《新輯搜神後記》（北京：中華書局，2007年），頁541；亦見〈臨海人〉條，《廣記》，卷131，頁926。

再次，時代背景方面：魏晉南北朝長達四百年，缺乏大一統帝國，各分裂王朝統治時間也不長，律法未能統一並嚴格執行，使得復仇行為大致不受管束，南朝甚至有鼓勵復仇的傾向。⁵⁶此一現象呈現在鬼靈復仇者，可以《冤魂志·李期》條為例：

秦李雄既王於蜀，其第四子期立季為嗣，又次自立。期從叔壽襲期，期被廢為邛都公，尋復殺之，而壽自立。壽性凶狠猜忌，僕射蔡興等以正直忤旨，遂誅之。無幾，壽病，恆見李期、蔡興為祟，嘔血而死。⁵⁷

又如《冤魂志·牛牧寺僧》條：

宋高祖平桓玄後，以劉毅為撫軍荊州刺史。到州，便收牛牧寺僧主，云藏桓家兒度為沙彌，并殺四道人。後夜夢見此僧來，云：「君何以枉見殺貧道？貧道已白於天帝，恐君亦不得久。」因遂得病不食，日爾羸瘦。當發揚都時，多有諍競，侵陵宰輔，宋高祖因遣人征之。毅敗，夜單騎突出，投牛牧寺，僧白：「撫軍昔枉殺我師，我道人自無報仇之理，然何宜來此？亡師屢有靈驗，云天帝當收撫軍於寺殺之。」毅便歎咤出寺，後崗上大樹自縊而死也。

⁵⁸

凡此皆因時代混亂而生之殺戮，但亦可見鬼靈復仇與時代的關係。

（一）鬼靈復仇的條件、身分與手段

魏晉南北朝民間故事／小說呈現的鬼靈復仇，亦如先秦、兩漢，奠基於相信鬼靈存在，且能對人世產生影響。至於鬼靈為何要復仇，則是現實意念的應然性延伸，⁵⁹如鬼靈仍帶有生時的情緒、感受與記憶，因此身軀雖逝、陰陽兩隔，但仍

⁵⁶ 可參拙撰〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律干涉的省察與詮釋〉。

⁵⁷ 《冤魂志校注》，頁 39-40；亦見〈李期載記〉、〈李壽載記〉，《晉書》，卷 121，頁 3043、3046；〈李壽傳〉，《魏書·李雄列傳》，卷 96 附；《珠林》，卷 70。

⁵⁸ 《冤魂志校注》，頁 48-49；亦見〔宋〕李昉等：〈劉毅〉條，《太平廣記》（臺北：文史哲出版社，1981 年），卷 126，頁 889；《珠林》，卷 73。

⁵⁹ 說參王立、劉衛英主編：〈前言〉，《中國古代復仇故事大觀·鬼靈復仇》（上海：學林出

放不下仇人迫害己身的怨恨，是以生時雖不能報怨，死後終要完成復仇，這也與先秦、兩漢並無不同。只要死後有知、怨念夠強，鬼靈復仇的條件便得以成立，其餘都是次要的。顏之推《冤魂志·曇摩讖》條載一沙門鬼靈復仇云：

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，蒙遜悟而不與。摩讖意欲入魏，屢從蒙遜請行，蒙遜怒殺之。既而左右常白日見摩讖以劍擊蒙遜，因疾而死。⁶⁰

理應慈悲為懷的沙門，竟也在死後現形持劍攻擊殺己兇手，置之死地而後已。若非怨恨既深且烈，又該如何解釋？⁶¹

魏晉南北朝的鬼靈復仇毋須特定身份——不再限於「強死」之貴族、士人——任何人都有可能進行。如干寶《搜神記·管輅》條載：

利漕民郭恩，字義博。兄弟三人，皆得癡疾。使輅筮其所由。輅曰：「卦中有君本墓，墓中有女鬼，非君伯母，當叔母也。昔饑荒之世，當有利其數升米者，排著井中，嘖嘖有聲，推一大石下，破其頭。孤魂冤痛，自訴於天耳。」

⁶²

平常弱女子死後，只要心懷怨念，即可復仇。又，此則事例亦可見由「筮」可知其為鬼靈復仇以及「訴天」情節，此皆與先秦、兩漢無異。又如《冤魂志·張珣》條載：

梁武昌太守張珣，嘗乘船行，有一部曲，役力小不如意，珣便躬捶之，杖下

版社，1997年），頁1。

⁶⁰ 《冤魂志校注》，頁59；亦見《廣記》，卷119，「讖」作「讖」，頁836-837；又，《廣記》、《冤魂志》均作《還冤記》。事又見〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注：〈晉河西曇無讖傳〉，《高僧傳》，卷2（北京：中華書局，1992年）然謂蒙遜之死乃鬼神所擊，非曇摩讖鬼靈所為。

⁶¹ 當然也可以「報應觀」解釋，不過，若屬單純報應，便毋須特別強調曇摩讖的鬼魂現形持劍攻擊的「復仇」情節。是以，由復仇觀解釋似更合理。

⁶² 《搜神記》，卷3，頁35。

臂折，無復活狀，絢遂推江中。須臾，見此人從水而出，對絢撫手曰：「罪不當死，官枉見殺，今來相報。」即跳入絢口，因得病，少日而殂。⁶³

小小力役，受杖之餘，復遭溺斃，須臾即行復仇，且不必訴之於天，可見其怨念之強。由上二事例可見魏晉南北朝時期的鬼靈復仇不限階級、身分，只要是有怨念的鬼靈都可進行復仇。

先秦至兩漢各類鬼靈復仇的手段——實體性攻擊、致病、因遭攻擊而呈現疾病、因事被殺等——在魏晉南北朝時期也一樣不少；除此之外，尚有造成壓力的心理性報復，如《三國志·吳書·孫策傳》裴松之《注》引《搜神記》載：

策既殺于吉，每獨坐，彷彿見吉在左右，意深惡之，頗有失常。後治創方差，而引鏡自照，見吉在鏡中，顧而弗見，如是再三，因撲鏡大叫，創皆崩裂，須臾而死。⁶⁴

于吉鬼靈藉由鏡中顯形，造成孫策的心理壓力，終使孫策心理崩潰，創裂致死。類似之例尚有《三國志·孫峻傳》載諸葛恪為孫峻所殺後，孫峻入呂據營，「據御軍齊整，峻惡之，稱心痛去，遂夢為諸葛恪所擊，恐懼發病死」⁶⁵，藉由夢境之恐懼引發疾病。夢中⁶⁶或鏡中⁶⁷顯形，恰皆反映人鬼相隔而又相通的觀念，故鏡中顯形的復仇方式雖不見於前代，其基本原理則大體相同。

魏晉南北朝的鬼靈復仇並無固定的復仇手段，而針對不同的復仇對象採取不同的復仇手段，如《冤魂志·魏輝儁》條載：

北齊陽翟太守張善，苛酷貪叨，惡聲流布。蘭臺遣御史魏輝儁就郡治之，賊賄狼籍，罪當合死。善於獄中，使人通訴，反誣輝儁為納民財，枉見推縛。文宣帝大怒，以為法司阿曲，必須窮正，令尚書令左丞盧斐覆驗之。斐遂希

⁶³ 《冤魂志校注》，頁 83；亦見〈張珣〉條，《廣記》，卷 120，頁 844；《珠林》，卷 78。

⁶⁴ [晉]陳壽：《三國志》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 46，頁 1112。

⁶⁵ 《三國志》，卷 64，頁 1446。

⁶⁶ 「夢」乃心理之反映，佛洛伊德理論論之甚詳，茲不贅論；《左傳》之鬼靈復仇亦多於夢境中出現，已見本文之〈三〉。

⁶⁷ 「鏡」乃自我心理之投射，當今心理分析學派與文學批評理論論之甚詳，此不贅。

旨，成輝僞罪狀，奏報，於州斬決。輝僞遺語令史曰：「我之情理，是君所見，今日之事，可復如之。當辦紙百番、筆二管、墨一錠，以隨吾屍。若有靈祇，必望報盧。」令史哀悼，為之殯斂，並備紙筆。十五日，善得病，唯云叩頭，未旬日而死。纔兩月，盧斐坐譏駁魏史，為魏收奏，文宣帝鳩殺之。

68

作惡多端、又反誣御史魏輝僞致令其被斬的張善，自是魏輝僞復仇的主要對象，因此其遭復仇也較迅速，並以比較直接的致病復仇；至於不能明察事理、枉殺好人的盧斐，也在兩個月後因牽連事端而被鳩殺，一方面是間接復仇，一方面也有上天降罰的意味。同為「怨恨不息」與「以命償命」的復仇方式，相應於牽涉的輕重，報仇方式便有差異。但雖有差別，只要與事件牽連者便都有可能遭到鬼靈的復仇。另外，值得注意的是，此一事例另有文房用具的情節，可知「申訴」乃此一時期鬼靈復仇常見的方式，如《冤魂志·弘氏》條載：

梁武帝欲為文皇帝陵上起寺，未有佳材，宣意有司，使加採訪。先有曲阿人姓弘，家甚富厚，乃共親族，多齋財貨，往湘州治生。經年營得一椽，可長千步，材木壯麗，世所稀有。還至南津，南津校尉孟少卿，希朝廷旨，乃加繩墨。弘氏所賣衣裳繒綵，猶有殘餘，誣以涉道劫掠所得，並造作過制，非商賈所宜，結正處死，沒入其財充寺用。奏遂施行。弘氏臨刑之日，敕其妻子：「可以黃紙筆墨置棺中，死而有知，必當陳訴。」又書少卿姓名數十吞之。經月，少卿端坐，便見弘來，初猶避捍，後乃歎服。但言乞恩，嘔血而死。凡諸獄官及主書舍人，預此獄事署奏者，以次殞歿。未及一年，零落皆盡。其寺營構始訖，天火燒之，略無纖芥。所埋柱木，亦入地成灰。⁶⁹

弘氏鬼靈復仇的規模相當龐大，凡參與構陷的校尉、司法官、文書官吏都在一年中依次死亡，無一倖免；甚至寺廟初成，即遭焚燬，柱木亦成灰不存。為求公平，民間信仰中的鬼靈復仇概皆有等第之分，由以上二則事例可知與事者參與事件的程度影響鬼靈復仇的先後順序與輕重程度。

⁶⁸ 《冤魂志校注》，頁 104；亦見〈魏輝僞〉條，《廣記》，卷 119，頁 838-839。

⁶⁹ 《冤魂志校注》，頁 90-91；亦見〈弘氏〉條，《廣記》，卷 120，頁 845。

（二）鬼靈的復仇對象

鬼靈復仇的對象並非全如人間司法一般——調查出兇手及與事者，按照情節輕重執行刑罰——而端視其怨恨所及的範圍而定。不過，能夠確定的是，下令者、構陷者或謀殺者通常都是鬼靈復仇的首要對象，說已見前。《冤魂志·樂蓋卿》事例亦可由此一角度得到詮釋：

廬陵王在荊州時，嘗遣從事量括民田。南陽樂蓋卿，亦充一使。公府舍人韋破虜，發遣誡敕，失王本意。及蓋卿還，以數誤得罪，破虜惶懼，不敢引愆，但誑蓋云：「自為分雪，無勞訴也。」數日之間，遂斬于市。蓋卿號叫，無由自陳，唯語人以紙筆隨殮。死後少日，破虜在槽上看牛，忽見蓋卿挈頭而入，持一碗蒜齏與之，破虜驚呼奔走，不獲已而服之，因得病，未幾卒。⁷⁰

韋破虜並非殺人兇手，亦非構陷主謀，但他誑騙樂蓋卿會自請處分，卻逃避罪責。懼已有罪而不敢承認錯誤，本屬人之常情，但卻害樂蓋卿成為替死鬼，因此樂蓋卿的鬼靈懷怨復仇，故事的記載者認為此乃理所當然。

鬼靈的復仇方式一般為「以命償命」；但償命對象卻未可一概而論，如《冤魂志·王濟婢》條載：

漢時王濟左右嘗於閨中就婢取濟衣物，婢欲姦之。其人云：「不敢。」婢言：「若不從我，我當大叫。」此人卒不肯；婢遂呼云：「某甲欲姦我。」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。⁷¹

文中並未交代唆使王濟殺人的婢女下場如何，可以說侍者的鬼靈——或故事的紀錄者——在意的是對遭誣者之自陳而不理不睬的王濟。此似在強調復仇者對未能明察秋毫而橫加誣陷者所應受到的懲罰。

⁷⁰ 《冤魂志校注》，頁 82；亦見〈樂蓋卿〉條，《廣記》，卷 120，頁 843。

⁷¹ 《冤魂志校注》，頁 21；亦見〔梁〕殷芸：《小說》（上海：上海古籍出版社，1984 年），卷 8；〈王濟婢〉條，《廣記》，卷 129，頁 911。

偶爾也有對唆使者復仇而不及主謀的案例，如《冤魂志·王宏》條載：

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。⁷²

王宏復仇的對象並非主事者李傕，而是趁機落井下石、助成其事的胡种。

對於鬼靈的復仇，或單純詮解為謀害者因心生愧疚、疑神疑鬼，遂穿鑿附會為鬼靈上門復仇。如此解釋雖屬理性，卻過於忽略當時人根深柢固的民間信仰；況且，這也無法說明何以復仇的對象除謀害的主事者外，尚且延及唆使者、與事者，或執法者，甚至波及不相干的其他人物。關乎此，《冤魂志·朱貞》條正可說明此一極端的情況：

梁秣陵令朱貞，以罪下獄，廷尉虞獻者覆其事，結正入重。貞遣相知謂獻曰：「我罪當死，不敢祈恩，但猶冀主上萬一弘宥我。明日既是國家忌日，乞得過此奏聞，可乎？」獻答曰：「此於理無爽，何謂不然，謹聞命矣！」而朱事先入明日奏束，獻便遇客共飲，頗醉，遂忘抽文書。旦日，家人合束，內衣箱中，獻復不記。此⁷³至帝前，頓束香案上，次第披之，方見此事。勢不可隱，便爾上聞。武帝以為合死，付外詳決。貞聞之，大恨曰：「虞小子，欺罔將死之人！鬼若無知，固同灰土；儻有識，誓必報之！」貞於市始當命絕，而獻已見其來。自爾之後，時時恆見，獻甚惡之。又夢乘車在山下行，貞於山上推石壓之。居月餘，獻除曲阿令。拜之明日，詣謝張門下，其婦平常，於宅暴卒。獻狼狽而還，入室哭婦，舉頭見貞在梁上。獻曰：「朱秣陵在此，我婦豈得不死！」於時屋無故忽崩，獻及男女婢使十餘人，一時併命。虞鶩是其宗室，助喪事，見獻如是，走下堂避之，僅乃得免。⁷⁴

朱貞自知有罪，但猶冀望皇帝寬宥，故請虞獻避過國家忌日之後再奏上此案。虞

⁷² 《冤魂志校注》，頁 18；亦見《後漢書》，卷 66，頁 2177，唯文字頗為不同；《廣記》，卷 119，「胡种」作「胡伸」，頁 831。

⁷³ 「此」當作「比」，〈朱貞〉條正作「比」，《廣記》，卷 120，頁 845。

⁷⁴ 《冤魂志校注》，頁 85-86；亦見〈朱貞〉條，《廣記》，卷 120，頁 845-846。

獻一口答應，卻因酒醉忘事，致令朱貞怨恨不已，以為虞獻故意欺騙。此則事例的情節與一般鬼靈復仇略有不同：一般鬼靈復仇乃因不應死而死，朱貞卻是即使避開國家忌日也未必能夠免死，但虞獻既已承諾，朱貞便將一切希望寄諸虞獻，一旦期盼落空而遭斬首，其鬼靈自難反思自己確然犯下重罪。朱貞甫遭斬首，其鬼靈即前來復仇，且有計畫的害死虞婦，又令其家人聚集，以便一舉對虞氏全家復仇，可見其怨念之深。此則事例與前文弘氏復仇並不齊等，弘氏復仇的對象至少仍是參與其中、有所牽連者；朱貞卻是超過一命償一命的慣常思惟，對無辜者也毫不留情。

朱貞的鬼靈，除向仇人報仇之外，也累及旁人，甚至遷怒不相干的人，其復仇近乎原始部落的「血族復仇」，亦即滅族絕嗣；但滅族之舉是為了避免遭到該族人的報復，⁷⁵鬼靈則並無此等顧慮，除了是人間血族復仇的殘餘反映外，只能以怨恨程度之強烈致使復仇的範圍亦無限制的擴大來解釋。這也是民間鬼靈復仇殊乏理性的部份反映。又如《冤魂志·鄧琬》載條：

宋泰始元年，江州刺史鄧琬，立刺史晉安王子勳為帝以作亂。初，南郡太守張悅得罪，鎖歸揚都，及湓口，琬赦之，以為冠軍將軍，與共經紀軍事。琬前軍袁顛既敗，張悅懼誅，乃稱暴疾，伏甲而召鄧琬。既至，謂之曰：「卿首唱此謀，今事忽矣，計將安出？」琬曰：「斬晉安王以待王師，或以得免。」悅怒曰：「卿始此禍，而欲賣罪少帝乎？」命斬于床前，並殺其子，以琬頭至。五年，悅臥疾，見琬為厲，遂死。⁷⁶

鄧琬並非善類，既弄權作亂，甚且在情況危急時欲殺晉安王免罪，即使如此之人依然可以鬼靈進行復仇，這與前舉《左傳》伯有、渾良夫復仇事例類似，依然可見民間信仰的思惟：強死者為厲，以及只要具有怨念，無論善人、惡人皆可復仇；也可證明只要作惡者認為自己是不當死而死，其鬼靈即可復仇。而就《冤魂志》編撰者顏之推的角度設想／推想，⁷⁷儆戒的意味便相當濃厚，蘊含「不論對方或善

⁷⁵ 有關「血族復仇」，可參拙撰〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，〈一、復仇觀的起源及其形成社會／文化意義的推測〉，《臺大中文學報》第22期（2005年6月），頁105-110。

⁷⁶ 《冤魂志校注》，頁67-68；亦見〈鄧琬〉條，《廣記》，卷119，頁836。

⁷⁷ 關於顏之推撰作《冤魂志》的勸誡用意，可參羅國威：《冤魂志校注·前言》，頁1-17。

或惡，還是有心無心，殘害他人的後果都相當嚴重，千萬要謹慎行事」的教訓。茲再以《冤魂志·真子融》條佐證：

真子融，北齊世嘗為井陘關收租使，贓貨甚，為人所糾。齊主欲以行法，意在窮治，乃付并州城局參軍崔法瑗，與中書舍人蔡暉，共拷其獄。然子融罪皆在赦前，法瑗等觀望上意，抑為赦後。子融臨刑之際，怨訴百端，既不得理，乃曰：「若使此等平直，是無天道！」後十五日，法瑗無病死。經一年許，蔡暉患病，膚肉爛墮都盡，苦楚日加方死。⁷⁸

真子融的確貪贓枉法，崔法瑗、蔡暉卻觀望齊主有意殺一儆百，故意將其罪行說成犯於大赦之後，致令真子融怨憤受刑。因此真子融死後，崔蔡二人一一亡故，即使時間懸殊、連結性不高，作者仍認為這是真子融的鬼靈復仇。記述中除反映「殺人償命」的教訓外，由於涉及訟獄，故尚有以下三個意涵：一、生命誠可貴，司法者／審判者，能饒人處便應饒人；二、不論善惡，執法者均應公正對待犯人；三、雖然二人體察上意，但「上意」未必合乎「天道」，故確實犯罪的真子融死前說「若使此等平直，是無天道」，視復仇為合乎天道，理所當然的事。

相對於人世間的復仇大都為父／母／兄／弟／親／友；⁷⁹鬼靈復仇大抵為「為己復仇」，唯偶亦可見鬼靈為其親眷復仇之例，如《北齊書·孝昭帝紀》載高演篡位後，封廢帝為濟南王，「初，帝與濟南約不相害，及輿駕在晉陽，武成鎮鄴，望氣者云鄴城有天子氣。帝常恐濟南復興，乃密行鴆毒，濟南不從，乃扼而殺之。後頗愧悔」；及高演生病：

時有尚書令史姓趙，於鄴見文宣從楊愔、燕子獻等西行，言相與復讐。帝在晉陽宮，與毛夫人亦見焉，遂漸危篤。備禳厭之事，或煮油四灑，或持炬燒逐。諸厲方出殿梁，騎棟上，歌呼自若，了無懼容。時有天狗下，乃於其所講武以厭之。有兔驚馬，帝墜而絕肋。太后視疾，問濟南所在者三，帝不對。太后怒曰：「殺去耶，不用吾言，死其宜矣！」臨終之際，唯扶服牀枕，叩

⁷⁸ 《冤魂志校注》，頁 103；亦見〈真子融〉條，《廣記》，卷 119，頁 839。

⁷⁹ 關於人世的「五倫復仇」比例與事例，可參拙撰〈兩漢復仇風氣與《公羊》復仇理論關係重探·附錄〉（頁 111-117），雖所列者限於兩漢，大抵可以類推焉。

頭求哀。⁸⁰

楊愔、燕子獻之鬼靈前來復仇，固然因其為高演所殺，但高洋的鬼靈顯然是為其子帝位被篡、又遭扼殺之故前來作祟、復仇。《冤魂志·徐鐵白》事例尤可作對照：

宋東海徐某甲，前妻許氏，生一男名鐵白，而許亡。某甲改娶陳氏。陳氏凶虐，志滅鐵白。陳氏產一男，生而呪之曰：「汝若不除鐵白，非吾子也。」因之名曰鐵杵，欲以杵擣鐵白也。於是捶打鐵白，備諸苦毒，饑不給食，寒不加絮。某甲性闇弱，又多不在，後妻恣意行其暴酷，鐵白竟以凍餓病杖而死，時年十六。亡後旬餘，鬼忽還家，登陳床曰：「我鐵白也，實無片罪，橫見殘害，我母訴怨於天，今得天曹符，來取鐵杵，並及汝身。當令鐵杵疾病，與我遭苦時同。將去自有期日，我今停此待之。」聲如生時，家人賓客不見其形，皆聞其語。於是恆在屋梁上住。陳氏跪謝搏頰，為設祭奠，鬼云：「不須如此，餓我令死，豈是一餐所能對謝？」陳夜中竊語道之，鬼厲聲曰：「何敢道我？今當斷汝屋棟！」便聞鋸聲，屑亦隨落，拉然有響，如棟實崩。舉家走出，炳燭照之，亦了無異。鬼又罵鐵杵曰：「汝既殺我，安坐宅上，以為快也？當燒汝屋。」即見火然，煙焰大猛，內外狼狽，俄爾自滅，茅茨儼然，不見虧損。日日罵詈，時復歌云：「桃李花，嚴霜落奈何；桃李子，嚴霜早落已。」聲甚傷切，似是自悼不得成長也。于時鐵杵六歲，鬼至便病，體痛腹大，上氣妨食。鬼屢打之，處處青靨，月餘並母而死，鬼便寂然。⁸¹

雖然被害死的是少年鐵白，卻由其亡母代為向天申訴；可見親子之情在陰間一樣成立；不同的是：陽世多為子女為父母復仇，陰間則只見父母為子女報仇，這可能由於世人認為冤死者年紀太小或過於柔弱，無法自行復仇，因此設想由其亡父／母代為復仇或申訴。

⁸⁰ [唐]李百藥：《北齊書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷6，頁85。

⁸¹ 《冤魂志校注》，頁75-77；亦見〈徐鐵白〉條，《廣記》，卷120，頁842-843。

(三) 鬼靈的復仇方式

1. 向天／帝申訴

魏晉南北朝常見的鬼靈復仇多為鬼靈親自復仇，已如上述；不過常含有「申訴」情節。概略言之，申訴可分為向超自然力一如天、帝等——或向人間申訴，而以前者居多。

《左傳》已提到向天／帝申訴：申生復仇事例，申生自言「余得請於帝矣」、「帝許我罰有罪矣」；晉侯夢大厲事例，厲云「余得請於帝矣」；渾良夫「叫天無辜」。魏晉南北朝的鬼靈復仇，大抵亦如《左傳》所載，除直接復仇外，多半另向超自然力申訴，如前述〈魏輝雋〉、〈弘氏〉、〈樂蓋卿〉雖未明言死後訴天，卻要求入殮時置放紙墨筆，並預言若死而有知，則天地亦當有靈，便可告狀陳情。上述〈王濟婢〉「要當訟府君於天」、〈管輅〉「孤魂冤痛，自訴于天耳」、〈徐鐵臼〉「我母訴怨於天」等，都清楚明白的點出訴之於天／帝的現象。⁸²

鬼靈何以要訴之於天／帝？蓋因世人確信天理／天道，既屬冤枉見殺，在現實人世得不到平反，死後便希望天／帝主持公道。⁸³所謂天理／天道，即是將人間道德倫常投射至自然界與超自然界，天地萬物均應遵守，故得以此天理約束人間世道。鬼靈復仇雖緣於其對仇人的怨念，無論得不得理均可復仇、無人可以管束，但特別點出／強調上訴於天，既有讓仇人心服口服的意味，或許更在強調天地間公理正義確然存在的事實／觀念。

冤魂訴天情節的另層意義是人世律法在天界的對應，想像神祇執法型態一如人世，如《冤魂志·孔基》條，鬼靈說「慢天忘父，人神不容」，⁸⁴便說明世人相信人間確有神祇護持天理常法，而且依此法理矜善罰惡。由鬼靈復仇出現向天／帝申訴的情節，可知世人依循現實的政府階層建構民間信仰中管理天地的機關。

⁸² 《冤魂志》中尚有數則事例，如〈夏侯玄〉：「吾得訴於上帝矣……家傾覆，正由曹爽、夏侯玄二人，訴冤得申故也。」〈陶稱〉：「身已得訟於帝矣！」〈牛牧寺僧〉：「貧道已白於天帝，恐君亦不得久。」〈蕭嶷〉：「我已訴天帝，帝許還東廂，當判此事。」分見《冤魂志校注》，頁 26-27、32、48、78。

⁸³ 如前引〈真子融〉事例提及「若使此等平直，是無天道」，便說明民間信仰相信冥冥中自有天道。

⁸⁴ 《冤魂志校注》，頁 54。

超自然界模仿人世，同樣型塑了天理公義的司法體系。但二者雖相似卻又不同，《冤魂志·張超》條可見人鬼復仇方式的差異：

宋高平金鄉張超，與同縣翟願不和。願以宋元嘉中為方與令，忽為人所殺。咸疑是超。超後除金鄉縣職，解官還家，入山伐林。翟兄子銅烏，執弓持矢，並賣酒醴，就山貺之。斟酌已畢，銅烏曰：「明府昔害民叔，無緣同戴天日。」引弓射亡⁸⁵，即死。銅烏其夜見超云：「我不殺汝叔，枉見殘害。今已上訴，故來相報。」引刀刺之，吐血而死。⁸⁶

張超為銅烏錯殺，死後即以冤枉橫死之由上訴，刺殺銅烏復仇。張超並未在死前宣告，卻於顯靈復仇時說「今已上訴，故來相報」，似在說明：即便世人對死後有知、上訴於天半信半疑，但上天不會坐視沈冤不白，一定會為被害者討回公道。本則事例前後兩次復仇形成鮮明的對比：銅烏的復仇是人世的、是私自決定而進行的，因而造成錯誤；張超的復仇則是鬼靈的、是經過上天許可才進行的，所以保證必然正確。是以訴天若能申雪，則復仇必定成功，其中倡導的思想不言可喻——「天網恢恢，疏而不漏」——警世意味昭然可見。

凡是含有鬼靈訴天申冤的情節，則其復仇方式必定為：先向天／帝訴訟，成立之後再名正言順的進行復仇。「上訴」便是為了取得合法的復仇權利／權力——「合法」符合的不僅是天理公義，而且符合天地神祇的意願。是以，復仇的權力來自神祇對鬼靈的憐憫，以及對其復仇策略的許可。《冤魂志·孫元弼》條最可見此種精神：

晉富陽縣令王範，有妾桃英，殊有姿色，遂與閣下丁豐、史華期二人姦通。範嘗出行不還，帳內都督孫元弼聞丁豐戶中有環珮聲，覘視，見桃英與同被而臥，元弼扣戶扇叱之。桃英即起，攬裙理鬢，躡履還內。元弼又見華期帶珮桃英麝香。二人懼元弼告之，乃共謗元弼與桃英有私，範不辨察，遂殺元弼。有陳超者當時在座，勸成元弼罪。後範代還，超亦出都看範，行至赤亭山下，值雷雨，日暮，忽然有人扶超腋，逕曳將去，入荒澤中。電光照見一

⁸⁵ 「亡」疑「之」之誤，《廣記·張超》條正作「之」（頁837）。

⁸⁶ 《冤魂志校注》，頁62-63；亦見〈張超〉條，《廣記》，卷119，頁837。

鬼，面甚青黑，眼無瞳子，曰：「吾，孫元弼也。訴怨皇天，早見申理，連時候汝，乃今相遇。」超叩頭流血。鬼曰：「王範既為事主，當先殺之。賈景伯、孫文度在泰山玄堂下共定死生名錄。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。」投至天明，失鬼所在。超至楊都詣範，未敢說之，便見鬼從外來，逕入範帳。至夜，範始眠，忽然大厭（魘），連呼不醒，家人牽青牛臨範上，並加桃人、左索。向明小蘇，十許日而死。妾亦暴亡。超亦逃走長干寺，易姓名為何規。後五年三月三日，臨水酒酣，超云：「今當不復畏此鬼也。」低頭便見鬼影已在水中，以手搏超，鼻血大出，可一升許，數日而殂。⁸⁷

王範妾桃英與王範部屬丁豐、史華期二人姦通，為帳內都督孫元弼發現並斥責。二人懼元弼告發，乃共謗元弼與桃英有染，王範不察，遂殺元弼。另有陳超者，當時在座，亦勸成元弼罪。元弼之復仇堪稱周延，凡涉及者皆遭復仇，即使避地易名依然無所逃於天地之間：元弼先向天訴怨，然後復仇，依照泰山玄堂所定的生死名錄捉人，先殺王範，次及桃英，陳超雖易名逃至寺中，亦終為鬼靈尋獲。在本則事例中，管理人間命運的神祇為泰山神，因此泰山玄堂下死生名錄如何決定，鬼靈便依之而行復仇；且有專司女鬼者。由於神祇明察，是以對應的懲罰較之鬼靈更為公平合理；也由於鬼靈得理，是以雖有厭禳、易名等避禍諸法，終究躲不過鬼靈的復仇，可見天道普世運行、神祇無所不在；而且，神祇之執法雖仿自人世，卻比人世來得完善而無訛，因為「天道明察，鬼神難誣」，即使貴為天子也罪所難逃。⁸⁸這應即為當時之人認為鬼靈復仇之前必先訴之於天／帝的理由所

⁸⁷ 《冤魂志校注》，頁 55-58。亦見〈王範妾〉條，《廣記》，卷 129，頁 911-912；《珠林》，卷 91；又見《太平御覽》，卷 359，引《謝氏鬼神列傳》。

⁸⁸ 《後漢書·靈帝宋皇后紀》載宋皇后與其族受後宮寵姬與閹人弄臣讒言而滅絕，雖然皇帝的命令在人間無可抗拒，但死後的鬼靈卻可向層級更高的上帝申訴：「帝後夢見桓帝怒曰：『宋皇后有何罪過，而聽用邪孽，使絕其命？勃海王愷既已自貶，又受誅斃。今宋氏及愷自訴於天，上帝震怒，罪在難救。』夢殊明察。帝既覺而恐，以事問於羽林左監許永曰：『此何祥？其可攘乎？』永對曰：『宋皇后親與陛下共承宗廟，母臨萬國，歷年已久，海內蒙化，過惡無聞。而虛聽讒妒之說，以致無辜之罪，身嬰極誅，禍及家族，天下臣妾，咸為怨痛。勃海王愷，桓帝母弟也。處國奉藩，未嘗有過。陛下曾不證審，遂伏其辜。昔晉侯失刑，亦夢大厲被髮屬地。天道明察，鬼神難誣。宜并改葬，以安冤魂。反宋后之徙家，復勃海之先封，以消厥咎。』帝弗能用，尋亦崩焉。」（《後漢書》，卷

在。換言之，魏晉南北朝民間信仰中的鬼靈復仇也追隨實際的復仇演變，因為原始單純的復仇方式受到社會、權力的制約，遂有逐漸合乎統治者規約或遵守律法的傾向。

鬼靈訴諸天／帝復仇亦與「報應觀」緊密相關，《冤魂志·太樂伎》條可見二者之聯繫：

宋元嘉中，李龍等夜行劫掠。于時丹陽陶繼之為秣陵縣令，微密尋捕，遂擒龍等。龍所引一人是太樂伎，忘其姓名。劫發之夜，此伎推同伴往就人宿，共奏音聲。陶不詳審，為作欸引，隨例申上。及所宿主人士貴賓客並相明證，陶知枉濫，但以文書已行，不欲自為通塞，遂並諸劫十人，於郡門斬之。此伎聲藝精能，又殊辯慧，將死之日，親鄰知識，看者甚眾。伎曰：「我雖賤隸，少懷慕善，未嘗為非，實不作劫。陶令已當具知，枉見殺害。若死無鬼則已，有鬼必自陳訴。」因彈琵琶，歌曲而就死。眾知其枉，莫不殞泣。月餘日，陶遂夜夢伎來至案前，云：「昔枉見殺，實所不分，訴天得理，今故取君。」便入陶口，仍落腹中。陶即驚寤，俄而倒絕，狀若風顛，良久方醒。有時而發，發即夭矯，頭反著背，四日而亡。亡後家便貧頓，二兒早死，餘有一孫，窮寒路次。⁸⁹

太樂伎被誣賴為盜賊掠劫之引人，陶縣令未及詳審，即發出判決文書，後雖知枉濫，卻不以太樂伎人命為重，於郡門斬之。太樂伎果然訴天得理，前來復仇；陶令死後，家境貧困，二兒早死，雖餘一孫，亦窮寒路旁。又前引〈弘氏〉事例雖未記載鬼靈是否上訴天／帝，但由害人而得以建造的佛寺卻在營構完成後即遭天火焚毀，連地基亦不留存，似在說明老天有眼，能體察受害者的意志；或者反映積惡之家必有餘殃的「報應觀」。⁹⁰

10 下，頁 448-449)。

⁸⁹ 《冤魂志校注》，頁 65-66；亦見〈太樂伎〉條，《廣記》，卷 119，頁 835。

⁹⁰ 關於復仇觀與「報應觀」的互涉，此未暇詳論，茲再舉一例以見一斑。〔唐〕張鷟：《朝野僉載》（北京：中華書局，1979 年）：「貞觀中，濮陽范略妻任氏。略先幸一婢，任以刀截其耳鼻，略不能制。有頃，任有娠，誕一女，無耳鼻。女年漸大，其婢仍在，女問，具說所由。女悲泣，以恨其母。母深有愧色，悔之無及。」（〈范略婢〉，卷 2，頁 42）亦見《廣記》，卷 129，頁 915。

2. 向天／帝申冤外，另有專人負責執行復仇職務

魏晉南北朝鬼靈復仇除向天／帝申冤外，有時還有鬼靈率「人」前來捉拿的情節，如〈孫元弼〉事例與《晉書·王敦傳》⁹¹似乎皆料想復仇對象的身份與能力，故爾請鬼靈統領部卒前來復仇，是皆隱然顯示帝廷／陰間有受理執行復仇的機關。既然神祇護持天道有如人間律法，則鬼靈與世人亦當遵守神祇之審理，前述〈王濟婢〉載王濟侍者除自云「當訟府君於天」外，其鬼靈更對王濟說：「前具告實，既不見理，今便應去。」似要拘提王濟上天應訊一般，可見此時除向天／帝申訴外，似已發展出專人掌理復仇的機關。另亦有如《冤魂志·張稗》條所載者：

宋下邳張稗者，家世冠族，末葉衰微。有孫女妹好美色，鄰人求聘為妾，稗以舊門之後，耻而不許。鄰人忿之，乃焚其屋，稗遂燒死。其息邦先行不在，後還，亦知情狀，而畏鄰人之勢，又貪其財，匿而不言，嫁女與之。後經一年，邦夢見稗曰：「汝為兒子，逆天不孝，棄親就怨，僭同凶黨。」便捉邦頭，以手中桃杖刺之。邦因病兩宿，嘔血而死。邦死之日，鄰人又見稗排門直入，張目攘袂，曰：「君恃貴縱惡，酷暴之甚，枉見殺害，我已上訴，事獲申雪，却後數日，令君知之。」鄰人得病，尋亦殞歿。⁹²

張稗懲處其子與向鄰人復仇的方式不同，懲罰兒子乃家務事，故鬼靈自己動手；對鄰人則是向天申訴，交由神祇發落，因此警告數日之後，鄰人方得病而歿。前引《冤魂志·徐鐵白》條亦言：「當令鐵杵疾病，與我遭苦時同；將去自有期日，我今停此待之。」⁹³則是冤雖申雪，但須待判決所定時間始能執行。

魏晉南北朝的鬼靈復仇事例有一則特例，並非向天／帝申訴，而是向賈逵申訴，事見《晉書·高祖宣帝紀》：

兗州刺史令狐愚、太尉王淩貳於帝，謀立楚王彪。三年春正月，王淩詐言吳人塞涂水，請發兵以討之。帝潛知其計，不聽。夏四月，帝自帥中軍，汎舟

⁹¹ [唐]房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1995年）：「初，敦始病，夢白犬自天而下嚙之，又見刁協乘輶車導從，瞋目令左右執之，俄而敦死。」（卷98，頁2565）。

⁹² 《冤魂志校注》，頁70-71；亦見〈張稗〉條，「稗」作「裨」，《廣記》，卷120，頁840-841。

⁹³ 《冤魂志校注》，頁76。

沿流，九日而到甘城。凌計無所出，乃迎於武丘，面縛水次，曰：「凌若有罪，公當折簡召凌，何苦自來邪！」帝曰：「以君非折簡之客故耳。」即以凌歸于京師。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，仰鳩而死。收其餘黨，皆夷三族，并殺彪。……六月，帝寢疾，夢賈逵、王凌為祟，甚惡之。秋八月戊寅，崩於京師。⁹⁴

雖然賈逵卒後，時人為之建廟，已視其為神，但向賈逵申訴，畢竟與向天／帝申訴有別。王凌之向賈逵申訴，蓋因賈逵為魏之忠臣，⁹⁵若其有靈，將心比心，當知王凌實忠於魏，司馬懿則圖謀篡魏，是以病重時，夢見賈逵、王凌為祟。此則鬼靈復仇不僅為己復仇，也有為曹魏復仇的意味，結合了己仇與國仇，在魏晉南北朝時期屬較少見的特例。

3. 向人間申訴：托夢申冤

另一種鬼靈復仇的申訴類型是鬼靈並不親自復仇，而是透過現形，或向陽間之人托夢訴冤，經由陽間的人進行緝捕、審判，讓仇人受到應有的制裁。此一類型的鬼魂，有些生前乃是弱者——如女子、小孩等——因而死後無力親自復仇；此一類型的仇人則多半是無宿怨舊仇，單純為謀財害命者，仇人即為殺人兇手。

鬼靈向人世申冤的事例以托夢最為常見，如《冤魂志·經曠》條載：

河間國兵張羸、經曠，二人相與諧善。晉太元十四年五月五日，共升鍾嶺，坐於山椒。羸酌酒失色，拔刀斬曠。曠母爾夕夢曠，自說為羸所殺，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。羸知事露，欲規叛逸，出門輒見曠手執雙刀，來擬其面，遂不得去。母具報官，羸以伏辜。⁹⁶

經曠遭張羸發酒瘋殺死之後，既托夢告訴其母屍體所在，且言將有靈異以便其尋

⁹⁴ 《晉書》，卷1，頁19-20；亦見〈王凌〉條，《冤魂志校注》，頁24-25；〈王陵〉條，《廣記》，卷119，頁833。後二書文皆較略。

⁹⁵ 賈逵事迹見《三國志·魏書·賈逵傳》。

⁹⁶ 《冤魂志校注》，頁51-52；亦見〈經曠〉條，《廣記》，卷119，頁834。

獲，並在張羆意圖逃跑時現形阻擋，使張羆順利伏法。

民間信仰中人鬼可以相通，卻無法跨越，是以必須有實際的徵狀符應鬼靈之言，取得生者的信任，〈經曠〉事例是屍體的位置與衣裳飛起的靈異；《冤魂志·諸葛元崇》條則載鬼魂之言：「行速疲極，因臥窗下床上，以頭枕窗，母視兒眠處，足知非虛矣。」其母「悲怛驚起，把火照兒眠處，沾濕猶如人形」⁹⁷。又，《冤魂志·呂慶祖》條載：

宋世永康人呂慶祖，家甚溫富，嘗使一奴名教子，守視墅舍。以元嘉中，俱往案行，忽為人所殺。族弟無期，先大舉慶祖錢，咸謂為害。無期賚羊酒脯至柩所而呪曰：「君荼酷如此，乃云是我，魂而有靈，使知其至。」既還，至三更，見慶祖來，云：「近履行，見教子哇疇不理，許當痛治奴，奴遂以斧斫我背，將帽塞口，因得嚙奴三指，悉皆破碎。便取刀刺我頭，曳著後門。初見殺時，諸從行人，亦在其中。奴今欲叛，我已釘其頭著壁。」言畢而滅。無期早旦以告其父母，潛視奴所住壁，果有一把髮，以竹釘之。又看其指，並見破傷。錄奴詰驗，臣伏。又問：「汝既反逆，何以不叛？」奴云：「頭如被繫，欲逃不得。」諸同見者，事事相符，即焚教子，並其二息。⁹⁸

無辜的無期因曾向呂慶祖借貸，遂遭大眾指為兇手。無期遂對死者祝禱——倘若有靈當見告案情——祝禱後呂慶祖鬼靈便在深夜顯靈，詳細說明被害經過，因此得知奴僕教子始為真凶，且以手指遭慶祖嚙破為證。前往查證，果如所言。慶祖也如前引〈經曠〉事例幫忙辦案，釘住兇手的頭髮讓兇手無法逃跑。此一事例雖屬鬼靈現形申冤，但其關鍵則是托夢申冤。

鬼靈向人間申冤大都將兇手繩之以法；唯亦偶有鬼魂並非申訴冤情，而是藉由托夢借刀殺人，以完成其復仇者，如〔北魏〕楊銜之《洛陽伽藍記·宣忠寺》條載：

宣忠寺，侍中司州牧城陽王所立也。……及爾朱兆擒莊帝，徽投前洛陽令寇祖仁。祖仁一門刺史，皆是徽之將校，少有舊恩，故往投之。祖仁謂子弟等

⁹⁷ 《冤魂志校注》，頁 61；亦見〈諸葛元崇〉條，《廣記》，卷 127，頁 898-899。

⁹⁸ 《冤魂志校注》，頁 72-74；亦見〈呂慶祖〉條，《廣記》，卷 127，頁 899。

曰：「時聞爾朱兆募城陽王甚重，擒獲者千戶侯；今日富貴至矣！」遂斬送之。徽初投祖仁家，賚金一百斤、馬五十疋。祖仁利其才貨，故行此事。……兆得徽首，亦不勳賞祖仁。兆忽夢徽曰：「我有黃金二百斤、馬一百疋，在祖仁家，卿可取之。」兆悟覺，即自思量：「城陽祿位隆重，未聞清貧，常自入其家採掠，本無金銀，此夢或真。」至曉，掩祖仁，徵其金馬。祖仁謂人密告，望風款服，云：「實得金一百斤，馬五十疋。」兆疑其藏隱，依夢徵之。祖仁諸房素有金三十斤，馬三十疋，盡送致兆，猶不充數。兆乃發怒，捉祖仁，懸首高樹，大石墜足，鞭捶之，以及於死。時人以為交報。

楊銜之云：崇善之家，必有餘慶；積禍之門，殃所畢集。祖仁負恩反噬，貪貨殺徽；徽即托夢增金馬，假手於兆，還以斃之，使祖仁備經楚撻，窮其塗炭。⁹⁹

元徽投奔寇祖仁，未料反遭出賣，斬首送交爾朱兆。元徽死後托夢爾朱兆，謊稱多一倍的黃金、馬匹在祖仁家，爾朱遂嚴刑拷打祖仁至死。寇祖仁既貪圖富貴投向爾朱兆，元徽鬼靈即讓祖仁因貪而亡於爾朱之手，其復仇可說頗具謀略。載述中謂時人認為此乃「交報」——一報還一報——文末楊銜之並現身說法——「崇善之家，必有餘慶；積禍之門，殃所畢集」云云，亦以報應觀為說，降低了鬼靈復仇的味道，而帶入了報應觀。

4. 向人間申訴：現形申冤

東漢的鬼靈復仇已有鬼靈親自現形向人間申冤的事例，說已見本文之〈三〉。魏晉南北朝亦然，如〔晉〕干寶《搜神記·蘇娥》條載：

漢九江何敞為交州刺史，行部到蒼梧郡高安縣，暮宿鵲奔亭。夜猶未半，有一女子從樓下出，呼曰：「妾姓蘇名娥字始珠，本居廣信縣，修里人。早失父母，又無兄弟，嫁與同縣施氏。薄命夫死，有雜繒帛百二十疋，及婢一人，名致富。妾孤窮羸弱，不能自振，欲之傍縣賣繒，從同縣男子王伯賃車牛一

⁹⁹ 〔北魏〕楊銜之著，范祥雍校注：《洛陽伽藍記校注》（臺北：華正書局，1980年），卷4，頁191-192；亦見〈元徽〉條，《冤魂志校注》，頁97-98；〈元徽〉條，《廣記》，卷127，頁899。後二書文皆稍略。

乘，直錢萬二千，載妾並繒，令致富執轡，乃以前年四月十日到此亭外。於時日已向暮，行人斷絕，不敢復進，因即留止。致富暴得腹痛，妾之亭長舍乞漿取火，亭長龔壽操戈持戟，來至車旁，問妾曰：『夫人從何所來？車上所載何物？丈夫安在？何故獨行？』妾應之曰：『何勞問之？』壽因捉妾臂曰：『少年愛有色，冀可相樂也。』妾懼怖不從，壽即刀刺脅下，一創立死；又殺致富，亦死。壽掘樓下，埋妾在下，婢在上，取財物去。殺牛燒車，車缸及牛骨貯亭東空井中。妾既冤死，痛感皇天，無所告訴，故來自歸于明使君。」敞曰：「今欲發出汝屍，以何為驗？」女子曰：「妾上下皆著白衣，青絲履，猶未朽也。」掘之果然。敞乃馳還，遣吏捕捉，拷問具服。下廣信縣驗問，與娥語同。壽父母兄弟，悉捕繫獄。敞表壽：「常律殺人，不至族誅；然壽為惡首，隱密數年，王法自所不免。令鬼神訴者，千載無一，請皆斬之，以明鬼神，以助陰誅。」¹⁰⁰上報聽之。

猶有可言者：向人間申冤的鬼靈復仇並不與向天／帝申訴的復仇類型矛盾，或可視為鬼靈復仇社會化的進一步展現：即不必倚賴自己親自復仇、不必尋求杳冥未知的神祇當靠山，而是倚仗陽世的律法以表現天道——鬼靈交出了自己復仇的權利，認可陽世律法能還其應有的公道。職是之故，此一類型的鬼靈復仇，重點已不在復仇：相較於個人生命喪失的不甘、怨恨，他們更在乎公理正義是否伸張、犯法者是否伏法，可說是先秦鬼靈復仇向天／帝訴冤方式的推衍。這類的鬼靈復仇是統治者與執法者所樂見的，因為必須是朝廷紀律與政策為民間接受之後，才可能產生此類故事。不過，反過來說，此一類型的復仇事例也有其批判的意涵：針對當時的社會背景，反映的正是律法不彰的實際情況，因為陽世執法粗疏，使得兇手逍遙法外，鬼靈才不得不或提出申冤，或主動提供線索，甚至插手幫忙，防止兇手逃脫。此則記載除見於《搜神記》外，亦見《冤魂志》，對比撰作者顏之推身處的時空、政局、世道，其批判意涵更為顯著。

¹⁰⁰ 《搜神記》，卷 16，頁 194-195，里仁本謂見《太平御覽》，卷 884、《太平寰宇記》159 引作《搜神記》；唯李劍國輯校《新輯搜神記》未收；亦見《冤魂志·蘇娥》條，《冤魂志校注》，頁 13-14；〈蘇娥〉條，《廣記》，卷 127，頁 897-898。江淹〈詣建平王上書〉，李善《注》引謝承《後漢書》（卷 39，頁 24 上）亦載此事，唯所記未涉鬼靈事，《文選》（臺北：藝文印書館，景清嘉慶十四年胡克家刻本）。

五、鬼靈復仇的轉折：唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋

唐代的鬼靈復仇事例，據筆者粗略翻檢，計得 43 例，若加計五代，則有 71 例。¹⁰¹唐代的鬼靈復仇，不論復仇的對象、動機、方式，乃至其所呈現的民間信仰或復仇觀，大體不出先秦兩漢、魏晉南北朝範疇，唯「報應觀」益趨明顯。如張鷟《朝野僉載·榼頭師》條載：

梁有榼頭師者，極精進，梁武帝甚敬信之。後敕使喚榼頭師，帝方與人碁，欲殺一段，應聲曰：「殺卻。」使遽出而斬之。帝碁罷，曰：「喚師。」使答曰：「向者陛下令人殺卻，臣已殺訖。」帝歎曰：「師臨死之時有何言？」使曰：「師云：『貧道無罪。前劫為沙彌時，以鏊割地，誤斷一曲蟻。帝時為蟻，今此報也。』」帝流淚悔恨，亦無及焉。¹⁰²

此則事例的特別處在強調輪迴後仍受制於因果律。榼頭師前世誤殺曲蟻，今生便為曲蟻轉世的梁武帝所誤殺。即使榼頭師前生無意中誤殺蚯蚓，且今生修行極為精進，依然無法逃脫因果。在因果關係中，一命償一命，無分貴賤，亦不論動機有無，只要種因，必定收果，報應觀顯然可見。

唐代的鬼靈復仇也出於冤死者的心懷怨憤，如《朝野僉載·李訓妾》條載：

左僕射韋安石女適太府主簿李訓。訓未婚以前有一妾，成親之後遂嫁之，已易兩主。女患傳屍瘦病，恐妾厭禱之。安石令河南令秦守一捉來，榜掠楚苦，竟以自誣。前後決三百以上，投井而死。不出三日，其女遂亡，時人咸以為冤魂之所致也。安石坐貶蒲州，太極元年八月卒。¹⁰³

此一事例並無明顯鬼靈復仇跡象，但「時人」既認為李訓妾蒙冤而死，而韋安石女又是害其冤死的關鍵人，當妾投井自殺後不及三日，安石女隨即死亡，遂將二

¹⁰¹ 參同註 9，頁 270-304。

¹⁰² 《朝野僉載》，卷 2，頁 41；亦見〈榼頭師〉條，《廣記》，卷 125，頁 882。此則事例所載雖為南朝時事，但出自唐張鷟之書，亦可見其遞嬗之跡。

¹⁰³ 《朝野僉載》，卷 2，頁 44；亦見〈李訓妾〉條，《廣記》，卷 129，頁 197。

者聯繫，認係冤魂復仇，且隱然將安石之貶謫歸因於有傷陰德。

唐代鬼靈復仇的對象亦極廣泛，如殺害者、陷害者、唆使者都會依冤死者對其怨念之多寡輕重，而先後遭到復仇，如《朝野僉載·王瑱》條中受令打人的獄典「門扇無故自發，打雙腳脛俱折」，而下令的王瑱病中見冤死的蘭獎前來復仇。¹⁰⁴又如胡璩《譚賓錄·達奚珣》載崔器不分情節輕重，上奏建議「陷賊官據合處死」，即使不是直接下令者，後來仍被達奚珣的鬼靈前來訴冤討債。¹⁰⁵其最具代表性者，莫過於盧肇《逸史》所載〈樂生〉事例：

唐中丞杜式方，為桂州觀察使，會西原山賊反叛，奉詔討捕。續令郎中裴某，承命招撫，及過桂州，式方遣押衙樂某，并副將二人當直。至賓州，裴命樂生與副將二人，至賊中傳詔命，并以書遺其賊帥，招令歸復。樂生素儒士也，有心義。既至，賊帥黃少卿大喜，留醢數日。悅樂生之佩刀，懇請與之，少卿以小婢二人酬其直。既覆命，副將與生不相得，遂告於裴云：「樂某以官軍虛實露於賊帥，暱之，故贈女口。」裴大怒，遣人搜檢，果得。樂生具言本末，云：「某此刀價直數萬，意頗寶惜，以方奉使，賊帥求之，不得不與。彼歸其直，二口之價，尚未及半，某有何過！」生使氣者，辭色頗厲，裴君愈怒，乃禁於賓州獄。以書與式方、并牒，誣為大過，請必殺之。式方以遠鎮，制使言其下受賂於賊，方將誅剪，不得不寘之於法，然亦心知其冤。樂生亦有狀具言，式方遂令持牒追之，面約其使曰：「彼欲逃避，汝慎勿禁，兼以吾意語之。」使者至，傳式方意，樂生曰：「我無罪，寧死；若逃亡，是有罪也。」既至，式方乃召入，問之，生具述根本，式方乃以制使書牒示之曰：「今日之事，非不知公之冤，然無路以相救矣，如何？」遂令推訊，樂生問推者曰：「中丞意如何？」曰：「中丞以制使之意，押衙不得免矣。」曰：「中丞意如此，某以奚訴！」遂索筆通款，言受賊帥贓物之狀。式方頗

¹⁰⁴ 《朝野僉載·補輯》：「唐冀州刺史王瑱，性酷烈。時有敕使至州，瑱與使語，武強縣尉蘭獎曰：『日過，移就陰處。』瑱怒，令典獄撲之，項骨折而死。至明日，獄典當州門限垂腳坐，門扇無故自發，打雙腳脛俱折。瑱病，見獎來，起，自以酒食求之，不許。瑱惡之，回面向梁，獎在屋樑，旬日而死。」，頁 155；亦見〈王瑱〉條，《廣記》，卷 121，頁 851。

¹⁰⁵ [唐]胡璩：《譚賓錄》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年），第 1260 冊，頁 7；亦見〈達奚珣〉條，《廣記》，卷 122，頁 859-860。

甚憫惻，將刑，引入曰：「知公至屈，有何事相托？」生曰：「無之。」式方曰：「公有男否？」曰：「一人。」「何職？」曰：「得衙前虞候足矣。」式方便授牒，兼贈錢百千文，用為葬具。又問所欲，曰：「某自誣死，必無逃逸，請去桎梏，沐浴，見妻子，囑付家事。」公皆許。至時，式方乃登州南門，令引出，與之訣別。樂生沐浴巾櫛，樓前拜啟曰：「某今死矣，雖死不已。」式方曰：「子怨我乎？」曰：「無，中丞為制使所迫耳。」式方灑泣，遂令領至毬場內，厚致酒饌。飡訖，召妻子別，問曰：「買得棺未？可速買，兼取紙一千張，筆十管，置棺中。吾死，當上訴於帝前。」問監刑者曰：「今何時？」曰：「日中。」生曰：「吾日中死，至黃昏時，便往賓州，取副將某乙。及明年四月，殺制使裴郎中。」舉頭見執捉者一人，乃虞候所由，樂曾攝都虞候，語之：「汝是我故吏。我今分死矣，爾慎無折吾頸，若如此，我亦死即當殺汝。」所由至此時，亦不暇聽信，遂以常法，拉其頭殺之，然後笞，笞畢，拽之於外。拉者忽驚蹶，面仆於地死矣。數日，賓州報，副將以其日黃昏，暴心痛終。制使裴君，以明年四月卒。其年十月，式方於毬場宴敕使次，飲酒正洽，忽舉首瞪目曰：「樂某，汝今何來也？我亦無過。」索酒瀝地祝之，良久又曰：「我知汝屈，而竟殺汝，亦我之罪。」遂瘖不語，昇到州，及夜而殞。至今桂州城南門，樂生死所，方圓丈餘，竟無草生。後有從事於桂者，視之信然。自古冤死者亦多，樂生一何神異也！¹⁰⁶

陷害樂生通賊的副將在樂生受刑當日黃昏即心痛暴卒，不分是非黑白、下令加重刑責的裴某也在樂生預言的時間死亡。耐人尋味的是：一、樂生的長官式方無力挽救樂生，雖然滿足了樂生死前的要求，樂生死前也不怨式方一知其為裴某所迫—but式方在隔年依然見到樂生鬼靈，並在當夜死亡。是否樂生對式方仍有怨氣，故前來復仇？若然，鬼靈的復仇觀便與一般的「冤有頭，債有主」不同，只要鬼靈有怨，任何人都有可能成為復仇的對象。這樣的觀念，如本文〈二〉所言，類似巫術中的禁忌觸犯，又如〈三〉所言，鬼靈復仇有其非理性的心理／成分。然而，中國文化的人文倫理發展如此完整縝密，非理性的遷怒似乎較為少見。保守的解釋是，或許式方見了樂生鬼靈之後深自懊悔，遂自責而死。二、既然樂生鬼靈當下便能向行刑的執捉者復仇，何以還要紙筆向天申訴？這可能是死後向天／向人

¹⁰⁶ 〈樂生〉條引《逸史》，《廣記》，卷122，頁862-864。

申訴的形式成為唐代鬼靈復仇事例的通例，因此雖然鬼靈自身便有能力復仇，但還是出現向天申訴的情節。

（一）由向天／帝轉向冥司申訴

人死之後前往陰間，陰間有冥司掌管人的生死、審判人的善惡的概念，在魏晉南北朝時即已形成，說已詳〈四〉之（三）。此種民間信仰在唐代也與鬼靈復仇結合，而有更細緻的發展。如牛肅《紀聞·李之》條載：

唐王悅為唐昌令，殺錄事李之而不辜。之既死，長子作靈語曰：「王悅不道，枉殺予，予必報。」其聲甚厲。經數日，悅晝坐廳事，忽拳毆其腰，聞者殷然，驚顧無人。既暮，擊處微腫焉，且痛。其日，李之男又言曰：「吾已擊王悅，正中要害處，即當殺之。」悅疾甚，則至蜀郡謁醫，不愈。未死之前日，李之命其家造數人饌，仍言曰：「吾與客三人至蜀郡，錄王悅，食畢當行。」明日而悅死。悅腫潰處，正當右腎，即李之所為也。¹⁰⁷

此種復仇方式與兩漢、魏晉南北朝初無二致。值得注意的是，李之鬼靈說「吾與客三人」將收錄王悅，與李之同行的「客」似是收執鬼靈的冥府官吏。冥府不僅能讓鬼靈申訴冤屈、允許其親自復仇，甚至可為鬼靈審理案件、懲罰惡人，而且不必等到死後才進行審判，為惡者尚在陽世便可拘提其靈魂加以懲處。舊題〔唐〕張鷟《耳目記·王瑤》¹⁰⁸條載：

會昌中，有王瑤者，自云遠祖本青州人，事平盧節使。時主公姓李，不記其名，常患背疽，眾醫莫能愈。瑤祖請以牲幣禱於岱宗，遂感現形，留連顧問，瑤祖因叩頭泣血，願垂矜憫。岳神言曰：「爾之主帥，位居方伯，職在養民，

¹⁰⁷ 〔唐〕牛肅：《紀聞》，《中國文言小說百部經典》（北京：北京出版社，2000年），第6冊，頁1878-1879；亦見〈李之〉條，《廣記》，卷121，頁854。

¹⁰⁸ 張鷟約生於650A.D.，卒於722A.D.；《耳目記》所載乃唐·會昌年間（841-846A.D.）事，可見蓋依託而作，非張鷟手記。但其屬唐代鬼靈復仇事例蓋無可疑。有關《耳目記》之考證，可參〔日〕福田俊昭：《〈耳目記〉考》，《大東文化大學創立六十週年紀念·中國學論集》（1984年12月）；盧錦堂：《〈太平廣記〉引書考》（臺北：花木蘭出版社，2006年），頁220。

而虐害生靈，廣為不道，淫刑濫罰，致冤魂上訴。所患背瘡，蓋鞭笞之驗，必不可愈也。天法所被，無能宥之。」瑤祖因拜乞一見主公，洎歸青丘，主公已殂歿矣。瑤祖具以泰山所睹之事，白於主公夫人，云：「何以為驗？」瑤祖曰：「某當在冥府之中，亦慮歸之不信，請謁主公，備窺縲綫，主公遂裂近身衣袂，方圓寸餘，以授某曰：『爾歸，將此示吾家。』」具衣袂見在。」夫人得之，遂驗臨終服之衣，果有裁裂之處，瘡血猶在，知其言不謬矣。¹⁰⁹

由於陰陽相通、形神一體的信仰，故王瑤遠祖的主公陰間受鞭笞之刑，陽世即罹患不癒的背瘡——與呂后、田蚡何其相似——其不癒乃用以警惕世人冥報昭彰，傳達「天法所被，無能宥之」的教化意義。《紀聞·楊慎矜》條亦載：

唐監察御史王掄為朔方節度判官，乘驛，在途暴卒，而顏色不變，猶有暖氣。懼不敢殯；凡十五日復生，云：至冥司，與冥吏語，冥吏悅之，立於房內。吏出，掄試開其案牘，乃楊慎矜於帝所訟李林甫、王鉷也，已斷王鉷族滅矣，於是不敢開，置於舊處而謁王。王庭前東西廊下皆垂簾，坐掄簾下，慎矜兄弟入，見王稱冤。王曰：「已族王鉷，即當到矣。」須臾，鎖鉷至，兼其子弟數人，皆械繫面縛，七竅流血，王令送訊所。於是與慎矜同出，乃引掄即蘇。月餘，有邢縉之事，王鉷死之。¹¹⁰

楊慎矜鬼靈的復仇方式是先向冥王申訴，於「帝所」訟獄成功而判決王氏族滅，然後交由「冥司」執行，之後王氏果然發生牽連而遭族滅。有趣的是，王掄在冥司見到抓王氏及其子弟來，說王氏已遭族滅，但在人間卻經過月餘才發生，因此看似王掄預言了王氏的族滅。不過，〈楊慎矜〉事例與〈王瑤〉事例其實都是時空交疊的情況，從陽世進入陰間，即是從當下跨入不遠的未來，若視為因陰陽原本相隔卻偶然相通所產生的影響，可能更為貼切。又，楊慎矜在冥王之所訟李林甫與王鉷，判決則交由冥司執行，這固然因為唐人已接受冥司掌理生死，以及死後歸向的民間信仰，但也顯示出「冥司」與「帝所」構成超自然世界行政分工、相互連結的雛形，一如人間有朝廷省部之分、中央地方之別。由本則事例，可發現

¹⁰⁹ 〈王瑤〉條引張鷟《耳目記》，《廣記》，卷 126，頁 894。

¹¹⁰ 《紀聞》，頁 1879；亦見〈楊慎矜〉條，《廣記》，卷 121，頁 855。

神祇判決的懲處不僅及於一身，還有如陽世連坐或株連的方式；當然，亦可見「積不善之家，必有餘殃」、「家族一體性」報應觀的影子。

值得注意的是，唐代鬼靈向冥府申冤的復仇方式出現了變化：不再允許鬼靈親自復仇，而是交由冥府審理、裁決、執行。這也呼應本文〈四〉所言，鬼靈復仇反映實際復仇方式的演變：原始單純的復仇方式受到社會／法律的制約，傾向於遵守律法，這恰可對應唐代律法與復仇的關係——唐代律法嚴明，且在武后後明令禁止復仇，欲復仇者只能報官處理，以律法懲處取代復仇行為的實況。¹¹¹

民間信仰往往模仿人世的禮法規範／行政程序，以建構天庭／冥司的行政體系，因此不僅結構與人世雷同，運作情況亦頗為近似，如《逸史·嚴武盜妾》條載：

唐¹¹²西川節度使嚴武，少時仗氣任俠。嘗於京城，與一軍使鄰居，軍使有室女，容色艷絕。嚴公因窺見之，乃賂其左右，誘至宅，月餘，遂竊以逃，東出關，將匿於淮泗間。軍使既覺，且窮其跡，亦訊其家人，乃暴於官司，亦以狀上聞。有詔遣萬年縣捕賊官專往捕捉。捕賊乘遞，日行數驛，隨路已得其蹤矣。嚴武自鞏縣方雇船而下，聞制使將至，懼不免，乃以酒飲軍使之女，中夜乘其醉，解琵琶絃縊殺之，沈于河。明日制使至，搜捕嚴公之船，無跡，乃已。

嚴公後為劍南節度使，病甚，性本彊，尤不信巫祝之類，有云云者必罪之。忽一日亭午，有道士至衙門，自云從峨眉山來，欲謁武。門者初不敢言，道士聲厲，不得已，遂進白。武亦異之，引入，見道士至階呵叱，若與人論難者，良久方止。寒溫畢，謂武曰：「公有疾，災厄至重，冤家在側，公何不自悔咎，以香火陳謝，奈何反固執如是？」武怒不答。道士又曰：「公試思之，曾有負心殺害人事否？」武靜思良久，曰：「無。」道士曰：「適入至階前，冤死者見某披訴。某初謂山精木魅，與公為祟，遂加呵責。他云：『上帝有命。為公所冤殺，已得請矣。』安可言無也？」武不測，且復問曰：「其狀若何？」曰：「女人年纔十六七，項上有物，是一條如樂器之絃。」武大

¹¹¹ 其詳可參拙撰〈隋唐時期復仇與法律干涉的省察與詮釋〉，《成大中文學報》第20期（2008年4月）。

¹¹² 「唐」原作「廣」，據明抄本、許本改。

悟，叩頭於道士曰：「天師誠聖人矣！是也，為之奈何？」道士曰：「他即欲面見公，公當自求之。」乃令洒埽堂中，撤去餘物，焚香於內，乃昇武於堂門內，遣清心，具衫笏，留小僮一人侍側。堂門外東間有一閣子，亦令洒埽垂簾。道士坐於堂外，含水噴嚙；又以柳枝洒地卻坐，瞑目、叩齒、逡巡。閣子中有人吁嗟聲，道士曰：「娘子可出。」良久，見一女子被髮，項上有琵琶弦結于嚙下，褰簾而至。及堂門，約髮於後，向武拜。武見，驚慙甚，且掩其面。女子曰：「公亦太忍！某從公，是某之失行，於公則無所負。公懼罪，棄某於他所即可，何忍見殺？」武悔謝良久，兼欲厚以佛經紙緡祈免，道士亦懇為之請。女子曰：「不可！某為公手殺，上訴於帝¹¹³，僅三十年，今不可矣。期在明日日晚。」言畢卻出，至閣子門，拂然而沒，道士乃謝去。嚴公遂處置家事，至其日黃昏而卒。¹¹⁴

軍使女用了將近三十年的時間向上帝申訴，終於得到上帝允許復仇的命令，當然不可能放棄，因而即使嚴武用紙緡賄賂、或誦讀佛經為其祈福，均無轉圜餘地，於此可見復仇在唐人的觀念中仍極度受到重視，而且充分反映民間信仰中害人性命的嚴重性。

然而，究竟何以需要上訴將近三十年始獲允許復仇？以下兩則事例或可提供思考空間。唐臨《冥報記·馬嘉運》條載：

魏郡馬嘉運，以武德六年正月，居家日晚，出大門，忽見兩人各捉馬一匹，先在門外樹下立。嘉運問：「是何人？」答云：「是東海公使，來迎馬生耳。」嘉運素有學識，知州里，每有臺使及四方貴客多請見之。及是聞召，弗之怪也。謂使者曰：「吾無馬。」使者進馬曰：「以此迎馬生。」嘉運即上馬而去——其實倒臥於樹下也。俄至一官曹，將入大門，有男女數十人在門外，如訟者。有一婦人——先與嘉運相識，同郡張公謹妻——姓崔氏，手執一紙文書，謂嘉運曰：「馬生尚相識否？昔與張總管交遊，每數相見。總管無狀，非理殺我，我訴天曹，於今三年。為王天主救護公謹，故常見抑。今既得申，官已追之，不久當至。疑我獨見枉害，馬生那亦來耶？」嘉運知崔氏被殺，

¹¹³ 「帝」原作「是」，據明鈔本改。

¹¹⁴ 〈嚴武盜妾〉條引《逸史》，《廣記》，卷130，頁920-922。

及見，方知死。使者引入門，門者曰：「公眠，未可謁，宜引就霍司刑處坐。」嘉運見司刑，乃益州行臺郎中霍璋，見嘉運，延坐曰：「此府記室缺，東海公聞君才學，欲屈為此官耳。」嘉運曰：「家貧，妻子不立，願君為言，得免為幸。」璋曰：「若爾，便可自陳無學，君當有以相助。」俄有人來云：「公眠已起。」引嘉運入，見一人在廳事坐，肥短黑色，呼嘉運前，謂曰：「聞君才學，欲相屈為記室耳，能為之乎？」嘉運拜謝曰：「幸甚！但鄙人田野，頗以經業教授後生，不足以當記室之任。」公曰：「識霍璋否？」答曰：「識之。」因使召璋，問以嘉運才術，璋曰：「平生知其經學，不見作文章。」公曰：「誰有文章者？」嘉運曰：「有陳子良者，解文章。」公曰：「放馬生歸。」即命追陳子良。嘉運辭出，璋與之別曰：「倩君語我家三狗：『臨終語汝，賣我所乘馬，作浮圖；汝那賣馬自費也！速如我教，造浮圖所。』」——三狗，謂其長子也——嘉運因問：「向見張公謹妻，所云天主者為誰？」璋曰：「公謹鄉人王五戒者，死為天主，常救公謹，故得至今，今似不免矣。」言畢而別，遣使者送嘉運至一小澀徑，指令由此路歸。嘉運入徑便活，良久能起。時尚夜半，妻子皆坐哭，嘉運具言之。其年七月，綿州人姓陳名子良，暴死，經宿而甦，自言：「見東海公，欲用為記室；辭不識文字。別有吳人陳子良，善文章者，於是命彼捨此。」後年，吳人陳子良卒死，張公謹亦殂。¹¹⁵

張公謹妻崔氏遭張總管無理枉殺，崔氏鬼靈用了三年時間上訴天曹，始獲申雪，乃因天曹有大官幫忙壓下崔氏鬼靈的訴訟。《逸史·華陽李尉》事例較〈馬嘉運〉事例尤為誇張：並非天曹官吏壓下鬼靈申訴，而是鬼靈即使已上訴天帝，請得復仇的許可，依然差點復不了仇：

唐天寶後，有張某為劍南節度史。中元日，令郭下諸寺，盛其陳列，以縱士女遊觀。有華陽李尉者，妻貌甚美，聞於蜀人，張亦知之。及諸寺嚴設，傾城皆至，其從事及州縣官家人看者，所由必白於張，唯李尉之妻不至。異之，

¹¹⁵ [唐]唐臨：《冥報記》（臺北：淨土宗文教基金會，2005年），頁75-77；亦見〈張公瑾妻〉條，《廣記》，卷129，頁914-915。《廣記》「武德」作「貞觀」，文字亦略異，如公謹作「公瑾」等，茲不詳述。

令人潛問其鄰，果以貌美不出。張乃令於開元寺選一大院，遣蜀之眾工絕巧者，極其妙思，作一鋪木人音聲，關戾在內，絲竹皆備，令百姓士庶，恣觀三日，云：「三日滿，即將進內殿。」百里車輿闐噓。兩日，李君之妻亦不來。三日欲夜，人散，李妻乘兜子從婢一人而至，將出宅，人已奔走啟于張矣。張乃易其衣服先往，於院內一脫空佛中坐，覘覩之。須臾至，先令探屋內都無人，乃下。張見之，乃神仙之人，非代所有。及歸，潛求李尉之家來往者浮圖尼及女巫，更致意焉。李尉妻皆驚而拒之。會李尉以推事受贓，為其僕所發，張乃令能吏深文按之，奏杖六十，流於嶺徼，死于道。張乃厚賂李尉之母，彊娶之。適李尉愚而陋，其妻每有庸奴之恨，遂肯。置于州，張寵敬無與倫此。然自此後，亦常髣髴見李尉在於其側，令術士禳謝，竟不能止。歲餘，李之妻亦卒。數年，張疾病，見李尉之狀，亦甚分明。忽一日，覩李尉之妻，宛如平生，張驚前問之，李妻曰：「某感公恩深，思有所報。李某已上訴於帝，期在此歲，然公亦有人救拔。但過得茲年，必無虞矣。彼已來迎，公若不出，必不敢升公之堂。慎不可下！」言畢而去。其時華山道士符籙極高，與張結壇場於宅內，言亦略同。張數月不敢降階，李妻亦同來，皆教以嚴慎之道。又一日黃昏時，堂下東廂有叢竹，張見一紅衫子袖，於竹側招己者，以其李妻之來也，都忘前所戒，便下階，奔往赴之。左右隨後叫呼，止之不得，至則見李尉衣婦人衣，拽張於林下，毆擊良久，云：「此賊若不著紅衫子招，肯下階耶？」乃執之出門去。左右如醉，及醒，見張仆於林下矣，眼鼻皆血，唯心上暖，扶至堂而卒矣。¹¹⁶

遭張某強娶的李尉妻感念張某恩德，死後鬼靈現形提醒張某小心李尉復仇，並且明說張某「亦有人救拔」，讓李尉鬼靈不敢登堂入室，只要張某不出房宅，「但過得茲年，必無虞矣」。鬼靈復仇，除有期限外，還會有人阻撓，於是逼得李尉的鬼靈不得不使計引誘張某踏出壇場，頗費一番工夫始得完成復仇。

何以〈馬嘉運〉事例中的天曹官吏居然為人迴護？首先，從民間信仰的邏輯來看：這是因為天曹官吏乃陽世之人死後擔任，如馬嘉運即因其學識，東海公欲聘為記室，王五戒死後則不知何故而成了「天主」。既然鬼靈死後仍有記憶與情感，想要如陽世一般復仇，則由人死後擔任的天曹官吏自然也會有人的記憶與情感，

¹¹⁶ 〈華陽李尉〉條引《逸史》，《廣記》，卷122，頁860-861。

所以天曹中出現如陽間的包庇與袒護自亦不足為奇。其次，若由民間信仰反映現實的角度來看：正因天曹／冥司乃人間官府的投射，是以事例中的天曹／冥司也就相當程度呈現了時人對官府實際司法運作的反映，甚至批判。在〈華陽李尉〉事例中，鬼靈復仇期在今歲，彷彿人間司法的追訴期限；更甚者，連冥司已允許的復仇竟也幾乎避過。由此可知，唐代律法雖然嚴謹，但也不免偶有假公濟私／公理不彰的實況。這是人性的弱點，任何時代皆然。不過，鬼靈復仇畢竟是民間信仰，不僅有「天網恢恢，疏而不漏」的教化意涵，且是天理不忒、神祇主持公道的最後防線，否則人類心靈將無所依止，將淪陷於缺乏道德秩序的恐懼之中。是以，軍使女、崔氏、李尉等「鬼靈」最後都能沈冤得雪，完成復仇，充分反映時人對復仇的重視。

（二）向人間申訴：由托夢／現形申冤轉為鬼靈親自執行復仇

唐自武后之後，執法嚴厲，復私仇輒遭處死，¹¹⁷除影響鬼靈復仇故事向天庭申訴後並不親自復仇，而交由冥司／天帝主持公道外，也由於此時人間法律本就嚴格，因而鬼靈向人間求助、請官府為其申冤的故事也有增加的趨勢。

鬼靈向人世求助，依然一如先秦、兩漢、魏晉南北朝之利用托夢或現形兩種模式，如《朝野僉載·僧曇暢》條載：

乾封年中，京西明寺僧曇暢，將一奴二騾向岐州稜法師處聽講。道逢一道人，著衲帽弊衣，搯數珠，自云賢者五戒講。夜至馬嵬店宿，五戒禮佛誦經，半夜不歇，暢以為精進。一練至四更，即共同發，去店十餘里，忽袖中出兩刃刀矛，便刺殺暢。其奴下馬入草走。其五戒騎騾，驅馱即去。主人未曉，夢暢告云：「昨夜五戒殺貧道。」須臾奴走到，告之如夢。時同宿三衛子被持弓箭，乘馬趕四十餘里，以弓箭擬之，即下騾乞死。縛送縣，決殺之。¹¹⁸

曇暢四更出發趕路，為假扮僧人同行的五戒所殺，店主人尚在睡夢中，即夢見曇暢訴說：「昨夜五戒殺貧道。」不久，曇暢之奴奔回，所言與夢無異，因得及時擒住五戒。鬼靈托夢迅速，若不如此，賊人恐早已逃之夭夭。

¹¹⁷ 可參拙撰〈隋唐時期復仇與法律干涉的省察與詮釋〉之〈三〉，頁89-101。

¹¹⁸ 《朝野僉載》，卷2，頁41-42；亦見〈僧曇暢〉條，《廣記》，卷127，頁901。

另外，托夢多半須提供線索或證據，以助官府查緝，如《法苑珠林》記載兩則當時鬼靈托夢而得破案的事例，〈李義琰〉則載義琰為華州縣尉，案不能決，夜間死者帶傷現形，云：「某被乙傷、打殺，置於某所井中，公可早檢；不然，恐被移向他處，不可覓得。」義琰依言前往，果如鬼靈所陳，於是仇家始伏罪。〈館陶主簿〉事例，則是周姓主簿為佐使二人以土囊壓殺，盜其錢財，「至歲暮，乃入妻夢，具說被殺之狀，兼言所盜財物藏隱之處。妻乃依此告官。官司案辨，具得實狀，錢帛並獲」，遂判二人死罪。¹¹⁹

此一類型故事，鬼靈提供的線索或證據乃是最重要的關鍵，否則即使知道犯人是誰，也難以將其定罪，《逸史·公孫綽》條便是一證：

唐王屋主簿公孫綽，到官數月，暴疾而殞。未及葬，縣令獨在廳中，見公孫具公服，從門而入。驚起曰：「與公幽顯異路，何故相干？」公孫曰：「某有冤，要見長官請雪。嘗忝僚佐，豈遽無情！某命未合盡，為奴婢所厭，以利盜竊。某宅在河陰縣，長官有心，僮為密選健吏，齎牒往捉，必不漏網。宅堂簷從東第七瓦墮下，有某形狀，以桐為之，釘布其上，已變易矣。」言訖而沒。令異甚，乃擇彊卒素為綽所厚者，持牒并書與河陰宰。其奴婢盡捕得，遂於堂簷上搜之，果獲人形，長尺餘，釘遠其身。木漸為肉，擊之啞然有聲。綽所貯粟麥，以俟閒居之費者，悉為所盜矣。縣遂申府，奴婢數人，皆殪枯木。¹²⁰

此則事例，其離奇處在於公孫綽奴婢使用巫術謀害主人，故表面上公孫綽乃暴疾而卒，毫無他殺跡象——不僅不是懸案，差點連案件都不能成立——若非鬼靈親自現身申冤，如何得知奴婢殺人，以及搜出祕密隱藏的詛咒物？而公孫綽不就近找河陰縣令，卻選擇向其長官申訴，即是考慮到詛咒殺人／鬼靈申冤此種情事本屬怪力亂神，須熟識而信任者才會認真看待。

然而，鬼靈提供的線索有時未必明確，須細加推敲始可得知，如李復言《續幽怪錄·尼妙寂》載妙寂父與丈夫前往潭州商賈，一去不返：

¹¹⁹ 分見《珠林》，卷 73，頁 1077；卷 74，頁 1086-1087，《珠林》云出《冥報拾遺》；亦見《廣記》，卷 127，頁 900、900-901。

¹²⁰ 〈公孫綽〉條引《逸史》，《廣記》，卷 128，頁 905。

過期數月，妙寂忽夢父，被髮裸形，流血滿身，泣曰：「吾與汝夫，湖中遇盜，皆已死矣。以汝心似有志者，天許復仇，但幽冥之意，不欲顯言，故吾隱語報汝，誠能思而復之，吾亦何恨！」妙寂曰：「隱語云何？」升曰：「殺我者，車中猴，門東草。」俄而見其夫，形狀若父，泣曰：「殺我者，禾中走，一日夫。」¹²¹

妙寂家中並無男兒，因妙寂意志堅強，故父、夫鬼靈將復仇重擔交託予她。但鬼靈雖知兇手姓名，卻無法直接告知，此蓋因陰陽懸隔，天機不可明說，故須轉為隱語。¹²²妙寂尋訪文人雅士皆不得其解，直至遇李公佐始豁然開朗：

（公佐）默行數步，喜招妙寂曰：「吾得之矣。殺汝父者申蘭，殺汝夫者申春耳。」妙寂悲喜嗚咽，拜問其說。公佐曰：「夫猴，申生也，車去兩頭而言猴，故『申』字耳；草而門，門而東，非『蘭』字耶！禾中走者，穿田過也，此亦『申』字也；一日又加夫，蓋『春』字耳。鬼神欲惑人，故交錯其言。」

妙寂遂更名姓，易男裝，泛於江湖之間，數年後始訪知申蘭、申春叔姪，遂入其家幫傭，勤恭執事，深獲信任；在查明贓物所在後，待申蘭、申春醉倒，乃趁機奔告於州，將二人一舉擒獲、令其伏法認罪。在申氏叔姪酒醉時，屈身事仇的妙寂並未趁機手刃仇人，而是報官處理，此舉亦可反映唐代律法禁止私復仇的實況。然而，此時唐律雖禁止私自復仇，但對復仇仍相當重視，認為「血誠復仇，天亦不奪」，只是將親自復仇轉化為透過律法來懲處仇人，實亦具體反映唐代律法陵越人倫的實況。

¹²¹ [唐]李復言：《續幽怪錄》，《叢書集成》，第2704冊（北京：中華書局，1991年），頁50-52，以下引文皆出〈尼妙寂〉；亦見〈尼妙寂〉條，《廣記》，卷128，頁906-908。案：尼妙寂事，亦見[唐]李公佐：〈謝小娥〉、[宋]李昉：《太平廣記·尼妙寂》，《新唐書·列女列傳·段居貞妻謝傳》、《全唐文》，卷725。關於尼妙寂／謝小娥事，史傳與傳奇之異，可參康韻梅：〈小說敘事與歷史敘事之異同——對吳保安、謝小娥故事的論析〉，《臺大中文學報》第24期（2006年6月），頁183-223。

¹²² 當然也可能出於文人欲賣弄文才，故設為隱語／廋辭。

《朝野僉載·張景先婢》載一則特例，乃陽間之人擔任冥司，故雖於陰間接受鬼靈訴訟，卻於陽間調查案件：

荊州枝江縣主簿夏榮判冥司。縣丞張景先寵其婢，厥妻楊氏妬之。景出使不在，妻殺婢，投之於廁。景至，給之曰：「婢逃矣。」景以妻酷虐，不問也。婢訟之於榮，榮追對之，問景曰：「公夫人病困，說形狀。」景疑其有私也，怒之。榮曰：「公夫人枉殺婢，投於廁，今見推勘，公試問之。」景悟，問其婦。婦病甚，具首其事。榮令廁內取其骸骨，香湯浴之，厚加殯葬。婢不肯放，月餘而卒。¹²³

此則事例，夏榮的角色較為特殊，乃揭露事件的前因後果，為鬼靈於陽間洗雪冤屈，使當事者知其疾病其來有自。〈張景先婢〉的復仇事例，類似《周禮》的處置，即先向冥司報備，然後復仇；夏榮的工作則近於《周禮·地官》居中協調民間怨仇的「調人」。其不同處在於：《周禮》主張若雙方不能和解，而過失殺人者又不肯避仇，始允許私復仇；¹²⁴鬼靈復仇則全無和解與避仇的可能。

綜上所述，可知若無鬼靈提供資訊，案件必成懸案；若是司法不得貫徹，鬼靈也無法討回公道，所以鬼靈必須以自己的方式幫助人間破案復仇。可見同樣是記敘鬼靈申訴復仇，採用向人世求助，其性質便與向天申訴大不相同。向天／帝／冥司申訴，若非取得允許而自力復仇，便是交由帝所／冥司審理判刑，均是單方面進行；向人世申訴，卻須鬼靈與人間互動合作，方能將罪犯繩之以法。

唐代的鬼靈復仇，鬼靈與人間的互動／合作並不僅止於提供線索／證據而已，鬼靈尚能配合人間的緝捕，暗中出力幫忙，讓兇手不得不就範。如張讀《宣室志·樊宗諒》條載司法掾魏南華夢見被劫財害命的殷氏父子三人，除了說出殺人強盜居處與姓氏，前往追查時，尚「忽見一狐起於路旁深草中，馳入里人姚氏所居。噪而逐者以百數，其狐入一穴中，南華命以錘發之，得金帛甚多，乃群盜劫殷氏財也」。持此贓物訊問姚氏子，終於攻破心防、盡擒賊黨。記述者說：「狐雖匿於穴中，窮之卒無所見也，豈非冤魂之所假歟！」¹²⁵又如《逸史·盧叔敏》條

¹²³ 《朝野僉載》，卷2，頁43；亦見〈張景先婢〉條，《廣記》，卷129，頁916。

¹²⁴ 可參拙撰〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，〈二〉之（二），頁112-120。

¹²⁵ 〔唐〕張讀：《宣室志》，《中國文言小說百部經典》，第9冊，頁3030；亦見〈樊宗諒〉條，《廣記》，卷128，頁909。

載盧叔敏為紫衣人所殺，鬼靈托夢緱氏尉鄭楚相，曰：「某枉死，然此賊今捉未得。」乃牽白牛一頭來，跛左腳，曰：「兄但記此牛，明年八月一日平明，賊從河中府與同黨買牛來，於此過，入西郭門，最後驅此者即是。」¹²⁶至其時，果然搜捕甚急卻無蹤跡，直至隔年八月一日，依照鬼靈指示始擒獲兇手。此處的鬼靈似乎具有預言的能力，也可能是鬼靈雖無法直接復仇，卻常隨兇手之側，〈盧叔敏〉則中的兇手即言：「自此以來，常彷彿見此郎君在側。」然後鬼靈暗中影響兇手，將之引導入原先托夢所說的情況中。

類似的事例還可見諸薛用弱《集異記·王安國》條：寶歷三年冬夜，安國家遭二盜侵入劫財，安國子何七為賊所殺。何七鬼靈對安國與鄰人說：「勿謀追逐。明年五月，當自送死。」乃召安國，附耳告之名氏，仍期勿洩。果然時間一久，賊人以為風聲已過，變賣所劫驢買牛，未料遭何七的鬼靈迷惑，追隨走失牛隻至犯案處自投羅網。¹²⁷即使何七死時僅六、七歲，但其鬼靈卻謀慮深遠，心智狀態頗不同於陽世時，若如人世幼童尚未必能清楚與人溝通，遑論謀畫復仇？〈王安國〉事例背後帶出的民間信仰觀即是人死後神志不滅，一方面化為不受肉體年齡限制的鬼靈，是故能思考謀劃、預言未來；另一方面，鬼靈又受到生前的羈絆，難以擺脫情緒、記憶，以至影響鬼靈的行為。

此外，也有鬼靈親自緝捕兇手，將之交付法辦的特殊事例，如《紀聞·午橋民》條所載：

唐衛州司馬杜某嘗為洛陽尉，知捕寇。時洛陽城南午橋，有人家失火，七人皆焚死。杜某坐廳事，忽有一人為門者所執，狼狽至前。問其故，門者曰：「此人適來，若大驚恐狀，再馳入縣門，復馳出，故執之。」其人曰：「某即殺午橋人家之賊也，故來歸命。嘗為伴五人，同劫其家，得財物數百千，恐事洩，則殺其人，焚其室，如自焚死者，故得人不疑。將財至城，舍於道德里，與其伴欲出外，輒坎軻不能去。今日出道德坊南行，忽見空中有火六七團，大者如瓠，小者如杯，遮其前，不得南出。因北走，有小火直入心中，煎其心腑，痛熱發狂。因為諸火遮繞，驅之令入縣門，及入則不見火，心中

¹²⁶ 〈盧叔敏〉條引《逸史》，《廣記》，卷 127，頁 902-903。

¹²⁷ [唐]薛用弱：《集異記》，《中國文言小說百部經典》，第 9 冊，頁 2814-2815；亦見〈王安國〉條，《廣記》，卷 128，頁 905-906。

火亦盡。於是出門，火又盡在空中，遮不令出，自知不免，故備言之。」由是命盡取其黨及財物，於府殺之。¹²⁸

午橋民的鬼靈不直接復仇，而是驅趕賊人進入縣衙、逼其自首。此可由兩種觀點詮解：一、就民間信仰邏輯言，午橋民鬼靈由於陰陽懸隔，並不能直接對賊人復仇，由故事中除賊人外，餘人皆不見火團，且賊人因心腑燃熱疼痛，遂不得不進入衙門，實則身體並無傷害，可知鬼靈乃影響賊人的心理狀態，以類似幻覺或催眠的方式驅趕之。此乃民間信仰中人鬼交涉的慣常觀點，亦即鬼靈在精神或心理狀態的層次上與人接觸。二、就實際反映的社會情況言，〈午橋民〉事例仍呼應唐代法律嚴禁復私仇，透過公理而申冤乃是常態，因之鬼靈復仇的意味並不如天道報應不爽、公理正義昭彰等教化意涵來得強烈。

儘管如此，人治的法律自不可能毫無瑕疵，如前引之〈馬嘉運〉、〈華陽李尉〉事例，連天曹官吏都不免有所迴護，則向人間申冤又豈能一定成功？如段成式《西陽雜俎·續集·鄭瓊羅》條所載：

成式三從房叔父某者，貞元末，自信安至洛，暮達瓜洲，宿於舟中。夜久彈琴，覺舟外有嗟嘆聲，止息即無。如此數四，乃緩軫還寢。夢一女子年二十餘，形悴衣敗，前拜曰：「妾姓鄭名瓊羅，本居丹徒。父母早亡，依於孀嫂。嫂不幸又歿，遂來揚子尋姨。夜至逆旅，市吏子王惟舉乘醉將逼辱，妾知不免，因以領巾絞項自殺。市吏子乃潛埋於魚行西渠中。其夕，再見夢揚子令石義留，竟不為理。復見冤氣于江石上，謂非烟之祥，圖而表奏。抱恨四十年，無人為雪。妾父母俱善琴，適聽君琴聲奇翕響，心懷感嘆，不覺來此。」尋至洛北河清縣溫谷，訪內弟樊元則，元則自少有異術。居數日，忽曰：「兄安得一女鬼相隨？請為遣之。」乃張燈焚香作法。頃之，燈後窸窣有聲，元則曰：「是請紙筆也。」即投紙筆於燈影中。」少頃，滿紙疾落¹²⁹，燈前視之，書盈於幅。書若雜言七字，辭甚凄恨。元則遽令錄之，言鬼書不久輒漫滅。及曉，紙上若煤污，無復字也。元則復令具酒脯紙錢，乘昏焚於道。有風旋灰，直上數丈，及聆悲泣聲。詩凡二百六十二字，率叙幽冤之意，語不

¹²⁸ 《紀聞》，頁 1879-1880；亦見〈午橋民〉條，《廣記》，卷 127，頁 901-902。

¹²⁹ 「滿」原作「旅」，據明鈔本改。

甚曉，詞故不載。其中二十八字曰：「痛填心兮不能語，寸斷腸兮訴何處？
春生萬物妾不生，更恨香魂不相遇。」¹³⁰

鄭瓊羅托夢於楊子令石義留，石竟不受理；又於江上現冤氣，卻被義留解讀為祥瑞之徵，圖而表奏，可謂溝通極度不良，故含恨四十年而無人雪其冤情；最後女鬼亦僅留詩敘冤，不了了之。此則事例說明陰陽終究相隔，若無尼妙寂般幸運，遇上體察幽冥的智者，或如公孫綽，找到值得信賴的長官與相熟部屬，則即便鬼靈多方申訴，也是枉然。這與〈馬嘉運〉、〈華陽李尉〉等事例，可能同為諷刺當時的司法實況：執法者未必能體察民情——或不知民間疾苦、或敷衍了事誤判冤獄，嚴重者甚至官官相護——若乏視民如子之青天、明察秋毫之神探，則人間律法再嚴密恐也未必能還受害者公道。

六、結論

先秦兩漢、魏晉南北朝以至唐代的鬼靈復仇事例，概皆反映民間的思惟模式。如：何以即使死後化為鬼靈也要復仇，豈非強調復仇的價值觀？對世人而言，有仇不報，既是一種羞恥，而且還可能承受來自社會的輿論壓力。鬼靈世界既為人世的投射，鬼靈復仇自不足為奇。不過如此解釋尚欠深刻，未能充分詮解「鬼靈何以要對生者復仇」，以及載述此類事例的意義。茲以〔五代〕王仁裕《玉堂閑話·馬全節婢》為例說明之：

魏帥侍中馬全節，嘗有侍婢，偶不愜意，自擊殺之。後累年，染重病，忽見其婢立於前。家人但訝全節之獨語，如相問答。初云：「爾來有何意？」又云：「與爾錢財。」復曰：「為爾造像書經。」哀祈移時，其亡婢不受，但索命而已。不旬日而卒。¹³¹

¹³⁰ 〔唐〕段成式：《酉陽雜俎·續集》，卷3，收入《隋唐文明》，《隋唐小說補編》，第50冊（蘇州：古吳軒出版社，2004年），頁191；亦見〈鄭瓊羅〉條，《廣記》，卷341，頁2707-2708。

¹³¹ 〔五代〕王仁裕：《玉堂閑話》，收入《五代史書彙編》（杭州：杭州出版社，2004年），第4冊，頁1837；亦見〈馬全節婢〉條，《廣記》，卷130，頁923。

本則事例中的鬼靈既不受錢財賄賂，亦拒絕宗教上的懺悔祈福，「但索命而已」，點出鬼靈怨念之強烈與復仇力量之強大，此所以鬼靈復仇的效力遠勝於人世的強權暴虐。生命可貴，無可替代，殺害生命的代價非錢財與造像書經可以彌補，唯有拿命來償，是以切莫恣意害人，否則後悔莫及。

歸納而言，唐代以前鬼靈復仇故事均含藏教訓，其意涵可分三點說明之：

首先，由鬼魂復仇的方式、動機言：鬼靈復仇近乎原始的血族復仇，亦即「以牙還牙、以眼還眼」。這頗不同於人世的復仇之有時乃迫於社會的輿論壓力；鬼靈復仇的深層動機，正是人／生物對生命的執著，而由對生命的執著連帶呈現對身體的執著。但鬼靈復仇並不能使人復生，其中尚雜有非理性的報復、發洩情緒的成分。由於重點在生命的價值無可比擬，故「以眼還眼」尚進一步延伸成「以命償命」，若是橫奪了他人生命，唯有賠上自身，乃至親友生命，始能償還。

其次，就生物演化觀點言：任意殺人將導致自己被殺，這近乎保護後續生命的一種防禦機制。¹³²但人與生物的不同處正在於使用語言文字傳遞意義，人際的溝通便可克服時間的障礙，在人類文化發展的過程中形成穩固的潛流，毋須嘗試錯誤，即能學到教訓。因此世人便不致恣意妄為，且敬畏生命，於是一般人的生命得以保存。

復次，就社會環境言：由先天演化來的防禦機制提供後天的社會規範基礎，以命償命的鬼靈復仇方式即是來自上天／冥府的懲處，這便形成無明文規定的隱形法條——殺人償命。撰述者編纂鬼靈復仇事例以儆誡世人的用意蓋不外如是。

為了讓這項防禦機制確實發揮作用，儒家禮法所同意的「避仇」在鬼靈復仇事例是行不通的。人間有仇必報的觀念在民間信仰中被賦予了不同的意義——當事者避無可避。《冤魂志·羊聃》條可為明証：

晉時羊聃字彭祖，晉世廬陵太守。為人剛克羸暴，恃國姻親，縱恣尤甚，睚眦之嫌，輒加刑殺。征西大將軍庾亮檻送，具以狀聞。有司奏聃殺郡將吏民及民簡良等二百九十人，徒謫一百餘人，應棄市，依八議請宥。顯宗詔曰：「此事古今未有，此而可忍，孰不可忍，何八議之有！可獄所賜命。」聃兄

¹³² 自然界中的有毒生物，如樺斑蝶、箭毒蛙等，即採取此種防禦機制以繁衍後代。獵食者一旦捕食牠們便會苦於其毒，學到教訓後覓食時便會避開該種生物，因此牠們雖然犧牲生命，卻降低同種生物將來被捕食的機率。

子貴先尚南郡公主，自表解婚，詔不許。琅琊孝王妃山氏，聃之甥也，苦以為請。於是司徒王導啟聃罪不可容恕，宜極重法。山太妃憂感動疾：「陛下罔極之恩，宜蒙生全之宥？」於是詔下曰：「山太妃唯此一舅，發言摧鯁，乃至吐血，情慮深重。朕丁荼毒，受太妃撫育之恩，同於慈親。若不堪難忍之痛，以致頓弊，朕亦何顏以寄？今便原聃生命，以慰太妃渭陽之思。」於是除名為民。少時，聃病，恒見簡良等曰：「枉豈可受？今來相取，自申黃泉。」¹³³經宿而死。

連皇帝都忍無可忍，不以八議寬宥，但羊聃還是靠著皇親國戚的關係得以免死。雖則如此，羊聃終究難逃一死——人間做不到的「公義」，仍可透過超自然力量來達致；陽世律法無以制裁的惡人，便藉由鬼靈復仇來完成。

不論有無向天地神祇申訴、或是否透過人世的幫助，鬼靈復仇必定成功，這便反映中古時人依然認為復仇乃理所當然之事。然則鬼靈復仇故事所蘊含的教化意義會不會只是撰述者一廂情願的想法？民間信仰是否真的具有警惕世人的功效？張鷟《朝野僉載·王旭婦》事例似可提供佐證：

殿中侍御史王旭括宅中別宅女婦風聲色目，有稍不承者，以繩勒其陰，令壯士彈竹擊之，酸痛不可忍。倒懸一女婦，以石纏其髮，遣證與長安尉房恒姦，經三日不承。女婦曰：「侍御如此，若毒兒死，必訴於冥司；若配入宮，必申於主上。終不相放！」旭慚懼，乃舍之。¹³⁴

王旭倒行逆施，殘酷無極，經女婦以「必訴於冥司」警告，便「慚懼舍之」，似可想見撰述者希冀達到的警世功效。

綜合考察先秦至唐代的鬼靈復仇事例，可知其時民間信仰中的鬼靈復仇實有異於一般的復仇觀：因民間信仰往往不自覺的預設某些教化目的，用以傳承文化中積累的生活經驗，指引世人看待生命的各種面相，以及發現自身與其他生命／生物間的相互關聯。就此而言，民間信仰的傳說故事具有坎伯所說的神話意義。¹³⁵

¹³³ 《冤魂志校注》，頁 33-35；亦見《晉書·羊曼傳·附羊聃傳》，卷 49，頁 1383-1384；〈羊聃〉條，《廣記》，卷 126，頁 888-889。

¹³⁴ 《朝野僉載》，卷 2，頁 34。

¹³⁵ 參喬瑟夫·坎伯、比爾·莫耶著，朱侃如譯：〈神話與現代世界〉，《神話》，第一章（臺

再由撰述策略觀之：鬼靈復仇事例亦不同於史傳記載的復仇。史傳復仇乃先有復仇事件，然後由史官採取某種角度記錄成文，並抒發其觀點。史傳中的復仇者原先並未想過自己會被書寫進歷史，因此縱使史官採取某種觀點加以記錄，復仇者的行為還是展現了自身的意志；鬼靈復仇則不然，先秦至唐代——尤其是魏晉南北朝至唐代——的鬼靈復仇事例乃撰述者帶有某種觀點，或懷抱某些目的，然後才蒐理編纂成書，故事中的鬼靈其實都在為撰述者發話，替當時的文化、社會價值代言，所謂鬼靈的意志與行事，實際上存不存在並不重要，重要的是傳播／傳承民間信仰的思惟。職是之故，當時的鬼靈復仇故事雜入「報應觀」實屬理所當然，而報仇與報應的分野對撰述者與讀者而言亦無須強加分別，具有顯著教化意義的「報應觀」實則涵攝了「復仇觀」。

附識：本文原為筆者 2005 年國科會《漢代以降復仇觀的省察與詮釋——中古時期復仇觀的省察與詮釋》專題研究計畫之部分成果，由研究助理張億平學棣協助搜集資料、撰擬部分草稿；又，本文數易其稿，蔡瑩瑩女弟不憚煩負責電腦修改，並時賜高見；又，本文初稿曾於 2009 年 9 月 25-27 日「文化視域的融合——第九屆唐代文化國際學術研討會」宣讀，蒙國立臺灣師範大學歷史系陳登武教授謬賞；修訂稿復蒙《文與哲》二位不具名審查委員惠賜卓見，得以補充修正：謹此一併致謝。

引用文獻

壹、傳統文獻

一、經部

〔唐〕孔穎達：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刻本，1976年。

_____：《左傳正義》，臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學刻本，1976年。

〔唐〕徐彥疏：《公羊注疏》，臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學刻本，1976年。

〔宋〕邢昺：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學刻本，1976年。

〔宋〕孫奭：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，嘉慶二十年江西南昌府學刻本，1976年。

〔清〕段玉裁：《說文解字注》，臺北：藝文印書館景經韻樓藏版，1974年。

〔清〕郝懿行：《爾雅義疏》，臺北：河洛圖書出版社，1994年。

二、史部

〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，東京：東方文化學院東京研究所，（昭和七年），1932年。

〔漢〕班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1983年。

〔晉〕陳壽：《三國志》，臺北：鼎文書局，1980年。

〔劉宋〕范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。

〔唐〕房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1987年。

〔唐〕李百藥撰：《北齊書》，臺北：鼎文書局，1987年。

〔宋〕歐陽脩、宋祁：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1976年。

三、子部

〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。

〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1982年。

楊寶忠：《論衡校箋》，石家莊：河北教育出版社，1999年。

〔晉〕干寶：《搜神記》，臺北：里仁書局，1980年。

〔晉〕干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年。

舊說〔晉〕陶潛撰，李劍國輯校：《新輯搜神後記》，北京：中華書局，2007年。

- 〔南朝·劉宋〕劉義慶：《幽明錄》，《筆記小說大觀》，第 31 編，臺北：新興書局，1979 年。
- 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，1992 年。
- 〔梁〕殷芸：《小說》，上海：上海古籍出版社，1984 年。
- 范祥雍：《洛陽伽藍記校注》，臺北：華正書局，1980 年。
- 羅國威：《冤魂志校注》，成都：巴蜀書社，2001 年。
- 〔唐〕張鷟：《朝野僉載》，北京：中華書局，2005 年。
- 〔唐〕釋道世：《法苑珠林》，臺北：新文豐出版社，1993 年。
- 〔唐〕段成式：《酉陽雜俎·續集》，《隋唐小說補編》，第 50 冊，蘇州：古吳軒出版社，2004 年。
- 〔唐〕李復言：《續幽怪錄》，《隋唐小說補編》，第 50 冊，蘇州：古吳軒出版社，2004 年。
- 〔唐〕牛肅：《紀聞》，《中國文言小說百部經典》，第 6 冊，北京：北京出版社，2000 年。
- 〔唐〕劉肅：《大唐新語》，北京：中華書局，1984 年。
- 〔唐〕張讀：《宣室志》，《中國文言小說百部經典》，第 9 冊，北京：北京出版社，2000 年。
- 〔唐〕薛用弱：《集異記》，《筆記小說大觀》，第 14 編，臺北：新興書局，1979 年。
- 〔唐〕胡璩：《譚賓錄》，《續修四庫全書》，第 1260 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 〔唐〕唐臨：《冥報記》，臺北：淨土宗文教基金會，2005 年。
- 〔五代〕王仁裕：《玉堂閑話》，《五代史書彙編》，第 4 冊，杭州：杭州出版社，2004 年。
- 〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，臺北：文史哲出版社，1981 年。
- _____：《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，景日本帝室圖書寮京都東福寺東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊本，1975 年。

四、集部

- 〔梁〕蕭統編：《文選》，臺北：藝文印書館，清嘉慶十四年胡克家刻本，1972 年。
- 《中國文言小說百部經典》，北京：北京出版社，2000 年。

貳、近人論著

- 王立、劉衛英編著：《中國復仇故事大觀》（四冊），上海：學林出版社，2001 年。

- 任繼愈主編：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1981年。
- 李隆獻：〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，《臺大中文學報》第22期，臺北：臺大中文系，2005年6月。
- _____：《漢代以降復仇觀的省察與詮釋——中古時期復仇觀的省察與詮釋》，國科會專題研究成果報告，2006年。
- _____：〈兩漢復仇風氣與《公羊》復仇理論關係重探〉，《臺大中文學報》第27期，2007年12月。
- _____：〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《臺大文史哲學報》第68期，臺北：臺灣大學文學院，2008年5月。
- _____：〈唐代復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《成大中文學報》第20期，臺南：成功大學中文系，2008年4月。
- _____：〈日本復仇觀管窺——以古典文學為重心〉，《成大中文學報》第24期，2009年4月。
- 陳來：《古代思想文化的世界》，臺北：允晨文化，2006年。
- 陳登武：《從人間世到幽冥界——唐代的法治、社會與國家》，臺北：五南圖書出版公司，2006年。
- 葉慶炳：《古典小說論評——晚鳴軒文學論文集之二》，臺北：幼獅文化事業公司，1985年。
- _____：《晚鳴軒論文集》，臺北：大安出版社，1996年。
- 康韻梅：〈小說敘事與歷史敘事之異同——對吳保安、謝小娥故事的論析〉，《臺大中文學報》第24期，2006年6月。
- 蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：麥田文化，2004年。
- 蒲慕州編：《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，臺北：麥田文化，2005年。
- 魯迅：《中國小說史略》，《魯迅全集》，第9冊，北京：人民文學出版社，1989年。
- _____：《古小說鉤沉》，《魯迅輯錄古籍叢編》，第1冊，北京：人民出版社，1999年。
- 霍存福：《復仇·報復刑·報應說——中國人法律觀念的文化解說》，長春：吉林人民出版社，2005年。
- 盧錦堂：《《太平廣記》引書考》，臺北：花木蘭出版社，2006年。
- 薛秀慧：《唐人小說盧肇逸史研究》，臺中：東海大學中國文學研究所碩士論文，1987年。

- 蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》，臺北：文津出版社，2001年。
- 卡西勒著，杜若洲譯：《人的哲學：人類文化哲學導論》，臺北：審美出版社，1976年。
- 卡西勒著，甘陽譯：《人論：人類文化哲學導引》，臺北：桂冠圖書公司，1990年。
- 馬凌諾斯基著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，臺北：協志工業出版社，1978年。
- 喬瑟夫·坎伯、比爾·莫耶著，朱侃如譯：《神話》，臺北：立緒文化，1998年。
- 愛德華·泰勒著，連樹聲譯：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1981年。
- 〔日〕福田俊昭：〈《耳目記》考〉，《大東文化大學創立六十週年紀念·中國學論集》，1984年12月。

A Study of Divine Retribution in Works through the Tang Dynasty

Lee, Long-shien*

[Abstract]

This paper looks at major instances of retributive acts by ghosts and spirits in works from the pre-Qin, Han, Six Dynasties, and Tang dynasties. From the standpoint of popular religion and culture, we will analyze the evolving models of divine retributions-including the reasons and motivations behind such acts-as well as overlapping systems of beliefs concerning the way of heaven, the underworld, and divine justice, etc. Theoretical concepts from anthropology will be drawn upon to further our understanding of popular and religious thought on divine retribution up to the Tang period.

This timeframe is broken up into three stages. The first section covers works from the pre-Qin to Eastern Han period, when divine retribution was widely represented in extant literature; we will organize the prototypes of divine retribution by their respective features. Then we will look at works from the Six Dynasties, when the basic models inherited from the previous era were expanded, complicating the intended targets and strategies of divine retribution. We begin to discern the influence of Buddhism and Daoism at work in these examples, reflecting the shifting cultural landscape of this period. The third section brings us to the Tang dynasty, when divine retribution as a theme took yet another turn, though it retained many of its former features as well: ghosts and spirits appeal less to higher powers such as heaven or the gods than to figures in an underworld that increasingly resembles the human world. Whether these

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

appeals were made through dreams or in real life, the types of relations between ghosts and human obtained grew more complex and heterogeneous; at the same time, continuing religious influence strengthened popular belief in the inevitability of “divine justice.”

Having examined the above historical trends in the representation of divine retribution, we can thus conclude: first, even though the world of ghosts and spirits is largely a projection of the human world, differences between them persist. Retributive acts committed by supernatural beings exhibit a kind of irrationality and raw power exceeding those committed by humans for the sake of the “five relations” (五倫); therefore in stories of divine retribution, rarely do human creatures manage to escape punishment. Secondly, up to the Tang times, the fact that divine retribution always succeeds in these narratives underscores a widespread desire to see to it that such punishment be efficacious and inescapable. Divine retribution is valued for its ability to exact justice, and to requite evil done, thus giving readers a sense of satisfaction when justice is in question—such, we think, is the larger aim of our authors crafting their stories of ultimate moral justice.

Keywords: retribution, view on retribution, divine justice, popular beliefs

