

# 唐代城隍信仰與官府的立祀 ——兼論其官僚化神格的形成

楊俊峰\*

城隍神是傳統中國社會最重要的信仰之一，長期以來，城隍神一直被視為「民間」信仰，然而，亦存在一久懸未決的問題，即：何以城隍神很早便有濃厚的官方色彩，其神格亦具鮮明的官僚化特徵？本文著眼於城隍信仰和地方官府的關係，重新梳理宋世以前此一信仰擴張的歷史，並試圖回答此一問題。本文首先指出城隍神信仰兩階段的擴張現象：此一信仰首先於吳越普及化，故盛唐、中唐之際若干官吏因參與地方官府祭祀活動，質疑祭祀城池守護神於禮無據。其次，從中唐至唐末，信仰進而擴及天下。此時人們對城隍立祀的認知也出現變化：從最初欲尋求可以守護城池的英雄人物神，轉為奉祀某種具有守護城池職能的神祇。這解釋了為何某些地區的城隍神面目清楚，且歷久不變，某些地區則否。在信仰新一波擴及天下的過程中，城隍的神格出現日益專業化、官僚化的特徵，且淡化了這些地區信仰和地方的連繫，神祇的面目也轉趨模糊化。最後本文也考慮了城隍信仰擴及天下和地方官府立祀的可能關係。此時城隍信仰的發展，出現若干新趨向：如納入地方官府祀典，出現行政都邑守護神的形象、神格官僚化特徵，以及和地方官對等而治，節制境內山川的神格等等。這些新變化也佐證了各地官府組織，可能是城隍信仰普遍建祀的關鍵力量。

關鍵詞：城隍、地方官府、官神共理、城池守護神、地方官府祭祀

---

\* 東吳大學歷史學系助理教授

## 一、前言

城隍神是中國傳統社會中最重要的信仰之一，歷來是學者關注的焦點。現代史學上城隍信仰的研究，奠基於 1935 年鄧嗣禹的〈城隍考〉一文。對宋代以前城隍信仰的發展和擴張，鄧氏首先指出，此一信仰最初分布於長江流域，起源於六世紀中葉，唐代漸趨普及，<sup>1</sup>此一論點基本上為後來許多學者所繼承，並進而對信仰的出現和擴張提出新的解釋。<sup>2</sup>

- 
- <sup>1</sup> 此文全面討論城隍的起源、奉祀的人民、奉祀的原因、祀典與神話傳說的變遷，以及城隍信仰和釋、道二教的關係。文中對唐宋城隍信仰的考察與文獻的梳理，更成為後來學者研究早期城隍信仰歷史的重要基礎。鄧嗣禹，〈城隍考〉，頁 55-95。那波利貞研究城隍信仰的作品問世，略早於鄧嗣禹，他認為城隍信仰的起源地區是中國東南沿海。那波利貞，〈支那における都市の守護神について〉，頁 349-380、頁 543-574。
- <sup>2</sup> 姜士彬(David Johnson)指出，唐宋城隍信仰的擴張，反映中唐至宋代，長江中、下游社會經濟發展巨大的歷史變化，並認為城市工商階層的興起，對信仰的擴張扮演重要角色；David Johnson, "The City-God Cults of T'ang and Sung China," pp. 363-457; 另外，王濤最近討論唐代城隍信仰擴張時，也持相同觀點。王濤，〈唐代城隍信仰與唐代中後期南方城市的發展〉，頁 102-105。大約同一時期，中村哲夫也指出，城隍信仰起源於長江中游和漢水流域，係北人南遷後帶來築城的技術，結合土俗的人格神信仰所產生，且指出長江下游地區是初期城隍信仰分布的地區。中村哲夫，〈城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会〉，頁 46、50-51。近來賴亮郡對城隍信仰的起源問題提出新見解，他認為城隍是魏晉南北朝北方流民南下定居於僑州郡縣，因流民之需要，從土地神分化出來的新信仰。賴亮郡，〈唐五代的城隍信仰〉，頁 293-347。此外，對城隍信仰擴張的動力，鄧嗣禹很早便注意毗沙門天王信仰的傳入與城隍信仰興起的問題，但他強調此一信仰純由中國產生。鄧嗣禹，〈城隍考〉，頁 85-86。此一思路後來為美國學者韓森(Valerie Hansen)所繼承，在一篇討論城池保護神的文章中，她試圖說明唐宋城隍信仰的普及化，可能受到毗沙門天王信仰傳入中國後廣泛傳播的影響。Valerie Hansen, "Gods on

學者對城隍信仰的起源和擴張，見解殊異，但是亦有共同之處：即將城隍視為民間信仰，考論此一信仰的起源和擴張的歷史。然而，正如學者已指出的，在眾多信仰中，城隍信仰有其特殊性：祂很早就具有濃厚的官方色彩，城隍祠通常位於州縣的衙門附近，<sup>3</sup>而且官僚化的神格特徵最為顯著。祂不僅具有冥界地方官的鮮明形象，且具有和地方官對等的神格。<sup>4</sup>然而，迄今為止，對城隍信仰何以出現上述官方色彩和官僚化的神格特徵，我們了解的並不多。

事實上，宋人陸游已指出「唐世以來，郡縣皆祭城隍」的現象，<sup>5</sup>這意謂著早期城隍信仰的發展和地方官府關係密切，但是既有研究較少考慮此點對認識城隍發展可能的意義。<sup>6</sup>近年來，學者著眼於地方祠祀的分層運作，從官府如何認定民間信仰的性質，論及官府和城隍信仰的關係。<sup>7</sup>本文則著眼於城隍立祀與地方官府的關係，重新

Walls,” pp. 75-113. 作者在文中特別強調，儘管無法具體指出毗沙門天王信仰，究竟如何對城隍信仰的擴張發生影響，但她仍然認為此一推測合理。

<sup>3</sup> David Johnson, *The “City-God Cults of T’ang and Sung China,”* p. 438.

<sup>4</sup> 中村哲夫很早便指出唐代的城隍神是陰界的牧民官，兩者具有表裡對等的關係。中村哲夫，〈城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会〉，頁 49。另外，姜士彬雖然強調工商階層是推動城隍信仰擴張的動力，但是他也指出，城隍神是冥界的地方官，而且受到神界官僚體系的規範。他認為唐以前神威大於官威，所以他將這種變化，置於唐宋時期統治階層開始對神祇世界實施理性化控制的脈絡下加以理解，並認為這是隋唐中央重新掌握地方官任命的具體反映。David Johnson, *“The City-God Cults of T’ang and Sung China,”* pp. 427, 436-444.

<sup>5</sup> 陸游，《渭南文集》，卷 17，〈寧德縣重修城隍廟記〉，頁 96。

<sup>6</sup> 這一點或許和明代以後，中央朝廷方始介入地方官府對城隍的祭祀有關。明太祖改革城隍的祭祀，參見濱島敦俊，〈明初城隍考〉，頁 347-368；〈朱元璋政權城隍改制考〉，頁 7-15。

<sup>7</sup> 雷聞討論地方祠祀的分層運作時，將地方祠祀分為三個層次，首先是由國家禮典明文規定的全國通祀，如社稷和釋奠孔廟，其次是由地方政府

梳理宋世以前城隍信仰發展和擴張的面貌。具體而言，本文將討論城隍官僚化的神格的形成，並以此為線索，從城隍載入地方祀典解釋唐世官府祭祀城隍的現象。由於上述現象是在信仰擴張過程中所出現的，追索這些現象，將會挖掘出城隍信仰發展的不同面貌。

## 二、從吳越地區擴張至天下

關於城隍信仰早期的發展和擴張，論者已多，對於信仰起源的地區，主張長江流域者最多，也有主東南沿海者；<sup>8</sup>對於信仰普遍化的時點，有主中唐者(趙翼)，<sup>9</sup>有主中唐迄北宋(姜士彬)，有主八、九世紀(中村哲夫)，有謂宋元明清(那波利貞)，<sup>10</sup>見解殊異。以下筆者綜合前人的研究成果，指出城隍信仰兩階段擴張的現象：此一信仰最初於吳越地區普及，大約從中唐至唐末，因快速擴張而遍及天下。

---

賦予合法地位的祠祀，第三個層次是由地方官府判定為淫祠者。他指出第二與第三個層次的界限並不是絕對的，對它們合法地位的判定，是由地方政府靈活掌握的一種權力，他以眾多的城隍祠(與生祠)，說明此一現象，並指出當時存在著大量由官府認定的合法的民間信仰。雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，頁 246。

<sup>8</sup> 自鄧嗣禹以來，即主張城隍神信仰起源於長江流域，此一論點，大致為後來學者所繼承。賴亮郡亦持此說，其他諸人的觀點則略為不同，中村哲夫強調起源於長江中游和漢水流域，姜士彬則持長江中下游流域的說法。比較特別的是那波利貞的觀點，他認為城隍起源於南方沿海地區。

<sup>9</sup> 清代趙翼已指出，「城隍之祀，始於六朝，至唐則漸遍」，並言「唐中葉各州郡皆有城隍」。趙翼，《陔餘叢考》，卷 35，〈城隍神〉，頁 408。

<sup>10</sup> 那波利貞認為城隍廟是唐五代宋初，發源於今日江蘇、安徽、浙江、福建和廣東等南方沿海地區的地方信仰風俗，在宋元明清遍天下。那波利貞，〈支那における都市の守護神について〉，頁 75。中村哲夫認為城隍信仰是起源於長江中游與漢水流域的民俗信仰，參見中村哲夫，〈城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会〉，頁 37-46。

有關城隍神信仰早期發展的記載，皆認為城隍信仰興起的時間約在六朝。除了南宋趙與時《賓退錄》稱蕪湖的城隍廟建於吳大帝赤烏二年(239)，<sup>11</sup>另外，大約成書於八世紀末九世紀初的《太玄金鎖流珠引》記載：

上古只信社廟，無城隍神。起自吳王芮，墓在吳中。至晉時太守劉文景，於吳中築城，到墓上。至夜城壁俱倒，土盡被陰兵運除，明旦不見城土，俱不得往，如此七八度。太守即夜，令人捕捉。夜見一天子從地中出，從兵數萬眾，卻捉捕之人，罵之曰：我是吳王芮也，我墓入地二丈，卿何要苦築，從墓上過。吾每夜使人崩城運土，非是別怪。卿能移城垣屈曲，離墓百步，吾與汝保護此城人物，今生世世平安。太守因此留墓，移城立廟，因此即有城隍神官。<sup>12</sup>

前述兩則唐宋時期的記載皆指出，三國時期的孫吳為城隍信仰的起源。由於文獻的年代較晚，比較不受到研究者的重視，但是兩則記載仍反映一定的歷史真相，稍後筆者將進一步指出，吳越是城隍信仰最早出現普遍化的地區。

至於見諸正史的記載，隋唐以前只有兩則「城隍」神的資料，皆在梁陳之交的郢州。一是慕容儼禱祝於郢州(即隋唐以後的鄂州，治所在今湖北武昌)的城隍神，希望獲得神祇的冥助，擊退來犯的侯瑱、任約。<sup>13</sup>一是蕭綸在郢州設置百官，以牛祭祀城隍神時發生變怪的現象。<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 趙與時，《賓退錄》，卷 8，頁 103。

<sup>12</sup> 李淳風，《太玄金鎖流珠引》，卷 25，「城隍神官」條，頁 142。此處的繫年，係依 Valerie Hansen, "Gods on Walls," p. 92.

<sup>13</sup> 李百藥，《北齊書》，卷 21，〈慕容儼傳〉，頁 281。

<sup>14</sup> 李延壽，《南史》，卷 53，頁 1324。對於此事，《隋書》的記載與《南史》不同，繫於蕭紀據蜀時祭祀城隍神的活動。魏徵等，《隋書》，卷 23，〈五行下〉，頁 658。此處從《南史》的記載。對這兩條史料的記載

從《北齊書》〈慕容儼傳〉的記載，約略可見此時郢州城隍神信仰初興的現象：「城中先有神祠一所，俗號城隍神，公私每有祈禱。」<sup>15</sup>細繹此段的文意，似指郢州當地開始以城中某座神祠為城隍，而且官民方面皆有禱祝的活動。根據趙與時《賓退錄》的記載，郢州當地所奉的城隍神是焦明，<sup>16</sup>《南史》〈焦度傳〉記載，劉宋元嘉年間，焦明與千餘家徙居襄陽，但未言及他和郢州的關係。<sup>17</sup>由於他並非歷史上的名人，且係劉宋時期南遷之人，南宋時期《賓退錄》的記載應該是有所本的。郢州奉祀劉宋時期的新近人物，說明了當地於南北朝中期以後，開始以某人為城隍神。

南北朝另一個以某人擔任城隍神的記載則在襄州。《通典》引梁朝鮑至《南雍州記》云：「城內見有蕭相國廟，相傳謂為城隍神。」<sup>18</sup>梁朝時期襄州城隍信仰的立祀未久，故鮑至言「相傳」蕭相國是當地的城隍神。史籍所謂「俗號」、「相傳」為城隍神之語，反映城隍神信仰在長江中游某些城市初興的現象，時間上則晚於前述的吳地。

此處的討論緊扣「城隍(神)」，以界定討論初期城隍信仰發展的歷史。<sup>19</sup>筆者無意否認，某種守護城池的神祇早已存在的事實，<sup>20</sup>但是把握「城隍」的稱呼，可以避免城隍信仰發展史上不易釐清的起源

---

及相關的史實背景，中村哲夫有詳細的考證，參見中村哲夫，〈城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会〉，頁 36-45。

15 李百藥，《北齊書》，卷 21，〈慕容儼傳〉，頁 281。

16 趙與時，《賓退錄》，卷 8，頁 104-105。

17 李延壽，《南史》，卷 46，〈焦度傳〉，頁 1152。

18 杜佑，《通典》，卷 177，頁 4676。

19 關於這一點，筆者贊同姜士彬的想法，他認為必須扣緊「城隍」一語，討論城隍信仰的發展。David Johnson, "The City-God Cults of T'ang and Sung China," p. 391.

20 例如北魏即有城頭神，參見蔡宗憲，《北朝的祠祀信仰》，頁 70-71。

問題。更重要的是，扣緊「城隍」的稱謂，才能討論此後信仰擴張的歷史，因為就在信仰擴張的過程中，「城隍」的用語也趨於普遍化，並開始樹立其城池守護神的形象。

上述零星的事例，只能說明六朝時期城隍信仰初興時，已有奉祀某神為城隍神的現象，其他的細節恐怕不易得到釐清。可以確定的是，城隍信仰最初興起時，就是以某人擔任城隍神，本是一種人鬼信仰。<sup>21</sup>此時人們對城隍建祀的認知，主要是尋求某神為城隍神，因此，奉祀的對象是誰也會比較清楚。

值得注意的是，城隍信仰的擴張，最初具有地域的特色，此一信仰在吳越地區特別發達。前文討論六朝城隍信仰的發展，之所以採納唐宋時期的道經和方志關於早期吳地城隍信仰的記載，因為一直到唐代前期，吳越地區的城隍信仰特別興盛。先來看看以下這則例子，中唐時期李陽冰在〈縉雲縣城隍神記〉裡寫道：

城隍神，祀典無之，吳、越有之，風俗水旱疾疫，必禱焉。

有乾元二年(759)秋七月不雨，八月既望，縉雲縣令李陽冰躬祈於神，與神約曰：五日不雨，將焚其廟，及期大雨，合境告足，具官與耆耄群吏，乃自西谷遷廟於山巔，以答神休。<sup>22</sup>

唐肅宗乾元二年，李陽冰擔任縉雲縣的縣令，因天旱不雨，祈雨於城隍神靈驗而作此記。記文一開始有兩點對當時城隍神信仰分布的觀察：其一，至少在中唐時期，城隍信仰仍是「吳、越有之」的現象，是當地水旱疾疫重要的禱祝對象。其次，城隍信仰「祀典」無之。

<sup>21</sup> 關於早期城隍神的信仰，有些學者認為是人鬼信仰，David Johnson, "The City-God Cults of T'ang and Sung China," pp. 388-394; 另外，有些學者則認為是從自然的土地神蛻變而來，賴亮郡，〈唐五代的城隍信仰〉，頁 297-302。相關研究回顧，參見鄭士有、王賢淼，〈中國城隍信仰〉，頁 82-83。

<sup>22</sup> 李陽冰，〈唐縉雲縣城隍廟記〉，《金石萃編》，卷 91，頁 545。

先討論城隍神信仰「吳、越有之」的現象。六朝時期，郢州與襄州皆有城隍神信仰的事例，開元年間，北方的滑州也有城隍神的記載，<sup>23</sup>南下作官的李陽冰指出城隍信仰「吳、越有之」的現象，恐怕不是指當時只有吳、越地區才有城隍信仰，而是當地城隍信仰特別發達、為人所重的現象。

大約同時，牛肅的《紀聞》也提到吳地城隍神信仰普遍化的現象：

吳俗畏鬼，每州縣必有城隍神。開元末，宣州司戶卒，引見城隍神。神所居重深，殿宇崇峻，侍衛甲仗嚴肅。司戶既入，府君問其生平行事。司戶自陳無罪，枉見錄。府君曰：然！當令君去，君頗相識否？司戶曰：鄙人賤陋，實未識。府君曰：吾即晉宣城內史桓彝也，為是神管郡耳，司戶既蘇言之。<sup>24</sup>

《紀聞》所載為開元末期發生的事。據此，此時吳地「每州縣必有城隍神」。由於一直到北宋中期，歐陽修仍然指出，城隍信仰「天下皆有，而縣則少也」，<sup>25</sup>明言當時縣城隍仍然比較少，而牛肅的記載卻指出，盛唐時期吳地州縣必有城隍神，顯示當地的城隍神信仰特別發達。說明此一信仰最初擴張時具有明顯的地域色彩。

值得注意的是，吳地「畏鬼」的風俗與城隍入冥的關係。城隍信仰的特色之一，在於「入冥」的職能，到了後世，城隍治小鬼的形象更加鮮明。牛肅的記載提醒我們，吳地畏鬼的風俗，可能是城隍神具有「入冥」職能特徵的歷史起源。<sup>26</sup>這可佐證在城隍信仰初期擴張的階段，吳地與吳俗居於重要的地位。

<sup>23</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷 302，〈神十二·韋秀莊〉，頁 2396-2397。

<sup>24</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷 303，〈神十三·宣州司戶〉，頁 2400。

<sup>25</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，卷 140，頁 2234-2235。

<sup>26</sup> 關於唐代城隍神入冥的神話傳播的分析，參見陳登武，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》，頁 355-359。

根據前文的討論，盛唐以前，滑州、鄂州等地亦有城隍信仰，但是據李陽冰和牛肅二人的記載，至遲在盛唐、中唐之交，城隍信仰在吳越地區已趨於普遍化。從實際建祠的例子，也能佐證此一論點。限於史料，吳越城隍信仰普及化的時點，究竟能往前推回到何時，殊難論斷。不過，有限的記載顯示，唐代前期似乎是很關鍵的時期，因為此一地區某些州的城隍信仰始建祀於唐初。例如台州奉祀城隍神始於唐高祖武德四年(621)，《嘉定赤城志》記載：

城隍廟在大固山東北，唐武德四年建。初吳尚書屈晃妻夢與神遇，生子曰坦，有神變，能興雲雨，後與母俱隱山中，及是以屈氏故居為州治，祀為城隍神，水旱禱祈多驗。<sup>27</sup>

依據南宋《嘉定赤城志》所載，台州城隍廟奉祀的是屈坦，當地傳說，屈坦是三國時代孫吳尚書屈晃之子。屈坦非歷史上的名人，《嘉定赤城志》明確指出台州開始奉其為城隍神，始於唐高祖武德四年以屈氏故居為州治的時候，此一記載應有所本。<sup>28</sup>另一個例子則是越州的城隍祠。根據錢鏐記載，越州城隍廟奉祀唐初的越州總管龐玉：

故唐右衛將軍總管龐君諱玉，頃握圭符，首臨戎政。披榛建府，吐哺綏民。仁施則冬日均和，威肅則秋霜布令。屬牆愛戴，黔庶歌謠。尋而罷市興嗟，餘芳不泯。眾情追仰，共立嚴祠。鎮都雉之岡巒，宰軍民之禍福。……爰自始建金湯，肅陳祠宇，奠茲中壘。三百年來，雖享非馨，未登列爵。<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 陳耆卿，《嘉定赤城志》，卷31，頁7300。

<sup>28</sup> 一說在唐武德二年(619)，北宋大中祥符三年(1010)，僧景堯，〈敕台州寧海縣龍母山玉溪院龍王記〉一文提到：「唐武德二年，太史占星，改海州為台州，以屈氏之故第乃為鈴閣，咸曰城隍神即其子也。」《台州金石錄》，卷2，總頁45。

<sup>29</sup> 錢鏐，〈鎮東軍牆隍神廟記〉，收入《全唐文》，卷130，頁582。

龐玉大約卒於唐太宗即位之初(627)，<sup>30</sup>距後梁開平二年(908)錢氏撰寫廟記時，已然經過 281 年。文中城隍祠立「三百年」之語，則點出龐玉死後不久，即為越州人建祠奉祀。記文雖未明言何時奉龐玉為城隍神，但是鎮「都雉」之岡巒與奠茲「中壘」之語，於性質上已指出最初立祠的目的即是守護城池。且北宋吳疇也提到「越自隋末始遷子城於此，榛莽不治。至唐右衛將軍龐公玉，始營州治，且有善政。其死，州人德之，祀以為城隍神」，明言龐玉死後即立為城隍神。<sup>31</sup>

越州、台州行政區的建置已久，但是二地開始奉祀城隍神皆在唐初，或可推測李陽冰、牛肅二人觀察吳、越城隍信仰普及化的現象，奠基於初唐以來的發展結果。而台州、越州兩地相繼開始奉祀某人為城隍神，亦可見吳越城隍神信仰勃興時，神祇是誰，祂的面目較為清楚。

其次，討論李陽冰的第二點看法：城隍神信仰「祀典無之」。學者認為，「祀典無之」之語，係指唐代國家的成文禮典規範，沒有祭祀城隍神的明文規定。<sup>32</sup>唐代文獻中所見「祀典」歧義頗出，有時很難得到確解，筆者傾向認為，此處的祀典係指《禮記》的〈祭法〉，整句話的意思應該理解為，城隍神信仰的祭祀不見於禮經的立祀原則。這樣的解釋也接近宋人的看法。<sup>33</sup>

在唐人的認知裡，城隍是守護城池之神。李陽冰在縉雲縣令任內，修孔廟，興縣學，係有心推行教化的地方官，熟諳儒學的他，

30 歐陽修等，《新唐書》，卷 139，〈忠義下·龐堅〉，頁 5546-5547。

31 吳疇，〈越州新修城隍廟記〉，收入《全宋文》，卷 2791，頁 270-271。

32 雷聞，《郊廟之外》，頁 245。

33 《新安志》記載：「城隍在唐世州縣往往有之，李陽冰以為祀典所無，吳越則有，至開成中睦州刺史呂述以為合於禮之八蜡祭坊與水庸者，是亦近矣。」據此，宋人也是在古典禮經的脈絡下，理解李陽冰所言「祀典」之意。羅願纂，《新安志》，卷 1，〈祠廟〉，總頁 505。

明白〈祭法〉規定的立祀對象，以山川與人物為主，沒有城池守護神，故有「祀典無之」之語。<sup>34</sup>事實上，唐代官吏在參與地方祠祀活動時，援引〈祭法〉以為祠祀之理據，時有所見，他們通常是以經典立祀原則而非國家禮典，作為祭祀各地神祇之理據。<sup>35</sup>

盛唐、中唐之際，地方官對城隍信仰的質疑，事實上，反映了此一信仰已在局部地區勃興而開始受到注目的歷史現象。當時城隍信仰尚未完全普及，所以若干北人南下作官時，也表現出不甚認同的態度。例如稍早天寶年間，蘇州刺史趙居貞在整修春申君廟後撰寫記文時表示，當地奉春申君為城隍神是不對的，「宜正名於黃相，削訛議於城隍。」<sup>36</sup>趙氏言下之意，亦不認同城隍信仰。

以上兩個質疑、不認同城隍信仰的例子，皆在天寶、乾元之際。此時若干北方出身的官吏南下作官，因參與地方官府的祠祀活動，而接觸吳越地區正在勃興的城隍信仰，他們不認同城隍信仰，認為地方官府的祭祀活動缺乏古典禮經的依據。<sup>37</sup>這些質疑反映若干接受儒家

<sup>34</sup> 李陽冰，〈修夫子廟記〉，收入《全唐文補編》，卷 51，頁 615。

<sup>35</sup> 關於祀典一詞，參見蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，頁 206-209、225-229；雷聞，〈郊廟之外〉，頁 250-276。

<sup>36</sup> 趙居貞，〈新修春申君廟記〉，收入《全唐文》，卷 296，頁 1345-1346。

<sup>37</sup> 另一個例子見於肅宗時期，李白記載鄂州刺史韋良宰的德政碑。韋氏認為鄂州城隍是「淫昏之鬼，不載祀典，若煩國禮，是荒巫風。」李白，《李白集校注》，卷 29，〈天長節使鄂州刺史韋公德政碑并序〉，頁 1658。韋公指韋良宰，參見郁賢皓，《唐刺史考》，頁 2097。韋氏認為城隍之祀不見於古典禮經，而且當地所奉為「淫昏之鬼」，故不願朝廷派遣的中使祭祀。韋氏對中使與地方官府是否祭祀城隍，採取不同的作法，他不願朝廷的中使祭祀城隍，但當鄂州官府從事水旱祈祭活動時，卻禱祝於城隍神。李、韋二人認為，城隍之祀雖不載於「祀典」，卻是當地官府祭祀的對象。因此，記文所言城隍信仰，不載於「祀典」，意指不見於禮經的立祀原則。

經典教育的官吏，最初接觸在局部地區已興起的城隍信仰的態度。

中唐以後，士人與官吏對城隍信仰的態度出現轉變，不再出現質疑與不認同的議論，此一轉變可能與此時信仰的快速擴張有關。城隍信仰在吳越地區普遍化後，最晚到了唐末，此一信仰已進一步擴及天下，劉驥的〈袁州城隍廟記〉記載：

有天下，有祠祀，有郡邑，有城隍。雖徧天下尚其神，而未有的標名氏者，多因土地以立。惟袁古之城壁，按漢書，高帝六年春，大將軍灌嬰所築。先未有郡，是古宜春縣城。隋開皇十一年(591)置宜春郡，大業三年(607)改為袁州，因山名也，移縣於州東五里。古今得以灌將軍稱祀焉。……有唐二百四十五祀壬午夏六月三日記。<sup>38</sup>

對理解唐代城隍神信仰擴張的過程和特色，劉驥的觀察至為關鍵。上述引文有兩點值得留意：一、城隍信仰徧天下的現象。依文末所載的日期推算，此文作於咸通四年(863)，劉氏言「徧天下尚其神」，州縣(郡邑)皆有城隍，可知此時城隍信仰已不再獨盛於吳越，而是擴及天下的信仰。二、劉驥說城隍信仰徧天下，「而未有的標名氏者，多因土地以立。」言下之意，有些地方城隍神「的標名氏」，有些則無，而係以土地建祀。據此，唐末城隍信仰普遍存在，卻沒有統一以某人物神為城隍。

劉驥觀察當時城隍信仰徧天下的現象，或許稍微疏闊，但是所指普遍化的現象，應無疑義。前文已論及北宋中期歐陽修指出，城隍信仰天下皆有，縣城隍神較少，不過，根據既有的研究，中唐以後城隍信仰不僅傳播至黃河流域，也及於嶺南的桂州與潮州，<sup>39</sup>甚至

<sup>38</sup> 劉驥，〈袁州城隍廟記〉，收入《全唐文》，卷 802，頁 3782。

<sup>39</sup> 雷聞，《郊廟之外》，頁 242。

遠播到敦煌地區，至少在吐蕃佔領時期與歸義軍時期，城隍神已成為冥佑當地的神祇。<sup>40</sup>劉氏整體性的觀察，也符合此一發展趨勢。

歷來對城隍信仰的起源和發展，可謂眾說紛紜。此處綜合前人的研究，欲指出城隍信仰的發展，大致可以區分為兩個階段：首先吳越地區的城隍信仰最早趨於普遍化。其次，經過中唐至唐末逾百年的發展，城隍信仰已擴及天下州(縣)，使此一地域信仰遍布全國。

據劉驥的觀察，各地城隍祠未奉祀統一的神祇，有些地方明確標舉城隍姓名，而未明確標舉者，多奉祀本地的土神，事實上，在城隍信仰擴張過程中，有一個現象值得留意：即在城隍信仰較早發展的地區及其週邊，城隍祠奉祀的對象是誰比較清楚，而且歷久不變，其他地區則否。此一問題涉及人們對城隍立祀的看法的轉變。以下將借重趙與時《賓退錄》的記載，對此加以稽考。

### 三、日趨專業化和官僚化的神格特徵

此節試圖提出一個比較大膽的論點：即中唐以後城隍信仰快速擴張的過程中，人們對城隍立祀的認知，由最初欲以某神為城隍神守護城池，轉變為推動城池守護神這類信仰，這種轉變強化了城隍為「都邑之主」的神祇形象。<sup>41</sup>關於這一點，必須從南宋趙與時的《賓退錄》所載城隍神奉祀人物的資料談起。

趙與時的《賓退錄》所載城隍信仰的資料，素為治史者所重，不僅保留不少唐宋城隍封爵賜額的記載，也記有一份當時他查訪所得城隍祠奉祀的名單。這份名單雖未載明各地開始奉祀城隍神的時間，但是若能結合其他文獻，有助於進一步探索唐代城隍信仰擴張的面

40 公維章，〈唐宋間敦煌的城隍與毗沙門天王〉，頁 113。

41 段全緯，〈城隍廟記〉，收入《全唐文》，卷 721，頁 3332。

貌，他指出：

今其祀幾遍天下，朝家或錫廟額，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，神何言哉！……神之姓名具者：鎮江、慶元、寧國、太平、襄陽、興元、復州、南安諸郡，華亭、蕪湖兩邑，皆謂紀信。隆興、贛、袁、江、吉、建昌、臨江、南康，皆謂灌嬰。福州、江陰，以為周苛。真州、六合，以為英布。和州為范增。襄陽之穀城為蕭何。興國軍為姚弋仲。紹興府為龐玉，……蓋嘗歷越州總督，……鄂州為焦明……台州，屈坦，……筠州，應智頊，唐初州為靖州時 [案：疑衍字] 刺史。南豐，游茂洪，開元間嘗知縣鎮。溧水，白季康，唐縣令也。惟筠之新昌，祀西晉邑宰盧姓者，紹興之嶧，祀陳長官。慶元昌國，祀邑人茹侯，三者不得其名耳。耳目所不及者，尚闕如也。<sup>42</sup>

趙氏指出城隍神之姓名，遷就附會，各指一人。他仍然抱持和劉驥相同的疑惑，何以普遍分布的城隍信仰，卻沒有奉祀統一的神祇。這份名單只羅列了部分地區城隍神的名字，但是它應是趙氏儘可能考訪當時城隍信仰所得到的結果。趙氏自言「耳目不及者，尚闕如也。」即使江西地區明載各州城隍祠奉祀灌嬰，他仍未提到撫州所奉何人。據此，上述這份宋世以前歷史人物擔任城隍神的名單，係趙氏查訪後，記載自認為是可信傳聞的結果，而「皆謂」之語，應係地方傳說的傳統。值得注意的是，趙氏對宋人史堅序任潼川城隍神、李異被奉為龍舒(舒州)城隍神，認為「尤淺妄不經」，他顯然不相信宋人新任城隍神的傳說。在他的認知裡，城隍祠奉祀人物不始於宋

<sup>42</sup> 趙與時，《賓退錄》，卷8，頁103-105。

代，故有此論。這一點和前述唐末劉驥的觀察是一致的。

筆者將前述可考城隍廟奉祀的具體人物製成簡表，據表可知城隍神姓名可考者，主要分布在東南方與長江中游一帶。大致分布在今天的江蘇(五例)、浙江(三例)、江西(十一例)、安徽(四例)、湖北(四例)，以及福建之福州(一例)。

前文已指出，城隍信仰最初即是人鬼信仰，但是何以在各地奉祀人物的情況下，南宋的趙與時經過考索，也只能掌握部分地區城隍祠奉祀的對象。南宋距早期城隍信仰擴張的時間固然已遠，即使趙氏自己也承認，「州縣城隍，莫詳事始」，加上耳目所不及，這份奉祀的名單難免有所遺漏，<sup>43</sup>但是它仍然引出一個無法迴避的問題：為何到了南宋後期，城隍信仰歷經長期發展演變後，只有某些地區的城隍神的面目是清楚的，可以明確說出祂的名字？

筆者認為前述這份崇祀的名單，可能反映宋世以前這些地區城隍信仰發展的情況。這份名單所列宋世以前的人物中，除了灌嬰、范增等人，有許多不是歷史上的名人，而且趙氏本人不採信宋人新任城隍神之記載，所言各地「遷就附會」之說，顯然不是宋代的新發展。這份名單或許反映城隍信仰成立時，這些地區具體奉祀的人物。而且，這些地區和城隍信仰較早發展的地區(吳越和長江中游一帶)有許多疊合之處。附表和前文指出較早出現城隍信仰記載的地區，幾

<sup>43</sup> 南宋時期統治不及北疆，趙氏難以考察北方城隍神的封賜情況和廟中奉祀的人物。他後來閱讀《國朝會要》，再考索西北諸郡城隍神的封賜而有所補充，但未再對城隍神的姓名深究。《賓退錄》記載：「余嘗最城隍爵號，後閱《國朝會要》，考西北諸郡，東京號靈護廟，初封廣祐公，後進祐聖王。大內別有城隍，初封昭既侯，後進爵為公。拱州昭靈廟，惠烈夫人，蓋俗傳為宋襄公之媼。開德府顯應廟，感聖侯。解州靈佑廟，鎮寶侯。濟州黎陽縣顯固廟，靈護伯。他皆無聞。蓋東南城隍之盛，多起于近世。此數者，亦微廟朝錫命耳。」趙與時，《賓退錄》，卷9，頁111。

乎完全疊合。據此，筆者認為《賓退錄》雖未明載各地開始奉祀諸人的時點，但是這份名單應記錄不少早期城隍信仰擴張的歷史。

在這份早期城隍信仰奉祀對象的名單裡，有一特色，即以英雄人物神居多。早期城隍信仰擴張的歷史中，擔任城隍神的人物，大體上和本地有關的人物英雄居多，刺史、縣令次之，而後者常常為建城者，亦或是守護當地有功者。仔細分析這些事例，不難發現，武將和英雄佔絕大多數，無論灌嬰、紀信、英布、范增、周苛等人，都是善戰的武將。即使龐玉、應智頊等人雖是地方官，也以武事聞名；其他如游茂洪等人則因建縣有功，被認為有守護城池的能力。<sup>44</sup>

簡言之，早期城隍信仰分布的地區，多奉祀英雄人物和建城者，<sup>45</sup>顯示在此時信仰擴張的過程中，人們欲尋求某位可以守護城池的地方神祇，因此奉祀的對象是很重要的。前引南北朝時期鄂州、穀城「俗號」、「相傳」為城隍神之語，即是以某位人物神為城隍神。當時既然重視是誰來守護城池，奉祀對象的身份也會比較清楚，前引唐初越州、台州奉祀龐玉、屈坦為城隍神，即為例證。因此，經過長期歷史的沙汰，那些城隍信仰較早發展的地區，仍然保留了由誰擔任城隍神的記載。

城隍信仰最初擴張時，人們欲尋求某位可以守護城池的神祇，這一點亦充份反映於灌嬰與紀信兩位英雄人物跨域擔任城隍神的現象。據趙與時的記載，灌嬰與紀信二人，最受青睞，分別擔任十餘處的城隍神。其中灌嬰與奉祀地區的關係最清楚，他之所以被奉為

44 游茂洪開元間曾擔任縣令，據《正德建昌府志》記載，按舊志：「唐開元中宰游茂洪遷縣治之城市，葺廬舍，布恩信，民德之，及卒，歌思不忘，開成二年立廟祀之，是為城隍。」夏良勝纂修，《建昌府志》，卷10，頁16。

45 另一個例子是福州古田縣奉劉疆為城隍神，亦因創立縣治有功。鄧嗣禹，〈城隍考〉，頁64。

江西十餘州的城隍神，應與其平定「豫章」諸郡的生平事功有關，《漢書》〈灌嬰傳〉總結其南征楚地時的功業，說他平定「吳、豫章與會稽郡」等等，不過，三地之中，只有豫章一地特別崇奉灌嬰。<sup>46</sup>

筆者推測，灌嬰與紀信被奉為城隍神出現跨域的現象，可能反映城隍信仰興起後往外擴張的軌跡。二人身兼鄰近十餘州縣的城隍神，說明在城隍信仰擴張的風潮下，某些未建立城隍祠的地區，也開始加以仿效，故許多地方皆以灌嬰與紀信兩位武將為城隍神。其中，江西地區在唐代仍屬於新興開發地區，此地多數奉祀灌嬰，推測係受到城隍信仰興起後往外擴張的影響，而出現同時立祠奉祀灌嬰的現象。

史料所限，此處只能依據《賓退錄》，稍加推論城隍信仰早期擴張的歷史。上述事例說明城隍信仰早期擴張時，誰來擔任城隍神相當重要。這時人們尋找和本地有關的(英雄)人物來守護城池，所以早期城隍信仰較盛的地區(及其週邊地帶)，即使經過長期的發展演變，信仰和地方的連繫仍然被保存下來，奉祀的城隍神的身份也較清楚。

另一個相關的問題是：為何趙氏無法得知其他地區城隍神為何人？是否是趙氏耳目不及，依據的資料有限所造成的？這個問題可能更複雜一些，因為他考索城隍信仰的賜額與爵命，也遍及南方各地(後來也及於北方)。為何到了南宋，趙氏已不清楚這些地區的城隍神是誰？這似乎意謂著這些地區城隍神是誰擔任，並不重要，以致經過長期的發展演變，已經無法得知所奉何人。

至此，我們得到一個初步的結論：即城隍在進一步擴及天下時，伴隨著神祇面目趨於「模糊化」的現象。此處所謂這些地區城隍神面目的模糊化，意謂著由誰擔任城隍神並不重要。此時人們建祀

---

<sup>46</sup> 班固，《漢書》，卷41，頁2083。

的動力，是基於推動某種城池守護神信仰的想法，看重城隍神信仰本身，至於奉祀的對象，較無措意。就在城隍信仰擴及天下時，亦強化其專業的城池守護神的形象和作用，遂使城隍一詞成為「都邑之主」的代稱(這不排除城隍神具有多元化的職能)。到了晚唐，城隍神竟成為神明官僚體系的職缺。《太平廣記》記載：

咸通中，有姓爾朱者，家於巫峽，每歲賈於荊益瞿塘之孺。有白馬神祠，爾朱嘗禱焉。一日，自蜀迴，復祀之。忽聞神語曰：愧子頻年相知，吾將捨茲境，故明言與君別耳。客驚問：神安適耶？曰：吾當為湖南城隍神，上帝以吾有薄德於三峽民，遂此升擢耳。<sup>47</sup>

據此，咸通時吳越以外的湖南城隍神，已變成一神明官僚體系的職缺。此處所論涉及信仰發展的重要演變。亦即人們對城隍神的認知裡，從最初尋求某位有能力守護城池的(英雄)人物，至此時某些地區的城隍神已變成神明官僚體系的職位，而奉祀的對象是可以變動的。這種轉變說明城隍的神格走向專業化、官僚化的發展，人們仰賴於某種守護城池的神祇，至於誰來擔任城隍神反而不重要。這也許可以解釋現存中唐以後的城隍祠記，多未載明所奉何人的現象。到了宋代，情況依舊如此。

官僚體系本身就是專業化科層組織的體現，官職被賦予的角色和職能亦具有普遍性。晚唐城隍神開始成為官僚體系的職缺，是信仰日益被賦予守護城池的角色的進一步發展。在人們的認知裡，這些地區城隍神開始被納入神明世界的官僚體系，更凸顯神祇官僚化的色彩。這種專業化、官僚化的神格特徵本身具有普遍性的意義，也淡化了這些地區城隍神信仰的地方色彩。此處所謂地方色彩轉

<sup>47</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷 312，頁 2469。

淡，是指各地城隍神儘管奉祀具體的人物，但是士人撰寫相關的廟記碑文，很少提到這些神祇的名字。因此，新一波城隍信仰的建立，神祇「面目模糊化」的現象相當明顯。這或許可以解釋城隍信仰擴及天下之後，不少地區城隍信仰和地方的連繫卻逐漸淡化，以致日子一久，這些地區所奉何人竟無法得知。

上述城隍信仰擴張的歷史，或可解釋為何經過長期發展，某些地區城隍祠奉祀的人物歷久不變，而某些地區則神祇的面目模糊、甚至可以更替。進而言之，對城隍信仰擴張的動力，以上的討論別具意義。從中唐至唐末(大約一世紀的時間)城隍信仰擴及天下時，神格卻有日益專業化和官僚化的發展，而且其地方色彩反而轉淡，這大幅降低地方上本地力量推動信仰擴張的可能性。這驅使我們必須拋開民間建祀的角度，重新考慮信仰擴張的動力。

探討城隍信仰快速擴及天下的動力，確有不小的困難。我們無法得知大部分城隍信仰最初的立祀時間和建祀的推動者，因此，前輩學者多從宏觀的角度立論，或從唐宋之間外來毗沙門天王信仰的刺激，或從唐宋長江中、下游長期的社會經濟的鉅變來解釋信仰的普遍化。此節所論中唐以後城隍信仰擴及天下時，人們對城隍建祀的認知，神格有日趨專業化與官僚化的特徵，這種神格的轉變和信仰擴張的動力究竟有何關係？如果慮及城隍神格的專業化和官僚化，都體現某些俗世官僚體系的特徵，也許我們可以進一步考慮跨域的地方官府組織和城隍普遍立祀之間可能的關係。

#### 四、納入地方官府祀典

唐代地方官府祭祀境內的神祇，大抵有三種：到任拜謁、春秋常祀與水旱祈祭。此處筆者特別考慮城隍信仰擴張和地方官府的關係。

係，很重要的理由是在城隍信仰遍天下的過程中，它同時成為各地官府主要的祭祀對象。從中唐到唐末，城隍神也是地方官府最重要的祭祀對象之一；官吏不僅到任拜謁，春秋二時祭祀，而且在他們最重視的水旱祈祭活動中，亦視城隍神為優先禱祝的對象，以下將分別加以敘述。

有關唐代地方官到任拜謁城隍神的記載，最早見於開元五年，張說就任荊州長史之初，拜謁城隍神的祭文。<sup>48</sup>荊州位處長江中游等較早出現城隍信仰的地區，不過，至遲在晚唐，北方的懷州亦見地方官到任拜謁城隍神。李商隱〈為懷州李使君祭城隍神文〉一文，難得地保留刺史到任謁神的心聲：

年月日，致祭於城隍之神。某謬蒙朝獎，叨領藩條。熊軾初臨，虎符適至。敢資靈於水土，冀同固於金湯。況彼潞人，實逆天理。因承平之地，以作巢窠；毆康樂之民，以為蠹賊。一至於此，其能久乎？惟神廣扇威靈，劃開聲勢，俾犯境者，望飛鳥而自遁；……萬歲千秋，莫有土崩之勢。神其聽之，無易我言。<sup>49</sup>

李使君即李璟，這是會昌三年(843)他上任懷州刺史時的謁神祝文。<sup>50</sup>此時懷州北境的昭義節度使和中央朝廷關係緊張，這位朝廷命官上任謁神時，遂祈助於當地的城隍神，以期能夠退敵保境。

中晚唐城隍成為地方官府春秋二時禮謁的對象，恐怕是相當普遍的現象，即使在邊遠的桂州，也不例外。李商隱大中元年(847)八月為桂管觀察使鄭亞，撰寫桂州官府秋報常祀的十餘篇祝文，<sup>51</sup>其中，

48 張說，〈祭城隍文〉，收入《全唐文》，卷 233，頁 1055。

49 李商隱，《李商隱文編年校注》，第 2 冊，頁 770。

50 郁賢皓，《唐刺史考》，第 2 冊，「懷州」條，頁 589。

51 以大中元年(847)八月，李商隱為桂管觀察使鄭亞所寫秋天報祀的 21 篇祭

桂州及其轄下靈川縣、荔浦縣、永福縣與理定縣等地的城隍神，皆列入之。<sup>52</sup>李商隱〈為中丞滎陽公祭桂州城隍神祝文〉寫道：

維大中元年，歲次丁卯，八月甲午朔，二十七日庚申，桂州管內都防禦觀察處置等使、正議大夫、使持節桂州諸軍事、守桂州刺史、兼御史中丞、上柱國、賜紫金魚袋鄭某，謹遣直官攝功曹參軍、文林郎、守陽朔縣令莊敬質，謹以旨酒庶羞之奠，敬祭於城隍之神。濬洫崇墉，所以固吾圉；春祈秋報，所以輔農功。……敢以吉辰，式陳常典。<sup>53</sup>

桂州地處邊陲的嶺南，遠離城隍信仰的發源地，然而，唐宣宗大中年間，當地已有不少州縣的城隍信仰，成為桂州官府最重要的祭祀對象。唐代的桂州治下多非漢族群，號為難治之地，開發程度尚淺，很難想像本地社會的力量，能推動城隍建祀，並使之成為官府祭祀的對象。<sup>54</sup>

另一方面，在城隍信仰早期分布的地區，祂仍是地方官府水旱

文為例，這 21 篇祝文的內容，均為久旱不雨，禱神得雨後謝神之祝文。李商隱，《李商隱文編年校注》，第 4 冊，頁 1500-1553。編者認為，這 21 篇祝文中，除了〈祭桂州城隍神祝文〉為秋天報祭的祝文外，其他皆是稍早祈禱得雨後報謝的祝文。鄭亞大中元年六月中到任，距秋天報祭的時間頗短，這些祝文的內容，除了報謝得雨之外，也是秋天報祭的常祀之作，故〈賽荔浦縣城隍神文〉有言「竊陳薄奠，用答豐年」(頁 1510)，〈賽曾山蘇山神文〉有言「果從望歲，載潤嘉生」(頁 1515)，〈賽古欖神文〉亦言「化太甚早，為大有年」(頁 1530)，〈為中丞滎陽公祭全義縣伏波神文〉亦言「及申望歲之祈，又辱有秋之澤」(頁 1533)，〈賽建山神文〉亦言「詎言膏澤，忽致有秋」(頁 1546)，可見這些祝文亦是秋天常祀之作。

<sup>52</sup> 李商隱，《李商隱文編年校注》，第 4 冊，頁 1508-1513。

<sup>53</sup> 李商隱，《李商隱文編年校注》，第 4 冊，頁 1552。

<sup>54</sup> 李商隱，《李商隱文編年校注》，第 3 冊，〈為滎陽公與魏中丞狀〉，頁 1326；第 4 冊，〈為滎陽公桂州謝上表〉，頁 1296。

祈祭最重要的對象。地方官府從事水旱祈祭的活動，通常會先求助於最靈驗的神祇，現存城隍神的祈祭文，主要分布於袁州、黃州、杭州與鄂州等等，<sup>55</sup>至少說明這些地區的城隍神仍然具有重要地位。

除了潮州以外，有關水旱祈祭的祝文，皆在長江中游、吳越以及江西等城隍信仰較早出現的地區。地方官主動撰寫祝文，以示重視，例如，白居易描述他在杭州任上禱祝的情況：

維長慶三年(823)，歲次癸卯，七月癸丑朔，十六日戊辰。朝議大夫、使持節杭州諸軍事、守杭州刺史、上柱國白居易，以酒乳香果，昭告于臬亭廟神。去秋愆陽，今夏少雨，實憂災沴，重困杭人。……一昨禱伍相神，祈城隍祠；靈雖有應，雨未霑足。是用撰日祇事，改請於神。<sup>56</sup>

白居易先禱祝杭州地區最重要的伍子胥神，無明顯靈效之後，緊接著便祈禱於城隍神，可見此神在當地的份量。杭州如此，韓愈禱祝於袁州的城隍神，也是相當明顯的例子。在袁州刺史任上，他因天旱親撰祝文祈禱，對象除了當地最重要的仰山神外，就是城隍神。

如何解釋上述城隍神普遍建祀過程中，也成為地方官府主要的祭祀對象？以往討論城隍信仰的擴張，主要是將祂定位為民間信仰，筆者認為地方官府不會隨意祭祀，城隍神成為地方官府主要的祭祀對象，說明祂並非純粹的民間信仰，而是納入地方官府祀典的神祇。關於這一點，有必要略加說明此時地方官府祠祀運作概況。

在唐代列入地方祀典的神祇，通常是官府重要的祭祀對象，地方需要祈祝時，官吏首先便會檢尋地方祀典。對此，劉禹錫的〈為京兆韋尹賀雨止表〉提供了重要的訊息：

<sup>55</sup> 雷聞，《郊廟之外》，頁 241-242。

<sup>56</sup> 白居易，《白居易集》，卷 41，〈祝臬亭神文〉，頁 901。

臣某言：今月某日，中使吳文政奉宣聖旨，緣今年雨多，恐傷苗稼，諸有靈跡處並宜祈禱者。臣謹檢尋祀典，方議遍祠，惟德動天，倏已澄霽。<sup>57</sup>

這是劉禹錫於貞元十八年(802)的渭南縣尉任上，為京兆尹韋夏卿所作的賀晴表。表文記載，皇帝下令地方官府祈晴，韋氏為求慎重，第一步就是親自檢尋「祀典」。唐代以後，祀典日益指涉具體的地方祠祀文書，<sup>58</sup>不過此處指涉為何，仍需進一步推敲。約略而言，唐代文獻中所見「祀典」一詞，大致有三種用法：一是指《禮記·祭法》；一是指祠祀活動；一是指祠祀活動的文書簿錄。其中，有關祠祀活動和祠祀文書的記載，又有中央與地方之別，有時不易分辨。但是，基於下述三點理由，筆者認為韋氏披尋的是地方官府祠祀的文書簿錄：一、韋氏檢尋的必然是文書，而不是祠祀活動。二、韋氏從事具體的祈祭活動，不需要檢視《禮記·祭法》。三、唐代中央朝廷編纂的成文禮典，並未明確規定各地祈祭的對象。因此，筆者認為，京兆尹祭祀的依據是地方祀典文書。此一事例發生在京兆地區，具有一定的代表性，有助於了解當時地方官府祈祭的常態。

考慮唐代地方官府祠祀運作的情況，祀典內的少數神祇(大約 10-20 個)，<sup>59</sup>本是官府各種禮神活動主要的祭祀對象。地方官不論到任禮謁、春秋常祀或是水旱祈祭，主要祭祀的對象是祀典神祇。如許籌〈晉東萊太守劉將軍廟記〉一文記載，許籌暫代東萊太守一職時，因軍吏上疏，拜謁了劉將軍廟，記文中同時提到，此神「饗用春秋」，

<sup>57</sup> 劉禹錫，《劉禹錫集》，卷 13，〈為京兆韋尹賀雨止表〉，頁 155。

<sup>58</sup> 雷聞，《郊廟之外》，頁 269。

<sup>59</sup> 即使到了宋代，吳郡仍是雄藩大郡，此郡「神祠之載祀典者十數。」范成大，《吳郡志》，卷 12，〈祠廟〉，「至德廟」條，頁 165。

且是當地「禱災徵祐」的對象，<sup>60</sup>即是地方官府對祀典神祇，從事各種祠祀活動的佐證。

地方官府主要祭祀祀典內的神祇，對象固定，且數量不多，官府不會隨意祭祀。據此，城隍神成為各地官府主要祭祀對象，實則反映此一信仰已納入地方祀典之列。接下來，筆者將進一步說明，官府不易維持祀典神祇之祀，這將有助於我們了解地方官府和城隍普遍建祀可能的關係。

唐代地方官府祭祀的神祇數量不多，與現實上財政不易支應酬神之需有很大的關係。對祀典內的神祠，地方官(府)負有酬神之責，除了春祈秋報的常祀外，水旱災祈祭靈驗後進行的報祭，也是常見的酬神活動。<sup>61</sup>至於耗費不小的修祠工程，<sup>62</sup>必須動員許多的人力和物力，官府通常也會選擇在轄境無事，政清人和的情況下進行。<sup>63</sup>這

<sup>60</sup> 許籌，〈晉東萊太守劉將軍廟記〉，收入《全唐文》，卷 790，頁 3711。

<sup>61</sup> 裴處權〈禱河侯廟記〉提到：「吾且祈且報，庶終河功。……今日拜侯賜，未若記侯之感通。」可見水旱災祈祭有驗，必回以報祭之禮。收入《全唐文》，卷 757，頁 3527。有關中國傳統社會中「報」的思想研究，參見楊聯陞，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，頁 349-372。

<sup>62</sup> 史籍所見，修廟經費大約需「錢十萬」，韓愈曾以私錢十萬修繕黃陵廟。韓愈，《韓昌黎全集》，卷 23，〈祭湘君夫人文〉，頁 320。由於缺乏唐代單一州、縣收支概況，很難具體衡量錢十萬對地方政府的負擔。不過，這項支出對縣級政府的財政負擔甚大，常常需要上級的州(府)出資支應，李方郁便記載，河南尹下令縣府修建中嶽廟，並以府方支出庫錢十萬助修。李方郁，《八瓊室金石志補正》，卷 76，〈修中嶽廟記〉，頁 574。

<sup>63</sup> 張璠，〈新移麗陽廟記〉，收入《全唐文》，卷 732，頁 3391。為了方便動員，官府會選擇在農暇之餘興事。高郢，〈姜嫄公劉廟記〉，收入《全唐文》，卷 449，頁 2064-2065。另外，韋瓘亦記載，觀察史孟氏「嘗以馬君忠利之績，神氣未滅，壽宮不嚴，何以昭德，十年十一月乃崇大樑。」收入《全唐文》，卷 695，頁 3206；有時也有例外的情況，韋昌謀〈靈應廟記〉記載，建廟時間是在六至十月。韋瓘，〈修漢太守馬君廟記〉

些修建祠廟的工事，往往歷時數月，動員的規模不小，因此，理論上地方官府不可能隨意修建祀典以外的其他祠廟。在地方官府財力有限的情況下，官府既有義務修建祀典神祠，其性質自然不同於純粹的民間祠祀。祀典神祇既享有官府負責祭祀與修葺的特殊待遇，官吏要將特定的神祇納入祀典，往往是在神祇屢屢救旱有功之後。<sup>64</sup>因此，任一神祇欲納入地方祀典並非易事。中晚唐城隍信仰擴及天下的過程中，既帶有濃厚的官方色彩，且成為各地官府主要的祭祀對象。這種現象反映城隍已納入各地祀典，並非純粹的民間信仰。

在前文的討論裡，筆者試圖說明城隍信仰擴及天下時，同時納入各地祀典，成為官府各種祭祀的主要對象，而且神格也出現專業化和官僚化的特徵。如果上述這些信仰發展趨向的討論可以成立的話，也許我們可以進一步指出，城隍信仰擴張的動力主要來自各地地方官(府)。面對城隍信仰日益普遍化的現象，士人群體也改變態度，不再質疑城池守護神不見於禮經的立祀原則，反而開始肯定其功冠群神的地位。文宗開成年間，呂述於睦州刺史任內作〈移城隍廟記〉，便以為城隍神「合於禮之八蜡祭坊與水庸者」，試圖尋求祭祀的經典理據。並說道城隍「積厚成陰，環茲郡國。論功校重，冠彼神祇」，直接肯定城隍神祐護睦州之功，居於最重要的地位。<sup>65</sup>

---

收入《全唐文》，卷 819，頁 3874。

<sup>64</sup> 這方面，晚唐宋誠〈蒼山廟記〉記載蒼山立廟的過程，便是頗具代表性的個案，蒼山原本不在當地的祀典之內，喬姓刺史刺守之初，便特別青睞此山，後來當地發生旱災，在禱祝諸神無效的情況下，因術士卜卦才轉而向蒼山祈祭。稍後，此山成為當地官府水旱祈祭的重要對象，在屢屢應驗之餘，喬姓刺史才決定建廟酬神，將祀納入地方祀典，享受春秋二祀。《唐文拾遺》，卷 30，頁 4811。

<sup>65</sup> 呂述，〈移城隍廟記〉，收入《全唐文拾遺》，卷 29，頁 4804。

## 五、冥界地方官的神祇形象的來源

學者早已指出，唐代城隍神是冥界地方官，和俗世的官員是表裡對等的關係，但是如何看待此一神格出現的歷史意義？這個問題涉及兩個層面的問題：一、唐人如何認知官神之間的關係？二、城隍的神格和其他神祇有何異同？對此，以下將稍加考論。

唐代地方官建祠祭祀的活動，功利性格相當明顯。為了百姓祈年之需要，地方官大體皆肯定建祠的作用，認為此舉符合聖人「神道設教」的訓誨，<sup>66</sup>因此，在地方官府實際的祭祀活動裡，事神本身不是自足的目的，而只有第二序意義。<sup>67</sup>除了少數人在議論祭祀活動的時候，強調應該抱持「致敬」而非祈福的態度，<sup>68</sup>在地方官施政的場合，「為政先於農祀」的想法更常見，<sup>69</sup>有的官吏即使在水旱禱祝文裡，表達祭祀不可求利的想法，仍然肯定祀神為人的目的與為民祈福的行為。<sup>70</sup>

唐代真正抱持無神論的人很少，而且在地方官府實際的祈祭活動中，主要是以官、神的溝通為核心。以往討論官吏祈祭實踐的活動，主要側重於功利性的視角，很少討論儀式中以官、神的溝通為中心所體現的文化內涵。承此，筆者將進一步指出，唐代官吏實踐

<sup>66</sup> 孫處元，〈重修順祐王廟碑〉，收入《全唐文》，卷 266，頁 1208。另見董徒，〈荊南節度使江陵尹裴公重修玉泉關廟記〉，收入《全唐文》，卷 684，頁 3143。

<sup>67</sup> 關於這一點，白居易提到：先王「因事神而設教，因崇祀以利人；俾乎人竭其誠，物盡其美，美致於鬼，則利歸於人焉。……雖曰事鬼神，其實厚生業也。」白居易，《白居易集》，卷 65，〈議祭祀〉，頁 1365-1366。

<sup>68</sup> 李磻，〈敬鬼神議〉，收入《全唐文》，卷 803，頁 3788。

<sup>69</sup> 趙晉用，〈賽雨紀石文〉，收入《全唐文》，卷 364，頁 1657。

<sup>70</sup> 張九齡，《張九齡集校注》，卷 17，〈祭洪州城隍(祈晴)文〉，頁 937。

官府の祠祀傳統時，祈祭思維也開始出現新的變化。在地方官の祝文裡，長吏對水旱の發生，常常表達出「官有罪」與「神有責」の觀念，這類祝文充分體現官神共治、榮辱與共の思維。

源於儒家天人相應思想の影響，唐代仍有不少地方官將境內發生水旱災，歸因於自己施政不佳。他們在心態上常常是以「待罪之身」參與其事，並在祝文中表露自罪自責の心聲。<sup>71</sup>因此，有些官員在禱祝文中，還會特別向神陳告任內各項政績，以示自己理政無失，神祇降災無理。<sup>72</sup>一旦禱祝靈驗，祈雨有成，官員便會表示神祇已開釋自己の罪過。<sup>73</sup>這種觀念影響頗鉅，即便柳宗元在〈天說〉裡暢言天無賞善罰惡之能，在柳州刺史任內所作の〈雷塘禱雨文〉中，他仍然向神表達「蒞政方初，庶無淫枉，廉潔自持，忠信是仗，苟有獲戾，神其可罔」の心聲。<sup>74</sup>在實際面臨旱災時，他也未能切斷施政與災異之間の連繫。

另一方面，唐代長吏祈祭の祝文，也出現新の思維變化，他們開始要求神祇負起水旱失調の職能。在和神交通の儀式中，官員不

71 這方面，韓愈兩篇祈祭の文字頗具代表性：「維年月日，袁州刺史韓愈謹告于城隍神之靈：『刺史無治行，無以媚于神祇，天降之罰，以久不雨，苗且盡死。刺史雖得罪，百姓何辜？宜降疾咎于某躬身，無令鰥寡，蒙茲濫罰。謹告。』」（《韓昌黎全集》，卷 23，〈祭城隍文〉，頁 318。）又見於〈祭仰山神祈雨文〉一文：「維年月日，袁州刺史韓愈，謹以少牢之奠，祭于仰山之神曰：『……若守土有罪，宜被疾殃於其身，百姓可哀，宜蒙恩閱，以時賜雨。』」（《韓昌黎全集》，卷 23，頁 318。）

72 杜牧自陳上任後悉除黃州舊政の弊病云：「古先聖哲，一皆稱天，舉動行止，如天在旁。以為天道，仁即福之，惡即殺之，孤窮即憐之，無過即遂之。今早已久，恐無秋成。謹具刺史之所為，下人之將絕，再告於神，神其如何？」（《樊川文集》，卷 14，〈祭城隍神祈雨第二文〉，頁 202-203。）

73 韓愈，《韓昌黎全集》，卷 23，〈又祭仰山神文〉，頁 318。

74 柳宗元，《柳河東集》，卷 41，〈雷塘禱雨文〉，頁 437。

僅代表一境官民求神賜福，也在禱祝文字中，直陳風雨不時是「神之羞」、是神祇失職的表現，進而要求神祇善盡職責，因而顯得與求神賜福的目的格格不入。這些被要求盡責的神祇，多為地方山川之神，反映在時人的認知裡，山川之神更具有掌理一境風雨的職責。<sup>75</sup>

唐代只有少數人議論整體祭祀活動的時候，主張「祭祀不祈」的論調，<sup>76</sup>在地方實際祈祭的活動中，除了常見的邀福於神的觀念，在官吏的祝文裡，「人神互利」的想法也很常見，例如獨孤及〈祭吳塘神祈雨文〉說「神非人罔以薦馨香。人非神罔以降福祥。」<sup>77</sup>此時「人神互利」的想法，常常被多賦予另一層意義：人神互動各有相應之責。如張延嗣〈齊王重修敬亭昭威侯廟記〉一文提到：

夫神之依人，而聰明正直。人之奉神，必專誠精懇。故立廟貌乎以備致敬，設祭祀乎以祈福應，享致敬而主福應者，其惟昭威侯歟？<sup>78</sup>

此處談人與神的互動，必須負起各自應有的責任，不只是人要勤懇奉祀神祇，神祇受祭後也有責任降福。這種想法在唐五代時期日益普遍，亦見於筆記小說的記載。《稽神錄》記載某神之語：「凡人之祀我，皆從我求福。我有力不能致者，或非其人不當受福者，我皆不敢享之。」<sup>79</sup>生動的描述神祇饗祀與賜福的對應關係，顯然唐代人神互利的思維裡，不只是一種互惠原則，而且具有職分的觀念。<sup>80</sup>

<sup>75</sup> 獨孤及，〈《毘陵集》，卷 19，〈祭吳塘神文〉，頁 5。

<sup>76</sup> 沈顏，〈祭祀不祈說〉，收入《全唐文》，卷 868，頁 4080。

<sup>77</sup> 獨孤及，〈祭吳塘神文〉，《毘陵集》，卷 19，頁 5；趙居貞，〈新修春申君廟記〉，收入《全唐文》，卷 296，頁 1345-1346。

<sup>78</sup> 張延嗣，〈齊王重修敬亭昭威侯廟記〉，收入《全唐文》，卷 871，頁 4091。

<sup>79</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷 314，〈袁州父老〉引《稽神錄》條，頁 2483。

<sup>80</sup> 對於儒家祭祀體系和常民信仰的關係，學者看法略有不同。甘懷真認為，西漢郊祀禮成立之後，至唐中期《大唐開元禮》的刊行，這套以郊祀和天

有些官員甚至威嚇神祇，如果不降雨抒解旱災，便焚祠以應。<sup>81</sup>這些撤祀毀祠的言論，不是要報復神祇，而是基於神祇「受職祀典」的想法。神祇一旦接受地方官府的饗祀後，必須要負相應的責任，撤祀固然是將神祇撤出地方祀典之外，毀祠也不是要消滅神祇，而是認為神祇已經沒有資格享受血食，所以要拆毀饗祀之所。<sup>82</sup>這些祝文說明為數不少的官吏主張，酬神的報祭活動是以神是否盡職而展開。

學者早已指出中國人面對神祇秉持著功利觀，<sup>83</sup>「功利觀」可以解釋地方官府以靈驗為期，禱祝於祀典內各種神祇的行為模式，<sup>84</sup>但是，上述對祝文的分析，顯非功利觀的禱祝行為模式所能涵括。長吏實際上不只是向神邀福而已，而且，意在表明神祇受職於地方祀典，必須主福應，否則將撤廢祭禮。事實上，這種「責神盡職」的想法，不見於奉祀對象較具普遍性的佛、道二教之禱祝活動，<sup>85</sup>反映出祠祀信仰重要的特色。

---

子宗廟為代表的祭祀體系與人民沒有關係，參見氏著，〈中國古代的罪的觀念〉，頁 364-368；雷聞則強調隋唐國家祭祀的神祠色彩，和人民的信仰息息相關，參見氏著，〈郊廟之外〉，頁 50。此處討論著重於官吏實踐地方官府的祠祀傳統，在思維上出現的新變化。

81 李陽冰，〈唐緡雲縣城隍廟記〉，收入《金石萃編》，卷 91，頁 545；李白，《李白集校註》，卷 29，〈天長節使鄂州刺史韋公德政碑并序〉，頁 1658。

82 狄仁傑，〈撤告西楚霸王文〉，收入《全唐文》，卷 169，頁 771。

83 韓森很早就指出，中國民間信仰的特點是以靈驗為期。參見 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, p. ix.

84 如白居易在杭州刺史任內的祈雨行為，他先後祈禱伍子胥神、城隍神與泉亭神。見白居易，《白居易集》，卷 40，〈祈泉亭神文〉，頁 901。

85 即使到了宋代，寺觀成為地方官府水旱禱祝的對象，官吏仍未要求寺觀神祇盡責。曾鞏的水旱祈祭文頗具代表性，如〈太平州祈晴文〉對一般神祠的禱祝文言道：「惟神舊依吾民，而食於此土，扞患除災，固神之職，敢不以告。」(收入《全宋文》，卷 1271，頁 309)；其〈又大悲祈雨文〉與〈大悲祈雨文〉二文，祈雨於寺院，卻無神祇盡責之語(頁 320-321)。

進而言之，唐人要求神祇盡職，更體現對各地神祇扮演的角色出現新的思維，他們開始認為境內的神祇和地方官共同負有守職斯土的職責。白居易在〈祭浙江文〉中說自己「祇奉靈書，興利除害，守土守水，職與(浙江)神同」，清楚地表達了此一觀點。<sup>86</sup>

值得注意的是，神祇和地方官雖同負守職斯土之責，卻「各司其職」。一主風雨，一主治民，彼此職責有別，相輔相成。羊士諤在〈南鎮永興公祠堂碑〉一文裡說道：「我[案：官員自稱]修德行，以牧黔首，神作雷雨，用登有年，明訓式敷，幽贊斯效。」<sup>87</sup>便是官神共理一境卻各司其職的最好寫照。

在唐人的認知裡，這個世界分為陰(幽)、陽(顯)兩部分，各由神與人掌理，所謂「陽之理化任乎人，陰之宰司在乎神」，<sup>88</sup>由於幽、顯二界殊途，在超自然世界裡，必須「假神祇共理」。<sup>89</sup>然而，官神共理一境的新觀念，反映唐人的認知裡，對原本比較鬆散的祠祀信仰，開始有一種統整的思維，認為這些神祇受職於天、受職於人格化的上帝，扮演守職斯土的角色。《太平廣記》有一則故事便反映，神祇受職上帝，掌理一方的思維。故事記載李甲入神祠避雨，聽見大明山神、黃澤之神與漳河之伯等十餘神之間的對話：

其一言：「稟命玉皇，受符金闕。太行之面，清漳之湄，數百里間，幸為人主，不敢逸豫怠惰也，不敢曲法而徇私也，不敢恃尊而害下也，兢兢惕惕，以承上帝，用治一方，故歲有豐登

<sup>86</sup> 白居易，《白居易集》，卷 40，〈祭浙江文〉，頁 902。這種觀念很普遍，又見張九齡，《張九齡集校注》，卷 17，〈祭洪州城隍(祈晴)文〉，頁 937。

<sup>87</sup> 羊士諤，〈南鎮永興公祠堂碑〉，收入《全唐文》，卷 613，頁 2779。

<sup>88</sup> 段全緯，〈城隍廟記〉，收入《全唐文》，卷 721，頁 3332。

<sup>89</sup> 顧雲，〈武烈公廟碑記〉，收入《全唐文》，卷 815，頁 3854。另外，盧肇也提到「聖人理乎陽，神物理乎陰」的觀念。盧肇，〈閩城君廟記〉，收入《全唐文》，卷 768，頁 3590。

之報，民無扎瘥之疾，我之所治也。」其一曰：「清冷之域……余命帝符，宅茲民庶，雖雷電之作由己也，風波之起由己也。鼓怒馳驟，人罔能制予，予亦非其詔命，不敢有為也，非其時會，不敢沿泝也。正而御之，靜而守之，遂致草木茂焉」……又一曰：「岑峯之地，崖嶠之都，分塊圯之一隅，總飛馳之眾類，熊羆虎豹，烏鵲鸚鵡，動止咸若，罔敢害民，此故予之所職耳。」……(大明之神)謂眾賓曰：「諸公鎮撫方隅，公理疆野，或水或陸，各有所長。然而天地運行之數，生靈厄會之期，巨盜將興，大難方作，雖群公之善理，其奈之何。」<sup>90</sup>

長期以來，散處各地的祠廟所奉祀的神祇，儘管各主一方，人們對此始終缺乏統整化的思維。到了唐代，這些神祇無論受命於上帝或上天，都開始被賦予遵奉上天之命，「守職斯土」的角色與職能，<sup>91</sup>且筆記小說裡，神祇接奉人格化的天(玉皇、上帝)之命，各職一方的形象也愈顯清楚。<sup>92</sup>受此影響，人物神本是以人物精氣未滅的自身因素，作為成神的依據，此時也開始出現人物神受命於上帝的記載。<sup>93</sup>

然而，對神祇世界的想像，各地神祇仍未呈現出很有系統的位階與體系，只是依賴上帝(上天)作為最高的統整概念。這與道教試圖建構有體系的神祇譜系並不相同。各地祠廟所奉依然是具體的神祇，而非純然是官僚體系的位階，而且，鬼神世界保有明顯的地域性格，即所謂「鬼神不越疆」。<sup>94</sup>

<sup>90</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷158，〈李甲〉引《劉氏耳目記》條，頁1135-1136。

<sup>91</sup> 李商隱，《李商隱文編年校注》，第1冊，〈為安平公袁州祭城隍神文〉，頁72；第4冊，〈賽越王神文〉，頁1503。

<sup>92</sup> 另一故事也表達神祇承天而鎮的想法。牛僧孺，《玄怪錄》，卷1，頁357。

<sup>93</sup> 皇甫枚，《三水小牘》，卷下，〈黑水將軍靈異〉，頁1191。

<sup>94</sup> 李昉等編，《太平廣記》，卷338，〈盧仲海〉引《通幽錄》條，頁2680-2681。

這種思維上的轉變，顯然不是有系統的建構神祇譜系造成的結果，它更多的是一種認知心態上的變化。魏晉南北朝佛、道教興起後，開始豐富天界與死後世界的想像，甚至形成井然有序、位階比較分明的鬼神世界。<sup>95</sup>在釋、道二教信仰擴張之後，人們也逐漸從比較體系化的眼光，理解各地的祠祀信仰。但整體而言，此時的地祇信仰世界是比較鬆散的。

唐代各地神祇開始被賦予神明官僚體系一員的角色，這不是有心編整神譜納入各地神祇所致，而是唐人的認知世界，受到組織性宗教無形影響的結果。反映在官吏祈祭的思維裡，他們也抱持神祇是彼之共治夥伴的觀念，如此才能理解祝文為何屢屢出現「勿作神羞」的字眼。官吏參與地方官府水旱祈祭的活動，不只是祈求神祇賜福降恩的儀式，同時也是陽、陰二界共治者溝通的場合，所以長吏時常站在對等的立場，要求神祇盡責。祈祭的文獻顯示，陰陽二界的夥伴，對於水旱災的發生，是要共同承擔責任，神與官是兩面一體、榮辱與共的治政夥伴。<sup>96</sup>

<sup>95</sup> 兩漢時期對幽冥世界的觀念，零碎紛雜而欠缺系統，參見龔韻衛，《兩漢靈冥世界觀》，頁 51-53。龔韻衛也指出，漢末道教經典《太平經》，開始將冥界冠上俗世行政機構的名稱(頁 53)。魏晉南北朝以後，這種情況出現變化，佛、道二教開始建構豐富而有系統的天堂與地獄圖景，參見蕭登福，《漢魏六朝佛道二教之天堂地獄說》。有關中國中古時期佛教傳入後，影響一般人的死後世界觀，以及地下世界官僚化的現象，參見莊明興，《中國中古的地藏信仰》，頁 108-113。

<sup>96</sup> 董徒記載地方官禱祝於修陽山廟時說：「今彫喪殆盡，而神不恤，使清凌全州，鞠為茂草，豈獨余之辜，抑神之恥。」董徒，〈修陽山廟碑〉，收入《全唐文》，卷 684，頁 3143。石本道明最早指出宋代的祝文出現神明官僚化的現象，他把這個現象放在唐宋貴族制崩壞，士大夫官僚社會出現的歷史變革加以解釋。參見氏著，〈神々の官僚化——宋代祝文見える学發想について〉，頁 34-68；林煌達亦指出，宋代祝文也有將地方發生自

通過分析唐代禮神儀式文化內涵，我們得到一個初步的結論：官吏實踐祈祭儀式時，開始出現新的思維變化，他們不再只是向神祇邀福，同時也抱持官神共理一境的思維。受到組織性宗教無形的影響，此時人們開始將各地神祇，視為神明官僚體系的一員。儘管欠缺有體系的神譜加以統整，但是神祇作為地方官共治者的角色日益明顯，也被要求負起職司一方風雨的責任。

## 六、節制山川·對等而治的神祇形象

上述官神共治、各司其職的新思維，可謂孕育唐代城隍信仰官僚化神格的思維基礎。官吏參與各種祠祀活動，和個別神祇建立一對多的橫向連繫，他們也開始將境內的神祇視為冥界的共治者，就此而言，城隍作為在幽冥世界共治者的神祇形象，並無特殊之處。事實上，祂的官僚化神格的特色不在「有」，而在於鮮明，在於節制境內諸神的地位。當城隍神成為地方官府主要的祭祀對象，地方官日益肯定祂的地位，甚至認為祂功冠群神時，祂也開始和俗官對等而治，並逐漸確立其節制境內山川的神祇形象。文末將略加申論，在地方官府促成信仰大幅擴張的過程中，同時也成就城隍與官吏對等而治的神格。

唐代祝文與廟記顯示，地方祀典內不同的神祇，在人們心目中的份量高低有別(城隍神的地位也不一定是最高的)，但是這些神祇並不像世俗的官僚機構，彼此有著很明確的層級與隸屬關係。到了城隍信仰

---

然災害，歸諸於官吏為政不德，神祇失職的現象，參見氏著，〈從宋人文集之「祝文」看士大夫的神人觀〉，頁 15-16。研究唐代祠祀的學者，也注意到城隍神有如地方官同僚的現象：參見許凱祥，〈唐代水旱災的祈祭——以政治為中心〉，頁 220；賴亮郡，〈唐五代的城隍信仰〉，頁 342。

大幅擴張後，這種情形出現了微妙的變化，開始出現具有節制一境冥界地方官形象的神祇。寓目所及，只有城隍神才具有這種地位和形象。以下兩篇禱祝城隍神的文字，可以說明這種現象，先是盛唐時張九齡的〈祭洪州城隍神文〉提到：

維開元十五年(727)歲次丁卯六月朔壬寅十日辛亥，中散大夫、使持節都督洪州諸軍事、洪州刺史、上柱國、曲江縣開國男張某，以清酌脯醢之奠，祭于城隍神之靈，……道雖隔於幽明，事或同於表裡。……人者神之所以為祀，祀不可以為利，義不可不福。闔境山川，能致雲雨，豈無節制，願達精誠，以時弭災，無或失稔。則理人有助，是所望於神明。尚饗！<sup>97</sup>

而五代十國時期吳越錢鏐〈請都城隍驅蝗疏〉一文更明白指陳，城隍神奉上帝敕旨「掌管吳越十三州風雨晦明」：

神奉上帝敕旨掌管吳越十三州風雨晦明，鏐奉天子恩詔，糾察吳越十三州庶民疾苦，傷禾矛賊，神能王之，僭號亂民，鏐能除之。……伏乞神祇速驅蝗蝻，使其永墮錢江。<sup>98</sup>

如果張九齡的祭文對城隍神是一境冥界主的語意未詳(僅言城隍神應該節制該管之「能致雲雨」的闔境山川)，五代的錢鏐則清楚表達城隍神是奉上帝敕旨與他共治一境的觀念。這兩篇盛唐與五代的文字，似乎說明隨著中晚唐時期，城隍神信仰依行政都邑擴張，祂作為一境冥界主的角色日趨明顯，甚至取得與地方官對等而治的節制地位。兩篇祭文或可為後世城隍神之冥界地方官的鮮明形象，找到唐五代的淵源。

最後，筆者想補充說明一點：唐代城隍神開始與地方官對等而

<sup>97</sup> 張九齡，《張九齡集校注》，卷 17，〈祭洪州城隍(祈晴)文〉，頁 937。

<sup>98</sup> 錢鏐，〈請都城隍驅蝗疏〉，收入《全唐文補編》，卷 113，頁 1415；中村哲夫，〈城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会〉，頁 49。此處討論角度稍有不同，主要是從城隍信仰發展的歷史脈絡，討論其神格的出現。

治，並出現節制境內山川的形象，其所以能膺此殊榮，則與祂是行政「都邑」的守護神有關。前文已指出唐人認為城隍是都邑之主，此時商業市鎮尚未出現，因此，城隍信仰遍天下的過程，主要是以行政都邑的守護神的面貌出現。城隍神緊密結合行政都邑的特點，使祂佔據有利的位置，具備了和俗官對等而治的神格。

## 七、結論

在傳統中國社會中，城隍無疑是最重要的信仰之一。此一信仰的發展和流變，始終是學者關注的焦點之一，引起眾多的研究和討論。然而，在眾多信仰中，城隍官僚化的神格最鮮明，其冥界地方官的神祇形象素為治史者所熟悉。但是此一神格特徵如何、何以出現，卻始終是一懸而未決的歷史問題。

對此，本文重新梳理宋世以前城隍信仰的發展史，獲得初步的結論：此一神格特徵是在城隍信仰擴及天下的過程中發展出來的。根據上文的討論，此一信仰的發展可分為兩個階段：祂首先普及於吳越。由於盛唐以前城隍信仰在吳越等地已經勃興，若干官吏因參與地方官府祭祀活動，質疑祭祀城池守護神於禮無據，反映信仰已在局部地區普遍化的歷史現象。

其次，從中唐至唐末，是城隍信仰進一步擴及天下的重要時期。在這個過程中，城隍信仰的神格專業化和官僚化的特徵日益明顯。本文利用趙與時《賓退錄》考索各地城隍神名氏的事例，試圖闡述在信仰擴張過程中，人們對城隍立祀的認知也出現變化：從最初欲尋求可以守護城池的英雄人物神，轉為奉祀某種具有守護城池職能的神祇，某些地區(如湖南)的城隍信仰竟成為神明官僚體系的職位。這種對城隍建祀的認知變化，可以解釋城隍信仰史上一個有趣的現象：

為何某些地區的城隍神面目清楚，能具體說出其姓名，且歷久不變，某些地區則否。在城隍信仰新一波擴及天下的過程中，其日益專業化、官僚化的神格特徵，淡化了這些地區城隍信仰的地方色彩。現存唐代城隍祠記和相關祭文很少具體指出神祇的姓名，即是例證。此一發展可以解釋何以在各地城隍普遍奉祀人物神的情況下，某些地區的城隍神面目卻有趨於模糊化的現象。

既然城隍神官僚化的神格特徵，是隨著信仰擴及天下出現的，本文還進一步考慮了此一神格的出現和信仰擴張的動力可能的關係。具體而言，本文認為城隍信仰展現出日趨專業化、官僚化的神格特徵，可能源於信仰推動者是地方官府組織。以往對唐宋時期城隍信仰的發展，較少考慮城隍信仰擴及天下和地方官府立祀的關係，本文則試圖拈出地方官府可能是城隍信仰擴及天下的重要動力。此時城隍信仰的發展，出現若干新趨向：如行政都邑守護神的形象、神格官僚化特徵，以及和地方官對等而治，節制境內山川的神格等等。這些新變化皆指向和官府組織有關，而城隍信仰擴張的同時，也被納入地方官府祀典，亦佐證了各地地方官府組織，可能是城隍普遍建祀的關鍵力量。

對城隍信仰如何擴張，本文無意進行全面性的討論，但是筆者認為，適度考慮城隍信仰擴張和官府立祀的關係，將有助於認識城隍信仰為何發展出若干重要的特徵，諸如城隍官方色彩濃厚、官僚化神格，以及和地方官對等而治的神祇形象等等。本文從這個角度出發，重新梳理唐世及唐以前城隍信仰的歷史，也探討了這些信仰特徵何以出現的歷史脈絡。事實上，宋人早已注意到唐宋郡縣官府祭祀城隍的現象由來已久，陸游〈寧德縣重修城隍廟記〉言道：

城者，……其有功於人最大，……故自唐以來，郡縣皆祭城隍，至今世尤謹，守令謁見，其儀在他神祠上。社稷雖尊，

特以令式從事。<sup>99</sup>

陸游明白指出「自唐以來，郡縣皆祭城隍」的現象，印證了本文所論城隍神為地方官府主要祭祀對象的觀點。唐宋時期，中央朝廷尚未介入城隍祭祀活動，郡縣祭祀城隍本是一種官府祠祀慣習的表現，並非朝廷下詔通祀的結果。而且，陸游特別提到，到了宋代，在地方官府層級的祭祀中，城隍神禮謁之儀又在其他神祇之上。這一點和社稷雖尊，特以令式從事不同，仍然表現出官府祠祀慣習的特色。因此，各地城隍神不一定是當地最盛的信仰，受到朝廷封贈的名位也不一定崇高，但是仍然受到各地官府的重視。反映在宋元方志的記載，便是城隍廟位於祠廟門之首。<sup>100</sup>這是宋世地方官府進一步推崇城隍神的結果。

(本文於 2011 年 6 月 6 日收稿；2012 年 2 月 27 日通過刊登)

\*本文初稿曾受邀發表於「中原與域外——唐宋史、中西交流與域外漢學」國際學術研討會(臺北：國立政治大學歷史學系，2011 年 5 月 27-28 日)，復蒙匿名審查人惠賜寶貴的修改建議，謹此申謝。

<sup>99</sup> 陸游，《渭南文集》，卷 17，〈寧德縣重修城隍廟記〉，頁 96。

<sup>100</sup> 小島毅，〈城隍廟制度の確立〉，頁 204-205。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- 牛僧孺，《玄怪錄》，收入上海古籍出版社編，丁如明等校點，《唐五代筆記小說大觀》，上冊，上海：上海古籍出版社，2000。
- 王昶，《金石萃編》，收入國家圖書館善本金石組編，《歷代石刻史料彙編》，隋唐五代部第2編第3冊，北京：北京圖書館出版社，2000，據清嘉慶十年經訓堂刻本影印。
- 白居易著、顧學頡校點，《白居易集》，北京：中華書局，1979。
- 李白著、瞿蛻園等校注，《李白集校注》，臺北：里仁書局，1981。
- 李百藥，《北齊書》，北京：中華書局，1997。
- 李延壽，《南史》，北京：中華書局，1995。
- 李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1995。
- 李商隱撰，《李商隱文編年校注》，北京：中華書局，2002。
- 李淳風，《太玄金鎖流珠引》，收入《中華道藏》，第33冊，北京：華夏出版社，2004。
- 杜佑撰，王文錦等點校，《通典》，北京：中華書局，1988。
- 杜牧，《樊川文集》，臺北：漢京文化事業，1983。
- 柳宗元，《柳河東集》，北京：中國書店，1994。
- 皇甫枚，《三水小牘》，收入上海古籍出版社編，丁如明等校點，《唐五代筆記小說大觀》，下冊，上海：上海古籍出版社，2000。
- 范成大撰、陸振岳校點，《吳郡志》，南京：江蘇古籍出版社，1999。
- 夏良勝纂修，《建昌府志》，收入《天一閣藏明代方志選刊》，第34冊，上海：上海古籍書店，1982，據上海古籍書店影印浙江寧

波天一閣藏明正德十二年(1517)刻本重印。

班固，《漢書》，北京：中華書局，1983。

張九齡撰、熊飛校注，《張九齡集校注》，北京：中華書局，2008。

陳尚君輯校，《全唐文補編》，北京：中華書局，2005。

陳耆卿，《嘉定赤城志》，收入《宋元地方志叢書》，第 11 冊，臺北：大化書局，1980，據清嘉慶廿三年刊《台州叢書》本影印。

陸游，《渭南文集》，收入《陸放翁全集》，臺北：世界書局，1962。

陸增祥，《八瓊室金石志補正》，收入國家圖書館善本金石組編，《歷代石刻史料彙編》，隋唐五代部第 2 編第 1 冊，北京：北京圖書館出版社，2000，民國十四年希古樓刻本。

曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，上海：上海辭書出版社，2006。

黃瑞編，《台州金石錄》，收入國家圖書館善本金石組編，《宋代石刻文獻全編》，第 2 冊，北京：北京國家圖書館出版社，2003，據民國初吳興嘉業堂刊版影印。

董誥等輯，《全唐文》，臺北：大化書局重編本，1987。

趙與時撰、齊治平校點，《賓退錄》，上海：上海古籍出版社，1983。

趙翼，《陔餘叢考》，臺北：華世出版社，1975。

劉禹錫撰，劉禹錫集整理組點校，《劉禹錫集》，北京：中華書局，2004。

歐陽修等撰，《新唐書》，北京：中華書局，1995。

歐陽修撰、李逸安點校，《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001。

獨孤及，《昆陵集》，收入《四部叢刊》初編，第 112 冊，上海：上海書店，1989，據上海涵芬樓景印亦有生齋校刊本重印。

韓愈，《韓昌黎全集》，北京：中國書店，1994。

魏徵等撰，《隋書》，北京：中華書局，2000。

羅願纂，《新安志》，收入《宋元地方志叢書》，第 1 冊，臺北：大化書局，1980，據清光緒十四年刊本影印。

## 二、近人論著

- 小島毅，〈城隍廟制度の確立〉，《思想》，792(東京，1990)，頁 197-212。
- 中村哲夫，〈城隍神信仰からみた旧中国の国家と社会〉，《近代中国社会学史研究序説》，京都：法律文化社，1986，頁 31-56。
- 公維章，〈唐宋間敦煌の城隍與毗沙門天王〉，《宗教學研究》，2005：2(成都，2005.6)，頁 113-119。
- 王濤，〈唐代城隍信仰與唐代中後期南方城市的發展〉，《首都師範大學學報》，2006：3(北京，2006.3)，頁 102-105。
- 甘懷真，〈中國古代的罪的觀念〉，收入甘懷真，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：喜馬拉雅基金會，2003，頁 347-374。
- 石本道明，〈神々の官僚化——宋代呪文に見える文学発想について——〉，《国学院雑誌》，100：11，(東京，1999)，頁 34-68。
- 那波利貞，〈支那における都市の守護神について〉，《支那学》，7：3-4(東京，1934)，頁 349-380、頁 543-574。
- 林煌達，〈從宋人文集之「祝文」看士大夫的神人觀〉，《中正歷史學刊》，3(嘉義：2000)，頁 1-26。
- 郁賢皓，《唐刺史考》，香港：中華書局，1987。
- 莊明興，《中國中古的地藏信仰》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1999。
- 許凱祥，〈唐代水旱災的祈祭——以政治為中心〉，臺中：東海大學歷史研究所碩士論文，2005。
- 陳登武，《從人間世到幽冥界——唐代的法制、社會與國家》，臺北：

- 五南圖書公司，2006。
- 楊聯陞，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入段昌國等譯，《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版事業公司，1985，頁349-372。
- 雷聞，《郊廟之外——隋唐國家祭祀與宗教》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009。
- 蔡宗憲，《北朝的祠祀信仰》，新北市：花木蘭文化出版社，2011。
- 蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，收入《唐研究》，第13卷，北京：北京大學出版社，2007，頁203-232。
- 鄧嗣禹，〈城隍考〉，收入黃培、陶晉生主編，《鄧嗣禹先生學術論文選集》，臺北：食貨出版社，1980，頁55-95。
- 鄭士有、王賢淼，《中國城隍信仰》，上海：三聯書店，1994。
- 蕭登福，《漢魏六朝佛道二教之天堂地獄說》，臺北：學生書局，1989。
- 賴亮郡，〈唐五代的城隍信仰〉，《興大歷史學報》，17(台中，2006.6)，頁293-348。
- 濱島敦俊，〈朱元璋政權城隍改制考〉，《史學集刊》，1995：4(長春，1995)，頁7-15。
- 濱島敦俊，〈明初城隍考〉，收入《榎博士頌壽紀念東洋史論叢》，東京：汲古書院，1988，頁347-368。
- 龔韻衡，《兩漢靈冥世界觀》，臺北：文津出版社，2006。
- Johnson, David. "The City-God Cults of T'ang and Sung China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45:2 (1985), pp. 363-457.
- Hansen, Valerie. "Gods on Walls," in Patricia Buckley Ebrey ed, *Religion And Society in T'ang and Sung China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, pp. 75-113.

## **Belief in the City-God and Official Sacrifices in the Tang Dynasty: The Formation of the Bureaucratic Image of the City-God**

Jun-feng Yang

Department of History, Soochow University

Belief in the city-god was among the most popular religious expressions in traditional Chinese society. It has long been viewed as a kind of “folk” belief. Yet the question remains why practices surrounding the city-god seemed bureaucratic and how it displayed an obviously bureaucratic image even in its early period. This essay explores the myth of the city-god by reconsidering the history of its spread before the Song period, focusing on its relationship with local government. This article proposes that the spread of city-god worship underwent two phases: first as it was popularized within the area of Wu-Yue through the high Tang to the mid-Tang some officials participated in local sacrificial activities in honor of the city-guarding gods but still doubted if there was any justification for the sacrificial tradition. Then from mid-Tang to the end of the dynasty, the worship of the city-god spread rapidly all over the empire while the popular view changed from seeking an apotheosized heroic personality who could guard the city to the pursuit of any god with this function. This explains

why in some areas the original identities of city-gods were clear and remained unchanged through time, while the identities of the gods changed in other areas. In this second phase, there was a blurring of the city-god's profile as it appeared more specialised and bureaucratic, and its ties to the local area weakened. The article also suggests a possible link between the spread of belief in the city-god and the sacrifices to it by local governments, as new trends emerged in its development in the Tang dynasty. Its inclusion in the local sacrificial convention, its image as a city-guarding god, and its bureaucratic features to co-govern the area with local officials: these trends suggest that local governments played a critical role in the popularization of city-god belief.

**Keywords: city-god, local governments, co-administration by human officials and gods, the god guarding a city, sacrifices by local governments**