

續論“泰山治鬼”說與 中國冥府的形成與演變

樂保群

內容摘要：太山治鬼之說是起於漢魏之際，為民間方士借鑒佛教地獄觀念而創建的中國本土的冥府體系。此後佛教、道教興起，都試圖建立自己的冥府體系以取代或包容之。由於道教的羅酆體系對太山體系的明顯排斥，所以不能得到民間信仰的支持，終於自行隱沒。而佛教試圖包容太山體系，最後形成了名分為閻羅而本質上沿襲太山的中國化的十殿閻羅體系。但另一方面，借助於北宋朝廷對東嶽大帝的推崇，失去名分的太山體系又變形為東嶽大帝為冥界主者，而以閻羅為下屬的東嶽—閻羅體系。中國冥府體系的最後完善，與人間社會封建專制體系的最後完善幾乎是同步完成的。從明朝開始，中國的冥府成為一個從中央到地方，更為穩定有效的統治機器，那就是以城隍為核心而震懾幽明二界的東嶽—閻羅—城隍體系。

關鍵詞：太山府君 冥府 閻羅王 羅酆山 東嶽大帝 城隍

拙文《“泰山治鬼”說的起源與中國冥府的形成》發表之後，曾收到臺灣學者蕭登福先生的電子郵件，從三個方面對拙文進行反駁，以堅持泰山治鬼之說遠出於中國先秦本土的論點。因受蕭先生之命，允許把他的幾點意見發表，所以先在此略作介紹並加

以討論。

首先，蕭先生認為“‘太山’並非梵名，而是沿用中土名相以譯經”，並以《佛說提謂經》中論“五星、五嶽、五帝、五行”一段為例，說：“上引佛經中充滿了中土陰陽五行之說，顯然是佛經盜用中土思想名相，不是中土盜用佛經譯經中”，並以此推論，“泰山地獄”也屬此類盜用。翻出一件賊贓就認定小偷的家產全可沒收這種推理方法是很不可靠的。陰陽五行說在漢代以前的文獻中舉不勝舉，可是“太山治鬼”之說能舉出一例來麼？而《佛說提謂經》所以大量地出現陰陽五行說，並不是因為譯經者沿用中土名相來譯經，而是用了中國的陰陽五行說來“造經”，也就是說，蕭先生所引的這部“佛經”是假的，它不是西土傳來，而是北朝和尚曇靖所造！造於中土的偽經，就根本談不上譯經的借用名相，與“泰山地獄”的名相問題不可相提並論，更不能憑此而認定“太山治鬼”就是中土名相。因為後者是只能用中國太山治鬼的實例來證明的。

其二，蕭先生說：“大作論述雖多，但卻無法解釋《宋玉對楚王問》《下里》、《薤露》二首挽歌在戰國出現的問題。僅是在質問楚人死後何以會跑去齊國的太山？這種問題和遠在西北方的天子為何到齊地來封禪一樣；再說戰國楚地人死後不到太山，為何漢代不同地區的人就須到泰山？”蕭先生此說仍然站不住腳。《宋玉對楚王問》中有“下里”，但此“下里”並不能證明就是泰山的“蒿里”，我已經在拙論中申述再三。而最要命的是，第一，《宋玉對楚王問》這一作品，學術界久已認定為漢人的偽作，怎麼現在還能當成戰國時期的文獻來引用呢？第二，眾所周知，先秦諸國的祭祀山川是不會逾越國界的。所謂“三代命祀，祭不越望”（《左傳》哀公六年）。楚昭王有病，有巫師以為是黃河為祟，昭王答道：“江、漢、睢、漳，楚之望也。不穀雖不德，河非所獲罪也。”疆域之外的山川既不會給本國帶來福佑，也不會降下

災難，那麼楚人死後憑什麼靈魂要到齊國的泰山？至於秦漢以後的封禪，那是在大一統之後的事，自然不能與戰國相比，而先秦歷代帝王的封禪，只是漢方士的昏話，想必蕭先生也不會認真的。

第三，蕭先生認為緯書“則漢世伏生《尚書大傳》、董仲舒《春秋繁露》已肇其端，不必始於西漢末”，《尚書大傳》和《春秋繁露》是經今文學的經典，雖然經今文學與緯書的造作有很深的淵源，但總不能把此二書看做緯書。讖、緯是一是二，學術界向來有兩種意見，我個人是傾向於陳槃先生的觀點的。但不管堅持哪種意見，總不能因為東漢的緯書出現了“太山治鬼”，就認定西漢的經今文學早就有此主張，更何況東漢的緯書根本就沒有“太山治鬼”之說呢。至於讖記之起，也不是始於始皇時的燕人盧生，《史記·趙世家》認為秦讖起於穆公，恐怕很難說秦讖也就是緯書吧。

所以蕭先生所提出的新證據仍然不能維持他的觀點，而且這些證據本身就是不可靠的。“泰山治鬼”說究竟發生於何時，其淵源所自究竟起於何端，最可靠的就是拿出可信的實例，僅用一些“偽證”來加以“推測”是難於服人的。為了繼續闡明我在前論中的觀點，本篇文章將以“泰山治鬼”說在漢魏以後的發展變化來做另一角度的證明，同時對中國冥府結構在後來的演變繼續做一概括的介紹。

泰山府君與閻羅王角色轉換

泰山治鬼說起於東京之世，至漢魏之際形成以太山府君為標誌的中央冥府，除了歷史的必然性因素之外，也自有其機遇。這機遇就是漢末社會的極度動盪與各種宗教的勢力消長。佛教傳入中土之後，至此雖然已經百有餘年，但一直未得到統治者的支持

而有傳播的機會。《晉書·藝術傳·佛圖澄傳》中載後趙中書著作郎王度的奏章云：

佛，外國之神，非諸華所應祠奉。漢代初傳其道，惟聽西域人得立寺都邑，以奉其神，漢人皆不出家。魏承漢制，亦循前軌。

一是不准漢人出家為僧侶，二是佛寺僅建於都邑，一些西來的外國僧侶居於大城市中，當時的佛教勢力不過如此。雖然他們還是堅忍地通過譯經來佈道，可是其影響遠遠不能深入到民眾中。而這時中國本土的方術之士卻被曹魏集團以支持的名義聚集於京師，使他們有條件接觸到佛教的一些學說，而在他們硬把佛教的太山地獄奪來，建構了自己的冥府的時候，佛教僧侶對方士的這一剽竊幾乎是束手無策的。這一境況到了東晉之後發生了轉機。學兄張弓在《漢唐佛寺文化史》“僧伽編”中指出：

直到兩晉之際，漢人僧侶還不多，道宣《釋迦方志》稱，西晉兩京“僧尼三千七百人”。這是最早的僧數統計。桓玄晉末當國，對中書令王謐說：“曩者，晉人略無奉佛，沙門徒眾皆是諸胡。”西晉兩京僧大約以胡僧為主體。自東晉元帝“度丹陽千僧”之後，漢人出家者劇增。在南方，晉末佛寺達到 1768 所，僧尼多至 24000 人，都是一次躍升；宋寺 1913 所，僧尼 36000 人，梁寺 2846 所，僧尼 82700 人，代有所增。

佛教勢力的大幅增長，使得僧侶們不甘心自己的地獄說為方士們所利用和扭曲。他們一面推出閻羅王為標誌的冥府，一面對中國的太山系統實行抨擊。其方式不一，但目標卻是一致，就是

要把中國的冥府納於佛門之下。

他們最初的一着，是用佛教的閻羅頂着“太山府君”的名號，也就是說，掛着太山府君的頭，賣閻王爺的肉。劉宋·劉義慶《幽明錄》：“巴北縣有巫師舒禮，晉永昌元年病死復活。云死時土地神將送詣太山。”並為“太山府君”所審問。下面就是他在太山冥府的經歷，一是佛教徒的優遇：“見數千屋皆縣竹簾，自然床榻，男女異處。有誦經者、唱偈者，自然飲食，快樂不可言。”二是做為巫師的自己，“牽著熬所，見一物牛頭人身，捉鐵叉，叉禮著熬上，宛轉身體，身體焦爛，求死不死”。

又是牛頭鬼卒，又是燒烤酷刑，這全是佛教地獄的配置，也就是說，這個太山府君其實就是閻羅王。故事是站在佛教立場上反對民間巫師的，但太山府君的名號卻留著，由此可見，佛教的閻王在這時不得不冒著太山府君的名號，因為太山府君的影響太大了。

這一故事反映著佛教徒最早對太山府君的態度，但隨著佛教勢力的繼續增長，他們的態度也開始變化了。那就是他們的第二着，《弘明集》卷十四中釋寶林託名竺道爽而作的《檄太山文》，就公然對作為冥界主者的“太山府君”進行討伐。文字較長，節錄如下。

檄文開頭就是“沙門竺道爽，敢告太山東嶽神府及都錄使者”。然後一番奉承，指明東嶽本是道教的仙都：

夫東嶽者，龍春之初，清陽之氣，育動萌生，王父之位。南箕北斗，中星九天，東王西母，無極先君，乘氣鳳翔，去此幽玄，澄於太素，不在人間，蕩消眾穢，其道自然。……

可是這仙都卻成了巫道弄神弄鬼的地方：

而何妖祥之鬼，魍魎之精，假東嶽之道，托山居之靈，因遊魂之狂詐，惑俗人之愚情。雕匠神典，偽立神形，本無所記，末無所經。外有害生之毒氣，內則百鬼之流行。晝則谷飯成其勢，夜則眾邪處其庭。此皆狼蛇之群鬼，梟蟒之虛聲。自三皇創基傳載於今，歷代所崇未睹斯響也。……

最後一段是先為佛教的太山“正名”歸位，太山是佛教閻羅王所轄管，與中國本土的巫道無關，讓太山府君之類的神道把侵佔的名分退出來：

又太山者，則閻羅王之統。其土幽昧，與世異靈。都錄使者，降同神行。定本命於皇記，察都籍於天曹。群惡無細不舍，纖善小而無遺。總集魂靈，非生人應府矣。

而何弊鬼，詐稱斯旨，橫恣人間，欺殆萬端。蓬林之樹，烏鵲之野，翕動遠近，列於祠典。聚會男女，樹俗之心，穢氣外囂，梟聲遠布，毒鐘王境，為害滋甚。……速在吾前復汝本形，長歸萬里滄浪海邊，勿復稽留，明順奉行。

釋寶林是南朝時人，此時的閻羅王系統已經開始在民間推行。雖然這“檄文”態度有些強硬，但要求似不是很霸道，只是希望東嶽泰山還做你的仙山，把“太山”的名分還給我。他說“太山”是“閻羅王之統”這也沒有錯，太山是地獄，人世的獄官也是府縣諸太爺的下屬。

佛弟子對太山府君的攻擊，釋寶林並不是僅見的一例，而且在一些佛教徒眼裏，太山府君就是邪鬼。北宋和尚贊甯寫的《高僧傳》卷二十四有一篇《隋行堅傳》，竟把主掌幽冥的太山神與民間故事中的妖鬼混合到一起了：

釋行堅者，未知何許人也。常修禪觀，節操惟嚴。偶事東游，路出泰山。日之夕矣，入嶽廟謀之度宵。令曰：“此無別舍，唯神廊廡下可以，然而來寄宿者必罹暴死之殃，吾師籌之。”堅曰：“無苦。”不得已從之，為藉槁於廡下。堅端坐誦經。可一更，聞屋中環佩之聲。須臾神出，衣冠甚偉，部從焜煌，向堅合掌。堅曰：“聞宿此者多死，豈檀越害之耶？”神曰：“遇死者特至，聞弟子聲而自死焉，非殺之也。願師無慮。”

一個和尚到了泰山，哪里不能住宿，卻偏要住到嶽廟中？而且住在廊廡之下的人就要暴死，這不成了妖宅了麼？雖然這篇故事中為泰山神洗清了害人的名聲，證明這泰山神原來是冥府的主者，但泰山神的形象仍然還是個妖神。這一故事中的泰山神明顯帶有佛教徒眼中的異端性質。

佛教對付太山府君的最厲害的一着，就是“包容”，但這包容可不是簡單的寬容，和太山府君搞和平共處，而是把太山府君吞掉，讓他成為閻羅王的部屬。竺道爽《檄太山文》中說，“太山者，則閻羅王之統”，這個“太山”所指的雖然不是太山府君，而是佛教的太山地獄，但卻埋伏下把太山府君包容的契機。

和尚的手法也很高明，其一就是讓太山府君主動皈依佛門。《弘贊法華傳》卷六記法相和尚一事云：

釋法相。東晉義熙中，忽悟非常，超然出俗，隱居山谷，遊止無定。……因行經太山祠，日暮，因宿廟側民家，夜起誦經。忽聞扣門聲，相時出看，見有一人玄衣武冠，見相致敬云：“是太山府君。聞師誦經，故來參聽。弟子廟中，一石函在，多有財物，以佈施師，師可開取。”其石蓋重過

千鈞，人莫勝舉，相試提之，飄然而開。於是取得絹一百匹許，錢百餘貫，以施貧人，濟諸窮者。

其二就是讓太山府君成為閻羅的下屬。唐·唐臨《冥報記》中有個陸（一作眭）仁蒨的故事（此條後人輯入唐臨《冥報拾遺》卷一），說他遇到了一個冥間的陰官，對他介紹陰曹地府的情況，其中說到：

仁蒨問曰：“道家章醮，為有益否？”景曰：“道者，彼天帝總統六道，是為天曹。閻羅王者，如人間天子。泰山府君，如尚書令錄。五道神如諸尚書。若我輩國，如大州郡。每人間事，道士上章請福，如求神之恩。天曹受之。下閻羅王云：‘以某月日，得某申訴云。宜盡理，勿令枉濫。’閻羅敬受而奉行之，如人奉詔也。無理不可求免，有枉必當得申，何為無益也？”

也就是說，冥間的天子是閻王，而太山府君則是閻王手下的宰相。這是一個把閻羅王與太山府君盡力調合在一起的典型，雖然並非是佛教徒立場，但已經讓太山府君成為閻王下屬，這也反映了佛教在此問題上的影響。而南朝劉宋時的《幽明錄》（《太平廣記》引作《幽冥錄》）中趙泰入冥故事，其傾向更為露骨。故事中清河人趙泰被捉入冥府，先見一大城，崔巍如鐵鑄，入城西門，見官府，有二重黑門，數十梁瓦屋，有先捉到男女五六十人。主吏把趙泰名排在第三十。須臾帶入大堂，見“府君”西坐，核實姓名。這府君應即太山府君。又把趙泰帶入一黑門，有一絳衣人，問生時所行事，有何罪過，作何善行。趙泰答一無所為，並未作惡事。於是命趙泰至水官監作小吏。一日，趙泰至一門，上云“開光大舍”，入三重黑門後，見：

大殿珍寶耀日，堂前有二獅子並伏，負一金玉床，云名獅子之座。見一大人，身可長丈餘，姿顏金色，項有日光，坐此床上。沙門立侍甚眾，四坐名真人菩薩，見泰山府君來作禮。泰問吏何人，吏曰：“此名佛，天上天下度人之師。”便聞佛言：“今欲度此惡道中及諸地獄人皆令出。”應時云有萬九千人，一時得出，地獄即空。

在這篇為佛教宣講的故事中，太山府君已經完全歸入佛教的冥府系統了。這種“包容”在唐末五代時出現的《十王經》中更成了定式，“經”中開首即有“諸菩薩摩訶薩、天龍、神王、天主、帝釋、四大天王、大梵天王、阿修羅王、諸大國王、閻羅天子、太山府君、司命司錄、五道大神、地獄官典”一段，太山府君已經為佛教收編，成為十殿閻羅之下的一員。據《佛學大辭典》“泰山府君”條引《十王經注》五曰：“太山王者，即是炎魔王之太子也，又云太山府君，又云奉教者，又云深沙大王。”而《胎曼大鈔》六曰：“太山府君，亦名奉教官，肉色，左手持人頭幢，右手持書，於閻魔王斷罪處記善惡業作天也。”

但這只是事情的一個方面，雖然佛教徒極力要用自己的意志把太山府君進行改造，但事實則是，從南北朝直到唐代，太山府君的勢力一直與閻羅王相抗衡。從《太平廣記》中所記錄的唐代故事中可以看出，太山府君一直為民間所信奉。所以知趣的僧侶就不得不考慮這一“民意”，在他們傳道故事中有時就把閻羅王與太山府君合而為一，如《法華經傳記》卷六有唐真寂寺釋慧生故事，其中的閻羅王就自稱為“我是泰山府君閻羅王”。或者如唐大善無畏內道場秘譯《阿吒薄俱元帥大將上佛陀羅尼經修行法儀軌》就把民間信仰的鬼神攙合進去：“二十八部，一切神王，參辰日月，諸天善神，南斗注生，北斗注殺，天曹天府，太山府

君，五道大神，閻羅大王，善惡童子，司命司錄，六道鬼神，山神王，海神王，風神王，樹神王，水神王，金神王。”而一些幽冥故事也常把太山府君、司命與閻羅王並列，同為幽冥主者，如唐·戴孚《廣異記》“張瑤”一條中，張瑤死後入冥，見閻羅王，為查其壽命，除了看“閻內簿”即閻羅府生死簿之外，還要看太山簿和司命簿。結果是“汝名兩處全掩，一處掩半，六分之內，五分合死”，可見三簿的權威性是相等的。

佛教的閻羅系統表面上是用閻羅取代了太山府君，其實只不過是把冥府的主宰換了個名字。這個閻羅系統完全是中國化的冥府，十殿閻王都是華夏的人鬼充任，判官等官屬名目也全隨中土官制的變遷而變化。可以說，除了安排一個地藏菩薩做為精神象徵之外，閻羅殿就是中國官府的倒影。但它的名分卻是佛教的，也就是說，用各種法事賺的錢是要流入和尚的口袋的。

閻羅系統真正對太山府君形成壓倒性的優勢，其實是《十王經》流佈的結果。但很快情況又發生了變化，北宋真宗冊封泰山為東嶽大帝，又給泰山治鬼說提供了一個新的機會，太山府君重新以東嶽大帝的身份出現，要把閻羅王納入口袋了。

南朝道教的羅酆系統與太山府君

與佛教徒對民間的太山府君的態度相比較，同時期興盛起來的南朝道教在手段上卻是明顯地差了很多。他們幾乎全然不睬民間的太山府君信仰，而是直接模仿佛經來構造道教的冥府系統，以圖與民間的太山府君劃清界限。這就是他們的羅酆山神鬼體系。

關於道教的羅酆山，需要多說幾句。這個羅酆也是古代“冥府”系統之一種，似介於太山府君系統與閻羅王系統之間。它是晉代道教徒的創造，雖然也從佛教那裏偷來不少東西，但從整個

系統上來說，是盡力要華夏化的。

梁·陶弘景《真誥》卷一五《闡幽微》：

羅酆山在北方癸地，周回三萬里，高三千六百里。山下有洞天，其上其下並有鬼神宮室。山上有六宮，洞中有六宮，周回千里，是為六天鬼神之宮。山上為外宮，洞中為內宮，制度等耳。

第一宮為紂絕陰天宮，以次東行，第二宮為泰煞諒事宗天宮，第三宮名為明晨耐犯武城天宮，第四宮名為恬昭罪氣天宮，第五宮名為宗靈七非天宮，第六宮名為敢司連宛屢天宮。凡六天宮，是為鬼神六天之治也。洞中六宮亦同名，相像如一也。

人初死，先詣紂絕陰天宮中受事。或有先詣名山及泰山江河者，不必便徑先詣第一天，要受事之日罪考事凶之日，當來詣此第一天宮耳。

泰煞諒事宗天宮，諸煞鬼是第二天也，卒死暴亡又經於此。

賢人聖人去世，先經明晨第三天宮受事。

禍福吉凶續命罪害，由恬昭第四天宮。

第五第六天宮接納何等魂靈，不應該不說，可能是因為原書殘佚，已經無從查考了。

佛教中的地獄是在一座大山上，所以道教的地府也安排在羅酆山。這山上有六天宮，名目很陰森，為紂絕陰天宮、泰煞諒事宗天宮、明晨耐犯武城天宮、恬昭罪氣天宮、宗靈七非天宮、敢司連宛屢天宮。《真誥》注云：“此即應是北酆鬼王決斷罪人處，其神即應是閻羅王。”注者把閻羅王攙了進去，大非原作者的本意。一般人初死，先到第一宮紂絕陰天宮，而卒死暴亡者則入泰

煞諒事宗天宮，賢人聖人去世先經明晨宮，禍福吉凶續命罪害由第四宮即恬昭罪氣天宮處理。大家可以看出來，這大約就是後世十殿閻王分別理事的雛形。

從這些文字中可以看出，這個羅酆山其實是一個鬼、神之都，而不僅是鬼都。羅酆山上的主者及職事人等，都是由“人鬼”所成之神充任。其最高的羅酆主者為鬼帝，或稱北太帝君。東晉的葛洪在《枕中書》說，北方鬼帝治羅酆山，鬼帝為張衡、揚雲（即漢代張平子及揚子雲）。到了梁朝的陶弘景，則以為張衡、揚雲名位太低，便在《真誥》中安排成：“炎慶甲即古炎帝，為北太帝君，主天下鬼神，治羅酆山。”炎帝就是神農氏，“以火德王”，按五德終始，應該在南方，為什麼卻成了“北方鬼帝”？為什麼不安排“以水德王”的顓頊擔任北帝呢？猜測其原因，大約一是因為顓頊在道士的傳說中已經成了仙，不是“人鬼”了；二是炎帝無論如何在地位上是僅次於黃帝的大人物，如果黃帝做了天帝，當鬼帝的也就非炎帝莫屬；三則是當時大約民間已經有了張天翁把劉天翁趕到泰山去做鬼王的傳說，劉天翁就是劉漢皇帝，劉漢火德，稱炎漢。這樣一安排，炎帝為北太鬼帝就與劉天翁為泰山主者接了樁。

北帝的輔佐有二位：北帝上相秦始皇、北帝太傅魏武帝即曹操。

據《真誥》和《真靈位業圖》，北帝之下另有四明公，大約是師友級的人物：西明公領北帝師周公（一說為周文王）、東明公領斗君師夏啓、南明公召公奭、北明公吳季札。這四明公手下各有“賓友”一二位，計為晉宣帝、中護軍周顗、孫策、右師晨（如世中書監）許肇、漢高祖、荀彧。這四明公的職責是“領四方鬼”，但又說他們分掌酆都六天宮中之四天宮，而人死之後，先詣第一宮，而卒死暴亡者則尚須至第二宮，賢人聖人則須至第三宮云云，則四明公又非僅分掌四方者。

然後就是“北斗君”和“泰山君”。鬼官北斗君為周武王，兼治一天宮，“南斗主生，北斗主死”，北斗君的職責自是“主死”了。而泰山君就是泰山府君，其職由晉朝的荀顗充任，本來他曾是“地下主者”，冥界的第一把手，此時卻是降格使用了。後來在北宋的《雲笈七籤》卷七九中也提起過“太山君”，說他領群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帥也，血祀廟食所宗者也。但那未必是梁朝道士的安排。

總之，晉、梁道士們為羅酆山安排了一百多名古代的帝王將相，按照當時的朝廷規模把冥界的中樞機關配備得比較完備，但他們卻忘記了冥界的地方官吏。在太山府君系統中，太山府君的地位只是相當於地方上的郡守，下面配備了屬吏和“所由”就可以勾拿鬼犯，讓冥界這個國家機器有了統治的物件，冥府纔有個冥府的樣子。而羅酆山卻只是一個小朝廷，是一臺樣子好看卻運轉不起來的機器。

其實，這些南朝道士們並不太在乎冥界的國家機器配備得是否合用，他們要搭造的是整個靈界的體系，那個體系的主幹是仙真，而冥府只不過是一個最末梢的分枝。在《真靈位業圖》中，道士們把靈界分為七“位”，也就是七個層次，每一“位”又分中、左、右位。而羅酆山的諸鬼官包括炎帝在內，都委屈在第七位，也就是最末一位，比第六位的地仙等眾還差著一個等級。陶弘景們編排這個圖的用意就是要極大地抬高仙人的地位，即使是聖君賢臣，也遠遠不如一個普通的仙人。南朝的“士族神仙”想裝出那些仙人的不食人間煙火和對權位的藐視，又掩飾不住內心對權勢富貴的企望和諂媚，所以一面把歷代的聖君賢臣踩在腳底下，一面又把自己封成天上的至尊，“山中宰相”陶弘景的虛偽矯飾在他的靈界安排上暴露無遺。

雖然羅酆山容納了全部鬼神，但鬼帝鬼官在道家的神仙體系中地位卻很低。羅酆山有六天宮，或稱“酆都六宮”，所以它不

是“地府”，它繼承了中國的魂歸於天的傳統，人死之後，或為鬼，或為神，都要到羅酆報到，在那裏找到自己的位置。這是一個相當龐雜的鬼神世界，而不是佛教意義上的冥府。我們把它夾在冥府的歷史中來敘述，只是因為它試圖在天帝系統之外建立另一個仙真與鬼神的世界，不管怎樣，人死之後的鬼魂有了一個可以得到統轄的具體“機構”。

由於無視，甚至是故意貶斥民間的北斗和太山府君信仰，所以南朝道士的羅酆山與《真靈位業圖》中的整個神靈世界系統的命運一樣，都沒有在世上站住腳。北宋的皇帝崇奉道教，大臣們也跟著起哄，所以不僅那時的皇帝們是什麼赤腳大仙之類的降世，就是大臣們不是前世是什麼星官，就是後世成什麼神仙。而一些不大不小的官員往往委屈到酆都府中。如北宋·文瑩《玉壺清話》卷五記“一道士通刺為謁，破冠敝褐，自稱酆都觀主”，南宋·洪邁《夷堅丙志》卷九記姑蘇人林乂，剛正尚誼，死後為“酆都宮使”（南宋·方勺《泊宅編》卷中記此，名為林毅）酆都觀主、酆都宮使之類的鬼官自然是酆都屬下，這大約可以看作是道士們的酆都系統的最後掙扎。但這些故事對民間毫無影響，此後也就沒有聲息了。

構建羅酆獄的失敗並沒有使道士們絕望，同樣的嘗試後代也曾出現，比如在南宋時還有一個叫林靈真的道士，編了一本《靈寶領教濟度金書》，把羅酆系統重新抬出，略加改造，把地獄分為北都羅酆、九幽、泉曲府及十二河源、五嶽、四瀆、裏域六類（南宋人李昌齡為《太上感應篇》做傳注，也談到北都羅酆山）。這種隨心硬造的鬼域架構缺乏大眾鬼文化心理的支持，只能是閉門造車。特別是在唐朝末年開始偽造的《十王經》此時已經深入人心，十殿閻王系統綜合了儒、道、釋以及民間巫術，這種雜交的體系自然有更強的生命力。而純道教的冥府系統，只是留下從“羅酆”變化而來的“酆都”這一個名目，加入到其他冥府系統

中（羅酆獄，或稱酆都獄），算是略存鱗爪。至於四川豐都的“鬼城”，也全是閻羅系統，一點兒羅酆山的痕蹟都沒有。

泰山府君與東嶽大帝

道教徒雖然為利益所驅，一直與佛教爭奪冥府的主持權，但真正搶到一塊地盤則是在北宋之後了，但那也是借助於泰山治鬼的民間信仰的結果。宋真宗大中祥符元年封禪於泰山，畢，詔加號泰山為仁聖天齊王。至五年，又加天齊仁聖帝。泰山升格為東嶽大帝，其地位已經遠遠超出了冥府的閻羅王。但在朝廷眼中，東嶽可不是作為冥府主者出現的。宋代的泰山岱廟列入國家祀典，主持廟事的既不是道士，更不是僧侶，而是地方官員兼領。岱廟天貺殿現存的壁畫，據說是繪於宋代，而為後代不斷補修的，壁畫中繪寫了東嶽大帝從起蹕到回鑾的全過程，而東嶽大帝及其屬員卻沒有一個陰官。值得注意的是迎駕圖中一群官員中有一面貌獐惡的老者，旁有鬼卒掌傘，與壁畫中的其他人物迥然有別，頗疑即是閻羅王。如果確是閻羅，則東嶽大帝已經是閻羅的上司，而不同於當年的作為閻羅下屬的泰山府君了。但除了壁畫的這一細節之外，在岱廟中是沒有冥界大神的任何痕蹟的。泰山司冥的功能不能在朝廷掌管的岱廟中出現，而泰山腳下另有一規模無法與岱廟相比的小廟，即蒿里山神祠，那裏才能看到泰山司冥的功能。

但實際上，自宋代朝廷把泰山神變成東嶽大帝之時起，民間就不理睬朝廷的正統態度，延續著以往的俗信，把泰山東嶽廟以及各地的東嶽行宮視為司掌冥事的最高官府。北宋·張師正《括異志》卷八“明參政”條中記明鎬遣人祭泰山嶽神，使者所見東嶽之職責仍同於泰山府君，掌人生死罪福。南宋·洪邁《夷堅志補》卷五“西江渡子”條中，東嶽大帝依舊掌握著人間的生死簿

籍。當然一切冥界鬼魂也由東嶽管轄，如有鬼魂到人間作祟，可由法師押赴東嶽治罪。（《夷堅三辛》卷九“焦氏見胡一姊”條）不僅如此，生人的祿命科名也由東嶽掌管，這就比傳統的太山府君權力要大多了。（《夷堅丙志》卷一一“趙哲得解”條）。

在正統道教中作為泰山神的東嶽大帝，他的屬下主要是溫瓊等十大元帥，可是在民間作為冥界主宰的東嶽大帝，手下最主要的卻是十殿閻君。朝廷祀典把東嶽的地位做了最大幅度的提升，而地方道士就利用這一點，把民間信仰的太山治鬼說發展成東嶽大帝為冥界主宰，於是便輕而易舉地把十殿閻羅納進東嶽的屬下。南宋吳自牧的《夢梁錄》卷二有云：

三月二十八日，乃東嶽天齊仁聖帝聖誕之日。其神掌天下人民之生死，諸郡邑皆有行宮奉香火。

這裏的東嶽行宮與泰山岱廟好像完全是兩套神仙班子了。岱廟的東嶽大帝不管冥事，而東嶽在各地的行宮則是完整的冥府，由此可以看出民間信仰力量的強大和不容忽視。最重要的是，此時民間俗信中湧動著建立地方冥府的意向，那遍佈各地的東嶽行宮，已經顯示了冥府的地方化。

南宋時期各州郡所興建的東嶽行宮，自然與當時宋金南北對峙造成的疆域變化有很重要的關係。東嶽大帝的岱廟此時已經入了金國的領土，南宋朝廷自然無法去那裏舉行祀典，就是都城臨安的東嶽廟也只能是大帝的行宮了。這時民間的東嶽治鬼說也同時遇到了難題，人死之後的靈魂究竟歸往何處？是到金國領域的泰山，還是到臨安的東嶽行宮去報到？如果臨安的東嶽行宮能收容亡魂，那麼各州郡的行宮為什麼就不可以？

順便說一下，在中國的鬼故事中，為了宣講冥府和地獄的存在，常常要構造一些情節，讓人冥的魂靈在冥間遇到親人、故知

和鄉鄰。如果這樣的冥府是全國性的（先不要說是全世界的），那麼遇到親故的機率實在是太低了，而這樣編出的故事總讓人覺得難以信服。比如《夷堅三壬》卷九“楊廿一入冥”一條，記饒州和眾坊板橋下居民楊廿一，入冥之後，先見“同巷新橋上徐志道秀才者，與其妹皆帶枷跪伏庭中”，“須臾，又見德化橋上開磁器鋪張小五”，短時間內連見三個鄉里之人，這世界也太小了。所以冥府的地方化傾向在南宋時已經露出端倪，《夷堅支戊》卷五有“劉元八郎”一則，劉八郎入冥後看地獄，“皆本郡城內及屬縣人。有荷枷絀縛者，有訊決刑杖者。望我來，各各悲泣。更相道姓氏居止，屬我還世日，為報本家。或云欠誰家錢，或云欠誰家租，或云借誰家物，或云妄賴人田產。皆令妻兒骨肉，方便償還，以減冥罪。”這一段很是重要，因為它不能不讓人想到，這個冥府只是本地的冥府，而地獄也只是本地的地獄。宋無名氏《鬼董》卷三言吳江民某死後所見亦皆故舊，遂云：“蘇文忠公言儋耳處子死，所見皆儋耳鬼。今此民亦徒見吳江近里死者，豈一方各有治鬼事者耶？”人們早已懷疑全國亡魂都要到泰山集中的說法了，一方之鬼歸一方冥府掌管，這種觀念已經出現。

實際上，南宋的東嶽行宮已經是明代各地城隍廟的前身了。到了明太祖朱元璋敕令全國省府州縣普設城隍廟，所做的只是把東嶽行宮中的那套冥府班子搬過去，然後用東嶽大帝做個總首領，一套全新的冥府體系就完成了。明朝的城隍神格的新定性使中國冥府出現了一個大變化，從表面上看是對漢代地方性冥府舊格局的回歸，其實是中國冥府的真正完善化。明清兩代的冥府系統演變為相容十殿閻王的“東嶽—城隍”模式，其重心已經轉移到了地方的各級城隍，這一結局可能是佛道二教都不可能想到的。

明清時的城隍神是中國冥府的最完善形態

中國冥府體系的最後完善，是與人間社會封建專制體系的最後完善幾乎是同步的。從明朝開始，在皇帝的干預下，中國的冥府成為一個更為穩定有效的統治機器，從而與人間的官僚機構相配合，在精神上更嚴厲地控制著黎民百姓。

這一體系的完善化，最主要的一筆，就是正式把城隍神引入冥府。一面在人間省府州縣各級地方按照法定規格建立各級城隍廟，一面確立各級城隍神的冥司功能，讓每一個城隍廟都成為一個小型的冥府，以便更直接有效地震懾地方的幽明二界。

但地方各級城隍之間的關係與人間省府州縣各級行政機構的關係並不完全相同，那就是各級城隍之間的統屬關係並不是很主要的，也就是說，府州城隍對縣級城隍的上司權責並不明顯。在人們的心目中，城隍神，無論是哪一級的城隍，他們的上司就是東嶽大帝或是閻羅王，而不是上一級的城隍。東嶽大帝通過各級城隍神控制著整個幽冥世界，而十殿閻君與七十四司之類，不過是他的中央機構。在明清兩代筆記小說中，以城隍主冥事的故事，數量遠遠大於以閻羅主冥事的故事，而且此時城隍所管轄的“冥間事務”也比以往的閻王範圍要更大了。在“東嶽大帝—閻羅天子—城隍—土地”這一冥府系統中，城隍佔據了最重要的位置。

當然，城隍神主冥並不是朱元璋的發明創造，他所做的不過是把民間俗信中有利於專制統治的內容制度化、普及化。

城隍之神，源於古代大蠟所祭八神中之坊與水庸。而六朝梁時，文獻始有城隍神之記載。至唐時城隍之祀較廣：“吳俗畏鬼，每州縣必有城隍神。”（《太平廣記》卷三〇三引《紀聞》）城隍祭文多見於李白、韓愈、杜牧等人文集。而實際上當時並非僅吳越

有城隍之祀，蜀鄂等地也有城隍神。至北宋時，則如歐陽修《集古錄·唐李陽冰城隍神記》所云：“然今非止吳越，天下皆有，而縣則少也。”到了南宋，城隍信仰進一步普及，趙與時《賓退錄》卷八：“宋時，城隍祠宇幾遍天下，朝廷或賜廟額，或頒封爵。未命者，或襲鄰郡之稱，或承流俗所傳，郡異而縣不同。至於神之姓名，則又遷就附會，各指一人。”雖然不能說縣縣皆有城隍，但各地信祀之廣已經是前所未有的了。

城隍神本司佑護城郭之責，但至唐末，已開始有主冥籍之事。《太平廣記》卷一百二十四引佚名《報應錄》云：

唐洪州司馬王簡易者，常暴得疾，腹中生物如塊大，隨氣上下，攻擊臟腑，伏枕餘月。一夕，其塊逆上築心，沈然長往，數刻方寤，謂所親曰：“初夢見一鬼使，自稱丁郢，手執符牒云：‘奉城隍神命，來追王簡易。’某即隨使者行，可十餘里，方到城隍廟。門前人相謂曰：‘王君在世，頗聞修善，未合身亡，何得遽至此耶？’尋得見城隍神，告之曰：‘某未合殂落，且乞放歸。’城隍神命左右將簿書來，檢畢，謂簡易曰：‘猶合得五年活，且放去。’”至五年，腹內物又上築心，逡巡復醒云：“適到冥司，被小奴所訟，辭氣不可解。”其妻問小奴何人也，簡易曰：“某舊使僮僕，年在妙齡，偶因約束，遂致斃。今腹中塊物，乃小奴為祟也。適見前任吉州牧鍾初，荷大鐵枷，著黃布衫，手足械系。冥司勘非理殺人事，款問甚急。”妻遂詰云：“小奴庸下，何敢如是？”簡易曰：“世間即有貴賤，冥司一般也。”妻又問陰間何罪最重，簡易曰：“莫若殺人。”言訖而卒。

《報應錄》作者不詳，但此書多記乾符、咸通時事，應是唐末以至五代時人。

以城隍來行冥府之事，這對於中國鬼文化的發展，無疑是一個重要的創舉。它本來應該大書特書的。此前的冥府，無論是太山府君還是閻羅王，要想控制整個中國的靈魂生死貴賤，從情理上講，那都是不可能做到的。但現在終於有人想出了一個極為簡便易行的辦法，讓那些司掌一城保護之責的神明兼領本地的冥事，機構無須另設，官員已經在任，地方百里，靈魂數萬，無繁劇之勞，有從容之功，這於神界對幽明二界的控制提出了一個絕好的方案，難道不應該做為創舉載入史冊麼？但這一創舉當時並沒有得到人間的統治者的垂顧。到了宋代，民間把城隍當做陰司的例子顯然略多了一些，如南宋·洪邁《夷堅丙志》卷二“劉小五郎”條中，城隍不但審理冥狀，而且有了閻王殿中的孽鏡：

漢州德陽人劉小五郎，已就寢，聞門外人爭鬭。一卒入呼之，不覺隨以行，回顧，則身元在床上，審其死，意殊慘然。纔及門，見老嫗攜一女子，氣貌悲忿。另有兩大神，自言城隍及裏域主者，取大鏡照之，寒氣逼人，毛髮皆立，其中若人相殺傷狀。二神曰：“非也。此女自為南劍州劉五郎所殺，君乃漢州劉小五郎，了無相干。吾固知其誤，而早來必欲入君門，所以紛爭者，吾止之不聽故也。今但善還，無恐。”女子聞此言，泫然泣下，歎曰：“茫茫尋不得，漠漠歸長夜。”遂捨去。

又《夷堅支甲》卷五“舒嫩四”條，記小民舒嫩四被逮入冥所，見皆本邑人，其親戚先亡者亦在。至一官府，則云即是“陰府”。陰府中俱為本邑之人，應是本縣城隍無疑。

南宋時的城隍還掌管著人間的科舉名籍，這本來也是冥府的職能之一。《夷堅乙志》卷二十“城隍門客”條云：建康士人陳堯道，死後三年，同舍郭九德夢之。陳自云現為城隍作門客，掌

箋記。郭曰：“公既為城隍客，當知吾鄉今歲秋舉與來春登科人姓名。”陳曰：“此非我所職，別有掌桂籍者。”

在南宋時，有些地方已經明確了“城隍—東嶽—天帝”的從屬關係。《夷堅丙志》卷八“趙士過”條即有“擇日別書符，牒城隍，申東嶽，奏上帝”之語。但城隍的職責仍然是以保護地方為主，其司冥之事也只是偶見於筆記而已。

到了元代，蒙古人入主中原，大量拆毀各地城牆，人間現實的“城隍”已經消失，城隍神的地位也就不可能得到發展了。雖然至元間修建大都城後，又興建了都城隍廟，並封城隍為佑聖王，可是城隍在地方上卻沒有什麼聲望。

朱元璋稱帝之初，即把城隍神的神格大幅度提高。洪武二年（明·葉盛《水東日記》以為是洪武元年事）“乃命加以封爵。京都為承天鑒國司民升福明靈王，開封、臨濠、太平、和州、滁州皆封為王。其餘府為鑒察司民城隍威靈公，秩正二品。州為鑒察司民城隍靈佑侯，秩三品。縣為鑒察司民城隍顯佑伯，秩四品。衰章冕旒俱有差。”（《明史·禮志三》）《明朝小史》卷一洪武紀“封城隍制”載其制詞，有云：“所謂明有禮樂，幽有鬼神，天理人心，其致一也。……某處城隍，聰明正直，聖不可知，固有超於高城深池之表者，世之崇於神者則然，神受於天者蓋不可知也。”這基本上是延續元代都城隍封王制度的結果。

至洪武三年，朱元璋似乎覺得前一年對城隍神的封誥有所不妥，便下詔去除城隍封爵，止稱其為某府州縣城隍之神。又令各廟屏去他神。定廟制，高廣視官署廳堂。《續文獻通考·群祀考》卷三又云：“詔天下府州縣立城隍廟，其制高廣各視官署正衙，几案皆同。”

這廢除封號，表面上看是降低了品秩，其實並非降低城隍神的職權，城隍的虛封去掉了，而“為鑒察司民之神”的職能性更加強了。請看此後的舉措，明·葉盛《水東日記》卷三十：

……三年，城隍神改木主。四年，特敕郡邑里社各設無祀鬼神壇，以城隍神主祭，鑒察善惡。未幾，復降儀注：新官赴任，必先謁神與誓，期在陰陽表裏，以安下民。蓋凡祝祭之文，儀禮之詳，悉出上意。於是城隍神之重於天下，蔑以加矣。

明太祖尊崇城隍神的地位，使其與地方官員“陰陽表裏”，動機是很明確的。明·余繼登《皇明典故紀聞》卷三：

太祖制中都城隍神主成，謂宋濂曰：“朕立城隍神，使人知畏。人有所畏則不敢妄為。……”

明·沈榜《宛署雜記》卷十八記洪武初建都城隍廟，有詔云：

朕設京都城隍，俾統各府、州、縣之神，以監察民之善惡而禍福之，俾幽明舉不得僥倖而免。其筆所由於石。

明初的城隍神要主持地方的厲壇之祭，祭文由禮部統一頒佈，從中我們也可以更具體地看出明太祖賦予城隍神的職責。祭文中有這樣的一段文字：

凡我一府境內人民，倘有忤逆不孝、不敬六親者，有奸盜詐偽、不畏公法者，有拗曲作直、欺壓良善者、有躲避差徭、靠損貧戶者，似此頑惡奸邪不良之徒，神必報於城隍，發露其事，使遭官府。輕則笞決杖斷，不得號為良民；重則徒流絞斬，不得生還鄉里。若事未發露，必遭陰譴，使舉家

並染瘟疫，六畜田蠶不利。如有孝順父母，和睦親族，畏懼官府，遵守禮法，不作非為，良善正直之人，神必達之城隍，陰加護佑，使其家道安和，農事順序，父母妻子保守鄉里。我等闔府官吏等，如有上欺朝廷，下枉良善，貪財作弊，蠹政害民者，靈必無私，一體照報。（《明會典》卷九四）

朱元璋這個出身於下層的流氓皇帝對百姓的信仰心理是吃得很透的。不管是閻羅天子還是玉皇大帝，他們的地位再高，威權再重，但是遠在九天之上或九幽之下，對於百姓的震懾力還是有限的；即使你把閻王殿蓋在他們城裏，也照舊不會引起他們更多的敬畏。老百姓明白的道理是“現官不如現管”，多大的官也不如眼前的縣太爺威風，因為這些“親民之官”就可以讓你破家，讓你喪命，而皇帝宰相是管不到自己的。而城隍神就具有地方官的這種直接震懾力，他們就住在你所在的縣裏，而且只管這一個縣，別無旁騖。城隍神洞察秋毫，無奸不燭，陰刑陽誅，恩威可以施於法外，至於陰曹地府的怵目驚心，城隍廟也同時兼有。總之，把閻王的權力賞給了縣太爺，要比在老百姓的眼前設個閻王殿要更可怕。

這就使得城隍神在明清兩代成了對民間影響力最大的幽冥之神，雖然他的職任是在基層，神格遠遠不如東嶽和閻羅，但他在民眾精神生活中重要性卻是排在了首位。根據這一點，或許可以這樣說：明清兩代的冥府系統與前代的系統最大的區別在於，它的冥府已經明確分為中央和地方兩大塊，把冥府的機構從有太山府君以來的單一的“中央”冥府擴展為中央冥府與地方冥府相結合，而重點則在於地方；這個系統的特色就是以城隍神為主角。此外，這時把冥府的職能從單一的管理幽魂擴展為參預人間事務，直接與民眾的日常生活結合起來，以使民眾把冥府不但當成死後的歸宿，而且認做生存時的依賴，這是完善化的中國冥府的

另一個特點。在這方面，城隍神遠遠超過了以往所有的冥神。

附 蕭登福先生來信：

樂保群先生道鑒：

昨晚見到先生電郵後，匆匆回覆，未及閱讀先生所寄大作《泰山治鬼說的起源與中國冥府的形成》一文。今閱過一遍後，見大作中有不少是針對拙著《先秦兩漢冥界神仙思想探原》一書之批判者，其中可議者多，謹將拙見略抒於下，並盼能將拙見附於大作之後，讓我有申辯的機會。

1. 大作中認為太山是梵名，“太山地獄”出自佛教，以為“太山”乃“大山”之訛，並舉佛經餓鬼“腹如太山”或作“腹如大山”為證。

其實餓鬼和地獄，為六道中的二趣，兩者並不相同，餓鬼的“腹如太山”或“腹如大山”，僅形容其腹大，並非以太山或大山為地獄。而“太山地獄”一詞則明白說出太山為地獄所在。“太山”並非梵名，而是沿用中土名相以譯經。佛經中摻用中土名相思想者甚多，詳見拙著臺灣新文豐出版《道教術儀與密教典籍》、《道佛十王地獄說》、《道家道教影響下的佛教經籍》等書。又，大作中所引隋費長房論泰山之語，實乃出自《佛說提謂經》。今略舉《佛說提謂經》卷上之文於下：

長者白佛言：“何等為五星、五嶽、五帝、五行、五藏？”佛言：“東方為始星，漢言為歲星；南方為明星，漢言為熒惑；西方為金星，漢言為太白；北方為輔星，漢言為辰星；中央為尊星，漢言為鎮星；是為五星。東方太山，漢言岱嶽，陰陽交代，故名岱嶽。南方霍岳，漢言霍者，獲也，萬物熟成，可獲，故名霍嶽。西方□嶽，漢言華嶽；華者，落；萬物衰落，故名為□嶽。北方長生山，漢言恒嶽；嶽者，山；恒者，常；陰陽久常萬物畢終，故曰恒山。中央和山，漢言崇山，四方之崇，可崇道德，故名嵩山，是為五嶽。五帝者：帝，主也。東方太皞，漢言青帝，亦為浩帝。南方炎帝，漢言赤帝。西方浩明帝漢言少帝。北方振翕，漢言顓頊。中央五帝，漢言黃帝。是為五帝。五行者，東方木，南方火，西方金，北方水，中央土，是為五行。五藏者，肝為木，心為火，肺為金，脾為土，腎為水，是為五藏。”

上引佛經中充滿了中土陰陽五行之說，顯然是佛經盜用中土思想名相，不是中土盜用佛經；詳細論辯，請見上述拙著三書。再者，佛經中最早用“太山地獄”一詞的，應是東漢桓帝時來華的安世高，安世高譯《佛說分別善惡所起經》：“魂魄入太山地獄中；太山地獄中，毒痛考治，燒炙烝煮，斫刺屠剝，押腸破骨，欲生不得。”安世高既用太山地獄一詞，則太山治鬼在當時固已存在。

2. 大作中認為泰山治鬼早於東漢之說並無根據。

大作論述雖多，但卻無法解釋《宋玉對楚王問》《下里》、《薤露》二首挽歌在戰國出現的問題。僅是在質問楚人死後何以會跑去齊國的太山，這種問題和遠在西北方的天子為何到齊地來封禪一樣；再說戰國楚地人死後不到太山，為何漢代不同地區的人就須到泰山？這樣的問題，已非學術論證問題。大作中對孔明好為《梁甫吟》責問說：“難道二十多歲高臥隆中而自比管樂的臥龍先生平時就愛唱送葬的挽歌？”這種問題和前面的問題相似，都不是學術論證；且魏晉士人好歌挽歌、好作挽歌詞者，並不乏其人，《世說新語》中自可找到例證。

其次，大作中談到讖緯書的問題，以為讖緯二者有別，以為“起於哀平時期的的是讖而不是緯”。

關於讖、緯是否有區別的問題，請參見大陸學者鍾肇鵬《讖緯論略》第一章及拙著《讖緯與道教》第一章頁三至四。鍾舉八條說明讖、緯不別，鍾書不難找到。又，讖出於秦盧生奏錄圖書，緯則漢世伏生《尚書大傳》、董仲舒《春秋繁露》已肇其端，不必始於西漢末，詳細論辯，請見拙著《讖緯與道教》一書。

其他瑣細之談，不再深辯。尚此 敬祝
撰安

蕭登福敬上

2005/12/8