

# 由新材料試探臺灣民間鬼故事

李家愷

政治大學宗教學研究所碩士

## 摘要

臺灣的民間從古至今流傳著許多「鬼故事」，以往它們多透過口耳，或是書籍報章的方式被傳述，晚近則加入了電視、電影，還有網路等新的管道。民眾講述、聽聞鬼故事的行為不曾因為社會、科學的「進步」而消滅，反倒以更多元的形式在不同的時空環境下持續在大眾間流佈。不管是口傳、影像或文字方面，鬼故事的資料皆相當可觀。民間大眾熱衷於聽鬼故事，似乎也樂於和他人分享鬼故事，不只是鬼故事本身的內容值得探討，這種傳述鬼故事的行為也很值得深究，應可從各種不同學科角度研究剖析。不過，對於流傳於臺灣民間的諸多鬼故事，歷來少有學者願意認真面對，少部分觸及相關議題的研究者多半也只是把它看作是研究的輔助材料，是其達到研究主題之前的一個中繼點，而罕有人將這些故事本身當作為一個獨立的研究課題。本文一方面檢討以往與鬼故事有關的研究，另一方面提出一批值得注意的鬼故事材料，並嘗試討論鬼故事作為一研究主題的可能性。

關鍵字：鬼、鬼故事、靈異事件、傳說、小說

## 壹、前言：與鬼共處的生活經驗

著名的中國社會學家費孝通（1910 - 2005）曾寫過一篇短文，利用「鬼」與「超人」做為中國和美國文化的代表，比較兩個文化的差異。費孝通之所以興起這種比較的念頭，是因為在四處舒適明亮的美國著了一年以後，他竟然開始想念起家鄉的「鬼」了：

這次在美國住了快一年，最覺得生疏的，就是沒有人和我講鬼故事。我絕不願意恭維這個世界，雖則我承認在他們這種世界裡生長的孩子是比我們舒服些，不會整天在提心吊膽中過活。可是也許他們為此得付一筆很大的代價，這代價我是不願意付的。

費孝通描述了小時候家鄉彷彿四處有鬼出沒的環境：

我在幼年時，因為家道中衰，已經不住在那種四五進廳廈的大宅裡面，可是所住的那一大座樓房，至少有一半是常常鎖著留給不常光顧的什麼伯伯叔叔們回家來住的；還有一小半是太陽光從來就沒有到過的黑房，日常起居所到的其實沒有幾間，至於柴間背後的大廚房，花園後落的小屋等，更是有如神話中的去處，想起了都會使孩子發抖。在這種冷落暗淡的房屋中，人的世界比鬼的世界小得多。譬如從書房去臥室，一定得經過一間“紗窗間”才能上樓。這間紗窗間（我一生也忘不了），即使在正午也黑得辨不清牆角裡堆著的東西，也許是我從來沒有敢好好睜開過眼睛從這裡走過，可是無論如何，這是我每天不得不冒險的航程——這裡，我至今還不敢否認，是鬼世界的中心。恐懼是我年幼的日常經驗，連我睡的床背後就有一間被認為無時無刻能保得住沒有鬼伸手出來的套房。

這環境，本來已夠發生恐懼的感覺了，加上了沒有一天沒有人不用鬼來恐嚇，或是娛樂我們的這批孩子。在床上哭得不肯停，大

人們就一撒手「讓套房裡的鬼伸手來捉你去。」發脾氣頑皮時，耳邊就有「關他到紗窗間裡讓鬼去捉他」的恐嚇聲。夏天在院子裡乘涼，拉著人要講故事，哪一個故事裡沒有半打鬼？我對於草木鳥獸之名識得不多，可是要我來寫一本《續何典》，或者很可以勝任，背出一大串鬼名來一點不覺得困難。我絕不誇大，像我這種小市鎮裡長大的人，幼年時節，人和鬼是一樣的具體，真實。人事忘得了，鬼事卻磨滅不了。我至今還清清楚楚地記得，我哥哥怎樣在樓上看見了我們的丫頭關了房門，可是下樓來看見那個丫頭明明白白在樓下，從沒上過樓——現在想起來還是親切得好像是我自己的經歷一般。正因為從小一半在鬼世界裡長大，我對於鬼也特別有興趣。慢慢地從恐懼變成好奇，由好奇變成愛慕，甚至有一點為生長在沒有鬼的世界裡的人可惜。

費孝通回憶他生平第一次「見鬼」的經歷，見到的是已經死去的祖母，不過他不但沒有害怕之情，甚至還從中領悟了鬼的意義及其所體現的歷史觀：

我對於鬼的態度逐漸改變是開始在祖母死的那年。祖母死後不久，有一天，我一個人坐在庭前，向祖母的臥房裡望去。這是近午的時刻。在平時，祖母總是在此刻下廚房看午飯預備得怎樣。她到廚房看了以後就快開飯，這是我那時熟悉的情景。祖母死後一切日常起居程式還沒有變。一几一椅一床一席都沒有改變位置。每天有近午的時刻，這時刻我也照例會感覺到饑餓。潛意識裡這整個情景中缺不了祖母日常有規律的動作，於是那天我似乎看見祖母的影子又從臥房中出來到廚房中去。若說是我見了鬼，那是我平生的第一次。當時我一點也不覺得異樣，因為這情景是這樣合理和熟悉。過了一會兒，想起了祖母已死，才有一些悵惘，決不是恐懼，而是達到一種不該發生的缺憾竟其發生時所有的感傷。同時好像又領悟了一種美的情景既已有了就不會無的認識。目前的遺失好像只是在

時間上錯隔了一些。這個錯隔，我又覺得，好像是可以消除似的。永恆不滅的啟示襲上心來，宇宙展開了另一種格局。在這格局裡我們的生命並不只是在時間裡穿行，過一刻，丟一刻；過一站，失一站。生命在創造中改變了時間的絕對性：它把過去變成現在，不，是在融合過去，現在，未來，成為一串不滅的，層層推出的情景——三度一體，這就是鬼，就是我不但不怕，而且開始渴求的物件。我不太看得慣現在那種只知道此時此刻的人。把此時此刻當作存在是虛幻的感覺。我們的一舉一動中本身就累積著從宇宙原始時起一直進化到現在的整個歷史，而且這一舉一動又就在決定我們無窮繼起者的運命。在此時此刻，片斷地，抽象地，虛假地來估計生活，這生活也必然是單薄，卑劣，至少也是空虛的——此時此刻既不能留，縱情也好，狂歡也好，剎那已逝，還有什麼？

接著費孝通以「超人」為代表，切入美國的文化特性以及歷史觀念：

美國的孩子們已聽不到鬼的故事了。他們花一毛錢到Drug store裡去買Superman 看。「超人」是個足智多謀的萬能博士，他能克服一切困難。我們且不論「超人」教育出來的會成什麼樣的兒童，有一點值得我們在這裡注意的「超人」並不是鬼。「超人」代表現實的能力，或是未來的可能，而鬼卻象徵了對於過去累積的服膺和敬畏。派克老太太儘管為了要減少東西的距離，特地領我去看客廳角裡褪了色的相片，可是雷家的小弟弟卻告訴了我美國文化重心，這重心是在「超人」不在鬼。鬼怎能在美國這種都市里立足？人像潮水一般地流動，不要提人和人，就是人和地，也不會發生死不了的聯繫。兩代之間的隔離我在上章裡已提到過。孩子們長大了不需要父母的蔭庇是一件客觀存在的社會事實，這事實反映在家庭裡的是孩子們的要求獨立。

美國社會當然也有鬼故事在流傳，這點費孝通不會不知道，但他認為美國文化的重心，應該是超人所代表的未來的、理智的，而非鬼所代表的傳統的、情感的類型。正因為目的是立基於文化間的互相比較，所以費孝通才會說美國是個「沒有鬼的社會」，而相對於超人所代表的未來的、理智的文化，鬼所體現的，就是「傳統」：

我總覺得他們（美國人）的認取傳統，多少是出於有意的，理智的，和做出來的。這和我們（中國人）不同。我所以這樣感覺的理由，因為我發覺美國人是沒有鬼的。傳統成為具體，成為生活的一部分，成為神聖，成為可怕可愛的時候，它變成了鬼。這等於Durkheim所說社會團結力的表現是上帝。我寫到這裡，我又衷心覺得中國文化骨子裡是相當美的。能在有鬼的世界中生活是幸福的。<sup>1</sup>

費孝通的文化比較觀終究牽涉到他的文化偏好，他所陳述之與鬼共處的經驗，深深與人際情感以及土地鄉里連結在一起。由於有著種種情感的羈絆，使得他對鬼的態度從一開始的畏懼，轉而好奇、渴求，最後竟成了愛慕之情，甚至覺得是相當「美」的，並以能在有鬼的世界中生活而感到幸福。

費孝通是深受傳統文化薰陶的老一輩中國學者。接下來讓我們看看兩位臺灣學者對童年時期的回憶，雖然我們這裡擷取的文字並沒有像費孝通那麼懷抱深刻，但在臺灣的鄉村長大的這兩位學者都有著與費孝通相似的經驗，在他們的童年生活中，對於鬼的感知仍相當地鮮明，而這樣的生活與心理經驗在同輩與更後來的中國學者身上大概也難以見到了。第一位是杜正勝：

樹精、石怪、狐仙、山神、惡鬼的影子在上了年紀的人的心底恐怕很難揮去吧。籠統地說，只要生活過「前現代」的日子，大

---

1 費孝通，〈鬼的消滅〉，《初訪美國》，費孝通全集第3卷（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009年），頁482 - 490。



概都不容易抹掉。照說臺灣比中國絕大多數地區早現代化，而以我的年紀也還算不上屬於上個時代的人，像我這輩人生長在臺灣應該是遠離傳統中國了吧，遠離蔣夢麟所描寫的西潮沖刷以前的鄉村社會。但並不一定。我小時候看過桔槔，打過井水，踩過水車，點過油燈，常在月下聆聽鄰村本社的鬼怪故事。村外那條河流，兩岸長滿高大茂密的茄苳樹，潺潺河水從寂靜夜色中流出一齣齣鄰近地區的怪談，就像蔣夢麟說的村人常看到水鬼坐在椅上賞月。我少也貧寒，故多能鄙事，常常不得不披星戴月幫助父母謀生，每每在暮色沈沈的黃昏，單獨上下坑坎，穿越墳丘；或在濃雲蔽天的夜晚，走過路旁那棵枝葉扶疏如蓋的老榕下，從傳聞故事，我可真熟悉坑坎、墳丘和老榕上存在太多不好說的東西。人家不是說多少年有個瘋女吊死在榕樹上嗎？最近還經常出來向過路的人傻笑呢！還有，東山溝的那叢大麻竹，外祖母的姑婆有一年半夜路過，突然無風自倒，橫在路中。腦中浮現這類的景象，像看過的電影，一幕幕如在眼前，這時我全身毛孔都漲了起來，頭髮似可衝冠，像頂著百八十斤的頭盔。但路仍然不能不走，料坎、墳丘、老榕仍然得過去。<sup>2</sup>

杜正勝回憶小時候的鄉村，同樣是個充滿鬼靈精怪的環境，但小時生活困苦，儘管害怕，卻因生活所逼而不得不獨自面對。接下來的邱坤良，其兒時經驗也相距不遠：

半世紀前的臺灣農業社會，放眼望去盡是黑白世界，少有五顏六色的霓虹燈與高科技的現代場景，人跡罕至的地方提供鬼魂與靈異的想像空間，不同年齡層也有不同的經驗世界，有些瞎子摸象，卻也提供幽明兩界、前生今世，喋喋不休、永不停歇的話題。

我童年的生活場景，最常「鬧」鬼的地方，就是老戲院的後

---

2 杜正勝，〈古代物怪之研究（上）：一種心態史和文化史的探索（一）〉，《大陸雜誌》，104：1（2001年），頁2。

臺與小學靠近山邊老樹下的廁所，而且每年總有一、兩起小學女生被愛捉弄人的「魔神仔」牽去山上吃牛糞的傳聞。農曆七月鬼節一到，原來漆黑的夜晚為了方便「好兄弟」飄來飄去，家家戶戶吊掛燈籠或五燭光的燈泡，微弱的火光與其說有照明的效果，不如說製造了鬼魅的氛圍，感覺更像進入人鬼雜處的世界。喝完路旁「信士」敬置的「奉茶」，才想起前一位拿著相同茶碗的是人，還是鬼？為了預防來到陽世的鬼魂在接受普度科儀之後，戀棧不走，道士或演員扮演的鍾馗祭煞、出煞科儀，猶如一場聖戰，民眾也盡量遠離儀式現場，一些村落在「跳鍾馗」驅鬼時，更沿村敲鑼提醒村民緊閉門窗，避免被孤魂野鬼沖煞。<sup>3</sup>

邱坤良憶及的鄉村生活，雖然筆觸較為活潑，但同樣也充滿著鬼怪出沒的氛圍，人們既愛談鬼卻又害怕鬼，因此也有許多儀式專家提供村民種種的保護。

不論是杜正勝還是邱坤良，他們對兒時生活鄉村的回憶都是個彷彿四處皆鬼的環境，雖然他們並不像費孝通一樣把對於鬼的愛慕之情說得如此露骨，但從兩人的回憶同樣都可以窺見他們對於鬼，以及孕育出鬼影幢幢氛圍之鄉土的感情。鬼怪是鑲嵌在他們對兒時、鄉村的回憶，亦即「傳統」之中的。

## 貳、鬼與鬼故事所指為何？

臺灣有俗諺云：「有山就有水，有神就有鬼」，鬼、神在這句俗諺中，被拿來和山、水成對並舉，意味世上有鬼神的存在，就像是自然界有山有水那樣地自然正常。如同陰陽相對，自然界亦有山水相對，無形界則有神鬼相

---

3 邱坤良，〈寶島大劇場—見鬼的節目製作應更嚴謹〉，《中國時報》，臺北，2009年8月12日。



對。臺灣人信神、拜神之虔誠固不待言，臺灣人相信有鬼，熱衷於談鬼的現象比起來是有過之而無不及。這句俗諺不能不說是臺灣民間對於陰、陽觀念的一種普遍表現。

邱坤良說兒時家鄉的鬼話「提供幽明兩界、前生今世，喋喋不休、永不停歇的話題」；杜正勝從種種傳聞故事，了解熟悉家鄉野地哪些地方有著「不好說的東西」。從二位學者的憶往，可以了解到臺灣從前的鄉村流傳著不少與鬼有關的口頭傳聞。這類的傳聞故事，老一輩或許會稱為「鬼仔古」，今日則常被稱為「鬼故事」或「鬼話」，也或有人稱之為「怪談」或「靈異故事」。儘管這些稱呼都是不甚精確，但在一般民眾的使用上所指的卻是類似的對象，常指那些與鬼神精怪有關，靈異異常，卻難以用一般世間道理或科學觀念說明、解釋的一些事件、經歷，只好歸諸於鬼靈精怪等一些人、日常道理可解因素以外的力量所致。對於這類講述人們的靈異，與鬼怪有關的事件、經驗，本文所欲探討的一批書系材料以「鬼故事」系列名之，並以「鬼故事」作為行文的主要用語。

鬼故事不是只有在傳統鄉村中流傳，隨著時空環境的變遷，人們談論的鬼故事類型，或者是流傳的方式可能會有改變，但鬼故事基本上不曾從人們的生活裡消失，以前或許只是鄉村人們茶餘飯後的閒聊，但今日不只是人們私底下的八卦閒聊，還有人大喇喇地在網路、電視節目等大眾媒體上公開談論此事。除口頭的流傳形式外，文字記錄也是另一種傳播途徑，從古至今，許多人也會將這類傳聞形諸於文字，以往可能只有少數喜好此道的文人擁有記錄的能力，大多數的人們所倚靠的仍是口耳相傳，不過隨著教育的普及，及傳播媒介的多元及便捷化，被形諸文字的故事越來越多，使得研究者更容易來探討這類話題。即便口傳與文字化的故事傳聞有其載體上的差異，不過其內容都少不了鬼故事的類型。

鬼故事及鬼話的稱呼在今日社會中的使用早已約定成俗，其源頭不可考，但既然以「鬼」名之，表示其內容與鬼脫不了關係。何謂鬼？根據教育部國語辭典解釋鬼字的第一條，鬼乃「人死後的靈魂」。按此義，則鬼故事

應該是有關人死後靈魂的故事。然而事實並不那麼單純。一般民間所謂的鬼故事，所關係的內容當廣泛、龐雜，雖像是無法精確定義的名詞，卻依稀可發現有一大致、模糊的範圍，其內容不僅限於人死後的靈魂，還包含杜正勝所說的「樹精、石怪、狐仙、山神、惡鬼」或邱坤良所說的「鬼魂與靈異的想像空間」以及動植物的精靈、物怪、神祇、靈異、奇蹟、巫術等與信仰密切相關的內容。鬼是「人死後的靈魂」，不過是最狹義的解釋。只要考察漢字「鬼」之原意，便可以發現鬼字有著極為豐富的內涵。一般所謂「鬼故事」或「鬼話」的稱呼，若不加以解釋，可能會被理解是僅僅只談「人死後的靈魂」（人鬼）的故事。

民初時中國語言文字學者沈兼士（1884 - 1947）曾透過甲骨文及上古文獻的考證，歸納出「鬼」字的意義及其演化：一，為類人異獸之稱；二，異族人種之名；三，由以上具體的鬼，引申為抽象的畏，及其他奇偉譎怪諸形容詞；四，由實體之名藉以形容人死後所想像之靈魂。<sup>4</sup>沈兼士注意到東漢許慎的《說文解字》：「人所歸為鬼」的釋義，惟沈兼士認為許慎的解釋已蔽於後起之訓。沈兼士檢視殷墟卜辭，發現鬼最早為異獸之稱，而人死之靈魂的意義反而是最後一層的發展，只不過此義卻後來居上，並遠在東漢之前即已廣為流行。據歷史學者蒲慕州考察，中國至少到了戰國時代（西元前403 - 西元前221），「鬼」可用來指稱多種不同來源的精靈，其中包括死去的人，以及其他動植物，或者現代人以為的「無生物」，如木、石、火、風等，甚至某些可稱為「神」的，亦可以鬼稱之。不過蒲慕州也強調，戰國時期普遍為知識階層或一般大眾所接受的，是「人死為鬼」（人鬼）的觀念。<sup>5</sup>因此，至少早在戰國時代，鬼與死者有關的認知便已相當普及。而這樣的認知即便今日臺灣似乎也沒有多大的改變。現今臺灣教育部國語辭典解釋鬼字的第一條也曰：「人死後的靈魂」鬼指其他精靈的意義則付之闕如。

4 沈兼士，〈「鬼」字原始意義之試探〉，《沈兼士學術論文集》（北京：中華書局，1986年），頁199。

5 蒲慕州，〈中國古代鬼論述的形成〉，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版社，2005年），頁30。

因此，人死稱鬼，在漢文化中是具有悠久的歷史的一個普遍認知。

儘管人死為鬼的觀念在漢文化裡普遍而悠久，但鬼字的意義從未僅限於人死所稱，亦可稱異獸、異族，或作為任何怪奇之形、情、性的形容詞，而這些意義在漢人的歷史與現代日常用語中皆未曾丟失。漢末，佛教傳入中國，帶進了一套迥異於漢地的世界觀、眾生觀。佛教中所謂的「鬼」，常意指眾生之一種，最常見的是「餓鬼」（*preta*）。*Preta*有各種不同的音譯，像是薛荔多、閉戾多、俾禮多、卑利多、彌荔多、閉多，最流行的翻譯是「餓鬼」。依照佛教教義，餓鬼乃前世福報不足者，輪迴投生而成，是和人同處於六道的眾生之一，與漢人所常謂人死後所變成的鬼不同，也與異族人種、動植物或木石火風等無生物的精靈不同。*Preta*翻成餓鬼自有其緣由，唐代不空所譯的《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》中提到，佛弟子阿難某次於林中習定，見一餓鬼（名為焰口）形容枯槁，面貌醜惡，頭髮散亂，爪甲長利，腹大如山，喉細如針，面上噴火。<sup>6</sup>由於*preta*形狀恐怖怪異，因此以鬼譯之，其實也符合漢地原先對於鬼的認識傳統，但*preta*並不是人死後的靈魂。由於佛教不承認有永恆不變之「我」（靈魂）的存在，因此也不認為死後會成為鬼魂，繼續飄盪於世間。佛教認為人之死後，最慢四十九天就會再度進入輪迴，在未入輪迴之期間稱做「中有」或「中陰」（*antra-bhava*），乃是極細微之「細身」，具有種種異能，此種中陰狀態可能與人鬼類似，卻不相同。而除餓鬼之外，漢譯佛典中還有數量龐大的各類鬼，或與鬼有關的名相，<sup>7</sup>這些源自於佛教，被翻譯做鬼的存在，通常也都有著恐怖奇怪的外型，與漢地的鬼相似。隨著佛教在漢地流傳日久，這些原本來自於佛教的不同眾生，

6 佛教認為貪婪之人死後會淪落至餓鬼道，忍受長年挨餓及各式各樣的折磨的生活；由於餓鬼困苦，後來佛教的密教本著觀音菩薩普濟群生的本懷，發展出「瑜伽焰口施食」的儀式，為鬼道眾生，變食、開示，使這些可憐的鬼道眾生能夠飲食超昇，這種源自佛教密教施食餓鬼的儀式在臺灣民間信仰中相當流行，可見陳省身，《普濟幽冥—瑜伽焰口施食》（臺北：臺灣書房，2012年）。

7 例如「魔」也是個中國原本沒有的詞彙與概念，而是來自於佛教的*māra*，但佛教傳入中國後，以鬼為本造出了「魔」字，並在以後被中國人用自己的方式改造並流傳。可參見，神塚淑子，〈魔の觀念と消魔の思想〉，收入吉川忠夫編，《中國古道教史研究》（京都：同朋舍，1992年），頁89-144。

對往後漢地的民眾產生影響，大大地豐富了漢文化中鬼的種類與意義。

臺灣民間信仰其實也繼承了龐雜、豐富的鬼類信仰。在日治時期的片岡巖所記錄到臺灣民間所信仰的鬼類，種類十分相當多樣。<sup>8</sup>這些鬼的來源很難一一細究，但同樣足以證明民間所謂的鬼不全都是人死所變成的。

漢字中的「鬼」不單純只有人死之稱，舉凡各種不同來源的精靈（spirits），都可以以鬼稱之。與人死所稱的狹義之鬼相較，這算是廣義的鬼。本文以下所談論，可算是與廣義的鬼有關之故事，同時，由於故事的緣故，因此牽涉也相當廣泛，時常還包含神靈、術數、靈異、巫術等等與信仰密切相關的內容。

### 參、從傳說鬼到研究鬼 相關研究成果的檢討

臺灣民間流傳的鬼故事數量龐大內容豐富，然而以此為主題的研究卻不多，可怪亦可惜。以往對於鬼的研究可概分成兩個方向來檢討，一是對於鬼之信仰、儀式的相關研究，一是對於鬼之故事、文學方面的考察。以下相關的研究，或重於前，或重於後，就是缺乏專門針對「鬼故事」的研究。

對於鬼之信仰、儀式的相關研究，以人類學家的貢獻最大。不可否認的，鬼故事中與人鬼（人死後的靈魂）有關的仍是大宗，而在臺灣民間信仰中，人鬼佔有重要的地位，在臺灣民間許多廣受信仰的神明，其實很多是生前具有功烈或讓值得稱述的事蹟之人死後所變成的，人死而成神是臺灣民間信仰神祇中的一大類型。不過為什麼有些人能死而成神、成為祖先，卻不成為鬼？又哪些鬼可以成神、成祖先？又如何成神、成祖先？等等問題，很長一段時間都是臺灣民間信仰研究的重要議題。無論如何，鬼在這其間都是最重要的變化樞機。臺灣民間信仰中的許多神明，究其本源都是人死所變成

---

8 片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》（臺北：大立出版社，1986年），第8集，第3章，頁516 - 523。



的，最原本其實都是鬼，因而許多學者皆查覺到，鬼是臺灣民間信仰的基礎，鬼才是民間信仰裡最值得深究的信仰對象。

然而以鬼作為研究的對象其實起步相當晚。日治時期，臺灣才開始出現運用現代學術角度來觀看民間信仰的研究者，如片岡巖、<sup>9</sup>曾景來<sup>10</sup>等，雖然開始關注到臺灣民眾中對於鬼的普遍信仰，然彼等之著作與其說是研究，反倒較類似採集記錄。缺乏針對鬼的研究的現象在國民政府撤退來臺後依然延續很長一段時間，直到1970年代才有較大改觀，而此變化可說是受到人類學的影響。Arthur Wolf的神、鬼、祖先的研究可說是一個里程碑，雖然Wolf不只提到鬼，但鬼在漢人的重要性已在他那篇*Gods, Ghosts, and Ancestors*（神、鬼、祖先）的著名短文中表露無遺，文中他對於鬼的討論篇幅最多。<sup>11</sup>

Wolf神、鬼、祖先的討論架構影響力相當深遠，直到現在仍是理解漢人民間信仰的重要基礎。有關鬼在漢人信仰體系中的重要性，同樣在Wolf的架構下討論漢人民間信仰的日本學者渡邊欣雄解釋到：「要討論漢民族的民俗宗教，不提及『鬼』是不可能理解的」；但「『鬼』這種對於漢族來說乃是世界最低存在之理解，則要比理解最高神困難。」渡邊認為臺灣民間信仰的鬼是難以理解、言盡的，首先就是鬼所呈現的無體系、無結構性的特徵，使得它幾乎可以依照人們的經驗而無限地分類。第二就是鬼具有變化、升降的特徵，可以經由人們的祭祀、儀禮等儀式性的對待而變化成祖先和神明，因此渡邊說「漢族具有不同於西方神學的動態性民間神學」；但實情況卻又不是這麼簡單，因為在臺灣民間還可以聽到「祭祀是鬼，不祭祀也是鬼這一明

9 片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》，第7集，第1章。

10 曾景來原著，《臺灣的迷信與陋習》（臺北：武陵出版，1994年），頁47-56。

11 Arthur Wolf著，張珣譯，〈神、鬼和祖先（*Gods, Ghosts, and Ancestors*）〉，《思與言》，35（3）（1997年）。譯自：Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1974. Wolf在臺北縣的三峽進行田調，並以「神、鬼和祖先」概括他研究漢人民間信仰的結構，差不多同時期David Jordan也有一書，同樣名為*Gods, Ghosts, and Ancestors*，其田調地點在臺灣的臺南的西港鄉，不過或許長期缺乏譯本的關係，Jordan的神、鬼、祖先一書的影響力不及Wolf。最近。此書已由中研院民族所副研究員丁仁傑翻譯出版。可見，丁仁傑，《神、鬼、祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》（臺北：聯經出版，2012年）。

顯矛盾的說法」。鬼已夠難理解，更糟糕的是，渡邊還發現臺灣學術界的一種傾向，也就是有關鬼的閱讀物並不是很多。他猜測或由於臺灣「民情素有『敬天尊祖』的傳統，談論鬼也許對他們來說，原本就是宗教研究的旁門左道。」<sup>12</sup>縱使偶爾有「旁門左道」的文章著作出現，但結果多半十分簡略，且多未能持續進行深究。<sup>13</sup>

其實在渡邊之後，臺灣學界對於鬼的信仰儀式，陸續出現了相當多相關的論著，這些研究所關心的重心在於漢人傳統社會、文化、組織，鬼因為是重要的信仰對象而被當作是研究的切入點；這類研究者多數是人類學家要不是就是受到人類學的理論、方法所影響。他們進行細緻的調查，持續努力地想要建構對於社會組成或文化更周全的解釋模式。<sup>14</sup>他們對於與鬼相關的祭祀、儀式有許多深入記錄與詮釋，不過切入的重點多在於儀式上人們如何對待鬼，以及鬼如何被人視為祖先或者神明一類的文化邏輯問題。他們基本的論述則多奠基於鬼乃漢人現實社會的反射框架之上。由於他們認為相對於言語詮釋所呈現的高度變動性，儀式具有強固性，變動性較小的特質，因此認為從儀式才能看出漢人對於鬼的觀念。而對於穿插於論述中間那些林林總總的鬼故事，他們則多半將之視作為輔助材料，為到達研究主題前的一個中繼點，而少有人將這些鬼故事本身當作為一個獨立的研究課題。

雖然鬼故事在人類學家的研究中所受重視的程度不若儀式，不過在對於

12 渡邊欣雄，周星譯，《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究》（臺北：地景出版，2000年），頁113 - 131。

13 可見，林美容，《臺灣民間信仰研究書目（增訂版）》（臺北：中研院民族所，1997年），頁74 - 80。以鬼為主題的相關著作仍以報導類資料居多。其中高致華的《臺灣文化「鬼」跡》以「鬼」為主題，蒐羅各族群有關鬼的各類文獻，甚至包括原住民，算是其中的異數，然內容仍以資料之蒐羅為主。高致華，《臺灣文化「鬼」跡》（臺北：高致華發行；三民書局總經銷，2001年）。

14 呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，《民俗曲藝》，90（1994年）。林美容，〈鬼的民俗學〉，《臺灣文藝新生版》，3（1994年）。林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》（臺北縣：臺北縣政府，1995年）。除了前舉Wolf〈神、鬼、祖先〉的名篇之外，David Jordan 以及Robert Weller 都有具代表性的著作。David Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village* (Berkeley: University of California Press, 1972). Robert P. Weller, *Unities and Diversities in Chinese Religion* (Seattle: University of Washington Press, 1987). 有關國內外對於漢人民間鬼信仰研究的簡介與回顧，可見渡邊欣雄，周星譯，《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究》，頁111 - 131。



鬼的研究議題，及其信仰層面的探究，許多來自於人類學者或者是受人類學觀點所刺激的研究成果，實則貢獻良多，人類學家對於臺灣民間鬼信仰之中的特殊鬼類研究其實都開風氣之先，例如賭博與鬼、<sup>15</sup>姑娘、<sup>16</sup>嬰靈<sup>17</sup>等。這些研究不但提供了許多可以參考的成果，也提供了鬼故事研究重要的認識基礎。

對於儀式、文化觀念方面的研究固然有助於我們了解鬼故事所包含的信仰內涵，然而我們也不可忽視鬼故事的「故事」部分。由於民間所流傳的故事常常有依特定的敘述結構、母題（motif）而傳述的現象，因此是民間文學或俗文學研究的主要對象之一，許多研究成果也來自於中文科系。鬼故事即可算做民間流傳諸多故事的其中一種。在中國傳統文類中，早有「志怪」一類，和本文所談的鬼故事有一脈相承的關係。中文學者胡萬川認為中國傳統中大批被指為「志怪小說」、「志人小說」的作品，本質上就是「傳說」（legend），而古代中國目錄學上的「雜史」、「雜傳」一類的作品，大部分都可以歸類於傳說。胡萬川歸結傳說的特性，是敘述者或傳述者在陳述時會主觀地強調其內容的真實性，欲要讓人信以為真，不過實際上卻又難以證其為真的敘事作品，具有似史而非史的特點，然其敘述內容不論如何令人難易置信，和以「虛構」為主，富有作家個人文采，並寄寓託諷的文學「小說」（fiction），仍有本質上的不同。<sup>18</sup>胡萬川的定位有助於我們在面對諸多資料時，能夠抉擇分類的判準。

---

15 Marc L Moskowitz, *The haunting fetus : abortion, sexuality, and the spirit world in Taiwan* (Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001) .

16 黃萍瑛，〈臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個臺灣社會史的考察〉（中壢：國立中央大學歷史研究所，1999年）。

17 胡台麗，〈神、鬼與賭徒——大家樂賭戲反映之民俗信仰〉，收入中研院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，《第二屆國際漢學會議論文集》（臺北：中研院，1989年）。陳維新，〈求神問鬼只為財——大家樂所顯現的民間信仰的特質〉，《思與言》25卷6期（1988年），頁45 - 62。

18 胡萬川，〈傳說之定位——從古代志怪到當代傳說〉，行政院國家科學委員會補助專題研究計劃報告：NSC98-2410-H029-048-MY2，2008年，頁8、13。

雖然臺灣的中文學界對於志怪的研究成果可謂汗牛充棟，<sup>19</sup>也有一些學生曾經探討過去臺灣曾一度流行，例如「林投姊」、<sup>20</sup>「周成過臺灣」<sup>21</sup>等有名的鬼故事，不過整體而言，中文學系的多數研究者的主要興趣仍多傾向於傳統中國的、文人的、文學的範圍，其重點常常在於作家如何利用鬼作為一種文學的素材以做為自我表達、勸諷世事的工具，換言之，即較著重在胡萬川所言之「小說」的面向，而較少在於「傳說」的方面。而且他們研究對象的時間性也多偏好於傳統歷史的傳說，而較忽略與當前的生活與社會、政治息息相關的「當代傳說」，<sup>22</sup>而此研究範疇在歐美學術界已成為重要的研究課題，蓬勃發展。

臺灣早期為移民社會，社會充滿不安，理應有許多關於鬼的傳說故事，然而從今日史料看來，明清的文人筆記文集或者是些地方方志，相關的資料卻零零星星，連「林投姊」、「周成過臺灣」等一度曾經流行的著名鬼故事，在明清時期傳統的歷史文獻中相關的資料也極為缺乏。<sup>23</sup>對於流傳於民間的傳說，一直要等到日治時期才有較為系統的採集記錄出現，而戰後只有少數的學者繼續這樣的工作。一直要等到解嚴以後，本土意識的高漲，地方意識的興起，各地方政府較為重視地方民間的傳承，紛紛出版地方民間文學的採錄集，也才稍彌補了一些資料上的不足，不過整體而言資料仍相對匱乏，失載的部份一定相當多。除了第一手記錄的不足，臺灣民俗及民間文學學科並不發達、未形成熱烈的研究風氣，也是互為表裡的因素，因而即便至今民間喜好談論怪力亂神話題的現象明顯，卻對研究怪力亂神抱持著禁忌，敬而遠之，或持著鄙視的態度，以為「迷信」，不足道哉，故相關研究成果之稀少亦不難理解。

19 可見，謝明勳，〈近五十年來臺灣地區六朝志怪小說研究論著目錄〉，《東華漢學》，2（2004年），頁293 - 309。

20 黃淑卿，〈林投姐故事研究〉（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，2005年）。

21 王劍芬，〈周成過臺灣故事的形成及演變〉（臺中：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1994年）。

22 胡萬川，〈傳說之定位—從古代志怪到當代傳說〉，頁14 - 15。

23 陳益源，〈明清時期的臺灣鬼怪傳說〉，《聯合文學》，16：10（2000年），頁55 - 56。

在此艱困的環境之下，目前任教於南台科技大學日文系的伊藤龍平可謂異數，身為一個來自日本的研究者，伊藤針對臺灣鬼故事的研究已發表數篇相關的文章，可惜他以往研究的成果都是用日文發表在日本的期刊上，因此研究成果幾乎未有臺灣研究者注意、採用。伊藤龍平專攻的研究領域是民間文學，其研究臺灣鬼話的問題意識、注重的主題與研究方法幾乎都是沿著日本以往一系列相關研究的腳步而來，不過他的文章中處處加上了比較臺日文化差異的眼光，因此常有些獨到的觀察點。伊藤的貢獻在於他注意到了臺灣的校園、百貨、軍營其實都流傳著不少鬼話，不管是從流傳這些鬼話的人群或場所看來，這些鬼話背後各有特殊的意義。下一節裡將會對伊藤的相關研究有進一步的介紹。



圖1 伊藤龍平是少數以臺灣現代鬼故事為研究主題的研究者

近年來臺灣民俗、歷史、文學、文化等相關研究所的設立，以及隨著社會更加多元開放，整體狀況產生了一些改變。由於臺灣研究相關系所的成立，促成了以往散布在不同系所的臺灣研究再集中。這些臺灣相關的系所之中，對於臺灣民俗、信仰方面的研究是很重要的一塊，開始有師生以臺灣流傳的鬼故事作為專門論題，<sup>24</sup>對於在民眾日常生活中流傳的鬼故事與傳說的研究其實很符合民俗的興趣，相關的成果未來應該可以期待。值得一提的是，中正大學臺灣文學研究所在2010年曾經開設「臺灣及東亞誌怪傳說與影像」工作坊，以臺灣為主，探討古往今來流傳於民間的各種鬼怪傳說故事，將其放在整個東亞世界的誌怪文化脈絡中理解、討論，特別的是其課程亦探討了當代的鬼怪傳說，同時觸及現代娛樂影視產業對於鬼故事的影響，

24 陳秀華，《臺灣民間女鬼故事研究》（嘉義，國立中正大學臺灣文學系研究所碩士論文，2009年）。

並帶入社會學、都市傳說等較新穎的解析視角。此工作坊所運用之多元而新的視角，展示著未來鬼故事的探討角度多元豐富的可能性。以臺灣民間的鬼故事流傳之豐富，材料俯拾即是，潛力十足，很值得進一步開發。

### 肆、研究鬼故事的材料與探討視角

欲要研究臺灣民間流傳的鬼故事，實際從事田野訪問採集的工作當然是最直接的方法，田野工作對於民間故事的研究，不但是第一步，也是不可放棄之一步。但在種種限制之下，實際進行田野的採錄有其難處，在此狀況下，各類既有的文本資料常常是研究者仰賴的重心。雖然以往以鬼故事為主題的相關研究、第一手的採錄較少，不過流傳於民間，呈現散亂狀態，可供研究的材料則不可謂少，惟少見有人專門蒐羅、整理，做系統性地運用。本文暫且將這些有關資料分成以下五類：

- 1、相關的學術論文
- 2、影視、廣播上的靈異節目
- 3、網路上流傳的鬼故事
- 4、報紙雜誌中的相關報導
- 5、鬼故事書籍

上述的幾類材料，第1類的材料大致等於前述的研究回顧，從以往相關的研究中可以抽取出一些鬼故事，因為都是研究著作的關係，只要勤加查找，便可尋得，掌握相對容易；第2、3類的鬼故事是借助多媒體的傳播途徑，資料相當豐富，但由於這類資料具有跨媒體性，其查找、蒐集、整理較為費力，再者，面對這類充滿聲光效果，非文字性的材料，研究者要如何處理、呈現研究成果也是個問題。第4類也是一值得開發的材料，不管從前或者現在，報章雜誌常是民間傳聞無意間浮出的檯面，是探討鬼故事的絕佳材



料。鬼怪、靈異的新聞報導在日治時期的《臺灣日日新報》上便所在多有，因此報紙報導靈異事件並不是新聞。<sup>25</sup>不過報紙資料的缺點同樣是較為瑣碎。

至於第5類的資料內容亦相當豐富，為目前還容易找到，具完整性的材料，並且未曾被系統性地處理、運用。我們這裡以希代出版社出版的繽紛書鬼故事系列為代表。在1990年代臺灣出版了許多鬼故事的集錦，題名常與鬼有關，譬如XX鬼話，XX撞鬼，XX鬼故事等，數量之多，可謂一時風潮。這些鬼故事集錦的風格鮮明，有著濃厚藉著鬼故事之驚悚、刺激性以達到吸引娛樂讀者的目的。希代出版的繽紛書鬼故事系列便是其中的大宗，在整個90年代約出版了上百本形形色色各種類的鬼故事書籍。或許就是因為明顯地帶有娛樂消遣的性質，因此讀者看完即丟，導致保持狀況亦不甚理想，其收藏目前零星散見於各大圖書館，雖然這套書籍雖出版至今不過二十多年，但多破損嚴重。

即使這些鬼故事集錦當初出版有濃厚的市場導向，但仔細觀察這些書籍藉以獲取消費者青睞的手段並不非在其虛構性，相反地，這些意在嚇人的作品，吸引讀者的特點正是在於其所述故事之真實性。雖然這些故事可以看得出作者的潤飾或作者改寫的痕跡，以加強其可讀性、易讀性，不過必須要注意的是，這些鬼故事書籍的主打重點是在於每本書或多或少都會強調、標榜書中所搜錄的故事皆為真人真事，皆有所本，而不是作者本身的創作、捏造或虛構、想象的作品。這些書籍明顯的意圖是極力要讓讀者相信書中的故事都是經過作者或當事人的檢證，不是道聽途說，或憑空虛構的文學創作。

例如有些作者本身即是記者，即便是寫鬼故事也可看到紀實的作風：「每次提筆撰寫靈異報導時，心中總是蘊藏著一股莫名的壓力，秉持著專業記者的守則，對於披露任何一件新聞，定要做到『平衡報導』，記者是沒有

---

25 阮雅淑，《中國傳統小說在臺灣的續衍：以日治時期報刊神怪小說為分析場域》（臺北，國立政治大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年）。雖然阮雅淑的論文以小說為題，但《臺灣日日新報》內其實有許多報導是以記錄「事實」的報導手法在撰寫，並不純然都是文人虛構的神怪小說。

立場在報導中加入自己的意見，唯有寫出『事實』，才是一位敬職的好記者。」<sup>26</sup>也有的會強調書中「每一篇故事的內容，均確有其地。」<sup>27</sup>雖然談的是鬼故事，但作者卻是以採訪、報導的態度在撰寫，同時在書的封面還註明「這本鬼故事，書中的每一個人物事蹟，都有址可尋」<sup>28</sup>另外一些非記者出身的作者，在他們的著作中，也可以發現核實，或者強調事件真實性的語句。<sup>29</sup>這批鬼故事書籍的作者大都會儘量強調他們所記錄的故事發生時相關人、事、時、地，或是作者在何處、何時、由誰聽來，因此皆具備有讓人信以為真，卻又難以證其真的「傳說」(legend)特色。



圖2 鬼故事的書籍設計風格鮮明，書名聳動

26 高寒，《驚報刑案鬼話》（臺北：希代，1998年），頁4。

27 羅問，《猛鬼旅行團》（臺北：希代，1993年），頁4。

28 羅問，《靈界完全探索手冊》（臺北：希代，1995年），頁4。

29 例如，王章，《親身遇鬼報告書》（臺北：希代，1995年）。



這批風格相當一致的書籍截至目前為止幾乎沒有被系統地利用，也未過有任何學者注意，或有專門或相關的研究，惟見零星徵引，如金儒農在探討臺灣戰後出現的恐怖小說時，就曾利用過這些鬼故事集錦，但他顯然是站在「小說」的角度來看待這批作品的。<sup>30</sup>雖然坊間類似的書籍還有許多，但希代的鬼故事書系由於數量夠多，出版時間集中，且主題相當明確，足以作為探討臺灣民間傳說鬼故事的代表材料。其實這批書系反應了90年代臺灣的社會氛圍，呈現臺灣進入到現代社會後民間所流傳的許多鬼故事，包括人們如何描述他們曾經有過與鬼接觸的遭遇，對鬼的感受，或對於鬼的論述。簡單地說，若是研究者欲地以現代臺灣民間流傳的鬼故事作為研究中心，這是批絕佳的材料。

有了可供分析的材料，但接下來要從甚麼路徑進行研究、要如何進行論述也是個問題。要處理這些數量龐大、內容豐富的鬼故事若沒有一套切入角度、分類系統，則接下來的討論著實不易。按照「場所」來區分主題其實是鬼故事書籍常見的一種分類法，例如軍中鬼話，與醫院有關的鬼話，與學校有關的鬼話等等。雖然這是希代鬼故事叢書中原本就存在的分類法，但對研究者來說，這樣的分類不無好處，僅僅以場所來區分鬼故事的視角，便能讓我們看出鬼故事背後的多元意義。以下權且以不同場所的鬼故事來分述其不同特色，帶出孕育出故事的社會背景以及故事反映了甚麼樣的特殊意義。

### 一、學校

在不同的求學歷程中，聽、說鬼故事應該是許多人成長時期幾乎都有過的共同經驗，或許就是這樣的話題很容易勾起大家回味往事，引起共鳴，因此以校園為主題的鬼故事的書籍並不少。<sup>31</sup>校園鬼話應算是各種場所的鬼話裡面中目前研究成果最多的一類了。現任教於南台科技大學的伊藤龍平可謂

30 金儒農，〈恐懼主體與異質空間的再生產——臺灣戰後恐怖小說系譜的生成〉，收入梅家玲主編《臺灣研究新視界：青年學者觀點》（臺北：麥田，2012年）。

31 羅問，《校園鬼話》（臺北：希代，1992年）。羅問，《校園鬼話4》（臺北：希代，1994年）。王章，《校園驚魂鬼話2》（臺北：希代，1997年）。薛傳斌，《校園鬼話符》（臺北：希代，1999年）。

此領域的主力。伊藤充分掌握日本以往對於校園怪談的相關研究，並利用自己在南台科技大學任教之便，以課堂上的大學生當作為其調查對象，對於臺南市、南台科技大學的校園中所流傳的種種鬼故事做過一番考察。<sup>32</sup>他點出臺灣的校園鬼話與日本的學校怪談有些相當不一樣的特色，包括鬧鬼的原因肇因於建築風水、容易遇鬼的人通常會被認為是八字輕、常有人宣稱能夠見鬼（陰陽眼）等元素，都是臺灣鬼話裡有而日本所缺乏的情節。<sup>33</sup>

宿舍與校園常常比鄰而居，宿舍的鬼話與學校鬼話也關係密切，除了故事發生的地點都在廣義的校園之內，傳播與流傳這些故事的人群同樣也都是學生。因此伊藤也延伸探討了一些南台科技大學的宿舍鬼話。這些宿舍的鬼話許多和學校鬼話非常類似，包括學生們會流傳校舍或宿舍因為在建造時風水有問題，所以才會有人自殺、亡故，導致鬧鬼、不安寧；要不然就是傳說學生們在宿舍裡玩碟仙，最後發生了難以收拾的不幸後果。<sup>34</sup>

伊藤所指導的學生謝佳靜，則把校園鬼話的研究範圍向下延伸到國小。她以自己母校，高雄的楠梓國小作為考察對象，訪查到了兩百多個小學生案例。謝佳靜同樣也以日本的小學校與臺灣做為比較，並嘗試著利用日本的相關成果檢視臺灣的案例。從她的整理大致可以看臺日之間的小學怪談有許多相同流傳，包括傳說某些特定的教室或地下室晚上會有鬼出現；說學校以前是墳場、刑場；說晚上銅像、照片會自己動、會流淚等。<sup>35</sup>從以上這些現代校園中所流行的諸多鬼故事，證明了即便是現代的臺灣學生從小就有自己傳、說鬼故事的圈圈，有他們自己的小小獨立社會，而且他們對於鬼的觀念

32 伊藤龍平，〈陰陽眼の少女—現代台湾の鬼の噂—〉，《靈はどこにいるか》（東京：青弓社，2007年）。伊藤龍平，〈台湾のデパートの「鬼」—〈世間〉の位相、〈話〉の位相—〉，《口承文芸研究》，29（2006年）。

33 日本學者相當早就注意到學校中流傳著許多怪談的現象，而且也有許多相關的記錄與研究成果，例如，松谷みよ子，《現代民話考〈7〉学校初笑いとい怪談初学童疎開》（東京：立風書房，1990年）。常光徹，《学校の怪談—口承文芸の展開と諸相》（京都：ミネルヴァ書房，1993年）、一柳孝廣，《学校の怪談はささやく》（東京：青弓社，2005年）。

34 伊藤龍平，〈台湾のコックリサン〉，《世間話研究》，16（2005年）。

35 謝佳靜，《学校の怪談の臺日比較》（臺南：南台科技大學應用日語研究所碩士論文，2010年）。

與鬼故事的品味還深受跨國文化的影響，這與從前以農村生活為主體的鬼話是相當不同的。

## 二、軍營

和軍營、軍隊相關的軍中鬼話也是臺灣民間普遍且獨具特色的一種鬼故事類型，在90年代藝人陳為民就曾以「軍中鬼話」系列而風靡一時，軍中鬼話系列後來連續出版好幾集，顯見有其市場。<sup>36</sup>

今日臺灣三十歲以上的男生多數都曾有當兵的體驗，由於臺灣特殊的歷史、政治環境與國際地位的緣故，需要時時保持大批的軍隊武力，並長期實行普遍徵兵制度，與此同時，也造就了特殊的軍隊文化，軍隊長時期與外界隔絕，形成了自有、封閉的特殊環境。對外界的人來說，軍營始終具有一定的神祕性，也是個「真相」容易遭到壓抑的地方。軍中講求服從，是個長期有壓力的環境，入伍後人在與外界隔絕的狀態中，有時受到了長官、同袍的欺凌，有時遭逢各種意外事故，結果有人死於非命，有人受虐身亡，或自殺殺人等等悲劇始終不絕，卻又在軍隊封閉的體制下，草草了結，含冤莫白，真相、權益總難得伸張。而在漢人傳統民間的信仰中，這些軍中的「非正常死亡」者，因負有冤屈，是不安定的靈魂，是會一再出現，造成不安。<sup>37</sup>再加上軍營時常位於偏僻的荒郊野外，甚至是曾有過無數死傷的戰地，在種種特殊的因素匯集之下，使得軍中成為容易孕育出鬼話的獨特環境。

伊藤龍平也曾經對臺灣軍隊的鬼話做過一番簡論，其中最特別的是日軍鬼魂出沒的傳說，這也是個在臺灣民間盛傳，但沒人曾觸及處理過的鬼故事

---

36 陳為民，《無聊男子的軍中鬼話》（臺北：希代，1991年）；陳為民，《無聊男子的軍中鬼話2》（臺北：希代，1992年）；陳為民，《無聊男子的軍中鬼話3》（臺北：希代，1993年）。除了在希代出版以外，還有其他幾間的出版社也都出版了陳為民談鬼或軍中鬼話的書籍。當然陳為民之外，其他人自然不會放過這樣的熱門主題，例如陳真，《一個軍人的靈異日記》（臺北：希代，1996年）。陳真，《軍中鬼話開講2100》（臺北：希代，1996年）。

37 相對於「壽終正寢」，凡死不得其時、不得其所，在民間信仰的傳統中便認為是強死、凶死，而死後不能遵禮成服、歸葬於所當葬者，也同樣被視為「反常」或「違常」。反常、違常的死者常會引發諸般種種的「怪異」。可參考，李豐楙，〈臺灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》，第8期（1994年）。

類型。<sup>38</sup>謝佳靜從楠梓國小的小朋友那裡也聽到日本軍人夜晚會出現在學校裡的傳聞。可見臺灣民間除了有拜日本神的情形以外，<sup>39</sup>還流傳著日本鬼出沒的傳說。出現日本鬼當然與臺灣受到殖民統治的這段歷史有關，而軍人大概是日本留在臺灣人的記憶裡最鮮明的印象之一，因此連日本鬼魂現身時常也都是軍人的樣子。

除了日本軍人的故事以外，軍隊中的鬼故事大概都是在國民政府來臺後才慢慢地發展出來的。從大陸各地撤退來臺的國民黨軍隊，經過戰爭的殘酷以及顛沛流離的輾轉遷徙，他們大概本身就有許多鄉野傳奇與獨特的個人經歷可以分享。曾經歷過那段過程的司馬中原（1933—）回憶：「幼時歷經戰亂，七、八歲時每天都看到有人被槍決，有一次在河邊用手捧水喝，卻被人的腸子纏住，一拉竟然拉出一具屍體。」除了自己有過這樣血淋淋的體驗，司馬中原滿腹的鬼靈經許多就是在軍中聽來的：「十五歲時參與國共內戰，常和軍人聊天，大家每天面對戰爭的死亡陰影，都掏心掏肺地分享著自己知道的故事，因此蒐集了非常多的鄉野傳奇、鬼故事。」<sup>40</sup>

臺灣的軍中鬼話，與從大陸撤退的軍隊脫不了關係。例如陳為民的軍中鬼話中，許多的故事常與「士官長」有關，而這些士官長通常見多識廣，有一定的年紀，也多是從大陸撤退來臺的外省人。

日治時期的軍隊，雖有少數的臺籍軍伕、軍人，但軍隊大體上是以日本人為主。國民黨來臺後實行了普遍的徵兵制，所以大多數的臺灣男子都有入伍的經驗。來自南北各地的男子在軍隊中一起入伍、受訓、下部隊，自然會有許多交流。從軍的共同體驗，經由他們的互相分享，共同創造出獨特的軍中鬼話，而這些鬼故事再經由這些退伍的男性輾轉地流佈到社會上。伊藤龍平認為這是臺灣與日本最為不同之處，因日本實行募兵制，而非普遍的徵

38 伊藤龍平，〈台灣の軍人幽霊譚〉，《世間話研究》，17（2007年）。

39 可參考，尾原仁美，《臺灣民間信仰裡對日本人神明的祭祀及其意義》（臺北：國立政治大學民族學研究所，2005年）。

40 胡清暉，〈恐怖喔！司馬中原在臺科大開課講鬼〉，《自由時報》，臺北，2012年8月28日，生活新聞版。



兵制，自衛隊中雖然也有本身的傳承，但由於多數人不曾當兵，外人難以了解，這些故事也不易引起社會的共鳴。

### 三、醫院

許多傳統的臺灣人忌諱去醫院，除了那裡因為病人多，可能會導至染病的機率提高以外，許多人的理由是認為醫院是個「穢氣」的地方，因為醫院裡有許多病人與死者，因此穢氣與陰氣濃重。對於醫院的這種看法，可以從一些流傳於民間的特殊行為看出，人們除了會儘量減少跑醫院的機會，免不了要去醫院探病時也有一些忌避穢氣的手段。例如要進入醫院探病前，先摘下外面樹木的一片葉子放在口袋，探完病出院後再將之丟棄。去醫院探病與參加喪禮的避邪作法竟然一樣，表示醫院的穢氣之重，因此醫院流傳著鬼故事也就不足為奇。<sup>41</sup>

民間許多人認為醫院是個陰氣重的地方，從林淑鈴對於癌末病房中的靈異事件的探討也可看出許多端倪。林淑鈴研究的癌末病房靈異經驗，認為這些經驗並不等於靈性現象或「瀕死經驗」（near-death experience），但有許多可供對話之處。瀕死經驗在國外有大量各方面的研究，但臺灣目前缺乏相關的研究成果，而林淑鈴的重點在於提出臺灣癌末病房靈異經驗的特殊類型，她觀察在醫院內傳述靈異事件的特殊生態現象，即所有主治、住院醫師無人相信靈異經驗，但病人、家屬與護理人員則有豐富的敘說與多元的認知。因此靈異經驗並非臨終者或病人的專利，與人際關係關聯很大，其產出與傳頌是病人、家屬、護理人員的集體創作，後續影響也不限於病人。<sup>42</sup>當然，只看癌末病房當然是不足的，但從癌末病房中流傳的這些大量靈異故事，已足夠窺見醫院的確是鬼故事生成的熱點。

### 四、旅館

---

41 例如，阿修，《醫院撞鬼奇聞》（臺北：希代，1996年）。

42 林淑鈴，〈癌症病房靈異經驗的隱喻新世紀宗教研究〉，《新世紀宗教研究》，1（2002年），頁77 - 142。

旅館人來人往，房客在這陌生的環境中只是暫居，無法確定上一位房客或房間內曾經發生過甚麼事情，心理的不確定感，暗藏著許多靈異、怪異事件發生的可能性。這些發生事情的旅館常常是位在鄉下、偏僻的地方，發生的時點通常是夜間。

臺灣的旅館鬼話中有個非常明顯的特徵，就是訴說的故事中有很高的比率是發生在國外的。這些由臺灣人講述，發生的場景卻是在臺灣以外的鬼故事，東南亞是最常見地區。我們不但可以發現專門以東南亞鬼話為主題的書籍，<sup>43</sup>許多的演藝明星至今仍不斷地在電視節目上講述他們在東南亞的旅館裡曾發生過的靈異事件。東南亞的旅館多鬼話，應與臺灣剛剛經濟起飛時，東南亞地區因為費用便宜、距離較近而常常成為民眾旅遊、經商的首選地有關。因此地緣性絕對是個重要的因素，雖然如此，但這種鬼故事的生成以及流傳，也不可忽視漢人歷史裡長期以來都存在著對於「南方」地區文化刻板印象的因素。

對於南方的刻板印象，在中國歷史上屢見不鮮。中國歷史的發展，其實也可看做是上古中原地區的漢人一步步南向開拓的歷程，從江南、浙閩，到嶺南兩廣、雲貴，因著歷代的戰亂、經濟發展等等不同的原因理由，北方的漢人不斷地南遷，而這樣的歷程促成了中國的「南方」不斷地南遷，但唯一不變的，似乎北方的漢人對於南方人好巫尚鬼，迷信、巫術行為充斥的成見。現在的歷史研究者強調，在中國歷史上那些身分複雜的北人、官僚菁英或獵奇者，他們基於自身視角的限制，其筆下的南方人佞巫尚鬼的記錄，其實充滿了北人對於南方「他者」的誤解，而非實際真相。<sup>44</sup>

對於臺灣的漢人而言，東南亞確實是更南的地區，傳統中名之為「南洋」。臺灣現代的鬼故事裡所刻畫出的東南亞，總給人充滿降頭、放蠱、養小鬼等巫術、鬼魅橫行的印象。幾乎就是從前北方漢人對於南方人好巫尚

43 例如，汎遇，《南洋神秘之旅—東南亞靈異傳說》（臺北：希代，1999年）。汎遇，《峇里島訪鬼記》（臺北：希代，1999年）。羅問，《降頭血咒》（臺北：希代，1996年）。

44 王章偉，〈文明推進中的現實與想像—宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》，23卷2期（2012年）。



鬼，迷信、巫術行為印象的現代版本。今日臺灣許多對於東南亞巫術、鬼魅橫行的故事之生成，除了必須考慮臺灣所處的特殊時空環境，應該也可以放在漢人對於南方的刻板印象這層更大文化背景中來理解。

除了東南亞以外，中國的鬼故事也不少，<sup>45</sup>這應該也與臺灣有許多人前往中國工作、旅遊有關。尤其是90年代，因為中國整體開發仍較為落後，所以這時期有關中國的鬼故事也較多，至於為何會在當時信奉「無神論」的國度裡發生遇鬼的事情，也是十分有趣而值得探討的題目。無論如何，雖然許多旅館鬼話的發生地都在臺灣之外，但這些在旅館裡遇到鬼的人依然都是臺灣人，他們的經歷應視為臺灣民間信仰案例的延伸。

## 伍、結論

以上是以各類不同的現代場所來區分不同的鬼故事類型，我們可以看到這些鬼故事因著不同的場所，以及在場所裡活動人群的不同而呈現出各自的特色，不同場所的鬼話，各有其不同的形成背景，發展脈絡，反應著不同的社會、文化意義。以上僅是嘗試以場所為分類，以探討鬼故事的一個可能研究路徑。

除了場所的差異而造成鬼故事流傳的不同面貌以外，臺灣民間的鬼話普遍還有一非常顯著的特色，即具有強烈的道德觀以及依照道德觀而運行的報應色彩。楊聯陞曾提出「報」是了解中國社會文化運作一個重要概念，他說「報還」雖然是人類社會普遍具有的理念，但更是構成中國社會人際關係的基礎。報是中國人做人處世重要的衡量原則，中國人在生活中同樣也深受無所不在的各種報的制約。除了人與人之間的人際往來是遵循報的原則。報的原則同樣也推及了人與神、人與祖先、人與鬼的各種相互關係。神的方面姑

---

45 例如，陳九摩，《中國大陸「鬼」異事件》（臺北：希代，1997年）。張允中，《中國靈異事件》（臺北：希代，1996年）。

且不論。早在《左傳》裡面就有著鬼魂「結草」以報答人的故事，鬼魂也會報仇、也會報恩。在佛教傳入中國後，經過長時間的互相調適，佛教所帶來的業的觀念、輪迴觀念最終與中國本土的報的觀念達成了調和。<sup>46</sup>是以宋代以降，中國的還報觀念在理論上較諸以往不但更為充實，且佛教業報觀念在經過調和過在民間也廣為流行。雖然中國原有的報的觀念吸納了佛教業以及輪迴的觀念，但在中國民間普遍流傳的業報概念實際上主要乃是以儒家的倫理道德而非佛教的倫理而形成報應的依據。中國傳統的小說、善書裡多的是鬼報恩、鬼報仇一類故事，這樣的現象從明代看來最為明顯。許多明代的小說雖然充斥了很多靈異但重點無他，多在於闡明天理循環，報應不爽而已。

臺灣傳統漢人社會裡廣為流傳的一些鬼故事，也不脫道德報應的教化色彩，傳統民間普遍流傳林投姐的故事說的是負心漢遭受女鬼報仇；而「水鬼變城隍」，說的則是行善不抓交替的水鬼，最後得到善報升作城隍的故事。報應的情節在現代鬼故事裡同樣佔有重要的地位，尤以刑案為主題的鬼故事最為明顯。<sup>47</sup>現在的報紙裡同樣也有許多這類的消息。鬼魂似乎仍普遍被社會當作是正義最後的實踐者。

即便鬼故事裡常有濃厚的道德報應的色彩，但在許多鬼故事中，鬼魂所以出現，其目的性往往不甚明確，它們的出現也常有道德、報應無法解釋的情形。許多鬼魂所以現身不一定要報仇、報恩，或不具有明確的社會報償目的。有時它們出現只被認為是要討吃、抓交替、甚至只是不小心剛好為人所撇見而已，因此遇鬼的人常只能歸咎於其氣運不佳。魔神仔就是很好的一個例子。臺灣民間廣為流傳的魔神仔捉弄人的行為不容易用當事人的善、惡理解。民間普遍不認為魔神仔捉弄人是基於報仇的目的。所以民間常以遇到魔神仔者，乃運勢低、八字輕以為解釋。<sup>48</sup>遇到魔神仔，實際上很難以道

46 楊聯陞，〈報—中國社會關係的一個基礎〉，收入中國思想研究委員會編，段昌國、劉劭尼譯，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經，1976年）。

47 例如，岑龍，《警察鬼故事》（臺北：希代，1995年）。王瑾，《刑案鬼故事》（臺北：希代，1996年）。黃離，《刑案現場鬼話：我死不瞑目》（臺北：希代，1997年）。

48 可參見，李家愷，《臺灣魔神仔傳說的考察》（政治大學宗教研究所，2010年）。

德、報應的道理來解釋。在現代社會裡，人際關係，傳統價值已產生了許多變異，在此環境下，鬼出現的背景因素必然也會有所轉變。臺灣民間流傳的鬼故事相當豐富，資料來源應不成問題，然若欲研究現代社會中流傳的鬼故事，唯有研究者擴增自身的視野、廣納各種現代學科的觀點理論才有可能達成，不同學科的視角與觀點都值得研究者借鑑並引入分析；同時，國外的學者雖然非土生土長於臺灣或漢人的社會，但相較於臺灣或生長於其他漢文化社會的研究者而言，他們在題目的選擇與解析的角度上，也較少受到傳統的限制與包袱，更何況他們已經有許多現成的成果可供參考，因此他們有何相關研究成果應也需要重視。

參考書目

中文著作

專書

- 丁仁傑，《神、鬼、祖先：一個臺灣鄉村的民間信仰》。臺北：聯經出版社，2012年。
- 王章，《親身遇鬼報告書》。臺北：希代出版社，1995年。
- 王章，《校園驚魂鬼話2》。臺北：希代出版社，1997年。
- 王瑾，《刑案鬼故事》。臺北：希代出版社，1996年。
- 汎遇，《南洋神秘之旅—東南亞靈異傳說》。臺北：希代出版社，1999年。
- 汎遇，《峇里島訪鬼記》。臺北：希代出版社，1999年。
- 岑龍，《警察鬼故事》。臺北：希代出版社，1995年。
- 阿修，《醫院撞鬼奇聞》。臺北：希代出版社1996年。
- 沈兼士，〈「鬼」字原始意義之試探〉，《沈兼士學術論文集》。北京：中華書局1986年。
- 林美容，《臺灣民間信仰研究書目（增訂版）》。臺北：中研院民族學研究所，1997年。
- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界：北臺灣的厲鬼信仰》。臺北縣：臺北縣政府，1995年。
- 高致華，《臺灣文化「鬼」跡》。臺北：高致華發行；三民書局總經銷，2001年。
- 高寒，《驚報刑案鬼話》。臺北：希代出版社，1998年。
- 張允中，《中國靈異事件》。臺北：希代出版社，1996年。
- 陳九摩，《中國大陸「鬼」異事件》。臺北：希代出版社，1997年。
- 陳省身，《普濟幽冥—瑜伽焰口施食》。臺北：臺灣書房，2012年。

- 陳真，《一個軍人的靈異日記》。臺北：希代出版社，1996年。
- 陳真，《軍中鬼話開講2100》。臺北：希代出版社，1996年。
- 陳為民，《無聊男子的軍中鬼話》。臺北：希代出版社，1991年。
- 陳為民，《無聊男子的軍中鬼話2》。臺北：希代出版社，1992年。
- 陳為民，《無聊男子的軍中鬼話3》。臺北：希代出版社，1993年。
- 黃離，《刑案現場鬼話：我死不瞑目》。臺北：希代出版社，1997年。
- 薛傳斌，《校園鬼話符》。臺北：希代出版社，1999年。
- 羅問，《降頭血咒》。臺北：希代出版社，1996年。
- 羅問，《猛鬼旅行團》。臺北：希代出版社，1993年。
- 羅問，《靈界完全探索手冊》。臺北：希代出版社，1995年。
- 羅問，《校園鬼話》。臺北：希代出版社，1992年。
- 羅問，《校園鬼話4》。臺北：希代出版社，1994年。
- 期刊、單篇論文
- 王章偉，〈文明推進中的現實與想像—宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》，23卷2期（2012年）。
- 呂理政，〈鬼的信仰及其相關儀式〉，《民俗曲藝》，90（1994年）。
- 杜正勝，〈古代物怪之研究（上）：一種心態史和文化史的探索（一）〉，《大陸雜誌》，104：1（2001年）。
- 李豐楙，〈臺灣民間禮俗中的生死關懷〉，《哲學雜誌》，第8期（1994年）。
- 林美容，〈鬼的民俗學〉，《臺灣文藝新生版》，3（1994年）。
- 林淑鈴，〈癌症病房靈異經驗的隱喻〉，《新世紀宗教研究》，1（2002年）。
- 金儒農，〈恐懼主體與異質空間的再生產—臺灣戰後恐怖小說系譜的生成〉，收入梅家玲主編，《臺灣研究新視界：青年學者觀點》（臺北：麥田出版社，2012年）。

胡台麗，〈神、鬼與賭徒—大家樂賭戲反映之民俗信仰〉，收入中研院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，《第二屆國際漢學會議論文集》（臺北：中研院，1989年）。

胡萬川，〈傳說之定位—從古代志怪到當代傳說〉。行政院國家科學委員會補助專題研究計劃報告：NSC98-2410-H029-048-MY2，2008年。

陳維新，〈求神問鬼只為財—大家樂所顯現的民間信仰的特質〉，《思與言》，25卷6期（1988年）。

楊聯陞，〈報—中國社會關係的一個基礎〉，收入中國思想研究委員會編，段昌國、劉紉尼譯，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版社1976年）。

費孝通，〈鬼的消滅〉，《初訪美國》收入《費孝通全集》第3卷（呼和浩特：內蒙古人民出版社2009年，譯自1945年版）。

蒲慕州，〈中國古代鬼論述的形成〉，《鬼魅神魔—中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版社，2005年）。

謝明勳，〈近五十年來臺灣地區六朝志怪小說研究論著目錄〉，《東華漢學》，2（2004年）。

#### 學位論文

李家愷，〈臺灣魔神仔傳說的考察〉，臺北，國立政治大學宗教研究所碩士論文，2010年。

阮雅淑，〈中國傳統小說在臺灣的續衍：以日治時期報刊神怪小說為分析場域〉，臺北，國立政治大學臺灣文學研究所碩士論文，2010年。

尾原仁美，〈臺灣民間信仰裡對日本人神明的祭祀及其意義〉，臺北，國立政治大學民族學研究所碩士論文，2006年。

陳秀華，〈臺灣民間女鬼故事研究〉，嘉義，國立中正大學臺灣文學系研究所碩士論文，2009年。

黃淑卿，〈林投姐故事研究〉，臺南，國立成功大學中國文學系研究所碩士論文，2009年。



- 黃萍瑛，〈臺灣民間信仰「孤娘」的奉祀——一個臺灣社會史的考察〉，中壢，國立中央大學歷史學系碩士論文，1999年。
- 謝佳靜，〈学校の怪談の臺日比較〉，臺南：南台科技大學應用日語研究所碩士論文，2010年。
- 日文著作（含譯著）
- 一柳孝廣，《学校の怪談はささやく》。東京：青弓社，2005年。
- 片岡巖著，陳金田、馮作民譯，《臺灣風俗誌》。臺北：大立出版社，1986年，翻譯1921年臺灣日日新報社版。
- 伊藤龍平，〈台湾のコックリサン〉，《世間話研究》，16（2005年）。
- 伊藤龍平，〈台湾のデパートの「鬼」——〈世間〉の位相、〈話〉の位相——〉，《口承文芸研究》，29（2006年）。
- 伊藤龍平，〈陰陽眼の少女——現代台湾の鬼の噂——〉，《霊はどこにいるか》（東京：青弓社，2007年）。
- 伊藤龍平，〈台湾の軍人幽霊譚〉《世間話研究》，17（2007年）。
- 松谷みよ子，《現代民話考〈7〉 学校・笑いと怪談・学童疎開》。東京：立風書房，1990年。
- 常光徹，《学校の怪談 - 口承文芸の展開と諸相》。京都：ミネルヴァ書房，1993年。
- 神塚淑子，〈魔の觀念と消魔の思想〉，收入吉川忠夫編，《中國古道教史研究》（京都：同朋舍，1992年）。
- 曾景來原著，《臺灣的迷信與陋習（臺灣宗教と迷信陋習）》。臺北：武陵出版社，1994年，翻譯臺灣宗教研究會1939年版。
- 渡邊欣雄，周星譯，《漢族的民俗宗教：社會人類學的研究（漢民族の宗教：社會人類學的研究）》。臺北：地景出版社，2000年，翻譯第一書房版。

英文著作（含譯著）

Jordan, David., *Gods, Ghosts, and Ancestors : Folk Religion in a Taiwanese Village*  
Berkeley : University of California Press, 1972.

Moskowitz, Mark L., *The haunting fetus : abortion, sexuality, and the spirit world  
in Taiwan*. Honolulu : University of Hawai'i Press, 2001.

Weller, Robert P., *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle : University  
of Washington Press, 1987.

Wolf, Arthur P（武雅士），張珣譯，〈神、鬼和祖先（Gods, Ghosts, and  
Ancestors）〉，《思與言》，35（3）（1997）。譯自：Arthur P.  
Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford : Stanford  
University Press, 1974.

報紙

《中國時報》，臺北。

《自由時報》，臺北。

In Discussion of the Studies of Ghosts Stories in Taiwanese Folklore  
with New Sources

Lee Chia-Kai<sup>\*</sup>

Abstract

From the past to present, numerous ghosts stories were passed around in Taiwanese folklore, there were shared orally or distributed in articles and books, later on these stories were incorporated in television programs, movies and other new channels like the internet. The oral tradition of listening and sharing ghost stories by the people never dispersed because of the “progress” in society and science. On the contrary, ghost stories continued to spread among the public within different times and places through multiple channels. No matter if it was passed down orally, visually or documented, there has been an extensive amount of relevant sources. The people are passionately involved in sharing and listening ghost stories, not solely because the content of the ghost stories are worth researching, but also the act of orally passing on the stories are worth analyzing in depth, many academic angles are also factors to consider for research analysis. However, toward the many rumored ghost stories in Taiwanese folklore, scholars are reluctant to study them seriously, the monitory who came in contact with the stories merely treated them as complementary sources for their research, a pivotal point to discuss before reaching the main research subject. Rarely was there anyone who treats these ghost stories as an independent research subject matter. This article reviews the past research done on ghost stories on the one hand, on the other, point out a number of worth ghost stories’ sources; meanwhile discusses the possibilities for ghost stories as the main interest of research.

Keywords : ghost, ghosts stories, paranormal events, legend, fiction

---

<sup>\*</sup> Chengchi University, Master of Religious Studies

