



靖康魂蹤：

從《夷堅志》論「鬼」之功能

**Crevasse of Jingkang Chaos: The Denotation of Ghost in  
*Record of the Listener***

鄭宇航

**DESMOND TAY YEE HANG**

**15ALB07336**

拉曼大學中文系

榮譽學位畢業論文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN  
PARTIAL FULFILLMENT OF THE REQUIREMENTS FOR  
THE BACHELOR OF ARTS (HONS) CHINESE STUDIES  
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
DECEMBER 2018**

## 宣誓

謹此宣誓：此畢業論文由本人獨立完成，凡引用資料或參考他人著作，無論是書面、電子或口述材料，皆已註明具體出處，並詳列相關參考書目。

---

姓名：鄭宇航 DESMOND TAY YEE HANG

學號：15ALB07336

日期：2018 年 11 月 15 日

論文名稱：靖康魂蹤：從《夷堅志》論鬼之功能

學生姓名：鄭宇航

指導教授：方美富博士

校院系：拉曼大學中華研究院中文系

## 摘要

中外學者早已證明宋代社會具有轉入近世的雛形與特點。在這一架構下所誕生的政治意識，即士大夫以天下為己任，構成宋代研究的重要基礎之一。本文從文學反映現實這一認知，研究這一特殊的政治意識形態中，文學所反映出的社會面貌與作者所關注的課題下的意圖。「靖康之難」作為宋代歷史上極其重要的一筆，其影響必深遠且囊括整個宋代社會，故以此為研究範疇。《夷堅志》常提及之「鬼」絕不只代表著宋代對「鬼」之重視，新歷史主義者或認為此乃是文學與歷史之交匯互動，另具歷史、文學及思想上的深意。因此從文學與歷史相結合之視角重新看待「鬼」，尋找出士人洪邁暗藏於「鬼」之後的深刻意蘊外，也整理洪邁藉由「鬼」所表達出的部分思想。可知從歷史所遺留下的傷痛，經歷所造就的創傷與對故土故人的思念三者去探析洪邁的「鬼」之意蘊，並從洪邁在《夷堅志》中所體現出的社會關懷去論析其思想。

關鍵詞：靖康之難、鬼、新歷史主義、社會關懷、洪邁

## 致謝

遙憶當年少年狂，未識人間煙火事，誤把井觀當天下，豪言胸囊萬卷書。

而今淺嘗世間事，往昔盡付笑談中，人生不過滄海粟，滾滾世間一塵埃。

時光彈指逝，學海雖無涯，人聚終有散。未敢妄言學有成，但使心中無所愧。此文之成，愚不敢居功，蓋若無眾人之助，此文當無見天日。愚欲先謝父母之恩。苟活二十餘載，未曾光耀門楣，亦未能自力更生，然父母不以此為恥。生活不易，然父母傾所能予愚無憂生活。愚深以為愧，故藉此聊表感激之情。

次謝方美富老師。愚生性散漫，天資愚鈍，撰寫論文時多有磕磕絆絆之處，幸得先生提點，既避貽笑四方之大謬，又免怠惰誤事之禍。愚深感先生之恩，但恐墮先生威名，又懼有失先生期望，故略表感激之情外，亦藉此致歉。

再謝愚之良友。人生匆匆不過百年，得遇眾友乃愚之幸也。良友所助甚多，非三言兩語可概。此別不知何時再見，然此三年之時光際遇，眾良友之所助，必銘刻於心間，此生未敢忘。盼受愚之此謝，聊慰心頭鳴謝之情。

愚欲獨謝一人。此人既似良友又似知己，彼此之情錯雜如。然仍謝其使愚成長蛻變，使對世間之事別有一番感觸，更使對傷痕別有一番見解。此人之恩，僅謝而不足，然可為其所做之事可比日月，人間所無。故惟愿此人得一心人，甘為其摘星拿月，白首不相離，以聊表心意。

## 目次

宣誓	i
摘要	ii
致謝	iii
緒論	1
(一) 研究範圍與方法	2
(二) 前人研究成果	3
一、類型與敘事論析	7
(一) 志怪之筆	7
(二) 成書之詭譎	10
二、靖康之「鬼」	12
(一) 南渡前之「鬼」	13
(二) 南渡後之「鬼」	17
三、「鬼」之意蘊	21
(一) 「鬼」之傷痕書寫	21
(二) 「鬼」與「歸」之辯	25
四、「鬼」之建構	28
(一) 「幽冥」與「天」之角力	28
(二) 洪邁之社會關懷	34
結論	38
引用書目	40

## 緒論

唐宋之際逐漸孕育一股全然不同的風氣，一場時代的變革與轉型正悄然醞釀，元氣淋漓地改變整個時代。這樣特殊的時期，日本學者內藤湖南（1866-1934）曾就通過朝代更替來劃分時代這一做法提出質疑，認為對近世的劃分不應該以年代為準，而應該視察是否具有近世內涵。他在《中國近世史》認為唐末與北宋之交是「中世」向「近世」變化的轉折點，這個時期的政治、經濟與文化各方面均有根本的變化，如朋黨性質的變化、官吏錄用法的變化及人民地位的變化。美國學者包弼德（Peter K.Bol，1948-）的《斯文：唐宋思想的轉型》以士的轉型為基礎，以「斯文」為核心概念，探討了唐宋士人價值觀的演變，應舉而成士者已非前代之士，未必具有高尚的道德品德，從而揭示了道學的社會意義。從原本的門閥士族到後來的地方精英，其所代表的是庶民階層得以通過科舉進入統治階層而這正是進入近世的重要標誌。余英時（1930-）《中國近世宗教倫理與商人精神》則從宗教方面論證唐宋時期就具有了馬克思·韋伯（Max Weber，1864-1920）於其《新教倫理與資本主義精神》一書中針對產生近世所具有的資本主義萌芽之土壤，即宗教的「祛魅」，這一點證明了宋代確實具有近世的部分特質。上述學者都證明了唐宋之際的政治、社會、宗教、思想及文化都具有轉型時期的特點。在這種社會與思想產生轉變的情況下，文學發生了什麼變化，而又反映了怎樣的社會變化。

## (一) 研究範圍與方法

《夷堅志》乃洪邁所編著之筆記志怪小說，刻畫了大量鬼神精怪之事。洪邁（1123-1202，北宋宣和五年~南宋嘉泰二年），字景廬，江西鄱陽人。歷代學者對《夷堅志》褒貶不一，爭議較大而具有探討的空間與價值。學者大多以《夷堅志》為史料進行研究，但缺乏從文學、歷史與思想看待洪邁筆下用以呈現出史實模樣的「工具」。以兩宋歷史而言，「靖康之難」當屬重中之重，Jacques Gernet（1921-2018）的《蒙元入侵前夜的中國日常生活》說明南渡後的各種問題如：朝廷不習慣外省的生活、房荒、政治集團間的鬥爭、南北文化及衣著飲食的差異等。故論文以此為研究中心，借新歷史主義（New Historicism）的眼光探討《夷堅志》中的「靖康之難」鬼敘事，結合歷史與文學分析「鬼」背後的意涵與建構。新歷史主義認為歷史並不只是「一件事接著另一件事」，並不只是任意的古物陳列，甚至也不只是發生在過去的事（張京媛主編，1993：56），歷史實際上是作為一種文類、一種特殊的文本而存在。文學反映歷史，歷史是文學之「背景」的這種二元切分並不適宜。新歷史主義強調二者間的關聯，認為文學與歷史相互影響、塑造；二者是一種「認識場」，是「不同意見與興趣的交鋒場所」，是「傳統與反傳統勢力碰撞的地方」（盛寧著，1995：27）。簡而言之，新歷史主義者認為文學是歷史現實與社會意識的交匯處。由此推論，洪邁筆下以「幽冥」取代「天」，不再將人事物寄託於「天」的世界具有其歷史與社會意義。

「幽冥」自先秦以來一直為「天」的陰影所籠罩，其中以儒家學說最為顯著，「天」在《論語·子罕》中載：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（〔宋〕朱熹撰、朱人傑，嚴佐之，劉永翔主編，2010a:140），而《論語·先進》載：「顏淵死。子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（〔宋〕朱熹撰、朱人傑，嚴佐之，劉永翔主編，2010a:159），可看出「天」在孔子心中的地位。漢代的「天人感應」雖夾雜其餘諸家之說，但亦對「天」推崇備至，且一直被視作金科玉律。魏晉時期清談風氣大盛然亦不乏對「天」之尊崇，此情況直至宋代方發生轉變。然「幽冥」之整體過於宏大，研究其使者：「鬼」之種種較為適宜。

從以上推想，本論文雖非以「鬼神」的價值與功能為研究根本，但從文學中的「鬼」之形象與意圖去為「鬼神」正名。論文首先論析《夷堅志》之類別與其所暗藏的玄機，提出洪邁的一系列詭譎行為舉動具有深意。其後整理靖康敘事，詳探「鬼」所發生的變化，從形象與目的的統一及史實去分析洪邁「鬼」之核心意義。第三章通過洪邁的核心意義去探究其內心的心理狀態，由此發現另一層「鬼」之意蘊，並探討「歸」與「鬼」之關係。若單論《夷堅志》易認為洪邁對儒家學說棄之如履，但《容齋隨筆》中如〈忠恕違道〉、〈冉有問衛君〉、〈信近於義〉、〈剛毅近仁〉、〈里仁〉，不乏對儒學的探討可見其仍隸屬於儒家體系之內。故第四章從對「幽冥」認知的變化及故事所體現的社會關懷，從《容齋隨筆》中所體現出的思想去論析洪邁是否具有以「幽冥」重構社會倫理道德。簡言之，本論文以《夷堅志》中「靖康之鬼」為研究對象，探討其中的意蘊、建構與整體脈絡，并與史實相結合，從歷史、文學與思想角度看待「鬼」，把握洪邁所構築的「鬼」之內涵。

## (二) 前人研究成果

中國文言小說與西方之小說 (Fiction) 不同，前者始終具有記載歷史之功能，而後者則建立在虛構的基礎上。文言小說與章回小說分屬不同文類，這些文類的劃分可以從明代的《永樂大典》及清代的《四庫全書》發現其所歸屬之類別不同。但是正如凌鬱之 (1968-) 提及的那般：「……這種解釋常常容易使人下意識地將英語 **novel** (小說) 與中國古代的『小說』混同起來。」(凌鬱之，2007：4)，二者的區分容易混雜。研究文言小說者對此皆有自身的見解，如程千帆 (1913-2000)、吳新雷 (1933-) 《兩宋文學史》認為二者相互滲透，彼此影響。吳志達 (1931-) 《中國文言小說史》認為二者有一較大差異，即文言小說者善於描繪悲劇美，白話小說則在悲劇結構中以喜劇結尾，而這與作者和接受者的審美取向等有關。程毅中 (1930-) 《宋元小說研究》進一步認為文言在宋元之際並非逐漸被白話取代，而是進入了二者交雜融彙的時代，並提出了小說被視為小道，文言與白話之作都出現作者之謎而導致研究難度激增。蕭相愷《宋元小說史》把宋元小說分為市人小說與文言小說兩大類，所用之稱雖不同，然其本質上依舊為文言與白話之分法。苗壯《筆記小說史》僅就文言小說進行探討，研究時期較長，進一步揭示了從魏晉時期到清代的筆記小說嬗變。

針對《夷堅志》的個案研究以學位論文居多如王瑾的博士學位論文〈《夷堅志》新論——以故事類型和傳播為中心〉梳理了《夷堅志》與理學關係的探討、程瑜瑤的碩士學位論文〈《夷堅志》報應類故事研究〉提及了洪邁具有

「史筆志怪」的特點、蘇淮的碩士學位論文〈《夷堅志》文學研究〉較為細緻地研究了洪邁的小說觀並探討了《夷堅志》的藝術成就與其文獻價值。《夷堅志》雖為志怪小說，但其歷史價值不可抹殺，程瑜瑤與王瑾的論文研究所反映出的社會與思想價值側面證明了這點。Inglis Alister 的 *Hong Mai's Yijian Zhi and its Song Dynasty Context* 認為洪邁對於《夷堅志》的撰寫是基於對現實的刻畫而非鬼神精怪之事，且《夷堅志》是改寫口述歷史之作，無法確保其所載之事完全可靠，從而產生與洪邁初衷相悖的尷尬局面。盧秀滿針對徘徊陽世的幽鬼，果報及入冥故事分類等研究的《冥法、啟柩、鬼崇、齋醮：夷堅志之幽鬼世界》，較為值得關注的是以日文及日本通俗文化中較為常見的「地縛靈」一詞去看待幽鬼。Edward Davis 的 *Society and the Supernatural in Song China* 則以《夷堅志》去探討釋、道對士的影響，並認為《夷堅志》與一般志怪小說有所區別，洪邁僅僅只是講述發生了的事情而非一個故事。Valerie Hansen (1958-) 的 *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* 認為《夷堅志》主題不斷重複，故事發展缺乏個性外，也認為洪邁試圖挑戰理學的主導地位，認為洪邁對韓愈有關鬼的定義對現實世界的現象沒有用處。

「鬼」的功能與價值鮮少被正視，長期處於被邊緣化甚至排斥的狀態，僅有少數學者如余英時、林富士（1960-）、沈兼士（1887-1947）與杜正勝（1944-）等人有所涉獵。此外雖也有不少學者研究「鬼神」，如尹飛舟的《中國古代鬼神文化大觀》，但失之過雜，既論鬼神之類型，也論文化觀念與典籍，王景琳（1955-）《鬼神的魔力——漢民族的鬼神信仰》雖有對巫術與鬼神之間進行論析，然不及韋伯在《宗教社會學：宗教與世界》中對巫術、人與鬼神關係的精闢分析。他們對「鬼神」之看法或多或少存有「迷信」之偏見，始終缺

乏如 William James (1842-1910) 在 *The Varieties of Religious Experience* 中正面承認宗教與鬼神，認為世界上確實具有一種超然的力量，甚至特立一章說明這種「不可見之實在」。

綜上所述，洪邁主題集中，從文學獨創來看或許技藝不足，然從總體傾向分析，或許正正在他關心的議題極為突顯，方值得今人再三研究。他究竟為何要寫這些作品？這些「鬼」對他來說意味著什麼？

## 一、類型與敘事論析

《夷堅志》歷來被劃分為筆記小說，而筆記小說之筆，意為散記，隨筆和瑣記，而這類文體主要以親歷、親聞、親見三者去記敘當時的軼聞和掌故。筆記小說的成熟與初步發展始於漢代，但可追溯至先秦時期的神話傳說與諸子散文。其首個巔峰與繁榮時期為魏晉南北朝，其後唐朝在數量與藝術質量方面有所超越，但逐漸式微於元明時期。宋代作為式微前的「迴光返照」，其成就不如唐代但保持著繁榮的勢頭。《中國小說史略》把漢晉小說分為志人和志怪兩類，而志怪之作，莊子稱之為齊諧，而列子稱之為夷堅，而列子之說正為《夷堅志》書名之由來。本章將釐清洪邁「志怪之筆」與急於成書的詭譎以把握「鬼」之意圖與建構。

### (一) 志怪之筆

洪邁言明《夷堅志》為收錄異聞軼事而寫，刻畫了當時的倫理道德，風俗信仰及政治經濟，內容雖廣，但可分為：戀愛婚姻、冤對冥報、破除騙術迷信、諷刺時弊及治病卜卦等。其中有關卜問功名、陰德報應、人鬼艷遇之類的事情常常出現且情節雷同，因此其「補史」價值教受人重視而得諸人如陸游（1125-1209，北宋宣和七年～南宋嘉定二年）、陸心源（1834-1894，道光十四年～光

緒二十年)及沈天佑(1302-)等人之讚。然收錄過雜為利亦為弊，清代阮元(1764-1849，乾隆二十九年~道光二十九年)在《擊經室外集》卷三評《夷堅志》云：「書中神怪荒誕之談居其大半，然而遺文軼事可資考鏡者，亦往往雜出其間。」(〔清〕阮元，1993：1238)雖認為虛誕荒幻，卻也承認有可資索隱之處，每事必註，以演史筆，貶中帶褒。

宋代志怪小說不同於六朝乃至唐五代，以紀實求真為特點，從唐人的作意好奇，到洪邁手上則背後往往鋪墊壓在紙背的關懷，〈夷堅乙志序〉曰：「夫齊諧之志怪，莊周之談天，虛無幻茫，不可致詰。……若予是書，遠不過一甲子，耳目相接，皆表表有據依者。謂予不信，其往見烏有先生而問之。」(〔宋〕洪邁，2015：185)，說明所載之事可信，皆其見聞所及。雖許多異聞軼事如今看來確不可信，充斥著滿滿的「封建」與「迷信」之氣，然受文體與時代所限，斷不能以如今之眼光看古人之認知。林富士提醒許多看似荒謬絕倫的鬼神信仰，並不是一種「封建」愚昧，必須被「打破」、加以「端正」的迷信，而是一種獨屬於古人的認知觀(林富士，2000：101)。志怪小說中千奇百怪之「鬼神」不應斥之為迷信，反應給予充分的重視去考究時人對「鬼神」的認知。

小說歷來有多祖現象，漢代就稱百家，即：子書、神話及史學雜糅一體，其中史學對小說的長期演變與成熟影響最大。洪景廬曾為史官，然史實如「靖康之難」在《夷堅志》中寥寥無幾且不直接敘事令人費解。但不妨一看其中最直觀提及此事的〈南陽驛婦人詩〉所提及的信息：「流落南來」。故事主體是流落南來的女子，是為了彰顯男性的缺席，即「靖康之難」的後果以及普遍上對此事的認知。為強調真實性還特意提及：「字畫柔弱，真婦人之書」(〔宋〕洪邁，2015：68)。故事由始至終都不見婦人樣貌神情，但是在詩句中卻見一

個柔弱的婦女流落江南後的悲哀。可其敘事並非宏觀敘述，而是具體書寫百姓所面臨的普遍問題上，且不局限於此，〈馬仙姑〉一篇中便載：

果州馬仙姑者，以女子得道。嘗為一亡賴道人醉以藥酒而淫之，後忽忽如狂。靖康元年閏十一月二十五日，衣衰麻杖經，哭於市曰：「今日天帝死，吾為行服。」市人皆唾罵逐之。後聞京師以是日失守。（〔宋〕洪邁，2015：127）

故事說明時政腐朽以致亡賴道人淫良家婦女及時人對靖康事件的難以置信。如果說〈南陽驛婦人詩〉寫的是「靖康之難」後百姓的生活，那麼〈馬仙姑〉便是「靖康之難」前百姓的生活。洪景盧對事件確切日期的提及證明其對真實孜孜以求，並透過明確的紀念日，將「靖康之難」變成儀式、象徵和記憶。根據《記憶所繫之處》：「構成記憶所繫之處的是一種記憶與歷史間的遊戲，兩者互動的結果造成它們彼此之間的複因決定。一開始，必須要有記憶的意願。」（〔法〕皮耶·諾哈編、戴麗娟譯，2014：27），這證明其暗藏於記憶後的意圖，由此去銘記更深刻的事實，而這恰是本文的核心。

靖難之後，建炎時期胡虜依舊來犯，《夷堅志》轉而鋪陳其南方敘事，〈文三官人〉提及：「避地吳興」（〔宋〕洪邁，2015：199），可惜政局沒有因南渡而改變，百姓仍處於惶恐，流離喪亂的混沌狀態，〈聖七娘〉中載：「建炎初，車駕駐蹕揚州。中原士大夫避地南來，多不暇挈家……邦人盛稱女巫聖七娘者行穢跡法通靈，能預知未來事，乃造其家，焚香默禱。」（〔宋〕

洪邁，2015：919），「靖康之難」後大量人口從北方遷居至南方，且並非舉家搬遷，因此出現家人失去聯絡並失散的情況，以至於需要依靠鬼神之力去找回家人親屬。《夷堅志》借由刻畫一系列飽含象徵意味的「鬼神」隱晦帶出這種國土變化、烽火連天與政權動盪所造就出的「亂離」。

## （二）成書之詭譎

上文證明洪邁編纂《夷堅志》時，是以小說為史料去編纂。《夷堅志》與後來的章回體小說如《西遊記》及《水滸傳》等不同，隸屬不同文體，《夷堅志》可進目錄學小說家類，但《西遊記》、《水滸傳》絕不可能。無論內容在如今看來多麼荒謬可笑，當時卻有相當的可信度與意義。洪氏既以史學角度去編纂這部作品，那其中必定含有對史實的評價，並試圖透過某種意象去表達出對重大事件的看法，從而達到志怪小說的四大功能，即倫理，政治，知識及娛樂審美（李劍國，2004：39）。

這四種志怪小說的功能，讓洪氏倉促編纂以致抄襲這件事上頗為玩味。

《直齋書錄解題》載：「晚歲急於成書，妄人多取廣記中舊事，改竄首尾，別為名字以投之，至有數卷者，亦不復刪潤，徑以入錄。」（〔宋〕陳振孫，1987：336），與〈夷堅丙志序〉所言值得並論：「始予萃《夷堅》二書，顯以鳩異崇怪，本無意於纂述人事及稱人之惡也。然得於容易，或急於滿卷帙成編，故頗違背初心。」（〔宋〕洪邁，2015：363）。此與洪氏之序所載之成卷日期

並排而視，則更見其晚年急於成書。雖不明為何急於成書，但從在意《夷堅志》這點可見其中必有暗藏玄機之處。

洪邁在乾道與淳熙之際飽受信任，參政議政，對於孝宗一朝的政治產生過重要影響。從成書經歷考究書寫意義當無大礙，在乾道二年至七年間，即〈夷堅丙志〉的編纂時期，洪氏開始進入權力的中心，並以修史及制誥為其工作，且寫下幾篇與「鬼神」有關之詞如：〈太史慈封靈惠侯詞〉、〈潼川神加封詞〉、〈陽山龍母詞〉、〈青城山蠶叢氏封侯詞〉等。洪氏此時已注意到「鬼神」所具有的特殊含義，並在其《夷堅志》中體現出來，〈夷堅丙志序〉中可見這點：「輒私自怨曰：『但談鬼神之事足矣，毋庸及其他。』於是取為〈丙志〉……」（〔宋〕洪邁，2015：363）。乾道二年十月是其涉入權利中心之初，急於成書之心態雖於乾道七年提及，但實則上是由紹熙五年而起，但這仍無法說明後來越發急於成書以至於〈夷堅支序〉載：「支成於三十日間，世之所謂拙速，度無此過矣。」（〔宋〕洪邁，2015：1221），這點得至揭開洪邁藉由「鬼」所表達出的意蘊，才有辦法作出解釋。

## 二、靖康之「鬼」

《中國小說史略》提及：「宋代虽云崇儒，并容释道，而信仰本根，夙在巫鬼……」（魯迅，2005：106），美國漢學家韓森《變遷之神：南宋時期的民間信仰》也提出相關論述：「出身低微但仍屬地方性的神祇也被納入了諸神體系。那是一些因災難死去或夭折的人……」（〔美〕韓森，1999：7），這表明在研究「鬼」過程中不免涉及「神」，因為二者本是一致的。然在《夷堅志》中，「靖康之難」前後之「鬼」體現出一種特別的韻味，不再僅是一種想像，而是一種抒發，一種戰火與漂泊糅雜而成的「亂離」。

縱觀《夷堅志》全篇，「鬼」外貌可分為三類。其一：容貌奇醜，可怖可畏之鬼，其二：容貌端正，無異常人之鬼，其三：無描述，不知容貌之鬼。這些形象往往與故事的軸心有關。第一類多為冤死，含有戾氣憎恨，通常為報復或害人。第二類較為尋常，與常人無異，不一定只為報復，更多是有事相托及不知自身已死，雖也有為報復者，但並非直接殺害。雙方不一定具有仇恨，只是誤入詭地或碰觸鬼生前之物而產生淵源，抑或雙方本為舊識。第三類則大多故事主軸不在鬼，而是在於背後的深刻意蘊，由此可見鬼之形象與目的之關聯。洪邁雖不完全運用形象與目的統一的手法撰寫，但縱觀全書，形象與目的的統一確實具有普遍性與共同性，適合以此為研究模範進行分析。

## (一) 南渡前之「鬼」

「靖康之難」與「幽冥」表面似無關係，但在「靖康之難」背景下對「幽冥」敘述有不少值得注意的例子，如：〈南山寺〉、〈徐國華〉、〈竇氏妾父〉、〈確夢〉等。這四篇的鬼魂具有特別意義與形象，都不描繪「鬼」之形象且格外強調一點：人死後為鬼卻依舊在意人世。這種認知並非獨屬宋代，而早自漢代便已有此觀念，《東漢生死觀》就曾提及：

其次，來生觀念是這個時代此世精神的最好反映。這個時代的來生觀念有兩種主要形式：一種是成仙而升至天堂，在那裡人欲不再遭受壓制；另一種是人性化了的死後世界概念……時人執著於依戀此世的強烈感受的程度顯得非常鮮明。（余英時，2005：9）

這說明死後世界不僅不代表著彼世，反而象徵著對此世的依戀。換句話說作為死後象徵之「鬼」，是對人世的描繪。以〈南山寺〉為例，其文曰：

太守置之南山，時良已遷葬數日，殯宮空，欲述居之。或告以實，述曰：「吾前置其獄，王事也。今已死，何足畏？」即居之。才三四日，白晝見良，驚曰：「鄭良何敢來！」即感疾死……（〔宋〕洪邁，2015：85）

這透露鬼魂對葬身之地的重視，以及形象的缺失是因故事意義與此無關。故事意義是對安葬之地的重視，非著重於生前結仇死後報復上。這證明了形象與目的的統一，也代表著當時普遍對於「鬼」的認知是在意人世。僅舉一例略顯不足，且看〈徐國華〉中的更進一步的相關描繪：

有金甲偉人立鐘旁，視徐擊鐘而言曰：「二十七甲。」再擊云：「官不過員外」三擊云：「系七科。」……徐亦以是疾終。鄉人董縱矩欲葬之東城墓園，而垣中列兆已無餘地，乃與後死者皆瘞於垣外……正居第二十七行之第七穴……（〔宋〕洪邁，2015：151）

金甲偉人所透露的信息並非科舉祿位，反是死後葬身之處。從二者的對調來看，當時人對死後葬身之處的重視相當於對祿位的重視。<sup>1</sup>這篇故事同樣沒有描繪「鬼」樣貌，目的也和害人無關。〈竇氏妾父〉與〈碓夢〉則通過另一個角度去描繪「鬼」對人世的在意。〈竇氏妾父〉載：

未幾，虜犯河北，妾父母隔闕不相聞憂思之至，殆費寢食。忽僵僕於地，若有物憑依。乃言曰：「某，女之父也。遭兵亂，舉家戕於賊，羈魂無所歸。……」（〔宋〕洪邁，2015：205）

---

<sup>1</sup> 從《中國思想與宗教的奔流》中可見祿位的重要性：「作為一個士，存在的意義就在於成為官僚居人之上，而宋代在制度上使之成為可能的是科舉考試。」（〔日〕小島毅，2014：207），官職的大小代表著地位的高低，如父親早逝的范仲淹（0989-1052，端拱二年～皇祐四年）在科舉獲得成功，官位步步高升最終成為士大夫之領袖。

這段敘事透露了兩點信息：「靖康之難」的影響及鬼魂對祭祀的重視。從對祭祀的重視來看，流露出的是對人世的重視及人對「鬼」之意義，而〈碓夢〉亦如此：「張晉彥適在彼……泣曰：『我乃公親戚間女也，靖康中，從夫官河北，為寇所害，旅魂無所歸，賴今夕蘸力以得至此。』……」（[宋]洪邁，2015：504）。〈南山寺〉與〈徐國華〉在意葬身之地，〈竇氏妾父〉與〈碓夢〉的遊魂需受祭祀。這都代表著一個重要的文化意涵：對鬼魂的祭祀。靖康之難，魂升天，魄入地，正是一則幽魂無所歸的歷史，洪邁的敘述正是最好的祭祀。祭祀從上古到明清時期都是重中之重，美國學者安·沃特納的研究說明了這點。<sup>2</sup>以「鬼」重視葬身之處與祭祀來看，故事中心在於「鬼」，而非獨為描繪「靖康之難」。這也說明洪邁借用神鬼之事以包裝他的歷史傷痛。

如果「靖康之鬼」只是體現對人世重視，那也只是中國人性格的體現，並無特殊之處。但洪氏所陳述的好像不是一般眷戀，一般的人間，而是趙宋的人間，因此每每敘述頗有特色的紀年及風土。這些故事具有內在相通性，即前文所提及的「亂離」。「鬼」敘述受「靖康之難」影響，是為表述「亂離」而存在。對人世重視的意義不在於是否體現中國人的性格，而是他通過對重視人世的描繪，隱藏對「亂離」的刻畫。洪氏「亂離」的塑造是基於對中國人對人世重視的把握，而其對人世的重視又藉由「鬼」所體現，三者層層遞進，相互扣

---

<sup>2</sup> 研究提及收繼一直存有爭議是因為祭祀祖先，血緣的差異而導致祖先不受祭祀是原因之一。與收繼目的相似的人贅某種程度上優於收繼，因為他們能協商其所生的兒子不依父姓而依母姓。這既解決了繼承人的問題，又確保了對祖先的祭祀不至於斷絕。這類問題一直延續到明清時期，況乎宋代。

合而不可分割。洪氏通過悖論式地統一整合「幽冥」與「人間」的對立與矛盾，構成其對「亂離」的雕琢。

「南渡」作為南宋時人的苦難，在《夷堅志》中的敘事隱晦而象徵。〈馬仙姑〉中的「忽忽」說明貞潔在瞬間變化間已失，這點可看出對於失去北方政權的措不及防。這種突如其來的變化銘刻著國家的危難及時人無法言喻的創傷，對功名利祿的關懷轉移到文化及存亡上。北方在傳統意識中一直是政權與文化的中心，流放南方一直是一種空間拋置的身心分離，身軀在陌生離異的環境內展開流離的旅程，心不斷的臨近死亡與無邊的孤寂，個體生命將沉淪，甚至埋骨蠻荒野地（高嘉謙，2016：56）。敘事出現「鬼」對葬身之處重視，正是隱晦地敘說著「亂離」的體現。<sup>3</sup>

〈竇氏妾父〉中「亂離」的刻畫是通過「羈魂無所歸」所暗示的無處可留及人與鬼的糾纏而達成。「人」、「鬼」作為生死的對立，通過劇情反轉被瓦解，這種生死界限的模糊化正是對「亂離」的塑造與描繪。《夷堅志》常寫到神出鬼沒，對方都要細看才知道是誰，甚至要細想才知對方之生死，表示這些鬼並無固定住處，如寄居在破廟、野外，等人誤闖才出現。這既代表著亡魂的無處可歸，也代表著生死界限的模糊化。二者皆是「亂離」的刻畫，後者在〈孫九鼎〉中做出了最好的詮釋：「……遂坐肆中，飲啗自如。少頃，孫方悟其死……」（[宋]洪邁，2015：1），生者死者可以一併喝酒談天，忘乎生死。洪氏在敘事中再三模糊生死的界限正是對「亂離」的象徵式描繪。

---

<sup>3</sup> 這揭示了上述例子對葬身之地的在意的為表達出「靖康之難」的「亂離」。因所常提及的必然是所欠缺的，若在太平盛世無需擔心流離失所，亡魂無所羈之問題，重視表明此乃重中之重，正是一種「亂離」的體現。

## (二) 南渡後之「鬼」

建炎時期一百零八筆之多的資料耐人尋味，這段時期中出現許多與鬼魂有關的情節，而這正是洪氏所建構的深層含義。歷史學家最注意的往往便是歷史日期，洪氏故意將故事的意蘊潛藏在時代陰影之下，既記載歷史，也不至於令其小說流於枯燥的記事。〈南嶽判官〉、〈趙七使〉、〈泗州邸怪〉等以建炎時期為背景的故事，與靖康時期的故事所流露出的含義截然不同，既無對葬身之處的在意，也無對祭祀的關心，雖也有如〈姚師文〉一篇與靖康時期所在之故事類似的在意人世，可那是建立在對家人的關心與關懷上，又與靖康時期所載有所出入。但它們皆罕有對鬼樣貌的描繪，且前者表面上雖側重點各異，如〈南嶽判官〉強調鬼人神三者的關係，〈趙七使〉通過冤魂的隱現暗喻著戰爭的苦難與離散，〈泗州邸怪〉則是皇室成員被鬼騷擾的故事敘述，〈姚師文〉的「鬼」在意人世與家人，但這些表面上的目的都是為了刻畫「靖康之難」所致的「亂離」。且看〈姚師文〉之記載：

姚師文，南城人。建炎初登第，得宜春尉以死。家之田園，先以歲飢速售，產去而歲存，妻弱子幼，莫知買者主名，閱十餘年，負官物至多。……子至家，除夜無以享，獨持飯一器祀其父……哀號不已。屋上忽有人呼小名，驚視之，父衣公服立，索筆墨紙硯。……止之曰：「幽明異塗，不宜相

近……」……子婦之父董，在臨川，素相善，亦往訪之。……罷酒始辭去，仍囑善護其子，自此寂然。（〔宋〕洪邁，2015：704-705）

這個故事充分說明了「鬼」對人世的眷戀，然而這卻與祭祀及葬身之處無關，僅是血脈與情感而致。故事不直接提及苦難與戰爭，而是通過父與子的關係，子對父離去的悲傷，若有若無地描繪「亂離」。身為「鬼」的父親與「人」的兒子情感依舊，然而卻因「幽明異塗，不宜相近」而無法觸及彼此。恰恰正如那失去的故土與失散的故人，再也無法觸及相近，只能默默體驗著身心分離的流離之苦，在日夜輪替中逐漸失去回歸故土的希望，一如文中之姚師文，只能「囑善護其子，從此寂然」。「鬼」不再是單純的鬼，而是一種隱喻著「亂離」的符碼，但洪氏所採用之手法不局限於此，作為史家，其所在乎的事蹟縱使不直接展示於人前，也會在其行文間流露出些許蛛絲馬跡。這點可以從〈泗州邸怪〉中再看出些許端倪：

安定郡王趙德麟……於驛邸憇宿。薄暮呼索熟水，即有妾應聲捧杯以進，而用紫蓋頭遮其首……自為揭之，乃枯骨耳。趙略無怖容，連批其頰曰：「我家不是無人使，要爾怪鬼何用！」叱使去，掩冉而滅。（〔宋〕洪邁，2015：945）

以「驛邸」為地點遇見「鬼」暗示鬼魂無所羈留，只能成為幽魂漂泊。若以此為基礎將「鬼」視作「亂離」之象徵，作為皇室中人也依舊遇鬼也就意味

著他們也同樣遭受著「亂離」之苦。值得一提的是用紫蓋頭遮其首，紫色向來是尊貴之色彩，這暗示著皇室中人所遭遇的「亂離」並非直觀可見，而是被高貴的生活所遮掩。《夷堅志》通篇關乎趙姓者之記載約莫百餘篇，針對宗室之人的描繪不止於此，且看〈趙七使〉所載：

宗室趙子舉，字升之，壯年時喪其妻，心戀戀不已，於房中飾小室，事之如生。夜獨宿次，覺有從室中啟戶出者，恐而呼侍婢……不知生死之隔，遂於共寢，歡如平生。自是日日至，每飲食必對案。僕妾輩從旁窺之，無所見，但器中物亦類有人殘餘者。……（〔宋〕洪邁，2015：235）

故事先言明趙舉子宗室身份，敘述其喪妻後與妻之鬼魂廝混以求心靈慰藉。趙舉子貪戀與妻子的溫存時光以至於「每飲食必對案」，正是一種對故人的召喚，試圖通過「於房中飾小室，事之如生」讓自己忘卻對已故之人的思念與離開的事實。這裡的「事之如生」與「不知生死之隔，遂於共寢，歡如平生」皆是一種對生死界限模糊化的體現。這種描繪是為了刻畫出「亂離」的傷痛，與亡妻的相處方式是一種對故人的召喚，也是一種對故土的思念與逃避。洪邁通過魂魄回歸故居的描繪，將對故土的思念與緬懷轉化為趙舉子對亡妻的「喚魂」與相處。魂歸故里一直是南渡時人最迫切的渴望，而這一分為不僅籠罩在飽受苦難的下階層身上，也同樣發生在基本生活無憂的宗室之人身上。

靖康之「鬼」與「靖康之難」後「鬼」的表層目的有所差異。前者通過對葬身之地及祭祀的重視表達出在意人間，而後者則個更為零散且目的各異。但

或與本身及社會的心理狀態有關，洪氏撰述之「鬼」始終具有一種「亂離」的意味。史家洪邁所敘述的「鬼」絕非簡單的索命害人、誘人墮落，或僅敘述「鬼」在意人世，表達「鬼」與人關係而已。從上述的分析來看，洪氏藉由「鬼」表達「靖康之難」的「亂離」，也試圖通過「鬼」去建立更深層的意圖，而其中所具有的深刻而隱晦之意義值得深入探討。

### 三、「鬼」之意蘊

「鬼」作為人死後的狀態，其所代表的意蘊頗為含糊，而造就了「鬼」的意涵大抵來自於人對死後世界的想像。在這想像過程中，對「鬼」的認知處於變化而非恆定的狀態。上一章中已說明形象與目的之關係，且對洪邁來說這些鬼神精怪之事意味著「亂離」，但這種「亂離」是由何種心態書寫而成，對於洪氏而言「亂離」又意味著什麼始終缺乏定論。《容齋隨筆》中有〈周世中國地〉一篇探討國之疆界，地理與疆界的探討正是由於國土的失卻，而這與「亂離」同時對社會造成創傷。從心理學的角度而言，受精神創傷的人必然體現出其傷痕，因此傷痕與「亂離」間的關係是本章的探討範疇。但「鬼」之意涵遠不止於此，作為與「鬼」同音之「歸」在靖康這一歷史背景下有值得論析之深意。

#### (一)「鬼」之傷痕書寫

雖洪邁經歷「靖康之難」時年僅四歲，但無法證明其不受「靖康之難」影響，何況《夷堅志》非一人之創作，體現出「傷痕」此點並無不妥。《一九四九：傷痕書寫與國家文學》就曾提出國家分裂后，文學的變化以及這一現實如何影響文學結構與敘事。現代與文言小說分屬不同類別，功能意義也略有不

同。但後者本有記載史實之功能，當更能看出傷痕之所在，蓋傷痕皆是國家大事而致。雖借用了「傷痕書寫」此名稱，但是基於文言小說與現代小說之別，所引用的只是「傷痕書寫」的定義，而非全然照搬套用其一系列論述：

傷痕是傷口結疤後留下的生理痕跡，也是身體用以證實，同時也告別傷害的一種方式——不論這傷害是人為的還是意外造成的。傷痕是一種記號，指向身體非經自然的割裂或曝露，最終又得以痊癒，彌合的痕跡……在檢視個體傷痕的同時，記憶被喚醒，一個隱含的敘事於焉成形。（王德威，2008：8）

宋代與民國雖有年代先後之別，中間更橫跨了好幾百年的時光，但這種「傷痕」放到同樣失去北方政權的南宋去看，並無不妥之處且具有跨時空的共同性，即二者同樣歷經國家分裂。<sup>4</sup>「鬼」最貼近當時所關注的生與死的探討，「靖康之難」前後之敘事表達已提及，所舉之例表明「靖康之難」前後「鬼」之異同，惟缺乏深入探討。這正是本章所欲探討的洪邁深意，即隱藏在「亂離」之後的心理狀態：一種潛藏於內心深處中，看不見的無形「傷痕」。

由〈南山寺〉到〈姚師文〉的敘事轉變主要體現在其表達出的表面意義上，〈南山寺〉所體現出的對於葬身之地的重視到〈姚師文〉的敘事時全然無蹤，

---

<sup>4</sup> 雖然宋代不至於如後來的民國政府與中共政府那般屬於兩個政權並立，但對時人而言，南渡的影響與傷痕著實深刻。洪氏對於「傷痕」的處理方式是藉由「鬼」的書寫而達成，把回不去的魂魄用文字依附在上面，並且運用了象徵式的手法對時局的瘋狂寫照即「亂離」，去體現出「傷痕」。對於真實性的刻意強調與追求，除了其作為史家意識使然外，也與此有所關聯。

只留下對家庭的眷戀，而〈竇氏妾父〉所提及的對祖先祭祀也逐漸在建炎時期的敘事中消失。這兩者的變化與「靖康之難」牽連極深，蓋自「靖康之難」後許多百姓搬離北方而流落四方，其回歸北方的可能性微乎其微，因此在敘事中，原本在乎葬身之地的「鬼」產生了變化。且看「靖康之難」前，政和時期〈孫九鼎〉的故事更易發覺二者之別：

孫九鼎，字國鎮，忻州人，政和癸巳居太學。……忽有金紫人，騎從甚都，呼之於稠人中，遽下馬曰：「國鎮久別安樂？」細視之，乃姊夫張焜也。……少頃，孫方悟其死，問之曰：「公死已久矣。何為在此？我見之，得無不利乎。」曰：「不然，君福甚壯。」乃說死時及孫送葬之事，無不知者……（〔宋〕洪邁，2015：1）

這說明「鬼」對葬禮的重視，否則不至於對送葬之事記憶深刻。「靖康之難」後的故事則與大部分生前的殯葬無關，而是各有不同之敘事目的。這表明靖康時期之鬼與其他時段之鬼相同，也代表「靖康之難」後的「鬼」在重視葬身之地的變化上是特殊的，這更直接地顯示社會普遍心理「傷痕」狀態，即：對回歸北方不抱有太大期望及家人在戰亂中失散因此無法祭祀先祖，成了永遠的漂流者。這是對「亂離」刻畫之因，也解釋了建炎時期的故事中罕有對祭祀與葬身之地的提及是由史實所造就。由此可見洪邁的敘事與時代背景的脈絡脫離不了關係，靖康是北宋轉到南宋的過渡，整個社會與國家的中心由北方轉到

了南方。此時掌管時局的士大夫之心境影響了他們的決策取向，《禪宗與中國文化》曾經提出一論點：

宋代士大夫這種封閉型的心理性格，其內部情緒、意志、理想的衝突是有的，但是總通過內在機制自行調節，它不能過多地容忍不平衡現象的出現，總是通過一種自我克制、自我壓抑、甚至自我欺騙的方法來消彌心中的矛盾。（葛兆光，1987：62）

尚未經歷南渡的宋人已如此細膩敏感，歷經亂離與國破家亡的南宋人只會越發脆弱而沉溺於溫柔鄉中，試圖以繁華昌盛的江南風景進行自我欺騙與壓抑以平衡與調節內心。這點從《容齋隨筆·晉之亡與秦隋異》中可以看出些許端倪：

獨本朝九傳百七十年，乃不幸有靖康之禍，蓋三代以下治安所無也。秦、晉、隋皆相似，然秦、隋一亡即掃地，晉之東雖曰「牛繼馬後」，終為守司馬氏之祀，亦百有餘年……晉之八王擅兵，孽後盜政，皆本於惠帝昏蒙，非得罪於民，故其亡也，與秦、隋獨異。（〔宋〕洪邁撰，2005：60）

洪邁對「靖康之難」與西晉南渡秉持著樂觀的態度，然從《夷堅志》之「鬼」所體現的「亂離」及〈靖康時事〉所載：「予頃修《靖康實錄》，竊痛一時之禍，以堂堂大邦，中外之兵數十萬，曾不能北向發一矢、獲一胡，端坐都城，

束手就斃！」（〔宋〕洪邁撰，2005：215），可看出對「靖康之難」既痛且恨，〈晉之亡與秦隋異〉不過是調節內心的平衡之法。雖辛棄疾（1140-1207，紹興十年～開禧三年）等人的詩詞中不難發現對北方的嚮往與期盼，以及那種澎湃而熱血的光復河山之志，但是他們同時兼具著抗金責任的將領一職，不同於一般位於政治中心而遠離邊陲戰事的士大夫，更不同於勞碌一生只為生存的百姓。

## （二）「鬼」與「歸」之辯

《爾雅詁林》中有載：「鬼之為言歸也。」（朱祖延，1996：1673），洪邁「鬼」的另一含義與此休戚相關。<sup>5</sup>根據王德威先生（1954-）〈魂兮歸來〉解釋，「鬼」與「歸」相悖的詮釋來源於好生懼死的人之常情。他以〈楊思溫燕山逢故人〉為例，闡述逝去之人鄭意娘的「回來」是提醒陰陽永隔與人鬼殊途，故人故國再也不能喚回。這凸顯相思與慾念上的缺失與遺憾，生與死被神秘縫隙所隔開，在此縫隙間國破，家亡與夫妻訣別發生了，暗示了身心的創傷。值得注意的是此故事源自宋代話本〈灰骨匣〉，而〈灰骨匣〉又源自洪邁《夷堅志·太原意娘》，只是意娘姓王不姓鄭，稍有不同。（胡士瑩，2011：310）。雖然故事發生了修飾與變化，但是不妨看〈太原意娘〉中的「人」與「鬼」之別所顯示的意涵：

---

<sup>5</sup> 這一含義看似與對北歸不抱有期望之說法相悖，但實則是對其的延伸探討。死亡即回歸到人所來之處，而這種回歸離開了塵世，歸向大化，但通俗的詮釋卻顛倒了二者的意涵。這點可充分地從《夷堅志》的鬼故事中得到印證，「鬼」並非回歸死亡後所應該到的人所來之處，反而是歸向死亡前之處，即人世。

京師人楊從善陷虜在雲中……認其姓名字畫，蓋表兄韓師厚妻王氏也。自亂離睽隔不復相聞……韓駭曰：「憶遭掠時，親見其自刎死，那得生？」楊固執前說，邀與俱至向一宅……良久，出現曰：「勞君愛念，孤魂寓此，豈不願有歸然從君而南，得常常善視我，庶慰冥漠；君如更娶妻，不復我顧，則不若不南之愈也。」……（〔宋〕洪邁，2015：608-609）

故事雖無明確提及年代，然從「亂離睽隔」與「從君而南」中可以推測出是動盪不安的「靖康之難」。從敘事來看，其表達與〈魂兮歸來〉的分析一致，皆因「人」「鬼」之別與「往昔」「今日」之別而召喚出對故人與故國的思念。只是一者為文言筆記志怪小說，一者為白話話本小說，然這無損對「鬼」背後意涵是「歸」，並且延伸出對故人與故國無法相遇與回歸的探討。「人鬼相雜」的反諷現象經常流竄於古典中國敘事史中，古典小說中怪力亂神的描繪具有其特別意義，而「人鬼相雜」的常態，揭示歷史的裂變與創傷總未有盡時。（王德威，2003：352）由此不難理解洪邁之所以運用「鬼」去暗喻「靖康之難」的影響並記載歷史與社會的心理。書寫即招魂是對「鬼」的最好寫照，它所揭示的不僅僅是一個「傷痕」，同時也是一種對歷史的記載與回顧。《夷堅志》就是最好的例子，其用「鬼」之意也代表著當時社會整體對於回歸北方的悲觀想法，即唯有鬼才可以歸，因為生前已經不可能再度回歸北方。〈太原意娘〉中韓師厚的貪新歡而忘舊情便是對南宋士大夫不思恢復心態的寫照（吳志達，1994：654），由此可見宋代士大夫整體的心態是趨向於保守且封閉，甚至有不思進取的意味。這並非為南宋士大夫所獨有，而是承繼了北宋士人因為北宋的

割地求和、歲貢與形式及虛名上的勝利，而致使當時的人沉浸在繁華又虛弱，縱情享受又憂心忡忡的狀態中而導致的內向與封閉心理結構。

這一例子除了看出南宋士人的心態外，也證明了白話與文言小說在文體上雖有差異，但其共同性仍有不可磨滅的特質。正因此「鬼」是一種傷痕書寫的體現，除了象徵著「亂離」外，其所隱喻的是無法「歸」到本來的土地上的認知，唯有透過歷史的軀殼，才能體現出對過往的召喚以及對未來的迷茫。從這個角度看，洪邁的《夷堅志》通過「鬼」達到了對歷史的記載與文學的象徵二者的統一。「鬼」在洪邁的描繪下雖然大多具有「亂離」的隱意，但是根據其在故事描繪上的不同，不難看出「鬼」本身的目的如對葬身之地與祭祀的在意，在「靖康之難」後確實發生了變化。

## 四、「鬼」之建構

「鬼」故事暗示了對於「鬼」的認知普遍上存在著某種偏見，即：但凡遇鬼必罕有好事。「鬼」作為人死後的化身，「幽冥」作為「鬼」的居所，人對其想象瑰麗而多變，在宗教與文學的影響下多帶著敬畏。《夷堅志》中「幽冥」雖有出現紕漏之時，然不錯放一壞人，也不錯殺一好人，即便壽終正寢也會依在世之功與罪進行賞罰，〈司命真君〉一篇就詳細的解說了「幽冥」的賞罰制度。敬畏與完善的賞罰制度構成了一個完整的賞善罰惡體系。《夷堅志》的「鬼」故事之意涵在上章以文史結合進行探討，但洪邁所建構之「鬼」與靖康變化所致的倫理崩壞並排而視則可發現其另有深意。本章主要從思想、歷史與文學結合，以「幽冥」與「天」之關係及洪邁的社會關懷去看其「鬼」之建構。

### （一）「幽冥」與「天」之角力

「幽冥」與「天」的情況到宋朝時期已與先秦時期截然不同，集思想家，改革家與政治家為一身的王安石（1021-1086，天禧五年～元祐元年）就曾經提及：「天變不足畏」，表示原本一直高高在上的天，似乎不再為人所畏懼。雖然這僅是王安石個人之看法，但是可以看出對於天的「敬畏」逐漸減弱。通過《容齋隨筆·邾文公楚昭王》，也可看出洪邁與王安石天道觀相近之處：

邾文公卜遷於繹，史曰：「利於民而不利於君。」……遂遷於繹，未幾而卒……周太史曰：「其當王身乎！若紘之，可移於令尹、司馬。」王曰：「除腹心之疾而置諸股肱，何益？不穀不有大過，天其夭諸？有罪受罰，又焉移之？」遂弗紘……宋景公出人君之言三，熒惑為之退舍，邾文、楚昭之言亦是物也，而終不蒙福，天道遠而不可知如此。（〔宋〕洪邁撰，2005：82）

洪邁認為「天」過於變化莫測，同樣的言語作為在不同人身上卻有不同結果，深而論之，既是不可知又何須畏懼於「天」。「天」與「幽冥」恰似一個整體，此消而彼長，故「天」之失勢代表著「幽冥」之崛起，而「幽冥」與「鬼神」本為一體。洪邁雖未曾直接論及「鬼神」為何物，然可從其《容齋隨筆》中一窺其認知，〈張良無後〉載：

張良、陳平皆漢祖謀臣。良之為人，非平可比也。平嘗曰：「我多陰謀，道家之所禁。吾世即廢矣，以吾多陰禍也。」平傳國至曾孫，而以罪絕，如其言。然良之爵，但能至子，去其死財十年而絕，後世不復紹封，其禍更促於平，何哉？予蓋嘗考之……良有養虎自遺患之語，勸王回軍追羽而滅之。此其事固不止於殺降也，其無後宜哉。（〔宋〕洪邁撰，2005：20）

這段文字看似與鬼神無關，然殺降與絕命之事正易招致陰魂。洪邁以此勸誡做事莫絕，同時透露對「鬼神」所帶有的貶義，蓋其果為惡果而非善果。當然此也可視作其天道觀，然上一例子的「天道不可知」已然證明洪邁對天道失去信心，故此文中所表現出的超然之存在當為「鬼神」。

「鬼神」之說在儒家學說中向來避而不談，但南宋最出名的理學家朱熹，（1130-1200，建炎四年～慶元六年）卻特意立章探討「鬼神」。<sup>6</sup>從《論語》的不談鬼神，到《朱子語類》的立章說明鬼神及王安石的「天變不足畏」，既可以看出鬼神之說的變化，也代表「天」的失勢。由「天」轉入「幽冥」的變化是基於逐漸世俗化及儒、道、佛三者萃取彼此學說之精華而致。在宋代佛、道先後由出世之教轉為入世之教，本為入世之教的儒家自唐代起已經失去其現實意義，為了吸納更多的「信徒」，儒家不得不吸收佛、道的部分學說加以改造，形成自己新的體系。道教與佛教作為一種宗教信仰，自然不乏此世與彼世之探討，而這恰好為儒家所欠缺，因此在儒家進行轉向的時候不得不補足這一方面的缺失。所以在《近思錄》與《朱子語類》中才會出現儒家罕言的「鬼神」，並對其大談特談，試圖從「天理」的角度去闡釋「鬼神」之由來，由此可見宋人對「鬼神」的重視度。朱子對「鬼神」的探討有其深意，鬼神觀與道統觀之間存在著一種隱秘的聯繫，而這種關係所體現出的是在朱子的思想中社會政治關懷是首要的（〔美〕田浩，2011：275）。這說明朱子對鬼神的探討不是為談鬼神而論鬼神，抑或是封建迷信，而是基於社會政治關懷的目的。

---

<sup>6</sup> 朱熹認為鬼神只是氣，《朱子語類·鬼神》載：「鬼神只是氣。屈伸往來者，氣也。」（〔宋〕朱熹撰、朱人傑，嚴佐之，劉永翔主編，2010b:154），又載：「曰：『氣聚則為人，散則為鬼』」（〔宋〕朱熹撰、朱人傑，嚴佐之，劉永翔主編，2010b:169），都說明了朱熹對鬼神的認知與洪邁對鬼神之認知完全相悖。

朱子的「天理」壓制「人欲」是因社會關懷，那洪邁試圖建立並強化以「幽冥」壓制「人欲」的體系這一假說可成立，畢竟余英時早已經說明「以天下為己任」的意識普遍上根植於當時的士大夫：

「以天下為己任」可以視為宋代「士」的一種集體意識，並不是少數理想特別高遠的士大夫所獨有；它也表現在不同層次與方式上面，更非動輒便提升到秩序全面重建的高度。（余英時，2011：218）

《中國古典小說史論》也提及洪邁道：

然而從作品的氣氛……這位南宋作家承擔的民族和社會的焦慮，畢竟過於濃重了。他瞻前顧後，疑神疑鬼，鼎鑪銅鈴、龜蛇狐獸、鳥木蟲魚都能為妖作祟，給人帶來莫測的命運……筆底充滿著無端的緊張感。（楊義，2004：287）

《容齋隨筆·士之處世》也可看出其士大夫之意識：

士之處世，視富貴利祿，當如優伶之為參軍……老人則不然，未嘗置欣戚於胸中也……遭橫逆機阱，當如醉人之受罵辱，耳無所聞，目無所見，酒醒之後，所以為我者自若也，何所加損哉？（〔宋〕洪邁撰，2005：180）

認為士莫該把富貴利祿看得太重，不應沉溺於繁華之中，更不該對官場浮沉耿耿於懷。這並非洪邁豁達，而是士應直諫帝皇，敢怒敢言，不應拘泥於自身利益，且非如〈楊彪陳羣〉中載：

蓋自黨錮禍起，天下賢士大夫如李膺、范滂之徒，屠戮殆盡，故所存者如是而已。士風不競，悲夫！章惇、蔡京為政，欲殄滅元祐善類，正士禁錮者三十年，以致靖康之禍，其不為歆、群者幾希矣！（〔宋〕洪邁撰，2005：127）

盡是一群所為有愧士名之輩。從其文集中三番四次對歷代前朝的評語與探討如：〈晉之亡與秦隋異〉、〈東晉將相〉、〈五胡亂華〉可得知，士之任在於天下，維持國本才是首務。其中〈東晉將相〉一篇最可證明這點：

西晉南度，國勢至弱，元帝為中興主，已有雄武不足之譏，餘皆童幼相承，無足稱算。然其享國百年，五胡雲擾，竟不能窺江、漢……嘗考之矣，以國事付一相而不貳其任，以外寄付方伯而不輕其權，文武二柄，既得其道，餘皆可概見矣……將士服習於下，敵人畏敬於外，非忽去忽來，兵不適將，將不適兵之比也。頃嘗為主上論此，蒙欣然領納，特時有不同，不能行爾。（〔宋〕洪邁撰，2005：104-105）

文中直截了當地給出例子，說明士大夫當作之事為針對時局之困提出解決之道，由此可見洪邁作為士大夫，憂心天下而試圖做出影響時局之事。

宋代的普遍信仰在於「鬼神」，宋代通過加強對「正祀」的管理及對「淫祀」的干預和打擊達到對基層政權的掌控以杜絕大範圍的社會動亂。洪邁有鑑於此，構築以「鬼」為超然力量維持社會倫理道德與規範的體系並不稀奇。朱子與洪邁之別在於前者被定位為思想家，後者是史學家。前者思想易從其思想體系中摸索而得，後者的思想潛藏於其文集與著作中而較難看出端倪，但前人研究已說明二者思想上的相通性，故以「幽冥」的超然力量壓制「人欲」從而確保社會倫理道德確為洪邁意圖。這點〈夷堅三志王序〉可為旁證：

昌黎公〈原鬼〉一篇，備極幽冥之故，首為三說，以證必然之理。……，皆非也。世固有怪而與民物接者，蓋忤於天、違於民、爽於物、逆與倫而感於氣……《夷堅》諸志，所載鬼事，何啻五之一，千端萬態，不能出公所證之三非。竊自附與子墨子，不能避孟氏邪說淫辭之辯，其可笑哉！

（〔宋〕洪邁，2015：1467）

這段話是洪邁對韓愈〈原鬼〉的駁斥，這既是為了說明鬼神的存在從而令人相信其《夷堅志》，或許也有與朱熹作對的意味暗藏其中，畢竟在朱熹的道統觀有部分來自於韓愈〈原道〉。生死間有大恐怖，人常好生而惡死，於是「鬼」作為人死後的狀態，產生了許多神奇怪異的事蹟，而這些事蹟起到了警

惕的作用。縱觀《夷堅志》全篇，除「鬼」直接現身外，還有一種特殊的情況值得注意，即「入冥故事」。作為生者的「人」在機緣巧合下成為類似於「鬼」的靈魂狀態，進入「幽冥」見識了許多事，並在還魂後將其在「幽冥」之見聞傳播開來。《夷堅志》藉由此宣揚了「幽冥」之可怖可畏，從而建構起一個近乎於「天」的超然審判力量，作為壓抑「人欲」與維護社會倫理及秩序的「達摩克利斯之劍」。

## （二）洪邁之社會關懷

從《容齋隨筆·晉之亡與秦隋異》來看，洪邁認為國之根本在於民：「晉之八王擅兵，孽後盜政，皆本於惠帝昏蒙，非得罪於民，故其亡也，與秦、隋獨異。」（〔宋〕洪邁撰，2005：60），社會關懷是出於政治目的，並藉由「入冥故事」達成。「靖康之難」後出現了許多「入冥故事」<sup>7</sup>，這一系列「入冥故事」的發生時間十分特別，蓋自南渡後社會秩序崩塌，陷入紊亂與惶惶不可終日之中，士人急需一套足以穩定社會秩序及維持社會倫理的方法。洪邁作為收錄與創作者，編纂《夷堅志》時必然受此影響，因此不能認為當中毫無其想法，否定撰寫「幽冥」與「鬼」之意圖。況且在紹興末及乾道、淳熙年間，朝廷制

---

<sup>7</sup> 其中以紹興時期為最，如：〈曹氏入冥〉、〈梁元明〉、〈沈十九〉、〈淮陰人〉、〈犁泥獄〉、〈張佛兒〉等。而其餘時期則分別有：〈何侍郎〉、〈吳公路〉、〈張二子〉、〈鄭升之入冥〉、〈舒嫩四〉、〈阿徐入冥〉、〈李三夫妻豬〉、〈楊廿一入冥〉、〈毛烈陰獄〉及〈司命真君〉等。

誥多出其手（凌鬱之，2006：16），洪邁極易得知社會現象與課題，有所感而下筆。〈淮陰人〉一篇的論述與意涵值得用以分析洪邁本人具有此意識：

紹興三十一年，浦城葉榮良貴為淮陰邑令。士人有死三日而活者，云：「被追入冥，至官府，追者引從東廂過……方扣其人：『此何用？』」答曰：「府君將迎新天子，故排比乘輿法物爾。」及門而寤。」他日，以告葉，葉戒使勿敢言。明年，皇上登極，乃印其事。（〔宋〕洪邁，2015：642）

〈淮陰人〉特別強調「幽冥」對於君權有預知能力，這與「君權天授」的概念有所分歧，但若將之視為洪邁以「幽冥」取代「天」，或是「幽冥」介入現實政治，「鬼」以天下為己任則解釋得通。雖二者含義有所差異，但皆可視作積極有為的表現，鬼是人而人是鬼，人間冥界可互通。因果報應固然重要，但鬼或人此時此刻的「生存」狀態不可忽視。二者皆體現其社會關懷之處，惟前者以因果報應為戒，勸誡世人莫為惡，後者通過對鬼與人「生存」狀態的刻畫，曝露人世的社會問題及現象。以〈淮陰人〉一篇而言，其所表達的是一種鬼與人被冤枉而含冤入獄的社會亂象。〈淮陰人〉一篇雖有雙重含義：「幽冥」取代「天」與「幽冥」介入現實政治，然從其他「入冥故事」深入去挖掘洪邁之意圖，不難發現對因果報應與揭露社會亂象的重視。僅舉一例略嫌不足，不妨再看〈犁泥獄〉一篇：

衢僧覺闍黎，紹興丙寅歲病困難入冥，見大池百畝，穢泥滿中，浸僧不知其數……出兩手捧經若閱讀狀……謂覺曰：「此獄名犁泥，專治僧之負經債者，若宿世能成誦，則誦足可脫。不然，目無所遇電光，能讀十數字，永淪此苦，無有脫期。吾與師厚善，故以相語。」乃縱使回。（〔宋〕洪邁，2015：1780）

文中所揭露的亂像在於本應誠心誦念佛經的僧人不誦經，暗示假借剃度之名，逃避賦稅徭役，搖身一變成為「合法」社會毒瘤的現象。其果報之處在於本可超脫的僧人被迫永世沉淪犁泥之中。洪邁利用因果報應與對揭露社會亂象去體現社會關懷，只是前者可成為解決方法，後者則警醒世人的意味居多。

「鬼」由對「生」之嚮往與對「死」之懼怕而生，這種「好生懼死」的想法並非獨屬於宋代，而早自春秋時期便有端倪，洪邁不過繼前人而加以發揮。<sup>8</sup> 朱熹的「天理」與洪邁的「幽冥」是為確保社會倫理道德與規範而存在，而這又是為了政治。我們不能完全將二者等同起來，畢竟前者作為思想家所構築的體系是較為完善而趨於完美，而後者只是藉由記載流傳民間已久，本來就具有相應功能的軀殼。更確切地說，朱熹是有意識地建構一個體系完善而理論縝密的超然存在，而洪邁的超然體系則是構築於民間信仰之上而缺乏一套邏輯縝密的理論體系，試圖以一套早已根植於民間的神異力量去維持社會道德倫理與規範。他與朱熹最大的不同在於前者藉由以「下而上」的方式去處理這一問題，

---

<sup>8</sup> 「入冥故事」除了看出洪邁有意宣揚「幽冥」外，還可作為洪邁對社會的關懷及當時所面對的社會課題。「入冥故事」大抵可分為幾類：宗教戒律、社會規範、道德倫理、為官不正及心性要求（盧秀滿，2013：66-69）。洪邁的「幽冥」顯示出社會的價值取向與普世價值觀以及其本身對倫理道德與社會規範的要求，套用朱子的話，其所要求的是一個「人欲」被徹底壓制的理想世界。

而朱熹則是雙管齊下，既強調「上而下」，也強調對百姓本身的教化，這點從其「三綱領」及「八條目」中的雙向通道最能體現出來。

雖然「幽冥」最初是藉由模擬人間社會而構築起來，但其意義在當其具有「天」之特質時逐漸超然，且被賦予審判與裁決的力量。洪邁藉由「鬼」與「幽冥」去壓抑「人欲」解釋了急於成書而不惜抄襲篡改《太平廣記》一事，蓋急於藉由《夷堅志》去達成其政治目的。

## 結論

「鬼」歷來被視為迷信的象徵，但「鬼」作為古人的獨特認知觀，其所隱含的意義絕非迷信二字可以概括。宋代「南渡」並非中國史上第一遭，但「靖康之難」來得突然而又洶湧，讓人如此措不及防，以至於在《夷堅志》所見的「靖康之鬼」盡是對「亂離」之刻畫。這種身在南方而心在北方，二者截然分離的苦痛與折磨，造就了身與心之間的斷層與裂變，從而演變為一道暗藏於二者間的傷痕。這道鮮血淋漓的傷痕沒有隨著時光的流逝而逐漸癒合，反而一直被思鄉與對故人的思念不斷撕裂擴大，餘生中灑滿斑斑血跡與淚滴。這道傷痕在身心拉扯中逐漸根植於裂縫中，以鮮血為食，淚滴為水，吸收著離別、死亡、苦難等一系列黑暗而負面的情感為養分，最終慢慢盛開出一朵「彼岸之花」。

「彼岸之花」怒放生命終焉之際，乘著對故國故土的思念，慢慢飄蕩搖曳著，在滾滾的紅塵中見證時過境遷的悲哀與無力。「彼岸之花」正是「鬼」所蘊藏的另一層含義，即如其讀音所揭示的那樣，「鬼」正是歸，但卻非歸向大化，而是歸向生前故鄉。哪怕對於北歸的希望完全破滅，轉而沉浸在江南的溫柔鄉中，這道傷痕也不過結痂而未曾癒合。在他們心中生前回不去的故居，死後也要必定歸向那處。這種藉由「鬼」而對故土故人的「招魂」，無疑是一種無奈的悲哀，是一種對現實無力改變而只能寄託於冥冥之中的消極對應。人矛盾而複雜，對北歸的消極對應，造就了對時局的積極改變。

古有三魂七魄之說，然「靖康之鬼」的魂無處可歸，魄無處安放，靈一無所依，正是對「靖康之難」最真實的寫照。身體被流放邊疆而心靈卻留在中心的斷層和分離，造就了斑斑傷痕。國破之難、家亡之苦、離別之傷、亂世之困化作利刃，勾勒出難言的傷痕。南方之景與故景故土、故人的笑顏與空蕩的綠原倒映出一抹揮之不去的陰影，籠罩於時人心頭，成為召喚傷痕之物，不斷撕裂與拉扯內心最隱秘的疤痕。過往點滴在心頭，而今人事俱已非，當所聞所見盡是對故人故國的思念，傷痕中的血淚受到了召喚，潺潺而流，最終匯聚成一道不可磨滅的「血之印記」銘刻於血脈之中代代傳承。一旦相似的事件爆發，其存在成倍地加深了對亂離與苦難的體會，化作文人筆下感人淚下的「傷痕」。

從「鬼」之意圖談到「鬼」之建構，觸目所及皆是一種「亂離」與「傷痕」。「鬼」不再是一種迷信的反面教材，無論是其暗藏著的一道又一道的創傷血淚史，還是對於魂歸故土的體現，甚至是成為一個用以解決社會亂象及壓制「人欲」的機制，都是一種正面且具深刻思想的載體。「鬼」可以是歷史的、可以是文學的、可以是思想的，唯獨已不再適合將其歸類為迷信。

鬼是情感的寄託，是對死後世界的想像，亦是對人世的留戀。它所承載的並非美好的一面，而是對逝去之物的緬懷以及對死亡的恐懼而生的想像。這是一種無可彌補的天裂，一種因留戀而生，導致內心陷入自我欺瞞循環的存在。

千年時光彈指轉逝，南渡時人盡成魂，後學末進有幸從小說一睹其時之風貌，不勝唏噓，惟願前人一嘗生前所望之北歸。

魂歸去兮！魂兮歸去！

魂兮！歸去！

## 引用書目

1. Alister D.Inglis (2006) , *Hong Mai's Yijian Zhi and its Song Dynasty Context* ,  
New York: State University of New York Press.
2. [美] 安·沃特納 (Ann Beth Waltner) 著, 曹南來譯 (1999) , 《煙火接  
續：明清的收繼與親族關係》 ( *Getting an Heir: Adoption and the  
Construction of Kinship in Late Imperial China* ) , 杭州：浙江人民出版社。
3. [美] 包弼德 (Peter K.Bol) 著, 劉寧譯 (2001) , 《斯文：唐宋思想的  
轉型》 ( “*This Culture of Ours*”: *Intellectual Transitions in T'ang and Sung  
China* ) , 南京：江蘇人民出版社。
4. [宋] 陳振孫著, 徐小蠻、顧美華點校 (1987) , 《直齋書錄解題》 ,  
上海：上海古籍出版社。
5. 程千帆、吳新雷 (1993) , 《兩宋文學史》 , 高雄：麗文文化。
6. 程毅中 (1998) , 《宋元小說研究》 , 南京：江蘇古籍出版社。
7. 程瑜瑤 (2010) , 〈《夷堅志》報應類故事研究〉 , 未出版碩士論文 ,  
新加坡國立大學。
8. Davis Edwards (2000) , *Society and the Supernatural in Song China* ,  
Honolulu : University of Hawaii Press.
9. 高嘉謙 (2016) , 《遺民、疆界與現代性：漢詩的南方離散與抒情》 ,  
臺北：聯經出版社。
10. 葛兆光 (1987) , 《禪宗與中國文化》 , 臺北：里仁書局。

11. [美] 韓森 (Valerie Hansen) 著，包偉民譯 (1999)，《變遷之神：南宋時期的民間信仰》 (*Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*)，杭州：浙江人民出版社。
12. [宋] 洪邁撰，何卓點校 (2006)，《夷堅志》，北京：中華書局。
13. [宋] 洪邁撰，孔凡禮點校 (2005)，《容齋隨筆》，北京：中華書局。
14. 胡士瑩 (2011)，《話本小說概論》上冊，北京：商務印書館。
15. 李劍國 (2004)，《古稗斗筲錄：李劍國自選集》，天津：南開大學出版社。
16. 林富士 (2000)，《小歷史——歷史的邊陲》，臺北：三民書局。
17. 凌鬱之 (2006)，《洪邁年譜》，上海：上海古籍出版社。
18. 凌鬱之 (2007)，《走向世俗——宋代文言小說的變遷》，北京：中華書局。
19. 盧秀滿 (2013)，《冥法、斂樞、鬼崇、齋醮：夷堅志之幽鬼世界》，臺北：萬卷樓。
20. 魯迅 (2005)，《中國小說史略》，《魯迅全集》第九卷，北京：人民文學出版社。
21. 馬克思·韋伯 (Max Weber) 著，康樂、簡惠美譯 (2010a)，《新教倫理與資本主義精神》 (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*)，桂林：廣西師範大學出版社。
22. 馬克思·韋伯 (Max Weber) 著，康樂、簡惠美譯 (2010b)，《宗教社會學：宗教與世界》 (*Die Soziologie der Religion : Religion und Welt*)，桂林：廣西師範大學出版社。

23. 苗壯（1998），《筆記小說史》，杭州：浙江古籍出版社。
24. [日] 內藤湖南著，夏應元等譯（2004），《中國史通論——內藤湖南  
博士中國史學著作選譯》，北京：社會科學文獻出版社。
25. [法] 皮耶·哈維編，戴麗娟譯（2014），《記憶所繫之處》，臺北：行  
人文化實驗室。
26. 「清」阮元撰，鄧經元點校（1993），《擘經室集》，北京：中華書局。
27. 盛寧（1995），《新歷史主義》（*New Historicism*），臺北：揚智文化。
28. 蘇淮（2016），〈《夷堅志》文學研究〉，未出版碩士論文，牡丹江市：  
牡丹江師範學院。
29. [美] 田浩（Hoyt Cleveland Tillman）（2008），《朱熹的思維世界》，  
臺北：允辰文化。
30. 王德威（2003），《現代中國小說十講》，上海：復旦大學出版社。
31. 王德威（2008），《一九四九：傷痕書寫與國家文學》，香港：生活·  
讀書·新知三聯書店。
32. 王瑾（2010），〈《夷堅志》新論——以故事類型和傳播為中心〉，未  
出版博士論文，廣州：暨南大學。
33. 王景琳（1992），《鬼神的魔力——漢民族鬼神信仰》，北京：生活·讀  
書·新知三聯書店。
34. [美] 威廉·詹姆士（William James）著，蔡怡佳、劉宏信譯（2008），  
《宗教經驗之種種》（*The Varieties of Religious Experience*），桂林：廣西  
師範大學出版社。
35. 吳志達（1994），《中國文言小說史》，濟南：齊魯書社。

36. [日] 小島毅著，何曉毅譯（2014），《中国思想と宗教の奔流 宋朝》，桂林：廣西師範大學出版社。
37. 蕭相愷（1997），《宋元小說史》，杭州：浙江古籍出版社。
38. [法] 謝和耐（Jacques Gernet）著，劉東譯（2008），《蒙元入侵前的中國日常生活》（*La Vie quotidienne en Chine à la veille de l'invasion mongole, 1250-1276*），北京：北京大學出版社。
39. 楊義（2004），《中國古典小說史論》，北京：人民出版社。
40. 尹飛舟（1992），《中國古代鬼神文化大觀》，南昌：百花洲文藝出版社。
41. 余英時著，何俊編，侯旭東等譯（2005），《東漢生死觀》，（*Views of Life and Death in Later Han China*），上海：上海古籍出版社。
42. 余英時（2011），《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
43. 余英時（2013），《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北：聯經出版。
44. 張京媛主編（1993），《新歷史主義與文學批評》（*The New-Historicism and Literary Criticism*），北京：北京大學出版社。
45. [宋] 朱熹撰，朱人傑、嚴佐之、劉永翔主編（2010a），《四書章句集注》，《朱子全書》第六冊，上海：上海古籍出版社。
46. [宋] 朱熹撰，朱人傑、嚴佐之、劉永翔主編（2010b），《朱子語類》，《朱子全書》第十四冊，上海：上海古籍出版社。
47. 朱祖延（1996），《爾雅詁林》第二冊，武漢：湖北教育出版社。