

第一章 緒論

第一節 研究動機與問題意識

「死亡」，是相對於「活著」的一種狀態，也就是因為有「死亡」，生命的本身才有其存在的意義。死亡看似否定了生命的存在，但是透過死亡，卻也肯定了生命的存在，唯有正視死亡的存在，才能真正理解生命的意義。

面對死亡的态度有很多，正因為死亡的不可知，人們對其态度也是矛盾的，一方面人類對死亡降臨感到無力，一方面卻又有了通過或超越死亡的想像。¹相對於中國古代知識份子對於死亡的超脫，民間面對死亡的态度，則透過了傳說而展現了不同的面貌，源自於希望繼續存在著的願望，於是出現了人在死後成仙或成鬼的傳說；再者，便是死後復生的傳說。²

在中國古代的許多傳說裡，記載著相當多關於「死而復生」的傳說，其中尤以六朝志怪中的記載為最多，這些傳說在被記錄的過程中，常有一事多見的現象。從前的研究者依循著傳統小說的觀念去研究六朝志怪，因此在面對著志怪一事多載的現象時，往往以小說的創作觀念去加以分析，傳統是一種習慣，卻非一種定論。因此，在本論文中，不再以小說的概念去研究六朝志怪，而是嘗試以傳說的觀念去探討六朝志怪，研究的對象以「死而復生」的傳說為主。

「死而復生」可以視為一種信仰的觀念，而這樣子的信仰觀念，其淵源從神話而來，神話的內容是一種敘事，傳說也是一樣，但在這裡因為範疇的界定，必須將傳說和神話有所區隔。簡單的說，神話是超越時間和時代的，而傳說則會把所有的時空定義的清清楚楚。古代有一些神話和傳說的分野不太清楚，比如說神農是農神，本來是神話，但後來把他定位成一個特定時期的偉人，就變成傳說。

¹ John Bowker 著，喬戈令譯，《死亡的意義》(台北：正中書局出版，1993年)，頁6。

² 俞汝捷在《仙鬼妖人-志怪傳奇新論》中提及，在動亂的年代中，人們面對朝不保夕的恐懼及對人生短促的感慨與驚恐，在志怪中表現成樂觀的幻想，一是人能死而復生，一是以鬼魂形式繼續存在著。這是對於志怪小說的詮解，但若就傳說的角​​度來看，這樣子的傳說卻並非只是一種僅在於某個特定時代出現的故事，而是一種時代延續下的產物。(北京：中國工人出版社，1992年9月)頁55。

神話是超越時間而存在的，本論文中所要研究的死而復生故事歸類為傳說，而非神話，因為時間和空間在此類的故事中是很清楚的。「傳說」所建構出來的信仰，雖然無法像正統宗教一樣有經典及制度組織，但是這樣子的信仰，卻透過在民間的流傳而更深入人民的心中。

綜觀六朝，死而復生的傳說記載相當的多，不管是在志怪或歷史裡均可見到，筆者因此而思考了以下的問題：何時開始有死而復生的信仰？從最早在戰國秦簡中對於死而復生傳說的記載到六朝，死而復生傳說的變化為何？其在正史和志怪中的襲用情況又為何？再者，在歷史的記載及志怪中的記載，有何形式上的差異？在佛教、道教的浸潤下，混合了原本的民間信仰，死而復生的傳說有了何種變異？死而復生之後和死之間有沒有紀錄？比方說看到地獄，或是有些只強調在復生，或是強調堅貞的愛情感動天。強調復生前有去過陰間的傳說是在甚麼時代發展出來的？在六朝動盪的時代及思想宗教背景底下，市井小民看待死亡的態度是如何的透過傳說展現出來？相對於漢朝追求長生不死的傳說，死而復生的傳說在六朝的興盛究竟代表了怎樣的意涵？

由變的角度觀照，死而復生傳說的演變展現出怎樣的思維？由不變的角度去觀照，又是怎樣的思維？死而復生的傳說思維，在怎樣的演進下，逐漸形成一種信仰？這些都是本論文嘗試探討的問題。

第二節 研究回顧

關於「死而復生」故事的學術研究著作，期刊論文部份，前野直彬有〈冥界遊行〉³一文，探討了六朝「冥界遊行」的故事。在陳佩鈴的〈《洛陽伽藍記》靈異故事類型之探析〉⁴中有提及「死而復生之事」為其靈異故事類型之一，但僅列出兩種死而復生的傳說，並未詳細論述之。梁莉在〈《搜神記》中的『死而復生』故事及其對後世文學的影響〉⁵中將《搜神記》中的死而復生故事分為四種

³ 前野直彬，〈冥界遊行〉，收於《中國古典小說研究專集 4》(台北：聯經出版事業公司印行，1982年)，頁 1。

⁴ 陳佩鈴，〈《洛陽伽藍記》中靈異故事類型之探悉〉(東方人文學誌第 4 卷第 3 期，2005 年 9 月)。

⁵ 梁莉，〈《搜神記》中的『死而復生』故事及其對後世文學的影響〉(文教資料 2005 年第 31 期)。

復活形式：一是因情而復活，二是鬼吏枉索人命，後又經改正放回陽世，三是借助於託夢、掘墓等外在力量得以復生，四是靠自我力量復生。魏曉虹在〈中國古代文學中死而復生故事的主題學分析〉⁶一文中考察了死而復生文學母題的流變，認為中國古代文學中大量的死而復生故事的出現，是因為古人對生死的樸素認識、鬼神觀念、樂生惡死的心態以及宗教觀念等多種因素。

王晶波在〈敦煌文學中的死而復生故事及其內涵〉一文中，「以『死而復生』這一情節為核心，對敦煌文學中的有關故事加以系統梳理，從傳統巫道信仰、佛教因果報應宣傳、社會現實的折射語批判等三個不同層面，分析這些死而復生故事的類型及其所蘊含的社會文化因素，為進一步認識中古時期的生死觀念、宗教信仰，全面了解那一時期人們的思想及其生活，提供一個獨特的視角和一些有益的幫助。」⁷

在專著部份，王國良《魏晉南北朝志怪小說研究》內容分析部分，有「冥界遊行」一類，認為「志怪小說，每借恍惚入夢、死者復生等模式，描述地獄諸種奇異景像，用以警世，或自神其教也。」⁸。薛惠琪《六朝佛教志怪小說研究》中〈六朝佛教志怪故事綜述〉部份有「死而復生--地獄類」，其以「極具佛家地獄規模、傳達佛教思想之死而復生地獄故事為主」⁹去論述，並以情節的順序進行分析，認為「佛家志怪地獄類故事其主要的用意，仍是在善惡報應的基礎上，借由人的死而復生，敘述死後世界滴水不漏的公平、正義審判，.....地獄故事雖遍布殘忍景象，但其所要表達的，仍是佛家勸人棄惡從善的慈悲本意。」¹⁰在上述二書中所言提的死而復生故事，以宗教的角度切入研究，並未提及其他類型的死而復生故事。

張慶民在《魏晉南北朝志怪小說通論》中論及「魏晉南北朝古代宗教志怪小

⁶ 魏曉虹、姚曉黎，〈中國古代文學中死而復生故事的主題學分析〉（山西大學學報，2006年11月）。

⁷ 王晶波，〈敦煌文學中的死而復生故事及其內涵〉（甘肅社會科學，2009年2月）。

⁸ 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），頁215。

⁹ 薛惠琪著，《六朝佛教志怪小說研究》（台北：文津出版社有限公司，1995年），頁131。

¹⁰ 同前註，頁143。

說範型」時，將復活範型列為魏晉南北朝古代宗教志怪小說的範型之一，將復活範型定義為「指人死後而復活，及由此引發的一系列故事」，並由「復活之緣起」，將復生範型分為六種情況：第一種是預言復生，第二種是某主角與天曹、冥府有關係的復生，第三種是因愛情而復生，第三種是冥府誤召的復生，第五種是簡單的死而復生，第六種是復生後因而受秘術而擁有異能。¹¹僅就故事情節加以區分，但並未深入探討。

在碩士論文的部份，劉苑如在《搜神記暨搜神後記研究-從觀念世界與敘事結構考察》中「故事類型研究之析論」部份，將其列入「冥界故事」中的「死而復活」類，認為「此類多冥吏誤緝，、或賄賂冥吏，始能死而復活，或有破棺而出的奇妙場面，和獲致異能等。如《搜神記》卷十五、363『史妯』，病亡後，掘而復生，且至此擁有日行千里的異能，計有二〇則。」¹²。黃君綺則有《「死而復生」神話意涵之研究》¹³，論文內容主要討論「死而復生」神話的內在精神與象徵，而非針對傳說研究。

謝明勳於《六朝志怪小說他界觀研究》中論及「人與他界之交通」部份，以「再生」為「他界與人溝通的管道」之一。認為「『再生』是六朝時人承自前代想法，用以跨越生死鴻溝的方式之一。人們在此一基礎上，繼而鋪衍出人鬼相戀的故事情節，而人類因為死亡所造成的界限，亦可藉由「再生」的方式而得以去除。」其論文中舉了《搜神記》中「河間郡男女」為例，說明「其事即為以『再生』方式溝通人鬼的典型例子。」並認為「由於『再生』情節多須配合其他情節，方始成為一個完整的故事，而且此類故事亦僅限於『鬼』相觀者，於其他類型之他界故事中則未之見，有著相當大的限制性存在。」¹⁴

期刊論文的部分，或有兼而論之者，或因所論較廣而皆未深入探討。而專書

¹¹ 張慶民著，《魏晉南北朝志怪小說通論》（北京：首都師範大學出版社出版發行，2000年12月），頁133。

¹² 劉苑如，《搜神記暨搜神後記研究-從觀念世界與敘事結構考察》（國立政治大學中文研究所碩士論文，1990年7月），頁90。

¹³ 黃君綺，《「死而復生」神話意涵之研究》（國立中央大學中文研究所碩士論文，2006年6月）。

¹⁴ 謝明勳，《六朝志怪小說他界觀研究》（中國文化大學博士學位論文，1992年6月），頁107。

和碩士論文，雖然有提及死而復生的故事情節，但皆在其內容中兼而論之，也沒有進一步的論述。

專以「死而復生」故事為研究對象的論著，則有譚遠琴的碩士論文《六朝志怪復生故事研究》¹⁵，其論文以六朝志怪中的復生故事為研究對象，從靈魂信仰下的復生意識、神話思維中的復生意涵，到六朝民間與宗教信仰中的復生思想與運用等方面，對六朝復生觀念之思想淵源與發展進行探討。其次，對六朝復生故事內容進行主題分析，以預示休咎之徵、發塚與盜墓、兩性姻緣關係、道教神祇與神仙信仰、影射官場文化與宣揚佛教思想六個部份進行主題的分析。再根據故事內容進行特色與意涵的五個面向整理，依次為：虛構與紀實的書寫態度、敘事樣式的變化趨向、二元對立與融合的敘事結構、圓形思維與團圓結局的心理期望、容攝多元信仰的生死觀照。在選用的材料部分，其以六朝之志怪書為主，研究的過程中，若有一則數見的現象或是重復出現的文字，「則以較詳或所載較早之書所引為標準。」其研究方法仍是傳統的小說研究取向。

因此，筆者希冀夠過本論文的探討，嘗試以傳說學的角度開展視角，更深入的分析並了解六朝時死而復生傳說的類別及文化意蘊。

第三節 研究範圍、綱要與方法

(一) 研究範圍

1、 範圍界定

本篇論文的研究對象為「死而復生傳說」，時代範圍界定在「六朝」。

2、 名詞解釋

(1) 六朝

本文研究範圍中的「六朝」，以目前研究學界普遍認定的定義為主，時間上起自晉朝，結束於隋亡。在洪順隆《抒情與敘事》中〈漢魏六朝文學叢考〉一文裡，整理了五種對於「六朝」定義的說法，認為「晉、宋、齊、梁、

¹⁵ 譚遠琴，《六朝志怪復生故事研究》（國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士班，2009年6月）。

陳、北朝、隋」這一種說法是最適合文學史分段研究的規範界限¹⁶，目前學界亦大致以這一時代斷限做為研究範圍，本文所說六朝，亦以這一範圍為主。但傳說的演進有其因襲的部份，因此行文中亦會有對於此時間斷限之前的追溯，或有兼論及唐代的部分論述。

(2) 死而復生

在神話、傳說或小說中，「死而復生」的類型有很多種，以形體之再現而言，大致說來，有死後原體復生、死後變化成他體復生以及死後藉由其他人的身體復生三種。本文所討論的「死而復生」，專指人「死後由原體復生」而言，其他二類不屬於本文之討論重點。

(3) 傳說

「傳說」一詞的定義，例來有已有許多研究者論述過。

王秋桂在《中國民間傳說論集》一書的〈序〉中認為所謂的傳說，「可以解釋為一種流行於民間的故事。這種故事的特點是沒有定本，故事細節，甚至情節或主題，往往隨時代、地域、社會、傳誦者等因素而變。」他更認為「到了六朝的志怪，傳說才被獨立紀錄下來，雖然這些傳說中有些仍被史家視為實事而加以引用。」¹⁷程薈在《中國民間傳說》中則認為，民間傳說可以分為廣義和狹義，「廣義的民間傳說概念，是把一切以口頭形式表達的散文體作品都包括在內，……從民間文藝學的觀點來看，實際上就是神話、民間傳說與民間故事的總和。」而狹義的傳說，則「把傳說和神話、故事加以區分。凡與一定的歷史人物、歷史事件和地方風物、社會習俗有關的那些口頭作品，可以算是傳說。」¹⁸譚達先在《中國傳說概述》一書中認為，傳說有廣義和狹義兩種。廣義的傳說指「口耳相傳，缺乏故事情節的掌故或逸聞」，狹義的傳說則是指「一種與一定的歷史人物、歷史事件、山川風物、

¹⁶ 洪順隆，《抒情與敘事》（台北：黎明文化，1998年），頁548-549。

¹⁷ 王秋桂編，《中國民間傳說論集》（台北：聯經出版事業公司，1980年8月），頁1。

¹⁸ 程薈，《中國民間傳說》（浙江：浙江教育出版社，1989年7月），頁4。

地方特產相聯繫，情節完整，還具有幻想性、趣味性的口頭文學故事。」¹⁹ 譚達先在此書中論及了近代至當代學者如周作人、魯迅、鍾敬文、張紫晨、王秋桂及李劍國等人對於傳說概念的論析。

而在胡萬川〈傳說可以是一個文類嗎？--從「志怪小說」、「志人小說」說起〉一文中對於「傳說」一詞的定義則有更深入的論述，他認為，古今「小說」一詞有其不同的指涉，如果傳說是一個文類可以確立的話，則有助於對小說發展史的認知。傳說一詞，在中國古代的記載中就已經存在，在中國傳統文化的發展上，「傳說」一直不是一個文類，但近年來，傳說的研究已經逐漸被重視。

對於神話、傳說與民間故事的分野，以表格形式呈現如下：

	神話	傳說	民間故事
特質	讓人信以為真	讓人信以為真	虛構
時間	正史以前或遙遠的過去。	有歷史以後的事或不久以前的事。	無特定時間（無任何時間）。
空間	和這一世界不同的世界，或是他界，或是早期的世界。	如當今一般的世間。	可以是任何地方。
講述態度	神聖的	神聖的，亦有世俗	世俗的

其中需要特別注意的是，「民間故事是虛構的，是說來要讓人娛樂的，而傳說的講述則是要傳達讓人相信的信息，通常是說/聽二者都會信以為真的。」¹⁹「以之為真」是傳說一個很重要的特點。「傳說如果可以是一個文類，大概總會有著

¹⁹ 譚達先，《中國傳說概述》(台北：貫雅文化事業有限公司，1993年6月)，頁3。

相同的特點，就是以特定歷史時空為背景，其中有的時常牽涉到超自然要素，講述者或書寫者以之為真，並要人信以為真的敘事」²⁰。

傳說並非完全等同於歷史，但卻運用了歷史的敘事方式。而由另一個角度看來，傳說亦並非只是一種接近於史傳的記述，因為歷史的真實是以一種固定的樣貌存在於史冊之間，而傳說的真實則是以變化的方式存在於一般人民的心裡。

在六朝志怪中的許多故事，往往會和史書及其他的志怪所載之內容，有情節互見、或增或減的情況。而若由以上的觀念重新思考，就可以認定所謂的六朝志怪小說大部分其實就是傳說。

(二)研究綱要與研究方法

六朝的傳說散見於志怪、史書與雜傳之中，因此本論文的研究方法，首重於材料的蒐集。首先，先整理出六朝志怪及歷史相關書籍中關於死而復生的傳說。其次，是對於死而復生傳說主題式的分類，首先由內容的部分著手將傳說進行分類，分類的部份會有其困難之處，因為傳說的本身會有許多相互結合的部份，這個部份運用民間文學「母題」(motif)和情節(theme)的概念對傳說內容進行比較分類。

所謂的「母題」(motif)，並不是情節(theme)，更確切一點的來說，「母題」是和情節相對的敘事單位，不同的「母題」組合會構成不一樣的故事，行動可以是一個母題，人物也可以是一個母題，透過母題的變換與重新排列組合，就可以構成新的文學作品，「母題」是民間文學作品內容敘述的最小單位，也就是構成故事的基本元素。²¹「母題」構成情節，情節是可以變動的，但母題是不可變動的。

本論文的主要母題主要為「人死後由原體復生」，再由「復生的緣由」將其

²⁰ 以上內容引用胡萬川〈傳說可以是一個文類嗎？--從「志怪小說」、「志人小說」說起〉一文，表格內容依論文內容製成。該論文發表于國立台灣師範大學主辦「敘事文學與文化國際學術研討會」，後收於《胡萬川文集(1) 真實與想像—神話傳說探微》(台北：里仁書局，2010年10月)，頁107。

²¹ 以上論述參酌自胡萬川編著，《台灣民間故事類型(含母題索引)》(台北市：里仁書局，2008年11月)，〈序〉。

分類成不同的主題。其後，運用母題和情節的概念加上普羅普於《故事形態學》中的衍化方法進行分析，於第三章、第四章透過探究各主題中個別的死而復生傳說在六朝複雜的思想背景下所產生的相似與差別之處，從變化的地方探究其差異，並設法將那些所以相似或不相似之處的原因找尋出來，在論述的過程中，在論述的過程中，會參酌應用到羅蘭·巴特的「符碼(code)」²²觀念，針對其中一些關鍵的詞語進一步的探究當時代背景文化與死而復生傳說的結合。

普羅普《故事形態學》中所指出的研究方法，是一種針對「民間故事」(鍾敬文於《故事形態學》中譯為「神奇故事」)(fairy tales)進行分析的研究方法，透過對民間故事中可變項與不變項的分析，可以發現變化的是登場人物的名字以及每個人的特徵，但行動中的功能卻都沒有變，因此，按照故事中人物的功能項來研究民間故事，便可按照其基本成分和變動成分間的關係，對民間故事進行描述。²³

民間故事和傳說畢竟有所不同，民間故事的類型較少，²⁴所以功能項較少，但傳說的類型通常因為口傳的關係，敘述可長可短，要透過功能項加以分類並不容易，因此普羅普《故事形態學》的功能項概念並不完全適用於傳說的分析。本論文所從中借用的分析方法在於其對故事衍化的研究方法，民間故事和傳說在特徵上雖有所不同，但卻都是故事，因此，將這部份的研究方法運用到傳說中是可行的。在分析過程中會運用到的一些專有名詞，在此必須先做個說明²⁵：

- (1) 簡化—基本框架被簡化了，簡化乃是不完整的基本框架。它自然可以用忘卻來解釋，忘卻也會有更為複雜的原因。簡化表明故事與其所處環境整個生活方式的不相稱，表明故事在該環境中、或在該故事中講述者所處得時

²² 「文學和文化研究裡，『符碼』術語的使用，主要源自結構主義，以及符號學裡的各種傳統。」 Peter Brooker 著，王志弘、李根方譯《文化理論詞彙(第二版)》(台北市：巨流圖書公司，2003年)，頁 52。

²³ 整理自〈《民間故事形態學》的定義與方法〉，收於葉舒龍編選，《結構主義神話學》(西安：陝西大學出版社出版，1988年10月)，頁 4-5。

²⁴ 整理自〈《民間故事形態學》的定義與方法〉，收於葉舒龍編選，《結構主義神話學》(西安：陝西大學出版社出版，1988年10月)，頁 7。

²⁵ 整理自〈神奇故事的衍化〉，收於[俄]普羅普著、賈放譯，《故事形態學》(北京：中華書局，2006年)，頁 152-172。

代現實意義很薄弱。

- (2) 擴展—這是一種相反的現象。這裡的基本框架被擴展、補充了細節。擴展大多半之以簡化。一些標志被捨去了，又添加上了另一些。擴展可以根據其來源標志劃分成不同的類別。一些擴展出自日常生活，另一些是對故事規範進行了細節上的拓展。我們在此看到的就是後者。
- (3) 損毀—因為總的來說神奇故事現在已經沒落，所已損毀就成了司空見慣的事。這類已發生了損毀的形式有時還廣為流傳並扎下了根。
- (4) 顛倒—基本形式常常變成其對立面。比如說，女性形象被換成男性形象以及相反。
- (5) 強化和弱化—這些衍化形式僅為故事人物的行動所特有。同樣一些行動可以以不同強度來完成。
- (6) 替代--
 - a.故事內部的替代。這些情形既不是簡化，也不是擴展之類。一般來說這不是改變，而是替代。不過，該形式不是取自外部，而是來自故事本身的儲備。發生了形式、材料的移動和重新排列。故事裡的這類移動起著非常大的作用。每一個成分都有它特有的形式。不過這個形式並非總是固定於該成分。一個故事形象可以替帶另一個形象。這些移動者在諸衍化的形成中起了巨大的作用。所有衍化中的大部分都是故事內部的替代或移動。
 - b.日常生活替代—這類替代大部分都可以點到為止，但也有些替代需要專門的民俗研究。日常生活替代總是引人注目，而最常注意到它們的是研究者們。
 - c.宗教替代—現代宗教同樣也可以取代古老的形式，以新換舊。某些傳說是故事的基礎，其中所有的成分都經歷了類似的替代。每個民族都有自己的宗教替代。基督教、伊斯蘭教、佛教在信奉該宗教民族的故事裡都有反應。
 - d.迷信替代—很顯然，迷信和地方信仰同樣也可以取代故式材料本身。不

過這些替代比乍看時所能其帶的要少的多。

e.古風替代—上文已指出過，故事的基本形式起源於業已消亡的宗教觀念。根據這一點，有時可以區別開派生形式和基本形式。不過，在某些個別情況下，有基本形式被也起源於宗教源頭、但只在極為罕見的情況下碰到的很古老的形式所替代。古風替代與迷信替代往往難分彼此，二者有時都起源於遠古。但如果故事的任何一個對象同時也是當今信仰的對象，那麼替代就可能被算作是相對晚近的替代。多神教可已有兩條發展路線：一條是在故事裡，另一條是在信仰或習俗裡。他們在數百年間會相遇，而且會被彼此取代。相反，如果故事的對象不能在當今的信仰中被證明，那麼替代即使起源於遠古並可以被算作是古風替代。

f.文學替代—文學材料也像當今存在的迷信一樣，表現的讓人不易理解。故事具有一種抵抗力，其他形式碰到它就會瓦解：它們不會合為一體。如果與其他形式遭遇，占上風的總是故事。故事會從其他文學體裁中吸取營養，最多的是借鑒勇士歌和傳說。出自長篇小說的替代要罕見的多。

g.變形—有一些替代無法確切判定其來源。最常見的就是那些創造性的替代，追根尋源不過是出自講故事者的幻想而已，而且從民俗學或歷史的角度看，這些形式沒有甚麼特徵性。

在比較那些就整體而言從不曾屬於故事基本形式、從不曾講入故事組織的部分時，這種現象表現得更加突出。緣由就屬於這類成分。但各種衍化有時會創造說明這種或那種行為緣由的必要性。由此造成完全一樣的行為具有極其多樣的緣由。

h.不明來源的替代—因為替代在此是按照其來源標志排列的，而成分的來源並不總是簡單的變形，那麼就應該單列出一類暫且不明來源的替代。

(7) 同化—指的是一種形式被另一種形式進行了不完全的替代，而且兩種形式合而為一。

a.內部同化 b.生活同化

第五章的部份對六朝死而復生傳說進行文化內涵的探究，第一節嘗試運用歷史的角度與傳說的角度進行分析；第二節主要分析佛教的死而復生傳說，在分析的過程中亦會運用到普羅普故事形態學的分析方法，其後，與道教、基督教中的死而復生傳說略為對比分析；第三節則由伊利亞德神聖空間與神聖時間的概念對於六朝死而復生傳說中死後世界的建構進行探討。



第二章 六朝死而復生傳說的淵源及時代背景

第一節 死而復生傳說的淵源

看待生命的方式，有時往往是由看待死亡的態度而來。死而復生的故事情節，最早在《山海經》的神話中已有，其以變化的方式呈現了「死而復生」一事，其對生命的變化延續，採取正面的態度。²⁶但是那些變化再生的神話與傳說非本文研究重點，因此不再於本節對其進行討論，本節主要以六朝以前，關於「死後原體復生」的傳說記載為探討及溯源的對象。

目前已知最早的死而復生傳說，應當是《左傳》中的這則記載：

傳八年春，白狄及晉平夏會晉伐秦。晉人獲秦謀，殺諸絳市，六日而蘇。

27

對於這則記載，許多後世學者在為《左傳》註解或辯疑考證時，都認為後面的「六日而蘇」是「記異也」。更有一些學者將此記載認定為不可取，如元代程端學在《三傳辨疑》中提及這則記載，就認為：

左氏曰：「晉人獲秦謀，殺諸絳市，六日而蘇。」此非本義，又恐無人死六日而蘇之理，故不取。²⁸

這或許是因為妖異之事的記載和歷史所認為的真實有所出入，因此這樣的記載為史家所不取。然而從記載妖異之事的角度看來，這則傳說則被收錄於後世許

²⁶ 黃君綺在其碩士論文《「死而復生」神話意涵之研究》（國立中央大學中文研究所碩士論文，2006年6月）中對於復生變化之神話有詳細的探討。按：山海經中復生之事多有變化的情節在其中，如《山海經·大荒西經》：「有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦，顓頊死即復蘇。」這則神話就描述了顓頊死後復生變化成魚的情節。

²⁷ (清)阮元校，《十三經注疏附校勘記》（臺北：大化書局，1981年），頁4065。

²⁸ (元)程端學撰，《春秋三傳辨疑》（臺北市：商務印書館印行，1971年）卷十三，頁29左。

多類書中，如在《白孔六帖》中，這則記載便與〈梁國女子〉和爲人所熟知的〈干寶婢〉一起列入「再生」事類中。另外，宋代李昉等撰的《太平御覽》亦將此則傳說列入「妖異部」的「重生」，而明代陳耀文撰的《天中記》則將此則傳說列入「重生」一類。這則傳說在方志中亦有所載，《山西通志》論及此事，則言：

晉人獲秦謀，殺諸絳市，六日而蘇。八年夏四月丙辰日，有食之，董仲舒、劉向以為晉滅潞氏甲氏亦其應。²⁹

在方志中，記載著這則傳說在漢代，和當時的日食一起被董仲舒及劉向認為是一種徵兆，並由「晉滅潞氏甲氏」一事所應驗。《左傳》中所記載的死而復生傳說雖然簡短，但卻是目前已知最早對於死而復生傳說的記載。

另外，於〈放馬灘〉戰國秦漢墓群裡一號秦墓的一批竹簡中也記載了一則死而復生的事件，內容如下：

卅八年八月己巳，邸丞赤敢謁御史：大樛人王里□□曰丹□：今七年，丹刺傷人垣雍里中，因自刺毆。棄之於市，三日，葬之垣雍南門外。三年，丹而復生。丹所以得復生者，吾犀武舍人，犀武論其舍人□命者，以丹未當死，因告司命史公孫強。因令白狗(?)穴屈出丹，立墓上三日，因與司命史公孫強北出趙氏，之北地柏丘之上。盈四年，乃聞犬□鳴而人食，其狀類益、少麋、墨，四支不用。丹言曰：死者不欲多衣(?)。市人以白茅為富，其鬼受(?)于它而富。丹言：祠墓者毋敢設。設，鬼去敬走。已收賸而(殷+里)之，如此□□□□食□。丹言：祠者必謹騷除，毋以□灑(?)祠所。毋以糞沃賸上，鬼弗食毆。

²⁹ (清) 覺羅石麟等監修、(清) 儲大文等編纂，《山西通志》收於《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務，1983年)，頁4。

在這則記載中，沒有敘及人們對於丹的復生有何種反應，僅是忠實的記載了丹被棄市的原因，如何復生及復生後的狀況，以及丹所說的關於死後世界的言論，其內容展現了當時對於死後世界的民間信仰。李學勤在〈放馬灘簡中的志怪故事〉對於這個記載有過詳細的考證及論述。³⁰這則記載為當時邸丞赤向御史謁告的文書，所以裡頭的內容應當是「實錄」性質的，也可以說，其就是記載於公文中的一則「傳說」。

其後，在《後漢書》裡有這樣的一則記載：

獻帝初平中，長沙有人姓桓氏，死，棺殮月餘，其母聞棺中聲，發之，遂生。占曰：「至陰為陽，下人為上。」其後曹公由庶士起。³¹

這則記載在《後漢書》裡被列入「人殯」的類別中，在紀錄了這樣的傳說內容後更結合了漢代的讖緯風氣，補充了「至陰為陽，下人為上」的評論，認為這是曹操由下興起的徵兆。至清代，這則傳說被收入《湖廣通志》中：

獻帝初平三年，長沙桓氏，死，棺殮月餘復生。占曰：「至陰為陽，下人為上。」其後曹操由庶士起。³²

在《湖廣通志》中，這則傳說的出處直接說明來自於《後漢書》，唯內文有所簡略，省略了「其母聞棺中聲，發之，遂生」的內文，僅簡單的以「復生」二字交待，而其後也記載著「李娥復生」的事情：

建安二年九月，漢水溢害民人。四年二月，武陵充縣女子李娥死，葬於城

³⁰ 李學勤著，《簡帛佚籍與學術史》（南昌市：江西教育，2001年），頁182。

³¹（宋）范曄撰、（唐）李賢等注，《新校本後漢書并附編十三種》（臺北：鼎文書局印行，1975年），頁3348。

³²（清）邁柱等監修、（清）夏力恕等編纂，《湖廣通志》收於《景印文淵閣四庫全書》第531冊（臺北：臺灣商務，1983年），頁58。

北十四日復活。³³

從先秦到漢代，死而復生的傳說零星的以歷史的形式記載在公文乃至於史書之中，後代的方志亦有所收錄。然而到了六朝，死而復生的傳說卻大量的增加，內容除了對之前的神話傳說有所承繼以外，也因應當時代的影響而有了多種變異，這些傳說大部分記載於當時所謂的志怪之中，另外，於史書和地理類的書籍中亦有所見，值得令人深究。

第二節 時代背景及思想背景

六朝的時代及思想背景，許多研究者皆有所著墨，魯迅在《中國小說史略》中〈六朝鬼神志怪書(上)〉一篇的開頭有著這樣的論述：

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。³⁴

這是從信仰以至於宗教的角度來說的背景，從對於巫術、神仙信仰的流行，加上佛教的廣為流傳，社會的變動導致人民的不安，也使得佛教深入了中國，加強了當時鬼神志怪，也就是鬼神怪異傳說的流行及被記載。

王國良在《魏晉南北朝志怪小說》一書中論及志怪小說產生之背景，認為「魏、晉、南北朝小說之產生，既受神話、傳說等歷史淵源之影響，賦予時代環境息息相關，密不可分。」其就政治、社會、學術、民間信仰、宗教、中外貿易、史傳風氣等方面做了探討。³⁵由歷史的角度看來，政治社會的轉變自是一個很大的影響因素，漢代末年天下大亂，曹操挾天子以令諸侯，其後經歷了三國鼎立、

³³ 同前註。

³⁴ 魯迅，《中國小說史略》(北京：北京大學出版社，2009年10月)，頁26。

³⁵ 王國良，《魏晉南北朝志怪小說》(台北：文史哲出版社，1984年7月)，頁13。

曹丕篡漢，西晉短暫統一天下後沒多久，又發生八王之亂、五胡亂華，進入東晉偏安江南，北方五胡十六國的局面，其後南北朝時期，朝代的更替之劇，使人民的生活也無所憑藉。

另外，在許多和六朝有關的學位論文中，對於時代背景的探討也非常的詳盡，如張億平在《魏晉南北朝民間信仰》³⁶中，對於時代背景的探討，區分為社會政治的動亂、承自前代的信仰與觀念、佛道宗教的傳布等部份加以論述。譚遠琴在《六朝志怪復生故事研究》³⁷中，則以六朝的民間與宗教信仰為背景，探討其中的復生思想與運用。

民間與宗教信仰部份，和死而復生最為相關的，便是喪葬習俗的部份，喪葬的儀式到了漢代中期以後，殯葬禮儀大致分成三個階段：葬前之禮、葬禮、葬後服喪之禮。其中葬前之禮部份有一種稱之為「復」的招魂儀式，人死後，家屬拿著死者的衣服，向西方反覆呼叫死者的名字，主要是想要把死者的靈魂召喚回來，希望死者復生，死者復生無望後，家屬才會把一種叫做「角柶」的東西插入死者口中，以便飯含之用。³⁸其中的「復」，又稱之為「復魄」，而這樣的儀式在六朝的傳說中亦有所見：

蔡謨在廳事上坐，忽聞鄰左復魄聲。乃出前庭望。正見新死之家，有一老嫗，上著黃羅半袖，下著縹裙，飄然升天。聞一喚聲，輒回頭，三喚三顧，徘徊良久。聲既絕，亦不復見。問喪家，云亡者衣服如此。³⁹

老嫗死後往天上升去，聽見家人呼喚的聲音，就不斷的回頭，這則傳說透露出來的，是往生者對於陽世的不捨，死者雖然沒有因此死而復生，卻傳遞出復生的思維。

³⁶ 張億平，《魏晉南北朝民間信仰》（國立台灣大學中文所碩士論文，2001年），頁15。

³⁷ 譚遠琴，《六朝志怪復生故事研究》（國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士班，2009年6月），頁46。

³⁸ 鍾敬文主編、蕭放副主編，《中國民俗史：漢魏卷》（北京：人民出版社，2008年3月），頁377。

³⁹（宋）劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988年12月），頁98。

另如《搜神記》中〈北海道人〉一則：

漢北海營陵有道人，能令人與已死人相見。其同郡人婦死已數年，聞而往見之，曰：「願令我一見亡婦，死不恨矣。」道人曰：「卿可往見之。若聞鼓聲，即出，勿留。」乃語其相見之術。俄而得見之；於是與婦言語，悲喜恩情如生。良久，聞鼓聲，恨恨不能得住，當出戶時，忽掩其衣裾戶間，掣絕而去。至後歲餘，此人身亡。家葬之，開冢，見婦棺蓋下有衣裾。

這樣一則記載鬼神怪異的傳說，可以從其中見到類似今日「觀落陰」的民間信仰以及「合葬」的民俗，其中的同郡人雖然不是透過死而復生的過程與自己的妻子相見，但這種類似冥界遊行的情節，在佛教、道教的影響下，於其後與死而復生傳說結合，形成了另一種類似西方的聖徒事蹟的傳說。

其次，漢代以來，陰陽五行、讖緯之說就已相當流行，而這些思想到了六朝時期，仍被重視著，在當時的傳說中亦有許多相關的記載，在《搜神記》卷六中更有許多關於五行思想的傳說，而這些傳說也有部分記載在史書的《五行志》中，春秋時代魯國的許多異象，如「齊襄公於貝邱見冢」、「龍鬪於鄭時門外洧淵」、「有馬生人」、「牡馬生子而死」的記載，在《搜神記》中即以劉向和京房的《易傳》所言為其做結，並被記載在《漢書》的《五行志》中，這些與讖緯、陰陽五行相關的思維，也在復生傳說中有所展露。

思想背景的部分，林麗真於其〈六朝志怪故事中的「形神生滅」觀〉中有著這樣的論述：

形神生滅離合的問題，在魏晉南北朝的思想界，是爭論極烈、又甚具特質的一個範疇。大量志怪小說的萌興，多半圍繞著形神離合、生死幽明的問題，大談諸種變形、復活與托生的現象，而以仙道、鬼神、怪異的題材為

主要內容。⁴⁰

死而復生的傳說本身，便是一種對於形滅神存的見證，相對於知識階層對於形神滅存的爭論，流傳於民間的傳說卻往往直接展現出形滅神存的思維，這是兩種因不同認知方式而並存於知識階層與民間傳說的思維。除此之外，在傳說中亦顯現出民間對於死而復生的一些看法，《異苑》中有著這樣一則記載：

臨川聶包死數年，忽謁南豐相沈道襲作歌，其歌笑甚有倫次，每歌輒作「花上盈盈正聞行，當歸不聞死復生」。事辭怪異。⁴¹

死了數年的聶包，忽然拜訪了沈道襲並作歌，歌曲的內容卻又唱出「當歸不聞死復生」的內容，死而復生本身的怪異，加上這樣的情況與歌詞內容，顯得更顯妖異。

六朝時，時代的動盪不安是顯然亦見的，內田道夫在其《中國小說世界裡》這樣的敘述著漢末的時候：

這是不安和動盪的時代，是人們在周圍的現象中發現恐懼的預兆而加以戒備的時代。⁴²

在這樣不安且動盪的時代，人民面對痛苦的生活、天災人禍的頻繁，人民承繼著先秦以來的民間信仰，加以佛教、道教的發展，形成了傳說形成的一種強大的時代與思想背景，許許多多的傳說充斥在志怪以及史籍之中，死而復生的傳說變是其中的一類。而這些大量產生的死而復生傳說正展現了當時的人們看待死亡

⁴⁰ 林麗真，〈六朝志怪故事中的形神生滅觀〉（《歷史月刊》第 219 期，2006 年 4 月），頁 121。

⁴¹ (南朝宋)劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》（北京：中華書局，1996 年），頁 58。

⁴² [日]內田道夫編、李慶譯，《中國小說世界》（上海，上海古籍出版社，1992 年 7 月）本書根據評論社《評論社叢書》本 1970 年初版翻譯，頁 6。

的一種態度，下一章便由這些傳說的分類及演變進行探討。



第三章 六朝死而復生傳說的分類及演變（一）

死而復生的傳說在六朝時的數量非常多，相關的分析散見於許多學術論著裡。譚遠琴的碩士論文《六朝志怪復生故事研究》中由小說和歷史的角度探討，論及復生故事敘事樣式的變化趨向時，以胡應麟在《少室山房筆叢》中所說的「魏晉好長生」、「齊梁弘釋典」的歷史分期，又增加了南朝「宋」承上啓下的過渡時期，分成三個階段來探討六朝志怪復生故事敘事樣式的變化情形，認為魏晉的復生故事有簡略記實並注重獵奇的特性，宋時期是由史家實錄意識向文學創作的跨越，齊梁時期則是宣教色彩濃厚的創作。在他的研究過程中，若有一則數見的現象或是重復出現的文字，「則以較詳或所載較早之書所引為標準」，其研究方法仍是以傳統的文學之小說觀點來研究這些文獻。

本章則嘗試以傳說學的角度切入，著重於同一則傳說記載於不同處的差異性，先將六朝在志怪、雜傳、史書中所記載的死而復生傳說依「復生的緣由」分成預言復生、不明原因復生、「命不該絕」的復生、為情復生四類，並略依時代先後為序，運用母題、情節，加上普羅普故事形態學中的衍化分析方法及巴特符碼的概念，透過傳說本身及一事多載的文本異同之間，進行排比對照以為分析。

第一節 預言復生

《列異傳》中記載著史均死而復生一事：

陳留史均，字威明，嘗得病，臨死，謂其母曰：「我得復生，埋我，杖豎我瘞上；若杖拔，出之。」及死，埋杖如其言。七日往視，杖果拔，即掘出之，便平復如故。⁴³

這則傳說一開始便清楚的說明地點與人名，這是傳說的敘述特徵，傳說為了求其聽起來為真，因此，在敘述的開端對於人物、時間、地點有著一定程度的說

⁴³ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁17。

明，就好比我們現在常常聽到的一些傳聞，都會說「某地有某人發生了某事」一樣。除此之外，尤要注意的事情是，六朝的傳說裡，人物的外貌通常是模糊的，傳說不太會對於人物的外貌有所定義，這和在民間故事裡的人物便有所不同，在史均這一則傳說裡，就沒有對史均或其母的外表有所著墨，但是因為其為傳說，所以對於人物的居住地及發生的時間則有相當明確的敘述。

再來，由人物的分析看來，此則死而復生的傳說故事中出現的人物有二：史均與其母親。以功能的角度去定義人物，那麼在史均的傳說裡，其母親就是一個相當於見證者和相助者的角色，這位相助者聽從主角自己本身的指示去行動，其在傳說中主要的行為在於：為他在墳上植上「杖」，然後注意史均豎於墳墓上的杖是否拔起，如果杖拔，便挖出史均。

《搜神記》中也同樣的記載了這一則傳說，但人名及內容有所出入：

漢陳留考城史均，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，柱如其言。七日往視，杖果折。即掘出之，已活，走至井上浴，平復如故。後與鄰船至下邳賣鋤，不時售。云：「欲歸。」人不信之，曰：「何有千里暫得歸耶？」答曰：「一宿便還。」即書取報，以為驗實。一宿便還，果得報。考城令江夏□賈和姊病在鄰里，欲急知消息，請往省之，路遙三千，再宿還報。

44

此兩則記載，相同的部份在於史均(均)在生前對其母親預言自己死後會復生，立一杖於其墳墓之上，杖折(拔)則代表其已復生，其後果然應驗。其變異的地方有以下幾個部分，首先，在人名上有所不同，這或許是因為口耳相傳或文字傳抄的過程所產生的變異。再來，雖然《列異傳》中有提及「杖」，但並未提及此杖是由何物構成，但是在《搜神記》中，卻直接指出要立的是「竹杖」。

⁴⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁182。

「預言復生，並以杖之異象為驗」是此則傳說和「靈異」相關的母題，而他因為何故得以預知此事，則不可知，但這一未可知的狀態，亦是構成這一傳說之神秘的潛在因素之一，可以再深入探討其變與不變的部分。首先，透過杖的異象，不論是杖拔或杖折，都可以顯示出史均的復生。杖的變動為何可以象徵死者的復生，是下文要討論的第一個部分。另外，在衍化後記載於《搜神記》中的史姁故事，原本的「杖」被「竹杖」所替代了，這個衍化的形式所代表的意涵則是下文所要探討的第二個層面。首先，看到中國古代關於杖的一些記載。

在中國古代，天子有以杖賜與耆老的傳統：

伊耆氏，掌國之大祭祀，共其杖咸。軍旅授有爵者杖。共王之齒杖。⁴⁵

周代官制中的伊耆氏，職責有三：一為在國家舉行大祭祀時，要為老臣準備「杖咸」，也就是存放拐杖的盒子，這是為了要表示對鬼神的尊敬，所以年老的臣子在大祭祀時不能拄拐杖；二為在軍事行動的時候，授杖給有爵位的人；三則為要供給天子賜予老臣使用的拐杖。

到了漢代，賜杖的制度更加完善：

季秋之月，縣道皆按戶比民。年始七十者，授之以玉杖，舖之糜粥；八十九十，禮有加賜。玉杖長[九]尺，端以鳩鳥為飾。鳩者，不噎之鳥也。欲老人不噎。⁴⁶

七十歲者，授與玉杖；年紀至八十、九十者，會賜予更多的禮物。玉杖前端的裝飾是鳩鳥，用以祝福老人延年益壽。

⁴⁵ 呂友仁譯注，《周禮譯注》（鄭州：中州古籍出版社，2004年6月），頁506。

⁴⁶ (宋)范曄撰、(唐)李賢等注，《新校本後漢書并附編十三種》（臺北：鼎文書局印行，1975年），頁3124。

魏志曰：「文帝引漢太尉楊彪待以客禮，賜之几杖，詔曰：『夫先王制几杖之錫，所以賓禮黃耆，褒崇元老也。昔孔光卓茂並以淑德高年受茲嘉錫，其賜公延年杖及憑几。』」⁴⁷

周代以至於漢代，都有賜予耆老杖的禮儀存在，朝廷所賜予老人的杖，是為了敬老尊賢，祝其延年益壽並褒揚其美善的德性而來，因此，杖象徵著對年老者的尊崇以及長壽的祝福。而在六朝的傳說裡，杖，尤其是竹杖，則有著特殊的力量：

《神仙傳》曰：費長房欲求道而顧家，夏壺公乃斷一青竹杖與長房身等，使懸之舍後，家人見以為縊死，大驚號，遂殯葬之。長房立其傍人無見者，後長房歸，家人不信是房。房曰：「往日所葬，竹耳。」發冢視杖，猶存。又曰：「壺公遣長房歸，以一竹杖與之騎，比當至家，以杖投葛陂中。長房騎杖，忽然如睡，便到家，以杖投葛陂中，顧之乃青龍也。」又曰：「介象令人騎青竹杖自吳往蜀。」⁴⁸

此則傳說中雖然和死而復生的傳說沒有直接的關聯，卻提及了竹杖的特殊力量，方士可以施加道術在青竹杖上頭，使之幻化成人，而青龍亦可幻化成竹杖用以騎乘。《太平御覽》中引已亡佚《南康記》之記載則提及南野縣的陳憐乘龍回家，其後龍化為青竹杖的異聞：

曰南野縣有漢監匠陳憐，其人通靈，夜嘗乘龍還家，其婦懷身，憐母疑與外人通密。看乃知是憐乘龍至家，輒化成青竹杖，憐內致戶前，母不知因，

⁴⁷ (宋)李昉等奉敕撰，《太平御覽》(臺北：新興書局印行，1959年)，頁3122。

⁴⁸ 同前註，頁3123。

將杖去，湏臾光彩滿堂，俄爾飛去，憐失杖，乃御雙鶴還。⁴⁹

青竹杖在此二則傳說中似乎帶有濃濃的生命力量，透過方士的道術可以幻化成人或成爲可以乘坐飛翔的青龍。

天子所贈之杖象徵著延年益壽的祝福；而方士的杖可以施加道術於其上，幻化成人和青龍，但是這樣仍無法完全的解釋在史均(姁)這則傳說裡爲何在墳上的杖「拔」或「折」即可代表死者的復生。

這樣的問題，或許可以從中國傳統的喪葬禮俗裡找到一些解釋，在中國傳統喪葬禮俗裡有所謂的「喪服制度」，喪服分爲斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻等五種服制，其中的斬衰服是喪服等及中最高的，服期三年，其適用對象其中之一即爲「父爲長子服孝」，服孝期間的喪服在《儀禮·喪服》中記載：「斬衰裳，苴絰、杖、絞帶、冠繩纓、菅屨者。」其中苴杖就是一種形狀醜陋難看如直的竹杖，使用的意義有兩個，一是用來代表爵位，二是用來輔病。另外，在第二等級的齊衰服中，服喪的時間分爲三年、一年和三月三種，其中三年服的適用對象中有「母爲長子」一類，而其服制依據《儀禮·喪服》記載：「疏衰裳齊，牡麻絰、冠布纓，削杖、布帶，疏屨。」其中的削杖，指的是削去桐木上的枝葉。

不管是「父爲長子服孝」的斬衰服或是「母爲長子服孝」的齊衰服，都有杖的使用，《禮記·間喪》：「孝子喪親，哭泣無數，服勤三年，身病體羸，以杖服病也。」喪服中會使用到杖的原因，是表示悲傷的意思。由這個角度對史均(姁)的故事中進行銓解，杖拔(折)除了象徵著死者的復生，其另一層含義或可以解釋爲，其母可以無須再拄杖爲其服喪，免去喪子悲傷的抽象意涵。

再來，由信仰的角度看來，預言復生一事有著相當大的研究價值。西方的基督教故事中，最爲人所熟知的即是耶穌死而復生的故事，耶穌死去三天後復活，並向門徒顯現，應驗古時先知預告，《聖經》中的預言死而復生不僅僅只是耶穌

⁴⁹ 此書今已散逸，這則記載見於(宋)李昉等奉敕撰，《太平御覽》(臺北：新興書局印行，1959年)，頁3123。

本身而已，如在《約翰福音》中的拉撒路、《路加福音》中睚魯的女兒也被預言會死而復生，在《聖經》中這些預言復生的背後，象徵著堅定的信仰造就的神蹟。

相對於西方預言復生的信仰神蹟，在六朝志怪的記載裡，預言復生的傳說則較少見，但卻可以看到較多和「預言死亡」有關的傳說：

宋大夫邢史子臣明於天道。周敬王之三十七年，景公問曰：「天道其何祥？」對曰：「後五十年五月丁亥，臣將死。死後五年五月丁卯，吳將亡。亡後五年，君將終。終後四百年，邾王天下。」俄而皆如其言所云。邾王天下者，謂魏之興也。邾，曹姓，魏亦曹姓，皆邾之後。其年數則錯。未知刑史失其數耶？將年代久遠，注記者傳而有謬也？⁵⁰

這是一則記載東周時期的預言，除了預言自己將死之外，還對其後的歷史加以預言，結果雖然對於年數的記載有所錯誤，但事情卻都應驗了。

另外，亦有預言他人將死的傳說：

建安初，荊州童謠曰：「八九年間始欲衰，至十三年無子遺。」言自中興以來，荊州獨全，及劉表為牧，民又豐樂，至建安九年當始衰。始衰者，謂劉表妻死，諸將並零落也。十三年無子遺者，表當又死，因以喪敗也。是時華容有女子，忽啼呼曰：「將有大喪。」言語過差，縣以為妖言，繫獄，月餘，忽於獄中哭曰：「劉荊州今日死。」華容去州數百里，即遣馬里驗視，而劉表果死。縣乃出之。續又歌吟曰：「不意李立為貴人。」後無幾，曹公平荊州，以涿郡李立字建賢為荊州刺史。⁵¹

華容女子預言了劉表的死亡，其後果然應驗。

⁵⁰ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁.113。

⁵¹ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁 89

魏舒，字陽元，任城樊人也。少孤，嘗詣野王，主人妻夜產，俄而聞車馬之聲，相問曰：「男也？女也？」曰：「男。」書之。「十五，以兵死。」復問：「寢者為誰？」曰：「魏公舒，」後十五載，詣主人，問所生童何在？曰：「因條桑，為斧傷而死。」舒自知當為公矣。⁵²

在這則傳說中，魏舒聽到了外頭類似鬼神的對話，預言了男童的死亡及死亡原因，皆應驗，其後自己也應驗當上了大官。⁵³

死與生是相對的，預言復活或死亡在表面的意義上看似絕不相同，但不管是預言復活或死亡，預言的本身都形成了一種異能的展現。

預言的歷史淵源可以追溯至漢代甚且在戰國時期就已經存在的讖緯，讖緯是講神啓預言的符應理論，有「神啓、預言、符應」三個部份。讖緯從西漢末年開始興起後，一直到清朝末年以致於民國都沒有絕跡，所以，也可以說，其後歷史上各種形式的預言都或多或少受到讖緯的影響，也可以視為廣義讖緯的流傳與變化。讖緯的流傳與變化主要由天地人三方面的變異，來觀測人事的吉凶禍福。⁵⁴預言為讖緯其中的一個結構，史均(媯)的預言復生傳說，由「預言復生—杖拔(折)—應驗」三個結構組成，與漢代的讖緯比較起來，缺少了神啓的部份，而其後的應驗也似乎和當代人事的吉凶禍福沒有太大的關係，因此，其或可視為廣義讖緯在流傳於民間後，展現出來的樣貌。

此外，《搜神記》在記載了史均(媯)「平復如故」之後，又記載了兩件史均(媯)在死而復生後展現了「一宿千里」的異能。透過史均復生後擁有一宿千里的異能看來，史均故事產生了衍化和質變，史均由主角的身分兼有著相助者的標誌，以其「一宿千里」的異能協助同鄉之人得知其姐生病情況的消息，這則傳說於此產

⁵² (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁116。

⁵³ 《搜神後記》中亦有載華歆寄宿之事，敘事模式相似，應該是此類型傳說流傳後的變異。

⁵⁴ 易玄著，《讖緯神學與古代社會預言》(成都：巴蜀書社出版印行，1999年9月)，頁53、115彙整。

生了衍化，生出了新的情節。

在其他死後復生的記載裡，也有這種展現異能的記載，《搜神記》中也記載了「平常生」死而復生後展現異能的故事：

穀城鄉平常生，不如何所人也。數死而復生。時人為不然。後大水出，所害非一。而平輒在缺門山上大呼，言：「平常生在此。」云：「復雨，水五日必止。」止則上山求祠之，但見平衣杖革帶。後數十年，復為華陰市門卒。⁵⁵

在這則傳說中，死而復生的行為被弱化了，不同於史均(媯)須等待杖折或拔方能等待母親確認復生並掘出，平常生數次的死而復生僅用一句話便帶過。另外，在此則傳說中，則未見如史均(媯)之母的角色，又擴展出其它的部分，首先可以看到「時人為不然」的部分，或許因為平常的數次的死而復生，導致當時人不以為然。其次，此則傳說雖未言平常生在復生前是否有預言，但在其後在大水肆虐的時候，他卻於缺門山上做出了「復雨，水五日必止。」的預言，後來果然應驗。

《宋書》亦記載了顏畿的死而復生傳說，在這則傳說中，顏畿並不是用預言的方式告訴家人自己會復活，而是透過托夢的方式告知：

晉武帝咸寧二年二月，琅邪人顏畿病死，棺斂已久，家人咸夢畿謂己曰：

「我當復生，可急開棺。」遂出之。漸能飲食屈申視瞻，不能行語也。二年復死。其後劉淵、石勒遂亡晉室。⁵⁶

⁵⁵ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁8。此條考證問題承蒙謝明勳老師指正，汪紹楹校注此條時言其「見《法苑珠林》四一引作《搜神異記》，本事見《列仙傳》，雖然此條是否本於《搜神記》有待商榷，但視為六朝時的傳說是可行的，但因為在《搜神記》中這類「未見《搜神記》」的傳說數量頗多，牽涉考證問題頗廣，為避免行文上的扞格，後文引用這類傳說時仍以《搜神記》為其出處，但在注解中會有說明。

⁵⁶ (梁)沈約撰，《新校本宋書附索引》(臺北：鼎文書局印行，1975年)，頁1005。

這則傳說在《晉書》中亦有記載：

咸寧二年十二月，琅邪人顏畿病死，棺斂已久，家人咸夢畿謂己曰：「我當復生，可急開棺。」遂出之，漸能飲食屈伸視瞻，不能行語，二年復死。京房《易傳》曰：「至陰為陽，下人為上，厥妖人死復生。」其後劉元海、石勒潛逆，遂亡晉室，下為上之應也。⁵⁷

托夢在這則傳說中替代了「預言」和「杖拔（折）」的母題，成為告知家人自己已經復生的方式，表面託夢上雖然不能直接斷定為預言，但是遠在漢代讖緯流行前，商代的人們就已經相信夢的內容象徵著人或事情的禍福，因此到了西周有所謂夢占的出現，周代有專責占夢的官員，周代的夢占，解法都是極為複雜的，當時的夢占需要擁有多方面的知識，除了陰陽學、天文學外，也要有通曉鬼神傳說的知識，很多的夢境表面上看不出是吉或凶，甚至表象和預兆還有有相反的解釋，需要非常多的專門知識。⁵⁸周代的夢占存在於上層社會，但是到了秦漢之後，隨著文化的普及，讖緯的興起與取代，就逐漸的流向民間成為民間文化裡重要的一環，不同於在上層社會中夢占的複雜性，在死而復生的傳說中，託夢的內容是極為直接的，就如同在史均(媯)的死而復生傳說裡，預言的內容也和讖緯的晦澀大有不同，展現了另一種民間質樸真實的風貌，令人頗為玩味。

第二節 不明原因復生

在六朝眾多死而復生的傳說裡，數量最多的要為不明原因復生的這一類，而這一類的復生傳說，不少也見於於正史之中有所記載。首先，看到《搜神記》中記載的這則傳說：

⁵⁷ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁907。

⁵⁸ 參閱郭春梅、張慶捷著，《世俗迷信與中國社會》(北京：宗教文化出版社，2001年5月)，頁110。

哀帝建平四年四月，山陽方與女子田無嗇生子。未生二月前，兒啼復中。及生，不舉，葬之陌上。後三日，有人過，聞兒啼聲，母因掘收養之。⁵⁹

這則傳說被收錄在《漢書·五行志》中，和趙春死而復生一事一起被歸入「人痾」一類，被認為是一種世間之「妖異」現象，班固在其後引用了京房《易傳》中的一段話作為這兩起死而復生事件的註解：

京房《易傳》曰：「『幹父之蠱，有子，考亡咎』。子三年不改父道，思慕不皇，亦重見先人之非，不則為私，厥妖人死復生。」
一曰，至陰為陽，下人為上。⁶⁰

以《易經》中的蠱卦為此兩則死而復生的傳說下了定義，認為即使繼承父親的志業，卻沒有改正父親的缺失，只是一再的展現了先人的缺失，因而會有死而復生的妖異即是這種行為的產生。唐代劉知幾在《史通》中對於這樣的內容有所評論：

《志》云：「哀帝建平四年，山陽女子田無嗇懷妊未生三月，兒啼腹中，及生，不舉，葬之陌上，三日，人過聞啼聲，母掘土收養。」尋本《志》雖述此妖災，而了無解釋。按人從胞至育，含靈受氣，始末有成數，前後有定準。至在孕甫爾，遽發啼聲者，亦由物有基、業未彰，而形象已兆。即王氏篡國之徵，生而不舉、葬而不死者，亦猶物有期、運已定，非誅剪所平，即王氏受命之應也。又案，班云：以小女陳持弓者，陳即莽之所出

⁵⁹(晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁81。

⁶⁰(漢)班固撰、(唐)顏師古注，《新校本漢書集注并附編二種》(臺北：鼎文書局印行，1976年)，頁1473。

如女子田無嗇者。

田故莽之本宗，事既同，占言無一，概豈非唯知其一而不知其二者乎？此所謂妖祥，可知寢嘿無說也。⁶¹

他認為這則記載被認定為妖異，卻完全沒有解釋，因此又為其做出了銓解，認為在懷孕的開始，嬰兒就在肚中發出了啼哭的聲音，這是王莽篡位的徵兆，因而在出生後便死去，埋葬後卻又復活，就像王莽的命運一樣。

清代毛奇齡在《易小帖》則對用「蠱卦」銓解這兩則死而復生傳說的記載提出了疑問：

問：《漢五行志》謂：蠱卦，幹父之蠱，有子考无咎，謂其父有過，為子者必當見而改之，否則私其父。厥妖為人死復生，是以哀帝建平中，山陽女子田無嗇生子不舉，莖之陌上，及三日兒啼而生。平帝時朔方女子趙春死斂，棺積六日而出于棺外，太守以聞。當時引京氏《易傳》以為後人不能改前人之非，故有此也。夫幹父之蠱，則不死其父者也，子不死父，則父雖死而猶生，故兆為死者復生。今反曰不幹父蠱，惡其生而謂之妖，得毋與易義相乖反與？⁶²

毛奇齡對於京房以「後人不能改前人之非」銓解此則傳說感到疑問，認為孩子能夠繼承父親的志業，因此父親就像未曾死去一般，這樣的銓解才能解釋為何死者復生為徵兆，但京房反而認為死而復生是妖異，和《易傳》真正要呈現出來的意義是截然相反的。

上兩則評論，均由附會歷史的讖緯占卜角度切入，可以看到在時代背景不同的情況下，學者均有不同的銓解角度。從今日的科學角度看來，嬰兒在出生被判

⁶¹ (唐)劉知幾著，《史通通釋》〈五行錯誤〉(臺北：中華書局印行，1981年)，頁11。

⁶² (清)毛奇齡撰，《易小帖》收於《景印文淵閣四庫全書》第41冊(臺北：臺灣商務，1983年)，頁604。

定不存活，因此埋入土中，三天後又因為在土中啼哭，而被挖出復活，或許是因為當時醫學不夠發達而導致的結果。

從故事形態學的角度切入，可以看到這則傳說在原本「人死亡後原體復生」的基本架構外，有了以下的改變，首先，是人物的替代，傳說中的人物面貌本來便是模糊的，在這則傳說中亦沒有對人物的樣貌有所著墨，但是復生的角色卻非成人，而是一個甫出生的嬰兒，小兒復生的傳說在六朝以前乃至其後的記載裡均未有所見。角色的功能部分，除了田無嗇(母親)和小兒之外，此則傳說增加了一個角色：經過時聽到啼哭聲的人，這個角色和田無嗇於此傳說中同是相助者的角色，透過這一角色，由他者的角度見證了小兒的復生，也更進一步的增加了傳說在訴說時的真實性。

另外，此則傳說除了小兒復生的情節之外，又增加了「兒啼腹中」的母題，使得整則傳說更增添了妖異性。其實，「兒啼腹中」的傳說並不僅止於此則記載，在《宋書》中亦有記載類似的事件：

孝武帝大明中，張暢為會稽郡，妾懷孕，兒於腹中啼，聲聞於外。暢尋死。

後廢帝元徽中，南東莞徐坦妻懷孕，兒在腹中有聲。⁶³

前一則記載，張暢之妻肚中胎兒在腹中啼後，張暢沒多久就過世了，更增加了「兒啼腹中」的不祥。後一則雖未言後續的情況如何，但此兩則傳說皆被放在「人痾」的類別，也就是說，這樣的現象和死而復生一樣都是被視為妖異且不祥的。

在舊唐書中，「兒啼腹中」有另一種角度的詮解：

道士王遠知，琅邪人也。祖景賢，梁江州刺史。父曇選，陳揚

⁶³ (梁)沈約撰，《新校本宋書附索引》(臺北：鼎文書局印行，1975年)，頁1004。

州刺史。遠知母，梁駕部郎中丁超女也。嘗晝寢，夢靈鳳集其身，因而有娠，又聞腹中啼聲，沙門寶誌謂曇選曰：「生子當為神仙之宗伯也。」遠知少聰敏，博綜羣書。初入茅山，師事陶弘景，傳其道法。後又師事宗道先生臧兢。陳主聞其名，召入重陽殿，令講論，甚見嗟賞。及隋煬帝為晉王，鎮揚州，使王子相、柳顧言相次召之，遠知乃來謁見，斯須而鬚髮變白，晉王懼而遣之，少頃又復其舊。煬帝幸涿郡，遣員外郎崔鳳舉就邀之，遠知見於臨朔宮，煬帝親執弟子之禮，敕都城起玉清玄壇以處之。及幸揚州，遠知諫不宜遠去京國，煬帝不從。⁶⁴

此則記載提及道士王遠知的母親在懷他的時候，有在腹中啼的情況，而當時的沙門寶誌告訴其父親曇選：「生子當為神仙之宗伯也。」明代徐應秋在《玉芝堂談薈》中則有「兒啼腹中」一類，其中提及唐太宗、會稽先聖闕澤等人在其母懷孕時，皆有「兒啼腹中」的情況產生，這樣的母題似乎自唐朝以後，就成爲一種附會聖賢帝王的傳說，展現出其「祥異」的一面。

其實，在清代之後，醫學漸漸發達，「兒啼腹中」開始不再被認爲是一種展現祥或不祥的現象，而被認爲是一種病症，明清之後一些中醫書籍如《胤產全書》、《類證治裁》、《張氏經通》中均有提及「兒腹啼中」的醫治方式，其中，明代王肯堂的《胤產全書》將其病名定爲其中子啼，亦名子鳴、兒啼、腹啼、鳴胎、胎哭、腹哭鐘鳴、鐘鳴。⁶⁵指孕婦因氣虛或胎熱不安，導致腹中有如鐘鳴的聲音產生。

死而復生的情節本身就充滿了妖異性，再加入兒啼腹中的情節，更強化了此則傳說的妖異性質。

正史中的這類不明原因復活的記載自然不只此則，《搜神記》中記載的長沙

⁶⁴ (後晉)劉昫等撰，《新校本舊唐書附索引》(臺北：鼎文書局印行，1976年)，頁5125。

⁶⁵ (清)王肯堂，《胤產全書》，收於《續修四庫全書》(上海：上海古籍，1995年)，頁376。

桓氏死而復生傳說，在《後漢書·五行志》的人痾中亦有收錄，內容大同小異。

漢獻帝初平中，長沙有人姓桓氏，死，棺殮月餘，其母聞棺中有聲，發之，遂生。占曰：「至陰為陽，下人為上。」其後曹公由庶士起。⁶⁶

桓氏在死後棺斂時，母親聽到棺木中有聲響，於是打開棺木，桓氏便復生。故事的結構由「主角死亡—發現未死—發之一復生」所組成，亦沒有加入其他角色。這則傳說在此占為「至陰為陽，下人為上」，被認為是其後曹操由平民身分崛起的徵兆。

除此之外，《後漢書·五行志》的人痾也同時記載了李娥死而復生的傳說：

建安四年二月，武陵充縣女子李娥，年六十餘，物故，以其家杉木構斂，瘞於城外數里上，已四十日，有行聞其冢中有聲，便語其家。家往視聞聲，便發出，遂活。⁶⁷

故事的情節結構仍然以「主角死亡—發現未死—發之一復生」為主軸，只是在此則傳說中，主角轉變成一位年紀六十餘歲的女子，死亡埋葬的時間長度有四十日，同樣為行人聽到墓塚中有聲音，告訴其家人，於是被挖出復活。⁶⁸

《搜神記》記載著其他關於人死而復生的傳說：

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

⁶⁶ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁88。

⁶⁷ (宋)范曄撰、(唐)李賢等注，《新校本後漢書并附編十三種》(臺北：鼎文書局印行，1975年)，頁3348。

⁶⁸ 干寶《搜神記》中亦有記載李娥事，其內容及對話增衍許多，因此依其復生的情節將其併入「命不該絕」的復活中深入探究。

郭后崩，哭泣過哀，遂死。⁶⁹

此則傳說亦見於《博物志》，所載內容大致相同，試分析如下，從復生的原因看來，宮人復生的緣由亦不明，挖出這位復生宮人的，不是他的家人，而是「發前漢宮人冢者」，這位宮人復活之後，因為魏的郭后相當的喜愛他，因此被留在宮中服侍郭后。

這則傳說值得探究的部分有三，首先在於「發冢」的行為，發冢即是盜墓，盜墓的行為是一種淵源很久的現象，先不論其道德與否，它反映出了一種社會的文化。秦漢是一個盛行厚葬的時代，其中，漢代厚葬的風氣導因於當時「事死如生」的觀念，漢人認為人死後要到另一個世界去生活，因為要準備當世所需的所有器具，另一方面，喪葬也成為當時富貴人家的一種社會地位的展現，⁷⁰財富除了可以成為活著時的炫耀之外，也是死後生活的保障，因此，在當時，「厚葬」是一種合理性的存在。⁷¹到了魏晉時，對於葬禮有了形式上的轉變，興起了薄葬之風，如魏武帝曹操，即率先身體力行的推行薄葬，這是魏晉喪禮最富時代特點的部分，但當時地處南方的吳國則以厚葬為主。其後的南北朝，因為時代的紛亂，每個政權對於厚葬薄葬的觀念亦不相同，因此，總的來說，這種社會喪葬習俗中的兩種風氣，在魏晉南北朝時是並存的，但以發展的角度看，厚葬在六朝末期有愈來愈盛的趨勢。⁷²

六朝時盜墓的情況非常普及，除了社會本身的動盪不安，資源的極度缺乏外，秦漢時的厚葬風氣也是一個背景因素，從諸多正史和志怪中對於盜墓傳說的記載，可以發現絕大部分被盜的墓都是漢代的墓，其中不乏皇族高官，如前所述

⁶⁹ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁186。此條於汪紹楹校注中言其「本條未見各書引《搜神記》，本事見《博物志》」。

⁷⁰ 鍾敬文主編、蕭放副主編、郭必恒等著，《中國民俗史(漢魏卷)》(北京：人民出版社出版發行，2008年3月)，頁366~367。

⁷¹ 王子今，《中國盜墓史—一種社會現象的文化考察》(北京：中國廣播電視出版社，2000年1月)頁24。

⁷² 參照整理自朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇著，《魏晉南北朝社會生活史》(北京：中國社會出版社，2005年1月)，頁204~214。萬建忠著，《中國歷代葬禮》(北京：北京圖書館出版社，1998年9月)，頁8。

之漢宮人復生傳說便是一例，這種行為本身的氾濫是一種對於傳統文化的重大衝擊，也形成一種特殊的文化。當時的發冢動機有很多，但是主要還是因為想要獲取墓主的隨葬物品，除此之外，也因為當時資源的缺乏，有藉著挖掘前人墓葬以取用材料為當時所用的情況。⁷³關於六朝時盜墓的相關記載，在志怪和正史中有著相當多的記錄，《搜神記》中記載著關於馮貴人的墳墓被盜賊挖開的傳說：

漢桓帝馮貴人病亡。靈帝時有盜賊發冢，七十餘年，顏色如故，但肉小冷。群賊共奸通之，至鬪爭相殺，然後事覺。後竇太后家被誅，欲以馮貴人配食，下邳陳公達議：「以貴人雖是先帝所幸，尸體穢污，不宜配至尊。」乃以竇太后配食。⁷⁴

這是為了獲取財富而盜墓的一則記載，這群盜賊甚至還因為馮貴人的「顏色如故」而加以姦屍。

民間的盜墓行為很多以外，在上位者的盜墓行為也不少，吳在孫休時曾經率領軍隊在廣陵挖墳墓，為的就是要取版築去蓋新城：

吳孫休時，戍將於廣陵掘諸冢，取版以治城，所壞甚多。復發一大冢，內有重閣，戶扇皆樞轉，可開閉，四周為徽道，通車，其高可以乘馬。又鑄銅人數十，長五尺，皆大冠朱衣，執劍，侍列靈坐。皆刻銅人背後面壁，言殿中將軍，或言侍郎、常侍。似公侯之冢。破其棺，棺中有人，髮已斑白，衣冠鮮明，面體如生人。棺中雲母厚尺許，以白玉璧三十枚藉尸。兵人輦共舉出死人，以倚冢壁；有一玉，長尺許，形似冬瓜，從死人懷中透出，墮地；兩耳及孔鼻中。皆有黃金，如棗許大。⁷⁵

⁷³ 王子今，《中國盜墓史—一種社會現象的文化考察》（北京：中國廣播電視出版社，2000年1月）頁238~245。

⁷⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），頁187。

⁷⁵ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），頁187。汪紹楹校注中言此

另外，《搜神記》亦載漢代廣川王喜好發冢的傳說，

漢廣川王好發冢。發樂書冢，其棺柩盟器，悉毀爛無餘；唯有一白狐，見人驚走；左右逐之，不得，戟傷其左足。是夕，王夢一丈夫，鬚眉盡白，來謂王曰：「何故傷吾左足？」乃以杖叩王左足。王覺，腫痛，即生瘡，至死不差。⁷⁶

廣川王在發樂書冢後，將其中的棺柩、盟器全都毀壞打爛，在傳說中未言其發冢的目的，但這則傳說中因傷及白狐而導致廣川王腳傷至死不癒的情節和死而復生的情節相結合後，使得整則傳說更顯妖異。

漢宮人復生的傳說，值得注意的第二個部分在於「問漢時宮中事，說之了了，皆有次緒。」由這個衍化擴展的情節部份可以看到對這則傳說「以之為真」的強化，類似的擴展，也可見於范明友奴於發塚時被發現仍存活的復生傳說：

漢末發范明友塚，奴猶活。明友，霍光女婿。說光家事廢立之際，多與《漢書》相似。此奴常游走於民間，無止住處，今不知所在。或云尚在，余聞之於人，可信而目不可見也。⁷⁷

「問漢時宮中事，說之了了，皆有次緒。」和「說光家事廢立之際，多與《漢書》相似」這兩則表面看來不相同的敘述，實際上具有相同的目的，也就是要透過復生的人口中所敘述他們存活時代的種種，達到強化「以之為真」的目的，也更進一步的強化了死而復生這個行動的妖異成分。

條「未見各書引作《搜神記》，本事亦見《吳志》三注」。

⁷⁶ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁188。

⁷⁷ (晉)張華撰、范寧校證，《博物志校證》(臺北：明文書局出版，1981年)，頁86。

第三個值得探究的部分，在於漢宮人於郭后過世後「哭泣過哀，遂死」的這個部份，這在大部分的死而復生傳說中是較為少見的情節，在《南史》中記載著另一則像這樣死而復生後又復死的傳說：

玄謨從弟玄象，位下邳太守。好發冢，地無完槨。人間垣內有小冢，墳上殆平，每朝日初升，見一女子立冢上，近視則亡。或以告玄象，便命發之。有一棺尚全，有金蠶、銅人以百數。剖棺見一女子，年可二十，姿質若生，臥而言曰：「我東海王家女，應生，資財相奉，幸勿見害。」女臂有玉釧，破冢者斬臂取之，於是女復死。玄謨時為徐州刺史，以事上聞，玄象坐免郡。⁷⁸

《南史》成書的時代在唐代以後，這則記載在《太平御覽》中亦有見，稱引自《宋書》，但在《宋書》中並未見此則記載，此則傳說記載著王玄謨之弟王玄象喜好發冢，後在發冢時於一完整的棺木內發現了一個復生的女子，挖開墳墓的人爲了女子手臂上的玉釧而砍斷女子的手臂，其後女子因此又死去。在這則死而復生又復死的傳說中，多了「每朝日初升，見一女子立冢上，近視則亡」的情節，使得整則傳說增添了更多的靈異性質。死而復生本身具有一定程度的妖異性質，復生之人在復生之後有些甚至擁有了亦於常人的能力，然而在「漢宮人」及「東海王家女」這兩則傳說中，卻以「復死」作爲最後的結果。

生老病死是人的一生所必然經歷的，死亡本身是一種自然而然的正常現象，因此，「死而復生」是一種異常，但其後的「復死」，不管是「哭泣過哀，遂死」或是「破冢者斬臂取之，於是女復死」，則是一種正常的人世間的現象。再度死亡之後便沒有再復生的情況，這兩則傳說在故事的最後，均把死而復生這種異常的行爲導向爲正常的結果。劉苑如在《六朝志怪的文類研究：導異爲常的想像歷程》中就已經提出導異爲常的敘述模式，她認爲：

⁷⁸ (唐)李延壽撰，《新校本南史附索引》(臺北：鼎文書局印行，1976年)，頁468。

從敘述結構上看，六朝志怪的編撰者把幽冥間的靈奇怪物等怪異非常之事，通過志怪敘記的傳述，使得原本陌生、遙遠、恐怖不可知的對象，納入某種固定的敘述模式，成為熟悉、接近、可以掌握的博物知識，其間還常常穿插著說明、補充和評論性的言談，與讀者能有更直接的溝通，多面向的呈現事實的真相，保存各種不同來源的聲音。這種企圖把諸般「反常」、「違常」或「非常」的狀態導入「正常」的論述方式，乃是一種理性和智性的創造活動。⁷⁹

不管是「反常」、「違常」或「非常」，都是一種異常的狀態，除此之外，其更提出六朝志怪「怪異—揭露—權衡—懲處—回歸秩序」的固定敘述模式，認為這種敘述模式，是一種秩序的追求，實際上源於此民族的文化心理結構，也就是「道」的體悟和實踐。由此敘述模式中的「回歸秩序」去探究部份死而復生傳說的情節，確實可以發現這樣的特點。《博物志》中記載著一則幼兒死而復生的傳說：

大司馬曹休所統中郎謝璋部曲義兵奚儂息女，年四歲，病沒故，埋葬五日復生。太和三年，詔令休使父母同時送女來視。其年四月三日病死，四日埋葬，至八日同壚入采桑，聞兒生活。今能飲食如常。⁸⁰

在傳說的最後，以「今能飲食如常」作結。另外，《搜神記》中的另一則關於「杜錫家婢」的記載：

晉世杜錫，字世嘏，家葬而婢誤不得出。後十餘年，開冢祔葬，而婢尚生。云：「其始如瞑目，有頃漸覺。」問之，自謂當一再宿耳。初婢埋時，年

⁷⁹ 劉苑如撰，《身體·性別·階級：六朝志怪的常異論述與小說美學》（台北市：中研院文哲所，2004年12月），頁194-195。

⁸⁰ (晉)張華撰、范寧校證，《博物志校證》（臺北：明文書局出版，1981年），頁86。

十五六。及開冢後，姿質如故，更生十五六年，嫁之有子。⁸¹

這則傳說亦見於《晉書》及《宋書》的五行志中，婢女在墳中「誤不得出」，復生的間隔時間長達十餘年之久，婢女卻覺得彷彿只有睡了一個晚上而已，傳說的最後則以「及開冢後，姿質如故，更生十五六年，嫁之有子」作結。

由前文的「哭泣過哀，遂死」、「破冢者斬臂取之，於是女復死」乃至於「奚儂息女」的「今能飲食如常」，以及杜錫家婢的「及開冢後，姿質如故，更生十五六年，嫁之有子」，這些情節背後的抽象意涵均顯示出一種「回歸秩序」的敘述模式。

上述的不明原因復生傳說，大多記載於正史或志怪中，而在《洛陽伽藍記》中也記載著一則不明原因復生的傳說，在開始分析這則傳說前，對於《洛陽伽藍記》一書的性質需要先作個簡單的說明。

北魏的楊銜之在東魏孝敬帝武定五年，因公務重新遊覽故都洛陽，看見城牆崩壞倒塌，宮室被破壞，寺觀化為灰燼，廟塔成為廢墟，回憶起當初的洛陽城城內城外共有佛寺一千餘所，擔心後世不知道洛陽佛寺的興衰，因此撰寫了《洛陽伽藍記》。⁸²

這本書的性質不同於正史或志怪，它在《隋書·經籍志》中被歸入史部雜傳、《舊唐書·經籍志》中被歸入地理類，《新唐書·藝文志》中被歸入道家類、《宋史·藝文志》中被歸入地理類、《通志》中被歸入藝文類中的釋家，再來如《文獻通考》、《郡齋讀書志》、《遂初堂書目》、《直齋書錄解題》、《說郛》均將其歸入地理類。⁸³ 其以北魏洛陽城的佛寺和園林為記敘的主軸，因此蘊含著當時政治、人物、經濟、風俗、掌故傳說及地理等諸多記載。這本著作中記載著許多地點詳實的傳說，其中在〈菩提寺〉的部分，記載了一則關於崔涵死而復生的傳說：

⁸¹ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁186。

⁸² (北魏)楊銜之著、周振甫譯注，《洛陽伽藍記譯注》：「至武定五年，歲在丁卯，余因行役，重覽洛陽。……恐後世無傳，故撰斯記。」(南京：江蘇教育出版社，2005年11月)。

⁸³ 檢索自《文淵閣四庫全書電子版》。

後魏菩提寺，西域人所立也，在慕義。沙門達多，發墓取磚，得一人以送。時太后與孝明帝在華林堂，以為妖異，謂黃門郎徐紇曰：「上古以來，頗有此事不？」紇曰：「昔魏時發塚，得霍光女婿范明友家奴，說漢朝廢立，於史書相符，此不足為異也。」后令紇問其姓名，死來幾年，何所飲食。答曰：「臣姓崔名涵，字子洪，博陵安平人，父名暢，母姓魏，家在城西阜財里，死時年方十五，今乃二十七，在地下十二年，常似醉臥，無所食，時復遊行，或遇飲食，如夢中，不甚辨了。」后即遣門下錄事張雋，謁阜財里，訪涵父母，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，汝非吾子，急速去，可得無殃。」涵遂捨去，遊於京師，常宿寺門下，汝南王賜黃衣一通。性畏日，不仰視天，又畏水火及兵刃之屬，常走於路，疲則止，不徐行也，時人猶謂是鬼。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：「柩棺誤以桑木為槨。」人問其故，涵曰：「吾在地下，見發鬼兵，有一鬼稱是柩棺，應免疫。吏曰：『爾雖柩棺，桑木為槨，遂不免兵。』」京師聞此，柩木湧貴，人遺賣棺者貨(貨原作化，據明鈔本改。)涵，故發此言。⁸⁴

這則傳說在結構上可以區分為三個部分，首先是沙門達多發塚取磚後發現崔涵死而復生，將其送往宮中後的部分：

後魏菩提寺，西域人所立也，在慕義。沙門達多，發墓取磚，得一人以送。

⁸⁴(北魏)楊銜之著、周振甫譯注，《洛陽伽藍記譯注》(南京：江蘇教育出版社，2005年11月)，頁126~127。

時太后與孝明帝在華林堂，以為妖異，謂黃門郎徐紘曰：「上古以來，頗有此事不？」紘曰：「昔魏時發塚，得霍光女婿范明友家奴，說漢朝廢立，於史書相符，此不足為異也。」后令紘問其姓名，死來幾年，何所飲食。答曰：「臣姓崔名涵，字子洪，博陵安平人，父名暢，母姓魏，家在城西阜財里，死時年方十五，今乃二十七，在地下十二年，常似醉臥，無所食，時復遊行，或遇飲食，如夢中，不甚辨了。」

復活的原因在此則傳說中亦沒有說明，崔涵會被發現的原因亦是因為「發墓」，其目的是為了取得建築用的磚，相關的文化背景在前文已討論過。從角色部份分析，沙門達多是相助者，太后、孝明帝及黃門郎徐紘則是主要的見證者，傳說中產生變化的情節有很多，首先是太后和孝明帝「以為妖異」的部分，將死而復生視為一種妖異，事屬合理，而後頭黃門郎徐紘和太后的對話中，徐紘卻以范明友家奴死而復生之事為例，告訴太后「此不足為異」。接著是崔涵和太后的對話，崔涵告訴太后他在地下的時間有十二年之久，透過死後到復生的時間長度的拉長，整起事件顯得更為妖異，但是這些異常的部分，卻一再的在對話中被合理化。另外，這則傳說中所加入的「太后」、「孝明帝」、「徐紘」等人，均是歷史上有所記載的歷史人物，傳說本身的真假雖然無從判斷，但這些角色卻增加了這則傳說的可信度。

第二部分是太后遣張雋去探訪崔涵父母後，送崔涵回家的過程：

后即遣門下錄事張雋，謁阜財里，訪涵父母，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，汝非吾子，急速去，可得無殃。」涵遂捨去，遊於京師，常宿寺門下，汝南王賜黃衣一通。性畏日，

不仰視天，又畏水火及兵刃之屬，常走於路，疲則止，不徐行也，時人猶謂是鬼。

此則傳說的基本框架至此被擴展、補充了非常多細節，首先，角色的部分增加了張雋及崔涵的父母崔暢及魏氏，張雋於此處顯而易見是相助者的角色，而崔暢及魏氏的出現，讓這則傳說和前述諸多死而復生傳說有了極大的不同，在這傳說中的角色配置出現了類似對頭乃至於加害者的角色，這在前述的死而復生傳說中並未看到。情節的部分，首先看到崔暢聽及崔涵復生的反應是「暢聞驚怖」，而其後當崔涵回到家時，崔暢的「門前起火，手持刀」魏氏「把桃杖拒之」等具體動作表現，成爲一種強化的情節，展現出崔涵父母對崔涵死而復生的恐懼，這些情節相對於前面黃門郎徐紘和太后對話中的「此不足爲異」的弱化，反對死而復生的妖異有所強化。崔暢和魏氏對於崔涵的恐懼是正常的，因爲以常理判斷，一個已經過世了十二年的人復活，是一件妖異至極的事情，因此，此處雖未斷言崔涵是否爲鬼，但對崔暢夫婦而言，崔涵已經不是人，才會以「火」、「刀」和「桃枝」驅趕他。

傳說中的「火」及「桃枝」，均是中國古代巫術中應用來避邪的東西。用「火」以祛除邪祟，是一種先秦時即有的習俗，先秦時天子貴族以蘆葦束成的火炬祓除不祥，民間則運用普通的火把驅趕妖邪；到了漢代，繼承並發展這樣的民俗，在祓禊禮和儺禮中均有運用到火炬以祛邪送疫鬼的習俗；至魏晉南北朝時，在節日的活動中也會使用火祓的法術以祛除邪祟。⁸⁵

「桃枝趕鬼」則是一直到現在還流行的民間習俗。

關於「鬼畏桃」的觀念，或許可以上溯自遠古的神話傳說，漢代《風俗通義》中記載了上古「神荼」、「鬱壘」的神話，說明當時的縣官據此神話，在臘除夕時，有以桃人衛凶的民俗習慣；其中亦載《戰國策·齊語》中蘇秦用來比喻遊說孟嘗君的桃梗與土偶人的寓言，雖然並未說明桃梗的功用，但可以知道桃梗在戰國時

⁸⁵ 胡新生著，《中國古代巫術》（濟南，山東人民出版社，1999年8月），頁254-256。

已有，此外，其亦提及《春秋左氏傳》中則記載著桃茢、桃弧除災的做法。⁸⁶楊雅麗在〈「桃茢」考辨〉一文中指出《辭源》和《中文大辭典》中對於「桃茢」的釋義不妥，考證後得出「桃茢是上古風俗事象中的兩種驅鬼鎮邪之物」的結果，⁸⁷所言允當，依此說可以知道最遲在春秋時期，桃木已經被運用來「祓殯」。

《論衡》在〈亂龍篇〉中亦提及神荼、鬱壘的神話，也提及漢代「故今縣官斬桃為人，立之戶側。」⁸⁸的民俗，說明當時這樣做的原因，是爲了「刻畫效象，冀以禦凶」。由《風俗通義》和《論衡》中所記載的內容，可以判斷出桃木在漢代時和當時新年的民俗習慣相結合，在臘除夕時有衛凶的作用。

到了晉代，在《甄異傳》中有這樣一則記載：

夏侯文規居京，亡後一年……，見庭中桃樹，乃曰：『此桃我所種，子甚美好。』其婦曰：『人言亡者畏桃，君何為不畏？』答曰：『桃東南枝長二尺八寸向日者憎之，或亦不畏。』見地有蒜殼，令拾去之。觀其意，似憎蒜而畏桃也。⁸⁹

此處言及東南方的桃枝才讓已是鬼的夏侯文規感到畏懼，這是因爲取「東」、「南」的方位爲「生」的意涵，也是當時在固有的桃枝辟邪理論上所產生的質疑後，爲其所產生的強化解說。東方象徵陽氣、生命，西方象徵陰氣、死亡。透過東方加強了桃枝陽、生的功能，因此可以真正的讓鬼魂感到畏懼。這裡另一個值得一提的地方在桃枝的長度爲二尺八寸，二尺八寸爲七的倍數，亦爲陽數，象徵著強化的意涵。

《齊民要術》中則有著這樣的記載：

⁸⁶ (漢)應劭撰、王利器校注，《風俗通義校注》(台北市：明文書局，1982年4月)，頁367。

⁸⁷ 楊雅麗，〈「桃茢」考辨〉(《辭書研究》，2002年)，頁145~147。

⁸⁸ (漢)王充著、楊保忠校箋，《論衡校箋》(河北：河北教育出版社，1999年1月)，頁526。

⁸⁹ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁82。

《術》曰：「東方種桃九根，宜子孫，除凶禍。胡桃、柰桃種，亦同。」⁹⁰

其中提及「東方」及「九」，同前文所言，是強化的解說，東方取其生，有趨死除凶的功效，九則是陽數之極，不過此處更言及不只桃木本身有這種功用，連胡桃、柰桃也一併有了一樣的功效。

北魏的記載是如此，南朝對於桃木在《荆楚歲時記》中有著這樣的記載：

正月初一，是三元之日也。《史記》謂之端月。雞鳴而起，先於廷前爆竹，以辟山臊惡鬼。帖畫雞，或斲鏤五采及土雞于戶上。造桃板著戶，謂之仙木。繪二神貼戶左右，左神荼，右鬱壘，俗謂之門神。⁹¹

正月初一，有掛桃板在門上的習俗，當時以「仙木」之名稱之。其後說明：

按：莊周云：「有掛雞于戶，懸葦索於其上，插桃符於傍，百鬼畏之。」又魏時，人問議郎董勛云：「今正臘旦，門前作煙火、桃神、絞索、松柏、殺雞著門戶逐疫，禮歟？」勛答曰：「禮，十二月索室逐疫釁門戶、磔雞、燂火行，故作助行氣。桃鬼所惡，畫作人首，可以有所收縛，不死之祥。」又桃者五行之精，能制百怪，謂之仙木。⁹²

此處託莊周所言，但在現行的莊子中並未看到這樣的句子，而桃符的意義不明，學者或以為其為春聯的濫觴。不過在這段文字中，可以很清楚的了解，在六朝時，桃木在民俗意涵裡以是「百鬼畏之」、「鬼所惡」，有「制百怪」的功用。

崔涵在被當作鬼怪對待之後，便離去並遊走於洛陽城內，在這個部份的最末提及了其習性「畏日，不仰視天，又畏水火及兵刃之屬，常走於路，疲則止，不

⁹⁰ (後魏)賈思勰撰，《齊民要術》(台北市：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年)，頁188。

⁹¹ (梁)宗懷著，《荆楚歲時記校注》(台北市：文津出版社，1988年8月)，頁17-23。

⁹² (梁)宗懷著，《荆楚歲時記校注》(台北市：文津出版社，1988年8月)，頁23-24。

徐行也」，最後以「時人猶謂是鬼」作結。

第三部分是崔涵在奉終里所發的言論及其引發的結果：

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：「柩棺勿以桑木為槨。」人問其故，涵曰：「吾在地下，見發鬼兵，有一鬼稱是柩棺，應免役。吏曰：『爾雖柩棺，桑木為槨，遂不免兵。』」京師聞此，柩木湧貴，人疑賣棺者貨(貨原作化，據明鈔本改。)涵，故發此言。

在這個部份，崔涵告訴販賣棺木及喪葬器具的人，做柏棺時不要以桑木做邊，否則在死後仍要服役。其中值得玩味之處在於京城裡的人聽到這個傳聞的兩極反應，首先，柏木因此而變貴，這部份表現出京城裡的人對於此傳聞的相信，也就是對於崔涵是鬼的相信，這個部份承繼前文「時人猶謂是鬼」而來，但其後，卻出現了「人疑賣棺者貨涵，故發此言」的論述，又對這樣的情況似乎有所質疑。整則傳說在信/不信、異常/正常、父(母)/子、人/鬼的二元對立間構成，也讓這則傳說顯得饒富意味。

由情節、母題、角色及故事型態的衍化去分析不明原因復生的傳說，可以發現其變異部份中有許多值得進一步分析的地方，透過這些分析，這類傳說的許多社會及民俗的文化意涵得以呈現。另外，死而復生的傳說所欲顯現出來的妖異，透過母題、情節與敘事模式理論的結合探究，雖然不一定完全符合「導異為常」的敘事模式，但是其中所隱含的一種「常與非常」的概念，則建構出傳說本身的故事性與趣味性。

第四章 六朝死而復生傳說的分類及演變（二）

第一節 「命不該絕」的復生

《幽明錄》中記載著一則關於干慶死而復生的傳說：

晉有干慶者，無疾而終。時有術士吳猛語慶之子曰：「干侯算未窮，我試為請命，未可殞殮。」尸臥靜舍，惟心下稍暖。居七日，猛凌晨至，以水激之。日中許，慶蘇焉，旋遂開口，尚未發聲，闔門皆悲喜。猛又令以水含灑，遂起，吐腐血數升，稍能言語。三日平復如常。說初見十數人來，執縛桎梏到獄。同輩十餘人以次旋對。次未至，俄見吳君北面陳釋，王遂敕脫械令歸。所經官府皆見迎接吳君，而吳君皆與之抗禮，即不知悉何神也。⁹³

《幽明錄》中的這則傳說，在《搜神記》中亦有記載，篇幅較短，但依其成書時間來看，其中的文字當較《幽明錄》為早：

西安令干慶，死已三日，猛曰：「數未盡，當訴之於天。」遂臥屍旁。數日，與令俱起。⁹⁴

干慶死而復生的事蹟傳說在《晉書》中亦有記載：

寶父先有所寵侍婢，母甚妬忌，及父亡，母乃生推婢于墓中。

⁹³ (宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988年12月），頁158。

⁹⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），頁13。汪紹楹校注本條時認為「本係後人據《北堂書鈔》、《太平御覽》所引，摻合《十二真君傳》、《太平廣記》十四引、《許真君先傳》及《許真君八十五化錄》等書為之，非本書原文如此。本事干慶事見《幽明錄》」。

寶兄弟年小，不之審也。後十餘年，母喪，開墓，而婢伏棺如生，載還，經日乃蘇。言其父常取飲食與之，恩情如生。在家中吉凶輒語之，考校悉驗，地中亦不覺為惡。既而嫁之，生子。又寶兄嘗病氣絕，積日不冷，後遂悟，云見天地間鬼神事，如夢覺，不自知死。寶以此遂撰集古今神祇靈異人物變化，名為搜神記，凡三十卷。⁹⁵

在《晉書》中並未提及干寶之兄的名字，其是否就是干慶至今難以考證，然而，學界大多以為干慶即為干寶之兄。這則傳說在《搜神記》、《幽明錄》及《晉書》的記載均有其相同之處。

《幽明錄》中的記載和《搜神記》中相較，在吳猛幫助干慶復生的情節部份較為複雜，《搜神記》中僅載「遂臥屍旁。數日，與令俱起」，而《幽明錄》中之記載，除了鉅細靡遺的記錄吳猛助干慶復生的程序外，其後還提及了干慶復生前所見到的死後世界。

從角色的部分分析，這則記載中的相助者，是當時很有名的方士：吳猛。

方士，或稱道士，在戰國時代至漢代相當活躍，其所操弄的神術就稱為方術，方術是一種與巫術相近的道術，方士、道士之徒多通曉這一類的法術。⁹⁶方術的內容非常繁雜，其中之一就是算命。算命的方法不一，後來最為流行的則是一種根據人的生辰八字來預測人生，甚至算出何時會死亡的方術。⁹⁷荀子在〈非相〉篇中已有反對面相算命的論述，⁹⁸兩漢時，關於算命的相關文字記載以《論衡》最具有代表性質，到了東漢以後，關於算命的一些觀念記載，可以在葛洪的《抱朴子》中看到。葛洪認為人一生的吉凶，在父母交合時，懷孕的最初就已經定下命運，而追究其原因，則和天上的值日星宿有關係，其中並提及《搜神記》中張

⁹⁵ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁2150。

⁹⁶ 王國良，《魏晉南北朝志怪小說研究》(臺北：文史哲出版社，1984年7月)，頁179。

⁹⁷ 呂錫琛著，《道家、方士與王朝政治》(湖南：湖南出版社，1991年12月)，頁29-31。

⁹⁸ (先秦)荀子著、梁啟雄東釋，《荀子東釋》(臺北：河洛圖書出版社，1974年12月)，頁47。

車子的傳說為「人生本有定命」的依據。⁹⁹

這類命不該絕的死而復生傳說在《漢書》中亦有記載：

平帝元始元年二月，朔方廣牧女子趙春病死，殮棺，積六日，出在棺外。自言見夫死父，曰：「年二十七，汝不當死。」太守譚以聞。京房《易傳》曰……。¹⁰⁰

此則傳說亦載於干寶《搜神記》中，但復生的時間為七日。依《後漢書》中的記載，女子趙春死後六日復生，說自己在死後見到過世的公公，對她說她不應當死，因此復生。在這則傳說中，角色的配置較為簡單，其過世的公公扮演著相助者角色，是一個模糊的角色。而於干慶死而復生的傳說中，相助者的角色較為明顯，以「試為請命」及「當訴之天」等強化的方式，幫助復生的行為完成。在干慶的故事中，論及其死而復生的原因，導因於「算未窮」、「數未盡」，「算」與「數」就是一個人一生中註定好可以活多久的年歲，干慶因為大限未到，命不該絕，因此，吳猛為其請命，因而復生。

關於這種命中註定可活多久年限的的傳說，《幽明錄》中另有這樣一則記載：

泰元中，有一師從遠來，莫知所出。云「人命應終，有生樂代者，則死者可生。若逼人求代，亦復不過少時。」人聞此，咸怪其虛誕。

王子猶、子敬兄弟特相和睦。子敬病屬續，子猷、子敬兄弟特相和睦。子猷謂之曰：「吾才不如弟，位亦通塞，請以余年代弟。」師曰：「夫生死者，以己年限有餘，得以除亡者耳。今賢弟命既應終，君侯算亦當盡，復合所代？」子猷先有背疾，子敬疾篤，恒進來往。聞亡，便撫心悲惋，都不得一聲，背即潰裂。推師之言，信而有實。¹⁰¹

⁹⁹ 洪丕謨、姜玉珍著，《中國古代算命術(增補本)》(上海：人民出版社，1992年12月)，頁6-11。

¹⁰⁰ (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》(臺北市：鼎文書局印行，1976年)，頁1473。

在這則傳說中，記載著一個遠道而來的的巫師，敘說人的生命若到了要結束的時候，若有人樂意以年歲替之，那麼死掉的人就可以活過來，但如果逼人去代替，能活的時間也很短暫。雖然當時的人聽聞到這些話語都覺得很荒誕，但其後王子猶欲以自己的年歲代替病重的弟弟子敬時，這位巫師卻以子猶的命也將盡拒絕，其後果然應驗。這種以命代命的傳說在六朝時可見的記載似乎只有此則，但在這則傳說中，從巫師的言論得到應證這個部分看來，亦可知道當時「算」的概念是相當普及而被人所相信的。

《異苑》中的商靈均一則，記載如下：

義熙中，商靈均為桂陽太守，夢人來縛其身，將去，形神乖散。復有一人云：「且置之，須作衡陽，當取之耳。」商驚寤惆悵。永初三年除衡陽守，知冥理難逃，辭不得免，果卒官。¹⁰²

此則傳說未明白的說明商靈均是否死而復生，卻以夢境的方式卻讓主角聽到「且置之，須作衡陽，當取之耳」的話語，商靈均於此知道自己命定中註定於當衡陽太守時死亡，後來果然於應驗。透過命中注定會活多久年歲其後應驗的情節，加強了命不該絕而復生的可信度，也加強了傳說本身欲使人信以為真的成份。

《搜神記》中所記載關於〈賈偶〉死而復生的傳說，同樣因為命不該絕而復生，但卻在角色與情節有了更多的變異：

漢獻帝建安中，南陽賈偶，字文合，得病而亡。時有吏，將詣太山，司命閱簿，謂吏曰：「當召某郡文合，何以召此人？可速遣之。」時日暮，遂至郭外樹下宿。見一少女獨行，文合問曰：「子類衣冠，何乃徒步？姓

¹⁰¹ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁162。

¹⁰² (南朝宋)劉敬叔撰、范寧校點，《異苑》(北京：中華書局，1996年)，頁70。

字為誰？」女曰：「某，三河人，父見為弋陽令，昨被召來，今卻得還，遇日暮，懼獲瓜田李下之譏，望君之容，必是賢者，是以停留，依憑左右。」文合曰：「悅子之心，願交歡於今夕。」女曰：「聞之諸姑，女子以貞專為德，潔白為稱。」文合反覆與言，終無動志。天明各去。文合卒已再宿，停喪將殮，視其面有色，捫心下稍溫，少頃卻蘇。後文合欲驗其實，遂至弋陽，修刺謁令，因問曰：「君女寧卒而卻蘇耶？」具說女子姿質服色、言語相反覆本末。令入問女，所言皆同。乃大驚歎。竟以此女配文合焉。

103

首先，由角色的部份看來，這則傳說增加了司命和復生前所遇見的女子，司命在故事中為相助者的角色，而復生前所遇到的女子則是見證者的角色。情節的部份，增加了賈偶和女子之間的對話、求歡被拒，以及其後賈偶去驗證後女子之父將此女婚配文合的部份。「欲驗其實」的行為，使傳說中的主角化被動為主動，其展現出的人物特性也較為清楚，兩人在死而復生後以結婚為傳說的結局，在情節的鋪陳上，運用了「竟」字來形容「以此女配文合」，和「死而復生」的妖異對比的，卻反倒有種視異常為正常後，反以正常為異常的結論。

敘事結構相似的傳說還有《異苑》中所記載的〈章沈〉：

臨海樂安章沉，年二十餘，死經數日，將斂而蘇，云：「被錄到天曹。天曹主者是其外兄。斷理得免。初到時，有少年女子同被錄送，立住門外。女子見沉事散，知有力助，因泣涕脫金釧一隻，及臂上雜寶，托沉與主者求見救濟。沉即為請之並進釧物。良久出語沉：「已論秋英，亦同遣去。秋英即此女之名也。於是俱去。腳痛，疲頓殊不堪行。會日亦暮，止道側小窟，狀如客舍，而不見主人。沉共宿嬾接，更相問次。女曰：「我姓徐，家在吳縣烏門，臨瀆為居。門前倒棗樹即是也。」明晨各去，遂並活。沉

¹⁰³ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁180。

先為護府軍吏，依假出都，經吳乃到烏門，依此尋索，得徐氏舍。與主人敘闊，問秋英何在，主人云：「女初不出入，君何知其名？」沉因說昔日魂相見之由，秋英先說之，所言因得。主人乃悟。甚羞，不及寢嫵之事，而其鄰人或知，以語徐氏。徐氏試令侍婢數人遞出示沉，沉曰非也。乃令秋英見之，則如舊識。徐氏謂為天意，以妻沉。生子名曰天賜。¹⁰⁴

〈章沉〉的傳說亦被記載在較早的《甄異傳》中：

樂安章沉病死，未殯而蘇。云：被錄到天曹，主者是其外兄，斷理得免。見一女同時被錄，乃脫金釧二雙，託沉以與主者，亦得環。遂共宴接。女云：「家在吳，名秋英。」沉後尋問，遂得之。父母因以女妻沉。¹⁰⁵

由文字的記載可以看出，這則傳說在流傳的過程中，內容有愈傳愈複雜的情況，但基本的敘事模式是相同的。

以〈賈偶〉和〈章沉〉兩則敘事結構雷同的死而復生傳說相比較其異同，可以由以下幾個部份探究。角色的部份，同樣增加了類似司命的天曹主者及同行女子的角色，但在情節安排上則稍有不同，首先是女子得以獲免的部份，是因為她將身上的金釧及其他寶物交與章沉進行類似「關說」的舉動才得以獲免，這樣的情節或許在某種程度上影射了當時的官吏索賄的官場文化。¹⁰⁶

另外，此則故事中扮演相助者的天曹主者則和〈賈偶〉故事中的司命，有著很大的差異性。在六朝諸多傳說的記載中，有許多人鬼成神或命雖未終卻被召去擔任死後世界官職的情況，前者如〈蔣子文〉，後者如同為死而復生故事的〈索盧貞〉或〈曲阿人〉，這些由人變成的神，在故事中往往有著極大的「人」的特

¹⁰⁴ [南朝宋]劉敬叔撰、范寧校點，《異苑》(北京：中華書局，1996年)，頁80。

¹⁰⁵ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁75。

¹⁰⁶ 譚遠琴，《六朝志怪復生故事研究》(國立雲林科技大學漢學資料整理研究所，碩士論文，2009年6月)，頁96。

性存在，在〈章沉〉的這則傳說中的情況亦是如此，因為天曹主者是章沉的外兄，章沉也似乎就因為這個原因「斷理得免」。情節的部份，不同於〈賈偶〉故事中女子堅拒與主角交歡，〈章沉〉故事中的余秋英在接受了章沉的幫助之後，於其夕和其「共宿嬾接」。故事中的這些死而復生的主角，在死後到復生的這個階段所被認知的身份，應當是「鬼」而非「人」，其死後所見是死後的世界，其身份為鬼，但在傳說中其所表現出來的行爲卻都是強調其人性的一面。

王國良論及六朝志怪中的鬼神世界時，有著這樣的論述：

迨乎秦漢以下，鬼神之論寢雜，人人各是其是，各非其非。志怪小說既興，鬼神充斥其間，稍見形相之描述矣；且其智慧性情，可得而聞，食色欲望，亦如生人也。¹⁰⁷

六朝傳說中所論及的鬼神，自然並非每一個都有類似生人的食色欲望，這種具有人性的鬼或神，大抵發生在人死後為神或為鬼的傳說上頭，這些傳說往往以一種以之為真的態度流傳於民間，又以一種實錄的性質被記載於正史和志怪書之中，因為他們其實就是人性的一種投射。

接著再與《述異記》中的〈穎川庾某〉死而復生的傳說作一比較：

穎川庾某，宋孝建中遇疾亡，心下猶溫。經宿未殯，忽然而寤。說初死有兩人黑衣收縛之，驅使前行。見一大城，門樓高峻，防衛重復。將庾入廳前，同入者甚眾。廳上一貴人南向坐，侍直數百，呼為府君。府君執筆簡閱到者，次至庾，曰：「此人算尚未盡。」催遣之。一人階上來，引庾出，至城門，語吏差人送之。門吏云：「須覆白，然後得出。」門外一女子，容色閑麗，曰：「庾君幸得歸，而停留如此，是門司求物。」庾云：

¹⁰⁷ 王國良，《魏晉南北朝志怪小說研究》，台北：文史哲出版社，1984年7月），頁197。

「向被錄，輕來無所賈持。。女脫左臂三只金釧投庾，云：「並此與之。」庾問女何姓，云：「姓張，家在茅渚，昨霍亂亡。」庾曰：「我臨亡，遺賚五千錢擬市材，若再生，當送此錢相報。」女曰：「不忍見君獨厄，此我私物，不煩還家中也。」庾以釧與吏，吏受，竟不覆白，便差人送去。庾與女別，女長嘆泣下。庾既恍惚蘇，至茅渚尋求，果有張氏新亡少女云。

108

此則傳說中的相助者為「府君」，而兼具見證者與相助者角色的張氏少女在此則傳說中則未與主角一起復生，門吏扮演著加害者的角色，對主角索賄打壓，在傳說的最後，以庾某復生後去尋求，發現果然有剛過世的張氏少女，應驗其死後復生所見為實。撇去這些傳說是否影射官場文化與否，傳說本身要傳遞的訊息，其實是一種面對死而復生的妖異下，以正常人世間的情況投射於復生者所見的死後世界的心理，另一個層面看來，透過這樣的見證，也相對的證實了死後世界的存在，至此，人對於死後未知的恐懼似可以減緩，因為死後和活著的時候所要面對的情況在本質上是大同小異的。

另外，在《後漢書》中亦有記載〈李娥〉死而復生事：

建安四年二月，武陵充縣女子李娥，年六十餘，物故，以其家杉木樵斂，瘞於城外數里上，已四十日，有行聞其冢中有聲，便語其家。家往視聞聲，便發出，遂活。¹⁰⁹

這則傳說在《搜神記》中的記載有了擴展：

¹⁰⁸ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁127。

¹⁰⁹ (宋)范曄撰、(唐)李賢等注，《新校本後漢書并附編十三種》(臺北：鼎文書局印行，1975年)，頁3348。

漢建安四年二月，武陵充縣婦人李娥，年六十歲，病卒，埋於城外，已十四日。娥比舍有蔡仲，聞娥富，謂殯當有金寶，乃盜發冢求金。以斧剖棺。斧數下，娥於棺中言曰：「蔡仲！汝護我頭。」仲驚遽，便出走，會為縣吏所見，遂收治。依法，當棄市。娥兒聞母活，來迎出，將娥回去。武陵太守聞娥死復生，召見，問事狀。娥對曰：「聞謬為司命所召，到時，得遣出，過西門外，適見外兄劉伯文，驚相勞問，涕泣悲哀。娥語曰：『伯文！我一日誤為所召，今得遣歸，既不知道，不能獨行，為我得一伴否？又我見召在此，已十餘日，形體又為家人所葬埋，歸，當那得自出？』」伯文曰：『當為問之。』即遣門卒與尸曹相問：『司命一日誤召武陵女子李娥，今得遣還，娥在此積日，尸喪，又當殯殮，當作何等得出；又女弱，獨行，豈當有伴耶？是吾外妹，幸為便安之。』」答曰：『今武陵西界，有男子李黑，亦得遣還，便可為伴。兼敕黑過娥比舍蔡仲，發出娥也。』於是娥遂得出。與伯文別，伯文曰：『書一封，以與兒佗。』娥遂與黑俱歸。事狀如此。」太守聞之，慨然歎曰：「天下事真不可知也。」乃表，以為：「蔡仲雖發冢為鬼神所使；雖欲無發，勢不得已，宜加寬宥。」詔書報可。太守欲驗語虛實，即遣馬吏於西界，推問李黑，得之，與黑語協。乃致伯文書與佗，佗識其紙，乃是父亡時送箱中文書也。表文字猶在也，而書不可曉。乃請費長房讀之，曰：「告佗：我當從府君出案行部，當以八月八日日中時，武陵城南溝水畔頓。汝是時必往。」到期，悉將大小於城南待之。須臾果至，但聞人馬隱隱之聲，詣溝水，便聞有呼聲曰：「佗來！汝得我所寄李娥書不耶？」曰：「即得之，故來至此。」伯文以次呼家中大小，久之，悲傷斷絕，曰：「死生異路，不能數得汝消息，吾亡後，兒孫乃爾許大！」良久，謂佗曰：「來春大病，與此一九藥，以塗門戶，則辟來年妖癘矣。」言訖，忽去，竟不得見其形。至來春，武陵果大病，白日皆見

鬼，唯伯文之家，鬼不敢向。費長房視藥丸，曰：「此『方相』腦也。」¹¹⁰

相較於《後漢書》中的記載，《搜神記》中的篇幅、人物、情節均較之為複雜許多，由兩則記載中可以看到，《搜神記》中增加相當多角色，首先，是「聞娥富，謂殯當有金寶，乃盜發冢求金」的鄰居蔡仲，這個角色在故事中表面上看似加害者，想要盜取李娥墓中的財寶，結果盜墓不成，反而成為幫助李娥復生後得以順利出墳墓的角色。而此則傳說中，相助者並非只有一名，另一個相助者是李娥的外兄劉伯文，再來則是「亦得遣還，便可為伴」的見證者李黑。見證的部份又增加了劉伯文請李娥帶回陽間給其兒子劉陀的書信，其後的情節則有所衍化擴展，又加入了費長房等角色。

在情節的對話中，李娥在知道自己誤被司命所召後得以復生，遇見其表兄劉伯文時的這一段對話，其中頗有可以分析的部份：

「伯文！我一日誤為所召，今得遣歸，既不知道，不能獨行，為我得一件否？又我見召在此，已十餘日，形體又為家人所葬埋，歸，當那得自出？」

相較於《後漢書》中的，「有行聞其冢中有聲，便語其家。家往視聞聲，便發出，遂活」的情節，在《搜神記》中的李娥增加的對話，則由主角自己本身提出了疑問，而這些疑問，伴隨著這類命不該絕復生的傳說在情節上的衍化擴展而來，這是在前兩類復生傳說中所未見的。這類的疑問建立在死後世界是真實存在的情況下，「既不知道，不能獨行，為我得一件否？」「我見召在此，已十餘日，形體又為家人所葬埋，歸，當那得自出？」於是在故事的流傳衍化過程中，出現了一起作伴復生的李黑及盜墓的蔡仲的角色去解決這些有可能會被提出疑問的部份。然而，在傳說裡就不會再提出「那李黑怎麼會知道回去的路？」或「那李

¹¹⁰ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁181。

黑怎麼復生？誰把他挖出來？」這類的對話，李黑之所以不會被注意到這些細節的原因其實很簡單，因為他不是主角，傳說內容通常只圍繞著主角所發生的事件本身敘述，為的是突顯主角本身死而復生的真實性。

人們對於死而復生的本身的相信與否，也以不同的形式存在於其他的死而復生傳說中，如〈顏畿〉死而復生的傳說，這則傳說在《晉書》中以較為簡略的形式被記載：

咸寧二年十二月，郎邪人顏畿病死，棺斂已久，家人咸夢畿謂己曰：「我當復生，可急開棺。」遂出之，漸能飲食屈伸視瞻，不能行語，二年復死。京房《易傳》曰：「至陰為陽，下人為上，厥妖人死復生。」其後劉元海、石勒潛逆，遂亡晉室，下為上之應也。¹¹¹

《晉書》中所載的〈顏畿〉死而復生傳說在本論文的第一類「預言復生」的類別中已有討論，本節所欲討論的是這則記載在《搜神記》中情節進一步衍化擴展而成的命不該絕復生類別：

晉咸寧二年十二月，瑯琊顏畿字世都，得病，就醫張瑳使治，死於張家。棺斂已久。家人迎喪，旒每繞樹木而不可解。人咸為之感傷。引喪者忽顛仆，稱畿言曰：「我壽命未應死，但服藥太多，傷我五臟耳。今當復活，慎無葬也。」其父拊而祝之曰：「若爾有命，當復更生，豈非骨肉所願。今但欲還家，不爾葬也。」旒乃解。乃還家，其婦夢之曰：「吾當復生，可急開棺。」婦便說之。其夕，母及家人又夢之。即欲開棺，而父不聽。其弟含，時尚少，乃慨然曰：「非常之事，自古有之。今靈異至此，開棺之痛，孰與不開棺相負。」父母從之，乃共發棺，果有生驗，以手刮棺，指爪盡傷，然氣息甚微，存亡不分矣。於是急以綿飲瀝口，能咽，遂與出

¹¹¹ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁907。

之。將護累月，飲食稍多，能開目視瞻，屈伸手足，不與人相當。不能言語，飲食所須，托之以夢。如此者十餘年，家人疲於供護，不復得操事。含乃棄絕人事，躬親侍養，以知名州黨。後更衰劣，卒復還死焉。¹¹²

此則傳說在《搜神記》中的記載，相助者的角色是一個接著一個的，首先是引喪者類似今日被附身似的說自己是顏畿，並說明自己壽命還沒到死的時候，但回家之後，其父並沒有馬上開棺，因此，顏畿之婦於此又代表著第二個相助者的角色，因夢見而說之，到了夜晚，代表第三次的相助者，顏畿之母及家人又夢見，父親仍然不聽，最後因為其弟顏含（第四次的相助者）所言，才打開棺木，卻已是「氣息甚微，存亡不分」了。

其敘事模式為「主角死亡—命不該絕復生—告知(引喪者)—再告知(婦夢)—再告知(母與家人夢)—不採信—開棺—復生—還死」。從結構上的二元對立看來，這和不明原因復活類別中的崔涵與其父似有異曲同工的感覺，同是父/子、不信/信、理性/感性的對立，而整則傳說在強化「不採信」的部份，則以三次「告知」的情節去強化，透過父親的堅決不採信，也強化了其後顏畿即使在復活之後仍然無法正常生活的悲慘結果。整則傳說似乎像在傳遞「不要不相信，如果不相信的話就會有不好的下場」的觀念給聽聞者一般，最後整則傳說以顏畿「卒復還死」作結。

命不該絕的復生故事中在衍化拓展中，為了驗證其真的見過死後世界，往往會有用以見證的人或物，這樣的見證也存在於其他的死而復生傳說中：

北府索盧貞者，本中郎荀羨之吏也。以晉太元五年六月中病亡，經一宿而蘇。云見羨之子粹，驚喜曰：「君算未盡，然官須得三將，故不得便爾相放。君若知有乾捷如君者，當以相代。」盧貞即舉龔穎，粹曰：「穎堪事否？」盧貞曰：「穎不復下已。」粹初令盧貞疏其名，緣書非鬼用，粹乃

¹¹² (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁184。

索筆自書之。盧貞遂得出。忽見一曾鄰居者，死亡七八年矣，為泰山門主，謂盧貞曰：「索都督獨得歸邪？」因囑盧貞曰：「卿歸，為謝我婦。我未死時，埋萬五千錢於宅中大床下。我乃本欲與女市釧，不意奄終不得言於女妻也。」盧貞許之。及蘇，遂使人報其妻，已賣宅移居武進矣。固往語之，仍告買宅主，令掘之，果得錢如其數焉。即遣其妻與女市釧。尋而龔穎亦亡，時輩共奇其事。¹¹³

這是記載於《幽明錄》中的死而復生故事，故事中的索盧貞在死後遇見了上司荀羨之子荀粹，告訴他他的壽命未盡，但是因為需要三位官員，不方便放他回去，後來索盧貞推薦了龔穎，才被釋回，臨行之前，看到一個從前的鄰居，囑咐其告知其婦其女家中床下所埋的錢，後來索盧貞復生後，派人告知，果然得到同樣數目的錢，又其後，其所推薦的龔穎也過世了。在這則傳說中，埋於大宅床下的萬五千錢為見證之物，鄰居的妻女為見證者，推薦的龔穎沒多久便過世是用以見證的事。

另一則〈陳良〉死而復生的記載中也有類似的見證情節：

晉太元中，北地人陳良，與沛國劉舒友善，又與同郡李焉共為商賈。後大得利，焉殺良取物。死十數日，良忽蘇活得歸家。說死時見友人劉舒，謂良曰：「去年春社日，祠祀，家中鬪爭，吾實忿之，做一咒於庭前。卿歸，豈能為我說此耶？」良然之，故往報舒家，其怪亦絕。乃詣官，疏李焉而伏罪。¹¹⁴

這則傳說亦見於《幽明錄》，但部份的情節有所變異：

¹¹³ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁134。

¹¹⁴ (晉)陶潛撰、汪紹楹校注，《搜神後記》(北京：中華書局，1988年1月)，頁26。

大元中，北地人陳良，與沛國劉舒友善。又與同鄰李焉，共為商賈，曾獲厚利，共致酒相慶，焉遂害良。以韋裹之，棄之荒草。經十許日，良復生歸家。說死時，見一人著赤幘引良去，造一城門，門下有一牀，見一老人執朱筆點校籍。赤幘人言曰：「向下土有一人，姓陳名良，遊魂而已，未有統攝，是以將來。」校籍者曰：「可令便去。」良既出，忽見友人劉舒謂曰：「不圖於此相見。卿今幸蒙尊神所遣，然我家廁屋後桑樹中有一狸，常作妖怪，我家數數橫受苦惱。卿歸，豈能為我說邪？」良然之。既蘇，乃詣官疏李焉而伏罪。仍特報舒家，家人涕泣，云悉如言。因伐樹得狸，殺之，其怪遂絕。¹¹⁵

在《搜神後記》的記載裡，陳良死亡原因和前述的死而復生故事較不相同，他是被陷害而死，其後「良忽蘇活得歸家」，其復生的原因則未說明清楚，但在《幽明錄》中則敘述其因為「未有統攝」，壽命未終，所以校籍者令之復生。兩則傳說的見證者角色為其已死的友人劉舒；情節的部份，《搜神後記中》「去年春社日，祠祀，家中鬪爭，吾實忿之，做一咒於庭前」這一個情節在《幽明錄》中則被協助處理家中作怪的狸所取代。

因陰間官吏誤捉而導致命不該絕而復生的傳說，《幽明錄》中尚有這樣一則記載：

晉元帝世，有甲者，衣冠族姓，暴病亡。見人將上天，詣司命，司命更推校，算歷未盡，不應枉召。主者發遣令還。甲尤腳痛，不能行，無緣得歸。主者數人共愁，相謂曰：「甲若卒以腳痛不能歸，我等坐枉人之罪。」遂相率具白司命，司命思之良久，曰：「適新召胡人康乙者，在西門外，此人當遂死，其腳甚健，易之，彼此無損。」主者承敕出，將易之。胡形體甚醜，腳殊可惡，甲終不肯。主者曰：「君若不易，便長決留此耳？」不

¹¹⁵ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁138。

獲已，遂聽之。主者令二人並閉目，倏忽，二人腳已互易矣。仍即遣之，豁然復生。具為家人說，發視果是胡腳，叢毛連結，且胡臭。甲本土，愛玩手足，而忽得此，了不欲見，雖獲更活，每惆悵殆欲如死。旁人見識此胡者死猶未殯，家近在茄子浦。甲親往視胡屍，果見其腳著胡體，正當殯斂，對之泣。胡兒並有主性，每節朔，兒並悲思，馳往抱甲腳號咷。忽行路相逢，便攀援啼哭。為此，每出入時，恒令人守門，以防胡子。終身憎穢，未嘗誤視。雖三伏盛暑，必復重衣，無暫露也。¹¹⁶

此則傳說中的主角特別被強調是「衣冠族姓」，六朝是一個階級層次很多的時代，階級區分的依據來自於當時的人們在社會關係中所占的地位，這個時期的階級結構主要分為貴族、良民和賤口三個等級，而少數民族的地位是不穩定的，主要要看其是否有建立政權。¹¹⁷這則傳說的時代於晉元帝時，是屬於非胡族統治的時期，胡族的社會地位自然低賤，而傳說中的「甲」身為世族之後，因為「算歷未盡，不應枉召」的關係而復生，卻因為復生前腳痛無法行走只好換了胡人乙的腳後復生。以當時的價值觀而言，也就是他換了一雙低賤人的腳。六朝的世族子弟，因為清談之風的盛行，在日常生活中重視容貌之美和愛打扮的風尚非常的普及，整個社會注重這種外在之美的程度相較於其他時代是很少見的。¹¹⁸因此，換了一雙胡人的腳對於玄學發達而或有相與散髮裸身飲酒的兩晉貴族子弟而言，是相當大的恥辱，由此也可理解甲在要換腳之前及換腳復生之後的種種反應。此則傳說在命不該絕復生的傳說中加上了「易腳」的情節，使的整則故事在妖異之外，竟顯得有些許的嘲諷笑謔於其中。

壽命未盡而不應死是這類死而復生傳說中復生的主要原因，然而在傳說中亦有因為其他緣由而導致命不該絕的情況，此或可謂「命不該絕」的另類：

¹¹⁶ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁135。

¹¹⁷ 朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇著，《魏晉南北朝社會生活史》(北京：中國社會出版社，2005年1月)，頁17-18。

¹¹⁸ 趙輝著，《六朝社會文化心態》(台北：文津出版社，1996年1月)，頁159。

瑯邪人，姓王，名志，居錢塘。妻朱氏，以太元九年病亡，有二孤兒。王復以其年四月暴死，三日，而心下猶暖，經七日方蘇。說初死時，有二十餘人，皆烏衣，見錄。錄去到朱門白壁，狀如宮殿。吏朱衣紫帶，玄冠介幘。或所被著，悉珠玉相連結，非世中儀服。復前，見一人長大，所著衣狀如雲氣。王向叩頭，自說：「婦已亡，餘孤兒尚小，無奈何。」便流涕。此人為之動容，云：「汝命自應來，以汝孤兒，特與三年之期。」王又曰：「三年不足活兒。」左右有一人語云：「俗屍何癡？此間三年，世中是三十年。」因便送出。又三十年，王果卒。¹¹⁹

王志在死後到了一個狀如宮殿的地方，面對一個看起來高大的人，對他說明自己的老婆已經過世，剩下的孩子還很小，結果這個人因此動容流淚而又給了他陰間三年，也就是陽間三十年的時間回去陽世。這個類似陰間主事者的人物在傳說中成了相助者的角色，和前文所提及的陰間主事者相較而言，在樣貌上更為清晰，也更有人情味，具備了人的特性。

另外兩則命不該絕的復生傳說，強調的重點則不在死而復生本身：

會稽郡吏鄞縣薛重得假還家，夜，戶閉，聞妻床上有丈夫鼾聲。喚妻，久從床上出，未及開戶，重持刀便逆問妻曰：「醉人是誰？」妻大驚愕，因苦自申明「實無人」意。重家唯有一戶，搜索了無所見，見一大蛇，隱在床腳，酒臭。重便斬蛇寸斷，擲於後溝。經數日而婦死，又數日而重卒。死經三日復生。說，始死，有人梏將重到一官府，見官察，問：「何以殺人？」重曰：「實不曾行凶。」曰：「寸斷擲在後溝，此是何物？」重曰：「此是蛇，非人。」府君愕然而悟曰：「我常用為神，而敢淫人婦，又妄訟人。」敕左右召來，吏卒乃領一人來，著平巾幘。具詰其淫妻之過，將

¹¹⁹ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁137。

付獄。重乃令人送還。¹²⁰

桓玄時，牛大疫，有一人食死牛肉，因得病亡。復生，云初死時見一人執錄，將至天上。有一貴人問云：「此人何罪？」對曰：「此人坐食疫死牛肉。」貴人云：「今須牛以轉輸，既不能肉以充百姓食，何以復殺之？」催遣還。

121

這兩則死而復生的傳說，強調的重點都在於死亡的原因，前者是因為「行凶殺人」，後者是因為「坐食疫死牛肉」，皆是因罪導致死亡。在這兩則傳說中均增加了類似「審判」的情節，使得主角的罪過在經過類似審判的過程後被判定免除罪過，命不該絕而還生人世。其中尤要注意的是「奪算」的情節，這個部分或許可以嘗試從目前已成系統的道教思想去探究。對於道教徒來說，死並非肉體的毀滅，也不是生物不可避免的自然現象，他們在面對死亡這件事情時，往往把死亡和人所犯的罪相結合而考慮，也就是說，人的死亡往往世因為其所犯的罪過導致的報應，就是一個人表面上是因病而死亡，其時也是因為這個人的罪導致。這種將死亡和所犯罪過的倫理行為結合考慮的看法，其背景來自於道教的「因果報應觀」，也就是所謂的「功過思想」，因功可以增加壽命甚至不死，因罪則會招來疾病災厄，甚至縮短壽命。縮短壽命叫做「奪算」，一算指三日，根據人做惡事的程度，有所職掌的神(通常是司命)會在簿上減去一定的天數，縮短他的壽命。¹²²由上述兩則傳說看來，雖無法將道教中的「奪算」和傳說中的「奪算」完全等同看待，但其中所含的報應觀念，卻可視為六朝時期道教思想於傳說中的一種展現。

六朝對於命不該絕復生的傳說記載相當多，其中所牽涉的層面亦極廣，透過故事型態的分析，可以發現這類的傳說在演變的過程中，逐漸和道教有所結合，雖然其所呈現的教義並不完整，但亦可由傳說中展現的思維看到其在民間的流

¹²⁰ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁81。

¹²¹ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁117。

¹²² [日]小林正美著、王皓月譯，《中國的道教》(濟南：齊魯書社，2010年1月)，頁135-136。

布。

佛教與道教同為六朝時所盛行的宗教，這類命不該絕而復生的傳說和佛教結合之後，則產生了不一樣的樣貌，這些經過和流傳在民間的佛教思想結合變異之後所產生的傳說，主要可以在《幽明錄》和《冥祥記》中看到，唯因牽涉過廣，因此這類與佛教相關的命不該絕復生的傳說，將於下章中另立一節進行深入的論述。

第二節 因情復生

情感的表達一向是中國人較為內斂的部分，但在民間的作品中，仍可見相當多表達情感的書寫，先秦時，關於情感的書寫以在《詩經》中的記載為最多，尤其是〈國風〉的部分，有許多描寫男女之情的情詩，如〈野有蔓草〉、〈靜女〉、〈木瓜〉等篇章；又有描寫子女與父母之間的感情，如〈蓼莪〉。這些對於情感的書寫，到了漢代，在樂府詩中也可看到許多相關的作品。六朝時，這樣的主題不但繼續存在於樂府民歌中，也與死而復生傳說相互結合，衍化出許多因情復生故事。在文本分類的過程中，本節對「情」定義不僅止於男女之情，夫妻之情、父母與子女之情等也包含其中。

首先，因男女之情復生的，在《搜神記》中有〈王道平〉這則傳說：

秦始皇時，有王道平，長安人也。少時，與同村人唐叔偕女，小名父喻，容色俱美，誓為夫婦。尋王道平被差征伐，落墮南國，九年不歸。父母見女長成，即聘與劉祥為妻。女與道平言誓甚重，不肯改事。父母逼迫不免，出嫁劉祥。經三年，忽忽不樂，常思道平，忿怨之深，悒悒而死。死經三年，平還家，乃詰鄰人：「此女安在？」鄰人云：「此女亦在于君，被父母凌逼，嫁與劉祥。今已死矣。」平問：「墓在何處？」鄰人引往墓所。平悲嚎哽咽，三呼女名，繞墓悲苦，不能自止。平乃祝曰：「我與汝立誓天地，保其終身。豈料官有牽纏，致令乖隔，使汝父母與劉祥；既不契於初

心，生死永訣。然汝有靈聖，使我見汝生平之面。若無神靈，從茲而別。」言訖，又復哀泣。逡巡，其女魂自墓出，問平：「何處而來？良久契闊。與君誓為夫婦，以結終身，父母強逼，乃出聘劉祥，已過三年，日夕憶君，結恨致死，乖隔幽途。然余君宿念不忘，再求相慰，妾身未損，可以再生，還為夫婦。且速開冢破棺，出我即活。」平審言，乃啟墓門，捫看其女，果活。乃結束隨平還家。其夫劉祥，聞之驚怪，申訴于州縣。檢律段之，乃錄狀奏王。王斷歸道平為妻。壽一百三十歲。實謂精誠貫于天地，而或感應如此。¹²³

這則傳說中出現的角色有：王道平、唐父喻、父喻的父母、劉祥、鄰人、王。敘事結構為「相戀—男主角因故離開—女主角父母逼婚—女主角嫁與他人—女主角死亡—男主角回來—女主角復活—主角與對頭爭奪女主角—判與男主角」。

和這則傳說敘事模式雷同的尚有同樣記載在《搜神記》次條的〈河間郡男女〉：

晉武帝世，河間郡有男女私悅，許相配適。尋而男從軍，積年不歸。女家更欲適之，女不願行，父母逼之，不得已而去，尋病死。其男戍還，問女所在。其家具說之，乃至冢，欲哭之盡哀，而不勝其情。遂發冢開棺，女即蘇活，因負還家，將養數日，平復如初。後夫聞，乃往求之。其人不還，曰：「卿婦已死，天下豈聞死人可復活耶？此天賜我，非卿婦也。」於是相訟。郡縣不能決，以讞廷尉。秘書郎王導奏：「以精誠之至，感于天地，故死人而更生。此非常事，不得以常禮斷之，請還開冢者。」朝廷從其議。

124

由這兩則傳說可以很明顯的看出其中角色的差別，〈河間郡男女〉中除了最

¹²³ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁178。汪紹楹校注此條言「本條未見各書引作《搜神記》。按本事件勾道興《搜神記》」。

¹²⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁179。

後的秘書郎王導外，並未明白的指出任何人物的姓名，而〈王道平〉則將姓名直接指明，最後定奪決定的人則是王。角色的部分，〈王道平〉一則增加了鄰人的角色，在〈王道平〉回來後，擔任了告知並引導王道平至墓前的角色。情節的部分，〈王道平〉一則側重於書寫其墓前悲哀的樣貌，並增加了「其女魂自墓出」及與之對話的內容，其後女魂告知王自己可以復生，請他開冢破棺，其後唐文喻便復活。復活之後的訴訟情節，兩則傳說大致相同；角色部份，前者由州縣呈與王，後者則由郡縣以讞廷尉。傳說的最後，均以精誠感應天地做為其結語，〈河間郡男女〉一則則以正史有傳的王導所說的話做為最後定讞的依據。

此則傳說於《晉書》中亦有所載：

元康中，梁國女子許嫁，已受禮聘，尋而其夫戍長安，經年不歸，女家更以適人。女不樂行，其父母逼強，不得已而去，尋得病亡。後其夫還，問其女所在，其家具說之。其夫逕至女墓，不勝哀情，便開冢發棺，女遂活，因與俱歸。後壻聞知，詣官爭之，所在不能決。秘書郎王導議曰：「此事非常事，不得以常理斷之，宜還前夫。」朝廷從其議。¹²⁵

《晉書》中的這則記載，在文字敘述上雖與《搜神記》〈河間郡男女〉中的記載大同小異，然而仍有些微的文字差異，除了時間與地點的差異之外，主要的差異在於「私悅，許相配適」和「許嫁，已受禮聘」的情節部分。

婚姻是中國古代所非常重視的部分，《儀禮》的《士婚禮》對於結婚的過程有非常詳盡的規定：納采、問名、納吉、納徵、請期、期初婚等六個步驟，也就是古代婚姻的六禮，六禮的步驟皆完備，婚姻關係才算確立。在戰亂頻仍的六朝，社會動盪不安，曹魏皇帝納后時未有記載，即使是在晉武帝時期，對於這些婚禮的儀式也有語焉不詳的情況，皇族的婚姻規定一直到東晉成帝時才有明確的六禮規定，因此這種所謂的婚姻六禮並未始終存在，然而，即使時代動盪不安，大致

¹²⁵ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁908。

來說，六禮仍為基本婚禮的形式，雖然在六朝時期無法貫串整個時代，但是當時還是相當重視婚禮的一些禮俗。¹²⁶而由《晉書》和《搜神記》中對於此則傳說的情節替換，或可以推測正史在記錄這類傳說時，仍以其婚配的合理性為前提，因此以「許嫁，已受禮聘」替代了「私悅，許相配適」的情節。

志怪中對於因為男女之情復生傳說的記載，大多以私相交悅為前提，《幽明錄》中有這樣一則記載：

有人家甚富，止有一男，寵恣過常。游市，見一女子美麗，賣胡粉。愛之，無由自達，乃託買粉。日往市，得粉便去，初無所言。識漸久，女深疑之。明日復來，問曰：「君買此粉，將欲何施？」答曰：「意相愛樂，不感自達，然恒欲相見，故假此以觀姿耳。」女悵然有感，乃相許以私，克以明夕。某夜，安寢堂屋，以俟女來，薄暮果到，男不勝其悅，把臂曰：「宿願使伸於此！」歡踊遂死。女惶懼，不知所以，因遁去，明還粉店。至食時，父母怪男不起，往視，已死矣。當就殯斂，發篋筭中，見百餘裹胡粉，大小一積。其母曰：「殺吾兒者此粉也。」入市遍買胡粉，次此女，比之，手跡如先。遂執問女曰：「何殺吾兒？」女聞嗚咽，具以實陳。父母不信，遂以訴官。女曰：「妾豈復吝死，乞一臨尸盡哀。」縣令許焉。徑往，撫之慟哭曰：「不幸致此，若魂而靈，復何恨哉！」男豁然更生，具說情狀。遂為夫婦，子孫繁茂。¹²⁷

這則傳說在《幽明錄》的死而復生故事中，較為特別，因為《幽明錄》中所記載的死而復生故事，往往和宗教信仰有所相關，但這則傳說則是純粹記錄人事而已。¹²⁸從角色的部分看來，這則傳說的角色有：買胡粉男、賣胡粉女、男之父

¹²⁶ 朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇著，《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會出版社，2005年1月），頁177-181。

¹²⁷ （南朝宋）劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988年12月），頁3。

¹²⁸ 同前註。

母。情節的部分，由富家子弟愛上賣胡粉的女子為前提，透過買胡粉相識，而後「相許以私」，卻在交媾的過程中因男子的「不勝其悅」，導致「歡踊遂死」，其後「訟官—女子臨尸哭泣—男子更生」。這則傳說和前幾則相較，特殊之處在其性的書寫，六朝傳說中對於性的書寫，如〈賈偶〉中的「交歡於今夕」、〈章沈〉中的「共宿嬾接」、〈紫玉〉中的「盡夫婦之禮」¹²⁹、〈辛道度〉中的「共君宿契」¹³⁰、〈談生中〉的「為夫婦」¹³¹均以一個簡單詞語帶過，但在此則傳說中，卻運用了較多的詞語去形容，最後，此男竟因此而死。以慾而死，其後因情復生，這在六朝的傳說中，是相當特殊的情節。

慾與情的關係，在荀子的〈性惡〉篇中已有論及，荀子認為人之性是上天所賜予，情是性的本質，而慾則為情的反應，但是過度的放縱情性，則是禽獸的行為。¹³²到了漢代，董仲舒亦認為慾求是不能縱容的，因為如果人人跟從自己的慾望，到最後的結果可能會導致人倫的大亂，因此董仲舒認為要「損其慾而輟其情以應天」¹³³。然而，經過漢末的大動亂，到了魏晉，意識形態開始產生很大的變化，此時的人們基本上認同前代對於情與慾關係的緊密，但卻逐漸對於慾求抱持著肯定的態度，而也因為慾與情的緊密聯結，人情也得到了人們的充分肯定。正始玄學中的一個相當重要的論題，便是聖人有情無情的討論，但不管是何晏的聖人無情、王弼的聖人有情或桓範的反對肆情、主張節慾，基本上都不否定普通人是有情有慾的，而這些性情慾的論爭基本上都沒能擋住六朝情感解放的潮流，任情、緣情的觀念開始滲透到人們社會生活中。¹³⁴

當這些於上層知識份子中的論爭，滲透到社會民間時，於傳說中的展現通常就不再是一種系統性的論點，從賣胡粉女這則傳說看來，可以嘗試以這樣的背景為其做一分析。性慾，也是慾望的一種，在這則因情復生的傳說中，慾的放縱導

¹²⁹ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁200

¹³⁰ 同前註，頁201。

¹³¹ 同前註，頁202

¹³² (先秦)荀子著、梁啟雄束釋，《荀子束釋》(臺北：河洛圖書出版社，1974年12月)，頁330。

¹³³ (漢)董仲舒著、鍾肇鵬主編，《春秋繁錄校釋》(河北：河北人民出版社，2005年5月)，頁663。

¹³⁴ 趙輝著，《六朝社會文化心態》(臺北：文津出版社，1996年1月)，頁174-184。

致了男子的死亡，呈現了一種「反對肆情、主張節慾」的思想，而其後因為女子的情使其復生，則反映出一種對於情的肯定，而這樣的描寫也似乎讓這類以描寫「怪異」為主題的死而復生傳說，有了與真實生活相互滲透的特點。¹³⁵

而由角色部分看來，可以發現〈河間郡男女〉、〈王道平〉、〈賣胡粉女〉這三則因男女之情復生的傳說裡有一個共通之處，即父母的角色在傳說中和男女主角均呈現一種對立的存在，似乎也反映了六朝時禮與情的衝突。

《幽明錄》中記載著另一則復生的傳說：

廣平太守馮孝將，男馬子，夢一女人，年十八九歲，言：「我乃前太守徐玄方女，不幸早亡，亡來四年。為鬼所枉殺，按生籙乃壽至八十餘，今聽我更生，還為君妻。能見聘否？」馬子掘開棺視之，其女已活，遂為夫婦。

136

這則傳說也記載於《異苑》中：

廣平太守馮孝將男馬子夢一女人年十八九歲，言：「我乃前太守徐玄方女，不幸早亡。亡來四年。為鬼所枉殺，按生籙乃壽至八十餘。今聽我更生，還為君妻。能從所委見救活否？」馬子掘開棺，視之，其女已活，遂為夫婦，生二男一女。¹³⁷

《搜神後記》中也記載了這則傳說，情節上則有所擴展、衍生：

晉時，東平馮孝將為廣州太守。兒名馬子，年二十餘，獨臥廡中，夜夢見一女子，年十八九，言：「我是前太守北海徐玄方女，不幸蚤亡。亡來今

¹³⁵ 劉永濂譯注，《中國志怪小說選釋》（北京：寶文唐書店，1990年10月），頁83。

¹³⁶ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》（北京：文化藝術出版社，1988年12月），頁12。

¹³⁷ (南朝宋)劉敬叔撰、范寧校點，《異苑》（北京：中華書局，1996年），頁80。

已四年，為鬼所枉殺。案生錄，當八十餘。聽我更生，要當有依馬子乃得生活，又應為君妻。能從所委，見救活不？」馬子答曰：「可爾。」乃與馬子剋期當出。至期日，床前地頭髮正與地平，令人掃去，則愈分明，始悟是所夢見者。遂屏除左右人，便漸漸額出，次頭面出，又次肩項形體頓出。馬子便令坐對榻上，陳說語言，奇妙非常。遂與馬子寢息。每誡云：「我尚虛爾。」即問何時得出，答曰：「出當得本命生日，尚未至。」遂往廡中，言語聲音，人皆聞之。女計生日至，乃具教馬子出己養之方法，語畢辭去。馬子從其言，至日，以丹雄雞一隻，黍飯一盤，清酒一升，醮其喪前，去廡十餘步。祭訖，掘棺出，開視，女身體貌全如故。徐徐抱出，著氈帳中，唯心下微煖，口有氣息。令婢四人守養護之，常以青羊乳汁瀝其兩眼，漸漸能開，口能咽粥，既而能語。二百日中，持杖起行，一期之後，顏色肌膚氣力，悉復如常。乃遣報徐氏，上下盡來。選吉日下禮，聘為夫婦。生二兒一女：長男字元慶，永嘉初，為秘書郎中；小男字敬度，作太傅掾；女，適濟南劉子彥，徵士延世之孫云。¹³⁸

對比以上三則記載，從角色的部份看來，主要角色均為馬子與徐玄方女，較為特殊的是，徐玄方女在這則傳說裡，是以鬼魂的形式出現。由情節的部份分析，這則傳說以託夢的方式告知復生一事，關於託夢以復生的情節，在第一節的預言復生已有討論，託夢是神鬼與人溝通的一種方式，神鬼透過夢境以明喻或暗示的方式來和人溝通，在《左傳》中早有記載，¹³⁹當時的王侯公卿甚至對其臣子及妾所作的夢境都有相當詳細的記錄，占夢是非常重要的的一件事，周代官職中甚且設有占夢一職。到了漢代，將夢境視為幽冥交會的中介點則成了多數漢人的觀念，¹⁴⁰而這種觀念到了六朝，亦展現在當時的許多傳說中，託夢往往成為傳說中神鬼告知人某些請求或徵兆的重要情節。

¹³⁸ (晉)陶潛撰、汪紹楹校注，《搜神後記》(北京：中華書局，1988年1月)頁24。

¹³⁹ 柳秀英，〈左傳的神鬼觀〉(《美和技術學院學報》，2002年第20期)，頁31。

¹⁴⁰ 龔韻衛，《兩漢靈冥世界觀》(台北，文津出版社，2006年4月)，頁179-182。

比較《幽明錄》和《異苑》中對於此則傳說的內容，《異苑》中於徐玄方女復活後，則多了「生二男一女」的情節，這種類似的情節於前述各主題的傳說中均有所見，或為一種強調死而復生後與常人無異，隱含「導異為常」的思維於其中。雖然，由《幽明錄》和《異苑》中此則傳說的復生緣由「聽我更生，還為君妻」看來，這則傳說似乎無法定義究竟為男女之情或夫妻之情的復生，但或許可以視為因情復生的另一種類別。

《搜神後記》中對於託夢後至復生的情節部份有所擴展，敘事結構為「託夢—徐玄方女現身—兩人寢息—告以復生方法—復生—調養—聘為夫婦—生子」。徐玄方女在託夢之後，以一種相當玄幻的方式出現於主角馬子的面前：

至期日，床前地頭髮正與地平，令人掃去，則愈分明，始悟是所夢見者。
遂屏除左右人，便漸漸額出，次頭面出，又次肩項形體頓出。

此時，徐玄方女的身份仍是鬼，其後與馬子「寢息」，而後復生，在復生之前告訴馬子自己「出當得本命生日」，其後則「具教馬子出己養之方法」，這是沒有出現在其他復生傳說中的情節，其所言的復生方法如下：

以丹雄雞一隻，黍飯一盤，清酒一升，醮其喪前，去廄十餘步。祭訖，掘棺出……

這種類似祈求死者復生的儀式，在目前六朝的記載中均無所見，而其用以祭祀的物品，有丹雄雞、黍飯、清酒三種。其中，雞特別是雄雞一向被古代術士視為靈物。先秦以來，雞一直是禳除活動裡最常用的祭祀牲禮之一，雄雞會被視為是一種具有避邪的神秘動物或許和其報曉有關，因為其報曉的習性導致了「鬼魅怕雞鳴」的觀念，因此，雄雞除了可以用以祭祀鬼神外，也同時具有避除邪祟的功能。為東方之牲的雞屬陽，雞頭又是雞整個身體陽氣薈萃之處，因此，雞頭對

於鬼魅作祟等級病也有特殊療效，《風俗通義》中就曾提及，漢代人治療鬼刺的方法之一，是將殺死的雄雞放在患者心口處，而後代的醫家亦有用雞冠血治療猝死的方法，對於治療女性猝死或陰內出血，則指定要用雄雞雞冠的血。¹⁴¹這則傳說對於復生方法的記載有限，無從推論出是否有運用到類似的方式使徐玄方女復生，但是祭祀的本身應該可以視為為其增加陽氣使其復生的一種行爲。

除了因男女之情而復生的傳說，在六朝的傳說中上有因夫妻之情復生的故事，《列異傳》中有著這樣一則記載：

臨淄蔡支者，為縣吏，曾奉書謁太守，忽迷路，至岱宗山下，見如城郭，遂入致書，見一官，儀衛甚嚴，具如太守，乃盛設酒殽，畢付一書，謂曰：「掾為我致此書與外孫也。」吏答：「明府外孫為誰？」答曰：「吾太山神也，外孫天帝也。」吏方驚，乃知所至非人間耳。

掾出門，乘馬所之，有頃忽達天帝座太微，宮殿、左右侍臣，具如天子。支致書訖，帝命坐，賜酒食，仍勞問之曰：「掾家屬幾人？」對：「父、母、妻皆已物故，尚未再娶。」帝曰：「君妻卒幾年矣？」支曰：「三年。」帝曰：「君欲見之否？」支曰：「恩唯天帝！」帝即命戶曹尚書敕司命：「輟蔡支婦錄於生錄中。」遂命與支相隨而去。乃蘇。

歸家，因發妻冢。視其形骸，果有生驗。須臾，起坐語，遂如歸。¹⁴²

在這則傳說中，可以很明顯的看到，「死而復生」不是整篇傳說主要的情節，而是附於蔡支幫太山神傳信給外孫天帝之後的一個應證的情節。這則傳說中出現的角色有：蔡支、太山神、天帝、蔡支妻。蔡支在這則傳說中是主角，接受了太山神所給的任務(送信)，而任務完成的報答則是其妻死而復生。其妻死而復生的原因一方面是因為蔡支的協助傳信，另一方面也是因為蔡支對於其妻的思念所

¹⁴¹ 胡新生，《中國古代巫術》（濟南，山東人民出版社，1999年8月），1999年8月，頁146-151

¹⁴² (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》（北京：文化藝術出版社，1988年12月），頁24。

致，因此將之列入因情復生的的類別中。

因夫妻之情而復生的傳說，尚有以下兩則：

馮稜妻死，稜哭之慟。乃嘆曰：「奈何不生一子而死。」俄而妻復蘇。後孕，十月產訖而死。¹⁴³

譙郡胡馥之娶婦李氏，十餘年無子，而婦卒。哭慟，云：「竟無遺體遂傷，此酷何深！」婦忽起坐曰：「感君痛悼，我不即朽。君可瞑後見就，依平生時陰陽，當為君生一男。」語畢，還臥。馥之如言，不取燈燭，暗而就之交接。後歎曰：「亡人亦無生理。可別作屋見置，瞻視滿十月，然後殯。」爾來覺婦身微暖，如未亡。既及十月，果生一男，男名靈產。¹⁴⁴

這兩則傳說的敘事結構雷同，「婦死—男子慟哭—復蘇—婦孕—生子—復死」，其中男子慟哭的情節於〈河間郡男女〉、〈王道平〉中亦有所見，但是這兩則傳說中所要強調的，則是懷孕生子的情節。

〈胡馥之婦〉的故事在馮夢龍的《情史類略》中有著這樣的討論：

上郡胡馥之，娶婦李氏。十餘年無子而婦卒。哭之慟。婦忽起坐，曰：「感君慟悼，我不即朽，可於燈後見就。依平生時，當為君生一男。」語畢還臥。馥之如言，不取燈燭，暗而就之。復曰：「亡人亦無生理，可作側屋見置。伺滿十月，然後殯爾。」後覺婦身微暖，如未亡。既十月後生一男，男名靈產。

《異苑》載：晉潁州荀澤，以太元中亡。恒形見還，與婦魯國孔氏媿婉綢繆。遂有妊焉，十月而產，產悉是水。又蕪水李婆墩何生，娶黃岡熊斌女。

¹⁴³ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁248。

¹⁴⁴ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁122。

生聰俊嗜學。暴死，然常與婦共枕席。曰：「汝無畏，吾與汝緣分未絕。」歡如常時，但身冷如水，久之始罷。此事常有之，乃是精魄強盛，不易消散耳。《漢書》謂武帝崩，畢葬，常所幸御者，悉出茂陵園。自婕妤以下，上幸之如平生，旁人弗見也。大將軍光聞之，乃更出宮人，增為五百人，因是遂絕。而曹孟德亦有銅臺總帷之命以待。或然，實不盡然也。賈生宣室之談，未知曾及此否。¹⁴⁵

馮夢龍在這則記載之後舉出《異苑》中荀澤死後與孔氏交、何生死後與熊斌女共枕席的例子，認為這種事常常可見，是因為「精魄強盛，不易消散」的原因。又提及《漢書》中所載武帝過世之後，「自婕妤以下，上幸之如平生，旁人弗見也」的情況，此則傳說今未見《漢書》所載，但見於《漢武故事》、《太平御覽》、《類說》及《古今說海》中，這幾則傳說所要強調的重點在於男鬼與女子之間的交合，與〈馮稜妻〉與〈胡馥之婦〉復生生子的情節在角色、情節部份所強調的均有所不同。婦人復生生子的情節在角色的部份皆為人，而不是鬼與人，情節的部份強調其後的「懷孕生子」，而不在鬼與人交合後的復生。「懷孕生子」是傳統對於女子婚姻的觀念，傳宗接代是理所當然的一種義務，而這樣的觀念展現於死而復生傳說中，則有了這樣的故事內容產生。

另外，在這類因情復生的傳說中，亦有因為子女對父母的孝順之情而復生的故事，記載於《談藪》中：

齊盧陵匡昕隱金華山，服食，不與俗人交。母亡已數日，昕奔還號叫，母親蘇，孝感致也。¹⁴⁶

由角色與情節的部份看來，匡昕是一個於正史有所記載的人，在《南史》中

¹⁴⁵ (明)馮夢龍著、國立政治大學古典研究中心主編，《情史類略》(台北市，天一出版社，1985年)，卷八頁28左。

¹⁴⁶ (北齊)陽松玠撰，《談藪》(北京：中華書局，1996年)，頁16。

其人與此事則附於孝義列傳的〈解叔謙〉之後。匡昕於金華山「服食，不與俗人交」，「隱居」這種行爲，在六朝相當盛行，其又分爲山隱和朝隱，山隱是隱居於山林，朝隱則是身在廟堂而心存山林，¹⁴⁷匡昕的隱居屬於山隱，其雖隱居於山林間，但在母喪後仍然不可避免的「奔還號叫」，其母也因此復生。

孝順是立德的根本，早在戰國時代就有孝忠互通的說法，到了漢朝，《孝經》在經學中的地位非常高，兩漢統治者爲了配合政治措施，藉孝以勸忠，長期的查舉孝廉，因此漢代的民間風氣普遍重視孝道，孝爲德性之先、眾善之始的觀念也深入人心。到了漢末六朝之際，雖然局勢動亂、朝代更迭，但當時的統治者們由於政治考量，仍然極力表彰孝行，《孝經》的在諸經不受重視下，顯現出特殊地位，而由思想層面看來，不管是儒家、道教或佛教皆以「重孝」爲宣傳，各以不同的取向推廣著孝親的行爲，而這些與孝順有關的抽象觀念落實到具體的孝行實踐，使得孝道的文化，在六朝有了重大的結構改變。¹⁴⁸在這樣的背景下，傳說裡對於孝行的記載也呈現許多不同的面貌，六朝關於孝子的傳說不在少數，《搜神記》卷十一中就記載了關於〈曾子〉、〈周暢〉等數條關於孝子的傳說¹⁴⁹，曾子、周暢的因母齧指心痛、王祥、楚僚的臥冰求鯉、郭巨的爲母埋兒得金這些孝子的傳說，其行爲往往是非理性的，然而背後都有著其深刻的意涵，〈匡昕〉這則因孝而使其母死而復生的傳說，由死而復生的妖異情節彰顯孝道的重要，亦是一種非理性的展現，然而當時不管民間或官方卻往往都給予這些非理性的記載相當正面的評價，¹⁵⁰這些相關的記載與評論，不管其角度爲何，似乎都反映了當時代的對於人性認識、人生價值觀的思考面向，極富時代特色。

在因情復生的主題中，死而復生的情節似乎不再被視爲一種妖異的存在，而是一種因情感而產生的奇蹟，這是和前述的類別較爲不同的部份。探究這類傳

¹⁴⁷ 趙輝著，《六朝社會文化心態》（台北：文津出版社，1996年1月），頁335。

¹⁴⁸ 劉楚華，〈齊梁的儒佛孝行書寫〉，收於葛曉音主編，《漢魏六朝文學與宗教》（上海：上海古籍出版社，2005年9月），頁538-539。

¹⁴⁹ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），頁134。

¹⁵⁰ 劉楚華，〈齊梁的儒佛孝行書寫〉，收於葛曉音主編，《漢魏六朝文學與宗教》（上海：上海古籍出版社，2005年9月），頁549。

說，也可由其中看出許多在六朝時動盪的局面下，各種思想混雜後展現出來的對立、矛盾與融合。



第五章 六朝死而復生傳說的文化意涵

本章嘗試由「歷史與志怪對於死而復生傳說的詮解」、「佛教的死而復生傳說」及「死而復生傳說中死後世界的時空建構」三個角度延伸，進一步探討死而復生傳說的文化意涵。

第一節 史書與志怪對於死而復生傳說詮解之差異

六朝的傳說有一事多載的現象，除了在志怪中有重複的記載，因為傳說要人信以為真的敘事特點，古人有時就會把它們當作「史」實來看，因此許多傳說也被記載在正史中，同一則傳說被記載於不同的地方時，會有其變異性，這樣的變異性存在於志怪與志怪之間，也存在於志怪與正史之間，這些差異在第三章已有借用母題、情節及普羅普《故事形態學》中的衍化方法進行探討，本節所欲深入探討的部分，在於死而復生的傳說在被記載於正史或志怪時，歷史及志怪如何詮解這樣的傳說。

在前章各主題的分析中，可以看到同一則死而復生傳說在記載於正史與志怪中的變異性。從傳說到小說的發展，荒忽的情節往往會有合於人情的更改，使其合理化的情況，¹⁵¹類似的情況也存在於同時代的志怪與正史中，在情節的部分，類似的情節於志怪及正史中或有替代的情況發生，其中的替代有時會以合理性為其前提，如前章所敘的〈河間郡男女〉在《晉書》的部分則以「許嫁，已受禮聘」替代《搜神記》中的「私悅，許相配適」的情節。此處的合「理」相對於從傳說到小說合於「人情」之理，正史中的記載則是合於「禮教」之理。

另外，如《晉書》中所載〈顏畿〉死而復生事，則簡化了《搜神記》中引喪者「顛仆，稱畿言」及家人們連番夢見顏畿稱其復生而其父不信的部份，儘言「家人咸夢畿謂己曰：『我當復生，可急開棺。』遂出之」，〈李娥〉一條在《後漢書》

¹⁵¹ 胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月），頁154。

和《搜神記》的記載亦有類似情形。正史對於死而復生傳說的記載通常較簡短，無志怪中繁複的情節與對話，對於角色的安排及人物的描述亦很簡略。

傳說於正史和志怪中的記載，除了篇幅、情節、敘事結構等差異之外，正史中在記載死而復生傳說時，其後會加上一些引述與評論，如〈顏畿〉一條於《晉書》中的記載：

咸寧二年十二月，郎邪人顏畿病死，棺斂已久，家人咸夢畿謂己曰：「我當復生，可急開棺。」遂出之，漸能飲食屈伸視瞻，不能行語，二年復死。
京房《易傳》曰：「至陰為陽，下人為上，厥妖人死復生。」其後劉元海、
石勒潛逆，遂亡晉室，下為上之應也。¹⁵²

《晉書》以京房《易傳》中的「至陰為陽，下人為上，厥妖人死復生」為顏畿死而復生的解釋，其後以劉元海、石勒滅亡晉朝的史實為應驗。相對於《晉書》中的記載，《搜神記》中對於顏畿死而復生的記載則著重於其復生情節的妖異。另如〈田無嗇子〉及〈長沙桓氏〉，在傳說記載的最後亦引用京房《易傳》的話語為其下詮解，其後則以王莽及曹操篡位的歷史事件作為應驗。這樣的敘事模式並非僅止於上述幾則傳說，陳焦死而復生之事在《宋書》及《晉書》的〈五行志〉中記載如下：

孫休永安五年，安吳民陳焦死七日復生，穿冢出。干寶曰：「此與漢宣帝同事，烏程侯皓承廢故之家，得位之祥也。」¹⁵³

《宋書》和《晉書》中的記載文字皆同，在這則傳說之後，記錄了干寶所言。

¹⁵² (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁907。

¹⁵³ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁906；(梁)沈約撰，《新校本宋書附索引》(臺北：鼎文書局印行，1975年)，頁1004。

而在《搜神記》中亦有此則記載：

吳孫休永安四年，安吳民陳焦，死七日復生，穿冢出。烏程孫皓承廢故之家，得位之祥也。¹⁵⁴

於《搜神記》、《宋書》和《晉書》中的記載看來，死而復生的妖異均被附會為孫皓得位的徵兆。另一則記載於《宋書》和《晉書》中關於〈丘悉農女〉死而復生的傳說，內容如下：

明帝太和三年，曹休部曲丘悉農女死復生。時又有開周世冢，得殉葬女子，數日而有氣，數月而能言，郭太后愛養之。又，太原人發冢破棺，棺中有一生婦人，問其本事，不知也，視其墓木，可三十歲。按京房《易傳》曰：「至陰為陽，下人為上。」宣帝起之象也。漢平帝、獻帝並有此異，占以為王莽、曹操之徵。¹⁵⁵

宣帝，為司馬炎篡魏後對司馬懿追尊的帝號，這則傳說則以京房《易傳》中的「至陰至陽，下人為上」，將丘悉農女的死而復生，作為司馬氏得權之詮解。死為陰，生為陽；陰為下，陽為上。死而復生象徵著陰陽的顛覆，這類的傳說在史書中的詮解，就成了下篡上的徵兆、妖祥。

除此之外，有些死而復生的傳說，其後雖然沒有任何的引述及評論，但仍可以從這類的傳說在正史中的分類去探究。六朝時，這類的傳說通常在被正史所錄時都歸入「人痾」一類。《漢書》中雖未直言其為「人痾」，但在關於這類的記載前有著這樣的論述：

¹⁵⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁92。汪紹楹校注此條時言「本條未見各書引作《搜神記》。本事見《吳志》三，亦見《晉書·五行志》」。

¹⁵⁵ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(臺北：鼎文書局印行，1990年七版)，頁906；(梁)沈約撰，《新校本宋書附索引》(臺北：鼎文書局印行，1975年)，頁1004。文字大致相同。

傳曰：「思心之不□，是謂不聖厥咎霽，厥罰恆風，厥極凶短折。時則有脂夜之妖，時則有華孽，時則有牛禍，時則有心腹之疴，時則有黃眚黃祥，時則有金木水火沴土。」思心者，心思慮也；□，寬也。孔子曰：「居上不寬，吾何以觀之哉！」言上不寬大包容臣下，則不能居聖位。¹⁵⁶

「思心」指的是心裡的思慮，「」是「寬」的意思，指君主心中的思慮不夠寬大無法包容臣下，就無法居於聖位，也就會有殃咎的產生。

劉歆以為人變，屬黃祥。一曰，屬羸蟲之孽。一曰，天地之性人為貴，凡人為變皆屬皇極下人伐上之疴云。¹⁵⁷

「人變」所指即是人異常的變化或行爲，屬於前文所提及的「黃祥」，依《漢書》中所載，除了死而復生以外，男化爲女、女化爲男、人生兩頭、人生角等等，均列入其中，這類的記載在《漢書》中均視爲一種「下人伐上之疴」，其後往往以歷史事件相附會，以爲靈驗。

到了《後漢書》，死而復生的傳說自成一類，仍和馬禍、人疴、人化等類別並列載於五行志中，《晉書》、《宋書》及《魏書》中，死而復生之事則都列入人疴的類別。死而復生傳說在史書中所被歸入的類別或因朝代的不同而有些微的差異，但均屬於人異常的變化，而這樣的變化也往往被認爲是一種下伐上的徵兆。

元代的馬端臨於《文獻通考》中的〈物異考〉，對於〈人疴〉有著這樣的詮解：

¹⁵⁶ (漢)班固撰、(唐)顏師古注，《新校本漢書集注并附編二種》(臺北：鼎文書局印行，1976年)，頁1441。

¹⁵⁷ (漢)班固撰、(唐)顏師古注，《新校本漢書集注并附編二種》(臺北：鼎文書局印行，1976年)，頁1471。

按傳曰，皇之不極，厥罰常陰，時則有下人伐上之病，昌邑王時，霍光將議廢立，而夏侯勝，援此以諫，王出遊，光與張安世疑謀已泄而驚異其說，然則所謂下人伐上之病，乃犯上反叛之謂。然歷代史志只謂之人痾，而所載者，則形體之妖異或舉動言語之狂惑，或化為異物，或已死復生，殊不及叛逆之事。蓋人痾者，妖也；叛逆者，其應也又下而犯上，臣而背君，其妖孰甚焉？故總謂之人痾云。¹⁵⁸

這段論述中，對於「人痾」所載有相當明確的分類，對於人痾的解釋，則認為其並不僅止於人異常的變化或行為本身，並包含了其後應驗的歷史事件。清代紀昀在《閱微草堂筆記》中則提及：

引據古義，宜徵經典；其餘雜說，參酌而已，不能一一執為定論也。《漢書·五行志》以一產三男，列於人痾。其說以為母氣盛也，故謂之咎徵。然成周八士，四乳而生，聖人不以為妖異，抑又何歟？夫天地氤氳，萬物化醇，非地之自能生也。男女構精，萬物化生，非女之自能生也，使三男不夫而孕，謂之人痾可矣。既為有父之子，則父氣亦盛可知，何獨以為陰盛陽衰乎？……大抵《洪範》五行，說多穿鑿，而此條之難通為尤甚；不得以源出伏勝，遂以傳為經。¹⁵⁹

此處所言的「人痾」所指之事為一女產三男之類的傳聞，咎徵指的是凶事的前驗，紀曉嵐對於以這種的傳聞做為人痾提出了質疑，並舉出文王四乳卻不被當作妖異為例子，其更認為《洪範》五行中的記載，多為穿鑿附會之說，此間雖然未提及死而復生情事，但其對於「人痾」的見解卻和之前有所不同，並不把有

¹⁵⁸ (元)馬端臨撰，《文獻通考》(台北：新興書局印行，1958年)，頁2417。

¹⁵⁹ (清)河間紀曉嵐著，《閱微草堂筆記》(台北：大中國圖書公司印行，1974年)，頁371。

父有母而生出三胞胎之類的情況當作人疴之類，而以其爲有父有母而生，爲何要言其陰盛陽衰以爲妖異對其進行批判。

史書對於死而復生事的詮解通常爲歷史事件的徵兆，相對史書中對於死而復生傳說的詮解，志怪作者自己本身對死而復生傳說的記載，也往往有所疑惑，而有了類似史評的筆法：

漢末發范明友塚，奴猶活。明友，霍光女婿。說光家事廢立之際，多與《漢書》相似。此奴常游走於民間，無止住處，今不知所在。或云尚在，余聞之於人，可信而目不可見也。¹⁶⁰

《博物志》中，對於范明友奴復生的記載，認爲其可以相信，但卻是沒有親眼所見的。

魏時，太原發冢破棺，棺中有一生婦人。將出與語，生人也。送之京師。問其本事，不知也。視其冢上樹木，可三十歲。不知此婦人，三十歲常生於地中耶？將一朝歿生，偶與發冢者會也？¹⁶¹

此則傳說記載著這則發冢破棺後，看見棺中有一活著的婦人後，針對經過三十年後死而復生的事情，則提出了「不知此婦人，三十歲常生於地中耶？將一朝歿生，偶與發冢者會也」的疑問。從志怪的角度來說，誠如劉苑如所言，「其間還常常穿插著說明、補充和評論性的言談，與讀者能有更直接的溝通，多面向的呈現事實的真相，保存各種不同來源的聲音。」而從傳說的角度看來，這些記載，記錄者是用以之爲真的態度在記載，有著一定的「實錄」性質，但記錄者在面

¹⁶⁰ (晉)張華撰、范寧校證，《博物志校證》(臺北：明文書局出版，1981年)，頁86。

¹⁶¹ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁186。此則傳說於汪本言其未見各書引作《搜神記》，然其本事於《宋書》中可見，但未見其後所言之疑問語句，《太平御覽》則言其引《傅子》，因此其爲六朝時之傳說是可以確定的。

對這類死而復生的傳說時，除了相信其為妖異之外，似乎也存在著某種程度的矛盾心態，因此在記錄的過程中，增添了一些屬於自己的想法，或提出了疑問。

以常人的觀點看來，死而復生之事本身是一種異常的情況，正史和志怪均以其為異，所以記載之，但在文字記錄與其後解釋的部份則稍有不同。正史在記錄死而復生傳說時，篇幅、情節與角色均較為精簡；而志怪在記錄死而復生傳說時，在記錄的過程中，篇幅通常較長，情節中常有對話，較為貼近民間本色，角色亦較多，力求其妖異。而於其兩者於傳說後的引述及評論看來，正史雖將死而復生傳說被列入「人痾」一類，視為一種妖異變化的存在，但其後卻往往透過京房《易傳》等五行思想將這些傳說附會成帝王將相的得位篡位之徵兆，以人事的異常去詮解政治的不正常。但志怪書反而在傳說之後提出了對於這種妖異之事有所疑問的語句。如此一來，志怪書中的說法似乎比正史中的記載更為貼近「真實」。

柳田國男於《傳說論》中曾提及這樣的概念：

因歷史是飛速向前發展的學問，所以過早的被「正史」所證實和肯定了的那部份傳說，後來往往陷入了進退維谷的窘境，越是固定的姿態不易牽動，也越遭到了『其實不可信』的懷疑與白眼，甚至連那原來的價值也被不顧了……。¹⁶²

傳說本身的不可信並不是研究傳說時的重點，許多死而復生一類妖異的傳說，卻往往因為被列入正史中的「人痾」類別，便因為其妖異看似不可信的性質，被後世部份的歷史研究者否定了原有的價值。然而正史的記載並不一定就代表著歷史的真實¹⁶³，史書中的真實以一種固定的樣貌存在於史冊之間，而傳說的真實則是以變化的方式存在於一般人民的心裡，透過史書與志怪中的對於死而復生傳說一事多見的內容記載，皆可看到其強調這類傳說「為真」的特點。但其真實與

¹⁶² [日]柳田國男著、連湘譯《傳說論》(北京：中國民間文藝出版社，1987年)，頁98。

¹⁶³ 胡萬川著，《胡萬川文集(1) 真實與想像—神話傳說探微》(台北：里仁書局，2010年10月)，頁127。

否，從史書與志怪後的引述與評論看來，卻有見仁見智的說法，這樣的特質正是傳說本色¹⁶⁴。

第二節 佛教的死而復生傳說

干寶編《搜神記》的目的在於「發明神道之不誣」¹⁶⁵，而在六朝志怪中，有一個更積極用心於「明神道之不誣」的類別，就是所謂的「輔教之書」。這類著作的目的就是藉著靈異的敘述，用以彰顯宗教的奇蹟，好達到傳教的目的，而為了這樣的目的，這些作品也更強調其中所記載的事蹟都是真實無虛的，然則編作者的強調其為真，相對於信徒的以為真實不疑，使得這類作品有著極為強烈的傳說特質，因此可以將之視為傳說一類¹⁶⁶。

「輔教之書」大多被認定為佛教的著作，其實如果將這種觀念稍微放寬，葛洪的《神仙傳》或較早稱之為劉向所編的《列仙傳》，也可視為和信仰有關的著作。¹⁶⁷但那些類似道教的輔教之作及屬於早期神仙道術的死而復生傳說，在前章已有在各主題中論述，為了避免分析的重複，本節主要以《幽明錄》和《冥祥記》中與佛教相關的死而復生記載為主，嘗試與前章的論述進行跨主題的分析比對，用以探究死而復生傳說在佛教、道教等宗教的浸潤下，混合早期的民間信仰後有了怎樣的轉變。在論述的過程中，亦會借用到情節、母題與普羅普的《故事形態學》的衍化分析方法，其後嘗試與道教、基督教相關的死而復生傳說略為對比並說明。

記載於《幽明錄》中的死而復生傳說有〈李通〉、〈舒禮〉、〈康阿得〉、〈石長和〉、〈趙泰〉等；記載於《冥祥記》中的死而復生傳說，則有〈石長和〉、〈趙泰〉、〈支法衡〉、〈張應〉、〈李清〉、〈唐遵〉、〈程道惠〉、〈慧遠〉、〈陳安居〉、〈僧規〉、

¹⁶⁴ 胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月），頁117。

¹⁶⁵ (唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》（台北：鼎文書局印行，1990年七版），頁2151。

¹⁶⁶ 胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月），頁117。

¹⁶⁷ 胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月），頁117。

〈魏世子女〉、〈曇典〉、〈王淮之〉、〈袁廓〉、〈王四娘〉等。這些傳說雖然都有共通的死而復生情節，但敘事結構略有不同，死後所見的內容也有不同的偏重。

《幽明錄》記載了關於蒲城李通死後復生所見：

蒲城李通，死來云見沙門法祖為閻羅王講《首楞嚴經》。又見道士王浮身被鎖械。求祖懺悔，祖不肯赴。¹⁶⁸

這則傳說的記載較短，同樣為死而復生的情節，但是其重點卻是在描述死後到復生前所見，此則傳說的強調部分在於李通死後看見沙門法祖在為閻羅王講佛經，而道士王浮卻被鎖械，即使請求法祖為其懺悔，法祖也不肯去。這則死而復生傳說中，貶道揚佛的思惟是顯而易見的。

另外如〈舒禮〉一則：

巴丘縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死，土地神將送詣太山。俗人謂巫師為道人，路過冥司福舍前，土地神問吏：「此是何所？」門吏曰：「道人舍也。」土地神曰：「舒禮即道人。」便以相付。禮入門，見百千間屋，皆懸簾置榻，男女異處，有念誦者，唄唱者，自然飲食，快樂不可言。禮名已送太山而身不至，推問土地神，神云：「道見數千間瓦屋，即問吏，言是道人，即以付之。」於是遣神更錄取。禮觀未遍，見有一人，八手四眼，提金杵逐禮。禮怖走出，神已在門外，遂執禮送太山。太山府君問禮：「卿在世間何所為？」禮曰：「事三萬六千神，為人解除、祠祀。」府君曰：「汝佞神殺生，其罪甚重，上熱熬。」付吏牽去。禮見一物，牛頭人身，執鐵叉，叉禮投鐵牀上，身體焦爛，求死不得。經累宿，備極冤楚。府君問主者，知禮壽命未盡，命放歸。仍誡曰：「勿復殺生淫祀。」禮既活，遂不復作巫師。¹⁶⁹

¹⁶⁸ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁169。

此則舒禮因壽命未盡而復生的傳說，主要的重點在言其死後所見，禮佛之人均「快樂不可言」，而身為巫師的舒禮於其後被太山府君審判時，則被定罪為「汝佞神殺生，其罪甚重，上熱熬」，這樣的刑罰導致舒禮極度痛苦，後來知道其壽命未盡時方被放還陽間，復活之後，舒禮便不再當巫師了。由這類傳說去觀照佛教思想於民間的傳播，可以發現其中所傳遞的雖非佛教系統化的教義，卻也是傳揚佛教的信仰，整則傳說以「勿復殺生淫祀」為主要傳達的觀念。

同樣記載於《幽明錄》中與佛教相關的命不該絕復生傳說，尚有〈康阿得〉、〈石長和〉、〈趙泰〉等三則。

康阿得死三日，還蘇，.....府君問：「何所奉事？」得曰：「家起佛圖塔寺，供養道人。」府君曰：「卿大福得。」問都錄使者：「此人命盡耶？」見持一卷書伏地案之，其字甚細，曰：「餘算三十五年。」府君大怒曰：「小吏何敢頓奪人命？」便縛白馬吏著柱，處罰一百，血出流漫。問得：「欲歸不？」得曰：「爾。」府君曰：「今當送卿歸，欲便遣卿案行地獄。」即給馬一匹，.....。還至府君所，即遣前二人送歸，忽便蘇活也。¹⁷⁰

〈康阿得〉此則記載，著重點在於其復生前冥界遊行的過程，而其於康阿得遊行地獄的過程中，則看見未事佛的親戚們「皆著杻械，衣裳破壞，身體膿血」，而事佛的親友們則居住在較好的地方。這則傳說所要傳遞的佛教思想，在於「家起佛圖塔寺，供養道人」會有大福德。在生不侍奉佛教，死後會因罪受刑；在生侍奉佛教，佛教死後的居處則會比較好。這些觀念傳達的當然也是佛教的信仰思維。

〈石長和〉和〈趙泰〉是《幽明錄》和《冥祥記》中同時記載的死而復生傳

¹⁶⁹ 同前註，頁 170。

¹⁷⁰ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁 171。

說，在《幽明錄》中，〈石長和〉一則的記載如下，此處先就其記載，區分為以下幾個部份討論：

石長和死，四日蘇。說初死時東南行，見二人治道，恆去和五十步，長和疾行亦爾。道兩邊棘刺皆如鷹爪。見人大小群走棘中，如被驅逐，身體破壞，地有凝血。棘中人見長和獨行平道，歎息曰：「佛弟子獨樂，得行大道中。」

此則記載首先以石長和向東南行，「佛弟子獨樂，得行大道中」的情節強調生時事佛在死後所得到的待遇是和其他人有所不同的。

前行，見七八十梁瓦屋，中有閣十餘梁，上有窗向。有人面辟方三尺，著皂袍，四縱掖，憑向坐，唯衣襟以上見。長和即向拜。人曰：「石賢者來也，一別二十餘年。」和曰：「爾。」意中便若憶此時也。有馮翊牧孟承夫妻先死，閣上人曰：「賢者識承不？」長和曰：「識。」閣上人曰：「孟承生時不精進，今恆為我掃地。承妻精進，晏然無官家事。」舉手指西南一房，曰：「孟承妻今在中。妻即開窗向，見長和問：「石賢者何時來？」遍問其家中兒女大小名字，「平安不？還時過此，當因一封書。」斯須，見承閣西頭來，一手捉掃帚糞箕，一手捉把(上竹下拐)，亦問家消息。

第二個部分出現了閣上人及孟承夫妻等角色，透過石長和與閣上人的對話，道出了孟承夫妻因為精進與否導致死後所受的待遇不同，透過這些情節又再次的強化了精進佛事的好處以及重要性。其中所謂的精進，為佛教八正道之一，佛教對於人生獲得解脫，達到最高理想境界的途徑和方法之論述很多，每一派的講法也不盡相同，但主要來說以八正道、三學和六度的內容為主要典型。八正道即是八種合乎正理的成佛途徑，具體內容為：正見、正思維、正語、正業、正精進、

正念、正定。八種正道又分爲精神和物質生活兩類，正精進屬於物質生活的部分，也稱爲正方便，就是正確的努力，按照佛教的標準辨別善惡，去惡從善，強調的是自覺努力，反對懈怠昏沉。精進是爲了追求生命的解脫之道，也就是成佛的具體途徑，展現在死而復生傳說中，形成一種具體而真實的結果，生前精進，死後便「晏然無官家事」；生前不精進，死後便「恆爲閻上人掃地」。八正道可以歸結爲戒、定、慧三學。正語、正業、正命屬於戒，正念、正定屬於慧，正見、正思屬於慧，而正精進則是一種全面的學佛態度，可以歸屬於慧。¹⁷¹ 此外，替孟承夫妻送信，亦成爲死而復生所見的一種驗證，而信則成爲一個具體的證據。

閻上人曰：「聞魚龍超修精進，為信爾不？何所修行？」長和曰：「不食魚肉，酒不經口，恆轉尊經，救諸疾痛。」閻上人曰：「所傳莫妄！」閻上問都錄主者：「石賢者命盡耶？枉奪其命耶？」主者報：「按錄餘四十餘年。」閻上人敕主者：「(車賣)車一乘，兩辟車騎，兩吏，送石賢者。」須臾，東向便有車騎人從如所差之數。長和拜辭，上車而歸。前所行道邊，所在有亭傳、吏民、牀坐飲食之具。

由情節的部分看來，可以看到「不食魚肉，酒不經口，恆轉尊經，救諸疾痛」是修行的方式。「不食魚肉，酒不經口」的部分，可以從八正道中的正業探究，八正道中的正業，指的是合乎佛教要求的的正當行爲：不殺生、不偷盜、不邪淫，歸屬於戒。戒，作爲三學之一，指的是佛教爲出家和在家的信徒所制定的戒規，由這樣的戒規防止惡，以從善，依其內容又分爲止持戒和坐持戒，不殺生和不喝酒即是止持戒中的其中兩種。¹⁷²「恆轉尊經」的部分，念誦佛經爲中國佛教課誦活動的基本儀制，佛教傳入中國的初期，是弟子隨師父修行，到了東晉的道安，因爲弟子的數量眾多，難以隨師修行，於是制定了僧尼修行的規範，課誦爲其中

¹⁷¹ 方立天，《中國佛教與傳統文化》(上海：上海人民出版社 1998 年 5 月)，頁 134。

¹⁷² 同前註，頁 135。

一種，兩晉之際道安制定了這種行儀軌範，明清之後違反者甚至還要依例罰錢。¹⁷³「救諸疾痛」的部分，可以由大乘和小乘的布施來探究。大乘佛教將戒、定、慧三學擴充成爲廣泛涉會內容的「六度」，也稱爲「菩薩行」，「六度」的具體內容有：布施度、持戒度、忍辱度、精進度、禪定度、智慧度。布施度和忍辱度是大乘佛教由傳統的修持方法中增加的兩個部分，其中的布施度指的是用自己的財力、體力和智力去濟助貧困者和滿足求索者，是一種爲他人造福成智也替自己積累功德，以爲自己求得解脫的方法。小乘佛教亦談布施，但主要目的在破除個人吝嗇與貪心，以免除來世的貧困，較由個人利益和解脫著眼。¹⁷⁴此則傳說中的救諸疾病，爲修行的方式之一，從內容看來似乎沒有辦法定義其究竟爲大乘或小乘佛教的布施。

而在其後的情節中，則安插了石長和其實命不該絕的情節，成爲石長和復生的緣由。算的概念是早在佛教傳入中國時便已存在於民間的一種普遍觀念，其淵源或與早期方士或道教有著較爲強烈的相關性，可以視爲民間信仰的一環。在這類與佛教相關的死而復生傳說中，對於算這種概念的應用相當頻繁，多以傳說主角仍有餘算，命不該絕而被釋回，可以說是佛教結合了民間信仰後在傳說中的一種展現。

倏然歸家，前見父母坐其屍邊。見屍大如牛，聞屍臭。不欲入其中，繞屍三匝，長和歎息，當屍頭前。見其亡姊從後推之，便踣屍面上，因即蘇。

175

最後一部分，記載著石長和回家後，看見屍體的狀況不佳，不想進去裡面，其後被其亡姊由被後推之，因此復生。其中，因爲屍臭不欲進入有所徘徊，其後被亡姊推(或不明人士)而復活的情節，在《冥祥記》所載的〈李清〉、〈程道惠〉、

¹⁷³ 同前註，頁 158

¹⁷⁴ 方立天，《中國佛教與傳統文化》(上海：上海人民出版社 1998 年 5 月)，頁 139~140。

¹⁷⁵ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988 年 12 月)，頁 172。

〈陳安居〉、〈王四娘〉復生傳說中亦有所見，這類情節在前章所論的復生類別裡均無所見，是屬於佛教死而復生傳說中特有的情節。

石長和死而復生的傳說於《冥祥記》中亦有所載，接下來試與《幽明錄》中的記載對照以爲分析：

趙石長和者，趙國高邑人也，年十九時，病一月餘日亡。家貧，未能及時得殯斂，經四日而蘇。說：初死時，東南行，見二人治道，在和前五十步，和行有遲疾，二人治道亦隨緩速，常五十步。而道之兩邊，棘刺森然，皆如鷹爪，見人甚眾，群走棘中，身體傷裂，地皆流血。見和獨行平道，俱歎息曰：「佛子獨行大道中。」

從第一部分對比《幽明錄》中的記載，首先可以看到對於石長和本身來歷及死亡的歲數的交代更爲清楚，而對於其死而復蘇的過程，則添加了「家貧，未能及時得殯斂」的解釋，另外，描述情節時運用的語詞也較爲繁複，但其所要表達的思維，仍是學佛弟子在死後能得行大道的特殊待遇。

前至，見瓦屋彩樓，可數千間，有屋甚高，上有一人，形面壯大，著皂袍四縫，臨窗而坐。和拜之，閣上人曰：「石君來耶？一別二千餘年。」長和爾時意中便若憶此別時也，和相識有馬牧孟丞夫妻，先死已積年歲，閣上人曰：「君識孟丞不？」長和曰：「識。」閣上人曰：「孟丞生時不能精進，今恒為我司埽除之役；孟丞妻精進，居處甚樂。」舉手指西南一房曰：「孟妻在此也。」孟妻開牕見和，厚相慰問，遍訪其家中大小安不消息，曰：「石君還時，可更見過，當因附書也。」俄見孟丞執箒提箕，自閣西來，亦問家消息。

從第二部分的記載看來，可以看到《冥祥記》中的記載，在數量上較〈幽明

錄》中的爲誇大，其他部分在此處的敘述略有不同，但情節沒有太大的差異性。

閣上人曰：「聞魚龍超精進為信，爾何所修行？」長和曰：「不食魚肉，酒不經口，恒轉尊經，救諸疾痛。」閣上人曰：「所傳不妄也。」語久之閒，閣上人問都錄主者：「審案石君名錄，勿謬濫也。」主者案錄云：「餘三十年命在。」閣上人曰：「君欲歸不？」和對曰：「願歸。」乃敕主者，以車騎兩吏送之。長和拜辭，上車而歸。前所行道，更有傳館吏民飲食儲跣之具。

第三部分，和《幽明錄》中所載的差異性，在其於前述的對話中增加了「語久之閒」的句子，主要的部分則在於閣上人發現石長和命未盡之時，問其是否想回去的對話。由二三部分差異看來，閣上人的樣貌與在幽明錄中的樣貌有了差異，在《冥祥記》中的閣上人較《幽明錄》中更有人性，也更有人情味。

倏忽至家，惡其屍臭，不欲附之，於屍頭立；見其家亡妹於後推之，踣屍面上，因得蘇活。道人支法山時未出家，聞和所說，遂定入道之志。法山者，咸和時人也。¹⁷⁶

最後一部份的記載，角色的部分，推石長和「踣屍上」的角色由亡姊變成了亡妹，這個角色和閣上人同為相助者的角色，角色的變換於此似乎沒有太大的內涵可探究。而於情節的部分，《冥祥記》在石長和復生後增加了關於道人支法山的記載，支法山於此，為見證者的角色，因為親耳聽到石長和死而復生的所見所聞，所以就立定了入道之志。故事的最後更說明法山是咸和時的人，用以證明此是為真。

《幽明錄》中亦載有趙泰死而復生的傳說，以下亦分爲幾個部分和《幽明錄》

¹⁷⁶ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人(魯迅)著，《古小說鉤沈》(出版地及出版者皆不詳)，頁 489。

中〈石長和〉的記載對比以爲分析，

趙泰，字文和，清河貝邱人。公府辟不就，精進典籍，鄉黨稱名。年三十五，宋太始五年七月十三日夜半，忽心痛而死，心上微暖，身體屈伸。停屍十日，氣從咽喉如雷鳴，眼開，索水飲，飲訖便起。

此處對於趙泰死而復生一事的形容和石長和一則「石長和死，四日蘇」的敘述相較，主角的樣貌較爲清楚，言其「府辟不就，精進典籍，鄉黨稱名」。另外，對於其死亡的時間、情況及復活的過程，亦描述的非常仔細。

說初死時有二人乘黃馬，從兵二人，但言「捉將去」。二人扶兩腋東行，不知幾里，便見大城如錫鐵崔嵬。從城西門入，見官府舍，有二重黑門，數十梁瓦屋。男女當五六十，主吏著皂單衫，將泰名在第三十。須臾將入，府君西坐，斷勘姓名。復將南入黑門，一人絳衣，坐大屋下，以次呼名前，問生時所行事，有何罪故，行何功德，作何善行。言者各各不同。主者言：「許汝等辭。恆遣六部都錄使者，常在人間疏記人所作善惡，以相檢校。人死有三惡道，殺生禱祠最重。奉佛持五戒十善，慈心布施，生在福捨，安穩無為。」泰答：「一無所為，亦不犯惡。」

論及其剛死時所見的部份，兩者有所不同，石長和是自行前往，而趙泰則是被兩人扶兩腋東行，趙泰一則未見路途中所見之描述。其次，相較於石長和與閻上人的對話，趙泰一則在描述其與府君的對話時，則較爲強調審判的過程。

石長和在被閻上人發現上有餘算之後便復生回到陽世，而趙泰一則則於審判之後被派使爲「水官監作吏」，後轉爲「水官都督」，給馬一匹，按行地獄。其中對於地獄所見描述相當清楚，並詳細的說明生時做何事會落入何地獄。「咒咀罵詈，奪人財物，假傷良善」者入泥犁地獄，趙泰在此地獄中看見自己的父母與一

弟在其中哭泣；「生來不聞道法，而地獄考治已畢者」於受變形城受變化之報應；「生時不作惡，亦不為善」在一城的瓦屋中「當在鬼趣，千歲得出為人」，此外，尚有一城名為「地中」，「罰謫者不堪苦痛。男女五六萬，皆裸形無服，飢困相扶」。在按行地獄的過程中，於泥犁地獄之後，安插了「佛」出現的情節：

見二人齋文書來，敕獄吏，言：「有三人，其家事佛，為有寺中懸幡蓋，燒香，轉《法華經》，咒願救解生時罪過，出就福捨。」已見自然衣服，往詣一門，云「開光大舍」。有三重門，皆白壁赤柱。此三人即入門，凡大殿珍寶耀日，堂前有二獅子並伏，負一金玉牀，云名「獅子之座」。見一大人，身可長丈餘，姿顏金色，項有白光，坐此床上。沙門侍立甚眾，四座並真人菩薩。見泰山府君來作禮，泰問吏：「何人？」吏曰：「此名佛，天上天下，度人之師。」便聞佛言：「今欲度此惡道中及諸地獄中人，皆令出。」應時云有萬九千人一時得出，地獄即空。見呼十人，當上生天，有車馬迎之，升虛空而去。

這段記載中所欲強調者為，若人死後「其家事佛，為有寺中懸幡蓋，燒香，轉《法華經》，咒願救解生時罪過」，便可「出就福捨」。再來則描述趙泰見佛之樣貌及度人出地獄之事。

其後透過府君與趙泰之間的對話，傳遞「唯奉佛弟子精進不犯禁戒」為人生之樂的思維，以及即使「未奉佛時，罪過山積」在奉佛法之後罪過皆可免除的訊息。趙泰在最後被府君發現「有算三十年，橫為惡鬼所取」，命不該絕於是遣送還家，其後因為這樣的經歷，「大小發意奉佛，為祖、父母及弟懸幡蓋，誦《法華經》作福也。」¹⁷⁷

關於趙泰死而復生的傳說於《冥祥記》中亦有所載：

¹⁷⁷ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁179。

晉趙泰，字文和，清河貝丘人也。祖父京兆太守。泰，郡舉孝廉；公府辟，不就。精思典籍，有譽鄉裡。當晚乃膺仕，終於中散大夫。泰年三十五時，嘗卒心痛，須臾而死。下屍於地，心煖不已，屈伸隨人。留屍十日。平旦，喉中有聲如雨。俄而蘇活。

由《冥祥記》中的記載與《幽明錄》中相較，可以看到其對於趙泰的出身生平記載較為詳細，但從敘事模式看來則大同小異。

說初死之時，夢有一人，來近心下。復有二人，乘黃馬。從者二人，夾扶泰腋。徑將東行，不知可幾里。

此處與《幽明錄》中較大的差異處在於，云初死之時「夢有一人，來近心下」，《冥祥記》中對於此則傳說的記載，亦偏重於案行地獄過程中所見：

所至諸獄，楚毒各殊。或針貫其舌，流血竟體。或被頭露髮，裸形徒跣，相牽而行。有持大杖，從後催促。鐵牀銅柱，燒之洞然；驅迫此人，抱臥其上。赴即焦爛，尋復還生。或炎爐巨鑊，焚煮罪人。身首碎墮，隨沸翻轉。有鬼持叉，倚於其側。有三四百人，立於一面，次當入鑊，相抱悲泣。或劍樹高廣。不知限量。根莖枝葉，皆劍為之。人眾相訾，自登自攀，若有欣意。而身首割截，尺寸離斷。

與《幽明錄》中所載相較，較大的差異在於其未言此獄之名，亦未言因做何事而入地獄。但對於地獄中的情景敘述，則較《幽明錄》中所載為詳細且較為恐怖。

其後的故事亦提及趙泰看見親人於此地獄中，但在《冥祥記》中則言為祖父母及二弟，其後亦云於「開光大舍」見佛之事，後面敘述受變形城所見。《冥祥

記》中的記載和《幽明錄》的變異之處主要在故事的最後，首先是臨別時主者(府君)對趙泰講的一席話：

臨別，主者曰：「已見地獄罪報如是，當告世人，皆令作善。善惡隨人，其猶影響，可不慎乎？」時親表內外□視泰者，五六十人，同聞泰說。泰自書記，以示時人。

主者於此交代趙泰要告訴世人弟愈所見之事，讓人們都行善事，而趙泰除了告訴親人之外，亦將這樣的經歷寫下，用以告訴當時的人。這些增加的情節，於此有強化故事為真的功用。

時晉太始五年七月十三日也。乃為祖父母二弟延請僧眾，大設福會。皆命子孫改意奉法，課勸精進。時人聞泰死而復生，多見罪福，互來訪問。時有太中大夫武城孫豐，關內侯常山郝伯平等十人，同集泰舍，款曲尋問，莫不懼然，皆即奉法也。¹⁷⁸

其後，更詳加記載事情發生的時間，及此事的廣大影響。最後則「太中大夫武城孫豐，關內侯常山郝伯平等十人的莫不懼然，皆即奉法」做結。

《冥祥記》中所記〈程道惠〉事和〈石長和〉、〈趙泰〉事在敘事結構較為相近，此處就《冥祥記》中的記載以為比對分析：

晉程道惠，字文和，武昌人也。世奉五升米道，不信有佛。常云：「古來正道，莫踰李老。何乃信惑胡言，以為勝教。」太元十五年，病死。心下尚暖，家不殯殮。數日得蘇。

¹⁷⁸ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 453。

此處，在敘述程道惠來歷時，增加了「世奉五升米道」，不信有佛的形容，並以其之言論表達其對道教的推崇及佛教的貶抑，這樣的敘述和〈石長和〉及〈趙泰〉中的對於主角的出身來歷的記載，最大的不同處在於其對於程道惠生時信仰道教的強調。

說初死時，見十許人縛錄將去。逢一比丘，云此人宿福，未可縛也。乃解其縛，散驅而去。道路修平，而兩邊棘刺森然，略不容足。驅諸罪人，馳走其中。肉隨著刺，號呻聒耳。見惠行在平路，皆歎羨曰：「佛弟子行路，復勝人也？」惠曰：「我不奉法。」其人笑曰：「君忘之耳。」惠因自憶先身奉佛，已經五生五死。忘失本志。今生在世，幼遇惡人，未達邪正，乃惑邪道。

因為信仰的不同，在死後的待遇也就有所不同，程道惠在死後一開始是被縛綁而去，此處和被「扶兩腋東行」的趙泰在處境上較為相似。其後，因一比丘說程道惠有宿福，才解縛行於平路之中，此處則又與石長和中「佛弟子獨行大道中」的情節相似，其後則以程道惠「因自憶先身奉佛，已經五生五死。忘失本志。今生在世，幼遇惡人，未達邪正，乃惑邪道」的擴展作為程道惠為何被當作佛弟子的原因。〈程道惠〉一則於此在情節上有所擴展，而這樣的擴展，為的則是強調「信佛教乃為正道，信道教則為邪教」的思惟。

既至大城，逕進聽事。見一人，年可四五十，南面而坐。見惠，驚問曰：「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。」向所逢比丘亦隨惠入，申理甚至。云伐社非罪也。此人宿福甚多，殺人雖重，報未至也。南面坐者曰，可罰所錄人，命惠就坐，謝曰：「小鬼謬濫，枉相錄來。亦由君忘失宿命，不知奉大正法教也。」將遣

惠還，乃使暫兼覆校將軍。歷觀地獄。

石長和所至之處爲瓦屋彩樓，趙泰所至之處爲一官府社，程道惠則到一大城，所到之處在故事形態上有替代的情況，但在情節上沒有太大的差異。角色部分相對於石長和一則的「閣上人」，趙泰故事中的「府君」，程道惠所見則是「年可四五十，南面而坐」的人，另外有擔任相助者角色的比丘及持簿書之人。不同於趙泰於故事之後才被發現「有算三十年，橫爲惡鬼所取」，其後程道惠和石長和皆同樣因爲錄捉程序上的謬濫，而被遣還。但程道惠在遣還前和石長和有所不同，則是「暫兼覆校將軍。歷觀地獄」。

惠欣然辭出。導從而行。行至諸城，城城皆是地獄。人眾巨億，悉受罪報。

見有掣狗，齧人百節，肌肉散落，流血蔽地。

又有群鳥，其喙如鋒，飛來甚速，鳩然血至，入人口中，表裡貫洞；其人宛轉呼叫，筋骨碎落。其餘經見，與趙泰屑荷，大抵粗同，不復具載。唯此二條爲異，故詳記之。

在這段記載中，記載了「掣狗」與「群鳥」地獄，而於其後，則言「其餘經見，與趙泰屑(應爲薩之誤)荷，大抵粗同，不復具載。唯此二條爲異，故詳記之。」以《冥祥記》中的記載而言，對於地獄的描寫最爲清楚的爲〈趙泰〉、〈慧遠(劉薩荷)〉兩則，〈趙泰〉中的「針貫其舌，流血竟體」、「鐵床銅柱，燒之洞然」、「炎爐巨鑊，焚煮罪人」、「劍樹高廣」；慧遠中的「寒冰」與「刀山」地獄，在描寫上均極其恐怖。〈程道惠〉此則被記載時，以所見與〈趙泰〉、〈薩荷〉事大抵相同。

這樣的敘述方法或可由以下角度思考之，唐人編的《法苑珠林》中記載了《冥祥記》的自序，其後被收入《古小說鈎沈》中，在《冥祥記》自序中，王琰論及自己小時候因爲跟一位賢法師受五戒，其後得到一尊觀世音金像，其後兩次夢見

這尊佛像顯靈，失而復得這尊金像後，「循復其事，有感深懷；沿此徵覲，綴成斯記。」¹⁷⁹由此可知，《冥祥記》中所載皆是他所蒐集而來的佛教故事，而由程道惠故事中對於地獄記載的此段敘述及前面的分析看來，則可推測當時這幾則死而復生案行地獄的傳說或因流行相當廣泛而有情節的相互影響及渲染的情況。

觀歷既遍，乃遣惠還。復見向所逢比丘，與惠一銅物，形如小鈴，曰：「君還至家，可棄此門外，勿以入室。某年月日，君當有厄。誠慎過此，壽延九十。」

復生前，比丘給了程道惠一個像鈴的銅製品，告訴他將這樣東西棄於門外，又預言其在之後會有厄事，若過了此厄，壽命便會延至九十。

時道惠家於京師大街南，自見來還。達皂莢橋，見親表三人，住車共語，悼惠之亡。至門，見婢行哭而市。彼人及婢，咸弗見也。惠將入門，置向銅物門外樹上，光明舒散，流飛屬天。良久還小，奄爾而滅。至戶，聞屍臭惆悵惡之。時賓親奔弔，突惠者多，不得徘徊。因進入屍，忽然而蘇。說所逢車人及市婢，咸皆符同。惠後為廷尉，預西堂聽訟，未及就列，欬然煩悶，不識人，半日乃愈。計其時日，即道人所戒之期。頃之，遷為廣州刺史。元嘉六年卒，六十九矣。¹⁸⁰

這部分的記載，以程道惠於復生前路途中所見作為，證明其死而復生過程中所見均為真，而其因對於屍體的臭味厭惡後卻因「突惠者多，不得徘徊」而進入屍體中復生的情節則為許多佛教死而復生故事裡所共同有的情節。其後又以厄事

¹⁷⁹ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 450。

¹⁸⁰ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 480。

之印證作為二次見證，強調這則死而復生傳說的真實性。

《冥祥記》中另載〈支法衡〉一則敘事結構與前面所分析之傳說大致相同，但其於支法衡死後所見，除了「輪轉地獄」之外，尚有關於天堂的描寫：

於是仰首，見天有孔，不覺倏爾上升。以頭穿中，兩手搏兩邊，四向顧視，見七寶宮殿，及諸天人。衡甚踴躍，不能得上。疲而復還下所。將衡去。人笑曰：「見何等物，不能上乎？」乃以衡付舩官。

由地獄到天堂，在故事中看似如此容易，仰首看見天上有孔，不覺便快速的上升了，但最後還是不能得上。而支法衡一則復生的路徑亦較其他此類死而復生傳說較為不同：

衡還水邊，亦不見向來舩也。衡渴欲飲水，乃墮水中，因便得穌。¹⁸¹

因為口渴想喝水墮入水中，於是死而復生，其後便出家「持戒菜食。晝夜精思為至行」，故事的最後說「沙門比丘法橋，衡弟子也」以證明此事實有。

〈李清〉一則則於著重於亡友阮敬及沙門僧達對李清的相助，於李清與僧達的對話中，亦提及「汝是我前七生時弟子。已經七世受福，迷著世樂，忘失本業。背正就邪，當受大罪，今可改悔。」的內容，此說於〈程道惠〉中亦有所見，而於李清得以復生時，「敬時亦出，與清一青竹枝，令閉眼騎之」，這個部分則與道術有所結合，似乎不是佛教信仰所有。

清如其語，忽然至家。家中啼哭，及鄉親塞堂，欲入不得。會買材還，家人及客赴監視之。唯屍在地。清入至屍前，聞其屍臭。自念悔還。但外人

¹⁸¹ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁.455。

逼突，不覺入屍時，於是而活。即營理敬家，分宅以居。於是歸心三寶，勤信佛教，遂作佳流弟子。¹⁸²

其後，李清「忽然至家」，聞到屍體的臭味後覺得後悔，後因外人逼突，入屍而復生，之後「歸心三寶，勤信佛教」。

〈唐遵〉一則則著重於唐遵死後與其從叔之間的對話，與李清一則的對話相較，較特殊處在於其從叔告知唐遵其大姐兒復生失敗的事件：

從叔云：「汝姑喪已二年。汝大姊兒道文，近被錄來。既蒙恩放，仍留看戲，不即還去，積日方歸，家已殯殮。乃入棺中，又搖動棺器，冀望其家覺悟開棺。棺遂至路，落檀車下。其家或欲開之。乃向卜者。卜云不吉，遂不敢開。不得復生。今為把沙之役，辛勤極苦。汝宜速去，勿復住此。

183

及中述及唐遵大姐兒道文雖可得復生，卻因為留下看戲沒有馬上回去，導致不得復生的慘事，奉勸唐遵「宜速去，勿復住此」，其後所言諸事於唐遵復生後一一印證均屬實。

另有〈陳安居〉死而復生事：

宋陳安居者，襄陽縣人也，伯父少事巫俗，鼓舞祭祀，神影廟宇，充滿其宅；父獨敬信釋法，旦夕齋戒。後伯父亡，無子，父以安居紹焉。安居雖即伯舍，而理行精求，淫饗之事，廢不復設。於是遂得篤病，而發則為歌神之曲，迷悶惛僻，如此者彌歲，而執心愈固。常誓曰：「若我不殺之志，

¹⁸² (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 472。

¹⁸³ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 475。

遂當虧奪者，必先自斃截四體，乃就其事。」家人並諫之，安居不聽。經積二年，永初元年，病發，遂絕，但心下微暖，家人不斂；至七日夜，守視之者，覺屍足間如有風來飄衣動衾，於是而蘇有聲，家人初懼屍變，並走避之，既而稍能轉動，末求飲漿，家人喜之，問從何來？.....

陳安居之父「敬信釋法，旦夕齋戒」，但後來因為其「少事巫俗，鼓舞祭祀，神影廟宇，充滿其宅」的伯父死而無子，所以把安居過繼給其當兒子，但是卻因為「理行精求，淫饗之事，廢不復設」而得了重病，其後更因此病發過世，其後死而復生，而於其死後，則有一貴人相助因而被釋放，其後帶其遊歷地獄，所看見的地獄「備觀眾苦，略與經文相符」。

〈陳安居〉一則較著重的部分在於記載其所見審判他人的過程：

安居至閻，見有鉗梏者數百，一時俱進，安居在第三，既至階下，一人服冠冕，立於囚前，讀諸罪簿：其第一者云，昔娶妻之始，夫婦為誓，有子無子，終不相棄，而其人本是祭酒，妻亦奉道，共化導徒眾，得士女弟子，因而奸之，遂棄本妻，妻常冤訴。府君曰：「汝夫婦違誓大義，不罪二，終罪一也；師資義著在三，而奸之，是父子相淫，無以異也。付法局詳刑！」次讀第二女人辭牒，忘其姓名，云家在南陽冠軍縣黃水里，家安爨器於福灶口，而此婦眠重，嬰兒於灶上匍匐走行，糞污爨器中，此婦寤，已即請謝神，祇盥洗精熟，而其舅乃罵詈此婦，言無有天道鬼神，置此女人，得行污穢，司令聞知此，錄送之。府君曰：「眠重非過，小兒無知，又已請謝神明，是無罪也；舅罵詈言無道，誣謗幽靈，可錄之來。」須臾而到，赤索捉至。安居階下人具讀名牒，為伯所訴云云，府君曰：「此人事佛，大德人也！其伯殺害無辜，訾誑百姓，罪宜窮治；以昔有小福，故未加罪，伯今復謗訴無辜？」教催錄取.....

其所見兩則審判過程，前者欲強調者為佛教戒學中的「不邪淫」，後者強調的則為八正道中中的「正語」。這些佛教的思惟在傳說中透過了審判定罪的方式形成一種冥間的具體法律，不遵守即會受到懲罰。

和其他死而復生傳說一樣，陳安居於其後得以死而復生，在復生前，有專使送了一張符給安居：

謂曰：「君可持此符，經過戍邏以示之，勿輒偷過，偷過有徒□也。若有水礙，可以此符投水中，即得過也。」安居受符而歸行久之，阻大江，不得渡，安居依言投符，矇然如眩，乃是其家屋前中方地也。

此符和程道惠一則中比丘所給像鈴的銅製品有著一樣的效用，都是為主角解除困難的物品。其後：

正聞家中號慟哭泣，所送之人，勸還就身，安居云：「身已臭穢吾不復能歸。」此人乃強排之，踣於屍腳上。安居既愈，欲驗黃水婦人，故往冠軍縣尋問；果有此婦，相見依然，如有曩舊，云：已死得生，舅即以某日而亡，說所聞見，與安居悉同。受五戒師字僧昊，襄陽人也，末居長沙，本與安居同里，聞其口說。安居之終，亦親睹，果九十三焉。¹⁸⁴

陳安居雖惡其屍臭穢，仍被所送之人「強排之，踣於屍腳上」而復生，其後則一一印證其死後所見。這則傳說的最末則強調，這則傳說是聞與安居同里之僧昊親口所說，而此人亦親眼目睹安居死實之年歲為九十三歲。

〈僧規〉一則之情節亦著重其審判的過程：

¹⁸⁴ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鉤沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 493。

有一人，衣幘竝赤，語規曰：「汝生世時，有何罪福？依實說之，勿妄言也。」規惶怖未答，赤衣人如局吏云：「可開簿檢其罪福也。」有頃，吏至長木下，提一匱土，懸鐵梁上稱之，如覺低昂，吏謂規曰：「此種量罪福之秤也。汝福少罪多，應先受罰。」俄有一人，衣冠長者，謂規曰：「汝沙門也，何不念佛？我聞悔過可度八難。」規於是一心稱佛，衣冠人謂吏曰：「可更為此人稱之，既是佛弟子，幸可度脫。」吏乃復上匱稱之，稱乃正平。

此處特殊之處為以秤秤其罪福，這讓人聯想到埃及宗教的秤心儀式。《棺木文》與《死者之書》中均有記載「審判」和「靈魂秤重」的內容，《死者之書》裡的 125 章描述著死者靈魂在接受審判時，將新放在天秤的一端，另一端放著象徵正義的羽毛或眼睛，秤心儀式若未順利通過，死者並無法復生，並會經歷二次死亡。¹⁸⁵在此似可做為一對比。雖然古埃及與古中國的秤並不相同，在僧規這則傳說中，所秤者亦並非死者的心與羽毛，而是土，但這種同為宗教傳說，將抽象的罪福轉化為具體事物之情節的雷同，對比後顯得相當有趣。其後僧規透過念佛便使秤平衡，則是強調「念佛」的重要性，而這種可以使秤平衡的情節在古埃及的宗教傳說中則未見之。

審判之後，僧規亦因算簿上未有此名、命不該絕而被遣返，遣返前被天帝召見：

少頃有使者稱：「天帝喚道人來。」既至帝宮，經見踐歷略，皆金寶精光，晃昱不得凝視。帝左右朱衣寶冠，飾以華珍，帝曰：「汝是沙門，何不勤業而為小鬼，橫收捕也？」規稽首諸佛，祈恩請福，帝曰：「汝命未盡，今當還生；宜勤精進，勿屢游白衣家！殺鬼取人，亦多枉濫，如汝比也。」

¹⁸⁵ 默西亞·埃里亞德著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一(台北：城邦文化事業股份有限公司發行，2001年)，頁 135-136。

規曰：「橫濫之厄，當以何方而濟免之？」帝曰：「廣設福業，最為善也；若不辦，爾可作八關齋；生免橫禍，死離地獄，亦其次也。」語畢，遣規去。行還未久，見一精舍，大有沙門，見武當寺主白法師，弟子慧進，皆在焉，居宇宏整，資待自然，規請欲居之，有一沙門曰：「此是福地，非君所得處也。」使者將規還至瑜家而去。¹⁸⁶

此處對於天堂形容為「經見踐歷略，皆金寶精光，晃昱不得凝視」，檢視天帝與僧規之間的對話內容，亦在責備僧規不精進，並希望其「廣設福業」或「作八關齋」，其後便讓其離去。

〈袁廓〉死而復生事於死後所見和前述各傳說在情節上有所差異：

自說云：有使者稱教喚，廓隨去，既至，有大城池，樓堞高整，階闥崇麗。既命廓進，主人南面，階陞森然，威飾冠首。執刀者點廓坐，坐定，溫涼畢，設酒炙果粽菹肴等，廓皆嘗進，種族形味，不異世中。酒數行，主人謂廓曰：「身至簿不幸閤任有闕，以君才穎，故欲相屈，當能顧懷不？」廓意亦知是幽途，乃固辭：凡薄非所克堪，家少窮孤，兄弟零落公私二三，乞蒙恩放。主人曰：「君當以幽顯異方，故有辭耳。此間榮群資待，身口服御，乃當勝君世中勤勤之懷。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，僕一旦恭任，養視無托，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。」就案上取一卷文書拘瞻之。既而廓謝恩辭歸，主人曰：「君不欲定省先亡乎？」乃遣人將廓行，……

袁廓並非被誤捉，而是因為主人欲其擔任冥間要職，這和前文命不該絕復生

¹⁸⁶ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鈎沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 496。

的〈索盧貞〉一條在情節上有所雷同：

北府索盧貞者，本中郎荀羨之吏也。以晉太元五年六月中病亡，經一宿而蘇。云見羨之子粹，驚喜曰：「君算未盡，然官須得三將，故不得便爾相放。君若知有乾捷如君者，當以相代。」盧貞即舉龔穎，粹曰：「穎堪事否？」盧貞曰：「穎不復下已。」粹初令盧貞疏其名，緣書非鬼用，粹乃索筆自書之。盧貞遂得出。……尋而龔穎亦亡，時輩共奇其事。¹⁸⁷

差異處在索盧貞舉龔穎以代，而袁廓則是動之以情。其後，記載了袁廓復生前所經過處及遇見其生母、王夫人及父親的過程：

經歷寺署甚眾，未得一垣，城門楣竝，蓋囹圄也。將廓入中，斜趣一隅，有諸屋宇，駢填銜接，而甚陋弊。次有一屋，見其所生母羊氏在此屋中，容服不佳，甚異平生，見廓驚喜。戶邊有一人，身面傷痕，形類甚異，呼廓語，廓驚問其誰？羊氏謂廓曰：「此王夫人，汝不識耶？」王夫人曰：「吾在世時，不信報應，雖復無甚餘罪，正坐鞭撻婢僕過苦，故受此罰。亡來楚毒，殆無暫休，今特少時寬隙耳。前喚汝姊來，望以自代，竟無所益，徒為憂聚。」言畢涕泗，王夫人即廓嫡母也。廓姊時亦在其側。有頃，使人復將廓去，經涉巷陌，閭里整頓，似是民居。末有一宅竹籬茅屋，見父披被著巾，凭案而坐。廓入門，父揚手遣廓曰：「汝即蒙罷，可速歸去，不須來也。」廓跪辭而歸，使人送廓至家而去。廓今太子洗馬是也。¹⁸⁸

以袁廓死後所見三人於死後所居處所對比其生前所為，都在強調生時行善與否會影響死後生活的好壞。其後則以袁廓為「今太子洗馬」強調此傳說的真實性。

¹⁸⁷ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁134

¹⁸⁸ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人(魯迅)著，《古小說鈎沈》(出版地及出版者皆不詳)，頁526。

《冥祥記》中所載的死而復生事多為男子死而復生，但亦有兩則關於女子死而復生之事，其一為〈王四娘〉：

齊王氏，名四娘，永明三年病死，下屍在地，為莊飾者，覺其心暖，故未殯殮。經二宿，肌體稍溫。氣息漸還，俄而能言。

自說：有二人錄其將去，至一大門有一沙門，踞胡牀坐。見之甚驚，問：何故來？乃罵此二人云：「汝誤錄人來，各鞭四十餘，此四娘女郎可去。」

答曰：「向來恍恍，不知道路，請人示津。」沙門即命一人力送之行，少地，見其先死奴子倚高樓上，驚問：「四娘那忽至此？欲見新婦不？」答：「不知處。」喚奴自送，奴云：「不得奉送，四娘但去，前路應相值也。」投一馬鞭與之，曰：「謹執此鞭，自知行路。」可行數里，便見新婦，即四娘之□也，正被苦□，四體磔縛，如□鵝鴨法，懸於路側，相見悲號。新婦自說：生時作罪，今貽此楚毒，欲屈手搏頰，求乞哀助，而手被攀格，不得至頰。又聞左右受苦之聲，而不睹形。四娘問：「此為何聲？」答曰：「此是無行眾僧，破齋犯戒，獲此苦報，呼叫聲也。」於是□路而歸，須臾至家。見其屍骸，意甚憎惡，不復願還；不覺有人排其跽著，乃得就身而稍蘇活。其人今休然尚存。¹⁸⁹

檢視〈王四娘〉一則的敘事結構，和前文中所論〈李娥〉一篇略有同異之處，相同的部分為：兩人均為女子，均因被誤錄命不該絕而得以復生，在復生前均因「不知道」而請相助者(〈王四娘〉中為沙門，〈李娥〉中則為外兄劉伯文)請人協助。差異之處在於，〈王四娘〉一則在基本框架的部分有所簡化與擴展，簡化之處在於未有類似蔡仲發冢的角色及情節，擴展之處則在其於復生路途上所見奴子新婦因生時之罪所受的苦報。這是因為兩則傳說所欲強調的部份不相同所致，〈王

¹⁸⁹ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人(魯迅)著，《古小說鈎沈》(出版地及出版者皆不詳)，頁 532。

四娘〉一則主要欲傳遞之思想並非僅是死而復生的妖異，而是透過死而復生的情況所見，進一步的傳達信仰佛教、在生須為善才不致死實受苦的宣教思想。

《冥祥記》中另載〈魏世子女〉死而復生事：

宋魏世子者，梁郡人也，奉法精進，兒子遵修，唯婦迷閉，不信釋教。元嘉初，女年十四病死，七日而蘇。云可安施高座，並無量壽經。世子即為具設經座，女先雖齋戒禮拜，而未嘗看經，即升座轉讀，聲句清利，下啟父言：「兒死便往無量壽國，見父兄及己三人，池中已有芙蓉大華，後當化生其中；唯母獨無，不勝此苦，乃心，故歸啟報。」語絕，復絕，母於是乃敬信法教。¹⁹⁰

此則特別之處，在於其復生緣由，是為告知父母，因母親未信佛教，因此在無量壽國處未見母親可化生的芙蓉大華，於是復生告知，其後又復死。這種死後復生又復死的敘事結構，在前文中亦有提及，但在此則傳說中，這種擴展，亦是為了強調「生時信仰佛教於死後可得生佛國」的思惟。

此外，另有〈王淮之〉死而復生復死之記載：

宋王淮之字元曾，琅琊人也，世以儒專，不信佛法。常謂：身神俱滅，寧有三世？元嘉中，為丹陽令，十年，得病氣絕，少時還復暫甦。時建康令賀道力省疾，下牀會，淮之語力曰：「始知釋教不虛，人死神存，信有徵矣。」道力曰：「明府生平置論不爾，今何見而乃異之耶？」淮之斂口答云：「神實不盡，佛教不得不信。」語卒而終。¹⁹¹

此則傳說的主角以「世以儒專，不信佛法」持著形滅神滅論調的王淮之為傳

¹⁹⁰ 同前註，頁 498。

¹⁹¹ (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鈎沈》（出版地及出版者皆不詳），頁 517-518。

說的主角，更則以其死而復生後所言印證人死神存的形滅神不滅思想，強化了傳說中所欲強調佛教形滅神不滅的真實性，其後王淮之亦復死去。

《冥祥記》中亦有載〈張應〉死而復生又復死之事：

晉張應者，歷陽人。本事俗神，鼓舞淫祀。咸和八年，移居蕪湖。妻得病。應請禱備至，財產略盡。妻，法家弟子也，謂曰：「今病日困，求鬼無益，乞作佛事。」應許之。往精舍中，見竺曇鎧。曇鎧曰：「佛如愈病之藥。見藥不服，雖視無益。」應許當事佛。曇鎧與期明日往齋。應歸，夜夢見一人，長丈餘，從南來。入門曰：「汝家狼藉，乃爾不淨。」見曇鎧隨後，曰：「始欲發意，未可責之。」應先巧眠覺，便炳火作高座，及鬼子母座。曇鎧明往，應具說夢。遂受五戒。斥除神影，大設福供。妻病即閒，尋都除愈。

咸康二年，應至馬溝糴鹽。還泊蕪湖浦宿。夢見三人，以鈎鈎之。應曰：「我佛弟子。」牽終不置，曰：「奴叛走多時。」應怖謂曰：「放我，當與君一升酒調。」乃放之。謂應，但畏後人復取汝耳。眠覺，腹痛泄痢；達家大困。應與曇鎧，問絕已久。病甚，遣呼之。適值不在。應尋氣絕。經日而蘇活。

說有數人以鎧鈎鈎將北去。下一阪岸。岸下見有鑊湯刀劍，楚毒之具。應時悟是地獄。欲呼師名，忘曇鎧字，但喚「和上救我！」亦時喚佛。有頃，一人從西面來，形長丈餘，執金杵，欲撞此鈎人，曰：「佛弟子也，何入此中？」鈎人怖散。長人引應去，謂曰：「汝命已盡，不復久生。可暫還家。頌唄三偈，並取和上名字，三日當復命過，即生天矣。」應既蘇，即復怵然。既而三日，持齋頌唄，遣人疏取曇鎧名。至日中，食畢，禮佛讀唄，遍與家人辭別。澡洗著衣，如眠便盡。¹⁹²

¹⁹² (晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人（魯迅）著，《古小說鈎沈》（出版地及出版者皆不詳），頁467。

此則傳說在死而復生的基本框架之前擴展了張應之妻病重因作佛事而病癒之情節。復生後言及死後所見，張應差點入地獄，後來因為是佛弟子得以暫時還生三日，此則故事所欲強調者，仍為生時信佛以及「持齋誦唄」的重要性。

《洛陽伽藍記》中則記載著一則關於比丘慧嶷死而復生的傳說：

崇真寺，比丘慧嶷死經七日還活，經閻羅王檢閱，以錯召放免。

慧嶷具說過去之時，有五比丘同閱，一比丘是寶明寺智聖，以坐禪苦行得升天堂。有一比丘是般若寺道品，以誦經四十卷涅槃，亦升天堂。有一比丘云是融覺寺曇謨最，講「涅槃」、「華嚴」，領眾千人。閻羅王曰：「講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一粗行，今唯試坐禪、誦經，不問講經。」其曇謨最曰：「貧道立身以來，唯好講經，實不暗誦。」閻羅王敕付司，即有青衣十人送曇謨最向西北門。屋舍皆黑，似非好處。有一比丘云是禪林寺道弘，自云教化四輩檀越，造一切經，人中金像十軀。閻羅王曰：「沙門之體，必須攝心守道，志在禪誦。不干世事，不作有為。雖造作經像，正欲得他人財物；既得財物，貪心即起；既懷貪心，便是三毒不除，具足煩惱。」亦付司，仍與曇謨最同入黑門。有一比丘云是靈覺寺寶真，自云出家之前，嘗作隴西太守，造靈覺寺。寺成，即棄官入道。雖不禪誦，禮拜不闕。閻羅王曰：「卿坐太守之日，曲理枉法，劫奪民財，假作此寺，非卿之事，何勞說此！」亦付司，青衣送入黑門。時太后聞之，遣黃門侍郎徐紇依慧嶷所說即訪寶明等寺。城東有寶明寺，城內有般若寺，城西有融覺、禪林、靈覺等三寺，問智聖、道品、曇謨最、道弘、寶真等，皆實有之。議曰人死有罪福。即請禪僧一百人常在內殿供養之。詔不聽持經像言路乞索。若私有財物，造經像任意。慧嶷易入白鹿山，隱居

修道。自此以後，京邑比丘皆事禪誦，不復以講經為意。¹⁹³

慧嶷這則以其死後所見五個比丘被審判的過程為主要情節，強調坐禪及誦經的重要性，「坐禪苦行的」智聖和「誦經四十卷涅槃」的道品得生天堂；只講經而不禪誦的曇謨最、造作經像的道弘及造寺棄官的寶真，均被閻羅王以心中仍懷彼我、貪念等緣由，送入了西北的黑門。其後太后派遣了黃紇去尋訪慧嶷所云的這些地方，這些人果然都是實際存在的，太后與黃紇在〈崔涵〉死而復生傳說中亦為見證的角色，透過這樣有力的見證，影響所及，是「自此以後，京邑比丘皆事禪誦，不復以講經為意」的結果。前述記載於《幽明錄》和《冥祥記》中的佛教死而復生傳說，所強調的部份大抵為貶道揚佛、生前為佛弟子死後有較好的待遇、不信佛者下地獄、信佛卻不精進者死後須擔任較辛苦之職等內容。在〈慧嶷〉這則中，則以其死後所見五個比丘被審判的過程，強調坐禪與誦經的重要性，其所強調的為自我內心的真正「攝心守道」，確切的實行禪誦，而不是尋求表面上的一些敬佛行為。

從地域的觀點看來，《幽明錄》和《冥祥記》中所載的佛教死而復生傳說屬於南朝，而《洛陽伽藍記》中所載的慧嶷故事屬於北朝。六朝時期，南北兩地的佛教在表現上，原本就有顯著的不同，大致而言，南朝偏理論，北朝重實行。南朝佛教繼承了東進佛教的傳統，偏重玄談義理，許多關於涅槃佛性、頓悟漸悟的問題都時常被談及，辯論的十分激烈。除了佛教本身學派的辯論外，佛教界與無神論者在因果輪迴報應與神滅神不滅等理論上，也有相當多的爭論。¹⁹⁴玄談義理的內容在這些死而復生傳說中似乎較無所見，而佛教界與無神論者之論爭於死而復生傳說中的展現，則形成一種一再強調死後所見為事實的敘述模式，透過本是佛教徒甚且本為道教徒、儒專的死後所見，印證因果輪迴為真，也強調了形滅神不滅的論調。相對於南朝，北朝佛教因應統治者多較粗獷少文，禪學、律學和淨

¹⁹³(北魏)楊街之著、周振甫譯注，《洛陽伽藍記譯注》(南京：江蘇教育出版社，2005年11月)，頁57-58。

¹⁹⁴方立天，《中國佛教與傳統文化》(上海：上海人民出版社1998年5月)，頁63。

土信仰也就教爲發達，其中禪觀最爲興盛，《洛陽伽藍記》中所載慧嶷死而復生一事或可做爲例證之一。¹⁹⁵

佛教死而復生傳說的數量很多，但與道教有明顯相關的死而復生傳說似乎數量較少，即使有所提及，亦未深入論及道教教義，也少見貶佛揚道之論述，以目前所蒐集之資料，以吳猛助干慶復生一事和道教較有相關。

《幽明錄》中所載吳猛助干慶死而復生的傳說如下：

晉有干慶者，無疾而終。時有術士吳猛語慶之子曰：「干侯算未窮，我試爲請命，未可殞殮。」尸臥靜舍，惟心下稍暖。居七日，猛凌晨至，以水激之。日中許，慶蘇焉，旋遂開口，尚未發聲，闔門皆悲喜。猛又令以水含灑，遂起，吐腐血數升，稍能言語。三日平復如常。說初見十數人來，執縛桎梏到獄。同輩十餘人以次旋對。次未至，俄見吳君北面陳釋，王遂敕脫械令歸。所經官府皆見迎接吳君，而吳君皆與之抗禮，即不知悉何神也。¹⁹⁶

此則傳說於搜神記中亦有所載，於前節命不該絕傳說類別已有探究，傳說中的干慶因爲「算未窮」，吳猛爲其請命因而復活，這種相助者的角色，似和其他死而復生傳說有所不同，其他的相助者角色或同在冥間者，或爲主事者，但吳猛於此傳說則是以活人的身分入冥爲其請命，在冥間「所經官府皆見迎接吳君，而吳君皆與之抗禮，即不知悉何神也」。

由此殊異之處深入探究，則會發現這則傳說似與東晉以來的吳猛、許遜信仰有所相關，李豐懋於其博士論文《魏晉南北朝文士與道教之關係》中提及許多關於許遜信仰的資料，而許遜和吳猛之間師徒關係換位及二人事跡材料的相似與重疊在柳存仁《許遜與蘭公》及張澤洪《許遜與吳猛》等文中則有詳細的論析。值

¹⁹⁵ 同前註。

¹⁹⁶ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁158。

得注意之處在於，許遜亦有助人死而復生之傳說，據曹學佺《蜀中名勝記》中所記：

晉太康初，許遜為旌陽令。屬歲大疫，死者十七八。遜以神方拯治之。符咒所及，登時而愈。蜀民為之謠曰：「人無盜竊，吏無奸欺，我君活人，病無能為」¹⁹⁷

在此則很明白的說明，許遜「神方」去救死者，他的符咒所及之處，死者都馬上痊癒。這則傳說和吳猛助干慶死而復生一事相為對比，或可將其視為吳猛、許遜教派的一種宣教手法。相對於佛教強調死後所見，道教這類教派中死而復生的傳說所強調的，則是將人神化的一種神蹟的展現。

西方的基督教中亦有這種將人神化的死而復生傳說，依聖經中的記載，除了耶穌的死而復生外，尚有〈撒勒法寡婦的兒子〉、〈書念婦人的兒子〉、〈碰到以利沙骸骨的死人〉、〈在耶穌死時復生的聖徒〉、〈拿因城寡婦的兒子〉、〈睚魯的女兒〉、〈拉撒路〉、〈多加〉、〈猶推古〉等數則死而復生的傳說。

撒勒法寡婦的兒子透過以利亞對耶和華的祈求而復活；書念夫人的兒子透過以利沙對耶和華的祈禱而復活；拋在以利沙墳墓裡的死人因為碰到以利沙的骸骨而復活；耶穌使拿因城寡婦的兒子、睚魯的女兒及拉撒路復活；彼得使多加復活；保羅使猶推古復活。而耶穌則預言自己在被釘在十字架後，三日會復活。另外，於耶穌死時，墳墓中許多已死的聖徒起來，於耶穌復活之後，他們則從墳墓裡出來，向許多人顯現。¹⁹⁸

耶穌復活的信念世建構基督宗教的基本要素，尤其是聖保羅的基督宗教，¹⁹⁹這些在聖經中關於死而復生的記載，對教徒而言是一種神蹟的展現；而由傳說的

¹⁹⁷ (明)曹學佺撰，《蜀中名勝記》(上海：商務印書館印行，1937年)，頁143。

¹⁹⁸ 以上資料檢索自基督徒入門網站 <http://www.blessingu.com>。

¹⁹⁹ 默西亞·埃里亞德著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷二(台北：商周出版，2001年)，頁318。

角度而言，則是一種聖徒的傳說。

佛教中的死而復生傳說所欲展現的並非是一種神的奇蹟，而是透過死而復生過程中所見去傳遞佛教的教義。死而復生的傳說在吳猛、許遜教派中，則成爲一種將人神化的宣教方式，和基督教中的死而復生有著極爲相似的展現。

第三節 死而復生傳說中死後世界的時空建構

死而復生傳說中對於死後世界的記載，最早可在〈放馬灘〉戰國秦漢墓群裡一號秦墓的一批竹簡中看到：

卅八年八月己巳，邸丞赤敢謁御史：大樑人王里□□曰丹□：今七年，丹刺傷人垣雍里中，因自刺毆。棄之於市，三日，葬之垣雍南門外。三年，丹而復生。丹所以得復生者，吾犀武舍人，犀武論其舍人□命者，以丹未當死，因告司命史公孫強。因令白狗(?)穴屈出丹，立墓上三日，因與司命史公孫強北出趙氏，之北地柏丘之上。盈四年，乃聞犬□鳴而人食，其狀類益、少麋、墨，四支不用。丹言曰：死者不欲多衣(?)。市人以白茅為富，其鬼受(?)于它而富。丹言：祠墓者毋敢設。設，鬼去敬走。已收臞而(殼+里)之，如此□□□□食□。丹言：祠者必謹騷除，毋以□灑(?)祠所。毋以糞沃臞上，鬼弗食毆。²⁰⁰

這則傳說中記載了丹得以復生的原因是因，爲犀武認爲他命不該死，因此向司命史公孫強禱告，於是司命命令白狗挖出丹，此則傳說雖然未言及死後世界的樣貌。但由犀武對「司命」祝禱使丹復生這種情節，大致可以了解「司命」一職擁有掌人生死的職責，透過祝禱可以增加壽命。

至六朝時，復生故事的數量非常多，但並不是每一則都提及死後世界，有些關於死後世界的敘述記載於鬼魂附身或現身的傳說之中。賴雅靜在其碩士論文

²⁰⁰ 李學勤著，《簡帛佚籍與學術史》(南昌市：江西教育，2001年)，頁182。

《六朝志怪小說中的死後世界》中以鬼魂的活動空間為經，活動的內容為緯，探討了與人世重疊的的後世界、地上冥界、天上冥界、來到人間的鬼魂等幾個部份。²⁰¹其中地上冥界以死而復生傳說為主要分析文本，探討冥界組織、地點及構造以及真實社會投射出的冥界生活狀況。²⁰²

《冥祥記》與佛教相關的死而復生傳說在前節已有論及，因其成書較晚，情節內容上多對之前的傳說有所承繼，再則，於佛教這種制度化宗教的影響，其牽涉到的地獄概念及佛教義理較為廣泛，因此，本節所針對的死而復生傳說先將《冥祥記》中的記載屏除在外，嘗試由生死之間的溝通與往返方式為切入點，進一步分析死而復生傳說中死後世界的空間與時間的建構。

一、生與死的溝通方式

在六朝的死而復生傳說中，從死亡到復生的時間長短差異非常大，數日乃至於數十年皆有，有些是尚在停屍階段，有些則是已經埋葬。然則死後，要如何讓自己從棺木中「出來」或由墳墓中「出土」，在各則傳說中則有不同的情節，埋葬時間短者，復生後或「有人過，聞兒啼聲」²⁰³，或「穿冢出」²⁰⁴，或「行聞其冢中有聲，便語其家」²⁰⁵；時間較長者則因人發冢盜墓或附葬而被發現。大致而言，傳說中的復生「出土」絕大部分均有外力的幫助，但除了這些情節之外，〈顏畿〉、〈徐玄方女〉及〈李娥〉三則傳說對於復生訊息傳遞的部份則有較為特殊的情節展現。

首先看到《搜神記》中所記載的〈顏畿〉一則：

晉咸寧二年十二月，瑯琊顏畿字世都，得病，就醫張瑳使治，死於張家。

²⁰¹ 賴雅靜，《六朝志怪小說中的死後世界》（政治大學中國文學研究所碩士論文，1990年7月），頁7。

²⁰² 賴雅靜，《六朝志怪小說中的死後世界》（政治大學中國文學研究所碩士論文，1990年7月），頁55。

²⁰³ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），頁81。

²⁰⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》（臺北：里仁書局，1980年），頁92。

²⁰⁵ (宋)范曄撰、(唐)李賢等注，《新校本後漢書并附編十三種》（臺北：鼎文書局印行，1975年），頁3348。

棺歛已久。家人迎喪，旒每繞樹木而不可解。人咸為之感傷。引喪者忽顛仆，稱畿言曰：「我壽命未應死，但服藥太多，傷我五臟耳。今當復活，慎無葬也。」其父拊而祝之曰：「若爾有命，當復更生，豈非骨肉所願。今但欲還家，不爾葬也。」旒乃解。乃還家，其婦夢之曰：「吾當復生，可急開棺。」婦便說之。其夕，母及家人又夢之。即欲開棺，而父不聽。其弟舍，時尚少，乃慨然曰：「非常之事，自古有之。今靈異至此，開棺之痛，孰與不開棺相負。」父母從之，乃共發棺，果有生驗，以手刮棺，指爪盡傷，然氣息甚微，存亡不分矣。於是急以綿飲瀝口，能咽，遂與出之。將護累月，飲食稍多，能開目視瞻，屈伸手足，不與人相當。不能言語，飲食所須，托之以夢。如此者十餘年，家人疲於供護，不復得操事。舍乃棄絕人事，躬親侍養，以知名州黨。後更衰劣，卒復還死焉。²⁰⁶

顏畿在死而復生後，首先透過引喪者傳遞自己復生的訊息，其後更兩次託夢妻子及家人自己復生。〈徐玄方女〉一則亦是透過托夢傳達復生訊息：

廣平太守馮孝將，男馬子，夢一女人，年十八九歲，言：「我乃前太守徐玄方女，不幸早亡，亡來四年。為鬼所枉殺，按生錄乃壽至八十餘，今聽我更生，還為君妻。能見聘否？」馬子掘開棺視之，其女已活，遂為夫婦。

207

生與死是兩種不一樣的狀態，在死而復生的傳說中則形成了兩種空間，生為人具體存在的有形空間，死則為鬼存在的無形空間。這兩個空間要有所聯結進行溝通，其一為附身，再則為托夢。

〈李娥〉一則對於生死之間的溝通方式有另外一種情節的展現：

²⁰⁶ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁184。

²⁰⁷ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁12

漢建安四年二月，武陵充縣婦人李娥，年六十歲，病卒，埋於城外，已十四日。娥比舍有蔡仲，聞娥富，謂殯當有金寶，乃盜發冢求金。以斧剖棺。斧數下，娥於棺中言曰：「蔡仲！汝護我頭。」仲驚遽，便出走，會為縣吏所見，遂收治。依法，當棄市。娥兒聞母活，來迎出，將娥回去。武陵太守聞娥死復生，召見，問事狀。娥對曰：「聞謬為司命所召，到時，得遣出，過西門外，適見外兄劉博文，驚相勞問，涕泣悲哀。娥語曰：『博文！我一日誤為所召，今得遣歸，既不知道，不能獨行，為我得一伴否？又我見召在此，已十餘日，形體又為家人所葬埋，歸，當那得自出？』」博文曰：『當為問之。』即遣門卒與尸曹相問：『司命一日誤召武陵女子李娥，今得遣還，娥在此積日，尸喪，又當殯殮，當作何等得出；又女弱，獨行，豈當有伴耶？是吾外妹，幸為便安之。』」答曰：『今武陵西界，有男子李黑，亦得遣還，便可為伴。兼敕黑過娥比舍蔡仲，發出娥也。』於是娥遂得出。與博文別，博文曰：『書一封，以與兒佗。』娥遂與黑俱歸。事狀如此。」太守聞之，慨然歎曰：「天下事真不可知也。」乃表，以為：「蔡仲雖發冢為鬼神所使；雖欲無發，勢不得已，宜加寬宥。」詔書報可。太守欲驗語虛實，即遣馬吏於西界，推問李黑，得之，與黑語協。乃致博文書與佗，佗識其紙，乃是父亡時送箱中文書也。表文字猶在也，而書不可曉。乃請費長房讀之，曰：「告佗：我當從府君出案行部，當以八月八日日中時，武陵城南溝水畔頓。汝是時必往。」到期，悉將大小於城南待之。須臾果至，但聞人馬隱隱之聲，詣溝水，便聞有呼聲曰：「佗來！汝得我所寄李娥書不耶？」曰：「即得之，故來至此。」博文以次呼家中大小，久之，悲傷斷絕，曰：「死生異路，不能數得汝消息，吾亡後，兒孫乃爾許大！」良久，謂佗曰：「來春大病，與此丸藥，以塗門戶，則辟來年妖癘矣。」言訖，忽去，竟不得見其形。至來春，武陵果大病，白日皆見

鬼，唯伯文之家，鬼不敢向。費長房視藥丸，曰：「此『方相』腦也。」²⁰⁸

在李娥提出「又我見召在此，已十餘日，形體又爲家人所葬埋，歸，當那得自出？」的疑問時，其外兄伯文派遣門卒向尸曹詢問後，得到了「兼敕黑過娥比舍蔡仲，發出娥也」的回覆。在這個部分所見的生死空間的溝通，是一種直接的心念影響，鬼神可以透過直接的意念傳遞給人，影響人的作爲，而這些作爲並非全然都是正面的行爲。以〈李娥〉這則傳說而言，蔡仲發冢的行爲本身的目的是因爲心生歹念想要獲得錢財，但這樣的行爲卻是因爲尸曹命令李黑影響所致。〈顏畿〉一則中顏畿附身於引喪者及託夢傳達復生訊息，〈徐玄方女〉一則中亦透過託夢傳達復生訊息，〈李娥〉一則中則由尸曹命令李黑影響蔡仲起貪心發冢間接的傳遞，透過這些方式，聯結了生與死的空間，也把原本混沌無形的死後世界進一步具體化。

相對於其他死而復生傳說，雖然沒有這種類似的情節存在，但死而復生的行爲本身，便聯結了生與死兩個空間，而這些死而復生的人便成了傳遞訊息的一種媒介。

在這裡嘗試以依利亞德在《聖與俗—宗教的本質》一書中「聖顯」的概念去看「死而復生」的行爲，「聖顯」是指「神聖自我顯示的行動」：

宗教的歷史(從最原始的，到最高度發展的宗教)，便是建立極大量的聖顯，及無數神聖實體(sacred realities)的顯現上的。從最初步的聖顯(神聖在一些普通物質上的顯現，如石頭、木頭)，到最高度的聖顯(對基督徒而言，就是上帝在耶穌基督中的道成肉身)，這之間並沒有連續性的關係。在每一次聖顯的例子中，我們都是面對同樣的奧秘行動。在每一次聖顯的例子中，我們都是面對此世界狀態的顯現，是一個不屬於我們這個世界的實體，以一個在我們自然凡俗世界中不可或缺部分的物質，向我們顯現。

²⁰⁸ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁181。

西方宗教中初步的聖顯通常展現在一些普通物質上，而最高度的聖顯在基督教中的展現則是耶穌基督的道成肉身，由此觀念探究部分六朝死而復生傳說中的主角，則並未有類似西方宗教中透過死而復生而成神的聖顯。那些死而復生的人經由死而復生的過程，或許顯現出某種神聖，但他總還參與在當時的社會之中，看起來仍是人，只是透過了這種聖顯，有些人擁有了一些特殊的力量，如《搜神記》中的史妯，在死而復生後獲得了「一宿千里」的異能，平常生擁有了「預言雨止」的能力，死後在曲房中取得劍後復生的賀瑀則有可以役使「杜公」的能力。

六朝的死而復生傳說自然不是完全符合這類「聖顯」的概念，其中有許多傳說或以死而復生的妖異後回歸如正常人的死亡、生子等取代了擁有特殊力量的情節，但是在這種傳說中類似聖顯的情節，或可視為當時民間一種對於死而復生信仰的展現。

二、生與死之間的往返方式

在人們的認知中，生與死的世界是截然不同的對立，因此，這「未知而含糊的空間」²¹⁰便令人心所畏懼：

一個未知的領域、異質的空間、未被我們所占領的地區，仍然屬於混沌的流動、不定、未成形的樣子。藉由占領這地、尤其是居住在那裡，人們透過一個儀式性地重復宇宙創生，象徵性的將它轉化為宇宙。成「我們的世界」，首先需要「受造」，而且，所有的受造物都有其典範的模式—亦及諸神對這宇宙的創造。²¹¹

²⁰⁹ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年），頁62。

²¹⁰ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年），頁79。

²¹¹ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年），頁81。

這樣的思維展現於近代社會行爲，形成了開墾荒原土的一種征服；²¹²展現
在死而復生傳說中，死後世界形成了一種制序性的建構，在六朝的死而復生傳說
中，死後世界以一種結構性的具體模式被建構出來，雖然在各則傳說中所出現的
神靈名稱及死後所見的建築物或有不同，但大體而言，制序化的空間是各則傳說
中所共同可見的。

原始或系統宗教的思維中，宇宙大抵上均具有三個層次：天上、地上、地下，
在六朝死而復生傳說中，亦展現出這種類似的空間概念，但相對於天上的死後世
界則並非存在於地下，有時往往存在於行走可至的地上。賴雅靜於其碩士論文《六
朝志怪小說中的死後世界》中對於地上冥界和天上冥界有著深入的探討，地上冥
界的部份，其認為入冥的過程大致可以區分為兩大類：「1、是人世和冥界屬於同
一世界，僅有距離之隔，因而入冥只是一段旅途的跋涉。2、冥界屬於『另一個
世界』(他界)，因此須由特殊方法進入。」²¹³以冥界爲他界的傳說不在本論文的
討論範疇之中，但此處仍依其對於冥界的分類，將傳說中主角前往死後世界亦區
分爲地上冥界和天上冥界。天上與地上冥界中的官僚結構、審判過程與地獄的觀
念並非本節所欲論述的重點，本節所欲深入探究的部份在於，透過傳說中的主角
往返於有形的人間和對人間來說無形的冥界之間所建構出來的空間、時間概念。

人世與冥界屬於同一世界，但對於死而復生的人來講，雖然感知的主體是相
同的，但是感知的客體則有肉體與靈魂的差異性，因此，以空間的「非同質性」
²¹⁴角度看來，這兩者應當仍是截然不同的存在。透過死而復生的聖顯，傳說中的
主角自身成了一個突破點(berak)，²¹⁵能夠穿梭在這不同的空間層次中。六朝死而

²¹² 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁82。

²¹³ 賴雅靜，《六朝志怪小說中的死後世界》(政治大學中國文學研究所碩士論文，1990年7月)，頁62。

²¹⁴ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁72。

²¹⁵ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁87。

復生傳說中的主角進出冥界的過程，在傳說中有許多具體的形容，大致上可以從「人間—地上冥界」與「人間—天上冥界」兩部分進行探討。

「人間—地上冥界」的部份，可以由以下的幾條記載探究，首先，《搜神記》中〈賈偶〉一則記載賈偶在被司命發現其為被誤捉，命不該絕而遣回時：

時日暮，遂至郭外樹下宿。見一年少女獨行.....²¹⁶

離開地上冥界，是透過步行的方式。《述異記》中〈脫釧〉一則中亦有徒步前往的記載：

穎川庾某，宋孝建中遇疾亡，心下猶溫。經宿未殯，忽然而寤。說初死有兩人黑衣收縛之，驅使前行。.....²¹⁷

另外，《幽明錄》中舒禮病死後：

土地神將送詣太山。俗人謂巫師為道人，路過冥司福舍前，土地神問吏：「此是何所？」門吏曰：「道人舍也。」.....²¹⁸

此處，前往地上冥界的方式除了同樣為行走外，另外一個值得注意的部份在於，除了於地獄受苦之外，地上冥界尚有可以居住之空間：福舍。〈康阿得〉一則中對於福舍有著這樣的解釋：

復見七八十樑間瓦屋，夾道種槐，名曰「福舍」，諸佛弟子住中。福多者

²¹⁶ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁180。

²¹⁷ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁127。

²¹⁸ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁170。

上生天，福少者住此舍。²¹⁹

人間與地上冥界之間步行便可到達，亦有可居住之所，但其間距離卻往往無法估測，《幽明錄》中的〈康阿得〉一則有這樣的敘述：

說初死時，兩人扶腋，有白馬吏驅之。不知行幾里，……²²⁰

《幽明錄》中〈趙泰〉一則也有相同的敘述：

說初死時有二人乘黃馬，從兵二人，但言「捉將去」。二人扶兩腋東行，不知幾里，便見大城如錫鐵崔嵬。……²²¹

距離是無法估算的，方向則是在東方，〈石長和〉一則也指出了前往的方向：

說初死時東南行，見二人治道，恆去和五十步，長和疾行亦爾。……²²²

除了同樣以步行的方式前往地上冥界外，更直接指出方向為東南方。透過這些前往方式、方位的具體化，地上的冥界和人間似乎是重疊在一起的。《甄異傳》中對於〈張伯遠〉一則的記載，雖無法判定其為天上或地上之冥界，卻有人間與冥界重疊的情況：

沛國張伯遠，年十歲病亡。見泰山下有十餘小兒共推一大車，車高數丈，

²¹⁹ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁171。

²²⁰ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁171。

²²¹ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁179。

²²² (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁172。

伯遠亦推之。時天風暴起，揚塵，伯遠因桑枝而住。聞呼聲，便歸，遂蘇，髮中皆有沙塵。後年大，至泰山，識桑，如死時所見。²²³

張伯遠於死後和一群小兒而在泰山下推車，因桑枝而停住，其後聞呼聲因而蘇醒，其後年歲大時，到了泰山，看見那棵桑樹就如同當初死時所見。古代有人死魂歸泰山的說法，這樣的說法到六朝亦持續存在，如《搜神記》中的胡母班為泰山府君送信給河伯，蔣濟亡兒因為泰山伍伯苦不堪言而託夢其父。而在此則傳說中，十歲的張伯遠前往冥界的道路，雖然一樣是以步行的方式前往冥界，但卻是和一群小兒推車以上泰山，這種空間的距離感是更加重的。這種「小兒推車」的意象，或許包含著個人生活經驗與文化象徵的綜合想像，²²⁴傳說之後桑樹的存在的見證，則印證了冥界和人間交疊的空間。

《搜神記》中〈戴洋〉一則亦有類似的記載：

戴洋字國流，吳興長城人。年十二，病死，五日而蘇，說：「死時，天使其酒藏吏，授符籙，給吏從幡麾，將上蓬萊、崑崙、積石、太室、廬、衡等山。既而遣歸。」妙解占候，知吳將亡，託病不仕，還鄉里。行至瀨鄉，經老子祠，皆是洋昔死時所見使處，但不復見昔物耳。因問守藏應鳳曰：「去二十餘年，嘗有人乘馬東行，經老君祠而不下馬，未達橋，墜馬死者否？」鳳言有之。所問之事，多與洋同。²²⁵

此處所言應是天上冥界，戴洋於死後擔任天上之官職，沿途所見於其後看到，「皆是洋昔死時所見使處，但不復見昔物耳」。地上冥界的空間雖然和人間有

²²³ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁84。

²²⁴ 簡齊儒，〈六朝小說關於孩童死後世界之想像考索—以“小兒推車”為主線之考察〉(《中國文學研究》，2002年6月)，頁14

²²⁵ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁183。汪紹楹校注此條言「本書未見各書引作《搜神記》。本事亦見王隱《晉書》、《晉書·戴洋傳》」。

所交疊，但因為層次的不同，一般人仍然無法看見，透過「死而復生」這種聖顯的行爲，方能對這人間和冥界的空間有所突破。

《搜神記》的〈柳榮〉亦記載了「人間—天上冥界」的部份：

吳臨海松陽人柳榮，從吳相張悌至揚州。榮病死船中二日，軍士已上岸，無有埋之者。忽然大叫言：「人縛軍師！人縛軍師！」聲甚激揚，遂活。榮曰：「上天北斗門下，卒見人縛張悌，意中大愕，不覺大叫言：『何以縛軍師！』門下人怒榮，叱逐使去。榮便怖懼，口餘聲發揚耳。」其日悌即戰死。榮至晉元帝時猶存。²²⁶

從這則傳說中可以看到，柳榮於死後，先上天至北斗門下，天上冥界處於人間的上方。另外，《幽明錄》中〈牛疫〉一則²²⁷及〈曲阿人〉²²⁸，《錄異傳》中的〈烏程丘友〉²²⁹亦有關於天上冥界的記載。

前往天上冥界的方式爲何，在《幽明錄》的〈王姥〉一則中有著這樣的記載：

吳時有王姥，年九歲病死，自朝至暮復蘇。云見一老嫗，挾將飛見北斗君。有狗如獅子大，深目，伏井欄中，云：此天公狗也。²³⁰

此處，九歲王姥前往天界見北斗君的方式，竟是被依老嫗「挾將飛見北斗君」，也就是以飛行的方式飛去天上冥界，這在六朝的傳說中是相當特殊的一個記載，

《異苑》中〈章沉〉一則則記載章沈復生前和徐秋英以步行的方式回到陽間：

²²⁶ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁183。

²²⁷ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁117。

²²⁸ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁139。

²²⁹ (魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁414。

²³⁰ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁164。

云：「被錄到天曹。天曹主者是其外兄。斷理得免。……於是俱去。腳痛，疲頓殊不堪行。會日亦暮，止道側小窟，……²³¹

在天上冥界中，鬼魂有痛的知覺，也會感到疲累。由這則傳說看來，天上冥界與人間的路途，景色似與人間毫差異。從時間的角度看來，亦有日升日落的情況。《幽明錄》中〈易腳〉一則甲被主事者命令可以回去陽間時，亦有相同的腳痛情況：

晉元帝世，有甲者，衣冠族姓，暴病亡。見人將上天，詣司命，司命更推校，算歷未盡，不應枉召。甲尤腳痛，不能行，無緣得歸。……²³²

因為腳痛無法行走，因此無法回到陽間復生。

死亡的那一刻，就代表了時間的結束，人間的時間在死亡的那刻停止了，但是對於死而復生的人來說，死後到復生的這段時間卻是極為特殊的一段「時間」。伊利亞德在《聖與俗－宗教的本質》一書中提出了「神聖時間」的概念：

對宗教人而言，時間和空間一樣，既非同質的，也非連貫的。一方面，時間中有所謂神聖時間的時段，即節慶的時間（顯然大部分的節慶時間是定期的）；另一方面，凡俗時間，即日常生活中無宗教意義活動的期間，亦有其存在的價值。²³³

伊利亞德所指之神聖時間，運用到當代社會，為節慶的時間；但若嘗試將這

²³¹ (南朝宋)劉敬叔撰、范寧校點，《異苑》(北京：中華書局，1996年)，頁80。

²³² (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁135。

²³³ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁115。

種神聖時間的概念對照死而復生的傳說，在死後到復生過程中的時間與活著的時間或可視為一種「神聖時間」與「凡俗時間」的對比。

部份的死而復生傳說中死後的時間，在本質上相對於人間的時間，存在著一種混沌且緩慢的現象，如《搜神記》中〈杜錫婢〉：

晉世杜錫，字世嘏，家葬而婢誤不得出。後十餘年，開冢祔葬，而婢尚生。云：「其始如瞑目，有頃漸覺。」問之，自謂當一再宿耳。初婢埋時，年十五六。及開冢後，姿質如故，更生十五六年，嫁之有子。²³⁴

杜錫的婢女因為家葬時誤不得出，十餘年後，因開冢祔葬而被發現而復生，但是對這個婢女來說，這十餘年的時間，竟然就只像睡了一晚的時間罷了，而這段時間對她的年紀及外貌而言，也毫無影響。再如搜神記中所載東漢末年因發冢挖出的前漢宮人，再經歷了漫長的時代交替後，竟也能「平復如舊」，又如在墓中十年而復生的干寶家婢在復生後尚能言語，「平復數年後，方卒」，也就是說，死後到復生的這個階段在他們身上的時間彷彿停滯了一般。在這幾則傳說中雖不見對於冥界的記載，但是從其敘述中對於死後時間的概念卻是可以用以參照的。

《幽明錄》中的〈王志〉對於冥界的時間則有這樣的記載：

瑯邪人，姓王，名志，居錢塘。妻朱氏，以太元九年病亡，有二孤兒。王復以其年四月暴死，三日，而心下猶暖，經七日方蘇。說初死時，有二十餘人，皆烏衣，見錄。錄去到朱門白壁，狀如宮殿。吏朱衣紫帶，玄冠介幘。或所被著，悉珠玉相連結，非世中儀服。復前，見一人長大，所著衣狀如雲氣。王向叩頭，自說：「婦已亡，餘孤兒尚小，無奈何。」便流涕。此人為之動容，云：「汝命自應來，以汝孤兒，特與三年之期。」王又曰：「三年不足活兒。」左右有一人語云：「俗屍何癡？此間三年，世中是三

²³⁴ (晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(臺北：里仁書局，1980年)，頁186。

十年。」因便送出。又三十年，王果卒。²³⁵

王志於死後向主事者求情，因而得到三年的期限，冥界中這三年的期限對照人間卻是三十年，在這則傳說中，冥界的時間相對於人間，則是一種快速的流轉。

在這兩種時間中，有一個本質上的不同直接衝擊著我們，那就是：**神聖時間本質上是可以逆轉的**。在我們可以理解的範圍內，更適當地說，**它是原初的秘思性時間，臨現於此時**。²³⁶

從伊利亞德「神聖時間可逆轉」的角度觀照死而復生傳說，復活的本身其實便是一種時間逆轉的證明，那些在傳說中死而復生的人們，並不因為這段時間的死亡而有所影響，反而在經歷了死後復生的過程後，肉體仍然毫無缺損，在復活後也和一般人一樣的正常生活著，有些甚至因此擁有了異能。

以伊利亞德聖顯、神聖空間與神聖時間的概念去分析死而復生傳說，在分析上雖無法完全切合，但這樣的切入角度卻可以更明確的了解，死而復生本身其實是一種原始的信仰，在死後裁判、善惡報應的概念以及與系統化的宗教出現之前就已經存在。

²³⁵ (南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)，頁137。

²³⁶ 伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》(台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年)，頁116。

第六章 結論

本論文嘗試由母題、情節替死而復生傳說進行分類，於三、四章區分為四種主題加以論述，所得的結果大致如下：

預言復生的部分，如史妯一則，由其杖拔(折)的部份可以探討出其與喪葬習俗的一些相關性。另外，相教於西方基督教的預言復生傳說數量之多，六朝志怪中預言的傳說則多與死亡有關。預言或可視為廣義讖緯的一種演變，劉畿死而復生的傳說中的「託夢」母題，最早可追溯至讖緯未流行前的夢占，預言和託夢兩者在六朝的傳說中均以一種直接的方式告知自己死而復生一事，和讖緯、夢占的晦澀不同。

死而復生傳說有一類屬於不明原因的復生，數量非常多，常同時載於史書和志怪書中，被當成一種妖異，死而復生的主角在這些傳說中亦展現一種多元的面貌，男、女、老、少均有之，甚且還有嬰兒死而復生之事，此外，亦有和其他母題如「兒啼腹中」相結合的情況，讓傳說的內容更顯妖異。這類傳說中的人物會被發現死而復生的情況，有一部分和當時流行的發冢行為相結合，成為被發現復生的原因，透過這樣的方式以為見證，亦有強調「以之為真」的目的在其中。另外，在這類型的傳說中有一部分有「死亡—復生—復死」的敘事結構，由這樣的角度探究，則部分死而復生傳說有「導異為常」的敘事模式。崔涵一則中則結合了民間信仰的部分，在其後並有人對於其所發言論的質疑，透過信/不信、異常/正常、父(母)/子、人/鬼的二元對立，使得整則傳說饒富趣味。

命不該絕的復生部分，建立在流傳民間以久的「算」的概念上，結合了當時的方士、方術與道教的思維，衍化成樣貌較多元的復生傳說，在這一類的傳說中，也開始有了死後世界的記載，其死後世界的樣貌往往是人間的投射。角色部分，用以見證的人物增加，情節也較為複雜，部分傳說更有因陰間官吏誤捉後被發現命不該絕的情節擴展，此外，亦有著重於死後審判情節的死而復生傳說。

因情復生的部分，可以區分為男女之情、夫婦之情與母子之情三個部分。志怪中對於男女之情復生的傳說多以私相交悅為前提，相對於上層知識份子對於禮/情、情/欲之論爭，這類的傳說似乎展現出對情的一種肯定。因夫妻之情復生的傳說記載只有三則，其中兩則則以「生子」為前提，復生之妻在生子之後則又復死去，其間展現女子在婚姻中「傳宗接代」的觀念。母子之情的部分，母親則因兒子的哭嚎而復生，這是與孝順母題有所結合的死而復生傳說。因情復生的傳說中，可以顯而易見的，死而復生不再是一種妖異的展現，反而成爲一種正面情感導致的奇蹟。

第五章的部分，透過歷史與志怪的記載、佛教的死而復生傳說及死而復生傳中死後世界的時空建構，可得出以下的結論。

首先，在歷史與志怪中同被記載的死而復生傳說，正史中的篇幅、情節與角色均較爲精簡；志怪的篇幅通常較長，情節複雜且角色亦較多。兩者於傳說後的引述及評論，正史往往以人事的異常去詮解政治的不正常，志怪中反而有提出疑問的情節或語句。

佛教中的死而復生傳說部份，情節對於前四類傳說有所繼承衍化，篇幅較長，然其於敘述中所欲強調的往往爲佛教的思維，並透過死後所見審判的過程及地獄景象去傳遞「信佛教者於死後會有較好的待遇」的觀念。《洛陽伽藍記》中〈慧嶷〉一則於佛教思維的前提下進一步透過死後審判的過程強調「攝心守道」的重要性。道教則少見以死而復生傳說傳遞教義的情況，但卻有透過使人死而復生以爲宣教的吳猛、許遜教派，與基督教中透過耶穌與聖徒協助教徒死而復生的神蹟展現，有著極爲雷同的情節展現。

最後，透過佛教之外的前四類死而復生傳說中的記載，由生死之間的溝通與往返方式爲切入點，探究死而復生傳說中對於時間與空間的建構，可以發現生死之間的溝通有絕大部份夠過託夢的形式，另外，也有附身的情況，而死而復生的人自己本身則成爲一種傳遞生死之間訊息的媒介，部分死而復生的傳說可以從聖顯的角度對其進行詮解，死而復生本身可以視爲一種民間信仰的展現。另由生死

之間的交通方式探究，可以發現死而復生之人在各個空間層次穿梭，成爲這些空間的突破點。運用伊利亞德聖顯、神聖空間與神聖時間的概念去分析死而復生傳說，雖無法完全的切合，但這樣的角度卻可以更明確的理解到，死而復生是一種在死後裁判、善惡報應的概念以及與系統化的宗教出現之前就已存在的一種原始信仰。

透過上述各章節的分析探討後，大致可以得到以下的結論：

- 1、死而復生最晚在六朝時已經形成一種信仰，當時的人們相信透過對於情感、宗教信仰的堅定可以有這樣的情況產生。
- 2、自戰國秦簡中對於死而復生傳說的記載，到了六朝，開始出現結合許多母題的展現，尤其是參雜了佛教信仰的死而復生傳說，內容更是充滿了濃濃的宣教思維。
- 3、同載於正史和志怪中的死而復生傳說都以認定其妖異爲前提，但在詮解上則有不同的展現。
- 4、佛教藉著與佛教相關的死而復生傳說中主角死後所見的死後世界以宣揚教義，道教則少見這樣的傳說，只有許遜、吳猛教派有助人死而復生的傳說。強調復生前有去過陰間的傳說大致可以判定是在六朝發展出來的，透過死而復生傳說的記載，可以大致了解當時市井小民對於復生本身的矛盾及對死後世界的一種想像。

在死而復生的傳說中，透過情節、母題與故事形態學中的衍化，加上以符碼概念對各個可變項加以深入探討後，可由其間發現生/死、父/子、母/子、信/不信、理性/感性、異常/正常、儒/佛、道/佛、胡/漢、自然/名教、禮/情、父母/子女的諸多二元對立模式。由民間文學觀點的一些引入，透過母題強化或弱化的去探究這類傳說中的一些文化背景及意義，只是一種基礎的研究方法，雖說不上新潮，但還是希望這樣的研究成果可以提供一些思考的方向，以爲參考。

參考書目：

一、古籍

經：

(先秦)荀子著、梁啓雄東釋，《荀子東釋》(台北：河洛圖書出版社，1974年12月)

(清)阮元校，《十三經注疏附校勘記》(台北：大化書局，1981年)

史：

(漢)班固撰、(唐)顏師古注，《新校本漢書集注并附編二種》(台北：鼎文書局印行，1976年)

(宋)范曄撰、(唐)李賢等注，《新校本後漢書并附編十三種》(台北：鼎文書局印行，1975年)

(梁)沈約撰，《新校本宋書附索引》(台北：鼎文書局印行，1975年)

(唐)房玄齡等撰，《新校本晉書並附編六種》(台北：鼎文書局印行，1990年七版)

(唐)李延壽撰，《新校本南史附索引》(台北：鼎文書局印行，1976年)

(後晉)劉昫等撰，《新校本舊唐書附索引》(台北：鼎文書局印行，1976年)

子：

(漢)應劭撰、王利器校注，《風俗通義校注》(台北：明文書局，1982年4月)

(漢)王充著、楊保忠校箋，《論衡校箋》(河北：河北教育出版社，1999年1月)

(後魏)賈思勰撰，《齊民要術》(台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年)

(梁)宗懷著，《荆楚歲時記校注》(台北：文津出版社，1988年8月)

志怪：

(魏)曹丕等撰、鄭學弢校注，《列異傳等五種》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)

(晉)干寶撰、汪紹楹校注，《搜神記》(台北：里仁書局，1980年)

(晉)王琰撰，《冥祥記》收於周樹人(魯迅)著，《古小說鉤沈》(出版地及出版者皆不詳)

(晉)張華撰、范寧校證，《博物志校證》(台北：明文書局出版，1981年)

(晉)陶潛撰、汪紹楹校注，《搜神後記》(北京：中華書局，1988年1月)

(晉)葛洪，《神仙傳》收於《文津閣四庫全書(353)》(北京：商務印書館，2005年)

(南朝宋)劉義慶撰、鄭晚晴輯注，《幽明錄》(北京：文化藝術出版社，1988年12月)

(南朝宋)劉敬叔撰、范寧校點，《異苑》(北京：中華書局，1996年)

(北齊)陽松玠撰，《談藪》(北京：中華書局，1996年)

其他：

(漢)董仲舒著、鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋》(石家莊：河北人民出版社，2005年5月)

(北魏)楊銜之著、周振甫譯注，《洛陽伽藍記譯注》(南京：江蘇教育出版社，2005年11月)

(宋)李昉等奉敕撰，《太平御覽》(台北：新興書局印行，1959年)

(元)程瑞學撰，《春秋三傳辯疑》(台北：商務印書館印行，1971年)

(元)馬端臨撰，《文獻通考》(台北：新興書局印行，1958年)

(明)馮夢龍著、國立政治大學古典研究中心主編，《情史類略》(台北，天一出版社，1985年)

(明)曹學佺撰，《蜀中名勝記》(上海：商務印書館印行，1937年)

(唐)劉知幾著，《史通通釋》(台北：中華書局印行，1981年)

(清)覺羅石麟等監修、(清)儲大文等編纂，《山西通志》收於《景印文淵閣四庫全書》(台北：臺灣商務，1983年)

(清)邁柱等監修、(清)夏力恕等編纂，《湖廣通志》收於《景印文淵閣四庫全書》第531冊(臺北：臺灣商務，1983年)

(清)毛奇齡撰，《易小帖》收於《景印文淵閣四庫全書》(台北：臺灣商務，1983年)

(清)河間紀曉嵐著，《閱微草堂筆記》(台北：大中國圖書公司印行，1974年)

(清)王肯堂，《胤產全書》，收於《續修四庫全書》(上海：上海古籍 1995年)

二、專書：

程薈，《中國民間傳說》(杭州：浙江教育出版社，1989年7月)

王秋桂編，《中國民間傳說論集》(台北：聯經出版事業公司，1980年8月)

王國良，《魏晉南北朝志怪小說研究》，(台北：文史哲出版社，1984年7月)

劉永濂譯注，《中國志怪小說選釋》(北京：寶文唐書店，1990年10月)

呂錫琛著，《道家、方士與王朝政治》(長沙：湖南出版社，1991年12月)

洪丕謨、姜玉珍著，《中國古代算命術(增補本)》(上海：人民出版社，1992年12月)

俞汝捷，《仙鬼妖人-志怪傳奇新論》(北京：中國工人出版社，1992年9月)

譚達先，《中國傳說概述》(台北：貫雅文化事業有限公司，1993年6月)

趙輝著，《六朝社會文化心態》(台北：文津出版社，1996年1月)

洪順隆，《抒情與敘事》(台北：黎明文化，1998年)

方立天，《中國佛教與傳統文化》(上海：上海人民出版社 1998年5月)

萬建忠著，《中國歷代葬禮》(北京：北京圖書館出版社，1998年9月)

胡新生著，《中國古代巫術》(濟南：山東人民出版社，1999年8月)

易玄著，《讖緯神學與古代社會預言》(成都：巴蜀書社出版印行，1999年9月)

王子今，《中國盜墓史-一種社會現象的文化考察》(北京：中國廣播電視出版社，2000年1月)

張慶民著，《魏晉南北朝志怪小說通論》(北京：首都師範大學出版社出版發行，2000年12月)

李學勤著，《簡帛佚籍與學術史》(南昌：江西教育，2001年)

郭春梅、張慶捷著，《世俗迷信與中國社會》（北京：宗教文化出版社，2001年5月）

呂友仁譯注，《周禮譯注》（鄭州：中州古籍出版社，2004年6月）

劉苑如撰，《身體·性別·階級：六朝志怪的常異論述與小說美學》（台北：中研院文哲所，2004年12月）

朱大渭、劉馳、梁滿倉、陳勇著，《魏晉南北朝社會生活史》（北京：中國社會出版社，2005年1月）

龔韻蘅，《兩漢靈冥世界觀》（台北，文津出版社，2006年4月）

葛曉音主編，《漢魏六朝文學與宗教》（上海：上海古籍出版社，2005年9月）

鍾敬文主編、蕭放副主編、郭必恒等著，《中國民俗史(漢魏卷)》（北京：人民出版社出版發行，2008年3月）

胡萬川編著，《台灣民間故事類型（含母題索引）》（台北：里仁書局，2008年11月）

魯迅，《中國小說史略》（北京：北京大學出版社，2009年10月）

胡萬川著，《胡萬川文集（1）真實與想像—神話傳說探微》（台北：里仁書局，2010年10月）

三、翻譯專書：

[日]柳田國男著、連湘譯《傳說論》（北京：中國民間文藝出版社，1987年）

葉舒寵編選，《結構主義神話學》（西安：陝西大學出版社出版，1988年10月）

[俄]普羅普著、賈放譯，《故事形態學》（北京：中華書局，2006年）

[日]內田道夫編、李慶譯，《中國小說世界》（上海，上海古籍出版社，1992年7月）

John Bowker 著，商戈令譯，《死亡的意義》（台北：正中書局出版，1993年），頁

伊利亞德著、楊素娥譯、胡國楨校閱，《聖與俗：宗教的本質》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年）

默西亞·埃里亞德著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》卷一(台北：城邦文化事業股份有限公司發行，2001年)

Peter Brooker 著，王志弘、李根方譯《文化理論詞彙(第二版)》(台北：巨流圖書公司，2003年)

[日]小林正美著、王皓月譯，《中國的道教》(濟南：齊魯書社，2010年1月，)

四、碩博士論文：

劉苑如，《搜神記暨搜神後記研究-從觀念世界與敘事結構考察》(國立政治大學中文研究所碩士論文，1990年7月)

賴雅靜，《六朝志怪小說中的死後世界》(政治大學中國文學研究所碩士論文，1990年7月)

黃君綺，《「死而復生」神話意涵之研究》(國立中央大學中文研究所碩士論文，2006年6月)

謝明勳，《六朝志怪小說他界觀研究》(中國文化大學博士學位論文，1992年6月)

譚遠琴，《六朝志怪復生故事研究》(國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士班，2009年6月)

薛惠琪著，《六朝佛教志怪小說研究》(台北：文津出版社有限公司，1995年)

張億平，《魏晉南北朝民間信仰》(國立台灣大學，2001年)

五、期刊

前野直彬，〈冥界遊行〉，收於《中國古典小說研究專集4》(台北：聯經出版事業公司印行，1982年)，頁1。

簡齊儒，〈六朝小說關於孩童死後世界之想像考索—以「小兒推車」為主線之考察〉(《中國文學研究》，2002年6月)，頁39。

柳秀英，〈左傳的神鬼觀〉(《美和技術學院學報》，2002年第20期)，頁25。

楊雅麗，〈「桃菀」考辨〉(《辭書研究》，2002年)，頁145。

陳佩鈴，〈《洛陽伽藍記》中靈異故事類型之探悉〉(《東方人文學誌》第 4 卷第 3 期，2005 年 9 月)，頁 67。

梁莉，〈《搜神記》中的『死而復生』故事及其對後世文學的影響〉(《文教資料》2005 年第 31 期)，頁 130。

林麗真，〈六朝志怪故事中的形神生滅觀〉(《歷史月刊》第 219 期，2006 年 4 月)，頁 121。

魏曉虹、姚曉黎，〈中國古代文學中死而復生故事的主題學分析〉(《山西大學學報》，2006 年 11 月)，頁 104。

王晶波，〈敦煌文學中的死而復生故事及其內涵〉(《甘肅社會科學》，2009 年 2 月)，頁 95。

說明：參考書目排列原則，古籍部份依時代順序，其他部份則分類後則依出版時間排列。

