

# 行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

## 身體、權力與認同：中國文化中『身體』的實際與虛構-- 從卜算、堪輿與鬼神看宋人的身體 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：整合型  
計畫編號：NSC 96-2411-H-004-010-  
執行期間：96年08月01日至97年07月31日  
執行單位：國立政治大學歷史學系

計畫主持人：劉祥光

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：姚政志

報告附件：出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 97年12月27日

# 宋代的假冒之鬼

劉祥光

政治大學歷史系

唐宋變革期的重要性是稍知中國史都有的常識。宋代發生的一個重要變化就是人口增長在北宋大觀年間（1107-1110）首度突破一億。這個事實的背後寓意重大。一方面，這表示糧食增產的幅度頗大，足以養活上升中的人口；另一方面也反映出那個社會的醫藥衛生有相當的改善，有效地減少人口死亡率。<sup>1</sup>

在此同時，宋代社會也出現了一種「養生」意識。大家都同意，一個國家無論經濟如何發達，社會如何富庶，百姓之中總有一群人處於邊緣，經濟上居弱勢，遑論災荒來襲時受影響的人更多。宋代社會亦然，即使是在張擇端的筆下，描寫城市繁華生活的《清明上河圖》中，也可見到乞丐。因此從北宋中葉開始，出現了安置鰥、寡、孤、獨者的居養院，收養嬰兒的嬰兒局、慈幼局、舉子倉；貧病者則有安濟坊、濟養院等機構收置。某些地方也設置平價藥局，提供百姓醫藥之需。這些機構有的是由中央政府出面建置，有的是地方政府的措置。遇災荒發生，政府除開放常平倉、糧倉外，尚有以工代賑、鬻祠部度牒等救濟措施。不僅如此，現有的證據也顯示，每當災荒發生，地方上總有些富戶投入濟助的行列。宋代開始的宗族內聚，建立族產是聚族方法之一，族產用以濟助族人，然而不少情況下，濟助範圍亦及鄰近地區之民。佛教寺院平時即推動濟助措施，遇有災荒更積極參與賑災。<sup>2</sup>中央政府的政策及各地方政府的濟助機構能否持續，佛教寺院、地方

---

本文曾獲國科會補助。撰寫期間蒙××××、××××、××××等教授之建議，受益良多。復得××××等先生協助找尋資料。在此謹誌謝忱。

<sup>1</sup> 宋代人口超過一億之說，見何炳棣，〈宋金時中國人口總數的估計〉，收入其《明初以降人口及其相關問題，1368-1958》，葛劍雄譯（北京：三聯書店，2000），356-375。大澤正昭指出，宋代糧食增產的原因在於大規模開發水利田（如圩田、圍田等），引進占城稻與一年二作制的形成，以及農業技術的進步。見其《唐宋變革期農業社會史研究》（東京：汲古書院，1996），236-249。亦見李伯重，〈有無「13、14世紀的轉折」？宋末至明初江南農業的變化〉，收入其《多視角看江南經濟史（1250-1850）》（北京：三聯書店，2003），21-96。有關宋代醫藥知識的擴散，有學者指出，北宋朝廷編印許多醫書、醫方，試圖提昇百姓醫藥衛生知識，減少巫覡在醫治疾疫方面的影響力。此外，由於印刷術的普及，私家印行的醫書流通更多。見 TJ Heinrichs, “The Mdicial Transformation of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960-1279 C.E.)” (Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2003), 101-129。另見陳元朋，〈兩宋的「尚醫士人」與「儒醫」：兼論其在金元的流變〉（台北：國立台灣大學出版委員會，1997）一書。

<sup>2</sup> 有關宋代濟助措施的研究甚多，略見金中樞，〈宋代幾種社會福利制度：居養院、安濟坊、漏澤園〉，《新亞學術年刊》，10期（1968），127-169；王德毅，〈宋代的養老與慈幼〉，收入宋史座談會編，《宋史研究集》（台北：中華叢書編委會，1971），399-428；王德毅，〈宋代災荒的救濟政策〉（台北：中國學術著作獎助委員會，1970）；林文勛，〈宋代富民與災荒救濟〉，《思想戰線》卷30期6（2004），96-102；祁志浩，〈宋朝「富民」與鄉村慈善活動〉，收入林文勛編，《中國古代「富民」階層研究》（昆明：雲南大學出版社，2008），224-237；Linda Walton, “Charitable Estates as an Aspect of Statecraft in Southern Sung China,” 收入 Robert P. Hymes and Conrad Shirokauer, eds., *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), 255-279；黃敏枝，〈宋代佛教事業經濟史論文集〉（台北：學

富室及大族的救濟行動幅度到底有多廣，多普遍，也許是個問題。然而將上述的政策、機構、行動等放在一起看，可以說宋代對於「養生送死」方面的「養生」意識極為突出，尤其是對「救貧」、「救死」的意識很明顯。也就是說，比起前朝，整體而言，宋代的養生意識之顯著的確是個特色。

然而仔細一想，宋代人口大增的背後，宋人同時也須面對死亡的問題。如果宋人養生意識的高漲，那麼他們「送死」的態度，相較於前代，是否有所轉變？我認為宋代眾多的鬼故事可以反映他們送死的態度，或說從宋代的鬼故事，能夠見到當時葬喪文化的某些側面。讓我們就從鬼故事談起。

中國過去留下不少鬼故事，有一類的鬼可稱假冒之鬼，即假冒他人之魂的鬼。早在東漢（25-220）應劭的《風俗通義》中就有這樣一則。內容節引如下：

陳國張漢直，到南陽從京兆尹延叔堅讀《左氏傳》，行後數月，鬼物持其女弟言：「我病死喪在陌上，常苦飢寒，操一量不借，掛屋後楮上，傅子方送我五百錢，在北墉中，皆亡取之。又買李幼一頭牛，本券在書篋中。」往求索之，悉如其言。婦尚不知有此妹，新從婿家來，非其所及。家人哀傷，益以為審。父母諸弟，衰經到來迎喪，去精舍數里，遇漢直與諸生十餘人相隨，漢直顧見其家，怪其如此。家見漢直，謂其鬼也，惆悵良久。漢直乃前為父拜，說其本末，且悲且喜。<sup>3</sup>

故事中的假冒之鬼偽裝成張漢直，附身於漢直的妹妹身上。現存宋代的鬼故事中，也有這類故事。如蘇軾（1037-1101）的《東坡志林》就有這麼一則：有位男子將遠行，欲知其妻是否真心待他，便把金釵藏於壁中，卻忘了告訴她。男子出門旋即得病，似乎不久人世，遂將此事告知僕從。然而後來卻病癒。某天，其妻忽然聽到丈夫的聲音，說：我已經死了。如不信，我把金釵藏在某處，可去取出。其妻得金釵後，便發喪。之後待男子真返家，其妻倒以為見了鬼。<sup>4</sup>

比較這兩則故事，其中有相似之處。其一，故事中的鬼都偽裝成他人；其二，被偽裝的人其實未死；其三，兩則故事中的家人都為死者發喪。

從中國歷史上留下為數甚鉅的鬼故事看來，過去有些人喜歡聽鬼故事，就如同某些現代人喜歡看鬼電影。除了娛樂的興味，鬼故事是否還一些寓意？也就是說，如果鬼故事是說給人聽的，驚悚之餘，是否可能某些含意在故事之外？

以神鬼故事為研究宋代社會、信仰的著作近二十年來頗有一些。如以新近出版者往前列舉，則有 Alister David Inglis 的《洪邁『夷堅志』研究》。作者試圖以《夷堅志》中的故事說明，儘管該書作者洪邁（1123-1202）未真正表明寫作該書的動機，但經過作者交叉比對資料，認為洪邁有意藉此保存一些不會記載於正

---

生書局，1989），413-436。

<sup>3</sup> 應劭，《風俗通義》，王利器註（台北：漢京文化，1983），卷9，〈世間多有亡人魄持其家語聲氣，所說良是〉，409。

<sup>4</sup> 蘇軾，《東坡志林》（北京：中華書局，1983），卷2，〈辯附語〉，47。

史中的人和事，特別是宋金戰爭裡戰死的忠魂。<sup>5</sup>王章偉的《在國家與社會之間：宋代巫覡信仰》與劉黎明的《宋代民間巫術研究》利用一些驅鬼、作法等故事研究長久以來在中國古代民間裡有一席之地之巫覡在宋代社會的活動情形。<sup>6</sup>萬志英（Richard von Glahn）在其《左道：中國宗教文化裡的神與鬼》中利用筆記小說的記載，研究民間信仰裡的五通／五顯由可怕、反覆無常的惡鬼演變成在江南受眾人崇祀的神祇的精密過程。<sup>7</sup>賈二強在《唐宋民間信仰》中也利用宋代志怪小說研究唐宋民間信仰的類型及其變遷。<sup>8</sup>韓明士（Robert P. Hymes）的《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》以江西華蓋信仰為主，討論南宋道教與民間信仰的改變，並論及宋代以降人神間關係。由於洪邁是江西人，《夷堅志》中有關江西的民間信仰自然在作者引用之列。<sup>9</sup>Edward L. Davis 的《宋代的社會和超自然現象》是本討論宋代民間宗教信仰的著作，研究佛道僧侶、佛道法師與與巫在民間宗教儀式的地位，其中大量徵引《夷堅志》裡的故事用以分析說明其變化。<sup>10</sup>韓森（Valerie Hansen）的《變遷之神：南宋時期的民間信仰》也是本論述南宋民間信仰的專著，作者利用部分《夷堅志》中所收錄的故事討論信仰的變化。<sup>11</sup>沈宗憲的《宋代民間幽冥世界觀》大量採用筆記小說裡的鬼怪故事，列舉各種神、鬼、仙，描述人鬼關係及宋代死後世界的想像。<sup>12</sup>至於近二十年來研究宋代民間信仰的期刊論文與論文集，則已多至不勝枚舉的地步。<sup>13</sup>從以上簡略乃至挂一漏萬的敘述中，不難看出宋代的鬼怪故事是那個社會的一個折射，只要研究者細心分析，那些素材足資反映出某些社會現實。本文以下即從更多的鬼故事開始探討。

## 一、假冒之鬼

宋代假冒之鬼的故事不僅上述一則。蔡絛（約死於 1150）的《鐵圍山叢談》中也記載這樣的鬼。其友任宗堯係名族之後，於北宋徽宗大觀（1107-1110）末

---

<sup>5</sup> Alister David Inglis, *Hong Mai's Record of the Listener and its Song Dynasty Context* (Albany: State University Press, 2006).

<sup>6</sup> 王章偉，《在國家與社會之間：宋代巫覡信仰》（香港：中華書局，2005）；劉黎明，《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004）。

<sup>7</sup> Richard von Glahn, *The Sinister Way: the Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley: University of California Press, 2004).

<sup>8</sup> 賈二強，《唐宋民間信仰》（福州：福建人民出版社，2002）。

<sup>9</sup> Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002). 中譯本：韓明士，《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，皮慶生譯（南京：江蘇人民出版社，2007）。

<sup>10</sup> Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

<sup>11</sup> Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990). 中譯本：韓森，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》，包偉民譯（杭州：浙江大學出版社，1999）。

<sup>12</sup> 沈宗憲，《宋代民間幽冥世界觀》（台北：商鼎文化出版社，1993）。

<sup>13</sup> 僅在 1995 年的統計就已非常可觀，其後的成長更使人望而生畏。見 Stephen F. Teiser, "Popular Religion," *Journal of Asian Studies* 54:2 (1995): 378-395.

年隨尚書王寧、中書舍人張邦昌（1081-1127）出使高麗，由四明（今寧波）出洋。不到十天，四明忽聞其船半途沉沒，消息傳來，眾人皆感悲痛。宗堯行前，將自己一向喜好的琴與書寄於故舊家中。沉船消息傳出後，其故舊痛惜難過不已。某天家中女奴忽然暴病不省，被宗堯附身而說道，自己原想藉此行求得尺寸之賞，未料葬身魚腹。於是便交待他所寄放的百物，區處明白，其中一部分轉給這位故舊。老友聞言大驚，爲之「奠哭」。次日，此事傳遍四明，都認爲船難的傳聞屬實。其後出使者自高麗回四明，全都無恙。宗堯的老朋友看到他後，懼喜竊笑異於平常。宗堯進而問他緣由。故友把事情和盤托出，才知道是被「黠鬼所侮」。<sup>14</sup>

類似的例子也見於張知甫（1065-1147）的《可書》。故事的大概是，有一種胡紡者，能用符水替人治病。宜興縣有一士大夫到遠地任官。某天，其妻被鬼附身。家人問鬼何以來此。鬼說，他在那位官員任內被打拷致死，所以來求功德追祭。其家人就寫書問那位官人。他回信說無此事。胡紡聞訊，便到他家取該信以示鬼。那鬼看了，號哭三聲，慚惶而退。<sup>15</sup>這則故事中的鬼假冒本人不成，未能得到追祭。

以上幾則故事中的鬼冒名出現，顯然有所求。求什麼？看來是求一個儀式，即喪禮。也就是說，這些假冒之鬼似乎未經發喪這道儀式，因而仍然四處游蕩。這樣的故事在南宋洪邁的《夷堅志》也有一些。以下舉出數則。

〈竇氏妾父〉：北宋靖康年間（1126）徐州人竇松邁買一妾，來自於滑州。不久，金兵南下，該妾因父母音訊相隔，憂心至極，幾乎廢寢忘食。某天她突然僵仆於地，狀似被附身。然後說，他是此妾的父親。遭逢兵亂，全家被賊所害，遊魂無所歸。想要向女兒要祭食，但神明不許，守在竇氏之門年餘。後因土地神憐憫，才得入門。竇氏承諾要其女爲他作佛事並備食祭祀。許諾之後，那婢妾便蘇醒。竇氏遵守承諾，私下和那鬼約定，不讓婢妾得知此事。又過了一年，婢妾之父自鄉里來，表示並未遭害。<sup>16</sup>在這則故事中，那名鬼要的是有所歸，而以祭祀的形式出之，而那主人答應作佛事。

〈詹小哥〉：撫州南門黃柑路居民詹六、詹七以轉賣縑帛爲生。其季弟稱小哥，嘗賭博欠債，畏其兄箠責，獨自溜至他處，久而不返。其母思之心切，而且夢中所見及占卜的結果都不祥，以爲已死。中元盂蘭盆節前夕，詹家備妥紙錢焚燒。黃昏時刻，若有人在外歎息，母親說小哥真死了，現在前來告知。於是取了一捆冥紙，拜說如是我兒，就把這錢拉出，才能確定是他，也才能替他辦陰間的事務。一會兒，陰風肅肅，有一人形探出，把紙錢拉出。小哥之母與其兄痛哭失

<sup>14</sup> 蔡條，《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1983），卷4，66。

<sup>15</sup> 張知甫，《可書》（北京：中華書局，2002），〈崇詐人〉，418。胡紡於宣和四年（1122）任杭州府富陽縣令，紹興十一年總領淮東軍馬錢糧，見《咸淳臨安志》，卷38，〈山川十七·富陽縣〉，3698；徐松輯，《宋會要輯稿》，〈職官四十一·總領所〉，43。本條自《中央研究院歷史語言研究所漢籍文獻資料庫》檢出。

<sup>16</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷3，〈竇氏妾父〉，收入其《夷堅志》，4冊（北京：中華書局，1981；台北影印版：明文書局，1983），205-206。

聲，立刻請僧人誦經超度，不再盼望他會回來。數月之後，小哥返家，大哥一見，就說是鬼，取刀要把他趕走。二哥連忙攔住，並稍探前去確認，問小哥生死。小哥說，當時怕被責打，所以跑去宜黃受雇，並未死去。這才知道幾個月前發生的事情是被鬼騙了。<sup>17</sup>

中元盂蘭盆節係佛教節日，每年陰曆七月十五舉行。南宋初年孟元老的《東京夢華錄》中對北宋開封的中元節如是記載：「中元節……以竹竿斫成三腳，高三五尺，上織燈窩之狀，謂之盂蘭盆，掛搭衣服冥錢在上焚之。」另據元初吳自牧的《夢梁錄》記載南宋後期臨安，中元節時「諸宮觀設普渡醮，與士庶祭拔。宗親貴家有力者，于家設醮飯僧薦悼，或拔孤魂。」<sup>18</sup>詹家雖在撫州，但他們在中元節的所做所為和大城市頗有相似之處。詹家準備冥紙，大概是要在盂蘭盆上焚燒。詹母在假冒之鬼出現後，立刻請僧人誦經，極有可能是他們「于家設醮飯僧薦悼，或拔孤魂」。這名假冒之鬼在中元節出現，明顯地是求超度。換言之，超度是讓他有所歸。

〈季元衡妾〉：南壽縉雲人季元衡（1135 進士），登進士後調台州教授，將前往建康拜見知府。然其家有侍妾，每恨元衡之妻不相容，常欲自盡。元衡出發前告知其妻，表示他走後，萬勿體罰其妾。若有不測，很費周章。如實無法相容，等侍妾契約期滿，要她走不是難事。其妻向他保證絕不會撻楚其妾。數日後元衡抵建康，行李亦解下，忽聽耳邊如有啾啾聲，聲如其妾，卻不見人。問是誰，泣訴說，季氏方出門，她就挨打，已上吊自盡了。元衡聽後欲回家探視，但人已到此；想不信，又於心不忍。姑且遣僕人回家查看，也可為家人作牒，辦理喪葬費用。其後僕人自家裡返回，說家裡無事，自己到家時，該侍妾還拿飯給他食用。元衡說，難道是妄鬼假冒侍妾來騙人？當晚那鬼又來，元衡正色責備問是何方妖厲，竟敢行騙？不快走，就請人作法抓妳。那鬼承認自己的確不是侍妾，因季氏剛上路時，常無故生疑心，所以乘隙作假。她只想從季氏處得到幾卷佛經，燒一些冥紙之類，就會離開。於是元衡照其所說去做。<sup>19</sup>

在這則故事中，假冒之鬼所要的是「數卷佛經」。換言之，請僧人誦念佛經，也能超度亡者，使其有所歸。從以上的故事裡可看出，超度是喪禮中一項不可或缺的程續，有了這道程續，亡者才能安然離開人世。

## 二、求有所歸

自春秋戰國以來，中國人相信人死後其魂不會留在人間，而往另一個世界

<sup>17</sup> 洪邁，《夷堅丁志》，卷 15，〈詹小哥〉，664-665。

<sup>18</sup> 孟元老，《東京夢華錄》，鄧之誠注（台北：漢京文化，1984），卷 8，〈中元節〉，211-212。吳自牧，《夢梁錄》（上海：古典文學，1956；台北：大立出版社景印本，1980），卷 4，〈解制日〉，160。有關中元節的歷史，見太史文（Stephen F. Teiser），《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，侯旭東譯（杭州：浙江大學出版社，1999），23-99。然而有學者證明中元節是中土節日，佛教受了道教的影響，才有盂蘭盆節，見蕭登福，《道教與佛教》（台北：東大，1995），第六章，〈道教中元節對佛教《盂蘭盆經》及目連傳說的影響〉，231-293。

<sup>19</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷 17，〈季元衡妾〉，頁 1706-1707。

去。近半個世紀以來，地下出土的墓葬文物讓我們能一窺漢代人對於死後世界的想像。蒲慕州分析漢代文獻及各類漢墓中的出土文物，認為漢人對死後世界的想像大體和生前差不多，只是加進了不少誇大的期望，希望死者在另一個世界活得更好。然而對死後世界的快樂、無慮的想像背後，去存在著他們的焦慮。由於死後世界的政治社會組織和生前一樣，那些生前為中下階層者，死後對地下的統治者仍有交賦稅、服勞役的義務，而且也有可能犯過，受牢獄之災。因此漢人發明了各種隨葬品，一方面替死者解決這類問題，另一方面也保護生者，讓死者不會回到人間向生者求取援助。換句話說，儘管當時人對於親人的離去悲痛萬分，但他們也認為生死異路，死者不該回來干擾生者。換言之，漢代人對於死者和死亡仍抱著拒斥的態度，認為生死之間有條不可跨越的界線。<sup>20</sup>

這樣的看法即使在後來的佛教傳入與道教出現後也沒有多大改變。例如，北宋陳泊（?-1049）官至三司副使，死後常附身於某人身上處理家事。當時的三司使是薛向。薛對泊之子說，如果泊再附身，希望告知一聲。有天夜裡二更，陳家通知說，陳又附在某人身上。薛立刻前去，才到廳上，泊就請薛入內。薛問說，以陳泊平生為人處事，可享高壽，登大位。何以仍附身於人？泊回說，冒犯上帝和不孝的人才會受如此懲罰。薛問他平生未嘗冒犯上帝，也未有不孝之事，為什麼會受罰？泊答說，他不曾冒犯上帝，但祖先卻三世不葬。<sup>21</sup>這個故事明顯地透露出附身於人是不名譽的事。也就是說，宋人一樣認為人死後就應該到另一個世界去，留在人間是不對的。不僅如此，不葬祖先屬大不孝。

前述幾則故事中的鬼顯然跨越陽世與冥間兩途的界線，尚留在人間干擾生者。他們所以假冒他人，是因為無所歸。而無所歸的原因，是他們去不了另一個世界。去不了的原因，主要是因未獲「超度」。然而不僅是這些假冒之鬼未受超度而留在人間，一般人未被超度同樣去不了另一個世界。下面這則故事便可說明。

〈阮公明〉：臨安府於潛縣士人阮公明入太學為生員，其人平生不拘小節。一天往臨平鎮娶婦，因醉酒持竹篙誤擊水手落水致死。當地廂兵將他交付仁和縣獄。按法應是誤傷，罪不至死，卻因繫獄過久而亡故。十年後，同舍生王質

（1135-1189，1160進士）自外州教授受代於中都，晚在旅店休息，一僕人持名刺來，說是阮上舍拜訪。王視其名，是公明。二人相見，悲喜交集，且敘舊暢談，又到酒肆共飲。酒過數行，公明說他墮鬼籍已久，然天年未盡，陰間官員不收，而被拘管於城隍神處；白天可外出，晚上被關在吳山枯井中。像他那樣的鬼，在城裡甚多，每到黃昏之際，城裡凡是繫黃裹肚，低頭匍匐而走的人，就是鬼。公明也回頭指其僕，表示他也是鬼。這些人隨其貴賤，各司其職，和人間一樣，不足為異。公明喝完酒便辭去，行前握著王質的手說，我還必須留在此處十年，尚未能轉世。有勞寫封信告訴我的父親，請他修水陸道場，我可以減去六七年的時限。請不要忘記。公明長揖後就消逝不見。次日，王寫信告知其父，但未被採信。

<sup>20</sup> 見蒲慕州，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》（台北：聯經，1993），205-225；蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（台北：麥田出版，2004），206-225。

<sup>21</sup> 范鎮，《東齋記事》（北京：中華書局，1980），卷5，41。

他便自掏腰包，辦佛教道場儀式。此後公明未再出現。<sup>22</sup>

這位倒楣的太學生死於獄中，未被超度，因此其魂要求舊日同學轉請其父舉行水陸道場，讓他得以超度。水陸道場是佛教的超度儀式，又稱為水陸法會、水陸大會、水陸大齋或水陸供齋。水陸道場不止能渡個人，更可超度眾生。下面這則故事即可說明。

〈滄浪亭〉：姑蘇城中滄浪亭本是蘇舜欽（1008-1054）的宅第，後為韓咸安所有。金人南侵，當地人避入該宅的後花園，皆死於池中。後來住進此宅之人多不安寧。韓氏遷入後，每逢月夜，必見數百人出沒池上，有的是僧人，有的是道士，有的是婦人，有的是商人，呼喚雜遝良久，一定哀歎後才止息。某晚，守夜老卒方寢，就被數十人抬走。該卒是陝西人，向有膽勇，知道這些人是鬼，快被抬入池時，很正經地對那些說，他們這些人死於此處多年。他會去和主人商量，把他們的骸骨都取出來，改葬高處，並作佛事解救。他們不要再留滯此池，害到一般人，這樣如何？那些鬼愧謝說極好，便放了他，逕自入池。第二天守卒告訴主人，主人即令十部車來把池水汲乾，掘出污泥，撿拾朽骨，以大竹籬盛裝。前後裝滿了八個，一同置入大棺中，準備要埋葬。當天晚上，有一男子將老卒引入竹叢，對他說其他的人都要走了，但他還有兩臂在池中，希望能幫忙找到。於是遣人在該處找到其臂，才將大棺葬在城東，並在靈巖寺舉行水陸齋。此後宅中不再有怪事發生。<sup>23</sup>

水陸道場是佛教中「施餓鬼會」之一，用以救拔諸鬼。<sup>24</sup>因此除了超度死者外，也會招遊魂前來饗齋。以下這則故事可為說明。

〈楊漢傑〉：楊籌字漢傑，曾任光化軍、眉州、棣州、南劍州知州，年八十四卒。他少年時遇叔父病危，往別州求醫，因夜歸走錯路而迷途。適逢暴風雨，無法前行，暫於路邊休息。當時鄉人設無遮大會（即水陸道場），楊籌見鬼物數百，或身上長翅，或頭上長角，獸首人身，千態萬狀。每鬼皆手執一火炬。有聲若鐘磬者，有聲若蚊蚋者，相呼而過，似前去法會，相離甚近。突然有聲大叫：知郡（指楊籌）在此，大家應避走。於是鬼物立刻遠取別路而去。<sup>25</sup>

類似故事在《夷堅志》中另有三則。其一是〈施三嫂〉，大意是說已故的施三嫂利用前往一位知州辦水陸道場的機會，來向一位生前欠前的債務人取債。其二是〈張主簿墓僕〉，大意是一位稱胡三者在淳熙十三年（1186）八月某日因採菱角而夜歸，半途遇一群前去水陸道場的野鬼，誤認胡三也是鬼，共邀前去。但胡三拒絕，卻被縛於樹上痛毆至昏迷。其三是〈鬼迎斛盤〉，大意是說，慶元四年（1198）四月某夜，鄱陽城內永寧寺大殿舉行水陸道場，寺前居民聽到男女相喚之聲。至齋食畢，眾僧鳴鑪擊鼓，奉斛出三門，而之前所聽到的語聲頓息。等

<sup>22</sup> 洪邁，《夷堅支丁》，卷3，〈阮公明〉，988。

<sup>23</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷17，〈滄浪亭〉，331。

<sup>24</sup> 見慈怡編，《佛光大辭典》，4冊（高雄：佛光出版社，1989），〈水陸會〉，1489。

<sup>25</sup> 章炳文，《搜神秘覽》，卷下，收入上海師範大學古籍整理研究所編，《全宋筆記》，三編，冊3（鄭州：大象出版社，2008），161。



僧人過了慶善橋，則又嘈嘈雜雜。那些聲音隨至城外江邊，僧人將齋食拋散盡後，才恢復寂靜。〈鬼迎斛盤〉中所說佛門施食的程序和宋初天台僧人遵式(964-1032)寫的〈施食法式〉所言甚近，可見水陸道場儀式在宋代流佈已廣。<sup>26</sup>但是那些遊魂並未被超度。如須被超度，他們的名字必須在其中。以下這則故事可為證明。

〈吳旺訴冤〉：紹興十五年(1145)，陳祖安任吳縣縣令，其甥女陸氏因被鬼附身而病困。陳請道士作法考治，那鬼卻說，他在陰間含冤，近二十年不得申訴，所以來此告冤。陳問其故，他表明自己是吳旺，以賣繩索為生。有次和同鄉人蔡生一起飲酒，沿河夜歸。蔡因酒醉墜河溺死。巡夜的守卒恰巧看到，懷疑是他推入河，將之解送府裡。他在獄中被拷訊，只得自誣。法官判他死刑，被杖死於雍熙寺前的石塔下。於是他把判官、獄卒及行刑人的姓名都告訴陳。他並向陳言求辦一場水陸道場，讓他可投胎。陳表示水陸道場耗費極大，非他之力可辦。吳說，只須要在一般的水陸道場中加入他的名字，再令人到石塔前密呼吳旺，這樣他就可以託生。次年，恰逢王葆(1098-1167, 1124 進士)前往楓橋作水陸齋，陳祖安自掏俸錢為吳旺設牌位。<sup>27</sup>

然而在宋代，並非只有佛教的水陸道場才能超度死者，道教的黃籙齋也是超度儀式。下面這則故事就是黃籙齋醮超度死者的經過。

〈王燮薦橋宅〉：邢孝陽為太尉，南宋初年，家住湖州德清縣。其屋狹小低下，無法容納家人，急著在臨安找房子。後買到薦橋門內王燮太尉宅第，只要價三千緡。有人告訴他說，都城裡這樣的房子，應該值五萬緡。但這房子久為妖物所占，一般人住不下去，才賤價賣他。邢之妻和其母都表示不能住。邢孝陽也覺得不妥，稍稍和其妻表示自己查查。於是攜二婢前去。他們在宅中前後一共留了半個月，裡裡外外都仔細查過。夜裡則睡在正堂，全無可怕之處。邢孝陽回家和家人說這事，極力表示流言不可信，於是舉家遷入。搬家那天，怪物叢生，家人在閨房密語，則有聲在屋樑上應答，且嬉侮譁褻，未曾間斷，乃至於蠱惑姬妾，全不避人。邢甚為後悔遷居，急招宋安國，替他們作法考治變怪。宋捕獲一鬼，帶上枷鎖，拘於北方。不久又出十鬼，宋安國又再捕治。不久，同樣的情形又再出現。被捕的鬼說，他共有兄弟四人，還有宗族眷屬，以及同輩許多人。宋已術窮，亦感厭倦，於是告訴邢說，這個地方經過金人戰火，殺人無數，現在無法根治，不如建黃籙大醮超度他們。他可主其事，超度那些鬼，讓他們投胎，這也是上策。邢孝陽同意所說，給錢三百萬文辦理齋醮。舉行超度之夜，置瓮於架上，上覆一塊布，將所有的鬼魂召入瓮中。宋又約邢前來，結果邢無法抬起那瓮，卻覺得瓮中發出索索如螃蟹爬行之聲。儀式結束後，用八名強壯的兵卒合抬出門，都說肩負甚重，每人有若扛百斤重物。將瓮深埋在竹園坎下後，其宅至今平安無事。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷 11，〈施三嫂〉，頁 457；《夷堅支庚》，卷 1，〈張主簿墓僕〉，1142；《夷堅三志》，辛，卷 2，〈鬼迎斛盤〉，1398。有關施食，見遵式，〈施食法式〉，收入宗曉編，《施食通覽》，輯入《卍續藏經》，150 冊（台北：新文豐，1983），冊 101，429。

<sup>27</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷 12，〈吳旺訴冤〉，465-466。

<sup>28</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷 17，〈王燮薦橋宅〉，1710-1711。

《夷堅志》中的〈蔡侍郎〉也提到了黃籙齋，大意略為：宣和七年（1125），戶部侍郎蔡居厚疽病發於背部而死。死後他的晚輩王生之魂被追逮至陰府，三日後復甦。他表示到了陰府被審無罪後，站在一旁，一會兒，西邊的小門開啓，獄卒護著一囚。那囚犯帶著全身挾械，站在庭下，另有二卒扛著一桶血，從他的頭上澆下去。囚犯大叫，頓時覺得痛苦萬分。王生仔細一看，那人正是蔡侍郎。主官退堂，囚犯又被押還小門。蔡回首看著王生，告訴他目前在審鄆州一事，交待他回去後，要蔡妻做功德來救蔡。原來蔡去年於鄆州誅殺五百名投降的盜賊。其妻知後，招請路時中作黃籙齋超度蔡侍郎。<sup>29</sup>

黃籙齋是道教的超度儀式，其功能和佛教的水陸道場類似。以下將分別討論這兩種宗教儀式在宋代實行的概況。

### 三、水陸道場與黃籙齋

前面幾則故事顯示，佛教的水陸道場和道教的黃籙齋在宋代被用以超渡亡者，而被超度的亡者包括親人、朋友與橫死的百姓。不過這些都是出自筆記小說的故事，我們有必要檢視文集集中的這類訊息。首先須瞭解水陸道場和黃籙齋的大致起源，再進一步討論這兩種儀式在宋代被採行的情形。

#### （一）水陸道場

用水陸道場一類的大型法會追薦死者的作法並不始於宋代，其起源或須遠溯南朝梁武帝蕭衍（503-549）大同三年（537）為追薦親人，舉行佛教無遮大會，有些學者認為這是水陸道場的緣起。「無遮」指的是「普世無遮廣大供養」，即「寬容無遮」，沒有分別之意。<sup>30</sup>隋大業三年（607），煬帝入東京，立道場，設無遮大會，度士女一百二十人為僧尼。此外，敦煌文書的發現使我們得以一窺水陸道場在唐五代舉行的情形。唐五代的「冥道無遮大會」與梁武帝時期的無遮大會的內容和儀軌有很大的不同。其一，法會的施主包括君主在內的社會各階層人士；其二，受施者不止僧侶和社會上的受苦難者，冥間的各類亡靈也同樣在拯救之列。<sup>31</sup>然而在《全唐文》中絕不見水陸道場或水陸法會之名，這或可說明水陸道場尚在形成階段。<sup>32</sup>

從現有的証據看來，水陸道場之名在宋代才出現，這也許和水陸道場儀式有關的書籍出現有關。據學者研究，北宋神宗熙寧年間（1068-1077）蜀人楊鏗撰

<sup>29</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷6，〈蔡侍郎〉，232。

<sup>30</sup> 詳見洪錦淳，《水陸法會儀軌》（台北：文津出版社，2006），31-33。

<sup>31</sup> 見謝生保，〈甘肅河西水陸畫簡介：兼談水陸法會的起源和發展〉，《絲綢之路》2004年S1期，8-9；謝生保、謝靜，〈敦煌文獻與水陸法會：敦煌唐五代時期水陸法會研究〉，《敦煌研究》2006年2期，40-42；李小榮，〈水陸法會源流略說〉，《法音》2006年4期，42-43；洪錦淳，《水陸法會儀軌》，19-27。

<sup>32</sup> 唯一的例外見李昉等編，《太平廣記》，10冊（北京：中華書局，1961），卷72，〈許君〉，452-453。依其中記載，許君是位道教「仙人」，卻傳「水陸醮法」。或許本條顯示道教受佛教之影響，但須進一步研究方能確定。

《水陸儀》三卷，盛行於當時。例如蘇軾（1036-1101）於元祐八年（1093）即因悼念亡妻，舉行水陸道場，寫成〈水陸法像贊〉十六篇。其中啓請的八位神祇和楊鏗書中所說一致，可見該書在四川確曾被援用。其後，據說宗蹟（約 1056-？）又於紹聖八年（1096）增刪各家儀本，編成《水陸儀文》四卷。嘉泰四年（1204）宗曉（1151-1214）又將楊鏗的《水陸儀》中的三篇作品及宗蹟的〈水陸儀文〉收入《施食通覽》。<sup>33</sup>

就目前可查到的資料顯示，宋廷舉行水陸道場，除用在超度已故的皇帝或太后，也用於超度死於戰爭、勞役或疫病的士卒和百姓。在超度皇帝和太后方面，英宗（1064-1067）過世後，神宗（1068-1085）曾在福寧殿舉行水陸道場追薦其亡魂，由王安石（1021-1086）與劉摯（1030-1098）撰寫齋文。<sup>34</sup>英宗小祥以及宣仁聖烈皇太后（1023-1093，英宗皇后）去世，朝廷皆為之舉行法會追薦，由劉摯撰寫齋疏。此外，范祖禹（1041-1098）也曾為宣仁聖烈皇太后寫過水陸道場齋文。<sup>35</sup>神宗過世後，哲宗（1086-1100）也為他在福寧殿舉行水陸道場，由蘇軾與劉摯分別撰寫齋文。<sup>36</sup>南宋紹興二年（1132），高宗為昭慈獻烈皇后舉行三次水陸道場，由綦崇禮（1083-1142）撰寫齋文。<sup>37</sup>此外，朝廷在徽宗皇帝和皇后死後二年舉行過大祥水陸道場。<sup>38</sup>我們之能得知宋廷舉行這些道場，皆來自於宋人文集，非官書記載。由此可推知，尚有追薦已故皇帝皇后的水陸法會活動未被記載者，惟數字無法確認。

朝廷以水陸道場追薦戰士及百姓方面的例子不少。大中祥符八年（1015）三月，棣州因修造城牆，頗有役夫及兵卒亡故，真宗遣使舉辦水陸齋，超度死者。慶曆八年（1048）一月，仁宗下詔於開封普安院設水陸齋，追薦恩州戰死的將士。熙寧六年（1073）十月，神宗因熙河路常年用兵，陣亡將士甚多，「誅斬萬計，遺骸遍野。可差……多方究尋，如法收瘞……作水陸齋會」。熙寧九年二月，神宗因邕、欽、廉三州受交州土著叛亂殺害極眾，令經略司收葬骸骨，並在桂州設水陸道場超度死者。元豐元年（1078）九月，宋廷因邕州官民受交州土著叛亂殺

<sup>33</sup> 李小榮，〈水陸法會源流略說〉，43-44；牧田諦亮，〈水陸法會小考〉，方廣錫譯，收入楊曾文、方廣錫編，《佛教與歷史文化》（北京：宗教文化出版社，2001），350-352；周叔迦，《法苑談叢》，收入《周叔迦佛學論著全集》，7冊（北京：中華書局，2006），冊3，1030-1031。

<sup>34</sup> 王安石，《王安石全集》，2冊（台北：河洛圖書出版社，1974），上冊，卷15，〈中元節福寧殿水陸道場資薦英宗皇帝道場齋文〉，18。劉摯，《忠肅集》（北京：中華書局，2002），卷10，〈追薦英宗皇帝疏〉，215。范祖禹，《范太史集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷32，〈崇慶宮為大行太皇太后正旦設水陸道場齋文〉，1a。

<sup>35</sup> 劉摯，《忠肅集》，卷10，〈英宗小祥齋疏〉，〈追薦宣仁聖烈皇太后疏〉，216，217。范祖禹，《范太史集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷31，〈大行太皇太后諡號冊寶奏告天地景靈宮等處青詞〉，15a-b。

<sup>36</sup> 蘇軾，〈冬至福寧殿作水陸道場資薦神宗皇帝齋文〉，〈正旦於福寧殿作水陸道場資薦神宗皇帝齋文〉，收入《蘇軾文集》，6冊（北京：中華書局標點本，1986），冊3，卷44，1280。劉摯，《忠肅集》，卷10，〈追薦神宗皇帝疏〉，216。

<sup>37</sup> 綦崇禮，《北海集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷19，〈昭慈獻烈皇后前寒食節道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前寒食節水陸道場齋文〉，〈御前寒食節於昭慈獻烈皇后几筵前建水陸道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前中元節道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前作水陸道場齋文〉，〈御前為昭慈獻烈皇后几筵建水陸道場齋文〉，頁7a-9b。

<sup>38</sup> 劉一止，《茗溪集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷22，〈徽宗皇帝顯肅皇后大祥就法慧寺修水陸道場齋僧疏語〉，5b-6a。

害甚多，癘疫水火繼起，令知州及鄰近地區地方官設水陸道場，追薦死者。<sup>39</sup>

南宋初年，將士、百姓死於金兵入侵者極多。建炎元年（1127）五月，高宗詔赦所在地寺院埋瘞無人認領的骸骨，每及一百人，給度牒一道。其後在建炎四年、紹興元年、二年、四年、九年、十一年等多次詔赦，或令以「黃籙水陸」致祭。<sup>40</sup>紹興十年（1140）金人入侵順昌、淮陽等地，守土兵卒戰亡甚多。宋高宗於同年閏六月「令逐處設奠，仍作浮屠水陸法事，以慰忠魂」。<sup>41</sup>宋廷啓用水陸道場，超度亡故的皇帝、皇后，並令地方用同樣儀式追薦為國捐軀的忠骨，在在顯示這種儀式的確受官方重視。

除了朝廷舉行水陸道場追薦亡靈，某些地方官員也用此儀式追祭、祈福。如前所說，南宋初年，金人仍不時南侵，潭州士卒與百姓起而抵禦。戰火過後，李綱為陣亡者舉行水陸道場，超度亡魂。<sup>42</sup>水陸道場也可以用來祈福。淳熙元年（1174），福州經久不雨，當時知州史浩（1106-1194）設水陸道場祈雨。而從後來他為的祈晴文看來，這次祈雨的確盼到甘霖。<sup>43</sup>然而水陸道場仍以追薦亡靈為主。洪邁的長兄洪适（1117-1184）任地方官時，常有怪異之事發生，在一篇水陸疏中的一段文字和前述的鬼故事頗有相類之處：

伏念荆門頃遭危會，或家屠於劇盜，或命絕於凶年，或析骸於竈觚鼎耳之旁，或蹠血於車輪馬足之下……凡此遺民，殆非平日竹籬茆舍，常濫燄之相驚，白叟黃童亦四時之有疾。欲求不盡之福，迺肅無遮之筵。伏望一切虛空，四維上下，廣大雲之法蔭，同作證明；變甘露之珍羞，率令飽滿。一郡得沾於樂果，三塗永脫於迷津，仰冀覺慈，曲垂洞鑒。<sup>44</sup>

荆門指的是荆門軍，轄境約當今湖北荆門市與當陽市一帶，南宋初年遭金兵入侵，且群盜蜂起。文中說的「肅無遮之筵」，即水陸道場。從其內容看來，洪适所轄之地似常鬧鬼，因此常有人受驚，當地老人、小兒亦由此得疾。這個故事情節和第二節中〈滄浪亭〉中所說相類，都是橫死的亡靈作祟。不同的是，〈滄浪亭〉的亡靈出現於私人宅邸，洪适所說的是在眾人經過的地點。就此而言，地方官有責處理這類事務。

民間舉行水陸道場的情形亦復不少。北宋中葉，司馬光（1019-1086）如此描述當時的喪俗：

<sup>39</sup> 見徐松輯，《宋會要》，〈食貨五九·恤災〉，頁1；〈方域八〉，14；〈瑞異二·火災〉，34。李燾，《續資治通鑑長編》，標點第二版，20冊（北京：中華書局，2004），卷162，〈仁宗〉，慶曆八年閏正月乙巳，3907；卷273，〈神宗〉，熙寧九年二／三月，6690。

<sup>40</sup> 徐松輯，《宋會要》，〈食貨六八〉，120。

<sup>41</sup> 熊克，《中興小紀》（福州：福建人民出版社，1985），卷28，335。

<sup>42</sup> 李綱，《梁谿集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷165，〈潭州薦陣亡水陸疏〉，17b-18a。

<sup>43</sup> 史浩，《鄞峰真隱漫錄》〔文淵閣四庫全書本〕，卷23，〈福州祈雨設水陸疏〉，9b-10a；〈福州謝雨祈晴疏〉，10b-11a。

<sup>44</sup> 洪适，《盤洲文集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷70，〈水陸疏〉，9a-b。洪适守其父洪皓（1108-1155）之喪後，被派往荆門任職，見許及之，〈宋尚書右僕射觀文殿學士正議大夫贈特進洪公行狀〉，收入同書，〈附錄〉，3b。

世俗信浮屠誑誘，於始死及七七日、百日、期年、再期、除喪，飯僧，設道場，或作水陸大會，寫經造像，修建塔廟。……世人親死而禱浮屠，是不以其親為君子，而為積惡有罪之小人也。何待其親之不厚哉！

他還說有些人爲了辦這類水陸大會，甚「傾家破產然後已」。<sup>45</sup>司馬光所說的是當時的流行，反映出當時一般人的信仰狀態，亦即地獄的觀念已遍及人心。

人死後會因生前所作所爲而入冥世的概念遠自佛教傳進中國時便有。但是關於地獄裡的種種描寫到了唐末卻有重大的改變，這就是「十王信仰」（又稱「十殿閻羅」）的出現。在佛教教義裡，人死後可否投胎再生或永墮地獄，和個人生前作爲有關，即一般人熟知的「業報（karma）」。人死後到再生之間的這個階段被稱爲「中有」，又稱「中陰」或「中蘊」，而人的因果業報會反映在「中有」這段時期。死者在生前所犯諸般惡事，會使在中有的「識身」受懲罰；懲罰之類別與多寡全視其罪業。此外，在中有階段，亡靈每七天就有機會投胎。而在這階段，生者可爲亡靈做法會，幫助死者早日超脫，免受陰間苦痛。這就是多數人所知的做頭七、二七、三七，一直做到七七。早在六世紀正史中就有做七七的記載，雖然我們無法確知其地理分布。大約在唐中後期，中有的階段變得更複雜，此即《十王經》的出現。依《十王經》的描寫，死者在冥世裡須經秦廣王、初江王、宋帝王、閻羅王等十位法王在十殿的審判。死者依其罪業在十殿受懲，《十王經》中記載死者在各殿受罰的恐怖萬狀，歷歷如繪，足令人讀之喪膽。爲了讓死者早日脫出冥世，其親人須努力地做超度。這方面五代時期敦煌文書材料顯示一位名爲翟奉達（約 902-966）的地方官爲超度亡妻，親自抄寫《十王經》，反映出十王信仰的擴散。<sup>46</sup>前面說過，司馬光反對爲親人設水陸道場，他進一步反問：「自佛法未入中國之前，人死而復生者亦有之矣，何故無一人誤入地獄見閻羅等十王者耶？」<sup>47</sup>由此可見，宋代水陸道場的流行，和十王信仰的深入人心有關。從這點看來，便不難明白何以宋代官方用水陸道場追薦死於戰爭的士卒和百姓。

不僅如此，在他之後的禪宗僧人宗蹟明確地指出：

江淮、兩浙、川廣、福建，水陸佛事今古盛行，或保慶平安而不設水陸，則人以為不善；追資尊長而不設水陸，則人以為不孝；濟拔卑幼而不設水陸，則以為不慈。由是富者獨力營辦，貧者共財修設。<sup>48</sup>

如果舉行水陸法事可以表達誠意，彰揚孝思，以及顯示慈愛，那麼這種儀式之能見盛便不難理解。宋代民間舉行水陸道場的情形，除了前述蘇軾追薦亡妻的

<sup>45</sup> 司馬光，《司馬氏書儀》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 5，〈喪儀一〉，9b，10a。張邦煒也觀察到宋人舉喪事，喜建道場的作法。見張邦煒，〈宋代喪葬習俗舉隅〉，收入其《宋代政治文化史集》（北京：人民出版社，2005），510-514。

<sup>46</sup> 見 Stephen F. Teiser, *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994), 23-25, 102-121, 233. 蕭登福認爲佛教十王信仰係受道教影響而成，見其《道佛十王地獄說》（台北：新文豐，1996），239-453。有關十王，見見慈怡編，《佛光大辭典》，〈十王〉，406。

<sup>47</sup> 司馬光，《司馬氏書儀》，卷 5，〈喪儀一〉，10a。引文中的楷體字爲筆者所改。

<sup>48</sup> 宗蹟，〈水陸緣起〉，收在宗曉編，《施食通覽》，442。

例子外，其弟蘇轍（1039-1112）爲其父蘇洵（1009-1066）舉行水陸道場。<sup>49</sup>范仲淹（989-1052）要求家人在寒食祭祖時，用水陸齋追薦祖先。<sup>50</sup>同樣地，呂陶（1031-1107）在其母過世後，也舉行水陸大供，「覬享冥福」。<sup>51</sup>傅察（1089-1126）於宣和七年（1125）十一月奉命出使金國，次年在北方遇害殉國。其遺骨後被脫逃者攜回，其父在開封明聖觀音院舉行水陸大會追薦亡魂。<sup>52</sup>

洪适另有一篇水陸疏文，大意是自家買山，卻發現那山竟然鬧鬼，因此舉行水陸道場，追薦孤魂野鬼。

買山作圃，雖久闕於歲，時畫地種花，已粗成於畦逕。念開鋤於積土，或傷犯於遺骸，常懷不忍之心。茲肅無遮之會，伏願慧炬燭於潜壤，法雲登彼沉魂，使之捐蓬藪之居，往生樂國。於此飽伊蒲之饌，早脫迷津。<sup>53</sup>

如果將前一節中〈滄浪亭〉和〈吳旺訴冤〉的故事與上述二段引文做一比對，其中有若合符節者。這也顯示相當比例的宋人認爲，水陸道場是追薦孤魂野鬼的最好方式。除此之外，洪适追薦其母、其妻及其弟，皆以水陸道場爲之。<sup>54</sup>南宋頗有一些士大夫以水陸道場追薦親人，如周必大（1126-1204）、孫覲、陳著（1214-1289）、牟璣（1227-1311）等人皆以水陸道場超度親友。<sup>55</sup>儘管此處所舉宋代士大夫設水陸道場追薦亡靈的例子不能算多，但應該有更多士大夫舉行水陸道場的活動，因非親撰疏文，而未被記載。

水陸道場會被宋人接受，前引宗贖之說已極明白。而洪錦淳的研究也讓我們瞭解水陸道場的內容與程序，顯見其規模甚大，人力物力的支援皆鉅。<sup>56</sup>也就是說舉行水陸道場所費不貲，非一般人所能負擔。因此就宋人而言，設水陸道場以追薦或祈福，最能表顯其誠意，看來也最有功效。除此之外，和黃籙齋的青詞一般，水陸道場的疏文也屬駢體文，對宋代文人而言，也是文學創作。這可從上面節引洪括所寫的水陸疏文中看出。就這點而言，宋代士大夫願意撰寫這類疏文。

除此之外，宋代的宗教氛圍也有助於水陸道場的擴散。多數人耳熟能詳唐朝是中國佛教發展史上的一個高峰，然而宋代的佛教也甚興盛。宋太祖（960-945）立國後，令停後周世宗（955-959）打擊佛教的政策，普度行童八千人，用以安

<sup>49</sup> 蘇轍，《欒城集·後集》〔四部叢刊本〕，卷18，〈東塋老翁井齋僧疏一首〉，12a。

<sup>50</sup> 范仲淹，《范文正公集》〔四部叢刊本〕，〈尺牘·家書〉，卷上，4a-b。

<sup>51</sup> 呂陶，《北海集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷14，〈聖興寺僧文爽壽塔記〉，12a。

<sup>52</sup> 晁公休，〈宋故朝散郎尚書吏部員外郎贈徽猷閣待制傅公行狀〉，收入傅察，《忠肅集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷下，56b-59a。

<sup>53</sup> 洪适，《盤洲文集》，卷70，〈芝山水陸疏〉，9b-10a。

<sup>54</sup> 同上書，卷70，〈代爲母還水陸疏〉，〈代爲妻還水陸疏〉，〈樞弟水陸疏〉，〈諸子爲母氏水陸疏〉，11b-12b，15b-16b。

<sup>55</sup> 周必大，《文忠集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷37，〈薦尙氏姐水陸文〉，〈焚黃水陸疏文〉，7a-b；陳著，《本堂集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷93，〈代族姪孫興六薦母水陸疏〉，〈代姪孫昌七薦水陸疏〉，10b-12b；孫覲，《鴻慶居士集》，卷29，〈薦亡女水陸文〉，〈薦亡妻章氏淑人水陸疏文〉，〈代四七姪薦李氏女水陸疏文〉，5b-7b；牟璣，《牟氏陵陽集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷24，〈野翁禪師塔銘〉，15b。

<sup>56</sup> 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，頁62-88。雖然洪氏所用的分析文本是民國時期所用者，但水陸道場的形式和規模在南宋後期天台宗僧人志磐重撰的《水陸儀軌》已大致完成。

定北方局勢，並取得南方吳越等諸崇佛之國擁戴。再以宋太宗爲（976-997）例，在位期間留心佛教事務，關心叢林動向；修建寺廟，卻不任其發展過度；重視佛典彙譯，創建譯經院，進行佛經翻譯計劃。太宗對佛教的態度影響後來皇室的佛教政策。此外，北宋士大夫與佛教有關係者亦所在多有，著名的如王欽若（962-1205）、楊億（974-1020）、范仲淹、王安石（1021-1086）、蘇軾、蘇轍、李公麟（1049-1106）、黃庭堅（1045-1105）、張喬英（1043-1121）等。<sup>57</sup>這種氛圍有助於水陸道場在宋代社會的盛行。

## （二）黃籙齋

黃籙齋起於何時，現不易確知。有學者自唐末道士杜光庭的《道教靈驗記》所載，統計出隋唐時期民間修齋者有十七則，其中黃籙齋佔十二則，皆爲超度、祈福之用。<sup>58</sup>另外，依據《全唐文》的收錄，唐代的黃籙齋有用於超度道教中之高道者，有用於超度官員者，有用於超度官員之妻者，有用於慶祝道觀之修建者，也有用於中元節超度亡魂者。<sup>59</sup>此外，唐哀帝天祐二年（905）五月由於天變示儆，也曾在宮裡舉行過一次，應是爲消災祈福而作。<sup>60</sup>

真正使道教黃籙齋被社會廣爲舉用的應是唐末道士杜光庭（850-933）。他廣蒐材料，編集刪定從南朝陸修靜（406-477）以來的各種齋儀，約於唐大順二年（891）編成《太上黃籙齋儀》五十八卷，係各類黃籙齋儀的彙編。此書之用途爲「拯救幽靈，遷拔飛爽，開度長夜，昇濟窮泉，固其大旨也；然祛災致福，謝罪希恩，人天普修，家國兼利，功無不被矣。」因此黃籙齋並不限於民間度亡之用，且能濟生及祈福。<sup>61</sup>《全唐文》中的黃籙齋文，共四十三篇，其中杜光庭所寫者就佔了廿九篇，應是在他整理黃籙齋儀式前後所作。由此可見杜氏推廣之功。

然而道教科儀中，並非僅黃籙齋具濟度功能，金籙齋看來更適合皇室之用。按照《唐六典》所說，金籙齋的作用在於「調和陰陽，消災伏害，爲帝王國土延祚降福」。<sup>62</sup>其功能毋寧說是更符合統治者的目的，而道教在中國中古時期得以推廣，某種義意上說，和道士向君主推薦金籙齋不無關係。因此唐宋的皇帝如唐

<sup>57</sup> 見杜繼文編，《佛教史》（南京：江蘇人民出版社，2006），405-425；黃啓江，〈宋太宗與佛教〉，〈北宋的譯經潤文官與佛教〉，〈北宋汴京之寺院與佛教〉，〈從范仲淹的釋教觀看北宋真、仁之際的儒釋關係〉，收入其《北宋佛教史論稿》（台北：台灣商務印書館，1997），31-152。Chi-chiang Huang, "Elite and Clergy in Northern Sung Huang-chou: A Convergence of Interest," in Peter N Gregory and Daniel Getz, Jr., eds., *Buddhism in the Sung* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), 295-339.

<sup>58</sup> 劉枝萬，〈修齋考〉，收入其《台灣民間信仰論集》（台北：聯經，1983），44-51。

<sup>59</sup> 筆者利用《中央研究院漢籍電子文獻資料庫》蒐尋《全唐文》而得出的結果。由於引述起來篇幅甚長，不在此一一舉出。附帶說明一點，此處所說並不包括杜光庭所寫的黃籙齋文。原因下面再論。

<sup>60</sup> 薛居正等，《舊唐書》（北京：中華書局，1985），卷20下，〈哀帝本紀〉，天祐二年，793。

<sup>61</sup> 任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》，三修版（北京：中國社會科學出版社，2005），頁224。亦見張澤洪，《道教齋醮科儀研究》（成都：巴蜀書社，1999），170-173。

<sup>62</sup> 唐玄宗敕撰，《唐六典》〔文淵閣四庫全書本〕，卷4，〈祠部〉，23a-b。

玄宗、唐武宗、宋真宗及宋徽宗均曾在禁中令人修金籙齋。<sup>63</sup>儘管如此，相較於黃籙齋，金籙齋的適用範圍畢竟只限於皇室，這是為什麼經過杜光庭的整理後，黃籙齋在宋代為朝廷用以消災、度亡、祈福。

杜光庭《太上黃籙齋儀》編成之後，以黃籙齋為名的道書有所增加。目前收錄於《正統道藏》中以黃籙齋儀式為名的道書，除了杜光庭之書外，多是宋代所出。舉例而言，《無上黃籙大齋立成儀》五十七卷是南宋道士蔣叔輿（1156-1217）所編撰。該書被稱為是「黃籙齋法全書，包羅甚富」，對於歷來的齋醮儀式也加以「詮考辨證」。再如《黃籙救苦十齋轉經儀》，其書雖只有一卷，卻是用以超度死者。其他如《黃籙十念儀》、《黃籙五老悼亡儀》、《黃籙齋十天尊儀》、《黃籙齋十洲島拔度儀》及《黃籙九幽齋無礙夜齋次第儀》等道書，儘管篇幅不多，皆為度亡之用，均成書於宋或宋元之際，且都無法確認編修者。<sup>64</sup>換言之，黃籙齋到了宋代，似乎轉變成超度亡者為主的儀式。例如，《資治通鑑》中曾記載唐末光啓三年（887）呂用之意圖利用舉行黃籙齋時，謀害高駘。司馬光在「黃籙齋」一詞後自注「黃籙大齋者，普召天神、地祇、人鬼而設醮焉，追懺罪根，冀升仙界，以為功德不可思議，皆誕說也。」<sup>65</sup>很明顯地，儘管司馬光對黃籙齋嗤之以鼻，但他也聽過一般人修此齋的目的。雖然那些道書的編成並不一定廣為當時的道士所用，但它們的出現反映當時社會對於黃籙齋的確有所需求。

除了唐代，宋代也是道教發展史上的另一個新高峰。開國的宋太祖（960-975）和太宗（976-997）皆尊崇道教，真宗（998-1022）更是大力贊助。一個明顯的例子是景德二年（1005）澶淵盟約簽訂後，遼和北宋以南北朝互稱，二國君主以兄弟相待，雙方取得長期和平。然而這麼一來，也使北宋立即面臨「天有二日」的統治危機。為了證明本朝才享有「天命」，於是有了「天書」與道教「聖祖」降臨的事件，以及恭謝天地之儀。據史料記載，真宗在天書出現之前，曾夢見神人相告，於是在正殿舉行黃籙道場一個月。<sup>66</sup>這是黃籙齋第一次出現在宋廷之中，也是宋朝對道教大力贊助的起點。

就目前可查到的史料，宋廷為已故皇帝皇后舉行黃籙齋的情形，是至和二年（1055）為真宗及章懿皇后設黃籙道場。這兩條線索出自歐陽修的文集，卻不見於《宋會要輯稿》或《續資治通鑑長編》，因此實際的情形應該不止於此。<sup>67</sup>另一方面，黃籙齋在超度以外的功能仍然可見。建昌南城在元豐三至六年（1080-1083）間旱象嚴重，當地人請巫祝禱雨皆無成。熙寧七年，知縣改請道

<sup>63</sup> 見周西波，《杜光庭道教儀範之研究》（台北：新文豐，2003），73-74。

<sup>64</sup> 任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》，224-227。

<sup>65</sup> 司馬光，《資治通鑑》，〈唐紀〉，卷 257，僖宗光啓三年，8370。

<sup>66</sup> 見劉靜貞，《北宋前期皇帝和他們的權力》（台北：稻禾出版社，1996），126-130。真宗崇奉道教，自然不限在朝廷舉行黃籙齋事，還包括修建宮觀、制定道教節日、編修《道藏》等。略見卿希泰、唐大潮，《道教史》（南京：江蘇人民出版社，2006），161-166。

<sup>67</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，6冊（北京：中華書局標點本，2001），卷 83，〈景靈宮奉真殿看經堂開啓真宗皇帝忌辰黃籙道場青詞〉，〈景靈宮奉真殿看經堂開啓章懿皇后忌辰黃籙道場青詞〉，1207。



士祈雨，舉行黃籙齋，終致雨有效。<sup>68</sup>這個例子可說明黃籙齋醮「祛災致福，謝罪希恩」的功用仍為所用。

不僅如此，宋人的文集中似乎反映出到了宋代，尤其是南宋，黃籙齋最被重視的是其度亡的作用。例如紹興六年（1137）十二月，叛軍劉麟、劉猷侵犯淮西，百姓死於兵災者甚多，後被救平，宋廷令建康府差茅山道士二十七人修黃籙齋醮三晝夜追薦。<sup>69</sup>這是官方正式以黃籙齋醮超度死者。現有的史料似乎顯示，官方用黃籙齋追薦亡者，以南宋為多。<sup>70</sup>

在地方追薦亡靈方面，孫覲（1081-1169）在南宋初年為人寫黃籙青詞，其中說道兵燹之後，「積骸蔽野，灑血流川，走燐宵明，遊魂夜哭」。因此舉行黃籙齋，希望死者能「破昏暗鎖而永離九地之幽，乘逍遙遊而共集諸天之上」。<sup>71</sup>同樣地，潭州被金兵南侵之禍後，李綱（1083-1140）舉行黃籙齋醮，並寫了一篇〈潭州薦亡青詞〉，超度死於戰禍者。<sup>72</sup>有鑑於南宋初年金人不時入侵，地方盜賊橫行，百姓受兵火、盜賊、疾疫、饑寒而死者甚多，張綱（1083-1166）舉行黃籙齋大醮，祈望「萬里潛消鬼哭之聲，六道四生永脫輪迴之苦」。為了防止金人再度南侵，他另有一篇〈禳兵災黃籙青詞〉，在最後寫出期望：「伏願高穹悔禍，厚載流謙，錫景祐於皇家，蕩兵氛於紫塞，坐令廣宇，悉陶至治之風，下及私門，長享安居之樂」。<sup>73</sup>

地方官以黃籙齋超度死於兵燹、水旱、疾疫之士卒或百姓的作法直至南宋末年均可見。例如陸游（1125-1210）為紹興人，家鄉發生飢饉、癘疫之災，舉行黃籙齋，他寫〈紹興府眾會黃籙青詞〉以濟度亡魂。<sup>74</sup>真德秀（1178-1235）寫的黃籙齋青詞的數量極多。他任地方宰臣時，曾數舉黃籙齋，有的是祈求地方豐收，有的是超度被盜賊殺害的百姓，有的則為了祈晴。<sup>75</sup>劉克莊（1187-1269）知袁州時，即曾因地方雨水不足而建黃籙齋，寫〈啓黃籙齋疏〉。<sup>76</sup>李曾伯（約1225-1270）則為了超度因戰火而亡的百姓與士卒寫過兩篇黃籙齋青詞。<sup>77</sup>

民間也舉行黃籙齋以超度亡靈。上一節的故事顯示黃籙齋亦可追薦個別亡靈。這方面在南宋的文集中可見到為人子而舉黃籙齋醮超度雙親者，為人姪者追薦伯叔者，為兄者追薦其弟等等。其中真德秀為追薦其母，前後寫了三篇黃籙齋

<sup>68</sup> 呂南公，《灌園集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷9，〈黃籙祈雨記〉，16b-19a。

<sup>69</sup> 徐松輯，《宋會要輯稿》，8冊（北平：北平圖書館，1936；台北景印版：新文豐，1976），〈食貨六八〉，122。

<sup>70</sup> 見松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），200-212。

<sup>71</sup> 孫覲，《鴻慶居士集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷29，〈代黃籙青詞〉，1a-b。

<sup>72</sup> 李綱，《梁谿集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷165，〈潭州薦陣亡青詞〉，14b-15a。

<sup>73</sup> 張綱，《華陽集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷30，〈眾會黃籙青詞〉，1a；同卷，〈禳兵災黃籙青詞〉，9a。

<sup>74</sup> 陸游，《渭南文集》（四部叢刊本），卷23，〈紹興府眾會黃籙青詞〉，4b-5a。

<sup>75</sup> 真德秀，《西山文集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷49，〈謝雨青詞〉，〈黃籙醮青詞〉，〈普度青詞〉，〈黃籙祈晴青詞〉，〈正醮青詞〉，〈太乙青詞〉，15a-b，23b-25b，32b-35a。

<sup>76</sup> 劉克莊，《後村集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷30，〈啓黃籙齋疏〉，2a-b。

<sup>77</sup> 李曾伯，《可齋雜稿》〔文淵閣四庫全書本〕，卷24，〈黃籙普薦陣亡〉，9a-10b；《可齋雜稿·續稿》，前卷5，〈甲寅黃籙普薦陣亡〉，20b-21b。

青詞，尚不包括其他追薦青詞。<sup>78</sup>由這些例子可看出，南宋士大夫設黃籙齋追薦其親人的情形並不比水陸道場者少。

爲什麼官方和士大夫會採用黃籙齋追薦亡魂？這和水陸道場在宋代盛行的原因類似：其一、黃籙齋醮的規模甚大。在前述〈王變薦橋宅〉和〈蔡侍郎〉二則故事中的黃籙齋均耗費甚鉅，反映出該種儀式規模龐大。此外，松本浩一的研究也仔細列出黃籙齋的程序，進一步使人理解黃籙齋的花費並非常人所能承擔。<sup>79</sup>真德秀在〈黃籙醮青詞〉中說「三日九朝，用道家最盛之典」。<sup>80</sup>「三日九朝」之典，也就是通用的三日九時儀式，遵行杜光庭《太上黃籙齋儀》中的規定。<sup>81</sup>從這些線索看來，不難瞭解宋人（尤其是南宋人）認爲黃籙齋在超度、消災、祈福方面也最能顯示生者的孝思、誠意，因此被廣爲採行。

其二、黃籙齋在宋代的盛行和前所說的佛教十王信仰的普及也有密切關係。據學者研究，大約到了十二世紀，道教之中出現了道書《地府十王拔度儀》，其中載明道教的十王。<sup>82</sup>換言之，道教受了佛教十王信仰的影響，起而與之競爭。而實際上，道教十王信仰的出現應更早於此。杜光庭撰《太上黃籙齋儀》背後的使用意應是針對同個時期佛教十王信仰的回應。而〈蔡侍郎〉的故事可說反映出宋人對亡靈在冥世受苦的恐懼。

以黃籙齋超度亡靈的情形絕不止於上述的記載。前述〈王變薦橋宅〉和〈蔡侍郎〉二例中舉行黃籙齋時必然須寫青詞，但皆不見於現存宋人文集。由此可知，有更多黃籙齋的活動未被記載。不僅如此，在此二例中主持儀式的路時中和宋安國都不是道士。根據《建炎以來繫年要錄》的記載，路時中於紹興元年曾任「朝散郎……榦〔幹〕辦諸司審計司。時中，開封人，常以符錄爲人治病，世號路真官」，因此是位士大夫。而宋安國則被稱爲「方士」或「術者」。<sup>83</sup>據 Richard Davis 的研究，傳統中國社會的宗教人員可分爲三個層級：道士、法師（或稱術士、方士）及巫覡。法師的大量增加是宋代民間宗教發展上的一個特色。他們與道士不同，法師沒有度牒，也不屬於任何道教宮觀，但卻具有主持宗教或驅邪儀式的知能，能治療因邪祟所引起疾病。法師也和巫覡不同：雖然二者都仰賴某個特定的地方神祇以爲驅邪的根據，但巫覡定居於一地（鄉村及城市），法師卻不受地域

<sup>78</sup> 張綱，《華陽集》，卷 30，〈追薦皇考黃籙青詞〉，〈追薦皇妣黃籙青詞〉；劉克莊，《後村集》，卷 30，〈代追薦工部弟大祥黃籙青詞二首〉，20a-b；姚勉，《鐵菴集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 33，〈六十弟薦父黃籙〉，〈選姪薦父黃籙〉，18a-b；真德秀，《西山文集》，卷 48，〈黃籙正醮青詞〉，〈黃籙醮青詞〉，〈黃籙十王表〉，32a-b，36b-37b，39a-b。

<sup>79</sup> 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，139-176。黃籙齋的三日儀式內容，略見杜光庭，《無上黃籙齋儀》，卷 1-3，收入《正統道藏》，冊 15（台北：新文豐，1988），〈洞玄部·威儀類〉，289-329。

<sup>80</sup> 真德秀，《西山文集》，卷 49，〈黃籙醮青詞〉，24a。

<sup>81</sup> 見周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，頁 116-117。

<sup>82</sup> 見 Teiser, *The Scripture of the Ten Kings*, 28-29, 226; Stephen Teiser, "The Growth of Purgatory," in Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 115-143. 有關地府十王，見任繼愈、鍾肇鵬編，《道藏提要》，90-91。

<sup>83</sup> 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，10 冊（清光緒庚子年廣雅書局刊本；景印本，台北：文海出版社，1980），卷 43，〈紹興元年四月〉，1540。有關宋安國，見洪邁《夷堅乙志》，卷 16，〈韓府鬼〉，322；《夷堅丁志》，卷 18，〈唐蕭氏女〉，691。

與信仰的限制。換句話說，巫覡只在一個社區內活動，且僅以各自崇奉的神祇為作法依據。然而法師可遊走四方，從鄉村、市鎮到大城市，可依情況所需，祈請不同的神祇驅邪。越成功的法師，受越多人請求作法。從這點看來，宋安國和路時中，以及在第一節中提到能以符水治病的胡紉均應屬於法師這一層級，並非道士。此外，宋代的法師與道士、巫覡三者間形成競爭關係。法師在治病和驅邪方面，較道士花費要低，法術可能不比道士差，卻比巫覡要「靈驗」。<sup>84</sup>因此伴隨著法師在宋代社會大增，可以想見黃籙齋的活動也更為普遍。而且法師之中，不乏像胡紉與路時中這類的士大夫，這也是黃籙齋被士大夫階層接受的原因之一。

黃籙齋受官方及士大夫採行的另一個可能的原因是，道教青詞經杜光庭的改良後，變得更為典雅，更富文學色彩。青詞，一名青辭，又稱心詞、齋詞或醮詞，是道教儀式中，上奏天廷的祝文，向天神訴說修齋的原因、內容、祈願之文書，而其形式仿官府的表奏。唐玄宗（713-755）因崇信道教，慎重祝文之事，改祝版為青詞。此後因皇室的重視，且齋醮活動繁多，撰寫青詞成為翰林學士的職責之一。道教的奏章本屬樸實無華，但變為官方撰寫後，即走向華麗典雅一途，且始終以四六駢體文出之。杜光庭在這方面尤有推波助瀾之功，一則因他所寫的青詞數量龐大，二則因其文藻爛然，詞采華麗。<sup>85</sup> 屈至宋代，基於青詞的這個特點，士大夫並不拒斥這類文學性創作，間接有助於黃籙齋的流行。

但有個問題值得留意：在前面水陸道場那小節中提到，李綱在潭州舉行水陸道場，超度死於戰爭的士卒和百姓，另在黃籙齋小節中又提到他舉行黃籙齋，超度同一批亡靈。為什麼他用佛道兩種超度儀式？此外，為什麼朝廷一方面用黃籙齋超度，另一方面也舉行水陸道場追薦？最顯而易見的答案是，這現象係佛道二教在宋代超度儀式上相互競爭的結果，這點可從前述佛道二教都有十王信仰的例子看出。也就是說，佛道二教中人競向李綱和朝廷推薦其超度儀式，因而出現這種情形。

但原因尚不止於此。茲舉二例說明。第一個例子是張商英（1043-1121）。北宋後期徽宗崇信道教甚篤，因而有排佛之舉。但在那個年代，張商英維護佛法最力，著有《護法論》，主張儒釋道三教中，佛法最優。然而他也另撰《黃石公素書》、《息諍論》、《金籙齋三洞讚詠儀》、《金籙齋投簡儀》和《三才定位圖》等與道教有關的著作。<sup>86</sup> 這個例子顯示，在張商英心中，佛道二教並非截然互斥的宗教。像他如此努力護法的士大夫，其認知尚且如此，遑論其他人。實際的情形最有可能是，在超度儀式上，佛道二教名稱上的差異遠大於效力上的差異。也就是說，佛道二教的超度對於宋人來說並沒有太大的差別。

第二個例子是前面提到的洪适。上面說過，洪适買到一座鬧鬼的山，用水陸道場超度孤魂野鬼，似乎表示對佛教儀式較有好感。但是據其二弟洪邁說，宣和

<sup>84</sup> Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, 43-86.

<sup>85</sup> 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，頁 429-459。有關唐玄宗崇信道教一事，略見卿希泰、唐大潮，《道教史》，106-114。

<sup>86</sup> 見黃啓江，〈張商英護法的歷史意義〉，收入其《北宋佛教史論稿》，402 註 29。

七年（1125）家中鬧鬼，其父洪皓有位素侮鬼神的侍妾被鬼附身。其父逮到那野鬼拷問一翻，並表示自己平日供奉真武神極靈，又拜佛、土地和灶神，何以鬼竟能竄入其家。那鬼回說菩薩不管這種事，真武每夜仗劍飛行屋上，避開即可，問題出在家旁的土地神怠職。洪皓怒甚，表示自己每月燒紙錢給土地，沒想到卻怠惰如此，明日即毀其祠。<sup>87</sup>故事的結尾並非本文所關心，但這則故事說明洪邁家中供奉釋道二教的神祇，目的就是求靈驗。這個例子明顯地反映出一般人對佛道二教的態度。換言之，對一般人來說，信什麼教並不是重點，重點在於只要靈驗，多數人就會供奉那神祇。

此外還有更深一層的原因。就超度亡靈而言，宋人的態度大率如上所說。宋人當然明白黃籙齋是道教超度儀式，水陸道場是佛教儀式。有段記載值得留意，前文提到建炎紹興年間，朝廷令以「黃籙水陸」致祭之中。<sup>88</sup>何以如此？南宋志磐的《佛祖統紀》有段記載透露重要訊息：

崇寧五〔三〕年（1080）十月，〔徽宗〕詔曰：「有天下者尊事上帝敢有弗虔，而釋氏之教，乃以天帝置於鬼神之列。瀆神逾分，莫此之甚。有司其除削之。」又敕：「水陸道場內設三清等位，元豐〔1078-1085〕降詔止絕，務在檢舉施行。舊來僧居多設三教像，遂為院額殿名。釋迦居中。老君居左。〔四〕聖居右。非所以奉天真與儒教之意。可迎其像歸道觀學舍以正其名。」<sup>89</sup>

引文中的三清是指玉清「元始天尊」、上清「靈寶天尊」和太清「道德天尊」，皆係道教諸天界中最高神祇，而老君指的是「太上老君」，即老子（道德天尊）。這段記載清楚的反映出北宋中期以前，水陸道場中已出現了道教的神祇。出現這種情況，一定不是佛教僧侶的自作主張，而是來自於民間的要求，因為任何神職人員在舉行儀式時，採用外教的元素即代表他信道不篤，有叛教之嫌。但是教外百姓的考慮便不一定如此。這也說明舉行超度儀式，對於一般人而言，重點在於「超度」，是哪種宗教儀式可能不是最重要的考慮。如果加入其他教派的神祇有助於超度，在要求舉行的人看來，似乎並無不可。因此這也才能理解前所說建炎紹興年間，朝廷令用「黃籙水陸」追薦亡靈，目的是超度，用哪種儀式皆可。

宋代民間舉行陸道場中，設有道教神祇的牌位的作法並不會因朝廷的幾紙命令就有所改變。明代後葉，雲棲株宏重修的《水陸儀軌》中清楚的記載，水陸道場中不僅有設有道教神祇，也包括了道教的科儀和符籙牒文。<sup>90</sup>就此而言，水陸道場以及因道教十王信仰而起的黃籙齋，讓我們看見宋代佛道之間的相互競爭下所產生的影響。

<sup>87</sup> 見洪邁，《夷堅乙志》，卷8，〈秀州司錄廳〉，250。

<sup>88</sup> 徐松輯，《宋會要》，〈食貨六八〉，120。

<sup>89</sup> 志磐，《佛祖統紀》，卷46，〈法運通塞志〉13，〈宋·徽宗〉，收入《大正新脩大藏經》，卷49，〈史傳部〉，1/2035，419-1。本條自《中央研究院漢籍電子文獻資料庫》中搜尋而得。

<sup>90</sup> 見洪錦淳，《水陸法會儀軌》，236-256。

#### 四、待超度的孤魂野鬼

討論過水陸道場與黃籙齋在宋代喪葬儀式中的地位之後，不免要問：這些儀式和本文第一節中的那些鬼故事有何關聯？因為那些故事中的假冒之鬼並不是被水陸道場或黃籙齋所超度。我認為這和超度的儀式形態有關。

我們可以提個問題：在宋代，無論是水陸道場或黃籙齋醮，都是花費昂貴的追薦儀式。那麼無法承擔水陸道場或黃籙齋醮經費的百姓、士人或貧窮的士大夫亡故親人，或得不到這兩種道場追薦的孤魂野鬼，是否就無法被超度？答案顯然是否定的。下面引三則故事說明。第一則來自於李石（1108-？，1151 進士）的《方舟集》，其大意如下。

李石的朋友楊深的家人在紹興十六年（1145）被鬼騷擾，其妻胡氏在夢中見到馮氏三鬼，要求楊家一定要葬他們。又驚嚇他的兒子，夜啼不止。而其乳母亦似見三鬼。其妻和乳母畏而拜禱之，但仍然夢到他們，且兩人夢中所見相同，而向楊深訴說。儘管楊深不信，而其妻和乳母更一再說明有其事。楊深於是向鬼表示，三鬼不應驚嚇其妻兒，請告訴他姓名與骸骨或棺柩所在。三鬼於是在夢中告訴他在何處。次日一早，有一名為母（卍）丘者走道來訪，楊深心中甚怪。和母丘談話之後，母丘臉色淒然說，那是已故的姐夫馮，初娶某氏，再娶某氏，皆死而不葬。母丘和楊深同去察看，見到三柩俱在草棘間，與昨夜夢裡所見相符。楊深問馮氏的後代今何在，得到的答案是均已故。楊「憫其終無歸，具衣衾如禮，坎而窆焉。」<sup>91</sup>

上則故事最後一句「憫其終無歸，具衣衾如禮」應特別注意。故事裡的三鬼並非曝屍野外，而是已置柩中埋在土裡。然而未經過正式的葬禮，仍屬無所歸。雖然無法得知這次整個喪禮內容包含哪些儀節，但「具衣衾如禮」一句表示過程必定有一些當時人共同接受的基本儀式，其中即包括唸（佛或道）經超度，但楊深顯然未以舉行黃籙齋或水陸道場追薦他們。李石的這篇記載明顯地透露出，不必用大型儀式也可超度亡靈。

第二個例子來自於張邦基（約 1148）的《墨莊漫錄》中〈吳伴姑〉：胡元質侍郎曾出任利州及知州，一日在書房晝寢，突然驚起，喚吏卒來問說，剛才有人投訟狀，自稱吳伴姑。吏卒回說沒有。過一會兒，又作同樣的夢。醒來又喚吏卒問說，通判廳的廚房在何處？窗戶面向何方？吏卒回答他後，立刻命座駕到該處，並要通判同看。他指著一個角落，要人挖掘該處。不到幾尺，即得一位婦人的屍體，頭下腳上的被埋在土裡，身上衣服仍在。原來是前任通判之子家裡的婢女，受體罰致死，埋於該處，無人知曉。胡於是遣人購備棺材和壽衣，用佛教儀式超度那婢女。其後夢該婦人來謝，並表示要去告陰狀。<sup>92</sup>這裡所說的佛教儀式應非水陸道場，因為胡氏不可能為一婢女大張旗鼓而羅鉅費。由此可見佛教中有較簡單的超度儀式，並不是非用水陸道場。

<sup>91</sup> 李石，《方舟集》（文淵閣四庫全書），卷 18，〈馮氏三鬼求葬〉，22a-23b。

<sup>92</sup> 張邦基，《墨莊漫錄》（北京：中華書局，2002），卷 1，〈吳伴姑〉，45-46。

再以《夷堅志》中的〈解脫真言〉為例。故事大要是：吳周輔的僕人操全於慶元三年（1197）突然無疾而卒，其魂魄仍然在原處徘徊，附近走動的人依舊可聽到他說話的聲音和平日無差。顧念其人在世時任事老實謹慎，不忍請巫師將之逐走。吳的館客徐聖俞傳習《西天三藏法師金總持釋迦往生三真言》，其一是「唵牟尼牟摩賀牟那牟曳莎賀」，其二是「唵逸律呢娑縛阿」，其三是「唵似呢律呢娑縛訶」，據說「凡世人死而未解脫者，或為誦之，或為書之，無不獲應」。於是徐聖俞勸周輔刊印《三真言》，貼於操全生前作息之處。從此以後，不再聞操全的聲音。<sup>93</sup>以《三真言》來超度死者可說是最經濟的追薦儀式。

以簡單儀式超度亡靈的故事，在宋代的筆記小說中還有一些，此處不再贅述。<sup>94</sup>我們不難理解上述那些鬼及之前所說的假冒之鬼為什麼沒有得到「高級的」超度，因為所費不貲，無此必要。換言之，這種鬼是以比較「便宜」，規模簡單，也較小的儀式超度。宋人文集不乏舉行這類較「便宜」的道場的線索。如洪适寫〈薦張正甫疏〉，〈薦亡嫂趙氏疏〉，〈薦趙監廟疏〉等疏文中，也都未提用什麼道場追薦，但可確定不是用水陸道場，也不是黃籙齋。<sup>95</sup>再如陳著（1214-1297）為其鄉里所寫的〈代里社祈雨疏〉與〈代里人上元醮疏〉中完全未提所設的是什麼法會，但應非水陸道場。<sup>96</sup>顯然當時人認為，其他「便宜」的追薦或祈請儀式也可以被接受。能設水陸道場或黃籙齋這類大型、耗費驚人、儀式繁複的道場超度亡靈，自然最佳。但對大多數無法負擔高昂費用之家，或對無法以分攤費用的方式舉行喪葬的人們，只要有追薦儀式，亡魂便得超度。更何況上節說過，宋代法師數量大增，他們能以其他儀式超度死者，且其費用較道士為低。不僅如此，儘管巫覡在宋代的生存空間一直被朝廷和法師壓縮，他們在喪葬儀式中仍佔有一席之地。因此無法辦黃籙齋或水陸道場的家庭，仍可用巫術儀式為死者解脫。<sup>97</sup>

換言之，亡者在死後也須要被好好的照顧，他們需要一個儀式讓他們安然離去。從這個角度看來，與前代相較，如果說宋代的人口突破一億，可反映出宋代在「養生」（包括糧食生產、飲食與醫藥）方面的進步，則重視喪葬儀式，反映出宋人「送死」意識也強化了。

## 代結語：喪葬文化的轉變

宋人以水陸道場、黃籙齋及其他規模較小的儀式超度亡靈決非「送死」意識的唯一反映。換句話說，宋代社會對死者態度和前代有所不同，一個很明顯的側面例子反映在宋代的義塚制度。義塚是用來掩埋無人認領的屍體或陣亡沙場的將

<sup>93</sup> 洪邁，《夷堅三志·辛》，卷5，〈解脫真言〉，1419。

<sup>94</sup> 詳見張邦基，《墨莊漫錄》，卷9，245-246；章炳文，《搜神秘覽》，卷下，159-160；洪邁，《夷堅支丁》，卷7，〈郭節士〉，1020-1021。

<sup>95</sup> 洪适，《盤洲文集》，卷70，〈薦張正甫疏〉，〈薦亡嫂趙氏疏〉，〈薦趙監廟疏〉，12b-14a。

<sup>96</sup> 見陳著，《本堂集》〔文淵閣四庫全本〕，卷93，〈代里社祈雨疏〉，〈代里人上元醮疏〉，10a-b，13a-b。

<sup>97</sup> 見林富士，《漢代的巫者》（板橋：稻香出版社，1994），83-85；劉黎明，《宋代民間巫術研究》，207-216。

士，由中央或地方政府出面籌劃、安置。根據學者的研究，義塚早在東漢就已出現，但在宋代卻有顯著地增加。自北宋初至元豐二年（1079）是所謂的草創期，朝廷令貧無葬地者，以官方之地安葬之，而宋真宗亦曾推行義塚制度。但在這時期，因經費來源不穩定，制度不夠健全，因此問題不少。自元豐二年至崇寧三年（1104）是形成期，神宗雖不曾要求各地執行義塚制，但有地方官確實推動。但義塚制度推動容易，卻難以為繼。而自崇寧三年（1104）至北宋末年，是所謂的「健全期」，大臣建議地方「擇高曠不毛之地，置漏澤園」，並且在其中依情形「置屋以為祭奠之所，聽親屬享祭追薦」。南宋早期則是「恢復期」，此因南宋初年歷經大亂，百廢待興，其恢復是由個別地方官員的推動。儘管學者評估兩宋義塚制度的推行整體「收效甚微」，但仍顯示出宋人對無人認領的枯骨有必要予以妥適地安葬。<sup>98</sup>換言之，相較於前朝，因戰爭、疾疫或貧病而無法下葬的屍骨，過去可能一任其曝於戰場或野外，但宋人認為應予處理。因此宋朝中央與地方官員推行義塚，安葬枯骨，可謂對於亡靈的態度有所改變。

我們還可從被發掘的陝州漏澤園看出此點。陝州漏澤園位於今河南三門峽市附近，於1985年春於修築公路時被發現，其後在1993年春和1994年春三門峽市物工作單位配合當地房屋建設開發，又再對同地區墓地做大規模發掘。據考古研究，這是個北宋末的義塚，其中所葬者，從可辨識簡單墓志中顯示，以軍人最多，其次為百姓。這個義塚內一人一坑，排列整齊；人體多以陶缸盛裝，其葬具簡單，葬式亦不規則。從這座漏澤的面積估算，已發掘及未發掘的墓坑約有一千多個，並不算是大型的墓園。<sup>99</sup>儘管如此，這個實例顯示當地方官的確在其能力範圍內盡力執行義塚制度。

另一個明顯的例子是功德墳寺。所謂的功德墳寺，是在祖墳旁所設的佛教寺院、菴堂或道觀。其功能除了看守祖墳塋，平時尚須供晨香夕燈，並於每月朔望、祖先生辰及忌日獻祀，春秋二時祭掃，以明慎終追遠之心。宋代由皇帝敕頒的功德墳寺極盛，民間受其影響，經濟能力許可的士庶之家亦紛紛設功德墳寺。士大夫階層設功德墳寺的重要原因之一，是他們常年仕宦在外，且因迴避之故，難以回故鄉祭掃祖墓。在此情形下，只得將祖墓委予族人或僧寺、道觀管理。至於一些能力不及或無意自行設置墳者，則將祭祀祖先之事，提供相當的田土或金錢，委請特定的寺院道觀負責其事。<sup>100</sup>

宋人對喪葬儀式的講求也明顯地有所改變。南宋中期的袁采在《袁氏世範》中說：

家有老人，而送終之具，不為素辦，亦稱臨時，亦無他術，亦是臨時鬻田廬，及不卹後事之不如儀也。……有於少壯之年，置壽衣壽器壽塋者，此

<sup>98</sup> 張邦煒，〈兩宋時期的義塚制度〉，收入其《宋代政治文化史論》，483-498。亦見 Silvia Freiin Ebner von Eschenbach, "Public Graveyards of the Song Dynasty," in Dieter Kuhn, ed., *Burial in Song China* (Heidelberg: Ed. Forum, 1994), 215-251.

<sup>99</sup> 三門峽市文物工作隊，《北宋陝州漏澤園》（北京：文物出版社，1999），1，59。

<sup>100</sup> 有關宋代的功德墳寺，詳見黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，收入其《宋代佛教社會經濟史論集》，241-285。

其人必不至三日五日，無衣無棺可斂，三年五年，無地可葬也。<sup>101</sup>

袁采此處所說，主要是針對必然會發生之事，預做準備。但是他說「不卹後事之不如儀」，表示當時社會對喪葬儀式多是大張旗鼓地舉辦。俞文豹在淳祐十年（1241-1250）甚至慨歎：「今京城用瑜珈〔佛教〕法事，只從事鼓鈸，震動驚撼，生人尙爲之頭疼腦裂，況亡靈乎？」<sup>102</sup>可見其鋪張的程度。

宋代風水術的流行也可反映出宋人對亡靈態度的轉變。仔細分析宋代風水文化的流行，須另撰文討論，這裡只能說其大要。宋代風水術的流行，和「利後」——有利於後代子孫——的觀念牢不可分。換言之，就堪輿術而言，將先人葬於「福地」，可使後代子孫受其福。此說大爲流行於宋代。然而從北宋開始，就有士大夫對此觀念與作法痛擊，司馬光是其中反對最力者之一。然而他並非主張不須擇地，他在其《書儀》中明白表示：「《孝經》曰：『卜其宅兆，而安厝之。』謂卜，非若今陰陽家，相其山崗風水也。」<sup>103</sup>程頤也極力反對風水之說，但他亦非主張不擇葬地，他遵循《孝經》「卜其宅兆」的原則，說：「卜其宅兆，卜其地之美惡也，非陰陽家所謂禍福者也。地之美者，則其神靈安，其子孫盛。若培壅其根而枝葉茂，理固然矣……父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危，亦其理也。」<sup>104</sup>司馬光和程頤這兩段話很清楚的指出，儘管風水之說不足取，但仍須妥適地下葬先人。南宋朱熹的好友蔡元定更進一步地說：

為人子者不可不知醫藥、地理〔風水〕。父母有疾，不知醫藥，以方脈付之庸醫之手，誤殺父母，如己弑逆，其罪莫大。父母既歿，以親體付之俗〔風水〕師之手，使親體魂魄不安，禍至絕祀，無異於委而棄之於壑，其罪尤甚。至於關生人之受蔭，冀富貴於將來，特其末耳。<sup>105</sup>

南宋後期的歐陽守道也持類似的看法。<sup>106</sup>而反過來看，深信風水之說者，其理由和反對風水之說者幾乎相同，認爲祖先會影響子孫，因此子孫須擇地，妥善地安葬祖先遺體。就此而言，宋代風水術之流行未嘗不可說是對亡靈的重視。<sup>107</sup>

如果我們瞭解風水術在宋代社會的意義不僅是求福，還包含了對亡靈的重

<sup>101</sup> 袁采，《袁氏世範》，卷2，〈事貴預謀後則時失〉，收入《叢書集成新編》，100冊（台北：新文豐，1985），冊30，154。

<sup>102</sup> 俞文豹，《吹劍四錄》，在《吹劍錄全編》，頁125，收入《宋人劄記八種》（台北：世界書局，1980）。

<sup>103</sup> 司馬光，《司馬氏書儀》，卷7，〈喪儀三〉，1a。

<sup>104</sup> 程頤，〈葬說〉，收入《二程集》，2冊（台北：漢京，1983），上冊，卷10，623。

<sup>105</sup> 蔡元定，〈玉髓經發揮序〉，收入曾棗莊、劉琳編，《全宋文》，360冊（上海：上海辭書出版社，2005），冊258，卷5817，401。

<sup>106</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》（文淵閣四庫全書本），卷8，〈送卜葬者覃生歸寧都序〉，10b-12a。在其中他清楚地指出：「程子言：『親有疾，委之庸醫，爲不慈不孝。』夫人子不可以不知醫，而親沒，卜葬其事尤重，委之庸卜可乎？」

<sup>107</sup> 有關宋代士大夫對風水術的看法，略見 Patricia Buckley Ebrey, "Sung Neo-Confucian Views on Geomancy," in Irene Bloom and Joshua A. Fogel, eds., *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought: Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary* (New York: Columbia University Press, 1997), 75-97.



視，則王之道下面的這個夢就絕非荒誕無稽。王之道（1093-1169）回憶說，他葬父的次年，就夢到其父立於墓前，好像指著某處，要他修墳。之道醒後卻忘了該處。十五年來，他有時增加墓地覆土，有時疏浚排水。儘管屢次修建，終不滿人意。紹興二十年（1150）春，他又作了遷葬的夢。之道心中甚怪。兩個月後，一位名孫明遠的風水師從廣昌來。經其同年考上進士的朋友介紹，孫明遠和之道一起去看其父墓地，觀其形勢。結果履勘之下，立刻發現其地在西南二十步之外，正與夢中所說的相符，於是在當年八月遷葬。之道歎說：「予老且拙，百不迨人，何敢徼福於先君？」<sup>108</sup>表示他是因其父之靈所請而遷，以安其親，不是基於流俗的風水之說。以現代的眼光來看，王之道的夢幾近迷信。如果從尊重死者的角度來看，也就是從「卜其宅兆」的脈絡來說，這是宋代的喪葬文化氛圍下，使王之道作了這樣的夢。

讓我們回到本文之初所說。鬼故事是一個社會的產物，如果仔細分析故事裡的訊息，可以看出那個社會的許多面相。本文從宋代假冒之鬼的故事為起點，探討其中某些細節，繼而注意到超度亡者的問題，再進而觀察水陸道場與黃籙齋在宋人喪葬習俗中的地位。可能同樣重要的是，從上述種種證據看來，相較於前代，宋代對死者的態度有所改變，而義塚、風水之說、水陸道場和黃籙齋的流行，是這種態度——「送死」意識——轉變中一個很明顯的側面。

---

<sup>108</sup> 王之道，《相山集點校》，沈懷玉、凌波點校（北京：北京圖書館出版社，2006），卷23，〈贈孫明遠序〉，285-286。

## 摘要

中國人認為人鬼殊途，不應雜處。但是鬼故事卻是說給人聽，或寫給人看。宋代的鬼故事中，有一類是假冒之鬼。這些鬼似乎心懷不軌，假冒他人之魂，取得他們所想要的。本文從假冒之鬼分析起，探討這類鬼故事出現的原因何在，他們要的是什麼。本文的第二部分研究為什麼有一些鬼不肯或無法離開人間。在這類故事中，我們發現那些鬼需要人們給他們設超度儀式，讓他們去屬於他們的地方。換言之，有了追薦，他們便不會待在人世。本文的第三部分研究宋代最重要的二種超度儀式：佛教的水陸道場與道教黃籙齋。這兩種儀式在宋代得到空前的發展，和它們的規模及耗費有關。水陸道場和黃籙齋是花費極大、極繁複，因此被認為是最有效、最「高級」的超度儀式。本文的第四部分探討對於那些無法負擔水陸道場或黃籙齋的百姓或士大夫，他們如何超度亡靈。總之，宋代重視超度，反映出宋人對死者看法的改變。

關鍵字： 黃籙齋 水陸道場 鬼 喪葬儀式 宋代

## The Faker Ghosts in the Song

### Abstract

Chinese has long believed that the living and ghosts should not stay together; they should live in different worlds. Among numerous ghost stories, there exists a genre in which ghosts are imposters. In other words, those ghosts faked others' souls, attempting to obtain something. Starting from analyzing those faker ghosts, this paper first explores why such ghost stories appeared and what those ghosts wanted. The second part examines why those ghosts remained in this world. It suggests that those ghosts needed a rite in order to be released from the world, so that they could go where they belonged. The third part of the paper studies two most important rites for releasing them, the Yellow Register Rites and the Water-and-Land Masses. The development of these two rites reached their peak in the Song. Both were extremely expensive, comprising elaborate details and formalities. Therefore, they were considered the most efficient and the supreme rites in releasing the wandering souls. The fourth part analyzes how those who could not afford the two rites were able to release the souls of their family or friends. In sum, the fact that Song people paid tremendous attention to releasing souls reflected the attitude toward the dead changed.

**Keywords:** the Yellow Register Rites, the Water-and-Land Masses, ghosts, the mortuary ritual, Song Dynasty

# 宋代的假冒之鬼

劉祥光

政治大學歷史系

## 一、假冒之鬼

現存宋代留下來的鬼故事中，有一類的鬼屬於騙子，即假冒他人之魂的鬼。蘇軾（1037-1101）的《東坡志林》有一則這樣的故事。他說：「世有附語者，多婢妾賤人，否則衰病不久當死者也。其聲音舉止皆類死者，又能知人密事，然皆非也。意有奇鬼能為是耶？」有個男子將遠行，想知道其妻對他厚薄如何，便把金釵藏在壁中，其後卻忘了告訴她。這男子出門之後不久即得病，看來不久人世，就把這事告訴僕人。但後來他沒死。其妻在家中忽然聽到空中有丈夫的聲音，對她說我已經死了。如果不相信，金釵被他藏在某個地方。其妻拿到金釵後，便發喪。等其夫真返家之後，其妻反以為是鬼。<sup>1</sup>

上述的故事並非僅出現於宋代。東漢應劭的《風俗通義》中也載有類似的故事。內容節引如下：

陳國張漢直，到南陽從京兆尹延叔堅讀《左氏傳》，行後數月，鬼物持其女弟言：「我病死喪在陌上，常苦飢寒，操一量不借，掛屋後楮上，傅子方送我五百錢，在北墉中，皆亡取之。又買李幼一頭牛，本券在書篋中。」往求索之，悉如其言。婦尚不知有此妹，新從婿家來，非其所及。家人哀傷，益以為審。父母諸弟，衰經到來迎喪，去精舍數里，遇漢直與諸生十餘人相隨，漢直顧見其家，怪其如此。家見漢直，謂其鬼也，惆悵良久。漢直乃前為父拜，說其本末，且悲且喜。<sup>2</sup>

比較這兩則故事，有些線索顯示出相似之處。其一，兩則故事中的鬼都假扮是死者的身分出現於家人之前；其二，兩則故事中的家人都為死者發喪；其三，死者實際上並未過世。

像這類的故事，宋代的筆記資料中還有一些。

北宋後期的宰相蔡京（1047-1126）的兒子蔡絛的《鐵圍山叢談》中也記載這樣的鬼。他的朋友任宗堯是名族之後，在北宋徽宗大觀（1107-1110）末年跟隨尚書王寧、中書舍人張邦昌（1081-1127）出使高麗，由四明（今寧波）出洋。不到十天，四明忽傳副使的船半途沉沒，眾人皆感悲痛。宗堯上船前，把自己一向喜好的琴與書寄放在故舊家中。沉船的消息傳來後，這位故舊痛惜難過不已。一天家裡的女奴忽然暴病不省，被宗堯附身而說道，我會不遠萬里跋山涉海，本

<sup>1</sup> 蘇軾，《東坡志林》（北京：中華書局，1983），卷2，〈辯附語〉，頁47。

<sup>2</sup> 應劭，《風俗通義》，王利器註（台北：漢京，1983），卷9，〈世間多有亡人魄持其家語聲氣，所說良是〉，頁409。

想求得尺寸之賞，未料葬身魚腹。我寄放的三把琴，乃平日喜把玩者。甲琴可送歸我家，乙琴也是奇古之寶，就送給你。丙琴很普通，可給某人。凡是他所寄放的書畫及箱篋中百物，皆區處明白，不留一物。老友聞言大驚，為之奠哭。次日，此事傳遍四明，都認為船難的傳聞屬實。其後出使者自高麗回四明，全都無恙。宗堯的老朋友看到他後，懼喜竊笑異於平常。宗堯起初覺甚異，進而問他緣由。故友把事情和盤托出，才知道是被「黠鬼所侮」。<sup>3</sup>

類似的例子也見於張知甫（1065-1147）的《可書》。故事的大概是：有一稱胡紡者，能用符水替人看病。宜興縣有一士人到遠地任官。有一天，其妻被鬼附身。家人問鬼何以來此。鬼說，我在官人（那位士大夫）任內被打拷致死，所以來求功德追祭。於是其家人就寫書問那位官人。那位士大夫回信說沒有這回事。胡紡聽到此事，便到他家取該信以示鬼。那鬼看了後，號哭三聲，慚惶而退。<sup>4</sup>這則故事中的鬼假冒本人不成，未能得到追祭。

以上幾則故事中的鬼冒名出現，顯然有所求。求什麼？看來是求一個儀式，即喪禮。也就是說，這些假冒之鬼似乎未經發喪這道儀式，因而仍然四處游蕩。這樣的故事在南宋洪邁（1123-1202）的《夷堅志》也有一些。以下舉出數則。

〈竇氏妾父〉：徐州人竇松邁在北宋靖康年間（1126）買一妾，來自於滑州。不久，金兵南下，該妾和父母音訊相隔，因此憂心至極，幾乎廢寢忘食。一天她突然僵仆於地，狀似被附身。然後說，我是此妾的父親。遭逢兵亂，全家都被賊殺害，遊魂無所歸。我想從這女兒要祭食，但神明不許，守在竇氏之門一年餘。土地神可憐我，今日才得入門。竇氏說，你遭不幸而死，實在無話可說。我會要你的女兒為你作佛事，並準備食物祭祀。你可以去了。許諾之後，那婢妾就蘇醒過來。竇氏遵守承諾，私下和那鬼約定，不讓婢妾得知此事。又過了一年，婢妾的父親自鄉里來，當初並未遭害。<sup>5</sup>在這則故事中，那名鬼要的是有所歸，而以祭祀的形式出之，而那主人答應作佛事。

〈詹小哥〉：撫州南門黃坦路居民詹六、詹七以轉賣縑帛為生。其季弟稱小哥，嘗賭博欠債，畏其兄箠責，獨自溜至他處，久而不返。其母思之心切，而夢中所見及占卜的結果都不祥，以為是死了。恰巧於中元盂蘭盆節前夕，詹家備妥紙錢要焚燒。黃昏時，若有人在外歎息，母親說小哥真的死了，現在他來告訴我。於是她取了一捆冥紙，拜說，如是我兒，就把這錢拉出，這樣我才知道是真的，也才能替你辦陰間的事務。過一會兒，陰風肅肅，有一個好像是人探出，而把紙錢拉出。小哥之母與兄痛哭失聲，立刻要僧人誦經超度，不再盼望他會回來。幾個月後，小哥返家，大哥一見，就說是鬼，取刀要把他趕走。二哥連忙抱著他阻止，說等一下。他稍為前看，問小哥生死。小哥說，當時怕被責打，所以跑去宜

<sup>3</sup> 蔡條，《鐵圍山叢談》（北京：中華書局標點本，1983），卷4，頁66。

<sup>4</sup> 張知甫，《可書》（北京：中華書局標點本，2002），〈崇詐人〉，頁418。

<sup>5</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷3，〈竇氏妾父〉，收入其《夷堅志》，4冊（北京：中華書局標點本，1981；台北影印版：明文書局，1983），頁205-206。

黃受雇，從未死去。這才知道幾個月前的事情是被鬼騙了。<sup>6</sup>

中元盂蘭盆節係佛教節日，每年七月十五舉行。南宋初年孟元老的《東京夢華錄》中對北宋開封的中元節記載說：「中元節……以竹竿斫成三腳，高三五尺，上織燈窩之狀，謂之盂蘭盆，掛搭衣服冥錢在上焚之。」此外，根據元初吳自牧的《夢粱錄》記載南宋後期臨安，中元節時「諸宮觀設普渡醮，與士庶祭拔。宗親貴家有力者，于家設醮飯僧薦悼，或拔孤魂。」<sup>7</sup>詹家雖在撫州，但他們在中元節的所做所為和大城市頗有相似之處。詹家準備冥紙，大概是要在盂蘭盆上焚燒。詹母在假冒之鬼出現後，立刻請僧人誦經，極有可能是他們「于家設醮飯僧薦悼，或拔孤魂」。這名假冒之鬼在中元節出現，明顯地是求超度。換言之，超度是讓他有所歸。

〈季元衡妾〉：南壽縉雲人季元衡（1135 進士），登進士後調台州教授，將前往建康拜見知府。然其家有侍妾，每恨元衡之妻不相容，常欲自盡。元衡出發前，把這情形告知其妻，表示他走了之後，千萬不要體罰其妾。因為萬一不測，很費周章。如果實在不行，等待妾的約定期滿後，要她走不是難事。其妻向他保證他儘管出發，她絕不會撻楚其妾。數日後元衡抵建康，行李亦解下，聽到耳邊如有啾啾聲，聲如其妾，卻不見人。問是誰，泣訴說，你才剛出門，我就被打，我看情形是活不下去，已上吊自盡了。元衡聽後，也為之哀泣，並寬慰其妾。他想回去看看，但人已到此；想不信，又於心不忍。姑且遣僕人趕回家，問明情形，而且也可為家人作牒，辦理喪葬費用。從此後，其妾又來，且連來二晚。其後僕人自家裡返回，說家裡無事，自己到家時，還是那侍妾拿飯給他食用。元衡說，難道是妾鬼假冒侍妾來騙人？當晚那鬼又來，元衡正色責備她說，妳是何方妖厲，竟敢行騙？不速走，就請道士作法抓妳。那鬼答說，我的確不是妳的侍妾，因為你剛上路時，常無故生疑心，我得以乘隙作假。現在我只想從你那兒得到幾卷佛經，燒一些冥紙之類的給我，我就會離開。於是元衡照其所說的做了。<sup>8</sup>

在這則故事中，假冒之鬼所要的是「數卷佛經」，意思是請僧人誦念佛經，將其超度，以有所歸。

## 二、求有所歸

自春秋戰國以來，中國人相信人在死後其魂不會留在人間，而往另一個世界去。近半個世紀以來，地下出土的墓葬文物讓我們能一窺漢代人對於死後世界的想像。許多線索透露出，漢代人死後的想像世界和生前差不多，雖然其中加了不少期望的誇大。然而，儘管當時人對於親人的離去悲痛萬分，但也認為生死異路，

<sup>6</sup> 洪邁，《夷堅丁志》，卷 15，〈詹小哥〉，頁 664-665。

<sup>7</sup> 孟元老，《東京夢華錄》，鄧之誠注（台北：漢京文化，1984），卷 8，〈中元節〉，頁 211-212。吳自牧，《夢粱錄》（上海：古典文學，1956；台北：大立出版社景印本，1980），卷 4，〈解制日〉。有關中元節的歷史，見太史文（Stephen F. Teiser），《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，候旭東譯（杭州：浙江大學出版社，1999），頁 23-99。

<sup>8</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷 17，〈季元衡妾〉，頁 1706-1707。

死者不該回來干擾生者。換言之，漢代人對於死者和死亡仍抱著拒斥的態度，生死之間有條不可跨越的界線。<sup>9</sup>

生死兩途的看法儘管源自中國本土，但即使至佛教傳入及道教出現之後，也沒有多大的改變。例如，北宋陳洎（?-1049）官至三司副使，死後常附身在某人身上處理家事。當時的三司使薛向是由陳所薦舉來京。他所住的地方隱密，因而對洎之子說，如果洎再附身，希望告知一聲。有天夜裡二更，陳家告知薛，說陳又附在某人身上。薛立刻前去，才到廳上，洎就請薛入內。薛問說，以陳洎平生為人處事，可享高壽，登大位。為什麼還要附身於人？洎回說，冒犯上帝和不孝的人才會受如此懲罰。薛說，你平生未嘗冒犯上帝，也沒有任何不孝之事，為什麼會受罰？洎答說，他不曾冒犯上帝，但祖先卻三世不葬。<sup>10</sup>這個故事明顯地透露出附身於人是不名譽的事。也就是說，宋人一樣認為人死後就應該到另一個世界去，留在人間是不對的。

除了最後一則，前述幾則故事中的鬼顯然跨越生死兩途的界線，尚留在人間干擾生者。他們所以假冒他人，是因為無所歸。而無所歸的原因，是他們去不了另一個世界。去不了的原因，主要是因為他們未被「超度」。然而不僅是這些假冒之鬼未受超度而留在人間，一般人未被超度同樣去不了另一個世界。下面這則故事便可說明。

〈阮公明〉：臨安府於潛縣士人阮公明入太學為生員，其人生平不拘小節。一天往臨平鎮娶婦，因醉酒持竹篙誤擊水手落水致死。當地廂兵將他交付仁和縣獄。按法應是誤傷，罪不至死，卻因繫獄過久而亡故。十年後，同舍生王質（1135-1189，1160進士）自外州教授受代於中都，晚在旅店休息，一僕人持名刺來，說是阮上舍拜訪。王視其名，是公明。二人相見，悲喜交集，交談敘舊，又到酒肆共飲。酒過數行，公明說他墮鬼籍已久，然天年未盡，陰間官員不收，而被拘管於城隍神處；白天可外出，晚上被關在吳山枯井中。像他那樣的鬼，在城裡甚多，每到黃昏之際，城裡凡是繫黃裹肚，低頭匍匐而走的人，就是鬼。公明也回頭指其僕，表示他也是鬼。這些人隨其貴賤，各司其職，和人間一樣，不足為異。公明喝完酒便辭去，行前握著王質的手說，我還必須留在此處十年，尚未能轉世。有勞寫封信告訴我的父親，請他修水陸道場，我可以減去六七年的時限。請不要忘記。公明長揖後便消逝。次日，王寫信告知其父，但未被採信。他使用自己的錢辦佛教道場儀式。數日後，王質從外回邸店，店中人說公明留了名刺而去。此後他沒再出現。<sup>11</sup>

這位倒楣的太學生死於獄中，未被超度，因此其魂要求同舍生轉請其父為其舉行水陸道場，讓他得以超度。水陸道場是佛教的超度儀式，又稱為水陸法會、水陸大會、水陸大齋或水陸供齋。水陸道場不止能渡個人，更可超度眾生。下面這則故事即可說明。

<sup>9</sup> 見蒲慕州，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》（台北：聯經 1993），頁 205-225；蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（台北：麥田出版，2004），頁 206-225。

<sup>10</sup> 范鎮，《東齋記事》（北京：中華書局標點本，1980），卷 5，頁 41。

<sup>11</sup> 洪邁，《夷堅支丁》，卷 3，〈阮公明〉，頁 988。

〈滄浪亭〉：姑蘇城中滄浪亭本是蘇舜欽（1008-1054）的宅第，今為韓咸安所有。金人南侵時，當地人民避入該宅的後花園，最後都死在池中，後來住進這宅第的人多不安寧。其後韓氏自己遷入居住，每到月出的晚上，必定見到數百人出沒池上，有的是僧人，或的是道士，有的是婦人，有的是商人，呼喚雜遝良久，一定哀歎後才止息。守夜的老卒方寢，就被數十人抬走。快要被抬入池時，由於該卒是陝西人，向有膽勇，知道他們是鬼，並不懼怕，而且很正經地對他們說，你們這些人死在這裡，已經多年。我去和主人商量，把你們的骸骨都取出來，改葬於高處，並作佛事救你們，不要再留滯此池，害到一般人，這樣如何？那些鬼愧謝說極好。於是放了他，逕自入池。第二天守卒告訴主人，主人即令十部車來把池水汲乾，掘出污泥，撿拾朽骨，用大竹籬盛裝。前後裝滿了八個，一同置入大棺中，準備要埋葬。當天晚上，有一男子將老卒引入竹叢間，對他說其他的人都要走了，但我還有兩臂在此池中，希望能幫忙找到。於是又在該處找到其臂，才將大棺葬在城東，並在靈巖寺舉行水陸齋。從此之後宅中就不再有怪事。<sup>12</sup>

水陸道場除了超度死者外，也會吸引遊魂前來饗齋。以下幾則故事充分說明這點。

〈楊漢傑〉：楊籌字漢傑，少年時因叔父生重病危急，去別州求醫，夜歸將至其家時，走錯路而迷途。恰巧天下暴風雨，無法前行，暫於路邊休息。當時正好碰上鄉人設無遮大會〔即水陸道場〕，楊籌見鬼物數百，有的身上長翅膀，有的頭上長角，獸首人身，千態萬狀，每鬼皆手執一火炬。其中有聲若鐘磬者，有若蚊蚋者，相呼而過，好像要參加法會，相離甚近。突然有一人大叫：知郡〔指楊籌〕在此，你們應避開。於是那些鬼物立刻遠取別路而去。楊籌有俊才，曾四次貢於禮部，卻三次不過廷試。後來從其伯父文莊公之蔭任，官至刑部員外郎，歷任光化軍、眉州、棣州、南劍州知州，年八十四卒。<sup>13</sup>

〈張主簿墓僕〉：鄱陽人張主簿嘉績，其父之墓在東關外十里。有一僕裴九看守其父之墓，裴有一姪婿胡三。淳熙十三年（1186）八月，胡三在上湖採菱角，至晚方歸，摸黑走小徑回家。途中遇到男子十多人，天色黑暗，無法辨識其面目。這些人一起對他說大家一同去魏八郎家中赴會。但胡不願同行，說要把菱角帶回家洗一洗，次日清早就要趕赴市場。如果連夜赴會，一定會弄到第二天早上。何況他不識魏八郎，亦未曾受邀，豈可前去。眾人皆怒，將他拖行六七里，到了薦福後山松林，將他倒縛於樹上，毆擊無數才去。裴氏全家整夜尋呼，到第二天下午才找到他，已昏迷不醒。灌救一個多時辰，他才能說出經歷。據說魏氏當晚在城內建醮，設水陸大會。<sup>14</sup>

〈施三嫂〉：州民張元中居於通衢大道旁，正對著董梧州的宅第。董氏設水陸大會，張元中夢見女僧施三嫂來，說：好一段時間沒到你家，今天承董知郡招

<sup>12</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷 17，〈滄浪亭〉，頁 331。

<sup>13</sup> 章炳文，《搜神秘覽》，卷下，收入上海師範大學古籍整理研究所編，《全宋筆記》，三編，冊 3（鄭州：大象出版社，2008），頁 161。

<sup>14</sup> 洪邁，《夷堅支庚》，卷 1，〈張主簿墓僕〉，頁 1142。

我來訪，但因為眾客尚未到齊，希望能在府上留一段時間。」張元中記起施三嫂已去世，因此不答話。施女又說：「過我去代你買妾，你說要給我謝錢五千文，到今天我還沒拿到。我已想了很久，如果不是恰巧，不會來這裡，希望你能還我錢。」張醒來後，嫌惡作了這夢。第二天，他買了紙錢一束，在澹津湖橋下焚燒。但當晚又夢到施女說：「你欠我五千，但償還的不足一百。如果你不還我錢，我就要去投遞狀子告你。到那時，你可別後悔。」張不得已，只好以如數交給廟裡的僧人，使其誦經。<sup>15</sup>

〈鬼迎斛盤〉：鄱陽城內的習俗中，每年都會設禳災道場，但無常處。慶元四年(1198)四月的第四夜，再就永寧寺大殿令僧人舉行水陸齋供，並增加斛鉢。寺前的居民多聽見外間如有男女相呼喚，或稱兄弟姊妹、姑姑嫂嫂，一同迎接斛食，卻不重視衣物錢財。等齋食施畢，眾僧鳴鑊擊鼓，奉斛出三門，而之前所聽到的語聲頓息。等僧人過了慶善橋，則又嘈嘈雜雜，一開始都是喜悅歡愉的誼諛聲。隨至城外江邊，僧人將齋食拋散盡後，才恢復寂靜。<sup>16</sup>

從上述的三則故事，不難看出水陸道場的規模不少，因此能吸引眾多的遊魂前來進食。但是這些遊魂並未被超度。如須被超度，他們的名字必須在其中。以下這則故事可為證明。

〈吳旺訴冤〉：紹興十五年(1145)，陳祖安任吳縣縣令，其甥女陸氏因被鬼附身而病困。陳請道士作法考治，那鬼卻說，不必治我，我在陰間抱有冤曲，幾二十年不得申訴，所以來此告冤。陳問其緣故，他答說，他名為吳旺，南京人，因金人南侵而南來，全家住在吳縣子城，以賣繩索為生。有次和同鄉人蔡生一起飲酒，沿河夜歸。蔡醉得厲害，誤墜河中溺死。巡邏的夜卒恰巧看到，懷疑我推他入河，將我解送府裡。我在獄中被拷訊，受不了痛苦，只得自誣。判官將我判刑，被杖死於雍熙寺前的石塔下。我含冤已久，今天順便告訴你。陳問，當時是誰主其事？答說，獄官無心這麼判，全是獄吏出的主意。由於獄吏不想仔細釐清，只想快點結案，不容我辯解。而獄官不明究裡，便以為是，竟然被判死刑。於是他把判官、獄卒及行刑人的姓名都告訴陳。陳說，如果是這樣，為何只告訴我？吳旺答，這座廟和縣衙門為鄰，是本府祈禱之地。平時你入寺，我一定看得到，久了就認識。今事已久，無法獲平反。我只想讓世人知道罷了。陳說，你的屍骨安在？我可為你找地方埋葬，讓你有一處可安居。這樣好嗎？吳旺回說，我的遺骸散失零落，只存一二，葬了也無幫助。但希望你可憐我，替我做一場水陸法會，讓我可投胎。陳說，水陸道場耗費極大，我沒錢可舉辦。吳說，你只要在一一般的水陸道場中加入我的名字，再令人到石塔前密呼吳旺，使我知道，得以沾功德，這樣我就可以託生了。陳問他何處最佳。他說都可以，而以楓橋最好，希望能在那裡作超度儀式。陳答應，吳隨即道謝。陳又問，他的外甥女的病會痊癒否？吳說，陸氏氣數已盡，大概死定了，醫藥和法術都用不上。過幾天，陸氏果然去世。

<sup>15</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷11，〈施三嫂〉，頁457。

<sup>16</sup> 洪邁，《夷堅三志》，辛，卷2，〈鬼迎斛盤〉，頁1398。



次年，王葆彥光往楓橋作水陸齋，陳祖安用自己的俸錢為吳旺設牌位。<sup>17</sup>

然而並不只有佛教的水陸法會才能超度死者，道教的黃籙齋也是超度儀式。下面這則故事就是黃籙齋醮超度死者的經過。

〈王燮薦橋宅〉：邢孝陽為太尉，南宋初年，家住湖州德清縣。其屋狹小低下，無法容納家人，急著在臨安找房子。後買到薦橋門內王燮太尉宅第，只要價三千緡。有人告訴他說，都城裡這樣的房子，應該值五萬緡。現在屋價十分之一不到，知道是什麼原因嗎？這房子久為妖物所占，人住不下去，才會賣給你。邢之妻和其母都表示不能住。邢孝陽也覺得不妥，稍稍和其妻說，人言是否可信，我要自己查查。但我要說沒有，妳一定不相信。為什麼不選二個婢子同去，這樣也可証實。於是就去了。他們前後一共留了半個月，裡外和偏僻處都一一查過。夜裡則睡在正堂，全無可怕之處。邢孝陽回家和家人說這事，極力表示之前的流言不可信，而二妾也大表贊同該宅之美。於是全家才搬過去住。搬家那天，怪物叢生，家人在閨房密語，則有聲在屋樑上應答，且嬉侮譁褻，未曾間斷，乃至於蠱惑姬妾，全不避人。於是甚為後悔遷來此處。當時道士宋安國在德清，急忙招請，替他們作法考治變怪。結果捕獲一鬼，帶上枷鎖，拘留於北方。不久又跑出了十鬼，宋安國又再捕治。不久，同樣的情形又再出現。被捕的鬼說，他共有兄弟四人，還有宗族眷屬，以及同輩許多人。宋已術窮，亦感厭倦，於是告訴邢說，這個地方經過金人戰火，殺人無數，現在無法根治。不如建黃籙大醮超度他們。我可以主其事，使那些鬼可超脫投胎，不與他們結怨。這也是上策。邢孝陽同意所說，給錢三百萬文辦理齋醮。舉行超度之夜，置瓮於架上，上覆一塊布，將所有的鬼魂召入瓮中。宋又約邢前來，結果邢無法抬起那瓮，卻覺得瓮中發出索索如螃蟹爬行之聲。儀式結束後，用八名強壯的兵卒合抬出門，都說肩負甚重，每人有若扛百斤重物。將瓮深埋在竹園坎下後，其宅至今平安無事。<sup>18</sup>

〈蔡侍郎〉：宣和七年（1125），戶部侍郎蔡居厚被罷，知青州，以病不赴任，而回金陵，卻疽病發於背部。於是他命道士設醮，要求和他關係甚好的王生寫青詞。沒幾天，蔡就病卒。不久，王生也暴亡，三日後復蘇，立刻說請蔡夫人來。王生告訴她，當初我彷彿在夢中有人追逮，但我拒不肯前去。那人就從牀上把我抓走。回首一看，身體還在牀上，才想到自己已死，因此和他一起走。天色如濃陰大霧中，雙足常離地三尺多。走了約十多里，來到公庭。主官問我為何假作青詞欺枉上蒼。我才知為何會被逮。我恭敬答說，是蔡侍郎的意思，我只是照寫而已。主官怒氣稍息，要我退在一旁。一會兒，西邊的小門開啟，獄卒護著一囚。那囚犯帶著全身挾械站在庭下，另有二卒扛著一桶血，從他的頭上澆下去。囚犯大叫，頓時覺得痛苦萬分。仔細一看，正是侍郎。主官退下，囚犯又被押還小門。他回首看著我說，你現在回去，就和我妻說，趕快做功德來救我。目前是審鄆州衣事。蔡夫人大哭說，侍郎去年管鄆州時，有梁山濼賊五百人投降，之後全被誅殺。我屢諫他不聽。今天才會到這地步。真悲痛極了。於是蔡妻招道士路時中作

<sup>17</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷 12，〈吳旺訴冤〉，頁 465-466。

<sup>18</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷 17，〈王燮薦橋宅〉，頁 1710-1700。

黃籙醮，為蔡侍郎謝罪請命。<sup>19</sup>

黃籙齋是道教的超度儀式，其功能和佛教的水陸道場類似。

### 三、宋代佛、道二教的超度

從上面的故事可見佛教的水陸法會和道教的黃籙齋在宋代似乎被某些人內以超渡亡者，而被超度的亡者包括親人、朋友和遭橫死的百姓。不過這些都是出自筆記小說的故事，是否能反映出實際狀況，仍有待研究。我們首先須分別瞭解水陸道場和黃籙齋的大致源起，再進一步檢查這兩種儀式在宋代被採行的情形。

#### (一) 水陸道場

水陸法會的舉行自然不始於宋代，其源起須遠溯南朝梁武帝蕭衍（503-549）倡導的佛教無遮大會。他曾於大同三年（537）為追薦親人，舉行無遮大會，學者咸信這是水陸大會之始。隋煬帝大業三年（607），煬帝入東京，立道場，設無遮大會，度士女一百二十人為僧尼。此外，從敦煌資料中，我們得以一窺水陸法會在唐五代舉行的情形。唐五代的「冥道無遮大會」與梁武帝時期的無遮大會的內容和儀軌有很大的不同。其一，法會的施主包括君主在內的社會各階層人士；其二，受施者不止僧侶和社會上的受苦難者，主要是冥間的各種亡靈。<sup>20</sup>

然而從現有的證據看來，一直要到宋代，水陸法會才廣泛地流行。

水陸法會之名在宋代才出現，可能和水陸法會儀式有關的書籍出現有關。據學者研究，北宋神宗熙寧年間（1068-1077）蜀人楊鏐撰寫《水陸儀》三卷，盛行於當時。例如蘇軾（1036-1101）即曾因悼念亡妻，舉行水陸道場，於元祐八年（1093）寫成〈水陸法像贊〉十六篇。其中八位啟請的神祇和楊鏐書中所說一致，可見楊書在四川確曾被廣泛援用。其後，宗曠又於紹聖八年（1096）增刪各家儀本，編成《水陸儀文》四卷。嘉泰四年（1204）仁岳又將楊鏐的《水陸儀》及宗曠的《水陸儀文》收入《施食通覽》。這對後世佛教文獻記載水陸法會有很大的影響。<sup>21</sup>

就目前可查到的資料顯示，宋廷舉行水陸法會，用在超度亡故的皇帝或太后。例如英宗（1064-1067）過世後，神宗（1068-1085）曾在福寧殿舉行水陸道場追薦其亡魂，由王安石（1021-1086）撰寫齋文。<sup>22</sup>此外，神宗過世後，哲宗

<sup>19</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷6，〈蔡侍郎〉，頁232。

<sup>20</sup> 見謝生保，〈甘肅河西水陸畫簡介：兼談水陸法會的起源和發展〉，《絲綢之路》2004年S1期，頁8-9；謝生保、謝靜，〈敦煌文獻與水陸法會：敦煌唐五代時期水陸法會研究〉，《敦煌研究》2006年2期，頁40-42；李小榮，〈水陸法會源流略說〉，《法音》2006年4期，頁42-43；洪錦淳，《水陸法會儀軌》（台北：文津出版社，2006），頁19-27。

<sup>21</sup> 李小榮，〈水陸法會源流略說〉，頁43-44；牧田諦亮，〈水陸法會小考〉，方廣錫譯，收入楊曾文、方廣錫編，《佛教與歷史文化》（北京：宗教文化出版社，2001），頁350-352；周叔迦，《法苑談叢》，收入《周叔迦佛學論著全集》，7冊（北京：中華書局，2006），冊3，頁1030-1031。

<sup>22</sup> 王安石，《王安石全集》，2冊（台北：河洛圖書出版社，1974），上冊，卷15，〈中元節福寧殿水陸道場資薦英宗皇帝道場齋文〉，頁18。范祖禹，《范太史集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷32，〈崇慶宮為大行太皇后正旦設水陸道場齋文〉，頁1a。

(1086-1100)也為他在福寧殿舉行水陸道場，由蘇軾撰寫齋文。<sup>23</sup>南宋紹興二年(1132)，高宗為昭慈獻烈皇后舉行三次水陸道場，由綦崇禮(1083-1142)撰寫齋文。<sup>24</sup>此外，朝廷在徽宗皇帝和皇后死後二年舉行過大祥水陸道場。<sup>25</sup>紹興十年(1140)金人入侵順昌、淮陽等地，守土兵卒戰亡甚多。宋高宗於同年閏六月「令逐處設奠，仍作浮屠水陸法事，以慰忠魂」。<sup>26</sup>宋廷啟用水陸法會，超度亡故的皇帝、皇后，並令地方用同樣儀式追薦忠魂，在在顯示這種儀式的受到官方的重視。

不僅如此，民間舉行水陸道場的情形亦復不少。宋代民間舉行水陸道場的情形，除了前述蘇軾追薦亡妻的例子外，其弟蘇轍(1039-1112)為其父蘇洵(1009-1066)舉行水陸道場。<sup>27</sup>同樣地，呂陶(1031-1107)在其母過世後，也舉行水陸大供，「覬享冥福」。<sup>28</sup>傅察(1089-1126)於宣和七年(1125)十一月奉命出使金國，次年在北方遇害殉國。其遺骨後被脫逃者攜回，其父在開封明聖觀音院舉行水陸大會追薦亡魂。<sup>29</sup>

南宋初年，金人仍不時南侵，潭州士卒與百姓起而抵禦。事後李綱(1083-1140)為陣亡者舉行水陸道場，超度亡魂。<sup>30</sup>水陸法會也可以用來祈福。淳熙元年(1174)，福州經久不雨，當時知州史浩(1106-1194)設水陸道場祈雨。而從後來他為的祈晴文看來，這次祈雨的確盼到甘霖。<sup>31</sup>然而水陸法會仍以追薦亡靈為主。洪适(1117-1184)任地方官時，常有怪異之事發生，在一篇水陸疏中的一段文字和前述的鬼故事頗有相類之處：

伏念荆門頃遭危會，或家屠於劇盜，或命絕於凶年，或柝骸於竈觚鼎耳之旁，或蹠血於車輪馬足之下……凡此遺民，殆非平日竹籬茆舍，常濫餒之相驚，白叟黃童亦四時之有疾。欲求不盡之福，迺肅無遮之筵。伏望一切虛空，四維上下，廣大雲之法蔭，同作證明；變甘露之珍羞，率令飽滿。一郡得沾於樂果，三塗永脫於迷津，仰冀覺慈，曲垂洞鑒。<sup>32</sup>

從其內容看來，洪适所轄之地應常鬧鬼，因此常有人受驚，乃至於老人、小

<sup>23</sup> 蘇軾，〈冬至福寧殿作水陸道場資薦神宗皇帝齋文〉，〈正旦於福寧殿作水陸道場資薦神宗皇帝齋文〉，收入《蘇軾文集》，6冊(北京：中華書局標點本，1986)，冊3，卷44，頁1280。

<sup>24</sup> 綦崇禮，《北海集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷19，〈昭慈獻烈皇后前寒食節道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前寒食節水陸道場齋文〉，〈御前寒食節於昭慈獻烈皇后几筵前建水陸道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前中元節道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前作水陸道場齋文〉，〈御前為昭慈獻烈皇后几筵建水陸道場齋文〉，頁7a-9b。

<sup>25</sup> 劉一止，《茗溪集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷22，〈徽宗皇帝顯肅皇后大祥就法慧寺修水陸道場齋僧疏語〉，頁5b-6a。

<sup>26</sup> 熊克，《中興小紀》(福州：福建人民出版社，1985)，卷28，頁335。

<sup>27</sup> 蘇轍，《欒城集·後集》〔四部叢刊本〕，卷18，〈東塋老翁井齋僧疏一首〉，頁12a。

<sup>28</sup> 呂陶，《北海集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷14，〈聖興寺僧文爽壽塔記〉，頁12a。

<sup>29</sup> 晁公休，〈宋故朝散郎尚書吏部員外郎贈徽猷閣待制傅公行狀〉，收入傅察，《忠肅集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷下，頁56b-59a。

<sup>30</sup> 李綱，《梁谿集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷165，〈潭州薦陣亡水陸疏〉，頁17b-18a。

<sup>31</sup> 史浩，《鄞峰真隱漫錄》〔文淵閣四庫全書本〕，卷23，〈福州祈雨設水陸疏〉，頁9b-10a；〈福州謝雨祈晴疏〉，頁10b-11a。

<sup>32</sup> 洪适，《盤洲文集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷70，〈水陸疏〉，頁9a-b。

兒亦由此得疾病。為了解決問題，洪适舉行水陸法會，即文中說的「肅無遮之會」，超度這些亡靈。而洪适另有一篇水陸疏文，其內容大概是自家買山，卻遇到鬧鬼的情形，因此舉行水陸道場，追薦孤魂野鬼。

買山作圃，雖久闕於歲，時畫地種花，已粗成於畦逕。念開鋤於積土，或傷犯於遺骸，常懷不忍之心。茲肅無遮之會，伏願慧炬燭於潛壤，法雲登彼沉魂，使之捐蓬藜之居，往生樂國。於此飽伊蒲之饌，早脫迷津。<sup>33</sup>

如果將前一節中〈滄浪亭〉和〈吳旺訴冤〉的故事與上述二段引文做一比對，其中有若合符節者。這也顯示相當比例的宋人認為，水陸道場是追薦孤魂野鬼的最好方式。除此之外，洪适追薦其母、其妻及其弟，皆以水陸道場為之。<sup>34</sup>南宋士大夫以水陸法會追薦親人的情形不少，周必大(1126-1204)、孫覿(1081-1169)、陳著(1214-1289)、牟巖(1227-1311)等人皆以水陸道場超度亡親。<sup>35</sup>

儘管以上所舉宋代士大夫設水陸法會追薦亡靈的例子不能算多，我們也有理由相信有更多的這類疏文並未被收錄，但是如果把司馬光(1019-1086)對當時喪葬儀式的描述，就可看出當時的情形。他說：

世俗信浮屠誑誘，於始死及七七日、百日、期年、再期、除喪，飯僧，設道場，或作水陸大會，寫經造像，修建塔廟。<sup>36</sup>

由此可見當時喪禮設水陸道場的情形不可謂不多，而蘇軾、蘇轍兄弟舉行水陸法會追薦其親人的作法，正是司馬光所反對。<sup>37</sup>

為什麼宋代有不少的超度、祈福法會是舉辦水陸道場？這有可能是和水陸道場的形式和規模有關。前一節〈滄浪亭〉和〈吳旺訴冤〉的故事中，我們可看到舉行水陸法會所費不貲，不是一般人能負擔得起。而洪錦淳的研究也讓我們瞭解水陸法會的內容與程序，顯見其規模甚大，人力物力的支援皆鉅。<sup>38</sup>因此就宋人而言，設水陸道場以追薦或祈福，最能彰顯其誠意，也最有功效。

## (二) 黃籙齋

宋代是道教發展史上的一個新高峰。除了太祖(960-975)和太宗(976-997)二朝對道教的尊崇外，真宗(998-1022)更是大力贊助道教。最明顯的例子是景

<sup>33</sup> 同上書，同卷，〈芝山水陸疏〉，頁 9b-10a。

<sup>34</sup> 同上書，同卷，〈代為母還水陸疏〉，〈代為妻還水陸疏〉，〈樞弟水陸疏〉，〈諸子為母氏水陸疏〉，頁 11b-12b，15b-16b。

<sup>35</sup> 周必大，《文忠集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 37，〈薦尚氏姐水陸文〉，〈焚黃水陸疏文〉，頁 7a-b；陳著，《本堂集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 93，〈代族姪孫興六薦母水陸疏〉，〈代姪孫昌七薦水陸疏〉，頁 10b-12b；孫覿，《鴻慶居士集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 29，〈薦亡女水陸文〉，〈薦亡妻章氏淑人水陸疏文〉，〈代四七姪薦李氏女水陸疏文〉，頁 5b-7b；牟巖，《牟氏陵陽集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 24，〈野翁禪師塔銘〉，頁 15b。

<sup>36</sup> 司馬光，《司馬氏書儀》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 5，〈喪儀一〉，頁 9b。

<sup>37</sup> 張邦煒也觀察到宋人舉喪事，喜建道場的作法。見其〈宋代喪葬習俗舉隅〉，收入其《宋代政治文化史集》(北京：人民出版社，2005)，頁 510-514。

<sup>38</sup> 洪錦淳，《水陸法會儀軌》，頁 62-88。雖然洪氏所用的分析文本是民國時期所用者，但水陸法會的形式和規模在南宋後期天台宗僧人志磐重撰的《水陸儀軌》已大致完成。

德二年(1005)澶淵盟約簽訂後，遼和北宋以南北朝互稱，二國君主以兄弟相稱，二國間取得長期和平。然而這也使北宋立即面臨「天有二日」的統治危機。為了證明自己才是正統，於是有了「天書」與聖祖降臨的事件，以及恭謝天地之儀。由於真宗在天書出現之前，曾夢見神人相告，於是在正殿舉行黃籙道場一個月。<sup>39</sup>這是黃籙齋第一次出現在宋廷之中，也宋朝對道教大力贊助的起點。

在宮中舉行黃籙齋，宋真宗並非國君中的第一位。至少在唐哀帝天祐二年(905)五月由於天變示儆，也曾在宮裡舉行過一次。<sup>40</sup>但是道教黃籙齋的典籍卻是在唐末道士杜光庭(850-933)編集刪定南朝陸修靜(406-477)以來的各種齋儀，約於大順二年(891)編成《太上黃籙齋儀》五十八卷，係各類黃籙齋儀的彙編。此書之用途為「拯救幽靈，遷拔飛爽，開度長夜，昇濟窮泉，固其大旨也；然祛災致福，謝罪希恩，人天普修，家國兼利，功無不被矣。」因此黃籙齋並不限於民間度亡之用，且能濟生及祈福。<sup>41</sup>

《太上黃籙齋儀》編成之後，對宋代社會的影響如何，這個問題尚待進一步研究。儘管如此，目前收錄於《正統道藏》中以黃籙齋儀式為名的道書，除了杜光庭之書外，都是宋代所出。舉例而言，《無上黃籙大齋立成儀》五十七卷是南宋道士蔣叔輿(1156-1217)所編撰。該書被稱為是「黃籙齋法全書，包羅甚富」，對於歷來的齋醮儀式也加以「詮考辨證」。此外如《黃籙救苦十齋轉經儀》，其書雖只有一卷，卻是用以超度死者。其他如《黃籙十念儀》、《黃籙五老悼亡儀》、《黃籙齋十天尊儀》、《黃籙齋十洲島拔度儀》及《黃籙九幽齋無礙夜齋次第儀》等道書，儘管篇幅不多，皆為度亡之用，均成書於宋或宋元之際，且都無法確認編修者。<sup>42</sup>換言之，黃籙齋到了宋代，似乎轉變成超度亡者為主的儀式。雖然這些道書的編成並不一定廣為當時的道士所用，但它們的出現反映當時社會對於黃籙齋的確有所需求。

宋廷舉行黃籙齋的情形，就目前可查到的史料，是至和二年(1055)為真宗及章懿皇后設黃籙道場。這兩條線索出自歐陽修的文集。<sup>43</sup>但不見於《宋會要輯稿》或《續資治通鑑長編》，因此實際的情形應該不止於此。另一方面，黃籙齋在超度以外的功能仍然可見。建昌南城在元豐三至六年(1080-1083)間旱象嚴重，當地人請巫祝禱雨皆無成。熙寧七年，知縣改請道士祈雨，舉行黃籙齋，終致雨有效。<sup>44</sup>這個例子可說明黃籙齋醮「祛災致福，謝罪希恩」的功用仍為所用。

不僅如此，宋人的文集中似乎反映黃籙齋到了宋代，尤其是南宋，幾乎變成

<sup>39</sup> 見劉靜貞，《北宋前期皇帝和他們的權力》(台北：稻禾出版社，1996)，頁126-130。

<sup>40</sup> 薛居正等，《舊唐書》(北京：中華書局標點本，1985)，卷20下，〈哀帝本紀〉，天祐二年，頁793。

<sup>41</sup> 任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》(北京：中國社會科學出版社，1991)，頁370。亦見張澤洪，《道教齋醮科儀研究》(成都：巴蜀書社，1999)，頁170-173。

<sup>42</sup> 任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》，頁371-376。

<sup>43</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，6冊(北京：中華書局標點本，2001)，卷83，〈景靈宮奉真殿看經堂開啓真宗皇帝忌辰黃籙道場青詞〉，〈景靈宮奉真殿看經堂開啓章懿皇后忌辰黃籙道場青詞〉，頁1207。

<sup>44</sup> 呂南公，《灌園集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷9，〈黃籙祈雨記〉，頁16b-19a。

度亡的儀式。例如紹興六年（1137）十二月，宋廷因叛軍劉麟、劉猷侵犯淮西，百姓死於兵災者甚多，後雖被救平，但令建康府差茅山道士二十七人修黃籙齋醮三晝夜追薦。<sup>45</sup>這是官方正式以黃籙齋醮超度死者。現有的史料似乎顯示，官方以黃籙齋追薦亡者，以南宋為多。<sup>46</sup>

孫覲在南宋初年為人寫黃籙青詞，其中說道兵燹之後，「積骸蔽野，灑血流川，走燐宵明，遊魂夜哭」。因此舉行黃籙齋，希望死者能「破昏暗鎖而永離九地之幽，乘逍遙遊而共集諸天之上」。<sup>47</sup>同樣地，李綱在潭州被金人南侵之禍後，也舉行黃籙齋醮，寫了一篇〈潭州薦亡青詞〉，超度死於戰禍者。<sup>48</sup>有鑑於南宋初年金人不時入侵，地方盜賊橫行，百姓受兵火、盜賊、疾疫、饑寒而死者甚多，張綱（1083-1166）舉行黃籙齋大醮，祈望「萬里潛消鬼哭之聲，六道四生永脫輪迴之苦」。為了防止金人再度南侵，他另有一篇〈禳兵災黃籙青詞〉，在最後寫出期望：「伏願高穹悔禍，厚載流謙，錫景祐於皇家，蕩兵氛於紫塞，坐令廣宇，悉陶至治之風，下及私門，長享安居之樂」。<sup>49</sup>

官方以黃籙齋超度死於兵燹、水旱、疾疫之士卒或百姓的作法直至南宋末年均可見。例如陸游（1125-1210）為紹興人，家鄉發生飢饉、癘疫之災，舉行黃籙齋，他寫〈紹興府眾會黃籙青詞〉以濟度亡魂。<sup>50</sup>真德秀（1178-1235）寫的黃籙齋青詞的數量極多。他任地方宰臣時，曾數舉黃籙齋，有的是為了地方能有好收成，有的是為了超度被盜賊殺害的百姓，有的為了祈晴。<sup>51</sup>劉克莊（1187-1269）知袁州時，即曾因地方雨水不足而建黃籙齋，寫〈啟黃籙齋疏〉。<sup>52</sup>李曾伯（約1225-1270）則為了超度因戰火而亡的百姓與士兵寫過兩篇黃籙齋青詞。<sup>53</sup>

上一節〈蔡侍郎〉的故事顯示黃籙齋可追薦個人。這方面在南宋的文集中可見到為人子而舉黃籙齋醮超度雙親者，為人姪者追薦伯叔者，為兄者追薦其弟等等。其中真德秀為追薦其母，前後寫了三篇黃籙齋青詞，尚不包括其他追薦青詞。<sup>54</sup>由這些例子可看出，南宋士大夫設黃籙齋追薦其親人的情形並不少見。

為什麼官方和士大夫會採用黃籙齋追薦亡魂？和水陸法會在宋代盛行的情況類似，很有可能與黃籙齋醮的形式與規模有關。在前述〈王變薦橋宅〉和〈蔡

<sup>45</sup> 徐松輯，《宋會要輯稿》，〈食貨 68〉，頁 122。

<sup>46</sup> 見松本浩一，《宋代的道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006），頁 200-212。

<sup>47</sup> 孫覲，《鴻慶居士集》，卷 29，〈代黃籙青詞〉，頁 1a-b。

<sup>48</sup> 李綱，《梁谿集》，卷 165，〈潭州薦陣亡青詞〉，頁 14b-15a。

<sup>49</sup> 張綱，《華陽集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 30，〈眾會黃籙青詞〉，頁 1a；同卷，〈禳兵災黃籙青詞〉，頁 9a。

<sup>50</sup> 陸游，《渭南文集》（四部叢刊本），卷 23，〈紹興府眾會黃籙青詞〉，頁 4b-5a。

<sup>51</sup> 真德秀，《西山文集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 49，〈謝雨青詞〉，〈黃籙醮青詞〉，〈普度青詞〉，〈黃籙祈晴青詞〉，〈正醮青詞〉，〈太乙青詞〉，頁 15a-b，23b-25b，32b-35a。

<sup>52</sup> 劉克莊，《後村集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 30，〈啟黃籙齋疏〉，頁 2a-b。

<sup>53</sup> 李曾伯，《可齋雜稿》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 24，〈黃籙普薦陣亡〉，頁 9a-10b；《可齋雜稿·續稿》，前卷 5，〈甲寅黃籙普薦陣亡〉，頁 20b-21b。

<sup>54</sup> 張綱，《華陽集》，卷 30，〈追薦皇考黃籙青詞〉，〈追薦皇妣黃籙青詞〉；劉克莊，《後村集》，卷 30，〈代追薦工部弟大祥黃籙青詞二首〉，頁 20a-b；姚勉，《鐵菴集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 33，〈六十弟薦父黃籙〉，〈選姪薦父黃籙〉，頁 18a-b；真德秀，《西山文集》，卷 48，〈黃籙正醮青詞〉，〈黃籙醮青詞〉，〈黃籙十王表〉，頁 32a-b，36b-37b，39a-b。

侍郎〉二則故事中的黃籙齋均耗費甚鉅，反映出該種儀式規模極大。此外，松本浩一的研究也仔細列出黃籙齋的程序。也讓我們理解黃籙齋的花費不是一般人所能承擔。<sup>55</sup>真德秀在〈黃籙醮青詞〉中說「三日九朝，用道家最盛之典」，也說明該儀式在道教超度、祈福方面的等級。<sup>56</sup>從這些線索看來，不難瞭解宋人（尤其是南宋人）認為黃籙齋在超度、消災、祈福方面最能顯示生者的誠意，因此功效最大。

#### 四、代結語：待超度的孤魂野鬼

討論過水陸法會和黃籙齋在宋代喪葬文化中的地位之後，這些儀式和本文第一節中的那些鬼故事有何關聯？那些故事中的假冒之鬼並不是被水陸道或黃籙齋所超度。我認為這和超度的儀式形態有關。

我們可以提個問題：在宋代，無論是水陸道場或黃籙齋醮，都是花費昂貴的追薦儀式。那麼無法承擔水陸法會或黃籙齋醮經費的百姓、士人或貧窮的士大夫亡故親人，或得不到這兩種道場追薦的孤魂野鬼，是否就無法被超度？答案顯然是否定的。下面的五則故事可資說明。

〈吳伴姑〉：胡元質侍郎曾出任利州知州，一日在書房晝寢，突然驚起，叫吏卒來問說，剛才有人投訟狀，自稱吳伴姑。吏卒回說沒有。過一會兒，又作同樣的夢。醒來又喚吏卒問說，通判廳的廚房在何處？窗戶面向何方？吏卒告訴他答案。胡立刻命座駕到該處，要通判一起來看。他指著一個角落，要人挖掘該處。挖不到幾尺，就挖到一位婦人的屍體，頭下腳上的被埋在土中，身上衣服還未腐蝕。原來是前任通判之子家裡的婢女，受體罰致死，被埋於這裡，沒有人知道。於是胡要人準備棺材和壽衣，用佛教儀式超度那婢女。其後又夢到那婦人來說，現在我不再被倒埋，可以安處墓中，而且我要到陰府裡去告狀了。感謝胡氏一番而去。高郵人徐與直當時是胡的館客，親見此事。<sup>57</sup>

〈張氏婦託夢求遷葬〉：張邦基在四明同僚嚴養正於靖康丙午年（元年，1126）出任廣德軍建平縣尉，任滿後入城述職，而暫居於郡城內的開化寺。一天晚上，他夢到一位穿著紅色衣服，容貌妍麗的婦人前來訴說，我是四明人，久居於此，未能有所歸，盼望你能為我找地方住。其意彷彿求葬。養正天明醒來後，問遍廟中僧侶，有的人說，政和年間（1111-1117）池陽人彭汝雲來任知州。他的媳婦張氏亡故，停棺於城西的明教院。其後該院被改為神霄宮，院裡的僧徒被遷到此寺，張氏靈柩也一同被移到這裡。寺僧常見到張氏之魂，不以為怪。養正頗以為怪。不久，考核完畢，準備騎馬返回。當時赴郡官的宴會，回來之後，已過半夜。剛躺上床，又見到那人立於帳前，泣訴說，我知道你馬上就要走了，之前向妳請求的事如何了？又說，如你要完成我的心願，我就會達成宿願。嚴恍惚間驚醒，

<sup>55</sup> 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，頁 139-176。

<sup>56</sup> 真德秀，《西山文集》，卷 49，〈黃籙醮青詞〉，頁 24a。

<sup>57</sup> 張邦基，《墨莊漫錄》（北京：中華書局標點本，2002），卷 1，〈吳伴姑〉，頁 45-46。

很害怕地坐起，卻無法全部記下她所說的。次日，他又問彭汝雲的下落，才知道彭也亡故。於是嚴氏準備祭祀的酒食，寫好祭文說：「這間佛寺所住的客人來來往往，不知有多少人，為什麼不向他們訴說，只對我告知？但我貧窮無力，怎麼能做到妳所求的？但我會遍告那些有官位的人，或許可以辦得成。」（此剎館之客，麇至鼎來，不知其幾何人，胡不訴之，乃獨告於我乎！然我貧無力，曷以副汝之請，當遍告諸有位者，庶有成焉。）當時崔成美為簽判，於是率先要同僚出資，而且令廣德知縣檀侑庭一同集資辦理，作佛教超度儀式，葬於城西橫山之南，把前後始末經過刻在石上，放入墓中。檀和彭是同鄉人，所以也樂做此事。<sup>58</sup>

〈楊氏〉：潤州江陰縣主簿潘慶基之弟有天突然生病，好像被附身，耳眼口鼻都被血污塞住，幾乎死去，卻不知為何如此。旁邊的人說：過去有位王主簿，其婦楊氏生下一子後，不幸病故，此後常為變怪。歷任主簿都用釘法，尚可遣此女而無事。不過一年多後又出來，所以釘法也靠不住。不久慶基之妻將生產，於是召請能行天心正法的道士，畫符籙貼在臥室四柱，直到分娩為止。期間常見一婦人在室外往來，有時坐著，有時躺著，就是無法進來。其後慶基之弟夢所見婦人相告說，我是因為難產而死。又掩鼻說，我死已久，只覺腥臭難聞，被幽禁在此，不時出現。我當時生下的兒子名瀉之，今在秀州任法曹。請你告訴他，要他作因果使我脫去，無任感激。說完，悲泣不止。他醒後，甚感哀痛，立刻趁便馳報其子。其子亦不知母親是因難產而死於該縣，於是遣人攜錢前去江陰縣供養僧人，廣做佛事。不久慶基之弟又夢到那婦人來說，幸好你施恩可憐我，因此我能受超度轉世去了。婦人拜謝而去，此後再也沒有怪事發生。<sup>59</sup>

〈解脫真言〉：吳周輔的僕人操全平日做事勤勞盡心，夙夜不怠。慶元三年（1197），他突然無疾而卒，但其魂魄仍然在原處。在附近走動的人，聽到他說話的聲音和平日無差。顧念其人在世時任事老實謹慎，不忍心請巫師將之逐走。吳的館客徐聖俞傳習《西天三藏法師金總持釋迦往生三真言》，其一是「唵牟尼牟摩賀牟那牟曳莎賀」，其二是「唵逸律呢娑縛阿」，其三是「唵似呢律呢娑縛訶」。凡世人死而未解脫者，有的為那死者誦讀，有的則為死者寫下來，都極靈驗。於是徐聖俞勸周輔刊印《三真言》，貼於操全生前作息之處。從此以後，不再聞操全的聲音。<sup>60</sup>

〈郭節士〉：浮梁縣的縣舍宅堂柱廊作橋三間，頗為明潔，知縣常為休憩之地。紹興二十七年（1157），永嘉人薛季益任該地知縣，夏日在橋上讀公文，倦臥於胡床上，彷彿於夢寐間，見到一朱衣人立於其前。薛大吃一驚，問他是人是鬼。對方說，我生前是人，現在是鬼。薛又問，為什麼你會現身，叫什麼名字，有什麼事要託我？他回說，我姓郭，二十年前任此地知縣。不幸流寇侵境，我固守不去，全力拒敵，全家都陣亡。死後，冥官紀錄我的忠義殉國，派我為神。但

<sup>58</sup> 張邦基，《墨莊漫錄》，卷9，頁245-246。

<sup>59</sup> 章炳文，《搜神秘覽》，卷下，頁159-160。

<sup>60</sup> 洪邁，《夷堅三志·辛》，卷5，〈解脫真言〉，頁1419。



我的屍骨埋在後花園。希望你能憐憫我，為我收拾屍骨，恩惠莫大。次日，薛命兵丁找其屍體，果然在花檻之側尋得。於是備妥棺木與殮服，將郭氏葬回原處。其後趙善著任此地縣官，也夢到郭氏，要求將其任官的政績刻在碑上，塑其像於當地的崇聖寺內。<sup>61</sup>

這五則故事中的鬼，以及本文一開所引的那些假冒之鬼，都得到超度，但並非經由水陸法會或黃籙齋而得脫。我們可以理解為什麼在第一則故事中，胡元質無法為吳伴姑設水陸道場超度，因為所費甚鉅，而吳伴姑亦非其親人。在第二則故事裡，嚴養正無力為張氏婦辦超度法會，而轉請當地官員籌資舉行，儘管我們並不清楚是否舉行的是大型儀式。第三則故事裡的楊氏婦能得超度，是因為其子籌資舉辦超度，同樣的，其規模大概亦非大型儀式。在第四則故事裡，吳周輔自然不可能為其僕人操全設大齋，但從刊印佛經中的一段後，死者未再出現看來，寫經誦經亦算是種超度儀式。第五則故事中，薛季益改葬郭節士，必然舉行過小型的超度儀式。我們不難想像那些假冒之鬼為什麼沒有得到「高級的」超度，因為所費甚貲，無此必要。換言之，這種鬼是以比較「便宜」，規模也較小的儀式超度。宋人文集不乏舉行這類較「便宜」的道場的線索。例如陳著（1214-1297）為其鄉里所寫的〈代里社祈雨疏〉與〈代里人上元醮疏〉完全未提鄉人所設的是什麼法會，但顯非水陸道場。<sup>62</sup>再如洪适寫〈薦張正甫疏〉，〈薦亡嫂趙氏疏〉，〈薦趙監廟疏〉等疏文中，也都未提用什麼道場追薦，但可確定不是用水陸道場，也不是黃籙齋。<sup>63</sup>像這類例子並不少，顯然其他「便宜」的追薦方式也是可以被接受。

對宋人而言，能設水陸法會或黃籙齋這類大型、耗費驚人、儀式繁複的道場超度亡靈，自然是最佳的情況。但對大多數無法負擔高昂的喪葬費用的人，只要有追薦儀式，亡魂便得超度。換言之，亡者在死後也須要被好好的照顧，他們需要一個儀式讓他們安然離去。從這個角度看來，與前代相較，如果說宋代的人口突破一億，可反映出宋代對「養生」（包括糧食生產、飲食與醫藥）方面的進步，則重視喪葬儀式，反映出宋人對於死者的看法改變了。

宋代社會對死者態度和前代有所不同，很明顯的一個側面例子反映在義塚制度方面。義塚是用來掩埋無人認領的屍體或死於戰爭的將士，由中央或地方政府出面籌劃、安置。根據學者的研究，義塚早在東漢就已出現，但在宋代卻有顯著地增加。自北宋初至元豐二年（1079）是所謂的草創期，朝廷令貧無葬地者，以官方之地安葬之，而宋真宗亦曾推行義塚制度。但在這時期，因經費來源不穩定，制度不夠健全，因此問題不少。自元豐二年至崇寧三年（1104）是形成期，神宗雖不曾要求各地執行義塚制，但有地方官確實推動。但義塚制度推動容易，卻難以為繼。而自崇寧三年至北宋末年是所謂的「健全期」，大臣建議地方「擇高曠

<sup>61</sup> 洪邁，《夷堅支丁》，卷7，〈郭節士〉，頁1020-1021。

<sup>62</sup> 見陳著，《本堂集》（文淵閣四庫全本），卷93，〈代里社祈雨疏〉，〈代里人上元醮疏〉，頁10a-b，13a-b。

<sup>63</sup> 洪适，《盤洲文集》（文淵閣四庫全本），卷70，〈薦張正甫疏〉，〈薦亡嫂趙氏疏〉，〈薦趙監廟疏〉，頁12b-14a。

不毛之地，置漏澤園」，並且在其中依情形「置屋以為祭奠之所，聽親屬享祭追薦」。南宋時期則是「恢復期」，此因南宋初年大亂之後，百廢待興，其恢復是由個別地方官員的推動。儘管學者評估兩宋義塚制度的推行「收效甚微」，但仍顯示出宋人對無人認領的枯骨有必要予以妥適地安葬。<sup>64</sup>相較於前朝，宋朝中央與地方官員推行義塚，安葬枯骨，可謂對於亡靈的態度有所改變。

我們還可從被發掘的陝州漏澤園看出此點。陝州漏澤園位於今河南三門峽市附近，於1985年春於修築公路時被發現，其後在1993年春和1994年春三門峽市物工作單位配合當地房屋建設開發，又再對同地區墓地做大規模發掘。據考古研究，這是個北宋末的義塚，其中所葬者，從可辨識簡單墓志中顯示，以軍人最多，其次為百姓。這個義塚內一人一坑，排列整齊；人體多以陶缸盛裝，其葬具簡單，葬式亦不規則。從這座漏澤的面積估算，已發掘及未發掘的墓坑約有一千多個，並不算是大型的墓園。<sup>65</sup>儘管如此，這個實例顯示當地方官的確在其能力範圍內盡力執行義塚制度。

另一個明顯的例子是功德墳寺。所謂的功德墳寺，是在祖墳旁所設的佛教寺院、菴堂或道觀。其功能除了看守祖上墳塋，平時尚須供晨香夕燈，並於每月朔望、祖先生辰及忌日獻祀，春秋二時祭掃，以顯慎終追遠之心。宋代由皇帝敕頒的功德墳寺極盛，民間受其影響，經濟能力許可的士庶之家亦紛紛設功德墳寺。士大夫階層設功德墳寺的重要原因之一，是他們常年仕宦在外，且因迴避之故，難以回故鄉祭掃祖墓，在此情形下，只得將祖墓委予族人或僧寺、道觀管理。至於一些能力不及或無意自行設置墳者，則將祭祀祖先之事，提供相當的田土或金錢，委請特定的寺院道觀負責其事。<sup>66</sup>

宋代風水術的盛行也可反映出宋人對亡靈態度的轉變。若要分析宋代風水文化的流行，有待專文論述，這裡只能略說其大要。宋代風水術的流行，和「利後」——有利於後代子孫——的觀念牢不可分。換言之，就堪輿術而言，將先人葬於「福地」，可使後代子孫受其福。此說大為流行於宋代。然而從北宋開始，就有士大夫對此觀念與作法痛擊，司馬光是其中反對最力者之一。然而他並非主張不須擇地，他在其《書儀》中明白表示：「《孝經》曰：『卜其宅兆，而安厝之。』謂卜，非若今陰陽家，相其山崗風水也。」<sup>67</sup>程頤也極力反對風水之說，但他亦非主張不擇葬地，他遵循《孝經》「卜其宅兆」的原則，說：「卜其宅兆，卜其地之美惡也，非陰陽家所謂禍福者也。地之美者，則其神靈安，其子孫盛。若培壅其根而枝葉茂，理固然矣……父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危，亦其理也。」<sup>68</sup>司馬光和程頤這兩段話很清楚的指出，儘管風水之說不足取，但仍須妥適地下葬先人。南宋朱熹的好友蔡元定更進一步地說：

<sup>64</sup> 張邦煒，〈兩宋時期的義塚制度〉，收入其《宋代政治文化史論》，頁483-498。

<sup>65</sup> 三門峽市文物工作隊，《北宋陝州漏澤園》（北京：文物出版社，1999），頁1，59。

<sup>66</sup> 有關宋代的功德墳寺，詳見黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，收入其《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：學生書局，1989），頁241-285。

<sup>67</sup> 司馬光，《書儀》〔文淵閣四庫全書本〕，卷7，〈喪儀三〉，頁1a。

<sup>68</sup> 程頤，〈葬說〉，收入《二程集》，2冊（台北：漢京，1983），上冊，卷10，頁623。

為人子者不可不知醫藥、地理〔風水〕。父母有疾，不知醫藥，以方脈付之庸醫之手，誤殺父母，如己弑逆，其罪莫大。父母既歿，以親體付之俗〔風水〕師之手，使親體魂魄不安，禍至絕祀，無異於委而棄之於壑，其罪尤甚。至於關生人之受蔭，冀富貴於將來，特其末耳。<sup>69</sup>

南宋後期的歐陽守道也持類似的看法。<sup>70</sup>而反過來看，深信風水之說者，其理由和反對風水之說者幾乎相同，認為祖先會影響子孫，因此子孫須擇地，妥善地安葬祖先遺體。就此而言，宋代風水術之流行未嘗不可說是對亡靈的重視。<sup>71</sup>

如果我們瞭解風水術在宋代社會的意義不僅是求福，還包含了對亡靈的重視，則王之道下面的這個夢就絕非荒誕無稽。王之道（1093-1169）回憶說，他葬父之次年，就夢到其父立於墓前，好像指著某處，要他修墳。之道醒後卻忘了該處。十五年來，他有時對墓地增強覆土，有時疏浚排水。雖然屢次修建，終不滿人意。紹興二十年（1150）春，他又作了遷葬的夢。之道心中甚怪。兩個月後，一位風水師名孫明遠從廣昌來。經其同年考上進士的朋友介紹，孫明遠和之道一起去看其父墓地，觀其形勢。結果一看就看到其地在西南方二十步之外，正與夢中所說的相符。於是在當年八月遷葬。之道歎說：「予老且拙，百不迨人，何敢徼福於先君？」<sup>72</sup>

顯然我們必須從尊重死者的角度來看，才能理解為什麼士大夫這樣的夢。從上述種種跡象看來，相較於前代，宋代對死者的態度有所改變，而水陸道場和黃籙齋的流行，是這種態度轉變中很明顯的一個例子。

<sup>69</sup> 蔡元定，〈玉髓經發揮序〉，頁 401。

<sup>70</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》（文淵閣四庫全書本），卷 8，〈送卜塋者覃生歸寧都序〉，頁 10b-12a。摘錄其文如後：「程子言：『親有疾，委之庸醫，為不慈不孝。』夫人子不可以不知醫，而親沒，卜塋其事尤重，委之庸卜可乎？朱子謂：『古人塋皆取決於卜，今人不曉卜法，只得從俗用術家擇之。』愚謂術有疎密，擇塋地而術疎，猶之庸醫也。醫不皆庸，因一庸者而盡謂天下無醫，不可也。人子當知醫，此語有二義：證治略通，大概不致為庸醫之所誤，一也。業醫者不一，平日與之接識，且以所見聞，劑量其高下，二也。不幸親沒，而塋所用術家亦猶是矣。古人附於棺者，必誠必信，勿之有悔，況安厝之所而可以容悔乎？親存而安其體，親沒而安其體，擇醫擇卜，求安一也。嗚呼，人子當親安時，誠於茲事諱道。不幸有變，親友各薦所知，雜然至前，非能知其所使也。外惑於薦者之所主，內迫日月之定制，而所謂地理，又非己之所素講求，其不誤難矣哉！」

<sup>71</sup> 有關宋代士大夫對風水術的看法，略見 Patricia Buckley Ebrey, "Sung Neo-Confucian Views on Geomancy," in Irene Bloom and Joshua A. Fogel, eds., *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought: Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary* (New York: Columbia University Press, 1997), 75-97.

<sup>72</sup> 王之道，《相山集點校》，沈懷玉、凌波點校（北京：北京圖書館出版社，2006），卷 23，〈贈孫明遠序〉，頁 285-286。