

109 年華嚴蓮社趙氏慈孝大專獎學金申請論文

鬼節的意義與中國佛教的關係

學生：釋慧禪 撰

法鼓文理學院佛教學系碩士班四年級

日期：2020/09/16

內容

一、前言.....	1
二、中土鬼神信仰文化演繹概述.....	2
(一)「鬼」觀念的形成.....	2
(二)「鬼」字形的寓意.....	3
(三)鬼神信仰之祖先崇拜.....	4
三、鬼神信仰與中國佛教.....	5
(一)有關鬼神地獄經典的漢譯.....	7
(二)業報輪迴思想與超度「追福」的功德事業.....	9
(三)鬼神信仰效應所推動的文學創作.....	11
四、結語.....	13
參考資料.....	1

摘要

中國的鬼神文化歷史源遠綿長，甲骨文「鬼」字，意喻像人且頭頂可怕的腦袋，是想像中似人非人的怪物。自遠古時期人們對於無法預知的大自然力量產生敬畏崇拜，相信萬物皆有靈的觀念形之神格化、擬人化，希望透過祭祀儀式供養鬼神，可祈求加被保佑平安。《禮記·祭義》有云：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。」雖人死為鬼，但生前若有貢獻或是領導階級者，死後皆可被奉為祖先祭拜，後因宗法制度的建立，重視宗族血緣關係，祭祖改以氏族的祖先神為主，因人們相信祖先神具有降福、消災的神秘力量，會庇佑愛護後代子孫，爾後漸演繹為彰顯孝道、慎終追遠的祭祖文化。而隨著道教巫術、神仙方術思想的盛行，「巫筮」的仲介特質，增添民間信仰內容的廣泛，鬼神世界的想像日趨複雜，雖然儒家提倡「敬鬼神而遠之」「不語怪力亂神」，但鬼神信仰乃至過鬼節，在中國固有的祭祀傳統與社會習俗，不分帝王和庶民階層，一直佔有重要的地位，影響層面極大，與日常生活有著密切的連結關係。

印度發源的佛教，吸納當地本有的祭祀祖先與鬼神信仰文化，與中國的祭祀文化相似。在初期佛教部分經典中，也常見眾多鬼神名目的記載，有護教的鬼神眾，也有鬼道輪迴的眾生。隨著來中土佈教僧侶與攜入經典，如後漢安世高翻譯《佛說十八泥犁經》、《佛說罪業應報教化地獄經》，西晉法炬譯《大樓炭經》…等，經文所傳輸造作惡業下墮地獄、餓鬼受報懲罰的觀念，影響中土冥界固有的想像，而《盂蘭盆經》目連救母故事更帶動鬼節文化的熱潮。由中土大量出現記載鬼神怪異故事、志怪小說等文學作品，皆說明鬼神信仰的興盛狀況，也促使佛教與本土文化互相交流發展的因緣。因此本文嘗試從鬼神信仰文化，論述佛教如何因應中土社會文化需求而在地紮根。

關鍵字：祖先崇拜、地獄、鬼神文化、鬼節、輪迴

一、前言

祭祀是漢人相當重視的傳統文化，自遠古流傳至今，歷經自然崇拜、圖騰崇拜、鬼神、祖先神信仰崇拜的演繹歷程。祭祀儀禮雖有更異，然而源於人類對未知情境的恐懼，所產生的祈求祝禱，不因漫長時空的遷移而產生變動，祭祀祖先和過鬼節已是華人重要的傳統文化與例行節日。因此鬼神信仰不僅影響人內在的深層意識，也在社會文化產生了作用力，外顯在日常生活各層面，衣食住行、婚喪喜慶、吉凶禍福等，無不跟鬼神觀念有連結關係。

若將「鬼」的概念放在其所產生的文化脈絡來思考，人死為鬼的概念在社會上不分階層普遍被接受的，但仍有懼怕惡鬼會傷害於人的擔憂。在《左傳·昭公七年》記載：「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，以為淫厲。」¹懼怕厲鬼駭人，其驅解方法就是祭拜供養來化兇開吉。《論語·為政》篇中，孟懿子請問孔子何謂孝道，孔子回答：「生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮。」說明除父母生時要盡孝之外，死時也要符合禮儀安葬、祭祀供養不可違背。這是儒家思想的禮樂教化，「事死如事生，事亡如事存，孝之至也。」有關祭祀相關記載篇幅眾多，如《禮記》《祭法》、《祭義》、《祭統》等，可見以儒家思想為主流的中土，對祭祖、祭祀儀禮的重視。

在古印度認為死者的親族若不行供養時，死者靈魂必定受苦，將死者送至祖先（梵 *pitr*）靈界之供養，成為生者之義務。佛教承襲古印度社會對祖先的祭祀信仰，衍生的鬼神崇拜與中國的祭祀文化相似，主張祖先崇拜是對於父母之尊敬供養，在南傳《增支部》經典中，有若干節經文記載，能對父母、祖先（巴 *pubba-purisa*），乃至修行者、婆羅門、諸神等，如法尊敬供養，則死後必能享樂於天界。²因此佛教作為一個外來的文化信仰，要在異地適應紮根，必須隨方制宜調整，相對地本土文化也可能因外來文化進駐，而在衝擊交融過程產生改變。佛教東傳能在中土異地深耕，除弘揚與本土相同盡孝報恩思想，佛教的地獄業報輪迴觀，也改變中土死後世界觀的想像，因祭祀祖先、鬼神信仰所開展出的宗教文化普及廣泛，過鬼節變成舉國同慶的節日，或許這是佛教在經

¹ 中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/text.pl?node=19969&if=gb&show=parallel> 2020/08/10。

² 《佛光大辭典》，頁 5356。

歷排擠、抨擊還能被中土受容的元素之一。本文亦嘗試由此元素觀點，論述鬼節意義與中國佛教的關係。

二、中土鬼神信仰文化演繹概述

中華文化歷史悠久，欲詳盡瞭解中土鬼神信仰文化之形成脈絡，實屬不易。藉由前人於「鬼」相關議題研究之豐碩成果，助益後學對中土鬼神信仰歷史演流有個概廓的認識，茲從如下幾個面向概要簡述之。

(一)「鬼」觀念的形成

根據史前考古學者所發現北京周口店「山頂洞人」的遺址，由墓地隨葬品中出現的赤鐵礦，與刻意安放死者頭部的朝位方向，與墓穴格局，推斷靈魂的觀念，約在舊石器時代的中期，或晚期就已產生了。《禮記·檀弓下》也記載：「葬於北方，北首，三代之達禮也。」顯示古人對於墓葬的儀禮、方向位置的重視，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。³若從人類心理層面看，有學者認為「鬼」觀念最初產生跟人類的夢境有關，是造成所謂鬼神信仰的理由之一。一般人常有的經驗，夢見自己到一個陌生國度行走旅遊，或見到自己過往的親眷朋友，或自己有特異的能力可以飛行翱翔天空，或在地面疾走如風。因此人們開始假定人有靈魂，這個靈魂就是夢的行使者，而靈魂與身體是可以分開的；所以即使身軀已死亡，靈魂仍然單獨存在，這個「靈魂」就是一般所說的鬼，人死為鬼可稱是一種「精靈」的型態，於是原始先民對死亡的思想不僅產生和加強了人有靈魂的觀念，而且產生了靈魂出竅、靈魂不死的思想。⁴

所謂的「鬼」變成是人死後一種靈魂存在的形態，但「鬼」對人是友善的，還是懷抱惡意呢？由於人的情慾有好惡兩種習性，因此發展出「類人情慾」的鬼觀念，而產生吉凶禍福的心理，認為「鬼」既可以帶來福運，也可能降下災禍。⁵徐龍華學者認為：「在有善惡鬼魅的分野之前，人們對鬼只有恐

³ 霍巍《大禮安魂--中國古代墓葬制度》，頁 93。

⁴ 鄒濬智，〈「鬼」觀念與祖先崇拜試說〉，頁 193~194。

⁵ 鄭志明〈從《說文解字》談漢字的鬼神信仰〉，頁 9。

的狀態。

輔大宗教研究所鄭志明教授則說明：「文字是一套記錄與傳達語言和思維的書寫符號，漢字由於起源甚早，標誌了中國早期社會的原始思維與信仰文化…漢字的形體結構，不只是記錄語言的符號，還保留造字時的文化訊息，反映了當時根深蒂固的價值觀念。」鄭教授進一步解釋：「象形字『田』如鬼面具，是來自古老的儺文化，是一種戴著面具驅邪舞蹈，『鬼頭』的形象是怎麼來？可能來自圖騰崇拜時一種動物的變形形象。」¹⁰而學界普遍認同的解釋，在原始社會的圖騰崇拜所衍生的鬼信仰文化，因肇始於「萬物有靈」論所產生靈魂觀念¹¹，認為自然界萬物都有與人相同的生命，在人體以外有一種超自然存在的生命實體，基於因畏懼和敬仰大自然無常的神秘力量，人類期待可以得到祂的護佑，進而產生自然精怪的崇拜，如：太陽星月崇拜、山河大地崇拜、風雨雷電崇拜…等泛靈的崇拜信仰，之後再演繹成的「圖騰崇拜」，更緊密連結人類社會生活和傳統信仰文化，如中國人崇信自己是龍的傳人和生年的十二個生肖。其他國族如美國以白頭鷹為圖騰，義大利為鷹，英國的圖騰是獅子，俄羅斯圖騰是北極熊，法國圖騰是大公雞…等等，皆是「圖騰崇拜」的陳跡。倘若圖騰信仰的意涵再延伸擴展，如企業以商標 Logo 來做精神象徵的意義，可見圖騰信仰已廣義運用在人類的社會生活上了。

（三）鬼神信仰與祖先崇拜

受到「萬物有靈論」和「靈魂不死」等思想觀念的影響，認為已死親族的鬼靈有可能存在另一個超自然的世界與族氏親族聯繫著。基於「鬼有所歸，乃不為厲。」的觀念，人死還是要回歸到自己的家鄉親族，方不致成為孤魂野鬼，因無人安葬祭祀供養，而心生怨恨作害鄉鄰親人。因此建立在圖騰崇拜所衍生的靈魂不滅的鬼神崇拜信仰後，基於「人死歸鬼」對鬼神敬畏所開展的祖先崇拜觀念，變成實然普遍的社會文化現象。只是相較於祖先崇拜是趨向鬼魂崇拜的形式，圖騰崇拜則是傾向自然崇拜的範疇，兩者內涵不太相同。

《禮記·表記》孔子提到：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。」說明此時期由王室主導對鬼神的崇敬、祖先祭

¹⁰ 鄭志明〈從《說文解字》談漢字的鬼神信仰〉，《鵝湖月刊》，頁 8～16。

¹¹ 英國人類學家泰勒著作《原始文化》（Edward Burnett Tylor 1832~1917）所提出。

祀已是非常盛大，由於是貴族政治，建立區分尊卑、親疏貴賤的「昭穆制度」來規範宗廟的祭祀活動，對後世的墓葬、祭祀等儀式產生深遠的影響。由殷墟的甲骨蔔辭和歷史典籍所載，可見一些巫祝占卜的紀錄與供養祖先的青銅器皿。但此時期受祀的祖先神是有條件的，需有功勳於國於民，能捍衛國土、抵禦災難。依《禮記·祭法》所載：「法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大菑則祀之，能捍大患則祀之。」凡是生前有貢獻，或是領導階級者，死後方可被奉為祖先祭祀崇拜，藉以為後世子孫的榜樣標竿。而也因宗法制度的建立，重視宗族血緣關係，以本族的祖先神為主，因人們相信祖先是愛護庇佑子孫後代的，且具有降福、消災神秘力量，且藉此家族共同祭拜，亦可凝聚族群意識，增強鞏固政權的力量。

後來隨著祖先崇拜觀念的建立與傳統祭祀的普及，加上孔子詮釋推廣禮樂孝道倫理的新義，雖主張「不事鬼神」，但無否定鬼神的存在，而是以人為本的倫理思想。如《禮記·祭統》所云：「生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」又云：「凡治人之道，莫急於禮：禮有五經，莫重於祭。」¹²。由《禮記》相關祭祀篇章的記載，如《祭法》、《祭義》、《祭統》等三篇內容來看，說明中土以儒家思想主流的社會文化對祭祖、祭祀儀禮等孝行的重視。因透過建立祭祀祖先、緬懷先人、慎終追遠的常態性觀念，提醒後代子孫要飲水思源，克盡孝道不忘本，藉此連繫著家族的血脈因緣網絡。爾後，隨時代的推進，祭祖不再是皇室的專利，且又增添道教、民間信仰的「泰山治鬼」之傳說，和佛教傳入的「地獄觀念」，鬼神世界的想像日益豐富，祭祀祖先的儀式也日益增添多元，依區域時節不同意義，分別有在農曆年節時的祠堂祭祖，清明節的掃墓，與佛教七月十五日舉行的盂蘭盆會，或者道教中元節和民間信仰的搶孤普渡了。

三、鬼神信仰與中國佛教

鬼神觀念的信仰文化，似乎一直陪側在中國歷史悠久漫長遷流的歲月中，成為宗教信仰、社會文化重要的開展元素，對各民族的文化心理層面，產生深遠的影響。因人們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

¹² 中國哲學書電子化計劃 <https://ctext.org/liji/ji-tong/zh> 2020/08/10。

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。¹³但如果沒有鬼神的觀念和對鬼神的信仰與崇拜，宗教就無從發揮其社會功能，鬼神觀念和對鬼神的信仰與崇拜，乃是宗教之為宗教，並發生其社會功能的內在根據。¹⁴因此「鬼神」信仰的形成，也提供了文學、戲劇、藝術方面的創作題材。而綜觀整個中國的文化歷史，因鬼神信仰所衍生的社會文化產物，名目繁多不勝枚舉。若從歷史形成的內在文化因素來看，基於內在畏懼心理而顯現在外的宗教行為，早期具體表現在祭祀、巫祝、崇拜、祝禱、蔔筮，甚至墓葬風俗上，因積累各種對鬼魂的界定，及超乎人類能力可驗證的神怪傳說，再加上中土的儒、道家等思想學說，皆著力於在「死亡」、「死後世界」的著書立論，更強化了中國人對「鬼」的存在，產生了堅不可破的「信仰」力量。¹⁵

佛教輸入中土後，隨經典文獻大量翻譯，著重孝道、業報輪迴思想、地獄觀念，抓住中國社會文化的需求，適時與中國的祖先祭祀、鬼神信仰等中國傳統信仰文化相融合，順利滲入百姓社會生活的核心。如學者所言：「自漢通西域佛教入華以來，其始持精靈報應之說，行齋戒祠祀之方，依傍方術之勢，已漸深入民間。」¹⁶學者洪修平也認為：「佛教來華之時，正值中土社會上帝、鬼神、祖先的崇拜和祭祀、蔔筮、占星、望氣、風角等各種方術迷信盛行之際，特別是黃老神仙方術。佛教對於中土靈魂不死、鬼神崇拜等宗教觀念，和迷信思想的融合吸收，從而在信仰和行證的層面上，在中土的傳播開拓了道路。」¹⁷

因此，佛教建立於這個基調上，緩和中土對外來異教的排斥，且傳播對象不再侷限於達官貴族，而以通俗化的俗講、變文，平易善解的方式傳揚，權巧將佛法義理與民俗觀念、神祠的文化互通交流。舉凡佛教經典的所載佈施供養、持誦書寫、刻經造像的功德力，與佛菩薩、僧人的神異能力，皆普受大眾奉持與喜愛。尤其薦亡廣種福田的「追福」佛事，因與中國祭祀祖先文化的概念類似，因此很快就被中土接納吸收，而弘揚孝道的觀念更助長為亡者做功德

¹³ 陳美玲〈淺談「鬼信仰」對中國傳統社會與文學藝術的影響〉，頁 1。

¹⁴ 呂大吉〈宗教是什麼？——宗教的本質、基本要素及其邏輯結構〉，頁 9。

¹⁵ 陳美玲〈淺談「鬼信仰」對中國傳統社會與文學藝術的影響〉，頁 2。

¹⁶ 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史·上冊》，頁 188。

¹⁷ 洪修平〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化——從思想理論的層面看佛教的中國化〉，頁 303-306。

修冥福法事的盛行，在修種種功德追薦佛事當中，以呼應本土文化需求所帶動的盂蘭盆節（鬼節）之影響力最為深廣，時至今日，仍為華人圈重要的節慶活動，亦可說佛教在中國之所以流傳發展數千年仍綿延不絕，就在於它的存在具有一定的合理性，能滿足社會和人生的某些需要。¹⁸下文擬從這幾個面相，略要說明鬼神信仰的意義與中國佛教的關係。

（一）有關鬼神地獄經典的漢譯

印度佛教經典的漢譯，是進入中土被理解認識非常重要的一個砌石磚。當有關鬼神信仰與地獄觀念的佛教文獻被譯出，即吸引中土人士的關注。檢索佛教典籍關於「鬼神」的記載，較早約有後秦佛陀耶舍共竺佛念翻譯的《長阿含經》卷 20〈8 忉利天品〉：

「一切人民所居舍宅，皆有鬼神，無有空者。一切街巷四衢道中，屠兒市肆及丘塚間……一切樹木極小如車軸者，皆有鬼神依止，無有空者。一切男子、女人初始生時，皆有鬼神隨逐擁護；若其死時，彼守護鬼攝其精氣，其人則死。」¹⁹

經文內容佛陀說明凡人類所居住的一切處所，乃至山川大地、樹林草地，皆有鬼神存在而無有空處，且依居住處來命名。且不分男子女人出生時皆有鬼神隨祀保護，一但此人死了，保護他的鬼就會取攝其精氣，此人即亡。但不同的是，惡人跟善人的守護神不同，數量也不相同，而且須修十善業方不受鬼神觸弄傷害，這跟中土遠古甲骨文鬼字，如魑，魅，魍，魍，魑，魑.....等鬼神概念不太相同，且佛教鬼神的種類眾多，其中的餓鬼還是六道輪迴對象之一，但至少已說明佛教認同鬼神的思維與中土雷同。印順法師曾就古印度、佛教、中國三者的鬼神觀，提出他們之間關聯性的說明：

「說到鬼，本於印度的固有信仰，佛教又加以條理簡別。鬼的原語為閼戾多，一般譯作餓鬼。印度傳說：世界最初的鬼王，

¹⁸ 洪修平〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化—從思想理論的層面看佛教的中國化〉，頁 304。

¹⁹ 《長阿含經》，CBETA 2020.Q1, T01, no. 1, p. 135a27-b7。

名閉戾多，是父或祖父（老祖宗），所以閉戾多是父或祖父所有的意思。這與中國傳說，人死了回到祖神那裏一樣。……鬼——閉戾多也分二類：一、住在閻魔世界的，由閻魔王治理。二、散在人間的，多數在樹林中，所以稱樹林為「鬼村」。這些鬼可分三類：無財鬼，少財鬼，多財鬼。無財鬼與少財鬼是沒有飲食可得，或得到而不大能受用，這是名符其實的餓鬼。多財鬼中，也有享受非常好的，與天神一樣。這與我國所說人死為鬼，如有功德的為神意義相近。這是約「人死為鬼」而說的，所以名『閉戾多』。依佛法說：人間兒孫的祭祀，唯有這類餓鬼，才會接受兒孫的祭品。佛教傳說的鬼神，為中國人所關切的是「人死為鬼」，在地獄中的鬼。受到儒家「慎終追遠」的孝道思想，誰都關心死後父母等的餓鬼生活，希望有所救濟，使孝子賢孫們得到安慰。……」²⁰

如印順法師的見解，中國係以儒家為主的孝道思想，佛教承襲古印度社會對祖先的祭祀信仰衍生的鬼神崇拜，與中國的祭祀文化相似，因此佛教鬼神觀念的論述很快為中土所接納。

隨著佛教記載有關地獄觀念的典籍陸續大量被譯出時，立即吸引中土的關注，例如東漢安世高翻譯的《佛說十八泥犁經》、《佛說罪業應報教化地獄經》、《佛說鬼問目連經》、《佛說分別善惡所起經》，支婁迦讖譯《道行般若經·泥犁品》，支謙譯《大度經·地獄品》、《撰集百緣經·餓鬼品》。西晉法立、法炬譯《大樓炭經·泥犁品》，竺法護譯《修行道地經·地獄品》……等等。²¹諸多傳達造作善惡因果業報，地獄懲罰的觀念，漸漸衝擊中土早期於先秦兩漢時已形成的「泰山治鬼」之冥界思想。雖然此時期已有類似天堂地獄的概念，但尚未有較完整地獄受罰結構的思維，而是認為人是由「魂」和「魄」所聚合的生命體，人死魂氣盛者昇天為列星、為天帝、天神；形魄（骨骸）歸地下黃泉、幽都、蒿裡，為人死留地的歸處，尚未有罪惡業報的思想。所以當佛教的地獄觀念傳入後，很快地與本土固有死後世界的冥界信仰相互交融，且在歷經佛儒道、民間信仰之揉合並結合地藏信仰，漸漸形成具佛教中國化特色「十王信

²⁰ 印順法師《華雨集》四，〈中國佛教瑣談〉，頁 120~126。

²¹ 蕭登福〈漢魏六朝佛教之「地獄」說（上）〉，頁 35~36。

仰」的地獄觀了。

（二）業報輪迴思想與超度「追福」的功德事業

佛教的地獄觀念，傳達非常鮮明之善惡業報懲罰的因果法則，很容易被中國傳統倫理「善有善報，惡有惡報」、「積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃」的因果報應思想所意會。由於儒家孝道思想注重的祖先祭拜文化，自「十殿閻羅」的審判觀念流行，不再是「人死歸鬼」後可能上天或入地，單純的二元思維，而是轉為關切與耽憂親人死後是歸往何處。因此佛教因果業報輪迴觀念，豐富了中土的行善作惡的報應思想，也形成了中國特色的佛門善惡報應論。在三國東吳時期，康僧會結合中土傳統的善惡倫理觀去理解佛教的善惡果報，曾與孫皓進行辯論，²²如《出三藏記集》卷 13 所雲：

「皓問曰：佛教所明善惡報應，何者是耶？會對曰：夫明主以孝慈訓世，則赤烏翔而嘉禾出。老人星見仁德育物，則醴泉湧而嘉禾出。善既有瑞，惡亦如之。故為惡於隱，鬼得而誅之，為惡於顯，人得而誅之。《易》（經）稱積惡餘殃，《詩》（經）詠求福不回，雖儒典之格言，即佛教之明訓也。皓曰：若然，則周孔已明之矣，何用佛教？會對曰：周孔雖言略示顯近，至於釋教，則備極幽遠。故行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。舉茲以明勸沮，不亦大哉！皓乃服。」²³

上文康僧會提到的：「行惡則有地獄長苦，修善則有天宮永樂。」將修善得升天享樂果報，與行惡則下墮地獄受遙遙無期之罪苦，連結著中土傳統的文化思維，如「種瓜得瓜，種豆得豆」去理解佛教的因緣果報法則。但印度佛教的業果輪迴是主張三世的因緣果報，且是自作自受，一切不假外來，也無從強求，故如《泥洹經》云：「父作不善，子不代受，子作不善，父亦不受，善自獲福，惡自受殃。」²⁴亦所謂：「若知前世因，今生受者是。若知未來果，今生作者

²² 王月清〈念中國佛教善惡報應論初探〉，頁 107~108。

²³ 《出三藏記集》卷 13，CBETA 2020.Q1, T55, no. 2145, p. 96c10-20。

²⁴ 《般泥洹經》卷 1，CBETA 2020.Q1, T01, no. 6, p. 181b1-3。

是。」²⁵倘若只從人的現世一生來看，因果論是不容易令人折服信受的。

因此，東晉名僧慧遠著作了《明報應論》說明佛教的因果報應思想，作《三報論》講述善惡行為之果報，依受報時間之先後可分為三種，即：(一)現報，此世受報。(二)生報，來世受報。(三)後報，未來無量世受報。假使若無三報之說，則善人受苦，惡人反得榮福等現象，則為常理所不能解釋者。²⁶即「不是不報，時間未到」須因緣俱足、果報成熟，來解釋世俗人所懷疑佛教的因果報應說，也彌補了中土傳統的報應論，在解釋社會諸種不平等現象時的無能為力，²⁷此種說法被當時中土民間接納，並普遍流傳的因果信仰。故宗教社會學家韋伯（M.Weber）也指出，在世界諸宗教中，佛教有關業報與輪迴的教義，能夠對命運與德性間的不一致性，即「好人未必有善果，惡人未必遭懲報」的質疑，提供合理性的說明。²⁸

佛教地獄觀念結合中土原有的冥界思想後，隨著層層地獄因罪惡輕重所呈現懲罰酷刑的駭人意象，產生人對死後去處的耽憂與畏懼，也因鬼神信仰與闡揚孝道的祖先祭祀文化，中土開始廣行佈施、供僧齋會，以求除罪薦拔超度七世父母，為祖上亡魂「追福」的功德事業。如《餓鬼事經》之「舍利弗母鬼事」²⁹，《撰集百緣經》卷五〈目連入城見五百餓鬼緣〉³⁰等描述與佈施功德有關，令脫離餓鬼身的故事。如安世高翻譯的《佛說十八泥犁經》云：「有前惡後為善，不入泥犁。」³¹亦假使生前作惡多端，倘若能有功德善業，即能洗滌罪業，不墮地獄，給人帶來補償罪惡的機會與減輕果報懲罰的希望。而自竺法護翻譯《盂蘭盆經》後，經中描述目連展現神異能力，悲泣焦心入地獄救母的故事，將行佈施、供佛齋僧的功德福田事業推向高峰，甚至受皇室護持成為全國逢七月十五日例行舉行的「盂蘭盆會」節日。此盛會的影響力深遠，時移至今仍為華人社會，無論佛道教、民間信仰皆非常重視的宗教節日，此也說明佛教已轉變為本土文化色彩的宗教了。

²⁵ 《憨山老人夢遊集》卷 39，CBETA 2020.Q1, X73, no. 1456, p. 749c21-22。

²⁶ 慈怡法師《佛光大辭典》，頁 6818。

²⁷ 王月清〈念中國佛教善惡報應論初探〉，頁 111。

²⁸ 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯《印度的宗教：印度教與佛教》，頁 527~531。

²⁹ 《餓鬼事經》：「從我親裡，求索財物，用設饌饈，請佛及僧」，CBETA 2019.Q2, N28, no. 14, p. 15a4。

³⁰ 《撰集百緣經》卷 5：「汝今若能為我設供，施佛及僧，為我懺悔，我必當得脫餓身。」CBETA 2019.Q2, T04, no. 200, p. 225a28-b1。

³¹ 《佛說十八泥犁經》，CBETA 2020.Q1, T17, no. 731, p. 528b20。

（三）鬼神信仰效應所推動的文學創作

當中國傳統幽冥世界與印度佛教因果報應、六道輪迴思想揉合成熟定型後，自魏晉南北朝以來即發現大量的志怪小說出現，或死後復生者將曾遊走地獄的恐怖景象道出，經過作者生動描述渲染，並引據佛經業報輪迴因果的觀念，帶給讀者、聽眾們極大的震撼。如功德記、感應記、靈驗記、冥報記等類作品，此種深富志怪性質的故事，與宣揚因果報應的教說合流後，促使志怪小說的創作成果更加豐碩，甚至成為教徒們宣揚宗教的利器。尤其虔誠的佛教徒眾，往往蒐羅有關宣揚教義及奉佛感應的故事，編纂成書，以為「輔教之書」，如《世說新語》作者劉義慶的《宣驗記》就是較早的一種。³²再加上當時的政局不穩定，與疾疫災難所導致的社會分裂，和民心的動盪不安，百姓因承受巨大的苦難，觸發祈願被拯救的渴望，此時宣揚果報輪迴觀念的文學作品出現，人民相信前生因今生受，所以皈依三寶，勤修善業，冀求更好來生或者能夠解脫生死斷輪迴，此為佛教在中土的傳播，提供了良好契機的播種因緣。

鬼神信仰的效應不只推動文學創作，初期早已表現在古代的舞蹈上。據古文字學者推斷，甲骨文中的「巫」字，與「舞」字互用，最早的歌舞應是原始驅鬼媚神的活動³³，如為驅除魔鬼、去邪逐病疫，帶著鬼面具跳「儺舞」的宗教儀式。除此鬼神信仰也提供佛道教繪畫的想像空間，關於描繪神鬼的畫像，戰國時期如《韓非子·外儲說左上》所載：

「客有為齊王畫者，齊王問曰：『畫孰最難者？』曰：『犬馬最難。』『孰最易者？』曰：鬼魅最易。夫犬馬、人所知也，旦暮罄於前，不可類之，故難。鬼魅、無形者，不罄於前，故易之也。』³⁴

此時期韓非子已提到鬼魅無形，故畫鬼魅最易的神鬼描繪說法。而延續魏晉南北朝的發展，佛教至唐代時期愈加的興盛，因俗講變文的盛行，使佛教更通俗化、本土化流傳於民間，此時畫家多流行以地獄景象為題材，繪製一幅幅生動

³² 鄭阿財〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，頁 121。

³³ 陳美玲〈淺談「鬼信仰」對中國傳統社會與文學藝術的影響〉，頁 5。作者亦說明：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〈略談儺、打野胡與秧歌的關係〉(民間文學論壇 1986 年第 2 期)等文章。

³⁴ 中國哲學書電子化計劃，<https://ctext.org/hanfeizi/wai-chu-shuo-zuo-shang/zh?filter=430743> 2020.09.05。

亂真，睹之色變的「地獄變相」圖像。張彥遠所撰《歷代名畫記》則提到唐代兩京一帶之寺壁，有地獄變相者計有：

「景公寺中門之東，吳畫地獄並題；慈恩塔之東南中門外偏，張孝師畫地獄變；寶剎寺西廊，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。」³⁵

這些畫師中當屬為唐玄宗繪畫民間信仰相當敬重「驅魔大神」鍾馗圖像的吳道玄（吳道子）最為著名，被後人尊稱「百代畫聖」。其在長安景雲寺所畫〈地獄變相圖〉，描繪造作惡業墮入地獄後所受的種種懲罰酷刑。傳聞此圖完成，京城一些從事屠宰捕殺漁業者觀看後，因懼怕罪報下地獄而心生畏懼，紛紛改業修善，也形成街市邸店魚肉賣不出的情形。³⁶在現代仍可見到有些寺院將地獄層層受報景象繪製在牆面上，藉由境相說法，或民間佛道教法會置掛「地獄十王圖」軸相，令觀看者膽戰心驚，自我警惕，達到權巧弘教的目的。

有別圖相的無聲說法，佛教經典所載有關地獄鬼神說方面的故事，也被大量取材運用於戲劇創作之中。而在歷代戲曲當中引用最廣泛的，是以西晉竺法護翻譯《佛說盂蘭盆經》目連入地獄拯救墮餓鬼道母親故事為源本，所演繹開展一系列的「目連戲」。如宋《目連雜劇》、元佚名《行孝道目連救母》、明《目連救母勸善記》、清張照《勸善金科》……等。至於最早記錄目戲演出盛況的資料，首見於北宋·孟元老所著《東京夢華錄·中元節》卷八雲：

「七月十五日中元節，先數日，市井賣冥器靴鞋、襪頭、帽子……。以紙糊架子盤遊出賣，潘樓並州東西瓦子亦如七夕。耍鬧處亦賣果食種生花果之類，及印賣《尊勝目連經》。又以竹竿斫成三腳，高三五尺，上織燈窩之狀，謂之「盂蘭盆」，掛搭衣服冥錢在上焚之。構肆樂人自過七夕，便般（搬）《目連經救母》雜劇，直至十五日止，觀者增倍。……十五日供養祖先素

³⁵ 陳美玲〈淺談「鬼信仰」對中國傳統社會與文學藝術的影響〉，頁6。

³⁶ 中國哲學書電子化計劃，《太平廣記》（卷第二百十二，畫三）：「吳生畫此地獄變成之後，都人鹹觀，皆懼罪修善。兩市屠沽。魚肉不售。」<https://ctext.org/taiping-guangji/213/wudaoxuan/zh?filter=644317> 2020/09/05。

食，纔明即賣邵米飯，巡門叫賣，亦告成意也……設大會，焚錢山，祭軍陣亡歿，設孤魂之道場。」³⁷

上文說明在七月十五日舉辦「盂蘭盆節」的盛況，當中《目連經救母》的雜劇竟然連續搬演八天，可知目連戲碼已是不可缺少的宗教文化活動之一。此風俗延至現代仍有不少寺廟保留「目連戲」此傳統節慶的內容，將之與超度儀式結合一起。雖然一般認為目連救母故事，是佛教為在中土弘傳之便，所以著重在孝道、因果輪迴思想上宣揚，但故事主角目連的上天下地大顯神通，具有「巫」特質的形象，激發相關目連戲的創作，這還是在中土鬼神信仰文化背景之下所產生的。因而在歷代不斷演化發展的過程中，仍舊吸引觀看者的興趣，這也直接或間接地提供佛教要耕耘中土這片土地，利用中土傳統的鬼神信仰文化，提供教義更深入人心的契機。亦可見初來中土弘教的外國僧人，大都具術士神異能力，如安世高：

「安息國王正後之太子，……刻意好學外國典籍，及七曜王行醫方異術，乃至鳥獸之聲無不通達。」³⁸又如「西域人佛圖澄，於晉懷帝永嘉四年（310）到洛陽弘宣佛法，後趙石勒、石虎，好殺戮，澄憐憫眾生，杖鉤門現種種神異，為二石所宗信。」³⁹

所以日本學者柳田氏指出，作為一種宗教，當佛教在現實社會中發揮作用，讓民眾產生強烈印象的，正是源於這種神奇的魅力。⁴⁰是一種固植在深層意識中，無法抗拒的渦流引力。

四、結語

中國的鬼神信仰和祖先崇拜的歷史悠久源長，由「人死歸鬼」的觀念，在鬼神信仰形成過程中，人與鬼神之間的關係，日漸產生複雜的想像與互動模式。因鬼神信仰所衍生的祭祀、巫祝、崇拜、祝禱、蔔筮、墓葬風俗的社會文

³⁷ 中國哲學書電子化計劃，<https://reurl.cc/x0Or3E> 2020/09/05 2020/09/05。

³⁸ 《高僧傳》卷1，CBETA 2020.Q1, T50, no. 2059, p. 323a24-27。

³⁹ 李志夫〈佛教中國化過程之研究〉，頁78~79，作者參考黃懺華《中國佛教史》，頁21。新文豐，民國60年12月初版。

⁴⁰ 丁敏〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉，頁87。

化，經儒、道家等思想學說的合流，對人死後世界的論述主張，堅信「鬼神」存在的觀念，而強化「鬼神信仰」力量，成為宗教信仰、社會文化重要的開展元素。佛教發源地印度，本就有祖先祭祀信仰，與鬼神崇拜的社會文化，初傳來華之時正值中土社會鬼神崇拜、祖先祭祀、占星卜卦、黃老神仙方術……等盛行之際，因此很快就能融合吸收中土靈魂不死、鬼神崇拜等宗教觀念，成為在中土紮根立足之利器。

而為了消彌中國儒家主流思想，對印度佛教違反孝道倫理規範的抨擊，如「身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也」、「不孝有三，無後為大」、「不禮尊親」等觀點，印度佛教自然必須適應於當地文化，善巧地運用當時易懂的語彙詮釋經義，以利傳播而能深入社會各階層。因此佛教逐漸從原始樣貌中蛻變，轉為崇尚孝道的倫理思想以闡釋教義，進而成為推動佛教中國化的主要力量。自西晉竺法護翻譯《佛說盂蘭盆經》後，即被定位為佛門的「孝經」代表之一，特將孝道報恩思想加以宣揚。因此目連孝子形象，救母顯神通，上天堂下地獄的故事，經過變文和民間戲曲渲染流傳，加上皇室頒訂為全國性節日，造成「盂蘭盆會」空前盛況。如入唐日僧圓仁所撰《入唐求法巡禮行記》卷三記載，文宗開成五年（西元 840 年）太原府盂蘭盆會：

「齋後，入度脫寺，巡禮盂蘭盆會，及入州，見龍泉，次入崇福寺，巡禮佛殿，閣下諸院，皆鋪設張列，光彩映人，供陳珍妙，傾城人士盡來巡禮，黃昏自恣。」⁴¹

由《盂蘭盆經》形成的「鬼節」信仰，之所以能夠在中國社會延存流傳，除國家給予護持應援，故事內容的鋪陳，也順應中土固有的孝道文化思想。但若再從歷史形成內在的文化因素端倪，除地獄、餓鬼救拔的功利性與中國傳統祭祀的文化關係，地獄罪罰與中土冥界思想是很大的成辦元素之外。有學者認為：佛教能夠在中國廣泛地被接受，關鍵在於目連扮演一個「巫」的角色，此與中國傳統薩滿觀念相融合。⁴²而目連修行禪定所得到的神通，一方面滿足了宗教精英的對禪定重視的需求，神通力也滿足民間對靈媒信仰的期待。因此由「鬼節」信仰所產生的文學作品，還須建構在中土歷史悠久的鬼神文化背景之下，

⁴¹ 《入唐求法巡禮行記》卷 3，CBETA, B18, no. 95, p. 80a11-13。

⁴² 太史文《中國中世紀的鬼節》，頁 108~119。

而且大部分是基於民眾的需求而強調增飾的，由此提供佛教初傳中土良好契入的播種因緣，也憑藉中土鬼神信仰文化，加速佛教本土化的進程，過鬼節的意涵，則是佛教中國化非常重要的載體。

參考資料

(一) 佛教藏經或原典文獻（依經名筆畫小至多排序）

- 《入唐求法巡禮行記》。B18, no. 95。
《出三藏記集》。T55, no. 2145。
《佛說十八泥犁經》。T17, no. 731。
《佛說盂蘭盆經》。T16, no. 685。
《長阿含經》。T01, no. 1。
《般泥洹經》。T01, no. 6。
《高僧傳》。T50, no. 2059。
《撰集百緣經》。T04, no. 200。
《撰集百緣經》。T04, no. 200。
《餓鬼事經》。N28, no. 14。
《餓鬼事經》。N28, no. 14。
《憨山老人夢遊集》。X73, no. 1456。
《雜阿含經》。T02, no. 99。

(二) 中日文專書（依作者姓筆畫小至多排序）

- 太史文 (Teiser, Stephen F.) (2016)。《〈十王經〉與中國中世紀佛教冥界的形成》。上海：古籍出版社。
- 太史文 (Teiser, Stephen F.) (2016)。《幽靈的節日·中國中世紀的鬼節》。上海：人民出版社。
- 王志楣 (2008)。《從弘明集看佛教中國化》。新北：花木蘭文化出版社。
- 永祥 (1998)。《佛教文學對中國小說的影響》。臺北市：佛光。
- 印順法師 (2012)。〈中國佛教瑣談〉《華雨集》第四冊。新竹：正聞出版社。
- 吳明遠 (2010)。《中國五、六世紀盂蘭盆會之探源》。新北：花木蘭文化出版社。
- 呂大吉 (1993)。《宗教學通論》。臺北：博遠出版有限公司。
- 徐龍華 (1991)。《中國鬼文化》。上海：文藝出版社。
- 馬克思·韋伯著，康樂、簡惠美譯《印度的宗教：印度教與佛教》，頁

527~531。

許朝榮（2011）。《漢人的鬼魂觀研究》。新北：花木蘭文化出版社

許裡和（Zurcher, Erik）（2017）。《佛教征服中国：佛教在中国中古早期的傳播與適應》。江蘇：人民出版社。

陳芳英（1983）。《目連救母故事之演進及有關文學之研究》。臺北：國立臺灣大學。

陳原（1982）。〈釋鬼—關於語義學、辭典學和社會語言學若干現象的考察〉。《辭書研究》6。上海市：上海辭書出版社。

湯用彤（1938）。《漢魏兩晉南北朝佛教史·上冊》。上海：上海書店據商務印書館。

劉仲宇（2003）。《中國民間信仰與道教》。臺北：東大圖書公司。

鄭阿財（2013）。《敦煌佛教文學》。甘肅：教育出版社。

霍巍（1998）。《大禮安魂--中國古代墓葬制度》。四川：教育出版社。

謝和耐（Gernet, Jacques）（2010）。《中國社會史》。江蘇：人民出版社。

（三）期刊論文與網路資源（依作者姓筆畫小至大排序）

丁敏（2010）。〈從漢譯佛典僧人「神通」到《高僧傳》僧人「神異」：佛教中土化過程的考察面向〉。《政大中文學報》14。頁 85~122。臺北市：臺灣國立政治大學中文系出版。

王月清（1998）。〈中國佛教善惡報應論初探〉。《正觀雜誌》4。頁 104~120。南投：正觀雜誌社。

呂大吉（1998）。〈宗教是什麼？—宗教的本質、基本要素及其邏輯結構〉。《世界宗教研究》2。北京：中國社會科學院世界宗教研究所。

李志夫（1995）。〈佛教中國化過程之研究〉。《中華佛學學報》8。頁 75~95。臺北：中華佛學研究所。

侯旭東（1999）。〈東晉南北朝佛教天堂地獄觀念的傳播與影響——以遊冥間傳聞為中心〉。《佛學研究》8。頁 247~255。北京：中國佛教文化研究所。

洪修平（1999）。〈論漢地佛教的方術靈神化、儒學化與老莊玄學化—從思想理論的層面看佛教的中國化〉。《中華佛學學報》12。頁 303~315。臺北：中華佛學研究所。

- 陳美玲（2011）〈淺談「鬼信仰」對中國傳統社會與文學藝術的影響〉。《東海大學圖書館館訊》116。頁 41~57。台中：東海大學圖書館。
- 楊振良（2004）。〈目連戲中的特殊民俗演出形式〉。「第三屆中國文化研究國際學術會議」（漢城）。主辦：韓國淑明女子大學。
- 鄒濬智（2008）。〈「鬼」觀念與祖先崇拜試說〉。《稻江學報》1。頁 191~201。嘉義：稻江大學。
- 劉立夫（2001）。〈晉宋之際佛教因果報應論爭述評〉。《世界弘明哲學季刊》3 月。北京：世界弘明研究院出版社。
- 鄭志明（2001）。〈從《說文解字》談漢字的鬼神信仰〉。《鵝湖月刊》307。頁 8~16。新北市：財團法人東方人文學術研究基金會。
- 鄭阿財（1998）。〈敦煌佛教靈應故事綜論〉。《佛學與文學—佛教文學與藝術學術研討會論文集》（文學部份）。頁 121~152。臺北市：法鼓文化。
- 蕭登福（1988）。〈漢魏六朝佛教之「地獄」說（上）〉，《東方雜誌》2。頁 34~40。臺北：商務印書館。
- 中國哲學書電子化計劃，
<https://ctext.org/text.pl?node=19969&if=gb&show=parallel> 2020/08/10。
《說文解字注總目》http://www.ccamc.co/cjkv_shuowen.php 2020/08/20。

（四）工具書

- 慈怡主編（1989）。《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社，四版。