

# 中国古代五大奇观

## 鬼神奇境

龚

斌 著

辽宁教育出版社



9103501

K203

140

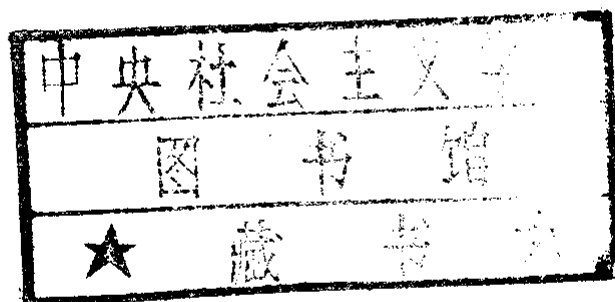
3

中国古代五大奇观

鬼神奇境



龚  
斌  
著



《人间透视大型书系》编辑委员会

主 编 贾非贤

副主编 俞晓群

第 三 批

“中国古代五大奇观”子书系

策 划 人 周 山

封面设计 安今生

本册责任编辑 俞晓群

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代五大奇观：鬼神奇境 / 龚斌著. — 沈阳：辽宁教育出版社，1996.3 重印

ISBN 7-5382-1114-4

I. 中… II. 龚… III. ①鬼—研究—中国 ②神—研究—中国 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 24268 号

鬼 神 奇 境

——中国传统文化中的鬼神世界

龚 斌 著

辽宁教育出版社出版  
(沈阳市北一马路 108 号)

辽宁省新华书店发行  
辽宁美术印刷厂印刷

字数：167,000 开本：787×1092 1/32 印张：9 $\frac{1}{4}$  插页：10

印数：19,201—24,200

1990 年 7 月第 1 版

1996 年 3 月第 2 次印刷

责任编辑：俞晓群

责任校对：欣 欣

封面设计：安今生

ISBN 7-5382-1114-4 / C · 56

定 价：11.80 元





玉皇大帝像

西王母（敦煌壁画）







玉女（永乐宫壁画）



毗卢遮那像（大同上华严寺）





张陵塑像



东王公（敦煌壁画）



秦琼敬德门神



民间财神码



太公神码



鬼门关





八仙图（清）黄慎





幽都

奈河桥





“地狱”塑像

北京白云观

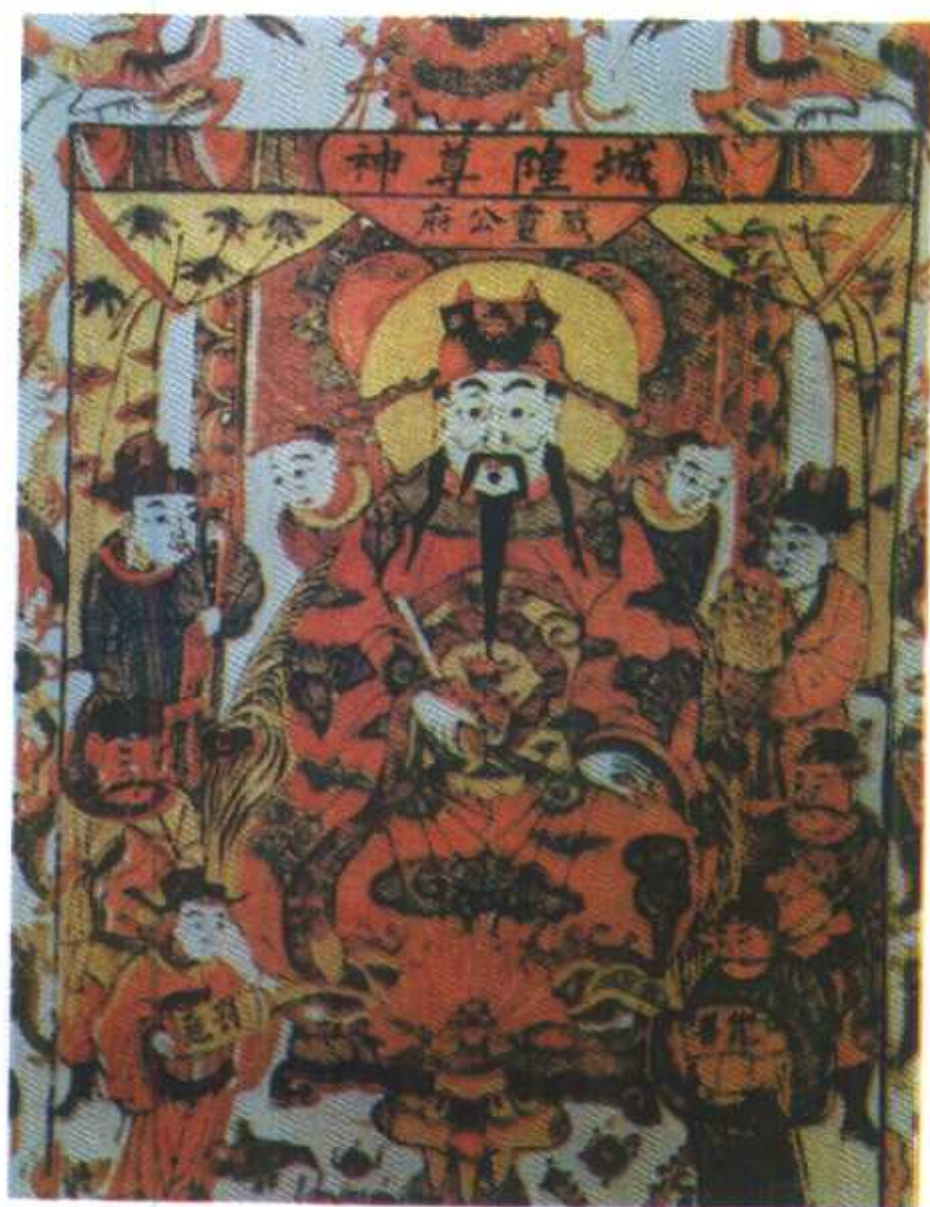






钟馗图（清）任伯年





城隍



土地神

## ● 人间透视大型书系

### 让阳光洒满人间

——主编寄语

**混**沌初开，阴阳交转，小小寰球，山河巨变，万物竞生。三界灵物，来去相继，繁衍无穷。可是，在人类没出现之前，这太阳系中的一颗小小行星，还处在洪荒之中。不知过了多少个世纪，生物大系中的类人猿，从四脚着地浑身披毛的族类进化成直立行走的人群，从此这地球便开始了一个崭新的世界。

斗转星移，岁月飞逝，人类从远古的野蛮和愚昧中一步步走上文明的社会轨道。从埃及金字塔到中国的万里长城，从希腊的古代神话到印度的圣河佛殿。人类的古代文明，早已成为祖先们



的骄傲而载入各民族的史册，而近现代文明史不过只有几百个春秋。

地球啊，地球！如果真的外星人，他的大脑发达，思维正常，智慧超群，不存在任何偏见，他看到的当今地球上的世界是怎样的情景呢？人类世界太美了——美不胜收，太丑了——丑不堪言。富有和贫穷，友爱和冷酷，先进和落后，文明和愚昧，理智和疯狂，喧闹和孤寂，施舍和贪婪，真诚和虚伪……这一切伴随着旋转的地球，构成一幅极其生动的画面。我们的世界是复杂的、矛盾的，同时也是充满生机和希望的。

希望在人间，人间多磨难。

战争和暴力，威胁着各民族的安全，权力争夺、民族纠纷，耗费了多少天才的精力；疾病和贫穷，使无数智慧的躯体倒下去；人口爆炸，耕地缩小，使人类面临着最大的生存危机；大气污染，生态失去平衡，令人间的颜色变灰变暗；大火、洪水、地震，使无数财富毁于一旦，卖淫和赌博，令千百万男男女女走向堕落的深渊；追逐财富，膜拜金钱，使人世间充斥着欺骗、虚伪、冷酷无情……这一切举世公认的人间恶魔，需要全世界各民族的正义力量，团结奋斗，净化世界，让人类居住的蓝色小星更加光洁、美好！

中华民族是世界上最古老的民族之一，我们的祖先曾创造了灿烂的文化，这是我们祖先的骄傲，也是他们应该为世界所作出的贡献。当代的

炎黄子孙分享了祖先们的光荣，但似乎不应该成为我们永远据为骄傲的资本。

毛泽东同志早在建国前夕说过一段著名的话：“中国人从来就是一个伟大的勇敢的勤劳的民族，只是在近代是落伍了。这种落伍，完全是被外国帝国主义和本国反动政府所压迫和剥削的结果。一百多年以来，我们的先人以不屈不挠的斗争反对内外压迫者，从来没有停止过，其中包括伟大的中国革命先行者孙中山先生所领导的辛亥革命在内，我们的先人指示我们，叫我们完成他们的遗志。我们现在是这样做了。”新中国即将迎来四十周年庆典，我国正处在改革的关键时刻，中国人民能否在今后的六十年中把我国建设成强大的国家，与世界发达国家的经济发展并驾齐驱，这确实是对中国共产党人和中华民族的严峻考验。如果我们达不到这个目标，六十年后会不会有人说：“中国人从来就是一个伟大的勇敢的勤劳的民族，只是在近百年来又落伍了。”如果这可怕的预言成为事实，我们当今的几代人就愧对子孙后代。在历史的重任面前，有志气的中国人，应该自觉地迸发出责任感、紧迫感和献身精神，这巨大的力量就会凝聚起坚不可摧的精神支柱，从而构成重建中华文明大厦的牢固基石。

唐诗有云：“圆魄上寒空，皆言四海同。安知千里外，不有雨兼风。”我们的世界是不平静的，激烈的竞争已渗透到政治、经济、思想文化等各



个领域。中华民族要建四化扬国威，必须要步入这竞争的世界。而要在这全球竞争的舞台上站稳脚跟并获得胜利，首先必须对我们的世界有一个清醒的认识，任何狂热和盲从都会导致不堪设想的后果。

我们编辑出版这套书系，正是基于要清醒认识世界的美好动机，如果得到著作界和广大读者的理解，我们将感到无限欣慰。

世界如此之大，事变如此之多，一套小书不会立惊天动地之劳，我们只求化作一阵清风，吹却广袤天地中的一小块乌云，并希冀大家都来做驱云散雾的清风，让阳光洒满人间。这难道不是我们人类的共同宿愿吗？

向本套书系的著作者致意！

向广大读者敬礼！

**贾 非 贤**

1989年4月于沈阳

## 前言

**神** 鬼世界是人们创造的虚幻境界。从上古神话和原始宗教算起，人们创造神鬼的历史是如此漫长，描述的神鬼形象是如此之多。凡是对这个领域稍一涉足的人，都会感到这个虚构世界是那样的光怪陆离和杂乱无章。虽然如葛洪、陶弘景等著名的道教徒给这个乱糟糟的世界整顿秩序，给大大小小的神规定等级，但人们还是弄不清楚许多神的由来。由于时代及经济、政治、宗教、风俗等各种因素的变化，一些神衰竭了，一些神出现了，一些神显赫了。在民间，神的盛衰之变显得尤为普遍和复杂。要对庞杂的神鬼世界作一番科学的清理，说明诸神的发展演变与现实社会之间千丝万缕的联系，那是一项多么艰巨的工作！从明清以来，已有人对某些神的起源与演变作过一些考证。如《三教源流搜神大

全》、《历代神仙通鉴》以及赵翼《陔余丛考》等著作，或偏重于记述诸神的起源，或偏重于诸神的演变，这对于后人的进一步研究很有启发和帮助。近来，有些神话学和民俗学工作者也开始重视神鬼领域的资料整理和科学研究。如宗力、刘群编著的《中国民间诸神》一书，分门别类介绍历史上曾在民间流行过的主要神祇，罗列了前人的考证、研究成果，并随处提出自己的见解。这对于进一步深入系统地研究神鬼世界，无疑是一种有益的尝试。

在古人的观念中，神、仙、鬼三者既有联系又有区别。神是宗教及神话中所幻想的、主宰物质世界和精神世界的超自然的存在。据说正直之人死后可为神，动物植物也能成神。仙是古代道士和方士所幻想的一种超出人世、长生不老之人。他们是由凡人修炼而成。鬼是人死后不灭的精灵。尽管有这些不同，但这三者都是灵魂不死观念的产物。神的概念较仙早。上古神话和先秦典籍中写到的多为“神人”。如《庄子·逍遥游》中有“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”的藐姑射之山的神人。从两汉开始，神和仙实际已不存在明显区别。如《山海经》中的凶神西王母，逐渐被仙化，后来在道教诸神体系中，被尊奉为女仙的领袖。最能说明问题的莫过于陶弘景所著的《真灵位业图》，在他构筑的偌大无比的道教神谱中，既有元始天尊、



大道君、太极金阙帝君等数不清的神人，也有传说中的赤松子、王子乔、王方平等仙人。神即是仙，仙即是神，他们都集中在元始天尊的大纛下，统治着人世和冥世。葛洪《神仙传》中记老子、木公、广成子、彭祖、王子乔、鬼谷子等神人和仙人，作者笼而统之地冠以他们“神仙”的称号。至于说到鬼，从古以来就与神是不可分离的一家子。神是高级的鬼，鬼是低级的神。逍遥自在、不入鬼录的特殊之鬼，人们就把他们称作“鬼仙”。总之，神、仙、鬼都是人们虚构的冥冥中的存在，而被赋予不可思议的超自然力量。基于以上的认识，我在撰写本书时，将神与仙等同看待。

道教诸神是中国本土的神，佛教诸神是外来的神。当然，据印度佛教教义，佛是人而不是神，但佛教传入中土后，与中国固有的文化融合而逐步中国化。明清以后，佛道两教逐渐打通，道教中的神仙进入佛国。民间既信佛菩萨，也信玉皇大帝和吕洞宾，神、佛、仙三者也不存在什么本质差别。世人真可谓“多多益善”，只要能保佑他们，观音也好，玉皇也好，统统都要，即使是鬼，也无妨广资冥钱，求其在冥间助一臂之力。笔者正是从通俗文化的角度考虑，才把佛菩萨和神仙相提并论。

上面已说过，虚构的神鬼世界是杂乱无章的，其混乱的程度简直使人望而生畏。想要理清

诸神诸鬼的来源与演变，那决不是我这个门外汉所能胜任。实际上，许多民间神祇的兴衰情况，也许永远无法探知其究竟，原因是这些神本身，就是长期以来多方附会的产物。所以，本书主要不是考证诸神的来龙去脉，而是偏重于介绍神鬼世界的奇闻趣事；与此同时，尽可能简略点明这些奇事同中国古代哲学思想以及道教理论之间的关系。不用多说，神鬼世界是现实世界的折射。神鬼奇譎的行为无非是人们丰富想象力的创造，本质上反映了人类社会生活的某些方面。尤其是像《聊斋志异》的作者蒲松龄等优秀的志怪小说作家，借助于神鬼形象，针砭时弊，寄托美好的愿望和理想。我们在漫谈“神话”和“鬼话”时，指出它们与现实世界之间形影不离的联系，乃是完全应该和必要的。

神鬼世界是我们理解的领域，又是不理解的领域。前一层意思是指它在本质上是人们出于各种世俗和功利的目的而进行的虚构和创造；后一层意思是指其中许多现象迄今为止我们还无法作出令人信服的解释。这样说，不是宣扬什么唯心主义。客观世界（包括人类的精神世界）的无穷无尽的奥秘，永远不可能被人类完全认识。应该承认，人类对于宇宙和世界的认识是极其有限的。如果把超出于人们常识范围之外的奇事怪事断然斥之为荒诞迷信，那不过是坐井观天式的狂妄自大，丝毫无助于进一步认识客观世界。而正

是在神鬼世界，人们不理解的怪异之事尤多。历史上某些神的产生或人们对他们的信仰高涨，可能就与人们不理解的怪异现象有关。比较突出的例子是紫姑神。在沈括《梦溪笔谈》、苏轼《子姑神记》以及许多作家的随笔中，有关于紫姑神的大量记载。难道我们能以鄙夷不屑的神气，指责沈括、苏轼等著名作家的这些文字，统统不过是神志昏迷者的无稽之谈？笔者自认为还不够这个资格。在对于这种奇异现象没有作出科学的解释之前，只能知之为知之，不知为不知。再比如，方士和道士宣扬的导引和胎息之术，据说不仅能够延年，而且可以长生。对此，我想也不能通盘否定。长生固属荒谬，延年却可企待。我以为导引和胎息，就是中国古代的气功。既然我们目前尚且不能完全掌握气功的奥秘，那么自然也就不应该不加分析地一概否定导引、胎息之术。而在许多志怪小说和笔记小说中大量记载的无名厉鬼和深山老魅，其中很可能有我们至今还不了解的客观存在。总之，在如何看待神鬼世界这个充满荒诞和虚构的领域时，同样需要审慎的科学态度和热烈的探求精神。

如果把神鬼世界比作一座殿堂，那么道佛两教的宗教理论好比是支柱框架，而志怪小说中有关神鬼的传闻异事就是殿堂的砖石和其他装饰材料，正是后者才把这座殿堂构筑并涂抹得千奇百怪、幽渺莫测。在中国小说史上，主要受佛道两



教影响和制约的志怪小说成为小说创作的一大流派，从汉到清历久不衰。有关神鬼的许多材料，便由志怪小说保存下来。如《山海经》、《列仙传》、《列异传》、《搜神记》、《神仙传》、《搜神后记》、《拾遗记》、《幽明录》、《续齐谐记》、《酉阳杂俎》、《宣室志》、《夷坚志》、《聊斋志异》、《阅微草堂笔记》等影响较大的作品，多记神仙鬼怪之事。加上历代作家的随笔与笔记，关于神鬼的材料就相当可观。整理、消化、研究这些材料，必然会有助于我们进一步理解神鬼世界的被创造以及它与现实世界之间的种种联系。

最后我想说明的是，这本书只不过是表达笔者对神鬼的某些看法和理解。在开头就已说过，在这个虚幻的领域面前，我完全是个门外汉。时间又是如此紧迫，不允许对庞杂的道教理论和深奥的佛教教义作像样的探究。即使是读来颇为有趣的志怪小说，也由于卷帙浩繁而仅能撷取一小部分。因此，这本书的浅陋自不待言。好在神鬼世界是个渺茫难证的虚幻境界，所以不妨大家可以说神道鬼，按照各自的理解发表不成熟的意见。如果读者能宽容笔者的满纸荒唐，并且在一笑之余，觉得此书对于了解中国历史和传统文化有点滴的启发和帮助，那对我来说，就是大喜过望了。

龚 斌

一九八九年十二月三十一日

# 目 录

## 前言

神篇 .....	1
一 凡人造神 .....	1
1 神诞 .....	2
2 神化 .....	12
3 神祭 .....	23
二 神仙品秩 .....	31
1 尊卑有别 .....	32
2 道教诸神谱系 .....	40
3 中国佛教诸神谱系 .....	50
三 成仙之道 .....	57
1 金丹和仙药 .....	58
2 辟谷和食气 .....	65
3 房中术 .....	73
4 尸解和太阴炼形 .....	79
四 神仙窟宅 .....	87
1 神仙与名山 .....	88
2 洞天福地 .....	93
3 太虚幻境 .....	103
五 神妙莫测 .....	113

## 2 鬼神奇境

---

1 神佛现形	114
2 仙家宝贝	122
3 神佑神谴	127
4 神来之笔	133
六 神情仙欲	140
1 神欲难免	141
2 神女之恋	147
3 淫神暴虐	156
鬼篇	166
一 阴森地府	166
1 鬼城酆都	167
2 幽冥主宰	174
3 地狱治鬼	182
二 芸芸众鬼	191
1 无名厉鬼	192
2 牛头马面	196
3 夜叉	198
4 伥鬼	202
5 疫鬼	204
6 才鬼	208
三 鬼魂超度	214
1 斋醮诵经	214
2 计寻替身	221
3 回骸起死	229
四 鬼域伎俩	235



---

1 鬼技 .....	236
2 鬼媚 .....	241
3 鬼幻 .....	247
五 身死情存 .....	253
1 鬼恋 .....	254
2 鬼妻 .....	258
3 鬼父鬼母 .....	262
4 鬼子 .....	266
 主要参考书目 .....	 271

# 神 篇

## 一 凡人造神

**神**！万能的主宰，至高无上威严的象征。他们或者乘云驾龙，徜徉于天上三清；或者寄迹仙山，吮吸天地之精。人们对之顶礼膜拜，大唱赞歌，又战战兢兢匍伏在他们脚下，万分敬畏。是谁创造了神——冥冥中的存在，无中生有的幻影？正是人，渺小又伟大的凡人。

在人类思维发展的初级阶段，人们不能深刻理解变幻莫测的自然现象和社会现象，以为有许多神在

主宰着这一切。于是，在早期人类思维这块贫瘠的土壤里，生长出神话这朵智慧之花。随之，最古老的一批神便诞生了。随着道教兴起和佛教的不断被汉化，造神运动进入一个新的时期。人们怀着宗教与世俗的目的，创造了大量的神；同时，不断神化他们，赋予他们种种超人的本领，将他们抬到吓人的高度。其情况正如古希腊哲学家色诺芬尼的诙谐比喻：“如果牛有宗教，那么，它们的神也会是牛。”人们按照自身的形象和现实社会的需要，描绘着神的形象，树立神的威严。遍布人间的大小庙宇，供奉着无数的泥塑木雕，一年四季香烟缭绕，高贵者和贫贱者，各怀目的，祈求和谄媚神，希望神能满足他们的种种欲望。神最初为人创造，最终却高居于人的头上。除了统治阶级从神那里获得不可告人的利益外，世间芸芸众生的命运竟然全操在神的手里。

### 1 神 诞

最古老的神是上古神话中的神。神界的最高主宰天帝，就是其中一位主神。天帝居昆仑山。《山海经·西次三经》说：“昆仑之丘，是实惟帝之下都。”在上古神话中，天帝不止一个。《庄子·应帝王》说：“南海之帝为倏，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。”又传说黄帝为中央天帝，但在《山海经》里，有关黄帝的记载不多。最有



资格作为天帝的是帝俊。《山海经》中记载帝俊的地方很多。《山海经·海内经》说：“帝俊赐羿彤弓素旌，以扶下国。”此处的帝俊，相传是东方殷民族奉祀的上帝。他的头似鸟而有两角，猕猴的身子，只有一只脚。有人说就是帝喾。《山海经》所记人事的起源，如舟，车，琴瑟，歌舞，百巧，牛耕，都托始于帝俊，所以茅盾认为“中国神话的‘主神’，大概就是所谓帝俊。”（《中国神话研究初探》第七章）但《山海经·中次十二经》说帝之二女居洞庭山，郭璞注：“天帝之二女而处江为神也。”那么，这里的天帝又指尧了。另外，又有白帝、赤帝之别。《史记·高祖本纪》载刘邦挥剑斩蛇，刘邦是赤帝子，蛇为白帝子。可见，神话中天帝的身分和面目都是模糊不清的。

各民族一般都有开天辟地的神话。中国这类神话中的神主要有二位。一位是盘古，一位是女娲，后者是先民解释人类的产生而创造的一位显赫女神。《楚辞·天问》说：“女娲有体，孰制匠之？”王逸注：“传言女娲人头蛇身，一日七十化。”她是个似兽非兽的神祇。据《风俗通义》说，女娲是伏羲的妹妹，当宇宙开辟之初，这兄妹二人结为夫妇，繁衍人类。汉代武梁祠的石室画像，画有女娲伏羲交尾的图景。近人容庚《武梁祠画像考释》：“第一段画二人，右为伏羲，……下身鳞尾环绕，向左；左为女娲面，……同伏羲尾，

#### 4 鬼神奇境

亦环绕与右相交。中间一小儿，右向，手曳二人之袖，两脚卷走。”唐代诗人张说、卢仝，也说女娲伏羲为夫妇。

雷电风雨，山川河海，日月星辰……人们不理解这些可敬可畏的自然力，便凭借其丰富的想象，一一创造出各自的神，让他们各司其职。司雷有雷公，或称雷神。《山海经·海内东经》：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹则雷。”王充《论衡·雷虚》描写雷公的形状说：“又图一人，若力士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。”雷公形躯像大力士，左手扣击连鼓，发出隆隆雷声；用右手推椎，就可杀人。这种幼稚的联想，实在与儿童的思维相去不远。司电则有电母，后世俗称为闪电娘娘。也许是雷电必定齐来的缘故，所以俗传电母是雷公的配偶神。她两手持镜，以状闪电。司风则有风伯。据《山海经·大荒北经》说，蚩尤兴兵伐黄帝，“请风伯、雨师纵大风雨。”后世却说风伯名姨（《北堂书钞》卷一四四引《太公金匮》），由男性之伯，成女性之姨了。司雨则有雨师，亦称“萍翳”、“屏翳”、“玄冥”。雨师和风伯都是黄帝的属神。山川之神中，以河伯最古老、最有名。河伯亦名冰夷、冯夷、无夷。他是黄河神。传说冯夷渡河溺死，天帝封为河伯。夏商周三代，河伯地位非常崇高。他只有一件事似乎不太光彩，就是几乎每年娶妇。《史记·滑稽列传》及《水经

注·浊漳水》，均载有河伯娶妇的传说。其实，河伯娶妇完全是世人纵容的结果，仔细想起来，河伯是没有责任的。黄河常常泛滥成灾，它的威力令人胆颤心惊。巫士们就以少女沉河，谀媚河伯，似乎河水一得美女，就可以水波不兴了。不用说，河伯娶妇的传说与河伯本身一样，都是人们想象力的创造。浩瀚深邃的宇宙、灿烂光辉的日月星辰，从古至今引起人们无穷的遐想。越是奥妙莫测的领域，就容易产生神祇。于是，人们创造了日神，他“驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇”（《屈原《九歌·东君》），十分气派地巡游天空。而在那清凉的月宫中，则有嫦娥仙子。北极星为太乙（太一）神，是天神中的最尊贵者。另外一些最主要的星辰，均成为神祇，各有其职，显示人世的吉凶。文昌星附近的二颗星大司命和少司命，一主死，一主生。织女三星是天帝之女，掌管着蔬果丝帛珍宝（《史记·天官书》、张守节《正义》）……

上古神话中的神，主要有两大类。一类体现社会力量，一类体现自然力量，反映了先民对社会现象和自然现象以及对绝域奇异事物的理解与探索。这些神从山林、河海、天宇中走来，尽管显得很粗糙，甚至面目狰狞，然而却表现出一种野性之美，充满了原始的魅力，这或许可以作为人们造神运动第一阶段中神祇的基本特点。正像上古神话由于人类功利的目的逐渐被历史化一



样，神的创造后来越来越符合世俗的功利观念。特别是道教创立和佛教传入中土以后，神成为宗教宣扬的廉价品。人们需要什么，就轻而易举地造出某个神。诸如成仙、祈福、畏祸、添寿、求官、发财、觅偶……人类的无穷贪欲和恐惧本能，成为造神运动最强大的驱动力。简直像变戏法一样，各种各样的神接连不断地诞生，令人眼花缭乱。上至天空、下至河海，大至日月、小至家室，人类社会生活的各个方面几乎都有神祇控制和管理着：天上有玉皇，地上有城隍，海里有龙王，地狱有冥王，祈寿求寿星，捉鬼请钟馗，考试祀文昌，觅偶请月下老人，求子祀天妃，船夫有船神，卖饼有饼师神，伶人有梨园神，冶工有炉火神，娼妓有白眉神，灶有灶神，厕有厕神，花有花神，蚕有蚕神，蛇有蛇神，蛙有蛙神……要一一说清这些神的来龙去脉简直是不可能的，我们仅就民间信仰比较普遍的一些神作简略的介绍。

基于对鬼的恐惧，人们很早就创造了门神。蔡邕《独断》说：“海中有度朔之山，上有桃木，蟠屈三千里，卑枝东北有鬼门，万鬼所出入也。神荼与郁垒二神居其门，主阅领诸鬼，其恶害之鬼，执以苇索食虎。故十二月岁竟，画荼、郁并悬苇索于门户以御凶也。”据此可知门神的创造源于神话。汉时即以神荼、郁垒为门神，腊月画其像贴于门户，抵御鬼魅。唐以后，以秦叔宝、胡

敬德（尉迟敬德）为门神。据《三教搜神大全》卷七，唐太宗夜里睡不安稳，寝门外鬼魅呼叫。太宗问群臣怎么办。秦叔宝站出来说，愿意同胡敬德全副武装立在门外。太宗同意，当夜果然无事。于是命画工画二人像挂在宫门，鬼魅从此绝迹。秦叔宝、胡敬德也就被后世当作门神了。除夕夜里，用彩色画二人像贴在门上，称之为“换门神”。除神荼、郁垒、秦琼、尉迟恭外，民间还有以成庆作门神。成庆是古代的一个勇士，早在汉朝殿门上就画着他的尊容：穿短布大裤，持长枪。还有的以行刺秦皇的勇士荆轲作门神。如此一来，只要在门上画位勇士即可，不必实有其人。倘若你神勇无匹，也可以作门神。

土地神是一乡之神，如果他坚守职责，虎豹妖怪就不能入境。虽然他职位卑微，但和人们的关系如此直接，所以各乡镇都有土地祠，也许考虑到这位须发皓然的老翁太寂寞，人们又造出一个发髻圆圆的土地婆婆。据说，乡村中品德高尚正直的老人死后要做土地神。如果是这样，则土地婆婆生前一定是个慈善的老太太了。

要发财就造个财神。此神来路不明，或说即五路神，《天锡县志》记：“五路神姓何名五路，元末御寇死，因祀之。”或说是古之行神。至于他的诞辰，有说是正月初五日，有说是三月十五日。财神产生较晚，但因为他能保佑人们发财，所以神运亨通，香火特盛。尤其是商人，岁时祭

祀，毕恭毕敬。须知财源茂盛，全靠此神降临。

掌管文学的有文昌神。在封建时代，科举成名是读书人梦寐以求的大事，文人自然特别信仰文昌。此神相传姓名张恶子，居蜀七曲山，仕晋战歿；人为立庙，称梓潼帝君（见《明史·礼志》）。到宋代，不知什么缘故，此神竟对文学感觉兴趣。叶梦得《崖下放言》记“蜀有二举人，行至剑门张恶子庙夜宿，各梦诸神预作来岁状元赋，甚灵异。”（赵翼《陔余丛考》引）《朱子语类》说：“梓潼与灌口二郎两个神几乎割据了两川。”（同上）可见南宋时梓潼帝君在蜀地香火何等之盛。因此神暗中保佑举子，颇有灵异，元时便封其为文昌帝君。

海上航行，最怕狂风巨浪。船夫们创造出了他们的保护神——天妃。此神是五代时福建巡检林愿第六女，死后穿着红衣裳往来海上，颇显灵验。相传大海航行，当风急浪高，呼号求救时，往往有红灯或神鸟来，就能免于葬身鱼腹。由于神如此灵验，宋时一再加封；元时因护海运有奇应，加封天妃，庙曰灵慈。（《元史·祭祀志》）明时封昭应德正灵应孚济圣妃娘娘之号（郎瑛《七修类稿》）。

妇人无子，则祀张仙以求后嗣。据《神仙通鉴》：“宋仁宗梦见一人，粉面乌髯，挟弹而至，自云张仙，云能阻止天狗吞啖小儿，帝醒，命图形悬之，奉以为神。”大概张仙能阻止天狗吃小

儿，所以成为佑人生子的神祇了。相传苏洵祷张仙而生二子，即名闻遐尔的苏轼、苏辙。

妇人祷告张仙，赖神保佑，一旦有孕，皆大欢喜。可十月怀胎，接着便是生产这道难过的鬼门关。人们为了求得母子平安，又造出一个助产婆——金花夫人。据《中华全国风俗志》，广州特多金花夫人庙。金花夫人本是个处女。有位巡按夫人分娩难产，几天不下，情势非常危险。夜里梦神来告：“请金花女至则至矣。”巡按暗中寻访得金花。此女刚到官舍，巡按夫人果然顺利产子。可是，金花却倒了楣。因为处女当了助产婆，别人就不愿为她介绍郎君。金花羞恨至极，竟投湖而死。人们为她的死所感动，塑像祭祀，称之为金花夫人。

.....

神仙多如牛毛，一一介绍他们的由来简直有望洋兴叹之感。但这并不妨碍我们指出凡人造神的几种主要途径。

一是由于不理解人类自身的发展以及神秘的自然力，借助于丰富的想象，创造出种种神祇。这类神如天帝、女娲神、日神、河伯、太乙等。当一旦神秘现象被揭示，这些神就随之消亡。如刘敬叔《异苑》载：“会稽石亭墟，有大枫树，其中朽空，每雨，水辄满，有估客携生鱼至此，辄放一头于朽树中。村民见之，以鱼非树中之物，咸神之，乃依树起室，宰牲祭祀，未尝虚



日，目为鮠父庙，有祷请及移慢，则祸福立至。后估客复至，大笑，乃求鮠臠食之，其神遂绝。”（《太平广记》卷第三百一十五）鮠鱼莫名其妙地被村民供奉为神以及最终被烹成美味吃掉，有力地说明神的产生往往与人的幼稚和蒙昧连在一起。

二是人们出于宗教的需要，把种种荒诞的附会加之于某些历史人物，使他们成为高踞于凡人之上的神。姜太公、夫差、伍子胥、介子推、吴起、项羽、刘邦、张良、东方朔、蒋子文、关羽、张飞、诸葛亮、嵇康、郭璞、颜真卿、包拯、岳飞、文天祥……许多历史人物都被封为神。如嵇康成了地狱中的北阴大帝；蒋子文、沈约、韩愈都曾做过土地神；连著名的美女西施，也被敕封为土谷神，曰“苧罗村土地先施娘娘。”（《毛奇龄《九怀词》》）。为国殉难的文天祥成了邑庙的城隍神。韩擒虎、包拯等先后出任过阎罗王的要职。至于钟馗、张仙、王通一类神，更是附会和捕风捉影的产物。钟馗被封为神，就全仗唐明皇的一场梦。唐《逸史》载，唐明皇卧病禁中，“昼梦一绿衣，鞞一足，眇一目，腰一笏中囊，蓬发无鬓，左手捉一鬼，以右手第三指剗其目作掐食貌。”明皇问他是谁，回答说是先朝进士钟馗，愿为王除厉鬼。明皇梦醒后，诏吴道子画出其梦中所见。据胡应麟《少室山房笔丛》、赵翼《陔余丛考》，唐以前有人名终葵、李钟葵、

宫钟葵、慕容钟葵、乔钟葵，后人便附会作《钟馗传》一类志怪体传说，久而久之，造出了食鬼的钟馗。张仙也由多方附会而来。有的说即后蜀主孟昶，有的说是唐太宗。苏洵《张仙赞》则说：“张名远霄，眉山人，五代时在青城山成道。”苏老泉为眉山人，神是他的同乡，看来只好相信他的说法了。可是，胡应麟《庄岳委谈》却说：“世谓张星之神为张仙。案《酉阳杂俎》，天翁姓张名坚，又曰姓张名表，则天与日与星皆张姓。又灶神亦姓张名单字子郭，梓潼神姓张名恶子，宜海内张姓独多也。闻者莫不绝倒。”他对包括张仙在内的一批神仙大开玩笑，意谓他们不过是世人穿凿附会的产物。

三是人们出于宗教情感与娱乐情感的宣泄。宗教的神秘色彩以及宗教活动时或肃穆或狂热的气氛，不仅娱神，同时也是娱人的。这极大地刺激了人们的想象力，进而表现为狂热的造神运动。如果说，封历史人物为神还多少有点根据的话，那么像朱天菩萨、青蛙将军一些神的出现，则完全是玄之又玄了。佛国中没有朱天菩萨，而旧时杭州人无论男女老幼，莫不信奉朱天菩萨，庙亦遍城皆是，（《中华全国风俗志》下篇卷四）又有所谓青蛙将军。相传有一青蛙常临民间，看见者必能致富（同上）。这种普遍的造神即表现为淫祀。梁绍王《两般秋雨盦随笔》“世俗诞妄”条记：“吾杭清泰门外，有时迁庙，凡行窃者多祭

之。济宁有宋江庙，为盗者尝私祷焉。汲县有纣王庙，凡龙阳胥祷于是。颖之卫灵公庙，闽之吴天保庙，亦然。涌金门外有张顺庙，赤山埠有武松庙，石屋岭有杨雄石秀庙。闽楚多齐天大圣庙。黔中多杨老令婆庙，此皆淫妄之礼。又有谬误者，陈州一城外厄台，有庙颜曰：一字王佛，即孔子也。北方牛王庙，画百牛于壁，牛王居其中，则冉伯牛也。温州有土地庙，杜十姨无夫，五髯须相公无妇，于是合而为一。则杜拾遗伍子胥也。孤山林和靖祠，塑女像为题，题曰：梅影夫人之位。或戏之曰：‘何不兼塑仙鹤郎君。’世俗妄诞，真是匪夷所思。”贼有贼神，盗有盗神；男神无妇，给他讨个老婆；女神无偶，给他找个鳏夫。他们戏弄神仙，宣泄内心感受到的神秘而快乐的情感。这种匪夷所思的造神运动，一方面反映了神道的衰歇，另一方面表现了人们的巨大创造力。造神也就成了通俗文化和艺术创造的一部分。

## 2 神 化

神化创造出来的神，是人们造神运动中最重要的一步。人们给神涂抹一层层神秘而辉煌的油彩，把他们抬到吓人的高度，从而使凡夫俗子们惊羨和敬畏不已。

有意识地神化神，是从改造神话传说中的神

开始的。人们按照自己对神仙的理解及审美观念，把神话中似人非人，似兽非兽的神，改造成成为庄严肃穆、灵光四射的天人。西王母的不断神化，即是一个典型的例子。西王母的原始形态，最早出现在《山海经》中。《海经·海内北经》说：“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残。”《海经·大荒西经》说西王母“戴胜、虎齿、有豹尾、穴处。”从《山海经》所记可看出，西王母长着人的面孔，老虎的身子，豹子的尾巴和老虎的牙齿，善于啸叫，住在洞穴中。这是一位半人半兽的凶神，从它身上，体现出野蛮时代对动物的崇拜。《穆天子传》的出现，标志着西王母演变为人王。在《穆天子传》中，西王母能够对喜好神仙之道的周穆王唱意境浑厚、感情深沉的歌谣了。《山海经》中那位可怕的凶神变成文质彬彬，具有王者风度的妇人。汉魏以来，记载西王母事迹的有《淮南子》、《汉武故事》、《汉武内传》、《拾遗记》、桓麟《西王母传》等。西王母的演变随之进入第三阶段，即神仙化和道教化的阶段。《山海经》中虽然有“不死之山”、“不死之药”、“不死民”的记载，但并没有西王母有不死之药的说法。《淮南子·览冥训》却首次出现“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月”的记载，开始把方士孜孜以求的不死之药和西王母联系起来，为西王母的神仙化确立了基础。到了汉武帝时期，尤敬鬼神之

祀，亲往巡海求仙，西王母便被神化为“仙灵之最”（《汉书·司马相如传》注）。司马相如《大人赋》写道：“低回阴山翔以纡曲兮，吾乃今日睹西王母。矐然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使。必长生若此而不死兮，虽济万世不足以喜。”扬雄《甘泉赋》说：“想西王母欣然而上寿兮，屏玉女而却宓妃。”西王母成了好道之士最为向往的大神仙。在托名班固的《汉武故事》和《汉武内传》里，西王母终于被神化为容颜绝世的天仙了。《汉武内传》详细描写西王母降于宫廷时的情景：

到夜二更之后，忽见西南如白云起，郁然直来，径趋宫廷。须臾转近，闻云中箫鼓之声、人马之响。半食顷，王母至也。悬投殿前，有似鸟集，或驾龙虎，或乘白麟，或乘白鹤，或乘轩车，或乘天马，群仙数千，光耀庭宇。既至，从官不复知所在，唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙，皆长丈余，同执彩旄之节，咸住殿下。王母唯扶二侍女上殿，侍女年可十六七，服青绫之袿，容眸流盼，神姿清发。王母上殿，东向坐，著黄金褕襦，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履玄璫凤文之舄，视之可年三十许，修短得中，天姿掩蔼，容

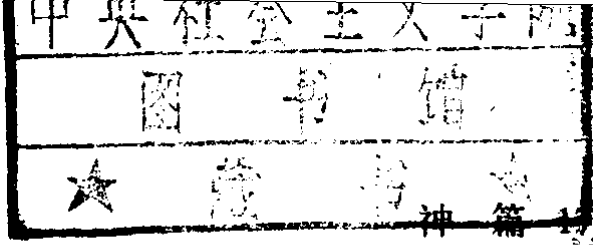


颜绝世，真灵人也。

此时的西王母，和《山海经》中那位“穴处、豹尾、虎齿、善啸”的凶神简直有天壤之别。在汉代，西王母不仅是长生不老的象征，而且同对财富和权势的追求结合在一起，广泛为人们所崇拜。道教兴起后，西王母更被神化为女仙中的领袖。桓麟《西王母传》称它为“九灵太妙龟山金母也，一号太虚九光龟台金母元君。乃西华之至妙，洞阴之极尊。”并否认西王母的凶神模样，说“此乃王母之使，金方白虎之神，非王母之真形也。”隋唐以后，受佛教文化的影响，西王母开始与佛们来往，同时，她的名号也多起来，如金母、王母娘娘、王母、西姥、瑶池阿母等，成为道教中地位极高的一位尊神。

雷神是一位赫赫有名的神祇，自然界中的雷电具有不可思议的巨大威力。在隆隆巨响中，刹那间就可能引起天崩地裂，人亡屋毁。基于古人对雷电形成的不解和恐惧心理，人们创造出雷神的形象。《山海经》所记的雷神是个样子十分可怕的怪物。《海内东经》说：“雷泽中有雷神，龙身而人头，鼓其腹。”《大荒东经》说：“东海中有流波山，其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷。”郭璞注：“雷兽即雷神也。”《山海经》所记的雷神基本上是兽形，它那巨大的声音是通过它的鼓腹

而发出的。战国时代，雷兽成了天帝的属神雷师，或称雷公。《楚辞·离骚》说：“鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。”《楚辞·远游》说：“左雨师使径待兮，右雷公而为卫。”这表明雷神已逐渐被人神化。在汉代人的心目中，雷神则是个大力士的样子。王充《论衡·雷虚》说：“图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形。又图一人，若力士之容，谓之雷公。使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状。”到了唐代，雷神变成有五位了。《神仙感遇传》记唐人叶韶有恩于雷神，雷神以一卷书答谢，告诉他说：“此行之，可以致雷雨，祛疾苦，立功救人也。我兄弟五人，要雷声，唤雷大、雷二，必即相应。然雷五性刚暴，无危急之事，不可唤之。”叶韶有了雷神送的神书，行符致雨，特有神效。后来喝得醉熏熏，被太守捉住，叶见势不妙，情急之中想起雷神的叮嘱，便大呼一声：“雷五！”当时正是阳光炽热的大旱天，突然间一声震雷，人们全被吓倒在地。在《稽神录》中，雷师娶民女，“亲族甚众，婚姻之礼，一同人间。”屈大均《广东新语》卷六载：“雷州英榜山有雷神庙，神端冕而绯，左右列侍天将。”雷神已变成了威严的天神。道教似乎特别看中雷神，封其为“九天应元雷声普化天尊”，使之成为天帝身边最公正的刑神。在明代神魔小说《封神演义》里，“九天应元雷神普化天尊”闻仲，率领雷部二十四位天君正神，什么邓天君、辛天君、张



天君、陶天君，雷部成为天神中独立的体系。然而，由于古人对雷电形成始终得不出科学的结论，这就影响到雷神的形象始终没有定型。雷神或似猕猴，或似猪，或似乌鸦，或似蝙蝠，或似鹰。干宝《搜神记》中的雷神“色如丹，目如镜，毛角长三尺余，状如六畜，头如猕猴。”段成式《酉阳杂俎·前集》卷八记唐贞元中宣州大雷雨，“一物堕地，猪首，手足各两指，执一赤蛇啖之。”洪迈《夷坚丙志》卷七记雷鬼“从空陨于地，长仅三尺许，面及肉色皆青。首上加幘，如世间幘头，乃肉为之，与额相连，顾见人掩面而笑。既而观者都渐众，笑亦不止。”《挥麈新谈》记澧州一日大雨，其家“忽见雷神入舍，形似乌鸦，高二三尺许，两足行地，两翅下有二手下垂，行遍屋内，烧一斗二秤升屋至空中，方发迅雷一声。”（诸人获《坚瓠秘集》卷一引）。《拙庵杂俎》记雷神将击毒蛇，忽逢产妇洗秽衣，便不能击，伏于岸旁，“大于猕猴，形似蝙蝠，翅下有手”。（同上）《切庵偶笔》载：雷将击不孝妇，妇急忙用血裤蒙头。“雷为所厌，欻然坠地，形如鹰而稍大。”（《虞初新志》卷十九）据此看来，雷神最终未能完全摆脱《山海经》所记雷兽的特征。雷神形象的不确定性，恰恰使这位威力无比的神祇蒙上神秘的色彩，令凡人更加敬畏。

道教创立和佛教传入中土以后，统治者利用宗教愚弄人民，对神的神化便带有明显的政治目

的。其中，关羽的被封神及其地位的不断升级，最能说明神化的世俗本质。

关羽字云长，是三国蜀汉的著名大将，后兵败为东吴所杀。关羽被祀为神灵始于宋徽宗时。很可能是处于风雨飘摇中的北宋王朝迫切需要忠臣辅佐，看中了关羽的忠诚，便封羽为忠惠公。后在大观二年加封武安王，高宗建炎二年加壮缪武安王，孝宗淳熙十四年加英济王，祭于荆门当阳县之庙。元文宗天历元年加封显灵威勇武安英济王。明洪武中复侯原封。万历二十二年因道士张道元之请，进爵为帝，庙曰英烈。四十二年又敕封三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君；又封其夫人为九灵懿德武萧英皇后，其子关平竭忠王，关兴为显忠王，周仓为威灵惠勇公。清顺治九年，加封忠义神武关圣大帝（见赵翼《陔余丛考》）。关羽不仅被历代统治者和道教再三加封晋爵，而且也被佛教硬拉去作护法神。据《佛祖统记》卷六《智顗传》，天台宗智顗在当阳（今属湖北）玉泉山建精舍，曾“见二人威严如王，长者美髯丰厚，少者冠帽而秀发，自通姓名，乃关羽、关平父子，请于近山建寺，智顗从之”。于是，后世佛教把关羽列为伽蓝神之一。如杭州灵隐寺在十八伽蓝神旁塑关羽像供奉。元世祖尊崇佛教，就叫关羽作监坛。经过佛道两教的竞相神化，那位狂傲战死的关羽，被神圣的光环层层笼罩，成为香火最盛的神祇之一。

除关羽外，如土羊神的立庙、崇福夫人的被朝廷累加宣命、金龙大王和灌口二郎神的被封，数不清的神被供奉、被祭祀，大多是统治阶级神化的结果。据《陇州图经》，秦始皇时有二白羊化为土堆，始皇至其地，见二人拜于路边，自称是土羊神，因为皇帝来，故来拜谒。秦始皇本来就满脑子神仙鬼怪，遇此奇事，便命立庙。二只大白羊莫名其妙地成了神，并居然长享祭祀。（《太平广记》卷第二百九十一）广州崇福无极夫人庙神，原是民间之神。她像天妃一样，也能保护航海者免受风涛之害。宋朝时，大姨山有盗骚扰，捕将久而未获，夜梦有人手持一白旗，上题曰：“总领阴兵三十万，一心报国效公忠。”第二天，捕将引兵与盗贼战，忽见云雾四起，隐隐有旗出于雾中，上有“无极夫人报国”六字。于是，盗贼惊惧奔溃，全被掩捕。元朝时，因为崇福夫人屡次“忠国护武”，朝廷累加宣命，香火很盛。（佚名《湖海新闻夷坚续志》后集卷二）显然，崇福夫人的一再加封和香火尤甚，正是由于她自誓“一心报国效公忠”的缘故。与崇福夫人相似，明清时，金龙大王在江湖水神中祭祀最盛，也仅仅是因为他帮助朱元璋打败了元兵（施闰章《矩斋杂记》）。从中可以很清楚地看出统治阶级神化神的全部妙用：当现世的力量不足于维持他们的统治时，就请神来助一臂之力。

名声极大的灌口二郎神完全是人们神化的产



物。据说他是秦孝文王时修治蜀都江堰的李冰之子。但在《史记》、《汉书》、《风俗通义》、《华阳国志》诸书中，都未曾提及李冰有子。所以这位李二郎与大多数神一样，也是无中生有的东西。然而正如前面所说，人们往往是按照自身对于现实世界的理解来造神。李冰既然是香火很盛的神，那么给他造个儿子也在情理之中。因而从唐代开始，就给李二郎立庙。至宋代，对二郎神信仰尤盛。宋仁宗嘉祐八年八月，特封二郎惠灵侯，政和八年八月改封昭惠显灵真人。（《宋会要》）元至顺元年，封二郎神为英烈昭惠灵显仁祐王。（《元史·文宗纪》）二郎神不仅是无中生有，而且后来居上，他的地位远远超出于李冰之上，简直使世人只知其子不知其父。也不知道他哪来的神通，在《西游记》里，二郎神擎鹰牵犬，竟打败了厉害无比的孙悟空。

不仅本国的神被神化，外来的神也同样被不断的雕琢和修饰。佛教中的重要神祇，像如来佛、弥勒佛、四大菩萨，都经过我们民族的热情加工，从而深深打上华夏文化的印记。无人不晓的观世音菩萨，就是被大力汉化的突出例子。在印度佛教中，观世音已经是个佛法无边的菩萨。随着佛教在中国的广泛传播，有关观世音的经典被大量翻译进来，善男信女对观世音的崇拜几乎达到狂热地步。人们创造了“妙善得道成观音”的故事，把观音说成是古代妙庄王的三女儿妙善。

她视荣华富贵如粪土，一心皈依佛门，历经磨难，终于修成菩萨。在印度佛教中，观音本是匹马驹，后来成为伟丈夫；中国的佛教却将观音变成聪明美丽的公主。观音菩萨的早期形象，如敦煌莫高窟的壁画和南北朝的木雕都作男身。南北朝以后，寺院里的观音菩萨由男身变成美貌的女身。胡应麟《少室山房笔丛》说：“女像观音造像始于南北朝。”成于北魏孝文帝时的洛阳龙门石窟的杨枝观音像，头戴宝冠，右手执麈尾，左手托净瓶，姿态轻柔优美。唐朝开始，观音像的女性化已基本定型。唐阎立本所画的观音像面庞丰腴，神情妩媚，衣冠飘逸。南宋甄龙友题观世音像诗云：“巧笑倩兮，美目盼兮，彼美人兮，西方之人兮。”观音成了美目流盼的美人。元朝甚至有人编了本《观世音菩萨传略》，多方证明观音是个美貌异常的汉族女子。明代的《观音菩萨鱼篮记》杂剧，把观音菩萨塑造成美丽的妇人形象。“正旦观世音菩萨着：柳叶冠、袈裟、膝襴袄、项帕、膝襴裙、璎珞、褙膊、牵带、布袜、鞋散珠、背光。渔姑观世音菩萨着：塌头手帕、补纳袄儿、裙儿、布袜、鞋。提鱼篮。”凡到过杭州灵隐寺的人，都会对观音塑像留下深刻印象——她容色绝世，双目秀美，纓络横披，环结宝明，袒胸露臂，神情妩媚端庄。瞻仰这尊慈祥的菩萨，心里会滋生一种神秘而亲切的感情。

中国佛教还创造出众多的观音救苦救难、普

渡众生的神异故事。这些传说在民间极其广泛地流传着，达到了“户户有观音”的地步。供奉观音菩萨的寺庙星罗棋布，观音成了凡人心目中最伟大的神，一个大慈大悲的救世主。她的地位如此崇高，实际上连释迦牟尼也很难与之比肩。中国本土产生的神与观音相比，也无不黯然失色！其实，观音其人其事，渺茫难证，谁也无法说个一清二楚。归根结蒂，她是个千百年来不断被神化的幻影。

神祇同世间一切事物一样，免不了有盛衰之变。在宗教史上，一些神的兴盛或衰落，间接地反映了现实社会的政治、哲学、习俗与风尚的变化。尤其是庙堂诸神的盛衰，集中反映了统治阶级的意志和好恶。比如关帝庙香火的历久不衰，说穿了不过是统治阶级大力鼓吹愚忠的作用。民间诸神的盛衰变化相对来说较为复杂。某些神衰落了，但由于奇异迹象的偶然出现，又有可能再度被神化，为泥塑木雕注入新的生命。《夷坚支》丁卷第九记南康东晋大将军陶侃庙，夙著灵感，当地人颇为信奉。但自宋绍兴以后，此神命运不佳，香火衰落，庙宇颓败，过往客人不再像以前一样恭奉牲酒。淳熙初，村民童八八毁陶侃庙。不久，童妻生病，巫者便说：“犯陶太尉之子小将军，所以致祸。”童说：“陶太尉之神歇矣，况其子乎！”巫曰：“陶公罹三纪空亡，故寂寂如此。今犹有半纪之年，过是当复兴。汝无以家致祸。”

巫者自然是一派胡言，他何以知道陶侃半纪（一纪为十二年）后会复兴？在巫者的威吓之下，童八八不再毁庙。据说，其后神“灵应果侔昔时”。多亏巫者的神化，陶太尉又重振昔日的神威了。

与陶太尉庙情况相类似的还有宋时鄱阳全保庄彭大郎庙。这座小庙孤伶伶在古松下，茅茨萧然，上漏下湿，香火已百年潦落，神名相传为彭大郎。安国寺主持和尚惟直，曾有事去全保庄，梦见彭居士求见，诉说室庐摧敝，希望惟直为之修葺。醒来后惟直自思彭居士可能是山神，访诸当地父老，悟出彭居士即庙神彭大郎。于是，惟直“命工整葺，立成华宇。绘画像貌，仪卫俨赫，由是彭冈神祠，远近供事”（《夷坚志》癸卷第六）。穷困潦倒百年的小庙，经过惟直禅师的修葺，一变香火潦落为远近供奉。彭大郎再度神气起来。他知恩图报，施展神力，把一片满是荆榛沙砾的荒土拓成良田百亩。

### 3 神 祭

人们相信，通过祭神活动，就可以向冥冥中的存在表达愿望与虔诚。从神诞生的那一天起，祭神活动也就随之而生。在鬼神具有无上权威的古代，一切吉凶祸福都得请示神鬼。历代统治阶级为了给他们的统治寻找天授神权的根据，无不把祭神作为重大的典礼。许多帝王往往倾其财

力，率领群臣，浩浩荡荡地祭太一、祭五岳、祭河伯、祭白帝、祭赤帝、祭后土……仅以祭泰山而言，《史记·封禅书》就已说古来“封泰山禅乎梁父者七十余王”。秦皇、汉武，祭泰山尤为起劲。

儒家对鬼神问题采取慎重的态度，所谓“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）。孔子对祭神发表的意见虽少却很精当，对后世产生重要的影响。他认为禹的伟大，其表现之一是“菲饮食而致孝乎鬼神”（《论语·泰伯》）。意思是说，禹尽管自己饮食很菲薄，但对鬼神很孝敬，祭祀很丰盛，因此禹很值得敬佩。孔子又说：“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》）。这是说，祭神时就像神在面前一样，要认真恭敬地祭。但孔子反对淫祀，说“非其鬼而祭之，谄也”（《论语·为政》）。意思是对于鬼神，该祭的要祭，不该祭的却去祭，这是谄媚鬼神。后代的祭神，一般都遵循着孔子提出的原则。

我们先从祭灶谈起。旧时腊月二十四日夜祭灶，这一风俗起于后汉。《后汉书·阴识传》载：阴子方为人至孝，腊日晨炊，忽见灶神现形，子方再拜，以家中黄羊祀之。从此之后，竟成巨富。阴氏子孙，便世世在腊日用黄羊祀灶。因灶君决定一家人的贫富之命，并记人善恶，上报天堂，所以祭灶时必须恭敬，知道各种忌讳。如“切不可对灶吟咏及哭，秽语恶言，烧不净



柴，禁灰秽物，免至触犯，亦不可用灶火烧香，谓之伏龙屎。”玄元道君曰：“奉吾道者醮祭家灶及祠拜先亡外，不得淫祀地鬼。”又天师门下科令曰：“祀灶当用社日，可以谢过，能为人转祸为福，除死定生。凡有祷祈，威应如响，家有灶神，宜知敬惧。”（佚名《湖海新闻夷坚续志》后集卷二）这就是道教制订的祭灶时的种种规矩。

灶神地位虽不高，势力却不小，因而不论贫富，祭灶时都不能马虎草率。什么五色米、花果、胶牙饧、熟猪头，虽不用黄羊、巨牲，祭品也不能说不丰富。范成大《祭灶词》云：“古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘丰典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来兮。”这首诗以诙谐的语言把宋代祭灶风俗描绘得非常生动。灶君“辄上天言人罪状，大者夺纪，小者夺算”（《抱朴子·微旨》）。一旦被它告发，就会减去年寿。世人谁敢不巴结讨好它？即或祭灶时有婢子斗争，猫犬触秽一类不敬之事，也请灶君不要计较，你只须醉饱登天门去罢。更为滑稽的是，许多地方祭灶多用胶牙饧，俗称糖元宝。人们想用这种甜而粘的食品胶住灶神的口，使他在天上不能或少说人们的坏话。异想天开是文人的特

点，朱彝尊《醉司命辞》写道：“飏糕粉荔，杂沓上陈。藉糟漉滓，涂之灶门。司命入覲，行步偶旅。窺覲两目，醉不能语。”（见吴騫《拜经堂诗话》）灶神成了醉汉，连话也无法说，还能上天言人罪恶吗？这真可谓一醉了事。透过看来颇为可笑的祭灶仪式，可以看出人们对神是多么恭敬。那个虚构出来的灶君似乎就在面前，人们只有供奉丰盛的祭品，才能使他感觉满意而不说坏话。

祭神时若怠慢轻视神，灾祸就会临头。《夷坚志》丁卷第八记潭州兵马都监某，受府帅之命押米万石至鄂渚，过洞庭湖，泊舟龙王庙下。此人平素性格倔强，又吝啬，祀神的祭品菲薄，夜里又用弹弓射龙神。结果，遇风船破，失米数百斛，赔去二年俸禄。《夷坚志》曾记丹阳县宰刘某，不肯敬庙神，用衣袖遮面。不久，他的弟弟竟因一场小病就死掉了。他的妻子陶氏怀孕而病，梦见神说：“你丈夫对我无礼，我已取他弟弟的性命。若再不敬我，当心再要你的命！”陶氏将所梦告诉刘，刘不信。结果，陶又死。刘方始悔惧，亲往庙中祷谢，神才宽恕刘。可是，刘某因不敬庙神，接连赔上了二条亲人的性命。这个庙神实在太狠毒，多像人间的恶霸！

倘若亵渎神，那就祸害更烈。《辨正论》说刘宋时谢晦为荆州刺史，因毁佛“连年患瘡病”。后来反叛，合家被诛（《太平广记》卷第一百一

十六)。唐贞观时，行军仓曹薛孤训佛面刮金，旬日之间眉毛尽落。后在佛前悔过，以所得金造功德，眉毛复生(《冥祥记》，同上)。显然，这都是僧徒为维护佛的尊严所编造的故事。

汉民族造出了大量的神，又引进了许多外来的神，祭神活动常年不断。神州赤县，从元旦至除夕，处处香烟缭绕；正月一日弥勒佛诞日；正月五日财神诞辰；正月初九玉皇诞辰；二月二日土地神生辰；二月初八日祠山张大帝诞辰；二月十二日城隍诞辰；二月十九日观音菩萨生辰；二月二十一日普贤菩萨诞日；三月初二日北极佐圣真君诞日；三月二十八日东岳齐天圣帝诞日；四月初四文殊菩萨诞日；四月初八日释迦牟尼佛诞日；四月十四日吕洞宾诞日，俗称神仙生日；六月初六日天贶节；六月十九日观音菩萨得道日；六月三十日雷神诞辰；七月十三日大势至菩萨诞日；七月十五日俗传为中元节；七月三十日地藏菩萨生日；八月初三日灶君生日；九月十九日观音菩萨涅槃日；九月三十日药师佛诞日；十一月十七日阿弥陀佛诞日；十二月二十三日传为灶神上天。每逢神的诞辰，善男信女们或奠献花果，或诵经上寿，诚恐诚惶地礼拜神，请求神的指示，迎接神的降临。一年四季频繁的神祭成为人们难以摆脱的沉重负担。

除了列为春秋祭祀的庙堂诸神外，还有许多不知起于何时，且不知姓名的神，莫名其妙地享

受凡人的供奉，如宋时婺州乡俗，每以三月三日为真武生辰，阖郭共建黄箬醮，禳灾请福。（《夷坚志》戊卷第六）临安府有田相公庙，不知为何神，每年正月必须设醮供奉他。（《夷坚志》庚卷第一）合州有壁山神，乡人祭祀，必用太牢，否则就要祸害乡人。为此，每年烹宰的牲畜不知多少（孙光宪《北梦琐言》）。横州城外有丛祠，称为婆婆庙，不知是何神，士人供奉很恭敬（《夷坚三志》辛卷第八）。唐末散文家陆龟蒙《野庙碑》一文，记述了瓯越间淫祀情况以及百姓如何深受土木偶像的愚弄。他说：人们造了这些奇形怪状的神像，却又非常害怕它们。祭祀时，“大者椎牛，次者击豕，小不下犬鸡鱼菽之荐，牲酒之奠，缺于家可也，缺于神不可也，一朝懈怠，祸亦随作，蠢孺畜牧栗栗然。疾病死丧，氓不曰适丁其时耶！而自惑其生，悉归之于神。”人们省吃俭用，宁愿供奉神，并把疾病死丧，一切归之于神的作用。人在神面前，显得多么渺小和可怜！

宋代以后，淫祀中最突出的例子当数祭五通神。这是位出身妖怪的邪神，据考证，属深山木魅一类。但他的邪气着实厉害，能奸淫妇女，偷窃财物，烧人房屋，动不动示人祸福，吓得人们争相崇奉，甚至不敢启齿谈及神号，“凛凛乎有摇手触禁之忧”（田汝成《幽怪录》）。“家家置庙庄严，设五人冠服如王者，夫人为后妃饰。贫者绘像于板事之，曰‘圣板’。祭则杂以观音、城隍、

土地之神，别祭马下，谓是其从官”（陆集《庚己编》）。五通神之庙，几乎家家都有，并且把他和观音、城隍等尊神一起祭，说成是他们的侍从。人们心造出一个妖神，再拿他吓唬自己。人啊，有时是多么愚昧和荒唐！

千百年来，人们的祭神活动历久不衰。其原因除了人们对神的敬畏之外，还应该把神祭看作是人们情绪的一种宣泄和民间艺术的创造。从远古时代起，祭神就和娱乐，及音乐与舞蹈不可分离地联系在一起。祭神时神秘的形式、斑斓的色彩、嘈嘈法音或庄严颂歌，以及各种各样的舞蹈，都会激起人的情绪，使人感觉到血液的奔腾和意识迷惘时的愉快。这就是人们乐神祭而不疲的潜在原因。

我国古代的楚民族特别相信鬼神，盛行祭祀活动。“其祠必作歌乐，鼓舞以乐诸神”（王逸《楚辞章句九歌》序）。屈原美妙的作品《九歌》，就是在民间祀神乐歌的基础上，为朝廷举行大规模祀典所创作的祭歌。《九歌》中有的写祭祀时歌舞娱神的热烈场面，有的写人对神的热情礼赞。正如有人指出的那样，《九歌》将歌舞、音乐、表演融合一体，是我国古代歌剧的雏形。《九歌》的产生，很好地说明祭神活动是艺术和文学创造的源泉之一。

民间的祭神活动，或多或少带有歌舞表演的成分。旧时余姚县纪念观音生辰，“系用一种长方形或三角形彩色绸制之旗，大者长丈余，小亦五六尺，



上书观音菩萨四字，亦有画观世音肖像者，令各手执一旗，敲锣击鼓，吹喇叭，聚集一处排队，迨至队齐，然后各处游行。各处皆有观世音庙，皆须演戏敬神”（《中华全国风俗志》下篇卷四）。祭神活动包括演戏敬神，这就不仅娱神，而且也娱人了。旧时各地都有城隍神出会，它成为神祭中最风趣的活动，吴江县南部大镇黎里赛会，“善男信女凡数百人，老幼男女，各手执塔香一柄，尾随于后，有穿红衣插犯条者，有手带铐链者，奇形怪状，不可思议。”甚至有人臂上挂香炉，钩入皮肤，不知痛楚。

（同上，下篇卷三）。每年清明，金山县城隍出会更是热闹非凡，竟至万人空巷，人山人海。“出会时，鸣锣击鼓，为神开道，舁神巡游街市……入庙时，抬驾者举步疾驰，名曰‘抢桥’。是时脚步声、呼喝声、铜叉声，声声相应，极一时之热闹也”（同上）。可以设想，身临此种场面，人们每根神经都会被激动起来。各种奇形怪状的景象，把凡人带到了神的境界。与此相类似的还有金华城隍散粮之风。“每逢清明前一日，或后一日，举得城隍散粮。届期，三四人扛着城隍神像，在街上乱跑，后随十数人，手执钢叉，或刀剑，面目黎黑，装作种种奇怪之样，名曰小鬼。其时市上做生意之人，无论陈列如何之物品，如被小鬼看见，总须抢完。但是被抢之人不怨言，并云生意可望格外兴盛。可谓奇怪之至。城隍神像在街上游过一周，然后扛至北郊荒冢之处，焚化无数纸钱银锭，意谓城隍即以此散给

孤魂野鬼也。焚化完毕，然后将城隍扛回庙中也”（同上，下篇卷四）。与其说这是城隍散粮给孤魂野鬼，还不如说这是人们的娱乐活动。人们装作手执钢叉、刀剑的小鬼和手带镣铐的冥囚，跟随土木偶像沿街游荡，这多像闹剧！在狂热的氛围中，人们内心荡漾着神秘的快乐，平凡的人和高贵的神接近了。

流行于江南民间的跳钟馗习俗，戏剧色彩似乎更浓。据《中华全国风俗志》下篇卷三载：“跳钟馗，丐者衣怀甲冑，装钟馗，沿门跳舞以逐鬼。六月朔始，届除夕而止，谓之跳钟馗。周宗泰《姑苏竹枝词》云：‘残须破帽旧衣裳，万两黄金进士香，宝剑新磨堪逐鬼，居然护国有忠良’”。丐者的跳钟馗，从六月跳到除夕，真像是旷日持久的独舞。“残须破帽旧衣裳”的钟馗形象，想来必定会引起人们的欢笑。

## 二 神仙品秩

评品位，排座次，乃是中国人最古老的传统之一。这甚至可以追溯到汉魏以后盛行的九品论人、七略裁士之风。当时，人们把品题人物看得如此之重，以至如果某一位英雄不入第一流，他

就会顿时失色。每个封建王朝建立之初，当然免不了给那些有功之臣确定品秩，以便量功受禄；即使像梁山泊英雄们，刚打了几个胜仗，离大功告成还相去甚远，也急不可待地一一排定座次。可见，品秩这东西多么重要，多么富有吸引力！人们创造了神，随后也创造了神界的等级，并按照现世的经验，给神仙排定座次。南北朝时期道教的重要人物陶弘景《真灵位业图》一书，将所有的神祇，分成若干等级，排定其班次。作者在该书的序文中说：“虽同号真人，真品乃有数；俱目仙人，仙亦有等级千亿。”段成式《酉阳杂俎》前集卷三说：“仙位有九太帝，二十七天君，一千二百仙官，二万四千灵司，三十二司命，三品九品，七城，九阶二十七位，七十二万之次第也。”在道教徒的摆布下，神仙的等级竟至有七十二万和千亿之多。看来神仙的等级制度大大超过现实世界。所谓不食人间烟火、抛弃一切外累的神仙，实在比食五谷糟粕的世人要庸俗许多。与神仙世界的森严等级相比，“人分十等”的现实世界真可以说是小巫见大巫了。

### 1 尊卑有别

陶弘景《登真隐诀》说：“三清九宫，并有僚属，列左胜于右。其高总称曰道真。次真人，真公，真卿。其中有御史、玉郎诸小号，官位甚多

也。女真则称元君夫人，其名仙夫人之秩比仙公也。夫人亦随仙之小大，男女皆取所治处，以为署号，并有左右。凡称太上者，皆一宫之所尊。又太清右仙公，蓬莱左仙公，太极仙侯，真伯，仙监、仙郎、仙宾”（《太平御览》卷第六百六十二道部四）。三清（玉清、上清、太清）是道教最高品位的神祇所居的层次，陶弘景把它们看作是具有森严等级的“独立王国”。用道真、真人、真公、真卿、御史、玉郎及仙侯、真伯、仙监、仙郎、仙宾等种种名号，表示这些仙官品位的大小。《太真科》则把三清中的仙官分为上、中、下三品，上曰圣、中曰真、下曰仙。圣登玉清，真登上清，仙登太清。玉清有宫廷，有皇帝王公，卿大夫吏民，男女贵贱，各有次第。对此，明人胡应麟在《玉壶遐览》之中用讥讽的语气问：是人间效法天上呢，还是天上效法人间？（《少室山房笔丛》卷四十四）答案很明白，神仙分上中下三品以及玉清世界的“男女贵贱，各有次第”，都不过是现实世界的折射罢了。

事实上，道教对神仙品秩的规定是混乱不一的。据说是西王母小女的太真夫人的论仙方有九品以后，说“得仙者亦有九品。第一上仙，号天九真王；第二次仙，号三天真王；第三号太上真人；第四号飞天真入；第五号灵仙；第六号真人；第七号灵人；第八号飞仙；第九号仙人。此九仙之品第也，各有差降，不可超学”（《神仙

传》，《太平广记》卷第五十七）。显然，这是人间九品论人的拙劣翻版。有些道教徒把仙人分为天仙、地仙、尸解仙、鬼仙四种。唐末五代著名道士杜光庭就把仙人分为飞升、隐化、尸解、鬼仙四类。飞升之仙是形神俱飞的神仙之上者。像“黄帝驾龙而腾跃，子乔控鹤而飞翔，赤松乘雨而飘摇，列寇御风而上下”（《毛仙翁传》）。隐化之仙次于飞升之仙，他们隐影潜化于名山幽林中，逍遥自在，与天地齐寿。尸解仙指先死后蜕，形神分离，真形已脱离躯体而仙去的仙人。那是最低级的仙人。鬼仙是鬼中无拘无束、逍遥有福者。一些人生前虽坚持行善，但尚未达到进入仙阶的水平，死后就享受特权，“地司不判，鬼录不书，逍遥福乡，逸乐遂志，年充数足，得为鬼仙。”如果再能积功累德，亦可入仙阶（《墟城集仙录序》）。这是杜光庭对迫切希望成仙者的廉价安慰，鼓励他们不要因为神仙的渺茫而失去修炼的信心。

那么，形成神仙品秩的原因是什么呢？看来这同成仙的途径及修炼的方法大有关系。道教中势力和影响最大的炼丹服药派历来认为，金丹仙药是成仙的最佳途径。像汉代阴长生，遇神仙传授，合成太清神丹，“服半剂，不尽即升天”（《神仙传》，《太平广记》卷八）。葛洪《抱朴子·金丹》把仙丹分为九转：“一转之丹，服之三年得仙。二转之丹，服之二年得仙。三转之丹，服之

一年得仙。四转之丹，服之半年得仙。五转之丹，服之百日得仙，六转之丹，服之四十日得仙。九转之丹，服之三日得仙。”仙丹质量等级有别，决定了成仙的时间以及神仙的品秩。仙人太真夫人也说：“仙方凡有九品，一名太和自然龙胎之醴，二名玉脂琼液之膏，三名飞丹紫华流精，四名朱光云碧之腴，五名九种红华神丹，六名太清金液之华，七名九转霜雪之膏，八名九鼎云英，九名云光石流飞丹，此即九转之次第也”（同上，《太平广记》卷五十七）。与仙方有九品相对应，得仙者也有九品了。至于玉皇大帝所服的金丹，则“非浅学所宜闻”（同上）。玉皇至尊，品秩最高，吃的仙丹无以名之，太真夫人只好推说不宜打听。真叫玄虚得可以，聪明得可以，也势利得可以。

神仙等级有别，待遇自然也不同。据说，位高者乘鸾，再次乘麒麟，次乘龙。《汉武内传》记西王母降于庭中，群仙数千，“或驾龙虎，或乘白麟，或乘白鹤，或乘轩车，或乘天马。”从他们的坐骑，就可以看出其仙品高下。西王母是女仙领袖，当然特别气派：“乘紫云之辇，驾九色斑龙，别有五十天仙，侧近鸾舆。”前呼后拥而来。上元夫人是“三天上元之官”，统领十万玉女，降至汉廷时，“从官文武千余人”，也十分威风。神仙世界既然有皇帝，当然也有臣民；有尊官，也有卑职；有主人，也有奴仆，官尊者趾高气扬，



官卑者忍气吞声，奴仆则奔走不暇。严格的等级制，连神仙也望仙界而却步。仙人白石先生就不高兴做仙官。《神仙传》载：白石先生到彭祖时，已活了二千余岁，但不肯修升天之道，只满足于不死而已，照常享受着人间饮食男女的种种乐趣。彭祖问他：“为什么不服升天之药？”岂料白石先生回答说：“天上复能乐比人间乎？但莫使老死耳。天上多至尊，相奉事，更苦于人间。”因为白石先生不汲汲于升天作仙官，所以时人称他为隐遁仙人（《太平广记》卷第七）。白石先生的回答，真是非常高妙。在他看来，天上比不上人间快乐，甚至更苦于人间。因为天上多至尊，位卑者只得去服侍他们。白石先生有自知之明，知道一到天上，就要服侍人家，所以宁愿隐遁人间。马鸣生先前也不愿升天，只服半剂仙药，为地仙，“架屋舍，畜仆从车马，并与俗人皆同。”后来大概抵挡不住做仙官的诱惑，“乃白日升天而去”（同上）。神仙中人最讲究尊卑有礼，否则就得吃苦头。刘安就是一例。他从小养尊处优，不懂卑下之礼，遇仙伯态度不恭。仙伯耿耿于怀，说刘安不敬。后来刘安尽管得道，无奈仙伯给他小鞋穿，不委任他职务，只能做“散仙人”，好像人间中了进士，却赋闲在家一般。最受神界尊卑观念戏弄的当数孙悟空。《西游记》写孙猴子打到天上，要抢玉皇大帝的位子。玉帝采纳臣下的意见，封他为小小的弼马温。孙悟空不懂，自以为

作了仙官，踌躇满志，后来才知弼马温不过替玉皇管御马，什么好处也捞不到，还不如做花果山水帘洞的大王快活。一气之下，又造起反来。可见，神仙世界的拘束实在太多，有点自由思想的神仙都不堪忍受。

划分神界森严等级的依据，完全参照人间的政府机构，这方面最典型的例子是城隍神的封爵。唐以后，历代帝王多加城隍封号，如后唐废帝清泰元年，封之为王，元文宗天历二年，又封及其夫人。至明初，城隍神封爵等级更严格。据《明史·礼志》，洪武二年，封京都为承天鉴国司民升福明灵王；开封、临濠、太平、和州、滁州皆封为王；其余府为监察司民城隍威灵公，秩正二品；州为监察司民城隍灵佑侯，秩三品；县为监察司民城隍显佑伯，秩四品；袞章冕旒，俱有差，命词臣撰制文以颂之。洪武三年，诏去封号，止称某府州县城隍之神；又令各庙屏去他神，定庙制高广，视官署厅堂，造木为主。在人间统治者的安排下，各级城隍神的封爵品秩、袞章冕旒、庙制大小，竟完全等同于各级地方官吏。县城隍倘若见到州城隍，则口称“卑职”或“下官”，毕恭毕敬。人间官场的一套，原封不动地搬到了神界。

在民间祭神活动中，神界的严格等级得到充分反映。《闽人佞鬼风俗记》记旧时福建神道阶级之严为各省之冠，“每年七八月间赛会，凡高级

之神道，其出也必以輿。中级以下，皆步行于街路之中”(《中华全国风俗志》下篇卷五)。神的品秩愈大，则其像愈小；其品秩愈小，则神像愈大。中级以下的神祇，都是步行的大像，皆以轻木雕成，只有上身而无下部，躯轻中空。当赛会时，将半截神像套在人身上，沿街悠荡。“闽神位分最大者，若武圣庙之五公，瘟部尚书、郭圣王、三仙姑、齐天大圣、东岳帝、炳灵王、包孝肃、省城隍，一切等神，皆有坐轿之资格”(同上)。更令人发笑的是，神与神途中相遇时，全依人间的尊卑之礼行事。譬如省城隍途遇瘟部尚书，那么城隍的轿子得停在路旁，尚书的轿子则停在路中央。城隍的“香头”(代表本神的人)再三叩礼跪启云：“卑神不知圣驾到此，接驾来迟，罪该万死，求殿下恕罪，并赐教训。”瘟部尚书官尊而气扬，挺胸凸肚说：“免罪”。接下表彰城隍办事认真、可嘉可喜，当面奏玉皇云云。城隍受宠若惊，跪下说：“谢殿下栽培”(同上)。中级神倘遇高级神，则在路旁站班并请安，小神只有唯唯喏喏的资格。“有时东岳太子炳灵王，或武圣公太子出巡，遇见贵神，则口口声声称呼老伯，执子侄之礼甚恭”(同上)。福建神道等级之严，不过是反映了该地的人道等级之严。

土地神是级别最低的神，等同于人间的乡长村长一类，由于他地位卑小，不用说封爵，连居处都属“特别困难户”。往往立个小土地祠，或石

室，或木房。有的连像都没有，用一块小木板，题上“某土地”几个字。《夷坚志》戊卷第四记：宋绍兴年间，魏道弼参政为洪府帅守，宅堂后有土地庙，门与厕所相连。魏认为不洁净，下令将土地庙迁至城隍庙廊下。当所需工匠、杂物准备就绪，通判林某却夜梦土地神来告“吾血食此地，多历年所。虽邻于溷舍，无害也。若一旦徙去，则尽室老稚，将无所依，又寄托大神之宇，出入勤息，皆不遑安。愿赐一言达帅主，且仍旧贯，幸也。”林某说：“神既能灵化，何不自告之？”土地神回答说：“魏公乃紫气星君，今位崇辅弼，岂得容易辄近？”第二天，林某将梦中事告诉魏道弼，于是他便停止搬迁土地庙，只是把门换了个方向，并整修一番。当夜，林又梦土地来谢。林通判称土地神来告来谢云云，自然只能算作梦话。但从这梦话中可以看到土地神在神界中的地位何等低下。他情愿不避秽臭，也不愿寄于城隍庙廊下，像个小叫化一样惶恐不安。人间的魏道弼是紫气星君转世，土地神也不容易和他接近。永州谯门的土地神连郡守出入都得躲避，惶恐之余，设法求录事参军给张帘子遮挡。（《夷坚丙志》卷第一）这种可怜的情况，正如人间乞丐遇见出巡的大官，急忙退避三舍。更令人为之一掬同情之泪的是，土地神甚至连夫人也保不住。阑庄《驹阴冗记》“土地夫人”条载：“中丞东桥顾公璘，正德间知台州府，有土地祠，设夫人像。公

曰：‘土地岂有夫人？’命撤去之。郡人告曰：‘府前神庙缺夫人，请移土地夫人配之。’公令卜于神，神许。遂移夫人像入庙，时为语曰：‘土地夫人嫁庙神，庙神欢喜土地嗔。’既期年，郡人曰：‘夫人入配一年，当有子。’复卜于神。神许，遂设太子像。”在台州知府顾某看来，土地小神不应有夫人。人们竟将土地夫人嫁给庙神，而庙神也竟然表示同意。这岂不是强夺人妻！还有没有公道可言？神仙世界同样是强权社会，有多少弱者被蹂躏、被吞噬。

## 2 道教诸神谱系

上古神话中的神祇，几乎是杂乱无章的一群。那时，神的世界还没有建立严格的等级制。神们好像是快乐的孩子，嬉戏着，不需要谁来当主宰。这种状况，正与先民幼稚的思维阶段相对应。人们虽然创造了神，但还没有理智地将这些神进行分类和组合，进而给他们构筑一个统一的、尊卑有序的世界。

随着人类思维的不断成熟，人们对宇宙、自然、社会及人类自身的理解的深入，神与神之间逐渐具备了某种统一性；当然这种统一性本身也处于不断变化和完善之中。战国时期，中国南方富有浪漫精神的楚民族创造了许多光怪陆离的神话。我们发现，屈原《九歌》中的神，已开始具

有某种统一性。《九歌》十一首，共有八位神祇，他们分为天地两组。天神是：东皇太一（日神）、云中君（云神）、大司命（司死之神）、少司命（司生之神）。地祇是：河伯（黄河神）、湘君（湘水男神）、湘夫人（湘水女神）、山鬼（山神）。这八位神又配成四对：云中君与东君为一对，大司命与少司命为一对，湘君与湘夫人为一对，河伯与山鬼为一对（参见姜亮夫《楚辞讲话》）。显然，《九歌》中的神祇是经过精心配置的。这样配置的依据首先是古人关于天地的观念。天与地相配，乃是古人最首要、最基本的宇宙图式。既然天有天神，自然地有地祇。其次是关于夫妇的观念。湘君和湘夫人是一对夫妇神，他们各以其哀怨的歌唱，表达互相追求而终于不遇的落寞惆怅心情。在《楚辞·招魂》中，还写到了天地四方的神祇精怪。如东方有“长人千仞”，专门索取人的魂魄；南方有“雕题黑齿”，“蝮蛇蓁蓁，封狐千里”，“雄虺九首”；西方有“赤螭若象”，“玄蠡若壶”；北方有“增冰峨峨，飞雪千里”；天上有“一夫九首，拔木九千”；下土有“土伯九约”……这都反映了人们依据有关宇宙和地理的经验来安排神祇。

秦汉时期，在阴阳五行学说的影响下，形成了五帝及五方神的系统。产生于晚周战国之际的五行学说，把金、木、水、火、土五种元素作为宇宙万物生成及变化的基础。发展到后来，五行

学说似乎成为开启一切社会现象和自然现象的万能钥匙。于是，星有五星（木星、火星、土星、金星、水星），方有五方（东、南、中、西、北），音有五音（宫、商、角、羽、徵），德有五德（仁、义、礼、智、信）。还有五时、五臭、五味、五色、五岳……一切存在与不存在的事物，都可以用五来概括。在《吕氏春秋·十二纪》中，就出现了五帝：“春，其帝大昊，其神勾芒。夏，其帝炎帝，其神祝融。中央，其帝黄帝，其神后土。秋，其帝少昊，其神蓐收。冬，其帝颛顼，其神玄冥。”这是一个以黄帝为中心的四季神系统。《河图》构筑的则是一个以黄帝为中心的方位神系统：“东方苍帝神名灵威仰，精为青龙。南方赤帝神名赤熛怒，精为朱鸟。中央黄帝神名含枢组，其精为麟。西方白帝神名白招矩，精为白虎。北方黑帝神名叶光纪，精为玄武”（《太平御览》卷第八八一）。正如“五”这个数可以和任何事物搭配一样，五帝也可以有许多系统。《史记·封禅书》载：汉高祖刘邦问：“‘故秦时祠何帝也？’对曰：‘四帝。有白、青、黄、赤帝之祠。’高祖曰：‘吾闻天有五帝，而有四，何也？’莫知其说。于是高祖曰：‘吾知之矣，待我而具五也。’乃立黑帝祠，命曰北畴。”此事说明，汉初对于五帝究竟指哪五位，已搞不太清楚。

在汉代，由于天文学、阴阳五行学说以及唯心主义的天人感应论的发展，反映到神的谱系



上，就产生更多的变化。其中，一个以“太一”为主宰的天神系列出现了。《史记·天官书》说：“中宫，天极星，其一明者，太一常居也。”太一，即天文学上所称的北斗星。这颗光芒灿烂、一动不动照临下土的星星，老早就成为楚民族神话中最尊贵的神祇，成为人们顶礼膜拜的神中主宰。经汉代人们的修饰，太一成了天帝，俨然似人间的帝王。他的周围“三公三星”，并为太尉、司徒、司空。“后句四星”，则是他的后妃宫人。环绕他的“匡卫十二星”，均成为他的藩臣（《史记·天官书》及三家注）。其他诸星，或为诸侯，或为九卿，或为上将，或为次将，或为大夫，或为博士……茫茫星空，被人们构筑成有着严密组织的世界。

正像各地有各地的菜谱一样，汉初各地的神谱亦自具地方特色。《史记·封禅书》载：“其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂元之属；晋巫，祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属……”各地祭祀神祇的混乱状况，说明人们还没有创造出综览三界、四时、八方，有着统一联系的整饰的神鬼世界。

构筑大一统神谱的重任，终于由道教来担当了。道教不再像楚民族神话那样，用简单的类比及幼稚的想像建立神的系列，而是怀着宗教的巨

大目的，拣取和改造神话中的材料，野心勃勃地拼凑神的大一统世界。首先，他们把道家的老子神化为道教的教主。喜好神仙的东汉桓帝接连在延熹八年和九年隆重祭祀老子。在汉末人的眼光里，老子成为道成身化的真人，世世作圣人之师。魏晋时，这位原先是周朝小小的守藏史，终于变为“天神所济，众仙所从”的大教主。西王母也被道教拉来作女神的班头。桓麟《西王母传》说西王母是“西华之至妙，洞阴之极尊”。她由天地之间凝结而成。然而，中国人老早就相信阴阳两种力量是天地万物产生的总根源。有阴必有阳，道教又创造出一个代表青阳元气的东王公（也称“木公”）作西王母的匹偶。但好像有意叫西王母守活寡，打发东王公居住在东方碧海之上，与逍遥于昆仑山上的西王母相距不知几千万里。东王公“冠三维之冠，服九色云霞之服……以紫云为盖，青云为城，仙童侍立，玉女散香，真僚仙官，巨亿万计。各有所职，皆禀其命”（《仙传拾遗》，《太平广记》卷第一）。他与西王母“共校定男女真仙阶品功行，以升降之。”无论男神女仙，若要升等升级，均需经东王公与西王母的考核。虽然上面还有位“元始天尊”，实权却掌握在东王公夫妇手里。因而“僚荐真仙时往谒”，怀着不可告人的目的，经常去联络感情。

魏晋南北朝时期，道教进入一个迅猛发展的阶段。道教徒们发挥惊人的想象力，编造着神鬼系

统。葛洪在《抱朴子》中，虚构出一个名叫元君的“大神仙”。他说：“元君者，老子之师也，……大神仙之人也。能调和阴阳，役使鬼神风雨，骖驾九龙十二白虎，天下众仙皆隶焉。”在他的另一著作《枕中书》中，元君正式名为“元始天王”。这位万神之神与他的夫人太元圣母住在玄都玉京七宝山的七宝宫内。他的儿子是扶桑大帝东王公，女儿是九光玄女太真西王母。这兄妹俩一阳一阴，竟生出天皇，天皇生地皇，地皇生人皇。大庭氏庖羲、神农、祝融、五龙氏等均是他们的后裔。下面又有五帝——大昊氏为青帝、颛顼氏为黑帝、祝融为赤帝、轩辕氏为黄帝、金天氏为白帝，分治五岳。尧、舜、禹、汤、青鸟为五帝佐相，许由、巢父变为九天侍中，郭璞为都录司命，后汉左元放为天柱真人监仙侯，葛玄受金阙君命为太极左仙公，鲍靓为地下主者，蔡郁垒为东方鬼帝，张衡、扬云为北方鬼帝，杜子仁为南方鬼帝，嵇康为中央鬼帝，赵文和王真人为西方鬼帝。鬼谷先生、王子乔、伯夷、叔齐、孔子等分治青城山、桐柏山、九嶷山……（《道藏》第三册，文物出版社、上海古籍出版社、天津古籍出版社）。在葛洪编造的道教神谱中，神话传说中的人物，上古时代连天下都不要的著名隐士许由、巢父，“不语怪、力、乱、神”的儒家代表人物孔子，汉魏以来的方士，魏晋名士，著名的道教人物……——古脑儿地搜罗来，廉价地一一授以神仙品位，让

他们充当某个部门的长官，也不管其中的某些人物是否愿意。

到了南朝梁代，陶弘景在葛洪《枕中书》的基础上，编造出更系统、更玄虚的道教诸神谱系。他所著《真灵位业图》一书，把所有神排成七个层次——

第一层次的中位是虚皇道君元始天真。这位神仙世界中的至尊无名无姓，体现了化生万物的“道”。据说，他住在三清之上的大罗天，施化敷教（《云笈七签》卷三《道教本始部》）。左位有：五灵七明混生高上道君、东明高上虚皇道君、西华高上虚皇道君、北玄高上虚皇道君等，右位有：紫虚高上元道君、洞虚三元太明上皇道君、太素高虚上极紫皇道君等。这些道君都是无名无姓的人物。

第二层次的中位是上清高圣太上玉晨元皇大道君。这位太上大道君，来历非凡。据《洞真大洞真经》说，他由“二晨之精气，九庆之紫烟，玉晖焕耀，金映流真，结化含秀，苞凝元神，寄胎母氏，育形为人。讳𪔐𪔐，字上升。元母妊三千七百年，乃诞于西那天郁察山浮罗岳丹元之阿。”他所住的仙宫竟有“金童玉女各三十万人侍卫”（《云笈七签》）。左位有：左圣紫晨太微天帝道君、左圣南极南岳真人左仙公太虚真人赤松子、左辅后圣上宰西城西极真人王方平等。右位有：右圣金阙帝晨后圣玄元道君，还有一批女

仙，如紫微元灵白玉龟台九灵太真元君、紫虚元君领上真司命南岳魏夫人等。这一层次中的多数是“子虚乌有”的人物，但传说中的仙人开始拉进来了。

第三层次的中位是太极金阙帝君。此神姓李。是否即是老子李耳？连陶弘景也说不清楚。左位有：太极左真人中央黄老君、无上真人文始先生尹喜、北极真人安期生，太极左仙公葛玄、轩辕黄帝、玄帝颢顼、帝喾、帝舜、柏成子高等。右位有：太极真人西梁子文、鲍丘、范伯华、庚桑子、弄玉、庄周、接舆、老聃等。这一层次除仙人外，还出现了许多历史人物。

第四层次的中位是太清太上老君，即道教的教主老聃。左位有：正一真人三天法师张道陵、西王母之师元始天王。还有赵伯玄、刘子先、张子房、燕昭王、赤松子、魏显人、东方朔、马明生、乐子长、商山四皓等。右位有：太清仙王赵车子、太清仙王李元容、三天玉女、五岳君、河伯、三天玉童、洛水女神、阴长生、徐福、华子期、葛洪、栾巴等。

第五层次的中位是九官尚书。左位有：丁淑英、管城子、苏门先生。右位有：张重华、平仲卿等。

第六层次的中位是右禁郎定录真君中郎君。左位有：三官保命小茅君、三官大理都李丰、鲍靓等。地仙散位有：许虎牙、王真、孟君、鲁女

生、许迈、葛玄、郑思远等。右位有：刘翊、淳于斟、乐长治、郑稚政等。

第七层次的中位是酆都北阴大帝。此神即炎帝，治鬼都酆都山。左位有：北帝上相秦始皇、北帝太傅魏武帝、周文王、夏启、汉高祖、吴季札、荀彧、周武王、齐桓公、晋文公、汉光武帝、孙坚、华歆、孔融、李广、何晏、刘备等。右位有：戴渊、公孙度、郭嘉、邴鉴、陶侃、蒋济、曹洪、马融、王逸少等。以上这些鬼官各领鬼兵万人。这一层次的神属于地府系统，除北阴大帝由传说中的炎帝担任外，其余均由历史人物充当。

陶弘景构筑的道教诸神谱系，比葛洪所编更为系统，七个层次从三清到地府，由高到低；每一层次又分中左右，井然有序。我们真佩服陶弘景具备天才建筑师的才能。他编造的神谱犹似七宝楼台，巍峨辉煌，颇具对称之美。可惜，拆碎下来不成片断。什么“元始天真”、“高上道君”、“虚皇道君”、“高上元道君”、“紫皇道君”……发明这么多的仙官称号，固然证明了这位道教领袖挖空心思的罕有其匹，但反过来适足说明其荒谬无据。上面已指出，这个神谱中高层次的神，十之七八出于虚构。他们全无来历，不过徒具名号而已。发明这样的名号实在没有什么了不起，谁不怕冥思苦索，一个晚上也可以想出千儿八百。仙官名号很低廉，给人家也就较随便，所以赫赫有

名的轩辕黄帝放到第三层，仙人王方平反而在第二层。第七层中的暴君秦始皇，居然高居于圣君周文王之上。中兴之主汉光武帝不知为什么和清谈首领何晏排在一起。书法家王羲之滑稽地成了率领鬼兵万人的鬼官，大概是他信奉天师道的缘故罢。老聃一会儿排在第三层次的右位，一会儿又居于第四层次的中位。赤松子在第二层次的左位中为太虚真人，后来又降至第四层次的左位中去了。真叫神们无所适从。可见某些神的地位在陶弘景这位神谱建筑师的头脑中，也是含糊不清的。如此排定诸神的品秩，倘若某些屈居下位的神真有灵智的话，也许早已对摆布他们的人提出抗议，或者辞官挂印，拂袖而去了。

隋唐以后，玉皇大帝开始成为道教的最高神。玉皇玉帝最早见于《真灵位业图》，他们是玉清境元始天尊属下诸神，玉皇道君居玉清三元宫右位第十一，高上玉帝居玉清右位第十九。唐时，玉帝显然已成为最高神。韦应物《学仙》说：“存道亡身一试过，奏之玉皇乃升天。”白居易《梦仙》说：“须臾群仙来，相引朝玉京。安期羡门辈，列侍如公卿。仰谒玉皇帝，稽首前致诚。”李咸用《升天行》说：“玉皇据案方凝然，仙官立仗森幢幡。”这些诗中写到的玉皇，群仙朝谒，仪仗威严，一如人间皇帝。宋初继续尊奉道教，真宗大中祥符七年上玉皇大帝圣号为太上升天执符御历含真体道玉皇大天帝。宋徽宗政和六年九



月，上玉帝尊号曰太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝。从宋至清，尽管国家祭天大典中不承认玉皇，仍以三清为最高神，但在普通民众信仰中，玉皇大帝的地位越来越高，早已取三清而代之。在《西游记》中，三清尊神和西方大佛、菩萨都居于玉皇之下。玉帝总管三界十方，成为鬼神世界至高无上的统治者。

### 3 中国佛教诸神谱系

首先必须指出，佛教和道教虽同属宗教，但佛教原本不是多神教。佛教不承认有人格化的造物主，也否认宇宙本原的人格化的存在。佛教教义中最基本的有二点，一是世界是无始无终，生灭相续。二是不存在宇宙万物的主宰，一切事物皆无独立的实在本体。佛教的理论体系非常严密，对宇宙人生，对人类的理性有着许多深刻独到的见解。它不像道教那样，信口开河，胡乱编造庞杂无比的诸神系统。佛教认为“一切众生皆有佛性，有佛性者，皆得成佛。”佛到处多有，似恒河沙数，因而每个人均可成佛。从佛教教义来说，确乎是否定神的存在。比如释迦牟尼佛本是人，而不是神。但佛教传入中土后，与中国固有的思想文化传统相融合，逐渐成为富有中国特色的宗教。特别是唐宋至明清，佛道两教互相融合、渗透越来越严重。佛教作为一种宗教，尤其

当它处在难以为继的阶段时，为了迎合中国的社会风俗，征服俗世的信徒，它也需要构筑神鬼世界，宣扬佛、菩萨的法力无边。天台宗人慧思就试图将佛教和道教的壁垒打通，使成佛和成仙合二为一。一般文化素养较低的佛教徒，多数是不辨义理之所在，把阿弥陀佛和观音菩萨当作法力无边的神看待。在民众看来，只要能够预言祸福，解人危难，且法力无边，若有若无地存在于冥冥之中，这就是神。《西游记》里如来佛和玉皇大帝都是神界的领袖，其区别不过一是统辖玉清三天，一是统辖西天佛国。玉皇大帝遇见麻烦事情时，如来佛或观世音“助人为乐”，去帮忙一阵子。在《封神演义》中，姜太公与文殊、普贤又有什么本质区别呢？明清时期，和尚道士和平相处，念佛与斋醮相差无几。乡村庙宇中，关帝、城隍、财神、观音、文殊、普贤、孔子、老子，一占脑儿供在一起，好像如开联合国大会。民间赛会时也往往把佛、道的神像凑在一起，如某年杭州作保沙会，各庙神像全迎聚于西湖玛瑙寺前，于是诸神持帖互拜。最奇者观音大士名帖云：愚妹观世音检衽拜，特令人捧腹（《中华全国风俗志》下篇卷四）。可见在民众心目中，观音与关羽、城隍、伍子胥等神不仅没有什么区别，甚至还可称兄道弟。

正是基于以上的认识，我们从俗文化的角度来简单勾勒佛陀世界的神祇系统。

佛国中至高无上、“唯我独尊”的神是佛祖释迦牟尼。释迦牟尼原名悉达多，姓乔答摩，古印度释迦族人。在佛教初创时期，被称为“佛”、“世尊”、“如来”者只有释迦一人。大乘佛教兴起以后，由原来的一佛扩充为“三世佛”。现在佛即释迦牟尼。过去佛即燃灯佛，据说他是释迦的老师，在释迦未成佛时，预言其将成为佛。未来佛即弥勒佛。他本是一位菩萨，后来在龙华树下，继承释迦牟尼的佛位而成佛，据说现在他仍在兜率天宫内院说法度生。一般寺庙中天王殿里的主尊就是弥勒的化身。他满脸笑容，憨态可掬，腆着个令人吃惊的大肚子。这尊佛像，相传是取五代时“布袋和尚”的形象塑造的。此僧自称名契此，号长汀子，明州奉化人。他容貌猥琐，袒胸露腹，语无伦次，寝卧无常，常携一口袋，四处化缘，人号“布袋和尚”。后梁贞明三年（917），他端坐在岳林寺磐石说偈云：“弥勒真弥勒，分身千百亿，时时示时人，时人自不识。”自称是弥勒化身，遂涅槃（即归天）。信徒们便以为“布袋和尚”即是弥勒佛化身。

以上是“竖三世佛”，他们分别属于三个不同的时间世界。又有所谓“横三世佛”，即娑婆世界的释迦牟尼佛，东方净琉璃世界的药师佛，西方极乐世界的阿弥陀佛（或译无量寿佛）。这三个佛统治着三个空间世界。

与中国古代方位神五帝相似，密宗系统中有

五方佛（又名五智如来）：即中央毗卢遮那佛；南方宝生佛，表福德；东方阿閼佛，表觉性；西方阿弥陀佛，表智慧；北方不空成就佛，表事业。以上这些佛是佛国中最高级的神，在寺庙里被安置在最主要的建筑大雄宝殿中。

菩萨的地位仅次于佛。他们普度众生往彼岸佛国，比较接近现实世界。中国化的著名菩萨有文殊、普贤、观世音、大势至、地藏等。其中文殊是释迦牟尼佛的左胁侍（近侍），普贤为右胁侍，合称“华严三圣”。观世音是阿弥陀佛的左胁侍，大势至是右胁侍，合称“西方三圣”。后来不知什么原因，大势至菩萨名声不著，观音、文殊、普贤“三大士”和地藏菩萨各立道场，成为中国佛教徒中最受欢迎的菩萨。文殊全称文殊师利，主司智慧，知深远之美。他的法像是顶结五髻，手持宝剑，表示智慧锐利；坐莲花宝座，骑狮子，表示威猛。普贤主司德行，明广大之美，尊号曰“大行普贤”；多骑六牙白象，象征功德圆满。佛经说这二位菩萨是深与广的一对。观世音是大慈大悲的菩萨，能现三十三化身，救十二种大难，因而在民间信仰最普遍。地藏，《地藏十轮经》说他“安忍不动犹如大地，静虑深密犹如地藏”，故名。后来在中国的小说、戏剧中，地藏菩萨成了地狱的主宰，并与上帝一起掌管历代治乱劫数。中国佛教中的四大菩萨，家世渺茫难证。可以这样认为，他们在很大程度上是中华民族的创造。

和菩萨地位相近的有四大天王。他们是东方持国天王、南方增长天王、西方广目天王、北方多闻天王。四大天王也是方位神，掌握佛教传说中的须弥山，所以又称为“护世四天王”。四大天王中北方多闻天王毗沙门最有名，有时甚至成为释迦牟尼佛的右胁侍。盛唐至晚唐五代，他的香火很盛。这位穿七宝金刚庄严甲冑、戴金翅乌宝冠，左手持宝塔、右手执三叉戟的天王，脚下踏三个夜叉鬼，右边是五位太子和夜叉、罗刹等部下，左边有五位行道天女和天王的夫人。可能是道教为了压倒佛教，所以在《封神演义》里，四大天王被说成是商朝佳梦关总兵魔家四兄弟——魔礼海、魔礼青、魔礼寿、魔礼红。这四个神通广大的魔头助纣为虐，率兵阻挡周武王的堂堂正义之师，结果全部被歼。后姜子牙奉太上元始之命，封他们为四大天王，守护佛地。

罗汉是梵文阿罗汉的简称，原指小乘佛教佛徒修行达到的最高果位。大乘佛教主张一切众生皆能成佛，为了承担此重任，罗汉成为护法弘法者。在北凉道泰译的《入大乘论》和唐代谶然《法华文句记》引的《宝云经》中，出现了十六罗汉，但其名不详。唐玄奘所译《大阿罗汉难提密多罗所说法住记》载：佛灭后八百年，师子国名僧庆友涅槃时将十六大阿罗汉的法名和住址告知大众。这十六罗汉名号如下：

第一位：宾度罗跋罗堕阇尊者。他头发皓

白，有白色长眉，俗称：“长眉罗汉”。

第二位：迦诺迦伐蹉尊者。

第三位：迦诺迦跋厘惰闍尊者。

第四位：苏频陀尊者。

第五位：诺矩罗尊者。

第六位：跋陀罗尊者。

第七位：迦理迦尊者。

第八位：伐阇罗弗多罗尊者。

第九位：戍博迦尊者。

第十位：半托迦尊者。

第十一位：罗怛罗尊者。

第十二位：那伽犀那尊者。

第十三位：因揭陀尊者。

第十四位：伐那婆斯尊者。

第十五位：阿氏多尊者。

第十六位：注荼半托迦尊者。

五代时对罗汉的尊崇开始风行，十六罗汉增至为十八罗汉。据苏轼所作《十八大阿罗汉颂》一文，在前十六罗汉上加“庆友尊者”为第十七，加“宾头卢尊者”为第十八。但后人对于十八罗汉中的最后二位究竟是指谁说法不一。南宋志磐所著《佛祖统记》卷三十三指出：庆友是《法住记》作者，不应列在罗汉之列，宾头卢与第一位罗汉为重复，后二位应当是迦叶尊者和军徒钵叹尊者。有的则把第十七位和第十八位分别说成是降龙尊者和伏虎尊者。十八罗汉在寺庙的塑像

中，常作为三世佛的侍卫，保护着佛祖。

佛教守护神系统中也有许多神祇，如伽蓝神、金刚、四方大将等。伽蓝是“僧伽蓝摩”的简称，原指修建僧舍的基地，转而为僧众所住之园庭、寺院的通称。伽蓝神即是护卫伽蓝的神祇。伽蓝神有十八位。据《释氏要览》引《七佛经》，十八位伽蓝神依次是：（一）美音（二）梵音（三）天鼓（四）叹妙（五）叹美（六）摩妙（七）雷音（八）师子（九）妙叹（十）梵响（十一）人音（十二）佛奴（十三）颂德（十四）广目（十五）妙眼（十六）彻听（十七）彻视（十八）遍视。十八位伽蓝神各有生平可据，其中有的是古代印度次大陆神话传说中的小神，后被佛教改造、接收。佛教中国化以后，关公也被拉去作伽蓝神，大概是他那柄青龙偃月刀厉害的缘故罢。但是关羽毕竟是汉族，为中外有别起见，常在殿中另作小龕供奉其像。

金刚神又名金刚手、金刚力士等，为执金刚杵护佛法之神祇。金刚杵原为印度兵器，密宗认为它象征坚利之智，能断烦恼、伏恶魔。由于金刚力士武器精良，勇猛无比，所以在佛寺的山门殿内常塑两尊金刚像，让他们充当门神。在佛经中，金刚本来只有一位，但中国人喜欢成双作对，所以后来又增加一位，寺院的山门前就有了左右二位金刚。《封神演义》把他们说成是哼哈二将郑伦、陈奇死后封神而成。于此也可以说



明，我们民族对于外来的佛教具有多么强大的同化力量。

### 三 成仙之道

神仙自由自在，倏忽往来于天地之间。他们摆脱了凡人最为恐惧的死亡威胁，能与天地齐寿，与日月同辉。这当然使“生年不满百”的世人企羡到极点。古往今来，叱咤风云的帝王将相，下笔琳琅的文人墨客，名不见经传的芸芸众生，几乎无不对成仙之道表现出如醉如狂的热情。他们或者从不可稽考的神话和传说中抽象概括长生的理论，或者深入名山大川，寻访仙人踪迹；或者亲自进行炼药、服气等种种实践。东汉末年，分崩离析的社会环境孕育了道教。整个社会弥漫着张皇鬼神、称道灵异之风。诸如辟谷、服食、导引、御妇人法、仙药等各种神仙方术大肆泛滥。即使像曹操、曹植这样著名的政治家和文学家，也在咏唱着成仙之道。如曹操《气出唱》：“上到天之门，来赐神之药”。“传告无穷闭其口，但当爱气寿万年。”曹植《飞龙篇》：“授我仙药，神皇所造。”《桂之树行》：“教尔服食日精”。《升天行》：“乘蹻追术士，远之蓬莱山。”

另一方面，阐述和总结长生之道的理论著作大量出现。仅从东晋葛洪《抱朴子·遐览篇》所列，就有《养生经》、《太平经》、《按摩经》、《导引经》、《龙蹻经》、《食日月精经》、《食六气经》、《胎息经》等共数百卷。魏晋时代道教进入一个新的发展时期，养生和神仙长生之说成为士大夫研讨的热门题目。道教最重要的创始人之一葛洪，继承秦汉以来神仙方术之士的思想资料及炼丹服气的实践活动，有系统地论述长生之道。他所著的《抱朴子·内篇》中《金丹》、《仙药》、《杂应》诸篇，集中阐述了金丹仙药、清静冲虚、吐纳导引、御女损益、尸解蜕化、太阴炼形等各种成仙之道，为道教奠定了理论基础。继葛洪之后，为道教长生理论作出重要贡献的是梁代陶弘景。他的《养性延命录》一书，对长生的各种方法进行了多方面的论述，并亲自采药、炼丹。从东汉方士到陶弘景，道教由萌芽状态发展成为具有严密体系的宗教，其中最能诱惑凡夫俗子的长生之道，亦已构筑得相当完备。似乎只要遵循他们的至理名言，一心修炼，善男信女们就可以超凡脱俗，步入仙界了。

### 1 金丹和仙药

早在《山海经》中，就有“不死之药”的记载。先秦两汉的神仙家和方士，鼓吹仙药最为起

劲。受其诱惑的莫过于秦始皇和汉武帝。史传“始皇恶言死，群臣莫敢言死事”（《史记·秦始皇本纪》）。正因为他对死特感恐惧，所以一听说海上有三神山，便急忙派方士徐市率男女数千人，入海求仙人；后又派韩终、侯公、石生求仙人不死之药。结果自然一无所得。汉武步秦皇后尘，“及即位，好神仙之道，常祷祈名山大川五岳，以求神仙”（《汉武内传》）。他碰到的栾大之徒，同秦皇时的徐市一般无二，也是个专说大话的骗子。当他数次求仙药不得，武帝要追查他时，连忙逃之夭夭。

从两汉文学作品，也可以窥见当时是如何推崇仙药。汉乐府中的《长歌行》（仙人骑白鹿）说：“来到主人门，奉药一玉箱，主人服此药，身体日康强。”《董逃行》说：“采取神药若木端，玉兔长跪捣药虾蟆丸。奉上陛下一玉拌，服此药可得神仙。”另一方面，在产生于东汉末年的《太平经》这部最早的道教著作里，有不少地方讲到方士之术，比如说，人本于阴阳五行之元气，故当辟谷食气，又有所谓草木方、生物方，服此药或可以延年益寿，或可以像飞禽走兽一般，敏捷矫健。

随着道教炼丹术的发展，仙药的品种越来越多，效用也越来越神。《神仙传》记仙人刘根未得道时，在华山遇神人，乞其教授成仙要诀。神人见刘根有“仙骨”，就告诉他：“凡修仙道，要在

服药。药有上下，仙有数品。不知房中之事，及行气导引并神药者，亦不能仙也。药之上者，有九转还丹、太乙金液，服之皆立登天，不积日月矣。其次有云母、雄黄之属，虽不即乘云驾龙，亦可役使鬼神，变化长生。次乃草木诸药，能治百病，补虚驻颜。断谷益气，不能使人不死也”（《太平广记》卷第十）。神人的“要诀”，代表了道教徒对金丹仙药的看法。他们认为药有上下之分。九转还丹属上药，云母、雄黄之类为中药。草木诸药只能治百病、延年寿，不能使人长生。像九转还丹、太乙金液一类上好仙药，服后可立时升天。《神仙传》载：汉代阴长生事神仙马鸣生，十余年执奴仆之役而毫不懈怠，大概马鸣生为了酬谢他的忠诚不二，临入青城山时，以太清神丹授阴长生，阴“合之丹成，服半剂，不尽即升天”（《太平广记》卷第八）。如此神妙的太清神丹，真令人惊异。如果阴长生当时将丹全服完，恐怕会飞出三清之天，脱离太阳系了。相传西汉的八公和刘安临去时，“余药器置在中庭，鸡犬舐啄之，尽得升天”（《神仙传》，同上）。东晋孝武帝时的许真君，服仙药后，“举家四十二口，拔宅上升而去”（《十二真君传》，《太平广记》卷第十四）。那些醉心于仙道的俗人，读了这样的故事，也许会羡慕刘安家的鸡犬，或情愿做许真君家的奴仆。

正像阴长生成仙后在他写的书中所指出：“不

死之要，道在神丹”，道教一开始就十分看重金丹仙药，把它作为白日升天的捷径。葛洪《抱朴子·金丹》说：“余考览养性之书，鸠集久视之方，曾所披涉，篇卷以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”据此可知，早在葛洪之前，许多谈长生久视的书，就已把仙丹、金液置于首位，所以葛洪才说，如果服丹液还不能成仙的话，那么，自古以来就不会有仙人了。他在《金丹》一文里自叙得丹经的经过。说昔左元放受神人金丹仙经，遇汉末大乱，避地江东，授从祖仙公。从祖授郑君，郑君授己。然至今二十余年，因家贫无法炼丹，只有长叹。他详细列出炼丹的原料、分量和方法。其中，影响后人最大的是所谓“九转之丹”。“九转之丹”虽然比不上阴长生的“太清神丹”，半剂就可收立竿见影的功效，但据说也可在三日之内得仙。想来不管是何种急性子，都会耐心等待这激动人心的三天。在《金丹篇》中，葛洪还列举名目繁多的炼丹法，什么“赤松子丹法”、“石先生丹法”、“康风子丹法”、“乐子长丹法”、“太乙招魂魄丹法”，大体用金、铅、水银、丹砂、雄黄等矿物炼成。炼丹时又有各种忌讳，如“勿令俗人之不信道者，谤讪评毁之。”还要应当祭祀太乙元君、老君、玄女。”必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见。”“不欲令鸡犬小儿妇人见之”。在《集仙

录》中，某仙人说：“炼药饮水，宜用泉水，尤恶井水。仍须远家及血属，虑有恩情忽起，即非修炼。”就是说，炼丹应该远离俗世：俗人、俗物，甚至与妻子儿女也不相见，像野人一般躲进名山中去。不过，有一点颇令人觉得呕心，即魏晋及南北朝的道士，甚至用粪便炼丹。政和《政类本草》卷十八猪屎条：陶隐居（弘景）云：道家用其屎汁。这种风气，实际上由来已久。王充《论衡》说，道士刘春荧惑楚王英，使食“不清”。《后汉书·方术列传》记甘始、东郭延年、封君达三位方士，“率能行容成御妇人术，或饮小便，或自倒悬，爱畜精气。”又载：费长房遇神翁，神翁叫长房食粪，粪中有三虫，臭秽特甚，长房意恶之，因而失去得道的机会，神翁替他惋惜不已。方士使人食“不清”或饮人小便，也许以为人的粪便中含有人的精气。这勉强还可以欺人和自欺。但用猪屎汁炼丹，就叫人大惑不解了。如果说猪屎也含有精气的话，那么这是猪的精气，莫非它也能使人长寿？我们真佩服道士们咽得下这种神丹。

葛洪《抱朴子·金丹》中所载九转金丹之类的仙药，要炼成是相当困难的。不仅原料不易凑齐，冶炼时的操作也十分复杂。相比起来，八仙中吕洞宾的仙丹要优越得多。《夷坚志》庚卷第八载：南宋绍兴二十年，茅山大修醮事，吕洞宾化作道人来。好道之士郑清卿、王亦颜已疑心他

是吕仙翁，便向他讨仙药。吕洞宾就用手擦两腋下垢污，搓成青粒给他们，嘱其“只得嗅，不得吃。”一守卫老兵日晏未醒。二人戏以吕洞宾给的青粒塞在他鼻中，药不知不觉随气吸入。二人叫醒老兵，问他：“你觉得身体如何？”老兵说：“觉得极轻，快要飞上云霄了。”第二天，老兵腾空而去。郑王二人相视而叹，自恨成仙无缘。吕洞宾终究是神仙，连他的垢污也比九转之丹灵验。如此看来，炼丹不如遇仙。只要神仙度你，你根本不必钻进山里去摆弄瓢瓢罐罐，吃烟熏火燎的苦头。

在古人的经验中，金石二种物质最为稳固，它们适与人寿的短暂成强烈的对比。所谓“人生忽如寄，寿无金石固”（《古诗十九首·驱车上东门》）。金石既然如此长久和稳固，那么，服金石是否能延长人的寿命？人们当然要试一试了。此外，医学上以金石入药也取得了一定的疗效。科学的成就给道士们以很大的启示，但最终却把他们引向相信服金石即可长生的荒谬道路。道士们除冶炼各种名堂的仙丹外，还跋山涉水，寻找据说服之可得仙的白石、石髓、石胆。据《神仙经》：“神山五百年开，其中石髓出，得而服之，寿与天相毕”（《太平广记》卷九）。《神仙传》说焦先常食白石，“熟煮如芋食之”，道士王烈食石髓，“如粳米饭”，又说仙人刘凭，“常服石桂英及中岳石硫黄”（《太平广记》卷十一）。隐夫玉简

《疑仙传》下记浙右人沈敬游钟山，遇一老婆婆，给沈一块白石，教他用山泉煮石不停火，等到石如药剂，方可食；若不软，则不能停火。岂料沈敬依法煮了十年，白石仍然不软。沈敬就不煮了。一天，又见老婆婆来，告诉沈敬要“虔诚息虑”，不能心生疑虑。于是沈敬斋戒，汲山泉再煮。第二天，石头忽软，香气满山。沈敬沐浴而食之，顿时“童颜髭发如漆，心清体轻”。显然，这个老婆婆是位得道神仙。在她的指点下，沈敬服石才获得奇效。

服石之风在魏晋南北朝盛行不衰。开这风气的是魏末清谈家何晏。《世说新语·言语篇》注引秦丞相《寒食散论》说：“寒食散之方虽出汉代，而用之者寡，靡有传焉。魏尚书何晏首获神效，由是大行于世，服者相寻。”寒食散的主要原料有紫石英、白石英、赤石脂、石钟乳、石硫黄等五种，故又名“五石散”。当时，不少名士都喜欢服石。如嵇康、嵇康子嵇含、皇甫谧、王羲之、王孝伯，均有服五石散的记录。而葛洪《抱朴子·杂应篇》说，张太元举家及弟子数十人，隐居林虑之中，煮白石食之凡十余年，皆肥健。虽然没有说全飞升仙去，但“肥健”也足够令人羡慕的了。

然而，石头终究不是芋头和白米饭，不那么香甜可口。从嵇康得王烈的石髓，“凝而为石”，以及沈敬煮白石十年不软，实际已透露出白石不



可食的消息。当然，硬要吃也可以，但随之而来的是忽寒忽热，欲死不能，许多人终生残废，甚至丢了性命。皇甫谧“初服寒食散，而性与之忤，每委顿不伦，常悲悲，叩刃欲自杀，叔母谏之而止”（《晋书·皇甫谧传》）。裴秀“服寒食散，当饮热酒而饮冷酒，泰始七年薨”（《晋书·裴秀传》）。晋哀帝“服食过多，遂中毒，不识方几”（《晋书·哀帝纪》）。服石有如此后果：轻则成白痴，重则变死鬼。但长生的诱惑实在太大了，竟然使无数人抱着热切的希望，走这条危机四伏的道路。

## 2 辟谷和食气

《庄子·逍遥游》写道：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露。”《楚辞·远游》说：“餐六气而饮沆瀣兮，漱正阳而含朝霞。保神明之清澄兮，精气入而粗秽除。”这说明至迟在庄子和屈原的时代，就已存在神仙不食五谷而餐风吸露的观念。在科学不发达的古代，人们局限于直接经验，往往通过同类现象来认识事物。比如《淮南子·坠形训》说：“食草者善走而愚，食叶者有丝而蛾，食肉者勇敢而悍，食气者神明而寿，食谷者智慧而夭，不食者不死而神。”从这种同类现象的观察中，方士们似乎得出了这样的结论：五谷、肉食是粗鄙

污秽的，所以应当“辟谷”、“绝粒”；只有天地之气才是清明澄澈，因而食气能举形轻飞，白日升天。

魏晋之际的玄学家嵇康和向秀在讨论养生问题时曾谈到五谷与长生的关系。嵇康说：“养亲献尊，则口菊苾梁；聘享嘉会，则肴饌旨酒。而不知皆淖溺筋脉，易糜速腐。初虽甘香，入身臭处，竭辱精神，染污六府，郁秽气蒸，自生灾蠹，饕淫所阶，百疾所附，味之者口爽，服之者短祚。岂若流泉甘醴，琼蕊玉英，金丹石菌，紫芝黄精，皆众灵含英，独发奇生，贞香难歇，和气充盈，澡雪五脏，疏彻开明，吮之者体轻。又练骸易气，染骨柔筋。涤垢泽秽，志凌青云。若此以往，何五谷之养哉。”在嵇康看来，好酒好菜，入口甘香，一进肠肚，就会污染六腑，百病所附，简直成了裹着糖衣的砒霜，速催人命的毒物。只有金丹石菌，紫芝黄精，才能澡雪五脏，服之体轻。加上服气导引，便可志凌青云。嵇康《养生论》中的这段话，集中概括了道教的辟谷理论。

汉末的方士，有不少善辟谷。曹丕《典论》说：“颍川郗俭能辟谷，饵茯苓。”左慈为曹操闭一石室中，派人看守，“断谷期年，乃出之，颜色如故”（《神仙传》，《太平广记》卷十一）。左慈之友孔元方，常服松脂茯苓松实，厌恶蔬食。但他的妻子却种了不少粮食。有次失火，众人齐来救

火，元方却箕踞篱下观火。其妻催促他帮忙抢救屋内衣粮，元方却笑着说：“何用惜此。”辟谷之人，既然把五谷看作污秽之物，当然毫不可惜谷物被付之一炬。后来孔元方在水边作一窟穴，钻进去断谷，或一月两月，才回家一次（同上，《太平广记》卷九）。盛传于唐代的女仙谢自然，也从绝粒开始修道。据《集仙录》载：谢自然十四岁时，吃新稻米饭，忽然说：“尽是蛆虫。”从此就绝粒。她数次服皂荚煎汤，涤除肠中由五谷生成的蛆虫，变得“体轻目明”。以后吃柏叶；再以后，柏叶也不吃，水也不饮。刺史韩偓怀疑她的虚妄，闭之阁中累月后，开门一看，谢自然竟“肤体宛然，声气朗畅”。她父亲也曾因为她修道不进食，以为妖妄，于是把她锁在屋里四十多天，结果却“益加爽秀”（《太平广记》卷第六十六）。

道教发展到后来，长生之术更加玄乎。元好问《续夷坚志》卷二就载有所谓“延寿丹方”，说是“神仙辟谷延寿丹，一丸，终身不饥”。其原料有硃砂、定粉、白茯苓、黄丹、乳香、金箔、水银等，冶炼工序非常复杂。若逢“凶年饥岁，至父子夫妇相啖，捣为泥丸作弹子大，黄丹为衣，纸带子盛此药一丸，缝合著脐中，上用裹肚系定”。如果世间真有服一丸可以终身不饥的“神仙辟谷丹”，那还怕什么凶年饥岁！连五谷也可不种了。

辟谷可致长生，但据说辟谷后再食谷，则前功尽弃。《抱朴子》记汉成帝时，终南山有秦亡时逃出的宫人，食松叶松实，不饥不寒，得年已一百余岁。后被猎人带归，以谷食之，一年以后身毛脱落，转老而死。葛洪认为，如果秦宫人不为人所得，当可成仙。《逸史》所载萧氏乳母，命运与秦宫人类似。萧氏乳母幼遭荒乱，为父母弃于南山石上，被遇难者收养，吃松柏。后来遇到仙童，带她到王母宫。十余年后，父母来山中打算收其遗骨，喜知女儿未死，于是执意要其回家，并给女儿果品吃。萧氏吃了人间俗物，十余年辟谷之功尽弃。后嫁为人妻，变成了一个碌碌无为的乳母。

辟谷诚然是道教鼓吹的一种长生之道，但它的重要性远不如金丹上药。《夷坚丙志》卷十八写张拱遇仙，仙人对他说：“神仙以辟谷为最下。”葛洪也颇有点轻视辟谷，说：“断谷人止可息肴粮之费，不能独令人长生也。”意思是说辟谷不过是节约粮食，不能仅靠它达到长生。在他看来，辟谷必须辅之于食气导引、紫芝黄精等才能奏效。

在道教成仙之道中，食气比辟谷更重要。食气之法，起源很早。《庄子·刻意》说：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。”《淮南子·坠形训》说：“食气者神明而寿。”《太平经》卷四十二说：“夫人，天且使其和调气，必先食

之。故上士将入道，选不食有形而食气，是且与元气和。”中国古代的哲学家认为，万物由充斥于天地之间的元气所化，人的精神活动也由气产生。《庄子·知北游》说：“人之生，气之要也，聚则为生，散则为死。”《韩诗外传》卷八说：“然身何贵也，莫贵于气，人得气则生，失气则死。”形、气、神三者，气是根源。且又有阴阳、清浊之分。只有阴阳二气相通与调和，取清去浊，才能形健神旺。《黄帝内经》就认为阴阳二气是产生一切的物质根源，人的生理现象也体现了阴阳二气运行的原则。王充《论衡》中也不乏有关气的论述，如“天地合气，万物自生，犹夫妇合气，子自生兮”（《自然篇》）。元气运动的特点是“和”与“通”，因此气不通者，“强壮之人死，荣华之物枯”（《别通篇》）。显然，上述理论具有相当的科学成分。道教的成仙之道，在许多地方窃取唯物主义的气一元化理论，再把它引向荒谬的地步。

传说中的许多神仙，通过服气而登入仙界。《神仙传》记彭祖“常闭气内息，从旦至中，乃危坐拭目，摩搦咽喉，服气数十，乃起行言笑。其体中或瘦倦不安，便导引闭气，以攻所患，心存其体而九窍，五脏四肢，至于毛发，皆令具至，觉其气运行体中，故于鼻口中达十指末，寻即体和”（《太平广记》卷第二）。《淮南子·泰族篇》说：“王乔、赤松去尘埃之间，离群慝之纷，吸阴

暗之和，食天地之精，呼而出故，吸而入新，蹀虚轻举，乘云游雾，可谓养性矣。”彭祖、赤松、王乔的服气和导引，极类似中国传统的气功。无可怀疑，它能增强健康、延年益寿。至于道教把服气当作长生之术，则是另外一回事。

食气的精要是“胎息”。大约在汉代就已有专门讲胎息的书——《胎息经》。现在我们只能从葛洪《抱朴子·释滞》了解胎息的含义及胎息的方法。葛洪说：行炁（气）“其大要者，胎息而已，得胎息者，能不以鼻口嘘吸，如在胞胎之中，则道成矣。初学行炁，鼻中引炁而闭之，阴以心数，至一百二十，乃以口微吐之，而鸿毛不动为候也。渐习转增其心数，久久可以至千。”从这段话判断，胎息大概就是闭气。《汉武内传》正是这样说的：“习闭气而吞之，名曰胎息”（《后汉书·方术列传》李贤注引）。掌握胎息必须循序渐进，不可操之过急。否则，会气闭窒息。曹丕《典论》中就说到方士甘始善行气，众人见其来，无不鸱视狼籍，呼吸吐纳。“军祭酒弘农董芬为之过差，气闭不通，良久乃苏”（同上）。

食气和胎息尽管被道教徒搞得很玄虚，还多少有点可信成分，而所谓“食日精月华”就简直不可思议了。《刘根别传》记汉武帝登少室山，“见一女子以九节杖仰指日，闭左目，开右目，气且绝，乃苏息”。汉武帝派人问女子干什么，女子不答。东方朔说：“妇人食日精者。”从少室山女子

“气且绝、乃苏息”看，食日精当属食气的一种。古人正是把朝霞夕岚、秋霜月露，看作是天地六气的结晶。《陵阳子明经》说：“春食朝霞，朝霞者，日始欲出赤黄气也。秋食沦阴，沦阴者，日没以后赤黄气也。冬饮沆瀣，沆瀣者，北方夜半气也。夏食正阳，正阳者，南方日中气也。并天地玄黄之气，是为六气也”（《楚辞·远游》注引）。日精月华既然是天地灵气所凝，食日精也就能延年长生了。汉武帝立金人擎露盘，取食露水，这和少室女子食日精同一道理，因为露水是北方夜半气所生，也凝聚着天地之气。元时人黄居士在崆峒山“子饮月华，午餐日精，三年蝉蜕而化”，靠食日精月华成了仙人（《古今图书集成·山川典》卷七十八引《崆峒志》）。

神仙固然说辟谷为最下，道教固然说食气可以长生，但无论如何不能回避这样一个事实：饥肠辘辘者必须果腹。无论是山川灵气、日精月华，无形的物质事实上总不能长时间的维持人的生命。于是道教徒们便说山野草药，诸如柏叶、松脂、地黄、紫芝、黄精、白术、枸杞、茯苓等，可以疗饥，可以长生。葛洪《抱朴子·仙药》详细罗列各种草药的服法及服后可得年寿。他煞有介事地写道：“石象芝，捣之三万六千杵，服方寸七日三尽一斤，则得千岁，十斤则万岁。”“又玉脂芝，生于有玉之山，常居悬危之处，玉膏流出万年以上，则凝而成芝……服一升，得

一千岁也。”参成芝、木渠芝、建木芝，“此三芝得服之，白日升天也。”又说有什么“万岁蟾蜍”、“千岁蝙蝠”，服之“寿四万岁”。可是，又有谁看见过这个芝、那个芝，和“万岁蟾蜍”一类的怪物呢？

各种道书和志怪小说，多载有服草药得以成仙的故事。比如古仙人赤松子食松脂、茯苓，刘商和泰山老父服白术，朱孺子服枸杞。而杨正见服人形茯苓的故事，则令人更感兴趣。《集仙录》记通义县民女杨正见雅尚清虚，拜某女道士为师。一天在泉边汲水，看见一个小孩子洁白可爱，对人笑嘻嘻。杨正见抱着小孩，非常喜欢。为此，好几次迟归。女道士觉得奇怪，问正见迟归原因。正见将看见小孩子的事告诉女道士。女道士说，如果再看见的话，把他抱来。一月以后，正见汲泉，小孩又出来，正见把他抱回。将近道观时，小儿已僵死了，一看，好像是草根，重约数斤。女道士识得这是茯苓，于是命正见放在甑里蒸。正巧山里粮尽，女道士出山求粮，给正见三把柴，告诉她说：“甑中东西，烧完三把柴就停火，不要看它。”出山的女道士本来打算一个晚上就回来，哪知当晚大风雨，山中水涨，十天不归。正见在家饥甚，闻到甑中东西的香味，偷偷把它吃完。女道士归来，叹息说：“神仙有定分，如果不遇山中水涨，你能服此灵药吗？我听师父说，此山有人形茯苓，得之者能白日升天。



我等了二十年，却被你得到了，你才是真正的得道者。”一年后，杨正见白日升天（《太平广记》卷第六十四）。杨正见确实大有仙缘。假若女道士不出山，又天公不作美，杨正见恐怕一辈子担水烧火了。

我们确认枸杞、茯苓、黄精等野生植物具有健身的药理功用，正像人参能大补元气一样，但事实上谁也没有发现过幻化作黄狗的枸杞、变成小儿的茯苓。至于《抱朴子》中服之可得千岁万年的石象芝，以及“状似莲花”、“夜视有光”的万岁茯苓，则纯属子虚乌有。不过，方士和道教徒也很聪明，往往把他们虚构出来的宝贝说成是海外的特产，使你不能马上验证。秦始皇就上过方士们的当，他听人报告说，有种草能使死人复活，便问鬼谷先生。鬼谷先生指出这是东海中祖洲上的不死之草，生琼田中，名“养神芝”，一株可活千人。始皇便派徐福率领三千人乘船入海寻祖州。结果自然一无所得。徐福交不了帐，又害怕秦皇的天子之威，只好一去不返。

### 3 房中术

彭祖成仙之道除食气外，还包括男女交接之术，或者叫房中术。《神仙传》记采女曾向彭祖求教延年益寿之法，彭祖说：“天地得交接之道，故无终竟之限。人失交接之道，故有伤残之期。

能避众伤之事，得阴阳之术，则不死之道也。天地昼分而夜合，一岁三百六十交，而精气和合，故能生产万物而不穷。人能则之，可以长存”（《太平广记》卷第二）。他不排斥“美色淑质”，认为可以通神，如果“身不知交接之道，纵服药无益也”。彭祖算得上是位精通男女性交的专家。据说殷王得彭祖之术，但随后就干起“只此一家，别无分店”的勾当，不仅诛杀传授彭祖之术的人，甚至要谋害彭祖本人，弄得彭祖只好跑到流沙之国的西边，免得惨遭毒手。而殷王行彭祖之术浅尝辄止，所以只得寿三百岁，后来得淫荡的郑女，失道而死。这比起彭祖前后娶过四十九个老婆的功夫，真是不可同日而语了。

两汉时，房中术已很盛行。《汉书·艺文志》著录有《容成阴道》等八家。《汉武故事》记：“霍去病微时，数自祷于神君，神君乃见其形，自修饰，欲与去病交接。去病不肯，乃责之曰：‘吾以神君清洁，故斋戒祈福，今规欲为淫，此非神明也！’因绝不复往，神君亦惭。及去病疾笃，上令祷神君，神君曰：‘霍将军精气少，命不长，吾尝欲以太一精补之，可得延年，霍将军不晓此意，乃见断绝。今不可救也。’去病竟卒。”又记：武帝“造神君请术，行之有效，大抵不异容成也。神君以道接宛若，亦晓其术，年百余岁，貌有少容。”神君现形修饰想与霍去病淫乱，据她说是以太一精补霍将军的精气不足，以延长其寿

命。这种意图，多少使人怀疑。但神君的男女交接之术确有效果，这点当不容置疑，根据是武帝“行之有效”和宛若百余岁仍“貌有少容”。

精通房中术的又一位大师是仙人容成公。《列仙传》载：“容成公者，能善补导之事，取精于玄牝。其要谷神不死，守生养气者也。发白复黑，齿落复生”（《后汉书·方术列传》李贤注引）。容成公的男女交接术，在东汉各阶层中大受欢迎。如与华陀同时的冷寿光，“行可百五六十岁，行容成公御妇人法”（《后汉书·方术列传》）。甘始、东郭延年、封君达三人，“率能行容成御妇人术”（同上）。庐江左慈知补导之术，许多人竞相请其传授，甚至连不能过性生活的寺人严峻也跑去请教，对此曹丕感叹说：“奄竖真无事于斯术也”（曹丕《典论》）。这种风气，在文学作品中也得到反映。东汉著名的科学家、文学家张衡，写过一首《同声歌》，描绘男女交欢的情景：“……衣解中粉御，列图陈枕张。素女为我师，仪态盈万方。众夫所希见，天老教轩皇。”黄节《汉魏乐府风笺》注：《汉书·艺文志》：“房中八家有天老杂子阴道二十五卷、黄帝三五养阳方二十卷。‘列图’以下，盖即《汉志》所言房中也。玉房秘诀黄帝问素女玄女采女阴阳之事，皆黄帝养阳方遗说也。”黄节的分析很正确，《同声歌》正是描写男女房中之术。

那么，究竟通过何种方法进行男女交接，从

而“取精于玄牝”，收到补导之效？这说起来就非常玄虚了。《抱朴子·释滞》说：“虽曰房中，而房中之术，近有百余事耳。”又说：“房中之法十余家，或以补救伤损，或以攻治众病，或以采阴益阳，或以增年延寿，其大要在于还精补脑之一事耳。此法乃真人口口相传，本不书也。虽服名药，而复不知此要，亦不得长生也。”《抱朴子·微旨》说：“善其术者，则能却走马以补脑，还阴丹于朱肠，采玉液于金池。”葛洪指出众多的房中之法，其大要在于还精补脑。说来说去，还是叫人不得要领。这也难怪葛洪，因为“此法乃真人口口相传，本不书也。”没有真人的本本，后生小子只能越说越玄。李贤解释《列仙传》容成公“御妇人之术”，说是“握固不泻，还精补脑。”古人认为人的精液凝聚着人的元气，它的漏泄会导致伤身。“握固不泻”可能就是指男女交接时的不泄精液。其实，现代医学证明，男女交合时的泄精属于完全正常的生理现象；反之，经常的“握固不泄”倒应该就诊泌尿科。

方士和道教宣扬男女交接术可以成仙；葛洪虽否认单行房中术可致神仙，但并不否认它的延年作用，并把它作为不可或缺的一种成仙之道。事实上，房中术的流弊要远远大于它的功效。古往今来，以施房中术为名、行纵欲之实者大有人在。早在《汉武故事》中就记载着：贵人公主慕宛若房中术，“专为淫乱，大者抵罪或夭死，无复

验云。”道教的末流更发明各种有助于纵欲的方药，谎称借此既能享床第之乐，又可收补导之功。鲁迅《中国小说史略》第十九篇曾写到明朝方药流行的世风：“方士李孜僧继晓已以献房中术骤贵，至嘉靖间而陶仲文以进红铅得幸于世宗，官至特进光禄大夫柱国少师少傅少保礼部尚书恭诚伯。于是颓风渐及士流，都御史盛端明布政使参议顾可学皆以进士起家，而俱借‘秋石方’致大位。”在这种社会环境中，一些既想淫乐，又想成仙的人就悉心研究起阴阳采补之术。《二刻拍案惊奇》卷十八写到的甄廷诏，就因为实施男女“采战工夫”而丢了性命。甄廷诏信奉黄帝、容成公、彭祖的御女之术，花了不少银子，一口气买来四个丫头，专门用来“采阴补阳”。一天，他请来了方士玄玄子，同他讨论房中之术。玄玄子给了他十余丸秘药，并授以术法和口诀。当晚一更后，甄迫不及待，服了秘药，与最风流的一个丫头春花，躲进密室里颠鸾倒凤，实践刚才练习的法门。岂知乐极生悲，药性发作，一命呜呼。可叹甄廷诏一近放荡的春花，秘药、术法、口诀均无用处，本想要炼成“婴儿姘女”，谁知连神仙的边也没沾上，就先已损了老命。其实，得彭祖之术的殷王，早就成为后世纵欲者的前车之鉴。殷王得郑女后失道而死，这岂不是说明房中术在美色前的崩溃吗？既要长生，又要纵欲，“握固不泻，还精补脑”的要诀必然不管用。

道教房中术的流弊，连有时也会偷鸡摸狗的僧徒都要加以攻击。唐释明鑒《决对傅奕废佛僧事》一文揭发道教的所谓修道是“情意相亲，男女交接，使四目二鼻，上下相当，两舌两口，彼此相对，阴阳既接，精气遂通”（《广弘明集》卷十二）。这个和尚的话，虽然夹杂有门户之见，却并非完全无中生有。一些道士确实以传授男女交接术为名，奸淫民女。《夷坚丁志》卷十九记，黄通判寓居句容县僧寺，其女莫名其妙地怀了孕，父母暗中盘问她，回答说，每睡时，似梦非梦，必为一道士迎置静室中，邀与饮宴，且行房室之事，以至有身。黄通判怀疑是茅山道士所为，便托故具斋，悉集十里内道流，使女从帷中窥之：果然是某观中道士。黄通判将其缚绑至县，县令考其迹状。道士招供说：某所行盖“玉女喜神术”也。茅山道士所行的“玉女喜神术”，就是道教的房中邪术。

明清时期，道教和佛教中的一些派别，宣扬通过男女交接可以得道成仙或成“肉身菩萨”。似乎男的一得女的阴气，女的一得男的阳气，一下子都能“点铁成金”。流行于藏地金川的喇嘛教，就是最突出的例子。喇嘛教所塑的“欢喜佛”，皆作男女交媾，不穿寸缕，或立或坐，丑态万状。喇嘛称是佛公佛母。立在佛间的牛头大王，瞠目注视佛公佛母的交媾，好像未得匹偶，很有垂涎的样子，下阴翘起，双手捧持，说是“护法菩萨”

(《金川风俗琐记》，《中华全国风俗志》下篇卷六)。如此这般的佛像，真令人咋舌！在清梦笔生所著《金屋梦》第三十七回中，详细描述了喇嘛教的“大喜乐禅定”：“……胡旋舞已毕，这和尚跳上法座，把百花姑姑搂在胸前，捏鼻子、捏耳朵，搂得紧紧的，用两大腿盘在膝上，入定去了。……到了三更，佛堂上灯烛将尽，昏暗不明，这些女喇嘛一人一对，俱上禅床，放下黄绫帐幔，一个个面壁盘膝，搂臂贴胸，坐喜乐禅定去了。这百花姑姑合眼已定，把几个喇嘛和尚不知入定了多少，才完了他的大喜乐禅。”这种修炼方式难道真能引导信徒们成为“肉身菩萨”吗？小说后面写到二位女子观看了“大喜乐禅”，心猿意马，淫意勃发，这就是这一宗教的实际效果。

#### 4 尸解和太阴炼形

《抱朴子·论仙》引《仙经》：“上士举形升虚，谓之天仙。中士游于名山，谓之地仙。下士先死后蜕，谓之尸解仙。”什么是尸解呢？闻一多先生说是“解放尸体，放出灵魂的意思”（《神话与诗·神仙考》）。这一解释似乎不太确切。从道书及《神仙传》一类志怪小说看来，尸解不是留下尸体，放出无所依著的灵魂。尸解有二个过程，正是《仙经》指出的，一是“先死”，二是“后蜕”。蜕是蜕化、蜕变的意思，道家以举形升

虚，即白日升天为最上，因为白日升天形神不离。老庄哲学、《黄帝内经》及道教的重要著作，都非常重视形与神的相合。《云笈七签》卷五十六引《元气论》：“身得道，神亦得道；身得仙，神亦得仙。”白日升天便是身神俱得道。尸解必先经历身死的阶段，神与形离，然后才能仙去。《登真隐诀》说尸解是“既死之后，其神方得迁逝，形不能去尔”（《太平御览》卷第六百六十四引）。陶弘景《养性延命录》引《玄示》说：“以形化者，尸解之类，神与形离，二者不俱。”因为尸解是形与神离，所以被说成是成仙之道中的下方。道教关于尸解的荒唐观念，极有可能产生于对蝉、蛇一类动物脱皮现象的观察。《庄子·寓言》说：“予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。”蝉、蛇蛻下甲皮后，好像死而复生，获得了新的生命力，重新浮游于尘埃之外，逶迤于草野之中。从蝉、蛇的蛻皮，古人惯于以类相从的思维方式再次起作用了——得道之人，也会像蜩、蛇一样，先死后生，进入完全崭新的生命阶段。《淮南子》就说“至人蝉蛻蛇游，忽然入冥。”西晋夏侯湛《东方朔画赞并序》说东方朔“蝉蛻龙变，弃俗登仙”（《文选》卷四十七）。于是，蛻变成为尸解的重要特征，甚至变为尸解的代称。

现在让我们来看看道书中描写的较常见的几种尸解。

《汉禁中起居注》：“少君之将去也，武帝梦与



之共登嵩山。半道，有使者乘龙持节从云中下云：‘太乙请少君。’帝觉以语左右曰：‘如我之梦，少君将舍我去矣。’数日而少君称病死。久之，帝令人发其棺，无尸，唯衣冠在焉”（《抱朴子·论仙》引）。李少君尸解的蜕变之迹，是棺中留衣冠。

《神仙传》：“（苏）子训乃死，尸僵，手足交胸上，不可得伸，状如屈铁，尸作五香之芳气，达于巷陌。其气甚异，乃殓之棺中。未得出，棺中噤然作雷霆之音，光照宅宇。坐人顿伏良久。视其棺盖，乃分裂飞于空中，棺中无人，但遗一只履而已。须臾闻陌上有人马箫鼓之声，径东而去，乃不复见。子训去后，陌上数十里，芳香百余日不歇也”（《太平广记》卷第十二）。苏子训尸解成仙，棺中无人，只留一履。他的气派大异于李少君。少君无声无味，子训却尸作五香之芳气，棺盖飞于空中。大概是由仙人来迎的缘故罢。

《抱朴子·论仙》：“近世壶公将费长房去，及道士李意期将两弟子，皆在郾县，其家各发棺视之，三棺遂有竹杖一枚，以丹书于杖。”费长房、李意期和他两个弟子的尸解之迹，是以竹杖留棺中。

《集仙录》：唐开元中遂州女子董上仙前后二次为仙人引之升天。其父母愚不可及，号哭呼之不止，董上仙只好复下还家。最后一次升天时，

父母又哭，“因蛻其皮于地，乃飞去。皮如其形，衣结不解，若蝉蛻耳”（《太平广记》卷第六十四）。董上仙本可以成为举形轻飞的上仙，可叹其愚父愚母，硬把她哭成尸解仙。

以上几位尸解仙的蛻化之迹，或留衣冠，或留履，或留杖，或留旧皮。实际上道书中所载的尸解种类，要远比以上所举的为多。仙人保命君说，尸解有“足不青、皮不皱者”，“目光不落，无异生人者”，“发尽落而失形骨者”，“衣结不解、衣存而形去者”，“发脱而形飞者”，“头断已死，乃从一旁出者”等等（《集仙录》，《太平广记》卷第五十八）。虽然他没有一一详细描绘各种尸解的情形，但已不难使人想象出那些荒诞的图景。不仅如此，保命君还说，由于各人道行的高下，尸解仙中有白日解者，向晚向暮解者，前者为上，后者为下。向晚向暮的尸解仙，有的任地下文官，这称“文解”；有的作地下武官，则称“武解”。“武解”是尸解中最低级者。以外还有所谓“兵解”、“火解”、“剑解”。《宝剑上经》说：“以丸药和水而饮之，又并抱草而卧，则伤死于空室中谓之兵解”（《太平御览》卷六六四道部六引）。《列仙传》记“宁封，黄帝时为陶正，以火自烧，而随烟上下”（同上）。《真诰》说“宁生服石脑而火，则是作火解也”（同上）。宁生很可能是服了硫磺一类矿物被烧死，道教徒却以为他火解仙去了。

更有趣的是，尸解也有药方，名曰“尸解药”。《真诰》记女仙萼绿华授羊权尸解药，权后来成了尸解仙（《太平广记》卷第五十七）。尸解仙地位最低，尸解药当然与金丹上药不可等同而语。西王母对急于求仙的汉武帝说：“尸解下方，吾甚不惜，后三年，吾必欲赐以成丹半剂”（《汉武帝故事》）。语调之中，很瞧不起尸解药。

也许是尸解仙必须先死，故容易附会；抑或是历史上的名人值得同情与崇敬，像嵇康、郭璞、颜真卿等人物竟然也被说成尸解仙去。东晋顾恺之《嵇康赞序》说，东海徐宁师事南海太守鲍靓。某夜，徐宁忽然听到静室中有美妙动听的琴声，感到十分奇怪，便问鲍靓。鲍回答说：“是嵇叔夜”。徐宁不解，说：“嵇临命东市，何得在此？”鲍说：“嵇叔夜形灭而实尸解。”颜延之《五君咏·嵇中散》一诗也说嵇康“形解验默仙，吐论知凝神。”东晋郭璞，史载其因为反对王敦谋反被杀，《神仙传》却说郭璞殡葬后三天，有人看见他在拍卖旧衣服，并与熟人讲话。王敦不信，打开郭璞棺材，哪里还有尸体！原来，郭璞得“尸解”之道，成为“水仙伯”了（《太平广记》卷第十三）。一代名臣颜真卿，唐德宗时为叛将李希烈缢死。后贼平，真卿家属迁葬京都，启棺，见真卿尸体肌肉如生，手足柔软，髭发青黑。运至半途，棺木越来越轻。到葬所时，只剩一具官棺——真卿已尸解仙去（《仙传拾遗》，《太平广记》卷第三十）。

二)。

尸解已是如此神妙，而太阴炼形术更神。据《集仙录》中的“紫虚元君”魏夫人说，太阴炼形是一种最高级的成仙之道。她说：“若非尸解之例，死经太阴，暂过三官者；肉脱脉散，血沉灰烂，而五脏自生骨如玉，七魄营侍，三魂守宅者；或三十年、二十年、十年、三年，当血肉再生，复质成形，必胜于昔日未死之容者，此名炼形。太阴易貌，三官之仙也。天帝云：‘太阴炼身形，胜服九转丹，形容端且严，面色似灵云，上登太极阙，受书为真人’是也。若暂游太阴者，太一守尸，三魂营骨，七魄侍肉，胎灵录气，皆数满再生而飞天”（《太平广记》卷第五十八）。魏夫人所说的太阴炼形之道，是那樣的玄虚和使人不得要领，想必不会使迫切希望成仙的人们满意。既然“肉脱脉散、血沉灰烂”，那么何以能够“五脏自生”、“血肉再生、复质成形”？所谓“三魂营骨，七魄侍肉”，究竟骨如何营，肉如何侍？找不到明确的答案。

我们还是来看道书和志怪小说中太阴炼形的故事，也许能发现什么。《仙传拾遗》记洞庭山道士周隐遥“学太阴炼形之道，死于崖窟中，嘱其弟子曰：‘检视我尸，勿令他物所犯。六年后，若再生，当以衣裳衣我。’弟子视之，初则臭秽虫坏，唯五脏不变，依言闭护之。至六年往看，乃身全却生。弟子备汤沐，以新衣衣之。发鬢而

黑，髭粗而直，若兽鬣焉。十六年又死如前，更七年复生。如此三度，已四十年余，近八十岁，状貌如三十许人”（《太平广记》卷第六）。周隐遥三度死而复生，这大概就是太阴炼形之“炼”。至于具体如何炼，如何生而死，死而生？人们还是茫然不解。

《十二真君传》所记太阴炼形之事更奇。据传有至人兰公得斗中真人至道秘旨，能知过去未来。他曾与里人共出郊野，见古墓三所。兰公说此是三仙解化之坟。“第一冢者，昔有真人骸骨，今乃已得复形，是为地仙，长生久视。第二冢见有仙衣一对，道经一函，复有一人，方如醉卧，发之良久，乃能话谈。此以太阴炼形，绵养真气耳。第三冢有玉液丹，服之，白日便当冲翥。”发冢，果如兰公所言。“兰公乃诣冢间，躬取仙衣挂体，又取金丹服之，招邀卧冢二真人，同其耸身而轻举”（《太平广记》卷第十五）。冢中二位真人的骸骨，经过漫长的岁月，复形再生，并轻举升天。不过，倘若没有兰公来发掘古墓，那么这二位已复形的真人，难道能顶开墓穴自己钻出来吗？当然，我们的疑问只不过是凡胎俗骨的“杞人忧天”。天意总是钟情于神仙。若不信，请再看段成式《支诺皋》中的记载：“上都务本坊，贞元中有一家因打墙掘地遇一石函，发之，见物如丝蒲满函飞出于外，惊视之，次忽有一人起于函，被白发长丈余，振衣而起，出门失所在。其

记之中多言此事。盖道门太阴炼形，日将满，人必露之”（《酉阳杂俎》续集卷二）。这位藏在石函中的太阴炼形者，由于一个偶然的机会，被世人挖出来了。但在道教徒看来，炼形者达到功德圆满阶段，则“人必露之。”所以，世上若有那位朋友想通过太阴炼形升入仙界，大可不必担心日后怎么出来这类后顾之忧，到时候，自有种种机会把你从死寂的地下发露出来。

非常遗憾，从上面所举的几个太阴炼形的故事中，终究不能悟出此种成仙之道的秘诀。只有《十二真君传》中“绵养真气”一句，似乎勉强可以称作方法。道教既然认为食气可以长生，那么绵养和保持真气，当然也就属于长生的一法。至于为何非得在太阴——荒芜寂寞的坟墓中修炼？我颇怀疑这同尸解一样，受到动物冬眠现象的启示。一些两栖类、爬行类和许多哺乳类动物，如蛙、蛇、刺猬、黄鼠等，用蛰伏的方法度过漫长的冬天。春天一到，它们从死一般的状态中复活过来，重新充满了生机和活力。动物这种现象，使古人惯于以类相从的思维方式再次起作用：人是否也能像动物一样，长眠于土穴中，“绵养真气”，以取得新的活力呢？这一不科学的思维方式，再掺进先秦的阴阳二气学说，最后加上道教惯有的荒唐联想，于是就创造出令人百思不得其解的太阴炼形法，让好端端的一个人藏在古墓中，死而生，生而死。然而人毕竟不是铁矿石，

坟墓也不是冶铁炉，决不会炼出亮铮铮的好钢来。一个无可置疑的事实是，古往今来多少古墓被挖掘，却从未见有某个太阴炼形者白发丈余，振衣而起的记载。

#### 四 神仙窟宅

神仙超凡脱俗，不食人间烟火。天仙居住在上清、太清、玉清的神奇仙界。那里有巍峨宫殿、灵芝瑶草、祥云瑞气。地仙则占住天下名山，餐霞吸露、挹玉浆、食石髓，任意逍遥。杜光庭的《洞天福地记》等一类著作，详细记载了天下的神仙窟宅，在死寂的山洞中为神们构筑了日月星辰、金堂玉堂，让他们在里面悠哉游哉，并向人世发号施令。峻拔的峰峦、幽渺的山谷，经过道教徒的描绘和渲染，遍布仙迹仙药，强烈地吸引着人们。希冀长生度世者纷至沓来，流连忘返，多么盼望与神仙一遇。然而，洞天福地中终究难遇神仙，太虚幻境也终究无人能到。道教虚构神仙窟宅的最大功绩，是在天下名山建造了无数的宫观寺院，从而大大提高了名山的欣赏价值和文化价值。

## 1 神仙与名山

神仙与名山一开始就结下不解之缘。《说文》八云：“仙，长生仙去。”《释名·释长幼》说：“老而不死曰仙；仙，迁也，迁入山也。故其制字人旁作山也。”《说文》仙作𡺤，说“人在山上貌，从人、山。”可见，在古人的观念中，所谓仙人者，即长生不死的山中之人。所以仙人实在可以称作山人，而神人亦即仙人。

为什么仙人与名山联系在一起？其原因是先人对山川的崇拜。在生产力十分低下的古代，高山大川中云蒸霞汇，风雨变幻，先人们都以为是神灵所为。《礼记·祭法》就说：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”人们对山川中各种自然现象的蒙昧无知，萌发了对山神的崇拜。至于那些高耸入云，人迹罕至的崇山峻岭，更是充满了神秘感，古人以为它们是上通天府的神仙窟宅。王逸注《楚辞·天问》就说：昆仑“其巅曰县圃，乃上通天也。”《山海经》中的许多神，往往居住山中，如西王母居昆仑山、黄帝居轩辕丘、帝江居天山、耕父居丰山……春秋战国时期，对山神的崇拜已很普遍，并形成了一整套祭祀的礼仪。人们认为每座山都有神仙居住，山大则神大，山小则神小。著名的五岳（东岳泰山、南岳衡山、西岳华山、北岳恒山、中岳



嵩山)被神化为神仙聚会之所。五岳神地位非常崇高,成为人们顶礼膜拜的偶像。历代帝王都要祭天下名山大川,尤其是泰山的封禅活动,被列为国家盛大的典礼。

在古代的典籍中和各时代作家的笔下,神仙大多逍遥徜徉于名山之中,过着凡人企羡的生活。《庄子·逍遥游》写道:“藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约如处子,不食五谷,吸风饮露。”东汉桓谭《仙赋》描写王乔、赤松飞集于泰山之台,“吸玉液,食华芝,漱玉浆,饮金醪”。班固《终南山赋》说终南山“固仙灵之所游集”,“彭祖宅以蝉蜕,安期飧以延年。”在气候宜人、仙药滋生的终南山得道成仙。东晋孙绰《游天台山赋》更是以华美的词句描绘“灵仙之窟宅”的天台山。刘宋时鲍照《从登香炉峰》诗描写庐山的仙人:“谷馆驾鸿人,岩栖咀丹客。殊物藏珍怪,奇心隐仙籍。高世优音华,绵古遁精魄。”仙人在幽谷之中和峰岩之上,驾鸿往来,饮丹修炼,踪迹虽潜隐不见,魂魄却能绵延万古不死……可见,在古人的观念中,神仙与名山就像形影一样不可分离。

道教兴起以后,越来越多的景致宜人的山林为神仙占据。据说是唐时得道成仙的薛玄真说的一段话,比较全面地说出了神仙为什么喜欢名山的原因:

九疑五岭，神仙之墟，山水幽奇，烟霞胜异。如阳朔之峰峦挺拔、博罗之洞府清虚，不可忘也。所以祝融栖神以衡阜，虞舜登仙于苍梧，赫胥耀迹以潜峰，黄帝飞轮于鼎湖。其余高真列仙，人臣辅相，胜翥逍遥者，无山无之。其故何哉？山幽而灵，水深而清，松竹交映，云萝杳冥，固非凡骨尘心之所爱也。况邃洞之中，别开天地，琼膏滴乳，灵草秀芝，岂尘目能窥，凡屣可履也。得延年之道，而优游其地，信为乐哉。（《仙传拾遗》，《太平广记》卷第四十三）。

祝融、虞舜、赫胥、黄帝以及那些高真列仙，之所以腾翥逍遥于大大小小的山峦之上，乃是因为那里有幽清杳冥的境界，加上别有洞天、石髓灵芝，可以延年、可以优游。凡胎俗骨眷恋朱门高堂，当然不会爱寂无人迹的高岭险岫。而仙人与俗人的区别，正在于前者的超凡脱俗。山幽而灵、水深而清的胜异之地，成了他们飞来飞去，逍遥其中的神仙之墟。

仙人与名山在一起，固然起源于初民对自然力的崇拜，但在后来，恐怕主要还是隐士的宣传和道士的吹嘘。上面所举的薛玄真的话就已透露出这种消息。优游山岭的不仅有高真列仙，还有人臣辅相，后者便是隐士者流。至于那些垂涎于灵草秀芝，希冀延年长生者，正是道士无疑。古

代的不少隐士，有的本来就是道教中人，如王羲之父子信奉天师道；有的虽不入道流，但也兼具某种道士气息。他们一方面力图摆脱俗世的羁绊，向往着登山临水的悠闲生活，一方面又相信神仙的存在。嵇康就是一个典型人物。他愤恨污浊的现实社会，想当隐士；又相信神仙的存在，经常外出采药，跟随隐士孙登和道士王烈，跋山涉水，不辞劳苦。被道教奉作尸解仙的郭璞也是个既赞美隐逸又企羡神仙的人物。他的有名的《游仙诗》既述老庄义理，又杂采神仙家典籍，描写的理想人物既是山林隐士，又是上界仙人。如“青谿千余仞，中有一道士。云生梁栋间，风出窗户里。借问此何谁，云是鬼谷子”（《游仙诗》其二）。“翡翠戏兰苕，容色更相鲜，绿萝结高林，蒙笼盖一山。中有冥寂士，静啸抚清弦，放情凌霄外，嚼蕊挹飞泉。赤松临上游，驾鸿乘紫烟。左挹浮丘袖，右拍洪崖肩。借问蜉蝣辈，宁知龟鹤年。”（《游仙诗》其三）不必详加分析，这些诗描写的人物是隐士，也是道士和仙人。这种独特的艺术形象，曲折地反映出魏晋人对于隐遁山林和得道成仙两者关系的看法。具体来说，隐士崇尚道家的自然之旨，主张人们回到大自然中去；道士则依据固有的观念，认为高山乃神仙所居，于是寻幽探险，采药、炼丹、食气，以求白日升天。这两种人再加上后来的僧徒，推波助澜，几乎将天下的所有名山，全用神

光笼罩起来。

神不过是人们创造的偶像，所以神占名山，说到底，还是人占名山。道教徒把幽深僻静的名山大川，当作是理想的修炼场所。葛洪《抱朴子·金丹》就认为要炼金丹上药，必须入名山。名山中有正神，而正神最不喜欢俗人。所以炼丹时最忌俗人或不信道的人，在旁边妄加评论和诋毁。据他说，俗人携带邪气进山，合药者不把他们赶走的话，那么神将责备合药者，使他搞不成功。“是以古之道士，合作神药，必入名山，不止凡山之中。”葛洪又根据《仙经》，指出合作仙药的地方有华山、泰山、霍山、恒山、嵩山、少室山、长山、太白山、终南山等等。“此皆是正神在其山中，其中或有地仙之人，上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成。”名山有正神，有服之可以长生的灵芝。如果你运气好，或许能得到山神的帮助：比如来二个神女供你役使，叫她们汲山泉、看火候……。葛洪把名山描绘得这般诱人，好道之人当然统统往那儿跑了。于是，千百年来，在名山的悬壁上、岩洞中，铜盘铁锅、烟熏火燎，许多人青丝炼成了白发，却始终不见有什么山神来帮助。

俗云：“天下名山僧占多。”佛教也不甘落后，它也要在名山中占地盘。开始寺庙一般建筑在都市，长安、洛阳、建康等地成为寺院的集中之

地。南朝时，尤其是禅宗兴起后，许多名刹大寺建筑在景物优美、清幽静寂的山林之中。僧徒们在安谧的环境中体验着佛教永恒空寂的境界。

神仙并没有给名山留下什么，除了无数美丽的传说。遍布于名山的寺庙宫观及石窟造像，却放出了异常光彩。名山中富有传奇色彩的自然景观和充满宗教色彩的人文景观，成为我们民族文化中最值得骄傲的部分。先民对名山的山神崇拜，经过长期的历史发展，演变为伟大的艺术创造。如果说，居住在名山上的神仙还能“助之为福”的话，那大概就在这里罢。

## 2 洞天福地

道教著作《洞天福地记》一书专门记述天下名山中的仙人居处，计有十大洞天、三十六洞天、七十二福地。十大洞天是：第一王屋洞小有清虚天，第二委羽洞大有虚明天，第三西城洞太元总真天，第四西元洞三元极真天，第五青城洞宝仙九室天，第六赤城洞上玉清平天，第七罗浮洞朱明曜真天，第八句曲洞金坛华阳天，第九林屋洞左神幽墟天，第十括苍洞成德隐真天。其余三十六洞天和七十二福地也就没有必要一一列举。总之，这些大大小小的洞天福地居住着等级不一的神，有的则是仙人得道或白日升天的地方。如三十六洞天中麻姑山丹霞洞天为麻姑上升

处，仙都山仙都祈仙洞天为黄帝上升处。神仙在洞天福地中饮琼浆、食石髓，有时谈经论道，有时有玉女陪伴，真是洞中一日，世上千年，过着自由自在的快乐生活。洞天之内有日月星辰，金堂玉堂，仙官主领，考校灾祥，好比“国家之有藩府，郡县递相禀属”，俨然如人间的政府机构。这样的洞天福地在名山中存在吗？显然这是道教徒引诱人们的一种虚构。神仙无忧无虑的生活也不过是人间钟鸣鼎食之家奢侈生活的折射。但这样说，不等于否定天下名山的神奇。峻拔飘渺的峰峦、幽深莫测的洞穴，有关名山与神仙的古老传说，永远会引发人们无穷的遐想。

洞天福地中名闻遐迩的首推五岳。五岳中又以泰山独尊。这是因为泰山地区是我国古代文化最早的发源地之一，交通地理位置又十分优越，泰山的山体又非常高峻挺拔、雄踞于齐鲁平原之上。从先秦至清代，历史上的帝王都非常重视泰山的封禅活动。泰山神的地位越来越高。封建统治阶级和宗教的双重神化，使泰山成为五岳独尊的一座神山。

泰山形状奇特的岩石和深冥的洞穴，无不染上神奇的色彩。如大峪口的试剑石相传仙人取石匣，宝剑断劈此石。羊栏坡石相传仙人牧地。泰山西北的五女圈石为五仙女所垒。仙趾谷有仙人草履痕迹。岳顶之阳有登仙台，相传吕洞宾登此。王母池相传黄帝时遗女七人以迎西王母，故

名。吕公洞在王母池东壁，一穴如空，方丈余，有吕洞宾石像，相传吕公曾到此。（《古今图书集成·山川典》第十三卷）。泰山东数里许，有石屋，世传碧霞元君炼真之所（姚奎《游石屋记》，同上第十九卷）。

关于泰山神仙的传闻也很多。泰山老母碧霞元君据传是汉明帝时的女子玉叶。《岱史》玉女卷记：汉明帝时石守道有女名玉叶，相貌端丽，性聪明，三岁懂人理，七岁即好道，敬事西王母。十四岁时入泰山石室修道，三年炼就金丹成仙。泰山从此有玉女神。山顶有池名玉女池，旁有玉女石像。宋真宗时，封玉女为碧霞元君（同上第二十二卷）。创建于宋大中祥符年间的碧霞祠结构严谨，金碧辉煌，成为岱顶最宏伟的古建筑群。《神仙传》记仙人太真夫人带马明生至泰山石室中修道。太真夫人以鬼怪虎狼及眩惑众变考验马某修道之志是否坚决。马某一心修道，非礼勿动，非礼忽视。太真夫人见马某如此专诚，嘱安期生授马某金液丹方，使之升天（同上）。《岱史》又记安期生在泰山遇李少君，李入山采药病困，安送给他“神楼散”（同上）。

泰山的高峻神奇，令古往今来的骚人墨客诗兴勃发，歌颂泰山的诗词文章不计其数。尤其是李白以他特有的浪漫主义气质，描绘和歌唱着神仙世界。他曾于天宝元年（742）四月登泰山，夜游岱顶，写下《游泰山》六首。其中一首写

道：“登高望蓬瀛，想象金银台，天门一长啸，万里清风来。玉女四五人，飘摇下九垓，含笑引素手，遗我流霞杯。稽首再拜之，自愧非仙才。旷然小宇宙，弃世何悠哉。”这首诗想象东海玉女乘清风至泰山，送给诗人流霞之杯。超人的想象、神奇的境界，给泰山更增添神异色彩。

西岳华山神奇雄险为天下名山之冠，因而成为道教理想的传炼场所，可以说是道教独占的名山。祭祀华山的典礼，从上古黄帝至清代络绎不绝，而以唐朝为最盛。原因是唐玄宗认为华山是他的命根所在。《旧唐书·礼志》：“玄宗乙酉年生，以华岳当本命，先天二年七月正位，八月癸丑封华岳神为金天王。”华山的命名就与神仙联在一起。《华山记》说：“山顶有池，生千叶莲花，服之羽化，因曰华山。”华山分太华、少华二山，相传由河神巨灵劈成。《水经注·河水经》说：“华岳本一山，当河，河水过而曲折，河神巨灵手盪脚蹋，开而为二。今掌足之迹仍存。”这是古人用丰富的想象，来解释黄河在华山脚下的大转弯。

天下名山中，华山的仙人之多首屈一指。有明星玉女、老君、初平、初起、张公弼、马周、毛女、壶公、真人黄芦子、寇谦之、清虚真人裴君、卫叔卿、陈抟……好在华山峰峦高峻，这么多仙人聚在一起也并不拥挤。至于仙迹，更是不计其数。计有秦宫人毛女所居的毛女峰；华山东



文仙谷的吕真君修道处；明星玉女祠和玉女洗头盆；岳顶东南的老君洞和老君炼丹炉；西北峰有壶公石室，为太极总仙洞，马周为仙官的灵素官；岳顶西北峰上清虚真人所居的裴君石室；卫叔卿博戏石；相传东汉初平初起叱石成羊的石羊城……（《古今图书集成·山川典》第六十七卷）。也许正如葛洪所说，名山中有正神、有地仙，能“助人为福”的缘故，入华山修道者往往成功。如彭祖弟子青鸟公入华阴山学道，积四百七十一岁，后服金液而升天（《潜确类书》）。太元真人茅盈曾祖父濂乘云驾龙白日升天（《华山记》）。鲁女生入华山五十余年后成仙，乘白鹿从玉女三十人（《汉武帝内传》）。王褒入华山九年，先后遇太极真人和太极夫人，后得道（《神仙传》）。钟离简与弟钟离权入华山得道，白日升天（同上）。刘根在华山遇神人韩众，告以服药行气长生之法，遂得仙（同上）。汉时呼子先寿百余岁，遇二仙人带二茅狗来。子先骑之，茅狗忽变龙，直上华阴山（《列仙传》，以上均见《古今图书集成·山川典》第七十四卷）。如果读者不觉厌烦的话，我们还可以报出长长一串华山得道者的名单。

华山的洞穴变幻莫测，充满神秘色彩。《逸史》载：“信州李虞、杨梭未化时俱有栖遁之志，每喜穷搜岩谷，遇幽赏即吟咏。忽至一小洞，二人欲穷其迹。入洞数里后，出，见川岩草树，不

似人间，亦有耕者。耕者见二人颇有惊异，曰：‘郎君何得至此？’乃具言之，更二里余有佛堂，数人方饮茶次，李公等因求宿。内一人曰：‘须报洞主。’逡巡见有紫衣乘小马，从者四五，呵路而至，拜起甚雅。曰：‘得到此何也？’二人备述。曰：‘此处偏陋，请至某居处。’遂同步而往，到一府署，多竹堂屋，坐甚洁，人吏数十。因自言曰：‘某姓杜，名子华，逢乱避世，遇仙侣居此，已数百年矣。’因止宿，饮饌者甚精丰，内有驼芋，其状如牛。昼夜论语，因问朝廷之事，留连累日，各遗银器数事，遣使导之而还，曰：‘此可隐逸，颇能住否？’二人色难。子华笑，执手而别，且请无漏于人。后杨君复往寻其洞穴，不可见矣。”李虞、杨棱所入洞穴，颇似陶渊明笔下的桃花源。唯一不同的是，桃花源中没有神仙，而杜子春当初遇仙侣入洞，居此已数百年，那他必定是神仙无疑了。可惜李虞、杨棱不愿意留下来，错过了得道成仙的大好机会。

中岳嵩山北瞰黄河、洛水，南临颍水、箕水，屹立于我国古代经济、政治、文化发达的中州大地。《诗经·大雅·崧高》说：“崧高维岳，峻极于天。”写出了嵩山高耸入云的雄伟形象。《洞天福地记》说：“第六洞中岳嵩山，名司真之天。”掌管嵩山的主神名“黄元大光合德真君”（《五岳名号》，《古今图书集成·山川典》第六十二卷）。一说“嵩山君姓角，讳普生头”（《无上

秘要》，同上）。《五岳古本真形图》甚至画出了中岳嵩君的形象，他“服黄素之袍，戴黄玉太乙之冠，佩神宗阳和之印。”嵩山有三十六峰，几乎每座峰峦都有一段神奇的传说。据《嵩高志形胜》：青童峰，世传山上有青衣童子，汉武帝登高时捧书来迎，欲问，忽然不见。浮丘峰，因仙人浮丘公居此得名。三鹤峰，昔有道士李八百炼药于此，常有三白鹤飞集峰顶。虎头峰，相传李筌得黄帝阴符本经于此。金壶峰，相传老子曾居此，以浮提人金壶墨汁而得名。会仙峰，汉武帝登高见八仙人弈棋于此。子晋峰，昔王子晋居此。灵隐峰，灵境为群仙隐栖之故，故曰灵隐，来仙峰，山有大洞，仙人所止……洞穴则有金壶峰下的老君洞、深不可测的毛女洞，又有文殊洞、达摩洞等（以上均见《古今图书集成·山川典》第五十五卷）。

嵩山主体由石英砂岩组成，不像泰山、华山、黄山等花岗岩名山，植被丰富、遍布奇花异草，它盛产云母、丹砂等矿物质。道教把嵩山作为洞天福地，除了它的历史悠久和峻极于天之外，很可能是看中那些可以炼丹的原料。道士把嵩山描绘成到处是仙药的神异境地。《嵩高山记》说：“嵩山灵藪，有神仙仙药。”据称，嵩山北峰有白玉膏，服之即得仙。嵩山北大穴中，生玉液，一名琼浆。少室峰下石室中多白石英，《本草经》云，久服可以轻身延年。少室山有云母

井，出云母，少室丹砂峰盛产丹砂。它们是冶炼金丹不可缺少的东西。再有石髓、石脂、石密芝，服之可以长生。葛洪说：“石密芝生少室石房中，有深谷不可过，但望见石密从石户上，入石偃盖中良久，辄有一滴，得服一升，长生不老。”又有所谓石胆、石流丹，道书称服后“能化五金，变化无穷”。除以上种种石药外，还有不少草木诸药，如百岁千年的大松，据说其精变为青牛，采食其果可得长生。寿草服之令人不老，取叶服之可通百神。又有陶弘景称之为“仙人余粮”的黄精，虽然南北名山皆有，但以嵩山产者为佳。葛洪《抱朴子·仙药》列举仙药的种类和品质时说：“仙药之上者丹砂，次则黄金，次则白银，次者诸芝，次则五玉，次则云母，次则母珠，次则雄黄，次则太乙禹余粮，次则石中黄子……”对照葛洪的标准，嵩山的仙药不但种类多，且不少是上品。难怪许多好道之士相继跑到那儿去。如晋鲍靓于元康二年二月二日登嵩山，入石室清斋（《云笈七签》）。唐刘道合与潘师正同隐嵩山（《旧唐书·刘道合传》）。卢藏用在少室山炼气为辟谷（《旧唐书·卢藏用传》）。李白一生好道，听说嵩山有神人焦炼师，于是访道少室，尽登三十六峰，并寄诗焦炼师，最后说：“紫书傥可传，铭骨誓相学”（《赠嵩山焦炼师》）。向往神仙之情流露无遗。诗人孟郊也少隐嵩山。宋种放暮年乞徙嵩山天封观（《宋史·种放传》）。

南岳衡山也是道教的主要地盘。《洞天福地记》说南岳衡山为第三洞天，名米陵之天，即朱陵太虚之天。山上的洞真坛是第二十福地，洞灵源是第二十二福地。衡山主神是“南岳司天昭圣帝”祝融，据传黄帝命他掌管南方事务。祝融死后，天帝又命他主管人间福禄寿荫，因摄位火乡，号曰青帝。衡山最高峰——祝融峰，即是祝融埋葬之处。在朱陵洞天不远处有九仙观，传说晋代陈兴明、施存、尹道全、陈惠庆，南朝徐灵期、张昙要、张如珍、王灵舆、邓郁之等九人先后在此升天。其他仙迹有芙蓉峰，昔赤精子授经于此。架鹤峰，传东晋尹真人在此飞升。降真峰，炎帝女在此设斋，元君降此而得名。仙岩峰相传为仙人刘根炼神之所，栖真峰则是昔武阳洞人遇异人处。赫赫有名的紫虚元君魏华存，曾领上真司命南岳夫人，帮助在衡山学道的缙仙姑羽化升天。

除泰山、华山、嵩山、衡山之外，比较有名的洞天福地还有茅山，相传汉代茅氏兄弟三人在此隐居并开地，道家所谓金坛华阳大洞天。天台山名上清玉平之天，传为桐柏真人所治理。道教以天台为南岳衡山的佐理，赤城山玉京洞为十大洞天之一，桐柏山为七十二福地之一。西汉茅盈，南朝齐褚伯玉、唐司马承祯、叶法善、徐灵府、杜光庭等曾在此修炼。崂山自古被誉为神仙窟宅，宋以后成为道教主要道场。金元时期，道

教在崂山盛极一时，道观遍布全山。蜀地青城山被道书称为第五洞天，相传东汉张道陵设教于此。晋以后，山上宫观逐渐增多。到唐代，由于唐玄宗大力推崇道教，青城山成为道教独占的场所。武当山传为真武元帝修真之处，有三洞天、一福地，历来被称为神仙奥区。武夷山被《洞天福地记》称为第十六洞，名升真元化之天，据传昔有神名武夷君降于此，故名。

仅从以上所举的道教主要的洞天福地来看，天下的名山确乎已被道教高度神化。无数的神仙踪迹及遍布山上的所谓仙药仙草，毫无疑问是出于道教徒们的虚构。但是，这种虚构还不算是完全的无中生有。有关名山的神话、千姿百态的峰峦、幽渺莫测的洞穴，都给道教编造洞天福地提供某种实在依据。比如姿态奇异的山峰，当初无以名之时，往往就以神仙的名字来命名。这种现象甚至在科学昌明的今天还在出现。像近年才开发的湘西武陵风景区，奇峰怪石不计其数。当地人民根据它们的不同形象，以“西天取经”、“劈山救母”、“仙女拜观音”等富有神奇色彩的名字命名。所不同的是，这样的命名不像道教那样，有着明显的造神和宣传教义的目的。特别是高山大川中常见的洞穴，以及洞穴中常有的巧夺天工的石笋石柱，常为人们惊奇。古人受科学发展的局限，既不明白洞穴形成的原因，也无法探明其底

细，必然很容易为神仙建筑窟宅提供理想场所。

### 3 太虚幻境

如上所说，道书所载的洞天福地，以现实存在的天下名山为创造的依据，因而有某些可信的地方。然而出于宗教的目的，道书把不少洞天福地，描绘为洞中有天，洞中有神，迷离恍惚，不可穷究。《仙传拾遗》载：张守珪问阳平谪仙：“洞府大小，与人间城阙相类否？”谪仙对曰：“二十四化，各有一大洞，或方千里、五百里、三百里，其中皆有日月飞精，谓之伏晨之根，下照洞中，与世间无异。其中皆有仙王仙官，卿相辅佐，如世之职司。有得道之人，及积功迁神返生之士，皆居其中，以为民庶。每年三元大节，诸天各有上真，下游洞天，以观其所为善恶，人世生死兴废，水旱风雨，预关于洞中焉。龙神祠庙，血食之司，皆为洞府所统。……洞中仙曹，如人间郡县聚落耳”（《太平广记》卷第三十七）。阳平谪仙所说的洞府，有日月飞精，朗照洞中，并按人类社会的结构，由仙王仙官管辖民庶，人间的生死兴废，水旱风雨，均由洞府预先决定。天下名山中，难道存在着如此荒诞的洞府吗？

至于天上三清中的殿堂台阁，更是虚无飘渺

得不着边际。比如《神异经》说：“昆仑有铜柱，其高凌云，所谓天柱。围三千里，员曲如削，下有仙曹九府治所。”《登真隐诀》说：“上清之境，九天之门，上皇太皇帝君玉尊集群仙于其中，以定天下万民之罪福。”“西华堂在上清，王母所居。”“八景城在上清，玉晨道君所居。”“赤城太元真人所居。”“希琳殿在上清东海八停山上，大帝君所居”……又有丹城紫台、七灵台、明真台、紫石宫室、立洲、神仙岛。《太同真经》则记有中黄太一上帝之馆、玉容堂、万华宫、绝空之宫、圆华宫、金丹流云之堂、太霞之室、青华之室……（以上均见《太平御览》卷第六百七十四，道部十六引）。像西王母一类品秩极高的大神仙，居住不止一处，很像人间的帝王，各地都有行宫。为世人梦寐以求的仙经，珍藏在太虚幻境中，并有金童玉女严密看守，使世上的好道之人不可望也不可即，只能“神情飞越”而已。如九转丹、《金液经》、《守一诀》，“藏于玉函，刻以金札，封于紫泥，印以中章，”深深藏在昆仑五城之内（《抱朴子·地真》引《仙经》）。天真秘文，尽在玄圃北坛、西瑶之上台中（《真诰》，《太平御览》卷第六百七十二）。《藏天隐月之经》藏于仙都，由西华玉女守卫（《金根经》，同上）。“《灵宝天书》封于九天之上，大有之宫，”由西华玉女、金晨紫童牢牢把守（《马明生内传》，同上卷第六百七十三）。如此等等，不一而足。



追根溯源，道教虚构的地上和天上的太虚幻境，同上古神话大有关系，有的就是在后者的基础上演变发展而来。昆仑山的被神化最能说明此问题。在《山海经》里，昆仑山已被描绘成由西王母主宰的不死之国。《山海经·西次三经》说：“昆仑之丘，是实惟帝之下都，神陆吾司之。其神状虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部，及帝之囿也。”《海内西经》说：“海内昆仑之虚在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛。面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上冈之岩。……昆仑南渊深三百仞……”《淮南子·坠形训》描写的昆仑山更加壮丽：“中有增城九重，其高一万一千里，百一十四步二尺六寸。”“旁有四百四十门，门间四里，里间九纯，纯丈五尺。旁有九井，玉横维其西北之隅。”其中有饮之不死的丹水，再有四处神泉——河水、赤水、弱水、洋水。道教兴起后，昆仑山的主神西王母成了“九灵金母”，昆仑山也随之成为头号神仙窟宅。里面有五城十二楼，神仙有无头子、倒景君、翕鹿公、中黄先生与六门大夫。如果不带老君“竹使符”，则不得入内。这座仙府由“鸿毛不浮、飞鸟不过”的弱水环绕，只有仙人能飞越其上（《抱朴子·祛惑》）。

上古神话及巫覡之书记载的十洲（祖洲、瀛

洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲)三岛(昆仑、方丈、蓬莱),也被道教涂饰成玄而又玄的太虚幻境。蓬莱山最早见于《山海经·海内北经》:“蓬莱山在海中。”先秦两汉的巫覡方士,谎称海上有神山,其上有仙人。《史记·秦始皇本纪》载,“齐人徐市等上书,言海中有三神山,名曰蓬莱、方丈、瀛洲,仙人居之。”诳得秦始皇十分相信。《史记·封禅书》记载更详:“自威、宣、燕昭,使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者,其传在渤海中,去人不远;患且至,则船风引而去。盖尝有至者,诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白,而黄金银为宫阙。未至,望之如云;及到,三神山反居水下。临之,风辄引去,终莫能至云。”在《列子·汤问篇》中,三神山增添至五神山,并且把它们推到渤海之东不知几亿万里的“归墟”中。这五座山“一曰岱舆,二曰员峤,三曰方壶,四曰瀛洲,五曰蓬莱。其山高下周旋三万里,其顶平处九千里,山之中间相去七万里,以为邻居焉。其上台观皆金玉,其上禽兽皆纯缟。珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之皆不老不死。所居之人皆仙圣之种,一日一夕飞相往来者不可数焉……”《汤问篇》描写的五神山,虽说仍保留着神话色彩,但已大量掺杂仙话的成分。古代典籍中有关三神山的记载,曲折地表现了初民对海洋中事物的深思玄想,反映了人们对海岛

的形成及海市蜃楼的探求。《史记·封禅书》记三神山：“未至，望之如云；及到，三神山反居水下。”显然，这是古人对海市蜃楼的真切观察。然而，道教在三神山的神话中不断注入虚妄的内容，编造种种离奇故事，引导人们向往太虚幻景。

蓬莱在海中几亿万里，非舟楫可到，连女仙谢自然也知难而返。但据说还是有人到过。《集异记》说，唐代叶法善“常行涉大水，忽沉波中，谓已溺死。七日复出，衣履不濡。云：‘暂与河伯游蓬莱’”（《太平广记》卷第二十六）。叶法善玩笑式的吹牛，竟然为时人所信，武则天征法善至神都，给他一个官做。《仙传拾遗》载，唐相国李绅在华山遇一道士，自称与李有夙缘，乃携绅登舟，“其舟凌空泛泛而行，俄顷已达蓬莱岛，金楼玉堂森列天表，神仙数人皆旧友也。”由于李绅有经济之志，不想隐居仙岛，众仙又把他送回华山。否则，蓬莱有他的老朋友，成仙易如反掌。唐玄宗时的著名道士杨通幽，为解脱玄宗思念贵妃相思之苦，自称上天入地，后于东海之上，蓬莱之顶，见到“上元女仙太真”，即杨贵妃。为了证明他所说不假，拿出开元中唐玄宗赐给贵妃的金钗钿合各半、一只金龟子作为佐证。杨道士的信口胡言和装神弄鬼，竟使玄宗“潜然良久”（《仙传拾遗》）。明眼人一看便知，这个故事完全是白居易《长恨歌》下半部分的拙劣翻

版。对于这样虚无飘渺的幻境，连热切向往神仙世界的李白也表示怀疑。他在《梦游天姥吟留别》中写道：“海客谈瀛洲，烟涛微茫信难求；越人语天姥，云霞明灭或可睹。”确实，与其向往依稀彷彿的蓬莱瀛洲，倒不如览看云霞明灭的名山。

但是，正如我们前面已指出，被道教神光遮罩的名山洞窟，有时与太虚幻境十分相近。李白笔下的天姥山即是“洞天石扉，訇然中开。青冥浩荡不见底，日月照耀金银台。霓为衣兮风为马，云之君兮纷纷而来下。虎鼓瑟兮鸾回车，仙之人兮列如麻。”这几句诗，简直可以视作道教虚构的神仙洞窟的艺术写照。

在道书和志怪小说中随处可见李白描写的那种虚幻境界。如《宣室志》所记的稚川仙都、《神仙感遇传》所记的玉清仙府、《仙传拾遗》所记的阳平洞等。《仙经》说，“嵩山东南大岩下石孔，方圆一丈，西北入，行五六里，有大室高三十余丈，周围三百步，自然明烛，相见与日月无异。中有十六仙人，云月光童子，常在天台，时亦往来此中，非有道者不得见”（《古今图书集成·山川典》第六十二卷）。《神仙拾遗》又载嵩山叟堕嵩山北边大穴中，巡穴行十几日后，忽豁然开朗，见草屋中有二位仙人弈棋，旁边有数杯白色饮料。嵩山叟喝此饮料后，气力十倍。在仙人指引下，嵩山叟继续前行，井中的蛟龙见了他

竟避开。饿了，就吃井中形似青泥的香美东西。半年后，嵩山叟从蜀青城山出，后归洛下。博学之士张华知道此事后说：“此仙馆大夫，所饮者玉浆，所食者龙穴石髓。子其得仙者乎？”当初，二位仙人问嵩山叟愿不愿意留下，嵩山叟说不愿。真可惜这位老叟目中无仙。常言道：“自古成仙必有缘，仙缘不到总徒然。”嵩山叟与相国李绅一样，终究与仙无缘。《十大洞天记》中写到的华山极真洞天更加奇妙。据说里面天地宽阔，日月星辰风云草木与人间无异，只是一轮灿烂的太阳长挂太空，成为春光永驻的境界。宫阙楼台全由黄金宝玉砌成，周围紫林芳花，玉髓金液。灵素真人咏叹道：“异果奇花不可名，寻真何用到蓬瀛。碧云天地洞中列，白玉楼台象外生，万壑芝兰盘峭拔，千峰岚靄耸峥嵘。”八公到此将金液服尽，全家成仙上太清（《古今图书集成·山川典》第六十七卷）。

最吸引人的是青城山的洞穴，里面住着仙翁仙女。谁运气好闯进去，甚至可做仙翁的乘龙快婿。《逸史》载：唐代进士崔伟曾游青城山，经一洞后，看到一个悉非人间所有的神仙世界：“金城绛阙，被甲者数百，见生呵问。答曰：‘尘俗贱士，愿谒仙翁。’守吏趋报，良久召见。一人居玉殿，披羽衣，身可长丈余，鬓发皓素，侍女满侧，皆有所执。延生上殿，与语甚喜，留宿，酒饌备极珍丰，明日谓生曰：‘此非人世，乃仙府’

也。……某惟一女，愿事君子，此亦冥数前定，不可免也。’生拜谢。顾左右，令将青合来，取药两丸，与生服讫，觉腑脏清莹，逡巡摩搔，皮若蝉蜕。视镜，如婴孩之貌。至夕，有霓旌羽盖，仙药步虚，与妻相见。真人空际，皆以崔郎为戏……”既得仙妇，又能成仙，天下的好事让崔伟一个人碰上了。这样的神仙洞窟，对于世人确实太具诱惑力。但是，正如牛皮吹过头，反而令人生厌一样，道教虚构如此离奇的太虚幻境，除了使人觉得可笑之外，难道真有什么宣传效果吗？

还是撇开那些虚幻的洞穴，转而看看另一类比较有想象力的幻境。《神仙传》记仙人壶公常悬一空壶于屋上，日入之后，公跳入壶中。别人都无法看到这种奇事，只有方士费长房能见。长房断定壶公必非常人，于是殷勤服侍他。壶公见长房忠厚诚实，教他仿效自己跳入壶中。长房，“入后不复是壶，唯见仙宫世界，楼观重门阁道，公左右侍者数十人。公语房曰：‘我仙人也。’”小小壶中，竟然别有天地！但这正如鲁迅评论吴均《续齐谐记》中阳羨鹅笼故事所指出：此类思想，盖非中国所故有，段成式已谓出于天竺，《酉阳杂俎》、《续集·贬误篇》云，“释氏《譬喻经》云，昔梵志作术，吐出一壶，中有女子与屏，处作家室。梵志少息，女复作术，吐出一壶，中有男子，复与共卧。梵志觉，次第互吞之，拄杖而去。余以吴均尝览此事，讶其说以为

至怪也。”(《中国小说史略》第五篇)。壶公本人和赖以栖身的那个神妙的壶，极有可能也是受到佛经故事的启发而创造出来的。《玄怪录》则写四位仙翁以大桔为仙宅，躲在里面打赌取乐：

有巴邛人，不知姓。家有桔园，因霜后，诸桔尽收，余有两大桔，如三四斗盎。巴人异之，即令攀摘。轻重亦如常桔，剖开，每桔有二老叟，须眉皤然，肌体红润，皆相对象戏，身仅尺余，谈笑自若。剖开后，亦不惊怖，但与决赌。赌讫，叟曰：“君输我海龙神第七女发十两，智琼额黄十二枚，紫绢帔一付，绛台山霞实散二庾，瀛洲玉尘九斛，阿母疗髓凝酒四钟，阿母女态盈娘子躋虚龙编袜八辆，后日于王先生青城草堂还我耳。”又有一叟曰：“王先生许来，竟待不得。桔中之乐，不减商山。但不得深根固蒂，为摘下耳。又一叟曰：“仆饥矣，须龙根脯食之。”即于袖中抽出一草根，方圆径寸，形状宛转如龙，毫厘罔不周悉。因削食之，随削随满，食讫，以水嚙之，化为一龙，四叟共乘之，足下泄泄云起，须臾风雨晦冥，不知所在”(《太平广记》卷第四十)。

这四位老仙翁自称“桔中之乐，不减商山”，因桔子的被人摘下而觉得遗憾。他们以女仙的头发、

额黄、袜子等小玩艺儿打赌，真可谓无聊。无独有偶。黄庭坚阅《玄怪录》说：“酈延长吏有大竹凌云，可三尺围，伐剖之，见内有二仙翁相对，云：‘平生深根劲节，惜为主人所伐。’言毕，乘云而去”（佚名《湖海新闻夷坚续志》后集卷一）。神仙上者居三清玉宫，下者居洞天福地。有的身兼要职，掌管着人间祸福，好不威风。以上几个老仙翁却以桔子和竹节为窟宅，自得其乐，消磨着漫长的光阴，好像人间的退休老人。他们大概就是所谓“散仙”吧。

刘义庆《幽明录》“焦湖庙祝”一篇描写的太虚幻境在柏枕中。该篇记焦湖庙祝有一柏枕，枕后有小孔。县民汤林入枕孔内，“见朱门琼宫瑶台，胜于世”。汤娶妻、育子、升官，乐而忘返，享不尽荣华富贵。后来遭忤出枕孔，自述在枕内经历年岁。其实，所有这一切，都不过发生于须臾之间。由于“焦湖庙祝”构思新奇别致，后世作家多所演绎。如唐人沈既济据此作《枕中记》，马致远作《黄粱梦》杂剧，汤显祖作《邯郸记》传奇。五代王仁裕《开元天宝遗事》卷上亦载一奇枕。说此枕为龟兹国所进，“若枕之，则十洲三岛，四海五湖，尽在梦中所见。帝因立名为游仙枕，后赐予杨国忠。”

道教虚构的太虚幻境，集中表现出这一宗教好为大言的虚妄。道教不如佛教哲学，蕴藏着非常深的智慧；它往往凭借荒诞的虚构，宣扬诸神



的伟大以及他们的超凡脱俗。可是，蹩脚的宣传只会起反作用，稍有理智的人一接触到太虚幻境，就会马上发现其中的马脚，并随之报以讪笑。

## 五 神妙莫测

《神仙传》记西汉时八公——八位须眉皓白的神仙，在淮南王刘安面前夸耀他们的本领：“吾一人能坐致风雨，立起云雾，画地为江河，撮土为山岳。一人能崩高山，塞深泉，收束虎豹，召致蛟龙，使役鬼神。一人能分形易貌，坐存立亡，隐蔽六军，白日为暝。一人能乘云步虚，越海凌波，出入无间，呼吸千里。一人能入火不灼，入水不濡，刃射不中，冬冻不寒，夏曝不汗。一人能千变万化，恣意所为，禽兽草木，万物立成，移山驻流，行宫易室。一人能煎泥成金，凝铅为银，水炼八石，飞腾流珠，乘云驾龙，浮于太清之上”（《太平广记》卷第八）。八公的话倒并非是吹牛，因为只要一登仙界，就能千变万化，神妙莫测。神仙凭藉他们超自然的力量，统治着人间世界和幽冥世界，使人们万分敬畏。那么，究竟是

谁赋予神仙无所不能、为所欲为的手段呢？是想象，是人们神妙莫测的想象。

## 1 神佛现形

古代神话与传说中的神，多半是人不人，兽不兽。其后，人们有目的造神与神化神，把神话中的某些神（如西王母）修饰成了相貌美好的天神。但多数神还是面目不清。这也许是神不愿意让凡人看到他们的庐山真面目，降临人间时用五彩祥云罩住，去时一阵风裹定，像《西游记》中的妖怪似的。事情往往是这样：越是神秘的东西，人们就越想了解，更何况神仙是人们极向往、极崇拜的对象。于是，道士、好事者、文人墨客，各凭其想象，给许多神画出了颇具独特个性的相貌，如《西游记》中尖嘴猴腮的孙悟空，生着招风大耳的猪八戒，三眼二郎神，踏风火轮的哪吒……这些鲜明生动的形象，早已深入人心。相对来说，那些血食人间、被春秋祭祀的庙堂诸神和民间诸神的面目，便鲜为人知了。当然，寺庙宫观中供奉着他们的偶像，然而那是呆板的泥塑木雕。人们希望看到他们现形时的生动面貌。

先看紫姑（亦称“子姑”）神。民间迎紫姑神，一般在夜间于厕间或猪栏边迎之，如果投者觉重，便是神来。平原孟氏常常不相信，亲自想

去捉他，便跳起穿屋，不知所在（刘敬叔《异苑》卷五）。孟氏用如此粗鲁的办法邀紫姑，自然难见其真面目。其实，对于温文尔雅的书生，紫姑神是愿意露其真面的。《夷坚志补》卷第十三载：郑明之年轻时，紫姑神降于其家，与郑“白昼接膝，相与如伉俪，笑语不避人。”其兄顾某怀疑郑为鬼魅所诱，郑回答说：“世俗所谓紫姑仙也，但常人唯能箕召之来，而我则真见之，乃娟然一美女子，容仪端秀，衣碧霞之衣，绾堆云之髻，贯白玉搔头，光艳照人，殆不可正视。”沈括《梦溪笔谈》卷二十记紫姑的声音笑貌，更加具体生动。他说：太常博士王伦家，时见紫姑其形，“但自腰以上，见之乃好女子，其下常为云气所拥，善鼓箏，音调凄惋，听者忘倦。尝谓其女曰：‘能乘云与我游乎？’女子许之，乃自其庭中，涌白云如蒸，女子践之，云不能载。神曰：‘汝履下有秽土，可去履而登。’女子乃袜而登，如履缙絮，冉冉至屋。复下，曰：‘汝未可往，更期异日。’后女子嫁，其神乃不至。其家了无祸福，为之传记者甚详。此予目见者，粗志于此。”《梦溪笔谈》所记的紫姑神，乃是个面貌姣好、精通文章、又善弹箏的女子。沈括是位富有求实精神、态度严谨的学者，他居然亲见紫姑神形貌，并详记其事，确实使今人迷惑不解。

关帝是位声名赫赫的正神，据说常常现形佑善惩恶。王谦在《平苗神异记》中自叙康熙年间

指挥军队平定苗民叛乱，战斗中“恍惚有赤面长髯大将，乘白马自天而下，指挥神兵，八面旋绕不得脱。”经关帝的神助，王谦率部凯旋而归。王登城谒关帝庙，见关帝像汗流如雨，好像刚刚放下武器的样子（《虞初新志》卷十四）。如果说，此次关帝的现形是为了帮助平定苗民的叛乱，那么，王士禛《池北偶谈》卷二十三所记的关壮缪现身，虽然神异过之，却总使人觉得莫名其妙。王氏记袁景星说：“顺治丙申年（1656）五月二十二日，关壮缪忽现身广东韶州府西城上，身凭女墙，以右手捋髯，时方亭午，须眉面目，历历可睹。二十三、二十八日复现，举城官民奔走礼拜，总督尚书李栖凤亲诣庙祭焉。”关帝连续三次现形，袁某言之凿凿。这也是不可理喻的一件事。也许是韶州府举城官民全都神志昏迷？抑或袁某故弄玄虚？

八仙的故事在民间流传很广，其中吕洞宾、蓝采和、铁拐李和张果老的形象都十分生动。如蓝采和“常衣破蓝衫，六铤黑木腰带，阔三寸余。一脚着靴，一脚跣行。夏则衫内加絮，冬则卧于雪中，气出如蒸。每行歌于城市乞索，持大拍板，长三尺余，常醉踏歌，老少皆随看之。机捷谐谑，人问，应声答之……”（《续神仙传》，《太平广记》卷第二十二）。蓝采和丝毫没有威严的神仙派头，他的邈邈诙谐，和济公相去不远。所以元人邓学可唱道：“蓝采和本是个俳優”（《正

宫端正好》套数《乐道》)。铁拐李本来身材魁梧，只因为他的徒弟不遵师嘱误事，使铁拐李游魂无归，无奈只好附在饿尸上而起，结果一辈子跛脚形恶（褚人获《坚瓠秘集》卷二）。八仙之中，数吕洞宾多才多艺，而且对世事较感兴趣，常在人间现形。吕洞宾也是个说不清来路的神仙。一般认为他是唐时进士，姓吕名岩，京兆人，唐礼部尚书吕渭之孙。后在终南山遇钟离权授以长生之术，便不知所往。吕洞宾现形时，往往有诙谐调笑的味道。《夷坚志甲》卷第六所记吕纯阳自画像的故事最有趣：

峡州远安民家笃信仙佛，尝作吕公纯阳会，道众预者颇盛。斋供既罢，一老兵从外来，著敝青布袍，蹶破麻鞋，负两箬笼，弛担踞坐，呼叫索食，却之不可，其家尚有余馔，随与之。既又求酒，畀以小尊，一吸而尽，至于再三皆然。主人骇其量，语之曰：“尚能饮乎？”曰：“固所愿也，但为君家费已多，不敢请耳。”酒至，到手即空，不遗涓滴。徐问今日所作斋会云何，告以故，客曰：“倘吕真人自来，必不能识。”主人指壁间画像示之，客注视微笑曰：“我却曾识他，状貌结束，全然与此别。与我绢五尺，当为追写一本。”主人喜，即付之。客接绢不施粉墨，但置于手中揄莎，俄而大吐，就以拭残

污。主始恶焉，度其已醉，无可奈何。旁观者至唾骂引去。良久，纳绢于空瓶，笑揖而出。一童探瓶中取视，则仙像已成，衣履穿束，宛与向客无小异。其家方悟真人下临，悔恨不遇，标饰置净室谨事之。

吕洞宾着实将有眼无珠的凡夫俗子戏弄了一番。原来他像个衣衫褴褛的老兵。世间的吕洞宾像，与他的真容，全然有别。这实在也难怪世人的不识。神仙千变万化，你今天这番装束，像个道人；明天那番打扮，又像个胡僧，谁能识得仙骨？为此，吕洞宾好像很有感慨，写诗道：“独自行兮独自坐，无限世人不识我。惟有城南老树精，分明知道神仙过”（《夷坚三志》辛卷第四）。看来，真的只有老树精才识得神仙了。但是，世上总有有心人。据传，滕宗谅就偷偷把吕仙翁的真面目画了下来。范致明《岳阳风土记》载：“庆历中，天章阁侍制滕宗谅，坐事谪守岳阳。一日有刺谒云：回岩客。子京曰：‘此吕洞宾也，变易姓名耳。’召坐置酒，高谈剧饮，佯若不知者，密令画工传其状貌。既去，来日使人复召之。客舍主人曰：‘先生半夜去矣，留书以遗子京。’子京视之，默然，不知所言何事也。今岳阳楼传本，状貌清俊，与俗本特异。”吕洞宾原是进士出身，说他“状貌清俊”，或许更接近其真容罢。

除以上几位经常现形的神仙外，还有些神偶一现形，也是令人惊异不止。如仙品极高的北方玄帝，在王道之家桌上现形：“面如满月，皂袍金甲，足踏龟蛇，左右五将，持刀执纛树幡，号五龙，猛烈雄伟”（《湖海新闻夷坚续志》后集卷一）。井神则是个勤奋的女子，吴湛曾见她从螺中而出，操刀为自己烹调佳肴（同上，后集卷二）。有名的凶神太岁是个埋在土中的面目不清的肉块，“大如斗，蠕蠕而动”（段成式《酉阳杂俎·续集》卷二）。谁在他头上动土，就会一家死丧殆尽。灶神从画像上看像个老官僚，静海曹媪见到的灶神“皂袍乌纱，手持牙笏，气象森肃”，好像准备去朝见玉帝。然而段成式说灶神“状如美女”。麻姑是个年十八九的美女，“顶上作髻，余发散垂至腰，衣有文采，又非锦绮，光彩夺目，不可名状”，只是手爪长四寸，使蔡经产生“背大痒时，得此爪以爬背”的大不敬之念头（《神仙传》，《太平广记》卷六十）。在青城山，麻姑则幻化成担萝卜的村妇（《夷坚丙志》卷第四）。而土地神出现时，总是个白发衰翁……。

在佛陀世界，佛、菩萨、金刚等在必要时也会露出其本来面目。其中，当数观音菩萨现形最频繁。据《妙法莲华经》说，观音菩萨能现三十三化身。《千光眼观自在菩萨秘密法经》说，观音能现八种法相。民国初年江村《观音得道》一书第十七回就写到观音化作白衣秀才，在太仓善

人王锡爵家里画出观音八相。第一幅是金刚观自在菩萨，棱眉怒目，作瞋目之状。第二幅是与愿观自在菩萨，慈眉善目，左手执一经卷，右手作施愿之状。第三幅是数珠观自在菩萨，合目瞑坐，手中扣着一串念珠，作默数之状。第四幅是钩召观自在菩萨，一首三面。正面熙怡，头戴天冠，冠有化身阿弥陀佛；左面怒目可畏，鬓发耸竖，首戴月冠；右面颦眉怒目，狗牙上出，一身六臂，一手持罽索，一手持莲花，一手持三叉戟，一手持钺斧，一手施无畏，一手如意宝杖，结跏趺坐。第五幅除障观自在菩萨，一首三目，右手执宝镜，左手作施愿状。第六幅宝剑观自在菩萨，顶上涌现莲花，一手执宝剑，一手举胸前。第七幅是宝印观自在菩萨，一身三面，都现慈悲状。第八幅是不退转金轮观自在菩萨，玉面含笑，首戴宝冠，冠中有化身无量寿佛，两手捧金轮作旋转状。由于观音菩萨宝相最多，变幻无穷，加之民众对他的信仰最普遍，因此观音的画像和造像特多，有些成为我国艺术宝库中的珍品。

五台山文殊菩萨也常现形。《清凉山新志》记宋时丞相张商英晚在五台山，看到“碧琉璃世界，见万菩萨队仗，楼台殿阁、旌幢台座，七宝炫耀，天王罗汉，狮子香象，森然罗列。又于真容殿上见紫芝宝盖，文殊师利菩萨骑狮子，又有七八尊者升降游戏，左右俯仰。”普贤菩萨像上面



所说的吕洞宾一样，为了戏弄风俗，有次跑到人间来现形。《纪闻》说，开元初，同州界某家生子名普贤。此人其实是真菩萨，一日，推普贤菩萨像而坐其处，忽变为菩萨身，“身金黄色，乘六牙象，空中飞去，放大光明，天花采云，五色相映。”诸父老自恨有眼不识真普贤，有十多人竟自己刺瞎眼睛（《太平广记》卷第一百一十五）。金刚、伽蓝神似乎缺乏个性，因此现形时也没有什么特色，一般都是丈五金身、面目凶恶，外加手提金杵。如《夷坚甲志》卷第八记杀人盗贼想杀一老妪，穿壁窥视：“见红光中一大神，与房上下等，背门而立，气象甚怒。”贼惊惧失声，几乎跌倒在地。原来老妇虔诚《金刚经》，所以金刚现形保护她。只有《宣室志》所记道岩遇见的伽蓝神，尚值得一睹其风采。道岩曾在佛殿燃长明灯，忽见一巨手，自称背上生疮，讨一点膏油涂疮。从惊悸中稍稍清醒过来的道岩便拿清油放在巨手中，并央求神现形，说是请画工画于屋壁。神说：“我貌很丑陋，师父看见了不害怕吗？”道岩坚持要见其形。于是，伽蓝神满足道岩的要求，露出他的尊容：“质甚异，丰首巨准，严目呼口，体状魁硕，长数丈。”吓得道岩背上冒汗不止（《太平广记》卷第一百）。这位伽蓝神连背上生疮都得向人讨油治疗，不知他有什么神通保护佛和寺庙？

道士和僧徒编造出许多神佛现形的故事，从

根本上说，乃属于神化的一部分。他们用这种虚构，一方面使善男信女坚信冥冥中的存在，期望神佛的降临；另一方面嘲弄甚至恫吓那些对神佛不敬的凡夫。《纪闻》所写诸老父不识普贤菩萨而自刺眼睛的故事便属后者。然而，世上究竟有谁真见过神佛的现形呢？

## 2 仙家宝贝

俗语说：“八仙过海，各显神通”。意谓神仙各有各的本事，各有各的法宝。神奇莫测的仙家宝贝，生动地表现出神仙的超自然力量。

我们还是先从八仙说起。明神魔小说《东游记》写八仙过海时，吕洞宾倡议众仙不能乘云而过，须各以物投水，乘其上而过。于是，铁拐李投杖水中，自立其上，乘风逐浪而渡。随之，韩湘子投花篮、吕洞宾投箫管、蓝采和投拍板、张果老投纸驴、曹国舅投玉版、汉钟离投鼓、何仙姑投竹罩。八仙各有法宝，俱得渡海。八仙的宝贝，使海龙王子非常羡慕。他特别喜欢蓝采和所踏拍板，想占为己有。为此，八仙与龙子大开杀戒。

《西游记》中的仙家宝贝人们就更熟悉了。孙悟空那根如意金箍棒，迎风一幌，顶天立地；说声“小”，变成绣花针儿，可藏在耳朵里。老君有件“善能变化，水火不侵，又能套诸物”的宝贝

——金钢琢，曾在捉拿孙悟空的战斗中立了小小一功。镇元大仙的人参果九千年一熟，吃了长生不老。观世音的净瓶，即或是烧焦的杨柳枝往里一插，一昼夜就能青枝绿叶。哪吒有火轮儿，挂牛王的角上，便吹真火，烧得它张狂哮吼，摇头摆尾。想要脱身变化，托塔天王拿出他的宝贝照妖镜，照住牛魔王的本像，腾挪不动，无计逃生。铁扇公主的芭蕉扇，一扇熄火，二扇生风，三扇下雨，假若扇着人，要飘八万四千里，方息阴风。但灵吉菩萨的宝贝“定风丹”，可叫芭蕉扇全然失效。佛门宝器的厉害简直匪夷所思。弥勒佛的三件宝贝——金铙、敲磬的槌儿和人种袋，因管理不善被黄眉童子偷去。童子靠着三件宝贝，竟冒充西方佛祖，使唐僧取经遭受极大挫折。那只金铙把孙悟空合在里面，能大能小，无缝可出。亏得二十八宿中的亢金龙拼着性命用角从合缝处顶进去，才将悟空带出。人种袋看似不值钱的布搭包儿，其实厉害无比，把孙悟空、二十八宿及五方揭谛，一古脑儿全装进去……

神仙本领的高下，往往取决于宝贝的厉害程度。有了宝贝可以任意施为，即或是弥勒佛家里的黄眉童子也能叫赫赫正神束手就擒。倘某件宝贝遇到克星失效，最好的办法像铁扇公主一样，关门躲进洞里。如果丢了宝贝，那么，本领再大的神仙也会一筹莫展。孙悟空大败于金峽洞，金箍棒被妖怪抢走，葛仙翁调侃地说：“猴子是何前

偌后恭？”悟空只好快快地说：“老孙于今是没棒弄了。”

被鲁迅称作“时出佛名，偶说名教，混合三教”的《封神演义》，全书侈谈神怪与仙家宝贝。每当双方交战，神佛便各各祭起宝贝。如第八十四回写阐教群仙破截教道天教主所设的万仙阵时，各种法宝争相炫耀，乱烘烘煞是热闹。燃灯道人祭起定海珠，打死金灵圣母。广成子祭起诛仙剑，赤精子祭起戮仙剑，道行天尊祭起陷仙剑，玉鼎真人祭起绝仙剑。姜子牙祭起打神鞭，杨任用五火扇，长耳定光仙有六魂幡……通天教主被老子打了一拐后，祭起紫电锤来打老子。老子头顶上现出玲珑宝塔，紫电锤就无法打下来。陆压揭开葫芦，放出一道白光，上有一物飞出。接引道人的乾坤袋更神，三千红气之客和有缘往极乐之乡者，俱收入此袋内……如果把《西游记》中的仙家宝贝比作为精美的工艺品，那么《封神演义》中的法宝只能算是粗陋的儿童玩具，缺少前者具有的神妙之感。《封神演义》之所以不能与《西游记》相比，恐怕这也是其中一个原因罢。

以下我们来看人们所知甚少的雷公的宝贝。雷公常用的宝贝是雷斧，那是他用来击人的武器。雷斧又名雷公石斧、霹雳斧、霹雳楔、雷楔、霹雳堪等。《旧唐书·高宗纪》载：“楚州刺史崔旆献定国宝玉十三枚，其十二曰雷公石斧，

长四寸，阔二寸，无孔，细致如青玉。”这种无孔的石斧，可能不会比新石器时代的石制工具进步多少。沈括自称亲自见过雷斧。《梦溪笔谈》卷二十说：“世人有得雷斧、雷楔者，云：雷神所坠，多于震雷之下得之。而未尝得见。元丰中，予居雷州，夏月大雷，震一木折，其下乃得一楔，信如所传。凡雷斧多以铜铁为之，楔乃石耳，似斧而无孔。世传雷州多雷，有雷祠在焉。”沈括亲见的雷斧“似斧而无孔”，与《旧唐书·高宗纪》所记相似。但他又说：“凡雷斧多以铜铁为之。”据此看来，雷斧有石与钢铁二种之别。

雷公再一件宝贝是雷衫。俞樾《右台仙馆笔记》说，光绪己卯夏钱塘朱振甫被雷震，死而复生，“所衣白布短衫，苍黑之色似字非字，似画非画，皆莫之识。”后来朱家有人患疟病，寒热交作之时，偶然用短衫盖身，病状顿失。此后，患疟病及瘟疫，或者为鬼魅所祟，得此衫无不立愈，天天有求借者接踵而至。有一女子为狐所祟，借去雷衫后狐便绝迹。许家有子得异疾，借朱家雷衫，鬼只好逃入溺器中。这件雷衫和《西游记》里的仙家宝贝相比，可说毫不逊色。它既能治病症及疫疠，又能驱鬼魅。

雷公的宝贝真还不少。他有一只瓶子，里面装着像是药膏一类东西，我们姑且称之为雷公药瓶。它专门被用来治疗为雷公误伤的好人。徐铉《稽神录》卷一“江西村姬”条载：“江西村中雷震

一老姬，为电火所烧，一臂尽伤，既而空中有呼曰：‘误矣！’即坠一瓶，瓶有叶如膏，曰：‘以此傅之即瘥。’姬如其言，随傅而愈。家人共议此神丹也，将取藏之。数人共举其瓶，不能动。顷之，复有雷雨掇之而去。”雷公也许认为误击难免，药膏以后还得要用，不能让这宝贝瓶子为此家独占，因而把它收去了。

雷砚大概是雷公的最后一件宝贝。《夷坚三志》辛卷第八记雷神穿朱衣，骑鲤鱼，自窗隙进来，厉声连呼詹婆，向她讨还雷砚。第二天詹叟见户限内有紫石一小块，光莹可爱。据说，雷震后雷神倒书“谢仙火”三字及其他一些字样，好像执行公务后的签名。既然要写字，雷砚当然是必不可少的。

紫姑神至少有二样宝贝。一是紫丝囊，据神说能“助人文思”。袁枚《随园诗话》卷二记紫姑神夜里与长沙美少年尤琛相会时，把一件玩艺儿送给尤，说：“此名紫丝囊，吾朝玉帝时，织女所赐，佩之，能助人文思。”果然，尤琛佩带这件宝贝后，即登科出宰，诗也作得颇蕴藉。二是小盒子。《葆光录》记天台王某常祭厕神，一天见黄衣女子，自称厕神，并问王：“君听得见蝼蚁讲话吗？”王自然说听不见。厕神即从怀中取出小盒子，用手指稍微挑了一点口脂似的膏，涂在王某右耳下。第二天早晨，王某见柱础下群蚁纷纷，一听，果然听见蝼蚁商量搬家，其中一只说：“下

面有宝。”结果，王某得十锭白金（《褚人获《坚瓠秘集》卷一引）。紫姑神这二件宝贝，虽然比不上铁扇公主的芭蕉扇和接引道人的乾坤袋，具有翻江倒海般的巨大威力，但它们小巧玲珑，非常实用。紫丝囊助人文思，最讨读书人喜欢。小盒子里那种不知其名的膏，其功能远超出助听器，除了能听见蝼蚁的声音，掘得金锭外，也许还能派其他用处哩。

仙家宝贝自然是不存在的。即使再厉害的法宝也会遇到克星，这说明神仙也受到各种制约，决不可能是万能的。仙家宝贝的意义仅仅在于：它们是人们想象力和创造精神的产物。尽管人们明明知道它们是虚假的，但还是对它们感觉兴趣和愉悦。尤其是《西游记》中的仙家宝贝，有着永不衰竭的浪漫主义魅力。

### 3 神佑神谴

中国老早就有“祸福有门，惟人是召”的话，认识到人的祸福是由人本身的行为决定的。那么，由谁来监视并给予人的祸福呢？宗教回答说：“是鬼神。”凡人的一举一动、一言一行都有神注视和记录着。早在汉晋时，就有“灶神晦日归天，白人罪”之说。但灶神尚能对付，可以用胶牙糖粘住他的嘴，不让他在上帝面前说三道四。最难应付的是居于人三丹田之中的三尸神。“每到

六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过，过大者夺人纪，小者夺人算”（《重修纬书集成》卷六《河图纪命符》）。虽然有些书上说，每遇庚申日三尸上天之时，当守夜不寐，则三尸不得上奏。但万一一人疲倦打瞌睡呢？所以这种内奸真不易对付。这样，在国家制订的法律之上，又高踞着万能的神。他们运用超自然的力量，抑恶扬善，比人间的法官更有能耐。统治者意识到神有如此妙用后，当然就百般抬高神的地位，比如朱元璋对祭祀城隍神特为重视，其目的是利用泥塑木雕“以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得倖免。”城隍已和封建地方官吏没有什么区别。随之，许多神佑神谴的故事应运而生。

周亮工《书戚三郎事》详细记述关帝保佑江阴戚三郎。戚与其妇王氏皆好施舍，二十年如一日虔事关帝君。清兵陷江阴，王氏被兵掳去，戚三郎浑身上下受刀伤将死，日暮，“觉祠中有异，纠臂带忽裂，裂声如弓弦，作霹雳鸣，戚臂左受伤，纠缠既断，因得以右扶首。首将堕，喉固未绝，因宛转正之。”许久，又见邻居钱翁沈姬来，扶他归钱家，喂以姜水米汤。二日后，渐能起，举视室中，见到的竟是钱翁沈姬二具僵尸。戚三郎始悟乃是关帝命钱翁夫妇救援他。戚三郎因念此救助之恩，于是请三个木匠作棺材要埋葬翁姬，自己匍匐外出乞米为食。久之归来，却不见三木匠，惟存五具棺木。戚觉得奇怪，连忙去关



帝祠，见三个木匠早已死在门外。原来，这是关帝又一次命死木匠救戚三郎。戚埋葬钱翁沈姬和三木匠后，祷关帝示梦，寻找妻王氏。果然梦关帝，帝指示其去数里外等船。经过一番曲折，戚三郎夫妇终得破镜重圆，后成江阴巨富。

关帝保佑戚三郎还只是关系小小良民的一件小事，而有些神则在关系到天下社稷存亡的关键时刻大显神通。据《北齐书·慕容俨传》，慕容俨镇郢城时，为梁军所攻。梁将在上流鹦鹉洲上造荻洪达数里，堵塞船路。城中先有城隍神祠，平日每有祈祷。当此城池危急之时，慕容俨带领士卒，祈请城隍保佑。“须臾冲风歛起，惊涛涌激，漂断荻洪。”梁军又用铁锁连接，防御更严。慕容俨再祈请城隍，“风浪夜惊，复以断绝。如此者再三。城人大喜，以为神助。”城隍神是否真的保佑梁军？实在值得怀疑。长江中风云突变，惊涛涌激，不一定非得归功于城隍神。唐时华州城隍功劳更大，直接出面保护唐昭宗免遭刺客毒手。张瑀《华州城隍神新庙记》载：“唐昭宗乾宁三年，藩臣李茂贞犯京师。韩建请昭宗幸华州，夜袖剑诣行宫，欲刺杀之。将及御室，有神人厉声曰：‘汝陈许间一卒尔，蒙天子厚恩至此，辄敢为弑逆事乎？’仓皇出。明访之，乃华州城隍”（《金石萃编》卷一五六）。御用文人编造这个故事，显而易见是希望多出几个保护当今天子的忠臣，并警告那些乱臣贼子：天子有神保佑，你们

休存歹念!

据说，钟山神蒋子文颇有灵验。褚人获《坚瓠秘集》卷六说：“蒋子文为钟山神，历代庙祀不绝。《晋纪》苻坚入寇，会稽王道子以威仪鼓吹求助于钟山神，奉以相国之号，及坚败，见草木皆兵。《南史》魏军围钟离，蒋帝许梁扶助，曹景宗遂挫敌人。宋元凶齐东昏侯之终莫救于败亡。”照《坚瓠集》的说法，苻坚大败，北望八公山上草木皆类人形，好像是蒋子文神助的缘故。其实，这不过是苻坚败亡之时昏头昏脑的错觉罢了。

佛教徒编造的佛菩萨保佑善人的故事更多更离奇。《法苑珠林》说晋沙门释道泰生重病，自知不济，于是广为施舍，又诚心念诵观世音四日四夜不止，忽见有人“足趺金色，光明照屋”。不用说，菩萨来救他了。释道泰又惊又喜，流了一身汗，毛病就好了（《太平广记》卷第一百一十）。《辨正论》说晋义熙末，太原郭宜在狱中念观世音，十日后，夜梦菩萨告以大命无忧，“俄而锁械自脱”（同上）。这类故事实在举不胜举。

神谴和神佑是相辅相成的。由于大自然中的雷鸣雷击一开始就是人们最为恐惧的现象，所以经道教稍加改造，雷神就变为最有名的司杀之神。他经常秉承上帝的意志，对恶人施以惩罚。顾理美《闻见卮言》载：“本朝顺治间，福州饥，昼锦坊有卖米者，雷震死其三人。有字大书尸上，其文曰：‘天口月天庚口月天查’，无人识

者，人题之于万寿塔壁，夜有蜘蛛垂丝于字之中，直贯而下，视之，乃‘米中用水康中用木查’九字也。询知其人，平日果然，天诛不爽矣”（《虞初新志》卷十一）。此事真是太神奇。一奇是卖米者尸上竟有字，而人皆不识；二奇是蜘蛛垂丝于字中，人们方读懂“天书”，了解奸人的全部罪恶。《湖海新闻夷坚续志》前集卷二所记雷击“章惇后身”也十分离奇。宋钦宗北狩至檀州某乡，逢雷电大震，所避之家有一男一妇及小儿震死。其男、妇背上皆有朱篆，然不可识。小儿身上有朱篆四字可认，云“章惇后身”。钦宗说：“章惇为相误国，京城之陷皆因此贼为之，今果报如是。”章惇是宋哲宗亲政次年启用的宰相，为人奸邪。所以，钦宗咬牙切齿地说，这是上天报应。但这里尚有疑问：章惇生前作恶多端，为什么雷神让他终其天年，而在死后借尸还魂报应他呢？

道佛两教宣扬，天地之间只有神明才是最公正的。倘你有罪，任你玩什么把戏，也逃不过神的惩罚。《初庵偶笔》记：孝感县有一不孝妇曾用血裤蒙头，逃脱了雷击。她自以为得计，进进出出都带块血布，以备危急时所用。一天，她在河边洗衣，天边只有一丝云朵，突然雷鸣，妇已死矣（《虞初新志》卷十九）。这个故事旨在说明，有罪总会受到报应，神谴是无法抵挡的。

《搜神后记》卷十所载雷击蛇穴的故事，突出说明了神的公正不阿。吴兴人章苟耕田时，把

饭藏在菰里，经常被大蛇偷食。苟追砍蛇，蛇躲进洞穴中。岂知恶人先告状，蛇上诉雷公，央请用霹雳杀章苟。不一会，云雨暗合，霹雳震苟头上。苟大骂：无知雷公，蛇有罪不击，反倒霹雳击我。雷公若来，我要用刀砍你的肚皮！须臾，云雨渐散，“转霹雳向蛇穴中，蛇死者数十。”雷公尽管开头误信蛇的诬告，但当一明真相，便将霹雳击向罪恶。这位司杀之神，有时难免误击好人，但并不碍事，因为“有天医随之，或误击则旋活之”（王士禛《池北偶谈》卷二十三，谈异四）。再说雷神也有药膏，误伤者涂上即愈，方便得很。

关帝不愧是善恶分明的正直之神，连他的部下周仓将军也扶善刈恶，灵著异常。徐芳《神钺记》载：不孝子王某把老母当作奴婢使唤，稍不如意就破口大骂。一次，老母抱王某刚生数月的儿子在汤釜边看候，不知何故，小儿忽然跳入釜中。老母一看救已不及，急忙逃出家门。王某见小儿已死，大恨说：“媼杀我子！”操起厨刀追母。母逃入关帝庙，伏神座下。不孝子带刀入，忽然周将军像从座上跃下，提刀砍中其项。庙祝听见刀声响，急忙出去看：不孝子血流满地，周将军一足尚在门限外未入。

僧徒编造的佛菩萨谴罚的故事，更是千奇百怪，不可思议。如宋尼智通嫁为魏郡梁甫妾，生子后用素无量寿法华等经作衣给小儿穿，后“恍

惚惊悸，肌体坏烂，状若火疮，有细白虫，日去升余，惨痛烦毒，昼夜号叫”（《冥祥记》，《太平广记》卷第一百一十六）。宋时吴兴沈僧复，窃取小形铜佛像，结果昼夜叫呼，自称痛楚不可忍，全身皆拆裂，状如火烧（同上）。唐贞观中，衢州县令毁真珠佛像卖钱，被“拔其舌，长尺余，苦痛呻吟，数日而死”（同上）……

道教和佛教大量编造的神佑神谴的故事，好比是交替使用的胡萝卜和大棒。前者使善男信女们更加相信神灵的存在，祈请他们的佑福；后者威吓奸邪之徒，摧毁他们心中的恶念。从伦理道德观来说，前者引导人们走向善的天国，后者警告人们不要堕入恶的境地。宗教“善有善报、恶有恶报”的说教以及喋喋不休的通俗宣传，尤其使那些文化素养较低的人们感觉到巨大的精神心理压力。中国封建社会的超稳定性、我们民族的某些特性及心理性格，都同神佑神谴的宣传大有关系。宗教与社会政治不可分割的关系，在这一点上表现得多么充分。然而，神终究是人们所造，神佑神谴的故事也就必然建立在虚假的基础上。古往今来，所谓“天佑善人”一类的说教，究竟有多少在现实生活中被体现出来？

#### 4 神来之笔

写诗作文，敏捷可观，若有神助，俗称为神

来之笔。在一大批神仙中，有的很像是世间的才子、才女，不假思索、操笔立成。其中，紫姑神堪称为神界的女才子。使人不解的是，紫姑生前不过是人家的妾，干着清洁厕所的工作，她何来如此高深的文学修养？在许多笔记小说中，保存着紫姑神的不少诗赋。人们邀紫姑时，除卜将来蚕桑并占众事外，一般也请她作诗。沈括《梦溪笔谈》卷二十一说：“近岁迎紫姑者极多，大率多能文章，诗歌有极工者，予屡见之。”紫姑神在宋景佑中降于太常博士王纶家时，“自称上帝后官。诸女能文章，颇清丽，今谓之《女仙集》行于世，其书有数体，甚有笔力，然皆非世间篆隶，其名有《藻笈篆》、《茁金篆》十余名。纶与先君有旧，予与其子弟游，亲见其笔迹”（同上）。据沈括说，他屡见紫姑的诗文，并见到过她的“甚有笔力”的书体。这真是神妙莫测。

紫姑作诗时，构思之迅速、意旨之超拔，均令世人自叹不如。张世南《游宦纪闻》卷三说：“世南少时，尝见亲朋间有请紫姑仙。以筋插笥箕，布灰桌上画之。有能作诗词者，初间必先书姓名，皆近世文人，如于湖、石湖、止斋者。亦有能作诗赋、时论、记跋之类者，往往敏而工。”洪迈《夷坚志景》卷第六记：“吴兴周权选伯，乾道五年知衢州西安县，邀至紫姑神，每谈未来事，未尝不验。尤善属文，清新敏捷，出人意表。通判方竊宴客，就郡借妓，周适邀仙，从容

因求赋一词往侑席。仙乞题，指瓶内一捻红牡丹令咏之。又乞词名及韵，令作《瑞鹤仙》，用‘捻’字为韵，意欲因险困之，亦不思而就。其语云：‘睹娇红细捻，是西子，当日留心千乘。西都竞栽接，赏园林台榭，何妨日涉。轻罗慢褶，费多少、阳和调燮。向晓来露浥，芳苞一点，醉红潮颊。双靥姚黄国艳，魏紫天香，倚风羞怯。云鬟试插，便引动，狂蜂蝶。况东君开宴，赏心乐事，莫惜献酬频叠。看相将红药，翻阶尚余侍妾。’既成，略不加点。”这首词描写揣度中的借妓宴客的情景，尤其是妓女容貌与风调的描绘，不失为生动细致。它的神奇之处是不以险韵为难，不思而就，略不加点。

紫姑神写的《蓝粥诗》更加神妙。《夷坚丁志》卷第十八载：“江楠字德林，默祷求紫姑诗。箕徐动曰：‘德林素不见信，曷为索诗？’漫赠绝句云：‘末豆应急用，屑榆岂充欲？嗜好肖赵张，苍皇救文叔。’众不晓所谓，复祷神，明以告我。又徐书曰：‘第一句见《晋书·石崇传》，第二句见《唐书·阳城传》，第三句见《史记·仓公传》，第四句见《后汉·冯异传》。’检视之，皆粥事也。盖是时，官妓蓝氏者，家世卖粥，人以‘蓝粥’呼之。楠前夕方宿其馆，神因以此戏云。”这首诗神在每句都有所本，并且都与粥事有关。这些典故非常冷僻，又分散在各书中，众人没有紫姑的博学，自然不晓得说的是什么。其次，这首

诗的神妙又在于紫姑无所不知，她既了解官妓蓝氏卖粥的家世，又像高明的侦探，知道江楠前夕宿官妓蓝氏处，因而作诗和他开开玩笑。

《夷坚三志》壬卷第五又记紫姑曾为邓氏妇女赋衣领及裙带绝句，皆清婉可喜。其中《裙带诗》最佳：“尺六腰围柳样轻，娉娉袅袅最倾城。罗裙新剪湘江水，缓步金莲袜底生。”这首诗清婉流利、音韵浏亮，写出了娉娉袅袅、缓步金莲的美女形象。《齐东野语》所记紫姑《咏自诗》和七律《咏笔》，写得更好。《咏自诗》说：“寒崖雪压松枝折，斑斑剥尽青虬血。运斤巧匠斫削成，剑脊半开鱼尾裂。五湖仙子多奇志，欲驾扁舟探禹穴。碧云不动晓山横，数声摇落江天月。”《咏笔》云：“系出中山骨欲仙，何人扶颖缚尖圆，狂僧堪笑堆成冢，豪客曾闻扫似椽。窗下玉蜍涵夜月，几间雪茧涌春泉。当时定远成何事，轻掷毛锥恐未然。”胡应麟称这二首诗“皆奇警有意”（《少室山房笔丛》卷三十七）。尤其是《咏槽诗》“碧云不动晓山横，数声摇落江天月”二句，想象新奇，很有唐人风味。

紫姑神虽然善于诗赋，对旷世之才苏轼却很佩服。苏东坡谪黄州时，曾去郭氏家观邀紫姑神。神以筭画字，先介绍自己身世，后请苏轼少留，为他赋诗并歌舞。紫姑作“诗数十篇，敏捷立成，皆有妙思，杂以嘲笑”。众人问紫姑有关神仙鬼佛变化之理，回答皆出人意表，坐客抚掌



叹息。歌舞毕，紫姑拜请苏轼说：“公文名于天下，何惜方寸之纸，不使世人知有妾乎？”紫姑能诗善赋，多才多艺，但在名满天下的苏轼面前，态度谦恭，请其为她作传扬名。苏轼称赞紫姑有礼、有智、有贤，因而作《子姑神记》（《东坡续集》卷一二《子姑神记》）。

八仙中的钟离权也喜欢舞文弄墨。胡应麟《庄岳委谈》记钟离权曾草其诗说：“得道高僧不易逢，几时归去得相从。”又记钟离权在宋元祐七年七月，录诗四章赠王定国，“多论精勤志学、长生金丹之事，叠叠可读。”不仅诗写得好，字也有凌云之气，龙蛇之状。宋淳熙十一年，据说有人得汉钟离草书二轴，上有诗云：“露滴红兰玉满畦，闲抛象履到峰西。但令心似莲花洁，何必身将槁木齐。古哲细香红树老，半峰残雪白猿啼。虽然不是桃源洞，春至桃花亦满溪。”李粹伯跋之曰：“字画放逸，有翔龙舞凤之势，脱去寻常畦迳。非得于心而应乎手者不能尔。飘然神仙风度，固有所本云”（《夷坚志》丁卷第十）。《宣和画谱》称钟离权“睥睨物表，自称天下都散汉。”读了钟离权上面这首诗，再参看《全唐诗》所收《题长安酒肆壁》三绝句，确实可以看出这位仙中散人的闲逸萧散之情。

八仙中最善诗赋的当推吕洞宾。《列仙全传》卷六说吕洞宾“少聪明，日记万言，矢口成文。”但他运气不好，唐会昌中，两举进士不第。

得道成仙后，他的文人习性不改。人们请他写诗，几乎有求必应。洪若皋《乩仙记》说：乩仙多自称吕祖，最善赋诗，喜欢与读书人谈科场事。“凡仙降，先赋诗，喜饮酒行令索句，输者罚巨觥，或罚跪”（《虞初新志》卷十五）。吕洞宾不像钟离权那样“坐卧常携酒一壶，不教双眼入皇都，”远离人世，独个儿逍遥；他常常在人间以诗词指示愚凡。据说有次他装扮成道士模样，持棕扇到殷家香纸店化缘，正逢殷家妇人因事发怒，以两枚权充三钱丢在吕洞宾棕扇中。吕对这种求仙不诚的举动相当不满，就一脚从钱上踩过，然后飘然而去。殷家妇人出去拾钱，谁知钱牢牢结在砖上，任你怎么动也不下来。于是只得将砖头挖出，发现砖背上有一首诗：“先生大愿度三千，直到如今不得缘。得得此来还有意，可怜殷氏骨难仙”（《湖海新闻夷坚续志》后集卷一）。这里且不论吕仙的傲慢态度是否有失神仙气度，仅就这首诗的来历说，也可称是神奇之至了。仙人写诗似乎也不必用笔，只用脚一踏，就踏出了一首议论诗。

与遇殷家妇人不同，吕仙在凤停桥为守桥道人殷勤相待，煎茗供之。吕仙大概有感于此，索纸笔赋词一首：“落日数声啼鸟，香风满路吹花。道人邀我煮新茶，荡涤胸中潇洒。世事不堪回首，梦魂犹绕天涯。凤停桥畔即吾家，管甚月明今夜”（同上）。从诗意看，吕仙真像个落魄文

人。不过，吕洞宾尽管有时也说“世事不堪回首”、“管甚月明今夜”一类洒脱的话，但总的说来，他是个贯世才，对世事不能无感。宋宣和间，徽宗与道士林灵素在便殿谈话，吕仙变作风癫道人忽然出现在阶下，以布袍袖在殿柱上一抹而往。徽宗见着奇怪，起身看柱上，已留下一首诗：“高谈阔论若无人，可惜明君不遇真。陛下问臣来日事，请看午未丙丁春。”诗中“午未丙丁”云云，是指靖康（丙午年）之难，徽宗、钦宗二帝被金人掳去（同上）。吕仙预知靖康之难已属神奇，更神的是此诗产生于他的袍袖一抹的刹那间。这是何等快捷和不可思议！七步之才的曹植和吕洞宾相比，也只好算作迟钝之思了。

据段成式《酉阳杂俎续》、刘斧《青琐高议》、《列仙全传》等书载：韩湘子在韩愈未谪蓝关前，曾用神术将“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”一联现于牡丹花上。这二句诗的版权向来属于韩愈，所以，赵翼《陔余丛考》批评《酉阳杂俎》诸书是荒诞的“附会”。那么，是否上面所述的紫姑神、吕洞宾等神仙的“神来之笔”也是附会某个诗人呢？在拿不出确切的证据之前，我们最好还是用神妙莫测四字作解释。尽管这种解释不能使人满意。

## 六 神情仙欲

再没有比情欲在人类生活中起的作用更大的了。情欲是永不衰歇的原动力，推动社会不断前进。情欲这棵生命之树是那样生机蓬勃、色彩缤纷，冷静的理智在它面前就好像衰翁面对少女，黯然失色。魏晋时的文学家们曾讨论圣人有无喜怒哀乐的问题，即具有完美人格的人有没有普通人一般的感情。何晏以为圣人无喜怒哀乐，王弼则认为“圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无；五情同，故不能无哀乐以应物。然则圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。”（何劭《王弼传》）。王弼的观点是：圣人有超人的智慧，所以能体现自然。圣人的五情和众人相同，所以也有哀乐的感情。但圣人应物（接触事物）无累，即不会陷溺在感情中而不能自拔。王弼这段著名的话，也许可以参照用来讨论人们的情欲问题。在凡人看来，神仙超凡脱俗，甚至远超过圣人的无累，更不必说有喜怒哀乐了。道士和得道的仙人一再强调学仙应该断绝一切欲望。《真诰》记女仙萼绿华对羊权说：“修道之士，视锦绣如过客，视金石如砾石，无思无虑，无事无为，行人所不能行，学人所不能学，勤人所不能勤，得人所不能得。何者？世人行嗜

欲，我行介独，世人行俗务，我学恬淡，世人勤声利，我勤内行，世人得老死，我得长生”（《太平广记》卷第五十七）。吕洞宾自称他有“三剑”：一断烦恼，二断贫嗔，三断色欲（吴曾《能改斋漫录》卷十八载《吕洞宾自传》）。那些名列仙班的神们都标榜自己不食人间烟火，斩断了七情六欲。其实，正如王弼所论圣人有喜怒哀乐一样，神仙并不能超然无累，他们与人一样有五情。相反，神仙的“茂于人者”之“神明”，有时竟成了他们发泄情欲的有利条件。为什么神欲难免？道理十分简单：人创造了神，世俗的七情六欲，灌注进那些无生命的偶像。人们以他们的“小人之心”，度神们的“君子之腹”。

### 1 神欲难免

《神仙传》记黄帝问道于古仙人广成子。广成子说：“至道之精，杳杳冥冥。无视无听，抱神以静。形将自正，必净必清。无劳尔形，无摇尔精，乃可长生”（《太平广记》卷第一）。这位仙人躬行“无视无听，抱神以静”的修道方法，竟活了一千二百岁，预计还将无休止地活下去。可是有些神仙却做不到广成子所说的“至道”。他们尘俗未断，有时对世事悲悲戚戚。《湖海新闻夷坚续志》前集卷一记：北宋末宣和年间，金人将灭宋朝，“朔旦见景灵宫神像有泪，吏守太庙者闻哭

声，即之，乃神宗庙室有砖出血，随扫又出，数日方止。”同卷又记；南宋将亡之时，浦城詹某“夜宿神庙，至夜半，梦一黄衣使者持天符下诸处神祠曰：‘天命革宋，江南田地尽属大元，毋得擅带阴兵助宋，各取知委。’神泣而书之。”神为朝代的变迁而哭泣，显然是天人感应论者的杜撰。比较有意思的是项羽神遇杜默而垂泪。《夷坚三志》辛卷载：和州士人杜默几次应试不第，过乌江谒项羽庙，乘醉摸着神首说：“大王，有相亏者！英雄如大王，而不能得天下，文章如杜默，而进取不得官，好亏我。”说完大哭，泪如泉涌。神像也垂泪不止。杜默累举不中，有感于项羽英名盖世却身败名裂的悲剧，抚项羽神像大恸。泥塑木雕遇杜默这位知己，竟然也表现出难以遏止的悲哀。

贪婪是人类的恶习之一。神仙具有超自然力量，可以点铁成金，随便什么宝贝都可以随手拈来，照例来说实在不缺什么。但事实并非如此。神的贪婪有时颇令人吃惊。如褚人获《坚瓠续集》卷一所记的水神，经常向舟人索取东西。如果所献宝物不中他的意，便风浪大作，使你心惊肉跳。最有趣的是王荣老过扬子江时，风浪大作，王把玉麈端砚虎帐等物投进水中，但风暴依旧。王拿着黄山谷书、韦应物诗说：“我都不识，难道鬼识吗？”于是把它们投入水中。不一会，水光如镜。另外，嘉祐中一贵人带了唐代画家韩幹

画马图渡采石，风涛大作，数日不得行，祷于水神，梦神求韩幹马图。贵人献出图后，风浪才平息下来。这位江神大概是个古董家，一切玉麈端砚看不上眼，却酷爱黄山谷书法、韦应物诗歌和韩幹的画马图。

扬子江神尽管用不正当的手段索取宝物，但尚可原谅。他酷爱艺术珍品，不爱其他宝物，算得上有名士风度。令人厌恶的是那些贪得无厌的神。人们的祭品若不丰厚，就一变道貌岸然的面孔，装神弄鬼，叫人们吃尽苦头。合州壁山神就是这么一位贪神。乡人祭祀必须用太牢（此指牛）。若办不到便降祸于民，州里十分畏惧。每年为了祭祀，烹宰耕牛无数。壁山神的所作所为，多像是人间的一方恶霸。多亏蜀僧善晓，行经神庙，义正辞严地指责贪神，并用斧击碎土偶数躯。壁山神面对正义自知理屈，倒也不敢加祸于善晓（孙光宪《北梦琐言·逸文》卷三）。在《西游记》中，作者吴承恩用他那枝生花妙笔，赋予神仙妖魔人的欲望和情感，正像鲁迅《中国小说史略》指出的：“神魔皆有人情，精魅亦通世故。”就以描写神佛的贪婪来说，也不乏精彩的例子。比如天蓬元帅投胎的猪八戒，突出的缺点之一是十分贪财。这个化缘和尚竟攒私房，把四钱六分银子，藏在左边耳朵眼儿里。龙王要他驮乌鸡国王尸首，他问给多少钱。龙王说没钱，他就不驮。第九十八回写如来旁边的阿傩、伽叶二尊

者传经给唐僧时要“人事”——即贿赂。由于唐僧未曾备得，二尊者便给了他一卷卷“无字之经”。后当唐僧告到如来那里时，如来却说：“经不可轻传，亦不可以空取。”并讲了以前众比丘圣僧贱卖经文的故事。可见，佛祖也是要财货的。最后，唐僧奉上紫金钵盂，二尊者方才传给有字真经。历经磨难的唐僧，可怜最后居然靠行赂才能得到真经！吴承恩以辛辣、生动的笔墨，描写二尊者因索要“人事”，被力士、庖丁等人羞辱，“须臾，把脸皮都羞皱了，只是拿着钵盂不放。”二尊者贪婪不以为羞的形象，艺术地体现了作者对物欲横流的世俗社会的深刻批判。

嫉妬是人类的一种深刻情感。尤其是妇人之妬，甚至可以视死如归。《太平广记》特辟“妬妇”一类，记述古今有名的妬妇。妬劲最厉害的可能是晋太始中刘伯玉妻。段成式《酉阳杂俎》载：刘伯玉妻段明光，“性妬忌，伯玉尝于妻前诵《洛神赋》，语其妻曰：‘取妇得如此，吾无憾焉。’明光曰：‘君何得以水神美而欲轻我，吾死何患不为水神。’其夜乃自沉而死。死后七日，梦见与伯玉曰：‘君本愿神，吾今得为神兮。’伯玉遂终身不复渡水。有妇人渡此津者，皆坏衣枉妆，然后敢济，不尔，风波暴发。丑妇虽妆饰而渡，其神亦不妬也。妇人渡河无风浪者，以为丑不能致水神。丑妇讳之，莫不皆自毁形容，以塞嗤笑也。故齐人语曰：‘欲求好妇，立在津口，妇人水傍，’



好丑自彰’”(《太平广记》卷第二百七十二)。段明光生也妬，死也妬。成神后妬性更甚，以致使天下美妇人坏衣枉妆，然后才敢渡河。据说，世间有疗妬法，那么像段明光这样的妬神，不知道神仙世界中的主宰有没有方法整治？

“食色，性也。”性爱是人类最深刻的情感。人们按照自身对性爱的理解，描述着神仙世界中的男神女仙们的情欲。既然世间的男男女女成双捉对，卿卿我我，神自然也应该互诉衷肠，婚姻嫁娶。早在屈原优美的诗篇《湘君》、《湘夫人》中，就曲折尽致地描写了男神、女神因约会失期而产生的失望和惆怅之情。后起的道士根据阴阳学说给不少神仙配对儿。比如西王母配个东王公，他们至少生了二十三个子女；玉皇大帝又配上王母娘娘；张道陵与妻孙夫人、刘纲与妻樊夫人，均为神仙夫妻……民间的创造性更旺盛，神庙中的男神旁往往塑个女像，什么城隍夫人、土地婆婆煞是有趣。道教虽然宣扬斩断人的色欲，事实上情欲却是左右神们行动的动力——

《东方朔内传》载：“秦并六国，太白星窃织女侍儿梁玉清、卫承庄，逃入卫城少仙洞，四十六日不出。天帝怒，命五岳搜捕焉。太白归位，卫承庄逃焉。梁玉清有子名休，玉清谪于北斗下，常春。其子乃配于河伯，骖乘行雨。子休每至少仙洞，耻其母淫奔之所，辄回驭，故此地常少雨焉。”这位太白星，与人间的登徒子一般无

二，居然引诱织女侍儿梁玉清、卫承庄，“淫奔”至少仙洞。天庭和人间一样，不允许太白星任情而动，命五岳神搜捕。最后的处理却不太公平：太白归位，显然不予惩处；梁玉清却成了春谷女。连她的儿子都为母亲的行为不轨觉得羞耻。

《广异记》中的衡山隐者是个斩不断情欲的神仙。有位乐师的女儿非常美丽，众人都想要娶她。父母开口要钱五百贯，众人莫不吓退。隐者拿出黄金两挺，值七百贯，将女娶去。后来父母思念女儿，往访仙府。临别，隐者用五色箱，盛黄金五挺赠送，并对岳父母说：“此间深邃，不复人居，此后无烦更求也”（《太平广记》卷第四十五）。大有以后不必再来打扰的意思。

钟山神蒋子文很像是性格豪放的英雄，人们不给他立祠就大发脾气，一天之内火烧数十处。但这并不妨碍他有儿女情长的一面。罗邕《蒋子文传》记神与女子吴望子两情相好。吴望子年十六，姿容可爱。一天，望子往某地，半路上遇蒋子文。神邀请望子同船共往。望子见船中俨然端坐的贵人，即庙中蒋侯像。神问望子何故迟来，并丢给她两只桔子。以后常常现形，两情日好。望子心里想要什么，东西就会从天而降。她想吃鱼，一双鲜鲤，随心而至。三年后，望子大概另有所爱，神便与她断绝来往。蒋侯是位灵验颇著的神灵，对姿容可爱的吴望子殷勤备至，与她相好了三年。当望子有了新相好时，神很知趣地不

再与她往来。他不像那些暴虐的神，凭借种种歪门邪道硬去霸占美貌的女子。据传神仙不妒，蒋子文大概可算一例吧。

## 2 神女之恋

神情仙欲中最激动人心，并引起世人无限遐想的莫过于神女之恋了。巫山神女、织女、成公智琼、杜兰香、清溪小姑、青童君、天台仙女、洞箫美人、洛神、华山女神、后土夫人、辽阳海神……这些美丽多情的神女，都有与世间男子相爱的经历。自称“情痴”的晚明通俗文学作家冯梦龙在《情史》序中说：“天地若无情，不生一切物。一切物无情，不能环相生。生生而不灭，由情不灭故。四大皆幻设，惟情不虚假。有情疏者亲，无情亲者疏。无情与有情，相去不可量。我欲立情教，教诲诸众生。子有情于父，臣有情于君。推之种种相，俱作如是观。万物如散钱，一情为线索。散钱就索穿，天涯成眷属。”这段话十分推崇情在人类社会生活各方面所起的巨大作用。他所编《情史》卷十九“情疑类”和卷二十“情鬼类”，专门记述神鬼和凡人的爱情纠葛。正如冯梦龙所说：“四大皆幻设，惟情不虚假”，神鬼世界原本是人们的幻设，但那些多情的神女、鬼女表现出来的痴情却是人类情爱的真实，尽管它们被赋予怪异的形式。神女虽然栖身于洞天福

地或太虚幻境，与世人相去不知几许，万劫不泯的情爱却如一条韧带，把神与人结合在一起，随之产生无数美妙动人的故事。

千百年来，无数诗人吟唱并向往着巫山神女之恋。据《襄阳耆旧传》，“赤帝女曰姚姬，未行而卒，葬于巫山之阳，故曰巫山之女。楚怀王游于高唐，昼寝，梦见与神遇，自称是巫山之女，王因幸之，遂为置观于巫山之南，号为朝云”（《文选》宋玉《高唐赋》李善注引）。《墉城记》和《集仙录》则说瑶姬是西王母第二十三女，称云华夫人。虽然相传不一，但无关紧要。这位被宋玉描绘成“上古既无，世所未见”、“毛嫱鄠袂，不足程式；西施掩面，比之无色”（《神女赋》）的绝代佳人，是神仙世界中最多情的女子。楚襄王游高唐，她自荐枕席。南朝刘宋时，她与萧总邂逅于明月峡，情意绵绵地赠给萧总玉指环。《八朝穷怪录》记宋废帝元徽中，萧总游明月峡，正当留连于美妙景物时，忽听到有人呼“萧卿”者数声。惊顾之，看见一女子拿着花招自己。萧总随其至仙宫，二人“绸缪至晓”。临别，神女执萧总手，脱一玉指环相赠，说：“此妾尝服玩，未曾离手，愿郎穿指，慎勿忘心。”萧总说：“幸见顾录，感恨徒深，执此怀中，终身是宝。”天明，神女与总掩涕而别……巫山神女主动邀萧总欢会，临别又以心爱的玉指环相赠，并嘱其“慎勿忘心”。那种柔肠与温情，真使人销魂。可

是，《集仙录》的作者却认为巫山神女之恋，完全是“荒淫秽芜”，说什么“高真上仙，岂可诬而降之也。”这种道貌岸然的指责，否定神们的性爱，目的是维护神的高不可攀的地位。与此相反，富有情感的诗人却对多情的神女无限向往，歌咏她的诗篇不计其数。如沈佺期诗：“巫山高不极，合沓状奇新。閭谷疑风雨，幽崖若鬼神。月明三峡曙，潮满九江春。为问阳台客，应知入梦人。”李端诗：“巫山十二重，皆在碧空中，回合云藏日，霏微雨带风，猿声寒渡水，树色暮连空。愁向高唐去，千秋见楚宫”（均见《云溪友议》）。据传唐李德裕镇渚宫时，作诗云：“自从一梦高唐后，可是无人胜楚王”，颇想与神女一会。段成式点穿了李德裕的非非之想，使其“大惭”（同上）。其实，李德裕这种潜在欲望算不了什么，有人甚至因思念巫山神女而死。《夷坚甲志》卷十八记述黄汝能少子因思念巫山神女，状若痴呆，最后“跪膝于窗下，以衣带自绞死。”人们创造了美丽多情的神女，而神女又成为凡人爱慕思恋的偶像。产生此种现象的本源是什么？是性爱，是与人们结下不解之缘，因而无可从中逃遁的那种最深刻的欲望。

《灵怪集》描写织女和太原郭翰恋爱的故事更加细腻动人。郭翰年少风流，姿容秀美，善谈论，工草隶。时当盛暑，郭翰乘月卧庭中，织女忽然降于其前，“明艳绝代，光彩溢目。”神女微笑

着说：“吾天上织女也，久无主对，而佳期阻旷，幽态盈怀。上帝赐命游人间，仰慕清风，愿托神契。”请看，织女多像人间的怀春少女！天上“久无主对”的冷清寂寞，使她深感“佳期阻旷，幽态盈怀”。她要到人间来寻找如意郎君。从织女的这番表白，可以看出性爱的不可抗拒。即或是不食人间烟火的神仙，也免不了性爱的骚扰。正是在迫切希望得到爱情的强烈冲动下，织女才主动和郭翰结合。这一对人神夫妻，度过了一年美好无比的时光。然而聚散有时，分别的时刻来到了。作品集中刻划了离别之际和之后，织女的凄惻缠绵之情，读后使人感动不已：

忽于一夕，颜色凄惻，涕流交下。执翰手曰：“帝命有程，便可永诀。”遂呜咽不自胜。翰惊惋曰：“尚余几日在？”对曰：“只今夕耳。”遂悲泣，彻夜不眠。及旦抚抱为别，以七宝碗一留赠，言明年某日，当有书相问。翰答以玉环一双，便履空而去，回顾招手，良久方灭。翰思之成疾，未尝暂忘。明年至期，果使前者侍女，将书函致。翰遂开封，以青缣为纸，铅丹为字，言词清丽，情意重叠。书末有诗二首，诗曰：“河汉虽云阔，三秋尚有期。情人终已矣，良会更何时？”又曰：“朱阁临清汉，琼宫御紫房。佳期情在此，只是断人肠”……（《太平广记》卷第六

## 十八)

如此多情的神女委实世间所无，难怪郭翰思之不已，“凡人间丽色，不复措意”。

冯梦龙《情史》卷十九所载的仙女青童君，似乎比不上织女的多情。当青童君和天水赵旭恋爱一事被泄而不得不分手时，赵悲咽执手。“女曰：‘悲自何来？’旭曰：‘在心所牵耳！’女曰：‘身为心牵，鬼道至矣！’言讫，竦身而上，忽不见，室中帘帷器具悉无矣！”青童君的话颇有酸溜溜的味道，表现出她对爱情与仙道两相矛盾的看法。青童君初见赵旭时说：“吾天上青童，久居清禁，幽怀阻旷，位居末品，时有世念。帝罚我人间，随我感配。以君气质虚爽，愿诸神韵。”同织女一样，青童君当初是因“幽怀阻旷”、“时有世念”，即在情欲驱使下主动降于人间，与赵旭相好的。末后她却说：“心死可以身生”，把爱情与仙道对立起来，用枯燥的说教压抑活生生的性爱。因此冯梦龙评论说：“心死可以身生，自是至理；然所云幽怀阻旷，时有世念，则青夫人之心亦未死也。有世念而下降人间，独非身为心牵乎？而青夫人且将堕落矣！”确实，青童君当初下降人间是因爱心未死，最后说的话却很虚伪。她真有些像《红楼梦》中的薛宝钗。

洞箫美人与徐鍳的恋爱则属于又一种类型（见《情史》卷十九）。这位神女感情深沉内向，

对徐鍐一往情深。徐只要一念及美人，美人便来；徐需要什么，必能使其应心而至。有这样一位仙妇，徐鍐应该额手相庆了。但他福分太浅，竟听信别人的猜测，疑美人为妖；并遵母命准备娶妻，同美人断绝往来。美人对徐鍐的变心非常哀痛，经土地神的帮助，拘徐鍐来，责备道：“卿大负心者。昔语卿云，何而辄背之？今日相见，愧否？”因歔歔泣下，曰：“与卿本期终始，何图乃尔？”诸姬左右侍者或进曰：“夫人无自苦，个儿郎无义，便当杀却，何复云云。”颐指群卒，以大杖击鍐，至八十。洞箫美人的责备和杖击，强烈表达出对这位薄情郎爱恨交织的感情。冯梦龙对此颇不解，评论说：“第吾闻神仙不妒，此美人又何甚也？”又说：“轻爱轻杀，俱非仙家事，殆他妖所为耳！”把美人数落薄情郎看作是嫉妒，甚至也怀疑美人是妖怪。这不仅是曲解，简直是污蔑美人了。洞箫美人当初爱上徐鍐，因其“为人美丰仪，好修饰，而尤善音律，虽居廛陌，雅有士人风度。”美人善洞箫，自然引之为同调。可是徐鍐辜负美人的一片深情，生有外心。对这个薄情郎，美人的责备和杖击并不违背爱极而恨的情感逻辑发展，决不是嫉妒或是“轻爱轻杀”之举。事实上，当徐鍐不堪杖击，提及旧情时，洞箫美人即呼停杖，说：“实欲杀卿，感念畴昔，今贲卿死。”依然不忘旧情。倘若美人是妖怪，恐怕早把徐鍐连皮带骨啃了。



在民间流传很广的沉香劈山救母的故事，生动地反映出华山神女之恋所付出的惨重代价以及人们对她爱情的同情与肯定。这个故事的雏形见于唐戴君孚《广异记》，记华岳第三女与书生某相恋七年，生二子一女。在后来的《沉香太子全传》中，演变为汉代士子刘向上京应试，路过华山神庙，题诗戏弄庙神华岳三娘，三娘怒欲杀之。玉帝派太白金星告诉三娘，她与刘有三夜夫妻的缘分。三娘于是幻化为大宅，刘途中投宿，与三娘成亲。三宿已过，三娘道出真情。两人情好，刘以沉香一块赠别，说是他日生子取此为名，用作记人。三娘亦赠刘以夜明珠、玻璃盏等三宝。刘进京时考期已过，想献宝邀官，又遇奸相覬覦，劫其三宝，反诬以盗名，绑赴法场，正待处决。三娘知道后，作法使“飞沙走石”，使刘冤昭雪，终被命为扬州府巡按。三娘在华山，值王母寿辰，诸仙俱赴蟠桃会庆寿。三娘因孕，托病未去。其兄二郎神知其隐情，将三娘压于地下洞中。三娘于洞中产子，取名沉香，遣夜叉送去扬州认父。后沉香知其母压在洞中，到华山救母，遇何仙姑授以仙法，得吕洞宾指点，精心学武艺，并窃得萱花神斧，与舅父二郎神大战。终于斧劈华山，救出母亲三娘，得以母子团圆。在这个情节曲折的民间故事中，华山三娘子被塑造成历尽磨难、饱受礼教摧残的妇女形象。二郎神则成为扼杀人们正常情欲的心狠手辣的神祇。当

然，他不过是人间残酷礼教的化身罢了。

世人谁不想得到神女的爱恋？既能得容色绝代的仙妇，又能长生不老。所以连像李德裕这样的大臣也免不了对巫山神女想入非非。但世上竟也有中礼教之毒，无视神女爱恋的憨大。可叹《传奇》中那位脉脉深情的仙姝，就遇上了丝毫不懂性爱的冬烘先生封陟。封是个“志在典坟”、“但自固穷，终不斯滥”的腐臭书生。仙姝则是“月到瑶阶，愁莫听其凤管；虫吟粉壁，恨不寐于鸯衾”，感情十分丰富细腻。当仙姝初次向封表示爱意时，便遭到对方拒绝。但仙姝情深，赠诗曰：“谪居蓬岛别瑶池，春媚烟花有所思，为爱君心能洁白，愿操箕箒奉屏幃。”封读后却无动于衷。后七日夜，仙姝又至，深深流露出虚度青春的苦闷，并再次向封表白爱心。封却一本正经地说：“不识铅华，岂知女色，幸垂速去，无相见尤。”仙姝又留诗一章曰：“弄玉有夫皆得道，刘纲兼室尽登仙。君能仔细窥朝露，须逐云车拜洞天。”封读后又无动于衷。后七日夜，仙姝又至，柔情密意更非前比。岂知封陟责斥仙姝：“是何妖精苦相凌逼，心如铁石，无更多言。倘若迟回，必当窘辱。”仙姝接连三次大胆向封表示爱情，叫人扫兴的是，对方完全是个木偶，不仅毫无反映，反而被斥为妖精。常说神仙茂于神明，一双慧眼能看清过去未来，为什么竟看不透封陟这位俗不可耐的名利场中人？甚至在三年以后，封陟

染疾而终，仙姝还说“不能于此人无情”，大笔一判，延长他一纪阳寿。这真令凡胎俗骨大惑不解。故事结尾写到封陟苏息后，“追悔昔日之事，恸哭自咎而已。”方使读者稍稍感到一点快意。然而，仙姝的一腔柔情毕竟已付之东流，免不了叫人慨叹万分。

魏晋南北朝之后的各种志怪小说中，特多神女之恋的优美故事。除上面介绍的之外，刘义庆《幽明录》所记刘晨、阮肇入天台山采药遇仙的故事，后世传为美谈。唐宋之后，不仅诗文题咏，而且小说、杂剧、传奇多取此事加以再创作，影响相当深远。由于文学本身的发展及佛道教义、神怪传说的流行，从唐代开始，志怪小说的创作取得了长足的进步。作家们吸取《史记》以来传记文学的经验，变六朝小说粗陈梗概为“叙述宛转，文辞华艳”（鲁迅《中国小说史略》），情节波澜曲折，人物性格更加鲜明。神女之恋的故事越发显得缠绵悱恻，委婉动人。如《集仙录》中神女成公智琼与魏济北郡从事掾弦超相爱（《太平广记》卷第六十一），《异闻录》中张女郎姊妹和沈警的邂逅相遇（同上），洛浦神女和处士萧旷的缱绻永夕（《情史》卷十九），辽阳海神与程士贤的相恋（同上），均叙事委婉，描摹细腻，既有现实生活的实感，又具浪漫主义的丰富想象，读后令人神情飞逸。

### 3 淫神暴虐

如果说神女之恋生动地体现了人类性爱的特征，是对人的本性的肯定和赞美，那么淫神暴虐行为则表现出赤裸裸的性的欲望。从中完全看不到爱情的缠绵，有的则仅是肉欲的放纵。更糟糕的是神有不可思议的力量，淫神借此可以肆无忌惮地宣泄他们的肉欲，因而成为人们恐惧的恶势力。

天字第一号的淫神是五通神。在本书开头“神祭”部分中，我们已指出五通神是位来路不明的邪神。由于他确实为害非浅，有必要对他的出身再补充几句。五通神又名五显神及五方上圣。据《三教搜神大全》，第一位显聪，第二位显明，第三位显正，第四位显真，第五位显德。郎瑛《七修类稿》说，五通神即五圣也。褚人获《坚瓠广集》说：“《菽园杂记》：吴中有鬼善淫，俗名上方五圣，凡怀春之女多被污之。”有人说五通神起于明太祖，其实宋时已有。《夷坚志》就载有五通神事迹多条，并指出：“二浙江东曰五通，江西闽中曰木下三郎，又曰木客，一足者曰独脚五通，名号不同，其实则一”（《夷坚丁志》卷十九）。赵翼《陔余丛考》卷三十五说：“五圣、五显、五通，名虽异而实则同。”显然根据洪迈的说法。五通淫神的暴虐在《夷坚丁志》卷十

九记述最详。那种淫邪劲头，真令世人毛骨悚然。现照录如下：

尤喜淫，成为士大夫美男子，或随人心所喜慕而化形，或止见本形，至者如猴猱、如龙、如虾蟆，体相不一，皆矫捷劲健，冷若冰铁。阳道壮伟，妇女遭之者，率厌苦不堪，羸悴无色，精神奄然。有转而为巫者，人指以为仙，谓逢忤而病者为仙病。又有三五日至旬月僵卧不起，如死而复苏者，自言身在华屋洞户，与贵人欢狎。亦有摄藏挟去累日方出者，亦有相遇即发狂易，性理乖乱不可疗者。所淫据者非皆好女子，神言宿契当尔，不然不得近也。交际论事，遗精如墨水，多感孕成胎。怪媚百端，今纪十余事于此。建昌军城西北隅兵马监押廨，本吏人曹氏居室，籍入于官。屋后有小祠，来者多为所扰。赵宥之之女已嫁，与夫侍父行，为所迷，至白昼出与接。不见其形，但闻女悲泣呻吟，手足挠乱，叫言人来逼己，去而视之，遗沥正黑，浹液衣被中，女竟死。赵不讷妾，年可三十许，有姿态。尝奏溷欲起，髻忽为横木所串，阁于屋梁上，绝叫求救，人为解免，便得病，才数日死。南城尉耿弁妻吴有祟孕，临蓐痛不可忍，呼僧诵孔雀咒，吞符，乃下鬼雄，遍体皆毛。陈氏女未

嫁而孕，既嫁，产肉块如紫帛包裹衣物者，畏而瘞之，女亦死。龚氏妻生子，形如人而绝丑恶，泊长，不畏寒暑，霜天能溪浴。翁十八郎妻虞，年少，乾道癸巳，遇男子，每夕来同宿。夫元不知，虽在房，常掷置地上或户外，初亦罔觉，但睡醒则不在床。虞孕三年，至淳熙乙未秋，产块如斗大，弃之溪流，寻亦死。饶氏妇王，在家为女时已有感，既嫁亦来，遂见形。颜色秀丽如妇人。鲜衣华饰，与人语笑。外客至，则相与订餽蔬果，若家人然。少拂之，即掷沙砾，作风火，置人矢中粪于饮食中，莫不畏惧。后遣归其父母家，祸乃息。王不知所终。李一妻黄、刘十八妻周，生子如猪狔，毛甚长，堕地能跳踯。一死，一失所在。黄氏妻是夜遇物如蟆而长大，逼与交，孕过期乃生，得一青物，类其父。胡氏妻黄，孕不交，占之巫，云：“已在云头上受喜，神欲迎之，不可为也。”果死。新城县中田村民李氏妾生子，躯干矮下，面目睢盱如猴，手足指仅寸，不类人。三弟皆然，今五六十岁。南丰县京源村民丘氏妻，孕十年，几时时腹中作声，母欲出门，胎必腾踏，痛至彻心，不出方止。后产一赤猴，色如血，弃之野，母幸独存。宜黄县下潦村民袁氏女，汲水门外井中，为大蛇缴绕仆地，遂与接，束之困急，女号啼

宛转。家人惊扰，召巫。巫云：“是木客所为，不可杀，久当自去。”薄暮乃解。异女归，色萎如蜡，病逾月乃瘳，颜状终不复旧，成痴人矣。

洪迈笔下的五通神，比人间的性虐待狂还要可怕！他施展邪术，或化作美男子，或露出“如猴猯、如龙、如虾蟆”的本形，迷惑和摧残良家妇女，发泄其旺盛得不可思议的性欲，与五通交接的妇女非狂即死。像这样的淫神，与鬼魅还有什么差别呢？！

使人感到快意的是蒲松龄所描写的五通神的被诛灭。《聊斋志异·五通》记江浙五通，常常淫占民家美妇，为害甚烈。赵弘之妻阎氏数被五通四郎奸淫，不胜羞愤，常想投缳自尽。后有赵弘之的表弟会稽万生，刚猛善射，决计诛杀五通，经过一番战斗，杀死五通中之四通。其一如小马，大如驴；另外三通为“一马两豕”。化作美丈夫的五通终于显出其丑恶本相。万生杀死四通后，名声大噪。某木商因为五通想强聘他的女儿，苦苦邀请万生除五通。万生意气自豪，亦不推辞，结果挥刀断五通一足，使其大噪，俯视之下，则巨瓜大如手。五通入于江中，也不知是何物变成。淫神五通，连遭万生诛杀，真是大快人心！

蒲松龄似乎意犹未尽，又写五通神被神女霞

姑之婢阉割。故事先记苏州人金王孙艳遇金龙大王之女霞姑。两人相好既久，无私不谈。金生告知其甥女为五通所惑，苦求霞姑为除五通。霞姑便派婢南下。婢用计“捉而阉之”，五通惊噪遁去。据传五通阳道壮伟，被其淫占的妇女往往不堪忍受。今被霞姑之婢“捉而阉之”，使他无法淫乱，真可发一噱。蒲松龄创作五通神被诛灭、被阉割的故事，寄寓着对世俗淫祀五通的针砭之意。他说：“五通、青蛙，惑俗已久，遂至任其淫乱，无人敢私议一语。万生真天下之快人也！”岂止万生，霞姑及其婢女亦是天下快人。

五通神好比是人间的淫棍，泰山三郎、华山三郎一类恶神则像《水浒传》中强抢人妻的高衙内。《集异记》载：赵州卢参军携美妻罢官还都。五月五日端午日，妻突然心病，须臾而卒。正谏大夫明崇俨告知此是泰山三郎所为，并以三符授卢。卢连烧三符，其妻活转过来，叙述说：

被车载至泰山顶，别有官室，见一年少，云是三郎。令侍婢十余人，拥入别室，侍妆梳。三郎在堂前，与他少年双陆，候妆梳毕，方拟宴会。婢等令速妆，已缘眷恋故人，尚且悲泪。有顷，闻人款门，云是上利功曹，适奉都使处分，令问三郎何以取卢家妇，宜即遣还。三郎怒云：“自取他人之妻，预都使何事！”呵功曹令去。相与往复，其辞



甚恶。须臾又闻款门，云是直符使者，都使令取卢家妇人。对局劝之，不听。对局曰：“非独累君，当祸及我。”又不听。寻有疾风，吹黑云从崖顶来，二使喝言：太乙直符，今且至矣。三郎有惧色。风忽卷宅高百余丈，放之，人物糜碎，惟卢氏获存。三使送还，至堂上，见身卧床上，意甚愤恨。被推入形，遂活（《古今图书集成·神异典》卷二二引）。

泰山三郎施用神术抢夺人妻，竟不听都使和直符使者的劝告，一意孤行，并说什么“自取他人之妻，预都使何事！”态度之蛮横，俨然似人间恶少。使人气愤的是，泰山三郎经常强占人妻。《玉堂闲话》载：“周有子十二郎者，其妇美容止，拜于三郎君前，熟视而退。俄而病，心痛，踣地闷绝久之。举族大悸，即祷神，有顷乃瘳。自是神情失常，梦寐恍惚，常与神遇。其家惧，送妇往东京以避之。未几，其神亦至，谓妇曰：‘吾寻汝久矣，今复相遇。’其后信宿辄来。每神将至，妇则先欠伸呵嚏，谓侍者曰：‘彼已至矣。’即起入帷中，侍者属耳伺之，则闻私窃语笑，逡巡方去。率以为常。其夫畏神，竟不敢与妇同宿。久之妇卒”（同上）。这位淫神对美貌妇女绝没有怜香惜玉的温情，动辄用强暴手段，先叫人心痛闷绝，然后纵其淫欲，非把好端端的女子弄

得神情失常，甚至成死鬼才罢休。

无独有偶，华山金天王和泰山三郎堪称一路货色。《逸史》记李主簿和新婚之妻东过华山，入庙拜金天王。第一拜时，金天王说：“好夫人。”第二拜时便说：“留取。”刚拜完，李妻就气绝而倒。多亏请来叶仙师，连书三道符，才逼使金天王放还李妻（《古今图书集成·神异典》卷二四引）。《广异集》又记河南县李某妻王氏也被金天王劫掠，幸有太乙神出面干涉，责问金天王：“何以辄取生人妇？不速送还，当有深谴。”才使其大为惶惧，令送王氏还家（同上）。

不用说，在泰山三郎和华山金天王的凶横淫邪形象中，融进了世间浪荡公子的劣迹。照道教的教义，“恶有恶报，善有善报”，这样的淫神早该毁庙绝祠。然而，太乙神虽然指责他们，却也不见得有什么实际的惩罚。在人间，泰山三郎和金天王反而神运亨通：后唐诏以泰山三郎为威雄将军，北宋大中祥符时封为炳灵侯。金天王在宋时封为金天顺圣帝，神名显赫，民间信仰尤盛。对此，不能不使人感慨：天理何在？世人何愚！

七情六欲，男女皆同。男神既然可以霸占人妻，女神自然也能强夺人夫。蒲松龄《聊斋志异》卷七《金姑夫》一篇中的梅姑，就是一位夺人丈夫的女神。梅姑姓马，未嫁而夫早死，矢志不嫁，三旬而卒。族人为她立祠，谓之梅姑。上虞金生赴试经此庙，见梅姑像，颇有荒唐念头。

岂知因此招来麻烦。当夜金生梦见梅姑笑着对他说：“蒙君宠顾，实切依恋。不嫌陋拙，愿以身为姬侍。”临别，梅姑又说：“君且去，等设座像后，来迎你。”金生梦醒，感到很厌恶。此夜，全村人都梦见梅姑说：“上虞金生，今已为吾婿，应该为他塑像。”族长担心这样会玷污梅姑的贞操，不从。结果一家俱病。族长大惧，塑金生像于梅姑像之左。金生对妻子说：“梅姑迎我矣。”穿戴衣冠而死。金生妻痛恨至极，跑到梅姑祠指女像秽骂，并打了神像好几巴掌。金生被称作金姑夫。这篇小说，宣扬先贞后淫、变易操守的观点，可能寄托着作者对于世变时易、士人节操不贞的感叹。我们撇开这些不论，只是从另外一个角度，指出梅姑的情欲。梅姑未嫁而夫早死，矢志不嫁，三旬而卒，贞操观念扼杀了她的内在情欲，也扼杀了她的生命。上虞金生在梅姑庙中的“颇涉冥想”，重新点燃了她业已死去的爱的火焰，大胆地向金生表白“愿以身为姬侍”的心愿，并遍梦村人，宣告金生已“今为吾婿”。族长不从，冥冥中叫他一家俱病，最后使金生衣冠而死，活活地夺了人家的丈夫。梅姑为了发泄其不可压抑的情欲，一往无前，不择手段。虽然她的做法有值得同情之处，但手段未免有些残忍。这就难怪失去丈夫的金生之妻大为痛恨，指女像秽骂，又“批颊数四”。

华山神大概门风如此，金天王强占人妻，他

的第三个女儿也有点胡来。《广异记》记华州进士王勋曾与赵望舒等入华岳庙，王勋感悦华岳神第三女像美丽倩巧，岂料即时便死。赵望舒惊惶恐惧，急请神巫献酒果娱神。许久，王方才苏醒。岂料王发怒说：我在那儿很快乐，为何叫神巫弹琵琶叫我？众人笑而问之。原来，神女藏王勋于车中，正在缱绻欢会，忽然被琵琶声打断好事（《古今图书集成·山川典》卷七四引）。像梅姑和华岳神第三女这种女神，大概属久旷之女，又偏偏能无所不知，所以只要凡男一动那种心思，她们即刻知道，让你立时便死。如此求偶法，谁吃得消？

也许是主子管教不严，或者本身就不那么正经，奴才们也就任情而动。唐四娘庙、广通神庙、柳林子庙、九子母堂等处的土偶侍女，往往与世间男子勾勾搭搭。如柳林子庙神座旁侍女变成声音娇媚、衣服华丽的世间女子，夜里和书生黄寅欢会，往来将近半月。后黄寅行至柳林子，“见一庙，神座旁侍女，宛然是所遇者。详视之，其色故赧然，若负愧之状”（冯梦龙《情史》卷十九）。九子母堂中的乳婢更滑稽。庙中主给香火的黄某也是无聊，喜欢起土偶乳婢的双乳，每至、必用手抚摩。一天，土偶眼睛动起来，携黄某走进屏后狎昵。后为主僧探得其私，击碎土偶，碎土中竟有一数月的胎儿（《夷坚甲志》卷第十七）。

如上所述，某些女神的强夺人夫和土偶侍女的与凡男偷情，明显带有发泄情欲的特点。它们不会产生如神女与凡人之恋那种感人的爱情。与神女相恋的男子，不仅不会精神疲惫，反而会神清气爽，有些甚至也成为神仙。如神女杜兰香和张硕相好三年，授以“举形飞化之道”，后来张硕也成神仙。由于情爱谪于尘寰的书仙曹文姬，与岷江任生结为夫妇，后携生举步腾空，同享天上之乐。柳毅为洞庭龙女之夫，后归洞庭，想必也成了神仙中人。但像梅姑和华岳庙中第三女那样的女神，凡男遇之，不是死作偶像，就是“死去活来”，绝对不会有深情缠绵的爱情。

# 鬼 篇

## 一、阴森地府

**灵** 魂不死观念是一切宗教理论的基石，鬼神观念也是从它那儿派生出来的。在中国古代哲学家看来，神是高级的鬼，鬼是低级的神，神鬼从来就是一家。人们在创造西方极乐世界及三清仙界的同时，也创造出令人毛骨悚然的鬼魂世间。在宗教的理论体系中，神、鬼既对立又统一。神象征善与美，神仙世界引导人们追求光明与理想；鬼象征恶与丑，幽冥世界成为

惩罚人们罪恶的处所。神界祥云飘渺，处处是阳光瑞草；鬼域阴气袭人，到处是地狱血海。神与鬼虽有善恶美丑之分，但在人的规定下，他们一概遵循扬善弃恶这条抽象的基本原则，共同担负起指导芸芸众生思想行为的任务，运用超自然的力量，使世人诚恐诚惶，服服帖帖。神、人、鬼虽属于三个不同的等级，却又像是一轮三驾马车，供御夫任意驱使。这个御夫不是释迦牟尼，也不是元始天尊，而仍然是渺小又伟大的人。

### 1 鬼城酆都

泰山神主掌生死大权，所以最初的鬼都在泰山之旁的蒿里山，《山东通志》说：“蒿里山神庙，庙在泰山下，弘治十四年建。其神酆都大帝，有七十五司，以为收捕追逮出入死生之所。”大概早在汉武帝时代，就有人死魂归蒿里的说法。据《汉书·武帝纪》：“太初元年，禋高里。”注：“伏俨曰：‘山名，在泰山下。’师古曰：‘此高字自作高下之高，而死人里谓之蒿里，或呼为下里者也，字则为蓬蒿之蒿。或者见泰山神灵之府，高里山又在其旁，即误以高里为蒿里。’”又据产生很早的汉乐府古辞《蒿里》说：“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。”或者是讹误，或者是附会，总之，泰山脚下那座其貌不扬的小小蒿里山，渐渐变为

“聚敛魂魄无贤愚”的鬼都了。

也许是蒿里山又小又矮，与掌生死大权的幽冥主宰不相配，后来道教杜撰出一个罗酆山，说它是北阴大帝治理下的鬼都。这位北阴大帝，有的说是张衡、杨云（《枕中书》），有的说是炎帝大庭氏（《真灵位业图》）。南宋时，人们捕风捉影，指道教治鬼的罗酆，即是四川酆都县。《夷坚志》癸卷五说：“忠州酆都县五里有酆都观，即道家所称北极地狱之所。旧传王、阴真君自彼仙去。”这里所说的王、阴真君，指西汉王方平和阴长生二位仙人。据托名刘向的《列仙传》说，西汉王方平弃官隐居平都山，魏青龙初道成仙去。葛洪《神仙传》说，阴长生得仙术，东汉延光元年于平都山白日飞升。世间最令人企羡者，当莫大于成仙得道，后人便纷至沓来寻找王方平、阴长生踪迹。唐代进士吕纯阳，就曾访阴、王仙迹，并作《平都山留题诗》：“孟兰清晓过平都，天下名山总不如。两口单行谁解识，王阴空使马蹄虚。一鸣白鸟出青城，再谒王阴二友人。口口惟言三岛乐，抬眸已过洞庭春。”传说往往随时间的流逝而变为谬误。仙人阴、王竟然讹为主宰幽冥的“阴王”，好好一座平都山，也就成为鬼城酆都了。范成大《吴船录》就指出了这一讹传：“忠州酆都县，去县三里有平都山，碑牒所传，前汉王方平、后汉阴长生皆在此得道仙去。有阴君丹炉，是酆都阴君乃阴长生，俗讹为幽冥



之王，因以酆都为鬼伯所据，殊谬。”酆都平都山本是风光宜人的洞天福地。《山海经》说：“宇内洞天福地四十有二，酆之平都居其一焉。”至梁代陶弘景，开始制造鬼帝的住处。他在《真诰阐幽微》中说：“罗酆山在北方癸地，山上有六宫，洞中有六宫，是为六天，鬼神之宫也。山上为外宫，洞中为内宫。第一宫名为绹绝阴天宫，以次东行第二宫名为泰煞谅事宗天宫，第三宫名为明晨耐犯武城天宫，第四宫名为恬昭罪气天宫，第五宫名为宗灵七非天宫，第六宫名为敢司连宛屢六宫。洞中六天宫名亦同。此北酆鬼王决断罪人处，其神即应是经呼为阎罗王所住处也，其王即今北阴大帝也。”陶弘景真不愧是位构筑神鬼世界的专家，他把罗酆山设计成为有六宫的鬼神之宫，并说其王为北阴大帝，就是阎罗王。

但陶弘景所说的罗酆山是否就是后来的鬼城平都山？似乎还不明确。在中唐人段文昌《修仙都记》、唐末杜光庭《题仙都观》诗以及现存的唐代碑刻中，都没有平都山为鬼都的文字，这说明唐末五代以前，平都山还是作为神仙的洞天福地而为世人流连向往。北宋时，苏轼于嘉祐元年（1060）到熙宁二年（1070）间游酆都，写有《题平都山》、《平都山》、《仙都山鹿》三诗，歌吟“真人王远阴长生”，并说：“安得独从逍遥君，冷然乘风驾浮云，超世无有我独存。”学仙度世的愿望跃然纸上。但从上面的苏诗发现，至少在北宋文人学士

观念中，平都山还没有成为鬼都。

鬼城酆都的建立，很可能始于南宋。范成大任成都安抚使时，来酆都作有《酆都观诗》，在自注里说：“道士云：此地即谓北都罗酆所住，又名平都福地也。”这说明，当时道士已照陶弘景的说法，把平都山作为北阴大帝所住的罗酆山。但范成大不太相信酆都为鬼城之说，所以在诗中说：“云有北阴神帝庭，太阴黑簿囚鬼灵。”轻轻一笔带过。随着佛道二教的盛行，各种牵强附会和荒谬的结合，终于使酆都正式变为鬼城。人们开始大规模营建鬼都了。历代相继在平都山和酆都城修建起许多佛寺道观，诸如天子殿、鬼门关、阴阳界、奈何桥、十五殿、东西地狱、无常殿、城隍庙等，塑造千奇百怪的佛、神、鬼的形象，使鬼城变得光怪陆离、狰狞恐怖。一九三五年，卫惠林在他的《酆都宗教习俗调查》一书中写道：

平都山为酆都宗教圣地，举国迷信之阎罗天子殿即在山顶，多数庙宇集中于此山。从县城东北隅过通仙桥北行，为上山进香大路。西有接引殿、北岳殿、文昌宫，东有东岳殿、火神庙、雷祖庙，左右并列着。由东岳殿与接引殿之间向北拾级而上，至一转折处有土地殿与门神殿，皆为较大之神龛。再上数十步为阴阳界，门侧为界官殿。其东北

为明光殿与圆觉殿，从阴阳界上行即为三清殿。三清殿右侧上去十余步，即为送子观音殿。再上数十步为千手观音殿，再上为极恩殿，再上数十步为三官殿，再上行通过山门即为大雄殿，殿前有桥称为奈河桥，桥下一石池即为血河池。奈河桥东首为地藏殿，两首为血河将军殿，有一神龛。由大雄殿右侧再上行数十步为星主殿，星主殿右侧，有称为三十三天之石级。在石级尽处，左为王母殿，右为玉皇殿，再沿石级上行为百子殿，百子殿后石级北上为天子殿。天子殿后称为鬼门关。由鬼门关稍向西南下行为望乡台。由此下行为进香小路。酆都山后麓有二庙：一为竺国寺，一为老关庙。这样漫无系统的错综杂陈的平都山诸庙宇，置身其间，正像走进一间中国杂货店，弄得莫名其妙。然而中国的民间宗教，正是这样纷然混杂着。

以上这段文字，比较详尽地记述了平都山历代庙宇建筑及其距离方位，有助于没有到过酆都的读者了解这爿神鬼杂居的宗教“杂货店”。

如果说鬼城的建筑尚能使人领略到幽趣与独特的美，那么，像《西游记》、《南游记》、《聊斋志异》、《钟馗传》等神魔小说及志怪小说对于鬼城酆都的描绘和渲染，除了再现人间帝王之家的金碧辉煌之外，剩下的只是阴森和恐怖。《西游

记》第十一回写崔判官领唐太宗游地府，看到的森罗殿是碧瓦楼台，壮丽非凡。但见：“飘飘万迭彩霞堆，隐隐千条红雾现。耿耿檐飞怪兽头，辉辉五迭鸳鸯片。门铅几路赤金钉，槛设一横白玉段。窗牖近光放晓烟，帘栊幌亮穿红电。楼台高耸接青霄，廊庑平排连宝院。兽鼎香云袭御衣，绛纱灯火明宫扇。”左手猛烈摆牛头，右下峥嵘罗马面。接亡送鬼转金牌，引魄招魂垂素练，唤作阴司总会门，下方阎老森罗殿。”如果没有牛头马面，接亡送鬼，引魄招魂，阴间的森罗殿和世上的大明宫，还有什么差别呢？

《聊斋志异》中《酆都御史》一篇所记的阎罗殿则在酆都县城外的一个深洞里。该文记明朝御史行台华公，不相信阎罗天子官府在酆都城外某洞里的传闻，执意秉烛而入，想弄个明白。进洞里一里许，烛突然熄灭，“视之，阶道阔朗，有广殿十余间，列坐尊官，袍笏俨然，惟东首虚一坐。尊官见公至，降阶而迎，笑问曰：‘至矣乎？别来无恙否？’公问：‘此何处所？’尊官曰：‘此冥府也。’公愕然而退。尊官指虚坐曰：‘此为君坐，那可复还！’”原来，冥府已虚位以待华公了。多亏华公记得《金刚经》，念了几遍，才有光明映照，好歹算走出洞来。否则，华公将抛下老母幼子，去做冥官了。蒲松龄笔下的冥府，虽然没有《西游记》中森罗殿的金碧辉煌，只有广殿十余间，但阴森之气特盛。因为谁一进去，就不准复

还。虽说是当冥官，但谁愿意谋那个一官半职呢？

据说，阴间的奈河是鬼魂要过的第一道关口。为了附会这一鬼话，明代蜀献王朱椿在酆都平都山建造了三座连拱石桥，称为“奈河桥”，桥下水池称为“血水池”。这三座桥十分平坦，而“鬼门关”豁然洞开，任凭人们进出。可是人们虚构中的奈河却是鬼哭神号、无数牛头马面把守的地方。梦笔生《金屋梦》第七回描写西门庆鬼魂行至酆都中的奈河岸边，只见：“茫茫黑水，血液红波，臭热浊腥，或如冰冷，或如火烧，就各人业因，各有深浅，也有淹到脖顶的，到半腰的，到脚面的，那些毒蛇妖蟒，伸头张口，任他咬肉唾血，那里去回避，当日西门庆到此，一望无边，那得有桥过去！”西门庆生前作恶多端，死后进鬼国，连第一道关口都难过。

经千百年来人们的多方渲染，鬼城酆都真可谓“设施齐全”，无所不有，近代著名诗人赵熙《平都山》诗云：“平都古寺风泠泠，山木入天扬翠旌，仙人一去鹿无迹，日斜山鬼下空庭。”原先是仙人窟宅的平都山，岂料日后竟成为鬼魂出入的幽都了。

俗语说：靠山吃山，靠水吃水。旧时酆都百姓则靠鬼吃饭。据有关资料，鬼城酆都的居民中，有三分之一的人从事各种迷信职业，有的人甚至当“阴差”，化装成无常上街捉人。僧人出卖

“路引”——鬼国的护照，鬼魂持此可顺利进入鬼都。“路引”上打有阎罗天子、城隍、界官三颗印。后来逐渐不用界官印，而用酆都县府的大印。这样，不仅和尚靠出售“路引”获利，而且政府也可敛财。远方来酆都的香客，成为庙宇源源不断的财源。\*

## 2 幽冥主宰

说起幽冥主宰，多数人知道阎罗王。其实，阎罗王是“后起之秀”，最早掌管冥界的是泰山府君。泰山府君治鬼之说，大概起于汉末。《后汉书·方术列传》载：许峻“自云少尝笃病，三年不愈，乃谒太山请命。”《后汉书·乌桓鲜卑列传》说：其俗兵死后，神灵归赤山。“赤山在辽西东北数千里，如中国人死者魂神归岱山也。”《古辞·怨诗行》：“齐度游四方，各系泰山录，人间乐未央，忽然归东岳”（详见顾炎武《日知录》）。曹植《驱车篇》、刘桢《赠五官中郎将》、应璩《百一诗》等都写到死后魂归泰山。至于泰山府君是何等样神，说法不一。《初学记》卷五引《博物志》说：“泰山一曰天孙，言为天帝孙也，主召魂，东方万物始成，故知人生命之长短。”泰山府君即泰山神。《神仙传》说太山府君

---

\* 本节内容曾参考李门、姚玉枢《鬼城游考》一书。

是西王母小女太真夫人的第三子。因为“年少好游逸，委官废事，有司奏劾，以不亲局察，降主事东岳，退真王之编，司鬼神。五百年一代其职”（《太平广记》卷第五十七）。这样说来，泰山府君是个犯错误而降职的仙官。陶弘景《真灵位业图》则说：“泰山君秦颛，字景倩，为四镇领鬼兵万人。”《洞渊集》说：“泰山名蓬元”（《古今图书集成·山川典》第二十二卷）。《龙鱼图》说：“泰山神姓圆名常龙”（同上）。《广博物志》说：“东岳太山君，领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也。太山君服青袍。戴苍璧七称之冠，佩通阳太平之印，乘青龙。”总之，说来说去，还是搞不清楚泰山府君究竟姓甚名谁。

正直之神总是佑善谴恶的。这位百鬼之帅，既然享受人们的荐供，当然要保佑善人。王士禛《池北偶谈》卷二十二谈异三记：“顺治十年四月，泰安州知州某于泰山下行，忽见片云自山巅下，云中一人，端然而立，初以为仙，及坠地，则一童子也。惊问之，曰：‘曲阜人，孔姓，方十岁，母病，私祷太山府君，愿殒身续母命。母病寻愈，私来舍身岩，欲践夙约，不知何以至此。’知州大嗟异，以乘与载之送归。”像曲阜那位舍身救母的孝子，泰山府君当然不让他进地狱之门。但是，泰山府君有时也会无视阴间法律，乱取世人性命。王隐《晋书》说，刘孔才为太山公，“擅取人以为徒众。”这位太山公所领鬼兵不足，擅自

把活人弄成死鬼，结果为北阴大帝觉察，将枉法的刘孔才诛灭。

世易时变。佛教盛传中国后，阴间出了个阎罗王。虽然民间对东岳大帝仍很尊崇，但对阎罗王的信仰最为普遍。“阎王”一语，来源于梵文 yamaraja，焰摩罗王或阎罗王，亦称“阎罗”或“阎王”。印度古神之一。原意为“地狱的统治者”或“幽冥界之王”。他能判决人生前之罪，加以赏罚。《地狱经》说：“阎罗大王者为毗沙国王，与维陀始王共战，兵力不如，因立誓愿，愿我后生为地狱狱主，治此罪人；十八大臣及百万众皆悉同愿。毗沙王者，今阎罗王是，十八大臣今十八狱主是，百万之众今牛头阿旁等是。”因为战败，毗沙国王及其全体臣民都成了鬼。除了把阳间的招牌换成阴世之外，其他一切未变，王还是王，大臣当狱主，兵士变成鬼兵鬼卒。到唐末，佛教始有十殿阎王的说法。这十位阎王是：秦广王、初江王、宋帝王、伍官王、阎罗王、变成王、泰山府君（一作泰山王）、平等王、都市王、五道转轮王。十王分居地府十殿，故名十殿阎王。其中阎罗王和泰山府君声名最著，尤其是“后起之秀”阎罗王的地位扶摇直上，远超过泰山府君，成为冥间万鬼敬畏、世人谈之色变的鬼帝。至于道教所说的北阴大帝，虽说统辖十殿冥王，却似乎不见有多少显赫的业绩。

阎罗王谁也没有见过。画鬼不易但又最易。



既然他是阴间的主宰，那么只要照人间帝王的模样描绘就是了。在文人笔下，阎王的“标准像”是头戴皇冕、俨然端坐、一脸森严肃杀之气。龙泉万寿宫道士潘梦庚，曾恍如醉梦至阴府，“见王端冕中坐，面黑多须”，很像世间所画的阎罗王（《湖海新闻夷坚续志》后集卷一）。明眼人一看便知，潘道士所见的“面黑多须”的阎罗，十之八九是包公的翻版。在某些地方，阎罗王则被描绘成一个步履缓慢的老官僚。张腴夏夜梦入阎罗城，见阎罗王“自殿帘出，著黄背子，背拱手，仰视屋桷，移步甚缓，若有所思，久而复入”（《夷坚丁志》卷第十九）。一副心事重重的样子。褚人获《坚瓠秘集》卷六写阎罗王望子成龙，聘请人间张恭锡为家庭教师。张至冥王府，“遥望堂上冥王端冕执圭坐，其身大如世间所塑金刚。侍卫森严，不能仰视。使者令张且闭目，俄而开看，则王已缩小如常人，服常服。”看来，阎王办公时和闲居时各具一副面目。端冕执圭，大如金刚的形象，不过是吓吓小鬼的。

道教体系囊括的神、人、鬼三界，神界居于主宰地位。人间帝王秉承上天的意志统治百姓，皇帝被说成是天上的什么星神，或者是某位大仙转世。泰山府君和阎王，亦由上帝册立并管辖，成为天帝的执法者。张读《宣室志》记唐大历中，山阳人郗惠连受上帝之命，去冥间册立阎罗王。他由冥官领入冥府，“有一人具簪冕来谒惠

连，与抗礼，既坐，谓惠连曰：上帝以邺郡内黄县南兰若海悟禅师有德，立心画一，册立阎波罗王，礼甚重，以执事有至行，故拜执事为司命主者，充册立使。”郗惠连品德高尚，上帝命他为司命主者，去主持册立阎罗王的盛典。为了完成这一重大使命，惠连不久身亡，赔上了一条命。

相比起来，冥间好像比人间进步。人间天子实行世袭制，贪欲的帝王把帝位看作自家宝贝，千方百计使之世世相传。冥王却不然，他们虽也更替，却不是父传子，子传孙。那位被冥王聘作家庭教师的张恭锡对此不解，问冥王：“王子当自有世袭，安用科第。”王笑曰：“即吾亦不免轮回人世作公侯，况君子耶。”随即引张入馆室，叫二子出拜（同上）。这位冥王真是个开通人物。

宗教为着宣扬善道，宣称正直之人死后可作冥王冥官。孙光宪《北梦琐言》卷七引道书云：“酆都阴府官属，乃人间有德者卿相为之，亦号阴仙。”世间有德之人，如果被上帝赏识，就有可能做冥官，去治理鬼民鬼卒。这种说法起源甚早。三国时魏国著名方士管恪临终前一年对弟弟管辰说：“但恐至泰山治鬼，不得治生人，如何！”他自度年寿不永，死后当到泰山治鬼。据洪迈《夷坚志》，孙点、石倪、徐楷、雷度等相继为泰山府君。宋建炎四年，孙点为知泉州晋江县，其人廉介自持。后疽发于背，卧病在床，忽然问：“何人持书来？”大家都说没有看见。一会儿孙点

口中啜嚅，作疾读之状。主簿问：“何书？”回答说：“檄召点为泰山府君。”数天后，孙点卒（《夷坚甲志》卷二十）。一位临终病人神志昏迷时的胡言乱语，竟使人们信以为真。

死后作阎罗王的人就更多了。史传所载最早作阎罗王的可能是隋将韩擒虎。韩擒虎拜凉州总管，后被征召回京，颇受皇上礼遇，不久，“其邻母见擒虎门下仪卫甚盛，有同王者，母异而问之，其中人曰：‘我来迎王。’忽然不见。又有人疾笃，忽惊走至擒虎家曰：‘我欲谒王。’左右问曰：‘何王也？’答曰：‘阎罗王’。擒虎子弟欲挞之，擒虎止之曰：‘生为上柱国，死作阎罗王，斯亦足矣’。”擒虎遂生病，数日而卒（《隋书·韩擒虎传》）。据传北宋名臣范仲淹死后也当上了阎罗王。龚明之《中吴纪闻》说：“曾王父捐馆，至五七日，曾王妣前一夕忽梦其还家，急令开篋笥取新公裳而去。问之，答曰：‘来日当见范文正公，衣冠不可不早正也。’又问范公何为尚在冥间，曰‘公本天人也，见司生杀之权。’既觉，因思释氏书谓人死五七则见阎罗王，岂非文正公聪明正直，故为此官邪？”《宋人軼事汇编》卷五引《涌幢小品》，说北宋另一名臣寇准也做过阎罗王。包拯因其铁面无私，当时就有“阎罗包老”之称，并且说他已作阎罗王。这里令人不解的是，寇准、范仲淹、包拯年辈相接，为什么都能作阎罗王？是不是北宋时阎罗王的任期比较短？真使人

发笑。

由于阎罗王是世间具有高尚品德的公卿才有可能充当，一般人只能做无名小鬼，因而倘有人死后作阎王，其荣幸便等同于平民占了帝位，僧徒成了菩萨。清代名诗人王士禛，就很相信他的哥哥王大禄（西樵）在阴间做了阎罗王，并且约略流露出“一人得道，九族升天”的荣耀感。他在《池北偶谈》谈异四中说：“世传赵定字、冯具区皆为阎罗王。近闻比部张屏公（四维）言：癸丑秋居保定，忽夜梦至一官署，堂庑宏壮，见有衣冠官府坐于堂上，披览文书，视之，乃先兄西樵也。张与先兄同官，交甚厚，因前问：‘此何地？君所览是何文书？’先兄笑曰：‘此非人间。我已死为神，主此文书，察世人善恶耳。’张云：‘然则我何为至此？岂非死耶？’先兄答：‘君不应死，但此地不宜久留，当即送归。’倏而梦觉。张时未闻先兄之讣，特至京师问之，王太史曰：‘西樵以今年七月死矣。’先兄歿时，遍体作种种香，当已证菩萨果位，然平生忠厚正直，死作阎罗王理亦有之。释典谓阎罗是嗔相报身，先兄以悲愤歿，岂其徵乎！”张四维的一个梦，居然使王士禛相信王大禄死作阎罗王“理亦有之”，并且用大禄死时遍体作种种香，已证菩萨果位这种离奇之事来支持自己的想法。可见在人们的心目中，死作阎罗王是一件多么荣耀的事。

但是，也有人不愿意做幽冥主宰。元时林月

溪无疾而卒，到冥府后，碰上生前上司裕斋马公和古心江先生。二人一为泰山府君，一为阎罗天子。林月溪祝贺说：“先生生作宰相，死为阎王，可谓盛事。”岂知古心江皱着眉头：“死作鬼官，岂是我心中所愿。”二位鬼伯不乐当阴仙，请林往隆兴府，托徐道人为设斋醮，希望感动上帝。林醒后，遵嘱托徐道人设斋醮。三天后，梦见二公来谢，说从此脱离幽关矣（《湖海新闻夷坚续志》后集卷一）。那么，这二位鬼帅脱离幽关后又到何处去？这就不得而知了。也许他们从酆都鬼官擢拔为三清仙官了。另一位周庄仲梦入冥府，硬要叫他在文书上画押，表示愿意作阎罗王。周以母老和初入仕为由，不肯当鬼帅。然而冥间使者再三催促，只好画押。周醒来后闷闷不乐，但又无法更改。过了二十年，尽管内心依旧不情愿，结果还是做了阎罗王（《夷坚丙志》卷第七）。

在庞大的冥府机构中，判官这一职位十分重要，其职权也许相当于人间的刑部尚书。与阎罗王一样，阴曹判官亦由人间有德者当选。据传唐宪宗时的宰相武元衡被人刺杀后，就当了阴间的判官（孙光宪《北梦琐言》卷十二）。另外一些人则生前就预知要当阴曹判官。《夷坚丙志》卷第七载：湖州赵教授夜梦名叫莫仔的人来谒见，自报家门后，告诉赵说：你作阴司判官，我作副手。赵大惊，次日问其他学生，得知莫仔此人已死二年。“赵意色怆然，退即感疾，不药而死。”赵

教授就因为这么一个离奇的梦，病后连药也不愿意吃，带着凄怆的心情，不情愿地去作阴曹判官。看来，死作鬼伯与生作高官一样，想做的做不上，不想做的又不让退。说什么德高望重，恐怕全是上帝看中。

### 3 地狱治鬼

地狱刑法是人间刑法的折射。因为幽冥世界是丑恶的象征，所以地狱治鬼的特点是尚威猛。说起道佛两教虚构的阴司治鬼的严酷，那人间的刑律和它相比，才真叫小巫见大巫呢。冥间治鬼机构从北阴大帝、阎罗王，一直到牛头马面，十分庞大和严密。他们各司其职，配合着灶君、三尸神等“侦探特务”，监视着世人的一举一动、一言一行。人们哪怕只有小小一点过失，冥簿上都记得清清楚楚。一旦作了鬼，判官就要量过定罪。那决不是一顿批评即可了事，而是轻则剥皮抽筋，重则油煎火烧，定要搞得那个鬼死去活来不可。

治鬼的第一步是把人捉到冥府来。鬼捉人须得出示“符”——犹似人间的拘捕证。《夷坚甲志》卷第十二记：高俊曾逢一人，披发执杖，出示符给俊看，说：“奉命追你！”俊恐怖至极，急忙逃归。那人紧随不舍。俊到家，举食器掷之。“彼人怒扼其喉，俊立仆地”，于是感觉到随那人向

西走。此人边走边出示符，上有大字数行，后有“押”字，其他就不识了。这个鬼对付高俊的拒捕，用扼其喉的方法，即时制服；并且似乎证明自己身分的合法，边走边出示符。可惜高俊不识鬼字。

另一些鬼捉人则用细赤绋。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二记：崔某月夜乘凉，遇鬼仙变作道士于庭中赏月。崔疑是狐怪，便用枕头投门吓道士。道士大怒，呼来二鬼，命：“捉此痴人！”二鬼跳到门口，“以赤物如弹丸遥投崔生口中，乃细赤绋也，遂钓出于庭中，又诟辱之。”这二鬼捉人的方法倒有点像牧人的套马。所幸崔某只被污辱一顿，倘被捉到冥府，事情就麻烦了。

据传，大名鼎鼎的无常鬼是冥府最能干的捉人公差。祝允明的《语怪》，生动地记述了酆都走无常勾摄鬼魂的趣事。所谓走无常是由活人临时担当的。他们在走路或担物的时候，忽然蹶跳数次，僵仆在地，就似死去一般。路人或家属，只要站在旁边等候，经六个时辰，或一天，或一夜，此人必会自己醒来。这种情状很像癫痫病者的发作，不过更使人感到可怕。原来，冥府追捕任务繁重，鬼卒不足，只好临时到人间来借。一办完鬼差，便予放还。明宣德、永乐年间，江西人尤和来作酆都令。此人刚到鬼气弥漫的幽都。众人就叫他去拜谒平都山上的庙宇。谁知尤和不信谒祷鬼帝鬼吏，他打算到山上看一遍后，再毁

除各种泥塑木雕。下山后的第二天早晨，尤和刚开始办公，身边一奴仆，突然跌于座下，身体僵直。尤和见其猝然而死，命人抬走。左右告诉他这是走无常。尤大怒，斥责众人何为出此诳语。左右劝尤和姑且别动，奴仆自会醒来；若一动，就真的死了。走无常的父母也恳求别移动。过了二天，走无常终于醒来，神情爽朗。尤和问他二天中的经历，他说为冥官召去，到江西捉尤睦。尤和一听大惊！原来尤睦是其弟弟。为了证实他所言不假，尤和问他所看到的里门样子。走无常一一道来，果然即是尤家。尤和听完后大恸，急忙派人到江西讯问，果真尤睦已暴亡。文章以下记尤和从此相信鬼神，整修平都山庙宇宫观，以表虔诚之心云云。

无常鬼虽是鬼中最卑贱者，但因为他们是干着勾摄活人魂魄的差使，所以最叫人们害怕。据说看到无常鬼的人，十之八九要去冥府报到。旧时福建每逢赛会时，装扮而成的黑白无常鬼横冲直撞，或前后跳跃，或追逐行人；有时摸小儿之头，拊行人之背，往往有人被惊吓成病（《闽人佞鬼风俗记》，《中华全国风俗志》下篇卷五）。可见，无常鬼是多么可怕！

鬼魂被勾摄至冥间后，就到判官府受审。判官权力极大，审查范围极广，大至杀人放火，小至赖人酒钱，甚至偶或有某个不良念头，都须经判官审查。仙家有仙家的法宝，鬼也有鬼的宝



贝。判官审查时，有一面能照见鬼魂生前一切罪孽的镜子，颇似神仙的照妖镜。孙光宪《北梦琐言逸文》卷三载：“青城宝圆山僧彦先，尝有隐愿，离山往蜀州，宿于中路天王院，暴卒，被人追摄，诣一官曹，未领见王，先见判官。诘其所犯，彦先抵讳之。判官乃取一猪脚与彦先。彦先推辞不及，俛俛受之，乃是一镜，照之，见自身在镜中，从前愆过猥褻，一切历然。彦先惭惧，莫知所措。”鬼官有了这个宝贝，就不怕鬼不认帐。这面镜子，或称孽镜。旧时鬼城平都山的天子殿祭坛前有孽镜台。台上悬一面铜质圆镜，直径二尺许，嵌在一正方形木框内。此镜既能照见生前的罪孽，也能照出来世的形象。传说酆都某县令去照此镜，镜中活现一头肥猪。县令问其故，僧人告以“一世贪官，九世变猪”之由。县令气急败坏，命人用乌鸡狗血将镜涂污，从此镜面黯然无光。这面奇妙无比的阴间孽镜，很可能是根据人间的传闻创造出来的。段成式《酉阳杂俎》前集卷十记无劳县境山石窟中有方镜，“径丈余，照人五脏，秦皇世号为照骨宝。”既然人间有能照五脏的异镜，那么只要稍加想象，制造一面能照前生和来世的孽镜也就根本不算什么难事。

冥司考查鬼魂生前功过十分严厉。如上所说，奸杀、盗贼、陷害忠良一类滔天大罪固然不用说，即或连鸡毛蒜皮的小事也不肯放过。《夷坚志》戊卷第一记张汉英梦入冥府，“到一官府，

门楣极低，榜曰：‘日考纤毫过恶之司。’这块招牌说明，冥府设有专门考查纤毫之恶的机关。如庐陵欧阳生平生喜作谑词，看见米贩子米粗且湿，作诗云：“世间若有雷公卖，买个雷公打杀他。”就因为这二句诗，被追至冥府。阎王说欧阳生有口过，雷公岂能买？好在欧阳生善辩，才被阎王放还（《夷坚志》戊卷第二）。有位阮秀才赖人酒钱，被冥司记得一清二楚，结果被判减去六年阳寿（同上）。仅以这两件事就能说明，幽冥世界治鬼尚威猛的程度令人咋舌。对照之下，《夷坚志》某卷说秦将白起坑杀士卒几十万，到宋朝时还在地狱吃官司，平心而论，也不算判得太重。

单从冥府所挂“日考纤毫过恶之司”的招牌来看，似乎那里的考查非常细致严格；其实不然，有时马虎得不能再马虎。比如《夷坚志》某卷说冥簿人各二册，一册记善，一册记恶。冥官只要称其轻重，就知道善恶多少了。这种办法可谓简便。但是，它的精确性就太令人怀疑了。如果“日考纤毫过恶之司”用称人档案分量的“毛估估”方法判断人们的善恶，那必定会制造出无数冤假错案。当然，假若某个鬼善与恶太悬殊，那么衡器的精确与否可以不必考虑，因为决不会出差错。丁耀亢《续金瓶梅》卷一第四回写阴曹判西门庆罪恶时，“拿出一架天平——两个铜盘，一个黑的，一个红的，其砝码也是两样——将西门庆作过恶册放在一头，善册放在一头，那恶册

重有千斤，善册轻无二两，把个天平架子坠倒在地。司官大怒，即喝鬼使搥翻，以铜箍脑，两眼努出，口鼻流血，要打入死囚牢去。”阴曹判西门庆这样的恶鬼比较简捷，假若遇到的鬼善恶相当，两本册子分量一样，或相差无几，判起来就麻烦了。

赫赫有名的生死簿的正确性也有问题。据《夷坚丙志》卷第三说，生死簿“如黄纸微浅碧，其上皆人姓名，而墨色浓淡不齐。弼违指曰：‘此卷中皆将死，墨极浓者期甚近，最淡者亦不出十年。’用墨色浓淡来表示人们死期的远近，实在是粗枝大叶得可以。

经判官考量善恶后，鬼们便进入“六道轮回”：“那行善的，升化仙道；尽忠的，超生贵道；行孝的，再生福道；公平的，还生人道；积善的，转生富道；恶毒的，沉沦鬼道”（《西游记》第十一回）。堕入鬼道中的恶鬼，就得饱受地狱的种种酷刑。佛道两教为了恫吓凡人，虚构出种种匪夷所思的刑罚。据《元始天尊说酆都灭罪经》，地狱有二十四，依法考治，什么刀山地狱、剑池地狱（《道藏》二册），一般多以所设的刑罚命名。《观佛三昧海经》所载地狱更多，计有阿鼻地狱十八，小地狱十八，寒地狱十八，黑暗地狱十八，小热地狱十八，刀轮地狱十八，剑轮地狱，火车地狱，沸屎地狱十八，镬汤地狱十八（《集说诠真》）。根据鬼生前所犯罪恶，分别

打入各种地狱中，倒悬、肢解、剥皮、挖心、洗肠、研磨……凡是人们想得出来的名堂，地狱中应有尽有，其残忍恐怖景象，令人惨不忍睹。另外，地狱中还有“特种监狱”。《还冤记》说，与人通奸的女鬼桃英魂魄收在“女青亭”。这是第三地狱名，在黄泉下，专治女鬼（《古今图书集成·山川典》第二十二卷引）。受尽种种刑罚后，分别善恶，核定等级，发往四大部洲投生。凡作孽的恶鬼，再叫他改头换面，变作畜类，继续受种种苦。“或作骆驼负重之苦，或作鳞蛇积毒之苦，或作鱼鳖漂流之苦，或作飞禽罗网之苦，或作猪狗污贱之苦，或作骡驴偿债之苦，或作牛畜播种之苦，或作贱类劳役之苦……”（《太上中道妙法莲华经·大广化品》，《道藏辑要》氏集）。非得罪满之后，方能转入人道，但也只能投胎“蛮夷之地”。

地狱的各种惨酷刑罚人们自然永远看不到。即使大家都从鬼投生而来，但也因为被阴间的孟婆神灌了迷汤，既忘却了前生，也忘却了曾经在地狱中所受的痛苦。为了使大家一饱眼福、略为展示一下地狱的恐怖景象。某一女鬼，生前“妄费膏油以涂发”，便倒悬于梁上（《夷坚甲志》卷第十二）。另一女鬼，生前喜欢振唇鼓舌，死后用钳钳其舌（同上）。生前滥杀无辜者，或破脑、或折胫、或折肱、或穴胸（同上）。治淫鬼则剖腹荡涤肠胃（《夷坚丙志》卷第二），似乎致

淫的因素就在肠胃中。若鬼不屈服，狱吏就遍用各种刑具，使“鬼形糜碎，死而复苏。”进而“折鬼四肢，投以空而承以槩”，最终使鬼“屈服受辞”（《夷坚丙志》卷第一）。真是无所不用其极。蒲松龄《聊斋志异》中《席方平》一篇，详细描绘席方平在地狱中遭受的刑罚。先是火刑：“两鬼摔席下，见东墀有铁床，炽火其下，床面通赤。鬼脱席衣，掬置其上，反复揉捺之，痛极，骨肉焦黑，苦不得死。”次是锯刑：“鬼乃以二板夹席，缚木上。锯方下，觉顶脑渐阢，痛不可禁……俄顷，半身阢矣。板解，两身俱仆。”席方平好汉不吃眼前亏，谎称“不讼”，否则“当捉入大磨中，细细研之”。如此酷刑，只有鬼才能忍受。倘若是世间血肉之躯，不要说刀锯两半，一上火床恐怕就已死去三次了。

道佛两教标榜的地狱和天庭一样，执法公正，丝毫不差。但事实上“错误难免”。冥府办案马虎时，错追同名的人和阳寿未尽的人。《洛阳记》载洛中崇真寺比丘惠凝死后七日复活，醒来说：“阎罗王检阅，以错名放免。”幸亏阎罗王复查案宗，发现错误，否则惠凝将永堕地狱了（《太平广记》卷九十九）。福建侯官县黄秀才女十一娘，立在帘下看着人来人往，突然被冥卒追至，心痛而死。经日复生。原来冥卒所追是王十一娘，错成黄十一娘。然而这个冥卒将错就错，威胁黄十一娘说：“今见大王，但称是王氏，若实

言，当捶杀汝。”想堵住她的嘴巴。多亏冥官中的一位是黄十一娘的亡父，才使该女申明冤枉，得以放还（《夷坚甲志》卷第十三）。惠凝被错捉放还还算没有造成不良后果，而唐开元末李简被错追冥府，后果则十分严重。上蔡县李简癘疾卒，埋后十余日，汝阳县张弘义亦因病卒。第二天，张忽然活，但不再认父母妻子，自称是上蔡县李简。张与李本不相识。原来李简阳寿未尽，被冥府错追，但要放还，李简原身已坏。冥吏只好“张冠李戴”，把李的魂灵安放在张的身躯体内。于是张弘义成了李简，跑到上蔡县去了（《段成式《酉阳杂俎》续集卷三《支诺皋》下）。这样的错误，想来李简的家属必定会愤愤不已。

冥府犹似人间官场，多有贪赃枉法者。哪个鬼财大气粗，多送财帛给冥官，便能打通关节，早日投生。无钱无势的鬼就只能饱受欺凌。这方面最突出的例子还是蒲松龄的小说《席方平》。作品淋漓尽致地揭露了冥府的黑暗腐败。鬼城中的冥王、城隍、狱吏串通一气，受贿枉法，压迫欺凌席方平。正如二郎神判词所说：“使阎摩殿上，尽是阴霾，铜臭熏天；遂教枉死城中，全无日月。余腥犹能役鬼，大力直可通神。”有钱能使鬼推磨，金帛财货，既能通神，亦役鬼。

道佛两教虚构的地狱治鬼，从本质上说，是现实社会伦理道德观念的重要组成部分。已经多如牛毛的法律，好像还不足以威慑人们，于是制

订出一整套地狱的刑法和编造种种离奇的故事，进一步恫吓人们，作为人间地狱的补充。宗教运用鬼神的力量，引导人们遵守人世的伦理道德观念。对于文化层次较低，容易引起社会不稳定的群氓，宣扬地狱的恐怖有时比对他们讲解刑律更有用。

## 二 芸芸众鬼

在描绘幽冥世界的狰狞恐怖时，人类的惊人想象力又一次得到充分的表现。早在《山海经》和先秦时代瑰丽的南方巫系文化中，就已创造出许多奇形怪状的神仙精怪形象。这大大刺激了道士和志怪小说作家的想象力。据传在专门记述各种精怪的《白泽图》中，精怪之多竟达一千多种，“黄帝以图写之，以示天下”（《云笈七签》卷一百《轩辕本记》）。魏晋至清代的各种志怪小说，诸如《搜神记》、《搜神后记》、《幽明录》、《异苑》、《玄怪录》、《纪闻》、《灵鬼志》、《述异记》、《夷坚志》、《聊斋志异》、《阅微草堂笔记》等作品中，创造了名目繁多、形象各异的种种鬼相。其中，最有名气的是狰狞恐怖的夜叉、诱人丧生的伥鬼、散布瘟疫的疫鬼、地狱狱卒牛头马

面、化作美女的罗刹鬼，世人一听到他们的名字就不寒而栗。更多的是无名厉鬼，虽然偶然一现，也足以使懦弱者心胆俱裂，僵仆在地。

### 1 无名厉鬼

绝大多数的鬼无以名之，概称为无名厉鬼，只是为了以示区别，勉强名之曰巨头鬼、臭鬼、厕鬼等名目。这些厉鬼大体上可分以下几种。

一是以他们出现的地点名之。如厕鬼、水鬼、刘池苟家鬼、杨五郎家鬼等。在各类志怪小说中，常有厕鬼的记载。刘义庆《幽明录》记：“阮德如尝于厕见一鬼，长丈余，色黑而眼大，著白单衣，平上帻，去去咫尺。德如心安气定，徐笑谓曰：‘人言鬼可憎，果然。’鬼赧而退。”这位厕鬼颇有自知之明，人家说他面目可憎，竟然羞愧而退。其实，阮德如所见的厕鬼还并不十分可憎，《纪闻》所记的厕鬼，才叫吓人呢。他“形如大猪，遍体皆有眼，出入溷中，游行院内”（《太平广记》卷第三百三十三）。又记吴郡王升，早晨去看望人家，“忽见物两手据厕，大目深耳，虎鼻猪牙，面色紫而黝黝，直视于升。升意大恶，回家即死”（同上）。而楚丘主簿王无有见到的厕鬼则“色黑且壮”，“深目巨鼻，虎口乌爪”。更可怖的是厕鬼直取王无有的鞋子“口咀之，鞋中血见，如食肉状”（《同上》）。仅就以上数则可见，



厕鬼虽同在厕中，实形象各异。

陶潜《搜神后记》中的刘池苟家鬼形如人，著白布衫，面目并不可憎，但“喜偷食”。有人为刘设计：此鬼既喜偷食，可用毒药除之。刘就用剧毒无比的野葛汁倒进粥糜中，放在桌上，用盆盖好。夜里，鬼掀盆偷食粥，“须臾间，在屋头吐，嗔怒非常，便棒打窗户。”刘池苟用毒药治鬼，并收到“然后遂绝”的显著效果，真谓一大发明。鄱阳和风乡民杨五郎家鬼“著布衫，长五尺余”。此鬼命运不佳，被人捉住，虽然“腾跃作势，身長一丈，黑毛遍体，两臂之大如股”，但终究敌不住众人之力，被剖腹油煎，“化为黑水流去”。可见，厉鬼也并非个个可怕。

二是以他们的形态、颜色名之。如一足鬼、无头鬼、无颊鬼、赤鬼、大青鬼之类。刘敬叔《异苑》卷六就有二处记一足鬼：“元嘉中颍川宋寂，昼忽有一足鬼长三尺，遂为寂驱使。欲与邻人樗蒲而无五木，鬼乃刀斫庭中杨枝，于户间作之。”这个一足鬼竟然成为宋寂的奴仆，连主子博戏（樗蒲）时的赌具（五木）也帮着做，性情非常温顺。另一处记魏郡年十二的张元庆，“见一鬼，长三尺，一足而鸟爪，背有鳞甲，来招元庆。”这个非鸟非鳞的恶鬼来招年幼的元庆，多半不怀好意。东轩主人《述异记》卷下所记的独足鬼，人称为“独足仙”。家家户户得祭祀他，“否则纱帽彩袍，彳亍而来，夜入人家，能屠人至死。”

真像大敲平民竹杠的世间昏官，稍对之不敬，就制人于死地。

以颜色名之的如赤鬼。《灵鬼志》载：晋义熙中，平原陈臬乘船见一赤鬼，“长可丈许，首戴绛冠，形如鹿角，就臬求载，倏尔上船。臬素能禁气，因歌俗家南地之曲，鬼乃吐舌张眼。以杖竿掷之，即四散成火，照于野。臬无几而死”（《太平广记》卷第三百二十二）。《异苑》记谢晦见到的赤鬼“长可三尺，来至其前，手擎铜盘，满中是血”（同上）。赤鬼的出现大多是不祥之兆，陈臬见了“无几而死”；谢晦遇赤鬼后不久亦遇害。《述异记》中的黄父鬼因所穿衣袷皆黄，故名。黄父鬼最有能耐，能“长短无定，随篱高下”，并颇能恋爱，与卢陵人郭庆之家婢采薇相好。据采薇说，黄父鬼“常隐其身，时或露形。形变无常，乍大乍小，或似烟气，或为石，或作小儿，或妇人，或如鸟如兽，足迹如人，长二尺许，或似鹅迹，掌大如盘。开户闭牖，其入如神”。面对这种变化无常、神通广大的厉鬼，人们定会感到防不胜防的恐惧。

三是以他们的“特异功能”名之。如臭鬼、吹灯鬼、嘘气鬼之类。《夷坚乙志》卷第一记清明日太学士人某与同学出郊纵饮，回来时，看见一个白衣人跟在后边，臭秽逆鼻。“逾月，因送客至旧饮酒处，复遇其人，厉声曰：‘此度见汝不舍矣！’相随如初，而臭益甚。士人登时恍惚，遂卧

病旬日卒。”臭鬼不用其他方法，仅以臭气杀人，也算稀奇得可以。

除以上三类厉鬼外，还有些实在无以名之。如东晋隆安初，临湘县中一鬼“长三丈余，跂上屋，犹垂脚至地”（《幽明录》）。“长丈余而有四面，面孔皆有七孔，自号高天大将军”的奇鬼（《灵鬼志》）。“各长三丈许，青衫白裤，连臂踏歌”的踏歌鬼（《河东记》）。“头如石萝，其状如大醉者，左右小鬼共扶之”的会稽郡大鬼（《志怪录》）。“略与人同，而或断臂，或缺目，或骈项，无一具体”的吹灯鬼（《夷坚乙志》卷第八）。“身長可三丈，从顶至踵皆灯”的鱼陂厉鬼（同上，卷第十四）。金捧闾《守一斋笔记》所写的五个奇鬼更骇人，能各举其头放在桌子上，使看见的人惊叫一声，昏晕而仆……

想要罗列出所有厉鬼的相貌与特征，这既无可能，也无必要。因为正如鲁迅所说，画鬼真容易。虚假的东西，完全可以向壁虚造。我们要再次指出的是，《山海经》和楚文化神话中出现的精怪，是后世道教（包括中国佛教）和志怪小说作家创造神鬼形象的十分重要的渊源。只要稍稍翻阅一下《山海经》，就很容易发现其中记述的神仙精怪和异域奇人，同我们上面所举的无名厉鬼多么相似！如《山海经·大荒西经》：“大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。其人焉，三面，是颞颥之子，三面一臂。三面之人不死。”

《山海经·海外西经》：“一臂国在其（三身国）北，一臂、一目、一鼻孔。有黄马虎文，一目而一手”。《山海经·大荒东经》：“东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨。其光如日月，其声如雷，其名曰夔。”……道士和志怪小说作家创造的神鬼形象，在相当程度上以古代神话中的神仙精怪为描摹蓝本。这有力地证明，宗教和神话有着不可分割的密切关系。

## 2 牛头马面

牛头马面是地狱中的狱卒。《法苑珠林》卷十二说：“阎罗王者，昔为毗沙国王。经与维陀如生王共战，兵力不敌，因立誓愿为地狱主。臣佐十八人，领百万之众，头有角耳，皆悉忿恚，同立誓曰：后当奉助，治此罪人。毗沙王者，今阎罗王是，十八大臣者，今诸小王是。百万之众，诸阿旁是。”阿旁，佛书又称为牛头马首。可见，牛头马首生前是毗沙王的百万之众。东晋昙无讖译《五苦章句经》，描述地狱狱卒是“牛头，人手，牛蹄，持铁叉。”《冥祥记》载：“宋何谈之得病，见一鬼，形甚长壮，牛头人身，手执铁叉。”于是，牛头人身就成为牛头狱卒的“标准像”。鬼城酆都中的牛头塑像，便是人身上装个牛头，龇牙咧嘴，手里握把钢叉。对称，是最常见的一种

美感体现。既有了牛头，当然再配以马面，以显示其完美。清代学者俞樾认为，古代只有牛头，“其马面则后人以配牛头者耳”（《茶香室三钞》）。他的说法不无道理。证据之一是志怪小说中描写的狱卒，大多数是牛头。

牛头马面执行考掠鬼魂的任务。《幽明记》载：巫师舒礼病死，泰山府君命冥吏牵去。“礼见一物，持铁叉，捉礼投铁床上。身体焦烂，求死不得，经累宿，备经冤楚。”《夷坚三志》辛卷九记池州人郭二被追至冥府，牛头王领他到油锅边，只见锅里煎油滚沸，牛王举杈搅动滚油，并击锅沿，其声如磬。这牛头王大概是牛头狱卒的长官，所以牛头后面加个“王”字。据他自称，冥司见他生前忠孝正直，命他作司掌大地狱的“初江王”。与佛书相矛盾的是，他不是毗沙国王的士卒，而是西门王十六郎，同郭二认识。这样看来，牛头狱卒究竟是毗沙国王带来，还是从鬼中选拔出来，这只有鬼才说得清楚。

《夷坚丙志》卷十三所记的牛头狱卒更奇。他因粗心大意丢失了催命符，吓得不敢回到阴间去，竟在人间混了二十年：

洪州州学正张某，天性刻薄，众憾之。有张鬼子者，以形容似鬼得名，众使为作阴府吏以怖张老。是夜，学门已扃，鬼子入于隙间。张老见之，怒曰：“畜产何敢然？必诸

人使尔夜怖我。”鬼子露其中，有两角横其首，张老惊号，即死。鬼子出，立于庭，言曰：“吾真牛头狱卒，昨奉命追此老，偶渡水失符，至今二十年，惧不敢归。赖众秀才力，得以反命，今弄假成真矣。”拜谢而逝。

牛头狱卒张鬼子，靠什么办法在人间生活了二十年？如果不是因为众人开玩笑吓张老，张鬼子也许还要在人间混下去。世上竟有鬼混迹其中，这真是人们意料不到的事。

### 3 夜叉

最著名的恶鬼当推夜叉。夜叉是梵文 yaksa 的音译，意译为“能啖鬼”或“捷疾鬼”等，佛经说他是一种吃人的恶鬼，但也被列为佛教的天龙八部之一。

夜叉有着狰狞面目和骇人暴力。郑还古《博异记》描绘的夜叉形象是“长丈余，赤发鬅奋，金牙锋铄，臂曲瘰木，甲掣兽爪，衣豹皮裤，狞目电挺，吐火喷血，跳踯哮吼，铁石消铄。”因事逃避在破室中的马燧一看到夜叉的模样，几乎丧魄亡精。亏得有神人胡二姊的帮助，才免于被夜叉果腹。不过，捉马燧的数人却大倒其霉，他们糊里糊涂冲踏夜叉，结果被夜叉“裂人马，啖食肉殆尽！”

夜叉作为佛教的守护神，其形象常绘于佛寺壁上。也许他在深山野寺中太寂寞，有时会出来游戏人间。《夷坚甲志》卷第十九记郭大盛夏乘月夜行，中路马惊，鞭打也不肯走。“左顾瓜田中，一物高丈余，形如蝙蝠，头如驴，两翅如席，一爪踞地，一爪握瓜食之，目光烂然。”吓得郭大丧魂落魄，回马疾驰。他日，郭大见神祠，见壁上所画飞天夜叉，才知以前瓜田中所见即此物。好在那天夜叉忙于吃瓜，否则郭大恐怕“血肉殆尽”了。经行寺佛座壁上的夜叉就没有这么好惹，他只对活人的血肉感觉兴趣。经行寺僧蕴都师，初秋备盂兰会，见佛像前有一妇人姿容妖冶，手持莲花，便开玩笑说：“世间女人，有似此者，我以为妇。”当夜归寺，半夜时分，有人敲门说：“莲花娘子来。”开门一看，莲花娘子和一婢女妖姿丽质，妙绝无伦。蕴都师开头不纳，莲衣娘子说，感君白天所言，愿以身相委。于是，蕴都师和她绸缪叙语，不久灭烛就寝。过了一会，门外偷听的童子忽然听见蕴都师痛苦失声，急忙拿火来照。但门关得很严，无法打开。只听到似兽牙嚼骨的声音和大骂声：“贼秃奴，要你出家剃发，为何生此邪念！假如我是真女人，也岂能嫁与你作妇？”童子急忙报告寺众，环墙一看，竟是二夜叉！“锯牙植发，长比巨人，哮叫掣攫，腾蹕而出。”后来僧寺发现佛座壁上画的二个夜叉，正与迷惑蕴都师者相似，唇吻间尚有血迹。当然，

蘊都师也是咎由自取，先萌生邪念，夜叉才化作美妇人找上门来。但夜叉也太残忍，倘不是有人来救，蘊都师一身骨头都将被他们嚼烂。

诚然，夜叉凶恶得吃人不吐骨头，但如果碰上胆豪气壮之人，也往往落得狼狈逃窜或被杀的下场。段成式《诺皋记》写夜叉被哥舒翰击败，读来颇快人意。哥舒翰年轻时，爱妾裴六娘死，未葬，殡于堂奥。哥舒翰独宿繡帐中，为爱妾之死悲悼不已。岂料夜半后，一夜叉带三鬼相继进，把棺材抬至月光下，糜割死尸，环坐共食，血流庭中。翰又恐怖、又愤恨，取帐外竿，于暗中掷出，大叫击鬼。夜叉和三鬼大骇而走。翰乘势追逐，鬼逾墙而去。最后一鬼不得上，被翰击中流血。

张读《宣室志》所记的夜叉则像个乞丐，同样不见得特别厉害。唐元和中，陈越石与妾张氏夜食，忽见“一手至越石前，其手青黑色，指短，爪甲纤长，有黄毛连臂，似乞食之状。”并说，我病饥，请以少许肉致掌中。越石同情这个饿鬼，给了他一点肉。谁断鬼贪得无厌，吃完后又讨。越石不给，又向张氏讨；又不给。鬼便露出其夜叉面目：“赤发蓬然，两目如电，四牙若锋刃之状。”并把张氏击倒在地。夜叉恶丐一般的作为激怒了越石，狠追夜叉。夜叉逃，不敢回视，逾墙之际，被越石杖击数十，流血甚多，一块尺余长的皮伤落在地。此后一月余，夜叉每天在数



里外呼叫：“陈越石为何不归我皮也！”实在狼狈不堪。《传奇》中的二个夜叉命运更惨，竟为义勇之士韦自东活活杀死。文章中写自东勇杀夜叉一段相当精彩：自东独宿太白山顶佛堂内，“夜未分，夜叉挈鹿而至，怒其扁镮，大叫，以首触户，折其石佛，而踏于地。自东以柏树挝其脑，再举而死之，拽之入室，又阖其扉。顷之，复有夜叉继至，似怒前归者不接己，亦哮吼，触其扉，复踏于户闕，又挝之，亦死。自东知雌雄已殒，应无侪类，遂掩关烹鹿而食。及明，断二夜叉首”（《太平广记》卷第三百五十六）。所谓道高一尺，魔高一丈，即使像夜叉那样狰狞凶残的恶鬼，其实也没有什么了不起的力量，就看人们敢不敢和它斗。

在《聊斋志异》里，蒲松龄以游戏之笔创造出一个夜叉国。《夜叉国》一篇写交州徐姓商人为大风吹至夜叉国，强迫与一母夜叉匹配成夫妻。四年后，母夜叉一胎而生二雄一雌。令人告慰的是子女皆人形，不类其母。岂知夜叉国里也免不了争风吃醋之事。有一次，不知哪儿来一母夜叉，要和徐交媾。徐不肯，被母夜叉扑倒在地。徐妻从外来，与“第三者”暴怒相斗，一口咬下对方的耳朵。从此，这位母夜叉一步不离守牢丈夫，唯恐心肝宝贝被另外的母夜叉夺去。三年后，徐商乘母夜叉和一子一女外出，携子登舟离夜叉国。又过了十多年，子为副将。不久，母夜

叉和子女均来中国。在子女的劝导下，母夜叉学华语，穿衣服，厌吃生肉，习性逐渐改变。后因战功显赫封为夫人。蒲松龄在这篇小说的末尾评论说：“夜叉夫人，亦所异闻，然细思之而不罕也：家家床头有个夜叉在。”自然这是戏语。从这个故事本身分析，不乏有积极意义。凶残的母夜叉居然也可以被人类改造过来，这证明人性是多么伟大。

#### 4 伥 鬼

相传人被虎啣死后，鬼魂为虎服役。虎行求食，伥必与俱，为虎前导，俗云：为虎作伥。为虎效劳的鬼魂，便称作虎伥。据赵彪诏《谈虎》“人虎报”条说：“粤西之猺獞，滇蜀之黎人苗人，濒死或死后，有化为虎者。”“苗人将化为虎，则某人呆木，颈有赤痕如环，趣使就蠢，可治，去死终不远矣。按《淮南子》：‘牛哀以病，七日为虎。’《人虎传》：‘诗人李徵悲愤为虎。’《支诺皋》：‘王用食黑鱼，冥谪为虎。’”可见，自古以来就有人化为虎的说法。或哀病为虎，或悲愤为虎，或死后为虎。最离奇的是李景亮《人虎传》，记陇西名士李徵，发狂疾化为虎，虽然身为异形，内心了了一如其旧。而美人迷惑男子，其危害与虎相当，所以被称作“胭脂虎”。

《夷坚志》中载有伥鬼的传闻多条。《夷坚丙

志》卷第三记成都人杨起，与乡人任皋同入京赴省试，行至黄花右界中，因倦困入道旁僧舍稍作休息。“杨睡未熟，一青衣童，长二尺，面色苍黑，自外来，持白纸一幅，直至于旁，欲以覆其面，相去尺许，若人掣其肘，不能前。童却立咨嗟久之，掩泣而去。杨以为不祥，洒泪自悼，亦不敢语人。是夕，泊村店中，方就枕，童亦至，径造皋侧，以所携纸蒙之，退而舞跃，为得志洋洋之态，皋不觉也。明日，行三十里间，逢清溪流水，二人往濯足。毕事，杨先登，皋方以涤荡为愜，未忍去，忽大声疾呼，杨回首视之，已为虎衔去矣。始知所见盖伧鬼云。”伧鬼先前想害杨起，杨似有神灵暗中保护，伧鬼的蛊术不能得逞。当晚，伧鬼蛊惑任皋得手。第二天，皋即为虎衔去。《夷坚志》戊卷第一记古田县师姑山村妇采笋下山，逢黑虎从对岩出，相去尚远，急忙登山躲避，忽然被两个小儿强拉住双脚。妇大叫救命，虎已至前，当即被吃。使人不解的是，这二个故事中的虎伧都是小儿。或许小儿最易被虎衔去的缘故罢。

伧鬼生为虎食，死后又为虎服役，乃是不知廉耻、不知报仇的愚昧小人。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二记马拯、马沾得南岳之神保佑，杀死伧鬼首领并晓以道理，使众鬼大悟，读来稍有新意。当伧鬼的将军被猎人牛进射死时，众伧鬼号泣悲哀。马拯、马沾厉声叱责他们：“汝等伧鬼

无知，生为虎食，殒身伤命，乃汝大仇。今复受役以为前导，幸虎之斃，又从而号泣尽哀，岂非大惑！”众鬼大悟，相与舍去。这一故事离奇至极，但马拯、马沾对伥鬼的叱责却不失为精彩之言。那些为虎作伥或认贼作父的世人，不也应该醒悟过来么！

孙光宪《北梦琐言·逸文》卷三则记伥鬼的另一种——江伥。江伥为溺死者魂魄，多在江河边，与溺鬼差不多。但其手段比溺鬼高明，因为“呼人姓名，应之者必溺。”如此简便易行，效果特佳的诱人之法，也许只有聋子和哑巴才能免遭其害。

## 5 疫 鬼

由于古代医学科学的不发达，无法弄清许多疾病的致病原因。尤其是瘟疫、疟疾等急性传染病，发病快，传染快。大疫流行时，户户有哭声，有的甚至阖门灭绝。古人对于疫病的极端恐惧，就认为流行性的瘟疫皆由疫鬼掌管，是他们将莫大的灾难降临到人们头上。

疫鬼之说起源很早。汉末蔡邕《独断》说：“帝顓頊有三子，生而亡去为鬼。其一者居江水，是为瘟鬼；其一者居若水，是为魍魎；其一者居人宫室枢隅处，善惊小儿。故命方相氏黄金四目，蒙以熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾，常以岁

竟十二月，从百隶及童儿而时雉，以索宫中，殴疫鬼也。”干宝《搜神记》卷十六说，颛顼氏三子死为疫鬼，一为疟鬼，一为魍魉鬼，一为小鬼，与蔡邕之说大同小异。自晋以后，疫鬼渐变为瘟神。《搜神记》卷五说：“初有妖书云：‘上帝以三将军赵公明，钟士季，各督数鬼下取人。’至隋时，三疫鬼成了五瘟神。《三教源流搜神大全》卷四说：“昔隋文帝开皇十一年六月内，有六力士现于凌空三五丈，于身披五色袍，各执一物。一人执杓子并罐子，一人执皮袋并剑，一人执扇，一人执锤，一人执火壶。帝问太史居仁曰：‘此何神？主何灾福也？’张居仁奏：‘此是五方力士，在天上为五鬼，在地为五瘟，名曰五瘟：春瘟张元伯、夏瘟刘元达、秋瘟赵公明、冬瘟钟士贵、总管中瘟史文业。如现之者，主国民有瘟疫之疾，此为天行时病也。’帝曰：‘何以治之而得免矣？’张居仁曰：‘此行病者，乃天之降疾，无法而治之。’于是其年国人病死者甚众。是时帝乃立祠，于六月二十七日诏封五方力士为将军。青袍力士封为显圣将军，红袍力士封为显应将军，白袍力士封为感应将军，黑袍力士封为感成将军，黄袍力士封为感威将军。隋唐皆用五月五日祭之。后匡阜真人游至此祠，即收伏五瘟神为部将也。”从原来的三个疫鬼，渐渐演变为有名有姓的五瘟神，而且被封为将军，正式列为正神，享受人们的荐供。

前面说过，神鬼本是一家，瘟神也好，疫鬼也好，其任务都是替天行病。《夷坚丁志》卷第二记缙云管枢密为士人时，元旦早起，出门遇大鬼数辈，形貌狞恶，叱问之，对曰：“我等疫鬼也，岁首之日，当行病于人间。”据此，疫鬼是形貌凶恶的壮汉。人们正在欢度新春时，这些灾星却已偷偷行病人间了。

牲畜的瘟疫同样给人们带来巨大灾难，因而就有了“牛疫鬼”。《夷坚丙志》卷第十一记：村民张氏夜里起视牛圈，“见壮夫数百辈，皆被五花甲，著红兜鍪，突而入，既而隐不见。”到天明，圈中五十头牛全死。《夷坚志》乙卷第三所记更神，有声有色地描写景德镇渔者目睹的瘟鬼和里社之神的一场大战：“忽见伟男子百余辈，皆文身椎髻，容貌魁昂，盘旋于沙渚。一巨人青巾绿袍，褐靴玉带，持金瓜，坐绳床，指呼群众分为东西两朋，各执矛戟刀仗，互前斗击，其勇如虎，格格有声。久之，东朋获胜，退立少息。西朋负败而走，悉化为牛，浮鼻渡水。东队鼓噪追袭，振摇太空。牛既得渡，纵横散佚，不知其所如。是岁近境疫疠，从县镇以西比屋抱疾，而东村帖然，始悟渔者所见向日争斗而胜者，里社之神，其奔败化牛者，瘟鬼也。”经过一番殊死战斗，里社之神打退了瘟鬼的进攻，保佑东村安全无恙。但人们不明白：为什么县镇以西的里社之神听任“悉化为牛”的瘟鬼“纵横散佚”，以至使广

大地区“比屋抱疾”？是不是县镇以西的人们不如东村积善好德，所以天帝遣瘟鬼降疾？

与瘟鬼相比，疟鬼的力量可以说是微不足道。据称他是小儿模样，没有瘟鬼那种“壮汉”和“伟男子”的体魄，所以常被病者抓住。《录异传》载：“邵公患疟，经年不愈，有次发作，‘见有数小儿，持公手足。公因阳瞑，忽起，捉得一小儿，化成黄鹤，其余皆走。仍缚于还家，悬于窗，将杀食之。及曙，失鹤所在，而疟遂愈。于时有患疟者，但呼邵公即差’”(《太平广记》卷第三百一十八)。古人不明白致疟原因，便以疟鬼摇动手足解释病作时的颤抖不已。这位邵公机灵地抓住了小儿，不仅疟病便愈，而且成为疟鬼的克星。

嘉兴令吴士季也患疟，但他没有邵公那样的本领，能亲自捉住小儿。《录异传》载：吴士季“乘船经武昌庙过，遂遣人辞谢，乞断疟鬼焉。既而去庙二十余里。寝际，忽梦塘上有一骑追之，意甚疾速，见士季乃下。与一吏共入船后，缚一小儿将去。既而疟疾遂愈（同上）。吴士季乞求武昌庙神，为他捉去了疟鬼。

也许瘟部元帅认为小儿模样的疟鬼不能胜任行病的重任，因此在李庆辰的《醉茶志怪》卷三中，疟鬼由一个“白衣麻裙，面貌黄肿，眉目戚戚然，神色可畏”的妇人来充当了。她逼近床榻，用手按住平阳人赵某的胸，赵“便觉气闷如

噎，寒热交作”。妇人比小儿力气大，当然捉不住。一月下来，赵某形骸骨立，盛暑常穿厚棉袄。后用“桃木剑钉床四隅，更粘符于壁”，才使疟鬼悻悻而去。赵某用符治疟鬼乃是道教的法术。据道书说，那些画得令人眼花缭乱的符有着驱邪逐鬼的功效，患疟者可“佩之立愈”，或“吞服即差”，同时念《禁咒文》：“登高山，望寒水，使虎狼，捕疟鬼。朝食三千，暮食八百。一鬼不去，移名河伯。食之未足，催速求索。急急如律令。”患疟者寒热交作之时，治病者却如同儿戏。还有比这种法术，更左道旁门么？

在民间，驱除疫鬼的风俗几乎同疫鬼的创造一样久远。蔡邕《独断》就有岁末十二月殴疫鬼的记载。后世每当城隍神赛会时，“邑人戴假面具彩衣持叉，装作魑魅魍魉”（李庆辰《醉茶志怪》卷二“疫鬼”条）。便是古代驱疫鬼的遗风。

## 6 才 鬼

所谓才鬼，即是幽冥世界中的才能之士。他们能赋诗、说经、谈理、弹琴、作曲……其中的杰出之士，即便是世间的才士，也会对之自愧不如。与厉鬼、夜叉等恶鬼不同，才鬼中的大多数以富有才情的品格，使人们感到亲切和愉悦。虽然他们不失鬼的基本特点，行动诡异，出没无常，但一般不会使人们恐怖。如果你有伯乐的品



格，也许还会希望碰上一个才鬼呢。

佚名《鬼董》中的田达诚，就有幸遇到一位颇有才能、书法又劲健的诗鬼。该文记：“达诚尝为诗，鬼忽空中言曰：君乃能诗耶。吾亦尝好之，可唱和乎？达诚即具酒置纸笔于前，谈论无所不至，众目视之，酒与纸笔俨然不动。试暂回顾，则酒已尽，字已著纸矣，前后数十篇，皆有意义，笔迹劲健，作柳体。或问其姓字，曰：‘吾倘言之，将不益于主人，可诗以寄言之。’乃赋云：‘天然与我一灵通，还与人间事不同，要识吾家真姓字，天地南头一点红。’这位诗鬼文思之敏捷，简直不可思议，在达诚暂回头的须臾间，就作诗“前后数十篇，皆有意义”。面对这么一位鬼才，古今下笔迅捷的诗人，恐怕无一不会甘拜下风。遗憾的是他没有留下姓字，作了一首质量不高的顺口溜，使人有些疑心他前面写的数十篇诗是否“皆有意义”。

《会昌解颐录》记唐进士祖价夜遇一鬼，“语笑说经史，时时自吟，价烹茶待之。今夕偶相遇，后会难期，辄赋三两篇，以述怀也。遂朗吟云：‘家住驿北路，百里无四邻，往来不相问，寂寂山家春。’又吟：‘南冈夜萧萧，青松与白杨。家人应有梦，远客已无肠。’又吟：‘白草寒路里，乱山明月中，是夕苦吟罢，寒烛与君同。’诗讫，再三吟之。夜久，遂揖而退。”这个诗鬼所谓“述怀讽物，若不精切，即不能动人”的意见尚属可

取。但他写的诗不见得特别精彩，最后一首略为好一些。这也难怪，因为鬼诗是活人所写。世上毕竟好诗少，平庸者多。

比较起来，姑苏雍熙寺女鬼所作的小词还算清丽可喜。《夷坚丙志》卷第十一载：“姑苏雍熙寺，每月夜向半，常有妇人往来廊庑间，歌小词，且笑且叹，闻者就之，辄不见。其词云：‘满目江山忆旧游，汀州花草弄春柔，长亭权住木兰舟。好梦易随流水去，芳心空逐晓云愁，行人莫上望京楼。’好事者往往录藏之。士子慕容崑卿见而惊曰：‘此予亡妻所为，外人无知者，君何从得之？’客告之故，崑卿悲叹。此寺盖其旅榭所在也。”这首小词好像是抒写怀春女子的落寞怅惘。女鬼夜里经常往来廊庑间，唱着这首悲哀的歌。一点真情，死后也难泯。

另一类才鬼学识渊博，善谈名理，据传汉末最有名的经学家郑玄的鬼魂，仍与玄学家王弼辩论注经的得失。王弼注《周易》，很有点轻视郑玄。有天夜里，忽然听见外面有脚步声，须臾进来一鬼，自称郑玄，责问王弼说：“君年少，何以轻穿凿文句，而妄诋老子也。”面露愤怒之色。王弼大恶，后遇疴而卒（《太平广记》卷第三百一十七）。显然，编造这个故事的人是旨在诋毁王弼对两汉经学的革新。而王弼作鬼后，依然是位妙善谈论的玄学家形象。《晋书》卷五四《陆云传》载：“初，云尝行，逗宿故人家，夜暗迷路，

莫知所从。忽望草中有火光，于是趣之。至一家，便寄宿，见一年少，美风姿，共谈《老子》，辞致深远。向晓辞去，行十许里，至故人家，云此数十里中无人居，云意始悟。却寻昨宿处，乃王弼冢。云本无玄学，自此谈《老》殊进。”\* 陆云之所以谈《老子》大有进步，与遇见王弼鬼魂大有关系。这真可以说是“与鬼一夜谈，胜读十年书”了。东阳无疑的《齐谐记》中，出了一个自称蔡伯喈的才鬼，与广汉王瓌之“俄复谈议诗，揆知古今，靡所不谙。”大似无所不知的学问家。王问他是否就是昔日的蔡邕。此鬼说：“非也，与之同姓字耳。”王又问前伯喈今何在。鬼答道：“在天上作仙人，甚是受福，甚快乐，非复畴昔也。”看来，这位伯喈比不上前伯喈才高，没有资格在天上受福快乐，所以只能仍然做鬼。

上面几位学识丰富的才鬼，除了那位自称郑玄的鬼有些门户之见外，其余或谈理、或议论，似乎不存有什么阴险的政治目的。相反，有的才鬼就有学阀的味道。如《幽冥录》载：“阮瞻素秉无鬼论，有一鬼通姓名，作客诣之。寒温，聊谈名理。客甚有才情，未及鬼神事，反复甚苦。客遂屈之，仍作色曰：‘鬼神古今圣贤所共传，君何独言无？’即变为异形，须臾便灭。阮嘿然，意色

---

\* 刘敬叔《异苑》所记与此不同，说陆机与王弼谈论。

大恶，年余病死”（《太平广记》卷第三百一十九）。并不否认，这个鬼“甚有才情”，虽然在与阮瞻辩论鬼神问题时不占上风。但他在辞穷理屈之际，不仅仍顽固坚持其论点，而且“变为异形”，使阮瞻意色大恶而死。这多像世间学人耍弄的流氓手段！《杂语》中形似书生的才鬼更可恶，他用赤裸裸的语言威胁无鬼论者。青州刺史宗岱禁淫祀，著无鬼论，影响遍及邻州。后有一才情甚高的鬼来，与宋岱论及无鬼论。岱渐处下风。鬼振衣而起说：“君绝我辈血食二十余年，君有青牛髻奴，未得相因耳。今奴已叛，牛已死，今日得相制矣”。说完便不见。第二天宗岱卒。（《太平广记》卷第三百一十七）。此鬼的一番话说明，他拜访宗岱根本不是为了讨论理论，而是衔恨于岱绝其血食二十余年，今时机已到，便来实施蓄谋已久的报复。不用多说，这类才鬼的故事完全是佛道两教的“自神其教”，借以吓唬和攻击无鬼论者。

荀氏《灵鬼志》则以生动有趣的文笔描写善弹琴的才鬼传授给嵇康《广陵散曲》。嵇康夜在月华亭操琴，声音清雅。“空中称善，中散抚琴而呼之：‘君是何人？’答云：‘身是故人，幽没于此。闻君弹琴，音曲清和，昔所好，故来听耳。身不幸非理就终，形体残毁，不宜接见君子。然爱君之琴，要当相见，君勿怪恶之，君可更作数曲。’中散复为抚琴，击节，曰：‘夜已久，何不来也？’

形骸之间，复何足计！’乃手挈其头曰：‘闻君奏琴，不觉心开神悟，悦若暂生。’遂与共论音声之趣，辞甚清辩。谓中散曰：‘君试以琴见与。’乃弹《广陵散》。便从受之，果悉得。中散先所受引，殊不及。与中散誓，不得教人。天明语中散：‘相与虽一遇于今夕，可以远同千载。于此长绝，不胜怅然！’这位精通乐理和演奏的才鬼虽然形体残毁，却有一颗酷受艺术的高贵之心，将稀世之音《广陵散》传授给嵇康。最后与嵇康的道别之言，洋溢着多么真挚的情意。像这样才高情深的鬼，谁不想一遇之？

女鬼中也有音乐家。朱庆余《冥音录》中的女鬼蒨奴，传授给他的外甥女冥中之音迎君乐、斛林叹、秦王赏金歌等。这些曲调“殆非生人之意，声调哀怨，幽幽然鶉啼鬼啸，闻之者莫不歔歔”。

幽冥世界中才鬼的来源主要有二。一是才士的鬼魂。如王弼生前是精于玄理的哲学家，死后仍辞致清远。唐进士祖价夜遇的诗鬼，生前也是个落第的举子。《河东记》写唐进士韦齐休死后仍不忘风雅之事，与新死鬼萧三郎论诗并讽咏。萧三郎听后叹曰：“韦四公死已多时，犹不甘此事。”（《太平广记》卷第三百四十八）生是才人，死作才鬼，这大概是古人的一种观念吧。二是完全的虚造。宗教徒为了神其教，小说家为了奇其事，随手拈来一个“甚有才情”的鬼。你要问

他姓字，他来首顺口溜，含糊其辞，还是叫你不能要领。

### 三 鬼魂超度

灵魂不死是宗教最基本的观念，地狱便是安顿灵魂的彼岸世界。除了得道成仙的神仙之外，人们最终都要坠入地狱。那些罪孽深重的鬼魂，遭受抽筋、剥皮、火烧、油煎等各种酷刑。以思辨见长的佛教，对人死后的归宿这一人类最为关心的问题作出了解答。佛教宣扬每个人死后都要经历“生死轮回”，根据“善有善报，恶有恶报”的原则，善人转生人神，恶人永坠地狱。当然，地狱中的鬼魂，通过人神的超度和自身的修炼，也可以使之脱离苦海。这些方法有斋醮诵经、找寻替身以及回骸起死等等，或者借助神明的力量，或者凭藉鬼魂自己的力量，或者汲取世人的精气，或者行善感动上帝，据说都可以使鬼魂从鬼道转入人道。

#### 1 斋醮诵经

斋醮是从古代巫术中发展起来，能沟通神、

人、鬼三者的仪式。《礼记·祭法》说：“斋者，精明之至也，所以交于神明也。”《道门定制》卷六引杜光庭语说：“醮，祭之别名也。”通过斋醮的仪式，把人们的愿望通达于神，请求神的各种帮助，诸如消除天灾，却病延年等。因为神比鬼高明得多，那么也就可以祈请神来帮助鬼脱离地狱，转投人生。在《道藏》中，有不少关于斋醮仪式的著作，如《洞玄灵宝五感文》、《太上黄篆斋仪》、《大明玄教立成斋醮仪范》等等。斋醮大致在隋唐以前就已趋向制度化，如《大唐六典》卷四中就有“金篆太斋”等七种名称，在《佛祖统记》卷十三中有“顺天兴国坛”等九种名称。斋醮有各种形式，其作用各有不同。如黄篆醮超度亡灵，金篆醮超度帝王，罗天大醮可以超度一切。在这种仪式严格和繁琐的活动中，最重要的节次大概要算诵经了。什么《洞玄灵宝道要经》、《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》、《灵宝度人经》、《生神章经》、《救苦经》、《生天经》等，名目极多。这些经有不可思议的神力。《洞玄灵宝道要经》叙述“高明真王”作颂后，许多罪鬼悔过，很欢喜地唱歌。此后，未得受生，复归丘墓的罪鬼，便天天晚上使他们的子孙做梦，梦里对他们说，欲得存亡如愿，应当建立精舍、精心行道。鬼魂的子孙有感于此梦，便行孝奉道。这样，他们的亡祖就可以“皆生福地，见道同法者并登仙位”（《道藏》第九册）。此外，灵前咒食

时所颂咒，如《地狱离寒庭升仙咒》、《生魂育魄咒》、《加持法食咒》等，亦有无上威力，“能令枯朽变成仙”、“回骸起死永长存”，不仅脱离地狱，而且能登仙界。

在民间有些地方以清明、农历七月半、十月朔为鬼节。逢鬼节，祭用麦面、烧纸焚锭，并招和尚、道士讽经礼忏，以资冥福，荐拔鬼魂，早日托生（《吴中岁时杂记》，《中华全国风俗志》下篇卷三）。《武进岁时记》载：当七月半中元节（鬼节）前一天夜里，全县人民，将锡箔摺锭，掷入白钱纸，沿路焚烧，谓之“结鬼缘”。到处建醮，“僧人道士，几有接应不暇之势。且有好事者，扎成无数奇形鬼怪，排列街市”（同上）。《湖州风俗志》也记：“七月朔至月杪，城厢各村镇，均延僧道，沿街搭台念经，名曰‘放焰口’，系追荐孤魂之意，或一家独行，或多数家合举”（同上）。《宜兴之恶俗》记中元节夜，城内放三大士焰口，超度无祀鬼魂，河中用船三四艘，一放焰口，一载佛婆念佛，一烧裸锭。一放河灯，行遍城内外河道（同上）。在这种香烟缭绕，灯火点点，诵经声不绝于耳的热闹气氛中，与其说无祀野鬼得到超度，还不如说人们从生活的沉重与劳累中获得愉悦和片刻的解脱。

幽冥世界同人世一般无二，贫富贵贱，同样相差悬殊。鬼魂的人间亲属，有的有钱有势，当然做得起耗资颇巨的水陆道场。这类鬼得到冥钱



无数，可以贿赂冥宦，轻轻松松过奈河桥，早日从枉死城中解脱出来。最可怜的是那些孤魂野鬼，因无从得到冥资而沉沦阿鼻地狱，久无出头之日。但鬼有鬼的办法，它们或者现形于人间，或者附在别人身上，以非比寻常的形式表达其希望荐拔，脱离地狱的强烈愿望。《夷坚三志》辛卷第九“焦氏见胡一姊”条中女鬼胡一姊，便是一个可怜的孤魂。胡生前是张大夫妾，为张妻凌逼，自缢身死。可能是冥资不足的缘故，长久未能托化，于是数次现形于邻居焦氏面前，令焦颇为惊恐。后焦氏问清其现形的目的，答应在中元节永宁寺院建水陆大斋时，设位荐拔，告诫女鬼切勿再出头露面。到期焦果为荐拔。数日后，焦氏梦见妇人拜谢，告知“已获超升”。

《湖海新闻夷坚续志》后集卷二记卢陵士人陈勋，白日见二鬼，一男鬼青襟紫袍，一女鬼带花而冠披，跟随陈不放。第二天又如此。陈便在荒郊等候二鬼，问：“你们为何二天跟我”。二鬼说：“尔当初曾许水陆一筵，此关系一男一女升天，我二人合得此超拔。尔向者贫，委实耽搁我久矣。今幸有义约钱，可以了此因缘。”原来，陈当初曾答应为二鬼办水陆道场，由于钱财不足，耽搁时日，现在陈某经济情况好转，二鬼便上门要陈实践前约。也难怪二鬼急不可待，因为此事实太重要，关系到一男一女升天。陈后来满足了二鬼的愿望。想来，西方极乐世界又多了两位

菩萨。战争中的大量亡卒均属无祀野鬼，“天阴雨黑声啾啾”，饱受地狱之苦。它们最需要人们的超度。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二记南宋将领芮兴，一天黄昏见门首有旧部一、二千人，原来全是战死的亡卒，来请求荐拔。芮兴建水陆大斋及九幽章醮超拔，使亡卒脱离幽界。不久，芮但叫“佛来，佛来”，合掌而化。佛将芮兴这位大善人，接引到佛国去了。

如前所述，道书宣扬斋醮仪式中的诵经有无上威力，甚至能使鬼魂越人界而升天界。《湖海新闻夷坚续志》后集卷一记高邦佑新亡父，被摄至冥司。其父责备他斋祭不诚，僧与庭者不严谨，但每日所焚《九天生神章》卷却大有功德，如果再请高明道士看诵，多多焚化，则父将脱离幽都。邦佑照亡父所言去做，亡父托梦说：“得汝《生神章》力，已托生矣。”另一位青城山丈人观道士李若冲，赴醮会夜回，遇见女鬼张丽华。若冲经老师的指点，为张诵《生神章》一卷，焚金篆白简，使女鬼得以超拔。第二天，张丽华坟地上有沙字四句，曰：“符吏匆匆叩夜扃，旋凭金简出幽冥。蒙师荐拔恩非浅，更觅生神九过经”（同上）。名为张丽华的女鬼，对李若冲荐拔之恩，感激不尽。

佛教虽说比道教富于哲理的思辨，但当需要吹牛时，与后者相比毫不逊色，有时甚至更加粗俗。佛教徒为了宣扬“生死轮回”的教义，神化佛

经的神奇力量，创造出无数诵经便能超度鬼魂的鬼话。尤其是《金刚经》，被他们吹嘘得灵验非凡。某位冥王曾说：“冥间号《金刚经》最上功德。”（《报应记》，《太平广记》卷第一百三）鬼魂凡与《金刚经》有点关系，不是被冥司延长阳寿，就是被荐拔托生。如果几十年如一日诵《金刚经》，甚至可以免除轮回之苦，有圣人直接迎往西方极乐世界。《夷坚志》丁卷第二记张次山妻因为平生妒忌，使酒任情，在冥间天天被斩首并分割四肢。后张见亡妻，妻说：“每日受苦如此，须清泗州大圣塔下持戒僧看诵《金刚经》方免兹业。”张依亡妻所言设斋诵经。女鬼得经文资荐，托生为士人家男子。《太平广记》中此类故事更多。如易州田氏参军暴卒数日，被追至地府。冥王令田氏诵《金刚经》，说“诵二千遍，延十五年寿。”于是将田氏放还人间（《广异记》，《太平广记》卷第一百四）。另一位赵文昌暴卒，也因为专心持诵《金刚般若经》，居然使冥王“合掌低首，赞言善哉”，称其功德甚大，不仅准许他还家乡，又特别优待，请他参观地狱。在狱中，赵文昌遇周武帝。周武帝对这位旧臣说：“唯佛法罪重，未可得免，望与吾营少功德，冀兹福佐，得离地狱。”文昌回阳世后，将地狱中所见奏明隋帝，隋帝令天下出口钱为周武帝转《金刚般若经》。（《法苑珠林》同上）未知后事如何，大概周武帝不久即能脱离地狱了。显然，这个故事

是佛教徒衔恨于灭佛的周武帝而编造出来的。

大概是斋醮诵经仪范越到后来越混乱繁琐，时间越来越长；或许是道士和尚心里明白这种玩意儿不过是为了骗人糊口，因此，他们往往违反斋醮仪范最需注意的东西（比如整洁、虔诚），打瞌睡，说闲语，把法师独自留在坛上。有的甚至心猿意马。试想这种对神大不敬的形式主义能使神帮助超度鬼魂吗？我们试看《金瓶梅》第八回里描写潘金莲请六个和尚做水陆道场，超度武大亡灵那一段，就可以明白斋醮的灵验程度了。潘金莲和西门庆明明是杀死武大的凶手，却假惺惺请和尚做水陆，当和尚讽诵经忏，宣扬法事时，潘金莲却陪伴西门庆睡觉。“而众和尚见了武大这个老婆，一个个都迷了佛性禅心，关不住心猿意马，七颠八倒，酥成一块。但见：班首轻狂，念佛号不知颠倒；维摩昏乱，诵经言岂顾高低。烧香行者，推到花瓶；秉烛头陀，误拿香盒。宣盟表白，大宋国错称做大唐国；忏罪闍黎，武大郎口念成武大娘。长老心忙，打鼓错拿徒弟手；沙弥情荡，罄槌敲破老僧头。从前苦行一时休，万个金刚降不住。”当和尚们知道潘金莲和西门庆在佛堂隔壁的卧房里干那件事后，不觉都手之舞之，足之蹈之。试想：斋主娘子在超度亡夫时肆无忌惮淫乱，和尚在讽诵经忏时迷了佛性，堕入地狱的武大冤魂真要万劫不复了。

## 2 计寻替身

斋醮诵经是经由人的中介作用，祈请神灵或经忏的力量帮助鬼魂脱离幽关。计寻替身则是鬼魂依靠自身的力量，寻找自我超度的途径。这是一种不折不扣的损人利鬼的卑鄙，十分突出地表现出鬼的丑恶特性。据说缢鬼和溺鬼非要得到替身，才能托化。王明德《记缢鬼》说：“凡系有人缢死其宅内及缢死之处，往往有相从而缢，及缢之非一人者，俗谓之讨替身，谓已死之鬼，求以自代。”为什么冥府独独对这二种鬼要这样处理？据说也有“理论根据”。李庆辰《醉茶志怪》卷一“判官”条中的乩仙便解答了这一问题。有人问：“溺死缢死鬼皆求代，何也？”曰：“冥中恶人轻生，故不许速入轮回，非有代之不可，使知鬼趣之苦，所以警将来。”曰：“不离鬼趣，惟鬼知之，人未死，不知也。纵使鬼知悔惧，何以戒人不轻生？且缢或由己，若无意落水溺死者，非自轻生，何亦薪之不使托生耶？”曰：“天下无无弊之法，积重难返也。”照这位乩仙的看法，缢死溺死鬼属轻生的恶人，所以不许马上入轮回托生，非要让他们求得替身，使其知道鬼趣之苦。然而乩仙的“理论”实在不能自圆其说。因为只有鬼才知鬼趣之苦，活人当然无法体验。这样，所谓诫人不轻生就成为无的放矢之论。况且，无意落水的

溺死鬼，并非由于轻生，为什么不使它们托生呢？乩仙对以上问题无法回答，只好以“天下无无弊之法”含糊其辞地搪塞过去。所以，所谓溺死缢死鬼皆求代，便属“姑妄言之”；关于这类故事，自然也只好“姑妄听之”。除夜叉之外，手引长带或舌吐口外的缢鬼乃是十分阴森恐怖的一种鬼相。尤其是它的阴险的鬼计简直使世人毛骨悚然。

纪昀《滦阳销夏录》记有缢鬼故事多条。其中“缢鬼求代”条描写缢鬼夜出，企图诱使一对恋人自缢：“……先有仆人史锦捷亡妇，缢于是院，故久无人居，亦无扃钥，有僮婢不知是事，夜半幽会于斯，闻门外窸窣似人行，惧为所见，伏不敢动，窃于门隙窥之，乃一缢鬼步阶上，对月微叹。二人股栗，皆僵于门内不敢出，门为二人所据，鬼亦不敢入，相持良久。有犬见鬼而吠，群犬闻声，亦聚吠，以为有盗，竟明烛持械以往，鬼隐而僮婢之奸败。婢愧不自容，迨夕亦往是院缢，觉而救苏。又潜往者再，还其父母乃已，因悟鬼非不敢入室也，将以败二人之奸，使愧缢以求代也。先外祖母曰：‘此妇生而阴狡，死尚尔哉，其沉沦也固宜。’先太夫人曰：‘此婢不作此事，鬼也何自而乘，其罪未可委之鬼’。”这个生前阴狡的缢鬼，败露僮婢间的幽会，婢愧而自缢，从而求得脱身，脱离幽冥，其用心阴险透顶。先外祖母指责这样阴狡的死鬼“其沉沦也固

宜”，所言颇惬人意。先太夫人则认为婢女因恋爱才使缢鬼乘机而入。这种是非不分的陈腐之见，实在不能令人首肯。

缢鬼讨替身时很有“韧劲”，使尽浑身解数，非要达到害人目的才肯罢休。《聊斋志异》卷七《商妇》篇写一个面貌端正的缢鬼，直接把长带授给替身。碰上缢鬼的是个倒霉的天津商人的妻子。“商人妇转侧床上，似不成眠。既而壁上一小门开，一室尽亮，门内有一女子出，容齿少好，手引长带一条，近榻授妇，妇以手却之。女固授之，妇乃受带，起悬梁上，引颈自缢。女遂去，壁扉亦阖。”为了讨到替身，缢鬼坚持将长带授给商人妇。王明德《记缢鬼》中的缢鬼用纠缠不休的手法，硬把张氏妇弄到手。张氏妇夜里作女红，溺鬼先向张妇先嬉后泣，拜跪再三。张妇睨视数次，忽长叹，潸然泪下，自拿绢帛，但仍有不忍投环的样子。溺鬼便向张妇再拜祈求，张妇方自缢。使人不解的是，商人妇和张氏妇为什么最后均引颈自缢，难道缢鬼真有使人昏乱神志的力量吗？其实，商人妇在缢鬼初授带时以手却之，后乃受带；张氏妇“睨视数次”、“潸然泪下”及“仍有不忍即行之状”，这一过程只不过是反映了缢者寻死前激烈冲突的典型矛盾心态而已。缢者最后引颈自缢，也不是缢鬼的成功，而是表明死志已定。

缢鬼寻找替身并不是垂手可得的一件易事，

有时出师不利，落得无处遁逃、身败名裂的悲惨下场。施闰章《短斋杂记》“缢死鬼绳”条载：

吾邑断塘陈氏妇，独居，有鬼数教之缢，劝说百端。妇惧，以白姑，众恶少闻之云：“若醉我酒，为若击鬼。”妇如其言。众潜伏户外，约鬼来，则弹指于门。已而鬼果至，敦迫甚急，一人从后户突入，鬼踉跄向前门，众复前掩之，鬼遽仆地。初按之有物，渐缩小，化为一绳，蜿蜒不定，止余尺许，如褐色。益坚持之，不移手。待天明视之，韧不可断，斧而焚之，臭闻里许，怪遂绝。

这个缢鬼寻找替身一开始就看错对象，以至“劝说百端”不仅毫无结果，反而为众恶少擒拿而无法遁逃，只得变为尺许长的一根尸绳，最后被“斧而焚之”。真所谓“出师未捷身先死”，足令它的同类涕泪弥襟了。

纪昀《滦阳销夏录》所写的虎峰书院中的女缢鬼命运开头也不佳。女缢鬼生前是个犯有奸情的女囚犯，吊死在虎峰书院的窗棂上。一夜，陈执礼烛下观书，听见窗子上方窸窣有声，抬头一看，发现女子的两纤足从纸隙中徐徐垂下，渐露膝，渐露股。陈知不妙，厉声说：“尔自以奸败恚死，将祸我耶？我非尔仇，将魅我耶？我一生不



人花柳丛，尔亦不能惑。尔敢下，我敢以夏楚扑尔！”面对陈执礼凛然不可犯的态度，缢鬼无计可施，只好将两足收上去，连连叹息。缢鬼害陈不行，转而迷惑陈的仆人，使之病瘵垂死。陈想到这位仆人跟随自己远来万里之外，哭声甚悲，岂料仆挥手说：“有漂亮女子私来相就，招我为婿，此去很快乐，不要悲伤。”仆人鬼迷心窍，至死不悟，自以为欢欢喜喜和美女洞房花烛了。当然他此去必定大为失望。因为女缢鬼找到替身，就可进入轮回托生去了。丢下他孤零零的一个，干着找寻新替身的勾当。

缢鬼如此厉害，令世人十分恐怖。于是人们发明了辟除的秘法。在王明德《记缢鬼》一文里，就载有据说“颇有行之而验”的妙法：“法于自缢之人，尚在悬挂未解时，即于所悬身下，暗为记明，于方行解下时，或即用铁器，或即用大石，镇而压之，然后于所镇四面，深为挖取，将所镇土中，层层拨视，或三五寸，或尺许，或二三尺，于中定有如鸡骨及如各骨之物在内，取而或弃或焚，则可辟除将来不致有再缢之事，实为屡试屡验，其理殊不可解。但及时即控，则得之浅而易，迟则深而难，然亦不出八九尺外也。虽然幻妄无稽，不知何以行之实有可据。”这个辟除缢鬼的秘法，作者言之凿凿。当然没有一个神志正常的人肯去试验一下。如果这一秘法确是“屡试屡验”，那倒是缢者的大幸，缢鬼的大不幸

了。

溺鬼找替身的形式虽与缢鬼不同，但它们迷人心态的手法与缢鬼没有什么差别。《夷坚甲志》卷第二十一“灵芝寺”条所记的那个执意要赴水的和尚，就被二个溺鬼完全迷乱了心志。他一足已走进水里，人家叫他不肯回来，拉他衣服仍不能制止他。后硬被人拉回头，问他看见什么。回答说，有二个和尚告诉他孤山设浴甚盛，邀同舟共往，一足已上，但被人从后面拉住，不能去，心里十分愤恨。稍微坐了一会，他又翻箱换新衣鞋袜，似有人带领，直往水滨。几个和尚急忙去救他。回来后，责怪大家说：“我刚去游玩之处甚佳，你们何故妒忌，硬要我归？我终归还要去的！”看来这个和尚很难救药了。稍有疏忽，他仍会到那个“游处甚佳”的地方去。李庆辰《醉茶志怪》卷二“水鬼”条所记的那个水鬼，居心更加不良。他认为目力好的人不容易上当，便去骗瞎子，说：“他无所求，水中凉爽，屈君共浴耳。”请求瞎子和他洗个痛快的凉水澡。瞎子不愿去，水鬼说：“水中别有佳境，远胜陆居。”要不是瞎子极力拒绝，他很可能两眼一抹黑，直跨进城隍庙后的水池中去。

与缢鬼相比，溺鬼的阴险和狡诈似稍逊一筹。他们不善于保守其害人的机密。元好问《续夷坚志》“溺死鬼”条中的那个溺鬼，就因为预先将有人替代而过分喜形于色，结果竹篮子打水一

场空。元好问不愧是大手笔，写溺鬼喜怒之态十分生动：“泽州有针工，一日，人定后，方阅针次，闻人沿濠上来，喜笑曰：‘明日得替矣。’人问替者为谁，曰：‘一走卒，自真定肩繖插书夹来濠中浴，我得替。’针工出门望，无所见，知其为鬼。明日，立门首待之。早餐后，一疾卒留繖与书夹针工家，云：‘欲往濠中浴’。针工问之，则从真定来。因为卒言城中有浴室，请以揩背钱相助。卒问其故，工具以昨所闻告，辞谢再三而去。其夕二更后，有掷瓦砾于门，大骂曰：‘我卒苦得替，却为此贼坏却，我誓拽汝水中。’明旦，见瓦砾堆。数夕不罢，此人迁居避之。”由于溺鬼不慎，泄露天机，眼看到手的東西又飞了。溺鬼当然要大发雷霆，破口大骂那“坏鬼好事”的针工了。景星杓《山斋客谭》记述的溺鬼，也因为鬼语被人听见，导致替代之计完全失败。故事写甲鬼祝贺乙鬼明天当得替身。乙鬼说，明天有个洗猪肠胃的人当作替身，但不知用什么办法达到目的。甲鬼比乙鬼聪明，献计道：“此非难事，幻作一鱼衔猪肠下沈，此人必探身取肠，这样就可以拉他下水。”乙鬼称善。岂料溺鬼的阴谋策划被一个和尚听得一清二楚。第二天，和尚等在水边，果然见一人携猪肠来。和尚将昨晚的鬼语告知，才使洗猪肠者免去落水之厄。

照道佛两教的说法，阴曹赏罚必明，黜陟必当，用威猛的刑律，补阳世之阙。倘生时是恶

人，沉沦地狱不得托生；如生时是大善人，甚至可以死即托生。那么，像缢鬼溺鬼这类在冥间仍要害人的鬼，为什么当他们找到无辜的替身时，反而能超度幽关、托生为人？看来，所谓“赏罚分明，黜陟必当”实在大可怀疑。然而，偌大幽冥世界难道就没有一个善鬼吗？不，据说溺鬼中就有善鬼。张潮《滇南忆旧录》中的新溺死鬼就是一个“自甘沉沦，不忍死孝子孝妇”的善鬼。此文写一个正直好善的老人成公同新溺死鬼共居一庐。“一日鬼归，喜相告曰：‘吾明日可往生矣。翌午，有白衣妇渡水，彼当溺死，可为吾替。’公亦欣然。次日公覩于渡，至午，果有衰经妇人来，稳渡无恙，俟至晚，亦再无白衣妇过船者，公意以为鬼误也。是晚客来泣向公曰：‘我侍替久矣，今见白衣妇有六月孕，以一命伤二命，吾不忍死之也。’公唯唯。又数月，鬼复笑而来告曰：‘吾今其可去矣。明晨有顶铁锅者渡河，是真代我者也。’公识于心，至次早，果有顶锅者俟渡，舟至中流，颇有欹侧，而又无恙。夜鬼复泣而来，告公曰：‘顶锅者乃孝子，且独子也。吾一时生怜，听其渡河，但吾幽埋水际，劳公久怜惜，益滋愧。’公复慰劳之，又数日，其鬼忽欣喜而来。公曰：‘子又得替耶？’曰：‘非也，因我自甘沉苦，不忍死孝子孕妇，本境土神，奏明上帝，怜我好善，敕为瓜州土地矣，明日当赴任……’新溺死鬼本来有两次替代的机会，但他不忍害死有六个

月身孕的白衣妇人和孝子，情愿沉沦于地狱。新溺死鬼善良的心地，连神明也为之感动。终于，善有善报，本境土地奏明上帝，敕其为瓜州土地神。从苦难的地狱，一下子超拔神界。这种破例的晋级，想必其他的鬼决无异议。如果真有上帝的话，我们也要出班奏明：必须修改缢鬼、溺鬼必得替身方可托生的弊法，规定死鬼必须行善才能托生。然而，恶鬼难道真能改变他们恶的本性吗？

### 3 回骸起死

在神篇“成仙之道”一章中，我们曾介绍过道教的太阴炼形法。现在，这种法术推广到阴间来了。据说，如果尸骸能得到人间阳气，经过若干时间，就可枯骨生肉，起死回生。《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》载元始天尊说经，里面有所谓“白骨受气，朽尸还魂”之说，又有“玄灵哺飨，五气玉滋，精光充溢，炼飨形骸，骨芳肉香，亿劫不厌”一类玄妙的话（《道藏》六册）。当然，世人的太阴炼形和死鬼的回骸起死有不同，一是前者成仙，后者成人。二是太阴炼形成仙者多为凡男，回骸起死者全为女鬼。照道教的说法，鬼属阴，女鬼为阴中之阴，所以必须得到凡男精气的补充，才能朽尸还魂。太阴炼形和回骸起死的“原理”完全相同，即通过阴阳互补生成

新的、更高层次的结果。这真是先秦阴阳二气学说在后世最为怪诞的变种。

由于受到古代阴阳学说的影响及医学科学发展的局限，古人把男子的精液当作不能漏泄的宝贝，认为它是人的精神和阳气所聚，特别是童男的精液，更被称作元阳，似乎有妙不可言的滋补作用。《西游记》中的女妖死命缠住唐僧，要与他结为夫妇，目的就是为采他的元阳。《聊斋志异》中的雌狐迷惑男子，采补阳气，借此修炼成仙。幽冥世界中的女鬼不堪于地狱中的痛苦，也就急于求阳，企图经与男子的交接，达到脱离冥间，转升人界的目的。

《法苑珠林》所记的武都太守李仲文亡女，在初见人间男子张子长时，就明白地表示主动和张相好的愿望。五六天后，女鬼和张结为夫妇。后李仲文派婢女看视亡女墓，路经张子长家问候，见此女一只鞋在子长床下，持归，给仲文看。仲文惊愕，问张子长，才知事情本末。于是“发棺视之，女体已生肉，颜姿如故，唯右脚有履。子长梦女曰：‘我比得生，今为所发。自尔之后，遂死肉烂，不得生矣。万恨之心，当复何别。’泣涕而别”（《太平广记》卷第三百一十九）。这位体已生肉，完全可以起死回生的女鬼，不意被人发掘，以至前功尽弃、永沉地狱。这连我们也要为之扼腰浩叹！

《夷坚乙志》卷第七所记的毕县令长女也是

功亏一篑。该女生前因婚事不成怏怏而死。九天玄女出游，可怜她死得冤枉，授以秘法。女鬼即与士人某情通。其后事情败露，女家发柩查验，揭开棺板，见“长女正叠足坐，缝男子头巾，自腰以下，肉皆新生，肤理温软，腰以上犹是枯脂。”不难发现，九天玄女所投的秘法，即女鬼和男子交接之法，经过相当一段时间，就能回骸起死。那么究竟需多少时间？《列异传》中的一个女鬼说三年方可。可惜她的丈夫只坚持了二年，终于忍不住用火照她，结果遭到和前面两个女鬼同样的命运（《太平广记》卷三百一十六）。

唐无名氏《薛昭传》中的女鬼张云容却交上好运，她依靠神仙帮助，最后从棺中复活，与薛结为美满夫妻。故事写薛昭于唐元和末为平陆尉，遇仙人田山叟，与昭大醉。分手之际，田山叟送给薛昭一粒药，说此药非唯去疾，又能去食，并指示去道北树丛繁茂的地方，可遇美女。薛过兰昌宫，果然遇三美女。其实这是死已百年的三个女鬼，生前为唐明皇宫中侍儿。其中一名张云容，当初得申天师（即田山叟）绛雪丹一粒。天师对她说：“汝但服之，虽死不坏，但能大其棺，广其穴，含以真玉，疏而有风，使魂不荡空，魄不沈寂，有物拘制，陶出阴阳，后百年，得遇生人交精之气，或再生，便为地仙耳。”多亏服了绛雪丹，张云容尸身虽经百年不坏。当晚，云容与薛昭共寝。如此数天后，云容得了男子精

气，感觉到身体已苏软，就叫薛到近县买新衣。薛夜归墓穴，启棺一看，云容已活。后薛昭携云容同归金陵幽栖。

女鬼与男子久处可以复活，据传与男子生子也可超度。《夷坚乙志》卷第十记某个寄于寺内棺材中的女鬼，每晚与僧人通衽席之好。如此二年，其事为亡女之父知道。父怒，认为这是败坏门风，谋划举火焚棺。其母梦亡女悲泣说，身已有孕，如果不能生子，将永远沉沦幽冥，无超脱之日，希望延缓二月，待生子后再焚无妨。母将梦中亡女之言说给其父听，父却满脑子贞洁思想，坚持要焚棺。当夜一家人全梦见亡女苦诉。其父生性残忍，急匆匆叫来一批凶肆之人，斧劈棺木而烧。只见亡女腹部隆起，内已有成形的婴儿。回骸起死指日可待的女鬼竟死于其父之手，令人为之大痛！

女鬼回骸起死之法主要是与男子交接，汲取他们的精气。但男子身上实在还有其他的東西可取，其中男子的尿也被女鬼用来还阳之用。《夷坚甲志》卷第十六记湖州人王槩每便溺完，见美女在旁，“拾碧粒如珠者三四颗，串以红缕挂颈上。”王很惊奇，问她是什么人，美女却隐没不见。此后，每便溺，地上就出现裂口，美女穿着华丽的衣服出现，非得到溺珠才隐没。二年后，美女得到的碧珠越来越多，而王槩却日益憔悴。有一天，女鬼惨然对王说：“得君之赐厚，吾事济



矣。但恨伤君之生，无以报，当亦徐图之。”拜谢而去。王当晚不再小便，第二天大汗而卒。看来，女鬼所得到的王槩的溺珠已足够使她枯骨再生了。但女鬼的“事济”，是以伤王槩之生为重大代价的，不知她如何报答王槩因此而丧生。这个荒诞至极的故事反映出道教关于“漏泄”的观念。他们认为人的小便中也存在人的元气——在《夷坚志》中就形象化为溺珠了。小便就是“漏泄”之一。只有神仙能“不食不漏”，永远保存着人的元精。女鬼得到人的元气，天长日久就可以回骸起死。那个倒楣的王槩，把元气全部漏泄而一命呜呼。

在《情史》卷十九中，女鬼郑婉娥与吴江书生沈韶爱恋如夫妇。一天晚上，婉娥对沈韶说：“向者卢君爱女南极夫人，偶此嬉游，授妾以太阴炼形之术，为之既久，不异生人。夜出昼藏，逍遥自在。君宜就市求青羊乳半杯，勤勤滴妾目中，乳尽眼开，百日可起。”沈韶照婉娥所说的方法，用羊乳滴入她的两眼。一个月后，居然能利落地走路。于是婉娥与沈韶同携素手，或并倚香肩，或笑歌亭上，过了四年如胶如漆的生活。郑婉娥的起死回生，道先是靠南极夫人传授她的太阴炼形之术，练到能“夜出昼藏，逍遥自在”。其次靠青羊乳滴眼，最终“欬然能步”，不必再怕光天化日。如果说，太阴炼形之术可算是仙家“正宗”法术，那么，青羊乳滴眼就是鬼道中的偏方

了。这种方法，早已被东晋时的女鬼徐玄方女使用过。陶潜《搜神后记》记徐玄方女为鬼枉杀，在冥间成为马子的妻子。后马子掘棺抱出女尸，用青羊乳汁滴其两眼，渐渐能开，最终回骸起死。青羊乳汁何来能使死鬼眼开的神效？这当然是无法也无须探究其中的奥妙。

道教越到后来，各种各样的法术真可谓花样翻新，叫人眼花缭乱。加上志怪小说作家的丰富想象，女鬼回骸起死的方法也就更多、更见神妙。如《聊斋志异》卷三《连锁》一篇，写死去已二十余年的女鬼连锁与杨生交接，并以杨生血滴脐中，终于死而复生，读来颇有鬼趣：

积数月，忽于灯下，笑而向杨，似有所语，面红而止者三。生抱问之。答曰：“久蒙眷爱，妾受生人气，日食烟火，白骨顿有生意，但须生人精血，可以复活。”杨笑曰：“卿自不肯，岂我故惜之？”女云：“交接后，君必有念余日大病，然药之可愈。”遂与为欢。既而着衣起。又曰：“尚须生血一点，能拼痛以相爱乎？”杨取利刃刺臂出血；女卧榻上，便滴脐中。乃起曰：“妾不来矣。君记取百日之期，视妾坟前，有青鸟鸣于树头，即速发冢。”杨谨受教。……计至百日，使家人荷锺以待。日既夕，果见青鸟双鸣。杨喜曰：“可矣”。乃斩荆发圹。见棺木已朽，而女貌如

生。摩之微温，蒙衣舁归，置暖处，气咻咻然，细于属丝，渐进汤醢，半夜而苏。

经过蒲松龄那枝谲诡之笔的详细描述，我们大致已对女鬼的回骸起死之法有了感性的了解。《聊斋志异》卷五中的女鬼范十一娘的起死回生则简捷得多。狐仙封三娘投以异药，“逾时而苏”。（《封三娘》）。也许范十一娘新死，不必经与男子交接的过程；也许“异药”的功效毕竟与“青羊乳”一类偏方不可等同而语，总之，在文人笔下，要死就死，要生就生，原来就并不存在什么难处。

从上面这些女鬼的结局看，除少数靠神仙帮助或特别被作家钟爱（如《聊斋》中的连锁、范十一娘），因而有幸脱离幽关外，大多是半途夭折，重沉地狱，留下的只是死寂的孤魂和永无光明的黑暗，还有无穷的怨恨和悲哀。从中可以看出，道教的回骸起死之法，展示给人们的除了不可思议的怪诞，还不是孤魂的无用挣扎么？

#### 四、鬼域伎俩

鬼的丑恶突出地表现为他们的用心险恶，行

动诡秘，以及出人意表的种种令人生厌和感到恐怖的技巧。他们的阴谋诡计真是层出不穷，使人们防不胜防。他们常常变成美女，蛊惑世间男子，有时布置幻景，让人落入圈套。当计穷力竭时，还要露出其狰狞恐怖的本来面目，吓世人一大跳。由于鬼如此狡狴不止，所以“鬼胎”、“鬼计”、“鬼鬼祟祟”、“鬼域伎俩”一类词儿常常用来比喻人们的居心不良和行动鬼祟。当然，鬼域伎俩无非是人类社会中阴谋诡计的形象概括。正因为如此，略为展示一下鬼域伎俩，也可能会有助于善良的人们看清世人如何行奸。

## 1 鬼 技

我们先来看刘义庆《幽明录》中新死鬼的鬼技。“有新死鬼，形疲瘦顿。忽见生人友人，死及二十年，肥健，相问讯曰：‘卿那尔？’曰：‘吾饥饿，殆不自任，卿知诸方便，故当以法见教。’友鬼云：‘此甚易耳，但为人作怪，人必大怖，当以卿食。’”新鬼因为没有一技之长，饿得形疲瘦顿。旧鬼教它作怪，吓唬世人，借此得食。于是，新鬼为奉佛的一家去推磨，到晚疲惫却不得食。第二天又到奉道一家去舂谷，到晚疲惫又不得食。新鬼大怒，骂旧鬼骗人。旧鬼教他去一般百姓家作怪，说必有所得。“鬼复去，得一家，门首有竹竿，从门入，见有一群女子，窗前共食，

至庭中，有一白狗，便抱令空中行。其家见之大惊，言自来未有此怪。占云：‘有客鬼索食，可杀狗，并甘果酒饭，于庭中祀之，可得无他。’其家如师言，鬼果大得食。自此后，恒作怪，友鬼之教也。”新鬼在旧鬼的指导下，使用人们从未见过的方法，即抱白狗在空中行。从此以后，形疲瘦顿的新鬼不愁饥饿了。旧鬼所说的“但为人作怪，人必大怖”，制造怪异现象使人们恐怖。这句鬼话概括了鬼蜮伎俩的基本特点。

《搜神后记》所记刘池苟家鬼则喜欢偷东西吃，并善于恶作剧。有个叫吉翼子的，生性刚烈不信鬼，对刘家主人说：“你家鬼何在，叫来，我替你骂他。”话音刚落，就听见梁上有声。当时，刘家有许多客人，众人仰面看梁上，只见掷下一物，正打在翼子面上，一看，乃是主人家妇女的内衣，污迹还在。翼子大惭，洗脸而去。把妇女的秽衣丢在人家脸上，虽说无大妨碍，但这种举动，与世间的流氓相去无几。祖冲之《述异记》中的王瑶家鬼和刘池苟家鬼相类，也有作弄人的小技。这个鬼有时歌啸，有时学人语，常常把粪秽丢在人吃的东西中，又跑到东邻庾家吵架。对这么一个叫人讨厌的鬼，庾家人用激将法把它斗败了。庾对鬼说：“你用土石丢我，我一点不怕，若用钱丢我，那就叫我一点办法没有了。”鬼就用数十个新钱，打中庾的额头。庾又说：“新钱丢在头上不病，我就怕乌钱。”鬼真的把成色较重的乌

钱掷过来。这样，庾拾起来得百余钱。看来，这个鬼虽有小小伎俩，但智商较低，因而十分轻易地上了人们的当，把百来个钱送给了人家。

《夷坚丙志》卷第九所记的名叫李吉的鬼，比起上面那个王瑶家鬼，不仅狡狴许多，而且有一块能使鬼立刻现形的奇妙石头。李吉生前是范寅宾的旧仆。范自长沙调官于临安，忽然在酒楼上遇见李吉。范惊问：“你既为鬼，怎么在这里？”李却回答说：“你家里的洗衣妇赵婆，也是个鬼，你回家问她，她必然不肯承认。”李吉边说边从腰间拿出二块小石头送给范说：“把这石头拿出来，赵婆本形立见。”范归家，与赵婆好像开玩笑地说：“我听说你是鬼，究竟是不是？”赵婆生气地说：“我在公家多年，不要戏语。”范说：“此是李吉所告。”说着，拿出石头。赵婆脸色大变，大叫一声如裂帛，人已不见。果然，赵婆是个化作人形二十年的鬼！李吉的鬼物——二块小石，其妙用并不比仙家宝贝逊色。他的鬼技当使芸芸众鬼刮目相看，因为二块小石可以使任何化作异形的鬼立现本相。但是使人不解的是，他好像有意让这神妙的鬼物流于人间来，出出他同类的洋相。莫非他是个善鬼么？

我们表示怀疑。虽然，也有鬼为人取药丸，鬼教人治病，鬼能致人富贵一类故事，但这些毕竟是很罕见的；大多数鬼技以攻击、危害世人为基本目的。《广异记》中的两个鬼，就运用他们

超人的偷窃技巧，把人家的小儿偷去了。其中一鬼夜出，硬邀某书生同往一病儿家。鬼用手掩灯，乘添烛的混乱之际，马上拿出布袋装病儿，从天窗中背出去。另一鬼胆子更大，居然白天至小儿家。父母夹着小儿躺着，真不太好下手。但鬼有的是令人惊叹的技巧：“鬼手一挥，父母皆寐。”十分方便地偷走了小儿（《太平广记》卷第三百三十一）。有些鬼的本领就更大了。《述异记》所记陶继之冤家路狭，碰见和他有仇的鬼，“遂跳入陶口仍落腹中，须臾复出。”真像孙悟空钻进铁扇公主一般，轻松容易得很（《太平广记》卷第三百二十三）。《述异记》记马道猷见到的两鬼则能钻进耳中。齐永明元年，尚书令马道猷“忽见鬼满前，两旁人不见。须臾两鬼入其耳中，推出魂，魂落展上。指以示人：‘诸君见否？’旁人并不见。问魂形状云何。道猷曰：‘魂正似虾蟆。云必无活理，鬼今犹耳中。’视其耳皆肿。明日便死”（《太平广记》卷第三百二十七）。这种能入耳勾魂的鬼，谁若碰上，确实“必无活理”。李庆辰《醉茶志怪》卷一所记的“蓝鬼”有吹冷气的技巧，也相当厉害。那个“蓝面大鬼，冠服皆蓝，高几及屋，眉目悍怒可畏”。他张口向刘某嘘气，刘就觉身冷如掉进冰水，寒颤不可忍受。刘拔刀追逐，鬼出寝室而没。刘回室卧片刻，又觉身冷，视之鬼又至。这样，一夜不堪其扰。后百计避鬼，鬼却依旧纠缠不休，搞得刘冷不可

耐。刘亡母见儿子危在旦夕，以身遮蓝怪的冷气，无奈鬼高过其母，俯吹之，其虐益甚。”缠绕将近半载，刘终于殒命。《宣室志》所记的穿黄衣的鬼，虽然没有什么特别了不起的本领，但非常阴险，是个乘人之危下毒的能手。在赵某病热，其子在室内煮药的时候，黄衣鬼把囊中的白色药屑，偷偷地倒入药鼎中。赵看见了，告诉他的儿子。儿子怀疑这是鬼，可能是想加重父亲的毛病，于是把药倒掉。黄衣鬼不罢休，又把药屑倒入鼎中，赵又弃药。有一天，赵白天打了个盹儿，醒来时，药已煮好，饮后数日而卒（《太平广记》卷第三百四十六）。稍有疏忽，下毒者就乘虚而入，终于得手。这样的鬼，真是鬼道中的卑鄙小人，不起眼的角色，只会干偷偷摸摸的勾当。

幽冥世界中有形形色色的鬼，鬼技也就有百种千样。总之，世间种种害人的伎俩，全被鬼们继承并加以创造性的发展，以至达到令世人叹为观止的地步。然而，鬼们也有技穷的时候。如宋定伯捉鬼卖鬼得了千五百文钱（曹丕《列异传》）。前文写到的那个缢鬼，被数人捉住，技穷无可遁逃，只得变成一根尸绳，惨遭斧劈火烧。《酉阳杂俎》中的鬼，入兴宅坊一病民家，想取人性命。岂料被人发现而被追逐，躲进瓮间。人们用热水灌，鬼丢下他的宝贝“取气袋”逃窜。后在空中“求其袋，甚哀切”。并且保证到别家去取



人。此家人大概见鬼可怜相，把“取气袋”丢还给他，病者便愈（《太平广记》卷第三百四十五）。《纪闻》写萧正人与中外兄弟，夜里谈论鬼神。有人不信，说何处有鬼。话未终，“前檐头鬼忽垂下二胫，胫甚壮大，黑毛且长，足履于地。”说何处有鬼的那个人急忙逃走。独萧正人不怕，直抱鬼腿，用衣带束得牢牢的。鬼举腿至檐头，萧正人抱往不放，鬼上升不能，只好落下。如此僵持了四次。后来萧放手，鬼寂灭不见（《太平广记》卷第三百三十二）。《夷坚志》丁卷第九记王直夫不媚鬼神，白昼鬼出现于庭中，窥户啸梁，移床徙釜，千变百怪，闹得全家惊骇，寝食不安。王直夫却毅然不动，告诉大家不要怕。一天。有一巨鬼谦恭地立在王前面，对王直夫的赋性刚介深表敬佩，说从此以后再也不敢像以前一样作怪了。《夷坚丙志》卷第十二所记的朱二更是智勇双全。当他知道和自己“连三四夕寝昵”的女子是鬼时，偷偷做成一个布袋，把女鬼骗入袋中。鬼呼号求出，朱二不应。到家举火视之，技穷的女鬼已化为杉板。朱二取斧碎之，流血不止。以上例子说明，鬼固然有狡狴莫测的伎俩，但只要敢于和他们斗，鬼技也就无济于事。

## 2 鬼 媚

古代哲人早就感叹：未见好贤如好色也。人

们深刻了解自身的这一弱点，便发明了美人计，专门用来攻击好色之徒。鬼道素来效法人道。美人计既然有奇效，鬼们便也化作美女蛊惑那些好色的人们，达到他们害人的目的。这种鬼蜮伎俩，我们姑且名之曰：“鬼媚”。

唐张祕《尸媚传》写厕鬼，变作美妇人蛊惑李咸，叙事曲折，读来扑朔迷离，非常精彩地写出鬼媚的伎俩。文章并不很长，照录如下：

太原王容，与姨弟赵郡李咸，居相卫间。永泰中，有故之荆襄，假公行乘传，次邓州，夜宿邮之厅。时夏月，二人各据一床于东西间，仆隶息外舍，二人相与言论。将夕，各罢息，而王生窃不得寝。三更后，云月朦胧，而王卧视庭木荫宇萧萧然，忽见厨屏间有一妇人窥覩，去而复还者再三，须臾出半身，绿裙红衫，素颜夺目。时又窃见李生起坐，招手以挑之。王生谓李昔日有契，又必谓妇人是驿吏之妻，王生乃佯寐以窥其变，俄而李子起，就妇人于屏间语，窃窃然久之，遂携手大门外。王生潜行阴处遥覩之，二人俱坐，言笑殊狎。须臾见李独归，行甚急，妇人在外屏立以待。李入厨取烛开笥出书，颜色惨凄，取纸笔作书，又取衣物等皆緘题之。王生窃见之，直谓封衣以遗妇人。辄不忍惊，伺其睡乃拟掩执。封衣毕，

置床上，却出，顾王生且睡，遂出屏与妇人语。久之，把被俱入下厅偏院。院中有堂，堂上有床帐。既入食顷，王生自度曰：‘我往袭之，必同私狎，’乃持所卧枕往，潜欲惊之。比至入帘，正见李生卧于床，而妇人以披帛绞李之颈，咯咯然垂死。妇人白面长三尺余，不见面目，下按悉力以勒之。王生仓卒惊叫，因以枕投之，不中，妇人遂走，王生乘势奔逐，直入西北隅厨房中，据床坐，头及屋梁，久之方灭。童隶闻呼声悉起，见李生毙，七窍流血，独心稍暖耳。方为招魂将养，及明而苏。王取所封书开视之，乃是寄书与家人叙诀，以衣物为信念，不陈所往，但词句郑重，读之恻怆，及李生能言，问之都不省记，但言仿佛梦一丽人相诱去耳，驿之故吏云：旧传厕有神，先天中已曾将一客使。此事王容逢人则说，劝人夜不令独寐。

小说叙事颇有特点，从第三者王容的角度曲折地叙写鬼媚的过程，全篇笼罩着阴森而骇人的气息。略为分析这篇文章，对于世人了解鬼媚的伎俩不无帮助。第一步是厕鬼化“绿裙红衫、素颜夺目”的美人。这是蛊惑人的关键一着。好色之徒，一看到美人自然就神不守舍了。果然，“李生起坐，招手以挑之”。在美色的诱惑下，李生

上钩了。厕鬼害人的第二步是和李生“于屏间语，窃窃然久之”。他们商量什么？高明的作者在这里没有点出。但从后面的情节发展可知，鬼诱惑李生到某个美妙的地方去。李生再次上钩，于是二人“遂携手大门外”。坐在一起，“言笑殊狎”。厕鬼利用她虚幻的美色，完全控制了李生。第三步是诱惑李生写信与家人诀别。从“李独归，行甚急，妇人在外屏立以待”。数句推测，厕鬼为了急于得手，所以催促李生马上写信。李生似有不忍之心，“颜色惨凄”。第四步，厕鬼与李生“把被俱入下厅偏院”，似乎去赴“巫山云雨”。岂知乐极生悲，对李生说来春风一度的美妙时刻，实际上正是厕鬼害人的最佳时机。果然，当一直在暗中观察着的王生刚入帘，就看到妇人以披帛绞李之颈，咯咯然垂死的恐怖一幕。那个“绿裙红衫、素颜夺目”的美女，早已露出其“白面长三尺余，不见面目”的鬼相。待逐走厕鬼，李生已是七窍流血，垂垂将死矣。如果不是王生抱着“潜欲惊之”的玩笑式的目的走进室内，李生必定死于厕鬼之手。

《独异记》中李赤的命运比《尸媚传》中的李咸更糟。他碰到厕鬼也化作妇人，要选他作夫婿。等他写好后与家人诀别的信，妇人就抽巾缢之。幸亏有人看见大叫，才使他逃过这次灾难。但终因鬼迷心窍，死于厕中（《太平广记》卷第三百四十一）。《夷坚志》中也有不少鬼媚男子的

故事。《夷坚乙志》卷第五记刘遇到美妇人，遂意志迷惑，与之情好如夫妇。数日后，为天庆观老道士识破，指出刘遇见的美妇人必是鬼魅无疑，并给刘二道符，嘱其挂在门口。刘带符归，遵嘱挂符。夜里妇人来，见符，怒骂道士坏人好事，并佯称“吾去即去，无忆我。”刘不能割爱，把符撕坏，与妇人绸缪如初。几天后，老道士来刘符问讯，一看刘的气色，惊惋其已无可救药。为了让刘临死前明白鬼魅伎俩，道士命人于堂中挖掘，果然见“巨尸偃然于地，略无棺衾之属，僵而不损”。刘仔细一看，巨尸原来就是所遇妇人。从此心里感到极其厌恶，不旬日而卒。天台县天宇寺中已死十年的女鬼化作美女，曾先后将六七个和尚诱入密室中，缔结所谓“夫妇之好”。凡遇女鬼者，“皆得痴疾，积劳悴以死”。最后，或许土地神也看不过去，叱责女鬼，说寺院里伽蓝神需要一个清洁工，才使寺里的和尚得以留下最后一个（《夷坚志》乙卷第十八）。汀州员外税官赵不他寓居城内开元寺，同一个化作官妓的女鬼常宿寺内，一人一鬼经常“绸缪笑语”。总算幸运，赵后悟出官妓是鬼，“自是得大病，遍身皮皆脱落，一年乃愈”（同上）。媚劲最厉害的要数已死五十多年的女鬼张三娘。三娘爱上天台士人仇铎，百般迷惑，用尽心计。她知道仇喜欢紫姑神，便冒充神，把着仇铎的手写字。有时诈称有姊妹在仙境蓬莱山，有时又吓唬说：上天降旨，

三日内有雷震死你。有时使仇食乳香半两，盼他狂渴赴水死……总之，机巧百端，死命纠缠，蛊惑仇，最终要其性命（《夷坚志》乙卷第十七）。张三娘堪称是女鬼中的阴谋家。

张贵妃和孔贵嫔是南朝陈后主叔宝最宠爱的二个妃嫔。二妃容色绝代，又有文才，经常与后主及善赋新诗的狎客宴后庭，唱着荡人心魄的靡靡之音。在正统史学家和文学家的眼中，这二位女子多少要承担一点陈朝亡国的责任。于是在志怪小说中，二位妃子被描绘成媚鬼。《情史》卷十九载：宋绍兴七年上元夜，建康士人江渭同朋友出外游历，遇二美人及侍妾五六辈，眼睛不断注视江。江和友人见此，也不问是鬼是人，追踪至女府。美人命设席置酒，宾主意惬。一侍女聪明伶俐，说：“天上月圆，人间月半；人心似月，正在今宵。与其笑语留连，何似交欢罗帐。”美人大悦曰：“小姬解人意。”于是，美人各偕一男灭烛就寝。至晓，临别之际，美人授以丹两丸说：“服之可以辟谷延年。”从此，二人不食烟火，只吃水果，高兴地认为真的遇上了仙人。但茅山道士刘法师看出二人精神索莫，染上了妖气。于是作法敕土地神擒住二女鬼，始知一名“张丽华”一名“孔贵嫔”。二鬼伏地侍罪，交代了迷惑江渭两人的始末。此篇所写的张贵妃和孔贵嫔，不仅生性淫荡，以色媚人，而且以假仙丹骗人。倘若没有刘法师，二士最终可能要入鬼录了。

不知读者注意到没有，上面那些化作美妇人的大多是女鬼。当然女鬼幻化成艳妇较男子变作美女，更符合生活的逻辑。但从另一角度来看，志怪小说描写女鬼的美貌感人，男子的被蛊惑甚至一命呜呼，几乎成为一种定势，这曲折地反映出世间对女子的顽固偏见。大凡男子被女子美貌吸引，沉湎于情天欲海而不能自拔，世间的“公论”却是男子被女子勾引坏了。这种偏见，在幽冥世界同样存在。从以上所举的鬼媚故事中也可看出，女鬼固然有害人之心，但男子们却也是好色太甚。《尸媚传》中的李咸，一见“绿裙红衫，素颜夺目”的女鬼就“招手以挑之”。《夷坚志》中的刘子昂一见美妇人，便意志迷惑，甚至知道她是鬼后还割不断恩爱。《情史》中的江渭遇见张贵妃、孔贵嫔后立即盯梢不放。所有这些都可以说明：鬼媚所以成功，与男子们先动邪念大有关系。甚至可以这样说：心中无邪，鬼不自来。这种看法当然不是为鬼域伎俩辩护，而仅仅想指出，男子被女鬼蛊惑，自己也应负相当的责任，不能一古脑儿将责任推到女鬼头上，却把自己装扮成一个洁白无辜的受害者。

### 3. 鬼 幻

从根本上说，种种鬼域伎俩都与幻术有关。

鬼技和鬼媚也是幻术，这里所说的鬼幻，仅仅指鬼幻化他人和创造幻景，使世人神志错乱中其圈套。

《广古今五行记》载：孝武帝太元末，吴县杨羨见“一物似猴，人面有发。羨每食，鬼恒夺之。羨妇在机织，羨提刀杀鬼，鬼走向机，妇形变为鬼。羨因砍之。见鬼跳出，抚掌大笑。鬼去，羨始悟，视妇成十余段。妇妊身殆六月，腹内儿发已生。羨惋痛而死。”（《太平广记》卷第三百一十八）。这个鬼使用的方法是使妇形幻化为鬼，结果，杨羨砍鬼，却把妻子和胎儿都砍死了。而鬼计得逞后，竟“抚掌大笑”。此鬼用心之险恶，手段之毒辣，真令人发指。不过，这里尚有一点疑问，杨羨妻子何以能变为鬼？如果说鬼幻化为妇人，则还勉强可以理解，难道鬼有“指鹿为马”的本领？其实，比较科学地说，杨羨因为到口的东西每每被鬼抢之，大概早已气得昏头昏脑。神志既已昏乱，加上急于杀鬼的心理作用的驱使，眼中的妇形就成为鬼形了，由此导致一家灭绝的悲惨结局。

《夷坚丁志》卷第三写女鬼幻化为别人蛊惑男子：“抚州王通判，家居疏山寺。其仆之妻少而美，寓士周舜臣深属意焉，而不可致。会王遣人篝火扣门，邀周夜话。及开门，乃仆妻也，顾周笑，吹灯灭，相随以入，曰：‘非通判招君，我作意来此尔。’周不胜惬意，遂留宿。明日再相逢，



漠然如不识面。颇怪之。又疑与畴昔之夜所合者肥瘠不类，至夜复来，不敢纳，坚不肯去，天未明，忽不见，周密扣寺僧，盖邻室有妇人藪柩。旋得病，月余乃愈。”虽说这个女鬼和鬼媚一节中的女鬼一样蛊惑世间男子，但手法比较巧妙。她冒充他人去和男子欢会，自己不落诱惑男人的恶名声。至于女鬼何以知道周舜臣深深属意于王通判家仆人的年少貌美的妻子？并乘通判邀周夜话的机会以售其奸？这些我们都无以得知。因为这个女鬼属于“机灵鬼”。

《夷坚丙志》卷第十五所记的大青黑面的恶鬼，与上面那个疏山寺中的女鬼伎俩十分相似。事记潭州守帅某卿晚年得良家女妾酥酥儿，嬖宠殊甚，藏之去宅堂很远，家人不能到的燕子楼上。一鬼变作酥酥儿登楼诱惑某卿。过后，某卿见真酥酥儿，酥酥儿告诉他今日未曾登楼。此时，某卿开始怀疑刚才见到的是鬼物。不一会，酥酥儿入室，拊着某卿的背，扶他起坐，说：“我真的到过公所，恐怕他人知道，所以隐匿不说，因此使公烦恼，请不必不高兴。”一番甜蜜的谎言，使某卿烦恼消去。酥酥儿又同某卿调笑，忽然说：“现以实情告公，我不是酥酥儿，请细细看我！”某卿一看，面前是“一大青黑面，极可憎怖”的恶鬼！吓得某卿拍床大叫，外面人急忙进来，却一无所见。不久，某卿抱病而死。试看，恶鬼变成的假酥酥儿，与真酥酥儿多么相象，连某卿

也认不出来，直到最后鬼露出其狰狞面目，才使他“拊床大叫”。这位潭州守帅真假莫辨，以至身死鬼手，这可能与他晚年嬖妾太甚，神志不清不无关系吧。

纪昀《槐西杂志》中的廖太学同样遇见鬼幻，却能最终识破鬼计，比上面那位潭州守帅某卿，要高明许多。廖太学因宠姬死，心情忧郁不适，在别墅消夏。一天傍晚，听到隔溪有人被拷打时发出的痛楚声音。廖望去，见一被缚的女子。女子对廖呼喊：“你正来此，难道忍心见死不救吗？”廖仔细一看，正是死去的宠姬。宠姬自说造业深重，“非大放焰口，不能解脱。”廖于是延僧施食，希望超拔沉沦。月余后，又听宠姬的叫喊，这次同来的鬼更多，拷打更厉害。宠姬说：“必须七昼夜水陆道场，方能解脱此厄。”廖忽然悟出这是黠鬼的幻形，目的是来求经忏。于是问：“汝身上有红痣，能举其生于何处，则信汝矣。”鬼答不上来，不一会稍稍散去，此后就绝灭不见。这个黠鬼化作廖太学的亡姬，企图骗得经忏，解脱地狱之苦。不料，廖太学是个精细人，拆穿了黠鬼的幻术，鬼魅技穷，只得灰溜溜地散去。

鬼幻的另一种形式是创造幻景，人们入其中而不知其假，还以为到了美妙无比的洞天福地呢。《广异记》中的裴徽就曾遇见过鬼造的幻景。唐天宝中裴徽独步于花侧，途中见一美妇

人。徽以艳词挑逗，妇人不介意，也应酬数回。后至女家，邀徽入内，只见“室宇宏丽”。进去后不一会，张灯施幕，邀徽入坐，侍女数人，均有美色，香气芬馥，举止高雅。后美人出，说：“裴郎何须相避。”徽见室内陈设华美，似有人出嫁的样子，心里暗暗高兴。此时正巧裴徽觉得腹胀，入厕。厕毕，持可以辟邪的古剑，戳破窗纸，忽见剑光粲然，宏丽的室宇及美妇、美婢均荡然无存。回头一看，自己正钻在孤墓上的荆棘丛中。徽惊惶大叫，等家人持烛赶到，徽两目直视已不能说话，许久方才清醒过来（《太平广记》卷第三百三十三）。《广异记》又记河间刘别驾，爱悦车中的美妇人，因而随至其家。妇人留刘别驾数宵，彼此情洽，不觉有什么异样。只是夜半时觉得特冷，虽厚衾几重，犹觉身寒不暖，心里很奇怪。第二天天将亮时，“忽失妇人并屋宇所在，其身卧荒园中数重乱叶下。因而得不治之症（《太平广记》卷第三百三十四）。李庆辰《醉茶志怪》卷一的某生遭遇更惨。此生自书院归，夜已三鼓，忽然思量作狭邪之游。“是夜云阴月暗，不辨路程。信步至一处，茅屋数椽，高仅过肩，檐际微透灯光。推扉入，则屋小仅容其身。一妇人背灯坐。生略通数语，遂解衣登榻，拥妇共卧，渐入黑甜。俛傍之际，顿觉北风烈烈，冰雪砭骨。惊寢四顾，并无屋宇，身卧一败棺板上。大雪漫漫，殆将半尺，旁一骷髏横陈，亦为雪没。

骇极，起觅衣履，渺不可得。数步外见其敝裘在雪泥中，浸润半湿。被之，狼狈而返。归家后大病，旋毙。”从裴徽等三人所见鬼幻可看出，鬼们常常幻化作“温柔乡”，使那些心有邪念的男子乐不可支地堕入其中，和化作美妇人的女鬼情意缠绵，最终却唯髑髅之横陈，失向来之绸缪。轻则惊吓成病，重则弃绝人世。

鬼中比较有名的厕鬼，也善作幻景。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二记杭州北关门外厕所中的鬼，能幻作“亭馆高洁，鼓乐喧阗”欢乐境界。几个衣冠楚楚的人走进秽臭不堪的厕所中，久久不出。有人跟进去看，数人全死于溷池。最后一人急行拯救，醒后说，早晨有人持简相招赴宴。厕鬼真能“就地取材”，把厕所幻作宴客的场所，实在令人忍俊不禁。

鬼是否能幻出“温柔乡”一类的境界？讨论这个问题同探讨世间有没有鬼一样无意义。毫无疑问，各种志怪小说中对于鬼幻的描写，寄寓着作家对世人的嘲弄和批判。《醉茶志怪》的作者在写完“某生”的故事后评论说：“其为衰气所感与？邪心所致与？然不作北里之游，纵使遇鬼，亦何至赤身僵卧，终以此杀身哉！是足为游荡者戒。”意思是说某生由于先有狎妓的邪心，所以才招致杀身之祸。“其为衰气所感与？邪心所致与？”醉茶子的这两句话，大抵已把鬼幻的产生与人的生理因素和心理因素联系起来。至于解释其中的关

系，则是属于医学和心理学的任务。

## 五 身死情存

人世间最难斩断的是情与爱。明代伟大的剧作家汤显祖在他的浪漫主义杰作《牡丹亭》题词中说：“情不知所起，一往而深，生者可以死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。”至情之人，不仅视仕途经济为粪土，甚至可以毫不犹豫地为情而死。另一方面，埋骨幽泉的鬼魂，因为情爱未泯，可以死而复生。在人类社会，海可枯，石会烂，朝代能更替，人事可代谢，但男女之爱、父子之情、母子之恋，却会永远存在下去，结出永不凋谢的芬芳花朵。正是由于人们认识到情爱的永恒，从干宝《搜神记》以来，在民间和作家笔下一直流传着种种人鬼相恋，还魂相爱、鬼子鬼母等优美而离奇的故事。在这些故事中，情爱好像是一块璀璨夺目的宝石，深深吸引着世间的痴情男女和至情之人。那些虚构的鬼魂多么富有人的情感，他们或者追求着荡人心魄的爱情，或者眷念着世间的父母妻儿……一往而深的情，终于使死者重新获得了生命和希望。许多描写人鬼相恋的作品，以其怪异

奇诡的浪漫主义特色，成为中国古代文学百花园中的奇葩。

## 1 鬼 恋

多情的女鬼从来就是志怪小说和明清传奇作家着力刻划的人物形象。到唐代，随着传奇小说发展到一个新阶段，描写女鬼与男子恋爱的作品层出不穷。《广异记》写女鬼任氏妻，与高密王玄之恋爱一年，两相情爱至深。有一夜，任氏妻来王玄之住处，神色不悦，啼泣不言。王问她，才知是鬼，明日娘家迎丧当归。王既已非常爱她，不再嫌忌是异类。即将到来的分别，使他俩十分悲伤，一夜叙别不眠。临别时，女以金缕玉杯及玉环一双留赠，王以绣衣答之，握手挥涕而去。后王思念任氏妻，恍惚成病，数日方愈。但每当思及，常常废寝忘食（《太平广记》卷第三百三十四）。《广异记》又记唐开元中，易州司马张果女，年十五病死，葬于东院阁下。不久有刘生日暮行门外，见一位容色丰丽的女子从外而来。刘留其共宿，女情志缠绵，举止娴婉。如此暮来曙去，经数月。一天，女忽望告诉刘说，她是女鬼，夭折而葬此阁附近，但命该重活，嘱刘于三日后发掘她的尸体。到期，刘夜掘女尸，发现她颜色鲜发，肢体温软，衣服妆梳都非常洁净。抱归后置床上，灌以薄粥，到天明复活，渐

渐能言语起坐。两家父母惊喜这千载所无的人鬼相恋，为他们完婚（《太平广记》卷第三百三十）。这个女鬼的命运显然比上面所说的任氏妻好多了。她得到男子精气，不仅死而复活，而且恋爱结出了美满的果实。

冯梦龙《情史》卷十九所记宋理宗朝时已故宫人卫芳华与滕穆的相恋故事，真像一首哀怨缠绵的歌。元仁宗延祐初，永嘉书生滕穆游杭州。七月望日，月色如昼，荷香满身，滕生夜不能寐，行至西湖畔聚景园。忽然听到有美人咏诗，感叹着时变世易。滕不觉技痒，于轩下续吟，词寄思慕之意。美人出，滕问其姓名，知其实为鬼。当夜，滕与美人谈谑笑咏，清歌侑酒。至晓，携手入西轩作巫山云雨之会。此后，无夕不会。十天之后，女鬼虽白天亦现形。不久，滕下第，美人随之归乡。乡里见其举止温柔，言词慧利，都贺滕得贤内助。转瞬三年，滕治装将赴浙省乡试，美人请与生同行。于是赁舟同载，直抵钱塘。第二天，正巧又是七月望日，美人提议同赴聚景园，再续旧游。滕应诺，二人载酒而往。至晚，月上东墙，莲开南浦，宛然三年间旧景。美人忽然垂泪对滕生说，永别只在今夕。滕惊问其原因，美人回答说是幽阴之质，久践阳明之世，甚非所宜。自己因与滕有宿世之缘，故冒犯律条相从。又说：“若顾迟留，须当获戾，非止有损于妾，亦将不利于君。”滕悲伤感怆，彻夜不

眠。第二天拂晓，美人与生为别，赠对方玉指环，频频回顾而灭。滕亦无心应考，从此终身不娶，入雁荡山采药，不知所终。这对美满夫妻硬是被阴间的律条拆散了。冥间同人世一样，残酷的律条似条条绳索，绞死了多少美好的爱情。这位美貌、多才、贤慧、深情的女鬼，可惜最后屈服于礼法的淫威，未能脱离幽关，死而复生。

最精彩、诡异的人鬼相恋的故事，当推《聊斋志异》。作者精心刻划的女鬼个个美丽多情，表现出对爱情的热切、大胆的追求和向往。《聂小倩》中的女鬼聂小倩，十八岁夭亡，出没在蓬蒿没人、行人绝迹的荒凉寺院中。她是冥间的弱小者，被妖物胁迫去迷人：或者偷偷用锥刺人足，在他迷茫时吸血供饮；或者用罗刹鬼骨幻化成黄金，人若贪留，就取他的心肝。然而聂小倩本质上却是个善良而多情的女子。在她了解书生宁采是个刚正亢直、可以信任的君子后，就请他帮助自己脱离幽关。宁采果然是个信义刚直的人，发掘女尸，使小倩起死回生。小倩愿作宁采妻，来报答他的再生之恩。但由于宁母担心鬼妻不能生子传宗接代，小倩就与宁兄妹相称。可是她内心的温情却压抑不住地流露出来。宁采夜读时，小倩“就烛下坐，移时，殊不一语。”“又坐，默然，二更向尽，不言去，宁促之。愀然曰：‘异域孤魂，殊怯荒墓。’宁曰：‘斋中别无床寝，且兄妹亦宜远嫌’。女起，容颦蹙而欲啼，足跼蹐而



懒步，从容出门，涉阶而没。”以上一段描写，把聂小倩的柔情和依恋表现得多么细腻和生动。后宁采妻子病死，续娶聂小倩。先前胁迫小倩迷人的夜叉为剑客的革囊消灭，喜除隐患。数年后，宁采登进士，小倩生一男。聂小倩从被胁迫害人的女鬼终于变为世间的进士夫人，其间经历了多少艰难曲折。《聂小倩》这篇作品，实际上是赞颂了人间女子对自由恋爱和婚姻生活的热烈追求。

《聊斋志异》中另一篇《莲香》，写早夭的李通判女“已死春蚕，遗丝未尽”，身埋幽壤而情丝未断。黄泉之下不乏少年郎，但“两鬼相逢，并无乐处”。于是李通判女幻化成“髣髴垂髻，风流秀曼”的佳人，与桑晓幽会。她对爱情的追求非常主动大胆，初见桑晓就说：“慕君高雅，幸能垂盼。”“不嫌鄙陋，愿常侍枕席”，并赠绣鞋一只。以后每晚来与桑晓欢会。但终因是鬼，导致桑晓精气衰竭，“沉绵不可复起”。李与桑晓别后，耻以为鬼，“自觉形秽”，一点游魂“愤不归墓，随风泳泊。每见生人则羡之。昼凭草木，夜则信足浮沉”。后偶至张家，见少女张燕尸体卧床上，便附其尸，张因而得活。李通判女借尸还魂，“死而求其生”，争取到了与桑晓恋爱结婚的条件，终于和桑结为夫妇。这个女鬼为了争取美满的爱情，历尽艰辛，进行了一番“脱胎换骨”的改造。

《聊斋志异》中追求爱情幸福的女鬼还有很

多，如宦娘(《宦娘》)、连锁(《连锁》)、范十一娘(《封三娘》)……由于蒲松龄在她们身上寄托着对真诚爱情的赞颂和特独见解，所以他笔下的女鬼容貌艳丽、大胆热情，不可压抑的情爱象一团永不熄灭的火，从而激起人们的遐思凝想。

## 2 鬼 妻

在各种志怪小说中，多有鬼妻的记载。她们形虽朽，情未死，凭着那自由自在，独来独往的灵魂，有的与丈夫欢爱如生前，有的甚至还能生儿育女，有的沦落风尘成鬼妓，有的变为令人骇怕的妒妇……某位新溺死鬼说过一句颇含哲理的话：“鬼亦人也，人亦鬼也，不过阴阳一间耳”(张潮《滇南忆旧录》)。这句鬼话用在鬼妻身上非常恰当。鬼妻的感情与行为，同人妻完全相似，唯一不同的是她们入了鬼道，会时时散发出怪异气息。

夫妇之间忠贞不渝的爱情总是值得赞美的。鬼妻对爱情的坚贞当然更使世人刮目相看了。纪昀《滦阳销夏录》写青县农家少妇，无论做人做鬼，都对爱情表现出始终不二的忠诚。她生前与丈夫感情深厚，嬉笑调谑，形影不离。后不幸遭强盗，宁死不受污辱。某夜，她的丈夫看护豆田，忽然见亡妻来，欢爱绸缪一如生前。鬼妻说：“因我贞烈而死，冥官判来生中乙榜，官县

令。我想念夫君，打算乞辞官禄为游魂，长随君身。冥官已哀怜许之。”丈夫感动涕泣，誓不再娶。“自是昼隐夜来，几二十载。”青县农家少妇生前与丈夫形影不离，爱情非常专一；死后能放弃来生的官禄，宁愿作游魂，永远伴随故夫，大有“爱情至上”的味道。世上有不少人贪图高官厚禄，或停妻再娶，或另觅新夫，这与上面那位鬼妻相比，难道不觉汗颜么？

东晋桓道愍的鬼妇，虽然最后受生为人去了，不像青县农妇那样长作游魂伴故夫，但也应受到赞美。《法苑珠林》记某天夜里，桓道愍亡妻突然而至，形貌妆饰一如生前。道愍毫无惧意，和她共寝，倾诉存亡之思。道愍问鬼妻今晚何能突然归来。鬼妻说，因生前经常怀疑丈夫爱怜婢女，生妒忌之心，在地狱受到报应。现刚刚免脱，当受生为人，故来与君相别。天明告辞，涕泗而别（《太平广记》卷第三百一十九）。这位鬼妻不忘旧恩，当她得到超度之前，来与丈夫作最后的道别。虽然连她自己也不知受生于何处，但我们还是祝福她托生于快乐的所在。

《情史》卷十“情灵类”载有不少有关鬼妻的故事。其中“长安崔女”一篇写崔氏女生前与华州柳参军相恋成婚。柳生后因事长流江陵二年，崔氏与婢女轻红相继死。早春二月的江陵，繁花满庭。柳生思念崔氏，凝想形影。然而，他并不知道妻子和轻红已成泉下之鬼。正遐想之际，突然听到急促的敲

门声。不一会，轻红抱妆奁而进；随之，崔氏入门。柳生和她叙说离别之思，悲喜交加。不久，原先很想娶崔氏女不成的外兄王生，听说轻红在柳生处，感到非常奇怪，命驾千里而来。到柳生门，于缝隙间窥之，“正见柳生坦腹于临轩之上，崔氏女新妆，轻红捧镜于侧，崔氏匀铅黄未成，王生门外极叫，轻红镜坠地，有声如磬。”白日见鬼，难怪王生极叫起来。须臾，崔氏、轻红均不见。柳生与王生各具说本末，大为惊异。二人到长安验崔氏墓葬，见女尸在江陵所施铅黄如新，衣服肌肉如生。正如崔女和柳生所说：“人生意专，必果夙愿。”只要有专一执着的爱心，鬼妻也可复生，与丈夫再续花前月下，深闺画眉的美满生活。可以设想，如果不是王生跑来打搅他们的好事，这对人鬼夫妻本可以一直做下去。

但有的鬼妻却“别嫁良人”，也许她们耐不住冥间死一般的寂寞。《夷坚三志》已卷第三载：睢佑卿妻死，睢“月夕花朝，未尝不兴念”。一日出外探亲途中，借宿于路旁庄舍，看见一个少妇装饰华美，敛容前拜。睢仔细一看，正是亡妻！酒数行，少妇说：“与吾夫相别累月，痛念不曾忘。”睢此时恍如醉梦中，记不清妻子已死未死，欢媾如平生。酒后就寝，绸缪欢合，竟至连白日亦迷恋，一住十日不想走。忽然，少妇容色悲惨地对睢说：“我已别嫁良人了，君不宜处此。”睢方始大悟。不过，这里最使人不明白的是：睢亡妻

别嫁的良人是鬼还是人？如果对方也是个死鬼，那么，上一节中的李通判女不是说过“两鬼相逢，并无乐处”么，与一个陌生的男鬼配对，又并无乐趣，这种改嫁有何意义？如果良人是个活人，则又何必和故夫离异？既然痛念故夫不曾忘，那就不用不到别嫁良人了。这些问题若请睢佑卿亡妻解答，那是永远不会有答案的。

岳州民邹曾九亡妻的命运更糟，生前流落为娼，死后孤单无依，被迫靠作鬼妓为生。《情史》卷十“情灵类”记邹曾九外出经商，留其妻甘氏于兄甘百九家，说此行不过三两月，请静心等待。岂知一去年余，如泥牛入海，毫无讯息。逢人打听，都说“已客死”。甘氏非常不安，也不和兄招呼一声，偷偷跑去打听丈夫消息。至江夏，为娼家诱留，遂流落风尘。不幸因心情抑郁，半年而死。其实，邹在外患病，并没有死。四年后，邹返家，途宿旅店，见妻甘氏沦落风尘。甘氏诉说自己外出寻夫，孤单无依，无奈靠枕席度日的始末。邹怒责之余，携之回家。后邹曾九夫妇、妇兄甘百九同去州府告江夏娼家诱拐民女。官府还没有开始审问，甘氏却已从众人中去，倒退数步，“化为黑气而散”。一场官司不了了之。成了鬼还要作妓女，这确实是不幸之中的不幸了。鬼妓自然是不存在的，否则嫖客碰上阴气太盛的鬼妓，必然会一个个形销骨立，弄出人命案子。这个故事，在一定程度上反映了人间夫妇的

流浪沦落。

世上多的是妒妇。妒情厉害的，随你天王老子也奈何她不得。有趣的是鬼妻中也有妒妇。《异苑》记吴兴袁乞，因为违背妻死不再别娶的誓言，被鬼妻割阴（《太平广记》卷第三百二十二）。洪迈在《异苑》的基础上添枝加叶，塑造了一个可怕的阴间妒妇形象。《夷怪甲志》卷第二写张子能夫人郑氏，临终前对张说：“君必定会再娶，不再会思念我了。”张悲泣：“怎能忍心作此事！”郑氏说：“此话那可凭信？请指天为誓。”张发誓：“我若负约，当变为阉人，不得善终。”三年后，张为大司成，遵旨与邓洵仁右丞女成婚。虽内心不乐意，但王命难违。一天昼寝，见郑氏自窗而下，骂张负约，并说：“祸将作矣。”说完即登床，用手摸其阴。张觉痛，大呼家人。众人赶来，却一无所见。从此以后，张成阉人。所谓情极至于无情，郑氏的妒情固然出于对丈夫的爱，但妒忌太甚，竟至阉割丈夫，这就变得无情了。

### 3 鬼父鬼母

妻子儿女，财产田舍，功名利禄，乃是凡夫俗子最难割舍的东西。《红楼梦》里的跛脚道人唱《好了歌》，讽刺“世人都晓神仙好，惟有功名忘不了”云云，尖锐地道出了世人的毛病。自古以来的统治者和富家贵族，临终时不仅把金银珠

宝敛入墓棺，甚至用妻妾陪葬，这类例子举不胜举。即使像曹操那样的一代人杰，在《遗令》中也喋喋不休于婢妾的处理，叫她们“月旦十五日，自朝至午，辄向帐中作伎乐”。死了还想继续享受歌舞声色。所以陆机在《吊魏武帝文》里讥讽曹操说：“嗟大恋之所存，故虽哲而不忘。”庄子的哲学把死描绘成十分快乐的一件事，《大宗师》说：“夫大块载我以形，劳我以生，佚我以老，息我以死。”认为生是劳累，死为休息，甚至把生看作“附赘悬疣”，把死当作“决疣溃痈”。生简直不如死。但信奉庄子思想的旷达之士，在现实世界很少见，在据说是完全解脱的幽冥世界中也很难找到。鬼们一如生前，念念不忘妻室儿女、金银财货。看来，连鬼也免不了外累。

《幽明录》中的庾崇就是个时刻挂怀儿子的鬼父。庾崇死后常还家现形。庾有个三岁男孩，向母亲讨东西吃。母亲说，无钱，哪来食物？庾崇见后非常凄怆，抚着儿子的头说：“我不幸早死，使你穷乏，我既惭愧又想念你。”于是将二百钱交给妻子，叫她买食物给儿子。一年后，妻越来越穷。鬼父说：“你既已守节，但贫苦如此，我应当接你去。”不久，妻得疾亡。庾崇对儿子的关怀，不是像人间的慈父吗？他对穷妻也真同情，但却用叫她死的办法让其摆脱生活的窘境。这就太难令人接受了。《夷坚志》丁卷第六“证果寺习业”条所记的某鬼，也是个慈祥的鬼父。这是一

个新鬼，夜半跑到幽静的证果寺，与他的旧友王某同榻剧谈，末后，自称是鬼，说：“我亡后，妻必定会改嫁，幼子懦弱，将无从得食。我生时积蓄白金二百两，埋在屋下某处，请你转告我儿，挖取用以度日，切勿使故妻知道，日后当以报答。”说完长揖而去。后王某访某鬼家，叫其子于屋内某处挖掘，果然得银。显然，类似这类鬼父的故事是世人临终托孤的翻版。

《夷坚志》戊卷第一所记的筹洋村某鬼更稀奇。他生前有妻子和三个儿子。死后，妻携子改嫁他人。几个儿子被后父虐待，常遭鞭笞。鬼父对此气愤填膺，他乘其人独行山岭之机，拦道大骂：“你这厮狠毒太甚！既取我妻，又虐我儿，是何道理！”说完，拔出老拳殴打其人。好在有人经过此地，惊讶这斗殴的场面，其鬼才隐没不见。其人回家，竟遍体青痕。其鬼真像是人间被人强占妻儿的弱者。叫人敬佩的是他并不忍气吞声，敢于和蛮横的强者争斗。

鬼母的情况与鬼父相似，无非是在幽冥之中仍割不断母子之情。如《夷坚志》庚卷第八记李山甫妻死后，常晓去夕来，对丈夫说：“夫妇情深，恋恋不能舍。”过了一段时间，李山甫打算要娶同乡包氏。一天夜里，鬼妻悲泣说：“你既然谋娶继室，我当然无法制止。今后我不会再来，只希望你与新人好好养护我儿，否则，新妇生子，我必会作祟。”李答应亡妻要求，鬼即诀别而去。



不久，继室包氏成婚。一日昼寝恍惚，好像觉得有人牵动帐子，冷风凄然而入，见一妇人严整丽服，登床说：“我就是李前室，与夫人如姊妹，望善待吾子。不然，夫人生子，我必作祟。”说罢直去，冷风吹帐自合。现实生活中继室虐待前妻之子是常见的家庭现象。所谓“清官难断家务事”，在这种顽固陋习面前，人们几乎束手无策。但终于想出了妙法——请出前妻的鬼魂来吓唬新妇。这样，我们又发现了一个鬼神无所不能的新例证。

比较起来，宣城死妇能显示出母爱的伟大。《夷坚丁志》卷第二记宣城战乱后，“民家妇妊娠未产而死，瘞庙后，庙旁人家或夜见草间灯火及闻儿啼，久之，近街饼店常有妇人抱婴儿来买饼，无日不然，不知何人也，颇疑焉。尝伺其去，蹑以行，至庙左而没。他日再至，留与语，密施红线缀其裙，复随而往。如觉有追者，遗其子而隐，独红线在草间冢上。因收此儿归，访得其夫家，告之故，共发冢验视，妇人容体如生，孕已空矣，举而火化之。自育其子，闻至今犹存”。李清《鬼母传》，源于《夷坚志》，但描写更详。该文记鬼母每天清晨持纸钱到饼店买饼，店人问她为什么每天披星戴月来，回答说是身单无乳，每饥儿啼，夜辄中心如剌，母子恩深，故不避行露，急持啖儿耳。”后为店人怀疑，跟踪其后，鬼母飘飘扬扬，迅若飞鸟，至小冢而没。吓

得毛骨悚然的店人急忙报官。打开棺材，只见女尸衣骨都已烂尽，只有一小儿，手拿饼在吃。官府怜之，找乳母喂养，并召其父。当夜，小儿烦吵不寐，似乎有人抱着他呜呜地哭。第二天一看，小儿衣裳半湿，全是泪痕。鬼能生子，已属奇事；而鬼抱婴儿出来买饼，更是奇之又奇。然而，透过故事怪异的外部形式，可以发现宣城死妇和《鬼母传》中的鬼母留给人间的，正是伟大的母爱。形骸可以速朽，母爱却永远不会泯灭。

#### 4 鬼子

这里所说的鬼子有二义：一指鬼所生之子，二指已成鬼的儿子。鬼子之说，古来有之。《世说新语·方正篇》载：卢志在大庭广众之下问陆机：“陆逊、陆抗是君什么人？”陆机回答说：“好比你与卢毓、卢瑗。”我们知道，两晋、六朝人极重避讳，卢志无礼，直呼陆机祖父陆逊、父亲陆抗的名字，所以陆机以牙还牙，也直呼卢志祖、父之名。陆机兄弟出门后，陆云对其兄说：“何必如此，彼此不相容。”陆机面色严峻，说：“我父祖名播海内，宁有不知，鬼子敢尔！”据此事可知，西晋时已传有卢志先人冥婚生子的故事，而且“鬼子”两字也已成为骂语。卢志先人指后汉卢充，与女鬼崔少府女幽婚生子。其事干宝《搜神记》记载颇详，东汉范阳人卢充，因出猎入崔少府宅

内。少府出示卢充亡父写来的书信，说君父为你求小女婚配。卢充既得父命，便不再推辞。婚后，在崔府住了三日。离别时，崔少府说：“如生男当相还；生女则自养。”卢充回家后，家人相见悲喜。但推究下来，知道崔少府女已死，自己是进了她的墓穴。卢追悔不已。四年以后，卢充在水边游玩，忽然看到水中有二犊车，慢慢近岸。卢揭开车帘，见崔氏女和一个三岁小孩坐在里面。崔氏女抱儿还充，又赠金碗和诗一首。卢充取儿、碗及诗，忽然不见二车。充带儿还，众人以为是鬼魅，远远用唾液唾之，形不变，确知非鬼魅，便问：“谁是你父？”小儿居然直扑卢充的怀抱。后卢充遇崔氏女亲姨母，姨母说出金碗和崔氏女始末。崔家诸亲悉集，接来小儿，见他既像崔氏，又像卢充。小儿成人后官至郡守，子卢植、孙卢毓，均有名当代，即所谓“冠盖相承”。这篇故事情节迷离恍惚，很有艺术魅力，是六朝志怪小说中的佳作。

《录异传》“胡熙条”所记载的鬼子，是人女所生。还在母腹之中时，鬼子就己能说话，使家人大为惊奇。出生时，只闻其声，而不见其形。长大后，言语一如常人。姥姥想看看这位鬼孙子，他“在丹帷里，前后钉金钗，好手臂，善弹琴。”鬼子很孝顺，问姥姥和母亲想吃什么，他将弄些酒、枣等食品来。鬼子好动又调皮，母亲做衣服时，他抱着母亲的膝并爬到她背上，弄得母亲不

耐烦，说：“人家岂与鬼子相随！”鬼子在旁发怒说：“我不过和母亲嬉戏，却被骂作鬼子，今要从母亲指中入于母腹，使母亲知道。”说完，母亲中指即直而痛，渐渐上入臂脾，好像有什么东西直刺进去，家人连忙请来巫祝，方才止痛（见鲁迅《古小说钩沉》）。这篇故事奇怪之至。这个鬼子是无缘无故而有，在母腹中就能说话，长大后善弹琴，又像个孝子。最奇的是为了抗议被骂作鬼子，从母指中入于母腹，差点使母亲痛死。

曹丕《列异传》所记载蒋济亡儿则是个幽冥世界中穷困潦倒的贱鬼。他生时为卿相子孙，死后在地下为泰山伍伯——一个憔悴困辱的阴间差役。他企图改变其在冥间的社会地位，于是托梦母亲，说太庙西会唱歌的孙阿，将被召为治鬼的泰山令，请父亲蒋济叮嘱孙阿，帮他调换一个比较快乐轻松的工作。母亲惊寤后，把梦中亡儿的要求告诉蒋济。蒋济认为作梦不足为怪。岂知第二天母亲又梦亡儿，说明天中午新官孙阿要上任，希望父亲试验一下，并详细告知孙阿的形状模样。天明，母亲又把此梦告诉蒋济。蒋于是派人找到孙阿，孙状貌竟与亡儿所言完全一样。蒋济把亡儿的要求一一告诉孙阿。这个即将魂归地府的冥官一点不怕死，反而高兴自己能做泰山令，便问：“不知贤子欲得何职？”蒋济说，随便，拣地下有乐趣的即可。当天中午，孙阿果然死去。后月余，母亲梦亡儿来告：他已转为掌管文

书之类的录事了。蒋济亡儿是个机灵鬼，他借助父亲的权势，从一个苦役夫，得以提拔为冥司的文官。显然，阴间的官场也得“走后门”。世间那些无权无势的父亲们的亡儿，只能永远干着苦不堪言的差使，失去晋升的任何希望。

宋曹《鬼孝子传》中的鬼孝子，与蒋济亡儿判然有别。他七八岁时，父亲死在外面，家无宿粮。孝子依靠自己的力量，敬养其母，使母不生改嫁之念。成年时，聘某氏女，还未及娶，孝子不幸因疾死。此后，母孤独无依，有邻居将娶孝子母，母也准备应诺。当夜，鬼孝子作声于室，在母亲床边呜呜地哭，劝母亲不要改嫁。母亲说：你父亲死，赖你得活；你死后，我无所依，靠何为生？鬼孝子即设法讨还了生前聘某氏女的彩礼，养其母。三年后，资尽，母又呼孝子之魂告之。鬼孝子又运用鬼技，帮助市中担货者挑双倍的货物，使之“疾走如平日”。担者把所得钱谷一半归其母，母以此自给至老，蒋济亡儿凭藉父亲的权势，在阴间晋升为文官；鬼孝子无权无势，只好凭苦力养活寡母。鬼们的贫富穷达，与人间有什么区别呢？不过，鬼孝子养母的动机，大有可议之处。此文的作者感叹说：“孝子当父死后，能尽孺慕之孝，以养其母，俾母安其室而无他志；迨身死后，复能精魂周旋其母，俾母获全生平之节，而且以死力佐担养母，以至于老。岂非孝子之为德，非死之所能间乎。”这段话说出了

鬼孝子的养母，出于“俾母获全生平之节”的动机。为了不让寡母改嫁，保持节操，鬼孝子情愿在阴间劳其筋骨。可叹阴间也不乏封建卫道者！

《录异传》“邹览”条中的鬼子，知道母亲想改嫁的消息后整夜悲恋啼哭，使其母大为悲伤，于是打消改嫁的念头。故事写邹览夜宿一茅屋，遇一年可五十的男子和一个十岁的小儿。夜里，小儿啼泣歔歔直至天明。邹览问是何因。男子告知：“此是我儿，其母当嫁，悲恋而啼。”天明，邹览顾视，哪儿有原先的茅屋？只有两坟墓在深草之中。邹上路，途中逢一女子。女子问邹从何而来，邹将昨夜所遇说给她听。女子说：“此是我儿。我欲改嫁，故来与墓别。”于是到墓前号啕大哭，不复再嫁（见鲁迅《古小说钩沉》）。《录异传》中的亡儿对母亲充满了真诚的依恋之情，而当母亲感及亡儿的依恋后，号啕痛哭，决不再嫁。初看起来这一结局似乎与《鬼孝子传》中寡母的守节到老相近，实际上却不可相提并论。鬼孝子身上散发着浓厚的道学气味，而《录异传》中的鬼子对母亲完全是纯真的依恋。这篇故事的感人之处，正在于表现了人鬼殊途，但无妨母子感情的息息相通。

## 主要参考书目

《道藏》(文物出版社 上海书店 天津古籍出版社影印本)

《太平广记》 (中华书局点校本)

《太平御览》

《古今图书集成》

《笔记小说大观》(江苏广陵古籍刻印社)

宗力 刘群 《中国民间诸神》 (河北人民出版社 1986.8)

卿希泰 《中国道教思想史纲》(四川人民出版社 1985)

葛兆光 《道教与中国文化》(上海人民出版社 1987)

李剑国 《唐前志怪小说史》(南开大学出版社 1984)

李门 姚玉枢 《鬼城游考》(四川人民出版社 1986)

## 人间透视大型书系

### 第一批

#### “东方人生五大难题”

#### 子书系简介

#### 东方情欲论

这是当代中国学者所著的一部奇书。作者以渊博的东方文化修养为基础，从“欲”字入手，系统地介绍了中国文化中的无欲论、节欲论和纵欲论；继而展开了对于“情欲”问题的全方位阐述。涉及到兽性与人性在情欲上的吻合、人类对于情欲的追求和崇拜、社会对于情欲的压抑和扭曲，以及人们为满足情欲所进行的抗争。全书立论新颖，叙事感人，文采飞扬，揉深情于精论之中，置潜思于微毫之上。



## 东方两性论

这是一部专论东方人的“两性关系”的著作。作者以东方人的思维方式和目光，冷静地剖析了男人和女人在诸多方面的吻合、交错、磨擦和冲突，其中包括生理方面的一些问题，还包括社会文化方面的一些问题。例如，作者针对东方文化的特征，提出了男女关系中的“五大迷误”，又将东西方文化特征作以比较，提出男女关系中的“五大倾斜”。构想奇巧精当，手法微妙清馨。

## 东方死亡论

死亡，是生命不受欢迎的结局，也是必然的结局。古往今来，人们对死亡充满了恐惧感和神秘感。本书作者站在历史和现实的两个角度上，认真地探讨了东方文化中的死亡观。文中论及了东方人对于“不死”的幻想和对于“死后”的迷惘，道教和佛教对于“生死”现象的学说，以及人的死亡心态，安乐死、非常态死和葬俗等问题。全书独辟著述奇境，无忌无恐，无诳无玄，面对人生大忌，娓娓道来，阅后使人对“整体人生”产生无限遐想……

## 东方信仰论

这是一部系统论述东方人生信仰的著作，作者以大量资料为基础，分别从三个方面阐述了“自然崇拜”、“神灵崇拜”、“道教”、“佛教”、“禅宗”、“儒教”以及共产主义信仰在东方的产生和传播。作者认为，信仰是一个人的灵魂，是民族的灵魂，国家的灵魂。当我们完全失去信仰的时候，我们的生存就失去了意义和价值。人类信仰的演变是一个很复杂的过程，今天，中华民族选择了马克思主义的共产主义思想体系，也有着一定的历史必然性。作者通过严密的推理，将你的思绪自然地带入其中，读后令人赞叹不已。

## 东方伦理论

本书是一部重点考察中国伦理精神历史沿革、现实冲突和未来发展的著作。该书以中国伦理精神的历史特点为背景，取材现实生活，无情地解剖了建国以来伦理生活的冲突，特别是对改革 10 年的伦理变迁和中国伦理精神的未来趋势，大胆提出了自己独到的看法。

全书采取实证统计和哲学思考相结合方法，揭示的事实令人警觉，阐明的观点引人深思，行文畅晓生动，是一部耐人体味、促人思考的著作。

## 第二批

### “西方社会五大弊端”

#### 子书系简介

#### 西方黑社会

##### ——西方有组织犯罪

在东方人的心目中，西方社会是一个五光十色的世界。本书主要是披露这个世界的“黑色”——西方黑社会。作者在广猎资料的基础上，对西方有组织犯罪进行了全面的论述，介绍了黑社会产生的历史和现状，以及它们在西方社会中的地位 and 影响。书中侧重阐释了意大利黑手党、美国黑手党和日本黑帮会的组织状况和犯罪事实，这些“黑社会主体”势力之庞大、基础之坚固、体系之严整、作案手段之凶残，令人发指。

## 文明世界的恐惧

### ——西方恐怖主义战争

恐怖主义在西方社会中，已成为严重的社会问题，本书在广泛的国际背景上，结合近年来西方主要恐怖组织、黑社会制造的重大事件，客观、公正地分析了恐怖组织产生的原因、发展情况、组织结构、人员构成等问题。并介绍了一些国家在解决这一问题中所采取的对策。

## 家庭震荡

### ——当代西方家庭的困境

随着科学文化的进步与发展，人们的生活观念和生活方式正在面临着新的挑战，家庭震荡已是时代的征兆。

本书旨在给读者提供一个瞭望西方社会当代恋爱、婚姻、家庭方式的窗口，作者以大量事实和深入的剖析，向读者展示了西方社会当代家庭的恐怖，家庭的裂变、婚姻、家庭形式、未来婚姻和性，以及家庭震荡的原因和展望，以期帮助读者扩大视野，顿悟人生。

## **“瘾君子”的王国**

### **——西方社会的毒品问题**

五光十色的西方社会，既有它文明的一面，更有它黑暗的一面，毒品问题多少年来一直困扰着西方社会，成为西方社会的一大难题。

本书从政治、社会、法律、家庭、心理、国际关系等各方面，从多角度论述了西方毒品问题的产生、现象、问题及社会根源，介绍了种植、贩运、消费毒品的罪行及其带来的恶果，剖析了西方社会毒品问题同政治、社会、法律、家庭、心理、国际问题的关系及纠葛，揭露了毒品世界的罪恶及丑行。虽然，西方社会全力禁毒，但由于种种原因，吸毒与禁毒之战仍没有停歇的趋势。

## **性的误区**

### **——西方社会的性问题**

性，性行为，两性关系，乃是人类生活中不可缺少的组成部分，是人类赖以繁衍生存的前提。这个问题对婚姻、家庭的影响，它的社会属性，它所体现出的美感和快感，它和人类个性解放的关系等，却很少有人认真地研究、探讨，长期以来被罩上一层若隐若现的面纱，令人望而却

步，欲言又止，不敢问津。

本书作者以马克思主义的观点，以历史唯物主义的科学态度，大胆地揭开了这层面纱。作者通过介绍“性革命”思潮对西方资本主义国家所产生的社会后果——性的误区，来展示资本主义生活方式的一个侧面，以吸取经验教训，正确认识性、性行为和两性关系问题，以文明的清泉扑灭邪恶之火，服务于我国的精神文明建设。

### 第三批

## “中国古代五大奇观”

### 子书系简介

#### 绝世奇珍

##### ——中国珍贵文物鉴赏

这是一部对祖国珍贵文物进行品评、鉴赏的著作。全书从文化史的角度入手，系统地介绍了中国古代的奇珍异宝，包括发现源流、存藏沿革、珍藏价值，等等。其中还包容了诸多轶闻遗事。作者博采古今珍藏，精编细汇，巧构成文。

#### 鬼神奇境

##### ——中国传统文化中的鬼神世界

这是一部在中国传统文化的背景下，专论鬼、神、仙的著作。中国古代文化具有多层次的

特点，每一个不同的层面上都积淀着珍贵的文化遗产。本书着力阐释了一个独特的文化层面——鬼神世界。这里活跃着无数精灵，他们或来自天堂，或来自地狱，或来自人间，千神舞蹈，百鬼跳梁。每则奇闻中，无不深蕴着人类的欢欣、忧怨、奋争、消亡……

## 科举奇闻

### ——中国历代状元春秋

本书富有知识性、故事性、趣味性。

作者以通俗流畅的语言，首先概括论述了我国科举制度的产生、发展和废止施行的历史，然后用生动形象的文笔，叙述了我国历代状元的奇闻丑态，最后，深刻地揭露了科举考试中的重重黑幕和种种奇闻秘史，对生活在新中国的广大读者深入了解我国封建科举制度的历史，拓宽眼界，创造适应时代发展需要的选拔人才的新途径，有一定的借鉴意义。

## 佛门奇僧

### ——中国历代僧侣轶事

佛教在我国有着悠久的历史，并且有着广博、深刻的影响。本书作者在精研佛学史典的基础上，从博大精深的佛教史中，涉猎出极其感人



的奇闻轶事，以生动的语言叙述成书，构建出中国传统文化的一个侧面。

## 巧构奇筑

### ——中国古代建筑杰构纵横

大江南北，古迹众多；巧构奇筑，不胜枚举。作者立足文化背景展开论述，着重于“奇”“巧”，对众多古代杰构的文化内蕴、精巧的建筑手法、浓郁的东方情调，进行深入浅出的剖析。阐幽发微，每出奇想；源流掌故，娓娓道来。

本书装帧精美，彩色图片近百幅。一卷在手，可做卧游，俯仰之间，兴味盎然。