文学人类学论丛

中国古代小说的原型与母题

□吴光正 著



社会科学文献出版社

高僧与美女、因果报应、下凡历劫、悟道成仙、成仙考验、济世降妖、承祧继产、人妖之恋、人鬼之恋、强娶抢婚、感生与异貌。这11类宗教故事类型小说之源流与发展变化过程，基本内容及其特征，就是本书所要探讨的问题。作者对这些问题做了详细的梳理与考证，并进一步探讨了这些宗教故事类型在文化学、叙事学上的价值。

http://www.ssdph.com.cn

ISBN 7-80149-777-5

9 787801 497772 >

ISBN 7-80149-777-5/K · 112

定价：20.00元

文学人类学论丛

中国古代小说的原型与母题

吴光正 著

社会科学文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代小说的原型与母题/吴光正著．－北京：社会科学文献出版社，2002.10
（文学人类学论丛）
ISBN 7－80149－777－5

Ⅰ.中… Ⅱ.吴… Ⅲ.宗教文学－古典小说－文学研究－中国 Ⅳ.I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 055121 号

文学人类学论丛

中国古代小说的原型与母题

著　　者：吴光正
责任编辑：杨　群
责任校对：邵鸣军
责任印制：同　非

出版发行：社会科学文献出版社
（北京建国门内大街 5 号　电话 65139961　邮编 100732）
网址：http://www.ssdph.com.cn
经　　销：新华书店总店北京发行所
排　　版：北京中文天地文化艺术有限公司
印　　刷：北京美通印刷有限公司

开　　本：850×1168 毫米　1/32 开
印　　张：11.5
字　　数：227 千字
版　　次：2002 年 10 月第 1 版　　2002 年 10 月第 1 次印刷

ISBN 7－80149－777－5/K·112　　定价：20.00 元

版权所有　翻印必究

文学人类学论丛

学术顾问　饶宗颐　李亦园　乐黛云
主　　编　叶舒宪
编 委 会　彭兆荣　萧　兵　徐新建　方　宁
　　庄孔韶　孙绍先　张德明　张智圆
　　王铭铭　余　虹　张三夕

主　　办　中国文学人类学研究会
海南大学比较文学学科

总序一　从文化看文学

李亦园

一

若要从文化的角度来谈文学，似乎应该先说明什么是“文化”。有些人类学家好在定义上做文章，竟然理出160多种有关文化的定义。在这里自然不容许我把这160多种定义一一阐明，即使说明了也没有意义，我只能简单地说，从人类学的立场上看，文化是人类因营生所需而创造出来所有的东西。营生所需是多方面的，有些是身体生存下去所必需的，有些是群体生活所必需的，更有些是心理调适所必需的。

人类身体生存下去所必需的一般称为物质文化，所谓物质文化其范围非常广阔，包括从旧石器时代初期人类开始使用的工具起，一直到现在所有的科学技术发明都在内，凡是人类生活上衣食住行所需所用的都可包括在物质文化的范围内。人类也是一种群居的动物，人类营群体生活所必需的一般称为社群文化，包括家庭亲属组织、地缘政治组织、经济交换组织以及律法规范等等。文化的第三个范畴是人类心理调适所必需的，一般称为精神文化，在这一范畴内，包括宗教信仰、文学、艺术、音乐、歌舞等项目。

人类为了营社群生活，为了使人与其他人之间能和谐相处，就必须要克制个人的行动，使合乎社群的规范。在这克制个人遵从规范的过程中，个人的一些欲望经常不能满足，因此也会产生心理上的挫折与忧虑，这些挫折与忧虑也是必须要消弭的。由于人类在营生上所产生的这些基本心理上的困难，所以才会有精神文化的出现，换而言之，宗教、文学、艺术等精神方面的文化基本上是帮助人类在心理上作调适而出现的。

宗教作为人类在心理上的调适，一般说来是较直接的、功用的、有明显意图的；文学和艺术在对心理的调适上，则是较为间接的、寄托的，且意图较不明显。宗教对人类心理的安定上实发生很大的作用，当早期的人类在狩猎、采集甚至于种植作物之时而感到不能获得他们之所需，他们就经常借助于巫术符咒，即使是很现代的人，在他们面临困难而不能抉择之时，他们也借助于占卜命相，更不用说当心灵不安或对人生有所怀疑时，到教堂里祷告祈求是最常见的事。但是人类心理上的忧虑与困难，有些是属于较深层次的，不是那样明显地存在的，这些深层次的心理丛结的消弭与调适，就是要求之于文学和艺术了。

人类的心理驱力中有很多是要受到社会规范所抑制的，例如侵略的行动、性的欲求、占有与破坏的念头以及好奇心等等都不是能随意发挥的，否则将受到社会的制裁。这些驱力与欲求在表面上虽服从于社会规范而被抑制，但是实际上只是被抑制而已，并非真正消除。这些被抑制，但未真正消除的欲望与驱力就必须寻求社会许可的方式来发泄之，文学的创作经常是被抑制的心理需求的升华，而文学创造一旦公开之后，又可作为欣赏者发泄或寄托感情的对象，性爱的欲

求经常可从爱情作品得以宣泄，侵略行动可从战争和武侠小说给予发泄得到满足，即使是唯美的表达，也是一种找求完善心理本性的表现。

二

假如照上文所说的宗教与文学都是人类社会不可或缺的精神文化，那么有些人要问，那些没有文字的民族岂不是缺乏了文学作为调适心理的方法了吗？问这一问题的人的前提是，文学是经过文字表达出来的，换而言之，他们心目中的“文学”是用文字书写出来的。假如我们把“文学”的定义界定是要用文字书写出来的，那么世界上确是有许多民族是没有文学的。但是从人类学的立场看，文学的定义实在不能限定于用文字书写出来，而应该扩大范围包括用语言或行动表达出来的作品。这种用语言而不用文字表达出来的作品，一般称之为“口语文学”(Oral literature)。

世界上有许多民族没有自己的文字，所以他们没有书写的文学，但是世界上没有一个民族缺少口语文学的。口语文学有许多不同的形式，包括传说、神话和故事，以及歌谣、谚语、诗词、戏剧、谜语、咒语、绕口令等等。这些口语文学不但在形式上与书写文学有相同之处，例如在韵律、声调、风格、排列、情节等方面，口语文学的表达都与书写文学一样，而且口语文学在调适心理需求上，比书写文学发挥更大的作用。

书写的文学作品大致都是一个作者的作品，而口语文学作品则经常是集体的创作。一个人的创作在某种情形下通常都不如集体创作那样能适合大众的需要。而且书写文学一旦

印刷出版，就完全定型而不易有所变化了。口语文学的作品，即使是一个人的创作，一旦经过不同人的传诵，就会因为个人的身份地位以及传诵的情境而有改变，这样因时因地的改变正好是发挥文学功效最好的方法，所以说口头文学最能适合大众的需要。换而言之，从这一角度而言，口头文学是一种活的传统，而书写文学则是固定的作品，口语文学是一种多形式的存在，书写文学则是单形式的存在。

口语文学与书写文学另一重要不同点在于听者与读者之别。口语文学是传诵的，所以对象是听者，书写文学是看与读的，所以对象是读者。听者与读者之差别，在于听者是出现于作者之前（或者传诵者之前），读者则与作者不会碰面的。假如我们用传播的模式来说明二者的差别，也许就更清楚一点。书写文学可以说是一种单线交通（one way communication），作者很不易得到读者的反应，即使有亦不能把内容改变了。口语文学则可说是双线的交通（two ways communication），作者或传诵者不但可以随时感到听者的反应，而且可以借这些反应而改变传诵方式与内容。爱斯基摩人的传说讲述者，经常会在讲述过程中受到听众的抗议，而不得不改变内容以适合当时的需要，台湾高山族中若干族群有时也有类似的现象出现，口语文学的这种“应变”能力，确比书写文学更能发挥“文学”的作用。

再进一步说，口语文学不但是传诵于听众之前，实际上也经常是表演于观众之前的。书写文学有戏剧的创作，但是文字的剧本与实际表演之间是很有不同的，口语文学则没有这种差别，口语文学中的很多情节，需要传诵者的当场表演，传诵者的面部表情与身体动作经常构成作品的一部分。我国少数民族中有不少的戏剧表演即是最明显的例子，又如

各地常见的面具“傩戏”，更是最好的一种把口传文化表达于动作与展演（performance）的例子。其他如美洲印第安人的故事，其中特殊角色都有特别的声响来表达，例如某些特别的动物，可怖的鬼魅以及逗人发笑的滑稽者都有其代表性的声音，这些声响的意义，要比任何冗长的说明都有更大的效力，更能动人心弦，所以难怪口语文学的传诵常常是一遍再一遍，即使听过数十遍的人仍然乐之不疲。但是，书写文学与之相比则没有这么大的效力，一篇好的作品虽被形容为百看不厌，但实际上看上三两遍就很少再被重复地读了。

最后一点应该提出的是口语文学远比书写文学更为普遍。普遍的意义是双层的。前面曾说过书写的文学是仅限于有文字的民族，没有文字的民族是不可能有书写的文学的。可是口语文学不但流行于没有文字的民族，同时也流行于有文字的民族，而与书写的文学并存。在另一方面，书写的文学是属于知识阶级的人所有，而口语文学则不论识字或不识字的人都可以接触到它，所以我们假如仍用前文所说文学是人类调适心理所必需的看法，那么口语文学要比书写的文学更有效且更普遍地发挥这一功能。

三

口语文学与书写文学虽如上文所说的有许多不同的地方，但是无论如何，它们都同称为“文学”，所以它们也有基本性的相同点，它们不但如前面所说的是人类心理生活主要的调适方法，同时更重要的它们都是以象征的手法来达到调适心理的目的。

具有象征能力（symbolic ability）是人类有异于动物的

主要特征：所谓象征就是把感情、思维经由实际上无关联的具体形象或符号表达出来。文字和语言都是一种符号，借这种符号的象征可以把感情和思维表达发泄出来。文学的象征意义又较一般的象征系统更为深刻，文学不但使个体的感情思维得以宣泄表露，同时也可以使一个群体——一个民族甚至全人类的生活体验、思想意念、好恶喜憎、坎坷遭遇得以表达出来。

一个社会或一个民族在他们共同生活的历程中，经常培养出共同的意念与心声、共同的思想与感情，这些感情与心声大都是存在于很深的层次，经常不是该民族本身可以很明显地体会到的，只有两种人可以借着他们的特殊能力才能勾画出来。前一种人是研究社会文化的社会科学家，另一种人是文学家。社会科学家只是客观地（甚至冷漠地）刻画出一个民族的“文化主题”。文学家则不同，文学家经常借他的直觉体会出一个民族的心声，他不但体会，而且用象征的手法把这种心声表达出来，这就是文学对于社会最主要的意义。所以一个文学家成功与否的一项重要的标准，应该是他能否体会出并道出一个民族的心声，而一个真正伟大的文学家，不但能道出民族的心声，而且是敢在横逆的境遇下冒着生命的危险道出民族的心声。

不仅是一个民族一个社会有他们共同的心声，而全人类作为同一种属，且共享同一种属的特性——文化创造，因此全人类亦有一共同的理想。对于阐述人类共同理想的历史学家、哲学家或伦理学家，他们却没有能像文学家那样可以用象征的文学手法把人类的共同理想完整地表达出来。一个不朽的文学家，一个世界性的文学家，应该是一个真正能道出人类共同理想的文学家。

总序二　20世纪的边缘学科：文学人类学

叶舒宪

人类学产生于19世纪后期，它伴随着全球一体化的进程在20世纪获得长足发展，并对其他学科发挥积极的影响。“文化”概念也从人类学家那里蔓延到整个人文社会科学领域，成为富有时代特色和国际性的主题词。近百年来，从人类学的视角研究文学已日渐形成声势，并为传统的文学批评和文学理论拓展出新的发展前景，产生了一批引人注目的成果，并有数位有影响的理论家提出建立文学人类学边缘学科的设想。与此同时，人类学的发展中也出现了转向文学和美学的人文化倾向，这就从另一角度提出了建构文学人类学理论的可能性。

一　文学创作与文学批评走向人类学

“文学人类学”的跨学科构想分别来自文学研究和文化人类学这两个主要方面。前者源于20世纪初英国的古典学界崛起的仪式学派（又称剑桥学派），衍生为神话—原型批评派，在加拿大批评家弗莱的《批评的解剖》（1957）中获得理论的体系化，又在新历史主义批评中得到更新，拓展出

"文化诗学"的构想。原型批评派作为取代新批评派而崛起的一个流派，是自觉地借鉴和运用文化人类学视野和方法的产物。它的产生同本世纪以来西方文学发展中的神话倾向密切相关。如美国批评家噶尔德在《现代文学中的神话意向》书中所说，现代文学对神话的热衷已经使文学本身的性质发生了变革，成为某种可以传达抽象理念的载体。噶尔德将此种自觉运用神话原型的技巧称为神话术（mythicity），它发掘利用了语言的潜能，把本体论的意义带入日常生活。像乔伊斯、艾略特、劳伦斯和马尔克斯等人的作品，都成功地运用神话术把文学提升到了人类学本体论的高度。众多作家从人类学著作中寻求知识和灵感，他们的作品已经完全不能用19世纪的阅读方式去看待了。这样，现代主义创作对文学批评家提出了人类学知识和素养的新要求。

二　人类学家走向文学

人类学家倡导的文学人类学在20世纪70年代萌生，在1988年的第11届国际人类学与民族科学大会上形成一定的声势，代表人物是加拿大的费尔南多·波亚托斯。这次大会是人类学家同文学批评家全面对话的契机，会议主题即为"文学人类学"。会后由波亚托斯编辑了题为《文学人类学：人、符号与文学的一种跨学科新视角》（Literary Anthropology）的论文集。进入90年代，随着人文学界跨学科研究趋势的强化，文学人类学这一新兴学科也随着综合性的"文化研究"的兴盛而吸引更多学者的参与。值得注意的还有美国人类学界分化出的"人类学诗学"（Anthropological Poetics）一派，以及人类学的分支民俗学界出现的"民族学

诗学”（Ethnopoetics）等。

加拿大学者萨坎尼（Stephane Sarkany）认为，应当在“文学人类学”（literary anthropology）和“文学的人类学”（anthropology of literature）之间做出区分。这不光是术语的问题，它关系到学科建构的方向。我们究竟是对文学本文中社会文化状况感兴趣，还是对作者、读者在符号活动中的不同作用感兴趣？除了这两种理解之外，还应考虑第三种理解：“文学人类学是在广阔的文化视野中对文学本文的研究分析。”

“人类学诗学”的倡导者对人类学研究的正统方法有所不满，认为不能仅用统计抽样和符号学等“硬”科学方法去研究作为客体的文化，应兼顾文化的主体性。人类学诗学的根本宗旨并非借用人类学方法去研究文学，而是用诗学和美学的方法去改造人类学的既定范式，使之更加适合处理主体性感觉、想象、体验等的文化蕴含。人类学家从事文学创作，尝试对异文化体验的把握和诗化传达。在文化人类学发展的初期，人类学家总是作为外部观察者用西方学术的范式和术语来传达他们对异文化的认识。自从20世纪中期“文化相对主义”原则被广为认同以后，一种从异文化内部去体认该文化的方法论应运而生。如何缩小观察者与被观察者之间的心理距离，更加真实、确切地去观察和表述，成为许多人类学家追求的新境界。美国的吉尔兹（Clifford Geertz）于1983年出版了《地方特有的学识：解释人类学新论》（Local Knowledge）一书，使内部研究法升华为一套方法论原则，并由此开辟出“解释人类学”这一分支，要求兼顾文化的普遍性与特殊性。

与此同时，不少人类学家尝试文艺创作，藉以传达他们在异文化中的实地生活体验。1982年的全美人类学会年会

上，举行了首届人类学诗歌朗诵会；次年5月又召开了首届人类学诗人公众朗诵会，会上发表的诗作及评论随后以《对话的人类学》（Dialectical Anthropology）为名出版。1986年全美人类学学会年会再度发起以“人类学诗学”为题的讨论，1991年出版了由伊凡·布雷迪（Ivan Brady）编的《人类学诗学》。这一成果标志着人类学研究方式的重要转折。用编者的话说，就是从传统人类学强调对各民族文化的认识，转到关注如何认识的问题，这一转向将使人类学更加接近艺术和审美，文学批评常用的“意义”“阐释”等术语已在人类学界成为流行的关键词。

三　民俗学家的“民族学诗学”

民俗学在前苏联和中国又称民间文艺学，这一领域的研究与文化人类学本来就有重合关系，西方也曾把民俗学视为人类学的下属子学科。像神话、史诗、戏剧等体裁，是文学批评家和民俗学家共同感兴趣的对象。近年来在后现代主义的影响下，人文研究的一个基本倾向就是打破中心与边缘、雅文化与俗文化、作家文学与民间文学的传统分界，这就给民俗学的重新定位和蓬勃发展带来契机。“民族学诗学”（Ethnopoetics）的提出，但体现了口传文学的再发现对文学文本概念的挑战和更新作用。

民族学诗学的主要代表人物有美国的邓尼斯·泰得洛克（Dennis Tedlock）和戴尔·海姆斯（Dell Hymes），他们都以口语传统和口传文学研究而著称。他们认为，文学研究者把目光仅仅局限在书面文学上是一种由历史原因所造成的缺陷。在文人诗歌产生以前，部落社会中流行的是在集体性表

演场合所歌唱的诗，西方文论中的“诗”概念根本不适用于这种口耳相传的诗歌。二者的区别显而易见：书写为文本的诗完全丧失了在多媒体表演情境之中的诗歌传达效果。倡导民族学诗学的主要目的就是希望把简化为文本的僵化的文学还原为具体传播情境中丰富而多彩的活动文学。这一目标首先意味着文学批评家向人类学家学习田野作业的考查方式，尝试从交往和传播情境的内部体认口传文学存在的条件，进而发现和描述从口传到书写的文学变异，以及由此而产生的信息缺失、传达变形、阐释误读和效果断裂。

泰得洛克对祖尼印第安人的口传诗歌做了精细的调查和分析，他的民族学诗学理论侧重于“声音的再发现”，从内部复原印第安诗歌的语言传达特点，如停顿、音调、音量控制的交错使用等。海姆斯的研究代表着民族学诗学的另一方向：“形式的再发现”。他做田野调查的主要基地是西北海岸的印第安部落，他最关注的文学特点是土著诗歌构造的多层面要素，如诗行：以动词为标记，而不以音节为基础；诗句：以质词为开端；诗节：以模式数目为特征；场景：叙述分层；动作：叙述分层；音部：叙述分层，等等。海姆斯还发现口传文学的这些形式特征对书面文学发生着影响，如散文在书写时常常被转化为诗体。目前，民族学诗学的理论方法在弗里等人的拓展下，已经从原始部落走向文明社会，在欧洲史诗等研究领域获得突破性进展。围绕着 1986 年创办的学术专刊《口头传统》，口传文学与书面文学的研究互补优势逐渐得到体现。弗里在 90 年代推出的一系列新著，如《永恒的艺术：从传统口头史诗的结构到意义》，便充分显示了田野研究对文本研究的启发作用，从一方面昭示着文学人类学研究的发展前景。

四　文学人类学在中国

随着西风东渐以来人类学知识在中国的传播，文学人类学研究从20世纪初便开始在中西学术的交融中出现。1902年西方的“神话”概念经日本传入中国，刺激了民俗学研究的兴起，给传统的文史研究带来重要变革。此后，茅盾从比较神话学的角度梳理汉族古神话，郭沫若从婚姻进化史角度解说甲骨文，闻一多从神话民俗入手重审《诗经》《楚辞》的文化渊源，李玄伯、卫聚贤从图腾理论入手考察古史传说中的帝王世系，凌纯声以职业人类学家的眼光破解上古礼俗和文学难题，郑振铎借鉴《金枝》的巫术理论透析汤祷传说，钱钟书在《谈艺录》中实践跨越文化和学科界线的“打通”式研究，……凡此种种，都为国学方法的现代转型提供了具有启示性的示范。新时期以来，随着比较文学跨学科研究的勃兴和一批人类学著作的汉译传播，以原型批评为先导的文学人类学研究热潮悄然兴起。

1987年弗雷泽的人类学巨著《金枝》中译本问世。同年还出版了集中介绍弗莱的文学人类学观点的译文集《神话—原型批评》。上海、北京、浙江、四川、山东等地出版社相继出版人类学译丛、比较文学丛书和民俗文化丛书，一批20世纪以来的人类学、宗教学和神话学著作相继汉译，这大大促进了知识结构的更新换代和学术心态的调整，给新兴的文学人类学批评提供了基础条件。

进入20世纪最后十年，学界对新时期的译介引进工作加以反省和清点，另一方面也提出跨世纪的继往开来之目标。一些理论刊物便以专栏的形式体现这种需要。《文艺争鸣》于

1990 年开始先后三次推出文学人类学批评和中国文学与原型批评等栏目；《上海文论》1992 年开辟“当代批评理论与方法研究”专栏，首期刊出“文学人类学与原型批评”小辑。《文艺研究》组织了以“探讨文学人类学，拓展研究新领域”为题的专家笔谈，并注意编发这方面的前沿成果；《中国比较文学》和《东方丛刊》、《民族艺术》等专业刊物也常年关注这一边缘学科的动向与成果。方克强的《文学人类学批评》首次尝试对这一批评流派在我国的实践进行理论总结。1996 年 8 月在长春召开的中国比较文学学会第五届年会上，一批中青年学者发起组织了“中国文学人类学研究会”。1997 年 7 月高等教育出版社出版的国家教委重点规划教材《比较文学》中增设了“文化人类学与比较文学”专章，这两个事实表明：文学人类学研究从个别的边缘性尝试走向新兴的学科建制方向。同年 11 月在厦门召开“首届中国文学人类学研讨会”，大陆和台湾的 50 多位代表出席，显示出以多民族、多学科，以及田野作业与文本研究相互促进为特色的中国文学人类学研究的群体活力和潜力。如该学会顾问、台湾著名人类学家李亦园所说，虽然中国在国际的人类学领域处于较后进的地位，但在文学人类学方面却后来居上，成果丰硕，还成立了全国性的学术组织，体现出一定的先锋性。

可以预期，21 世纪中国文学理论和批评领域中，文学人类学还会有更加引人注目的新建树。

1997 年，地处国土边缘的海南大学重点学科建设“比较文学”也将主攻方向定为文学人类学，本辑论丛的编撰和出版得到海南大学重点学科基金的资助，许祥源校长、社会科学文献出版社谢寿光社长和罗琳、程晓燕女士等对本论丛给予大力支持，特此致谢！

目　录

第一章　导　论 …… 1

一　中国宗教的基本形态 …… 1

二　中国宗教故事的原型与母题 …… 8

三　中国宗教故事的文化学、叙事学价值 …… 14

第二章　高僧与美女 …… 19

一　佛经佛传文学中的高僧与美女 …… 19

二　红莲故事中的高僧与美女 …… 23

三　西游故事中的高僧与美女 …… 52

小　结 …… 75

第三章　因果报应 …… 76

一　魏晋南北朝小说中的因果报应 …… 77

二　“三言二拍”中的因果报应 …… 82

三　《聊斋志异》中的因果报应 …… 93

小　结 …… 101

第四章　下凡历劫…… 103
一　下凡历劫型故事的源流演变…… 104
二　“三言二拍”中的下凡历劫…… 109
三　《韩湘子全传》中的下凡历劫…… 113
四　《红楼梦》中的下凡历劫…… 122
小　结…… 135

第五章　悟道成仙…… 137
一　悟道成仙型故事的发展流变…… 138
二　“三言二拍”中的悟道成仙…… 141
三　黄粱梦故事中的悟道成仙…… 151
小　结…… 165

第六章　成仙考验…… 169
一　《神仙传》中的成仙考验…… 171
二　唐传奇中的成仙考验…… 174
三　“三言二拍”中的成仙考验…… 178
四　《吕祖全传》中的成仙考验…… 183
小　结…… 191

第七章　济世降妖…… 193
一　济世降妖型故事的源流…… 194
二　“三言二拍”中的济世降妖…… 200
三　《吕仙飞剑记》中的济世降妖…… 209
小　结…… 218

第八章　承祧继产…… 220
一　承祧继产型故事的源流…… 221
二　“三言二拍”中的绝户承继…… 228
三　“三言二拍”中的长（嫡）
幼（庶）承继…… 241
四　公案小说中的承祧继产…… 248
小　结…… 253

第九章　人妖之恋…… 255
一　志怪小说中的人妖之恋…… 256
二　唐传奇中的人妖之恋…… 259
三　话本小说中的人妖之恋…… 262
四　《聊斋志异》中的人妖之恋…… 265
小　结…… 269

第十章　人鬼之恋…… 273
一　人鬼恋故事的原型：冥婚…… 274
二　《太平广记》中的人鬼恋…… 276
三　“三言二拍”中的人鬼恋…… 283
四　《聊斋志异》中的人鬼恋…… 289
小　结…… 297

第十一章　猿猴抢婚…… 299
一　图腾崇拜…… 301
二　劫夫与盗妇…… 306
小　结…… 313

第十二章　感生与异貌…… 314
一　图腾崇拜与感生异貌…… 314
二　感生异貌与英雄的政治化…… 317
三　感生异貌与开国帝王的政治神话…… 320
四　志怪小说中的感生与异貌…… 323
五　感生异貌与英雄的世俗化…… 324
小　结…… 331

后　记…… 335

第一章　导　论

有这么一种理论：中国缺乏宗教精神，富于人文理性。这种理论从学理层面上影响了人们对宗教的体认和研究。

有这么一种论断：宗教是一种迷信，宗教是人民的鸦片。这种论断曾经一度从政治层面上中断了人们对宗教的体认和研究。

有这么一种观点：中国文论界患了文论失语症，文论界必须重建自己的文论话语。这种观点从学术史的层面对中国的文论建设进行了反思，试图建立中国的文艺理论体系。

本书试图对以上观点做出回应，从宗教学和叙事学的角度审视中国宗教故事的原型和母题，在宗教故事的演变中体认中国宗教的丰富内涵，为建构中国的叙事学理论作一次尝试。

一　中国宗教的基本形态

任何宗教都是从原始宗教中衍生而来。因此，要考察中国宗教的成熟形态就必须先考察中国的原始宗教。根据学术

界的权威论述，中国原始宗教可以分为自然崇拜、鬼魂崇拜、生殖崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜五大类，原始祭祀、巫术、占卜则是建立于上述五大崇拜基础上的原始宗教行为。自然崇拜是万物有灵论的产物。自然界的日月星辰、山川湖海、风雨雷电、动物植物、圣火灵石、社和稷（即土地和谷物）都成了原始先民膜拜的对象。鬼魂崇拜是原始先民对人死后“魂归何处”的探寻，他们坚信鬼魂会对人世进行干预，因而对鬼魂进行膜拜，以求逢凶化吉。生殖崇拜是原始先民为了生存和发展而创造的宗教信仰，这种崇拜随着人们对生殖的认识而经历了孕体崇拜、女性生殖崇拜、男性生殖崇拜和生殖神崇拜四个阶段。图腾崇拜是由自然崇拜发展而来的一种宗教形态。图腾一词是北美印第安人的方言“totem”的音译，意译为“它的亲族”。原始先民们相信自己的氏族起源于某种特定的动物、植物、无生物或自然现象，视它们为本氏族的保护神，并对它们加以膜拜。祖先崇拜是建立在鬼魂崇拜、生殖崇拜、图腾崇拜基础上的一种宗教形态。这种崇拜经历了女性始祖崇拜、男性始祖崇拜两个阶段。这种崇拜在中国较受重视，构成了中国文化的重要内涵。

卡西尔指出：“一切较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一，就是要从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中提取它们的新品质，提取它们对生活的伦理解释和宗教解释。”[①] 以这种理论来观照中国文化，我们会发现，无论是儒教还是道教都从原始宗教中提取了“对生活的伦理解释和宗教解释”，最终形成了影响中国几千年的宗教体系。

---

① 卡西尔著、甘阳译《人论》，第133页，上海译文出版社，1985。

儒教作为伦理宗教，其核心是礼乐文化，而礼乐文化是从宗教祭祀活动中衍生出来的一整套行为规范。王国维认为“礼”最早是指用器皿盛两串玉献祭神灵，后来兼指以酒献神灵，最后泛指一切祭祀神灵的活动[①]。从儒家礼乐文化经典《仪礼》、《周礼》、《礼记》中，我们可以发现礼和宗教祭祀之间的渊源关系。《礼记·祭统》云：“凡治人之道，莫急于礼。礼有五经，莫重于祭……夫祭有十伦焉：见事鬼神之道焉，见君臣之义焉，见父子之伦焉，见贵贱之等焉，见亲疏之杀焉，见爵赏之施焉，见夫妇之别焉，见政事之均焉，见长幼之序焉，见上下之际焉。此之谓十伦。”《礼记·礼运》云：“是故夫礼必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧、祭、射、御、冠、昏、朝、聘，故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”陈来在考察儒家思想的根源时指出：“它（儒家思想）是由夏以前的巫觋文化发展为祭祀文化，又由祭祀文化的殷商高峰而发展为周代的礼乐文化，才最终产生形成的。”[②] 作为伦理宗教的儒教，其产生过程跟人类学的观点完全一致，即仪式不源于生产活动，而是源于一定的宗教——文化观念。儒教的伦理内涵确立后，它便不断被加以完善，并在封建政权体系和封建宗法体系中得到强有力的贯彻。

儒教作为政治宗教，其核心是君权神授，这一核心理论的形成经历了一个较为漫长的历程。所谓政治宗教，按照张荣明先生的说法便是：“以超现实的政治理想和最终的政治

---

① 王国维：《观堂集林》（卷六）第一册，第291页，中华书局影印本，1991。

② 陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第10页，三联书店，1996。

目的为政治理性和政治价值的信仰体系以及为贯彻这一政治信仰而建立的一套组织、权力形态和仪式制度。”① 中国政治宗教的产生源于宗教巫术的专业化和特权化。人类学的成果表明远古时代的任何先民都可以有巫术行为，但是，这种巫术行为在历史的进程中被特权阶层所剥夺。《尚书·吕刑》、《山海经·大荒西经》、《国语·楚语下》记载的颛顼“绝地天通”的政策便是特权阶层对全民巫术行为的剥夺。颛顼“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，独占了勾通天地的权力，标志着中国社会进入了巫官合一的时代。这是学术界共同的看法。如李宗侗便认为：“君及官吏皆出于巫。”② 陈梦家也认为：“由巫而史而为王者的行政官吏，王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”③ 发展至周代，巫的职能逐渐分化为祝、宗、卜、史的职能，巫和祝、宗、卜、史一起成为祭司阶层，祝祷祠祭神灵。“国之大事，惟祀与戎”④。祭祀成了上古帝王们的头等大事。这导致了中国祭司阶层的长期存在和天文学的永久繁荣。《易·系辞下》云：“古者包牺（伏羲）氏之王天下也，仰则观象于天，俯则取法于地。”《史记·五帝本纪》云：“于是帝尧老，命舜摄行天子之政，以观天命。舜乃在璇玑玉衡，以齐七政。”《易·系辞上》云：“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出《图》，洛出

---

① 张荣明：《权力的谎言——中国传统的政治宗教》，第5页，浙江人民出版社，2000。

② 李宗侗：《中国古代社会史》，第118页，台北华冈出版社，1954。

③ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，第535页。

④ 《左传·成公十三年》。

《书》，圣人则之。”这些论述都说明古代的天文学是为帝王政治服务的。中国古代的天学机构和天学事务都是由王家垄断，私习天文乃至收藏天学图书或有关仪器都可能被判徒刑乃至死罪[①]。特权阶层独占天地祭祀大权之后，为自己营造了一整套奉天承运的政治宗教思想，为自己的政权的合法性进行辩护和论证。这种政治宗教思想导源于从原始宗教崇拜中衍生的至上神崇拜。目前可以确定的是，夏代大约已经形成了至上神观念，商代的至上神——上帝已经可以决定战争的胜负和政权的兴衰，周代把至上神改叫做“天”，并确立了“以德配天”的宗教伦理。尽管周代帝王自称“受天有成命”夺取了商的政权，但是天命观念在春秋战国时代却受到了严重的挑战，春秋五霸战国七雄的政治争战和诸子百家蜂起的局面表明天命观已经摇摇欲坠。秦汉建国，为国家政权确立宇宙观基础的问题便提上了议事日程。秦始皇确立官方宗教祭祀，并将邹衍的“五德终始”说融入宗教意识形态之中。西汉建国，依袭秦代作法，至董仲舒时终于确立了君权神授的神学理论体系；东汉建国，依然确立了官方的宗教祭祀，并最终导致了谶纬的风行。从此，帝王奉天承运的宗教理论体系便确立起来了，以后的每一代开国帝王都在这一体系中论证自己的政权的合法性。政治宗教的目的，说白了便是“神道设教”：“大观在上，顺而巽，中正以观天下。……观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教而天下服矣。”[②]

① 详情可参阅江晓原《天学真原》，辽宁教育出版社，1991；《天学外史》，上海人民出版社，1999。

② 《周易·观·彖》。

由此可知，“宗教的形式怎样，国家及其组织的形式便怎样”①。

道教是以“道”为最高信仰，以“长生不老、羽化登仙”为终极目的的本土传统宗教。它是在中国古代原始宗教信仰的基础上吸收方仙道、黄老道的宗教观念和修持方法最终于东汉形成的。汉学家葛兰言认为道教起源于神秘的古代“中国思想的伟大主流”，“正统的学说从中分离出来后只能举步难艰”。他在研究古代舞蹈步态“禹步”时论证了“道教祖先”的神秘典籍既非直接的预兆，也非主要的教规手稿，而是位于一种道教传统边缘的一小撮杰出人物的作品，其根源来自上古时代的古老宗教。② 原始鬼神崇拜被道教吸收后，远古神灵便成了道教神灵的组成部分；远古巫术被道教吸收和继承后，发展出了一整套斋醮、符箓、科仪体系；源于远古女性崇拜的老庄哲学、黄老之学被道教吸收后，成了道教的本体论；远古神仙之说和秦汉方术被道教吸收后发展出一套旨在长生不老的修炼术；远古的阴阳五行学说被道教吸收后，成为内丹学、外丹学的重要理论依据；道教还吸收了儒家墨家的思想，用以充实其宗教伦理；佛教传入中国后，道教还吸收了佛教的思想以充实其理论体系。

哲学家雅斯贝斯认为世界文明经历了“超越的突破”，文明由初始阶段跃入高级阶段，形成了成熟的文化传统。社会学家马克斯·韦伯也提出了类似的概念——“哲学的突

---

① 黑格尔语，转引自麦克斯·缪勒《宗教学导论》，第60页，上海人民出版社，1989。

② 参见安娜·塞德尔著，蒋见元、刘凌译《西方道教研究史》，第3～4页，上海古籍出版社，2000。

破”，指人类突破了原始文化的框架，对构成人类处境的宇宙的本质发生了一种理性认识，形成了高级的文明形态。[①]在中国的“超越的突破”或“哲学的突破”中，原始宗教一方面以更高级的形态进入儒道等文化体系中，另一方面又被儒道等文化体系所摒弃，但仍以民间姿态出现于乡村社会中。比如巫的职能便不断减少，地位不断降低，最后成了乡村的术士巫师。即使留在朝廷，“文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也”[②]。民间宗教往往被朝廷乃至道教斥为鬼道、淫祀、巫鬼、妖道、邪教。不过，这种民间传统却一直生生不息，催生了一个又一个的民间宗教。白莲教、罗教、东西大乘教、老官斋教、黄天教、弘阳教、三一教、八卦教、天地会、哥老会、真空教、江南斋教、一贯道等民间宗教如火如荼，有的成了令政府头痛的政治异端。

从东汉至清朝，异域宗教不断传入中国，其中的佛教融会中土文化，成了足以和道教抗衡的宗教。佛教从东汉传入，在魏晋南北朝与中土文化相冲突相融会后，终于在唐代走向繁荣。在西藏，还活跃着藏传佛教。景教、伊斯兰教、祆教、摩尼教在唐代传入中国内地。景教为基督教聂斯脱利派，从贞观九年传入，依附李唐皇室，至唐武宗会昌五年灭佛时消亡。基督教在元代再次传入中国，称也里可温教，后随着元帝国的覆亡而灰飞烟灭。基督教在明末再次传入中

① 参见余英时《古代知识阶层的兴起与发展》，载《士与中国文化》，第26～30页，上海人民出版社，1987。

② 司马迁：《报任安书》。

国，在明末清初引发了中西文化的第一次冲突，也促进了中西文化的交流。清代康熙朝开始执行禁教政策，一直持续到雍正、乾隆、嘉庆朝，并引发教案。到了清朝后期，基督教在列强的武力协助下开始深入全国传教。祆教又称“火祆教”、“拜火教”，即波斯的琐罗亚斯德教；摩尼教又称“明教”、“末尼教”等，由波斯人摩尼创立。这两个宗教在唐代以前便传入我国西部，在唐代渗透到中原，但均在会昌灭佛运动中受创。前者在当时便被禁绝，但宋元明时有复活迹象；后者至五代时被镇压，宋代时复活跃于福建两浙一带。伊斯兰教为穆罕默德创立，在唐代传入中国内地，会昌之难中没有被取缔，一直传布至今。宋元时，犹太教随着商业活动传入中国。在这些宗教中，只有佛教融入了中国传统文化，成了中国古代文化的一大重要构成要素。

二　中国宗教故事的原型与母题

谢林（Schelling）认为语言和神话是一个民族的真正起源，是构成民族性的基本要素。他曾经说过：“一个民族，只有当它能从自己的神话上判断自身为民族时，才成其为民族。民族神话产生的时期，当然不可能是在此民族已经出现之后，也不可能是在民族尚未形成、还在人类大集体之中不为人所知的成分的时候；民族神话的产生必须是在民族形成之前的过渡阶段，也就是快要独立和形成之际。”[①] 神话之所以能够成为一个民族的真正起源，之所以能够构成民族性

① 转引自麦克斯·缪勒《宗教学导论》。

的根本要素，是因为神话是原始宗教的孪生兄弟。一般说来，神话是对原始宗教信仰的解释和演义。因此，一种宗教祭祀系统往往有一个宗教神话相伴随，一个神祇体系的存在也意味着一个神话体系的存在。儒教、道教和佛教都是从原始宗教衍生而来的高级宗教形态，同样拥有解释、演义其教义的神话、仙话和佛话。作为伦理宗教，儒教催生了诸如二十四孝之类的宗教神话；作为政治宗教，儒教催生了中国政治神话，为历代帝王的奉天承运大造舆论。道教仙话、佛教佛话利用神话的形式自神其教，宣扬教义，对人生进行哲学层面上的思考，为中国文学提供了丰厚的宝藏。远古神话、伦理神话、政治神话、佛教佛话、道教仙话是中国宗教的主要故事形态，对中国文化、中国文学产生了巨大的影响。

本书对中国的十一个宗教故事类型进行了分析，试图追溯其原型，梳理其发展演变，并在文化学、叙事学层面加以细致考察。在分析考察的过程中，我主要引进了如下一些概念和方法。

母题　母题是美国著名的民间文艺学家史蒂斯·汤普森（Stith Thompson）创造的民间文学分类体系，是指民间故事、神话、叙事诗等叙事体裁的民间文学作品中反复出现的最小叙事单元。“一个母题是一个故事中最小的、能够持续存于传统中的成分。要如此它就必须具有某种不寻常的和动人的力量。绝大多数母题分为三类。其一是一个故事中的角色——众神，或非凡的动物，或巫婆、妖魔、神仙之类的生灵，要么甚至是传统的人物角色，如像受人怜爱的最年幼的孩子，或残忍的后母。第二类母题涉及情节的某种背景——魔术器物，不寻常的习俗，奇特的信仰。如此等等。第三类

母题是那些单一的事件——它们囊括了绝大多数母题”①。

类型 类型是一个完整的故事，是由若干母题按相对固定的一定顺序组合而成的，它是一个“母题序列”或“母题链”。“一种类型是一个独立存在的传统故事，可以把它作为完整的叙事作品来讲述，其意义不依赖于其他任何故事”②。本文所研究的故事类型大部分都是由一个母题构成，这些母题具有很强的包孕性，能够容纳无限人生。

原型 原型是加拿大理论家诺斯洛普·弗莱（Northnop Frye）改造了柏拉图、荣格的“原型”（archetype）概念，以之作为整合人类文学经验，寻找从宗教、神话到文学的发生发展规则，构建史论统一的文学批评规范的核心概念，这一个概念引发我们从宗教、仪式、巫术、神话和民间传说中去寻找文学表现的模式和规则的祖型。

主题 主题是由一个母题或多个母题（一个类型）结合而表达的基本思想。母题是纯粹的情节和行动，主题是母题的寓意，是从母题中提取出来的。

通过对这十一个宗教故事原型及其演变的考察，我们可以知道，原始宗教、儒教、道教、佛教都为中国的叙事文学做出了贡献。

猿猴抢婚型故事是远古图腾崇拜的产物。猿猴抢婚故事的原始形态——氏族图腾神话产生于以猴为图腾的西部羌人集团中。猿猴图腾神话包括母猴婚配育人神话和公猴婚配育

---

① 汤普森：《世界民间故事分类学》，第499页，上海译文出版社，1991。

② 汤普森：《世界民间故事分类学》，第499页。

人神话，母猴婚配育人神话向公猴婚配育人神话过渡折射出母系氏族社会向父系氏族社会演变的历史进程。图腾神话至今仍保存于羌、僜、藏、景颇、彝、缅等藏缅语民族中，是因为这些民族都是由羌人繁衍而来，都在历史进程中保存有较为单纯的血缘传承关系。汉族是由许多民族不断融合而成的，羌族猴祖神话的图腾崇拜特质在融合过程中逐渐消失，作为原型的猴祖神话在汉族社会中蜕变为劫夫型、盗妇型抢婚故事，成了汉民族表达信仰的一种叙事框架。在蜕变后的抢婚故事中，劫夫型故事明显少于盗妇型故事，劫夫型故事向人情化发展，盗妇型故事却向道教化、道学化方向发展，反映的是男权文化中男性作家的普遍创作心态。

感生与异貌型故事是远古原始宗教和中古政治宗教相结合的产物。感生异貌是图腾崇拜的产物，反映了原始先民的祖先观念和生育观念。随着社会的不断向前发展，图腾被特权人物独占，成了政治权力的象征物，人类社会便由原始宗教时代进入了政治宗教时代，感生异貌的神话特质也由人类的始祖诞生神话蜕变为国家的政治神话，作为意识形态为历代政治野心家历代开国帝王们的奉天承运大造舆论，并一直延续到清代。作为图腾神话、政治神话的感生异貌故事影响了中国的史传文学、英雄传奇、历史演义和发迹变泰故事的创作，其叙事功能由最初的反映祖先崇拜、生育崇拜演变为论证政权的合法性，最后演变为展示发迹变泰批判世态炎凉。

承祧继产型故事是祖先崇拜的产物，也是作为伦理宗教的儒教的产物。家庭负有祭祀祖先和宗族绵延的任务，家庭还是承载儒家文化的最基本的单位或实体；因此家庭的血缘

继承、财产继承就和礼乐文化、宗教文化直接挂钩。正因为这样，中国远古时代至明清时代的承祧继产型故事层出不穷。这些故事说明延续祖宗血脉和祖先祭祀是中国宗法社会中家庭的首要义务（收继养子是对血缘缺环的一大补充），家庭财产、爵位、皇位的继承也遵循着血缘准则而进行。为了去除人类在家庭财产承继方面表现出来的贪婪、残忍天性，人们总是希望伦理文化能够对家庭人际关系起到整合作用。如果实在无法调和，国家只好动用法律和权力来维护血缘承继准则，以达到维护风化的目的，有时甚至会牺牲血缘承继准则来维护道德准则。

人鬼相恋型故事和人妖相恋型故事分别是原始鬼魂崇拜和原始自然崇拜的产物。原始人相信人死为鬼，物老成精，他们都和人过着同样的生活。于是原始人要为死去的未婚亲人举行冥婚，让他们在阴间过夫妻生活，这便是人鬼相恋型故事的原型；于是原始人认为精怪也需要性爱情爱，会向世人索取，这便是人妖相恋型故事的原型。这些原始宗教故事一步步世俗化的同时，其文化内涵也跟着发生变化。冥婚原是对女鬼、男鬼的性安慰，最后却成了人世男子的白日梦，女鬼成了满足落魄男子生理需要、心理需要和物质需要的圣母。人妖恋发生在凡男与女妖之间：女妖形象一步步世俗化，其美艳不断得到强化，她们不仅能够给凡男带来性欲的满足，而且还能给凡男带来财富、功名、美妻、子嗣，并能给凡男消灾脱厄，集性爱女神与观世音菩萨于一身；凡男形象则一步步走向萎缩，逐渐沦落为下层社会中的人生失意者。人鬼恋、人妖恋故事的变迁说明文学是人类的心理补偿的产物，也说明男权社会中的文学总是为男人服务的。因为

男人肩负着生活的重担，也掌握着表达的权力。

下凡历劫、悟道成仙、成仙考验和济世降妖是道教仙话的四大叙事母题，也是道教仙话的四大核心故事类型。下凡历劫型故事的原型可以追溯到远古巫师使神降临凡间的通神活动。这类通神活动衍生了早期的下凡济世仙话，下凡济世仙话在后世又演变成了降凡历劫仙话。在济世向历劫的转变过程中，济世主题逐渐被性爱主题所取代最终滑向历劫红尘（风月情、功名念）这一主题；与此同时，道教的梦幻观、佛教的色空观和儒教的伦理观也不断融入，从而使得这一叙事母题容载了巨大的人生内涵。悟道成仙型故事的原型可追溯到远古神话，后来演变成表达道教“人生如梦”这一哲学观念的最佳叙事母题。这一叙事母题大受中国文人和道教徒的青睐。文人利用这个故事来表达自己的政治体验，在人生如梦的感触中将自己的落魄境遇和用世志向、刺世心态和政治理想宣泄出来。道教徒利用这个故事宣扬宗教哲理和宗教教义，把这个故事改造成了彻头彻尾的度脱故事。由于这个故事在人生如梦的旗帜下可以包孕无限的人生，因而造就了中国最伟大的哲理性文学著作。成仙考验和济世降妖型故事实质上是宗教仪式的神话——文学再现。成仙考验故事的主题由对修道弟子的品质考验逐渐演变为对修道者意志的考验说明道教经由了外丹学派向内丹学派的变迁，反映的是道教史本身的变迁。济世降妖型故事的文化基因可以追溯到巫觋和方士的活动，其文化特征则经由了外丹向内丹的转变。如果说外丹派道士神仙在仙话中充当了道德家的角色；那么，内丹派道士神仙在仙话中则一身二任焉，既充当道德家，又充当哲学家。但无论二者的区别如何，它们均体现了道教对

人类的关怀。

色欲考验与因果报应是佛教佛话的两大叙事母题，也是佛教佛话的两大核心故事类型，分别是佛教禁欲思想和果报理论的神话——文学再现。在佛经佛传中，高僧面对女色的诱惑往往对女色作无常观想、不净观想来达到禁欲的目的。佛经佛传中的这些色欲考验故事便成了红莲故事、西游故事等中土故事的原型。在一步步世俗化的过程中，红莲故事是以牺牲宗教哲理为代价的，西游故事则是以佛教哲理道教哲理的融入为前提，因此最终演变成了一部伟大的哲理性著作。中土本有果报观念，但果报观在中土的盛行则是佛教传入后的现象。果报故事在早期主要是为了自神其教，后来才转为对人间正道进行维护。果报故事融入人生经验和儒家伦理后更加深入人心，成了中国文化的一大本质特征。故事中的果报思想更多地体现为一种集体无意识，但像蒲松龄这样的作家却能够以自身的人生体验来从事果报故事的创作，从而使果报故事的创作带上了个性化色彩。

三　中国宗教故事的文化学、叙事学价值

笔者最终确定把猿猴抢婚等十一个故事类型作母题和原型考察纯属偶然。出于对学术界以进化论革命论等视角观照古典文学这一研究模式的不满，笔者在导师的指导下以《“三言二拍”两性公案小说的文化学观照》为题对“三言二拍”中的两性公案小说作还原考察。参加工作后，笔者又从“三言二拍”的两百篇故事中析出十六个故事类型，拟从整体上把握“三言二拍”的文化内涵。后来这一课题又被列为

省重点学科“文学人类学论丛”课题之一，要求对这些故事进行原型母题分析，并梳理其发展演变。我按照这一要求进行研究时，发现自己难以把握世情类故事的原型及其演变，而宗教类故事的原型及其演变在叙事文学中却有着极为清晰的发展脉络。在出版社责编的督促下，笔者删去了原稿关于世情类故事的论述，加强了原稿关于宗教类故事的论述，形成了本书的基本构架。正是这一偶然过程使我认识到中国宗教故事的魅力所在。中国宗教故事存在着一种代代相传的吸引力，这种吸引力是中国宗教故事得以作为“传统”延续几千年的原因所在。笔者认为这种吸引力涉及中国文化中国文学的内在结构，它在中国宗教故事中具体体现为如下四个方面。

其一，人类心理结构的永恒性。作为原始宗教文学表现形式的神话实际上是人类欲望的集体象征。用弗莱的话来说，“神话乃是对以欲望为限度的行动的模仿，这种模仿是以隐喻的形式出现的。换言之，神的为所欲为的超人性只是人类欲望的隐喻表现”①。儒教、佛教和道教是在原始宗教基础上发展而来的，儒教神话、佛教佛话和道教仙话依然继承了远古神话的叙事传统，仍然在对人类集体欲望进行“隐喻表现”。人妖相恋型、人鬼相恋型、高僧与美女型、猿猴抢婚型、感生异貌型和承祧继产型故事均是围绕着人类的性爱欲求及其相关欲求而展开，因果报应型、高僧与美女型、下凡历劫型、成仙考验型、济世降妖型和悟道成仙型故事则

① 参见叶舒宪编《神话——原型批评》，第167页，陕西师范大学出版社，1987。

是围绕着人类的生存欲求及其相关欲求而展开，性爱欲求和生存欲求构成了中国宗教故事的集体心理内涵。

其二，宗教文化结构的稳定性。卡西尔曾经指出："神话的意义远不只充作材料，它被认为是人类认识世界方式——于神的环境是必需的——的一种特定功能。""神话由于表达了人类精神的最初取向、人类意识的一种独立建构，从而成了一个哲学上的问题。谁要是意在研究综合性的人类文化系统，都必须追溯到神话。"① 儒教神话、佛教佛话和道教仙话都接续了神话的传统，在一个更高的层面上宣扬了宗教文化的内在理念。透过远古神话、儒教神话、道教仙话和佛教佛话，笔者发现中国的宗教文化结构是极其稳定的。人妖相恋型、人鬼相恋型、猿猴抢婚型、承桃继产型和感生异貌型故事反映了远古自然崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、生殖崇拜、图腾崇拜及其在后世的延续、发展，下凡历劫型、悟道成仙型、济世降妖型和成仙考验型故事的发展流变说明道教否定有限人生追求无限人生的教理具有超稳定的文化结构，高僧与美女型和因果报应型故事在中国的发展也说明佛教的禁欲理论和果报思想同样在中国具有了超稳定的文化结构。同样作为图腾崇拜的产物，猿猴抢婚故事和感生异貌故事在汉族社会中却命运各异。前者的羌族图腾性质由于羌族东迁后被融入汉族而在汉族故事中被消解（却依然保存于由羌族发展而来的藏族等少数民族中），后者则被中国的政治宗教所强化，成了历代王朝的奉天承运故事。这说明原始宗

---

① 参见卡西尔《神话思维》中的《导言·神话哲学问题》，中国社会科学出版社，1992。

教一旦被成熟宗教改造并进入社会系统中，它就获得了一种超稳定结构。

其三，叙事结构的固定性。感生异貌等十一个宗教故事类型（或曰母题）是中国宗教故事的十一个持续不变的因素，它们成了中国宗教故事的基本叙事要素。“持续不变的因素……就是叙事结构本身”[①]。这些叙事要素具有很强的包孕性，能够容纳人生众相；这些叙事要素具有很强的衍生能力，能够不断催生新的故事。在中国宗教故事史上，任何后起的故事都是这些叙事结构的置换变形：具体的情节在变，故事的结构却永远不变。

其四，创作主体的参与性。中国宗教故事的这些结构性特征说明中国宗教故事成了人类需要的符号。这些故事之所以不断被创造出来，是因为这些结构性符号激活了人类的需要，创作主体的个体意识及其所处的时代中心意识随着进入符号体系中，形成了故事的表层结构。比如，因果报应故事本是为了宣扬佛教三世因果观念，进入中土后，却被用以自神其教对抗道教徒，尔后又被用来维护儒教伦理，在《聊斋志异》中又成了蒲松龄个人的心理宣泄。这样，时代的中心意识和作者的个体意识就渗透到了宗教观念之中。正是创作主体的这种参与才使得宗教故事生生不息，多彩多姿。

著名学者威尔·杜兰（Will Durant）在研究古代埃及社会时指出：“埃及的一切，可以说彻里彻外都带有浓厚的宗教色彩”，“文学、艺术、政府，以及一切的一切，莫不受到

① G.S.柯克：《论神话的界说》，见阿兰·邓迪斯编、朝戈金等译《西方神话学论文选》，第78页，上海文艺出版社，1994。

宗教的影响。我们可以这样说：你不研究埃及的神，便休想了解埃及的人。”[①] 本书对中国宗教故事的研究也旨在说明：你不了解中国的神，便休想了解中国的人；你不研究中国的宗教，便休想了解中国的社会；你不解读中国的宗教故事，便休想建构完整的中国叙事学。

① 转引自张荣明《权力的谎言——中国传统的政治宗教》，第9页。

第二章　高僧与美女

三十三天，离恨天最高；四百四病，相思病最苦。佛教内典中的这句话和西方禁欲主义理想的战斗旗帜——胜利孕育在垂死的挣扎中——共同昭示出禁欲的艰难，表明色欲是禁欲成佛的最大天敌。因此，在佛教经典和佛教文学中，高僧与美女的故事层出不穷，其目的就在于揭示高僧战胜色欲诱惑走向西天极乐世界的艰难而又可敬的历程，引导信徒看破红尘皈依佛教。不过宗教色欲考验故事在后世的传播和再创造过程中总是会和世俗靠拢，有些故事中的宗教内涵甚至荡然无存。本章拟从比较文学的角度揭示这个故事类型在中国的变迁。

一　佛经佛传文学中的高僧与美女

佛教认为一切身心皆苦，人生在世处处充满着痛苦：人的出生是痛苦，是谓生苦；年老是痛苦，是谓老苦；死亡是痛苦，是谓死苦；和不相爱的人聚合是痛苦，是谓怨憎会苦；和相爱的人分离是痛苦，是谓爱离别苦；欲望得不到满

足是痛苦，是谓求不得苦。这八苦的根源在于人的欲望。“众生长夜在生死中，忆念五欲，贪着五欲，爱乐五欲，心常流转五欲境界，永没五欲，莫之能出”①。五欲即人的身、口、鼻、眼、意等五方面的欲望。五欲分内外，外五欲是指眼贪美色、耳耽妙音、鼻爱名香、舌嗜上味、身触细滑；内五欲即指人的食欲、财欲、色欲、名欲、睡欲。人人都秉有这些欲望，而欲望是永无止境的，永远无法满足的。因此人生总是会因为欲望达不到而痛苦不堪。为了摆脱一切人生烦恼，达到来世的幸福，惟一的办法只有从根本上摒除一切欲望，禁欲修行。

由于五欲中最难摒除的莫过于爱欲，所以佛教经典和佛传文学往往极写女色与男女性爱这一欲色异相来展示佛祖高僧们渡彼慈航、脱离苦海的成佛历程，以达到以佛法化俗的教化目的。《摩登迦经》载阿难年轻貌美，被摩登迦女所恋爱、迷惑，最后在佛陀的帮助下挣脱恋情，一心证道成佛。《杂宝藏经》则写佛陀的弟弟难陀贪恋美妻不肯出家，佛陀为教化他，施法把他带到天界，让他看到天上有更多更漂亮的美女，难陀于是悟出佛教真谛而出家修行。《大法炬陀罗尼经》则记载了这样一个故事：一法师为人说法，有一名叫爱欲的魔女总是前来诱惑他，害得他心猿意马，定神不下，百般无奈之际只好在说法处悬挂如来佛像，香花供养，致使魔女心神迷乱，无法再诱惑法师，法师内心深处的巨大性欲冲动才得以压抑、平息下来②。宋张邦几《侍儿小名录拾

---

① 《大方广佛华严经》卷11《功德华聚菩萨十行品》，第17。

② 《释氏要览》卷下引《大藏经》54卷，第295页。

遗》亦载一高僧破戒坐化的故事："五代时有一僧，号至聪法师。祝融峰修行十年，自以为戒行具足，无所诱掖也。夫何，一日，下山，于道旁见一美人，号红莲。一瞬而动，遂与合欢。至明，僧起沐浴，与妇人俱化。"[①] 从这四则故事看来，"饮食男女，人之大欲"，戒行再高的高僧也难免起色欲之念，而要最终证道成佛就得将这人世难以割舍的色欲追求彻底地泯灭。

为了摒除色欲，佛陀及高僧们一边禁欲修持一边采取措施对女色肆意诋谤。其中的一大措施就是对女色持无常观想。佛经及佛传文学中的高僧与美女型故事一方面极写女色的种种异相，一方面宣传女色之无常，以此来去除色欲证道成佛。《方广大庄严经》第9卷《降魔品》叙述波旬魔女以色欲迷惑佛陀的种种招数，或"绮言妖姿"，或"涂香芬烈"，或"媚眼斜眄"，或"露髀膝"，或"现胸臆"，或"递相拈掐"，试图以"恩爱戏笑、眠寝之事而示欲相"。《佛所行赞·离欲品第四》则极力渲染了众彩女对尚是太子的佛陀的色欲诱惑："太子在园林，围绕亦如是。或为整衣服，或为洗手足，或以香涂身，或以华严饰，或为贯璎珞，或为安枕席，或倾身蜜语，或世俗调戏，或说众欲事，或作诸欲形，规以动其心。"如此众多的美妙佳人主动引诱凡男以就色欲，这对于凡男来说应该是一种求之不得的挡不住的诱惑。而佛陀却能够对此无动于衷："菩萨心清静，坚固难可转。闻诸彩女说，不忧亦不喜。倍生厌思惟，叹此为奇怪。"其原因就在于佛陀对女色作无常观想："始知诸女人，欲心

① 《说郛》卷77。

盛如是，不知少壮色，俄顷老坏死。哀哉此大惑，愚痴覆其心，尝思老病死，昼夜动勖励，锋刀临其颈，如何犹嬉笑，见她老病死，不知自观察，是则泥木人。”人生无常，美如天仙也难免生老病死，因此绝色佳人实际上就是一具粉骷髅，有何可恋。

为了摒除色欲，佛陀及高僧们在修行过程中除了对女色作无常观想之外，还对女色作不净观想，明白女人“譬如革囊盛屎，有何可贪”[①] 的道理后弃女色而修道成佛。在这种观念的影响下，佛经把女性的淫欲作态和妒性当作最为不净的丑恶天性进行了喋喋不休的批判。《阿含口解十二因缘经》云：“有阿罗汉，以天眼彻视，见女人堕地狱者众多，便问佛何以故？佛言：‘用四因缘故。一者贪珍宝物衣被欲得多故；二者相嫉妒；三者多口舌；四者作姿态淫多。以是故堕地狱中多耳。’”《六度集经》卷第六云：“弥勒为女人身经：女情专淫，心怀嫉妒。”《佛说长者法志妻经》载：“亿世时有所堕女人身中者何？淫欲姿态在于其中，不能修身，放心姿意，嫉妒多口，贪于形貌而自恃怙。”《佛说七女经》亦载：“女人所以堕泥犁中多者何？但坐嫉妒姿态多故。”《大智度论》卷四云：“阿难端正清静如好明镜，老少好丑容貌颜状，皆于身中现，其身明净，女人见之，欲心即动。”《佛说义足经》卷上《摩因提女经》第九亦云：“女见佛形状端正无比，以三十二相，璎珞其身，如明月珠，便淫意系著佛，佛知其意如燃。”女性之丑恶女色之不净如此，佛陀和高僧们修行时一旦碰上色欲诱惑无一不对女色作不净观想。

---

① 《法句譬喻经》第 4 卷。

《释迦谱》卷三载魔王波旬嫉妒、害怕佛的威力，于是派三个美妙佳人去诱惑佛祖，破坏佛祖的修行。三个美女均“三十有二姿，上下唇口，妓媓细视，现其胫脚，露其手臂，作凫雁鸳鸯哀鸾之声”，可是她们在佛祖的眼中无异于“革囊盛臭”，于是三个美女在佛祖眼中转瞬“化为老母”，“头白面皱，齿落垂涎，肉销骨立，腹大如鼓”，面目可憎。佛祖经过这一番心理调整遂心如净水，继续修行。《高僧传》亦载晋代一高僧慧嵬在山谷修禅定之业时碰到一自荐枕席的少女：“后冬时天甚寒雪，有一女子来求寄宿，形貌端正，姿媚柔雅，自称天女：‘以上人有德，天遣我来，以相慰喻。’谈说欲言，劝动其意。嵬执志贞确，一心无扰，乃谓女曰：‘吾心若死灰，无以革囊见试。’女遂陵云而逝。”这位慧嵬所用来却欲的法宝也是视女色如盛屎革囊。可见，佛教“于五欲中生大不净想”的真正目的乃在于修不净想以“制服贪欲”[①]，佛陀高僧视女色如盛屎革囊就是在于修不净想来抵御色欲诱惑。

二　红莲故事中的高僧与美女

高僧因美女红莲而败道的故事发生于五代，著录于宋代的《古今诗话》，经张邦几《侍儿小名录拾遗》的征引而流传至今。这个故事发展至明代，先后跟柳翠故事、苏轼故事和路氏女故事相融合，形成三大故事亚型，在小说、戏剧和民间文艺系统中广为流传。红莲故事不仅得到作家和书商的

① 《成实论》第 14 卷《不净想品》。

垂青而不断加以改编、翻印，而且还得到艺人的重视而不断加以搬演，因此一直流传到民国时期，其生命历程最后因意识形态的缘故才不得不结束。这个故事之所以有如此巨大的魅力之所以有如此长久的生命力，既不是因为它的情节有多么曲折，也不是因为它的思想主题有多么高深，而是因为它承载了复杂而诱人的文化内涵。早在20世纪二三十年代，青木正儿、张全恭便对红莲故事作了初步考证，但直至20世纪末，红莲故事才重新得到学术界的重视[①]。在近60年的研究空隙中，它几乎被人遗忘。[②] 青木正儿认为元曲作家受到讽劝堕落和尚的宋代《耍和尚》儿童游戏的暗示把“月”与“柳”拟人化写成宗教剧，其后“柳”与柳翠相附会，柳翠故事在明代又与红莲故事相附会，因此认定红莲故事的源头纯属子虚乌有。张全恭竭尽全力对红柳、红苏故事的发展演变及其本事作了钩沉，以史料见长。然而，时过境迁，青木正儿的一些论断需要重新加以探讨，新的史料的发现和出版也为红莲故事的系统梳理创造了条件。白化文先生认为交合败道的思想来自佛教，并将《经律异相》中的“一角仙人”故事和《月明和尚度柳翠》做了比较，指出后者脱胎于前者，后者对前者的具体情节和人物形象作了创造性变动以适应中国人的接受心理。李玉莲则在勾勒红柳、红苏故

① 青木正儿著、郑师许译《柳翠传说考》，《小说世界》1929年12月第18卷第4期；张全恭：《红莲故事的演变》，《岭南学报》1936年第5卷第2期；白化文：《从“一角仙人”到“月明和尚”》，《中国文化》1992年第6期；李玉莲：《复仇中的轮回——红莲柳翠故事的原型和衍变》，《学人》第15辑，江苏文艺出版社，2000。

② 这期间，只有谭正璧对红莲故事的本事作了辑录。参见谭正璧《三言二拍资料》，上海古籍出版社，1980。

事的基础上指出红莲故事存在文人创作和民间俗戏演出两条线索，前者是一个雅化繁化的过程，后者是一个简化俗化的过程。白先生、李女士的论文都贴近了这个故事的文化内涵。不过，这个故事的文化内涵有待于作更深的挖掘。本文拟从传播学的角度全面系统地梳理红莲故事三大亚型的演化传播过程，从叙事学的角度揭示红莲故事何以会演化出三大亚型、它们的命运又何以会各不相同的原因，并从文化学的角度揭示、阐释红莲故事由宣扬宗教哲理滑向宣泄世俗心理的历程。

（一）一源而三流

就目前所知材料来看，红莲故事与柳翠故事、苏轼故事和路氏女故事相融合的最早记载当在明代嘉靖年间。现存红莲柳翠故事相融合的最早证据为田汝成《西湖游览志》。该书卷十三“南山分脉·城内胜迹”条中第一次将红莲、柳翠故事融为一体，该书自序所署日期为嘉靖二十六年（1547）。成书于嘉靖元年到隆庆元年（1522～1566）的《宝文堂书目》卷中“子杂”类著录有《红莲记》，指的大概就是田汝成记载的这个故事。嘉靖三十一年（1552），徐渭创作了《玉禅师翠乡一梦》杂剧。从此，红莲、柳翠故事便在小说、戏剧、民间文艺系统中广泛流传起来。现存红莲、苏轼故事相融合的最早记载当为洪楩编印的《清平山堂话本》，题作《五戒禅师私红莲记》。该书大约出版于嘉靖二十年至嘉靖三十年间（1541～1551）。《宝文堂书目》卷中“子杂”类也著录了《五戒禅师私红莲》。红莲故事与路氏女故事相融合的故事以前不为学界所知，它仅见于《轮回醒世》卷六《贞淫

部》，题作《法僧投胎》。该故事的前半部分和红莲、柳翠故事大体相同，后半部分一改红莲柳翠故事的悟前生为纵淫复仇。法僧投胎为路氏女后，轻薄如桃花，被忍无可忍的丈夫设计杀害，尸沉水中。《轮回醒世》今存万历聚奎楼刊本，书中又多记万历一朝事，可知该书成书下限为万历年间。不过，《法僧投胎》目下注曰“嘉靖时”，可知该故事发生于嘉靖年间。

红莲故事和柳翠故事相融合后一直得到文人、书商的移录、改编和翻印。最早移录田汝成所载红莲、柳翠故事的是梅鼎祚（1549～1615）的《青泥莲花记》（今存万历三十年，1602 刊本）。该书载有《柳翠》一篇，题引《西湖志》，除移头作尾外，内容和文字与《西湖游览志》无异。《绣谷春容》仁集收录有话本《月明和尚度柳翠传》，该书为明代话本小说总集，今存万历世德堂刊本，其刊刻年代应在万历十五年至二十二年间（1587～1594）间。《月明和尚度柳翠传》结尾云：“后来直使得一尊古佛来度柳翠，皈依正道，正本还原。观者要知详细端的，请看《月明和尚度柳翠》。”据此可知，《绣谷春容》所载故事只是红柳故事的前半部分，《绣谷春容》所载故事另有所本。它并不本自文言系统，而是本自白话系统。天启初年（1621）冯梦龙刊刻《古今小说》，其第二十九卷为《月明和尚度柳翠》，它不仅全文照录《绣谷春容·月明和尚度柳翠传》，而且补齐了《绣谷春容》删去的《月明和尚度柳翠》的情节。在此前后，《燕居笔记》的两个版本移录了《绣谷春容》中的《月明和尚度柳翠传》，同样腰斩了红柳故事。这大概是书商行为使然。《燕居笔记》原刊本已佚，林近阳本《新刻增补燕居笔记》大约出现于万

历年间，并无红柳故事。何大伦本《重刻增补燕居笔记》下层卷之九“大家说锦”中载有《红莲女淫玉通禅师》，余公仁本《增补批点图像燕居笔记》卷八载有《柳府尹遣红莲破月明和尚戒记》（不知何故，该书正文目录则题曰《柳府尹遣红莲计害禅师记》）。据魏同贤先生考证，何大伦本刊刻于明末万历年间，余公仁本则刊刻于《古今小说》、《拍案惊奇》之后[①]。自从徐渭把红柳故事谱入戏剧之后，明清文人便不断对红柳戏剧进行了改编。明代李磐隐作有杂剧《度柳翠》，《远山堂剧品》、《读书楼目录》均有著录。《远山堂剧品》谓《度柳翠》为北曲，共四折，并指出：“柳翠事，已经三演。此剧芳华不及王实甫，俊爽不及徐文长，然较王剧稍异，较徐剧稍备，而字句亦极琢炼之工。”（按王剧实为李寿卿所作）《曲海总目提要》卷一“玉禅师”条云：“又按万历间，陈茝卿同航隐老人有合编《柳翠》杂剧，序文内止言王实甫传奇，而不及渭，岂渭所作《四声猿》，茝卿尚不见耶?”（按：王实甫剧实为李寿卿所作）据此可知，明代至少有两部红柳故事的改编剧作。清代乾隆年间吴士科又作《红莲案》。据《曲海总目提要》载，吴士科是“以红莲无结果着落，则玉通之恨未能尽销，借徐渭杀红莲结局，以了前案”。三部改编之作均已亡佚，惟独徐渭一剧传遍大江南北，搬演不衰，翻刻不断。徐渭一剧今有明万历间陶望龄校刊《徐文长三集》附刻本、明万历间刊本、脉望馆校万历间刊本、明崇祯间沈景麟校刊本、明崇祯间刊徵道人评本、《阳

① 魏同贤：余公仁本《燕居笔记·前言》，见《古本小说集成》，上海古籍出版社。

春奏》本、《盛明杂剧》本、《酹江集》本、“暖红室”《汇刻传奇》本、《群音类选》本。就留传至今的版本来看，徐渭一剧可谓大受明清文人书商的青睐。

红莲故事和苏轼故事相融合后也得到文人书商的移录、改编和翻印。《绣谷春容》（1587～1594）最早对《清平山堂话本》作了移录，题作《东坡佛印二世相会》。明万历间的《金瓶梅词话》亦转录了这一故事。天启初年（1621）刊《古今小说》卷三十也转录了这一故事，题作《明悟禅师赶五戒》，又作《佛印长老度东坡》。余公仁本《增补批点图像燕居笔记》卷八题作《东坡佛印二世相会传》，林近阳本、何大伦本《燕居笔记》俱不载。《绣谷春容》、《古今小说》、《燕居笔记》移录《清平山堂话本》的同时，对《清平山堂话本》作了一些改动。《绣谷春容》全文照录《清平山堂话本》，只是将“佛印拜谒苏轼”以下情节删去，使得整个故事有头无尾。《燕居笔记》移录《清平山堂话本》时，甚至在形式上也依样画葫芦。比如，《清平山堂话·本五戒禅师私红莲记》末尾有一句“虽为翰府名谈，编入《太平广记》”，《燕居笔记·东坡佛印二世相会传》末尾则改为“后为翰府名谈，誊入《燕居笔记》焉”。所不同者有二。其一为删简字句，比如将《清平山堂话本》中关于说明“五戒”的文字删去。其二为改换主人公的名字，将女主人公“红莲”改为“金莲”。《古今小说》只照录《清平山堂话本》五戒破戒投胎情节，改写了后半部分情节。后半部分尽依史实敷演东坡一生政治经历，并根据《清平山堂话本》的内在精髓侧重表现佛印如何将一个诽僧谤道的苏学士改造成一个敬僧礼佛的苏居士。万历年间，陈汝元作《红莲债》杂剧、《金莲记》

传奇，将红莲、苏轼故事搬入剧坛。《红莲债》今存《盛明杂剧》二集本，题“古越函三馆编”、“新安如道人评”。该剧总共四折，第一折演五戒禅师难耐禅房枯寂，逼红莲屈从自己而破戒；第二折演明悟禅师用禅诗警示五戒禅师，二人相继投胎；第三折写苏东坡与朝云、琴操纵情风月，诽僧谤道；第四折演佛印点明东坡、朝云、琴操前身分别是五戒、红莲、清一，东坡等人遁入佛道。《金莲记》现存万历三十四年（1606）陈氏函三馆原刻本、汲古阁刻《六十种曲》本和明末汲古阁原刻初印本。该传奇叙苏东坡一生的政治浮沉，中间穿插有红莲、佛印故事。穿插情节一如《红莲债》所叙。此外，清顺治十一年（1654）序刻本《眉山秀》亦载有红莲、东坡故事。该传奇主体部分叙秦观和苏小妹的爱情，只是中间穿插有红莲、东坡故事。就目前所知材料，红莲、东坡故事只见于上述三部戏剧。

在红莲的三大故事亚型中，红柳故事影响最大。它不仅不断被明清时期的小说戏剧称引，而且还不断被民间文艺搬演。《北游记》第九回、《西游记》第五十五回、《济公全传》均提到红莲柳翠故事。明末传奇《蕉帕记》第三出、据《蕉帕记》改编而成的小说《蕉叶帕》、《鸳鸯棒》第一出均记载了红柳故事的戏剧演出形态。王芷章《清升平署志略》卷上记慈禧太后六旬做寿时添制戏衣等物的清单中，提到“大头和尚、柳翠套头四个”字样。民间文艺主要在元夕以灯会形式举行。《金瓶梅词话》第十五回记灯市情景时有“和尚灯，月明和柳翠相联”一语。《西湖游览志馀》称杭州上元杂剧，有《钟馗捉鬼》、《月明度妓》、《刘海戏蟾》之属。《帝京景物略》（崇祯八年，1635 刊）卷之二“城

东内外春场”条云“（正月）八日至十八日，集东华门外，曰灯市……击太平鼓无昏晓，跳百索无稚壮，戴面具耍大头和尚，聚观无男女”。《陶庵梦忆》（成书于顺治三年，1646以后）追忆明代旧闻及山川风物、民情民俗，该书卷六“绍兴灯景”条云：“小街曲巷有空地，则跳大头和尚，锣鼓声错，处处有人团簇看之。”清康熙陆次云《湖壖杂记》“月明庵柳翠墓”条谓当时元夕儿童戏，叫《跳鲍老》者，乃“今俗传月明和尚驮柳翠”也。清乾隆翟灏《通俗编》卷二十、李调元《雨村剧话》卷下均指出当时上演的《月明度柳翠》剧，“盖《武林旧事》所载，元夕舞队之《耍和尚》也”。清乾隆间《武林新年杂咏》也指出“《大头和尚》，亦宋时灯夕舞队之耍和尚也”。红柳故事在民国年间仍然在全国各地的元夕灯会上搬演。傅芸子在《南金杂志》第十期中记载了“大头和尚斗柳翠”的哑剧，该哑剧由两人分戴和尚、妇人面具跳跃表演。民国二十三年北平清和县剧社英文戏单中有大头和尚戏柳翠的哑戏。30年代中期河北、河南的上元节灯会中也有“大头和尚戏柳翠”的哑剧[①]。山西雁北也有“大头和尚斗柳翠”在正月十五的“社火”中表演[②]。就连云南花灯戏中，也有《大头宝宝戏柳翠》的传统集体歌舞戏[③]。不过，红柳故事至此已发生了根本性的变化。比如清和县“大头和尚戏柳翠”的故事情节发生了变化：“此戏乃

---

① 参见张全恭《红莲故事的演变》，《岭南学报》第5卷第2期。

② 参见李玉莲《复仇中的轮回——红莲柳翠故事的原型和衍变》，《学人》第15辑。

③ 参见王森然遗稿《中国剧目辞典》扩编委员会编《中国剧目辞典》，第1484页，河北教育出版社，1997。

以二人戴假面，在戏台上哑演以下故事：清朝有一僧戒行深谨，人皆称之。偶以别故触罪于友，友欲报之，乃使一美女至高僧僧所。佯称为其女，而装有病以诱僧，僧不胜扰，遂破戒，友之仇乃得报焉。”红柳故事的宗教内涵也荡然无存。早在清代，陆次云就指出元夕儿童戏《跳鲍老》“跳舞宣淫，大为不雅”。至民国时期，“柳翠与和尚作哑谜相逐走场，互相卖弄风情，丫环与小和尚从旁和应之，藉以取乐观众”。①

红莲故事和柳翠故事、苏轼故事、路氏女故事相融合的叙事要素是佛教的转世投胎。《侍儿小名录拾遗》、《古今闺媛逸事》卷七神怪类转引《古今诗话》中的红莲故事并未涉及转世投胎，只谈到至聪禅师破戒后和红莲“俱化”。这是一个独立的故事。这个故事和柳翠故事、苏轼故事、路氏女故事相融合后，其主人公便成了后三个故事主人公的前身。也就是说，后三个故事的主人公是前一个故事的主人公转世投胎而成。为数众多的苏东坡前身故事是苏东坡故事、红莲故事相融合的关键性契机。《侯鲭录》卷七、《扪蝨新话》卷十五《房琯娄师道张文定苏东坡知前身》、《春渚纪闻》卷一《坡谷前身》、《宋稗类钞》卷一“符命”条，均载东坡知前身为“戒和尚”、“五祖戒和尚”。惠洪《冷斋夜话》干脆指出五戒是东坡前身。明陈继儒《东坡禅喜集序》还说东坡母及弟子由梦见东坡为五戒后身。《坚瓠集》卷一《子瞻前后身》概述苏东坡前后身的种种说法，并加以讥讽：“袁伯修云：苏子瞻前身为五祖戒，后身为径山杲、董遐周云。按子瞻辛巳岁殁延陵，而妙喜实以己巳生。岂先十余年，子瞻已

① 参见张全恭《红莲故事的演变》，《岭南学报》第5卷第2期。

托识他所耶？总是一个大苏，沙门扯他做妙喜老人，道家又道渠是奎宿。及阅《长公外纪》云‘在宋为苏轼，逆数前十三世在汉为邹阳’。子瞻入寿星寺，语客曰：‘某前是此寺僧，山下至忏堂，有九十二级。’其薨也，吾郡莫君濛初复有紫府押衙之梦。余戏为语曰：‘大苏死去忙不彻，三教九流都扯拽。’纵好事者为之，亦词场好话柄也。”正因为五戒转世投胎为东坡之说如此盛行，所以红莲故事和东坡故事以两世因果的方式结合在一起就势所必然了。在《眉山秀》传奇中，作者甚至让东坡在梦中示现为五戒前身。苏东坡的前身是“五祖山戒和尚”，而融合后的东坡前身是号“五戒”的和尚。其附会因缘，《曲海总目提要》卷三十二《眉山秀》提要作了很好的解释：“五祖戒和尚者，五祖道场黄梅山之戒和尚也。小说以为受戒之五戒，于是有《明悟禅师赶五戒》之说。”综上所述，转世投胎是两个故事附会融合为一个故事的叙事要素。

红莲故事三大亚型的生命力取决于它所附会融合的三大故事本身的特征。路氏女纵淫丧身这类故事在传统社会中司空见惯，没有什么奇异之处，衍生能力差，无法吸引文人艺人对它进行改编、搬演，也引不起书商的兴趣。因此仅见于《轮回醒世》中，影响不大流传不广。东坡故事则具有浓厚的传奇色彩，且在传统社会中广为流传。红莲故事主要附会融合了苏轼故事中的三大内涵。其一为苏轼的宦海升沉；其二为苏轼诽僧谤道与僧人妓女参禅嘲谑之事；其三为苏轼与朝云、琴操的风流韵事。东坡宦海升沉主要依据史实而有所变更。苏轼与朝云、琴操的风流韵事袭自各类记载，张全恭

曾作了详细考证，此处不赘[①]。苏轼诽僧谤道与僧人妓女参禅嘲谑之事，宋元以来记载颇多。“寄语巫山窈窕娘，好将魂梦恼襄王。禅心已作沾泥絮，不逐春风上下狂。”分见《冷斋夜话》卷六《东坡称赏道潜诗》、《西湖游览志馀》第十六卷“香奁艳语”，一谓东坡遣妓乞诗于道潜，一谓东坡遣妓乞诗于参寥。《西湖游览志馀》“大通禅师”条谓东坡携妓谒大通禅师戏作《南歌子》；《坚瓠己集》卷之一《佛印书壁》则谓东坡挟妓登金山以酒色诱佛印，佛印醒后题诗曰：“夜来酒醉上床眠，不觉琵琶在枕边。传语翰林苏学士，不曾弹动一条弦。”东坡故事在南宋就已进入说话人的视野，《东坡居士佛印禅师语录问答》便是说话的产物。它是说话人编撰的专讲苏东坡和佛印互相嘲弄的笑话集，其中性事嘲谑尤多。清代《新编宋文忠公苏学士东坡诗话》以此为底本，多方搜集，几乎集东坡故事之大成。当然，佛印、东坡之嘲谑多出于附会。宋代黄震《黄氏日抄》卷四十六《读史记》就已指出这一点：“我朝东坡苏公，一世人豪，惟其善于笑谈，喜纳浮屠，故至今谑浪俚谈，类必托之东坡佛印，且曰东坡之见辱于佛印者如此，而本无其实也。”东坡故事的这种传奇色彩有力地推动了红苏故事的创作。早在宋代，话本《五戒禅师私红莲记》就已出现[②]。不过，宋代话本以五戒破戒故事为主，东坡故事并不多。冯梦龙改编时，将大

① 参见白化文：《从“一角仙人”到“月明和尚”》，《中国文化》1992年第6期。

② 《五戒禅师私红莲记》载嘉靖刊本《清平山堂话本》，学术界普遍认为《五戒禅师私红莲记》为宋代话本。参见刘世德《中国古代小说百科全书》，第406页，中国大百科全书出版社，1993。

量东坡故事塞入红莲故事中；《红莲债》、《金莲记》、《眉山秀》三部戏剧则大量移录东坡与琴操、朝云的风流韵事和东坡与佛印的性嘲谑故事。可见，东坡故事增强了红莲故事的生命力。柳翠故事不仅在融合前有一个较为悠久广阔的传播史，而且具有雅俗共赏的传奇色彩。柳翠为宋代妓女，她的故事在宋代就进入了文学家的视野。明初朱有燉（1377～1452）在《李妙清花里悟真如杂剧引》中揭示了柳翠故事的文学历程："尝闻妓女柳翠者，柳参政之女也。因堕花衢，一日参问禅师云：'身居五漏，又处风尘，恐堕劫中，难为解释，望师指示端的，免堕三涂恶趣中。'师答云：'洞房莫接花间客，身上休披五色罗。红粉少妆甘淡薄，清朝早起念弥陀。'柳翠大悟，因而坐化。宋之康伯可制于词曲，元之李寿卿编作传奇（笔者按，即《月明和尚度柳翠》杂剧，又名《月明三度临岐柳》）使人歌诵，以为美谈，娼优之门，可谓铮铮者也。"与此同时，民间也在搬演柳翠故事。《武林旧事》追忆宋事，该书卷二"舞队"条记元夕舞队有"耍和尚"、"大小斫刀鲍老"、"交竞鲍老"等。西湖老人《繁胜录》"清乐社"条曰："鞑靼舞《老番人耍和尚》，宋曰《耍和尚》，等于唐曰《弄婆罗门》。"而唐段安节《乐府杂录》便有《弄婆罗门》的记载。元末《南村辍耕录》卷二十一"和曲院本"中有《月明法曲》、《净瓶儿》。明代《西湖游览志馀》卷二十"熙朝乐事"条记正月十五上元节灯市有"月明度妓灯"。该书同卷记杭州男女瞽者说陶真："大抵说宋时事，盖汴京遗俗。……若红莲、柳翠、济颠、雷峰塔、双鱼扇坠等记，皆杭州异事，或近世所拟作者也。"从上述记载可知，《耍和尚》一类舞曲是从印度传来的，柳翠故事从宋

至明一直是民间文艺的重要素材。由于柳翠其人其事独具魅力，柳翠遗留物便成了杭城一大人文景观。田汝成《西湖游览志》谓柳翠“造桥万松岭下，名柳翠桥；凿井营中，名柳翠井”。清代《湖壖杂记》还以《月明庵柳翠墓》为题记载柳翠事迹。日人青木正儿撰《支那学》，为考证徐渭《四声猿》里柳翠的故址，曾见“城中有‘柳翠井巷’……询之巷中一老人，立在柳翠桥的东边上，口讲指授，但他所告诉我的，颇属暧昧”①。柳翠故事自宋至明，有一个悠久的传播史。明初朱有燉《诚斋杂剧·李妙清花里悟真如》[青哥儿]曲云：“莫不是山僧至聪，山畔遭逢，泻向那红莲叶儿中，他待把菩提种。”其《李妙清花里悟真如引》只叙柳翠参禅问道坐化事，与红莲故事无涉。由此可知，这两个故事在明初并未融合。从上引《西湖游览志》陶真故事可知，红柳故事在嘉靖民间文艺中还未融合，但在作者完成的《西湖游览志馀》（嘉靖二十六年）中，我们看到了红柳故事的融合。柳翠故事有如此之久的传播史，它所固有的禅悟成分为文人所青睐，融合红莲故事后，形成了《玉禅师翠乡一梦》一类的高雅之作；其固有的艳情色彩又为民间艺人所青睐，形成了“大头和尚驮柳翠”一类的通俗之作，因而影响最大流传最广也最久。

由此可知，红莲故事、柳翠故事、苏轼故事和路氏女故事是四个独立的故事，前者和后三者附会融合成三大故事亚型，其叙事学层面上的要素是佛教的转世投胎。红莲故事附

① 白化文：《从“一角仙人”到“月明和尚”》，《中国文化》1992年第6期。

会融会柳翠故事、苏轼故事、路氏女故事后，生命力大增，在文人、商人、艺人的积极参与下，形成了一个演变复杂传播悠久的故事系统。红莲三大故事亚型的生命力则完全取决于其所附会的故事的特性，取决于这种特性对文人、商人、艺人的吸引力。

（二）由红莲到金莲

《侍儿小名录拾遗》中的女主人公号红莲，和柳翠故事相融后，女主人公姓吴名红莲，身份是妓女（《西湖游览志》、《青泥莲花记》）。《红莲案》又谓女主人公姓红名莲，所居之处为红莲院，乃风流渊薮也。《法僧投胎》中的女主人公身份仍是妓女，别姓孙，小字红莲。《五戒禅师私红莲记》中的女主公小名红莲。余公仁本《燕居笔记》将“红莲”改叫“金莲”。三大故事亚型中的女主人公由《侍儿小名录拾遗》中的号红莲逐渐演变为金莲，展示了这一故事一步步中国化的过程，也展示了红莲作为佛教色欲考验符号逐步演变为世俗色欲宣泄符号的过程，说明红莲故事经历了一个由宗教转向世俗的过程。

红莲在小说和戏剧中是作为佛教的色欲考验符号出现的，指的是女性的性生殖器。《侍儿小名录拾遗》谓五代至聪禅师破戒败道后，“与妇人俱化”，并留下了一首颂：“有道山僧号至聪，十年不下祝融峰；腰间所积菩提水，泻向红莲一叶中。”颂中菩提水指的是精液，红莲指的是女性生殖器。这一色欲考验符号在红莲的三大故事亚型中不仅得到继承，而且还得到创造性的发挥。红莲柳翠故事谓柳宣教派红莲引诱玉通禅师败道之后写诗侮辱玉通：“水月禅师号玉通，

多时不下竹林峰。可怜数点菩提水，倾入红莲两瓣中。”法空长老为玉通禅师下火时亦曰：“不去灵山参佛祖，却向红莲贪淫欲”；又曰：“今朝指引菩提路，再休错意念红莲”。在《法僧投胎》中，路公甚至在揩有能玄精液的白绫上题诗：“可怜一点菩提露，已入红莲两瓣中”，并命红莲送给能玄，能玄当即作诗回击：“我法被你破，你家被我害”。红莲东坡故事不仅以说话人的语气评判了五戒禅师的破戒：“可惜菩提甘露水，倾入红莲两瓣中”，而且让明悟禅师用诗偈的方式来警示五戒禅师的破戒：“夏赏芰荷真可爱，红莲争似白莲香”。可见，这三个故事亚型均把红莲作为一种生殖器的符号，作为高僧色欲考验的对象。

红莲故事把“红莲”当作色欲考验的符号，其根本宗旨在于强调“证道不易”。红莲故事中的所有败道和尚都是通晓佛家真谛并且以此作为解脱世间烦恼、立志证得无上菩提正果的高僧。“至聪禅师祝融峰修行十年，自以为戒行俱足，无所诱掖也”。“玉通禅师修行五十二年，戒律凝重”；“此僧乃古佛出世，在竹林峰修行已五十二年，不曾出来。每遇迎送，自有徒弟”；是个“自入禅门无挂碍，五十二年心自在”的高僧。五戒禅师的“五戒”法号本身就是佛教戒律的具体体现。正由于他“禅宗释教，如法了得”，戒行出众，大行禅师圆寂后孝光禅寺的僧众才会推举他为住持。能玄“独建小庵在山庵中打坐，别无头陀作伴”，由于他坚信自己“道高行满”，所以才敢收留孙红莲在庵中过夜。然而，在红莲的诱惑面前，他们多年的苦行却毁于一旦。至聪禅师于道旁遇美女，“一瞬而动，遂与合欢”。面对红莲的苦苦哀求，玉通禅师收留她在本寺住宿，

又担心红莲会冻死在自己禅房外而把她让进禅房给她添衣御寒，又应红莲的哀求脱去衣服以冷肚皮贴热肚皮给红莲治肚疼之病，结果色欲顿起，“玉通房内，翻为快活道场；水月寺中，变作极乐世界”。能玄的破戒和玉通的破戒，情节基本相同。所不同者，吴红莲用的是哀求法，孙红莲用的是激将法。孙红莲利用能玄的高僧意识迫使能玄收留自己，继而坏了能玄戒行。初则曰：“素闻师父道高行满，无不钦服。诚所谓利不可动，色不可摇。岂不云坚者不磨，白者不涅？今女色在前，师父犹知为女色而十分拒绝，是犹可磨可涅也。”继则曰：“师父不闻观世音戏目连乎？观音扮作村妇，向目连禅房投宿，晚间托腹疼求目连以手相摩，试目连道心真否，目连果凡心不动，便以手摩之，观音化一道红光而去。师父果灭凡心，即使与妾寝处，终无渐染，况手摩乎？”再则曰：“但得凡心不动，即亲体何妨？倘非道重德高师父，宁痛死必不求热肉相亲。妾非禽兽，岂无耻一至此也？”面对孙红莲的连连相激，能玄由最初允许红莲借居屋檐下到答应以热肉相亲治红莲肚疼之疾，最后尘心顿起，毁了戒行。五戒禅师看到 16 年前令手下收养的女婴出落成美妙佳人后，多年的精神追求刹那间彻底崩溃，情欲顿生。上述 5 位高僧“只因一点念头差，犯了如来淫色戒”。在他们看来，精神生命毁灭了，肉体生命也就变得没有意义了。因此，一旦他们的高僧意识被唤醒，他们就纷纷坐化而去。至聪禅师和美女合掌俱化。五戒禅师破戒后一度“心欢意喜”，并吩咐红莲曰：“此事只可你知我知，不可泄于外人。”明悟禅师赋诗相讥，五戒禅师“面皮红一回青一回，便转身辞回卧房”，作《辞世颂》合掌坐化。玉通禅师、能玄禅师发现自己中人圈

套而破戒后，高僧意识亦被唤醒，均坐化而去。在《玉禅师翠乡一梦》杂剧中，作者强化了“证道之不易”的佛理和高僧败道之后的悔恨心理。玉通和尚一上场就连连感叹：“南天狮子倒也好提防，倒有个没影的猢狲不好降……俺想起俺家法门中这个修持，像什么？好像如今宰官们的阶级，从八九品巴到一二品，不知有几多样的贤否升沉；又像俺们宝塔上的阶梯，从一二层扒将八九层，不知有几多般的跌磕蹭蹬。”破戒之后玉通和尚大骂红莲，对自己的行为悔恨不已：“这等样坚牢，这等样坚牢，被一个小蝼蚁穿漏了黄河堑。”在《明悟禅师赶五戒》中，道友们对五戒的破戒深感惋惜。法空长老为玉通禅师下火时就表达了这种心情：“无福向狮子光中，享天上之逍遥；有分去驹儿隙内，受人间之劳碌。”明悟禅师甚至担心五戒禅师坐化投胎后“长成不信佛法僧三宝，必然灭佛谤道，后世却坠落苦海不得皈依佛教”，于是也合掌坐化，追随五戒禅师，以便劝其皈依佛教。由此可见，高僧因破戒而坐化乃是精神生命毁灭后的必然结局，体现了佛教禁欲修持的精髓。

红莲的象征意蕴和高僧的色欲考验渊源自佛教。据印度学学者考证，公元前 800 年的梵书中莲叶就象征子宫，莲花后来演变成荷花女神（世界之母）、宇宙莲（创造之源）。印度人描绘“林迦”（阳器）时，通常把阳器置于莲花瓣上，或以莲花瓣饰边，以莲花梗缠绕，象征男女蓬勃的性活力。莲花后来作为神性的标志以莲花座、手持莲花的形式出现在神佛身边，象征着繁衍和创造。莲花还以祝祷词的形式被婆罗门和印度教继承下来，并为密教所吸取。藏传佛教的六字真言“om mani padme hum”（汉译“唵、嘛、呢、叭、咪、

哞”）的真实含义为：“神圣呵！红莲花上的宝珠，吉祥！”这句咒语以红莲花象征外阴以宝珠象征促进生殖功能的阴蒂[①]。高僧挡不住色欲诱惑而败道在佛经佛传中比比皆是。红莲故事系统不仅延续了这个传统而且还在文本中反映了这个传统。关于前者，白化文先生有专文介绍，此处不赘[②]。红莲故事介绍了不少色欲考验故事。《古今小说》载法空长老向柳翠讲述清净莲花的典故，谓“当初观音大士见尘世欲根深重，化为美色之女，投身妓馆，一般接客。凡王孙公子，见其容貌，无不倾倒。一与之交接，欲心顿淡。因彼有大法力故，自然能破除邪网”。《法僧投胎》则谓“观世音扮作村妇，向目连禅房投宿，晚间托腹疼求目连以手相摩，试目连道心真否。目连果凡心不动，便以手摩之，观音化一道红光而去”。徐渭熟谙《首楞严经》，因此在《玉禅师翠乡一梦》中加入了摩登伽女色诱阿难的典故：“当时西天那摩登伽女是个有神道的娼妇，用一个淫咒把阿难菩萨霎时间摄去，几乎儿坏了他戒体，亏了世尊如来才救得他回。”

从上述分析可知，红莲故事充满着宗教的虔诚，并不像有些人说的那样，充满着个性解放的色彩。但是，红莲由色欲考验的对象逐渐演变为色欲宣泄的对象——金莲，则反映出了宗教故事的世俗化过程。金莲在中国传统文化中一直是性感的象征。明清时期常常把三寸金莲视作“媚夜之具”，

---

① 参见赵橹《藏传佛教“六字真言”考释》，《西藏研究》1992年第3期；英文版《芬克·瓦格尔标准民俗、神话和传说词典》“莲花”条，纽约，1977。

② 白化文：《从“一角仙人”到“月明和尚”》，《中国文化》1992年第6期。

所谓“举世魂销媚夜莲”是也。明代才子唐伯虎曾用《排歌》来描写青楼女子的金莲：“第一娇娃，金莲最佳，看凤头一对堪夸。新荷脱瓣月生芽，尖瘦帮柔满面花。从别后，不见它，双凫何日再交加？腰边搂，肩上架，背儿擎住手儿拿。”① 李渔还从性心理的角度阐释金莲的作用：“瘦欲无形，越看越生怜惜，此用之在日者也；柔若无骨，愈亲愈耐抚摸，此用之在夜者也。”② 在这种时代风气的影响下，“红莲”蜕变而为“金莲”势所必然。

“红莲”变为“金莲”这一事实表明性在红莲故事的传播发展中已由宗教的色欲考验演变为世欲的色欲宣泄。这种色欲宣泄主要通过两种途径来实现。其一，以双重变奏的形式在阐述色欲考验的同时实现色欲的宣泄。这主要体现为创作者在宗教意识和世俗意识上的内在冲突。红莲设计让玉通禅师、能玄禅师收留自己在寺中住宿直至让他们用热肚皮贴冷肚皮治疗肚痛的整个过程无疑是一段出色的性描写。作者一方面为高僧的败道破戒感到可惜，另一方面又对败道场景进行渲染。“一个初侵女色，犹如饿虎吞羊；一个乍遇男儿，好似渴龙得水”。《五戒禅师私红莲记》中的这类韵语展示了创作者对性事的津津玩味。徐渭的《玉禅师翠乡一梦》在理性层面上崇尚佛教禁欲成佛的理想，用玉禅师败道来说明“证果”“不易”；在感性层面上却崇尚真我宣扬色欲。玉通禅师破戒败道后大骂红莲，他们之间的对话显示了徐渭对世

① 《唐伯虎全集》卷四《排歌·咏纤足》，第30页，中国书店1985年影印本。

② 李渔：《闲情偶寄》卷三《声容部·手足》，第113～114页。见《李渔全集》，浙江古籍出版社，1992。

俗欲求的看法。红莲是色欲的化身，她嘲笑摩登伽没手段，声称阿难“若遇我红莲啊，由他铁阿难也弄个残”。玉通禅师发狠相骂，红莲则针锋相对，层层反驳，迫使玉通禅师承认自己的破戒乃真我之表现：“那阿难是个菩萨，尚且如此，何况于我！”其二，增加改变故事情节，渲染世俗之色欲。这主要体现在《红莲债》、《金莲记》和《眉山秀》三部戏剧对红莲东坡故事的改编。这三部戏剧都利用了东坡与佛印等人的戏谑故事，把苏东坡塑造成了一个风流太守。《金莲记》第十一出、第十二出、第二十三出和《眉山秀》第十四出均描写了苏东坡、佛印等人的性戏谑。《红莲债》不仅大量描写了苏东坡在性事方面的戏谑之语，而且把五戒禅师塑造成一个对禁欲怨言满腹的叛道和尚。五戒和尚一上场就口出怨言：“做和尚的，伴着经文，守着戒律，虚度了几番月夕花朝；守着寂寞，埋着风流。哪晓得千寻的爱河欲海。也有绝受的，也有祛尘的，留不住万劫皮囊，那时节回头望，也盼不见极乐西天。也有茹荤的，也有饮酒的，且度过一时眉睫，虽然是转眼成空，也未必落在阿鼻地狱。倒不如拈花弄柳，讨个燕侣莺俦，管甚么碎骨粉身，撞着牛头马面。”压抑多年的性欲一旦萌发便不可收拾，尽管清一、红莲以戒律相告诫，以地狱相恐吓，以下半世出身相哀求，可五戒和尚再也控制不住心猿意马，与红莲成就了“光头姻缘”。“不向禅关耽寂寞，且向尘世恣风流。”五戒投胎为东坡，风流成性，与朝云、琴操恣意欢谑。“花外逢卿魂欲死”便成了东坡的夫子自道。五戒投胎为东坡后，谤僧诽道，他眼中的和尚道士“团鱼黄鳝俱吃，只有狗肉不忌”，他眼中的道姑尼姑“卖不去腰间淡菜，最爱吃腿里泥鳅”。尽管这三部戏剧

仍在宣扬佛教的色欲考验，但是上述增设和改编的有关情节却完全掩盖了宗教的光环，成了世俗的色欲宣泄。红莲故事进入民间后，其所固有的宗教色彩逐渐消失，最后蜕变成一个带有狂欢色彩的民间游艺活动。《湖壖杂记》“月明庵柳翠墓”条指出：“今俗传月明和尚驮柳翠，灯月之夜，跳舞宣淫，大为不雅。然此俗难革，为父老者，盍教儿童改作《度柳翠》之故事，剧场关目，一如《四声猿》戏中所演，庶几足以垂戒而儆俗乎?”由此可知，红莲柳翠故事的宗教色彩已在民间化的过程中完全消失，只剩下月明和尚驮柳翠“宣淫”的情节，充满着戏谑与风流。

由此可知，“红莲”与“金莲”在故事中都是性的象征，前者为印度生殖文化的遗留，后者为中土性爱风气中的性崇拜物。红莲在故事中作为佛教色欲考验符号出现，体现了佛教对人生哲理的思考；金莲在故事中作为民众的色欲宣泄符号出现，体现了世俗民众对性爱享乐的津津玩味。“由红莲到金莲”的演变说明红莲故事的宗教哲理在传播过程中逐渐走向消亡。

（三）由禅悟到果报

在漫长的发展演变过程中，红莲故事的文化意蕴由禅悟滑向果报。红莲柳翠故事禅悟最浓，红莲东坡故事有禅悟色彩，但两者最终都在文化意蕴上滑向了因果报应，并且表现出各自的特色。红莲路氏女故事则完全以果报形式出现。

宋代的柳翠本来就是在参问禅师之后悟道坐化的，自宋康伯可写入文学作品后，其禅悟色彩越来越浓。柳翠故事发展至元代已经成了禅悟色彩浓厚的度脱剧。元杂剧

《月明和尚度柳翠》谓观世音“那净瓶内杨柳，枝叶上偶污微尘，罚往人世，打一遭轮回，在杭州抱鉴营街积妓墙下，化作风尘匪妓，名为柳翠。直等三十年之后，填满宿债，那时着第十六尊罗汉月明尊者，直至人间点化柳翠，返本还元，同登佛会”。月明尊者幻化为风魔和尚三度柳翠，体现的是“不立文字，教外别传”的禅宗旨趣。该剧通篇用“月明”、“柳翠”设喻，分别指代“明澈圆洁”的本心和处处皆幻的世间色相，展示了柳翠“见性成佛”的过程。在第一折中，作者用［金盏儿］一曲来表示月与柳的对立：“你道是花与月添神，我道是月与柳招魂。你恋着那清阴半亩香千阵。你道是世间花柳本伶仃，一任你漫天飞柳絮，尽着你满地落风尘，我则去万花丛里过，常是那一叶不沾身。”在第二折中，月明和尚阐述完“云来云去，虚空本净，花开花谢，田地常存”的境界之后，柳翠终于省悟，决定“这回和月常相守也”。在整个度脱过程中，人物之间的对答机锋四起。一度柳翠，“来处来，去处去”、“道马非为马，呼牛未必牛。两头都放下，终到一时休”等禅宗典故从月明和尚口中脱口而出；二度柳翠，月明和尚让柳翠在梦中尝尽恶境头，终于参悟到“生死原来是幻情，幻情灭尽生死止”而出家修行。为了让“柳絮不沾泥”，月明和尚三度柳翠，分别用棋子、双陆、气球设喻，用机锋启悟柳翠，柳翠则用“烧官身衣服”这一行动来表明自己已经“脱弃驴马身，证果天堂路”。柳翠向月明和尚问禅参透月明和尚的机锋，合掌坐化，随月明和尚“同登佛会”。坐化前夕，柳翠还用禅语告别前来挽留自己的昔日情人：“曾向章台舞细腰，行人几度折柔条。自从落在禅僧手，一任东

风再不摇。”

红莲故事和柳翠故事相融合，继承了柳翠故事的禅悟色彩，并且用参悟前生的方式来“见性成佛”。《西湖游览志》和《青泥莲花记》所载红莲柳翠故事中的悟前生采用的是当头棒喝：“如晦乃以化缘诣柳翠，为陈因果事”；“清了为说佛法奥旨及本来面目，并且厉声曰：‘二十八年烟花业障，尚尔耽迷耶？’”柳翠言下大悟，“坐归沐浴而端化”。在话本小说《月明和尚度柳翠》中，这一当头棒喝被衍化成了“显孝寺堂头三喝”。“柳翠被月明师连喝三遍，再不敢开言”，乘轿来到水月寺，问得“前生故事”，于是坐化而去。徐渭《玉禅师翠乡一梦》一剧本自元杂剧。不过，柳翠的前身不再是“偶染微尘”的柳枝，而是私红莲的高僧玉通禅师；月明和尚度柳翠使用的不仅仅是文字，而且还有动作，即剧中提到的“哑迷相参，机锋对敌”。该剧共两折，玉通和尚、月明和尚上场之后都大谈禅法，诃祖骂宗，大有狂禅意味。玉通和尚感叹的是“证果不易”：“南天狮子倒也好提防，倒有个没影的猢狲不好降。”正因为如此，玉通和尚才会被红莲引诱，“吃蝼蚁儿钻漏了黄河堑”。月明和尚感叹的是“度人不易”：“像医瞎子的一般，用金针拨转瞳人，则怕拨不转，拨得转他倒依旧光明；又像叫狮子拨倒太行，或者拨得来，只是拨来时不知费了我多少力气”。正因为如此，月明和尚才在褡裢内“盛一纱帽、一女面具、一僧帽、一褊衫”前去度化柳翠。他先后使用这些道具，用哑语、表情和动作让柳翠参悟前生最后随月明和尚“合着掌回话祖师方丈”。

红莲东坡故事中的主人公五戒、明悟、佛印均为著名禅

师，另一主人公东坡喜与禅师交往，禅学素养颇高。不过，红莲东坡故事并不像红莲柳翠故事那样整篇呈现出禅宗色彩。这一故事系统只在三个场景上表现出禅宗的机锋。第一个场景为明悟用机锋道破五戒和尚淫红莲。五戒禅师看到“夏赏芰荷真可爱，红莲争似白莲香”这一诗句后，满面羞惭，作“辞世颂”坐化而去。这一场景在所有红莲东坡故事中均有体现。第二个场景为佛印用禅语启悟东坡。这一场景出现在戏剧中。《红莲绩》用的是“禅诗”：“天来悠悠去路长，鹤归华表误辽阳。君家若问前生事，两瓣红莲一段香。”《金莲记》用的是偈语：“哪里来哪里去。”《眉山秀》用的是棒喝：“你自己不认得东坡，倒去别寻五戒！”第三个场景出现在戏剧中，主要展示东坡、佛印、朝云、琴操用禅语相戏谑，已经远离禅宗的宗教目的。

五代至聪禅师的破戒故事并未涉及果报观念，红莲故事分别和柳翠、东坡、路氏女故事相融合后才显现出浓厚的果报色彩。从结构上来说，因果报应是使红莲故事和其他三个故事相缀合的锁链。玉通和尚、五戒禅师、能玄禅师因红莲而破戒是三个独立的故事，月明和尚度柳翠、佛印劝化东坡、路氏淫乱败门风也是三个独立的故事，二者缀合成三个新的故事，前者和后者之间便构成了一个因果链条，前者为因，后者为果。这种相互独立又互为因果的关系在故事的情节设计乃至故事的版本传播上均得到体现。徐渭的《玉禅师翠乡一梦》只有两折，一折谈因，一折谈果。在后世的戏剧选本中，选编者干脆将这两折故事一分为二。如《脉望馆抄校本古今杂剧》将之一分为二，一名曰《玉通和尚骂红莲》，一名曰《月明和尚度柳翠》。胡文焕编《群英类选》亦采用

《脉望馆抄校本古今杂剧》的做法移录此剧的唱词。《绣谷春容》只移录了《古今小说·月明和尚度柳翠》的前半段，题作《月明和尚度柳翠传》，并在篇末指出："后来直使得一尊古佛来度柳翠，皈依正道，返本还原。观者要知详细端的，请看《月明和尚度柳翠》。"何大佗本、余公仁本《燕居笔记》也只移录《古今小说·月明和尚度柳翠》的前半部分，分别题作《红莲女淫玉禅师》、《柳府尹遣红莲破月明和尚戒记》（目录中署此标题，正文署《柳府尹遣红莲计害禅师记》，不知何故），并分别在篇末指出："后来直使得一尊古佛来度柳翠，皈依正道，返本还原。观者要知详细端的，请看《月明和尚度柳翠》"，尔后另起一行标明"《红莲记》毕"；"后来直使得一尊古佛来度柳翠，皈依正道，返本还原。观者要知详细端的，请看《月明和尚度柳翠》"。另外，故事的命名也显示出这种相对独立又互为因果的关系。《法僧投胎》，投胎前为因，投胎后为果。《五戒禅师私红莲记》篇名强调的是"因"，《佛印长老度东坡》篇名强调的是"果"，《东坡佛印二世相会传》同时显示了"因"与"果"。正因为两个故事相对独立又互为因果，所以《绣谷春容》、余公仁本《燕居笔记》移录《清平山堂话本》红莲东坡故事时对后半部分作了删减，《古今小说》移录《清平山堂话本》红莲东坡故事时对后半部分作了增补，却丝毫不影响故事的完整性。

正因为因果报应承担了两个独立故事的结构功能，所以三个故事类型的后半部分均以"悟前生"、"消宿障"为叙事中心。柳翠故事作为"度脱剧"，其叙事中心原本是悟无常而见性成佛；和红莲故事相融会之后，其叙事中心则变为悟

前生而坐化升天。《西湖游览志》叙清了、如晦度化柳翠，或为“陈因果”，或为宣讲“佛法奥旨”及本来面目。《古今小说》中的月明和尚、法空和尚对柳翠说因果、道前生之后，柳翠还特意到水月寺，访知当年玉通和尚淫红莲破戒之事，最后参悟前生而坐化。戏剧《玉禅师翠乡一梦》后半部分的中心内容便是月明和尚用“哑谜相参”的方式让柳翠悟前缘。红莲东坡故事中的“悟前生”是在创作中一步步得到强化的。《清平山堂话本》只指出“盖因是佛印监着苏子瞻，因此省悟前因，敬佛礼僧，自称为东坡居士”，并没有对“悟前因”进行铺叙。《古今小说》则在这方面作了强化性铺叙。东坡遭遇乌台诗案，在狱中悟因果，见红莲，梦醒之后，心中顿然开悟：“分明前世在孝光寺出家，为色欲堕落，今生受此苦楚。若得佛力覆庇，重见天日，当一心护法，学佛修行。”东坡和佛印还特意前往孝光禅寺访寻“五戒淫污红莲之事”，明悟前生。《红莲债》、《金莲记》和《眉山秀》不仅让五戒和尚转化为东坡，而且还让“清一投胎琴操、红莲夺舍朝云”。明悟禅师投胎为佛印，对东坡、朝云、琴操一一点化，让他们悟前缘之后看破红尘或入道或证佛。红莲、路氏女故事的叙事中心则完全集中在“消宿障”、“完孽债”上。能玄投胎后，“路公知是能玄托生，即欲溺死，料能玄在暗中必另有算计，不如听之。”路氏败坏路家门风之后，尸抛江野，“两岸聚观岂止千余人，忽空中言曰：‘能玄今日报路达冤矣。’”可见，整个故事的兴趣在于果报，而非悟前生而证佛。

在红莲故事的发展演变过程中，果报色彩呈现出越来越浓重的趋势。红莲东坡故事一步步强化苏东坡和佛印禅师的

关系，将果报色彩一步步加以强化。在小说系统中，《清平山堂话本》中的五戒禅师在杭州投胎为谢瑞卿后由于“一心要出家”，“父母见他如此心坚，送他在本处寺中做了和尚”，直等到苏东坡任翰林学士时才去拜谒东坡。《古今小说》则把谢瑞卿、苏东坡描写成了同窗好友，增加了谢瑞卿父母与谢瑞卿、谢瑞卿与苏东坡在出世与入世之间的矛盾冲突，让谢瑞卿在乔装观法事时被仁宗皇帝赐名出家。这种变化使得《古今小说》中的果报色彩更加明显。《清平山堂话本》中的“明悟禅师赶五戒”是因为担心五戒禅师破戒投胎后“长成不信佛、法、僧三宝，必然灭佛谤道，后世却坠落苦海，不得皈依佛道”。五戒投胎为苏东坡后“不信佛法，最不喜和尚，自言我若一朝管了军民，定要灭了这和尚们”。佛印的及时出现让他改变了这种观念，最终使他“得为大罗天仙”。《古今小说》则将东坡不信佛法僧三宝以及在红尘宦海中历经苦难说成是五戒禅师破戒的必然结果。在佛印禅师的努力下，经历了宦海浮沉的苏东坡顿悟今生苦难乃前生破戒之后果，禅思顿起，出家之念顿生。佛印出于自己与五戒、东坡的两世友谊，将一个“诽僧谤道”的苏学士改造成了“敬佛礼僧”的苏居士，一洗前生罪孽，最终证得“大罗仙”果位。《红莲债》、《金莲记》、《眉山秀》等戏剧中的果报倾向不仅和小说中这种果报倾向如出一辙，且还让清一、红莲投胎为琴操、朝云，以示果报：红莲“前世未销欲海”，“今生仍落爱河”；清一由于未能阻挡五戒欲心，所以今世被罚为娼。红莲柳翠故事的果报色彩也一步步在强化。“你使红莲破我戒，我欠红莲一宿债。我身德行被你污，你家门风还我坏。”红莲柳翠故事、红莲路氏女故事亚型均有这一《辞世

颂》，传达了强烈的果报色彩。这两个故事亚型均详细描写了柳宣教和路知府所受的果报。柳宣教感时疫而亡，柳翠娘儿两个沦落他乡，“日不料生，口食不敷”。柳翠因借高利贷而成了债主杨孔目的小妾，陷入“停妻娶妾”的官司，被官卖给邹主事，“养做外宅”。没想到柳翠在抱剑营染时风做了行首，“邹主事看见这般行径，好不雅相，索性与她个决绝，再不往来”。“只因柳宣教不行阴骘，折了女儿，此乃一报还一报，天理昭然”。路氏女长成后，“已如轻薄桃花”，与“路家甥某人、表亲某人”“送暖偷寒，因而得孕”，因买打胎药而臭名远扬。嫁到徐家后，“一应精致童仆，尽欲遍尝滋味；大凡丰韵亲朋，随机挑逗联情，即教坊之流，无如彼之淫垢者”。后被忍无可忍的丈夫处死，将她和奸夫抛尸江野。路氏女的淫荡使得路知府不敢护短，徐家才敢“思有以处置之”。“能玄今日报路达冤矣”这一空中传语准确地传达了《法僧投胎》的中心意蕴。吴士科“以红莲无结果着落，则玉通之恨未能尽销，借徐渭杀红莲结局，以了前案”[①]，故作传奇而名之曰《红莲案》。该剧剧本已佚，据《曲海总目提要》可知，该剧“大略言山阴诸生徐渭与月明和尚、玉通禅师本系旧交。杭州守柳宣教，用红莲计，致玉通化去。渭知其事，心恶红莲。渭建会文书院于西湖，与越王孙等为社友，而其邻即红莲所居，曰红莲院。渭誓不一往。诸生人甫寸者，谶人也。为莲父红抬赐谋，欲占书屋，讼之钱塘令匡罗输。渭屋契买于铁刚方，红屋契买于莫沙水，本不相涉，罗输始以公断。既而宣教以红莲故力属罗输。罗输又于

① 黄文旸：《曲海总目提要》，第1027页，天津古籍书店，1992。

驿中狎莲，为其所制，竟夺书院与红。而渭又适以误杀继妻事，令乃用刑拷渭，锢之狱中。时宗宪为浙闽总督，侍郎诸南明、太史张元忭，交荐渭于宗宪，聘于幕府。宗宪访宣教罗输款迹，下狱抵重罪。其后两人皆狼狈以没，而宣教女柳翠自卖身红莲院，以完父赃银。宗宪既讨倭有功，军中又屡至白鹿，两次皆属渭作表，世宗嘉之，赐宗宪钞币。宗宪兵至定海，用渭策穷追荡寇，遂具表辞官，而荐渭为浙闽总督。渭乃仍作寒士，私行至红莲家。时罗输之子颖秃儿，贫穷不能自荐，夜窃越王孙箱箧。越王孙无聊，人甫寸拉往红莲院以散闷。颖秃儿又约莫沙水白日为盗，劫红莲家，众方大窘。官兵突人，奉渭命，尽擒之。至公署，鞫问，尽斩红抬赐、红莲、甫寸、莫沙水、颖秃儿等。越王孙无罪释之。渭见柳翠，若与相识，遂并释翠。翠遇月明，证悟夙世，遂从月明为尼僧。渭访玉通旧居于竹林寺之水月庵，而月明相携谢去。”

由此可知，红莲故事所附会的柳翠故事、苏轼故事产生于禅学最为兴盛的宋代，故事中的当事人均为著名禅师或禅学素养颇高之人；红莲故事所附会的路氏女故事则产生在禅学式微的明代，故事中的高僧投胎前后并没显示出禅学素养。《玉禅师翠乡一梦》之所以显示出浓厚的禅学色彩是因为作者具有很高的禅学素养，并且从《月明和尚度柳翠》中汲取了禅悟营养。除此之外，附会后的三大红莲故事亚型无一例外地以“悟前生”、“消宿障”为叙事中心，并且不断地增设果报情节，果报色彩越来越浓厚。三大红莲故事亚型的文化意蕴由禅悟滑向果报说明了禅宗在不断走向式微，说明这个故事的佛教哲理在传播中逐渐消亡。

（四）小　结

现知红莲故事最早的文献记载是宋代的《古今诗话》，其发生时间为五代，其文化基因则可追溯到印度佛教，其故事原型则可追溯到佛教经典。红莲故事利用佛教的转世投胎先后附会上中国的三大世俗故事后，生命力大增，不断得到文人、书商、艺人的青睐，从五代一直流传到民国时期，最后受到新中国意识形态的强行干预后才不得不结束其生命历程，寿命竟达一千余年。红莲故事以区区六十余字的情节篇幅衍化出系统如此复杂寿命如此长久的故事群落，其传播学、叙事学层面上的因素不可忽视。没有佛教转世投胎这一叙事要素就不会有红莲故事群落的产生，没有宋元以来商业文化的发达就不会有红莲故事的广泛传播。红莲故事“由红莲到金莲”、“由禅悟到果报”揭示了佛教中国化（禅学化）及其式微的历程，更揭示了宗教哲理逐渐消亡的历程。

三　西游故事中的高僧与美女

心生种种魔生，心灭种种魔灭。唐三藏西天取经的艰难历程可以看做是唐三藏克服种种魔障即人欲诱惑的心路历程。色欲的诱惑无疑是这些魔障中最难克服的一种魔障，八十一难中就有“四圣显化”、“吃水遭毒”、“西梁国强婚”、“琵琶洞受苦”、“棘林吟诗”、“七情迷没”、“辨认真邪”、“松林救怪”、“无底洞遭困”、“天竺招婚”等难跟色欲考验密切相关。西游故事自唐玄奘西天竺取经后就由历史故事而

一步步传奇化、神魔化，最终衍生成了一个西游故事大系，而高僧的色欲考验遂在《大唐西域记》、《大慈恩寺三藏法师传》、《大唐三藏取经诗话》、《西游记杂剧》、《西游记平话》中不断得到展开并在《西游记》小说中浓云泼墨般地表现出来。因此，考察西游故事中的色欲考验就有必要沿着这一故事的演化轨迹进行梳理。

（一）唐僧的色欲考验

作为取经的中心人物，唐僧无疑是色欲考验的中心。作为高僧，他坚信却欲修持乃是断除轮回恶业进入西天佛国的根本前提；作为凡人，他又有着人的七情六欲。唐僧取经故事正是一步步展示了唐僧作为凡人的色欲冲动，从而歌颂了唐僧却欲成佛的难能可贵。

对唐僧的色欲考验首先见于《取经诗话》，而用以考验唐僧的女人国，却有着源远流长的文化基因和故事原型。其故事原型我们可以追溯到《大唐西域记》。该书卷四记有“东女国”：“世以女为王，因以女称国。夫亦为王，不知政事。丈夫唯征伐田种而已。”这个东女国，玄奘得自传闻，并未亲至。近代一些学者一般认为东女国是古代西藏西北部地区的一个小国，尚处于母系氏族制度时期，地理位置应在今喜马拉雅山以北，于阗以南，拉达克以东[①]。该书卷十一记有“西大女国”：“拂懔国西南海岛有西女国，皆是女人，

① 参见玄奘、辩机著，季羡林等校注《大唐西域记校注》第40页注引伯希和《马可波罗注》，II，女国条，第696～718页，巴黎，1963；山口瑞凤《东女国与白兰—rlans与sbran氏》，《东洋学报》54.4，1971。中华书局，1985。

略无男子。多诸珍货，附拂懔国，故拂懔国岁遣丈夫配焉。其俗产男皆不养也。”该书卷十一《执狮子传说》还记载了这个女国的来历。这是一个神话：印度国王送女出嫁邻国，其女为狮子所夺，负入深山而产一子一女。其母率子女潜逃，“其狮子王还无所见，追恋男女，愤恚既发，便出山谷，往来村邑。咆哮震吼，暴害人物，残毒生类”。国王悬赏除狮害，狮王之子以“人畜异类，礼义安在?”为由刺死狮王。国王念其功而恶其伤人伦，遂装二大船，多储金银粮糗，子女各从一舟，遣放远方。女船泛海至波剌斯西，为“神鬼所魅，产育群女”，繁衍而成西大女国。《大唐三藏法师传》为神化唐僧对这类神异故事情有独钟，自不会遗漏这个故事。这个故事的文化基因可以一直追溯到古代的母系社会。《山海经·海外西经》云：“女子国在巫咸北，两女子居，水周之，一曰居一门中。”《山海经·大荒西经》云：“有女子之国。”郝懿行引《魏志》注云：“有一国在海中，纯女无男。”《神异记》记有“东女国”。《梁四公记》记有“六女国”，其中在“勃律山之西”的女国“方百里，山出台虺之水，女子浴之而有孕，其女举国无夫”。杜环《经行记》和《新唐书》卷二二一《西域传》亦有记载。季羡林先生认为“女国的传说似乎源出于印度，最初传说是在印度西海洋，以后随着这一传说的广泛流传，女国的位置也向西移至更辽远的地方——东罗马的西南海岛上。中世纪的波斯、阿拉伯作家以及马可波罗均有关于女国的记载”[①]。无论是东女国还是西

① 玄奘、辩机著，季羡林等校注《大唐西域记校注》，第943页，中华书局，1985。

女国，它们都应该属于古代的母系社会在文明社会的遗留。

在《大唐三藏取经诗话》中，玄奘传闻中的女人国遂一变为唐僧亲历的女人国，成为文殊普贤考验唐僧的幻相。昔日以女性为社会主宰以男性为附庸的女人国演变成没有男人的女人国。没有男人的女人渴望男人，唐僧能否在这群性饥渴的女人群中保住元阳遂成为取经的重大考验。唐僧一行应诏入宫，“两行尽是女人，年方二八，美貌轻盈，星眼柳眉，朱唇榴齿，桃脸蝉发，衣服光鲜，语话柔和，世间无比”。艳遇令人可羡可叹；众女人“一见僧行人来，低眉促黛，近前相辑：起咨和尚，此是女人之国，都无丈夫。今日得睹僧行一来，奉为此中起造寺院，诸师七人，就此住持。且缘合国女人，早起晚来，入寺烧香，闻经听法，种植善根，又且得见丈夫，夙世因缘”，可谓事业爱情两不误，机会千载难逢。女王软语劝唐僧：“人过一生，不过两世。便住此中，为我作个国王，也甚好一段风流事。”唐僧如依此言爱情事业都达到了世人瞩目的尖峰。可是唐僧却再三不肯，坚意辞行，众女人只有含泪感叹：“此去何时再睹丈夫面?”女王多情而慷慨，以夜明珠五颗白马一匹相送。“过女人国甚嶮险，有无限恶威严”。唐僧一行7人却对女色作无常观想战胜了各种危险。“愿王存善好修持，幻化浮生得几时？一念凡心如不悟，千生万劫落阿鼻。休喏绿鬓枕红脸，莫恋轻盈与翠眉。大限到来无处避，髑髅何处问因依?”整个色欲考验体现的是宗教的无限虔诚无限迷狂，对人性欲求不屑一顾。《诗话》中的唐僧形象可谓神而绝俗。

《西游记杂剧》中的唐三藏由原来的凡夫俗子一变而为“西天毗庐伽尊者托化陈光蕊家为子。长大出家为僧，往西

天取经阐教”。但是，这位笼罩着灵光的唐僧却一身的世俗气，在色欲考验面前几毁法体。对于尘世的男女欲求，唐僧甚为开明通达。诏饯西行之际，唐僧用法语儆戒开洞的妓女：“阴无阳不生，阳无阴不长。阴阳配合，不分霄壤。豆有豆畦，麦有麦垅。豆麦齐栽，号曰杂种。咦！能将夫妇人伦合，免使傍人下眼看。”孙悟空“导女还裴”之后，唐僧甚至作起了月老：“你两个老的，择个好日子，着儿女合配了者。”尽管唐僧谆谆告诫孙悟空“慈悲大展方成道，嗜欲休贪是出家”，俨然弟子之楷模；尽管唐僧梦见韦驮天尊预告一场魔障即将到来，可惜的是魔女国孽冤太深，唐三藏道心不坚，几毁法体。女人国的女人因性饥渴而备受性的压抑：“千年只照井泉生，平生不识男儿像。见一幅画来的也情动，见一个泥塑的也心伤。”性压抑的女人一见男人就发狂：“谁着他不明白抢人我花罗网，准备画着金殿锁鸳鸯”，“陪妆奁留他做丈夫，舍身躯与他做正房，可知道男儿当自强。”面对女人国的强大性爱攻势，唐僧的理论武器显得苍白无力。“但能够两意多情，尽教他一日无常。”“灭魔女邪施伎俩，敢是你个释迦佛，也按不住心肠。”“不是我魔王苦苦害真僧，如今佳人个个要寻和尚。”“你休痴迷今世有来生，我则待长江后浪推前浪。”“俺这里天生阴地无阳长，你何辜负好婆娘？浮屠尽把三纲丧。”“成就了一宵恩爱，索强似百世流芳。”唐僧的回答是软弱无力的：“娘娘，及早修业者，无常有限者；”“善哉！我是出家人！”“善哉！吾要取经呢。”性急的女王“捉翻”唐僧，强行逼配，幸亏韦驮亲自前来救护，要不然，唐僧是肯定如沙僧八戒那样颠鸾倒凤矣！尽管作者还让采药仙人站出来宣扬：“若离得酒色财气，

便堪为尘世神仙”；尽管作者让唐僧自我宣扬“是非场上迷将去，人我池中跳出来”；尽管作者让成基用杜子春道心不坚作反面教材来衬托唐僧的道心坚；但是，唐僧在世尊所幻化的魔障面前，更多的显示出了一个凡夫俗子的欲求，唐僧神而不神。

《西游记》小说中的唐僧虽然是个金蝉转世的圣僧，却是个肉眼凡胎的血肉之躯。他有着世俗的欲望，他面对着世俗人梦寐以求而不得的世俗诱惑，然而，唐僧却以血肉之躯顽强地挡住了这些诱惑，证道成佛。《西游记》小说中的唐僧形象可谓不神而神。

摆在唐僧面前的诱惑是一般人都无法挡住的。四圣试禅心，贾夫人半老不老，“脂粉不施犹自美，风流还似少年才”；真真、爱爱、怜怜三个女儿真个是“九天仙女从天降，月里嫦娥出广寒”。其貌不可谓不动人。“舍下有水田三百余顷，旱田三百余顷，山场果木三百余顷，黄水牛有一千余只，骡马成群，猪羊无数；东南西北庄堡草场，共有六七十处；家下有八九年用不着的米谷，十来年穿不着的绫罗，一生有使不着的金银”。其财不可谓不广。贾夫人公姑早亡，夫君物故，家中再无个眷族亲人，母女4人愿以万贯家资千顷良田坐山招夫。其心不可谓不诚。女儿国中，女王愿招赘唐僧为夫，坐南面而称孤。唐僧所获权、势不可谓不尊。招赘之事，天下虽有；托国之富，世上实稀。其机会不能不说是千载难逢。“真僧魔苦遇娇娃，妖怪娉婷实可夸”。西行路上的妖精，其貌之美自不必说，其温柔多情情真意切也是世上稀见。“我这里虽不是西梁女国的宫殿，不比富贵奢华，其实却也清闲自在，正好念佛看经。我与你做个道伴儿，真

个是百岁和谐也”。世上设身处地爱对方如琵琶洞蝎子精者有几？“我知你不吃荤，因洞中水不洁净，特命山头上取阴阳交媾的净水，做些素果素菜筵席，和你耍子。”世上温柔体贴如陷空山老鼠精者有几？唐僧借献果之机让孙悟空钻进了老鼠精的肚子里，老鼠精被孙悟空折磨得死去活来却仍紧紧抱住唐僧哀哭：“夙世前缘系赤绳，鱼水相和两意浓。不料鸳鸯今拆散，何期鸾凤又西东！蓝桥水涨难成事，佛庙烟沉嘉会空。着意一场今又别，何年与你再相逢。”世上用情之深如老鼠精者又有几？玉兔精为得到唐僧，托化为天竺国公主，假国家之富，搭起彩楼，欲招唐僧为婿，却被孙悟空搅黄了。玉兔明知打不过孙悟空，理当让他，“但只是破人亲事，如杀父母之仇，故此情理不甘，要打你欺天罔上的弼马瘟”。世上爱之深恨之切如玉兔者又有几？面对此等用情女子，就是坐怀不乱的柳下惠也该怦然心动。

四圣试禅心，其坐山招夫的场面是够庄重的，唐三藏的反应则是“一石激而涟漪起”。一听到贾夫人坐山招夫的打算，唐三藏便“推聋妆痘，瞑目宁心，寂然不答”；贾夫人自夸财富，奉劝唐僧四众人赘，“自在享用荣华”，“却不强如往西天劳碌”，“那三藏也只是如痴如蠢，默默无言”；贾夫人自夸三女才貌双全气质高雅，堪配列位长老，希望列位长老“与舍下做个家长，穿绫着锦，胜强如那瓦钵缁衣，芒鞋云笠”，那三藏“便似雷惊的孩子、雨淋的吓蟆，只是呆呆挣挣翻白眼打仰”；面对“妖娆倾国色、窈窕动人心”的真真、爱爱、怜怜，唐三藏慌得“合掌低头”。真正的高僧应该是眼前有佳人，心中无佳人，而唐三藏不仅眼前有佳人，而且心中更有佳人，人性欲求与佛理信仰的冲突便显现

为坐怀心悸。[①]

西梁女国的招婚场景却是放浪之至，唐三藏不仅心动，而且害怕挡不住女色的诱惑。早在子母河边投宿时，老婆婆就警告过唐僧："我一家四五口，都是有几岁年纪的，把那风月事尽皆休了，故此不肯伤你。若还到第二家，老小众大，那年小之人哪个肯放过你去？都要与你交合。"此话不假！"娇娥满路呼人种，幼妇盈街接粉郎。"一进迎阳驿，驿丞、太师就代女王行媒妁之礼。三藏闻言，只好"低头不语"，"越加痴痴"。女王一见唐僧仪表非凡，"不觉淫情汲汲，爱欲恣恣，展放樱桃小口，呼道：'大唐御弟，还不来占凤乘鸾？'唐三藏闻言，耳红面赤，羞答答不敢抬头"；女王一把扯住三藏，请他同上金銮殿"匹配夫妇去来"，三藏更是"战兢兢站立不住，似醉如痴"。进入女人国之际，三藏一再告诫弟子"谨慎规矩，切休放荡情怀，紊乱法门教旨"。可是面对诱惑，唐三藏却陷入了困惑："我们在此贪图富贵，谁去西天取经，却不望坏了我大唐之帝主也？"可是当太师表示只招赘唐僧可以让徒弟西行取经而孙悟空又一口应承时，唐僧的高僧意识又被唤起，因而大骂孙悟空："你这猴头，弄杀我也！怎么说出这般话来，教我在此招婚，你们西天拜佛，我就死也不敢如此！"尽管明知孙悟空此举是假亲脱网之计，但他还是忧虑重重："但恐女王招我进去，更行夫妇之礼，我怎肯丧元阳败坏了佛家德行，走真精坠落了本教人身！"进宫之前还一再提醒孙悟空救他，"把行者抹

① 这一观点受益于张锦池：《西游记考论·论唐僧形象的演化》，黑龙江教育出版社，1997。

了两抹，止不住落下泪来。”

取经路上的蝎子精、杏树精、老鼠精、玉兔精们都“欲招唐僧为偶，采取元阳真气，以成太乙上仙”，因此一个个都施展风情施展手段诱惑唐僧，诱惑不成便动粗使蛮强行逼配，甚至恼羞成怒要害唐僧性命。面对妖精的逼配，唐僧既担心其精神生命的毁灭，更担心其肉体生命的毁灭，他面临的是破阳与丧身的双重考验。蝎子精色诱已吓得“面黄唇白、眼红泪滴”的唐僧与自己交欢，唐僧不答不语，又担心妖怪害他，“只得强打精神”，与妖怪周旋。蝎子精“弄出十分妖媚之态，定要与唐僧交欢”，唐僧“咬定牙关，声也不透，欲待不去，恐她生心害命，只得战兢兢跟着她步人香房，却如痴如痘，哪里敢抬头举目，更不曾看她房里是甚床铺幔帐，也不知有甚箱笼梳妆，那女怪说出的雨意云情，亦漠然无听”，纠缠半夜，唐僧依旧“衣不解带，身未沾床”，恼得那怪“将一个心爱的人儿，一条绳捆的像个猱狮模样”。姹女育阳求配偶，唐僧想到的是“口开神气散，舌动是非生”，不敢与老鼠精答话；但是又担心“若死住法儿不开口，怕她心狠，顷刻间就害了性命”，出于无奈，虽“内无所欲”，却不得不“外有所答”；虽与老鼠精“携手挨肩，交头接耳”，内心却“一腔子烦恼”。悟空搅了妖精的春兴，却更加激起了妖精的欲火，“不分荤素安排”，定要与唐僧交合，吓得唐僧“清滴滴腮边泪淌”，大骂孙悟空：“猢狲啊！别人胆大，正是身包胆；你的胆大，就是胆包身！”尽管孙悟空一再向他保证决不会让妖精得逞，他还是一再嘱咐：“你跟定我！”孙悟空行假婚除怪之计，让唐僧在天竺留朝做驸马。送行之际，“慌得三藏一轱辘爬起，扯住行者，咬响牙根道：

‘你们不顾我就去了?’”孙悟空示意他依计而行，他依然“似信不信，不肯放手”。木仙庵中，杏树仙吟了一首诗，称唐僧为“佳客”，慕唐僧相貌，欲求配偶，众树精做媒的做媒，保亲的保亲，主婚的主婚，纠缠不休。唐僧意识到没有肉体生命的威胁，于是斗胆怒斥妖精设美人局害他。无论树精们怎样恐吓他，他也“心如金石，坚执不从”；面对杏树精的赔笑求欢，“长老咄的一声吆喝，跳起身就走”。

尽管唐僧害怕破阳丧身，可他一旦与妖精周旋，其内心深处的本能欲求却云无心而出岫。琵琶洞中，唐僧由不言不语到言语相攀，“那妇人就将一个素的劈开递与师父，师父将个囫囵荤的递与那妇人”；一个道“前日怎么在子母河边饮水高，今日又好吃邓沙馅”，一个道“水高船去急，沙陷马行迟”。无底洞中，妖精请他喝交欢酒水，“三藏羞答答的，接了酒”；唐僧与妖精携手相搀入桃园，叫一声“娘子”，递上一颗熟桃，喜得那妖精感慨不已：“一日夫妻未做，却就有这般恩爱也!”要不是孙悟空担心唐僧乱了真性及时现身降妖，唐僧难免为色所诱。

在女色的诱惑面前，唐僧确实心动过，确实害怕过，确实恐惧过，但是唐僧自始至终意识到自己是个高僧，“咬钉嚼铁，以死命留得一个不坏之身”。为抵抗诱惑，他搬来了佛教的教理为自己撑腰。四圣试禅心，贾夫人夸赞在家人的好处：“四时受用般般有，八节珍馐件件多。衬锦铺绫花烛夜，强如行脚礼弥陀!”唐僧却搬出了出家人的理想：“出家人志本非常，推倒从前恩爱堂。外物不生闲口舌，身中自有好阴阳。功完行满朝金阙，见性明心返故乡。胜似在家贪血食，老来堕落臭皮囊。”琵琶洞中，唐僧以佛理跟女妖的世

俗追求展开了大辩论："女怪道：'我枕剩衾闲何不睡?'唐僧道：'我头光服异怎相陪?'那个道：'我愿作前朝柳翠翠。'这个道：'贫僧不是月阇黎。'女怪道：'我美若西施还袅娜。'唐僧道：'我越王因此久理尸。'女怪道：御弟，你记得'宁教花下死，做鬼也风流?'唐僧道：'我的真阳为至宝，怎肯轻与你这粉骷髅!'"唐僧作为取经四众的师傅，以身作则，谆谆告诫弟子"割断丝罗离苦海，打开玉锁出樊笼"，大声训斥八戒的"富贵动心、美色留意"不成体统。面对弟子的戏谑、撮弄乃至怀疑，唐僧难免"羞得光头彻耳通红"，但更多的时候却是发狠睹咒："怎么说出这般话来，教我在此招婚，你们西天拜佛，我就死了也不敢如此！我怎肯丧元阳，坏了佛家德行，走真精，误了本教人身!？我若把真阳丧了，我就身堕轮回，打在那阴山背后，永世不得翻身！却是悟能说的，我们十节儿已上了九节七八分了，你还热舌头餂我！快夹着，你休开那臭口!"唐僧每次被女妖抓去，只有沙僧坚信唐僧是个真僧，"决不以色空乱性"。八戒一听说师傅被女妖抓去，马上要问孙悟空："那话儿成了否?"一听说妖精准备和唐僧成亲就嚷着分行李散伙；孙悟空也认为唐僧如果被妖精"丧了元阳，真个亏了德行，却就大家散伙"，也认为师傅"假若被她摩弄动了呵，留他在这里也罢"。盖唐僧之却欲修持是西天取经的根本前提，唐僧一丧元阳取经事业便成泡影。一旦得知师傅禅心不动，八戒便要大嚷："好！好！好！这是个真和尚，我们救他去!"一旦发现唐僧"身居锦绣心无爱，足步琼瑶意不迷"，行者便会连夸"好和尚！好和尚!"，"打死妖精，救师父去"。可谓"那一个喜得唐僧谐凤侣，这两个必随长老取真经"。作者也

用对比的手法浓云泼墨般地铺叙唐僧接受色欲考验的历程："那女主喜滋滋欲配夫妻，这长老忧惶惶只思拜拂。一个要洞房花烛交鸳侣，一个要西上灵山见世尊。女帝真情，圣僧假意。女帝真情，指望和谐同到老；圣僧假意，牢藏情意养元神。一个喜见男身，恨不得白昼并头谐伉俪；一个怕逢女色，只思量即时脱网上雷音。二人和会同登凤辇，岂料唐僧各有心！""女怪只因求配偶，男僧怎肯泄元精。""他把这锦绣娇容如粪土，金珠美貌若灰尘。一生只爱禅，半步不离佛地。哪里会惜玉怜香，只晓得修真养性。那女怪，活泼泼，春意无边；这长老，死丁丁，禅机有在。一个似软玉温香，一个死灰槁木。那一个，展鸳衾，淫兴浓浓；这一个，束褊衫，丹心耿耿。那个要贴胸交股和鸾凤，这个要面壁归山访达摩。女怪解衣，卖弄她肌香肤腻；唐僧敛衽，紧藏了糙肉粗皮"。唐僧的德行让作者也佩服得五股投地，连连站出来喝彩："好和尚！他在这绮罗队里无他故，锦绣丛中作痘聋。若不是这铁打的心肠朝佛去，第二个酒色凡夫也取不得真经。"

唐僧接受色欲考验，其终极目标是指向证圣成佛的。这也是文本所要强调的主观意蕴，文本中的有关诗句集中表现了这一意蕴：从正修持须谨慎，扫除爱欲自归真。洗净口业身干净，销化凡胎体自然。割断丝罗离苦海，打开玉锁出攀笼。割断尘缘离色相，摧干金海悟禅心。色邪永灭超真界，尘享西方极乐城。大丹不漏要三全，苦行难成恨恶缘。道在圣传修在己，善由人积福由天。休逞六根多爱欲，顿开一性本来源。无爱无思自清静，管取解脱得超然。情欲原因总一般，有情有欲自如然。沙门修炼须须士，断欲忘情却是禅。

须着意，要心坚，一尘不染月当天。就是小说的回目也表明了文本的主观意蕴：四圣试禅心，三藏不忘本；色邪淫戏唐三藏，性正修持不坏身。凡此，无不表明，唐三藏并不是镇海禅林那几个为色所诱的愚僧，而是一个真正“有德无俗”的圣僧。

（二）唐僧弟子的色欲考验

随着取经故事的传奇化、神魔化，大量带着好色胎记的妖魔作为考验唐僧取经诚意和意志的魔障走进了西游故事中，其中的孙悟空、沙和尚及猪八戒先后为唐三藏收编，作为保护唐僧西行的得力助手。孙悟空、沙和尚及猪八戒由道人释，证果西天，同样面临着唐僧一样的色欲考验。

在《取经诗话》中，猴行者以白衣秀才的形象出现，自称是花果山紫云洞八万四千铜头铁额猕猴王，曾“九度见黄河清”，自荐为取经向导，保护唐僧西行。猴行者身上尚无好色印迹，对树人国的巫人之妻、火类坳的妖女白虎精毫不手软，一点怜香惜玉的倾向都没有。书中也没有将猴行者作为色欲考验的对象。作为取经障碍的深沙神，虽有“一堕深沙五百春，浑家眷属受灾殃”的经历，但无好色之记载，亦未成为唐僧之弟子。

在《西游记杂剧》中，孙悟空、沙和尚、猪八戒不仅统统打上了好色的胎记，并且正式接受佛教菩萨设置的色欲考验。

“一自开天辟地，两仪便有吾身”。花果山紫云洞通天大圣显然是妖仙。这个妖仙承袭了道教猿猴故事的采补色彩，成为一个好色之徒、轻薄之徒。他“盗了太上老君炼就的金

丹，九转炼得铜筋铁骨，火眼金睛输石屁眼，摆锡鸡巴”，盗了西王母的仙衣、仙帽、仙酒作庆仙衣会，让“夫人快活受用”。通天大圣的深情也让金鼎国女子自豪不已。虽然难见父母之面，心情不好，但自以为被通天大圣摄在花果山紫云洞里，“怕不受用”！“一派笙歌尝御酒，抵多少九重春色醉仙桃”；“玉皇宫盗得银丝帽，抵多少琼林宴颁赐金花诰”；“抵多少日夜思量计万条，每日个逍遥在山曳脚，受用些春花夏果梨杏枣”。尽管金鼎国女子欢喜归家，“大古里舍得这碧桃花下凤鸾交”，可是被压在五行山下的孙悟空却害相思：“她想我须臾害，我因她厮勾死。她寄得言词，抵多少草草三行字。”西行来到金鼎国，他还深情地告诉唐僧：“这是火轮金鼎国界，正是徒弟夫人家里。”看到猪八戒与裴海棠欢会，他也感慨万千：“这厮倒受用似我！”西行取经，因受戒而变得轻薄。刘大户请他救回被妖精摄去的女儿，他的第一个反应便是：“你女生得好么？”他装扮成裴太公女儿，戏谑动手动脚的猪八戒：“正是细棍逢粗棍，长枪对短枪。”女王逼配，唐僧左推右辞，他猴子便在旁边毛遂自荐：“我师父是童男子，吃不得大汤水，要便我替”；“小行与娘娘驱兵作朝臣，你饶了俺师父者”：一派为王前驱赴汤蹈火的气势。“人说铁扇公主，知她有丈夫没丈夫？好模样不好？”“她肯让我做女婿么？”想入非非的孙悟空在向铁扇公主借扇时禁不住向铁扇公主调情：“弟子不浅，娘子不深，我与你大家各出一件，凑成一对妖精”，气得铁扇公主破口大骂：“这猢狲无礼！……休么，从来不识这妖魔，忒轻薄也待如何？”作为西天取经的得力助手，观世音正式让孙悟空接受色欲考验。唐僧救了孙悟空，孙悟空心性不改，要吃唐僧，观世音

及时赶到训诫孙悟空："你本是毁形灭性的，老僧救了你，今次休起凡心……与你个铁戒箍、皂直裰、戒刀，铁戒箍戒你凡性，皂直裰遮你兽身，戒刀豁你之恩爱。"女儿国中，孙悟空"被一个婆娘按倒，凡心却待起，不想头上金箍儿紧将起来，浑身上下骨节疼痛……鸡巴一似腌软的黄瓜"。可见，孙悟空受戒之后寡人之疾依旧，正是戒刀、金箍的强行介入，才迫使孙悟空保全了真性。

孙悟空是个多年修炼的妖仙，沙和尚、猪八戒却是天上神仙。一个是摩利支天部下御车将军，因思凡私自来到人间；一个是玉皇殿前卷帘大将军，因带酒思凡被贬到人间。他们俩在女儿国中同样受到色欲的考验，可惜的是，他俩被诸女捉翻后都破了色戒："猪八戒吁吁喘，沙和尚悄悄声。上面的紧紧往前挣，下面的款款将腰肢应。"受戒前的猪八戒是个贪花恋色之妖，也是一个怜香惜玉之妖。裴太公嫌朱太公家贫，意欲悔婚，没想到裴女却一心"只为巫山有云雨，故将幽梦恼襄王"，偷期密约。"自离天门到下方，只身惟恨少糟糠"的猪八戒得知消息扮成朱郎前去约会，还巧妙地为自己肤色不似朱郎而辩解："往常时白白净净一个人，为烦恼娘子呵，黑干黅了。想当日汉司马、唐崔护，都曾害这般的症候，《通鉴》书史都收。"既表达了深情，又卖弄了学问，不由裴小姐不信，不由裴小姐不感动。其工于心计若此。猪八戒把裴女摄进洞内，"每夜快活受用"，觉得山居简陋亏待了裴小姐，担心裴小姐孤独寂寞，特意每日遣几个邻家女子陪伴裴小姐。一听说这些女子不服侍裴小姐，猪八戒便要"责罚这厮们"。他从裴小姐的言行中觉察到裴小姐想家，他马上对小姐说："我置着衣服首饰，着你家去走一

遭。”其温柔体贴若此。他和裴小姐无话不说，甚至将自己怕二郎神犬的致命弱点也告诉了裴小姐，以至于走漏了消息，让孙悟空请来二郎神，降伏了猪八戒。其真心待妻推心置腹若此。裴小姐尽管想念父母，面对猪八戒的殷情却不能不感动，每天翘首以待猪八戒：“今日夜深也，着我等你多时也呵！”“朱郎出去，从早至今未回。几个女伴相陪，安排下果桌，等朱郎来。”其得裴小姐欢心若此。裴小姐被孙悟空救回老家，他还以为裴老把女儿接回家去了，径往裴家认亲：“她吩咐着我来她家做女婿，我寻思来，也好，强如洞里茶饭不便当。”其痴心如此，其实在如此。

尽管杂剧中的韦驮天尊们一再宣扬“见花酒休生凡性，莫误了西天取经”，尽管唐僧一再告诫弟子“慈悲大展方成道，嗜欲休贪是出家”；可是，这三个由道人释的弟子们却一个个欲海扬波：孙悟空色心未泯，俨如《西游记》小说中的猪八戒，沙和尚、猪八戒却全破了色戒。参佛取经后，唐僧为圆寂的弟子作偈语：“四个西行一个归，三个解脱是和非”、“有心我你不能安，无念大家得自在”、“是非场上迷将去，人我池中跳出来”。假若孙、沙、猪听到了师父之言，一定会脸红心跳的。可见，杂剧中的禁欲成佛思想仅仅是一种观念，并没有深化到人物形象的塑造中去。

《西游记》小说进一步强化了孙、猪、沙的世俗色彩，但由于小说作者改变了取经故事往昔人物形象体系的构成，色欲考验主要集中到了唐僧和猪八戒身上。孙悟空由于炼就了火眼金睛，所以能够一眼看穿菩萨设置的色欲考验幻相能够一眼识破女妖的真相，所以不会陷入到女色考验的圈套中去。更重要的是，孙悟空作为降妖的中心成为接受考验去除

妄心这一观念的形象载体，成为一个“情田鞠草，欲海扬尘”式的人物。但是，其好色的胎记却由于作者的粗心仍然在小说中留下了痕迹。第四十二回，孙悟空请观世音降红孩儿，观世音对孙悟空开玩笑：“你见我这龙女貌美，净瓶又是个宝物，你假若骗了去，却哪有工夫又来寻你?”孙悟空答曰：“可怜！菩萨这等多心。我弟子自秉沙门，一向不干那样事了。”“一向不干”的根本前提就是“曾经干过”，可见，观世音的玩笑是有针对性的。第二十七回，孙悟空还曾向唐僧自道其往昔所为：“老孙在水帘洞里做妖魔时，若想人肉吃，便是这等：或变金银，或变庄台，或变女色。有那等痴心的，爱上我，我就迷他到洞里，尽意随心，或蒸或煮受用；吃不了，还要晒干了防天阴呢!”其行径和小说中镇海禅林的老鼠精如出一辙。唐僧的贴身侍卫沙和尚作为人际的中心，起到的是协调取经队伍人际关系的作用，他的带酒思凡的胎记也被小说中因失手打碎玉玻璃盏被贬下凡的卷帘大将这一形象所抹去。小说中也写了沙僧曾面对色欲的考验，但沙和尚“宁死也要往西天去，决不干此欺心之事”。作为取经的中心，唐僧是色欲考验的主要对象，八十一难中跟色欲有关的磨难就是主要针对唐僧而设的。作为人性的中心，猪八戒的性爱欲求在色欲考验中表现得最为突出。

猪八戒是带着“色胆如天叫似雷”的好色胎记加入取经队伍的。天蓬元帅“逞雄撞入广寒宫，风流仙子来相接。见她容貌挟人魂，旧日凡心难得灭。全无上下失尊卑，扯住嫦娥要赔歇”。天蓬元帅的夫子自道表明他成仙前成仙后都是个好色之徒。被贬凡间之后，寡人之疾依旧。但是天蓬元帅错投猪胎，一失足成千古恨！尽管他为高太公家挣下了偌大

个家业，但高太公仍旧因他长相丑陋露出妖怪形迹屡次请人驱逐他；尽管孙悟空认为高太公招了个天神下界的能干大事业的女婿门当户对劝高太公留下这个女婿，但高太公却认为这个妖怪女婿坏了清名，疏了亲眷，坚请孙悟空务必帮他斩草除根；尽管西梁女国的太师承认毛遂自荐的猪八戒虽然是个男身，却以“形容丑陋，不中我王之意”婉言谢绝。终其一生，猪八戒总是对自己的尊容耿耿于怀。孙悟空扮成高翠娥，唉声叹气，引来猪八戒的一顿愤慨：“你恼怎的？造化怎么得低？我到了你家，虽是吃了些茶饭，却也不曾白吃你的。我也曾替你家扫地通沟搬砖运瓦，筑土打墙，耕田耙地，种麦插秧，创家立业。如今你身上穿的锦，戴的金，四时有花果观玩，八节有蔬菜烹煎，你还有哪些儿不趁心处？这般短叹长吁，说甚么造化低了！”孙悟空责备他坏了高家清德门风，猪八戒大为生气：“我虽是有些儿丑陋，若要俊，却也不难。我一来时，曾与他讲过，他愿意方才招我。今日怎么又说起这话！”四圣试禅心，贾夫人说女儿可能会嫌他长得丑，他急忙卖弄自己的能干：“娘，你上复令爱，不要这等拣汉。想我那唐僧人才虽俊，其实不中用。”而他呢：“虽然人物丑，勤紧有些功。若言千顷地，不用使牛耕。只须一顿耙，布种及时生。没雨能求雨，无风会唤风。房舍若嫌矮，起上二三层。地下不扫扫一扫，阴沟不通通一通。家长里短诸般事，踢天弄井我皆能。”法驾西来逢女国，猪八戒跟不愿替自己做媒的太师极力争辩：“你甚不通变！常言道：粗柳簸箕细柳斗，世上谁见男儿丑？”天竺国中，公主搭彩楼招亲，沙和尚讥笑他癞蛤蟆想吃天鹅肉，猪八戒却别有一番高见：“你这黑子不知趣！丑自丑，还有些风味！自

古道：皮肉粗糙，骨骼坚强，各有一得可取。”面对自己的“卷脏莲蓬吊搭嘴，耳如蒲扇显金睛”这么一副尊容，猪八戒也有自知之明，选妻子从来不挑长相不挑名分甚至不挑年龄。在注重血脉延续祖先祭祀的中国古代，倒碴门是一件很不光彩的事情，只有那些穷得实在无法娶亲的人才愿意这么做。可是八戒顾不了这许多，最先倒碴门于云栈洞，卵二姐死后又倒碴门于高老庄。西天取经，只要一出现女人，猪八戒头脑中便拿出了倒碴门的设想。卵二姐这名字本身就说明卵二姐的体貌如何，高太公愿以偌大一个产业招赘猪八戒这个无根无绊的黑胖汉，高翠娥的长相如何不言自明。四圣试禅心，贾夫人的三个女儿互相谦让不肯招八戒，八戒居然对贾夫人说：“娘，既是她们不肯招我呵！你招了我罢！”对于卵二姐和高翠娥的恩爱，猪八戒是铭感五内。卵二姐死后，他与观音谈起卵二姐时是充满着怀念之情的。高老庄辞行，猪八戒恋恋不舍，“去君还恋君”：“丈人啊！你还好生看待浑家。只怕我们取不成经时，好来还俗，照旧与你做女婿过活。”天竺国公主送行，猪八戒马上想到自己的妻子：“送行必定有千百两黄金白银，我们也好买些人事回去，到我那丈人家，也再会亲要子儿去。”

猪八戒是带着农民的胎记走进取经队伍的。他有着“老婆孩儿热炕头”的人生理想，他有着讲究实际注重实利的做人原则。尽管他深深地恋着高翠娥，可是当他得知高太公请孙悟空来祛退他时，他只好放弃他深爱着的女人：“既是这等说，我去了罢，两口子做不成了。”“那闹天宫的弼马瘟有些本事，只恐我弄他不过，低了名头。”尽管猪八戒诚心诚意随唐僧往西天取经，但他又担心取经不成功，“只恐一时

间有些儿差池，却不是和尚误了做，老婆误了娶，两下里都耽搁了?”正是在这种心态的支配下，八戒一看不到取经前途便大嚷散伙，想仍旧回高老庄做女婿。当他误以为唐僧被猕猴王等妖怪吃了时，当他误以为孙悟空战不过金角大王银角大王或孙悟空被狮驼王吞了时，或误以为唐僧在镇海禅林病入膏肓时，或误以为唐僧跟老鼠精成亲时，或认为自己打不过黄袍怪时，猪八戒便嚷着要散伙。其实，沙和尚也认为唐僧如果被灵感大王淹死或吃掉便散伙，孙悟空、沙和尚也和猪八戒在唐僧不听劝告被红孩儿摄去时心灰意懒想散伙。但猪八戒患得患失想回高老庄的意念太深，所以唐僧一旦被男妖捉去猪八戒便吩附孙悟空去“讨一个死活的实信”，唐僧一旦被女妖抓去，猪八戒便要问探听消息回来的孙悟空：“那话儿成了没?”如果唐僧没死没成了那话儿即成亲，八戒便抖起神威去救师父，否则，打道回高老庄。猪八戒有着农民那种“老婆孩子热坑头”的理想，所以愿意倒碴门于高老庄，耕田耙地，持家立业。四圣试禅心，“那八戒闻得这般富贵、这般美色，他却心痒难挠”，加之刚出家不久身上还有高翠娥的余香，遂忍不住向贾夫人自荐，异想天开像个大户人家那样管理大家业拥有三妻四妾。

大凡什么东西越遭禁人们便越愿意谈论什么，什么东西越缺乏人们便越热衷于谈论什么，禁欲修行的猪八戒在四圣试禅心之后改邪归正却一直在色欲方面保持着巨大的热情。唐僧一旦被女怪摄去或被女怪强行逼配，猪八戒便变得异常地活跃。他总是以小人之心度君子之腹，认为和尚都是色中饿鬼，唐僧岂能免俗！孙悟空岂能免俗！猪八戒认为孙悟空不救陷空山上的美女，是因为“他打发我们丢了前去，他却

翻觔斗弄神法转来和她干巧事儿，倒碴门也”；他认为“干鱼可好与猫儿作枕头？就不如此，必要抓你几把”，从而认定唐僧被蝎子精摄去“这一夜一定浪！浪！浪！”孙悟空行倚婚降怪之计，要去保护唐僧，猪八戒却讥讽孙悟空：“师父做了驸马，岂不知被窝里之事，要你去扶撘？”猪八戒平时偷奸躲懒，可是一听说妖怪是个女的，便马上精神抖擞冲锋陷阵勇往直前。一见蝎子精是个女的，猪八戒便大喝一声：“师兄靠后，让我打这泼贱！”为降老鼠精，八戒和孙悟空、哪吒争当先锋：“当头还要我老猪！”孙悟空认为“好男不与女斗”，不愿与蜘蛛精斗，要去救唐僧，猪八戒却抖擞精神，定要“先打杀了妖精，再去救师父”，得到应允后便“欢天喜地”来到濯垢泉，“变做一个鲇鱼精，滑圪蹴的只在那腿裆里乱钻”。猪八戒明明知道孙悟空行的是倚婚脱身之计，他却向女王毛遂自荐，看到女王便“忍不住口嘴流涎，心头乱撞，一时间骨软筋麻，好似雪狮子向火，不觉的都化去也”。他明知孙悟空行的倚婚降妖之计，他偏要来一段畅想曲：“早知我去好来！……我径奔到彩楼之下，一绣球打着我老猪，那公主招了我，却不美哉！妙哉！”“你造化！你造化！你吃了陪亲酒来！”猪八戒在唐僧依计成婚的婚宴上卖弄他的丑陋，要挟国王好让他饱餐一顿。发癫狂叫，遭到唐僧训斥后，他便左一声“好贵人！好驸马！亲还未成就行起王法来”，右一声“驸马爷爷饶命”。然而，猪八戒的所有这些言行只不过是“拉闲散闷耍子而已”，是一种禁欲者的色欲幻想而已。

其实，猪八戒是个“恨苦修行”的真和尚。在唐僧的三个弟子中，惟有他能够摆出戒色佛理。“避色如避仇，避风

如避箭”，“我们和尚家和你这粉骷髅做甚么夫妻?”这是猪八戒的至理名言。四圣试禅心，八戒无禅更有凡。面对孙悟空的讥讽、沙和尚的揶揄，又看了四圣留下的八句颂子，猪八戒羞愧难当，一再表示：“兄弟，莫再提起，不当人子了!从今后再也不敢妄为。就是累折骨头，也只是摩肩压担，随师父西域去也。”这话没错!“不是悟能施丑相，烟花围困苦难当”。平日最忌讳自己尊容的猪八戒“发起癫来，把嘴乱扭，耳朵乱摆”，为的是吓跑女儿国的女人以便西行取经。“将军不下马，各自奔前程”。平素最好吃的猪八戒在女儿国的婚宴上却速战速决，大叫“莫只管贪杯误事，快早打关文”，西天取经去也。琵琶洞前，猪八戒大骂蝎子精：“淫烂贱货!我师父是你哄来作老公的，快快送出饶你，敢再说半个不字，老猪一顿钯连门也筑倒你的。”蝎子精真个“被呆子一顿钉钯捣作一团烂酱”。木仙庵内，呆子一听说木仙色诱唐僧，他便“不论好呆，一顿钉钯，三五长嘴，连拱带筑，灭了树精”。猪八戒虽然沾了一把蜘蛛精的便宜，可“呆子一味粗夯，显手段，哪有怜香惜玉之心，举着钯，不分好歹，赶上前乱筑”。天王奉旨拿住了老鼠精，“沙僧和八戒只是要碎剐那妖精”。可见猪八戒理论联系实际，确实做到了避色如避仇。“都是悟能说的好，我们十节儿已上了九节七八分了。你还把热舌头餂我!”唐僧居然引用猪八戒语录来堵孙悟空的嘴，大骂孙悟空让他留在天竺国做驸马。这也说明猪八戒确实做到了“恨苦修行”。

“心生种种魔生”。猪八戒色欲念起，灾难随即出现。四圣试禅心，猪八戒跌得嘴肿头青，成了一个“绷巴吊拷的女婿”，被吊在树上受罪。猪八戒一见白骨精变的女子便

动了凡心，进谗言让唐僧赶走了孙悟空，师徒三个险些被黄袍怪吃掉。盘丝洞七情迷本，濯垢泉八戒忘形，结果被妖精跌得“腰拖背折，寸步难移”。“心灭种种魔灭”。猪八戒色欲之念不起，灾难便不再出现，其离灵山便越来越近了。尽管猪八戒恨苦修行，“但色情未泯”，其内心的色欲本能常常云无心而出岫，所以证果后只做得净坛使者，果位倒比沙和尚低。

（三）小　结

从西游故事色欲考验的演变可知，原本属于唐玄奘传闻中的女人国一步步变为唐玄奘亲身经历的女人国最终扩大为来自神、人、妖三界的女色幻相，成为考验取经四众戒色成佛的手段；随着取经故事的传奇化、神魔化，大批带着道教采补色彩的妖魔走进故事中成为考验唐僧戒色成佛的手段，而孙悟空、沙和尚、猪八戒由道人释不得不接受色欲考验构成了独特的人文景观。由于《西游记》小说人物形象体系的构成发生了变化，猪八戒代替《西游记》杂剧中孙悟空的角色，在色欲考验中将色欲本能表现得最为充分最为细腻。因此，唐僧和猪八戒是西游故事中色欲考验的中心，也是将人性自然欲求表现得最为充分最为细腻的两个人。随着取经故事的不断发展，取经人物在色欲考验中表现出来的世俗欲求越来越多，但他们能够挡住诱惑证果成佛正说明了“心生魔生心灭魔灭”这一证佛主题。从文化品格上来说，这些故事都表现出了宗教文化的品格，《大唐三藏取经诗话》带有更多的宗教迷狂，《西游记杂剧》带有浓厚的市井粗俗气息，《西游记》小说“寓庄于谐”，带有哲理色彩。

小　结

佛教禁欲思想及其在中国的传播是一个非常重要的比较文化与比较文学命题。高僧的色欲考验故事及其在中国的演变便是其中的一大重要文学现象。在佛经佛传中，高僧面对色欲诱惑时往往对女色作不净观想、无常观想来达到禁欲的目的。这些故事启发、影响了中国的高僧与美女故事，成为中国式高僧与美女型故事的原型。红莲故事、西游故事便是两大著名的色欲考验故事，这两个故事经文人、书商和民间艺人的传播、改编、翻印、搬演，形成了历史悠久的故事系统。红莲故事和西游故事在传播过程中一步步世俗化，但前者的世俗化是以牺牲宗教哲理为代价的，后者的世俗化却是以佛教、道教思想的不断融会为前提，因此，后者的哲理内涵越来越浓，最终成了一部伟大的哲理性著作。透过红莲故事、西游故事的传播过程，我们还可以看到中国叙事学的发展历程。红莲故事之所以有如此长久的生命力，是因为红莲故事利用转世投胎这一叙事要素附会融合了中国的三大故事；西游记故事之所以具有如此强大的生命力，也在于它利用了宗教的谪降和师徒授受关系不断融进新鲜的血液。

第三章　因果报应

佛教传入之前，中国已有果报观念。《尚书·汤诰》有“天道福善祸淫”之说，《周易·坤·文言》有“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃”之说。这是儒家经典的说法。道教经典《太平经》则提出了“承负说”：“力行善反得恶者，是承负先人之过，流灾前后积来害此人也。其行恶反得善者，是先人深有积蓄大功，来流及此人也。能行大功万万信之，先人虽有余殃，不能及此人也。”道教的承负说对行恶得善、行善得恶的社会现实作了理论上的探索，进一步丰富了果报观念。佛教传入中土后，其三世因果观念很快便被中土接受。东晋僧人慧远的《三报论》表明中土已经对佛教的因果报应有了深刻的了解：“经说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后。先后虽异，咸随所遇而为对。对有强弱，故轻重不同。斯乃自然之赏罚，三报之大略也。”佛教的果报观念进入中土之后，佛经中的果报故事随之进入

中土，中土的果报故事也应运而生。从此，因果报应便成了中土故事的一大情节框架和思想主题。

一　魏晋南北朝小说中的因果报应

两汉之际佛教开始传入中国，至魏晋南北朝时期已经蔚为大观。佛教四谛之说已经为南朝统治者所利用，作为以佛化俗的意识形态。宋文帝云："若使率土之滨皆纯此化（指佛教），则吾坐致太平，夫复何事！"① 梁武帝痛感当时腐朽荒淫世风而身体力行为世作则，以佛法化俗遂成为其国策："若夫眇梦华胥，怡然姑射，服齐宫于玄扈，想至治于汾阳，轻九鼎于蓑裳，视万乘如脱屣，斯盖示至公之要道，未臻于出世也；至于藏金玉于川岫，弃琴瑟乎大壑，卑宫菲食，茨堂土阶，彤车非巧，鹿裘靡饰，此盖示物以俭，亦未阶于出世也；解网放禽，穿泉掩觜，起泣辜之泽，行扇竭之慈，推沟之念，有如不足，纳隍之心，无记忘宿瘕，盖所以示物以为仁，亦未阶乎出世也。"② 北朝佛教由于政治黑暗，贫民"假慕沙门，实避调役"③ 者大增，僧徒数量空前壮大，北周武帝灭佛时仅北齐、北周、后梁三个行政区被迫"皆复军民，还归编户"④ 的僧尼就达300万。佛教势力的空前增长侵占了大量的土地耗费了大量的钱财，对现实经济、政治生活构成了严重的威胁，与本土宗教道教开始分庭抗争，佛教

① 《弘明集》卷11何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》。
② 梁简文帝：《大法颂序》。
③ 《魏书》卷114《释老志》。
④ 《历代三宝记》。

思想由依附固有传统思想以求生存发展到思想独立并冲击本土思想，本土力量固不能等闲视之。北朝政治领域的北魏太武帝、北周武帝灭佛，南朝思想领域的反佛斗争就是上述冲突的必然结果。

佛教为了在中国站稳脚跟，开始整合本土文化发展自我思想体系，并利用小说进行宣传，自神其教以期俘获更多的信徒。据王国良先生考证，魏晋南北朝宣佛小说的作者大多数是释家信徒。“今总计魏晋南北朝撰佛教应验录者，约有十余人。朱君台、王延秀、王琰、王曼颖、刘泳等，事迹稍晦；谢敷、傅亮、张演、范晏、陆杲、颜之推，并为世族出身；若刘义庆、萧子良，则贵为帝王子孙也”[①]。引文中提及的王琰以神不灭论与持神灭论的范缜展开了激烈的辩论，又作小说集《冥祥记》来宣扬佛教跟反佛派展开斗争。王琰在序中声称，自己从小在交趾从高僧贤法师受五戒，得到观世音金像一座，虔心供奉，感于金像两次显灵，“沿此征覈，缀成斯记”。颜之推在《颜氏家训·归心》篇指出：“三世之事，信而有征”，在这种观念的指导下，他引经史以征报应写成《冤魂志》。其余作者的创作心态亦大率如此。

既然宣佛小说是在与反佛派斗争中产生的，是用来自神其教的，那么其小说的内容就必然会围绕着现实斗争而展开。宣佛派与反佛派的斗争大率不出如下六个方面：“一疑经说迂诞，大而无征；二疑人死神灭，无有三世；三疑莫见真佛，无益国治；四疑古无法教，近出汉世；五疑教在戎

---

① 王国良：《魏晋南北朝志怪小说研究》，第43页，台湾文史哲出版社，1984。

方，化非华俗；六疑汉魏法微，晋代始盛。”[①] 宣佛派创作的小说也大致围绕这些问题而展开，而以三世因果报应为宣传的重点。

所谓三世因果报应是指一切事物都由因缘和合而成，都生于因果关系，个人的生命和命运都是自己造因自己造果。《弘明集》卷5载释慧远《三报论》称“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。”人们要想求善报，就必须遵守佛教的五戒和十善（不犯杀、盗、淫、妒忌、忿恨、愚痴、说谎、巧辩、挑拨、恶骂）。如果作恶多端，则会受到恶报，来世乃至百世永远堕入六道轮回之中，为畜生为饿鬼，在地狱受尽苦楚，就是转生为人也不会有好结果。在宣佛小说中，因果报应主要体现在如下两大方面。

其一，崇佛护法者得善报，渎佛贬法者得恶报。笃信佛法者自会得到神佛庇佑，逢凶化吉。东晋竺长舒以“诵《观音经》为业”，里中失火，烧至其宅时，因长舒“一心念观世音”，“风回火灭”[②]。刘宋张畅因罪下狱，“诵《观世音经》千遍，锁寸寸断，狱司易之复断”。[③] 吴郡沈甲“被狱处死，临刑市中日，诵育观音名号，心口不息，刀刃自断，因而被放。”[④] 刘宋卞悦之“行年五十，未有子息”，“发愿

① 梁释僧祐：《弘明集后序》。
② 《太平广记》卷110《竺长舒》，引《辨正论》。
③ 《太平广记》卷111《张畅》，引《谈薮》。
④ 《太平广记》卷111《沈甲》，引《宣验记》。

诵观世音千遍，其数垂竟，妾即有娠，遂生一男”[①]。刘宋释慧庆“诵《法华经》，十地思益维摩，每夜吟诵，常闻空中有弹指赞叹之声。曾于大雷遇风涛，船将覆没，庆惟诵经不辍，觉船在浪中如有人牵之，倏忽至岸”，化险为夷[②]。佛教三世因果轮回说以神不灭为前提，毁佛派、道教徒则以神灭论釜底抽薪使轮回业报说失去根柢。因此，宣佛故事往往让鬼神现身说法，打击毁佛派人士。“阮瞻素秉无鬼论，有一鬼通姓名，作客诣之。寒温，聊谈名理，客甚有才情。末及鬼神事，反覆甚苦，客遂屈之。乃作色曰：‘鬼神古今圣贤所共传，君何独言无?’即变为异形，须臾便灭。阮嘿然，意色大恶，年余病死”[③]。宋王淮之“不信佛法，常谓身神俱灭，宁有三世耶！元嘉中为丹阳令，十年得病气绝，少时还复暂苏。时建康令贺道力省疾，适会下床。淮之语道力曰：‘始知释教不虚，人死神存，信有征矣!’道力曰：‘明府生平置论不尔，今何见而乃异之邪?’淮之敛眉答云：‘神实不尽，佛教不得不信。’语讫而终”[④]。可见，毁佛者是没有好下场的。

道教徒为了跟佛教徒争夺生存空间，对佛教大肆攻讦，佛教徒遂于小说中宣泄其对道士的愤恨，以示佛教神灵之不诬、报应之不爽。道士王浮生前曾与释法祖争邪正，屡争屡屈，遂作《老子化胡经》诬蔑佛教，佛教徒遂让他在地狱受苦。“蒲城李通，死来，云：‘见沙门法祖为阎罗王讲《首楞

---

① 《太平广记》卷 111《卞悦之》，引《冥祥记》。
② 《太平广记》卷 109《释慧庆》，引《法苑珠林》。
③ 《太平广记》卷 319《阮瞻》，引《幽冥录》。
④ 《太平广记》卷 99《王淮之》，引《冥祥记》。

严经》，又见道士王浮，身被锁械，求祖忏悔’”①。刘龄之父暴亡，巫祝对其声称：“家当有三人丧亡。”道士魏叵语龄曰：“君家衰祸未已，由奉胡神故也，若事大道，必蒙福佑，不改意者，将来灭门。”刘龄于是点火焚烧精舍，没料到房屋俱毁而经像幡帧“俨然如故”；道士魏叵则“体内发疽，日出二升，不过一月，受苦便死”；他的同伴则“并皆著癞”②。这类故事还有许多，不暇枚举。

其二，善有善报，恶有恶报。大凡在五戒十善方面表现好的人自有好的报应，表现不好者则得坏报应。赵泰游地狱事是现存志怪小说中详细记载地狱景况的文献资料，其用意不外通过果报来劝人奉佛劝人为善。赵泰眼中所见之地狱实在令人毛骨悚然：“所至诸狱，楚毒各殊。或针贯其舌，流血竟体；或被头露发，裸形徒跣，相牵而行，有持大杖，从后催促，铁床铜柱，烧之洞然，驱迫此人，抱卧其上，赴即焦烂，寻复还生；或炎炉巨镬，焚煮罪人，身首碎坠，随沸飞转，有鬼持叉，倚于其侧；有三四百人，立于一面，次当入镬，相抱悲泣；或剑树高广，不知限极，根茎枝叶，皆剑为之，人皆相訾，自登自攀，若有欣竞，而身体割截，尺寸离断。”这是作恶者应得的惩罚。受尽惩罚后，作恶者还被驱赶到受变形城，堕入六道轮回之中：“杀生者当作蚍蜉，朝生暮死；劫盗者当作猪羊，受人宰割；淫逸者作鹤鹜鹰麋，两舌作鸱枭鹘鹞，扦债者作骡驴牛马。”③ 为善者所受

① 《幽明录》“李通”条。

② 《古今小说钩沉》辑《冥祥记》，引《法苑珠林》。

③ 《太平广记》卷377《赵泰》，引《冥祥记》。

待遇大为不同："奉佛持五戒十善，慈心布施，生在福舍，安稳无为。"凡人之为善为恶阴间一清二楚。阴间"恒遣六师督录使者，常在人间，疏记所作善恶，以相检校"；鬼魂来到阴间后，府君还得细细勘问死者生前"所行事，有何罪过；行功德，作何善行"[①]。洞见善恶，毫厘不爽；处罚奖赏，公平无私。

因果报应型故事在魏晋南北朝宣佛小说中大放异彩之后，一直成为中国古典小说故事情节和主题思想的重要构成要素。随着佛教在中土的盛行以及于儒道二教的融合，因果报应故事自神其教的功能慢慢向人间正道的维护方面转化，因果报应型故事由于融进了人生经验和儒家伦理观念而显得更加深入人心，因果报应思想甚至成了佛教的实理和根本。

二　"三言二拍"中的因果报应

"三言二拍"中存在着大量的因果报应型故事。择其要者，大约有如下19篇：《施润泽滩阙遇友》、《闹阴司司马貌断狱》、《游酆都胡毋迪吟诗》、《吕大郎还金完骨肉》、《计押番金鳗产祸》、《桂员外途穷忏悔》、《酒谋财于郊肆恶，鬼对案杨化借尸》、《袁尚宝相术动名卿，郑舍人阴功叨世爵》、《赵六老舔犊丧残生，张知县诛枭成铁案》、《王大使威行部下，李参军冤报生前》、《乔兑换胡子宣淫，显报施卧师人定》、《屈突仲任酷杀众生，郓州司马冥全内侄》、《进香客莽看金刚经，出狱僧巧完法会分》、《鹿胎庵客人作寺主，剡溪

① 《太平广记》卷109《赵泰》，引《幽冥录》。

里旧鬼借新尸》、《韩侍郎婢作夫人，顾提控掾居郎署》、《迟取券毛烈赖原钱，失还魂牙僧索剩命》、《贾廉访赝行府牒，高功父阴摄江巡》、《鹿胎庵客人作寺主，剡溪里旧鬼借新尸》、《庵内看恶鬼善神，井中谈前因后果》、《王渔翁舍镜崇三宝，白水僧盗物丧双生》。“二拍”的果报故事要大大多于《三言》的果报故事。

“三言二拍”中的因果报应故事融入现实人生经验后，其功能已经由魏晋南北朝宣佛小说的自神其教转向了人间正道的维护。“但存夫子三分礼，不犯萧何六尺条”、“明有刑法相系，暗有鬼神相随”、“善恶到头终有报，只争来早与来迟”、“不是不报，时候未到”。这些频繁出现于文本中的语句表明作为主文化的儒家文化和亚文化的佛教文化完善地融为一体，共同实现人生的救赎和劝谕，因果报应作为阴间正道是对人间礼法的维护，是对人间不平的拨乱反正。这表明“一切较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一，就是要从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中提取它们的新品质，提取出它们对于生活的伦理解释和宗教解释”①。

为了实现对人生的救赎和劝谕，文本极力渲染了阴曹地府酆都的阴森恐怖和鬼神的狰狞面目。诚如小野四平先生指出的那样，“泰山冥府在庶民的日常生活中广为流传，已经渐渐丧失其作为冥界的新鲜感和真实感，需要一个能够对于恐怖唤起新的实感的东西取而代之。这可以说是时代的要求”。于是文本推出了一个专门为恶鬼怪物们准备的酆都，“酆都所具有的恐怖实体，以鬼为媒体，令市民们战

① 卡西尔著、甘阳译《人论》，第133页。

栗不已”①。《游酆都胡毋迪吟诗》中的酆都规模宏大阴森恐怖：“又至一小门，则男子二十余人，皆被发裸体，以巨钉钉其足于铁床之上，项荷铁枷，举身皆刀杖痕，脓体腥秽不可近。旁一妇人，裳而无衣，罩衣铁笼中。一夜叉以沸汤浇之，皮肉溃烂，号呼之声不绝。”这批人是奸臣秦桧等人，后又被驱至风雷之狱，“缚于铜柱，一卒以鞭扣其环，即有风刀乱至，绕刺其身，桧等体如筛底。良久，震雷一声，击其身如齑粉，血流凝地。少顷，恶风盘旋，吹其骨肉，复聚为人形”，又被驱至金刚、火车、溟泠等狱受刑，饥则食以铁丸，渴则饮以铜汁。“此曹凡三日，则遍历诸狱，受诸苦楚。三年之后，变为牛、羊、犬、豕，生于世间，为人宰杀，剥皮食肉……今此众已为畜类于世五十余次了”。由于罪业深重，这批人得永远在地狱受苦永远转生为畜类受人宰割。“不忠内臣之狱”中的宦官们则变为牝牛备受火烧之苦：“即呼狱卒，以巨扇拂火，须臾烈焰更天，皆不胜其苦，哮吼踯躅，皮肉焦烂。良久，大震一声，皮忽绽裂，其中突出个人来……吏呼夜叉掷于镬汤中烹之，但见皮肉消融，只存白骨。”“复至东壁，男女数千人，皆裸体跣足，或烹剥剐心，或锉烧舂磨，哀呼之声，彻闻数里。”狱中官员吏属一个个面目狰狞：“左右列神吏六人，禄袍皂履，高幞广带，各执文簿。阶下侍立百余人，有牛头马面，长喙朱发，狰狞可畏。”狱中冤魂一旦碰上仇敌，其复仇的场景亦令人战慄。《屈突仲任酷杀众生，郓州司马冥全内侄》中的屈突仲任生

---

① 小野四平著、张兵等译《中国近代白话短篇小说研究》，第148、153页，上海古籍出版社，1997。

前酷杀兽类禽类以饱口福，来到阴司后，被兽类发现，结果几万头“物类皆咆哮大怒，腾振蹴踏，大喊道：‘逆贼还我债来还我债来!’这些物类忿怒起来，个个身体比常倍大，猪羊等马牛，马牛等犀象。只待仲任出来，大家吞噬”。狱吏榨取仲任鲜血于地，众物类一霎时将三尺来厚的鲜血吃个馨尽，“还像不足的意，共舐地上，直等庭中土见，方才住口”。在文本中，冤鬼们纷纷向阳世作恶之人索还冤债，有的把阳世作恶之人扯到酆都去打官司，如《迟取券毛烈赖原钱，失还魂牙僧索剩命》；有的死后托生，冤冤相报，如《王大使威行部下》；有的附身索命，如《酒谋财于郊肆恶》；有的附尸诉狱，如《鹿胎庵旧鬼借新尸》。凡此种种，不一而足。

为了实现对人生的救赎和劝谕，文本一再强调“世间行善，原是积来自家受用”、“到头原是自周全”[①]。佛教有四谛之说，其中苦谛是关键，它是佛教人生观的理论基石。一切皆苦的根源乃在于人的欲望，为摆脱痛苦就得摒除人生欲望，却欲修行，摆脱轮回，进入涅槃境界，即进入西方极乐世界。可是因果报应故事中的主人公头脑中压根儿就没有西方极乐世界这个概念，他们的行善是为了种福田，继续在现世、来世的尘世生活之中过上好日子，是在用行善来跟佛祖做交易。行善之人所得的善报恰恰是财、色、权、子嗣、长寿等佛教所要否定的对象。《进香客莽看金刚经，出狱僧巧完法会分》中的姚老者爱惜字纸保护佛经，“来生在文字中

① 《二刻拍案惊奇·韩侍郎婢作夫人，顾提控掾居郎署》，第251、269页，北方文艺出版社，1993。

受报，福禄非凡。今生且赐延寿一纪，正果而终”。《王渔翁舍镜崇三宝，白水僧盗物丧双生》中的打鱼老者一生行善，金甲神人特意给他送去“聚宝之镜”，作成他一段富贵。《吕大郎还金完骨肉》、《施润泽滩阙遇友》、《袁尚宝相术动名卿，郑舍人阴功叨世爵》中的主人公拾金不昧，结果纷纷获得好报，有的获得官爵，有的获得财富，有的免除灾难，有的找到了失散多年的儿子并缔造了一段好姻缘。更为有趣的是，文本中的天国天堂概念极为稀薄，《游酆都胡毋迪吟诗》中却出现了一个跟西方极乐世界迥异的“天爵之府”。住在府中的历代忠良之臣节义之士“在阳则流芳史册，在阴则享受天乐。每遇明君治世，则生为王侯将相，扶持江山，功施社稷”。天国并不是最后的归宿，转生于俗世并获得大富大贵才是最后的目标，佛教的最高境界在这里已经蜕变成了实现人世享乐的一大中转站。可见，因果报应在后世的演变过程中融进国人的思维方式后与其本旨已经背道而驰，成了追求世俗快乐的一件法宝。

因果报应故事中的天堂地狱均直接指向世俗社会，成了维护人世公道的法宝，因果报应故事的主题特质实质上被置换成了儒教主题，宗教遂依据儒教观来实施旌扬和惩罚的功能。具体体现为如下八个方面。

其一，戒杀生。天地间最重要的是生命，一切有知觉，皆已有佛性，无论是杀人还是杀物，最终都要填还性命。文本揭示了杀人受报杀物受报的种种形式，力图警戒众生，勿生杀念。《屈突仲任酷杀众生，郓州司马冥全内侄》中的屈突仲任豪荡败家后，与僮仆偷牛宰马，“初时只图自己口腹畅快，后来偷得兴起来，便叫莫贺咄拿出城市换米来吃，卖

钱来用”，不论獐鹿兽兔、乌鸢鸟雀之类，“但经目中一见，毕竟要算计弄来吃它”，“两人又去舞弄摆布，思量巧样吃法”，结果被抓到阴司，那些被他吃掉的几万头物类一听见他便“忿怒起来……只待仲任出来，大家吞噬”。《计押番金鳗产祸》中的金鳗被计押番吃掉之后投胎为计押番之女庆奴，长大后先后与周三、戚青、张彬等男人发生不正当关系，不仅败坏计家门风，而且使计押番夫妇身首异处，连累得一干奸夫也命丧黄泉。《酒谋财于郊肆恶，鬼对案杨化借尸》、《王大使威行部下，李参军冤报生前》入话、正话中的主人公谋财害命均得到了应有的惩罚。《酒谋财》入话中的丁戍受强盗嘱托得白金千余却不帮其脱狱反而令狱卒结果其性命，后来强盗冤魂附身索命，丁戍发疯而亡。正话中的杨化被于大郊害死后，阴魂托身于村妇，向官府诉狱，报仇雪恨。《王大使》入话中的贩羊肉客商被王氏夫妇害死后，一世投胎为王家子，耗去大量财物后病亡，是为索债，二世投胎为女孩，径向王氏夫妇讨命。另一入话中的少年子弟投胎于吴将仕家，竭尽吴将仕资财后病亡，是为索债，尔后又化为厉鬼夺去吴将仕性命。正话中的王大使在酒席上碰上李参军，即令手下将李参军杀了。至于为什么要杀他，连他自己也不清楚，只有李参军明白个中原委。原来王大使的前生路过李参军家为李参军所杀，今生特意前来报仇。随着故事的发展进程，作者不时地发表观点：“冤魂投托原耗财，落得悲伤作利钱。儿女死亡何用哭，须知作业在生前。”“冤债原从隔世深，相逢便起杀人心。改头换面犹相报，何况容颜俨在今。”“及到偿业时，还恨种福少。何不当生日，随意作方便？度他即自度，应作如是观。”“人杀人而成鬼，鬼借人以

证人。人鬼公然相报，冤家宜结宜分。”“劝君莫害非常物，祸福冥中报不虚。”这些频繁出现于文本中的诗句无一不指向戒杀这一中心目的。

其二，戒淫荡。在文本中，我们可以发现，佛教五戒之一的戒淫和儒家贞节观念合二为一共同树立起了惩淫的大旗。《乔兑换胡子宣淫，显报施卧师入定》的入话声称：“那不肯淫人妻女，保全人家节操的人，阴受厚报，有发了高魁的，有享了大禄的，有生了贵子的，往往见于史传，自不消说。至于贪淫纵欲，使心用腹，污秽人家女眷，没有一个不减算夺禄，或是妻女见报，阴中再不饶过。”《乔兑换》讲的就是一个淫人妻女、妻女淫人、转辗果报的故事。铁生和胡生所娶之妻艳名冠世，两人为了双美并获互相结纳，铁生心贪胡妻反被胡生先淫了妻子，后来胡生纵欲而亡，铁妻思念胡生，恹恹成病，饮食不进而死。作为报应，铁生娶胡妻为继弦。在果报的警戒下，铁生痛改前非，戒了邪淫，安分守己过日子，当地冶游炫耀美妻的风俗也为之一变。《韩侍郎婢作夫人，顾提控掾居郎署》中的顾提控则是由于女色当前不动心而受到好的报应，官运亨通。卖饼的江溶为报答顾提控的恩德，特意把女儿送给顾提控作妾，顾提控担心贪女色会惹上乘人之危遂己欲心的坏名声，坚拒不从，几次把江家女儿送回，为保全江家女儿的名声，顾提控甚至故意疏远江家。后来江家女儿成了二品夫人，发现顾提控就在自己夫君衙中为吏，韩侍郎随即将顾提控柳下惠鲁男子式的事迹奏闻朝廷，顾提控遂被朝廷提拔为礼部主事。可见，正是由于“落花有意随流水，流水无情恋落花”，顾提控才有如此厚报。

其三，戒欺心昧财。《鹿胎庵客人作寺主，剡溪里旧鬼

借新尸》、《迟取券毛烈赖原钱，失还魂牙僧索剩命》、《贾廉访赝行府牒，高功父阴摄江巡》中的主人公欺心占有亲朋好友至亲至戚的财物，最后都被迫以各种方式偿还。《鹿胎庵》中的寡妇再嫁后将亡夫家产尽情卷去奉承晚夫，致使亡夫之子流落为丐，亡夫亡灵借尸复活，托好友告官将财产尽情追还前夫之子。《迟取券》入话中的夏主簿与林家合营酒坊，被林家赖去巨额利润，诉官后不仅追不回利润，反而被林家陷害致死，诉状阴府后，林家主人和8个主管遂全得暴病而亡。正话中的毛烈贪奸不义，一味欺心诈财，挑唆衅隙，获取渔翁之利，陈祈为多吞家产瞒着幼弟将田产低价典当给毛烈，正中毛烈下怀。析家分产后，陈祈用银赎田，毛烈不仅不归还房契而且赖还赎金，状告官府又因县吏丘大、判案县官受贿枉法，结果冤沉海底。陈祈状诉阴府，这一干欺心昧钱贪赃枉法者均得到报应，毛烈家属慑于阴间威力不得不将毛烈生前所赖房产一一退还给原主，陈祈则被鬼将铁棍痛捣心窝后，不得不将昧去之家产重新均分给三个兄弟，时时烧香祈禳；却病魔缠身，一生不愈。“阳间有理没处说，阴司不说也分明，若是世人终不死，方可横心自在行。阳世全凭一张纸，是非颠倒多因此。岂似幽中业镜台，半点欺心没处使。”阴间全凭良心公断，一切欺心昧财之人都终将受到报应。

其四，戒忘恩负义。受人滴水之恩，当以涌泉相报，这是中华民族的传统美德，忘恩负义自然为传统民众所憎恨。《桂员外穷途忏悔》、《庵内看恶鬼善神，井中谈前因后果》就揭示了忘恩负义的可悲下场，用以惩戒世上的忘恩负义者。《庵内看恶鬼善神》中元自实借银300两给缪千户上任，

落泊后千里投奔缪千户，缪千户不仅不予接纳而且连银两也赖着不还，最终为乱军所杀。可谓善恶之报一些不差。桂员外被债主逼迫走投无路欲寻短见，施济问明原委，送给他300两银子还债，为保全桂员外一家，又让他们耕种自己的土地。后来桂员外在园中掘得施家窖藏发迹，迁移外省，成为富翁，已落魄的施家千里投奔，却被忘恩负义的桂员外扫地出门。员外当年在观音殿上设誓："今生若不能报答，来生誓作犬马相报。"桂员外没想到这一誓言竟真的应验了，桂员外妻儿均暴病而亡投胎成了施家的看家犬。桂员外目睹惨状，持斋悔罪，得免于难。"桂迁悔过身无恙，施济行仁嗣果昌。奉劝世人好行事，皇天不佑负心郎。"这首结尾诗的劝惩意味不说自明。

其五，戒不孝。出家人四大皆空的观念传入中土之后即和儒家观念尤其是孝道观念发生了尖锐的冲突。《牟子理惑论》就提到了这种分歧：一是出家僧人文身断发和《孝经》所说"身体发肤，受之父母，不敢毁伤"的教训相违背；二是出家僧人不娶妻，没有后嗣，这样不仅本人得不到人生的幸福，也是最不孝的行为；三是出家人披袈裟，见人不行跪起之礼，违背了中国传统礼仪。佛教为了适应中国的儒家伦理观念，调和出家修行和在家孝亲的矛盾，通过翻译佛教经典，撰写文章和专论，编造佛经，以及注疏《盂兰盆经》，举行盂兰盆会，举办俗讲活动，大力宣扬孝道，孝道遂成为佛教伦理道德学说的重要内容。因此，因果报应故事自然少不了惩戒不孝的内容。《赵六老舐犊丧残生，张知县诛枭成铁案》中的赵聪家有余财却使父亲为盗，亲手将夜晚前来偷盗的父母劈死，被县令关进监狱活活饿死，其妻殷氏不孝公

公，也得瘟疫而亡。是为不孝父母公婆之报。

其六，劝忠良。尽忠存良本是儒家对于为臣者的道德要求，佛教扎根中国之后，却用其因果报应思想来弘扬儒家的忠义观念。在《游酆都胡毋迪吟诗》中，我们可以发现酆都的大部分监狱都是为不忠奸臣们设计的，“奸回之狱”特为“奸回党恶、欺君罔上、蠹国害民”的历代将相而设计，“不忠内臣之狱”特为“欺诱人主、妒害忠良、浊乱海内”的历代宦官们设计。而历代忠良之臣、节义之士则在“天爵之府”中享受天乐，等待着投胎人世，为创功立业之名臣。胡毋迪大骂阎君既不惩罚奸臣秦桧，又不旌表忠臣文天祥，阎君为让他明了因果报应，遂让他游酆都，以明忠良必获厚报，奸诈被遭阴司惩罚。《闹阴司司马貌断狱》中的司马貌冤恨阎君不公，阎君晓之以因果报应之理，让他审判汉初刘邦集团陷害忠良的四宗大案。司马貌遂让刘邦投胎为汉献帝，韩信、英布、彭越三大被害忠臣投胎为曹操、孙权、刘备，夺取汉室江山，以雪衔冤之仇。其余有关人员也一一投胎为三国人物，尽报前冤尽偿前债。由于司马貌公平无私，劝忠劝义，冥府为之动容，遂让他来世投胎为司马懿，以示嘉奖。可见，只要尽忠秉良，尽管冤沉海底，也总有云开日见之时。

其七，劝拾金不昧。《尚书·洪范》篇云：“惟天下阴骘下民。”传曰：“骘，定也，天不言而默定下民。”佛教果报观念东传之后，阴骘遂衍为阴德之义，意谓世人做了好事，阴间就会按功论赏，给积阴德者本人及其后代以厚报。拾金不昧是为不贪，是积阴德的好办法。在《吕大郎还金完骨肉》、《施润泽滩阙遇友》、《袁尚宝相术动名卿，郑舍人阴功

叨世爵》三则故事中，主人公均因拾金不昧而获得好报。为突出拾金不昧的难能可贵，阴间厚报的必然性，文本特意强调了拾金不昧者的艰难处境。《施润泽》入话中的裴度有“螣蛇纹入口”命该饿死；另一入话中的五代窦禹钧命该绝嗣；《吕大郎还金完骨肉》中的吕大郎之子为人拐走，为寻找儿子，四处经商，破产后流落他乡；《袁尚宝》中的袁尚宝命相妨主，搅得主人家中人眷不宁，被主人赶出家门，流落异乡；施润泽家中开了一张绸机，正因为本钱少无法扩大经营而苦恼。这批人拾得钱财之后大都欣喜若狂，但设身处地为失主一想，便毅然决然地将原物归还原主。万贯钱财如粪土，一份仁义值千金。这些人的拾金不昧感动阴府，遂让他们一一获得厚报。本该饿死的裴度将金带还给失主，消去蛇纹，出将入相，历事四朝，封为晋国公，年享上寿；窦禹钧还金，“名挂天曹，特延寿三纪，赐五子显荣”；施润泽还金之后，年年养蚕，大有利息，脱贫致富，免去了两次杀身之祸，最后掘得大量窑银，富甲天下；吕大郎还金给失主，却发现失主收养的义子就是自己失散多年的亲生儿子，并与失主结成了儿女亲家；郑舍人拾金不昧，被失主收养为义子，由一奴仆一跃而为游击将军，“子孙竟得世荫”。“还金一举堪夸美，善念方萌已脱胎”。善念一萌，阴间必会重加奖赏，福田种得越多，所得报应就越好。

其八，劝奉佛。为了劝导世人虔诚奉佛，因果报应故事还给奉佛者大量奖赏。《进香客莽看金刚经，出狱僧巧完法会分》中的姚老者虔诚奉法，韦驮天尊在梦中向他许诺：“汝幼年作业深重，亏得中年回首，爱惜字纸，已命香山居士启汝天聪；又加守护经文，完成全卷，阴功更大，罪业尽

消。来生在文字中受报，福禄非凡，今生且赐延寿一纪，正果而终。”在《王渔翁舍镜崇三宝，白水僧盗物丧双生》中，为了报答王渔翁的好善奉佛，上天特意赐给他“聚宝之镜”，作成渔翁一场大富贵。佛教“放下屠刀、立地成佛”之语意谓人人具有佛性，哪怕是杀人魔王，只要他立心修行，善念萌生也有成佛的可能。《庵内看恶鬼善神，井中谈前因后果》中的元自实愤恨缪千户忘恩负义，手持利刃前往刺杀缪千户，但转念一想，尽管缪千户罪有应得，但其妻子儿女并无罪过，何必杀了缪千户让他们流落异乡呢？元自实遂打消杀人之念。庵内僧徒发现元自实去时凶鬼相随，回来却福神相随，一问才知原委。原来“一念之恶，凶鬼便至；一念之善，福神便临”。元自实善念萌生后，受神启示，躲过灾难，又掘窖银，成为富翁。

三　《聊斋志异》中的因果报应

“三言二拍”的编创和出版带有很强的商业特征，作品中所反映的果报观念带有很强的集体无意识色彩。《聊斋志异》的编撰则融注了蒲松龄二十余年的心血，作品中的果报观念带有很强的个人化色彩，体现了蒲松龄对人生的积极关注。强烈的入世情怀甚至让蒲松龄大量采用冥游故事母题来宣扬他的果报观念。《考城隍》、《僧孽》、《李伯言》、《汤公》、《阎罗》、《酒狂》、《考弊司》、《刘全》、《公孙夏》、《席方平》、《飞龙相公》、《王大》、《王十》等篇目都是让复苏的死者讲述自己魂游地狱所见的种种果报来警醒世人，让人们感受“幽冥世界”的公道。

《聊斋志异》中的果报故事融注了蒲松龄对科举考试的个人体验。蒲松龄于顺治十五年参加科举考试，在淄川县、济南府和学道三试中夺魁，文名藉藉于齐鲁间，成为少年得志的“郢中”名士。可惜的是，直到康熙三十八年乡试时蒲松龄仍然铩羽而归。此时蒲松龄已经是60岁的老人了。他转而把希望寄托到儿孙身上，他的儿孙也没能飞黄腾达，他终于明白：“仕途黑暗，公道不彰，非袖金输璧，不能自达于圣明。”① 多年科考的辛酸苦辣使得蒲松龄在《王子安》的“异史曰”中大发感慨：“秀才入闱，有七似焉：初入时，白足提篮，似丐。唱名时，官呵隶骂，似囚。其归号舍也，孔孔伸头，房房露脚，似秋末之冷蜂。其出场也，神情恼怳，天地异色，似出笼之病鸟。迨望报也，草木皆惊，梦想亦幻。时作一得志想，则顷刻而楼阁俱成；作一失志想，则顷刻而骸骨已朽。此际行坐难安，则似被絷之猱。忽然而飞骑传人，报条无我，此时神色猝变，嗒然若死，则似饵毒之蝇，弄之亦不觉也。初失志，心灰意败，大骂司衡无目，笔墨无灵，势必举案头物而尽炬之；炬之不已，而碎踏之；踏之不已，而投之浊流。从此披发入山，面向石壁，再有以且夫、当谓之文进我者，定当操戈逐之。无何，日渐远，气渐平，技又渐痒；遂似破卵之鸠，只得啣木营巢，从新另抱矣。如此情况，当局者痛哭欲死；而自旁观者视之，其可笑孰甚焉。”蒲松龄正是带着这种切肤之痛创作了《考城隍》、《叶生》、《陆剑》、《雷曹》、《青梅》、《续黄粱》、《考敝司》、

---

① 《与韩刺史樾依书寄定州》，《蒲松龄集》上册，第136页，上海古籍出版社，1963。

《公孙夏》、《褚生》、《司文郎》、《于去恶》、《三生（二）》、《王六郎》等果报故事，在鬼神世界中宣泄长年不遇的怨愤，感受人世得不到的温暖，实现人世无法实现的仕进愿望。

在蒲松龄看来，鬼神世界的科举考试尽管也存在着种种不公，但冥冥之中总是有神灵在主持科考的公平与公道。这既反映了蒲松龄对现实的清醒认识，又反映了蒲松龄对科考的执著追求。阴司也“开捐纳之科”（《僧术》），买官鬻爵（《公孙夏》），阴司不仅有科考营私舞弊的现象（《于去恶》），而且公然把割秀才“髀肉”当作孝敬考官的“成例”（《考弊司》），比人间有过之而不及。可是，这一切都逃不脱神灵的惩罚：《公孙夏》中的关公当场收去了买官者的委任状；《考敝司》中的阎罗则罚掌管秀才的鬼王“生生世世不得发迹也”；蒲松龄甚至让张飞在《于去恶》中踏碎不公的阴榜，并认为这是因“文昌事繁，须侯（张飞）固多哉”！在《考城隍》一篇中，作者甚至让宋焘以“有心为善，虽善不赏；无心作恶，虽恶不罚”作为考试答案，高扬起了“学而优则仕”的取士理念：“以仁孝之德，赏罚之公而已矣。”（但评）在蒲松龄看来，科考者面临的不公越大，其怨恨就越深，甚至会生死相报。《三生》中的湖南名士兴于唐被房官黜落，愤懑而卒，状告阎罗，坚请阎罗笞其身、挖其睛、剖其心，“以为不识文之报”。犹不解恨，一而再再而三地投胎以报怨。“一被黜而三世不解，怨毒之甚至此哉！”（异史氏曰）。

在蒲松龄看来，科考失意的士子们最缺少的是知己和朋友的温情，因此，蒲松龄让落魄士子们在果报故事中感受到知己和朋友的温暖，化作鬼魂后矢志以助考的形式帮助恩人，从而圆一圆现实中无法实现的科举之梦。《陆判》中的朱尔旦

获得陆判的友谊，陆判不仅帮朱尔旦“伐胃湔肠”、“更易慧心”以求仕进，而且施法术让朱妻“改头换面，则媸可使妍”。陆判不仅在阳世尽力帮助朱尔旦，并且在阴间荐朱尔旦“督案务”，实现了仕进之愿望。《雷曹》、《褚生》中的游魂一感于良友对自己对幼子寡妻的照顾，投胎为良友之子，“以报大德”，举进士而耀良友门第；一感于“高谊所不能忘，故附君体，以代捉刀”。《司文郎》中的宋生对王生曰：“吾乃漂泊之游魂也。少负才名，不得志于场屋。徉狂至都，冀得知我者，传诸著作。甲申之年，竟罹于难，岁岁飘蓬。幸相知爱，故极力为‘他山’之攻，生年未酬之愿，实欲借良朋一快耳。”宋生感于王生的知慕受教，悉心教导王生，自己最终亦考授梓潼府司文郎，在阴间和阳间大展平生之愿。叶生的鬼魂跟随丁乘鹤并悉心教导丁乘鹤之子，其目的在于报答丁乘鹤的知遇之恩，并且“借福泽为文章吐气，使天下人知半生沦落，非战之罪也”（《叶生》）。“天下之昂藏沦落如叶生其人亦复不少，顾安得令威复来，而生死从之也哉。”这一“异史氏曰”道出了这类果报故事的创作心态。感于世态之炎凉，蒲松龄还会不断从落魄士人的角度发表自己的感慨。感于《青梅》中的狐女择婿与报恩，蒲松龄认为“天生佳丽，固将以报名贤”，“而世俗之王公，乃留以赠纨绔”。感于《王六郎》中的小鬼发迹后仍不忘怀当年的恩友，蒲松龄在赞叹之余不禁对世俗愤愤不平：“置身青云，无忘贫贱，此其所以神也。今日车中贵介，宁复识戴笠人哉?”由此可知，蒲松龄是带着科场的心酸来从事这类果报故事的创作的。

作为一个热衷于仕进的知识分子，蒲松龄还在果报故事

中融注了他对时政的关心。蒲松龄一生不得志，但却从未忘怀时政。他曾写了洋洋数千言的《上孙给谏书》揭露孙蕙家族的种种不法行径。也曾为革除蠹役漕粮经承康利贞挺身而出为民请命。蒲松龄尽管没能够进入仕途，但是他毕竟曾经作过孙蕙的幕僚，他的一生毕竟和一大批达官贵人打过交道，熟悉官场。他就馆 30 年的毕际有家，乃世代显宦。他和毕家相契甚深，以西宾身份代毕际有接待地方官员、文人雅士，代写书信。由于毕家的关系，蒲松龄受到桑梓父母官的礼遇，达官贵人的器重。蒲松龄的这些经历都为他的创作提供了一个观察时政的窗口。正是蒲松龄的这种政治经历和政治热情，使他写下了《三生》、《淮水狐》、《拆楼人》、《李伯言》、《汤公》、《李司鉴》、《阎罗》、《续黄粱》、《潞令》、《饿鬼》、《鹦鸟》、《阎罗薨》、《席方平》、《王十》等果报故事，倾注了一个边缘知识分子对时政的关心。

蒲松龄在果报故事中构拟了一个理想的阴间法庭，从法律和道德上建构了理想的政治运作机制，《李伯言》、《潞令》、《席方平》就展示了作者的这种政治理想。《李伯言》中的狱吏认为“阴曹不与人世等，一念之私不容”。李伯言对两个案件的公正审讯和对有关人员的严正处罚让蒲松龄在“异史氏曰”中大发感慨：“阴司之刑，惨于阳世，责亦苛于阳世。然关说不行，则受残酷者不怨也。谁谓夜台无天日哉？第恨无火烧临民之堂廨耳。”《潞令》中的阴间法官则把审判之手伸到了阳间，让贪暴不仁、“催科太酷”的潞令暴亡。蒲松龄认为这是“阴曹兼摄阳政”。“不然，颠越货多，则‘卓异’声起矣，流毒安能穷哉！”《席方平》中的隶役、城隍、郡司、冥王贪赃枉法，设刑场陷害孝子席方平，事发

后受到二郎神的严惩。二郎神的判词从正反两方面传达了阴间的理想政治秩序。

在作者的理想政治秩序映照下，人世的达官贵人往往如同禽兽。《三生》谓王孝廉能记前身事。“一世为搢绅，行多玷”，二世三世转化为马为犬都无法偿还其罪孽。异史氏曰：“毛角之俦，乃有王公大人在其中；所以然者，王公大人之内，原未必无毛角者在其中也。”《淮水狐》叙一狐精耻于与前身为驴的父母官相见，异史氏又曰：“愿临民，以驴为戒，而求齿于狐，则德日进矣。”《饿鬼》篇则以寓意的笔法指责政府官员的贪酷不仁，“是一篇畜类序，是一篇饿鬼序”。(但评）蒲松龄让阳间的政治要人们接受阴间法庭的判决，以实现劝善惩恶的果报功能。《李司鉴》听信奸人、骗人钱财、奸淫妇女、杀害妻子，被神灵责令割耳、断指、割肾，阳世刑罚未到“李司鉴已伏冥诛矣”。《拆楼人》中的何令用刑过度杖死有薄罪的卖油人，后来在建房时发现卖油人投胎到自己家中，不禁叹曰：“楼工未成，拆楼人至矣。”异史氏评曰：“常见富贵家楼第连亘，死后，再过已墟。此必有拆楼人降生其家也。身居人上，乌可不早自惕哉!”《续黄粱》中的包龙图和科道九卿交章劾奏参倒曾太师，曾太师在充军途中被冤民杀死，果报昭彰。其游魂来到阴间后又遭到阴间法庭的审判：“此欺君误国之罪，宜置油鼎”；“倚势凌人，合受刀山狱”；非法所得钱财达321万，“彼既积来，还令饮去”；转世为女人后，备受囹圄之苦。蒲松龄将一个传统的悟道故事改造为一个果报故事的心态，我们仍然可以从他的异史氏曰中领悟出来：“福善祸淫，天之常理。闻作宰相而忻然于中者，必非喜其鞠躬尽瘁可知矣。”天网恢恢，疏而

不漏，哪怕像《阎罗薨》中的巡抚某公之父“又无他罪愆，只以误调镇师，遂不免阴罚”。“为人上者，不可不慎”。（何评）当然，像《汤公》中的汤公为人为官诚正，即使被误勾到阴间，“皮囊腐矣”，观世音亦能使之复生。蒲松龄不仅对父母官有殷切的期望，而且还不时用果报故事来发表自己对时政的见解。比如他在《王十》篇异史氏曰中就盐政、盐法发表自己的观点。小说中的冥王提“小偷、私铸、私盐”三等人淘奈河时严惩私盐巨商、宽容私盐小贩这一做法就体现了作者对时政的看法。从以上分析可知，蒲松龄通过果报故事和异史氏曰发表的关于时政的看法，体现的是一个边缘知识分子对时政的期望、对民谟的关心。

作为一个乡村知识分子，蒲松龄还在果报故事中投注了自己对周边世界的关怀。蒲松龄生活在乡村社会中，热心于公益事业，尽量为桑梓乡亲做好事。他发动乡民建立了互帮互助的积贮社，他替人代写祭文、寿文、建桥疏、修庙序，他编写了《日用俗字》、《药祟书》、《观象玩占》、《农桑经》等乡间实用书籍，昭示了一个民间精英人物的生存方式。在《聊斋志异》的《考城隍》、《僧孽》、《四十千》、《张诚》、《酒狂》、《阎王》、《土偶》、《骂鸭》、《金生色》、《柳氏子》、《向杲》、《钟生》、《阎罗宴》、《陈锡九》、《飞龙相公》、《某甲》、《王大》、《杜小雷》、《刘全》、《纫针》、《果报》、《刘姓》、《张不量》、《布客》、《金永年》、《二商》等果报型故事中，蒲松龄对他周边的世界进行了认真思考，就周边世界的人伦准则、人际准则发表了自己的见解。

“一部书如许，始托于《考城隍》，赏善罚淫之旨见矣。篇内推本仁孝，尤为善之首务”（何评）。“善莫大于孝，鬼

神通之，理固宜然”（《陈赐九》）。《考城隍》、《张诚》、《向杲》、《席方平》、《马介甫》、《菱角》、《钟生》、《杜小雷》、《二商》等篇以“孝”以“悌”作为果报的根本依据以神灵的力量褒奖孝子悌弟，惩罚不孝不悌之人。《考城隍》中的宋涛本“应即赴任”，但阎王“推仁者之心，及期当复相召”，让宋涛奉母归天之后再赴阴职。神灵时刻给予孝子悌弟们以奖赏：“授药延生，断杖代死，并是孝德所感致耳。”（《钟生》何评）“念汝子孝义，汝性良懦，可再赐阳寿三纪。”（《席方平》）《僧孽》、《阎王》、《土偶》、《金生色》、《飞龙相公》、《某甲》、《果报》就两性关系准则进行了思考，用果报观念来惩淫惩妒，用果报观念来劝贞奖节。为了惩淫，蒲松龄让死去的丈夫设下种种圈套报怨人间（《金生色》）；为了劝节，蒲松龄竟然让节妇再举一子以作回报（《土偶》）。蒲松龄还用果报故事来倡导理想的人际关系，《阎王宴》、《刘全》中的阎王、鬼卒不忘一饭之德，不忘一杯之德，经常到人间召请宴请恩人；《纫针》中的鬼神则充当游侠，帮助施恩之人；《四十千》、《柳氏子》中的主人公则因欠债不还而被债主投胎报怨，把家产挥霍一空。蒲松龄还用果报故事来宣扬职业道德。《金永年》中的神灵在梦中告诉年已 82 岁的老翁和 78 岁的老媪曰：“本应绝嗣，念汝贸贩平准，赐予一子。”“但评”曰：“贸贩平准亦其分耳，应绝嗣而得子于耄耋之年，天何曾亏负人来!”对于人性中的种种恶德，蒲松龄亦用果报观念来进行劝谏。如劝戒赌（《僧孽》、《王大》）、劝戒酒（《酒狂》）、劝戒偷（《骂鸭》）、诫轻薄（《辛十四娘》）、诫放荡（《翩翩》、《瞳人语》）等等。蒲松龄之所以要记录创作这些故事，是因为他坚信“昭昭之

祸，冥冥之罚也”（《僧孽》）。他想通过这些故事让“奸邪悚其毛发”，让“儿女惕其梦魂”，让大众“动菩提之心”，让“圣人神道设教之意义，遂得以行乎其间”[①]。

总而言之，《聊斋志异》中的这些果报故事融注了一个落魄知识分子、边缘知识分子、乡村知识分子对人生的积极关注。这种关注很世俗，很琐碎，这是《聊斋》故事的乡村形态所决定的，更是作家生活经念和惯性思维方式所决定的。

小　结

通过考察，我们可以知道，因果报应故事由最初的自神其教演变为融合儒家道德进行人间正道的维护。这表明宗教伦理对儒家伦理体系的积极响应与深刻影响，佛教的善恶观、慈悲观以及五戒八戒十戒等道德信条在经过了与本土文化的长期冲突与妥协之后，终于实现了与儒家伦理体系的融合，并对中国传统道德做出重要补充。卡西尔认为：“一切较成熟的伦理宗教——以色列先知们的宗教、琐罗亚斯德教、基督教——都给自己提出了一个共同的任务，它们解除了禁忌体系不堪承受的重负，但另一方面，它们发现了宗教义务的一个更为深刻的含义。这些义务不是作为约束或强制，而是新的积极的自由理想的表现。”[②] 从“三言二拍”的果报故事可知，民众是将因果报应当做“积极的自由的理

① 蒲松龄：《聊斋文集·募请水陆神像序》。

② 卡西尔著、甘阳译《人论》，第138页。

想”来看待的，他们奉行它是为了追求人间正道和现实的功利。如果说“三言二拍”中的因果报应是一种民族集体无意识的话，那么《聊斋志异》中的因果报应便带上了蒲松龄的个人色彩。作为一个落魄知识分子、边缘知识分子和乡村知识分子，蒲松龄用果报观念对科举考试、朝廷政治和周边世界的人伦关系人际关系进行了认真思考。这种思考烙上了作家坎坷的生活印迹，从而使果报故事拥有了创作者的个性。

第四章　下凡历劫

天国神仙由于触犯了某种戒规（通常是动了凡心）被贬谪下凡作为一种叙事类型构成了中国道教文学的一大特色。这些神仙出于红尘的诱惑来到人间，在富贵场、温柔乡中经历了一番劫难，最终看破红尘重上天界成了这一故事类型的基本情节。台湾学者王孝廉在其《中国的神话世界——各民族的创世神话及信仰》一书中利用神话学理论和弗莱的原型批评理论对中国神话及其在后世文学中的置换变形进行了研究，取得了可喜的成绩。他在一次讨论会上指出，神话在文明时代往往会“作为文学中的艺术性的冲击力量而活跃起来”，它“通常是作为一种文学创作的媒体而被使用的。这是因为在高级文化民族的文化发展与进行中，合理性的学术性的以及艺术性的思维方式取代了古代原始神话性的思维方式。在这种情形之下，神话不再是产生的东西而改变成被作成和被使用的东西。”① 笔者拟遵循这一研究思路，追溯下

---

① 见台湾《联合报副刊》1983 年 7 月 28～31 日载《文学的母亲——中国文学中的神话》座谈会纪录，王孝廉发言。

凡历劫型故事的原型，揭示其生活流变史，并分析其文化特征。

一　下凡历劫型故事的源流演变

神仙下凡的故事原型可以追溯到远古巫师使神降临凡间的通神活动。《说文》云："巫，女能事无形，以舞降神者也。与工同意。"《国语·楚语》云："古者神民不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之。在男曰觋，在女曰巫。"由此可知，巫和觋是沟通神人的非凡人物。作为原型，巫觋的通神活动开启了后世的神仙下凡叙事模式。

在早期仙话故事中，神仙下凡是为了助凡人修道成仙。仙话作者的创作心态无不指向这一点。刘向《列仙传序》云："铸金之术，实有不虚；仙颜久视，真乎不谬，但世人求之不勤者也。"干宝《搜神记序》夫子自道其创作目的是为了"发明神道之不诬"，葛洪《神仙传序》认为该书的创作是为了证明"仙化可得，不死可学"。在这种心态影响下的仙话创作自然而然地突出了仙话的宗教功能。其宗教功能的第一大表现就是谪世度脱。《萼绿华》载女仙萼绿华对羊权自我介绍说："是九嶷山中得道罗郁也。宿命时，曾为其师母毒杀乳妇玄洲。以先罪未灭，故暂谪降臭浊，以偿其过。"她谪世来到羊权身边就是想度脱羊权。《太平广记》卷12《壶公传》中的壶公向费长房自我介绍时亦声称："我仙人也，昔处天曹，以公事不勤见责，因谪人间耳。卿可

教，故得见我。”《汉武故事》中讲到女仙领袖西王母下凡度脱武帝，但由于汉武帝自身的原因而没有成功。仙话宗教功能的第二大体现就是下凡济世。政治型济世主要表现为上界神仙对人间人王的支持。《山海经·大荒北经》即载天神女魃下凡助黄帝战胜蚩尤后，又帮助凡间治理水道。在《黄帝问玄女兵法》、《黄帝玄女战法》中，这位女魃一变而为玄女素女，教给黄帝行兵作战之法。[①] 在《广博物志》卷9引《玄女法》中，“王母遣使者被玄狐之裘，以符授帝”，“遂克蚩尤于中冀”，后来，“王母遣使者白虎之神乘白鹿集于帝庭，授以地图”。这则故事中的“帝”即黄帝，帮助黄帝者又一变而为西王母。道德型济世则主要表现为神仙对人间道德高尚者的赞许和扶助。在这种情况下，往往是天帝派仙女下凡与凡夫成亲，帮助其摆脱困境。天帝之所以派仙女下凡嫁给董永并代董永还债，就是因为董永“少偏枯，与父居，乃肆力田亩，鹿车载父自随。父终，自卖于富公以供丧事”[②]。仙女替董永还清债务后便立即舍下凡间丈夫独自返回天庭。《搜神记》中的《白水素女》、《杜兰香》、《天上玉女》和上述故事所载基本相同。《白水素女》写一天女托身螺内下凡至农家，每天帮他看家烧饭，真相暴露之后，直言其下凡原因：“我天汉中白水素女也。天帝哀卿少孤，恭慎自守，故使我权为守舍炊烹。十年之中，使卿居富得妇，自当还去。而卿无故窃相窥掩，吾形

① 严可均：《全上古三代秦汉三国六朝文·全上古三代文》卷16，辑《太平御览》卷15引。

② 《法苑珠林》卷6引刘向《孝子传》。

已现，不宜复留，当相委去。”

随着时代的推移，仙话的修道成仙主题却逐渐向世俗化演变，神仙下凡故事的兴趣集中到仙凡性爱层面上，性爱主题逐渐代替了原来的济世度脱主题。以婚姻的形式济世度脱本身就隐含着性爱成分，这种成分在享乐主义思潮的影响下，得到了淋漓尽致的渲染。《搜神记·弦超》中的天帝令仙女知琼下凡嫁给弦超，其原因已不是《孝子传》所说的那样同情扶助贫穷却孝顺的凡夫，而是同情幼失父母的仙女本人。大多数仙女下凡的起因是由于仙女的性苦闷引起的。《通幽记·赵旭》中的仙女下凡自荐枕席时对赵旭直抒胸臆：“吾天上青童，久居清禁，幽怀阻旷，位居末品，时有世念。”隋代《穷怪录·萧总》中的仙女甚至在路上把花招揽凡男，其性行为的主动大胆实在令人惊叹。《孝子传》中叙织女下凡是为了完成天帝的使命，到南朝梁代吴均《续齐谐志》“成武丁”条中，牵牛终于与织女有了七月七日相遇的机会，到了中唐张荐《灵怪录·郭翰》中，织女痛恨银河相隔、“佳期阻旷”，为消除孤独寂寞，织女遂不顾自己与牵牛的情意，主动向上帝提出下凡嫁人的要求。下凡嫁给郭翰后，夜夜情浓。面对郭翰“牵郎何在？哪敢独行？”的戏问，织女当即大发宏论：“阴阳变化，关渠何事？且河汉隔绝，无可复知；纵复知之，不足为虑。”七夕上天重会刘郎后，拈酸吃醋的郭翰又一次发问：“相见乐乎？”织女坦然相告：“天上哪比人间，正以感运当尔，非有他故也。君无相忌。”这批仙女们思凡下凡遂了性爱之愿后，由于仙凡路隔不得不分离，其分离场景可谓缠绵悱恻。《搜神记·弦超》中的人仙分别的场面和人间恋人的生死诀

别几无二致："玉女遂求去，云：'我，神人也。虽与君交，不愿人知。而君性疏漏，我今本末已露，不复与君通接。积年交结，恩义不轻，一旦分别，岂不怆恨？势不得不尔，各自努力。'又呼侍御，下酒饮啖。发簏，取织成裙衫两副遗超，又赠诗一首，把臂告辞，涕泣流泪，肃然升车，去若飞迅。超忧感积日，殆至委顿。去后五年，超奉郡使至洛，到济北鱼山下陌上，西行遥望，曲道头有一车马，似知琼，驱驰前至，果是也。遂披帷相见，悲喜交切。"自与织女分别以后，郭翰"凡人间丽色，不复措意"。中晚唐的神仙下凡故事甚至出现功名念与风月情的尖锐冲突。杜光庭《神仙感遇传·张镐妻》载仙女下凡与张镐山居十年，由于张镐热衷功名情意渐薄，仙女只好含恨升天而去。卢肇《逸史·太阴夫人》写太阴夫人下凡至人间求偶，并让麻婆做媒，招卢杞入仙宫。后来，太阴夫人让卢杞在"常留此宫，寿与天毕"、"次为地仙，常居人间"、"下为中国宰相"三者之间做出选择，卢杞大喊愿作"人间宰相"，令太阴夫人大惊失色。功名欲望的极度膨胀致使这些书生们连昔日梦寐以求的仙女也愿意舍弃，这说明士子们只不过想通过与神仙的遇合成就人世的功名而已。

神仙下凡性爱主题的萌生及其向功名主题的逆转是国人享乐意识催化的结果。既企盼羽化登仙长生不老，又渴望能够尽享人世的快乐是道教的本质所在。《吕氏春秋·仲春纪》云："古人得道者，生以长寿，声色滋味，能久乐之。"葛洪心目中的仙境是一个可以满足一切世俗欲望的天堂："饮则玉醴金浆，食则翠芝朱英，居则瑶堂瑰室，行则逍遥太清……位可以不求而自致，膳可以咀茹华璚，势可以总摄罗

鄮，威可以叱咤梁成。”[①] 他心目中的仙人“当食甘旨，服轻暖，通阴阳，处官秩，耳目聪明，骨节坚强，颜色悦怿，老而不衰，延年久视，出处任意，寒温风湿不能伤，鬼神众精不能犯，五兵百毒不能中，忧喜毁誉不为累，乃为贵耳”。这种心态反映到道教文学作品中，就使得作品济世度脱修仙悟道色彩慢慢退化，而功名、性爱等欲望追求则不断地凸现出来。司马相如《大人赋》写“我”到昆仑山发现西王母白首穴处，仅有一只三足乌供其驱使，既无快乐又无幸福，顿感西王母式的长生没有意义，于是独“载美女而与之归”。《裴谌》中的王敬伯在深山苦修十余载仍然无法成仙，他对裴谌说的那番话道出了其求仙的真正目的：“吾所以去国忘家，耳绝丝竹、口厌肥豢、目弃奇色、去华屋而乐茅斋、贱欢娱而贵寂寞者，岂非为乘云驾鹤、游戏蓬壶？纵其不成，亦望长生，寿毕天地耳。今仙海无涯，长生未致，辛勤于云山之外，不免就死。敬伯所乐，将下山乘肥衣轻，听歌玩色。”既然辛苦十余载为的就是成仙享乐，如果成仙无望的话，不如乘早下山享乐。唐人皇甫湜的色欲幻想更是令人瞠目结舌：“旦旦狎玉皇，夜夜御天姝。当御者几个？百千为番，宛宛舒舒……浩漫为欢娱，下顾人间，溷粪蝇蛆。”[②] 晚唐李商隐则别出心裁地想象嫦娥的寂寞难耐：“嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心。”[③] 由此可见，既长生又享乐的意识在道教的萌生发展过程中不断强化，至唐代达到了登峰

① 葛洪：《抱朴子·对俗》。

② 《出世篇》。

③ 《秋夕》。

造极的地步，相应地，仙话也一步步走向世俗，成了作者展示功名念、风月情的最佳载体。这诚如乐衡军教授所指出的那样，传奇虽然依旧对神话保持了浓厚的兴趣，并在本质上仍有信仰的因素，“但是因为浓厚的人文兴趣的笼罩，神话被尽量地赋予美感和价值观”，神话在小说里，已经不是以拙朴的原始的面貌出现，而是安排在被人向往的梦境中，“于是神话和小说的关系开始变得微妙，它摇曳于象喻和真实之间”①。

二　“三言二拍”中的下凡历劫

在“三言二拍”中，《警世通言·一窟鬼癞道人除怪》、《警世通言·福禄寿三星度世》、《喻世明言·张古老种瓜娶文女》、《醒世恒言·薛录事鱼服证仙》即属于下凡历劫型故事。《初刻拍案惊奇·金光洞主谈旧迹，玉虚尊者悟前身》虽然是佛教题材，但却借用了道教的思凡下凡叙事框架。这5个故事具有强烈的宗教化倾向，旨在宣讲道教的人生哲理。

这些故事中的神仙被贬谪下凡既不是为了度脱济世也不是仅仅为了性爱与功名，而是要让动了凡心的神仙在尘世历劫：即在滚滚红尘中经受红尘劫难看破红尘重回上界。红尘在神仙的眼中是一座炼却凡欲的炼狱。“三言二拍”中的5篇故事存在着三个母题：思凡谪凡——历劫——度脱升天，象征着“因空见色，由色生情，传情入色，自色悟空”的生

① 见台湾《联合报副刊》1983年7月28日至31日载《文学的母亲——中国文学中的神话》座谈会纪录，乐衡军发言。

命循环历程。

第一，思凡谪凡。神仙们不是因为思凡念起而被天帝贬谪下凡就是因为欲念萌生偷偷溜出天门。红尘成了上界神仙的一种挡不住的诱惑。《一窟鬼癞道人除怪》中的吴秀才原本是甘真人的采药弟子，因其凡心不净，“中道有退悔之意，因此堕落”，被贬下仙界，罚做贫儒。《薛录事鱼服证仙》中的神仙琴高，“只因在王母座上，把那弹云璈的田四妃觑了一眼，动了凡心，故此两个并谪人世”，投胎为薛录事及其夫人顾氏。《张古老种瓜娶文女》中的文女原本是上天玉女，只因思凡才投胎到萧梁武帝时的谏议大夫韦恕家。《福禄寿三星度世》中的渔父刘本道“原是延寿司掌书记的一位仙官，因好与鹤、鹿、龟三物玩耍，懒惰正事，故此谪下凡世为贫儒”，鹤、鹿、龟三星也偷偷潜至人间，意欲与刘本道一道过世俗男女生活。这批神仙思凡谪凡母题有两点值得注意，其一，道教谪世说与佛教转世说相糅合，使神仙从空而来从空而去的直接谪降模式演变为神仙谪凡下凡重新投胎模式。其二，谪世投胎托生之家均是书香门第，而且往往是贫困书香门第。

第二，历劫。神仙下凡追求世俗男女生活，在神仙看来，这是在承受劫难。劫难深重之时就是历劫者醒悟之日。劫难来自富贵场和温柔乡。投胎托生者原本指望在富贵场中出人头地结果却在富贵场中备受煎熬。采药弟子脱胎投生为吴秀才，原指望“一举首登龙虎榜，十年身至凤凰池”，没料到时运不至，科举不第，盘缠用尽，羞归故里难归故里，只好流落京城。延寿司仙官被贬为世间贫儒刘本道，“二十年灯窗用心，苦志勤学，谁知时也运也命也，连举不第，没

分做官”，只好“水乡为活，捕鱼为生”。上天玉女本来投胎到谏议大夫之家，是个富贵之所，没料到其父触怒皇帝，遭贬而为养马的马监。投胎托生者原指望在温柔乡中尽享人间欢爱，没想到却在温柔乡中备尝痛苦，备遭祸害。仙界真人当初贬采药弟子下凡，其目的就在于让他“备尝鬼趣，消遣色情”。吴秀才沦落京师之后，突然间艳遇从天而降。王婆陈干娘给她介绍了一个艳丽无边的妻儿乐娘，遂了他的人生之愿。那李乐娘色艺双全：“意态自然，迥出伦辈。有如织女下瑶台，浑似嫦娥离月殿”，“乐器都会，又写得算得”。李乐娘还给穷困中的秀才带来无限利益：“一千贯钱房卧，带一个从嫁。”更为可贵的是，这李乐娘有着一颗令穷儒备感欣慰的心灵：这李乐娘“也曾有部院里当职事的来说她，也曾有内诸司当差的来说她，也曾有门面铺席人来说她”，可她对这些有钱有势者偏偏看不上眼，却“口口声声非要嫁个读书君子”。然而在蜜罐中享受欢乐的吴秀才却乐极生悲，深更半夜在野墓园中坟堆顶上发现自己的妻子侍儿等人和鬼魂呆在一起，吓得毛骨悚然。事后终于发现所谓的美满姻缘只不过是一场噩梦，陈干娘李乐娘等一干人全是刚死之鬼！“一心办道绝红尘，众魅如何敢触人。”吴秀才遭遇鬼魅就是凡心萌动的必然结果。刘本道贪恋女色，先后碰到三大妖物，如“牛羊入屠户之家，一步步来寻死路”。刘本道射中一个不满三尺的妖物，结果被妖物摄去船只，只好深夜投宿山庄。山庄少女以身相许，刘本道贪恋女色迷恋财物，日夜纵欲，眉中渐生黑气。山庄少女触怒另一黄衣少女，刘本道遂被黄衣少女摄去，后来才明白山庄少女与黄衣女子均为妖魅。仓皇逃遁之际却被那个不满三尺的怪物抓住，怪物便打

算取他的心肝下酒。文女托胎投生到韦谏议家后，尽管艳丽无边有才有德，却遭到80老翁的侮辱，最后不得不下嫁给他。园叟80高龄却托人向韦谏议家求婚，打算娶二八芳龄的文女为妻。韦谏议气得大骂园叟无耻，并以“要得成亲，来日办十万贯现钱为定礼，并要一色小钱，不要金钱准折”来羞辱园叟，没料到园叟第二天将十万贯现钱如数送到。“天意岂人知，应于南楚畿。寒灰热如火，枯物再生梯。”年方二八之衣冠女子最终竟不得不下嫁80老翁。无论是从功名还是从风月的角度来看，投胎托生者都是人生的失败者，失败的人生让他们备尝红尘的苦难。《薛录事鱼服证仙》中的薛录事是五大下凡历劫型故事中惟一在功名、风月方面获得成功之人。薛录事仕途得意、婚姻美满，神仙却让他的灵魂充当东潭赤鲤，让他在梦幻中体会到官场的险恶人情的浇薄，从而“识破幻形不碍性，体形修性即仙真”。

第三，度脱。这个母题是指投胎托生者在富贵场温柔乡中遭遇种种人生劫难后终于顿悟人生虚幻如梦，上界仙人君临尘世指破投胎托生者的前身，度脱他们重上仙界。吴秀才发现自己的妻子一干人为死鬼之后，癞道人及时出现，把众鬼魅关进酆都地狱，解脱了秀才的灾难。癞道人自称上界甘真人，点破吴秀才前身后，随即化阵清风而去。吴秀才“自此舍俗出家，云游天下，十二年后，遇甘真人于终南山中，从之而去”。就在刘本道生命垂危之际，南极寿星及时出现，点破刘本道前身，并让争夺、追杀他的三个妖物现出白鹤、黄鹿、乌龟（即福禄寿三星）原形。“由来仙境在人心，清歌试听《渔家傲》。高人多逢神仙好，几时身在蓬莱岛。”刘本道顿悟之后，与南极寿星一道升天而

去。文女嫁给老翁后，方知老翁为上仙张古老，是奉上帝之命下凡取文女归天的。文女归天时，带契韦谏议一家13口白日飞升。《薛录事鱼服证仙》中的薛录事夫妇得太上老君点破前身后，遂和同是谪凡来到人间的道士李八百一块飞升。

通过对思凡谪凡、历劫、度脱母题的分析，我们可以发现神仙的下凡谪凡再一次贴进了宗教本身。下凡历劫型故事揭示了道教修心炼性的重要性，即使是得道真仙也得时时修持，一旦红尘念起，就得重新回到人世，在富贵场、温柔乡中回炉再炼。不过，上界天仙下凡回炉再炼已经深深地渗进了民众（读书人）苦难现实的印记。正因为民众在富贵场、温柔乡中备受苦难备受煎熬，道教修心炼性绝凡去欲白日飞升的追求才有了最普泛的民众基础。“三言二拍”下凡历劫型故事向宗教修道主题的回归是一种大彻大悟的回归。

三　《韩湘子全传》中的下凡历劫

《韩湘子全传》现存最早刊本为明天启三年金陵九如堂刻本，题“钱塘雉衡山人编次”、“武林泰和仙客评阅”。是书创作之前，民间已有关于湘子的说唱道情。明烟霞外史《韩湘子叙》所说的“只以蒙师瞽叟，执简高歌，道扮狂讴，一唱三叹”就是指说唱道情而言。有鉴于说唱道情“章法庞杂舛错，谈词诘屈聱牙，以之当榜客鼓枻之歌，虽听者忘疲；以之登骚卿鉴赏之坛，则观者闭目”这样一种情形，雉衡山人杨尔曾便“仿模外史，引用方言，编辑成书，扬榷故

实”[①]。由于小说是在说唱道情的基础上发展而来，小说便自然而然地承继了说唱道情的谪降结构以及“无情度有情”的宗教旨归，小说的度脱方式亦由于度脱对象的不同而各具特色。

小说中的所有人物都由于种种原因而被谪降人间，他们的谪降—历劫—度脱—登仙（重返天庭）便构成了小说的主要叙事框架。小说的第一回至第九回为韩湘子的历劫故事。小说叙鹤童投胎为韩会之子，历劫尘世，后经钟吕二师点化，接受层层考验证果朝元。第十回至第二十三回以及第二十七回为韩愈的历劫故事。小说叙韩愈不听韩湘子劝告贪恋尘世功名，结果由于谏迎佛骨被贬潮阳在蓝关陷入绝境，最终被韩湘子度脱升天。这段故事是小说的核心部分，韩湘子在蓝采和、钟离权、吕洞宾的帮助下对韩愈进行了 12 次度脱。第二十三回至二十九回为窦氏、芦英的历劫故事。小说叙韩湘子设法使韩氏家族陷入绝境迫使窦氏、芦英不得不皈依道教，出家修行，最终得道升天。小说将这些谪降—历劫—度脱—升仙（重返天庭）的故事说成是玉帝的意图。书中叙玉帝“将金书玉诰、道法神术付与神仙钟离权、吕岩两个，到于下界，普度有德有行之人，上天选用；如有修行未到，还该转世为人的，便着他往韩会家投胎脱化，待日后积功累行，不昧前因，才去度他，以成正果”。钟离权、吕洞宾将韩湘子度脱升天，完成了玉帝的这一圣旨后，玉帝又命令韩湘子去度脱韩愈。为了度脱韩愈，玉帝给了韩湘子许多

---

① 烟霞外史：《韩湘子叙》，见丁锡根编著《中国历代小说序跋集》（下），第 1411～1412 页，人民文学出版社，1996。

特权："朕赐卿三道金书，上管三十三天，中管人间善恶，下管地府冥司。""朕赐卿头挽按日月的风魔丫髻，身穿紫罗八卦仙衣；缩地花篮，内有不谢之花、长春之果；冲天渔鼓，两头按阴阳二气；两个降龙伏虎的简子。""封卿为开元演法大阐教化普济仙。""朕敕马、赵二将在卿左右，听卿调遣。"韩湘子参拜西王母，西王母道："我赐卿三面金牌，第一面金牌，纠察三十三天十八重地狱善恶生死；第二面金牌，钤管四海龙王、三十六员天将随身听用；第三面金牌，掌理风云雷雨、各府州县城隍社令、十殿阎罗天子。"韩湘子用这些特权最终将韩愈度脱上天交差："叔父韩愈，荷蒙玄造，已得回心。尚有婶娘窦氏与林氏芦英，执迷不悟，难以度脱点化，伏候圣裁。"玉帝便命令"韩湘子同吕岩、蓝采和，再去度化一遭，共成正果"，而西王母则给韩湘子出主意："她二人久堕尘寰，一心贪恋着荣华富贵，韩湘子须索往弥陀山观音大士处借些仙物变化，才好打动得她。"在第三十回，玉帝还下了一道御旨，交待了所有被度脱者的仙阶和果位。通过以上分析，我们可以知道《韩湘子全传》实为玉帝所导演的三幕下凡历劫故事，这三幕故事的叙事框架完全按照谪降——历劫——度脱——登仙（重返天庭）的情节模式而展开。

小说的宗教旨归完全继承自道情的"无情度有情"主题。无情、有情的冲突具体体现为功名富贵与出世修道、生子孝亲与出世修道、夫妻恩爱与禁欲苦修之间的冲突。功名富贵与出世修道之间的冲突，主要在韩愈与韩湘子之间展开。韩湘子降生后，韩愈韩会对他的价值期待便是读书中举成就功名，换取荣华富贵。岂知韩湘子直至 14 岁才开口说

话，话中却道出了一生志愿："据孩子愚见，为人在世，还该超凌三界外，平地作神仙。"他开口说话后作的第一首诗便显露仙机："不读诗书不慕名，一心向道乐山林。有期学得神仙术，始信灵丹自有真。"韩愈请钟离权吕洞宾做湘子的老师："一位教舍侄习文，一位教舍侄习武。若得舍侄学成文武艺，货与帝王家，学生心愿毕矣！"没想到湘子却不愿跟钟、吕二师学功名，偏偏要从钟、吕二师学长生，而且立下志向："学仙须是学天仙，唯有金丹最的端。"尽管韩愈后来赶走钟、吕二师，鞭打湘子，逼他改过攻书；但是湘子却私逃出府，历尽千辛万苦赶往终南山修仙。韩湘子登仙后奉玉帝圣旨来度脱韩愈，韩愈依然渴望韩湘子"改过自新，读书学好，做那显祖荣宗、封妻荫子的勾当"。韩愈对韩湘子的价值期待反映了韩愈对功名富贵的痴迷。小说浓墨重彩地描写了韩愈对功名富贵的执著追求。韩愈汲汲于功名，进京科考，"不期名落孙山，羞回故里，只得在京东奔西趁，摇尾乞怜"。喜中进士之后，愈加钟情于仕途。韩湘子证果朝元，钟离权向玉帝汇报道："臣与吕岩化作道人，三番五次去点化他，只因他现在朝中为官，贪恋酒色财气，不肯回心，所以只度得韩湘一人。"韩湘子奉命度韩愈，钟吕二师一再吩咐："他现做高官，享大禄，如何便肯弃舍修行？汝须要多方点化，不负玉帝差遣才好！"韩湘子幻形下凡，"再愿叔父早早回头，弃职休官，随我修行办道"。可惜的是，度化"已经五次六番，他只是不肯回心转意"。"岂知佛骨表犯了重瞳，绑云阳几乎命终。幸保奏敕贬潮阳，一路苦无穷"。可惜的是，"韩退之一连十日路绝人烟，人无宁处，他略不回心转意，懊悔当初，真是铁石般坚的性子"。只有到

了那雪拥蓝关仆亡马死的绝境，韩愈才顿悟人生之无常，随湘子出家。“炉中炼就大丹药，不与人间度子孙”。生子孝亲与出家修道的矛盾主要在婶母窦氏与湘子之间展开。小说改写历史，将湘子描绘成韩门独根苗，是玉帝感于“韩门九代阴功茂”，感于韩会夫妇依韩愈之计“每日虔诚祷祝”，才“天赐婴儿到草庐”的。郑氏亡后，窦氏在郑氏灵柩前拜祝：“望伯伯、姆姆在天之灵保佑韩湘聪明天赐，智慧日增，悔脱灾除，灾消煞解，庶几箕裘有绍，世泽长存。”替湘子娶得林芦英之后，韩愈夫妇都以为“韩门胤嗣可期”，没想到湘子认为“芦英、湘子各自一体”，结果引发了婶娘窦氏的强烈不满：“汝父母早亡，我罗裙搂抱，抚养得汝成人长大，与汝娶了妻子，只指望汝多男多福，接续韩门香火，做坟前拜扫之人，怎么今日说出这般话来，可不痛杀我也！”得知湘子不跟林芦英同房后，窦氏更是伤心不已：“自古男子生而愿为之有室，女子生而愿为之有家，汝年纪小小，妻子又少艾，如何不思想接续祖宗香火，说出这等绝情绝义的话？伯伯姆姆死在九泉也不瞑目了。”湘子出家后，“家有黄金千万两，堂前无子总徒劳”就成了窦氏的焦虑中心。夫妻恩爱与禁欲苦修之间的矛盾当然是在湘子与芦英之间展开。湘子自娶林芦英过门之后，并不与林芦英同房，所以结婚三年，“并没男女花儿”。窦氏担心韩门绝后，含蓄地借芙蓉开花不结子来指责林芦英，结果引来了芦英的满腔幽恨：“一片良田地，懒牛夜不耕。春时不下种，苗从何处生？”但是，湘子并不理会这些，在他看来，“情欲所爱，投泥自溺”，“人能透得此关，即出尘世”。正因为有这种认识，湘子才轻松地通过了钟吕二师的美色考验，才在度脱韩愈时把窦氏、林

芦英比作“两个穿白袍的狼”，视“粉骷髅是追命的鬼”！在“韩湘子凝定守丹炉”中，韩湘子对芦英的苦苦哀求无动于衷，并进而痛斥白牡丹之流的采补抽添。面对“林芦英恩爱牵缠”，湘子“枕边恩爱从来少”！

当然，上述三大“有情、无情”的矛盾冲突在每个人身上都有，只是在小说叙述中各有侧重而已。无论是韩愈夫妇还是林芦英，他们对人世的酒色财气、功名富贵总是贪恋不已，总是痴迷不悟。所以湘子以“无情度有情”时，采用了“劝、诱、迫”等手法步步进逼，务使韩愈夫妇和林芦英修真体道，证果朝元。湘子是韩愈夫妇和林芦英的度脱者，所以湘子的得道成仙具有一种先天色彩，经钟吕二师轻轻点化，便矢志不渝地追随钟吕二师而去。面对韩愈、窦氏、林氏这三位痴迷不悟者，韩湘子以“无常”作武器，苦口婆心地劝他们出家。“贫道乍离乡，受尽了栖惶；抛妻恩爱撇爹娘，万两黄金都不爱，去躲无常。”“我从南海飞来，劝你回心，你还贪着笑歌。怕只怕，无常来到，任你珠玑万斛，难逃躲。”充斥于小说中的这类道情是韩湘子劝导韩愈夫妇、林芦英的主要思想武器。然而，他们偏偏恋着那些虚幻的功名富贵，所以湘子只好以仙家妙用来诱惑韩愈们出家。韩湘子从西王母玉帝那里获得大量特权和宝贝，目的是“想显出手段与他（韩愈）看，才好度他”。于是，他施展法术，“点化石狮，祈求瑞雪，显神通之广大；手招龙圣，足驾祥云，变昭幻之周圆”；“显神通地上鼾眠，假道童筵前畅饮”；送上仙羊、仙酒、仙女、仙桃、仙家桌面四十张，造逡巡酒，开顷刻花，为韩愈祝寿。为了度化窦氏和林芦英，西王母给湘子出主意：“她二人久堕尘寰，一心贪恋着荣华富贵，韩

湘子须索往弥陀山观音大士处借些仙物变化，才好打动得她。”为了度脱窦氏和林芦英，韩湘借来了观音大士的莺哥，吕洞宾送来了仙画，韩湘和蓝采和甚至当场用仙丹度“金莲和两个老儿”白日升天。可惜是，任凭神仙劝诱，韩愈辈都痴迷不悟，真是“分明咫尺神仙路，无奈痴人不转头”。万般无奈之下，韩湘子只好显神通让韩愈们亲历恶境头，领略人生无常，弃尘念而修仙体道。韩湘子劝诱韩愈成仙不果，只好启奏玉帝：“宪宗好僧不好道，韩愈好道不好僧。臣与蓝采和变化两个番僧，把臣云阳板变作牟尼佛骨，同去朝中进上宪宗皇帝，待叔父韩愈表谏宪宗，那时宪宗龙颜大怒，将叔父贬黜潮州为刺史，臣在秦岭路上教他马死人亡，然后度他，方才得他转头。”韩湘子劝诱窦氏、林芦英出家不果，吕洞宾便给韩湘子出主意：“我在云头观见长安城内尚书崔群之子崔世存，先娶胡侍郎女儿为妻室，近日亡逝，将欲再娶，不免托一梦与崔尚书，叫他去求林芦英与世存续弦。窦氏必定不给，待崔尚书怒奏朝廷，削除她的俸禄，逐回原籍居住。我和你去吩咐东海龙王，带他兴风作浪，漂没了韩氏的房屋、田产，使窦氏婆媳拍手成空，那时才好下手度她。”正是在绝境之中，韩愈才领悟功名富贵无定凭，心甘情愿跟随韩真人出家；正是在走投无路的境况下，窦氏和林芦英才哀求韩湘子度她们出家修仙。

“无情度有情”并不意味着抛弃儒教伦理。在终极目标上“无情”与“有情”的三大矛盾冲突反倒相互融会为一体。这种融会主要体现在“一子成仙，全家登天”的终极目标上。这一终极目标来自于玉帝和神仙们的金口玉言。在度白鹤的途中，钟离权告诉吕洞宾：“为仙者，尸解升天，赴

蟠桃大会，食交梨火枣，享寿万年，九玄七祖，俱登仙界。”玉帝命鹤童投胎于韩会家是由于城隍、土地、东厨司命六神奏称韩愈韩会“积善根于九代，奉秘典于一生，情因无子，意切于天”。韩湘子出生后啼哭不已，吕洞宾用手摩他的顶门说道：“汝不要哭，汝不要哭，一十六年，无荣无辱。终南相寻，功行满足。上升帝都，下契九族。”一闻此语韩湘子便不再啼哭了。吕洞宾为韩湘子算命，声称韩湘子“这八个字不是凡胎俗骨，主有三朝天子分，七辈状元才，不出二十多岁必定名登紫府，姓到瑶池，九族成真，全家证圣”。韩湘子证果朝元，玉帝问湘子云：“朕闻一子登仙，九族升天；若不升天，众仙妄言。卿即登仙，为何不度脱了卿家九族，同来见朕?”韩湘子度叔父、婶母、妻子升天后，觉得“父亲韩会母亲郑氏尚隔幽扃，未曾拔度，不免有终天之恨”，吕洞宾遂安慰他道：“一子升仙，九族登天。汝父母自然脱离苦海，踏上莲台，只待玉旨到来，便见分晓，不必多虑。”在玉帝的圣旨当中，所有韩氏家族成员都脱离无常，位证仙班，就连家人张千李万也因“实效忠诚于末路”，因此，“兴修既尽，寿算遐增，着在卓韦山再修二纪，考核成功”。韩湘子度叔父度婶母度妻子完全贯彻了玉帝的圣旨，也完全弘扬了儒家伦理。“婶母恩非小，你儿行常自焦，扯干就湿真难报……婶娘，你可劝叔父呵！休官弃职早修行，免得纷纷雪拥蓝关道。”“原来婶母这般记挂我，我怎的不报她的恩!”这是韩湘子费尽心思度脱韩愈窦氏的内在动力。“许旌阳《宗教录》说得好：‘忠则不欺，孝则不悖。’你既做了神仙，怎的不知孝道?”这是林芦英在绝境中用孝道思想逼迫韩湘子度婆婆成仙。“夫妇，人伦之一。神仙都是尽

伦理的人。你五伦都没了，如何该做神仙?”这是林芦英在绝境中以夫妻人伦质问韩湘子为什么不度脱自己。“只看‘道学’二字分上，度了她，才显得世上讲道学的也有些便益。”正是出于对夫妇人伦的认同，韩湘子才听从蓝采和的建议度脱了林芦英；正是出于对夫妇人伦的认同，吕洞宾才让韩湘子去度脱被贬人深潭底下的香獐。

在小说的第一回、第九回、第二十四回和第三十回，作者一一交待了小说中诸多人物的谪降原因和度脱后的仙阶果位。汉代宰相之女灵灵小姐因要做一品夫人不愿嫁给皇帝的侄儿，结果被皇帝强行嫁给绰号叫“悖不动”的山西村夫。这一对怨偶死后转世投胎为雉衡山的白鹭和香獐。白鹭修炼三四百年后被钟离权、吕洞宾度脱为鹤童，升天后被玉帝派往韩会家投胎，最终经钟离权、吕洞宾度脱，成为上八洞第八位神仙。香獐由于唐突钟离权、吕洞宾，被钟吕遣将贬在江潭深处，“直待鹤儿成了正果，证了仙阶，然后才度他去看守洞门”，做“守山大神”。玉帝殿前卷帘大将军冲和子因在蟠桃会上和云阳子争夺蟠桃打碎玻璃玉盏，结果被玉帝贬到下界，投胎为韩愈和林圭，后被湘子度脱，重返天庭。上界圣姥因在蟠桃会上盗折葵花，结果被谪下凡间受苦，成为韩愈之妻窦氏，后被湘子度回天庭。“芦英原是凌霄殿玉女，因玉帝驱遣天将收伏群魔，天门未闭，芦英往下窥探，故此贬到凡间，孤眠独宿，以警思凡”。这芦英便是林圭之女、湘子之妻，后被湘子度脱，重返天界。

通过上述分析可知，《韩湘子全传》中的下凡历劫构成了该小说的三大情节模块，这三大情节模块共同揭示了主人公历劫人间接受考验接受度脱的历程，宣扬了道教的“无情

度有情”的思想，是一部彻头彻尾的宗教小说。“无情”与“有情”的冲突与融汇则说明了道教生命伦理与儒教伦理在明代已经融为一体了。

四　《红楼梦》中的下凡历劫

《红楼梦》又名《石头记》，讲的是女娲补天时遗弃在大荒山无稽崖青埂峰下的一块顽石思凡降凡—历劫红尘—回归青埂的故事。这部带有自传性质的小说是作家借助道教神话结构融会佛道精神从功名念、风月情的角度对人世沧桑进行理性思考的产物。作家的这种思考是一种对人生的忏悔和缅怀，是一种过来人的冷峻分析，是一种对未来的探索。这种思考和道教“梦幻观”佛教“色空观”相融会相冲突，从而使《红楼梦》具有了前所未有的深刻性，使《红楼梦》拥有了浓厚的哲理色彩，使《红楼梦》拥有了无限广阔的解读空间。

《红楼梦》自传说经由胡适大力倡导得以成为定说[①]。无论人们怎么评价胡适的自传说，《红楼梦》的自传性质是无法否认的。在前五回中，曹雪芹除了现身说法外，还借助神话结构来阐明《红楼梦》的自传性质。在第一回中，曹雪芹用“作者自云”的方式说明《石头记》是要为自己及自己身边的闺阁女子“昭传”。在神话结构中，石头、神瑛侍者、宝玉、贾宝玉、空空道人、情僧都约等于曹雪芹本人，都是

---

① 参见胡适《中国章回小说考证·红楼梦考证》，第127～174页，安徽教育出版社，1999。

曹雪芹在作品中的化身。第一回，“作者自云：因曾历过一番梦幻之后，故将真事隐去，而借‘通灵’之说，撰此《石头记》一书也”。石头即青埂峰下的顽石，顽石降凡为宝玉；神瑛侍者降凡为贾宝玉，口衔宝玉而生。顽石与神瑛侍者、宝玉与贾宝玉实际上是二而一也。石头的历劫、神瑛侍者的历劫与作者“历过一番梦幻”实际上就是一回事也。石头复返青埂峰，历记自己“幻形入世，蒙茫茫大士、缈缈真人携入红尘，历尽离合悲欢炎凉世态的一段故事”于石上，空空道人读后“因空见色，由色生情，传情入色，自色悟空，遂易名为情僧，改《石头记》为《情僧录》”。空空道人实为悟道后的贾宝玉（续书则写贾宝玉悟道后被封为文妙真人），他所阅读的石头历劫故事实即他自己的历劫故事，他“因空见色……自色悟空”的过程实即对自己尘世历劫的再一次反省。因此，空空道人（情僧）实即曹雪芹的化身[①]。

曹雪芹不仅用神话结构说明《红楼梦》的自传性质，而且用神话结构来进行艺术构思，设置一僧一道和一甄（真）一贾（假）穿梭于神话世界和现实世界，将神话世界和现实世界勾连起来，以完成“思凡降凡—历劫红尘—悟道回归”的叙事任务。石头的历劫故事和神瑛侍者的历劫故事是一僧一道勾连起来的。青埂峰的顽石红尘念起，哀恳茫茫大士、缈缈真人携其下凡，大士真人遂将顽石幻形为宝玉，助其下凡，“待劫终之日，返还本质”。太虚幻境赤瑕宫的神瑛侍者“凡心偶炽，乘此昌明太平朝世，意欲下凡造历幻缘，已在

① 参阅张锦池《红楼梦考论·论红楼梦主线与明清小说传奇结构形态》，第280～288页，黑龙江教育出版社，1998。

警幻仙子案前挂了号”，大士真人遂“趁此机会，就将此蠢物（宝玉）夹带于中，使他去经历经历”，遂使贾宝玉衔玉而生，共同历劫。需要强调的是，大士真人的所作所为是奉了警幻仙子的命令。顽石历劫前，一僧一道先到“警幻仙子宫中，将蠢物交割清楚”；石头重返青埂峰后，一僧一道又曾“会齐了同往太虚幻境销号”。作为贾宝玉的精神先导，甄士隐勾连了神话世界和现实世界。“甄士隐梦幻识通灵”，梦见一僧一道前往太虚幻境交割顽石，了解到石头和神瑛侍者即将历劫尘凡，也了解到绛珠仙草要还泪报恩而历劫红尘，也了解到“因此一事，就勾出许多风流冤家来，陪他们去了结此案”。顽石、神瑛侍者、绛珠仙草和一干风流冤家降凡后的情形及其相聚则是通过贾雨村的行动来加以交待的。贾雨村风尘怀闺秀，于落魄中得甄士隐资助进京赶考，仕途得意。因贪酷被革职后，游历扬州，成了林黛玉的老师；“贾雨村夤缘复旧职”，为了保住乌纱帽，完全置甄士隐的恩情于不顾，包庇薛府杀人犯，为的是“日后也好去见贾府王府”。作者通过贾雨村仕途的荣辱升沉介绍了顽石、神瑛侍者历劫的贾府，并让“木石前盟”和“金玉良缘”的主人公先后聚集到贾府。贾雨村作为林黛玉的老师，其艺术构思有二，一则通过冷子兴演说荣国府，介绍顽石、神瑛侍者投胎之所；一则护送木石前盟的当事人林黛玉进贾府，通过林黛玉的眼睛介绍贾府及贾府的一干女人。贾雨村包庇薛蟠，其艺术构思有二，一则通过门子介绍护官符来介绍顽石、神瑛侍者投胎之所的社会背景，一则将“金玉良缘”的当事人薛宝钗送进贾府，并通过薛氏兄妹的眼睛来介绍贾府及贾府的一干男人。《红楼梦》第二回回前题诗之前原有一

段解题性文字。这段文字对这一艺术构思进行了精到的分析："其演说荣府一篇者，盖因族大人多，若从作者笔下一一叙出，一二回不能说明，则成何文字。故借用冷子兴一人略出其文，好使阅者心中已有一荣府隐隐在心。然后用黛玉宝钗等两三次皴染，则必耀然于心中眼中矣。此即画家三染法也。……通灵宝玉于士隐梦中一出，今又于冷子兴口中一出，阅者已洞然矣。然后，于黛玉、宝钗二人目中极精极细一描"，此亦画家三染法也。为了强化神话世界与现实世界的关系，作者还让一僧一道直接介入当事人的现实生活中。一僧一道中的癞头和尚曾去化黛玉出家，黛玉父母不从，他便说道："既舍不得她，只怕她的病一生也不能好的了。若要好时，除非从此以后总不许见哭声；除父母之外，凡有外姓亲友之人，一概不见，方可平安了此一世。"宝玉一见黛玉便有似曾相识之感，从此便有"求全之毁、不虞之隙"。这分明是在照应还泪一事。第八回的"比通灵金莺微露意"，作者通过金莺之口指出金锁是个癞头和尚送的，照应着金玉良缘。可见，通过一僧一道、一甄一贾，神话世界、现实世界的对应关系已一一交待清楚。

在前五回中，作者还利用神话结构对历劫进行了预演，交待了历劫者的尘世命运。这种预演是一种警示和度脱。一僧一道对甄士隐的警示和度脱实际上就是对历劫红尘的顽石和神瑛侍者的警示和度脱。尽管甄士隐"禀性恬淡，不以功名为念"，但是，红尘的劫难仍然向他逼来，独生女丢了，家也被葫芦庙的一把大火烧得四大皆空，投靠岳父却被岳父赚去了银两，"士隐知投人不着，心中未免悔恨，再兼上年惊唬，急忿怨痛，已有积伤，暮年之人，贫病交攻，竟渐渐

的露出那下世的光景来”。跛足道人的《好了歌》触动了甄士隐的心灵，遂作《〈好了歌〉注解》随一僧一道出家。一僧一道对甄英莲林黛玉的警示和度脱实际上是对一干风流怨家的警示和度脱。癞头和尚认为甄英莲是“有命无运、累及爹娘之物”，要求甄士隐舍给他为弟子；癞头和尚认为林黛玉的病无药可治，要化林黛玉出家；林家、甄家并没有听从一僧一道的意见，这意味着甄英莲、林黛玉这“一干风流冤家”非得在尘世的劫难中受苦不可。贾宝玉神游太虚幻境，昭示着这“一干风流冤家”谁也逃不脱尘世的劫难。贾宝玉神游太虚幻境，是警幻仙姑对历劫红尘的顽石和神瑛侍者的警示。警幻仙子的警示有两大功能。作为性爱女神，她让贾宝玉来到“孽海情天”，目睹“薄命司”十二女子的悲剧性判词，闻“群芳髓”，品“千红一窟（哭）”，喝“万艳同杯（悲）”，听《红楼十二曲》，让贾宝玉与兼美共度爱河，领略性爱的欢乐，其目的在于让贾宝玉在风月场上顿悟出世。警幻仙子领贾宝玉进太虚幻境，也由于受了宁荣二公之灵的嘱托，目的是“先从情欲声色等事警其痴顽，或能使彼跳出迷人圈子，然后入于正路”，“而今后万万解释，改悟前情，留意于孔孟之间，委身于经济之道”。警幻仙子的警示之所以能够同时具备这两种互相矛盾的功能，用警幻仙子自己的话来说，便是因为“今既遇令祖宁荣二公剖腹深嘱，吾不忍君独为我闺阁增光，见弃于世道”也。这一目的是让贾宝玉从风月场上改邪归正从而跻身仕途。可惜的是，贾宝玉非但没能领悟，反而坠入迷津，这意味着贾宝玉必定要在人世备尝劫难之后才能“返还本质”。贾宝玉和黛玉、英莲等人迷而不悟的结果，便演出了一部“悲金悼玉的《红楼梦》”。

通过上述分析可知，曹雪芹充分利用了道教下凡历劫的神话结构来进行艺术构思，传达自己对人世的冷峻思考。“此回中凡用‘梦’用‘幻’等字，是提醒阅者眼目，亦是此书立意本旨”。这一误入第一回正文的回前批可谓一语中的。

曹雪芹借助传统的神话结构让石头、神瑛侍者等一干风流冤家降临尘世，其目的依然是为了让历劫者证得人世的虚幻无常最终悟道出世。因此，作品依然把关注的中心投向了主人公的功名念和风月情。

为了实现悟道出世的目的，道教往往采取“遂欲法”让渴望风月功名者在风月功名的满足中备尝风月、功名的苦果。因此，作者在《红楼梦》中借助神话结构让所有历劫者都来到富贵场中、温柔乡里。青埂峰下的顽石听到一僧一道谈论“红尘中富贵”，于是恳求一僧一道把自己带入红尘，“在那富贵场中，温柔乡里享受几年”；一僧一道施展法术把顽石幻形为宝玉后，告诉顽石：“携你到那昌明隆盛之邦、诗礼簪缨之族、花柳繁华地、温柔富贵乡去安身乐业”。通过“冷子兴演说荣国府”、“林黛玉抛父进京都”、“葫芦僧乱判葫芦案”，作者全方位地介绍了顽石及一干风流冤家投胎之所乃“钟鸣鼎食之家、诗礼簪缨之族”，各大家族“皆连络有亲，一损皆损，一荣皆荣，扶持遮饰，俱有照应”。“甄士隐梦幻识通灵”，一僧一道曾指出那一干风流孽鬼“如今虽已有一半落尘，然犹未全集”，于是作者便让林黛玉、薛宝钗等先后进贾府，和先行投胎贾府的一干冤家相聚，构成了石头—神瑛侍者历劫的风月场。

历劫这一结构意味着真与假的对立，意味着对功名念、风月情的彻底否定。因此，《红楼梦》总是在真与假的对立

中对功名念与风月情进行冷峻分析，揭示其虚幻性。甄士隐梦幻识通灵，贾宝玉梦游太虚幻境，他们先后见到的太虚幻境对联——假作真时真亦假，无为有处有还无——便是对“真”与“假”的一种辩证思考。一僧一道和石头的对话便是在一真一假的对立中展开。一僧一道在青埂峰高谈阔论，“先是说些云山雾海神仙玄幻之事，后便论说到红尘中荣华富贵”。顽石红尘念起，一僧一道又警告道：“那红尘中有却有些乐事，但不能永远依恃；况又有‘美中不足，好事多魔’八个字紧相连属，瞬息间则又乐极悲生，人非物换，究竟是到头一梦，万境归空，倒不如不去的好。”在真与假的对立中对功名念、风月情进行全方位否定的便是那一僧一道的《好了歌》和甄士隐的《好了歌》注解。《好了歌》总共十六句，前八句否定了功名和富贵，肯定了神仙；后八句否定了风月和子孙，肯定的是神仙。“陋室空堂，当年笏满床；衰草枯杨，曾为歌舞场。珠丝儿结满雕梁，绿纱今又糊在蓬窗上。”这是甄士隐用一系列人世沧桑的意象来说明尘世功名富贵的不可依恃，揭示人生如梦万境归空的人生哲理。“说什么脂正浓、粉正香，如何两鬓又成霜？昨日黄土陇头送白骨，今宵红灯帐底卧鸳鸯。”这是对风月的进一步否定。“金满箱，银满箱，展眼乞丐人皆谤。正叹他人命不长，哪知自己归来丧！”这是对金钱的进一步否定。“训有方，保不定日后作强梁。择膏粱，谁承望流落在烟花巷。”这是对子孙的进一步否定。“因嫌纱帽小，致使锁枷扛；昨怜破袄寒，今嫌紫蟒长。”这是对功名的进一步否定。金钱从属于功名，子孙从属于风月，可见，《好了歌》、《好了歌》注解视功名、风月为虚幻，迷恋功名和风月便是“反认他乡是故乡”。《好

了歌》、《好了歌》注解所肯定的是弃功名、弃风月的神仙，像神仙那样弃功名弃风月便是“真”，便是寻找到了真正的“故乡”。

曹雪芹对真和假的冷峻思考不仅决定了作品的创作意图，而且决定了作品的结构设计。作者设计了甄宝玉和贾宝玉、甄士隐和贾雨村这一对立性人物来展开情节，在真与假的对立与转化中让主人公悟道，返回真正的故乡。贾宝玉和甄宝玉都出生于诗礼簪缨之族、富而好礼之家，都“因祖母溺爱不明”，因此贾雨村认为“这等子弟，必不能守祖父之根基，从师长之规谏的”。更为奇异的是，他们对女孩的言行几乎如出一辙。一个成天内帏厮混，一个则认为“必得两个女儿伴着我读书，我方能认得字，心里也明白；不然我自己心里也糊涂”。一个说：“女儿是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉。我见了女儿，我便清爽；见了男子，便觉浊臭逼人。”一个说：“这女儿两个字，极尊贵、极清净的，比那阿弥陀佛、元始天尊的这两个宝号还更尊荣无对的呢！”然而，作者关于真与假的冷峻思考要求主人公去假返真。甄宝玉即真宝玉，代表的是功名富贵，所以甄宝玉后来便慢慢滑向仕途经济，让贾宝玉深恶痛绝。贾宝玉即假宝玉真石头，他得去假返真重返天界，因此贾宝玉由功名场滑向风月场最后在风月场中感悟人世虚幻而悟道登天。甄士隐和贾雨村都是望族，一个正在走向没落，一个已经没落，所以他们的家庭充满着末世色彩。在此背景下，代表“真事隐”的甄士隐“不以功名为念”，在接二连三的尘世劫难面前顿悟出家，成为贾宝玉出世的精神先导。代表“假语村言”的贾雨村则试图在没落中重整基业，贾政试图让贾宝玉多多接触贾雨村意味

着作者要把贾雨村当作贾宝玉入世的精神榜样。贾雨村在后来的仕途中跌打滚爬，终于悟道而出家。高鹗续书以“甄士隐详说太虚情，贾雨村归结红楼梦”来结束《石头记》，确实领悟了曹雪芹设计人物的真正意图。

曹雪芹对真与假的冷峻思考，反映了道教的梦幻观。从前五回中，我们还可以发现佛教的色空观也融会到了梦幻观中，在“真”与“假”的对立关系中否定了人世的功名念与风月情。空空道人“因空见色，由色生情，传情入色，自色悟空，遂易名为情僧，改《石头记》为《情僧录》”的过程，实际上就反映了色空观对梦幻观的融会。《石头记》又名《风月宝鉴》，按甲戌本“凡例”所云，“是戒妄动风月之情”，可见“风月宝鉴”之命名，反映的亦是佛教的色空观。作为仙界使者和尘界的度脱者的一僧一道的所作所为反映的亦是道教梦幻观和佛教色空观的融会。不过，佛教色空观只不过是道教梦幻观的补充而已。所以癞头和尚可以去度甄英莲和林黛玉，却不能唱《好了歌》去度脱甄士隐。因为《好了歌》作为《红楼梦》梦幻观的核心内容，它必须由跛足道人来唱。

由于作者对真与假的冷峻思考具体体现为道教梦幻观和佛教的色空观，所以作者极力展示了一个走向毁灭的世界。石头、神瑛侍者的托身之地贾府运终数尽，“忽喇喇似大厦倾，昏惨惨似灯将尽”，结果“落了片白茫茫大地真干净”。离恨天灌愁海放春山遣香洞太虚幻境薄命司的一干风流冤家投胎之后，一个个走向毁灭，《红楼十二曲》无疑就是她们的挽歌。怡红公子既无意于为运终数尽的家族作任何努力，又无力帮助他所“意淫”的一干风流冤家摆脱毁灭的命运，

结果陷入深深的精神苦闷之中。因此，《红楼梦》谱写的是一个封建大家族的悲剧、怡红公子的精神悲剧、金陵十二钗的青春悲剧[①]。

曹雪芹作为过来人有意识地全方位地推出了一幅末世景象，传达了自己对末世经历的忏悔和缅怀。在作者的笔下，四大家族的末世景象令人痛心疾首。贾府就像那“死而不僵”的“百足之虫”：“如今生齿日繁，事务日盛，主仆上下，安富尊荣者尽多，运筹谋画者无一；其日用排场费用，又不能将就省俭，如今外面的架子虽未甚倒，内囊却也尽上来了。”“谁知这样钟鸣鼎食之家、翰墨诗书之族，如今的儿孙，竟一代不如一代了。”这种境况甚至让宁荣二公之灵预感到贾府“运终数尽，不可挽回者”。“阿房宫，三百里，住不下金陵一个史”。史侯的门第可谓显赫矣，可是史湘云却“云散高唐，水涸湘江”。“东海缺少白玉床，龙王来请金陵王”。王家的奇珍异宝可谓多矣，可是王熙凤却是一只“偏从末世来”的“凡鸟”，其倚作靠山的财势像冰山一样难以持久，最终“哭向金陵事更哀”。“丰年好大雪，珍珠如土金如铁”。薛府的财势可谓雄矣，可是“薛公子幼年丧父，寡母又怜他是个独根孤种，未免溺爱纵容，遂至老大无成”。虽是皇商，一应经济世事，全然不知。四大家族如此，与四大家族相关的其他家族是不是如此呢？林如海的“林家支庶不盛，子孙有限……没甚亲友嫡派的”，命中无子，幼子早夭，姬妾不育，惟存一弱不禁风的女儿。托身贾府的妙玉

① 参阅陶尔夫、刘敬圻《说诗说稗·红楼梦主题多义性论纲》，第533～550页，黑龙江教育出版社，1997。

“气质美如兰，才华阜比仙”，“可家道败落，托身空门”。作为贾宝玉出世先导的甄士隐也是个望族，却由于经历种种劫难而悟道出家。作为贾宝玉入世导师的贾雨村“也是诗书仕宦之族，因他生于末世，父母祖宗根基已尽，人口衰丧，只剩得他一身一口”。他“进京求取功名”，目的是想重整基业，结果却深悟“身后有余忘缩手，眼前无路想回头”的哲理，在仕途中跌打滚爬之后，终于像甄士隐那样悟道出家。作者还通过贾宝玉神游太虚幻境浓云泼墨般地渲染了末世气氛：“才自精明志自高，生于末世运偏消”；“可怜金玉质，终陷淖泥中”；“可怜绣户侯门女，独卧青灯古佛傍”；“凡鸟偏从末世来，都知爱慕此生才”；“势败休云贵，家亡莫论亲”；“喜荣华正好，叹无常又到”；“家富人宁，终有个家亡人散各奔腾”；“为官的，家业凋零；富贵的，金银散尽；有恩的，死里逃生；无情的，分明报应”；“好一似食尽鸟投林，落了片白茫茫大地真干净”。十二钗判词和红楼十二只曲子笼罩着浓浓的末世气氛，无异于末世之挽歌。作者的这种关注点和他的身世、心态密切相关。作者在第一回用“自又云”的方式传达了自己创作《红楼梦》的心态：“今风尘碌碌，一事无成，忽念及当日所有之女子，一一细考较去，觉其行止见识，皆出于我之上。何我堂堂须眉，诚不若彼裙钗哉？实愧则有余，悔又无益，真大无可如何之日也！当此，则自欲将已往所赖天恩祖德，锦衣纨绔之时，饫甘餍肥之日，背父兄教育之恩，负师友规谈之德，以至今日一技无成，半生潦倒之罪，编述一集，以告天下人：我之罪固不免，然闺阁中本自历历有人，万不可因我之不肖，自护己短，一并使其泯灭也。”可见，作者创作《红楼梦》是一种

追忆一种忏悔一种缅怀。

由于作者创作《红楼梦》是一种追忆一种忏悔一种缅怀，所以作者对“穷措大”所作的“白日梦”——才子佳人小说不仅有一种天然的反感和蔑视，而且对才子佳人小说有着冷静的分析，形成了自己的文艺观，从而使《红楼梦》的创作具有了深刻性和超前性。才子佳人小说的主人公和《红楼梦》的主人公都对功名表现出疏离情绪。所不同者，才子们对功名的逆反是由于远离功名为功名所苦而产生的狂狷之行，其骨子里对功名有着刻骨铭心的渴望；而怡红公子对功名的逆反是由于身处功名之境为功名所苦而产生的叛道行为，其骨子里对功名有着痛心疾首的厌倦。才子佳人小说的主人公和《红楼梦》的主人公都在风月场中寻求心理补偿。所不同者，才子们对佳人的渴望对佳人的希望仅仅是一种追求不得的白日梦，是一种心理上的寄托；怡红公子则由于“曾经沧海难为水”，目睹了“千红一窟（哭）”、“万艳同杯（悲）”的悲剧，他对佳人的渴望和希望是一种新的希望新的理想。

作为诗礼簪缨之族的惟一略可成就的继承人，贾宝玉身上肩负着家族中兴的重担，可是贾宝玉却背叛了家族对他的价值期待。贾宝玉衔玉而生，言谈举止异于常人，成了百口嘲谤议论的对象。贾政说他是“酒色之徒”，贾雨村说他是“正邪两赋之人”，王夫人说他是“孽根祸胎”、“混世魔王”，贾敏说他是“顽劣异常，极恶读书，最喜内帏厮混”，宁荣二公在天之灵说他“禀性乖张，生情怪谲”。第三回的两首《西江月》集中地对贾宝玉的价值追求和人生道路进行了定性分析。

无故寻愁觅恨，有时似傻如狂。纵然生得好皮囊，腹内原来草莽。潦倒不通世务，愚顽怕读文章。行为偏僻性乖张，哪管世人诽谤。

富贵不知乐业，贫穷难耐凄凉。可怜辜负好韶光，于国于家无望。天下无能第一，古今不肖无双。寄言纨绔与膏粱，莫效此儿形状！

从这两首词可知，贾宝玉身在富贵场中却对追求功名富贵毫无兴趣，完全背叛了传统的价值期待。宁荣二公嘱托警幻仙子警示贾宝玉，目的是让他改邪归正实现传统的价值期待，可是这种警示却以失败告终。较之于同样是追忆、忏悔、缅怀的《儒林外史》，《红楼梦》对传统价值追求做出了否定判断：《红楼梦》不像《儒林外史》那样对传统价值追求做出了肯定判断，贾宝玉也不像《儒林外史》中的杜少卿等人那样带着绝望的心境去补天。因此，可以这么说，《红楼梦》意味着否定，它宣告了补天意识的幻灭。

作为大观园中的护花使者，怡红公子的言行昭示着一种新的男女交往准则——意淫。较之于补天意识的幻灭，《红楼梦》的意淫理想是作者所刻意寻求的。在第一回，曹雪芹以“作者自云”的方式对“当日所有之女子”推崇备至；曹雪芹又借“石兄”之口对色情小说才子佳人小说大加挞伐，盛赞“我半世亲睹亲闻的几个女子”；又借空空道人指出《石头记》“其中大旨谈情”，“又非假拟妄称，一味淫邀艳约，私订偷盟之可比”；又让甄士隐在梦幻中倾听一僧一道对才子佳人小说和《石头记》的品评：“大半风月故事，不过偷香窃玉、暗约私奔而已，并不曾将儿女之真情发泄一

二，想这一干人入世，其情痴色鬼，贤愚不肖，悉与前人传述不同矣。”第五回，作者又通过警幻仙子之口对意淫理论作了全方位的阐发，并把贾宝玉称为“天下古今第一淫人”。据警幻仙子声称：“淫虽一理，意则有别。如世之好淫者，不过悦容貌，喜歌舞，调笑无厌，云雨无时，恨不能尽天下之美女供我片时之趣兴，此皆皮肤淫滥之蠢物耳。如尔则天分中生成，一段痴情，吾辈推之为‘意淫’，‘意淫’二字，惟心会而不可口传，可神通而不可语达。汝今独得此二字，在闺阁中，固可为良友，然于世道中未免迂阔怪诡，百口嘲谤，万目睚眦。”据此可知，《红楼梦》对风月场的冷峻思考意味着否定，它宣告了一种新的理想，一种关于两性准则的新理想。

由此可知，曹雪芹作为功名场、风月场中的过来人，当他追忆、忏悔、缅怀逝去的尘世景象时，他从功名场滑向风月场，并超越了梦幻观和色空观，宣告了补天意识的破灭，确立了一种新的两性准则。性领域的启蒙意味着启蒙的开端。

小　结

从上文的分析可知，神仙下凡济世是极具活力的宗教叙事母题，它被不同时代的创作者改造、置换变形为表达时代中心意识和创作者个人人生感触的叙事要素，其中心旨意也由最初的下凡济世演变为降凡历劫。在济世向历劫的转变过程中，故事的世俗色彩不断得到强化。神仙下凡济世主题逐渐被仙凡性爱主题所取代，最终滑向历劫红尘（功名念、风月情）这一主题。在济世向历劫的转变过程中，故事的宗教

色彩也得到强化。神仙下凡济世本来就起源于巫觋的通神活动，是上古天道观的具体体现。这一宗教色彩在唐代一度被世人的享乐意识所冲淡；但随着道教、佛教对这一母题的关注，使得济世主题向历劫主题演变，从而使这一故事母题融进了道教的梦幻观和佛教的色空观。当然，梦幻观是根本性的，色空观仅仅是一种融会和补充。在济世向历劫的转变过程中，儒家伦理融进宗教伦理中，实现了道释儒的融会。“无情”与“有情”的对立在“一子成仙、全家登天”的终极目标上完全消融了。《韩湘子全传》便是儒家伦理和宗教伦理相融会的典范。在济世向历劫转变的过程中，佛教的转世投胎在叙事学上具有重要的革命性意义。早期的神仙降凡飞来飞去，总是跟人间保持着距离；神仙降凡转世投胎，以凡人的面貌出现在人间，历劫后重返天庭，真正走进了人世的悲欢离合之中，便于作家表现个人的人生感触。从此，道教的降凡和佛教的转世投胎便成了中国叙事文学的重要叙事手段。明清时期的《女仙外史》、《金石缘》、《镜花缘》、《绣云阁》、《英烈传》、《昭阳趣史》、《醋葫芦》、《水浒传》、《后水浒传》、《牡丹缘》、《再生缘》、《雪月梅》、《说岳全传》等一大批叙事文学作品都借助降凡投胎模式来表达作者对红尘的看法。《红楼梦》是这些作品中最优秀的一部。作者利用降凡历劫的神话结构讲述了一个封建家族、一批青春少女、一个贵族青年的悲剧，并且在前五回中用降凡历劫的神话结构交待了自己的艺术构思。由此看来，无论从文化学层面还是从叙事学层面来观照下凡历劫这一宗教母题，它都给中国的叙事文学做出了巨大的贡献。

第五章　悟道成仙

鲁迅先生曾经指出："中国的根柢全在道教……以此读史，有许多问题可迎刃而解。"① "人往往憎和尚憎尼姑憎回教徒憎耶教徒，而不憎道士，懂得此理者，懂得中国大半。"② 日本著名的中国道教研究专家窪德忠先生在《道教史》中也指出："在地球上使自己生命无限延长，这就是神仙说的立场。似乎可以认为现实的人们所具有的使天生的肉体生命无限延长并永远享受快乐的欲望，便产生了神仙这样的特异思想。这种思想在其他国家是没有的。"③ 这两位思想家的见解切中了中国道教乃至中国人的内在特质：对自由、长生、享乐的不懈追求。欲求神仙先去嗜欲。要达到神仙境界就得先破除对人世红尘的痴迷，认识到人世如梦幻之后幡然悔悟，走向神仙世界。与通过禁欲修炼最后进入西方极乐世界的佛教不同，道教希图在今生就将成仙的追求兑

---

① 《致许寿裳》，《鲁迅全集》第9卷，人民文学出版社，1995。

② 《小杂感》，《鲁迅全集》第3卷《而已集》，人民文学出版社，1995。

③ 转引自刘守华《道教与神仙》，《文史知识》1987年第5期，第50页。

现。道教试图通过遂欲、纵欲的方式来让痴迷尘世者乐极生悲，悟道成仙。在这种观念影响下的悟道成仙故事就形成了两大显著特点：或通过高人的点化让痴迷红尘者迷途知返，这种点化往往在痴迷红尘者经历种种挫折、痛苦的情况下方能有实效；或通过梦幻的形式让痴迷尘世者满足一切欲望后乐极生悲，领悟人生如梦后彻底皈依道教。本章拟揭示悟道成仙型故事的发展流变，并就其中的几部典型作品作个案分析，揭示这些故事折射出来的文化内涵。

一　悟道成仙型故事的发展流变

悟道成仙型故事的最早原型可以追溯到远古神话。丁乃通先生指出："一个人在短短的梦境或幻境中，经历了许多年（也有少数是几月或几日）的悲欢苦乐与时世变迁，这样的故事，在欧洲文学、东方文献及口头传说中都有出现。尽管它们大多是纯文学作品，民间文艺学家们还是把它们看做一组故事，并给了它们一个类号：AT 681。"[①] 丁先生指出这个故事的最早异文出现在成书于公元 3 世纪的《列子》中。其中一则故事讲到道家学说的创立者黄帝斋戒入静后于睡梦中来到一个奇特的地方，发现这个地方的人按道家之"道"生活，"乘空如履实，寝虚若处床"。黄帝醒后为领略到这个不可名状的奥秘而感到畅快不已。另一则故事讲的是

① 《人生如梦——亚欧"黄粱梦"型故事之比较》，参见丁乃通著，陈建宪、黄永林译《中西叙事文学比较研究》，第 74 页，华中师范大学出版社，1994。

一个“化人”为了证明人间帝王欢乐的微不足道，把周穆王带到一个壮丽的宫殿，这个宫殿充满世间所没有的欢乐，俨然是神的住所；这个“化人”又把周穆王带到一个看不见日月河海却又“光影所照”、“音响所来”的地方。周穆王既狼狈又害怕，要求重返人间；被化人推回人间后，发现人梦前所列的酒肴尚温。其实，这两个故事并非悟道成仙型故事的原型，我们在《庄子》中还可以发现最早的悟道异文。《庄子·在宥》篇广成子点化黄帝悟道：“必静必清，无劳汝形，无摇汝精，乃可以长生。目无所见，耳无所闻，心无所知，汝神将守形，形乃长生。慎汝内，闭汝外，多知为败。我为汝遂于大明之上矣，至彼至阳之原也；为汝入于窈冥之门矣，至彼至阴之原也。天地有官，阴阳有藏，慎守汝身，物将自壮。我守其一以处其和，故我修身千二百岁矣。吾形未尝衰。”黄帝听完这番话后顿悟修身之道。从这三则故事看来，道教悟道模式的一些特点已露端倪：其一，三则故事均围绕着道教之“道”而展开，要求人们抑制尘世欲望，顺乎自然，长生不老。作为道教神话谱系中的道教创立者黄帝成为最先悟道的先知，周穆王虽好道却由于道心不坚失去了悟道的机会。其二，天上人间的对立模式已经确立，天上作为自由快乐永恒的处所而存在，人间帝王的快乐根本无法企及。其三，悟道成仙的梦幻模式点化模式已经确立。梦幻模式通过梦幻来展示天上的快乐证明人世欢乐的微不足道从而让梦游者皈依宗教。后世梦幻模式中的时间相对论已经出现，周穆王醒来后余酒尚温就是一个明证。《庄子·在宥》篇中的广成子和《列子》中的化人都是原始巫师的化身，他们作为神人的中介点化凡人开启通向天国的道路。这种点悟方

式成了后世禅门公案和道教故事中的当头棒喝顿悟成仙故事的原型。

《庄子》、《列子》中的悟道成仙模式是作为纯粹的宗教神话故事（或吸收神话内容的宗教故事）而存在的，重点在于悟道修炼，悟道过程带上了严肃的宗教虔诚。只是到了刘义庆《幽明录·杨林》故事中才加进了世俗的内容：功名念、风月情。

《太平广记》卷28引录了《杨林》故事的全文：

> 宋世焦湖庙有一柏枕，或云玉枕，枕有小坼。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求，庙巫谓曰："君欲好婚否？"林曰："幸甚。"巫即遣林近枕边，因入坼中。遂见朱楼琼室，有赵太尉在其中，即嫁女与林，生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思归之志。忽如梦觉，犹在枕旁。林怆然久之。

从这则故事可以看出，主人公的梦已经和人世的世俗欲望（功名念风月情）紧密相关，不再拥有《庄子》、《列子》中的神话意味，而是以梦幻满足人生欲望的方式来证明人生如梦的主题。唐人承袭这一模式而创作的《枕中记》、《南柯太守传》、《樱桃青衣》均在梦幻中让主人公满足一切欲望后乐极生悲顿悟人生的虚幻。关于这一系列故事，台湾学者张汉良对它们作了细致的研究。张先生指出这些作品的主人公在人世间皆不得意却在梦中获得了虚幻的满足，这种梦幻反映了唐代以科举取士的政治现象和与高门士族联姻的社会现象：出身贫寒、缺乏政治背景的士子希望通过科举博取功名

或通过与高门士族联姻跃身上层政治圈。这是故事的表层结构，其深层结构是想表明一种人生哲理的探求：主人翁受一使者的引导经过一扇门与一高门望族的女性结婚，再退出门槛，获得某种人生的认识。这种深层结构会在不同的时代引发出无数的表层结构，也就是说每个时代都会涌现出许多具有新的表层意蕴的类似故事。①

唐代以后，这一深层结构确实生发出了无数具有新的表层意义的故事：宋话本《黄粱梦》、《大槐王》、元杂剧马致远的《黄粱梦》、谷子敬的《枕中记》、明代传奇汤显祖的《邯郸梦》、《南柯梦》、明清小说梧桐主人的《空空幻》、吴元泰《四游记》、闲斋式《夜谭随录》卷2“修鳞”、尹似村《萤窗夜草》卷4“女南柯”、“三生梦”、沈起凤《谐铎》卷10“蟪蛄郡”卷6“梦中梦”、慵纳居士《咫闻录》卷7“三桥梦”、王韬《淞滨琐话》“煨芋梦”、“梦中梦”、蒲松龄《聊斋志异》卷5《续黄粱》、程趾祥《此中人语》卷1“梦”、《红楼梦》等均融进了时代内涵和人生哲理。

二　“三言二拍”中的悟道成仙

在“三言二拍”中，《警世通言·庄子休鼓盆成大道》、《醒世恒言·杜子春三入长安》、《喻世名言·陈希夷四辞朝命》、《二刻拍案惊奇·田舍翁时时经理，牧童儿夜夜尊荣》、《醒世恒言·薛录事鱼服证仙》等5篇故事就是典型的悟道成

① 《〈杨林〉故事系列的原型结构》，温儒敏编《中西比较文学论集》，第110～111页，北京大学出版社，1988。

仙型故事。

道教认为世俗之人为红尘欲望所惑根本无由领悟神仙的快乐风光，因此要证仙悟道首先得悟出尘世之虚幻、尘世之不可留恋。关于道教的悟道方式，葛兆光先生曾把它和儒佛二教作过形象的比较："如果说儒家学说对于潜伏在人的意识深层的欲望力量更多地采用在社会理想上的升华、转化的方法，佛教更多地采用在内心中的压抑、消灭的话，那么，道教则更多地采用一种迎合的方法，使它在虚幻中满足，在宣泄中平息。"① 这句话道出了道教用遂欲乃至纵欲的方式来看破尘世去除尘欲的修炼途径。人有七情，不学而能。其间，名、利、色为红尘痴迷者极力追求之物，道教悟道成仙故事也往往把名利色的悟破作为成仙的关键。"三言二拍"中的5篇故事就形象地揭示了这些道教宗旨。

其一，在尘世欲望中，最难舍弃的大概就是色，即男女之爱欲。《庄子休鼓盆成大道》极力宣扬的就是一种对尘世爱欲永恒理想的彻底绝望，从而引导出一种放弃一切尘牢过逍遥无碍神仙生活的宗教追求。

在"三言二拍"的研究史上，论者大都认为《庄子休鼓盆成大道》是在宣传封建礼教、歌颂从一而终。如果从文本的客观层面上看，庄子休的妻子确实作了从一而终的理念表述。面对庄生的试探，田氏确实说过："忠臣不事二君，烈女不更二夫。""哪见好人家女子吃两家茶、睡两张床？若不幸轮到我身上，这样没廉耻的事，莫说三五载，就是一世也成不得。"庄生对此深表怀疑，愈加激发了田氏的愤慨："有

① 《道教与中国文化》，第302页，上海人民出版社，1987。

志妇人胜如男子，似你这般没仁没义的，死了一个又讨一个，出了一个又纳一个！只道别人也是一般见识。我们妇道人家一鞍一马，倒是站得脚头定的。”庄子休临死前重提扇坟事件，田氏确实信誓旦旦，要做个贞节烈妇：“先生休要多心！妾读书识礼，从一而终，誓无二志。先生若不见信，妾愿死于先生之前，以明心迹。”田氏的这些言行都表明她是一个儒家贞妇的典范。

这篇备受20世纪中国评论家口诛笔伐的作品却引起了西方人的极大兴趣。在西方学者眼中，《庄子休鼓盆成大道》是一篇探讨人性的作品，说明人生的欲望是无法控制的。《庄子休鼓盆成大道》是“三言二拍”中最先译成外文的少数几个篇目之一，也是被译成外文文种、次数最多的一篇。西方人对这个故事的浓厚兴趣可以从篇名的翻译中窥一斑而见全豹：“忍不住的寡妇”、“中国的寡妇”、“鳏夫哲学家”、“易变的寡妇”、“不坚定的庄夫人”、“讽刺作品”、“不忠实的寡妇”、“寡妇与哲学家”、“外表忠实的女人”、“不忠诚的鳏夫”[①]。这些译名不管其价值取向如何，都无一例外地昭示出一种无法阻挡无法控制的人生欲望。田氏有从一而终的信念，也有着对夫君的柔情万种。关于前者前文已述，关于后者，我们可以发现文本明白无误地作了强调：“田氏抚尸大哭”、“田氏穿了一身素缟，真个朝朝忧闷，夜夜悲啼。每想着庄生生前恩爱，如痴如醉，寝食俱废”。然而，再坚强的理念，再深厚的情意，却由于楚王孙的到来顷刻间化成了

① 参阅王丽娜《中国古典小说戏曲名著在国外》，第166～209页，学林出版社，1988。

过眼烟云。楚王孙自称与庄子休有约，欲拜门下，发现庄子休新亡后便要求守灵以表弟子之谊。田氏一见楚王孙“生得面如傅粉、唇若涂朱、俊俏无双、风流第一”“就动了怜爱之心”，不仅治饭相款，而且把庄子休的所有著作都和盘献给楚王孙，甚至借哭灵为由与楚王孙眉来眼去日渐情熟。面对横亘在爱欲追求面前的种种文化障碍，田氏一概弃置不顾。老仆人以庄子休生前与楚王孙有师弟之谊为由不肯替田氏牵线搭桥，田氏却认为生前空约算不得师弟，并以重金劝诱老仆人帮忙传信。楚王孙提出三件不宜成婚的理由，田氏又一一加以否定，意欲当下成亲。一不宜，堂中现摆着凶器，行吉礼不忍心亦不雅相；田氏即令庄客搬去棺材，变灵堂为洞房。二不宜，庄先生乃有道名贤，又与田氏恩爱，自己才学不及，恐被轻薄；田氏当即指出庄子休徒有虚名，不能正家致有出妻之事，不能胜任王事才逃避楚威王的招募；至于感情，田氏更把寡妇扇坟事件篡改成庄子休调戏扇坟女，以示自己和庄子休根本无情可言。三不宜，匆忙之中聘礼筵席之费一无所措。田氏却不要聘礼又自出筵席之费，助楚王孙成婚。就在田氏洞房花烛迫不及待地解衣就寝之际，楚王孙口吐白沫奄奄欲毙。当得知刚死之人的脑髓可以医治楚王孙恶疾时，田氏当即认为：“我与王孙成其夫妇，妇人以身事夫，自己尚且不惜，何有于将朽之骨乎?”亲手劈开棺材，要取庄子休脑髓替楚王孙治病。由此可见，田氏为了性欲的满足忘却了自己与前夫的恩爱抛弃了人世间的美德，昭示出本我原欲的巨大冲击力。

但是，《庄子休鼓盆成大道》既不是在宣扬礼教，也不是在弘扬人性，而是在人性与礼教的巨大冲突面前展示人生

的虚幻，昭示庄子休对永恒之情的怀疑、绝望。在文本中，庄子休是一个虔诚的修仙证道者。他本是蝴蝶修炼而成的天仙，因罪谪凡投胎为庄周。庄周根器不凡，师事老子，学清静无为之教，得老子点破，“把世情荣枯得丧，看做行云流水，一丝不挂”，以至于连楚威王招为上相的厚遇也不屑一顾，归隐南华山。但是庄周修真炼性并不彻底：“他虽宗清静之教，原不绝夫妇之伦，一连娶过三遍妻房。”也就是说庄子休还没有切断人世最难割舍的情迷。这个情迷因扇坟事件而产生怀疑，因怀疑而试妻，试妻而彻底幻灭。目睹扇坟事件后，庄子休无限感慨：“不是冤家不聚头，冤家相聚几时休？早知死后无情义，索把生前恩爱休。”破棺事发后，庄子休赋诗直书其对夫妻恩爱的绝望：“从今了却冤家债，你爱我时我不爱。若重与你做夫妻，怕你巨斧劈开天灵盖。夫妻百夜有何恩？见了新人忘旧人。甫得盖棺遭斧劈，如何等待扇坟干。”其妻上吊自杀，庄子休鼓盆而歌。一无悲伤之态，二无留恋之情，甚至连一丝快意或仇恨都没有，“敲破瓦盆不再鼓，伊是何人我是谁”的歌声表现了庄子休齐生死物我两忘的真境界。正因为大彻大悟，庄子休才“遨游四方，终身不娶”，后来成仙，作了“逍遥无碍”之师。该文的主观意图也强调了忘却尘念得自由的思想。该篇的得胜头回云：“富贵五更春梦，功名一片浮云。眼前骨肉亦非真，恩爱翻成仇恨。莫把金枷套颈，休将玉锁缠身。清心寡欲脱凡尘，快乐风光本分。”作者对这首《西江月》的解释是：“要人割断情迷，逍遥自在。”作者还在得胜头回中宣讲了自己的创作意图：“如今说这庄生鼓盆的事，不是唆人夫妻不睦，只要人辨出贤愚，参破真假，从第一着迷处，把这念头

放淡下来。渐渐六根清静，道念滋生，自有受用。”这里所谓的第一着迷处就是庄子休所抛弃的夫妻恩爱。由此可见，《庄子休鼓盆成大道》就是庄子休在人世第一着迷的色欲追求中悔悟这种色欲追求的虚幻从而参悟道教的大道。

其二，《杜子春三入长安》则是通过杜子春对财物的痴迷、幻灭来揭示财物追求的虚幻从而认识到神仙境界的可贵。“骤兴骤败人皆笑，旋死旋生我自惊。从今撒手离尘网，长啸一声归白云。”在骤富骤贫中领悟世态炎凉是这篇小说的结构特色和命意所在。

富有却散漫败家的杜子春是人世悟道的最佳人选。在文本中杜子春的富有实在令人倾慕：祖上世代在扬州做盐商，家中有“万万贯家资，千千顷田地”。就连借债也不减富豪风范：“听说他要借债，扬州城中哪个不晓得杜子春是个大财主，才说得声，东也挺来，西也送至。”杜子春的散漫败家也实在令人吃惊：“那杜子春倚借着父祖资业，哪晓得稼穑艰难，且又生性豪侠，要学那石太尉的奢华，孟尝君的气概。在家则不惜代价构建名园、置买歌儿舞女艳妾妖姬，广招宾客，笙歌宴饮；在外则由帮闲招引着到处游荡，但见：轻车驽马，春陌游行；走狗擎鹰，秋田较猎。青楼买笑，缠头哪惜千缗；博局呼卢，一掷常输十万。画船萧管，恣意逍遥；选胜探奇，任情散诞。风月场中都总管，烟花寨内大主盟。”家中金银搬完，屯盐卖完，又以田产作抵押四处借债，结果连安身之地也没有，帮闲散尽，家人散尽，只落得个“床头黄金尽，壮士无颜色”。太上老君正是看中了杜子春富有而散漫的特点才选他作为度脱对象，让他在红尘的迷恋中看破红尘。

杜子春三次落泊三次入长安三次接受太上老君资助的过程，就是杜子春在红尘中看破红尘的悟道过程。杜子春一入长安，其原因就在于杜子春在扬州做豪杰败家后无颜再呆在扬州，指望回祖籍长安投靠亲戚。杜家乃长安望族，宗支十分蕃盛，为商为官，各家都是至亲至戚。没料到至亲至戚见他把泼天家私都败光了，担心老虎借珠永无还日，不肯周济，落得个“十叩高门九不应，耐他凌辱耐他憎”。最后是由太上老君装扮成老者送了三万两银子给他。杜子春二入长安，其原因乃在于他在短短的时间内将三万两银子挥霍殆尽，“要求生活计，难惜脸皮羞”，只得重上长安求亲戚。亲戚们不仅不借钱给他，还对他冷言冷语连讥带讪。杜子春三入长安，其原因在于不上三年他就把老者送给他的十万两银子挥霍殆尽，亲戚不敢求老人不敢见，只得回长安变卖祖上田产。原以为厅房府库时价值一万两，没想到“亲戚们量他穷极，故意要死他的货，偏不肯买”。杜子春三次接受老人的巨额资助，最后终于顿悟走上修真证道的历程。第一次受银，极力报复那些不借钱的亲戚们，并作《感怀诗》一首以泄愤：“十叩高门九不应，耐他凌辱耐他憎。如今骑鹤扬州去，莫问腰缠有几星！”有了钱财后，依旧难改旧家风，在帮闲的掇弄下将银两尽情挥霍。杜子春第二次受银，依旧像第一次那样报复亲戚，宾客们依旧像第一次那样撺哄杜子春。杜子春第三次受银，亲戚们一反常态备酒饯行，杜子春于此顿感人生炎凉，作曲高歌：“我生来是富家，从幼的喜奢华，财物散漫贱如沙，欢娱博得叹和嗟，枉教世人作话靶。待求人难上难，说求人最伤感。朱门走遍自彷徨，没半个钱儿到掌。若没有城西老者宽洪量，三番相赠多情义，这

微躯已丧路途旁，列位高亲自主张。”正因为亲戚们的酒席让杜子春识破了世态改转了念头，所以杜子春回扬州后才谢绝帮闲重整家业，才看淡金钱济贫扶弱。“千金散尽贫何惜，一念皈依死不移。慷慨丈夫终得道，白云朵朵上天梯。”杜子春终于从红尘中看破红尘走出红尘修道成仙。

其三，《陈希夷四辞朝命》意在通过陈希夷对功名的不屑一顾来说明抛弃虚幻尘念才能够真正悟道成仙逍遥自在。“人人尽说清闲好，谁肯逢闲闲此身？不是逢闲闲不得，清闲岂是等闲人？”正由于世人痴迷于人世尘念才无法做到神仙的清闲。所谓“上床便睡，定是高人；支枕无眠，必非闲客”说的就是这个道理。

陈希夷的神奇传说为他赢得了处士的浮名。这种神奇传说一为五龙蛰法。所谓蛰法，即道家的辟谷睡功。辟谷术起源于先秦，大集秦汉前礼仪思想的《大戴礼记·易本命》云：“食肉者勇敢而悍，食谷者智慧而巧，食气者神明而寿，不食者不死而神。”① 《淮南子·人间》中还曾记载春秋时鲁人单豹避居深山喝水，“不衣丝麻，不食五谷，行年七十，犹有童子之色”② 的辟谷实例。道教创立后，承袭此术以实现成仙之目的。陈抟从五龙处得此蛰法，遂能一睡数月不起；有一睡八百年的传说。陈抟得处士之名，还在于他有八卦神机，能够预测未来。相传周世宗曾向陈抟询问国祚长短，陈抟以“好块木头、茂盛无赛、若要长久、添重宝盖”的谶语相对，意谓宋室必将替代柴氏之周。又传他在唐末战乱中见

① 《丛书集成初编》第1028册，第228页，中华书局，1983。

② 《二十二子》，第1294页，上海古籍出版社，1986。

一妇人用箩筐挑两个小孩，当即吟诗云："莫言皇帝少，皇帝担上挑。"若干年后于长安酒肆重遇这对兄弟，又预测他们有帝王之鸿运，这对兄弟就是赵匡胤和赵匡义。

两隐名山供笑傲，四辞朝命肯淹留？陈抟的神术使他声名鹊起，朝廷一次次以高官厚禄相招，陈希夷一次次辞谢朝命。一辞后唐明宗皇帝。面对美女高官厚禄，陈抟"神龙不贪香饵，彩凤不入雕笼"。二辞后周世宗极品之爵，坚请还山，自云："蓬山高处是吾宫，出即凌风跨晓风。台榭不将金锁闭，来时自有白云封。"三辞宋太祖之诏，于诏书末尾写四句以明志："九重天诏，休教丹凤衔来；一片野心，已被白云留住。"四辞宋太宗帝师之号，呈诗一首，飘然而去。其诗云："草泽吾皇诏，图南抟姓陈。三峰千载客，四海一闲人。世态从来薄，诗情自得真。乞全獐鹿性，何处不称臣。"陈抟四辞朝命的明志之诗均表明他已深悟人生虚幻，视浮名如等闲，所以他能够于"昏昏黑黑睡中天，无暑无寒也没年"的生存状态中"回指归去路、相将入翠烟"，清闲自在，得道成仙而去。

其四，庄子休、陈抟、杜子春均是在红尘痴迷中看破红尘在现实中感悟到人生的虚幻的，《薛录事鱼服证仙》、《田舍翁时时经理，牧童儿夜夜尊荣》中的薛录事牧童儿则是在梦幻中感受到人生如梦后顿悟的。

《田舍翁》利用白天是本相夜里做王公的故事来说明"人世原同一梦、梦中何异醒中"的人生哲理。孤儿言寄华痴念人世的功名与风月，不愿随道人出家，道人即以"婆珊婆演底"五字真言相赠，让他临睡前持念百遍，在梦中实现人间的功名、性爱欲望。言寄华发现梦幻和现实尽管有天壤

之别，但总是两相对应。梦中自献万言策得授著作郎，白天则遇莫富翁请他牧牛；梦中儒生们恭听赐教令行禁止，同僚置酒庆贺，现实中则莫富翁交付一大群牛畜令他驯养，伙计们置酒相请；梦中著作郎因统帅多士有功御赐“锦衣冠带一袭、黄盖一顶导从鼓吹一部”，现实中则蓑衣竹笠荷叶遮身横笛牧牛；梦中著作郎得尚范阳公主，现实中则莫富翁牵一牝驴让他喂养；梦中著作郎高谈正心诚意退玄菟乐浪两敌国，官封黑甜乡侯加九锡，现实中则一牛丧于虎，一牛丧于河，被主人打了九下屁股；梦中公主疽发于背，小人乘机攻讦，言寄华官职被削被锁至大窖边听罪，现实中则言寄华在为蹇驴割草时发现了一窑金银；梦中言寄华家产被抄罚在养济院度日，现实中的言寄华则把一窑金银献给了莫富翁被富翁收为义子。从此以后，现实中日益安逸，梦幻中却屡遇险恶之事，不是被水淹，便是被盗劫遭官刑。梦幻与现实的强烈反差，前后期梦幻、现实的强烈对比终于使牧童儿认识到痴迷功名与风月是人生的迷误，于是打破关头被道人度脱成仙而去。

如果说《田舍翁》是穷人的悟道成仙模式，那么《薛录事鱼服证仙》则是发迹者的悟道成仙模式。牧童儿是在梦中实现功名、风月欲望的，薛录事在现实中就成功地实现了这两大欲望。在文本中，薛录事的仕途一帆风顺：年纪轻轻就金榜题名，初任扶风县尉就名声颇著。大尹升迁而去，“上司知其廉能，即委他署摄县印”，薛录事与同僚齐心合力，结果“治得县中真个夜不闭户，路不拾遗”，歌颂他的民谣传遍乡里。薛录事的婚姻亦是令人羡慕的。“夫人顾氏，乃是吴县第一个大族，不惟容止端丽，并且性格

柔婉。夫妻相得，敬爱如宾”。美政、胜友、娇妻，这一切都说明薛录事是一个人生的幸运儿。可是在一场大病神游之中，薛录事认识到“世上死生皆为利，不到乌江不肯休”的无意义，领悟到“到底有生终有死，欲离生死脱红尘”的终极追求。薛录事灵魂在大病中离开躯体，被河伯点化为东潭赤鲤，录事不顾河伯忠告，贪求自在，神游江河，又贪图鱼饵被渔父钓获，成了同僚的餐中物。就在这一走向死亡的过程中，东潭赤鲤自报家门，大声喊叫，威逼恐吓渔翁、公差、把门吏、厨役，又恳求同僚看在昔日情分上放他一条生路。可惜人鱼异路，部属同僚根本就听不到他的恳求恐吓。就在这一走向死亡的过程中，薛录事的思想经历了激烈的变化：一感于人走茶凉，部属忘恩负义恩将仇报对他下毒手；二感于同僚薄情，心中陡然想起翟廷尉的名言：一死一生，乃知交情；一贫一富，乃知交态；一贵一贱交情乃现；三感于命运之无常，自己的生命之虞乃是自己一味贪求所致；四感于娇妻无托，死不瞑目。就在厨役一刀砍断鱼头之际，病中的薛录事还魂复生，从此“识破幻形不碍性，体形修性即仙真”。

三　黄粱梦故事中的悟道成仙

黄粱梦故事的文化基因一直可以追溯到前文提及的《庄子》和《列子》，其故事原型则可追溯到前文提及的《杨林》故事和佛经《大庄严经论》。唐代沈既济的《枕中记》一变“杨林”故事的巫术色彩为神仙色彩，一变主人公的商人身份为落魄士子身份，黄粱梦故事便获得了文人和宗教徒的青

睐，并附会成了吕洞宾的故事，逐渐演化成了两大故事亚型。第一亚型为吕洞宾度卢生，度脱地点为邯郸道。这个故事亚型直承《枕中记》，主要故事有谷子敬《邯郸道卢生枕中记》、无名氏《吕翁三化邯郸店》和汤显祖《邯郸梦记》。第二个亚型为钟离权度吕洞宾，度脱地点为长安酒肆（马致远《邯郸道醒悟黄粱梦》除外）。这一故事亚型出于全真教的倡导。全真奉钟离权、吕洞宾为始祖以创教，遂附会出吕洞宾黄粱梦觉的故事。这一故事在全真教典籍和仙传中随处可见，全真教倡始人王重阳《满庭芳》词云："汝奉全真，继分五祖，略将宗派称扬。老君金口，亲付与西母。圣母赐、东华教主，东华结降，钟离承当。传玄理，富春刘相，吕祖悟黄粱。"历代仙传更是不厌其烦地加以称述。赵道一《历代真仙体道通鉴》"吕岩"条、苗善时《纯阳帝君神化妙道记》"黄粱梦觉第二化"条、《逍遥墟经》"吕纯阳"条均载吕纯阳于长安酒肆悟道。元永乐宫壁画亦有吕洞宾"黄粱梦觉"的内容。受全真教的影响，历代小说、戏剧中便出现了钟离权度脱吕洞宾的故事。小说如《东游记》第二十三则、《飞剑记》第二回等；戏剧如马致远《邯郸道醒悟黄粱梦》杂剧、苏汉英《黄粱梦境记》传奇等。此外，尚有宋人话本《黄粱梦》、宋元戏文《吕洞宾黄粱梦》、明车任远《邯郸梦》杂剧、明佚名杂剧《黄粱梦》、传奇徐霖《枕中记》等。由于剧本已佚，无法弄清它们属于哪个故事亚型。从田野作业的成果来看，无论是吕度卢还是钟度吕，这两个故事的亚型均在宋代就已流行。建于宋代的西安长乐坊八仙庵，相传是钟离权度化吕洞宾的地方，庵前竖有"长安酒肆"的石碑，碑旁刻有"吕纯阳先生遇钟离权先生成道处"，庵中

有钟离权度化吕洞宾的画面[①]。建于宋代的邯郸县黄粱梦村吕仙祠中有卢生殿，殿中有吕洞宾度化卢生的壁画[②]。由于这两个故事亚型同时盛行，于是一些仙传和文艺作品干脆将这两个故事合二为一。如《吕祖志》中的《真人本传》便载钟离权长安酒肆度化吕洞宾，《真人度卢生枕中记》便载沈既济《枕中记》，将主人公吕翁改为吕洞宾。小说《吕祖全传》叙述钟离权度化吕洞宾于邯郸道后，吕洞宾依样画葫芦，度化卢生于邯郸道。黄粱梦村吕仙祠钟离殿、钟离楼、吕祖殿、卢生殿的分布格局，实际已把这三个主人公融为一体了[③]。

无论是钟度吕还是吕度卢，黄粱梦故事均融进了文人的政治体验。它展示了士子的落魄境遇和用世志向，它展示了文人的宦海风波和刺世心态，它也展示了文人的政治理想及其结局。

无论是吕洞宾还是卢生，他们都胸怀建功立业的志向，结果却无法顺利地通过科举考试，长期处在落泊不遇的境地。《枕中记》中的卢生认为大丈夫“当建树功名，出将入相，列鼎而食，选声而听，使族益茂而家用肥”；他“志于学而游于艺，自惟当年，朱紫可拾”，自视甚高。可惜的是，“今已过壮室，犹勤田畝”，因此他才会对吕翁慨叹“大丈夫生世不谐”，“非困而何”？《吕翁三化邯郸店》中的卢生是抱着“天子重英豪，文章教尔曹。万般皆下品，惟有读书高”

① 马书田：《中国寺庙200神》，第108页，中国文史出版社，1992。

② 曹广志：《燕南赵北的民俗与旅游》，第56页，旅游教育出版社，1995。

③ 曹广志：《燕南赵北的民俗与旅游》，第56页。

的信念参与到科考中来的，是抱着“朝为田舍郎，暮登天子堂”的理想进入仕途的。《邯郸记》中的卢生虽然对年成颇为满意，却对自己“生世不谐”而感慨万千：“到如今，俺三十算齐头，尚走这田间道。”几乎所有的仙传故事都声称吕洞宾久困场屋。《历世真仙体道通鉴》“吕岩”条谓吕洞宾于“文宗开成二年丁巳擢举进士，擢第时年四十二岁”，一云“武宗会昌中两举进士不第”。《吕祖志》“真人本传”条谓吕洞宾“咸通中举进士第，时年六十四岁。”“真人自记”声称“吾京川人，唐末举进士不第”。《纯阳帝君神化妙通记》谓吕洞宾“唐宪宗元和五年时，年二十一岁，赴长安应举”。《逍遥墟经》“吕纯阳”条谓吕洞宾“唐会昌中两举进士不第，时年六十四岁”。《吕祖全书》“真人本传”条云：“咸通中举进士第（一云会昌中两举进士不第），时年六十四岁。”这些说法各不相同，除了《纯阳帝君神化妙通记》之外，均显示出吕洞宾是一个久困场屋的落魄之士。小说戏剧受宗教传说的影响，均把吕洞宾塑造成了落魄文人。《东游记》谓吕洞宾“会昌中两举进士不第，时年六十四岁”。《飞剑记》第一回借禅师马祖之口指出吕洞宾乃“大才而晚成”之人。他“早年游泮，但两举进士不第”。“纯阳子有这样学识，怎生不第？这正是仙人不入俗人眼，非是朱衣不点头。直到唐末咸通中，才举进士，时年六十四岁，父母俱已丧矣。这哪里是一举登科日、双亲未老时，锦衣归定省、重着老莱衣？”《邯郸道省悟黄粱梦》中的吕洞宾“学成满腹文章”，正准备“上朝求官应举去”，幻想着“为官居兰堂，住画阁”。《黄粱梦境记》中的吕洞宾“少攻举业，曾尝越胆而读父书；久困科名，因惜禹阴而求仙道”，已经怀着“功名

已蹉跎”的心境去求仙访道了。总之，无论是卢生还是吕洞宾，他们的身影便是古代落魄文人的身影。

在黄粱梦中，士子们的愿望都得到满足。在愿望的满足过程中，吕洞宾和卢生将文人的宦海风波和刺世心态作了全方位的展示。《枕中记》面世后，时人目之为史书。李肇《国史补》卷下云：“沈既济撰《枕中记》，庄生寓言之类。韩愈撰《毛颖传》，其文尤高，不下史迁。二篇真良史才也。”《唐语林》卷二《文学》云：“沈既济撰《枕中记》，韩愈撰《毛颖传》，不下史篇，良史才也。”《枕中记》是作者沈既济融自身和他人仕途经历撰写而成，寄寓了作者对宦途的深刻认识。沈既济受知杨炎而入仕，杨炎受卢杞构陷而贬死崖州，沈既济亦坐贬东南。《枕中记》卢生被贬经历自有沈既济的影子在。卢生边功事大率影射萧嵩事。《管锥编》云：“汪师韩《读书录》卷四谓沈记影射萧嵩事，臆测姑妄听之。”[①]《旧唐书》卷99《萧嵩传》所记与卢生边功事大体相类。卢生河功事，颇类李泌事。《新唐书》卷139《李泌传》云：“贞元元年，拜陕虢观察使。泌始凿山开车道至三门，以便饟漕，以劳进检校礼部尚书。”李泌为得道之士，《太平广记》有《李邺侯外传》，史书本传谓“泌出入中禁，事四君。数为权倖所疾，常以智免。好纵横大言，时时谠议，能寤移人生，然常持黄老鬼神说。”李泌的这些特点甚至让后人把《枕中记》的作者附会为李泌。《说库提要》甚至指出：“泌有白衣山人之称，虽屡入政局，有功唐室，而富贵功名，浮云素志。此记借吕翁一枕，见得失穷通、荣辱

① 钱钟书：《管锥编》第二册，第759页，中华书局。

生死无非梦境。黄粱熟未，唤醒世人不少。”汤显祖《邯郸记》创作于万历二十九年。当时汤显祖自遂昌弃官归家已三年，是年春竟以大计得“闲住”处分。汤显祖的独特性格导致了他的仕途的失败，汤显祖的宗教背景和家庭悲剧又导致他最终向佛道靠拢。因此，《临川四梦》是作者对自己一生的总交待，其中浸淫着汤显祖的宦海体验和刺世心态。这一点，明代人看得一清二楚。王骥德《曲律》说他的传奇“语动刺骨”，臧晋叔说：“临川传奇，好为伤世之语，亦如今士子作举业，往往入时事。”① 《邯郸记》沿用《枕中记》史实并增加了若干唐代史实。《邯郸记》除记萧嵩、裴光庭外，又增记宇文融。三人史实分见《新唐书》卷 101、108、134 和《旧唐书》卷 99、84、105。卢生河功事影射李泌以外，又影射玄宗时陕州太守韦坚。凿潭通漕、歌女迎驾、牙盘上食等事分见《新唐书》卷 134 和《旧唐书》卷 105。卢生边功事仍沿袭《枕中记》，为萧璟事。《织恨》一出则采自《太平广记》卷 271 及《唐诗纪事》卷 78。沿袭也罢，增设也罢，独创也罢，所有剧情都融进了汤显祖的仕途感慨。吴梅曾经指出：“记中所述人世险诈之情，是明季宦途习气，足以考万历年间仕宦况味，勿粗鲁读过。”② 联系明季现实，我们可以明显地看出汤显祖的刺世锋芒。他指责明季科场的腐败。卢生行贿而得官事，《曲海总目提要》分析得很透彻：“显祖负大才，以不得鼎甲，意常鞅鞅，故借卢生一事以抒

---

① 汤显祖：《牡丹亭·冥判》批语。

② 吴梅：《中国戏剧概论》卷中，见《吴梅戏曲论文集》，中国戏剧出版社，1983。

其不平，指其时之得状元者，藉黄金，通权贵。故云：开元天子重贤才，开元通宝是钱财。若道文章空使得，状元曾值几文来？其指阅卷之宰相，则云：眼内无珠作总裁。讥之如此。按嘉靖壬戌科鼎甲三人，申时行、王锡爵、余有丁皆入阁，而曲本卢生、萧嵩、裴光庭，皆以同年鼎甲入相，作者亦有寓意也。”又云：“而卢生借力士之援以得之，则指万历丁丑张嗣修之榜眼、庚辰张懋修之状元，皆由冯保传旨特擢也。”他讽刺皇帝的荒淫残暴。《邯郸记》中的《望幸》、《东巡》无疑是明武宗朱厚照荒淫生活的写照。《邯郸记》之《织恨》是对明代皇帝大办“采造”的直接反映，《云阳法场》是对明代皇帝诛戮功臣的生动再现。他描写了明代吏治的腐败，剧中增设的宰相宇文融，“性喜奸谗，材能进奉”，“一生专以迎合朝廷，取媚权贵”。他对卢生的陷害实际上就是明代内阁斗争的缩影。卢生40岁晋封赵国公，权倾朝野，行“采战”而一病“跷蹊”，“重大军机，诏就床前请决”，“皇上恩礼异常，分遣礼部官于各宫观建醮祈祷，王公国戚依次上香，可谓得君之至矣”。卢生病入膏肓，仍不忘功名，不忘为儿子讨荫封。所有这一切，又和明代权相张居正何其相似乃尔。所以《曲海总目提要》特意指出道：“其摹写沉着贪恋于声势名利之场，亦颇类为张居正写照。”

黄粱梦写出了文人的政治理想以及这种理想的破灭。在黄粱梦中，无论是卢生还是吕洞宾，他们都实现了各自的政治追求。《枕中记》、《吕翁三化邯郸店》、《邯郸记》均让卢生在梦中实现了“建树功名，出将入相，列鼎而食，选声而听，使族益茂而家用肥”的政治愿望。《枕中记》中的卢生因河功边功进封“赵国公”，五子皆显达，“其姻媾皆天下望

族，有孙十余人”。《吕翁三化邯郸店》中的卢生因边功转升中书侍郎同中书门下事，“中外称羡，呼我为贤相”，“我所生五子，皆有国器，并膺宠爵”。《邯郸记》中的卢生因边功河功荣封“燕国公”。“生寤”一出极写人臣盛事，登峰造极。吕洞宾也在梦中实现了他的政治理想。“洞宾忽就店中昏睡，梦以举子赴京，状元及第，始自节署擢台谏翰苑秘阁，及指挥使，无不备历；两娶富贵女，生子婚嫁早毕，孙甥云绕，簪笏满门。如此凡四十年，又独相七年，权势颇赫。”《东游记》的这段描写概括了吕洞宾在所有仙传类黄粱梦中的政治追求。由于道教徒把吕洞宾当作圣祖来描写，所以吕洞宾在黄粱梦中的政治业绩带有儒家的仁政色彩。《黄粱梦境记》中的吕洞宾忧国忧民。他的时文因切中时事而被皇帝擢为状元。他先后上本，要求皇帝罢除括富商钱事、税间架事和除陌钱事，要求惩办贪官，为民做主；他先后上本打击奸臣卢杞，使唐王朝避免了又一个“安史之乱”的来临；他不辞劳苦，海外封王，使四海升平，国家一统。《吕祖全传》中的吕洞宾待母以孝，待饥民以仁，待妻子以“义”。其为政也，“持刚秉正，不徇以私，锄强豪不避权幸，贵戚敛手”，人称“铁面吕公”。其为帅也，运筹帷幄于中军，冲锋陷阵于前线，可谓智勇双全。从以上分析可知，吕洞宾的形象已经融入了儒家的用世情怀，这种情怀恰恰是中国士人的政治理想。可惜的是，不管卢生吕洞宾如何权倾朝野，不管卢生吕洞宾如何忧国忧民，他们的命运就像剧中人所说的那样：“人之人宦，如戏子上场一般，终不能都没有下场的时节，又如作梦一般，终不然没有醒的时节。”最终，他们都因偶然性事件或罢官或去职，落得个“呼喇喇似大厦

倾”的下场。

黄粱梦还融进了文人和宗教徒的宗教信念。全真教奉民间传说中的神仙钟离权、吕洞宾为教主后，把《枕中记》中的吕翁附会为吕洞宾，并形成了钟离权度脱吕洞宾和吕洞宾度脱卢生这两个故事亚型。这两个故事亚型中的度脱者均是奉东华帝君（或钟离权）之命下凡来度脱世人的。在度脱的整个过程中，我们可以看到全真教所倡导的宗教信念。概而言之，大要有如下四种。其一，万物无常的宇宙观；其二，息心养性的修持观；其三，去除酒色财气的戒律观；其四，三教圆融的创教原则。

黄粱梦故事推出了一批对立的人文意象，在有限与无限的对比当中展示了全真教万物无常的宇宙观。《邯郸道省悟黄粱梦》通过做官与求仙来展示有限与无限、无常与永恒的对立。钟离权奉东华帝君之命度脱吕洞宾，吕洞宾则汲汲乎功名，视钟离权为“风魔”先生。他认为自己“十年苦志一举成名，是荷包里东西，拿得定的”，“应过举，做官可待，富贵可期”，不断地向钟离权炫耀为官的好处：“俺为官居兰堂，住画阁”，“俺为官的，身穿锦缎轻纱，口食香甜美味”。面对吕洞宾对功名的痴迷，钟离权一方面宣扬人生有限万物无常：“你只顾那功名富贵，全不想生死事急，无常迅速。”“功名二字，如同那百尺高竿上，人闹吵，在虚空。”另一方面又宣扬仙境的自由、清闲和永恒：“俺闲遥遥独自林泉隐，您虚飘飘半纸功名进。你看这紫塞军、黄阁臣，几时得个安闲分，怎如我物外自由身。”“他每得到清平有几人，何不早抽身，出世尘，尽白云满溪锁洞门，将一函经手自翻，一炉香手自焚。这的是清闲道本。”“出家人长生不老，炼药修

真，降龙伏虎，到大来悠哉也呵!”由于吕洞宾痴迷不悟，钟离权才决定让吕洞宾“大睡一会，去六道轮回中走一遭。待醒来时，早已过了十八年光景，见了些酒色财气，人我是非。那其间方可成道!”在梦中，吕洞宾经历了人生之无常，“一梦中尽见荣枯，觉来时忽然醒悟”，跟随钟离权修仙证道而去。《邯郸道醒悟黄粱梦》中的有限与无限、无常与永恒的对立是这些黄粱梦故事的共同特点，这种对立在梦前、梦后经由度脱者、被度脱者的对抗与认同得到全方位的展示，黄粱梦则是被度脱者由对抗走向认同的必由之路。可以这么说，无常与永恒、有限与无限的对立与冲突，构成了黄粱梦故事的内在冲突，黄粱梦故事通过展示一个个各具特色的内在冲突完成了对全真教“万物无常”宇宙观的形象阐释。

黄粱梦故事极力宣扬全真教息心养性的修持观。全真教创始人王重阳劝人休起“利名心”、“情欲心”，除情去欲，识心见性。他指出：“凡是出家，绝名弃利，忘情去欲，则心虚，心虚则气住，气住则神清，神清则德合道生矣。”[①]在黄粱梦尤其是道教徒创作的黄粱梦故事中，息心养性往往通过度脱者对被度脱者的度化展示出来。在《吕翁三化邯郸店》中，吕洞宾在卢生梦前、梦中、梦后劝卢生息心养性。入梦前，吕洞宾向卢生介绍自己所佩之剑的功能是“斩三尸，驱六贼”。他认为“凡人腹隐三尸，令人促寿；身迷六贼，使人昏乱”，劝卢生“修真乐道”，走“长生之路”。黄粱梦中，吕洞宾幻化成渔翁劝导已沦为阶下囚的卢生：“则待作抱官囚，觅不着逃生计，急回头待悔来应迟。也不将心

① 王重阳：《重阳真人授丹阳二十四诀》。

猿意马牢拴紧，也不是你本性难移，旧病难医。”梦醒之后，吕洞宾教导卢生云：“凡修真者，未究玄妙之初，先理金丹之要”，而金丹之要的根本宗旨便是“照六根，鉴七情”。在《黄粱梦境记》中，作者用象征手法通过整个情节来宣扬“息心养性”的修持观。钟离权认为“爵位比断性之斤，泉货等丧身之阱”，就是“高人”、“智士”也无法摆脱“爵位”、“泉货”带来的灾难。他认为吕洞宾“甫因下第，才望上升”，“恐道念未坚，犹虞世梦易染”，因此决定让他在梦中经历繁华，“剖人间虚幻”。在梦中，他在象征情欲的太阴女的帮助下，战胜“名利关”守将，进入关中，与太阴女成亲，并在太阴女的指引下，踏上通往“魏阙”之路。在关中得遂功名念、风月情之后，吕洞宾因“应对差误”被皇帝赶出“名利关”。出关时，吕洞宾遇到当日阻止他入关的守关大将。守关大将对吕洞宾痛加训斥：“你进关时那雄纠纠一段英雄气如今收拾在何处？那淡巴巴一个太阴女如今安置在何处？我想你赤条条一个身子进来，如今要带这许多仪从出去恐怕你受用不起哩。叫手下，把他行李一一搜捡，革了他的仪从马匹，收了他的利锁名疆，与他本来衣帽带去。”吕洞宾“减去了这些俗物，身上也就见宽展许多”，轻松走出了名利关。在关中，作者还设置了许多情节来警示吕洞宾。在《蝶梦》一出中，作者借戏子演《庄周梦蝶》来劝导刚刚进入仕途的吕洞宾，“凭戏谑以醒痴呆”。在《奉使》一出中，作者借愚公来指出“人心之险，险于太行”，借壶公指出“只有人身中一种极恶的心地不过方寸耳”，借海神指出世人把尘世虚幻之境当作实境。在《正觉》、《乘槎》两出中，作者借织女、观音大士之口劝导吕洞宾“乘槎窥汉渚”、

“携手见衡阳”，“苦海无边，回头是岸”。由此可知，吕洞宾之入关，象征着吕洞宾为情欲名利所诱，关中诸神的劝导象征着智者对吕洞宾的点化，吕洞宾之出关象征着吕洞宾“除情去欲，识心见性”。正因为如此，所以吕洞宾梦醒之后，一经钟离权点化便醒悟飞升而去。

黄粱梦故事还宣扬了全真教戒除酒色财气的持戒观。息心养性表现在戒律上面就是要求全真教徒戒除酒色财气。在黄粱梦故事中，我们可以发现作为度脱者的神仙在不遗余力地对酒色财气大加挞伐。在《邯郸记》中，吕洞宾向岳阳楼贾客宣讲酒色财气的危害：“使酒的烂了肋肚”，“使气的腆破胸脯”，“急财的守着家兄”，“急色的守着院主”。在《邯郸道省悟黄粱梦》中，钟离权向吕洞宾痛陈酒色财气的危害：“酒恋清香疾病因，色爱荒淫患难根，财贪富贵伤残命，气竟刚强损隐身。这四件儿不饶人。”在《黄粱梦境记》中，钟离权认为吕洞宾在“梦里酒色财气都不曾丢下”，“都则是机心未息，因此上魂梦多歧”。实际上，黄粱梦故事中的被度脱者在梦中的种种表现都是由于在酒色财气方面“机心未息”，结果“妄想成痴，参成世界”。《邯郸道省悟黄粱梦》甚至用整个梦境来表现吕洞宾受酒色财气的坑害，最终戒除酒色财气从而悟道成仙的过程。钟离权和骊山老母设置黄粱梦的根本目的就是“着吕岩看破了酒色财气，人我是非，那其间才得返本朝元，重回正道”。在梦中，吕岩成了高太尉的女婿，生了一儿一女，官拜兵马大元帅。自领兵征讨吴元济始，吕岩一一备受酒色财气带来的灾难。出征前夕高太尉给吕岩饯行，喝酒伤身“吐了两口血”，从此戒了酒。两军对敌之际，吕岩贪图吴元济那“三斗珍珠，一提黄金”，卖

阵而回，东窗事发后被迭配远恶军州。因亲身体会到财给他带来的灾难，吕岩对天发誓“断了财”。吕岩卖阵回家，发现自己的女人却跟魏尚书的儿子魏舍鬼混，蒙受了莫大的羞辱；卖阵事露后，高氏由原来的苦苦哀求一变而为得势不饶人，逼迫吕岩写了休书；得了休书之后，高氏又在吕岩受伤的心上撒上一把盐：“我是高太尉的女儿，养汉来，养汉来，如今你休了我，谁管的我?”吕岩从此看破女色“断了色”。在发配途中，吕岩带着一儿一女投宿到终南山草庵。庵主警告吕岩要有忍气吞声挨她儿子痛揍的心理准备，否则无法收留他们过夜。吕岩痛陈自己的心酸史，向庵主表示：“今日到此处，若有师父来，便打我一顿，我也忍了。从今以后，我将气也不争了。”庵主的儿子杀了吕岩的一儿一女，吕岩在庵主儿子的追杀中惊醒。吕岩梦中 18 年，见了酒色财气，戒了酒色财气，最后被钟离权度脱成仙。从以上分析可知，《邯郸道省悟黄粱梦》实际上就是全真教戒律的形象教材。

黄粱梦故事还形象地展示了全真教“三教合一”的创教原则。全真教创始人王重阳认为“儒门释户道相通，三教从来一祖风。悟彻便会知出入，晓明应许觉宽洪”[①]。王重阳“欲援儒释为辅，佐使其教不孤立”[②]。“劝人诵《般若心经》、《道德清静经》及《孝经》，云可以修证”[③]。黄粱梦故事从宗教理念、神祇体系和故事情节等层面展示了全真教三教合一三教圆融的理念。度脱者让被度脱者进入梦境就是要

① 金源琦：《终南山神仙重阳真人全真教祖碑》。

② 王昶：《全真主教碑跋》。

③ 《道藏》第 25 册，第 693 页，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1998。

让被度脱者“去六道轮回中走一遭”。《黄粱梦境记》甚至让观世音大士在梦境中出现，警示吕洞宾认识到“苦海无边，回头是岸”。在小说《吕祖全传》中，作者设置了许多情节来宣扬三教合一的理念。《吕祖全传》把吕洞宾塑造成了“孝子”、“义夫”、“忠臣”、“清官”、“仁主”。作者让吕洞宾在黄粱梦中领略到万物无常，尔后又让吕洞宾再次进入梦乡，遍游地狱，感受佛教的“因果报应”。吕洞宾得道后，依样画葫芦，教导卢生认识道教的无常观和佛教的果报观。在云游天下的过程中，他奖善锄恶，济世度人，甚至幻形为教书先生，向生员们大谈儒家哲理。吕洞宾身上的这些特质，无疑都是“三教合一”这一理念在小说中的反映。

黄粱梦故事在文人和宗教徒的推动下形成了一个庞大的故事系统，它反映了不同时代、不同创作主体的愿望，展示了文人的政治体验和宗教徒的宗教信念。黄粱梦故事通过文人和宗教徒的创作在现实与幻境、尘世与仙境的强烈对比中融进了世人的哲学思考，从而超越了政治和宗教层面，成了一部阐释人生哲理的形象教科书。黄粱梦故事的这种哲理意味是由于文人和宗教徒的加入而不断得到强化的。在《杨林》故事中，杨林梦醒之后的反应仅仅是“怆然”而已，并未上升到对人生进行思考的层面。在《枕中记》中，卢生梦醒之后对人生进行了思考：“夫宠辱之数，得丧之理，生死之情，尽知之矣。”《枕中记》之后，所有黄粱梦故事都强化了这种哲学思考，并通过度脱者对被度脱者的劝诱度化强化了这种哲学思考。从此之后，人们一提到黄粱梦，总忍不住在哲学层面对人生进行叩问：“处世若大梦，胡为劳其生?”

小　结

从上面的阐述可知，道教是将财、名、色等红尘中痴迷之物当作虚幻、不可依持之物来加以否定的。如果痴迷红尘者没有在现实的欲望追求中感受到它们带来的灾祸痛苦，那么至少也要让痴迷红尘者在梦幻中获得替代性满足，然后乐极生悲悟出人生如梦的哲理。“三言二拍”悟道成仙故事类型在明清戏剧小说中具有普遍性。孙述宇在《金瓶梅的艺术》中说道：“《金瓶梅》虽是脱胎于《水浒》，但布局却与《水浒》毫无关系，而是来自所谓的‘一场春梦’。这是中国文学上的重要主题与重要布局。”① 二知道人的《红楼说梦》对《牡丹亭》、《红楼梦》的把握也正说明了这一故事类型的普遍性：“《邯郸梦》、《红楼梦》同是一片婆心。玉茗先生为飞黄腾达者写照，雪芹先生为公子风流者写照，其语虽殊，然其归一也。”《邯郸记》中汉钟离等人点化卢生的《合仙》曲和《红楼梦》第一回一僧一道点化贾宝玉的先导甄士隐的《好了歌》几乎如出一辙：

汉钟离：甚么大姻亲？太岁花神，粉骷髅门户一时新。那崔氏的人儿何处也？你个痴人！

曹国舅：甚么大关津？使着钱神，插宫花御酒笑生春。夺取的状元何处也？你个痴人！

---

① 孙述宇：《金瓶梅的艺术》，第 112 页，台湾时报文化出版公司，1978。

铁拐李：甚么大功臣？掘断河津，为开疆展土害了人民。勒石的功名何处也？你个痴人！

蓝采和：甚么大冤亲？窜贬在烟尘，云阳市斩首泼鲜新。受过的凄惶何处也？你个痴人！

韩湘子：甚么大阶勋？宾客填门，猛金钗十二醉楼春。受用过家园何处也？你个痴人！

何仙姑：甚么大恩亲？缠到八旬，还乞恩忍死护儿孙。闹喳喳孝堂何处也？你个痴人！

——《邯郸梦·合仙》

世人都说神仙好，惟有功名忘不了！古今将相在何方？荒冢一堆草没了。

世人都晓神仙好，只有金银忘不了！终朝只恨聚无多，及到多时眼闭了。

世人都晓神仙好，只有娇妻忘不了！君生日日说恩情，君死又随人去了。

世人都说神仙好，只有儿孙忘不了！痴心父母古来多，孝顺儿孙谁见了。

——《好了歌》

《合仙》和《好了歌》均是从世人痴迷的功名金钱婚姻儿孙等方面对卢生和贾宝玉先导甄士隐进行点化，这四方面的内容代表了整个人生整个红尘，在《红楼梦》是以“温柔乡”、“富贵梦”来加以概括的。《合仙》、《好了歌》均揭示出了迷恋红尘必为红尘所误，痴迷红尘必然导致人生的幻灭，人生的解脱必从红尘幻灭中得来的哲理。神话学家克拉克洪曾经说过：“当个人的幻想（梦）为一群人所共有时，

这个幻想便成为神话了。”[①] 悟道成仙故事类型及其所传载的意蕴反复出现于不同时代的文学中，正说明这一故事类型的内在意蕴成了一种集体意识已经深深地积淀在民族心理之中了。

从丁乃通先生的分析可知，“黄粱梦”型故事是亚欧地区广泛流传的故事，它的“最古老的根扎在宗教思想之中。先知所宣传的以及人们心目中的天堂与仙界，与上帝短暂交往，通过故事的形式表达出来，形成为构拟原型 A，出现在中国和中东的文献记载中。八世纪以后，另一个更直接关联人类经念的宗教思想——人生如梦——承接 A 型并发展出另一个构拟原型 B。八至十六世纪中，我们的这个故事类型开始定型，并且来说明诸如躲避罪孽，尊敬得道者，对宗教经典绝对忠诚，困难时信念坚定，宗教仪式要虔诚，宗教考验中要心无二念等等宗教教诲。借助于人和幽灵故事中的情节要素，这个故事传遍欧亚大陆，早在十三世纪便已到达冰岛。然而，科学思想的流行及随之而来对神秘主义的厌恶，严重地危及这个故事类型的思想根基。各传说亚型的现代异文比起它们的祖先来显然更差并且无意义。几个新的亚型既有明显的地域局限，而且发展得也不充分”[②]。这是迄今为止对这个故事类型的最权威的概括。

笔者在这里想强调的是黄粱梦型故事的中西差异。中国的黄粱梦型故事不管其表层意蕴如何变化，它始终在对人生

① 转引自《〈杨林〉故事系列的原型结构》，载温儒敏编《中西比较文学论集》。

② 丁乃通著、陈建宪等译《中西叙事文学比较研究》，第 101 页。

哲理进行探讨。这种探讨和道家、道教的精髓密切相关，也和中国文人的“学而优则仕”的人生经历密切相关。在《庄子》、《列子》中，人世有限仙国无限的对立模式便已经确立，要求人们抑制尘世欲望、顺乎自然、长生不老的宗旨也已经确立。后世的故事加入了功名念、风月情，人们在其中跌打滚爬，最终在神仙的点化下，顿悟“人生如梦”，慨然出家，羽化登仙。全真教确立后，黄粱梦故事被移植到吕洞宾身上，备受文人和道教徒的青睐。文人利用这个故事来表达自己的政治体验，在人生如梦的感触中将自己的落魄境遇和用世志向、刺世心态和政治理想宣泄出来。道教徒则利用这个故事来宣扬宗教（尤其是全真教）的哲理和宗教教义，使黄粱梦故事变成了一个彻头彻尾的度脱故事。由于黄粱梦故事在悟道成仙的旗帜下能够包孕无限的人生，因此这一故事类型造就了中国最伟大的哲理性文学著作。在西方，黄粱梦型故事则只局限于对人的品格进行探讨。比如，西班牙的一位魔法师向前来学法的牧师提出报答要求，而牧师在魔法室中成为教皇后不仅不履行当年的承诺，而且还用武力威胁魔法师，魔法师离开了他，他也从梦中醒来，发现入梦前做的鹧鸪已经熟了，想起梦境不禁满面羞惭。西方的黄粱梦故事的传播有其宗教背景，但是它并不像中国黄粱梦故事那样渗透着“人生如梦”的哲理，因此对人生的包孕性不大，并不能对整个人生作出思考，只能对人生的某一特质作出思考。因此，它的哲理性远远无法和中国黄粱梦故事相比，它对文学创作的影响也远远不及中国的黄粱梦故事。

第六章　成仙考验

道教认为成仙得道要在修心炼性。老子认为“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽”，只有摒弃一切外物诱惑才能够体认到玄妙之道；庄子也主张“堕肢体，黜聪明，离形去知”，这样才能把握道的真谛。王玄览糅合佛教思想对老庄的这一思想作了发挥：“一切众生欲求道，当灭知见，乃得道矣……知见随身起，所以身被缚，不得道矣。若使身在未灭时，自灭知见，当至身灭时，知见先已灭，至己后生时，自然不受生，无生无知见，是故得解脱。”[①] 金元全真道教吸收禅宗思想将道教的这一思想发挥完善成了严密的修心炼性体系。全真教认为心是内丹修炼的现实主体，而性则是修炼过程中显见的真实本体，因此，见性功夫实际上就体现于明心一件事上。关于如何明心见性、修心炼性，全真教七真的著作中俯拾皆是。“修行心炼似寒灰，放下痴贪气色财。人我怎生成道果，是非难得产

---

① 王玄览：《玄珠录》卷上。

真胎。”[①] “行住坐卧皆是行道，诸公休起心动念，疾搜性命，但能澄心遣欲，便是神仙。”[②] “湛湛成恍惚，澄澄生杳冥。死灰比我心，槁木类我形。”[③] “欲入吾教先要修心，心不外游，自然神定，自然气和，气神既和，三田自结，三田既结，芝草自生。”[④] “断情除欲障心，休与亲戚相见，休教心到处去，行住坐卧乃至搬柴运水或上茅去也，要心定念止，湛然不动，名为真心。”[⑤] “又要心不逐一切物去，心猿牢捉，丹无漏，意马牢擒，性自明。”[⑥] “尘心绝尽则可全于性也。”[⑦] “何为不善心？一切境上起无明悭贪嫉妒财色，种种计较意念，生灭不停，被此业障旧来熟境蒙昧真源，不得解脱，要除灭尽即见自性。”[⑧] 从这些语录中我们可以发现澄心遣欲等心性修炼工夫实际上就是成仙证道工夫。道教这种修心炼性思想反映到仙话创作中就出现了考验成仙这一故事类型：道教宗师或道教神仙常常设置种种世俗诱惑以考验求道者的诚心，道心坚固者才会被吸收为弟子度脱为神仙。本章拟对《神仙传》、唐传奇、“三言二拍”、《吕祖全传》中的成仙考验型故事加以考察，研究丹道思想变迁对宗教故事的影响。

---

① 谭长真：《水云集》。

② 《丹阳真人直言》。

③ 马丹阳：《金玉集》，参见明《正统道藏·正一部》鼓字号。

④ 《真仙直指语录·郝太古真人语录》，《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑤ 《群仙要语纂集》，《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑥ 《真仙直指语录·马丹阳语录》，《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑦ 《真仙直指语录·刘长生语录》，《正统道藏·正一部》鼓字号。

⑧ 《真仙直指语录·谭长真语录》，《正统道藏·正一部》鼓字号。

一　《神仙传》中的成仙考验

《神仙传》为东晋葛洪所撰，其自序声称作者因感于刘向《列仙传》过于简略，遂采集仙经道书百家之说以及当时所传神仙故事，著成是书，目的是为了阐扬神仙之说。其中涉及考验的神仙故事有《李八百》、《李阿》、《阴长生》、《张道陵》、《魏伯阳》、《陈安世》、《蓟子训》、《刘安》等。

日本学者小南一郎指出，魏晋时期知识阶层的神仙思想“大体可分为两种，一种是葛洪《抱朴子》所代表的‘自力本愿’的神仙思想，再一种是与道教信仰相结合的‘他力本愿’的神仙思想。前者形成由魏晋时代知识分子的自信精神所支持的‘新神仙思想’的精华；与之相对照，后者则在前者的风化变质中逐渐显现出来，并含有复归到民众神仙信仰的倾向”①。《神仙传》正是在前者向后者过渡的思潮中产生的。因此，我们考察《神仙传》中的成仙考验型故事时，也应该放到这一背景上来。

这一过渡时期的神仙思想特别强调方术的重要性。葛洪《抱朴子》指出方术“大者唯有《墨子五行记》，本有五卷”；“其次有《玉女隐微》一卷，亦化形为飞禽走兽，及金木玉石，兴云致雨方百里，雪亦如之，渡大水不用舟梁，分形为千人，因风高飞，出入无间，能吐气七色，坐见八极及地下之物，放光万丈，冥室自明，亦大术矣”。这种“幻化之事

① 小南一郎著、孙昌武译《中国的神话传说与古小说》，第198页，中华书局，1993。

九百有余，按而行之，无不皆效”[①]。在葛洪眼中，方术是成仙得道的行之有效的手段。因此，他写的《神仙传》中的仙人均拥有服食长寿、修炼超度的本领，成了印证仙化可得的形象资料。

方术掌握在“明师”手中，要成仙得道就得拜这些人为师。方术的神秘宝贵和得道成仙带来的巨大利益使得“明师”对弟子的选择极为严格：“夫道家宝秘仙术，弟子之中，尤尚简择，至精弥久，然后告之以要诀。”[②] 那些高人之所以得道，是因为“彼莫不负笈随师，积其功勤，蒙霜冒险，栉风沐雨，而恭亲洒扫，契阔劳艺。始见之以信行，终被试以围困。性笃行贞，心无冤贰，乃得升堂以入室。”[③] 就是从最功利的角度来看，弟子付出一点代价也是应该的：“人但莫知当死之日，故不暂忧耳。若诚知之，而刖劓之事可得延期者，必将为之，况但恭亲洒扫执巾、竭力于胜己者，可以见教之不死之道，亦何足为苦。”[④]

在这种背景之下，《神仙传》中的成仙考验内容集中体现在弟子如何折节拜师奉师通过“明师”设置的种种考验。具体体现为两个方面，其一，对师父的绝对信任。《魏伯阳》性好道术，后与弟子三人入山炼丹。丹成，魏伯阳知弟子“心怀未尽，乃试之”，魏伯阳于是和一只狗服丹而亡。其中两个弟子怕死，不敢服用仙丹，结果失去了成仙的机会。另一个弟子认为“吾师非常人也。服此而死，得无意乎!”于

---

① 分见《抱朴子》内篇《遐览》第19、《对俗》第3。

② 《抱朴子》内篇《辨问》第12。

③ 《抱朴子》内篇《极言》第13。

④ 《抱朴子》内篇《勤求》第14。

是服丹而亡，结果由于其信任师父而被师父救起授予成仙之术。《李阿》中的古强者师事李阿，也由于怀疑师父的威力，结果错失成仙良机。《刘安》篇中的场面就更富喜剧性。淮南王刘安好道，遍召天下方术之士。满头白发的八公来到刘安门前却遭到刘安的怀疑，遣守门人却客："我王上欲求长生不老之道，中欲得博物精义入妙之大儒，下欲得勇敢武力扛鼎暴虎横行之士。今先生年已耆矣，似无驻衰之术；又无贲育之气，岂能究于三坟五典、八索九丘，钩深致远，穷理尽性乎?"当八公证明自己的威力后，刘安折节拜服，奉八公为上宾，后得八公之术白日飞升。其二，对师父的至诚侍奉。《陈安世》中的陈安世怀疑伪托为二书生的仙人没有法术，其妻又厌恶穷书生趁食，结果侍奉不周，失去了成仙的机会；他家的童子却由于诚实而得到仙人指点得道成仙，陈安世这个主人反而对家仆"执弟子之礼，朝夕拜事之，为之洒扫"。《阴长生》中阴长生拜马鸣生为师，"执奴仆之役，亲运履之劳"。"鸣生不教其度世之法，但日夕别与之高谈，论当时之事，治农田之业。如此十余年，长生不懈"。"同时共事鸣生者十二人，皆悉归去，唯长生执礼弥肃"，因而得到了马鸣生的仙术。为了证明弟子侍奉老师之诚，师父们甚至设置种种困境绝境来试探弟子。《李八百》中的仙人来到唐公昉家，"为作客佣赁者"，不久得恶疮，"周遍身体，脓血恶臭，不可忍近"。李八百先后让唐公昉夫妇替自己舔疮，看到他们毫不嫌弃，便告诉他们："吾是仙人也。子有志，故此相试。子真可教也。"《蓟子训》、《张道陵》中的仙人甚至用死来试探弟子对师父的至诚之心。

通过上述分析可知，《神仙传》中的成仙考验主要考验

弟子对师父的绝对信任和至诚侍奉，体现的是仙人对弟子品格的要求。这是仙人传授仙术所必须得到的回报。这种考验母题在世界各地均存在。丁乃通先生在考察世界黄粱梦型故事时揭示了一个有趣的现象：许多人在梦中得到异人的帮助飞黄腾达，但是，由于他们忘恩负义，拒不报答异人或拒不履行事前对异人作出的承诺，结果鸡飞蛋打，发现自己仅仅做了一个白日梦①。这种世界性的考验母题说明了一种师徒关系的准则，一种施恩者与受恩者之间的伦理道德。

二　唐传奇中的成仙考验

较之于《神仙传》中的成仙考验，唐传奇中的考验不再关注弟子对师父的信任和侍奉，转而把关注的目光投向修道者对修仙得道的至诚之上，证道心成了考验的中心。因此，修道过程被描写成修道者经受考验、克服磨难、锻炼意志的过程。

《裴谌》（《玄怪录》）、《薛肇》、《司命君》（《仙传拾遗》）、《张李二公》（《广异记》）、《卢李二生》（《逸史》）是成仙考验型故事的一个亚型。这一亚型的基本叙事单元由如下几个部分构成：其一，一对朋友同时在山中修道，志在证仙；其二，其中一位朋友受不了苦，对证仙产生怀疑，又羡慕尘世享受，中道而废，另一位朋友则坚持修道；其三，中道而废的朋友在尘世中飞黄腾达，遇见修道的朋友落泊，对

---

① 参见丁乃通著、陈建宪等译《人生如梦：亚欧“黄粱梦”型故事之比较》，载《中西叙事文学比较研究》，1994。

其表示哀悯与同情；其四，修道的朋友将追求世俗生活的朋友带入仙境，证明自己已经得道，并过上了凡人无法企及的生活；其五，得道的朋友资助尘世的朋友，并将其送回人间，尘世的朋友懊悔不已。这个故事亚型说明，一个志于修道的人只要道心坚，经受住考验，最终一定会达到目的。

《杜子春》（《玄怪录》）、《萧洞玄》（《河东记》）、《韦自东》（《传奇》）、《顾玄绩》（《酉阳杂俎》）是成仙考验型故事的另一亚型。这一亚型的基本叙事单元包括如下五个部分。其一，道士或神仙历尽艰辛寻找到了可以替他守药鼎丹炉的人；其二，道士或神仙告诫守药鼎丹炉的人：无论发生什么事都不要作声；其三，守丹炉者牢记师父之言，在幻境中经受种种折磨；其四，守丹炉者在最后一关即爱关功败垂成，出声而使丹炉走火，炼丹事业毁于一旦；其五，守丹炉者悔恨交加，失去成仙机会，有的痛定思痛，立志修仙，但往往不知所终。前一故事亚型是通过对比的方式来强调道心坚的重要性，这个故事亚型则是通过幻境考验的方式来强调道心坚的重要性。

《李清》（《集异记》）是成仙考验型故事的第三种亚型。它讲的是一个诚心修道的人由于偶然的机会进入仙境最终由于道心不坚经受不住考验被赶出仙境的故事。这种考验往往和“忍不住开禁门”的母题相联系。李清进入仙境后，群仙告诫他：“慎勿开北扉。”但李清禁不住好奇心的驱使打开北扉，极目所见，老家青州“宛然在目”，“离思归心”顿萌，“悔恨思返”。群仙发现后，以道心不坚为由将他赶出仙境。

上述三种故事亚型均强调道心坚是成仙得道的根本前提。在这一中心主题不变的前提下，这三种故事亚型在叙事

层面上展现出两个亚主题。其一，对七情六欲的摒除。杜子春守丹炉失败后，道士指出其失败的原因："君子之心，喜、怒、哀、惧、恶、欲皆忘矣，所未至臻者，爱而矣。"对于这一功败垂成的事实，道士非常惋惜："向使子无'噫'声，吾之药成，子亦上仙矣。嗟乎，仙才之难得也。吾药可重炼，而子之身犹为世界所容矣，勉之哉！"《萧洞玄》的情节跟《杜子春》基本相同。萧洞玄经十多年才找到一个能够忍受非人痛苦而不吱声的人，以为他在守丹炉的时候一定经受得住种种折磨而不会出声，助他炼成仙药。可惜的是，最终结果却正如守丹炉者的名字一样——终无为。这两个故事说明，要成仙必须去除七情六欲，但是，一般的人往往无法做到，尤其在爱欲这一关上很难做到。其二，对享乐的追求。不管是考验失败者还是考验成功者，他们求仙的目的就在于享乐。在失败者看来，既然求仙是为了享乐，如果求仙太辛苦，求仙没有希望，还不如乘早还俗，追求世俗的欢乐。《张李二公》中的李公是由于"思仕宦"而主动放弃修道的。《卢李二生》中的李生是由于"不能甘此寒苦"、"浪迹江湖"而还俗的。《薛肇》中的崔宇读书庐山，最终还是出山，科举及第，得遂人生之愿。《裴谌》中的王敬伯在山中修道，"谓黄白可成，不死之药可致，云飞羽化，无非积学"，十多年后发现道友竟死了，遂对求仙产生怀疑，进而出山追求世俗享乐，贵为刺史。考验失败者为官发迹后见到昔日道友时所作出的劝勉和安慰也显露出他们对享乐的追求。王敬伯贵为刺史后"威振远近"，见到昔日道友衣蓑戴笠，穷困潦倒，惋惜之情溢于言表："兄久居深山，抛掷名宦而无成，到此极也。"惋惜之余，又夸耀自己仕途得意，表示愿意帮助朋

友。这种场景作为一种叙事模式普遍存在于《卢李二生》、《薛肇》、《张李二公》、《司命君》中，这说明享乐是求仙者的一种普遍心态。在考验成功者看来，世俗的快乐根本算不了什么，神仙的快乐才是真正的快乐。正因为如此，考验成功者得道后往往要恶作剧式地向考验失败者显示自己的幸福和快乐。得道者衣衫褴褛地让考验失败者怜悯同情自己之后，随即把考验失败者带入仙境，让其领略仙境中的美妙风光。这是文本展示的重点。概括起来，主要体现为如下四点：其一，仙居的繁华美妙。裴谌的仙居“楼阁重复，花木鲜秀，似非人境；烟翠葱笼，景色妍媚，不可名状”。此景让王敬伯“不复以使车为重，视其身若腐鼠，视其徒若蝼蚁”。其二，宴乐的奢华无比。比如，《司命君》中的仙人宴友，“所设馔食珍美，器皿瑰异，虽王者宴赐，亦所不及”。其三，仙术的奇妙无常。得道者将朋友的妻妾摄至席中侑酒就是为了证明仙术的奇妙，这在小说中是作为一种模式出现的。其四，钱财的富有。得道者送昔日道友回尘世之际往往出手大方，以显示其成功后的气派。《张李二公》中的张公赠李公二千贯，《卢李二生》中的卢生赠李生二万贯，《司命君》中的仙人赠给朋友一饮器，“如玉非玉，不言其名”，朋友得此宝而“受福七世”。得道者的这些作法，诚如《裴谌》中的王敬伯所指出的那样：“此盖裴之道已成矣，以此相炫也。”是为了炫耀得道后的快乐。

上述两个主题一个是去除七情六欲，一个是寻求七情六欲的最大满足，看起来似乎很矛盾。可是，只要我们联系唐代享乐意识的空前高涨和唐代道教以长生自由享乐为号召吸收信徒的现实，我们就可以发现，这二者并不矛盾，而是互

为因果的，前者为因，后者为果。也就是说，要得到七情六欲的最大满足就必须在修道的过程中付出去除七情六欲的代价。王敬伯弃道出山时劝朋友的那段话就是明证："吾所以去国忘家、耳绝丝竹、口厌肥豢、目弃奇色、去华屋而乐茅斋、贱欢愉而贵寂寞者，岂非觊乘云驾雾、游戏蓬壶？纵其不成，亦望长生，寿毕天地耳！今仙海无涯，长生未至，辛勤于云山之外，不免就死。敬伯所乐，将下山乘肥衣轻，听歌玩色，游于京洛，意足然后求达，建功立事，以荣耀人寰。纵不能憩三山、饮瑶池、骖龙衣霞、歌鸾舞凤、与仙官为侣，且腰金拖紫、图形凌烟、厕卿大夫之间。"

三　"三言二拍"中的成仙考验

"三言二拍"中的《喻世明言·张道陵七试赵升》、《醒世恒言·李道人独步云门》、《醒世恒言·杜子春三入长安》均是典型的考验成仙型故事。《警世通言·旌阳宫铁树镇妖》中也涉及考验成仙的有关情节。这四则故事主张"欲做神仙先去嗜欲"，宣传"道意坚时尘趣少，俗情断处法缘生"的证道精神。

"三言二拍"中的成仙考验型故事是加工改编魏晋南北朝志怪小说、唐传奇中的神仙故事而成。《张道陵七试赵升》本事出自《神仙传》，《李道人独步云门》本事出自《集异记》，《杜子春三入长安》本事出自《续玄怪录》。这些故事承续过去的母题，其主题却发生了演变，成了修心炼性、却欲成仙的形象教材。为了叙述的方便，笔者拟从如下三个方面加以论述。

其一，七情断处法缘生。道教认为，大凡入道之人，先要断除喜怒忧惧爱恶欲七情，而检验入道之人是否断除七情的最好办法莫过于对入道者进行考验。《张道陵七试赵升》就恰好体现了道教修炼心性的宗教考验主题。

“世人开口说神仙，眼见何人上九天？不是仙家尽虚妄，从来难得道心坚。”张道陵七试赵升就是为了试探前来投师求道的赵升是否有诚心修道。这七试分别试探了喜怒忧惧爱恶欲七情。第一试，辱骂不去。张真人预知赵升前来访道，特意关照门人不让他进门。赵升遂日日于门前相候，面对门人的肆意怒骂，非但不生气，反倒愈加和颜悦色。如此七七四十九天，张真人始知赵升真心求道。第二试，美色不动心。赵升被派去看瓜，一美貌少女走进瓜棚要求借宿，进而向赵升百般求欢，但是，落花有意随流水，流水无情恋落花。第三试，见金不取。赵升掘得一窑黄金，天空中传来佳音：“天赐赵升！”赵升却以出家人不需金银不能无功受禄为由重新掩埋金子，视金银如粪土。第四试，见虎不惧。山中遇虎，赵升认为自己心无愧事，全然不惧，舍身相向，老虎弭耳低首而去。第五试，偿绢不吝，被污不辩。赵升买绢集市，付款取绢而归，卖主于路上诬蔑赵升为贼强行夺去丝绢。赵升也不分辩，脱下身上貂裘锦袄换回丝绢，给师父做衣料。第六试，存心济物。乞食路人，衣裳破烂，面目尘垢，身长脓疮，臭秽可憎，两脚皆烂，不能行走。赵升却延至屋中，供其饭食，给其寒衣，洗其污秽，医其恶疾。如此不分日夜，几十日全无倦怠之意。路人病好后不辞而别，赵升亦无怨言。是谓“不吝施仁不望报，分明天地布阳春”。第七试，舍命从师。悬崖结桃实，张真人宣言摘得桃实者传

以至道之要。几百弟子面面相觑，股战汗流，惟独赵升纵身跳下悬崖，将桃子一一摘了上来。后来，张真人又亲自跳下悬崖摘仙桃，桃树上却不见张真人踪迹。赵升对王长说："师犹父也，吾师自投不测之崖，吾何以自安？不若同投下去，看其下落。"于是又一次纵身跳下悬崖。

"剖开顽石方知玉，淘尽泥沙始见金。不是世人仙气少，仙人不似世人心。"赵升顺利通过张道陵一手导演的幻象考验，"才见得赵升七情上一毫不曾粘带，俗气尽除，方可入道"，张道陵于是将平生秘法一一传授给赵升，后来师徒在鹤鸣山中白日飞升而去。

其二，功败垂成因爱情。在七情的考验中，只要有一情未通过，那么，其他方面的一切努力都将前功尽弃。道教仙话故事显示，七情之中最难根除的就是色欲，修道者在经受了种种考验之后最终往往会因为闯不过色欲之关而功败垂成。

断除色欲对于修道者来说确实是一大艰难的课业。许逊屡败孽龙之后，仙法愈显，德著人间，名传海内，海内求为弟子者不下千数，真君无法推托，"乃削炭化为美妇数百人，夜散群弟子寝处。次早验之，未被炭妇污染者得十人而已"。从十与一千的对比中，我们不难看出色欲诱惑力之大，色欲考验之难。"想多情少宜求道，想少情多易入迷。总是七情难断灭，爱河波浪更堪悲。"《杜子春三入长安》中的这首开场诗确实道出了个中三昧。

《杜子春三入长安》中的杜子春大彻大悟之后皈依道教，在闯过重重考验之后居然在色欲这一关上栽了跟斗。杜子春三入长安三受亲戚冷遇三次接受老者资助之后，备感世态炎

凉，顿悟人生虚幻，终于听从老者之言，到老者炼药处替老者守护丹炉。杜子春静坐丹炉旁接受老者幻化的种种考验：金甲神率四五千人马对杜子春刀砍箭射枪挑；一条大蟒蛇将杜子春紧紧缠住并把舌尖伸到杜子春鼻孔内；一群虎狼扑向杜子春，咬得杜子春遍体流血；凶神恶鬼面目狰狞，跳跃左右；怪风大雨霹雳交加；金甲神还把杜子春妻子韦氏千刀万剐，韦氏哀号之声不绝于耳；金甲神又将杜子春一刀斩为两段，魂魄投生为县丞家中哑女。这一切，杜子春都咬紧牙关不吱一声挺了过去。进士卢珪求娶哑女为妻，生有一子。后来卢珪责怪哑女结婚三年不吭一声，分明是在鄙贱他，对他毫无恩情可言，遂将儿子砸成一团肉酱。杜子春忘了哑女就是自己的前身，不胜痛惜，大叫一声“噫”，结果丹炉中迸射出一道火光，老者仙药顷刻间化为乌有，老者几十年辛苦毁于一旦。这一声“噫”表明杜子春爱欲未除，成仙无望。老者对此也是连连叹息：“人有七情，乃是喜怒忧惧爱恶欲。我看你六情都尽，惟有爱情未除。若再忍得一刻，我的丹药已成，和你都升仙了。”

杜子春接受这一功败垂成的教训，改过自新，修心炼性，志在去除爱情。“自此之后，子春把天大家私丢在脑后，日夕焚香打坐，涤虑凝神，一心思想神仙路上”。三年斋戒后，怀着一片诚心千里步行再访老者。不见老者，杜子春便住在祠内，草衣木食，整整过了三年。杜子春在仙像前的祷告令老者动容：“窃惟弟子杜子春，下土愚民，凡尘俗子。奔逐货利之场，迷恋声色之内。蒙本师慨发慈悲，指皈大道。奈弟子未断爱情，难成正果。遣归修省，三载如初。再叩丹台，一诚不二。洗心涤虑，六根清净无为；养性修真，

万缘去除都尽。伏愿道缘早启，仙驭速临。拔凡骨于尘埃，开迷踪于觉路。云云。”杜子春的至诚求道终于感动了老者，老者于是现形为太上老君，度脱杜子春升天而去。

其三，偶萌尘心，回炉重炼。尽说神仙事渺茫，谁人能脱名利疆。基于这种对世情的敏锐识见，道教不仅对修仙炼性之人要进行严格考验，就是进入仙界者偶萌尘心，也会被驱赶回人间回炉修炼。《李道人独步云门》讲的就是李清回炉再炼的故事。

应该说，李清修道的诚心是无可挑剔的，洞天福地中的神仙之所以收留他也是看在他的一片至诚之心上。李清“自幼行善，利人济物，兼之慕仙好道，整千贯布施”，有很好的德行。他的一系列举措都表明他的道心坚固。经常请道士帮他烧炼金丹，讲内养功能，也常常被骗，“然虽如此，他这点精诚终是不改，每日焚香打坐，养性存心，有出世之念”。为了求仙，不顾子孙亲朋劝阻，以古稀之年强行让子孙用绳子把他吊入云门山无底洞寻仙。进入黑暗洞穴后，在泥泞道中跌昏过去，仍旧不改夙愿，拚命寻求仙迹。既入仙境，又苦苦恳求仙长收留。尽管他法缘不到尘缘未尽，但是，他的一片至诚让仙长大为感动，把他收留在洞天福地。

可惜的是，李清在仙境萌生尘心，结果被神仙赶回凡间。西王母瑶池大宴，群仙赴宴前特意交待李清：“你在此若要玩山玩水，任意无拘，惟有北窗最是轻易开不得的。谨记！谨记！”可是李清偏偏好奇，开了北窗。他从北窗中发现他的那个大家族正在走向衰亡：“观所住高房大宅，渐已残毁；近族旁支，渐已零落。”李清痛惜自己离开家门，“何苦使我子孙恁般不成器，坏了我门风”，归心顿起。就在这

个时候，群仙突然赶回洞天福地，怒斥李清，以李清尘心未泯将李清赶出仙境。俗话说，山中方七日，世上已千年。李清回到阳间，阳间已历七十余年，李清家族果真衰亡殆尽，五六千人丁的大家族由于战乱只剩下一个瞎子，靠唱道情度日。

李清目睹家族衰败，顿悟人世虚幻，从此一心向道。由于识破了世情，李清对于钱财已经非常淡漠："原来李清这一次回来，大不似当初性子，有积无散，除还了金大郎铺内赊下各色家火、并生熟药料的钱，其余只够了日逐用度，尽数将来赈济贫乏，略不留难。这叫做广行方便，无量功德。"由于识破了世情，李清对功名亦视如浮云。李清之长寿、李清之医术、李清之前知术引起了志慕神仙的玄宗天子的重视，派人征聘李清入朝。李清预知此事，在使者到来之前尸解，重回当年石窟仙宫。

四　《吕祖全传》中的成仙考验

《吕祖全传》现存清康熙元年汪氏原刊本残本、咸丰九年宝贤堂本。题"唐弘仁普济孚佑帝君纯阳吕仙撰，奉道弟子惝漪汪象旭重订"。从现有汪氏原刊本《惝漪子自纪小引》可知，汪象旭曾患沉疴，"予（汪象旭）昏昏时乃梦至一山崖，见纯阳子以棕扇拂予首曰：'为汝续颈，□□以数语，余□醒，病即霍然。每欲皈依祖师，以谢再生之德"。人道后，汪象旭"一日于故簏得祖师鸾笔，所著本传，文词近俗，披阅间忽若有得，遂谋广之，以为好道者证。并录祖师普度古今诸事，附于前后，既余平日听睹所及，即笔记之，

汇为《覆玄碎事》，合刻成集，将以砭世俗淫秽之说，启高明信持之志，使知古今有其理实有其事、有其人实有其应以自勉者，施之以勉斯世云尔”。从上述创作动机和创作过程可知，《吕祖全传》是宗教徒写的宗教小说。从宝贤堂本《吕祖全传》可知，该书除《本传》外，还有《证道碎事》和《吕纯阳祖师全传后卷》两部分，前者为汪象旭辑的道经和仙传以及对这些道经和仙传的阐释性文字，后者为吕祖显化事迹，颇类《吕祖志》和《纯阳帝君神化妙通纪》中的事迹。从《全传》可知，吕祖的出生地点、出生时间、成仙经过并没有沿袭以往的成说，该书作者用象征的手法将吕祖接受考验证道成仙的经过描写成了内丹修炼的过程，从而使《吕祖全传》变成了一部弘扬内丹修炼的宗教小说。

《吕祖全传》是一部自传体小说。小说叙吕祖乃神仙谪降，宿根未断，青少年时代就有慕道倾向，“凡坟典百家无遗记”，于《东方美人》题中显露云外意，被迫娶刘校尉女，“婚成未之私也，三载不育”。在父母的寿筵上，张果老、铁拐李、钟离权化成乞丐要求吕洞宾和他们一块乞食，劝吕洞宾看破虚幻的人世，并留下“邯郸道中相会”的预言，“忽为三鸢望南而去”。尽管吕洞宾有所感悟，但是吕洞宾“尘缘未了前生债”，进京赶考。他在邯郸道上受到种种苦难，后遇一全真，得一竹枕，于酒肆中枕之入梦，得遂功名之志，后因失机被斩，醒来黄粱饭还没煮熟，于是顿悟人生虚幻。转而再寻全真，又在全真的指导下，枕竹枕入梦，入冥游地狱，彻悟人生。从此“功名之念成灰，家乡之思即断”，遵嘱往金重山寻师证道。在前往金重山的过程中，他经受住了种种考验，钟离权、铁拐李、张果老于是授予他修炼大

要。由于吕洞宾修炼已到，所少者善缘耳，钟离权遂命吕洞宾去度脱吊死于邯郸道中的仆人逸童，降伏柳妖，把逸童命名为柳童，与之一同周游各地，施符救难。后遵师命采桃，脱去形质，成为真仙。

吕洞宾成仙之旅也即是吕洞宾接受考验之旅。作为度脱者的钟离权、铁拐李、张果老幻化为种种形象诱化、考验吕洞宾，其目的就在于要让吕洞宾彻底地去除功名念风月情。在《全传》中，吕洞宾出生后遭遇到的一切都是钟、李、张三人一手导演的。赴考之前，三位仙人分别化为道人、路丐、青禽否定人世的一切，劝化吕洞宾，并留下相关的预言。进京赶考，三位仙人让吕洞宾和逸童在邯郸道中陷入绝境。在绝境中，吕洞宾在家乡之思和功名之念之间摇摆挣扎。“予蓦转故乡之思，望白云而泣下数行”，“予欷歔之间而於邑之心终不已也”。在绝望中，吕洞宾父母、妻子之思顿起：“顿思父母抚吾朝夕在侧，今流遗此地，彼此不知，泫然泪下”；“又念刘氏自适予，尚同处子，上事舅姑，下乏芝兰，孤帏岑寂，是予误也”。不管是挣扎还是后悔，这一切均表明吕洞宾无法去除尘世之念。在黄粱梦中，在冥游梦中，吕洞宾感悟到人世之虚幻感悟到地狱之恐怖，长生之念顿起。就在吕洞宾深感愧对父母妻子之际，钟离权幻化为一白鹤对吕洞宾进行劝化：“书生，书生，父母孰不顾？无常到来，他也顾不得你，你也顾不得他！”“书生，书生，人间夫妻孰不愿？一日命终，各自投奔，你不见她，她不见你，又哪里寻个夫妻！”惟一的解决方法便是：“快把这条绳儿割断，自寻一个长生的路去，到得那个处在，自然父母妻子不分别了。”经过黄粱梦、游冥梦以及仙师幻化的种种形象的

警示，“予（吕洞宾）心顿悟，不欲前进，功名之念成灰，家乡之思即断，飘然有物外之想，欲求全真为师”，从此开始了他的金重山求仙之旅也即接受考验之旅。尽管吕洞宾有仙根宿缘，尽管吕洞宾在邯郸道上已经悟道，可是钟离权依然设置了种种情境来考验他的求道之心和奉师之心。为了考验吕洞宾求道之至诚，钟离权先后设置了美女关、功名关来考验吕洞宾，吕洞宾都顺利通过了考验。为了考验吕洞宾求道之至诚，钟离权先后让虎、熊、毒龙、强盗折磨吕洞宾，并幻化成种种形象嘲弄吕洞宾的求道行径，试图唤起他对父母、妻子的思念之情，试图唤起他对功名的追逐之心。为了考验吕洞宾的奉师之心，钟离权先后幻化成樵夫、牧童等形象攻击他所要寻找的金重师父：“他虽出家，比在家人最凶”，是个出家的强盗；“那个金重师傅有出家之名，无出家之实，夜间淫乱妇女，日间劫掠客商”。或告知他所要寻找的金重师父“旬日间患颠风落崖而死”、“师傅因采药被蛇伤足，卧在庵中，命在旦夕”。钟离权这么做的目的就在于让吕洞宾放弃寻师之念，重返尘世去追逐风月与功名。寻找到金重师傅的茅庵之后，钟离权又对吕洞宾百般刁难，试图让吕洞宾知难而退。钟离权责备吕洞宾来得太晚以至于为寻找他害得自己为蛇咬伤，逼迫吕洞宾回家：“快回去！快回去！你的父母年老，妻子又幼，朝廷正开南选。去罢！去罢！”在吕洞宾的苦苦哀求下，钟离权留下了他，让他清洗自己的腐烂之足：“其臭不可近，一足烂为肉泥，腿上皆已腐烂，蛆虫半床。”“予（吕洞宾）用袖细拂，以襟抄之，撒于庵外，几百遍，略净。然足烂实痛予心。是夜师命眠于脚后，予不忌，一夕为师拂拭。师喝叫疼病一夜，予坐为师拂痛。”

后来，钟离权又让吕洞宾去寻食寻水，故意刁难责骂吕洞宾，吕洞宾俯首听命，毫无怨言。在给师傅洗足之际，一白虎猛扑过来，吕洞宾舍身救师，最终使钟离权感到："而今而后，知子心矣！"通过这层层考验，钟离权终于明白了吕洞宾奉师奉道的至诚之心，正式收吕洞宾为徒。当吕洞宾修炼至"浊者消而清者凝"的"气足"阶段时，钟离权又让他回家省亲，吕洞宾当即表示："师何出此言，弟子并无此思也。家乡永绝，尘世了无，何以归为？"至此，钟离权才彻底相信了吕洞宾的至诚之心，于是携吕洞宾拜识李铁拐和张果老，三人共同授给吕洞宾修丹大道。在吕洞宾接受度脱和考验的整个过程中，钟离权等三位仙人一方面通过幻化形象来劝诱吕洞宾放弃尘念追求长生不老，另一方面又通过幻化形象来引诱吕洞宾追逐尘世欲望的满足，吕洞宾正是在尘世——仙境意象的对立之中完成他的求仙之旅考验之旅的。吕洞宾接受度脱和考验的过程显示了全真教人生短暂万物无常的宇宙观，揭示了道教徒成仙了道的终极追求，形象地说明了道教徒要成仙了道必须坚心奉道至诚奉师的教理。

吕洞宾接受度脱和考验的过程象征着全真教内丹修炼的过程。吕洞宾出生至黄粱梦醒意味着一个小周天的结束，黄粱梦醒至金重山考验结束意味着一个大周天的结束。小说作者改造了仙传中吕洞宾的出生传说来进行小说的象征性描写。《吕祖志》和《纯阳帝君神化妙通纪》均认为吕洞宾的出生地点是"河中府永乐县"，均认为吕洞宾的出生时间是"贞元十四年四月十四日巳时"，《吕祖全传·证道碎事》也认为吕洞宾的出生时间是"天宝十四年四月十四日巳时"。可是，在《吕祖全传》正文中，吕洞宾的出生时间为"贞观二

年八月初四子时也”，出生地点为“襄阳活水村”。作者指出吕洞宾黄粱梦醒之后“时申刻矣”，并在“时申刻矣”旁边加了黑点以示强调（加黑点加圆圈的现象在小说中时有出现，全为作者命意之所在）。小说为什么改写吕洞宾的历史呢？为什么要在时间和地点上费尽心思呢？原来这些地名和时间在内丹修炼中有着独特的意义。“活水”乃汞的别称，即水银的别称。金丹派著作《还原篇》指出：“欲炼先天气，先干活水银。圣胎如结见，破顶见雷鸣。”先天气即是元气，由铅汞中炼出。铅汞化合，汞干而铅中元气出产，所以要“先干活水银”。钟离权送吕洞宾仙灵投胎时曾歌咏道：“清风飘飘兮吹我衣，白云冉冉兮随我飞。玉佩琅琅兮下天衢。送此灵魂兮到蒿芦，他日转来兮会我于无物之区。”灵魂投胎前本无尘染，由先天气构成。投胎活水村，意味着沾染了后天之气即所谓的情。只有去除情，用铅炼汞，去除活水，最终才能重返“无物之区”。“子”时是内丹修炼中的特殊时刻。指大小周天功法中可以开始起火的时机。丹家认为人天一体，强调于一阳初生之时开始练功，谓之子时功；但功夫较高之后，则不拘时辰，药生即可以练功，谓之活子时。吕洞宾子时出生至酉时黄粱梦醒，象征着在下丹田气动药生，活子时已来，精、气、神发动，源头清、元精满后，即用小周天火候引元气从下丹田开始，逆督脉而上，沿任脉而下，经历尾闾、夹脊、玉枕三关、上中下三田，完成一个循环，即炼金化气一小周天。自酉时始至考验结束象征着以鼎下移，以黄庭为鼎，以下丹田为炉，元炁只氤氲二田之虚境，修持只守此二田之间，不固定于一田。是为大周天。吕洞宾考验结束，钟离权“日挈予（吕洞宾）游松梅岗，其地半松

半梅，有四时之青棋，有千年之秀，白鹤争飞，彩鸾交舞，香风暗袭，丽景呈辉，别一界也！”这意味着大小周天循环的结束。考验结束后，钟离权、张果老、铁拐李对吕洞宾的教导从理论上再一次指出了内丹修炼的整个过程。吕洞宾感悟之后，当即和曰：“川上慢回头，逝如斯不断流，而今破得关机窦楸渠濬沟。通江达州，混沦磅礴何曾漏？得根由，澄渊彻沚，历尽万年秋。”在三位仙人的点悟之后，吕洞宾认识到“自家的事自家去寻”，通过内丹修炼，最终返本还源、归宗复祖。吕洞宾行到功满之后，钟离权命吕洞宾济世以结善缘；吕洞宾功德完美之后，钟离权又命吕洞宾游览名山大川，以收山川灵秀之气。不管是济世以结善缘还是游山川以收山川灵秀之气，吕洞宾的行程总是围绕着“活水村”而展开，这也象征着内丹修炼的循环过程。直至有一天，钟离权告诉吕洞宾不必再回金重山旧庵时，吕洞宾才不再绕回“活水村”而是直达终南山，得道飞升而去。

吕洞宾接受度脱、考验成仙得道的过程也是作者全方位地宣扬全真教三教合一的教理的过程。自吕洞宾出生至吕洞宾得道，作者从多个角度强调了儒家的伦理道德。在作者的笔下，吕洞宾“幼颖敏，周岁即能诵读诗书，知孝悌，食不先尊，行不先长，言不先启，笑不先乐，怒不先发”。吕洞宾之母“得疾患热”，“予（吕洞宾）昼夜废食寝，祈岳神以身代，勿愈。为之祭斗，勿愈。割股肉香，略愈。然热钟心腹，思泉。适旱，泉无清冽，惟汉洋之水清，且沙途涨远难汲。予躬汲之，几为浪逐者数，然犹不济母渴。予夜祷龙王祠，忽堂前涸井，出泉如醴，日汲奉母，不旬日而母疾愈”。邯郸道中，吕洞宾思乡之念时起，父母之念频萌；黄粱梦

中，身赘相府的吕洞宾不忘父母，接父母至京中享福；成仙得道后，“一子得道、九族升天”，吕洞宾为父母得升西方极乐世界而欣慰不已。吕洞宾之于父母，可谓孝矣。吕洞宾有仙根宿缘，娶妻“三年而未之私”，在邯郸道陷入绝境时却为自己愧对妻子而深深忏悔；吕洞宾在黄粱梦中发迹，入赘丞相府，却不像蔡伯喈，更不像陈世美，而是主动做丞相女儿的工作，迎取发妻至相府，让相府小姐屈尊为妾；吕洞宾得道之后，不忘发妻，特意前往活水村度脱妻子升仙。吕洞宾之于妻子，可谓义矣。吕洞宾家乡“岁歉，民间无收，而催科殊急，贫民困甚。予（吕洞宾）家积粟万斛，予与父谋之，凡力不堪应科者，皆为输纳，且罄所蓄以周之，所活万千余口。司政闻之，旌吾闾曰‘义’”。吕洞宾之于乡民，可谓“仁”矣。黄粱梦中，吕洞宾一改以往人梦者沉迷功名沉迷风月的形象，成了朝廷柱石，国家忠臣。为政一方，势要豪强为之侧目，民风因之顿好；为将拒敌，智勇双全，国家赖之以安。吕洞宾之于国家，可谓“忠”矣。邯郸道上，逸童因寻主不得而上吊，吕洞宾发下宏愿：得道之后，首先度逸童升天。得道之后，吕洞宾果然不负当初誓言。吕洞宾之于仆人，可谓“慈”矣。吕洞宾云游天下结善缘之际，居然幻化为教书先生，用理学思想谆谆教导后生们。邯郸道中，钟离权为了再一次让吕洞宾感悟人生之无常，于是让吕洞宾冥游至地狱参观，警之以因果报应之说。吕洞宾得道之后，依样画葫芦，让卢生梦醒黄粱，尔后警之以地狱的果报之说。吕洞宾得道为家人谋来了幸福，度妻子升仙，其功行却让父母超升极乐世界。可见，《吕祖全传》所体现的教理乃三教合一的教理。

汪象旭声称《吕祖全传》是自己“一日于故篦得祖师鸾笔”，自己只不过是重订刊行而已。《吕祖全传》的大部分情节虽然袭用了黄粱梦、南柯梦、十试云房等情节框架，但是《吕祖全传》在本质上是一部独创性的小说，不仅具体的情节是独创的，而且情节所承载的文化内涵也是独创的。它是一部利用固有的情节大框架独创具体情节来阐释全真教教理及其修炼过程的一部宗教小说。汪象旭生于万历三十年(1603)，死于康熙元年（1662）以后，享年 60 岁以上。在《西游记》的批评史上，汪象旭是公开从金丹学的角度来解读《西游记》的第一人。野云主人在《证道奇书》的序中指出：“忽得西陵汪澹漪子评本，题之曰《证道奇书》，多列《参同》、《悟真》等书以为之证。”汪象旭在《吕祖全传》中的《证道碎事》亦引用了《悟真篇》等经籍的诗句，并加了评点。从这种种迹象可知，“得祖师鸾笔”云云，大概是汪象旭的假托，汪象旭实为《吕祖全传》的作者。《吕祖全传》实为一宗教徒写的宗教小说，其目的在于弘扬吕祖之道，宣讲全真教学说。

小　结

通过考察成仙考验型故事的原型及其发展流变，我们可以知道，这一故事类型的主题由对修道者作为弟子的品质的考验逐渐演变为对修道者意志的考验，道心坚固成了考验成功的基本前提。这些故事在不同的时代呈现出各自的文化特色。对修道者作为弟子的品质考验出现于重视仙术的文化氛围中，所以特别强调对拥有珍秘仙术的“明师”的信任和侍

奉。唐人借小说抒写现实情怀，因此，不管是考验成功者还是考验失败者，都表现出浓烈的享乐追求。“三言二拍”中的成仙考验集中于考验修道者对七情六欲的摒除，强调修心炼性。《吕祖全传》是一部全真教徒写的宗教小说，作者不仅在小说中将吕洞宾的成仙之旅写成了吕洞宾的接受考验之旅，并且用象征手法把吕洞宾接受度脱考验的过程写成了全真教内丹修炼的过程。成仙考验故事主题的变迁不仅说明了外丹向内丹的转变，而且说明了儒家伦理对道教伦理的融会。早期道教重外丹，强调丹药丹方的重要性，所以考验的中心在于考验弟子对“明师”的信任和侍奉；宋元内丹派兴起后，强调修心炼性，修仙在我，所以要考验修炼者的诚心和意志，要考验修行者的德行。

第七章　济世降妖

人类学家基辛曾经指出，宗教在人类思维史上之所以能够成立，是因为存在如下三个原因："其一，它能够回答现存的问题，即世界是怎样发生关系的，人类为什么和自然物种及自然力发生关系以及如何发生关系，人类为什么会死、为什么有成有败等等"；"其二，宗教具有证明和支持的作用，宗教设定宇宙中的控制力，从而维持一个民族的道德和社会秩序"；"其三，宗教强化了人们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"①。用这一理论来观照道教，我们发现道教建构了一个神仙、凡人、鬼怪系统来"强化人们应付人生问题的能力"。在这个系统中，神仙象征着善是关怀拯救凡人接引凡人成仙的，鬼怪则象征着人类的灾难，而凡人则是灾难的承受者和善的接受者。在这三极结构的张力下，道教、民间不断衍生出一系列济世降妖故事。本章拟追溯济世降妖型故事的源流，考察济世降妖

---

① 基辛（R.Keesing）：《当代文化人类学》第十九章《宗教——宗教仪式、神话与宇宙观》，台北巨流图书公司，1981。

型故事在“三言二拍”、《吕仙飞剑记》等小说中的文化特征。

一　济世降妖型故事的源流

道教孕育于我国古代的巫术，发展于战国秦汉时代的黄老道方仙道，故道教济世降妖型故事的文化基因可以一直追溯到巫觋和方士的活动。

巫术是远古人类为抵御或控制自然力，克服或避开凶险，达到生产的丰收或个人、群体的其他目的而产生的。在原始社会早期，几乎每人都可以有自己的巫术行为，但随着巫术行为的职业化，社会便出现专门从事巫术活动的群体。或被称为“巫医”，或被称为“萨满”，或被称为“巫师”。我国古代文献称之为“巫觋”：“巫，巫祝也，女能事无形，以舞降神者也，像人两褒舞形。……觋，能齐肃事神明者，在男曰觋，在女曰巫。”“古者神民不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则神明降之。”① 这两段文字表明，巫师起着勾通人神世界的作用，只有那些德才兼备的人才能充任。梁钊韬先生指出，巫术包括恶意的巫术（即巫师用一种直接或间接的巫术使对方感受痛苦或死亡）、善意的巫术（即巫师教人不应当怎样做，以避免不希望得到的结果）和预兆巫术（指未知原因而欲找出原因以为规避，或偶然之物发生而预知结果的一种方法）。其中善意巫术和

① 分见《说文》、《国语·楚语》。

预兆巫术包括堪舆术、巫医术、招吉术、护符、厌胜、禁忌、相法、占星、祥梦、神签、珓杯、占卜等。[①] 这是从巫术的作用这一角度来分类的，从这一分类可知古代巫师的功能。上述巫术的作用在我国古代典籍中记载颇多。《山海经》就记载了鱼、兽、鸟、蛇、地穴、怪异动作怪异声音等异常显现，分别预兆着“多放士”、水灾、旱灾、风灾、火灾、虫灾、有恐、妖火、鬼怪、社会动乱、战争、疫症等现象的发生。我国殷墟出土的甲骨文就是对占卜的记载。《左传》中亦记载了大量的卜事，对战争、生子、建筑、居住、疾病、婚姻、郊祀、祭祀等进行占卜。《史记·封禅书》曾记载古代越国巫道用禁咒攘鬼的故事，《抱朴子》更是详细地记载了古人如何利用禁咒术控制虫蛇、虎豹、精灵、鬼物和盗贼，使它们不至于加害人类。比如《抱朴子·至理》篇就指出：“吴越有禁咒之法，甚有明验，多气耳。知之者可以入大疫之中，与病人同床而己不染。又以群从行数十人，皆使无所畏。此是气可以攘天灾也。或有邪魅山精侵犯人家，以瓦石掷人，以火烧人屋舍，或形现往来，或介闻其声音言语；而善禁者，以气禁之皆即绝，此是气可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地，凡人暂经过，无不中伤；而善禁者以气禁之，能辟方数十里上，伴侣皆使无为害者。又能禁虎豹及蛇蜂，皆悉令伏不能起。以气禁金疮，血即登止。又能续骨连筋。以忌禁白刃，则可蹈之不伤，刺之不人。若人为蛇虺所中，以气禁之则立愈。”

随着巫的专业化，巫师地位不断上升，后来发展到直接

① 参见梁钊韬《中国古代巫术》第二章，中山大学出版社，1999。

参与政治运作；但随着巫术中的基本内核向宗教发展和社会制度的演变，巫的职能逐渐分化而被其他一些后起职位所取代，巫便一步步失去了往日的辉煌，以低微的身份活动于下层民间。在我国古文献中，最早以显赫的身份从事过巫术活动的人物要数舜、瞽叟、象。《列女传》云："瞽叟与象谋杀舜，使涂廪。舜告二女。二女曰：'时唯其戕汝！时唯其焚汝！鹊如汝裳，衣鸟工往。'舜既治廪，戕旋阶。瞽叟焚廪，舜往飞。复使浚井。舜告二女，二女曰：'时亦唯其戕汝！时其掩汝！汝去裳，衣龙工往。'舜往浚井，格其出入，从掩，舜潜出。"① 其中使舜得救的龙工鸟工，据袁珂先生考证，就是两种绘有鸟形龙形彩纹的施了法术的衣服。舜和尧二女与瞽叟、象之间的斗争实质是一种巫术大战。这个神话故事中的舜是以帝尧的接班人身份出现的。我国文献上最早出现的巫官是《古文尚书》中的大戊重臣巫咸。关于巫咸，古文献记载颇多。《周礼·春官》认为前世通于占卜者有所谓巫咸。《山海经·海外西经》则有所谓巫咸之国："巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所以上下也。"《史记·殷本纪》亦载有巫咸的功绩："伊陟赞言于巫咸，巫咸治王家有成，作《咸艾》。"像巫咸这类的巫官参与到政治运作中来后，遂成为上古政治的一大传统特色。《史记·殷本纪》又云："帝祖乙立，殷复兴，巫贤任职。"《史记·天官书》又云："昔之传天数者，高辛之前重黎，于唐虞义和，有夏昆吾，殷商巫咸，周室史佚、长弘，于宋子韦，郑则禅灶，在齐甘公，楚唐昧，赵尹皋，魏石申。"可谓代

① 见《楚辞·天问》洪兴祖补注所引古本《列女传》。

不乏人，各垂其统。时至周代，在重巫的楚国，巫在政治生活中的作用仍很重要。《左传·成公二年》云："庄王欲立夏姬，申公巫臣曰：不可。君召诸侯，以讨罪也；今纳夏姬，贪其色也。贪色为淫。"其事遂不果。就是在周代，周人制定礼制，衍生了维护执行这种礼制的群体，巫师以往从事的工作遂被这个群体逐渐取代。梁钊韬先生指出，宗、侯、史、卜分别从周以前的巫中分化出来，承担起了祭祀、天文、占卜、治历记事等方面的工作，原来的巫则降格为替平民行法术攘鬼之徒，其政治地位一落千丈[①]。所以在周代，除了重巫的楚国，周王室和各诸侯国的巫都没有什么政治地位。他们的职能局限于捉鬼治病、解梦、辨凶吉、预知未来等方面。"相阴阳、占祲兆、钻龟陈策、主攘择五卜、知其吉凶妖祥"遂成为"伛巫跛击之事也"[②]，不用说德才兼备者就是普通人也不愿从事这一工作了。由于理性主义的高涨，人们开始怀疑巫，对巫再也不那么毕恭毕敬了。西门豹治邺就大灭了巫觋的气焰，当地崇巫之风遂息。《左传·僖公二十一年》记其时大旱，人们甚至想把巫尪焚死。可见，巫再也没有往日的雄风了。

随着战国时代秦汉时代黄老道方仙道的兴起，济世降妖的故事再度涌现起来。带有巫术背景的方士们注目于长生不老，其济世的兴趣首先在治病救人中体现出来。"医之初，操于巫觋之手，故古恒以巫医并称……古之人虽信巫不信医，其时之巫，亦多知医者，后来所谓方士，盖即其

① 参阅梁钊韬《中国古代巫术》第八章。

② 《荀子·王制篇》。

人也”[①]。这在文字学上亦可得到证明。“醫”又作“毉”。《说文》：“醫，治病工也，从殴，从酉。殴，恶姿也。醫之性然，得酒而使，做从酉。……古者巫彭初作醫。”段注：“巫彭始作治病工。”方士们继承了巫医的传统。在《列仙传》中，方士马师皇、子英为龙、马治病最后分别乘龙马升天而去；昌容、负局、玄俗或卖药得钱以遗孤独，或不计报酬而为百姓治病，高扬济世救民的大旗。在《神仙传》中，壶公悬壶济世，以其高超医术替人治病，“其钱日收数万，便施与市井贫乏饿冻者”，治病医人，救苦救难，双管齐下。汉代张道陵以黄老思想触合改造巴蜀原有巫鬼信仰创立五斗米道，治病救人便成为其教理的中心内容之一。随着道教思想体系的不断完善，道教的神谱也不断膨胀，神农、华佗、孙思邈等被收编为道教神仙，并被奉为“神医”和“药王”，吕洞宾、铁拐李、三茅真君、葛仙翁和保生大帝等神仙更是成了救治百姓的保护神了。

与此同时，方士们重又拾起了巫师的捉妖法术以宣扬其神异。在《神仙传》中。汉代方士刘凭、费长房、栾巴，三国方士葛玄等人都是闻名一时的捉怪能手。栾巴这位豫章太守，发现庐山庙中有怪作异，遂往镇压。妖怪逃至齐郡，“化为书生，善谈五经，太守即以女妻之。巴知其所在，上表请解郡守往捕”，“其鬼不出，巴谓太守：‘贤婿非人也，是老鬼诈为庙神，今走至此，故来取之。’太守召之不出，巴曰：‘出之甚易。’请太守笔砚，设案，巴乃作符。符成长啸，空中忽有人将符去，亦不见人形，一座皆惊。符至，书

---

① 吕思勉：《先秦史》，第462页，上海古籍出版社，1982。

生向妇涕泣曰：‘去必死矣。’须臾，书生自赍符来至庭，见巴不敢前。巴叱曰：‘老鬼何不复尔形！’应声即变为一狸，叩头乞活。巴敕杀之，皆见空中刀下，狸头堕地。”费长房长于治魅治鬼。《后汉书·方术传》就记载了费长房治魅之事：“汝南岁常有魅，作太守章服，诣府门椎鼓者，郡中患之。时魅适来，而逢长房谒府君，惶惧不得退，便前解衣冠，叩头乞活，长房呵之云：‘便于中庭正汝故形！’即成老鳖，大如车轮，颈长一丈。长房复令就太守服罪，付其一扎，以敕葛陂君。魅叩头流涕，持扎植于陂旁，以颈绕之而死。”当时人记载这些故事是为了“自神其教”，“以明神道之不诬”，从而论证“不死可得，仙化可求”。随着道教体系的不断完善，降妖除怪在六朝以后就成了道士们的一大课业，典籍中有关道士降妖除怪的故事可谓汗牛充栋。

随着佛教的传入，佛教徒也加入到降妖除魔的行列中来。佛教初传入中国时，尽管中国人以道释佛，佛教中人也自诩佛法无边能够降除一切妖魔，但是佛教徒们的兴趣并不在于降妖除怪，而在于如何解救现实问题，即与道教与中华伦理相斗争相融合以解决自身的生存问题，也即如何向信徒许愿解决信徒的现实问题，所以，唐代以前关于和尚除魔降怪的故事很少。密宗在唐代传入中土使这一现象发生了变化。密宗是印度大乘佛教的一个教派，是一个吸收了印度方术的教派。在这个教派的影响下，和尚们也开始降妖降魔了。唐代段成式《酉阳杂俎》载姚司马二女为妖所魅，“因为求上都僧瞻，瞻善鬼神部，持念治魅，病者多著效”。喇嘛教在元代传入内地后，又一次推动了佛徒除魔捉妖的热情。到了明清，佛徒们和道徒们互相吸收对方的理论和方

法，两家遂联袂登场，成了降魔除妖的两支生力军。

二　“三言二拍”中的济世降妖

“三言二拍”中的《旌阳宫铁树镇妖》、《皂角林大王假形》、《崔衙内白鹞招妖》、《一窟鬼癞道人除怪》、《假神仙大闹华光庙》、《陈从善梅岭失浑家》、《张道陵七试赵升》、《小水湾天狐诒书》等就是典型的济世降妖故事。

道教认为惟有修德才能真正实现济世的目的，因此成仙得道的前提之一就是修德。这是儒道交融的产物。早在南北朝时期，著名道士葛洪就开始对儒学进行自觉的吸收和融合，他强调儒道兼修，以道为本以儒为末，为道教注入了儒家的血液：“欲求仙者，要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修，而但务方术，皆不得长生也。”“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”[①] 出现于北宋末年风行于明清时期的《太上感应篇》、《阴骘文》把封建伦理纲常、鬼神信仰、道教追求糅合为一，将儒道合流推向了高峰。

在“三言二拍”的济世降妖型故事中，神仙道长一而再再而三地强调了修德对于修仙的重要性。《旌阳宫铁树镇妖》中的许真君谆谆告诫弟子：“欲达神仙之路，在先行其善而后立其功”、“仙凡有路可通，汝等但能遵行孝道，利物济民，何患无报耶！”许真君飞升前留下的《八宝垂训》云：“忠孝廉谨，宽裕容忍。忠则不欺，孝则不悖，廉则罔贪，谨而勿失；修身如此，可以成德。宽则得众，裕然有余，容

① 《抱朴子》内篇《对俗》。

而翕受，忍则安舒；接人以礼，怨咎涤除。凡我弟子，动静勤笃，念兹在兹，当守其独！有丧厥心，三官考戮。”这一垂训无疑是儒家家训的翻版。可见，宗教是“道德力量的产物，它们全神贯注于一点上——善与恶的问题”①。

在“三言二拍”的济世降妖型故事中，神仙道长授徒传法首先要考虑弟子是否有德行。《张道陵七试赵升》中的七试在喜怒忧惧爱恶欲七情的考验中就融进了道德考验，其中第六试存心济物、第七试舍命从师就是对赵升的道德品质进行考验。《旌阳宫铁树镇妖》中的神仙道长传授法术首先对传法对象的德行进行考察。太上老君预知江西400年后，当有蛟蜃为妖，千百里之地必化成汪洋之海，于是令孝悌王传法给兰公，兰公再传法给谌母，谌母再传法给许逊，以剪除祸患。兰公这些人之所以被选作传法对象就在于他们有德。兰公为西汉人，“精修孝行，以善化人，与物无作”，得道后被封为孝明王。谌母为金陵人氏，见一孤儿弃于市中，怜其孤苦，遂收归抚育，这个孤儿即是孝明王。他从仙界下凡专为考察谌母德行，度脱谌母飞升。许逊乃世代积善之家。其祖许琰“为人慈仁，深明医道，擢太医院医官。感饥荒之岁，乃罄其家资，置丸药数百斛，名曰‘救饥丹’，散与四方食之，每食一丸，可饱四十余日。饥民赖以不死者甚众”。其子许肃又逢饥荒，乃将自家仓谷尽数周济各乡，挈家避乱江南。许氏父子的善举感动了上天玉帝：“若不厚报，无以劝善。”玉帝于是令玉洞天仙投胎许家，使许肃年过三十而有子。许逊在修法过程中既以道德自律又以道德化人：他炼

① 卡西尔著、甘阳译《人论》，第128页。

成的金丹可以点石为金，服之可以却老延年，他用这些金丹来周济贫乏，节义彰播。太守“见真君孝养二亲，雍睦乡里，轻财利物”，即保举真君为孝廉，武帝任命他为旌阳县令。在旌阳县令任上，许真君又点石成金埋于工程地段，让未纳租的贫民挖掘，“以完租税，免受流移之苦”；其时瘟疫盛行，死者无数，“真君符咒所及，即时痊愈”。“百里桑麻知善政，万家烟井沐仁风”。这两句民谣说明许真君的政绩已经德被四方。正因为如此，他才被玉帝选中，传以斩蛟之法，最后又接引为上界神仙。

马林诺夫斯基认为，每个社会乃至最原始的社会，都具有十分丰富的知识以从事其实践活动，“只有在人类遇到不可逾越的鸿沟，在人们的知识与实际控制能力无可奈何而人们又锲而不舍地仍要有所作为之际，巫术就出现了”①。道教的法术就是这么产生的。“道者，虚无之至尊也。术者，变化之玄伎也。道无形，因术济人；人有灵，因修而会道”②。道教认为法术不仅可以修炼自身，达到“与道合真”的目的，而且还可以济世度人，消灾脱厄，一举而两得，所以在中国民众信仰中占有举足轻重的地位。济世降妖型故事尽管不是道书，但在故事的叙述过程中展示了道教法术的方方面面，现举其重要者分别加以论述。

咒术。这是道教应用咒语祈请神明、诅咒鬼蜮的一种方术。应用咒术可以通感天帝，役使鬼神，达到除邪消灾、逢

---

① 马林诺夫斯基：《巫术与宗教的作用》，载史宗主编《20世纪宗教人类学文选》上卷，上海三联书店，1995。

② 《云笈七签》卷15。

凶化吉的目的。咒术导源于巫觋。《尚书·无逸》载："厥口诅祝。"《正义》曰："以言告神谓之祝，请神加殃谓之诅。"[①] 其书面形式，最初发现于东汉墓葬中，与符箓连为一纸，表明在东汉时符箓、咒语已经合并使用。比如，1954年在洛阳西郊的一次考古发掘中，考古学家发现了东汉时期的一个解注瓶，上面不仅写有"解注瓶，百解去，如律令"这样的祓除辞，而且画有三个不同的符。[②] 道教在承袭符箓术时，同时也承袭咒术，此后道士作法时，符咒并用一直成为定制。在"三言二拍"济世降妖型故事中，神仙道长频频使用咒术降妖。《一窟鬼癞道人除怪》中的癞道人作法，口中念念有词，喝令神将捉妖，一一审问明白后又作法将众鬼怪关进了葫芦，即神仙眼中的酆都地狱之中。癞道人所用之法就是咒术。《崔衙内白鹞招妖》中的罗真人也是用咒术驱使两个道童将虎精、兔精、骷髅精捉住，救了崔衙内性命，定山一路从此太平无事。《陈从善梅岭失浑家》中的陈从善妻为妖猴摄去，紫阳真君特意从神界下凡为其除妖："真君乃于香案前，口中不知说了几句言语，只见就方丈里起一阵风，那风过处"，两员红巾天将来到真君面前，真君喝令天将擒拿齐天大圣，尔后又将齐天大圣押入酆都大牢问罪。可见仙界神仙除妖也使用咒术。

符箓。符箓是符和箓的合称。符指书写于黄色纸、帛上的一种笔画屈曲、似字非字、似图非图的符号，呈圆形。箓

① 《十三经注疏》，第222页，中华书局，1980。

② 郭宝均等：《1954年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》1954年第2期。

是记录天神名讳的秘文，一般也写于黄色纸帛上。道教认为，符箓是天神的文字，是传达天神意旨的符信，用它可以召神劾鬼，降妖镇魔，治病除灾。符箓也起源于巫觋。最早的文献记载为东汉的《后汉书·方术传》："河南有樊圣卿，善为丹书符，劾厌杀鬼神而使命之"；又记费长房向卖药翁壶公学道，壶公"为作一符，曰：'以此主地上鬼神。'……遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公"，"后失其符，为众鬼所杀"①。五斗米道、太平道承袭此术，后来的天师道、正一道把它当作主要修习方术。唐末宋初天师道、上清派、灵宝派分别以龙虎山、茅山、阁皂山为中心形成"三山符箓"。金元全真教兴起之后，宗符箓的正一道仍旧是和全真教相抗衡的流派。因此，在"三言二拍"中的济世降妖型故事中，神仙道长以符箓降妖之事比比皆是。《皂角林大王假形》入话中的汉代太守栾巴行天心正法，驱赶妖物，发现妖物变作俊杰书生作了齐君太守的女婿，于是作符一道，向空中一吹，"这符直入太守女儿房中，不一时，只见书生口里衔着符，走至栾太守面前"。《旌阳宫铁树镇妖》中的孽龙痛恨许真君杀其族类，打算乘真君他往之机滚沉江西数郡，报仇雪恨。许真君之徒吴猛乃飞符作法：一道符送给日宫太阳帝君，令他日轮缓缓沉下；一道符送至月宫太阴星君处，令他将月轮缓缓移上，以拖延时间，等待真君及时归来。另一方面又作符四道分别送至风伯云师雨师雷神处，令他们当晚休要行动。孽龙作法时，望日日不沉，招月月不上，呼风风不至，唤雨雨不来，驱雷雷不响，使云云不兴，阴谋因此而

① 《后汉书》第10册，第2749、2743～2745页，中华书局，1965。

破产。《张道陵七试赵升》载蜀中鬼魔作乱，太上老君特意授给张道陵《正一盟威秘箓》、三清众经九百三十卷、符箓丹灶秘诀七十二卷、雌雄剑二口、都功印一枚，令其前往除妖。

丹法。丹法有内丹外丹之分。外丹是指以炉鼎烧炼丹砂等金石类药物，制成长生不死仙丹的一种实验性方术。这是原始思维互渗律的产物。《周易参同契》上篇云："金性不败朽，故为万物宝，术士服食之，寿命得长久。"意谓金性长久，世人服了长久之金烧炼的金丹亦可以长命百岁。外丹有一重要组成部分：黄白术。即企图通过药物之间的化学反应，变贱金属为金黄色银白色的成金银（实际上是一种金属化合物）。在道教传说中，丹法高明的神仙甚至可点石成金点铁成金。内丹，指在人体内炼成的长生不死药。其所需原料为三宝即精气神，修炼者将它们在体内进行七返九还的烧炼，使修炼者复归本初之道，是谓丹成。在"三言二拍"的济世降妖型故事中，我们可以发现丹术不仅可以达到长生的目的，也可以达到济世的功效。《许真君斩蛟》中的道徒吴猛认为修仙之要炼丹为急。他授给许逊《洞仙歌》秘诀，令其炼制九返七还之丹。许真君择居江西玉隆万寿宫，日夜以修炼为事。炼就的金丹不仅可以点石成金，而且服之可以却老延年。《张道陵七试赵升》中的张道陵得《黄帝九鼎太清丹经》，与弟子王长居秘室中，共炼龙虎大丹。三年丹成，服之，容颜转少，从此能分形散影。《许真君斩蛟》中的许琰甚至在灾年将药制成救饥丹，周济民众。

神仙道士们拥有高尚的仙德和高强的仙术后，向茫茫人海中的大众伸出救助之手，加强了人们应付人生的能力，

“在失败与危机时，它可以慰抚人类的心理，给予安全感和生命意义”①。在仙话故事中，济世就成为与修道、婚恋相并列的重大主题。“三言二拍”中的道教故事的济世主题主要体现为三个方面。

其一，治病救灾救乏。这是最早在仙话中体现出来的宗教关怀。在远古人类生存能力和科技自救水平极低的情况下，疾病、贫困往往是威胁人类生存、发展的天敌；道教迎合民众渴慕救助的心理给民众开出了一剂剂良方。刘向《列仙传·负局先生》中的负局先生以魔镜行医，既驱鬼又治病，在为下层民众排忧解难的过程中高扬起了道教的理想道德。“三言二拍”中的神仙道士们在这方面也是各显神通。《张道陵七试赵升》中载：张道陵曾学得治病符水，专用符水治病。后来“真人见人心信服，乃立为条例：所居门前有水池，凡有疾病者，皆疏记生身以来所为不善之事，不许隐瞒，真人自书忏文，投池水中，与神明共盟约，不得再犯，若复犯，身当即死。设誓毕，方以符水饮之。病愈后，出米五斗为谢”。张道陵将治病和道德救赎成功地糅合在一起，并取得了显著成效：“由是百姓有小疾病，便以为神明谴责，自来首过；病愈后，皆羞惭改行，不敢为非。”如果说张道陵是病人的大救星，那么《旌阳宫铁树镇妖》中的许氏祖孙就是救灾救乏的楷模。许琰曾罄家中巨资制成救饥丹，供难中饥民食用，“饥民赖以不死者甚众”。其孙许逊点石为金炼成金丹，用以周济贫乏。相传他在旌阳县令任上，发现老百

---

① 《当代文化人类学》第十九章“宗教、仪式、神话与宇宙观”，六十六节。

姓因饥荒无法交纳租税，于是以灵丹点瓦石为金，暗使人埋于县衙后圃，令这些交不起租税的老百姓前往后圃开凿池塘，“遂皆拾得黄金，都来完纳租税，百姓遂免流移之苦”。旌阳发生大瘟疫，死者无数，许逊又行法术，“符咒所及，即时痊愈”。“又怜他郡病民，乃插竹为标，置于四境溪上，焚符其中，使病者就而饮之，无不痊可”。可见，神仙道徒们的治病救灾救乏足可以和佛门观世音菩萨的大慈大悲分庭抗礼。

其二，驱鬼除妖。如果说佛教佛话中出了个“哪里有不平哪里就有我”的济公的话，那么道教仙话就到处存在着“哪里有妖怪哪里就有我”的神仙道士。从《张道陵七试赵升》一篇中可以看出，张道陵除妖驱鬼的足迹遍及神州大地。“西城有白虎神，好饮人血，每岁其乡必杀人祭之”。张道陵心中不忍，于祭祀之期亲往除妖。广汉青石山有大蛇昼吐毒雾，毒死行人，“张道陵又去剿除了那毒蛇，山中之人方取昼行”。蜀中有众鬼魔王枉暴生民，太上老君又令其前往剿杀。巴东有妖，张道陵又率弟子前往，将搅浊大湫的毒龙赶跑，又将降灾降祸一味迷惑男子的十二神女镇压在井中，“即时唤集居民，汲水煎煮，皆成食盐”。“从此巴东居民，无神女之害，而有井盐之利”。如果说张道陵代表除遍天下妖异的神仙形象，《旌阳宫铁树镇妖》中许真君则代表了除妖务尽的神仙形象。真君面临的妖异是如此狠毒、残忍，手段高强。江西的孽龙“喜则化人形而淫人间女子，怒则变精怪而兴陆地之波涛。或坏人屋舍，或食人精血，或覆人舟船，取人金珠，为人间大患。诞有六子，数十年间，生息蕃盛，约有千余。兼之族类蛟党甚多，常欲把江西数郡滚

出个大中海”。许逊八战蛟党的过程就是一个立志除尽蛟类不断学法斩蛟的过程。一战长蛇精。真君将前来挑衅的长蛇精斩为两段，却由于自己是陆地神仙无法飞腾变化被孽龙打败。二战于飞腾变化之术学成之后。孽龙乘真君外出学法之际，在真君老家残害生民，为灾降祸，真君学成归来，恶战蛟党，斩孽龙第二子，孽龙逃脱。三战于小姑潭老龙替孽龙报仇之际。真君率弟子战败老龙，斩了孽龙第五子。四战于孽龙蓄谋滚沉豫章郡之际。这次却靠吴猛作法使孽龙计划破产，真君从学法之地及时赶回，又斩了孽龙第二子。五战于追杀蛟党途中，由于许真君穷追不舍，孽龙一子一孙分别被镇压在井中潭中，另一子被迫改过化僧修行。六战于南海龙王助战之际。三太子为替孽龙报仇，从龙宫中偷得如意杵，意欲帮孽龙剪除许逊师徒，幸亏观世音从中帮忙，许逊师徒才险胜三太子。七战于孽龙求和之际。孽龙托观世音向许逊讲和，许逊迫于观世音情面只好答应，并令孽龙一夜滚出一百条河为江西疏通水利作为讲和条件，暗中却让社伯在孽龙滚到九十九条时鸡鸣。孽龙前功尽弃，只好逃亡。最后一战为追杀孽龙。孽龙变而为教授变而为富商，均被许真君识破，许真君千里追杀终将孽龙镇压。在整个斩蛟过程，许真君以其除妖务尽的精神展现了道教对人世的关怀，拯救了江西数郡民众。

其三，劝善劝奉道。神仙道士们一方面一心一意为民众消灾脱厄、驱鬼降妖，另一方面又试图用道教法术的神威来劝民为善皈依道教。《皂角林大王假形》中的九子母娘娘之所以差仙人营救赵再理就是因为赵再理造福于民。赵再理知广东新会时，发现当地民众祭赛皂角林大王素缺人道：“春

间赛七岁花男，秋间赛个女儿。都是地方敛钱，预先买贫户人家儿女，临祭时将来背剪在柱上剖腹取心，劝大王一杯。”赵知县当即烧了皂角林大王庙，废除春秋祭赛。阴鼠精幻化的皂角林大王为了复仇，又幻成赵知县回到赵知县的老家，占了他的妻儿财产。赵知县任满回家却被官府当作光棍发配充军，假知县甚至买嘱公人结果赵再理性命。由于赵再理废了春秋祭赛，救了无数生灵，九子母娘娘才特意差仙人营救赵再理，并让他带一只狐狸回家，降了阴鼠精。可见，九子母娘娘营救赵再理完全是出于劝善。《陈从善梅岭失浑家》中的紫阳真人之所以救助陈从善乃在于陈从善“奉真斋道，好生志诚”。他在大罗仙界发现陈从善的妻子在随夫上任途中有千日之灾，特意吩咐大慧真人化作道童，跟随护送，降除途中妖怪。陈从善不知就里于路途中将道童赶回，致使自己妻子被妖猴摄去。三年后，紫阳真君再度下凡，将妖猴打入酆都天牢问罪，救出陈从善妻子。谁奉道神仙就会关心保护谁。这是这则故事对尘世大众的许诺。

三　《吕仙飞剑记》中的济世降妖

“三言二拍”中的济世降妖者是道士和真人，《吕仙飞剑记》中的济世降妖者却是一位即将证果朝元的八洞神仙。“三言二拍”中的济世降妖体现的是道教的救世婆心，《吕仙飞剑记》不仅把济世降妖当作道教的救世婆心，而且把济世降妖当作修仙者必须完成的功行。吕洞宾以风魔道人、乞丐、醉汉的身份度脱世人，除了证明成仙不易外，还体现了吕洞宾对世风的哲学思考。

吕洞宾开始他的济世降妖功行之前，他是以被度脱者的身份出现在小说中的，是一位摇摆于仙凡之间最终回归仙道的证道者。吕洞宾的前身原为钟离权身边的慧童，但“仙骨未充，凡心未泯”。他跟随钟离权已经一十二年，“道将有得”，可惜于通明宝殿“观看下凡的景致：只见青山隐隐，绿水悠悠，朱阁嵬嵬，画楼兀兀。花街柳巷，许多的红粉嬉游；酒馆歌台，无限的游人燕饮”。慧童挡不住尘世的诱惑，于是下凡投胎。慧童下凡是奔尘缘而来，投胎前特意选中了一个门第高贵“三代承恩”的世家大族：“祖吕延之授浙东节度使，子吕渭授礼部侍郎，孙吕让授海州刺史。”吕洞宾才气横溢，但两举进士不第，“这正是仙人不入俗人眼，非是朱衣不点头”。等到他考中进士时，他已经是64岁了，父母都已经亡去。“这哪里是‘一举登科日，双亲未老时。锦衣归定省，重着老莱衣！”正由于吕洞宾在功名场中受尽了辛酸，所以在长安酒肆中一经钟离权点化，吕洞宾便“仙机重悟，凡梦顿醒”，表示要“弃兹功名，修慕黄白”。黄粱犹未熟，一梦到华胥。钟离权在吕洞宾梦醒之后指出：“子适来之梦，升沉万态，荣瘁多端，五十年间一顷耳，得不足喜，丧何足忧！”吕洞宾“感悟慨叹，知宦途不足恋矣”，于是弃官归家，建“悟真斋”以修道。为了考验吕洞宾，钟离权七试吕洞宾，发现吕洞宾“度量宽宏，轻财布施”、“无惧心”、“色心定”、“家资荡然而不以为意”、“利心不动”、“见怪不怪，道心定”、“不惧鬼魅”，从而认为吕洞宾“得道必矣”！通过考验之后，钟离权授给吕洞宾“烧铅炼汞”、“点石成金”之外丹，又授给吕洞宾雌雄宝剑，传与天遁剑法。

吕洞宾在修炼过程中是内丹、外丹兼收并蓄的，但是其

总的思想核心是倾向于内丹。钟离权七试吕洞宾是有感于求仙者“尘心难灭，仙才难得”，有感于“吾之求人甚于子（吕洞宾）之求吾也”，其目的在于让吕洞宾“修心炼形”。钟离权传吕洞宾内丹丹法时还特意指出“九难十魔”乃内丹修炼之死敌。“九难者，衣食逼迫，一难也。恩爱牵缠，二难也。利名萦绕，三难也。灾患横生，四难也。盲师约束，五难也。议论差别，六难也。志意懈怠，七难也。岁月蹉跎，八难也。时世乱离，九难也”。“十魔者，一六贼魔，二富贵魔，三六情魔，四恩爱魔，五患难魔，六神佛为害是圣贤魔，七刀兵魔，八女乐魔，九女色魔，十货利魔”。“此九难十魔，修行者有一于此，未见其道之成也”。吕洞宾尽管通过了钟离权的七试，但是他夜宿白牡丹、飞剑斩黄龙的行径表明他并没有真在十魔九难面前保持住道心。黄龙禅师制服吕洞宾之后教训吕洞宾云：“我闻得火龙真人以雌雄二剑付汝，一断色欲，二断贪嗔，三断烦恼，且嘱咐你除妖则可，杀人则不可。”“你当日行凶，剑插于腰股之间，分为左右，今日这口剑却要你佩在背脊之上。要斩他人，拔出鞘来，先从你项下经过。斩妖诛邪，听你使用；如要伤人，先伤你自己。”可见，天遁剑法首先是为了“修心炼形”，其次才是降妖除怪，并且通过降妖除怪来“修心炼性”。在黄龙禅师的训导下，吕洞宾弃采补而养阳修仙，去贪嗔而洗心革面，在云游天下、以完功行的行程中“修心炼形”，修内丹而成仙。

作为内丹派的修炼者，吕洞宾的济世不仅体现为治病降妖助人，更体现为度人升仙。钟离权传授给吕洞宾黄白秘方，目的是为了“济世利物”。吕洞宾开始他云游天下以完

功行的行程后，先后在吕梁洪斩咬、永宁城杀虎、青城山收狐精，使用的是天遁剑法和飞符招将之法，做的是“张天师、萨真人才做得”之事。衡山真寂观淬剑时，吕洞宾表示要用雌雄双剑去除“世上一切不平之事”，并赋诗述志：削平浮世不平事，与尔相将上九霄。杭州城悬壶施药，“把药包儿摆在十字街头，这一边列着甚么续命丹、换骨丹、水火丹、返魂丹等丹，那一边列着甚么神楼散、益元散、紫金散、八宝散等散。又这一边列着甚么养胃丸、养脾丸、固精丸等丸，又那一边列着甚么鹿茸膏、白凤膏、黑漆膏、露液膏等膏”，打出了“轩岐仁术”的招牌，“施去的吃了皆有效验”，轰动整个杭州城。从吕洞宾的功行中可知，治病降妖助人并不是作者所要表现的重点。作者写了吕洞宾的二十余件功行，只有上述四件功行涉及治病降妖，施金助人的功行压根就没有提到。作者所要表现的乃是度人以济世。吕洞宾向钟离权发下宏愿：“岩之志异于先生，必须度尽众生方上升未晚也。”从此，纯阳子卖梳武昌、货墨汴州，踏石娄道明家、化钱长沙府、谒斋大庾岭、醉死复生于江南、画山于罗浮、献画于洛中、泛管于渌江、活死鱼于江东、吹笛于武昌、三醉岳阳楼、浪迹广陵妓馆、云游杭州天竺寺、访书斋于芝城碧邛、掷剑化女于戒严寺宝华寺、度何仙姑于淮安府玉溪村，足迹遍及九州，济世度人之心一如其师所云：“吾之求人甚于人之求吾也。”证果朝元之日，钟离权奏曰：“臣先年度有河中府永乐县一弟子，姓吕名岩，未蒙天恩授以仙职。又吕岩弟子度有淮安府玉溪村一女子，姓何名惠娘，亦未授以仙职。臣今领至阙下，伏候金旨，擢入仙班。”玉帝认为度脱是“仙籍垂芳”之“美事”，“就封吕岩为演正警化

真人之职，封何惠娘为太玄演化仙姑之职”。由此可知，吕洞宾之济世度人固出于救世婆心，亦出于证果之必需。

吕洞宾济世度人的根本前提就是：所度之人必须摒除尘念。因此，吕洞宾度人的核心在于考察所度之人在财与色这两关上是否具备修仙的素质。“吾货一敝梳，索价三千钱，吾岂无意？而千万人中竟无超卓之见，怎可以语道？”王庞觉得吕洞宾“墨小而价高，得无意乎？”花重价买回家后却受到父亲的痛斥，失去了成仙的机会。吕洞宾长沙府乞化，表示：“有能以钱满吾罐者，吾即授之道。”一僧人将一车钱推入罐中后，吕洞宾对僧人暗示：“身固非我有，财亦何足恋。曷不从吾游，骑鲸游汗漫。”可惜的是，僧人非但不省悟，反而认为吕洞宾用幻术骗取他的钱财，这让吕洞宾大失所望。“吾始谓汝可教，不想你恁般惜财，哪里还度得你？”世人无法忘情于财，更无法忘情于色。吕洞宾戏白牡丹吃了黄龙禅师的亏，被白牡丹吸去真阳后花了几年时间才养阳完毕，所以他对娄道明炫耀采补术深恶痛绝，亲自上门加以警示；所以他对于妓女和僧人多一份关心，决心引度他们升仙。吕洞宾浪迹广陵妓馆，妓女黄莺拒不接纳，妓女杨柳夜夜求合，置吕洞宾“内交之乐过于外交之乐远矣”的劝告于不顾，认为“仙家固好，但我娼家吟风弄月，握雨撩云”，“似也快活一般”，结果缘悭分浅，失去了成仙机会。云游天竺寺，发现僧人“以床足为门、以涕唾为斋供、以溺为酿、以沟为江、以花木为美女、以刃为贼人”的梦幻乃是六根不净所致；云游戒严寺，吕洞宾掷剑化女，“只见那寺中之僧大惊小怪，意荡神驰”，只有云堂上一僧“见了这个女子，并不凝眸一下”。吕洞宾见他“遇色不看，只道可教”，没想

到他竟躲到山门之外无人之处调戏那位女孩，让吕洞宾大失所望。足迹遍九州，可惜人们恋财恋色，竟让吕洞宾痛悲无人可度。

吕洞宾济世度人还强调所度之人必须具有善根和缘分。小说中提到许多好道的富人和官员，吕洞宾对他们进行试探，发现他们都是一些有善心却无善根无缘分之人。大庾岭富家子金煜“素好交接云水之士，建一大庵，云水士往来辄在庵中居住”，所建黄箓大斋感得吕洞宾忽萌度脱之念。吕洞宾“摆脱烟霞谒大斋，大斋已罢却空回”。吕洞宾乘兴而去，败兴而回；“殷勤说语金居士，枯木岩前花不开”，说的是金居士“没有善根”。吕洞宾欲度“素行颇善”的洛中陈执中，献画献乐，却被陈执中当作幻术，吕洞宾只好赋一曲“小技等闲聊作戏，无人知我是真仙”，失望而返。渌江笔师翟华“喜接往来方士”，武昌太守“素重方外之士”，或由于不听从吕洞宾教导，或由于不相信吕洞宾先见之明，失去了送上门来的成仙机会。“丹房有门出不钥，见个仙童露双脚。问伊经堂何寂寥，道是虚空也不着”。小童的妙对道气横溢，让吕洞宾顿生度脱之心，可惜小童不愿吃吕洞宾的残茶，缘悭分浅，与仙无缘。

作为度脱者，吕洞宾幻形为风魔道人、乞丐、醉鬼、渔人，冷眼观世风，成了一位民间的文化哲人。为了警示娄道明，吕洞宾“乃诡为一个乞丐，上门求讨”；长沙乞化，“诡为一个回道人，头戴着一幅巾，身披着百纳衣，脚下一双麻履，持一小瓦罐乞钱”。为了度化金煜，吕洞宾“扮作个褴褛道人”，“破纳头，破揪巾，破草鞋，身上又十分臭秽”；为度化陈执中，吕洞宾扮做个褴褛道人，献画又献乐；为了

度化妓女，他却扮做个穷酸秀才要求妓女接纳自己。“元圭颠不颠，狂不狂，醉不醉，醒不醒，拿着石头儿还人酒钱”，以至于醉死复生大闹酒楼。吕洞宾一过岳阳无人识，索酒纵饮，颓然醉倒；吕洞宾二过岳阳楼，“惟有城南柳树精，分明知我神仙过”，遂醉谒太守，惟留下“凡夫肉眼知多少，不及城南老树精”的感慨；吕洞宾三过岳阳楼，乃装作一个醉汉样式，狂不狂，颠不颠，背上佩一个小小葫芦，大呼于市道：“我葫芦内有丹药，起死回生，转老返少，有人出得百金，我把一粒卖他”，结果被满城人视为“狂人”，只好带着“三醉岳阳人不识”的遗憾，“朗然飞过洞庭湖”。“落魂且落魄，夜宿乡村，朝游城郭。闲来无事玩青山，困来街市货丹药。卖得钱，不算度。沽美酒，自斟酌。醉后吟哦动鬼神，任意日头向西落”。这是吕洞宾的夫子自道，是他的生活照。吕洞宾不仅以风魔的形象出现在被度脱者面前，而且以疯魔的形式度脱世人。他要求小童饮他喝过的残茶，要求翟华涉险履波涛，吞咽臭腐不堪的肉脯。杭州施药，轰动全城。吕洞宾狂饮烂嚼知恩图报者送来的酒食，“遍身流汗，将手儿在脸上抓一抓，身上扒一扒，脚上揪一揪，腿上揸一揸，指甲里藏有几多黑垢，遂做成一个团儿，约有樱桃般大，看众人说：‘此一粒灵丹，有能拜我者，吾以此丹饵之’。‘有能再拜我者，以此丹饵之，即可作神仙也。’”人们不但不肯拜他，反而认为他是在撒酒疯。正是由于自己的风魔形象使世人疏离了自己，吕洞宾才能站在一个“异己”的角度来冷静观察芸芸众生；正是由于自己的风魔行为使自己疏离了世俗的行为准则，吕洞宾才能站在一个更高的角度观照芸芸众生的灵魂。吕洞宾以风魔形象风魔行为“放逐”了

自己，才让自己成为一个哲人，对世风作出了哲学层次上的概括："人心不可测，对面九疑山。"吕洞宾的"自我放逐"大大地增强了他的分辨力。吕洞宾来到淮安府玉溪村陈曰文家度何仙姑便是"自我放逐"的成果，也是他证果朝元前的惟一度人功行：

那些丫环们见了这个道人褴褴褛褛，逐他出去，说道："这个道人，此不是坐处，快出去！快出去！"只有这个何氏女，果与吕纯阳有缘。何氏女见了吕纯阳，就有了顾盼之意。吕纯阳见了何氏女，就有怜惜之心。何氏女见那众丫环推出这个道人，乃止之曰："出家人随他这里坐罢，不要推他出去。"众丫环方才罢手，只是没个好嘴脸相待，大的丫头来说："道人开些，不要秽我的斋。"小的丫头也道："道人开些，不要污我的供。"只有这个何氏女，斋熟时就把斋与道人吃，供熟就把斋与道人尝。有茶奉一杯茶，有酒与一樽酒。众丫环笑何氏女。何氏女说："出家人把些与他吃，也是我一点仁心。"……（当时有一客商陆清从鬼的交谈中得知吕洞宾在陈家，于是上门求吕洞宾度脱）乃扯着纯阳子衣服，叩头磕脑，左叫一声度一度，右叫一声度一度。纯阳子道："你这客人，既然要我度，你钻进灶中而去，我就度你。"时厨灶之中烈火炎炎，陆清将欲不钻，恐怕做不成神仙。将欲钻去，又恐怕火焰烧死。既而自思，还是钻去。于是奋力一钻，刚到灶门之边，被烟气一冲，就缩将转来。又奋力一钻，刚到灶门之边，被火星一爆，又缩将转来。乃向纯阳叩首说道："先生，你

不要我钻灶，白白的度一度我罢。”纯阳子笑道：“神仙恁般容易做！”乃云：“眼前不是成仙客，成仙只是姓何人。”乃以手招何氏女，说道：“惠娘，我与你钻去。”时何氏手中拿着笊篱，正欲捞饭，因纯阳一招，即忙过来。纯阳子以手挽着何氏女双双进入灶中，火焰转盛，众皆大惊，哪个还敢钻？时众人只说何氏女被火烧死，正在嗟叹之际，只见吕纯阳与何氏女坐在碧云之上……陆清默然，众丫环默然，那羽士们望见也默然，就是陈曰文亦默然。

吕洞宾正是以“自我放逐”的方式把何氏女从陈曰文斋会中的芸芸众生里区分出来，度她升仙。钟离权在寿诞之日问吕洞宾道：“你当初誓欲化度世人，今度有几人？”吕洞宾只好如实回答：“人心奸险，未易度化，止度有何氏女一人而已！”可见，作为度脱者，作为民间哲学家，吕洞宾用观察而不是用思辨对人生进行了冷峻思考，对世风进行哲学概括。

作为度脱者，作为民间哲学家，吕洞宾痛恨“人心奸险、未易度化”的同时，还不忘用种种方式来警示那些既贪恋红尘又渴望遇仙成道的俗人，让这些俗人们在失望惋惜之余思考自身存在的意义和价值。吕洞宾在试破世人之后，告诫世人：“世人竟慕见吾，既见吾，而不能识，虽慕何益！”或者自报家门，或者利用汉语的制谜功能向世人暗示自己的身份，比如诡称“回道人”、“无心昌老”、“无上宫主”、“吕元圭”、“乾系屯先生”、“昌虚中”、“回后养”等，比如作藏头诗暗示“吕洞宾来”、“吕洞宾吟”等。或者采用动作法术

暗示自己的到来，比如于石上踏两方窍，于画中山下作池三口等等。自报家门也罢，暗示身份也罢，其目的就在于让芸芸众生在痛惜自己错失良机之际感悟：成仙不难，难在尘心不起奸险不生。吕洞宾在试破世人之后往往还会显化神迹，让芸芸众生惊讶不已，惋惜不已，让芸芸众生在惊讶惋惜之中冷静拷问自己的灵魂。不管众生有多大的惊讶有多大的惋惜，能够成为吕洞宾这位民间哲学家的弟子的人少之又少，吕洞宾只能带着“吾之求世人甚于世人之求我”的急切心态云游九州，将一个又一个尘世俗子的灵魂，展现在我们面前，让我们看到了贪婪、阴险、狡诈。

小　结

道教孕育于古代的巫术发展于战国秦汉时代的黄老道和方仙道，最后形成外丹派、内丹派两大宗教系统，从巫觋和方士的活动中诞生的济世降妖型故事也随之发生相应的变化。巫觋时代的济世降妖型故事主要是为了克服或避开凶险，抵御或控制自然力，达到生产的丰收或个人、群体的其他目的；方仙道黄老道时代的济世降妖型故事则主要表现方士们如何用仙术治病救人和除怪捉妖，自神其术的色彩非常浓厚；“三言二拍”中的济世降妖故事主要宣扬仙德高尚法术高强的道士如何利用法术救助人世众生，体现了道教外丹派的救世婆心；《吕仙飞剑记》中的济世降妖型故事不仅宣扬道教神仙如何治病降妖助人，而且宣扬道教神仙如何度人升仙，体现了道教内丹派的救世婆心。道教在其衍生、发展过程中“强化了人们应付人生问题的能力”，体现了强烈的

社会责任感。为达到济世降妖的目的，实现宗教的终极关怀，道教非常强调法术传承中的道德因素。外丹派强调修德是修仙的根本前提，因此神仙道长在收徒传法时非常注重考察学法人的道德品行。在中国道教传统和文学传统中，常有对所谓的“妖道”和“妖术”的批判，个中原由，《初刻拍案惊奇》卷十七中的一段话说得非常明白：“那学了与民间却妖除害的，便是正法；若是去为非作歹的，只得叫妖术。”① 一个道士一旦和“妖道”、“妖术”沾上边，他必定要在人格、道德层面上受到批判，最终落得个可悲的下场。这是道教社会责任感使然。内丹派的济世不仅体现为治病降妖助人，而且体现为度人升仙。因此，内丹派神仙道士在度人时往往以风魔道人、乞丐、醉鬼、渔樵等形象出现，以“自我放逐”的形式冷眼观世风，在批判世风的基础上对世风进行哲学概括。如果说外丹派道士神仙充当了道德家的角色，那么，内丹派道士神仙则一身二任焉，既充当道德家，又充当哲学家。

① 凌濛初：《初刻拍案惊奇》卷十七，第 291～293 页，古典文学出版社，1957。

第八章　承祧继产

中国古代的家庭作为一种伦理实体，存在两层意思。一层意思是说它具有宗教或准宗教的功能，即负有祭祀祖先和宗族绵延的神圣任务。《左传》上说："国之大事，在祀与戎。"戎者，战争也；祀者，祭祀祖先也。在我国夏商周时期，"宗族成员彼此都有从系谱上可追溯下来的血缘关系，而在同一个宗族之内其成员根据他们与主支（由每一个嫡长子组成）在系谱上的距离而又分成若干宗支。一个宗族成员在政治权力上和仪式上的地位，是由他在大小宗支的成员所属身份而决定的。因此，大的宗族本身便是一个分为许多阶层的社会。"① 社会内部的分层是沿着血缘亲族的关系而进行的。《礼记·祭统》云："凡治人之道，莫急于礼；礼有五经，莫重于祭。"祖先崇拜祭仪就从单纯的宗教仪式上升为国家组织的政治活动。中国的血缘宗法制并没有像西方的雅典、罗马等国家一样以氏族组织的瓦解作为国家产生的代价，反而在国家的产生中由氏族内部的亲属关系转化为国家

---

① 张光直：《中国青铜时代》，第19～20页，三联书店，1983。

的组织形式，这种血缘宗法制的强化使得中国的血缘继承根深蒂固，形成了以嫡长子承祧嗣统的继承关系。家庭的另一层意思指家庭是承载儒家文化的最基本单位或实体。《礼记·礼运》云："故圣人耐以天下为一家，以中国为一人者，非意之也。必知其情，辟于其义，明于其利，达于其患，然后能为之。何谓人情？喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲。七者弗学而能。何谓人义？父慈、子孝、兄良、弟悌、夫义、妇听、长惠、幼顺、君仁、臣忠，十者谓之人义。讲信修睦，谓之人利；争夺相杀，谓之人患。故圣人之所以治人七情，修十义，讲信修睦，尚辞让，去争夺，舍礼何以治之？"只要做到了"父父子子"，就能够实现"君君臣臣"。孔子"孝悌而好犯上作乱者鲜矣"的名言是这种理想的直接表露。既然家庭成为宗教功能和礼乐文化功能的承载者，那么血缘继承就不再是一件个人的事情，家庭财产的继承就和宗教功能、礼乐文化功能直接挂钩。在反映家庭生活的古代作品中，关于承祧争产的故事就显得格外引人注目。本章拟对这些故事进行梳理，揭示这些故事所传达的宗教文化、礼乐文化内涵。

一　承祧继产型故事的源流

承祧继产型故事在中国古代有着非常久远的传统。早在上古先秦的神话传说和历史记载中，这类故事就源源不断地涌现出来。"舜服厥弟"就是其中一则著名的神话传说。《史记·五帝本纪》载："舜父瞽叟盲，而舜母死，瞽叟更娶妻而生象，象傲。瞽叟爱后妻子，常欲杀舜，舜避逃；及有小

过，则受罪，顺事父及后母与弟，日以笃谨，匪有解”，“瞽叟尚复欲杀之，使舜上涂廪，瞽叟从下纵火焚廪，舜乃以两笠自扞而下，去，得不死。后瞽叟又使舜穿井，舜穿井为匿空旁出。舜既入深，瞽叟与象共下土实井，舜从匿空出，去。瞽叟、象喜，以舜为已死。象曰：‘本谋者象。’象与其父母分，于是曰：‘舜妻尧二女，与琴，象取之，牛羊仓廪予父母。’象乃止舜宫居，鼓其琴。”以象为代表的全家阴谋夺取舜的财产并试图害死舜，但舜在尧二女的帮助下逃脱了灾难。面对父母、兄弟的迫害，舜“复事瞽叟爱弟弥谨”，后来分封弟象，舜于是被儒家宣扬成孝悌的典范，作为“二十四孝”之首的大孝子。吴泰伯、伯夷、叔齐则是商周时代的孝悌典范。伯夷、叔齐为商末孤竹君的两个儿子。相传其父遗命次子叔齐为王，但叔齐把王位让给伯夷，伯夷不受，叔齐也不愿登位，两人遂先后逃至周国。两人遂成为后世兄弟和睦兄弟相让的楷模。吴泰伯为周古公亶父长子，仲雍、季历之兄，古公亶父想把王位传给季历及其子昌（即周文王），泰伯于是和仲雍出逃至荆蛮，号勾吴。作为孝悌的典范，后世一直对其景仰不已，并把他当作“出亡而让君位与弟者”的代称。春秋战国时代，征伐起自大夫，诸侯目汹仓弟之间的争斗也非常频繁。《春秋左氏传》记载郑伯克段于鄢的故事就是其中一个著名的例子。郑伯的母亲偏爱小儿子公叔段，暗中帮助公叔段争夺郑伯之位，郑伯镇压弟弟之后把母亲流放，并发誓不再与母亲会面。后来，在颍考叔的劝说和帮助下，郑伯才与母亲相见，“为母子如初”。

后母和后母之子对长子的迫害及对长子继承权的争夺是承祧继产型故事中的一大突出现象。象及其父母对舜的迫害

就起源于象对舜的财产的垂涎。《汉书·诸葛丰传》云："臣闻伯奇孝而弃于亲，子胥忠而诛于君。"其中的伯奇为周宣王重臣尹吉甫的长子。后母欲立其子伯封为太子，乃谮伯奇，吉甫怒，放伯奇于野。伯奇"编水荷而衣之，采苹花而食之"，清朝履霜，自伤无罪而被放逐，乃作琴曲《履霜操》以述怀。吉甫感悟，遂求伯奇，射杀后妻。申生的遭遇也类此，但结局更为悲惨。闵子骞单衣顺母和王祥卧冰求鱼由于被载入"二十四孝"而为整个古代的妇孺老幼所知。孔子弟子闵损字子骞，早年丧母。后母"生二子，衣以棉絮，妒损，衣以芦花。父令损御车，体寒失靳。父察知故，欲出后母。损曰：'母在一子寒，母去三子单。'"他的后母因此而羞愧改过。王祥为了完成继母交给他的难以完成的差事累得精疲力尽，最后感动了神仙并伸出救援之手解救了他。

由于妻妾制而引起的嫡庶之争也是这类故事中的一大突出现象。其中最为残忍的莫过于吕太后对戚姬母子的迫害。吕太后为汉高祖刘邦皇后，所生之子就是后来的孝惠帝。但是"孝惠为人仁弱，高祖以为不类我，常欲废太子，立戚姬子如意，如意类我。戚姬幸，常从上之关东，日夜啼哭，欲立其子代太子。吕后年长，常留守，稀见上，益疏。如意立为赵王后，几代太子者数矣，赖大臣争之，及留侯策，太子得毋废。"① 刘邦一死，吕太后立即鸠杀赵王如意，残酷迫害戚姬，"断戚夫人手足，去眼、煇耳、饮瘖药，使居厕中，命曰'人彘'。"② 孝惠帝事先得知吕太后的险恶用心，处处

① 司马迁：《史记·吕太后本纪》，第395页，中华书局，1997。

② 司马迁：《史记·吕太后本纪》，第397页。

关照年少的如意，同吃同睡，最终还是没能防止悲剧的发生。残忍的吕太后把戚姬变为“人彘”后，还请孝惠去参观，致使“仁弱”的孝惠帝精神受到刺激，从此“日饮为淫乐，不听政，故有病也”，过早地死去。

半子与庶子之争也是这类故事中的一大突出现象。半子者，女婿也；庶子者，晚年娶妾所生子也。由于妻子妒悍等原因，老来无子者放弃了娶妾生子的希望，把家私尽数托付给了女儿女婿。但由于老妻亡故等原因，老翁晚年娶妾得贵子，由此引发了半子与庶子的财产之争。为了使年幼的庶子能够在贪残的女婿手中生存下去并在长大后夺回财产继承权，老翁们在临终前可谓煞费苦心。《自警篇·狱讼》中的富翁临死前把年方 3 岁的儿子托付给女婿，命女婿主理财产，并留下遗言曰：“他日欲分财，即以十之三与子，七与婿。”判案知府极力夸赞这位富翁的机智：“汝之翁，智人也，时以子幼，故以此（遗嘱）属汝。不然，子死汝手矣。”于是把十之七判给已经长大的富翁之子，十分之三判给富翁之女婿。《儒林公议》卷上、《国老谈苑》卷 3 均载有类似故事。《智囊补》卷 9《察智部·奉使者》、《龙图公案》卷 8《味遗篇》所载亦同，故事中的老翁更加机智，乃至于在遗嘱中暗设机关，玩文字游戏，蒙骗女婿。这个机关最终为判案太守所识破，太守于是将财产按老翁的真实意图判给前来争讼的庶子。这类故事往往和阴德故事交融在一起。老翁 70、80 生子，于理不通；不过，一旦附丽上阴德观念，百岁生子亦无不可。《初刻拍案惊奇·李克让竟达空函，刘元普双生贵子》的本事出自《阴德传》，即《太平广记》卷 117《刘弘敬》一文。该故事叙唐代刘弘敬因用巨资将一沦为女婢的衣

冠之女作为甥女出嫁而免于死亡，且获得长寿，并“庆及三代”，但并未言及晚年生子一事。《孤本元明杂剧提要》卷33著录的《刘弘敬嫁婢》则插入了刘弘敬晚年双生贵子一节。《李克让竟达空函，刘元普双生贵子》不仅承继了双生贵子的情节，而且还增加了一桩义举：李克让向素不相识的刘元普托孤，刘元普代为抚养并使其子高中状元。所不同者，改刘弘敬为刘元普而已。

半子与侄子之争也是这类故事的一大突出现象。从感情上说，女儿女婿当然更亲；从血缘上说，女儿女婿却是外人，侄儿却是自己人。因此，老妈妈偏向女儿女婿，老头子则偏向侄儿。元杂剧《散家财天赐老生儿》、《包龙图智赚合同文》就是两个典型的半子侄子相争故事。刘从善老而无子，瞩目于幼失父母的侄子，刘妻李氏则宠女儿女婿，把财产交给女婿，赶走侄儿。最后，女婿的贪婪狠毒教育了李氏，李氏于是从女婿手中夺回财产，招回侄儿。由于女儿有延亲脉保庶子之功，刘从善遂将财产一分为三，女儿、庶子、侄子各得一份。《包龙图智赚合同文》中的女儿是个拖油瓶，为刘天祥后妻携至家中，非刘天祥所生，所以包龙图把家产全部判给了刘天祥的侄儿，并把刘天祥后妻的女儿女婿逐出刘氏家门。

后母虐待前妻的儿子也虐待前妻的女儿，像《醒世恒言·李玉英狱中诉冤》这样的故事就同时展示了这一事实。因此，有必要将“灰姑娘故事”作为承祧继产型故事的一个源流来加以考察。这个故事是世界上流传最广得到最充分研究的故事之一。丁乃通先生利用芬兰历史地理学派的方法对中国——印度支那的灰姑娘故事进行研究，指出这一故事类

型有两支不同的传统。其一是一个古代故事。这个故事首先见于唐段成式《酉阳杂俎》，至少源于11世纪前。它是一个越南或越人的故事，地点可能是河内和海防之间的一个小村庄，后来流传到广东、广西、云南、西藏。另一个故事传统大概只有五六个世纪以上的历史，始于广东，是个汉族故事，属于现代传统。灰姑娘故事的古代传统和传承中心是越南，现代传统和传承中心则在中国南部。[①] 这个故事的文化心理一直积淀至今。“小白菜呀，地里黄呀，三两岁呀，没了娘啊，跟着爹爹好好过呀，就怕爹爹娶后娘呀。娶了后娘生了崽呀，生个弟弟比我强呀，弟弟吃肉我喝汤呀，小白菜两眼泪汪汪呀。”“小白菜”至今还凭藉着现代传媒倾诉着她那悲伤的歌。

早期承祧继产型故事所关注的大都是皇位爵位等，可是到了宋元明清时期，老百姓对这些已经没有多大的兴趣，他们关注的是跟自己息息相关的祖宗祭祀和财产继承。这时涌现的大量公案故事对老百姓的财产继承表现了极大的兴趣。《全补包龙图判百家公案》中就有《判妒妇杀妾子之冤》、《阿柳打死前妻之子》、《包拯判明合同文字》等，《皇明诸司公案》中就有《齐大巡判易财产》、《邴廷尉辩老翁子》等，《包龙图公案》卷8有《扯画轴》，《皇明诸司廉明奇判公案》下卷《争占》类所载亦同。“三言二拍”中的承祧继产型故事还为传奇作者所青睐，成为舞台故事，走进了乡村的每一个角落。其中《滕大尹鬼断家私》被改编成传奇《长生缘》，

① 参见丁乃通著、陈建宪等译《中西叙事文学比较研究·中国和印度支那的灰姑娘》。

《曲海总目提要》卷27著录；《张孝基陈留认舅》被改编成传奇《双杯记》，《曲海总目提要》卷40著录；《李克让竟达空函，刘元普双生贵子》被改编成传奇《尺素书》，一名《空柬记》，《曲海总目提要》卷43著录；《诉穷汉暂掌别人钱，看财奴刁买冤家主》，被改编成传奇《状元旗》，《曲海总目提要》卷27著录；《占家财狠婿妒侄，延亲脉孝女藏儿》被改编成《双螭璧》，《曲海总目提要》卷14著录。

尽管老百姓对帝王的承祧继产没有多大兴趣，但是朝廷大臣们却以仕途前程乃至身家性命去维护朝廷的血缘继承准则。宋代的“濮仪之争”和明代的大礼仪事件就是两个突出的例子。宋仁宗无子而薨，英宗继位后欲尊其生父为父，引起朝臣的强烈反对，这次争论最终以英宗作出妥协认仁宗为父而得到解决。明武宗死后无子继承，遗诏令堂弟即世宗即位。但朱元璋建国时曾制下禁令，不准堂兄弟继承。内阁首辅杨廷和提议世宗尊孝宗即武宗之父为父，这样的话，世宗继位便合乎兄终弟及的礼法了。但世宗却不愿降低生父兴献王的声望，不愿把皇帝父亲的名分送给孝宗。廷臣和皇帝的争执最后达到白热化状态，数百名包括朝廷重臣在内的官员聚集紫禁城左顺门示威，抗议世宗拒绝做孝宗的嗣子。忍无可忍的皇帝下令逮捕了134人。其中8名为首者遭到放逐的惩罚，四品以上官员夺俸，四品以下官员受鞭刑，内有16人伤重致死。皇帝的这种做法引来了第二批示威者，皇帝仍旧逮捕了他们。这一次，为首三人被终身放逐，数人被贬为庶人，一人被鞭打致死。世宗最终以暴力解决了这次争端，并尊自己的生父为献皇帝。

二　“三言二拍”中的绝户承继

为了宣扬家庭的宗教功能和礼乐教化功能，民间文艺的传承者和文人们都不约而同地把目光对准了那些富裕的绝户们。“三言二拍”中就有7篇这方面的作品。即《初刻拍案惊奇》卷33《张员外义抚螟蛉子，包龙图智赚合同文》、卷35《诉穷汉暂掌别人钱，看财奴刁买冤家主》、卷38《占家财狠婿妒侄，延亲脉孝女藏儿》、卷20《李克让竟达空函，刘元普双生贵子》、《二刻拍案惊奇》卷26《懵教官爱女不受报，穷庠生助师得令终》、《醒世恒言》卷17《张孝基陈留认舅》、卷20《张廷秀逃生救父》。关于他们的承祧继产故事作为一大类型有着如下四个叙事母题：其一，主人公很富裕却由于种种原因面临着绝嗣的危险；其二，主人公因绝嗣而焦虑并想方设法接续香火；其三，主人公的财产为外姓（一般为女婿）继承或外姓由于私心私欲狠心谋夺财产从而产生了财产争夺大战；其四，外姓让出财产或被剥夺财产继承权或主人公有亲子、嗣子承祧继产[①]。几这个母题共同揭示了中国古代血缘宗法继承制的本质，笔者拟从如下三方面加以阐释。

其一，子嗣热望构成了面临绝嗣危险的主人公的最大人生焦虑。主人公一般均很富裕，地位显赫。《张员外》中的富户张员外，“广有田庄地宅，只是寸男尺女并无，以此心

① 本书所考察的《诉穷汉暂掌别人钱，看财奴刁买冤家主》、《李克让竟达空函，刘元普双生贵子》等篇并不存在母题二三。

中不满”。《张廷秀》中的王员外“积祖豪富，家中有几十万家私。传到他手里，却又开起一个玉器铺儿，愈加饶裕……只是一件，年过五十，却没有子嗣”。文中提及的河南府绝户褚卫是一个富商，“专在江南贩布营生”；另一位绝户邵承恩为礼部主事，权势赫赫。在文本中，这三个绝户作为张氏兄弟的义父而构成了一个特殊的情节链条。《张孝基》中的汉末富室过善“真个田连阡陌，牛马成群，庄房屋舍几十余处，童仆厮养，不计其数”。他本有儿子但儿子是个败家五道，置父亲的屡屡劝诫于不顾，私自将田产抵借银两，推打父亲，又将追劝自己的家人打死，逃窜在外，生死不明，过善同样面临着绝嗣的危险。《李克让》中的刘元普“曾任青州刺史……广有家财，并无子女”。《诉穷汉》中的贾仁掘银暴富，“不上几年，盖起房廊屋舍，开了典库、粉房、磨房、油房、酒房，做的生意，就如水也似涨将起来。旱路上有田，水路上有船，人头上有钱”。可惜的是空有那鸦飞不过的田宅，却没一个承领。在世俗看来，这批人都是人生中幸运儿，文本以羡慕的口吻渲染这种幸运是为了强调这种大幸中的不幸：绝嗣。人类学家莫里斯·弗里德曼指出，中国家庭膜拜围绕活人与死者之间的个人关系展开，集中体现在纪念活动上——追思、供奉和抚慰家庭中已故的成员，以及使活着的人服从他的权威；而宗族膜拜则代表着一个由男性关系亲属组成的紧密群体与其父系祖先之间以集体形式所保持的联系[①]。正由于家庭膜拜和宗族膜拜的内在需求使得绝嗣

① 莫里斯·弗里德曼：《中国家庭和婚姻的仪式状况》，载史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》下卷。

的焦虑时刻困忧着富翁们，使他们食不甘味，睡不酣梦。其忧虑主要体现为三个方面，一为万贯家私无人继承，一为膝下无人老来萧条，一为祭祀无人祖先血食不继。《张廷秀》中的王员外就为财产无人继承而忧心忡忡："你想我辛勤了半世，挣得这些少家私却不为生得个儿子传授与他，接绍香烟。就是两个女儿，纵养她一百来岁，终是别人家媳妇，与我毫不相干。譬如瑞姐，自与她做亲之后，一心只对着丈夫，把你我便撇在脑下，何尝牵挂父母，着些疼热。"刘元普清明祭扫坟茔的祷告更是把绝嗣的悲剧性命运渲染得淋漓尽致："堪怜弘敬年垂迈，不孝有三无后为大。七十人称自古稀，残生不久留尘界。今朝夫妇拜坟茔，他年谁向坟茔拜？膝下萧条未足悲，从前血食何容艾？天高听远实难凭，一脉宗亲须悯爱。诉罢中心泪欲枯，先灵英爽知何在？"这种焦虑是传统血缘宗法制长期浸淫的结果。所谓"不孝有三，无后为大"，"越亲越热，不亲不热"，"自然亲一支热一支，女婿不如侄儿，侄儿又不如儿子"，"奠酒浇浆，终须骨血"是也。即使富翁们安心于命运的安排，但现实的刺激往往让他们难以平静。《占家财》中的富翁张员外散钱与贫难之人，乞丐刘九儿想多领一份让绝户大都子证明儿子是另一户，领到钱后，却当着张员外之面大骂大都子绝门绝户不该分钱，弄得刘员外悲哀不已，全家人以无儿为"没下稍"，号啕大哭。《张员外》入话中的大梁张富翁本已不作生儿之望，将家资尽与女婿，没想到女婿得钱后令他老大不堪，连外孙都把他当外人看待，吃饭时都不叫他，被问及时竟然答以"我寻自己的公公，不来寻你"。富翁们的绝嗣已是人生的大不幸，再加上这种外界的刺激，其悲凉的境况可想

而知。

人类学家马林诺夫斯基指出："人类对生命延续的坚确信念，乃是宗教的无上赐予之一；因为有了这种信念，遇到生命继续的希望与生命消灭的恐惧彼此冲突的时候，自存自保的使命才选择了较好的一端，才选择了生命的继续。"①

对于祖先的重视和对子嗣的关注是传统中国人的一个极为重要的观念。传统中国人看到自己的祖先、自己、自己的子孙的血脉在流动，就有了生命之流永恒不息之感，他一想到自己就是这生命之流中的一环，就感到自己的生命在延续，祖先的血脉在延续。为了摆脱这种绝嗣带来的悲凉境况，富翁们一个个想方设法为拥有后嗣作了不懈的努力。他们试图通过乐善好施、疏财仗义、持斋吃素和焚香祷告来获得上天的恩赐，老来生子。他们"为人疏财仗义，好善乐施"，"平昔好善，夫妻二人吃着一口长斋"，"只是在家中广施善事，仗义疏财，挥金如土，从前至后，已不知周济多少人了，四方无人不闻其名"。《李克让》中的富翁刘元普仗义疏财感动上苍最终以70岁高龄双生贵子。刘元普仗义疏财的名声传遍天下，新科进士李克让为官不到一月得病而亡，遗言让妻儿持一函去投奔刘元普，刘元普悟出空函托孤之义，接纳了这位素不相识的官僚的家属。夫人王氏担心绝嗣，替刘元普娶了一个卖身葬父的郎官裴使君之女为妾，刘元普则担心自己不能生育误了少女终身，不肯相就。刘元普安葬李裴二位官僚后，将裴女认作义女嫁给了李克让之子，并请人悉心教育

① 马林诺夫斯基著、李安宅译《巫术、科学、宗教与神话》，第33页，上海文艺出版社，1987。

李克让之子，使其得中状元。“刺史生来有奇骨，为人专好积阴骘。嫁了裴女换刘儿，养得头生做七十。”刘元普的义举感动了已是天下都城隍和天曹府判官的裴李二公，他们“合表上奏天庭，上帝鉴公盛德，特为官加一品，寿益三旬，子生双贵”。70 岁的老人双生贵子，这在生理学上解释不通；但从民俗学的角度看来，行善得子，却恰好昭示出一种好人好报的民众心态。

富翁们为摆脱绝嗣的危险，无一例外地想到娶妾生子。妾作为一夫多妻制的产物，主要承载着延续子嗣、满足性欲、弥补爱情的功能，而延续子嗣则是妾的首要功能。《张员外》入话中的富翁本已不作生子之想，但是实在难以忍受女婿的凌辱，愤而娶妾，居然以 70 高龄生下一子。《李克让》中的刘元普之所以不愿娶妾就是担心自己已无生育能力，当他发现自己尚能以 70 高龄而生子时，他已不再矜持，当即与一婢女行房，又举一子。但并不是每位富翁都是那么幸运。一旦富翁们遇上妒悍之妻，娶妾生子的希望是很渺茫的。《赵五虎》入话中的台州司法叶荐有妻方氏，天性残妒，犹如虎狼。叶荐中年无子亦不敢萌娶妾之念，就是到了 60 岁，老婆犹自不容他娶妾。叶荐迫于无后为大的压力娶得一妾回家，方氏竟然化成老虎把小妾咬死了。这个故事的寓意无非是在谴责女性妒狠如虎，坐使夫君绝嗣。这篇故事的正话在此基础上将莫老姥的妒悍作了漫画化的夸张：“她平生有三恨：一恨天地，二恨爹娘，三恨杂色匠作。你道她甚么恨这几件？她道自己身上生了此物，别家女人就不该生了。为甚天地没主意？不惟我不为稀罕，又要防着别人。二来爹娘嫁得她迟了些个，不曾眼见老儿破体，到底有些放心不

下。更有一件，女人溺尿总在马子上罢了，偏有那些烧窑匠、铜锡匠，弄成溺器与男人撒溺，将阳物放进放出，形状看不得。”《占家财》则一再宣扬女人妒悍的可怕后果：“话说妇人心性，最是妒忌，情愿丈夫绝后。说着买妾置婢，抵死也不肯的。就有个把被人劝化，勉强依从，到底心中只是有些嫌忌不甘伏的；就是生下了儿子，是亲丈夫的一点骨血，又本等她做大娘，还道是隔重肚皮隔重山，不肯便认做亲儿。更有一等狠毒的，偏要算计了绝得，方快活的。”有此悍妒之妻，富翁们要娶妾生子就显得格外艰难，《占家财》正文中的刘从善年已 60，身无子嗣，但妻子性妒悍，不容纳妾。他偷偷地使家中丫环小梅怀孕之后，担心妻子等人陷害小梅，特意以“借瓮酿酒”来晓谕妻子：“假如别人家瓮儿，借将来家里做酒，酒熟了时，就把那瓮儿还它本主去了，这不是只借得她家火一番？如今小梅这妮子腹怀有孕，明日或儿或女，只当你的。其间将那妮子或典或卖，要不要多凭得你。我只要借她肚里生下的要紧，这不当是借瓮酿酒？”话说到这分上，足可见出男人求子之心切。

如果生子无望，富翁们会想法过继他人之子来承祧祭祖。在宋代以前，绝户立继承祧限定于直系血缘亲属；南宋时期为了保护家庭私有财产的不致流失，不仅规定了户绝之家的继承制度，而且还对立继承祧作了新的规定，允许立继异姓承祧：“国家不重绝人之义也，如必曰养同宗，而不开立异姓之门，则同宗或无子孙可立，或虽有而不堪承嗣，或堪承嗣而养子之家与所生父母不愿。非彼不愿，则此不欲，虽强之，无恩义；则为之奈何？是以又开此门，许立异姓。”但收养异姓子，限三岁以下，一经收养，即视同亲子：“诸

遗弃子孙三岁以下收养，虽异姓，亦如亲子法。”① 《占家财》中的刘员外老来无子，心存相念，希望自己的侄子能够继承血统。只因妻子护着女儿女婿，加之昔日妯娌不和，女婿又日夜挑拨离间，刘员外又惧内，不得已听任妻子将侄儿赶出家门，遂使侄儿沦落为乞丐。刘员外只好暗中扶助他，又吩咐侄儿记挂上坟之事，以便来日感化妻子。这诚如人类学家所反映出的那样，“坟墓可被用作宗族和宗支的关注中心，既可以补充也可以取代祠堂。在祖先崇拜关系中，这些坟墓还是父系亲属群体团结一致的象征”②。刘员外的女婿于清明将刘员外备办的祭品先拿去祭奠自己祖先，而置刘家祖先于不顾，拜扫坟墓的倒是那个被刘妻赶出家门的刘家侄子。铁的事实让刘妻醒悟，刘员外说服妻子，果真将侄儿过继为子。《张员外》收留逃难的刘天瑞夫妇，并将其子刘安柱过继为螟蛉子；《诉穷汉》的暴发户贾仁、《张廷秀》中的王员外均立继异姓承继宗祧。这些承祧者都得到了悉心抚养，继承家业，有的甚至金榜题名，不仅接继梁嗡柑们的香火，而且还给富翁们光宗耀祖。

其二，外姓非法非分占有财产成了文本极力否定的一大意蕴。这批富翁们在子嗣热望下做出的种种努力却由于其财产而被卷入了种种争夺大战之中。富翁们大多有女儿并有赘婿，在他（她）们看来，他（她）们是万贯家财的当然继承者。为了争夺财产，他们往往会与种种危及其财产继承的力

---

① 《清明集》“户婚门”条，转引张晋藩《中国古代法律制度》，中国广播电视出版社，1992。

② 莫里斯·弗里德曼：《中国家庭和婚姻的仪式状况》，载史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》下卷。

量作斗争。文本对赘婿的这种非分之想作了强烈的否定。《张廷秀》中的《赘婿诗》就是这种意念的典型表述："人家赘婿一何痴，异种如何接本支？两口未曾沾孝顺，一心只想霸家私。愁深只为防生舅，念狠兼之妒小姨。半子虚名空受气，不如安命没孩儿。"

"女婿如何有异图，总因财利令亲疏。"在文本中，赘婿们入赘女方大都是因为贪财，均以奸狡险恶的形象出现。《张廷秀》中的赵昂入赘王家，和妻子一道算计着王员外的财产，恶计使尽，罪恶昭彰。王员外过继木匠之子张廷秀为螟蛉子，不久又以小女儿招他为婿。赵昂夫妇以门第为由加以劝阻，见王员外不但不听，反而将银两私助张木匠开店为商，"思量要谋害他父子性命，独占王员外家私"。赵昂夫妇于是乘王员外解粮进京之机，贿赂衙门里役将张木匠以窝赃论处，关进了监狱；尔后又在王员外面前搬弄是非，赶走了张廷秀；张廷秀张文秀兄弟要去告状，赵昂夫妇又暗使衙门里役将他们扔进了江心。摆布完张氏兄弟，夫妻俩"还要算计死了玉姐，独吞家业"。于是羞辱守节之寡妹，结果气得玉姐上吊自杀；玉姐侥幸被救之后，他俩又花钱贿赂玉姐身边丫环，吩咐她们日后发现玉姐自杀，"不要声张，让她死去"。《占家财》中的"那个张郎极是贪小好利、刻剥之人，只因刘员外家富无子，他便起心央媒人舍为婿，便道这家私久后多是他的了，好不夸张注意"。但是刘员外有个孤侄，轻易不把财钱交与女婿。"怎当得张郎惫赖，专一使心用腹，搬是弄非，挑拨得丈母与引孙舅子日逐吵闹"。赶走了引孙之后，又担心员外丫头小梅生下儿女来，"若生个小姨，也还只分得一半，若生个小舅，这家私就一些没他份了"，于

是又和妻子商量，要暗算丫环小梅。

在这场争夺战中，岳母往往向着女儿女婿，这就给富翁们采取防范措施承祧继产增加了难度。《占家财》中的李妈妈一心护着女儿女婿，女婿张郎赶逐另一近亲引孙的计划才得逞；李妈妈生性妒悍，又且护着女儿，张郎才敢于对岳父的小妾下毒手。小妾离家出走后，“妈妈心里也疑道别有缘故，却是护着女儿女婿。也巴不得将没作有，便认做走了也干净，哪里还来查着”。《张员外》中的刘天祥妻也是因为护着女儿女婿，不让侄子归宗认祖。刘天瑞携子出外逃荒，因当时并未与兄弟天祥分家，因此立下一纸合同文书，以为日后子孙分家凭据。刘天瑞身亡之后，富户张员外义抚螟蛉子，长大之后叫他（刘安住）认祖归宗。刘天祥妻骗去一纸合同文书，拒不相认，并将刘安住殴打，赶出家门。原来刘天祥没有儿女，其妻杨氏是个二婚头，初嫁时带个女儿来，俗名叫做“拖油瓶”，招赘女婿在家，闻得刘天瑞夫妇身亡，侄子从未谋面，所以狠下心思白赖，要独夺家私。

文本对岳母偏袒女婿作了否定：“及至女儿嫁得个女婿，分明是个异姓，无关宗支的，她偏要认做的亲，是你偏心向他，倒胜如丈夫亲子侄。岂知女生外向，虽系吾所生，到底是别家的人。至于女婿，当时就有二心，转得背便另搭架子了。自然亲一支热一支，女婿不如侄儿，侄儿又不如儿子……不知这些妇人们，为何再不明白这个道理?”

“异姓如何拥厚资，应归亲子不须疑。”赘婿在封建社会里一般是由于男方家庭贫困无钱娶妻才自愿赘入女方家为婿，因而在家庭中没有地位和权利，更无权承分妻家财产，只有在特殊情况下才有部分财产权。如“诸赘婿以妻家财产

营运，增置财产，至户绝日给赘婿三分"①。在这种文化心态之下，女婿图谋家产自然成了众矢之的。

机关算尽太聪明，聪明反被聪明误。女婿们使尽心机谋夺家产往往白费心机。《张员外》入话中的张富翁因女婿外孙不孝，愤而娶妾生子，取名一飞。两年后，富翁身亡之际，担心女婿陷害孤儿寡母，只得将所有家财尽付与女婿，却将一纸遗书交给小妾，让她日后孩子长大时到官府去告官。这份遗书上写道："张一非我子也家财尽与我婿外人不得争占"。女婿看到遗书后自以为万贯家私已经以合法的形式遗留给了自己，毫无疑心。没想到日后一位贤明知县把这句话断为："张一非（飞），我子也，家财尽与；我婿外人，不得争占。"原来富翁生前就设心算计女婿，为儿子留下了活路。知县根据遗嘱将家产尽数断给了张一飞。《张员外义抚螟蛉子》中的包龙图智赚合同文，查明杨氏骗去合同文书图赖家产给女婿的真相，立即提笔判曰："杨氏赘婿，原非刘门瓜葛，即时逐出，不得侵占家私。""螟蛉义父犹施德，骨肉天亲反弄奸。"该篇作者忍不住站出来进行道德说教："所以宣这个话本，奉戒世人，切不可为着区区财产，伤了天性之恩。"那些为谋夺家财而丧心病狂的女婿们往往落得个悲惨的结局。《张廷秀》中的赵昂夫妇为谋夺家财，生心设计陷害王员外义子小女，事露之后，一个下狱问斩，一个上吊自杀，咎由自取，罪有应得。连生身父母也对他们嗤之以鼻。"王员外与徐氏因恨他夫妻生心害人，全无苦楚"。

① 《清明集》"户婚门"条，转引自张晋藩《中国古代法律制度》，中国广播电视出版社，1992。

文本极力否定赘婿图谋家产的同时，却对赘婿不图岳家财产帮助岳家重振家业的义举表示了赞赏。《张孝基》以赘婿身份坚辞不受岳家财产并将岳家败子寻回并认真调教后将经营的产业尽数归还回头浪子的故事就是一个典型的例子。富翁过善之子败家，忤逆父亲打死家人，潜逃在外，生死不明。过善赘婿，待之如子，临终之前将家产尽数付与女婿，令其接绍宗祀，张孝基坚辞不受，理由有三：其一，岳父现有子在，万无财产反归外姓之理，宜将潜逃败子寻回，付之以家业，以全父子之情；其二，自己有宗祀之责，自当归宗认祖；其三，如果大舅身亡，尚有舅嫂守节，当交与掌管，然后访族中之子，立为后嗣。万般无奈之际，张孝基只好接管家私，却时刻着意寻访小舅，最终使沦落为乞丐的小舅浪子回头，痛改前非。在这种情况之下，张孝基将所有过氏家产交还小舅，自己携妻认祖归家。“还财阴德庆流长，千古名传义感乡。”张孝基的义举得到了当时人的称许。唐代大诗人罗隐赞云：“能生之，不能富之；能富之，不能教之。死而生之，贫而富之，小人君子之。呜呼孝基，真可为百世之师。”张氏之义为里中父老所敬，申闻郡县，为州郡举为孝廉。张氏之义举还感动了上苍：“临终之日，异室满香，人传为神仙矣。”张氏之义举还产生了强大的道德感召力：“那事传遍乡里，无不叹异，相率为善，名其里为义感乡。”张氏的言行及其产生的巨大影响正说明了血缘宗法继承制的巨大文化心理基础。

其三，在承祧继产的整个过程中，总是伴随着传统伦理文化的脉脉温情。这种温情主要体现在两个方面。一为伦理亲情。无论财产争夺如何激烈，那割不断的亲情总会渗透到

当事人的心款之中。《占家财》中的张郎为独占岳父家产，设计赶走岳父之侄子，又要陷害岳父身怀六甲的小妾。却得张妻心存善念，不忍绝了父亲血脉，瞒着丈夫预先将姨娘藏在别处，为父亲保存了一点血脉。女婿张郎的丑恶嘴脸毕现无遗后，刘员外说服妻子并剥夺了张郎的财产继承权，将家私尽与侄子刘引孙以承血脉。张妻引姐不忿堂弟独占财产，将姨娘所生之子带回家中，让刘员外喜出望外。“若非孝女关疼热，毕竟刘家有后无。”刘员外感于引姐恩德，遂将家私三分分开，女儿、侄儿、孩儿各得一份。剑拔弩张的财产争夺于是被伦理亲情化解了。《张员外》中的包公包龙图甚至利用伦理亲情来智赚合同文。包公诈称刘安住破伤风而死，恐吓杨氏：“若是关亲时节，你是大，他是小；纵然打伤身死，不过是误杀子孙，不致偿命，只罚些铜钱纳赎。既是不关亲，你岂不闻得‘杀人偿命，欠债还钱’?”一席话唬得杨氏认了刘安住，交出了合同文书。二为好德好报。我们在前文已经说过，这些富翁们一个个仁而好义，他们的义举往往会得到好的报应：晚来生子或继子承祧，光宗耀祖。《李克让》中的刘元普、《占家财》中的刘从善、《张员外》入话中的张富翁均由于好善乐施而感动上苍，以古稀之年生儿育女，接绍香火。《张廷秀》中的张氏兄弟感于王员外收自己为义子并将女儿许聘给自己，感于王家大女婿陷害自己后发妻仍为自己守节，感于富翁褚卫、礼部主事邵承恩搭救自己性命并分别认做螟蛉之子、抚养成人，科举高中，对生身父母和三对义父母感恩戴德，奉养终身：邵爷将女儿嫁给文秀后自往福建上任，王员外家大业大脱身不得，夫妻在家受用。张权夫妇随张廷秀常州上任，褚长者与张文秀自往京

中。张氏兄弟对于三对义父母还尽了子嗣的责任，消除了这些富翁们的焦虑："后来邵爷与褚长者身故，廷秀兄弟各自给假，为之治丧营葬。待三年之后，方上表，复了本姓。廷秀生得三子，将次子继了王员外之后，三子继邵爷之后，以表不负昔年父子之恩。文秀亦生二子，也将次子绍了褚长者香火。"既免了富翁们的身后萧条，又延续了富翁们的血脉。

当然，如果富翁们背离了仁而好义的品格，即使老来有子也会因其吝啬、奸险贪婪的品性而失去承祧继嗣者。《诉穷汉》入话中的富翁张善友尽管"平日看经念佛，是个好善的长者"，但其妻"却有些短见薄识，要做些小便宜勾当"，存心赖掉了化缘和尚的一百两修造佛殿的银子。和尚与另一偷盗张家银两以葬母的赵廷玉死后投胎来到张家。赵廷玉投胎后取名乞僧，极会做人家，披星戴月，早起晚归，又且生性悭吝，一文不使，结果为家业活活累死；和尚投胎后取名福僧，整日吃喝嫖赌，淘虚了身子，害痨瘵病而亡，张善友夫妇也相继而亡。张善友一生好义，却由于妻子一时贪婪而落得个家破人亡祖宗血食无人的下场。该篇正话中的主人公姓贾名仁就是"假"的谐音。贾仁掘得窖银由穷汉一跃而为富翁，却生性悭吝："虽有这样大家私，生性悭吝苦克，一文不也使，半文也不用，要他一贯钞，就如挑他一条筋。"收买穷秀才之子为螟蛉之子，他设心使计，在卖身契上不写卖儿钱，却在卖身契上写上："若有翻悔之人，罚钞一千贯与不悔之人用。"不但不给钱反而向秀才要养育费；秀才反悔，他却向秀才要一千贯悔约款，最后出两贯买下了儿子。贾仁没想到所买之儿正是窖银之主的儿子，20 年后义子认父归宗，贾仁空做了 20 年财主，只落得一文不使，绝门绝

户。可见，佛教的因果报应和儒家的血缘宗法伦理默契配合，共同树立起了承祧继产的旗号：好德好报，子孙昌盛。

三　“三言二拍”中的长（嫡）幼（庶）承继

“三言二拍”中的《赵五虎合计挑家衅》、《滕大尹鬼断家私》、《李玉英狱中讼冤》、《三孝廉让产立高名》四则故事，涉及长幼的财产继承，涉及由前妻晚妇、嫡母庶母引起的兄弟之争、财产之争，其目的在于惩戒不良，宣扬孝悌。其文化渊源则是古代的嫡长子继承制。商代的王位继承主要是兄终弟及和父死子继，在王权与宗法双重关系的作用下，嫡长子继承制终于在商代后期取代了兄终弟及制，从此成为国人宗祧继产的定法。到了明代，无论是官员袭荫袭爵，还是平民承祀宗祧，都以嫡长子承继。对于财产的继承也有严格规定：“嫡庶子男……不问妻妾婢生，只以子数均分。”[①] 这种嫡长子继承制和孝悌观念均在这四则故事中得到了具体的体现。

《李玉英狱中讼冤》是民间文学故事类型“灰姑娘型”故事的变体。灰姑娘型故事讲的是后母虐待前妻的女儿，但缘于外力的相助，受虐待的女孩往往意外地获得了幸福，而作为虐待者的后母以及助桀为虐甚至居心叵测的妹妹却都受到了应有的惩罚。灰姑娘型故事在世界各地均有流传。根据日本著名民间文艺学学者关敬吾统计，这类故事在全世界大约有 500 个以上。早在 20 世纪 30 年代，杨宪益先生就著文

① 参阅《大明律·户律》。

指出，唐代段成式《酉阳杂俎》中的《叶限》是世界上最早流传和记录的“灰姑娘型”故事[①]。《李玉英狱中讼冤》讲的是宗法血缘制度下前妻子女在承祧继产方面备受后母虐待的悲惨现实。它拥有了灰姑娘型的框架，并加进了宗祧继产的现实内容。晚妇焦氏为了使自己的儿子承祧独霸产业，竟然虐待前妻所生儿女：毒死前妻之子李承祖；诬陷前妻大女儿玉英与人有奸，告官后使之身陷囹圄；将二女儿桃英卖与富豪人家为婢；又逼令三女月英行乞讨钱。焦氏的罪恶行径通过李玉英直达朝廷，朝廷为之震怒，斩了焦氏。

在叙述的整个过程中，作者不时发表议论，其主观意蕴直接表现为三个方面。其一，控诉狠毒胜蛇蝎之晚妇，备述孤儿寡女之苦难。该篇的开场诗就明白无误地表达了这种意图：晚妇狠毒胜蛇蝎，枕边谮语无休歇。自己生儿似珍宝，他人子女遭磨灭。饭不饭兮茶不茶，蓬头垢面徒伤嗟。作者将孤儿寡女的家境分为三等，第一等，乃富贵之家。虽然幼时有乳母养娘，不致有饥寒打骂之苦；但是后母要让自己的儿子独吞家业，免不了萌生斩草除根之念。“大舜历山终夜泣”，“申生遭谤伯奇殃”，这两句诗道出了富贵之家的悲剧。舜在历山耕种，他的继母屡次陷害他，他总是设法躲避忍耐过去，终夜哭泣而不敢明言；春秋时的申生贵为晋献公太子，但宠姬骊姬欲立自己的儿子奚齐为太子，设计陷害申生，申生被迫自杀；伯奇贵为周宣王大臣尹吉甫之子，但也受后母谗害被逐出家门，悲伤而作《履霜操》曲，哀痛欲

---

① 杨宪益：《中国的扫灰娘故事》，《零墨新笺》，第 73 页，中华书局，1942。

绝。第二等乃中户人家。虽有体面，但难免从后娘手中讨生活，饥寒打骂在所难免，勤苦劳作在所难逃。第三等乃小户人家。由于家境艰难，“小家儿女受艰辛，后母加添妄怒嗔”，“经着后母，十个倒有九个磨折死了”。作者表达了对后母妒妇的无比愤恨，“只因在下今日要说一个继母谋害前妻儿女，后来天理昭彰，反受了国法，与天下的后母做个榜样”。其二，文本对男人奈何不了妒妻大加指责，“后妻煽处从来有，几个男儿肯直肠?”“不正夫纲但怕婆，怕婆无奈后妻何。任他打骂亲生女，暗地心疼不敢诃。”男人或是贪恋后妻妆奁富厚或是贪恋后妻姿色，忘了昔日夫妻恩义，听任后妻打骂前妻儿女，自是传统文化彻底否定的对象。男人软弱，迫于妒妇淫威，不敢照顾前妻儿女也是传统文化否定的对象。其三，渲染了传统文化的孝悌观念。李玉英状告后母，朝廷震怒，欲斩后母之子，玉英上书恳求：“亚奴尚在襁褓，无所知识。且系李氏一线不绝之嗣，乞赐矜宥。”朝廷为玉英的孝悌精神所感动，免了亚奴的死罪。作者把玉英救护幼弟的行为比作历史上的闵子骞。闵子骞乃春秋鲁国人，性孝友。后母虐待他，把丝棉装在亲生儿子的衣服里，却把芦花塞在闵子骞的衣服里。他父亲知道后，准备休弃他的后母，他却以“母在一子寒，母去三子单”为由劝阻父亲。从作者把玉英比作闵子骞这一举措看来，孝悌观念确实深深地浸淫到了国人的骨髓之中。

《滕大尹鬼断家私》、《赵五虎合计挑家衅》是两则由于嫡庶相争而引起的财产争夺故事。富翁们子女成群，却性贪风月，暗中纳妾生子却遭到了正妻、嫡子的嫉恨，难以让幼子绍续香火承分家业。庶子长大之后，最终通过种种努力分

得了自己的那份家产。这类故事仍然在宣扬孝悌。

富翁老来纳妾生子自然会冲击到正妻和嫡子的利益，因此正妻嫡子往往成了幼子承祧继产的障碍。《滕大尹鬼断家私》中的庶子难以承继家业是由于嫡子之忌恨。倪太守家累千金，肥田美宅不计其数。鳏居之后，精神仍旧健旺，居然以79高龄娶妾生子。嫡子倪善继生性刻薄，倪太守惟恐其阻拦，只好瞒着儿子成亲。成亲之后，善继夫妇又在背后议论，一议老父风烛残年，小妾梅氏打熬不过，难免出乖露丑玷污门风；二议梅氏为木中之蠹、米中之虫，只会哄骗家财，因此不肯叫梅氏为“小奶奶”而只称梅氏作“姨姐”。倪太守80生子，倪善继又以枯木不能开花为由不肯相认；倪太守给小儿做周岁，善继借故出门不肯陪客；倪太守给儿子取名善述，令其与嫡孙一块上学，善继却另请先生分馆教学，不肯认这个小弟。这一连串举止背后隐藏着的真实意图就是担心认了这个小弟会让他分去自己本应独得的家产。倪善继的种种行为，倪太守看在眼里，记在心里，一切只得隐忍。知子莫如父，他深知善继乃贪狠之人，担心把家私平分，庶子母子两人性命难保，临终之日只得把所有家私全部交给善继。《赵五虎合计挑家衅》中的庶子难以绍接香火乃是由于正妻之妒悍。莫老翁家资巨万，一妻二子，已有三孙。富家心性，本好淫欲，心存娶妾置婢风流快活的念头，但却由于妻子莫妈妈生性妒悍，一直未能如愿。直到70岁，莫妈妈放松了管束之后，才有机会暗中和一侍婢往来。侍婢怀孕之后，老翁担心事发，只好暗中将侍婢外嫁，侍婢生子后也只好暗中资助，却不敢将儿子领回家中归宗认祖。

“难得者兄弟，易得者田地”。这类故事所要肯定的是超

越于财产之争的兄友弟悌的伦理准则。按照法律的规定，嫡长子是承袭荫爵承祀宗祧的首选者，但在财产的继承上，嫡长子和庶子应该是平等的。《唐律·户婚》引《户令》云："应分田宅及财物者，兄弟均分……兄弟亡者子承户分。"《大明律．户律》亦云："嫡庶子男……不问妻妾婢生，只以子数均分。"嫡长子应该遵循法律的规定本着孝友的精神与兄弟平分家产才是好兄长。《滕大尹》中的嫡子倪善继生性狠毒，要独吞家产。"只因家庭缺孝友，同枝一树判荣枯"，结果使得"少年嫠妇拥遗孤，食薄衣单百事无"。倪善继"忍以嫡子欺庶母，却教死父算生儿"。倪太守把全部家产账簿交给了善继，却于行乐图中暗藏遗嘱，叫侍妾抚庶子长大成人，告官平分家产。庶子善述承分家私之后读书成名，善继两个儿子成了败家子，昔日所分家私也尽数典卖给了善述。这是他不行孝友的报应。《赵五虎》中的庶子成了经纪人朱三的晚子，莫富翁命终之日，赵五虎等一群光棍希图钱财，挑唆庶子母子告官竞争家产，却得嫡子莫大郎立地散神奸，当场认弟归宗，使这一计划彻底破产。赵五虎又以庶子借有一千两官司费而状告莫家，莫大郎到官申辩明白后，判案太守将这批光棍刺配远恶军州的同时，"旌奖莫家，与他一个'孝义之门'的匾额，又免本等差徭"。倪善继、莫大郎处理嫡庶承分财产时的一正一反形象及其所获得的不同结果，正好说明了儒家孝悌观念之根深蒂固。

为了劝导嫡庶兄弟弘扬孝悌精神，文本还特意从现实利益的角度进行劝诫。中国传统法律文化中的理想为无讼，这是因为争讼不仅破坏了道德准则，而且必然会带来经济上的损失。"些小言词莫若休，不须经县与经州。衙门府底赔杯

酒，赢得猫儿卖了牛。”“多少争财竞产，同根苦自相煎。相持鹬蚌枉垂涎，落得渔人取便。”文本中反复出现这样的诗词。《赵五虎》中的5个无赖设计挑家衅就是指望在教唆词讼的过程中坐收渔翁之利，莫大郎之所以劝妒悍之母认子归宗，就是因为害怕渔人得利：“我家富名久出，谁不动火？这兄弟实是爹爹亲骨血。我不认他时，被光棍弄了去，今日一状，明日一状，告将来，告个没休歇。衙门人役个个来诈钱，亲戚朋友人人来拐骗。还有官府思量起发，开了口，不怕不送。不知把人家折到那里田地。及到拌得到底，问出根由，少不得要断这一股与他，何苦作成别人肥了家去！所以不如一面收留，省了许多人的妄想，有何不妙！”莫大郎这番话既深符儒家孝义之理，又切中了现实之时弊，莫妈妈纵然妒悍，也只得认了庶子，让其归宗。《滕大尹》则从反面说明只有行孝义才不会让渔翁得利。为防止倪善继对孤儿寡母下毒手，倪太守将家私全部分给了倪善继，却让庶子长大后持行乐图告官析产。滕大尹发现行乐图中暗藏遗嘱：“……但孽子善述，方年周岁，急未成立。嫡善继素缺孝友，日后恐为所戕。新置大宅二所，及一切田产，悉以授继。惟左偏旧小屋，可分与述。此屋虽小，室中左壁埋银五千，作五坛；右壁埋银五千，金一千，作六坛，可以准田园之额。后有贤明有司主断者，述儿奉酬白金三百两。”精明强的干滕大尹顿生垂涎之心，于是在装神弄鬼将金银发掘剖判给善述的过程中，声称倪太守鬼魂答应以黄金一千作为神判之酬，倪氏兄弟只好眼睁睁地看着太守拿走那一千两黄金。作者当即在文中宣诫：“这正叫做鹬蚌相持，渔人得利……千算万计，何曾算计得他人，只算计得自家而已！”

《三孝廉争产立高名》则是一篇融孝悌伦理道德追求、现实功利追求于一体的典范故事。许武 15 岁上父母双亡，遂挑起了赡养教育二弟的重任，教之以礼让之节、成人之道。家事日丰二弟长成后，许武依然不忍“笃夫妇之爱而忘手足之情”，拒绝他人劝己娶妻的忠告。许武的言行为时人称颂，人称“孝悌许武”，州县交章举荐，累迁至御史大夫之职。为使二弟早日成就功名，为州郡荐举，许武辞官回家，以自污的方式使二弟功成名就。许武回家后以自己为权臣、宾客众多为由将良田广宅壮健伶俐之仆悉归己有，却以竹庐茅舍、硗薄之地、愚蠢奴仆交付与二弟。二弟从小蒙兄长教诲，知书达礼，全以孝悌为重，见兄长如此分析，以为理之当然，绝无不平之意；妯娌之间，也学他兄弟三人一般和顺。二弟让产不争之事为清议推崇被州县举荐至朝廷，位至九卿。二弟荣归故里，许武召集父老道出了自己当年析产的心机：“我故倡为析居之议，将广宅良田，强奴巧婢，悉据为己有。度吾素敦爱敬，决不争竞。吾暂冒贪鄙之迹，吾弟方有廉让之名。果蒙乡里公评，荣膺征聘。今位列公卿，官常无玷，吾志已遂矣。”许武遂将所有田产簿籍交给二弟，二弟不愿接受，互相推让。三孝廉让产的事迹一时传为美谈，州县为之奏闻，圣旨命有司旌表其门，称其里为孝悌里。

许氏兄弟被荐举的背景为汉代清议和荐举制。汉代设有博学宏词、贤良方正、孝廉等科，其中惟以孝廉为重。孝者，孝悌；廉者，廉洁。孝则忠君，廉则爱民。凡是举了孝廉，便能够出仕为官。孝廉，由地方长官直接举荐，而举荐的依据则是根据地方清议：民众根据品德、才能等对清议对象作出的评判。《三孝廉争产立高名》就是在这样一种背景

之下发生的。这个故事被后世当作兄弟和顺的典范："随你不和顺的兄弟，听着在下讲这节故事，都要学好起来。""今人兄弟多分产，古人兄弟亦分产。古人分产成弟名，今人分产但嚣争。古人自污为孝义，今人自污争微利。孝义名高声并荣，微利相争家共倾。安得尽居孝悌里，却把阋墙来愧死。"该篇收场诗以今昔对比的方式召唤着孝悌精神的归来，正折射出这则故事的永恒魅力。

四　公案小说中的承祧继产

明代万历年间和明末，文坛上涌现了《百家公案》、《龙图公案》、《海刚峰公案》、《新民公案》、《详情公案》、《详刑公案》、《律条公案》、《廉明公案》、《诸司公案》、《神明公案》、《明镜公案》等一大批公案小说。这些公案小说集汇刻了大量的承祧继产型故事，有的小说集甚至还把承祧继产型故事分成一个小类汇刻在一起。比如《详情公案》、《详刑公案》设有"谋占门"、《律条公案》设有"谋产类"、《廉明公案》设有"争占类"、"继立类"，《诸司公案》设有"争占类"，专门汇集承祧继产型故事，展示了家庭成员间的尖锐冲突，也展示了法律文化对传统道德的维护。

这批承祧继产型故事可以分为六个亚型。其一为妻妾制引起的嫡庶相争型。《百家公案·判妒妇杀妾子冤》、《包公案·批画轴》、《详情公案·断嫡谋妾产》（《详刑公案》、《律条公案》亦载，名《韩代巡断嫡谋妾产》）、《廉明公案》中的《滕同知断庶子金》、《许侯判庶弟告兄》、《蒋府主判庶弟告嫡兄》、《新民公案·兄弟争产讦告》、《诸司公案》中的《齐

大巡判易财产》、《王司理细叩狂妪》均属于这个亚型。其二为半子与庶子相争型。《包公案·审遗嘱》、《诸司公案·邢廷尉辨老翁子》、《律条公案·吴按院断产还孤弟》、《廉明公案·韩推府判家业归男》、《新民公案·女婿欺骗妻舅家财》等故事就属于这个亚型。其三为后母与前妻子女相争型。《百家公案·阿柳打死前妇之子》、《详情公案·郑刑部判杀继母》、《详刑公案·武主政判为父杀继母》、《诸司公案·刘刑部判杀继母》就属于这个亚型。其四为立继相争型。《包公案·三宝殿》、《律条公案·谢府尹断弟谋兄产》、《廉明公案》中的《孔侯审寡妇告争产》、《段侯审继产》、《艾侯判承继》、《林侯判继子》、《龚侯判义子生心》属于这个亚型。其五为伯（叔）侄相争型。《百家公案·判刘公合同文字》、《律条公案·詹推府断霸占家产》、《廉明公案·苏侯判争家产》、《诸司公案·彭知府判还兄产》、《新民公案·追究恶弟田产》等故事讲的是伯（叔）欺占幼侄财产之事。其六为兄弟相争型。《包公案·哑子棒》、《百家公案·断哑子献棒分财》、《详情公案·孙知州判兄杀弟》（《诸司公案》亦载）、《廉明公案》中的《骆侯判告谋家》、《唐侯判兄告弟分产》属于这个故事亚型。

纵观上述六大故事亚型，我们可以发现承祧继产争端的产生存在着两大根本前提。其一为当事人中的一方处于孤弱状态或无子状态。嫡庶相争型故事往往是庶子一方处于孤弱状态，要不然就是正妻处于无子状态。半子与庶子相争型故事往往是老翁老妻生子却不得不防备狠婿的盘算。后母与前妻子女相争型故事中的后妻往往“抗夫虐子”，并将财产输往外家。兄弟相争型故事中的兄弟总有一方处于孤弱或残疾状态。伯（叔）侄相争型故事讲的是伯（叔）昧心欺占孤侄

的财产。立继相争型故事中的当事人往往没有后代。其二为当事人往往拥有一笔丰厚乃至巨额家产。据笔者统计，这六大故事亚型中的当事人除了《判刘公合同文字》中刘氏兄弟财产不丰厚外，其余当事人或为仕宦之家，或为富裕之民。如《吴按院断产还孤弟》中的“淮安府清河县钱善，家业大富，财产五万有余”。《韩推府判家业归男》中的贵州长者翁健，“家资甚富，轻财好施，邻里宗族，加恩抚恤”。《滕同知断庶子金》中的当事人为退休知府，“家富巨万”。《艾侯判承继》中的“周佩死无后胤，以二三千之遗产，起六七家之纷争”。《齐大巡判易财产》中的乡宦戚世美，“家富于财，产业不止十余万”，他的两个儿子在承继问题上“争讼累年、叠告不休”就是为了这“十余万”财产。

公案小说中的承祧继产型故事全方位地展示了家庭成员由于贪婪而丧失亲情甚至丧失人性的全过程。在嫡庶相争中，庶子往往处于不利地位，妒妇悍妇为了达到独吞家产的目的，甚至不惜谋杀小妾和庶子。《断嫡谋妾产》中的尤氏担心“日后家中产业，妾居二分（二子），己止有一分（一子）”，遂设计毒死小妾母子三人。《判妒妇杀妾子冤》中的正妻陈氏“己无所出，诚恐一旦色衰爱弛，家中不赀之产，皆妾所有”，于是毒死小妾母子三人，遂使夫君绝嗣。陈氏的担心也有一定道理。《王司理细叩狂妪》中的正妻由于无子结果被庶子赶出家门。庶子由于道德和品格问题，有时也会诬告嫡子。比如《蒋府主判庶弟告嫡兄》中的庶弟与嫡兄平分家产后把家产败光却来诬告嫡兄独吞家产。在半子与庶子之争中，女儿女婿贪婪狠毒想独霸老翁产业，结果往往被老翁算计家产最终依然回到小妾母子手中。《邴廷尉辨老翁

子》中的“俞氏当中年之岁，嫁上老年之夫，甫二月而夫故，经十月而男生”。前妻之女，“恨后母有男，使己不得夺承父业；女夫张怀宾，尤是嗜利无厌之徒”，两人于是“捏称母奸，诬弟假子”，以图家业。邢廷尉独创辨白亲子之法，将诬告者处以绞刑。后母与前妻子女之争主要是由于后母的不仁所引起来的。《阿柳打死前妇之子》中的“柳氏本小可人家出身，性甚狠毒，性甚狠暴”，视己子如珍宝，视前妻之子如仇寇，最后将前妻之子活活打死。《郑刑部判杀继母》中的陈氏“甚凶悍妒忌，累抗夫虐子”，“又时搬家财于外家”，与丈夫相争，并把丈夫杀死，前妻之子怒而刺陈氏。伯（叔）侄之争主要是由于伯（叔）贪婪试图侵占孤侄财产而引起诉讼。像《詹推府断霸占家产》一案，汪仁汪义兄弟俩“撑持二十余年，家业颇富”，“汪义克苦持家，劳伤心力，一疾身亡”，汪仁却“起不良之心，逼勒弟妇改嫁，逐出侄儿汪澄外居，家业意图霸占，不肯与分”。像《追究恶弟田产》一案，“文信常来任所，文明所得俸资罚赎之银，每付弟归置业。前后数次，积银一万余两，指望后归养老过活”；没想到文信买田时却用自己的名字，并在文明病故后霸占寡嫂幼子的财产。在立继争端中，当事人的贪婪和狠毒更是毕现无遗。《孔侯审寡妇告争产》一案中，“蒋氏夫死未期，杨奇因无嗣息，挟同杨正等吞产逼嫁之”；《三宝殿》一案中，弟达道无子而卒，“达德有意利其家财，又以弟妇年少无子，常托顺娥之兄陈大方劝其改嫁。顺娥欲养大方之子元卿为嗣，以继夫后，言不改节，达德以异姓不得承祧，竭力阻挡，大方心恨之”。寺僧清一杀死顺娥后，陈大方告达德杀弟媳谋财，达德女自杀完冤案，最后才冤情大白。《谢

府尹断弟谋兄产》一案中，家道富足的耿广四十无子，他的两个弟弟耿远、耿大“常欲分其家业”。后来耿大与何美争水，久病的耿广前往相救，被打伤后卧床不起。耿大非但不好好照顾兄长，反而害死耿广，嫁祸何美，图谋耿广财产。在这些承祧继产型故事中，儒家的仁义道德、家庭的脉脉亲情荡然无存，有的只是贪婪，有的只是残忍。

审理这些案件的父母官们除了维护血缘准则和财产继承准则外，他们还惩恶扬善，承担起了弘扬儒家伦理道德的重任。在《判刘公合同文字》一案中，刘安住回家归宗认祖过程中的“孝义”精神感动了包公，并奏闻朝廷，“朝廷喜其孝心，旌表孝子刘安住孝义双全，加封陈留县尹”。《齐大巡判易财产》、《兄弟争产讦告》两案都起因于对巨额财产的讼告无休，两案的主审官作出了几乎完全一致的剖判：

“难得者兄弟，易得者钱财。故古人不欲以外物而伤天性，此单宰之所以化成人也。今李千藩、李千宣，母虽嫡庶，父则均恩。夫何不念手足、懿亲、同气大谊？兄则告弟独吞父生前之银，弟则讼兄私掘父已藏之窖。角弓外向，棠棣中枯。不念父功刻苦，惟知财利迷心。语讦告则屡年仇雠，语更换则一家号泣。固知不贸从易者，乃两家俱非不足；好为争搆者，实二人倚势在财。今依理断，各罚银一万，输送入官，以充朝廷粮饷，立按取供，毋再自贼。”

“审得戚继礼、戚继祚一弟一兄，虽有嫡庶之分，而其父共脉，何殊手足之亲。兄告弟刁霸父银，独享丰腴；弟告兄私掘地窖，尽窃羡余。根引株连，讦讼累岁。蜗争蚁斗，经断几官。骨肉化为仇雠，同气分为异体。除非两易其产，方可并息其争。兹断彼此换资，便乃复老幼号陛。愿各利其

利，各居其居。固知两家之房富则同，亦见二犯之险健相比。皆因财为祟，故以官为尝。宜痛削其无算之资，庶少抑其终恼之性。各罚万金，以充边用。期明一体，以敦友于。”

从这两则判词可知，两位判案官员并没有也根本就不想断明这争产的两兄弟谁占了便宜谁吃了亏，他们所注目的是这两兄弟的连连讼告是否符合儒家的伦理道德。他们想维护的也不是“私有财产神圣不可侵犯”，而是“伦理道德神圣不可侵犯”。正因为如此，他们才会以“罚款”的方式来平息这桩财产争夺案。基于同样的理由，《王司理细叩狂妪》中的王司理甚至让外姓来瓜分亲子的财产。正妻倪氏丑而无子，小妾美而有子，“倪氏惟抑郁抱忿，年月累久，渐成痴懦”，丈夫死后被赶出了家门。妾子弘光不尽孝道，小妾不仁，万金之产在诉讼中被剥夺去六千两。王公为倪氏立其从堂姑侄倪立本、从堂侄费弘正为继子，让他俩共分六千两，共同奉养倪氏。像这种用远亲来分享亲子财产的做法完全是为了惩罚不孝嫡母的庶子。这里弘扬的依然是“伦理道德神圣不可侵犯”，而不是“私有财产神圣不可侵犯”。

小　结

从上文的分析可知，“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长”的继嗣准则是中国宗法社会的根本准则，延续祖宗血脉和祖先祭祀是中国宗法社会中家庭的首要义务，收继养子是对血缘纽带缺环的一大补充。与此相适应，家庭财产乃至爵位、皇位的继承就得遵循有关的血缘准则，血缘越近就越有权利继承，而女儿女婿是外人，不得参与财产继承（更不用

说其他外姓)。人性有善有恶，它毫无例外地要在承祧继产中表现出来。为了争夺家庭财产，家庭成员的贪婪、残忍本性毕现无遗。为了使人类去除贪婪、残忍的天性，人们总是希望伦理文化能够对家庭人际关系起到整合作用：希望通过不断地融入伦理亲情、大倡孝悌仁义、宣扬好德好报，家庭成员能够在承祧继产上发扬美德，缓解冲突，达到和谐。如果实在无法调和，国家只好动用法律和权力来维护血缘承继准则，以达到维系风化的目的。当血缘承继准则和伦理道德准则发生冲突时，法律和权力会牺牲前者来维护后者。

第九章　人妖之恋

马里奥·普雷兹声称："神话和文学中一直存在着漂亮而会给丈夫带来厄运的女人。"① 他的这一观点揭示了世界人妖相恋型故事的共同特点。如果借用列维—斯特劳斯的"交响曲比喻"，那么，众多人妖相恋型故事的乐谱完全来自民间，每一则人妖相恋型故事一如交响曲中的和弦都只呈现出部分的音节和旋律，惟有将众多的故事合而听之，才能找出完全的乐谱，探寻出人类的潜意识。如果借用精神分析理论成果，我们会发现故事的产生起源于匮乏："故事中必定有某种事物丧失或者不在，这样叙述才能展开；如果每件事都原封不动，那就没有故事可讲；这种丧失是令人痛苦的，但是它也令人激动；欲望是我们无法完全占有的事物激起来的，这是故事给人满足的原因之一。"② 由于这个原因，粗

---

① Mario Praz，"La Belle Dame Sans Merci"，in his The Ramantic Agony，Tr·Angus Davidson，2d ed.（伦敦，1951），第 189～271 页，passim。主要参见该书第 208、210、212、228、240、244 页。

② 法国精神分析学家拉康语，转引自特里·伊格尔顿《当代西方文学理论》，第 267 页，中国社会科学出版社，1988。

陈梗概据实记录的原始宗教故事才由于宗教意识的淡漠不断演变为汪洋恣肆任情铺张的幻想故事。基于上述两方面的考虑，本章拟参考已有的研究成果[①]，以魏晋南北朝志怪小说、唐传奇、宋明话本拟话本（“三言二拍”）、清初《聊斋志异》中的人妖相恋型故事作为个案研究的分析对象，试图揭示作为“治疗”的文学史的演变过程，并将所得结论与外国同类题材作一比较。

一　志怪小说中的人妖之恋

物老成精，古人称作魅。自然界的一切生物乃至非生物年老寿长或历时久远均可变易形体甚至幻化为人形。《论衡·订鬼》云：“物之老者，其精为人，亦有未老，性能变化，象人之形。”《抱朴子·登陟篇》云：“万物之老者其精悉能假托人形，以眩惑人目。”妖精“眩惑人目”的最突出表现就是妖精与人类的性爱纠葛。人妖之恋在魏晋南北朝志怪小说中非常普遍。《搜神记》中的《阿紫》、《猪臂金铃》、《苍獭》、《鼍妇》、《盘瓠》、《女化蚕》、《猴国马化》，《太平广

① 这方面的研究成果有：叶舒宪《穷而后幻：〈聊斋〉神话解读》，《人文杂志》1993年第4期；叶舒宪《中国文学中的美人梦幻原型》，《文艺争鸣》1992年第5期；刘宁波《兽性与人性：人与异类婚配型故事之人类学建构》，《民间文学论坛》1995年第2期；汪应龙《〈搜神记〉异类婚恋故事文化心理透视》，《山西大学学报》1993年第2期；李正民、曹凌燕《中国古典小说中的狐意象》，《山西大学学报》1994年第2期；朱迪光《中国古代人类与精怪的性爱纠葛》，《衡阳师专学报》1994年第2期；有关《聊斋志异》人妖相恋的论文参阅《蒲松龄研究》1996年第4期、1997年第3期朴桂花《蒲松龄研究论文索引》。

记》卷469《彭城男子》、卷468《谢宗》、卷460《徐奭》、卷473《蚱蜢》等均记载了人妖相恋之事。

中国的人妖相恋型故事肇始于远古神话时代，先秦的许多文献都有记载。“《左传·昭公二十八年》所述‘鬒黑而甚美’的黑美人玄妻，先为夔的妻子，后来夔被后羿所灭，又作了后羿的妻子。最终与寒浞合谋杀了后羿。这位害夫的妖女在《天问》和《路史·后纪十三》中都被称作‘纯狐’。闻一多说‘纯’字与玄字声近意同，均指黑，顾颉刚等先生认定这个玄妻纯狐便是个黑色狐精。这自然使我们想到《山海经》所述幽都之山的那个玄狐，她作为阴间力量的化身，自然要充当阳界英雄们的天然克星。蒋骥《山带阁注楚辞》引纬书《湘烟录》云：‘嫦娥，小字纯狐。’如果此说不诬，那么窃不死之药而奔月的美女嫦娥原来就是致英雄后羿于死地的黑狐精了。”[①] 这种神话意识中的人妖之恋在魏晋南北朝时期仍然存在。《搜神记》中的《盘瓠》、《女化蚕》、《猴国马化》就是以互渗式的思维解释了某一物种或族群的起源，是初民时代的推原神话在后世民间的延续。不过，大部分故事的神话意识已经让位于一种朴素的宗教意识。从上述大部分故事看来，兽类、昆虫、鱼类、禽鸟等都能够幻化为人形跟人类谈情说爱。这些故事有着共同的叙述单元：其一，妖怪幻化为美女与人类接触并蛊惑人类；其二，妖怪与人类交媾，危及人类生命或平安无事；其三，妖怪显露原形，离去或被杀死。这三个叙述单元在主题层面上显现出三大特征：

① 叶舒宪：《穷而后幻：〈聊斋〉神话解读》，《人文杂志》1993年第4期。

其一，女妖大都美貌无比，在人妖之恋中具有挑逗性、主动性，凡男无一不被这种美色所惑。《鼍妇》中的龟精“容色甚美”，于夜间投奔张福，“因共相调，遂入就福船寝”。《谢宗》中的龟精“恣性妖婉”，以买丝为名接近谢宗，“宗因与戏，女渐相容，留在船宿欢宴”，天亮后，“因求宗寄载”，谢宗于是得以日夜欢谑纵欲。《徐奭》“见一女子姿色鲜白就言调”，而徐奭亦“欣然延至一屋”，以谐鱼水之欢。《阿紫》中的狐精索性将王灵孝摄回洞中欢爱，王被救后亦“云乐无比也”。妖精们幻化为美女自荐枕席，让凡男们不费吹灰之力不受任何约束地达到了性满足，体现了魏晋南北朝时代凡男们的一种色欲幻想。其二，凡男们一旦意识到怀中美女为妖魅时，不是试图远离妖物就是试图把妖物杀死，反映了凡男对于妖物的恐惧心理。《阿紫》中的王灵孝为狐所摄，被人救出来后，“其形颇像狐矣，略不复与人相应”，几乎失去了与人类交往的能力。《徐奭》中的凡男为鹤精所魅后，“奭恍惚，年余乃差”。《玄中记》载狐“善蛊魅，使人迷惑走智”（《太平广记》卷 447)。《汉广川王》（《太平广记》卷 447）中的狐精甚至置广川王一生肿烂。面对这种可怕的结果，凡男们惟恐避之不及：丁初意识到追赶自己的美女为妖异时，“初便疾走”，“初因急行”，胆战心惊（《苍獭》)。徐奭之兄发现兄弟长久不归，却于湖边与美女饮宴，急忙殴打美女，女化白鹤而去（《徐奭》)。张福发现枕边之妇“乃是一大龟”，“福惊起”，“欲执之”，结果大鼍遁入水中而去（《鼍妇》)。《彭城男子》夜中心悟妖异魅己时，“乃向前揽捉，大呼求火”。从这些描写可以看出，妖异们均会给凡男们带来灾难，凡男们对之恐惧有加的同时，还能自行脱祸乃

至将妖精捉拿处死。其三，妖怪既然通人性，少数篇目中的凡男在分别之际尚能手中留情，不加追杀。谢宗与美女相阅，生二子，母子原形显露后，“宗悲思数日”，然后“送之于江”（《谢宗》）。徐邈发现自己怀中艳女为妖时，“亦不复追杀蚱蜢”（《蚱蜢》）。这两则故事多少体现了凡男们对与己发生性关系的妖物的眷恋及失去妖物的感伤，这种感伤与眷恋在后来的人妖相故恋事中不断得到强化。总之，汉魏六朝人是把这类故事当作真实事件来记载的，是人类原始宗教意识的具体体现，反映了人们对于不可抗拒的异类的巨大恐惧。凡男对于妖物的迷恋是在不知情的情况下产生的，一旦妖物原形显露，即使凡男非常眷恋异类的美貌，也不敢视生命为儿戏，纵情于妖物的怀抱。

二　唐传奇中的人妖之恋

唐人始有意为小说，一改志怪小说“粗陈梗概”的忠实记录而为“汪洋恣肆”的艺术虚构。小说意识的觉醒使得唐人将一己冶游体验托之于人妖之恋，从而使得人妖之恋带上了浓厚的青楼色彩。唐传奇的一部分作品承继了六朝志怪的母题、主题，比如，《广异记》中的《上官翼》、《李参军》、《王苞》、《王黯》，《集异记·僧晏通》，《宣室志》中的《裴少君》、《韦氏子》，《玉堂闲话·民妇》等故事和六朝小说几无异处。另一部分作品则朝着新的方向裂变。《广异记》中的《冯阶》、《贺兰进明》、《王璿》、《李靡》、《腾听志异录·李令绪》、《宣室志·计真》、《任氏传》堪称这方面的代表。

上述故事均为狐精故事，后一类故事的主题朝着如下四个方向裂变。其一，女妖倾城倾国之色得到渲染。女妖们“状貌甚美”（《贺兰进明》）、“丰姿端丽”（《王璿》）、“媚黠风流，女工之事，罔不心了，于音声特究甚妙”（《李靡》）、“妖丽冶容，至于篇什书札，俱能精至”（《姚坤》）。计真“妻色甚殊，聪敏柔婉”，十多年后，生有七子二女，而其“容色端丽无殊少年时”（《计真》）。《任氏传》中的任氏之貌“天下未尝见之矣”，“殆非世人所有”，以至于让郑六于大众广稠之下忘情相挑，让韦崟不顾亲戚之义违礼相强暴。其二，对于妖精的恐惧早已化为乌有，代之而起的是对妖精的追逐、眷恋，是对痛失异物的无限悲痛。凡男们明知艳遇妖魅，非但不害怕，反而表现出了巨大的猎艳热情：冯阶得妖妇相赠之介衣，如获珍宝，“惧家人见，悉卷书中”。李靡艳遇之狐鬼相访，“李素所钟念，闻其言，遂欣然跃起”。李令绪之叔与一狐相知，令绪一见而不能忘怀，甘愿为狐精消灾脱厄。郑六知任氏为狐后，秘不泄人，“然想其艳冶，愿复一见之”；再见任氏“郑子遽呼之”，“郑子连呼前迫”，指天设誓不以异物见憎，“词旨益切”；“郑子请之与叙欢”，又“许与谋栖止”；郑六家有妻室，因此“多恨不得专其夕”，因此想乘调任之机携任氏长相厮守。人妖异路，好景难长，艳遇总会被打断，凡男们对此表现出无限眷恋无限悲痛。狐精遇猎犬，不逃即死。姚坤之妻遇犬，化狐而去，“坤惆怅悲惜，尽日不能前进”；任氏被猎犬咬死后化而为狐，郑六悲痛欲绝：“郑子衔涕，出囊中钱，赎以瘞之，削木为记”；韦崟问及，郑六“泫然对曰‘没矣’……崟闻之亦恸，相持于室，尽哀”；得知始末之后，“崟惊讶叹息”“长恸而归”。

狐精虽寿，犹有尽时。李靡之妻腹痛，死后化为牝狐，李靡“恋结凄怆，言发泪下”；《计真》中的狐精预知死期将尽，对夫君实告身份，“嘘欷不自胜，生亦为之泣”。从这些描写看来，人妖之生死诀别真可谓泣天地动鬼神矣。其三，狐妖们于相悦期间能够给凡男们带来许多实惠，诀别后犹自不能忘情于凡男。李令绪靠狐精暴富，又靠狐精摆脱了强盗的洗劫；姚坤有恩于狐，狐精先脱其厄于凶僧，后又化美女以身相许；《王璿》、《贺兰进明》中的狐精每到佳节，“悉有赠仪相送”，凡男“所得甚丰”；任氏能够预测市场行情，帮助郑六脱贫致富，又让韦崟得到了渴慕已久的绝代佳人。人妖相别，妖精们同样悲痛欲绝，难分难舍。《冯阶》中的狐女“迫于术士，流泪经日”，赠物相别，叮嘱冯阶“善保爱之，聊为久念耳”；《李靡》中的狐精身亡后犹自无法忘怀世间狐子，半恳求半恐吓李靡之新妇，好生照顾狐子。由此可见，唐传奇中的妖精比志怪小说中的妖精要有情有义得多。其四，这种人妖间的情义带上了浓烈的青楼色彩。郑六与任氏在大街上初次相识遂相互挑逗：“郑子见之惊悦，策其驴，忽先之，忽后之，将挑而未敢挑。白衣时时盼睐，意有所受。郑子戏之曰：‘美艳若此，而徒行，何也？’白衣笑曰：‘有乘不解相假，不徒行何为？’郑子曰：‘劣乘不足以代佳人之步，今辄以相奉。某得步从足矣。’相视大笑，同行者更相眩诱，稍已狎昵”，遂随任氏至乐游园，任氏姊设宴相待，“任氏更妆而出，酣饮极欢，夜久而寝”。这相识相悦的整个过程无异于娼妓之拉客嫖客之狎妓。任氏虽然为郑六守贞而坚拒韦崟之强暴，然而他们之间的交往宛如恩客与娼妓之交往：“自是凡任氏之薪粒牲饩，皆崟给焉……崟日与之

游，甚欢。每相狎昵，无所不至。”虽然“不及于乱”，然终是娼家行径。实际上，任氏也曾在文中自道其与娼妓的关系。她曾对郑六说过：“某兄弟名系教坊，职属南衙”；她也曾对韦崟说过：“家本伶伦……以是长安狭斜，悉与之通”；她也曾表示，愿从中为韦崟致一丽女，以报韦崟对自己的钟情。凡此种种，无不说明作者把自己在花街柳巷的体验升华而直接托之于人狐之恋。

三　话本小说中的人妖之恋

宋明话本拟话本一改唐传奇文人创作而为民间创作，贴近下层民众的精神世界，再度走进了民族的集体无意识中，无论是说话人还是话本的编纂者冯梦龙、凌濛初，他们的作品直接以市场为导向，来自于民间，服务于民间。这种民间导向使话本和拟话本的文本意蕴又带上了某种宗教色彩，但是，人妖恋却由于白话淋漓尽致的渲染而显得更具风采，凡男的色欲幻想更为形象具体。《清平山堂话本》中的《西湖三塔记》、《洛阳三怪记》、《李元吴江救朱蛇》，《警世通言》中的《崔衙内白鹞招妖》、《假神仙大闹华光庙》、《白娘子永镇雷峰塔》，《喻世明言·李公子救蛇获称心》，《二刻拍案惊奇·赠芝麻识破假形，撷草药巧谐真偶》等讲的就是凡男与女妖之间的恋情。

美国汉学家韩南曾把白话鬼怪小说的结构归纳为三个演员四个行动：“三个演员，按其出场的先后排列：一个未婚的青年，一个伪装成年轻妇女的鬼或怪，一个驱邪人（大多

是道士)。四个行动是：相遇、相爱、接近危险、驱邪。”[①]志怪小说、唐传奇中已经有了驱邪者驱邪这一行动，这一行动在宋明话本拟话本中得到强化并成为最为关键的叙事单元，这一源自于民间的叙事单元使得话本拟话本的人妖之恋朝着如下四个方向裂变。其一，故事的主人公除两位为公子哥儿外，其余均为穷困书生和漂泊商人。他们备受生活的煎熬、孤独的困扰、性欲的压抑，因此，美貌异类成了一种挡不住的性爱诱惑和巨大的精神安慰。独居破庙读书的魏生日夜与化身为何仙姑吕洞宾的雌雄龟精纵欲，生命垂危仍然不悔悟（《假神仙》）。《李公子》中的书生屡试不第，偶救化作小蛇的龙子后，渴望得到的报答是“但得称心”，即中举成名。龙王将龙女称心嫁给李公子并设法让他南宫高捷。这种巧合正好说明了落魄书生的白日梦：对功名与风月的渴慕。《赠芝麻》一篇则赤裸裸地传达了商人由于孤独而带来的性饥渴。蒋生于逆旅偶遇马家女子便心想成疾，狐精幻化成马家女子自荐枕席，身为“远乡孤客”的蒋生“真个如饥得食，如渴得浆”，不惜生命以纵欲，“把个身子不放心上，拼着性命做，就一下子走了阳，死了也罢”。《白娘子》中的许仙自幼父母双亡，替人经商。由于家贫娶不起妻，白娘子不但自荐枕席，而且为他盗银成婚，又为他盗衣以装体面。尽管“带累官司惹是非”，尽管许仙心疑白娘子为妖，但许仙每次官司后都对白娘子迷恋不舍，重归于好。其二，文本摹写女妖风情万种的同时着力渲染了妖物阴阳采补的狰狞面

① 韩南著、尹慧珉译《中国白话小说史》，第 49 页，浙江文艺出版社，1993。

目，揭示了凡男沉溺女色迷恋妖物的可怖命运。女妖们对于阴阳采补以成仙的目的直言不讳："我在此山中修道，将有千年，专一与人配合雌雄，练成内丹。向见郎君韶丽，正思借取元阳……一来助君之欢，二来成我之事。"《崔衙内》、《假神仙》中的兔精龟精的言行如出一辙。采补的结果却是凡男生命的损耗和死亡。《假神仙》中的魏生、《蒋驸马》中的蒋生与妖精纵欲后，"肌肤销铄，饮食顿减"，行将就木。《崔衙内》中的兔精之父为一骷髅，兔精之兄用血水浸米酿酒；《西湖三塔记》、《洛阳三怪记》中的一群妖怪日摄凡男纵欲，"来了新人换旧人"，将旧人心肝下酒。面对此景，任女妖幻化成怎样的"窈窕淑女"，凡男们也不敢"君子好逑"了。"奉劝世人休爱色，爱色之人被色迷……不是老僧来救护，白蛇吞了不留些。"法海禅师这番话确实道出了一种真谛。其三，妖精不再像过去那样软弱，她们依仗自身法术纠缠凡男，提取元阳，凡男们要求助于佛道宗教徒乃至神祇才能将她们驱除。几乎每一篇故事都有一场驱邪者与妖精的法术大战。《假神仙》中的张三丰弟子居然打不过修炼千年的雌雄龟精，连东岳五显灵官也被妖精砍裂了战袍，直至吕洞宾何仙姑亲率天兵下界助战，方才战败龟精救了魏生一命。可见，凡男们面对的性爱诱惑乃是一种难以摆脱的致命诱惑。其四，如果妖物能够给凡男带来欲望的满足而不危及生命，凡男们对妖精的态度可谓趋之若鹜。"万物皆有情，不论妖与鬼。"《赠芝麻》中的狐精临别前赠仙草三束，医治好了蒋生的脱阳之症，又帮助蒋生获得了渴慕已久的马家美女，这正是世人求之不得的事情。这个故事传为佳话后，"有等痴心的，就恨怎生我偏不撞着狐精，有此奇遇"。由于

妖精的款款温情，凡男一变对妖精的恐惧而为对妖精的渴慕。有如此美妖，难怪凡男们对女妖的离去要痛心疾首痛哭淋漓了。龙女相别，“李元抑面大哭”，“李元终日悒怏”，终其一生无法忘情于龙女（《李公子》）。

四　《聊斋志异》中的人妖之恋

蒲松龄一生潦倒，郁郁不得志，把人生理想全都寄托在“青林黑塞”之间，重新建构了历史上的人妖之恋，使人妖之恋成了蒲氏最个人化的自我确证和自我实现，女妖们的辉煌色彩完全成了蒲氏个人的精神安慰。本文拟把《聊斋志异》中的28篇人狐相恋型故事放到人妖相恋型故事的发展史中来审视这一变化。

德国学者汉斯—约格尔·乌特指出：

> 世界上许多地方都将狐狸视为文化英雄，比如南美的多巴狐是为人类带来火种的动物，并帮助治疗令人恐惧的蛇咬的伤口。基督教文化中的狐狸是一种恶魔类的动物。希腊、罗马传说中的狐狸则象征着鬼怪等邪恶势力。只有在东亚文化圈，狐狸与女性的关系才得到强调。……母狐（情妇）作为传统婚姻体制的反面形象出现，她的美丽与贪婪和欺骗相连，与立于社会标准之外的美丽妇女的表现相似。①

① 汉斯—约格尔·乌特著、许菊昌译《论狐狸的传说及其研究》，《民间文学论坛》1991年第1期。

这一论断非常切合中国的狐精故事，不过，《聊斋》中的狐精作为落魄书生的精神补偿出现反而在许多方面向传统社会标准靠拢。

在《聊斋志异》的28则人妖恋故事中，人狐的禀赋身份地位形成了强烈的反差。狐女们“娇波流慧、细柳生姿”，其美貌乃“旷世无匹”，“人间无其丽也”（《娇娜》、《青凤》、《狐梦》）。狐女们皆出身世家大族，富贵无比。凡男们见到的狐宅皆“重门叠阁，宛然世家”（《狐谐》）；凡男们在锦帽貂裘的狐精面前不但自惭形秽，而且还屡遭讥笑（《双灯》）。两相比较之下，凡男们大都为落魄书生（少数是羁旅的官员），落寞、孤独、无偶成了他们最普遍的特征：或流落异乡，无依无靠；或读书深山，孤独寂寞；或家道中落，中兴无望；或贫不能娶，“井臼自操之”。美艳世族少女的青睐成了他们美妙的色欲幻想。

落泊书生与高门美貌佳人一见相悦，肆无忌惮，毫无礼法之束缚，他们带着狎玩的心态尽情纵欲，甚至为纵欲而亡身。《荷花三娘子》中的宗生缩手缩脚地抚摸野狐并询问家世，遭到狐女讥笑：“腐秀才，要如何便如何耳，狂探何为?”“春风一度，即别东西，何劳穷究？岂将留名字作贞坊耶?”《双灯》中的狐女也讥笑魏生满身道学气、措大气，主动帮魏生脱衣解裤，“魏生始为之破颜，捋裤相嘲，遂与狎昵”。这两则故事淋漓尽致地揭示了人妖相恋的实质。下面将从四个方面加以论述。

其一，狐女们的主动性追求表明狐女实质上就是荡女。逾墙相悦自荐枕席是狐女们的共同特征。“忽一女子逾墙来，生就视，华容若仙，惊喜拥入，穷极狎昵”。“一女子夜来叩

宅，则倾城之姝，息烛登床，绸缪甚至”。“税居逆旅，夜有奔女，颜色颇丽，万悦而私之”。《红玉》、《莲香》、《狐谐》中的这种人妖相悦场景是《聊斋》中人狐相悦的共同模式。就是那些带上父母之命色彩的人狐之恋也显得放荡不羁。狐精的父母兄妹将自己的女儿或妹妹引至素昧平生的书生床榻前，凡间婚恋的所有功利因素和繁文缛节一概省略了，只剩下一步到位的两性肉欲（《萧七》、《凤仙》、《狐妾》、《双灯》）。

其二，书生们的主动狂妄也令人惊讶。他们“倜傥不群，豪纵自喜”，有的日夜痴想艳遇狐精，有的向素不相识的老狐自荐为婿，有的当着老狐的面调戏狐女，表现出了浓烈的玩世色彩，而狂妄的背后却是一种压抑太久而又挡不住的性爱欲望（《青凤》、《辛十四娘》、《狐梦》）。

其三，凡男以得妖女为人生之幸，即使虞及生命也在所不惜，从而使人妖之恋带上了浓烈的纵欲色彩。“大丈夫何畏鬼狐，雄来吾有利剑，雌者尚当开门而纳之”。这是《莲香》中桑生的夫子自道。狐女们毫不隐瞒一己之身份：“实对君言，妾，狐仙也。”而书生们依恋其美，猎艳之心有增无减：“亦安之”，“亦不之怪”，“若得丽女，狐亦佳”（《辛十四娘》、《胡四姐》、《狐谐》）。《鸦头》中的诸生王文甚至担心自己家徒四壁而被狐妖抛弃。书生们沉醉于“不可言喻”的“款接之欢”中，享受着身拥数美的美妙人生。《封三娘》、《萧七》等故事中的妖女不仅有不妒之德，而且主动设法帮书生再致佳妇；《嫦娥》能“效飞燕舞风，又学杨妃带醉”，宗生欢洽无极：“吾得一美人，而千古之美人皆在床闼矣。”《狐梦》、《嫦娥》中人妖的尽情纵欲甚至陷入娼家恶

俗之中。有女如斯，难怪凡男们连性命也不顾了。《荷花三娘子》、《胡四姐》中的书生不顾妖祟杀人的前车之鉴，不顾自身已被妖精害得行将就木的教训，眷恋妖狐，居然偷偷地将道士擒拿的妖狐放跑了。

其四，狐精为了满足凡男的性欲，千方百计地为凡男设想，有的甚至不惜牺牲一己之利益。《荷花三娘子》、《毛狐》、《莲香》等故事中的凡男因与狐精纵欲而染病，奄奄一息，狐精为救凡男，有的采药三山，有的甚至不惜将自己修炼千年而得的内丹奉献给了凡男。女妖把自己的自荐枕席归之于缘，缘断而情犹在；在分别之际或之后，犹自把款款温情与深切关怀奉献给凡男。其中最为突出的表现就是出钱设计替凡男代致佳妇（《红玉》、《荷花三娘子》、《封三娘》、《阿绣》等）。总之，狐精们倏忽而来，为的是满足书生的色欲；倏忽而去，依然会设法满足书生的色欲。迹类荡女的狐精无疑成了落魄书生性爱幻想的载体。

作为性爱对象的狐妖完全是一个超乎礼法的荡妇形象；但是狐妖们一旦委身于书生，登堂入室，又成了传统妇德的化身，“之子于归，宜其家室”。具体表现为如下四个方面：其一，亲操井臼，替夫治家理家。狐女们“类男子操作”，“操作过农家妇”，不数年便会使凡男“顿大充裕”（《狐妾》、《萧七》、《辛十四娘》、《红玉》等）；在家政管理方面也胜过男子，一切家事都井井有条（《阿绣》、《小梅》等）。其二，身怀绝技，助夫巨金以脱贫致富。凡男际遇狐妖除了色欲还有财欲的渴求（《雨钱》、《毛狐》、《沂水秀才》）；狐精们也似乎深明凡男的这种心理，连求欢也诱之以金钱（《张鸿渐》、《胡四姐》）；狐精们出手大方，给书生们带来的财富令

人瞠目结舌："金帛常盈箱筐，亦不知所自来"，"家暴富，连阁长廊，弥亘街路"（《嫦娥》、《荷花三娘子》、《狐妾》等）。有如此富裕佳人，难怪书生们对佳人的离去恋恋不舍："卿归我时，贫苦不自立，赖卿小阜，何忍遽言离易？"（《荷花三娘子》）。其三，秉持停机之德，劝夫改过，助夫成名。狐精们有的指出丈夫的缺点，苦劝丈夫改过，全身远祸（《辛十四娘》）；有的安于贫困，发愤治家，扶持丈夫博取功名（《红玉》）；有的深感世态炎凉，将浮浪自废的书生改造成了社会瞩目的新贵（《凤仙》）。其四，慧心俏胆，为夫消灾脱厄。她们能够帮助受迫害的书生解脱囹圄之苦（《辛十四娘》、《张鸿渐》、《红玉》）；她们能够救死扶伤，摆脱书生们的生命之虞（《莲香》、《娇娜》）；她们有前知之术，能够预测祸福，让书生避开不虞之祸（《狐妾》、《汾州狐》）。她们凭借一己之仙术一己之侠胆，仗义于困厄之中，为书生们排忧解难，惠人无私，不矜其功。这使异史氏感慨万千："吾愿恒河沙数仙人，并遣娇女婚嫁人间，则贫穷海中少苦众生矣。"（《凤仙》）从这些特点看来，狐妻们成了书生们现实苦难的拯救者，已由"荡女"转化成了"贤妻"。

小　结

在结束本章之前，我们有必要对中国人妖相恋型故事的发展史加以总结并揭示其生成机制。远古神话构建了人妖相恋的原型，随着时代的推移，神话意识让位于魏晋南北朝时期的宗教意识，唐传奇、宋明话本拟话本和《聊斋》中的人妖恋逐渐走向现实，走向世俗，完全成为折射民族集体无意

识的七色板，其中最具个人化的创作则凸现了作者个人的自我寄托和精神补偿，人妖形象及其相互关系也随着发生了显著的变化。女妖形象一步步世俗化，其美艳不断得到强化，她们不仅能给凡男带来性欲的满足，而且还能给凡男带来财富、功名、美妻、子嗣，并且能给凡男消灾脱厄，集性爱女神与观世音菩萨于一身，她们身上拥有了女人作为女人的所有辉煌色彩。而凡男们的形象则逐渐萎缩，沦落为社会中的人生失意者。志怪小说中的大部分人物都系据实记录，故无强调人物身份的迹象；唐传奇的凡男大都为读书举子，且仕途畅达，人生辉煌；宋明话本拟话本中的主人公大都为社会下层人物，以漂泊商人和落魄士子为主；《聊斋志异》的凡男几乎是清一色的落魄书生，孤独、无偶、落寞成了他们的共同特征。凡男之于女妖，则由最初的恐惧而演变为热烈的渴慕、追求，以至于把人生烦恼的解除全都寄托到了女妖身上；女妖之于凡男，其自荐枕席的热情始终如一，其对凡男的款款温情不断得到强化，甚至不惜代价为凡男医治脱阳之症，抹去了自身的最后一丝污点。人妖之间的驱邪者，在民间化的志怪小说话本拟话本中是一个必不可少的角色，但在个人化的唐传奇、《聊斋志异》中则成了缺席者。这说明个人化的创作进一步体现了作者对女妖们的钟情。如果我们要追寻产生这种演变的心理机制，笔者以为创作者地位的改变是个不可忽视的原因。凡女与男妖之间从来没有生发出爱情故事[①]，凡男对女妖则自始至终涌动着性欲情欲追求，这是男权话语

① 参阅王溢嘉《欲望交响曲》，《国际聊斋论文集》，北京师范大学出版社，1992。

下的民族集体无意识。凡男女妖形象的演变跟创作者身份地位的演变密切相关：在志怪小说的作者中，文士均为史官，僧侣们大都跟帝王世族有关系，羽客们也经常出入于帝相之宅[①]；唐传奇的作者大都是士人，后均中举为官，有条件出入青楼楚馆[②]；话本拟话本作者已是民间说唱艺人，冯凌两位编纂者亦是一生坎坷；蒲松龄则是一个“落拓名场五十秋，不成一事雪盈头”的落魄书生。作者身份地位的演变与作品主人公身份地位的演变如出一辙，作品主人公的艳遇无疑是创作者的一种梦幻投射。蒲松龄在“异史氏曰”中作了最个人化的表述。在精神分析理论看来，这种梦幻投射的实质在于以虚拟的满足补偿现实中的不满足，从而排解因压抑而引起的焦虑，使受挫的心灵恢复平衡。精神分析学家贝托海姆先生在其分析《一千零一夜·辛伯达航海》的论文中揭示了现实与梦幻可以成为人物内心世界的双重投射，并升华于文学作品中[③]。这说明文学的医疗功能具有某种普遍性。

丁乃通教授用芬兰历史地理学派的方法揭示了“白蛇传”这一人妖恋故事的生活流播史，为我们提供了比较研究的对象。丁先生指出：“能给男人以富贵荣华，同时也给人带来灾祸的女精灵，可以追溯到巴比伦女神伊士塔。在别的文化中也有其他的大地女神，她们分别具有伊士塔的特征。

---

① 王国良：《六朝志怪小说考论·六朝志怪小说简论》，台湾文史哲出版社，1988。

② 李剑国：《唐五代志怪传奇叙录》，南开大学出版社，1993。

③ 贝托海姆（Bruno Bettelheim）：《愉悦之术：童话的意义与价值》（The Uses of Enchantment: meaning and importance of Fairy, Tales），第84、85页，美国精选书屋（Vintage Books, New York），1977。

由于初民们对性爱既渴望又害怕，这种充满矛盾的心理就造成了这个女神的双重性格。”[①] 这是所有人妖恋故事的原型，女神后来逐渐演变为女妖[②]。人蛇恋最先流传于公元前后的中亚或西亚一个不崇拜蛇的民族中，后来，进入印度《佛本生故事》中，拥有了宗教说教色彩。这个故事在2世纪末传到欧洲，主题已演变为“情欲的罪恶和尘世幸福的空幻”；13世纪再传至欧洲，它又被用来教诲人们以免除忽视宗教职责的罪过。直到现代作家反抗或不理会禁欲主义，说教的意味方才消失。伯顿用这个故事来说明爱是一种不可抗拒的力量，济慈则用它来说明梦与现实、理智与梦幻、科学与诗意、爱与爱的破灭之间永恒不断的冲突矛盾。中外人妖恋故事发展历程的相似性正如一些学者所指出的那样：科学精神给一切现象以合理的说明，现实与非现实区分以后，怪异小说才成立。在人们相信妖怪的时代，只要枯燥无味的记录即可；等到人类不相信妖怪而怕妖怪以后，妖怪、幽鬼、吸血鬼等为题材的文学才应运而生[③]。所不同的是，西方人用人妖恋来探讨哲理探讨人性，而中国人则用它来寄托幻想反映社会问题，直到今天还是如此，《白蛇传》在20世纪中国的命运就是一个生动的例子。

---

① 丁乃通著、陈建宪等译《高僧与美女》，见《中西叙事文学比较》，华中师范大学出版社，1994；并参阅 Theodor H. Gastor (tr. and ed.), The Oldest Stories in the World，第29～30页，纽约，1952。

② M. D. Conway，Demonology and Devil Lore，第1册，第14页，纽约，1879。

③ Louis Vax，I’ Art et Ia Litte’ ratue Fanstastiques（L. 瓦克斯《幻想美术和文学》）。Roger Caillois，Images，Images……（R. 开友瓦《想象，想象……》），1966。

第十章　人鬼之恋

人类学家一再指出，“死亡并非生命的结束，它仅意味着生命形式的改变”；灵魂不死的信仰“是处于所有进化阶段的人们中间普遍存在的一种信仰，可以当成一个毫无疑问的真理，很难说有哪一个野蛮人的部落完全没有这种信仰”[①]。不死的灵魂总是与人世有着密切的联系，人鬼之恋就是其中最为显著的一种。人鬼恋故事的原型为古代冥婚，是人世的亲人给死去的未婚男女举行的一种婚礼。但是，随着男权文化的确立，这种对女鬼和男鬼的性安慰却演变成了女鬼与凡男的恋爱故事。本章似追溯人鬼恋的原型，揭示人鬼恋故事在《太平广记》、“三言二拍”、《聊斋志异》中的演变。

---

① 分见卡西勒著、黄汉青译《国家的神话》，第59页，台北成均出版社，1983；弗雷泽：《不死的信仰与死者崇拜》，英文版第25页，伦敦麦克米伦公司，1913。

一　人鬼恋故事的原型：冥婚

鬼在甲骨文里写作“”，属象形字，象形为脸上盖着一件东西的死人。《礼记·祭法》云：“人死曰鬼。”《说文》释“鬼”云：“人所归为鬼，从人象鬼头，阳气贼害。”《尔雅·释训》云：“鬼之为言归也。”所谓归人，即死人。郭璞注引《尸子》云：“古者谓死人为归人。”在原始初民的眼中，归人和世人的生活并无二致：“那里的社会是以同样的方式组织起来的，那里继续过着宗教生活，每个人在这个世界中占有与生前一样的地位、一样的等级。每个人都在那里实行活人所实行的祭祖仪式。死人有自己的军队、自己的战斗、自己的坟地、自己的葬仪。人怕鬼，鬼也怕人；他们互相发生影响，他们双方都用供奉的方法来祓除这个坏影响。”[①]《太平广记》卷333《唐晅》中的人鬼对话展示的正是人鬼世界大同小异的生活图景：“冥中珍馐亦备，唯无浆水粥”，冥中亦自有婚嫁，冥鬼的出入还有专人管理，冥鬼还可以飨食受用凡人烧献的钱财奴婢等。由于鬼时刻向人世索取所需，所以世人不断地采取诸如傩仪桃符等措施驱鬼，也不断地采取种种措施来满足鬼之所需，取悦冥鬼，冥婚就是世人取阅鬼的一种形式。

所谓冥婚，又称幽婚、冥配、鬼婚、配骨、阴婚、娶骨尸、丧娶妇、鬼媒等。指的是父母、亲属按人间婚仪的方式为生前未婚的死者寻配偶行婚礼，使亡魂在阴间能够过上夫

---

① 列维—布留尔：《原始思维》，第296页，商务印书馆，1985。

妻生活。《周礼·地官·媒氏》就有“禁迁葬者，与婚殇者”的法律条文，可见此风由来已久。东汉郑玄对上述条文作注云：“迁葬谓生时非夫妇，死既葬迁之，使相从也。殇十九以下未嫁而死者，生不以礼相接，死而合之，是亦乱人伦者……嫁殇者，谓嫁死人也，今时娶会是也。”唐代孔颖达疏云：“迁葬谓成人鳏寡，生时非夫妇，死乃嫁之。嫁殇者，生年十九已下而死，死乃嫁之。不言殇娶者，举女殇，男可知也。”可见，“嫁殇”、“迁葬”均是为未婚而死的人举行婚礼，前者的对象是20岁以下的未成年男女，后者的对象是20岁以上的成年男女。

这种冥婚风俗虽在周代遭禁，但一直长盛不衰，在中国的历史长河中扮演着一幕幕人间悲喜剧。清代赵翼《陔馀丛考》即收录了十多起冥婚事件，时代自周至明：

曹操幼子苍舒卒，椽邴原有女早亡，操欲求与苍舒合葬，邴原辞曰：嫁殇，非礼也。然终聘甄氏亡女与之合葬。魏明帝幼女淑卒，取甄后从孙黄与之合葬，追封为列侯，为之置后袭爵，陈群谏曰：八岁下殇，礼所不备……《元史》：郭从军死，其妻杨氏守节。舅念其子，不忍使鳏居地下，欲聘邻家亡女合葬之，杨氏遂自缢死。则元时犹有冥婚之俗，而杨用修《丹铅录》亦云：今民间犹有行焉，而无禁也。然则前朝尚有之矣。

即使在科技高度发达的当代社会，此风仍在民间流行。台湾著名的人类学家李亦园就撰文指出冥婚在台湾的盛行：“1965年，笔者在台湾中部彰化县的一个农村中做田野调查

时，曾搜集到冥婚的资料，并以之为题写成短文，在第十一届太平洋科学会议中宣读。”李先生还在文中提及美国人类学者饶大卫（David Jo—rdan）及台湾民族学研究所陈中民、吴丽珠夫妇在田野作业时曾搜及到大量的冥婚资料。[①] 从这些资料看来，冥婚是一种中国社会上层和下层普遍盛行的风俗。这种风俗的盛行，当是衍生出无穷无尽的人鬼恋故事的原因之一。

二　《太平广记》中的人鬼恋

《太平广记》“鬼”类共有 40 卷 467 则故事，卷帙之多在全书中仅次于“神仙”类。其中一部分选自魏晋志怪，一部分选自唐五代志怪传奇。“张皇鬼神”、“称道灵异”的色彩非常浓重。这些鬼故事中约有 70 余篇涉及人鬼恋。

在这 70 余则故事中，有相当一部分故事直接或间接地以冥婚的形式出现。除了《广异记·朱七娘》等少数篇目叙及男鬼与女人的婚恋外，大部分故事讲的都是女鬼与男人的婚恋故事。其基本情节结构为：①少女未婚暴亡；②少女与青年男子在冥界成欢；③临别之际赠给青年男子贵重物品，结果被亡女亲属发觉；青年男子生还，并有鬼生子，分别被亡女亲属认作女婿或外婿。④或青年男子暴亡，世上亲人为其举行冥婚仪式。《郑奇》、《甄冲》、《李暠》、《薛矜》、《杨淮》、《范俶》、《李赤》、《王垂》等故事表明，不论是男人主

---

① 李亦园：《从若干仪式行为看中国国民性的一面》，台湾“中研院”民族学研究所“专刊”乙种之四。

动挑逗还是女鬼主动勾引乃至逼迫成欢，不论男人喜欢女鬼还是厌恶女鬼，只要男人与女鬼发生性关系，男人不是暴亡就是被女鬼活活杀死。《崔茂伯》、《季攸》、《长洲陆氏女》、《王乙》中的男子暴亡后，家长均把他们合葬在一起，并为他们举行了冥婚仪式。《独孤穆》中的男子邂逅二百年前为叛军所杀的隋代公主，和她在冥间举行婚礼；独孤穆返回阳世后千里迁葬公主骨植在自己的家乡，若干年后暴亡，与公主骨植合葬。这个故事渲染人鬼之间缠绵悱恻的恋情之后，仍旧走向了冥婚。《韩重》、《卢充》、《谈生》、《王恭伯》、《李勣女》、《王志》等故事中的女鬼往往为暴亡的贵族少女，她们所看中的男子则大多出身寒门，人鬼阴间绸缪宛转之后，往往会在分别之际赠给男子明珠、金碗、珠袍、锦褥等珍贵物品，并在若干年后将生养的儿子送还给世间男子。寒门男子拍卖这批贵重物品时被女鬼亲人发现，寒门男子及其鬼生子遂一跃而成为高门贵族家庭的女婿、外甥，家境随之改观，仕途从此畅达。《卢充》的女鬼亲属认了卢充与女鬼所生之子后，给外甥所取之字叫“温休”，“温休者，是幽婚也”。鬼子的这一字号表明上述故事确实是冥婚的另一种表现形式，这种形式将人鬼界限彻底打通了。

女鬼因性爱而复活可以视作冥婚故事的一大置换变形。古人将人的灵魂（精气）分成魂（阳之精气）和魄（阴之精气），人死之后魂和魄是分开来的。《大戴礼记·曾天子圆》就说：“阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也。”北周卢辩注：“神为魂，灵为魄。魂魄者，阴阳之精，有生之本也。及其死也，魂气上升于天为神，体魄下降于地为鬼，各反其所由出也。”在这种观念的影响下，女鬼通过

与人世男子的性交合可以获得人的魂气（阳之精气）而复生。《钟繇》中的男子沉迷于自荐枕席之美女，后来经人点悟将美女刺伤，美女“以新绵拭血，竟路。明日使人寻迹，至一大冢，棺中一妇人，形体如生”。《张子长》、《谈生》中的女鬼与男子交合之后均可望修成人形，可惜的是，谈生不顾女鬼三年之后方可以火相照的忠告，在好奇心的驱使之下“盗照视之，其腰以上生肉如人，腰下但有枯骨”，复活的苦心遂被这一照而毁于一旦；女鬼家人发现张子长房中有亡女之履，疑张子长盗墓而发墓验证，“发棺视之，女体已生肉，颜姿如故，唯右脚有履”，后来女鬼满怀幽恨地托梦给张子长：“我比得生，今为所发，自尔之后，遂死肉烂，不得生矣，万恨之心，当复何言。”《张果女》15 岁病死，其鬼与刘乙春风一度之后即托刘乙发棺，发现“女颜色鲜发，肢体温软”，复活之后，双方家长感慨万千，为他们举行了婚礼，“后产数子”。女鬼复活可看作是女鬼追求性爱满足的一种具体体现。后世的文学作品遂弘扬这一母题来表达生生死死的爱情，其终极表现莫过于汤显祖的《牡丹亭》。汤显祖在他的作品里对这个母题所蕴含的主题作了精辟的概括：“情不知所起，一往而深，生者可以死，死者可以生。生而不可以死，死而不可复生者，皆非情之致也。”

在这 70 多则人鬼恋故事中，还有相当一部分以露水缘的形式出现。这类故事可以看作是冥婚型故事的碎片在后世的延展和体现。《吴祥》、《秦树》、《长孙绍祖》、《裴徽》等故事中的男子与佳人一度春风之后犹自对佳人恋恋不舍，第二天再度相访却发现前度幽会之所“但有一冢耳”、“乃一小坟也”，最后只好怅然而返。《李陶》、《刘导》、《王玄之》等

故事中的男子明知自己所遇佳人为鬼，与女鬼一度春风之后恋恋不舍地告别。这两类故事中的人鬼接触时间虽短，但他们之间的交往却呈现出浓烈的爱情色彩。

从整体的角度、历史的角度来观照这批人鬼恋故事，我们可以发现三大显著的特征。其一，男子与女鬼的结合是对女鬼的性安慰。女鬼生前大都为妙龄少女，未遂人道便暴病而亡，有的少女暴病而亡本身就是性欲受压抑的结果。《韩重》中的吴王夫差之女紫玉看中童子韩重却遭到门第观念素重的吴王的反对，结果害得紫玉含恨而亡。《季攸》中的主簿携己女及外甥女走马上任，“有求之者则嫁己女，己女尽而不及甥。甥恨之，因结怨而死”；甥女为鬼之后，托梦给主簿，对此事耿耿于怀：“吾恨舅不嫁，惟怜己女，不知有吾，故气结死。”这批满怀幽恨的女鬼无论是作诗还是言谈，处处均表露出色欲不遂的遗憾和对色欲的渴求：“十日失雄，三年感伤。虽有众鸟，不为匹配。”（《韩重》）“宿昔相思苦，今宵良会稀。欲持留客被，一愿指君衣。”（《长孙绍祖》）“同官三妹，久旷深幽，与妾此行，盖为君子。”（《刘导》）“君若有情，回日过访，以慰幽魂耳。”（《王乙》）“妾求佳婿已三年矣，今既遇君子，宁无自得？”（《郑绍》）为了满足一己之欲求，女鬼们甚至对人间的礼法嗤之以鼻。《独孤穆》中的女鬼高扬起“求义若可托，谁能抱幽贞”的旗帜寻求欲望的满足，《呼延冀》中的女鬼更是无异于今天的性解放者。呼延冀携妻子上任途中遇盗后身无一物，只好将妻子寄在一老叟家，只身上任。临行前呼延冀托老叟拘管自己那宫女出身的妻子，妻子却警告他：“君若不来迎我，我必奔出，必有纳我之人。”呼延冀刚到任其妻便已亡故，其亡魂写信给

呼延冀，声称自己“固无妇德、妇容”，自己和呼延冀的结合也是一种放荡不羁的行为，丈夫既然抛弃了自己，自己“又奚守贞洁哉”，“老父家有一少年子，深慕妾，妾已归之矣。君其知之”。为了满足色欲渴求，女鬼们想尽种种办法甚至不择手段。《王恭伯》、《郑奇》、《王志》、《张果女》、《崔咸》、《韦粟》中的女鬼甚至在停柩期间就跑到男子身边寻求安慰。《段何》中的女鬼看中了贫寒举子段何，一再表示不要彩礼，就是不以礼成婚也可以。《郑德懋》中的女鬼不管男子是否乐意，喝令手下将男子抓到阴间；《甄冲》中的女鬼之父之兄一而再再而三地逼迫甄冲答应婚事，甄冲横刀相抗最终还是被群鬼拖至阴间。可见，女鬼的幽恨越深，其寻求满足的动力就越大。

其二，尽管大部分人鬼之间的恋情总是那么缠绵悱恻，但一部分人鬼的性爱纠葛却慢慢地朝着鬼祟化方向发展。在中国人的鬼魂观念中，恶鬼往往在人间作祟为害。《左传·襄公二十六年》：“厉之不如。”杜预注云“厉，恶鬼也”。考古学、人类学的调查表明，厉鬼、恶鬼仅指意外事故中死亡之人化成的鬼魂。李仰松先生认为仰韶文化的瓮棺葬是凶死的一种葬俗。在先民的观念里，“凡是‘凶死’的人，其灵魂也是恶的，他的尸体不能同本族人的尸体埋在一起，往往另葬在一处”①。这种害怕凶死者灵魂并对凶死者的丧葬作特殊处理的情况在今天一些少数民族中依然存在。比如西盟佤族摔死、烧死、溺死、砍死等“凶”死者只能埋葬在寨外山脚下，决不允许埋进本族的公共墓地，埋葬仪式也和正常死

① 李仰松：《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》1976年第6期。

亡者有所区别[①]。可见，厉鬼为祸的观念在国人的心目中是多么根深蒂固。人鬼恋故事作为古代幽婚习俗的反映，是对亡灵的安慰。但是，这批暴亡少女的鬼魂形象在厉鬼观念的影响下却向着鬼祟化的方向发展。在这些鬼祟化的篇目中，女鬼的形象以极其恐怖的面目出现。《李暠》中的姜皎狎戏女鬼，“将及其私”，“妇人于是呦然有声”，众人取火相照，则唯“见床上有白骨”。《薛矜》中的美女突然化作厉鬼，“面长尺余，正青色，有声如狗”，把薛矜活活给吓死了。《范俶》与一美女夜申宴私之好，女子啮臂而去，范俶“因而体痛红肿，六七日死矣”。《王垂》中的王垂琴挑美妇，好友卢收却窃探美妇锦囊，发现“满囊骷髅耳”；王垂知情后四处躲避，美人则四处搜寻，“妇人四面有眼，腥秽甚，啮咬垂”，“垂数月而卒”。《李赤》中的女鬼自荐枕席，几次设法，终将李赤吊死于厕所之中。在这批女鬼身上，脉脉温情已经荡然无存。面对此等恐怖的面目、残忍的手段，男子们再迷恋女色，也不敢对她们“辗转反侧，寤寐思服”了。如果说《李陶》、《杨淮》中的男主人公听从亲人的劝告放弃怀中的女鬼是担心承祧无人、不孝有三无后为大的话，那么《钟繇》、《甄冲》、《裴虬》等篇中的男主人公拒绝女鬼的色诱、刺杀女鬼则完全是出于保全一己性命的考虑。裴虬以“先以结婚，不当再娶”、“已适有禄位，不合为君女婿”为理由拒绝女鬼的求婚，女鬼见其不可屈，“遂活之”；而甄冲尽管以死相拒横刀相向，最终还是难逃女鬼的魔掌，暴病而

① 宋兆麟：《云南永宁纳西族的葬俗——兼谈对仰韶文化葬俗的看法》，《考古》1964年第4期。

亡。一旦碰见这种残忍的女鬼，男子再怎么反抗，再怎么逃避，最后均只能徒唤奈何！

其三，人鬼遇合由最初的女鬼主动相诱发展到后期的男子主动相挑，许多作品甚至带上了青楼色彩。女鬼主动相诱主要体现在魏晋南北朝志怪中，男子主动相挑则大量出现在唐五代传奇志怪中。在大量的相挑场景中，我们可以发现，这种相挑的实质乃嫖客之狎妓娼妓之拉客：《薛矜》途次见一美女，“微挑之，遂欣然，便谓矜曰：‘我在金光门外，君宜相访耳’”；《裴徽》见一妇人容色殊丽，便“以艳词相调，妇人初不易色，亦献酬数回；前至其家，邀徽相过”。《杨淮》郊游见一妇人容色殊丽，“淮见挑之，与野合”。《韦粟》中的少年商人与女鬼化成的美女“色授神与”，“少年有意淫之，令人随去”。《王玄之》见一少女姿色殊绝，“王试挑之，女遂欣然；因留宿，甚相亲昵”。《王垂》中的两位男子挑逗美女遭到美女的白眼，“垂善鼓琴，以琴悦之，妇人美艳粲然，二人振荡”，王垂最终得遂一己之色欲。上述人鬼相悦的场景在人鬼恋故事的慰灵主旨中注入了新的主题，即男性的色欲幻想和色欲追求。这种幻想是高度发达的唐代青楼业在人鬼故事中的投影。李景亮《李章武》中的美妇言行将这种青楼信息透露无遗。李章武于市北街见一美人，马上相随至其家，“乃悦而私焉”，“居月余日，所计用值三万余”，其所作所为无异于猎色之嫖客。相别八年后，美妇病殁，临死前向邻妇直述衷肠：“我夫室如传舍，阅人多矣。其于往来见调者，皆殚财穷产，甘辞厚誓，未尝动心。岁有李十八郎曾舍于我家，我初见之，不觉自失。后遂私侍枕席，实蒙欢爱。”李章武旧地重游，遂与女鬼相狎，“款若平生之欢”。

“我夫室如传舍，阅人多矣”这句话无疑是娼妓的夫子自道。

三　“三言二拍”中的人鬼恋

“三言二拍”中有人鬼恋故事7篇，即《金明池吴清逢爱爱》、《崔待诏生死冤家》、《小夫人金钱谢年少》、《瘗遗骸王玉英配夫，偿聘金韩秀才赎子》、《闹樊楼多情周胜仙》、《杨思温燕山逢故人》、《大姊魂游完宿愿，小姨病起续前缘》。这些故事共同体现了宋明时期女性的性爱追求。罗烨在其所著的《醉翁谈录》“小说引子”条中说：“春浓花艳佳人胆，月黑风寒壮士心”；在“小说开辟”条中又说：“说重门不掩底相思，谈闺阁难藏底密恨。”这两句话指出了青年女子主动公开大胆热烈追求色欲的胆识和勇气。“三言二拍”在渲染这种胆识和勇气的同时，又揭示了这种胆识和勇气受现实阻碍的悲剧性命运，人鬼恋遂成为女性遗恨的梦幻式补偿。

如果说《太平广记》中的人鬼恋以冥间为主要活动场景的话，那么“三言二拍”中的人鬼恋则主要以尘世为主要活动场景；如果说《太平广记》中的人鬼恋侧重叙述的是冥中幽恨的话，那么“三言二拍”中的人鬼恋则侧重女鬼未亡前在色欲追求方面所遭受到的压抑和痛苦，冥中遂愿、冥中泄愤只是作为一个短暂的尾声而出现。

这批故事展示出了女子们春浓花艳般的性爱追求以及这种追求被遏制后的痛苦。《初刻拍案惊奇·大姊游魂完宿愿》、《警世通言·金明池吴清逢爱爱》、《醒世恒言·闹樊楼多情周胜仙》中的少女怀春却受到种种阻碍含恨而亡。《金明池吴

清逢爱爱》中的吴清和两个朋友四处猎艳，特意去寻访酒家女卢爱爱，“那多情的女儿，见了三个子弟，一点春心动了，按捺不下，一双脚儿出来了，则是麻麻地进去不得，紧挨着三个子弟坐地”。方才举杯喝酒，却被上坟归来的父母撞破。父母责备女儿，“不想女儿性重，顿然悒怏，不吃饮食，数日而死”。《大姊魂游完宿愿》中的吴兴娘自幼许聘给崔兴哥，后来崔家到远方为官，到兴娘 19 岁时依然毫无音信。兴娘之母日日劝夫君将兴娘许聘他人，可是兴娘受从一而终观念的影响誓不他嫁，幸得父亲不悔婚约。兴娘“看见母亲说起激聒，便暗地恨命自哭，又恐怕父亲被母亲缠不过，一时更变起来，心中常怀忧虑，只愿崔郎早来得一日也好”。兴娘望眼欲穿，饭食日少，恹恹成病，“沉眠枕席，半载而亡”。《闹樊楼多情周胜仙》中周胜仙一见范二郎便起了色欲之念：“若还我嫁得一个似这般子弟，可知好哩。今日当面错过，再来哪里去讨?”于是借故与卖水人争吵将自己的家境身世告诉给了范二郎，范二郎心领神会，如法炮制。两人归家后均相思成病，周胜仙母亲遂派人前往议亲，可是周父却因门户之见不肯让周胜仙嫁给范二郎。周胜仙一气之下，倒地身亡。后来死而复苏，她又主动去找范二郎，结果被范二郎误以为鬼，失手打死。但周胜仙并无怨悔之心，死后成鬼仍旧与范缠绵，并拜求五道将军救范出狱。这种生前挚爱死后还执著热恋的精神集中体现了周胜仙那如火如荼的欲求。《小夫人金钱赠年少》中的小夫人由于媒婆的哄骗误嫁白发员外张士廉。张员外年过六旬，自娶小夫人之后，便病魔缠身：“腰便添疼，眼便添泪，耳便添聋，鼻便添涕。”小夫人满腔怨恨打算红杏出墙却由于所恋之人胆小怕事难遂心

中之愿。

这批女人不管在生前还是死后均表现出一个共同的特点：佳人胆，即热烈、大胆、不顾一切乃至不择手段追求性爱婚姻的满足。

《警世通言·崔待诏生死冤家》中的璩秀秀出生于下层裱背匠之家，自小聪明伶俐，学得一手绝妙的绣作，因咸安郡王看中她绣的一条裹肚，便被卖到王府去做刺绣养娘，从此失去了人身自由。为了争得自由幸福的爱情，摆脱封建人身依附关系，她乘王府失火之际胁迫崔宁私奔。虽然后来她被郡王府派人捉回，活活打死，但其鬼魂仍然追随着崔宁同到建康府，与他做人鬼夫妻；当人鬼夫妻也被郡王拆散时，她干脆将崔宁扯到阴间去做夫妻。“璩秀娘舍不得生眷属，崔待诏撇不脱鬼冤家”。该篇的收尾诗准确地把握住了璩秀秀不顾一切追求欲望满足的精神特质。

《大姊魂游完宿愿》中的兴娘由于“未婚夫”崔兴哥杳无音信含恨而亡，其魂托在小妹身上向赶来完婚的崔兴哥自荐枕席。崔兴哥碍于礼法不予接纳，吴兴娘则威逼利诱务要成事：“如今合家睡熟，并无一人知道的。何不趁此良宵，完成好事？你我悄悄往来，亲上加亲，有何不可？”“如此良宵，又兼夜深，我既寂寞，你亦冷落，难得这个机会，同在一个房中，也是一生缘分。管甚么发觉？况妾自然为君遮掩，不至败露，郎君休得疑虑，错过了佳期。”“女子见他再三不肯，自觉羞惭，忽然变了颜色，勃然大怒道：‘吾父以子侄之礼待你，留置书房，你乃敢于深夜诱我至此，将欲何为？我声张起来，去告诉了父亲，当官告你，看你如何折辩？”在兴娘的胁迫之下崔兴哥只好言听计从，拱手称服；

为了做长久夫妻，兴娘亡魂又借小妹躯体私奔。

《金明池吴清逢爱爱》中的女鬼爱爱一心痴念吴清，结果含恨而亡，其鬼又紧紧缠住吴清不放。吴清“但见女儿时，自家觉得精神百倍，容貌胜常；才到家便颜色憔悴，形容枯槁，渐渐有如鬼质，看看不似人形，饮食不思，药饵不进”。他的父母为他请来“只割情欲之妖”的皇甫真人。皇甫真人令他出外躲避，可是吴清走到哪，女鬼就跟到哪：“但小员外吃食，女儿在旁供菜；员外临睡，女儿在傍解衣；若员外登厕，女儿拿着衣服。处处莫避，在在难离。”女鬼的纠缠使得吴清小员外悔恨交加：“小娘子呵，只道生前相爱，谁知死后缠绵，恩变成仇，害得我骨肉分离，死无葬身之地”，“隔断死生终不泯，人间最切是真情。”该篇入话中的这两句诗传达的正是爱爱这种生生死死的却令吴清难以接受的恋情。

女鬼对于辜负亵渎自己炽烈、坚贞情感的负心男子往往表现出决不妥协毫不轻恕的态度。《喻世名言·杨思温燕山逢故人》中的郑意娘敢于爱也敢于恨。郑意娘为丈夫守贞抗暴自杀身亡，不仅感到自己“与丈夫守节丧身死而无怨”，而且在阴间还念念不忘尘世的夫君：“尽日望郎郎不至，素质香肌转憔悴。满眼韶华似酒浓，花落庭前鸟声碎……荏苒流光疾似梭，滔滔逝水无回波。良人一去不复返，红颜欲老将如何?”其夫韩思厚感其节烈，发誓终身不娶，以报其德，并将郑意娘骸骨迁至金陵埋葬。谁知韩思厚心性不坚，很快便迷上女道士刘金坛，把她迎娶至家中。郑意娘气闷交加，于是附魂于刘氏之体，“柳眉剔竖，星眼圆睁，以手捽住韩思厚不放，道：‘你忒煞亏我，还我命来’”，于是趁韩思厚

刘氏游江玩耍之际，“把手揪住刘氏云鬓，掷入水中”，又“以手捽住思厚，拽入波心而死”。

如果尘世男子能够满足女鬼的色欲渴求，那么女鬼也懂得投桃报李，想方设法让尘世男子获得美丽的尘世少女或获得子嗣。兴娘魂游完宿愿之后，特意向父母哀告：“儿以世缘未尽，（后土）夫人给假一年，来与崔郎了此一段姻缘。妹子向来的病，也是儿假借她精魄，与崔郎相处来。今限满当去，岂可使崔郎自此孤单，与我家遂同路人。所以特来拜求父母，是必把妹子许了他，续上前姻。儿在九泉之下，也放得心下了。”为了达到这一目的，她甚至威胁父母：“若有不肯，儿去，妹也死了。”崔兴哥因此而得到了兴娘之妹庆娘。《金明池吴清逢爱爱》中的吴清与酒家亡女之鬼卢爱爱了结一段姻缘之后，女鬼卢爱爱对他感恩戴德，送给吴清两粒玉雪丹，嘱咐吴清道：“员外试服一粒，管取百病消除，元神复归；又一粒员外谨藏之，他日成就员外一段佳姻。”吴清后来果真凭借丹药治好另一位少女褚爱爱的狂病，并与之结为夫妇。《二刻拍案惊奇·瘗遗骸王玉英配夫》中的王玉英抗暴而亡，二百年后尸骨暴露于野，韩秀才为之掩埋。女鬼自荐枕席一方面出于对韩秀才的感恩戴德，一方面出于满足自己的需要。为韩秀才生有子嗣后，又替韩秀才把他抚养成人。可谓有情有义有始有终。

从上述分析可以看出，女鬼们无论生前还是死后都在大胆狂热甚至是不择手段地追求性爱的满足。两相比较之下，故事中的尘世男子就显得被动、怯懦、卑琐、自私和不负责任。璩秀秀胁迫崔宁带她私奔，崔宁则显得畏畏缩缩：“崔宁叉着手，只应得诺”、“崔宁又则应得诺”、“岂敢”。两人

私奔被抓回郡王府后，崔宁在郡王府一一从头供说，不仅认为出逃是非法的，而且把责任完全推到秀秀身上，看不出他对秀秀有什么感情。秀秀被打死后，秀秀鬼魂追上他，他“认得像是秀秀的声音，赶将来又不知恁地？心下好生疑惑，伤弓之鸟，不敢揽事，且低着头只顾走”。当他得知是鬼魂时，他也只有害怕之情，连连哀告：“告姐姐，饶我性命。”可见，崔宁在这桩爱情风波中显得多么自私、卑怯。在《小夫人金钱赠年少》中，张胜面对小夫人的眉目传情，其反应是惟恐避之不及。小夫人送给他五十两大银一大包衣服，张胜“是个本分之人，况又是个孝顺的，便听从娘的劝说再也不到小夫人家中去做主管了”。小夫人家中事发，仓皇出逃，求张胜收留自己，张胜当即推辞：“使不得。第一家中母亲严谨；第二道不得‘瓜田不纳履，李下不整冠’。”直到小夫人拿出108颗珍珠给张胜，张胜才肯收留她。后来“小夫人屡次来缠张胜，张胜心坚似铁，只以主母相待，不及乱”。张胜日后明白投靠自己的小夫人是鬼时，当即把真相告诉了小夫人之夫，逼走小夫人，将珍珠如数奉还。“谁不贪财不爱淫，始终难染正人心。少年得似张主管，鬼祸人非两不侵”。“只因小夫人生前甚有张胜的心，死后犹然相从。亏杀张胜立心至诚，到底不曾有染，所以不受其祸，超然无累。”小说是把张胜当作本分至诚之人来歌颂的，可是这种本分在小夫人的非礼性狂热追求面前不也显得太卑琐了吗？《大姊魂游完宿愿》、《金明池吴清逢爱爱》中的韩思厚、吴清则显得轻佻好色，对感情极不负责任。韩思厚感于妻子为自己守贞抗暴而亡立誓终身不娶，但郑意娘深知韩思厚本性难移：“我在生之时，他风流性格，难以拘管。今妾已作故人，若

随他去，怜新弃旧，必然之理。”就在韩思厚信誓旦旦不久，一见土星观女冠刘金坛便“神魂散乱，目睁口呆”，立即娶之为妻。吴清却是一个“风流博浪的人，专要结识朋友，觅柳寻花”。文本开篇便指出了吴清放浪不羁带来的可怕后果：“有一个多情的女儿，没兴遇着个子弟，不能成就，干折了性命，反作成别人洞房花烛。”男子的上述形象特质进一步反衬出宋元明时代女性追求性爱满足的艰难处境及其不懈努力，从另一个侧面揭示出了这批女性的“春浓花艳佳人胆”。

四　《聊斋志异》中的人鬼恋

《聊斋志异》中共有17篇人鬼相恋型故事。它们是《聂小倩》、《水莽草》、《莲香》、《巧娘》、《林四娘》、《鲁公女》、《连琐》、《公孙九娘》、《章阿瑞》、《五秋月》、《小谢》、《宦娘》、《吕无病》、《爱奴》、《湘裙》、《嘉平公子》、《薛慰娘》等。这批故事作为落魄书生的精神补偿品，其结构和文本意蕴已迥异于前此的人鬼恋小说，它不是以尘世男子在阴间安慰亡灵为目的，而是以阴间女鬼来到尘世安慰落魄书生实现自我安慰为目的，传统的冥婚模式完全被复活模式所取代，女鬼的形象不再仅仅是一个备受性压抑的亡灵，而是一个集传统妇德于一身的圣母。艾利亚德谈到原始部落中流行的“回复子宫”（regressus aduterum）的启蒙仪式指出，这种仪式的深层内涵就是“回归初始”（return to the origin），从而在神话意义上获得新生[①]。由此一理论来看，落泊书生投

① M. Eliade, Birth and rebirth, Harper and Brethers, 1958, pp.51～54.

人女鬼的怀抱实质上就是一种回归子宫的新生仪式，女鬼成了书生们的救星。

跟以往的人鬼恋故事一样，《聊斋志异》中的美女们一个个未遂人道便因暴病等原因含恨而亡，将人间的满腔幽恨带到了冥间。“才色无匹，而时乖命蹇，适毛家小郎子，病阉，十八岁而不能人，因邑邑不畅，赍恨如冥”。她在冥中孤苦伶丁，偶获一阳世男子，却发现其“阴才如蚕”，自叹命苦。《章阿瑞》中的老婢“三十年未经人道，其情可怜”，自不量力地向戚生自荐枕席，遭讥嘲之后羞愧而退。生时最喜《连昌宫词》，死后在“九泉荒野孤寂如鹜”，经常吟诗以寄幽恨：“玄夜凄风欲倒吹，流萤惹草复沾帏。幽情苦绪何人见？翠袖单寒月上时。”苦闷与欣慰亦时常从笔端流泻出来：“昔日罗裳化作尘，空将业果恨前身。十年露冷枫林月，此夜初逢画阁春。”“白杨风雨绕孤坟，谁想阳台更作云？忽启缕金箱里看，血腥犹染旧罗裙。”《宦娘》中的《惜春词》则道出了女鬼们的心声：“因恨成痴，转思作想，日日为情颠倒。海棠带醉，杨柳伤春，同是一般怀抱。甚得新愁旧愁，铲尽还生，便如青草。自别离，只在奈何天里，度将昏晓。今日个蹙损春山，望穿秋水，道弃已拚弃了！芳衾妒梦，玉漏惊魂，要睡何能睡好？漫说长宵似年，依似一年，比更犹少：过三更已是三年，更有何人不老！”在这种心态的驱使之下，女鬼们纷纷投向尘世男子以遂幽怀。在她们看来，尘世之乐才是真正的快乐：“已死春蚕，遗丝未尽，与郎偕好，妾之愿也……两鬼相逢，并无乐趣；如乐也，泉下少年郎岂少哉？”

跟以往的人鬼恋不同的是，女鬼们深知人鬼殊途无法满

足长久的欢乐，于是纷纷复活来到人间享受人间的乐趣。复活的努力主要体现为三个方面。其一，诵经超度投胎复活。女鬼们相信佛教轮回转世的观念，试图通过自己或请人日夜诵经来达到转世复活的目的。《聂小倩》、《林四娘》、《鲁公女》中的女鬼就相信诵经的效用。林四娘每夜诵《准提》、《金刚》诸经，“欲度来生”，后来阎王果真以其前生无罪死犹不忘经咒，令其托生王家。张于旦痴情鲁公女，于其灵柩前祈告：“生有拘束，死无禁忌，九泉有灵，当姗姗而来，慰我倾慕”，后来受亡魂委托，日夜于灵柩前捻珠讽诵，鲁公女果真托生于河北卢户部家，与张于旦结为夫妻。其二，与尘世男子交接采阳补阴，男子发墓开棺，女子起死回生。《连琐》中的女鬼对书生自述复活之道云：“久蒙眷爱，妾受生人气，日食烟火，白骨顿有生意。但须生人精血，可以复活。”杨生不顾暴病的危险慨然允诺，后又献鲜血滴在女鬼脐中，百日后发冢，“见棺木已朽，而女貌如生，摩之微温，蒙衣舁归，舁置暖处，气咻咻然，细于属丝，渐进汤酏，半夜而苏”。《五秋月》、《爱奴》、《湘裙》、《薛慰娘》中的冥鬼均采取这种复活模式。其三，附尸复活。《莲香》、《小谢》中的女鬼采取了这种复活模式。《小谢》里的两个女鬼都想做陶生妻，争一女尸，先到者可复生。小谢忘吞其符，秋容抢先一步入棺，“俄闻棺中有声，息肩发验，女已顿苏”。秋容嫁给陶生，夜夜闻小谢哭声，夫妇俱为惨动。陶又去求道士，小谢遂借蔡女之尸还魂，成了陶生之妻。《莲香》中的李鬼与狐精莲香争宠，附尸还魂之后发现自己貌丑时禁不住号啕大哭：“当日形容，颇堪自信，每见莲姊，犹增惭怍，今反若此，人也不如其鬼也。”暴病之后“眉目颐颊，宛肖

生平”，李鬼才高高兴兴地嫁给桑生。除了复活模式之外，还有一部分女鬼干脆省略了这一复活程序，径直来到阳世男子之家过起了夫妻生活。《聂小倩》、《水莽草》、《巧娘》、《章阿瑞》、《吕无病》、《嘉平公子》中的女鬼均来到尘世尽为人妻为人母的责任，享受人伦之乐。《嘉平公子》艳遇女鬼后，家人“百计遣之不去”，当她发现嘉平公子徒有其表错字连篇时，当即写下“有婿如此，不如为娼”八个字，毅然弃嘉平公子而去。女鬼们复活的努力正印证了泰勒的一大著名论断：“对于古代人而言，死亡不是生命的终结，而是达到再生的过渡。”①

这批女鬼来到尘世男子的家中登堂入室，除了安慰一已亡灵之外，更重要的是安慰落魄的尘世男子。这批尘世男子均为落魄书生。《吕无病》、《湘裙》、《章阿瑞》、《五秋月》、《小谢》中的书生均家贫丧偶，“块然无偶，憭慄自伤”；《鲁公女》中的书生张于旦三十无偶，生平惟慕鲁公女，闻其暴亡，“悼叹欲绝”，“夜对灵柩，痴念顿生”；《巧娘》中的傅廉天阉，年十七“阴才如蚕”，每每自惭形秽，失去了做男人的权力。穷而无偶是这批书生们的最大人生焦虑，他们渴慕着美女的降临佳人的恩赐。《薛慰娘》中的儒生贫无生业，落泊旅途，贫病交加。老鬼自荐侄女，儒生只得实言相告：“仆故家徒四壁，恐后日不如所望，中道之弃，人所难堪。”老鬼当即表示：“我稔知君贫，此订非专为君，慰娘孤而无依，相托已久，不忍听其流落，故以奉君子耳。”《水莽草》中的女鬼寇氏随夫回家孝顺尘世的婆婆，女鬼之母嫌祝生家

① 泰勒：《原始文化》，第355页，上海文艺出版社，1992。

太穷，寇氏立即表示："人已鬼，又何厌贫？祝郎母子情义拳拳，儿固已安之矣。"寇家父母可怜亡女，赠给祝家大批财钱，又"代起厦屋"，"小阜祝母耳"。冥中佳人慧眼独具偏偏看中这批贫穷无偶的书生们，风雨同舟，安贫乐道，体现的正是书生们的精神补偿。

作为书生们的精神补偿，《聊斋》人鬼恋的性质跟已往的人鬼恋有了显著的差异。这种差异首先体现为男女双方对一种致命的诱惑所采取的态度上。之所以说人鬼恋是一种致命的诱惑，是因为女鬼与凡男交接会置凡男于死地。为了突出主人公对人鬼恋的态度，小说着力描写了女鬼给凡男带来的祸害。《莲香》中的女鬼与桑生旦旦而伐，结果害得桑生"日渐羸瘠""沈绵不起"，行将就木；狐精直言相告："夜夜为之，人且不堪，而况于鬼？""故世有不害人之狐，断无不害人之鬼，以阴气盛也！"《聂小倩》中的女鬼受妖胁迫，色诱男子，声称："狎昵我者，隐以锥刺其足，彼即茫若迷，因摄血以供妖饮，或投以金，非金也，乃罗刹鬼骨，留之，能截人心肝。"女鬼们心知自己会给男人带来祸害，面对男子的欲求，女鬼首先考虑的是男子的安危。《连琐》中的书生心知面前佳人为鬼，"然心慕之"，女鬼虽与之同欢，然不及乱，因为她深知："夜台朽骨，不比生人，如有幽欢，促人寿数，妾不忍祸君子。"《林四娘》发现男子怀疑自己时，当即表示："以君高谊，托为燕婉。然实不敢祸君，倘见疑畏，即从此辞。"《连香》中的李鬼祸害桑生后歉疚异常，面对连香的责问，"李俯首谢过"、"李即投地陨泣"、"李赫然逊谢"，表示："如有医国手，使妾得无负郎君，便当埋首地下，敢复然于人世耶？"她和连

香悉心照料桑生，桑生病好后，李鬼虽心爱桑生，却不敢萌欲念，“李数夕不至，偶至，一望即去，相对时亦悒悒不乐。”聂小倩发现书生是个正人君子时，当即告诉书生让他躲过妖物的祸害，并以身相许。男子们明知眼前佳人为鬼，却怎么也无法挡住女鬼的诱惑：“公意其鬼，而心好之，拥之，不甚抗拒”，家人劝公绝之，“公不能听”（《林四娘》）；戚生坚拒丑陋不堪的老鬼，面对美貌的女鬼却“裸而捉之”，“强解妇襦”（《章阿瑞》）；《五秋月》中的书生夜梦佳人与己交合，“心知非人，意亦自得”；《巧娘》中的傅廉与狐交合之后方知人道，“虽知巧娘非人，而心爱其娟好”，“独恨无隙自献”；春风几度后返回阳世，坚决反对家人的议婚，对父母表示非狐鬼不娶：“彼虽异物，情亦犹人，况又贤惠，娶之亦不为戚党笑。”《小谢》中的陶望三对女鬼声称：“相对丽质，宁独无情？但阴冥之气，中人必死。”但是面对调皮天真的女鬼，陶望三却在长久的相处中慢慢地对两个女鬼萌发了爱情。人鬼的态度表明他们为了性爱、情爱可以不惜一切代价，可以打通人鬼之界限。《连香》中的桑生表示：“大丈夫何畏鬼狐，雄来吾有利剑，雌来当开门纳之。”《嘉平公子》中的女鬼亦表示：“顾君欲得美女子，妾亦欲得美丈夫，各遂所愿足矣。人鬼何论焉！”他们俩的态度可谓是上述心态的夫子自道。

风雨同舟、相濡以沫、坚贞不渝是《聊斋》人鬼恋不同于以往人鬼恋的又一大特质。“异域鬼魂，殊怯荒墓”；尘世书生，孤独寂寞。共同的人生境遇使他们同病相怜。聂小倩钦佩宁采臣的人品，告之以躲避妖物的方法，又求宁生迁葬朽骨；聂小倩随宁采臣归家后，苦苦哀求宁生母亲收留自

己，宁母宁生感其情而怜其苦，遂收留了聂小倩。《湘裙》中的晏仲家贫丧偶，一见女鬼湘裙，便欲携归以佐中馈；湘裙孤而无依，一见晏仲便欲托身相依；其姐心知肚明，在晏仲为侄子议婚中馈无人之际及时把湘裙送到晏家。湘裙一进门便“卸妆入厨下，刀砧盈耳矣，俄而肴胾罗列，烹饪得宜”。面对各自遇到的人生灾难，他们均能够风雨同舟，共同承担，为感情与一切恶势力殊死搏斗。连琐与杨生欢同鱼水而不及乱，后被冥中一龌龊鬼隶逼充媵妻，向杨生求助，杨生慨而允诺，和友人一道与鬼隶搏斗，射杀鬼隶。《五秋月》中的王鼎由五秋月导游冥中，怒杀拘囚兄长的鬼役，救了兄长一命却牵连了五秋月；王鼎再度入冥，杀了调戏五秋月的狱卒，将五秋月带到人世，遵嘱挖墓使五秋月复活。五秋月对此深感欣慰的同时却掩饰不住自己的遗憾：“妾待月尽，始是生期……但未满时日，骨软足弱，不能为君任井臼耳。”《小谢》中的陶望三为权势所陷，女鬼秋容小谢和三郎奔走相救，最终解除了陶望三的冤狱。

女鬼们以传统妇德典范出现于书生之家亦是《聊斋》人鬼恋异于以往人鬼恋的地方。男主外女主内是传统文化给男人和女人的定位，落魄书生们最为苦恼的就是事业无成而带来的婚姻上的不如意。女鬼们降临其家，为他们解决了无人持家孝亲的苦恼。在小说中，女鬼们一个个以殷勤持家孝顺公姑的面貌出现，正是这种心态的反映。《聂小倩》随宁采臣回家，向宁表示：“愿执箕帚，以报高义”；宁母惧鬼妇不能延宗嗣，聂小倩即“请以兄事，依高堂奉晨昏”；聂小倩辛勤治家，代母尸爨，解除了宁母的辛劳之苦，感动宁母，劝子娶聂为妇。《水莽草》中的祝生亡后之所以带女鬼寇氏

归家，就是想让鬼妻“奉母晨昏”；寇三娘虽然雅不习惯，“然承顺殊怜人”；寇三娘即使回家探母，心中念念不忘的仍然是夫家的老母：“家中无人，宜早送儿还。”可见，“事姑孝”作为女鬼的一种美德确实体现了落魄书生们的一大渴望。书生们的另一大渴望就是希望佳人有不妒之德。书生们在现实中丧偶无偶，可是艳遇女鬼时却渴望着双美数美并得，并希望她们能够和平共处。《莲香》中的桑生津津玩味于狐鬼的争风吃醋，狐鬼在劫难之后终于妒意全消，共事桑生。《巧娘》中的狐精瞒着女鬼巧娘将女儿三娘嫁给傅廉，却对傅廉谎称巧娘已死。在整个三角恋爱过程中，巧娘为得到傅生，“言虽愤烈，然自是屈意三娘”；而三娘不忍巧娘孤苦伶丁，不顾母亲的禁令将实情告诉了傅廉，并把巧娘接回家，“二女谐和，事姑孝”。《小谢》中的小谢、秋容两个女鬼同时爱上陶望三，争风吃醋，“二女师事生，坐为抓背，卧为按股，不惟不敢侮，争媚之”。后来秋容抢先附尸复活，小谢日夜向隅而泣，秋容、陶望三为之动容，又请道士让小谢附尸复活，以遂其愿。由于人鬼恋中的书生大多丧偶，所以女鬼的不妒之德还延及到书生亡妻的儿女身上。《莲香》中的女鬼在莲香暴亡之后，抚莲香之子如己出；湘裙嫁给晏仲后，“抚前子如己出”，结果让“仲益贤之”。《吕无病》中的女鬼吕无病幻化为美女先后与孙麒的前妻、后妻共事一夫，无论对前妻还是对后妇，女鬼身上均体现出不妒之德。她与孙麒的前妻“嫡庶谐好”，前妻许氏身亡后遗下一子，吕无病抚之如己出；尽管孙麒对吕无病钟爱无比，但是后妻王天官之女擅宠专房，妒悍无比，连孙麒自己都借故出外逃妇难，女鬼的处境可想而知：她得忍受后妻的凌辱和折磨，

她还得用自己柔弱的身躯照顾前妻的儿子。王天官女把许氏子吓死后，吕无病设法救活他，带他出逃，并将消息告诉千里之外的孙麒，保全了孙家一线血脉。如果联系《马介甫》的妒妇形象来考察，我们可以从这些故事中发现书生们渴望不妒之妇背后的悲惨人生命运。

小　结

通过考察人鬼恋原型及其在中国小说发展史上的置换变形，我们可以发现冥婚习俗的宗教意识随着时代的推移在逐渐蜕化，人鬼恋的世俗化色彩则逐渐在强化；人鬼恋最初以安慰亡灵为目的，发展到最后却拥有了安慰亡灵安慰尘世凡男的双重目的，人鬼恋的活动舞台也一步步由阴间转到了人世。在人鬼恋安慰亡灵这一深层目的不变的情况下，人鬼恋故事的表层意蕴则随着时代的变化而发生变化。魏晋南北朝志怪小说人鬼恋仍然保留了冥婚故事的宗教色彩，唐代传奇志怪小说人鬼恋则逐渐染上了青楼色彩，“三言二拍”中的人鬼恋强调的是女子受现实压抑的苦闷和痛苦，而《聊斋志异》中的人鬼恋主要体现为落魄书生的苦闷和压抑，女鬼以圣母的形象出现是书生们现实苦闷中的一种白日梦。

通过考察人鬼恋原型及其在中国小说发展史上的置换变形，我们还可以发现冥婚是对女鬼和男鬼进行性安慰，可是作为其置换变形的人鬼恋故事却演变成了女鬼和尘世男子的故事。叶庆柄先生曾撰文指出魏晋南北朝人鬼恋故事的“女主角一定是鬼，男主角一定是人，从来没有一篇男鬼与女人

的爱情小说，或女鬼与男鬼的爱情小说”[①]。叶先生指出的这种模式一直延续至《聊斋志异》。不过，早期人鬼恋故事男人安慰女鬼，后期人鬼恋故事更多地体现为女鬼安慰男人，女鬼形象由早期的性渴求者演变为满足男人生理需要、心理需要和物质需要的圣母。这种现象表明“从事肉体生产的是女性，从事精神生产的是男性”[②]；“男性作家将笔与阳物相认同，通过写作伸张男性中心主义”[③]。

① 叶庆炳：《魏晋南北朝的鬼小说与小说鬼》，载卢兴基选编《台湾中国古典文学研究文选》，第251页，人民文学出版社，1988。

② 南希·米勒（Nancy k.Miller）编《性别诗学》（The poetics of Gender），第42页，纽约，哥伦比亚大学出版社，1986。

③ 施温格尔（P.Schwenger）：《阳物中心主义》（Phallic critiques）第四章《笔与阳具》，罗特累齐公司，1984。

第十一章　猿猴抢婚

猿猴抢婚型故事广泛流传于汉藏语民族中。自从汉代焦延寿《易林》卷一《坤》之《剥》记载“南山大玃，盗我媚妾，怯不敢逐，退而独宿”以来，猿猴抢婚就不断地出现于汉族文人的笔记小说之中。而羌、僜巴、藏、景颇、彝、缅等藏缅语民族关于猴祖创造人类的神话、史诗、民间传说则揭示了比汉族文献记载更为远古的文化信息。学术界对于这一类型的研究目前存在着三种看法。其一，印度原型说。早在 1934 年林培志就撰文指出猿猴抢婚传说明显受印度史诗《罗摩衍那》的影响，郑振铎、周楞加等人则明确指出猿猴抢婚故事来源于印度[①]。这个导源于孙悟空血统争论的说法目前看来已经站不住脚。其二，野人现象说。姚立江认为“大玃盗妇”起源于一种现代生物学尚未能作出解释的奇异的动物现象，而我国西南地区反复出现

---

① 林培志：《拉马耶那与陈巡检梅岭失妻记》，《文学》杂志“中国文学研究专号”1934 年第 2 卷第 6 期；郑振铎：《插图本中国文学史》第二册第二十九章；周楞加辑注《裴鉶传奇》第 5 页、《孙恪》后记，上海古籍出版社，1980。

的野人现象“当可以使我们揭开这个古老传说的起源之谜”。这个基于生物学的解释不失为部分猿猴故事的发生机制，为研究拓宽了思路，却由于忽视了非生物因素，最终无法对猿猴抢婚故事的起源作出科学的解释。[①] 其三为图腾崇拜说。叶德均的《猴娃娘型故事略论》系统梳理了古籍中的猿猴盗妇型作品，在分析了20余篇本类型的民间故事后指出猿猴抢婚故事系原始图腾崇拜的产物[②]。舒燕在叶文的启发下进一步指出：“猿猴崇拜确曾存在于我国古代社会中，而从中原与西南的情况来看，这一图腾形式都渊源于古代羌族。猿猴抢婚故事的原始形态——氏族图腾神话，最早也产生于西部羌人集团，后来随着社会的发展及羌人的迁徙而分化——在西南羌人后裔中，以神话形态保存下来；而在广大汉族地区，则逐渐蜕变为猿猴抢婚传说。”[③] 王小盾先生的宏文佳作《汉藏语猴祖神话的谱系》[④] 对汉藏语猴祖神话的45篇异文进行谱系描写，揭示出猴祖神话的三大分类体系以及猴祖神话民族的血缘联系。这对于探究猿猴抢婚故事的原始意义具有重大参考价值。本章拟在前人的研究基础上，以猴祖神话为原型向下梳理猿猴抢婚故事的生活流变史。

---

① 姚立江：《“猿猴抢婚”传说初探》，《民间文学论坛》1988年第5、6期合刊；《论〈白猿传〉小说系列原型》，《呼兰师专学报》1990年第2期。

② 叶德均：《猴娃娘型故事略论》，《民俗》1937年第1卷第2期。

③ 舒燕：《试论猿猴抢婚故事的起源》，《民间文学论坛》1992年第1期。

④ 《中国社会科学》1997年第6期。

一　图腾崇拜

猿猴抢婚故事作为图腾崇拜的产物可以追溯到古代羌族人的图腾崇拜。《北史·党项传》云："党项羌者……其种有宕昌、白狼，皆自称猕猴种。"《通考·四裔考》亦载："'党项羌'三苗之后，在古析支之地，汉西羌之别种，有宕昌、白狼，皆自称猿猴种。"从这两则材料可知，猿猴是我国古代羌人集团的图腾崇拜物。这种图腾崇拜在羌人的神话中得到较为完整的传承。在今天的四川地区就流传三则典型的猴祖神话。阿坝汶川地区有洪水再生神话：远古时，一只猴子顺着马桑树爬上了天，打翻了一个金盆，金盆中的水倾泻到人间，造成洪水泛滥。汶川等地还分别流传着一则人类诞生神话：天神木巴之女和地上的公猴冉必娃相爱成婚繁衍人类；天神之女木姐珠与人间猴毛人斗安珠相爱繁衍人类。[①]在今天羌人后裔的祭祀活动中，我们仍然可以发现这种猿猴崇拜的遗迹。相传羌族端公（主持祭神仪式者）的始祖阿伯锡勒在西天取经的途中曾得到一只金线猴的帮助，因此羌族巫师把猴称为老祖宗，作法时戴上猴皮帽并以纸卷猴头供奉老祖宗。作法时唱诵的主要经典《木姐珠与冉必娃》则是上

① 分见《中国少数民族神话》，第267页，中国民间文艺出版社，1989；林向：《木姐珠和冉必娃——羌族的〈创世纪〉传说》，载《人类学研究》第1辑，中国社会科学出版社，1984；《木姐珠与斗安珠》，四川民族出版社，1983。

文提到的人类诞生神话。[①] 廖奔《宋元戏曲文物与民俗》中载有一神祇为参水猴，其形象为："其面长角，披头裸身，腰缠白裙，右手执魂袋，左手执拿索一条而立。好食果子。置下羌笛。"[②] 这多少揭示出猴与羌人之间的紧密联系。羌族的猴图腾在汉人的文献中仍然依稀可辨。西晋张华《博物志》中的《猴国》载："蜀中西南高山之上，有物与猴相类，长七尺，能作人行。善走逐人，名曰猴国，一名马化，或曰猴。伺道行妇女年少者，辄盗取将去，人不得知。行者或遇其旁，皆以长绳相引，犹不免。此物能别男女气臭，故取女也。取去为室家，其年少者终身不得还。十年之后，形皆类之，意亦迷惑，不复思归。有子者，辄俱送还其家，产子皆如人，有不食养者，其母辄死，故无敢不养也。及长，与人无异。皆以杨为姓，故今蜀中，西界多姓杨，率皆猴獲、马化之子孙，时时相有獲爪也。"这则故事已经具有了抢婚故事的所有情节，其中的"皆以杨为姓，故今蜀中西界多姓杨"一句明显地昭示出远古氏族图腾神话的痕迹。杨是今天四川南坪、平武、甘肃文县的大姓，为羌族后裔，他们的民间故事中仍然有人是猴子变来的说法[③]。

大量的民族学资料证明，羌族在漫长的历史演变过程中分化出许多支系，其中的一部分融合于汉族，另一部分则向

---

① 参见何耀华《古代羌人与藏区土著居民的融合》，《中国藏学》1988年第3期；胡鉴民：《羌族之信仰与习为》，《西南民族研究论文选》，四川大学出版社，1991。

② 廖奔：《宋元戏曲文物与民俗》，文化艺术出版社，1989。

③ 参见《猴子和獐子的故事》，《四川白马藏族民间文学资料集》（内部资料），中国民研会四川分会、川大中文系、平武县文化馆辑。

西、南迁移。今天的藏族、僜巴族、景颇族、缅族、彝族、纳西族、傈僳族、哈尼族、珞巴族等西南少数民族与古代的羌族均有族源关系。图腾信仰是指称那些为氏族成员共有的、认为同某种动植物具有神秘的血缘关系的认识，因此，随着羌族的分化、迁移、融合、衍生，猴图腾崇拜也跟着进入了与羌族有族源关系的藏族、景颇族等民族之中。由于本文主要是为了揭示猿猴抢婚故事的生活流变史，所以这里主要梳理猴祖神话中的婚配育人神话。从有关神话资料可以发现婚配育人神话可分为母猴婚配育人神话和公猴婚配育人神话。

母猴婚配育人神话有 5 则。今天的藏族是古代羌人和喜马拉雅山南麓雅砻河谷地区的土著融合而成的，因此藏族神话也以猴为祖先，其神话系统中有一则母猴婚配育人神话：天神帕巴见日色发现泽当地区的一只母猴因为缺少伴侣而感到寂寞，于是化身为人与母猴成亲，繁衍了今天的藏族[①]。僜巴族人的创世神话亦载：洪水蹈天的时候，地上出现了一母所生的三兄妹（阿尔尼、金妹妹和一只公猴），公猴的后代一直是猴子，阿尔尼同一只母猴结合则生下了汉族、藏族、珞巴族和僜巴族的祖先[②]。云南镇沅拉祜族苦聪人说，人类是由洪水后剩下的两兄弟与大母猴婚育繁衍的[③]。傈僳族的一则神话说一位神匠制造的 12 个木偶与山林中的母猴

① 参见赵家烈《泽当地区和古迹小谈》，《民族团结》1963 年第 2、3 期。

② 《僜人社会历史调查》，第 10 页，云南人民出版社，1990。

③ 《猴子婆》，载《拉祜族苦聪人民间文学集成》，云南人民出版社，1990。

交配，产生了傈僳族等民族[①]。而广西南丹县的黄姓瑶族则说母猴生育了他们的祖先[②]。

公猴婚配育人神话则相对多一些，总共有8则。藏族神话中就有三则，一说观世音菩萨（男身）转世为猕猴，同岩罗刹女结婚，生了7个猴崽，他们吃了观音赐给的粮食后，尾巴变短转化为人类；一说观世音点化一只猕猴与岩罗刹女结婚繁衍了今天的藏族；一说山中公猴在青香树的撮合下与女岩妖结婚，生下了6个孩子，繁衍人类[③]。纳西族神话中亦有三则：一则出现于洪水神话中，说的是幸存下来的曹德鲁若和仙女柴红吉吉美结婚，但是仙女却受雄猴的诱骗，媾合后生下了二男二女，他们一半像人一半像猴，这就成了永宁纳西族的祖先；一则出现于难题求婚神话中，英雄从忍利恩完成种种难题后和公主结婚，公主后来却与一长臂雄猴生子，成了纳西族的祖先；一则出现于摩梭人的传说中，天王三女儿姆朱年札梅与英雄锉治路结婚，姆朱年札梅却受骗跟猴子结合生下了一个浑身是毛的孩儿[④]。怒江傈僳族的神话传说载一个烫伤屁股的姑娘逃到森林里与猴子媾合生下了许多后代，一部分仍为红屁股猴子，一部分成为人类[⑤]。在白

---

① 袁珂：《中国神话史》，第419页，上海文艺出版社，1988。

② 《广西瑶族社会历史调查》（三），第45页，广西人民出版社，1985。

③ 分见《西藏王臣记》，郭和卿译，民族出版社，1983；琼珠：《藏族创世神话散论》，载《民族文学研究》1989年第2期；《大地和人》，载《民间文学》1984年第10期。

④ 分见詹承绪等《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》，第255页，上海人民出版社，1981；《崇仁利恩解秽经》，丽江县文化馆1964年石印本；《锉治路一苜》，载《山茶》1982年第3期。

⑤ 杨毓骧：《云南少数民族的人类起源神话》，载《民族学报》第1期，第287页，云南民族学院民族研究所，1981。

族的神话中还有汉族文献中普遍出现的猿猴抢婚神话，说的是灵猴性淫，在偷香窃玉的过程中被打死，后来他就被当地人奉为本主，成了祖先崇拜的对象[①]。

猴作为图腾崇拜还可以从世界各地的神话传说中找到更多的佐证材料。中美洲神话声称猿猴是人类的一种，东非、南非土著则认为猿猴是自己的祖先，印度马拉瓦尔匪邦甚至被认为是拉玛人猿的后代，马来半岛人则说自己来源于白猿的一大分支……“对于那些同时相信猿猴是一种蒙昧人，而蒙昧人是一种猿猴的那些人来说，带尾巴的人是有双重意义的生物。因此，猩猩作为半人半兽，常常出现在大众的信仰之中”[②]。可见，猴作为人类的始祖这种观念曾普遍存在于世界许多民族中。

我们罗列的 13 种母猴婚配育人和公猴婚配育人神话表明这两种神话分别产生于不同时期的氏族社会中。前者产生于母系氏族社会中，后者产生于父系氏族社会中，母猴婚配育人神话向公猴婚配育人神话过渡折射出母系氏族社会向父系氏族社会演变的历史进程。这些神话之所以能够较为完整地保存下来乃是由于这些民族在历史进程中保存有较为单纯的血缘传承关系，而汉族是由许多民族不断融合而形成的，羌族猴祖神话的图腾崇拜特质在融合的过程中就逐渐消失，作为原型的猴祖神话在汉族社会中蜕变而为劫夫型、盗妇型两大类型的猿猴抢婚故事，成了汉民族表达信仰的一种叙事框架。

---

① 《白族社会历史调查》（二），第 159 页，云南人民出版社，1987。

② 泰勒：《原始文化》，第 368～374 页，上海文艺出版社，1993。

二　劫夫与盗妇

姚立江最早撰文指出猿猴抢婚故事存在劫夫型故事，并指出这类故事的异文比猿猴盗妇型故事相对少些，所以往往不被人重视[①]。其实，劫夫型故事的原型远比盗妇型故事的原型要古老，但由于父权制在传统社会中的确立，这一原型确实在后世文献中很少出现。据初步统计，这类故事大致有如下一些异文。较早的记载出现于《神异经·中荒经》，张华《博物志》所载亦同。《太平广记》卷 445《孙恪》、南宋周密《齐东野语》中的《野婆》、宋洪迈《夷坚志》甲志卷 7《岛上妇人》、补卷 21《猩猩八郎》、《野叟曝言》第 95 回、清沈起凤《谐铎》卷 10《命中姻缘》等都是典型的猿猴窃夫型故事。

盗妇型故事自从见于汉代焦延寿《易林》卷 1《坤》之《剥》后，就不断出现在有关载籍中：张华《博物志》卷 12“猴国”、干宝《搜神志》卷 12“猴国马化”、唐段成式《酉阳杂俎》前集卷 16“毛篇”、《太平广记》卷 444《欧阳纥》、宋《类说》卷 12 引徐铉《稽神录·老猿窃夫人》、宋周去非《岭外代答》卷 10《桂林妖猴》、明瞿佑《剪灯新话》卷 3《申阳洞记》、《广东通志》卷 334“杂录”4《南雄州》、明《情史》卷 22“情通类”《猴》、清袁枚《子不语》卷 7《大毛人攫女》、卷 19《黑苗洞》、清李百川《绿野仙踪》第 12

① 姚立江：《猿猴抢婚传说初探》，《民间文学论坛》1988 年第 5、6 期合刊。

回、元杨景贤《西游记》杂剧第9折、脉望馆抄校本《时真人四圣锁白猿》、明《清平山堂话本·陈巡检梅岭失妻记》、《古今小说·陈从善梅岭失浑家》、《初刻拍案惊奇·盐官邑老魔魅色，会骸山大士诛邪》等。

劫夫型小说最早记载于《神异经·中异经》，此后即朝着动物化人情化方向发展。从下列记载看来，劫夫型小说中的猿猴显现出动物本色。《神异经》云："西方深山有兽焉，面目手足毛色如猴，体大如驴，善缘高木，皆雌无雄，名曰狨。顺人，三合而有子，要路强牵男人，将上绝冢之上。取果并窃五谷食。更合三，毕而定，十月乃生。""西方有兽名狨，大如驴，状如猴，善缘木，纯牝无牡，群居要路，执男子合之而孕。"这两段文字基本相同。张华《博物志》亦云："南有野女，群行觅夫，其状白色，遍体无衣襦。"周密《齐东野语》云："野婆出南丹州，黄发椎髻，裸形跣足，俨然若一媪也。群雌无牡，上下若飞猱，自腰以下有皮盖膝。每遇男子，必负去求合，常为健夫所杀。"《夷坚志·岛上夫人》载一商人因船沉漂流至一孤岛，被一群女人关在石室中，"如是七八年，生三子"。这群妇女即为雌猴，"举体无许缕，言语啁折不可解"。这些雌猴的形状、习性基本上和自然界的猿猴无甚差别，并没有被神化妖化。这类生物学意义上的雌猴在少数篇目中却赋予了文化的内涵，向人情化方向发展。《孙恪》中的猿猴化为袁氏美女，诱使落第秀才孙恪为婿，久贫之孙恪"因骄倨，不求名第，日洽豪贵，纵酒狂歌，如是三四岁，不离洛中"。孙恪受人指使仗剑斩妖，猿女一面斥责孙恪无情无义："子之穷愁，我使畅泰，不顾恩义，遂兴非为。如此用心，则犬彘不食其余，岂能立节行于

人世也。”另一方面又竭力安慰郎君：“然吾匹君已数岁也，子何虑哉?”夫妻遂相得，“后十余年，袁氏已鞠育二子，治家甚严，不喜参杂”。俨然一贤妻良母。然而，尽管袁氏贪恋人间的美好生活，内心深处却渴慕回归大自然走向自由，在路经端州峡山寺时痛舍二子，诀别丈夫，裂衣化为老猿追随群猴而去。“刚被恩情役此心，无端变化几湮沉。不如逐伴归山去，长啸一声烟雾深。”赋诗诀别的袁氏对人间恩情着实恋恋不舍，去君还恋君，“将抵深山而复返视”。《野叟曝言》中的母猴俨然一贞妇，为人世养育了一个具有忠良血统又有汉代大侠剧猛能量的猛将。该书第95回载赤身峒天阙山有一母猿，山居千年而忽思配偶，于是擒一樵夫遂了欲火，生下一子，取名干珠。那樵夫乃忠良平将军的后裔，所以其子干珠既有乃父忠良气质，又有乃母勇悍体质：“骨相不凡，矫捷无比，能手格虎豹，刀法入神”，后来成了文素臣的猛将，效力朝廷。

盗妇型小说则朝着道教化方向发展。道教修炼成仙说给大大小小的猿猴们披上了神异色彩。葛洪《抱朴子·对俗篇》云：“猕猴寿八百岁变为猿，猿八百岁变为玃，玃千岁。”《太平御览》卷888则声称“千岁之猿变为老人”；梁代《述异记》卷上“鸟兽”云：“猿五百岁化为玃，玃千岁化为老人。”这千年修炼成精的观念在盗妇型故事中得到了强化。《欧阳纥》中的白猿“遍体皆如铁”，“虽百夫操兵，不能制也”，又能幻化为“美髯丈夫”，知生死之数，自称“吾已千岁”。杨景贤《西游记》杂剧中的猴精通天大圣“喜时攀藤揽葛，怒时搅海翻江。金鼎国女子我为妻，玉皇殿琼浆咱得饮。我盗了太上老君炼就金丹，九转炼得铜筋铁骨，火眼金

睛，输石屁眼，摆锡鸡巴”。已经是个神通广大变化多端的魔头了。《陈从善梅岭失浑家》中的猴精号称齐天大圣，“神通广大，变化多端，能降各洞山魈，管理诸山猛兽；兴妖作法，摄取可意佳人；啸月吟风，醉饮非凡美酒；与天地齐休，与日月同长”，乃是个“千年成器”的妖猴。《盐官邑老魔魅色，会骸山大士诛邪》中的猴精则能化作道士，招摇过市，“又且知书善咏，诙谐笑浪，秀发如泻”，用法术将民女摄至山洞淫乐。

在道教阴阳采补说的影响下，猴精的性力也得到渲染。《易林·坤·剥》里的大玃善盗人媚妾，《搜神记·猴国》中的猴精则“能别男女气臭，故取女，男不知也”。《欧阳纥》中的猴精窃女三十余人，“夜就诸床嬲戏，一夕皆周，未尝寐”，其性力令人惊叹。《陈从善梅岭失浑家》中的齐天大圣“兴妖作法，摄取可意佳人”，自云：“小圣无能断除爱欲，只为色心迷恋本性。”《盐官邑老魔魅色》中的猴精化作老道亲自上门求娶二八佳人，遭到拒绝后干脆将仇大户少女夜珠摄走。仇夜珠坚拒不从，老道“见她不快，也不来强他，只是在她面前百般弄法弄巧，要图她笑颜开了，欢喜成事”，一边安慰一边恐吓：“你家中甚近，胜会方新，何乃不趁少年取乐，自苦如此？若从了我，就同你还家拜见爹娘，骨肉完聚，极是不难；你若执迷不从，凭你石烂海枯，此中不可复出。”又令其他被摄来的妇女劝慰夜珠，逼迫夜珠俯首顺从。这个妖猴为希图欢爱，可谓用尽心机。

盗妇型故事人妖仙三者的关系也昭示出了道教对人世的关怀。如果说早期盗妇型故事中被盗女子的得救靠人力或天意的话，那么后期盗妇型故事中被摄女子的得救则完全得靠

宗教的力量了。唐代《欧阳纥》中的杀猴救妇之人为欧阳纥本人。欧阳纥率“壮士三十人”深入险境，在“妇人三十辈”的密切配合下将老猿杀死；老猿临死之前则将他的身亡直接归之于天意：“吾为山神所述，将得死罪”，“今有子，死期至矣”，“此天杀我，岂尔之能”。瞿佑《剪灯新话》中的《申阳洞记》载钱翁之女被妖猴盗去，深入申阳洞箭射妖猴救出钱翁之女者则为一个书生，靠的是一介凡夫之勇。《陈从善梅岭失浑家》、《盐官邑老魔魅色》则将杀猿救妇的力量归之于宗教。《陈从善》中的紫阳真君先差大慧真人跟随陈从善保护陈妻，三年后又亲自下凡将妖猴打入十八层地狱，救出陈妻；而紫阳真君之所以下凡救助陈从善，就是因为陈从善“奉真斋道，好不志诚”。《盐官邑老魔魅色》则将杀猿救妇直接归之于观音菩萨的显灵。可见，随着妖猴非凡神功的强化，斩杀妖猴的力量也一步步宗教化，是谓魔高一尺，道高一丈。

盗妇型故事的道教化不仅体现于猿猴的妖化，而且还体现于猿猴的神仙化。猿猴所居之地常常是修炼的理想场所，一些猿猴在这种场所中修炼，慢慢化去色欲追求，成了真正的神仙。《绿野仙踪》第 12 回即载一惑人闺女的老猿在紫阳真人、火龙真人的指引下拜冷于冰为师，取名猿不邪，潜心修道。由于他“一心向道，立志真诚，实异类中之大有根气”者，所以不仅修成吸风吹火之法、指挥定身法、借物替身法，而且修炼得皮毛纯白，后脱尽猴毛成为一个鹤发童颜长须美髯的道人。小说结尾处说到他“内丹已成，止是外面功德一件未立”。这里所说的外面功德即是仗义行侠，济善惩恶。我们从作品对猿仙演炼十二路青龙双剑法的描写中可

以得知这位猿仙用以济世除恶的力量是那么地神奇、威力无比：

初时若两条白练，一起一落，次后犹如百道银蛇，攀折远近；再次滚一轮明月，与天上月色争圆；至后止觉得寒光冷气逼人眉目，令人生悚惕之心；看到眼花缭乱处，通无人影；又像一片雪山，来回摇动，真仙传也！只见那两口剑从地跃起，有三丈高下，飞向对山，大响一声，一瞬目，二剑复在眼下，比鹰隼还疾；再看对山，一大柏树已两段矣。

到了明清时期，猿猴盗妇型故事由于宋明理学的浸淫又向道学化方向演变。与劫夫型故事向人情化方向推衍相反，盗妇型故事中的人类女性全都以受害者的面貌出现，并且由前期的被迫顺从发展到后期的坚决抗拒。《搜神记·猴国》中的凡女被盗入洞中，“十年之后，形皆类之，意亦惑，不复思归。若有子者，辄抱送还其家。产子皆如人形，有不养者，其母辄死，故惧怕之，不敢不养”。《欧阳纥》中的被摄女子日夜为猴所淫，其“色衰者必被提去，莫知所置”。诸女子痛恨猴精，因此设计同前来寻妻的欧阳纥杀掉了猴精。临死之前，猴精还特意交待欧阳纥：“然尔妇已孕，勿杀其子，将逢圣帝，必大其宗。”“及长，果文学善书，知名于时”。从这两则故事看来。被盗凡女都先后被迫顺从，并为猴精生有子孙，为猴精所眷顾。可是到了“三言二拍”中，女性的贞洁问题就成了文本关注的焦点。宁为困苦全贞妇，不作贪淫下贱人。女性的守贞抗暴得到了淋漓尽致的渲染。

《陈从善梅岭失浑家》中的张如春被摄进妖洞后，不愿苟且，“哀哀痛哭”，“如春酒也不吃，食也不吃，只是烦恼”。面对已顺从妖猴的金莲“要知山下事请问过来人”的晓谕，如春当即反唇相讥：“我不似你这等淫贱，贪生受辱，枉为人在世，泼贱之女！”结果触怒妖猴，“被他剪发赤脚，挑水浇菜，受其苦楚”。《盐官邑老魔魅色》中的仇夜珠面对猴精的威逼利诱，全然不动心；面对同难人听天由命的劝说，无动于衷，以绝食相抗。后又日夜祈祷观世音菩萨，在将要被强暴之际大呼观音菩萨，使得观世音显灵，杀了全洞妖猴。“夜光珠，世所稀；未登盘，坠于泥。清光到底不差池，笑妖人枉劳色自迷。”仇女守贞感动菩萨的事迹被传出去之后，大家一致认为“难得仇家小娘子贞坚感应，也该表扬的”，当即禀报知县，予以嘉奖。《陈从善梅岭失浑家》的收尾诗更是发出由衷的礼赞之歌：“三年辛苦在申阳，恩爱夫妻断如肠。终是妖邪难胜正，贞名落得至今扬。”

为了使贞女抗暴在救星来临之前成为可能，文本还特意加进了猴精只喜与顺从女子交接这一特性的描写。仇夜珠心如铁石毫不心动，“老道见她不快，也不来强他”，“略来缠缠，即便要死要活，大哭大叫，老道不耐烦，便去搂着别个妇女去适兴了。还亏得老道心性，只爱喜欢的，不爱烦恼的，所以夜珠虽摄在洞里多时，还得全身不损”。《陈从善梅岭失浑家》中的申阳公怜香惜玉，自思：“我为她春心荡漾，她如今烦恼，未可归顺，其妇人性执，若逼令她，必定寻死，却不可惜了这等端妍少貌之人。”因此老道罚她挑水三年，以待回心转意。老道这片良苦用心使得张如春入洞三年却保全了贞节。这种思维定势在明清非常普遍。许多小说中

都有被摄妇女保全贞性的描写。《西游记》中就有不少例子。朱紫国皇后被妖魔摄去之后，张真人恐皇后被妖怪所辱，“有坏人伦，后日难与国王复合”，因此赐给她一件新霞裳，一穿上霞裳即满身长毒刺，“赛太岁三年不曾沾身”。

小　结

通过以上分析，我们可以发现如下三大特点。其一，猿猴抢婚故事的原型为西北古羌族的猴图腾信仰神话。随着羌族的不断繁衍迁移、融合，猴图腾神话也跟着进入新的地区。其二，猴祖神话由母猴婚配育人神话向雄猴婚配育人神话过渡并被保留于西南少数民族神话之中，却在汉族文化中蜕变为猿猴劫夫型、猿猴盗妇型故事，正反映了特定时代的社会现实，其主题由图腾崇拜向道教化、道学化蜕变正展示了时代信仰中心的变迁。其三，母猴婚配育人、雄猴婚配育人分别是母系父系社会的图腾信仰，它们进入汉族文化以后的遭遇正说明了汉民族文化的男权特色。《说文》云：“夔，贪兽也，一曰母猴，似人，从自。已、止、刃，其手足。”《说文·犬部》又云：“猴，夔也。”羌族向东迁移进入中原后，猿猴图腾也随着进入中原地区，殷人高祖“夔”，据《说文》的解释即为母猴，反映的是社会的图腾信仰，随着以龙为图腾的黄帝部落的兴盛强大，羌人的猿猴图腾便在中原衰弱了。在蜕变后的抢婚故事中，劫夫型故事明显地少于盗妇型故事，劫夫型故事向人情化发展，盗妇型故事却向道教化、道学化发展，这是中国人妖恋的普遍规律，反映的是男权文化中的男性作家的普遍创作心态。

第十二章　感生与异貌

西方学者对英雄有着特别浓厚的兴趣，约瑟夫·坎贝尔、洛德·拉格兰、普罗普、斯蒂·汤普逊、里明等神话学者、人类学学者分别对世界各地神话传说中的英雄进行分析，就英雄故事的基本形式和叙述单元提出了各自的见解[①]。这些见解虽然各有其特色，但无一不指出英雄故事具有英雄的神奇诞生、英雄的磨难与考验、英雄的成功与死亡等母题。本章拟遵循上述学者的研究思路，揭示中国神话英雄的奇迹性诞生这一母题在历史长河中的生活流变史。

一　图腾崇拜与感生异貌

中国原始神话英雄的诞生均为感生，即圣处女与图腾祖

---

① 参见华莱士·马丁著、伍晓明译《当代叙事学》，第98～101页，北京大学出版社，1990。斯蒂·汤普逊著、郑海等译《世界民间故事分类学》第三部分第四章，上海文艺出版社，1991。叶舒宪著《结构主义神话学》，第3～11页，陕西师范大学出版社，1988。D. A. leeming, *Mythology: the Voyage of the Hero*, New york, Harper Row, 1981。

先交感而孕的一种无性生殖。在图腾崇拜的影响下，英雄往往拥有奇特的外表即异貌。感生和异貌作为一种古老的神话原型在汉代纬书政治神话、历代帝王政治神话、魏晋南北朝志怪小说及宋元以来的白话说部、文言笔记小说中不断得到置换变形，其昭示的内涵构成了汉民族集体意识的一个独特组成部分。

作为原型态的中原民族感生母题最早出现在《诗经》中。《商颂·玄鸟》篇、《大雅·生民》篇所载的两则感生神话代表着文化英雄诞生的两大形态。关于这两则感生神话的内蕴自汉代经学家至现代的人类学学者作了不懈的探索①。人类学学者利用神话的类比逻辑对它们进行破译，得出了科学的解释。玄鸟生商是商族太阳图腾崇拜的产物。叶舒宪先生认为鸟头龙身一足的夔是太阳神的幻化，有娀氏简狄吞玄鸟卵而生契的实质是感日而生原型的一种置换形式②。萧兵先生认为姜嫄履迹而生后稷包含着一种图腾受孕机制，即圣处女通过与图腾的某一部分感触而受孕，即以羊为图腾的圣处女姜嫄践踏了周族图腾龙的脚迹而怀孕，后稷出生后“三弃三收”的真正内涵就是羌周两族分别将后稷送到各自的图腾祖先面前进行鉴别并获得祖先认可从而避免了践踏圣迹而带来的可怕后果③。可见，这两则感生神话是远古图腾崇拜下的产物。英雄的异貌在远古神话中是以半人半兽的形式出现

① 萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》第一、二编，上海文艺出版社，1989。

② 叶舒宪：《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》第八章，上海社会科学院出版社，1991。

③ 萧兵：《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》第一、二编。

的。在较多地保留了原始神话的《山海经》中，诸神形象均为半人半兽：轩辕“人面蛇身”、烛龙“人面蛇身赤足”、相柳“九首人面蛇身，自环色青”、黄帝之孙韩流“擢首谨耳，人面豕啄，麟身渠服豚止”。这些形象一定程度上保留了史前氏族图腾偶像崇拜的痕迹。《韩非子·十过篇》云：“昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蚊龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前。”作为开路先锋的虎狼在这里无疑是指以虎狼为图腾的民族，可以印证《山海经》中的半人半兽形象为图腾崇拜的产物。

文化英雄诞生后，他们有两大业绩，即创造和征服。《大雅·生民》记载了周族始祖后稷的创造发明。他有育种的天赋，庄稼谷物因种子优良长势很好：“艺之荏菽，荏菽旆旆，禾役穟穟，麻麦幪幪，瓜瓞唪唪。”他种植庄稼，“有相之道”：“茀厥丰草，种之黄茂。实方实苞，实种实褎，实发实秀，实坚实好，实颖实栗，即有邰家室。”作为文化英雄，后稷的育种天赋和耕种技术解决了周族的粮食问题，使周族走向繁荣昌盛，因而一直得到周族人的崇拜和祭奠。《商颂·玄鸟》则记载了文化英雄的征服业绩。该诗叙商族始祖契感玄鸟卵而生后拥有了广阔的土地。契的子孙成汤通过征伐而拥有天下：“古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。”商的帝王“受命不殆”，所以会出现“武丁孙子，武王靡不胜”的中兴局面。无论是创造还是征服，商族人、周族人都认为这是上天赐予的，因此，必须祭祀上天，回报上天。后稷收获谷物庄稼之后便“以归肇祀”，后稷的后人认为“后稷肇祀，庶无罪废”，才“以迄于今”。武丁中兴之后，“龙旂十乘，大糦是承”，祭祀祖先；他的后人也认为

“殷受命咸宜”，才会出现“百禄是何”的局面。

二　感生异貌与英雄的政治化

原始神话在先秦历史化运动中转化为古史传说，并在《世本·帝系篇》及司马迁的《史记·五帝本纪》中定型下来。《诗经》中的两则感生神话也被司马迁当作信史载入《殷本纪》和《周本纪》之中。不过，司马迁时代的感生神话背景已经由远古的图腾崇拜转化为政治意识形态。汉代人怀着特殊的政治目的将远古文化传统中的宗教思想和神话传说资料编创成一个完整的神话谱系，这就是所谓的纬书政治神话，文化英雄的感生异貌在纬书政治神话中被赋予了新的内涵。

在纬书政治神话中，文化英雄的感生对象已经由远古图腾转化为天皇天帝。天皇天帝是指纬书政治神话中的天神。天帝又分为五帝，指天皇耀魄宝流精所出之太徽五天帝。《春秋纬·文耀钩》云：“太徽宫有五帝座星：苍帝其名曰灵威仰，赤帝其名曰赤熛怒，黄帝其名曰含枢纽，白帝其名曰白招矩，黑帝其名曰汁光纪。”这五大帝各有特殊才能，按木火土金水的次序轮流主政，管理日月星辰、岁时、七政等宇宙间的万事万物。《毛诗正义》引郑玄注云：“德合北辰者称皇，感五帝座星者称帝。”古史传说中的三皇（三皇有三说，一为天皇地皇人皇，一为伏羲神农女娲，一为伏羲燧人神农）五帝三王在纬书政治神话中全部感天皇天帝而生。华婿氏感大迹而生伏羲，少典妃安登感龙而生神龙，大迹、神龙均为天皇耀魄宝之化身。五帝名五实六：附宝感电生黄

帝，女节感白帝生少昊，女枢感黑帝之光而生颛顼，庆都感雷电而生尧，为赤帝子，握登感大虹生舜，为黄帝子（帝喾感生神话已佚）[①]。三王中的夏禹乃其母修己感白帝而生。由于商周始祖在远古神话中已经有了感生之说，纬书政治神话将之加以沿用的同时，却将商汤、文王的诞生纳入了五帝感生神话之中：商汤母扶都感黑帝而生汤，文王母大任感苍帝之精而生文王姬昌。这些感生神话将人世文化英雄的兴替纳入了五帝轮流主政的顺序之中，从而为人间帝王的兴替寻找到了一种特殊的政治意识形态的支持。

与上述英雄感生对象的全方位改变相比较，纬书政治神话中的异貌较多地承继了远古图腾的特质。“天皇，颀羸、三舌、骧首、鳞身、碧驴、秃揭”（《洛书·灵准听》）；“地皇十一君皆女面、龙颡、马踶、蛇身”（《洛书·灵准听》）；“人皇龙身、九头、骧首、达腋……其身九章”（《洛书·灵准听》）；“伏羲大目、山准龙颜”（《春秋纬·元命包》）；“女登生神农，人面龙颜”（《春秋纬·元命包》，《太平御览》引）；“黄帝身逾九尺，附函、挺朵、修髯、花瘤、河目、龙颡、日角、龙颜”（《孝经纬·援神契》）；“少昊秀外龙庭，月悬通明”（《河图·握矩纪》）；“颛顼渠头并斡、通眉带干”（《河图·握炬记》）；“帝喾骈齿方颐，庞额珠庭，仳齿戴干”（河图·握矩记）；“（尧）丰上兑下，龙颜日角，八采三角，鸟庭荷胜，琦表射出，握嘉履翌，窃息洞通”（《洛书·灵准听》，见《黄氏逸书考》及《古徽书》）；“舜龙颜重瞳，大口手握

---

① 参见冷德熙《超越神话——纬书政治神话研究》，第97、98页，东方出版社，1996。

褒”（《孝经纬·援神契》）；“禹虎鼻”（《孝经纬·援神契》）；“禹耳三漏，是谓大通”（《春秋纬·元命包》；“文王龙颜，柔肩望羊”（春秋纬·元命包）。笔者在这里不厌其烦地引录这些文化英雄的异貌是想指出一点：文化英雄身上的多种奇异面貌是多种图腾崇拜相融合的产物，而大部分文化英雄具有龙的异貌说明龙这种图腾在所有图腾中具有举足轻重的地位。在汉人的心目中，刘邦“为人隆准而龙颜，美须髯，左股有七十二黑子”①。从此，龙颜就成了皇帝特有的异貌了。

文化英雄作为天帝之子受天命成为人王，肩负着创造文明的重任，成了华夏民族所有典章制度器物的创造发明者。但是，纬书政治神话的产生并不是为了歌颂祖先，其真正的意图还在于为现实政治服务：感生和异貌成了人间政治兴替的一大舆论工具，成了政治家野心家自神其祖、谋夺政权的政治工具。刘邦取天下后，汉人就为他制造了不少神话：刘媪感龙而生刘邦是为了神化刘邦为真龙天子；刘邦为赤帝斩白蛇是为了说明刘邦是赤帝之子，他受天命据有天下，所以必须先诛灭作为白帝子的秦朝；刘邦的异相是为了说明刘邦具有真龙形象②。哀平之际令刘家让位给有德之人的呼声雀起，王莽成功地利用了以感生异貌为核心的谶纬符命让汉帝禅位给自己。这种方式于是成了政治斗争和农民起义中的常用法宝。清儒王夫之对《诗经》以来的感生异貌说进行了严厉的批判：“后稷无人道而生子，其说甚诞……乱臣贼子伪造符命，如萧衍菖化、杨坚鳞甲、董昌罗平之鸟、方腊旒冕

① 司马迁：《史记·高祖本纪》，岳麓书社，1988。

② 司马迁：《史记·高祖本纪》。

之影，以惑众倡乱，皆俗儒此等之说为之作俑。”[①] 这段话一针见血地揭穿了感生异貌政治化后的欺骗性工具性质。神话英雄的政治化表明，“神话的作用在于它能够巩固传统，它通过追溯原始事件中的更高更好更超自然更有效的初始事件的真实性，从而赋予传统更大的价值和威望”[②]。

三　感生异貌与开国帝王的政治神话

中国原始神话英雄的感生异貌经历汉代的谶纬化运动最终成了历代开国帝王和造反者“奉天承运”的征兆：感生异貌发生在谁身上，谁就是真命天子。当然，这些“奉天承运”的故事都是别有野心者制造的政治神话。造反者的神话由于“成者为王败者为寇”的文化心理而湮没不闻，历代帝王的神话却清晰地记载于历代史籍中，一直流传至今。

在历代开国帝王、中兴帝王、政变帝王的履历中有着许多感生神话。梁代张氏梦见怀中抱日，感日而生萧衍[③]；北魏的拓跋珪是其母梦日感日而生；北齐高洋之父高欢出生前，其母曾梦见自己跟着星辰走；北周宇文泰（宇文觉之父）之母怀他时，曾梦见自己抱子升空，差点进入天国；北汉刘渊之母呼延氏祈子时曾有大鱼出现，又梦见那条大鱼变为人授一物给她，并告诉她：“此是日精，服之生贵子。”刘渊妻怀其子刘聪时，“梦日入怀”；前秦苻健“母姜氏梦大羆

---

① 王夫之：《诗经稗疏·生民篇》。

② 参见马林诺夫斯基《巫术与宗教的作用》，载史宗主编《20 世纪西方宗教人类学文选》上卷。

③ 本节所有材料、所有引文均来自正史中的《本纪》，下文不再作注。

而孕之”，苻坚母“祈子于西门豹祠，其夜梦与神交，十二月而生坚焉”；成汉李雄之母罗氏“梦双虹自门升天，一虹中断，既而生荡……又梦火蛇绕其身，遂有孕，十四月而生雄”；南燕慕容德“母公孙氏梦日入脐中，昼寝而生德”；铁木真十二世祖之母感金色神人而孕，生下了孛端义儿；辽太祖耶律阿保机之母梦日入怀，遂有身孕；朱元璋之母陈氏方娠时，“梦神授药一丸，置掌中有光，吞之寤，口余香气”。李世民击杀太子而得皇帝位，于是也编了个政治神话：他出生于武功别馆，当时“馆外有龙嬉”；相士相他有“龙凤之姿，天日之表，年将二十，必能济世安民矣！”在这些神话中，我们可以看到，这些天之娇子们除了感星辰、神人、神龙而生外，大部分是感日而生，即交感太阳神而生。

如果没有感生神话，帝王们出生前后便会有许多神异迹象出现以显示他们的降临乃是上天的安排。曹魏的建立者曹丕出生时，其出生地有圆形如盖的青色云气，终日不散；东吴孙权之父孙坚出生前，他的祖坟上空现出了五色云气；中兴之主司马睿出生时“有神光之异，一室尽明”；杨坚出生时“紫色充庭”；后梁朱温出生前宅中有“赤气上腾”；后唐李克用出生时，“虹光满室，白气充庭，井水暴溢”；后晋石敬瑭出生时，“白气充庭”；后周郭威出生时红光照舍，一声巨响之后，火星四迸；北宋赵匡胤出生时，“赤光绕室，异香经宿不变”；中兴之主赵构出生时，也有“赤光照应”；完颜阿骨打降生时，辽代的司天官看到“五色云气屡出东方”，并断定东方将出现异人。当然，在感生神话中也有这些奇异迹象出现，比如萧衍出生时宅中就有“异光”；高欢出生前后，其住宅有“赤光紫气”；宇文泰出生时，有圆盖形黑气

罩体；朱元璋降生时，“红光满室，自是，夜数有光起”。这些神秘的云气都指的是五行之气，体现了五行相生相克的哲理，象征着新的政权将由伴着云气降生的主人公或其后代建立起来。

如果帝王们既没有感生神话，出生前后又没有云气等奇异景象出现，那么，他们就必定会有异貌来证明自己得天下是“奉天承运”。刘蜀刘备长相奇特：七尺五寸，垂手过膝，耳大有轮，回目见耳；孙权长相有贵人之象：口大面方，目凝精光；司马炎“发委地，手过膝”，“非人臣之相”；刘裕“身长七尺六寸，风骨奇特”；萧道成“姿表英异，龙颡钏声，长七尺五寸，鳞文遍体”；陈霸先“身长七尺五寸，日角龙颜，垂手过膝”；李渊“骨法非常，必为人主”，另外还传说他“体有三乳”；刘知远“面紫、色目、睛多白”；皇太极“颜如渥丹，严寒不栗”。有感生神话、出生时有奇异景象的帝王也可能会有异貌。比如司马睿“白毫生于日角之左，隆准龙颜，目有精曜，顾眄炜如”；萧衍日角、龙颜、垂岳、虎顾、舌文人字，颈项有光，立日下而无影，两胯骈骨，项上隆起，左掌有文“武帝”；苻坚“背文赤文，隐成文字，曰‘草付臣又土王咸阳’，臂垂过膝，目有紫光”；刘聪“夜有白光之异，形体非常，左耳有一白毫，长二尺余，甚光泽”；宇文泰面方须密，长发及地，垂手过膝，背有黑痣；杨坚头顶有琦角，浑身长龙鳞，五柱入顶，目光炯炯外射，手心有“王”字。这些奇特外表是“龙颜”的标志，是皇帝身分的象征。谁拥有这种龙颜，谁就是天下的合法获得者。

通过上述分析可知，在远古的感生神话和汉代谶纬神话

基础形成的帝王政治神话已经完成融入了中国的政治生活中。无论是汉民族，还是其他入主中原的少数民族，都会积极地利用这种政治神话体制来使自己的政权合法化，政治神话实际上是中国历代王朝的意识形态。

四　志怪小说中的感生与异貌

随着两汉纬书政治神话的盛行及其在后世现实政治中的运作，感生异貌母题开始在说部中出现。魏晋南北朝志怪小说作者以实录的精神记载了纬书政治神话中的英雄的感生异貌。《拾遗记》卷1云："春皇者，庖犧之别号。所都之国，有华胥之洲，神母游其上。青虹绕神母，久而方灭，即觉有娠。历十二年而生庖犧。长头、修目、龟齿、龙唇，眉有白毫，须垂委地。"《太平御览》卷135引《搜神记》云："黄帝有熊氏，少典之子，姬姓也。母曰附宝，其先即炎帝母家有娀氏之女，世与少典氏婚。及神农之末，少典氏又娶附宝。见大电光绕北斗枢星，照郊野，感附宝。孕二十五月，生黄帝于寿丘。""庆都观河，遇赤龙，奄然阴风，感而有孕，十四月而生尧。"《拾遗记》卷2云："商之始也，有神女简狄，游于桑野，见黑鸟遗卵于地，有五色文，作'八百'字，简狄拾之，贮以玉筐，覆以朱绂。夜梦神母谓之曰：'尔怀此卵，即生圣子，以继金德。'狄乃怀卵，一年而有娠，经十四月而生契。祚以'八百'，叶卵之文也。"从这四则记载看来，英雄的感生异貌与纬书政治神话中的感生异貌基本相同。

志怪小说还记载了文化英雄的种种创造发明。只要稍加

比较，我们就会发现 这些创造发明跟纬书政治神话文化英雄的创造发明基本相同。纬书政治神话中的伏犧氏始作八卦、建造房屋、建立正朔制度、分划人民为九个部落、建立相应的社会组织、始名鸟兽、建立官制、区划地理、分别山川、创作音乐。《拾遗记》卷 1 亦提到有关创造发明："春皇者，庖犧之别号……礼义文物，于兹始作。去巢穴之居，变茹腥之食，立礼教以导文，造干戈以饰武，丝桑为瑟，均土为埙，礼乐于是兴矣。调和八风，以画八卦，分六位以正六宗。于时未有书契，规天为图，炬地取法，视五星之文，分晷景之度，使鬼神以致群祠，审地势以定川岳，始嫁娶以修人道。"纬书政治神话提到黄帝轩辕氏以火德王天下后始建屋宇、取法天地建立官制、建立礼制之名。《拾遗记》卷 1 亦提到了有关发明："轩辕……考定历纪，始造书契……变乘桴以造舟楫，水物为之祥踊，沧海为之恬波……吹玉律，正璇衡；置四使以主图籍，使九行之士以统万国。"纬书政治神话载神农的文明业绩为建立州制、甄度四海、作耒耜播百谷。《搜神记》卷 1 亦载神农尝百草播百谷；《拾遗记》卷 1 亦载神农教民耒耜播百谷。纬书政治神话载燧人氏教人钻木取火，《太平御览》卷 78、卷 869 引《拾遗记》亦记载了有关事项。由此看来，志怪小说确实忠实记录了自远古神话至纬书政治神话的有关内容。

五　感生异貌与英雄的世俗化

宋元以来，感生异貌这一神话原型已经完全置换成了帝王将相发迹变泰精忠报国故事中的一大母题。《鹤林玉露》、

《广阳杂记》等文言笔记小说、“三言”等白话短篇小说、《杨家将演义》、《飞龙全传》等长篇英雄传奇均详细地记载了英雄的感生异貌。这些记载除了说明英雄的神圣性、神秘性之外，更多地是抒发了一种世态炎凉的人生感慨。

在这批英雄故事中，少数篇目直接记载了英雄的感生，多数篇目在睡中梦中展示了英雄因感生而带来的异貌。与纬书政治神话相比，这批英雄的感生异貌全部集中表现为两类形象。一类为蜥蜴、蛇、龙。《五代史平话》中的刘知远、朱温梦中分别有黄蛇、赤蛇从鼻孔中出入；《喻世明言·临安里钱婆留发迹》中的钱婆留乃系其母感蜥蜴而生，并不时于睡梦中显露蜥蜴真形；《喻世明言·史弘肇龙虎君臣会》中郭威现出赤蛇之形，周主在《飞龙全传》中身现乌龙之形；《大唐秦王词话》中的李世民危险之际经常在头顶上升起一条金龙；《三国志平话》中的刘备胸盘金蛇。另一类异貌形象为虎。《喻世明言·史弘肇龙虎君臣会》中的史弘肇、《鹤林玉露》卷2中的韩世忠、《广阳杂记》中的郑成功之父郑芝龙、《杨家将演义》中的杨六郎、《说唐三传》中的薛仁贵、《大明奇侠传》中的文武全才雁公子、《永庆升平前传》中的张广太、《飞龙全传》中的郑恩等均在各种场合显露虎形。这两类感生异貌形象正好对应着人间的君臣身份。龙蛇蜥蜴均是帝王身份的象征，关于龙的原型学术界有恐龙说、河马说、牛说、豕说、犬说、鱼说、云说等，而作为原型重心的当为蛇说、鳄鱼说、蜥蜴说、马说[①]。蛇、蜥蜴等成为龙的原型正说明龙是多种图腾的组合，反映了图腾氏族不断

① 潜明兹：《中国神话学》第五章，宁夏人民出版社，1994。

融合的过程。龙在汉魏时期作为“天人感应，天人合一”的意识形态的一大构件成了天子——皇帝的象征；唐代以后，龙就成了皇帝的专有名词，并被限制到帝王的日常生活之中。因此，龙、蛇、蜥蜴自然成了宋元以来说部中帝王感生异貌的专利了。虎作为一种崇拜，历来都被当作勇猛的象征。在原始神话中，虎最初是作为一种图腾而存在的。《韩非子·十过篇》即载虎作为黄帝的属臣而成了开路先锋，实即以虎为图腾的民族作为开路先锋。虎还由于其凶暴而成为辟邪厌胜的保护神。《山海经·西山经》中的西王母就是以“豹尾、虎齿而善啸”而成为守卫神的。虎的这种神话特性在后来的意识形态中得到了延续，后世把最勇敢者称为虎臣虎将。《书·牧誓序》云：“武王戎车三百辆，虎贲三百人。”贲者，猛也。虎贲后来就成了武将官职名。说部中的战将具有虎的异貌就是这种文化心理的反映。

在这批小说中，英雄们都是从低贱走向高贵的，感生异貌作为一种奇异的征候成了英雄走向发迹变泰的征兆。身逢乱世的英雄们大都出身寒微：刘知远年少无靠，为人牧马；朱温家徒四壁，替人牧猪；郑信父母双亡，沦为乞丐；郑芝龙幼逃日本，为人缝纫，以糊其口；韩世忠乃军中一走卒；史弘肇、郭威为市井游民。在他们身上往往显现出市井无赖江湖亡命的特质。史弘肇嗜酒成性，为还酒债强行赊账，为还酒账又公开声言要偷别人的东西。他和杀人犯郭威一起在地方上偷鸡摸狗，地方保正拿出三百文钱求他们饶了自己的看家狗，他们反说保正不近情理，偌大一只狗子怎么就只值三百文钱。钱婆留十八般武艺样样精通，吃喝嫖赌不学自高，为贪图享受做了江洋大盗。赵匡胤未曾发迹时，“是个

管闲事的祖宗，撞没头祸的太岁”，“先在京城打了御勾栏，闹了御花园，触犯了汉末帝，逃难天涯。到关西护桥，杀了董达，得了名马赤麒麟，黄州除了宋虎，朔州三棒打死了李子英，灭了潞州王李汉超一家”[①]。英雄们未发迹前的这种寒酸之态、无赖嘴脸、亡命行径不仅在世俗眼中很难为人赏识，而且往往成为政府加以镇压的理由。

女人们之所以慧眼识珠识英雄于穷困潦倒就在于她们发现了英雄的异貌。《鹤林玉露》卷2载京口名妓梁红玉发现走卒韩世忠睡中显露虎形，“心异之，密告其母，谓此卒定非凡人，乃邀至其家，具酒食，至夜尽欢，深相结纳，资以金帛，约为夫妇”。清代刘献廷《广阳杂记》亦叙郑芝龙同韩世忠一样的艳遇。《永庆升平前传》中的韩红玉安身勾栏时梦见白虎扑向自己，醒来却发现张广太正向自己走来，韩红玉于是将终身托付给了张广太。很显然，后两则故事无论是情节还是主人公姓名身份都是在刻意模仿梁红玉故事。慧眼识珠者有时是英雄未来 的岳父母。《五代史平话》中的李敬儒发现黄蛇从刘知远鼻中出入，醒悟此人日后必当大贵，遂让自己女儿李三娘招赘刘知远为夫。《喻世明言·临安里钱婆留发迹》中的录事钟起发现钱婆留睡中显露蛇形后，当机立断把女儿嫁给了钱婆留。为了突出女人们慧眼识珠的英明果敢，有些作品还特意强调了英雄们被女人慧眼识中后的无赖式行径。《喻世明言·史弘肇龙虎君臣会》中的一代花魁阎月英主动向市井无赖史弘肇求婚，史弘肇全不以为意，反倒提出三个苛刻的条件：“第一，她家钱财由我使；第二，我

① 《警世通言·赵太祖千里送京娘》，北方文艺出版社，1993。

入门后不许再着人客；第三，我有一个结拜的哥哥，并南来北往的好汉，若来寻我，由我留他饮食宿卧。如依得这三件事，便可成亲。”宫中掌印柴夫人带着大量金银珠宝出外嫁人，托人主动向无赖郭威求亲，郭威殴打媒人后，柴夫人又令媒人带着二十五两重的金带上门求婚，“郭大郎取下头巾，除下一条麈槽臭油边子来，教王婆把去做回定”。阎月英柴夫人曲己下人委曲求全将自己的终身托付给这两个无赖，就在于她们发现了这两个无赖的异相，坚信他们日后必定会发迹。

相夫教子是传统文化对女人的定位，女人们相中了未发迹的英雄并往往凭借其独特的才识和胆略助夫成名，助夫成名的方式不外三种。其一，凭借自己的社会关系助夫成名。《史弘肇龙虎君臣会》中的柴夫人下嫁郭威之后心下寻思：“我夫若只在此相守，何时再发迹？不若写一书，教我夫往西京河南府去见我母舅符令公，可求立身进步之计。”符令公乃五代名将，权势赫赫，郭威在他的荐拔之下青云直上，最后成了后周太祖。其二，以自身坚贞的德性或强有力的经济实力助夫成名。刘知远从军后，李三娘在家饱受兄嫂折磨，挑水推磨，在磨房中生下儿子咬脐郎，托人送至军中，16年后，守贞之李三娘终与发迹的刘知远团圆。梁红玉识韩世忠于寒微，倭妇识郑芝龙于亡命，皆“资以金帛、约为夫妇”，“遂以厚资赠之，而与之夜合”。《大明奇侠传》中的文翠琼小姐识雁公子真形于前，考验雁公子才能于后，遂以身相许，赠财物鼓励其“早干功名”。其三，凭借一己之功力施以丈夫特异本领。《醒世恒言·郑节使立功神臂弓》中的郑信游仙遇日华仙子、月华仙子，三年夙缘将近之际，日华仙子送给他一张神臂弓，助夫发迹。郑信后来投到种师道门

下，用神臂弓屡立战攻，十余年间直做到西川节度使之职。《警世通言·赵太祖千里送京娘》中的赵匡胤千里送京娘，在驱赶歹徒的过程中遇见一个神秘的老者授予他《天皇救苦经》，让他扫荡烟尘救民于涂炭。保护京娘于是成了赵匡胤受命立国的一大契机。

英雄们受人扶助受人赏识受人拥戴，也在于他们的真形被人发现。《五代史平话》中的朱温在刘崇家牧猪，刘母夜见朱温睡后有赤光，于日中见赤蛇爬入朱温鼻中，于是醒悟朱温秉赋非凡，让朱温跟自己儿子一块入学堂读书。刘母善待朱温，为朱温日后的发迹打下了基础。“郑信当年未遇时，俊卿梦里已先知”。《郑节使立功神臂弓》中的富家子张俊卿梦中发现郑信异貌，于是把沦落为丐的郑信任命为主管，把他当作自己的心腹看待；当郑信因罪被打入死牢时，张俊卿拼将钱财加以救护。钟明钟亮兄弟发现钱婆留异形之后，当即与钱婆留桃园结义。钱婆留江洋大盗案发，钟明钟亮冒着生命危险通风报信，又拼却钱财上下打点，缓解案情。《史弘肇龙虎君臣会》中的符令公见郭成红光罩定紫雾随身，随即提拔他为部署；郭威杀人陷狱后，符令公又暗中教人释放郭威并写信推荐他去投奔刘太尉。《杨家将演义》中的焦赞孟良识得杨六郎白虎真形后，立即改容相向，以一草寇之身死心塌地追随杨六郎成就事业。在大部分作品中，扶助、拥戴之人（包括后代）后来往往成了英雄们的得力部署和干将。

英雄的感生异貌还能够庇护英雄的生命：英雄在生命垂危之际往往显现一己之真形，使敌对者不敢伤害自己。下列是一组帝王转危为安的景象：《史弘肇龙虎君臣会》中的郭威路见不平打死强占民女的尚衙内，结果被押下狱，理刑官

受神的启示，梦见小赤蛇爬进了郭威的鼻孔中，顿悟郭威必将发迹，于是乘乱放走了郭威；《大唐秦王词话》中的李世民临危之际在头顶上升起一条金龙从而使敌将不敢伤害自己；《三国志平话》中的孙夫人因刘备胸间露出金龙而不忍加害。作为战将的英雄们亦往往于战斗中显露真形使自己转危为安：岳胜刀劈杨六郎之际，“忽一声响处，六郎头上现出个白额虎”；焦赞对六郎行刑前，“忽六郎顶上冒出一道黑气，气中现出白额虎来”；王豹提棍猛砸郑恩之际，郑恩“泥丸宫一道黑光冒起，见有一只黑虎，张牙舞爪，抓住了铁棍”。焦赞孟良发现杨六郎真形后当即饶了杨六郎性命，谢罪归降；郑恩真形则把敌将“唬得心惊胆怯，望后便走”，敌将反倒成了郑恩的刀下之鬼（分见《杨家将演义》、《飞龙全传》）。

上述感生异貌功能的产生直接渊源于炎凉世态中的民族文化心理：对知遇之恩的渴求以及对知恩必报的称许。“堪叹豪杰混风尘，谁向贫穷识异人?”、“纷纷肉眼看成败，谁向尘埃识俊雄?”、“时人不具波斯眼，枉使明珠混俗尘”。小说文本中反复出现的这些诗句融进了作者对炎凉世态的感慨，也融注了作者对慧眼识珠者的称颂。为了突出慧眼识珠者的难能可贵，不少作者还谴责了有眼无珠者的丑恶行径。《五代史平话》中的李三娘招赘刘知远为夫后，哥嫂却埋怨爹娘没见识，将妹妹嫁给穷汉，对刘知远百般凌辱，最后甚至要赶刘知远出门，逼得刘知远离家出走。文本颂扬李三娘忍辱守贞最后得以和丈夫同享富贵的同时，却极力讽刺了李三娘哥嫂的丑恶嘴脸。文本还将慧眼识珠者识英雄于末路的英明举止和英雄发迹后的报恩直接挂钩。女人们识英雄于困

厄之中，就是因为她们看中了这种感情投资在日后的收获。名妓阎月英之所以看中无赖子史弘肇就是因为她认为史弘肇有可能发迹。紫阳道人在《金屋梦》第51回中也是从这个角度赞叹梁红玉的慧眼识珠："这一回单说一个妓女中的英雄，裙钗中的侠妇，有一双识王侯的俊眼，又有一副助忠义的胆气。后来封了梁国夫人，助丈夫封为宋蕲王，岂不是一个妓女！固然是她托身得人，原有些英雄胆识，才做得一番大功业来，说来可羡。""结交须交英与豪，劝君莫结儿女曹。英豪际会皆有用，儿女柔脆空烦劳。"慧眼识珠者扶助、结交未发迹的英雄其最终目的也在于通过结交、扶助英雄而获荣华富贵等报偿。《临安里钱婆留发迹》中的钟明钟亮就在扶助钱婆留的过程中出将入相尽享富贵，就连当年为钱婆留接生的王婆也获得肥田百亩以作终养之资。《郑节使立功神臂弓》中的郑信贵为节度使后，以厚资报答恩人，彼此亲家相称。文本对此大加赞赏："此谓以德报德也。"这批小说都试图从英雄发迹前后身份地位的巨大落差中来寄托一种世态炎凉的感慨，渴慕着美好的人生际遇，批判浇薄的世风。

小　结

感生异貌是图腾崇拜的产物，反映了原始先民的祖先观念和生育观念。原始先民认为自己的祖先是某种动物、植物、无生物或自然现象，并把它们当作圣物来崇拜。他们相信胎儿是由这些圣物或它们的魂变化而成的，像商族人便认为他们的始祖契是契母吞图腾物——玄鸟卵——而生下来的，像周族人便认为他们的始祖后稷是由后稷母接触图腾神

迹——大人迹——而怀孕的。这种祖先观和生育观普遍存在于世界各民族的始祖诞生神话中，也存在于中国各民族的始祖诞生神话中[①]。随着社会的不断向前发展，图腾逐渐被特权人物独占，成了政治权力的象征：谁是图腾之子，谁就是社会的合法统治者。图腾成为政治权力的象征物，意味着人类社会已由原始宗教时代进入了政治宗教时代，感生异貌神话的性质也由人类的始祖诞生神话蜕变为国家的政治神话，成了国家的意识形态。这种现象在中外民族中都存在。中国汉民族的感生异貌神话是在汉代的谶纬运动中蜕变为政治神话的。古代埃及的感生神话是在埃及统一后蜕变成政治神话的："古埃及统一之后，民族图腾神鹰'荷鲁斯'被埃及国王窃取，成为他的个人图腾，并以鹰自号。国王家中养有鹰，定期与王后接触。传说王后接触后才能怀孕生子，国王之子也就成为鹰之子。这样，在人们的心目中，每代国王都是鹰所生，都是可敬可畏的人。"[②]

非常奇怪的是，中国的这种政治神话居然一直延续到清代。作为开国帝王奉天承运的标志，历代的政治野心家们都要积极编造政治神话，汉代的王莽甚至利用政治神话成功地实现了和平政变。从前文的分析可知，中国的政治神话成功地运用了中国的远古文化要素，形成了一套严密的政治神话体系。这是中国政治神话一直能够延续到清代的文化原因。秦人始祖大业是女修吞玄鸟卵而生，这一始祖诞生神话的性质和商族、周族始祖诞生神话的性质一模一样。秦始皇统一

---

① 参见何星亮《中国图腾文化》，中国社会科学出版社，1996。

② 何星亮：《中国图腾文化》，第390页。

全国后，为其帝国政权建立宇宙观基础的问题便提上了议事日程。“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之”①。秦亡后，汉高祖刘邦将秦始皇的这一套做法完全继承下来了。这一套五行相生相克与政权更替的理论在两汉政治斗争中走向成熟。汉代的文人、政治家和皇权争夺者著书立说、制造舆论，一方面全方位地梳理了远古的感生神话，并将之谶纬化，另一方面又不断完善五行相生相克之说，使它们为自己的政治斗争服务。这样，奉天承运、五行五德与感生异貌便完美地融为一体了。从此，历代开国帝王感天帝感日感龙而生，并且还拥有五色云气，一切都在这个政治体制下运行。就连入主中原的少数民族也习惯了这种政治游戏，不断地编造出自己的政治感生神话。

历代帝王的政治神话影响了中国的文学创作。远古感生神话一方面以原始面貌存在于有关典籍中，另一方面又以谶纬化的形态出现在汉代谶纬书籍中。汉代谶纬运动结束之后，历代帝王都编造政治神话，这些神话成了史传文学的素材，全部被写进了开国帝王、政变帝王、中兴帝王的《本纪》之中。汉代谶纬运动的成果也以志怪的形式出现于魏晋南北朝的志怪小说中。宋元以来的说部不仅演义了史传中的感生异貌神话，而且创造了不少感生异貌神话。关于后者，最典型的莫过于《野叟曝言》了②。

① 司马迁：《史记·封禅书》，第1368页，中华书局。

② 参见黄燕梅《文明时代新的英雄神话——〈野叟曝言〉神话意象及思维研究》，《文学遗产》1997年第2期。

从神话到小说，英雄的感生异貌承载着不同的功能。原始感生神话主要反映了一种祖先崇拜和生育崇拜，并藉此来歌颂始祖的创造业绩和征服业绩。谶纬神话尽管也记载了文化英雄的业绩，但谶纬神话的真正目的并不在此，其真正的目的在于为现行的政治斗争寻求理论依据。汉代以后，历代开国帝王便能得心应手地运用这种政治游戏，非常娴熟地利用感生政治神话为自己奉天承运大造舆论，使感生神话成了彻头彻尾的意识形态。谶纬神话在魏晋南北朝的志怪小说中被当作一种现实而被记载，在宋元以来的说部中便成了下层民众渴望发迹变泰、批判世态炎凉的一种文学素材了。

后　记

本书的写作三易其稿，由对“三言二拍”十六个宗教故事、世情故事类型的还原考察转为对这十六个故事类型作母题原型分析，最后改为对其中十一个宗教故事类型的原型及其发展流变进行整体考察，反映了我个人研究兴趣的变迁。这种变迁带有很强的偶然性，却决定了我今后将从文学与宗教的角度来考察中国的古典文学。

本书是我留连于白山黑水与天涯海角之间的一次纪念。始于 1992 年负笈北上黑龙江大学求学，进展于 1995 年南下海南大学求职，终于 1999 年再度负笈北上哈尔滨师范大学求学之后。一半篇幅完成于海南大学，一半篇幅完成于考入哈尔滨师范大学、签约于黑龙江大学之后。书中的一些篇章先后在《中国比较文学》、《北方论丛》、《文化与文本》等刊物、论文集中发表，第八章第二、三部分、第九章第四部分系分别和胡元翎、张玉秀合作完成。本书得以完成出版，需要感谢海南大学和黑龙江大学的资助：海南大学将本书列为省重点学科比较文学学科“文学人类学论丛”子课题，黑龙江大学研究生处（处长张政文）将本书列为“比较文学”课

题；需要感谢海南大学文学院、黑龙江大学文学与新闻传播学院诸领导诸师友的关心和帮助。

特别要感谢刘敬圻教授、陶尔夫教授、叶舒宪教授、刘守华教授、周伟民教授、孙绍先教授、杨春时教授、陈传汉编审、罗琳编审、张锦池教授在学术上对我的关心和帮助。尤其需要感谢叶舒宪教授和罗琳编审，没有他们的督促和关心就没有本书的出版。最后，谢谢责编的辛勤劳动。

本书对中国宗教故事的考察是探索性的，偏重于文学事项的梳理，理论阐述不够。希望在博士论文《八仙故事考论》完成之后，我能够有时间对中国宗教故事作理论上的建构。

2001 年 3 月 18 日

精品图书推荐

猞猁言说——关于文学、精神、生态的思考（海南大学人文丛书）

鲁枢元　著

大 32 开　定价：25.00 元

2001 年 2 月出版

ISBN 7－80149－445－8/B

鲁枢元，现任海南大学精神生态研究所所长、陕西师范大学文学院教授，兼任中国文艺理论学会副会长、中国作家协会理论批评委员会委员，国家人事部命名的“有突出贡献的中青年专家”。在创作心理学、文学言语学、精神生态学诸领域有开拓性研究。

本书集中呈现了作者一贯锐意探索开拓的足迹：从 80 年代初期的“创作心理”、后期的“文学言语”，到 90 年代的“精神生态”；或者说从“新时期文学的向内转”到“文学艺术对语言的超越”，再到将“精神因素”引入地球生态系统以期为人类面临的日益严重的生态生机、生存困窘寻求新的拯救之途。每一步，可以说都是对当时的社会贯性的偏斜——就像伊壁鸠鲁的自由原子。书中活跃跳动的思路、不拘一格的文体、话锋犀利而略欠严谨的阐发、情绪饱满而时有偏激的论辩，显现出变革时代的话语风格。

读者对象：大专院校文科系师生，人文科研机构文艺理论研究人员

神话与鬼话（文学人类学论丛）

〔俄〕李福清　著

大 32 开　定价：25.00 元

2001 年 3 月出版

ISBN 7-80149-489-X/B

本书收录了台湾少数民族民间文学作品，也有作者在欧洲、日本国的图书馆、研究机构查阅到的当年殖民者（官员、海员、神甫）用俄、德、英、日等各语种记录的，今已难得一见的台湾民间文学资料。

读者对象：文学爱好者，民俗学者，大学文科师生

英雄之死与美人迟暮（文学人类学论丛）

孙绍先　著

大 32 开　定价：14.00 元

2000 年 12 月出版

ISBN 7-80149-360-5/B

英雄与美人是世界性的文学主题。本书从性别学（而不是女性学）的视点重新解读中国古代小说及戏剧作品，并大胆地把《红楼梦》、《水浒》等“国宝”级巨著与《肉蒲团》、《痴婆子传》等“淫邪”小说放在同一等面上来讨论其中的性别角色问题，由对于性别角色的讨论，作者对中国父权制的传统文化在把女性视为祸水的同时为男性英雄也设定的一种宿命的深入的分析。就中国古典文学的研究来说，具有一定的开创意义。

读者对象：大学文学系师生，女性学学者，爱好文学的广大读者

文学与治疗（文学人类学论丛）

叶舒宪　主编

大 32 开　定价：16.80 元

1999 年 9 月出版

ISBN 7－80149－124－6/B

作者把文学与治疗这两种学科背景截然不同的对象放在一起讨论，从广义的精神生存需求与健康人格角度重审文学艺术的生态价值，力图显示“文学艺术与人的符号活动和生存活动之间的功能关系”。

读者对象：文学、社会学研究者和爱好者

性别诗学（文学人类学论丛）

叶舒宪　主编

大 32 开　定价：24.80 元

1999 年 9 月出版

ISBN 7－80149－210－2/C

全书主要探讨了四个问题——性别诗学的维度；性别文化与社会层面；东西方的性文学；性别与性的象征编码。着眼点为：女性主义问题；女性文学的发展；女性的解放对于人类解放的意义；性文学及其产生的背景；审美意义和人性解放的意义。

读者对象：文史哲领域研究人员和大学师生

鹰灵与诗魂——彝族古代经籍诗学研究（中国社会科学院青年学者文库）

巴莫曲布嫫　著

大 32 开　定价：39.80 元

2000 年 10 月出版

ISBN 7-80149-294-3/G

巴莫曲布嫫，中国社会科学院少数民族文学研究所副研究员，彝族

作者从本民族歌诗传统“原生性”（初始意义）的溯源之中，对这一古老的人文现象进行了全面的阐释，勾勒出了独具一格的诗学体系，并深涉到探寻文化传统图式的诗艺转接上，进而回答着彝民族诗歌理想的核心命题——在神秘诡奇的鹰灵之光中追寻“诗魂”便激活了一个古老民族在古老文化情境中的生存精神。

读者对象：研究少数民族文学、文学史、中国文学史、诗学的专业工作者、爱好者

中国民族文化源新探（中国社会科学院青年学者文库）

徐良高　著

大32开　定价：20.00元

1999年11月出版

ISBN 7-80149-211-0/K

徐良高，中国社会科学院考古研究所副研究员，主持西周都城——丰镐遗址的考古工作。曾主编学术论文集《一剑集》。主要研究目标：—国文明起源，商周考古与历史。

本书通过对夏商周三个时代各种考古学文化现象的研究，揭示了中国古代文明和中国民族文化的源头及其形成机制，通过对陶器、玉器、青铜器及聚落建筑、埋葬制度、古文字等方面的深入分析，论述了祖先崇拜在国家的产生、中华民族文化形成过程中的重要作用。

读者对象：大中专院校考古、历史、文化人类学、社会学专业师生及该领域研究人员

东巴神话研究（中国社会科学院青年学者文库）

白庚胜　著

大 32 开　定价：24.00 元

1999 年 7 月出版

ISBN 7－80149－103－3/C

白庚胜，纳西族。先后获得中央民族大学文学博士学位和日本筑波大学历史人类学系文学博士学位。现为中国社会科学院少数民族文学研究所副研究员，兼任中国少数民族文学学会秘书长。

本书是学术界首部对纳西族万卷东巴经典中的神话进行系统研究的专著。作者以举重若轻的笔触、简洁明快的语言，展示了东巴神话的丰富宝藏，勾勒出东巴神话的整体存在形态，对其神灵体系的产生、形成进行了神话性、历史性、文化性的阐释，同时进行了多民族神话的比较研究及文化人类学和哲学范畴的探讨。作者利用了亲赴实地考察的丰富资料和国内外同行研究的相关成果，使该著具有广阔的国际性视野。

读者对象：文学研究、民俗研究、宗教研究工作者，文学爱好者