

《東華漢學》第5期；頁39-62
東華大學中國語文學系 2007年6月

六朝志怪「冥婚」故事研究—— 以《搜神記》為中心考察

謝明勳*

【摘要】

「冥婚」，又稱「嫁殤婚」、「娶殤婚」，俗稱「鬼婚」，是男女兩家為死亡子女聯姻的一種婚姻形式。其事由來已久，或為禮法所禁，然在民間卻是行之有年，且是歷久不衰。史傳之中多有載錄其事者，此類情事率多出於生人對於亡者之不捨之「情」，後來的文學作品之中，諸如六朝志怪、唐人小說以降，卻有不同的文化意涵蘊藏其中。本文擬從六朝志怪《搜神記》一書所載之「冥婚」故事——「紫玉」、「駙馬都尉」、「漢談生」、「崔少府墓」數事為例，探究其事之敘事特色及其當代的特殊文化意涵。

關鍵詞：冥婚 傳說 故事 民俗

* 中正大學中國文學系教授

一、引言

現今傳世之六朝志怪小說，載錄許多令人印象深刻之「鬼」故事，而涉及「冥婚」事者，更是不在少數¹，其中尤以晉人干寶《搜神記》卷16所收之「紫玉」、「駙馬都尉」、「漢談生」、「崔少府墓」四事最具代表性。²

所謂「冥婚」，誠由來已久，《周禮·地官·媒氏》有「禁遷葬者與嫁殤者」之語。漢儒鄭玄嘗注云：「遷葬，謂生時非夫婦，死既葬，遷之，使相從也。殤，十九以下，未嫁而死者，生不以禮相接，死而合之，是亦亂人倫者也。鄭司農云：嫁殤者，謂嫁死人也。」唐人賈公彥疏云：「遷葬，謂成人鰥寡，生時非夫婦，死乃嫁之。嫁殤者，生年十九已下而死，死乃嫁之，不言殤娶者，舉女殤男可知也。」³事實上，上引文字已經明確點出二事：一是「禁」字之意，代表當代（周代）實已存有「冥婚」之事，官方雖以「違禮」、「亂人倫」之名予以禁制，然弔詭的是，它在民間卻是禁而弗絕；一是言「嫁殤」而不言「嫁娶」之意⁴，誠如賈公彥所言，係「舉女殤男」之意，代表冥婚事蓋以「世間男

¹ 本文所言之「冥婚」故事，實乃「人鬼戀」之一環，然其範疇又遠較「人鬼戀」狹隘許多，因它必須是一方為「鬼」，一方為「人」，且必須涉及「婚姻」（人鬼聯姻）者方屬之，類似「鍾繇」故事（本事並見今本《搜神記》卷16「鍾繇」條、《古小說鉤沉》輯本《陸氏異林》第1則、《幽明錄》第51則）之女鬼主動，然卻遭男方斫殺；及「王道平妻」（今本《搜神記》卷15）及「河間郡男女」（《搜神記》卷15）一類之「死而復生」，婚姻美滿者，即不列入討論。顏慧琪《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》（臺北：文津出版社，1994，初版）第三章第一節，表列「正統的人鬼姻緣故事情節分析表」（頁93-94），凡16事，可參看。

² 上述四事，另見於其他志怪書中，足徵其事確於當代流傳，其為六朝時事，當無疑義存焉。詳參見汪紹楹《搜神記（校注）》（臺北：里仁書局，1982，頁200-205）一書所考。

³ 見十三經注疏本《周禮》（臺北：藝文印書館，1981，第8版），頁218。

⁴ 兩位匿名審查先生，其中一位指出，此點「似可就父系宗法社會考察之（女

子」迎取「亡故女子」為主之事實。

「冥婚」事自周代以降，雖歷千百年而未見稍歇⁵，每一個不同時代對於「冥婚」意涵之理解與陳說方式，均未見相同；對於六朝時人而言，其事是否別具意義？前人之說解是否有待詳釋？此乃本文擬以《搜神記》所收數事為中心進行考察之主要緣由。期能通過本事之文化詮釋，將當代「冥婚」之正確意涵，說解得更為周衍。

未婚夭亡，不得血食；男則不然，可過繼他房子嗣……等等。）」另一位則針對第五節提出「似可再增加有關亡者後嗣祭祀這一部分」。兩位先進之見解，確為當初未及深思者，頗具啟發性。考《禮記·郊特牲》：「婦人，從人者也。幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。」又曰：「婦人無爵，從夫之爵，坐以夫之齒。」（見十三經注疏本《禮記》，同注3，冊五，頁506。）皆視婦人為未具獨立人格，附屬於男性者。《公羊傳·隱公二年》曰：「婦人謂嫁曰歸。」（見十三經注疏本《公羊傳》，同注3，冊七，頁26。）《禮記·昏義》：「壻執雁入，揖讓升堂，再拜奠雁，蓋親受之於父母也。」（同上，頁1000）《禮記·雜記下》：「姑姊妹，其夫死，而夫黨無兄弟，使夫之族人主喪。妻之黨，雖親弗主。夫若無族矣，則前後家，東西家，無有，則里尹主之。」（同上，頁748）其由蓋為「出此，屬彼」之義。據此以觀，後嗣祭祀一項，當同乎此理，姑俟後考。

⁵ 參見張濤〈中國古代的婚姻形式〉（《歷史教學》1994年第4期，頁3-6）一文。本文歷舉說明「掠奪婚」、「買賣婚（聘娶婚）」、「服役婚」、「收繼婚」、「招養（贅）婚」、「童養婚」、「冥婚」、「典妻婚」等不同婚姻形式，其中「冥婚」最早見於先秦時期，漢、魏、唐、宋，迄至元、明、清，皆見流傳（頁5-6），據此故言。又，趙志堅〈中國古代的婚姻形式補續〉（《歷史教學》1996年第11期，頁17-21）對於前文有所增補，可參看。賴亞生〈試論中國古代的冥婚習俗〉（收錄於氏著《神秘的鬼魂世界》「附錄一」，北京：人民中國出版社，1993，第1版，頁263-283）一文以為，「自周代制『遷葬』、『嫁殤』禁律到民國二千多年間，冥婚之風長久不衰，無論庶民百姓還是帝王大夫，均尚此風。」並例舉典籍、資料以證，故言。

二、六朝冥婚故事之特點

省觀六朝冥婚故事之內容敘述，大抵包括下列幾項重要部分：

（一）型態：男人女鬼⁶

承繼前述鄭玄所言：「嫁殤者，生年十九已下而死，死乃嫁之，不言殤娶者，舉女殤男可知也」之語可知，以「世間男子」迎取「亡故女子」，蓋乃冥婚之要義，此點在六朝志怪冥婚故事中，亦充分表現無疑。試以《搜神記》冥婚故事為例：「紫玉」故事之「吳王夫差小女」、「駙馬都尉」故事之「秦閔王女」、「漢談生」故事之「睢陽王女」、「崔少府墓」故事之「崔少府女」等，故事之女主角皆是以「女鬼」身份出場；而與之同場搬演之男主角「韓重」、「辛道度」、「談生」、「盧充」，則皆係世間男子，或特別標舉其「童子」、「遊學」、「無婦」、「父命」等名義出場，與社會身份極為懸殊之女子相遇，構組成一段在人世幾無可能發生之「人」、「鬼」相戀故事。

值得注意的是，六朝冥婚故事之男主人翁，於知悉其所偶遇之女子竟為亡故之鬼魂時，絲毫未見其有任何驚懼、疑怯之色；當女鬼進一步提出共為連理、結為夫妻之要求時，男主人翁亦是毫不推卻，反有欣然從之之意。此一令今人多所疑惑、費解之事，或與當代對於死後世界之看法或異於今人密切相關。⁷

⁶ 〔日〕繁原央著，白庚勝譯〈中國冥婚故事的兩種類型〉（《民間文學論壇》1996年第2期，頁68-72）一文有云：「冥婚故事大多與幽靈相關，均取死女與生男相交往的形式。」以之驗諸六朝志怪小說所記，大抵不虛。繁原央並將冥婚故事區分為「慰靈、解冤型冥婚故事」與「幽婚、立嗣型冥婚故事」兩種，可參看。

⁷ 志怪小說在以「實錄」角度出發，所記之事或有「史補」之用，然對於他界、彼岸之想像，卻是一個全然迥異於現實世界的另類風貌。冥婚故事之女主角，多以「自言」方式出場，男主角在「知情」的情況下與之相處，非惟無

（二）身份：男卑女尊

承上所言，冥婚故事中男、女雙方之社會身份，呈現出有趣之「男卑女尊」現象，男方之社會身份相較於女方，實屬卑微。「紫玉」故事中之「韓重」，但言「年十九，有道術」；「駙馬都尉」故事中之「辛道度」，則係一名功名未就之「遊學」者；「漢談生」故事中之「談生」，則是「年四十，無婦」之人；「崔少府墓」故事中之「盧充」，則僅言其「年二十」之事實。此數者與女方赫赫顯耀之家世相較，誠不足以高攀，在講究「門第」之當代社會，此一「門不當、戶不對」之不對稱組合，它終究是難以發生。⁸

六朝志怪「冥婚」故事中之男女主角，呈現出天壤之別的身份差異——貧寒之士與美貴女子，此一在「現實」、「常態」世界中幾難湊成的「怪異」組合，在「非常」、「異常」之人鬼世界中竟然發生。故事中之女子除其為「鬼」的身份之外，誠可謂是集年輕、貌美、富貴於一身，在炫耀豔麗的光芒下，將其與男主角之或為未具功名之貧士身份，或為已屆中年，然卻依舊孑然一身、鰥獨自處，雖不至於窮途末路，然

所懼怕，反而有一種期待發生之歡喜意味，此與時人聞死後將可為冥官的反應，誠如出一轍。試以「蔣濟亡兒」事為例（見《古小說鉤沉》輯本《列異傳》第23條、《搜神記》卷16「蔣濟亡兒」條），當蔣濟以亡兒託夢所言「太廟西謳士孫阿，見召為泰山令」之語告諸孫阿，孫阿之反應竟是「不懼當死，而喜得為泰山令，惟恐濟言不信也。」此以樂死為泰山令之想法，與一般人樂生惡死，顯然多所不同，故言。

⁸ 朱大渭〈魏晉南北朝階級結構試析〉（收錄於氏著《六朝史論》，北京：中華書局，1998，第1版，頁102-140）一文曾舉劉宋大明五年、北魏和平四年、北魏太和十七年等朝廷詔令為例（頁105），一再申明嚴禁貴賤等級不同者通婚，違者必遭嚴懲，故言。當然，文學作品多有反映現實者，六朝志怪自亦不能例外。人們於現實世界中的不遇與失落，往往會在文學的想像世界當中獲得某種補償。以漢談生故事為例，談生已屆不惑之年，鰥獨無婦，未具功名，相對於此，女子及笄，容貌身世皆屬上乘，憑空而降以就之，實屬不可思議，然在現實世界中，它永遠是一個難以實現的夢。

亦屬潦倒，其事猶如「美女與野獸」的組成一般，在怪異、不搭調的組合底下，流露出一絲絲的弔詭，它不是人們所期待的俊男美女、郎才女貌、門當戶對的完美結合，而是參雜著幾許人間無奈，呈現出略顯陰鬱的灰系色調。

（三）相見原因：多為女方主動

在中國「倫理」觀念的約束之下，永恆之情愛雖存而實隱，它可以允許用「隱微」而非大膽「公開」的方式進行，尤其是女方，此一態勢實更加明顯。然對於世（生）人構成強大箝制力量的社會「禮法」與「道德」觀念，亡故之鬼魂實無須再去承負此種有形、無形的約縛力量，故其表現多是大膽而主動，甚至可以徹底顛覆世人對於一般世俗之價值認定。由此以觀，冥婚故事改以女方主動出擊的方式呈現，實一點也不足為奇。⁹

魏晉南北朝時期之當代女子，絕非嚴於男女大防，而無絲毫自由可言者。舉例而言，謝道韞隔「簾」與人論辯駁難¹⁰，晉人徐邈之女於「簾」內觀選新婿¹¹，相較於人鬼聯姻之女鬼的主動出擊，一點也毫不遜色。雖然隔簾議論、選婿，終究還是存在著一道人為鴻溝，然較諸於不可逾

⁹ 六朝志怪人神戀故事之敘述重點，一是對於性愛欲望的直露表現，一是時間短暫性的特別強調；反觀人鬼戀故事，鬼魂之主動積極與蜻蜓點水式之露水姻緣，與人神戀誠頗多相類。參見成秀萍〈從《搜神記》看魏晉六朝志怪小說作家的潛意識〉（《鎮江市高等專科學校學報》第13卷第3期，2000，頁26-28）一文所論。事實上，異類姻緣之終必分離，乃是此類故事之必然宿命，對於越軌之強烈企求與對正常回歸的熱切渴望，當是此類故事先天敘述上的重要限制。

¹⁰ 《晉書》卷96〈列女傳〉云：「（王）凝之弟獻之嘗與賓客談議，詞理將屈，道韞遣婢白獻之曰：「欲為小郎解圍。」乃施青綾步障自蔽，申獻之前議，客不能屈。」（臺北：鼎文書局新校本，1983，第4版），頁2516。

¹¹ 《晉書》卷42〈王濬傳〉云：「刺史燕國徐邈有女才淑，擇夫未嫁。邈乃大會佐吏，令女於內觀之。女指濬告母，邈遂妻之。」（同上引），頁1207。

越的禮儀之防，卻多了幾許人性與自由。

（四）分離原因：時限與禁忌

生人因故（不論主動或被動）進入鬼魂世界，在「人鬼殊途」的認知前提下，離開原本不屬於他的另一世界，實乃「必然」之事，然輕言離開似又不盡合乎人情，其事必須有一「不得不」的原因存在，如此方能免去男方的「薄倖」污名，並讓整個冥婚故事因此顯得淒美動人。志怪作者在此一環節上，巧妙地設計了兩種策略，一是「時間」的限制，一是「禁忌」的觸犯。¹²前者乃是在「人鬼殊途」，終必分離的認知前提下的一種必然；而後者則是以違反雙方事先約定之「違禁」理由，促使雙方必須踏上分離一途的一種無奈。此二事雖未必發生，然卻是文學創作的一項「必然」安排。¹³

（五）贈物緣由：濟渡與徵實

冥婚故事之女鬼與新婚丈夫話別之際，女方都會饋贈某種昂貴物

¹² 「時間」原是雙方同意的一種約定，也是藉以考驗彼此對於承諾的信守，將其視之為是一種「禁忌」的束縛，亦無不可，觸犯之則必招致分離的結果。其事可以「談生」故事與「徐玄方女」事（本事見《搜神後記》卷4「徐玄方女」條、《古小說鉤沉》輯本《幽明錄》第205則、《異苑》卷8「徐女復生」條）對應相參。此二事同樣都是在敘說「復生」一事，雖然故事中之女鬼均十分剴切的告知對方，在時之到來之前，絕對不可以有輕舉妄動的行為，然「談生」耐不住性子的好奇，終讓睢陽王女之復活計畫功敗垂成，而「徐玄方女」在「馬子」的悉心照料之下，卻奇跡似的復活成功。此二事適度呈顯出「禁忌」、「守約」的重要性。有關「禁室」、「時間」、「禁忌」之討論，詳參見萬建中《解讀禁忌》「禁室型禁忌主題」（北京：商務印書館，2001，第1版，頁134-158）一節。

¹³ 如果人鬼殊途、陰陽兩隔的界域概念無法順利打破，則「人鬼聯姻」從一剛開始，就注定會是一場悲劇，其間的諸多鋪陳，亦只不過是在「志怪」的文學特性之下，滿足人們「尚奇」的要求罷了。

品，諸如：駙馬都尉事之「金枕」、漢談生事之「珠袍」、崔少府墓事之「金碗」，其事幾乎已經成為六朝「冥婚」故事之慣例。贈物之目的，旨在希望讓原本窮困之人間夫婦的生活，能夠因此而暫時獲得改善；然贈物之美意，卻往往是冥婚故事引起另一新的波瀾的起點。試以「漢談生」故事為例，作者在描述睢陽王女贈予談生「珠袍」之後，竟然出現「裂取生衣裾，留之而去」的動作，乍讀其事，似乃互贈一物以為「定情」之用，然當談生攜物赴市貨殖，竟為睢陽王家所買，經過一番拷問之後，談生雖以實對，然卻無法取信於王，並有「此不過發冢取物，託以鬼神」（「紫玉」條語）之看法。¹⁴

死生異路，幽明界隔，以人世「現實」觀點而言，或屬玄渺，惟「歷史真實」相應於「文學真實」之上，實存有諸多的想像空間。在冥婚故事的敘述策略上，男女雙方之至情至性，更可以顛覆人間俗世的一般認知，生與死、時間與空間的有形界限，實早已不復存在；通過文學敘述，生者與亡魂可以彼此相會，此舉不僅讓人世遺憾可以獲得適度補償，更讓幽森陰蕪之冢墓，不再聳動人心、駭人聽聞。在「不發冢」的情況下，生者與亡魂可以隨時穿越幽明，生者甚至可以攜帶亡女的餽贈之物，重新回返人間。當然，女方贈物之目的，表面看來，或係出於「定情」，實際上則是肇因於男方之生活貧窮且無以為繼。其次，從文學布局的策略上以觀，所贈之物實乃後來「徵實其事」的重要線索¹⁵，或可與男子

¹⁴ 「盜墓」多因「厚葬」而起，由於陪葬之豐厚物品，引發人心貪婪的悸動，其事不僅是一般宵小多所覬覦，縱令是王公貴族，亦多有鋌而走險者，如《西京雜記》卷6「廣川王發古冢」條及「記冢中事」七則（葛洪《西京雜記》，北京：中華書局，1983，第1版，頁41-42）即是。另可參見雷紹鋒、張俊超：《漢族喪葬祭儀舊俗譚》「因厚葬而盜墓」一目（武漢：武漢出版社，1998，第1版，頁212-227）。

¹⁵ 事實上，上述實一語道出一般人對於冥婚故事中來自冢墓之物的基本認定，因其在「冢完如故」（「漢談生」條語）、一如完璧之絕「不可能」的情況下，物竟可神奇的自墓而出，其所引發之疑竇，遂乃成為世人「徵實其事」

匆忙離去時所留之「衣裾」相對應¹⁶，或可配合「子嗣」形貌之鑑別（詳下文）同時進行，此類故事陳說之目的無他，皆在證明其人確實曾經「親履其地」之事實罷了。

（六）子嗣：徵實與其他

人與「異類」（神、鬼、妖）聯姻，是否得生子嗣，此一於世俗常態幾不可能發生之事，在文學想像之中實是容多遐想。它可以是一種「自神其事」的說法，也可以是強調「不凡」來歷的解說，甚至是一種「污衊」對方的手段，在雙方均有可能是「別有所圖」的動機之下，所謂之子嗣問題，除卻單純之「是否有無」的爭執之外，更衍生出「目的為何」的爭議。

事實上，並非所有的冥婚故事均有「子嗣」的問題，亦有故事僅及「贈物」，惟此二事均會特別強調是在「不發冢」的前提下進行之事實。設若其事之目的相同，但只是方式不同，一強調眾人熟知之陪葬物件，一強調血胤之間的延續，父母對於「未嫁而死」者的缺憾，生時不能以「禮」相接的愧疚，通過此一當代難以「證實」之子嗣的出現，而得到某種補償，當事雙方在不同目的之下，都能得到雙方皆可接受的共同答案，同時又可以撫慰亡者之心，它何嘗不是一個圓滿的結果？

大體而言，志怪小說所記述之故事內容，其所呈顯出的並不是「人鬼殊途」的情況，「人鬼並存」的想法在「鬼魂崇拜」觀念的影響下，鬼神的「神聖」世界與人間的「世俗」世界之間，似乎並沒有一條涇渭

之主要憑藉。

¹⁶ 試以「營陵道人」事為例（本事見《古小說鉤沉》輯本《列異傳》第31則、《搜神記》卷2「營陵道人」條）。當「能令人與已死人相見」之營陵道人，在為同郡人施法之前，曾經殷殷告囑「若聞鼓聲，即出勿留」之警誡，但是當其人與亡故已久之婦相會時，雖然外界悵悵之鼓聲頻催，其人仍舊把握此一難得機會，堅持到最後不得不離開時，當其出戶時，為門戶掣絕之「衣裾」，竟成為日後夫妻合葬，證明其人曾經來過的鐵證，故言。

分明的界限。姑且不論是由人而鬼之「角色」轉換，抑或是人鬼所處之「空間」安排，「聖」、「俗」之界域往往是混而不分，此一結果讓人鬼兩界永遠保持著一種密切的接觸與容多想像的空間，同時也使得其間的分野成為一條模糊不清的路。¹⁷

三、「盧充」故事與「鬼子」之說

《世說新語·方正》嘗載錄一事云：

盧志於眾坐問陸士衡：「陸遜、陸抗，是君何物？」答曰：「如卿於盧毓、盧瑋。」士龍失色。既出戶，謂兄曰：「何至如此，彼容不相知也？」士衡正色曰：「我父祖名播海內，寧有不知？鬼子敢爾！」議者疑二陸優劣，謝公以此定之。

盧志係盧瑋少子，曾於公開場合無禮地質問陸士衡（機），其與陸遜、陸抗之間究竟是何關係？然陸機並未直接回應此一問題，反以「如卿於盧毓、盧瑋」之說間接作答。此一舉措讓其弟陸士龍（雲）大驚失色，事後並直說盧志焉不知其事？陸氏係當世冠族，陸機深以其父族之名聲自豪，對於盧志之無禮行為感到莫名憤恨，在內心情緒澎湃洶湧的情況下，痛斥盧志為「鬼子」，怎敢如此公然挑釁。

劉孝標《世說新語》注徵引孔氏《志怪》之說，嘗對「鬼子」一詞提出說明，此當即是後人所熟知之「盧充」故事。近人余嘉錫對於志怪之說抱持「負面」意見，其說略云：

余謂此乃齊東野人之語，非實錄也。無論其事怪誕不經，且范陽盧氏皆只以植為祖，不聞有所謂盧充者。《後漢書·盧植傳》、

¹⁷ 張銘遠《生殖崇拜與死亡抗拒》直指「聖俗不分，融為一體」的現象當與「祖先信仰」密切相關（北京：中國華僑出版公司，1991，第1版，頁292），其說可採。

《魏志·盧毓傳》、《晉書·盧欽傳》均不載植祖父名字。……六朝人最重譜學，若植父果為時令器，仕歷數郡二千石，烏有不知其名字者乎？蓋盧氏在漢本自寒微，至植始大。故其子孫雖冠蓋相承，為時著姓，亦不能退數先代之典矣。流俗相傳，乃有幽婚之說，並為植祖杜撰名字，疑是魏、晉之間有不快於盧氏者之所為。千寶、孔約喜其新異，從而筆之於書。孝標因《世說》有「鬼子敢爾」一語，遂引《志怪》之說以實之。¹⁸

事實上，余嘉錫所主張之「疑是魏、晉之間有不快於盧氏者之所為」的「貶抑」觀點，前代已然可以及見。歷代以「文學」之筆對於立場不同者進行譏謗、攻訐，實非徒盧充一事，其中最為世人所熟知者，當屬唐人對於鄭畋「鬼胎」及歐陽詢「猿子」一類之嘲諷，當是此一流風之餘緒；唐宋以降之文人學士，多已點明其事，係肇因於「政治立場」相異，而以「怪異」之說攻擊對方的一種舉措。¹⁹

然此種由「對立」立場出發，而所建構成之論述基調，用以理解六朝志怪「冥婚」故事是否適切，誠頗值得深入思考。當世之人因某種「特殊目的」而傳述其事，或乃情有可原；然若一脈相傳之後世子孫可以「不以為恥」的宣揚其事，則其事當必須跳脫出前述之「慣性」思惟，改以其他不同路徑來進行「另類」思考。《搜神記》書中所言數則「冥婚」故事，「紫玉」是在一片煙然當中消失無蹤，留下令人深省之話語；「談生」則是在睢陽王家確信其事之後，「表其兒為郎中」，讓原本籍籍無名之談生，得因妻、子之故而貴顯；「盧充」則是在與「崔少府女」所生之子嗣認祖歸宗之後，有段令人深思的文字敘述：「兒遂成令器，歷

¹⁸ 見氏著《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984），頁301-302。

¹⁹ 李劍國云：「設幻謗人，此技古已有之。晉人嘗造後漢盧充冥婚生子之奇聞，其裔盧志遂為陸機罵為『鬼子』。唐世亦有鄭畋鬼胎之說，《中朝故事》載之。盧鄭以晉唐名流受誣若此，歐陽詢被謗更在『鬼子』、『鬼胎』之下，無名子用心亦鄙矣。」詳參見李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》「補江總白猿傳」條（天津：南開大學出版社，1993，第1版，頁118-122），頁121。

郡守二千石。子孫冠蓋，相承至今。其後植，字子幹，有名天下。」由此以觀，該類故事陳說之重點，似不在於貶抑盧氏子孫為「鬼子」，反而是在強調此一家族是在「人鬼聯姻」之後，從此由否轉泰、漸次發跡，家族因之繁興的因果關係。

事實上，此種敘述概念在始祖、英雄神話中不時可以及見。在始祖（英雄）神話的故事敘述裏，其所言述之族裔始祖，或歷代肇興建國之祖先（英雄），皆會有一「不平凡」之來歷（感生、棄子）。其事之概念十分簡單，認為凡出身「不平凡」者，必然能夠締建「不平凡」之事功；此一概念於六朝志怪亦曾出現²⁰，然人們必須詳究的是，其事於六朝時期究竟是依舊保持原貌，抑或是轉形蛻變，改以另類形式出現？

在古代始祖、英雄來歷的說明上，「感生」似乎是一項不容缺席的要素，其所強調之出身「不平凡」，係指其為「人」、「神」相感後孕育而成的結晶產物，主人翁並非世俗之凡夫俗子，依照一般自然生產程序而來，因其並不同於世間孩童，在他與生俱來的血液當中，有著來自神靈的神聖血統與遠祖的榮耀庇護，他的未來必定可以成就大業，此乃是一件「必然」發生之事。雖然在他出生的那一剎那，世人未必就能夠立即接受此一事實，故而多有「棄子」的考驗情節出現，然此一「必經」之苦難，就如同其父母一方之不可思議一般，難以用世俗眼光去進行臆測，而他後來的不平凡事業，也必須在經過此一磨難之後，方有可能會開花結果。

設若吾人以此一「模式」檢視六朝志怪之「冥婚」故事，則其中亦

²⁰ 今本《搜神記》卷十四載有數事，皆有此一概念，諸如：「盤瓠」條、「夫餘王」條（？）、「鵠蒼衙卵」（？）、「穀烏菟」（？）、「齊無野」、「袁劭」、「竇氏蛇」等，其所述之主人公之來歷，皆屬神異，故皆能成就後來事功。在諸多始祖、英雄神話的故事文本中，足以證明此一想法確實存在於六朝志怪，然其事是否已經形成一種認知上的制約，是否能夠用以解釋人鬼冥婚之後所生之子嗣問題，確實頗為有趣。

有幾許有趣線索，及與前述余氏相異之看法存在。所謂之「人鬼聯姻」與「鬼子」之說，將不再只是一種單純的負面詆譏，此一表象意義將被來自於遠古，強調「神聖」、「不凡」來歷之「感生」變奏曲所取代；只不過將過去人們所習用之感生對象略做調整，由履跡、吞卵、霓虹、神龍等事物，改變成略帶陰森意味之「鬼」物而已；惟對象容或有別，然在實質意義上，此二者實是殊無二致。²¹

四、《搜神記》「既文且史」之「虛」「實」特性

近人魯迅《中國小說史略》第五篇嘗評論六朝鬼神志怪之書，其文云：

其書有出于文人者，有出于教徒者。文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽冥雖殊途，而人鬼乃皆實有，故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣。²²

文中「非有意為小說」一語，誠頗堪玩味。周氏承明人胡應麟之說，以「有意」一詞係指有意識之「創作」行為，然如將「有意」一詞擴大其

²¹ 詳參見張慶民〈魏晉南北朝幽婚故事研究〉（見載於《首都師範大學學報》（社會科學版）2004年第1期，頁64-68）一文所論。張氏以為，盧充故事「是誇耀盧氏之富貴得由神助，是對盧氏一門『冠蓋相承至今』的一種合理解釋。」其說多有可採者。干寶《搜神記·序》曾信誓旦旦地發出「發明神道之不誣」的主張，此一信念旨在說明鬼神靈異之事之實有，並且申言其所記、所言之事，實是可得世人檢驗，然在作（記）者強調「不誣」的同時，其所言者若皆以「真實」看待，則對若干情事之理解必須跳脫出單純之「記實」，改以「寄寓」之言視之。「盧充」故事於文末所言「子孫冠蓋，相承至今」之語，實已非《世說》所載「鬼子」之說之深具鄙意者所能概括，其所強調之血脈相承關係與族興事實，與前代之「感生」神話，實有著極其相類之文化意蘊。

²² 收錄於《魯迅小說史論文集》（臺北：里仁書局，1994，初版二刷），頁35。

意，指志怪書之作者有意識之從事志怪書之「編纂」工作，包括：選材、分類、以迄成書等主觀做為，或更貼近於事實。由於時人對於「幽冥殊途」的看法較為特別，主張「人鬼乃皆實有」，遂讓志怪小說所記諸事，呈現出「固無誠妄之別」之文史雜糅現象，此點從六朝志怪多有以「記」、「志」、「傳」命名之事實，實已隱約透露出其在「誠」、「妄」上的特殊觀點。至若干寶於《搜神記·序》中申言資料來源之用意（詳下引），無非是在強調其所記之事具有「信而有徵」（可靠、真實）的史料特點，如此又拉近其與史書之間的距離。當然，《搜神記》一書之編撰，絕非只是史料的蒐集、整理、分類、編錄、成書而已，從該書所記不斷被後世史家徵引、採用的現象以觀，其被視為是輔翼正史之用，誠是有跡可循，極為明顯。²³

後世所認定之「六朝志怪」，於《隋書·經籍志》中多見載於史部「雜傳」類，少數則載錄於「雜史」、「地理」、「舊事」三類；其後之公、私家書志，或有將之入於子部「小說」、「雜家」、「道家」類者。²⁴此一子、史互舛的奇特現象，足徵此文類在不同時期、不同人物的認定上，實是多所不同，其或被視為是史籍著作，或被視為是文學作品。據此以觀，自志怪作者編錄成書之後，經目錄學家對於其所認定之作品進行分類，進而引發分類認知上的歧異，實皆緣於六朝志怪書中

²³ 裴松之《三國志》注曾經徵引許多史料以為陳壽書之補充，許多六朝志怪均被採用，干寶《搜神記》亦在其徵引之列，裴氏嘗標舉四種作注方式：「補闕」、「備異聞」、「證其妄」、「有所論辨」，其著眼點當是在於資料之真實可信。其後，包括劉昭《續漢志注·五行志》、劉知幾《史通》等人，皆有與裴氏類似之做法與見解。參見周昌梅〈在虛實之間：以《搜神記》為例談六朝志怪小說的文體特性〉（《孝感學院學報》第24卷第5期，2004，頁40-42）一文所論。

²⁴ 詳參見王國良先生《魏晉南北朝志怪小說研究》「附錄一」（臺北：文史哲出版社，1984，初版，頁347-351），及拙著《六朝志怪小說變化題材研究》下篇第二章第一節（中國文化大學中文研究所碩士論文，1988，頁228-235）所論及檢附之相關資料。

所載之內容，同時兼具亦「文」亦「史」之特性所致。²⁵

事實上，此一特性於該文類中誠頗為常見，試以《搜神記》一書為例，本書之作者干寶，其出身並不具豪門背景，故在仕宦路途上，較諸憑血胤者之一帆風順，實是略顯艱辛。干寶於出仕之初，曾經擔任「（佐）著作郎」一類頗具清望之官，之後並獲得王導推薦與修「國史」，撰有《晉紀》，故其具「史官」身份，並擁有「史書」著作，誠極為明確。此一背景對於其在從事《搜神記》之編撰，自會造成一定程度之影響。²⁶

眾所周知者，干寶之所以毅然從事《搜神記》之編輯，蓋受到「父婢」²⁷及「干慶」²⁸二事件之深切影響。鬼神之有無，玄渺之事是否為真，此類爭議於歷代典籍實頗多記載，然親眼目睹其事之親身經歷，確實遠勝於但耳聞其事之內心存疑。可以確信的是，干寶在經歷上述二事之後，原本存在於內心之中的若干疑點，及屆此時，必然已經冰消瓦解，至少其在主觀認定上的「真實」，已經遠遠超過客觀之「事實」認定²⁹。

²⁵ 劉義慶《世說新語·排調》載云：「干寶向劉真長敘其《搜神記》，劉曰：『卿可謂鬼之董狐。』」（第19則）（見余嘉錫《世說新語箋疏》，同注18，頁798）劉氏以古之良史董狐讚美干寶，無疑是在褒美其書所敘雖為「鬼神」之事，然亦具備「史」之特質。

²⁶ 詳參見李劍國〈干寶考〉（收錄於氏著《古稗斗筲錄——李劍國自選集》，天津：南開大學出版社，2004，第1版，頁252-284）一文所論及徵引之相關資料。

²⁷ 「父婢」事件見《搜神後記》卷四「干寶父妾」條，另見於《孔氏志怪》（《古小說鉤沉》輯本）第6則，其文略同，且其文末有「寶因作《搜神記》，中云有所感起是也」之語。近人汪紹楹以為，《搜神後記》事或係後人汲取《孔氏志怪》及《晉書·干寶傳》滲入而成，實非該書原有之文。詳見氏著《搜神後記（校注）》（臺北：木鐸出版社，1982，初版），頁25。又，本事亦見《晉書》（同注10），卷82本傳（頁2149-2151），意同文異。

²⁸ 「干慶」事見於今本《搜神記》卷1「吳猛」條及《幽明錄》（《古小說鉤沉》輯本）第73則。

²⁹ 干寶本諸「紀實」態度，輯錄《搜神記》，然其所認定之「事實」，則未必是所謂之「真實」。趙振祥〈論干寶《搜神記》的社會新聞性質〉（《廈門

此一切身經驗對於其從事《搜神記》之編撰極為關鍵，前後不同態度之巨大丕變軌跡，誠清晰可見。至若干寶對於所輯錄資料的想法，於《搜神記·序》中亦載錄得十分清楚：

雖考先志於載籍，收遺逸於當時，蓋非一耳一目之所親聞睹也，又安敢謂無失實者哉。……聞見之難，由來尚矣。……今之所集，設有承於前載者，則非余之罪也。若使採訪近世之事，苟有虛錯，願與先賢前儒分其譏謗。及其著述，亦足以發明神道之不誣也。³⁰

此段文字同時點出《搜神記》一書之主要資料來源，約有二途：一是「考先志於載籍」——即承於前載、會聚散逸之曾見諸於載籍者；一是「收遺逸於當時」——即經由作者親自採集而得者，包括博訪知之者、訪行事於故老、及採訪近世之事等。此二類均是干寶本身親眼目睹、親耳聽聞者，在目見、耳聞的前提下，並符合其所訂定之收錄標準，方才會被收錄於該書當中。易言之，作者主觀認定之真實，或已超越客觀之真實；至少，作者是以「記實」的態度在從事志怪之採錄與編纂。

不可否認的是，六朝志怪小說在當代「戲談」之風的促擁下，其所言述之事都必須帶有相當程度之「奇」、「異」色彩，可以想見的是，時人在「尚奇」觀念下進行敘說，在讀者、聽眾皆喜聞樂見的情況下，興起陣陣「文奇則傳」的文學風潮。事實上，志怪小說在強調事件客觀「真實」的同時，並沒有遺忘文學創作主觀認定之「真實」，此一部份或許即是被人們所廣泛質疑的「虛」。詳言之，平淡無奇之事並無法獲得志怪作者的特別青睞，其所記述之事必須具備「奇異」、「反常」、

大學學報》（哲學社會科學版）2002年第4期，頁123-128）一文，言所謂之「不真實」宜應包括三種情況：一是構造虛假的「事實」，以達到某種人為目的；一是受限於種種因素，不知其事為假，而將之視為是真實的事實；一是對其事之真實與否無法確認，而以「存疑」方式處理。趙氏以為「干寶作《搜神記》是屬於第二、三種情況」，即干寶認為其書中所輯錄之諸多怪異之事，率皆為真實。

³⁰ 本序亦見《晉書》卷82本傳（同注10）。

「神秘」特性，方能吸引住世人目光。³¹六朝時人在「尚奇」想法的趨勢之下，傳播（講述、記錄）者不斷追求奇異情節的鋪陳，而接受（讀、聽）者則引頸企盼出人意表陳說的出現，「文奇則傳」、「以奇為美」的想法，深深影響該一文類的創作。由於許多志怪作家皆具有史官背景，並多喜採取史傳書寫策略，讓此一時期出現之志怪著作，感染上一層濃厚之史料特性，讓「亦文亦史」的特徵成為該一文類難以抹滅的重要特質；而與生具來之「或史或文」的認知落差，亦在書志的編纂上，隨著人們側重面向的不同而出現歧異，這些都是耐人尋味的。

五、企求完整與不完美的限制

孔子嘗言：「生，事之以禮；死，祭之以禮，葬之以禮。」（《論語·為政》語）其事之概念蓋本於相信「死後世界」的真實存在，故有「事死如事生」的想法出現，甚至據以衍繹出「厚葬」習俗。詳究其義，此一說法基本上是認為，生、死絕非是涇渭分明，死應當是生的延續；在此一概念底下，人們對於生／死、人／鬼、陰／陽的認知，絕非是簡單的二元對立，而是存在著密切的連繫關係；所謂之「死後世界」，但只是肉體形態上的改變而已，在人們心理認知層面上，依舊相信生命是持續存在。

當然，喪禮舉行之目的，旨在讓生者的哀悼之情，可以順利表達，讓驟失親人的傷痛，得以適度宣洩，如此方能免去世人因為抑鬱而所可能對身體造成的傷害。³²然所謂之「冥婚」故事，似乎有意針對生死兩隔的幽冥關係，予以高度渲染，重新挑起已經漸趨平復的內心悸動。令

³¹ 詳參見趙振祥〈論干寶《搜神記》的社會新聞性質〉（同注29）一文所論。

³² 詳參見李炳海〈生死懸隔的悲哀和超越幽明的幻想——悼亡賦的抒情模式及心理期待〉（《北方論叢》2000年第4期，頁54-60）一文所論。

人匪夷所思的是，原本靜謐處於冢墓之中的亡者，竟然會因為俗情未了，而與世人進行一場幾無可能發生的「異類」婚姻，此舉不僅將原本互不搭調的人／鬼、生／死、幽／明、陰／陽、婚／喪等事相互雜揉，更讓既「悲」且「喜」的情緒同時迸發，其事之出現實存有幾許莫名的弔詭。³³倘若故事之男主角在進入冢墓之後，長留於此，讓此段露水姻緣能夠天長地久、綿綿無絕期的無限延展下去；然如果只有單向進入，而無及乎另類出路，則其事勢必定是縲而難知。講述者自然深知其事奧義所在，為探「奇」而入，為宣「異」而出，誠乃其事之必然。是以其後通過贈與男主角某種或具「定情」、或具「饋贈」之意的貴重物件，甚至是男主角因迫於生活所限，而於市集販售，女方家人因緣際會購得其物，睹「物」思情的悼亡思緒，重新勾起生者（尤其是父母）對於亡者的無限懷念。

《儀禮·士昏禮》言男女嫁娶，必須包括六道程序：「納采」、「問名」、「納吉」、「納徵」、「請期」、「親迎」。大體而言，此一婚姻流程，蓋主張子女之婚姻係由父母作主、媒人說合、選擇婚期、新郎親迎、女方家長向新娘作臨時告誡等內容所組成，於「六禮」兼備之後，雙方之婚姻關係始告成立。³⁴一般之「冥婚」故事，自然不會完整的涉及上述諸事，此乃其事是否周衍的合乎「禮」之要求，及其是否「違禮」

³³ 謝真元〈人妖戀模式及其文化意蘊〉（《重慶師院學報》（哲社版），2000年第1期，頁18-25）有云：「壓抑與突破是一對矛盾。欲望被壓抑得越厲害，尋求突破的意念也越強烈。突破的渠道常見的有兩條。一是夢境，清醒時不敢表露的欲望在夢中得到了發泄的機會。二是創作，即弗洛伊德所謂的『白日夢』，現實生活中無由實現的願望在虛幻的情境中獲得了實現。」（頁23）準此說法，用以檢視六朝志怪「冥婚」故事，確有值得深思之處。

³⁴ 參見韓養民、張來斌《秦漢風俗》「三、婚俗」（臺北：博遠出版有限公司，1989，初版），頁146-153。許嘉璐〈先秦婚姻略說〉（收錄於《古代禮制風俗漫談4》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1998，初版，頁160-167）一文，亦可參看。

之主要爭議所在。

有趣的是，六朝志怪小說所記述之「冥婚」故事，均是以類乎「偷情」的方式處理其事，就「情」、「理」而言，自是多所虧欠。試以「盧充」故事為例，該事之敘說似有意要以「禮」制來約束其事，處處呈現出要求合乎「禮」制規範的斧鑿痕跡。盧充亡父的一紙書信，已經足以代表其事已經獲得男方家長同意的客觀事實，並正式向女方進行「提親」。然由於盧充是在匆忙之際，隻身進入另一世界，是以代表男方之「納采」，於此自是可以省略；而隸屬訂婚階段之男方執雁「問名」，以及女方回應之「納吉」，甚至是男方送與女方諸多財物的「納徵」，和在此之後的「請期」、「親迎」等項目，在一切「從簡」的快速婚姻進行曲中，都被寬容的允許予以省略。這是在言「禮」之外的一種權宜，是在彌補「生死禮俗」上的一種從權。或許，當人們在著眼於由生到死之人生禮儀宜應求「全」的同時，又不小心地掉入婚禮「從權」而「不求全」的弔詭失衡，這應當就是「冥婚」故事一開始就已經注定好的「不完美」。

一個人從生到死，必須經歷從「出生」、「成年」、「結婚」、「死亡」等不同階段人生禮俗的洗禮，如此方才算是一個「完整」的人生歷程。相對於此，人們所制定之禮儀規範，包括「生」、「冠」、「婚」、「喪」等禮，在由「生」到「死」的過程中，它是一個「圓形」的回歸；由一個階段過渡到另外一個階段，每一個階段都是一種成長，人類學家將之視為是「通過儀式」。如果說「完整」、「圓滿」與「不全」、「缺憾」是一種相對的概念，根據上述觀念以觀，則冥婚故事中的女主角「未婚而亡」，它在人生的某一方面顯然是有所不足的，因為它跳過「婚」的階段，而直接到達「死」的階段，這一層省略讓原本可能「完整」的人生，顯得有些「不全」，讓原本應當「圓滿」的歷程，出現某種「缺憾」，對於生者與死者而言，這些都是可待彌補的，倘若能夠彌補亡者

的生命缺憾，使之趨於圓滿，這不僅可以告慰亡靈，更能夠撫平生者（尤其是父母）的內心傷痛。³⁵

六、結語

夫說經多引故事，而故事一經演講，不得不隨其說者聽者本身之程度及環境，而生變易。故有原為一故事，而歧為二者，亦有原為二故事，而混為一者。又在同一事之中，亦可以甲人代乙人，或在同一人之身，亦可易丙事為丁事。若能溯其本源，析其成分，則可以窺見時代之風氣，批評作者之技能，於治小說文學史者，儻亦一助歟？（見引自陳寅恪〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉一文）³⁶

後人往往可以通過「民俗」的角度，用以檢視傳誦於人們口耳之間的諸多傳聞，此一部份誠最足以反映出當代民眾的內心想法；而如是之處理方式，未嘗不是一部「文化史」的透視。³⁷本文藉由「冥婚」故事之檢討，從民俗、社會、歷史、文化等各項因子切入探討其事，於撥雲見日之後，對於其事之可能意涵，當可得到一定程度之廓清，而時人「假

³⁵ 馬之驢《中國的婚俗》認為（冥婚）：「顯然這是作父母的過份疼愛子女，擬以此舉解除心理上對子女夭傷之痛。」（臺北：經世書局，1985，再版，頁189）另詳參見郭子華〈生命的續存與過渡：傳統喪葬禮儀的意識結構分析〉（見王銘銘，潘忠黨主編《象徵與社會——中國民間文化的探討》，天津：天津人民出版社，1997，第1版，頁147-175）一文所論。

³⁶ 見《陳寅恪先生文集》二《金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1982），頁192-193。

³⁷ 當年，陳寅恪讀畢沈兼士〈「鬼」字原始意義之試探〉（見沈兼士著，葛信益、啟功整理《沈兼士學術論文集》，北京：中華書局，1986）一文之後，曾經有感而發云：「依照今日訓詁學之標準，凡解釋一字即是作一部文化史。」（頁202）準此想法，通過歷代「冥婚」故事之檢討，當可釐測出另外一部新的「文化史」，故言。

事言情」之隱微概念，於故事陳說之迷霧漸次開朗之後，亦可得到一定程度的證實。

由於冥婚故事之女子多正處於青春年華，猶如尚待綻放之美麗花朵，然竟在一片期待聲中發生夭折覆滅之「未嫁而亡」憾事，誠不免讓人多所歎噓。對於早夭生命的無限悲嘆，或可以「詩歌」來進行歌詠，亦可通過帶有民俗形式之「志怪小說」的陳說來宣洩心中情緒，而人們對於生命意識的覺醒，就在聲聲悲歎當中，陸續鋪展開來。³⁸

對於「冥婚」故事的理解，除可從為亡逝子女彌補生前缺憾的觀點進行詮釋之外，亦無妨從生人的角度來進行思考。通過為已經亡逝者的締結婚姻，不僅可以拉近現實世界兩個家族之間的距離，更可為雙方的政治結盟取得一個合理、合法的切入要點³⁹；此一現實上的真正意義，或許遠比前者要來得更為重要。⁴⁰然六朝志怪「冥婚」故事所呈顯的另

³⁸ 鍾林斌〈論魏晉六朝志怪中的人鬼之戀小說〉（《社會科學輯刊》1997年第3期，頁141-148）一文，對於當代有感於生命的短暫與命運的莫測，人們不同的解脫之道，嘗有所論述，文云：「生存受到嚴重威脅的人們，便試圖尋找精神上暫時擺脫痛苦的途徑。於是在知識階層中有的大作玄言詩，希望在老莊哲學中尋找『避難所』；有的大作遊仙詩，幻想在道教構想的神仙境界得到蘇息；有的則在山水田園中顯示曠達，縱浪大化，超然物外。而普通老百姓沒有那麼多的閒情逸志，面對無休止的災難和親友的亡故，他們往往幻想死去的親人能突然回到家門，或者自己能與長逝者暫短相聚。於是，談鬼之風大盛。」故言。

³⁹ 宋鎮豪〈商代婚姻的運作禮觀〉（《歷史研究》1994年第6期，頁41-58）嘗云：「冥婚觀念實基於家族本位的婚制現實，娶於異族，廣嗣優生，利於族氏家族人口的繁衍。然『非我族類，其心必異』的社會意識，照樣適用於所娶之婦，『如舊婚媾，其能降（心）以相從也』，婚姻以收婦心，何嘗不可再行於鬼神的另一世界。」（頁54）其以不同家族之婚姻，係建構於有利族群發展之目的，現實世界如此，將此一概念擴及鬼神幽冥世界，亦可相通，而後世藉由冥婚關係，將兩個家族聯結在一起，其所著眼的，當不只是某一家族的勢力擴大，而是非比尋常之生命共同體患難與共的締盟關係。

⁴⁰ 詳參見姚平〈論唐代的冥婚及其形成的原因〉（《學術月刊》2003年第7期，頁68-74）一文。本文後收錄於氏著《唐代婦女的生命歷程》（上海：上海

一有趣意義，則是生時萬不可行，死後或仍然堅拒不行，或可勉強同意；同意與否之主要關鍵，絕非只是男女雙方是否兩情相悅，子女婚姻是否幸福，而是必須從此一婚姻對家族勢力是否隨之拓展上來加以思量。由此以觀，女方家長最初的堅決反對，或可視為是企圖超越「門第」婚姻者的一種窘境，係現實世界「難題求婚」的具體呈現。⁴¹

人世間的種種規範（包括「法律」、「禮儀」、「道德」等），在夜闌人靜之際，其對於人們的約束力量，已不復如同平時一般；當人們於亡故之後成為鬼魂之時，許多讓人們循規蹈矩的外在箝制力量，似已不復存在；當人們在非人間的「他界」進行某些「違常」行為，人世間有形、無形之道德、律法效力，將不再及於此地。事實上，在人們表述其進入另一世界（他界）之時，所有一切眾人皆「習以為常」的事物觀念，將不再適用於此一界域，人世間的常規常矩，勢將無法再次套用到此一「非常之時」與「非常之境」，一切皆不能以「常態」視之。人們在現實世界中所可能遭受到的失意與落拓，在跨越進入「異境」的那一剎那，都會發生重大轉變；然其事絕非如同鏡子一般，只是單純的相對反射，而是整個人生際遇的大幅翻轉與價值的全然顛覆，尤其是在文人所特別關注的「仕」、「婚」問題上，更是其著墨的主要重點。據此以觀，人鬼婚戀故事確實相當程度反映出寒門在「門第」婚姻中的壓抑與無奈，現實人世既不可行，惟有通過「文學」來進行心理舒解，是以「冥婚」故事中之女鬼身份，多屬豪門，許多都是主動投懷送抱、自荐枕席，而這些在現實世界難以實現之事，在人鬼婚戀故事中都「不可思議」的逐一獲得完成，此點全然符合「文學化」——係將人世種種通過文學筆法使之昇華、美化，更具文學性——的概念。在此一過程中，事物原本之意義極有可能被掩蓋，而後世讀者於研讀、理解其事的過程中，如何

古籍出版社，2004，第1版）第六章「冥間夫妻」（頁173-198）。

⁴¹ 參見張樹棟、李秀領《中國婚姻家庭的嬗變》（杭州：浙江人民出版社，1990，第1版）第一章第三節「『難題求婚型』故事」一目（頁43-45）。

使之回復原始面貌，而不再是霧裡看花，則是文學詮釋的可貴之處。⁴²當我們試圖重新省視「冥婚」之流變過程，大抵而言，其事約可分成四個主要階段：由「民俗」展現到「禮制」規範，再到以「文學」方式呈現，最後再由後人對此進行「文化」解讀。然不論是任何階段所言，一言以蔽之，無非都是對於「人間」的一種深層關照。

後記：本文承兩位匿名審查先生提出許多寶貴意見，均已納入修正，謹表謝忱；然因時間關係而未及完備者，則應由本人自負文責。

又，本文係國科會95年度專題研究計畫：「冥婚」之文化義涵及其演變（NSC 95-2411-H-194-034。95/08/01～96/07/31）之部分成果，謹表謝忱。

⁴² 王溢嘉從「宗法制度」的文化理念角度，去詮釋「冥婚」的社會習俗與「人鬼戀」故事，或亦一說。詳參見氏著《聊齋搜鬼》「墳墓裡的愛情：〈公孫九娘〉中的冥婚」（臺北：野鵝出版社，1989，初版，頁64-67）一文。

Study on “Marriage After Death” in Six Dynasties Supernatural Stories, Using *Sou Shen Chi* as Example

Min-Hsun Hsieh

Abstrack

“Marriage after death” was a form of marriage that parents of both families arranged for the deceased young couple. It had a long history and was prohibited by the established mores but was quite popular in lower circle of folk life. It was, however, often seen documented in historical records. The cause for this custom probably comes from the unwillingness of the survived to part with the deceased. “Marriage after death” can be found in such literary works as Six Dynasties supernatural stories and Tang fiction as well. However, the cultural significance of it varies in different societies. This article aims to examine several such stories recorded in *Sou Shen Chi* and look into the narrative strategies employed and the cultural significance behind them.

Keywords: Marriage after death, legend, story, folklore