

## 淺談「鬼信仰」對中國傳統社會與文學藝術的影響

陳美玲\*

### 一、前言

「鬼」這個觀念或它曾引發的「恐懼感」等，已伴隨我們度過漫長的歷史歲月。不管相不相信「鬼」的存在，它的確在社會生活的各方面發生了影響。例如古代君王依鬼神而立法、制義，並率百姓尊天事鬼，藉以祈求國泰民安<sup>1</sup>。

當然「鬼」這個觀念，對每個民族的文化心理影響其實很深遠。例如遇上天災人禍，要祈神祀鬼；疾病纏身要驅鬼；為非作歹，也要用地獄果報威嚇之等等。所以不管衣食住行、婚喪嫁娶、建屋遷居……日常生活無一不與鬼有關。因此又衍生出冥錢、鬼節、冥婚、貼門神、祭拜好兄弟、立「石敢當」等行儀。甚至在人將死之際，為死者淨身、換衣，以免到了陰間沒有衣物可穿；又在手中置金銀等財物，便於到另一世界花用；這些都在表現「鬼」這個觀念已成為一種信仰習俗。

另外，在人們的想法中，死後世界猶如人間世，人死後的靈魂會到祖先生活的那個空間，彼此互相照顧才不會孤單<sup>2</sup>。這也間接反映出民間信仰中何以不喜孤魂、野鬼的心理狀態。所以在許多民族的喪葬禮儀中，一方面模仿人間的模式，為死者營造墳墓；另一方面又表示人與鬼分處兩個世界。因為人類心理既敬重鬼魂，卻又懼怕鬼魂；一方面希望得到死者庇佑，從死者處得到福祉；一方面又希望與死者徹底斷絕關係。而且在心靈層面上，人們又不自覺地將潛意識中的原始萬物有靈觀念，及對自身世界的活動，如夢魘、疾病、死亡的無力感與不可理解的一面，當作是一種「鬼」的存在意義。因此「鬼」的威力何以能延燒至科學昌明的今日，決非以「形上學」或「科學」的探索可以扭轉，因為它牽涉到信仰的形成與影響。所以在這種矛盾的人鬼情感糾葛裏，也直接或間接地提供了文學與藝術方面

---

\* 弘光通識學院副教授

<sup>1</sup> 《禮記·表記》云：「夏道尊命，事鬼敬神」、「殷人尊神，率民以事神。先鬼後禮，先罰後賞，尊而不親」、「周人尊禮尚施，事鬼神而遠之。」

<sup>2</sup> 參見宋思常《中國少數民族宗教初編》頁 149、195。

絕佳的創作題材。

## 二、「鬼信仰」的形成

《辭海》：「信仰是指對某種宗教或某種主義，極度信服和尊重，並以此為行動的準則。」

信仰不一定是宗教，它往往是人類集體心靈中的一種寄託，而崇拜則是由信仰衍生出的心悅誠服，信仰與崇拜是一體兩面。人類在征服自然界的過程中，由於感到智力或體能上的不足，便生出一種心理補償需要，因此開始對那些超人或超自然的力量頂禮膜拜，這就是崇拜。崇拜造就了崇拜對象的崇高感和神聖性，成為信仰發生的心理基礎。而信仰則造就了信仰對象的真實感和莊嚴感，它又是崇拜產生的條件。信仰與崇拜緊緊結在一起，共同構成人類的一種心理補償。

可是並非所有的崇拜皆可成為信仰的基礎，只有當崇拜進入一種較高層次時<sup>3</sup>，新的信仰才能確立。但是信仰對人心靈產生的作用，有時卻會表現出一種非理性的控制，影響人們的價值判斷，進而主導人們的生活方式。例如明朝時朱元璋下旨提昇城隍地位，規定各地藩王、知州、知縣等必須擔任主祭職務。其實就是利用民間已然形成的「鬼信仰」的內在控制來規範百姓：「朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，則不敢妄為！」<sup>4</sup>

佛洛姆在《占有還是生存》一書中說：

從生存方式來說，信仰主要不是對一定的觀念的信仰（雖然這種信仰也會成為一種觀念），而是一種內在的價值取向，一種態度。與其說有信仰，不如說在信仰中生活。<sup>5</sup>

人類既然以為死人的靈魂還能存在，而且他們已經脫離軀殼能自由來往各處，比活著時更有力量作威或施福，所以對「死者」也就是「鬼」的崇拜，自然而然就發生。像孔子、關羽，就是屬於死後而被崇拜的明顯例

---

<sup>3</sup> 崇拜可分成三個階段：自然物崇拜階段、動植物崇拜階段、人的崇拜階段。不論那一階段，此受崇拜之物必須能滿足人類普遍心靈的需求、渴望，才能屬於較高層次的崇拜。

<sup>4</sup> 見《明史·卷四九·禮志三》頁 1286，北京，中華，1974。

<sup>5</sup> 埃裏希·弗洛姆《占有還是生存》頁 6，香港三聯書店中譯本，1989。

子。不過由於他們是因其生前為善、品德習性能引發人們道德性靈的景仰，最後通常會被民間百姓增添「神格」，逐漸脫離「鬼」的行列，最後被尊封為「神」。可是對於那些曾經生前作惡的「鬼」，或某些死人之靈，因某種需求而降災為祟所形成的畏懼心理，在文化積累與集體潛意識的帶動下，也會產生不敢不崇拜的行為或儀式，期待可藉此消其惡意。像民間許多「淫祠」或「萬應公」等可歸於此類。除了民間因文化積累的各種對鬼魂的界定，及其具備人所不能為的異能傳說之外，在加上儒、釋、道等學說、宗教，皆著力於對「死亡」、「死後世界」著書立論，更強化了中國人對「鬼」這一存在，產生了堅不可破的「信仰」力量。因而「鬼信仰」所以能普遍存在於人們的思想體系中，基本上是導因於人對生命有限性的疑惑、及對死亡的恐懼。

### 三、「鬼信仰」帶動下產生之社會弊病

「鬼信仰」固然有其正面社會教化或心理補償功能，但不可諱言的，它也產生諸多弊端。例如先秦時期，人們對「死後世界」的企求與想望，以及想讓死後的「人鬼」，享有人世間的生活，出現活人殉葬的惡習。之後以活人殉葬的風氣雖稍有遏止，並發展出以「土俑」代替活人，但孔子對於這種以「土俑」取代活人殉葬的心態，卻以非常嚴厲的口吻，斥責「始作俑者，其無後乎」。可知對於過度追求「死後世界」之安頓或享樂等異常行徑，並非合宜。不過人們似乎仍無法改變根深蒂固的「鬼」信仰，所以漢代以降，仍可在一些挖掘出的墓穴中，發現安置鉛人隨葬，代替死者服役、受罰的墓葬風俗<sup>6</sup>。以下便針對傳統社會中，因為對「鬼信仰」的執著，出現的負面行為：

#### (一)重淫祀

所謂淫祀，乃指對各種鬼神過度崇拜與祭祀之意也。我們可以從諸多

<sup>6</sup> 霍巍《大禮安魂--中國古代墓葬制度》(頁 85 至 86)云：「喪葬儀式中，有所謂『解注』行為。『解』，即解除、解脫；『注』，即注銷、消除，二者大致含意是說採用某種特定手段或器物，解除疫病、罪過、懲罰等，為生人解罪，為死人求福，以此安慰和約束亡靈，並令亡靈明白生死異路，不要再糾葛不已。在漢、晉時期，流行用鉛人隨葬，代替死者服役、受罰。出土文物中，也見到『謹以鉛人金玉，為死者解適，生人除罪過』的相關文字描寫。」

筆記、小說中看到民間重淫祀之風。早在先秦時期，孔子即已告訴學生：「非其鬼而祭之，諂也。」（《論語·為政》）無異是在揭露時人祀「鬼」之風盛。加上中國人擔心厲鬼為祟的心理反應，只要能祭之並消災解禍，何樂而不為<sup>7</sup>。歷代的筆記小說裡，經常會寫到鬼物假託神祇竊食的記載，其實就是反映民間淫祀之風。如《幽明錄》〈新死鬼〉故事中，「有新死鬼形疲瘦頓，忽見生時友人，死及廿年，肥健。」因此請教良方。鬼友即回答說：「此甚易耳！但為人作怪，人必大怖，當與卿食。」從這段對話中，也反映百姓在面對不可理解之事物或現象時，便以祭祀來因應或祈求消災解厄的一種心態與行徑。

## （二）過度的喪葬儀式

就喪葬儀式的意義而言，目的不只是純粹為了感念親長，更多部份是在朋友、夫妻、君臣、師徒等社會倫常之中的情意表達。所以儀式的進行，為的是安頓死者，告慰生者，進而達到一個心靈和諧的情境。而相信經懺超度，可使先人早往西方極樂，起先並不只是表面的孝行，實是內心真實的感情需求。所以聽聞宗教天堂地獄之說，且可因一己之力，協助亡故親人前往天堂時，縱使是賢、智之人，亦不敢全然斥之無稽之談。此外，子孫除按禮制守喪之外，一般會先請道士或和尚到家中唸咒、作符或誦經，藉以驅除邪氣和厲鬼，進而超度亡魂。諸多儀式的進行，乃本乎求生死兩安。

可是驗諸現實生活中，卻出現諸多弊病。清代梁章鉅《退庵隨筆》（卷九）曾載錄宋·司馬溫公抨擊佛教地獄說的言論，其間可以看到，因為錯誤的信仰認知，而造成喪葬儀式的過度浪費行為：

---

<sup>7</sup> 所謂厲鬼，是指慘遭橫死或無人祭祀的孤魂野鬼。對厲鬼的祭祀，周時即有之。《禮記·祭法》曰：「王為群姓立七祀：曰司命、曰中霤、曰國門、曰泰厲、曰戶、曰灶。王自為立七祀。諸侯為國立五祀：曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲。諸侯自立為五祀。大夫立三祀：曰族厲、曰門、曰行。適士立二祀：曰門、曰行。庶士、庶人立一祀，或立戶，或立灶。」文中所謂「泰厲」、「公厲」、「族厲」，皆指無後之鬼魂。無後之鬼魂通常都得不到適時的祭祀，可能成為厲鬼，所以要特別安撫。《禮記·祭法》中，呈現貴族都可能死而無人祭祀，那可想而知，百姓死後無人祭祀者必定更多。無怪乎子產要說：「匹夫匹婦強死，其魂魄猶能憑依於人，以為淫厲。」（《左傳·昭公七年》）

司馬溫公曰：「世俗信浮屠言。於始死及七七日百日期年再期除喪，皆飯僧設道場，作水陸大會，寫經造像，修建塔廟。云為死者減彌天惡罪，必生天堂，不為者必入地獄。（《退庵隨筆》卷九）

此說雖直斥佛教「地獄說」之弊，但究其弊病根源，乃是民間過度迷信「鬼」道所致。

### （三）迷信「風水」之說

古人認為，生者為陽，死者為陰，所以風水包含陽宅與陰宅兩類。先秦時期，就已經出現利用占卜來相地擇居的舉動。一方面相活人居所，一方面相死人墓地。如《尚書·召詔序》記載：「成王在豐，欲宅洛邑，使召公先相宅。」這是相生人居所。《孝經·喪親》：「卜其宅兆而厝之。」此乃相死人陰宅。尤其陰宅的選擇更受到重視<sup>8</sup>，大概跟古人「安土重遷」、「入土為安」的認知有關。所以基本上，一旦選定合宜的墓穴供死者安置，墳墓修建之後，就盡量以不移易死者埋葬之處為主。因此如何選擇一個讓死者靈魂得安、生者吉祥無恙的葬地，就成了中國人一個重要的問題。晉·郭璞在《葬書》中就認為說：

父母子孫本同一氣，互相感召如受鬼福，故天下名墓在在有之。蓋真龍發跡，迢迢百里或數十里結為一穴，及至穴前，則峰巒轟擁，疊嶂層層，獻奇於後，龍脈抱衛，砂水翕聚，形穴既就，則山川之靈秀，以父母之遺骨藏於融會之地，由是子孫之心寄託於地，因其心之所寄，遂能與之感通，以致福於將來也。

「風水說」所持依據便是--「鬼蔭子孫」的論點，亦即祖先葬地之好壞，將會影響子孫子禍福<sup>9</sup>，所以在民間曾出現「擇葬、改葬、停柩不葬、

<sup>8</sup> 霍巍《大禮安魂--中國古代墓葬制度》（頁93）云：「中國早在石器時代，就開始注重喪葬中墓穴格局安排的要求。如仰韶文化呈現多數墓葬制度，採死者頭部朝向西方安葬；大汶口文化墓地，死者頭部則多朝東方；因此有些風水論者認為原始墓葬制度，是後世風水觀的起源。」

<sup>9</sup> 《論衡·實知》中曾記載秦昭王七年，有一位樗里子選擇死後葬於渭南章台之東。因為他相信死後百年，會有皇帝宮殿夾於墓地左右。到了漢代，果然有長樂宮夾其左右。又如《後漢書·袁安傳》亦描述袁安父親死後，其母令其訪求墓地。途中遇三書生，告知袁安葬處，並說明此後世代將任高官。袁安如其言，後世果然昌盛。

遠葬、分葬、淺葬」等習俗<sup>10</sup>。歷史上，宋代是風水說最興盛的時代，像宋代官書《宋會要輯稿》就大量記載當時向皇帝匯報尋找有關風水吉地的報告書。明、清帝王亦篤信風水之說，故上行下效，民間亦流行以風水論陽世子孫之吉凶<sup>11</sup>。

當然我們更可以由歷代批評風水說的學者及論著，來證明當時社會上，的確瀰漫著迷信風水說的普遍現象。例如漢·王充《論衡·四諱》、宋·司馬光〈葬論〉、〈山陵擇地札子〉、清·黃宗羲〈讀葬書問對〉等以及在通俗小說中，痛斥民間迷信風水惡俗的描寫。例如吳敬梓《儒林外史》四十四回(湯總鎮成功歸故鄉，余明經把酒問葬事)裡即寫到：

吃酒中間，餘大先生說起要尋地葬父母的話。遲衡山道：「先生，只要地下乾暖，無風無蟻，得安先人，足矣！那些發富發貴的話，都聽不得！」餘大先生道：「正是。敝邑最重這一件事。人家因尋地艱難，每每耽誤著先人不能就葬。小弟卻不曾究心於此道。請問二位先生：這郭璞之說，是怎麼個源流？」遲衡山嘆道：「自塚人墓地之官不設，族葬之法不行，士君子惑於龍穴、沙水之說，自心裡要想發達，不知已墮於大逆不道。小弟最恨而今術士託於郭璞之說，動輒便說：『這地可發鼎甲，可出狀元。』請教先生，狀元官號始於唐朝，郭璞晉人，何得知唐有此等官號」施御史昆玉二位。施二先生說乃兄中了進士，他不曾中，都是太夫人的地葬的不好，只發大房，不發二房，因養了一個風水先生在家裡，終日商議遷墳。說：「若是不遷，二房不但不做官，還要瞎眼。」家裡養著一個風水，外面又相與了多少風水。家裡住的風水急了，又獻了一塊地。便在那新地左邊買通了一個親戚來說：「夜裡夢見老太太鳳冠霞帔，指著這地與他看，要葬在這裡」(二房)便把母親硬遷來葬。到遷墳的那日，施御史弟兄兩位跪在那裡。才

<sup>10</sup>見張壽安〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突--以喪葬禮俗為例的探討〉頁7。

<sup>11</sup>《十國春秋》、《天府廣記》、《九朝東華錄》等書，皆載述歷代國君因風水之擇，而榮登九五之尊的過程。

掘開墳看見了棺木，墳裡便是一股熱氣直衝出來，衝到二先生眼上，登時就把兩隻眼睛瞎了。二先生越發信這風水竟是個現在的活神仙，能知過去、未來之事，後來重謝了他好幾百兩銀。

所以在故事中，吳敬梓便藉杜少卿之口說了一段話，藉以抨擊社會上迷信風水之弊：「這事朝廷該立一個法子。但凡人家要遷葬，叫他到有司衙門遞紙，風水俱了甘結：棺材上有幾尺水、幾鬥幾升蟻。等開了，說得不錯就罷了；如說有水、有蟻，挖開了不是，即於挖的時候，帶一個劊子手，一刀把這奴才的狗頭斫下來。那要遷墳的，就依子孫謀殺祖父的律，立刻凌遲處死。此風或可少息了。」（《儒林外史》四十四回）可見迷信風水之說，為患甚深，因此文人學者，不得不以激烈言詞大加撻伐。

#### （四）殺人祭鬼之劣俗

因為民間崇信會畏懼錯誤的「鬼信仰」，甚至在宋代時，竟然出現「殺人祭鬼」的風俗，尤其以湖廣夔峽一帶為盛：

湖外風俗用人祭鬼，每以小兒婦女。生剔眼目，截取耳鼻，埋之陷阱。以沸湯糜爛肌膚，無所不至。（《宋會要輯稿》之 刑法二）

到了南宋高宗晚年，社會上更發生以販賣奴隸或僕婢為名，購買生人供作「犧牲」之用。政府雖三令五申，禁止殺人祭鬼之俗，但並非可以全然遏止此風<sup>12</sup>。

#### （五）面對「鬼信仰」而產生的「禁忌」恐慌與心理壓力

人所以畏「鬼」，主要因素之一是它與死亡有關。在傳統習俗中，因鬼而生之禁忌甚多<sup>13</sup>。如《論衡·辨崇》云：

世俗信禍崇，以為人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱權笑，皆有所犯。起功、移徙、祭祀、喪葬、行作、入官、嫁娶，不擇吉日，不

<sup>12</sup>沈宗憲於《宋代民間的幽冥世界觀》（頁 31）中提到：「觀宋代殺人祭鬼的資料人民自稱祀『神』，東窗事發後，官方或筆記作者俱稱為『鬼』，此鬼不必然為人鬼。」從這段話裏，亦可發現宋代民間祭鬼的部份心理因素，是將鬼「神格化」，進而強化了祭祀的合理性。

<sup>13</sup>據筆者蒐集民間傳統認知所得，認為夜間吹口哨易招引鬼物；常呼喊「鬼」字，則招引鬼欺身；寄宿旅舍需先行向「主人」（即曾死於該房之鬼魂）致意等觀念，仍在現代社會中普遍流佈。

避歲月，觸鬼逢神，忌時相害，故發病生禍，結法入罪，至於死亡，殫家滅門，皆不重慎犯觸忌諱之所致也。

因怕觸犯「鬼」之忌而遭致不幸、甚至死亡，因此處處避諱，處處嚴防禁忌之災，無形中造成莫大心理壓力。誠如林明峪《台灣民間禁忌》所言：

人們在本能上有迴避災厄的自然傾向，災厄之最莫過於死，因此自古以來人們最大的恐懼莫過於死亡的陰影。這種不時籠罩死亡陰影的感覺，最好躲開、避開、不去想它、不去說它，否則心頭上自會沾染不祥之兆。為避開不祥的頭彩，在眾人談笑間插入一、兩句有關死亡的不吉利(烏鴉嘴)時，彷彿朝一口熱烘烘的炭爐潑下一勺冷水一般，頓時舉座不歡。尤其在講究吉兆與凶兆的過去，一般人大都處在凶兆底下惶惶不可終日，口舌上的凶語，仍需謹慎避免。

所以，因鬼信仰而產生的禁忌，它帶來生活制約甚至是恐懼不安，其實常潛藏在心中而影響人們的言行、居止。

(六)「鬼信仰」強化了日益苛刻的地獄審判觀

地獄罪報固然可以令作惡者戒懼，因人世不公而生憤懣之心者，可得心理補償，但是其衍生出的錯誤價值觀，卻需深思其弊。紀昀曾對於民間女子產育後，其血污已褻瀆神明，如不作佛事，死必墮地獄污血池中受罪的說法，痛加駁斥。其云：

婦女所必不免者為產育。以是為有罪，以是罪非懺不可，而閨閣之財，無不充功德之費矣。以此告人，人訖無信者。積重難返，此之謂矣。(《閱微草堂筆記》卷九)

迷信之積重難返，原因在於它並非只表現於平民百姓。如諸多文人在其小說中，著力描寫的地獄果報觀，本意勸善，但實際上卻容易陷入以威脅恐嚇之姿，造成人心不安的負面效應。例如明·李昌祺就撰文提及民間深信女子好論人短長者，將入拔舌地獄：

地獄設勘治不睦之獄，入此獄者，皆為婦人，舌上掛一鉤，鉤上懸一圓石，如西瓜，旋轉不已，舌出尺長餘，痛不可當。今寺廟之繪地獄者，亦仍有拔舌地獄。」(《剪燈餘話》)

又女子善妒，亦需墮入地獄，如蒲松齡寫「李九常見一女子手足釘扉



上，近視則其嫂也，大駭，乞王憐宥。王者曰：『此甚悍妒，宜得此罰。』」（《聊齋志異》〈閻王〉）

由這幾則描述，我們可以看出「兩舌」、「善妒」、「產育」之婦女，死後必下地獄受罰的觀念，其實是一種社會制度及迷信作祟下，對女性產生的一種不公平的對待。因為這些行為本是人性之常，而且何以男子「兩舌」、「善妒」不必受此刑責？由此可知，在此種迷信色彩之下，對傳統女性產生的束縛，不只是有形的社會規範，尚有無形的心理恐懼。

又例如清·朱梅叔《埋憂集》〈姚三公子〉一則中，寫姚三公子與一老嫗合謀，輕薄馮氏女，導致此女自經死。後此女之魂魄自撰文控訴於冥府，而姚三公子所受之責罰則是：

飭鬼一拘姚及嫗至，鞫之不服，用刑訊始服。獄具後申冥府，判姚某宜斬於海上。其在任所虧庫款項，著令鬻妻女以償。姚嫗罰投生娼家為妓，後以色衰寒餓自縊死。今姚某以交通海盜，於午刻梟示香山城外。

文中姚三公子雖被判死刑，但並非以其姦淫良家婦女之罪受死，而是因其與海盜勾結所致。至於所犯之姦淫大罪，竟然是由當時為之謀畫的老嫗以「投生娼家，色衰寒餓而死」來抵償。至於姚三公子虧空國庫之刑責，另由其妻女賣身抵付。視此所謂冥律、裁決，真正罪犯並未受到該有的嚴厲懲罰，反倒是周遭女性被牽累，此種冥律與觀念，是不是正意味著現實社會制度及價值觀的偏頗呢？

另外，講究因果報應的同時，罰責是否過度？是否會更令世人視「死亡」為畏途，反而盲目避死苟生，而非務德修業<sup>14</sup>？茲引《閱微草堂筆記》中講述冥律業報的故事為例：

見一鬼狀貌如人，而鼻下則無口，問：「此何故？」曰：「是人生時，巧於應對，諛詞頌語，媚世悅人，故受此報，使不能語，或遇焰口漿水，則飲以鼻。」又見一鬼，尻聳向上，首折向下，面著於腹，以兩手支柱而行。問：「此何故？」曰：「是人生時妄自尊大，故受

---

<sup>14</sup>佛教因果報應觀中，強調善惡不可相抵。

此報，使不能仰面傲人。」又見一鬼，自胸至腹，裂罅數寸，五臟六腑，虛無一物。問：「此何故？」曰：「是人生時，城府深隱，人不能測，故受是報，使中無匿形。」又見一鬼，足長二尺，指巨如椎，踵巨如斗，重如千斛之舟，努力半刻，始移一寸。問：「此何故？」曰：「此人生時，高材捷足，事事務居人先，故受是報，使不能行。」又見一鬼，兩耳拖地，如曳雙翼，而混沌無竅。問：「此何故？」曰：「此人生時，懷忌多疑，喜聞蜚語，故受此報。使不能聽。」（〈姑妄聽之〉卷四）

因果業報誠然可教化人心，但若執著沉迷於表相報應結果，卻未深思教化深意，盡將一切人身可見之缺損或障礙，歸諸前世惡因、今世果報的報應說，反成愚夫愚婦盲從旨歸，其弊甚已，故不可不審慎面對之。

#### 四、「鬼信仰」對中國文學藝術產生的貢獻與影響

凡事皆有其一體兩面之效，「鬼信仰」固然為社會帶來諸多弊端，但在另一方面，卻也啓迪人心、刺激無窮想像與創發力。以下針對「鬼信仰」在文學藝術的影響作一論述

##### （一）舞蹈方面的影響

「鬼信仰」與中國的文學、藝術其實是息息相關的。甲骨文中的「巫」字，與「舞」字互用，古文字學者也推斷，最早的歌舞應是原始驅鬼媚神的活動<sup>15</sup>。《說文解字》則云：「巫，祝也。女能事無形以降神者也。象人兩袂，舞形。」又例如《新唐書》載巴渝之地：「風俗甚陋，家喜巫鬼。每祠必歌〈竹枝〉，鼓吹徘徊，其聲儉嘯。」（卷一六八）再者宋代《東京夢華錄》也寫到：「自入此月（十二月），街市有貧忙勾者，三子為一隊，裝神鬼，判官、鍾馗、小妹等形，敲鑼擊鼓，沿門乞討，俗呼『打夜胡』，亦驅儼之意也。」清人王國維亦曾云：「歌舞之興，其始於古之巫乎？巫之興也，蓋在上古之世。」<sup>16</sup>故可推想，鬼信仰之生成與影響，求諸傳統歌舞，可窺其脈絡也。現今尚可見到因鬼信仰的影響，成為歷代歌舞作品的創作素材。

<sup>15</sup>有關這方面的論述，可參見黃芝崗《從秧歌到地方戲》、常任俠《中國古代舞史話》與張喜臻〈略談儼、打野胡與秧歌的關係〉（民間文學論壇 1986 年第 2 期）等文章。

<sup>16</sup>參見王國維《宋元戲曲考》頁 12。

如舞蹈部份的〈抱鑼〉、〈硬鬼〉、〈舞判〉、〈舞鮑老〉、〈判官醉酒〉等古代舞蹈作品，便是在原始初民的宗教信仰、傳說基礎上加工創作而成<sup>17</sup>。

## (二) 詩歌方面的創發

至於詩歌方面，有專為祭祀、喪葬方面所創造的詩歌作品，例如「哀辭(誄)」。

所謂「哀辭(誄)」，乃敘死者之德行，以寄哀思，猶今之悼念文章。其文或用韻語，屬四言騷體。班固〈梁氏哀辭〉即是有名之代表作。另外吳蓉章認為《楚辭·招魂》之作：

則完全依民間招魂詞寫成，甚至連楚地巫覡招魂時常用的語詞「些」都原封不動保留不變。近現代該地區流行的民間巫師招魂時誦之「招魂詞」，從內容到形式都與屈原 招魂 無異。<sup>18</sup>

可見在詩歌方面，民間在很早以前，就因鬼信仰的需求或影響而進行某類型的詩歌創作。後代亦可見到許多以鬼信仰為題材的詩歌作品，如漢代的〈古辭·怨詩行〉：「齊度遊四，方各繫泰山錄，人間樂未央，忽然歸東嶽。」漢古樂府詩的〈蒿里〉：「蒿里誰家地，聚斂魂魄無賢愚。鬼伯一何相催促，人命不得少踟躕。」〈古詩〉：「下有陳死人，杳杳即長蒿，潛能黃泉下，千載永不悟。」及魏晉時劉楨〈贈五官中郎將詩〉：「常死游岱宗，不復見故人。」應璩〈百一詩〉：「年命在桑榆，東嶽與我期。」唐·杜甫〈彭衙行〉：「暖湯濯我足，剪紙收我魂」，李賀更有諸多「鬼詩」佳構。甚至如明·株宏〈出家別室人湯〉詩亦寫道：

君不見，東家婦，健如虎，腹孕常將年月數，昨宵猶自倚門閭，今朝命已歸黃土。又不見，西家子，猛如龍，黃昏飽飯睡正濃，游魂一去不復返，五更命已屬閻翁。日前人，尚如此，遠地他方那可指！間將親友細推尋，年去月來多少死。 昨日街頭猶走馬，今朝棺裏已眠屍。 鑽馬腹，入牛胎，地獄心酸實可哀。

而且鬼信仰對詩歌方面的影響，直到近代，仍時有所見<sup>19</sup>。

<sup>17</sup>參見賴亞生《神秘的鬼神世界》頁 252。

<sup>18</sup>見吳蓉章〈招魂詞的比較研究〉，轉引自賴亞生《神秘的鬼神世界》頁 258 至 259。

<sup>19</sup>彰化詩人陳肇興〈觀普度所述〉：「新開殺戒禮金仙，人自茹蔬鬼逐羶；一樣無辜皆就死，雞豕終古怨西天。」(其一)。「剪綵裁絨豎幾竿，大千會食集盂蘭；世間不少窮饑饉，冷炙殘羹未許餐。」(其二)

### (三)繪畫題材的貢獻

鬼信仰亦反映於繪畫創作上。要說最早提到「以鬼入畫」這類題材的，多半會聯想到「韓非子」的那段話：

客有為齊王畫者。齊王問曰：『畫孰最難者？』曰：『犬馬最難。』  
『孰易者？』曰：『鬼魅最易。夫犬馬人所知也。旦暮鑿于前，不可類之，故難。鬼魅無形者，不鑿于前，故易之也。』（《韓非子·說難》）

從韓非之言或可窺見，時人以鬼作為描繪對象時，多半可以自由創發，不拘一格。另外，民國四十六年，洛陽出土的西漢墓室壁畫，當中描寫「大儺」儀式的場面，就有「神獸食惡鬼」的情節。此外，六十五年洛陽也有西漢時期的出土文物「卜千秋墓」，當中就有大量鬼圖像畫作<sup>20</sup>。

其實在漢末至隋唐間，鬼怪形象大量出現在佛、道題材的壁畫中。像麥積山的西魏(西元 535~556)壁畫，就保留生動描繪地獄景象的「十善十惡圖」<sup>21</sup>。

到了南北朝末年，由於地獄說已深入民心，加上對於鬼魂去處的觀念日趨改變與宗教的教化訴求下，除表現於小說創作，更形諸畫作之中，諸多佛寺甚至請畫師繪製地獄圖像於佛寺壁面之上，例如《續高僧傳》卷二三記載：「釋靜藹，姓鄭氏，滎陽人也。……與同伍遊寺觀地獄圖變，顧諸生曰：『異哉！審業理之必然，誰有免斯酷者。』」

到了隋唐時期的鬼畫，仍多數附屬於佛、道兩家之宗教領域，並為之宣傳。不過就文字記載，應可推測其畫作之生動與靈活，而鬼怪造型的多變，已和兩漢以前不相同。鬼的外貌已由原先「圖寫死者遺容」的格局，走向死後世界的假想境遇。所以在唐代，更多畫家以地獄群鬼為題材，繪成一幅幅生動之「地獄變相」。唐·張彥遠《歷代名畫記》(卷三)就曾說：

唐代兩京一帶之寺壁，有地獄變相者計有：「景公寺中門之東，吳畫地獄并題；慈恩塔之東南中門外偏，張孝師畫地獄變；寶刹寺西廊，陳靜眼畫地獄變；淨域寺三階院東壁，張孝師畫地獄變；化度

<sup>20</sup>見林富士《漢代的巫者》頁 100 至 113 所載內容。

<sup>21</sup>見羅聘《鬼趣圖卷》頁 85。

寺，盧稜伽畫地獄變；淨法寺殿後，張孝師畫地獄變；福先寺三階院，吳畫地獄變；敬愛寺十六觀，劉阿祖描寫閻羅王變。」

當然其中最有名的，首推吳道玄。張彥遠又云：「嘗聞景雲老僧傳云：『吳生畫此寺地獄變相，時京都屠沽漁罟之輩，見之而懼罪改業者，往往有之，率皆修善，所畫並為後代之人規式也。』」

段成式《酉陽雜俎》(續集卷五)亦曰：

常樂坊趙景公寺等，隋開皇三年置，本曰弘善寺，十八年改焉。南中三門裏東壁上，吳道玄道白畫地獄變，筆力勁怒，變狀陰怪，觀之不覺毛戴，吳畫中得意處。

唐·吳道子之後，五代後蜀明德年間(西元 934~938)，趙德玄、趙忠義父子在福慶禪院東所畫的「流傳變相」，被後世治史者讚譽為「冠絕當時」。趙忠義還畫過「關將軍玉泉寺寺圖」，畫面上，舉凡「運材斲基，以至丹楹刻桷，皆役鬼神疊拱。」<sup>22</sup>

至於宋代鬼畫，大抵仍沿續前朝佛、道兩家「勸善懲惡」的思想，多刻畫地獄鬼卒之恐怖，令人望之生畏。為數眾多的「地獄十王圖」，則提供予民間從事「水陸法令」所用。《益州名畫錄》就記載九世紀時的張南本於成都寶曆寺水路院任職期間，曾畫一百廿餘幀，描寫「千怪萬異，神鬼龍獸，魍魎魑魅，錯雜其間，時稱大手筆也。」的地獄圖象<sup>23</sup>。

清代中葉，揚州出了一位畫鬼的奇葩--羅聘(西元 1733~1799)，其代表作為「鬼趣圖」。他自稱白晝能見鬼魅，而其眼中之鬼，凡是遇富貴者，往往循壁蛇行；遇貧賤者，則拊肩躡足，挪揄百端<sup>24</sup>。其意實際上是想「藉鬼諷今」，對社會中那些趨炎附勢者提出辛辣的諷刺。

#### (四)戲劇類型的催化

鬼信仰的某些思想觀念和傳說，曾大量被運用於戲劇創作之中，甚至形成所謂「鬼戲」。「鬼戲」，這類在鬼信仰文化背景之下產生的藝術作品，有趣的是它也成了鬼信仰中的重要組成部份。它不單取材於鬼信仰，本身

<sup>22</sup>見《畫史叢書》第三冊，黃休復《益州名畫錄》頁 1398。

<sup>23</sup>見《畫史叢書》第三冊，黃休復《益州名畫錄》頁 1387。

<sup>24</sup>參見黃苗子《古美術論集》之〈鬼趣圖和它的題跋〉頁 164。

也成爲鬼信仰的貢獻者。透過戲劇的演出，在歷代的演化發展過程中，直接或間接地提供了鬼信仰更深入人心的契機。

大陸學者李嘯倉認爲：「不論哪一種劇種，在傳統劇目中，總或多或少的有一些鬼或出鬼的戲」<sup>25</sup>。此外，歷來的鬼戲作品，據曲六乙先生統計，鬼戲或有鬼出現的戲劇至少有三、四十齣之多。並可分成《冥中幽會》、《活捉》、《托兆》、《顯靈》、《還魂》等類<sup>26</sup>。像元雜劇中的《竇娥冤》早已是家喻戶曉之作，其他如《盆兒鬼》、《朱砂擔》、《霍光鬼諫》、《西蜀夢》、《生金閣》、《後庭花》等，也都是專門寫鬼的。而《紅梅記》中的〈幽會〉、〈放裴〉、〈鬼辯〉；《焚香記》中〈陳情〉、〈明冤〉等情節，幾乎都是寫鬼魂訴冤、討債的情形，表現至死不屈的精神。

另外，現存明雜劇中有一類是假借鬼神干涉人世不公與陰司報應的主題，藉以彌補人間道德法律的缺陷，並且具有警世、勸世的功效，例如傅予臣《死生仇報》、陳郊《袁氏義犬》、葉憲祖《灌夫罵座》等<sup>27</sup>，亦是傳統鬼信仰催化下的戲劇類產物。

#### (五)對日常生活語詞的刺激與創發

其實民間在有知或無意識下，形成的對鬼信仰的接受、薰染，也直接反映在日常中的語彙之中。常見的具體實例是民間普遍運用熟知的鬼物之「負面意義」，進行對某些人的行徑或外型，作出嚴厲或嘲諷式的批評。例如人們常借「鬼之形貌」以諷刺或責罵人，尤其是找些形貌欠佳或非因善終而亡之鬼來形容人。常見者如：餓死鬼、替死鬼、風流鬼、癆病鬼……各以其死因，來借指活人日常生活中，某些令人無法認同的負面行徑。另外，生者嗜賭，名曰賭鬼；爲癮君子，則呼鴉片鬼；性格特殊者，則有伶俐鬼、苛薄鬼等稱呼。於是乎酒鬼、短命鬼、鬼頭鬼腦、鬼鬼崇崇、心懷鬼胎等不雅之名號，就在陽世某些人、事之上，被世人藉以運用並且用來對人進行嘲諷之效。

<sup>25</sup>見李嘯倉〈論古典戲曲藝術中的鬼戲問題〉(戲曲研究 1957 年第 3 期)。

<sup>26</sup>按曲六乙統計的是在五〇年代仍在大陸各地上演的鬼戲，實際上鬼戲的數量宜多於此數字。

<sup>27</sup>關於鬼戲方更詳盡的資料，可參閱許祥麟《中國鬼戲》一書。

這些，其實也是鬼信仰發展過程中，與社會文化相結合下所衍生的產物。套用元·鍾嗣成《錄鬼簿》序文中所言：「人之生斯世也，但知已死者爲鬼，而未知未死者亦鬼也。」蓋鬼域中有人情，人世間亦藏有鬼相。就如同大陸學者邵洵美在論述「鬼存在的意義」時所說的：

對於生路絕望的人，這是一個解決；對於衣食飽暖的人，這是一個恐怖。古今中外不知道有多少偉大的文學作品是採用這個題材的；即說它是一切藝術誕生的動力，也不能說是過於誇張的議論。<sup>28</sup>

## 五、結語

遠古時期，人類對鬼神、精怪等概念，時常混雜、互用。再加上鬼魂信仰形成過程中，人、鬼關係在社會、宗教、知識等各方面的交互影響下，日漸產生複雜的觀念與行爲模式。因此隨著社會與文化的演化，「鬼信仰」的內容當然也會產生不同的改變。這種改變並非單一的，而且在不同族群之間，對這種改變的觀照層面，也各異其趣。因著這些差異，自然使得「鬼信仰」的變化及影響更形繁複多樣。

### 參考書目

(古籍類)

- 戰國，《山海經》，台北里仁書局，1982  
 漢·鄭玄注，《禮記》，藝文印書館影印十三經注疏本，1985  
 東漢·王充，《論衡》，台北中華書局，1990  
 宋·孟元老，《東京夢華錄》，大立出版社，1980  
 晉·干寶，《搜神記》，北京中華書局，1985  
 晉·郭璞，《葬書》，藝文印書館影印，1967  
 南朝·劉義慶，《幽明錄》，台北新興書局，未注出版年  
 唐·段成式，《酉陽雜俎》，台灣學生書局，1979  
 唐·張彥遠，《歷代名畫記》，藝文印書館影印，1965  
 元·鍾嗣成，《錄鬼簿》，台北新興書局，1988  
 清·張廷玉，《明史》，北京中華書局，1974

<sup>28</sup>引自黃盛華等編著之《鬼文化》〈今人論鬼〉頁24。

- 清·紀昀，《閱微草堂筆記》，台北新興書局，1987
- 清·蒲松齡，《聊齋志異》，台北新文豐，1979
- 清·朱梅叔，《埋憂集》，台北新文豐，1978
- 清·梁章鉅，《退庵隨筆》，台北新興書局，1987
- 清·吳敬梓，《儒林外史》，三民書局，1973
- 清·王國維，《宋元戲曲考》，台北華世出版社，1981
- 清·羅聘，《鬼趣圖卷》，香港開發股份有限公司，1970
- (今人著作)
- 黃芝崗，《從秧歌到地方戲》，台北東方文化，1934
- 于安瀾，《畫史叢書》，台北文史哲出版社，1974
- 楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》，台北華世出版社，1976
- 日·片崗嚴，《台灣風俗誌》，台北大立出版社，1981
- 林明峪，《台灣民間禁忌》，台北聯亞書局，1981
- 常任俠，《中國古代舞史話》，台北蘭亭出版社，1985
- 宋思常，《中國少數民族宗教初編》，雲南人民出版社，1985
- 林惠祥，《民俗學》，台灣商務印書館，1986
- 黃苗子，《古美術論集》，台北元山書局，1987
- 埃裏希·弗洛姆，《占有還是生存》，香港三聯，1989
- 薊午子，《漫話神鬼世界》，北方文藝出版社，1990
- 張勁松，《中國鬼信仰》，中國華僑出版公司，1991
- 徐吉軍、賀雲翱，《中國喪葬禮俗》，浙江人民出版社，1991
- 余喆 編，《神鬼文代》，北京中華書局，1992
- 蒲慕州，《墓葬與生死-中國古代宗教之省思》，台北聯經出版社，1993
- 黃澤新，《中國的鬼》，台北國際文化出版公司，1993
- 陳來生，《無形的鎖鏈：神秘的中國禁忌文化》，上海三聯書店，1993
- 沈宗憲，《宋代民間的幽靈世界觀》，台北商鼎文化出版社，1993
- 賴亞生，《神秘的鬼魂世界》，人民中國出版社，1993
- 王玉德，《神秘的風水》，台北書泉出版社，1994
- 周瑩益、劉道超，《神秘的擇吉》，台北書泉出版社，1994



- 金澤，《禁忌探秘》，台灣珠海出版有限公司，1994
- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界--北台灣的厲鬼信仰》，台灣縣立文化中心，1995
- 林富士，《漢代的巫者》，台北稻香出版社，1988
- 黃盛華、周啓雲，《鬼文化》，中國經濟出版社，1995
- 林惠祥，《文化人類學》，台灣商務印書館，1996
- 張健偉、張振軍，《女性的禁忌--中國古代婦女禮儀的文化審視》，北京大眾文藝出版社，1996
- 烏丙安，《中國民間信仰》，上海人民出版社，1996
- 張亮采，《中國風俗史》，台北東方出版社，1996
- 林曄、宋常立編，《中國古代小說戲曲藝術心理研究》，天津古籍出版社，1996
- 許祥麟，《中國鬼戲》，天津教育出版社，1997
- 霍巍，《大禮安魂：中國古代墓葬制度》，四川教育出版社，1998
- 傅才武，《中國人的信仰與崇拜》，湖北教育出版社，1999
- 劉道超，《中國善惡報應習俗》，台北文津出版社，1999
- (期刊論文)
- 李嘯倉，〈論古典戲曲藝術中的鬼戲問題〉，戲曲研究，1957.03
- 鄒文海，〈從冥律看我國的公道觀念〉，東海學報，1963.06
- 量齋，〈地獄觀念在中國小說中的運用和改變〉，純文學 9 卷 5 期，1971
- 宋光宇，〈中國地獄罪報觀念的形成〉，臺灣省立博物館年刊，1983.12
- 周鞏平，〈鍾馗戲表演型態與傳統驅鬼習俗〉，民俗曲藝，1988.07
- 胡天成，〈鄂都「鬼文化」及其對目蓮戲的影響〉，民俗曲藝，1992.05
- 謝秋萍，〈六朝鬼信仰研究〉，淡江中研所碩士論文，1993
- 張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突--以喪葬禮俗為例的探討〉，漢學研究，1993.12
- 張喜臻，〈略談儺、打野胡與秧歌的關係〉，民間文學論壇，1998.02