

《夷坚志》报应类故事研究
RESEARCH ON THE RETRIBUTIVE STORIES
IN
YIJIAN ZHI

程瑜瑶
CHENG YUYAO

新加坡国立大学中文系
硕士学位论文
A THESIS SUBMITTED
FOR THE DEGREE OF MASTER OF ARTS
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
NATIONAL UNIVERSITY OF SINGAPORE
2010

Acknowledgements

Over the past two years, I gained a fabulous and valuable experience of research in National University of Singapore. Many teachers and friends offered a lot of help to me. Their generous support enabled me to bring this dissertation into existence.

First and foremost, I would like to express my heartfelt thanks to my supervisor, Assco.Prof. Su Jui-lung. He always discussed with me patiently and provided me with valuable suggestions and comments.

Besides, I am grateful to my teachers, Dr. Neo Pengfu and Assco. Prof. Yung Sai shing. They taught me how to think profoundly as well as how to do research rigorously and significantly. I benefited a lot from their classes.

I am also appreciative of FASS faculty, who offered me a Research Scholarship from 2008-2010.

Finally, I want to express my deep gratitude to my beloved parents. Their consideration and encouragement is my mentally support forever.

目录

第一章 绪论	01
第一节 研究范围与研究问题	01
第二节 前人研究之回顾	04
第三节 研究材料及研究方法	15
第二章 《夷坚志》报应类故事的文类	16
第一节 《夷坚志》对的创作动机及编纂过程	16
第二节 《夷坚志》报应类故事的取材来源	22
第三节 《夷坚志》报应类故事的叙述特色	31
第三章 《夷坚志》中的报应故事	44
第一节 果报之“因”	44
第二节 人神之间	56
第四章 《夷坚志》报应故事中的冥界审判	73
第一节 冥界游行	73
第二节 冤魂申诉	83
第三节 冥法准则	91
第四节 冥界之外的惩罚者	95
第五章 弥补罪过的方式	101
第一节 诵经	101
第二节 仪式	106
第三节 其他方式	114
第六章 结语	117
参考文献	124

ABSTRACT

This study explores stories with respect to Song dynasty belief about retribution in the *Yijian Zhi*, which is a *zhiguai* collection compiled by Hong Mai (1123-1202). Based on the analysis of Hong Mai's principles of compilation, the social and religious backgrounds of the story-providers and the literary styles of texts, the study focuses on the prevailing idea about retribution among the populace and the elite in the Song Dynasty as reflected in the *Yijian Zhi*.

With the spread of various religions and the social changes in Song Dynasty, the doctrine of karmic retribution demonstrated in the *Yijian zhi* has its own characteristics. Not only the moral and social principles, but also the relationship between the living and deities from Buddhism, Daoism and popular religion is displayed in these stories. Because the idea of retribution is closely related to people's imagination of the afterlife, it is also necessary to reconstruct Song people's worldview of underworld, which is characteristic of trial, judge and punishment, by analyzing the stories about the underworld in the *Yijian Zhi*. The ways of atonement and religious rituals are also considered as a key to understanding their beliefs about retribution. Ultimately, this research aims to analyze the retributive stories in *Yijian zhi* from the three main aspects, as well as to examine the religious and social environment in which these stories were born.

Keywords: *Yijian Zhi*; Retribution; Afterlife; Religious Rituals

《夷坚志》报应类故事研究

第一章 绪论

第一节 研究范围与研究问题

报应观念从古至今在中国人的世界观中一直占有重要地位，对中国人道德观念和人际关系的形成产生了深远的影响。在宗教因素介入之前，先秦时已出现了早期朴素的报应思想。如《礼记·曲礼》中有曰：“太上贵德，其次务施报。礼尚往来，往而不来，非礼也；来而不往，亦非礼也。”¹而在《左传·宣公十五年》中的“结草”故事中²，报应观念与冥界发生了联系。但此时的报应观念还未系统化，会有一些善无善报或恶无恶报的情况无法解释，经常受到质疑。这种状况直到佛教传入之后才得以解决³。

佛教中的报应观念将因果业报观念与转世轮回观念结合了起来，成为了一套放之四海皆准的道德审判准则。唐代的唐临（公元 600-659 年）在《冥报记》的序中将“报”分为三种：“一者现报，于此身中

¹ 李学勤主编，《十三经注疏·礼记正义》（北京：北京大学出版社，1999），页 17。

² 《左传·宣公十五年》载：“魏武子有嬖妾，无子。武子疾，命颀曰：‘必嫁是。’疾病，则曰：‘必以为殉！’及卒，颀嫁之，曰：‘疾病则乱，吾从其治也。’及辅氏之役，颀见老人结草以亢杜回，杜回蹶而颠，故获之。夜梦之曰：‘余，而所嫁妇人之父也。尔用先人之治命，余是以报。’”杨伯峻编著，《春秋左传注》。北京：中华书局，1990，页 764。

³ Yang Lien-sheng, “The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China.” In *Chinese Thought and Institutions*, edited by John K. Fairbank. (Chicago: University of Chicago Press, 1957), 291-309.

作善恶业，即于此身而受报者，皆名现报；二者生报，谓此身作业不即受之，随业善恶，生于诸道，皆名生报；三者后报，谓过去身作善恶业，能得果报，应多身受，是以现在作业，未便受报，或次后生受，或五生十生，方始受之，是皆名后报。”⁴虽然佛教果报的终极目标是涅槃，即超脱于生死轮回，但普通民众更为关心的则是现世的幸福长寿，并且希望在死后不受地狱之苦，可以继续转世为人。

除佛教之外，道教亦有以《太平经》的“承负说”为基础发展而来的报应观念。《太平经》来源于民间，其“承负说”与佛教的报应说有别，认为人的善恶不仅会对自己造成影响，也会延及子孙。此外它还以忠孝作为划分善恶的最重要标准，而报应的方式也有多种，除了此生的祸福及寿命长短，还有死后的赏罚⁵。

时至宋代，随着唐宋时代的社会变革，各个宗教日渐成熟。在佛教方面，由于官方为增加财政收入而大量买卖度牒，使得僧尼寺庙数量大为增加；此外，净土宗凭其简便易行的修持方式，盛行于民间社会；再加上超度荐亡等各种佛教仪轨的流行、民间刻经之风兴盛，民俗佛教的影响已广泛渗入民间社会的方方面面。⁶而道教本身便是由民间发展而来的宗教。神仙信仰的动摇以及内丹术取代外丹术，进而北宋之后新道教的兴起，都使得道教更加贴近俗世。同时，各个宗教之间的互动和影响也十分复杂。如《玉历至宝钞》的出现，整合了各教的冥界体系，融佛道于一体，风行于民间社会，极大地影响了民众的死后世界观以及报应观念。

⁴（唐）唐临、戴孚，《冥报记·广异记》，中华书局，1992年，页2。

⁵ 陈焜，《试论〈太平经〉中之承负说》，《宗教学研究》，2002年第4期，页19-23。

⁶ 李四龙，《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1996年第4期，页55-60。

对于世俗社会的普通人来讲，各个宗教信仰对其思想及行为的最 大的影响，就是报应的方面。不同宗教信仰的报应观影响着不同地域 不同的人群。但这些因果报应有一个共同的特点：它们总是与人们对 死后世界以及神灵的想象有着密切的联系。死后世界或神灵作为判断 善恶和实施报应的机构或个体而存在着。在不同的信仰中有不同的、 但类似的机构和个体，这些机构或个体往往共存于同一个时代中，使 得该时代人们的报应观有着复杂的构成。

洪迈的《夷坚志》作为宋代志怪小说之集大成之作，以史传之笔， 记鬼神之事，卷帙浩繁，故事提供者上至士大夫、下及贩夫走卒，亦 遍及江南江北多个地域。原书一共二百卷，现仅存五十卷，所收故事 多达 2749 篇。虽然这使得《夷坚志》的文本构成有了一定的复杂性， 但也决定了其并无特定的宗教倾向，兼收释道，亦不避讳民间祠神的 特点。各种宗教信仰下的报应故事均有收录。本论文的主要研究对象 是《夷坚志》中涉及到因果报应的 453 篇故事。笔者将尝试结合《夷 坚志》的文本特色及创作背景，来分析这些报应故事，以及其中所体 现出的宗教信仰状况，包括人们对死后世界的想象、报应的方式及解 决报应的方法、和人与神之间的关系与互动等方面。并且试着探讨不 同宗教在这些方面的不同与联系，以及为什么《夷坚志》的冥报类故 事会体现出这些状况。

第二节 前人研究之回顾

《夷坚志》一直以来虽未成为研究热点，但也被各学界学者所关注。许多社会科学的学者将其作为研究宋代的宗教、社会、经济及政治状况的材料。在文学方面，对《夷坚志》文本本身的研究从不同角度切入，大都集中在四个方面，即：文献学研究、主题研究、对其本身文学特点的研究、及研究其对后世文学的影响。与本论文有关的是前三个方面。

首先，对《夷坚志》的辑佚学和版本学的研究决定了《夷坚志》可供研究的文本的范围。《夷坚志》成书后流传情形复杂。一方面在宋代之后的流传中有大量的佚失：洪迈所作的《夷坚志》全书共四百二十卷，而今仅存半数。另一方面由于《夷坚志》的不同卷册是按成书时间陆续发行，且在传抄过程中出现了不同的刻本、抄本。因此校补辑佚工作必不可少。目前为止对《夷坚志》的辑佚学和版本学研究的论文或专书主要有康保成《〈夷坚志〉辑佚九则》⁷、程弘《关于〈夷坚志〉佚文及东窗事犯》⁸、王秀惠《〈夷坚志〉佚事辑补》⁹、李裕民《〈夷坚志〉补遗三十则》¹⁰、赵章超，《〈夷坚志〉佚文拾补》¹¹、ter Haar, Barend. “Newly Recovered Anecdotes from Hong Mai’s(1123-1202)*Yijian Zhi*”¹²以及胡绍文《〈夷坚志〉的版本研究》¹³。另外，张祝平有数篇相

⁷ 康保成，《〈夷坚志〉辑佚九则》，《文献季刊》1986年第3期：21-24。

⁸ 程弘，《关于〈夷坚志〉佚文及东窗事犯》，《文献季刊》1987（32）：285-86。

⁹ 王秀惠，《〈夷坚志〉佚事辑补》，《汉学研究》1989.6：163-83。

¹⁰ 李裕民，《〈夷坚志〉补遗三十则》，《文献季刊》1990（4）：172-184。

¹¹ 赵章超，《〈夷坚志〉佚文拾补》，《古籍整理研究学刊》2007.5：44-51。

¹² ter Haar, Barend. “Newly Recovered Anecdotes from Hong Mai’s(1123-1202)*Yijian Zhi*.” *Journal of Sung-Yuan Studies*23(1993):19-41.

¹³ 胡绍文，《〈夷坚志〉的版本研究》，《大理学院学报》2002.3：87-90。

关论文发表于期刊中，后收入《夷坚志论稿》¹⁴一书中。而台北国立政治大学中国文学研究所王年双在1988年发表的博士论文的第四章，也是对《夷坚志》版本的考订¹⁵。

其次，李剑国《夷坚志成书考——附论“洪迈现象”》¹⁶、周榆华、罗宗阳《〈夷坚志〉的编撰及洪迈对志怪小说的看法——从〈夷坚志〉的多篇序言谈起》¹⁷、李正学《〈夷坚甲志〉成书时间考》¹⁸、Ingليس, Alister 的“Informants of the *Yijian zhi*”¹⁹及张祝平《夷坚志论稿》、王年双《洪迈生平及其夷坚志之研究》的相关章节均对《夷坚志》的成书过程及故事来源做了相关研究。《夷坚志》的故事大多数是洪迈根据所闻轶事整理而成，但也有根据自身经历创作或从他人著作中摘选改写而成的故事。这使得其故事文本混杂有多种性质。洪迈编写《夷坚志》之时，虽在各志的序言前多次强调其中故事“皆表表有据依者”，并自比太史公著《史记》，但同时也不得不承认有以讹传讹之可能，辞不害意即可。这种模棱两可的态度固然与中国文学史上小说和史书的复杂关系有关，但以今日之视角分析当时之文本，亦不免要尽可能地对此作出分辨。中国学者多视其为志怪小说²⁰，但西方学者则以西

¹⁴ 张祝平，《夷坚志论稿》（北京：中国文史出版社，2002）。

¹⁵ 王年双，《洪迈生平及其夷坚志之研究》，台北：国立政治大学中国文学研究所，1988。

¹⁶ 李剑国，《〈夷坚志〉成书考——附论“洪迈现象”》，《天津师范大学学报(社科)》，1991,(3)。

¹⁷ 周榆华、罗宗阳，《〈夷坚志〉的编撰及洪迈对志怪小说的看法——从〈夷坚志〉的多篇序言谈起》，《南昌大学学报（人社版）》，2004.1: 140-144。

¹⁸ 李正学，《〈夷坚甲志〉成书时间考》，《襄樊职业技术学院学报》，2007.3: 115-117。

¹⁹ Ingليس, Alister. *Hong Mai's Yijian Zhi and its Song Dynasty Context*. (Albany, NY: State University of New York Press, 2006).

²⁰ 鲁迅在《中国小说史略》中将《夷坚志》归为《宋之志怪及传奇文》，认为是由于高宗“爱神仙幻诞之书……翰林学士鄱阳洪迈字景卢作《夷坚志》四百二十卷，似皆尝呈进以供上览”。（鲁迅著，《中国小说史略》，（上海：上海古籍出版

方文学理论来探讨《夷坚志》的文类。Alister D. Inglis 在“*Hong Mai's Yijian Zhi and its Song Dynasty Context*”一书中便结合了《夷坚志》各志的序言、洪迈的生平及创作过程和故事文本及其被接受过程，运用巴赫金（M.M. Bakhtin, 1895—1975）的对话理论以及互文性来分析《夷坚志》所属文类。他认为《夷坚志》在文体分类上处于边缘状态，虽然可以看作是志怪小说，但因为是由口述史改写而成，所以与非官方历史也有着紧密联系。这导致追求故事真实性的洪迈陷入了一种尴尬的境地：尽管《夷坚志》资料丰富，来源广泛，但不能保证其所载之事完全可靠。这些探讨，对以这些故事为史料而研究宋代社会史文化史的学者来说至关重要。

另外，Katherine Kerr 在“*Yijianzhi: A Didactic Diversion.*”一文中也认为《夷坚志》处于中国文学传统的边缘地带，而并非正史主流之作。它继承并集合了六朝志怪、佛教变文及唐传奇三者的特点。此文作者将《夷坚志》中的因果报应的故事定性为幻想故事（*story of the fantastic*），借用茨维坦·托多洛夫（Tzvetan Todorov）关于幻想文学（*Fantastic*）的理论来探讨，认为其有固定的模式（*narrative pattern*），而超自然的因素是用来弥补因果关系的不足之处。并且此类故事的目的在于向人们传达一些准则（*principal*），具有说教（*didactic*）的性质。Valerie Hansen 的 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* 和 Edward .Davis 的 *Society and the Supernatural in Song China* 也有对《夷坚志》文本的讨论。Valerie Hansen 认为《夷坚志》故事简易，结构有时单调，同一主题不断重复，故事发展缺乏个性，遣词造句质朴。而

社，1998），页 65。）又，李剑国《宋代志怪传奇叙录》载：“夷坚志四百二十卷……志怪小说集。”（李剑国著，《宋代志怪传奇叙录》（天津：南开大学出版社，1995），页 335。）

Edward Davis 则对这种说法作出反驳，认为《夷坚志》中的故事并不能仅仅被定义成民间故事，其题材广泛，从宗教圣人传记

(hagiography) 到高层人士间传说 (high-placed gossip) 从对现实发生的事情的报道 (reportage) 到对相关事件的重新改写 (generic

reconfiguration) 均有涉及。根据 G. Genette 和 John Winkler 的理论，

Edward Davis 认为《夷坚志》中的故事大部分都属于同质叙事

(homodiegesis)，即叙述者并不是在讲一个故事，而是仅仅讲述发生了的事情，并且叙述者与故事中的主角同属于一个世界。但在同质叙事中又因内在性的程度不同分为内叙事 (intradiegesis) 和外叙事

(extradiegesis)。《夷坚志》与志怪小说的区别也在这点上。志怪小说中，同质叙事的叙事手法在很大程度上支持了故事的异质叙事的结尾。而《夷坚志》中的内在性较弱，旨在讲述所发生事情的同质叙事有时是被异质叙事的结构而决定的。因此认为《夷坚志》与一般志怪小说是有区别的。

然而 Valerie Hansen 和 Edward Davis 的著作并非仅是从文学方面研究《夷坚志》，而是将《夷坚志》作为史料来探讨其中反映出来的宋代社会、政治、经济和宗教，并对此做综合性的研究。大部分关于《夷坚志》的研究著作也都是采取这样的视角。以《夷坚志》为材料对宋代社会文化的研究，主要集中于报应观、对死后世界的想象、民间宗教及其与政治的关系，以及各个宗教之间的关系，从而一窥社会的变迁。

与本论文题目有最直接关系的是对《夷坚志》中所体现出的“报应观”的研究。除了王年双的博士论文有专节讨论外，还有刘静贞的

《宋人的冥报观——洪迈《夷坚志》试探》²¹，后来作者又在该文的基础上完成了其硕士论文《宋人的果报观念》²²，作者多从家庭、政治、社会方面来分析果报观。虽然更偏重于社会史的考察，但也有涉及到人神的果报。

与报应观相联系的是对死后世界的想象。这方面的研究有 Wang Juying 的硕士论文“A commercial and optimistic worldview of the afterlife of the Song people Based on stories from the *Yijian Zhi*”²³。作者分析《夷坚志》中表现了死后世界的故事，认为十王已经在宋人死后世界观中占有决定性地位。同时随着社会和经济结构的变迁，丧葬祭祀仪式非制度化进而更加流行，这些都促使了一个带有商业性质的、更加乐观的死后世界观的形成，并且改变了生者与亡者的关系，给宋人对死亡的宗教性关怀提供了一个新的回答。而卢秀满在《洪迈〈夷坚志〉之入冥故事研究——以冥法判决之准则及其意义为探讨中心》²⁴中则着重于《夷坚志》中所记载的冥府审判的官僚组织及冥法判决准则，并以此讨论宋人对冥府官僚体系及冥法判决的认识与关注点。

另外，《夷坚志》也为民间宗教信仰的研究提供了大量素材，以《夷坚志》为材料对宋代民间宗教信仰的研究也为分析《夷坚志》中报应思想所涉及的宗教因素提供了一个大的背景。这类研究中有些是散见于期刊学报的论文，通过《夷坚志》中的故事来研究宋代民间巫

²¹ 刘静贞，《宋人的冥报观——洪迈〈夷坚志〉试探》，《食货半月刊》1980年第2期，页454-460。

²² 刘静贞，《宋人的果报观念》（台湾大学历史研究所硕士论文，1981）。

²³ Juying Wang, A commercial and optimistic worldview of the afterlife of the Song people Based on stories from the *Yijian Zhi*. Unpublished M.A.dissertation. University of Southern California, 2004.

²⁴ 卢秀满，《洪迈〈夷坚志〉之入冥故事研究——以冥法判决之准则及其意义为探讨中心》，《台北大学中文学报》2009.3：115-137。

术及宗教信仰的个案，如刘黎明的《〈夷坚志〉与南宋江南密宗信仰》等一系列的论文²⁵，以及日本学者泽田瑞穗的《宋代の神咒信仰-夷堅志の説話を中心として》²⁶。另外的则是以《夷坚志》为主要材料，通过一特定视角，研究宋代民间宗教信仰的某一方面，从而试图对宋代的宗教状况做一个深入的探讨。此方面论着的代表就是前文提到的 Valerie Hansen 的 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* 和 Edward Davis 的 *Society and the Supernatural in Song China*。前者是结合了《夷坚志》和庙记碑文等材料，采取世俗民众视角，讨论了民间宗教及其神灵体系与正式的儒释道三教、普通民众、宋代政府、商业社会及地方区域的关系，并十分强调商业对民间宗教发展的影响，指出在 12、13 世纪期间，灵验与否是民众在民间宗教的诸神体系中众多神祇和宗教人士中作出选择的标准，与表面的宗教倾向无关。而且在第三章，专门讨论了民间宗教的神祇与民众之间的相互关系，这对本文探讨民间宗教的神灵报应的故事提供了一定的启发。Edward Davis 则在其论著中研究了 12 世纪宋代地方社会的道士僧侣及丧葬祭祀仪式的主持、灵媒在宗教上的互动及他们的社会功用，并且对宋代宗教生活做了一个前所未有的丰富的描述。

最后，如要探究《夷坚志》中报应类故事的特点和产生这些特点的原因，就必须将《夷坚志》中的报应类故事放入相关的文化背景下

²⁵ 刘黎明，《宋代民间密宗信仰——以〈夷坚志〉为中心的初步考察》，《江西社会科学》2004.2：53-58。《〈夷坚志〉“建德妖鬼”故事研究》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2003（1）：40-45。《〈夷坚志〉“黄谷蛊毒”研究》，《四川大学学报（哲学社会科学版）》2003（1）：94-100。《〈夷坚志〉与南宋江南密宗信仰》，《四川师范大学学报（社科）》2002.5：45-51。《〈夷坚志〉与“天心法”》，《西南民族大学学报·人文社科版》2004.3：340-342。

²⁶ 澤田瑞穂，《宋代の神咒信仰-夷堅志の説話を中心として》，《東方宗教》（56）：1-30。

来研究。第一是关于“报应”概念的研究，除了前文所举之例外，还有杨联升先生的论文“The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China”²⁷。如题目中所示，文章认为“报”的观念是中国的社会人际关系的基本要素，此外文中也有阐述“报”的观念在中国历史上的演变过程。此外，还有 Donald Edward Gjertson 的博士论文“A Study and Translation of the Ming-Pao Chi: A T'ang Dynasty Collection of Buddhist Tales”²⁸，该论文的研究对象是唐临的《冥报记》，因此在论文的第四章有对佛教冥报思想的讨论。与《冥报记》类似，《冤魂志》也是以报应类故事为主的志怪小说集，并且是中国最早的报应故事集。淡江大学中国文学系的陈佩铃所撰的硕士论文《〈冤魂志〉研究》²⁹对其故事内容作了详细分析。另外，台北私立铭传大学应用语文研究所中国文学组吴孟羲的硕士论文《〈太平广记〉报应类故事研究》³⁰，是对与《夷坚志》同样产生于宋代的志怪小说集——《太平广记》中的报应类故事研究。这些论文对研究早于《夷坚志》问世的报应类志怪小说，以及研究《夷坚志》中的冥报类故事提供了借鉴。

第二是关于死后世界观的研究。余英时的““O Soul, Come Back!’ A Study in The Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”³¹一文讨论的是佛教传入之前中国人的灵魂观以及

²⁷ Yang Lien-sheng, “The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China.” In John K. Fairbank(ed) Chinese Thought and Institutions. Chicago: University of Chicago Press, 1957, pp.291-309.

²⁸ Donald Edward Gjertson, “A Study and Translation of the Ming-Pao Chi: A T'ang Dynasty Collection of Buddhist Tales.” Unpublished Ph.D. Dissertation. Stanford University. 1975.

²⁹ 陈佩铃，《〈冤魂志〉研究》，淡江大学中国文学系硕士论文，2007。

³⁰ 吴孟羲，《〈太平广记〉报应类故事研究》，台北：私立铭传大学应用语文研究所中国文学组硕士论文，2004。

³¹ Ying-Shih Yü, “O Soul, Come Back!’ A Study in The Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”, Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol. 47,

对死后世界的想象。Stephen F. Teiser 的“‘Having Once Died and Returned to Life’: Representations of Hell in Medieval China”³²则通过纵览中古时代在正统佛教经典之外的描绘地狱的绘画，指出佛教经典之外的对地狱的描绘使地狱的概念更丰富且更复杂，而这对地狱的展现正是因为中国传统的观念，当时的人们希望通过这种方式来理解并把握阴阳的调和。另外，廖咸惠“Visualizing the Afterlife: The Song Elite’s Obsession with Death, the Underworld, and Salvation”³³一文重点讨论了宋代士人的冥界信仰，以及冥界信仰与其相关仪式对宋代士人日常生活的影响，并讨论了此共同信仰下，士人与庶民的微妙差异，希望借此可以完备宋代民间信仰的死后世界图像。而洪迈本人便是士人，且其所著的《夷坚志》亦包含了许多士人提供的故事，因此可以通过《夷坚志》中相关报应类故事的探讨，结合故事提供人的背景，研究其中体现出来的士庶在死后世界观及报应思想的异同。

台湾学者沈宗宪在其著作《宋代民间的幽冥世界观》³⁴的第五章中针对宋人所记入冥资料，讨论了入冥可能性、宋代地狱审判意义的转向及冥界观特色。将入冥分为恍惚入冥、梦入冥、死亡及生魂入冥，并指出地狱审判的司察项目，已由宗教教义转为社会规范及伦理道德，地狱审判意义转向人间，现世意味日趋浓厚，使得原本宗教拟以地狱警惕世人、回归宗教信仰的目的，率所变为“劝人为善”的社会教化功能。而在宋代庶民看来，所谓冥界，或为治罪之地域，或为类

No. 2 (Dec., 1987), pp. 363-395.

³² Stephen F. Teiser, “Having Once Died and Returned to Life’: Representations of Hell in Medieval China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1988), pp. 433-464.

³³ Hsien-huei Liao, “Visualizing the Afterlife: The Song Elite’s Obsession with Death, the Underworld, and Salvation”, 《汉学研究》2002年第6期，页399-440.

³⁴ 沈宗宪，《宋代民间的幽冥世界观》，台北：商鼎文化出版社，1993。

似人间的“冥间”。并且辨别了道教和佛教冥界观的不同。可见在宋代的冥界有着复杂的意涵。

日本学者关于“冥界”的研究则多是借助大量的材料细致地爬梳冥界观念的发展史。其中前田直彬所撰的《冥界游行》³⁵一文是研究唐代以前的“冥界游行”小说，并借此梳理中国冥界观念的发展史。而澤田瑞穗的专著《地獄變：中國の冥界說》³⁶是从地狱的经典、冥府与诸神、地狱文学、地狱与现世的关系和葬祭与冥界观等方面对中国从古至今的冥界观做了细致的梳理。

第三是对南宋宗教信仰的研究，研究重点在于民间信仰。虽然在正统宗教史的叙述中，佛教与道教一直处于强势地位，但在宋代，如北京大学历史系教授刘浦江在《宋代宗教的世俗化与平民化》一文中所提出的那样，已经出现了世俗化和平民化的发展趋势。史江的《宋代传统宗教会社综述》³⁷一文便是讨论佛教与道教世俗化过程中出现的大众性的宗教结社。北京师范大学历史系教授游彪的《传说与事实之间：道教与宋代社会的融合》³⁸，则是探讨道教仪式与宋人日常生活的融合。而道教因为本身便是从民间宗教发展而来，因此与民间宗教一直有着复杂的关系，学者也多将道教与民间信仰联系起来讨论。日本学者松本浩一的专著《宋代の道教と民間信仰》³⁹就梳理了宋代的祠庙信仰、丧葬仪式与黄籙斋、宋代的宗教政策和道教在宋代新产生的咒术传统。Robert Hymes的*Way and Byway: Taosim, Local Religion,*

³⁵ 前野直彬（前田一惠译），《中国古典小说研究专集四·冥界游行》，台北：联经出版社，1979/83。

³⁶ 澤田瑞穗，《地獄變：中國の冥界說》，東京：平和出版社，1991。

³⁷ 史江，《宋代传统宗教会社综述》，《宗教学研究》2003（1）：134-141。

³⁸ 游彪，《传说与事实之间：道教与宋代社会的融合》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2006（3）。

³⁹ 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，東京：汲古书院，2006。

*and Models of Diversity in Sung and Modern China*⁴⁰以抚州华盖山的三仙信仰和道教天心派为例研究，认为民间所信奉的神祇有两种形式，一是“官僚模式”，另一是“个人模式”。官僚模式中，神祇是官员，且有多层等级，普通民众并不能直接与之打交道；并且除最高级的神祇外，其他神祇是被更高一级的神祇任命的；神祇的所在地也是被指派的，并不长久。在个人模式中，神祇则是“异人”，世人可以直接与神祇取得联系；而神祇的力量和权威是其固有的，其所在的地方也是由其自身意志所决定，较为长久。而这两种模式都“不完全是独立的，而是紧密相连，异轨合辙，是宗教实践者以不同的、灵活的，有时甚至是以商业的或个人的方式加以援用的资源。”⁴¹

除了佛教和道教外，宋代也是巫术盛行的时代，随巫术而产生的各种各样的神祇也催生了许多民间信仰。这方面研究的重点在于民间信仰与政府的关系以及民间信仰与儒释道三教的关系。王章伟《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》⁴²一书讨论了宋代巫觋信仰受到政府摒拒之后的存在状态，他认为巫觋信仰在这个过程中脱离政府完全投入了民间，生命力更加顽强，甚至在国家和社会之间形成了“第三领域”。前文提到的Valerie Hansen的*Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*和Edward Davis的*Society and the Supernatural in Song China*也是对民间宗教的研究。而最近一部相关方面的论着，即皮庆生

⁴⁰ Hymes, Robert, *Way and Byway: Taosim, Local Religion, and Models of Diversity in Sung and Modern China*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002).

⁴¹ [美] 韩明士著、皮庆生译，《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》（南京：江苏人民出版社，2007年）。第35、238—245、238—245页。

⁴² 王章伟，《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》（香港：中华书局(香港)有限公司，2005）。

的《宋代民众祠神信仰研究》⁴³则基于之前的这些研究和大量史料，通过张王信仰个案考察、祠赛庙会、宋代祈雨方法等专题研究，考察祠神信仰的存在、演变的真实状况，进而探讨它与宋代朝廷与北方少数民族政权并存、士人群体力量的壮大、市场与城市的发展、宗教世俗化平民化等方面之间的互动关系。同之前的学者一样，也均是将祠神信仰放入其产生、发展的社会环境中考察，且以此来透视社会的发展。这使得皮氏一书与之前各学者的观点形成了对话，如Hansen在 *Changing Gods* 一书中着重强调了商业发展对神祇信仰传播的重要影响，而皮氏著作中的诸多章节所讨论的问题也都涉及到了祠神信仰与商业经济，并在第五章“通过对祠神信仰传播的探讨重新检视韩森商业经济、商人与区域性祠神的有关论点，并进一步指出祠神信仰对商业经济存在实质性的推动，而不仅是单纯的反映。”⁴⁴

以上是对与本论文有关的主要研究成果的回顾，可以看出众多学者已就报应思想、《夷坚志》及其产生的社会背景做出了卓有成效的研究。其关注点主要集中于报应思想的流变、《夷坚志》的文学类型、南宋时期的宗教信仰与政治、经济、不同社会阶层之间的关系以及各宗教信仰的关系。本文将建立在前人的研究基础上，但并非通过《夷坚志》中的宗教信仰综合研究当时的社会文化，而是针对《夷坚志》中报应类故事所表现出的报应观念，及其所涉及相关宗教信仰做相关讨论。

⁴³ 皮庆生，《宋代民众祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年）。

⁴⁴ 同上，页26-27。

第三节 研究材料及研究方法

本论文将以 2006 年中华书局出版的、何卓点校的《夷坚志》作为第一手材料。该版《夷坚志》据涵芬楼编印的《新校辑补夷坚志》重行点校，是现今出版的《夷坚志》最完整、最权威的版本。除此之外，亦会参照历代相关志怪小说及其相关的二手资料，使研究更加完善。

由于本文涉及到了文学和宗教学两个领域，故而会综合各领域不同的研究方法。在文学研究方面，即是对《夷坚志》报应类故事的文本的研究。首先，使用文体学的方法，并借鉴西方相关文学理论，分析《夷坚志》报应类的故事。其次，运用文献分析法和归纳法，将《夷坚志》中报应类故事根据一定的准则划分成不同类别。再次，以叙事学的理论分析《夷坚志》中报应类故事的叙述特点。

此外，从社会科学的意义上说，洪迈力求真实的编纂原则，也使得《夷坚志》的报应故事成为研究宋代报应观、宗教信仰等提供了大量丰富、多样的资料。因而也可以通过分析《夷坚志》报应类故事一窥其中所表现的宗教信仰，以及其所处社会的宗教状况和社会状态。

第二章 《夷坚志》报应类故事的文类

第一节 《夷坚志》的创作动机及编纂过程

一 鸮异崇怪

陆心源（1834~1894）在《重刻宋本夷坚志甲乙丙丁四集序》中提及《夷坚志》书名之来源，曰：“列子曰：‘大禹行而见之，伯益知而名之，夷坚闻而志之。夷坚之名，盖取诸此。’”而赵与时（1172~1228）在《宾退录·卷八》中载洪迈（1123~1202）在《夷坚己志序》谓：“昔以《夷坚》志吾书，谓与前人诸书不相袭，后得唐华原尉张慎素《夷坚录》，亦取《列子》之说，喜其与己合。”¹且在《四志甲序》中辩夷坚为皋陶别名，可见洪迈欲仿效皋陶之志。

洪迈在《夷坚乙志序》中称自己“好奇尚异”²，这也是他作《夷坚志》的最主要动因，且“习气所溺，欲罢不能”³。至暮年之时仍孜孜不倦，“不复着意观书，独爱奇气习犹与壮等”⁴，虽曾听从子孙劝告，辍笔养老，但其采摭怪异之事的嗜好“如驶马下临千丈坡，欲驻不可”⁵，于是欲将此志贯彻终生。如《三志丁序》云：

人年七八十，幸身康宁，当退藏一室，早睡晏起，翻贝多旁行

¹ 赵与时，《宾退录》，《丛书集成新编》，第12册（台北：新文丰出版公司，1984），页332。

² 洪迈著，《夷坚志》乙志序（北京：中华书局，2006），页186。

³ 《夷坚丙志》序，页364。

⁴ 《夷坚支乙》集序，页796。

⁵ 《宾退录·卷八》载夷坚支壬序，页332。

书，与三生结愿。否则邀方外云侣，熊经鸱顾，斯亦可耳。至于著书，盖出下下策，而此习胶拳不能释。固尝悔哂，猛藏去弗视，乃若禁婴孺之滑甘，未能几何。留意愈甚，虽有倾河摇山之辩，不复听矣。⁶

至洪迈去世，《夷坚志》的编纂经历了六十年之久，内容包罗万象，但绝大部分是记载鬼神怪异之事，并不愿涉及到故事中人物品性的评判：

始予萃《夷坚》一书，颛以鸮异崇怪，本无意于纂述人事及称人之恶也。然得于容易，或急于满卷秩成编，故颇违初心。如甲志中人为飞禽，乙志中建昌黄氏冤、冯当可、江毛心事，皆大不然，其究乃至于诬善。又董氏侠妇人事，亦不尽如所说。盖以告者过，或予听焉不审，为竦然以惭。既删削是正，而冗部所储，可为第三书者，又已襞积。惩前之过，止不欲为，然习气所溺，欲罢不能，而好事君子复纵臾之，辄私自恕曰：“但谈鬼神之事足矣，毋庸及其它。”⁷

虽然其中因果报应之类的故事，不可避免会涉及到故事之中人之善恶。但从另一角度而言，力避诬善，也体现了洪迈对保持故事真实性的重视。

⁶ 《宾退录·卷八》载夷坚三志丁序，页 332.

⁷ 《夷坚丙志》序，页 186。

二 史笔志怪

洪迈在《夷坚乙志序》中将《夷坚志》与前人志怪之书作对比，认为“夫齐谐之志怪，庄周之谈天，虚无幻茫，不可致诘。逮干宝之《搜神》，奇章公之《玄怪》，谷神子之《博异》，《河东》之记，《宣室》之志，《稽神》之录，皆不能无寓言于其间”⁸。而《夷坚志》所录故事，“远不过一甲子，耳目相接，皆表表有据依者”⁹。可见，力保所选故事的真实性，是洪迈编辑《夷坚志》的原则之一。

《夷坚志》的编纂过程体现了洪迈的这一原则。其中大部分的故事是洪迈征诸于他人，之后整理加工所得，并且会在故事末尾标明故事提供者。洪迈在支庚序中如此描述《夷坚志》的创作过程：

盖每闻客语，登辄纪录，或在酒间不暇，则以翼旦追书之，仍亟示其人，必使始末无差戾乃止。既所闻不失常，而信可传。¹⁰

此外，洪迈在几篇序文中对前人著作某些故事的真实性提出质疑，如支戊序中提及《吕览》所记载之怪梦，“疑吕氏假设以为词”，且言“予每读其书，必为失笑。支戊适成，漫戏表于首，以发好事君子捧腹”¹¹，言语之间无不讽刺。另《宾退录》载：

《戊志》谓：“在闽泮时，叶晦叔颇搜索奇闻，来助纪录。尝言‘近有估客航海，不觉入巨鱼腹中，腹正宽，经日未死。适木工

⁸ 同上。

⁹ 同上。

¹⁰ 《夷坚支庚》序，页 1135。

¹¹ 《夷坚支戊》序，页 1051。

数辈在，取斧斫斫鱼肋。鱼觉痛，跃入大洋，举船人及鱼皆死’。予戏难之曰：‘一舟尽没，何人谈此事于世乎？’晦叔大笑，不知所答。予固惧未能免此也。”¹²

《三志庚》考徐铉《稽神录》，辨杨文公《谈苑》所载蒯亮之事非是。¹³

这些序文也从反面强调了洪迈对故事真实性的重视，然而洪迈批判的角度与证明《夷坚志》故事真实性的角度并不完全一样。洪迈证明《夷坚志》故事真实性的一个重要方式是将故事提供者的名字列于故事之后，但这并不能证明故事提供者所讲之事均属实。洪迈质疑《吕览》怪梦，也只是认为此事不合人情。但鬼神之事，不合人情者众多，如洪迈在丁志序中所言，《夷坚志》本身故事的真实性也多为时人所质疑，认为此书“曼澶支离，连犴丛酿，圣人所不语，扬子云所不读。有是书不能为益毫毛，无是书于世何所欠？既已大可笑，而又稽以为验，非必出于当世贤卿大夫，盖寒人、野僧、山客、道士、瞽巫、俚妇、下隶、走卒，凡以异闻至，亦欣欣然受之，不致诘。人何用考信，兹非益可笑与？”¹⁴

洪迈本身即为正统知识分子，他竭力从主流的经典中为此寻找辩解之辞，如《宾退录》载：

《三志戊》谓“子不语怪力乱神”，非置而弗问也。圣人设教

¹² 《宾退录·卷八》，页332。

¹³ 同上。

¹⁴ 《夷坚丁志》序，页537。

垂世，不肯以神怪之事治诸话言。然书于《春秋》、于《易》、于《诗》、于《书》皆有之，而《左氏内外传》尤多，遂以为诬诞浮夸则不可¹⁵。

洪迈对故事真实性的高度要求也与他曾经担任过史官的经历¹⁶无关系。《夷坚志》中故事的叙述模式也多类似于史传，即在故事开头写明故事发生的年月地点。洪迈在面对非议的时候亦曾引太史公以自况，如《夷坚丁志序》中洪迈所言：

六经经圣人手，议论安敢到？若太史公之说，吾请即子之言而印焉。彼记秦穆公、赵简子，不神奇乎？长陵神君、圯下黄石，不荒怪乎？书荆轲事证侍医夏无且，书留侯容貌证画工；侍医、画工、与前所谓寒人、巫隶何以异？善学太史公，宜未有如吾者。¹⁷

由此可见，洪迈是以写史的态度来对待《夷坚志》的。但这并不代表洪迈将《夷坚志》完全视为史书。这一点从他对故事真实性的不自信便能看得出来。虽然他在乙志序中标榜《夷坚志》中的故事皆有依据，如果读者不相信，也只能“往见乌有先生而问之”¹⁸。但在支丁序中，他又将《夷坚志》归为“稗官小说”之流，认为“稗官小说家言不

¹⁵ 《宾退录·卷八》，页 332~333。

¹⁶ 《宋史·列传一百三十二》载：“迈初入史馆，预修《四朝帝纪》，进敷文阁直学士、直学士院。讲读官宿直，上时召入，谈论至夜分。十三年九月，拜翰林学士，遂上《四朝史》，一祖八宗百七十八年为一书。”（元）脱脱等撰，《宋史》（北京：中华书局，1977），页 11573。

¹⁷ 《夷坚丁志》序，页 537。

¹⁸ 《夷坚乙志》序，页 186。

必信，固也。信以传信，疑以传疑”¹⁹。洪迈本人也知道《夷坚志》所记录的事情中存在诸多不合理处，因而一直声称《夷坚志》的故事均来自于传闻，而他只不过是将其记录下来而已。²⁰言下之意便是只负责记录故事，对故事真实与否并不负直接责任。如果故事有疑点，洪迈也会于故事末尾简单提出质疑，并希望读者不要拘泥于此，因辞害意。可见《夷坚志》中的故事未必具有很高的真实性。故事内容的特殊性，使史笔志怪必然会出现类似的尴尬。

¹⁹ 《夷坚支丁》序，页 967。

²⁰ 参见《夷坚支丁》序：“《夷坚》诸志，皆得之传闻，苟以其说至，斯受之而已矣，瞽牙畔兔，予盖自知之。”《夷坚支丁》序，页 967。

第二节 《夷坚志》报应类故事的取材来源

一、《夷坚志》的故事来源

《夷坚志》的故事来源十分广泛，但主要有二，即记录他人口头讲述及截录他人著述。

1、他人口头讲述

洪迈的亲友姻党是《夷坚志》故事的主要来源之一。洪迈家族为当朝显贵²¹，洪迈本人也曾在朝廷和外地为官，交游甚广²²。乙志序曰：“人以予好奇尚异也，每得一说，或千里寄声。”²³支乙序也提到：“群从姻党，宦游岷、湘、桂，得一异闻，辄相告语。”²⁴

但洪迈采集材料的对象并不局限于自身所处的社会阶层，“非必出于当世贤卿大夫，盖寒人、野僧、山客、道士、瞽巫、俚妇、下隶、

²¹ 据《宋史·列传一百三十二》载，洪迈之父洪皓（1088~1155），字光弼，登政和五年进士第，历宁海台州主簿、秀州司录，建炎三年，擢徽猷阁待制，假礼部尚书，为大金通问使，留金十五年。绍兴十三年始归，除徽猷阁直学士、提举万寿观兼权直学士院，封魏国忠宣公。洪迈之长兄洪适（1117-1184），字景伯，以皓出使恩，补修职郎。绍兴十二年，与弟遵同中博学宏词科，乾道元年拜尚书右仆射、同中书门下平章事兼枢密使，次年十一月，除观文殿学士、提举江州太平兴国宫。寻起知绍兴府、浙东安抚使。洪遵（1120-1174），字景严，皓仲子，以父荫补承务郎，与兄适同试博学宏词科，中魁选，赐进士出身。历任秘书省正字、起居舍人、中书舍人、翰林学士兼吏部尚书、以徽猷阁直学士提举太平兴国宫、翰林学士承旨兼侍读、同知枢密院事、以端明殿学士提举太平兴国宫。

²² 洪迈曾任两浙转运司干办公事，知泉州、吉州、赣州、婺州、绍兴府，游历甚广。此外，由于侧身朝列，曾入史馆，与文人名士也多有交流。

²³ 《夷坚乙志》序，页 186。

²⁴ 《夷坚支乙》序，页 796。

走卒，凡以异闻至，亦欣欣然受之，不致诘。”²⁵《宾退录》载：

《三志乙》谓：“兹一编颇得之卜者徐谦。谦瞽双目，而审听强记。客诣其肆与之言，悉追忆不忘，倩傍人书以相示。昔徐仲车耳聩，而四方事无不周知，谦岂其苗裔耶？贤愚固不可同日语，而所以异则同。”²⁶

可见洪迈为了编写《夷坚志》广罗素材，这也为《夷坚志》中故事的丰富多样奠定了基础。

2、截录他人著述

除听闻他人讲述之外，洪迈也会摘选他人著述记入《夷坚志》中。这一方面是由于洪迈认为这些著述“偶附着异事”而“士大夫或弗能知也”²⁷，另一方面也可能是出于洪迈求速之心。如支甲序载：“自甲至戊，几占四纪，自己至癸，才五岁而已。”至暮年时期甚至几十日便可成一编。²⁸

洪迈在序文中也比较明确地说明了部分对他人著作的引用，如《夷坚支庚序》：

又从吕德卿得二十说，乡士吴济伯秦出其乃公时轩居士昔年所

²⁵ 《夷坚丁志》序，页 537。

²⁶ 《宾退录·卷八》，页 332。

²⁷ 《宾退录·卷八》，页 332。

²⁸ 《夷坚支甲》序，页 711。

着笔记。²⁹

《宾退录》载：

《支辛》谓东坡《志林》、李方叔《师友谈记》、钱丕《行年杂纪》之类四五书，皆偶附着异事，不颛《虞初》九百之篇。士大夫或弗能知，故剽剽以为助，不几乎三之一矣。³⁰

另有一些故事与前人著述相似，时人疑为“好事者饰说剽掠，借为谈助”³¹，洪迈引蒙庄之语以证其不然，认为“古往今来，无无极，无无尽，荒忽眇绵，有万不同，锱析铢分，不容一致。”³²

故事来源的复杂性从另一方面来看则消解了故事的真实性，这种“滥竽充数”的做法也多为后人所诟病，如陈振孙批评洪迈：“晚岁急于成书，妄人多取《广记》中旧事，改窜首尾，别为名字投之，至有数卷者，亦不复删润，径以入录，虽叙事猥酿，属辞鄙俚，不恤也。”³³但也正因为这样，《夷坚志》中的故事呈现出不同的文本类型，展现了各个阶层及地区的宗教信仰，广泛地反映了南宋时期的社会面貌。

二、《夷坚志》报应类故事的故事来源

²⁹ 《夷坚支庚》序，页 1135。

³⁰ 《宾退录·卷八》，页 332。

³¹ 《宾退录·卷八》载：“《支甲》谓或疑所载颇有与昔人传记相似处，殆好事者饰说剽掠，借为谈助。”

³² 夷坚支甲序，页 711。

³³ 陈振孙 著，《直斋书录解题·卷十一》（上海：上海古籍出版社，1987）。

由于报应观念的流行，报应类故事在《夷坚志》中占有较大比重，这些故事的来源也涵盖了以上所提及的所有。本论文的研究对象是《夷坚志》报应类故事，故须首先考察《夷坚志》中报应类故事的故事来源。

(1) 洪氏家族

洪氏族人对洪迈《夷坚志》的写作给予了大力的支持，提供了大量的故事。首先，《夷坚甲志》的创作便与洪迈的父亲洪皓有着密切的关系，相当一部分故事都是来自于洪皓的所闻所见。如《孙九鼎》载“在金国十余年始状元及第，为秘书少监。旧与家君为通类斋生，至北方屡相见，自说兹事”³⁴。《三河村人》的故事提供者张维“家君初出使至太原，维以阳曲主簿馆伴。”³⁵其次，洪迈的弟弟洪邃也为其提供了大量的报应故事，乙志卷十八《钱瑞反魂》卷二十《徐三为冥卒》，支乙卷五《张花项》、《顾六耆》，支癸卷一《余杭何押录》后均标明“景裴说。”³⁶夷坚支庚卷六《胡宏休东山》：“予从兄景高之室于宏休为兄弟，其长孙沆说也。”³⁷

此外，洪迈的妻族也是故事的提供源之一。夷坚丙志卷十四的前六事皆是闻于妻族，其中《张无姑》³⁸和《杨宣赞》³⁹是报应类故事。洪迈岳父张渊道曾任峡州宜都令，曾以中书门下省检正官兼都督府咨

³⁴ 《夷坚甲志》，卷一，页 1。

³⁵ 《夷坚甲志》，卷一，页 3。

³⁶ 洪邃，字景裴。

³⁷ 《夷坚支庚》，卷六，页 1182。

³⁸ 《夷坚丙志》，卷十四，页 482。

³⁹ 《夷坚丙志》，卷十四，页 485。

议军事往淮西抚喻张少保军，其提供的故事多集中于甲、乙、丙、丁四志。⁴⁰如甲志卷十三《马简冤报》：“秦州人马简……从张渊道侍郎为仆。张公为桂林守”⁴¹。乙志卷五《张女对冥事》：“妻父张渊道自兵部侍郎奉祠，寓居无锡县南禅寺”⁴²。乙志卷十《湖口龙》：“外舅镇江西，玘具列其事，独讳庙中之过云”⁴³。洪迈的连襟梁元明不仅是故事提供人，本身也是故事的主人公。乙志卷十《梁元明》：“予友婿梁元明尝梦入冥府，冥官令诣曹对状……竟不及赴官而卒，时绍兴十四年”⁴⁴。此外还有甲志卷十五《犬啮张三首》后记为“妻叔张宗一贯道说”⁴⁵。

另外，在洪迈著书之时，其后代也多已长大成人，出外为官，帮助洪迈搜集了许多故事。如其侄洪皋之提供了三志辛卷九《复州谢黥》，毕侄提供了三志辛卷卷八《岳州河泊》，而夷坚丙志卷六《张八削香像》后注明的故事提供人木蕴之则是洪迈的女婿木待问。洪迈的孙辈洪僊也提供了夷坚支癸卷四《杨大方》、《洞口先生》、《郑四妻子》等几则故事。

（2）同僚友人

《夷坚志》的大部分故事，则是洪迈及其族人在为官之时从同僚处所得。这些同僚来自不同地区，文化涵养较高，对神鬼之事也有一定的兴趣。他们多是从他处听到故事，也有是亲身经历。由于报应的

⁴⁰ 参见《洪迈〈夷坚志〉研究》，页 30。

⁴¹ 《夷坚甲志》，卷十三，页 116。

⁴² 《夷坚乙志》，卷五，页 224。

⁴³ 《夷坚乙志》，卷十，页 266。

⁴⁴ 《夷坚乙志》，卷十，页 270。

⁴⁵ 《夷坚甲志》，卷十五，页 130。

思想观念在当时社会普遍流行，报应类故事也是散见于各个提供者所提供的故事中。在《夷坚志》写作后期，故事提供者所提供故事的数量大为增长，报应类故事的数量也相对增多。如报应类故事提供最多的人是朱从龙和吕大年。朱从龙提供的有支甲卷一《普光寺僧》、《刘将军》、《宋中正》，卷二《黑风大王》、《李婆墓》、《宿迁诸尹》、《小珠山遗卵》、《胡煌仆》、《常珺牛》，卷三《虞主簿》、《熊二不孝》、《张文宝》、《方禹冤》、《汪乙鼃》、《张鲇鱼》，支乙卷一《定陶水族》、《聂公辅》、《董成二郎》、《翟八姐》，卷二《大梵隐语》等约20事，且多为江北事，这也扩展了《夷坚志》故事发生地的范围。吕大年，字德卿，绍熙五年与洪迈长子洪口同转朝散郎。他提供的故事多集中于支丁和支庚，如支丁卷二《安妾柔奴》、《张次山妻》、《范之纲妻》、《朱巨川》，卷三《如皎鹿母》、《虞一杀螺》、《张四海狮》，卷四《宝积行者》、《扈宣赞》、《庆喜猫报》，卷五《潘见鬼理冥》，支庚卷四《石船民眼赘》、《王氏婢》、《海门虎》、《吴江二井》、《伏虎司徒庙》，卷五《鑊（外“匚”+内“敢”）草》、《陈瑀不杀》、《西馆桥塑龙》。

另外提供故事较多的王曦、王濬和黄德琬等人都是与洪迈相识于仕宦之时。如王曦是与洪迈同年的进士；黄德琬在绍兴二十九年赴调临安，此时洪迈则在国史院编修国史；干道七年丙志完成之前，王濬还未出任利州路转运官，故大概也与洪迈相识于临安。这些故事提供者具有不同的地域背景，有的也有家庭信仰背景，这也或多或少地影响了其所提供故事的宗教性质。

（3）他人著作

洪迈后期著作《夷坚志》速度加快，还有一个重要的原因就是引

用了他人的著作。与之前记录他人口头讲述不同，是将一些已有的作品加以改编润饰、甚至不加修改便收入《夷坚志》中，这使得《夷坚志》的故事文本具有多样性。

被选入《夷坚志》的作品有三种，一种是记录某件怪异事件或某个人物经历的传记。这些传记有的是由目睹或听闻此事的人记载描述，如乙志卷四《张文规》“临川人吴可尝作传，文规之孙平传之”⁴⁶，卷十六《云溪王氏妇》“乔年为文记之”⁴⁷；也有当事人自己的记录，如夷坚乙志卷二十《祖寺丞》“赵公自记此事”⁴⁸，丙志卷十《黄法师醮》也是“魏道弼魏公自作记五千言”⁴⁹，而洪迈仅是“摭取其大要如此”⁵⁰。三志己卷第一《长安李妹》：“初时张尝为汪山谈其节，故山为作传。”⁵¹

一种是截取他人作品集中的神怪故事，如丙志卷十六《大清宫道人》选自《张文潜集》⁵²，丁志卷七《王厚罗卜》和《朱丞相》出自《秀水间居录》⁵³，支甲卷四《钱塘老僧》、《九里松鳅鱼》和《巩廷筠》选自于《慈仁志》⁵⁴。三志己卷第一《秦忠印背》择取于《说异》

⁴⁶ 《夷坚乙志》，卷四，页 211。

⁴⁷ 《夷坚乙志》，卷六，页 317。

⁴⁸ 《夷坚乙志》，卷二十，页 354。

⁴⁹ 《夷坚丙志》，卷十，页 448。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 《夷坚三志己》，卷一，页 1309。

⁵² 《张文潜集》，即《柯山张文潜集》，张耒著，汪藻（1079—1154）编定。三十卷，收诗 1164 首，文 184 篇。张耒（1054—1114），字文潜，熙宁六年进士，“苏门四学士”之一。

⁵³ 马端临（1254—1323）《文献通考》载：“《秀水间居录》三卷。陈氏曰：丞相汝南朱胜非藏一撰。寓居宜春时作。秀水者，袁州水名也。”朱胜非（1082-1144）字藏一，蔡州人。崇宁二年上舍及第，累官至尚书右仆射，及秦桧为相，朱胜非与其不合，废居八年。十四年卒，年六十三，谥忠靖。

⁵⁴ 鞏庭筠著，各书未著录，具体内容不详。

⁵⁵，其自序云罗汉寺僧舍归虚子述。三志已卷八《汉张耳碑》、《南京张通判子》和《长垣妇人》出自于李子永所作的《兰泽野语》，另外三志已卷九《会稽富翁》和《泗州普照像》也是李子永所提供。三志辛卷四《孙致思》、《李昌言贪》均为“武陵陈莘叔尹《松溪居士径行录》所载”。另外支庚卷七《盛珪都院》、《芜湖储尉》，卷九《金山妇人》“皆德兴吴良吏之子秦传其父书”，此书不知是否为正式出版的书籍。与此相似的还有支戊卷一《筹洋村鬼》，《陈氏女为白起》、《张汉英》、和《浮曦妃祠》后标明为“福州士人池昱所录示大儿”，也不知是否为文集中的部分。

第三种是由诗歌改写成文，支景卷七的《竹林院鸬鹚》、《南昌胡氏蚕》、《李氏乳媪》和《范隅官》后标注为“本李仁诗”。这些故事应该本来是李仁写的带有叙事色彩的近体诗，后被洪迈改写成文章。

由此可见，《夷坚志》中引自他书的故事承载了原作者的宗教倾向和写作特色。与类似作品产生文本互涉，增加了《夷坚志》的文本构成的复杂性。但另一方面，这些故事经由洪迈之手修改润饰，又具有一定的共性，也使对《夷坚志》报应类故事文本的分析具有意义及可行性。

(4) 其它

不论是洪迈的家族、同僚友人，还是著书之人，他们多具有较高的文化修养和社会地位，与洪迈有着相似的文化背景与社会价值观念。但《夷坚志》的特色之一在于，其故事来源并不仅限于同一社会阶层，洪迈采集材料的对象“非必出于当世贤卿大夫，盖寒人、野僧、

⁵⁵ 《夷坚三志已》卷一《秦忠印背》载：“有一书名曰《说异》，自序云罗汉寺僧舍归虚子述，凡两卷，才十事。以其不传于世，择取其三。”页 1305。

山客、道士、瞽巫、俚妇、下隶、走卒。”有相当一部分的故事提供人在史料中无迹可寻。

由于报应观念在当时的社会中是广泛流行于各个阶层的社会观念，因此报应类故事来源也覆盖了众多阶层。如甲志卷十八《杨靖偿冤》的故事见证者兼提供人吴兴举曾是洪氏家族的家仆。此外，医者与宗教人士的比例相对较重，如提供丁志卷十《徐楼台》、《符助教》、《水阳陆医》三则故事的汤三益，是太平州医；提供支戊卷四《郑百三妻》的黄裳，是饶州医者，少时曾入道。提供故事的宗教人士并不限于某个特定宗教，有道士也有僧人。如杨昭然道人提供了三志壬卷八《孙十郎放生》、《杨四鸡祸》、《华亭邬道士》、《集仙观醮》、《钟匠斫木》和《祝吏鸭报》等六则故事。提供过报应故事的僧人有宣僧日智⁵⁶、寺僧祖一⁵⁷、荐佛西堂僧师粲⁵⁸和僧显章⁵⁹等。除了佛道之外，巫术在宋代的民间社会中也十分盛行，报应故事的提供者中也有所谓“术者”，如胡九龄，其提供了三志辛卷十《汪十四鼈》《宁客陆青》二篇，及三志壬卷六《隗伯山》。另外提供三志己卷卷四《俞一郎放生》、《燕仆曹一》、《宁氏求子》的徐谦是瞽者，亦精通占术历法。

从以上对故事来源的分析可以看出，《夷坚志》中报应故事来源涵盖了当时社会的大多数阶层，并非局限于精英士人，也涉及了多种宗教，较为全面地反映了当时社会的报应观念，可以以此一窥报应观念在不同阶层的被接受度，以及报应观念本身所参杂的宗教因素。也正因为故事提供者的构成比较复杂，也使报应故事具有不同的特色。

⁵⁶ 《夷坚甲志》，卷七《法道变饿鬼》，乙志卷二《人化犬》、《张十妻》。

⁵⁷ 《夷坚乙志》，卷七《宁都吏仆》。

⁵⁸ 《夷坚支癸》，卷一《王五七造屋》。

⁵⁹ 《夷坚三志辛》，卷七《叶道行法》。

第三节 《夷坚志》报应类故事的叙述特色

《夷坚志》作为宋代志怪小说的集大成之作，在文学叙事上也有其特色。如上节所分析，其故事来源比较特殊，多为记录他人口头讲述和摘取他人著作为主，这种复杂的来源使得《夷坚志》报应类故事的文本呈现出不同的特色，叙述方式纷繁复杂。但这些故事均是洪迈所处时代的产物，与前后朝代类似著作相比，多少都会体现出当代社会及文学发展的特点，存在一定程度的共性。另外，洪迈基于忠实记录怪异之事的立场，对所收集的故事进行了加工整理，也为这些故事赋予了特色。

一、故事的叙述模式

在《夷坚志》编写之前，报应故事已长期存在于中国社会中。这些故事的主题都是“报应”，并且具有相似的基本故事情节：制造罪业——受到报应。在基本情节之上，一些母题被运用于故事之中，形成“母题链”，以丰富并具体化“报应”的主题。而在故事产生的时代特点、宗教背景以及故事整理者的写作风格等因素的影响下，有些母题会产生变调，也会有新的母题出现与之产生新的组合，使故事更加复杂。⁶⁰

《夷坚志》中的报应故事来源广泛，涵盖五湖四海，有些具体情节大同小异，在本论文中笔者将其视为同一母题，如杀鳖和杀螺狮

⁶⁰ 此节参考了刘魁立的《“狗耕田”故事情节类型的形态结构分析》（见《民族艺术》，2001年第1期，页63-77。）以及施爱东的《民间文学的形态研究与共时研究——以刘魁立〈民间叙事的生命树〉为例》（见《民族文学研究》2006年第1期，页5-12。）两篇文章。

都属于杀生；再如冤狱故事中主人公所蒙之冤各不相同，但均为含冤而死这一点并无二致。从这种角度来看，《夷坚志》中的报应故事具有几种特定的叙事模式，多多少少呈现出类型化的特征。从历时的角度看，这有继承前代报应故事的因素在里面。从共时的角度来看，也可将其所有报应故事作为样本集，以研究当时报应故事的故事形态。

由于本论文在之后的章节中将把不涉及到入冥的普通果报故事和入冥故事分两章研究，而这两类故事又有各自不同的母题链，因而在此也分而论之。

（一）果报故事的叙述模式：

果报故事中母题链最为简单的莫过于杀生受报类型的故事，《夷坚志》中所载的此类故事有：甲志卷二《鳖报》⁶¹，丁志卷八《胡道士》⁶²、《赵监庙》⁶³，支甲卷五《周三蛙》⁶⁴，支丁卷三的《虞一杀螺》⁶⁵、《张四海狮》⁶⁶，支景卷四《庆喜猫报》⁶⁷，三志壬卷八《杨四鸡祸》⁶⁸、《祝吏鸭报》⁶⁹。这些故事十分简短，属于同一类型，故事文本都是由相似的母题按基本一致的顺序排列而成。除了基本的“大量或手段残忍杀死某种动物——受到相似苦痛的报应”这一情节基干之外，枝干较少。但对于这两个中心母题又有一定程度的扩展，即着重描写杀死动物的残忍过程，以及遭报之人所得报应的苦痛程度。如《鳖报》

⁶¹ 《夷坚甲志》，卷二，页 14。

⁶² 《夷坚丁志》，卷八，页 603。

⁶³ 《夷坚丁志》，卷八，页 603。

⁶⁴ 《夷坚支甲》，卷五，页 747。

⁶⁵ 《夷坚支丁》，卷三，页 990。

⁶⁶ 《夷坚支丁》，卷三，页 991。

⁶⁷ 《夷坚支景》，卷四，页 913。

⁶⁸ 《夷坚三志壬》，卷八，页 1526。

⁶⁹ 《夷坚三志壬》，卷八，页 1530。

中，厨师在煮鳖之前，先要“以刀断颈沥血”，而厨师“后患瘰疬，首大不可举，行必引首”，与鳖行动时的状态相似，后“首坠而死，宛如受刃之状”，与前文所描写鳖之死状相似，以体现报应不爽。

这些情节描写在故事情节发展上并未起到什么关键的推动作用，只是对中心母题的扩写，但也正是这些情节使中心母题之间联系更为密切，前后呼应，使“因果报应”衔成一个圆环，使故事更加完整且丰满，也加强了读者对故事所要表现的“因果报应”这一主题的印象。

这类故事一般的结局是主人公受到报应，但由于报应的可弥补性，故事的结局仍有拓展的可能。《虞一杀螺》和《张四海狮》二篇中，在原有的“杀死动物——受到报应”之后，又黏着了新的母题，即主人公幡然悔过，从而逃脱恶报。在这两篇中，报应并非是故事的结局，而是故事的中间环节，并且情节较为柔和。《虞一杀螺》中，渔人虞一以取研螺为生，数年后遭到报应“右手背生恶瘡，五指及皮俱脱落，痛苦之甚，略不能运动。”于是虞一悔过，并发誓再也不做此类事情。痊愈之后，虞一甚至抛妻弃子，舍身为寺家奴。同卷《张四海狮》中的报应则更加像是警告，张四以卖海狮为业，某天盍中的海狮“盡緣壁登屋，上床繞衣。掃去復集，至於粘着肌膚不可脫”。张四幡然醒悟，并发誓永不再造此业，后放生海狮，并从此改业。

以上所分析的这类故事叙述模式较为简单，在前代的诸多报应故事——特别是《冥报记》等带有宣教劝谕色彩的志怪小说集中也经常出现。除此之外，《夷坚志》中也收录了许多发生在人伦社会之间的其他类型的报应故事，且同一类型的故事中又存在个别母题有些差异的不同文本——即“异文”，因而这些故事的情节往往多种多样。如

在“不孝受到恶报”类的故事中，不孝有很多种，在有的故事中体现为不赡养父母，有的故事中则体现为辱骂父母，有的故事中则是通过其它具体事件体现，如甲志卷八《不孝震死》⁷⁰中的王十三将父母自买的香木棺“易以信州之杉，已而又货之，别易株板。及母死，则又欲留株板自用，但市松棺敛母”。而在报应实现的情节上，不仅有“雷击不孝子”和“地陷不孝子”两种常见的情节，也有其他不同的情节，如变作畜牲或眼盲。此外，在发生在夫妻之间的报应故事中，一些故事包含了相似的母题链，如甲志卷二《张夫人》⁷¹、《陆氏负约》⁷²，卷三《陈氏负前夫》⁷³三篇的情节基干均是：“起誓不可再嫁（再娶）——一方死亡——另一方再嫁（再娶）——受到亡者指责——遭报死亡”。然而这些母题链和母题并不具有普遍性，毕竟《夷坚志》中的故事并非局限于某个地区、某个特定主题，而是来自于五湖四海，兼收并蓄。某些母题高频出现的原因更多是与当时社会中相关信仰的流行度有关，如杀生受报的观念在当时早已深入人心，因此出现了许多具有相同叙述模式的报应故事。与之相似，《夷坚志》中的入冥故事也由一些母题串联而成，而这些母题多与当时人们的死后世界观密切相关。

（二）、入冥故事的叙述模式

《夷坚志》中的入冥故事大致可分两类，一类是主人公误入冥界的游冥故事，另一类是主人公因本人罪过而被抓入冥接受审判。在前

⁷⁰ 《夷坚甲志》，卷八，页 71。

⁷¹ 《夷坚甲志》，卷二，页 11。

⁷² 《夷坚甲志》，卷二，页 15。

⁷³ 《夷坚甲志》，卷二，页 21。

一类故事中，故事主人公往往是被误抓入冥间，其自身并不被卷入冥间审判。但这类故事中一般会涉及到冥间判罚准则以及冥界惩罚设施等，有时主人公还会以旁观者的身份旁听他人的审判，从某些侧面反映了当时人们的死后世界观和报应观念。而后一种故事则会在游冥的线性叙事中插入冥界审判的环节，套入报应故事。

如从甲志卷四《郑邻再生》⁷⁴中，我们可总结出这样的母题链：“梦中被抓入冥——知是误抓、被准许还阳——参观地狱酷刑景象——冥主嘱其积善念佛以消灾——被引还阳”。在此类型的其他故事中，“梦中被抓入冥——知是误抓、被允还阳——被引还阳”构成了基本的情节基干，而“参观地狱酷刑”，“冥主劝主人公念佛积善”及“旁观他人审判”等不同母题或单独或组合嫁接于情节基干上，形成不同异文，但结局都大致相似，即主人公安全返回阳间，并将冥间所见告与他人。

又如甲志卷十一《蔡衡食鲙》⁷⁵的母题链：“寝时被招入冥——审判——受刑——遇故人——受教自赎之法——还阳——不久即死”。其中“被招入冥”与“还阳”这样个母题与前一种故事相同，这两个母题也组成了入冥故事的情节基干。但这一类故事较前一类情节相对复杂，因为会涉及到冥间审判的过程。在这类故事中，“接受审判”、“受刑”，“遇已故旧识”及“被告知救赎方法”等等都是较常出现的母题。这些母题构成不同的母题链，组成入冥后的情节。此外，此类故事的结局决定于“还阳”之后的情节。在有的故事的末尾，主人公悔过赎罪，得以寿终；而在有的故事中，主人公死罪已定，

⁷⁴ 《夷坚甲志》，卷四，页 28。

⁷⁵ 《夷坚甲志》，卷十一，页 93。

还阳仅是与家人告别，安排后事。值得注意的是，在这类故事里往往会有一些细节前后照应，以证冥间之不诬。如《王天常》中，王天常偷看到册中所记“某年月日以一刀死”⁷⁶，后“积忧成劳疾而终，后人思之，一刀，盖劳字也”⁷⁷。相似的细节还有在冥府中遇到本应在世之人，回到阳间后得知所遇之人不久前去世，如甲志卷十五《沃焦山寺》⁷⁸中，主人公在返还阳间的途中逢一老妇，仿佛是其母，还家后得知其母已去逝。甲志卷十七《张德昭》⁷⁹中张德昭在地府中遇见其家婢女，返回家中后即得知该婢女已死，与张入冥不过一日。甲志卷十八《东庭道士》⁸⁰中东庭道士在地府中听闻冥吏追泉州道士某，后访之，“正以是夕死”。

综上所述，《夷坚志》的报应故事中存在着一定的叙述模式，但这些故事模式并非见于所有的报应故事中。这并非是出自洪迈的刻意安排，而是由故事主题本身所决定的。在《夷坚志》问世之前以及《夷坚志》所处之时代，报应故事一直民间故事的一个重要组成部分。《夷坚志》中相当一部分故事来源于民间，这些故事的叙述模式与当时的民间故事应该也有密切的联系。故事一些母题是由前代报应故事一脉相承而来，另外一些则是具有当时时代特色的报应观念的反映。这些叙述模式既构成了《夷坚志》文本特色，一方面也对我们分析《夷坚志》中的报应观念有很大帮助。

⁷⁶ 《夷坚甲志》，卷一，页 8。

⁷⁷ 《夷坚甲志》，卷一，页 8。

⁷⁸ 《夷坚甲志》，卷十五，页 133。

⁷⁹ 《夷坚甲志》，卷十七，页 153。

⁸⁰ 《夷坚甲志》，卷十八，页 164。

二、文本特色

从某种角度说，文学的发展是一个线性的脉络。前代文学的发展会被后代所继承，对后代的文学创作产生广泛深远的影响。《夷坚志》中的报应故事就无疑受到了唐代传奇繁荣的影响。虽然传奇中会有些作者想象虚构的成分，与洪迈“表表皆有据依者”的编写原则不十分相符，但这并不妨碍传奇的文本特征对《夷坚志》中故事的写作产生影响。鲁迅在《六朝小说和唐代传奇文有怎样的区别》一文中提到唐传奇的特点是：“文笔是精细的，曲折的，至于被崇尚简古者所诟病；所叙的事，也大抵具有首尾和波澜，不止一点断片的谈柄。”⁸¹《夷坚志》中一部分报应故事，也具备了这些特征，与唐前同样主题的志怪小说相比，呈现出不同的特点。

首先，《夷坚志》中的报应故事与前代的相比，出现了篇幅较长的作品。《夷坚志》之前的志怪小说，如《搜神记》、《冥报记》等，大多文笔简洁，篇幅短小。《夷坚志》本身的报应故事中，也有类似前代的短小故事，如前文所举数例，但也出现了有血有肉、情节饱满的长篇作品。如丁志卷九《张颜承节》：

宣和间，京师天汉桥有官人自脱冠巾引头触栏柱不已。观者环视，恍上三字叶本作“环堵视之”。莫测其由，不复可劝止，问亦不对。良久，血肉淋漓，冥仆地。徼巡卒共守伺之。日晚小叶本作“稍”。苏，呻吟悲剧，顾上二字叶本作“泣”。曰：“我张颜承节也，住某坊内，幸为僦人舁归。”既至家，遂大委顿，头颅肿溃如盎，呼医傅药，累旬方小愈。家人

⁸¹ 鲁迅，《且介亭杂文二集》（北京：人民文学出版社，1973），页87。

扣其端，叶本作“故”。全不自觉。疮成痂而痒不可忍，势须尽爬搔，则又肿溃。才愈复痒，如是三四反，踰年不差，殆于骨立。尽室忧其不起。尝扶掖出门，适旧仆过前，惊问所以，告之故，仆曰：“都水监杜令史施恶疮药，绝神妙。然不可屈致，当勉诣彼，庶见证付药，可立愈。”张仗仆为导，亟访之。杜生屏^{上二字叶本作“屏生”}。人曰：“颇忆前年中秋夜所在乎？”曰：“忘之矣。”杜曰：“吾能言之。君是年部江西米纲，以中秋夕至独树湾棹泊，月色正明，君杖策登岸百步许，得地平旷，方命酒赏月，俄而骤雨，令仆夫取雨具，怒其来缓，致衣履沾湿，抛所执拄斧，掷之中额。仆回舟谓妻曰：‘我为主公所击，已中破伤风，恐不得活。然无所赴愬，即死，汝切勿以实言，但云痼疾发作。此去乡远，万一不汝容，何以生存？宜恳白主公，乞许汝子母附舟入京，犹得从^{叶本作“与”}。人浣濯以自给。’^{上三字叶本作“度日”}言终而亡。比晓，妻举尸裹瘞于水滨，泣拜君曰：‘夫不幸道死，愿容附载。’君叱之曰：‘舟中皆男子，岂宜着汝无夫妇人？’略不顾，促使解缆。妻拊膺大恸曰：‘孤困异土，兼乏裹粮，进退无路，不如死。’抱幼子自投江中。仆既殒于非命，又痛妻儿之不终，诉诸幽府，许偿此冤。去年君触桥时，乃彼久寻君而得见也。”张震骇曰：“是皆然矣。某方欲丐药，何为及此？且何以知之？”^{上三字叶本作“某方欲丐药耳公何自知之”}杜曰：“吾昼执吏役，夜直冥司，职典冤狱，兹事正在吾手。屡为解释，渠了不听从。自今四十九日，当往与君决。至期，可扫洒静室，张灯四十九盏，置高坐以待之，中夜当有所睹。幸而灯不灭，彼意尚善；若灭其半，则不可为矣。吾亦极力调护，但负命之冤，须待彼肯舍与否。有司固不可得而强，无用药为也。”张泣谢而归，如其教。张灯之夕，独坐高榻，家人皆

伺于幕内。近三鼓，阴风劲厉，四十九灯悉灭，其一复明。亡仆流血被面，妻子相随，犹带水沥漉，从室隅出，拽张曰：“可还我命！”
“即陨坠于下，叶本作“地”。头缩入项间而死。⁸²

这篇故事较其它短篇而言，篇幅较长，且情节曲折宛转，并非平铺直叙。开头并不直接表明故事主人公身份，继而描写其的怪异行为，围观者“莫测其由”，设置悬念。后主人公苏醒，才表露身份。然而还家后仍“大萎顿”，之前“莫测其由”的悬念进一步延续并且加深。后张遇旧仆，旧仆向其推荐“都水监杜令史施恶疮药，绝神妙”，故事情节峰回路转，主人公的怪病似乎有了治愈的希望。然而都杜令史见到主人公后，却问“颇忆前年中秋夜所在乎”。这个问题看似与主人公的病症并无联系，再次引起悬念。杜令史开始讲述当年中秋夜所发生的事情，同时也揭开了故事开头张“自脱冠巾引头触栏柱不已”之谜，乃是当年因其之故全家惨死的仆人寻其报仇。然而关于杜令史本身的悬念却加深了，在张的追问下，杜令史“夜直冥司，职典冤狱”的身份才最终揭开，但却仍无法劝阻仆人复仇。于是仆人是否能成功复仇则成为将全文推入高潮的最终悬念。最终亡仆如期而至，携妻及子前来索命，张“头缩入项间而死”，故事至此结束。一篇之内，曲折宛转，悬念叠生，环环相扣，贯穿始终。情节也在悬念的推动下，层层递进以至高潮。成熟的叙事技巧、精心的谋篇布局颇具唐传奇的色彩，而与唐前志怪小说故事短小、粗陈梗概形成鲜明对比。

虽然《夷坚志》报应故事的写作受到了唐传奇的影响，但作为志怪小说，其语言风格仍与唐传奇有着较大的差别。唐传奇因“温卷”

⁸² 《夷坚志》，卷九，页 612~613。

之风而盛，语言雅致，辞采华丽，且多杂以诗词，以凸显作者文采。且“始有意为小说”，“其间虽亦托讽喻以纾牢愁，谈祸福以寓惩劝，而大归则究在文采与意想，与昔之传鬼神明因果而外无他意者，甚异其趣矣”⁸³。而洪迈所著《夷坚志》，志在鸮异崇怪，并非彰显文采。其所注重的是尽量如实地记录鬼神怪异之事，讲求“表表皆有据依者”，因而较唐传奇来说，《夷坚志》报应故事的语言质朴简约，少华丽铺陈，多用短句，惜墨如金，如前所举例《郑邻再生》中描写地狱中受罚之人：“系者甚众，五木被体，羸瘠裸立，绝无人状。”⁸⁴虽仅短短二十字，却描绘出触目惊心的惨状。此类为数不多的细节描写也多服务于故事主题，绝少有似唐传奇对人物外貌、服饰等着重渲染，取而代之的是大篇幅的对话。《夷坚志》的报应故事中多对话描写，尤其是篇幅较长的故事，对话往往起到推动故事情节的作用。如上文所举《张颜承节》之例，张杜二人一问一答的对话不仅推动了故事的发展，也使故事悬念叠生，一波三折。

另外，《夷坚志》报应故事的对话语言更加世俗化。其故事提供者除了贤卿大夫外，也有下隶走卒等平民，且故事内容也多是发生在世俗社会的，主人公多为平民，因此人物对话的语言较平实质朴，如三志辛卷十《宁客陆青》中，商贩宁客附身陆青时说：

“我是小客宁三十，于汉川路上被陆青打杀，却取随身物去。一时受苦，认他不得。缘不合回头，因得随逐，今须先还我命，却诣阴府照对。”⁸⁵

⁸³ 鲁迅，《中国小说史略·唐之传奇文上》（上海古籍出版社，1998年），页44-45。

⁸⁴ 《夷坚甲志》，卷四，页28。

⁸⁵ 《夷坚三志辛》，卷十，页1461。

语言平白，接近口语，十分符合宁十三小商贩的人物形象。

有的故事对话中会间杂俗语，如三志辛卷六《牛头王》：

子从外来，连声撼叫始醒，初不言痛，至夜乃云：“有金甲神人来与我说曰：‘欠一斤，还一斤；欠一两，还一两。杀物命，成业障。当初拟做牛头王，而今果报自身上。’”⁸⁶

当然，由于《夷坚志》故事来源的复杂性，以上所分析的这些特征（特别是情节曲折这一特点）并非体现在每一则报应故事上，但从某个角度说，这也正体现了洪迈力求“表表皆有据依”的态度。情节复杂与否，大概要取决于故事本身是否曲折，或故事提供人所讲述的细致与否。洪迈所做的只是在忠实记录的前提下加以润饰，在谋篇布局上稍做留意，将故事写得宛转曲折，增加故事的可读性而已。此外，语言简炼质朴这一特点也能说明《夷坚志》的报应故事较多是洪迈的忠实记录，而较少文采想象的发挥。

三、作者的评论

在《夷坚志》之前的志怪小说中，作者本意是为了忠实记录所闻所见的鬼神怪异之事，较少发挥创作，仅仅是转述故事而已。如在《搜神记》中，作者很少表明自己的观点，立场常常处在被隐藏的状态。

⁸⁶ 《夷坚三志辛》，卷六，页 1430。

而在《夷坚志》中，洪迈则会在一些故事的结尾发表评论，阐述自己的观点看法，与唐传奇中经常出现的在文末时作者现身以议论的方式表达主题的情况相似，或许是受到了后者的影响。

首先，《夷坚志》报应故事中有一部分故事在叙述中并未明确写明因果关系，甚至有些故事只叙述事件，连遭到报应的前因亦未说明，只是在结尾时以推测语气给故事定性为报应故事。如若是推测语气的陈述句，也许可以被理解为故事提供人推测的转述。但也有一些故事结尾的推测是以问句或设问的方式出现，本身隐藏在故事叙述后的洪迈的声音就凸显了出来。如甲志卷五《蛇报犬》，有犬杀蛇以百数，后为巨蟒咬死，蛇亦不见。洪迈于故事结尾道：“岂非其鬼所为乎？物类报复盖如此。”⁸⁷再如支庚卷四《石城民眼赘》中，仅是描写一石城县民得了怪异的眼疾，并未“扣其何以致此”⁸⁸，而在结尾处以报应观念揣测道：“人肖形天地，禀五行之灵，而恶疾若是，岂其宿业欤？”⁸⁹可见，报应观念在当时人们和作者本人心中均根植已深，甚至影响了他们的思维方式和对事件的判断。

其次，洪迈也会在一些报应故事后附上自己的评论，多是感叹报应不爽，警戒世人。如丁志卷三《江致平》中，江致平平生无他恶，仅因“昔年为试官时，置一亲旧在高等，其实有私焉”⁹⁰，而损阴德。文末洪迈感叹道：“呜呼！世人之过倍江公万万者比肩立，可不惧哉！”⁹¹又三志壬卷一《冯氏阴祸》文末曰：“论者谓凶德本于冯父，既获善终，而其殃沴乃延诸孙，冥报亦为迂徐委曲，而讫无善脱者。积不善

⁸⁷ 《夷坚甲志》，卷五，页 42。

⁸⁸ 《夷坚支庚》，卷四，页 1161。

⁸⁹ 《夷坚支庚》，卷四，页 1161。

⁹⁰ 《夷坚丁志》，卷三，页 556。

⁹¹ 《夷坚丁志》，卷三，页 556。

之家，必有余殃，信矣！”⁹²再如三补《兴文杖士》中一士人出言侮慢先圣，自后不识一字，洪迈评曰：“今世之人好引圣语之言为戏，亦当以为戒。”⁹³

除了感叹报应不爽外，洪迈有时也会对某些故事中的因果报应提出质疑，认为其并不合情理，但他并非质疑因果报应本身存在的合理性，仍会尽量为故事找出一个在他看来较为合理的解释。如支丁卷五《潘见鬼理冥》的末尾洪迈写道：“噫！途业报茫茫，理难致诘。庆喜之死，自缘猫故，乃貽祸主母及钱生，则为太滥矣！岂非日本作「命」。数相值，偶然若是乎？”⁹⁴又如支癸卷四《城隍庙探雀》中三童因踏神像之肩探雀而受报，三童之父也被牵连遭祸，洪迈评曰：“探雀触犯大神，诚可谴，乃祸延厥父，岂其偶然邪？义方之训，非所以责之也。”⁹⁵

洪迈的观点一方面反映出他本人对报应观念的笃信，另一方面，这些议论展现出他个人对某些报应故事的理解过程，也说明他是本着“鸩异崇怪”的宗旨完全按照故事提供人的讲述记录，而非是以教化为目的而将自己的倾向或喜好融入故事中，以对读者产生导向作用。

⁹² 《夷坚三志壬》，卷一，页 1471。

⁹³ 《夷坚三补》，页 1812。

⁹⁴ 《夷坚支丁》，卷五，页 1002。

⁹⁵ 《夷坚支癸》，卷四，页 1268。

第三章 《夷坚志》中的报应类故事

第一节 果报之“因”

虽然在佛教传入之前，中国便有“善有善报，恶有恶报”的报应观念，但对于“善”与“恶”的判断标准却并不完全固定，而是随着时代的发展、人们价值观念的变化，不断增添新的内容。洪迈著作《夷坚志》的宋代，正是社会变革、经济发展的时期，《夷坚志》的报应类故事中的“因”，不仅有宗教本身的戒律，也有中国传统价值观的体现，还有宋代社会情况的反映。

首先，佛教的传入对因果报应观念的产生有着重大的影响，佛教教义中的道德伦理准则也成为善恶判断的标准之一。例如《杂阿含经》所载“五戒”，为佛教的基本戒¹，也是报应故事最普遍最流行的主题。关于这“五戒”的报应故事在《夷坚志》中也占有相当大的比例，尤其是关于杀生之戒的故事。一方面是如上一章所提及的甲志卷二《鳖报》、丁志卷八《胡道士》等故事，是由于捕杀或嗜食动物而受到报应，有的如动物被杀的方式病痛或死去，如三志壬卷八《杨四鸡祸》、同卷《祝吏鸭报》、卷九《古步王屠》的；有的后代也被连累遭受厄运，如支庚卷二《贾屠宰麋》中，作为屠夫的父亲某日酒醉，误认自己十岁儿子为麋，杀之肢解。也有因受到报应而及时觉悟，弃恶从善的，如支丁卷三《张四海狮》中，“夜蛭在盎者，尽缘壁登屋，

¹ 《杂阿含经》卷三十三载：“云何名为优婆塞戒具足？应远离杀生、不与取、邪淫、妄语、饮酒等，而不乐作，是名优婆塞戒具足。”引自《大正原版大藏经》（第二册）（台北：新文丰出版公司影印，1983）页 236。

上床绕衣。扫去复集，至于粘着肌肤不可脱。有悟，誓弃恶业。悉坠于地”²，同卷《虞一杀螺》：“手背生恶疮，五指及皮俱脱落。追悔前业，誓不复更为。久之乃愈。遂弃妻子，舍身为寺家奴”。³另一方面，也有因各种缘由杀人而遭到报应：如谋财杀人；如妻子嫉杀婢妾，丙志卷七《钱大夫妻》中所杀之妾已诉于阴官，“功德虽多，无益也”⁴。甲志卷十五《犬啮张三首》中不仅杀妾的妻子最终伏法，不曾劝止妻子的丈夫也受到报应，病三年而死，为野犬啮墓。另外如丁志卷七《王厚萝卜》和支景卷四《扈宣赞》中均是因为“用兵多杀”而遭到报应，丁志卷十《邓城巫》、同卷《水阳陆医》、支甲卷三《张文窠》、支乙卷七《张二大夫》等故事则讲的是医生或巫师勒索病人或医术不精而致人死亡。

针对不与取、淫邪、妄语和饮酒等四戒的报应故事与杀生受报相比则较少，而且多发生于僧侣道士等教门中人身上。如支甲卷一《普光寺僧》中的僧人嗜酒不检，一意狎游，后变成驴。卷十《陈体谦》为僧后仍嗜酒好色，染上疫疾，十日后死。另外，关于“妄言”的故事有丙志卷四《赵和尚》：“好谈世间事，词锋如云。得口业之报。”⁵这些故事除了道德劝诫的意义外，宗教戒律的色彩较为浓重。如关于盗窃的甲志卷七《法道变饿鬼》中，常州僧法道不仅盗窃，而且还是“盗菜米换酒”，数罪并罚，落了个堕饿鬼道的下场。

虽然由于报应观念的产生和流行都与宗教有密切的联系，带有强烈的宗教色彩，报应故事经常被各种宗教用来宣扬宗教道德，维护宗

² 洪迈著，何卓点校《夷坚支丁》卷三，（北京：中华书局，2006）页 992。

³ 《夷坚支丁》，卷三，页 990。

⁴ 《夷坚丙志》，卷七，页 423。

⁵ 《夷坚丙志》，卷四，页 396。

教戒律，然而报应故事的主题并不仅限于此。随着报应观念在民间的广泛流行，一些社会道德规范也被列入报应的善恶标准。而宗教在传播和发展的过程中，为了协调宗教教义与民间道德伦理的关系，适应社会的发展，也对社会主流的道德伦理规范有所吸收。因果报应之“因”的范围大大扩展，并且从不同方面反映了当时社会人与人之间的关系。

1、亲子之间

亲子之间的关系最为中国社会所重视，子女对父母的“孝”则是中国主流古代社会所推崇的重要道德规范之一，《夷坚志》中因不孝受恶报或因孝顺而受善报的故事有近二十则，其中不孝震死和地陷不孝子的故事为最常见的主题，如甲志卷八《不孝震死》中的王十三将父母自买的香木棺“易以信州之杉，已而又货之，别易株板。及母死，则又欲留株板自用，但市松棺敛母”，葬母后旬日为雷击死，“凡两瘞之，皆震出”⁶。丙志卷十六《广州女》中女子佷戾不孝，昼饮过醉而辱骂其母，且以右手指指化化，雷随大震，女击死于道上，而仍直立不倒，手犹举止如初。丁志卷九《龙泽陈永年》中包含了两个关于不孝的故事：龙泽与其妻儿不愿赡养老母，“以乞婆目之”⁷，而被震死于室；陈永年则对母不孝，抢夺其母私储送终之金，使其母恚闷仆绝，以致病卧，故受雷谴。支甲卷三《熊二不孝》中熊二稟性悖戾，视其父亲为路人，至使父亲乞食，后某日雷电交至，可听见空中有声音呼喊熊二的名字。后熊二的尸体被发现于郭门外，眼睛被剜去，舌头也

⁶ 《夷坚甲志》，卷八，页 71。

⁷ 《夷坚丁志》，卷九，页 613。

被截断，背上有红字四字：“不孝之子”。丁志卷八《雷击王四》中王四的父亲因忍受不了王四的不孝而欲告官，王四不但不畏惧，还很嚣张地要给其父亲二百钱当做投状费，后雷雨忽作，王四被震死，而二百钱乃在其胁下皮内，与血肉相连。支丁卷四《吴廿九》中吴廿九将母亲逐出住处，且毁其床褥，使母亲无家可归，惊雷掣电后，吴生倒埋稻中，入地二尺深，牢固不可拔出，其妻邀僧人颂经忏悔，才得出。三志辛卷六《王一妻》中王一妻的陷地经历与吴生相似，但文中并未讲明王一妻之前曾有过什么不孝行为，仅是在文末推测道：“辛志载地陷不孝子，王一妻之恶，从可知云。”⁸

除了遭到雷谴和陷地之外，不孝另外的报应多和变化为畜类有关。如丙志卷八《谢七嫂》中的谢七嫂不孝于姑，被僧人惩罚，所披袈裟变为牛皮，牢不可脱，俨然全牛；支甲卷二《常珙牛》与此类似，不报继父恩德而尽窃其财的常珙，在三十岁时忽作牛鸣而毙。后托生为牛犊，而其名字以红字书于胁间。三志己卷三《倪彦忠马》中的报应则是生报，倪彦忠前世的儿子因顽狠不孝，多毁骂父母，作畜生，故受罚为异类，托生为马，且只在倪彦忠家，终因垂缰救父而偿宿债。丙志卷十九《潍州猪》虽无故事情节，但与此类似，也是生报，猪皮上有如手指大的六个字，云“三年不孝父母”。在有的故事中报应应为眼盲，如支丁卷四《袁娼冯妍》中冯妍不认母而盲，同卷《许成悖母》中许成骂母害瞎，一树枝忽跃而上入眼，贯穿一睛而出。

支戊卷四《太阳步王氏妇》一文中王氏妇游冥，其故母言阴司事，不孝最重，杀生次之。因而有些故事中，虽然主人公曾经造下罪业，或者命中有难，但仍会因孝行而得赦免，可见“孝”在宋代人心目中

⁸ 《夷坚志辛》，卷六，页 1427。

的地位。《太阳步王氏妇》中的王氏妇便是因奉事翁姑孝谨，兼冥数未尽而放还。与此相似的还有甲志卷二十《盐官孝妇》，支甲卷十《蒋坚食牛》和支癸卷二《李五郎》。

2、夫妻之间

作为社会基本组成部分的家庭，结成家庭的婚姻关系受到相当的重视，并被视为一种约定。如若夫妻一方背叛抛弃了另一方，也会受到被抛弃者的报复。如丙志卷四《小溪县令妾》中，因为小溪县令妻子听说丈夫负约别娶，自己无依无靠，最终自刎而死，化为鬼魂向丈夫索命。支甲卷四《邓如川》中不仅其妻赵氏受到了报复，就连赵氏再嫁的黄氏子也梦见受到邓如川的恐吓。三补卷《梦前妻相责》中金伯虎在妻儿死后尸骨未寒之时便贪财纳继室。妻柩在房，但施竹箔遮隔，燕婉其中，梦前妻责怪，不久病卒。

以此为主题的故事中经常出现一个固定的情节，即夫妻中有一人先去世，临终时与对方约定在世一方不可改嫁或再娶。这可以看作是对夫妻这一社会默认的约束关系的强调，这种约定关系并非仅仅是感情上的约束，如甲志卷二《张夫人》中的张子能、同卷《陆氏负约》中的陆氏均是被迫再娶或改嫁，但仍不能得到宽恕，而受到已故配偶鬼魂的指责，遭到报复。另外，丙志卷十四《张五姑》中的夫妻并无什么感情，张五姑的丈夫死后以强硬的态度恐吓张五姑不能再嫁，被张五姑拒绝，但张五姑最后也遭到了报应。

在社会关系方面，报应所涉及的范围较为宽广，小到邻里矛盾，大到政治冤狱，报应的原因纷繁复杂，这也从另一个角度说明了报应观念深入人心。甲志卷四《俞一公》中，俞一公“使气陵铄乡里，小

民畏法不敢与之竞者，必以术吞其赀”⁹，老时大病而化为马。支乙卷一《董成二郎》与此相似，但没有涉及到经济纠纷，仅因为董成二郎“赋性险僻，而面状冷峭，有不可犯之色，里巷无不恶之”¹⁰，死后疑堕畜类，家庭沦败。此外，有些报应故事是基于当时时事，也反映了人们对时事的一种态度和探讨。如甲志卷八《闭余震死》中，被震死的段二十六是因为当年岁饥却不肯开粮仓济民而受到天诛。甲志卷十四《吴仲弓》则是与建炎末湖湘多盗的状况有关，吴仲弓刑罚过重，入狱者多死，因而受到报应。丁志卷三《江致平》的故事是关于科举考试，江致平因昔年为考试官员时，私自安排一熟人在高等，按自己的好恶而私自授人天爵，有损阴德，不到一年便死了。

3、官吏百姓之间

体现了官吏与百姓之间关系的冤狱故事也经常出现在《夷坚志》中，故事中的主人公生前因为某种原因被卷入官司纠纷，但却因为负责审判的官吏的渎职或昏庸而无法得到公正的判决，被错杀或含冤自杀。主人公死后诉诸冥间，得到冥间主者的支持而复仇。这种故事里的冥间审判无疑是被当作对阳间司法审判的模仿和补充，而造成冤狱的原因也多是世俗社会中常见的几种：

一种是被屈打成招，如丁志卷十《新建狱》和支丁卷七《冯资州壻》。二则故事中的主人公均是被误认为是犯人，审判者急于结案而对其进行刑讯逼供，主人公终不能忍受各种刑罚，只好委屈伏法。并通过诉诸冥间主者而最终对造成其冤案的人进行了复仇。另外如支乙

⁹ 《夷坚甲志》，卷四，页 31。

¹⁰ 《夷坚支乙》，卷一，页 800。

卷八《陈李冤对》、支景卷九《丘秀才》、支戊卷五《刘元八郎》等，故事中的对立双方之间产生纠纷，在无法和解的情况下诉诸于官府，而其中一方却倚仗自身雄厚的财产称霸乡里，或是与官员的私人交情，使得纠纷无法得到合理的解决，另一方含冤而死，死后诉诸冥间，最终得以报仇。

除了一般平民外，有的冤狱故事也涉及到了达官显贵之间的纠纷，如丁志卷七《张氏狱》。涉及的人物均是政坛中人，造成冤狱的蔡京更是位居宰相高位，而造成冤狱的原因也涉及到了政治斗争。

此外，许多故事也切实反映了当时特有的一些社会现象，具有宋代的社会经济特征。例如宋代是经济繁荣发展的时期，国民经济飞速发展，工商业也随之繁荣，这也给当时的社会意识带来冲击，促进了人们经济意识的觉醒。《夷坚志》中有一部分的报应故事涉及到了经济方面，除了谋财杀人遭报应等较为常见的题材外，还有些故事体现了宋代的经济状况。首先，崇俭戒奢的观念受到推崇，丁志卷六《奢侈报》一则中便讲述了两则皆是先奢侈后败落故事。浪费粮食也被认为是较大的罪恶，丙志卷四《查氏饼异》中查氏女食饼时喜欢“取其中有糖及麻者咀之而弃其圈”¹¹，因而被天谴震死。丁志卷六《永宁庄牛》和卷四《蒋济马》两则均是讲主人放纵牲畜践人麦田而俱遭震死。其次，经济往来的增多，也需要行为规范和道德准则对经济行为产生约束。经济行为开始影响生活的其它方面，宋人也开始将经济上的行为规范纳入报应判罚准则的体系。如同通过报应故事来宣传和强化社会道德一样，《夷坚志》中出现的与经济行为密切相关的报应故事也体现了宋代社会的经济状况以及宋人的经济意识。丁志卷四

¹¹ 《夷坚丙志》，卷四，页 398。

《胡教授母》故事中写道：“言冥司处处令人报世间，公直为上，勿攘田土钱物，见专治此等事。”¹²于此可一窥经济发展对宋人道德观念的影响及宋人的经济道德观。

第一，宋代开始出现商业信用，与此相关，欠债不还也成为遭到报应的原因之一。而所得到的报应大致有两种，一种是减寿，如支戊卷二《阮秀才酒钱》中，阮秀才开酒铺时，有人欠其十五千钱，却游商他地不还乡，于是阮秀才诬赖欠钱人的兄长，并告到官府，官府受理后，判兄长如数偿还。而同乡士人王育卿游冥时，看到善恶簿上载：“阮某不合赖人酒钱，减寿半纪。”然而报应未必降在本人身上，也可能降于身边亲友。如甲志卷七《张佛儿》中虽然欠钱的是张佛儿，但孙女却暴死。除减寿外，另一种报应是来世报，即托生为牲畜还债，如甲志卷七《张屠父》：

平江城中草桥屠者张小二，绍兴八年，往十五里外黄埭柳家买狗。狗见张屠有喜色，直前抱之。张提其耳以度轻重，用钱三千得之。狗不待束缚，径随张归。至齐门外，惧其逸，方以索繫之。狗忽人言曰：“我乃尔父，又不欠尔债，不可杀我。”张醉且困，不省其言，遂以归。令妻具饭，狗又告其妻曰：“新妇来，我乃阿翁也。七八年不见尔夫妻面，今幸得归。只欠柳家钱三千，已偿了，切不可杀我。尔夫寿甚短，只一二年，宜急改业，后世不可为人矣。我觉饥甚，可持饭来。”妻急以其夫饭分半与之，夫不知也。夫食毕复索，则已无，甚怒。妻曰：“分一半与阿翁食矣。”具以狗言白夫，

¹² 《夷坚丁志》，卷四，页 569。

始大惧，留饲养，不敢杀。三日后出至蒋氏家啮人，为所杀。张屠遂改业为卖油家作仆云。

此外还有丁志卷五《师逸来生债》、《张一偿债》和卷七《夏二娘》等也相类似，主人公死后托生为牲畜，被卖与所欠钱人家以偿债。只有《张屠父》一则中牲畜直接作人语，其它三则中均是托梦以告。

第二、对钱财或土地的巧取豪夺所产生的纠纷也是报应故事的主题。乙志卷五《张九罔人田》中的张九“典同姓人田宅。未几、其人欲加质，嘱官侏作断骨契以罔之。明年，又来就卖，乃出先契示之。其人抑塞不得语，徐谓之曰：‘愿尔子孙似我。’”¹³后张九得孙，语不出而死。张九之子也失音而死。支庚卷一《丁陆两姻家》中陆翁不想被弟弟瓜分财产，将财产寄存于丁氏。后丁氏翻脸不认，将财务据为己有。陆怏怏而死，亡魂去找丁氏索要财产，丁氏仍不给，陆怒而骂丁，要与丁氏相证于阴间，丁仆地而死。支甲卷五《妙智寺田》中吕郎中垂涎寺田，不听土地及张氏亡魂的警告，仗势强取之，其子从之，后皆亡。乙志卷七《宁都吏仆》故事中的仆人向逋户乞钱不遂，将逋户缚于桑上，并灌以粪便，勒索千钱。于是当下即云雷四起，将仆人击毙于村中普安寺前。乙志卷六《建康伍伯》中执杖的当直伍伯向将要被杖打的朱衣吏勒索钱百千，而朱衣吏却只愿意给一半，伍伯怒，想要重杖朱衣吏，然而他在墙间上下摩擦手掌时，却正好被破磁盘刺中手心，血流及肘，登时肿痛。三志辛卷七《张三公作牛》中张三公占程华田，张三公临死的时候，程华梦张着皂衣白领巾，扣门曰：“来共布田。”而醒来时，水牛正生一犊，毛黑头白而长，后卖与他人，

¹³ 《夷坚乙志》，卷五，页 223。

正得二十五千。

第三，有些故事并不针对某件具体事件，而是针对凭诈欺或不义之财致富的人。如支甲卷五《灌园吴六》中的吴六转生为犬，是因为生前帮王明贩卖菜蔬时多将其收入私吞，故受恶报。同卷《石叔献》中的干仆吴荣者，为叔献掌管钱谷出纳，通过诈欺舞弊而敛财，路上遇见叔献的魂魄，后死。支景卷五《许六郎》中的许六郎因为放钱取利，导致贫民为了偿还不得不鬻妻卖子，死后转生为犬。不过一百日，业缘尽，百日而亡。支丁卷二《朱巨川》中的朱巨川凭不仁的手段致富，家里百怪并作。道士巫师均不能除怪，花费家财近半，后有喻真官者路过，告诉朱巨川百怪并作的原因是其过于追逐利益，而上天降下的惩罚。朱改过自新，于是一切归于安好。

此外，经济不可避免的要与政治发生联系，因此会产生受贿收贿、官商勾结等情况，如丙志卷六《徐侍郎》中徐侍郎收人五百千钱的贿赂，审理案件时并不依据事实，因而官爵被削除，年寿亦被减少。支景卷七《范隅官》中富民张氏不愿捐粟以赈旱灾，范隅官因与张氏有交情，便帮其虚报了捐献的粟米，后范卒，将入殓时复苏，“言：‘到一公府使我供责减寿二纪状。吏言其虚申张家赈粟米二千石，我记得向时张家认只一千石，哀祈此吏放回取干照，遂得暂归。’使弟寻文书，视，果二千石，范即瞑目。踰岁，张亦死。”¹⁴

另外，宋代还是个巫风盛行的时代，支癸卷八《丽池鱼箔》一文就表现出当时巫风之兴盛，以及给社会带来的负面影响：“邑境多有淫巫，每游历人门，谒觅钱谷酒肉，须随其所勾，斟酌应之，不可但

¹⁴ 《夷坚支景》，卷七，页 937。

己，否则能为害崇。”¹⁵这一点也是宋代政府打击巫覡的重要原因之一。但由于巫俗深入民心，地方官吏加以庇护等各种因素，以及宋朝政府禁巫令自身存在的限制，地方巫覡活动自然屡禁不绝。而且官方的这种拒巫政策，使失去官方支持的巫覡，自此完全没入民间，作为民间民俗的重要一环，在地方祭祀社会中举足轻重。¹⁶民间依然巫风盛行。虽然宋朝时医疗水平已有较大进步，但并没有达到令人满意的程度，医生的素质仍良莠不齐，普通民众中“信巫不信医”的情况十分普遍。在《夷坚志》中，巫师多以传授神意、沟通阴阳的中介身份而存在。将巫师作为报应对象的故事只有一则，即丁志卷十《邓城巫》¹⁷，其被报应的原因也与治病无关。与巫师相比，医生的形象反而更加负面，多因医术不精或医德较差而受到报应。如同卷《徐楼台》中的医生用药时勒索钱财，致使病人死亡，后遭报病死，医术不传。另外如同卷《符助教》、支乙卷七《张二大夫》二则中的医生均无心治病，一意敛财，最终受到报应而死。而丁志卷十《水阳陆医》、支甲卷三《张文窆》和支庚卷十《刘职医药误》三则故事则是讲医生医术不高、庸碌无能，以致病人死亡，而受到报应。从此可以看出医疗技术不够发达也是巫风兴盛的原因之一。而支癸卷二《滑世昌》一篇是讲医生行医救人而得善报的，但他所受到的善报却是来源于神灵。可见虽然医疗已有进步和普及，但鬼神信仰在普通民众的心中仍居主导地位，因而作为鬼神与人间交流桥梁的巫覡更加深得民心。

总而言之，《夷坚志》中报应故事涉及了社会的各个层面，由此，

¹⁵ 《夷坚支癸》，卷八，页 1284。

¹⁶ 王章伟，《在国家与社会之间——宋代巫覡信仰研究》（香港：中华书局，2005），页 266。

¹⁷ 故事中的巫师能用妖术败酒家所酿，凡开酒坊者皆畏奉之，后受到报应的，被玉帝加以业疾而死。

报应观念深入人心之程度可见一斑。随着社会的发展，引发报应的原因并不再局限于宗教戒律，宗教的发展需要广泛而坚实的群众基础，也不可避免地顺应时代要求，对社会流行的观念和现象及时地接纳吸收，《夷坚志》中报应故事的报应之“因”就不仅仅是五戒，而且涉及到了儒家最为推崇的孝道，以及民间邻里家庭之间常有的矛盾纠葛。而且其中关于经济纠纷和医生巫覡的报应故事又反映了宋代社会独特的现象。这是一种宗教对社会的迎合。但这种迎合并不是单方面的，从某种角度讲，社会和宗教之间存在着一种互动。对于民众来说，报应的存在作为法律的一种弥补，帮助加强了人们的道德观念，而与具体宗教的高深教义并无太大关联，《夷坚志》报应故事中大量的冤狱故事就是很好的例子。这些故事多注重描写事件的来龙去脉，特别是形成冤狱的过程，而不会花费太多笔墨在负责审判的神明身上，甚至一笔带过，而报应的执行者也多是被杀或冤死之人的鬼魂。相较于特意强调某些宗教的教义及戒律，这些故事所蕴含的更多是惩恶扬善、世俗道德的教育意义。

第二节 人神之间

如上一节结尾所提,《夷坚志》中对宗教自身的戒律和行为规范的强调已经渐渐淡化,故事中人们受到报应的原因归根结底是由于人间社会的道德准则,神灵仅仅是一个判断善恶、实施报应的中介,并且还常常处于不在场的状态或不被着重描写。然而不能否认,由于《夷坚志》成书过程的复杂性以及故事提供者的宗教背景,书中仍然有大量的报应故事直接涉及到人神之间的关系,特别是神灵报应的故事。这种故事里人们直接面对的是超自然的力量,报应便来自人类与神灵等超自然力量的互动与来往。另外,宋代所流行的宗教信仰较为复杂,除了佛教与道教的正统的、神格较高神灵之外,还有各种民间祠神和精怪,在一些故事之中,人们得到的报应便是因它们而起,引发报应的原因来自于人类以外的超自然力量。

一、 佛教道教的神灵

作为中国古代社会的主流宗教,佛教道教的神灵体系无疑对宋代社会有着较为广泛的影响。在宋代时,此二教已经开始顺应时代要求逐渐世俗化、平民化,具有较为固定的信徒群,信徒的分布也较为广泛。《夷坚志》的故事提供者中不乏持有特定宗教信仰的人士。因此,《夷坚志》中的报应故事也不乏佛道二教的宣教之作。此二教均有较为完善成熟的教义、经典、神灵体系以及仪式。与其有关的报应故事也多针对这四个方面。

首先,经文作为宗教教义的承载者,传播宗教的工具,在宗教体系里占有十分重要的地位。但对于并不希冀达到立地成佛、得道成仙

等宗教教义上完满状态的普通大众来说，他们仅仅想要借助宗教来实现现世的健康幸福，因而持诵经文就有了功利的意义，不仅是虔诚的表现，并且是积攒功德的方法，关键时还可以呼唤神灵的庇佑。“下层民众对佛经的尊奉，从魏晋时就很普遍了，所奉之经主要是《法华经》、《金刚经》和《观音经》。”¹⁸唐中期以后，《金刚经》的神力被捧得神乎其神，在现世报应方面，《金刚经》的作用非常明显直接。¹⁹到了宋代依然发挥着巨大的作用²⁰。同时，《金刚经》也是唐宋时期文人最热衷的一部经典，除了对其义理的兴趣之外，也崇信其所具有的神异功能。²¹另外，据《佛祖统记》卷十一载：“孝宗干道元年春。召师问道。上曰。朕欲读经。以何为要。师曰。金刚圆觉最为要道。”²²淳熙十年，孝宗亲自为《圆觉经》作注。《圆觉经》也与《金刚经》一样广泛流行于世。《夷坚志》报应故事中较多涉及到的经书是当时较为流行的《金刚经》和《圆觉经》。如甲志卷十四《芜湖储尉》中储尉每日诵《圆觉经》一部，观世音菩萨千声，率以为常，以故获果报，得免横逆。支庚卷二《天柱雉儿行》中崇惠禅师每日对石碑颂法华经，一野雉听之三年而得免禽身，托生作男子。反之，如果有毁坏经书的行为，则会受到恶报。如甲志卷十二《鼠坏经报》中虽然是老鼠，但是母鼠用《金刚经》碎以为窠，也受到了报应，生子鼠无足。支甲卷六《兜率寺经》中兜率寺有张天觉所书《圆觉经》，为近居民黄生所

¹⁸ 王涛，《唐宋之际城市民众的佛教信仰》，《山西师大学报：社会科学版》2007（1），页108。

¹⁹ 同上

²⁰ 王涛，《唐宋之际城市民众的佛教信仰》，《山西师大学报：社会科学版》2007（1），页109。

²¹ 张海沙，《唐宋文人对〈金刚经〉的接受》，《人文杂志》2007（4），页129-136。

²² （释）志盘撰，《佛祖统记》，《四库全书存目丛书·子部二五四》（台南：庄严文化事业有限公司，1995），页103。

得，寺僧求之，不许。黄不知为可贵，遂毁以为卧榻单。久之得癩疾，痛苦秽腐，数年乃死。

随着宗教的世俗化和平民化，为了适应平民大众的需要，持诵神灵名号也可起到类似的作用。这种现象多体现于观音信仰中。《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》通过佛世尊之口说：“善男子，若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。”²³观音信仰之所以成为民间佛教最为流行的信仰之一，是因为人们相信其能直接、快速地解救现世生活苦难。甲志卷十《李八得药》、同卷《佛还钗》、同卷《佛救翻胃》和同卷《欧十一》四则均讲的是日诵观音佛名而获善报的故事。三志辛卷五《观音救溺》中徐熙载之母诚奉观音，徐在江中遇骇浪时，同载齐声恭持菩萨名，遇巨桑得救。晓观之，则在高沙圃中，无所谓巨桑也。

另外，神咒信仰在宋代也较为流行，人们通过默诵各种各样的咒语以获善报。如支戊卷四《闽僧如本》一则中记载：

如皋县石庄镇明禧禅院僧如本者，福州人，游方至彼，遂留不去。绍兴辛巳，胡骑暴淮甸，本收瘞遗骸三百，得官给僧牒。绍兴
（案：“绍兴”疑是“隆兴”或“绍熙”之误。）元年为监寺，偕众僧往黄华港石总首家修设供佛，上二字吕本作“斋供”。惟留一老者守舍。亭午，火作于延寿堂，次及僧堂，悉为灰烬。众闻报，狼狈奔还。常时诸僧戒帖度牒，锁置禅床上龕柜内，皆焚灭无余。独如本者挂于梁间，既堕地，有一大瓦，正覆护之，略无所损。本戒行甚坚，质朴好义，日夕持诵经

²³ 姚秦鸠摩罗什译，《妙法莲华经卷第七·观世音菩萨普门品第二十五》，《大正新修大藏经》（台北：新文丰出版公司，1983），页 56

呪不息，是以获善报。²⁴

佛教与道教中均存在有咒语，但对于平民百姓而言，人们只注重灵验与否，而并不在意宗教之间或不同教派之间的差别，有时甚至佛道并举。如三志己卷四《齐宜哥救母》故事中，宜哥为助其母脱产乳多艰的困苦，咨于老人，老人告其“唯道家《九天生神章》释教《佛顶心陀罗尼》为上”。《九天生神章》，是《洞玄灵宝自然九天生神章经》的核心。“这些颂章的内容，与魏晋时期道教中流行的“诵经思神”法术大致相同，在颂章诗句中，隐藏某些人体内神灵的名号，据说修道者念诵神章，就能安镇身神，混合生气，长生消灾。”²⁵。支乙卷四《李商老》中，李商老因修造犯土神，举家皆病肿。求医不效，乃扫室宇，令家人各斋心焚香，诵炽盛光呪以禳所忤。未满七日，商老夜梦白衣老翁骑牛在其家，地忽陷，旋旋没入。明日病者尽愈。另外，甲志卷七《炽盛光呪》故事中的瑞安士人曹毅，其家累世病传尸，昼夜诵炽盛光呪，三虫自身出疾遂愈。炽盛光呪，即《炽盛光佛顶大威德销灾吉祥陀罗尼经》，“唐宋时期，密宗炽盛光陀罗尼信仰非常流行，人们认为持颂此经呪可以攘除灾星恶曜”。²⁶（而“三虫”则是道教所言的“三尸九虫”。道教中常以辟谷之术去尸虫，而这则故事则以佛教密宗的咒语取而代之。

其次，除了要虔心诵读经文神呪之外，还要敬奉神灵。其中，观音以其救苦救难、普救众生的特点，成为在民间最为流行、最受欢迎

²⁴ 《夷坚支戊》，卷四，页 1081。

²⁵ 王卡，《敦煌本洞玄灵宝九天生神章经疏考释》，《敦煌学辑刊》2002（2），页 73-75。

²⁶ 韦兵，《日本新发现北宋开宝五年刻〈炽盛光佛顶大威德销灾吉祥陀罗尼经〉》，《自然科学史研究》，2005 24(3)，页 214-221。

的神灵，甚至有“户户阿弥陀，家家观世音”的说法。《夷坚志》中也记载了些观音感应的故事，如三志辛卷七《观音救目疾》：

淳熙五年，饶信二州都巡检罗生，须次于城下，其一子曰森，时时入城，从王秀才为学。是岁初夏间，大水泛漫邑市，罗所居悉堕洪流中。畏为淫潦扇灾，候王氏西边书院，暂挈其家寓处。一婢曰来喜，目障交蔽，久益不见物。甫到王氏，当夜梦一僧唤曰：“贺汝有缘，苟不至此，终身定成废疾，我故携药救汝。”即授以瓿。婢喜接而饮之。僧曰：“可无虑也。”婢便觉目瞳了然，初无所碍，遂问僧曰“大师是何处僧？”僧曰：“不须问我，我住汝家久矣。我闻汝声音之苦，誓心相救。”语罢，失其所之。天欲明，婢双眸炯然，全复其旧。众惊顾，争来咨扣，具以所梦言于人。罗后以告王秀才，备道于母夫人，母曰：“是吾家观音也。吾家敬奉之，有疑则卜，厥应如响。”罗呼妾诣佛堂斋戒拜谢，至今犹存。²⁷

另外，支癸卷十《安国寺观音》一则中，寓士许洄妻孙氏，怀妊临产，危痛万状，孙默祷观音，乞垂哀护。令其子持净油一盏，点照像前。家素贫，不能广施愿力。长老了祥命童行灭宿灯而然所施者，自为焚香祈祷，孙氏梦菩萨来救，顷刻生男。

对神灵敬奉有加则会得到好报，相反，若对神像有不敬，对神灵出言不逊，或是毁坏庙宇的人，将会遭到恶报。丙志卷十六《太清宫道人》中卖药道人携药炉在太清宫中烧药，指老君圣像曰：“此吾之弟子，吾为老君师。”火从药炉出，焚烧其身，已而北面像前若首伏

²⁷ 《夷坚三志辛》，卷七，页 1441。

者，遂毙。三志已卷九《泗州普照像》中林灵素既主张道教而废释氏。诏每州置神霄宫，就以道观为之。或改所在名刹，揭立扁榜。毁佛像而双手溃烂至死。再如三志辛卷四《李昌言贪》：

随州大洪山崇宁保寿禅院，以奉玉泉祠之故，受四远供献，寺帑之富，过于一州。绍兴二十年，郡守李昌言资贪，凡百须所仰，尽取办焉，僧不堪命。有灵济菩萨道场者，开山祖师也，士民莫不施敬，李独慢侮之，竟以罪罢归荆山之松滋。会江水暴涨，家人奔徙以避，李辎重颇多，恋惜不能去。县官见水势泛溢，具舟往救。李伏于屋梁上自言曰：“吾平昔所储蓄者在是，勅诰亦在是，宁随流而没，决不可舍。”俄有一笼，浮出波面，李顾舟人曰：“此吾勅诰也，天实畀我。”急取之。既登舟，犹痴冀他筐尽出。水忽从后冲断恰所据屋，悉遭漂荡。李虽全家免葬鱼腹，而囊中空空然，数年间仕亦不遂而卒。²⁸

此外，不仅是位居高位的神灵不可侮辱，连佛堂道观中神灵左右的侍者也不能冒犯，如支甲卷十《扣冰堂僧》一则中，程虞卿哂笑侮佛壁内一侍者，夜梦偕其友丁子和行抵别馆，逢俩僧持挺大呼，程虞卿度事穷势逼，乃俯伏作礼，引咎哀祈，僧又告其不再食牛，如若再食，“‘来吾堂中，必刖汝足’”。次日“诣丁生之门。方拟谈说，丁错愕止勿言，先叙所以，无一词异。于是相率往扣冰堂，正见两像，即梦中僧也，怖悸益甚，遂绝意太牢，而余事亦从敛戢。”²⁹

²⁸ 《夷坚三志辛》，卷四，页 1412。

²⁹ 《夷坚支甲》，卷十，页 794。

再次，作为与神灵沟通、以祈祷或救拔为目的的宗教仪式或活动，也是宗教中十分重要的环节，如若在仪式或活动中有不敬的举动，亦会遭到恶报。如三志辛卷十《程慧新》中的程慧新在水陆大斋之日，盗佛前供物，以荐土地疏包裹，准备送给母亲。当夜，程母梦二鬼卒持铁叉将程慧新叉入大锅中烹煮，又有二鼠衔其耳。程正准备敲门，忽然大叫倒地，两齿坠落，竟尔不起。支戊卷五《任道元》中，任道元于奉真香火之敬，稍有懈怠，于上元黄箬大醮行道之际谗媒两女。醮罢，任左耳后生一如粟粒大小的疮，痛不可忍。有一村童作神语曰：“不谨香火，贪淫兼行，罪在不赦”。任又梦见神灵持铁鞭追逐，脑后为鞭所击，亦生一疮，且遍体色皆青黑，不久即死，同日其师亦死。另外，三志壬卷八《集仙观醮》中，传道士与王生两人，本不识字，却混入醮中课诵经文，经文分俵，不过殆成虚设。其后传道士溺死于团丰市水中，王生不知所往。

二、民间祠神

除了佛教道教中正统的、神格较高的神灵之外，宋代的民间社会也存在着名目繁多的神灵。这些神灵因为灵验而受到百姓信仰，多具有地域性，有特定的职责，保护人们的某些具体利益。人们通过焚香祈祷、建立祠庙等方式表达对这些神灵的虔诚，从而受到神灵庇佑。

1、 崇奉神灵

首先，祈雨是常见的一种宗教活动，人们通过向龙王等神灵祈祷以求的降水，缓解旱情。向龙王祈雨主要有两种方式，一种是塑土龙。塑土龙求雨的方法早在《春秋繁露》中便已有记载，卷十六“求雨”

中专门就不同季节筑龙求雨的方法有详细记述。³⁰《夷坚志》中这种传统的求雨方法也很常见，如支庚卷五《西馆桥塑龙》中，逢大旱，“西馆桥鬻生果主人，出力抄题众铺钱，得二十余千。命工塑龙于桥上，创造洞穴，绘画云气，作飞龙取水之状。士庶来观，焚香请祷，络绎不绝。府守沈虞卿侍郎适钱送过客，回车见之，亦下而瞻敬。”³¹后沈梦龙告以雨，至期果然。另一种是亲诣潭所，焚香启告，如若灵验，则立庙于龙潭附近，香火供奉。如支戊卷七《苍岭二龙》记载：“淳熙十四年秋，二浙苦旱，诏逐郡守令各祇谒名山川以请雨。邑宰苏光庭率士民齐宿于潭次，高者险峭路绝，非缘石扳萝不可到。乃持刺字，效世俗通谒者，投诸潭中。”祈雨成功后，“苏念灵应之异，欲后人永永敬事，于是出捐公钱，立庙十间，与潭相向，以修香火焉。”³²同卷《桃源潭龙》的故事与之相似，而求雨和建庙的吴彦柔及其妻子却是普通的佛教信徒。并且吴彦柔得到的回报不仅仅是神龙降雨缓解了旱情，自己的生活也更加顺利，丢失的东西会被追回，即便是大旱而自家的米却源源不绝。

除了祈雨之龙以外，有些地方也有当地百姓信仰的、具有地方特色的神灵。如支戊卷一《浮曦妃祠》一则中的“崇福夫人庙”是妈祖神庙，被沿海地区，特别是闽地人民崇奉，以求出海的安全。故事中福州人郑立之出海，返航时舟次于莆田境浮曦湾，闻有有贼船在近，于是舟师诣崇福夫人庙求救护，得三吉玦。遇贼船时，遥瞻神祠致祷，忽如黑夜，得脱。盖神之赐也，其灵异如此。另外，唐人陈元光

³⁰ 董仲舒，《春秋繁露·卷十六·求雨》，《四库未收书辑刊·八辑》，（北京：北京出版社，2000），页 285-287。

³¹ 《夷坚支庚》，卷五，页 1172。

³² 《夷坚支戊》，卷七，页 1106。

(657—711)因为入闽开漳而深受闽粤地区人民的拥戴，死后被神化，称为开章圣王，为闽粤地区的人们所敬奉。支癸卷六《大浪滩神祠》载绍熙四年（1193），赴省试的贡士船行至严州大浪滩时阻于东风，余干董经致祷于威惠王行祠，焚献纸钱。到夜狂风尚厉，渐以帖息。天将旦，波平如席。故事中的威惠王即开章圣王，严州即浙江一带，之所以有行祠，应是开章圣王的信仰随着闽南族群的迁徙而得到扩张。但是并非所有的神灵都是地方级的，有的家族会供奉家庙神灵作为家族的保护神。如甲志卷十二《向氏家庙》中的贤妇人，尽孝于家庙，后得病被仙官所救，而救她的仙官便是家庙神灵。

然而，对神灵的虔诚需要全心全意，锲而不舍，如有懈怠或反悔，则会受到报应。如支乙卷一《聂公辅》中，聂公辅性好鬼神，酷信巫祝，但是祷请之事经常不能如愿，于是懈怠，翻然悖神。此后百怪竞作，聂不胜烦扰，得病不起。与此相似的是支癸卷三《独脚五通》，吴十郎梦见一独脚神，独脚神言吴将发迹于此，如果能够敬奉独脚神，则可致富。于是吴修缮了独脚神的庙，之后果然富裕起来。庆元元年，吴长子娶官族女，而官族女却不肯随群，祭神时也拒不参加，不久即染病，与翁姑相继而亡，而吴氏之前所积累的财产也均不翼而飞。直到吴氏虔诚谢罪，其害乃止。五通神出自佛教，与佛教所讲的“五通”有关，但并未得到过官方认可，自唐代后广泛流行于江南地区，具有通财治病等多种法术，但多以邪神的身份出现，要挟民众，奸淫妇女。如果敬奉有加，则会得到好处，但如若翻然毁悖，则会遭到报复。

2 辱神遭恶报

如果对神灵不加敬奉，反而加以侮辱，则会遭受恶报。如支甲卷

一《宋中正》中所描写的魏人王员外，恃富而骄，性情狠戾自暴，路过神祠时从未加以礼敬，某次甚至直指神像而出言詈侮。旁人劝之亦不听。其人出外，仰天大呼，即有块火从空中飞下，王的屋邸周围，无论远近，一切荡然无存。而金玉财产，也均被烧为灰烬。支癸卷八《阁山排军》中的故事也与此类似，故事中的朱三是市井恶少，路过一淫祠时，叱骂神像。后还家时又路过祠前，觉黑气缭绕，施法与淫神交战至日暮，终死于棒下。

在有些故事中，主人公虽然曾经对神灵敬奉甚谨，但终因愿望没有如期实现怒而悖神，遭到神灵的报复。如支甲卷一《刘将军》中，刘将军则因致祭龙潭而祈雨不应，怒而下令填潭，当夜梦见神灵劝告，却仍不听从。傍晚时潭被填平，但次日清晨恢复成原来的样子。忽然之间雷电从潭而出，刘当即暴死而大雨沛然如注。再如支癸卷四《杨大方》中，杨大方酒醉，在庙中掷案间杯琰占卜，所得结果不如意，便以为是神故意不赐许，于是趁酒劲发怒，毁琰辱神。梦被二卒追诣廷下，神王对杨严厉谴责，并将痛加囚治，后因善判官全力为杨辩解求全，终决定使杨充恶部。杨醒来后留遗书与妻子，不久后便死。

此外，猥亵轻薄女神也会受到恶报。如甲志卷一《黑风大王》中，女真统军黑风大王馆于汾阴后土祠下，乘醉欲入寝合观后真容，有媠渎之意，殿门自闭，有数人足颈为关闩翦断。至旦片云忽从祠上起，震电注雨，顷刻水深数尺，士卒死者什二三。三志辛卷八《横州婆婆庙》中，雷州太守携群妓憩于婆婆庙中，群妓戏言将嫁与庙中土偶，营将为做媒，后七妓与营将相继病瘴死。

3 毁神像及祠庙遭恶报

由于民间诸神并不能形成一个成熟的宗教体系，除了个别被道教收纳或因官方赐封而得到庇护外，大多数都仅仅是作为个体的神灵而存在。它们没有经文和教义，仅有神像和神庙作为象征，供人膜拜。有的地方神灵信仰甚至凭借神像传播到邻近地区。因此毁像和毁庙对于民间祠神来说都是重大的、不可饶恕的冒犯，会受到严厉的报复，即便是不知事的孩童也不能幸免。如支癸卷六《城隍庙探雀》中三个小孩子为了探取乳雀而踏神像夫人之肩，像泥遭践踏剥落。当晚，三子全都染病，即使第二天家人携香楮诣庙祷谢仍不见好转。既而三父也均病卧，证状全相似，医生治疗也不能使之痊愈。类似的还有三志辛卷七《阎大翁》和丙志卷六《汪子毁神指》。另外，三补《祠山像》中的婢女，因掷神像于枯井而生病，符疗不见效，彻夜喊叫，头发被老鼠啮尽。

神庙作为供奉神像的地方，也是一般民间神灵栖息的场所，如若有侵占其土地、砍伐其林木者，皆会受到恶报。如两则关于三圣庙的故事，支景卷九《建康三圣庙》和三志壬卷八《钟匠斫木》。前文中，“句容县一庙在承厅大门内之东，每岁春月，邑人祭享沓至，宰猪烹羊，往来必经廷下，从朝至暮，叫呶冗杂。绍熙辛亥，吴人颜景宴为丞，欲塞其户，吏卒交劝，以为必兴祸殃，颜勉为止。次年，竟不奈其喧，乃筑短垣于傍以限之。”颜满秩还家时，“县人诣庙焚香告曰：‘言前所以断隔祭祠，皆颜县承之意，愿勿以为吾民罪。’³³颜到家，忽病泄瀉，一夕而卒。《钟匠斫木》中，钟四受雇伐三圣庙的一棵大樟树，当夜微觉右臂痒，不久便生出两肉瘤，半年后肉瘤忽然破裂出血，五日而亡。与此相似的一则故事是支癸卷五《赵邦材造宅》：

³³ 《夷坚支景》，卷九，页 948。

绍兴中，余干宗子赵邦材造第宅，饰台榭，恃其属籍，凡所需林木，不复谁何，肆意芟伐。自僧宇吕本作“社庙”。神祠，民间墓树，无得免焉。屋毕工而怪出现，白昼昏暮，人不奠居。落成未几，县尉黄子强往致庆，传觞行酒，皆臭不可近。赵知其所由来，叱骂罔两而罢。次日，庖婢以昨夕笼饼供朝食，至前，满盘化为秽物。遣视甑釜亦然。遂卧病。平生治仆妾辄以发系柱，捶楚无算。怒犹不释，则沃以粪溺。至是苦肺热，命家人取园中汁以解之。其妻不忍，给用地浆进。嫌弗快，必须此汁饮，竟瞑目而殁。黄尉传其事于善类，使广之，以警为恶者，俾知所惧云。³⁴

另外，支庚卷六《胡宏休东山》一则中，胡宏休听从何太宰门人谢受之的话为其母择墓地，但施工十六人皆死。胡梦三妇人言自婺女星君处来³⁵，以此地为家，而胡所择之地离婺女星君的祠庙仅有数步之远。得知是谢先生为胡择此地之后，三妇人希望胡宏休为迁庙，不要使神像暴露于野。

支癸卷二《昌田鸣山庙》中，鸣山有一小庙，但日久失修，乡人商议要毁掉庙。一巫师被物凭附，猖狂奔走，传神命告里中曹秀才，让秀才主持翻新小庙。曹秀才不好鬼怪，并不大相信巫师的话，但乡里一百多个巫覡工匠，自发修庙，曹前往视察，后悔之前的错误决定，十日之后，殿宇造成。有偷懒或半途而废的工匠，不是生病便是死亡，

³⁴ 《夷坚支癸》，卷五，页 1258。

³⁵ 婺女星，即女宿，二十八宿之一，玄武七宿之第三宿，又名须女，有四星。《左传·昭十年》：“有星出于婺女。”注曰：“婺女为己嫁之女，织女为处女。”（《春秋左传正义》，见李学勤主编，《十三经注疏（标点本）》，（北京：北京大学出版社，1999），页 1276。）婺女星君，即婺女星的星宿神。

其它工匠都怖畏神灵不敢懈怠。恶少没有得逞。扰乱众人、谋取私利之人，则无绳自缚，高系于庙阶之下。

与《昌田鸣山庙》完全相反的是支戊卷三《张子智毁庙》，前者是巫覡带领村民狂热地建庙，祠庙中的神也作怪发威来报复不愿建庙之人，作为里中的曹秀才最终也对巫覡作出让步，帮助祠庙的建设。而后篇故事则具体明确地描写了村巫害民的行为，以及巫医之间的矛盾。民间疫气大作，生病的人不求医问药反而求祷于瘟神。士人奉祀瘟神，四巫执其柄，并强迫生病的人必须要来致祷，并不得服药，因此虽然官府可以发药但没有人敢去领。张子智以神像旁边的人形态失礼为由，“拘四巫还府，而选二十健卒，饮以酒，使往击碎诸像，以供器分诸刹。时荐福寺被焚之后，未有佛殿，乃拆屋付僧，使营之。扫空其处，杖巫而出诸境。”³⁶并毁庙。然而张子智并未遭到报应，而且民病益瘳，习俗稍革。张子智本人则被招为吏部郎中。

4 触犯禁忌遭恶报

据俞正燮《癸巳存稿·卷六》所介绍：“九梁星名，见隋萧吉《五行大义》所引《黄帝斗图》及唐《开元占经·北斗占》所引《洛书》。其入祀典，则始于唐，民间亦盛行。《太平广记·神十七》引《唐逸史》云：‘裴度命属廉贞，祭时，见廉贞将军金甲执戈，长三丈。’按，其术以贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军七名列之，而以子丑寅卯辰巳午子亥戌酉申未午十四生命，依次得其星名，见元神全则吉，不全则行掩镇。其咒甚鄙俚。《闻奇录》，贞元时，吉州刺史魏耽圉人为北斗本命星。其称九梁，则见唐杨益地理书。宋时其神益着，

³⁶ 《夷坚支戊》，卷三，页 1074。

洪景卢《夷坚志》数有其事。”³⁷《夷坚志》中《九梁星》亦载：“阴阳家有九梁星煞之禁，谓当其所值，不可触犯，或误于此方隅营建，则灾祸立起，俚俗畏之特甚。”《夷坚志》中触犯九梁星而受到报应的故事也多出此类。如支癸卷四《郑百三妻》、三志己卷七《朱先觉九梁》、支乙卷九《九梁星》等。

另外，支景卷六《胡秀才》一文讲到：

姜补之师仲在太学，与胡秀才同舍。胡指上病赘疣，欲灼艾去之。或告曰：“今日人神在指，当俟他日。”胡不以为信，遂灸焉。七日而创发，皮剥去一重，见人面在中，如镜所照。恶之，亟覆以膏。又七日，稍愈，痒甚，因爬搔，皮起，人面如故。历四十余日，创益大，且痛，竟不起。³⁸

其中“人神”应是古代针灸宜忌说之一。《黄帝虾蟆经》：“九部者，神所藏行，不可犯伤。”³⁹意指人神按时巡行各部，其所在部位，忌用针灸。

5 人神往来

在大部分故事中，神灵都凌驾于普通人之上，扮演着不可侵犯的角色，与人的关系也是“膜拜——善报”、“不敬——恶报”这样单调的关系。但在有些故事中也描写了神灵和普通人之间互动，如丁志卷六《泉州杨客》中，杨客每次遭遇风涛的危险，必叫呼神明，指天发

³⁷ 俞正燮撰，《癸巳存稿》，商务印书馆，页188。

³⁸ 《夷坚丙志》，卷八，页429。

³⁹ 《黄帝虾蟆经》，中医研究院善本，据日本文政六年癸未（1823）敬业乐群楼刻《卫生汇编》本并吴兴陈祖同抄杨仁山藏别本影印，页33。

誓，承诺要以修饰塔庙，设水陆会为谢礼。然而才到岸，就把所发之誓忘得一干二净。神并未就此报复杨客，而是入其梦责问道：“心愿不必酬，要以物见还。”⁴⁰杨仅以十分之一的财产酬神，结果火烧其屋，尽成灰烬，杨客亦自经而死。

此外还有记述神灵向普通人求助的故事，而这些普通人也因为帮助神灵而得到善报。如支戊卷十《胡画工》中，画工梦城隍神求为饰一罐，并许诺必有报答。后又梦城隍神来感谢再三。从此之后，胡画工的事业逐渐顺利，上门求画者接踵而至。里巷疫疠流行，也独胡氏免受其难。支庚卷四《伏虎司徒庙》中，江仲谋在药铺开张前夕梦见黄衣人，看到黄衣一条手臂损烂出血。后又于庙中见土偶驶卒，臂上之泥脱落，宛然如梦中所睹，便立即召唤工匠补治。后梦黄衣人来谢，且叮嘱江勿用伪品药杂于药剂中，以此可以积阴功。江从此所卖均为优良药材，不惜代价，而所得利益也与日俱增。在这些故事中，神灵也有力不能及而求助于普通人的事情，具有类似于普通人的特点，已经不再是高不可攀的。

三、精怪与鬼

除了佛道神仙和民间祠神之外，另外鬼与精怪也会与人产生果报关系。这里的鬼并不是如第一节中所提的冤鬼，而是本来就已经死亡，死后受到生人打扰而对人施加报复的鬼。如支甲卷二《李婆墓》中，有亡赖恶子因听说李婆墓中多藏珍宝而想要盗墓，但却见一老媪端坐椁上，弹指长啸，众人惊怖而逃，五旬中，多人暴死或无故颠陨。三志已卷八《汉张耳碑》中，越士焦惟和买得一断石，结果邻人被祟物

⁴⁰ 《夷坚丁志》，卷六，页 588。

凭附，苏醒后声称见石上有一男子自称汉赵王张耳，此石为其墓碑，并警告焦惟和不要损坏墓碑，否则会遭到奇祸。

报应故事中的精怪主要是动物精怪，而且故事主题多与“杀生”与“放生”有关。此类故事中，成为精怪的动物均能作人言，向人乞命或寻求救助。如人仍坚持杀生，则会遭到恶报。如支甲卷三《汪乙鼯》中，汪乙夜闻呻吟声甚哀，发现是其所捕之鼯。鼯昂首作人言乞命，并承诺会报答，而汪却以为是怪物，持大杖鞭打，并杀之。不久之后，汪因事入狱遭杖打，家日以贫，后与妻皆饿死。甲志卷十六《二兔索命》中，洪迈妇叔张宗正喜爱弋猎，“尝于明阳观旁得一兔，甚小，耳有缺，如攫伤痕。未几感疾如狂，自取猎具焚弃，筑道室独处。忽见二兔作人言，其一曰：‘我为兔三百年矣，往在张氏东坟，为尔所杀。’其一曰：‘我百八十岁矣，隐于明阳观侧，与樵人俱出入，尝为鹰所搦，力窜得脱，伤吾耳焉。凡鹰犬罔罟，吾悉能避，不虞君之用弩矢也。今当以命见偿。’张逊辞求解，旁人悉闻之。病数月，小愈，然猥猥如痴人。后十年乃死。”⁴¹相较这两则而言，支甲卷二《小珠山遗卵》就较为隐晦，故事讲数位少年煮食小珠山卵，十日后，夜起飓风，少年食卵者皆仆地而死，而他人均无所伤。

如以上所分析，《夷坚志》中有相当一部分报应故事发生在人与超自然事物之间，除了佛道神格较高的正统神灵与精怪鬼魂以外，最值得注意的就是宋朝民众与祠神之间的关系。究其根本，除了出于人们对神灵的敬畏之情外，也是因为这些祠神被纳入了人际交往中“报”的关系。在这些故事中，神灵已经不再是不可接近的，甚至还会主动

⁴¹ 《夷坚甲志》，卷十六，页 141。

寻求人们的帮助，并对于所获得的帮助给与回报。这种情况的出现也许与宋代祠神信仰的状况有关。宋代民间祠神繁多，民众唯灵验为上，不问神灵出身。有的人生前平庸无奇，但死后显灵，且较为灵验，即会被奉为神，当地民众为之建立祠庙，敬奉有加。祠神出身于民众，且为民众带来了许多具体的利益。也许正是因为祠神“世俗化”的这一点，拉近了人神之间的距离。

第四章 《夷坚志》报应故事中的冥界审判

因果报应的观念并不仅仅表现在描述现报和生报的故事之中，人们相信冥冥之中存在着特定的、类似于官府一样的审判机构，对人世间的善恶进行公正的评判，并惩恶扬善以维护人间社会的和谐。因此冥界审判也成为反映因果报应观念的故事类型之一，不仅展示了审判机构的形态和审判的过程，也确立了判断善恶的标准。又因为受到不同宗教的影响，故事中所表现出来的、由冥界地理位置、冥界官员构成、冥界牢狱刑罚及冥界判罚准则等所构成的冥界体系也呈现出多种多样的特点。此外，地狱恶报往往也作为此类故事的重要组成部分。

第一节 冥界游行

冥界审判故事中最常见也最重要的情节基干即为冥界游行。此类故事大多由三个母题连接而成，即：入冥——接受或旁观冥间审判或惩罚——返回阳间。有的故事主人公是因为生前有过错而入冥接受审判，有的则是被误捉。但是否是被误抓并不重要，故事的重点在于冥间审判或惩罚本身。由于不同宗教具有各自不同的死后世界观，而《夷坚志》的故事来源又较为复杂，因此其中冥界游行类故事中所展现出来的冥界也呈现出多样性，以下逐一探讨：

首先，地狱作为三恶道之一，是“众生造作恶行所感得之世界”¹。地狱有八大地狱和八寒地狱的分类。八大地狱又各有十六小地狱。另据观佛三昧海经卷五所载，属于无间（阿鼻）地狱之小地狱又有十八种之地狱。²各个地狱有其特殊的惩罚职能，如镬汤地狱、剉碓地狱等。描绘地狱景象以示世人的图画即地狱变，自唐代时盛行于世³，极大地影响了世人对死后世界的认知，使人们认为人死后均要进入地狱接受审判，并根据生前罪业而接受严酷的惩罚。乙志卷五《张女对冥事》中张女游冥，见“庑下各列门户，或榜云‘镬汤地狱’或榜云‘剉碓地狱’”⁴，所游即为地狱的一种，但没有详细描述。《夷坚志》中描述最多的是关于“镬汤地狱”的故事。三志辛卷一《二屠鼎烹》⁵中，屠夫郑八与其另一在佛堂屠牛的屠夫均被罚入汤镬狱。但关于镬汤地狱具体的描述也不尽相同。三志辛卷三《许颖贵人》中，许颖的孙女因病入冥，先见许颖“在殿上正坐，侍妾数十人，执乐环列。”⁶但继而“一吏拱揖于前曰：‘时节到。’翁惨然随以行，入墨暗一室，镬汤滚沸，便剥去衣服。又向其中，闻叫苦之声，移时乃息。旋又出之，赫然一烂躯，肌肉糜债。覆以锦被，良久揭示，已一切如初。复导去元坐处，席未暇暖，又报时节到，一日之间，若是者四五。”⁷而乙志卷十七《沈十九》中，沈十九“夜梦入冥府，所见狱吏，皆牛头阿旁，左右列大镬，举叉置人煮之”⁸，但轮及沈十九时，因曾为人装饰地藏

¹ 《佛光大辞典》（高雄：佛光出版社，1988），页 625。

² 《佛光大辞典》（高雄：佛光出版社，1988），页 2312。

³ 《佛光大辞典》（高雄：佛光出版社，1988），页 2313。

⁴ 《夷坚乙志》，卷五，页 224。

⁵ 《夷坚三志辛》，卷一，页 1390。

⁶ 《夷坚三志辛》，卷三，页 1402。

⁷ 《夷坚三志辛》，卷三，页 1402。

⁸ 《夷坚乙志》，卷十七，页 332。

菩萨像，有僧人为之求情，于是“于沸鼎烈焰之中，众囚冤呼不可闻，已独无苦趣，清凉自如，正如澡浴，身意甚快。”⁹

甲志卷十二《高俊入冥》中，高俊游夔山而被迫入冥府，游历了包括拔舌地狱在内的四种地狱：

行久之，路正黑，俄，豁然明，见城郭严峻，四隅铁扉甚高，四顾廛市列肆，如一郡邑，其中若大府，两庑囚系几满，一女子悬足于桁。吏曰：“前生妄费膏油以涂发，故悬以沥之。”又一女反缚，以钳钳其舌。吏曰：“生前好摇唇鼓舌者。”后所识宁江都将，荷铁校，曳铁锁，狱卒割剔其股文，血肉淋漓，形容枯瘠不类人。左右破脑者、折胫者、折肱者、穴胸者，百十人环守之。吏曰：“生前贼杀无辜者也。”一部将亦同系，捶掠无全肤。次则市之鬻面者曰冉二，死已数年矣，前烈一大瓮，畜腐水败泔，其七已空。吏曰：“是尝弃面与水浆，今积于此，日使尽三杯。”¹⁰

虽然故事中并未写明地狱的名称，但可以看出这些惩罚的方式和罪名均都脱胎于十八地狱的地狱观，罪名多与普通人的日常生活有着密切关联。

补卷二十五《犁泥狱》¹¹描述了专门针对僧人的地狱，在这个地狱里，凡是在世之时没有勤读经书、而背负经债的僧人，都必须置身于秽泥池中诵读经书，诵足一定次数才可脱身，否则将双目失明，仅能在遇到电光时读十数字，并且一旦沦入此苦，将永不能脱身。

⁹ 《夷坚乙志》，卷十七，页 332。

¹⁰ 《夷坚甲志》，卷十二，页 104。

¹¹ 《夷坚补卷》，卷二十五，页 1780。

同卷《蒙僧首》中也有类似诵经偿债的情节，但其描述的并非犁泥地狱。在此故事所描绘的地狱中，蒙捧经立于大铁栅中，四面炽炭九层，每填经及一分，则去其一。《蒙》所描写的第二个地狱应是沸屎地狱，“四囚居中，一鬼卒执长箒蘸染糞秽涂其首面身体”¹²，所惩罚之人为“此事魔不祀祖先者”¹³，事魔应是指“吃菜事魔”，即宋代被视为邪教的摩尼教¹⁴。

补卷卷六《细类轻故狱》则细致地描述了并不见载于佛经的、全新的地狱：

经长廊数十间，遥望一狱，数卒守门，狞恶怪状，问何人，吏曰：“奉大王命，使来看狱。”须臾门开，既入，阴风凄楚，无所睹视，唯炽炭烈焰，有物如羊者，环而食之。箱笼在架，所盛皆僧衣，而衣冠数十袭，毁裂掷地，意怖欲还。二吏邀往第二狱，门卒悍猛尤甚，露刃怒立，予凜然若兵临颈，大悔其来。所见皆列行马铁纲，数重复罩，禽鸟飞鸣。予顾二吏曰：“吾不欲观矣！”吏曰：“大王之命不可违。”须臾，至第三狱，不得已复进。未至，鬼卒弯弓奋剑，欲相擒掙，吏叱曰：“此大王之亲，令观狱。”一绯袍人谕群鬼使审实，自导而前。甫启门，黑气冲突，阴闇如夜，绯袍命持火来照，中皆列栅，灰厚数寸，蜈蚣蛇虺之属，互相转噬，火光荧荧如萤，闪烁眩目，予急趋出。绯袍追送而别，颇似恋恋。吏尚请他之，

¹² 《夷坚补卷》，卷二十五，页 1779。

¹³ 《夷坚补卷》，卷二十五，页 1779。

¹⁴ 泽田瑞穗，《修订地狱变》（东京：平和出版社，1991），页 89。

予¹⁵明钞本无“予”字。力拒，乃返。先君问：“汝尽观诸狱乎？”具言怖畏，止于三所，先君曰：“第一第二，名为轻故狱，第三为细类狱。”¹⁵

此外，乙志卷一《变古狱》所记载的地狱与细类轻故狱相类似，也是新立的地狱。顾名思义，“变古”应是指变古易常，而“变故狱”所在的阴府中囚系又多为近世贵人。此故事是否是在诬陷近世主张变法改革的大臣、是否对当时政坛有所影射，则不得而知。

而至于掌管地狱的王者，因唐代两部《十王经》的产生，由原本仅有的阎罗王而扩充至地狱十王。《夷坚志》中关于地狱十王的故事并不多。三志辛卷九《郭二还魂》中，郭二游冥时只遇到了初江王，且此初江王生前乃是与郭二相识之人，因冥司录其“忠孝正直，理平无谄曲，不好他人财物，不尊富人，不忽贫人，不害生物”¹⁶，死后得作初江王一纪。三志己卷四《俞一郎放生》中，十王同时出现，殿上列坐，着王者之服。问为何所，曰：“地府十王也。”¹⁷而据《预修十王生七经》载，人死后入冥途时，每七日过一王，次第受十王裁断。泽田瑞穗在《修订地狱变》中将此解释为由于唐末五代的地藏十王图中绘有十王围绕菩萨四周，而使人产生了十王会聚一堂的误解。¹⁸

时至《夷坚志》所著之年代，时人淡痴据自身经历游冥撰写的《玉历至宝钞》开始在社会上流行¹⁹。地狱的官员体系得到了补充和完善。在唐代两本《十王经》的基础上，《玉历至宝钞》补充了道教冥界的

¹⁵ 《夷坚补卷》，卷六，页 1598。

¹⁶ 《夷坚三志辛》，卷九，页 1456。

¹⁷ 《夷坚三志己》，卷四，页 1331。

¹⁸ 泽田瑞穗，《修订地狱变》（东京：平和出版社，1991），页 23。

¹⁹ 据段玉明在《〈玉历至宝钞〉究系谁家之善书》一文中分析得出，《玉历至宝钞》当为建炎四年正式刊印传世。载《宗教学研究》2004年（2），页 31-38。

丰都大帝，最终完善了佛道兼顾的冥界体系，不论它是援佛入道还是佛教思想运动的产物，都最终成功地杂糅并融合了佛道二教的死后世界观，不仅促使了佛教本土化过程的完成，也更吸引了广大的信徒，成为了人民的共同信仰，替代了《十王经》广泛流传。²⁰

虽然《夷坚志》中明确描写特定的冥界及地狱主者的故事并不多，但其所涉及的冥界类型、冥界官员的多样性就可从某些方面反映出因《玉历至宝钞》而形成的佛道兼容的冥界观。除了以上所列的关于地府十王的故事外，也有涉及到冥界体系中其它级别主者的故事。如支戊卷七《信州营卒郑超》中，郑超便被“东岳第八司生死案”唤去，而其主者自称“东平忠靖王，管人间生死案”²¹。另外，“判官”在《夷坚志》中出现次数较多，多作为常见的地狱设置而在游冥故事中被提及（判官院），但在报应故事中充当的角色也不尽相同，如在丙志卷一《文氏女》²²作为协助主者审判的角色而出现，而丙志卷十四《忠孝节义判官》²³中所载之判官则负责人间忠臣孝子义夫节妇事，在乙志卷二十《徐三为冥卒》²⁴和甲志卷十九《误入阴府》²⁵二则中则具有将游冥者放还阳间的权力。《玉历至宝钞》地狱体系的判吏还有城隍、灶神等。如乙志卷二《人化犬》中徐忠“坐抛饮食之过。梦入城隍庙，令诣曹供状，自今勿得食人食，惟舐糠□叶本作「乃」。可”²⁶。而乙志卷五《司命真君》²⁷中坐殿讯囚的“司命真君”应是道教神仙体系中的灶

²⁰ 萧登福，《道佛十王地狱说》（台北：新文丰出版社，1996）。

²¹ 《夷坚支戊》，卷七，页 1104。

²² 《夷坚丙志》，卷一，页 370。

²³ 《夷坚丙志》，卷十四，页 485。

²⁴ 《夷坚乙志》，卷二十，页 356。

²⁵ 《夷坚甲志》，卷十九，页 170。

²⁶ 《夷坚乙志》，卷二，页 197。

²⁷ 《夷坚乙志》，卷五，页 220。

神。

《玉历至宝钞》不仅建立了复杂的地狱体系，并且将地狱所在地定在中国传说中的东海底沃焦山下。在甲志卷十五《沃焦山寺》²⁸中，有僧游天台时误入沃焦山，而在一大佛刹中看到一长老因生前妄谈般若而受报。故事中的沃焦山并非在东海海底，而是在越州新昌县（今浙江新昌县），天台山附近，在此故事中也许是借用“沃焦”之名来暗示此处的佛刹具有与地狱相似的性质。

《玉历至宝钞》虽然形成了一套杂糅佛道且广泛为人们所接受的冥界体系，但并不代表这个体系完全囊括了佛道二教的冥界观。《夷坚志》中有一部分游冥故事中所描述的冥界便并非在以上所讨论的、被人们普遍接受的范围之内。虽然有的故事带有某个特定宗教的色彩，但其中所描述的地狱并不常见。如乙志卷一《更生佛》，主者为乡人虞太博，“今判更生道，明日为更生佛矣”²⁹。大楼阙下，题榜绿牌金字曰“大慈大悲更生如来”。如来应是佛的称号之一，一般民间常以“如来”专指释迦牟尼佛。但此处的“更生如来”似乎并非释迦牟尼佛，且在佛教经典中十分少见。再如支甲卷四《黄文明》：

入一室中，望其间设榻，两人共被而寝。近而观之，皆犬首人身，怖汗奔出。转而他，遇一道人，与之揖，问此为何地，曰：“此往生之所也。”³⁰

此故事中出现了道士形象，而犬首人身有可能是堕入畜牲道的表

²⁸ 《夷坚甲志》，卷十五，页 133。

²⁹ 《夷坚乙志》，卷一，页 186。

³⁰ 《夷坚支甲》，卷四，页 744。

现。“往生之所”的字面意思是“去往另一生的地方”，不知是否是某冥间的名字。

支癸卷二《徐希孟道士》³¹、同卷《穆次裴斗鸡》³²以及支戊卷六《王法师》³³三篇则具有较为鲜明的道教色彩，其中所展现的死后世界与其说是“冥界”，更带有“天堂”的色彩。《徐希孟道士》中，天庆观道士徐希孟梦随两青童行至大殿下，因被三官巡游天下之时被发现屡吃荤酒，被罚哑一纪。后诚心改过，“梦前者两青童复来，引诣故处。唱云：‘徐澹然改过奉道，用心精勤，可免先罚。’与清酒一杯使饮。”³⁴醒后声音复故。三官应即道教中的天官、地官和水官。三官的具体分工来自于《元始天尊说三官宝号经》，有天官赐福、地官赦罪、水官解厄的说法³⁵，但是此经问世时间不明，似在宋元时期，然不一定在《夷坚志》所著时期已经流行，这也许也是此处三官并没有被详细分工的原因。

《王法师》中详细描述了天官审判的过程：

天官盛服正坐，侍从整肃。吏引王立于前。俄而数武卒擒一囚至，则李也。天官赫怒，问曰：“比所奏青词，如何敢吃酒肉后书写？”叱使搦坐，出其足，讯刑杖百余下。然后呼问王，责之如前。王对曰：“某但住持醮席，行高功，职事某某之过，元不曾知。”喝令且退。一卒举所执挝捣其心，曰：“去！”悚然而醒，觉心痛不可

³¹ 《夷坚支癸》，卷二，页 1232。

³² 《夷坚支癸》，卷二，页 1234。

³³ 《夷坚支戊》，卷六，页 1101。

³⁴ 《夷坚支癸》，卷二，页 1232。

³⁵ 《正统道藏·元始天尊说三官宝号经》（台北：新文丰出版公司，1977），页 616。

耐。³⁶

此处的天官审判与其它故事中的冥界审判并无太大区别，甚至“讯刑杖百余下”与世间官府刑讯审判十分相似。

《穆次裴斗鸡》中穆次裴属相为鸡却又食鸡，梦被二皂衣追去，为金冠道人相责。虽言“诉于阴司”，但作为主者出现的金冠七道人，据文末所注明，实为北斗七星灵化。

另外还有些故事所描述的冥界比较少见，如支戊卷一《张汉英》中的“日考纤毫过恶之司”：

梦为黄衣卒所逮，付之一绳，便援以行。四顾皆昏黑，莫知所向。俄而绳断，寸步不能进，伫立以泣。黄衣忽从小巷举手招之，随以行。到一官府，门楣极低，榜曰“日考纤毫过恶之司”。主者衣白，据案决事，左右侍者皆女子，亦衣白。主者大声叱曰：“汝在阳间作何过恶？”对曰：“平生常念济物，恨力不能逮心，初未尝有害人之意。”主者曰：“汝功名休要觊幸。但欺心事，此间随为必书，不可不知也。”张不敢答，惊悚而寤，亦不为人谈后来所睹。明年三月，抱疾死。人疑其或有隐慝云。³⁷

此故事中并未写明张汉英所犯过恶，故事重点是强调此阴司洞察秋毫的全知，即便阳间的纤毫过恶也会纪录在案。

甲志卷一《王天常》中，王天常被误抓，“所到之地见门阙甚伟，

³⁶ 《夷坚支戊》，卷六，页 1101。

³⁷ 《夷坚支戊》，卷一，页 1056。

榜曰‘三坤城’，庭下桎梏者颇众，皆僧道尼，亦有狱吏卫守”³⁸。僧道尼同被囚系在一起，可见“三坤城”应该并非特属于某个宗教。而被误抓得王天常只是富人，并非宗教人士，所以不知“三坤城”是否专门审判犯戒的教徒。

也许正是由于《玉历至宝钞》所确立的冥界体系对各种宗教的兼容并蓄，使冥界逐渐成为混合了各种宗教死后世界观的产物，带有不同宗教的特色，但并没有倾向于某个特定的宗教，而是作为普遍接受的民间信仰而存在。冥界概念的这种变化也在《夷坚志》的入冥故事中表现出来，即大部分的游冥故事并未明确表现出其中所出现的冥间审判机构的宗教属性，冥间主者的人物形象十分模糊。这类故事的开头是主人公被冥吏追去阴府，这些冥吏大多身着黄衫，持符或追牒文书，有时会告知主人公“官追汝”或“某官召”。冥界多仅以官府形象出现，而审判者多仅被呼为“主者”或“大王”，有的故事中干脆仅以衣服颜色代称，如绯衣者，仅在支丁卷五《李朝散》³⁹中以“神人”目之。而审判者的人数，有时并非只有一人，而是多个审判者同时出现，至于是否因受佛教十王信仰的影响而产生则不得而知。如支戊卷二《阮秀才酒钱》中，王育卿梦入冥司，见“三人冠服坐于上”⁴⁰。甲志卷十三《黄十一娘》中亦是“见三人鼎足而坐”⁴¹。乙志卷一《食牛梦戒》中，据按治囚的主者虽只有绯袍人一人，但“又有绯绿者数十人，以客礼见，环坐厅事”⁴²，主人公周阶因食牛而被鞭背，

³⁸ 《夷坚甲志》，卷一，页8。

³⁹ 《夷坚支丁》，卷五，页1004。

⁴⁰ 《夷坚支戊》，卷二，页1066。

⁴¹ 《夷坚甲志》，卷十三，页114。

⁴² 《夷坚乙志》，卷一，页191。

回顾乞命，“坐客皆起为谢罪”⁴³，主者才怒意稍解，使其回归阳间。食牛犯戒应是与佛教有些渊源，但故事中并未表现出来。并且审判并不十分严厉，甚至会出现因坐客为之谢罪而从轻处罚的情节，颇具有人情色彩。总之，此类故事具有较浓郁的世俗色彩。冥界也不仅仅是宗教意义上的概念，而是同因果报应观念一样，作为人间法律的补充、世俗伦理道德的维护者而存在着。故事中所涉及到的罪业也多与世俗生活密切相关。此类故事的大量出现也反映出宋人对死后世界的想象已经在一定程度上脱离了宗教教义的束缚，或者说正是因为宋代各宗教不断融合、并不断的世俗化，才造就了此类故事中反映出的死后世界观。

⁴³ 《夷坚乙志》，卷一，页 191。

第二节 冤魂申诉

与游冥故事相比，冤魂报仇故事中的冥间审判已由故事的主体退而成为必不可少的情节。冤魂报仇故事通常具有一个类似的情节，即冤魂返回阳间复仇时总会声称自己身亡后曾在死后世界里提出申诉，获得准许继而返回阳间报仇。这些故事的叙述重点在于冤案的产生和复仇的经过，冥界审判往往被这样在对话中一笔带过，这也在一定程度上表明这些死后世界观在当时社会已较为流行。

在这些故事中出现的审判机构有的与游冥故事中所出现的属于同一死后世界体系，如泰山地狱体系，然而并非直接写明“东岳第八司”，而是直接诉于岳帝。虽然在由于佛教地狱说的渗入和来自各王朝政府的册封而确立的泰山冥界中，东岳大帝早已分化为泰山府君和东岳大帝二神，东岳大帝升格为接近于天帝的绝对权威，而泰山府君则是作为实际意义上的审判长官⁴⁴。但在《夷坚志》的故事中这种分化并不明显，仅支甲卷三《张鲇鱼》中提到要“于泰山府君处下状，得文牒方可追人”⁴⁵，大多则是直接诉于东岳大帝，如甲志卷十八《杨靖偿冤》⁴⁶和三志己卷六《赵氏馨奴》⁴⁷。此外，支丁卷七《冯资州壻》中蒙冤的士兵则是在生前就决心要诉诸东岳行宫：

兵不胜冤愤，具状诉于东岳行宫，泣拜而焚之。仍录一纸系腰间，乃自经于庙门之外。冯受代，复知果州。忽见此兵正昼在侧，

⁴⁴ 泽田瑞穗，《修订地狱变》（东京：平和出版社，1991），页40-41。

⁴⁵ 《夷坚支甲》，卷三，页735。

⁴⁶ 《夷坚甲志》，卷十八，页156。

⁴⁷ 《夷坚三志己》，卷六，页1346。

愕然曰：“汝死已一年，如何得以到此？”尸对曰：“银盆事，某陈诉于岳帝，令来追知府女壻对理。”冯惊惧之次，俄失所在。其壻即苦中恶，当日死。冯后七日亦卒。⁴⁸

然而东岳大帝并不负责判罚的执行，冤魂往往需要亲自前往阳间复仇。《赵氏馨奴》中的馨奴报仇之后为了不连累无辜之人，甚至“左手持刀，右挈女子首，戴花满髻，歌笑而来”⁴⁹，“冒禁明之”⁵⁰。《杨靖偿冤》中冤鬼陈六“顷年以非罪为杨大夫所杀，赴愬于东岳，岳帝命自持牒追逮，经年不得近，复还白，帝怒，立遣再来，云：‘杨靖不至，汝无庸归。’”⁵¹虽经僧人劝说，但因“今已贻怒主者，惧口反命，则冥冥之中，长无脱期，非得杨公不可也。”⁵²

另有一些故事中冤魂自言诉于上帝，如乙志卷十九《马识远》：

时道士适在府，即结坛招呼鬼神。俄有暴风肃然起于庭，风止，一人长可尺余^{上二字，叶本作「丈许」。}，紫袍金带，眉目皆可睹，冉冉空际^{上二字，叶本作「降阶」。}，诘道士曰：“吾以冤诉于上帝，得请而来，非祟也。师安得以法绳我？”道士不敢对。孟公亲焚香问之，始自言为马识远，曰：“方守寿春时，王生为法曹，尝夜相过，说以迎虏，识远拒不可，遂与通判谋翻城，又矫为降文，宣言于下，以致^{叶本多一「吾」字。}杀身破家之祸，通判既攘郡印有之，王生亦用保境受赏，嗟乎冤哉！”言讫泣下，歔歔曰：“帝许我报有罪矣。”瞥然而逝。王生明

⁴⁸ 《夷坚支丁》，卷七，页 1024。

⁴⁹ 《夷坚三志己》，卷六，页 1346。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 《夷坚甲志》，卷十八，页 156。

⁵² 同上。

日死。⁵³

丁志卷七《张氏狱》

蔡京后感疾，命道士奏章。道士神游天门，见一物如堆肉而血满其上。旁人言：“上帝正临轩决公事。”顷之，一人出，问道士何以来，告之故。其人指堆肉曰：“蔡京致是妇人于极典，来诉于天。方此_{叶本无「此」字}。震怒，汝安得为上章？”对曰：“身为道士，而奉宰相之命，岂敢拒之？”曰：“后不得复尔。”又曰：“适已有符遣京送潭州安置矣，汝可亟还。”道士寤，密以告所善者。⁵⁴

此二则故事中“上帝”的身份和形象虽然并不明确，但道士形象的出现使得故事带有鲜明的道教色彩，“上帝”所代表的应该也是道教的死后世界审判体系中的神灵。前则中，马识远衣着华丽，且于半空中出现，其形象与亡魂相比，更接近于天神。并且由于他是得到上帝的批准而来，并不是一般鬼祟，道士也奈他不得，可见经过上帝批准后，复仇被视为合理的行为，复仇的冤魂不仅仅是在完成私人的复仇，从某种角度来说，也是在执行上帝的命令。《张氏狱》中的道士奏章其实便是道士拜见上帝以达到交流的一种方式，但是由于道士晚到一步，张氏先诉于上帝，使得上帝震怒，道士无法在上帝面前为蔡京求情。与此相比，以下二则故事中所提及的“上帝”和“帝”虽然

⁵³ 《夷坚乙志》，卷十九，页 345。

⁵⁴ 《夷坚丁志》，卷七，页 594。

并未如上二则中神秘地处于不在场的状态，甚至还进行了有关审判的发言，但形象仍十分暧昧不明。

甲志卷十三《杨大同》：

诉之帝，帝令天狱口法曰：“尔逐利忘家，致妻子死于非命，虽有别善业当登科，然终不能享，自此十年间将受报。”⁵⁵

乙志卷六《袁州狱》：

吾一日退食，见四囚拜于下曰：“某等枉死，诉于上帝，得请矣。欲逮公，吾疑有脱误。恳曰：‘所以知此冤而获吐者，黄司理力也。今七人已死，足偿微命，乞勿追竟。’帝曰：‘使此人不书押，则汝四人不死。汝四人死，本于一押字。原情定罪，此人其首也。’某等哭拜天廷，凡四十九日，始许展三年。即搥上二字叶本作「却卷」。袴露膝，流血穿漏叶本作「破」，曰拜不已，至于此。”⁵⁶

同样，处于地下的冥府也在人们心目中被概念化了，在冤报类故事中被提及的时候被以繁多的相关名词如地狱、阴司、地下等所指代。如在甲志卷十六《郁老侵地》⁵⁷、乙志卷十九《贾成之》⁵⁸、三志辛卷九《赵珪责妻》⁵⁹、支戊卷五《刘元八郎》⁶⁰及支癸卷三《符建中》这

⁵⁵ 《夷坚甲志》，卷十三，页 111。

⁵⁶ 《夷坚乙志》，卷六，页 228。

⁵⁷ 《夷坚甲志》，卷十六，页 137。

⁵⁸ 《夷坚乙志》，卷十九，页 344。

⁵⁹ 《夷坚三志辛》，卷九，页 1454。

⁶⁰ 《夷坚支戊》，卷五，页 1086。

五则故事中，便出现了“地下”、“阴府”、“阴君”、“地狱”和“阴司”等多个同指代冥间的词语。这些词所代表的死后世界是属于哪个宗教体系的、审判者具体是哪路神灵、具体的审判和惩罚过程又怎样，已经并不需要那么明确地指出。这些词对于当时人们来说渐渐变为笼统的概念，意味着死后审判及惩罚的存在。

另外，中国民间原始的冥界概念在《夷坚志》中也依然指代死后世界。如三志己卷三《颖昌赵参政店》：

俄合词噪骂曰：“汝寻常在乡里賒贷，以米粟麻麦，重纽价钱。用势凌逼，使我辈挤陷死地，冤痛莫伸，投诉泉下，聚集于斯以伺汝。缘汝寿限尚有一年，直俟命终，追赴阴府，今日聊纾愤怀。”于是群行殴击，手足伤折不能起。诸仆亦遭捶打，所载之物，荡无孑遗。向之屋室俱不见，但丘墟莽莽而已。呻吟彻晓，路人为雇牛车载以归，明岁果卒。⁶¹

其中虽然分别用了“泉下”和“冥府”二词，但两词所指代的似乎并没有什么不同。又如支甲卷三《张文窠》⁶²中被杀之人扬言要诉于九泉之下，九泉所指代的也就是阴府。“九泉”是上古时中国人所信仰的死后世界，本不带有宗教性质，仅仅是对人死后归宿的想象。而在此处则与宗教意义上的冥界混为一谈，大概是因为民众对其二者地理位置的想象比较相近。另外的一些故事中，与地下相对，上苍也成为了含冤之人提出控诉、希望其能主持公道的地方。如丁志卷

⁶¹ 《夷坚三志己》，卷三，页 1326。

⁶² 《夷坚支甲》，卷三，页 733。

十《新建狱》被诬者“仰天而呼曰：‘某果杀人，不敢逃戮。若冤也，愿天令证人死于狱以为验。’不旬日，狱疫暴起，凡十人相继殁”⁶³。

又支甲卷三《方禹冤》：

众舁禹寸步归家，因惛殆绝，谓妻子曰：“我与彼有宿世冤，今为所殴，万一不起，切勿诉于官呈验吾尸，空播羞痛，但置纸笔于柩中，自当理诸上苍。”言讫遂没。妻子衔茹冤恨，不复彰闻。杨自以为得志，愈肆凶虐。历数月，当秋末时，日正中。见禹从远来，二鬼随其后。俄至前，叱杨曰：“尔无故杀我，我赴愬于幽冥，蒙助我二使，共捕尔。”⁶⁴

前虽言“理诸上苍”，后又曰赴愬幽冥，可见称谓虽不同，但不管是地下还是上苍，其实所指都为具有审判性质的死后世界。

三志己卷三《解忠报应》中：

每日暮之时，辄见诸冤魂环绕左右，出没憧憧。二年之春，正昼在寝，为鬼祟鞭挞，痛苦无量。正按：“正”字疑误。年夏，有壮士十辈，类行伍中人，直诣其舍，诘之曰：“汝残酷好利过豺狼，我曹并以无辜死于汝手。使我厄滞泉下，而汝服衣冠，享爵禄于心安乎？今已上诉九天，下诉九地，必要汝去，不得稽留。汝之子孙，后日将无噍类。”⁶⁵

⁶³ 《夷坚丁志》，卷十，页 624。

⁶⁴ 《夷坚支甲》，卷三，页 733。

⁶⁵ 《夷坚三志己》，卷三，页 1324。

“上诉九天，下诉九地”看似所指的范围更加宽广，但这种类似俗语的四字对偶句多上下句互文，九天和九地并非实指，而是均泛指冥界。用上古对死后世界的想象来指代具有审判意义的冥界，一方面也许是由于这些上古的冥界观在历史的发展中作为民众的死后世界观仍一直存在，与后起的各种宗教并行不悖，甚至各取所长互相补充。另一方面应是因为宋代时各教融合，民间流行的冥界观宗教色彩减弱，与上古的冥界观一样作为普遍的信仰而存在。

冤魂诉于冥府后可前往阳间报仇，但除了当场报仇之外，多是先要取所追之人入冥照对。如三志辛卷十《李三夫妻猪》：

夜梦前猪执状来云：“已经阎罗王处押状，直要取汝两人入冥照对，如今便请行。”明日，李三亦病，同时而死。⁶⁶

三志己卷六《王元懋巨恶》：

元懋时为从义郎，隶重华宫只应，坐停官羁管兴化军，居数月放还，欲兼程亟归，至上田岭，见吴大领众冤遮路曰：“先告于汝，汝不主张，今冥司须要汝来。”懋叩首哀恳，吴引手触其心。轿夫悉聆其言，至家一夕，呕血而死。⁶⁷

从以上二则可以看出，被冤魂追至冥府到所追之人死亡，中间往往有一天的时间差，也就是说冤魂是否能报仇，还需经过冥府审理，其中一个重要的环节就是当事人双方在冥府里，如在阳间官府中所常

⁶⁶ 《夷坚三志辛》，卷十，页 1462。

⁶⁷ 《夷坚三志己》，卷六，页 1344。

见的那样理对。含冤之人死后需要向冥府提出诉讼，并且需要当事者双方均出席冥府对簿公堂，这样的冥府不再如前节游冥故事中所体现的那样凌驾于世人之上，无所不知，通晓一切，而是更加类似于人世间的审判，作为阳间司法的补充而存在。

第三节 冥法准则

如同冥府的结构形态多种多样，从《夷坚志》的入冥故事中也并不能总结出一套放之四海皆准的冥法审判准则。有些故事中虽然出于劝善教化的目的，对在世罪恶轻重加以专门说明，形成自成体系的一套准则，但所侧重点又各有不同。如丙志卷八《黄十翁》中的劝戒带有强烈的佛教戒律色彩：

“汝当再还人世，若见世人，但劝修善，敬畏天地，孝养父母，归向三宝，行平等心。莫杀生命，莫爱非己财物，莫贪女色，莫怀嫉妬，莫谤良善，莫损他人。造恶在身，一朝数尽，堕大地狱，永无出期。受业报竟，方得生于饿鬼畜生道中。佛经百种劝戒，的非虚语。”

68

僧人等宗教人士由于受到宗教戒律的约束，并且接受供养，因而一旦破戒也会遭到严厉的惩罚。补卷卷六《细类轻故狱》中载世人“吏舞文、僧破戒”⁶⁹的受罪最多。此外，冥法准则含有较多世俗伦理规范。如乙志卷五《司命真君》中：“嗣问曰：‘人世何事为重罪？’曰：‘不孝为大，欺诈次之，杀生又次之。’”⁷⁰其中所列三条均是报应故事中所经常涉及的伦理道德标准，然而其将不孝、欺诈列于杀生之前，也表明此准则的宗教戒律色彩已较为淡薄，取而代之的是浓厚的世俗

⁶⁸ 《夷坚丙志》，卷八，页 432。

⁶⁹ 《夷坚补卷》，卷六，页 1598。

⁷⁰ 《夷坚乙志》，卷五，页 220。

意义。丁志卷四《胡教授母》言：“冥司处处令人报世间，公直为上，勿攘田土钱物，见专治此等事。”⁷¹

甲志卷十六《卫达可再生》中的标准则较为特殊，不是以实际行为，而是凭其意念的善恶而判定是否有罪，“心善者恶轻，心恶者恶重。举念不正，此即书之，何必真犯！”⁷²但对于区别善恶的标准并未有具体说明。

虽然以上所举故事中笼统地涉及到了冥法判决准则的体系，但大多数入冥故事中的冥界审判仍是针对某具体行为。这些行为多即第二章果报之“因”中所涉及的行为，如杀生、不孝、破戒、商业欺诈等。至于刑罚判决的标准，仅甲志卷十六《吴公路》一篇中有提及：

吴大书曰：“检法呈。”别一吏捧巨册至，视其词云：“奸人妻者以绝嗣报，奸人室女者以子孙淫泆报。”⁷³

其它入冥审判的故事中则未有如此明确的判罚标准，即便是相似行为，在不同的故事中也有不同的惩罚。如同为浪费饮食，甲志卷十三《郑升之入冥》中郑升之“将行，使者曰：‘汝平生好饮，余沥沾几案间，积已数逗，须饮讫乃可去。’即举一瓮，甚臭，强郑令饮。饮至斗许，不能进。”⁷⁴而乙志卷二《人化犬》中徐忠则被罚只能食糠，踞坐而时，与犬无异。这种刑罚的不同，也应是因为冥间审判机构的种类繁多，而判罚准则不能形成统一的体系。

⁷¹ 《夷坚丁志》，卷四，页 569。

⁷² 《夷坚甲志》，卷十六，页 136。

⁷³ 《夷坚甲志》，卷十六，页 144。

⁷⁴ 《夷坚甲志》，卷十三，页 113。

值得注意的是，大概由于士人阶层是《夷坚志》故事的重要来源之一，士人阶层及科举制度也都被卷入了冥法判决中。首先，登科与否成为了一种赏罚，如《杨大同》中，杨大同“逐利忘家，致妻子死于非命，虽有别善业当登科，然终不能享”⁷⁵。相似的，甲志卷七《罗巩阴谴》中，罗巩平时操守鲜有过，却因未能及时安葬父母而得罪阴间，失去前程。而后者甚至特别强调了身为读书人应比普通民众承担更大的责任。

巩曰：“家有弟兄，罪独归巩，何也？”神曰：“以子习礼义为儒者，故任其咎。诸子碌碌，不足责也。”⁷⁶

在支甲卷三《虞主簿》中，勤于读书也成为了获得上帝怜悯的原因之一。故事中，虞主簿“昔姓为陈朝老，今藉其宿学，故聪悟绝人，但一生无丝发善事，是以福浅。”⁷⁷只因读书之勤，而为上帝怜悯，赐予一第，但因不作福，最终不食禄而早逝。此故事中的“上帝”人格化倾向比较明显，赐予一第是因为上帝自身对虞主簿的体恤而非依循什么法则。但是这种带有人情味的判决并没有招致什么非议，由于主人公最终其仍因不作福而早逝，反而显得上帝赏罚分明。从另一方面这也表明，虽然在故事中勤于读书而被赐予及第并未成为明确的冥法准则，但在当时人们的心目中，这已经成为了合情合理的一组因果。

而在乙志卷四《张文规》中，儒家经典甚至也成了冥间审判的指导思想之一。张文规因有雪冤狱活十人之功，冥主报其延寿一纪。故

⁷⁵ 《夷坚甲志》，卷十三，页 111。

⁷⁶ 《夷坚甲志》，卷七，页 58。

⁷⁷ 《夷坚支甲》，卷三，页 731。

事中专门引经据典来说明上帝好生而恶杀：

夫上帝好生而恶杀，《经》云：“与其杀不辜，宁失不经。”云：“好生之德，洽于民心。”⁷⁸

张文规本身为宿学老儒，而此故事乃是其孙所传。以儒家经典《尚书》中的语句附会冥间主者，也许是士人阶层试图对世俗社会死后世界信仰做出符合自身文化特色的阐释。虽然儒家有“远鬼神”的传统，但士人阶层在日常生活中无法脱离民间信仰的影响，尤其是对死后世界的信仰。⁷⁹不论士庶，死后都要经过冥界审判，如有不孝、杀生等违背世俗道德或冥法准则的行为，便会受到相应的惩罚。虽然在《夷坚志》大部分的报应故事中，判断善恶的标准并未因士庶身份不同而有所差别，但如以上三则故事，则特别强调士人身份、并将科举登科与否作为报应的重要结果，可见士人阶层及其所依附的科举制度在《夷坚志》的报应故事中作为一个较为特殊的体系而存在着，这大概与当时科举制度的日益完善和士人阶层的逐渐壮大有关。除了与普通百姓一样的对平安长寿的渴求，登科及第以求功名亦是读书习儒之人的人生意义所在。这种特殊的人生追求也无疑对士人的死后世界观产生了不小的影响。

⁷⁸ 《夷坚乙志》，卷四，页 211。

⁷⁹ Hsien-huei Liao, <Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation>, *Journal of Chinese Studies* 6 (2002): 399-440。

第四节 冥界之外的惩罚者

虽然《玉历至宝钞》的问世和流行糅合了佛道二教，形成了较为成熟系统的冥间体系，对普通民众的死后世界观产生了深远影响。但主流之外仍有特殊的存在，尤其是在民间祠神信仰兴盛、各种神灵林立的宋代。在佛道二教已深入人心的冥间主者之外，民间信仰中的一些神灵也在人们心中扮演着报应审判者或惩罚者的角色。此类故事的重点多在报应的施加而非审判，但可根据故事上下文得知报应的因果。

在未被收入道教神仙体系之前，雷神便已经作为民间信仰中的一个重要神灵而存在，雷神传说往往具有“规训”和“惩罚”的意味⁸⁰。道教吸收了雷神信仰，创建了“雷部诸神”的系统，而为首的神灵为“九天应元雷声普化天尊”，除了掌管雷部外，还有替天行刑的职责，“雷部诸神”的概念也在普通民众中得到了一定的接受和认可。与此同时，民间信仰中本身即有的雷神观念也继续存在。

不论是已经人格化了的“雷部诸神”，还是在民间信仰中颇有渊源的雷神，《夷坚志》中此类报应故事中所强调的仅为其作为惩罚者的角色。他们以雷电的形式出现，震慑众人，并对恶人施加报应，有时还会留下“雷文”。在三志壬卷一《雷击邱十六》中对雷神形象有较为详细的正面描写：

⁸⁰ 李志鸿，《神圣的帷幕：民众思想世界中的雷神崇拜》，《福建师范大学学报（哲学社会科学版）》，2005（1）：102-107。

庆元四年四月八日，建昌南城境内地名里湖大安桥，农夫邱六、邱十六、黄五、黄六六按：上文只有四人，“六”字疑误。辈人相同种稻。忽大雷雨作，黑暗不辨人。邱十六者为黄衣长人擒去，就加打击。黄六见之，不知为雷神，向前救护，别一黄衣人缚其两手，置之地，又有以椎搯其左股者。同行遭捶，或中其腰，或中其臂。少须，雷收烟散，邱十六已死，须发烧尽，布衫袴皆破裂，独棍不动，脑里穿小穴，左胁有字。黄六缚痕十日外犹不没，余人被捶处伤迹俨然。唯邱六吕本作“黄五”。平日痴钝憨朴，未尝有分毫恶迹，是时如梦，寂无所知。亦无所睹，归家之后，亦无患苦云。⁸¹

丁志卷七《大庾疑讼》中所述与之相似，含冤的李三将要受刑时，雷电忽至，“推吏已死，且背有朱书字，似言狱冤。”⁸²而李三本人则眼前漆黑，独见长官坐青纱帐中。

在此外的其它故事中，雷神均未有露面，仅以雷震或雷击来表现。虽然在这些故事中并没有什么审判环节，雷神仅是作为报应的施加者而存在，但雷神所维护的世俗社会的道德伦理，即是故事所暗含的是非判断准则。在重视孝道的中国社会中，雷神在民间信仰里一直扮演者惩罚不孝之人的角色，《夷坚志》中雷击不孝子的故事也是雷神报应故事中数量最多的，如《广州女》、《雷击王四》等。其中《熊二不孝》一则中熊二因不孝被雷震死后有“朱字在背，历历可识曰：‘不孝之子’”⁸³。此外，汉代王充在《论衡·雷虚》中提到，对“饮食

⁸¹ 《夷坚三志壬》，卷一，页 1472。

⁸² 《夷坚丁志》，卷七，页 598。

⁸³ 《夷坚支甲》，卷三，页 732。

人以不洁净者”⁸⁴，“天怒而击之”⁸⁵。《查氏饼异》、《蒋济马》和《永宁庄牛》三篇故事所讲便是因糟蹋粮食而遭雷劈死。

雷神“替天行刑”的职能主要表现在对世间司法公正的维护。对于那些凭借权势的强大而逃脱法律制裁的恶人，雷神会施以报应，以证“天网恢恢，疏而不漏”。如在甲志卷十五《雷震二蛮》中，二民行省地中为二蛮所杀，同行一妇人亦被掠去，且“愿不能捕诘”⁸⁶，后二蛮晴日被雷震死，“尸一仰一俯，正如二民死时状”⁸⁷。乙志卷七《宁都吏仆》⁸⁸和《操执中》⁸⁹二则比较相似，都是仗势欺人以获取不当经济利益而受到雷神报应的故事。而在上文所提及的《大庾疑讼》中，雷神则及时保护了李三，震死推吏，并留下似言狱冤的雷文，阻止了冤案的发生。

除了雷神之外，有些比较少见且来历不明的神灵也在《夷坚志》个别报应故事中担任报应施加者或审判者的角色。如三志辛卷六《牛头王》中，屠牛者毕应梦一金甲神人对他说：“欠一斤，还一斤；欠一两，还一两。杀物命，成业障。当初拟做牛头王，而今果报自身上。”⁹⁰后毕应“时时拈疮上肉虚空与人，肉尽见骨，又月余方死”⁹¹。又丁志卷九《钱塘潮》：

⁸⁴ 王充，《论衡》，《诸子集成·七》（北京：中华书局，1993），页65。

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ 《夷坚甲志》，卷十五，页127。

⁸⁷ 同上。

⁸⁸ 《夷坚乙志》，卷七，页242。

⁸⁹ 《夷坚三志辛》，卷六，页1432。

⁹⁰ 《夷坚三志辛》，卷六，页1430。

⁹¹ 同上。

钱塘江潮，八月十八日最大，天下伟观也。临安民俗，太半出观。绍兴十年秋，前二夕，江上居民或闻空中语曰：“今年当死于桥者数百，皆凶淫不孝之人。其间有名而未至者，当分遣促之。不预此籍，则斥去。”又闻应者甚众，民怪骇不敢言。次夜，跨浦桥畔人梦有来戒者云：“来日勿登桥，桥且折。”旦而告其邻数家，所梦皆略同，相与危惧。比潮将至，桥上人已满，得梦者从傍伺之，遇亲识立于上者，密劝之使下。咸以为妖妄，不听。须臾潮至，奔凶异常，惊涛激岸，桥震坏入水，凡压溺而死数百人。既而死者家来，号泣收敛。道路指言：“其人尽平日不逞辈也。”乃知神明罚恶，假手致诛，非偶然尔。⁹²

以上故事中所提到的“金甲神人”、“神明”等都是较为宽泛的指称，负责审判或惩罚的神灵的身份并不明确。也许这些神灵是何方神圣并不重要，故事所想强调的不外乎是天网恢恢，报应不爽。

甲志卷七《搜山大王》所述之事虽然也与报应有关，但充满了诡异的色彩：

温州瑞安道士王居常，字安道，后还俗，居东山。因贩海往山东，为伪齐⁹³所拘。脱身由陆路将归，至开封，夜梦人告曰：“汝来日当死。如遇乘白马着戎袍挟弓矢者，乃杀汝之人，宜急呼搜山大王乞命。若笑，则可生，怒，则死。缘汝曩世曾杀他人，故今受报。”

⁹² 《夷坚丁志》，卷九，页614。

⁹³ 伪齐，即指金人于公元1130年在中原建立的一傀儡政权，国号大齐，立叛宋降金的济南知府刘豫为大齐皇帝。始定都于大名（今北京），后迁都至东平府的须城（今山东东平县），称“东京”。于公元1137年11月被金熙宗废除。

居常次日行荒陂中，果见一人乘马，宛如昨梦所言，即拜呼搜山大王乞命，其人笑而去，遂得脱。后归乡，绘其像事之。⁹⁴

故事中的王居常所梦之人、搜山大王以及乘马之人三人形成了一个奇怪的系统。所梦之人负责预告，但身份不得而知。王居常的生死仅仅是由乘马之人是笑是怒而决定，而乘马之人的喜怒又与搜山大王有关，且其中关系也十分隐秘。虽然此则故事是关于来世报应的，但最后对王居常是否受报的判决却并非是依据具体的道德或法律准则。

三志己卷五《泰宁狱囚》一则中，邓关五将一桶匠殴打致死，并投尸于江，邓被捕入狱后，因尸体不存而拒不认罪。“桶匠之家父母兄弟痛冤恨又不得伸，专诣光泽，致祷于广佑王”⁹⁵。邓关五于狱中见一紫衫大人率兵卫数十人来，以棒痛打之，“邓因是方伏辜”⁹⁶。此则中较为有趣的是，本身负责此案件的泰宁知县陈茂英在知道有物凭附于邓关五时大喝：“汝是何神道？我自有官法。”⁹⁷而正在责罚邓关五的紫衫大人则“回顾吏卒言：‘也是也是，各请方便。’”⁹⁸继而退出。可见在时人的心目中，神灵惩恶扬善的职能并不一定高居于世间的法律之上，在世间司法公正公平的情况下，神灵作为审判者或惩罚者，只是世间法律的补充。

《夷坚志》所处之时代是宗教兴盛的时代，民间信仰蓬勃发展，佛道二教日益成熟，各种宗教互相影响，《玉历至宝钞》的出现和流

⁹⁴ 《夷坚甲志》，卷七，页 62。

⁹⁵ 《夷坚三志己》，卷五，页 1336。

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 《夷坚三志己》，卷五，页 1336。

⁹⁸ 同上。

行标志着较为成熟的死后世界信仰体系的确立，与随着社会发展而不断完善的冥法判决准则和报应的善恶标准一起，不仅对普通民众，同时也对士人精英阶层的报应观和死后世界观都产生了深刻的影响，这在《夷坚志》的入冥故事中得到了较为全面的体现。但也正是由于这种成熟的死后世界观在民间的广泛流行，成为了全国民众的普遍信仰，冥间审判的意义更多地变成了对世俗道德的维护和对阳间司法不足的弥补，变得可以接近、对话，甚至带有人情味，《夷坚志》中诸多的冤魂申诉故事即带有此类色彩。

第五章 弥补罪过的方式

虽然由于林林总总的原因，人们很容易便会犯下错误，制造恶业，并因此受到报应。但是这些错误也并非不可弥补，人们可以通过各种各样的宗教行为来弥补错误，并从恶报中得到解脱。《夷坚志》中专门描写这种弥补过程的故事较少，但这一母题普遍地出现在报应故事中，作为故事的结尾而存在，使得有些报应故事形成了“制造恶业——受到报应——弥补解脱”完整的报应环节。《夷坚志》报应故事中所涉及的各种弥补方式，其实在前文多有提及，如第二节分析果报之因时提到过因在宗教仪式上行为不端而受到报应，再如因诵读神灵名称或经咒而得到善报，但此节中主要讨论的是，人们是如何利用这些方式来弥补罪过、摆脱恶报的。

第一节 诵经

前两章曾经就诵经获取善报的报应故事加以讨论，此外，诵经也是弥补罪过、逃脱恶报的有效手段之一。而这些可以帮人逃脱恶报的经书，大多也是前文所提及的那些流行于当时社会的经典，如《金刚经》和《法华经》。甲志卷七《张佛儿》中，张佛儿暴死入冥，差点被判转生为花斑狗以偿债，但因其曾与母同往县中洪福寺，听景详师开堂说法，最终得以复活，逃过一劫。支景卷七《李氏乳媪》的故事更加凸显了诵经的巨大功效。李氏的乳母陈氏为人险恶，性格恶劣，常与人争辩，甚至吵骂，按理本应积口业而受到恶报，但死后火化却尸香如莲，尸骸化为舍利，震惊了远近邻居。后来人们才得知，陈氏

虽然生前言语刻薄，没什么善行，但却每天早起诵读《莲华经》十多遍，如此二十六年，持之以恒，最终获得善报。

诵读经书也经常作为一种受到恶报后的紧急应对手段。故事中受到恶报的主人公或是主人公的亲友会诵读经书或邀佛诵经，以免除刚刚被施加的恶报。如支丁卷四《吴廿九》中，吴廿九因不孝而受到恶报，陷于地中，直至其妻子邀来僧人诵读佛经，对其罪过进行忏悔，才能从地中抽身而出。甲志卷六《胡子文》一则中，胡子文酒醉后入东岳行宫，乘醉去夺恶判官手中之笔，后一使来追，言为判官之命，此时胡子文醉意已去，十分惧怕，一路默念《金刚经》。到庙里向神灵求情，并承诺如果能够被赦免放还阳世，则每天持诵七遍《金刚经》以报，最终被从轻处罚，并返还人间。同样诵读《金刚经》以得到赦免的还有支戊卷七《信州营卒郑超》，郑超梦中被带入东岳第八司：

主者问：“汝在阳间看诵是何经典？”对曰：“常念《金刚经》。”对甫罢，金光涌出，照耀上下，若日光明四畔，万鬼众擎拳称好。主者呼功德司者呈白主案，而书判语于两漆板，令持示超。大略类篆书，全不可晓。又唱云：“照郑超应有作过愆罪，并皆赦除。”¹

诵经的另一重要功用是度人。不仅可以救拔死后受苦的亡灵，还可以助其转世为人。如支庚卷二《天柱雉儿行》一则中记载，唐代时崇惠禅师每日对盘石诵读《法华经》，一野雉每日倾听，寒暑不辍，如此三年后，立化于草间。后禅师梦野雉来告，言其因听经之故，已经得免禽身，托生为农家之子。

¹ 《夷坚支戊》，卷七，页 1104。

丙志卷七《寿昌县君》中所提到的佛经较为少见，即《佛说月上女经》²和《不增不减经》³。故事中寿昌县君施氏于官舍病亡，后入其子梦中，告其自己将往生于淮南，但因宿债未偿，仍然只能托生为女身，且寿命不长，所以拜托其子为其亟营胜事，以便转生为男子。后其孙百朋游冥，发现判司是曾经与祖父同年进士的故人，于是向其求助使祖母转生为男。判司开始先以“事已定”为借口推脱，但经过百朋多次哀求，只好试着为其求情。后求情被准允，判司嘱咐百朋回家后必须持诵佛说《月上女经》及《不增不减经》。故事最后简单介绍了这两部经书的义旨，《月上女经》“乃月上女以辨才闻道，如来授记，转女身为男”⁴，《不增不减经》则是“慧命舍利弗问佛以三界轮回，有无增减之义。”⁵

另外，一些道教经典也具有类似的功能。如支景卷九《丘鼎入冥》中，丘鼎病中被二吏带入冥间，为某事作证，之后被放还，回归阳世的途中被导路的冥卒索要贿赂。此处的贿赂并非是钱财上的，而是希望丘鼎回家后请道士诵读《度人经》百遍以助其拔度。《度人经》，即道教经典《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》⁶，以“仙道贵生，无量

² 《佛光大辞典》载：“《月上女经》，凡二卷。闍那崛多译于隋代开皇十一年（591）。收于大正藏第十四册。本经叙说印度古代毗耶离城长者毗摩罗诘之女“月上”受记之经过。《佛光大辞典》，（高雄：佛光出版社，1988），页 1460。

³ 《佛光大辞典》载：“《不增不减经》，全一卷。今收于大正藏经第十六册。元魏菩提流支译……由其梵名推知，此经原系大部经典之一品，而今则成为小部之经典。其内容为世尊与舍利弗对于有关六道三界四生中轮回的众生界有无增减等问题之对答，为说明如来藏思想之重要经典。”《佛光大辞典》，（高雄：佛光出版社，1988），页 996。

⁴ 《夷坚丙志》，卷七，页 442。

⁵ 同上

⁶ 该经为道教古《灵宝经》之一，约成书于东晋末南朝初。原书一卷。经文内容主要叙述元始天尊在始青天中向十方天真大圣、上圣高尊及妙行真人等演说灵宝度人经教，宣扬“仙道贵生，度人无量”之旨。本书被后世道教信徒奉为万法之

度人”为主题思想，宣传“斋戒诵经，公德甚重，上消天灾，保镇帝王，下穰毒害以度兆民，男女皆受护度，咸得长生。”⁷此处冥吏嘱托丘鼎诵读《度人经》，即希望自己受到拔度，继而可以转世为人。

在此类故事中，往往是亡魂主动请求在世之人为其诵经，以助其脱离苦海，早日往生。一种常见情节是在世之人偶然入冥，与亡人相遇，受到亡人请求为其诵经。另一种是亡人通过托梦或在斋醮仪式上显灵，委托家人为之诵经。在有的故事中，诵经只是个人的行为，仅仅是通过死者或死者的家属自己诵经，便可以消除罪业。但更普遍的情况是家属专门邀请僧侣诵经，或是供养寺庙和僧侣，使之为其诵经超度。如支丁卷二《张次山妻》中，张次山的妻子因平生妒忌，死后受罪。张次山目睹了其妻受刑的过程，并受妻嘱托为其请泗州大圣塔下持戒僧看诵《金刚经》。张次山依其言，至泗州设斋诵经，后于梦中被告知，通过其经文资荐，妻子已托生为士人家男子。

虽然在度亡科仪上，诵经也是必要的环节之一。但有时亡人会在仪式期间通过托梦及显灵，向其在世家人指定某些经书，如丙志卷十《黄法师醮》中，魏道弼参政夫人赵氏病亡，女婿胡长文延洞真法师黄在中主黄箓醮，其间幼子叔介睡时入冥，旁观了一场冥间审判，被审判的三人“一为临政酷虐，二为事父不孝，三为作监官不廉”⁸。叔介询问如何可以救之。负责审判的将军曰：“除是转九天生神章一万遍，即可救拔。”⁹乙志卷一《蟹山》中也有提到《九天生神章》，湖州医生沙助教之母酷爱吃蟹，死后坐食蟹业，被驱入蟹山受报。在其

宗，群经之首。参见《中华道教大辞典》，胡孚琛主编，（北京：中国社会科学出版社，1995），页262。

⁷ 卿希泰、赵宗诚，《度人经》，《宗教学研究》1983年第2期，页29。

⁸ 《夷坚丙志》，卷十，页448。

⁹ 同上

家人于天庆观所设的醮仪上显灵，嘱咐家人为“印九天生神章焚之，分给群蟹，令持以受生”¹⁰。这二则故事中提到的《九天生神章》，是道教度亡科仪中一重要的经典《九天生神经》¹¹的重要章节。《九天生神经》为道教较早的重要经典之一。此书首叙三宝（天宝，灵宝，神宝）三元（混洞太无元，赤混太无元，冥寂玄通元）之出现，由三元以生始、元、玄三炁，三洞飞玄之气自然结成灵文，由三宝君传于世间，即“九天生神宝章”。颂此经者鬼魂得以超度，凡夫得以升仙。¹²

¹⁰ 《夷坚乙志》，卷一，页 188。

¹¹ 即《洞玄灵宝自然九天生神章经》，道教古《灵宝经》之一，约成书于东晋末，一卷，收入《道藏》洞玄部本文类。参见胡孚琛主编，《中华道教大辞典》，（北京：中国社会科学出版社，1995），页 259。

¹² 任继愈主编，《道藏提要》，（北京：中国社会科学出版社，1991），页 238。

第二节 仪式

各种宗教仪式、特别是度亡科仪，也是帮助受到恶报之人脱离苦海、得到救拔的重要方式之一。这种仪式比单纯的诵经更大规模、更正式；由专门的僧侣或道士主持进行。在宋代时，由于度亡仪式的相关职业的兴起，从业人员大量增加，并且一些并未接受过专门训练的普通人，也可以建道场行法事，还往往收费较低，不需要专门供养¹³。同时，度亡仪式也被去制度化，不再受到太多官方规定的束缚。花费低廉化和程序简单化都推动了度亡仪式的广泛流行。《夷坚志》报应故事中最经常提及的是佛教的水陆大会及道教的黄箓斋等多种斋醮仪式。

水陆大会，又称水陆斋，相传始自南朝梁武帝。《佛祖统纪》卷三三：“梁武帝梦神僧告之曰：六道四生，受苦无量，何不作水陆大斋以拔济之……帝即遣迎《大藏》，积日披览，创立仪文，三年而后成……天监四年二月十五日，就金山寺依仪修设。帝亲临地席，诏佑(僧佑)律师宣文……常设此斋流行天下。”斋会上通过“诵经设斋，礼佛拜忏”等方式追荐亡灵，为“超度”水陆一切鬼魂，普济六道四生。¹⁴如前文所提到的丙志卷七《寿昌县君》中，即专门组织了水陆斋会，于斋会之中转诵佛经，以救拔亡魂：

¹³ 《夷坚三志壬》卷六《蒋二白衣社》中有提到：“鄱阳少年稍有慧性者，好相结诵经持忏，作僧家事业，率十人为一社，遇人家吉凶福愿，则偕往建道场，斋戒梵呗，鸣铙击鼓。起初夜，尽四更乃散，一切如僧仪，各务精诚，又无捐勺施与之费，虽非同社，而投书邀请者亦赴之。一邦之内，实繁有徒，多着皂衫，乃名为白衣会。”

¹⁴ 《大正新修大藏经》第四十九册，（台北：新文丰出版公司影印，1983），页 321。

择僧之贤，及令家人女子皆斋契持诵，数至千卷，设冥阳水陆斋以侑之。迨百日，餽梦妻来曰：“佛功德不可思议，蒙君追荐恩，今生于庐州霍家为子矣。”谢诀而去。¹⁵

与水陆会相似，道教中也有相应的斋醮仪式救拔亡魂，助其转生。其中最为广泛流行的便是黄箓斋。黄箓斋是为超度亡灵而作的度亡道场，黄是众色之宗，箓是万真之符。南朝陆修静《洞玄灵宝五感文》中将黄箓斋列为“洞玄灵宝之斋”九法之中，称其法与金箓斋同，只是目的为“拔九祖罪根”。《道门定制》卷六记黄箓斋“普资家国，遍济存亡，开度七祖，救拔三途”¹⁶宋代时，黄箓斋坛规模已十分浩大。¹⁷虽然对于“斋”、“醮”二者的区别，有学者认为斋为荐亡、醮为祈安。¹⁸但在《夷坚志》的一些故事中，亡灵会在醮仪上显灵，并且最终得到救赎。如前文所提及的丙志卷十《黄法师醮》，魏道弼参政夫人赵氏病亡后，“四七日，女婿胡长文元质延洞真法师黄在中设九幽醮，影响所接，报应殊伟”¹⁹。“及五七日，复命主黄箓醮”²⁰。宋代时黄箓醮的主要科仪有召灵仪、沐浴亡灵仪等，叔介见到其母魂魄便是在沐浴亡灵仪这一环节：

¹⁵ 《夷坚丙志》，卷七，页 422。

¹⁶ 《道藏》第 31 册，（北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988）页 713。

¹⁷ 胡孚琛主编，《中华道教大辞典》，（北京：中国社会科学出版社，1995），页 512。

¹⁸ 刘枝万在其《中国醮祭释义》一文中引用天师张恩溥的此观点，并表示赞同。参见刘枝万 著，《中国民间信仰论集》（台北：中央研究院民族学研究所，1974），页 18。

¹⁹ 《夷坚丙志》，卷十，页 448。

²⁰ 同上。

先三日，招魂入浴。幼子叔介，年十二岁，以念母之切，愿自入室持幡伺视。既入，恸哭，云：“母自白幡下，坐椅上，垂足入浴盆，左右挂所著衣。正举首相顾，忽焉不见，所以哀泣。”²¹

之后叔介梦中游冥，也是在此契机下，且所游之地也与斋醮的摆设极其相似：

天方明，自寝至觉仅数刻，而所经历闻见连日言之不能尽。魏公以其事物色之，盖醮筵置龙虎堂于四厢，偪近外庖，往来喧杂，炷香者乃老卒，而汲水一兵患疥癩，圃中儿每敖戏圣位前，皆符其语。²²

可见，在当时人看来，斋醮便是连接阴阳二界的桥梁。在世之人可以通过斋醮仪式帮助亡故之人洗涤罪恶，消解冤结。《黄法师醮》中，叔介游冥归来时，看到其母已登坛升空，并自言宿世冤家皆得解脱，希望叔介也不要再悲伤烦恼。至此，黄策醮的救拔目的完满达成。

丙志卷一《南岳判官》中的李摭在在世之时就已经自知死期，并将自己的后事委托给赵垚善。李亡不久，赵家婢女便见李摭鬼魂，李摭因生前隐恶，死后受报，希望赵家可以为其设醮，谢罪于天。醮仪上，李摭俯身于婢女，自言已蒙道力脱离苦海。

²¹ 同上。

²² 同上。

另乙志卷六《蔡侍郎》中，蔡侍郎“疽发于背，命道士设醮”²³，然不过几日蔡卒，醮仪上负责写青词²⁴的王生也暴亡。后王生复苏，向蔡夫人描述地狱见闻，其被追入地狱是因为之前醮仪上“诡作青词诳上苍”²⁵。但蔡侍郎在地狱中受报的原因则是去年帅郢州时，尽杀投降的梁山泝贼五百人。蔡侍郎委托王生告诉蔡夫人为其营功果。于是蔡夫人“招路时中作黄箓醮，为谢罪请命。”²⁶

建醮也可以帮助在世之人消灾祈福。《道教灵验记》卷十五《李约黄箓斋验》中提到：

黄箓斋者，济拔存亡，消解冤结，忏悔罪犯，召命神明，无所不可。上告天地，拜表陈词，如世间表奏帝王，即降明敕，上天有命，万神奉行。²⁷

刘枝万在《中国醮祭释义》一文中也提到，醮的本义之一是“祭”，而在众多祭类中，“醮”是特指以禳拔为目的的，是消灾度厄之法。而以醮仪消灾度厄的想法也被传承至后代。在一些故事中，如若有人造了恶业或触怒了神灵，也会设醮谢罪。如支庚卷一《清泉乡民》：

淳熙十年，南康建昌县旱。民告于军司户张玘子温，受牒检视。清泉乡人李氏名田数百亩，皆成熟，不肯陈词。闾社交徧责之，谓

²³ 《夷坚乙志》，卷六，页 232。

²⁴ 青词，即道教斋醮仪式中的骈体祝词，又称绿章。格式类似于章奏文书。首叙上青词者姓名和道阶，次叙祈祷神祇尊号及奏述事由。

²⁵ 《夷坚乙志》，卷六，页 232。

²⁶ 同上。

²⁷ 《道藏》第 10 册（北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988），页 855。

其立异。李曰：“投诉当以实，我家田不早，岂应欺天欺人且自欺乎！必不可。”众之桀恶者曰：“今一乡称旱，而君独否，官司必以它人为妄。是独善其身而贻害百室也。”李犹持前说。于是倡率恶少，夜抛砖石击其扉及屋瓦，呼噪彻旦。固未逞志，遂公肆言恐之曰：“先焚尔庐，次戕尔族。事到有司，不过推一人偿命耳。”李不获已，亦随众自列，得以分数蠲租为钱六万。既而悔之曰：“禾谷不损而强我如此，何以俯仰于天地之间！”顾已无可奈。乃邀道士数辈，用所免之数建醮筵以谢过，示不以无名之利^{叶本作“财”}。自润也。明年秋，此乡复旱，无毫厘之收，唯李田高下皆得善熟。²⁸

故事中李氏为乡民及恶者所迫，违心随众欺人，但由于其并非真心犯错，且用所免之钱邀道士建醮，向天谢罪，故而得到原谅，并在曾经威胁他一起说谎的人受到报应时独免其难。

在支癸卷二《穆次裴斗鸡》一则中，穆度平生喜好斗鸡，因为一鸡斗败，便尽拔其腹背毛羽。鸡死后不久，穆度梦为二皂衣追去，遇戴金冠的七位道人。穆度乞求还阳，并许诺会设醮六十分位以谢过，以资荐鸡托生，道人释之返还人世，但由于穆度生性吝啬，不愿花费金钱于斋醮，多年仍未如约设斋。后穆度又梦到被二小童带到官府，七金冠者列位于上，仍如之前所言加以斥责。穆度又许诺在醮仪上增修百二十分位，最终被放还。故事中的分位即为星位，“斋醮坛场设上真圣位，每座神位前要奏纸钱马一分，故称神真圣位为分位。”²⁹宋真宗时期，王钦若奉敕撰写《翊圣保德真君传》标志着斋醮结坛之法

²⁸ 《夷坚支庚》，卷一，页 1139。

²⁹ 张洪泽，《道教斋醮科仪研究》（成都：巴蜀书社，1999），页 77。

已经统一，将结坛之法分位三等九级，“法物所需，各以差降”³⁰。等级越高的斋醮坛场上，设立的分位也越多。故事中穆度先是设醮六十分位，以之资荐鸡托生。后增修百二十分位，提高了斋醮的等级，不仅为了超度鸡，也是为了向神灵请罪，为自己集福去灾。

值得注意的是，因为诵经以及水陆会黄箓醮这类度亡仪式可以起到救拔亡灵的作用，在有的故事中，在世之人希望通过请僧人诵经或举办斋醮仪式来超度被害而死、满载怨恨的魂灵，消解冤结，助冤魂转生，以此弥补加害之人的罪恶，使其免于报应。如三志已卷八《南京张通判子》中，南京张通判次子，患瘵疾累年，危困已极，张求助于路当可，路发现作祟的乃是张通判已亡的长子。因为次子杀害了长子，且侵吞长子所有，使得长子无法释怀，作祟害弟。路当可委婉开导之，并许诺令张通判为其举行黄箓大醮荐拔其升天。长子听从劝告作罢，次子渐渐痊愈。但因为次子之病已愈，张通判便不愿意破费建醮，最终次子乘马时坠地而死。

然而这种希望靠救拔被害亡灵而逃脱恶报的行为往往以失败告终，如支甲卷四《蕲守妻妾》中，蕲春太守妻晁氏，性格严酷善妒，虐待侍妾致其死亡。在为侍妾举办的水陆斋会上，侍妾“手持刀钳二物，流血满身”而现身，可见怨恨并未消解。不久后晁氏便得病，呻吟之际，但云：“妾督冤责偿，势必不免。”³¹ 蕲守为了化解故妾的怨恨，许以佛经及多焚楮镪，而晁氏却言不可，数日后晁氏卒。

这一现象而在乙志卷十五《马妾冤》中似乎得到了一些解释：

³⁰ 《云笈七卷》卷 103，《道藏》第 22 册，（北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988），页 659。

³¹ 《夷坚支甲》，卷四，页 742。

蜀妇人常氏者，先嫁潭州益阳楚椿卿，与嬖妾马氏以妒宠相嫉，乘楚生出，捶杀之。楚生仕至县令，死，常氏更嫁鄱阳程选。干道二年二月，就蓐三日，而子不下，白昼，见马妾持杖鞭其腹。程呼天庆观道士徐仲时州呪治，且饮以法叶本作「符」水，遂生一女，即不育。而妾明钞本作「妾」。怪愈甚，常氏日夜呼鬻，告其天曰：“鬼以其死时杖我，我不胜痛，语之曰：‘我本不杀汝，乃某婢用杖过当，误尽汝命耳。’鬼曰：‘皆出主母意，尚何言？’”程又呼道士，道士救神将追捕之，鬼谓神将：“吾负至冤以死，法师虽尊，柰我理直何？”旁人皆见常氏在床，与人辨析明钞本作「折」。良苦。道士念终不可致法，乃开以善言，许多诵经咒为冥助，鬼颌首，即舍去。越五日，复出曰：“经咒之力，但能资我受生，而杀人偿命，固不可免。”常氏曰：“如是吾必死，虽悔之，无可柰何。然此妾亡时，有钗珥衣服，其直百千，今当悉酬之，免为他生之祸。”呼问之曰：“汝欲铜钱耶，纸钱邪？”笑曰：“我鬼非人，安用铜钱？”乃买寓镪百束，祝焚之。烟绝而常氏殂，时三月六日也。³²

故事中的鬼由于是含冤而死，报复也理直气壮，连道士都对其束手无策。虽许诺为其多诵经助其转生，但也并不被接受。“经咒之力，但能资我受生，而杀人偿命，固不可免”。可见助冤死之人转生和杀人偿命被认为是两件独立的事情，一事归一事，互不干涉，即便帮助亡魂转生，也不能抹煞杀人的罪行。与此相似的故事还有丙志卷七《钱大夫妻》。故事中钱令望大夫的妻子陈氏也是生性残忍，婢妾的过失即使很轻微，也会受到打骂，并有数名婢妾被陈氏打死。后陈氏得病，

³² 《夷坚乙志》，卷十五，页311。

冥冥间听到某个亡妾要取其性命报仇。钱大夫虽然焚香拜之，并许诺诵佛饭僧以助其超生，但亡妾已经诉于阴官，因而必定要陈氏偿命，所作功德也不能起到什么作用。在这些故事中，似乎善业并不能抵消恶业，或者说在当时人的心目中，杀人是十分重大的恶业，并不是事后超度死者的亡灵就可以弥补得了的。

第三节 其它方式

《夷坚志》报应故事中所提及的宗教仪式，虽然多为水陆会和黄箒醮等常见科仪，但也有特别个例的存在，如丙志卷三《常罗汉》。其中所描述的斋醮仪式虽然也是黄箒醮，但却比较特殊：

嘉州僧常罗汉者，异人也，好劝人设罗汉斋会，故得此名。杨氏媪嗜食鸡，平生所杀，不知几千百数。既死，家人作六七斋，具黄箒醮。道士方拜章，僧忽至，告其子曰：“吾为汝忏悔。”杨家甚喜，设坐延入。僧顾其仆，去东第几家买花雌鸡一只来。如言得之。命杀以具馔，杨氏子泣请曰：“尊者见临，非有所爱惜。今日正启醮筵，举家内外久绝荤馔，乞以付邻家。”僧不可，必欲就煮食。既熟，就厅踞坐，析肉满盘，分置上真九位，乃食其余。斋罢，不揖而去。是夕，卖鸡家及杨氏悉梦媪至，谢曰：“坐生时罪业，见责为鸡。赖常罗汉悔谢之赐，今解脱矣。”自是郡人作佛事荐亡，幸其来以为冥涂得助。绍兴末卒，今肉身犹存。³³

首先，在这个故事中，作为“异人”而帮助杨氏媪解脱的并非道人，而是僧人常罗汉。其次，杨氏媪死后，其家人延请道人设黄箒醮以救拔亡灵，但僧人忽至，并告诉杨氏媪之子要为其忏悔，却不顾黄箒醮的禁忌，而在杨家煮食花雌鸡。并将一些鸡肉分别放置于上真九位。但正是因为常罗汉这种不合常理的“仪式”，杨氏媪于罪业恶报中解脱。自此之后当地人均作佛事荐亡。虽然故事中提及黄箒醮，但

³³ 《夷坚丙志》，卷三，页 385。

只是作为背景，常罗汉看似不合常理的行为才被认为是真正帮助杨氏媪从恶报中解脱的方式。杨氏媪因生时罪业，被罚堕入畜生道，转世为鸡，而常罗汉将花雌鸡吃掉这一行为，似乎便是帮助杨氏媪超脱的方式。此事件之后，当地开始流行作佛事荐亡，但笔者还未找到能够解释这种超度方式与佛教之间关系的确切资料。

除了诵读佛经、水陆大会以及上文《常罗汉》中不太常见的仪式，佛教方面弥补恶报的方式还有其它多种。如乙志卷二《人化犬》中，节级徐忠，因浪费饮食之过，梦入城隍庙，被罚不能吃人食，只能吃糠度日，且蹲踞而食，与犬相似。其家人为其作浮屠悔谢。此故事中的“浮屠”应是佛事的一种，可能是造浮屠佛塔以建功德。另外，支庚卷一《丁陆两姻家》中，丁六翁因贪占陆二翁的钱财，使得陆郁郁而终，陆死后仍像丁要还钱财，丁许诺会广集僧徒，多造佛果，以助陆超生。然而丁不知悔过，始终不肯履行诺言，最终被陆夺去姓名。

此外，甲志卷二十《盐官孝妇》与支甲卷十《蒋坚食牛》中，主人公均是因为平生的孝行而被赦免。前则故事中，盐官县上管场亭户顾德谦妻张氏，夜梦神人以宿生之事相责，并告其明日将死于雷斧之下，次日张氏自知必死，便易服出于屋外，立于桑下，因为担心家中老人，而默默自言自语：“震死既不可免，姑老矣，奈惊怖何！”³⁴ 后电闪雷鸣中，空中有人告知张氏，因其一念起孝，已被赦免。后则故事中，蒋坚抱病游冥，冥间主者言其因平生好食子母牛肉，罪业深固。但知其平生孝母，因而将其放还。这两则故事的主要目的虽然在于宣扬孝道，但从另一侧面来看，平日孝顺的行为，也可在最后关头起到使人免于恶报的弥补作用。

³⁴ 《夷坚甲志》卷二十，页 180。

不管是诵读经文，还是各种各样的度亡仪式，都为当时人们提供了一种逃脱恶报的希望。这种希望与当时死后世界观的变化密不可分。死后世界似乎不再是神秘而不可探知的，而冥间主者的审判也可以有回旋的余地，于是连本应无法逃脱的报应也可以通过各种途径最终得以避免。这种对死后世界的乐观想象³⁵，相应地使得人们对报应态度也变得比较乐观。总之，纷杂多样的弥补罪业、逃避报应的方式无疑影响了当时人们的报应观念。

³⁵ 如 Wang Juying 在其硕士论文“A Commercial and Optimistic Worldview of the Afterlife of the Song people Based on stories from the Yijian Zhi” (M.A degree thesis, University of Southern California) 所分析的那样，新的死后世界观和度亡仪式的广泛流行，在民间建立起一种新的道德体系，这种体系经济实用且充满乐观态度，它加强了世人与亡人之间的联系，并给人们能够弥补罪业的希望。

第六章 结语

绍兴十二年春（1142），年仅二十一岁的洪迈，跟随兄长洪适、洪遵一同赴临安应词科试，而洪迈却独自见黜。也许正是以此为契机，从小便对神灵鬼怪等奇闻轶事怀有浓厚兴趣的洪迈，开始真正着手记录他所闻所见的奇异事件。二十年后，已步入中年的洪迈身居朝堂要职，且兼修国史。而《夷坚甲志》也经过漫长的编写过程后得以问世。出人意料的是，《夷坚甲志》颇受欢迎，刊行各地，广泛流传。这无疑极大地鼓舞了洪迈，使他决心倾注毕生心血于其中，将《夷坚志》的编写贯穿终生。

虽然洪迈一生算不上跌宕起伏，但也宦游多地、交际复杂，这为《夷坚志》提供了广泛而多样的故事来源。洪迈自身也眼界开阔，并没有对故事的提供人和发生地有所拘泥。《夷坚志》卷帙浩繁，在同朝的同类书籍中，规模仅次于《太平广记》。但《太平广记》所载，多为前朝物事。若论及宋代当朝民俗宗教，则《夷坚志》所载之内容，反而比《太平广记》更加鲜活、真实，更加能反映宋代社会当时正在流行的信仰和思潮。

《夷坚志》所载故事多为鬼神之事，这些故事的可信度往往会受到质疑。洪迈的出身和职业也决定了他在编写《夷坚志》时不得不处于一个尴尬的境地，即：作为正统士大夫家庭出身、且曾经担任过史官的他宣称《夷坚志》中所记录的故事“皆表表有据依者”；而另一方面，这些荒诞离奇、充满怪力乱神的故事，不仅对于士大夫来说是离经叛道、并不入流的，并且故事的真实性也很难百分之百保证。这

让人不禁想起有着相似困扰的干宝及其所著的《搜神记》。干宝著作《搜神记》，一方面是转录前人著作，另一方面，与《夷坚志》相似的是，也“访行事于故老”¹，采集近世故事。虽然干宝著作《搜神记》是为证神灵之不诬，但其本身也没有自信确保其所记录之事一定属实。在《搜神记》的序言中干宝写道：“使采访近世之事，苟有虚错，愿与前贤先儒分其讥谤。”² 洪迈则是在故事末尾均标明故事提供者的信息。虽然不能保证故事的真实性是否会因提供人参杂了自己的想象或记忆出现差错而打折扣，但洪迈也尽自己所能去降低故事的虚构性。他更多地是以写史而非文学创作的态度来对待《夷坚志》的编写，但其自身的文化素养和当时的文学风潮也在对故事文本的撰写产生了一定程度的影响，这反而赋予了《夷坚志》报应故事独特的文本特色。

首先，由于报应类故事由来已久，且有的故事所描述的事件具有一定相似性，因而一些母题经常被运用于故事之中，这点在《夷坚志》的报应故事中也多有表现，一些常用母题或同一母题的不同变型进行排列组合成母题链，使一些报应故事呈现出相似的叙述模式。这些叙述模式并非洪迈刻意为之，而是对当时流行的民间信仰的如实反映。某些情节出现次数越多，越能说明该情节深入人心，为当时人们广泛接受。此外，《夷坚志》中的报应故事较前代同类作品相比，在文学性上有所提高，故事结构精巧，文笔较为精细，这大概是由于唐传奇的流行所产生的影响。洪迈对唐代小说推崇备至，认为其“婉转有思

¹（晋）干宝，《搜神记·序》，汪绍楹校注，《搜神记》（台北：里仁书局，1982年9月），页2。

² 同上。

致”³，因而很容易在编写《夷坚志》的时候，将这种倾向带入其中。但这仅限于在如实记录的基础上，对谋篇布局稍加润饰，而非进行文艺创作。最后，在一些报应故事的末尾，洪迈会加上自己的评论。有的是质疑故事中的细节，有的是对故事内容发出自己个人的感叹。这些评论一方面反映了洪迈自身对因果报应的深信不疑，一方面也从某个侧面体现出洪迈对故事本身真实性的追求。

因此，虽然《夷坚志》中所记述的故事都是真假难辨的鬼神之事，但洪迈“史笔志怪”的创作态度，以及遍布几乎各社会阶层以及众多地域的故事提供人，使其能够较为真实地反映出宋代社会状况。而报应思想作为中国民间社会极为流行的思想观念之一，与人们的死后世界观、神灵信仰、丧葬习俗等方面有着极为密切的关系。报应思想在宋代社会中的存在状况、流行程度以及社会影响，也通过《夷坚志》中的报应故事得到了较为全面的展现。

因果报应之说虽说是佛教教义的重要组成部分之一，但早在佛教传入中国之前，朴素的报应思想已经在民间较为流行，如《周易·坤·文言》中有言：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”⁴佛教传入后，其三世轮回的理论使得报应思想更加完善，更加使人信服。佛教的戒律虽然是因果报应所依据的重要善恶判断标准之一，但对于非佛教徒的人们来说，当时社会中约定俗成的道德准则和当朝律法才是日常生活中需要遵守和维护的行为规范。《夷坚志》中报应故事的报应之“因”虽然也有涉及到了宗教戒律，但更多的则是反映了当时社会百态。如不孝顺或忤逆父母而受到报应、夫妻一方背叛对方而受

³ 洪迈，《容斋随笔》卷十五，（上海：上海古籍出版社，1996），页192。

⁴ 《十三经注疏》整理委员会整理，《十三经注疏》（北京：北京大学出版社，1999），页31。

到报应，都是关于中国人最为重视的家庭关系，也是中国社会最为主流的道德观的体现，即便是在前代的报应故事中，也是常见的主题。此外，因为宋代的社会处于转型期，随之而产生的许多新的社会关系和道德准则也通过报应之“因”表现出来，如由于经济的发展而产生的商业信用问题，和人们对医、巫不同的态度。

由于因果报应与三世果报有着不可分割的联系，报应故事中也经常会涉及到冥界审判和惩罚。《夷坚志》中大部分故事都并非现世报，故事中的主人公需要在死后进入冥界接受审判，以被判决受到哪种报应。这些故事中所描写的冥界也是形形色色，既有十八地狱，也有东岳第八司、天庭等。如此复杂的冥界体系与宋代社会的宗教状况不无关系。随着唐代的两部《十王经》以及宋代《玉历至宝钞》的问世和流行，各个宗教的死后世界观在宋代得到了整合，不同宗教的冥间主者都被归进了同一冥界体系。这样的整合虽然做到了兼容并蓄，但一方面也削弱了其冥界体系中不同冥间主者的各自本身的宗教属性。《玉历至宝钞》中所确立的冥界无法被归类为任何一个宗教，虽然“冥界”本身是个宗教上的概念，但整合使其更加世俗化，作为民间信仰广泛流行。

世俗化的冥界在人们心中起到了对阳间法律的补充作用，这点在有关“冤狱”的报应故事中得到了体现。因司法不公而冤死之人，在冥界向主者提起申诉，最终得以报仇。在这些故事中，冥界多已被概念化，即仅仅作为冥间审判机构而存在，并不具有鲜明而具体的宗教背景和人物形象。另外，虽然也有些故事描写了严酷的冥间刑罚，但更多的入冥故事则是将重点转向了审判本身，以宣扬并维护世俗社会的道德准则，而宗教惩戒色彩变得相对淡薄。

冥界对阳间法律的补充作用还表现在冥法准则上。与阳间司法相似，冥界审判也需要依照一定的法则。《夷坚志》的此类故事中并没有展现出一套完整严密的冥法体系，一般都根据故事中的不同情况，针对故事中的具体行为；量刑的轻重也并没有明确的标准去参考。这大概因为，虽然各宗教的冥间主者可以位列一堂，但各个宗教的不同戒律无法得到兼顾。另外，社会中道德准则纷繁复杂，不同地区有各自特殊的禁忌和信仰。并且报应观念作为思想形态，无法避免感性判断的介入，因而无法完全用具体的条条框框统一，只能具体情况具体分析。

《夷坚志》不分阶层的故事来源也使得其报应故事体现了各种不同社会阶层的报应观。虽然儒家有远鬼神的传统，但在宋代这个科举制度逐渐完善、士人多出身于平民的时代，不可避免地被在其日常生活中普遍流行的报应观的影响。在《夷坚志》的报应故事中，不分士庶都要在死后接受审判，并且被平等对待。而士人特殊的人生观和职业诉求也反过来对这个群体的报应观产生了一定影响。

宋代是个众神林立的时代，各种民间祠神信仰也极为兴盛。神灵在报应故事扮演的角色也多种多样，神灵与人之间的关系于此之中也可见一斑。一般来说，诚心敬奉神灵，会受到善报；如果有毁神像、神庙，对神灵出言不逊的，则会受到恶报。与释迦牟尼或是三清等宗教中正统的、神格较高的神灵相比，来源于民间、神格较低的祠神与世人的关系则更加密切。民众们崇拜神灵，多带有较强的功利性，更注重现世眼前的幸福和切身的利益，因而他们更愿选择与他们所求之事有着直接关系的、灵验度较高的且神格较低的祠神。此外，民间祠神生前多为当地普通百姓，死后显灵而受到供奉，除了具有灵验度高

的民间口碑外，也与当地百姓的关系更加亲近，让人觉得易于接触。有时，有的祠神甚至会向当地人寻求帮助，拜托人们为其修缮庙宇、维护神像等。对其提供的帮助的人会受到神灵的回报。这些故事中的“报应”，与其说是神灵报应，其实更接近人际关系中的“报”的观念。

冥间审判以及实施报应自然也是由神灵完成的，在这些故事中，神灵是站在中立的立场上，对人们的行为作出善恶判断，并执行惩罚。除了各种的冥间主者外，民间信仰中的一些神灵也会担负起类似的任务，如“替天行刑”的雷神。但这类神灵虽然掌握判罚大权，却并非凛然不可触及。在一些入冥故事中，冥间主者生前只是一介平民，与入冥之人有着同乡或亲友等关系，如甲志卷十三《黄十一娘》中，冥间主者即为黄十娘已故的父亲。另外如甲志卷十六《吴公路》、乙志卷十七《钱瑞反魂》、卷二十《徐三为冥卒》等故事中，在世之人夜间梦中入冥，并担任了冥间官职，《吴公路》中的主人公吴逵甚至以冥间主者的身份负责审判。

不论是冥界审判对世俗道德偏重，还是冥间主者威慑力减弱，都从一个侧面表现出了当时人们死后世界观的变化。人神互动及阴阳往来变得频繁后，冥界的神秘感被削弱，与此相应，人们对冥界以及报应的畏惧心理也不再强烈（也可说一种固定形态的冥界思想或结构已经深入人心）。这一点也从《夷坚志》报应故事中所描写的各种各样弥补罪业、避免报应的方法中体现出来。人们不仅可以凭借诵经来减轻自己的罪业，也可以通过各类的宗教仪式来超度亡灵，帮助已故亲友脱离恶报。当时人们的冥界观，以及洗涤罪业、免受恶报的观念，使得度亡仪式在民间广泛流行。人们通过宗教仪式建立起阴阳之间的

桥梁，来向神灵忏悔谢罪，以求免于恶报。

综上所述，《夷坚志》是宋代最具时代特征、内容极为丰富的志怪小说集。虽然故事的真实性并不能完全保证，但由于洪迈本人“史笔志怪”、力求真实的编纂态度，我们仍可认为《夷坚志》中的报应故事在相当大的程度上接近真实地展现了其所处时代的人们死后世界观及报应观。另外，《夷坚志》故事来源的广泛性，使得社会各阶层以及不同地区的报应观都被包含于其中。与前代同类作品相比，《夷坚志》报应故事中所体现的报应观具有了更强的世俗意义。报应之因及冥法准则大多都是依据当时社会的道德和法律准则，且冥间体系在经过整合之后广泛流行于民间，形成了被普遍信仰的冥界观；同时，度亡等宗教仪式的普及也使人们对待报应的态度更加乐观。《夷坚志》所著时代的社会状况决定了其报应故事的特色，而通过分析这些报应故事，也可以一窥那个时代的宗教、民俗、社会关系、道德准则等诸多方面。当然，仅凭《夷坚志》的报应故事，并不能对宋代的报应观形成一个较为完整的认识。由于学养所限，本论文无法将《夷坚志》报应故事与其他更多的相关史料予以结合、加以互证、对报应观的各个方面进行深入透彻分析，这些问题还留待以后探讨。

参考文献

中文书目

1. 古典文献

- (汉)董仲舒《春秋繁露》见《四库未收书辑刊》。北京：北京出版社，2000。
- (汉)王充《论衡》，见《诸子集成》。北京：中华书局，1993。
- (晋)干宝著、汪绍楹校注、《搜神记》。北京：中华书局，1979。
- 杨伯峻编著《春秋左传注》。北京：中华书局，1990。
- (北齐)颜之推著、罗国威校注、《冤魂志校注》。成都：巴蜀书社，2001。
- (唐)唐临、戴孚《冥报记·广异记》。北京：中华书局，1992。
- (南宋)陈振孙《直斋书录解题》。上海：上海古籍出版社，1987。
- (南宋)洪迈《夷坚志》。北京：中华书局，2006。
- (南宋)(释)志盘《佛祖统记》，见《四库全书存目丛书·子部二五四》。台南：庄严文化事业有限公司，1995。
- (元)脱脱等撰《宋史》。北京：中华书局，1977。
- 《大正原版大藏经》。台北：新文丰出版公司影印，1983。
- 《道藏》。北京：文物出版社；上海：上海书店；天津：天津古籍出版社，1988。
- 《黄帝虾蟆经》，中医研究院善本。

2. 专书

- 《丛书集成新编》。台北：新文丰出版公司，1984。
- 慈怡法师主编《佛光大辞典》。高雄：佛光出版社，1988。
- (美)韩明士著、皮庆生译、《道与庶道：宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》南京：江苏人民出版社，2007年。
- 胡孚琛主编《中华道教大辞典》。北京：中国社会科学出版社，1995。
- 康韵梅《中国古代死亡观之探究》。台北：国立台湾大学文学院，1994。
- 王连儒《志怪小说与人文宗教》。济南：山东大学出版社，2002。

王章伟《在国家与社会之间——宋代巫覡信仰研究》。香港：中华书局(香港)有限公司，2005。

王章伟《文明世界的魔法师——宋代的巫覡与巫术》。台北：三民书局股份有限公司，2006。

乌丙安《中国民间信仰》。上海：人民出版社，1996

皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》。上海：上海古籍出版社，2008。

张祝平《夷坚志论稿》。北京：中国文史出版社，2002。

沈宗宪《宋代民间的幽冥世界观》。台北：商鼎文化出版社，1993。

李学勤主编《十三经注疏·礼记正义》。北京：北京大学出版社，1999。

李剑国《宋代志怪传奇叙录》。天津：南开大学出版社，1997。

刘枝万《中国民间信仰论集》。台北：中央研究院民族学研究所，1974。

贾二强《唐宋民间信仰》。福州：福建人民出版社，2002。

鲁迅《中国小说史略》。上海：上海文化出版社，2005。

鲁迅《且介亭杂文二集》。北京：人民文学出版社，1973。

任继愈主编《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991。

吴汝钧《佛教大辞典》。北京：商务印书馆，1994。

萧登福《道佛十王地狱说》。台北：新文丰出版公司，1996。

张洪泽《道教斋醮科仪研究》。成都：巴蜀书社，1999。

朱瑞熙《宋代社会研究》。郑州：中州书画社，1983。

朱迪光《信仰·母题·叙事 中国古典小说新探索》。北京：中国社会科学出版社，2007。

3. 单篇论文

金周映〈从《夷坚志》看命的不可变与可变〉，见《有凤初鸣年刊》创刊号，2005年9月，页1-30。

胡绍文〈《夷坚志》的版本研究〉，见《大理学院学报》第1卷第2期，2002年3月，页87-90。

史江〈宋代传统宗教会社综述〉，见《宗教学研究》，2003年第1期，页134-141。

- 白艳玲〈因果报应思想与中国古代小说中的常见结构模式〉，见《江西科技师范学院学报》，
2008年8月，页89-93。
- 白艳玲〈因果报应思想与中国古代小说的道德教化主题〉，见《现代语文》，2007
年1月，页26-27。
- 陈元朋〈《夷坚志》中所见南宋瘟神信仰〉，见《史原》第19期，1993年10月，
页39-84。
- 陈焜〈试论《太平经》中之承负说〉，见《宗教学研究》，2002年第4期，页19-23。
- 程弘〈关于《夷坚志》佚文及东窗事犯〉，见《文献季刊》1987年第32期，页285-86。
- 邓庆猛〈论《夷坚志》的叙事结构形式〉，见《社科纵横》，2006年6月，页83-85。
- 段玉明〈《玉历至宝钞》究系谁家之善书〉，《宗教学研究》2004年第2期，页31-38。
- 关冰〈《夷坚志》中的鬼灵复仇与复仇意识〉，见《语文学刊（高教版）》，2007年
第5期，页28-30。
- 郭立诚〈《夷坚志》研究——兼谈宋代的民俗史料〉，见《中华文化复兴月刊》1977
年第10卷2期，页37-42。
- 康保成〈《夷坚志》辑佚九则〉，见《文献季刊》第29期，1986年第3期，页21-24。
- 刘魁立〈民间叙事的生命树——浙江当代“狗耕田”故事情节类型的形态结构分
析〉，见《民族艺术》，2001年第1期，页63-77。
- 刘魁立，稻田浩二〈《民间叙事的生命树》及有关学术通信〉，见《民俗研究》，
2001年第02期，页109-122。
- 刘浦江〈宋代宗教的世俗化与平民化〉，见《中国史研究》，2003年第2期，页
117-128。
- 刘勇强〈论古代小说因果报应观念的艺术化过程与形态〉，见《文学遗产》，2007
年1月，页118-129。
- 刘苑如〈形见与冥报：六朝志怪中的鬼怪叙述的讽喻〉，见《中国文哲研究集刊》
第29期，2006年9月，页1-45。
- 刘良明〈洪迈对志怪小说理论批评的历史性贡献〉，见《武汉大学学报（哲学社
会科学版）》，1996年第6期，页93-98。
- 刘守华〈宋代的民间故事集成《夷坚志》〉，见《高等函授学报（哲学社会科学版）》，

- 1999年第2期,页27-30。
- 刘静贞〈宋人的冥报观——洪迈《夷坚志》试探〉,见《食货半月刊》1980年2月,页454-460。
- 刘黎明〈宋代民间密宗信仰——以《夷坚志》为中心的初步考察〉,见《江西社会科学》2004年2月,页53-58。
- 刘黎明〈《夷坚志》“建德妖鬼”故事研究〉,见《清华大学学报(哲学社会科学版)》第18卷,2003年第1期,页40-45。
- 刘黎明〈《夷坚志》“黄谷蛊毒”研究〉,见《四川大学学报(哲学社会科学版)》第124期,2003年第1期,页94-100。
- 刘黎明,〈《夷坚志》与南宋江南密宗信仰〉,见《四川师范大学学报(社科)》第29卷第3期,2002年5月,页45-51。
- 刘黎明〈《夷坚志》与“天心法”〉,见《西南民族大学学报·人文社科版》第25卷第3期,2004年3月,页340-342。
- 李大伟〈论佛教“因果报应说”对古典文学“复仇意识”的影响〉,见《希望月报》,2007年4月,页16-17。
- 李正学〈《夷坚甲志》成书时间考〉,见《襄樊职业技术学院学报》第6卷第2期,2007年3月,页115-117。
- 李正学〈《夷坚志》研究述评〉,见《淄博师专学报》第5期,2006年第3期,页58-69。
- 李裕民〈《夷坚志》补遗三十则〉,见《文献季刊》第46期,1990年第4期,页172-184。
- 李剑国〈《夷坚志》成书考——附论“洪迈现象”〉,见《天津师范大学学报(社科)》,1991年第3期,页55-63。
- 李四龙〈民俗佛教的形成与特征〉,见《北京大学学报(哲学社会科学版)》,1996年第4期,页55-60。
- 卢秀满〈洪迈《夷坚志》之入冥故事研究——以冥法判决之准则及其意义为探讨中心〉,见《台北大学中文学报》第6期,2009年3月,页115-137。
- 李志鸿《神圣的帷幕:民众思想世界中的雷神崇拜》,《福建师范大学学报(哲学

- 社会科学版)》，2005 第 1 期，页 102-107。
- 赖婉琴〈征求异说，虚益新事——试从《夷坚志》论笔记小说的特点及成因〉，见《广东广播电视大学学报》第 49 期，2004 年第 1 期，页 65-69。
- 莫秀英〈浅谈《夷坚志》叙事艺术的得失〉，见《贵州教育学院学报（社会科学版）》53 期，1999 年第 1 期，页 12-14。
- 彭鹏〈宋代的五通神信仰——初探《夷坚志》中的五通神〉，见《安徽文学》2008 年第 9 期，页 186-187。
- 卿希泰、赵宗诚《度人经》，《宗教学研究》1983 年第 2 期，页 29。
- 施爱东〈民间文学的形态研究与共时研究——以刘魁立《民间叙事的生命树》为例〉，见《民族文学研究》2006 年第 1 期，页 5-12。
- 王秀惠〈《夷坚志》佚事辑补〉，见《汉学研究》，1989 年 6 月，页 163-83。
- 王瑾〈论《夷坚志》对古代小说题材的开拓〉，见《广州大学学报（社会科学版）》第 8 卷第 1 期，2009 年 1 月，页 87-92。
- 韦兵〈日本新发现北宋开宝五年刻《炽盛光佛顶大威德销灾吉祥陀罗尼经》〉星图考——兼论黄道十二宫在宋、辽、西夏地区的传播〉，见《自然科学史研究》，2005 年第 3 期，页 214-221。
- 王卡〈敦煌本洞玄灵宝九天生神章经疏考释〉，见《敦煌学辑刊》，2002 第 2 期，页 73-75。
- 王涛〈唐宋之际城市民众的佛教信仰〉，见《山西师大学报：社会科学版》2007 第 1 期，页 108-112。
- 许晓燕〈浅探唐人小说的因果报应模式〉，见《合肥学院学报（社会科学版）》第 24 卷第 2 期，2007 年 3 月，页 76-79。
- 夏广兴、王伶〈汉译佛典与唐代入冥故事〉，见《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》第 37 卷第 2 期，2008 年 3 月，页 56-61。
- 游自勇〈吐鲁番新出《冥讼文书》与中古前期的冥界观念〉，见《中华文史论丛》第 88 期，2007 年 4 月，页 31-63。
- 游彪〈传说与事实之间：道教与宋代社会的融合〉，见《清华大学学报（哲学社会科学版）》，2006 年第 3 期，页 84-92。

张洪泽〈论宋朝道教斋醮科仪的时代特点〉,见《社会科学研究》,2001年第6期,页82-85。

张洪泽〈宋代道教斋醮〉,见《宗教学研究》,1996年第1期,页34-40。

张洪泽〈道教斋醮科仪与民俗信仰〉,见《宗教学研究》,1999年第2期,页38-46。

张洪泽〈道教斋醮史上的青词〉,见《世界宗教研究》,2005年第2期,页112-122。

张祝平〈《夷坚志》材料来源及搜集方式考订〉,见《南通师范学院学报(哲学社会科学版)》第15卷第2期,1999年6月,页46-71。

张祝平〈《夷坚志》的版本研究〉,见《古籍整理研究学刊》2003年3月,页66-77。

张祝平〈祝允明抄本《夷坚丁志》对今本《夷坚乙志》的校补〉,见《文献季刊》2003年第3期,页140-150。

张树卿、张洋〈儒、释、道的报应观比较研究〉,见《白城师范学院学报》第21卷第2期,2007年4月,页1-4。

周榆华、罗宗阳〈《夷坚志》的编撰及洪迈对志怪小说的看法——从《夷坚志》的多篇序言谈起〉,见《南昌大学学报(人社版)》第35卷第1期,2004年1月,页140-144。

周榆华〈《夷坚志》反映的江西民俗〉,见《江西社会科学》,2003年第6期,页75-77。

周榆华〈《夷坚志》诸梦中的庶民士子心理探析〉,见《江西广播电视大学学报》2003年第1期,页20-23。

朱文广〈简论传统报应观的特点——以《夷坚志》为例〉,见《商洛学院学报》,2008年6月,页54-57。

赵章超〈《夷坚志》佚文拾补〉,见《古籍整理研究学刊》2007年5月,页44-51。

张海沙〈唐宋文人对《金刚经》的接受〉,《人文杂志》2007年第4期。

4. 学位论文

刘静贞《宋人的果报观》,台北:台湾大学历史研究所硕士论文,1981。

陈佩铃《〈冤魂志〉研究》,淡江大学中国文学系硕士论文,2007。

徐尚豪《宋代的精怪世界——从传说表述到信仰生活的探讨》,台北:淡江大学历史学系硕士班毕业论文,2008。

吴孟羲 《〈太平广记〉报应类故事研究》，台北：私立铭传大学应用语文研究所中国文学组硕士论文，2004。

王年双 《洪迈生平及其夷坚志之研究》，台北：国立政治大学中国文学研究所，1988。

英文书目

Books:

Davis, Edward. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Ebrey, Patricia Buckley and Peter N. Gregory, eds. *Religion and Society in Tang and Sung China*. Hawaii: University of Hawaii Press, 1993.

Fairbank, John K ed. *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China 1127-1276*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Hymes, Robert. *Way and Byway: Taosim, Local Religion, and Models of Diversity in Sung and Modern China*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002.

Inglis, Alister. *Hong Mai's Yijian Zhi and its Song Dynasty Context*. (Albany, NY: State University of New York Press, 2006).

Robert Ford Campany. *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China*. New York: State University of New York Press, 1996.

Articles:

Hsien-huei Liao, "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation", 《汉学研究》 2002.6: 399-440.

Kerr, Katherine. "Yijianzhi: A Didactic Diversion." *Papers on Far Eastern History*

35(1987):79-88.

Inglis, Alister. "Informants of the Yijian zhi." *Journal of Sung-Yuan Studies*(2002):83-125.

Inglis, Alister. "Two Stories from Yijian zhi." *Renditions* 57(2002):28-34.

Stephen F. Teiser,"'Having Once Died and Returned to Life': Representations of Hell in Medieval China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 48, No. 2 (Dec., 1988), pp. 433-464.

Ter Haar, Barend. "Newly Recovered Anecdotes from Hong Mai's(1123-1202) Yijian Zhi." *Journal of Sung-Yuan Studies*23(1993):19-41.

Yang Lien-sheng, "The Concept of Pao as a Basis for Social Relations in China." In John K. Fairbank(ed) *Chinese Thought and Institutions*. Chicago:University of Chicago Press,1957, pp.291-309.

Ying-Shih Yü,"'O Soul, Come Back!' A Study in The Changing Conceptions of The Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 47, No. 2 (Dec., 1987), pp. 363-395.

Donald Edward Gjertson, A Study and Translation of the Ming-Pao Chi: A T'ang Dynasty Collection of Buddhist Tales. Unpublished Ph.D. dissertation. Stanford University.1975.

Hsien-huei Liao, Popular religion and the religious beliefs of the Song elite, 960—1276, Unpublished Ph.D. dissertation. University of California, Los Angeles, 2001.

Juying Wang, A commercial and optimistic worldview of the afterlife of the Song people Based on stories from the Yijian Zhi. Unpublished M.A. dissertation. University of Southern California, 2004.

Lin, Jean, Maternal devotion-The symbiotic relationship between mothers and sons in Yi Jian zhi. Unpublished M.A. dissertation. University of Southern California.

日文书目

1. 专书:

松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，東京：汲古書院，2006。

前野直彬（前田一惠譯），《中國古典小說研究專集四・冥界遊行》，台北：聯經出版社，1979/83。

澤田瑞穂，《地獄變：中國の冥界說》，東京：平和出版社，1991。

2. 論文:

澤田瑞穂，〈宋代の神咒信仰-夷堅志の説話を中心として〉，《東方宗教》第56期：頁1-30。