臺大中文學報　第三十二期
2010年6月　頁255～298
臺灣大學中國文學系

有鬼有物

——韓愈〈原鬼〉及相關詩文探析

方　介*

提　要

韓愈〈原鬼〉一文，歷來論者不多，其較著者，如北宋釋契嵩謂「鬼何必原？」而責其「悖先王之道」、「昧乎孔子之意」；南宋朱熹亦責其「不知鬼神之本，只是在外說個影子」，可見評價不高。然而，這樣的評價是否公允？恐非三言兩語所能斷定。因此，本文首論〈原鬼〉主旨與立說背景，指出〈原鬼〉、〈原道〉皆爲「明先王之道」，不使「夷狄之法」加之「先王之教」之上而作。〈原鬼〉謂「有鬼、有物」，即本儒家傳統而來，並且有取於《墨子》。其次再據其他詩文指出：韓愈斥佛爲「夷鬼」，斥道教之神仙爲「物怪」，並請出儒教所敬奉之天地神祇監臨其上。他對天地鬼神充滿敬意，對民間崇信的嶽神、水神，也祭拜如儀。在他筆下，不時有鬼怪出現，但，無論是莊言或戲言，都能不失儒者矩矱，可以明道、立教、闢佛。最後再針對後人相關評論加以檢討，指出韓愈重申儒教鬼神觀以闢佛、道二教，已爲宋儒開先，且對朱熹有啓迪之功。他雖「只是在外說個影子」，卻極「近人」、極富感染

本文於99.02.15收稿，99.05.12審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

力，能使數百年來飽受異端衝擊的儒教鬼神觀重受矚目，並發揚於宋儒之手，吾人應予更高評價。

關鍵詞：鬼神、物怪、儒教、佛教、道教

臺灣大學學術期刊資料庫

Ghosts Exist, As Do Strange Creatures: Reevaluating Han Yu's "Yuan Gui" and Related Writings

Fang Jie*

Abstract

Not many people have discussed Han Yu's article "Yuan Gui" [On Ghosts]. Among the few that have, one better known is the Northern Song Dynasty Buddhist monk Qi Song, who asked, "Why discuss ghosts?" and blamed Han Yu for "straying from the former kings' path" and "parting from Confucius' teaching." In the Southern Song, Zhu Xi also criticized Han Yu for "not understanding the truth about ghosts and spirits, but only talking about their reflections." Clearly traditional opinion has not been kind to "Yuan Gui," yet I question the fairness of such critique. In this paper, I first lay out the purpose and background of "Yuan Gui," pointing out that this and Han Yu's other article "Yuan Dao" [On Dao] were both written to "clarify the Dao of former kings", and to "prevent foreign ideas from superseding the teachings of former kings." "Yuan Dao" states that "ghosts and strange creatures both exist"—an idea that derives from Confucianism and the teachings of Mozi. Next, I point out that Han Yu denigrates the Buddha as a "foreign ghost," and the Daoist spirits as "strange creatures". He furthermore places the Confucian deities above

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Buddhist and Daoist spirits. He venerates the spirits of Heaven and Earth, and pays respect to the mountain and river gods of folk religion. He writes of spirits in earnest and in jest, but always within the boundaries of Confucianism; his writings aim to point out and teach the right path (*Dao*), and to critique Buddhism. Lastly, I review the literature on "Yuan Dao," and show that Han Yu led the Song Confucians, including Zhu Xi, by using Confucian ideas on spirits to critique Buddhism and Daoism. He may have been only "talking about their reflections," but his writings were humanistic and persuasive enough to revive the Confucian notions of spirits. Therefore his "Yuan Dao" deserves a more favorable review.

Keywords: spirits, strange creatures, Confucianism, Buddhism, Daoism

臺灣大學學術期刊資料庫

有鬼有物

——韓愈〈原鬼〉及相關詩文探析

方　介

一、前　言

韓愈文集中，以「原」名篇者五，最受矚目的是〈原道〉、〈原性〉，論者極多；〈原人〉則被視爲張載〈西銘〉「開端發鑰」，[1]〈原毀〉亦廣爲選本收錄，大抵皆爲後人所盛稱。唯獨〈原鬼〉一文，論者最少，其較著者，如北宋釋契嵩謂「鬼何必原？」而責其「悖先王之道」、「昧乎孔子之意」；[2]南宋朱熹亦責其「不知鬼神之本，只是在外說箇影子」，[3]可見評價不高。然而，韓愈爲何要作這樣一篇看似不甚高明的文章來談鬼？孔子不語怪力亂神，[4]韓愈不但作〈原鬼〉，而且一再於詩文中繪聲繪影談及鬼神、物怪，其用心何在？是否有悖先王之道？應當如何評價？恐非前人三言兩語所能論定，而須綜觀韓愈詩文，考

---

1 馬其昶：《韓昌黎文集校注》（臺北：河洛圖書出版社，《韓昌黎集》，1975 年 3 月）卷 1，頁 15，〈原人〉題下注引徐敬思語。

2 宋・契嵩：〈非韓〉第六，見曾棗莊、劉琳編：《全宋文》（上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006 年 8 月）册 36，卷 777，頁 308。

3 宋・黎德靖編：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月）册 8，卷 137，頁 3272。

4 《論語・述而》，朱熹：《論語集注》（北京：中華書局，《四書章句集注》，1983 年 10 月）卷 4，頁 98。

臺灣大學學術期刊資料庫

其寫作背景、立說基礎，始能明其究竟。因此，本文擬以〈原鬼〉爲中心，兼及相關詩文，進行探討，以就教於方家。

二、有鬼有物——〈原鬼〉主旨與立說背景

《論語》載「夫子之言性與天道，不可得而聞也」，[5] 可見，孔子不唯「不語怪力亂神」，亦不與學生「言性與天道」。然而，時至唐代，佛、道二教大盛，不僅大談心性、道德，且以輪迴果報、地獄鬼怪、神仙不死之說襲捲天下，因此，韓愈不得不作〈原性〉、〈原道〉、〈原人〉、〈原鬼〉諸文，與之相抗。〈原鬼〉一文殆與〈原道〉作於同時，雖未明言闢佛、老之意，卻與〈原道〉桴鼓相應。〈原道〉曰：

> 古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。……寒然後爲之衣，飢然後爲之食。……爲之醫藥以濟其夭死，爲之葬埋祭祀以長其恩愛。……今也舉夷狄之法而加之先王之教之上，幾何其不胥而爲夷也？夫所謂先王之教者何也？博愛之謂仁，……其文詩書易春秋，其法禮樂刑政，……其服麻絲，其居宮室，其食粟米果蔬魚肉。其爲道易明，而其爲教易行也。…是故生則得其情，死則盡其常。郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。[6]

先聖先王教導天下百姓如何生、如何死——衣、食、住、行、禮樂、刑政、醫藥、葬埋、祭祀，各有條法，無不周備。但在佛、道二教衝擊下，已面臨淪喪危機。〈原鬼〉一文討論鬼神問題，實與人之禍福、生死、葬埋、祭祀密切相關，當亦爲「明先王之道」，不使「夷狄之法」加之「先王之教」之上而作。其文曰：

> 「有嘯于梁，從而燭之，無見也，斯鬼乎？」曰：「非也，鬼無聲。」

[5] 〈公冶長〉，卷 3 ，頁 79 。
[6] 《韓昌黎文集校注》，卷 1 ，頁 9-10 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「有立于堂，從而視之，無見也，斯鬼乎？」曰：「非也，鬼無形。」「有觸吾躬，從而執之，無得也，斯鬼乎？」曰：「非也，鬼無聲與形，安有氣」？曰：「鬼無聲也，無形也，無氣也，果無鬼乎？」曰：「有形而無聲者，物有之矣，土石是也；……無聲與形者，物有之矣，鬼神是也。」曰：「然則有怪而與民物接者，何也？」曰：「是有二：有鬼、有物。漠然無形與聲者，鬼之常也。人有忤于天，有違于民，有爽于物，逆于倫而感于氣，於是乎鬼有形於形，有憑於聲以應之，而下殃禍焉，皆民之爲之也。其既也，又反乎其常。」曰：「何謂物？」曰：「成於形與聲者，土石、風霆、人獸是也。反乎無聲與形者，鬼神是也。不能有形與聲，不能無形與聲者，物怪是也。故其作而接於民也無恒。故有動於民而爲禍，亦有動於民而爲福，亦有動於民而莫之爲禍福，適丁民之有是時也。」作〈原鬼〉。[7]

此文先設三問，繪聲繪影，恍如遇鬼，而復一一予以否定，謂鬼無聲、無形、無氣，一般人自疑遇鬼，未必果眞是鬼。但，的確有鬼神與物怪存在。鬼神無形與聲，平常不會出現，但若有人爲惡害人、忤天逆倫，就會「感於氣」，使鬼現出形、聲而降禍。至於物怪，則若有似無，出沒無常，禍福難料，人若碰上，也就只能承當。

此文由耳目聞見之經驗切入後，直接歸納爲「有鬼、有物」兩種存在，有無立說依據？試看《左傳》載子產曰：

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……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？[8]

此謂人「有了肉體，纔有靈魂。……人生以後，若在物質上、精神上處境好、

[7] 同前注，頁 15-16 。

[8] 昭公七年，晉・杜預注，唐・孔穎達疏：《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏， 1965 年 6 月）卷 44 ，頁 764 。

臺灣大學學術期刊資料庫

使用厚，他的身體和心靈，便會比別人的強些，……精明之極，便成神靈。……驟然橫死，……猶有餘勁未歇，於是遂有鬼的現象。」[9] 伯有「強死」而爲鬼，「然則某一人的心理作用，在其生前極偉大、極超特的，在其死後可以成爲神明，也是理所當然。」[10] 因此，不唯子產謂有鬼神存在，中國古代人一般也信有鬼神存在，而多載於典籍。如《論語》載：

> 子曰：「禹吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神。」[11]
>
> 務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。[12]
>
> 子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誄曰：禱爾于上下神祇。」子曰：「丘之禱久矣。」[13]
>
> 子曰：「非其鬼而祭之，諂也。」[14]
>
> 祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」[15]

皆未否定鬼神的存在，只是把鬼神推遠，不喜多談，也不欲諂事鬼神、藉祈禱求福、避禍，而更重視內心的誠敬，爲己之所當爲。但，到戰國時代，「天下失義，諸侯力正」，無以止亂，墨子乃大談鬼神，〈明鬼〉謂「有天鬼，有山水鬼神者，亦有人死而爲鬼者」，[16]「若使天下之人，偕若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈有亂哉？」[17] 這樣的鬼神觀念，在韓愈看來，與儒家無異，故其〈讀墨子〉曰：

> 儒譏墨以上同、兼愛、上賢、明鬼，……孔子祭如在，譏祭如不祭者，

---

[9] 錢穆：《中國思想史》（臺北：學生書局，1995 年 8 月），頁 4 。
[10] 同上，頁 5 。
[11] 〈泰伯〉，卷 4 ，頁 108 。
[12] 〈雍也〉，卷 3 ，頁 89 。
[13] 〈述而〉，卷 4 ，頁 101 。
[14] 〈爲政〉，卷 1 ，頁 60 。
[15] 〈八佾〉，卷 2 ，頁 64 。
[16] 清・孫詒讓閒詁，孫以楷點校：《墨子閒詁》（北京：中華書局，1986 年 2 月）卷 8 ，頁 224 。
[17] 同前注，頁 201 。

臺灣大學學術期刊資料庫

曰：「我祭則受福」，不明鬼哉？[18]

「祭則受福」，語出《禮記・禮器》：

孔子曰：「我戰則克，祭則受福。」……君子曰：「祭祀不祈」。

鄭玄注曰：

祭祀不爲求福也。詩云：「自求多福。」福由己耳。[19]

可見，儒家強調祭祀貴在內心誠敬，雖可因而受福，但，本意不是爲了求福。而墨子則曰：

今吾爲祭祀也，非直注之汙壑而棄之也。上以交鬼之福，下以合驩聚眾，取親乎鄉里。若神有，則是得吾父母弟兄而食之也，則此豈非天下利事也哉？[20]

顯然著重實利考量，欲以祭祀求福。「儒者，譬今之所謂紳士」，[21]可以自求多福；「墨者，譬今之所謂勞工」，[22]生活窘困，故欲以祭祀求福。二家所言，重點有別，但，在韓愈看來，「儒、墨同是堯、舜，同非桀、紂，同修身、正心，以治天下、國家」，[23]「孔子必用墨子」，[24]故亦效法墨子〈明鬼〉而作〈原鬼〉。

〈明鬼〉以數問數答方式駁斥無鬼之說，強調：

是與天下之所以察知有與無之道者，必以眾之耳目之實知有與無爲儀者也。請惑聞之見之，則必以爲有，莫聞莫見，則必以爲無。若是，何不嘗入一鄉一里而問之，自古以及今，生民以來者，亦有嘗見鬼神之物，聞鬼神之聲，則鬼神何謂無乎？[25]

18 《韓昌黎文集校注》，卷 1，頁 22。

19 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏，1965 年 6 月）卷 23，頁 457-458。

20 〈明鬼〉，《墨子閒詁》，頁 226。

21 錢穆：《國學概論》（臺北：商務印書館，1995 年 9 月），頁 45。

22 同前注。

23 〈讀墨子〉，頁 22。

24 同前注，頁 23。

25 《墨子閒詁》，頁 202。

臺灣大學學術期刊資料庫

又舉古書所載諸人遇鬼神、受誅賞之事爲證，且以三代聖王爲法，謂：

> 將欲求興天下之利，除天下之害，當若鬼神之有也，將不可不尊明也，聖王之道也。[26]

這種論證方式即〈非命上〉所謂「言有三表」：

> 有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事；於何原之？下原察百姓耳目之實；於何用之？廢以爲刑政，觀其中國家百姓人民之利，此所謂言有三表也。[27]

這種立言標準與論證方式，亦爲韓愈所採，其〈本政〉、〈原道〉、〈原性〉、〈原人〉、〈原鬼〉、〈原毀〉諸文，即據以名篇、立論。後人或譏〈原道〉、〈原性〉言「用」而遺「體」，[28]「只是說道、說性，而未探原」；[29]或譏〈原鬼〉「不知鬼神之本，只是在外說個影子」，其實，韓愈〈本〉、〈原〉諸篇，乃「本之於古者聖王之事」，「原察百姓耳目之實」，以求「國家百姓人民之利」，固無意探究形上道體，且正欲言「用」以闢佛、老，〈原道〉曰：

> 古之所謂正心而誠意者，將以有爲也；今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事，……幾何其不胥而爲夷也？[30]

正以吾儒之「有爲」，斥彼「清靜寂滅」與「無事」，而所謂「先王之教」，亦皆在人倫日用之間，易明易行，而無須侈言本體。〈原鬼〉亦然，其立說皆在耳目聞見之間，貼近人民生活，殆即取法墨子，以求「國家百姓人民之利」。但，墨子言鬼，未就氣之感應立說，而《禮記・祭義》則曰：

---

[26] 同前注，頁 226 。

[27] 同前注，頁 240-241 。

[28] 朱熹評〈原道〉頭四句「說得用又遺了體」，《朱子語類》册 8 ，卷 137 ，頁 3271 。

[29] 錢基博：《韓愈志》（臺北：華正書局， 1975 年 5 月），頁 122 。

[30] 《韓昌黎文集校注》 卷 1 ，頁 10 。

臺灣大學學術期刊資料庫

宰我曰：「吾聞鬼神之名，不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃于下陰為野土，其氣發揚于上，為昭明、焄蒿、悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百眾以畏，萬民以服。」

鄭玄注曰：

氣謂噓吸出入者也，耳目之聰明為魄，合鬼神而祭之，聖人之教致之也。……明命，猶尊名也，尊極於鬼神，不可復加也。黔首謂民也。則，法也。為民作法，使民亦事其祖禰鬼神，民所畏服。[31]

此謂人生時有氣息、有耳目形體，死後形與氣分，骨肉歸土，而氣則發揚于上，有光明、香臭、悽愴之感應，這是百物之精，故尊稱為鬼神，使民敬事祖廟鬼神，有所畏服。〈原鬼〉前設三問，謂鬼無形、無聲、無氣，是指鬼無活人之形體、氣息，而後謂「民有忤於天，……逆於倫而感於氣，於是乎鬼有形於形」，則以「氣」為人、鬼相感之媒介，當即依據《禮記》所代表之儒家鬼神觀為言。

至於〈原鬼〉謂「有鬼、有物」，試看《史記・留侯世家》曰：

太史公曰：學者多言無鬼神，然言有物。至如留侯所見老父予書，亦可怪矣。[32]

張良所見老父為黃石所變，即所謂「物」。學者或不信有鬼神，卻相信有物怪的存在。何焯曰：「昌黎〈原鬼〉因此生意」，[33]殆指其區隔鬼、物而言。古書多有言及物怪者，如《左傳》曰：

昔夏之方有德也，遠方圖物而獻之，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、姦。故民入川澤、山林，不逢不若。螭魅、罔兩，莫能逢

31 《禮記注疏》卷 47 ，頁 813-814 。

32 〔日〕瀧川龜太郎會注考證：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書公司， 1993 年 10 月）卷 55 ，頁 810 。

33 同前注，《考證》引。

臺灣大學學術期刊資料庫

之，用能協于上下，以承天休。[34]

夏代鑄鼎，遠方「圖畫山川鬼神奇異之物而獻之」，[35]便將這些物象全都鑄在鼎上，使民知何物爲神、何物爲姦，故民入川澤山林，不會遇到不好之「物」。可見，區分鬼神與物怪，也是「先王之教」，可使「民無災害，則上下和而受天祐」。[36]再如《國語》曰：

季桓子穿井獲如土缶，其中有羊焉。使問之仲尼，……對曰：「以丘之所聞，羊也。丘聞之：木石之怪曰夔、魍魎，水之怪曰龍、罔象，土之怪曰羵羊。」[37]

可見，《論語》雖謂孔子不語怪、神，但，據《國語》，則孔子並未否定物怪之存在，且對物怪所知甚多。他如《禮記・祭法》曰：「山林、川谷、丘陵，能出雲、爲風雨、見怪物，皆曰神。」[38]《易・繫辭》曰：「精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。」[39]亦皆肯定有「物」、有鬼神之存在，可見，韓愈「有鬼、有物」之說，亦可自儒家典籍得據，契嵩謂〈原鬼〉「悖先王之道」、「昧乎孔子之意」，恐未必然。

三、對佛、道二教鬼神觀的闢斥

由上所述可知，韓愈〈原鬼〉有取於墨子〈明鬼〉，由聞見經驗切入，雖未明引經典，但大抵即本儒、墨兩家鬼神觀念爲言，而與佛、道二教輪迴果報、地獄鬼怪、神仙不死之說有別。當時上自天子、公卿，下至平民、百姓，

34 宣公三年，卷 22 ，頁 367 。
35 同前注，杜預注。
36 同前注，杜預注。
37 〈魯語下〉，吳・韋昭注：《國語》（臺北：九思出版公司， 1978 年 11 月）卷 5 ，頁 201 。
38 《禮記注疏》卷 46 ，頁 797 。
39 魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏， 1965 年 6 月）卷 7 ，頁 147 。

臺灣大學學術期刊資料庫

崇佛信道者多，且多藉以求福、禳禍，甚至企望升仙、長生。韓愈〈進士策問〉曰：

> 食粟、衣帛、服仁行義以竢死者，二帝三王之所守，聖人未之有改焉者也。今之說者有神仙不死之道，不食粟、不衣帛、薄仁義以為不足為，是誠何道邪？有其道而不以教之，不仁；其道雖有而未之知，不智。仁與智且不能，又烏足為聖人乎？不然，則說神仙者妄矣。[40]

儒家教人坦然面對死亡，「食粟、衣帛、服仁行義以竢死」。道教則反是，有神仙不死之說，使人棄家學道，辟穀、服丹，以求長生，故韓愈一再予以闢斥。[41]〈謝自然詩〉云：

> 果州南充縣，寒女謝自然。童騃無所識，但聞有神仙。輕生學其術，乃在金泉山。繁華榮慕絕，父母慈愛捐。凝心感魑魅，慌惚難具言。一朝坐空室，雲霧生其間。如聆笙竽韻，來自冥冥天。白日變幽晦，蕭蕭風景寒。簷楹鬱明滅，五色光屬聯。觀者徒傾駭，躑躅詎敢前？須臾自輕舉，飄若風中煙。茫茫八紘大，影響無由緣。里胥上其事，郡守驚且歎。驅車領官吏，叱俗爭相先。入門無所見，冠屨同蜕蟬。皆云神仙事，灼灼信可傳。余聞古夏后，象物知神姦。山林民可入，魍魎莫逢旃。�dì迤不復振，後世恣欺謾。幽明紛雜亂，人鬼更相殘。秦皇雖篤好，漢武洪其源。自從二主來，此禍竟連連。木石生怪變，狐狸騁妖患。莫能盡性命，安得更長延？人生處萬類，知識最為賢。奈何不自信？反欲從物遷。往者不可悔，孤魂抱深冤。來者猶可誡，余言豈空文？人生有常理，男女各有倫。寒衣及飢食，在紡績耕耘。下以保子孫，上以奉君親。苟異於此道，皆為棄其身。噫乎彼寒女，永託異物群。感傷遂成詩，昧者宜書紳。[42]

謝自然白日昇天，在貞元十年，刺史李堅表奏其事，天子下詔褒美，唐代詩、

---

[40] 《韓昌黎文集校注》卷 2 ，頁 62 。

[41] 如〈誰氏子〉、〈故太學博士李君墓誌銘〉。

[42] 錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》（臺北：學海出版社， 1985 年 1 月）卷 1 ，頁 28-29 。

臺灣大學學術期刊資料庫

文多有言其事者。[43] 韓愈依據傳聞，繪聲繪影，述其升天，恍若眞有其事。但，他特引《左傳》夏后「鑄鼎象物……使民知神姦」之記載，感嘆後世欺謾，致使幽明紛雜、人鬼相殘，可見，類似神仙、鬼怪傳聞很多，未必可信。至於謝自然事，現場目擊者衆，又經朝廷褒美，似乎無法斷言爲假，但，衆人以之爲「神仙」、爲美事，韓愈卻以木石生怪、狐狸騁妖相擬，痛惜此女從「物」而遷，永託「異物」之群，而強調「人生有常理」，勸民各盡本分，男耕女織，以「保子孫」、「奉君親」。可見，〈原鬼〉謂「有鬼、有物」之「物」，是可以涵蓋道教所奉神仙，以及民間各種變化傳說，指以爲「怪」，而加以貶斥的。

至於佛教鬼神觀對喪葬、祭祀影響之大，韓愈文中亦有反映，如〈唐故贈絳州刺史馬府君行狀〉曰：

> 司徒公之薨也，刺臂出血，書佛經千餘言，期以報德。廬墓側，植松柏。[44]

「廬墓側，植松栢」，是遵循傳統，但，期以「刺臂出血，書佛經」來報答養育之恩，便已深受佛教影響。又如〈弔武侍御所畫佛文〉曰：

> 御史武君當年喪其配，斂其遺服褵珥鞶帨于篋，月旦、十五日則一出而陳之，抱嬰兒以泣。有爲浮屠之法者，造武氏而諭之曰：「是豈有益邪？吾師云：『人死則爲鬼，鬼且復爲人，隨其所積善惡受報，環復不窮也。極西之方有佛焉，其土大樂。親戚姑能相爲圖是佛而禮之，願其往生，莫不如意。』」武君憮然辭曰：「吾儒者，其可以爲是？」……殆而悔且曰：「是眞何益也？吾不能了釋氏之信不，又安知其不果然？」於是……就浮屠師，請圖前所謂佛者，浮屠師受而圖之。韓愈聞而弔之曰：「晢晢兮目存，丁寧兮耳言。忽不見兮不聞，莽誰窮兮本源？圖西佛兮道予慤，以妄塞悲兮慰新魂。嗚呼柰何兮，弔以茲文。」[45]

---

[43] 同前注，詳見頁 29 、 34 。

[44] 《韓昌黎文集校注》卷 8 ，頁 341 。

[45] 同前注，卷 5 ，頁 193 。

臺灣大學學術期刊資料庫

武侍御以儒者自居，本不信佛教，卻因喪妻之痛，轉而接受佛教輪迴之說，請浮屠師畫佛而禮之，期使亡妻往生西方極樂世界。可見，在面對親人亡故，念及死後世界，魂歸何處時，佛教這套說法，最易滲入人心。因此，韓愈特撰弔文指出這是「以妄塞悲」。而他自己臨終，「遺命喪葬無不如禮，俗習夷教，畫寫浮圖，日以七數之，及拘陰陽所謂吉凶，一無污我。」[46] 可見，當時佛、道二教對喪葬禮俗的影響極爲普遍，就連韓愈自己，若不嚴加囑咐，也有被「汙」的可能。在這樣的時代環境中，作〈原鬼〉，重申吾儒自有一套鬼神論述，便成必要之舉。《論語》載：

> 季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死？」曰：「未知生，焉知死？」

梁・皇侃義疏曰：

> 季路問事鬼神者，外教無三世之義，見乎此句也。周、孔之教，唯說現在，不明過去、未來，而子路此問事鬼神，……是問過去也。……孔子言：「人事易，汝尚未能，則何敢問幽冥之中乎？」……「曰敢問死」者，此又問當來之事也。……言：「汝尚未知，即見生之事難明，又焉能豫問知死沒也。」[47]

佛教以過去、現在、未來爲三世，謂人死爲鬼，鬼復爲人，各隨善惡受報，輪迴不已，唯有懺悔修行，以各種方式滅三世罪，才能往生西方淨土，不受輪迴之苦。皇侃取佛、儒之教對照，謂儒教只說現在，不明過去、未來，故不願回答幽冥之事及死後之事，確可說是二教大相逕庭處。《禮記》謂「衆生必死，死必歸土，此之謂鬼」，又曰：「骨肉歸復於土，命也；若魂氣則無不之也」；[48]「魂氣歸于天，形魄歸于地」，[49] 而不言鬼復爲人。故儒家教人積德行善，

[46] 唐・皇甫湜：〈韓文公神道碑〉，《皇甫持正集》（臺北：商務印書館，文淵閣四庫全書，1986 年 7 月），頁 1078-1096 。

[47] 〈先進〉，魏・何晏集解，梁・皇侃義疏：《論語義疏》（臺北：鼎文書局，古經解彙函，1974 年 3 月），册 4 ，頁 1956 。

[48] 〈檀弓下〉，卷 10 ，頁 195 。

[49] 〈郊特牲〉，卷 26 ，頁 507 。

臺灣大學學術期刊資料庫

既非爲前世贖罪，亦非爲來世祈求福報，而只重在今世善盡一己之責。《易》曰：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」[50] 這善惡之報及於家族、子孫，也非個人來世果報。故做爲一個儒者，面對親人之死，無須憂其能否往生淨土，而爲之寫經、造像，只要依禮服喪、安葬，並誠心祭祀、追念即可。韓愈謂武侍御「以妄塞悲」，當即著眼於此。

但，佛教之說早已普及天下，一般人欲求福去禍，大多寧信其有，不信其無。若不能針對佛的神力提出反證，便難以動搖衆人的信念。故當憲宗下詔迎佛骨入宮，天下汲汲若狂之時，韓愈上表諫曰：

> 伏以佛者，夷狄之一法耳。……昔者，黃帝在位百年，年百一十歲；……非因事佛而致然也。漢明帝時始有佛法，明帝在位纔十八年耳。……宋、齊、梁、陳、元魏已下，事佛漸謹，年代尤促。惟梁武帝在位四十八年，……餓死臺城，國亦尋滅。事佛求福，乃更得禍。…佛不足事亦可知矣。……今聞陛下令群僧迎佛骨於鳳翔，……傷風敗俗，傳笑四方，非細事也。夫佛本夷狄之人，……假如其身至今尚在，……來朝京師，……不過宣政一見，……衛而出之於境，不令惑眾也。況其身死已久，枯朽之骨，凶穢之餘，豈宜令入宮禁？孔子曰：「敬鬼神而遠之」。……今無故取朽穢之物，親臨觀之……，臣實恥之。乞以此骨，付之有司，投諸水火，永絕根本，……佛如有靈，能作禍祟，凡有殃咎，宜加臣身，上天鑒臨，臣不怨悔。[51]

憲宗迎佛骨是爲了求福、求壽，韓愈卻舉歷代君王爲例，謂反得禍；且斥佛爲夷狄之人，佛骨爲凶穢之物，乞將佛骨投諸水火；甚至不惜以一己安危來測試佛是否有靈。這樣的表奏，不僅嚴重侮辱了佛與佛骨的神聖性，也刺傷了信徒的心，對憲宗來說，更是難以容忍的挑釁行爲，因此欲加極刑，幸賴大臣相救，方改貶潮州。其後遷官袁州，有人傳說韓愈「少信奉釋氏」，韓愈乃作〈與孟尚書書〉曰：

> 此傳之者妄也。……孔子云：「丘之禱久矣，凡君子行己立身，自有法

[50] 《易・坤・文言》，卷 1 ，頁 20 。
[51] 《韓昌黎文集校注》卷 8 ，頁 354-356 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 度，聖賢事業具在方册，可效可師，仰不愧天，俯不愧人，內不愧心，積善積惡，殃慶自各以其類至，何有去聖人之道，捨先王之法，而從夷狄之教以求福利也？……假如釋氏能與人爲禍祟，非守道君子之所懼也，況萬萬無此理。且彼佛者果何人哉？其行事類君子邪？小人邪？若君子也，必不妄加禍於守道之人；如小人也，其身已死，其鬼不靈，天地神祇昭布森列，非可誣也，又肯令其鬼行胥臆，作威福於其間哉？進退無所據而信奉之，亦且惑矣。……釋、老之害過於楊、墨，韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後，嗚呼！其亦不量其力，且見其身之危莫之救以死也。雖然，使其道由愈而粗傳，雖滅死，萬萬無恨。天地鬼神臨之在上，質之在傍，又安得因一摧折，自毀其道以從於邪也？[52]

經歷九死一生之後，他更相信只要行己立身師法聖賢，做到俯仰無愧，就不必事佛求福，也不必擔心佛會爲祟，因爲：佛若是君子，就不會加禍於守道之人；若是小人，「其鬼不靈」，也無法加害君子。總之，自有天地鬼神監臨在上，保護君子，就算因闢佛、老而「滅死」，他也「萬萬無恨」。可見，他之所以敢於上表貶辱佛骨，自有一套來自儒教鬼神觀的信念加以支持。子產論伯有鬼，已謂人死之後，其鬼能否顯靈，要看生前精神、魂魄是否夠強。《禮記・樂記》曰：「幽則有鬼神」，鄭玄注曰：「聖人之精氣謂之神，賢知之精氣謂之鬼。」[53] 可見，生前是聖、是賢、是小人，可以決定死後成神、成鬼、顯靈與否。若佛果如佛徒所言，爲聖賢君子，在韓愈看來，也是「夷鬼」，[54] 非中國之人所當信奉。《左傳》曰：「神不歆非類，民不祀非族」；[55]《論語》曰：「非其鬼而祭之，諂也。」可見，韓愈以佛爲夷鬼而加以貶斥，亦有儒家鬼神觀爲依據。

---

52 同前注，卷 3 ，頁 125-126 。
53 《禮記注疏》卷 37 ，頁 668 。
54 〈女拏壙銘〉，詳後。
55 僖公十年，卷 13 ，頁 221 。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、對鬼神的崇敬與祭禱

由上所述可知，面對佛、道二教的衝擊，韓愈的基本策略是以「先王之教」排斥「夷狄之教」，強調儒教所敬奉的鬼神比佛位階更高，可以監臨其上。而他自己立身處世，亦常以鬼神自警、立誓。如〈祭柳子厚文〉文曰：「非我知子，子實命我；猶有鬼神，豈敢遺墮？」[56]〈答劉秀才論史書〉亦曰：

> 若無鬼神，豈可不自心慚愧？若有鬼神，將不福人。僕雖駑，亦粗知自愛，實不敢率爾為也。[57]

可見，他對鬼神總是抱著崇敬之心，絕不敢輕忽、冒犯。而做為一個儒者，「行己立身，自有法度」，固可如孔子言「丘之禱久矣」，坦然面對死生禍福；但若臨危「禱於上下神祇」，以求庇佑；或於祭拜之時請神賜福，在韓愈看來，亦無不可。故他曾自述：「昔我在南時……地遐物奇怪……忽忽坐昏墊，逢神多所祝。」[58]逮其北返途中，亦曾謁拜衡嶽廟，作詩曰：

> 五嶽祭秩皆三公，……火維地荒足妖怪，天假神柄專其雄。……我來正逢秋雨節，陰氣晦昧無清風。潛心默禱若有應，豈非正直能感通？須臾靜掃眾峰出，仰見突兀撐青空。……升堦傴僂薦脯酒，欲以菲薄明其衷。廟令老人識神意，……手持盃珓導我擲，云此最吉餘難同。竄逐蠻荒幸不死，衣食纔足甘長終。侯王將相望久絕，神縱欲福難為功。[59]

古人相信山川皆有神靈鎮守，南嶽衡山神秩比三公，地位尤高。韓愈路過衡山，遇雨「默禱」，入廟拜神、擲盃珓，都可見出他對嶽神的確抱著虔敬的信

---

[56] 《韓昌黎文集校注》卷 5 ，頁 188 。
[57] 同前注，文外集上卷，頁 388-389 。
[58] 〈喜侯喜至贈張籍張徹〉，《韓昌黎詩繫年集釋》卷 5 ，頁 620 。
[59] 同前注，〈謁衡嶽廟遂宿嶽寺題門樓〉卷 3 ，頁 277 。

臺灣大學學術期刊資料庫

念，而且有所求告。《左傳》曰：「神聰明正直而壹者也，依人而行」；[60]《詩・小明》曰：

> 明明上天，照臨下土。我征徂西，至于艽野。……豈不懷歸？畏此罪罟。……嗟爾君子，無恒安處。靖共爾位，正直是與。神之聽之，式穀以女。……靖共爾位，好是正直。神之聽之，介爾景福。

鄭玄箋曰：

> 明明上天，喻王者當光明如日之中也。照臨下土，喻王者當察理天下之事也。……有明君謀具女之爵位，其志在於與正直之人爲治。神明若祐而聽之，其用善人，則必用女。是使聽天乎命，不汲汲求仕之辭。……將助女以大福，謂遭是明君，道施行也。[61]

古人認爲神是聰明正直的，會依人而行，也會助佑正直之人。〈小明〉詩人西行至于荒遠之地，思歸而不得，故呼天而訴之，期望神明聽之、佑之，使遇「好是正直」之明君，而得以行道。韓愈居官正直，被貶陽山，不得歸朝，與〈小明〉詩人處境相同，心境亦同，故以嶽神爲拜謁對象，欲「明其衷」。秋雨初晴，似若有應，正如此時他已由陽山貶所北移，將赴江陵上任。但，這樣的任命，是否表示他的正直已能感通神明，得到庇佑？顯然不盡如意，故猶以疑辭曰：「豈非正直能感通？」他曾有詩曰：「州家申名使家抑，坎軻祇得移荊蠻」，[62]可見，他是受了湖南觀察使楊憑的壓抑，才移官「荊蠻」。[63]荊、湘皆在南嶽神管轄範圍內，嶽神不是聰明正直、好是正直嗎？爲何不助佑正直之人，使上官知用善人？可見，嶽神也有難以爲功時，關鍵其實在人、在朝廷。詩末慶幸不死，甘於衣食之足，而絕望於封侯拜相，即〈小明〉鄭箋所謂「不汲汲求仕之辭」。但，〈小明〉詩人肯定「神之聽之，介爾景福」；韓愈

---

[60] 莊公三十二年，卷 10 ，頁 181 。

[61] 漢・毛亨傳、鄭玄箋，唐・孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，十三經注疏， 1965 年 6 月），卷 13 ，頁 445-447 。

[62] 〈八月十五夜贈張功曹〉，《韓昌黎詩繫年集釋》卷 3 ，頁 257 。

[63] 同前注，頁 261 。

臺灣大學學術期刊資料庫

卻說「神縱欲福難爲功」，可見，全詩在諧謔、灑脫中，隱含失望、不滿，非果無意於仕進，只是不屑求人、靠神，而寧求己、靠己。程學恂曰：

我公富貴不能移，威武不能屈之節操，忽於嬉笑中無心現露。

汪佑南亦曰：

明哲保身，是聖賢學問，隱然有「敬鬼神而遠之」意。[64]

可見，韓愈拜廟、禱神，看似與俗人無二，卻仍不失儒者矩矱，能以「正直」爲本，自求多福。

至於被貶潮州時，路過湘旁黃陵廟，韓愈亦曾入拜其神。〈祭湘君夫人文〉曰：

維元和十五年……敢昭告于湘君、湘夫人二妃之神：前歲之春，愈以罪犯黜守潮州，懼以譴死，且虞海山之波霧瘴毒爲災，以殞其命，舟次祠下，是用有禱于神。神享其衷，賜以吉卜，曰：「如汝志」。蒙神之福，啓帝之心，去潮即袁。今又獲位於朝，……敢忘神之大庇？伏以祠宇毀頓，……敢以私錢十萬修而作之。……以大振顯君、夫人之威神，以報靈德。[65]

〈黃陵廟碑〉亦云：

湘旁有廟曰黃陵，自前古以祠堯之二女、舜二妃者。……以余考之，……《書》曰：「舜陟方乃死。」……或又曰：「舜死葬蒼梧，二女從之不及，溺死沅、湘之間。」……地之勢東南下，如言舜南巡而死，宜言下方，不得言陟方也。以此謂舜死葬蒼梧，於時二妃從之不及而溺者，皆不可信。二妃既曰以謀語舜，脫舜之厄，成舜之聖，堯死而舜有天下，爲天子，二妃之力，宜常爲神，食民之祭。今之渡湖江者，莫敢不進禮廟下。元和十四年春，余以言事得罪，黜爲潮州刺史。……懼不得脫死，過廟而禱之。其冬，移袁州刺史。明年九月，拜國子祭酒。使以私錢十萬抵岳州，願易廟之圮楠腐瓦……。長慶元年，刺史張愉自京師往，與愉故善，

64 同前注，程、汪語見頁 283 。

65 《韓昌黎文集校注》卷 5 ，頁 188-189 。

臺灣大學學術期刊資料庫

謂曰：「丐我一碑石，載二妃廟事，且令後世知有子名。」……遂篆其事，俾刻之。[66]

相傳舜死葬蒼梧，二妃溺死沅、湘間，成爲水神。百姓立廟祭之，渡水之人，不敢不拜。韓愈貶潮途中，「懼不得脫死」，亦入廟禱求庇佑。不久，即移袁州、返京，乃送錢修廟，並撰祭文、碑文。值得注意的是，祭文謂神「賜以吉卜」，「蒙神之福」，「敢忘神之大庇」，旨在謝神；碑文卻先以大半篇幅考證二妃之事，斷定舜葬蒼梧、二妃溺死之說皆不可信。後人謂其文「雜碎無統紀，文氣亦不純」、「詞不整比，而辨事謬誤，不知何爲至是？」但，筆者以爲，韓愈之所以大費周章推翻舜與二妃死在南荒路上的傳聞，是爲了證明聖君、賢妃不會有此下場，就像他終能脫厄北歸一樣。貶潮的經歷，使他深知往來湖江、奔走蠻荒的旅人、遷客，是在怎樣懼死的心情下入拜二妃之廟。二妃溺死的傳聞，不但不能給人帶來慰藉，反而更增憂懼。因此，平安北歸以後，他要重修的不只是廟的桷瓦，更要把那令人喪氣的傳聞推翻，讓二妃「以謀語舜，救舜之厄，成舜之聖」的形象能鮮明地呈現出來，使人在困厄中可以得到安慰和鼓舞。考證、翻案的過程是冗長，而充滿周折的，就像遷客的道途一樣艱困、不順，但，終究是會撥雲見日、轉逆爲順的。因此，大段考證之後，他便流暢敘述了自己由逆轉順的經歷，至於是否得力於二妃神靈的庇佑？文中並未點明，但，他肯定二妃生前助舜成聖之功，謂「宜常爲神，食民之祭」，並送錢修廟，則爲讀碑者留下了想像與仰望的空間。文末記張愉將往，囑爲具石刻碑，謂欲「令後世知有子名」，可見，對儒者來說，最關切的是能否立德、立功、立言，而非死生禍福。張愉貶赴其地，禍福難料，心中想必不安，故韓愈不僅用自己脫厄北歸的經歷來安慰他，亦以二妃之事提醒他，只要生前能夠立功、立德，死後就能「爲神，食民之祭」，永爲後人感念。刻碑之功，相對於二妃助舜與韓愈撰碑立言之功而言，其實甚微，只能附驥留名，賢人君子自當努力修德、立功，以求不朽，至於是否眞能得到二妃神力之庇佑？也就無須

[66] 同前注，卷 7 ，頁 286-288 。

臺灣大學學術期刊資料庫

在意。可見，碑文比祭文更爲理性，也更能彰顯儒者之襟懷。契嵩嘗譏韓愈「乞靈於婦人之鬼」、謂與孔子「丘之禱久矣」之態度不合。[67] 但若了解韓愈何以不畏人譏，以撰此碑，便知契嵩所言偏激，失之過苛。

總之，由謁衡嶽廟與黃陵廟之經驗看來，韓愈對於民間傳言靈驗的嶽神、水神，也是寧信其有，祭拜如儀，但仍自有尺度，看看是否於典有據，值得敬拜，而不致濫祭，故其所作詩文亦以經典爲據，甚至不惜大肆考證。至於他對鬼神的祭禱，除了這些私人行爲以外，亦常因水旱之災，而以刺史、京尹身份祭神。此固地方首長職責所在，極爲常見，但，韓愈在潮州所作祭神文卻頗爲後人稱許。其二曰：

> 維年月日，潮州刺史韓愈……祈于大湖神之靈曰：稻既穉矣，而雨，不得熟以獲也。蠶起且眠矣，而雨，不得老以簇也。歲且盡矣，稻不可以復種，而蠶不可以復育也。農夫、桑婦將無以應賦稅、繼衣食也。非神之不愛人，刺史失所職也。百姓何罪？使至極也。神聰明而端一，聽不可濫以惑也。刺史不仁，可坐以罪，惟彼無辜，惠以福也。劃劃雲陰，卷月日也。幸身有衣，口得食，給神役也。充上之須，脫刑辟也。選牲爲酒，以報靈德也。……神其尚饗。[68]

他人所作祭神文，多似例行公事，韓愈此文卻充分展露了爲民請命、憂急如焚的心情，所以格外動人。錢基博曰：

> 只是商湯禱雨桑林「毋以余一人之不敏，傷民之命」之意；獨四言而不爲韻文，同《尚書》之樸老，異其詰屈；參〈雅〉、〈頌〉之峻厲，抒以質實；運以楚調而爲激響，融經範騷以成一手；別出才調，岸然入古。[69]

可見，韓愈此文乃本「先王之教」，融經範騷而成，所祭爲神，所念唯民，所

---

67 〈非韓〉第十二，《全宋文》卷 777 ，頁 318 。
68 《韓昌黎文集校注》卷 5 ，頁 186 。
69 《韓愈志》頁 133-134 。

臺灣大學學術期刊資料庫

示則仁，殆欲以此感通上下，垂教萬世，故非一般官樣文章可及，而能「千古常新」。[70]

五、以鬼怪爲戲

由上所述可知，韓愈對鬼神是充滿敬意、不敢輕忽的，對於民間崇信的山神、水神，也是寧信其有，祭拜如儀；至於擔任地方首長時，更是盡心爲百姓祭禱神明庇佑。然而，韓集中也有一些言及鬼怪、神靈的文章被人指爲遊戲之作，又是何故？試看〈南海神廟碑〉曰：

> 海於天地間爲物最鉅，自三代聖王莫不祀事。考於傳記，而南海神次最貴，在東、北、西三神、河伯之上，號爲祝融。天寶中…册尊南海神爲廣利王……常以立夏氣至，命廣州刺史行事祠下。……祀時，海常多大風，將往，皆憂感，……而委事於其副，……神不顧享，盲風怪雨，發作無節，人蒙其害。……孔公爲廣州刺史，……正直方嚴，中心樂易，秪慎所職，治人以明，事神以誠。……公遂陞舟，風雨少弛，擢夫奏功，雲陰解駮，日光穿漏，波伏不興。……五鼓既作，……公乃盛服執笏，以入即事。文武賓屬，……各執其職。牲肥酒香，罇爵靜潔。降登有數，神具醉飽。海之百靈祕怪，慌惚畢出。蜿蜿蜒蜒，來享飲食。闔廟旋艫，祥颶送颿。旗纛旄麾，飛揚晻藹。鐃鼓嘲轟，高管嗷譟。武夫奮擢，工師唱和。宵龜長魚，踊躍後先。乾端坤倪，軒豁呈露。祀之之歲，風災熄滅。人厭魚蟹，五穀胥熟。明年祀歸，又廣廟宮而大之，……耋艾歌詠。始公之至，盡除他名之稅，……事神治人，其可謂備至耳矣。咸願刻廟石以著厥美。[71]

此文乃爲嶺南節度使孔戡所作。全文先揭祀典，謂南海神最貴，而前此刺史畏險，皆委其副代祭，以致常有「盲風怪雨」發作。孔公卻不畏海上風雨，親自

[70] 林雲銘：《韓文起》評語卷 8 ，見吳文治：《韓愈資料彙編》（臺北：學海出版社， 1984 年 4 月），頁 1016 。

[71] 《韓昌黎文集校注》卷 7 ，頁 281-283 。

臺灣大學學術期刊資料庫

登舟致祭，故「海之百靈祕怪，慌惚畢出」，皆來享用祭品，而使風災息滅，五穀豐登。末段再敘孔公政蹟、刻碑緣由作收。全文最精采處，便在海祭過程的鋪敘，「光色皆古，淩紙怪發，直逼漢京」。[72]故蘇軾曾讚曰：

> 退之仙人也，遊戲於斯文。談笑出奇偉，鼓舞南海神。[73]

林紓亦曰：

> 此等題目，不值如許張皇，然昌黎具有神力，遂成巨製。故東坡稱為「遊戲斯文，談笑奇偉」，眞非虛語。

然而，此題是否果眞「不值如許張皇」？是否僅爲遊戲之作？猶有待推敲。《左傳》曰：「國之大事，在祀與戎」，[74]祭神之事，在他人看來，或許只是形式，無足輕重，但，在韓愈看來，卻是施政理民的要務。嶺南颶風爲害百姓，刺史畏險不去祭神，不只是對海神的不敬，更是對天子、對百姓的敷衍和漠視。相形之下，孔公登舟親祭，更是難能可貴。因此，越是鋪敘海祭過程的愼重、虔敬與風險，就越能表現孔公對天子、對百姓的負責與盡心。海是千變萬化、神祕莫測的，「百靈祕怪，慌惚畢出」，令人生畏、緊張；但，祭時鼓樂齊揚，旗幟飄飛，熱鬧無比，又彷彿眞有神靈降臨，與人同歡，故蘇軾謂「游戲於斯文」、「鼓舞南海神」，確能指出文中所營造的氣氛。但，韓愈如此營造氣氛，鼓舞海神登場，絕不只是遊戲而已；是要讓人不敢漠視天地之間自有種種神祕的力量監臨一切，而以敬畏之心各盡其責。孔戣爲孔子三十八代孫，「守節清苦」，韓愈「常賢其能」。其嶺南政績多有可稱，如減免稅欠，禁止收賄、買賣人口、私蓄奴婢，不再限期沒收海商遺產等，皆見於韓愈所作〈孔公墓誌銘〉[75]中。因此，就算此文只是爲了表彰孔公，尚且值得「如許張

---

[72] 清・林紓：《韓柳文研究法・韓文研究法》，見《韓愈資料彙編》頁 1625 。

[73] 〈頃年楊康公使高麗，還，奏乞立海神廟於板橋，僕嫌其地湫隘，移書使遷之文登，因古廟而新之，楊竟不從。不知定國何從見此書，作詩稱道不已。吾不能記其云何也，次韻答之〉，見孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局， 1987 年 10 月）册 7 ，卷 36 ，頁 1938 。

[74] 成公十三年，卷 27 ，頁 460 。

[75] 〈唐正議大夫尚書左丞孔公墓誌銘〉，卷 7 ，頁 305-308 。

臺灣大學學術期刊資料庫

皇」；何況他是孔子裔孫，他對祭祀的敬愼，足以垂教天下，就更值得「如許張皇」了。

再看〈柳州羅池廟碑〉曰：

> 羅池廟者，故刺史柳侯廟也。柳侯為州，不鄙夷其民，動以禮法。三年，民各自矜奮，曰：「……今天幸惠仁侯，若不化服，我則非人。」於是老少相教語，莫違侯令。凡有所為，……皆曰：「吾侯聞之，得無不可於意否？」……於是民業有經，公無負租，流逋四歸，樂生興事。……先時民貧，以男女相質，久不得贖，盡沒為隸。我侯之至，……悉奪歸之。……柳民既皆悅喜。嘗與其部將魏忠、謝寧、歐陽翼飲酒驛亭，謂曰：「吾棄於時，而寄於此，與若等好也。明年吾將死，死而為神，後三年為廟祀我。」及期而死，三年孟秋辛卯，侯降于州之後堂，歐陽翼等見而拜之。其夕，夢翼而告曰：「館我於羅池。」其月景辰，廟成，大祭，過客李儀醉酒，慢侮堂上，得疾，扶出廟門即死。明年春，魏忠、歐陽翼使謝寧來京師，請書其事于石。余謂柳侯生能澤其民，死能驚動福禍之，以食其土，可謂靈也已。作迎享送神詩遺柳民，俾歌以祀焉，而幷刻之。柳侯，河東人。諱宗元，字子厚，賢而有文章。嘗位於朝，光顯矣，已而擯不用。其辭曰：荔子丹兮蕉黃，雜肴蔬兮進侯堂。侯之船兮兩旗，度中流兮風泊之。待侯不來兮，不知我悲。侯乘駒兮入廟，慰我民兮不嘽以笑。鵝之山兮柳之水，桂樹團團兮白石齒齒。侯朝出游兮暮來歸，春與猨吟兮秋鶴與飛。北方之人兮為侯是非，千秋萬歲兮侯無我違。福我兮壽我，驅厲鬼兮山之左。……我民報事兮無怠其始，自今兮欽于世世。[76]

此文先敘柳侯治州深受百姓愛戴，而後敘其預言、託夢、以及廟成、立碑之經過，最後作詩以結。全文「情韻不匱，聲調鏗鏘」，[77] 極爲動人。但因涉及靈異，頗爲後人所譏。如《舊唐書・韓愈傳》曰：

---

[76] 《韓昌黎文集校注》卷 7 ，頁 284-286 。

[77] 同前注，曾國藩語見題下〔補注〕。

臺灣大學學術期刊資料庫

時有恃才肆意，亦有蹩孔、孟之旨。若南人妄以柳宗元爲羅池神，而愈譔碑以實之。……此文章之甚紕繆者。[78]

茅坤曰：

載其死而爲神一節，似狎而少莊。[79]

張自烈曰：

按祭法：德施於民，以死勤事，以勞定國，則祀之。蓋後世思其功德追祀之爾，不聞自求祀。侯降而自求祀，……怪也，何靈之有？……過客李儀醉嫚褻侯……侯立置之死，……何酷暴若是？豈侯之靈獨嗜殺與？豈死不驚動禍福不靈與？退之嘗言：「無形與聲者，鬼神是也；不能無形與聲者，物怪是也。」……果降於堂，有形與聲，則物怪已耳。況子厚……附王叔文輩，……雖食其土，有慚德，惡在能作威作福行彰癉哉？翼等以夢告退之，退之張大其事，……皆誣也。或曰：「柳侯以謫死，鄭伯有之儔耳。」果爾，則雖不爲怪，謂之靈則非也。僕懼後世率退之之說，好語怪，……故不敢傳會。使子厚有知，能以孚以侑於羅池哉？[80]

後人批評韓愈此節有違孔、孟之旨，狎而少莊，並就其中細節加以質疑，斷言「皆誣也」。然而，韓愈爲何如此記載？是玩笑？是騙人？還是「欲以鬼威猲人……爲子厚求食」？[81]張自烈說他把子厚描述成「自求祀」、「嗜殺人」、「作威作福」的「物怪」或「強死」的伯有鬼；果眞如此，子厚能滿意嗎？可見，此節疑點最多，也最值得推敲。筆者以爲，子厚坐叔文黨貶謫永州十年後，再遠謫柳州，無疑是他個人最大的不幸，但對柳民而言，卻是大幸。因爲他「不鄙夷其民，動以禮法」，柳民被他的仁心仁政感動，都能自動自發、相互教勉，時時想著：勿使「吾侯」、「我侯」失望。可見，柳民把他看成自己

78 後晉・劉昫等：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1976 年 10 月）册 5，卷 160，頁 4204。

79 明・茅坤：《唐宋八大家文鈔・韓文》評語卷 12，見《韓愈資料彙編》頁 777。

80 明・張自烈：〈與韓退之論柳侯求祀書〉《與古人書》卷上，見《韓愈資料彙編》頁 825-826。

81 見《韓昌黎文集校注》〈原鬼〉題下注引李石語。

臺灣大學學術期刊資料庫

敬愛的父母、尊長，感覺十分親近。而他「棄於時而寄於此」，當然是想北歸的，但，三年過去了，渺無歸望，飲酒之時，與部將言其將死，其實是絕望心情的反映。他知道有德於民者，死後會被奉爲神明，立廟祭祀，酒後談及，亦在情理之中，但卻不幸言中，就被視爲有預知能力了。其後托夢，要求「館我於羅池」，表示他的魂靈願意永久留在柳州，其實反映的是柳民的心願。至於過客猝死，在旁人看來，只是因醉得疾而死，但在柳民看來，這個「過客」對他們所敬愛的柳侯如此慢侮，理當懲死。這樣的懲罰，在他人看來，越是過重、「酷暴」，越見柳民愛戴之深；且益見柳民爲子厚受到重謫、死在柳州感到不平。韓愈依其部將所述，記下預言、托夢、醉死之事，顯然是爲了表達柳民愛戴柳侯的心聲，並爲子厚「擯不用」、客死他鄉的不幸遭遇抱屈。相較於伯有強死爲祟，柳侯是否果眞爲祟、懲死了過客？韓愈其實並未咬定，而爲讀者、爲子厚保留了理性解釋的空間，但，他肯定子厚「死能驚動福禍之，可謂靈也矣」，也同時爲柳民與所有懷念他的人保留了子厚有靈，仍然長在左右的仰望空間。羅池廟修成了，柳民也備好了肴蔬，等待他的魂靈歸來。看見他乘駒入廟，便都轉悲爲喜，希望他永遠不要離去，就在這鵝山、柳水之間，庇佑著柳民，而他的魂靈也終於得到了歸宿，可以不再因北方之人說三道四、無法歸家，而感到痛苦了。〈迎享送神詩〉讓人彷彿能再見到子厚的身影，感受到他與柳民悲喜與共、生死相依的情懷，千載之下，猶極感人，何況當時？這是韓愈送給柳民的安慰，也是把缺憾還諸天地，送給子厚的最大安慰。試想，像子厚這樣親民、愛民、「賢而有文章」，卻受屈謫死、不得歸鄉的人，若是死後形神俱滅，無靈無知，天理何存？人心何託？又何以告慰死者、安慰柳民？因此，這段源自柳民、部將，而由韓愈書寫，看似荒謬的記載，便成了不可或缺的證據——可以證明柳侯有靈，仍與柳民同在；而其中疑點越多，也越能引人深思，爲之抱屈。後人譏其語怪、狎而少莊、有違孔、孟之旨、「非儒者之言」，[82]恐皆失之過泥，未能了解其中苦心。至於子厚與部將飲酒，是否「自

[82] 清・沈德潛：《評註唐宋八家古文讀本》卷 5 ，引自羅聯添：《韓愈古文校注彙輯》（臺北：國立編譯館， 2003 年 6 月）册 3 ，頁 2471 。

臺灣大學學術期刊資料庫

求祀」？若果如所言，當是酒後戲言，不必以此譏之；若是無德於民，縱使求祀，亦不能得祀。韓愈撰碑時，羅池廟已成，可見，子厚得祀，不必待韓愈撰碑爲之求食。他如張自烈謂其黨附叔文，不當得祀，乃「物怪」等語，顯然出於偏見，難怪柳民、韓愈都爲子厚叫屈。吳汝綸曰：

> 此因柳人神之，遂著其死後精魄凜凜，以見生時之屈抑，所謂深痛惜之，意指最爲沈鬱，史官乃妄議之，不知此乃左氏之神境也。[83]

可見，千載之下，自有知音，能夠了解韓愈、柳民痛惜子厚之心。子厚地下有知，想必可以因此得到安慰。

再看〈送窮文〉曰：

> 元和六年正月乙丑晦，主人使奴星結柳作車，縛草爲船，載糗輿糗，牛繫軛下，引帆上檣，三揖窮鬼，而告之曰：「聞子行有日矣，……竊具船與車，備載糗糇，……子等有意于行乎？」屏息潛聽，如聞音聲，若嘯若啼，聒欻嚘嚶，毛髮盡豎，竦肩縮頸，疑有而無，久乃可明。若有言者曰：「吾與子居，四十年餘。子在孩提，吾不子愚。子學子耕，求官與名。惟子是從，不變于初。門神戶靈，我叱我呵。包羞詭隨，志不在他。子遷南荒，熱爍濕蒸。我非其鄉，百鬼欺陵。太學四年，朝虀暮鹽。惟我保汝，人皆汝嫌。自初及終，未始背汝。心無異謀，口絕行語。於何聽聞，云我當去？是必夫子信讒，有間于予也。我鬼非人，安用車船？……子苟備知，可數已不？……情狀既露，敢不迴避？」主人應之曰：「子以吾爲眞不知也邪？……其名曰智窮，……學窮，……文窮，……命窮，……交窮，……凡此五鬼，爲吾五患，饑我寒我，與訛造訕。能使我迷，人莫能間。……」言未畢，五鬼相與張眼吐舌，跳踉偃仆，抵掌頓腳，失笑相顧，徐謂主人曰：「子知我名，凡我所爲。驅我令去，小黠大癡。人生一世，其久幾何？吾立子名，百世不磨。小人君子，其心不同。惟乖於時，乃與天通。……天下知子，誰過於予？雖遭斥逐，不忍子疎。謂予不信，

[83] 清・吳汝綸：《桐城吳先生文集》，引自《韓愈古文校注彙輯》頁 2473。

臺灣大學學術期刊資料庫

請質詩、書。」主人於是垂頭喪氣，上手稱謝。燒車與船，延之上座。[84]

正月三十日送窮，爲唐代民俗。韓愈亦隨俗備好柳車、草船和行糧，祭送窮鬼，結果卻因窮鬼抗議而作罷。全文假託鬼口，與主人往復問答，充滿詼詭之趣。林雲銘曰：

> 總因仕路淹塞，抒出一肚皮孤憤耳。篇中層層問答，鬼本無聲，忽寫了無數樣聲；鬼本無形，忽寫了無數樣形，奇幻無匹。……末段全是自解，占卻許多地步。覺得世界中利祿貴顯，一文不值，茫茫大地，只有五個窮鬼，是畢生知己，無限得力，能使古今來不得志之士，一齊破啼爲笑，豈不快絕！[85]

錢基博亦曰：

> 送而不送，只是論語「君子固窮」之意，而翻出爾許波瀾。……正言若反，以自譴者自譽，憤世絕俗，劃然軒昂。……送窮託之鬼口，意尤詼詭，然幽情誕思，不離人情，所以爲妙。[86]

可見，這五個窮鬼的精采演出，正是全文最引人注目，也最能彰顯主題的地方。惡窮喜富，乃人之常情。民間送窮，或許眞信有所謂窮鬼，可藉祭送，擺脫貧窮。韓愈亦人，自不喜窮，但，對祭送窮鬼之俗，顯然另有不同看法。孔子曰：「君子固窮，小人窮斯濫矣。」[87]窮到去祭送窮鬼，對儒者而言，其實是「濫祭」、是「淫祀」，「淫祀無福」，[88]不祭也罷，所以主人最後「燒車與船，延之上座」，寧守「固窮」之節，做個君子。這樣的檢討和反省，若非窮鬼登場，與主人問答，便不易深入。故同樣主題，揚雄作〈逐貧〉只是「呼貧與語」，[89]貧未現身；韓愈卻幻化出五個窮鬼，所以尤爲精彩和深刻。釋契

---

84 《韓昌黎文集校注》卷 8 ，頁 328-329 。

85 清・林雲銘：《韓文起》評語卷 8 ，見《韓愈資料彙編》頁 1011 。

86 錢基博：《韓愈志》，頁 141 。

87 《論語・衛靈公》，卷 8 ，頁 161 。

88 《禮記・曲禮下》，卷 5 。頁 97 。

89 張震澤校注：《揚雄集校注》（上海：上海古籍出版社， 1993 年 10 月），頁 146 。

臺灣大學學術期刊資料庫

嵩曰：「韓子果窮，尤宜以君子固守，烏可輒取陋巷鄙語，文以爲戲耶？」[90]殊不知，韓子正因「固窮」而取陋巷鄙俗爲戲，亦正因其「以游戲出之，而渾穆莊重，儼然高文典册」，[91]所以更能彰顯固窮之節，豈能以其爲戲而譏之？

他如〈譴瘧鬼〉曰：

> 屑屑水帝魂，謝謝無餘輝。如何不肖子，尚奮瘧鬼威？乘秋作寒熱，翁嫗所罵譏。求食嘔洩間，不知臭穢非。醫師加百毒，薰灌無停機。灸師施艾炷，酷若獵火圍。詛師毒口牙，舌作霹靂飛。符師弄刀筆，丹墨交橫揮。咨汝之胄出，門户何巍巍。祖軒而父頊，……不修其操行，賤薄似汝稀。豈不忝厥祖？靦然不知歸。……贈汝以好辭，咄汝去莫違。[92]

此詩殆因病瘧而作。瘧疾流行時，民間除了請醫師、灸師治療外，也會請巫師、方士念咒、畫符來驅逐瘧鬼。相傳瘧鬼爲水帝顓頊之子，韓愈痛罵其不修操行，有辱其祖。注家或謂意在指斥皇甫鎛、程异、李逢吉、張乂新等人。但，鄭珍曰：

> 其詩當在永貞元年八、九月，公由郴至衡、潭中間。觀〈納涼聯句〉，公自敘云：「……痟飢夏尤甚，瘧渴秋更數。」皆明是實事。……故病中作此消遣，……以爲娛戲。……要之名門子孫，不修操行，以忝厥祖父者，比比而是。公自嬉罵瘧鬼，而使不肖子讀之，自知汗背，此即有關世道也，何必定指斥某人耶？[93]

鄭珍謂韓愈戲作此詩，以爲消遣，但其嬉罵瘧鬼，可使不肖子汗背，亦有關於世道，當較舊注更爲可從。詩中敘請詛師、符師之事，當非韓愈所親爲，而是寫其所見，以明瘧疾肆威，人人千方百計，必欲驅之之心切。而韓愈以詩罵瘧，亦是一計，無論有效無效，都可說是有心爲民除害吧！若果能使不肖子汗顏，不再爲禍百姓，則雖無法驅瘧，亦有益世道、有功於民了。

---

[90] 〈非韓〉第二十一，《全宋文》卷 778 ，頁 330 。
[91] 吳闓生：《古文範》評語卷 3 ，見《韓愈資料彙編》頁 1635 。
[92] 《韓昌黎詩繫年集釋》卷 3 ，頁 264 。
[93] 同前注，頁 265 。

臺灣大學學術期刊資料庫

至於〈嘲鼾睡〉曰：

> 澹師晝睡時，聲氣一何猥？……有如阿鼻尸，長喚忍眾罪。馬牛驚不食，百鬼聚相待。……鐵佛聞皺眉，石人戰搖腿。孰云天地仁？吾欲貴眞宰。……何山有靈藥？療此願與採。[94]

此詩謂澹師打鼾之聲，有如在阿鼻地獄中受各種罪刑，百鬼都等著折磨他。連鐵佛、石人聽到這種鼾聲都受不了，何況他人？故願採山中靈藥治之。陳沆曰：

> 語皆託諷，極狀悠謬無根之口，等諸寐寱囈語之聲。

蔣抱玄曰：

> 借佛語以謔釋子，正是本地風光，亦為文情所必要。[95]

韓愈素好排佛，屢屢嘲戲釋子。可見，此詩確有可能是在嘲諷澹師所言教義皆有如令人難以忍受之鼾聲、夢囈；而其以佛教所言阿鼻地獄相嘲，亦大有請君自行消受，勿使他人受罪之意。至於篇末欲採靈藥以療其疾，殆亦不止欲療其鼾睡之疾，且欲使其不再從佛、免入地獄也。

由上所述便知，韓愈為詩、作文，言及鬼怪、神靈，雖或被人視為遊戲之作，但多別有用心，且可明道、設教。刺史祭南海神，乃祀典所重，故韓愈鋪寫海神來享，表現了很高的敬畏之意，不僅用以表彰孔戡敬慎其職，亦以垂教天下。柳民祀羅池神，亦合乎祀典，但，蠻荒之民，傳言未必盡實，故韓愈寫柳侯顯靈，多少透著荒謬，但亦充分反映了柳民敬愛之心及其痛惜、表彰好友之意。兩位神祇，一是朝廷册封之「王」，一是民間所尊之「侯」，但，他們之所以得享廟祭，都是基於百姓之利，故而韓愈撰碑書寫神靈之跡以彰刺史仁賢，其實也是為了百姓之利，非徒語怪而已。至於窮鬼、瘧鬼，則為民間所惡，韓愈隨俗送之、譴之，戲謔成分更高，但一以明己「固窮」之節、一以罵世「不肖」之子，實亦有益世道、可以救俗之作。他如佛教阿鼻地獄之鬼，韓

94 《韓昌黎詩繫年集釋》卷 6 ，頁 666 。
95 同前注，陳、蔣語見頁 671 。

臺灣大學學術期刊資料庫

愈取以嘲戲釋子，則有闢佛之意。可見其詩文言及鬼怪，嬉笑怒罵，往往別有用心，未必無關於教化。[96]

六、後人相關評語檢討

歷來抨擊韓愈〈原鬼〉及相關詩文者，當以北宋釋契嵩爲最烈。〈非韓〉曰：

> 噫！鬼何必原乎？使民不知鬼，於政何損也？使民知鬼，於教亦何益？……況又原鬼，眞以鬼而示民，豈先王之法乎？語曰：「未能事人，焉能事鬼？」韓子之爲言，不唯悖先王之道，抑又昧乎孔子之意也。[97]
>
> 韓子謂：「……枯朽之骨，凶穢之餘……」云云。此韓子蔑佛之太過也。佛雖非出於諸夏，然其神靈叡智，亦眞古之聖人也。又安可槩論其舍利，與凡穢之骨同較也？雖中國之聖人，如五帝三皇者，孰有更千歲而其骨不朽？況復其神奇殊異，有以與世爲祥爲福耶！[98]
>
> 既未決其類君子、小人，烏可輒便毀佛耶？……謂佛爲大聖人，猶不足以盡佛，況君子、小人耶？……夫天地神祇誠不可誣，……但其欲賴天地神

[96] 韓愈於潮州刺史任上作〈鱷魚文〉，以「羊一豬一投惡谿之潭水，以與鱷魚食」，並「與鱷魚約」，若七日不徙，「則是鱷魚冥頑不靈，……傲天子之命吏」，「刺史則選材技吏民，操強弓毒矢，以與鱷魚從事，必盡殺乃止。」（《韓昌黎文集校注》卷 8 ，頁 329-330 ）事與〈潮州祭神文〉爲民請命相類；而其呼告鱷魚，亦似假設鱷魚有靈，故後人或謂潮州自此無鱷患，乃其「浩然正氣，慴懾百靈」（何焯語，見題下注）所致。然，細讀其文便知，當地百姓並未視鱷爲神靈或「物怪」，此文亦全未就「物怪」「不能有形與聲，不能無形與聲」之靈怪現象加以描寫，且亦預設了鱷魚「冥頑不靈」的下場。林雲銘曰：「生物無致祭之理，豬羊之投，所以爲餞送，文中只用告字，並無祭字。」（《韓愈資料彙編》頁 1011 ）可見，韓愈爲文自有分寸，並未以鱷爲「物怪」，只是宣示「刺史受天子命」，爲民除害之決心而已。因此，本文討論鬼神、物怪，不取〈鱷魚文〉爲例。

[97] 〈非韓〉第六，《全宋文》卷 777 ，頁 308 。

[98] 〈非韓〉第二十五，《全宋文》卷 778 ，頁 331-332 。

臺灣大學學術期刊資料庫

祇不令鬼作威福，此又韓子識理不至也。……知明則不待外助，……不類韓子外引神祇以為呪矣而賴之也。[99]

韓子銘其壙，恨其路死，遂至罵佛。……夫華夏有佛，……雖匹夫匹婦，莫不皆知佛非鬼，知其法不教人為凶惡以亂政治，而韓子獨以為鬼，亂治。韓女自斃，何關乎佛？而韓子情泥私其女，……褻酷乎不測之聖人，誣毀其法尤甚。[100]

契嵩質問韓愈：「鬼何必原？」謂民知不知鬼，對於政、教無所損益，不當以鬼示民。但，由上文所論便知，韓愈作〈原道〉、〈原鬼〉等文，就是爲了解決政、教問題，以免君、臣、民都去崇佛信道，危害國計民生、倫理綱常。佛、道教有鬼神之說，每以示民、教民；儒教何嘗無鬼神？爲何不可示民、教民？此即〈原鬼〉之所以作也，不唯未悖先王之道，而且正是爲了維護先王之教，不使「夷狄之法」加之「先王之教」之上而作。而也正因爲韓愈請出了先聖先王、天地鬼神監臨在佛之上，並斥佛爲「夷鬼」、以佛骨爲朽穢之物，直搗佛徒信仰的核心，確有可能動搖佛徒的信念，影響佛教在中國的傳佈，故雖已隔兩百年，契嵩仍須作〈非韓〉三十篇大力反擊。強調舍利與凡穢之骨不同，乃中國聖人、五帝三皇所無；又謂佛比大聖人之位階更高，並譏韓愈引天地神祇來壓佛。至於韓愈〈女挐壙銘〉曰：

愈之為少秋官，言佛夷鬼，其法亂治。……天子謂其言不祥，斥之潮州。……有司以罪人家不可留京師，迫遣之。女挐年十二，病在席，既驚痛與其父訣，又與致走道，撼頓失食飲節，死于商南層峰驛。[101]

韓愈謂其女在病中被迫上路，「既驚痛」，又「撼頓失食飲節」而死，並未將其死歸咎於佛，契嵩卻指責韓愈遷怒罵佛，而謂「佛非鬼」、「未亂治」，可見，韓愈「夷鬼」之說，著實刺痛了佛徒。他作〈原鬼〉、〈論佛骨表〉、〈與孟尚書書〉等文，重申儒教鬼神觀，的確對佛教的傳佈造成了不小的阻

99 〈非韓〉第十七，《全宋文》卷 778 ，頁 325 。
100 〈非韓〉第二十七，《全宋文》卷 778 ，頁 333 。
101 《韓昌黎文集校注》卷 7 ，頁 323 。

臺灣大學學術期刊資料庫

力，所以才會遭到佛徒的痛斥。

但，也正因韓愈大致只是重申儒教鬼神觀，未在義理上有更深入的發明，故在宋儒看來，也並不滿意。朱熹評〈原鬼〉「不知鬼神之本，只是在外說個影子」，而他自己論鬼神，則曰：

> 鬼神只是氣，屈伸往來者氣也。天地間無非氣，人之氣與天地之氣常相接，無間斷，人自不見。人心才動，必達於氣，便與這屈伸往來者相感通。[102]
>
> 雨風露雷日月晝夜，此鬼神之迹也，此是白日公平正直之鬼神。若所謂有嘯於梁、觸於胸，此則所謂不正邪暗，……或聚或散者。又有所謂禱之而應，祈之而獲，此亦所謂鬼神，同一理也。世間萬事皆此理，但精粗小大之不同爾。[103]

朱熹認爲鬼神就是氣，是陰陽二氣的屈伸相感。氣無所不在，鬼神也無所不在，故風雨晝夜固是鬼神之迹，有嘯於梁、觸於胸，或禱求有應的，也都可說是鬼神。又曰：

> 論來只是陰陽屈伸之氣，……然必謂之鬼神者，以其良能功用而言也。今又須從良能功用上求見鬼神之德始得。[104]
>
> 鬼神只是氣之屈伸，其德則天命之實理，所謂誠也。天下豈有一物不以此爲體而後有物者邪？[105]

此謂鬼神是就功用上言，還須就功用上求見「鬼神之德」，也就是「理」、是「誠」。又曰：

> 天道流行，發育萬物，有理而後有氣。雖是一時都有，畢竟以理爲主。人得之以有生……氣曰魂，體曰魄。……所謂神者，以其主乎形氣也。人所

---

[102] 《朱子語類》冊 1 ，卷 3 ，頁 34 。

[103] 同前注，頁 34-35 。

[104] 《朱子語類》冊 4 ，卷 63 ，頁 1545 。

[105] 〈答呂子約九〉，陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會， 2000 年 2 月）冊 5 ，卷 47 ，頁 2132-2133 。

臺灣大學學術期刊資料庫

以生，精氣聚也。……盡則魂氣歸於天，形魄歸於地而死矣。夫聚散者氣也，若理則只泊在氣上，…但人分上所合當然者便是理，不可以聚散言也。[106]

鬼神者，造化之迹，神者伸也，……鬼者歸也。……言鬼神自有迹者而言之，言神只言其妙而不可測識。[107]

鬼是散而靜，更無形，故不必言。神是發見，此是鬼之神。如人祖考氣散爲鬼矣，子孫精誠以格之，則洋洋如在其上，如在其左右，豈非鬼之神耶？[108]

此謂「有理而後有氣」，理是本體，泊在氣上，如何能夠發揮作用？是以「神」來「主乎形氣」，「神是理之發用而乘氣以出入者」，[109] 氣之所以能「神」，能屈伸往來、有造化之妙，就是因爲有「理」的存在。韓愈〈原鬼〉只就形、聲、與氣之有無言鬼神，而未言「理」，未就「理」、「氣」關係加以推究，故朱熹謂其「不知鬼神之本，只是在外說個影子。」但，仔細推究便知，韓愈謂「漠然無形與聲者，鬼之常也」，不就是朱熹所謂「鬼是散而靜，更無形」？韓愈謂「人有忤于天，有違于民，有爽于物，逆于倫而感于氣，於是乎鬼有形於形……而下殃禍焉」，又何嘗不是依據天理、倫常以言氣之相感、鬼之「神」、「神」之「發見」？綜觀其鬼神論，亦本儒家傳統而來，故屢言「正直能感通」、「至誠感神」、「豈弟君子，神明所扶持」、「天地鬼神臨之在上」，「必不妄加禍於守道之人」，可見，韓愈並非不知「鬼神之德」、「鬼神之本」，只是未在義理上多做闡論而已。

至於朱熹的鬼神論，乃「綜合橫渠、伊川兩家之言，而又會通之於古經籍，乃及漢儒舊注，前賢往說，而又必會通之於社會習俗，耳目之所見聞，群

106 同注 104 ，册 1 ，卷 3 ，頁 36-37 。
107 同注 104 ，頁 1548 。
108 同注 104 ，册 6 ，卷 87 ，頁 2260 。
109 同注 105 ，〈答杜仁仲六〉，册 6 ，卷 62 ，頁 3084 。

臺灣大學學術期刊資料庫

信之所流布」，[110] 固較韓愈遠爲精深，但若稍加留意，不難發現他所會通的「前賢往說」，是包含韓愈在內的。如韓愈〈弔武侍御所畫佛文〉引浮屠「人死則爲鬼，鬼且復爲人」之說，歎惜武侍御「以妄塞悲」，而未就義理上予以駁論。朱熹則言：

> 人只有許多氣，須有箇盡時，……此所以有生必有死，……然人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。……然已散者不復聚，釋氏卻謂人死爲鬼，鬼復爲人，如此則天地間常只是許多人來來去去，更不由造化生生，必無是理。[111]

朱熹由氣之聚散言人之生死，謂人死之後，氣未立即散盡，有所感通，故被稱爲鬼；但氣「已散者不復聚」，可見，佛教謂「鬼復爲人」，「必無是理」。這就提供了闢斥佛教輪迴說的理論基礎，可補韓愈之不足。下文又說：

> 至如伯有爲厲，……蓋其人氣未當盡而強死，自是能爲厲。……問：「……此豈亦造化之迹乎？」曰：「皆是也。若論正理，則似樹上忽生出花葉，此便是造化之迹，……但人所常見，故不之怪。忽聞鬼嘯、鬼火之屬，則便以爲怪，不知此亦造化之迹，但不是正理，故爲怪異。如家語云：『山之怪曰夔、魍魎，水之怪曰龍、罔象，土之怪羵羊』，皆是氣之雜揉乖戾所生，亦非理之所無也，專以爲無則不可。」[112]

朱熹謂「人氣未當盡而強死」，所以成了厲鬼；至於物怪則是「氣之雜揉乖戾所生」，雖非「正理」、「理之常」，但非「理」之所無，故不可謂無。這就又爲韓愈「有鬼有物」之說提供了理據。他如韓愈作〈原道〉謂「先王之教」無不周備，「是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗」，並作〈原鬼〉輔以闢佛。朱熹亦曰：

> 來書云：「夫子罕言之者，正爲民不可使知，恐聞之而生惑。」某謂聖人

---

[110] 錢穆：〈朱子論鬼神〉，《朱子新學案》（臺北：三民書局，1971 年 9 月），冊 1，頁 331-332。

[111] 《朱子語類》冊 1，卷 3，頁 37。

[112] 同前注，頁 37。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 於死生鬼神，雖不切切言之，然於六經之言，格物誠意之方，天道性命之說，以至文爲制度之間，名器事物之小，莫非示人以始終幽明之理，蓋已無所不備。……豈聞之而反有所惑耶？但人自不學，故聖人不能使之必知耳，非有所祕而不言也。[113]

朱熹謂聖人所言無所不備，早已包含死生鬼神、始終幽明之理，並非祕而不言。又說：

> 來書云：「夫子專言人事生理，而佛氏則兼人鬼生死而言之」。某有說焉：「不知生死人鬼爲一乎？爲二乎？若以爲一，則專言人事、生理者，其於死與鬼神固已兼之矣。」[114]
>
> 鬼神者造化之迹，乃二氣之良能也，不但見乎幽而已。以爲專見乎幽，似此未識鬼神之爲何物，所以溺於輪回因果之說也。[115]

此謂生死人鬼爲一，鬼神乃造化之迹，亦通幽明而言，聖人所言早已兼備，不必溺於佛教輪迴因果之說。可見，朱熹論鬼神，正是上承韓愈〈原道〉、〈原鬼〉，以「先王之教」、聖人所言，來闢斥佛教之說。又如〈原道〉謂先王之道易明，以之爲己、爲人、爲心、爲天下、國家，則「郊焉而天神格，廟焉而人鬼享」，朱熹亦曰：

> 謝氏云：「全得自家精神，便是祖考精神。」此說好。苟能全得自家精神，則郊焉而天神格，廟焉而人鬼享。[116]
>
> 問：「上古聖賢所謂氣者，只是天地間公共之氣，若祖考精神，則畢竟是自家精神否？」曰：「祖考亦只是此公共之氣，此身在天地間，便是理與氣凝聚底。……聖賢道在萬世，功在萬世，今行聖賢之道，傳聖賢之心，便是負荷這物事，此氣便與他相通。」[117]

---

113 〈答吳公濟〉，《朱子文集》冊 4 ，頁 1878 。
114 〈答吳公濟〉，頁 1877 。
115 同前注，頁 1879 。
116 《朱子語類》冊 2 ，卷 25 ，頁 619 。
117 同前注，冊 1 ，卷 3 ，頁 46 。

臺灣大學學術期刊資料庫

朱熹謂祖考、聖賢都是天地間公共之氣，自身亦是理與氣凝聚而成，故全得「自家精神」以行聖賢之道，便與天地聖賢、祖考之氣相通，自能「郊焉而天神格，廟焉而人鬼享」。可見，朱熹論鬼神，亦有取於韓愈之說，只是更有系統地運用理氣觀念做了精深的推闡。

至於韓愈「逢神多所祝」，祭拜嶽神、水神，或作〈羅池廟碑〉以柳侯爲神，雖或爲人所譏，但，試看《朱子語類》曰：

> 廣云：「今愚民於村落杜撰立一神祠，合眾以禱之，其神便靈。」曰：「可知眾心之所輻湊處，便自暖，故便有一箇靈底道理。」[118]
>
> 鬼神固是以理言，然亦不可謂無氣。所以先王祭祀，或以燔燎，或以鬱鬯，以其有氣，故以類求之爾。[119]

可見，不論是民間立廟祭祀，或是官方祭祀，朱熹都用理、氣說做了合理的解釋。他的鬼神觀實與韓愈一脈相承，都由傳統儒教而來，只是更富理趣，更爲精深而已。故筆者以爲，韓愈作〈原道〉、〈原鬼〉等文，重申儒教鬼神觀以闢佛、老，已爲宋儒開了先路，並對朱熹詳論鬼神有啓迪之功，不可因其只說影子，不言本體，而加以輕視。

前此，東漢王充著《論衡》，以自然、氣化之觀點，謂「死人不爲鬼，無知，不能害人」、「人與物同死，而精神亦滅」，[120] 嚴重衝擊了漢儒的鬼神觀及天人感應說；梁時范縝作〈神滅論〉，謂「形謝則神滅」，[121] 雖是爲了反駁佛教「人滅而爲鬼，鬼滅而爲人」之說，卻也不利於儒教傳統中的鬼神信仰。下至唐代，佛、道二教已在中土盛行數百年，神仙鬼怪佛菩薩之說滿天下，因此，韓愈作〈原鬼〉等文，雖只是重申儒教鬼神觀、「只是在外說個影

---

[118] 同前注，册 6 ，卷 87 ，頁 2262 。

[119] 《朱子語類》册 6 ，卷 87 ，頁 2263 。

[120] 漢・王充：〈論死〉，見黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局， 1996 年 11 月）册 3 ，卷 20 ，頁 871 、 882 。

[121] 見唐・姚思廉：《梁書・范縝傳》（臺北：鼎文書局， 1978 年 11 月）卷 48 ，頁 665 。

臺灣大學學術期刊資料庫

子」，卻也不容小覷，因爲他請出了中土的天地神祇來鎮壓「夷鬼」，在他筆下，有傳聞昇仙、卻成物怪的寒女，也有「嘯於梁、觸於躬」若有似無的鬼，還有能藉擲珓、賜卜與人溝通的嶽神、水神，以及海上的「百靈祕怪」、羅池顯靈的柳侯神，更有「張眼吐舌」的窮鬼、「求食嘔洩間」的瘧鬼、以及阿鼻地獄的馬牛、百鬼，全都活靈活現，充滿大千世界。但，對君子、對善良百姓來說，完全不必擔心，因爲，「天地神祇昭布森列」，監臨在上，只要遵守倫常、禮法，爲善去惡，做到「仰不愧天、俯不愧地、內不愧心」，就能得福。反之，若是違反「先王之教」，棄其倫常，去從「夷狄之教」，就非「人」所當爲，而應受懲。可見，他讓這些鬼神、物怪全都活在他的筆下，用他們的「影子」來教化衆人，就感染力而言，實比王充、范縝等人宣揚「人死不爲鬼」或「神滅」，更易奏功。錢鍾書嘗言：

> 退之可愛，正以雖自命學道，而言行失檢，文字不根處，仍極近人。……《榕村語錄》續編卷五亦譏其「好遊戲，貪仕宦，一能文狂生，渾身俗骨，然臨大事不放過，如諫迎佛骨，使王庭湊是也。」最爲平情之論。[122]

韓愈寫這些鬼影，被《舊唐書》指爲「紕繆」，便可說是「文字不根處」；而他對民間信仰的鬼神祭拜如儀，甚至隨俗送窮鬼、驅瘧鬼的言行，也都可說是「渾身俗骨」的表現。但，也就是這身俗骨，使他這些談神說鬼，甚至裝神弄鬼的詩文，能夠如此貼近下層民衆的心聲，令人感動。就此而言，他是與被譬

---

122 錢鍾書：〈宋人論韓昌黎〉《談藝錄》（北京：中華書局，1984 年 9 月補訂 1 版），第 16 條，頁 63-64 。按《榕村語錄》續編曰：「韓文公以道自任，又復賭錢、戲謔、飲酒、賦詩。……一能文狂生，獨其所見超卓，直窺大道之要。」又曰：「韓文公卻知道吾儒之道至是，然識力都用在文章內，至于反躬實踐工夫尚欠，故一見大顛便服。平生好詼諧，喜食肉，善睡，……至于一經蹉跌，便恐懼憂苦，……以取悅於君。終日要歸田，而卒於仕宦。不能寂寞，以禪說觀之，渾身俗骨。然卻臨大事不放過，見迎佛骨，便忍不住一說；使王廷湊便日馳三百里而執節不回。」錢氏乃節取其文，綜合兩條大意而言。詳見清・李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》《榕村續語錄》（北京：中華書局，1995 年 6 月）下冊〈諸儒〉，卷 5 ，頁 628 、頁 629-630 。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲勞工的墨家相近，能夠「原察百姓耳目之實」的。但，他畢竟是個儒者，有其「自命學道」，必爲紳士、君子，不可放過之大業要承擔，所以，就不只是以鬼怪爲戲，嬉笑怒罵，而要以之明道、立教，更要以莊言正論原道、原鬼、諫迎佛骨了。後人拘泥於孔子「不語怪力亂神」之態度，大多只重〈原道〉、〈諫佛骨表〉，而忽略〈原鬼〉等文在他闢佛、老，興儒教之大業中，也具有不可忽視之重要性，顯然有欠公允。清儒李光地嘗言：

> 自漢明帝以後，佛、老惑世，深根固蒂。況玄元皇帝，又是唐家自認祖宗，天下爲之立廟者。韓退之特立不懼，以道自任，闢而距之，不遺餘力，振古豪傑也。其〈答孟尚書書〉，聲光氣燄，幾掩江都而過之。即其〈原鬼〉，皆是暗闢佛、老。鬼有二：一爲人死厲氣，如《左傳》之言伯有是也；一爲怪物，如山魈、木客是也。鬼本無形聲，其有形聲者，皆冤孽之氣所爲，非天神格、人鬼饗之正也。佛氏之言生而死，死復生，回復償報，妄矣。人生則有死，所傳仙人不死者，皆怪物憑之，如〈神女謝自然詩〉所云耳，老氏之言妄矣。凡此，所見皆精極。[123]

李氏稱許韓愈〈原鬼〉暗闢佛、老，所見「精極」，用語或許太過；但，就維護傳統儒教之立場以觀，〈原鬼〉等文確有不可抹煞之功，吾人今日重觀其文，給予更高評價，當不爲過。

七、結　　論

綜合以上所論可知，韓愈作〈原鬼〉，與〈原道〉桴鼓相應，都是爲了「明先王之道」，不使「夷狄之法」加之「先王之教」之上而作。他的鬼神、物怪觀乃本儒教而來，可自《左傳》、《禮記》等儒家典籍中找到依據；但就其立言方式、標準，以及〈讀墨子〉所言，亦可發現，〈原鬼〉一文有取於《墨子》〈明鬼〉，且五原、〈本政〉皆係依據墨子「言有三表」法立說、命

[123] 李光地：《榕村續語錄》〈諸儒〉，卷 5 ，頁 628-629 。

臺灣大學學術期刊資料庫

篇，故皆在耳目聞見間立說，而無意侈言本體，且正欲言「用」以闢佛、老，以利國家百姓。他的鬼神信仰是來自儒教傳統的，也是貼近民眾的，民眾信有山神、水神、各種鬼神、物怪，他也信其有；但，民眾信佛、信神仙，會導致出家學佛、求仙，所以他強調佛是「夷鬼」，神仙是「異物」，而請出天地神祇監臨其上。他崇敬天地鬼神，立身處世，常以鬼神自警、立誓，以求無愧；困厄之中，亦多仰求神明庇佑。在他筆下，不時會有鬼怪出現，張眼吐舌，活靈活現；但，無論是莊言或戲言，都能不失儒者矩矱，而可明道、立教、闢佛。契嵩謂其「有悖先王之道」、「昧乎孔子之意」，未免過苛。而朱熹評其「不知鬼神之本，只是在外說個影子」，雖自有理據，並非妄評，但，韓愈鬼神論亦本儒家傳統，亦依天理、倫常以言人神感通，可見，並非不知「鬼神之本」、「鬼神之德」，只是未在義理上多做闡論。而朱熹論鬼神，有取於韓愈之說，實與韓愈一脈相承，都由傳統儒教而來，也只是更富理趣、更爲精深而已。可見，韓愈重申儒教鬼神觀以闢佛、老，已爲宋儒開先，更對朱熹有啓迪之功。他作〈原鬼〉等文，雖只是一「渾身俗骨」之「能文狂生」，「在外說個影子」，卻較王充《論衡》、范縝〈神滅〉之論，更能「近人」，也更富感染力，故能使數百年來飽受異端衝擊的儒教鬼神觀重受矚目，並發揚於宋儒之手，吾人今日重新審視其文，自當給予更高評價。

（責任校對：黃美琦）

引用書目

一、傳統文獻

漢・毛亨傳，漢・鄭玄箋，唐・孔穎達疏：《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏，1965年6月。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏，1965年6月。

臺灣大學學術期刊資料庫

魏・王弼，晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏：《周易注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏，1965年6月。

晉・杜預注，唐・孔穎達疏：《左傳注疏》，臺北：藝文印書館，十三經注疏，1965年6月。

魏・何晏集解，梁・皇侃義疏：《論語義疏》，臺北：鼎文書局，古經解彙函，1974年3月。

吳・韋昭注：《國語》，臺北：九思出版公司，1978年11月。

清・孫詒讓閒詁，孫以楷點校：《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年2月。

漢・司馬遷撰，日・瀧川龜太郎注：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年10月。

漢・揚雄撰，張震澤校注：《揚雄集校注》，上海：上海古籍出版社，1993年10月。

漢・王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1996年11月。

唐・姚思廉：《梁書》，臺北：鼎文書局，1978年11月。

唐・韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：河洛圖書出版社，《韓昌黎集》，1975年3月。

唐・韓愈撰，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，臺北：學海出版社，1985年1月。

唐・韓愈撰，羅聯添主編：《韓愈古文校注彙輯》，臺北：國立編譯館，2003年6月。

唐・皇甫湜：《皇甫持正集》，臺北：商務印書館，文淵閣四庫全書，1986年7月。

後晉・劉昫等：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1976年10月。

宋・蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1987年10月。

宋・朱熹注：《論語集注》，北京：中華書局，《四書章句集注》，1983年10月。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋・朱熹撰，陳俊民校編：《朱子文集》，臺北：德富文教基金會，2000 年2月。

宋・黎德靖編：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年1 月。

曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社；合肥：安徽教育出版社，2006 年8 月。

清・李光地撰，陳祖武點校：《榕村語錄》、《榕村續語錄》，北京：中華書局，1995 年6 月。

吳文治主編：《韓愈資料彙編》，臺北：學海出版社，1984 年4 月。

二、近人論著

錢基博：《韓愈志》，臺北：華正書局，1975 年5 月。

錢鍾書：《談藝錄》，北京：中華書局，1984 年9 月補訂1 版。

錢　穆：《朱子新學案》，臺北：三民書局，1971 年9 月。

錢　穆：《中國思想史》，臺北：學生書局，1995 年8 月。

錢　穆：《國學概論》，臺北：商務印書館，1995 年9 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫