

閻羅¹

——中國古代冥府形態初探系列之四

樂保群 *

摘要 東晉後期，佛教勢力開始得到空前的膨脹，佛教僧徒不甘心巫師對冥界生意的壟斷，開始以“太山”概念本屬於佛教為契機，向巫師術士發難。晉宋之際出現的竺道爽《檄太山文》以強硬的態度斥令巫師把“太山”歸還給佛教，試圖從根源上取締“太山府君”的合理性，以達到讓閻羅主宰中土冥界的目的。但由於太山府君在民間有深厚的信仰土壤，而閻羅的性質又不足以承擔中土冥界主宰的職責，佛教僧徒開始對太山府君採取包容、利用的策略。從晉宋之際到唐末這五百年間，佛教僧徒先之以太山府君的佛教化，繼之以用中國化的閻羅與太山府君互相包容，為最後形成一個亦佛亦巫的“地藏—十王”冥府系統做了準備。

關鍵詞 閻羅；地獄；太山府君；冥府

中國的民間巫師在構建地下冥府時，不但借用了漢譯佛經的“太山”，並且吸收了佛教的一些如“死者不繫生時貴賤”之類的觀念。對這種做法，僧徒們不會沒有察覺，他們開始或許會有一些佛法弘揚的欣喜，但到了一定時候就可能轉化為妬嫉和怨恨。但在漢魏之際，不管僧徒妬怨與否，他們都沒有起來抗議的實力。《梁高僧傳》卷九《佛圖澄傳》中引後趙中書著作郎王度的奏章云：

往漢明感夢，初傳其道，惟聽西域人得立寺都邑，以奉其神，其漢人皆不得出家。魏承漢制，亦循前規。

自東漢佛教傳入以來，漢朝統治者就以法令限制佛教的發展，嚴格禁止華人為僧，當時的僧侶基本上都是“胡人”。相對於遍佈民間的巫師術士，限制居住在有限都邑的外國僧侶，如果得不到當地權勢者的特意扶持，其力量可

以說是微不足道。但隨着西晉的社會大動蕩，入東晉以後，佛教得到了迅速膨脹的機遇，事情就開始發生了變化。張弓《漢唐佛寺文化史》“僧伽編”即指出：

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1,768所，僧尼多至24,000人，都是一次躍升；宋寺1,913所，僧尼36,000人，梁寺2,846所，僧尼82,700人，代有所增。

《晉書·何充傳》中的一個個案則反映了佛教在東晉時對上層社會的浸淫：

充居宰相，……性好釋典，崇修佛寺，供給沙門以百數，糜費巨億而不吝也。親友至於貧乏，無所施遺。

*樂保群：河北人民出版社、河北美術出版社編輯、編審，出版著作有《中國民間諸神》《中國神怪大辭典》及《捫虱談鬼錄》等。

這一形勢的變化，使得佛教僧侶漸漸有了討回“公道”的底氣。自晉宋之際開始，僧徒即向民間巫師發起冥府把持權的爭奪，力圖建造一個以佛教為中心的冥府。

一、對太山府君的討伐

梁釋僧祐編《弘明集》卷十四有署名竺道爽的《檄太山文》，是一篇討伐巫師太山的檄文。原文近兩千字，現節錄要點並說明如下。

檄文開頭就是“沙門竺道爽，敢告太山東岳神府及都錄使者”，然後對道教一番奉承，表明無意冒犯，這篇檄文所針對的不是道教的東岳泰山：

夫東岳者，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。……

然後是拉攏道教徒做為自己的同盟，指出巫師的“太山”所假借就是道教的東岳泰山，巫師的弄神弄鬼把東岳的形象糟蹋得不成樣子：

而何妖祥之鬼，魍魎之精，假東岳之道，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。晝則穀飯成其勢，夜則眾邪處其庭。此皆狼蛇之群鬼，鼻麟之虛聲。自三皇創基傳載於今，歷代所崇未睹斯響也。……

有人認為這裡所描寫的是道士對東岳泰山的祠祭，不是的，這是民間信仰對“太山府君”的祠祭，就是後面談到的“巫師舒禮”故事中說的“為人解除，祠祀或殺牛犢豬羊雞鴨”，與實體的泰山毫無關係，而且檄文作者可能就沒有到過泰山或北方。在累數巫師的假泰山神的罪惡之後，接下來是為佛教的“太山”正名

歸位，指出佛教的“太山”不是道教的東岳泰山，而是佛教閻羅王所轄管的冥府：

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。

佛教的“太山”與中國本土的巫道無關，但現在巫師們卻冒着本屬於佛教的冥府“太山”名號，強附於東岳泰山，招搖撞騙起來：

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，鼻聲遠布，毒鍾王境，為害滋甚。

最後，檄文斥令巫師從侵佔的佛教的“太山”名分中滾出去：

夫雲霧蔽天，羣邪翳正。自汝妖異，多所傷害。吾雖末流，備階三服，每覽經傳而覩斯孽，推古驗今，邪不處正。吾將蕩穢光，揚聖道，告到嚴鉤魅黨，還遊冢墓，餐果飲泉，足生之路。……汝是小鬼，敢觸三光？速在吾前復汝本形，長歸萬里滄浪海邊，勿復稽留，明順奉行。

學者於此文的作者及寫作時間多有異同，但如果說此檄是東晉末至劉宋初期間的僧徒所作，總是大致不差。但如果以為這篇“檄文”反映的是佛道之爭，則實在沒有道理。道教除了把太山司命改造成上清派的大神之外，可以說對太山府君沒有任何興趣，而且為了撇清與民間巫術之士的淵源關係，他們寧可憑空另造一個“羅酆”冥府。這篇“檄文”一開始就把東岳泰山正名為道教的神山，可見僧徒另有目標，那就是用佛教的“閻羅王”取代巫師的“太山”冥府。

傳說與歷史

檄文對巫師的太山冥府系統形成的分析有一定道理，巫師確實借用了漢譯佛經的“太山”之名，嫁接到東岳泰山上，為泰山賦予了前所未有的治鬼功能；但太山冥府的主體，即以冥界官府機構來審理清算亡魂生前過惡這一體制，卻完全是中國本土的產物，是從《太平經》所反映的那種民間意識中滋生出來的。而現在，僧徒竟然要把太山冥府據為己有了。檄文說“太山者，則閻羅王之統”，“統”，統領也，是說太山為閻羅統領之地，也就是“其土幽昧”的地獄。在這裡閻羅為地獄主，正是佛經的本義。但下面所說閻羅王下的“都錄使者（相當於判官）”及“察都籍（冥簿）於天曹”云云，這就與佛經毫無關係了。佛教的太山地獄沒有冥府性質，人死後入何種地獄受何種刑罰，根本無須經由官府審判，一切皆由前世所造之業自然運行，正如種瓜得瓜，種豆得豆。所以這裡說的“都錄使者”“都籍”“天曹”云云，全是從“太山府君”的冥府中橫奪而來的。攘人之雞而振振有辭，只是因為那雞偷吃過他家院子里的穀粒。

當然，僧徒何嘗不想把佛經中的“閻羅”和“太山”不加中國特色，原汁原味地搬到中國，這樣既純正又省力，何樂而不為？但他們也知道，枘圓鑿方，佛經中的“閻羅”和“太山”根本就不能與中國社會全面兼容。

讓我們先看一下佛教的“閻羅”和“太山”究竟是幹甚麼的。

二、閻羅和太山

“閻羅王”一詞是對漢譯佛經中“閻羅”一詞的漢化和改造，“王”字本身就是對佛教地獄主者的中國化。在佛經中，“閻羅”又譯“琰魔”，據丁福保《佛學大辭典》“琰魔”條云：

又作炎摩、焰摩、閻魔、琰摩、燭魔、閻摩羅、閻摩羅社、琰摩邏闍、閻羅等。譯曰“縛”，縛罪人之義。又曰“雙

世”，彼於世中，常受苦樂二報之義。又曰“雙王”，兄妹二人並王之義。又曰“平等王”，平等治罪之義，地獄之總司也。

“縛”，就是對罪魂的收治和懲罰，閻羅的職掌就是施刑懲罰，與審理判決這類官府職能毫無關係。用中國官府的模式套用，閻羅就是冥府屬下執行刑罰的獄吏，與巫師的太山府君性質完全不同。

“平等王”的意思也沒有脫離地獄主者的範疇。慧琳《一切經音義》五曰：“燭摩，梵語，鬼趣名也。義翻為平等王，此司典生死罪福之業，主守地獄八熱八寒，及以眷屬諸小獄等。役使鬼卒，於五趣中，追攝罪人，捶拷治罰，決斷善惡，更無休息。”

“雙世”，或解釋為苦樂並受。據《長阿含經》十九《地獄品》說，閻羅王宮晝夜三時有大銅鑊，自然現出。時有大獄卒，捉王使臥熱鐵上，再以鐵鉤鉤開其口，以銅汁灌之，全身無不焦爛。受此苦已，復與諸眾生相娛樂，與諸大臣眷屬同受福樂。

“雙王”，據《玄應音義》二十一：琰魔王為兄妹二人，皆作地獄主，兄治男事，妹理女事，故曰雙王。

“雙世”“雙王”二義在中國佛教徒的閻羅觀念中完全被無視，只有“平等王”才是僧徒向信眾們反覆宣講的“閻羅”本義。

佛經中的平等王是“地獄之總司”。據《長阿含經·地獄品》所說，閻羅所統領的地盤即“琰魔界”，在南瞻部洲下五百由旬處，或云在閻浮提南，大金剛山內，有閻羅王宮，王所治處，縱廣六千由旬。這裡的“大金剛山”，或譯“金剛圍山”和“鐵圍山”，正是《起世經》卷二《地獄品》中說的地獄所在：鐵圍山外復有一重大鐵圍山，兩山之間有八大地獄，其文云：

於四大洲、八萬小洲、諸餘大山及須彌山王之外，別有一山名斫迦羅（前代舊譯云鐵圍山），高六百八十萬由旬，縱廣亦六百八十萬由旬，彌密牢固，金剛所成，難可破壞。此鐵圍外，復有一重大鐵圍山，高廣正等，如前由旬。兩山之間，極大黑暗無有光明，日月有如是大威神大力大德，不能照彼令見光明。於兩山間，有八大地獄。……

這閻羅所居的鐵圍山、大金剛山，就是佛經中的“太山地獄”，也就是巫師編造“太山府君”時借用的那個“太山”之本始。所以從字面上看，“太山府君”就是“太山王”，就是“琰魔王”，如果最早的譯經者把“閻羅”譯成“太山府君”，或者後來的僧侶借用“太山府君”來充當佛教冥府主者，都自有他們說得過去的道理。但事實是，中土的“太山府君”不但已經為民間巫師們搶先註冊，而且賦予了自己的內涵，即他不是“地獄之總司”，而是冥間官府的長官，並且魏晉時期的太山府君治下雖然也有刑罰，但沒有地獄。巫師的太山與佛經中的太山在性質上已經有很大的差異，西方的閻羅更不可能原封不動地取代中國的太山府君。試想一下，如果弄個印度獄吏來做中國的縣太爺，不要說中國民間，就是和尚自己也會覺得別扭吧。

為了標榜自己的冥府與巫師的“太山府君”不同，僧徒不是沒有考慮過閻羅以外的人選，比如用和尚來充任冥界審訊判決者。宋王琰《冥祥記》記有劉薩荷者，為西河離石人，死後為兩人執縛而去，向“西北行”（故意指明所去的冥府不在東南的泰山）。路遇兩沙門，引至一城，類長安城而甚黑，蓋鐵城也，“見人身甚長大，膚黑如漆，頭髮曳地。沙門曰：‘地獄中鬼也。’”（此鬼即鬼卒。）其處甚寒，有冰如席，飛散着人頭頭斷，着腳腳斷。二沙門云：‘此寒冰獄也。’”此鐵城之內明顯是地獄而非官府。劉薩荷遍觀地獄諸苦之後，出鐵城，見一人，長二丈許，體金黃色，乃觀世音大士。受了觀世音的訓教，劉薩荷出南大道，

“道上行者不可稱計，道邊有高座，高數十丈，有沙門坐之。左右僧眾列倚甚多，有人執筆北面而立”，然後開始對劉薩荷生前罪業的審問。從始至終，冥間沒有出現“府君”或“閻羅”之類的冥官，導冥、審案的全是沙門，這是一個由和尚組成的冥府。

很顯然，劉薩荷所入的沒有官府只有地獄的鐵城更接近佛教本色，但這個地獄中沒有出現閻羅。審訊鬼囚的場地移到鐵城地獄之外，但不是官府。負責審訊的也不是甚麼府君，而是和尚。為甚麼不用閻羅來審訊鬼囚呢？我估計有兩個原因。一是考慮到閻羅只是地獄主者，審囚不是他的本職，二是對中國本土鬼囚的審訊，如果由外國鬼神來承擔，將會引起反感。宣揚佛法，勸人為善，或網開一面，釋放還陽，這些光彩事自不妨由外國的佛陀菩薩出面，本土百姓不會計較。但從拘捕到審訊到判決，如果全程是由面目全非、語言不通的印度閻羅及鬼卒執行，也許佛教的信徒尚能容忍，但非信徒就必然產生抵觸和厭惡的情緒。所以在劉薩荷故事中主持審訊的既拋棄了太山府君，也沒有啟用閻羅，而是用似乎折中一些的沙門來充任。

由沙門充任地府主者的故事，好像僅此一例，說明這一嘗試很不成功。佛教徒急功近利，想讓佛教全盤佔領冥界，以致直接讓帶有明顯宗教傾向的沙門以一偏之心公斷天下的是非，這是不可能為俗眾所認可的：我不相信你的教門，既不進你的天堂，憑甚麼就要進你的地獄？

所以在此後很長一段時間內，佛教僧徒為了擺脫“太山府君”的影響，除了閻羅之外，還採用過由另外一些角色充當冥府主者的方案。初唐人唐臨的《冥報記》正處在從晉宋至唐末這一時段（公元400年左右到900年左右）的中間，佛教僧侶經歷二百餘年仍然不能成功扶植一個佛教冥府，正處在煩躁迷亂的狀態。唐臨既是朝廷高官，又是一個佛教徒，他的《冥報記》搜集了這一時期各種佛教徒編出的冥府故事，而且不執一說，這就為我們提供



圖 1. 明代佚名奉神圖卷（局部），約 1641 年，大都會藝術博物館藏，38.31.1

了近於真實的事例。《冥報記》中冥府主者出現的次數，閻羅王和太山府君加在一起也不佔數量上的優勢，有的或只稱“官府”（見《鄭師辨》《梁甲》）、“大官”（《楊師操》《王璫》）、“王者”（《李山龍》），有的則是新發明的新名目，如“東陽太監”（《楊師操》）、“東海公”（《馬嘉運》），雖然其性質與“太山府君”相近，但為了逐漸沖淡太山府君的影響，就是故意另立名目或含糊其辭。可是這些不確定的冥府主者在民間更難立足，只能一現即逝。相比之下，人們更習慣於像太山府君那樣穩定的中土化的冥府之神。

三、佛教的太山府君

竺道爽排斥太山府君的極端態度只能偶爾形於文字，在現實中是行不通的。僧徒要想在

中國建立一個為民間所認可的冥府，不管採用甚麼名目，總是脫離不開太山府君的官府模式。既然如此，以“太山”為“閻羅王之統”的名義，直接把太山府君歸到佛教門下，就是最實用的方便法門了。佛教僧徒認識到這一點的時間很早，從晉宋之際開始，僧徒對太山府君的態度一是承認其存在，二是把它攬為己有並加以改造，三是伺機用另一個佛教色彩更濃厚的冥府把它取代。

下面從一個幽冥故事的不同版本可以看出僧徒對太山府君利用價值的認識過程。

南齊王琰《冥祥記》記有釋法相一事，大略云：

晉沙門釋法相，河東人也。太山祠大石函，以盛財寶。相時山行，宿於其



廟。見一人玄衣武冠，令相開函，言終不見。其函石蓋重過千鈞，相試提之，飄然而開。於是取其財寶，以施貧民。²

太山祠中的“玄衣武冠”者自是太山之神，多蓄財寶，為和尚取以濟民，現在看來，這故事很有些寓言的意味，讓人聯想起僧徒對巫師以太山冥府發財的垂涎和覬覦。再看唐釋惠詳《弘贊法華傳》卷六所改動的法相和尚事：

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，以布施師，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。

此故事已經明確太山神就是太山府君了，而這個太山府君又通過偷聽佛經而動念，自願皈依於佛門，然後主動獻出財物。而另一個改動較大的版本則是唐初人唐臨《冥報記》中的“大業客僧”，其中摻入了妖神無意中致人於死的故事套子。其大略云：

隋大業中，有客僧行至泰山廟，求寄宿。廟令曰：“此無別舍，唯神廟廡下可宿，然而來此寄宿者輒死。”僧曰：“無苦也。”不得已從之，為設牀於廡下。僧至夜，端坐誦經。可一更，聞屋中環珮聲，須臾神出，為僧禮拜。僧曰：“聞此宿

傳說與歷史

者多死，豈檀越害之耶？願見護之。”神曰：“遇其死時將至，聞弟子聲，因自懼死，非殺之也。願師無慮。”僧因問神曰：“聞世人傳說云泰山治鬼，寧有之耶？”神曰：“弟子薄福，有之。豈欲見先亡者乎？”僧曰：“有兩同學僧，先死，願見之。”神問其名，曰：“一人已生人間，一人在獄，罪重不可喚來，師就見可也。”僧聞甚悅，因起出，不遠而至一所，見獄火光焰甚盛。神將僧入一院，遙見一人在火中，號呼不能言，形變不復可識，而血肉焦臭，令人傷心。師因問：“欲救同學，有得理耶？”神曰：“可，能有為寫法華經者，便應得脫。”³

中國民間巫師所創的“泰山治鬼”，輕而易舉地就為佛教拿過來了。在這一套故事中，泰山神一變而由妖神為佛弟子，再變而為佛教的地獄主者。從中大略可以看出佛教僧徒對太山府君利用價值的發現，從僅取其財物，到包容而收入佛門，最後使其成為閻羅的替代物。

但佛教僧徒接收了巫師的家業並不妨礙繼續對巫師施以撻伐。太山府君轉移到佛門之後，不但對佛弟子表現得無比體貼和寬容，而且對巫師是必欲除之而後快。

《法苑珠林》卷一百九有晉孫稚故事，云引自唐初的《冥報拾遺》，實出自南齊王琰的《冥祥記》（見魯迅《古小說鈞沉》），其中的冥府主者就是佛教化的泰山府君。原文繁瑣，述其大意如下：

晉孫稚，齊國般陽縣人。幼奉佛法。年十八，以咸康元年八月亡。後其父孫祚移居武昌。至三年四月八日，沙門於法階行尊像（即奉佛像遊行於街衢），經孫祚家門。孫祚夫妻出觀，見稚亦在人眾之中，隨侍像行。孫稚見父母，見跪問訊，隨共還家。至五月，因須當差，辭去。至七月十五日，孫稚復歸，說其外祖父為泰山府君，見稚，稱其母名曰：“汝是某甲兒耶？未應便來，那得至此？”稚答為伯

父將來，欲以代謫。府君便下令推問孫稚伯父，欲鞭罰之。賴孫稚救解得原。孫稚之鬼又謂其兄孫容曰：“吾雖離故形，在優樂處。但讀書，無他作，願兄無憂也。他但勤精進，福自隨人矣。我二年學成，當生國王家。同輩有五百人，今在福堂，學成，皆當上生第六天上。我本亦應上生，但以解救伯父，因緣纏縛，故獨生王家耳。”

孫稚因為生前奉佛，所以死後得居於冥中的“福堂”，這是冥府專門為奉佛者設置的樂園。在福堂讀書學成，將升至天上。福堂所讀之書不言而喻，自是佛教經典。而且冥府要求他們割斷前世親情，不能割斷就不能升天，只能轉生至富貴人家。

孫稚故事只向人們展示了太山冥府優待佛教信徒的一個側面，還有的故事則突出了“太山府君”對巫術之士的懲治。《太平御覽》卷七百三十五引劉宋劉義慶《幽明錄》⁴所記巫師舒禮死後入太山冥府的故事，最具代表性：

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，俗人謂巫師為道人也，入過“福舍”門前。土地神問吏：“此是何等舍？”門吏曰：“道人舍。”土地神曰：“是人亦是道人。”便以相付。禮入門，見數千屋皆懸竹簾，自然床榻，男女異處。有誦經者，唱偈者，自然飲食，快樂不可言。禮文書名已至太山門，而身又不到，推土地神，土地神云：“道見數千間瓦屋，即問吏，言道人，即以付之。”於是遣神即錄取。禮觀未遍，見有一人八手四眼，捉金杵，遂欲撞之，便怖走，還出門，神已在門迎捉，送太山。太山府君問禮云：“卿在世間皆何所為？”禮曰：“事三萬六千神，為人解除，祠祀或殺牛犢豬羊雞鴨。”府君曰：“汝罪應上熱熬。”使吏牽著熬所。見一物牛頭人身，捉鐵叉，叉禮著熬上。宛轉身體，身體焦爛，求死不得。已經一宿二日，府君問主者：“禮壽命應盡，為頓奪其命？”

校錄籍，餘算八年。府君曰：“錄來。”牛頭人復以鐵叉叉著熬邊。府君曰：“今遣卿歸，終畢餘算，勿復殺生淫祠。”禮乃還活，不復為巫師。

這裡的太山冥府也設有“福舍”以安頓佛教徒，那些是真正的“道人”，而民間以巫師為“道人”，太山府是不承認的。巫師在民間所做的“為人解除”，就是在“地神”一章中所說的祈求天帝使者或天帝神師向下界冥神及墓冢之神施發命令，以解除死者生前及死後犯土等罪謫，驅除擾害亡靈的邪祟惡鬼等法事。在行解除法事時要殺牛羊豬雞等以祭神，在東漢末年的鎮墓文中，太山神已在血祭諸神之列。而現在，這位太山府君變臉了，血祭諸神以為人“解除”成了巫師的罪過，要被牛頭鬼卒叉到鐵板上受一宿兩日的燒烤酷刑。

現在看到的太山冥府不但有優待佛教徒的福舍，有手持金杵八手四眼的護法神將，還有懲治巫師的牛頭鬼卒和地獄，“太山”的名義不變，但太山冥府的主人已經佛教化，而且旗幟鮮明地要砸掉巫師為人解除的生意。

如此一來，世上就出現了佛教的和巫師的兩家太山冥府。很明顯，佛教的太山府君同樣是中國官府的複製。孫稚的外祖父死後做了泰山府君，孫稚的伯父為了減輕冥府的責罰，竟然把侄兒的魂靈勾來“代謫”，巫師舒禮死後的鬼魂要由土地神押送到冥界，這些都是只有中國本土才能出現的特色現象，西方佛教徒做夢都夢不到的，但現在就都歸入了佛教的冥府。這樣看來，巫師只是借用了一下佛教的“太山”之名，現在僧徒卻把巫師的太山冥府整個地橫奪過來了。

佛教化的泰山府君，從晉宋之交到唐代後期一直存在於幽冥故事中。（嚴格地說，直到清代仍然有太山府君的故事，但那只是文人的弄筆，與民間信仰無關了。）也可以說，這五百年間所見到的泰山府君故事，大多是被佛教化的。有的學者僅憑“泰山”和“府君”兩

個詞，或者泰山府君是東岳大帝前身這一後世的變數，就認定泰山府君屬於道教，未免失於皮相。泰山府君究竟佛教化到何種程度，讓我截取南齊王琰《冥祥記》中“趙泰”這個時期較早故事的片斷來說明吧：

晉趙泰，字文和，清河貝丘人也。說初死之時，夢有一人，來近心下。復有二人，乘黃馬。從者二人，夾扶泰腋，徑將東行。（清河東行，為泰山方向。）

不知可幾里，至一大城，崔嵬高峻，城色青黑，狀錫。（此為鐵城，從佛教大鐵圍山化來。）

將泰向城門入，經兩重門，有瓦屋可數千間，男女大小，亦數千人，行列而立。吏著皂衣。有五六人條疏姓字，云當以科呈府君。（正是泰山府君。）

府君西向坐，簡視名簿訖，復遣泰南入黑門。有人着絳衣坐大屋下，以次呼名，問生時所事：“作何孽罪？行何福善？諦汝等辭以實言也。此恒遣六部使者，常在人間，疏記善惡，具有條狀。不可得虛。”（正是中國官府。）

給泰馬兵，令案行地獄。所至諸獄，楚毒各殊。或針貫其舌，流血竟體。或被頭露髮，裸形徒跣，相牽而行。有持大杖，從後催促。鐵床銅柱，燒之洞然；驅迫此人，抱臥其上。赴即焦爛，尋復還生。或炎爐巨鑊，焚煮罪人。身首碎墮，隨沸翻轉。有鬼持叉，倚於其側。有三四百人，立於一面，次當入鑊，相抱悲泣。或劍樹高廣，不知限量，根莖枝葉，皆劍為之。人眾相訾，自登自攀，若有欣意，而身首割截，尺寸離斷。（泰山府中有佛教的地獄。）

泰出獄門，見有二人齋文書來，語獄吏，言有三人，其家為其於塔寺中懸旛燒香，救解其罪，可出福舍。俄見三人，



圖 2. 明代佚名奉神圖卷（局部），約 1641 年，大都會藝術博物館藏，38.31.1

自獄而出；已有自然衣服，完整在身。南詣一門，云名開光大舍，有三重門，朱彩照發，見此三人，即入舍中。（佛寺功德可贖亡魂之罪，使入福舍。）

前有大殿，珍寶周飾，精光耀目，金玉為床。見一神人，姿容偉異，殊好非常，坐此座上，邊有沙門立侍甚眾。見府君來恭敬作禮，泰問：“此是何人，府君致敬？”吏曰：“號名世尊，度人之師，有願令惡道中人皆出聽經。時云有百萬九千人，皆出地獄，入百里城。”（佛門是冥府的最高仲裁者。）

有的讀者會問：趙泰所見的泰山府君不就是閻羅王換了個名號麼？

這樣說未嘗不可，但如果歷史地看，此時閻羅王還遠沒有在幽冥故事中登場呢。事實是，僧徒們先把泰山府君佛教化，然後才捧出閻羅王，而這個閻羅王是用泰山府君的模式翻出來的。所以正確的表述應該是：後來出現在幽冥故事中的閻羅王，只是已經佛教化的泰山府君換了個名號。

四、閻羅王的遲遲出場

閻羅王在幽冥故事中的現身，要大大晚於對太山府君的佛教化。根據現有的文獻記錄，在隋朝之前，佛教化的太山府君基本見於南朝，而閻羅王故事的出現則是在北朝。北魏楊衒之《洛陽伽藍記》卷二“城東”有比丘惠凝死後復活故事，大約是最早也是唯一的一例。而且與南朝的太山府君不同，這裡的閻羅王懲罰的是不守戒律的比丘，而不是巫師。至於南朝，幽冥故事中從來沒有出現過閻羅王，倒是梁武帝蕭衍有《斷酒肉文》一篇，中云：

弟子蕭衍，從今已去，至於道場，若飲酒放逸，起諸淫欲，欺誑妄語，啖食眾生，乃至飲於乳蜜，及以酥酪，願一切有大力鬼神，先當苦治蕭衍身，然後將付地獄閻羅王，與種種苦，乃至眾生皆成佛盡，弟子蕭衍，猶在阿鼻地獄中。

這裡的閻羅王也是專門懲罰不守戒律的僧侶及信徒的，與比丘惠凝故事一樣，是最接近佛教本色的閻羅王。為甚麼會出現這種現象？由於整個南北朝時期僅此二例，我只能妄測如

下：隋朝以前，南朝佛教更注意於對太山府君的佛教化，因為民間信仰的就是太山府君；而閻羅王，甚至都不大為民間所知。閻羅的影響僅限於佛教僧徒。教門內閻羅地獄的功用比較簡單，就是對付不守戒律的僧徒。這一點對每個僧徒都是入門必修，無須宣傳，而北朝佛教注重修行實踐，也許閻羅王的故事更有影響。這樣一來，太山府君和閻羅王無形之間就出現了“分工”，前者是招攬信眾的手段，後者是約束僧徒的工具。

閻羅王漸漸頻繁地見於幽冥故事，是在南北朝結束之後，嚴格地說，是唐朝初年。他的推出似乎是要以純正的佛教冥界主宰來取代佛教化太山府君的，因為閻羅王的名號佛教特徵成明顯，更易於和民間巫師的太山府君相區別。但這究竟只是一部分佛教僧徒的意向，所以隋唐時期幽冥故事中的“太山府君”就出現了混亂，其中既有佛教化的太山府君，也有民間巫師的太山府君，而後者多是與閻羅王出現在同一個故事中。讓我們先看兩個故事。

第一，唐初人唐臨的《冥報記》中有“睦仁蒨”故事，在談到“道家章醮有益與否”時說：

道者，天帝總統六道，是謂天曹。閻羅王者如人間天子，太山府君如尚書令錄，五道神如諸尚書。若我輩國如大州郡，每斷人間事，道士上章請福，如求神之恩。天曹受之，下閻羅王，云以某月日得某甲訴云云，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？

唐臨在這裡介紹的是一種構想中的道教冥府運作模式。上章於天帝或天帝的使者以祈禱消災，天帝准章之後，再降旨與冥界相關之神，這是自漢魏以來巫術之士一直運用的操作程序。道士的章醮也不例外。但道教司掌人間福禍壽夭的大神主要是北斗司命，而不是太山府君，更不是閻羅王。所以“天帝—天曹—閻羅王—太山”這一程式，只是僧徒為了讓閻羅王

壓過太山府君一頭而虛擬出來的。這個體系中的太山府君本來是歸屬於天帝的，這是巫師太山府君的本色，而佛教化的太山府君則是歸屬於佛門的。現在僧徒硬在太山府君頭上安了一個閻羅王，除了表明閻羅王地位高於民間的太山府君以外，還另有更深一層的意義。這故事在談到佛教與這套系統的關係時說：

佛是大聖，無文書行下。其修福者，天神敬奉，多得寬宥。若福厚者，雖有惡道文字，不得追攝。

也就是說，佛不是前述流程中的任何一個環節，但他可以根據佛門的準則，對他認為修福者施行赦免，這就等於在冥界事務中擁有一票否決權。但佛的這一權力如何得到實現呢？通過閻羅王。當閻羅王進入所謂“道教”冥府系統的時候，初看以為閻羅王脫離了佛教，其實他是佛教在中國冥府系統中的代理人，佛教信徒的修福免罪，都是閻羅王負責拍板，太山府君只是閻羅天子下的尚書令錄。

雖然這種虛擬的方案沒有在民間得到認可，但其自身卻非無端的虛構。佛教在冥府中設置代理人甚至“太上皇”的現象是一直存在着的。前引南齊王琰《冥祥記》“趙泰”故事可以說佛陀干預冥界司法的一例，在此後幾百年中，佛教化的太山府君以及已經成為幽冥之主的閻羅王頭上總有一個太上皇，或是佛陀，或是觀音，或是地藏，甚至無名僧徒都可以在府君案前走來走去，指手畫腳，直到唐末五代，這位“太上皇”才固定為“十殿閻羅”之上的地藏菩薩。

第二，戴孚的《廣異記》大約撰成於唐代中期，其中“張瑤”故事設置了並立的三個冥府，讓閻羅王和太山府君、北斗司命各掌一府。

東陽張瑤病死，數日方活。云，被所由領過一府舍，中有貴人，儼從如王者。瑤至庭內，見其所殺眾生盡來對。瑤曾殺一牛，以布兩端與之追福，其牛亦在



圖 3. 明代佚名奉神圖卷（局部），約 1641 年，大都會藝術博物館藏，38.31.1

中庭，角戴兩布。又曾供養病僧，其僧亦來，謂所司曰：“張瑤持《金剛經》滿三千遍，功德已入骨，又寫《法華經》一部。福多罪少，故未合死。”所司命秤之。畜生盡起，而瑤猶在地上。所司取“司命簿”勘之。一紫衣引黃衫吏抱黃簿至，云：“張瑤名已掩了，合死。”視簿，有紙帖掩其名。又命取“太山簿”。頃之，亦紫衣吏人引黃衫吏持簿至，云：“張瑤掩了，合死。”又命取閻內簿檢，使者云：“名始掩半，未合死。”

這裡提到三種冥簿，“司命簿”是道教的，主冥者為北斗司命，“太山簿”是民間的，主冥者是太山府君。“本閻”是指閻羅殿，其簿自然是佛教的。這裡掌管太山簿的仍然不是佛教化的太山府君，而是民間巫師的太山府君。故事不掩飾中唐時期民間存在多種冥府系統的事實，但通過三種冥簿對罪責裁定的異同來宣傳閻羅王對佛教徒眾的格外施恩。

從晉宋之際至此已經過去三百多年，民間的太山府君仍然是山頭屹立，不得不讓人慨嘆這一民間信仰的根深蒂固。佛教假冒的太山府君沒能把它掩沒，正宗的閻羅王登場時也沒有想像中的威風堂堂，不具備對競爭者的壓倒優勢。

唐臨《冥報記》中的“李山龍”是閻羅王最早亮相於幽冥故事中一例，但那裡的閻羅王毫無新的氣象，見了押來的亡魂，還是佛教太山府君那一套，“汝生平作何福業？”“汝身作何善業？”聽說李山龍生前曾誦《法華經》兩卷，便道：“大善，可升階。”請山龍到高座上講經。唐朝中葉的《廣異記》是記載閻羅王故事最多的一部筆記，也是陳年老套的一遍遍重演。可以諒解的是，佛教在改造太山府君上已經鉚足了力氣，現在讓他另外重塑一個佛教的冥府主者，還能使出甚麼新的解數來呢？而且閻羅本來是地獄的鬼王，要想既不失本色又能適應中土民間的口味，有這種可能麼？既然閻羅王只能沿襲佛教化的太山府君的樣板亦步亦趨，也就不要對他有更高的企望了。



如果從積極的一面來看，似乎閻羅王的出現隱喻着甚麼。以假太山府君與真太山府君打了二百年糊涂仗，消耗了多少火力也沒能把巫師的生意“奈何”了。如果我們用“事後諸葛亮”的眼光來回顧，閻羅王的出場好像是以佛教冥界主者的正式現身，來宣告了糊涂仗結束，但他出現的目的並非想來一場旗幟鮮明的決戰，而是以佛教代表的姿態要和民間的太山府君坐下來談談似的。前述“晁仁舊”和“張瑤”兩個故事雖然也在顯示閻羅王對道教和民間信仰的優勝一頭，但也透露出佛教對民間信仰更多了些共存的包容。這固然可以看做是佛教對本身實力的自信，但也不能忽視的是，還有對民間信仰頑強生機的無可奈何的承認。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》中不但吸收了太山府君，還包容了南斗北斗、司命司祿；《慈悲道場懺法》卷七“又願閻羅王、泰山府君、五道大神、十八獄王、一切神王、一切神將各及眷屬”；《法華經傳記》卷六釋慧生還陽後自言：“吾忽見二赤服人。容儀秀麗，綺衣紈袴，服飾鮮華，云：‘我是泰山府君，閻羅王遣請阿師。’”這些

唐代佛教文獻都表現了佛教僧徒對民間信仰的包容與妥協。

而此時的閻羅王既然是佛教化太山府君的承繼者，就不得不根據太山府君的一些特性對自己進行改造。除了繼承太山府君衙門的全部班底之外，更重要的是放棄了自己的佛教神性，而成為中國的“人鬼”。

太山府君最早雖然曾經以自然神充任，如胡母班故事中的泰山神，臨淄蔡支故事中的天帝為泰山外孫等，但很快就定性為人鬼，即由死人的鬼魂來擔任其職，而且都是不定任期的，如蔣濟兒故事中的孫阿，孫稚故事中的孫稚外祖父。至於佛教的閻羅，則是固定的神祇，正如中國的關聖帝君、文昌帝君一樣，他不是神職，不是官位，不是像冥界的判官、主簿、典史、所由那樣誰都可以做一做的。但現在出現變化了。《隋書·韓擒虎傳》云：

其鄰母見擒虎門下儀衛甚盛，有同王者，母異而問之。其中人曰：“我來迎

傳說與歷史

王。”忽然不見。又有人疾篤，忽驚走至擒虎家曰：“我欲謁王。”左右問曰：“何王也？”答曰：“閻羅王。”擒虎子弟欲撻之，擒虎止之曰：“生為上柱國，死作閻羅王，斯亦足矣。”因寢疾，數日竟卒，時年五十五。

戴孚《廣異記》中有“薛濤”一則，言江陵尉薛濤，以（肅宗）乾元中死，三日活。自言初逢一吏，持貼云：“王使追。”薛濤既入冥府，“王問：‘君讀書否？’曰：‘頗常讀之。’又問：‘知晉朝有羊祜否？即我是也。我昔在荊州，曾為刺史，卒官舍。故見君江陵之吏，增依依耳。’”這裡的“王”，自然是閻羅王而不是太山府君。但為甚麼閻羅王不是別的名臣而是羊祜呢？也許是因為羊祜本籍是泰山南城人吧。

閻羅的人鬼化，意義非同小可，試想我們所知的那些佛教神祇，佛陀、菩薩不用說了，就是二十諸天，天龍八部，除了閻摩羅以外，可有第二個在中國轉化為“人鬼”？閻羅由不固定的人鬼充任，是佛教僧徒對民間信仰的最大妥協，因為他已經入了“中國籍”，從此之後直到今天，閻羅王是中國人這一點已經成為常識。正是佛教的這一妥協，與巫師冥府融合貫通的道路就敞開了。五代時出現的“地藏一十王”冥府系統，正是佛教和民間信仰融合貫通的結果。

註釋：

1. 本章題作“閻羅”，實在是不得已。因為本章所述的是中土佛教僧侶自東晉至唐末的冥府形態，而在這漫長的五百年中，因時因地，其冥府主者的稱謂並不統一，“閻羅”只是其中的一個，其他如“太山府君”“鬼王”等都被佛教僧侶所採用。但儘管稱謂不同，甚至與中國民間的冥府系統相混淆，其性質卻都是傾向於佛教化的，準確些說，是佛教徒自認是屬於他們的。所以此處的“閻羅”，只是這一時期佛教冥府主者的權宜性代稱。
2. 又見《梁高僧傳》卷七。
3. 這故事後來為北宋和尚贊寧收入《宋高僧傳》，又改題為有名有姓的《隋行堅傳》。
4. 下引文參照《法苑珠林》卷七十八、《太平廣記》卷二百八十三引（均作《幽明記》）校改。

