

# “泰山府君”与“阎罗王” ——从“地府”到“炼狱”的死后 世界

杨金川

韩江传媒大学学院，中华研究院

## 内容摘要：

中国传统思想素有“善恶报应”的死后世界观。两汉之际，泰山府君作为鬼府幽冥主宰的信仰在民间广泛流传，“泰山治鬼”说在佛教东传后，被加以替代与改造成为“阎罗地狱”说。受到佛教的影响，使得“死后审判”与“炼狱酷刑”的观念普遍盛行，从“地府”到“地狱”，死后世界的管理者由“泰山府君”转为地狱监管主宰“阎罗王”，加上地狱观念的蛊惑与威吓，使之佛教“地狱观”的死后世界渐行于后世。

## 关键词：

地狱，泰山，阎罗王，死后世界

## 前言

对于六朝志怪小说研究，学界至今仍延续鲁迅的研究思路，其在《中国小说史略》指出：

中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋讫隋，特多鬼神志怪之书。其书有出于文人者，有出于教徒者。文人之作，虽非如释道二家，意在自神其教，然亦非有意为小说，盖当时以为幽明虽殊途，而人鬼乃皆实有，故其叙述异事，与记载人间常事，自视固无诚妄之别矣。<sup>1</sup>

胡应麟《少室山房笔丛·九流绪论》“魏晋好长生，故多灵变之说；齐梁弘释典，故多因果之谈”<sup>2</sup>指出魏晋六朝的信俗变迁，以六朝小说之题材应证，其概括颇为贴切。秦汉时期，神仙、巫术、鬼道思想是逐渐介入影响了社会民众生活的各个方面，巫风大畅、鬼道愈炽，时人无不浸淫其中，为六朝时期盛行的佛教地狱观奠定了一定的基础。中国本土“泰山治鬼”的传说与流传，为后来传入的佛教使用本土传说加以“改造”以利于宣传佛教思想，加上“天堂地狱”说的蛊惑与威吓，使之

---

<sup>1</sup> 鲁迅：《中国小说史略》，北京：人民文学出版社，1976年版，第29页。

<sup>2</sup> 胡应麟：《少室山房笔丛·九流绪论下》，北京：中华书局，1958年版，第375页。

佛教一时大盛于六朝时期。辅教、鬼神、志怪小说的作者不外乎两类：一、文人志怪之书。二、教徒志怪之书。无论是“文人”或“教徒”所作的志怪或辅教之书，皆认为鬼神乃是“实有之物”，二者皆认为是在叙述或记载人间之常事。“无论志怪小说出于‘文人’或‘教徒’，前者意在叙述异事，视为记载人间常事，在记述志怪事物时，或为好奇多事或认为鬼神乃实有，文人志怪之书应可视为是宗教影响下的作品，而不是宗教宣喻本身”。<sup>3</sup>

六朝时期死后观念的塑造与想象，不但继承了早期本土的承负减算及鬼魂复仇观念，同时佛教的传入也促使“死后审判”的观念形式流传于世。中国传统社会素有“善有善报、恶有恶报”的“冥判”思想及观念，这种思想背景的渊源可追溯至原始时期的“神判”观念。<sup>4</sup>神判是用于盟誓或审讯过程中，通过利用种种物体，动物或言语，祈求神祇显灵以判定审问对象的罪行是否成立，抑或以“神判性宣誓”，宣誓的本质，是自我诅咒（广义上也指诅咒他人），强调应该在自己或自己所指名的人或物上降临灾祸，<sup>5</sup>意图证明自身在接受审判过程中表明清白。“死后审判”的观念更是在本土与外来宗教的结合中得到广泛的流传，坚信死后世界存有一个类似人间世俗社会的官僚组织形式，对亡魂进行司法审判。无论是“鬼魂复仇”或“冥府审判”，此类“冥

---

<sup>3</sup> 赵益：《六朝南方神仙道教与文学》，上海：上海古籍出版社，2006年版，第230页。

<sup>4</sup> 相关论述可参见《神判和审判的宣誓》见仁井田陞著；牟发松译：《中国法制史》，上海：上海古籍出版社，2011年版，第85至88页。

<sup>5</sup> 仁井田陞：《中国法制史》，第88页。

判”思想对后来人们塑造本土的死后世界观，以及接受佛教中的“地狱审判”都有深刻的影响。

## 一、“泰山治鬼”：本土死后世界的“地府”观

两汉之际，“泰山”为鬼府幽冥间主宰的信仰在民间广泛流传，此说屡屡见于六朝时期的小说与诗文中。尽管汉时有关人死后移居幽冥间的观念已渐成型，然人死归泰山何时及如何变成治鬼的说法难以查考，借助出土及传世文献，我们大致上可判定此观念大行于东汉时期。据罗振玉所著录的刘伯平地券云：

（阙上）月乙亥朔廿二日丙申口，天帝下令移前  
雒东乡邸里，刘伯平薄命（阙数字）医药不能治，  
岁月重演復之与同时魃鬼尸注皆归墓，父大山  
君召（阙数字）相念苦勿相思，生属长安，死属  
太山，死生异处，不得相妨，须河水清大山（阙  
数字）六丁有天帝教如律令。<sup>6</sup>

罗氏指出，东汉末叶死者每用镇墓文乃方术家所有，<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> 见《罗振玉学术文集》，上虞罗氏印本，丁卯春正月（1927年），《丙寅稿·刘伯平镇墓卷跋》。

<sup>7</sup> 见《罗振玉学术文集》，丁卯春正月上虞罗氏印本，《丙寅稿·刘伯平镇墓卷跋》。

从“死属泰山”一句，可证死后归泰山的观念已流行于当时。在泰山治鬼说流行的同时，出土文献中多见“天帝”字眼，这显然是受到早期人死而灵魂归天的观念影响，这说明“天”对人死后的世界有着直接的管理权。从可触及的文献、传说中得知，在“泰山治鬼”产生以前，人死后的世界想象，是通过一种仪式、口传的方式流传，既有升天、入地、归墓的俗信流传于。“魂”是归天或入地乃至归于墓的说法，并不影响“天帝”对鬼神的统管，故有泰山与“天帝”有亲属之关系，如为天帝孙的说法流传，有《博物志》：“泰山一曰天孙。言为天帝之孙<sup>8</sup>，又如曹丕《列异传》“蔡支”条，曰：“吾泰山神也。外孙，天帝也。”<sup>9</sup>。可知泰山神是天帝另设司命掌管幽冥间的“代言人”，而泰山为鬼府所在的由来不外乎与山神与封禅有关<sup>10</sup>。又，罗振玉藏熹平四年（公元175）青氏镇墓瓶文云：

---

<sup>8</sup> 《日知录》引《遁甲开山图》所云：“泰山在左，亢父在右，亢父知生，梁父主死。”又《博物志》所云：“泰山一曰天孙。言为天帝之孙，主召人魂魄，知生命之长短者。”见顾炎武著；陈垣校注：《日知录》，合肥：安徽大学出版社，2007年版，第1734页。

<sup>9</sup> 《列异传·蔡支》，见鲁迅：《古小说钩沉》，北京：人民文学出版社，1951年版，第123页。

<sup>10</sup> 关于“泰山治鬼”说的材料征引与论述，尚未超出顾炎武《日知录》及罗振玉《古器物识小录》中所征引的文献范围。由此判断，可知“泰山治鬼”兴于东汉的说法较为普遍。相关论述文章较多，如贾艳红：《魂归泰山——兼论秦汉时期的山神信仰》，《阜阳师范学院学报（社会科学版）》，2003年第1期；栾保群：《“泰山治鬼”说的起源于中国冥府的形成》，《河北学刊》，2005年第3期等文章，而专著可见曲金良：《后神话解读——中国民俗幽冥幻象及其艺术精神透析》，北京：文化艺术出版社，1998年版，〈泰山府的建构〉，第99至120页；萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局出版社，1988年版，〈泰山与五岳神〉，第359至363页。于此不赘述。

上天仓仓，地下芒芒，死人归阴，生人归阳，□□□里，死人有乡，生人属西长安，死人属太山。<sup>11</sup>

“生人属长安，死人属泰山”应该是一种泛称，泛指现实间的生者世界与亡者的幽冥世界，而非全然指向生人必是生活于长安，或生于长安之人死后才归属泰山府君所管制。泰山治鬼的由来，顾炎武在其《日知录》“泰山治鬼”云：

尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末。《左氏》、《国语》未有封禪之文，是三代以上无仙论也。《史记》、《汉书》未有考鬼之说，是元、成以上无鬼论也。《盐铁论》云：“古者庶人，鱼菽之祭，士一庙，大夫三，以时有事于五祀，无出门之祭。今富者祈名岳，望山川，椎牛击鼓，戏倡舞像。”则出门进香之俗已自西京而有之矣。自哀、平之际，而讖纬之书出，然後有如《遁甲开山图》所云：“泰山在左，亢父在右，亢父知生，梁父主死。”《博物志》所云：“泰山一曰天孙。言为天帝之孙，主召人魂魄，知生命之长短者。”其见于史者，则《後汉书·方术传》：“许峻白云：‘尝笃病三年不愈，乃谒泰山请命。’”《乌桓传》：“死者神灵归赤山，赤山在辽东西北数千里，如中国人死者魂神归泰山也。”《三国志·管辂传》谓：“其弟辰曰：

---

<sup>11</sup> 罗振玉：《古器物小识录》，见《罗振玉学术文集》。

‘但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何？’”而古辞《怨诗行》云：“齐度游四方，各系泰山录。人间乐未央，忽然归东岳。”陈思王《驱车篇》云：“魂神所系属，逝者感斯征，”刘桢《赠五官中郎将诗》云：“常恐游岱宗，不复见故人。”应璩《百一诗》云：“年命在桑榆，东岳与我期。”然则鬼论之兴，其在东京之世乎？<sup>12</sup>

《日知录》援引文献众多，在顾氏看来泰山治鬼说的兴起应该与讖纬学的盛行有关。首先，顾炎武认为泰山治鬼的由来，先由“仙”“鬼”有别而起，且与山神崇拜有关；其次，泰山治鬼说的产生与盛行，可以断定在两汉之际，结合出土文献及顾炎武所征引的材料而推测，“泰山治鬼”说普遍流行于东汉魏晋之世是可以肯定的，然而泰山治鬼说是否确切始于东汉，显然上述资料仍不足以证明。最早可见泰山为鬼府的间接材料为《汉书》卷六十三《广陵厉王刘胥传》的记载，汉武帝第五子刘胥因触法判死，刑前歌一曲，词曰：

欲久生兮无终，长不乐兮安穷。奉天期兮不得须臾，千里马兮驻待路。黄泉下兮幽深，人生要死，何为苦心。何用为乐心所喜，出入无惊为乐亟。蒿里召兮郭门阅，死不得取代庸，身自逝。<sup>13</sup>

词中所言，人死后之归处有二：一为“黄泉”，二为

---

<sup>12</sup> 顾炎武著；陈垣校注：《日知录》，卷三十“泰山治鬼说”，第 1734 页。

<sup>13</sup> 《厉王刘胥传》见《武五子传第三十三》卷六十三，第 2762 页。班固：《汉书》，北京：中华书局，1962 年版。

“蒿里”。黄泉之说早见于春秋时期，而“蒿里”颜师古注曰“蒿里，死人里”。《汉书·武帝纪》载“太初元年冬十二月，行幸泰山，十一月甲子朔旦冬至，祀上帝于明堂。乙酉柏梁台灾，十二月禋高里。”。“高里”伏严注曰：“山名，在泰山下”颜师古注：“此高字自作高下之高，而死人之里谓之蒿里，或呼为下里者也，字则为蓬蒿之蒿。或者即见泰山神灵之府，高里山又在其旁，即误以高里为蒿里。”<sup>14</sup>“高里”即指“蒿里”，在泰山之下，时人传为“下里”或“黄泉”。从刘胥歌词言及“蒿里召兮郭门阅”，意指死后是会被招至蒿里，在那里有着名簿记载名号并检查亡者的身份。“泰山”接引亡魂并有簿籍加以检阅的说法，又可见古乐府诗《怨诗行》：

天德悠且长，人命一何促。百年未几时，奄若风吹烛。嘉宾难再遇，人命不可续。齐度游四方，各系泰山录。人间乐未央，忽然归东岳。

15

“名系泰山录”意指生死定名，皆录于泰山府中的簿籍。因此，可以肯定以泰山范围为鬼府所在的概念并非始于东汉，而是更早。魏晋之世，吟咏死后归属泰山范围的《蒿里》歌<sup>16</sup>、《梁父吟》、《泰山吟》等曲大为盛行。如陆机《泰山吟》，诗曰：

---

<sup>14</sup> 班固：《汉书》卷六，第199页。

<sup>15</sup> 郭茂倩：《乐府诗集》，北京：中华书局，1979年版。卷四十一，第610页。

<sup>16</sup> 《古辞·蒿里》“蒿里谁家地，聚敛魂魄无贤愚。鬼伯一何相催促，人命不得少踟蹰。”见郭茂倩：《乐府诗集》，卷二十七，第398页。



泰山一何高，迢迢造天庭。峻极周已远，  
层云郁冥冥。梁甫亦有馆，蒿里亦有亭。幽涂  
延万鬼，神房集百灵。长吟泰山侧，慷慨激楚  
声。

《乐府解题》曰：“《泰山吟》，言死人精魄归于泰山，亦《薤露》《蒿里》之类也。”<sup>17</sup>崔豹《古今注》曰：“《薤露》《蒿里》，泣丧歌也……亦谓人死魂魄归于蒿里。”<sup>18</sup>诗中“幽涂延万鬼，神房集百灵”分指魂与魄。鬼即魄，故在地下的“幽途”；灵即魂，则集于“神房”。诗中梁甫与蒿里并举，蒿里是“下里”、“黄泉”，自属“幽途”。梁甫意既梁父，即《遁甲开山图》说的“梁父知死”，又按郭茂倩《乐府诗集》卷四十一指出“梁甫，山名，在泰山下。《梁父吟》，盖言人死葬此山，亦葬歌也。”<sup>19</sup>这些曲子道出此时一般观念中，人死后魂归梁甫，虽有别于泰山，但也在泰山之下，故而余英时认为“这个‘地主’既是后来的泰山府君。称其为‘泰山府君’而非‘梁父府君’的原因是泰山是大地名”。<sup>20</sup>

“泰山治鬼”的产生，表明在时人的观念中，死后的世界在人间设立了一个“驿站”主管亡魂，这个

<sup>17</sup> 郭茂倩：《乐府诗集》，卷四十一，第 605 页。

<sup>18</sup> 郭茂倩：《乐府诗集》，卷二十七，第 396 页。

<sup>19</sup> 郭茂倩：《乐府诗集》，卷四十一，第 605 页。

<sup>20</sup> 余英时在《中国古代死后世界观的演变》指出，《史记·封禅书》有“二曰地主，祠泰山梁父”并不是同祠泰山与梁父二处，而是意指泰山是大地名，梁父则是小地名，是说“泰山之梁父”祠地主。梁父的“地主”既是“地下主”。《纬书·遁甲开山图》“泰山在左，亢父在右；亢父知生，梁父知死。”这个“地主”既是后来的泰山府君。称其为“泰山府君”而非“梁父府君”的原因是泰山是大地名，而则“地下主”的地位相当于郡守“地下二千石”。而梁父是县，无府君之资格。见余英时：《中国思想传统及其现代变迁》，广西：广西师范大学出版社，2004 年版。

专门接引“新鬼”的驿站，就是“泰山”，而“泰山府君”就是专职对“新死鬼”进行生前的罪恶审判，再判决“新鬼”的最终归属，如《搜神记》卷四记载了胡母班的故事，<sup>21</sup>胡母班行经泰山，为泰山府君送信致河伯处，后复知泰山神得见亡父。班之父此时与数百人服役于泰山府君治下，因此胡母班请求泰山府君释放其父，并为其父求得“社公”之职。<sup>22</sup>然而，班父为社公时，因挂念其孙欲与之“享福”，故而召班之子侍之左右，致使班子丧尽。胡母班再次求见泰山府君，府君并将其父召回，后班再有儿，皆无恙。<sup>23</sup>又《搜神记》卷十五载贾偶（又作“偶”）被泰山神冥吏所捕，后谒泰山司命，阅簿得知误捉，而得以归。<sup>24</sup>又如《列异传》“蒋济亡儿”载蒋济之子托梦其母，其死后为泰山伍伯，憔悴困辱，今孙阿将被召为泰山令，故求其母为其谋求一好职位。后其父谒孙阿，孙阿不日而亡，而蒋济亡儿得升任“录事”一职。由此可知，在时人的观念中，人死后其魂将由泰山府君治下的冥吏牵引至泰山府，后交由府吏处置，审查其生前善恶，或将其入罪服役、或阅簿审清无罪放归、抑或任命其为府吏协理管制幽冥界，故而

---

<sup>21</sup> 胡母班之事亦见于《列异传》，略简，云“胡母班为太山府君赍书，请河伯贻其青丝履，甚精巧也。”见鲁迅《古小说构成》，第117页。

<sup>22</sup> 案《风俗通义》卷八《祀典·社神》条曰：《孝经》说：“社者，土地之主，土地广博，不可徧敬，故封土以为社而祀之，报功也”《周礼》说：“二十五家置一社。”但为天祖报求。《诗》云：“乃立冢土”又曰：“以御田祖，以祈甘雨。”见应劭撰；王利器校注：《风俗通义校注》，北京：中华书局，2010年版，第354页。

<sup>23</sup> (晋)干宝；汪绍楹点校：《古小说丛刊·搜神记》，北京：中华书局，1979年版。第44页。

<sup>24</sup> 干宝《古小说丛刊·搜神记》，第180页。

泰山府君持有奖赏封官及惩恶刑罚之权。这些故事表达了当时一般民众对死后世界的看法，表现了魏晋时人的生死观——泰山府君属于天帝统治下的幽冥界的司命属神，而幽冥界即“地下”之属神，又属泰山府君所统管。人之生死皆由泰山府君所掌管，并有簿籍登录在案，人死后都需前往报到。

“泰山”作为管理和统治死后世界的机构，是属于介于“幻想”与“想象”之间的信仰表现，受到社会制度逐步完善影响下的产物。泰山府君治下的地府，不再以笼统模糊的形态存在，而是成为了人间官府的再延伸。至少从出土镇墓文中可知，冥吏的名称有“地下二千石”、“冢令”、“冢丞”、“墓伯”等职位，甚至连一些官员也是来自人间，<sup>25</sup>而非早期的自然神。“泰山治鬼”说的初期雏形是泰山地域的观念，后经帝皇封禅泰山而演变请命场所所在，再而衍生为天帝治下的泰山府君，最终成为了专治人间“命籍”的人间与死后世界的驿站。

泰山治鬼说流行下的幽冥间借助人间为蓝本，犹如人世间有着各级官府治理政治事务，而幽冥间同样也有着的一套完整的管辖方式。“泰山治鬼”说是本土死后世界观的体现，是时人对于生死问题、生命过程的一种看待：死不可怕，只不过是到“另一个”世界去了，而那个世界是现实世界的“延续”，二者有着若干“同一”，死者与现实世界的一切联系都持续着，他仍然继续着他原本的生命历程。人死，肉体归于尘土，神气则化为灵

---

<sup>25</sup> 人世间之人被追为冥吏之事，常见于六朝小说，如《甄异传》“王思规”；《幽明录》中载有“北府索卢贞”、“晋王文度”、“许攸”、广陵刘青松”、“衡阳太守王矩”等。

魂归于幽冥间，去过着另一种永恒的生活，无论是在幽冥间的服役受苦或福地享福，这些都是一种人死后的永恒延续。

显而易见，从先秦时期“黄泉”、“幽都”、“地府”、“土府”，到秦汉时期的“蒿里”、“梁父”、“泰山”，时人观念中的死后世界逐渐具体明确。而且，从一些文献的记载，尤其是汉魏小说的论述中可知，汉末魏晋之际的泰山府君，对鬼的控制已经有着一套严密的制度，有官府、有簿籍亦有刑狱，俨然人世间的投影反射。需要指出的是，上文所论泰山治鬼说都保留了中国本土固有的死后世界观念，在论述冥府时并没有太多关于“审判”的叙述，更多的是依据簿籍裁决，在刑罚的论述上亦延续着现实社会劳役刑罚，没有刀山火海般的惨烈酷刑。

## 二、“阎罗地狱”——佛教“地狱”观的传入与演变

佛教在两汉之际传入中国，最初的影响先系于社会上层，经过长时间与本土文化的碰撞融合，至东晋南北朝以后，才逐渐完成佛教东传的本土化，其思想学说逐渐普及于社会民众阶层。佛教地狱说通过僧众不遗余力地宣传，采取倡导、俗讲、说唱等多种形式的弘扬，地狱观念在一定的程度上对佛教的传播与发展、弘法及吸

纳信徒起到了积极作用。作为死后世界的“地府”观念古来有之，然“地狱”之说则是佛教东传后方有。<sup>26</sup>顾炎武《日知录》“泰山治鬼说”指出：

或曰：“地狱之说，本于宋玉《招魂》之篇。长人、土伯，则夜叉、罗刹之伦也。烂土雷渊，则刀山剑树之地也。虽文人之寓言，而意已近之矣。于是魏晋以下之人，遂演其说，而附之释氏之书。<sup>27</sup>

虽“宋玉之文”与“释氏之书”各不相干，却也指出了其意之相近，外来思想观念借助本土传说以盛其说。钱钟书在其《管锥编·周易正义》更指出：

经来白马，泰山更成地狱之别名，如吴支谦译《八吉祥神咒经》即云“泰山地狱饿鬼畜生道”，隋费长房《历代三宝记》卷九所谓“泰山”为“梵言”而强以“泰方岱岳”译之者。然则泰山之行，非长生登仙，乃趋死路而入鬼寮耳。<sup>28</sup>

顾炎武指出，地狱之说与《招魂》之篇其意已近；钱钟书则指出“经来自马，泰山更成地狱之别名”，也就是

---

<sup>26</sup> 关于论述“地狱”研究的文章颇多。如，于为刚：《中国地狱观念的形成与演变》，《社会科学战线》，1988年第四期；侯旭东：《东晋南北朝佛教天堂地狱观念的传播与影响——以游冥间传闻为中心》，《佛学研究》，1999年；韦凤娟：《从“地府”到“地狱”——论魏晋南北朝鬼话中冥界观念的演变》，《文学遗产》，2007年第1期等。

<sup>27</sup> 顾炎武著；陈垣校注：《日知录》，卷三十“泰山治鬼说”，第1734页。

<sup>28</sup> 钱钟书《管锥编》，第289页。钱钟书：《管锥编》，北京：中华书局，1996年版。

佛教地狱观东传以前，“地狱”的概念已有，或不名为“地狱”，然其意义相近，死后世界观念的存有，亦非佛教传入后的产物，<sup>29</sup>由此可知“地狱”说是佛教东传所带来的产物。早期佛教经典经译介，传入中土前仍须依附于本土故有的学说，以使其经典、学说得以流传，泰山治鬼说更是被地狱说依附，以助其传播。较之佛教地狱的死后世界的想象，本土的“地府”观有死后服劳役的说法，然而并不似佛教经典中阴森恐怖且酷刑满布，死后世界想象中渗入酷刑的话语叙事是佛教东传以后才有。<sup>30</sup>

“地狱”之名乃佛教东传经典译介中的译介词，古代早期的死后观念中并无“地狱”一说，乃至佛教早期经典中亦无“地狱”一词。“地狱”一词，梵语原称“Niraja”，巴利文作“Niraya”，本义是无有，指没有喜乐之意，人死后落入此处，毫无喜乐可言。按《释氏六帖》“地狱何义？”文曰：

毗昙云梵语泥犁云无喜乐处、无福德，最下劣有地者底也，狱者句（拘）也，地下所有故以名焉，或明那落迦，此云苦具。<sup>31</sup>

<sup>29</sup> 萧登福指出“佛教传入中国之时，译者为适应国情，方便传教，因而也掺杂了不少国人固有的思想，以及道教的说法。有些僧徒不仅以此来译述佛经，甚至伪篡经典。今以地狱说而言。早期的译者，有时以‘泰山’来代替地狱，便是受到中土泰山治鬼观念的影响。”见萧登福：《汉魏六朝佛教道教两教之天堂地狱说》，台北：学生书局，1989年版，第118页。

<sup>30</sup> 尽管东汉时期的《太平经》中载死后谪罚作河梁山海之苦役然，而并没有似佛家经典中所讲述的皮肤净尽，烹魂煮魄般恐怖。见王明《太平经合校》，《有过死谪作河梁戒》卷一百十二，第573页。

<sup>31</sup> 《释氏六帖》卷四《损恼有情部第四·地狱·地狱何义》见（五代）释义楚：《释氏六帖》，杭州：浙江古籍出版社，1990年版，第343页。

足证唐五代时人对地狱之名的认知。又,《法苑珠林》引六朝陈真谛译《佛说立世阿昆昙论》卷六《云何品》云:

云何地狱名泥犁耶。无戏乐故,无喜乐故,无行出故,无福德故,因不除离业故于中生。复说此道于欲界中最为下劣,名曰非道,因是事故,故说地狱名泥犁耶。<sup>32</sup>

在汉译佛教经典中常见的有三种音译形式:“泥犁耶”、“捺落迦”、“泥犁”<sup>33</sup>,将“泥犁”翻译为“地狱”,原是不甚贴切的。然而,为迎合中国本土故有的人死归黄泉地府的观念,人死入地犹如犯罪入狱服役受刑,因此便把“泥犁”译为“地狱”<sup>34</sup>。《释氏六帖》卷四《损恼有情部第四·地狱》云地狱即“地下有狱”:

---

<sup>32</sup> 见《法苑珠林校注》卷七,《地狱部》,第228至229页。又,《婆沙论》中名不自在。谓彼罪人为狱卒阿傍之所拘制,不得自在,故名地狱。亦名不可爱乐,故名地狱。又地者,底也。谓下底万物之中地最在下,故名底也。狱者局也。谓拘局不得自在,故名地狱。又名泥犁者梵音,此名无有。谓彼狱中无有义利,故名无有也。问曰:地狱多种,或在地下,或处地上,或居虚空。何故并名地狱?答曰:旧翻地狱,名狭处局,不摄地空。今依新翻经论,梵本正音名那落迦,或云捺落迦。此总摄人处苦尽,故名捺落迦。故《新婆沙论》云:“问:何故彼趣名捺落迦?答:彼诸有情无悦、无爱、无味、无利、无喜乐,故名那落迦。或有说者:由彼先时造作增长增上暴恶身语意恶行,往彼令彼相续,故名捺落迦。有说:彼趣以颠坠。故名捺落迦。(唐)释道世著;周叔迦、苏晋仁校注:《法苑珠林校注》,北京:中华书局,2003年版。

<sup>33</sup> “Niraja”是指那些为恶的众生死后受刑罚的场所,是一个与我们并生活并列的空间,它诞生的目的在于警告人在世间不能为恶。因此,佛教里描述“Niraja”是一个充满恐惧的地府,在那里的人会受到各种常人无法想象的磨难,相当于人间监狱。见周文:《“地狱”源流考》,《湖北社会科学》,2009年第7期。

<sup>34</sup> 萧登福:《汉魏六朝佛教道教之天堂地狱说》,第66页。

俱舍云，此下过二万无间深广，同上七奈洛迦八增皆十六，为糖煨、尸粪、锋刃、烈河增次八寒八热及轻繫等下有狱，故名地狱。<sup>35</sup>

相对于本土中的地府受苦是以服劳役为主，如《搜神记》载“胡母班”条，胡母班之父服役于泰山下，又可转任社公之事；《列异传》中“蒋济儿”条，蒋济亡儿死后为泰山伍佰，后又寻得录事一职之事，均可见本土的死后世界想象中，不存在残肤酷刑之说。而佛教的“地狱”说则是凡堕入地狱者，所受之刑则可谓残酷不堪，凡酷刑加诸于身者，则是“体无完肤”、“特为痛切”、“煮魄烹魂”残酷不堪。《法苑珠林》所刻画的“地狱”情况，恍如炼狱般残酷：

地狱幽酸，特为痛切。刀林耸日，剑岭参天，沸镬腾波，炎炉起焰；铁城昼掩，铜柱夜然。如此之中，罪人遍满。周樟困苦，悲号叫唤。牛头恶眼，狱卒凶牙。长叉柱肋，肝心碓捣，猛火逼身，肌肤净尽。或复春头捣脚，煮魄烹魂，裂胆抽肠，屠身脍肉。如斯之苦，何可言念。于是沉浮镬汤之里，偃仰炉炭之中；肉尽戈剑之端。骨碎枯形之侧。铁之之上，讵可安眠。铜柱之间何宜久附，眼中带火啼泪不垂；口里含烟，叫声难出。如此之处，犹为轻者。所以寒冰之，内觉遇温风；炭火之中，若蒙凉气，便为欢乐，即复欣然。脱在阿鼻稟形

<sup>35</sup> 《释氏六帖》卷四《损恼有情部第四·地狱·地下又狱》，第72页。



始奇。酸楚铁墙，纵广八万由旬，爆声震骇臭烟蓬勃，如鱼在镬脂血焦然。间无暂乐触缘皆苦，动转不得缠缚甚严，东西交过上下透彻，此间劫烧徙寄他方。他方劫尽还归此处。<sup>36</sup>

人间生存之所需一无所有，存有的唯独是酷刑铁墙。佛教宣扬的价值观是造恶业者，死后堕入地狱，长期受酷刑之苦。有关佛教地狱说的文字译著甚多，各家说法不一。<sup>37</sup>在早期的佛教经典中，对地狱的说法仍旧存在分歧，有关地狱的名称、数目，诸经说法亦是不同，甚至

---

<sup>36</sup> 《法苑珠林校注》卷七，〈第六地狱部〉，第227至228页。

<sup>37</sup> 有关讲述地狱图像的佛教经典，尚有东汉安世高译：《佛说罪业应报教化地狱经》，《佛说骂意经》；支娄迦讖译《道行般若经》卷三《泥犁品》；三国·吴康僧会《六度集经》卷一、卷三、卷五；吴支谦译：《大明度经》卷三《地狱品》，《撰集百缘经·饿鬼品》；吴维祇难译：《法句经》卷下《地狱品》；西晋法力、法炬译：《大娄炭经》卷二《泥犁品》（勘同《长阿含经·四分四纪品》）；西晋竺法护译：《修行道地经》卷三《地狱品》《方便般涅槃经》卷下《度地狱品》。以上这些都是早期专门描写地狱的经典。东晋以后，有关地狱的经典的传译则更多。如：县无兰译：《佛说四泥犁经》，《佛说铁城泥犁经》，《佛说泥犁经》，《五苦章句经》，《佛说自爱经》；后秦·佛陀耶舍、竺佛念译：《长阿含经》卷十九《世纪经地狱品》；鸠摩罗什译：《小品般若婆罗蜜经》卷三《泥犁品》《十住毗婆娑论》《大智度论》卷一及卷十四。陈·真谛《立世阿毗昙论》卷八《地狱品》《阿毗达摩俱舍论》卷六、卷八、卷十一《分别品》等等。见范军：《佛教“地狱巡游”故事母题的形成及其文化意蕴》，《华侨大学学报（哲学社会科学版）》，2005年第3期。又，台静农据梁僧佑《出三藏记》下卷第四指出，失译的地狱经又有《铁城泥犁经》、《劝苦泥犁经》、《十八泥犁经》、《四泥犁经》、《地狱经》、《地狱众生相害经》、《地狱罪人众苦事经》、《佛为比丘说大热地狱经》、《罪业报应教化地狱经》、《千法成就罪业入地狱经》、《比丘成就五法入地狱经》、《调达入地狱经》、《调达生身入地狱经》、《夺那祇全身入地狱经》、《琉璃王生身入地狱经》，这些失译的地狱经，其译出的时代，大概是早在魏晋晚在梁代，原经未必尽是单书，或有部分是从某一经中抽译出来的。见台静农：《佛教故实与中国小说》，见《台静农论文集》，合肥：年安徽教育出版社，2002年，第63至64页。

地狱在何处也有异说。<sup>38</sup>地狱说虽分歧杂乱，然而其宣扬的中心价值观确是一致的，造凶行恶之人死后必定堕入地狱、不信且恶言佛者亦入地狱。早期佛教以劝戒世人行善外，经常以天堂、地狱之差异劝诱来获得信徒，此说可从魏晋六朝时人对佛教的批评文字中窥见一斑。如《弘明集》卷六载东晋末释道恒《驳释论》云：

世有五横，而沙门处一焉。何以明之？乃大设方便鼓动愚俗。一则诱喻，一则迫胁云：行恶必有累劫之殃，修善便有无穷之庆。论罪则有幽冥之伺，语福则有神明之佑。敦励引导，劝行人所不能行。<sup>39</sup>

刘宋时期的慧琳《黑白论》，借白学先生（儒家）、黑学道士（佛教）之辩论，论儒、佛之异同。慧琳借黑先生之口批评是时佛教自身之鄙陋，道：

周、孔为教，正及一世，不见来生无穷之缘，积善不过子孙之庆，累恶不过余殃之罚，报效止于荣禄，诛责极于穷贱，视听之外，冥然不知，良可悲矣。释迦关无穷之业，拔重关

---

<sup>38</sup> 萧登福指出，早期佛教对地狱所在处的说法差异极大，有两山间、山边、旷野、地下、空中、水中等说法。而地狱的数目亦每借“佛说”之名，在数目上有四、六、八、十、十八、三十、六十四，甚至无数无边等。不仅译者不同，说法有别，也有同为一人所译的经典不同，地狱数量有异。待客后来，为要容纳不同的地狱名称，地狱数目越来越多，同时，诸论师则将诸多异说加以综合整理使其系统化。在后期的说法中，主要把地狱归纳为寒、热、边三类，而数量则主张八大地狱、十六小地狱较为流行。见萧登福：《汉魏六朝佛教道教天堂地狱说》，第82至100页。

<sup>39</sup> 《驳释论》见《弘明集》卷六，第62册，第790页。《中华大藏经（汉文部分）》，北京：中华书局，1993年版。

之险，陶方寸之虑，宇宙不足盈其明，设一慈之救，群生不足胜其化，叙地狱则民惧其罪，敷天堂则物欢其福……若不示以来生之欲，何以权其当生之滞。物情不能顿至，故积渐以诱之。夺此俄顷，要彼无穷，若弗勤春稼，秋墙何期。端坐井底，而息意庶虑者，长沦于九泉之下矣。<sup>40</sup>

汤用彤指出“佛教叙地狱使民惧其罪，敷天堂，则物欢其福。致天下之人，未见反躬克欲之人，而热望来生之福利。是诚以贪欲教化百姓也。”<sup>41</sup>切中的指出是时佛教以幽冥地狱说来行教化。在时人的批评中更是可知，宣传修福补祸即时救赎的思想不仅达不到克欲的目的，更是一开利竞之途。<sup>42</sup>宗炳《宗答何书》亦说：

启导粗近。天堂地狱皆有影向之实。亦由于公以仁活招封。严氏以好杀致诛。畏诛而欲封者。必舍杀而修仁矣。励妙行以希天堂。谨

---

<sup>40</sup> 《宋书》作《均善论》，见《蛮夷传》，列传第五十七，卷九十七，第2388至2391页。(梁)沈约：《宋书》，北京：中华书局，1974年版。

<sup>41</sup> 文中，慧琳借黑白先生之辩论，从多方面批评佛教。汤用彤中肯的评价《黑白论》道，“夫佛以仁济灭欲为怀，而其法末流所及，适得其反。释慧琳者，盖深烛此末流之蔽，而不觉其言之激切也。”汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史（增订版）》，北京：北京大学出版社，2011年版，第234页。

<sup>42</sup> 《黑白论》中，慧远借白先生之口批评道：“且要天堂以就善，曷若服义而蹈道，惧地狱以救身，孰与从理以端心。礼拜以求免罪，不由祇肃之意，施一以徼百倍，弗乘无吝之情。美泥洹之乐，生耽逸之虑，赞法身之妙，肇好奇之心，近欲未弭，远利又兴，虽言菩萨无欲，群生固以有欲矣。甫救交蔽之氓，永开利竞之俗，澄神反道，其可得乎？”批评佛教耗费大量的金钱修建豪华的寺院和佛像，一开利竞之途，乃沽名钓誉之行。

五戒以远地狱。<sup>43</sup>

梁范缜《神灭论》更是痛切的指出是时佛教之弊端，言：

浮屠害政，桑门蠹俗。风惊雾起，驰荡不休。吾哀其弊，思拯其溺。夫竭财以赴僧，破产以趋佛，而不恤亲戚，不怜穷匮者何？良由厚我之情深，济物之意浅。是以圭撮涉于贫友，吝情动于颜色；千钟委于富僧，欢意畅于容发。岂不以僧有多稔之期，友无遗秉之报，务施阙于周急，归德必于在己。又惑以茫昧之言，惧以阿鼻之苦，诱以虚诞之辞，欣以兜率之乐。故舍逢掖，袭横衣，废俎豆，列瓶钵；家家弃其亲爱，人人绝其嗣续。……<sup>44</sup>

文中指责是时之佛教“诱以虚诞之辞”吸引信徒，人们则因“惧以阿鼻之苦”故而争取到了一定的民众信仰佛教。从上文可知，在时人看来，佛教的地狱说影响甚广，而以天堂地狱二元观引诱信众的方式，更引起时人的关注与不满，并为文加以评击此种宣教方式，有胁迫之嫌。然而不得不说这种传播信仰的方式确实是较能快速产生效益的方式。慧远在《明报应论》与桓玄答难时，也不得不承认此方法之有效性，其言：

---

<sup>43</sup> 《宗答何书》见《弘明集》卷三，《中华大藏经》，第 62 册，第 747 页。

<sup>44</sup> 《神灭论》见《梁书·儒林传》，卷四十八，第 670 页。姚思廉：《梁书》，北京：中华书局，1973 年版。

夫事起必由于心。报应必由于事。是故自报以观事。而事可变。举事以责心。而心可反。……是以佛教本其所由，而训必有渐。知久习不可顿废，故先示之以罪福。罪福不可都忘，故使权其轻重。轻重权于罪福，则铨善恶以宅心。善恶滞于私恋，则推我以通物。<sup>45</sup>

先为民众演示善恶罪福之轻重，以使其铭记于心，并以善恶行为结果（天堂地狱）来权衡事情之轻重。进而将善根导入民众的日常生活中，明白善恶取决于人是否贪恋偏私，而将此观念推广至众生。过程是循序渐进的，最终的结果是“示之以罪福”于民众。慧远切中的指出，宗教传播乃是利用民众对宗教的矛盾情感以宣教。刘师培在《中国鬼神原始》就指出，“民之初生，既有趋利避害之心。因趋利而思求福，因避害而思免灾。古人知民有趋利之心，故托神道以令民。”<sup>46</sup>此种心态显然是古今不异。然而，天堂地狱说在某些人看来属于荒诞不经，但是其最终目的仍是导向行善的行为观念，与儒家的最终目的相悖不远，可谓“释、孔俱以遗情遣累为目的，其善相同。夫二教殊途同归，因而六度可与五教并行，信顺无妨与慈悲齐立也。”<sup>47</sup>

地狱虽然幽暗恐怖，但死者在此也将会得到公平的审判，是人间世的行为的延续而非生命的延续。<sup>48</sup>地狱

---

<sup>45</sup> 《明报应论》见《弘明集》卷五，《中华大藏经》，第62册，第781页。

<sup>46</sup> 万仕国辑校：《刘申叔遗书补遗·中国鬼神原始》，扬州：广陵书社，2008年版，第54页。

<sup>47</sup> 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史（增订版）》，第234页。

<sup>48</sup> 地狱说中的生命的延续与早期死后世界想象及“泰山治鬼说”中生命的另

说所构筑的是一种生前品行的延续，人死后灵魂要在幽冥间的官署中接受阎罗王的审判。在那里有着簿籍记载生前的善恶举止，生前多为恶者则将于地狱受刑，而为善多者则将往极乐天堂享福，这点与本土的泰山治鬼说是一致的。作为地狱的主宰者——“阎罗王”是中国民间信仰中最为普遍流行的死后世界的最终裁决者。“阎罗”，梵文作“Yamaraja”，原为古印度信仰中的神祇之一，为“幽冥界之主”<sup>49</sup>又按释义楚撰《释氏六帖》卷十六《幽冥鬼神部第三十三》云“阎罗”，为王息诤，小注云：俱舍论云，梵语阎罗王或云琰摩罗，此云息诤为能止息罪人诤，故以业镜视罪恶之处及与伴类难诤也，<sup>50</sup>“息诤”指的是阎罗王为地狱之主的职责而非其名。<sup>51</sup>

---

一种延续是属于完全不一样的概念。早期的死后生命的另一种延续是享受后辈子孙的祭祀，而死者则庇佑在人间世的子孙，泰山治鬼说下的死后世界，是死后灵魂在泰山辖下持有户籍，并长久居住于此，同时也有罪祸善福之分。而佛教观念下的地狱，虽也是一种延续，但却是一个审判场所，亡者要为生前的恶行承担责任与后果，地狱不是享福之地，而是转生前的赎罪之行，乃至永世的酷刑加身。

<sup>49</sup>“阎罗”，作为阎魔、琰摩、阎魔罗、阎摩罗社、琰摩逻阇，是外来神祇。在古印度的吠陀经典中，他是太阳神维瓦斯瓦房特的儿子，世界上第一人。他死后成为死神和冥界之主，管辖着每个人死后的必经之路——“父辈之路”。婆罗门教最初构想的阎罗殿是类似天堂一样的灵魂归宿。因为在火葬后，只有纯洁的人的灵魂才能进入阎王殿，而有罪之人和有缺陷的人的灵魂则被留在灰烬的下面。在后来的印度，由于因陀罗的空中天堂越来越受到重视，阎王殿就变成了专门审判和惩罚罪人的地狱，阎罗王从而也变成了一个令人恐惧的凶神。见范军：《唐代小说中的阎罗王——印度地狱神的中国化》。

<sup>50</sup>《释氏六帖》，第342页。

<sup>51</sup>又按五代宋初佛教伪经《地狱十王经》敦煌本“P2870”中有言“佛言：于彼冥塗，为诸王者，有二因缘，一是往不可思议解脱不动地菩萨，为欲摄化及苦众生，示现作彼琰魔王等；二为多生习善，为犯戒故，退落琰魔天中，作大魔王，管摄诸鬼，科断阎浮提内十恶五逆，一切罪人，系关牢狱，日夜受苦，轮转其中，随业报身，定生注死。”也道出本土民众对于阎罗

阎罗王在汉魏六朝时被比附为汉末以来的泰山府君，实际上最初是依附于泰山府君下而流传开来的幽冥神祇，后来二者逐渐合流，直至隋唐以后阎罗王逐渐取代泰山府君，成为了幽冥界的主宰，而泰山府君之名在隋唐五代以后逐渐少见，后在唐五代后演化为十王地狱中的泰山王。<sup>52</sup>

佛教的幽冥世界观是以因果业报、六道轮回思想为基础。<sup>53</sup>在“地狱”说的死后世界中，人们恐惧的不是生死之间的差异或隔断的联系，而是在于死后进入地狱所面临的审判，是对生前罪福的清算而面临地狱中的种种酷刑的忧惧。六朝时期，佛教观念影响下的死后世界想象，导入了善恶观念，渗入奖善罚恶的审判机制，故地狱酷刑在魏晋六朝以后广泛的流行且被民众所接受。当时社会动荡、时政的不稳定、地方变乱纷起等社会动乱因素，导致政治刑罚起不到安定的作用，民众诉诸无门，现实法律无法满足民众的正义盼望，唯有依托于“阴间法律”的正义幻象。<sup>54</sup>地狱说借助本土幽冥观传

---

王的职责的认知。

<sup>52</sup> 有关“地狱十王说”的考证与研究参见杜斗城：《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》，兰州：甘肃教育出版社，1989年版；陈登武：《阴间判官—冥司与庶民犯罪》一文，利用了《地狱十王经》论述地狱十王与世俗司法的关联。

<sup>53</sup> 所谓“六道”，指：地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天。也就是说，一个人现世的存在只不过是流转循环过程中的一环，现世是前世罪福的结果，现实也是后世罪福的缘由，一世转一世，为人也罢，为鬼也罢，为出生也罢，只要未能达到“涅槃”的境界，就注定要在“六道”中轮回受苦——否定现实生命、现实人生的真实性，是佛教生死观的基本立场。见韦凤娟《从“地府”到“地狱”——论魏晋南北朝鬼话中冥界观念得演变》。

<sup>54</sup> 徐忠明指出，“阴间法律”的正义幻象叙事，不仅有着批评人间法律的功能，可以说是一种“批判法学”；而且，也有着“心理补偿”的价值，可以说是一种“治疗法学”。见徐忠明：《传统中国民众的伸冤意识：人物与途

播的同时，泰山治鬼说亦逐渐吸纳佛教地域观念的影响，二者亦有混淆之痕迹。如《幽明录》“巫师舒礼”中在述舒礼死后谒见泰山府君，押送者为牛头人身的使吏<sup>55</sup>、“蒲城李通”则在死后为阎罗王讲经<sup>56</sup>；被冠以“释氏辅教之书”的《冥祥记》中言及地狱之主宰者皆为“府君”，如“赵泰”条地府情况犹如佛教地狱，然执掌者为府君，文中亦言及不信佛者堕地狱受苦<sup>57</sup>、“陈安居”条死后亦受审于府君辖下，后再获游地狱。<sup>58</sup>可见六朝时期所见的地狱仍旧是属于泰山府君辖下所属，而阎罗王主宰地狱之说尚未广泛流行，也未全面的介入文人志怪小说书写主题中。

六朝小说与宗教之关系甚为密切，尤其是死亡主题的叙述更是离不开宗教的引发。冥审小说的模式是建立在一个虚构的死后世界，亦所谓的“冥公案”，“它们利用阳间的司法权威捏造了一个更为权威的阴间法庭监狱，阳间的死刑在这里是‘到庭’的起码条件”<sup>59</sup>。冥府审判故事在社会中流传，前提是人们相信人死后而神魂不灭，死后有知。试看《搜神后记》“竺法度”一则是如此叙述：

沙门竺法度者，会稽人。先与北中郎王坦之

---

径》，《学术研究》，2004年第12期。

<sup>55</sup> 《幽明录·巫师舒礼》，见鲁迅：《古小说钩沉》，第220页。

<sup>56</sup> 《幽明录·蒲城李通》，见鲁迅：《古小说钩沉》，第278页。

<sup>57</sup> 《冥祥记·赵泰》，见鲁迅：《古小说钩沉》，第377页。

<sup>58</sup> 《冥祥记·陈安居》，见鲁迅：《古小说钩沉》，第417页。

<sup>59</sup> 黄岩柏《中国公案小说史》，沈阳：辽宁人民出版社，1991年版，第64页。该书作者在第三章的第一节中指出，魏晋志怪小说中共计18种志怪书有112则公案故事，详见49至62页。



友善，每共论死生罪福报应之事，茫昧难明，未审有无。因便共为要，若先无常，其神有知，当相报语。即别后，王坦之后在都，于庙中忽见师来，王便惊云：“上人何处来？”答曰：“贫道以某月日命故过，罪福皆不虚，事若影响。檀越但当勤修道德，以升济神明耳。先与君要，先死者相报，故来相语。”言讫，忽然不见。<sup>60</sup>

生死罪福报应之事，建立在死后有知的认知上。罪福之事不虚，死后魂神被拘往幽冥间，并对生前所犯错事进行反思与接受最后的审判。罪福报应事，不迨佛教传入才产生有，故而，胡应麟在其《少室山房笔丛》就指出“释氏未至中华，而其立教之规，大都已具于战国数子矣。至六朝南北，盛演诸经，一时能文之士，尽取诸家之说，润色而张大之。”。六朝时期除了延续早期“强死为厉”的观念，鬼魂持有对仇人复仇的能力外，在佛教因果轮回报应观点的推动下，冥府作为管理者一转为镇压者的“地狱审判”更加盛行，并行于世。

泰山府君治鬼与地狱阎罗治鬼的相异，还体现在对于灵魂观念不同的解读。在传统思想体系中，灵魂与肉体共同构筑了有生命的“人”，灵魂可以脱离肉体而独立存在，故而通常称人死后的“存在”是为“鬼魂”，即“人死曰鬼”，且不得复生，如《太平经》云：

凡天下人死亡，非小事也。壹死，终古不

---

<sup>60</sup> 李剑国辑校《新辑搜神后记》，第580页。

得复见天地日月也，脉骨成涂土。死命，重事也。人居天地之间，人人得壹生，不得重生也。

61

而在佛教语境中的灵魂观念，灵魂不仅能脱离肉体而存在，更重要的是，灵魂作为一种独立的精神实体乃是生死轮回的承担者，也是三世报应的承担者。慧远《三报论》指出：

《经》说：业有三报，一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生，三生，百生，千生。然后乃受。受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后。先后虽异，咸随所遇而为对。对有强弱，故轻重不同，斯乃自然之赏罚。<sup>62</sup>

尽管地府与地狱建构在不同的思想体系中，各自所代表的冥界观念有很大的差异，但是“地狱”之说其实是外来佛教“本土化”的结果。在一些小说的叙事中可以看到本土冥界观念与佛教的“地狱”说糅杂的痕迹。死后世界的观念不单只是存在于某一时段，而是长时段的发展并长久影响着中国文化的发展。

---

<sup>61</sup> 〈不用大言无效诀第一百一十〉见王明《太平经合校》卷七十二，第298页。

<sup>62</sup> 《三报论》见《中华大藏经·弘明集》卷六，第781页。

## 结语

“死后世界”或谓之“冥府”、“黄泉”、“地府”、“九幽”，它的发生与塑造存在一个逐渐完善而丰富的发展历程。今天我们所认知的死后世界是本土信仰与早期外来佛教的结合体。死后世界，存在于特定的空间与场域，是指一个在人们看来属于另一种生命的延续，同时也是一个审判场所。“冥府”专属于死者、亡魂、罪恶的世界，是对生前恶行进行最后“结算”的地方，而“地狱刑罚”也是支撑宗教善恶报应观的“根源地”。从某种意义上而言，“冥府司法”是现实社会的法律制度投射，是维护社会道德伦理的“潜在法庭”，借用徐忠明的话说是“人间法律不能满足民众的正义期盼，转而诉诸‘阴间法律’的正义幻象”。佛教传入中国以后，维护社会道德伦理的精神力量也开始发生了变化，除却故有的为恶承负说以外，因果报应说的理论也完善了宗教维护社会道德秩序。诚如钱钟书所言：“神道设教，乃秉政者以民间原有信忌之或足以佐其为治也，因而损益依傍，俗成约定，俾用之倘有效者，而言之差成理，所谓‘文之也’。”在“神不灭”及“死后有知”的观念思维基础上，古人笃信人死后有幽冥界的存在，这也是中国古代死亡观念、鬼神观念的思想基础。依循着世俗社会的信仰风俗、法律制度乃至世俗禁忌的发展，自然就会衍生出鬼神对人世间持有审判的权力。杨庆堃认为神秘的传统和故事并不能构成信仰，很少人真正的研读佛经，但是几乎没有人没读过或听过鬼神故事。就是这

种鬼神故事在中国社会中发挥了重要的影响，并且强有力的支持了中国传统家庭道德价值观念。此种有关上天和阴间的观念反映的是道德启示，通过上天奖赏善事，阴间的恶鬼来惩罚恶行。惩恶扬善给人以希望，而不义之财与各种不幸的现实存在，则由超自然因素来解释，这样对上天和阴间权威的崇拜就发挥着维护社会道德秩序的重要功能。<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> 杨庆堃著；范丽珠译：《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2006年版，第28页。

## 参考书目

- 罗振玉,《罗振玉学术文集》,上虞罗氏印本,丁卯春正月版(1927年)。
- 鲁迅,《古小说钩沉》,北京:人民文学出版社,1951年。
- 胡应麟,《少室山房笔丛》,北京:中华书局,1958年。
- 班固,《汉书》,北京:中华书局,1962年。
- 姚思廉,《梁书》,北京:中华书局,1973年。
- 沈约,《宋书》,北京:中华书局,1974年。
- 鲁迅,《中国小说史略》,北京:人民文学出版社,1976年。
- 郭茂倩,《月乐府诗集》,北京:中华书局,1979年。
- 干宝,汪绍楹点校,《古小说丛刊·搜神记》,北京:中华书局,1979年。
- 萧登福,《汉魏六朝佛教道教两教之天堂地狱说》,台北:学生书局,1989年。
- 释义楚,《释氏六帖》,杭州:浙江古籍出版社,1990年。
- 《中华大藏经(汉文部分)》,北京:中华书局,1993年。
- 钱钟书,《管锥编》,北京:中华书局,1996年。
- 台静农,《台静农论文集》,合肥:安徽教育出版社,2002年。
- 释道世著,周叔迦、苏晋仁校注,《法苑珠林校注》,北京:中华书局,2003年。
- 余英时,《中国思想传统及其现代变迁》,广西:广西师范大学出版社,2004年。
- 徐忠明,《传统中国民众的伸冤意识:人物与途径》,《学术研究》,2004年第12期。

赵益，《六朝南方神仙道教与文学》，上海：上海古籍出版社，2006年。

杨庆堃著，范丽珠译，《中国社会中的宗教》，上海：上海人民出版社，2006年。

顾炎武著，陈垣校注，《日知录》，合肥：安徽大学出版社，2007年。

万仕国辑校，《刘申叔遗书补遗·中国鬼神原始》，扬州：广陵书社，2008年。

周文，《“地狱”源流考》，湖北：《湖北社会科学》，2009年第7期。

应劭撰，王利器校注，《风俗通义校注》，北京：中华书局，2010年。

仁井田陞著，牟发松译，《中国法制史》，上海：上海古籍出版社，2011年。

汤用彤，《汉魏两晋南北朝佛教史（增订版）》，北京：北京大学出版社，2011年。

## **“Taishan Fujun” and “Yamaraja” ——the world after death from "Nether " to "Niraja"**

YEOH Kim Chuan  
Institute of Chinese Studies, Han Chiang University College of  
Communication

### **Abstract**

In traditional Chinese thought, the concept of world after death was already present with the idea of 'retribution for good and evil' (善恶报应). During the Han dynasties, the belief in Taishan Fujun (泰山府君) as the lord of the Underworld. The legend of " Ghosts to be under the management of TaiShan " (泰山治鬼) was replaced by " Naraka " after Buddhism was introduced to China. The influence of Buddhism has led to the prevalence of the notion that "people must be judged after death" and "cruel post-mortem punishment", The ruler of the world after death is replaced by the "Yama", the indigenous concept of the world after death, was gradually replaced by Naraka.

### **Keywords**

Naraka, Taishan, Yama, World After Death