

## 神仙記載

# 天帝——中國古代冥府形態初探系列之一

樂保群\*

**摘要** 中國在先秦之前，尚未出現真正意義的冥府。幽都、度朔山都不是人死後幽魂所歸之處，更談不上是冥府所在。先秦之前，人死後的幽魂或升於天，或附於土，但均屬天帝管轄。天帝或直接或間接對幽魂實行管制，同時也要為他們主持公正，最終以達到人間秩序的穩定運行。協助天帝主冥的大神北斗和司命都是天上的星神，雖然演化的趨勢是逐漸走向人神化、世俗化，但仍然不能成為真正意義的冥府。

**關鍵詞** 天帝；冥府；幽都；度朔山；司命；北斗

如果把人死之後魂靈所歸屬的地方稱為“冥界”，那麼冥府就是管理和統治冥界的政府機構。但這只是對冥府的浮淺解釋，遠不是對冥府的定義，因為其實冥府干預最多的本是生人的生活，而冥府的形態最終也由生人社會生活的形態和需求來決定。

作為一種存在於虛構世界中的統治機器，冥府的出現必然是在人世進入階級社會之後的事了。它與人類社會中的大多數事物一樣，也經歷着萌芽、生長、發展以至消亡的過程，而且還在不同的歷史環境中發生變異。即使一種本來佔主流地位的冥府形態被另一種冥府形態所取代，但它並不會像人間朝代的遞嬗一樣立即消失，它往往或者變形以依附新的冥府，或者以本來的形態為某些人所信奉。所以在中國歷史上，幾種冥府形態同時並存，互相重疊，交錯影響的現象就是很正常的了。

筆者大致按照各種冥府形態產生的時間為序，以冥府主者為名目，分為天帝、地神、太山、閻羅、酆都、地藏、東嶽、城隍等類型，嘗試對

中國漢族文化中的冥府形態之起源與流變逐一探討。本文先討論天帝。由於掌握材料的限制以及對材料的理解或有不當，肯定會有很多錯誤及疏漏。但考慮到本論題或許能引起一些方家的興趣，所以就不揣譎陋，把這很不成熟的東西發表出來，如果能成為引玉之磚，就不勝榮幸之至了。

對於華夏最早的冥府形態，我們現在所能做的似乎只能限於推測，而根據的材料大多是神話與傳說中的一些片斷。

由於理性的史官文化的成熟，中國遠古各部落的神話在中華民族的歷史運動中被融化，被改造，被支解，正如巫師轉化為史官一樣，神話傳說也大量地轉化為“歷史”。“五四”以來的新史學家把神話傳說從古史中剝離，而一些神話學者則盡力從古史中剔取神話傳說，以圖恢復中國古代神話的原始形態。這方面的成績雖然已經相當輝煌，但至今卻還沒有從古史和神話中發現一個明確的專職主掌幽冥世界的大神，而為一些前輩學者所注目的“幽都”與“度朔之山”，更與冥府毫無關係。

## 一、幽都不是冥府

“幽都”在古史傳說中有二。其一是地理上北方的幽都。

\* 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。

## 神仙記載

《山海經·北山經》中有“鎔於母逢之山”，由此山可以“西望幽都之山”。吳任臣《山海經廣註》以為即《大明一統志》中順天府的幽都山，“在昌平縣西北，古幽州蓋因山為名”。另外《海內經》中也有一幽都山：“北海之內有山，名曰幽都之山。”吳任臣以為此山即“朔方之幽都”，也就是《淮南子·墜形訓》“西北方曰不周之山，曰幽都之門”的“幽都”，郝懿行《山海經箋疏》則以為此山與《北山經》中的幽都，都在雁門之北，也就是在今天的山西省北部。

《淮南子·修務訓》說“北撫幽都，南道交趾”，《墨子·節用中》說“南撫交趾，北降幽都”，《莊子·在宥》說“堯流共工於幽都”，《大戴禮記·少閒》說“昔虞舜以天德嗣堯，朔方幽都來服”，賈誼《新書》說“堯撫交趾，北中幽都”，揚雄《甘泉賦》說“西耀流沙，北橫幽都”，這些幽都，無論是神話傳說意義上的，還是歷史意義上的，都是地理上的幽都，其位置在中國的北方，與冥界毫不相干。只有袁珂先生認為《海內經》中的幽都“其上有玄鳥、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾”，又有“大玄之山”“玄丘之民”“大幽之國”，遂“疑即幽都神話之古傳”。他把地理上的幽都與神話中的幽都聯成一氣的揣想在學術界沒什麼響應，但也可備一說，然而即便是“幽都神話”，也與冥府沒甚麼關係。<sup>1</sup>

幽都之二就是神話中的地下幽都，也就是宋玉《楚辭·招魂》中所說的：“魂兮歸來，君無下此幽都些”之幽都。在這幽都中，有“土伯九約，其角鬻鬻些。（王逸註：土伯，後土之侯伯也。約，屈也。鬻鬻，猶狺狺，角利貌也。言地有土伯，執衛門戶，其身九屈，有角鬻鬻，主觸害人也。）敦肱血拇，逐人駭駭些！（王逸註：敦，厚也。肱，背也。拇，手拇指也。駭駭，走貌也。言土伯之狀廣肩厚背，逐人駭駭，其走捷疾，以手中血漫汗人也。）參目虎首，其身若牛些！（王

逸註：言土伯之頭，其貌如虎，而有三目，身又肥大，狀如牛也。）”

這是一個幻想中的地下世界，有可怖的怪獸土伯把守着大門，《楚辭》的註釋者王逸把這幽都當作“后土”的領域，說：“幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故稱幽都。”把幽都與“后土”聯繫起來，此說並沒有甚麼根據。后土之神有二義：一在五行，與金木水火並列，而地位稍尊。如《禮記·月令》：“中央土，其帝黃帝，其神后土。”《左傳》昭公二十九年：“故有五行之官，是謂五官，木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”另一后土則為地神，與天相對，則天尊而地卑，也就是後世所說的“后土皇地祇”。這兩種后土都以生育萬物的大地為體，怎麼可能把地下幽都當成自己的國土，然後用個“其角鬻鬻”“參目虎首”的土伯做門衛呢？

雖然這個幽都是楚國神話中的地下世界是不錯的，但地下世界卻也不一定就是鬼魂所歸的冥界。就是在王逸註中，也找不到把“后土所治”與“冥界”等同的意思，他說的“地下幽冥”，只是“地下幽暗之所”的意思，“冥”就是“暗夜”，而不是“冥界”，但後世卻根據王逸註而把“幽都”發揮成“陰間都府”<sup>2</sup>了。

顧炎武《日知錄》卷三十有“泰山治鬼”一條，以為《楚辭》中的《招魂》即是地獄之“濫觴”：

或曰：地獄之說，本於宋玉《招魂》之篇。長人、土伯，則夜叉、羅刹之倫也。爛土雷淵，則刀山劍樹之地也。雖文人之寓言，而意已近之矣。於是魏晉以下之人，遂演其說，而附之釋氏之書。昔宋胡寅謂閻立本寫地獄變相，而周興、來俊

## 神仙記載

臣得之以濟其酷，又孰知宋玉之文實為之祖！

在後世對人們的生活影響重大的地獄，其起源竟只是以“文人之寓言”為內因，再“附之釋氏之書”的外因而做的“演義”，這也未免太簡單化了些。但顧氏之意實不在此，另有寄寓，目的是指斥那些向權勢者“遞刀”的文人。但如果我們據顧氏這一段話而把《招魂》中的“幽都”理解為中國最早的地獄，那就更為武斷了。首先，顧亭林列舉的“長人”及“爛土”“雷淵”都不在地下幽都，而或在“東方”，或在“西方”，所以顧氏此文並不是把“地獄”專指“幽都”。其次，“地獄”在華夏是一個特定的概念，用它做個甚麼比喻倒還可以，如果要落實，起碼的一點就是應該在冥府中，這正如人間的牢獄要由人間的官府來管理一樣。而宋玉說的這個“幽都”，根本就不是甚麼冥界，因為冥界是收納鬼魂的地方。宋玉《招魂》（按《招魂》作者又有屈原之說，此處僅承《日知錄》所云），歷舉四方上下之險惡，讓魂靈不要亂跑，為的是讓他還回到故土，因為只有故土才是魂靈能夠安居的地方。《招魂》云：“君無上天些，虎豹九關，啄害下人些。一夫九首，拔木九千些。豺狼從目，往來劬劬些。懸人踟娒，投之深淵些。”天上的這個九頭怪，把人頭朝下地吊起來，然後投入深淵，這不也和後世的地獄一樣麼？“君無下此幽都些”，與“君無上天些”的用意是一樣的。在楚人眼裡，這幽都不但不是亡魂的歸宿，而且是亡魂不能去的險惡所在，既不是地獄，更不是冥府。

## 二、度朔之山也不是冥府

除了幽都之外，古神話中還有一個“度朔之山”，其上有大桃樹，由於其枝桠間有“鬼門”，守門者是後來被當做門神的神荼、鬱壘，也容易被認做鬼魂的歸宿，如卿希泰先生主編的《中

國道教》即以度朔山神話為“道教關於地獄及其主宰神較早的說法，為其後酆都大帝的濫觴”<sup>3</sup>。但其實它也與人死之後的魂靈無關。先請看《論衡·訂鬼篇》所引的《山海經》：

滄海之中，有度朔之山。（劉昭註《後漢書·禮儀志》引《山海經》作“東海中有度朔山”。）上有大桃木，其屈蟠三千里。其枝間東北曰鬼門，萬鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰鬱壘，主閱領萬鬼。惡害之鬼，執以葦索，而以食虎。於是黃帝乃作禮以時驅之，立大桃人，門戶畫神荼、鬱壘與虎，懸葦索以禦凶魅。<sup>4</sup>

這裡說的度朔山在東洋大海中，山上有大桃樹，枝幹屈曲盤折覆蓋三千里。其東北方的枝桠之間號稱“鬼門”，因為萬鬼要由此出入。鬼門由二神執掌，一名神荼，一名鬱壘。萬鬼中有欲出離鬼門而為害於下界的，二神就以葦編的繩索把它們捆綁起來去餵虎。顯然，這鬼門說是萬鬼出入，其實是關進去不能再出來的。黃帝以度朔山為據製作了驅邪的大儺之禮，又以桃木雕成桃人以辟邪，又在人家門戶上畫以神荼、鬱壘和老虎之像，懸以葦編的繩索，為的就是防禦各種凶魅。顯然，度朔山的“萬鬼”就是黃帝要防禦的“凶魅”，而不是“人鬼”，與人死之後的亡魂不是一種東西。

東漢張衡的《東京賦》說大儺時侏子以“桃弧棘矢”（桃木作的弓，荊棘作的箭）驅鬼，賦中又有“度朔作梗，守以鬱壘，神荼副焉，對操索葦”之句，（“梗”是桃梗，以桃木雕成的偶人，即黃帝的“立大桃人”。）可見度朔山的萬鬼與大儺所驅的疫鬼邪魅正是一類。且看賦中所說諸鬼，“赤疫”是疫鬼，“螭魅”“蝮蛇”“方良”“夔”皆山林草澤之物魅，“獠狂”“野仲”“遊光”皆惡鬼名，“耕父”“女魃”皆旱鬼，

“魑”為耗鬼，“罔象”為水怪，都與人死後的亡靈無關。另外，《後漢書·禮儀志》詳述大儺驅鬼之儀，用百二十人為侏子，扮十二神驅除惡鬼凶魅，其鬼魅之名為虎、魅、咎、夢之類，雖與《東京賦》所述不同，但與人鬼無關則無二致。

正因為度朔山的萬鬼不是人的亡魂，所以儘管可以把神荼、鬱壘移到人間做辟邪的門神，卻難以把他們想像成掌冥的陰官。更何況在諸侯林立的先秦時代，人們怎麼可能有死後的亡魂都要遠赴東洋，再繞到方圓三千里的大桃樹的背面，鑽進枝椏間的鬼門裡的念頭呢？雖然後世有過東洋大海下面是沃焦山地獄的說法，但那已經是佛教傳入之後的事了。

### 三、亡魂或歸於天或附於地

讀希臘羅馬神話和傳說，知道他們有個由“哈得斯”或“普魯東”統治的專門收納亡魂的地下王國。自從對中國的幽冥文化有興趣之後，我也很想從中國的神話傳說中尋找一個類似的冥國，只是我讀書不多也不夠細，至今沒有在先秦文獻中有所發現。而對別人所發現的又有所懷疑，而終於加以否定，正如以上兩節所述。

但事實上，不管有沒有冥府，冥界卻是要存在的。因為人死之後，魂靈只要不滅，總是要有個去處。

人死之後，屍骸歸於大地，這是最簡單的事實，人類最早的認識也只能如此。但人類的意識發生了進步，萬物有靈，人也不例外，於是人死之後，靈魂便從屍骸中分離出來，因為不如此就不能解釋死亡現象。現在遺骸仍歸於大地，那麼分離出的靈魂又往何處去呢？所以靈魂的去處確實是個問題。

無論在任何時代，靈魂的活動範圍總是不能超出當時人的認識範圍。不可能設想，原始部落的生民，會讓死後的魂靈去周遊列國；即使是到了列國時期，楚人的亡魂也不會入秦，華夏的鬼魂更不會“南走越，北走胡”。地域的限制對鬼魂是很難超越的。但有一個方向卻對所有地區、任何時代的人都是同等對待的，那就是頭頂的天空。所以某一時代某一地域的鬼魂，只能活動於此一時代此一地域生民認識所能達到的地域，再加上他們頂上的天穹。人死之後，靈魂歸往何方，在古代的世俗中似乎並不成為問題，那就是或升於天，或附於土。

“魂升於天”，體現着原始人類對魂靈性質的認識。草木的焚燒，灰燼遺於地而煙氣升於天，在頭腦為“萬物有靈”觀念所支配的人類來說，這完全可以連類而及於人類自己。《墨子·節葬下》記秦國西方有義渠國：“其親戚死，聚柴薪而焚之，煙上謂之登遐，然後成為孝子。”所謂“煙上”，就是亡魂隨着煙而升入天空。義渠國的火葬讓墨子感到奇怪，但這葬俗正體現着對靈魂升天的認識。以土葬為俗的華夏，雖然認為亡魂依於近在咫尺的先人墳墓最為踏實，但也認為清輕上升是靈魂的性質。古禮中有登上屋頂向空中招魂復魄之事，正是因為人死之後魂靈輕浮於天，隨風飄颻，以致找不到故土了。《楚辭·招魂》中呼喚亡魂不要流散於天地四方，而《風俗通義》佚文有“俗說亡人魂氣浮揚，故作魃頭以存之”之語。<sup>5</sup>魃頭就是古人儺戲時所戴的諸神面具，這和存死者之魂有甚麼關係？《西陽雜俎》卷十三說得就清楚多了，道：“世人死者有作伎樂，名為樂喪。魃頭，所以存亡者之魂氣也。”人死後要請戲班子戴上魃頭面具跳舞作樂，為的是讓亡魂凝神注精，一意放在看戲上，這就定住了神，不致飛散了。

## 神仙記載

魂氣飛揚上升，是魂靈的清虛性質使然。這樣一來，升於天就是靈魂脫離肉體之後的趨向。而附於墓則是人們對祖先亡靈的企求，所謂“存亡者之魂氣”，就是存其魂於墓中。升天是自然之性，附墓是子孫之願，那麼靈魂究竟應該寄形於何處呢？

先秦及漢代以儒家為主的學者們對靈魂的歸宿很是重視，把它歸結到鬼魂的實質問題。《禮記·祭法》云“人死曰鬼”，而“鬼者，歸也”。《爾雅·釋訓》：“鬼之為言，歸也。”《禮記·祭法》“人死曰鬼”，註：“鬼之言，歸也。”這種古代學者對“鬼”字字義的音訓，當然算不上是對“鬼”的定義，但卻有明顯與民間俗信不同的聲音。

先看《禮記·祭義》中所述的一段孔子與弟子宰我的對話。宰我問起“鬼、神之名”的區別，孔子回答的大意是：人是由氣和魄合成，“氣也者，神之盛也。魄也者，鬼之盛也。”人死之後，魄，亦即人的肉體歸於大地，這就是“眾生必死，死必歸土，此之謂鬼”。而氣，即人的精魂，則上升於天，即“其氣發揚於上，為昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也”。簡單地說，人死之後氣與魄分離，魄在地為鬼，氣升天為神。這種人死而分為鬼和神的提法不大容易為人所接受，所以《禮記·郊特牲》中直言“魂氣歸於天，形魄歸於地”，就明確多了。

人死之後魂歸於天，基本上為儒家所堅持，但此說很容易引導人們走向有條件的“神滅論”。《春秋左氏傳》中所記鄭國執政子產論魂魄一段很經典，其大意为：人之始生即有魄；有魄，即出現了與它相對的魂（“陽曰魂”）。而人之魂、魄蓋由人生時所取物質的精氣所形成，富貴之人取精多，則魂魄強，反之則魂魄弱。人如果衰病而死，則死時精氣殆已耗盡，而魂魄便很快地散

去；但如果為“強死”（即橫死），則精氣未盡，其魂魄不能即散，往往為鬼屬於人間。<sup>6</sup>但雖強死之魂，終究也有散去的一天。而靈魂之散去，自然如煙如氣，彌散於天空，時間一久，還能算是存在麼？

而《韓詩外傳》則云：“人死曰鬼。鬼者歸也。精氣歸於天，肉歸於土，血歸於水，脈歸於澤，聲歸於雷，動則歸於風，眼歸於日月，骨歸於木，筋歸於山，齒歸於石，膏歸於露，髮歸於革，呼吸之氣歸復於人。”<sup>7</sup>一切都歸於大自然，這裡“歸於天”的“精氣”幾乎可以不當做“靈魂”來理解了。

顯然，這些學者對魂魄的論述不過是為賢者說法。而以俗信來看，人們雖然不希望死去的祖先像子產說的為厲作祟，卻也不願意讓自己親人的魂魄消散於虛空。而若要亡魂不像風或煙一樣散入太虛，那就一定要在大地上有所附着。中國禮俗的傳統觀念中本有一種認為亡魂依附於屍骨的觀念，如果屍骨在墓中，那麼亡魂也就住在墓中。因為墳墓就在自己的鄉梓，祖先的亡魂雖然與子孫陰陽相隔，但所居卻是很近的。於是無論是享受祭祀還是保佑子孫，也自是很便捷的了。如果其人死於外地，那麼就要想方設法把屍骨弄回到故鄉。孝子萬里尋親，或是尋找親人骨殖的故事歷代都為人們所讚美，也就是基於這一觀念。如果亡者死於疆場，而且是死於國門之外，屍骨不要說找不到，就是找到了也無法分別，那時就只有一個辦法，在家鄉設一虛冢，然後招魂而葬。總而言之，就是要把祖先的魂靈安置在墳墓中。

儒家作為統治思想自然有很強大的勢力，但民間的俗信更有着頑強的生命力，所以魂升於天和附於墓，這兩種認識自古即同時並存。人的死亡就是靈魂與肉體的分離，不分離不足以解釋死亡，但如果徹底地讓靈魂分離到虛空中，又不足

以解釋祖先亡靈對祭祀的歆享。歷代講禮者一直為祭祖是祀於墓還是祀於廟（祖廟）而爭論不休，其中一個主要理由就是對靈魂歸宿問題的各執己見。主張升於天者則祀於廟，主張附於墓者則祀於墓，而另有一種最達觀者，索性主張“魂無所不之”<sup>8</sup>，既然四處亂跑了，還管甚麼墓還是廟，隨便可以找個地方就能祭祀的。

但這些異同並不影響到冥界是在天上還是地下的問題，因為冥界是一個沒有方位的虛幻世界，沒有人試圖在天空中找一塊屬於冥界的空間，正如沒有人認為可以像鑿井一般從地下挖出一個冥界，它是超出生人感知能力的另一個維度空間的存在。亡魂升天也好，附地也好，無所不之也好，都是在冥界的範圍之內。但是魂升於天的觀念卻可以讓亡魂與天帝接近，而且古代的冥界就是神界，所以在尚未出現地下冥府的時候，鬼魂和神靈一樣直接為天帝所統治就是理所當然的。

#### 四、天帝主鬼

在中國古代，鬼與神本是一物，都是人死之後的魂靈，只是後來有了區分，以為在品格上神高於鬼而已。所謂“品格”之高下，說法不一，或說“聖人之精氣謂之神，賢智之精氣謂之鬼”<sup>9</sup>，或說“氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也”<sup>10</sup>，大致是貴者為神，賤者為鬼。但由於本質上並無區別，所以“鬼”“神”二字往往通用。如《論語·述而》：“子不語怪力亂神。”此“神”兼指“鬼”。《論語·先進》：“子路問事鬼神，子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’”前問“鬼神”，後僅言“鬼”，是以“鬼”兼鬼神而言之。《墨子·尚同中》“故古者聖王，明天鬼之所欲，避天鬼之所憎，以求興天下之害”，則是徑直以鬼代稱神。

這種鬼神相通的觀念正與當時的“冥界”即“神界”觀念相一致，所以天帝既為神靈之主，

也自然就是鬼魂之主。只不過到後來鬼的地位日趨卑下，天帝已經不屑對他們直接統轄，而往往要經過下屬的神靈。這種觀念從古至今，本質上沒有甚麼變化，所變化的只是看由甚麼神靈來作為“中介”了。

下面先看幾個先秦文獻中人死之後魂歸於天的例子。《詩·大雅·文王》曰：

文王在上，於昭於天，周雖舊邦，其命維新。有周不顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。穆穆文王，令問不已。

“文王在上”是說周文王死後之魂在天上。“文王陟降”，陟是升天，降是下地，古語偏言，“陟降”就是“陟升於天”。《墨子·明鬼下》對此詩的解釋是，文王死後，其魂就升至天上，到了上帝的身旁：“若鬼神無有，則文王既死，彼豈能在帝之左右哉？”這是想以此來證明鬼魂的存在，但同時也透露了對鬼魂歸屬的理解。其實在周人看來，不僅文王死後要歸於天，就是列祖列宗的魂靈也都在天上。

《書·金縢》中記載周武王病重，其弟周公旦請代武王死，於是上禱於天，其詞有“若爾三王是有丕子之責於天，以旦代某之身”。“三王”指周的先王太王、王季、文王，此句意為：你們三王之靈在天，如果需要讓武王（丕子）也去天上服事於左右，那麼就讓我來替他去吧。<sup>11</sup>雖然周人不像殷人那樣把“尊神尚鬼”作為立國的根本，但先公先王死後升天而在天帝左右這一信仰是沒有改變的。

周天子既然成為天下共主，周家的天帝也自然要升格為華夏的天帝。各諸侯國不管是同姓還是異姓，他們的魂靈也都歸天帝管轄。《春秋左氏傳》僖公十年記晉國太子申生冤死，其鬼魂上

## 神仙記載

天，到天帝處申訴請求復仇，然後現形於晉大夫狐突面前：

秋，狐突適下國，遇太子，太子使登僕，而告之曰：“夷吾無禮，余得請於帝矣。將以晉畀秦，秦將祀余。”

不僅是諸侯，就是諸侯國的卿大夫，其魂靈也歸轄於天帝。《春秋左氏傳》成公十年記晉侯殺死趙同、趙括，夢趙氏之祖趙衰為厲，云：“殺余孫，不義。余得請於帝矣！”則是趙氏之祖請於上帝而獲准為厲，晉侯遂得不治之病，為趙氏鬼索命死。

以上幾例都可以證明，起碼是王公貴族，死後的魂靈要歸附於天上。祖宗魂靈的歸附於天，才能讓自己的子孫得到天帝的護佑。而且，如果把這幾例做一仔細對比，還會發現天帝屬性的演變，即由最早的周族始祖向三界共主方向的轉移。

在出現真正意義的冥府之前，冥界就是神界，就是天界，它的直接統治者就是天帝，或稱“帝”，或稱“天”，好像是全民共有的上帝。其實並非如此，周天子成為天下共主的時候，他們信奉的上帝只不過是本族始祖的在天之靈而已。大家可以設想一下，在各種民族和宗教同時存在的今天，某教某族的上帝尚且不可能為別教別族所信奉，那麼古代殷商的上帝怎麼會和宗周的上帝是同一個呢？新興的周家不會崇拜亡殷的天帝，亡殷的鬼魂也不會到周家的天帝那裡尋求歸宿。周朝初年的天帝就是周族的始祖，他們統治的天界隨着子孫的功業而擴大，但這並不意味着冥界的大一統。一方面固然是亡殷的鬼魂不肯歸屬於異族的天帝，另一方面，就是周族的天帝也未必肯接納並護佑異族的鬼魂。

但是，隨着周王朝禮崩樂壞，天帝的宗族性質進一步淡化。與周天子失去了天下共主的地位正好相反，本來是周族的天帝進一步華夏化，進而成為天下鬼神的共主。他不再如“文王陟降，在帝左右”那樣偏重於對周天子的庇護，而是承認所有奉他為天帝的新王新貴，為他們提供庇護。《史記·趙世家》記載了春秋末年趙簡子的一個故事：

趙簡子疾，五日不知人，大夫皆懼。醫扁鵲視之，出，董安於問。扁鵲曰：“血脈治也，而何怪！在昔秦繆公嘗如此，七日而寤。寤之日，告公孫支與子輿曰：‘我之帝所甚樂。吾所以久者，適有學也。帝告我：‘晉國將大亂，五世不安；其後將霸，未老而死；霸者之子且令而國男女無別。’’公孫支書而藏之，秦讖於是出矣。獻公之亂，文公之霸，而襄公敗秦師於穀而歸縱淫，此子之所聞。今主君之疾與之同，不出三日疾必間，間必有言也。’”

居二日半，簡子寤。語大夫曰：“我之帝所甚樂，與百神遊於鈞天，廣樂九奏萬舞，不類三代之樂，其聲動人心。有一熊欲來援我，帝命我射之，中熊，熊死。又有一羆來，我又射之，中羆，羆死。帝甚喜，賜我二笥，皆有副。吾見兒在帝側，帝屬我一翟犬，曰：‘及而子之壯也，以賜之。’”帝告我：‘晉國且世衰，七世而亡，嬴姓將大敗周人於范魁之西，而亦不能有也。今余思虞舜之勳，適余將以其青女孟姚配而七世之孫。’”

故事套故事，都是國君病中夢見天帝，此時天帝接見的不再是周室的王公，而是異姓的秦、趙二主，並且不論是嬴姓敗周人，還是姬姓的晉國七世而亡，天帝都毫無體恤憐惜，起碼在各諸

侯國及卿大夫眼裡，天帝對他們是一視同仁的。這種天帝信仰的擴張及向下轉移，就是天帝走向統管天下鬼魂的必然過程。如果你想讓天帝為你作主，你就必須把自己的魂靈交給天帝。在這一點上，天帝和西方傳說中收買靈魂的撒旦是一樣的，都是人世間各級宗主與附庸關係的反映。秦、趙二家君臣們編造這個天命故事的前提就是他們承認這個天帝是他們的主宰，是他們靈魂的歸宿。如果他們的亡魂不歸於天，甚麼天命、讖言就全部失去了依據。

這種人死之後靈魂上天的故事在漢代以前記載得確實不多，而且僅限於王公貴胄，但亡魂去天以外地方的事則一件也沒有，更找不到天帝以外的靈魂主宰。到漢朝以後，平民百姓魂歸於天的故事開始多起來。即使在與天庭分離的冥府形成之後，天帝主鬼之說仍然不斷地出現在幽冥故事中。如晉干寶《搜神記》卷十五說吳興人戴洋“死時，天使其為酒藏吏”，劉宋劉義慶《幽明錄》云“景明元年，曲阿有一人病死，見父於天上”，梁殷芸《小說》卷一云“晉咸康中，有士人周謂者，死而復生。言天帝召見，引升殿，仰視帝，面方一尺”，唐戴孚《廣異記》“湖熟人胡勒，以隆安（東晉安帝年號）三年冬亡。三宿乃蘇，云為人所錄，赭土封其鼻，以印印之，將至天門外”，五代蜀杜光庭《錄異記》云“烏程丘友，嘗病死，經一日活。云：將去上天，入大廨舍”，等等皆是。

另外需要補充說明的是，兩千年來，雖然朝代屢經更換，天帝是天下魂靈最終統治者這一觀念卻一直根深柢固，沒有再出現天帝只是一家始祖的現象。甚至天帝的角色更換了，由姓劉變為姓張或姓曹，但他籠罩三界而不專主一家的性質卻沒有更換。另外，如果皇帝要為他的宗族在天上尋找一個最高保護神，也只能在“昊天上帝”之外別另創造，比如北宋的“聖祖”之類。

當然，天帝為天下靈魂最終統治者，這只是一般意義下的籠統說法。真實的情況相當複雜，正如已經說過的那樣，不同的宗教和民族都有自己的天帝，這一狀況亘古至今無法改變。

## 五、天曹司冥

所謂司冥，就是操縱運行冥界的國家機器。冥界即是神界，天帝的神職本身就具有司冥的性質。其實即使到了出現獨立的冥府之後，天帝的職能仍然不能排除司冥的成分。因為不管是天府裡的六曹還是地府裡的七十二司，雖然名目不少，歸根結底就是做一件事：懲惡揚善。“天道福善禍淫”，<sup>12</sup>惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”，<sup>13</sup>所謂“天道”“上帝不常”，就是天帝的司冥行為。

自然，“天道”就是“人道”，這裡說的“善”與“不善”，也是以佔統治地位的道德和法律為準則。人間的國家機器要維護的是這些，冥界自不例外。無論是天曹還是地府，其司冥的職能就是在冥冥之中輔助人間帝王的教化，維護他們的權利和統治，只是大多採用“善惡報應”的形式而已。

佛教初入中土，在爭取信徒時即極力宣講地獄果報，而後世以閻羅王為典型的各種冥府，也特別突出它的業報清算功能。這就容易給人造成一種誤解，好像“果報”是佛教的專利似的。其實不然，報應之說中國自古即有，而且即使到後代，善惡報應的最後決定權仍由天帝掌握，冥府只不過是一個執行機關。天帝對人間善惡的報應，在儒家那裡可以含蓄地表達為“積善之家必有餘慶，積不善之家必有餘殃”<sup>14</sup>其實仍然擺脫不了“天降災祥”以報善惡的神秘性。行不善則天厭之，行善則天佑之，古人所謂“不欺暗室”，冥冥之中好像真有一個公正明察的主宰。

## 神仙記載

《呂氏春秋·制樂》言宋景公不肯移禍於民，天帝立即就賜之以壽。其臣賀之曰：“天之處高而聽卑。君有至德之言三，天必三賞君。今夕熒惑其徙三舍，君延年二十一歲。”說了三句好話，就得到天帝的三個大獎，而且報應之快，捷如影響，天上的星象立刻就發生了變化。

平民百姓說多少好話，做多少好事，好像天帝也聽不到，那是因為位卑人賤，天帝不能只盯着你，但也不是放棄不管。老百姓要想與天帝搭上關係，最便捷的手段就是賭咒發誓，也就是古人說的“詛盟”。詛是詛咒，向天訴冤，控告惡人；盟是盟誓，向天立誓，由天帝監督。顧亭林說：“國亂無政，小民有情而不得申，有冤而不見理，於是不得不訴之於神，而詛盟之事起矣。”獎善罰惡本來是朝廷官守的職責，但到了君暴臣昏的時候，人們就用不信任剝奪了他們的職權，“於是賞罰之柄乃移之冥漠之中”。<sup>15</sup>

人生在世，尚且盟鬼神以責罪負，則世人冤屈而死，自然也可以上控於天帝，由天帝降災禍於惡人。

《後漢書·獨行列傳》記漢桓帝時，戴就為會稽倉曹掾，揚州刺史歐陽參欲陷害會稽太守成公浮，先收捕戴就，“幽囚考掠，五毒參至”，逼使戴就作偽證。而戴就慷慨直辭，色不變容，據地答言：“就考死之日，當白之於天，與群鬼殺汝於亭中。如蒙生全，當手刃相裂！”這裡說的是“白之於天”。

又晉干寶《搜神記》卷十記漢靈帝夢見死去的桓帝怒責道：“宋皇后有何罪過，而聽用邪孽，使絕其命！渤海王惺既已自貶，又受誅斃。今宋氏及惺自訴於天，上帝震怒，罪在難救。”靈帝果然不久就死了。這裡說的是“自訴於天”。

不僅是漢代以前，就是在已經出現獨立冥府的後世，冤死者亡魂可以向上帝控訴的說法，也一直為民間所信奉。如北齊顏之推《還冤志》記繼母虐待前妻之子鐵日，以致慘死。亡後旬餘，鐵日的鬼魂現形，對繼母道：“我鐵日也，實無片罪，橫見殘害。我母訴怨於天，今得天曹符來取鐵杵（鐵杵為繼母所生之子名），當令鐵杵疾病與我遭苦時同。”此時的天曹仍受理冥事。

不僅是北朝，就是南朝也有此說。梁殷芸《殷芸小說》卷八記東晉王濟（即王武子）冤殺手下人，其人申辯，王濟不聽，其人死前謂濟曰：“枉不可受，要當訟府君於天！”《南史·宋前廢帝紀》：帝遊華林園竹林堂，使婦人裸身相逐，有一婦人不從命，斬之。經少時，夜夢遊後堂，有一女子罵曰：“帝悖虐不道，明年不及熟矣。”帝怒，於宮中求得似所夢者一人戮之。其夕復夢所戮女罵曰：“汝枉殺我，已訴上帝。”冤死之鬼或其親屬之鬼，都可以“訴冤於天”，正如人間之訴冤於官府和後世鬼魂訴冤於冥府一樣。而控訴之後，還能得到天曹的申雪，並得到“天符”以復仇。

如果冤魂不能在閻羅王或太山府君那裡得到伸雪，他們就會想到去天帝那裡告御狀。當然，到了那時，一般的低賤鬼魂是很難見到天帝了。如唐戴孚《廣異記》記六合縣丞因宰殺四頭羊，為羊之魂控訴到冥府。六合縣丞辯解說，此羊是刺史命中該食之物，與己無關。於是冥府判官便不為申理。而羊魂便道：你這判官與被告有人情，“會當見帝論之”。而判官則安慰那個縣丞說：“帝是天帝也，此輩何由得見？如地上天子，百姓求見，不亦難乎？”

上帝難見，並不等於否認天帝裁決冥事的權力和冤魂上訴於天的合法性。南宋洪邁《夷堅丁志》卷七“張氏獄”一條記北宋末權相蔡京冤殺

元祐黨人，一位元祐黨人的妻子因為發了幾句牢騷，被告發之後，竟受到凌遲的慘刑。不久，有一道士為蔡京上章天帝，大約是為蔡京求福求壽吧。於是道士“神遊天門，見一物如堆肉而血滿其上（被凌遲的鬼魂就呈一堆碎肉之形）。旁人言：‘上帝正臨軒決公事。’頃之，一人出，問道士何以來。告之故。其人指堆肉曰：‘蔡京致是婦人於極典，來訴於天。方震怒，汝安得為上章？’”

這種天帝直接插手冥事的故事一直到清代還不時出現。如袁枚《子不語》卷十八“顏淵為先師判獄”條，言張紘秀才病痢而死，五日而甦，自言“至天帝所”看打官司。梁恭辰《北東園筆錄續編》卷五“京城尉”條，則記上帝以某人“本日行一陰德，增算一紀”。

西漢時丞相丙吉上朝途中，見百姓相鬥致死，過而不問，認為這是長安令、京兆尹的事，而宰相不能親理這種小事。丙吉此舉曾被人評為“能識大體”。那麼既然已經有了地下冥府，天帝為甚麼還要管這些“瑣事”呢？這天帝也太不識大體了吧。但官府腐敗，老百姓有冤不能伸，就要上訪找說理的地方，這就是民間意識與以“識大體”而精於推卸的大人先生們的差別。鬼故事大多出於民間，那些到天帝處告御狀的故事也同樣是民間現實的反映。

## 六、司命

天帝為神鬼之界的最高統治者，冥事自然不必完全由他親理。天帝手下自有主管冥事的官府或官員。干寶《搜神記》卷十五中的賀瑀被“吏將上天，見官府。府君居處甚嚴……”這“官府”是甚麼名目，“府君”又是何等神明？此處並未說明，但天上有專門管理人間生死的官府是無疑的了。據漢魏之際的故事來看，天上掌冥事的大

神主要有二，一是司命，二是北斗。而“司命”一星即在斗魁文昌宮內，所以此二說實出於一源。

按“司命”本為星名。《史記·天官書》：“斗魁戴匡六星，曰文昌宮，一曰上將，二曰次將，三曰貴相，四曰司命，五曰司中，六曰司祿。”（唐司馬貞《史記索隱》：“司命主老幼。”）

《史記·封禪書》：“壽宮神君最貴者太一，其佐曰太禁、司命之屬。”壽宮神君為掌人壽夭之神，其尊者為太一，太一即北極帝星，但在壽宮中則以主掌人間壽夭的大神出現，所以才以司命為佐。壽宮神君之說雖然是方士杜撰，但天帝司冥及以司命為司冥之佐，則是當時民間的習慣看法。

《開元占經》卷六十九引東漢郗萌曰：“司命主百鬼。”而《詩緯》則有“司命執刑行罰”之說，東漢鄭玄註《禮記》，有“司命主督察三命”之文，（術數家以受命、遭命、隨命為“三命”。受命謂年壽也，遭命謂行善而遇凶也，隨命謂隨其善惡而報之。）則其職早於漢世已然確定。

至於司命在天庭司冥的具體職任，這只能從志怪小說中略窺一二了。魏曹丕《列異傳》中說，臨淄蔡支為太山神致書於天帝，當時蔡妻已經亡故三年，帝即命戶曹尚書，敕司命輟蔡支婦籍於生錄中。

這裡的司命與天帝之間尚隔着一個戶曹尚書，這是按照人間朝廷的模式，戶曹為掌管民戶、祠祀、農桑等的官署，而以司命等同於其下掌管天下戶籍的官吏了。這裡的司命顯然沒有決定生民壽命福祿的權力，其權力是由天公控制着。又干寶《搜神記》卷十有周擊噴者，夫婦夜耕，困急臥睡於田頭，夢見天公經過此地，見而哀憐之，

## 神仙記載

便讓屬下給周擊嘖的命裡添些福祿。於是司命按錄籍，云：“此人相貧，限不過此。唯有張車子應賜錢千萬，車子未生，請以借之。”天公曰：“善。”

這位司命掌管着人間的福祿及壽命的簿籍，與前一故事相同，只是少了一個中間環節。他和天帝的關係，很像後世閻羅殿中判官與閻王的關係。再晚的如劉宋劉義慶《幽明錄》：

晉元帝世有甲者，衣冠族姓，暴病亡，見人將上天詣司命，司命更推校，算歷未盡，不應枉召，主者發遣令還。……

這個司命直接面對亡者之魂，對人的生死有一定的決定權，則又似後世的閻羅王了。

以上的“司命”都是天帝的屬神，所掌之“籍”或“錄籍”，就是後世所謂“冥簿”，“生簿”“祿簿”等等都算在內。所謂“推校”，也是查索核對冥籍，可見此時的司命實兼後世的閻王和判官的功能了。

而《楚辭·九歌》有“大司命”“少司命”神。是早在先秦，楚地已經把星神的司命轉化為主掌人間生死壽夭的人格化神明。由星神轉化為人神，就是對司命的奉祀由廟堂轉向或擴大到民間。“司命”之職本來就有生、死二科，由一個星神分身為一主生、一主死的二神，自然是合理的想像。《九歌》中的少司命和大司命，有可能就是分別主生和主死的。這和後來神界的左、右司命，北斗、南斗，善、惡判官，都是一脈相承的。

到了漢代，民間的司命信仰已擴大到荊楚以外的地區，並且進一步偶像化。《周禮·大宗伯》“以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以粢燎祀司中、司命、飢師、雨師。”這裡的祀

司命是廟堂之祀，而到了漢代，東漢應劭《風俗通義·祀典》則說，民間對昊天上帝及諸星神並無興趣，而是“獨祀司命”：

刻木長尺二寸為人像，行者簷篋中，居者別作小屋，齊地大尊重之，汝南餘郡亦多有，皆祠以豬，率以春秋之月。

由此可見在漢末司命一神已經在民間成為人身的保護神，不但居家時要設小屋供奉，就是出門時也要把這偶像放到行李擔中，祀祭以豬，已經算是極鄭重的了。所以至東漢後期，隨着“太山”成為冥府，（先是“黃神生五嶽，主生人錄，召魂召魄，主死人籍”，然後太山又從五嶽中崛起，轉型為“生屬長安，死屬太山”。）民間便把“司命”一神與“太山”冥府聯繫起來，使司命成為太山主者。從“北斗司命”化為“太山司命”，司冥的衙門就從天上降到地下。

有一個短暫時期，“太山司命”與“太山府君”一樣，都是太山冥府之主者，二者並存，未必是一物二名。只是後來“司命”為道教吸收，“太山司命”一神漸漸在道教中隱沒，太山冥府的主者方為“太山府君”所獨據。干寶《搜神記》卷十五“南陽賈瑀”條所記為漢獻帝建安中事，其中的“太山司命”就是太山冥府的主者，與太山府君性質相同，而不是太山府君的屬員：

南陽賈瑀，字文合，得病而亡。時有吏將詣太山，司命閱簿，謂吏曰：“當召某郡文合，何以召此人？可速遣之。”

又同卷“李娥”一條，記漢建安四年二月事，武陵沅縣老婦人李娥，死後復生，自言為“司命誤召”後放回。這司命就是太山司命，同樣是冥府主者而不是屬員。

到此為止，司命信仰都是民間信仰，與道教沒有甚麼關係，而且當時道教還處在形成期。

從文獻上看，道教與太山司命的最早接觸是在魏晉間。梁陶弘景《真誥》是道教的早期重要文獻，其中除了吸取一些佛教的東西之外，也吸收了一些民間信仰的神明充實道教大神隊伍。其中有位“東嶽上真卿司命君”，就是太山司命的變形。

道教上清派的第一代祖師魏華存（南嶽魏夫人），祖籍山東，做為天師道的上層道徒，她所頂奉的神明就是這位太山司命（所以她在上清派的仙銜又叫“上真司命南嶽夫人”）。至於“東嶽上真卿司命君”這個上清派風格的名稱，我認為在天師道時期未必就有。西晉滅亡，魏夫人南渡，她所頂奉的太山司命自然隨之南下。

這個南遷的太山司命居於今江蘇句容的句曲山。因此地有大、中、小三茅山，這位司命君才開始因地制名，成了“三茅真君”中的大茅君茅盈，另外二茅則是他的弟弟茅固、茅衷。東晉葛洪冒班固之名，或是上清派冒葛洪之名所作的《漢武帝內傳》有曰：“（漢）宣帝地節四年，咸陽茅盈，字叔升，受黃金九錫之命，為東嶽上卿司命真君，又曰封其弟固為定錄君，衷為保命君。”定錄、保命，正是司命君的二輔神，此時便以二弟的名義出現。說是“監太山之眾真，總括吳越之萬神”，其實太山司冥的功能已經徒具虛名，其身份主要為上清派的大仙。這次太山司命與道教的接觸，就是讓自己失去了本來面目。後世很少有人會留意三茅真君曾經的司冥本職了。

在上清派的神界體系，也就是《真靈位業圖》中，人間“有上聖之德”者，死後“受三官書，為地下主者一千年”，然後才能“轉補三官之五帝或為東西南北明公，以治鬼神”，再過一千四百年，才能遊行太清，為九宮之中仙。地下主者就是太山府君或太山司命，而三茅君在《真靈位業圖》中仙階很高。但我們從這段歷史中可以看到太山

司命在魏晉民間信仰中的重要地位，他轉化為道教的大神是以民間信仰的實力為依託的。

太山司命在道教中被消融，但司命仍以別的形式和身份存在於道教和民間信仰中。《雲笈七籤》卷二十四引南朝時靈寶派的《太上空常飛步錄》，云有左司命和右司命，左司命姓韓名思字元信，司錄、司伐等屬焉，有三十六大員官。右司命姓張名獲邑字子良，司錄、司非等屬焉，亦有三十六大員官。韓、張二司命，皆是漢高帝之臣也，也就是張良和韓信，二人一文一武，明顯分別帶有主生與主死的特徵。這時的司命已經由有名有姓的“人鬼”充當，正是“有上聖之德”者死後“為地下主者”。也就是說，這左右司命雖然執掌人間的生死，在仙界的地位卻很低，其實還沒夠上仙人的資格。

此後“司命”神的名目多了起來，卻與他本始的職能更形疏遠。其中地位崇高的有“聖祖上靈高道九天司命保生天尊”，這是宋朝皇帝的祖宗之神，為宋帝保生的，地位最低的則是“灶君司命”，是保一家一戶平安的。

## 七、北斗與南斗

“北斗主死，南斗主生”，這一說法最後為道教所採用，但卻與正統的星象學無關，它的起源應該是民間的巫術。據《漢書》記載，在西漢末年，就有向北斗厭祝的巫術，“夜自被髮，立中庭，向北斗，持匕招指祝盜”，<sup>16</sup>而王莽也曾“親之南郊，鑄作威斗。威斗者，以五石銅為之，若北斗，長二尺五寸，欲以厭勝眾兵”，<sup>17</sup>這顯然與天文占中的“北斗主殺”說法有關。

到了後漢以及三國，北斗主死的觀念已經很流行，而且在民間傳說中，北斗已經成了天庭中主死的官銜。干寶《搜神記》卷十五記三國吳時，

## 神仙記載

有柳榮者從吳國丞相張悌至揚州作戰，病死，其魂上天，至“北斗門下”，見有冥卒縛張悌，“意中大愕，不覺大叫言：‘何以縛軍師？’門下人怒榮，叱逐使去。”於是柳榮復活，對人言及所見，而其日張悌即戰死。由此可見，不管卑如柳榮還是貴如張悌，死後的魂靈都要入“北斗門下”。

又《搜神記》卷十的一個故事也是關於“北斗門下”的：三國吳時，道士呂石有二弟子戴本和王思。一日呂石晝夢上天，至“北斗門下”，見有鞍馬三匹，門下人道：“明日當以一迎石，一迎本，一迎思。”呂石夢醒，立刻料到死期已至，便對二弟子說：“趕快回家與親人告別吧。我們死期已經到了。”隔了一天，三人同日而死。

又《三國志·吳書·呂蒙傳》記呂蒙病重，孫權“命道士於星辰下為之請命”。這星辰大約也是指北斗而言。因為向北斗祈壽的巫術後代一直為人所奉行，如晉葛洪《西京雜記》“八月四日，出雕房北戶竹下圍棋。勝者終年是福，負者終年疾病，取絲縷就北辰星求長命，乃免”，《魏書·崔浩傳》“浩父疾篤，乃剪爪截髮，夜在庭中仰禱斗極，為父請命，求以身代”，等等。

這些都是說北斗主人壽的，因為主死，祈禱延命，實際上也是增壽。但同時又出現了一位南斗，也是主人壽的，但與北斗相比，一寬一嚴，於是而有“北斗主死，南斗主生”之說，其實北斗也同樣是主生的。干寶《搜神記》卷三中所記顏超求壽故事，其民間故事的特色是很鮮明的：

管輅至平原，見顏超貌主夭亡，顏父乃求輅延命。輅曰：“子歸，覓清酒一榼，鹿脯一斤。卯日，刈麥地南大桑樹下，有二人圍棋次。但酌酒置脯，飲盡更斟，以盡為度。若問汝，汝但拜之，勿言。必合有人救汝。”顏依言而往，果見二人圍

棋。顏置脯斟酒於前。其人貪戲，但飲酒食脯不顧。數巡，北邊坐者勿見顏在，叱曰：“何故在此！”顏惟拜之。南面坐者語曰：“適來飲他酒脯，寧無情乎？”北坐者曰：“文書已定。”南坐者曰：“借文書看之。”見超壽止可十九歲。乃取筆挑上，語曰：“救汝至九十年活。”顏拜而回。管語顏曰：“大助子，且喜得增壽。北邊坐人是北斗，南邊坐人是南斗。南斗注生，北斗注死。凡人受胎，皆從南斗過北斗。所有祈求，皆向北斗。”

這一源於民間巫術的說法後來全盤為道教所接收，所以道教中形形色色的北斗神均與生死相關，如《太上玄靈北斗本命長生妙經》云：

北斗，司生司殺、養物濟人之都會也。凡諸有情之人，既稟天地之氣、陰陽之令，為男為女，可壽可夭，皆出其北斗之政命也。

陶弘景《真誥》雖然試圖把民間的北斗神與道教的北斗神區別開來，“非道家之北斗也，鬼官別有北斗君，以司生殺爾”，但還是把鬼官的北斗納入了道教的冥府酆都系統：“鬼官北斗君乃是道家七辰北斗之考官，此鬼一官，又隸九星之精，上屬北晨玉君。”（見卷十三）

到了後代，雖然已經有了陰曹地府，北斗主生死的民間信仰始終沒有消亡，在道教的支持下，北斗仍在冥府之外干預生死。為了壯大聲勢，在道觀中又出現了慈眉善目的斗姆，即北斗七星之母。

斗姆，又做斗母、斗姥（讀母），還有“斗姥天尊”“先天道姥天尊”“紫光夫人”“北斗九真聖德天后”諸稱。《太上玄靈斗姆大聖元君本命延生心經》所加尊號最多，其中有“東華慈

救皇君”“天醫大聖”之號，正彰顯着斗姆的救生性質。北斗九星，七現二隱。《北斗本命經》即將二隱星指為玉皇大帝和紫微大帝，進一步抬高斗姆的地位。四川成都青陽宮有斗姆殿，左右二配神為王母娘娘及后土娘娘。其像為四頭八臂，以四頭應四象，八臂應八卦。這似與斗姆為後世附會為“道姆”有關，“道”即以八卦象徵之。

斗姆實際上是北斗的衍生物，看作北斗的自我膨脹也無不可。斗姆在民間幾乎到了至高無上的地位，其實是以救生祈壽的慈悲性質與以拘拷刑責為主要職責的冥府形成對立，爭取信眾。由此也可以看出北斗信仰的頑強，但由於後代冥府的職能已經不僅是主人天壽，還有其他北斗無法實現的職能，如輪回報應、前生今世等等，所以北斗信仰總是無法取代冥府信仰。

北斗在道教中的地位要比南斗突出得多，但南斗主生說也並未受到冷落。《雲笈七籤》卷二十一引道書《度人經》（全稱《靈寶無量度人上品妙經》，出於東晉，為靈寶派經典），就有“五斗”之說，其中“東斗主算，西斗記名，北斗落死，南斗上生，中斗大魁，總監眾靈。”而直到後世，民間對南斗的信奉仍然不衰，如明人閔文振的《涉異志》中，就說有個人死而復蘇，自言在陰間見到各處張燈結彩，原來是南斗星君到地府上任。南斗星君到了陰間，肯定是刑法寬鬆，所以受到冥間鬼囚的歡迎。又如《無錫金匱合志》記當地有南斗星君廟，民間俗稱其為“延壽司”，也體現了與冥府的對抵。

無論是北斗還是司命，都是天帝之下掌管冥事的星神。民間又有“軫星逐鬼，張星拘魂，東井還魂”之說。此說見於晉人葛洪的《抱朴子》<sup>18</sup>其最早產生的時代則不詳。東井、軫、張三宿，都集中在二十八宿中的南方七宿中，其他三方的二十一宿是不是也有與司冥相關的呢，由於所見

《抱朴子》原篇文字已佚，也是不得而知。但《爾雅·釋天》以二十八宿中的角、亢二宿為“壽星”，角、亢則屬東方七宿。（一般則取《史記索隱》說，認為壽星是南極老人星。）可見天上主人壽天的星神並不止北斗、司命二位。

但北斗、司命掌冥之說產生的時間都很早，雖然到漢代已經人格化，而其職司也漸漸官府化，於是而有了“北斗門下”和天上戶曹尚書下的“司命掌簿”諸說，但由於他們的星神身份，究竟距離人間以及鬼魂寄形的大地太遠。隨着世代的遷移，人間就需要一個更近捷的冥府來管理自己死後的靈魂了。

## 神仙記載

### 註釋：

1. 先秦時的北方幽都與冥府不相干，但到了六朝時卻因道教弄得相干起來。在東晉葛洪的《枕中書》和梁代陶弘景的《真誥》中，冥府羅酆山就位於“北方癸地”，而其主者則稱為“北方鬼帝”，或稱“北太帝君”“北陰大帝”“酆都北帝”“酆台北帝”，都特別強調一個“北”字。雖然他們的冥府叫做“羅酆山”而不叫“幽都”，其實卻是把幽都的方位及陰冷黑暗的地理屬性與冥府結合起來。此外，時間應該早於六朝的緯書《河圖始開圖》有云：“崑崙山北地轉下三千六百里，有八玄幽都，方二十萬里，地下有四柱，廣十萬里，地有三千六百軸，犬牙相舉。”這個“八玄幽都”與《山海經·海內經》有“玄鳥、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐、大玄之山、玄丘之民”的幽都似有相承關係，但它的取材也可能還有另一途徑，即對佛教的“山寨化”：這裡的崑崙山就是佛教的須彌山，而八玄幽都就是大鐵圍山。這個八玄幽都很可能就是南朝上清派道士羅酆山的雛形。
2. 漢語大辭典編輯委員會編：《漢語大辭典》“幽都”條，香港：三聯（香港）書店有限公司，漢語大詞典出版社，1987-1995年，第437頁。
3. 卿希泰主編：《中國道教》第六篇《神仙譜系》“酆都大帝”條，北京：知識出版社，1994年，第100頁。
4. 此文又見東漢應劭《風俗通義》引《漢舊儀》、劉昭註：《後漢書·禮儀志》及李善註《文選·東京賦》。今《山海經》無此文，僅《大荒北經》有“槃木千里”，郝懿行以為槃木即度朔山之桃木。
5. [宋]李昉等撰：《太平御覽》卷五百五十二引《通俗風義》，北京：中華書局，1960年，第2501頁。
6. 《春秋左氏傳》昭公七年：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，以為淫厲，況良霄，我先君穆公之胄，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰‘蕞爾國’。而三世執其政柄，其用物也宏矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎？”
7. [宋]李昉等撰：《太平御覽》卷八百八十三引，北京：中華書局，1960年，第3923頁。
8. [東漢]王肅校註：《孔子家語》卷十“曲禮子貢問第四十二”，上海：上海古籍出版社，1990，第114頁。
9. 《十三經註疏》整理委員會整理：《十三經註疏》卷十四《禮記正義·樂記》“幽則有鬼神”註，北京：北京大學出版社，2000年，第1267頁。
10. 《十三經註疏》整理委員會整理：《十三經註疏》卷十五《禮記正義·祭義》，北京：北京大學出版社，2000年，第1545頁。
11. 此句的解釋自漢今古文以來眾說紛紜，劉起釭先生認為元儒吳澄等人所說近是，以上文意即取其說。詳見劉起釭《古史續辨》中《釋“丕子”》一文。
12. 《十三經註疏》整理委員會整理：《十三經註疏》卷二《尚書·湯誥》，北京：北京大學出版社，2000年，第238頁。
13. 《十三經註疏》整理委員會整理：《十三經註疏》卷二《尚書·伊訓》，北京：北京大學出版社，2000年，第246頁。
14. 《十三經註疏》整理委員會整理：《十三經註疏》卷一《周易正義·坤·文言曰》，北京：北京大學出版社，2000年，第36頁。
15. [清]顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》卷二《罔中於信以覆詛盟》，樂保群、呂宗力校點，石家莊：花山文藝出版社，1990年，第85頁。
16. 《漢書》卷四十五《蒯伍江息夫傳》，北京：中華書局，1962年，第2186頁。
17. 《漢書》卷九十九《王莽傳》，北京：中華書局，1962年，第4151頁。
18. [宋]李昉等撰：《太平御覽》卷八百八十六引，北京：中華書局，1960年，第3936頁。

