

春秋鬼神與鬼神顯靈

陳 筱 芳

(四川大學 中國俗文化研究所, 四川省 成都市 610064)

提要:春秋時期中國古代鬼神概念明確化。當時,一切超自然力量都可稱為鬼、神或鬼神,鬼和神沒有足以區別的本質差異。鬼神顯靈的途徑有白日顯靈,託夢顯靈,借物顯靈三種,顯靈的形態有直現原形、附於巫身、變為惡鬼、化為怪物、託於自然物五種。因鬼神顯靈而形成的人鬼關係或緊張對立,或親善友好。春秋鬼神顯靈實質上是一種宗教性流言,多產生於戰爭、政治動亂以及重要人物離奇死亡的社會情境中,鬼神信仰的全民性則是其產生和傳播的文化環境因素。在特定社會文化環境中產生的心理定勢與緊張、憂慮、恐慌、不安、疑懼心理的共同作用下,鬼神流言廣為傳播。喜好傳播鬼神顯靈類型的流言,是春秋時期的社會習俗

關鍵詞:春秋 鬼神 社會心理 文化環境 社會習俗

一、春秋鬼神概念

在討論春秋鬼神顯靈之前,我們有必要弄清楚兩個問題:“鬼神”概念的內涵是什麼?鬼、神有無區別?這樣的問題看似過於簡單,實際上是觀點分歧的學術問題。據《禮記·祭義》載,宰我曾經請教過孔子“吾聞鬼神之名,而不知其所謂”^{〔1〕}。雖然難以斷定孔子師生之間真有其事,但是,據此推測,在先秦秦漢時期有人對鬼神的界定感到困惑,對鬼神現象表示關注,應該不算貿然。

關於先秦鬼神的內涵和有無區別的問題,古今有多種不同的看法,概言之,有下述五種觀點。

第一,人死為鬼,自然神是神,這種觀點出自《禮記》。《祭法》言“人死曰鬼”^{〔2〕},《祭義》言“衆生必死,死必歸土,此之謂鬼”^{〔3〕},《問喪》“祭之宗廟,以鬼享之”^{〔4〕},上述“鬼”皆人的魂靈。《祭法》又言“山林川谷丘陵能出雲,為風雨,見怪物,皆曰神”^{〔5〕},所謂“神”,是自然神。據此,則人的魂靈為鬼,自然神為神。

第二,所有神靈分為三類:天神、人鬼和地祇。首先提出此觀點的是《周禮》。《春官·大

〔1〕《禮記正義》卷四十七,《十三經注疏》本,北京:中華書局,1982年,第1595頁。

〔2〕同上,卷四十六,第1588頁。

〔3〕同上,卷四十七,第1595頁。

〔4〕同上,卷五十六,第1656頁。

〔5〕同上,卷四十六,第1588頁。

宗伯“大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地示之禮，以佐王建保邦國”〔6〕，《春官·大祝》“大祝掌六祝之辭，以事鬼神”〔7〕，《春官·神仕》“以冬日至，致天神人鬼；以夏日至，致地示物魃”〔8〕，將所有神靈分為三種：天上之神為神，人死為鬼，地上之神為祗魅。

第三，鬼、神無別。錢鍾書先生認為鬼、神、鬼神“渾用而無區別”，天、神、鬼、怪“皆非人非物、亦顯亦幽之異屬，初民視此等為同質一體”，“漢以前固通而不拘，賅而無辨”〔9〕。陸侃如、馮沅君二先生也認為：“鬼神二字同義，在古書中二字本來常常連用。”〔10〕

第四，鬼、神本質不同，有等級差別。有學者對鬼神無別之說提出異議，認為“鬼”的本質屬性是為屬於人，與神的職守是完全不同的，古籍中每將鬼神連言，並非是說他們同質，而是認為他們同屬於幽幻莫測之物。古人的觀念裏，鬼與神是有等級差別的，墨子著作中出現了“鬼”、“神”等量齊觀的觀念，是因為他是歷史上少有的平等論者，不主張有等級差別，所以墨子的觀點“並不能代表那個時代人的意識”〔11〕。還有學者認為春秋時“鬼神實有上下、高低的區分”〔12〕。

第五，先祖享受廟祭者為神，不享受者為鬼。有學者根據《禮記·祭法》“是故王立七廟，一壇一墀，曰考廟，曰王考廟，曰皇考廟，曰顯考廟，曰祖考廟，皆月祭之。遠廟為祧，有二祧，享嘗乃止。去祧為壇，去壇為墀。壇墀，有禱焉祭之，無禱乃止。去墀曰鬼……庶士庶人無廟，死曰鬼。”〔13〕，認為“有廟墀等能受祭者為神，無之而不能受祭者則為鬼。王為大宗，其祖先受祭可上推到七世祖，這七世祖都是神，庶人和滅族者祖先只能為鬼而不得祭”〔14〕。

上述關於先秦鬼神概念的探討，對筆者研究春秋時期的同類問題有啟發和借鑒意義，但是，其中也存在令人疑惑之處。

先祖享受廟祭者為神，不享受者為鬼之說，恐怕是對《祭法》的誤解，因為《祭法》此段並無一言表明在廟墀中受祭者是“神”，也沒有將祖先魂靈區分為鬼和神兩類。筆者認為《祭法》的意思是神主不在廟墀中受祭的祖先魂靈統稱為鬼，神主在廟墀中受祭的祖先魂靈其實也是鬼，不過，是以考、王考、皇考、顯考、祖考諸美稱祭之。《周禮·春官·大祝》：“一曰神號，二曰鬼號”，鄭玄注：“號謂尊其名，更為美稱焉。神號，若云皇天上帝。鬼號，若云皇祖伯某”〔15〕。鄭玄在《祭法》此段下注曰“凡鬼者薦而不祭”，孔穎達解釋為“鬼薦輕於祭鬼”〔16〕。也就是說，不在廟墀中的鬼只能享受薦新，即供奉時新穀物菜蔬的簡單祭祀，如《禮記·王制》中庶人“春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻”之類〔17〕，廟墀中的祖先鬼魂則享受豐盛的牲

〔6〕《周禮註疏》，卷十八，《十三經注疏》本，北京：中華書局，1982年，第757頁。

〔7〕同上，卷二十五，第808頁。

〔8〕同上，卷二十七，第828頁。

〔9〕錢鍾書《管錐編》，第一冊，北京：中華書局，1979年，第183—184頁。

〔10〕陸侃如、馮沅君《中國詩史》（上冊），北京：作家出版社，1956年，第103頁。

〔11〕劉毓慶《〈山鬼〉考》，《山西大學學報》2002年第4期，第6—7頁。

〔12〕晁福林《先秦民俗史》，上海：上海人民出版社，2001年，第348頁。

〔13〕《禮記正義》，卷四十六，第1589頁。

〔14〕賴亞生《神秘的鬼魂世界：中國鬼文化探秘》，北京：人民中國出版社，1993年，第18頁。

〔15〕《周禮註疏》，卷二十五，第809頁。

〔16〕《禮記正義》，卷四十六，第1589頁。

〔17〕同上，卷十二，第1337頁。

祭。《禮記·檀弓下》言“生事畢而鬼事始已”^[18]，既然死者之事都是“鬼事”，可見沒有鬼、神之分。

鬼、神本質不同，有等級差別，“鬼”的本質屬性是為屬於人，此說雖然考察的文獻也較為豐富，但深入不夠。事實上，除了《墨子》“天鬼”“山川鬼神”和“人鬼”之言，其他文獻如《左傳》中還有大量鬼、神居於同等地位的記載。《禮記·表記》亦言“周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之”^[19]。此說顯然難以對這些作出合理的解釋，故不易令人信服。

《禮記》的人死為鬼而自然神是神和《周禮》的天神、人鬼、地祇之說也不可靠，即使不看其他文獻資料，僅在這兩部書中也能發現與它們各自的觀點相矛盾的地方。其一，兩部書都統稱所有的神靈為“鬼神”，可見鬼神之界限並不嚴格，如《禮記·曲禮上》“使民信時日、敬鬼神”^[20]，《周禮·天官》“以和邦國，以諧萬民，以事鬼神”^[21]。其二，人鬼也可稱為神，如《禮記·祭義》：“建國之神位：右社稷而左宗廟”^[22]，《周禮·春官》“小宗伯之職，掌建國之神位，右社稷，左宗廟”^[23]，“神位”包括社稷之神位和祖先神位，可見人鬼也是“神”。僅據《禮記》和《周禮》所述以認知先秦鬼神概念，並不可靠。

筆者贊同錢、陸、馮先生的觀點，以鬼、神無別為是。但是，他們的論述也有不足，即沒有以發展的眼光進行審視。所謂“初民視此等為同質一體”、“漢以前固通而不拘，賅而無辨”，缺乏準確性。事實上，從商周到春秋戰國，鬼、神的觀念有發展變化，以“鬼神二字同義”一言盡之稍嫌籠統。

我們要了解春秋時期的鬼神概念和鬼神的關係，應當追根溯源。

殷商甲骨文中沒有“神”字，但有“鬼”字，寫作。或認為“象人身頭異之鬼怪”^[24]，或釋為“戴驅鬼面具的人形”^[25]，或以為象“臉上蓋著一件東西的死人”^[26]。以上諸說在甲骨文中都沒有辭句予以證明，不過從字形來看，其本義應當與人有關。甲骨文中有不少“鬼”字，如“貞多鬼夢不至禍”（《合集》17451），“茲鬼墜在庭”（《合集》07153），“茲鬼”（《合集》13751）^[27]，被用作超自然神靈的意義。其中一些是“惡鬼”，能“作祟致疾於人”^[28]。儘管甲骨文中的“鬼”字之形看起來與人有關，但遺憾的是缺乏例證以確認其中的“鬼”字的意義是人鬼。不過，有一點應當引起我們的注意，即殷人以廟號尊其先王，也稱先王為“帝”——如胡厚宣先生言“上帝稱帝，人王死後也可以稱帝。從武丁到帝乙，殷王對於其死了的生父都以帝稱”^[29]，但是，未曾稱之為鬼。

[18] 同上，卷十，第 1313 頁。

[19] 同上，卷五十四，第 1642 頁。

[20] 同上，卷三，第 1252 頁。

[21] 《周禮註疏》，卷三，第 653 頁。

[22] 《禮記正義》，卷四十八，第 1601 頁。

[23] 《周禮註疏》，卷十九，第 766 頁。

[24] 劉興隆《新編甲骨文字典》，北京：國際文化出版公司，1993 年，第 576 頁。

[25] 晁福林《先秦民俗史》，第 341 頁。

[26] 賴亞生《神秘的鬼魂世界：中國鬼文化探秘》，第 7 頁。

[27] 胡厚宣主編《甲骨文合集釋文》，北京：中國社會科學出版社，1999 年，第 897 頁、第 397 頁、第 719 頁。

[28] 宋鎮豪《夏商社會生活史》，北京：中國社會科學出版社，1996 年，第 498 頁。

[29] 胡厚宣《殷卜辭中的上帝和王帝》，《歷史研究》1959 年第 10 期，第 109 頁。

西周人將所有神靈都稱為“神”，“靡神不舉”（《大雅·雲漢》），“懷柔百神”（《周頌·時邁》）^[30]。祖先魂靈也是神，金文“天子明德，顯孝於申（神）”（克鼎，《三代》4·40）^[31]、《小雅·楚茨》“神嗜飲食，卜爾百福”、《大雅·思齊》“惠於宗公，神罔時怨，神罔時恫”中的“神”^[32]，皆祖先神。周人也把祖先神稱為鬼神，如《周書·金縢》“予仁若考，能多材多藝，能事鬼神”^[33]，此“鬼神”是指已故的大王、王季和文王。不過，稱祖先為鬼神的情況很少。

西周人極少單獨提及“鬼”。《詩經》中《小雅·何人斯》言“為鬼為蜮，則不可得”^[34]，《易經》有“見豕負塗，載鬼一車”單言及鬼^[35]。從這零星的材料我們可以知道當時有不與人為善的惡鬼，但是，難以判斷西周的“鬼”是人鬼還是物鬼。也未見周人將祖先神稱為“鬼”。

春秋時期，死者的魂靈可以稱為“鬼”、“神”或“鬼神”。《左傳》文公二年魯國夏父弗忌所言“吾見新鬼大，故鬼小”^[36]，此鬼是指魯國已故的君主，即人鬼。文公九年魯國叔仲惠伯評價楚國子越椒“是必滅若敖氏之宗。傲其先君，神弗福也”^[37]，此“神”也是人鬼。《國語·周語下》：“言孝必及神”，所孝敬的“神”必然是祖先神。《魯語上》記載，夏父弗忌為魯國的宗伯，不接受宗有司的勸誡，祭祀時沒有按照先君的昭穆順序。展禽曰：“夏父弗忌必有殃。夫宗有司之言順矣，又未有明焉。犯順不祥，以逆訓民亦不祥，易神之班亦不祥，犯鬼道二，犯人道二，能無殃乎？”^[38]所謂“神之班”和“鬼道”，即宗廟祭祀規則，“神”和“鬼”皆指人的魂靈。昭公七年，魯昭公言“其先君鬼神實嘉賴之”^[39]，稱人鬼為“鬼神”。

春秋自然神是“神”，也可稱為“鬼”或“鬼神”。《左傳》所謂“山川之神”和“日月星辰之神”（昭公元年）^[40]，皆自然神。《國語》言“山川之靈，足以紀綱天下者，其守為神”（《魯語下》）^[41]，此“神”也是山川諸神。宋國司馬子魚批評宋襄公用人來祭祀“淫昏之鬼”，此“鬼”是指“次睢之社”（僖公十九）^[42]，也即次睢的土地神。定公元年，宋國大夫仲幾不接受為天子修築成周之城的任務，認為一向是由薛國代宋服役，遂與薛國大夫發生爭論，並且對晉國大夫士伯說“縱子忘之，山川鬼神其忘諸乎？”士伯怒，告訴晉卿韓簡子說“宋征於鬼。宋罪大矣。且已無辭，而抑我以神，誣我也（定公元年）”^[43]。仲幾和士伯所謂“鬼神”、“鬼”和“神”，都是指山川之神。

當時至上神“天”也被稱為“鬼神”，如鄭莊公所言“天禍許國，鬼神實不逞於許君，而假手

[30] 朱熹《詩集傳》，上海：上海古籍出版社，1980年，第210頁、第226頁。

[31] 羅振玉編《三代吉金文存》上册，北京：中華書局，1983年，第451頁。

[32] 朱熹《詩集傳》，第153頁、第183頁。

[33] 《尚書正義》，卷十三，《十三經注疏》本，北京：中華書局，1982年，第196頁。

[34] 朱熹《詩集傳》，第144頁。

[35] 《周易正義》，卷四，《十三經注疏》本，北京：中華書局，1982年，第51頁。

[36] 楊伯峻《春秋左傳注》，北京：中華書局，2000年，第524頁。

[37] 同上，第574頁。

[38] 《國語》，上海：上海古籍出版社，1990年，第94頁、第175頁。

[39] 楊伯峻《春秋左傳注》，第1286頁。

[40] 同上，第1219—1220頁。

[41] 《國語》，第213頁。

[42] 楊伯峻《春秋左傳注》，第381—382頁。

[43] 同上，第1542頁。

於我寡人”(隱公十一年)^[44]。

春秋人對“鬼”、“神”和“鬼神”沒有加以區分。《論語·先進》記載，“季路問事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’”^[45]。可見鬼、鬼神無別。《左傳》記述虞國君臣對話，當虞公說“吾享祀豐潔，神必據我”時，大夫宮之奇答以“鬼神非人實親，惟德是依”(僖公五年)^[46]，可知神與鬼神無別。

戰國時期，諸子很少談鬼，但《墨子·明鬼》言“古今之為鬼非他也，有天鬼，亦有山川鬼神者，亦有人死而為鬼者”，鬼、神不分，將天地自然神和人的魂靈都稱為鬼。孫詒讓對稱天為鬼也感到不解，懷疑“天鬼”下“當有神字”^[47]。其實，此處並無脫訛，《墨子》中稱“天鬼”者有二十六處，其鬼神概念並非獨出心裁，與眾不同，而是與春秋戰國時期的一般觀念相諧。《楚辭》也將人鬼和自然神都稱為“鬼”，如《國殤》“魂魄毅兮為鬼雄”的“鬼雄”是人鬼^[48]，而《山鬼》中的“鬼”是山神。

至此可知，殷商時期鬼神概念尚不清楚，西周所有神靈都可稱為“神”，人神也稱為“鬼神”，但“鬼”的內涵未能確知；春秋一切超自然力量都可稱為“鬼”、“神”或合稱“鬼神”，無天神、人鬼和地祇之分；戰國時期的鬼神概念，基本承襲春秋。

春秋鬼神概念與秦漢以後有不同之處。秦漢以後一般所謂“鬼”指人鬼，而且往往以鬼為惡——雖然也有惡神。《說文》所述具有代表性，其言“人所歸為鬼。從人，象鬼頭。鬼陰氣賊害”^[49]。春秋雖然也有厲鬼，但是並未將鬼神區別對待，也無惡鬼而好神或神尊而鬼卑的概念。

總之，考察現有的傳世和出土文獻，可知春秋時期中國鬼神概念已明確化，一切超自然力量既可稱為鬼，也可稱為神，或稱為鬼神，鬼和神沒有足以區別的本質差異。

二、鬼神顯靈的途徑、形態與人鬼關係

廣義的鬼神顯靈，可以包括由於鬼神超自然力量的作用而產生的一切神異現象，狹義的鬼神顯靈，是指鬼神憑借其超自然力現身於人前，通過語言行動與人交往，並支配人世生活。本文是從狹義的範圍進行探討。

春秋人對鬼神顯靈深信不疑。春秋鬼神顯靈的途徑有三種：白日顯靈，託夢顯靈，借物顯靈。

春秋流傳的最為著名的白日見鬼傳說，是狐突遇見太子申生、鄭人見伯有和魏顆見結草老人三則。白日顯靈的鬼神或以生前的形貌出現，或附於巫者身上。

晉國大夫狐突遇見六年前自縊身亡的太子申生，太子讓他上車，告訴他說“夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余”，狐突回答道“臣聞之：‘神不歆非類，民不祀非族。’君祀

[44] 同上，第74頁。

[45] 朱熹《論語集注》，《四書章句集注》本，北京：中華書局，1983年，第125頁。

[46] 楊伯峻《春秋左傳注》，第309頁。

[47] 孫詒讓《墨子閒詁》，卷八，《諸子集成》第四冊，北京：中華書局，1996年，第153頁。

[48] 蔣驥《山帶閣注楚辭》，上海：上海古籍出版社，1984年，第66頁。

[49] 許慎《說文解字》，北京：中華書局，1981年，第188頁。

無乃殄乎？且民何罪？失刑、乏祀，君其圖之！”申生就說：“諾。吾將復請。七日，新城西偏將有巫者而見我焉。”狐突到期前往，申生告訴他說：“帝許我罰有罪矣。”將在韓地懲罰晉惠公夷吾（僖公十年）^[50]。

狐突第一次見到太子申生鬼魂，一道乘車、敘談，人鬼完全沒有阻隔。第二次太子申生的鬼魂附於巫者身上，與狐突交談。

鄭國卿大夫伯有被殺死之後八年，有人看見他出現，便嚇得大喊“伯有至矣”，於是，鄭人都驚懼失措，四處亂跑（昭公七年）^[51]。鄭人所看見的伯有，也像晉太子申生一樣，是以他生前的形象出現的。

晉國大夫魏顆在與秦軍作戰時，“見老人結草以亢杜回”，使秦國的力士杜回絆倒，遂抓獲他。當夜這個老人託夢給魏顆，說自己是他父親寵妾之父，因為魏顆沒有按照其父病重時的昏亂之命將其女兒殉葬，而是將她嫁出（宣公十五年）^[52]，所以結草以報其恩。魏顆在戰場上遇到的結草老人是鬼魂。

託夢顯靈是春秋鬼神顯靈最常見的方式，《左傳》以及《國語》中有很多鬼魂託夢顯靈的記載。在夢中出現的鬼神，或以生前的形貌顯現，或變幻為惡鬼，或化為異物。

晉卿荀偃“夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊於前，跪而戴之，奉之以走”（襄公十八年）^[53]，荀偃夢見晉厲公用戈擊落他的頭，就跪下把頭撿起戴在脖子上，捧著頭而跑。晉厲公十九年前被荀偃和欒書派人殺死，其鬼以生前面目顯現於荀偃的夢中。

晉景公“夢大厲，被髮及地，搏膺而踊，曰：‘殺余孫，不義。余得請於帝矣！’壞大門及寢門而入。公懼，入於室。又壞戶”（成公十年）^[54]。晉景公夢見披髮至地的厲鬼，捶胸跳躍，說景公不義，殺了他的孫子，他得到上帝的允許來為孫子報仇，接著毀壞大門和寢門而入，並且追到內室。這個面目猙獰的厲鬼是晉大夫趙同和趙括的祖先，晉景公二年前聽信讒言，將二人殺死。

《國語·晉語二》記載，“有神人面白毛虎爪，執鉞立於西阿，公懼而走。神曰：‘無走！’帝命曰：‘使晉襲於爾門。’”公拜稽首，覺，召史闢占之，對曰：“如君之言，則蓐收也，天之刑神也。”^[55]虢公夢見的“天之刑神”，是以人與動物混合而成的怪異形象顯現的。

夢本是人類正常的生理心理現象，夢中與死者相遇十分自然，但是，春秋人却視為非同尋常。他們認為夢中所見是已死之人的鬼魂，相信這是鬼神顯靈。

春秋借物顯靈的鬼神或附於動物，或附於石頭，或所附不明。齊襄公田獵時見一頭大野豬，聽見隨從者說是被他殺死的公子彭生，就發怒說“彭生敢見”，以箭射之，野豬像人一般站立啼叫，齊襄公害怕得從車上摔下來（莊公八年）^[56]。齊襄公和隨從所遇到的彭生之鬼以野豬的形象出現，可能這位著名力士彭生的形象與野豬相似，所以齊人將大豬看成彭生。

[50] 楊伯峻《春秋左傳注》，第 334—335 頁。

[51] 同上，第 1291 頁。

[52] 同上，第 764 頁。

[53] 同上，第 1035—1036 頁。

[54] 同上，第 849 頁。

[55] 《國語》，第 295 頁。

[56] 楊伯峻《春秋左傳注》，第 175 頁。

昭公八年，“石言於晉魏榆。晉侯問於師曠曰：‘石何故言？’對曰：‘石不能言，或馮焉。不然，民聽濫也。’”（昭公八年）^[57]晉國魏榆有石頭說話，國君得知，就問師曠石頭為什麼說話。師曠認為石頭本身不能說話，可能有鬼神憑附於它，否則就是民眾聽錯了。但是民眾無疑相信是有鬼神憑附於石頭身上，所以使這則虛幻的信息到處傳播。

莊公三十二年，“有神降於莘……神居莘六月。虢公使祝應、宗區、史嚚享焉。神賜之土田”（莊公三十二年）^[58]。這一降臨虢國莘地達六月之久且賜給虢君土田的神，不知以什麼形態顯現，晁福林先生推測“應該為巫師之類的人物所裝扮”^[59]。

憑附於石頭的神和降於莘地之神皆來歷不明，筆者推測也許如陳勝吳廣“夜篝火，狐鳴呼曰”之類，是裝神弄鬼。不過春秋人毫不懷疑他們遇到的是真正的神——這也使裝神弄鬼十分易行——故消息很快由民間傳到虢公甚至周王那裏。周內史過對惠王說：“國之將興，明神降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有以亡，虞、夏、商、周皆有之。”惠王同虢公一樣，使人前去莘地祭祀（莊公三十二年）^[60]。

春秋鬼神顯靈的形態有五種：直接現以原形，附於巫者身上，變幻為惡鬼，化為怪物，託於自然物。可以說，秦漢以後鬼神顯靈的基本形態在春秋時期已經具備。

春秋鬼神憑借其超人間超自然的能力，顯現神靈，使人鬼得以相見。鬼神顯靈的目的，或實現復仇報恩願望，或對人實施獎懲，或保護子孫。因鬼神顯靈而形成的人鬼關係或緊張對立，或親善友好。

考察鬼神顯靈的具體內容，可以發現其中作祟於人的鬼多是強死者。衛莊公做夢，“見人登昆吾之觀，被髮北面而噪曰：‘登此昆吾之墟，綿綿生之瓜。余為渾良夫，叫天無辜。’”（哀公十七年）^[61]衛莊公夢見的渾良夫是幫助他奪取王位的功臣，但幾個月前在他的允許下被殺害。其他如太子申生受陷害而自殺，公子彭生奉齊襄公之命殺死魯桓公後又被齊襄公處死謝魯，鄭國伯有為子皙、公孫段等群起攻殺，晉景公所夢惡鬼的子孫趙同、趙括是無辜被殺的。這些鬼魂顯現，大多是為自己或子孫報仇，只有少數是對行為不德者施行懲罰，如太子申生顯靈是為懲罰晉惠公夷吾。在這種情況下，人鬼關係敵對而緊張。

也有一類鬼神顯靈，表現出與人的親密和友善。晉大夫魏顆在戰場上遇到的結草老人，就是為了報救女之恩，特地顯靈以幫助他。晉大夫韓厥的父親為保護兒子而顯靈，託夢於他，要他第二天在戰車上站在中間，“辟左右”（成公二年）^[62]。果然，站在左右的人都被敵方射死，而中間的韓厥免於於難。有的神顯靈給人帶來好處，如降於莘地的神在得到虢公的祭祀後，就許諾賜予他土田。

三、鬼神顯靈與社會文化環境

《左傳》以及《國語》中的鬼神顯靈傳說，是中國最早的人鬼交往的記載。《淮南子·泰族

[57] 同上，第 1300 頁。

[58] 同上，第 251—252 頁。

[59] 晁福林《先秦民俗史》，第 358 頁。

[60] 楊伯峻《春秋左傳注》，第 251—252 頁。

[61] 同上，第 1709 頁。

[62] 同上，第 793 頁。

訓》言“夫鬼神，視之無形，聽之無聲”^[63]，而春秋人却不這樣認為，他們相信能夠“見鬼神之物，聞鬼神之聲”（《墨子·明鬼下》）^[64]。因而，春秋留下的鬼神顯靈的傳說特別多。

鬼神顯靈是提不出任何信得過的確切依據而在人們之間傳播的消息，實質上是一種宗教流言。不管是白日見鬼，夢中遇鬼，還是觀物拜鬼，都如此。即使夢中遇鬼也如此——可能實有其夢，但是春秋人是把虛幻的夢當成鬼神與人交往的真實存在並且把它與現實事件聯繫在一起進行傳播，也屬流言。當然，春秋人不會贊成我們的看法，他們相信鬼神顯靈的真實性，就像當代中國曾經發生的人們“親眼看見”氣功師的一場帶功報告使全場的天花後遺症者臉上的坑窪平復，令全場的近視眼患者與眼鏡永別一樣。在流言傳播的過程中，傳遞者難免不自覺地加以增補改造，《左傳》所記載的是已經定型化的流言。

春秋鬼神顯靈流言多產生於戰爭、動亂以及重要人物離奇死亡的社會情境中。

在狐突遇太子申生的流言傳播前後，晉國一直動蕩不安：晉獻公卒後，其指定的繼承人奚齊被殺，繼承奚齊的卓子很快也被殺。其後，晉惠公在秦國幫助下回國即位，但他內外不得人心，內殺大夫里克，外與秦國交惡，最終被秦國大敗於韓，成了俘虜。這段時期，晉國人心惶惶，對晉惠公不滿的情緒也很強烈，認為晉國的失敗是由於他一系列不義行為造成，咎由自取。公子彭生顯靈前，齊襄公外與魯桓公夫人通姦並殺死桓公，內不得人心。顯靈之後，齊國大亂，齊襄公被公孫無知殺死，公孫無知奪位一月又被殺，以致齊國數月沒有君主，直到齊桓公小白回國之後動亂方止。衛莊公夢見渾良夫前後，衛國內亂外患不休。之前衛莊公與其子出公爭位，衛國不得安寧，之後晉人伐衛，衛人驅逐了莊公。莊公不久重新回衛，却受到大夫石圃等攻打而死於戎州己氏之手，於是衛人立公孫般師。接著齊國伐衛，迫使衛人又易君。上述鬼神顯靈的流言，均產生於戰爭和政治動亂之際。在這種社會情境中，春秋人心理不滿、緊張、恐慌，故鬼神顯靈的流言容易產生、傳播。

鬼神流言的傳播與重要人物的離奇死亡也有關係。晉景公於成公十年殺了趙同和趙括兄弟，二年後，晉景公跌落在廁所而死。晉景公死非其所，被傳是趙同、趙括的祖先鬼魂報仇的結果。晉國正卿荀偃率領諸侯大軍在平陰大敗齊國後，在返國的路途中頭部生瘡而死，他的突然死亡被傳是晉厲公索命。鄭國伯有顯靈鬧得鄭國二年間洶洶不安。開始是有人夢見伯有穿戴盔甲，說“壬子，余將殺帶也。明年壬寅，余又將殺段也”，壬子日，駟帶卒，國人益懼。壬寅日，公孫段卒，國人愈懼。後來，國人大白天看見伯有來，都驚恐萬狀，四處逃竄（昭公七年）^[65]。伯有顯靈流言之產生，顯然是因為鄭國駟帶和公孫段在兩個月裏接連暴卒，而這二位大夫又都參加了八年前攻殺伯有的行動。國君和大夫突然的離奇死亡引起社會驚駭、疑懼，流言因而產生。

流言在任何時代都難以完全消失，所產生的社會情境和社會心理也有某些共同的傾向性，但是由於時代文化環境不同，故產生的具體原因有異，內容和類型也不同。春秋流言的顯著特點是以鬼神顯靈為主要內容，我們有必要從春秋時代的文化環境中探討為什麼當時

[63] 高誘注《淮南子》，卷二十，《諸子集成》第七冊，北京：中華書局，1996年，第348頁。

[64] 孫詒讓《墨子閒詁》，卷八，第148頁。

[65] 楊伯峻《春秋左傳注》，第1291頁。

的流言多是鬼神顯靈類型。

鬼神顯靈類型的流言之所以產生並四處傳播，根本原因是宗教信仰在春秋文化中佔有非常重要的位置。當時，不僅祭祀天帝、祖先神和星辰山河諸神成爲制度文化的重要內容，而且宗教意識滲透於社會生活的各個層面，形成鬼神色彩濃厚的社會風習。卜筮的目的是窺測鬼神意志，各種方式的預言建立在鬼神是人類社會的主宰和支配力量的基礎上，盟誓詛祝是以鬼神爲中介的人際交往方式。鬼神信仰的全民性是鬼神顯靈流言產生和傳播的文化環境因素。

春秋人相信鬼神支配人的命運，主宰人的吉凶禍福、生死壽夭。晉平公兩次生重病，大夫都認爲是鬼神作祟。第一次叔向問子產道：“寡君之疾病，卜人曰‘實沈、臺駘爲祟’，史莫之知。敢問此何神也？”（昭公元年）。第二次韓宣子問子產：“寡君寢疾，於今三月矣，並走群望，有加而無瘳。今夢黃熊入於寢門，其何厲鬼也？”（昭公七年）^[66]一生病就想到是鬼神作祟，這成爲春秋人的思維定勢。

鄭國大夫子產雖然有時能以科學眼光發現生活習慣對身體健康的影響——他指出晉平公第一次生病的病因是他本人享樂無度而致，除非他減少姬妾人數，否則“必生疾”（昭公元年）^[67]，但是，他也不能脫離鬼神作祟的思維框範，因而對晉平公的第二次生病解釋爲“昔堯殛鯀於羽山，其神化爲黃熊”，“晉爲盟主，其或者未之祀也乎”。韓宣子按照子產的建議祭祀鯀之後，晉平公的病好轉，遂贈送子產莒之二方鼎以表感謝（昭公七年）^[68]。

鬼神信仰不僅留存於經驗範圍，而且上升到理論層面。有人就伯有鬧鬼一事問子產：“伯有猶能爲鬼乎？”子產說：“能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以爲淫厲，況良霄，我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰‘裊爾國’，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能爲鬼，不亦宜乎！”（昭公七年）^[69]。子產這番話，不是從經驗或實踐角度談論鬼神，而是從理論上論證鬼神的存在，認爲形神二元，在生時用物精美，魂魄就強大，不管普通人還是地位顯赫的貴族，死後魂魄都能成鬼，被暴力剝奪了性命者則變成厲鬼，對人大行禍害。作爲春秋時期富有懷疑精神的政治家和“天道遠，人道邇，非所及”^[70]之論的提出者，子產却深信人鬼的存在，不僅特地将伯有的兒子良止立爲大夫以安撫其鬼魂，而且對鬼神存在作出理論上的闡釋，可見春秋時期鬼神信仰之根深蒂固。

鬼神信仰具有全民性，在這種文化環境中，鬼神顯靈類型的流言極容易產生和傳播。鬼神信仰形成一種心理定勢，使春秋人處於精神上的準備狀態，即對於有關鬼神的傳聞帶有一種深信不疑的傾向性。在心理定勢和社會情境所引起的緊張、憂慮、恐慌、不安和疑懼等社會心理的作用下，鬼神流言得以迅速傳播，遂使春秋時期形成了喜好傳播鬼神顯靈流言的社

[66] 同上，第 1217 頁、第 1289—1290 頁。

[67] 同上，第 1221 頁。

[68] 同上，第 1290 頁。

[69] 同上，第 1292—1293 頁。

[70] 同上，第 1395 頁。

會習俗。

春秋流傳許多鬼神顯靈傳說，我們今天認為是春秋人喜好傳播這類流言，而他們却是相信鬼神顯靈的真實性。《左傳》將這類事件如實記載下來，然而遭到古代學者“失之誣”的責難，當代學術界雖然稱讚其“增添了歷史記事神秘、新奇的色彩”，“更具有濃厚的故事趣味”^[71]，但也有人批評它宣揚對於鬼神占卜之類的迷信思想。筆者認為，《左傳》記載的鬼神奇夢怪異之事的意義，恰恰在於它的歷史文化價值，增加文學趣味還在其次。春秋人對鬼神顯靈，是當成真實的事件帶著敬畏的神聖的情感予以傳播的，而不是浪漫的文學虛構。如果《左傳》缺乏這類記載，那纔是真正稱得上“誣”，我們有理由懷疑：這難道真是二千多年前春秋時期社會生活的原貌嗎？為什麼漢初人津津樂道於老嫗夜哭“吾子，白帝子也，化為蛇，當道，今為赤帝子斬之”之類神鬼怪異之事^[72]，而春秋時期居然不聞？因此，《左傳》所載鬼神顯靈之事與太史公在《史記》中所錄同類事一樣，是其蘊涵的歷史文化價值的不可或缺的組成部分，恰恰是“真”而不是“誣”。正因為有這些記載，纔給我們提供了可靠的研究資料，以了解春秋時期存在的喜好傳播鬼神顯靈流言的社會習俗及社會文化心理。

本項研究受教育部人文社會科學重點研究基地 2004 年度重大研究項目
“民間信仰與中國文學”(項目批准號:05JJD840007)資助。

陳筱芳(1950—)，女，四川眉山人，四川大學中國俗文化研究所兼職研究員，西南民族大學文學院教授。

[71] 孫綠怡《左傳與中國古典小說》，北京：北京大學出版社，1992年，第27頁。

[72] 《史記》卷八，《高祖本紀》，北京：中華書局，1982年，第347頁。