

太山——中國古代冥府形態初探系列之三

樂保群 *

摘要 顧炎武說“鬼論起於漢末”，所謂鬼論就是“泰山治鬼”之說，亦即以泰山府君為標誌的泰山冥府。顧炎武說“元、成以上無鬼論”，即認為泰山治鬼沒有傳統文化為依據。近年來有學者試圖從漢以前的傳統文化中尋找泰山治鬼的根據，但所舉事例均難立足。本文認為泰山治鬼應該始於東漢之末，正與鎮墓文中“太山”的出現時代相同。錢鍾書先生在《管錐編》中說：“經來白馬，泰山更成地獄之別名。”雖然是指佛經的翻譯借用了中國本土的“泰山治鬼”說，卻是第一次把“泰山治鬼”與佛經文化聯繫起來。受此啟發，我認為泰山治鬼之說其實是借用了佛經“太山地獄”的觀念，把地獄之“太山”改易為東岳之泰山。泰山冥府產生的主要推動者是民間的巫術之士，而以地下冥府取代天帝治冥的民間需要則是根本的內因。

關鍵詞 泰山府君；太山地獄；錢鍾書；蒿里；梁甫

東漢末年冥府形態發生急劇演變，本來一直由天帝通過使者控制的冥界，在很短的時間內忽然就易手於“太山”了。²本文從傳統文獻的角度來印證這一演變過程，並試圖解釋泰山成為冥府的原因。

一、早期的太山府君

鎮墓文中的“人死屬東太山”只是顯示了亡魂的歸屬，只有出現了“太山主者”才具有冥府的意義。作為一種新出現的冥府，“太山”在它的形成期，主者之名並非一定，“太山府君”“泰山令”“太山君”“太山司命”，都是這一冥府形態的主者。“太山府君”一名做為最後的沉澱結果，本文也把它當成這一冥府的代表性的稱呼。

地下冥府初起之時，無論是五岳還是太山，都受命於黃神，所以就難免帶有大地之神的自

然神性質。太山府君既源於“死人屬東太山”或“五岳”，其早期形態也就多少承續了地神的自然神身份。

作為冥府主者的太山府君，最早見於署名曹丕的《列異傳》中胡母班為泰山府君下書的故事⁴，由於這故事很重要，此從《太平廣記》卷二百九十三全錄如下：

胡母班曾至太山之側，忽於樹間逢一絳衣騶，呼班云：“太山府君召。”母班驚愕，逡巡未答。復有一騶出呼之，遂隨行數十步，騶請母班暫瞑。少頃，便見宮室威儀甚嚴。母班乃入閣拜謁，主為設食，語母班曰：“欲見君，無他，欲附書與女壻耳。”母班問：“女郎何在？”曰：“女為河伯婦。”母班曰：“輒當奉書，不知何緣得達。”答曰：“今適河中流，便扣舟呼青衣，當自有取書者。”母班乃辭出。昔騶復令閉目，有頃，忽如故道。遂西行，如神言而呼青衣。須臾，果有一女僕出，取書而沒。少頃復出，云：“河伯欲暫見君。”婢亦請瞑目，遂拜謁河伯。河伯乃

*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《捫風談鬼錄》等。

大設酒食，詞旨慇懃，臨別謂母班曰：“感君遠為致書，無物相奉。”於是命左右：“取吾青絲履來。”以貽母班。母班出，瞑然忽得還舟，遂於長安經年而還。

至太山側，不敢潛過，遂扣樹，自稱姓名：“從長安還，欲啓消息。”須臾，昔騶出，引母班如向法而進，因致書焉。府君請曰：“當別遣報。”母班語訖如廁，忽見其父著械徒作，此輩數百人。母班進拜流涕，問：“大人何因及此？”父云：“吾死不幸，見譴三年，今已二年矣，困苦不可處。知汝今為明府所識，可為吾陳之，乞免此役，便欲得社公耳。”母班乃依教叩頭陳乞。府君曰：“死生異路，不可相近，身無所惜。”母班苦請，方許之，於是辭出還家。歲餘，兒子死亡略盡，母班惶懼，復詣太山，扣樹求見。昔騶遂迎之而見，母班乃自說“昔辭曠拙，及還家，兒死亡至盡，今恐禍故未已，輒來啓白，幸蒙哀救。”府君拊掌大笑曰：“昔語君生死異路，不可相近故也。”即敕外召母班父。須臾至庭中，問之：“昔求還里社，當為門戶作福，而孫息死亡至盡，何也？”答云：“久別鄉里，自忤得還，又遇酒食充足，實念諸孫，召而食之耳。”於是代之，父涕泣而出。母班遂還，後有兒皆無恙。

按：胡母班，東漢末人，事跡見於《三國志·魏志》卷六，在反宦官的黨人中他是“八廚”之一，董卓擅政時他官為執金吾。當時袁紹興義師討董卓，胡母班被遣齎詔書喻袁紹罷師，紹使河內太守王匡殺之。胡母班是王匡的妹夫，此時親反成仇，王匡要殺胡母班以示大義滅親。胡在死前寫信給王匡，要求他撫養自己的兩個兒子，於是“匡得書，抱班二子而泣。班遂死於獄”。裴松之又註云：“班嘗見太山府君及河伯，事在《搜神記》，語多不載。”“語多”不能成為“不載”的理由，語多而事涉荒誕，才是“不載”的原因。

胡母班所以成為這故事的主角，一是因為他是名人，但最主要的是因為他的籍貫是“泰山人”，因為只有如此他的老父才能居住於泰山郡，其死後才能囚於泰山獄中。由此可以看出，故事的編者認為這位太山府君所司的冥間是有自己的範圍的，那就是泰山郡，正和人間的泰山府君（太守）管轄的範圍一致，所以獄中的囚徒才不過“數百人”。也就是說，這個太山府君和西漢時就已經存在的地方性冥府沒甚麼不同，他就是太山郡的“地下二千石”。可見在泰山冥府形成初期，其主者的身份自然而然地承襲了自西漢以來的地方冥府的官職。這是第一個特點。

其次，地下冥府初起之時，為了強調其“東岳泰山”的身份，就要有意地顯示其自然神身份，這又與以往的“地下二千石”不盡相同。從本篇的故事情節來看，它從自然神的故事模式上移植的痕跡也很顯著。西晉張華《博物志》卷七云：

文王以太公望為灌壇令，期年，風不鳴條。文王夢見有一婦人甚麗，當道而哭。問其故，婦人言曰：“我東海泰山神女，嫁為西海婦。欲東歸，灌壇令當吾道。太公有德，吾不敢以暴風疾雨過也。”文王夢覺。明日召太公，三日三夕，果有疾風暴雨去者，皆西來也。文王乃拜太公為大司馬。

不用多說，讀者很容易地就能看出，這和胡母班的故事完全是一個套路。一個是泰山神女嫁為西海婦，一個是太山府君女嫁為河伯婦，泰山、西海、河伯，這都是自然山川之神，與後世太山府君專掌冥府的性質是完全不同的。這個故事套子在干寶之後，特別是在唐人傳奇中仍然被不斷地使用着，最為人熟知的唐人李朝威的《柳毅傳》，是洞庭君女為涇河龍王子婦，還有《侍兒小名錄》所載的昆明池神之女嫁劍閣神之子，又有戴孚《廣異記》所記北海神女嫁華岳第三子，段成式《酉陽雜俎·諾皋記上》所記太原崖山神娶河伯女。這些故事中

神話與風俗

互相通婚的神明無一例外的全是自然山川之神。⁵

由此看來，胡母班故事就明顯地分為上下兩截：前一截是泰山神女嫁河伯，然後請人投書的故事套子，與“治鬼”毫無關係，只有後一截才是“太山府君”司冥的故事，兩截的拼接雖然自然，但也不是了無痕跡。比如太山府君所居的是“宮室，威儀甚嚴”，儼然王者，這與作為自然神的東岳地位很相稱。但後面胡母班又稱太山府君為“明府”，正是漢末對郡守的尊稱。一個太守級的官府怎麼能是威儀甚嚴的宮室呢？所以此處的“泰山”並不是人間的“泰山郡”，而是東岳之“泰山”。由此看來，前一截故事也並非無用，其用途就是強調此冥府之神就是自然神性質的泰山之神。

但同時出現的另一位“太山令”就不但洗去了自然神的色彩，而且不再是“地下二千石”，已經是全國性的冥界主宰了。

蔣濟字子通，楚國平阿人也。仕魏，為領軍將軍。其婦夢見亡兒，涕泣曰：“死生異路。我生時為卿相子孫，今在地下為泰山伍伯，憔悴困苦，不可復言。今太廟西謳士孫阿，見召為泰山令，願母為白侯，屬阿，令轉我得樂處。”言訖，母忽然驚寤。明日以白濟。濟曰：“夢為虛耳，不足怪也。”日暮，復夢曰：“我來迎新君，止在廟下。未發之頃，暫得來歸。新君明日日中當發，臨發多事，不復得歸。永辭於此。侯氣強，難感悟，故自訴於母。願重啟侯，何惜不一試驗之。”遂道阿之形狀，言甚備悉。天明，母重啟濟：“雖云夢不足怪，此何太適適。亦何惜不一驗之。”濟乃遣人詣太廟下，推問孫阿，果得之，形狀證驗，悉如兒言。濟涕泣曰：“幾負吾兒。”於是乃見孫阿，具語其事。阿不懼當死，而喜得為泰山令，惟恐濟言不信也，曰：“若如節下言，阿之願也。不知賢子欲得何職？”濟曰：“隨地下樂者與之。”阿曰：“輒當奉教。”乃厚賞

之。言訖，遣還。濟欲速知其驗，從領軍門至廟下，十步安一人，以傳消息。辰時傳阿心痛，巳時傳阿劇，日中傳阿亡。濟曰：“雖哀吾兒之不幸。且喜亡者有知。”後月餘，兒復來，語母曰：“已得轉為錄事矣。”

這一故事見於《三國志》卷十六的《蔣濟傳》註引《列異傳》，與胡母班故事出於同一本書。《列異傳》的作者傳為魏文帝曹丕。蔣濟為三國時魏人，為歷仕曹氏四代的老臣，其為領軍將軍乃在曹丕的孫子曹芳即位時，旋即升為太尉。不久司馬懿發動政變收拾曹爽，蔣濟竟成了司馬氏的同謀者。由此可見，《列異傳》只是假託曹丕之名的魏晉間方士的作品，而蔣濟故事要比胡母班故事形成得要晚。

蔣濟的妻子夢見了死去的兒子，此時蔣濟已至暮年，他的兒子也應該是中年人了吧。兒子哭着對母親說：“死生異路。我生時為卿相子孫，今在地下為泰山伍伯，憔悴困苦，不可復言。”這段話現在看着平常，但在當時卻是一種全新的觀念。按照以往的幽冥觀，生時的富貴，死了也要得到延續，墳墓的規制和陪葬都是為此所做的。但現在卻不一樣了，不管蔣濟為兒子的墓葬用了多高的規格，花了多少錢，他死後的魂靈一律不能享受。《太平經》中的“土府”雖然反映出民間對死後平等的願望，但那是通過冥府對生前善惡的清算來實現，而不是現在的人死之後便與生前的貴賤全部隔斷，即“死者不繫生時貴賤”（見干寶《搜神記》“王祐”條）。我認為這一幽冥觀念應該與佛教文化的傳入有關。

領軍將軍蔣濟之子死後為泰山伍伯，此伍伯並不是站在冥府大堂裡的公人，而是甚麼雜事苦差都要做的雜役。與蔣濟之子的生死落差相反，謳士孫阿死後卻做了泰山令。所謂謳士，就是靠賣唱，甚至可能是為人出殯時唱挽歌為業的貧民。這種對傳統幽冥觀念的顛覆，也應該是佛教思想的影響。而正因為它一反俗見，所以蔣濟才不肯相信，但他最終還是要屈公卿

之尊來向一個賣唱的乞兒求情。有趣的是，這個孫阿的身份與民間巫師的江湖地位很相近，這便透露了編造此故事的作者正是巫術之士，而其功利性則是，巫術之士可以為死者家屬溝通泰山冥府，從而改變死者的困窘地位。

漢魏時縣令與郡守（府君）在官職上有高下之別，但此處泰山令和泰山府君一樣，都是泰山冥府的主者。為甚麼如此說，因為這裡的泰山令是掌管天下冥界的，蔣濟一家並不住在泰山郡，而是住在曹魏的都城許昌，連都城的亡魂都要歸泰山令掌管，可見其地位絕非可用人間的縣令長來比照。蔣濟兒故事中的太山主者，既超越了地方冥府的陳舊框架，也洗去了山川神的自然色彩，應該說比胡母班故事更接近地下冥府的成熟形態。

“太山府君”這一稱呼是經過歷史沖刷之後才確定的，在最初很長一段時間都是沒有定名的。比如鎮墓文中的“太山”“墓父太山君”“太山之位黃神宗伯之府”，民間故事中的“太山府君”“泰山令”及“泰山司命”，表達的都是同一個東西。而且在後來的文人創作及民間傳說中，“太山府君”也不都是指冥神，有的就是自然神即泰山神。顧炎武說：“府君者，漢時太守之稱。”如果把太山府君的“府君”定位為“太守”，顯然與主天下冥界的太山地位很不相稱。以我的鄙見，雖然在胡母班故事中，“府君”的“地下二千石（太守）”身份是明確的，但此後的“太山府君”故事中，“府君”就未必拘於太守的級別，因為在民間故事中，“府君”另有為官府主者之尊稱的用法，有時甚至泛為長者之尊稱。現舉二例：

干寶《搜神記》卷十五：“會稽山陰賀瑀，曾得疾，不知人，惟心下尚溫。居三日乃蘇，云：‘吏將上天，見官府，府君居處甚嚴。’”（《太平廣記》卷三百八十三引做《錄異記》）此府君在天上，顯然不是太守。

宋躬《孝子傳》：“繆斐，東海蘭陵人。父忽得患，醫藥不給。斐晝夜叩頭，不寢不食，

氣息將盡。至三更中，忽有二神引鎖而至，求哀曰：‘尊府君昔枉見侵，故有怒報。君至孝所感，昨為天曹所攝，鎖銀鐐。’”（《太平御覽》卷六百四十四引）繆斐，漢獻帝時為侍中，此“府君”指繆斐之父。

所以泰山府君作為天下冥府之主，“府君”只是“一府之君”，與人間的行政級別已經毫無關係。正是因為“府君”這一稱呼的不確定性，所以要比“泰山令”“泰山君”更容易為人所接受和利用。

漢魏之際有關太山府君的文獻實在寥寥，但干寶《搜神記》卷十五“李娥”一條中言老婦李娥死而復生，自言“謬為司命所召”，其“司命”就有可能為“泰山司命”。因為同卷有“賈文合”一條，即稱泰山主者為“司命”，其文云：

漢獻帝建安中，南陽賈偶，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。”

李娥和賈文合兩個故事都是誤拘生魂，可知泰山冥府中都有冥簿為生死依據。此與《太平經》土府制度一脈相承，可以補胡母班、蔣濟故事之未及。另外，胡、蔣故事中對亡魂的施以苦役一節也值得注意，故事並沒有說胡父、蔣子生前有甚麼過惡，好像人死入冥就該如此。雖然苦役與佛教的地獄諸苦相比不算甚麼，但死後要受苦的規矩卻是一樣的。

二、鬼論起於漢末

顧炎武《日知錄》卷三十“泰山治鬼”條云：

嘗考泰山之故，仙論起於周末，鬼論起於漢末。《左氏》《國語》未有封禪之文，是三代以上無仙論也。《史記》《漢書》未有考鬼之說，是元、成以上無鬼論也。

神話與風俗

自哀、平之際，而讖緯之書出，然後有如《遁甲開山圖》所云“泰山在左，亢父在右，亢父知生，梁父主死”，《博物志》所云“泰山一日天孫。言為天帝之孫，主召人魂魄，知生命之長短者”。其見於史者，則《後漢書·方術傳》“許峻自云：‘嘗篤病三年不愈，乃謁泰山請命’”，《烏桓傳》“死者神靈歸赤山，赤山在遼東西北數千里，如中國人死者魂神歸泰山也”，《三國志·管輅傳》謂“其弟辰曰：‘但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？’”而古辭《怨詩行》云“齊度遊四方，各繫泰山錄。人間樂未央，忽然歸東岳”，陳思王《驅車篇》云“魂神所繫屬，逝者感斯征”，劉楨《贈五官中郎將詩》云“常恐遊岱宗，不復見故人”，應璩《百一詩》云“年命在桑榆，東岳與我期”。然則鬼論之興，其在東京之世乎？

上文的中心點在於“鬼論起於漢末”。“鬼論”即“泰山治鬼”之說，但“漢末”之“漢”是指東漢還是西漢呢？按我們通常的理解，是應該指東漢。如果亭林先生以為泰山治鬼之說興於東漢之末，則與出土的東漢鎮墓文若合符節。但細繹文意，似乎並不那麼簡單。亭林上言“元、成以上無鬼論”，下言“哀、平之際，而讖緯之書出，然後有如《遁甲開山圖》所云：‘泰山在左，亢父在右，亢父知生，梁父主死’”，則似言泰山治鬼之說最早出於哀平之際的“讖緯之書”，如此則似確指西漢之末。此文最末又言“然則鬼論之興，其在東京之世乎？”東京指東漢，承上文理解，則鬼論雖然起於西漢之末，但大興則在東京之世，也能說通。總之，亭林先生所說的“漢末”無疑是指西漢之末，清趙翼《陔餘叢考》卷三十五“泰山治鬼”條的小註，對顧炎武的原文也是這樣理解的，他說：

顧寧人云：哀、平之際，讖緯書出，有《遁甲開山圖》“泰山在左，元父在右，元父知生，梁父知死”云云。謂泰山治鬼之說，蓋起於西漢末。

但顧亭林的結論是有問題的，問題就在“哀、平之際，而讖緯之書出，然後有如《遁甲開山圖》”云云。

首先，起於哀、平之際的是“讖”而不是“緯”，讖自讖，緯自緯，二者還是有區別的。比如“劉秀發兵捕不道”，是讖，《尚書元命苞》，是緯。嚴格說起來，讖的起源可追溯到春秋，而做為經書之輔的緯書，實為東漢的產物。所謂“讖緯起於哀平”，或可理解成從西漢末到東漢末這一長時期的造讖造緯活動是“興起”於哀平之際，並非在哀平時期就已經有了緯書，也不是說哀平之前就沒有讖言。但這樣解釋仍然稍嫌牽強。在這個問題上，東漢張衡的表述更為準確，即“圖讖成於哀、平之際”，文見《後漢書》本傳中張衡上疏。可注意的是，張衡說的本是“圖讖”而不是“讖緯”。而顧亭林在《日知錄》其他地方談及此事，其說也與張衡一樣，如卷六“取妻不取同姓”條有小註云：“五姓之說始見於此，蓋與讖記之文同起於哀、平之際。”這裡說的是“讖記”而非“讖緯”。又卷三十“圖讖”條言：“然則讖記之興，實始於秦人，而盛於西京之末也。”這裡說的還是“讖記”而不是“讖緯”。我的理解是，“讖緯起於哀平”一句應該是顧氏的一時失誤，但不是筆誤。

為顧氏所推崇備至的王應麟《困學紀聞》，其卷八據《漢書·李尋傳》“五經六緯，尊術顯士”一語，而言“按李尋有‘五經六緯’之言，蓋起於哀、平”，把緯書的造成推至哀平之際，這也許是顧氏致誤的源頭。但事實是，西漢時期沒有任何以緯書“尊術顯士”的記載，《漢書·藝文志》也沒有一本緯書著錄，而“六緯”一詞不見於緯書大行於世的後漢，李尋“五經六緯”一語，前後文所言都是天文，而天象以諸星宿為經為緯，更是早於以書籍著作稱經稱緯，“五經六緯”一語與儒書無關，“六緯”絕非緯書。所以王應麟以緯書出於西漢之末的說法本身即不能成立。

退一步說，即使真的是說緯書始於哀、平，也不能說《遁甲開山圖》一書是哀、平之際所造。緯書的造作貫穿於整個東漢時期，甚至到魏晉之後還陸續有緯書造出，有甚麼根據說《遁甲開山圖》就是造於西漢呢？

更何況《遁甲開山圖》根本就不是緯書。隋時嚴厲禁止讖緯，但《遁甲開山圖》不在其列，隋、唐的《藝文志》尚有著錄，都列在“曆數”中。即在後世的一些輯緯者手裡，所輯緯書數十種，也都沒有《遁甲開山圖》。但此書的名字確實很像緯書，而它又早已散佚，顧炎武只能從《水經註》等書中看到一些佚文，所以造成了誤會。

此下顧氏又引張華《博物志》的“太山，天帝孫也，主召人魂。東方，萬物之始，故知人性命之長短”一句。此句張華引自《孝經援神契》，這倒是確確實實的緯書，但還是前面說的，作為緯書，《孝經援神契》最早也不過是東漢的產物，而且可能有魏晉人的續作摻雜在內。既然這條材料最早出現於西晉，我們也沒理由確認它是漢代的緯書。

顧亭林又引《後漢書·方術傳》“許峻自云：‘嘗篤病三年不愈，乃謁泰山請命’”，以為泰山治鬼興於東漢之一證。

按此句見於《方術傳》之《許曼傳》，許曼為漢桓帝時方術之士，許峻是其祖父，則許峻活動期應在東漢中葉。但“謁泰山請命”並不能證明泰山治鬼。所謂請命，就是祈求延壽。山川藪澤為鬼神所棲，歲有饑饉，人有疾病，則禱於山川藪澤，早在春秋之前即成風俗。所謂向山川“祈壽”也與此同例。《後漢書·皇后紀》中的“許遣司徒劉熹詣郊廟社稷，告天請命”，請命即祈壽，告天、告神均可，泰山此時正是封禪告天之處，所以許峻的請命於泰山正與告天請命出於同一視角。在漢代以前，泰山一直作為神山被人們崇拜着。先秦時，泰山做為齊魯之地的“太山”——極大之山，而受到一方生民的崇拜。如果說它也“主管人壽”，

那頂多不過是作為一般山川之神的一個職能，而不能必認其為冥府之神。

至於顧氏所舉的第三條證據，烏桓“死者神靈歸赤山，赤山在遼東西北數千里，如中國人死者魂神歸泰山也”，實見於《三國志·魏書·烏桓傳》所引《魏書》。此《魏書》為魏、晉時人所著，所言“如中國人死者魂神歸泰山”也是魏晉間人的意識，所謂“中國人”也是魏晉時的“中國人”，更與東漢之前無關了。但這條材料卻可以證明“魂神歸泰山”已經成了魏晉間人的普遍意識。

顧氏第四條以下諸證都是漢魏之際的事例，就不必多辨了。下面我再舉兩條反證，以證東漢末之前無泰山治鬼之說。

據《續漢祭祀志上》：建武三十年，光武帝幸魯，過泰山，告太守以上過故，承詔祭山及梁父。三十二年，光武讀緯書《河圖會昌符》，中有“赤劉之九，會命岱宗”之語。於是封禪於泰山。“祭天於泰山下南方，群神皆從”。是當時泰山尚為神宗，與鬼府無涉。

而王充《論衡》有《論死》《辨崇》《紀妖》《訂鬼》諸篇，於鬼魂虛妄搜剔掃蕩不遺餘力，卻無一處涉及太山及冥府；雖然在書中多處有“太山”一詞，但均與冥府無關。王充卒於東漢和帝永平間，那麼也就可以說，起碼在東漢中葉尚無泰山為冥府之說。

實際上，我們現存的東漢人所著的典籍文獻中，沒有一處提到作為冥府主宰的太山府君或泰山令、泰山神以及類似的名稱。所以岱岳泰山的成為以太山府君為主者的冥府，也不過就是東漢末年這一段時間內的事。這期間朝政昏亂，災沴頻仍，黨錮之禍的後面就接上了黃巾大起義，然後就是大大小小的軍閥混戰。天災人禍的結果就是僵屍遍野，聚落成墟，活下來的人也是朝不慮夕。看一看當時那些詩歌，遒壯抑揚與冤哀悲離相表裡，“建安風骨”中裏含着“鬼音”。而在民間文學的創作上，幽

神話與風俗

冥故事自然也成了熱門話題，那結果就是志怪小說的興起。

有學者認為尚有一條材料可以證明太山治鬼起於西漢，那就是應劭《風俗通義》卷二的一段話：

俗說岱宗上有金篋玉策，能知人年壽修短。武帝探策得“十八”，因讀曰“八十”，其後果用耆長。

以這裡的“金篋玉策能知人年壽修短”進而推論為“泰山神主管人壽”，這一跳躍過於匆促了。用後人傳說來證前代之史，這從方法上就是錯誤的。漢武帝登泰山“探玉策”之事，歷史上根本沒有記載，記載的倒是他在泰山上“封”了一份“玉牒”。如果說泰山上真有甚麼“金篋玉策”，那也是漢武帝埋的，而不是天帝賜的。更何況封禪是向天告成功，即使天降玉策，又與泰山神有何相干？這一束漢末的“俗說”，頂多能證明東漢末傳說有泰山玉策的故事，而這故事只能說明掌管“人年壽修短”的是天帝，而不是泰山，不管這傳說的主角是漢武帝還是秦始皇，都與他們那個時代無關的。

我的看法是，“鬼論起於漢末”一語並不錯，只是此“漢”應該是東漢而不是西漢。

那麼是不是我不贊成顧亭林的觀點呢？恰恰相反。除了對《遁甲開山圖》誤判為緯書之外，亭林先生此文主旨並不錯。他所以把“鬼論”產生的時間定在西漢之末，自有他的道理。顧亭林此文最要緊之處是“元成之前無鬼論”，這是前所未有的論斷，如果不能把六經諸史爛熟於心，真還少有人敢說出這句斷語。因為此語一出，就徹底切斷了“泰山治鬼”說與傳統文化的關聯。泰山治鬼沒有任何經史的依據，最保守的說，鬼論之生不會早於“哀平之際”。它是怎麼出現的呢？譏緯！一種胡編出來的東西。亭林先生用兩個例子證明泰山治鬼起於緯書，雖然他明白造緯的時間跨度很大，但從他的角度上來看，寧可取時間的上限，以保證時

間論證的嚴密性。同樣，在對許峻和烏桓“泰山請命”兩個論據的引用上，他也是寧濫而不失，其意若曰：元成之前絕無鬼論，哀平之後最早的鬼論也不過如是而已。而且他一說“鬼論起於漢末”，再說“鬼論之興，其在東京之世乎”，這兩句含混的話，也透露出他本心對鬼論產生時間的定位要比哀平之際晚得多。

三、蒿里、梁甫

且不管泰山治鬼之說是起於西漢末還是東漢末，顧炎武最重要的觀點就是否定泰山治鬼存在傳統文化基礎。這也就給我們留下一個疑問：那麼泰山為甚麼突然由封禪神山化為治冥鬼都呢？顧氏把原因歸於緯書，這當然是不妥當的，因為緯書中的“鬼論”也是流而非源。所以這個“疑問”還有繼續探討的意義。

探討及解決這個疑問眼下有兩種不同的方式，一是另外尋找泰山治鬼的起因，一是不認可顧炎武的論斷，從元成之前的文獻中尋找泰山治鬼的文化依據。

顧亭林出於正統儒學立場的觀點，我們當然沒必要恪守不失，更何況儘管顧氏博覽強記當世鮮匹，在他生前身後總有他沒讀過的書。所以近年來有一些學者試圖打破顧氏的限定，從哀平之前的傳統文獻中尋找泰山治鬼說，這做法不但無可厚非，而且理所當然地應該提倡和支持。當然其中也有人不是從文獻上，而是從遐想中尋求答案，請看兩個例子。

一種觀點是從“神話”下手：泰山就是古代的崑崙山，而崑崙山從遠古傳說到有文字記載都有“特殊的地位和披着神秘的色彩”，於是泰山便“既是眾仙所居之地——天堂，也是幽冥之國——‘地獄’”。

還有一種則是談“歷史”了：泰山離山東大汶口很近，山東的大汶口文化與殷商文化在內涵上有着非常密切的關係。亡國後的商人流徙於各地，大概是會“回顧”他們老家的那座

大山——泰山的，於是希望死後落葉歸根，就有了“魂歸泰山”。而滅商的周族又吸收了商的文化，於是“魂歸泰山”之說又為周人所繼承。

這些建立在虛構前提上的想像之辭，再加上混亂的邏輯，本來就沒有學術價值，也不會有許多人認真對待，所以本文對此類言說一概敬而遠之。

但有些學者是很嚴肅地對待泰山治鬼的起源問題的。他們沒有把泰山治鬼的根尋到遠古或殷商的異常想像力，即使追溯到了先秦，也是很慎重地假設，並從實實在在的文獻中尋找論據。雖然我並不贊成他們的觀點，但出於敬重，也由於這些觀點很容易為讀者和研究者所接受，所以不揣冒昧地提出異見。

一種典型的認識是：泰山主死之說，或許在漢初，甚或在戰國末就已經存在。這種觀點不管有多少論述和論據，最終要說的就是：泰山本身雖然找不到更早的治鬼材料，但泰山腳下的兩座小山，蒿里山和梁甫山卻有不少與治鬼相關的文獻。蒿里和梁甫治鬼的時間如果可以推到“元成之前”，那麼也就能證明泰山治鬼說是有由來已久的，有傳統文化做基礎的。

這種構想並沒有大的問題，問題乃出於論據和論證的方法。讓我們先看一下“蒿里山”的推論。

（一）西漢最流行的挽歌是《蒿里》和《薤露》，而《蒿里》就是泰山腳下的小山蒿里山。挽歌既然是送葬的歌，可見西漢時泰山就與死人相關，也就是開始治鬼了。

（二）《蒿里》即宋玉《對楚王問》中所說的“《下里》《巴人》”之《下里》。《下里》既是《蒿里》，可見戰國時的楚國就有了泰山治鬼的信仰。

讓我們先把楚國的事情弄清。首先是《蒿里》即《下里》之說，最早見於明方以智的《通雅》卷二十八，其文云：

《田延年傳》“積貯諸下里物”，孟康曰：“死者歸蒿里，葬地下，故曰下里。”其曰《下里》《巴人》之歌，即《蒿里》《薤露》之類也。

《下里》通常被認為是楚國民間的歌謠名，但歌辭一個字都沒傳下來，為甚麼就可以斷定是漢代的挽歌《蒿里》呢？只是因為《漢書·田延年傳》中孟康的一個註。《漢書》中的“下里”是指埋死人的“蒿里”，一物二名，孟康沒有說錯。但如果據此說楚國的民歌《下里》《巴人》就是漢代的挽歌《蒿里》《薤露》，這也太簡單化了吧。《對楚王問》的原文說“客有歌於郢中，始曰《下里》《巴人》，國中屬而和者數千人。及為《陽春》《白雪》，國中屬而和者不過數十人”。難道只要一唱挽歌，郢中就會有數千人來應和？楚國人得了甚麼病，那麼愛唱送喪的歌曲呢？方以智又說：“古人好挽歌以為適。顏延之挽歌酒市，桓伊善歌挽歌，袁山松道上行殯，亦謂好此聲也。”顏延年之流好挽歌只是個人的怪異行為，所以才載入文字，怎麼能以此認定古人都愛唱挽歌以作消遣呢？

其次，論者或以挽歌中的“蒿里”即是泰山腳下之“蒿里山”，這就更難為常識所理解了：楚國郢中數千人齊唱《下里》，就是盼望死後的亡魂可以到齊國的泰山去報到麼？《楚辭》有《招魂》之篇，難道招了魂也是要送往泰山腳下麼？《左傳》哀公六年有云：

初，（楚）昭王有疾。卜曰：“河為祟。”王弗祭。大夫請祭諸郊，王曰：“三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。”遂弗祭。

可見楚人自己崇奉的神祇是有嚴格的地理界限的，他們不可能把自己的靈魂交給與自己無關的泰山腳下的一個小丘。即便如歷史學家說的全華夏的人都有統一中國的願望，楚國人似乎也不該用這種方式來表達吧。而且最需要

神話與風俗

提醒的是，學界久已認為《對楚王問》是漢人的偽託，如果把它當做戰國的材料引用，這本身就是很不謹慎的，所以自然也就容易得出奇怪的推論。

到了漢代，挽歌中的《蒿里》出現於何時已經不重要了，因為以“蒿里”為“死人里”在西漢已經成為常識。問題在於，這作為“死人里”的“蒿里”與泰山有甚麼關係？這個“蒿里”是不是泰山腳下的“高里”？

與鬼事相關的“蒿里”見諸典籍，最早應是《漢書·武五子傳》中的《廣陵厲王劉胥傳》：

王自歌曰：“黃泉下兮幽深，人生要死，何為苦心！何用為樂心所喜，出入無惊為樂亟。蒿里召兮郭門闕，死不得取代庸，身自逝。”

唐·顏師古註云：“蒿里，死人里。”並沒有說是泰山的蒿里山。甚麼叫“死人里”，就是死後魂靈所居之處，各處都有。人死之後，魂靈就歸於當地之冥間鄉里，（這和西漢時的地方性冥府相一致。）因為叢葬之地蒿莽雜生，所以概稱為“蒿里”，而不是全中國的鬼魂都到一個叫做“蒿里”的地方去。

然後是東漢淳于長寫於靈帝建寧三年的《夏承碑》：

中遭冤天，不終其紀。夙世殞祚，早喪懿寶。抱器幽潛，永歸蒿里。痛矣如之，行路感動。儻魂有靈，垂後不朽。

這“永歸蒿里”的“蒿里”仍然是“死人里”的意思。

晉·崔豹《古今註》卷中“音樂”記挽歌《蒿里》最早出於西漢初年：

《薤露》《蒿里》，並哀歌也。出田橫門人。橫自殺，門人傷之，為作悲歌。

言人命薤上露，易晞滅也；亦謂人死魂魄歸於蒿里，故有二章。其一曰：“薤上朝露何易晞，露晞明朝更復落，人死一去何時歸。”其二曰：“蒿里誰家地，聚斂精魄無賢愚。鬼伯一何相催促，人命不得少踟躕。”至孝武時，李延年乃命分二章為二曲，《薤露》送王公貴人，《蒿里》送士大夫庶人，使挽柩者歌之。世亦呼為“挽歌”，亦謂之“長短歌”，言人壽命長短定分，不可妄求也。

其中列舉的諸事除“田橫”一條略涉傳聞外，均可信為“太山府君”出現之前的材料。挽歌《蒿里》是因首句“蒿里誰家地”而命名。既然是“誰家地”，那就是無主的墳場，怎麼會與泰山扯上關係？而前面我們提到過的鎮墓文中的“耗（蒿）里伍長”“蒿里君”“蒿里父老”“中蒿長”等，都是“死人里”中的鄉官，其職權也就相當於地方保長之類。讀者自會想到：如果蒿里是聚斂天下幽魂之處，管理此處的冥官能只是地方保長之類麼？

但到了魏晉之際就出現了變化，蒿里開始與泰山聯繫起來，也就是說硬把早先冥間的蒿里歸入了太山府君系統。陸機《泰山吟》道：

泰山一何高，迢迢造天庭。
峻極周已遠，曾雲鬱冥冥。
梁甫亦有館，蒿里亦有亭。
幽塗延萬鬼，神房集百靈。
長吟泰山側，慷慨激楚聲。

此風延續到後代，如《南史·元帝本紀》記梁元帝在臨死之前作詩四絕，其一云：

南風且絕唱，西陵最可悲。
今日還蒿里，終非封禪時。

但這已經是在泰山治鬼說風行之後的事。他們所以把“死人里”的“蒿里”與泰山聯繫到一起，是因為在泰山腳下有一小山叫“高里”。漢武帝封泰山，禪高里，見於《史記》

和《漢書》，字皆作“高”而不是“蒿”。《漢書·武帝紀》“禪高里”下的唐·顏師古註，對二者的區別說得最為明晰：

此“高”字自作高下之“高”，而死人之里謂之“蒿里”，或呼為“下里”者也，字則為蓬蒿之“蒿”。或者既見太山神靈之府，高里山又在其旁，即誤以“高里”為“蒿里”，混同一事。文學之士共有此謬，陸士衡尚不免，況其餘乎？今流俗書本此“高”字有作“蒿”者，妄加增耳。

話已經說得再清楚不過了，“高里”與“蒿里”本是二物，但既然音形相近，也就樂得附會，於是泰山的“高里”就變成了埋葬死人的“蒿里”。但把蒿里歸於泰山，這並不只是文學之士的想像和創造，而是當時在民間已經成了事實，那始作俑者應是巫術之士。於是既成流俗，泰山腳下的小山“高里”，從“地名學”上也就“約定俗成”地成了“蒿里山”，並且一直延續下來。唐代的《元和郡縣志》卷十一：“高理山亦曰蒿里山，在縣西北二十五里。”宋代的《太平寰宇記》卷二十一：“蒿里山在縣西北二十五里。”就連顧祖禹《讀史方輿紀要》這樣嚴肅的地理學著作都徑把“高里”改為“蒿里”。

顧炎武《山東考古錄》有“辨高里山”一則，云：

泰安州西南二里，俗名“蒿里山”者，“高里山”之訛也。……審若此山為死人之里，武帝何取而禪祭之乎？自晉陸機《泰山吟》始以梁父、蒿里並列，而後之言鬼者因之，遂令古昔帝王降禪之壇，一變而為閻王鬼伯之祠也。

顧亭林說得這樣清楚，以致後來再修泰安地方志，便恢復了“高里”之名。真不明白為甚麼有人就視而不見，至今仍然咬定“高里山”早就是“死人里”呢？這“早”早到甚麼時候？

漢武帝太初元年冬，在封禪泰山之後再次臨幸泰山，曾親禪高里，以祀后土。祀后土的地方當然不能是“蒿里”。高里山東側連麓有一小山，高四五丈，名“社首山”，是因唐宋皇帝在此祀后土而名（后土即社）。這二山在漢武帝時其實就是“高里”一山，只是後來才分稱為蒿里與社首。既然直到北宋時期還在此祭后土，可知高里山在實體上也未曾被當成是“蒿里”。

高里山從祭祀后土的小山變成了鬼府，再早的材料未見，從《古今圖書集成·神異典》卷四十九引《山東通志》中可以看到：

蒿里山神廟。廟在泰山下，弘治十四年建。其神酆都大帝，有七十五司，以為收捕追逮、出入死生之所。

另外，元明間人所編的《三教源流搜神大全》卷三有神名“蒿里相公”：

蒿里趙相公，長安蒿里村人。世為農桑，公習科舉登第。鯁直無私，累諫不聽，觸階而死。郡人為立祠。唐睿宗封直列侯。

到明代，此神的祠宇就建在蒿里山酆都大帝廟側。如果除掉在詩文及傳說中的想像之辭，真正讓地理上的蒿里成為鬼區的，最早也不過是金元時的事而已。

下面再談“梁父”。梁父山即梁甫山，它不是高里山似的泰山腳下的一個小丘，而是在泰山之南數十里的一個名副其實的山。

用“梁父”來證明泰山久為冥府的論據主要來自《史記·封禪書》的一段：秦始皇祀八神，“二曰地主，祠泰山梁父。蓋天好陰，祠之必於高山之下，小山之上，命曰時；地貴陽，祭之必於澤中圜丘云。“於是便得出結論：梁父之受重視，乃是由泰山而起。梁父、蒿里既皆因泰山之故而為人所知，且兩者皆與死人有關，那麼泰山與死人的關係，亦應不晚於前兩者。

神話與風俗

這邏輯很禁不住推敲。祭地主於梁父，難道這就是梁父與死人有關？梁父與死人有關，難道就等於泰山與死人有關？如此說來，泰山封禪也就相當於梁父祭天麼？

始皇帝所祭“八神”，本來僅是齊地所有，與其他六國無干，因為列國時各國自有自己的神祠。做為神明來說，“地主”只是齊國人的地神。秦始皇採用齊方士之說，把齊國的“地神”當做天下的地神來祭，所祭的也只是“地神”，與冥府並無干係，我們不能因為一個“地”字就聯想到“地府”，然後就“與死人有關”了。更不能因為梁父祭地神，就推論為泰山治鬼。

說到梁甫，自然要想到傳為諸葛亮所作的《梁甫吟》。《三國志·蜀志》本傳說諸葛亮“躬耕隴畝，好為《梁甫吟》”，但並沒有說他吟的是甚麼歌詞，但到了唐初歐陽詢編《藝文類聚》時就落實了下面這一首：

步出齊城門，遙望蕩陰里。
里中有三墳，纍纍正相似。
問是誰家冢，田疆古冶子，
力能排南山，文能絕地理。
一朝被讒言，二桃殺三士。
誰能為此謀，國相齊晏子。

後來郭茂倩編《樂府詩集》，說“《梁甫吟》，蓋言人死葬此山，亦葬歌也。”如果含混不清些，也算讓人感到了梁甫的一些“鬼氣”。但可惜的是，郭茂倩的話經不住琢磨，憑甚麼根據“三墳纍纍”這幾個字就說梁甫山專門埋葬死人，而一唱《梁甫吟》就是送葬？晏子時的齊國都城根本與梁甫山不搭界，明明是埋在齊都東門以外的蕩陰里，怎麼又會跑到西南幾百里之外的梁甫山？另外，難道二十多歲高臥隆中而自比於管、樂的諸葛先生平時就愛唱送葬的挽歌？袁山松每出遊，好令左右作挽歌，時人譏為“道上行殯”，難道諸葛先生早開了魏晉名士放誕的先河？所以認定諸葛亮的《梁父吟》就是挽歌的說法是很靠不住的，

也就是說，不能據此而認定漢末即有梁甫山為鬼府之說。

除了上引幾條外，也實在難從後來的典籍中找到把梁甫與鬼府扯到一起的材料了，人們談起它，還是“封太山，禪梁甫”和歷代文人當做樂府詩題來創作卻毫無鬼氣的《梁父吟》。所以梁甫是否像蒿里那樣列入到鬼府的附屬之中，除了陸機《泰山吟》一詩還是缺少佐證。而陸機《泰山吟》也不算是甚麼硬證，我認為其中那句“梁甫亦有館，蒿里亦有亭”在很大程度上是被一些人誤讀了，以為陸機把梁甫山當成與高里山一樣“治鬼”的地方。如果不帶成見地讀陸機的詩，就會很清楚地看到，詩中發抒的是人世滄桑、滿目淒涼的傷感。所謂“館”和“亭”，都是當年帝王封禪的遺跡，而現在這些神聖之地卻是“幽塗延萬鬼，神房集百靈”，兵燹之後已經看不到人煙，只剩下死人的亡魂了。如果說“蒿里”在此處還有把“高里”附會為“蒿里”鬼區的雙關意義，那麼“梁甫”只是因與“高里”同為封禪之地連類而及，卻毫無雙關之意。

實際上，把蒿里、梁父與死人聯繫到一起，都是在漢末泰山成為冥府之後的事情。這只要檢索一下東漢以前的典籍即可明了，但那裡面所夾雜的後世人的註解卻是要小心甄別的。

民間把神鬼與山川相附合的事歷代多有。即以泰山與冥府而論，除了“蒿里”和“梁甫”之外，還有高里山不遠的“漆河”，泰山山頂碧霞宮之西的“酆都峪”（俗稱“鬼兒峪”）和“望鄉嶺”。我認為，用“蒿里”和“梁甫”來論證泰山治鬼的淵源，就和把“漆河”“酆都峪”“望鄉嶺”當做證據一樣荒唐。

四、佛經中的太山是地獄

我的看法是，泰山成為冥府確實很難從文獻上找到依據。但它不是無源之水，無根之木，也不是靠造做幾本緯書就能迅速在民間傳播並站住腳的。泰山治鬼的緣由，內因即是前章所

說的，由天帝治鬼而向地下冥府的轉移，而外因則與佛教的傳入有極大關係。

錢鍾書先生是唯一一位把泰山治鬼與佛教傳入聯繫起來的學者。他在《管錐編》第一冊《史記會註考證》一〇“封禪書”條中說：

然以泰山為治鬼之府，死者魂魄所歸，其說亦昉於漢。（中引證據俱見前引《日知錄》“泰山治鬼”條，從略。）經來白馬，泰山更成地獄之別名，如吳支謙譯《八吉祥神咒經》即云“泰山地獄餓鬼畜生道”，隋費長房《歷代三寶記》卷九所謂“泰山”為“梵言”而強以“泰方岱岳”譯之者。然則泰山之行，非長生登仙，乃趨死路而入鬼籙耳。

很明顯，錢先生是認為中土的泰山治鬼說影響了佛教的譯經，亦即先有泰山冥府而後有譯經中的“太山地獄”。我的看法雖然與錢先生不同，但本文中對泰山治鬼的認識完全基於錢先生這段話的啟發。

下面先看一下佛經中的“太山”。較早的是東漢時安息沙門安世高譯《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。燒炙蒸煮，斫刺屠剝，押腸破骨，欲生不得。”“太山地獄中，考治數千萬毒，隨所作受罪。”

此經譯出的時間最晚也不會晚於漢靈帝建寧間，也就是比已發現寫有“生人屬西長安，死人屬東太山”的鎮墓文還要早幾年或十幾年。再看三國時代吳·康僧會譯《六度集經》：

卷一：“命終魂靈入於太山地獄，燒煮萬毒為施受害也。”

卷三：“或死入太山，其苦無數。”“太山餓鬼眾生之類。”“以斯數更太山燒煮

諸毒眾苦，或為餓鬼。洋銅沃口役作太山，或為畜生。屠割剝裂，死輒更刀，苦痛無量。”“福盡罪來，下入太山餓鬼畜生。”

卷四：“志念惡者死入太山餓鬼、畜生道中。”“寧知吾入太山地獄燒煮眾痛無極之苦乎。”“太山以火輪轢其首耳。”

卷五：“輾轉五道，太山燒煮，餓鬼畜生，積苦無量。”“先入太山，次為畜生，屠賣於市以償宿債。”

我大致檢點了一下作為地獄的“太山”，《大正藏》中除了姚秦·竺佛念譯《出曜經》和三國吳·支謙譯《五母子經》寫做“泰山”之外，其餘均做“太山”，絲毫看不出沙門譯經故意與中土泰山相攀附的意思。

佛教經文中譯成的“太山地獄”，那“太山”不過就是“大山”，或謂“極大之山”。雖然“太山”與“泰山”相通，但古字“太”與“大”也相通，所以太山可以理解為泰山（同樣，泰山也可以解釋為太山），也可以理解為大山，如佛經譯文中常說餓鬼“腹如大山，咽頸若針”，有的譯文就寫做“腹如太山”。就是在中國古籍中，“太山”也不必專指“泰山”。《呂氏春秋·本味》：“伯牙鼓琴，鍾子期聽之，方鼓琴而志在太山，鍾子期曰：‘善哉乎鼓琴，巍巍乎若太山。’”此太山即大山，與“流水”對文，非為東岳泰山之專名。《論衡·書虛》：“顏淵與孔子俱上魯太山。”此太山即魯之大山東山也。

而從另一方面說，“太山”本義即是大山，所以太山即使寫作“泰山”，也未必就是岱岳的專名。先秦列國俱有山川之祭，自然要以本國的最高之山為神山。吳榮曾先生在《鎮墓文中所見到的東漢道巫關係》一文的註腳中曾經指出過趙人崇拜“霍泰山”，並引《詩·大雅·崧高》說明嵩山為甫、申二國所崇拜之神山，其祖先即由嵩山之神所賜。《韓非子》中有“西太山”之說，見《藝文類聚》卷九十九引《韓

神話與風俗

子》，云“昔者黃帝合鬼神於西大山之上”。（《韓非子·十過》則云“昔者黃帝合鬼神於泰山之上”。）就是在千年之後的唐高宗上元二年，還有過朝廷下令“改封華山為太山，華陰縣為太陰縣”之舉（《文獻通考》卷八十三“郊社考”）。太山原本並非一山專名，由此可知。

至於錢鍾書先生所說“隋費長房《歷代三寶記》卷九所謂‘泰山’為‘梵言’而強以‘泰方岱岳’譯之者”一事，則純屬“譯經”中的例外。現引隋·費長房《歷代三寶記》卷九原文如下：

《提謂波利經》二卷。宋孝武世，元魏沙門釋曇靜於北台撰。見其文云“東方太山，漢言代岳。陰陽交代，故云代岳。”於魏世出，只應云“魏言”，乃曰“漢言”，不辯時代，一妄。“太山”即此方言，乃以“代岳”譯之，兩語相翻，不識梵魏，二妄。其例甚多，不可具述。

費長房對譯經者強以“岱岳”譯“太山”的指責是針對元魏沙門釋曇靜，而不是泛指所有在譯經中使用“太山”的人。費長房對釋曇靜的批評有兩點，一，此經譯於元魏，所以在提及“太山”時不應該說是“漢言”，而應該說是“魏言”。二，“此方”是指佛經之本位，“太山”本為佛經中有特殊含義的名相，所以是“此方之言”，與中土無關，而釋曇靜卻在譯文中用中土的“岱岳”來對映佛經的“太山”，這是譯者的“不識梵魏”，即不僅是翻譯的荒謬，而且在概念上故意攪亂。

佛經原文並無中華東岳之“泰山”一詞，此之“太山”乃為譯者所創，其意即為大山。漢譯佛經中之“太山”或做一般大山解，如“太山崩”“重如太山”之類；或做“地獄”解，連稱則為“太山地獄”，或徑稱“太山”，如“死入太山，燒煮脯割，諸毒備畢”之類，卻絕無一處指位於齊地的東岳泰山，除非是偽經。或以為佛經譯者為使“太山地獄”更通俗化，遂

用民眾心目中的東岳泰山來借喻西方之地獄。但此說甚為勉強。泰山古為東岳，漢以前即有歷代帝王封禪告天之說，在人們心目中本為天齊（臍）神山，封之以告天，禱之以祈壽，作為佛經的譯者，他們雖然是異域沙門，來華後卻不乏與漢人接觸的機會，對中國文化尚不至於如此無知，何必強以神山喻鬼獄呢？而且即使無知，也不須把明明矗立在現實大地上人人可登可遊的泰山硬說成是地獄，以暴露自己的信口雌黃吧。只有釋曇靜一流，心中明知佛經中的太山與東方泰山不是一回事，卻偏偏故意要把二者攪混在一起，以圖招攬信眾，但這種摻假的佛經早就被有識者揭破，所以曇靜的二卷本《提謂波利經》被定為“偽撰本”。攀附東岳泰山把地獄譯成“太山”，只是南北朝時極少數僧徒的造偽行為，不足以證明佛經中的“太山”都是如此。後面我們還要談到，還有更多的僧徒與曇靜相反，他們和費長房一樣堅決反對把佛教的太山與東岳相混淆，而且他們認為，是中土方士借用佛經的“太山”製造了“太山府君”，斥令他們把假冒的“太山”正名歸本，還給佛門。

所以佛經譯者所用的“太山”，就是想用此詞來表達佛經中的“地獄之山”，本來並沒有與岱岳拉扯到一起的意思。但所造成的後果，卻是讓佛教的地獄成了中國的冥府，讓東岳泰山成了鬼都。但這一挪用是由誰來做的呢？

五、泰山治鬼起於巫術之士

把佛經中的太山地獄化為中國的泰山冥府，這不會是佛教僧侶所為。這些外國和尚在中國人數極少，活動又有限制，即使有些企圖，也沒有能力來宣傳流布。而且在佛教僧侶看來，太山只是地獄，他們沒有中國人的“冥府”概念。把佛教的地獄轉化為中國的冥府，我認為這事只有本土的方術之士及巫師才能做到。

中國古代的巫師男者為覡，女者為巫，以降神召魂為主業，日常就是和鬼打交道。早期道教自稱“鬼道”，正透露了他們與巫師的賁

緣關係。而漢代的方士，已不只如戰國及秦時的燕齊方士那樣為皇帝求不死仙藥或到海外尋找神仙。都城長安會聚了梁、晉、秦、荊諸地之巫，不僅為巫師而且為方士提供了互相交流的大好機會。到武帝時，晉、楚之地奉祀“司命”的巫風已為燕齊方術之士所吸收，正如《史記·封禪書》所說：“齊人少翁以鬼神方見上。上有所幸王夫人卒，少翁以方術致王夫人及灶鬼之貌，天子自帷中望見焉。”（這故事到後來又演變為方士李少君或董仲舒召請李夫人之魂了。）所謂召死人魂靈的“鬼神方”本是晉楚之巫的特色，現在也為方士所操持，所以對人死之後亡靈的關切正是巫師和方士的本色。

佛教最早傳入中華，大致可以定為不晚於東漢明帝時，在那時“浮屠”與“黃老”並言（《後漢書·楚王英傳》永平八年詔），此後過了百年，到桓帝延熹七年襄楷上書還說“聞宮中立黃老、浮屠之祠”（《後漢書·襄楷傳》）。此黃老雖然仍奉老子清淨之說為旨，但與西漢初的黃老之學已然不同，成了“神仙家”的代稱，其實就是方術之士。而浮屠之教此時還沒條件誦播精義，向俗眾展示的多為粗淺的迷信與炫眾的戲法，所以與方術之士並列，不僅在地位上相近，也多有互相接觸的機會。其實在楚王英那裡，方士與浮屠之教已經開始接觸并互相滲透了。

本土方術是一個非常注重保密的行業，但卻熱衷於吸取甚至竊取其他的方術。佛教僧侶在初入中土時多以西方的秘術為招搖，進而傳播其教義，所以與中土方士相比，他們是開放的。這樣外來僧侶就很容易把中土方術之士及徒眾當成發展信徒的對象，而方術之士也是對異域方術最有興趣的人群，所以最早的佛教信徒和襄助西方僧侶譯經的，極可能多是本土的方術之士或其信徒。由此推想，把“東太山”當成亡魂的歸屬之地，極有可能就是桓、靈之時方術之士的創說。

人們為甚麼要把佛經中的太山落實為岱岳的泰山，最根本的原因自然是社會的，那就是

社會需要有一個專門的冥府，把管理人鬼的事務從天帝那裡分離出來。《太平經》中的“土府”已經顯示了這一社會要求，而佛經中的“太山”提供了一個機會，在佛教僧侶開始宣傳“地獄太山”的時候，民間的方士巫師們（這時還沒有嚴格意義的道教）就利用了這一名詞的含糊概念，把佛教的太山（地獄）與中國的五岳冥府結合起來，從而轉生為一種新的冥府。而胡母班的故事，就是要把泰山為冥府這一誤導進一步通過幽冥故事來落實，所以它把泰山的自然神性質保留了下來，有意識地強調冥府主者就是中國的泰山神。很顯然，這是方士們把佛教中的地獄試圖改造為中國本土冥府的一個努力。

胡母班和蔣濟都是活躍在京城的人物，關於他們與泰山府君的故事可能也是從許昌鄴下一帶產生。至於泰山一帶是否已經有了類似於把鄴都當鬼城的活動，眼下尚無任何證據，有的倒是一個反證。因為幾乎是在胡母班見到冥府的“太山府君”的同時，人間的真正的泰山府君即泰山郡太守，正由著名的《風俗通義》的作者應劭來擔任着。按理說，他在任期間，起碼也應該在民間聽到過一些冥府太山的傳說，或對他的陰間的同行表示一些興趣吧，可惜的是，熱衷於辟說民間鬼神迷信的《風俗通義》對此卻毫無記載。所以我認為，冥府主者太山府君的“任所”雖然在泰山，但關於太山府君的傳說卻未必是起於當地，而更可能是在當時的政治文化中心。

親自參加鎮壓太平道黃巾軍和平滅漢中五斗米道政權的曹氏父子，對民間宗教信仰的鼓動性和組織能力極為頭疼。但曹操並沒有用極端的鎮壓手段（如江東孫策對於于吉），而是採用更高明的懷柔政策，把方士和五斗米道核心人物都集中到許昌（須知無論是曹操新吞併的漢中地區還是作為他軍隊主力的黃巾殘部，早期道教都是很有影響力的），以便更好控制他們。而此時的西來僧侶正被普遍認作方士的一種，自漢以來，朝廷就不允許他們到鄉野活動，其活動範圍始終不離都市。所以在曹氏政

神話與風俗

權下，本土的方士更有條件與西來的僧侶相接觸，互相吸收對方的一些教義也是很自然的。署名曹丕的《列異傳》或者不是一個人的創作，或者是一個人對眾多方術流派不同見聞的記錄，所以才會出現蔣濟故事和胡母班故事中兩個截然不同的泰山府君。（後面還要談到《列異傳》中的另一個泰山府君，他竟然是天帝的舅舅！）

這不同版本的泰山府君，一方面說明不同的方術之士在太山治鬼上有不同的理解和發揮，在把佛教的太山地獄與中土自然神的結合上，明顯有程度比例的差異；另一方面，也可以說明太山治鬼之說在方術之中引起的反應是巨大而且普遍的，一種新觀念的產生如果得不到眾人的呼應必將沉沒，而眾人的呼應儘管不同，最後必然有合而為一的結果。泰山府君的身份和形象還處於充實和完善中，這一過程雖然還要經過很長的時間，但漢魏之際無疑是泰山冥府的關鍵形成期。

巫術之士為甚麼要把“太山”引進到中國巫術之中，很簡單，就是利益所在。民間的巫師是一個競爭性很強的行業，正如現在的家電製造商需要不斷地引進“新概念”以保持與同行的競爭優勢一樣，巫師也需要在他們的鎮墓文及相關巫術中添加新花樣。從東漢鎮墓文中的冢墓冥神的名目愈後愈多，及其繁瑣重複的程度便可知一二。這個太山是由佛教的啟發而引進的新花樣，而且順應了形勢，打破了黃神使者的老框架，至於佛教太山的內涵，巫師們未必太熱衷，他們還是殺生血祭的老一套，所以後來和尚對此深惡痛絕，指責巫師的太山是假太山。

或以為太山治鬼這樣一個冥府史上的大事件，竟然是起於一個佛教概念的剽竊，這也太不可思議了。其實歷史就是這樣，“太山治鬼”的要點並不是“太山”，而是由地下冥府來“治鬼”，這一主題在東漢民間已經醞釀很久，是大勢所必趨。佛教的“太山”只是提供了一個偶然的機遇，“太山”就是大山，讓中國的大

山，或五岳，或泰山來作為新的冥府的載體，這和用別的某大神，比如西岳或北岳（羅酆）來組閣冥府並沒有甚麼本質上的區別。冥府的性質不會有多大改變，它的機構是中國的、官府的，其懲惡獎善的規則以及記錄善惡的冥簿也是中國的。不要說借用“太山”這個完全中國化的詞匯，就是用“閻羅”也一樣不會改變這冥府的性質。

六、泰山府君與天帝

司冥之權由天帝轉移到泰山府君，在靈界總是一件大事，巫術之士因此而產生分歧是難免的，這在歷史上雖然不可能有記載，但在民間傳說中卻有所反映。本節只是提供一些這方面的材料，雖然很難得出甚麼結論，卻可以從一個角度看到司冥之權轉移的影響。

與前述兩則泰山府君掌冥故事同出於《列異傳》的“臨淄蔡支”故事，對冥府主者泰山府君的身份與主宰鬼魂的許可權就存在着不同的看法：

臨淄蔡支者，為縣吏。曾奉書謁太守。忽迷路，至岱宗山下，見如城郭，遂入致書。見一官，儀衛甚嚴，具如太守。乃盛設酒餚，畢付一書。謂曰：“掾為我致此書與外孫也。”吏答曰：“明府外孫為誰？”答曰：“吾太山神也，外孫天帝也。”吏方驚，乃知所至非人間耳。掾出門，乘馬所之。有頃，忽達天帝座太微宮殿。左右侍臣，具如天子。支致書訖，帝命坐，賜酒食，仍勞問之曰：“掾家屬幾人。”對曰：“父母妻皆已物故，尚未再娶。”帝曰：“君妻卒經幾年矣？”吏曰：“三年。”帝曰：“君欲見之否？”支曰：“恩唯天帝。”帝即命戶曹尚書，敕司命輟蔡支婦籍於生錄中，遂命與支相隨而去。乃蘇，歸家，因髮妻冢，視其形骸，果有生驗，須臾起坐，語遂如舊。（《太平廣記》卷三七五“蔡支妻”條引自《列異傳》）

這故事與胡母班故事有很多相似之處，都是以投書為引子，而投寄的一方都是“太山神”，此神的官秩和儀衛相當於人間的太守，隱約透露出他就是冥界的“太山府君”。這故事最可怪異之處是，天帝竟然是太山神的外甥，這與張華《博物志》所引緯書《孝經援神契》的說的“泰山，天帝孫也”恰好相反。但這個問題先不管它，此處要注意的是，為投書人的親屬增壽的不是泰山神而是天帝，此時的天帝依然以“司命”掌握着人間的亡魂，生死簿還在“司命”手中，也就是說，天帝還沒有放棄對冥界的控制。那麼天帝的舅舅“太山神”又是幹甚麼的呢？這個極似太山府君的泰山神好像與司冥之職並無關係。與胡母班及蔣濟故事中的泰山府君、泰山令不同，這位太山神看不出有司冥之權。本故事特別強調司冥權依然掌握在天帝及司命手裡，它的創作者很可能就是不認可泰山府君的巫術之士。

前引《孝經援神契》說“泰山，天帝孫也”，而《列異傳》“臨淄蔡支”一條又說天帝是泰山神的外甥。曹魏時期為甚麼要在這個關係上與緯書唱反調呢？緯書與謠讖都包含着帶有政治色彩的預言內容，也就是說，它們都有以預言形式對政治的干預意圖。漢魏之際，符讖迭出，直到司馬氏代魏，這種現象一直延續着。曹丕及其政治集團中的人物不會對此冷漠視之，其中甚至就有造讖的能手。如果作《列異傳》時，曹丕尚未取代漢帝，那麼“臨淄蔡支”一條所反映的天帝與泰山之間的關係就頗似漢帝與魏王之間的關係了。須知當時漢獻帝的皇后正是曹操的女兒，獻帝如果生子，那太子正是魏王曹丕的外甥！

如果認為這解釋有些穿鑿，天上故事未必與人間政治有那麼緊密的配合。那麼請看唐·段成式《酉陽雜俎·前集》卷十四：

天翁姓張名堅，字刺渴，漁陽人。少不羈，無所拘忌。嘗張羅，得一白雀，愛而養之。夢劉天翁責怒，每欲殺之，白雀輒以報堅，堅設諸方待之，終莫能害。天

翁遂下觀之，堅盛設賓主，乃竊騎天翁車，乘白龍，振策登天。天翁乘餘龍追之，不及。堅既到玄宮，易百官，杜塞北門，封白雀為上卿侯，改白雀之胤不產於下土。劉翁失治，徘徊五岳作災。堅患之，以劉翁為泰山太守，主生死之籍。

劉天翁失去天帝之位後，做了“泰山太守”即太山府君。按張政烺先生說，此故事當起源於漢末，其中之張天翁影射太平道之張角，而劉天翁則影射劉漢政權。詳見《張政烺文史論集》中《玉皇姓張考》一文。

漢末的故事到唐末才有記載，這似乎相隔得太遠。但下面一條材料可以證明天帝姓張的說法要比唐代早得多。《殷芸小說》：

周興死，天帝召興升殿。興私問左右曰：“是古張天帝？”答曰：“古天帝已仙去，此是曹明帝耳。”

作者殷芸，據《郡齋讀書志》說是南朝劉宋時人，一些書目則以為是梁時人，總之張天帝之說不會晚於南朝了。而曹明帝正是曹魏的明帝曹叡，他做了天帝，人間的帝王應該已經不姓曹了，所以這故事可能造於晉朝。劉天帝一張天帝一曹天帝，事情怎麼會這樣湊巧，天上的嬗代正好與人間的政局變動“劉漢—張角—曹魏”一致？或者問，張角並沒有得過天下，所以算不得數。但正是這一點，才能讓人推測，這張天帝代劉天帝之說是張角一夥所造的神話。當然，這天帝是失去人間權勢的帝王，與《酉陽雜俎》的影射方式正好相反，但讀者仍能從中體味到編造者的安排。

又王隱《晉書·蘇韶傳》言：蘇韶死，其伯父子入冥，蘇韶語云：“劉孔才為太山公，欲反，擅取人以為徒眾。北帝知孔才如此，今已誅滅矣。”

王隱晉人，可見上述是最晚在晉時還有太山公姓劉的傳說。這劉孔才即漢魏之際的劉劭，

神話與風俗

魏文帝時為散騎侍郎，明帝時為陳留太守。但《全唐文》卷一百七十二有“戶部侍郎韋珍奏稱，諸州造籍，脫落丁口租調，破除倍多常歲，請取由付法依問，諸使皆言春疾疫死實多，非故為疏漏”一條，其中有“魏文帝修書永歎，念親故之凋亡；劉孔才矯制徵兵，促黎元之殘喪”之語，劉劭“矯制徵兵”之事不見於史書，惟於此處略露端倪，可知王隱《晉書》所云亦必有據。是王隱所說之“北帝”“太山公”雖是神鬼，也是對現實的影射。所以《酉陽雜俎》的張天翁、劉太山的傳說必然來源甚久，而從故事的形式套數來看，民間傳說的性質是很明顯的。

由此可見，在漢魏以至晉代，在讖緯之風的鼓動下，天帝本身也成了現實政治爭鬭的一個題目。張天翁的故事是以爭奪天帝的位置來為五斗米道代漢造輿論，而“臨淄蔡支”故事的影射手法雖然不同，其表現曹、劉關係的動機是顯而易見的。於是天帝從泰山神的祖父變成外甥這一貌似無稽的變動，就有了合理的解釋；雖然編造這故事的具體動機是甚麼，是代漢還是扶漢（漢末的方士中不乏支持漢室者），我們不能身臨其境，已經難於猜測了。

讓我們回過頭再看一下《酉陽雜俎》中的那段故事。我認為這故事含有一個神界變革的重大消息。表面上看是張天帝不得已才把冥事交給了趕下台的劉天帝，實質上是讓天帝為泰山府君站台。泰山府君就是過去的天帝，雖然失去了天上的權勢，但資歷卻勝過現任天帝，由他來掌冥是有理有據的。從此天界與冥界分離，而相對獨立於天庭之外的冥府正式出現。

註釋：

1. “太山”，本文中或作“泰山”，但這兩個詞在使用上還是有區別的。簡單地說，“太山”可以理解為東岳“泰山”，但“泰山”卻不能在任何場合下用“太山”來代替。
2. 這故事據《三國志·魏志》卷六註，說是出於《搜神記》，但《搜神記》久佚，現在通行的本子為後人所輯。而它本身雖然有不少自己的創作，還有大量的內容是對前人著述的輯錄，所以我認為《搜神記》實本於《列異傳》。
3. 又[劉宋]劉敬叔《異苑》卷五記觀亭江神托旅人寄書於家，亦云：“君至但扣藤，自有應者。”也可見其民間故事的類型性質。

