

虛實與變異：《聊齋誌異》「于去惡」故事析論

謝明勳*

<目次>

1. 引言
2. 虛實：歷史與文學之互應關係
 - 1) 行考簾以補闕
 - 2) 文史虛實相參
3. 變異：多方併合的文昌信仰
 - 1) 星辰與人鬼
 - 2) 《聊齋》之文昌
 - 3) 祠山張大帝與張桓侯
4. 科舉制度下的士子心態
5. 結語

1. 引言

衆所周知，蒲松齡少時即享有文名，然在舉童子業後，旋即困於場屋，終其一生，科考之途始終抑鬱而未能得志。¹⁾《聊齋誌異》²⁾一書多有描述科考情事者，作者是否通過故事陳說而達到「抒情」、「言志」之目的，實是容多想像，這類故事之內容不

* (臺灣) 國立中正大學 中文系 教授

1) 馬瑞芳《聊齋居士：蒲松齡評傳》(臺北，雲龍出版社，1991年2月，臺1版)云：「順治十五年(一六五八)，十九歲的蒲松齡在科舉考試中顯露頭角，在淄川縣、濟南府、山東學道的考試中，連取三個第一，在山左引起了人們的注目。……詩人施閏章認為自己發現了一個堪可造就的人才。但他卻不會料到，這個人並未能在科舉『正途』上循規蹈矩地走下去，甚至也未能在文人的正道——詩文——上走成功；反而喜歡人所不齒的『小道』——寫小說的雕蟲小技。施閏章怎能料到，正是由於他所賞識的『畢露』人情世態的才能，蒲松齡成爲神州大地無與倫比的短篇小說家。」(頁19、22)

2) 本文徵引之《聊齋誌異》，係張友鶴之「三會本」(會校會注會評)《聊齋誌異》(臺北，里仁書局，民國72年1月)，下引本書均據此，但標頁碼，不另出注，特此說明。

僅深刻描繪考生在得失之間的思緒起伏，同時亦對於科考制度是否公正進行批判。科舉考試是中國封建時期官方掄才取士的主要途徑，每一個不同年代都會有許多士子以此為職志，他們宛如過江之鯽，前撲後繼，不絕如縷，士子們之所以熱衷此道，蓋因中舉與否不僅關乎個人一生，更是家族榮光所繫，亦是世人評斷其人的重要憑藉。不可諱言，身處其境之士子對於科考實是愛恨交加，對它既是多所期待，然亦深怕受到傷害，此種矛盾思緒於尚未中舉之前，在周而復始的時序循環過程中，不斷重複發生，《聊齋誌異》一書有許多篇章均言述其事，細微地刻劃出科舉制度下士子們的衆生相。只可惜，在此一過程中得以一舉中的、金榜題名者，終究是極為少數，而多數名落孫山者的失意情緒，就像「士不遇」的無形病毒一般，在士子之間不斷積累並且迅速蔓延，此類書寫已然成為蒲松齡抒發心中不平與引發《聊齋》讀者共鳴的重要題材。其事或言失落才子與美麗精怪譜出綺麗的異類戀曲，或著墨於士子之愁悵思緒，或聚焦於落第士子面對制度的心態，然如何方能在「言奇」、「敘異」與「才」、「命」的對應光譜中，尋找到一個得以說服自己的合理解釋，這是同處於當代的一個共同命題。

《聊齋誌異》言及科考異象與考生心態的知名篇章誠不在少數，其中，「于去惡」故事(卷九)在衆多以科考為題材的文本中，最為引人側目的應是文中提及「考簾官」之制與「張桓侯」所特具之反轉乾坤之能，詳究其事，蓋源自於對科考的深切期待與對「文昌」信仰的虔敬篤誠，其所展現之義涵無非是當代士子面對科考的基本態度，以及潛藏於其內心之中不可言宣的莫名期待。

2. 虛實：歷史與文學之互應關係

《聊齋誌異》「于去惡」事，作者將故事背景設定在(清)順治年間，描述北平人陶聖俞赴鄉試，與順天人于去惡相遇於途，並結為兄弟。在近乎「史傳」書寫的背景說明之後，作者之筆觸旋即轉向於「奇」，並將衆人關注之目光引導至于氏經常一人獨坐，然卻案頭無書，此一「思而不學」的奇特現象，與其言論頗有名士之風的高尚

行徑，實是多有相悖，格格不入之舉自然引發陶聖俞的高度好奇；陶氏繼而竊觀其囊篋，然並無長物，引人入勝之「奇」事並未因此停歇。其後，于去惡向陶聖俞借書觀覽，陶氏基於好奇之心，遂於窗外窺視其人何以為學，然映入眼簾之令人訝異景象，竟是：但見于氏閉戶疾抄，脫稿之後輒「燒灰吞服」。此一不可思議之行徑自是啓人疑竇，並且再次撩撥讀者的好奇思緒。陶聖俞向于去惡詢問其事根由，方才得知此乃「代讀」之法，于氏並且強調，經由此法其所抄者則可盡錄於心。陶聖俞欲向于去惡學習此一神奇之術，于則言曰不可，繼而直接明言其乃「非人」、「是鬼」之事實。讀者至此應恍然大悟，該段「人鬼相遇」情節之鋪陳顯非偶然，而是創作者之刻意安排，但為後續「志異」故事之發展揭開序幕，「假事言情」之創作目的至此方才要正式開始。

文學作品多有與當代社會息息相關者，創作者之書寫內容或多有寓意存焉，徵諸《聊齋誌異》「于去惡」故事，自亦不能例外。從文學反映社會的觀點進行審視，本事對於當世之科考制度顯然是略有微詞，其事之創作當非純然之虛構，而是本自於當代時事而來，在虛實交錯之間，反映出士子在面對科考時的微妙心態。試分述如下。

1) 行考簾以補闕

于去惡此行之主要目的，係應陰司「考簾官」之試而來。根據本事所敘，此一制度特行於冥司，而不見存於人世，據此以推，作者擬設此制之目的顯然係為針砭人世制度之不足而發。³⁾ 其說略云：

3) 世人對於渺不可知的世界，總是存有幾許想像，人們不斷創設出另外一個不同於人的世界，基本上便是以人世為藍本而所做出的投射，此二者之關係猶如鏡照一般，乍看之下並無差別，然若仔細分辨鏡中影像與鏡外事物，其間亦只不過是「虛/實」與「正/反」之別，而世人所刻意強調之人鬼殊途、陰陽兩隔，實際上並不是指此二者之間的涇渭分明，存在著難以逾越的巨大鴻溝，但只是強調不同的存在形態不應共存，然任誰也不能否認其間存在著若即若離的相通之道。詳言之，人鬼之間原本的人際(親情)關係，並不會因為死亡的突然發生而驟然斷裂；建構在善惡、因果關係上的因果輪迴，在幽微而強大的力量驅策之下，更因其具有道德層面的勸懲目的，而得以深入人心，人鬼互動因為各式理由而變得益發微妙，任何試圖以唯物的「徵實」想法徵驗其事真偽的做為，並無法改變世人對於功名的強烈企求，冥司反而成為評論人世制度的重要平臺。

此上帝慎重之意，無論烏吏繁官，皆考之。能文者以內簾用，不通者不得與焉。蓋陰之有諸神，猶陽之有守、令也。得志諸公，目不覩墳、典，不過少年持敲門磚，獵取功名，門既開，則棄之；再司簿書十數年，即文學士，胸中尚有字耶！陽世所以陋劣倖進，而英雄失志者，惟少此一考耳。（頁1167）

中國封建時期有一段相當漫長時間奉行科舉考試，在科考取士的年代，其事之成敗關乎試子一生榮辱，它是通往仕宦的康莊大道，以「敲門之磚」為喻誠不為過。然多數金榜題名者在達成初步目的之後，旋即棄之如弊屣，其後朝廷再以此輩專司學官之事，是否因其荒廢舉業而衍生流弊，站在試子的立場以觀，此點實是容多想像。誠如本文所言，陰司「考簾官」之制乃是針對上述情況有感而發，旨在確認得志諸公並未因此而荒廢墳典，他們始終維持在「能文」狀態，具有鑑別優劣之能力。由是可知，考簾之說意在補人世制度之不足，其以近乎「直言」的陳說方式表述，用意實是極為明顯。

事實上，中國人多有相信「因果報應」者，而所謂之「死後世界」則適時提供人們一個可以充分想像的「公正」平臺，它是篤信果報輪迴觀念者心中「最終正義」之所在。如果說「考簾官」是冥司衡文錄仕的檢驗良方，相信許多在人世考場上失意落拓且早已成為遊魂者，對此必定懷有高度期待，因為他們衷心相信，陰司選任官吏之制應是優於陽世，它應當是絕對公正，它應當可以避免人世「陋劣倖進」、「英雄失志」之不幸情事的再次發生，于去惡亦只不過是篤信其事之芸芸眾生當中的一個成員而已。孰知，此一堅定信念竟然在于去惡應試前夕發生巨變，驟然聽聞「文昌奉命都羅國封王，簾官之考遂罷」。在中國的民間信仰中，文昌帝君主司官祿，然令人感到訝異的是，在文昌遷調他職之後，竟然是改派「樂正師曠」、「司庫和嶠」一類游神耗鬼來接續其職，主司衡文選仕之重責大任。眾所周知者，師曠目盲，和嶠嗜錢；目盲則無以拔擢真才，嗜錢則無物不足為憑，以此二人擔任掄才大任，選賢舉能之意必然因之廢弛，制度之公平性勢必蕩然無存，此亦無怪乎于去惡由原本認為之「命不可憑，文不可恃」，卻因文昌之職務易動而在態度上發生重大丕變，他因此變得意興闌珊，甚至萌生出「不如休耳」之念，作者「藉事嘲諷」之用意實是不言而喻。

但是，任何考試並不會因為臨時更換主考而停止正常試務之運作，考生仍舊必須依照既定時程入場應試，只不過最後是否中的之結果，卻可能在因緣際會的變動之中悄悄地發生微妙的變化。正當于去惡於應試之後，快意於「自謂場中無兩」的同時，與之同場應試，然當其「細審主司姓名，裹具徑出」，而被于去惡視之為「奇才」，名曰方子晉者，此時卻在一旁以調侃之口吻說道：「此時快心，放兄獨步矣；數辰後，不痛哭始為男子也。」⁴⁾ 試想，原本主司其事之文昌已然不在其位，而是改由目盲不辨是非之瞽者與貪財好貨之嗜利者擔綱負責，其事原本之公正性已然發生動搖，此一情況實已明確預示：該場考試能否緣「才」取進，誠不無疑義存焉。事實上，眾人篤信之公平正義的普世價值與基本信念，至此已然全面崩頹而不復見存，考生能否金榜題名並不在於個人之「才與不才」，而是又再次回復到人世既存之：是否有其「命」與是否合乎主試者之「道」的舊有軌跡上來。詳言之，此種不以「才能高下」做為錄取標準之考試，早已透露出于去惡即將到來之不幸結果。果不其然，于去惡毫無意外的落榜，然就在其人心情跌至谷底的時候，言述其事者必須要去面對接續而來的問題：要如何處理方能還給當事者應有之公平正義，並且回應「唯才是舉」之科舉目的與文學作品所承載之「天道不爽」的教化功能？要如何處理方能讓本事不再只是前代「士不遇」及「孤憤」情緒的再延伸？此乃是言事者亟須解決的當務之急。試想，倘若連深藏於人心之中篤信不疑之「死後世界(冥司)」必是公正的最後一道防線皆已潰堤，文學作品又如何才能夠提供人心對於未來懷抱一絲

4) 蒲松齡嘗以異史氏之觀察角度，針對應試之考生自應試起始之心情起伏，以「七似」之說做了極為傳神之描述，其說云：「秀才入闈，有七似焉：初入時，白足提籃，似丐。唱名時，官呵隸罵，似囚。其歸號舍也，孔孔伸頭，房房露脚，似秋末之冷蜂。其出場也，神情恹恹，天地異色，似出籠之病鳥。迨望報也，草木皆驚，夢想亦幻。時作一得志想，則頃刻而樓閣俱成；作一失志想，則瞬息而骸骨已朽。此際行坐難安，則似被繫之猿。忽然而飛騎傳入，報條無我，此時神色猝變，嗒然若死，則似餌毒之蠅，弄之亦不覺也。初失志，心灰意敗，大罵司衡無目，筆墨無靈，勢必舉案頭物而盡炬之；炬之不已，而踏碎之；踏之不已，而投之濁流。從此披髮入山，面向石壁，再有以且夫、嘗謂之文進我者，定當操戈逐之。無何，日漸遠，氣漸平，技又漸瘡；遂似破卵之鳩，只得銜木營巢，從新另抱矣。如此情況，當局者痛哭欲死；而自旁觀者視之，其可笑孰甚焉。王子安方寸之中，頃刻萬緒，想鬼狐竊笑已久，故乘其醉而玩弄之。牀頭人醒，寧不啞然失笑哉？顧得志之況味，不過須臾；詞林諸公，不過經兩三須臾耳，子安一朝而盡嘗之，則狐之恩與薦師等。」(見卷九「王子安」條，頁1239~1240)得失與憂喜互為因果，方寸若有得失之心，則憂喜之幻象亦將隨之而至，《聊齋誌異》針對科舉進行訾議之篇章誠不勝枚舉，此類描寫雖與「于去惡」側重之面向多有不同，然皆點出考生在面對科舉考試的高度期待。

溫暖的希望？

2) 文史虛實相參

衆所周知，小說之構成要素不外乎是：時間、地點、人物、事件，「于去惡」故事將故事發生之時間設定在「順治」年間，地點經由人物身份得知當與「順天」相關，而事件內容則非關人事，乃是陳說幽冥世界的「科考」弊端，然作者在文末意有所指的提及「順治丁酉文場事發」，似乎存有要讀者將此二事相連並想之強烈意圖。由是可知，在時間、地點、事件皆相類同的情況下，侈言人、鬼自是具有不敢唐突當代之隱諱與規避責難之企圖，然在真假、虛實交錯之中，卻讓本事憑添出許多讓人遐想之有趣空間。

徵諸歷史，順治十四年(公元1657年)，歲次丁酉，當年的確發生多起震驚全國之科場舞弊事件，事發之後，官方採取極為激烈之整肅吏治手段，試圖挽回民心對於政府(科考)的信任。其中，「丁酉順天鄉試案」及「丁酉江南鄉試案」二事並見於史籍，前者疑即本事所指涉之事件。姑且不論其事之所以發生，係因職司掄才之考官不顧官箴，昧心接受考生行賄，抑或是應舉之考生利用不當方式，無才無德而得以順利中舉，最終之結果都讓原本為國舉才之考試初衷因之變調。事實上，官方對於考官、房官承擔之職責極其重視，亦嘗針對負責典試工作之官員三令五申的告誡：「衡鑒不公、草率將事者，罰不貸。而交通關節賄賂，厥辜尤重。」⁵⁾ 依照常理而言，這類極為嚴格之規範，自然具備警示相關官員不得任意妄為之宣誓作用，然不幸的是，其間仍不時發生考場弊案，「丁酉順天鄉試案」一事更與「于去惡」事所敘密切相關，史籍載云：

順治十四年丁酉，順天同考官李振鄴、張我樸，受科臣陸貽吉、博士蔡元禧、進士項紹芳賄，中田耜、鄔作霖舉人。給事中任克溥奏劾，鞠實。詔駢戮七人於市，家產籍沒，戍其父母、兄弟、妻子於邊。考官庶子曹本榮、中允宋之繩失察降官。江南主考侍講方猶、檢討錢開宗，賄通關節，江寧書肆刊《萬

5) 見曹爾巽等撰《清史稿》(北京，中華書局，1976年7月，第1版)卷108，頁3155。

金傳奇記》詆之。言官交章論劾，刑部審實。世祖大怒，猶、開宗及同考葉楚槐等十七人俱棄市，妻子、家產籍沒。一時人心大震，科場弊端為之廓清者數十年。⁶⁾

蒲松齡面對當代發生之重大事件，且與其心之所向者密切相關，他自然是多所耳聞並有一定程度之瞭解，他確有可能以此為藍本，以異乎史書「實錄」之文學「虛構」方式，將人世實事以文學敘事手法，在「言奇」、「志怪」的基調下進行巧妙處理，讓當代眾所周知的真實事件，於小說文本之中多了一層文學想像。⁷⁾「于去惡」故事與「丁酉順天鄉試案」在時、地上之雷同，應當不只是一項純然的「巧合」，而作者於文中點明其事更非只是一項「偶然」，這些應當都是作者刻意的安排。至若故事中之「陶聖俞」是否真有其人，顯然已非該事重點，重要的是，作者「假事言情」的寄寓之意，呼應本事「丁酉，文場事發，簾官多遭誅遣，貢舉之途一肅，乃張巡環力也。」之文字描述，文學指涉之真正意涵早已是呼之欲出，而「于去惡」之命名義涵，自然是一項意有所指的積極做為。⁸⁾

審視本事所敘，文末最後所呈顯的竟是應考者對於考試制度與最終結果的深層無奈，而作者針對弊端近乎軟弱無力的批判，更是令人感到吃驚。考生面對此一不幸結果，似乎只能以近乎棄婦的哀怨口吻，將其事歸諸於「時」、「命」之不逮，而無更進一步之具體做為⁹⁾，面對人事明顯之不公，縱令心中憤憤不平，他們亦只能以合掌向上蒼禱祝的消極方式，衷心期待類似「張桓侯」者流的及早降臨，還歸制度以公平，還歸人事以正義，而無更為積極之做為。

6) 同上注。

7) 蒲松齡於順治15年「丁酉順天鄉試案」事發後一年，以十九歲之齡參加淄川縣、濟南府、山東學道之考試，並且在考試中嶄露頭角，只可惜在此之後即長期困於場屋。值得注意的是，蒲松齡是在朝廷整頓吏治之後一年獲得考官青睞，旋即進入漫漫無期的困境，「于去惡」故事之鋪陳似乎是意有所指，而蒲松齡在文中對於張桓侯三十年方始一現之高度期待，似又與自身之困境與期待息息相關。

8) 「陶聖俞」之名與「淘剩餘」之音類同，作者是否有此意念，謂其乃科考汰選之餘者，或可深思。至若「于去惡」之名，是否為「余去惡」之意，係假其名姓而行其對於科考批判之實者，同樣具有思考之空間。

9) 《聊齋誌異》卷一「葉生」，係此類想法最為典型之例，文中之葉生言云：「是殆有命。借福澤為文章吐氣，使天下人知半生淪落，非戰之罪也，願亦足矣。」(頁82) 其說無妨視為是作者的「代言」之說。

3. 變異：多方併合的文昌信仰

任何一個古老傳說、信仰，都是在人類歷史的洪流之中不斷地接受淘洗，在世人的口耳相傳之間不斷地發生變易，然而許多意想不到的情況，卻總是在人們或「有心」、或「無意」之中接二連三的發生蛻變。如果傳說、信仰吸引人心關注的神奇靈驗事跡依舊，縱令其事之內容有著再多的改變，都無損於人們對於原有傳說的理解與舊有信仰的高度虔誠。《聊齋誌異》「于去惡」故事中嘗提及「文昌」，之後並言及「張桓侯」，前者主司天下試子之命祿，後者則是可以翻轉乾坤、肅清貢舉之重要神祇，此二者看似無關，然其間實有著一條若即若離的關係存在，其事皆與科考密切相關之文昌信仰相息息關連，至若此二者何以發生連繫，其間實有著一段相當漫長的變易路程。

1) 星辰與人鬼

關於文昌之起源，早期之說法主要有二：

其一為與星辰信仰「文昌」相關者。《史記·天官書》：「斗魁戴匡六星曰文昌宮：一曰上將，二曰次將，三曰貴相，四曰司命，五曰司中，六曰司祿。在斗魁中，貴人之牢。」¹⁰⁾於此所謂之「文昌」，乃是星宮之名，凡有六星，各職一事，與人事遙相呼應。¹¹⁾《楚辭·遠遊》亦云：「後文昌使掌行兮，選署衆神以并穀。路曼曼其修遠兮，徐珥節而高厲，左雨師使徑侍兮，右雷公以為衛。」¹²⁾據其所載，文昌之神格頗高，不僅可以選署衆神，且於出行之時，有雨師、雷公為其左右，相侍護祐。

其一則為人鬼祭祀之「梓潼」者。（晉）常璩《華陽國志》卷二《漢中志》「梓潼縣」語下載云：「郡治。有五婦山，故蜀五丁士所拽蛇崩山處也。有善板祠，一曰惡子。民歲上雷杼十枚，歲盡，不復見，云雷取去。」¹³⁾文中所載之「善板祠」，原係供奉有

10) 見司馬遷《史記》(臺北，鼎文書局新校本，民國74年3月，第7版)卷27，頁1293。

11) 唐人司馬貞《史記索隱》注云：「《文耀鉤》曰：『文昌宮為天府』。《孝經援神契》云：『文者精所聚，昌者揚天紀。』輔拂並居，以成天象，故曰文昌。」又引《春秋元命苞》曰：「上將建威武，次將正左右，貴相理文緒，司祿賞功進士，司命主老幼，司災主災咎也。」(同上注，頁1294)

12) 見(宋)洪興祖《楚辭補注》(臺北，藝文印書館，民國70年3月，6版)，頁282~283。

名無姓之「惡子」，根據「雷杼十枚」之語推知，其事或與雷神信仰相關。¹⁴⁾ 其後，(唐)孫光憲《北夢瑣言》嘗載錄「張蠶子」事，文云：

梓潼縣張蠶子神，乃五丁拔蛇之所也。或云：「雋州張生所養之蛇」，因而祠，時人謂為「張蠶子」。其神甚靈，偽蜀王建世子名元膺，聰明博達，騎射絕倫。牙齒常露，多以袖掩口，左右不敢仰視。蛇眼而黑色，凶惡鄙褻，通夜不寐，竟以作逆伏誅。就誅之夕，梓潼廟祝巫為蠶子所責，言：「我久在川，今始方歸，何以致廟宇蕪穢如是耶！」由是，蜀人乃知元膺為廟蛇之精矣。¹⁵⁾

此二者同言梓潼縣事，且「惡」、「蠶」音同，「蠶」為蛇屬，「張蠶子神」當為蛇精，傳聞中之龍、蛇性質相類，其所言當為相同之事。惟《北夢瑣言》已將《華陽國志》原本有名無姓之「惡子」，新添「張」姓，此舉實為後來之梓潼、文昌之連結跨出重要一步。¹⁶⁾ (宋)樂史《太平寰宇記》卷84載云：

- 13) 見任乃強《華陽國志》校補圖注(上海，上海古籍出版社，1987年10月，第1版)，頁91~92。任乃強注云：「善板祠，即今梓潼縣北十八里七曲山之文昌帝君廟。今俗傳其神名張亞子，晉越雋郡人，為司祿命之神。科學時代，儒士皆尊奉之。為蜀地若干迷信中心之一。按常氏說，蓋上古蜀人相傳之雷神，其廟不始於於晉。疑梓潼，即蜀人古語雷電之義。或周秦時此間民族以雷電自喻，後世因之有此雷神之廟也。惡與亞古同音。故造文昌說者，諱惡為亞。文昌神像，一般塑造為綠袍烏紗文雅相，亦有塑作青臉紅髯兇惡相者，謂為文昌之『法身』，蓋猶存『惡子』遺義。(造文昌說者，亦言其為母報仇，殺人亡命，來于此。)……雷神祠而曰『善板』者，板，籍也。謂奉祀者著善籍，雷神所護。故俗祠之。後人遂因善籍轉為司祿命之神也。」(頁92)龍吟〈文昌信仰源流與文昌文化〉(《中華文化論壇》1996年第2期，頁52~58)一文承劉琳「善板或惡子當是雷神之名」之說，主張：「梓潼先民祠祀『善板』或『惡子』，當在東晉永和年之前，是古雷神崇拜之遺俗。」並以《山海經》、《北夢瑣言》等書所載證明其說，可參考。
- 14) 《山海經·海內東經》所描述之「雷神」形貌乃是「龍身人頭」，《北夢瑣言》所言之「蛇精」乃蛟龍之屬，二事皆本自於雷神，亦與《華陽國志》「善板祠」之「雷杼」相應。
- 15) 見(唐)孫光憲撰，賈二強點校《北夢瑣言》(北京，中華書局，2002年6月，第1版)〈北夢瑣言逸文〉「張蠶子神」條，頁443。
- 16) (清)趙翼《陔餘叢考》(北京，學苑出版社，2005年9月，第1版)卷35「文昌神」，嘗稽考其事之由來，有云：「今世文昌祠所祀梓潼帝君」語，其後博徵諸說，尤其是《化書》所載之「十七世」由來，包括：黃帝子揮(以張為氏)、陰山張氏子、蛇精、趙王如意、張勳、張孝仲、越雋張氏、張惡子等等，多為「張」姓者。並言：「所謂張惡子者，乃流轉于入與蛇間，一變幻不經之物耳，不知與文昌二字何與？」至若梓潼與文昌相合，引《崖下放言》、《朱子語類》之說，略云：「所謂梓潼與灌口二郎，兩個神幾乎割據了兩川也，世人因其于科目事有靈異。元時遂以文昌帝君封之，前明又以文昌額其宮，而張惡子之為文昌帝君，遂至今矣。」(頁406~407)可參考。前述《化書》所載，即後世《陰騭文圖》(海昌蔣氏別下齋《陰騭文圖》：臺北，廣文書局，民國56年6月，初版)之說，所言係

濟順王，本張惡子，晉人，戰死而廟存。《郡國志》云：「惡子昔至長安，見姚萇，謂曰：『卻後九年，君當入蜀，若至梓潼七曲山，幸當見尋。』……。」《唐書》云：「廣明二年，僖宗幸蜀，神于利州桔柏津見，封爲濟順王，親幸其廟，解劍贈神。……。」¹⁷⁾

張惡子於此業已由精怪蛻變爲晉人，他因戰而死，並於唐僖宗時受封爲濟順王，儼然成爲蜀地之重要神祇，而其靈驗之地依舊爲梓潼。¹⁸⁾ 竊疑「張惡子」由精怪轉爲人神，或爲東晉蜀人「張育」事之嫁接。張育事未見於正史，《資治通鑑》卷103《晉紀》25「孝武帝寧康二年」(甲戌，公元374年)載云：

夏，五月，蜀人張育、楊光起兵擊秦，有衆二萬，遣使來請兵。秦王堅遣鎮軍將軍鄧羌帥甲士五萬討之。益州刺史竺瑤、威遠將軍桓石虔帥衆三萬攻墊江，姚萇兵敗，退屯五城。瑤、石虔屯巴東。張育自號蜀王，與巴獠酋帥張重、尹萬萬餘人進圍成都。六月，育改元黑龍。秋，七月，張育與張重等爭權，舉兵相攻，秦楊安、鄧羌襲育，敗之，育與楊光退屯緜竹。八月，鄧羌敗晉兵于涪西。九月，楊安敗張重、尹萬于成都南，重死，斬首二萬三千級。鄧羌擊張育、楊光於緜竹，皆斬之。益州復入于秦。¹⁹⁾

蜀人張育因抵抗前秦符堅而爲其所殺，後世供奉祭祀，其事跡與張亞子類同：此二者同出「蜀地」，同爲「張」姓，同以兵死，同爲蜀人立廟祭祀，後人因此而將之混同，亦在情理之中。

根據上述所述可知，星辰信仰之文昌六星，主司人間壽命、爵祿諸事；梓潼信仰則是魏晉至有唐期間，盛行於巴蜀之區域信仰，其由原本有名無姓之「善板祠」亞子，到蛇精張亞子(或作「張蠶子」)，二者之所以發生連結之主要關鍵，係在於與雷神相關之龍蛇；至若其與蜀人張育相環扣，則是與戰事相關，係死後成神之人鬼祭

文昌帝君「十七世爲士大夫身」之重要事跡，該書將吳、蜀二地與歷代若干張姓文士以輪迴之說匯聚一處，頗有民間傳說「箭塚」之意，亦可見歷來有關文昌之說的紛亂之狀。

17) 見(宋)樂史撰，王文楚等點校《太平寰宇記》(北京，中華書局，2007年11月，第1版)，頁1679。

18) 迄至明代，仍舊延續其說，《明史·禮四》載云：「神姓張，名亞子，居七曲山。仕晉戰沒，人爲立廟。」其所言者當爲相同之事。見《明史》(臺北，鼎文書局新校本，民國71年11月，4版)卷50，頁1307。

19) 見(宋)司馬光《資治通鑑》(臺北，華世出版社，1987年1月)，頁3267~3268。

祀。上述數事原本不相關涉，然皆因某種緣故而被後人連結至文昌系統之中，甚至被視為是文昌之一端，此亦為後世盛行之文昌信仰的多元特性，保留下多種原始樣貌之可能原因。²⁰⁾

2) 《聊齋》之文昌

事實上，蒲松齡撰寫《聊齋誌異》時，當已接受「文昌」即「梓潼」的概念，徵諸《聊齋誌異》卷七「梓潼令」條當可確知其事：

常進士大忠，太原人。候選在都。前一夜，夢文昌投刺。拔籤，得梓潼令，奇之。後丁艱歸，服闕候補，又夢如前。默思豈復任梓潼乎？已而果然。(頁944)

本事敘述進士常大忠在都候選，夜夢文昌投刺，而得選為梓潼令，作者於此以夢徵前兆、因果相繫的方式詮釋其事，其所呈顯之概念自是不言而喻。²¹⁾ 何(守奇)評：「文昌投刺，其令必賢，已可想見常公為人。」此語適點出其事之要義所在。

同書卷八「司文郎」條則另載一事，文敘登州宋生原係一鬼，因上帝有命，「委宣聖及閻羅王核查劫鬼，上者備諸曹任用，餘者即俾轉輪」，宋生雖已獲錄取，然仍欲應考「司文郎」一職，據其所言，其所以應考係因「梓潼府中缺一司文郎，暫令龔僮署篆，文運所以顛倒。萬一倖得此缺，當使聖教昌明。」(頁1104)詳釋其文，梓潼職

20) 歷代有關「文昌神」、「梓潼帝君」之相關資料，詳參見呂宗力、樂保群編《中國民間諸神(上冊)》(臺北，台灣學生書局，民國80年10月，初版)「文昌神(梓潼帝君)」條，頁101~129，星辰信仰之文昌於魏晉道教「北斗」信仰出現之後日衰，梓潼則因唐玄宗、僖宗避難幸蜀而興，宋代各地士子禱祀奉祀尤虔，元仁宗延祐三年(公元1316年)封梓潼神為「輔元開化文昌司祿宏仁帝君」後，文昌、梓潼遂合而為一。編者案云：「儒生士子雖知其來歷可疑，但功名利祿要緊，遂朝夕向神頂禮膜拜，乞求神祐。此情此景，確實可笑至極。」(頁128)官方之神道設教與儒生士子之功利心態，對於此一信仰之形成及趨之於盛，皆有推波助瀾之功。

21) 以「夢徵」方式以達到「預示」之手法，前代已有之。(宋)洪邁《夷堅志·乙志》(臺北，明文書局，民國72年，初版)「梓潼夢」條：「紹興七年被鄉薦，(邵允蹈)亦乞夢於神，夢神告曰：「已與卿安排甲門高第矣。」及類試，果為第一，乃刻石記於廟西廡。後罷眉州幕官，赴調臨安，舟行至閘口鎮，病死。始驗「甲門」之語，蓋「闈」字也。」即為是例。南宋學子基於「靈驗」之故，向梓潼神祈問未來之功名前程，而本事所載之應驗故事正說明此事之不虛。

司文昌乃是一件不可或疑之事，而當世之所以文運顛倒，係肇因於龔僮署篆之故，宋生欲任司文郎之目的，則是期待能因此舉而使得聖教昌明，選士掄才之道得以公正暢通，其事彰顯出天聰、地龔之徒，皆不應攝居其位、妄司其職，其事之論述基調與「于去惡」故事，實是遙相呼應。

3) 祠山張大帝與張桓侯

有關「祠山張大帝」事之由來，誠頗為曲折²²⁾，(宋)吳曾《能改齋漫錄》嘗載錄其事云：

廣德軍祠山廣德王，名渤，姓張，本前漢吳興郡烏程縣橫山人。始於本郡長興縣順靈鄉發迹，役陰兵導通流，欲抵廣德縣，故東自長興、荊溪，疏鑿河瀆。先時與夫人李氏密議為期，每餉至，鳴鼓三聲，而王即自至，不令夫人至開河之所。厥後因夫人遺餉于鼓，乃為鳥啄，王以為鳴鼓而餉至。泊王詣鼓壇，知其為鳥所誤。逡巡，夫人至，鳴其鼓，王以為前所誤而不至。夫人遂詣興工之所，見王為大豬，驅役陰兵，開鑿河瀆。王見夫人，變形未及，從此恥之，遂不與夫人相見，河瀆之功遂息。遜于廣德縣四五里橫山之頂，居民思之，立廟于山西南隅。夫人李氏，亦至縣東二里而化，時人亦立其廟。由是歷漢五代，以至本朝，水旱災沴，禱之無不應。都人以王故，呼豬而曰烏羊。²³⁾

據此可知，所謂之「祠山」原指「橫山」，「張大帝」係謂漢人「張渤」，其事發生之地點在於「吳興郡長興縣順靈鄉」，位屬吳地²⁴⁾；至若其造福鄉里以至於鄉民興建廟

22) (清)趙翼《陔餘叢考》(北京，學苑出版社，2005年9月，第1版)卷35「祠山神」，嘗稽考其事之由來，有云：「俗祀祠山神，稱為祠山張大帝。」並徵引張弇州《宛委餘編》、程榮《三柳軒雜識》、《癸辛雜識》、《明史》諸書所載，認為祠山張大帝之傳聞，或為世俗荒怪之說，訛謬相仍，必有所由，趙翼對其事之流傳與形成多所稽考，可參看。頁405~406。楊琳《張大帝信仰的起源與流變》(《文化研究》2009年3期，27-37)對其事之由來嘗有細論，可參看。皮慶生《宋代民眾祠神信仰研究》(上海，上海古籍出版社，2008年10月，第1版)第二章「張王個案研究」對此有極為詳細之論述(頁34-96)，第五章第二節亦立有「梓潼」一目(頁246~250)，足資參照。

23) 見(宋)吳曾《能改齋漫錄》(臺北，木鐸出版社，民國71年5月，初版)卷18「廣德王開河為豬形」條，頁521。

24) (明)田藝衡《留青日札》(上海，上海古籍出版社《續修四庫全書》本第1129冊，2002年3月，第1版)卷28「祠山張大帝」條云：「武當人張秉，遇仙女山中，謂曰：『帝以君功在吳分，故遣我為配

字供奉之過程，顯係援引自大禹與塗山氏之神話脫胎變化而來²⁵⁾，而所謂之「不可見」與「不應見」之禁忌義涵，則隱身於此一故事之中。²⁶⁾由是可知，「祠山張大帝」原與張桓侯無關²⁷⁾，然在「文昌」信仰的發展過程中，「祠山張大帝」何以與「梓潼文昌」發生混同？甚至又與三國「張飛」產生連結？上述這些看似不甚相關之事，在以言事、尚奇爲主之「于去惡」故事中似未甚爲要，經常爲人所輕忽，並視之爲當然。

如前所述，「于去惡」故事提出考簾之說，意在補人世制度之不足，然令人費解的是，此一制度竟因文昌易職而發生動搖，原本之「補闕者」竟然意外成爲「待補闕者」。詳言之，本事在冥司「考簾官」制度已然全面崩解的斷垣殘壁之中，究竟要如何區處方能重新拾起世道人心對於科考公正性的絕對信心，建立起「才能」與「任官」之間的必然性？這是小說言事自「提出問題」到「解決問題」的敘事策略，亦是閱聽者隨著文學情節之鋪陳而思緒得以高下起伏、跌宕奔竄的關鍵所在。蒲松齡在此提

生子，以木德王其地。」且約逾年再會。秉如期往，仙女抱幼子歸秉，曰：『當世世相承，血食吳楚。』後生子勃，爲祠山之神。」(頁228)云云。依照神話、傳說係「層層積累」之觀點論之，田氏之說當屬晚出者，旨在補敘張勃之身世來歷，並將「人神聯姻」置於其祖張秉遇仙女之神奇來歷，係爲張勃爲祠山神預做鋪陳。(清)鄒存淦《田家占候集覽》(上海，上海古籍出版社《續修四庫全書》本第976冊，2002年3月，第1版)卷3云：「是日(二月初八日)爲張大帝生日。前後必有風雨，謂之『請客風、送客雨。』」(頁562)其說或本自《留青日札》。

25) 《楚辭·天問》：「禹之力獻功，降省下土四方，焉得彼塗山女，而通之於台桑？」洪興祖補注引《淮南(子)》云：「禹治鴻水，通轅轅山，化爲熊。謂塗山氏曰：『欲餉，聞鼓聲乃來。』禹跳石，誤中鼓，塗山氏往，見禹方作熊，慚而去。至嵩高山下，化爲石，方生啓。禹曰：『歸我子！』石破北方而啓生。」(臺北，藝文印書館，民國70年3月，6版)，頁164~165。本段文字同見《漢書》(臺北，鼎文書局，民國72年10月，5版)卷6《武帝紀》顏師古注引(頁190)，洪注疑據此。

26) (日)河合隼雄《日本人的傳說與心靈》(廣梅芳譯，臺北，心靈功坊文化事業股份有限公司，2004年10月，初版)認爲：「禁忌的房間」中，有時候描寫的是美麗的事物，但有時候卻是濃血等穢物，這兩者其實是一體的兩面。不論看到的是哪一面，都是屬於不願意被看到的「羞慚」世界。表面看起來是無盡的美景，但裡面則是無窮的恐怖。……雖然世間多半將羞慚和醜陋的一面連結在一起，但是民間智慧則似乎喜歡用一些美麗的事物來描寫羞慚。(頁44~45) 以此反思「大禹化熊」一事，禹化熊之神能乃是其所以具有治理洪水非凡能力之所由，然此一不欲人見之面目，適又成爲後來塗山氏因故見之，大禹「慚而去」之主要原因，明乎此一心理機制，其事當可豁然開朗而不覺其異。

27) 歷代有關「祠山張大帝」之相關資料，詳參見呂宗力、饒保群編《中國民間諸神(下冊)》(臺北，台灣學生書局，民國80年10月，初版)「祠山張大帝」條，頁642~650，自《文獻通考》以降諸書所載，皆與張桓侯無涉。編者案云：「祠山張神，本當爲廣德一帶之地方神，自宋以來其祀大盛，不僅主該地水旱諸事，又能預卜休咎，佑人前程。士庶信奉頗虔，其廟亦不限廣德一地，成爲有全國影響力的地方神。」頁650。

出：「聞大巡環張桓侯將至」及「桓侯翼德，三十年一巡陰曹，三十五年一巡陽世，兩間之不平，待此老而一消也」之說法。張益德顯然被人們委以重任，得以在常規常矩之外，導正陰陽兩界不公之事，成為弭平人心不平的關鍵人物。

不容諱言，公正性是所有制度設計、施行所必須慎重考量的重要因子，然任誰也不能夠完全確保制度之施行，不會因為人為因素而喪失其原有之公正性，倘若制度之公正性因此而發生不公不義，制度下之人們除了自怨自艾，並將一切歸諸於命的思考途徑之外，是否尚其他的補救方式？根據本事所提及之說法，能夠力挽狂瀾於既倒，能夠振衰起弊、導正偏離正軌之不幸結果者，亦惟有仰賴三十年方才出世之「張桓侯」。然令人感到納悶的是，以武人形象而廣為世人所知之張飛，何以會出現在以衡文為主之文昌故事之中？甚至成為主司糾舉科場弊端的正義象徵？蒲松齡此說之根據究竟為何？張桓侯究竟基於何等理由，而被人們賦予如是神能，擔任此一令人匪夷所思的重責大任？其事誠頗值得深思。

(明)周楫《西湖二集》卷15「文昌司憐才慢注祿籍」嘗載錄一事云：

羅江東初年不信鬼神，一日走到祠山張大帝廟裡，見殿宇雄壯，心上不平，取出那枝百應百靈、光閃閃、寒簇簇、判生死的筆來，題二句于壁上道：「走盡天下路，平生不信邪。」方纔寫得這二句，還未完下文，忽然背後一尊神道奪住手中這枝筆，大聲喝道：「汝把下文這二句做得好便罷，若做得不好，我便擊死汝矣。」羅江東回轉頭來一看，就是黑臉鬍子張大帝。這一尊神道，身長數丈，威風凜凜，電目巖巖。羅江東驚得一身冷汗，慌慌張張，只得續寫二句道：「祠山張大帝，天下鬼神爺。」寫完，那尊神道方纔放手而去。自此之後，廟中香火更盛。²⁸⁾

於此所謂之羅江東，係指唐人羅隱而言²⁹⁾，本事所言之「祠山張大帝」係一「黑

28) 見周楫纂、陳美林校點《西湖二集》(江蘇古籍出版社，1994年4月，第1版)，頁252。下引同此，但標頁碼，不另出注。又，前引楊琳之作嘗徵引(明)牛表《增修埤雅廣要》卷41《神異門·廟神奪筆》條，並認為「官方的封號制度中是沒有『帝』號的。因此，凡是稱張王為『帝』的都是民間俗稱，而且都是元代以後的事。」(頁30)據其說可知，《西湖二集》之說或本自於此，「張大帝」之說蓋為元代之後的人所編之事，而非出自唐人者。

29) 《西湖二集》有云，據傳「他與吳越王同時降生。未生之前，有兩條紫氣沖天：一條紫氣降於臨安，生出吳越王，一條紫氣降於新城，生出羅江東。」(頁251)然因羅隱於未顯之時，曾向諸親友借貸未果，因而心生殺念，後為紫府真人命四名黃巾力士將其帝王之骨盡數換過，獨留得上下牙齒不

臉鬍子」之狀，可以確定的是，其與「文昌帝君」應是不同神靈。同回另載一段文字云：

當日三國時節，督郵倚勢欺詐劉玄德錢，卻被張飛縛在柳樹上，口口聲聲罵為害民賊，鞭打數百，千古快心。（頁259）

於此所言，當是本自《三國演義》第二回「張翼德怒鞭督郵，何國舅謀誅宦豎」而來。本事描述時任定州中山府安喜縣尉之劉備，適逢督郵至縣，並詢問其出身，玄德具以實對，然督郵卻大聲喝斥云：「汝詐稱皇親，虛報功蹟，目今朝廷降詔，正要沙汰這等濫官汙吏。」同縣縣吏率皆認為「督郵作威，無非要賄賂耳。」然張飛卻氣忿不過，遂將督郵扯出館驛，縛於縣前馬椿，以柳條鞭之，斥之曰「害民賊」。³⁰⁾文中索賄之官吏乃是張飛引以為恥者，而怒張飛條鞭惡督郵之人物形象，通過小說之廣泛流傳而得以深鏤人心。

歷史上之張飛曾經奉命鎮守漢中，因故而為下屬所害³¹⁾，蜀漢時即為之立廟供奉。以其與梓潼文昌同樣姓「張」，其廟同樣位於「巴蜀」，張飛與梓潼文昌相混，亦屬可能之事。然「祠山張大帝」何以由原本接受血食供奉之漢人張渤，而由三國之張飛取代？由於巴蜀與吳地之地理位置相去甚遠，將「祠山張大帝」連結至於「張桓侯」，除姓氏相同且皆受當地百姓立廟奉祀之外，其事之關鍵當在於此二者皆有「黑臉鬍子」之外在形貌。

「于去惡」故事中之張桓侯的出現，一是與「文昌」有關，一是與「祠山」相涉。除卻此數者皆有相同「姓氏」的因素之外，前者應是肇因於「地域」關係，後者則是因為「形貌」雷同，此種看似詭譎之事，或乃經過二次轉折之歷程而成者，張飛因地域性而與梓潼文昌產生關連，又因形貌相仿而為人錯接為祠山張大帝，而張飛不畏權

換(頁254~255)，故「他那張口仍舊百靈百驗，那枝筆仍舊烟雲繚繞。」(頁256)

30) 見羅貫中原著，吳小林校注《三國演義校注》(臺北，里仁書局，民國83年9月，初版)，頁20~21。

31) 張飛字益德，輔劉備取得益州之後，領巴西太守。曾破曹營大將張郃所率犯境大軍，巴士因之獲安。陳壽稱「羽善待卒伍而驕於士大夫，飛愛敬君子而不恤小人」，先主雖曾就此叮嚀再三，然飛猶不悛，後為帳下張達、范疆所殺，持其首，順流奔江東孫權。其後，先主追諡飛曰桓侯。事詳《三國志》(臺北，鼎文書局新校本，民國73年6月，5版)卷36本傳，頁943~944。

勢之人物正義形象則依舊被保留，蒲松齡甚至據此再行加以擴張其事之用，搖身一變成爲可以鞭撻陰陽兩界，主司糾正科舉不正之神靈。³²⁾其事之轉變應是建立在可以兩相扣合之類似點上，一路發展至於同時兼具三項特點之神祇，此或爲「于去惡」故事中之張桓侯與祠山張大帝相混同之關鍵所在。

4. 科舉制度下的士子心態

在科舉盛行的年代，試子對於科考結果應當是多所期待，對於科考制度及其公平性應當是大體認同，否則亦不會千里迢迢不辭辛勞的來參加考試。通過蒲松齡「于去惡」事之文字描述可知，士子們對於這套行之有年的制度，在實際的執行面上仍是多所保留，尤其是「人爲」因素衍生出之諸多弊端，這些並非是制度本身的問題，而是主司其事者因人性的貪婪而所造成的遺憾：換言之，這些都是本不應發生的錯誤，即使有錯亦是可以被修正的，然而這些人爲疏失所導致的不公現象，卻足以成爲天下衆多懷才落第之不遇文士的缺憾，適足以成爲歷代徘徊於科舉制度下無數舉子悠悠細語的呢喃藉口。

分處人世之陶聖俞與陰間之于去惡，他們之所以願意應試赴考，內心之中對於當時施行之掄才制度必定存有一定想法。就個人而言，它關乎個人一生功名前程；就國族而言，這是一條實踐經世濟民、淑世理想的重要路徑。衆多士人之所以不論生死，以此爲念，都是希望能夠通過制度的重重考驗，而成爲社會認同之人才，同時改變與生俱來之一切。所謂「魚躍龍門」絕非只是一句空言，其所代表的意義在於強調，倘若士子通過科考之試煉(不論是人世之科考或是冥司之簾官)而順利中第，則其將由金字塔之塔基移位至於塔端，搖身一變，由原先之被統治者而成爲統治者之一員。

32) 蔡東洲〈民間文化與張飛形象的演變〉(《西華師範大學學報》(哲學社會科學版)2008年第5期, 頁7~14)一文曾指出：「民間神靈崇拜的實用主義價值取向導致了宋明以來張飛神職的擴張」，其中，「破案平冤」一項引自李直《桓侯靈異記》碑，語云：「故凡政事之未備及疑獄猶有不可決者，咸請成于侯，侯亦隨事響應，無少爽。」(頁10)此或爲《聊齋志異》形塑「桓侯」之所本者。

「于去惡」故事之主要人物有三，分別是：陶聖俞、于去惡、方子晉，他們或為人，或為鬼，存在形態雖有不同，然對於功名科考的追逐之心，則是殊無二致，其間並無人/鬼、生/死之別。是以不論是生而為人之陶聖俞，或是死而成鬼之于去惡，甚至是由人成鬼、由鬼轉世投胎為人之方子晉，他們雖以不同型態存在於不同世界，然其念茲在茲、心之所嚮者，亦惟有「科考」一途而已。³³⁾ 他們在面對由「士」而「仕」之科考的態度，完全是生死不渝般的異常堅定，這份堅持確實讓人動容。³⁴⁾ 然這份近乎頑強的執著，在「命不可易」、「數不可變」的條件限制下，則是有著「幸與不幸」的分別。于去惡因為桓侯降臨，而得以改變原有之不幸結果；陶聖俞則是受限於命數，最後只能選擇黯然隱居；而方子晉由生到死、由死至生，累生累世皆拳拳於文，不曾稍歇，其最終結果為何，則是容多想像。此三人矢志不渝之所追尋者，實乃相同之事，而不同之結果則是科舉制度下之文士所必須面對的衆生異相，不論是中舉而得任官職(于去惡)，或是因落榜而俯伏於命，選擇隱退(陶聖俞)，或是一而再、再而三的不懈努力，不達目的絕不中止(方子晉)，此三者儼然是千百年來科考制度下衆多士子們的縮影。

于去惡由最初之落榜到最終之確定中第，改變之關鍵在於張桓侯之降臨，碎裂地榜的同時代表原有一切將要徹底改變，使他由原本不得與於簾官之「不通者」，頓時成為「能文者」之簾官。在他與陶聖俞即將分別之際，于去惡似乎已經具備洞悉天機之能力，值此之時，他隱約透露出陶氏已然「命定」之未來一生：「君命淹蹇生非其時。此科之分十之一；後科桓侯臨世，公道初彰，十之三；三科始可望也。……此皆天數，即明知不可，而註定之艱苦，亦要歷盡耳。」基本上，陶聖俞在科舉

33) 值得注意的是，本事中之「人」、「鬼」率皆執著於科舉功名，陶聖俞之「應鄉試」與于去惡之「考簾官」，除陰、陽有別之外，實是殊無二致。如果「人死為鬼」的觀念可信，則于去惡參加簾官之試，應可視為是現實世界「未遂」意志的再延續；如果「生死輪迴」的觀念可信，則方子晉由鬼轉世投胎為人，應可視為是其由對冥世功名的追求轉向人間科舉金榜的證明，累生累世皆不易其志。

34) 杜桂萍〈苦悶、孤獨、期待：關於《聊齋誌異》思想意蘊的一種闡釋〉一文(收錄於《文獻與文心：元明清文學論考》，北京，中華書局，2009年12月，第1版，今據此)曾經指出：「指責科舉，無疑是《聊齋誌異》的一大特色。從〈考弊司〉、〈司文郎〉到〈葉生〉、〈王子安〉，《聊齋誌異》以不同的層面展現了科舉制度的弊端及其造成的知識分子靈魂的傷痛。……在科舉的夢想已成為隔世後，他不甘心生命價值的沉淪，仍然在渴望，在期待，渴望那貧賤不移、甘苦同擔、患難與共的相濡以沫者，期待生命之舟借此帆力從泥淖之中崛起，再跋涉一段，再奮進一程。」(頁184、188)由是可知，人鬼對於科舉功名的眷戀，雖死不移，故言。

考試上終難順遂，已是一項不可或移之事，即使他已經事先知道結果，他卻無法選擇逃避，他依然必須勇敢的去面對必將降臨的人生坎坷，令人喟嘆的是，這些都是人力所無法改變的事實，而這些不幸都是當事者無可規避之事，縱然他已經事先知道結果，仍須去親身經歷該項顛躓，其事宛若是一部不幸的人生悲劇，當事者雖已事先讀過劇本內容，仍須粉墨登場去面對已然知悉之不幸與難堪的降臨。

面對任何考試，都有幸與不幸之別，金榜題名固然可喜，而名落孫山者的不平之鳴與不遇之嘆，歷朝歷代皆時有所聞。值得注意的是，落第士子對於考試是否公正自然是有所狐疑，然訾議之對象至多是職司其事之學官，易言之，面對來自外間的疑慮，「人」與「事」的處理完全是兩種不同層面的考量。因為人心偏私而所導致之人謀不臧，是容許眾人進行批判³⁵⁾，然其事卻不能無限上綱，甚至是對於制度的公正性提出質疑。不論是人世之天子或是擁有人君敕封為「帝」之神銜者，面對眾多參與考試，力求改變身份，然卻因故未果、心有不平者，他們已然成為芸芸眾生寄望的最後一道防線，惟有他們才能夠改變因為人心不公招致而來的怨懟。順治年間發生之「丁酉順天鄉試案」，通過朝廷之整頓吏治而得以反轉乾坤，喚回士子對於制度的信心；「于去惡」故事中之桓侯降臨，碎裂地榜，滌清官箴，讓一切得以回歸大快人心之「應然」與「必然」。蒲松齡在書寫科舉相關故事時，在「才」與「命」的質疑聲中，最後還是寧願選擇相信制度之公正，然亦無法排除因為「財貨之利」與「瞽盲之心」而所導致累世層出不窮之士子懷才不遇情結的出現。³⁶⁾ 面對科舉的不公，「于去惡」故事提出弭平人心積習已久之怨懟的惟一方法，則是來自於一世方出之桓侯，其事隱然傳遞出一絲幽微之訊息，人世雖恆見不公，然總有河晏

35) 在以科舉為主的文本敘事中，人們正向的積極努力與幽隱陰暗的人性貪婪，分處於天平兩端，適可以激盪出極其強烈而矛盾的衝突火花。不論是世上之人或冥司之鬼，面對三年一比之考試，考生們自當是全力以赴，力求佳績，類似陶聖俞、于去惡者流，無不傾盡全力準備應試，在個人力之所及的努力之外，他們自然會衷心期待能夠獲得文昌的眷顧，讓多年的辛可不致於付諸東流。然而，在強調公平的制度底下，卻總有一批不依循正道而行之人，試圖以非法手段獲得不當利益，許多不可名狀之循私舞弊行徑，讓原本標榜公平的競爭因而失去應有的基準，考試之結果則是讓有些人因為不當行為而獲利，讓原本選才任官之美意蕩然無存。針對這種不公不義之事，許多人發為不平之鳴，而「陋劣倖進」、「英雄失志」之言，當是謂此而言。

36) 這兩點看似矛盾，然卻是可以共存，其事如同世人相信前兆預示，並且據此想方設法，用以趨吉避凶，然內心之中卻仍舊懷著命數實不可變的弔軌思緒一般。詳參見王溢嘉《聊齋搜鬼》(臺北，野鵝出版社，民國78年9月，初版)「定數不可逃」一則之說明，頁196~199。

海清之時，這或許正是蒲松齡面對科舉失利，屢敗屢戰，長期壓抑下不得不然的撫慰良方，而蒲松齡「嗚呼！三十五年，來何暮也」之喟嘆，則應當是在他黯然接受落榜事實時，內心之中對於未來尚抱持著些許的期待。³⁷⁾

5. 結語

六朝志怪小說中嘗載錄神靈彼此之間的關係，在言述者「別有所圖」的目的下，原本毫不相關者往往會發生許多不可思議之結合。舉例而言，題名曹丕之《列異傳》嘗載錄一事云：

臨淄蔡支者，為縣吏，會奉書謁太守，忽迷路，至岱宗山下。見如城郭，遂入致書。見一官，儀衛甚嚴，具如太守。乃盛設酒餼，畢，付一書，謂曰：「掾為我致此書與外孫也。」吏答曰：「明府外孫為誰？」答曰：「吾太山神也，外孫天帝也。」吏方驚，乃知所至非人間耳。掾出門，乘馬所之。有頃，忽達天帝座太微宮殿，左右侍臣，俱如天子。支致書訖，帝命坐，賜酒食，……（魯迅《古小說鈎沉》輯本，第41則）

37) 「于去惡」事文末，蒲松齡會假「異史氏」之名對於科考一事抒發內心想法，其文有曰：「余每至張夫子廟堂，瞻其鬚眉，凜凜有生氣。又其生平嗜啞，如霹靂聲，矛馬所至，無不大快，出人意表。世以將軍好武，遂置與絳、灌伍，寧知文昌事繁，須侯固多哉！嗚呼！三十五年，來何暮也。」（頁1166~1173）根據上引所載與故事文本所言，本事所言之「張夫子」、「張桓侯」、「桓侯翼德」，確實是指三國之張飛（益德）而言無疑，馮鎮巒對於蒲松齡該段文字嘗有所評論，文云：「先生老於文場，持論至此，如聞嗚咽。」其說更直接點出蒲松齡創作之真正意圖所在，係對於現行科考制度或有不公的深層感概。該段文字自然稱不上是嚴厲的批判，然值得深思的是，其言實清楚道出考生在現行制度之下，縱令是面對人謀不臧之不公現象，亦只能坦然以對，並將成敗、得失盡歸諸於「命」，其間並無任何訾議之空間；考生對於未來始終抱持著一股幽微的期待，希望固定週期方始一現之桓侯的及早降臨。當然，在此處高聲讚嘆張桓侯能夠匡正弊端的同時，倘若回頭正視並反思，面對三年一次之科考舉子，不論是三十年或三十五年，似乎都顯得過於漫長，或許有人終其一生都難得一遇，蒲公「來何暮也」的喟嘆，應當是有感而發，雖然他對於自己的文才深具信心，對於制度的公正性亦是深信不疑，然因人為因素而所帶來的偏頗，依舊是抱持著一絲的懷疑。徵諸其事所述，穿梭人鬼不斷參與科考的堅持，在「由疑至信」的過程中，篤信公正終必彰顯的強烈信念，確實令人動容。設若「嗚呼！三十五年，來何暮也。」此語具有意義，以蒲松齡十九歲於科場初嶄露頭角以推，則其為此文時，其年約在五十餘歲。

本事將「太山神」與「天帝」之間的關係說解成「祖孫」，而原本掌管死後世界之泰山信仰之主事者，於此已與至上神(天帝)具有血緣之親，然其輩份雖高，在職務從屬關係上則為下屬，且主生死之權力亦已移轉至於天帝。³⁸⁾其次，則是關於天帝之身份究竟為何？殷芸《小說》嘗敘一事，文云：

晉咸康中，有士人周謂者，死而復生，言：「天帝召見。引升殿，仰視帝面，方一尺。問左右曰：『是古張天帝耶？』答曰：『上古天帝，已久聖去，此近曹明帝也。』」(魯迅《古小說鈎沉》輯本，第16則)

以曹代張是否具特殊意義，當可深思，然其事實已透露出些許訊息：文中出現二位天帝(「古張天帝」與「近曹明帝」)，顯見天帝一職當非永世不易之位，應有更替之制存在³⁹⁾，而此一說法亦為後來言說相關事類者，提供一足資借鑑之說。易言之，所謂之輪替之制、相代之說的出現，絕非偶然，「于去惡」故事中之文昌易職，應是有跡可循者。

誠如本文上述所論，中國文獻載錄文昌信仰之相關資料頗為紛雜，大抵概有三個系統：其一為《史記·天官書》所載，其事係以星辰相應人事，文昌主司命祿，而同一時期之《楚辭·遠遊》亦有相類記載，雷神、雨師更成為其左右。其二則為(晉)常璩《華陽國志》所載錄之梓潼，地點則為巴蜀，其事隱約透露出其與雷神之密切關係。其三則係託言漢代之祠山張大帝，其事疑脫胎自大禹神話而來，在後續發展過程中因緣際會成為文昌之另一源頭。此三者看似無關，卻因彼此之間存在著

38) 關於「天帝」與「太山神」關係之說法，六朝志怪小說之記載並不一致，《列異傳》言天帝乃太山神「外孫」，《博物志》卷一則云：「泰山一曰天孫，言為天帝孫也。主召人魂魄。東方萬物始成，知人生命之長短。」(見范寧《博物志校證》，臺北，明文書局，民國73年7月，再版，頁10)此二者之說法雖有不同，然皆肯定其間具有血緣關係。針對主客易位之矛盾現象，陳槃《泰山主死亦主生說》(中央研究院《歷史語言研究所集刊》第51本第3分)釋云：「蓋本是一家一事，分化而為二家二事，方士之徒，隨宜造說，不可究詰者也。」(頁410)其說可採。

39) 「上古張天帝」之說，六朝志怪僅此一見，(唐)段成式《酉陽雜俎》(臺北，漢京文化公司，民國72年10月，初版)卷14《諾皋記上》嘗記「張天翁」代「劉天翁」，並「以劉翁為泰山太守，主生死之籍。」(頁128)的怪誕之說。周楞伽《殷芸小說》(上海，上海古籍出版社，1984年4月，第1版)認為《小說》所載自屬荒謬，然此說於晉代之前已有，或為張角之徒捏造，用以惑亂世人耳目。(頁25~26)其說可採。

若干可以勾連之相關性而發生多方連結，讓星辰信仰與梓潼之說、張大帝與張桓侯，因其崇信性質、神祇姓氏、信仰區域等等關係，因而發生混同現象。《聊齋誌異》「于去惡」事中之「張桓侯」，既與「祠山張大帝」相關，又為「梓潼文昌」之一環，則所謂桓侯降臨之說的出現，應當是在故事與信仰流佈過程中的一項產物。

文昌信仰一路發展迄乎宋、元之後，隨著官方朝廷冊封之職銜日高，加上道教之推波助瀾，文昌、梓潼遂漸次合流，梓潼文昌更由原本僻處一隅之地方信仰，因與民間士庶密切相關，進而擴大及於全國。⁴⁰⁾《明史·禮四》嘗載錄弘治元年(公元1488年)禮科張九功之奏議：「祀典正則人心正。今朝廷常祭之外，……非所以法天下。」孝宗皇帝下其章禮部，尚書周洪謨等人研議後上奏，「梓潼帝君」與焉，其中有一段隸屬官方之說明與主張，試引錄如下：

梓潼帝君者，記云：「神姓張名亞子，居蜀七曲山。仕晉戰沒，人為立廟。唐、宋屢封至英靈王。道家謂帝命梓潼掌文昌府事及人間祿籍，故元加號為帝君，而天下學校亦有祠祀者。景泰中，因京師舊廟闢而新之，歲以二月三日生辰，遣祭。」夫梓潼顯靈於蜀，廟食其地為宜。文昌六星與之無涉，宜敕罷免。其祠在天下學校者，俱令拆毀。⁴¹⁾

由是可知，明代官方業將梓潼信仰定位為地方信仰，並嘗試圖以官方力量將其與星辰信仰之文昌六星做出明顯區隔。值得注意的是，此一做為顯然並未獲得民間認同，通過《聊齋誌異》所載諸事吾人當可清楚得知，其事或曾於廟堂之上喧騰一時，然由於其事早已深植人心，官方之做為並未能收到預期之效果，民間在靈驗的基礎之上，對於兼具多元特性之文昌信仰依舊是盛行不輟。

經由上述可知，文昌信仰之流傳歷經多次嫁接，由星辰到人神，應是第一次結合；其後，或因姓氏、區域、神名、職司等諸多類同者，因而發生不可思議之連結，此種不論是出於有心或是無意之嫁接，由於時人未復詳加辨明，其事於流傳既久之後，遂漸次混合，甚至積非成是，在眾人約定成俗的同時，原本可能被視為是錯

40) 詳參見龍吟〈文昌信仰源流與文昌文化〉(《中華文化論壇》1996年第2期, 頁52~58)及段建宏〈明清時期民間社會的文昌信仰考辨〉(《求索》2009年第2期, 頁223~225)二文所論。

41) 見《明史》(臺北, 鼎文書局新校本, 民國71年11月, 4版)卷50, 頁1307~1308。

誤嫁接的正確理解，已然不復見存，當下流傳的新興之說更被人們視為是流傳許久的古老傳聞。易言之，原本分殊各異的說法，因為一連串之偶合，而將南北參商、東西有別，原本毫不相關之人事緊密扣合，張冠李戴之結果看似荒謬，然這類不可思議情事的發生，實並無損於庶民百姓對於特定神祇、觀念的堅定信仰，而相關傳說之流傳在不時發生「變異」的同時，依照人心所需，神靈仍舊穩定的提供人們心靈之撫慰與寄託，世人之篤信虔誠依舊，反而因此變異而衍生出許多新趣的傳聞。

〈參考文獻〉

- 王溢嘉,《聊齋搜鬼》,臺北,野鵝出版社,民國78年,初版。
- 田藝衡,《留青日札》,上海,上海古籍出版社(《續修四庫全書》本),2002年。
- 司馬光,《資治通鑑》,臺北,華世出版社,民國76年。
- 司馬遷,《史記》,臺北,鼎文書局(新校本),民國74年。
- 皮慶生,《宋代民衆祠神信仰研究》,上海,上海古籍出版社,2008年。
- 任乃強,《華陽國志校補圖注》,上海,上海古籍出版社,1987年。
- 呂宗力、樂保群編,《中國民間諸神》,臺北,台灣學生書局,民國80年。
- 杜桂萍,《文獻與文心,元明清文學論考》,北京,中華書局,2009年。
- 馬瑞芳,《聊齋居士,蒲松齡評傳》,臺北,雲龍出版社,民國80年。
- 河合隼雄著,廣梅芳譯,《日本人的傳說與心靈》,臺北,心靈功坊文化事業股份有限公司,2004年。
- 周楫纂、陳美林校點,《西湖二集》,江蘇古籍出版社,1994年。
- 周楞伽,《殷芸小說》,上海,上海古籍出版社,1984年。
- 吳曾,《能改齋漫錄》,臺北,木鐸出版社,民國71年。
- 洪興祖,《楚辭補注》,臺北,藝文印書館,民國70年。
- 洪邁,《夷堅志》,臺北,明文書局,民國72年。
- 段成式,《酉陽雜俎》,臺北,漢京文化公司,民國72年。
- 班固,《漢書》,臺北,鼎文書局(新校本),民國72年。
- 孫光憲撰,賈二強點校,《北夢瑣言》,北京,中華書局,2002年。
- 曹爾巽等,《清史稿》,北京,中華書局,1976年。
- 陳壽,《三國志》,臺北,鼎文書局(新校本),民國73年。

- 張廷玉等, 《明史》, 臺北, 鼎文書局(新校本), 民國71年。
- 張華著, 范寧校證, 《博物志校證》, 臺北, 明文書局, 民國73年7月。
- 趙翼, 《陔餘叢考》, 北京, 學苑出版社, 2005年。
- 鄒存淦, 《田家占候集覽》, 上海, 上海古籍出版社(《續修四庫全書》本), 2002年。
- 樂史撰, 王文楚等點校, 《太平寰宇記》, 北京, 中華書局, 2007年。
- 蒲松齡撰, 張友鶴輯, 《聊齋誌異》(三會本), 臺北, 里仁書局, 1983年。
- 羅貫中原著, 吳小林校注, 《三國演義校注》, 臺北, 里仁書局, 1994年。
- 《陰騭文圖》, 臺北, 廣文書局(海昌蔣氏別下齋本), 民國56年。
- 段建宏, 〈明清時期民間社會的文昌信仰考辨〉, 《求索》2009年。
- 陳 槃, 〈泰山主死亦主生說〉, 中央研究院《歷史語言研究所集刊》第51本第3分。
- 楊琳, 〈張大帝信仰的起源與流變〉, 《文化研究》2009年。
- 蔡東洲, 〈民間文化與張飛形象的演變〉, 《西華師範大學學報》(哲學社會科學版) 2008年。
- 龍吟, 〈文昌信仰源流與文昌文化〉, 《中華文化論壇》1996年。

〈국문제요〉

본 논문은 「허실(虛實)과 변이(變異)」의 각도에서 《聊齋誌異》「于去惡」 고사를 분석하였다. 「허실(虛實)」의 관점에서 작품에 담긴 우의(寓意)가 무엇인지 살펴보았으며, 역대 문창신앙(文昌信仰)의 「변이(變異)」과정을 검토하면서, 고사 내용 중 「장환후(張桓侯)」형상의 형성과정을 고찰하였다.

논문 내용 중 「허실: 역사와 문학의 상호관계」에서는 「于去惡」 고사에 등장하는 저승세계 「고림관(考窻官)」 제도의 서술 이면에, 현실세계에서 행해지는 과거제도의 부족한 면을 보충하고자 하는 저자의 의도가 담겼음을 밝히고, 이에 대한 근거를 제시하였다. 「변이: 다양한 계통의 민간 신앙이 병합된 문창신앙」에서는 문창신앙의 형성과정을 분석하면서, 《요재지이》에서 언급한 문창의 실체에 대해서 검토하였으며, 아울러 「장환후」가 정의롭고 공명하게 과거시험의 비리를 척결하는 직능을 수행하게 된 연원을 고찰하였다. 「과거제도 하의 선비 심리」에서는 포송령과 정유(丁酉)년 순천향시안(順天鄉試案) 간의 시간적 관계와 미래 세상에 대한 포송령의 기대 등에 대해 살펴보았다. 결론 부분에서는 이상의 연구 결과로 도출된 중국 신령들의 직능상의 혼동과 치환 현상에 대해 견해를 밝혔으며, 끝으로 저자의 심리에 내재된 은밀한 갈망이 「고림관」과 「장환후」의 등장 내용에 투영되어 있음을 밝

히면서, 새삼 문학이 심리치료 기능을 구비하고 있음을 재확인하였다.

關鍵詞: 《聊齋誌異》, 文昌信仰, 張桓侯, 科舉, 蒲松齡

이 논문은 2013년 5월 15일에 접수되어 2013년 6월 15일에 심사가 완료되고 2013년 6월 20일 편집회의에서 게재가 확정되었음.