

傳世文獻及出土資料所見 戰國楚人迷信思想綜論

鄒濬智*

摘 要

人生來就對生命的存在意義充滿好奇。此種好奇由對自身之好奇延伸至對外界的好奇。好奇之餘，人們對一些現象的不解必須找到解答。對這些超自然的極具想像力的解釋，有很多就成爲了迷信思想。然而，人本思想的普及和提升，這些迷信思想連同其人文產物——巫覡文化，受到了巨大的挑戰。東周時期，自殷商以來的巫覡和迷信，其權威不斷受到質疑。但位處南地的楚國，巫筮之風仍然極盛，他們幾乎無所不祭。本文將利用傳世及出土文獻資料，並不厭其煩的彙錄、整合今人的研究成果，探討楚人淫祀行爲的原始動機和深層思想，進而了解東周以後，楚人相異於中原各國的迷信態度。

關鍵字：民間信仰、迷信、祭祀

*元培科技大學 通識教育中心兼任講師

電子郵件：86101111@alumni.nccu.edu.tw

收稿日期：2007.11.10

修改日期：2008.5.16

接受日期：2008.5.16

Synthetic Discussion of Pre-Qin Chu Country Thought of Fetishism :According to Latter and Digging documents

Jin-zi Zhou*

Abstract

People are curious because they can't understand lots of appearances of themselves and the nature world. They try to figure out some answers. Some of that become fetishism thought. About 3,000 years ago, Humanism was rose in Chinese. The fetishism thought ran the gauntlet by that. The Chu country was full with fetishism thought. What attitude the Chu people choose is what we try to treat.

Keyword: Folk Faith, Fetishism, Sacred to Gods

* Lecturer, General Education Center, Yuanpei University

壹、前言

西周以後，由於人們對於自然界和社會的知識有很大的進步，加上生活複雜化後，社會上出現了許多新問題，這些情況必然反映到宗教迷信中來。例如，隨著人們知識的進步，原來構成迷信的那種簡單的說教開始受到挑戰，如果不提出更能使人相信的教條，它們就不再迷人。這種情況，促成本來是簡單的原始迷信日益細緻起來。再者，因應社會的複雜化，再加上教育資源由貴族下放到平民階層，社會上產生各種主張和各種學派，其中有些也利用宗教迷信來推行自己的論點，如此便出現宗教迷信與社會問題相結合的種種思想。

同時，隨著知識的進步，反對宗教迷信的理性思想也出現，譬如《左傳·昭公廿年》頁 122 記齊侯患病，大臣以為齊國對神靈獻祭一向豐厚，國君卻得病，應是祝史之過，故主張殺祝史。但此舉後來為晏嬰所阻。同一事件亦記載在馬承源（2007）主編的《上海博物館藏戰國楚竹書（六）·競公瘡》當中。古代祝史的地位本來很高，是君主統治時特別依賴的重要官員，但在《左傳》的記載中，君王可以誅祝史以謝鬼神，可見當時祝史地位低落到常得面對殺身之禍。

相較於中原各國，這股反巫風氣雖然或多或少影響了楚人，但楚國信巫重祀的氣氛卻反而逆勢上漲，箇中原因何在？以下，本文將利用傳世及出土文獻資料，並不厭其煩的彙錄、整合今人的研究成果，探討楚人淫祀行為的原始動機和深層思想，以了解東周以後，楚人相異於中原各國的迷信態度。

貳、楚人崇巫重祀的行為背景與原因

朱天順（1986）指出，東周以後，在百家爭鳴中，出現了種種社會政治問題的主張。理智、人本主義者有之，但其中也有不少人想利用宗教迷信做為推行自己的主張的手段，因而出現種種維護宗教迷信的神學。信巫重祀是人類在特定歷史階段裡精神文化的一部分。相對於中原各國而言，楚國社會包容著更多的原始社會的精神因素，楚人的精神生活也散發出更加濃烈的神秘氣息。

楚巫的地位在並世各族中罕有其匹。劉玉堂、賈繼東（1997）強調楚人祭祀的禮儀規則同中原諸夏和南方巴蜀、吳越也不盡相同；楚人的祭祀情結是既相信鬼神，又不乏自信，與陳、宋等國唯鬼神之命是從是不全然一樣的。馬承

源（2006）主編《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》當中有一篇〈鬼神之明〉，為墨家作品，文旨與《墨子·明鬼》相近。此篇在楚國貴族間流行，可見他們對墨家明鬼思想很能接受，這和楚人主張信鬼好神思想有關。

鄭金明（2005）說：「面對掌控的自然與不能預測的未來，崇敬鬼神，試圖與鬼神交通，希望藉由祂們的指點來突破困局，在楚人看來，是解決生活問題最好方法。」終楚之世，楚人乞神致福、謝神求佑、察功告績的祭祀行為，風行朝野，歷久不衰，以至於《漢書·地理志下》說，楚人「信巫鬼，重淫祀。」（頁 1666）楚人的祭祀禮俗，散發出獨具特色的南國風味和民族氣息。

楚文化充溢著神秘而詭譎的氛圍。楚人事鬼敬神，遇事習慣於求教鬼神，希冀而且相信能夠得到鬼神的襄助。楚人信巫重祀的背景與原因，主要導因其獨特的自然環境、社會環境、歷史文化傳統等諸種因素所致。以下將逐次說明之。

一、從楚國的自然環境看楚信巫重祀的原因

方光華（2000）的研究指出，當人越來越對自我的力量有所肯定。與此同時，祭祀也發生了一些變化，原來被視可怕和神秘的某些事物或現象已經為人所理解和控制，它們已經不再是祭祀的主要對象。對於祭祀活動本身，人們已能有所反省，並且突出新的社會功能，使之自覺地為人類社會服務。方氏之言明確指出當時中原諸國的宗教發展特色，但楚地卻保留和持續發展著非理性巫文化，仍然沈浸在鬼神世界裡。楚人發掘了前代巫術宗教的孑遺和融合了南方各民族的巫術宗教文化，整合成一個龐大繁雜的鬼神系統。

從自然環境來看，楚人先民在商代以後，長期居於中原以南，與殷人為鄰，一定程度受上到殷人迷信巫風的影響。自從被殷人逐出中原而南徙至荆山附近以後，楚人便處於一個相對隔絕和封閉的環境內，代殷而起的周人，其禮樂制度和理智主義並不能那麼順利的穿越千山萬水傳播到楚地。因而當殷人極盛的巫風被周人逐漸拋棄，或禮制化、中原的理性精神慢慢凌駕於巫術迷信思想之上的同時，遠在長江中游尤其是漢湘之間及較僻遠的山區，則仍然籠罩在濃郁的巫風之中。

楚地的自然環境，不僅有利於與中原的理智思想保持距離，同時也原始的

保留大部份的殷商巫風。楊範中（1990）指出：

在周平王東遷洛邑以前，由於商、周王朝始終是一個能控制全國的統一政權，實力強大，而楚人只是偏居南方一隅的落後少數民族，所以基本上無法改變其被壓迫受征伐的地位。

長期處於荆山楚水之間和強鄰脅迫之中的楚人，迫切希冀通過崇巫重祀以抗拒惡劣的山區環境和來自中原諸夏的強大生命威脅。同時，楚地獨特的地理條件，也是楚人鬼神觀念滋生發育的溫床。對此，清·劉師培在所著〈南北文學不同論〉（1998）一文中有著中肯的分析，他說：「大抵北方之地，土厚水深，民生其間，多尚實際；南方之地，水勢浩洋，民生其際，多尚虛無。」南方這種特殊的地理條件，造就了楚人神秘浪漫的精神氣質和虛幻詭橘的鬼神觀念。

二、從楚國的社會環境看楚信巫重祀的原因

從社會環境考察，先秦時期，中原各國生產技術與發展水準較高，知識份子也多以投入經世濟民之業為己務，這使得中原諸國出現重人事而輕鬼神、重實際而輕空想的思潮，並且因而確立了理性實踐、務從人事的思想基調。也因此，春秋戰國以後，中原諸國慢慢的對神鬼巫風多採取存疑乃至否定的態度。南國楚地雖在物質文化和精神文化的某些方面超過中原，但由於其幅員遼闊、族居分散，各處聚落社會文明的進度程度並不一致，原始的部落仍然不在少數，以至於實踐理性的思想並不是很普遍，而人神雜揉之俗與巫覡祭祀之風乃然流行於楚國各個階層之間。

張漢軍（2006）指出，楚國社會直接由各個原始社會組合、蛻變而來。於史有徵者，張勝林（1984）歸納出楚國至少由華夏、百越、百濮、東夷、蠻、巴、淮夷等諸部族組成。生活在楚國領地上的蠻夷，直到被兼併入楚國的前夕，始終還停滯在父系氏族社會、部落組織階段。那時楚長期處在荆山一帶，生活在它周圍的是群蠻與百濮。從這些小國所處的地理位置來看，他們和楚國下等社會階級人口一樣，也是由當地土著發展而來。在他們被楚滅亡之前，都還處於鬆散的部落組織階段，都還沒有跨入階級社會的門檻。這些群蠻和百濮大都

信奉著原始宗教，崇拜多種祖先之神和自然之神。據《漢書·地理志》頁 1241 說：「粵人俗鬼，而其祠皆見鬼，數有效。……粵巫立粵祀祠，安台無壇，亦祠天神帝百鬼，而以雞卜。」楚文化南下後又融合了越人的宗教信仰和神話傳說，兩者互相融合影響，構成了春秋戰國時期湖南地區的宗教與神話。

張錦高、袁朝（2005）的研究提到：

楚國文化包容著豐富的人類原始精神因素，這使得楚人在解釋各種自然現象的變異時，習慣用非理性的想像來解答知識水平不足的疑問。加之楚國位於夷夏交會之處，從典章制度到風土人情，無不夷夏並參、兼容並蓄。因此蒙昧與文明、自由與專制、天神與凡人，諸多看似矛盾的各種對立，在楚國國境裡都能奇妙地組合在一起。

具有如此多元社會構成因素的邦域，其文化色彩自然比北方各國要豐富、生活節奏自然比北方各國歡愉、思想作風自然比北方各國開放。加上自然環境提供了秀逸山川和靈俊的土風物庶，就形成了楚人活潑奔放的性格。在南楚，各式各樣的矛盾可以宗教當中取得妥協，因此，楚國的巫風與科學技術、文學藝術便相互糾結，相互滲透。楚人發掘了前代巫術宗教的孑遺和融合了南方各民族的巫術宗教文化，整合成一個龐大繁雜的鬼神系統。

綜上而言，在這樣一個相較之下較落後、原始的環境裡，楚人自然保有和天地神祇較密切的往來和互動。楚地山川毓秀，也很能激發楚人的幻想和浪漫。因為地理之故，楚建國初期和中原各國往來並不密切，受到中原理智思想的影響相對較少，這對形成楚國信巫文化圈也是一個重要的因素。

三、從楚國的文化歷史看楚信巫重祀的原因

從歷史文化傳統分析，楚人迷信崇巫的傳統，可追溯至其原始的祖先祝融。祝融因長期擔任華夏部落聯盟的火正，「甚有功，能光融天下」，「命曰祝融」（《史記·楚世家》頁 1689），後來甚至被楚人尊為火神、太陽神兼雷神。

火正即「掌祭火星，行火政」（《漢書·五行卷上》頁 1325）的司火之官，既要仰觀天文以觀象授時，又要俯察地理以放火燒荒，還要主持溝通天地神人

的一系列祭祀活動。故火正是當時最精通巫文化、最有資格充當人神之間橋梁的大人物。祝融之「祝」，即掌管祭祀的大巫，「融」乃光明之意，「祝融」就是對致力於巫事而有「光融天下」之功德的大巫的尊稱。祝融所掌握的巫文化，也就是華夏先民創造的巫文化。因此，祝融往往被視為中國原始社會巫文化的象徵。

根據張正明（1983）的研究，夏、商兩代，南徙的祝融後裔一直繼承並發揚著巫文化，至商末周初，楚族第一位於史有徵的酋長鬻熊仍是當時十分有名的大巫。《史記·楚世家》頁 1695 載楚武王熊通之言，他提到鬻熊曾任周文王之師，這「師」即火師，也就是火正。楚人酋長在親附周文王後，文王念其不背本而任以其先人之職，讓其在諸侯盟會時主管包括燎祭在內的一切用火事宜。後來，周成王在「盟諸侯於岐陽」時，又指定楚人的另一位酋長熊繹與鮮卑族把守燎火燎祭一應事宜。可見，從祝融到鬻熊，從鬻熊到熊繹，作為火師，是一脈相傳的。這清楚的說明了崇巫重祀是荆楚民族代代相承的歷史文化傳統。

總而言之，生活在先秦時代的楚人，不僅敬畏天神、地祇和祖先，而且亦更尊重和愛戴祂們。楚人以為，無論是天神、地祇，還是祖宗的鬼魂，都與現實保持著微妙的默契。楚人遭遇難題遊移不決時，面對災禍惶惑不安時，發生戰事料敵不明時，都要乞得神鬼的指示。如，楚平王初即位，因「未事鬼神」等故，令尹子期請求伐吳的提議未能獲准（《左傳·昭公十三年》頁 200）。楚惠王十一年準備出兵攻打陳國，在選擇統帥時，太師與令尹意見不一致，於是舉行枚卜，武城尹公孫朝得吉兆，於是派公孫朝做統帥，果然大捷，把陳國滅掉。（《左傳·哀公十七年》頁 267）若根據當時的歷史狀況來分析，這是因為楚人兵力強、將才多、選擇的出兵時機好才告捷；但在楚人看來，卻是因為卜的靈驗所致。楚人對山川、神靈和祖宗的看法雖然幼稚，但其思想之活躍，感情之誠摯，行為之堅毅，追求之執著，在當時各國族之中是罕有其匹的。

叁、流行於楚國民間的巫覡鬼神信仰所包含的意義

由於民間宗教的基本信眾是那些識字不多甚至一字不識的中國社會最底層的廣大群眾，所以在宗教崇拜對象上和信仰動機上更表現急功近利的現實訴

求，徐小躍（2006）認為，在他們的觀念中，不管什麼神，只要對自己有利、有用、有所寄託，他們就會祈拜、供奉它們。黃景春（2003）也指出，以人爲中心、以實用爲價值取向的中國民間神靈信仰，把神靈當作達到世俗目的的手段，工具化態度十分明顯。

在楚人的想像中，人的生老病死、吉凶禍運，與天地、山川、神靈之間，都有著某種似乎不難洞悉而又不可思議的聯繫。楚人的祭祀，便是維持並探知這種聯繫的一種突出表現方式；而山川、天地神靈和祖先，則構成了楚人祭祀對象的三維體系。本文依此體系，將楚人祭祀的動機分述如下：

一、祭祀無具體人格化形象的山川

楚人對「山川」神的祭祀很重視，像據說爲戰國楚人所著的《山海經·五藏山經》裡，就收有對各地山神的祭祀儀節。除傳世文獻外，從楚帛書及望山簡資料可以明確的知道，楚人是山川並重的。李零（1985）整理的楚帛書甲種釋文裡有這麼一段記錄：

民勿作□□百神，山川滿谷，不欽敬行，民祀不莊，帝將由以亂逆之行。民則有穀，亡有相擾，不見陵□。是則爽至，民人弗知歲，則無攸祭，□則□民，少有□，土事勿從，凶。

楚人認爲山川滿谷都屬於百神之列，滿指深水，谷即溪谷，河川有神，深水、溪谷也有神。楚帛書告誡人們，對於無論是名山大川，還是深水溪谷都要虔誠祭祀，否則會受到上帝的懲罰。與江河崇拜相聯繫，楚人還認爲小溪小谷也有神。

馬承源（2005）主編《上海博物館藏戰國楚竹書（四）·簡大王泊旱》載有楚王對山川進行雩祭的記錄、《說苑·君道》記：「楚莊王見天不見妖，而地不出孽，則禱於山川曰：『天其忘予歟？』此能求過於天，必不逆諫矣。安不忘危，故能終而成霸功焉。」綜上可知楚人對山川都是十分重視的。

山崇拜的部份，除上引傳世典籍外，湖北省荆沙鐵路考古隊包山楚簡整理小組（1991）整理的包山楚簡與河南省文物考古研究所（2003）所整理的新蔡

葛陵楚墓竹簡中，都可以看到許多楚人所祠無人格化形象的山陵之神，譬如：「五山」，見包山簡 204、240；新蔡簡甲二 27-29、甲三 134+108、甲三 195、零 99；「坐山」，見包山簡 214、215、237、243；新蔡簡乙三 44-45、乙四 25-28、零 237；有「高丘」，見包山簡 237；有「下丘」，見包山簡 237。

水崇拜的部份，傳世文獻所見楚人無人格化形象的川澤之神有《左傳·昭公廿九年》頁 299：「水正曰玄冥」、《左傳·宣公三年》頁 70：「螭魅罔兩」鄭注：「罔兩，水神」、《左傳·哀公六年》頁 253 楚王所說江、漢、睢、漳四水之神等。楚簡中也有關於祭祀河川之神的記錄，如湖北省荊州地區博物館（1982）整理的天星觀楚簡中有大波、沅京；河南省文物考古研究所（2003）所整理的新蔡簡中有則大川。

楚人何以重視河川之神？劉玉堂、賈繼東（1997）指出，這是因為大川維繫著楚人的日常生活：

楚地土薄水廣，「民食魚稻」（《漢書·地理志》），生於水勢浩洋之地而頗得滋潤萬物之便和魚蝦蠃蛤之惠的楚人，自然會喜愛大川；其次，很可能與楚人成長壯大的經歷有關。楚人立國於丹水和浙水交會之處，崛起於江、漢、唯、漳諸水之間，鼎盛時足跡遍佈湘、資、沅、澧、錢、閩、珠、桂，乃至河、淮、信、贛等水域。於是，楚人便從其發展歷程中產生了這麼一種神秘而朦朧的意識：民族的勃興和國力的強盛無不深深受益於江河，特別是江、漢、唯、漳四條大川。與此同時，對大川的敬畏之情也就油然而生。

楚人之所以盛祀山川，除了感念山川提供他們建國的立足之足和生活所資外，還寄託著「夫聖人上事天，教民有尊也；下事地，教民有親也；侍事山川，教民有敬也；親事祖廟，教民孝也」（荊門市博物館（1998）編《郭店楚墓竹簡·唐虞之道》）的精神在。敬祀山川，不止出於自身對山川的感恩和敬畏，其中也寄有設教於百姓的目的在。

二、祭祀有具體人格化形象的天地神靈

隨著楚國政治實力的增強，疆域的拓展和民族融合的加速，為適應新的環境，迎合新的潮流，楚人所祀群神的成分也不斷發生變化。降至戰國，楚國出現十位重要的神祇：東皇太一、雲中君、湘君、湘夫人、大司命、少司命、東君、河伯、山鬼及死於國難的殤魂（《楚辭·九歌》）：東皇太一被列在首位，處位最尊，為楚人最高尚之至上神；雲中君為司雲雨之神；湘君、湘夫人、河伯為人格化水神；山鬼為人格化山神；東君為主掌光與熱的太陽神；大司命掌人之壽夭、少司命則撫災異；殤則是為國捐軀的英魂。十位神祇在〈九歌〉的敘述中，都有人模人樣的肢體動作、表情，都有感情。

楚人崇拜的神靈，在新蔡楚墓竹簡中有個集合的稱呼——「上下內外鬼神」（簡甲二 40）。根據鄒濬智（2008）的整理，楚地出土資料「上下內外鬼神」中，具有人格化形象的天神有：太一（即東皇太一）、大水（一說為銀河）、司命（即大司命）、司禍（即少司命）、司禳（司病瘥之神）、司駝（司疫病之神）、司祿（司福祿之神）、司救（司救災之神）、太陽（即東君）、月亮（月）和歲星等；具有人格化形象的的地祇，土地神方面有：后土（地神全體之總稱）、社、邑、敵、地主（社、邑、敵、地主為各級社神）、中霤（以宮、室／室中、內中土、宮后土、宮地主等異名出現，為家宅土神）；山神有武夷君（武夷山神）等；水神有二天子（湘君、湘夫人）及其他區域水神等。

在「萬物有靈」的觀念下，原本沒有生命的天地間萬物，都具有了神力。由於人性的投射，楚人認為這些天地間的鬼神也和他們一樣，有具體的人形，需要衣食，也有喜怒哀樂。這裡表現出來的是人作為宇宙全體的中心，對宇宙間所有現象掌握主動的解釋權力。

而楚國政治實力的強大和疆域的擴展，使得楚人除信奉本民族之神外，還信奉高辛、軒轅、海若、河伯、宓妃等北方諸夏之神及湘君、湘夫人等南方夷越之神。楚人將形形色色的鬼神相容並包融進自己的信仰意識之中，這是楚人「撫有蠻夷」、「以屬諸夏」（《左傳·襄公十三年》頁 127）民族思想的體現。這也反映出，楚國國境因為剪滅他人之國而不斷擴展的過程當中，並不使用政治力去干預被征服者的信仰，相反的，還兼容並蓄，將其他民族所信奉的鬼神整合到自己的信仰系統當中。也正是因為這種包容性，楚國才能夠蘊育出燦爛

眩目的精采文明。

三、祭祀先祖、先公、先王、先人

楚人對祖先奉祀十分勤謹，認為數典亡祖，罪莫大焉。楚人供奉祝融和鬻熊的心態，就是絕好的例證。《史記·楚世家》說，楚人是祝融的後裔。在楚人心目中，祝融不只是能昭顯天地之光明的火神兼雷神，更是他們的始祖，所以要世世代代祭祀他。包山楚簡、新蔡楚簡多見祭祀祝融的記錄，這表明，直至戰國晚期，祝融仍在楚人心目中佔據神聖的地位。

祝融受到人們如此尊崇是不難理解的，因為他是楚人公認的始祖。但是，鬻熊在楚人的祭壇上又為什麼會有這麼高的地位呢？這恐怕是由於鬻熊不僅是楚人第一位有爵位的酋長，而且還曾任過周文王的重臣。《史記·楚世家》頁 1691 記：「周文王之時，季連之苗裔曰鬻熊。鬻熊子事文王；蚤卒。」同書還記楚武王熊通的話說：「吾先鬻熊，文王之師也。」（頁 1695）漢代的《新書》也記載有不少則文王向鬻熊問兵、問政的事。祝融和鬻熊，一個是楚人的第一位祖先，一個是楚人的第一位有周朝封號的首領，他們理所當然地該受到楚人的尊敬與推崇。

除了祝融和鬻熊外，楚人還祭祀其他的先王。楚人打了大勝仗後，常祭祀祖先，匯報戰績。《左傳·宣公十二年》頁 84 記楚莊王邲之戰獲勝後，「祀於河，作先君宮；告成事而還。」楚人祭祖的情況，也為考古材料所證實。如李學勤（1988）提出包山楚簡所列祭祀名單中，不僅有先祖老童、祝融、鬻熊，還有先王熊繹、武王和昭王。除了這些先公先祖，陳偉（2006）據楚簡資料指出楚國其他先王們，連同自身族世向上五代（五世）以內的祖先，也是楚國貴族殷勤祭祀的對象。

《五禮通考·祭厲》：「厲祭列於七祀，見於〈祭法〉，聖人知鬼神之情狀而神道設教於無窮也。」楚人之所以祭祀先祖，並將先祖予以神化，是爲了加強王族統治權來源的不可侵犯性和統治權的神授性；楚人之所以祭祀先公，並將先公予以神化，是爲了紀念他們開國建國的豐功偉業；楚人之所以祭祀先王，並將先王予以神化，是爲了確保宗法制度的完善和時王權力的正當性。將先祖先公先王納入人神系統，具有明顯政治意圖。此種利用祭祀神化統治階層

的作法，早見於殷商，而戰國依然盛行不輟。

《周禮·春官》：「大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼、神、示。」祭祀鬼神一則在加強倫理功能，禘便推行孝道（包括對國君的大孝），二則是在安撫因為未知力量作祟而驚懼的心情。面對掌控的自然與不能預測的未來，崇敬鬼神，試圖與鬼神交通，希望藉由祂們的指點來突破困局，在楚人看來，是解決生活問題、保障生命安全的最好方法。

肆、餘說

講到中國人的民間信仰，就要牽涉到人在天地宇宙之間的定位。李亦園（1989）指出，在中國人看來，「天人合一」是最高理想，而人類和宇宙萬物共處時的「和諧」、「均衡」，就是最高的價值判斷標準。但人生究竟何去何從？人在天地間「安身立命」的定位在哪裡？這些恐怕是許多人類自身能力永遠解不開的謎，於是對各種「超自然」靈異經驗的解釋，成為人類唯一可以努力的方向。迷信、信仰、宗教便成為人類心靈困境之下的唯一救贖。

神靈的信仰，是人類社會普遍存在的文化現象。王家鳳（1982）以為「每一個民族的生活環境和文化傳統不同，因此神靈信仰的習俗，也各有不同的形態。」中國民間神靈信仰是一種獨特的形式，基本上以原始的「泛靈信仰」為基礎，後來漸漸融合了道教、佛教和儒家的觀念，成為一種綜合性的宗教。泛靈信仰所崇拜的自然神、靈魂神與無生物神，在現代眼光看來，似乎無稽、不可思議，然而，瞭解它的發生背景之後，就不會覺得如表面看來那樣不合理性。

在遠古時代，變幻莫測的自然現象，使人類自覺力量渺小。洪水、地震、狂風、暴雨、海嘯、雷電，帶給人類威脅生命的災變；而日月星光、山林河川的自然資源，供給人類生活所需，又讓人產生感恩與依賴之情。這些經驗，就萌發了人類對自然的崇拜和感恩。天神、地祇、日月星辰、風雲雷雨因此都在敬拜之列。李亦園（1989）指出，在文明尚未充分發展之時，神靈崇拜可使人類在技藝、經驗不足的情況下，增加與大自然奮鬥的信心；同時，地方神的信仰活動，也有整合群體、鞏固地方組織的功能。此外，人們的複雜的困惑、憂慮與挫折需要尋求安慰。於是傳統的信仰活動興盛不衰。熱中於民俗信仰的

人，大部份知識水準較低。文學、藝術、哲理對他們來說太高深了，但他們也需要精神寄託，所以很自然地繼續以傳統神靈作為信仰的寄託。

當人類文明漸漸進步之後，人對死亡開始做出解釋，以為人死是因為精神離開了肉體，因而產生靈魂不滅的觀念。「靈魂觀念」的出現，又帶動了「萬物有靈」思想的產生。因而古人認為人死後，精神到陰間，也一樣需要衣食住行，生者必需為它舉行祭祀儀式，供奉飲食金錢，否則魂靈會變成惡鬼作祟人間、為害牲畜。於是人們祭祀自己祖先的靈魂，祈望他們得到安息，並保佑後世子孫。這樣一來就有了祖先崇拜。後來人們又感念某些部落英雄對人世的德澤，相信他們死後可以成神來保佑部落成員，於是又產生英雄的崇拜、人神的崇拜。「靈魂」觀念的出現，造就了「祖先崇拜」和「英雄（人神）崇拜」，而「萬物有靈」論的出現，則讓那些原本沒有生氣、沒有人格的天地萬物都活了起來。

總體地看，民間總是以其實惠的要求、靈驗的方式和直接的訴求，並通過媚神→祀神→享神的方式、途徑，向這些神靈靠攏，企圖能把握到現實世界的利益，並在死後之後飛升神靈世界，脫離生前的苦難或繼續享受生前的榮華富貴。萬一所祈求的神靈失信於民，那麼民間又必然會重新塑造一個新的神靈來填補他們心理的空白。徐國源（2004）藉由這個線索，對中國的信仰行為作出總結，這個總結對我們在理解戰國楚人迷信行為及其思想時，有很重要的參考價值：

一、民間神祇是特定社會土壤的產物，它源於遠古的自然崇拜，而頻繁的王朝更替和戰亂，殘酷的封建專制統治、瘟疫和災荒等，使得人們必須在惡劣的環境中尋找渺茫的生路。由於民間百姓總體文化素質偏低，對己、對人、對自然、對社會的多重無知，使他們無法自救和主宰自身的命運，只能把基本的人身權利交給神祇偶像。

二、神祇是人造的，是人們編織出來的美夢，但民間又很少有無條件確信某一神。民間大多數人對待神祇不是絕對信仰，不是絕對尊敬。人與神的關係，總的來看還就是福和禍的心理在作祟，人們對神的態度基本上就是祈福和避禍，都是非常實利的。因此消除迷信心理和盲目崇拜，需著力解決的是提高人的認識與自信，以科學的態度去追求生活的富

足。

三、民間信仰還告訴人們，在每一個神祇原型下，實質上潛藏著人類的某些心理訴求，因而推翻某一神，必須以另一更完美的同類原型信仰取而代之。否則，或是古老的神死而復活，或是出現信仰和精神危機。這或許是迷信研究給予我們的另一個重要的啟示。

參考文獻（依姓名筆畫排序）

- （漢）司馬遷撰、（劉宋）裴駙集解、（唐）司馬貞索隱（1975-198）：史記三家注。台北：鼎文書局。
- （東漢）班固撰、（唐）顏師古注、楊家駱主編（1975-1981）：新校本漢書。台北：鼎文書局。
- （晉）杜預注、（唐）孔穎達等正義（1955）：春秋左傳正義。台北：藝文印書館。
- （清）秦蕙田（1983）：五禮通考。台北：台灣商務印書館。
- 不詳（不詳）：宗教信仰。楚文化，<http://big5.xinhuanet.com>。
- 文波（2006）：楚人祭河考。青海師範大學學報，01。
- 方光華（2000）：俎豆馨香——中國祭祀禮俗探索。西安：陝西人民出版社。
- 王家鳳（1982）：民間信仰。光華雜誌，09。
- 朱天順（1986）：中國古代宗教初探。台北：谷風出版社。
- 李亦園口述，李光真整理（1989）：李亦園談中國傳統信仰。光華雜誌，12月。
- 李零（1985）：長沙子彈庫戰國楚帛書研究。北京：中華書局。
- 李學勤：論包山楚簡中一楚先祖名。文物，08。
- 河南省文物考古研究所（2003）：新蔡葛陵楚墓。鄭州：大象出版社。
- 徐小躍（2006）：中國傳統宗教的信仰模式及其對中國民間宗教的影響。江西社會科學，02。
- 徐國源（2004）：民間神祇：信仰與傳播。蘇州大學學報哲社版，03。
- 荆門市博物館編（1998）：郭店楚墓竹簡。北京：文物出版社。
- 馬承源主編（2005）：上海博物館藏戰國楚竹書（四）。上海：上海古籍出版社。
- 馬承源主編（2006）：上海博物館藏戰國楚竹書（五）。上海：上海古籍出版社。
- 馬承源主編（2007）：上海博物館藏戰國楚竹書（六）。上海：上海古籍出版社。
- 張正明（1983）：鬻熊爲文王之師辨誤。江漢論壇，09。
- 張勝林（1984）：春秋時期楚國異族人的來源及其處境。江漢論壇，06。
- 張漢軍（2006）：從長沙楚帛書看楚文化入湘後湖南地區的文化藝術發展。長江論壇，04。
- 張錦高、袁朝（2005）：荆楚文化的現代價值。武漢：崇文書局。

- 陳偉（2006）：楚人禱祠記錄中的人鬼系統以及相關問題，「第一屆古文字與古代史學術研討會」論文，台北：中央研究院歷史語言研究所，9/22-24。
- 湖北省荊州地區博物館（1982）：江陵天星觀一號楚墓。考古學報，01。
- 湖北省荊沙鐵路考古隊包山楚簡整理小組（1991）：包山楚簡。北京：文物出版社。
- 黃景春（2003）：論我國民間神靈信仰的世俗性。南陽師範學院學報社科版，02:5。
- 楊範中（1990）：論春秋時期楚國興盛的軍事原因。武漢大學學報社科版，06。
- 鄒濬智（2008）：西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究。台北：台灣師大國文系博士論文。
- 劉玉堂、賈繼東（1997）：楚人祭祀禮俗簡論。民族研究，03。
- 劉師培（1998）：南北文學不同論。劉師培辛亥前文選。北京：三聯書店。
- 鄭金明（2005）：六朝荆楚地區民間鬼神信仰。中興史學，11。