

● 王景琳著

# 鬼神的魔力

## 汉民族的鬼神信仰

生活·讀書·新知三联书店





2 021 7218 4

- 2 14

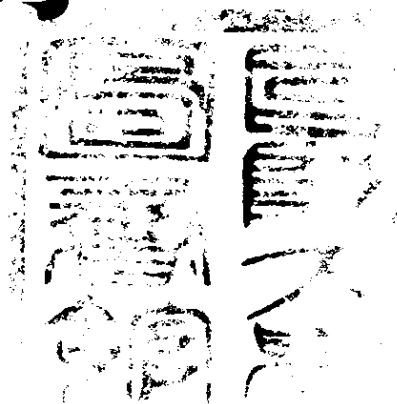
文庫

中華

王景琳 著

# 鬼神的魔力

## 汉民族的鬼神信仰



王景琳 著 王景琳 著

(京)新登字 007 号

顾    问：周谷城  费孝通  
          钱钟书  萧  乾  
主    编：许力以  林言椒  
责任编辑：潘振平  黄台香  
编    辑：陈子伶  
技术设计：郝德华  
封面设计：董学军

中 华 文 库

**鬼 神 的 魔 力**

——汉民族鬼神信仰

王景琳  著

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

北 京 印 刷 一 厂 印 刷

850×1168 毫米 32 开本  6.875 印张  139,000 字

1992 年 6 月第 1 版  1992 年 6 月北京第 1 次印刷

印数 0,001—8,000

定价  5.05 元

ISBN7-108-00484-4/B·106

## 编辑说明

- 一、本文库由台湾锦绣出版事业股份有限公司与北京生活·读书·新知三联书店合作出版，同时以繁体字及简体字两种版本行销海内外。
- 二、本文库以宏扬、普及中华民族优秀文化为宗旨，以现代观点诠释传统文化，赋予新义及价值，力求与现代人的思想、生活紧密相扣，使当代中国人吸取传统文化的精髓，得到启发。
- 三、本文库以实现学术大众化为目标，将学术资源转化为大众的知识财富。各书兼具学术内涵及可读性，力求做到深入浅出，富于智慧，情趣盎然，雅俗共赏。
- 四、本文库以中华文化为内容，举凡与中华文化有关者均在出版之列。包括哲学、历史、地理、文学、艺术、典籍、宗教、民俗、文物、人物、民族、传统观念、典章制度、古迹遗址……等等，收罗极广。
- 五、本文库每书约 15 万字左右，全书以文字为主，视需要配置图、表若干。各书之末均附主要参考文献，另视需要置附录若干种，作为补充及参考之用。
- 六、本文库每年拟出版数十种，长期进行，以期聚沙成塔，蔚为力量。

## 作者序

天上有没有天堂，有没有神？地下有没有地狱，有没有鬼？人世与天堂、地狱，人与鬼神又是一种什么样的关系？汉民族，至少是古代的汉民族，会有非常肯定的答案：天上天堂，那儿是神的世界，没有忧愁，没有苦难，有的只是道之不尽的幸福；地下有地狱，那儿是鬼的世界，那里阴风森森，没有阳光，没有温暖，有的是刀山火海和鬼受刑罚时的凄厉号叫以及种种说不出的恐惧。

而人，则生活在天堂与地狱之间，一只手由神牵着，一只手由鬼拉着，一只脚踏着登上天堂的台阶，一只脚踩着进入地狱的门槛。在人的生命结束以后，不是上天堂去过美好的生活，就是下地狱去受无穷无尽、重过人世间千百倍的苦难。

生活在天上的神、地下的阎王与鬼，都有着超人的威力，不仅掌管着天堂地狱，而且还掌管着人的命运和世间大大小小的事情，直接干预着人的生活，国家的兴衰、帝王的宝座、人的生老病死、事业的成功失败、生儿育女、旱涝、丰收……等等。

人们既然相信鬼神主宰着人的命运，也就自然尽力地去侍奉鬼神。不管是土生土长的道教鬼神，还是外来的佛教鬼神，只要是鬼神，古代汉民族似乎是一概不加怀疑地信仰、崇拜。人

们为鬼神盖起了殿堂庙宇，塑起了神像鬼像，将鬼神从地下天上请到人间来，跪在它们的脚下祈祷，希望自己活着不受罪，死后升天堂。

然而，鬼神的魔力再大，天堂再美好，地狱再恐怖，这类虚幻的想像不过是人们对理想生活的渴求以及对异己力量崇拜和畏惧的反映。不管人们的想像力多么丰富，如何盼望着去做神仙，如何敬畏鬼神、侍奉鬼神，也仍然跳不出人世生活的这个圈子，以世俗生活的经验去对待鬼神、供奉鬼神，赋予鬼神以有血有肉有情感的人的形象。这，就是古代汉民族信仰鬼神、对待鬼神的特有方式。

当人们沉迷于鬼神的魔力圈内，这种信仰鬼神的方式以及这种方式所体现的汉民族的传统心理，似乎是那样神秘莫测。而当人们从鬼神的魔力圈内跳出来，冷静地、理智地把它当作一种文化现象进行审视的时候，鬼神的魔力和汉民族鬼神信仰的传统心理，就都变得清晰起来了。看起来，这一切很像是人类自己为自己导演的一幕幕戏剧。

本书写作过程中，参考并吸收了前人、今人的一些研究成果，有些已随文注明，有些未能一一加注，在此一并表示感谢。清华大学附中的史雯霞先生在百忙之中为我誊清了全稿，人民出版社的陈子伶先生精心为全书作了编辑加工，在此深表谢意。

王景琳 1991年2月14日于北京西郊

# 目 录

- ☐ 中华文库序
- ☐ 合作出版中华文库缘起
- ☐ 编辑说明
- ☐ 作者序

## 第一章 浑沌初开

### 3 鬼神的产生

天真的解释／梦的启示／创世之神降临

### 9 恐惧与抗争

超人的出现／巫覡的意义／神的暗示／  
朕兆与人事

## 第二章 别无选择

### 24 理性之光

神的安排／人是万物之灵／死的探讨／  
觉醒后的痛苦／对酒当歌／途穷而返

### 34 甩不掉的魔鞋

苦难的解脱／善恶报应／杯弓蛇影效应

## 第三章 天堂的诱惑

### 43 天界划分

佛教的天界／道教的天界／极乐世界

### 50 升天之路

东王公与西王母／西方三圣／行善积德

／天堂门票

## 第四章 地狱的圣火

### 61 恐怖的深渊

魂归泰山／地狱的由来／十八层地狱

### 68 弱者的烛光

公正的审判台／十殿阎王／望乡台与枉死城

## 第五章 求仙梦

### 77 自由的极致

物质束缚中的冲动／挣不脱的网／脱颖而出／人间自有仙境在

### 84 成仙之途

第一道关卡／丹药之谜／求仙和遇仙／遇仙的阴影／壶中天地

## 第六章 造神悲喜剧

### 101 杂乱的多神崇拜

从老子到元始天王／道教鬼神谱／鬼神队伍的壮大／佛教的鬼神／兼收并蓄的民间鬼神

### 112 鬼神的演化

由丑变美的西王母／观世音的神奇变化／从四大天王到风调雨顺

### 118 求福与避祸



财神的尴尬／玉帝的特派员／祭灶的惶恐  
／作茧自缚

## 第七章 祭神的演变

### 133 祭神的两种形式

庄严的祭礼／歌舞娱神／祭神的分化

### 140 走向自娱

推波助澜／民间的赛神／娱神中的插曲

## 第八章 丧葬与超度

### 153 隆重的丧葬

鬼与神的不同／丧葬与孝／事死如事生  
／鬼魂的归宿

### 161 超度亡魂

水陆法会／厚葬与超度的结合／慰鬼还是慰己

## 第九章 人与鬼神

### 173 急功近利

鬼神世界的等级／利益的交换／急来抱佛脚  
／无可奈何的自罚／许愿与还愿

### 185 为我所用

分封与罢黜／地盘与品位／说梦的妙用  
／荒唐的一幕

### 195 驱神拘鬼

符与箬／天神的语言／神奇的剑

## 204 主要参考文献

# 第一章

## 浑沌初开

最单纯、最幼稚的，就是最复杂、最艰深的。我们远古祖先的思维，即是如此。



天空中为什么会有日月星辰？大地上为什么会有山川湖泊？天为什么能落雨落雪、冷暖交替？地上的植物为什么能春季开花、秋季结实？风云雷电出自何方？白天黑夜是怎么回事？人从哪里来？又到哪里去？为什么死了的人会在活人的梦中出现？天地使人在它的怀抱中能够一代代的繁衍生息，为什么又将灾难不停地降临到人的头上？

先民在寻求生存繁衍的同时，始终面对着无数的不解之谜。

## 鬼神的产生

茫茫宇宙，斗转星移。先民用困惑、好奇的眼光望着天、望着地，望着自己周围的一切，经过了一代又一代的思索，终于，他们找到了心中那无数个“为什么”的答案，这个答案就是神。日月星辰是神，风云雷电是神；江河东流、春花秋实、落雨落雪、冷暖交替，……没有一样不是神的所作所为。这些神，以巨大的威力，操纵着自然界的一切，“神，引出万物者也”<sup>①</sup>，没有神，也就没有万物。

### 天真的解释

当我们的祖先将这些原本无法解释的自然现象归结于神，

用这样一种原始思维方式去审视、解释自己所能看到的一切的时候，一个个能被想像出来的奇形怪状的神，也就伴随着他们对宇宙万物的解释而诞生了。他们想像雷神住在雷泽之中；掌管春天的神名叫“句芒”；北方的海神名叫“禺强”，耳朵上挂着两条青蛇，脚上也踩着两条青蛇；水中的神叫作“水伯”，长着人的面孔，有八头、八脚、八尾；山中的神名叫“山精”，长相像人，身高仅有三、四尺，只有一只脚，昼伏夜出。

这些被先民根据自己的生活经验和智力水平想像创造出来的神，在各自所具有的领域里发挥着威力和作用。不过，在远古时候人们心目中，每个神都是独立的，自己属于自己，没有统属，没有最高神领导它们，也就是说，神与神之间还没有什么联系。

先民向神祈求时，都是根据他们所观察到的神的自然属性，从不或很少超越这位神的自然属性。例如，在求雨的时候，先民只向雨神祈求，他们认为雨神就是掌管雨的最高权威，它想下雨就下雨，不下雨就不下雨，下大雨小雨，都由它自己决定。所以，“其中每一个神在受到祈祷时，都享有至尊神的品性”<sup>②</sup>。先民以这样的眼光去看待每一位神，是因为“众神是从不同的起源开始成长的。它们最初是肩并肩地、互不相关地成长的，各自在自己的领域里完善，而各自的领域在一段时间里，充塞其崇拜者的整个视野”<sup>③</sup>。

一个个具有极大威力、独立的神，就这样被创造出来了。

## 梦的启示

当最初的自然之谜出现在先民脑海中的时候，人，作为与

天地之间的万物并列的一个存在，也被划上了一个问号。


按说，人从哪里来，又到哪里去，生与死，是人的一个问题的两个方面，对它们的思考当是同步进行的，无来则无去，无生则无死。但事实上，令先民真正困惑、感兴趣的是人的死而不是生。所以，人从哪里来（生）的问题，一直迟迟到女娲、盘古“出世”才作出解释<sup>④</sup>，而对人到哪里去（死），却是早就已经开始注意并寻找答案了。

死，是人人都能看见、人人都要走的一步，但人死后究竟到哪里去？先民从“梦”得到了答案。人在睡着的时候，能够看见自己像醒着时所进行的活动，而且死了的人也时常在梦中出现，与活着的时候没有什么两样。于是人由两个部分——肉体与灵魂——组成的观念产生了。英国文化人类学家弗雷泽（J. Frazer）说：

未开化的人在解释无生命的自然过程时以为是活人在自然现象之中或背后操作一样，他们也这样理解生命现象本身。在他看来，一个动物活着并且行动，只是因为它身体里面有一个小动物在使它行动；如果人活着并且行动，也是因为人体里面有一个小人或小动物使得他行动。这个动物体内的小动物，人体内的内人，就是灵魂。正如动物或人的活动被解释为灵魂存在于体内一样，睡眠和死亡则被解释为灵魂离开了身体。睡眠或睡眠状态是灵魂暂时的离体，死亡则是永恒的离体。<sup>⑤</sup>

梦中的一切现象没有任何理由使先民怀疑灵魂的存在。人可以

死，人体内的那个“小人”则不会死；人虽然看不见它，但梦中的景象告诉人，那个永远离开人肉体的“小人”于冥冥之中无时无刻不在与他生前生活的人们相处，进行着活人所能进行的一切活动，他们的灵魂继续影响着活人。

当然，死人的灵魂与活人的灵魂是不同的。活人的灵魂只能在梦中离开肉体去打猎、采果、游戏，而死人的灵魂却不受梦的拘限，可以像活人那样随时作它所想作的任何事情。人们为了区别，便称活人体内的那个“小人”为“灵魂”，人死后离开肉体的那个“小人”为“鬼”。《礼记·祭法》说：“大凡生于天地间者皆曰命。其万物死皆曰折，人死曰鬼”。甲骨文中的“鬼”字写作, 它的象形就是脸上盖着东西的一个死人。

“鬼”在先民梦的启发下产生了，开始了与人类共同生活。但是，鬼的生活方式毕竟又与活人不同，先民由人死后埋入地下而想像地下另有一个供他们活动的场所，死人的灵魂除了回到人间与活人交往外，主要就生活在那里。为了使他们生活方便，灵魂回来容易，人们总是把死人埋葬在自己的生活区域之内。

先民对鬼的看法与后世很不相同，他们相信自己部落的人死后变作鬼，仍然保护着自己的部落，鬼的性质在根本上与神没有什么两样，就是说：鬼也是神。像万物之神各有自己的名字一样，人死后仍在活动着的灵魂的名字就叫作“鬼”，与神名称虽不同而实则为一。<sup>⑥</sup>

在梦的启发下，先民像创造神那样创造出了鬼。鬼来到了人间，与神一道开始了它对人类生活越来越大的影响。



## 创世之神降临

但是，日神、月神、风神、雷神、水神、掌管白天黑夜的神以及天地、人类本身又是谁创造出来的？这是个大问号，是关于天地以及万物起源的总的、带有浓厚哲理意味的大问题，在一个个小小的问号得到了解释的基础上，又被提了出来。

不知经过多少代的苦苦思索，先民的思维孕育诞生了一个新的神。在《山海经·海外北经》中记载着一则神话传说：钟山下住着一位名叫烛阴的神，它睁眼看的时候，世界就成为白天；闭眼睡的时候，世界就成为黑夜；它吹一口气，大地就会变作寒冷的冬天，呼一口气，大地就会变作炎热的夏天。烛阴神不吃，不喝，不呼吸，一旦呼吸，它的气息在人间就会化作长风。它的长相也很特别，身高千里，人面，蛇身，浑身上下都是赤色。

这个名叫“烛阴”的神，尽管形状仍然与那些占据一隅的独立的、各自行动、并无统属的雷神、句芒、水伯等没有什么区别，但在职能上却与它们有着根本性的不同。它能弄出白天、黑夜，弄出冬天与夏天，还能弄出风。烛阴神话开始多多少少地带有了解释天地起源、自然变化的意味。这在先民对宇宙万物的解释过程中，无疑是一个大大的进步。它说明我们祖先的思维力的进化，已经能把自然界的一些现象联系起来，重新对天地万物进行认识、思考、解释。先民在用无数个独立的神与烛阴神对自然界解释的基础上，终于制造出了开天辟地、创造万物的神——盘古。

处在原始阶段的童年人类想像，天地最早浑浑沌沌像一个

大鸡蛋，鸡蛋中孕育了一个名叫“盘古”的神。盘古静静地睡了 18000 年，当他醒来的时候，天地也就随着被开辟了。阳清化为天，阴浊化为地，盘古在天地之间一日九变。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。又过了 18000 年，天数极高，地数极深，盘古极长，最后，天地相去 90000 里。盘古死后，他的气化为风云，声化为雷霆，左眼化为太阳，右眼化为月亮，四肢变四极，五体化五岳，血液成江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身上的各种小虫，被风轻轻那么一吹，就变作了人类。

在这则神话中，开天辟地的盘古显然成了诸神之祖，日月星辰、风云雷电、山川草木、天地以及人类本身，都由它身体的某一部分变化而成，换言之，天地之间的各种神灵，都是由盘古创造出来的。虽然它们并没有统一在盘古的麾下，但盘古的身体变化成它们，或者说创造出它们，它们就按照盘古的意志进行着相互联系的活动。一些在先民看来无法解释的具有规律性的现象，在这里有了答案，得到了最完满的解释。⑦

“盘古神话”对天地万物、宇宙及人类起源的解释虽然不免幼稚，但它却是人类童年时期以天真、好幻想的大脑认真思考后的产物。它是严肃的、合理的，是无数代人智慧的结晶。这个解释能在很长的时间里被人们接受，就充分说明了它的价值。

而且，这一种对自然与人类的起源的“盘古”式的解释，并不是华夏民族特有现象，而是早期人类原始思维共有的一种特征。人类认识的积淀，必然或迟或早会使他们进入这个虚幻，但又是合理的“迷圈”。如果我们把它和印度开天辟地、创造万物的神话作一个比较，这一点也许就会更为明显。印度神话说：

“最初，此世界惟有水，水以外无他物，水产出了一个金蛋，蛋又成一人，是为拍拉甲拍底，实为诸神之祖。”<sup>⑧</sup>于是，诸神产生了，天地万物以及人类产生了。这位印度的“拍拉甲拍底”与中国的盘古，是何等的相似！

抵此，早期的人类对宇宙万物、天地起源的认识、解释达到了前所未有的高度。与之相应的，一大批被先先后后创造出来的神灵，经过长期的分化、合并，分布在宇宙的各个角落，以各种不同的姿态、方式主宰着自然界的一切，主宰着人类。这些神深深地植根在人的心中，并被一代代地丰富、改造，人们在新的认识高度上，不断拙去被认为是神身上不应有的“不合理”成分，添加进新的“合理”解释。

## 恐惧与抗争

先民的造神造鬼，一方面是探索天地万物以及人类的起源，另一方面还在于解释自己所面对的许许多多强大的异己力量。

大自然是慷慨的，赐与了供人类生存的必需品，但并不是永远无偿而善良地赐与。它可以赐给人类水、阳光、春花秋实以及人类繁衍生息的各种有利条件，但它也将无穷无尽的自然灾害接二连三、毫不留情地降落到人类的头上。

童年的人类，在这些残害自己的强大的自然力面前，只能认为是神的意志，神对人类的惩罚。而且，他们还把一切神都看作是有人格的，英国文化人类学家泰勒（E. B. Tylor）说：

原始人普遍认为世界是一群有生命的存在物。自然的

力量、一切看到的事物，对人友好的或不友好的，它们似乎都是有人格，有生命，或有灵魂的。在一个人，一朵花，一块石头和一颗星星之间，在涉及他们有生命本体的范围内是不加区分的。假如有一人从一块石头上滑下来，使他摔了一跤，这石头就是恶意的，或者他去钓鱼，一撒网就大丰收，这必须归之于某一自然神的恩赐，他便认定最明显的东西——也许是那个湖泊——加以崇拜。⑨

这种“万物有灵”的观念使他们认定人在自然界所遇到一切“友好的或不友好的”事情都是神的作为：“友好的”行为，是人敬仰神的结果；“不友好的”行为，是人违背了神的意志而降下的惩罚。“神，聪明正直而壹者也，依人而行”。⑩受到惩罚，那只有人的不对而没有神的不是。于是，人们跪倒在所有巨大的自然力——神——的脚下，献上自己力所能及的祭品，崇拜神，向神祈祷，表示感谢或赎罪，希望神能原宥自己的过错，并能继续保佑自己。

## 超人的出现

早期人类虽然虔诚地跪拜在具有巨大威力的各种神灵的脚下，但是，神并没有因为他们虔诚的跪拜、丰厚的祭品而减少对人类的惩罚，灾难依然接踵而至，防不胜防。于是，根据自己生活中有善人与凶人的认识，先民认为神中也有善神与凶神。善神佑助人类，凶神降灾难于人类。鬼也是如此。

正像对付凶人要奋起反抗、保护自己一样，先民也以同样的行为去与凶神恶鬼抗争，而且有时也可以获得大或小的胜利。

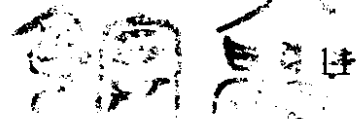
即使失败了，那种抗争的精神也会成为死里逃生的人们进行再抗争的力量。《山海经·北山经》中记载的那个著名的“精卫填海”的神话，就是这种不懈的抗争精神的曲折写照：

发鸠之山，其上多柘木。有鸟焉，其状如乌，文首、白喙、赤足，名曰“精卫”，其鸣自诃。是炎帝之少女，名曰“女娃”。女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。

女娃被东海，或者说是被东海之神吞噬了。在强大的异己力量面前，她是一个弱者、失败者，即使她被“东海”吞噬后化作“常衔西山之木石，以堙于东海”的精卫，也是如此。但她又是一个强者、胜利者，那就是虽然她失败了，但她不甘于这种失败，仍然以自己弱小的力量与强大的东海神抗争，以自己不懈的努力去战胜强者。人们赋予她“誓鸟”、“志鸟”、“冤禽”的名称，就足以说明“精卫”这个弱者失败的意义，不在于失败，而在于她的抗争精神。

“精卫填海”神话的文化意义还远远不在于此。在神的发生发展轨迹上，它还透露出了一个新的消息，那就是人在自然力面前虽然是弱者，但只要勇于同大自然抗争，他就会变为一个强者，会转化为神。从人——“女娃”，到神——“精卫”，一类新的神——人化的神——诞生了，他们不再是人类的异己力量，而是人类自身的升华，以他们特有的超人力量去与自然力搏斗。

我们的祖先虽然与凶神恶鬼进行着抗争，但他们认为鬼神中有善有恶，而丝毫也没有动摇他们认为天地万物到处都有



鬼神的观念。相反，他们在与异己力量的搏斗、战胜凶神恶鬼的过程中，在相信自己力量的同时，更加相信鬼神的存在，并且鬼神，尤其是凶神恶鬼，具有与人类同样的弱点。人一旦掌握了它们的弱点，便可以战胜它们。

## 巫覡的意义

“超人”是先民在与凶神恶鬼的对抗取得一些胜利后产生的神化了的人，他们的出现，增强了先民战胜异己力量的信心和勇气。同时，也使先民产生了这样一种观念：人可以利用某种方式来驱动神，达到自己的目的。如《礼记·郊特牲》中记载的那首著名的伊耆氏时代的《蜡辞》：

土，反其宅！水，归其壑！昆虫，毋作！草木，归其泽！

要求土归其宅（不崩），水归沟渠，螟螣等虫不要作害，草木应该在薮泽生长，而不要长在良田。虽然这是“蜡八”时，伊耆先农“百物”后提出的要求之一，但从语气看，这里不是乞求，没有畏惧之意，而有人相信自己力量的自信心，有一种居高临下命令神的气势，让土神、水神、昆虫神、草木神按照人的意志行事，去需要它们去的地方，不许与人类作对，作害于人类，其中几乎没有一点商量或回旋的余地。

伊耆氏时代的《蜡辞》，与《山海经·大荒北经》能令神帮助人们开通水道，沟通水渠，驱逐旱神的“神，北行”，被人们称作“咒语”。人们相信，通过这种“咒语”可以驱动神，命令、

指挥神。但是，这种带有极大威力的“咒语”并非人人可以念诵，也就是说，并非人人可以驱动、指挥、命令神，而是只有一种人——巫覡（音习）——才可以使用它，只有巫覡念诵咒语，神才会按照人的意志行事。

巫覡与“超人”不同。“超人”具有神的力量，是人化了的神或神化了的人，他们与鬼神的对抗是凭借自己的巨大力量，运用的是智慧与武力，以强硬的手段在力的较量中去征服鬼神，这种力量长久地存于他们的身上，不会时有时无。而巫覡却没有这种力量，他们只能通过咒语和某些象征性的动作，如所谓“巫步”等巫术方式，去请神，降神。许慎《说文解字》解释“巫”曰：“女能事无形，以舞降神者也”。解释“覡”曰：“能齐肃事神明者”。故而后世形象地称他们为“神汉”、“神婆”，称他们的降神方式为“跳大神”。

巫覡是人，但又有着与人不同的特殊的神秘身份，他们是沟通人与神、将神的意志传达给人、将人的愿望汇报于神的“媒介”。在“其俗信鬼而好祠”的楚国，屈原于何去何从的困惑中，正是请巫降神，向神请示而决定自己去留的。

巫覡所使用的咒语和特有的舞式被称作“巫术”。巫术本身并没有什么奇异的力量，它仅仅是一种象征。但先民的幻想却使他们认为这种咒语和舞式能够唤起并能使用一种超自然的神秘力量——神的力量，依靠唤起的这种神的力量去达到自己的目的。这种认识在今天看来是不可思议的，但它的的确确与先民认为天地万物都有神、都是神的创造的幻想一致，是人类认识必然经过的历史阶段。法国的东方学家加斯顿·马伯乐曾说：

我们不应当对巫术这个字眼抱有那种在现代人心目中几乎不可避免地引起的鄙夷的看法。古代巫术正是宗教的基础。虔诚的、要想获得神的恩惠的人，除非双手抓住神，否则就没有成功的机会。而这只有通过一定数量的典仪、祭品、祷词和赞歌等等才能得到。神自己也启示过，只有这样对待他，才能使他去做那些要求他做的事。<sup>⑪</sup>

先民的思维方式和对待鬼神的态度，必然会令他们相信巫术。这种巫术，确实成为古代人们与异己力量进行抗争的一种手段，也确实使先民在强大的异己力量面前保持了可贵的自信心，在某些程度上战胜了自己的动摇和软弱。

## 神的暗示

巫覡利用巫术的手段能够沟通人与神之间的关系，直接领受到神的意志，但这种能力只有巫覡才有。对于普通人来说，他们不能直接与神沟通，但有些时候也能得到神的某种暗示，这种暗示，在人遇到大的灾难之前，尤为强烈。

在刘基《郁离子·玄豹》中有一则故事说，有位名叫子游的人做武城县宰的时候，有一天，一只鸛鸟把自己的巢搬迁到了城门外一座小土山坟墓前的石碑上。守墓老人马上把此事告诉子游说：“鸛鸟是能预知天要下大雨的鸟，它突然搬迁巢穴，大概很快就要发大水了。”子游根据这一现象，命令城中所有的人都准备好船只等待着。过了几天，果然天降大雨，洪水泛滥，大水淹没了小土山。人们因为有准备而没有遭到生命危险，那只鸛鸟也因为对这场灾难的到来预先有着某种“感应”，而躲过



了洪水的侵袭。

鸛鸟能预知天下大雨发洪水，看似有几分神秘，其实并不神秘。在自然界，不仅鸛鸟能预知灾难的降临，其他许多动物也都具有这样一种自我保护的感应。下雨之前，蚂蚁总是紧张的搬迁，将自己的居处转移到安全地带；地震之前，狗常常烦躁不安，狂叫哀鸣。这些动物在灾难到来之前异乎寻常的表现，早已被无数事实证明并非偶然。其实，由这些现象作出的规律性的总结，远在早期人类时代，就已经有了较为充分的认识，我们可以从《山海经》中处处看到这样的记载。

《山海经·西山经》说，有一种形状如鸛（音消）的怪鸟，长着一副人的面孔，猴类的身子，狗的尾巴，当它出现在天空时，那个地方就要出现旱灾。《东次二经》说，有一种兽名叫𪚩（音灵）𪚩，形状如牛，身上长着老虎的斑纹，当它出现的时候，人世间就一定会发生水灾。《东次四经》说，有一种兽，形状也像牛，白头，长着一只眼睛，尾巴像蛇，名叫蜚，它经过水，水就干涸，经过草，草就枯死，它一出现，人间就要发生大瘟疫。《西次三经》说，有一种名叫毕方的鸟，形状如鸛，长有一只脚，白色的嘴，青身子上有着红色的斑纹，它出现在哪里，哪里就会发生怪火……。

当然，在早期人类看来，𪚩𪚩、蜚、毕方是神，干旱、水灾、瘟疫、怪火是由它们带来的，或者说是由它们降下的灾难。但如果我们剥下蒙在这些动物身上“神”的外衣，因果就会颠倒了过来，不是这些动物的出现给人们带来了灾难，而是灾难即将来临，这些动物凭着它们生存本能中所具有的特殊感应，寻找安全的、自我藏身的地方。它们的行为，正如鸛鸟、蚂蚁遇

到大雨时搬迁一样，并不奇怪。自然界的无数动物，正是凭借着这样一种生存本能中所具有的特殊感应，躲过了无数次的自然灾害而得以繁衍生息、绵延不绝。

那么，人类有没有这种特殊的感应？作为万物之一的人类，本身就是从动物进化而来的，越接近人类的源头，人类的精神压力就越少，动物的特征、本能就越多，越突出。鹤鸟、蚂蚁、毕方等动物那种为了生存需要所具有的自我保护的感应，也存在于原始人身上。也就是说，动物与人都具有躲避危险的本能。美国心理学家麦独孤（William McDongall）在《社会心理学引论》中说：

一切动物为了生存，逃避危险的本能是十分需要的。就大多数高等动物来说，它是最强有力的本能之一。……就大多数动物来说，在经验到伤痛或危险之前，已有很多对象和感觉印象都可以引起这种逃跑本能。就是说，这种先天倾向具有几个传入口，看来每种新异的声音或景象都能引起胆小动物的逃跑本能。……大多数动物在有躲藏处的情况下它们的躲藏本能就会随其逃避本能而出现。而原始人的本能无疑具有这样的双重趋向的。⑫

这原本是动物和人类生存的本能，是人在生活中积累的经验。但这种本能和经验在原始人看来却是极其神秘莫测的，他们的认识只能将其归结于神，归结于神的暗示，神的意旨，归结于人从神那儿获得的感应，并用它来指导人的生活，推广到人类社会的各个领域，而且还据此来解释人所进行的每一项活动。

## 朕兆与人事

早期人类分不清此现象与彼现象、心理与物理、自然与人事之间的关系，一切以自己的心理去感知并作出判断，将原本是两件前后发生，但丝毫没有关联的事硬性拼合在一起，从而得出它们之间有着因果关系的结论。在这种认识的作用下，一些自然界的變化便统统被认为是将要发生的事情的预兆，并根据出现的预兆去判断（卜）将要发生的事情的吉凶。

《山海经·中次九经》说，有一种兽名叫𧈧（音寺）狼，它出现在哪儿，哪儿就会发生战争；《大荒西经》说，有一种赤色的狗，名叫天犬，它所行之处必有兵灾。《西山经》说，有一种文鳐鱼，叫的声音像鸾鸡，它一出现，天下就一定会大丰收。至于日蚀、月蚀、流星、地震、春天的花树突然在秋天绽放蓓蕾……更使先民惶恐不安，认为人世间一定会有什么大事发生，而且把随后或很长一段时间里发生的事情，都与他们所认为的这些预兆联系起来并作出解释。法国人类学家列维-布留尔（Lévy-Brühl）说：

某年秋天葡萄获得大丰收，而这年的夏天正遇上一个大彗星出现；或者在日全蚀以后爆发了战争。即使对已经文明的民族的思维来说，这之间的前后关联也非偶然。这些事件在时间上的彼此联系并不只是接连发生而已，葡萄丰收与彗星之间、战争与日蚀之间的联系是一种难于清楚分析的联系。……而那些根本不知道什么叫偶然联系的最原始的思维，亦即那些把在自己的观念中可能出现的一切

关系都赋予神秘意义的思维，则像断定“在这个之后，所以因为这个”那样毫不踌躇地来断定：juxta hoc, ergo propter hoc（接近这个，所以因为这个）。……因而，一切奇异的现象都被看成是稍后必将发生的灾难的朕兆，同时也是它的原因。<sup>⑬</sup>

“一切奇异的现象”与稍后“必将发生的灾难”之前的“朕兆”，早期人类认为它们之间的关系是必然的，因而，他们就更相信朕兆，更相信感应。这种简单而又复杂的朕兆与感应，自然会使早期人类更加虔诚地依靠神、相信神，并根据神的意旨来行事。

## 注 释

① 许慎《说文解字》。

② 麦克斯·缪勒《宗教的起源与发展》第196页，上海人民出版社1989年中译本。

③ 同上书，第191页。

④ 女娲较早的记载，见于屈原《天问》：“女娲有体，孰制匠之？”关于她造人的神话，见于《太平御览》卷七八引汉应劭《风俗通义》。朱天顺《中国古代宗教初探》一书认为：“女娲造人的具体记载，虽晚至后汉才出现，但若与屈原的《天问》联系起来看，可以肯定这种传说是早已存在于民间的比较原始的神话里面。”本文同意这种看法，女娲造人的神话是“比较原始的神话”而不是最初的神话。

⑤ 《金枝》第269页，中国民间文艺出版社1987年中译本。

⑥ 如许慎《说文解字》释“魃”曰：“凡鬼之属皆从鬼。古文从示，魃，神也。”释旱神“魃”曰：“旱鬼也。”段玉裁注曰：“《诗经·大雅·云汉》曰‘旱魃为虐’，《传》曰：‘魃，旱神也。’此言旱鬼，以字从鬼也。神鬼统言之则一也。”

- ⑦ 当然，富有浓厚哲理意味的“盘古神话”，毫无疑义地经历了无数代人的口头传说与创造，整理、记录它的文人，又进行了再加工，它的原始面貌已经模糊不清了。但是，我们依然可以从中嗅到一点儿早期人类天真幻想的气味，看到探求万物“为什么”时的幼稚与好奇。简而言之，虽然它经过了后世文人的加工，但还保留着原始神话传说的意蕴。
- ⑧ 转引自茅盾《神话研究》第164页。
- ⑨ 加德纳·墨菲、约瑟夫·柯瓦奇《近代心理学历史导引》第199页，商务印书馆1980年中译本，北京。
- ⑩ 《左传·庄公三十二年》。
- ⑪ 转引自《金枝》第81页。
- ⑫ 《西方心理学家文选》第134—136页，人民教育出版社1983年版，北京。
- ⑬ 《原始思维》第276—279页，商务印书馆1985年中译本，北京。



## 第二章

# 别无选择

神所以显得强大，是因为人在自己别无选择时选择了它。





先民在以自己天真的幻想对大自然的解释中，在以自己弱小的力量与强大的自然力的搏斗中，创造出了各种各样的鬼鬼神神。他们对待鬼神，一方面崇拜、恐惧，将其视为人类的主宰；另一方面，在鬼神面前又保持着可贵的自信心。

但是，随着人类历史的发展，专制君权的出现，社会的结构、人与人的关系发生了变化；相应地，鬼神的作用、人与鬼神的关系也发生了变化。社会物质财富的积累、贫富两极的分化，使原本都是同样的人像产品一样，分成了等级系列，富者贵而贫者贱，有权有钱好像就有人格，没权没钱好像就没有人格。鬼神也不再被人们用来回答自然界中的一个为什么，而是用来解释人类社会中新出现的为什么，起着维持社会现存秩序的作用。人们对鬼神反抗的勇气，在变换了的社会条件所逐步造成新的鬼神权威下淡化了，甚至消失了，剩下的只是人对鬼神的畏惧、屈服和祈求。

然而，在茫茫的长夜中，人类的理性终于闪烁出了光芒，一代代的思想家们开始认真、冷静地审视历史，审视现实，审视人生，寻找着人在社会中的地位，寻找着人的自身价值，思考着人与鬼神的关系，为苦难的人类在探求着一条新的道路。

# 理性之光

在人类社会的不合理现象中，大概再没有什么能比得过贫与富、贵与贱那么明显、突出而令人不甘忍受。不知有多少代人对这种不合理、但又合法的现象发出过强烈的质问、抗议。然而，这些质问、抗议，犹如东风射马耳。因为这不合理的一切不是人为造成的，而是神的安排。

## 神的安排

人在随着贫富贵贱这种不合理现象的出现，就开始进行给予“天经地义”意义的思考，并作出了非常完满的答案：那就是神在造人的时候就造出了富贵人与贫贱人：

天地开辟，未有人民。女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳埴于泥中，举以为人。故富贵者，黄土人也；贫贱凡庸者，埴人也。①

人，生来就有贵贱之别。这就从“根”上给予不合理的“贫富贵贱”现象以彻底的“合理”解释。在中国数千年的文明史中，除了极少数的哲人和实在活不下去的人呐喊几声“这不合理”，绝大多数的人都默然听认了这解释，接受了这个存在，按照祖祖辈辈教给他们的生活方式生活，很少再去思考那一个早就有了答案的问题。

于是，富贵者愈来愈富贵，贫贱者愈来愈贫贱。为了维护

这个现实，管理人世间富贵与贫贱两种人的最高统治者——君主——又被人们神化，披上了“天子”的外衣。《礼记·曲礼下》曰：“君天下曰天子”。这里的“天”，指的是上帝，也就是最高神；“子”指的是人间的帝王，所谓“天子”就是神的儿子，就是神在人间的化身，他所作的一切都代表神的意旨，人们对他的服从要像对神的服从一样。人们将自己的命运交给了神，交给了天子。这一切，都是神的意旨，神的安排。

## 人是万物之灵

尽管神赐与同样的人的生存方式有贵贱之别，尽管对这种贵贱有别的信念不容动摇，但人们仍在探求着人与人的关系。终于，人们发现了人：人——是万物之灵。

《尚书·泰誓上》说：“惟天地万物父母，惟人万物之灵”。《列子·天瑞》说：“天生万物，唯人为贵”。《孝经·圣治》说：“天地之性，人为贵”。这种人为贵思想意识的崛起，与唯将君王、富贵人视为人，将百姓视为刍狗的观念相比，无疑大大进了一步。无论是富贵人还是贫贱人，都是人，都是万物之灵。

这种新观念在人与鬼神的关系上也有所反映。我们不妨将殷人与周人对鬼神和人的关系的看法作一个比较。《礼记·表记》记载：

殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。

周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。

这是儒家对历史上鬼神与人关系变化的总结。殷人无事不求神

问鬼，以鬼神的意旨指导自己行为，敬鬼神而抑人事。周人虽然也把鬼神的地位看得十分重要，但同时认识到人的作用，认为能合理地搞好人事，处理好人与鬼神的关系，只要“近人”，便是顺从了鬼神的意志，就能使万事逢凶化吉。

这种新观念的出现，来自于社会现实。在频繁的战乱中，被统治者一次又一次地发挥出了异乎寻常的作用，他们几乎能决定战争的胜与负、国家的安与危、君主的立与废。周厉王残虐无道，民不堪命，最终被“国人”从王的宝座上拉下来，流放于彘地。<sup>②</sup>卫君被卫人逐出卫国，晋侯提出质疑，师旷却说，“困民之主”，令“百姓绝望”，“弗去何为”？<sup>③</sup>逢滑也曾对陈怀公说过这样一段令人深思的话：“国之兴也，视民如伤，是其福也。其亡也，以民为土芥，是其祸也”。<sup>④</sup>孟子甚至说出了“民为贵，社稷次之，君为轻”的话。人，被思想家们提到了前所未有的高度。

不过，鬼神与人、君主与百姓关系的变化，也仅仅是理论上的变化，是思想家们的认识和要求，并没有从根本上对人的生存方式有大的变革，鬼神依然左右着人们，君主依然是天之骄子，百姓依然受着灾难。但是，理性之光一旦从茫茫的黑夜中显露出来，就会在人们的心灵深处引起震动，迫使人们在灾难之中去冷静地思考人的价值，并重新去审视人生。

## 死的探讨

当人一旦开始冷静地思考人的价值的时候，死，这个最敏感、最能震撼人心的事实，就摆在了人们的面前。

儒家看到了人在社会中的作用，看到了人的社会价值，但对人的个体生命的终结——死——却采取了避而不谈的态度。

孔子，这位伟大的哲人，可以谈仁义，谈礼乐，可是很少谈死，或者说尽量去回避谈死。当孔子的学生子路直接问孔子“死”是怎么回事的时候，孔子一口回绝：“未知生，焉知死！”而颜回死了，孔子却很悲伤：“噫，天丧予；天丧予！”孔子在回避谈死的背后，对“死”大约有一种无可奈何的感触情绪。

孔子对现实采取的进取精神以及人生态度，决定了他对生命的重视，要在人生有限的岁月里，去作一番轰轰烈烈的事业，所以，他将“死”这个人生的百年忧患，压在了心灵的最底层。

而对汉民族文化心理结构也有重要影响与作用的道家，却并不回避谈死。道家的代表人物庄子不仅大谈“死”，而且还认为“生不如死”：

一受其成形，不亡以待尽。与物相刃相靡，其行进如驰而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓之不死，奚益！⑤

以生为附赘悬疣，以死为决疣溃痈。⑥

人活着，身心被事功所役，而不知人生归宿，人不死有什么好处呢！说的多么超脱！为使死是轻松的解脱这一观点能被人们所接受，庄子还描绘了“死”的美好。在《庄子·至乐》中，他写了一则故事。

庄子到楚国去，在路上看见一具空骷髅，枯骨全然暴露在外。庄子用鞭子敲打着骷髅，问它：“你是由于贪生害理而成为这个样子呢？还是因为国破家亡，受到刀砍斧削而成为这个样子呢？或是你干了什么坏事，怕给父母妻子带来羞辱而成为这

个样子呢？还是你遭受了饥饿寒冷而成为了这个样子呢？或是你已经活够了年寿，老死而成为这个样子呢？”

庄子说完，便拉过骷髅枕着它躺下了。半夜里，骷髅托梦说：“听您的谈吐，大概是个说客。但我看您所说的那些，都是活人的忧患，死了就没有这一切了。您想听听死了以后的那种快乐吗？”

庄子说：“好的。”

骷髅说：“人死了以后，在上没有君主，在下没有臣子。不仅如此，也没有春夏秋冬一年四季的劳碌，自由自在，与天地同寿，就是在人间作君王那样的快乐，也比不上这些啊！”

庄子不信，说：“我叫掌管生命的神重新恢复你的形体，给你长上骨肉皮肤，让你回到你的父母、妻子、乡亲、熟人中去，你愿意吗？”

骷髅十分忧虑地说：“我怎么能够放弃作君王的快乐而重新去忍受那人间的劳碌呢！”

这些不过是庄子对黑暗现实强烈不满而又无可奈何的愤激之语，而不是要人们真的去死。庄子把死当作人脱离世间忧患与劳碌的一个绝好去处，把人死后的世界描绘得那么美好，只能看作他对“死”的看法是十分旷达的。因为他老人家尽管满腹牢骚，还是活到了 80 多岁，且是寿终正寝的。

儒家回避谈死也好，道家大谈死、将死看作人生忧患的解脱也好，这都只是理论上的回避或探讨。事实上，人人心中都被死困扰着，“吾不视青天高，黄地厚。惟见月寒日暖，来煎人寿”。<sup>⑦</sup>人人都不愿去死，它说明了一个极其简单的道理：人人都恋生。

## 觉醒后的痛苦

庄子对“死”的理论探讨的背后，是对生的眷恋，对自由的向往与追求。他曾有这样的感慨：

人生天地之间，若白驹过隙，忽然而已。⑧

这深沉的、富有哲理的感慨，充满了对人生短促的思考，对个体生命的珍惜。

庄子的这种感慨不是无由的。都是人，为什么一部分人的生命那么高贵，另一部分人的生命那么低贱？为什么一部分人要奴役另一部分人？人生在世，不过百年，为什么人还要去互相残杀，如此不珍惜自己的生命？庄子对历史作了冷静、认真的思考后说：

自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。……伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也。⑨

无论是君子、圣人、士，还是“小人”，都被“物”所奴役，都在为名、为利而残害着自己的个体生命。人应当珍惜自己的生命，不做“物”的奴隶。于是，在中国思想史上，庄子第一次提出了人的自由的问题，并对它进行了深刻的阐述，这就是蕴

含着庄子人生哲学的核心——“逍遥游”。

庄子标举遗世独立的理想人格，但在当时并没有引起什么反响。<sup>⑩</sup>当他面对现实的时候，尽管他要“遗世独立”、“绝对自由”，他也不得不为“物累”，不得不靠编织草鞋、钓鱼糊口，甚至还要去借贷，看吝啬鬼监河侯的脸色。终了，“遗世独立”、“绝对自由”的人格只能由现实回到内心，靠“心斋”、“坐忘”去打发，并且还将这一切都归结于“命”，归结于神的意旨：

死生、存亡、穷达、贫富、贤与不肖、毁誉、饥渴、寒暑，是事之变、命之行也。<sup>⑪</sup>

知其不可奈何而安之若命，德之至也。<sup>⑫</sup>

庄子原本是不甘于“命”的，所以要从神秘的“命”的圈子里跳了出来。但是，巡游了一圈之后，又不得不回到原来的出发点。这一切都是“命”中注定的，不可改变。但这个“回到原点”，却不像出发时那么轻松，它是经过理性思考以后，由于找不到别的出路而回来的，因此内心充满了痛苦。

## 对酒当歌

庄子的这种珍惜个体生命的理性之光被遮掩了数百年之后，在汉末魏晋时期，突然大放异彩。

这个时期的许多人，不再为名为利去殉身，不再受名受利的奴役。他们认为，人所追求的名利都是外在的、虚幻的，只有生命短促、人的生活是真实的，属于自己的，开始表现出一种新的人生态度、新的人生观。如《古诗十九首》就有这种



反映：

生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游！  
为乐当及时，何能待来兹！愚者爱惜费，但为后世嗤。仙人王子乔，难可与等期。

于是，人们开始极力在有限的生命期限之内增加生活的密度，充分享受、领略人生的乐趣。连曹操这样雄心勃勃的一代枭雄，在南征北战的同时，也唱出了“对酒当歌，人生几何？譬如朝露，去日苦多。慨当以慷，忧思难忘，何以解忧，唯有杜康”的及时行乐之歌。

当魏晋玄学兴起，庄子个体生命的理性之光在新的历史条件下得到了充分的发扬光大，许多人不顾一切束缚地去实践人的个体生命的价值，醉酒服药，尽情享乐。这种新的人生态度、生活方式，被人们惊羨、赞叹，风靡上层社会。时人是以美好的辞藻描绘那些饮酒服药、恣情享乐者：

时人目王右军，飘若游云，矫若惊龙。

嵇叔夜之为人也，岩岩若孤松之独立；其醉也，傀俄若玉山之将崩。<sup>⑬</sup>

那刘伶病酒被视为潇洒，毕卓“左手持蟹螯，右手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生”被人传为美谈。李泽厚分析被后人称为“魏晋风度”的这一历史现象：“正是对外在权威的怀疑和否定，才有内在的人格觉醒和追求。也就是说，以前所宣传和

相信的那套伦理道德、鬼神迷信、谶纬宿命、烦琐经术……等等规范、标准、价值，都是虚假的或值得怀疑，它们并不可信或并无价值。只有人必然要死才是真的，只有短促的人生中总充满那么多的生离死别哀伤不幸才是真的。……既然如此，那为什么不抓紧生活，尽情享受呢？为什么不珍重自己珍重生命呢？……表面看来似乎是无耻地在贪图享乐、腐败、堕落。其实恰恰相反，它是在当时特定历史条件下深刻地表现了对人生、生活的极力追求。”⑭

这种对个体生命的珍惜，毕竟是以一种扭曲了的人生实践的方式表现出来的。当“魏晋风度”成为过去，人们冷静下来认真思考这一现象的时候，它的形式，它的醉生梦死总是显得别扭，不易为人接受和仿效。所以，自此之后，被人誉为“魏晋风度”以及这种“风度”所代表的人生观，再没有掀起新的高潮，只是作为一个特定时期的历史现象而存在了。

## 途穷而返

不管怎么说，魏晋人在对个体生命珍惜方面，确实迈出了一步。在黑暗的社会现实中，他们“非汤武而薄周孔”，冲破礼教的束缚，以极高的热情去实践人生的乐趣，以种种放达的行为去表现个体生命的价值。但是，这种对个体生命的珍惜，对人生乐趣的实践，也仅仅是代表“魏晋风度”的那一帮子个体生命觉醒者自己的珍惜，自己的实践。

就他们自己来说，在醉酒服药、尽情享受的背后，也有着与庄子同样的痛苦——个体生命觉醒之后无路可走的痛苦。当阮籍的儿子阮浑成人以后，“风气韵度似父，亦欲作达。步兵

（阮籍）曰：‘仲容已预之，卿不得复尔’”。<sup>⑮</sup>个中透露的就是阮籍内心极度苦闷，“放达”是宣泄苦闷的消息。《晋书·阮籍传》中还记有阮籍的这么一段故事：

（阮籍）时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反（返）。

正是这种痛苦的最好、最形象的说明：想走新路，又找不到新路，只能在穷途处，大哭而返。

人总要寻找解脱痛苦的“药方”。

庄子与魏晋人那些珍惜个体生命的理论、珍惜个体生命的实践，在汉民族苦难的历史上，只是像流星一样，划了一道弧线，很快地消失了。他们并没有真正找到出路。“车迹所穷，辄恸哭而反”，返到哪儿去了呢？终了，还是回到了一直没有间断过作用于人类的鬼神的怀抱。

中国土生土长的道教在魏晋时期成熟了，两汉之际由印度传入中国的佛教也在这个时期站稳了脚跟，它们都以悲天悯人的姿态，向苦难的芸芸众生张开了温暖的怀抱。于是，忍受不了压迫的、富贵而想长生不死的、个体生命意识觉醒后无路可走的……，上至天子、王公大臣，下到贫民百姓，凡有忧患的人，全都投入了佛道二教的怀抱，投入了由先民创造、在新的历史时期又被人们赋予了新的内涵的鬼神的怀抱，在那里去寻求心灵的平衡、解脱苦难的途径。

## 甩不掉的魔鞋

道教和佛教具有吸引人的魔力，很重要的原因是它能为人类的实际生活提供各种“方便”与“需要”，能解除人们的忧患，增强人们生存的信心。著名的文化人类学家基辛（R. M. Keesing）说：

宗教强化了人类应付人生问题的能力，这些问题即死亡、疾病、饥荒、洪水、失败等等。在遭逢悲剧、焦虑和危机之时，宗教可以抚慰人类的心理，给予安全感和生命意义，因为这个世界“从自然主义的立场而言，充满了不可逆料、反复无常的和意外的悲剧”。⑩

人在一生中所惧怕的各种忧患，都在宗教那儿得到了应付的能力，它能把人引向没有苦难的温馨境地，到达幸福的彼岸。汉民族信奉的道教与佛教，完全具备了人们的这些需要。

### 苦难的解脱

道教是一种以生为乐，重生恶死，甚而追求长生不死的宗教。人惧死重生，希望长生不死，而道教正好投合了人们的这种心理需要。他们引经据典罗列出一大串长生不死的人——仙，来论证人长生不死的事实。道教的理论家葛洪在《抱朴子·内篇·对俗》中强调仙人的基本特征就是长生：“仙人或升天，或住地，要于俱长生，去留各存其所好耳”。《释名》也说：“老而

不死曰仙”。这对于惧死重生的人来说，既富有诗意，又求之不得。

与道教不同，佛教认定人必死无疑，没有一个人能逃得过“死”字关去。人生充满了苦难，生苦，死苦，老苦，病苦，怨憎会苦，爱别离苦，求不得苦，五取蕴苦等等，乃至有110种苦、无诸量苦。人生之苦虽然经过佛教的夸大，但那“八苦”却说的是实情，诸如生老病死、所憎恶的事、骨肉分离、欲望得不到满足等产生的苦，谁一生中能逃得开，躲得过？但是，这个苦也能解脱，那就是皈依佛教，行善积德，待来世便只有幸福，没有苦难。那句出自佛教而流传甚广的名言“苦海无边，回头是岸”，说的就是这个意思。

道教与佛教，一个讲今世能长生不死，另一个讲来世可得幸福，一个能使人摆脱人生中最大的忧患——死，另一个能使人摆脱人生中与死有同样份量的忧患——苦难，它们似乎是天造地设的不谋而合。无怪乎在中国古代，道教与佛教尽管相互诋毁，但从皇帝到平民百姓，却都热衷于兼收并蓄。因为在实际上，佛教与道教的对立一般是佛教、道教理论家们的事，而对于崇拜、信仰它们的善男信女来说，是不以为意的。所以，善男信女们今天可以去向玉皇大帝叩头，明天又可以到如来佛的脚下去烧香。在善男信女们那里，没有抽象的宗教的概念，有的只是具体的鬼神和鬼神所具有的超人的力量。

道教与佛教解决了人凭借自己力量难以解决的忧患。人们在高大的佛寺与道观里，得到的只是宁静、满足和希望，而没有人世间的那么多不平和苦难。倾斜的心灵天平在香烟缭绕的神佛塑像面前，得到了平衡。

## 善恶报应

道教和佛教尽管录纳的鬼神名称不同，教义也有千差万别，但有一点是相同的，这就是它们都以“善有善报、恶有恶报”作为基本信条之一。

古人所以信奉佛道二教的鬼神，拜倒在它们的脚下，就是因为相信在冥冥之中，神佛能以超人的力量惩恶扬善，主持着人间所缺少的公道，裁判着人间的善恶。做恶的人终将受到恶报，行善的人一定能够得到善报，谁也逃不脱神佛的明鉴，逃不脱神佛的裁决。在中国历史上，无论是道教还是佛教，能吸引众多信徒，这是一个很重要的因素。

不过，佛道二教的善恶报应在一致的前提下，也还有着稍稍的不同。佛教讲究前世、今世、下世，而且十分看重今世与下世，认为人今世行善，下世必得善报，今世作恶，下世必得恶报。道教比佛教更为彻底与急切，善恶报应，等不得下世，现世就报：

得善应善，善自相称举，得恶应恶，恶自相从。……务道求善，增年益寿，亦可长生。……天责人过，鬼神为使。……罚恶赏善人所知，何不自改。天报有功，不与无德。①⑦

祸福无门，惟人自召。善恶之报，如影随形。是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算。……所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之。①⑧

诸恶莫作，众善奉行，永无恶曜加临，常有吉神拥护。  
近报则在自己，远报则在子孙。<sup>①⑨</sup>

甚至“心起于善，善虽未为，而吉神已随之，或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之”，<sup>②⑩</sup>人心一起“善”“恶”的念头，马上就有鬼神“如影相随”，根据善恶施以报应。而且这种“报应”，又给予生活化了的解释，是日常所见所遇的，如人的身体有了不舒服或是人有了什么灾祸，这是鬼神在报应；人得了什么好处，也是鬼神在报应。所以，“善有善报，恶有恶报”就轻而易举地抓住了原本就信神信鬼的人们。

在人不能主宰自己命运，无法惩恶扬善的社会生活里，不把希望寄托在神佛身上，还寄托在何处呢？

## 杯弓蛇影效应

当人们向鬼神献上丰厚的祭品顶礼膜拜时，不论人们怀有怎样的意图和目的，心情都是虔诚的。这种对鬼神的虔诚不惟能获得一时的心理平衡与宁静。在人们起身离开香烟缭绕、帐幔垂立的鬼神塑像回到日常生活中时，在鬼神脚下以虔诚心情默默表达的某种希冀，有时竟获得实现，而且还时常可以听到人们有鼻子有眼地讲述，举出亲身经历的事情来加以佐证。这种现象并非是纯粹的臆谈。

在鬼神还没有被人们用泥塑、石刻或木雕现出形躯时，尽管人们想像它有着什么样的模样，那也只是一种模糊的形象；虽然人们相信它无处不在，有着巨大的威力，但并不具体可感。一旦它们被用物质材料创造出来，情形就大为不同了。人们即使

不在它的面前，也总有一个可触可感，而不是模糊的形象矗立在脑海里。人们一想起卢舍那，马上就会浮现出那美丽的面容上露出的神秘微笑；想到二大金刚，就仿佛看见它们站在三门殿的左右两侧，圆睁怒目，高举的金刚杵，似乎随时都会砸向恶人。尤其那些相信鬼神能惩恶扬善、能使人从苦海中解脱出来的人，更觉得这些具体可感的鬼神时刻都在监视、评判自己的善恶功过，可能随时随地降灾或赐福。

这些具体可感的鬼神形象，人们分明清楚地知道是泥塑的、石刻的、木雕的或金银铜铁铸出来的，但它们的塑像一经矗立在那里，就不再是普通的泥、石、木、金银铜铁了，而是一方神圣，有着一股为人看不见却又能时时感觉到的巨大的神秘力量。这种神秘力量借助泥、木、石、金银铜铁发射出来，直接干预着人们的生活。也就是说，寺院道观里那些被人们塑造出来的鬼神既然作为一个存在，就能散发出某种或大或小的能量；这种看不见的“能量”，实际上是人们心理意识的曲折反映，但有时它会出现奇迹，出现人们始料不及的意外。

这是心理意识上的“杯弓蛇影”效应。

“杯弓蛇影”是个著名的故事。应彬在汲县任县令时，一日，县主簿杜宣前来拜见，应彬请他喝酒。此时，北面墙壁上悬挂着的一张红弩的影子恰好照在杜宣手中的酒杯里，形状如同一条蛇。杜宣心中又害怕，又厌恶，却又不得不喝下这杯酒。杜宣当天便觉得胸腹疼痛难忍，以至日后饮食不进，身体一天衰似一天。请了许多大夫，用各种方法治疗，就是不见效。后来，应彬有事路过杜宣家进去看望，见他十分瘦弱，便问这是什么缘故。杜宣说：“我害怕酒杯里的那条蛇，它进到我肚子里



去了。”应彬回到县衙门，想了很久，一回头，看见挂在墙上的弩，心想一定是它了。应彬派人到杜宣家，请他到原来喝酒的地方，重新摆上酒。这时，酒杯中又出现了蛇的影子。应彬对杜宣说：“这是墙上弩的影子，并没有其他的东西作怪。”杜宣这才消除了疑团，非常高兴，病也因此而痊愈了。

酒杯中并没有蛇，但杜宣却看见了蛇并相信不疑，因而喝下去这杯酒后得了一场医治不好的大病，几乎夺去了性命。“蛇”是虚幻的，但墙上的弩却是实在的，杯中的“蛇”正是墙上挂着的弩的投影。那些被人们塑造出来的鬼神，就是那墙上挂着的“弩”；由于人们相信神鬼魔力的存在，那“弩”经人们这种心理意识折光，便形成了神鬼魔力的“蛇”形。在人们喝下杜宣式的这杯“苦酒”，自然会感觉到“蛇”的存在并能产生神奇作用，从而导致意想不到的结果。

当人们在大殿里虔诚地祈祷时，一无所知的鬼神塑像，正是通过人们的心理意识折射发挥出神奇力量的，人们却借以安慰自己心灵，预卜吉凶。而人们又根据自己的成功与失败，更加相信鬼神的力量，鬼神的存在。

人们就这样心甘情愿地穿上这双自己制作的魔鞋，一代又一代。

## 注 释

①《太平御览》卷七十八引《风俗通义》。

② 见《国语·周语上》。

③《左传》襄公十四年。

④《左传》哀公元年。

⑤《庄子·齐物论》。

- ⑥ 《庄子·大宗师》。
- ⑦ 李贺《苦昼短》。
- ⑧ 《庄子·知北游》。
- ⑨ 《庄子·骈拇》。
- ⑩ 朱熹说：“庄子当时亦无人宗之，他只在僻处自说。”见《朱子语类》卷一二五。
- ⑪ 《庄子·德充符》。
- ⑫ 《庄子·人间世》。
- ⑬ 《世说新语·容止》。
- ⑭ 李泽厚《美的历程》第89页，文物出版社1981年版，北京。
- ⑮ 见《世说新语·任诞》。仲容为竹林七贤之一阮咸，阮籍之侄。
- ⑯ 《当代文化人类学概要》第215页，浙江人民出版社1986年中译本，杭州。
- ⑰ 《太平经》卷一一二。
- ⑱⑲ 《太上感应篇》。
- ⑳ 《文昌帝君阴骘文》。

## 第三章

# 天堂的诱惑

天堂，是人类信仰的原始基因。后世非理性主义都把自己追求的理想描绘成天堂般美好，就是这个基因的遗传作用。



佛道二教不仅强化了汉民族应付人生苦难的能力，使人在不平的社会现实中能够得到心灵的慰藉，而且还为汉民族描绘出了一幅极其吸引人的美好图景——天堂。

天堂，是神佛以及一切终生行善积德的人死后灵魂所居住的地方，也是汉民族心中最为美好的世界。但最早构建这个美好世界的，却并不是佛道二教。

早在上古时期，先民就把天安排为神灵的居住之处了。只是在那时候，天上还只有神的份儿，没有人的立身之地，也没有什么琼楼玉宇、琼浆玉液。后来，苦难的人们将现实社会中实现不了的幸福和愿望，移挪到天上，逐渐构建起了天堂，幻想着人的生命结束以后，能到那儿去居住，以遂生前之愿。

佛道二教兴盛以后，他们顺着汉民族的这个心愿，在证实天堂存在的同时，又进行了补充完善，使之更有体系，更完整，也更有魅力。从此，天堂的大门就由佛道二教把守。

## 天 界 划 分

汉民族的心目中的天，原本只是一个神圣而美好的地方，早在《列子·周穆王》中，就有过具体的描绘：

周穆王时，西极之国有化人来，入水火，贯金石；反山川，移城邑；乘虚不坠，触实不硌。千变万化，不可穷极。既已变物之形，又且易人之虑。穆王敬之若神，事之若君。推路寝以居之，引三牲以进之，选女乐以娱之。化人以为王之宫室卑陋而不可处，王之厨饌腥蝼而不可飧，王之嫔御臃恶而不可亲。……居亡几何，（化人）谒王同游。王执化人袂，腾而上者，中天乃止。暨及化人之宫。化人之宫，构以金银，络以珠玉，出云雨之上，而不知下之据，望之若屯云焉。耳目所观听，鼻口所纳尝，皆非人间之有。

周穆王华贵的宫室、精美的厨饌、绝色的嫔御，相比之下显得卑陋、腥膻、丑恶不堪，使得这位“天子”到了那儿之后，“居十数年不思其国”，且“意迷精丧”，享受到了人间之主从未有过的快乐。不过，这个时候的天虽然美好得连人间之主都忘记了自己的君王之位，却并没有“界”的划分。

## 佛教的天界

当佛教走进汉民族居住生活的地盘，带来他们早在印度就构造好了的“天”之后，汉民族向往的那个天，就不仅仅是一个笼统的金银构屋、珠玉为饰、金碧辉煌、不愁吃喝的去处了，而开始有了“界”的划分。汉民族心目中原本囫圇一块的天，被佛教分出了等级，具有什么样身分的神就住在什么样的天界，修什么样的善的人，死后灵魂就归往什么样的天界。

佛教的天界有着十分复杂的名堂，按照他们的划分，最初的一级为“六欲天”。其中的四天王天按照东南西北，又分为东

方持国天、南方增长天、西方广目天、北方多闻天。忉(音刀)利天又名三十三天，三十三天在须弥山顶，中央为帝释天，四方各有八天，共为三十三天。这六重天由下往上，一重比一重高。“六欲天”之上是“色界十七天”。“色界十七天”之上为“无色界四天”，称为“四无色天”。

居住在六欲天中的众生，虽然离开了苦难的人世，但他们仍有食欲和情欲，有着一定的烦恼。居住在色界十七天中的众生，已经脱离了食情二欲，可仍然还要受物质的束缚，因为他们还有形体存在。居住在天色界四天中的众生，已经不依靠任何物质性的东西过活了，连自己的形体也不复有，唯以“命根”①、“众同分”②而存在。

天界中的众生，虽然寿命很长，远离人世，但仍在生死轮回之中。他们在天界活够了年限，有朝一日死后，还要回到人间去受苦。只有进入了“涅槃”，方才能脱离生死轮回，达到不生不死的境界，断绝生死诸苦及其根源“烦恼”，永远居住在天上。如佛教经典《大乘起信论》就说：“以无明灭故，心无有起；以无起故，境界随灭；以因缘俱灭故，心

## 佛教的天界

涅槃		
无色界四天	非想非非想天	
	无所有天	
	识无边天	
	空无边天	
色界十七天	四禅八天	色空竟天
		善见天
		善观天
		无热天
		无烦天
		广果天
		福生天
		无云天
	三禅三天	遍净天
		无量尽天
		少净天
	二禅三天	极光尽天
		无量光天
		少光天
	初禅三天	大梵天
		梵辅天
		梵众天
六欲天	他化自在天	
	化乐天	
	兜率天	
	须夜摩天	
	忉利天	
	四天王天	

相皆尽，名得涅槃”。这是佛教最高的理想，最高的天界。一旦达到涅槃境界，就能成为佛，成为万能的神。

道教的天界

佛教有关天界的划分，很快得到道教理论家的重视。他们仿照佛教对天的划分，也将那块原本是完整的天作了一个界分，用以完善自己的理论体系与鬼神世界。借着从佛教那儿搬来的思维方式和几个名词，经过揉合，道教构造出了神灵居住的“三十六天”。《魏书·释老志》说：“二仪之间有三十六天，中有三十六宫，宫有一主，最高者无极至尊，次曰大至真宗，次天覆地载阴阳至尊，次洪正真宗……”。据《云笈七签》卷二十一《四梵三界三十二天》载，这“三十六主”统治的三十六天，自下而上分别为：欲界六天、色界十八天、无色界四天，还有三十二天之上的四梵天、四梵天之上的圣境四天。

三十六天是神生活的领域，每重天中都居住着不同身分的神。欲界六天离人间最近，那里神的生活与人区别不是很大。《四梵三界三十二天》说，欲界六

道教的天界

圣境四天	大罗天	
	三清天	玉清境清微天
		上清境禹余天
		太清境大赤天
四梵天	贾亦天	
	梵度天	
	玉隆天	
	常融天	
无色界四天	秀乐禁上天	
	翰重妙成天	
	渊通无洞天	
	皓庭霄度天	
色界十八天	无极昙誓天	
	上揲阮乐天	
	无思江由天	
	太黄翁重天	
	始皇孝艺天	
	显定极风天	
	太安皇崖天	
	元载孔升天	
	太焕极瑶天	
	玄明恭庆天	
	观明端静天	
	虚明堂曜天	
	笠落皇笏天	
	曜明宗飘天	
	玄明恭华天	
	赤明和阳天	
	太极濛翳天	
	虚无越衡天	
欲界六天	七曜摩夷天	
	元明又举天	
	玄胎平育天	
	清明何童天	
	太明玉完天	
	太皇黄曾天	



天中的生灵，“有色有欲，交接阴阳”。色界十八天中的生灵高了一级，“有色无情欲，不交阴阳”。无色界四天中的生灵则没有情欲，色欲也消失殆尽，“其界人微妙无色想，乃有形长数百里，而人不自觉，唯有真人能见”。

这三界二十八天，“一天则有一帝王治其中，其天人皆是在世受持智慧上品之人，从善功所得，自然衣食，飞行来去，逍遥欢乐，但生死之限不断，犹有寿命，自有长短，下第一天，人寿九万岁，以次转增之”。也就是说，人间世“从善”“受持智慧上品之人”进入“天”之后，即使是三十六天中最低的一层“太皇黄曾天”，都可“飞行来去，逍遥欢乐”，寿享九万年之长。而进入无色界中的秀乐禁上天，也就是三界二十八天中的最高一层，一生就可享受二百五十二万年的欢乐。

居住在三界二十八天之上那八重天中的神灵们，则万劫无生无死，永远是神，永远住在天上，再不会回到人间去受那些令人惧怕的生死与重重苦难了。

## 极乐世界

无论是佛教还是道教，构画出来的这种种天界，都有一个共同的特征，就是越往天的高层，就越没有物质性的东西，居住在那里的生灵就越形如槁木，没有欲望。

佛教、道教关于天的这种种划分，都只是理论家为了自己理论体系的需要和完善而虚设出来的。尽管他们费多大的劲去弘扬教义，汉民族中从帝王到老百姓，很少能搞清楚什么欲界、色界、无色界诸天，甚至连一般教徒，也未必说得明白究竟是怎么回事。佛教、道教在中国都有 1000 多年的历史，他们关于

天界的划分，汉民族并不很感兴趣。

不过，佛教、道教对天也有形象的说法，实惠的东西。汉民族之所以对佛道二教的天那么着迷，是因为其中有着实惠。他们向往那里，不是要去消除一切欲望，过那形如槁木、无知无觉的生活，而是要到那儿去满足在现实生活中无法满足的欲望。汉民族心目中的天堂——西方极乐世界，似乎正是为满足人们的这一愿望而设置的。《阿弥陀经》说：

从是西方过十万亿佛土，有世界名曰极乐。其土有佛，号阿弥陀。……彼土何故名为极乐？其国众生无有众苦，但受诸乐，故名极乐。……极乐国土，七重栏楯，七重罗网，七重行树，皆是四宝，周匝围绕，是故彼国名为极乐。……极乐国土有七宝池、八功德水充满其中，池底纯以金沙布地，四边阶道金银琉璃合成，上有楼阁亦以金银琉璃玻璃砮磲（音车渠）赤珠玛瑙而严饰之，池中莲花大如车轮，青色青光，黄色黄光，赤色赤光，白色白光，微妙香洁。……彼佛国土，常作天乐，黄金为地，昼夜六时，雨天曼陀罗华。其土众生，常以清旦，各以衣祴盛众妙华。……彼国常有种种奇妙杂色之鸟，白鹤、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵、频伽、共命之鸟。是诸众鸟，昼夜六时出和雅音，其音演畅。……彼佛国土，微风吹动诸宝树及宝罗网，出微妙音，譬如百千种乐同时俱作。……彼佛寿命及其人民，无量无边阿僧祇劫。③

《无量寿经》还说，西方极乐世界没有冬夏那样的冷热，气候极

其宜人，生活在那儿的众生，只要心念一动，所需要的东西，就会立现，供你享用。比如说想吃东西了，七宝钵便会自动出现，其中盛着你想吃的东西，吃完后又会自动消失。想洗澡了，温度适宜的水就会自动出现在身旁……。总之，一切都能“应念而生”。

佛教的西方极乐世界与道教的天堂中到处是七宝楼台、金银珠玉、玉液琼浆供人消受的描绘，是格外的相同。天堂除了享受之外，还是享受，别的都不存在。这看上去似乎有些鄙俗，但佛道二教的天堂吸引人的内容，正是这些，而不是那些消除了所有人欲的天界。现实生活中的人们，相信那一切随念而生的天堂的存在，予以美妙地构画描绘，正是为了弥补现实世界人们生活中的种种不足和缺憾。

当然，天堂令人向往着迷，并非是人们纯粹虚构幻想的产物，也并不完全是佛道二教故意编造出来哄人的骗局。人的思维活动进入一定境界的时候，如佛教的所谓“坐禅”，道教的所谓“存想”，进入高层次阶段时，在脑荧屏上往往会出现许多自己从来没有见过的景物，犹如海市蜃楼一般，似幻似真。刘宋时期罽良耶舍译的《观无量寿经》中，就曾说到在禅定中可以看到西方极乐世界侍者观世音的形象：

此菩萨身长八十万亿那由旬，<sup>④</sup>身紫金色，顶有肉髻，项有圆光，面各有千由旬，其圆光中，有五百化佛，如释迦牟尼，一一化佛，有五百化菩萨，无量诸天，以为侍者。举身光中，六道众生，一切色相，皆于中现，顶上毗楞摩尼宝以为天冠，其天冠中，有一立化佛，高二十五由旬。观

世音菩萨，面如阎浮檀金色，眉间毫相，备七宝色，流出八万四千种光明，一一光明，有无量无数百千化佛，一一化佛，无数化菩萨以为侍者，变现自在，满十方世界。

当人们从“坐禅”、“存想”的境界中回到现实来的时候，图景虽然消失了，但那深刻的印象却使人们相信，那就是神，那就是天堂。

天堂虽然美好，却又高不可及。倘若是一蹴而能就，天堂也就失去了它的价值。正因为高不可及，天堂才被人们描绘得那么美好与神圣，才使人们相信那里确实有一个与人间绝对不同的美好世界。

## 升天之路

世间的人仰望天堂，盼望实现自己无法在世间满足的欲望，天堂的神灵也没有忘记生活在世间的苦难生灵，时刻伸手援引愿意前去的人们。这副担子，天堂的最高神灵委任给了几名下属。

### 东王公与西王母

东王公与西王母是道教中的两尊大神，在汉民族信仰的鬼神系列中名头很大。这倒不是因为他们出身高贵，是元始天王与太元圣母的儿女，在鬼神世界中有很高的地位，而是因为他们手中掌有凡人得道升天做神仙的权力。据说，在汉初就有这样的歌谣流传于世：

着青裙，入天门，揖金母，拜木公<sup>⑤</sup>。

这“金母”就是西王母，由于她住在西方的昆仑山上，西方属金，所以人们又称她为“金母”。木公即东王公，他住在东方的蓬莱岛上，东方属木，故又称“木公”。这首童谣是说，人若登天成仙，首先要拜西王母与东王公，只有经过了他们的手，才能迈进天堂的大门。

本来，凡人得道升天做神仙的事，只有东王公一人掌管，如《仙传拾遗》说：

木公亦云东王父，亦云东王公，盖青阳之元气，百物之先也。冠三维之冠，服九色云霞之服，亦号玉皇君。居于云房之间，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，皆禀其命而朝奉翼卫。故男女得道者，名籍所隶焉。

但后来，西王母分了他的权力，掌管起了人间世另一半人——女性——升天做神仙的事了。《西王母传》说：

（西王母）与东王公共理二气，而育养天地，陶钧万物矣。柔顺之本，为极阴之元，位配西方，母养群品。天上天下三界十方女子之登仙者。得道者，咸所隶焉。

这样的安排更符合汉民族的伦理道德规范，“男女授受不亲”，男女大防自古而然，绝不能因升天作神仙就坏了这一祖训。而且

这样一来，不仅男人们可以升天做神仙，也明明白白告诉那些大门不出、二门不迈的女人们，她们同样可以进入天堂，这对于争取众多的信徒，无疑更增加了吸引力。

在鬼神世界中安排这么两位神，对于争取人们的信仰，大有必要。首先，两神都住在人间，蓬莱仙岛、昆仑山虽然遥远，毕竟不在高不可及的天上。其次，东王公和西王母不仅神通广大，而且手下还有“巨亿万计”的臣僚，协助他们料理援引、登记世间男男女女升天的事情；人们只要心诚，神灵们总是援手以引的。有了这么一个环节，天堂就不是高不可及的了，升入天堂就有了实现的可能性。

天堂与人间的距离缩短了，人们升入天堂的可能性增大了，对于各种欲望得不到满足的人们来说，既然神灵伸出了手，还有什么理由不愿意到那儿去？

## 西方三圣

在汉民族信仰的鬼神世界中，还有几位接引人们升入天堂的著名神灵，就是佛教的“西方三圣”。

走进以阿弥陀佛为主尊的殿堂里，可以看到他的身旁立着两尊菩萨，左边的那位名为观世音，右边的那位名为大势至。这两位菩萨是阿弥陀佛的“胁侍”，帮助阿弥陀佛接引一切愿意脱离苦海的众生。由于他们居住在西天极乐世界，所以又合称为“西方三圣”。

西方三圣随着佛教来到中国，很快就被汉民族接受了。他们也就安于职守，超度众生，而且并不嫌贫爱富，只要人信仰西方极乐世界，他们都能以神力化身前去说法，以不同方式接

引而去。如《观世音菩萨普门品》就说：

若有国土众生应以佛身得度者，观世音菩萨即现佛身而为说法；应以辟支佛身得度者，即以辟支佛身而为说法；应以声闻身得度者，即现身闻身而为说法；……应以长者身得度者，即现长者身而为说法；应以居士身得度者，即现居士身而为说法；应以宰官身得度者，即现宰官身而为说法；应以婆罗门身得度者，即现婆罗门身而为说法；应以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷身得度者，即现比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷而为说法；应以长者、居士、宰官、婆罗门妇女身得度者，即现妇女身而为说法；应以童男、童女身得度者，即现童男、童女身而为说法；……是观世音菩萨成就如是功德，以种种形游诸国土，度脱众生。

接引众生往西天极乐世界去，人们不只从传说、经书中知悉，还能亲眼看见佛光，看见菩萨前来迎接。四大佛山之一的峨眉山上，有“睹光台”。在晴朗无风、太阳斜射的午后，睹光台下布满云海，人们站在摄身岩上，便可看见海面上呈现出一个明镜般的彩色光环，自己的身影正好映在光环中间，那就是佛接引人时现出的光芒。相传在东汉佛教刚传入中国之际，一位名叫蒲光的采药老人就在这五彩缤纷的佛光中看见了菩萨的真身。人们向往着西方极乐世界，阿弥陀佛或他的使者们也就真的来接引人们。在中国历史上，每年都有不少人来到睹光台上，一看到佛光，就立刻扑进菩萨的怀抱，跳入光环，随着接引者到西天极乐世界去了。

俗话说，“耳听为虚，眼见为实”，一旦眼见之后，也就对以往所听到的一切坚信不疑了。人生有那么多苦难，天堂又那么美好，而且还有神灵伸出温暖的手来接引，这对本身就相信有鬼有神、有天堂存在的汉民族来说，自然是更加向往那块地方了。

## 行善积德

现实社会中的苦难造就了天堂，人对天堂的渴望创造了援引登仙的神灵。虽然天门大开，神灵常在，但并不是谁想进入就能随便进去的。因为这其间还有一条漫长的道路——修行。

无论是佛教还是道教，都为他们的信徒提供了一整套得道成仙进入天堂的修行方法，如课诵、打坐、吃斋、礼佛、戒、定、慧、存思、守静、服气、导引……；真可谓五花八门。不过，这都是那些一心或有心成佛成神的和尚道士专门做的事，对于那些没那么多闲暇功夫去身体力行的人，则有另一条道路可行，那就是在现实生活中行善积德。在这点上，道教佛教与汉民族的传统道德观念格外一致。

“积善之家，必有余庆”，是汉民族历来宗奉的信条。这个信条，正是道教、佛教因果论为汉民族广泛接受的根深蒂固的思想基础。“善有善报”中的“善”，即是行善积德。“善报”就包含着升入天堂的意思。人只要行善，不管是什么人，终究都能得到善报。在汉民族中流传甚广的《无量寿经》，就以现实生活为据，将穷人与帝王作了一个对比：

贫穷乞人，底极斯下，衣不蔽形，食趣支命，饥寒困



苦，人理殆尽。皆坐前世，不植德本，积财不施，富有益慳，但欲唐得，贪求无餍，不信修善，犯恶山积。如是寿终，财宝消散，苦身聚积，为之忧恼，于己无益，徒为他有。无善可怙，无德可恃，是故死堕恶趣，受此长苦。罪彼得出，生为下贱。

世间帝王，人中独尊，皆由宿世积德所致。慈惠博施，仁爱兼济，履信修善，无所违众。是以寿终福业，得升善道。上生天上，享之福乐。积善余庆，今得为人，乃生王家，自然尊贵。仪容端正，众所敬事，妙衣珍膳，随心服御，宿福所追，故能至此。

天下的穷人之所以受苦，是因为前世作恶所得到的报应；帝王有至高无上的权威、富人有享不尽的荣华富贵，也是因为前世行善积德所致。且不论这种解释是多么荒唐、虚假，单就这种说法把人的命运与行善积德紧紧地联系在一起，将现实的行善积德当作修行的重要内容之一，也就使修行的现实可能性增大，人人可做，时时处处可做。

但是，行善积德一世，并非下世就一定能入天堂。佛教所说的前世，包括人此生前的二世、三世，甚至十世、八世；下世，也并不仅仅指人的来世，也指二世、三世，甚至百世、千世。东晋时期的大和尚惠远就曾经说过：

《经》说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生千生，然后乃受。⑥

此生行善积德，充其量能改变一下自己的命运。而想进入天堂，却还生生世世一点“恶”也不做。如佛教说的，只要沿着这条行善积德的路走下去，下生不入天堂，二生、三生，乃至百生千生，总有一生能够达到自己的目的。但实际上，路（行善积德）是有的，而目标（升入天堂）却是永远无法达到。

## 天堂门票

如果以施舍钱财作为“慈惠博施，仁爱兼济”的内容，作为衡量人能否进入天堂大门的标准，那天堂里只有帝王与富人的份儿，没有穷人的立足之地。因为帝王无论怎样去做，都可以说是“慈惠博施，仁爱兼济”，富人只要施舍银子，就能达到标准。而穷人手中既没有帝王的权，也没有富人的钱，自然也就失去了进入天堂的资格。

宗教既然创造出了天堂，就要使所有的人都向往那里，不能使人失去信心。天堂之所以有那么大的吸引力，还由于人进入天堂不仅仅是累世行善积德这一个条件、这一条道路。人只要想进入天堂，心里想着天堂，口里诵着掌管天堂神灵的名号，即使没有钱，也一样能够进入天堂。这样一条简易的修行方法，犹如一张廉价的天堂门票。

佛教净土三部之一的《无量寿经》说，有三种修行途径可供人选择，只要选择其中一种，人死后便能被阿弥陀佛与他的两位胁侍即观世音和大势至接到极乐世界去。第一种是抛却人世间的一切欲望，出家当和尚，一心专念阿弥陀佛名号，修行各种功德。第二种是可以不出家当和尚，但需要专念“阿弥陀

佛”名号，还要修些功德，诸如建塔盖庙、供佛斋僧等。第三种是既可以不出家当和尚，享受人世间可以享受的一切快乐，又可以不花钱费力去修功德，只需要一条，那就是“一向专意，乃至十念，念无量寿佛，愿生其国”。大凡人按照这三条途径去修行，就都能到西方极乐世界去。

这第三条途径实在太方便、太有诱惑力了。人们不脱离世俗生活，仍可以修行。《阿弥陀经》就这样说过：

若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众，现在眼前；是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐净土。

所以，佛教在中国流传的岁月里，这种简易可行的修行方法一出现，就立刻引起了人们广泛的兴趣，吸引了社会上各个层次的信徒。“阿弥陀佛”这四个字，也几乎成了汉民族男女老少的口头禅，终日挂在嘴边，以加快迈往西方极乐世界的步伐。据说唐代僧人道绰，口诵“阿弥陀佛”名号，并且“日以七万为限”。<sup>⑦</sup>在他的感染下，当时晋阳、太原、汶水三县七岁以上的男女都会称念阿弥陀佛的名号。

不作恶的人念“阿弥陀佛”，死后便可径直接被阿弥陀佛接往西方极乐世界，作恶的人如果能念“阿弥陀佛”，也同样会迈进那个世界的大门。据说，在阿弥陀佛未成佛前，曾发下四十八愿，要将“十方众生”中“欲生我国”者统统接来，其中第五愿即说：

若前世作恶，闻我名字，欲来生我国者，即便返正自悔过，为道作善，便持经戒；愿欲生我国，不断绝，寿终皆令不复泥犁（地狱）、禽兽、薜荔（饿鬼），即生我国。……

这大约也就是“放下屠刀，立地成佛”之意。

原来人抛弃了世间的一切物质享受，按照繁琐的修行仪式去苦苦修行，累世、甚至百世、千世的行善积德才能到得天堂的修行方法，化作了念“阿弥陀佛”四个字，这样一来，天堂离人间的距离顿时缩短了，人们的信心提高了，即便今生过得并不苦难，烦恼并不多的人，也会去领这张门票。而对于本身就处在水深火热中、渴望摆脱苦难的生灵来说，更会毫不犹豫地念“阿弥陀佛”，按照神灵启示的那条道路走向天堂。

## 注 释

- ① 命根，佛教指因过去世之业而引起今生维持寿命的依据。
- ② 众同分，佛教指众生的共性或共因。
- ③ 转引自《古今图书集成·神异典》卷七八。阿僧祇，梵语 Asamkhyā 的译音，意思为无数。劫，借指计算年代的数目，如佛家大劫、小劫，小劫为一千六百万年。“无量无边阿僧祇劫”，意为西天极乐世界的众生寿命无限。
- ④ 由旬，梵文 Yojana 的音译，又作“俞旬”、“揄旬”、“逾缮那”。古印度长度单位，据《大唐西域记》卷二说，一由旬为三十里。
- ⑤ 见《古今图书集成·神异典》卷二二二引《仙传拾遗》。
- ⑥ 《弘明集》卷五《三报论》。
- ⑦ 《续高僧传·道绰传》。

## 第四章

# 地狱的圣火

有人这样赞颂地狱：“任尔盖世英雄到此亦应丧胆，凭他瞒天手段入门难再欺心。”但这是弱者的豪言壮语。



天堂的神灵虽然向世间伸出温暖的双手,但并不意味这是人摆脱现实忧患的唯一去处。人生还有一个归宿——地狱,那儿的主宰者似乎对人更有兴趣。

天堂和地狱是两个对照鲜明的世界。一个在天上,一个在地下。一个是神活动的场所,一个是鬼聚集的地盘。一个光辉灿烂,一个黑暗重重。一个能令人脱离现实的忧患,一个却使人受到比现实还要深重千万倍的苦难。一个在拯救着人类;一个在惩处着人类。按理说,天堂与地狱本该是冤家对头,水火不容。可事实却恰恰相反,它们好像一对配合默契的孪生兄弟,联手裁判着生活于它们夹缝之间的生灵。

## 恐怖的深渊

人死后仍然活动着的灵魂称作“鬼”。相信鬼有自己的活动方式,这在早期人类那儿就已经是普遍存在的信仰。随着鬼与鬼魂世界信仰的发展,一个天下之鬼共同的聚集场所出现了,它就是泰山。

### 魂归泰山

泰山在汉民族心目中是天下最高的山,是帝王答谢天地之

德的地方。据说从舜开始就已经在那儿举行封禅活动了，此后的“天子”莫不仿效。汉末，人死魂归泰山的信仰出现了。对此，顾炎武在《日知录》中曾有过考证：

尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末。《左氏》、《国语》未有封禅之文，是三代以上无仙论也。《史记》、《汉书》未有考鬼之说，是元成以上无鬼论也。《博物志》所云泰山一曰天孙，知生命之长短者，其见于史者，则《后汉书·方术传》：许峻自云尝笃病，三年不愈，乃谒泰山请命。《乌桓传》：死者神灵归赤山，赤山在辽东西北数千里，如中国人死者魂归泰山也。《三国志·管辂传》：谓其弟辰曰：但恐至泰山，治鬼不得治生人。

在东汉陵墓出土的镇墓券中，也常有“生人属西长安，死属泰山”的说法，这就足以证明那一时期人死魂归泰山的信仰已经流行了。

泰山成为天下众鬼归属之处，泰山神也就有了具体的名称，被称为“天孙”或“泰山府君”，“主召人魂魄”，<sup>①</sup>专门治理鬼，成为阴司的主宰。泰山府君如何治理鬼的故事，在晋代已有记述。

干宝《搜神记》（卷四）说，泰山人胡母班一次路过泰山，在树间遇见一位“绛衣驹”，称泰山府君召请。胡母班随之行数十步，“便见宫室，威仪甚严”，进入宫室，泰山府君很客气地招待胡母班饮食，而后请胡母班为他传书。胡母班传罢书信回复泰山府君时，忽见其已亡之父与数百人一起“著械徒作”。胡



母班进拜流涕，问道：“父亲大人为何在此受苦？”其父回答说：“我死于不幸，到这儿已经二年了，十分困苦，几乎不可忍受”。同书另一处（卷一六）也说人死为鬼在泰山“憔悴困苦，不可复言”。从这时起，泰山就不仅是众鬼所归之处，而且也是做苦役之处。

人向往的天堂，原本是与人间苦难相对照而创造的。但人死后归往的地府——泰山，则是一个比人间更悲惨、更恐怖的世界，与人间形成了又一个鲜明的对照。聚集在这儿的天下众鬼，受着他们在世间很少受到、甚至难以想像的残酷刑罚。刘义庆的《幽明录》（卷五）中有这么一则故事，巴丘县的巫师舒礼晋永昌元年病死化作鬼后，被土地神押送泰山：

忽见一人，八手四眼，提金杵逐（舒）礼。礼怖走出，神已在门外，遂执礼送太（泰）山。太山府君问礼：“卿在世间何所为？”礼曰：“事三万六千神，为人间解除、祠祀”。府君曰：“汝佞神杀生，其罪甚重，上热熬！”付吏牵去。礼见一物，牛头人身，持铁叉，叉礼投铁床上，身体焦烂，求死不得。②

这则恐怖故事很有些意思。它透露出了这么一些消息：首先，地府的主宰泰山府君并不是将鬼收下，抛至一边使其作劳役就算了事，而是先根据其在人间的所作所为进行审判，然后再作发落；其次，根据鬼的罪业，量刑施刑；第三，泰山府君有了自己的属下，如那位押送舒礼的土地神，执舒礼的“八手四眼”神，以及牛头人身鬼等等。

## 地狱的由来

在以泰山为地府、泰山府君治鬼的民间信仰发展同时，道教在建设自己的鬼神世界的时候，受了佛教地狱之说影响，也十分看重地府。南朝齐梁时期道教思想家陶宏景的《真灵位业图》第七层次中位的那位酆都大帝以及他所率领的诸多鬼官，职责就是治鬼，府治在罗酆山。道教把民间信仰的泰山府君也拉入自己的鬼神队伍，说他姓秦名颢，字景倩，为四镇，手下有鬼兵万人，还有长史司马等鬼官，另有小镇数百，各领鬼兵数千人。这个鬼官系统的建立，完善了道教的地下世界。

但在民间，泰山府君治鬼之说依然流行，酆都大帝并不能取而代之。所以，当佛教的地狱观念在汉民族的心理意识安家落户时，佛教徒们就抛开了酆都大帝而选择了泰山府君。他们将地狱与汉民族信仰的泰山治鬼之说揉合在一起。早在东吴，汉化了月支族后裔支谦和尚在翻译佛教经书《八吉祥神咒经》时，即云“泰山地狱饿鬼畜生道”。③

佛教的地狱说主动与汉民族民间的泰山地府说联姻，促进了汉民族的地府观念的完善。犹如佛教西方极乐世界一来到中国便在汉民族植根一样，地狱一与泰山结合，也就很快成了汉民族既恐惧又津津乐道的话题。他们根据自己原有的地府观念，给鬼魂世界布置了新的场景，将原本是古印度鬼魂所去的地狱，所受的种种残酷刑罚，作些改头换面之后，移到自家来，变作自家的东西，供自己使用，而且还把它摆在了和天堂同等重要的地位，相信人死了不是上天堂，就是堕入地狱。而泰山地府之说，反倒渐渐被人们淡忘。

佛教地狱之说之所以很快在汉民族中间兴盛，并掩过泰山治鬼之说，是因为它提供了一个现成的地狱蓝图，将鬼的世界昭示得淋漓尽致。虽然人们并没有去过那个地方，受过那里的种种残酷刑罚，但一听到“地狱”二字，便会不寒而栗。

地狱原是梵文 Naraka 的意译，音译为“那洛迦”，也常被译作“不乐”、“可厌”、“苦果”、“苦器”等，因其狱在地下，所以又被称为“地狱”。佛教地狱的名堂很多，并不亚于他们的天界，但却比天界来得具体、形象。通常所说的所谓“八热地狱”、“八寒地狱”，便是佛教中较为著名的地狱。

八热地狱原称作“八大地狱”，因与“八寒地狱”对称，故又有这一名称。据佛教经典《俱舍论》（卷八）说，第一名“等活地狱”，沦入这座地狱中的鬼终日互相残杀，刀砍斧劈，枪刺石搏，直到被杀死，死后遇风一吹又重新复活，再受前番苦痛，永无休止。第二名“黑绳地狱”，沦入这座狱中的鬼，先被黑铁绳绞勒，肢解身体，然后再刀斩锯锯。第三名“众合地狱”，沦入这座地狱中的鬼要受各种刑具、野兽相互配合、同时进行的残害。第四名“号叫地狱”，此狱中的刑罚与前三狱相比，更为厉害，使众苦鬼发出悲号怨叫之声。第五名“大叫地狱”，众鬼受的残害比前者更重，发出震天陷地的哭声。第六名“炎热地狱”，刑罚是以铜镬、炭坑煮烧鬼，令鬼苦热难忍。第七名“大热地狱”，众鬼所受煮烧更甚于前者。第八名“无间地狱”，也就是所谓著名的“阿鼻地狱”，这是最深的地狱，堕入此狱者“受苦无间”。八大地狱还各带有十六小地狱，大大小小共一百三十六所。

八寒地狱是佛教所说的八种严寒的地狱。据《俱舍论》

记》(卷十一)说,第一名“疱狱”,此狱极冷,鬼一入身上即生疱。第二名“胞疱狱”,严寒逼身,鬼一入便身分疱裂。第三名“阿吒吒狱”,鬼一入就冻僵了唇舌,发出“阿吒吒”的颤声。第四名“臃臃婆狱”,入此狱者因受冻口中发出“臃臃婆”之声。第五名“虎虎婆狱”,入此狱者已被冻的口不能作声,只有喉中发出“虎虎婆”的声响。第六名“青莲花狱”,入者身体冻裂如青莲花。第七名“红莲花狱”,入者身体冻裂如红莲花。第八名“大莲花狱”,入者受冻身体大折裂,白骨在外如白莲花。

## 十八层地狱

八热、八寒地狱在佛教中甚是有名,那种种刑罚的形象描述使人闻之胆颤心惊。除这八热、八寒十六地狱之外,佛教中流传的还有“十八地狱”。

据佛教经典《十八泥犁经》说,十八地狱一为“光就居狱”,狱中之鬼相见即斗,虽然个个身遭剑伤,却并不死,永受伤痛折磨。二为“居虚倅略狱”,众鬼先身处火中炙烧,裸体出来后,再像“光就居狱”中的鬼那样相斗。三为“桑居都狱”,众鬼常被火焚烧而不死。四为“楼狱”,众鬼常居于大火铁城之中,遭受煎熬。五为“房卒狱”,众鬼在大深谷中受烈火烂烧而身不死。六为“草乌卑次狱”,众鬼在高两千里、广四千里的火城中烂烧而身不死。七为“都卢难旦狱”,大火熔化的铁水直贯众鬼之身。八为“不卢半呼狱”,众鬼常在火中被炮炙。九为“乌竟都狱”,众鬼寒冷冻身。十为“泥卢都狱”,十一为“乌略狱”,十二为“乌满狱”,十三为“乌籍狱”,十四为“乌呼狱”,十五为“须健居狱”,十六为“未都乾直呼狱”,十七为“区逋

途狱”，十八为“陈莫狱”。落入这几个地狱中的鬼，受着比前九个狱中的鬼更为残酷的刑罚，更为痛苦的折磨。那种痛苦已不是能够用语言表达的了。

十八地狱的名称与八热、八寒地狱有别，实际上却是八热、八寒地狱的改头换面。但也有不同，那就是八热、八寒地狱中的众鬼受刑罚的时间相对短些，他们一旦受够了刑罚即可转生，无论是变驴变马变小虫，可以再也不受地狱之苦。而十八地狱中的众鬼受苦时间却很长，他们在狱中所处一日相当于人世的三千七百五十年，三十日为一月，十二月为一年，第一狱中的鬼须受够一万年，也就是人世间一百三十五亿年的刑罚，才可转生。其后每一狱时间递增一万年，即增加人世中的一百三十五亿年。

佛教的理论体系在中国经过了汉化，才为汉民族所广泛接受，地狱之说也不例外。佛教的八热、八寒以及十八地狱，经过汉民族的揉合，加上了人们所听说和遭受过的刑罚，变作了“十八层地狱”，所谓“层”，意思就是像台阶一样，由上而下，一层比一层低，直至地的最底层。不仅如此，人们还规定了在世间犯过什么罪孽的人，死后便堕入那一层地狱中去。

汉民族鬼神信仰观念中的地狱、天堂与人世构成了三个世界。这三个世界既有天壤之别，又有紧密的联系，分则为三，合则为一。它以鬼神为主宰，以人为中介，上通天堂，下接地狱；以人世的道德观念，作为判定一个人是上天堂还是下地狱的准则。虽然这个道德准则在社会的不同阶层中有着不同的内涵，但谁该下地狱，谁不该下地狱，也并非没有一个公认的标准。像“不忠不孝伤天理，佛口蛇心”、“瞒心昧己不公道，巧语花言暗损人”、“大

斗小秤欺痴蠢”、“强暴欺善良”、“谋财害命”等，在古代无论是谁都会认为，在人间犯了这些罪的人，必下地狱无疑。

## 弱者的烛光

在人们修盖大大小小的庙宇中，有一种是专门供奉主宰地狱的阎王的。人们为阎王盖起庙，祈敬阎王，并不是希望将来死后在地狱可以少受些刑笞痛苦，而是相信阎王比人间官吏公正，胸怀比人间官吏的要坦荡，甚至把他作为公正的化身，在冥冥之中惩恶扬善。

### 公正的审判台

在人间修建的阎王庙里，总能见到有这么一幅对联：

任尔盖世英雄到此亦应丧胆，  
凭他瞒天手段入门难再欺心。

这幅对联有着丰富的内涵，它告诉世人阎王殿是一座公正的审判台，就是帝王将相，任凭他在世时如何叱咤风云，建下天大的功业，在阎王面前也要受到严正的裁决。

地狱是严峻的。但是，人们总是赞美自己创造的阎王判官形象，通过他们的判决或审理来揭示社会的黑暗及人心险恶的现实，因而不仅赋予他们一副嫉恶如仇的刚正心肠，而且还给配备法力无边的宝器，协助他们判定众鬼在世间的善恶作为。孙光宪的《北梦琐言》有一则故事说：

青城宝园山僧彦先，尝有隐匿，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，僂俛受之。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。

这面镜子被称作“孽镜”。孽镜能明鉴是非，辨别善恶，还能照得出死人的前生。人死后到阎王那儿受审之前，必有鬼官押着他先到这儿照一照，他在世间所作的一切罪孽便暴露无遗，阎王就根据此鬼生前的所作所为进行治罪。所以，阎王严明公正，无论是谁，在“孽镜”照出的铁证面前，都不得不认罪。

据说，有位叫作廉正明的县官，从不接受别人的礼品，但也不禁家里人受贿。自己落得个光明正大的美称，家中也财产万贯。但当他在孽镜前一照，胸中是一颗黑心，两叶烂肺，小腹内肠道交叉，转过身去，后面又露出一条尾巴。这正是民间百姓们所说的“狼心狗肺，岔肠子多”、“狐狸露出了尾巴”。虽然他在世间装得颇为廉正清明，但到了阎王那儿却也少不了要受到应有的惩罚，“孽镜”照出了他的虚伪与罪恶。<sup>④</sup>

人死后无论是谁，都得到阴间来，都得在孽镜前照一照，接受审判，根据生前的善恶，再决定何去何从：这一观念，反映了汉民族对待地狱的心理。在某种程度上说，人们认为地狱比天堂更具有魔力，更具有吸引力，因为人间世的一切不平等，无论是贫富、贵贱，在阎王面前都得到绝对的平等，而且这儿是一处在世间找不到的公正的审判台，无论是谁，无一例外地都得

在这儿接受明辨是非的审判。

## 十殿阎王

对待世间的徇私枉法、草菅人命的官吏，除非有特殊的机遇予以撻发，人们一般是无能为力的。于是百姓便把希望寄托在了阴间。

世间一人断案，即使是清官，也难免有误。因而，老百姓便根据自己的经验设想，为防止冤假错案的发生，在阴间那座审判台上，不让一位阎王终审定案，而是设置了十个殿堂，由十位阎王一番番审问。每个阎王负责处理一方面的事情，治一个罪，然后汇总根据罪的轻重再进行发落，使每一个鬼都心服口服，不感冤屈。

十殿阎王中的第一殿是秦广王蒋。他地位最高，专司人间夭寿生死，接引众鬼，总管阴间一切吉凶。世间人死变作鬼，在“孽镜”前一照，秦广王蒋根据此鬼生前罪孽大小，以“善”、“恶”为标准进行发落。如果到来之鬼生前是善人，没有什么罪孽，便送他到天堂去，过那美好的生活；若是功过相当者，便移交第十殿令之投生为各种动物；若恶多善少者，便送交第二殿审判，发狱受苦。

第二殿是楚江王历，掌管着“活大地狱”，又称作“剥衣亭寒冰地狱”，另设有十六小狱。倘若人在世间犯过伤人肢体、奸盗杀生之罪，便下入大狱或小狱中受刑，待期满之后，便移交于第三殿，由第三殿阎王再进行审理。

第三殿是宋帝王余，掌管“黑绳大地狱”，也设有十六小地狱，专门审理在世间忤逆尊长、教唆兴讼者的案件。倘若人犯



有此罪，便下狱受苦，期满后再移交第四殿。

第四殿是五官王吕，掌管“合大地狱”，又名“剥戮血池地狱”，设有十六小地狱。凡在人间抗粮赖租、买卖欺诈之人，便入大狱受刑，然后发往小狱受苦，刑期满后，再送往第五殿。

第五殿是阎罗王天子包。他原本为第一殿阎王，因心血太甚，见到冤屈之鬼来到阴间，往往在发落之前先让他（她）回到阳世报仇雪恨，所以被降职到第五殿。他掌管的地狱名“叫唤大地狱”，十六小地狱名“诛心小狱”。凡经前四殿审理过的鬼，押往这儿后先上“望乡台”，令之看见家中因其罪而遭受的苦难，然后阎罗王天子包再细察此鬼所犯之恶，下入大狱，受与所犯之恶相应的刑罚，再发入诛心十六小地狱，令鬼差钩出心，掷与蛇食。期满后发往第六殿。

第六殿是卞城王毕，司掌“大叫唤大地狱”及“枉死城”，另设有十六小地狱。但凡人在世间怨天尤地，对着北方便溺涕泣者，便发入此狱。卞城王毕察看此鬼所犯之罪过，以罪之大小发往与罪相当的小狱中受苦，期满后送交第七殿再进行审理，看其是否还有其他罪恶。

第七殿是泰山王董，掌管“热恼地狱”，又名“碓磨肉酱地狱”，另设十六小地狱，在世间取人骨骸合药者，打入此狱受刑，而后再发往小狱。期满后转解第八殿，继续察治。

第八殿是都市王黄，掌管“大热恼大地狱”，又名“热恼闷锅地狱”，另设十六小狱。在世间有不孝行为，使父母翁姑终日愁闷烦恼者，打入大狱受刑后，再交各小狱加刑。这些鬼受尽痛苦后，便解交第十殿，令之改头换面，永为畜类。

第九殿是平等王陆，掌管“酆都铁城网阿鼻地狱”，另设十

六小狱，凡在世间因杀人放火、被斩绞正法者，到此殿后，先令其抱住烧红的空心铜柱，烙尽心肝，然后发往阿鼻地狱受刑，直到被害者个个投生，才能从狱中解出，发往第十殿。

第十殿为转轮王薛，各殿押解到这儿的鬼，再一次经过分别善恶，品定等级，然后令其到四大部洲投生。男女寿夭，富贵贫贱，逐个开清名单，每月一次，交往第一殿注册登记。凡是作孽极恶之鬼，投生后变为胎卵湿化、朝生暮死之虫。罪满之后，再复投胎，重新作人，但却要投胎到边远蛮夷之地。此殿还有另一职守，凡投生为人者，须先令鬼官押往孟婆神处灌迷魂汤，使他们忘却前生一切事情。⑤

除了在孽镜前照过，证明生前确实未曾犯过什么罪的在第一殿便进行发落外，其余的虽然也要一殿殿过，但每一殿阎王都有具体的职司。经过十殿阎王挨个的审理，有罪的自然是法网恢恢，在劫难逃。

十殿阎王所用的刑虽然残酷，但十殿阎王所治的罪却并不稀奇古怪，而是世间最普通的罪，是人间法律所当治的罪。把人间法律变为冥司法律，除了可以看出鬼神信仰不过是社会关系的翻版外，同时也带着它的社会性。阎王殿的法律中也深浸着儒家思想，佛道儒三家在这里也是揉合为一的。

## 望乡台与枉死城

地狱中有两个特设的去处，就是“望乡台”与“枉死城”。

望乡台原本是世间的建筑。古人在外久戍难归，或者远离亲人，往往登高或筑台眺望家乡，人们便称之为望乡台。如南朝梁任昉《述异记》（卷下）说，晋永嘉年间，安阳、平城二公

主遇战乱为民家妻，常思故乡，村民便筑起高台供她们居住，称为望乡台。后来，在汉族居住的许多地方都有了这一设施，供人思乡时登高远眺，如王勃《蜀中九日登玄武山旅眺诗》就说：“九月九日望乡台，他席他乡送客杯。”但这人世的望乡台也挪到了阴间，供鬼作望乡之用。

阴间的望乡台是由鬼官鬼卒押上去的，虽然上去之后能望见家中的亲人，但看见的却是亲人在阳间因自己的罪恶正在受着种种苦楚。所以，阴间的望乡台起着令鬼痛改前非、洗心革面、不要因自己的罪孽而使亲人受苦的作用。只有一种鬼登上望乡台时，可以得到与阳世人同样的待遇——望乡，这就是所谓“冤死鬼”、“屈死鬼”。

“冤死鬼”、“屈死鬼”又被称为“枉死鬼”，来到阴间经过前五殿阎王的审理，证明确实为不当死而死者，便被第六殿阎王卞城王毕发放在他所掌管的“枉死城”中，等待投生转世的机会。

枉死鬼住在枉死城中，由于是冤死、屈死，自然与当死之人变作的鬼有所不同。他们不必受刑，还可以到处走动，望乡台便是他们常去的地方。中国古代著名悲剧《窦娥冤》中的窦娥，作了“负屈衔冤”的枉死鬼，便“每日哭啼啼守住望乡台，急煎煎把仇人等待”。

枉死城中的枉死鬼“无收无管，不得超生”，据说他们一直要等到杀害自己的仇人到来，亲眼看到仇人如何在地狱中受那残酷的刑罚，消了心头怨气，报了仇，雪了恨，方才投生转世。仇人不到，便不投生，而且也不愿投生。他们不投生，正是为了报仇。

冤有头，债有主。在人间，命债无处讨的事却是太多了。人

们创造“屈死鬼”、“枉死鬼”，并把这些遭覆盆之冤的人安排在想像出来的“枉死城”，让他们守在“望乡台”上，等待仇人的到来。从这里可以看出，汉民族鬼神信仰里无论创造阎王判官形象，还是虚构“枉死城”、“枉死鬼”，都融合了传统人格和文化心理，实行的是“以牙还牙”。因此，人们虽然惧怕地狱，但人们——至少大多数人，都希望有地狱，宁可自己下地狱，也不放过这个复仇雪恨、伸张正义的机会，甚至在地狱能报仇雪恨、能伸张正义的心理，胜过了对地狱的恐惧。这无异是给了社会弱者一丝微弱的正义烛光，这也是古代汉民族鬼神信仰中地狱特别兴旺发达的根本原因。

尽管天堂的神灵为人们铺设着通往天堂的道路，尽管人们以各种方式希企挤上这条道路，但在人们内心深处，地狱的那一端仿佛有千钧重量。人们一方面怕地狱，另一方面却又把那儿设想为一个公正的审判台，相信主宰那儿的鬼神有着无私的铁面，刚正的心肠，不像人间的官吏们那么虚假、贪婪，那么徇私枉法。人们希望能在地狱中对人间的一切不公平有个公正的裁决，恶者得到惩罚，善者出口恶气。地狱就以这样的双重面目，在汉民族心灵深处畸形地发展着。

## 注 释

- ① 《重修纬书集成》卷五《孝经援神契》。
- ② 文化艺术出版社 1988 年版，北京。《太平广记》卷二八三作《幽明记》，《法苑珠林》卷六二作《幽冥记》。
- ③ 转引自钱钟书《管锥篇》第一册，中华书局 1979 年版，北京。
- ④ 见《鬼城的传说》，重庆出版社 1988 年版。
- ⑤ 见黄斐默《集说诠真》引《玉历钞传》、《阎王经》合载。

## 第五章

# 求仙梦

束缚越紧，愿望越无拘束，自我拯救的渴望也就越强烈，追求的冲动和意志就越旺盛。



有血有肉有感情的人活在世上，首先考虑的不是上西方极乐世界，也不是下地狱，而是现实的生存——如何活下去，如何活得好一些。

然而，“人上寿百岁，中寿八十，下寿六十”，即使如魏晋时期的人那样想方设法增加生命密度，夜以继日作“秉烛游”，生命如白驹过隙般短暂的威胁仍时时跟随他们。人不可能无限期地活下去，死是绝对的。不过，据说世上也有一种人可以跳过“死”的关口，那就是仙。

## 自由的极致

“仙”，或称为“仙人”或“神仙”。称他们为仙人，是因为人“老而不死曰仙”，身上具有人的因素；称他们为神仙，是因为他们超脱尘世、有神通变化，身上又具有神的成分。仙是人而不同于人，属神而不同于神。不同于人，是由于仙脱离了人的生死之限，不食人间烟火，享有无穷的快乐；不同于神，是由于他们身上没有神所具有的职守，自由自在，无羁无绊。

如果说，神最初的产生是人们对自然万物不理解而作的解释的话。那么，仙就是人渴望摆脱世间的一切束缚而追求绝对自由、追求长生不死与享乐的产物。

## 物质束缚中的冲动

似乎女娲在制造天地之间万物之灵的时候，就有意考验人类。她一方面将人类置身于艰苦的环境之中，以大自然以及种种物质束缚捆住他们的手脚，使人类遍尝生存的苦头，每前进一步都遇到重重阻力，付出沉重的代价；另一方面却又赋予人类自由的天性和追求自由的力量与智慧，让他们不停地去挣脱束缚，在前进的过程中获得生存的自由。女娲的这种安排是善良的，也是残酷的，她不仅仅给人们自由，也不仅仅给人们束缚，而是将自由与束缚都给了人类，让人类自己去选择，要么，在束缚中灭亡，要么，在束缚中去争取生存的自由。

人类选择了后者。

对于人类来说，束缚是与生俱来的，自由却是由束缚激发产生的。捆绑人类的锁链无论多么坚固，它也是外在的，是死的，人对自由的追求却是内在的，具有无穷的活力。束缚可以使人类一代一代地死去，与束缚的搏斗也可以使人类一代一代地获得更多的自由。往往外在的束缚越紧，人类追求自由的愿望便越强烈。

外在的束缚和内在的自由追求这样一对尖锐的矛盾，如此奇妙地统一在了人的身上。而人就在这对尖锐的矛盾中挣扎着，拚斗着，以自己的冲动和旺盛的意志去冲破束缚，渴望自由，追求自由。早在先民那儿，这种冲动与意志在神话传说里已有了强烈的表现：

羽民国，……其为人长头，身生羽。



长臂国，……（其人）捕鱼水中，两手各操一鱼。

大荒之中，有人名曰驩头。……驩头人面，鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行。①

奇肱国，其民善为机巧，以杀百禽。能为风车，从风远行。②

人飞不了，便想像着身上长羽毛，或乘风车能飞，人胳膊短，捕鱼不便，便想像着人有长臂伸入水中能一下子就抓住鱼。人在哪一方面遇到束缚，就在那一方面激发出突破束缚的想像力。

那位逐日的夸父，虽然没有追上太阳，“道渴而死”，颓然地像一座山地倒了下来，但却没有白死，他抛弃的手杖，在落下的地方，忽而化作一片绿叶茂密、鲜果累累的桃林，给后来追寻光明的人们解除口渴。

这是幻想，夸父弃下的手杖不会化作桃林；但桃林，又是实实在在地生存着的。甘美的鲜桃解决了人们的口渴与饥饿。因而，这种幻想又不仅是幻想，它所具有的科学成分和现实中能够实现的因素，正是人们获得更多自由的前导，引发了人们对物质文明的发明与创造，夺得了人们生存中的自由。渔网的发明，弥补了人们臂短的遗憾，耕具、火药、刀枪、指南针、船只，是人们为了生存和发展突破自然界的物质束缚，而累代逐步创造出来的。汉民族数千年光辉灿烂的物质文明，正是在不断冲破束缚、追求自由的过程中获得的结果。

## 挣不脱的网

在上古时期，人的精神方面的束缚要远远小于物质束缚。进

入文明社会以后，人受更多的束缚不是来自于物质，而是来自于坚固的精神枷锁。

束缚汉民族的礼仪制度、道德规范等，本是强加给人的。然而由于儒学很早就予以“人性”的解释，予以与“人性”的揉合，把外在的礼法要求变成了人的内在欲望自然流露，它们之间不是衣服与人的关系，而成了血与肉的组合。如孔子对“三年之丧”这一古来礼制的解释，即《论语·阳货》中宰我与孔子的一段对话：

宰我问：“三年之丧，期（一年）已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”“女安，则为之！夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之！”宰我出，子曰：“予（宰我名）之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也，予也有三年之爱于其父母乎！”

“三年之丧”，原本是人为规定的礼制，是外在的东西，但孔子却把它与“三年之爱”的生活情理结合起来加以解释，把要求人们必须做的说成是人们应该做的，自觉做的，是“人性”中固有的成分。这样，就把从外在的规范约束解说为人心的内在要求，把原来的僵硬的强制规定，升华为生活的自觉理念，一变而为人情日用之常。

这种礼仪与“人性”融合形成的铁网，比起物质束缚来，坚

固了何止百倍！这种礼法思想，也深深地侵染了汉民族的鬼神信仰，具体表现在丧葬文化方面，形成了中国特有的丧葬习俗。它不仅绑住了人们的手脚，也绑住了人们的思想。人遵循这种习俗，其意义就是接受这种“礼仪”观。而这个囿限，是不允许越过的。尤其汉代“独尊儒术”的局面形成，儒家礼教这张铁网收缩就越来越紧了。人若违背礼制，就是违背“人性”，就会遭到全社会的舆论谴责，甚至肉体的消灭。在这方面，鬼神信仰是起了推波助澜的作用的。

## 脱颖而出

当然，人们并不总是都安于这种精神枷锁的束缚，在每个历史时期都有那么几个人呼喊着重要冲破束缚，回复人自然的本性。距孔子不远的庄子，曾在他自己的领地里创造了自由而不受任何束缚的形象：

若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。③

抛弃了物我之见，不求有功，不求有名，只求保持自己内心的平静，在心灵深处去尽情享受自由的欢娱而不再理会现实的一切。这是一切想冲破精神束缚的人的最终、也是最常见的归宿。

人的肉体不能逃出现实社会的种种束缚，人的自由精神却可以冲破一切束缚而创造出完美的境界与形象，来满足自己渴望、追求自由的心理。在春秋战国，就是中国历史上战争最为

频繁的时期，人们为追求解脱物质与精神束缚而创造的理想形象出现了，这就是所谓神仙或是仙人。庄子在他的著作中描绘仙人说：

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；乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵疠而年谷熟。……之人也，之德也，将磅礴万物以为一，世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦而不热。④

古之真人……登高不栗，入水不濡，入火不热，……真人之息以踵，众人之息以喉。⑤

庄子笔下的所谓绝对自由的“神人”、“真人”以及他屡屡赞叹的“至人”，就是脱去了物质束缚与精神束缚、远离了人世、长生不死的仙人。

在后世的仙人队伍中，“真人”一直占据着重要一席。这样一种超乎人世的形象，正是人们挣开精神锁链、追求自由的结果，正是好自由的人们追求的目标。伟大诗人屈原，在自己报国无门、痛苦万分的时候，也把目光投向了仙人：“闻赤松之清尘兮，愿承风乎遗则。贵真人之休德兮，羨往世之登仙。”⑥赤松，又称作“赤松子”，就是著名的仙人之一。

庄子与屈原对仙的赞颂，其真正的内涵，是对现实的不满与反抗，是一种理想受到压抑后对人生进行的哲理思考和对现实愤懑的情感抒发。几乎与此同时，在重实际的北方燕齐地区

的方士那儿，他们的目光也看中了仙。他们看中的不是仙人形象中所具有的人类追求自由、挣脱束缚的精神，而是仙的长生不死，又在仙的长生不死的基础上加上了享乐，创造出了仙人居住的地方——十洲三岛并大加渲染，诱导人们去求仙，过那天堂般的美好生活。

方士们把“仙”纳入了鬼神文化系统，使“仙”失去本来的自由形象意义，但却投合了人们对死的忧惧、对长生不死、享乐追求的心理，赢得了社会从上至下的人心，方士创造的“仙”很快便成为求仙中的主流。“仙”的这种变形，造成了汉民族日后长达二千多年的求仙运动，追求长生不死、享乐无期的意向，始终占据着芸芸众生的心灵。

## 人间自有仙境在

人之所以追求成仙，相信人能成仙，首要的一个因素，是因为仙既不在那高不可及的天上，也不在令人恐惧的地下，他们与人一样，住在人间。《史记·秦始皇本纪》说：“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。”张守节《正义》曰：“此三神山者，其传在渤海中，去人不远，盖曾有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。”当汉武帝听说海内有仙人居住的十洲时，东方朔又一——为他作了解释，说十洲在八方巨海之中，一名祖洲，二名瀛洲，三名玄洲，四名炎洲，五名长洲，六名元洲，七名流洲，八名生洲，九名凤麟洲，十名聚窟洲。<sup>⑦</sup>从战国到汉代，仙人居住的十洲三岛完善了，成为汉民族心中的仙境并逐渐广为人们信仰。

十洲三岛能够吸引人，令人着迷，是因为那儿“去人不

远”，到处有着令人长生不死的仙药，如近在东海的祖洲有不死之草。据说当年秦始皇派徐市率童男童女各三百人去祖洲求此仙草。再如瀛洲，上面生有神芝仙草，又有玉石，其高将近千丈，所出泉水味如酒，人们称之为“玉醴”，饮上数升则醉，也能令人长生不死；长洲有仙草灵药，甘液玉英，元洲有五芝、涧水……总之，十洲三岛之上，无处不有仙草，无处不有令人长生不死之物。

仙界不禁欲，反能够满足人在世间所想满足的一切欲望。那位天上的神灵天蓬元帅，因动了色心，调戏了一下嫦娥，就被罚往人间投胎到猪肚子里去受苦，而仙境却没有这些清规戒律。人一旦成仙，便可以随心所欲，因为他会变：“在人曰人仙，在天曰天仙，在地曰地仙，在水曰水仙，能通变之曰神仙”，<sup>⑧</sup>人世去得，天上去得，水中也能去得。

仙境作为超凡的胜地令人向往，生活在那儿的仙人集长生不死与无穷的享乐于一身，这正是人们求仙的心理动机。倘若把这块胜地与天堂稍作比较，就可以发现这并不是新的创造，而是天堂的翻版，是照着天堂的蓝图描绘出来的。要说它的新鲜、诱人之处，那就是天堂降在了人间，与人的距离近了，因而使坚信鬼神的人易于接受。

## 成仙之途

成仙的心情虽然急切，但由人成仙并不是瞬间就能脱胎换骨。与上西天极乐世界一样，这期间也有一个修炼过程。

## 第一道关卡

仙人虽不禁欲，但那是成仙以后的事。“欲得之，先弃之”。“成功之道，赢缩为宝”，该进则进，该退则退，甚至以退为进。这些实用道理，用于成仙也是一样。人要想入仙境长生不死永久享乐，满足世间难以满足的欲望，首要的一关，却是要禁绝一切欲望。

禁绝一切欲望，说说容易，真正做起来就难了。中国有句俗语，叫做“欲壑难填”，是说人们往往贪心不足，得陇望蜀，欲望永无节制。在道教看来，人可以成仙，但就因了眼前的这“欲壑难填”，错过了多少成仙的良机，只能在人间受苦，享受不到那暂时禁欲之后的大欲。

清人石成金在他的《笑得好》一书中讲了一个故事。有位神仙来到人间，用点石成金的法术试验人心如何，想找一个不贪财的人度他成仙。然而，这位神仙找来找去总也没有找到。他虽然能把大石头变成金子，但人们总是嫌金子太小。最后遇到一个人，神仙指着石头说：“我把这块石头变作金子，你拿回去用吧”。那人摇头表示不要。神仙心想大概他嫌小，便又指着一块大石头说：“我把这块极大的石头变成金子，你拿回去用吧。”那人又摇头不要。神仙心中大喜，这人全然没有一点儿贪财之心，真是难得，我实在该度他为仙。于是，神仙最后又问了一句：“你大块金子、小块金子都不要，你想要什么呢？”那人回答说：“别的什么东西我都不要，只要老神仙刚才点石成金的那根手指，把它换在我的手上，我就能够到处点石成金，就会有不计其数的金子了。”

这则寓言虽有几分夸张，但却辛辣地讽刺、嘲笑了人们的贪心不足、欲壑难填。正因为人们有着大大小小难以满足的欲望，所以尽管人人都“知长生之可得，仙人之无种”，但成仙的人终是难有。眼前的“实在”，惑乱了人的本性，为求近利而丧失了“远志”。道教理论家葛洪论说这一点道：

夫圆首含气，孰不乐生而畏死哉？然荣华势利诱其意，素颜玉肤惑其目，清商流徵乱其耳，爱恶利害搅其神，功名声誉束其体，此皆不召而自来，不学而已成，自非受命应仙，穷理独见，识变通于常事之外，运清鉴于玄漠之域，寤身名之亲疏，悼过隙之电速者，岂能弃交修殄，抑遗嗜好，割目下之近欲，修难成之远功哉？⑨

成仙固然好，但荣华势利，素颜玉肤，清商流徵，功名声誉也委实可爱，而且这些还是活生生的，眼前就能享受或已经享受到的。两者相比，一个远些，一个近些，一个是未来的，一个是现实的，当它们发生矛盾的时候，人们往往取了现实的，而弃了未来的。正如葛洪所说的，哪一个肯“弃交修殄，抑遗嗜好，割目下之近欲，修难成之远功哉？”

但是，“仙”为什么对人有犹如那磁石对铁的吸引功能呢？从主观来说，求仙拜佛有种种原因，那种政治上或生活矛盾中失意而在求仙中寄托精神的，并非是因信仰而起，仙与佛对他们只是精神避难所，是可以随时弃离的。只有受鬼神文化深深影响或坚信的人，他本身处于这种文化“磁场”，而这种人在古代为数甚众，只要“仙”“神”的观念存在，他们就会身不由己，



总要发出求神求仙的“奇想”，而这深层，是因信仰或受影响而造成的心理“磁场”作用。所以，尽管登仙似乎可望终不可即，始终处于物欲与精神的矛盾中，但他们仍然累世以求。

## 丹药之谜

修性去欲是人成仙的第一道关卡，过了这道关卡后，就可以炼丹服药成神仙。

说起长生不死，说起服食丹药成神仙，人们总是爱把它和道教掺和在一起，似乎这是道教的发明创造。其实，在道教出世之前，就有了长生不死之药的传说。《山海经》中就有不少这一方面的记载，并不比道教所描述的仙人差。而且，在道教形成之前，所谓服之能成仙的丹药，就已经出现，好神仙的人已经开始炼丹了。《史记·封禅书》说：

少君言上曰：祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见。……于是天子始亲祠灶，遣方士入海求蓬莱安期生之属，而事化丹砂诸药齐为黄金矣。

《汉书·淮南王安传》也说：

招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众。又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。

所谓“黄金”，即丹药；所谓“黄白之术”，即炼丹之方，食了丹药，就可以成仙，连天子王侯都乐于此道，甚至亲自“祠灶”，可见当时社会对丹药的信仰程度了。

不过，道教对炼丹还是有着它的“功绩”。道教在建设自己的理论体系时，很看重炼丹，把炼丹服药看作成仙的一个途径。他们整理、撰写了大量的把炼丹术作为重要内容之一的道教著作，使之理论化、系统化，如魏伯阳的《周易参同契》，葛洪的《抱朴子·内篇》、张道陵序《上清金液神丹经》、楚泽先生编《太清石壁记》、《太清金液神气经》、《太清经天师口诀》、狐刚子述《黄帝九鼎神丹经诀》、《太清修丹秘诀》、《九转灵砂大丹资玄圣经》、张隐居撰《张真人金石灵砂论》等等。除去散佚的不算，现存的还有近百部。道教不仅广为搜集、撰写炼丹术的著作，使之流传，而且还从理论的层次阐述了服丹能使人长生不死的道理。道教的理论大师葛洪说：

夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固，有如脂之养火而不可灭，铜青涂脚，入水不腐，此是借铜之劲以扞其肉也。金丹入身中，沾合荣卫，非但铜青之外傅矣。……小丹之下者，犹自远胜草木之上者也。凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣。故能令人长生。⑩

这里说得再明白不过了。金丹是由铅汞配制其他药物作原料放

在炉火中烧炼而成的，它的化学性能是当时人们所认识的物质中性能最稳定的一种。十洲三岛上的仙草固然很灵，人吃了不死，但它毕竟是草，入地腐烂，入火成灰，比不上千烧万炼的金丹！金丹“入火，百炼不消，埋之，毕天不朽”，它被人服下后，性能自然就会转化在人身上，人当然也就可以同金丹一样，“百炼不消”、“毕天不朽”了。

那么，服了这种金丹是否真的可以长生不死呢？不能。

不悟金丹并诸石药，各有本性，怀大毒在其中，道士服之，从羲轩以来，万不存一，未有不死者。<sup>⑪</sup>

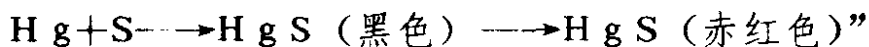
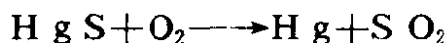
金丹有大毒，服之能夺人性命。这是客观存在的事实，道教自己也直言不讳。但是，对于这种服食金丹而死，道教不能不予迎合求仙心理的解释，就是使服“金丹”的人相信，那不是死，那是“尸解”，是人服了“金丹”遗弃肉体成仙去了：“尸解者，言将登仙，假托为尸以解化也”。<sup>⑫</sup>用“尸解”的概念（说法），给予圆通了。

除了上述“外丹”外，道教还有所谓“内丹”。内丹是与外丹相对而言的，它指人以自己的身体为“炉鼎”，以体内的“精”、“气”为药物，运用“神”去烧炼，这样，可以使精、气、神凝聚不散而结成“仙丹”，即所谓“内丹”。自南北朝开始，内丹逐渐兴起了，著作亦屡出不穷，如钟离权的《灵宝毕法》，崔希范的《入药镜》，陈抟的《指玄篇》、丘处机的《摄生消息论》、《大丹直指》等等。但论内丹的著作不如论外丹的著作那么好读易懂，它主要还在于炼丹者的切身实践，具体效果究竟

如何，那只有炼丹者心中清楚了。

平心而论，无论是外丹还是内丹，若拨开笼罩在其上的成仙迷雾，其中也不无科学的成分。王明在《抱朴子内篇校释·序言》中讲到外丹时说：

大家知道，我国古代的炼丹术是实验化学的先驱。……葛洪不但提到许多炼丹药物的品种和详细纪录了炼制金丹的方法，而且从实验中观察到硫化汞加热后所发生的化学变化。《金丹篇》有两句概括的名言：“丹砂烧之成水银，积变又成丹砂”。丹砂就是硫化汞。“将丹砂锻烧，其中所含的硫变成二氧化硫，而游离出金属汞（水银）。”再使水银和硫磺化合，“便生成硫化汞，呈黑色；放在密闭器中调节温度，便升华为晶体的硫化汞，呈赤红色。它的反应是：



可见葛洪对于还丹总括的话，是可以用化学实验的反应公式表达出来的。⑬

烧炼内丹，也有医学的道理。只不过相信人能成仙者陷于无知，无能力去探索其中的科学因素，只认准服食丹药能成仙。入了这个误区，科学也会变成迷信。

## 求仙和遇仙

自从炼丹代替了入海求仙，不论是帝王亲自祠灶烧炼丹药，或道士烧炼成了自己服下，都没见也不可能真的成仙得道。据

赵翼《廿二史札记》所称，在唐代想成神仙的皇帝之中，有六位就因服了丹药而一命呜呼，惹得朝野上下纷纷指责，炼丹求仙的热望自唐末便开始走了下坡路。

热望成仙的人，从找不死之药到炼丹，费尽心思，反而徒劳或害己。但是，不急、不求的人反而得着了，这就是“遇”。任昉的《述异记》有这么一段故事：

信安郡石室山，晋时王质伐木至，见童子数人，棋而歌，质因所之。童子以一物与质，如枣核，质含之，不觉饥。俄顷，童子曰：“何不去？”质起，视斧柯尽烂。既归，无复时人。

王质入石室山是伐木，不是求仙，仙却让他遇见了，他并没有想着长生不死，到处去求什么仙药，但“童子”给他的那一个像枣核的东西吃下后，使他的寿命大大超过了自己原有的寿限。

王质遇仙，只是延长了寿命，除此之外，再没有别的什么奇事。在刘义庆《幽明录》的刘晨、阮肇入天台山遇仙的故事中，却有着人生追求的仙境中享乐的一面。这个故事说，在汉明帝永平五年，剡县的刘晨、阮肇共入天台山后，找不到归路。二人费尽周折，遇见了二位资质绝妙的女子。虽然素昧平生，但她们一见刘、阮，便笑呼二人之名，并邀请刘、阮到家中作客。刘、阮住了半年，“更怀思悲，求归甚苦”，二女召来前日女子三四十人，集会奏乐，大宴之后同送刘、阮，指示归路。刘、阮出山后，“亲旧零落，邑屋改异，无复相识。闻讯得七世孙，传闻上世入山，迷不得归”。

同样是入仙境，同样是长生不死与享乐，但途径却有不同。在道教那儿，步入仙境要付出相当的代价；在民间故事中，则不用炼丹，不用找药，轻轻松松地就能与仙人相遇，不知不觉就能活上千岁。两相对照，这也是对一心一意想成仙的道士和信徒的一种微妙的讽刺与嘲笑。

不过，遇仙故事只是嘲笑讽刺道教的成仙方式。在都想成仙这一点上，“求”与“遇”的目标是一致的。“遇”反映了另一部分人想成仙的心理。王质与刘晨、阮肇都不是道教徒，也不是什么富贵大户，但却轻而易举地步入了仙境。所以，“遇”作为一种成仙的方式的提出，对“求”仙的方式——即寻药炼丹是一种厌倦和轻度的否定，表现了鬼神文化心理微妙的变化，但是想成仙的心理根本上并没有变化。

遇仙虽要靠机缘，然而毕竟是身入仙境的另一条途径。遇仙故事在南北朝时期大为盛行，是充分反映了当时人们的这一文化心态，这也是文人士大夫撰写或叙述遇仙故事，且津津乐道的原因。不过，遇仙虽然幸运，却并不完全如意。就像他们在人间世自己的命运并非一定由自己掌握一样，即使入了仙境，命运也同样操纵在他人手中。

## 遇仙的阴影

炼丹服药求神仙的人，是想成仙后永远留在仙境，像赤松子、王子乔们那样，既享乐又长生。遇仙的人，虽然在仙境领略仙气，但主动权却不在自己手里。因为宿缘一了，仙人就会将他们逐出或送出仙境。所以，大多数的遇仙故事终了还是以悲剧告终。

在民间或文人士大夫中广泛流传的这类遇仙故事，虽然新鲜，表达的却仍然是古老的主题，即人生的短暂，仙境的永恒。但它的大量涌现，引起了道教的注意。道教虽然极力宣扬人可成仙，并将仙境预设人间，却并不像佛教那样，教人以简易的方式就能进入极乐世界的。道教把民间或文人士大夫杜撰的遇仙故事拿来，加以改造，把遇仙作为一种现身说法，引导人们寻仙访道。所以，遇仙故事一旦被纳入道教文化轨道，其味道就有所不同了。唐末五代道士杜光庭撰有《神仙感遇传》，其中有这么一段故事：

蓬球，字伯坚，北海人也。晋太始中，入见丘西玉女山中伐木，忽觉异香。球迎风寻之，此山豁然自开，宫殿盘郁，楼台博敞。球入门窥之，见五株玉树。复稍前，有四仙女弹棋于堂上，见球俱惊起，谓曰：“蓬君何故得来？”球曰：“寻香而至焉。”言讫，复弹棋如初。有一小者登楼弹琴，戏曰：“元晖何谓独升楼？”球于树下立，饥，以舌舐叶上垂露。俄有一女乘鹤而止，曰：“玉华，女等何故有此俗人？王母即令王方平按行诸仙室，可令速去。”球惧，出门回头，忽然不见。及还家，已是建平中矣，旧居间舍皆为墟墓。因复周游名山，访道不返。<sup>⑭</sup>

杜光庭的蓬球遇仙与任昉、刘义庆等笔下的诸人遇仙看上去似乎没有什么两样，故事模型也基本相同，但细细品来，其中的差异却是大的，是“指归”上的不同。任、刘的遇仙故事，一般是感叹人生的无常与短暂，而杜道士说的故事却在教诲人们，

人生短暂，但有仙境可弥补缺憾，既然遇见了仙人，证实了仙境的不妄，就应该抛弃人生，“周游名山，访道不返”，经过自己的努力去成仙，而不要抱有侥幸的念头。偶然的机遇并不能解决人生的遗憾与渴望。

所以，在道教的仙人系列中，很少有遇仙者的地位，这正是道教的求仙垄断，人们必须按照道教指示的方式去求仙，才能最终得道。这是道教对希望侥幸遇仙的人们心理投去的浓重阴影。

## 壶中天地

“仙境”到底在什么地方？求诸身外，寻药炼丹都难成功，“遇仙”也是虚妄的，人们于是返诸自身，即求诸自己内心，创造一个“壶中天地”来。“壶中天地”的故事，最早见于《后汉书·费长房传》：

费长房者，汝南人也。曾为市掾。市中有老翁卖药，悬一壶于肆头，及市罢，辄跳入壶中。市人莫之见，唯长房于楼上睹之，异焉，因往再拜奉酒脯。翁知长房之意其神也，谓之曰：“子明日可更来。”长房旦日复诣翁，翁乃与俱入壶中。唯见玉堂严丽，旨酒甘肴盈衍其中，其饮毕而出。

这故事引起了后人莫大兴趣。葛洪因那把神奇的壶而称卖药老翁为“壶公”，将它收入自己的《神仙传》中，并大加演绎。王悬河的《三洞珠囊》说壶公为历阳人，姓谢名元，言之凿凿，



似乎实有其人其事。《云笈七签》所引《云台治中录》又说壶公姓施名存，“常悬一壶如五升器大，变化为天地，中有日月，如世间，夜宿其内，自号‘壶天’”，颇具吸引力。文人士大夫更因那把神奇的壶和壶中神奇的物，在自己的诗文中屡屡引用，反复称道，似乎有着非同寻常的魅力。

道教对它感兴趣，自有其目的。“壶中天地”与他们的仙境是格外的一致，“玉堂严丽，旨酒甘肴盈衍其中”，对人们的诱惑不言而喻。重要的是，官方正统史书所具有的特殊地位，足以能加强道教所宣扬的人能成仙的观念在世人心中的地位，比他们自己弘扬道教有力得多。

文人士大夫对它感兴趣，也自有其复杂心理。在求仙、遇仙“两处茫茫皆不见”的迷惘与惆怅之中，他们看中了壶公的那把神奇的壶和壶中神奇的天地，或者确切些说，他们看中了壶公与壶的特殊关系。

壶公卖药于闹市，在白日的嘈杂喧嚣之后，他可以“跳入”或躲入壶中去享受宁静与快乐，摆脱尘世的烦扰而过神仙的生活。文人士大夫虽然没有壶公那把神奇的壶，但“境由心造”，可以在心灵深处构造出一个“壶中天地”来躲避“闹市”的嘈杂喧嚣，同样也可以获得宁静与快乐。于是，在他们的心中，在他们的笔下，“壶中天地”被赋予了新的意蕴：

一枝之上，巢父得安巢之所；一壶之中，壶公有一身之地。……余有数亩敝庐，寂寞人外，聊以拟伏腊，聊以避风霜。⑮

常闻陶潜语：心远地自偏。君住安邑里，左右车徒喧；

竹药闭深院，琴樽开小轩。谁知市南地，转作壶中天。①⑥

野人自爱幽栖所，近对长松远是山。尽日望云心不系，  
有时看月夜方闲。壶中天地乾坤外，梦里身名旦暮间。辽  
海若思千岁鹤，且留城市会飞还。①⑦

结屋南园，境随人胜，不是溪山别。……且尽壶天终  
夕醉，听取妙歌千关。①⑧

“数亩敝庐”、“市南地”、“幽栖所”、结屋的“南园”，是人间再普通不过的处所，它没有琼楼玉宇、琼浆玉液，但身居其中，一样有仙人风采；寂寞人外的幽僻之处，左右车喧的市中闹地，都因了“境随人胜”，一样有壶中天地。这正是由陶渊明所说的“结庐在人境，而无车马喧。闻君何能尔，心远地自偏”而造出来的人间“仙境”。有此“仙境”，何劳去那“虚无缥缈间”的仙岛？也没有必要去深山老林守着炼丹炉去受烟熏火烤，或是“不辞远”地去名山大川之间转悠着去遇仙。我心即仙，仙即我心，任凭闹市喧杂之声冲天动地，心中自有仙境在，而且随时可以跳入其中去享受仙人的乐子。

这是文人士大夫对壶公那把神奇的壶和壶中神奇的天地感兴趣的个中奥秘。但是，文人士大夫将“仙境”移入内心由自己精神去构建的做法，却是在客观上否定了道教体系中的“仙境”存在，使道教的“仙境”内涵丧失对人的吸引力。这种追求“仙境”的精神方向转变，尽管本质上是消极的，但文化意义却是巨大的，它表明人们尤其是文人士大夫在心理意识上与道教体系拉开了距离，或者说这只是借道教的思想形式为自己应付现实，为自己的精神需要命名，在一定程度上反映了道教

的衰落的征兆。

## 注 释

- ① 参见《山海经》的《大荒南经》和《海外南经》。
- ② 《博物志》。
- ③④ 《庄子·逍遥游》。
- ⑤ 《庄子·大宗师》。
- ⑥ 《楚辞·远游》。
- ⑦ 见《云笈七签》卷二十六《海内十洲记》。
- ⑧ 《天隐子·神解》。
- ⑨ 《抱朴子·至真》。
- ⑩ 《抱朴子·金丹》。
- ⑪ 《云笈七签》卷六十四《金丹诀》。
- ⑫ 《后汉书·王和平传注》。
- ⑬ 转引自《中国古代科学家》（修订本）第56页。
- ⑭ 《云笈七签》卷一一二。
- ⑮ 庾信《小园赋》。
- ⑯ 白居易《酬吴七见寄》。
- ⑰ 元稹《幽栖》。
- ⑱ 张绍文《壶中天·为见风云水月主人寿》。



## 第六章

# 造神悲喜剧

神的悲喜剧是从人间开始的，而人间的悲喜剧是从造神开始的。



汉民族在自己的历史发展过程中，创造了天堂、地狱、仙境，创造了大量的鬼神。且不说日月星辰、山川湖泊是神，阴曹地府里有鬼，就连人凿出的吃水井，人盖起的栖身屋，以及烂泥堆中，也都有鬼神占据着。

在造神机器道教兴起、佛教进入汉民族生活领域后，鬼神益发多了起来，上至九天，下至九泉，甚至人的身上，无处不有神，无处不有鬼。

## 杂乱的多神崇拜

汉民族信仰的鬼神相当杂乱，大致可以分为道教、佛教和民间诸神三个部分。

### 从老子到元始天王

道教在东汉兴起时，就收纳了当时汉民族所信仰的各类鬼神，开始构造自己的鬼神体系。

最初，他们把生活在春秋时期的道家创始人老子拉来，不仅让他作了本教的教主，而且还把他奉为最高神。可是，道教在自己的发展以及与佛教对抗过程中，越来越发现用老子做本教信仰的宇宙最高神，在教理上许多事情说不清楚，漏洞百出，

惹人讥笑。于是，道教的理论家们开始严肃地思考这件令人头疼的事。

其实早在东晋，道士葛洪就已经把老子放在一边，重新塑造道教的最高神了。葛洪在《枕中书》中说，当天地像个大鸡蛋、日月星辰还没有的时候，大鸡蛋中已经孕育出了盘古真人。盘古真人自号“元始天王”。天地开辟以后，元始天王住在天中心的一座名叫“玉京”的山上。他仰吸天气，俯饮地泉。又过了两劫，在大地的石涧积血之中，忽然生出个天姿绝妙的太元玉女。太元玉女常游于厚地之间，仰吸天气，号曰“太元圣母”。元始天王见到太元玉女后，与之“通气结精”，招到天上，生出了天皇扶桑大帝东王公，号元阳父；又生了九光元女，号太真西王母。扶桑大帝与九光元女婚配后，天皇生地皇，地皇生人皇，大庭氏、庖羲氏、神农氏、祝融、五龙氏都是他们的苗裔。

葛洪迈过老子，设计出个元始天王来作道教的最高神，并将创造宇宙万物的功劳全都归于他。这样一来，在道士那里，许多原本难以说清楚的事情，就远比实有其人的那位老子充当鬼神头领时好说多了，就是说，在内在逻辑上，比起老子作宇宙最高神来编造神话，既方便，又容易合乎事理。因为对元始天王是不必用实证的。

元始天王的诞生以及被认同，标志着道教理论体系基本确立，同时，也标志着道教鬼神向谱系化过渡。又经过一百多年的编造补充，一个比较完善的道教鬼神谱系图诞生了，这就是南朝齐梁时期陶弘景的《真灵位业图》。



## 道教鬼神谱

陶弘景的《真灵位业图》全名为《洞玄灵宝真灵位业图》。这个图将道教的鬼神分为七阶，也就是七个层次，每个层次设一个“中位”，每个中位左右都开了一大串名单，为神官鬼官们排定了座次。

第一中位是上清虚皇道君，应号元始天尊。在元始天尊的左边，一列依次排着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、南朱高上虚皇道君……等二十九君；在其右方，依次排列着紫虚高上元皇道君、洞虚三元太明上皇道君、太素高虚上极紫皇道君、虚明紫兰中元高上停皇道君……等十九君。

第二中位是上清高圣太上玉晨玄皇大道君（为万道之主）。在大道君左边，依次排列着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、左辅后圣上宰而域西极真人总真君……等三十君；右方排列着右圣金阙帝晨后圣玄元道君、右转侍帝晨领五岳司命右弼桐柏真人金庭宫王君……等八君，并列有三十多名女神。

第三中位是太极金阙帝君，姓李（壬辰下教太平主）。左边依次列着太极左真人中央黄老君、太极左真人紫阳左仙公中华公子、太极左卿黄观子……等五十余君，其中包括有尹喜、葛玄、孔丘、颜回、轩辕、黄帝、颛顼、帝喾、帝舜、夏禹、周穆王、帝尧、巢父、许由、卞随、华封、善卷等历史上实有或传说中的人物；右边排列着太极右真人西梁子文、太极右真人安度明、玄洲仙都绛文期等三十余君，其中包括有庄周、秦佚、

接輿、伯昏、老聃等。

第四中位是太清太上老君（为太清道主，下临万民）。在太上老君左边依次排列着正一真人三天法师张（道陵）、东华左仙卿白石生、张叔茂、元始天王、玄成青天上皇等六十余名；右边排列着太清仙王赵车子、太清仙王李元容、小有仙王邓离子、五岳司西门叔度等一百余位，徐福、葛洪亦名列其中。

第五中位是九宫尚书（姓张，名奉，字公先，河内人。先为河北司命禁保侯，今为太极仙侯，兼领北职，位在太极矣）。在九宫尚书左边，排列着左相、左仙公王遥甫、辛彦云等十九位；右边排列着右相、右保召公奭、右保司展上公等十七名。

第六中位是右禁郎定录真君中茅君（治华阳洞天），在中茅君左边，排列着三官保命小茅君、三官大理都李丰、三官大理守王附子等五十余位，右边排列着右理中监刘翊、典桁执法郎淳于斟、理禁张玄宾等一百余位。

第七中位是酆都北阴大帝（炎帝大庭氏、讳庆甲、天下鬼神之宗，治罗酆山，三千年而一替）。在北阴大帝左边列着北帝上相秦始皇、北帝太傅魏武帝、西明公领北帝师周公以及晋宣帝、周顓、夏启、孙策、许肇、汉高祖、吴季札、荀彧、周武王、齐桓公、晋文公、汉光武帝、孔文举、杜预、徐庶、庞德、李广、何晏、殷浩、刘备等四十余位，右边列着公孙度、陶侃、曹洪、曹仁、赵简子、马融等四十余位。

这张图有些凌杂颠倒，如赤松子既在第二阶，又见于第四阶，葛玄也分别见于第三、第六阶。第三中位的“太极金阙帝君，姓李”，有点像老子，然而老子又被排在了第三中位右边最后的位置上，第四中位上的“太上老君”又分明是老子。看上

去，这个鬼神座次排得不够严谨，但此图包蕴天神地祇、人鬼及诸仙真之名，相当完备。道教后来又将前四中位上的神合并为三位，说元始天尊（又称天宝君）住在清微天玉清境，灵宝天尊（又称太上道君）住在禹余天上清境，道德天尊（又称太上老君）住在大赤天太清境，合称为“三清”，成为道教的最高神。

## 鬼神队伍的壮大

《真灵位业图》是道教上清一派的鬼神谱系，与此同时，道教其他派别也有这类东西出现。但比较而言，似乎不如这个鬼神体系精致，宽宏大度，容易让各阶层的人都能接受。例如《真灵位业图》把儒家鼻祖孔子以及儒家推崇的圣君贤相也列入自己系列，并给安排了较高的位置，这无疑能够争取以儒家思想为治国根本的统治者以及那些儒士们。而《老子中经》的作者所开的神谱，就缺乏陶弘景这位当时被誉为“山中宰相”的政治家、思想家的眼光，只顾及了道教鬼神体系或理论的需要，而没有顾及现实社会政治，所以也就没有陶氏之谱那么受社会重视。

陶弘景的鬼神谱系在安排鬼神座次的时候，把一些有名的历史人物也列入进去，这在当时大概是为了给道教壮门面。但这样一来，却为后世的道士们将无穷无尽的人鬼塞进神官鬼官的行列开了法门，以至于道教的鬼神队伍越来越壮大。所以，道教的鬼神谱系中的官位，到后来大半都让人鬼坐了。而且后来因“官位”少而神鬼加入多，干脆也像人间一样，定期换届。明代茅维的杂剧《闹门神》，说新门神上任时，旧门神不愿离任，

只得请出鍾馗等神来评判是非。这虽然是虚构的文学作品，但也确实是道教将鬼官神官换届的民间反映。

道教在将宇宙天地塞满了鬼神的时候，还将人的四肢百骸加以神化，给以神名。如《内景经》说：

泥丸百节皆有神；发神苍华字太元，脑神经根字泥丸，眼神明上字英玄，鼻神王垄字灵坚，耳神空闲字幽田，舌神通命字正伦，齿神嵎锋字罗千。一面之神宗泥丸，泥丸九真皆有房。……心神丹元字守灵；肺神皓华字虚成，肝神龙烟字含明，鬋郁导烟主浊清，肾神玄冥字育婴，脾神常在字魂停，胆神龙曜字威明。……

《老子中经》在讲人体中诸神时，居然为孔子排了个位次：“丹田者，……在脐下三寸，附著脊膂两肾根也。神姓孔名丘，字仲尼。”

人体中安排这么多的神，对于道教理论家、思想家们来说，或许是给器官百骸作用以道教神学的解释，或许是出于对宇宙与人体（天人）关系的思考。但在一般道士和众多信徒只知道有这么神驻在人身，而不会知道什么“大宇宙”（整个大自然）与“小宇宙”（人体）以及它们之间的神秘联系，只觉得鬼神太多，连原本属于自己的肉体也都被鬼神占领、主宰，而不归自己所有了。例如唐段成式《酉阳杂俎·玉格》中就仅仅记载了人体内的神：“五脏、九宫、十二室、四肢、五体、三焦、九窍、百八十机关、三百六十骨节、三万六千神，随其所居而居之。”别的一概什么也不说，就反映了一般人对这些神的信仰

情况。

从天上的万神之首元始天尊，到阴间地府众鬼的统治者酆都大帝，从屋门上的门神，灶上的灶神，到人体内的“三万六千神”，道教编织了一张密密匝匝的鬼神大网，几乎是全方位地网住了信神信鬼的芸芸众生。

## 佛教的鬼神

佛教中的最高品位是佛，其地位与道教中的元始天尊有些相当。不过，元始天尊一造出来，就是宇宙万物的创造主，统领众神的领袖，佛却并不是这样。佛是梵语 Buddha 的音译，意思是“觉悟”或“觉者”。“觉”有三义，一是自觉，二是觉他（使众生觉悟），三是觉行圆满。释迦牟尼所以被称为“佛祖”，就因为他是最早的“觉者”，并创立了佛教。

释迦牟尼是历史上确有的人物，他姓乔答摩，名悉达多。释迦（Sākya）是种族名，意思是“能”；牟尼（muni）是尊称，意思是“仁”、“儒”、“忍”、“寂”、“寂默”；合起来是“能仁”、“能儒”、“能忍”、“能寂”，意思是释迦族的“圣人”；“释迦牟尼”也是佛教信徒对悉达多的尊称。悉达多未成佛前是古印度北部迦毗罗卫国（在今尼泊尔南部提罗拉科特附近）净饭王的太子。在他二十九岁时，在感于人生在世的各种苦难以及对现实的不满，便出家修道，三十五岁时，终于“觉悟”成佛，开始说法，奠定了佛教的基本教义。

释迦牟尼原本并不是神，只是一个参透了人生苦难的觉者，但当他创立佛教“涅槃”后，便开始被神化。佛教信徒出于对佛祖的崇拜，说他神通广大，威力无穷，大智大慧，具有三十

二相、八十种好。而释迦牟尼随着佛教传入中国时，就是以神的身份出现的。如著于东汉的《四十二章经序》说：

昔汉孝明皇帝，夜梦见神人，身体有金色，项有日光，飞在殿前。意中欣然，甚悦之。明日问群臣，此为何神也？有通人傅毅曰：“臣闻天竺有得道者，号曰佛，轻举能飞，殆将其神也。”

从此，佛教原有的那些菩萨、天王、罗汉、诸多护法伽蓝以及管理地狱的阎魔王及判官等，也都随着释迦牟尼以神的身份来到中国。在传布过程中，这些外国菩萨、天王、罗汉、阎魔王等，又逐渐被汉化，与中国土生土长的神在形象上没有了太大的差别。

但是，汉民族的鬼神信仰意识里，成佛的奢望少，多的是一般的崇信，因为他们崇拜、信仰佛教鬼神，主要动机是希望能够解脱自己的苦难。而佛教鬼神也正以解人之厄、脱人之灾的面目出现，所以佛教鬼神虽然是舶来品，倒也成了汉民族的知心神。例如那个只要心念其名号就能即时显身并能救苦救难的观世音菩萨，那个只要信仰他、人活着时常念其名号死了就能进入极乐世界的阿弥陀佛，更是家喻户晓，老幼皆知，几乎成了汉民族自己的宗教神。论知名度和亲切程度，这些佛教神灵胜过了道教的那些鬼神。至于那个管理地狱众鬼的阎王，人们对他的信仰，更远远超过了汉民族原有的东岳大帝或酆都大帝，成为阴间地府裁决一切的最高神。

## 兼收并蓄的民间鬼神

道教有自己鬼神谱系，佛教也有自己庞大的鬼神系列，佛道二教的界限是清楚的。然而民间百姓却采取了兼收并蓄的态度，将佛道的鬼鬼神神一股脑儿的全都加以信奉，并不厚此薄彼，久而久之，也形成了容佛道鬼神为一体的民间鬼神队伍。

民间鬼神队伍的成员主要来自佛道二教，但又不同于佛道二教，虽能自成一家，却没有一个神谱。只是在百姓心中都有一本清楚的帐，谁大谁小，都能说得出来。若问三清都是谁，元始天尊、太上大道君、太上老君是些什么神，他们都会茫然地摇头；问他们玉皇大帝、王母娘娘、如来佛、观世音、阎王、判官是什么神，他们一般地都能讲出有关这些神的故事。若再问他们之中哪位神的地位最高？他们会毫不犹豫地說出是玉皇大帝。

这个答案，来自那本汉民族家喻户晓的小说《西游记》。《西游记》所给的答案并不是无稽之谈，而是吸收了近千年民间鬼神信仰后作出的排列。

民间信仰的鬼神队伍中的最高神是玉皇大帝。这位玉皇大帝又称作“玉皇上帝”，在道教中属于“三清”手下的“四御”之一。民间简称为“玉皇”或“玉帝”。“玉皇”与“玉帝”的名称最早见于陶弘景的《真灵位业图》。不过，那时候的“玉皇”、“玉帝”是分别列于元始天尊左右，全称为“玉皇道君”、“高上玉帝”。但到后来，“玉皇”与“玉帝”两位神合二为一了。早在《初学记·道释部》引《龟山元录经》中就有“上皇玉帝君”与“高上玉皇上圣帝君”的称呼，这就是“玉皇大帝”较

早的名字。在唐代“玉皇大帝”就作为一位神，如唐韦应物的《学仙》诗说：

昔有道士求神仙，灵真下试心确然，千钧巨石一发悬，  
卧之石下十三年。存亡道身一试过，奏之玉皇乃升天。云  
气冉冉渐不见，留与弟子但金坚。

白居易《梦仙》诗说：

人有梦仙者，梦身升上清。坐乘一白鹤，前引双红旗。  
羽衣忽飘飘，玉佩俄铮铮。半空直下视，人世尘冥冥。渐  
失乡国处，才分山水形。东海一片白，列岳五点青。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。帝言与仙才，努力勿自轻，劫后十五  
年，期汝不死庭。再拜受斯言，既寤喜且惊。

两诗都认为“玉皇”、“玉皇帝”——玉皇大帝——是天界的最高神，这一观念，正是来自民间的鬼神信仰。

“玉皇大帝”这个称呼是民间信仰综合的产物。如果我们把玉皇上（大）帝这个名称一分为二，成为玉皇——上（大）帝，便不难看出这个民间最高神的来历了。玉皇属道教系统的神，道教以玉为贵，所以多用玉字，如玉清、玉女、玉楼等等。而上帝则从殷商时期起就已经是国家与百姓共同信仰的最高神了。民间百姓将两者合二为一便成了“玉皇上帝”。玉皇上（大）帝实际上是民间将道教中的神与古老的传统信仰中的最高神杂揉



在一起的名称。

玉皇大帝被综合出来后，自唐代始，便以最高神的身分在民间被人们逐渐信仰并得到普及，所以在《西游记》中，道教的最高神“三清”成为玉皇大帝的臣僚，就不足为奇了。

民间百姓能揉合出玉皇大帝，也能将佛教的鬼神揉合进自己的信仰中来。《西游记》中鬼神的座次，就是这种长期揉合的反映。

《西游记》接受了佛教将世界划分为四大部洲的说法：“感盘古开辟，三皇治世，五帝定伦，世界之间，遂分为四大部洲，曰东胜神洲，曰西牛货洲，曰南赡部洲，曰北俱芦洲”。而四大部洲之上的天国的最高神，则为玉皇大帝。佛祖如来，不过是主宰四大部洲之一西牛货洲的一个神。如在《西游记》第八十回中，佛祖如来曾说：“我观四大部洲，众生善恶，各方不一……我西牛货洲者，不贪不杀，养气潜灵，虽无上真，人人固寿”。如来佛被安排为一方尊神，只是天上管理西牛货洲的一个神通广大、法力无边的神。他的地位，显然要比玉皇大帝低。

当然，《西游记》是一部小说而不是神谱，但是，我们可以从中看到一个既不同于道教、也不同于佛教的民间信仰的庞杂的鬼神系列。它以玉皇大帝为最高神，其下收容了被民间所信奉的道教与佛教的主要神灵，道教的最高神三清与佛教的最高神如来，都被民间派作了玉皇大帝的臣僚，供玉皇大帝调遣使用。这是另一支鬼神队伍，是民间长期信仰道教、佛教后综合加工成的鬼神队伍。

# 鬼神的演化

人们赋予神这样或那样的职能，是希望神以其威力救援现实社会中受苦受难的生灵。每当有新的需要，便有新神被创造出来。

人们在创造新神的同时，也给那些熟知的神灵附加上职能或权力，希望它们能给予自己更多的帮助。就这样，鬼神开始演化。

## 由丑变美的西王母

人们信神拜佛也有一种审美意识，认为恶神是丑的，善神是美的，男神要魁梧雄伟，女神要柔媚多姿，把人间的美丑两端都发展到极致，分别集中在善恶不同的鬼神身上。

在人们心目中，西王母美丽端庄、品德贤淑，是汉民族自己创造的一位最伟大、最美丽的女性神。可是，早期的西王母却是一位凶狠残暴、半兽半人的怪神。据《山海经·大荒西经》说：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，文尾，皆白处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，豹尾，穴处，名曰西王母，此山万物皆有。

这就是西王母的原始形象。长着人的面孔、老虎的牙齿、豹子

的尾巴，住在山洞里，乱得像个草窝的头上戴着首饰，<sup>①</sup>据说还有三只青鸟专门负责取食，供其消受。<sup>②</sup>住在昆仑山山洞里的西王母，形象丑陋，是位丑神，而且可怕的还是位恶神。它手中掌有“司天之厉及五残”之权，<sup>③</sup>随时都能够向人间降下瘟疫和刑罚。那时的西王母，给人类带来的不是幸福，而是一桩桩躲不开、说不尽的灾难。

西王母“虎齿、豹尾”的丑陋形象，说明它来自于先民信仰的神灵。先民遇到无法抵御的瘟疫或猛兽袭击，会毫不怀疑地归结为神灵的惩罚，而行施这种惩罚的神灵，自然是凶残丑陋的。

但到了汉代，西王母形象开始变化。不过，先变的不是容貌，因为西汉大文学家司马相如在《大人赋》中还说西王母“曜然白头戴胜而穴处兮，亦幸有三足鸟为之使”，与《山海经》中记载的西王母仍在伯仲之间，只是“进化”掉了“虎齿豹尾”。西王母最先变化的是其职能，它不再职掌“司天之厉及五残”，而是掌起了管理能令人长生不死仙药的权力。《淮南子·览冥训》说，羿从西王母那儿费尽周折要来了不死之药，却被妻子恒娥偷吃升到月宫当仙子去了。

不死之药对于有成仙癖的人来说，在一定程度上满足了他们对生命的忧患与对人生享乐渴求的心理。掌握此药的令人尊敬、崇拜的神灵，怎么能有使人望而生畏的恐怖形象？于是，改变西王母容颜的《穆天子传》出现了。在《穆天子传》中，西王母不仅成了女神，而且还是天帝之女。

西王母职能的转变，不仅使这个无性别的凶神形象有了变化，而且成了女性。一旦成了女性，接踵而至的在《汉武帝内

传》里，便成为了一位绝世佳人：

王母至也，群仙数千，光耀庭宇。王母唯扶二侍女上殿，侍女年可十六七，服青绡之桂，容眸流盼，神姿清发，真美人也。王母上殿东向坐，著黄金褕褐，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。视之年可三十许，修短得中，天姿掩霭，容颜绝世，真灵人也。下车登床（坐具），帝跪拜问寒暄毕，立，因呼帝共坐。

至此，西王母的形象算是完成了。在以后的二千多年中，西王母永远以“年可三十许”的绝世容颜面世，加上她所具有的神通和慈悲心肠，引得无数人怀着各种心理去敬奉这位美丽的女神。

## 观世音的神奇变化

西王母的形象演变，很符合汉民族造神的审美意识和拜神的实用心理。出于同样需要，汉民族硬是把从古印度的菩萨观世音，由男性变成了女性。

按照佛教经典《悲华经》的说法，观世音是古印度删提岚国转轮圣王无净念的长子，名叫不眴。他与父亲和弟弟尼摩同归佛门后，佛祖为无净念取名为无量清静，为不眴与尼摩分别起名为观世音和大势至，派他们爷儿仨到西方极乐世界去作佛，援引受苦受难的众生。观世音临行前向佛祖请求说，他愿行菩萨道，若是众生处于苦难、恐怖之中无力解脱时，只要念他的

名字，便马上去解救，如果众生不能脱离苦海，他就不成佛。佛祖答应了他的请求。

到了西天极乐世界以后，观世音兢兢业业地实践起他的诺言，只要闻念观世音的名号，即刻化身出现，帮人解灾排难。作为佛教的观世音传入中国时，就是这样一个身分，这样一个形象。

汉民族民间信仰佛教，始终是一种感性信仰，是从具体（菩萨）开始的。观世音援引人上西方极乐世界去的职守固然十分重要，但那应声即现帮人度过厄难的特点更符合汉民族尚义仁慈的性格特点。所以，自佛教来中国后，观世音就成了汉民族的热门话题，救苦救难大慈大悲成了观世音菩萨的代称。在民间百姓的心目中，观世音的崇高形象甚至超过了自己所原本信奉的所有神灵，似乎与老百姓感情最深、关系最密切的，非观世音莫属了。

在唐代以前，观世音大慈大悲、救苦救难的故事虽然很多，性别却没有改变，仍以男性的身分四处奔波。但到了唐代忽然出了故事，据《法华持验经》说：

唐马郎妇者，出陕右。先是此地俗习骑射，不知有三宝名。元和十二年，忽有美艳女子挈篮卖鱼，人竞欲娶之。女曰：有一夕能诵《普门品》者，则吾归之。黎明诵彻者二十余辈。复授以《金刚般若》，旦通犹十人。乃更授《法华经》全帙，期以三日通彻，独马氏子能，乃具礼迎焉。入门，女称疾，求止别房，须臾便死，体即烂坏，遂瘞之。数日，有紫衣老僧至葬所，命启视，惟黄金锁子骨存焉，谓

众曰：此观音大士，悯汝辈障重，故垂方便，示现以化汝耳。言讫飞空而去。④

这个故事，本来是佛教徒为劝人皈依三宝而编造的，但却成为观世音由男而女的先声。自此以后，随着佛教的广泛传播，观世音的形象便在民间开始性别转化了。

在宋末元初，大书法家赵孟頫的夫人管道升写了篇《观世音菩萨传略》，说观世音生在西土，讳妙音，是妙庄王的三女儿。妙音因不满父亲为她择偶，便被逐出家门。后来妙庄王得病将死，观音化形为老僧，称此病须至亲女儿手、眼为药方能治好。但妙庄王的长女、次女，均不肯舍去手、眼为父治病。老和尚让妙庄王到香山仙长那里求取，香山仙长满足了他，妙庄王服下药后得以病愈。此时，他方知所谓香山仙长、老和尚就是自己的女儿妙音，也就是观音，妙庄王感慨不已，与妙音重叙父女之情，欢喜异常。至此，那位印度的男性观世音，就完全成为不仅是汉化而且是儒化（孝）的女性观世音了，因而在寺庙里，观音的形象也都以女性出现了。

如果说，西王母由丑变美，是人们在用神的时候根据需要而变化的话，那么，观世音由男变女，更能体现人们以世俗之情对待神佛的心理。观世音由男变女……更切合观世音大慈大悲、救苦救难的性格特点。一般说来，女性总要比男性更富于同情心，更具有温柔善良的肝肠。而观世音又是个事无巨细、件件操心、件件过问之神，这就更适于女性观世音的身分了。再说，人世间有半数的人是女性，而女性中又有那么多佛教信女，如果整个佛教神佛中竟没有一位女菩萨，这无疑会使众多的信

女们感到扫兴和迷惘。而有了观世音女菩萨，显然对所有的信女都是巨大的鼓舞与安慰，至少在她面前，那些羞于对男人启齿的话，总可以尽情吐诉……众多的善男则乐得从女菩萨身上体会出更多女人的魅力。自从《法华持验经》中的那个由观音化身的“马郎妇”一出现，到最后由赵夫人一锤定音，观音便确定为女性性别。信的人多了，人们也再不怀疑观世音性别了，连佛教也默默承认了这一无法改变的现象，供起了妩媚多姿的女菩萨观世音。

## 从四大天王到风调雨顺

佛寺的第一个殿堂叫作天王殿。天王殿正中坐着那位永远咧着嘴笑的大肚弥勒佛，在他的左右两旁立着各持宝器的四个高大神像，这就是被汉民族称作“四大金刚”、“风、调、雨、顺”的神灵。

这四位神灵是古印度佛教中的四位天王。在佛教的“六欲天”中，第一重天称作“四天王天”，掌管四天王天的就是这四位神灵。按东南西北排列，第一位是东方持国天王，名“多罗旺”，第二位是南方增长天王，名“毗琉璃”，第三位是西方广目天王，名“毗留博叉”，第四位是北方多闻天王，名“毗沙门”。他们各自护持自己属下的生灵。

自从他们来到中国，命运发生了变化，老百姓称他们为“四大金刚”，与山门里那两位看门神“两大金刚”相提并论了。到了明代，这“四大天王”又由“四大金刚”变作了“风、调、雨、顺”，著名的通俗小说《封神演义》详细地交待了这一过程。

在《封神演义》中，四大天王的前身为“魔家四将”，是帮助商纣王与姜子牙对敌的神灵，住在佳梦关。他们兄弟四人都由异人秘授奇术，老大叫“魔礼青”，使一根长枪，还有把青云剑；老二名“魔礼红”，有把名叫“混元”的宝伞；老三名“魔礼海”，使一根枪，背上背一面琵琶；老四名“魔礼寿”，使两条鞭。助纣失败后，姜子牙把他们招至封神台前说：“今奉太上元始敕命……，封尔为四大天王之职；辅弼西方教典，立地水火风之相，护国安民，掌风调雨顺之权。永修厥职，毋忝新纶。”

《封神演义》或民间百姓对“四大天王”与“魔家四将”的捏合，看似荒唐可笑，但却从内心深处反映了他们得到神灵佑助的希望。风调雨顺对于一个以农为本的民族来说，意味着五谷丰登，国家安定。虽然在汉民族所信奉的神灵队伍中，早已有了风神、雨神，但似乎法力有限，而且不能根据人们的需要适度地呼风唤雨，不是干旱，就是大雨成灾，或是狂风大作，翻江倒海、滥伤无辜。有了“四大天王”职掌“风调雨顺”之权，四兄弟职守明确，联合行动，似乎就不会再有狂风和旱涝之灾了。佛教中的“四大天王”，就这样成了风调雨顺，被安置在寺院里受到供奉。

## 求福与避祸

敬神造神的目的是为了求福。不过在漫长的鬼神演化过程中，有的神兼施祸福，有的神祸重福轻，有的神则专门为害人间。



## 财神的尴尬

说起那位在庞大的鬼神世界中掌有令人发财大权的财神爷赵公元帅赵公明，不仅人人都知道，而且威望还很高。在想发财的人的心目中，这位财神爷有着至高无上的地位。

不过，赵公明是到明代才做了财神的。早在晋代，他就有了明确的职守，是拘勾人命的冥神。干宝《搜神记》说，散骑侍郎王佑弥留之际，忽见有人来访，这人声称自己是上天所派三将军到人间招兵买马的赵公明将军的部下。王佑知道冥神来召，自己免不了一死，但自己死后老母却无人照看，因而十分悲伤。这位鬼官为王佑孝心所动，便去赵公明前为王佑求情，得到赵公明的应允后，又替王佑治好了病。后来，鬼官说过所招的那些人一个个都死了，王佑才想起当初所见某书说：“上帝派遣三将军赵公明、鍾士季，各督数官下取人”，与自己所遇相符。在陶弘景《真浩》一书中，也说赵公明“司土下冢中事”。

隋唐时期，赵公明又成为了瘟神，专在秋季向人间降灾。据《三教源流搜神大全》说：

昔隋文帝开皇十一年六月内，有五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？”张居仁奏曰：“此是五方力士，在天为五鬼，在地为五瘟，名曰五瘟。春瘟张元伯，夏瘟刘元达，秋瘟赵公明，冬瘟鍾士贵，总管中瘟史文业。”……帝乃立祠，……诏封五力士为将军。……后匡阜

真人游至此祠，即收伏五瘟神为部将也。

这么一位主“瘟疫之疾”且“无法而治之”的赵公明，到了明代却又成了“正一玄坛元帅”，手中开始有了财权，“至如讼冤伸抑，公能使之解释公平；买卖求财，公能使之宜利和合。但有公平之事，可以对神祷，无不如意”。⑤

真正使他作为财神而受人广泛敬奉，还是《封神演义》的功劳。在《封神演义》中，赵公明的职责是率领部下四位正神，迎祥纳福，追捕逃亡。这四位正神是：招宝天尊萧升，纳珍天尊曹宝，招财使者陈九公，利市仙官姚少司。赵公明有招宝纳珍、招财利市的神力，就自然地被人间尊为财神爷了。

在汉民族信奉的财神中，赵公明影响最大。但在南方，还有几位有名气的财神，如民间供奉的五显神、五通神、五圣神、五路神、五盗将军、利市仙官、金元六总管、金元七总管等等。有趣的是，这些大大小小的财神，几乎都是由恶神变化而来的，他们以前常常作祟人间，祸害百姓，淫人妇女，强夺民妻，很少有一个能为老百姓作些善事的。

财神要由瘟神恶神来充当，这与汉民族对待发财的传统观念有关。中国是农业国，历来奉行重农抑商的政策。“君子讳言利”，“君子不言钱”，“小人喻于利”，发端于儒家的这些观念，起码在形式上成为社会信条。尽管人们离不开钱和利，但在表面上总要对发财表示厌恶和不屑。

明代商品经济有很大发展，人们带着极大的热情去追求发财，但表面上的十足劲头仍掩盖不住内心深处的怯懦。传统道德观念和重农抑商政策的压力重如磐石，经商发财所具有的风

险也使人时有隐忧。就这样，财神应运而生。

财神的职守是保佑人们发财，而在传统观念中，钱财“危可使安，死可使活，贵可使贱，生可使杀”，<sup>⑥</sup>颠倒社会秩序，搅乱人心。之所以选择赵公明一类的瘟神恶神充当财神，道理就在这里。

赵公明执司财神大权的同时，他的瘟神形象并没有消失。成书于明代的《三教源流搜神大全》仍说他是瘟神，另一部《群仙全传》也把他看作瘟神。赵公明一面坐在财神的位置上受人香火，保佑人们发财，一面仍然散布瘟疫，涂毒生灵。不论这是巧合还是有意安排，财神赵公明的处境实在尴尬。

## 玉帝的特派员

在改造神灵的历史上，绝大多数神都是按照人们的愿望，被改造得越来越符合人们的需要。可是，有时人们为了求得某种好处而改造的神灵，在改造的过程中却不知不觉地成了摆脱不开的累赘，增添不少麻烦。在这类现象中，最突出的大概要算是对灶神的改造了。

灶神位置设在厨房，民间百姓们称之为灶王、灶王爷、老灶爷。他是人们信奉的资格最老的神灵之一，早在上古时期就已被广泛祭祀了。《礼记·月令》上就说：“其帝炎帝，其神祝融，……其祀灶，祭先肺。”《淮南子·汜论训》也说：“炎帝作火官，死而为灶神”。自那时起，灶神就再也没有离开人类，勤勤恳恳地忠实于他的职守，蹲在供人作饭的地方，受尽烟熏火燎而无怨言。

在信奉、祭祀灶神的过程中，人们也发生过争执。如在汉

代，戴德说灶神是位“老妇”；许慎说灶神是“王者所祭，非老妇也”，是位男性；郑玄坚持灶神是女性，并有根有据地说：“为祭五祀，灶神祝融是老妇”。<sup>⑦</sup>不管怎么争，焦点也仅仅是关于灶神的性别问题，并不涉及灶神的职能。

也就是从汉代开始，灶神忽然有了“赐福”的功能，据《后汉书·阴兴传》载：

宣帝时，……（阴子方）腊日晨炊而灶神形见，子方再拜受庆。家有黄羊，因以祀之。自是以后，暴至巨富。田有七百余顷，舆马仆隶，比于邦君。

自是以后，阴家累世不忘灶神的大恩大德，每逢腊日，尽管再不见灶神现形，也总是隆重祭祀。

阴子方祭灶神后“暴至巨富”，使灶神能赐福的说法，一时间沸沸扬扬起来，闹得人人都在腊日给灶神弄上些好吃的，自然也少不了杀只“黄羊”。可是一旦有了灶神赐福的神话，随即也就有了灶神降灾的传说。在阴子方杀黄羊祭灶神“暴至巨富”的传说后不久，便出现了灶神记人之过上天汇报的说法，郑玄《礼记·祭法》注就说七祀之神（包括灶神在内）“居人间司察小过作谴告者也”。这一说法不知起自何时，但郑玄（公元127—200年）能将它写入《礼记·祭法》注中，说明至少在东汉中期就已经流传。自此，灶神摇身一变，不再职掌灶事，而主起赐福或记过的事情来了。

人们虔诚地对待灶神，衷心希望他能上天报人之功而不言人之过，但使人惧怕的事却接二连三地出现。晋葛洪《抱朴

子·微旨》说：

月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算，算者，一百日也。

灶神的功能不仅越来越大，而且发展到一月上天向天帝汇报一次人所犯的罪过、能夺人寿命的地步。葛洪只记载灶神“上天白人罪状”，充分说明了人们对灶神的敬畏、崇信，着重点在希望他不要上天讲人之过。民间百姓求灶神是为了赐福而不是夺人寿命，但经过葛洪——道教这么一折腾，灶神赐福的功能似乎渐渐小了，“上天白人罪状”的职能却越来越大。

在晋代，灶神作为玉帝的“特派员”，主要职能就是上天向天帝汇报人的罪过，人们对灶神赐福的热望也就化作了对灶神“打小报告”降罪的畏惧。到了唐代，这种说法越发盛行，段成式《酉阳杂俎·诺皋记上》说：

灶神名隗，状如美女。又姓张名单，字子郭。夫人卿忌，有六女皆名察洽。常以月晦日上天白人罪状，大者夺纪，纪，三百日，小者夺算，算，一百日。故为天帝督使，下为地精。己丑日，日出卯时上天，禺中下行署，此日祭得福。其属神有天帝娇孙、天帝大夫、天帝都尉、天帝长兄、砌上童子、突上紫宫君、太和君、玉池夫人等。

灶神不但有姓，有名，有字，继续保存了晋人所说的“状如美女”的形象，<sup>⑧</sup>而且还有了妻子女儿——女性总是心慈手软的

居多，这似乎能让人产生可亲可近的感觉。但一个灶神已足以令人谨小慎微，可偏偏灶神又有了那么多属从，它们不仅是灶神的左臂右膀，还是天帝的亲信，耳目。神多事多，不知人们哪天冒犯了哪位，或作了什么错事，岂不只能干等着受惩罚！

## 祭灶的惶恐

灶神在神界特殊的身分、特殊的职守，不得不使人们平日在他面前格外小心，给自己立下许许多多条条框框，处处时时留意，如不得用灶火烧香，不得击灶，不得将刀、斧置于灶上，不得在灶前讲怪话、发牢骚、哭泣、呼喊、唱歌，不得在灶前小便、吐唾沫，不得在灶前赤身露体，月经未完的妇女不得经过灶前，披头散发者不得烧饭做菜，不得将污秽之物送入灶内燃烧……等等<sup>⑨</sup>。惟恐得罪了灶神，惹他老人家不高兴。

人们畏惧灶神，就要想出办法来对付。人们将现实社会中“吃了人家的嘴短”那一套搬了出来，到灶神上天前夕，供上丰富的祭品，想千方百计地哄转了他，上天别讲人的坏话，别让天帝降灾夺人寿命。宋代范成大有一首《祭灶词》，颇能反映人们的心理：

古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马少留连，  
家有杯盘来典祀。猪首烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男  
人酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬  
触秽君莫嗔。送君醉饱归天门，杓长杓短勿复云，乞取利  
市归来分。

这哪儿像是在祭神，分明是在向神行贿！一样样好吃好喝的送在灶神面前，供他吃饱喝足了上天，不要去讲家中有意或无意之中发生的过失，多讲些好话，倘若天帝开眼，得了好处，还与灶王爷共同分享。

人们对灶神既然已恐惧多于希望，为什么不改造或者废除了他的职守呢？这里含有复杂的心理因素。灶神是天帝的特使，是驻守人间的“钦差大臣”，能够直接面见天帝，这一特定身分决定了人们对他的只能恭恭敬敬、唯唯诺诺，不敢有过分的举动。同时，从上古，尤其自汉代以来祭灶形成的心理定势，也使人们难以改变久久形成的风俗习惯，甚至把灶神上天的这一日当作年节。《中华全国风俗志》就说“旧历腊月二十三，俗谓小年节，是晚各村各户，无不祀灶神者，名曰祭灶。……祭必晚餐，食时豆腐汤为不可少之物，并食祭神时之灶火烧，谓之过小年节”。况且，尽管灶神上天向天帝汇报人的过失能夺人寿命，但灶神毕竟还有着向天帝讲人好话赐福于人的一面，这一点，又使人抱有侥幸心理，说不准好好供奉灶神，还真的能像阴子方那样“暴至巨富”呢。

到了明清及近代，人们发明了祭灶时封住灶神之口，让他上天不得开口说话的方法。《中华全国风俗志》记载了天津人祭灶的风俗习惯，并分析说：

送灶之举动。是夜（腊月二十三之夜）人家必备年糕、糖瓜、芡草、清水等物。年糕、糖瓜，意使灶神食之而封口，不能说话，人间恶事，可以免奏于上天。而且祭灶必须男子，俗云“男不圆月，女不祭灶”。祭灶时，向神祷祝，

无非上天言好事，回宫降吉祥等语。祭毕，将灶神像焚化，谓之“升天”。菖草清水同时泼于地上，意为饲神马之用。

用粘糖之类的食品封住灶神之口，使他上天难以开口，并非仅仅是天津人的举动，而是汉民族普遍具有的祭灶特点：“岁除祭灶，南北俗无不用糖，又加糯米团子，大小户皆然，云以之粘灶神口，则不于玉皇前言人罪恶”。<sup>⑩</sup>人们恐惧灶神向天帝汇报人过失而夺人寿命的心理，远远超过了希望灶神上天讲好话赐福。北平流行的一首祭灶民歌，充分地说明了近代人们祭灶时的心理：

腊月二十三，呀哎哟，家家祭灶，送神上天，祭的是人间善恶言。一张方桌搁在灶前，阡张元宝挂在两边。滚茶凉水，草料俱全。糖果子糖饼子，正素两盘。当家人跪倒，手举着香烟，一不求富贵，二不求吃穿，好事儿替我多说，恶事儿替我隐瞒。<sup>⑪</sup>

这真是祸重福轻麻烦多了。

## 作茧自缚

道教称人体中有三万六千个神，其中有三个称作“三尸”。在汉代道教兴起之前，“三尸神”说已在兴风作浪了。《河图纪命符》记载：

人身中有三尸。三尸之为物，实魂魄鬼神之属也。欲



使人早死，此尸当得作鬼，自放纵游行，飧食人祭醢。每到六甲穷日，辄上天白司命，道人罪过，过大者夺人纪，过小者夺人算。故求仙之人，先去三尸，恬淡无欲，神静性明，积众善，乃服药有益，乃成仙。⑫

这本是汉代方士们谈神说鬼编造出来的，在当时也未必真有多少人相信。

真正为“三尸神”推波助澜的是道教，因为道教把“三尸神”纳入了自己的鬼神系统。道教理论家不仅专门写了《中黄经》、《玉枢经》、《太上三尸经》等以经书形式宣传三尸的存在，还大大渲染了三尸神的神通。在汉代，三尸神仅仅是“上天白司命，道人罪过”、夺人寿命的，但到了后来，就不完全如是了：

上尸名彭倨，在人头中，伐人上分，令人眼暗、发落、口臭、面皱、齿落；中尸名彭质，在人腹中，伐人五脏，少气多忘，令人好作恶事，噉食物命，或作梦寐倒乱；下尸名彭矫，在人足中，令人下关搔扰，五情勇动，淫邪不能自禁。此尸形状似小儿，或似马形，皆有长毛二寸，在人身中。⑬

比起汉代的方士们，道教的确高明了许多，也狠毒了许多。为使人们相信人体中确实有三尸，不仅使三尸有名有姓，而且还将三尸与人们的病征相对，令人信奉。

不惟如此，道教还把三尸神的职守安排为专门监视人的督察：

（三尸）常以庚申之日上告天帝，以记人之造罪，分毫录奏，欲绝人生籍，减人禄命，令人速死。死后魂升于天，魄归于地，唯三尸游走，名之曰“鬼”。四时八节，企其祭祀。祭祀既不精，即为祸患，万病竞作，伐人性命。……人既死后，（三尸）遂出作鬼，如人生时形象，衣服长短无异。⑭

人所惧怕的莫过于短寿夭死，而这又是三尸神带给人的最大灾祸。人不能通天，而三尸神却能。天帝还专门设下了庚申日接见三尸、听取三尸神汇报的规章制度。那么，三尸神对人作祟，便也有恃无恐了。反过来，人对“三尸神”，只有惊惧而来的绝对奉敬，而没有任何禳灾的办法。

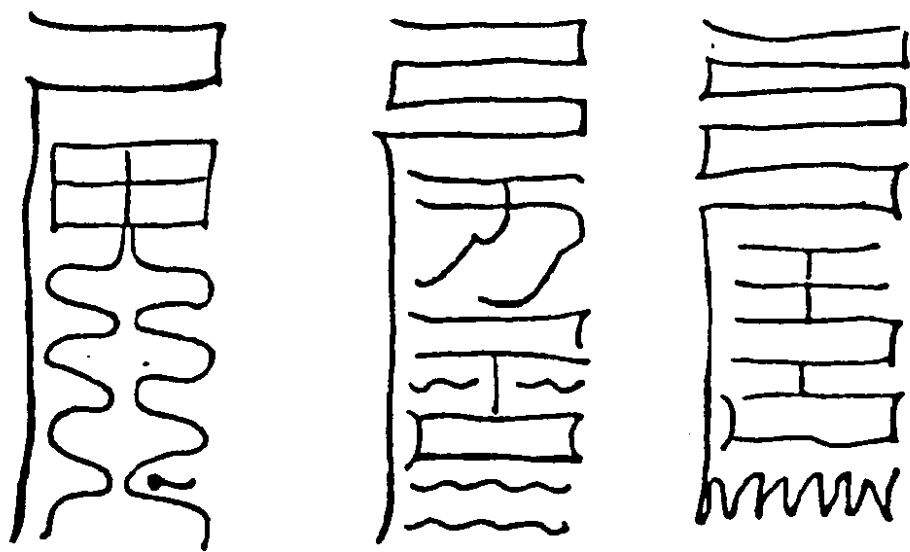
本来，道教招降三尸神并强化其神通，是想吓唬人的，但在吓唬人的同时，也苦了自己。因为三尸神是专门与人作对的，企图借以控制人的鬼神信仰。但道教徒也是人，也要有三病六灾的，也有犯戒或过失的，因此三尸神对道教徒本身构成了威胁。这也体现了信仰文化的一般规律特点，就是凡一种信仰，总是具有绝对的普遍性，要约束人亦须约束自己，只约束别人而不能约束自己，那么这种信仰就可能走向衰落。所以，从信仰规律而言，三尸神对普通百姓与道教徒一视同仁是正常的；但这里却有个矛盾，就是包括道教徒在内的道教信奉者却被道教收纳的三尸神作践，这对道教的流布是不利的，因此不能设计出对付三尸神的办法。

最普通的方法是所谓“守庚申”。就是在庚申之夜，人静坐

不眠，叩齿七次，以手击额，呼叫上尸彭倨之名，再以同样方法，分别呼叫中尸彭质、下尸彭矫之后，手心向上念一段咒语。据说这样一来，三尸神就会被逐出人体，再不会回到人的身上，可以永绝三尸之患，一劳永逸。但也有人认为这么守一次不行，要至少三次，多至七次，民间流传的就有所谓“七守庚申三尸灭，三守庚申三尸伏”的说法。

还有一种方法就是服药。在三月三日那天，取来桃树叶或桃树根捣碎，取七升汁，一升大醋，放在火上煎熬，熬至五六分时喝下去。就是再饿，服药后一夜之内不能吃任何东西，三尸神也会被排出体外。这是最简单的药方，还有复杂的，如“下三虫伏尸方”、“去三虫杀伏尸方”等等，据说也能奏效。

如果嫌守庚申、服药都太麻烦，还有更简易的方法，花上几个钱，请会画符的道士用桃木板画个符：



这“符”叫作“去三尸符”，将它埋在门闾下，或者用白纸、竹纸画上它，在“安命篆”里写上自己的姓名，佩戴在身上，三尸慑于符的神威也不敢作祟，过些日子，就会主动离开人的身

体了。

道教用这些禳祛的办法，给自己打了圆场。

三尸神自汉代出世至清代，一直发挥着神奇的作用，除三尸的各种方法也就伴随着使用不辍。人们造出其他神来，多多少少还能对人有些利，给人些虚妄的希望，想像中的惩恶扬善，由此安慰平衡人们心理，但造出三尸神，无孔不入，并阴毒异常，结果形成尾大不掉之势。大概除了汉代谈三尸神的方士没有受三尸神作践之苦外，其后无论是改造录纳三尸神的道教徒还是受道教影响的文人士大夫、民间老百姓，都吃了三尸神不少的苦头。这真应了中国那句老话：作茧自缚。

## 注 释

①《山海经·西次三经》：“西王母其状如人，……蓬发戴胜。”

②《山海经·海内北经》。

③《山海经·西次三经》。

④《古今图书集成·神异典》卷七十九。

⑤《三教源流搜神大全》卷四。

⑥《资治通鉴·晋纪五》。

⑦《五经异义》，《太平御览》卷五二九。

⑧司马彪《庄子·达生》注：“灶神，著赤衣，状如美女。”

⑨《敬灶全书·灶上避忌》。

⑩《食味杂咏注》，《北平风俗类征·岁时》。

⑪同上书，《霓裳续谱》。

⑫安居香山、中村璋八《重修纬书集成》卷六。

⑬⑭《云笈七签》卷八十一。

## 第七章

# 祭神的演变

祭神是庄严的，娱神是滑稽的。当祭神成了娱神的表面形式，滑稽便成了庄严相的内容。



与敬神拜佛同步发展的，是人们对神佛的祭祀。

从表面上看，这似乎都出于功利的实用目的，但若略加比较，就会发现它们之间有很大不同。一般来说，人们到道观寺院里敬神拜佛，都是独自对着神佛烧香磕头，默默地许愿，求得神佛的保佑；祭祀神佛则不仅是全民性、自发性的集体活动，而且还有着具体地点、时间的规定。每当到了祭祀神佛的时候，不用号召，全村、全城、甚至全县的人们都会不约而同地走出家门，汇集在一起，积极地加入到祭祀队伍的行列。尽管每个人怀着不同的心事，但千百人乃至万千人都是在以同样的形式进行着类似的活动。

是什么样的因素，使许许多多的人不约而同地汇集在一起呢？

## 祭神的两种形式

自从早期人类为解释自己心中那无数个“为什么”而创造出神并赋予它们超人的威力以后，对神的祭祀便启动了历史的步伐。从自然力——神——所具有的极大威力和人类对自然万物的依赖上看，人们对待神的心理是极为崇敬和恐惧的，他们毫不怀疑自己所取得的胜利和遇到的灾难是神的恩赐或惩罚。

相应的，他们祭神不管形式如何简单，那庄严肃穆是不言而喻的，因为他们的生活，甚至生命，都与神紧紧系在一起。

## 庄严的祭礼

到了殷商时期，祭神已经形成了一定的礼仪形式，对于什么样的神行什么样的礼、供奉什么样的祭品，在甲骨卜辞和先秦其他典籍中都有着大量的记载。卜辞中的所谓“宾日”、“出日”、“入日”、“出入日、岁三牛”，郭沫若认为这就是殷人对太阳神的祭祀礼仪。<sup>①</sup>

对于与人类生活密切相关的雨神，那祭礼就更为隆重了。殷人对雨神的祭祀，不仅用“十牢”，而且还要用活人作祭品。在坚信神能决定人类一切，遇到什么事情都要请示神灵的时代，先民认为这是合情合理的，因为唯有如此才能表达对神的虔诚，求得神灵的佑助。

从典籍记载看，虽然自周王朝开始很少用活人祭神了，但祭神的形式依然十分隆重庄严。据《礼记·祭义》说，天子诸侯都专门设有养兽之官，到了祭神的时候，他们经过斋戒沐浴，亲自到养兽之处，选择供祭神用的牺牲。而且，并非什么样的“兽”都能供饲养，“君召牛，纳而视之，择其毛而卜之，吉，然后养之”。饲养一条供祭神用的牛，君主要“审视”一下，再选取牛毛去占卜，如果吉利的，才可以进入饲养场。大概天子诸侯处理国家大事时，也没有这么慎重的态度和强烈的责任感。

对神灵的祭祀，在周王朝形成了一整套的礼仪制度，在什么地方祭什么神，用什么样的牺牲，都有明确的规定。周王朝并没有因为当时人们征服自然的能力比殷人高出许多而减少祭



祀，或态度比殷人有所懈怠。相反，随着神灵越来越多，自认为“受命于天”的周天子，不仅祭大神，且祭小神，还要祭百神，其虔诚的态度并不亚于殷人。

## 歌舞娱神

人们以虔诚的心理与丰厚的礼品祭神，是为了讨得神灵的欢心。但讨得神灵欢心的祭神，不惟有这么一种方式。

现实社会中的人们总是在以自己的生活情理，来忖度高高凌驾于自己头顶之上的另一个世界中的神灵的。人在歌舞之中能得到娱乐，得到满足，于是，他们想像神灵也一定喜欢歌舞。所以，早在商代，与用祭品献神灵并存的祭神方式，就有以歌舞娱神。

据朱天顺研究认为，“用奏乐、唱歌、跳舞来祭神是古代比较普遍使用的一种祭神仪式。‘奏舞’、‘乎（呼）舞’不一定只在祭祀雨神时采用，祭祀其他鬼神时也采用。这种祭礼仪式比较简便，室内外都可进行，所以‘舞’或‘奏舞’是求雨或平时祭雨神的一般祭法”。<sup>②</sup>与以牛猪羊或人作为牺牲祭神相比，这种歌舞娱神的祭神方式，既简便又实用。所以，在一般情况下，人们祭神更多的采用的是这种方式，而且这种方式一直为人们沿用不衰，并得到了发扬光大。

《礼记·郊特牲》中，较为详细地记载了“蜡祭”的形式。所谓“蜡祭”，又称作“八蜡”或“大蜡”，也就是在一年岁终农事获得丰收后，天子与百姓为答谢与农业有关的八位神灵恩德而举行的祭祀活动。这受祭的八位神是先啬（神农类）、司啬（后稷类）、农（田畯类，管理农田的神）、邮表畷（田畯在农田

中行施职权的地方)、猫(祭祀猫神,是因猫食田鼠)、虎(祭祀虎,是因虎食田豕)以及水庸、昆虫。<sup>③</sup>祭祀这八位神的时候,人们并不那么庄重肃穆,而是甚为欢快的。祭祀者们一面手舞足蹈,一面口中反复唱着“土反其宅,水归其壑,昆虫勿作,草木归其泽”。这种欢乐的祭祀场面,竟使得“一国之人皆若狂”。<sup>④</sup>

苏轼曾对“蜡祭”的形式作过一个解释,他说:

八蜡,三代之戏礼也。岁终聚戏,此人情之所不免也,因附以礼义。亦曰:“不徒戏而已矣,祭必有尸,无尸曰‘奠’,始死之奠与释奠是也。”今蜡谓之“祭”,盖有尸也。猫虎之尸,谁当为之?置鹿为女,谁当为之?非倡优而谁!葛带榛杖,以丧老物,黄冠草笠,以尊野服,皆戏之道也。<sup>⑤</sup>

苏轼认为“蜡祭”是戏礼,但也有人认为“不徒戏而已”。可以这样说,蜡祭时的这种欢快场面是“戏”,许许多多的人们聚合在一起,装扮成猫虎等,边唱边舞。但在蜡祭的队伍中,上有天子群官,下有村野鄙夫,他们汇聚在一起,是诚心感谢神灵对人的恩赐。迷狂欣喜的外在形式,并没有冲淡他们对神灵的由衷答谢,所以又不仅仅是戏。

在重实际而轻玄想的北方周民族那里,既有着庄重肃穆的祭神仪式,也有着“蜡祭”这种举国若狂的歌舞、娱神活动。在“俗信鬼而好祠”的南方楚民族那里,似乎更偏重于歌舞娱神。民间如此,王室也不例外,那位楚灵王在祭神时,还亲自“执

羽帐，起舞坛前”。⑥《楚辞》中著名的《九歌》，就是屈原根据楚国民间祭神的歌舞加以改写而供王室之用的。

《九歌》共有十一首，其中第一首为迎神曲，最后一首为送神曲。《九歌》是歌舞，场面既热烈又宏伟壮丽，祭神者根据所祭对象的不同，跳起粗犷或柔美的舞蹈，弹奏着钟、鼓、琴、瑟等乐器，唱着动听的歌曲。《九歌》更是祭神礼仪的形象描写和忠实记录。它从迎神开始，“吉日兮良辰，穆将愉兮上皇”，让神灵们自天而降，来到人间，接受人们的祭祀。在神灵们得到了娱乐之后，又送它们回到天上：“成礼兮会鼓，传芭兮代舞，姱女倡兮容与。春兰兮秋菊，长无绝兮终古”。这种娱神歌舞，正是楚国的祭神方式，表达的是人们对神灵的礼敬。

## 祭神的分化

在重礼仪的儒家思想成为汉民族占统治地位的思想之前，无论是北方还是南方，既存在以牺牲祭礼的方式，也存在着象“蜡祭”与《九歌》那样以歌舞娱神的活动。要说有区别，那也只是规模的大与小，形式的繁与简而已。但是，当“独尊儒术”的局面形成以后，情形就发生了变化。

儒家十分看重祭礼。孔子说过，“我若是不能亲自参加祭祀，是不请别人代理的”。⑦对于那种“蜡祭”形式，他们有自己的看法。《礼记·杂记》中载有这样一段孔子与子贡观看“蜡祭”时的对话：

子贡观于蜡。孔子曰：“赐也，乐乎？”对曰：“一国之人皆若狂，赐未知其乐也。”子曰：“百日之蜡，一日之泽，

非尔所知也。张而不弛，文武弗能也；弛而不张，文武弗为也。一张一弛，文武之道也。”

在自天子到百姓“一国之人皆若狂”的蜡祭中，唯独子贡“未知其乐”，这是由于他认为“礼仪有序”，祭神就得像祭神，而不应当“恣性”。<sup>⑧</sup>孔子的回答，虽然说这种蜡祭场面非子贡所知，但他却把举国若狂的蜡祭形式，看成犹如今天人们工作之余的娱乐活动。所谓“一张一弛”，是说人们辛劳了一年，应该有个使人休息一下的机会。换言之，他并不承认这是在祭神，因为它不合于他认为的祭神礼制。

从汉代开始，天子祭神，大都是率领文武百官们行施庄严的祭礼。汉武帝“尤敬鬼神之祀”，但却没有一次像蜡祭中的周天子那样身着素衣，与民一起娱神。当然，基本上完备了政治等级制度的统治阶级，也不可能再在露天旷野与百姓们一起以那种狂欢的形式祭神了。

但是，在民间百姓那里，虽然他们的精神生活被纳入了“三纲五常”的轨道，祭神却更多地沿着歌舞娱神的形式发展，而且愈演愈烈。如果说，先秦时期宫廷和民间祭神的歌舞，主要目的还在于娱神，求得神灵欢心的话，那么，自汉代开始，民间百姓祭神中的主要方式——以歌舞娱神，就不仅仅是娱神，而有了一定的自娱因素：

今夫穷鄙之社也，叩盆拊瓠，相和而歌，自以为乐矣。<sup>⑨</sup>

那种敲着盆盆罐罐并随之节奏唱歌的场面，分明是一种娱乐。

民间百姓在以歌舞娱神的方式中求得自娱，并非完全是聚合在一起乐一场，也要或多或少向神灵献上些祭品，因为这种娱神或者说自娱方式，毕竟是在祭神的大旗下进行的。同样，宫廷的祭神也是如此。在汉武帝灭南越之前，帝王祭神只是向神灵献上丰厚的祭品，此后，民间的这种以歌舞娱神的祭祀方式也开始影响到宫廷。据《汉书·郊祀志》载：

嬖臣李延年以好音见。上善之，下公卿议，曰：“民间祠有鼓舞乐，今郊祀而无乐，岂称乎？”公卿曰：“古者祠天地皆有乐，而神祇可得而礼。”……于是……祷祠泰一、后土，始以乐舞。

不过，民间与宫廷的以歌舞娱神是有区别的。在民间，娱神时以祭品为辅，以歌舞为主，人们在娱神活动中享受到平日难以得到的快乐。在宫廷，却是以祭品为主，以歌舞为辅。即使是歌舞，也是死气沉沉的庙堂歌舞。他们以歌舞娱神的主要目的在于娱神，自娱是其次的。在他们的祭神活动中，仍以庄严肃穆的礼仪为主流，尤其是祭祀皇天、后土等国家供奉的神祇时，更严肃得令人不敢喘气。他们有自己的祭神、娱神的礼仪，也有民间根本不可能享受到的自娱方式，他们没有必要一定在娱神中去寻求娱乐。

# 走向自娱

祭神在宫廷按照固定的礼仪进行，在民间却沿着既娱神又自娱的倾向不停地发展。在长期的娱神活动中，又逐渐从既娱神也自娱，发展成了以自娱为主、娱神为辅的祭神方式。

## 推波助澜

民间的祭神由娱神走向自娱，宗教在一定程度上起了催化剂的作用。

汉民族信奉的宗教，主要是佛道二教。道教本来就是在民间信仰的基础上发展起来的。尽管道教的思想家在自己的理论体系中融进了儒家的礼仪思想，向神灵行的是宫廷三跪九叩的大礼，但毕竟出身不高，所以着眼点仍在民间，还要靠百姓们来维持。对于民间娱神，他们不但不排拒，反而极力支持。因为民间所娱之神，基本上都是道教鬼神谱系中的成员，而且，民间娱神或者说是自娱的日子，也都是道教的节日。那种大规模的热闹场面，正好显示了道教的威风与兴旺。

与道教相比，佛教身价高了许多。中国佛教史上的所谓“白马驮经”为佛教徒大肆渲染。他们的目的倒不在于说明佛教如何传入中国，而是在于向世人表明他们高贵的身分：自己是皇帝亲自派人请来的。

佛教确实一来中国就受到皇家的重视。但是皇家扶持佛教的目的，并不是真正想支持佛教的发展，而是借助佛教以巩固自己的统治。故而在需要佛教的时候，便大加捧场，送金送银盖

庙塑像。不需要他们的时候，就给些冷脸瞧瞧。佛教知道要想生存发展，既需要皇家，也需要大众百姓的支持。如果没有大量来自民间的善男信女，即使有高大富丽的寺院，也会“门前冷落”。所以，他们一只手紧紧抓住皇家不放，另一只手伸向民间，拢来了无数的百姓。很快，佛教的势头便压过了土生土长的道教。虽然在中国，常常是佛道并提，但在排队的时候，佛教却总是站在前头。

佛教带来了他们的思想体系、鬼神队伍，也带来了他们的鬼神节日。二月十五日释迦牟尼的涅槃日，九月十三日是药师佛的生日，十一月七日弥勒佛的生日，正月初一是弥勒佛的生日，四月初四是文殊菩萨的生日，二月廿一日是普贤菩萨的生日，二月十九日是观音菩萨生日，七月三十日是地藏菩萨生日，四月初八是释迦牟尼生日，十二月初八（腊八）是佛成道日，七月十五日盂兰盆节。每到这几个日子，寺院里便要举行大大小小的祭祀活动。但真正使汉民族感兴趣、真正全民参加的节日，却只有十二月初八的佛成道节、七月十五日的盂兰盆节和四月初八的浴佛节。

十二月初八是佛成道节，也就是后来演化成为汉民族的“腊八节”。这个节日除了向佛行施祭礼之外，主要是吃腊八粥。至于民众积极参加浴佛节，主要目的是为了在祭祀佛祖的时候得到娱乐。

所谓“浴佛”，就是为释迦牟尼的像沐浴。据佛经说，当年释迦牟尼的母亲摩耶夫人游玩兰毗尼园时，在无忧树下生下了悉达多太子（即释迦牟尼），惊动了难陀和伏波难陀二位龙王，它们前来口吐清水，为悉达多太子沐浴。后来，佛教徒们便按

照这个传说在释迦牟尼生日时举行浴佛仪式。据唐义净《南海寄归传》说，古印度佛教徒浴佛时，格外热闹，这一天，寺院中张施宝盖，请来歌妓奏起音乐，在欢快的气氛中浴佛。

不过，浴佛节的高潮还不是浴佛，最热闹的场面要算是“行像”。所谓“行像”就是用装饰华美的车子拉着佛像在大街上游行。<sup>⑩</sup>浴佛节举行行像活动，在南北朝时期，就已经流行于西域和汉民族生活的地区了。据《法显传》说，晋高僧法显西行求法时，在于阗（今新疆和田）见到过行像的场面。载佛像的车高三丈余，上面装饰着各种珍宝，像车由距城三、四里地之处缓缓而行，像车入城时，门楼上夫人彩女遥散众花，纷纷而下。西域如是，中原地区更为热闹。杨衒之《洛阳伽蓝记》记述说：

景明寺……四月七日，京师诸像皆来此寺。尚书祠曹录像凡有一千余躯。至八日节，以次入宣阳门，向阊阖宫前，受皇帝散华。于是金华映日，宝盖浮云，旌幢若林，香烟似雾，梵乐法音，聒动天地；百戏腾骧，所在骈比；名僧德众，负锡为群；信徒法侣，持花成藪；车骑填咽，繁衍相倾。时有西域胡沙门，唱言佛国。

这是一个多么热闹的场面。浩大的行像车队穿梭往返，满城之中，华盖如云，金华映日，乐声震天动地，杂耍百戏一起开场，行像的、看行像的，看杂耍百戏的，真是车水马龙，熙熙攘攘。到这儿来的人，都得到了一种满足。不过，这种满足不是通过浴佛行像向佛祖献上虔诚的心，而是在浴佛行像过程中寻得了



莫大的娱乐。那些终日困于清规戒律的僧侣，这一日也可以离开高墙大院、沉闷的殿堂、单调的修行打坐，去尝受世俗的乐趣。

就这样，民间娱神活动中原本就有的自娱倾向，在宗教的推波助澜之下，迅速地向前发展，出现了祭神中以自娱为主的“赛神”活动。

## 民间的赛神

赛神，又称作“赛会”，是汉民族生活居住的各个地方——不管是繁华的都市，还是穷乡僻壤——都具有的一种祭神的活动。它的源头可以追溯到先秦时期的“蜡祭”，但真正兴盛起来，还是自唐宋开始的。

白居易《春村》中说：“黄昏林下路，鼓笛赛神归”；温庭筠的《河渚神》写道：“铜鼓赛神来，满庭幡盖徘徊”；宋人刘克庄的诗中有“村深隐隐闻箫鼓，知是田家赛社还”之句；而陆游写下了“邻家赛神会，自喜亦能来”。这些诗说明赛神活动在民间的普及和热闹，却语焉不详。宋代孟元老《东京梦华录》有一段较详细的记述：

二十四日，州西灌口二郎神生日，最为繁盛。庙在万胜门外一里许，敕赐神保观。……（二十三日）于殿前露台上设乐棚，教坊钧容直作乐，更互杂剧舞旋。……（二十四日）诸司及诸行百姓献甚多。其社火呈于露台之上。……自早呈拽百戏，如上竿、趯弄、跳索、相扑、鼓板、小唱、斗鸡、说浑话、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、

浪子、杂剧、叫果子、学像生、倬刀、装鬼、研鼓、牌棒、道术之类，色色有之。至暮呈拽不尽。

这就是民间赛神的热闹场面。说起来，灌口二郎神不过是个小水神，无论在民间还是在道教的鬼神队伍中，名头都不是很大。当然，民间百姓祭祀它，也自有道理，但那献上祭礼后的娱乐活动，却似乎已经与祭神没有了多大的关系，而是祭神者的自娱了。

在北方，人们祭神是为了求得自娱，在南方，这种以祭神为名而自娱的活动规模，并不亚于北方。宋代成都的庙会，不仅热闹非凡，而且时间持续久，自上元节（正月十五日）开始到四月十八日，几乎每日都在娱神之地聚集着大批的人员，自早至晚，杂戏不绝，百姓男左女右，或站或坐于高凳之上，观看演出，每到热闹处，台上台下一起哄堂欢笑。到了晚上，则更为热闹，白日无暇前来者，便在凳上插上小旗占好座位，晚上必来赴会。<sup>⑪</sup>

如果说，上述东京与成都的祭神活动在自娱中还有那么一点娱神的成分，那么，南宋陈淳的《上傳寺丞论淫戏》所记载的福建漳州祭神时的所谓娱神，就纯粹是自娱了：

当秋收之后，优人或凑诸乡保作淫戏，号“乞冬”。群不逞少年，遂结集浮浪无图数十辈，共相唱率，号曰“戏头”，逐家裒（音剖，上声）敛钱物，募优人作戏，或弄傀儡，筑棚于居民丛萃之地，四通八达之郊，以广会观者；至市廛近地，四门之外，亦争为之不顾忌。今秋自七八月以

来，此风正在滋炽。其名若曰戏乐，其实所关利害甚大。

陈淳列举了这种赛神集会所演“淫戏”给社会带来的八大弊端，认为是“胎殃产祸”，不可不禁。陈淳所谓“淫戏”是什么概念，姑且不论。但就其形式来说，却完全是借赛神以作乐。

秋收之后，正是余闲之日，一年的疲惫、丰收的喜悦，各种因素汇集于一起，赛神正好提供了宣泄机会，而且人们也确实能在其中得到平日难以得到的怡愉。在这种自娱中，神不在了。

赛神活动，在宋代民间已经由既娱神又自娱走向了完全自娱，而且一直延续到明清及近代。可以说，只要民间存在着“赛神”，就存在着规模或大或小的自娱活动。“赛神”是人为的，从给神以娱乐到人借“赛神”以自娱，在社会娱乐方式极端贫乏的情况下，是必然的现象。

## 娱神中的插曲

在娱神的节日中，还有一个汉民族的全国性节日，这个节日在七月十五日。

道教称七月十五日为“中元节”，说它是三官大帝之一的地官大帝的生日，每到这一天，地官由天上降到地上，辨识人间善恶。如《道经》说：“七月十五日，中元之日，地官校勾搜选众人，分别善恶。……于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏灵篇。囚徒饿鬼，当时解脱”。《太上三元赐福赦罪解厄消灾追生保命妙经》也说：“天官赐福，地官赦罪，水官解厄”。地官大帝既能管活人的善恶，又能在地狱中为受苦的众鬼解脱灾难。所

以，道教要在这一日设道场。

佛教也很看重这一日，称七月十五日是“盂兰盆节”。据《佛说盂兰盆经》上说，当年，释迦牟尼的弟子目连以“天眼”看见他的母亲因活着不敬“三宝”，死后在地狱中受着各种各样惨不忍睹的刑罚。目连请求佛祖大发慈悲之心，解救自己的母亲，佛祖指示他说，你于七月十五日那天在盂兰盆中盛上百味饮食，供养十方众僧，这样，你的母亲不仅可以免去地狱刑罚之苦，七世双亲也可得到解脱。目连这么作了，果然一切如愿。这个故事，后来就演化成了“盂兰盆节”。佛教徒们便在七月十五日大设法会，超度亡灵。

佛教刚传入中国时，似乎没有这个节日。自从梁武帝迷上了佛教以后，或许想标榜自己以“孝”治天下，就以自己皇帝的身分推行这个节日，开始了汉民族中“盂兰盆节”的历史。到了唐代，每至七月十五日，寺院都要过“盂兰盆节”做法事，从皇家到百姓都要多多少少将钱物送到寺院，供养诸佛。<sup>⑫</sup>日本僧人圆仁《入唐求法巡礼行记》描述盂兰盆节说，在七月十五日，长安城中各个寺院都作花蜡花饼，假花果树，“各竞其妙”，在佛殿前铺设供养，“甚是盛会”。

道教的中元节和佛教的盂兰盆节，不知是巧合，还是有意竞争，都在七月十五日，而且还有一个共同的内容，那就是祭祀神佛，解脱地狱中受苦受难的众鬼。民间百姓从道士、和尚的宣传中看到了这一共同点，于是便把七月十五日称为“鬼节”。鬼节就要祭鬼。不知从什么时候开始，道教的中元节与佛教的盂兰盆节就被民间融合在一起，在七月十五日祭起鬼来了。宋人孟元老《东京梦华录》说：

七月十五日中元节，先数日，市井卖冥器靴鞋、幞头帽子、金犀假带、五彩衣服。以纸糊架子盘游出卖。潘楼并州东西瓦子亦如七夕。耍闹处亦卖果食种生花果之类，及印卖《尊胜目连经》。又以竹竿斫成三脚，高三五尺，上织灯窝之状，谓之“盂兰盆”，挂搭衣服冥钱在上焚之。构肆乐人，自过七夕，便般“目连救母”杂剧，直至十五日止，观者增倍。

孟元老的这段记载，至少说明了这样几个问题，第一，中元节与盂兰盆节至晚于宋代在民间已经合流；第二，原本以供养众佛或众僧的盂兰盆节，已演化为真正的“鬼节”，从祭神佛变为祭鬼；第三，中元节或盂兰盆节的祭祀活动，已走出道观寺院，来到了大街小巷；第四，“鬼节”由以前解脱地狱中受苦亲人的活动在民间演化成了规模较大，带有鲜明自娱色彩的活动。

于是，七月十五真正成了民间的节日。到了晚清，原来唱主角的道士和尚们成了配角或被抛在一边，民众自己粉墨登场了：

中国民俗，每逢七月下浣，大都敛钱做那盂兰盆会。日则扎就灯彩鬼像，沿街跳舞，夜则延请僧道，拜忏唪经，搭台施食。各处大同小异，而以苏州为最著。……但见七里山塘，游人似织。迨夕阳西下，画舫轻摇，灯火通明，管弦嘈杂。……俄而万头攒动，空巷出观，都道“会来会来”。……计前导有金鼓、有灯牌、有十景旗伞、有茶担、

玉器担、香亭、锣鼓、十番棚等项。次则扮出各种鬼相，如大头鬼、小头鬼、摸壁鬼、无常鬼、两面鬼、独脚鬼、长子鬼、矮子鬼、胖子鬼、瘦子鬼、胀死鬼、饿死鬼，以及刻薄鬼、势利鬼、强横鬼、懦弱鬼、说谎鬼、骄傲鬼、色鬼、酒鬼、胁肩谄笑鬼、招摇撞骗鬼。末后有焦面大王鬼，摆来踱去，全是官样，是鬼是官，令人莫辨。又有小孩数十，身穿号衣，手持各样军器，装作鬼兵。另有一童，翎顶翘然，骑马按辔，装作鬼将，押解鬼饕，冥镪纸帛，高积如山。更有一巨鬼，匍匐作求乞，演出借债鬼的模样。以上诸鬼，却都兴高采烈，鬼混鬼闹，鬼笑鬼跳，一路人看鬼，鬼看人，应接不暇。<sup>⑬</sup>

这真是几乎接近于疯狂的一种“混闹”。鬼怪倾巢出动，涌上街头，愿意怎么做就怎么做，怎么玩得痛快就怎么玩。如果说，赛神时的自娱，还是人们由观看优伶演出而得到快感的话，那么，这里的“混闹”，就是人们觉得仅仅观看别人的把戏还不过瘾，要亲自登台，方才感受到极大的痛快，得到极大的满足。

## 注 释

①《殷契粹编》第354—355页，科学出版社1965年版，北京。

②《中国古代宗教初探》第41页，上海人民出版社1982年版。

③《礼记·郊特牲》郑玄注。

④《礼记·杂记下》。

⑤《东坡志林》卷二。

⑥ 桓谭《新论》。

⑦《论语·八佾》，原文为“吾不与祭，如不祭”。

- ⑧《礼记·杂记下》孔颖达疏。
- ⑨《淮南子·精神训》。
- ⑩ 赞宁《大宋僧史略》载：“行像者，自佛泥垣，王臣多恨不亲睹佛，由是立佛降生相，或作太子巡城像”。可见巡像在古印度已有之。
- ⑪ 庄季裕《鸡肋篇》。
- ⑫ 宗懔《荆楚岁时记》载：“七月十五日，僧尼道俗悉营盆供诸佛”。
- ⑬ 壮者《扫迷帚》第四回，《晚清文学丛钞》小说一卷。下浣，即下旬，“鬼节”在七月中旬，这里当属笔误或误记。





## 第八章

# 丧葬与超度

生者为死者所做的一切，都是为了自己活得更安稳。



汉民族祭神的主要对象是神，但在丧葬及与此相关的仪式中，主要对象则是鬼。丧葬仪式及观念，从另一个侧面反映着鬼神信仰的文化心理。

## 隆重的丧葬

在古人心目中，神与鬼都有超人的力量，都在冥冥之中对人世起着作用。按说，人们对待他们的态度应当一致，可事实并非如此。人们虽然将祭神演化为自娱活动，但对鬼的态度却要恭敬得多。

这是因为鬼与神不同，他们与人的关系不同。

### 鬼与神的不同

鬼与神在最初产生的时候，并没有根本的不同。神是本事大些的鬼，鬼是本事小些的神，人对待神鬼的态度、心理基本是一致的。

在长期的演化过程中，神逐渐成为善与美的象征，人类的希望与救星；鬼却成为丑与恶的化身，人类的灾难与克星。从功能上说，神赐福的时候多，降灾的时候少，即使是降灾，也是因人作孽而咎由自取，过在人而不在神；鬼却是作祟的时候

多，给人以忧恐。从形象上看，神以美者居多，且不说玉皇大帝、如来佛仪表堂堂，威严之中带着悲天悯人的慈祥，就是那些凶神，凶相背后也使人感到力量的威慑。鬼却个个丑陋无比，吐火喷血，跳踉哮吼，青面獠牙，牛头马面，令人恐惧而厌恶。

神善而美，鬼恶而丑，人敬神而畏鬼，近神而远鬼，仅仅是一种观念上的亲疏。若从人与具体的神、具体的鬼的关系上来看，人与鬼的关系要近得多。

神是众人共有的，大家供奉，并不隶属于某一家或某一人。尽管神有着至高无上的威力，拯救着人类，与人却没有什么血缘关系。鬼则不同。一般来说，除了那些人们为达到某种目的而造出来的牛头马面、锯齿獠牙、夜叉等鬼之外，鬼与人都有血缘关系。“人死为鬼”。在鬼神信仰文化里，它是人结束了世间生命后的另一个名称，是离开人的肉体后在另一个世界里继续生活着的灵魂。

先人而去作了鬼的，往往是自己的长辈。极为看重血缘关系，以“孝”为纲的汉民族，认为如何对待与自己有血缘关系的鬼，是人是否继续行孝的问题。所以，汉民族从自己亲人故去的那一时刻起，不管是富人还是穷人，都以最大的努力，甚至倾其所有，以隆重的丧葬与超度亡魂的方式，去安排化作鬼的亲人在另一个世界里的生活，衷心希望他们在那儿过得不比人间差，希望他们尽早离开地府，升入天堂，来报答已故亲人对自己的养育之恩，弥补亲人活着的时候自己没有完全尽到的孝心。

所以，汉民族鬼神信仰文化——丧葬文化中，“孝”是它的核心内容，有着极强的社会性与血缘性的双重性质。

## 丧葬与孝

在汉民族中，流传着一个“戏彩娱亲”的故事。

春秋末年，楚国有位名叫老莱子的人，一生尽心侍奉父母。在他 70 岁的时候，双亲仍然健在，为使父母高兴，老莱子常常身穿五色彩衣，躺在地上作婴儿啼，或弄些小孩儿家玩的东西，逗父母开心。<sup>①</sup>70 岁的老头终日在父母面前作小儿状，模样也够滑稽的了，但这却被后人传为美谈。其中的原因很简单，就是一个“孝”字。

孝子在父母活着的时候，以最大的努力尽孝心，“一夕五起，看其亲衣之厚薄，枕之高卑”；<sup>②</sup>死了也要以最大的努力尽孝心。这孝心的表现方式就是丧葬。

据说，在远古的时候，人们并不那么看重丧葬，虽然也相信人死以后灵魂存在，也像崇拜神那样崇拜鬼魂，但对尸体的处理却十分简单，往往把死者抛弃在原野之中，仅用柴草覆盖，并不埋葬。《周易·系辞传》说：“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。”

随着社会发展，原始的丧葬方式逐渐发生变化，人们对死者的尸体由不葬而改为埋葬。朱天顺在分析这一演变过程时说，人们“根据鬼魂与尸体的关系的种种想法，以及关于鬼魂阴间生活的幻想，来处理尸体，于是就产生了各种葬法和丧葬仪式。……从鬼魂和尸体的关系方面来考察，古人起先或许只考虑到尸体是鬼魂原来寄宿的机体，认为鬼魂对尸体有一定的感情，因此，为了讨好鬼魂，才改变了那种将尸体丢弃不管的情况，于是人死之后就找一个地方把尸体简单地埋起来”。<sup>③</sup>这种分析是有

道理的。尸体是“鬼”——灵魂——所存在过的“机体”，而鬼魂却又时时与人打着交道。随着鬼的作用越来越大，人们首先考虑的便是鬼魂与尸体的关系。从先民将自己本部落的人埋葬在一起的方式看，他们似乎已经认识到了尸体是鬼魂的归宿之处。露尸原野，鸟啄虫噬，会引起鬼的恼怒，也就自然会降灾于活人。出于对鬼的畏惧，人们将露尸原野改为埋葬，以防他们作祟。

但是，在儒家建立自己的伦理道德体系的时候，却把葬与“孝”联系了起来，孟子说：

盖上古尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇蚋姑嘬之。其颡有泚（音此），睨而不视。夫泚也，非为人泚，中心达于面目。盖归，反藁槨（音垒四）而掩之。掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。④

孟子认为，人看到虫兽咀嚼吞噬着死去的亲人，额上流下悔恨的汗水，不敢正视；内心的悔恨在行为上的表现，就是埋葬亲人。于是，人们便将远古时期露尸原野的处理尸体的方式改为了埋葬，以土覆尸，避免鸟兽的吞噬。

孟子是以儒家的伦理道德观念解释远古时期人们埋葬尸体的原因，明确地将“葬”与“孝”联系起来。不管孟子的分析是否正确，后世人们对待死者尸体的处理方式，都是照此进行的。掩埋亲人，是“孝子仁人”的行为。葬，是孝；厚葬，是大孝。人们处理尸体，不仅筑墓植树立碑，制定了一整套对待死

者的丧葬之礼，而且，是否按照这些方式行事，成了孝与不孝的标志。在极为重视孝道的汉民族中，不孝是大罪。于是，埋葬死者，安排亡灵在阴间的生活，成了汉民族神圣的职责。

## 事死如事生

儒家在先秦时期就已经制定了一整套有关丧葬的礼仪制度。《礼记·曲礼下》曰：“居丧未葬，读丧礼。”这里所说的“丧礼”，其中便包括葬礼，如孔颖达就说：“丧礼谓朝夕奠下室，朔望奠宾宫，及葬等礼也。”<sup>⑤</sup>

儒家十分看重丧葬，因而他们制定的丧葬之礼十分繁复，它从人初终开始，有小殓、大殓、殡葬、葬后等四十余项。在秦汉以后，这套丧葬之礼在行施中虽然有所简化，但仍不离其宗旨。北宋司马光《书仪·丧礼》中记有丧葬之礼二十五项：一、初终；二、复；三、易服；四、讣告；五、沐浴（包括饭含、袭）；六、小殓；七、大殓；八、成服（朝夕奠）；九、卜宅兆（葬日）；十、启殡；十一、朝祖；十二、亲宾奠赠；十三、陈器；十四、遣奠；十五、在涂；十六、及墓；十七、下棺；十八、祭后土；十九、题虞主；二十、反哭；二十一、虞及；二十二、卒哭；二十三、小祥；二十四、大祥；二十五、禫祭。从《礼记》与司马光的记载中，我们能够清楚地看出汉民族是如何“事死如事生”的。

在鬼魂、阴间地府观念的作用下，人们毫不怀疑人生的终结是一种新生活的开始。如何安葬死者，对于生者来说，也就是如何安排死者在另一个世界里的生活。人在日常生活中最重要的是住与用，所以，在丧葬之中，死者的坟墓与殉葬品必不可

少。死者——鬼所居住的坟墓，就如同人所居住的房子，修得越高大越豪华，就越能使死者在阴间住得舒服；殉葬之品越丰厚，就越能使死者在阴间生活得富裕。

为死者修筑高大的坟墓，建造阴宅，在春秋战国之时已经较为普遍，活人不仅为死者修，也为自己预建。公元前 335 年，赵肃侯未死便“起寿陵”，<sup>⑥</sup>为自己将来到阴间地府生活作准备。这个法门一开，起而效者不乏其人，其中最著名的是秦始皇。秦始皇自 13 岁即位，就开始为自己营建陵墓。《史记·秦始皇本纪》说：

始皇初即位，穿治郿山，及并天下，天下徒送诣七十余万人，穿三泉，下铜而致椁，宫观百官奇器珍怪徙臧满之。令匠作机弩矢，有所穿近者辄射之。以水银为百川江河大海，机相灌输，上具天文，下具地理。以人鱼膏为烛，度不灭者久之。

秦始皇的陵墓造得十分高大，固若金汤，其中还放置了各种奇珍异宝，犹如人间帝王的宫殿。不仅如此，秦二世胡亥为了使父亲秦始皇在阴间不致寂寞，还让宫中没有子女的宫女殉葬。两千多年后的今天，在秦始皇陵墓附近还出土了大批作为殉葬品的兵马俑，可见，秦始皇的丧葬是多么隆重与豪奢。

这是千古一帝的陵墓，一般百姓自然远远不能与之相比。但阴间鬼魂生活的观念、传统的伦理道德准则，也使平民百姓们尽其最大努力，以“事死如事生”的方式来侍奉死者。在丧葬之中，除了行施各种各样的礼仪外，也十分看重坟墓的营建与殉



葬的物品。当然，坟墓并不是人们想怎么修就怎么修，在等级观念的制约下，一般百姓不能修“陵”。但无论如何，那墓不管大小，是一定要修建的，墓中也少不了几个钱币、几罐食品。而且，为使死者在阴间生活得更好，还糊扎纸车、纸马、纸人，焚后供死者在阴间使用。这种丧葬方式，在今天的农村里仍然能够见到。

## 鬼魂的归宿

汉民族如此看重丧葬，制定了如此繁复的丧葬之礼，并一代代相沿不衰，还有对死者之魂——鬼的恐惧因素。

先民初始有鬼的观念时，鬼虽然有与神一样的超人威力，能够作用于活人，但人们相信，本部落的鬼并不会加害于本部落的人。随着部落间的战争，先民用鬼的观点看待被杀死的敌人，认为他们作了鬼以后，无归无落，四处飘游，成了孤魂野鬼，会寻找敌对部落的人报仇。于是，一般的鬼的观念，派生出恶鬼、厉鬼的具体观念。这些恶鬼厉鬼以超人的力量，时时作祟于活人。

随着鬼魂信仰的加剧，人们把世间不可思议的怪事、恶事，都与鬼的作祟连在了一起，认为那些冤死鬼、屈死鬼，无时不在伺机复仇。对待这些鬼，一方面，人们以各种打鬼、驱鬼的形式将之远远赶离人群，另一方面，则是以各种祭祀方式来讨好它。在《左传》昭公七年中，有这样一段记载：

郑人相惊以伯有，曰：“伯有至矣！”则皆走，不知所往。……或梦伯有介而行，曰：“壬子，余将杀（驷）带也。明年壬寅，余又将杀（公孙）段也。”及壬子，驷带卒，国

人益惧。齐、燕平之月，壬寅，公孙段卒，国人愈惧。其明月，子产立公孙泄及良止以抚之，乃止。子大叔问其故。子产曰：“鬼有所归，乃不为厉，吾为之归也。”

伯有死后，以鬼所特有的超人力量，杀了仇人驷带与公孙段。伯有之所以为厉鬼，在人们的观念中，是由于他没有归宿，得不到祭祀。

与自己有敌对关系的人死后会化作厉鬼来祸害自己，与自己有血缘关系的人死后作为鬼，也往往会作祟于自己的亲人。鬼毕竟是鬼，与人不同，虽然“生有益于人，死不加害于人”，<sup>⑦</sup>但鬼必须有个归宿，没有归宿便成为孤魂野鬼，就会作祟于活人。所以，人们就想出各种方法，使“鬼有所归”。

按照人死为鬼的说法，人初死时灵魂离开肉体四处游荡，作为亲属，此时要立刻进行招魂，使鬼魂归来。这一习俗由来已久。在先秦时期称为“复”或“招复”，《礼记·丧大记》说：“复有林麓则虞人设阶”，孔颖达疏：“复，升屋招魂”。招魂也有一套方式：死者亲属自前方登上屋顶，手持寿衣，长呼三声死者之名或字，以示取魂于衣，然后从屋后方下来，将衣盖在死者身上，认为这样作过之后，鬼魂便归复于体，不再四方游走。为使鬼魂易于找到其家，亲属还专门在柩侧或屋外设有招魂幡，使死者之魂易于辨认。宋赵彦卫《云麓漫钞》说：

柩之有旐，《礼》曰：死者不可别已，故以其旗识之，古之施于柩侧，近俗多用竹悬出于屋外。阴阳家从而附会之，以为死之魂悠扬于太空，认此亦归。

许多人解释招魂是因为人一时假死而使假死者复活的行为；恐怕意义不尽于此。招魂的目的是使魂有所归，也就是使“鬼有所归”。如果仅仅出于使死者复活的目的，就不会在招魂之后举行丧礼的时候再树起招魂幡了。古代尚有一种“招魂葬”的风俗，似乎更能说明这一点。

据《后汉书·邓晨传》说，东汉光武帝之姊元，嫁给了邓晨，后来死于战乱之中。刘秀即位，追封元为新野节义长公主。邓晨死后，光武帝即命人招新野节义长公主之魂与邓晨合葬。且这种葬法较为普遍。一般遇人死而不得其尸，即用死者生前所穿之衣招其游魂而葬。这里的招魂目的便再不是希望使死者复生了，而是使“鬼有所归”。

鬼一旦有所归，就能接受人们的祭奠，便不为厉鬼而作祟于活人了。这也是汉民族厚葬死者的重要原因之一。

## 超 度 亡 魂

在道教兴盛、佛教传入中国以前，汉民族对待死者，以隆重的丧礼和厚葬为主。自从佛道二教在汉民族中站稳了脚，丧葬形式就开始逐渐向更为隆重的方向发展。

### 水陆法会

佛教地狱信仰的传播，不仅促使道教重新构画自己的鬼魂世界，而且也使老百姓日益相信人死为鬼后，确实要遭到阎王的审判、阴司的惩罚。不过，佛教、道教刚刚深入民众之时，也

只是渲染地狱的恐怖，宣扬人若摆脱地狱的灾难，只有在活着的时候行善积德。在丧葬形式上，汉民族仍然按照传统的儒家礼仪，并没有增添新内容。

佛教带来了新的丧葬形式火葬，以及超度亡魂的作法。和尚死了，烧一把火将尸体化为灰烬，并念诵经语，让鬼魂超生。对汉民族来说，丧葬不仅是一个处理尸体的问题，而且还是伦理道德观念的体现。传统观念根深蒂固，佛教的昌盛不能轻易使人们将自己故去的亲人火化。但超度亡魂却与传统的丧葬之礼并不矛盾，所以终于为人们接受。

按照佛教的说法，人死后都得到阎王那儿报到。到了阴司，无论是谁，都没有好日子过。要使自己的亲人脱离苦海，那只有依靠佛祖的神威，进行超度，使鬼早日超生。这种超度方式中最著名的，就是所谓水陆法会。

超度鬼魂的水陆法会并不是很快深入人心的，它要到南北朝时期的梁代才成为汉民族的悼亡方式之一。据说，那位佞佛的梁武帝一天晚上梦见一位神僧对他说，死后堕入地狱的众鬼正在受着无穷无尽的苦难，你为什么不作水陆大斋超度他们？梁武帝醒后，准备遵嘱而行，但问遍高僧，无一人晓得。于是他亲自伏案，遍翻佛经，忙了三年，终于搞出水陆大斋的仪文。天监四年（公元505）二月十五日，梁武帝亲临润州金山寺，命佛徒们按照这个仪文开设水陆大斋，这便是中国历史上最早的超度亡魂的水陆法会。<sup>⑧</sup>

梁武帝虽有帝王之尊，但普度亡魂对于一家一户并没有什么关系，因而没有引起民间百姓多大注意，此后不久便销声匿迹了。水陆法会真正得以流行起来，还是在宋代。宋熙宁年间，

东川杨鐸重编《水陆仪》一书，对水陆法会加以宣扬，而且与汉民族所极为看重的“孝”联结在一起。“水陆佛事，今古盛行。……追资尊长而不设水陆，则人以为不孝”。<sup>⑨</sup>以孝开道，水陆法会也便盛行起来。

然而，千百人凑在一起去超度亡魂，就像民间聚在一起祭神一样，很快便由神圣严肃的事情走向了自娱活动。但超度亡魂又是孝的表现，所以水陆法会便分为了两种，一种是“独姓水陆”，另一种是“众姓水陆”。“独姓水陆”即为一家一户独力营办，“众姓水陆”则是众人集资，共同祭醮。到了后来，独姓水陆发展成为一家一户办丧事超度自己亲人亡灵的活动，众姓水陆逐渐不为人所重视。

在佛教将自己超度鬼魂的水陆法会与汉民族传统道德观念的“孝”揉合在一起，大加推广、深入民心的时候，道教为超度鬼魂而制定的各种各样的斋醮仪式，在民间原有的祭神祭鬼的礼仪基础上迅速发展起来。如从人刚死开始，就有什么初丧、追七、周忌、安葬、除灵、禳服、荐祖、冥庆以及送鬼、暖材、开路、设召、起灵斩煞、招魂、召七、召三朝、度桥、召孤魂等等。这些丧葬中的超度活动，有些本身就采自民间信仰，所以很快就为民间接受，在丧葬活动中流行开来。

## 厚葬与超度的结合

按照释道二教的说法，人死后经过超度，不是转世投生，就是升入天堂，不会在阴间停留多久。但是，汉民族没有轻易放弃自己原有的观念，而是将对待鬼魂的两种方式揉合在了一起，既厚葬，也超度。

《红楼梦》中贾府为秦可卿办丧事的一节，将厚葬与超度合并一起的丧礼描写得淋漓尽致：

（贾珍）请钦天监阴阳司来择日，择准停灵七七四十九日，三日后开丧送讣闻。这四十九日，单请一百单八众禅僧在大厅上拜大悲忏，超度前亡后死诸魂，以免亡者之罪；另设一坛于天香楼上，是九十九位全真道士，打四十九日解冤洗业醮。然后停灵于会芳园中，灵前另外五十众高僧，五十众高道，对坛按七作好事。……五七正五日上，那应佛僧正开方破狱，传灯照亡，参阎君，拘都鬼，筵请地藏王，开金桥，引幢幡；那道士们正伏章申表，朝三清，叩玉帝；禅僧们行香，放焰口，拜水忏；又有十三众尼僧，搭绣衣，鞞红鞋，在灵前默诵接引诸咒……。

超度法事如此隆重，厚葬也不含糊。秦可卿用的那口棺材，就是“出在潢海铁网山上”的“檣木”制作成的，“万年不坏”，“纹若槟榔，味若檀麝，以手扣之，玎珰如金玉”，这副棺木，“拿一千两银子，只怕也没处去买”，连贾政都觉得“此物非常人可享”。至于殉葬品，就更不待而言了。

一般百姓的丧葬，无论在规模上还是在形式上自然远远不能与之相比，但礼仪却一点也不马虎。都要经过那么一番复杂的“手续”，来安慰鬼魂，超度鬼魂，使鬼魂即使不能即刻升天，也会在阴间生活得安宁。江苏南京地区旧时的丧葬风俗，似乎可以作为一个典型范例。

在南京，从人死到葬，至少要经过十五项活动：

**烧轿马** 用纸糊扎成轿与马，在门外焚化，让死者的鬼魂到阴间时，有轿可乘，不至于徒步而行。无论死者一辈子是否坐过轿，奉送轿马是万万少不得的。

**易衣** 供鬼在阴间穿用，有钱人用绸缎制衣十二件，没钱的也要用布做上七件。如果死者生前作过官，还要制作礼服，希望死者在阴间也能有用。

**打狗饼** 俗传人死赴往阴间的路上，要经过“恶狗村”，为防狗咬鬼，要在死者手腕上悬七枚龙眼，或用面做的七个圆球，用来防备狗咬。

**招魂幡** 在人死后，一定要用一块极薄的丝绢，藏在死者的胸际，殓后取出挂在灵幡上，据说可以招鬼魂回家受祭，享受供奉的食品。

**择七单** 死者气绝之时，要拿出年庚八字，让星相家推算，选择入殓吉时，避开“冲犯”。如果偶一不慎，即犯重丧恶煞，给活人带来大灾。

**人殓** 亲人将死者放入棺中，棺内要放上黄土、石灰、炭屑、雄黄、衾、褥、被、鸡鸣枕、脚炭、纸卷，另有兜巾、暖肩、分金等等。

**成服** 在死者为鬼三日或五日，全家要“易凶服”。但凡亲戚，均于此日吊唁，有钱之家要张宴奏乐，悬挂灯彩，设置丧棚、吹鼓亭、门吹、门鼓、云板、材吹等等。

**作七** 每逢死者七日，要设盛饌而祭，请和尚道士作法事，礼忏诵经，以求冥福。

**题主** 所谓“主”，即“木主”、“神主”，民间称作“灵牌”、“灵位”。“题主”也就是题写灵牌。题写灵牌要请有地位

的人来执笔。据说题主之日是亡者的吉日，所以全家都要穿吉服，鸣炮奏乐，灯彩摇红。

**治丧** 时间约在题主后三四日。其礼仪与“成服”大致相同，但奢华程度要远胜“成服”。前来吊唁者都要带着礼物，孝子匍匐于灵右答礼。

**家奠** “治丧”是外姓人来吊唁，“家奠”是家中举行祭奠仪式，无论家中如何贫穷，这一日也要请僧道前来诵经，超度亡灵。

**发引** 也叫作“出殡”，这是丧葬中最隆重的一项。出殡时，前面有羽葆、鼓乐导引，导引者数十人、数百人不等。其仪节则有诰命亭（有职官者）、开路神（赤发蓝面）、方弼方相（身高丈余）、大人（俗呼呆子）、五兽（青狮、白象、独角兽、金毛犼、花豹），这些物什都比较笨重，故而下皆装有轱辘，以便拉着行走；扬人诵人（身着呢袍、头戴暖帽）、杨柳雪柳（以白纸剪成）、铭旌（高四五丈，以红绸书死者爵衔姓氏享年若干）、粮饭亭（七七设祭日，取饭少许置瓶中，发引之日移于此亭）、彩凉床（上幕彩布，中悬影像）、影亭、影轿、十二月花神（皆女性妆束，手中各持一花）、衔牌、仪仗、和尚道士诵经吹乐。行于路中时设祭，称作“路祭”。出城或出村后，选择一家寺院稍事休憩，谓之“解杠”。

**镇堂** 在棺木离家之时，要在堂上置米一斗，上插尺一把、镜一面、剪刀一把、秤一杆、秤杆上挂历书一本，旁边置炭火一盆，这些东西用来逐煞。

**安葬** 人死后，要请堪舆家择定吉地，命坟主掘一深坑，叫作“打金井”。然后再择吉时安葬。安葬时，也有一套繁琐的礼仪。



**复山** 将死者埋入墓中后，亲属过三日必再至墓地，设祭哭奠，称作“复山”或“复三”。⑩

这一套程序虽比不得贾府的豪华奢丽，也可以说是得其精髓，厚葬与超度合二而一。其他各地虽有不同风俗和名称，也只是大同小异。

据说鬼魂经过超度之后，少则七日，多则七七四十九日，就可以超生，离开阴司。如《瑜珈论》就说，人生有六道轮转，死后以七日为一期，若七日终，不得生缘，则更续七日，至第七个七日终，必生一处。按说，相信超度仪式具有效应的人，就不应厚葬。对鬼神抱着宁可信其有，不可信其无的人，宁愿多破费千万贯钱财，也要讨个保险。于是，厚葬与超度合一，就成了标准的丧葬形式，直到今天还在许多地方一丝不苟地执行着。

## 慰鬼还是慰己

丧事隆重，厚葬死者，是为了安慰鬼，还是安慰自己？是为死者，还是为活人？《中华全国风俗志》记载了一则江苏民俗：

头七（即死后第七日），俗谓此日为死者上望乡台之日，凡家中所有之事物情形，无一不为死者所见。丧家多于此日之夜，通宵不卧，穿着孝服，意恐死者不知其在此为之守孝者。

据说人死赴阴司后，在第七天能够看到家中的一切情况。这一日，死者全家所有的人一定得守灵，通宵不眠，使死者得知家人并不因为他死了而不尽孝道。除了这一日外，其他的一切丧事

活动，也就是为了活人而操办的了。

当然，在相信有阴司、人死为鬼的时代里，办丧事是为了鬼，但人人心中也都明白，更多的还是为了活人。为长者办丧事、超度，贯穿着一个“孝”字。在封建社会，“孝”对于家来说，是治家之根本，对于国来说，是治国之根本。“孝”与“忠”是同一属性的两种不同的说法。为子不孝便被认为是为臣不忠。在“家天下”的中国古代社会，“孝”在人伦关系、道德观念中占有极其重要的地位，谁也不愿落得个不孝不忠的名声。而为人子尽孝最好、最冠冕堂皇的表现方式，就是厚葬与超度故去的亲人。因而，不少沽名钓誉的人，为了赢得这一名声，无论父母生时如何不孝，也要在父母死时，大办丧事，得到这么一个美名。而且，一旦大办了丧事，一切不孝的罪名，也会被洗刷掉了许多。

为了安慰鬼，也为了安慰自己，汉民族的丧葬规模越来越大，形式也越来越隆重。但凡人只要还相信有地下世界、有鬼，这丧葬方式，便不会消失，因为它不仅为了鬼，而且还为了操办丧事的生者。

## 注 释

①《列女传》，《艺文类聚》卷二十。

②《尸子》，《太平御览》卷四一三。

③《中国古代宗教初探》第188—189页，上海人民出版社1982年版。

④《孟子·滕文公下》。

⑤《礼记·曲礼下》疏。

⑥《史记·赵世家》。

⑦《礼记·檀弓上》引子高语。

- ⑧ 《佛祖统纪》卷三十三。
- ⑨ 宗颐《水陆缘起》。
- ⑩ 胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三。



## 第九章

# 人与鬼神

人制造神——人受制于神  
——人利用神：这是神与人关系的三部曲。



在汉民族鬼神信仰史上，究竟是鬼神掌握着人的命运，还是人掌握着鬼神的命运？

即使从信仰及其文化心理的角度看，这个问题的答案也很明确：渺小的人掌握着巨大的神灵。

## 急功近利

从总体上说，汉民族崇拜一切鬼神，“遇庙就烧香，见佛就磕头”。但人们烧香磕头，大多带着明确的目的。神佛世界神官鬼官有明确分工，各自掌管的不同部门，使人们求神佛办事时，总是各拜各的神。于是，求神拜佛、磕头烧香时候，敬仰的因素少了，实用功利的成分多了。

### 鬼神世界的等级

天堂尽管被描绘得五彩缤纷，绝对美好，但决不是平等的世界。现实社会从皇帝到百姓形成宝塔式的完善的等级制度，在神佛世界里也一丝不差地存在着。陶弘景《真灵位业图》所整理的鬼神列位那七个层次，基本上按鬼神世界官位的高低排列，也即按照人间的尊贵高低进行比拟、划分。道教在这方面直言不讳，如《登真隐诀》就说：

三清九官并有僚属，例（列）左胜于右。其高摠称曰道君，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，夫人亦随仙之大小，男女皆取所治处，以为署号，并有左右。凡称太上者，皆一官之所尊。①

《玉皇谱录》也说“有八百道君，群仙随业，以补其职。……男女贵贱，各有次第”。

所以，中国传统小说、戏剧在写到天庭时，除了缭绕的祥云、神仙驾云能飞外，其它一如人间的朝廷，中间坐的是最高领袖，两旁立着的是文武大臣，行礼也得三跪九叩，上朝也得手持笏板，身穿朝服。

在人们心目中，神是掌权的，管事的，所以官位有高有低，权力有大有小，仙是长生不死手中无权的，自然是个个平等，大伙儿都一样。其实不然。神界不平等，仙界也如此。早在晋代，仙就被分成了三等：“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”。②越到后来，仙的等级就越多，如《墉城集仙录》说：

世之升天之仙，凡有九品：第一上仙，第二次仙，第三号太上真人，第四号飞天真人，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，凡此品次，不可差越。



仙有九个等级，并非一家之说。《道藏辑要》张集《三坛圆满天仙大戒略说》也称仙有九等，只不过名称与《墉城集仙录》有所不同，实质则是相同的。

仙有等级，自然也就有仙官，《道门经法相承次第》中说仙官由人中得道的上士担任。《真灵位业图》也说：“西明公周公，东明公夏启，南明公召奭，北明公吴季札，主领四方，各治一天，在职一千六百年，得补仙官。”

地下世界也不例外，阎王、判官、分掌十八层地狱的各个鬼官鬼吏以及小鬼，那等级更是森然。

鬼神世界的这种等级，在民间百姓那儿反映得更突出。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷五《闽省岁时风俗记》中说，福建每年七八月间赛会时，凡是地位高的神，其出行必坐轿，地位中等以下的神，则步行。“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。其位分之至卑至贱者，莫若长爷矮爷，盖即黑白无常鬼也，其身分与皂隶相等”。

神与神相遇，还有礼仪及问答之语，由“香头”（代表本神的人）来完成。比如省城隍遇到瘟部尚书，城隍之轿子要停于路旁，尚书则停轿于路中央，城隍的“香头”代表本神，趋前行三叩礼，跪着启奏：“卑神不知圣驾到此，接驾来迟，罪该万死。要求殿下恕罪，并赐教训。”瘟部尚书的“香头”则挺胸凸肚回答说：“免罪，今日本爵出巡，到贵城隍辖境之内，家家户户，信奉神圣，一路之上，祥光拥护，疫气毫无。……本爵明日面奏玉皇，还要保奏一本。”城隍“香头”跪着说：“谢殿下

栽培。”中级神途遇职位高的神，则在路旁站班，接近神轿时，要屈一膝请安。步行的小神遇到大神训话时，只能“是是是”答应，别的一概不敢开口。

鬼神世界有着这种鲜明的等级制度，看上去似乎荒唐可笑，实际上却不奇怪。人们创造鬼神世界，宗教整理鬼神世界，目的就是为了证明人世社会。基辛说：“宗教具有证明和支持作用。宗教设定宇宙中的控制力，从而维持了一个民族的道德和社会秩序。祖先、精灵或神均能强化规章制度的遵守并为人类行为提供理由和意义。”<sup>③</sup>鬼神世界能证明和支持人类社会现存的一切制度，其根本原因就是人们在创造这个支持和证明人类社会的鬼神世界的时候，将人世间所存在的一切等级制度，搬到了天上地下，在那里建立起一个不可动摇的鬼神世界，再用来证明人类社会的等级制度是合理的。

## 利益的交换

人们为神灵定等级，为神灵划定管理领域，就把自己的社会分工与鬼神世界畸形地联系起来。

人类社会因出现了分工，就出现了各行各业，就有了三百六十行，鬼神世界也相应地有了三百六十行的神灵，管理或保护这些行当。不管人类社会中有的职业行当地位多么低贱，多么为人歧视，也一样有一位保护神。

这些神灵有的来自原始宗教的自然神，但也有各个行当的发明者、祖师或是对本行当有卓越贡献的人物。如木匠供奉的神灵是木工祖师鲁班，黄道婆生前教人以棉织布，死后也就作了纺织神等。其他如做饼的大师傅有自己的饼师神，农民有自

己的土地神、牛神、马神；织女们有自己的蚕神，梨园子弟有自己的梨园神，船工有自己的船神。人们供奉的这些神灵，即使是历史上实有其人，一旦成为后人心目中的神，对他们所以敬仰就不仅仅是他们对本行业的贡献了，而是他们成了神以后所具有的权力和神通。人们对他们顶礼膜拜，是要请他们保佑自己的事业兴旺发达，获得更多的利益。实用的心理，改变了人们创造这些神灵的初衷，也改换了这些神灵所具有的本来内涵。

人对神的目的变了，神与人的关系也就自然会发生变化。干宝《搜神记》中有这样一则故事：

吴县张成，夜起，忽见一妇人立于宅南角。举手招成曰：“此是君家之蚕室，我即此地蚕神，明年正月十五，宜作白粥，泛膏于上。祭我也，必当令君蚕桑百倍。”言绝失之。以后年年大得蚕。今之作膏糜像此。

这则故事看上去似乎是蚕神对张成的格外关照，使他饲蚕大得利益；张成按照蚕神的意旨祭祀是出于对她的敬仰与答谢。但骨子里却是一种利益的交换。蚕神掌握着蚕业的兴衰，若想蚕桑丰收，就得祭祀蚕神，只有祭祀了蚕神，才能“蚕桑百倍”，才能“年年大得蚕”。

所以，掌管各个行业的神灵，尽管它们在神界未必有地位，却因为职守在人间，手中有着实权，直接决定人的祸福，因此，人们对它们的敬畏，还要超过玉皇大帝三分。“县官不如现管”这一人世社会中总结出来的经验，使各行各业对待这些神灵不得不敬。

## 急来抱佛脚

民间百姓的鬼神信仰是多元的，信仰的动机也是多元的。他们一般都能长时期虔诚地敬鬼拜佛，以达到消灾或牟利的实用目的。但在受儒家思想影响很深的官员身上，实用的目的未变，求神拜佛的形式却有了变化。

由儒士出身的官吏中，许多人对待鬼神有一种矛盾心理。一方面，他们相信道教、佛教所宣扬的鬼神世界和鬼神所具有的巨大威力，另一方面，儒家思想对鬼神的保留态度又不能不对他们发生一定的影响。

孔子提出的“敬鬼神而远之”的主张，是儒家基本信条之一，既相信鬼神，又重视人事，甚至把重人事有为看得高于鬼神的作用。《论语》中说：

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”曰：“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”

这是儒家历来对待鬼神的基本态度。在儒士出身的官吏的心灵深处，“敬鬼神而远之”的思想与释道重视鬼神、亲近鬼神的主张从来都有着一定的抗衡力量。不过，这种抗衡的力量，不在于有无鬼神，而在于重人事。所谓“敬鬼神而远之”，是“远鬼神”，并非一般地否定鬼神（这对多数儒士而言），在遇到现实难题时，也会去“敬鬼神”、求鬼神，而且比民间百姓们的敬鬼

神、求鬼神心情更为急切。中国那句俗语“无事不登三宝殿”，很能体现他们对待鬼神的这种实用心理。《北齐书·慕容俨传》中所述的一个故事，就很能说明这些官吏对待鬼神的心理。

北齐文宣帝高洋天保六年（公元 555 年），清河王高岳派遣慕容俨镇守郢城。慕容俨刚刚进入郢城，梁的大都督侯瑱、任约便率领大军紧逼城下。侯瑱、任约久攻不下，便在通往郢城的水路要道放了许多名叫荻洪的水草，以图阻止北齐的粮草运行。这荻洪繁衍极快，不久便塞满了河道，船只无法进出。郢城与外界断绝了全部交通，成了一座强敌包围下的孤城，城中军民人心惶惶，危在旦夕：

（慕容）俨导以忠义，又悦以安之。城中先有神祠一所，俗号城隍神，公私每有祈祷。于是顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥祐。须臾，冲风歆起，惊涛涌激，漂断荻洪。（任）约复以铁锁连治，防御弥切。俨还共祈请，风浪夜惊，复以断绝，如此者再三。城人大喜，以为神助。

慕容俨值神佑助，城中士气大涨，率兵出城与敌军激战，结果大胜而还。

从史书的记载中看，虽然平时人们无论公事还是私事，都要去庙里祈拜城隍神，但慕容俨是不去的。只是到了“城守孤悬，众情危惧”，慕容俨才“顺士卒之心，乃相率祈请，冀获冥祐”的。他的实用动机未可轻易否定，但其实用态度的形式，与民间百姓所持的一般态度形式是大有异趣的。

这种急功近利、遇到危难才去“临时抱佛脚”，并不是慕容

仅一个人的做法，而是官吏们经常性的行为。这类故事，不论在正史还是野史，以及民间传说中，都不胜枚举。

## 无可奈何的自罚

与急来抱佛脚有些不同的，是自己惩罚自己，以此乞求神灵解脱困境。这类方式，本来有较浓厚的宗教色彩。但后人的自罚，不是出于信仰，而是有明确的实用目的，与先民的自罚有宗教意义上的差异。

据说在商汤时期，接连大旱七年，土地龟裂，草木焦枯，重鬼神的殷人占卜时，神灵指示要以人为牺牲祭祀，方才降雨。商汤认为自己为民之首，理当去做牺牲，于是便在桑林架起柴草，剪去头发和指甲，洁身之后，站在柴草上准备自焚祭天，正在点火之时，天降下了大雨。<sup>④</sup>宋景公时连着大旱三年，神灵指示也要以人为牺牲，景公得知后，下堂顿首，要以自己的身体去拯救百姓。他刚准备去作祭品，“天大雨方千里”。<sup>⑤</sup>刘向《说苑》中也有类似的记载，说齐国大旱的时候，齐景公在野地里裸露着背让太阳暴晒，作为对自己的惩罚，以求得降雨，晒了三天，神感其诚，果然降了大雨。

商汤、宋景公等为解脱灾难而采取的自罚行为，是带有宗教性的“自赎”意义，即出于对鬼神信仰而采取用自戕的行为来求得鬼神的庇佑，是自觉的，而非被迫或迫不得已的。因此，这种自赎式的自罚，与“临时抱佛脚”的行为方式，宗教内涵就有了深层次上的差异。这种自赎式的自罚，在汉民族民间鬼神信仰生活里，是存在的，如相信前世有罪孽而抛妻弃子甘愿受剃度，或摒弃声色嗜欲，以长斋形式皈依佛道，用生活的清

苦涤去灵魂上的污垢、自身的罪孽等等。在这方面，这种自罚无论是有意或无意的，都带有对先民单纯的宗教信仰思想的继承性，具有宗教的原始意义。

如果说，在殷商与春秋时代，人们对鬼神的态度还十分虔诚或比较虔诚，进行自我惩罚是发自内心的话，那么，自儒家思想成为中国的统治思想，官吏们对鬼神形成了有所保留的态度以后，这种自罚就主要是以实用为出发点而进行的活动了。这种自罚行为方式，一个明显的特点是被迫性。据《旧唐书·文宗本纪下》说，在开成四年，天久旱不雨，唐文宗命人祈祷，但却不见雨降，文宗十分忧虑，这时：

宰相等奏曰：“水旱时数使然，乞不过劳圣虑。”上改容言曰：“朕为人主，无德及天下，致兹旱灾，又谪见于天。若三日不雨，当退归南内，更选贤明以主天下。”宰臣呜咽流涕，各请策免。是夜，大雨霑霈。

只有当文宗以表态式的自罚，上天才降大雨，解除人间严重旱灾。但文宗的行为，是在命人祈祷无效之后采取的，而不是因旱象首先“悟”到自己有罪，这便是与商汤等根本区别之处，即在宗教信仰上根本差距。

另一种被迫的自罚，是到了万不得已时候才进行的。如康骕《剧谈录》中“狄惟谦求雨”条说，狄惟谦任晋阳县令时，晋阳县境内大旱，狄惟谦请来神通广大的郭天师求雨，郭天师自称作法三日，天必降雨。三日后，天上并无一丝云影。“郭天师曰：‘灾沴所兴，亦由县令无德。我为尔再上天请，七日方合有雨。’

惟谦引罪，奉之愈恭。俄而又及所期，略无霑濡。”处在这种境况之下，狄惟谦只得爬上山头，在烈日下暴晒，祈求神灵宽恕自己的“无德”。狄惟谦自惩以后，上天才下了大雨。

像唐文宗、狄惟谦一类的自罚方式，在宗教意义上已不可与先民的自罚方式同时而语，只有宗教性形式的继承。这种形式，由于他们是出于实用动机，是“急来抱佛脚”时佛不给予脚抱的情况下采取的。但他们自罚之后，又能抱上佛脚。这说明，这类实用目的很强的自罚，是在特定情况下的“急来抱佛脚”的变化形式，在内容上失去了宗教本来意义。

## 许愿与还愿

人们对神佛取实用的功利态度，神佛对人也是如此。

人们在创造神佛形象的时候，将人间最美好的理想、最高尚的品德赋予了它们。但是，当宗教将神佛世界人间化后，神与人的距离缩短了。宗教本意是想吸引世人以更加虔诚的态度去敬拜神佛。但是神的人化，本质上就产生了异化。人们一方面相信神佛是高洁的、公正无私的，集中了人间最高尚的品德，另一方面又以世俗的眼光、世俗的心理去对待神佛，从而又使神佛世俗化。人们求神拜佛的时候，不仅烧香磕头，还要或多或少地带些礼品，敬奉给神佛，相信这样作了，神佛才能显灵，才会帮助人们达到目的。因为人间的官爱财，与之相对应的神佛以及他们手下掌管各个部门的神官鬼官也爱财。

有一则故事说，有位姓张的德化县令，人们以官代名，称他为“张令”，家业遍布于江淮之间。任期满后，张令入京路过华阴地界。在客店里，有位穿黄衫的人进入屋中坐下，说是北



岳神金天王的使者，前来索命。张令在这个时候才知道自己寿期已满，便苦苦哀求，说自己年富力壮，没有作死的准备，偌大的家业还未托付，希望稍稍延期。金天王的使者告诉他说，仙官刘纲现居莲花峰下，你只有求他才能延寿。张令于是去求刘纲。刘纲告诉他只要金天王答应，就好办，又说金天王昨日与南岳王赌博，输了钱一时无法还上，如果去金天王庙许以厚利，金天王不会不帮忙。于是张令赶到庙中，献上礼牲，又许下千万贯钱财的愿。金天王果然为张令向玉皇大帝上书求情，延长了张令的寿命。谁知这位张令听到自己不会死了，便认为求金天王帮忙时，已用去二千钱，以后不必再给他千万贯了。他刚回住处，就见金天王的使者推门而入，斥责他虚妄不实，顷刻之间张令就一命呜呼了。⑥

这则故事讽刺了人间官吏的贪婪本性，借人神矛盾揭露人间官吏行贿索贿的丑行。但是，这则故事的信仰文化意义，在于它把敬神拜佛的“许愿”与“还愿”的形式，同行贿与索贿直接地联系起来，无异是揭穿了宗教的“许愿还愿”的人间世俗实质。就是说，“许愿”是人向神（即比自己有权的人）行贿，但行贿不兑现，则神（有权的人）向行贿者实行索贿（要人还愿），索贿不得，就加害于人了，犹如有权的人加害于比自己权小或无权的人一样。

如果张令这则故事，还是借用许愿还愿的形式外衣，那么在《西游记》九十八回那段故事，则是赤裸裸地将神佛写成索贿者了。唐僧一行师徒四人历尽千辛万苦到了西天佛祖门下，佛祖的左臂右膀阿傩、伽叶直言不讳地说：“圣僧东土到此，有什么人事送我们？快拿出来，好传经与你去。”当得知唐僧并未

准备“人事”时，便将无字经传给他们。师徒四人告到佛祖那儿，佛祖却说：

他两个问你要人事之情，我已知矣。但只是经不可轻传，亦不可以空取。向时众比丘圣僧下山，曾将此经在舍卫国赵长者家与他诵了一遍，保他家生者安全，亡者超脱，只讨得他三斗三升米粒黄金回来。我还说他们忒卖贱了，教后代儿孙没钱使用。你如今空手来取，是以传了白本。

最后唐僧奉上“人事”才取得了真经。

西天佛祖为“教后代儿孙有钱使用”而进行索贿，那人间官吏作为更可想见了。但另一面，阿傩、伽叶也遭人羞耻：

二尊者复领四众，到珍楼宝阁之下，仍问唐僧要些人事。三藏无物奉承，即命沙僧取出紫金钵盂，双手奉上道：“弟子委是穷寒路遥，不曾备得人事，这钵盂乃唐王亲手所赐，教弟子持此，沿路化斋。今特奉上，聊表寸心。万望尊者不鄙轻褻将此收下，待回朝奏上唐王，定有厚谢。只是以有字真经赐下，庶不孤钦差之意，远涉之劳也。”那阿傩接了，但微微而笑。被那些管珍楼的力士，管香积的庖丁，看阁的尊者，你抹他脸，我扑他背，弹指的，扭唇的，一个个笑道：“不羞！不羞！需索取经的人事！”须臾，把脸皮都羞皱了，只是拿着钵盂不放。伽叶才进阁检经，一一查与三藏。

这整个一段故事，正是汉民族民间鬼神信仰内部分化或矛盾的反映。人们将崇敬鬼神作为一种信仰，便会认为鬼神世界与人间完满美好，没有世俗的不平等与丑恶的污秽。而将鬼神世俗化的信仰方式，或说对鬼神世界进行世俗化的信仰，则把鬼神世俗化，想像鬼神同人一样具有世俗的实用与实惠的心理和欲望。文人学者所以能借用鬼神世俗化来揭露现实生活或官场的黑暗，是民间信仰的内部分裂为之提供了思维与创作的便利条件。

鬼神信仰的世俗化，说明了鬼神信仰的没落。

## 为我所用

宗教思想家按照人间秩序为鬼神排座次、定尊卑，大小不等的神官鬼官由此产生。统治者却从中发现了稳定权力的精神支柱，于是，他们也频频祭封鬼神。

### 分封与罢黜

有分封便有罢黜。在分封与罢黜之间，鬼神便成了一个工具。从五岳神的分封史来看，即是如此。

五岳神，即泰山、华山、恒山、衡山、嵩山五座大山的山神。山神在上古时期就是人们崇拜的对象，不过，那时候人们崇拜山神，还仅仅是出于对山的自然属性的崇拜。以后，自然属性的山神渐渐被赋予了社会功能，如《礼记·王制》就说：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯”。把五岳四渎视作为三公诸侯，将名山大川与人的社会官爵制联系了起来。

到了唐代，统治者开始给五岳神加官进爵，带头干起这事的，是那位赫赫有名的女皇帝武则天。

武则天自立为帝，改国号为周之后，为了加固自己的地位，先对嵩山神进行了加封。《旧唐书·礼仪三》记载：

则天证圣元年，将有事于嵩山，先遣使致祭以祈福助，下制：号嵩山为神岳，尊嵩山神为天中王，夫人为灵妃。嵩山旧有夏启及启母、少室阿姨神庙，咸令预祈祭。至天册万岁二年腊月甲申，亲行登封之礼。礼毕，便大赦，改元万岁登封……则天以封禅日为嵩岳神祇所祐，遂尊神岳天中王为神岳天中皇帝，灵妃为天中皇后，夏后启为齐圣皇帝，封启母神为玉京太后，少室阿姨神为金阙夫人……

中岳嵩山在国之中央，封其为王为帝，或尚可说，但连嵩山沾亲带故的神灵，一起封爵，大约也是武则天分封武氏一族的先声。中国政治的裙带之风，也运用在分封山神上。

随着武后为五岳神加封大扬其波的，是那位风流天子唐玄宗。唐玄宗在先天二年（公元713年），封华岳神为金天王，开元十三年（公元725年），封泰山神为天齐王。天宝五载（公元746年），封中岳神为天中王，南岳神为司天王，北岳神为安天王，<sup>⑦</sup>还“礼秩加三公一等”。<sup>⑧</sup>至此，五岳之神的头上，都有了“王冠”。不过，唐玄宗虽然补上了武则天没有加封的其他四岳神，却把中岳神从“天中皇帝”的宝座上降为了“天中王”。

自唐玄宗之后，宋元皇帝对五岳神官爵的分封越来越高，宋真宗将五岳神由二字王改为四字王，犹嫌不足，随即又改王为

帝。<sup>⑨</sup>比起唐玄宗、宋真宗来，元世祖更为慷慨。这位以马上得天下的蒙古大帝，深知欲征服汉民族的人心，鬼神能达到刀枪所达不到的目的。至元二十八年（公元1291年）春二月，他对五岳神进行了新的分封：东岳为天齐大生仁圣帝，南岳为司天大化昭圣帝，西岳为金天大利顺圣帝，北岳为安天大贞玄圣帝，中岳为中天大圣崇圣帝，连并江神、河神、海神一起封王。<sup>⑩</sup>

五岳神被封之后，人们祭祀时的场面也就大得多，祭品丰厚得多。但是到了明代，五岳神却被明太祖朱元璋大大地煞了风景。朱元璋在洪武三年（公元1370年）曾说过这么一段话：

为治之道，必本于礼。岳镇海渎之封，起自唐、宋。夫英灵之气，萃而为神，必受命于上帝，岂国家封号所可加？今依古定制，并去前代所封名号。五岳称东岳泰山之神，南岳衡山之神，中岳嵩山之神，西岳华山之神，北岳恒山之神。四海称东海之神，南海之神，西海之神，北海之神。四渎称东渎大淮之神，南渎大江之神，西渎大河之神，北渎大济之神。<sup>⑪</sup>

从此，五岳神以及江河海神的帝号、王号便被罢黜。

帝王分封山神水神，是为自己统治祈福。但是，统治阶级内部的矛盾——作为一种政治行为表现，也同样在对山水鬼神的态度反映出来。唐玄宗对嵩山神的降级处理，是因为它是武则天敕封的，因此反映了唐玄宗对武氏的贬抑的政治行为。而朱元璋则是从民间当上皇帝的，任何先朝（如唐玄宗与武则天）对他都没有政治血缘关系。他对众山神还归原面目，就是不承认

先朝的政治存在，要抵销先朝加封五岳神在百姓心中的政治影响。在这段加封与罢黜的历史，鬼神不过是帝王们郑重对待的政治工具而已。

## 地盘与品位

明太祖朱元璋虽然罢黜了山神水神的帝王封号，但对民间百姓广泛信仰、崇拜的城隍神却格外关照，一个不漏地按照城隍神管辖的地盘大小为其封爵进位。《续文献通考·群祀考》载：

帝谓中书及礼官曰：“城隍神历代所祀，宜新封爵。”遂封京都城隍为承天鉴国司民升福明灵王，开封为显圣王，临壕为贞佑王，太平为英烈王，和州为灵护王，滁州为灵佑王，秩正一品；其余府为监察司民城隍威灵公，秩正二品；州为灵佑侯，秩正三品；县为显佑伯，秩四品。

朱元璋分封城隍神后下令，天下府、州、县均立城隍庙，规格如同当地的衙门，祭供城隍神的几案与衙门内的一样。朱元璋还说：“朕设京师城隍，俾统各府、州、县之神，以监察民之善恶而祸福之，俾幽明举不得幸免。”

这种作法看起来新鲜别致，但实际上并不新鲜。他的作法是由人们长期以来加给城隍神的职能发展而来的。

城隍神的历史非常久远。《礼记·郊特牲》说：“天子大蜡八”，也就是说，周天子祭祀的神有八位，这八位神中就有城隍一位。不过，那时还不叫城隍，而是叫做“水庸”。这位“水庸”神，就是城隍神的雏形。当城外修起了护城河的时候，水

庸神又被挪到了那儿去。所谓“隍”，就指的是护城河，如《易经》中就有“城复于隍”的说法。所以，人们一般认为城隍神就是由那位水庸神演化而来的。

城隍神的根基虽然很深，但对人世社会真正发生作用与影响却比较晚。在他帮助慕容俨守城之前，还一直默默无闻，此后便名声大噪，成为名副其实的守护城池的神灵。到了唐代，又开始作起神界在人间的地方父母官，什么事儿都管了起来。鄂州大雨成灾，刺使韦良宰要城隍停雨，<sup>⑫</sup>黄州大旱，刺使杜牧要城隍降雨。<sup>⑬</sup>至于什么护国保城、五谷丰登、出门平安、发财致富等等大大小小的事情，也都归了城隍神管辖。

只要哪位神出了名，皇帝总要在它身上动心思，给它弄个封号，借它的神力为自己办事。第一位为城隍神分封的，大概是后梁时期的太祖朱温。朱温在开平二年（公元908年）封越州城隍为“崇福侯”。<sup>⑭</sup>后唐时，末帝李从珂为保住自己的江山，在清泰元年（公元934年）降诏封杭州城隍神为“顺义保宁王”，湖州城隍神为“阜俗安城王”，越州城隍神为“兴德保圉（音因）王”。<sup>⑮</sup>其后宋元皇帝为不少城隍神头上都安上了王、公、侯的头衔。到了明代，朱元璋便自作聪明地将京城及各府、州、县的城隍神按地盘大小一律分封为王、公、侯、伯。

朱元璋按地盘大小分封城隍神，目的十分明确，想在人们的精神上来一道枷锁，牢牢地束缚住百姓，加强自己的统治。谁知这一分封，流传下去，却起了反作用。且不说百姓把城隍神完全与地方父母官等同起来，常常借城隍奚落他们，就是官员们也认了真。因为城隍有爵品，即等级的。爵位高的官员到了小地方，不肯拜谒身份低于自己的城隍神。

据说，清代初年陕西有位魏某官至某省巡道。这位魏巡道好鬼神。但他的好鬼神之中，有一点却特别，那就是对鬼神的身份地位斤斤计较。一次，他刚到了省里，首先便去拜谒省城隍，“行庭参礼毕，有所禀白，唯唯诺诺，如面谒上官，肃然而退”。书吏按惯例请去谒见府城隍，魏某却说：“府城隍，吾属僚也，乌可先施”。他认为府城隍的官位比自己低，不肯先去见它，要让府城隍先来拜见自己。泥塑木雕的城隍神，如何能走到衙门里来呢？于是，这位魏某便教司祝持城隍手版，扮作府城隍前来称贺，这才心满意足。

作为答礼，魏某第二天去府城隍那儿答拜，行完礼后，昂首阔步走出城隍庙。他说道：“幽明虽殊，名分不容紊也”。魏某所管的一个县中有土匪揭竿而起，他命令该县城隍去平乱。当城被土匪攻破，魏某大发雷霆，撤了这位县城隍的职，檄令听候审办，又以其他县城隍代理该县城隍之职，并且命令限期收复失城。<sup>⑩</sup>

在这荒唐的举动之中，隐藏着并不荒唐的事实。鬼神世界的鬼官神官，虽然各个有着人在想像中赋予的神通、法力，却也不过是人世间官吏的左臂右膀。在给地方神城隍以地盘大小分封官爵的现象背后，正是从皇帝到地方官吏对鬼神迷信的利用。

## 说梦的妙用

为了利用鬼神达到自己的目的，皇帝还借说“梦”的形式，唐玄宗李隆基要算是比较著名的一位。

据说，开元年间，唐玄宗得了场病，医巫都不见用。一天晚上，唐玄宗梦见一大鬼一小鬼，小鬼衣绛犊鼻，一足穿鞋一足赤，



拿着把大纸扇，偷窃杨贵妃的紫香囊和玄宗的玉笛。大鬼身着蓝裳，袒露一臂，捉住小鬼后，剜下眼睛吃了它。玄宗问大鬼道：“你是谁？”大鬼回答说：“臣名鍾馗，因举武进士不第而亡，誓与陛下除却天下妖孽”。玄宗梦醒后，病不仅好了，而且身体还越来越壮实。于是招来画工吴道子，按照自己梦中所见，画了鍾馗图像，并遍告天下，让人们都知道鍾馗的本领。<sup>①7</sup>鍾馗从此出现，并很快在汉民族心目中成了一个有名的打鬼吃鬼的鬼。

唐玄宗说自己梦见鍾馗吃小鬼，意义却非常明白，那就是鬼保护了皇帝。既然鬼都成了忠臣，人间的臣民还不应该尽忠吗？

唐玄宗能梦鬼，也能梦神。据司马光《资治通鉴·唐纪三十》的记载，开元二十九年，唐玄宗又作了一个梦：

上梦玄元皇帝告云：“吾有像在京城西南百余里，汝遣人求之，吾当与汝兴庆宫相见”。上遣使求得之于盘屋楼观山间。夏，闰四月，迎置兴庆宫，命画玄元真容，分置诸州开元观。

唐玄宗梦见玄元皇帝——太上老君，按梦中听说的地点还真的找到了老君的像。在唐玄宗梦的启发下，紧接着，奇事又发生了。第二年，也就是天宝元年（公元742年）正月，陈王府参军田同秀称自己于京师永昌街空中见到玄元皇帝，让他将“天下太平，圣寿无疆”的话传给唐玄宗，并说桃林县故关令尹喜宅旁有灵宝符。唐玄宗听说后，忙命人去寻找，灵宝符果然找到，被献到了含元殿。田同秀靠投皇帝玄宗所好而平步青云，从参军

的位置直升到五品官位。

唐玄宗从此大封道教的鬼神，对玄元皇帝以及道教的其他神灵一次又一次地加封号，并在天下为道教大修宫观。修成太清宫后，“命工人于太白山采白石，为玄元圣容，又采白石为玄宗圣容，侍立于玄元之右。皆衣王者衮冕之服，缙彩珠玉为之”。<sup>⑮</sup>

从说自己梦见太上老君并按梦索到了图，到兴师动众，为道教大兴土木，唐玄宗的意图便十分清楚，那就是为了进一步地向世人表明，李氏王朝的祖宗李耳——那位大神太上老君，时时刻刻都在冥冥之中保佑着大唐李姓子孙。田同秀不撞见别的神灵，恰巧撞见太上老君，以太上老君来投唐玄宗之所好，正是窥破了玄宗的内心秘密和政治需要。但被玄宗再次认宗的太上老君，却又作了田同秀的垫脚石。

这些说梦的故事尽管神乎其神，人们却不相应，《通鉴纲目》眉批就说：“玄宗托梦以诳人，求象得象，求符得符，明明是使者附会。斯言信不诬也”。<sup>⑯</sup>不过，那位在道教已不坐第一把交椅的老子——太上老君，却因此声名大噪。这位在唐代之前已差点被人遗忘，至少名头不高的神灵，顿时在人间红得发紫。

## 荒唐的一幕

与唐玄宗的梦鬼梦神相比，宋真宗更是有过之而无不及。

宋真宗的叔祖赵匡胤在“陈桥兵变”，黄袍加身以后，统一了南方，但对北方用兵却不顺利。宋太宗继位以后，曾两次发动进攻北方辽国的战争，想收复燕云之地，均以失败告终。

到了宋真宗景德元年（公元1004年），辽国大举南侵。在

寇准等人的坚持下，宋真宗亲临前线督师，宋军士气大振，很快便取得胜利。但是，宋真宗先通过降辽旧将王继忠与辽方暗通关节，然后又派曹利用抵辽营谈判，最后在十二月（公元1005年1月）与辽订立了“澶渊之盟”，依旧每年向辽输送银两绢帛。

这一举动不得人心，以致群情沸腾。就在这个时候，宋真宗说他做了一个梦，据《宋史·礼志七》记载：

大中祥符元年（公元1008年）正月乙丑，帝谓辅臣曰：“朕去年十一月二十七日夜将半，方就寝，忽室中光曜，见神人星冠、绛衣，告曰：‘来月三日，宜于正殿建黄箓道场一月，将降天书《大中祥符》三篇’。朕竦然起对，已复无见。命笔识之。自十二月朔，即斋戒于朝元殿，建道场以伫神贶。适皇城司奏，左城天门屋南角有黄帛曳鸱尾上，帛长二丈许，緘物如书卷，缠以青缕三道，封处有字隐隐，盖神人所谓天降之书也。”

据说这个在一个多月前做的梦还得到了“验证”，缠绕在天书的帛上写着：“赵受命，兴于宋，付于恒。居其器，守于正。世七百，九九定”。天书“类《书·洪范》、《老子道德经》，始言帝能以至孝至道绍世，次谕以清静简俭，终述世祚延永之意”。宋真宗做这个“梦”的真意，在“神人”所赐的“天书”上就透露了出来，即四个字：“世祚延永”。所以，任何对朝廷腐败无能的不满都有违神意。

事情并没有就此结束。大中祥符五年（公元1012年）十月，宋真宗又做了一个梦，梦见一位神向他传达玉皇大帝的旨意，说

“先令汝祖赵某授汝天书，令再见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝”。更奇的是，这个梦居然像连续剧，第二日接着做，而且热闹异常。宋真宗自己说：

先闻异香，顷之，黄光满殿，蔽灯烛，睹灵仙殿仪卫天尊至，朕再拜殿下。俄黄雾起，须臾雾散，由西陛升，见侍从在东陛。天尊就坐，有六人揖天尊而后坐。朕欲拜六人，天尊止令揖，命朕前，曰：“吾人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕皇帝，凡世知少典天子，非也。母感电梦天人，生于寿丘。后唐时，奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之初，今已百年。皇帝为善抚育苍生，无怠前志”。即离坐，乘云而去。

说罢梦，宋真宗还特意率领众臣到神人降临的地方去观看一番，并布告天下，将此事大加渲染。<sup>②①</sup>这自然是令百姓知道，天神永远保佑着赵宋江山，具体地说，就是保佑着宋真宗。

宋真宗不是一个合格的骗子，他不知道谎话编得过分，便会露出马脚。他做的梦，前后呼应，场面宏大，细节清楚，虽然热闹非凡，未免显得荒唐。当时的臣民慑于皇权，逢场作戏地朝野相庆，但还是有人直言不讳，说宋真宗是效法唐明皇，而唐明皇是无道之主，“曲奉鬼神，过崇妖妄”，<sup>②①</sup>表面上谴责唐明皇，实际上在说宋真宗。

载入正史的这荒唐的一幕，告诉我们皇帝在利用鬼神强固自己统治地位方面会走得多远。先民在强大的自然力面前无可奈何地选择的神灵，在这里已经变成了一种工具。各种社会势

力利用鬼神迷信，因为迷信是一股难以一时革除的强大习惯势力。

## 驱神拘鬼

人制造了鬼神，人利用着鬼神，人还幻想着驾驭鬼神。为此，人们发挥了充分的想像力，发明了各种各样的法术和法器。

### 符与箓

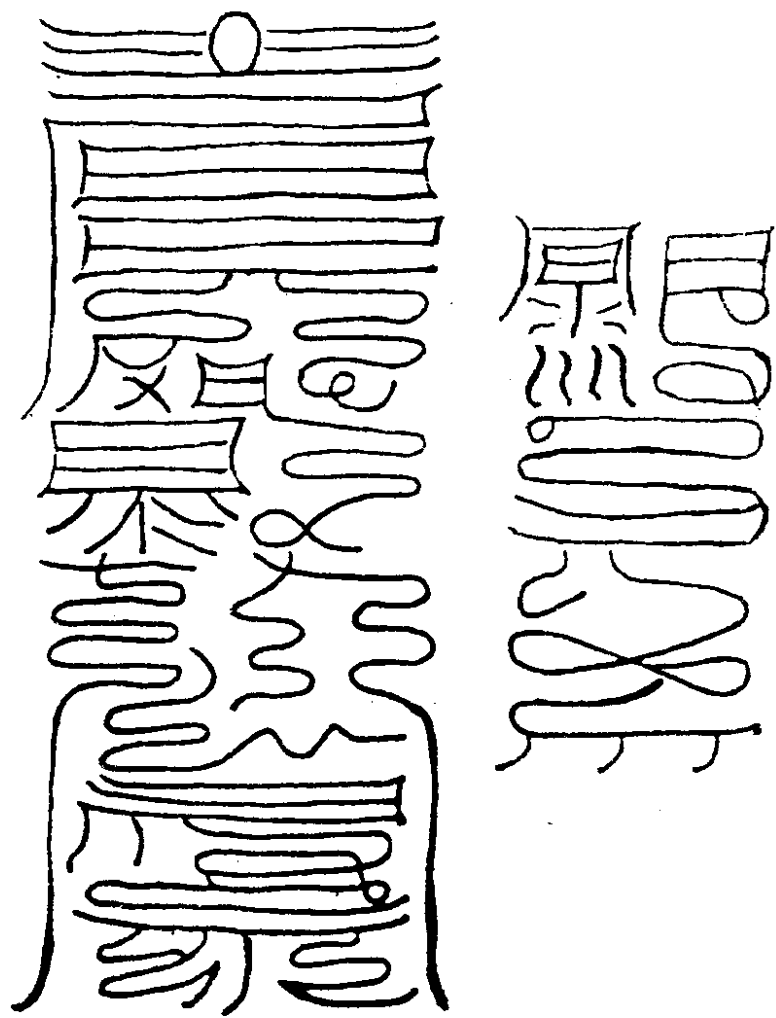
若说能让鬼神服服贴贴听话的，那还要数道士本事最大。道士的主要方法，便是用符与用箓。

符不是道教的发明创造，它是古代帝王用来发布命令、调兵遣将的凭证。上面刻有文字或图案，一分为二，合则为信。许慎《说文解字》说：“符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合”。《史记·孝文本纪》也说：“初与郡国守相为铜虎符、竹使符”。《索引》解释道：“汉旧仪，铜虎符发兵，长六寸，竹使符出入征发”。也就是说，符象征着帝王的权力，将军们凭着这符可以率兵出征，可以指挥千军万马，见到符如同见到帝王，必须按照指令不折不扣地行事。

道教兴起以后，马上看中了符。既然符在人世间可以调兵遣将，具有至高无上的威力，那么在鬼神世界里，也得有符这类东西。这本是将历史上的东西，移挪到鬼神世界，在本质上也是一种文化继承。但是道教将巫术中的一些驱神拘鬼的花样，诸如避鬼、驱鬼的“苇索”、“桃木”之类的东西，<sup>②</sup>与帝王的“符”捏合起来，形成了自己的“神符”，用来调动神将鬼兵为

自己服务。

神符既然是用于鬼神世界，那就要与人世间的铜符、竹符等在形式上有所区别。道士们便在神符的文字上翻出花样，弄出一些怪模怪样的字来，如《抱朴子·登涉篇》所载的符：



这是什么字？当然只有神鬼才认识。神鬼认识的字，自然就能用来驱神使鬼了。在道教那里，这两张符被称作“老君入山符”。据说人佩带着此符，进入深山老林，尽管妖魔鬼怪逞凶作祟，也不敢加害于人，因为惧怕这符的威力。《抱朴子·登涉篇》就说：

有老君黄庭中胎四十九真秘符，入山林，以甲寅日丹书白素，夜置案中，向北斗祭之以酒脯，各少少。自说姓名，再拜受取，内衣领中，辟山川百鬼万精，虎狼虫毒也。

“神符”有这么大的威力与作用。

符虽然有很大的威力，不过是个凭信，就像人世间的将军一样，手头有皇帝的符，手下无兵，也作不了什么大事。符在道士那儿之所以有神威，是和“箓”配合在一起使用的。

“箓”是记载天神的花名册。《云笈七签》的《明正一箓第三》说：

箓者，……三天妙气十方神仙灵官名号，与奉道之人修行。

《隋书·经籍志四》也说：

其受道之法，初受《五千文箓》，次受《三洞箓》，次受《洞玄箓》，次受《上清箓》。箓皆素书，纪诸天曹官属佐吏之名有多少。

手中有“箓”，就等于知道了天神的职责，与符配在一起，就可以驱神使鬼，代替天神下命令了。所以，“符”和“箓”总是连在一起使用，统称为“符箓”。

符箓在道教那里被说得神乎其神，视为自家的法宝，相信有鬼有神的人，遇到离奇古怪的事情时，总是请掌有符箓的道

士来驱神拘鬼。据《逸史》说，有人名叫李主簿，带着新婚的妻子路过华岳，入庙给华岳神金天王烧香磕头。不料刚磕完头，李妻便气绝倒地，唯胸口稍暖。县宰告诉李主簿说：“有位叶仙师善于符术，你应该马上去找他，别人恐怕难以救活你的妻子”。李主簿心急如焚地找叶仙师求救。叶仙师便画符焚香，以水喂之，符化后便向北飞去，声如旋风，但良久没有动静。叶仙师又画一符，符去其声如雷，可还是没有消息。叶仙师大怒，又书朱符一道，喷水叱之，声如霹雳。过了一会儿，李妻口鼻有气，慢慢睁开眼睛。李主簿问她刚才是怎么回事。李妻说，她初拜金天王时，金天王称她“好夫人”，再拜时，金天王说“留下她”，派左右将她带走。到第三日，金天王家中正亲朋大集，忽听有人叩门，金天王命赶走来人。一会儿，门口闹声大作，金天王又命赶走闹事者。稍顷，有条赤龙腾空飞入，扼住金天王的喉咙，金天王无法，说道：“发去”，便有人将自己送归。

到金天王府上救李主簿妻子的三位人，就是叶仙师用符驱使的神将。这三道符发出去后，李妻便复活了。<sup>②③</sup>叶仙师焚化的三道符，一道比一道威力大，也就是说派遣去的神将一个比一个地位高，最后一位神将终于镇住了金天王，金天王为了活命，才放了李主簿的妻子。

类似叶仙师的驱神拘鬼，在中国古代笔记或小说中屡见不鲜，手法也大致相同，都是道士们作法术时，随手画上张符，点着之后冒缕青烟，接着就是狂风大作，神将便出现在面前，按照道士的指示去擒拿鬼怪。如《金瓶梅》第六十二回写西门庆请潘道士为危在旦夕的李瓶儿治病，潘道士刚进入角门，走到李瓶儿房的穿廊台基下，就仿佛见到了缠住李瓶儿的鬼，“往后退



讫两步，似有呵叱之状。尔语数四，方才左右揭帘，进入房中”，设下香案后：

这潘道士焚符，喝道：“值日神将，不来等甚！”嚥了一口法水去，见一阵狂风所过，一黄巾力士现于面前。……那位神将拱立阶前，大言：“召吾神那厢使令？”潘道士便道：“西门氏门中，李氏阴人不安，投告于我案下。汝即与我拘当坊土地，本家六神，查考有何邪祟，即与我擒来，毋得迟滞。”言讫，其神不见。须臾，潘道士瞑目变神，端坐于位上，据案击令牌，恰似问事之状，久久乃止。

这潘道士像演戏一般，煞有介事地焚符驱神，令其捉鬼，那下命令的口气，似乎黄巾力士真的就是他手下的一员将领，专供他使用的。

一张黄纸画上老百姓所称的“鬼画符”，就可以代表天神行施命令，驱动神灵。那原本是能力高强的鬼神，却在一张黄纸面前，被人驱使，按照人的意旨行事，就连赫赫有名的大神金天王，也惧怕这符三分。如此说来，鬼神的威力再大，也大不过人。

## 天神的语言

道士驱神使鬼，让鬼神老实听话，还因为掌握了天神的语言。这天神的语言，就是人们常说的“禁咒”、“神咒”或“咒语”。

咒语在远古时期就已经被人们运用了，那时人们相信人与

神通过某种渠道可以沟通，如果掌握了鬼神的一些弱点，就可以利用咒语来驱使它们，达到人的目的。但后世的道士使用咒语驱使鬼神，却不认为是人掌握了鬼神的弱点，而认为这是神赐予道士的特权：

天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓之神祝也。②④

在咒语的背后有最高天神的神权，鬼神听到这种咒语，就仿佛听到了天神的命令一般，所以老老实实在地听从安排驱使。

人做恶梦，如果被认为是恶鬼作祟，则请道士诵上一通咒语，就可以使神来驱除恶鬼。诵罢咒语，咽七次唾液，叩七次齿，找人麻烦的恶鬼不仅被神逐去，而且“此咒亦返恶梦而更吉祥也”。②⑤

如果想安安稳稳地睡觉，那么在脱衣上床之前，就先念上几句咒语。然后叩齿三通，脱衣而卧。这样，就会有神灵在身旁作人的卫士，“令人精明不病，魂魄常存”，鬼就不敢近身。②⑥

咒语法力无穷，用途极广，但凡用得着鬼神的地方，都可以用它。道教的咒语多得简直数之不清，若是翻翻《道藏》，真可谓是应有尽有，而且还分门别类。所以，道士们无论作什么法事，总是要“口中喃喃有辞”，诵上几句咒语，借以显示自己驾驭鬼神的本事。

## 神奇的剑

道士驱神使鬼，还经常用剑。

剑在中国古代是一种寻常的护身武器，但却在人世间与鬼神世界都有着不同寻常的象征意义。

据说，当刘邦还是秦始皇手下一个小小亭长的时候，在往骊山押送役夫的路上，遇到大蛇挡道，众人不敢前行，刘邦挥剑斩蛇，开通了路。后行之人来到斩蛇之处，见有位老妇夜中啼哭，向她询问原委，老妇说道：“我儿子是白帝之子，化为蛇挡道，为赤帝之子斩杀，所以在此啼哭。”说罢忽然不见。刘邦听说大喜，此后更加自负。<sup>②7</sup>

这本是人们为刘邦能做皇帝编造出的一段故事，但那把斩蛇之剑却成了宝物，被蒙上了神秘的色彩：

汉帝相传，以秦王子婴所奉白玉玺，高祖斩白蛇剑，剑上七彩珠九华玉以为饰，杂厕五色琉璃为剑匣。剑在室中，光景犹照于外，与挺剑不殊。十二年一加磨莹，刃上常若霜雪。开匣拔鞘，辄有风气，光彩射人。<sup>②8</sup>

这样一来，剑就成了帝王权力的象征，与玉玺有着相同的意义，而且带有了神意。

道教接收了剑的这种象征意义。不过，他们不是用剑去争权夺利逐鹿天下，而是将剑派了新的用场，使它有了与符篆、咒语相同的功能。葛洪《抱朴子·登涉篇》说：

带之（剑）以水行，则蛟龙巨鱼水神不敢近人也。……欲入水，以雄者带左，以雌者带右，但乘船不身涉水者，其阳日带雄，阴日带雌。

剑在葛洪那儿，还只是用来护身避邪。但越往后来，随着民间赋予鬼神的功能越来越多，剑在道士的手中作用也就越大，它与符篆、咒语配合在一起使用，不仅能起到防止鬼怪侵害的作用，而且还能指挥神将鬼卒为人效力。

寻寻常常的剑，被赋予了神意后，就能指挥鬼神世界的兵马。所以，那些大大小小的道士们，个个身上都佩带着一把剑，似乎有了这把剑，手中就有了神权，就掌握了为自己效力的神将鬼卒。就连那混饭吃的江湖术士，也要弄一把铜剑铁剑或是木剑带在身上。具有超人法力的鬼鬼神神们，迫于剑的权威，也就只得按照人的意旨去效力。

如果说，在冥冥之中果真存在着鬼神的话，那么，这指挥鬼神的，不是玉皇大帝，也不是如来佛，而是既平凡又伟大的人。在名分上，鬼神凌驾于人世之上，而在实际上，鬼神却是人不折不扣的奴仆。

## 注 释

① 转引自《太平御览》卷六六二道部四。

② 《抱朴子·论仙》。

③ 《当代文化人类学概要》第215页，浙江人民出版社1986年中译本，杭州。

④ 见《文选·思玄赋》注引《淮南子》、《吕氏春秋》、《搜神记》。

⑤ 《太平御览》卷十引《庄子》逸文。

⑥②③ 《古今图书集成·神异典》卷二十四。

⑦⑩ 《旧唐书·礼仪志四》。

⑧ 杜佑《通典》、《旧唐书·玄宗本纪下》。

⑨ 《宋史·礼秩五》。

- ⑩《元史·祭祀志五》。
- ⑪《明史·礼志三》。
- ⑫《鄂州刺史韦公德政碑》，《李太白全集》卷二十九。
- ⑬《樊川文集》卷十四。
- ⑭陆游《嘉泰会稽志》。
- ⑮⑯黄斐默《集说诠真》引《册府元龟》。
- ⑰徐珂《清稗类钞·迷信类》。
- ⑱沈括《补笔谈》卷三。
- ⑲《宋史·礼志七》。
- ⑳《宋史·孙奭传》。
- ㉑《风俗通义·祀典》引《黄帝书》说：“上古之时，有荼与郁垒兄弟二人，性能执鬼。度朔山上立桃树下，简阅百鬼。无道理，妄为人祸害，荼与郁垒缚以苇索，执以食虎”。在民间，也相信桃木、苇索能够御鬼。《风俗通义·祀典》记载当时民俗说：“县官常以脂除夕饰桃人，垂苇索，……冀以卫凶也。”
- ㉒《太平经》卷五十。
- ㉓㉔《云笈七签》卷四十六。
- ㉕《汉书·高帝纪上》。
- ㉖葛洪《西京杂记》卷一。

## 主要参考文献

《史记》，中华书局点校本，北京。  
《汉书》，中华书局点校本，北京。  
《魏书》，中华书局点校本，北京。  
《旧唐书》，中华书局点校本，北京。  
《宋史》，中华书局点校本，北京。  
《明史》，中华书局点校本，北京。

袁珂《山海经校注》，上海古籍出版社 1980 年版。  
杨伯峻《春秋左传注》，中华书局 1981 年版，北京。  
郭庆藩《庄子集释》，中华书局 1980 年版，北京。  
《穆天子传》，商务印书馆四部丛刊本。  
《汉武帝内传》，龙威秘书本。  
王明《抱朴子内篇校释》，中华书局 1980 年版，北京。  
葛洪《神仙传》，龙威秘书本。  
葛洪《枕中书》，龙威秘书本。  
葛洪《西京杂记》，笔记小说大观本。  
干宝《搜神记》，中华书局 1979 年版，北京。  
陶宏景《真灵位业图》，古今图书集成本。  
任昉《述异记》，百子全书本。  
刘义庆《幽明录》，文化艺术出版社 1988 年版，北京。  
范祥雍《洛阳伽蓝记校注》，上海古籍出版社 1978 年版。  
段成式《酉阳杂俎》，中华书局 1981 年版，北京。  
孙光宪《北梦琐言》，中华书局 1960 年版，北京。  
《三教源流搜神大全》，清宣统六年叶氏复刻本。  
吴承恩《西游记》，人民文学出版社 1980 年版，北京。  
许仲琳《封神演义》，人民文学出版社 1973 年版，北京。  
徐道《历代神仙通鉴》，清乾隆间致和堂刻本。  
王世贞《列仙全传》，明万历廿八年手刊本。  
赵翼《陔余丛考》，中华书局 1963 年版，北京。  
姚福均《铸鼎余闻》，清光绪廿五年刊本。

黄斐默《集说诠真》，清光绪卅二年上海慈母堂排印本。  
李家瑞《北平风俗类征》，商务印书馆 1937 年版，上海。  
傅家勤《中国道教史》，上海文化出版社 1983 年影印本。  
胡朴安《中华全国风俗志》，上海书店 1986 年影印本。  
陈梦家《殷墟卜辞综述》，中华书局 1988 年版，北京。  
袁珂《中国古代神话》，中华书局 1960 年版，北京。  
《笔记小说大观》，江苏广陵古籍刻印社 1983 年版。  
宗力、刘群《中国民间诸神》，河北人民出版社 1986 年版，石家庄。  
任继愈主编《中国佛教史》，第一卷，中国社会科学出版社 1981 年版，北京。  
任继愈主编《中国佛教史》，第二卷，中国社会科学出版社 1985 年版，北京。  
任继愈主编《中国佛教史》，第三卷，中国社会科学出版社 1988 年版，北京。  
卿希泰主编《中国道教史》，第一卷，四川人民出版社 1988 年版，成都。  
李养正《道教概况》，中华书局 1989 年版，北京。

《初学记》，中华书局 1980 年版，北京。  
《艺文类聚》，上海古籍出版社 1982 年版。  
《法苑珠琳》，商务印书馆四部丛刊本。  
《太平广记》，中华书局 1981 年版，北京。  
《云笈七签》，齐鲁书社 1988 年版，济南。  
《古今图书集成》，中华书局 1934 年影印本，上海。  
《清稗类钞》，中华书局 1984 年版，北京。

詹·乔·弗雷泽《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年版，北京。  
麦克斯·缪勒《宗教的起源与发展》，上海人民出版社 1989 年版。  
列维-布留尔《原始思维》，商务印书馆 1985 年版，北京。  
马斯洛等《人的潜能与价值》，华夏出版社 1987 年版，北京。  
罗杰·M·基辛《当代文化人类学概要》，浙江人民出版社 1986 年版，杭州。  
《西方心理学家文选》，人民教育出版社 1983 年版，北京。