

中國古代“死而復生”故事的類型與演變

王晶波

【摘要】中國古代的死而復生故事內容豐富，意義獨特。本文依據文獻的記載，全面梳理了古代死而復生故事發展演變的歷史脈絡，依據歷史階段與文化內涵的特點，首次將古代的死而復生故事劃分為五種類型，依次分析各個類型的特點、內涵，並探討其中所體現之宗教信仰及人生觀念。

【關鍵詞】死而復生 鬼神信仰 冥間 地獄 生死觀念

生死是人生永恆的主題。從先秦到近代，形形色色的死而復生故事層出不窮，構成了中國文化史、小說史上一種不可漠視的現象，為我們認識古代中國的生死觀念的演變，提供了獨特的視角。近年來，隨著思想文化研究的深入，這類記載逐漸引起學界關注，在論及冥府觀念、地獄信仰等問題時，常有人援引之以作證據。但一般的認識，總不脫“釋氏輔教書”或“鬼神迷信”的窠臼，而未能充分認識到其意義的豐富和復雜。本文結合傳世文獻、出土文獻和敦煌文獻的記載，全面梳理古代死而復生故事發展演變的歷史脈絡，依據歷史階段和文化內涵，將古代死而復生故事劃分為五種類型，即：神話時代的死而復生想像、傳統巫術／道教影響下的死而復生故事、佛教影響下的死而復生故事、作為社會批判武器的死而復生故事、藝術化的死而復生故事，分析各個類型的特點及內涵，並探討其中所體現之宗教及人生觀念。

一、生命的寄形與幻化 神話時代的死而復生故事

神話時代，人類仍處於蒙昧、半蒙昧的狀態，對所處的自然環境與人類自身均缺少客觀理性的認知，難以正確認識生活視野所觸及的種種現象與事物。借助於對自然事物的觀察和想像，尤其是日月的起落、盈虧和四季交替、草木榮枯，古代先民將人的生死也等同於自然生物的榮枯，想像人可以和植物一樣“死而復生”。中國歷史上最早的死而復生神話，應屬《山海經》中的兩條記錄。《大荒西經》：

有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦。顓頊死即復蘇¹。

袁珂云：“據經文之意，魚婦當即顓頊之所化。其所以稱為‘魚婦’者，或以其因風起泉湧，蛇化為魚之機，得魚與之合體而復蘇，半體仍為人軀，半體已化為魚，故稱‘魚婦’也。后稷死復蘇，亦稱‘其半魚在其間’，知古固有此類奇聞異說流播民間也。”

另外，《山海經·海外北經》還有一個“無瞽國”的傳說：

無瞽之國，在長股東，為人無瞽²。

郭璞注：“其人穴居，食土，無男女，死即埋之，其心不朽，死百廿歲乃復活。”袁珂認為，無瞽之“瞽”，“當從《廣雅》作無啟，無繼也，正高誘注《淮南子》所謂‘其人蓋無嗣也’之義。無嗣而有國，當因其人能如郭注所云‘死百廿歲乃復更生’”³。

這兩條記載雖然簡略，但其中涉及的一切卻都與原始人的靈魂信仰有關。文化人類學家指出：“原始人最初對有生物和無生物是不加區別的”，弗雷澤認為，“在原始人的觀念中，靈魂還有一個特性，即它可以移居到另外一個軀體內，也可以寄附在其他動物、植物乃至無生物身上。靈魂寄附不僅是可能的，有時甚至是必需的，這樣才能夠使它免遭不測”⁴。丁山說：“顓頊死即復蘇的神話，蓋即象徵草木冬枯春生，昆蟲冬蟄春蠕的寓言”⁵，的確指出了這些故事的真相，而說到底，這一切也都是原始先民求生拒死本能意識的一種表現。

《山海經》之後，典籍對於這類傳說也還有一些記載，如：《淮南子·墜形訓》的“后稷壘在建木西，其人死復蘇，其半魚在其間”⁶；唐段成式《酉陽雜俎》的“無啟民，居穴食土，其人死，其心不朽，埋之，百年化為人。錄民，膝不朽，埋之，百二十年化為人。細民，肝不朽，埋之，八年化為人”等⁷。顯然都是上述《山海經》神話的異文或擴展。前一則中，借魚體死而復生的神話人物從顓頊變成了后稷；後一則對《山海經》及郭璞注中關於“無瞽國”的記載作了更詳細的解說。按這裡的說法，能做到死而復生的已不單是某個個體，而且也是某個特定的部族。這不禁使我們想起明代小說《西遊記》中憑著喝子母泉的泉水就可以生育的女兒國一類的故事，以及清人李汝珍的小說《鏡花緣》中的那個“無繼國”。雖然兩者都已是“小說家言”，

¹袁珂《山海經校注》，上海古籍出版社1980年，第416頁。

²袁珂《山海經校注》，第229頁。

³袁珂《山海經校注》，第230頁。

⁴劉魁立《金枝·中譯本序》，新世紀出版社2006年。

⁵丁山，《顓頊與祝融》，《中國古代宗教與神話考》，上海世紀出版股份有限公司上海書店出版社2011年，第330頁。

⁶《淮南子》卷4，中華書局1954年，第64頁。

⁷段成式《酉陽雜俎》卷4《境異》篇，中華書局1981年，第44頁。

有明顯的虛構之跡，不再具有原始神話的樸素，但也足以讓我們看出，這種原始的神話的流傳，不但有久遠的歷史，而且也有緣多的變異形態。

雖然見諸文字的記錄比較少，但這種萬物有靈並且靈魂可與人體分離的觀念，以及一種由觀察植物的生死榮枯、月亮的盈虧得來的生命循環觀念，在原始先民的思想中卻是滲遍存在著的。其實，如果不拘於典籍，而從更廣闊的文化視野來看的話，我們也不難發現，就民間傳說、民間信仰的角度來說，類似的故事，其實還有更新穎、更生動、影響更大的形態：漢樂府《孔雀東南飛》的末尾，焦仲卿和劉蘭芝化爲鴛鴦；韓憑夫婦死後化爲鴛鴦；梁祝故事中的一對情人化作蝴蝶；雖然都是藝術的創造，但同時也都有這種原始信仰的基礎。

值得注意的還有，這類神話發展到後來，往往都會與後面我們要說到的早期巫術結合在一起，而演變成某種神仙長生不死的傳說。如《搜神記》、《博物志》等書均有記載的高陽氏傳說：“昔高陽氏，有同產而爲夫婦，帝放之於旻峒之野，相抱而死。神鳥以不死草覆之，七年，男女同體而生，二頭，四手足，是爲蒙雙氏”⁸。其中的“不死草”說法，就明顯地點明了它與這類更原始的死而復生神話的聯繫。

二、從死而復生到起死回生：巫術 / 道教影響下的復生故事

走出蒙昧時代之後，先民對事物與生死的認識較前有了很大變化。隨著原始信仰向巫術、宗教的演變，人們開始相信，決定著人的生死的，不單是難測的天命，更有鬼神的意志和人的作爲。通過祭祀、禱祝、厭禳、占卜等儀式和方術，人不但可以預知吉凶，而且可以取悅鬼神、改變命運。死而復生故事，於焉生出新的內容，鬼神信仰開始成爲這類故事的中心。

在西晉初年汲冢出土的戰國《古文周書》中，有這樣一段故事：

周穆王姜后，晝寢而孕，越姬嬖，竊而育之，斃以玄鳥二七，塗以彘血，置諸姜后，遽以告王。王恐，發書而占之，……居三月，越姬死，七日而復，言其情曰：“先君怒予甚，曰：‘爾夷隸也，胡竊君之子，不歸母氏？將置而大戮……。’”⁹

這大概是中國歷史上最早出現的“狸箕換太子”故事。故事的要點，是說周穆王姜后生了一個王子，卻被得寵的越姬姁去養育，而弄了“塗以彘血”的玄鳥來栽誣姜后。穆王因恐懼而占卜，史官解說的占辭用隱語含蓄地暗示了真相，但仍不爲穆

⁸干寶《搜神記》卷14，中華書局1979年，第168頁；張華撰，范寧校證，《博物志校證》卷2，中華書局1980年，第23頁。

⁹西晉初年汲冢出土文獻的大部分已亡佚不存，這則記載由於唐李善註釋《文選·思玄賦》時的引用而保存下來（《文選》卷15，中華書局1977年，第215頁）。

王所瞭解。過了三個月，越姬突然死去，但在七天后又復活過來，開始向人講述事情的原委，同時說到自己在冥中受先王的斥責的情形。它的最可注意之處，除了某些倫理性的內容，還在敘述越姬的死而復生的同時，開始透露出“另一個世界”的信息。死後的世界與生前的世界密切相關，不論生死，最重要的都是合乎倫理的人間正義。就敘事看，故事的基礎雖是宮廷鬥爭，但真正的重心卻在越姬的死而復生及其所講述的一切。而這同時證明的，還有卜筮的靈驗。

類似的故事，還有近年甘肅天水放馬灘出土秦簡中的《墓主記》¹⁰。據學者考證，這則寫成于秦昭襄王 38 年（前 269 年）的佚聞，要算是中國歷史上最的“志怪故事”¹¹。故事講一個叫丹的人因傷人而畏罪自殺，葬埋三年後又死而復生。而之所以能如此，主要的原因就在於他的長官認為他罪不當死，而向司命使公孫強禱告。司命使派人將他從墓中掘出，又帶往北地，直到四年後完全復活。復生後的丹，同樣向人講述了一些有關鬼神和祭祀的事，如祭奠者不得在墓旁嘔吐等等。

這個故事的敘述，採用的是地方官吏向禦史報告的形式，故事的主體部分是丹的死而復生經歷，但講述的意圖，則在用死而復生的形式，傳播鬼神迷信信仰，宣傳祭祀禮儀。不難推測，它的作者，應該正是師、史、卜一類的人物。李學勤說丹或許是想借此從事巫覡一類的職業的揣猜，的確有一定道理。

顯然，這類故事的出現，是以鬼神祭祀的流行為背景的。而這也正是它不同於前面的原始信仰的地方。故事中對死後世界的具體情形，雖然還沒有多少清晰的描述，但其中透露的一些信息，如生死有定數，如果定數不到，死了依舊可以復活一類，卻的確奠定了後世死生信仰的基礎。這個傳說的另一值得注意之處，還有它具體地提到一個掌管生死的“司命使”公孫強的名字¹²。

到漢代以後，類似記載越來越多。儘管史書的記載仍然比較簡略¹³，但從其他一些文獻的記載，以及大量的墓葬考古發現，如長沙馬王堆出土的漢墓帛畫、告地策¹⁴，湖北江陵鳳凰山漢墓告地策等¹⁵，我們可以清楚地知道當時有關死後世界的想像的豐富性和滲透性¹⁶。許多在史書中有簡略記述的故事，在民間傳說中則要複雜得多。譬如漢末李娥復生故事，在《後漢志》裡寥寥數行，而到干寶筆下，不但包含了繁復的情節，敘述的方式也雙線偕行。主線講李娥的死而復生，副線講亡魂劉伯文在冥中

¹⁰何雙全最早定名為《墓主記》。《天水放馬灘秦簡綜述》，《文物》1989年第2期。

¹¹李學勤《放馬灘秦簡中的誌怪故事》，《文物》1990年第4期。

¹²同屬戰國末期的屈原、宋玉的作品中，提到掌管生死的少司命、大司命，也提到幽都、土伯，但沒有出現“公孫強”這個名字。

¹³《漢書·五行志》和《後漢書·五行志》中都有死而復生的記載，內容非常簡略。

¹⁴湖南省博物館、中國科學院考古所，《長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報》，《文物》1974年第7期。

¹⁵《湖北江陵鳳凰山一六八號漢墓發掘簡報》，《文物》1975年第9期。

¹⁶可參余英時《東漢生死觀》（上海古籍出版社2005年）、巫鴻《黃泉下的美術：宏觀中國古代墓葬》（三聯書店2010年）等書中的有關論述。

托緒給兒子隄信、約見子孫、贈藥避疫。死後的世界形象也較前更為清晰：其中不但有城市、巷陌，也有官府、吏、奴，更重要的是，也一樣地重視人間的親情倫理。而來自鬼神的消息除了可由“死而復生”者轉達外，還可由費長房一類的方士傳遞¹⁷。

在更多的故事中，其主人公往往伴隨著死而復生的奇異經歷，或知曉鬼神旨意，或得到一些原本沒有的神奇本領，如驅使社公、妙解占候、預知未來等¹⁸。這類故事除了講述復生者所見所聞，還要花一些功夫說明故事的來源，突出巫術通靈的神異。

從先秦到魏晉，死而復生故事涉及死後經歷的敘述總體上還比較簡略，亡者所至之處，或在天上，或在幽冥，或在太山；掌管生死之神稱為司命，或稱府君。死後世界多以人間為藍本¹⁹，也講人情，也有請托、賄賂，也有枉法誤判。但還沒有佛教地獄中那種因果報應和懲罰酷刑。方士巫師的法術、異能才是表現的重心。據此，或可以推測，這些故事的編造、傳播者，大約正是巫史卜祝一類的人物。死而復生是一種非常的經歷，是普通人所不能體驗的一種奇跡。通過死而復生經歷的碎染，故事的講述者很方便地成為鬼神信息的傳達者或鬼神代言人，並借此在民間當中獲得某種權力、威信與地位²⁰。

魏晉以後，有關故事進一步發展，並逐漸與道教的驅使鬼神、呼風喚雨、符籙厭劾等法術的宣揚結合起來，死而復生故事，成了證明方士如何通神，宣揚道教信仰的工具。如流傳很廣的東晉道士吳猛救活干寶之兄干慶的故事：

吳真君名猛……時武甯縣令干慶死，三日未殯，猛往哭之，因云：“令長固未合死，今吾為上天訟之。”猛遂臥慶屍旁，數日俱還。時方盛暑，屍柩壞爛，其魂惡，不欲復入，猛強排之，乃復重蘇²¹。

這個故事的不同以往之處，主要在於，死者的經歷等變得異常簡略，對死後世界的描寫興趣明顯降低，故事的主角也由復生者變成了往來陰陽的術士；敘事也不再只是“死亡 復生 講述”模式的重復演繹。死而復生的故事開始向起死回生的方向演變。

到唐代以後，這類由道士驅使鬼神、起死回生的故事變得越來越常見。道士、仙師憑藉符咒、法力與鬼神相鬥，迫使冥神放回死者，漸漸成為這類故事新的突出之點。葉法善、明崇儼、仇嘉福、葉淨能、邢和璞，但凡是當時有名的道士，大都有書符救助被嶽神或冥神攝去的婦女的傳說²²。他們的能力早已遠遠超過了以前的巫師、

¹⁷ 干寶撰，汪紹楹校點，《搜神記》卷 15，中華書局 1979 年，第 180–182 頁。

¹⁸ 如《搜神記》卷 15 所記的賀猛、戴洋、柳榮、史蕙，敦煌本句道興《搜神記》（王重民、王慶菽等校錄，《敦煌變文集》卷 8，中華書局 1957 年）的劉安等條，均是如此。

¹⁹ 余英時《東漢生死觀》，上海古籍出版社 2005 年，第 93 頁。

²⁰ 有關論述，詳參王晶波《敦煌文學中的死而復生故事及其內涵》，《甘肅社會科學》2009 年第 2 期。

²¹ 《太平廣記》卷 14 引《十二真君傳》（中華書局 1961 年）。此故事還見於《搜神記》、《幽明錄》、《文選集注》等書，所載詳略不一。

²² 《集異記》、《廣異記》、《逸史》、《紀聞》及敦煌話本《葉淨能詩》等書中均有此類記載。

術士，而有點接近於早期傳說中的那個“司命”了。早期故事中的死者往往都因誤拘、誤錄入冥，他們的復生還陽，一般表現為對陰司天曹錯誤的糾正，到《廣異記》“仇嘉福”條下所記的兩個故事，情況變成了兩個入冥者只是因為天命的安排而突然死去，故事著重表現的，是道士如何運用道教法術救回死者，是對這種天命秩序的戰勝和更改。驅使鬼神，主宰命運，成為這些道術之士的新雄心。敦煌本《葉淨能詩》碎染術士葉淨能的法術云：“推五嶽即須臾，喝太陽、海水時向逆流，通幽洞微，制約宇宙……上應天門，下通地理，天下鬼神，盡被淨能招將，神祇無有不伏驅使。令神人鬼魅驅馳，無不遂心，要呼便呼，須使便使”²³。死而復生故事已不再被用來證明術士神通的來歷，而更被用於證明他們能夠起死回生，支配鬼神的神奇法力²⁴。

三、果報與救贖：佛教影響下的復生故事

佛教的傳入，極大地改變了中國人的生死觀念，也帶來了更多有關死後世界的傳說與鬼神的故事。佛教因果報應、六道輪回的宣揚，讓人們對死後世界的想像達到了前所未有的細緻與豐富。從南北朝開始，佛教影響下的死而復生故事大量出現，構成了中國古代死而復生故事中數量最多、影響最大的一個類型。

較早利用死而復生故事宣傳佛教地獄想像及果報輪回觀念的，有劉義慶《幽明錄》中的十餘則記載（趙泰、舒禮、康阿得、石長和等）。其中的趙泰一則，講趙泰死後十日復蘇，自述被帶入地獄，見到府君及冥吏勘問生前善惡，以其未曾作惡，被遣作水官監作、水官都督，案行地獄，見到包括他的父母、弟弟在內的許多身受刀山劍樹之苦的人；又見到有人因家人焚香轉經而得解脫罪過，以及佛在開光大舍中救度緣人出地獄的種種情形。最後因其“餘算”尚有三十年，終被遣還陽世。他的一家也因此而虔心奉佛²⁵。敘事的意圖，顯然在突出地獄的報應嚴謹不爽和奉佛念經的救贖效應。與之類似的，還有舒禮的故事。故事講這個人因巫師的身分，“事三萬六千神，為人解除祠祀，或殺牛犢豬羊雞鴨”，入冥後被判“佞神殺生，其罪應上熱熬”，接著便著重描繪他身受酷刑的情形：“見一物牛頭人身，捉鐵叉，叉禮著熬上，宛轉身體焦爛，求死不得。已經一宿二日，備極冤楚。”最後又因尚餘八年壽命，故在接受了“勿復殺生淫祀”告誡後放歸復生。而復生後的他也“遂不復作巫師”²⁶。比之前面的警誡勸善，後一則主要通過懲罰報應來表達作者的意圖，而其敦促人信奉佛教的意味也更加分明。這種以親身經歷為警示的死而復生故事，對於佛教宣傳

²³S.6836 號。錄文參《敦煌變文集》，王慶菽校錄，人民文學出版社 1984 年，第 216 頁。

²⁴有關論述，可參筆者《敦煌文學中的死而復生故事及其內涵》一文，《甘肅社會科學》2009 年 2 期。

²⁵魯迅輯《古小說鈞碕》，齊魯書社 1997 年，第 198-201 頁。

²⁶魯迅《古小說鈞碕》，第 161 頁。

有著非常有力的作用。

此後，南北朝隋唐時期的小說中出現了大量有關死而復生的描寫，但大要皆不脫這樣的佛教勸誡宗旨²⁷，對地獄陰慘景象的描繪及對果報因緣的解說，是故事敘述的主要內容，其重心大都在突出主人公的地獄見聞、經歷。入冥者大都由冥吏引領，或游觀地獄諸象，或親身體驗酷刑，並藉以瞭解地獄的公正、恐怖、報應不爽。同時也向人們指出奉佛誦經、虔信修行的救贖法門。

而唐代以後的這類故事，敘事重心從對地獄景象的碎染，更轉向對超度與救贖途徑的尋覓。與南北朝時期的同類故事相比，這些故事突出的往往是入冥者面對地獄審判時的辯解，和審判者主動指點懺悔滅罪的法門——寫造經像、發願行善、出錢贖罪——的描寫。比如《廣異記》載江陵尉薛濤於開元中因多殺動物而死，在地獄中便辯解說自己是因公務而不得不殺，判官因之也就只命其悔謝並發願寫造經像幫助被殺者脫離罪業，然而便輕輕將其放回²⁸。敦煌本《懺悔滅罪金光明經冥報記》、《黃仕強傳》等佛教靈驗故事，講述主人公死而復生經歷的同時，主要突出的也是指給那些入冥者懺悔贖罪的路徑。早先佛教宣傳的無可逃避的報應，到這時有了變通的餘地，罪業可以用功德贖救，果報也因之變得有了一定的彈性。這一切，不但對中國人性格心理、善惡觀念產生了深刻的影響，而且也為死而復生故事進一步的發展預留了新的空間。

四、反映與批判：世俗倫理觀念下的復生故事

無論是中國傳統信仰所講的地府，還是佛教宣傳的地獄，都是人的想像的產物，因而也擺脫不了人間生活的影響。那些死而復生者，在講述他們的故事時，往往也會將現實社會的種種情形自覺不自覺地投射到神秘的死後世界。因而，在許多故事裡，不但現實世界中的社會倫理關係在死後的世界中一仍其舊，原有的血緣、親族、同僚、鄰里、熟人等關係統統未變，就是圍繞這些關係所產生的心理情感、交往方式也很少真正的更動。地獄是公正的，然而，這裡同樣有誤拘，有徇私，有枉法，有貪污，有索賄受賄……。從前面的引證可以看出，打很早的時候起，我們就從死而復生者那裡知道了誤拘，知道了糾錯，知道了親情倫理的永恆意義，但這一切在最初，還都不是敘事的要點。到南北朝以後，事情變得越來越明朗。許多故事在記述主人公的死而復生經歷時，也都開始順帶著揭露存在於地府中的請托、賄賂，輕忽草率、草菅人命等腐敗內容。南朝劉敬叔《異苑》載章泛故事，即寫死去數日的章泛不但

²⁷ 《冥祥記》、《冥報記》、《廣異記》、《河東記》、《西陽雜俎》等書，以及佛教的靈驗記、感應記、寺塔記等類作品，多載此類故事。著名者如《冥祥記》之程道惠、慧達、阮稚宗諸條。

²⁸ 《太平廣記》卷 381 引《廣異記》。

因“天曹主是其外兄”被放歸還陽，同時還應一位少女請托，為緒行賄求情，二人同得復活²⁹。敦煌本句道興《搜神記》載李信命盡，被拘入冥間後以老母年高孤獨，乞求放歸養母，閻羅王便真的放其還生³⁰；《幽明錄》載一王姓人暴死後，在冥中流涕哀憐自己的兩個孤兒，感動了冥官，特延其三十年壽命養育幼兒。現實中的人情在陰間照樣有效，人世間奉行的倫理道德在鬼神世界也得到尊重與認可，現實生命的結束，並不能斬斷人所實際負有的義務與責任，這樣的描寫，顯然比一般的說教更能打動人，也更具有藝術的意味。

如果說早期死而復生故事中的這類內容主要是模仿與反映現實，並將社會的道德倫理觀念投映到冥間，批判意圖還不是特別明顯的話，那麼，到唐代以後，這類借地獄影射社會，揭露、批判黑暗現實的故事則顯得更加自覺。《玄怪錄》載吳全素被誤拘入冥，經核對尚餘三年壽命，判官卻說“人世三年，才如瞬息，且無榮祿，何必卻回！既去即來，徒煩案牘”，非但有錯不糾，反而強詞奪理，完全是一些強橫官吏的寫照³¹；《河東記》講辛察“忽患頭痛而絕”，繼而有鬼吏對他說：“君未合去，但致錢二千緡，便當相舍”，辛察照辦，並且找了一個拉犁的車子將錢送到城外，竟然真的得以還魂³²。這類故事中最為突出者，當然是敦煌保存的唐代寫本《唐太宗入冥記》。

這個故事講唐太宗因建成、元吉的申訴，被招入地獄。儘管他“殺兄弟于前殿，囚慈父于後宮”，且“命祿已盡”，但作為手握生殺予奪大權的大唐天子，便有利用權力與人情為自己謀取還生與延年的機會；故事講，入冥時的他，預先帶有一封李淳風的請托信，而審理此案的判官崔子玉，也只是暫時入冥協助審案的一個人間小官，於是一出在人間權利支配下的行賄受賄交易醜劇³³，便在冥間隆重上演。太宗“大開口”，賜崔子玉高官厚祿，子玉則利用手中權力，勾改文簿，為太宗添注十年命祿。從歷史看，這的確是在特定時期產生的一部醜化太宗君臣形象的通俗作品，是現實政治鬥爭的產物³⁴。但其將矛頭直接指向最高統治者，並借地獄影射官場，深刻揭露現實社會黑暗與柴粵的社會批判精神，卻具有遠超其具體內涵的藝術意義。

與之相類的，還有《廣異記》記載的一位六合縣丞故事。故事的主人公唐開元中因殺羊暴卒入冥，卻因判官是他曾經的上司，被判無罪放回。途中遇一美麗女子托他說情，並許諾送錢一千貫、還生後為姬妾，他於是又回去央求判官，“判官謂丞曰：‘千貫我得二百貫，我子得二百貫。餘六百貫屬君。’因為書示之。判官云：‘我

²⁹ 《太平廣記》卷 386 引《異苑》。

³⁰ 句道興《搜神記》，《敦煌變文集》卷 8，王慶菽校錄，中華書局 1957 年，第 865-900 頁。

³¹ 牛僧儒《玄怪錄》卷 2，《玄怪錄·續玄怪錄》，程毅中校點，中華書局 1982 年，第 153 頁。

³² 《太平廣記》卷 385 引《河東記》。

³³ 《唐太宗入冥記》，S.2630 號，錄文參《敦煌變文集》卷 2，王慶菽校錄，第 209-215 頁。

³⁴ 蕭登福《敦煌寫卷〈唐太宗入冥記〉之撰寫年代及其影響》（上、下）《中華文化復興月刊》1985 年 5、6 期；卞孝萱《唐太宗入冥記與玄武門之變》，《敦煌學輯刊》2000 年 2 期。

二百可為功德。’”就這樣，不但女子被如願放還，貪美色羈留緒的冥吏也被責打了二十大板³⁵。故事中的鬼卒冥吏，不但貪財，而且貪色；而那位入冥的小吏，死入地獄還不忘順便撈上一把。故事的辛辣生動，決非沒有真實的官場生活經驗者所能寫出。

事實上，明清以後的這類故事，很多都不再以宣揚佛教為目的，借死而復生故事表達對現實的批判，對官府的揭露成為新的主題。瞿佑《剪燈新話》中的《令狐生冥夢錄》寫一位貪婪兇惡的烏老因家人大作佛事多焚紙錢，討得冥官歡喜，得以死而復生。有令狐生聽說此事後，做詩譴責冥吏貪贓枉法，自己反倒被招入了地獄。雖然最後的結果，經過據理力辯，他終於得以還生，烏老也再度死去。但這一過程本身，所揭示的現實黑暗，仍是發人深省的。“一陌金錢便返魂，公私隨處可通門！鬼神有德開生路，日月無光照覆盆。貧者何緣蒙佛力？富者容易受天恩。早知善惡都無報，多積黃金遺子孫！”“貧者入獄而受殃。富者轉經而免罪。惟取傷弓之鳥，每漏吞舟之魚。”令狐生的這幾段詩文，借批判地獄，直指人間的黑暗與不公，同時也有力地揭示了佛教地獄救贖說的內在矛盾。故事對出家人也毫不客氣：“此徒在世，不耕而食，不織而衣，而乃不守戒律，貪淫茹葷，故令化為異類，出力以報人耳”³⁶。的確堪稱同類作品中的佳作。

不過，這類故事中最為優秀的作品，卻還是《聊齋志異》中的《席方平》一篇。席方平之父因與富人羊氏有矛盾，死後遭到收受羊氏賄賂的冥吏的嚴刑拷打，席方平徑赴地獄為父鳴冤，冥官層層貪賄，遞相回護，在地獄他不但未能為父親伸冤，自己反而也備受酷刑，直至被強迫投胎轉生為嬰兒，魂魄復入冥界，向灌口二郎神投訴，最終使積冤昭雪，父子還陽。故事中已完全不見宗教說教，地獄不再是佛教標稱的公正清明之所，而是比人間更加黑暗污濁百倍的衙門。到這樣的故事，死而復生早已不是真正的主題，而只是展開故事的一種載體。至此，古老而多義的死而復生故事，終於完成了向一種更有價值的藝術形式的過渡。

五、戰勝死亡的生命意志與力量：藝術化的死而復生故事

中國古代的復生故事，愈到後來篇幅愈為宏大，內涵愈趨繁復，故事的藝術化色彩也越來越明顯。作者往往借助死而復生的奇異經歷，讓故事的主人公超越陰陽阻隔的兩重世界，或用作對偉大愛情的禮贊，或藉以表現個體意志的堅強，或以特殊的一種幽默消解死亡的恐懼，或純粹借之展示作者的奇思妙想和絢爛文筆。雖然故事中仍不可避免地留有一些宗教或信仰因素，但其根本意義，都已今非昔比。

這類故事的萌芽，最早亦可追溯至漢末魏晉時期，例如為人所熟知的《孔雀東

³⁵ 《太平廣記》卷 381 引《廣異記》。

³⁶ 瞿佑《剪燈新話》卷 2，上海古籍出版社 1981 年，第 34-36 頁。

南飛》和《搜神記》“韓憑妻”故事，其奇異的結尾都頗有精誠感天的意味，詩文中連理的大樹和交頸的鴛鴦，明確暗示著情侶生命的幻化，但卻已非原始信仰中的東西。其後，《搜神記》中的一些記載，如“王道平”、“河間郡男女”等，也都講述一對青年男女傾心相愛，因男子外出多年不歸，女子被迫嫁人後悒鬱而亡，到男子歸來後前去弔祭，女子復活，兩人最終結為夫婦的情節。故事的意涵也已都不再是通過死而復生傳達另一世界的信息或警誡世人，而是借一種特別的形式，表現男女愛情的偉大力量。這一點，就連《搜神記》的作者，也看得很分明：“實謂精誠貫於天地，而獲感應如此”³⁷。這類故事發展到後來，內容變得越來越豐富，情節也變得越來越動人。比如劉義慶《幽明錄》中的“賣胡粉女子”，寫一位富家兒因癡愛一位賣胡粉的女子，與女子幽會時“歡踊遂死”，女子撫屍慟哭後，便“豁然更生”，大起大落的情節，頗有點悲喜劇的味道。而這一切，也都為一個更加動人的故事的出現，鋪設了道路。

湯顯祖《牡丹亭》中的杜麗娘死而復生故事，在中國差不多是盡人皆知的，具體的情節無須細述。要說的只是，它實在是這類故事中最有代表性的一個。如所周知，杜麗娘故事承載著的，不僅是作者一種以“情”為根基的偉大人生哲學，而且也是一種從《紅樓夢》的林黛玉到今天無數的多情青年所認可的近代人生精神。

天下女子有情，甯有如杜麗娘者乎！夢其人即病，病即邇連，至手畫形容，傳於世而後死。死三年矣，復能溟莫中求得其所夢者而生。如麗娘者，乃可謂有情人耳。情不知其所，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也³⁸。

這段話將古代復生故事如何從種種說教的敘事轉變為寄情載體的邏輯，揭示得相當清楚。死而復生在這裡，其實已有一種明顯的寓言性質。故事的產生，也已完全從民間傳說的轉述、記錄演變為純粹的文人創作。

同屬這一類型而又意義不同的經典故事，還有《西遊記》中的孫悟空逼改生死簿一段。這個故事的情節同樣盡人皆知：猴王孫悟空的陽壽已盡，地府差鬼卒在夢中來勾取他的魂魄，不料卻被他打死鬼使，並執金箍棒直打入森羅殿，嚇得十代冥王膽戰心驚，拿出生死簿子讓悟空親自檢閱，他“把猴屬之類，但有名者，一概勾之”，然後“摔下簿子”，聲稱“了帳！了帳！今番不伏你管了！”“一路棒，打出幽冥界”。這真可以說是古往今來所有死而復生故事中最痛快淋漓的一個，完全顛覆了數千年來的宿命觀念，徹底宣告了人憑藉個體力量戰勝死亡的堅定信心。表面上看與道士喝令鬼神、起死回生的做法很有些相似，但與前者憑藉法力的誣妄誇大不同，

³⁷ 《搜神記》卷15“王道平”條，中華書局1979年，第178-179頁。

³⁸ 湯顯祖《牡丹亭·作者題詞》，人民文學出版社1963年。

作為藝術形象的孫悟空的反抗，突出表現的是一種人類反抗宿命的信心與力量，這種不依恃某種外在法術或權威，而單憑個體精神自由和堅定意志所實現的追求，不但突破了前代所有死而復生故事的宗教、倫理羈絆，而且遊戲味十足，兒童心性突出，完全藝術化了，更能給人一種奮發向上、自勵自強的精神力量。歷經數千年發展的中國古代死而復生故事，至此終於開出了另一蕪絢爛的精神奇葩。

以上所論的五種故事類型，除第一種以外，其餘四種在時間上都互有重合，但就發展演變的興盛期而言，還是可以約略區分出先後的，比如巫術/道教影響下的死而復生故事，以魏晉至隋唐時期最為興盛；受佛教影響的故事，南北朝至唐宋流行最廣，影響亦大；世俗倫理觀念下的復生故事，在唐和明清時都有上乘作品出現；而藝術化的死而復生故事，則在明清時期達到最高水準。

中國古代的死而復生故事，從神話時代開始產生直到今日，綿延不絕數千載，以一種特殊的方式表現著人們對於生活與生命的深刻思考，其所創造的各種境界，從不同方面影響著人們的生活、信仰和行爲，並促生出種種不同的藝術產物，綜合地考察這一切，不但對於我們瞭解古人的宗教信仰、倫理觀念、行爲方式有著不可或缺的意義，而且對我們瞭解很多藝術形象的構成、演變，也提供了重要的材料和視角。

（作者為蘭州大學敦煌學研究所教授）