

## 城隍神的构造原理：法律与宗教互动的 古代中国经验

张守东\*

---

**内容提要：**超出世俗理性主义的法史研究模式，重建古代中国法律与宗教的真实联系，颇有必要。古代法官的司法经验中附着于城隍神身上的“神迹”不完全是神道设教的虚构，而可能是真实的个案。城隍神作为正义守护神的构成原理具有四个部分：儒法合流的理性主义法律体制不足以解决法律全面实施的难题；神道设教的传统国策可以发挥神灵震慑的作用；只有在城隍神的法庭上才可能实现远比国法所能企及的更大的正义，就是使一个人对其生前死后一切行为负责的因果报应正义；源源不断的报应故事使神迹和神明建立起了因果联系。还原正义守护神的构成原理有助于理解为什么与宗教疏离的法律会失灵。

**关键词：**城隍神 正义 法律 宗教

---

### 一、导 论

对正义的追求，乃是传统中国法持之以恒的主题，也是佛教与道教等中国传统宗教参与构造的系统文化工程。实现正义需要法律，需要法官，人们渴望正义不仅摸得着、看得见，而且全面实现。而立法者的局限及法官在智力上的有限乃至道德上的缺陷会使得正义落空或迟延。为此，古人期望：对于罪恶的追究，可以不受时空的约束；而正义的执行者，则可以超越人间法官血肉之躯的局限。在中国传统社会：正义诉诸理性，也植根于人们的感情；正义有赖于法官的贤明，甚至于神灵的报应；因此，正义追求的逻辑只有弥合阴阳两界、人鬼阻隔及来世今生的距离才能

\* 张守东，中国政法大学法学院副教授。

本文初步构思和部分材料的整理起源于本人 2006 年受安守廉教授邀请而在哈佛法学院访问的期间。与安教授交往，令我如沐春风，受益匪浅。写作时又适逢安教授七十寿诞，我谨以此文，献给安守廉教授，并祝他安康。

自圆其说，为此，理性的正义呼唤正义的神性。这就是为什么孔子敬鬼神而远之的思想对中国法传统虽有经久不衰的影响力，但也未能妨碍传统法文化孕育它独特的正义守护神，即城隍。

城隍神不是名不见经传的民间信仰。它在宋代以来既被列入官方正式祭典，又在司法实践中与地方官频繁互动。据詹石窗对《四库全书》的统计，“城隍是一个出现频率很高的词汇，该丛书共有 2082 卷的文献涉及城隍，其名称先后出现 4693 次”〔1〕。城隍神在中国文化中的显赫地位由此可见一斑。

在汗牛充栋的城隍神研究成果中，专门从法律角度进行研究且研究较为深入的成果相对来说要少得多。〔2〕瞿同祖在其经典著作《中国法律与中国社会》中，笼统地论述了传统中国法律与宗教的关系。一方面，他强调，“在我们祖先的意识形态中，根本没有像希腊人那样以为每一法律皆为神所拟定的观念。同时我们的法律也不曾依赖巫术宗教的力量来维持”〔3〕，另一方面，他也发现，“法律对于鬼神的借助和依赖，以及宗教制裁与法律制裁的联系，可谓备至”〔4〕。

较早把城隍神作为司法神进行专题研究的名著是增田福太郎的《台湾汉民族的司法神——城隍信仰的体系》。〔5〕该书对城隍神作为司法神在台湾地区被日本占领期间（1895—1945）的情况进行了详细的调查研究，并进一步得出了“汉文明以城隍文明为本”〔6〕的结论。在近期的研究中，我国台湾地区学者陈登武的研究细致地描写了城隍神从地方守护神在唐代转化为阴间法官并在宋朝佛道融合的幽冥世界成为“常驻民间的阴间司法审判官”的整个过程。〔7〕在增田福太郎研究的基础上，我国台湾地区“中央研究院”的康豹（Paul. R. Katz）调查了台湾地区目前仍在使用的以城隍神为核心的神判仪式并回溯其在中国传统法文化中的渊源，指出神判仪式在传统法文化中是一个显著的现象，他进而更新了学界对中国传统法文化的整体概括，提出了“中国司法连续统”（Chinese judicial continuum）这个概念，包括中国传统司法中调解、官府审判、神判仪式这三个方面。他认为这三个方面使追求正义的中国法文化构成了一个令人信服的文化系统，涵盖可借以获得正当性及达到解决纠纷目的的一系列选择余地。〔8〕

郝铁川是我国近年来法史研究中对鬼神信仰与传统法律的关系给出较为积极评价的少数学者之一。他指出：“过去学术界往往着重于儒家学说对中华民族法律意识的影响，但忽略了儒家的说教到了民间需要借助鬼神形式才能深入人心。”〔9〕他的见解最近得到了杨国庆的回应：“在儒家化法律表达之下实际上存在着大量的宗教性法律实践；正是基于对法律宗教性特征的发现，中国传统法律的运行机制才能够摆脱法律儒家化的简单模式，形成了一种哲学、道德、宗教和法律相融合的复杂互动模式，从而为从法律宗教性特征和复杂文化面向的视角回应法律东方主义观点

〔1〕 詹石窗：《城隍神“劝善消灾集福”的思想象征》，载《世界宗教研究》2009年第1期，第87页。

〔2〕 关于2014年以前与城隍神司法有关的研究综述，参见李俊丰：《“传统中国的宗教信仰与法律文化”研究述评》，载《世界宗教文化》2014年第3期。

〔3〕 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第250页。

〔4〕 前引〔3〕，瞿同祖书，第255页。

〔5〕 参见〔日〕增田福太郎：《台湾汉民族的司法神——城隍信仰体系》，台北古亭书屋编译，众文图书公司1999年版。

〔6〕 前引〔5〕，增田福太郎书，第54页。

〔7〕 参见陈登武：《从人间世到幽冥界——唐代的法制、社会与国家》，北京大学出版社2007年版。

〔8〕 See Paul. R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*, Rutledge, 2009, p. 7.

〔9〕 郝铁川：《中华法系研究》，复旦大学出版社1997年版，第108页。

提供一种新的思想资源。”〔10〕

在一般性地肯定鬼神信仰的研究成果中，吴元元和李文军着重于强调鬼神观念在古代案件侦破、事实认定、冤狱平反和慎刑恤狱等方面发挥了积极作用。吴元元认为：“古代社会普遍存在的神灵信仰及其运用借助激励兼容约束的满足，为甄别只为枉行者自己所知、不为包括裁判者在内的外部人所知的私人信息设立了一个有效的自我暴露机制，在一定程度上改变了侦破过程中博弈各方的信息不对称状况，为已逝事实发现手段的匮乏提供了一相当重要的替代。”〔11〕李文军的论文回应了这一见解：“鬼神观念是一种意识形态，古代司法官员既对它有一定的敬畏，同时又将其作为工具来利用，这使它可以影响古代司法中对事实的认定，形成另一种‘法律真实’。”〔12〕

最近几年也有硕士论文把吴元元和李文军对一般意义上的鬼神信仰在司法中发挥的功能的研究运用到城隍研究中，侧重于研究城隍审判的类型与功能。比如，张洁玉对传统社会城隍审判类型进行归类、分析，探讨在传统社会司法与城隍信仰相结合的这一审判方式，探究古代百姓心中的信仰对古代司法审判的影响，进一步加深对城隍信仰科学、合理的认识，从一个侧面了解传统社会的法律文化。〔13〕李雍从精英社会、庶民社会两大阶层对城隍神司法功能的选择进行法律史解读及法律文化分析。〔14〕

与城隍审判密切相关的是对阴律与报应观念的研究。对阴律的研究较有代表性的作品是我国台湾地区学者邹文海的《从冥律看我国的公道观念》，他把阴律与自然法相提并论，并认为我国的阴律属于偏激的公道观念，容易成为极权主义的心理基础。〔15〕他的观点在某种程度上得到了大陆学者范依畴的回应。在研究城隍信仰为核心的民间司法公正观念时，范依畴发现城隍司法故事反映的理想法秩序构想具有“严重的历史局限性”，因为这种构想不注重正当程序而更看重法官本人的美德与智慧，“在某种意义上讲也是我们民族仍然潜在的民族集体心理缺陷”〔16〕。

近年来也有越来越多的论著对阴律与报应观念给予积极的评价。霍存福把报应与复仇、报复刑等法律文化现象之间进行系统研究，揭示其亲缘关系和互补功能。〔17〕夏清瑕指出：“法律文化之中的报应信仰，与其说是对鬼神的信仰，不如说是对正义与公正秩序的道德律的信仰，是通过宗教伦理规范而实现法律规范的作用。因此，传统社会中，由报应信仰构筑的另一种秩序的存在对维护社会秩序的重要性就越发显得重要了。”〔18〕范恬肯定报应观念在沟通阴阳两界司法审判方

〔10〕 杨国庆：《中国传统法律的宗教性特征》，载《华东政法大学学报》2018年第2期，第159页。

〔11〕 吴元元：《神灵信仰、信息甄别与古代清官断案》，载《中国社会科学》2006年第6期，第141-142页。

〔12〕 李文军：《荒诞不经与法律真实——论鬼神观念与古代司法中的事实认定》，载《北方法学》2010年第5期，第159页。又可见李文军：《论鬼神观念对中国传统司法的积极意义》，载《河北法学》2009年第7期。

〔13〕 参见张洁玉：《城隍审判的类型化探析》，苏州大学2016年硕士学位论文。

〔14〕 参见李雍：《中国古代的城隍“司法”——信仰、功能与社会秩序》，南京大学2017年硕士学位论文。

〔15〕 参见邹文海：《从冥律看我国的公道观念》，载《东海学报》1963年第1期。对于阴律的局部研究，可以参见卢秀满：《洪迈〈夷坚志〉之入冥故事研究——以冥法判决之准则及其意义为探讨中心》，载《台北大学中文学报》2009年第6期；黄建铭：《民间宗教因果律的探讨——以梵音堂因果实证善书为文本之研究》，林美容指导，台湾慈济大学宗教与文化研究所2011年硕士学位论文。

〔16〕 范依畴：《民间司法公正观念的神话表达及其特征——明清文学中“城隍信仰”的法文化解读》，载《法学》2013年第10期，第122页。

〔17〕 参见霍存福：《复仇、报复刑、报应说——中国人法律观念的文化解说》，吉林人民出版社2005年版。

〔18〕 夏清瑕：《另一种秩序：法律文化中的因果报应信仰》，载《宁夏大学学报》（哲学社会科学版）2006年第5期，第63页。

面的作用，“使得阳界似乎‘不可能’解决的冤狱，经由‘阴司决狱’而转变为‘可能’。因此，当时人在现实世界中得不到公平正义的对待，无处申冤时，他们希望最终会通过阴间司法的重新审判从而得到圆满的结局”〔19〕。最近把阴律与报应观念一起进行系统研究的是郭忠。〔20〕他认为：“社会秩序的形成并不由国家法单独支撑，各种社会自发形成的规范都各自有其秩序意义，不容轻视，它们之间可以相互弥补、相互支撑，它们都可以起到法的作用，而阴律则是其中一种具有独特作用且不容轻视的法社会学意义上的法。”〔21〕

从以上综述可见，学界对于城隍神司法及相关的阴律与报应观念的研究一直存在正反两方面的意见，对于城隍神司法在传统法秩序建构中的地位，也有不同的评价。不少学者站在儒家化法典及儒家官僚司法的立场上，侧重于城隍司法的功能研究，并因此而得出其“弥补”“世俗法律秩序缺憾”的结论。这样的论断当然没有错，但也会使城隍司法的研究停留于功能定位上，不能站在超然于世俗法律与世俗司法本位的立场上把城隍司法整合到一个更具包容性的法秩序中。相对而言，笔者认为康豹关于“中国司法连续统”的观点更为贴切地表述了城隍司法在中国传统法律秩序中的地位。

本文将在现有研究的基础上进一步把城隍作为正义之神的构造原理揭示出来。学界多有研究城隍神的司法功能，但功能如何有赖于“结构”。笔者认为，城隍神作为正义之神是我们祖先正义观念的拟人化或拟神化表达，是观念的表象。在中国传统社会，正义的逻辑需要突破人鬼界限，需要追究来世今生，需要兼跨阴阳两界，而正义的这种无疆无界的逻辑在中国传统文化的演进中历史性地落在了城隍神身上。在古代，城隍神多由贤明的官员死后充任，这是因为作为正义之神它需要突破人鬼的界限；城隍神司法管辖的范围横跨阴阳两界，这是因为正义不允许死亡成为逃避罪责的理由，而阴律则是阴间司法的准绳；城隍神司法要求人们以来生向今世的罪恶负责，报应则是锁定行为与罪责之间因果联系的机制。总之，正义的实施需要突破时空的局限，作为正义之神，城隍神因为突破了时空的局限而整合了传统中国的正义观念，同时，在城隍身上，人性与神性达到了统一。

为了论证城隍神作为正义之神的构造原理，本文将用案例证明城隍神不仅是一种宗教理念，更是地方官在经验中反复印证的执法主体。他们是超级法官。城隍神不仅在意识形态中掌管阴间的司法大权，而且是地方官办理此岸世界实际案件最有效的帮手。正视城隍神作为正义守护神的司法角色，乃是还原丰富而具体的中国传统法文化不可或缺的一部分；而要继承并发扬传统法文化，前提就是原原本本认识它，而不仅仅是根据唯理主义意识形态裁剪它。

本文通过案例把城隍神放在传统中国法的实施这一背景中，分析城隍神担当的正义守护神角色的法律、道德乃至宗教的构成要素。笔者的重点在于分析正义守护神在传统中国的构造原理。为此，本文回答如下问题：为什么人文主义的儒家化法律文化会有正义守护神的诞生；作为正义守护神的城隍神为传统法文化带来了什么特征。由此本文还要顺便讨论中国法学界曾经关注过而

〔19〕 范恬：《从“阴司断狱”看明清小说中的因果报应信仰》，载《法制博览》2012年第9期，第104页。

〔20〕 参见郭忠：《看不见的正义——幽冥文化中的法观念》，中国政法大学出版社2015年版。

〔21〕 郭忠：《阴律：一种存在于观念中的法——对中国民间因果报应信仰的法理分析》，载《青海社会科学》2013年第1期，第85页。



如今仍然值得继续关注的一个重要问题，即法律是否可以被信仰。本文将依据对城隍神司法的讨论而为这一问题提供一个基于传统中国法律与宗教互动经验的答案。

## 二、日常法制经验中的城隍神

本文不是关于古代中国神灵世界的玄思，而是试图以儒家士大夫这一最不可能沉溺于鬼神迷信的群体记述的至少他们自己信以为真的案例为基础，在理念与制度两方面论证正义守护神的构造原理。本文使用的城隍神故事也可见于其他人的著述中，与他人有所不同的是，笔者是在城隍神构造原理的框架下重新审视这些故事。让我们首先从案例开始。

蒲松龄在《聊斋志异》中根据当时的邸报，即朝廷发布的奏折及案例等报道记述河北广平府永年县举人李司鉴杀妻遭受城隍神“冥诛”的故事，说他“于康熙四年九月二十八日，打死其妻李氏。地方报广平，行永年审查”〔22〕。戏剧性的一幕在广平府衙门前发生：李“忽于肉架上夺一屠刀，奔入城隍庙，登戏台上，对神而跪。自言：‘神责我不当听信奸人，在乡党颠倒是非，着我割耳。’遂将左耳割落，抛台下。又言：‘神责我不应骗人银钱，着我剃指。’遂将左指剃去。又言：‘神责我不当奸淫妇女，使我割肾。’遂自阉，昏迷僵仆”〔23〕。本来直隶总督已奏报皇帝要求革去李司鉴的举人功名进而追究其刑事责任，可是就在得到皇帝许可之后，“司鉴已伏冥诛矣”〔24〕。

这种鬼使神差的惩罚使得官府的审判成为不必要。从某种意义上说，城隍近乎越权，因为官府并非渎职，而是正在按程序查办，但也正是在城隍神操纵被告人自戕的戏剧场面里，一个人的罪恶才能得到更符合当时人们心目中正义理念的惩罚，而不是仅仅由官府依成文法给出审判。只有在城隍庙的戏台上，罪恶才得以充分暴露：“听信奸人，在乡党颠倒是非；骗人银钱；奸淫妇女。”如果说骗财奸淫还可以依法追究，那么“颠倒是非”就不是法律可以惩治的罪行。同时，就刑罚而言，如果说奸淫可以有相应的隋唐以来笞、杖、徒、流、死的法定刑罚，那么自阉在清代就不属于法定刑罚范围。

由李司鉴的案例可见，在城隍庙的戏台这一特定的神圣空间，城隍神让一个人自己承认比法律要求供述的还要多的罪行；城隍神也让人遭受比法定刑罚更到位的刑罚，即割耳、阉割。此案的主角是举人、饱读儒家诗书的学者，满腹经纶并未使他迁善改恶，城隍神却能使他生前就受到应有的惩罚。城隍神就罪与罚实施的正义远比国法所能实现的更多。这就是它在古代存在的理由。

见于邸报又由博览群书的秀才蒲松龄记述的李司鉴案例不同于一般的道听途说、假语村言，虽然李举人的自戕不一定是永年县城隍神自己的作品，但鬼使神差的自戕一定不是纯粹的虚构。本文不同于今天其他城隍神研究成果之处在于强调文献记述的城隍“神迹”有相当一部分应该是古人生活的实际经验，而不是编造，尽管这些“神迹”不一定是其被附着的某个特定神灵的作为。

弗雷泽的研究可以佐证笔者的论断。他指出：“在中国人里，对死者的存在以及他们‘以德

〔22〕 蒲松龄：《聊斋志异》，天津古籍出版社 2004 年版，135 页。

〔23〕 前引〔22〕，蒲松龄书，第 135 页。

〔24〕 前引〔22〕，蒲松龄书，第 135 页。

报德、以怨报怨’的能力的信仰，是普遍的，也是根深蒂固的。从无法追忆的上古时代传下的这种信仰，又通过数百个鬼故事而在每个人的经验，或者更确切地说，是在每个人的头脑中得到培育。所有这些鬼故事都被人们当作有根有据的事实来接受。谁都不怀疑鬼魂随时能涉入人世事务与人类命运，在其中为善为恶。”〔25〕比如，博学通儒纪晓岚就记述了如下鬼迹：“庸俗术士，又有一术，能先知其（鬼）日辰时刻，与所去之方向，此亦诞妄之至矣。然余尝于隔院楼窗中，遥见其去，如白烟一道，出于灶突之中，冉冉向西南而没。与所推时刻方向无一差也。”〔26〕所以纪晓岚非常反对宋代儒家学者否认超出理性认知能力的界限的先天无形世界的存在之观念。他说：“宋儒于理不可解者皆臆断，以为无是事……夫七政（日、月、金、木、水、火、土）运行，有形可据，尚不能臆断以理，况乎太极先天求诸无形之中者哉？先圣有言，君子于不知盖阙如也。”〔27〕

至于与城隍神相关的事例，纪晓岚曾用寥寥数语记载这样一个事例：“戈太仆仙舟言，有奴子尝醉寝城隍神案上，神拘去笞二十，两股青痕斑斑，太仆目见之。”〔28〕太仆寺卿戈仙舟亲眼所见的“神迹”从另一个侧面证明鬼神世界偶尔显露的真容。借这一故事纪晓岚表达了他对阴阳两个世界司法权限的划分以及彼此的配合：“幽明异路，人所能治者，鬼神不必更治之，示不渎也；幽明一理，人所不及治者，鬼神或亦代治之，示不测也。”〔29〕

依据纪晓岚的评论，我们大体上可以说，在古代社会城隍神的治理范围属于人力所不及的阴间世界，当然，城隍也是人间法官的高级助手，同时，阴间的案件也常常以阳界活人为被告——这也是阴间官司被阳界知晓的缘由。下面是既当过刑名师爷又曾任知县且是纪晓岚主考时中进士的汪辉祖提供的两个相关案例，第一个案例说明城隍神是人间法官的助手，第二个案例说明城隍神不仅仅是助手，他更是一位守护正义的超级法官。

刘开扬者南乡土豪也。与同里成大鹏山址毗连。成之同族私售其山于刘氏。大鹏讼于县且令子弟先伐木以耗其息。开扬虑讼负。会族弟刘开禄病垂死，属刘长洪等负之上山激成族斗。争则委使殴毙为制胜之计。比至山而伐木者去。长洪等委开禄于地。开扬使其子闰喜击开禄额颅立毙而以成族殴死具控。

余当诘开扬辞色可疑，紿焉。已而大鹏词诉辨未殴而已。终不知殴者主名。因并紿大鹏同至城隍庙。余先拈香叩祷。……讯未得实。忽大堂声嘈嘈起，询之，有醉者闯入为门役所阻故大哗。命之入则闰喜也。……遂将听从父命击开禄至死颠未一一吐实。……次日覆鞫闰喜投县之故。则垂泣对曰：昨欲窜匿广西正饮酒与妻诀，有款扉者呼曰，速避去，县役至矣。启扉出，一颀而黑者导以前，迨至县门，若向后推拥者，是以哗。夫闰喜下手正凶也。……款扉之呼，其为鬼摄无疑也。〔30〕

〔25〕〔美〕弗雷泽：《魔鬼的律师——为迷信辩护》，阎云祥、龚小夏译，东方出版社1988年版，第142页。

〔26〕纪昀：《阅微草堂笔记》，上海古籍出版社1998年版，第77页。

〔27〕前引〔26〕，纪昀书，第77页。

〔28〕前引〔26〕，纪昀书，第35页。

〔29〕前引〔26〕，纪昀书，第35页。

〔30〕汪辉祖：《学治臆说》，辽宁教育出版社1998年版，第60页。

一个精心设计试图把人命官司栽赃到诉讼对手身上的迷局就这样被城隍神拆穿了。这个因“拈香叩祷”城隍神而导致嫌疑人被“鬼摄”到案的经验更使汪辉祖这位饱读儒家诗书的本分官员深信“城隍神之有益吏治”。汪氏自称其在湖南宁远任知县时“以素心誓之于（城隍）神凡四年，祈祷必应，审理命案多叨神庇”<sup>〔31〕</sup>。由此可见，对于汪辉祖这种不事浮夸、一心以公正司法为念的官员而言，敬城隍神不是为了宗教的敬虔，而是出于通过公正司法保一方平安的事功。这更显示出城隍神作为人间官员助手的实际作用。从汪氏《学治臆说》这本正式提交给儒家官员阅读的从政参考书中记载的这些敬神的经验之谈可见，司法不仅靠法条、程序、理性，也需要礼仪和神明。

如果说在闰喜一案城隍还只是查明人间案情的助手，那么在叶师爷的案件中城隍就完全是一个跨越阴阳两界办案的超级法官：

孙景溪先生讳尔周，言令吴桥时，所延刑名幕客叶某者，才士也，一夕方饮酒，偃仆于地，涎沫横流，气不绝如缕，历二时而苏。次日斋沐闭户，书黄纸疏，亲赴城隍庙拜毁，回署后，眠食若平常，越六日又如前偃仆，良久复起，则请迁居外寓。

询其故，曰：吾八年前馆山东馆陶，有士人告恶少子调其妇者，当核稿时，欲属居停，专惩恶少子，不必提妇对质。友人谢某云，此妇当有姿首，盖寓目焉。余以法合，到官遂唤之，已而妇投缢死，恶少子亦坐法死。今恶少子控于冥府，谓妇不死，则渠无死法，而妇之死实由内幕之传唤。馆陶城隍神关提质理，昨具疏申剖，谓妇被恶少子所调，法合到官，且唤妇之说，起于谢某。城隍神批准关复，是以数日幸得无恙，顷又奉提，谓被调之后，夫已告官，原无意于死，及官传质审，始忿激捐生。而传质之意，在窃其色，非理其冤。念虽起于谢某，笔实主于叶某。谢已摄至，叶不容宽。余必不免矣。遂为之移寓于外，越夕而殒。<sup>〔32〕</sup>

按照清代法律，调戏妇女致其羞愤自尽者须承担法律责任。然而清律不会追究两位刑名师爷的刑事责任，因为虽然师爷的动机不道德，但传唤少妇却并无不法可言。然而，以上记述显示阴间为这个已经了结的案子启动了后续程序。此外，若少妇不因被传唤感到羞耻而自尽，调戏她的恶少无论如何不至于抵命。在阳间，恶少遭遇的不公正待遇也不会得到司法救济，因为责任追究涉及的法律一般不会清算也无由追究案外人士的隐秘动机。但上述案例中追究的对象直逼阳界。在人间法律止步的地方，阴间法庭继续工作，直到把引起恶果的恶念也付诸审判。这样，在阴阳两界之间存在一个司法正义的连续统，城隍神作为正义守护神，不仅打通了阴阳阻隔，使两个世界的司法发生紧密的联系，而且把阴间的正义伸张回溯至阳界，让活着的人对阴间的指控承担责任。于是，两个刑名师爷因为八年前虽合法但不道德的传讯付出了生命的代价。

可以说，在古代：人间司法所能实施的正义远不能满足人们对于正义的诉求，于是落实大于国法所能承载的更为广大的正义的责任就落到了阴间法官城隍神的身上；城隍不只是“不读”“代治”，做尘世法官的助手，他实在是超级法官，通过“鬼摄”“冥诛”能够做到人世法官力不能及的事情。

那么，究竟是什么原因使得中国古代已经很严密细致的法律体制还需要城隍神这位超级法官

〔31〕 前引〔30〕，汪辉祖书，第60页。

〔32〕 前引〔30〕，汪辉祖书，第10页。

呢？下文试图从城隍神作为正义守护神的构造原理来解答这个问题。

### 三、城隍作为正义守护神的构造原理

在到目前为止研究城隍神的著述中，论者主要是做了两方面的工作。一方面是从角色上把城隍神界定为补充人间司法缺憾的阴间助手，另一方面凸显城隍神审判的原则是正义。本文则主要探讨城隍神作为正义守护神的构造原理。总的来说，笔者认为这个构造原理有四个部分：第一，儒法合流的法律体制主要是一种理性主义法律体制，其法条的设立和解释、司法程序的运作、证据的提取、判决的执行都依赖德性和理性均有限的法官，而古人相信城隍神作为人间法官的助手可以通过“鬼摄”等灵异手段帮助实施国法，这从上述闰喜案即可了解；第二，儒家本来就提倡神道设教，以济理性法律体制之不足，而城隍即使不行神迹也至少可以发挥神灵震慑的作用；第三，古人相信城隍神负责实施远比国法所能企及的更大的正义，即因果报应的正义，这也只有在城隍神的法庭上才有可能实现；第四，源源不断的报应故事可以归到城隍神名下，使神迹和神明建立起经验上的因果联系。城隍神化身的正义不仅是一种理念，更是一种经验。下面分而述之。

首先，我们需要简单回顾中国法律体制的形成脉络进而解释正义守护神构造原理的第一个要素。法家为中国创设了以赏罚为手段服务于专制君主的法律体系，经过汉代以及魏晋南北朝的儒家化阶段，到唐代形成了儒家礼教主导的成熟法律，此后中国法的问题就是如何把这一儒法合流的法典付诸实施。城隍神经过改造从城市守护神变成主要以司法为职能的神灵，<sup>[33]</sup>正是为了解决中国法律如何有效实施这一难题。

范依畴主要从实际司法过程中程序的繁琐、官吏腐败无能等角度论证城隍神成为主管司法之神的原因。<sup>[34]</sup>他认为，正是这些无法克服的弊端或缺陷，使得人们不得不在精神世界里寻求弥补。城隍神的执法司法方式恰恰能够弥补世俗法律秩序的那些固有的无法真正克服的弊端或缺憾。<sup>[35]</sup>的确，“因为城隍神传说故事反映了人们对理想法律秩序的美好愿望或期待，而现实的法律秩序离这个期待到底有多远，这当然是可以比较的。当现实执法司法情形无法满足人们对司法正义的最低要求时，人们就会将自己对司法秩序的愿望寄托于神灵，希望神灵来弥补世俗司法秩序的不足”<sup>[36]</sup>。

在古代，法庭的“缺憾”往往也只有把执法拓展到阴间才能“弥补”，简言之，法律的理性需要正义的神性才能建构理想的秩序。而城隍神从城市守护神转化为正义守护神这一神格转换正是古代这样一种秩序原理的必然诉求：城市的安全和社会秩序的存续最终还是需要日常生活中正

[33] 城隍从城池守护神进而入主冥司的神格转变发生在唐代，详见前引〔7〕，陈登武书，第319-324页。

[34] 他归纳的原因如下：“第一，官吏贪欲导致政治法律秩序黑暗。……第二，官吏昏庸无能、司法体制设计不合理导致政治法律秩序黑暗。……第三，官吏残暴不仁、刻薄良民导致政治法律秩序黑暗。……第四，官僚贵族豪强利用政治权势或财富权势，恃强凌弱，欺压良民，而正常的司法体制，特别是一些良善的执法司法官员常常对此无可奈何。……第五，司法程序繁琐且不利于人们维权……”范依畴：《世俗法律秩序缺憾的神祇弥补——古代中国城隍神信仰的法律史初释》，中国政法大学2011年硕士学位论文，第40-42页。

[35] 参见前引〔34〕，范依畴文，第48页。

[36] 前引〔34〕，范依畴文，第40页。



义的落实甚至是需要把正义落实到阴间才能维系世道人心。城隍神作为地方神只有保证在日常生活中维护正义才能捍卫社会秩序，秩序只有以正义为基础才能持久，否则，没有正义规则（包括阴律与因果报应原则）的秩序只能造就丛林规则的世界。

正义秩序向阴间拓展需要称职的阴间法官。城隍神从守城的英雄变为审判的清官乃是 he 得以入住阴间的主要途径。城隍神粉墨登场等于为阴律的执行提供了可靠的法官。如果说阎王作为来自印度的外神基本上只与阴间有关，把包拯等极少数官员比作阎王属于例外，那么城隍神则由更多官员死后充任，<sup>[37]</sup>因此是全民信仰中阴阳两界司法秩序连绵不断、相互补充的佐证。

作为法官，城隍神也是现任官员审案的好帮手。官员遇到疑难案件常去城隍庙入眠，就是请城隍神托梦以便查出真凶。当然，官员也可能会直接把嫌疑犯带到城隍庙借助庙宇的神圣气氛、为查获要犯请求来自神灵的帮助，就像汪辉祖在闰喜案所做的那样。因此可以说城隍庙成了世俗法庭在阴间的延伸，是另类法庭。城隍庙成为阴阳两界法庭的连接点，在那里，城隍神和法官联合办案。

城隍神为现任地方官提供判案支持，同时也受理人们告阴状，由此引起道教僧侣、现任地方官之间就涉及人、鬼的官司进行互动。告状者往往在城隍庙焚烧状纸，以此仪式代表向神灵起诉。

虽然康豹说司法仪式在中国从未正式纳入法庭程序乃是中国与西方显著的对比，<sup>[38]</sup>但法官办案往往要到城隍庙请神托梦或干脆把嫌疑人带到城隍庙审讯却说明城隍庙实际上是庭审程序的延伸，尽管不是法定程序。当地方官与掌管城隍庙的道士、天师府互动的时候，这种程序性质就更明显。高万桑通过研究清代案例指出：“地方官求助于天师的例证，而城隍庙则是同时反映帝国官僚体系与道教官僚体系的交点。……神断通常是非常地方性的，有无道士在场都会进行，但是在很复杂的神断案件中，天师及其法官则有可能通过道教核心宫观的网络介入其中。……掌管城隍庙的道教精英与地方官属于同一个社会阶级，享有共同的文化，二者在城隍庙里的互动持续不断，既有仪式上的目的，也有消遣文化的原因。”<sup>[39]</sup>

关于城隍神作为正义守护神的第二个构成要素，即神道设教，诚如朱元璋对大臣宋濂所说：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为。”<sup>[40]</sup>

神道设教不只是官府的理论，而成为一种制度，这一制度最明显的体现就是宋代以来愈益普遍的城隍庙设置以及朝廷对地方官定期拜城隍神的礼仪要求。据研究，“宋朝以后，城隍祀遍及天下。古代只要有城池就有城隍庙，没有地位大小之分”<sup>[41]</sup>。朱元璋称帝后甚至还“将城隍爷册

[37] “城隍神是冥界的官员，也有一个选任的问题。从民间传说看，其人选常常来自阳间。阳间的一些特殊的人，死后获得神格而成为城隍神。神格是神灵力量的来源，只有获得了神格，才能被崇奉，才有特别的神力法力，才能称其为真正意义上的神。这里的神格，大致可以理解为出任神界职务（因而被阳间崇奉为主管某一方面事务的神灵）的资格。城隍神的这种选任或产生方式，也是中外神话传说故事中的神灵‘出仕’的最常见方式。除这种‘人类转任’方式外，也有别的鬼神转任城隍神的情形。”前引 [34]，范依畴文，第 28 页。

[38] 参见前引 [8]，Paul. R. Katz 书，第 6-7 页。

[39] 高万桑：《清代江南地区的城隍庙、张天师及道教官僚体系》，载《清史研究》2010 年第 1 期，第 8 页。

[40] 余继登：《典故纪闻》，中华书局 1981 年版，第 47 页。

[41] 《从“一”字匾和“尔来了”匾说起》，载最后访问时间：2019 年 11 月 3 日。

封为都、府、州、县四级，依次封为王、公、侯、伯。京都城隍为‘承天鉴国司民升福明灵王’，兴王之地（指开封、临濠、东河、平滁等四处）也封为王，官居一品，府城隍为‘鉴察司民城隍威灵公’，官居二品，州城隍为‘灵应侯’，官居三品，县城隍为‘显佑伯’，官居四品”〔42〕。

与皇帝封神遥相呼应的是明朝出现的《城隍经》，其篇末偈语以朗朗上口的韵律概括了城隍神的教化功能：

“大哉城隍，实天生德。虹流华渚，山岳降灵。承天禀命，统制万邦。主判生死，报应分明。赏善罚恶，不爽毫分。明同日月，德并乾坤。皇都肃靖，奸宄不生。救灾拔难，佑国康民。大都乾地，庙貌尊严。国崇祀典，礼仪精禋。天下钦敬，率土归心。御灾捍患，永镇八方。香膏绵永，亿万斯春。”〔43〕

“主判生死，报应分明。赏善罚恶，不爽毫分”无疑是在警告世人谨慎自己的一言一行。詹石窗认为：“赏善罚恶的思想在该经中实际上就是主旋律，它在开经偈中已经出现，……篇末之偈再度出现赏善罚恶，只是前者将此主题通过七言诗形式表现出来，而后者则以四言诗的格调来咏唱，由于节奏的变化，《城隍经》篇末偈造就了一种新的意境，……激发了‘天下钦敬，率土归心’的艺术感染力。……信奉者从中也就获得了思想熏陶。”〔44〕

此外，朱元璋“使人知畏”的神道设教思想就是通过他对城隍神的册封而使城隍庙成为帝国政府可以被百姓看见的教导体系。著名的台湾府城隍庙用“尔来了”这一警示匾额和硕大的算盘把城隍庙的教导职能体现得淋漓尽致：

“城隍庙主殿，黑底金字、粗犷有力的‘尔来了’匾迎门高悬，耀眼醒目，……三个大字严厉地向世人告诫‘善有善报，恶有恶报’的道理，左右再用楹联‘作事奸邪，尽汝烧香无益；居心正直，见我不拜何妨’诠释。……‘尔来了’匾的正对面，有一个大算盘，号称全台湾最大。城隍爷用这个大算盘详细清算，一颗颗算珠，细数着人在世间的是非善恶。据说这具算盘的珠子在半夜会自动跳动，表示这时城隍爷正在审案。还传说以前住在城隍庙附近的人，半夜常听到拨动大算盘的响声，伴随着凄凉的哀号声，听了令人毛骨悚然，害怕极了。每逢城隍出巡绕境时，大算盘也随着同行，尤显其重要性。”〔45〕

同时，官员也会在上任伊始造访城隍庙，求神显灵弥补自己道德与智力上的缺欠，以便将恶人绳之以法。官员也会定期在每月初一、十五拜访城隍。这是法定的法律仪式。甚至辅佐官员办案的师爷也会到城隍庙为尽心履行职务而默祷神助。〔46〕城隍神既是百姓定期迎神赛会的娱乐与敬拜主体，更是官员甚至辅佐官员办理案件的刑名师爷定期参拜、祝祷的神明，他是官方祀典中最受重视的地方正义守护神，因为，

〔42〕 前引〔41〕。

〔43〕 转引自前引〔1〕，詹石窗文，第90页。

〔44〕 前引〔1〕，詹石窗文，第90页。

〔45〕 前引〔41〕。

〔46〕 “余向就幕馆，次日必斋戒诣庙焚香，将不能不治刑名及恐有冤抑不敢不洁己佐治之故一一摠诚默祷。”前引〔30〕，汪辉祖书，第60页。

通过城隍神的祭礼，一系列相关的范畴得以沟通：明与幽、人与鬼、孙与祖、下与上、地与天，于是，在中华帝国晚期，我们探讨的礼仪的演示具有通过人的介入而控制宇宙过程的希望。……人类介入‘自然’的宇宙过程，万物由此各尽其能，由礼而总其成。礼提供了通常各有界分的社会和宇宙诸范畴得以关联的时刻。礼用更高层次的原则来识别这些范畴，这些原则为这些范畴提供了超验基础。<sup>[47]</sup>

正义守护神的第三个构成因素是让城隍神担当实施报应正义的责任。几乎所有的论者都注意到城隍神的主要职能是伸张正义。如果说中国古代国法实施的是儒家礼教为原则的正义，那么城隍神的正义则是要使无论生前还是死后（作为鬼）的每一种恶行拥有相应的责任承担；如果说恶是由儒家文化加以界定，那么恶的惩罚则主要是由佛教提供的因果报应来保障执行。传统中国本土的确有投桃报李或报恩的交换正义理念，但因果报应的矫正正义思想则是佛教提供的。因果报应的正义使法律与道德更加接近，从而也几乎取消了法律与道德之间本来就不够明晰的界限。

范依畴把城隍神行使的正义称为“最终正义”，但未明确界定这一“最终正义”的确切含义。笔者把这一最终正义界定为报应正义。具体而言，传统中国人的正义理念要求一个人对其一切不道德和不法行为承担无限责任，这一责任的追究需要跨越生死的界限，即一个人的冤抑即使在其死后也应当得到昭雪，而且，死亡也不应成为一个人的不法行为逃脱制裁的机会。然而，儒法合流的法典体系和儒家思想培养出来的法官共同体即使对世间不法行为也不能除恶务尽，更不用说阴间。这与其说是因为程序的繁琐或者法官的腐败，还不如说是法官仅凭其理性和良心并不能胜任人们对于正义的完美追求。

职是之故，在中国文化的演进过程中，儒家的福报观念和佛教的因果学说结合起来形成的因果报应（业报）观念为这种正义思想提供了理论支撑。业报之业是梵文 karma（羯磨）的意译。业力是指由个人过去、现在的行为所引发的结果的集合，业力的结果会主导现在及将来的经历，所以，个人的生命经历及与他人的遭遇均是受自己的行为影响。因此，个人有为自己生命负责的必要以及责任。<sup>[48]</sup>以业、业力、业报观念为依据的报应观念扩大了一个人对自己生前死后承担责任的范围，近乎无限责任。同时，报应观念也使得一个人不需要对祖先的行为负责，只须对自己生前死后的行为负责，这样的观念有助于一个人省察自己的行为。因果报应（karmic retribution）的信念“意味着人们不太有可能再把自己受苦归咎于祖先的过错，而应归咎于自己前世今生的劣迹”<sup>[49]</sup>。

城隍神信仰是中国传统哲学与本土宗教掌控阴间司法理念的范例。阎王虽然也出现在城隍庙壁画及有关包拯的传说中，但城隍神更多是被纳入道教系统的民间信仰。佛教的因果理论支撑的报应正义丰富了儒家有关“报（恩）”的理论，道教则把城隍神纳入自己的神谱，使其作为本土

[47] See A. R. Zito, City Gods, Filiality, and Hegemony in Late Imperial China, 13 (3) *Modern China*, 348 - 349 (1987).

[48] 参见《维基百科：业力》，载 <https://zh.m.wikipedia.org/zh-cn/%E6%A5%AD>，最后访问时间：2019年11月3日。

[49] 前引[8]，Paul. R. Katz书，第45页。

神祇负责保障正义在阴阳两界同时实现。<sup>[50]</sup> 康豹指出，虽然死后审判乃是世界上许多宗教共同的特征，但中国人的正义观念不同于其他宗教传统之处在于其“构造了复杂的阴间司法系统，负责记录活人的言行，一如其负责恰当执行死后应得的报应”<sup>[51]</sup>。可以说，城隍神体现了中国人民对于正义实施的共识：恶行必将受到惩罚。因此行善积德具有意义。

城隍神作为正义守护神的第四个构成要素是报应故事作为神迹的经验积累。报应如果只是理论，那就如同城隍神不参与司法，在人们心中就只是虚幻的教条和偶像，很难成为人们行动的指南。古人相信，某个特定城隍的具体神迹也许出于附会，但神迹本身往往并非虚构。异常现象是一种生活事实，以非同寻常的方式进入古人的生活经验，进而被纳入因果报应的正义解释系统。在中国传统文化里：某个城隍神不妨是虚构的，他的事迹却可以是真实的；所以城隍集虚构与真实于一身，他是阴，也是阳，是虚，也是实；他的神格是理想的人格；真实的神迹落实到虚构的神灵之上；殷切的正义期盼借假神的真实神迹得到实现。李司鉴遭冥诛，闰喜被鬼摄，都是其著例。

因果报应的经验也有看起来落空的时候。《阅微草堂笔记》对此提供了一个解释：

“君疑因果有爽耶？夫好色者必病，嗜博者必败，势也；劫财者必诛，杀人者必抵，理也。同好色而禀有强弱，同嗜博而技有工拙，则势不能齐；同劫财而有首有从，同杀人而有误有故，则理宜别论，此中之消息微矣，其间功过互偿，或以无报为报；罪福未尽，或有报而不即报，毫厘比较，益微乎微矣。君执目前所见，而疑天道难明，不亦颠乎？”<sup>[52]</sup>

在中国传统文化里：报应的方式各异，“或以无报为报……或有报而不即报”，都有其具体细密的道理在其中，人不能凭当前的眼见判断天道的运行；天道的整体运作超出了人的理性和见识，而因果报应的整个运作体系就属于不能仅凭一时的经验和有限的理性加以怀疑的机制。毕竟，诚如纪晓岚所言：“天道乘除，不能尽测，善恶之报有时应，有时不应，有时即应，有时缓应，亦有时示巧应。”<sup>[53]</sup> 总之，从纪晓岚在《阅微草堂笔记》中所发或所记载的议论来看，因果报应的天道有两个特征：首先，因果报应是历历可见的经验，不能用宋代儒家的理学予以否认；其次，报应也是人类理性不能完全解释的天道，但不能因为无法完全解释就否认事实的存在。

当然，传统中国人也始终保持对城隍神合理的怀疑精神，未从城隍走向真神的信仰。比如，在有关城隍神的文献中，偶有城隍“醉酒”未能伸张正义、错误抓捕未到死期的无辜者、神像被雷击中无以自保、未达到当事人意愿就会面临惩罚等等五花八门的记录，<sup>[54]</sup> 都体现了国人并未对城隍达到深信不疑的地步。中国人的宗教观从来都是保持合理怀疑的信仰，这又恰恰从另一方面印证了城隍信仰有其经验事实的成分。

归结起来，正义守护神的构造原理是：儒法合流的法律系统不足以充分实现正义；儒家的理

[50] 本文研究的是城隍神作为正义守护神的构造原理，不是其历史发展过程。就城隍信仰的演进历史而言，“一方面在中晚唐神格提升，并且因人主冥藉，成为重要的阴间审判官；另一方面，因世俗权力的推波助澜，城隍受到敕封，使城隍信仰更确立其地位。及至宋朝，道教为了对抗佛家声势惊人的‘地狱观’，所以很自然地将新兴城市保护神纳入道家系统的幽冥世界，最后在宋朝佛道融合的幽冥世界中，成为常住民间的阴间司法审判官，至明清更加受到重视”。前引〔7〕，陈登武书，第326页。

[51] 前引〔8〕，Paul. R. Katz书，第4-5页。

[52] 前引〔26〕，纪昀书，第173页。

[53] 前引〔26〕，纪昀书，第158页。

[54] 参见袁枚：《子不语·城隍神酗酒》，上海古籍出版社1986年版，第216页。



性主义从不排斥神道设教；传统中国人的正义理念要求阴阳两界的因果报应；传统的鬼神信仰、佛教与道教竞争的宗教文化背景为城隍神提供了源源不断的官僚队伍；鬼神信仰不仅是观念，更是一种日常经验，儒家人文主义和理性主义并不能无视经验中的鬼神和正义以非人力所能为的方式得以实现的事实。总之，城隍神作为正义守护神既是正义的逻辑要求，又有经验的印证。

#### 四、法律与信仰互动的古代中国经验

城隍神成为传统法律文化中的正义守护神集中体现了古代中国治法律与信仰于一炉的文化取径。城隍神既是出于政府神道设教的策略，又是万民心中报应正义的回应，同时也为宋代儒家理学无法解释但确实又属日常经验的“鬼摄”“冥诛”等神迹提供了可靠的行为主体。正义守护神的构造清楚显示了中国古代把法律的正义价值植入信仰领域的文化策略，为法律与信仰休戚相关的互动提供了范例。

有趣的是，1971年，哈佛大学法学院教授伯尔曼在波士顿大学的演讲中惊呼“我们的文化似乎正面临一种精神崩溃的危机”，这个危机的两个征兆则是“对于法律信任的严重丧失……宗教信仰的丧失殆尽”<sup>[55]</sup>。他为此找到的症结乃是“过去九个世纪里一再威胁着西方人整体性的二元思维模式：主体全然分离于客体，人疏离于行为，精神疏离于物质，情感疏离于理智，意识形态疏离于权力，个人疏离于社会”<sup>[56]</sup>。伯尔曼认为，问题的出路乃是克服这种二元论：“我们期待的乃是一个综合的时代。借由将法律与宗教的价值融合于一种各种友爱团体的经验，旧的二元论的死亡将唤来新生。”<sup>[57]</sup>

借伯尔曼对西方世界精神危机的诊断来反观中国传统法文化，我们发现法律与宗教那时在中国正呈现伯尔曼所期待西方世界重新拥有的那种“综合”。城隍神信仰有效地整合了中国古代官僚体制、民间社会以及儒释道三家的信仰。城隍神的构造原理避免了中国古代法律与宗教的二元分离。不管城隍神是否真的承担了守护正义的责任，至少人们相信是这样的。

然而，遗憾的是，很多学者研究中国法律文化的政治与社会层面的时候，很少涉足宗教层面。康豹在其研究中国古代神判制度的著作中，发现中国当代的法律文化中法律与宗教的互动仍在延续（尤其是在台湾地区）。他认为，学界忽略中国法文化的宗教层面乃两个原因所致：一是因为有的学者坚持认为中国古代法理属于世俗人文主义，二是因为同情乃至支持五四运动的西化、现代化主张的学者摒弃中国传统，鄙视其认为处于边缘地位的法律文化。<sup>[58]</sup>有鉴于此，为了还原中国法律传统，康豹提出了“中国司法连续统”（Chinese judicial continuum）这个概念，包括中国传统司法中调解、官审、神判仪式三个层面。他认为，如果摒弃“理性/非理性”的二元模式，就可以看到中国法文化实际上是在同时使用正式与非正式司法机制，神判仪式乃是追求

[55] [美] 伯尔曼：《法律与宗教》，梁治平译，中国政法大学出版社2003年版，第8-9页。

[56] 前引[55]，伯尔曼书，导言，第5页。

[57] 前引[55]，伯尔曼书，导言，第5页。

[58] 参见前引[8]，Paul. R. Katz书，第9页。

正义可以接受甚至不可或缺的组成部分。<sup>〔59〕</sup>

这样看来，传统中国融法律与宗教为一体的法文化正是伯尔曼所期待的那种“综合的时代”。然而有趣的是，一方面，我国法学界不太重视传统中国法文化的宗教层面，往往将其视为迷信，另一方面却又非常神往法律被信仰。如何使法律成为信仰在中国法学界曾经是热门话题，正是因为大家很认同伯尔曼的这句话：“法律必须被信仰，否则它将形同虚设。”<sup>〔60〕</sup>法律摒弃了宗教信仰是伯尔曼认为法律陷于危机的原因。当然，伯尔曼不是说法律应该变成信仰，也不是说法律取代信仰。伯尔曼主张的是“法律与宗教的互动”，这也正是他那本书的原书名，即 *The Interaction of Law and Religion*。他强调：“没有信仰的法律将退化成为僵死的法条，……而没有法律的信仰将蜕变成为狂信。”<sup>〔61〕</sup>也就是说，法律与宗教应该你中有我，我中有你。比如，法律“不仅包含有人的理性和意志，而且还包含了他的情感，他的直觉和献身，以及他的（宗教）信仰”<sup>〔62〕</sup>。一言以蔽之，“（法律保障的）正义是神圣的，否则就不是正义的。神圣是正义的，否则就不是神圣的”<sup>〔63〕</sup>。

就我们在本文对城隍神作为正义守护神的构造原理进行的研究不难得出这样的结论：城隍神曾是中国法文化中法律与宗教互动的一个实例。我们曾经拥有神性的正义和正义的神性，神圣的正义和正义的神圣。今天我们当然不会再请回城隍神。但城隍神的确可以帮助我们思考如何使法律从另立其信仰根基开始赢得神圣的生命。

---

**Abstract:** With focusing on the formative mechanism of the City God as the God of Justice, the actual interaction of Chinese law and religion can be fleshed out. The “miracles” attached to the City God in the judicial experience can not be simply dismissed as fictional. There are four parts of the rationale of the formation of the Chinese God of Justice: the rationalist legal system of Confucianism and Legalism is not sufficient to solve the problem of full implementation of the law; the traditional imperial policy of education through deity is ready for a patron god for judges; the karmic justice that holds people before and after death responsible for all the misdeeds can only be fully done in the court of the City God; a steady stream of retributive justice stories establish a causal link between miracles and the City God. Understanding the rationale of the City God as the God of Justice can help us understand why law will not work if it has no interaction with religion.

**Key Words:** the city god, justice, law, religion

---

(责任编辑：缪因知 赵建蕊)

---

〔59〕 参见前引〔8〕，Paul. R. Katz书，第7页。

〔60〕 前引〔55〕，伯尔曼书，导言，第3页。

〔61〕 前引〔55〕，伯尔曼书，第38页。

〔62〕 前引〔55〕，伯尔曼书，导言，第3页。

〔63〕 前引〔55〕，伯尔曼书，第105页。