

林學忠主編：《城大文史芻論：香港城市大學中文及歷史學系文學碩士論文集》第四輯
(香港：香港城市大學中文及歷史學系，2025年6月)

唐傳奇女俠殺子主題析論

何子楠

摘要

「俠」是中國古典文化中一項很耐人尋味的人物代表，它具有儒家重視的忠孝觀，又包含捨己救人之高尚情操。他們不求聞達，受人敬仰。唐傳奇的豪俠小說極為發達，當中最引人注目的，是一批由男性作者們塑造的「女俠」角色。女俠不似其他傳奇中的女性角色，她們在古代社會中屢屢破格，甚至在今天看來也不乏驚世駭俗之舉，例如「殺子」。本文針對「女俠殺子」的主題進行研究，包括文本分析、探源，以及「殺子」書寫與學術思想的關係。

關鍵詞

唐傳奇 女俠 殺子 三教合流

一、前言

唐代經濟與文化發展繁榮，為小說的蓬勃發展奠定了基礎。唐傳奇是唐代文人虛構性的文言短篇小說，有其代表性和時代性。唐傳奇的題材中有「俠義」一類，雖然在《太平廣記》500卷中，俠義類故事只有25則，數量較少，然而它很能夠反映唐代社會的某種特質，是值得重視的。

中國小說發展到了唐代，女俠角色在傳奇作品中大量增加，¹文人史無前例地創作出以女性為主角或主要角色的傳奇故事。唐傳奇中有關女俠的傳奇作品共有 12 篇，按其行徑可分成報恩型和復仇型兩大類，「復仇型」女俠故事共六篇，佔全部作品百分之五十。當中有三篇故事的情節非常相似，是同類型故事的百分之五十，包括〈賈人妻〉、〈崔慎思〉和〈義激〉，在所有女俠文本中佔百分之二十五。從故事結構、情節鋪寫和人物類型來看，這三篇傳奇文已形成「模式化」現象，當是從共同底本改寫而成。女俠故事文本中，女俠的復仇行為大致合乎傳統的忠孝觀念，但值得注意的是在情節上都有一個很奇特的「殺子」安排，體現出與傳統儒家思想背道而馳的情況。女俠「殺子」在唐傳奇乃至整個小說發展史中都是獨特的主題。這類主題驟看會容易誤以為作者只是故弄玄虛的嘩眾取寵，透過以下論述我們可以分析唐代整個時期的文化特質。

二、唐傳奇女俠殺子情節分析

「復仇殺子」的女俠文本包括了〈崔慎思〉、〈賈人妻〉和〈義激〉，三則故事的主角女俠分別是崔慎思之妾、賈人妻和蜀婦人。為了增強故事的神秘感，配合內容上女俠為了復仇而匿居京城隱姓埋名避免仇人發現，所以文本中沒有交代女主角的詳細資料。女主角們的年齡只有〈崔慎思〉有指明「少婦年三十餘」，其餘兩篇沒有交代，女主角都是成年女性，作婦人打扮。三篇主角以復仇為目標，崔慎思妾和蜀婦人有父仇在身、賈人妻只說「妾有冤仇」。女俠們都用了相同方法復仇：隱匿京城，收集情報，等候機會將仇人殺死。女俠們都擁有高強武藝，而武藝是復仇的最有力依靠。

唐傳奇中女俠的出身大致是平民和婢女。這些出身低微的女性，在社會上沒有任何權力可言，當她們的原生家庭遭受迫害時，她們往往無能力反抗。所謂「未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子。」²女俠們未踏上復仇之路前，不論她們德行如何高尚，只能是寄身於男權之下的附庸，最大的成就是在家庭中擔任賢妻良母。故事中的女俠在遭逢巨變後，社會中可以被她依附的對象消失，她們無法再飾演溫柔順從的社會角色，只好運用「以暴易暴」的方法做回自我生命的主人。復仇這種以暴易暴的行為在道德層面來說並沒有多大的理據支持，但是傳奇作家安排了「報父仇」這一符合「孝」動機，女俠們的復仇行為就可理解為履行子女對父母的責任，使「復仇」在道德層面上既處於邊緣性又具正當性。明代蔡保禎（約 1568-?）所撰《孝紀》中曾這樣描述「孝女復仇」：「大抵遭家多難，孝行乃彰。女以孝稱，非家之福。」³可見唐代這一類復仇女俠都是在迫於無奈之下才走上自我救贖的唯一道路。

¹ 在唐代以前，以女性為主角的故事主要有《吳越春秋》的〈越處女〉和《搜神記》中的〈李寄斬蛇〉，中晚唐時期以女俠為主角的傳奇故事有 12 篇之多。

² 李學勤主編：《十三經注疏·儀禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999），卷 30，頁 581。

³ （明）蔡保禎：《孝紀》（《四庫全書存目叢書》本；濟南：齊魯書社，1996），卷 16，頁 21（總頁史 88-260）。

三篇故事中女俠們都為「丈夫」誕下一名兒子，嬰孩全都處襁褓階段，因此女俠與兒子的關係只有單向的描寫，兩者不存在互動。〈賈人妻〉中這樣記述「周歲，產一子，唯日中再歸為乳耳。凡與立居二載，忽一日夜歸。」⁴推算王立與賈人妻的兒子大約一歲，仍未斷乳。賈人妻在這一年中克盡母任，每天出外工作期間仍回家餵哺，親力親為。〈崔慎思〉文中有「後產一子，數月矣」⁵，可知他們的兒子僅出生數月；另有「某幸得為君妾二年，而已有一子。」句，⁶推測婦人對崔慎思懷有感激之心，並可能是以生子作為對男方的報答。⁷〈義激〉中只說蜀婦人生一子，對嬰孩沒有任何描寫。關於殺子的行為，三篇故事都寫女俠在半夜復仇後攜着仇人的人頭回來，與丈夫告別後把兒子殺死，最後隱去。〈賈人妻〉與〈崔慎思〉有一共同處，是敘述女俠離去後又突然回來，向丈夫訴說不捨年幼兒子，要求最後一次哺乳。這個行為本是符合一位母親迫於無奈之下與親生兒子別離的難捨之情，但女俠卻在這最後與兒子相處的時間裡，忍痛下手把兒子殺死。〈崔慎思〉中寫「視之，已為其所殺矣。殺其子者，以絕其念也。」⁸認為女俠殺子是為了斷絕思念，是女俠隱遁的必要手段。作者最後還說「古之俠莫能過焉」，⁹高度的評價似乎沒有因為殺子而被貶抑。〈賈人妻〉中寫女俠殺子是「小兒身首已離矣」¹⁰，不但殺還要斷其頭，故清代版畫《三十三劍客圖》評賈人妻：「為夫婦俠，為子母酷」。¹¹〈義激〉的描寫較前兩篇有所不同，它沒有寫女俠去而復返，而是直接跟丈夫道別時抱着兒子說：「爾漸長，人心漸賤爾。曰其母殺人，其子必無狀。既生之，使其賤之，非勇也。不如殺而絕。」¹²女俠同樣殺子後離去，卻添加解釋殺子原因，試圖把殺子的行為情理化。三篇故事的結構，以女俠復仇歸來為故事第一高潮，女俠殺子隱去為第二高潮，特別是第二高潮的出奇不意，給讀者一種突如其來的震撼，從而產生審美興奮。〈義激〉這種鋪排增強了合理性，卻減少了震撼性，較諸另外兩篇有所不及。

關於女俠的家庭，有幾個值得細味的地方，首先是女俠的復仇是她們的終極目標，亦是自我救贖的唯一途徑，為了達到這一目的，作為「第二家庭」的成員難免要被犧牲掉。對於古時的女性來說「出嫁從夫，夫死從子」，丈夫與兒子就是一名已嫁婦女最重要的親人，然而女俠們選擇再嫁很可能是為了掩藏行蹤，以便復仇，當目標達成，丈夫這一「工具」就失去價值。在女俠心目中，兒子顯然比丈夫重要，畢竟兒子是自己親生血脈，丈夫

⁴ (宋)李昉等編：《太平廣記》(北京：中華書局，1961)，卷196〈豪俠四·賈人妻〉，頁1472。

⁵ (宋)李昉等編：《太平廣記》，卷194〈豪俠二·崔慎思〉，頁1456。

⁶ (宋)李昉等編：《太平廣記》，頁1456。

⁷ 《聊齋志異·俠女》把「復仇女俠」文本改寫，當中明確講述女俠以生子作為對丈夫的報答，更因此而推遲復仇計劃。由於生子是為了回報丈夫的恩情，女俠就再沒有殺子的理由，所以殺子情節就被刪去。(清)蒲松齡：《鑄雪齋鈔本聊齋志異》(上海：海古籍出版社，1979)，頁90。

⁸ (宋)李昉等編：《太平廣記》，頁1456。

⁹ (宋)李昉等編：《太平廣記》，頁1456。

¹⁰ (宋)李昉等編：《太平廣記》，頁1472。

¹¹ 陳傳席編著：《任熊版畫》(開封：河南大學出版社，2007)，頁172。

¹² (清)董誥等編：《全唐文》(北京：中華書局，1983)，卷718，總頁7390。

還可以二嫁三嫁，所以丈夫可以拋棄，但兒子卻是捨割不下的。因此女俠們與丈夫告別顯得灑脫，與兒子分別卻去而復返。餵哺兒子是女性與嬰兒最親密的接觸，是母親體內產生的乳汁供養孩子生命得以延續，象徵母子的血脈相連，不可分割的神聖的愛。但不可分割卻必須分割，女俠不是平凡人，所用的方式不是常人所能及，既是女俠又是母親，要與最愛的兒子訣別，與其使兒子失去母愛，不如趁他仍是懵懂之時了結其性命，少受人間之苦。所以女俠殺子不是由於憎恨而是出於母愛的一種極端展現，這亦可以解釋女俠為何殺死兒子而不殺死丈夫。

三、唐傳奇女俠殺子情節探源

（一）「殺首嬰」習俗與古籍記錄

儒家學說發揚了父權、父系及父族社會的價值觀念。如孝道鞏固了家長甚至天子的權位。¹³《論語·學而第一》曰：「孝弟也者，其為人之本與？」¹⁴儒家學說對孝道的提倡，「父慈子孝」、「母慈子孝」就成為對家庭中兩代關係的極高表揚。然而從考古發掘的資料顯示，生活在封建統治體系未確立之前的先民有「奠基牲」和「殺首子」的習俗。

《說文解字》中「孟」字解作「長也，從子皿聲。」¹⁵「孟」又表示在盆裏為嬰兒洗澡，是人生出世第一件做的事，引申為「始」之意，再引申為「孟仲」之「孟」，表示長子。《說文》認為「孟」屬形聲，有學者提出反駁，認為「孟」字是象形字，甚至提出「孟」字作為長子、首子的專稱，並非單純的望形生義，而是有專屬民俗、歷史的形義來源。學者夏淥引用甲骨文和金文的材料解釋「孟」字有長子之意，像在釜中烹煮初生兒，推論上古先民有把首個出生兒子殺死並吃掉的習俗，稱「食首子」。¹⁵

在距今有六千多年歷史，屬仰韶文化的西安半坡遺址中，多座房基和城牆底部發現盛載嬰兒骨骼的陶罐和陶鼎，推斷是當時的祭祀儀式，是最早被發現的「奠基牲」實例。在距今 4500-4000 年屬龍山文化的安陽後崗遺址中，發現數量最大的「奠基牲」遺址，共埋有 27 名孩童遺體，是年齡約 1-5 歲的幼童，另外在永王城油坊和湯陰白營的房基內亦同樣發現「童牲」。¹⁶這種用活人作為祭祀犧牲的儀式，直到殷商、兩周時期仍持續進行。¹⁷

有關「奠基牲」，有學者認為這種祭祀的性質屬於「厭勝巫術」或「祭祀地神」，¹⁸以解釋這種行為背後的文化原因。至於為甚麼會使用幼童和嬰兒作為祭品，則有學者提出「長

¹³ 文潔華：〈儒家道德主體在父權社會中的理勢問題〉，《鵝湖月刊》第 19 卷第 8 期（1994 年 2 月），頁 30。

¹⁴ 陳國慶、王翼成注評：《論語》（西安：陝西人民出版社，2006），頁 3。

¹⁵ 夏淥：《評康殷文字學》（武漢：武漢大學出版社，1991），頁 320-322。

¹⁶ 何丹：〈「奠基牲」的淵源及其文化內涵考辯〉，《石河子大學學報（哲學社會科學版）》第 26 卷第 6 期（2012 年 12 月），頁 99-100。

¹⁷ 胡厚宣：〈中國奴隸社會的人殉和人祭（上篇）〉，《文物》1974 年第 7 期，頁 78-81。

¹⁸ 何丹：〈「奠基牲」的淵源及其文化內涵考辯〉，頁 101。

子說」。¹⁹對於這種「殺長子」的祭禮在上古時期的社會包含甚麼意義，不同的學者提出了各自的見解，大致有「湯腸正世」、「宜弟」兩種原因。《漢書·元后傳》中記：「羌胡尚殺首子以盪腸正世。」²⁰顏師古（581-645）注：「盪，洗滌也。言婦初來所生之子或它姓。」²¹就是說古代先民由於婚姻制度未完善，妻子所生的第一胎有可能不是自己的血脈，所以「首子」出生後將他殺死，以保血統之純正。《墨子·魯問》：「魯陽文君語子墨子曰：『楚之南，有啖人之國者焉，其國之長子生，則解而食之，謂之宜弟。美則以遺其君，君喜則賞其父。豈不惡俗哉？』」²²《後漢書·南蠻西南夷列傳》：「其西有噉人國，生首子輒解而食之，謂之宜弟。」²³處於邊陲地區的先民思想迷信、民智未開，他們相信子女可能是仇人、妖怪的投胎轉世，在嬰孩一誕生就把他殺死甚至吃掉，他們就不敢再來，對於之後的兄弟甚至整個家族都有益處，謂之「宜弟」。裘錫圭先生根據人類學的角度，認為中國、西方及印度等文化古時都有「殺首子」的習俗，屬於一種「獻新祭」的儀式，大致相當於農業社會中人民把從土地生產的第一批收成奉獻給神祇，以求整年的豐收。²⁴以此與「趨避鬼怪」區別開來。

古籍中記錄「殺子」的還有《墨子·節葬》、《莊子·盜跖》、《管子·小稱》、《韓非子·二柄》、《楚辭·天問》、《左傳·僖公十七年》和《淮南子·主術》等，此處不贅。姑勿論「殺首子」的背後意義如何，在中國歷史上不乏將親生兒子殺死的事例，而且不在少數，後世的士人必然對此有一定認識。

《莊子·盜跖》有「堯不慈，舜不孝」²⁵和「堯殺長子，舜流母弟」²⁶之語，崔譔注云：「堯殺長子考監明。」²⁷成玄英（608-669）疏云：「堯廢長子丹朱，不與天位。」堯是中國古代賢主，被儒家學者視為聖人。「堯殺長子」之說真偽難定，在後世一直流傳和被引用，有關「堯殺長子」之事，後世各朝學者都有進行注疏，唐代文人對「堯殺長子」之說定不陌生，加上《莊子》一書在唐代受到統治者推崇，影響甚大。《舊唐書·則天皇后本紀》云：「使堯、舜在上，雖十桀不能亂。」²⁸堯在傳統儒者眼中的明主形象，在唐代仍沒改變。雖然「殺子」的行為本質上違反了儒家倫理的「孝慈」觀念，但堯帝卻沒有因此而被排除出賢主之列。

武則天（624-705，690-705 在位）在身份是昭儀的時期，為了爭寵就曾親手把襁褓中的小公主殺死而嫁禍王皇后（622-655），使高宗（李治，628-683，649-683 在位）廢后。

¹⁹ 黃展岳：《中國古代人牲殉通論》（北京：北京文物出版社，2004），頁 3-146。

²⁰ （東漢）班固：《漢書》，卷 98〈元后傳〉（北京：中華書局，1962），頁 4020。

²¹ （東漢）班固：《漢書》，卷 98〈元后傳〉，頁 4020。

²² 〈魯問〉，（春秋戰國）墨翟：《墨子》（長春：吉林人民出版社，2005），頁 275。

²³ （劉宋）范曄撰，（唐）李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷 86〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2834。

²⁴ 裘錫圭：〈殺首子解〉，《中國文化》1994 年第 1 期，頁 50。

²⁵ （清）郭慶藩輯，王孝漁點校：《莊子集釋》（《新編諸子集成》本；北京：中華書局，1985），頁 997。

²⁶ （清）郭慶藩輯，王孝漁點校：《莊子集釋》，頁 1005。

²⁷ （清）郭慶藩輯，王孝漁點校：《莊子集釋》，頁 1005。

²⁸ （後晉）劉昫：《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 6〈則天皇后本紀〉，頁 133。

《新唐書》有「昭儀生女，后就願弄，去，昭儀潛斃兒衾下。」²⁹《資治通鑑》亦有「會昭儀生女，后憐而弄之，后出，昭儀潛扼殺之，覆之以被。」³⁰武則天殺女之事是否真有其事，史家向來存有爭議，《新唐書》和《資治通鑑》屬於正史中被認為可信度高的史冊，但此事《舊唐書》不載，而兩則記載有類似加工的痕跡，出現愈後世愈詳盡的情況，確是值得懷疑。然而武則天與其他兒子的關係都不好，長子李弘（652-675）死因可疑，次子李賢（654-684）則肯定是被迫令自殺，四子李顯（656-710）被流放。武則天對待骨肉血親的態度，與「殺女嫁禍」的行為是一致的。

武則天的孫姪女是玄宗朝的武惠妃（699-737），她曾因為影響皇儲的廢立而誣蔑當時太子李瑛（706-737）、鄂王李瑤（710-737）和光王李瑒（694-748）三兄弟。《舊唐書》記惠妃「泣訴於玄宗，以太子結黨，將害於妾母子，亦指斥於至尊。」後來又「言瑛兄弟三人與太子妃兄駙馬薛鏞常構異謀。」³¹令玄宗（李隆基，685-762，712-756 在位）下旨廢太子三人為庶人，十五天後賜死，「海內痛之，號為三庶」³²，說明當時社會對此事的反應是非常激烈的。

「殺子」固然不合於傳統的倫理價值，但從上述的例子可見，在上位者只要發現有與自己利益出現衝突的可能，即便是違反道德的行為也可能會被合理化而加以實行，更說明，傳統社會中「父母」與「子女」在身份、權力、道德責任方面是不對等的。雖然這些殺子的父母沒有受到像現今法治社會體系中相應的懲罰，但事件所引起的社會迴響，可能會成為文人的「文學儲備」，化成創作素材展現出來。

（二）歷朝「殺子」律例

1. 秦漢律例中的「謁殺」、「擅殺」

秦漢律例有「謁殺」和「擅殺」兩類。所謂「謁殺」就是父母長輩發現子女犯錯，告官請求殺死子女，原因多是「不孝」。湖北雲夢睡虎地出土的秦簡《封診式·告子》載：「告子爰書：某里士五（伍）甲告曰：『甲親子同里士五（伍）丙不孝，謁殺，敢告。』」³³即某士伍甲控告親子士伍丙不孝，告請「謁殺」。另睡虎地秦簡《法律答問》載：「免老告人以為不孝，謁殺，當三環之不？不當環，亟執勿失。」³⁴意即「免老」告子不孝請「謁殺」，應否跟從「三環」程序？答案是不用「三環」，應立即逮捕以免被告逃走。漢律繼

²⁹（宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷76〈后妃傳上〉，頁3474-3475。

³⁰（宋）司馬光：《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷199〈唐紀第15〉，頁6286-6287。

³¹（五代）劉昫：《舊唐書》，卷107〈玄宗諸子列傳〉，頁3259-3260。

³²（唐）劉肅撰，許德楠、李鼎霞點校，《大唐新語》（北京：中華書局，1984），頁173。

³³ 虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990），「釋文·注釋」，頁156；又參劉曉林：〈秦漢律中有關的「謁殺」、「擅殺」初考〉，《甘肅政法學院學報》總第130期（2013年9月），頁87。

³⁴ 虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，「釋文·注釋」，頁117；又參張麗華：〈秦簡《法律答問》研究——兼論秦法律體系〉（浙江大學碩士學位論文，2013），頁38。

承了秦律的「謁殺」，張家山漢簡中記載，父母可以告官「謁殺」，更有「斬、刑、賣、黥、遷」等刑罰。³⁵

至於「擅殺」，即是在未有請告官府的情況下處死子女。雲夢睡虎地秦簡〈法律答問〉載中有「擅殺子」條例：「擅殺子，黥爲城旦舂。其子新生而有怪物其身及不全而殺之，勿罪。³⁶」秦朝刑法大致可分四等，最嚴重的是死刑，「黥刑」屬於第二等肉刑的一種，即在犯人面上刺字。「城旦舂」是屬第三等的徒刑，「城旦」是對男犯人施行的勞動懲罰，通常是築城；「舂」是對女犯人施行的，通常是舂米。條文之後列明嬰兒出生時如果身上有異物或殘疾，殺之不罪；若是因多子不欲養而殺死的話，就要按罪論刑。漢代亦沿襲了秦律的「擅殺」，父母擅殺子女是要被治罪，據張家山漢簡載「擅殺」的父母須判贖死。

³⁷

2. 唐律中的「殺子」條文

到了唐代，「謁殺」和「擅殺」的概念沒有承傳下來。律法中只列明父母殺死子女應如何量刑。關於父母、祖父母殺子孫的規定主要載於《唐律議疏·鬥訟》中的〈毆詈祖父母父母〉，其中曰：「過失殺者，各勿論。³⁸」即是父母意外導致子女死亡，不需判罪，除此之外，其他情況列舉詳盡：

表 1：〈鬥訟·毆詈祖父母父母〉

性質	身份	方法	量刑
違反教令	祖父母、父母	毆殺	徒一年半
		刃殺	徒二年
	嫡、繼、慈、養	毆殺	徒二年
		刃殺	徒二年半
不違反教令	祖父母、父母	毆殺	徒二年
		刃殺	徒二年半
	嫡、繼、慈、養	毆殺	徒二年半
		刃殺	徒三年

唐律「殺子」條文基本沿襲前代「謁殺」概念再加以細化。初中唐以前發生多少宗父母殺子女的個案，已不可考。在以傳統「慈孝」觀念維繫的中國家庭，父母殺子女應屬特

³⁵ 劉曉林：〈秦漢律中相關的「謁殺」、「擅殺」初考〉，頁 87。

³⁶ 虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，「釋文·注釋」，頁 109-110。

³⁷ 劉曉林：〈秦漢律中相關的「謁殺」、「擅殺」初考〉，頁 88-89。又，按《具律》規定，贖死，金二斤八兩。參萬榮：〈淺析張家山漢簡《二年律令·賊律》所見刑名的刑等〉，《江漢考古》2003 年第 3 期，頁 92。

³⁸ 劉俊文：《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），卷 22〈鬪訟〉，第 329 條「毆詈祖父母父母」，頁 1561。

殊狀況。然而唐代法律條文的詳細化，又恰恰反映了唐代社會存在的「殺子」現象。「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」³⁹儒家提倡的「孝」，認為兒女是父母所生所養，身體的管有權並未完全屬於自己，這就能解釋秦、漢、唐三朝殺子所判的刑罰並沒有現代人想像中嚴重，有助理解小說中所出現的殺子情節。

「殺子」這些故事元素在歷史上確實存在，文學家的創作並非無中生有。唐傳奇作家在吸收前代和當世「女俠復仇」類型故事的材料後，在進行改寫的過程中首次把「殺子」元素加入文本之中。「復仇」尚且可被看成履行「孝」的極端方式，「殺子」則顯得「離經叛道」，與「女俠」正面形象有點格格不入。唐傳奇作家能夠如此自由地運用「文學儲備」來創作，與唐代儒學遭受佛、道二教強烈衝擊有很大關係。

四、唐傳奇女俠殺子書寫與哲學思想

在傳統社會中，唐傳奇「復仇女俠」的殺子這種違反儒家禮法的情節出現在士人的書寫上，是令人難以理解的，何況是安排於正面的女俠角色，更是悖於人情、倫常。然而唐代是一個文化多元的時代，當中包括了儒學、佛教和道教。文化多元的另一個面向，是儒家的生存空間萎縮和佛教、道教的興盛。

（一）儒學

自漢武帝（劉徹，前 156-前 87）獨尊儒術之後，儒家學說一躍而成爲經學。經學經典化的地位的確立，提升了儒學和儒生的地位，也由此開啟了我國古代的學術傳統，確立了儒學在傳統文化中的核心地位。⁴⁰然而在整個唐朝之中真正尊重儒學、提倡文教的只有太宗（李世民，598-649，626-649 在位）和玄宗（李隆基，685-762，712-756 在位）兩朝。除此之外，唐代其他君主大都不甚重視儒學，且更多地偏好佛道二教。唐代開國高祖李淵（566-635，918-626 在位）爲了確定統治的正統性，將道教開創者李耳認作李唐的祖先，道教儼然成爲唐代國教。高宗於乾封元年封老子爲「太上玄元皇帝」，⁴¹道教地位得到提升，至使「高宗嗣位，政教漸衰，薄於儒術，尤重文吏。」⁴²高宗、武后又鍾於佛教，高宗時擴充寺院，武后更是篤信佛教。武后登基時，有東魏國寺僧法明等撰《大雲經》四卷：「言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。」⁴³於天授元年又頒制：「兩京及天下諸州，各置大雲寺一所。」⁴⁴共度僧千人。隨後於天授二年頒《釋教在道法上制》進一步提高

³⁹ 李學勤主編：《十三經注疏·孝經注疏》（北京：北京大學出版社，1999），卷 1〈開宗明義〉，頁 3。

⁴⁰ 關杰：〈漢代經學經典化的確立及其影響〉，《文化長廊》2016 年第 6 期，頁 192。

⁴¹ （宋）歐陽修、宋祁：《新唐書》，卷 3〈高宗皇帝本紀〉，頁 65。

⁴² （五代）劉昫：《舊唐書》，卷 189 上〈儒學傳上〉，頁 4942。

⁴³ （五代）劉昫：《舊唐書》，卷 183〈外戚傳〉，頁 4742。

⁴⁴ （宋）王溥：《唐會要》（京都：中文出版社，1978），頁 850。

佛教地位。又於大足元年，下令編纂大型著作《三教珠英》1300卷。武則天一朝又多任用武氏宗親為國子監祭酒，自此「博士、助教，唯有學官之名，多非儒雅之實。」⁴⁵

到了中宗（李顯，656-710，684及605-610在位）、睿宗（李旦，662-716，684-690及710-712在位）二帝，仍然「輕視」儒學。中宗授方士鄭普思為秘書監、葉靜能為國子監祭酒。⁴⁶中宗、睿宗同樣迷信佛法，增建佛寺，史載「中宗以來，貴戚爭營佛寺，奏度人為僧，兼以偽妄；富戶強丁多削髮以避徭役，所在充滿。」⁴⁷睿宗扶持佛教，認為「釋典玄宗，理均跡異，拯人化俗，教別功齊。」⁴⁸給予佛教高度的肯定。玄宗雖然重視儒學，但對於道教同樣大力提倡，開元二十一年玄宗下令：「士庶家藏《老子》一本，每年貢舉人，量減《尚書》、《論語》兩條策，加《老子》策。」⁴⁹開元二十九年又下令「習《老子》、《莊子》、《列子》、《文中子》，每年准明經例考試。」⁵⁰玄宗更親注《道德經》，並於天寶十四年「頒《御注老子》並《義疏》於天下。」⁵¹對道家典籍給予充分的肯定。

天寶十四年爆發安史之亂，八年的戰火使社會遭受巨大破壞，對於儒學來說同樣經歷空前的劫難，「祿山之禍，兩京所藏，一為炎埃，官膳私褚，喪脫幾盡，章甫之徒，劫為縵胡。」⁵²在戰亂期間，國家的學校成了軍營，「國學生不能廩食，生徒盡散⁵³」。政治的動亂，令社會氣氛變壞，安史之亂初期，唐皇朝軍隊潰敗，當時洛陽一帶人民甚至出現了改朝換代的想法。⁵⁴認為國家衰亂的原因是「道」的衰落。⁵⁵安史之亂後，唐皇朝已無法回復往日昌盛，蕃鎮、外患、宦禍、黨爭令國家走向衰敗。面對動蕩不安的社會現實，部分文人發起了「儒家復興」運動，⁵⁶試圖令儒學「起死回生」；另外更多的文人由於對現實的無助與失落，使得他們無奈之下只能尋找心靈上的自我安慰。於是，佛教中的彼岸世界，道教中的逍遙仙境，便成為他們心靈的寄託與解脫。⁵⁷

唐代在開國之初，已出現三教並行的局面，儒學雖是作為傳統社會家庭生活的權威，但學術層面出現僵化，在佛道二教衝突下，政治層面又失去優勢。儒學的弱化使文人對自身文化內核產生懷疑，儒者的意識形態出現明顯的對儒學與釋道的關係的調整，將釋道為己所用，⁵⁸最終出現「三教合流」。孟子曰「不孝有三，無後為大」，⁵⁹儒學對嗣子非常重

⁴⁵（五代）劉昫：《舊唐書》，卷189上〈儒學傳上〉，頁4942。

⁴⁶（五代）劉昫：《新唐書》，卷120〈桓彥範傳〉，頁4311。

⁴⁷（宋）司馬光編，（元）胡三省注：《資治通鑑》，卷211〈唐紀第27〉，頁6695。

⁴⁸（五代）劉昫：《舊唐書》，卷7〈中宗睿宗本紀〉，頁157。

⁴⁹（五代）劉昫：《舊唐書》，卷8〈玄宗本紀上〉，頁199。

⁵⁰（五代）劉昫：《舊唐書》，卷9〈玄宗本紀下〉，頁213。

⁵¹（五代）劉昫：《舊唐書》，卷9〈玄宗本紀下〉，頁230。

⁵²（宋）歐陽修，宋祁：《新唐書》，卷198〈儒學傳上〉，頁5637。

⁵³（五代）劉昫：《舊唐書》，卷24〈禮儀〉4，頁922。

⁵⁴查屏球：《從游士到儒士——漢唐士風與文風稿論》（上海：復旦大學出版社，2005），頁382。

⁵⁵張岱年主編：《二百年中興夢——唐宋儒學復興運動》（瀋陽：瀋陽出版社，1997），頁16。

⁵⁶陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》（臺北：臺大出版中心，2016），頁5。

⁵⁷周靜：〈儒學在中唐的衰微及原因初探〉（曲阜師範大學碩士學位論文，2005），頁18。

⁵⁸周靜：〈儒學在中唐的衰微及原因初探〉，頁35。

⁵⁹楊伯俊、楊逢彬注譯：《孟子》（長沙：嶽麓書社，2000），頁133。

視，然而文人進行創作時必然對三教思想有所取捨，在唐代特有的文化背景下，他們的意念未必需要完全依從傳統儒家思想的教條，可以自由地選用其認為合適的素材，甚至只是「片面」地選用佛、道二教中某些概念來組成自己的作品。佛道二教的生死觀，對唐化文人有着不亞於儒學的影響。

（二）佛教

佛教禁止殺生，所以禁止殺子。在《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》中指出「若有眾生，造諸重罪，殺父害母，毒藥殺胎，破塔壞寺，出佛身血，破和合僧，如是等罪五逆眾生。⁶⁰」當中的殺胎，即墮胎是極大的罪孽，懺悔難消。在對待子女的問題上，佛教的態度比較平淡，認為一切皆是因果循環，今世父母與子女是前世種下的因緣。《佛說父母恩重難報經》主張弘揚孝道，足證佛教也是關注父母與子女的關係。⁶¹

佛教對於人的生死有着完整而獨特的體系，女俠了結兒子的生命，某程度上又與佛教的教義有着微妙的連繫。佛教並不一味地追求生，也不一味地厭惡死，雖然生命可貴，但生命不一定代表喜悅，佛教認為生和死都是苦。《根本說一切有部毘奈耶雜事》曰：「云何苦聖諦？謂生苦、病苦、老苦、死苦、愛別離苦、怨憎會苦、求不得苦。若略說者，謂五趣蘊苦，是名為苦。」⁶²指出人生有八苦，當中有所謂「生苦」是指嬰兒出生時所受的痛苦，出生後大哭其實是肉體的痛苦引起。自生命的到來，其他「七苦」亦接踵而來，人的生命就是由不同的「苦」串聯而成。「死苦」就是死亡時的痛苦，但是痛苦並不因死亡而終止。佛教把「生苦」和「死苦」並列為「八苦」，「生生死死，因緣相續」，都是人生的自然規律。⁶³

佛教又提出「業報輪迴」之說，《法華經》中載「諸世界中，六道眾生，生死所趣、善惡業緣、受報好醜，於此悉見。」⁶⁴所謂六道，是天道、人道、阿修羅道、畜生道、惡鬼道、地獄道。佛教認為人的死亡只是肉體的消亡，並不是生命的終結，當死亡後按着各自的業因果報，變化成不同的生命形態。只要一日未脫離生死循環，就未能離苦得樂，所以佛教的最終目標是超越生死，佛教教義裡稱這種終極的目標作「涅槃」，是「最高的死亡」，是一種自性清淨的自然顯現。⁶⁵

佛教在唐代盛行，文人群體亦大有受佛教薰陶，詩人寒山、拾得、豐干、王維、皎然等都在詩歌中表現出世的佛家思想。佛教教義對於生死的一套完整的理論，對唐代社會上的一般民眾或許過於艱澀難懂，他們可能只是片面地理解當中的教義，或是刻意選取部分對自身有用的理論加以運用。在中唐以後由於國事紛擾，百姓生活朝不保夕，對「生不如

⁶⁰ (唐) 佛陀波利：《佛說長壽滅罪護諸童子陀羅尼經》，收入《卍新續藏》，第 1 冊 No. 17，
https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/X0017_001 [檢索日期：2020 年 2 月 20 日]

⁶¹ 韓煥忠：〈佛教對中國孝文化的貢獻〉《武漢科技大學學報》2009 年第 6 期(第 11 卷)，頁 7。

⁶² 《永樂北藏》(北京：線裝書局，1440)，第 85 冊，〈小乘律〉，卷 39，頁 841。

⁶³ 魏艾：〈佛法的總綱——四聖諦——佛學基本知識講座之一〉，《法音》1982 年第 2 期，頁 26。

⁶⁴ 馮國超編：《妙法華蓮經》(長春：吉林人民出版社，2006)，〈序品第一〉，頁 27。

⁶⁵ 賴流旭：〈佛教死亡關懷研究〉(西南大學碩士學位論文，2017)，頁 11。

死」有更大的體會，當無法直面生的苦難時，只好用佛教的「滅」來消除矛盾。例如《金色王經》說「寧當受死苦，不用貧窮生」，⁶⁶《大般涅槃經》中有「我今甚樂如是死樂，實不欣汝貧窮而生」等「窮生不如樂死」的說法。⁶⁷這種論調當然並非完整而正確的佛教教義，但低下層民眾礙於文化水平，對於此等簡化而片面的佛教教義反而是比較容易接受的。甚至一些下層文人亦會運用這些「片面的佛理」來寫作，例如詩人王梵志（?-670）有詩句「父母是冤家，生一忤逆子」⁶⁸、「子細審三思，慈母莫生我」⁶⁹、「譴兒我受苦，慈母不須生」⁷⁰等，這類創作理念與「復仇女俠」殺子的書寫是有相似之處的。

（三）道教

不少學者指出唐代女俠傳奇與道教文化的密切關係，女俠的行爲，武藝與歸宿都滲透着道教氣息。⁷¹「復仇女俠」故事中，女俠最後都隱遁而去，之後沒有再出現於塵世之中。這種消失彷彿如虛無符合道教信徒所追求的恬淡無爲、清心寡欲的人生境界。唐代是道教文化極盛的時代，當中以終南山樓觀派和茅山上清派在唐代的影響力最大，⁷²上至皇室，下至文人階層，甚至平民百姓的日常生活都受到影響。

呂岩（字洞賓，798-?）是唐代一位儒生出身的文人，後來出家當了道士，並且被後世的全真派奉爲祖師。他有不少詩文傳世，其中〈江州望江亭自記〉中有：「吾固有劍，蓋異於彼，一斷貪嗔，二斷愛欲，三斷煩惱。此其三劍也。」⁷³所謂的「斷愛欲」，是指道教修道成仙前的其中一個條件，必須先把對塵世的感情割斷，特別是捨棄與自身密切關係的親人。⁷⁴後來的全真派主張修道必須出家，這「家」就是婚姻血緣關係爲主的家庭關係。⁷⁵王重陽（1113-1170）有詩：「悟超全在絕塵情，天若有情天亦老」⁷⁶，亦曾表示「凡人修道，先須依此十二字，斷酒色財氣，攀緣愛念，憂愁思慮。」⁷⁷這可以解釋呂岩所提出的「斷愛欲」是出家的條件，亦是整個修道成仙過程的初始條件。⁷⁸

⁶⁶ 中華電子佛典協會：《大正新脩大正藏經》，卷3（2002年11月），
<http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/chi_pdf/sutra2/T03n0162.pdf> [檢索日期：2020年2月20日]

⁶⁷ 《大般涅槃經》（臺北：釋迦佛印經會，2008），卷29，頁32。

⁶⁸ 「五古」一百六十（父母是冤家），（唐）王梵志：《唐詩百家全集·王梵志詩全集》（海口：海南出版社，1992），頁49。

⁶⁹ 「五古」二十二（生即巧吹風），（唐）王梵志：《唐詩百家全集·王梵志詩全集》，頁25。

⁷⁰ 「五古」一百四十四（你道生勝死），（唐）王梵志：《唐詩百家全集·王梵志詩全集》，頁45。

⁷¹ 張羽佳：〈唐傳奇中女俠遁世歸宿的文化意蘊〉，《新鄉學院學報》第36卷第2期（2019年2月），頁44。

⁷² 李琚平：〈唐代道教爲何獨尊及對唐文人和文學的深度浸漬〉，《青海社會科學》2015年第3期，頁112-113。

⁷³ （唐）呂洞賓著，劉體恕匯輯：《呂洞賓全集》（北京：華夏出版社，2009），頁70。

⁷⁴ 劉建成：《修道成仙：道教的終極關懷》（臺北：秀威出版，2010），頁251。

⁷⁵ 劉見成：《修道成仙：道教的終極關懷》，頁252。

⁷⁶ 〈唐公求修行〉，（金）王重陽著，白如祥輯校：《王重陽集》（濟南：齊魯書社，2005），頁41。

⁷⁷ 劉建成：《修道成仙：道教的終極關懷》，頁210-211。

⁷⁸ 劉建成：《修道成仙：道教的終極關懷》，頁210。

道教肯定孝敬尊長，在教義中亦沒有主張「殺子」的論說。但道教與儒、佛不同，道教沒有特別重視父母與子女之間的關係，甚至發出了「子女是父母修道的阻礙」一類的說法，這在後世全真派中稱為「冤親」或「冤家」。呂岩在其《純陽真人渾成集》中有七言絕句兩首，一曰：「一世人身萬劫修，何須苦苦為家愁。到頭付與兒孫計，着甚來由作馬牛。」⁷⁹這表明人生苦累的來源往往來自家庭，而凡人營營役役都付與兒孫，是不值得的。另一首七絕：「養得兒形似我形，我身枯悴子光精。生生世世常如此，爭似留神養自身。」⁸⁰勸說世人莫過分為子孫操勞而傷害自身，令自己耗光精力，要萬劫修成難，不該為兒孫打算，應該「留神養自身」。二詩旨在勸人出家修道，而把兒女置於父母的對立面之上。

傳統中國社會對家庭倫理的重視，是道教宣揚「出家從道」的阻力，全真派堅持出家作為從道的先決條件，王重陽作詩詞勸說世人，從更深的層次上打破父母與子女的連繫。王重陽〈蘇幕遮〉：「問我修行，便出非常意。怎奈時間家事累。更有一般，妻子應難棄。」⁸¹說明自己當初修行被家人妻子耽誤。〈活死人墓贈竇伯功〉：「笑殺遇迷枉做人，人人皆說養家因。家人便是燒身火，乾了泥團卻變塵。」⁸²更進一步指出家人就是「燒身火」，對修道帶來壞影響，應如泥塵般拋卻。再有一首〈元元歌〉：「兒非兒，女非女，妻室恩情安可取？總是冤家敵面讎，爭如勿結前頭苦。」⁸³就更直接點出兒女妻室是修行的敵人、是從道的對立面，把家庭關係與出家修道的矛盾尖銳化，勸告世人徹底割斷「家庭的恩愛」，而皈依全真。這種思想在全真派其他代表人物的作品中亦有出現。全真派把兒女視為「冤家」，在出家從道的前提下，把父母與子女的關係緊張地對立的思想，是直接從呂岩的詩歌中繼承過來的。⁸⁴

綜合上述，唐代「女俠復仇」傳奇中的殺子情節與道教的關係最為密切。當然道教也提倡孝義，反對殺生，這與儒學、佛教的主張基本一致。但道教的宗旨有「我命由我不在天」，即人的命運並非掌握於無形的神秘力量，而是掌握在自己的主動性。再加上呂岩主張兒女是「冤家」，是修道歸真的對立面。小說故事中的女俠們為了在隱遁時了卻凡塵的纏繞，確保內心的平靜，於是出現了「殺子」這種有悖人倫的極端情節。

五、結論

⁷⁹ (唐)呂岩：《純陽真人渾成集》，收入《正統道藏》（上海：上海商務印書館，1923-26），第727冊，「太玄部」，卷上，頁7。

⁸⁰ (唐)呂洞賓著，石沅朋校點：《呂洞賓全集》（廣州：花城出版社，1995），頁109。

⁸¹ (金)王重陽著，白如祥輯校：《王重陽集》，頁74。

⁸² (金)王重陽著，白如祥輯校：《王重陽集》，頁35。

⁸³ (金)王重陽著，白如祥輯校：《王重陽集》，頁130。

⁸⁴ 王亞偉：〈全真道與馬致遠神仙道化劇的情節建構〉，《中南大學學報》第24卷第1期（2018年1月），頁186-187。

「報父仇」在中國文化中古已有之，行為性質雖然偏激但一定程度上合乎儒家的孝道，⁸⁵女俠的復仇代表着受壓迫者對不公義無法通過「正當」途徑伸張的情況下，對強權反抗的最後手段。唐代的政治與社會環境，特別是中唐以後混亂黑暗的局面，使作者與讀者對「復仇女俠」產生更大的共鳴，這是唐傳奇大量出現女俠角色的一個原因。「殺子」和「復仇」作為文學素材，原是兩條各自發展的路線，在唐代「三教合流」的時期匯合起來，「女俠復仇、斷其所生」這一「離經叛道」的情節，透過文人的藝術加工，首次在唐傳奇中出現。

這個情況在唐代曇花一現後，「女俠復仇」故事在此後各朝代的改寫中，「殺子」情節大多被刪去，是由於宋代開始，儒學再次登上了主宰地位，不合乎儒家思想的內容幾乎不可以呈現在文人筆下，且難以得到讀者的共鳴。儒學主導對政治社會的穩定是肯定的，但從藝術層面來說就是一種文化霸權。在藝術文學創作都為儒學服務的情況下，創作空間萎縮，創作自由收窄。事實上文學與藝術創作並不需要刻意地為任何意識形態服務，每個時期具有「時代性」的文學必能反映出該時代的文化特色，唐傳奇的「復仇女俠」故事真正能代表着唐代特有的「三教合流」的多元與自由。

⁸⁵ 唐傳奇《義激》的跋中，作者崔蠡以「孝且義已，孝婦人也」來評價蜀婦人，並將她與當時以孝義稱著的高潛女、庚義婦、揚烈婦三人並舉。（清）董誥等編：《全唐文》，卷 718，總頁 7390。

