

# “途逢冥使瘟神”母题的渊源与冥间正义崇拜

王立, 韩雅慧

(大连大学 语言文学研究所, 辽宁 大连 116622)

**摘要:**《聊斋》“途逢冥使”母题可分为路遇瘟神(疫鬼、灾害神等)型和路遇冥吏(勾魂使)型。作为一种惯常的表现模式,“巧遇冥使瘟神—施惠结谊—冥使徇私酬报—当事人少受或免受损失”,体现出特定情境中人与鬼神意外结交,当事者善心善行成为一种个别交往恩谊、面子,在冥间控制之事中得蒙神佑,善有善报,遂成为故事的深层结构和价值趋向。这一故事较早收入佛教类书《法苑珠林》,有重要的启发、导向意义。被俗世之人偷窥,冥使暴露身份;违反约定的揭秘者,获结交冥使机会。唐代故事也写冥使“寄载”后要缺席一段时间,也给喜欢“偷窥”者以刺探冥间秘密的机会。其一,母题多发性很可能与乡土社会对待外乡人的习俗有关。其二,母题体现了古代饮食文化及饱食少致病的病理观念。其三,母题的动态性发展,昭示出人世生活的日趋复杂多样性及其扩大化,冥使冥差一般也很难做到“严以律己”,他们抵挡不住普通人弱点所难于应付的“诱惑”。

**关键词:**《聊斋志异》;冥使;灾害叙事;神秘崇拜;佛经故事

**中图分类号:**I207.41 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-579(2020)02-0067-08

## The Origin of the Motif of “Encountering the Emissary of the Underworld on the Way” and the Worship of Justice of the Underworld

WANG Li, HAN Yahui

(Institute of Chinese Language and Literature, Dalian University, Dalian, Liaoning 116622, China)

**Abstract:** In *The Strange Tales of Liao-zhai*, the motif of “Encountering the Emissary of the Underworld on the Way” could be classified into two categories: encountering the god of plague (ghosts of plague, disaster, etc.) and encountering the ghosts who took away the souls. As a usual performance model, “encountering the emissary of the underworld on the way—patronage and friendship—emissary’s favoritism to reward—none or less losses of the protagonist” reflected the accidental meeting with the ghosts and gods in a particular situation, the good deeds of parties became a kind of friendship and face, they were blessed by god in the control of the underworld. Good will is rewarded with good, which has become the deep structure and the value orientation of stories. These stories were earlier included in the Buddhist book *Fa Yuan Zhu Lin*, and had important enlightening and guiding significance. The emissary from the nether world was sneaked and exposed by the secular people. Those who violated the agreement were given the opportunity to make friends with the emissaries from the

收稿日期:2019-08-10

基金项目:国家社科基金后期资助项目“明清灾害叙事、御灾策略及民间信仰研究”(编号:17FZW012)

作者简介:王立(1953-),男,吉林大安人,文学博士,大连大学语言文学研究所教授,东北师范大学博士生导师。研究方向为文学主题学。

韩雅慧(1995-),女,山西长治人,大连大学语言文学研究所研究生。研究方向为古代小说。

nether world. The stories in the Tang Dynasty also wrote that the emissaries were absent for a period after registration and gave the opportunity to peepers spying on the secrets of the underworld. Firstly, the multiplicity of the motif is likely to be related to the custom treating foreigners in local society. Secondly, the motif reflects the ancient food culture and the pathological concept that satisfaction makes less sick. Thirdly, the dynamic development of the motif showed that lives during that time were becoming more complex and expanding. It was also very difficult for the emissary to make a "strict self-discipline" and to resist the "temptation" that ordinary people could not cope with.

**Key words:** *The Strange Tales of Liao-zhai*; emissary from the nether world; disaster narrative; mysterious worship; Buddhist scripture

鲁迅先生指出:“我也没有研究过小乘佛教的经典,但据耳食之谈,则在印度的佛经里,焰摩天是有的,牛首阿旁也是有的,都在地狱里做主任。至于勾摄生魂的使者的这无常先生,却似乎于古无征,耳所习闻的只有什么‘人生无常’之类的话。大概这意思传到中国之后,人们便将他具象化了。这实在是我们中国人的创作。然而人们一见他,为什么就都有些紧张,而且高兴起来呢?”<sup>[1](p275)]</sup>这种“具象化”方式之一,即“途中逢冥使”母题。其人情化与公正性混合的表现中,结合着灾害、御灾信仰,有着多重文化内蕴,故而在早年拙文“冥法”“冥游”探讨基础上,再予探讨。

## 一、路遇的两种冥使、同样善待与类似结局

途中逢冥使,在《聊斋志异》中,主要有两大分支,即路遇瘟神(疫鬼、灾害神)型和路遇冥吏(勾魂使)型。

首先,路遇瘟神(疫鬼、灾害神)型。《柳秀才》中柳神的御蝗之策,是让县令置酒结惠于过路的蝗神,祈求以免灾,则母题属于“路遇神(鬼)使施恩”,其也体现了如何在神力面前,人能够抓住机缘、竭尽所能地发挥主观能动作用,并进而达到人类期盼的目的,这人力与神力并重思想成为《聊斋志异》时时回响的旋律。卷五《牛瘟》写蒙山养牛者陈华封,以凉酒为过客解暑,无意中放出了客脑后穴中的牛瘟,受到陈恩惠的“六畜瘟神”,则用提供解瘟疫药方酬谢。于是,萍水相逢,却因为能够善待过路客,以很少投入获宝贵的驱瘟良方,受害者减少了应有的损失。卷一《雹神》也写王筠苍拜谒天师途中遇雹神李左车的使者来迎,听说家乡章丘要降雹,当即“乞免”,对方说上帝玉敕不能徇私,在王的哀求下,天师采取雹子“多降山谷,勿伤禾稼”变通措施,章丘方面果然来了好消息。

其次,路遇冥吏(勾魂使)型。卷四《布客》写长清的贩布者在泰安客居经商。有术士算出他“运数大恶”,劝他速归。归途中他遇一隶胥模样的短衣人,彼此熟悉后他多次出资同餐共饮,短衣人“甚德之”,原来这位旅伴是勾魂的“蒿里山东四司隶役”,列于名单首名的布客流泪求救,冥使告知其速归处置后事,最后再相招,以此酬报交好。不久,布客在冥吏提议下出资修桥。于是得到了冥司将其延寿的酬赏。可后来他想顺路报答鬼德,却遭到拒绝。<sup>[2](p940-941)]</sup>长清布使所得到的冥吏关照,实际上是一种“私德”缔结的回报。从冥吏匆忙而来,告知酬报会被追究,险些招致灾祸的情形看,此次徇私关照了被勾魂者实属侥幸,“幸不闻知”。说明冥府世界是严格限制这种不照章例行公事现象的。“中途偶遇”构成了贩布客有机会行善延寿的机缘,私下缔结情谊,这一“人情债”成为冥使徇私酬报的动机和理由。

卷八《刘全》写牛医侯某送饭途中遭遇旋风“即以杓掬浆祝奠之”,他还为城隍庙中刘全献瓜塑像除污,于是当被冥吏带入阴间蒙“绿衣人”关照,洗清了瘟马的“妄控”而还阳。原来此绿衣人刘全三年前途中焦渴欲死,路经村外得蒙以侯某杓浆以饮,今来报恩。而侯某归家后益修善,每逢节序必以浆酒酬刘全。年八旬途逢刘全骑马来告知命数三日后尽,侯归别妻招戚,届时称刘大哥来,入棺遂殁。

母题也构成了《画马》的故事主干,事有所本,马医认出了前来求医之马,“大似韩幹所画者”:而这似乎前足有损,韩幹心异之,验证所画马果然脚有黑缺:“方知是画通灵矣。”<sup>[3](卷二,p214)]</sup>冥使化为牵马者,

为了使马医疗病得到收入,他还特意过了一段流通时间,才偿付医疗费(冥币)。画师所留瑕疵即“尾处为香炷所烧”为证,恰说明该马真的出自赵子昂(赵孟頫)之笔。逼真可信地昭示出“画马通灵”。《阅微草堂笔记·滦阳消夏录》仿此,称作者之子汝侏病重,其女为焚纸马,汝侏死而复苏曰:“吾魂出门,茫茫不知所向。遇老仆王连升牵一马来,送我归。恨其足跛,颇颠簸不适。”焚马之奴泣然曰:“是奴罪也。举火时实误折其足。”

可见母题构成了故事类型为“巧遇—施惠—报恩”,最后归结为当事人免受或少受损失。借助于“巧合”,小说顺理成章地描述人神在特定情境中意外结交,当事者的善良、善行成为一种个别交往中的恩谊、面子,从而在继之而来的由冥间控制的事件中,得蒙受神佑,善有善报,遂成为故事的深层结构和价值取向。这里“冥使”“冥吏”“蝗神”等,都具有神灵的威能,属民间诸神中的“劳动力”角色。母题所牵连的叙事要点有三:

1. 双方路遇的“偶然性”,即“空间叙事”下的不期而遇;
2. 作为施加恩惠、行善的一方,属于出于自然天性的“完全利他”,并没有索求、期盼回报的动机;
3. 最后,经过受恩必报的冥使(瘟神)的努力,施恩者(人类)一方得到了个体生命最有价值的酬谢。

《聊斋》所体现的母题,在晚期相关变奏时,还往往昭示出冥使对路遇者的理解、宽容,甚至主动以酒食款待过路的。说苏州于某好斗蟋蟀,归晚被关在城外,被二位穿青衣的邀至家共享酒脯,隐隐闻病者呻吟和众人喧杂,二人解释是邻家患者病重。快天亮时二人商量说该办事了,拿出靴中文书,让于某呵气到纸上,于某偶然发现二人脚长丈余,皆鸡爪,方知遇上了勾魂鬼。直到丧家人来,于某才意识到进了停尸屋。<sup>[4]</sup>(卷十四《勾魂卒》,p265)这是与勾魂使相遇,各不相犯的目击者遭遇。

而《聊斋志异·岳神》带有调侃意味地宣称冥府外派人员:“或言阎罗与东岳天子日遣使者男女一万八千众,分布天下,作巫医,名‘勾魂使者’。”其实,冥使作为阎王下属、冥法的执行者,辅助阎王管理冥间事务。在冥间游走的都是生人的魂灵,在肉体已消失的灵魂看来,阎王与冥使们即他们的父母官。人世间认知的官本位意识形态,按照思维惯性延续在冥间社会中。活人对冥事或者冥使怀有恐惧,出于对死亡和对阎王公正的敬畏。本质上《聊斋》中的冥使描写,是作者对死亡与鬼魂世界的文学化展现,也可以视为其理想社会秩序的异空间构设。

## 二、途中逢冥使疫鬼的母题史演化历程

在古代民间信仰中,举凡冥使和各种与人切身利益相关的神灵,一般都有人世间“人”的形貌。刘宋时刘敬叔《异苑》卷四载:“晋阮明泊舟西浦,见一青衣女子,弯弓射之,女即轩云而去。明寻被害。”他如令人敬畏的火神之类亦然。而瘟疫使者故事亦较早出现。王仁裕《玉堂闲话》写某士人自雍之郿,在月夜的旷野中听到后有车骑声,他避于路旁草莽,见三个骑马的“冠带如王者”边走边谈。士人跟踪,听到这三人是奉命到郿州,取数千人性命的,有的说以兵取,有的说“宜以疫取”,后来士人到达郿州,果然“部民大疫,死者甚众”。<sup>[5]</sup>(卷三百五十四,p2802)虽然只是“偷听秘密”故事,或曰无意之中得悉某地区一批人劫难将至,并未有何预防补救措施,但毕竟穿插在一个“路遇”偶然性经历的框架中,同时,故事划分出了“兵死”“疫死”的不同,这当是母题的雏形阶段。《太平广记》卷三四一引《河东记》还称,韦浦途中收一男子为仆,在潼关一旅店偶见店主之子,轻拍其背,孩子昏死,店主即请女巫二娘来救治,二娘称是客鬼为祟,描述其相貌,韦浦这才悟出仆人原是客鬼,兰汤洗浴后孩子苏醒,客鬼(途中所收之仆)却不见踪影。

宋代庄绰《鸡肋编》转述严州太守李裁每夕焚拜《尊胜陀罗尼》,自言任万州知县时一妓忽持白纸来,诉自己是境内之神,常蒙公厚赐想报答,知县就让吏书写:“云某月日郡界当有灾,比邻境为轻,冀无惊惧。”想再详细询问名号,则此妓已苏省,不自知其来为何。届时果大风雨,已而震雷大雹,伤害田稼,但循江而过,两岸所及不广,比郡至杀人畜,田之损者十多八九。又曾还家途中,舟在桐庐欲行,忽闻有人大呼“李大府”,原来是一穿道袍老人,说遭睦州贼抢劫,只存三人,不可往彼,宜速回。李返回会稽,

后知此时方腊众已至睦州,同行数十舟皆遇害。李后任严州守,整修神祠,发现境内一庙神像皆毁,惟三躯独存。<sup>[6](p44)</sup>这也当属“偶逢冥吏知真相”故事。

元代传闻,王安石之死也与勾魂使活动有关,金陵有僧见数童子执幢幡羽盖,答曰“迎王丞相”。僧归寺未久,闻公已薨。<sup>[7](p280)</sup>《至正直记》载脱欢大夫的馆宾早起闻堂上有人声,但见一人云“付之火”,又担心延及他人;另一人云“付之灾”,有人说“其家亦有未当死者”,一人云:“付之脱欢。”馆宾疑其主将有祸,不告而去。当天脱欢出门,忽有讼者诉某巨室豪横害民,没人,其家皆杖配远方,豪民恶贯满盈神人共怒,后来才验证知馆宾当初听到的是神在对话。<sup>[8](卷一,p11)</sup>

基本不讲情面的勾魂冥吏,也不是没有。陶宗仪载“王皮”是凤翔府城外王皮匠,树下小憩时忽见二卒来前,“状貌奇怪,似非世间人”,对方确认是王皮匠,告知“阴府摄汝”,王皮匠祈怜:“卒不诺,又告曰:‘容到家与妻子一别可乎?’卒乃诺。将及门,卒力挽之,不能入。王大叫救我,比妻子来前,王已仆地气绝。”<sup>[9](卷十三,p161-162)</sup>原来王皮前生为军将,犯下杀戮降卒的罪业。“王皮”多半为以制皮为业者的泛称,没留下真名,是故事口谈形式流传标志之一。故事中素不相识者,因先前并未结交恩惠关系,冥吏就不大讲情面;而且由于前来自行使索命职能的冥使是两位,互相牵制,不大方便缔结私谊,也是一个原因吧。

约万历时惩劝小说《轮回醒世》也称,毛隆路遇一人守着大葫芦,问知葫芦里草药可治百病,允诺医治毛隆的喘疾,于是同舆而行,进香茶时偶见此入账目,记的却都是本村人所干坏事,而自己所干坏事因妻子朱氏极力弥补,当免此灾,才知是火神,毛隆就想偷窥葫芦,不料满室通红,须发尽焦,面皮悉破,急掩葫芦而火始熄,原来这是在惩戒他。当夜果然村中大火,只有毛家房屋保存。试想,如果毛隆没有贤妻及时行善补救,就没有与火神相遇同行的缘分,恐也难逃屋焚。<sup>[10](卷十二,p395-396)</sup>有时,神示“佑护贵人”的旁听者,也是在过路的行程中得知真相,明代惠康野叟《识馀》并不愿凡人的行为在其中施加影响:

元载布衣时,尝与故礼部侍郎张谓友善,贫无仆马,弊衣徒行于陈蔡。一日天暮,忽大风雷,原野昏黑,二人偕诣道左神庙中以避焉。时有盗数辈,皆伏剑佩弧(弓箭),匿于庙虎下,二人见之甚惧,且虑为其所害,即负壁而立,不敢动。俄闻庙中有声曰:“元相国、张侍郎且至,群盗当速去,无有惊于贵人!”群盗惶怖驰去。二人相贺曰:“吾向者以殍死为忧,今吾闻声,真神人之语也!”且喜且异,其后,载果相代宗,谓终礼部侍郎。<sup>[11](p380-381)</sup>

《识馀》卷四还称,有的目击者见到了驱疫“天使”,并不用施加人间的小恩小惠,这天使本身就是无所期图地前来解救生灵的。云朔间暑旱病热者以千数。村人陈翁田间逢一人佩金甲弓矢,执长剑鞭马疾驰,驻马自称为天使,上帝派来驱逐厉鬼拯救村民。陈翁散布了这一好消息,从此这一带病热者皆愈。

这样,“路逢冥使瘟神一施惠得报”,就成为《聊斋》成书之前的惯常表现模式,描述人神意外地在特定的情境中结谊,当事者以其善良、善行蒙受神佑,遂成为故事“善有善报”的深层结构和价值趋向,而《聊斋志异》诸篇,当属仿制。

### 三、印度民俗叙事和死神崇拜的中土传播

冥吏索命是印度史诗中著名的场面、形象描写。《摩诃婆罗多·森林篇》第277至283章写莎维德丽从仙人处获悉丈夫死期,丈夫萨蒂梵砍树时突觉头痛无力,这时莎维德丽见有人戴王冠穿黄衣,魁伟面黑,手执绳索,自称死神阎摩,来用绳索系他走的。为安慰她,还说她丈夫具有非凡的智慧学识不应让手下下来,所以亲自来。说罢施展法力,只见一个拇指大的小人被死神从萨蒂梵身体中拉出,再看萨蒂梵呼吸中断,身体变得丑陋。莎维德丽随死神走,直到死神答应她会生下一百个儿子,而最大心愿就是让丈夫重返人间,后如愿以偿。如此关注并力求延续个体生命的努力,在后世派生出诸多奇异药物、法术与医术。<sup>[12]</sup>预言、等待路过者来临,解脱劫难母题也出现在史诗《罗摩衍那》里。说哈奴曼寻找悉多的途中,遇到鸟王三波底,后者述说曾与哥哥遮多俞试图飞上太阳,结果兄弟俩被烧伤,伤重落地后智者在禅定中洞悉其过去和未来,告知其在罗摩妻子悉多被抢走,猴子们四处寻找时会在这里遇到他们,届时翅

膀会重新长出。果然,在哈奴曼说话时三波底的翅膀开始慢慢长出来了。<sup>[13](p158-159)</sup>

如何善待路遇的陌生人?如何与陌生人建立友情?这一问题处理好才会幸运地结交瘟神或神使,因此故事有某种象征意趣。路遇罗刹,早流行于印度民间,《五卷书》写某贼持绳要来偷穷婆罗门的牛,路遇一怪人,此人尖牙,鼻子直竖,眼睛一高一低,全身筋肉,腮瘪,头发胡子像祭火一样红。这个梵罗刹正要去吃那婆罗门,婆罗门默祷着保护神,赶走罗刹,又赶走了贼。于是“就连敌人也会带给我们好处”<sup>[14](p161-162)</sup>便成为一个哲理。似乎柳宗元《敌戒》很可能受到此意蕴影响。印度的古老智慧宣示,邂逅害人恶鬼虽属坏事,但辩证地看,何尝不会因此获益?于是“路遇”这一特殊经历,便成为一个叙事关目,在此体现在偷牛贼与罗刹不期而遇,他们争执谁先动手,吵醒了受害者使其有备,挫败了偷袭者。东晋帛尸梨蜜多罗译《佛说灌顶经》卷七,载录了包括瘟疫神形象的早期四大天王的职守:

今佛世尊,听我演说四王名字,以护四辈诸弟子众,舍宅四方禳灾却祸,逐诸邪鬼远于界内。既已听说,令我演之。东方天王名提多罗吒,主诸灾横水火变怪,以神王名厌之吉。西方天王名毗留波叉,主诸逆贼怨家偷盗,以神王名厌之吉。南方天王名毗留离,主诸五瘟疫疲劳疫气恶毒斗诤口舌,以神王名厌之吉。北方天王名毗沙门,主诸鬼魅魍魉、往来鬼神作灾异者,以神王名厌之吉。<sup>[15](卷二十一,p516,a)</sup>

较直接吸收佛经母题的干宝《搜神记》,营构了“途中逢冥使”故事,说下邳周式出行东海途逢一吏,持一卷书求寄载。行十余里说暂有过访,留书信寄船,慎勿发之。式偷看,其书信皆诸死人名录,有周式名。吏还式还在看书,吏怒,式叩头赔罪良久,吏曰:“感卿远相载,此书不可除卿名,今日已去,还家三年,勿出门,可得度也。勿道见吾书。”式还家后不出门二年多,家人皆怪之。邻人卒亡,父怒,让他前往吊之。式不得已而照办,刚出门便见此吏。吏责备称受连累遭鞭杖,后三日日中来取。式还涕泣具道,届时果死。故事较早被佛教类书《法苑珠林》收入,有重要的导向意义。

被俗世之人偷窥,冥使暴露身份;违反约定的揭秘者,却获得结交冥使的机会。而唐人故事偏偏也是冥使“寄载”后要离开(缺席)一段时间,于是也给喜欢“偷窥”的好奇者,以刺探冥间秘密的机会。《酉阳杂俎》又载:

长庆初,洛阳利俗坊有百姓行车数辆,出长夏门。有一人负布囊,求寄囊于车中,且戒勿妄开,因返入利俗坊。才入坊,内有哭声起。受寄者发囊视之,其口结以生绠,内有一物,状如牛胞,及黑绳长数尺,百姓惊,遽敛结之。有顷,其人亦至,复曰:“我足痛,欲憩君车中数里,可乎?”百姓知其异,许之。其人登车,览其囊不悦,顾曰:“何无信?”百姓谢之。又曰:“我非人,冥司俾予录五百人,明历陕、虢、晋、绛,及至此,人多虫,唯得二十五人耳。今须往徐、泗。”又曰:“君晓予言虫乎?患赤疮即虫耳。”车行二里,遂辞:“有程,不可久留。君有寿者,不复忧矣。”忽负囊下车,失所在。其年夏,天下多患赤疮,少有死者。<sup>[3](p210)</sup>

据民俗学家研究,六朝“偷窥”禁忌,即“禁忌→违禁→承担违禁后果”的故事很多,诸如螺女与人婚恋型的“白水素女”故事即是,说是违反了少女成年礼的“隔绝期”。<sup>[16]</sup>似乎,在人类世俗社会之外的鬼神空间、精怪世界里,“诚信”“禁忌”的要求更加严格,违禁后果也必须承担。而偷窥陌生人的秘密,也往往是小农经济形态下,一个很难更易的国民劣根性。在偷窥过路者(搭乘者)私密的叙事中,恰恰通过这种有违诚信的“偷窥”,打开一个叙事窗口。

“人神恋”诸类型故事,引起过中外多学科研究者关注,实也往往离不开“路遇”、偶然邂逅这一关目。然而与“途逢冥使”略有区别的,是描述“仙妻”、人仙结合时,总忘不了强调凡间男人俗气,人类的弱点如何抵挡不住美色引诱,故乡温馨的吸引,而路遇冥使,则突出了冥间世界“外派人员”总守不住基本的职责底线。大塚秀高指出,《柳毅传》应该是具有所谓“神遇”类典型特征的作品。“神遇”类的典型样式是这样的:仙女突然出现在自己早已相中的男子前并自荐枕席。虽然男子一开始拒绝仙女,但最终还是与仙女交媾,同登仙籍。将“遇”看作是一个值得大做文章的关键。<sup>[17](p602-603)</sup>

“遭逢”,在中国传统叙事文本中,乃是不同角色的人物接触、构成某种关系的常见形式。“人仙恋”

(仙凡恋)在传统的男性中心社会中,自然基本是凡间“男人”遇见了“女仙”,其间有着较为稳定的性别文化意蕴。而相比之下,“途逢冥使”虽然也是“凡人”(多男性)与“冥使”(性别不明,但可以理解为是男性的较多)遭逢,却只是涉及了陌路相逢的一方对另一方“施惠”、后来如何得到回报的问题,是“利益”影响到了人物关系的性质,而非情欲。而这种“施惠—报恩”模式构成的故事,体现出乡土社会施受——酬报关系中的复杂性及其道德代价。<sup>[18]</sup>

而从路遇冥使母题来看,事实上,冥使来到人间,肩负着冥间的某种特定使命,如果不小心“泄密”失职是要担责、被“追责”的,这种“失职”“担责”与其不能做到“守口如瓶”的有个“面子”人情及侥幸心理所致,因得到小恩小惠就露出秘密,是联系在一起的。钱锺书先生对《太平广记》所收“勾魂使”问题曾予关注,惜乎未进一步探讨,但集拢这些例证本身就非常说明问题。他广采《庾季随》的“以皮囊收其气”、《陈昭》的“取生人气须得猪胞”、《李山龙》的“赤绳缚君……以袋吸君气”、《光宅坊民》的“鬼间取气袋”、《淮西军将》的“蓄气袋”等,以及《青琐高议》的地界吏召魂“银钩以刺入胸中”,认为“更酷于棒击、绳缚”,甚至联系到《西游记》写美猴王睡里见两人套上绳,就把魂灵儿索了……<sup>[19](p780-781)</sup>无疑,勾魂使大量、频繁地活跃在人间,说明六朝唐人及其后的人间世界,实为人鬼杂糅共处的世界,人们经常不期然而然地“遭遇”冥使冥吏以及瘟神疫鬼,是正常情况。而这些受命而来的冥使,他们赖以执行使命的就是手中宝物——袋、索、棍棒、令牌、文书之类,与宝贝兵器相通,但仍以袋子为主,以其功能上为囚禁而非杀害。勾魂宝物的杂多而随机性出现,说明冥间管理也非统筹一致,带有阳间的区域自治性质。而最关键的,结合上述中国式的“途中逢冥使”母题来看,冥使冥差的“执行力”实际上是大打折扣、掺杂水分的,当然是“人治社会”、讲究“人情”的传统社会的形象投影。

冥使具有人世人情,在可能的情况下,可以适当地有限度地关照与之有交往的当事人,此与冥府的公正实际上并不违忤,甚至密切相关。据研究,阎王作为阴间之王,主要任务就是给亡灵以善、恶的判断和奖励、惩罚,即掌握因果报应的实施原则和条例:“这方面在印度,在中国都是一样的,没有什么变化。他在处理这类问题时,没有私心,不讲情面,执法如山,公正公平,人们往往在人世间失望后,把希望寄托在他身上,他也不辜负人们的希望,为被冤者伸冤,为被害者复仇,为善者伸张功德,在印度和中国都是如此。”但在中国,阎罗王的形象显得类似或雷同;原有自己的家庭、亲戚谱系,而到了中国他没有爱情、亲情和朋友,也不像在印度时那样外出走动,外表刻画也被忽略了。<sup>[20](p159-162)</sup>的确如此,但鄙意以为,阎王的公正性主要还是体现在对“恶”的惩治,他的“铁面无私”,是其主要方面,与冥使可以对良善之人小小地开一点方便之门,可以说是一种“互补”。冥使在行使“执行力”时的灵活行事,大方向上也是符合冥府扬善惩恶总原则的,于是,一定程度上“途中逢冥使”也补充了阎王形象的雷同单调倾向。

#### 四、途中逢冥使母题的民族性与生态空间观

至于“路遇神使”母题,也蕴含着丰富的文化民族性内质与现代生态伦理观念。

其一,乡土社会对待外乡人的某些“好客”习俗,构成了母题的多发性。古代中国某些地区,不可慢待素不相识的人,对“外来”以礼相待,亦为该母题主旨之一。人类学家在研究主人提供自己妻子给客人的风俗时,注意到,就如同不熟悉不了解的事物一样,“素不相识的陌生人在未开化民族中也会引起一种神秘的敬畏感”。例如阿伊努人宣称主人不可怠慢来客,你不可能知道你接待的是谁。荷马史诗《奥德赛》吟唱:神长得像遥远国度中的陌生人,他扮成各种模样,在各个城市漫游,将人间正义之心和不平之事尽收眼底。而文献中也保存着,不论古印度、古希腊、古罗马,外来客人受尊敬的程度仅次于上帝——“如果招待得当,客人就可以给主人带来好运”。理由就是,就连普通人祝福都能起一定作用,那么,陌生人的祝福当然就更有效。取悦于客人的另一原因,是人们认为,不仅可以带来福祉,陌生来客还可以带来灾祸。人们大多相信:“陌生来客都是精通巫术之人,因而对其恶念和诅咒怀有极大的恐惧。这一方面是由于陌生来客具有类似于神的性质,一方面也是由于陌生来客与主人及其眷属挨得太近,极易将灾祸转嫁给他们。”<sup>[21](p201-202)</sup>

这种对“未知空间”“未知人种”的敬畏感,也许正是许多地区的人们具有更为“好客”、不排外之习俗的一个来由。不善待“过路客”“外来人”的文化态度,使得中国人被视为“不好客”的一类。俄罗斯汉学家尼·雅·比丘林《中国民情与风尚》表述中国人还有一些坏品质:“和自己的对手交往中城府太深、阴险狡猾、背信弃义、容易激动、报复心重、残忍、对不幸的人缺少同情心、不好客,这在其他亚洲国家很是被推崇;但是在外国人面前这些品质都被傲慢所掩盖。中国人没有机会拿自己的教育程度同欧洲比较,他们认为自己是世界上最有教养的民族,对他们周边的半开化民族报以很大的蔑视。但是在和欧洲人的交往中,他们能够发现欧洲人身上流露出来的更好的教养,所以他们表现出礼貌、温和、柔顺,甚至友好。而这些东西只有在中国长久居住并对此进行考察的人才能发现,在谦恭这一精巧的覆盖物背后流露出来的到处都是傲慢……”<sup>[22](p131)]</sup> 联想起多有载录、多有现实版本的地头蛇对待外来卖艺者的态度,多数不能出现洪教头被林冲教训那样的结果,而且有些还属于以欺蒙自高、津津乐道的炫耀。<sup>[23]</sup> 相比之下,疫神冥使们所领受的温馨待遇,恰恰是因为如此少见的好客才被大肆书写,宣扬获得回报,一定程度上超越了“非我族类其心必异”的民族思维习惯,至少表明本民族大众在内心深处还是敬畏超能力主体的,各路鬼神的确需要用一定方式来回报,也是闻见、传播者所乐于看到的故事结局。

其二,也与古代饮食文化和饱食少致病的病理观念有关。古代中国,“民以食为天”的观念体现在诸多叙事中,无处不在地强调着饮食文化的浸染。而至少,明清时代人们相信,在漫长的旅途风尘中,惟有饱食者才能较少为意外的疾病所侵袭。明末吴县人吴有性(字又可)撰写《瘟疫论》,《四库全书总目》卷104《〈瘟疫论〉提要》称:“因崇禎辛巳(十四年)南北直隶、山东、浙江大疫,以伤寒法治之不效,乃推究病源,参稽医案。”《瘟疫论》卷上《原病》认为:“凡人口鼻之气通乎天气。本气充满,邪不易入。本气适逢亏欠,呼吸之间,外邪因而乘之。昔有三人冒雾早行,空腹者死,饮酒者病,饱食者不病,疫邪所著又何异邪!若其年气来之厉,不论强弱,正气稍衰者,触之即病,则又不拘于此矣。其感之深者,中而即发,感之浅者,邪不胜正,未能顿发,或遇饥饱劳碌,忧思气怒,正气被伤,邪气始得张溢。”

其三,母题的动态性发展,则昭示出人世生活的日趋复杂多样性及其扩大化,冥使冥差一般也很难做到“严以律己”,他们抵挡不住有弱点的普通人所难于应付的“诱惑”。袁枚《子不语》则写出了冥使极力克服自身的弱点,但又毕竟抵挡不住诱惑,而终于有辱使命。这种“拒腐蚀拉拢”却不成功的类似拉锯战的描写,给文学母题注入了新鲜气息,强调了冥间世界与尘世的内在联系。说四十未婚的袁观澜慕邻女,两情相属而女父嫌贫坚拒之,女思慕病卒,袁悲悼独酌,见墙角蓬首人,手持绳若有所牵,袁疑为邻之差役,招饮,其人屡嗅而面赤口张,袁以酒浇入其口,其人缩小若婴儿:

牵其绳所缚者,邻氏女也。袁大喜,具酒饌,取蓬首人投而封之,画八卦镇厌之,解女子缚,与入室为夫妇。夜有形交接,昼则闻声而已。逾年,女子喜告曰:“吾可以生矣!且为君作美妻矣。明日某村女气数已尽,吾借其尸可活,君以为功,兼可得资财作奁费。”袁翌日往访某村,果有女气绝方殓,父母号哭。袁呼曰:“许为吾妻,吾有药能使还魂!”其家大喜,许之。袁附女耳低语片时,女即跃起,合村惊以为神,遂为合卺。女所记忆,皆非本家之事。逾年,渐能晓悉。貌较美于前女。<sup>[4](卷七《鬼差贪酒》, p133)</sup>

鬼差内心似非常矛盾,爱酒贪酒可又担心影响公务,故事岂止是叙述了男女自由恋爱的胜利,实际上正在于表现出袁某的机智灵活,如何运用对待衙门中人的惯常手段,对付冥使鬼差。“官不打送礼的”,人治社会形态下的诸多社会现象,就在途中逢冥使母题之中,惟妙惟肖地映像而出。

最后,途中逢冥使母题蕴含着传统的空间理念认知。在对死亡缺乏科学与理性解释的时代里,设想出一个有阎罗王掌控的地狱世界,并为阎王配置了颇有人间情怀的一批批“冥使”,这是符合古人思维习惯的。这种空间设想及其人类中心的空间伦理建构,也是古人了解世界并试图掌控世界的能动性体现。虽然,最后结果往往是,地狱空间成为阳世社会的补充与纠错的“终极审判”处,其不近不远、容量很大也带有佛教的空间观念。

母题也不仅仅是印度和中国特色的“东方”文本叙事。如同清代笔记纷纷将欧洲人形象化地言说

为罗刹(俄罗斯人)、红毛鬼(荷兰人)等,成为一种概言书写的策略,表达一种复杂的情感,<sup>[24]</sup>欧洲民间也流传有“途中逢冥使”故事,说在 17 世纪,两个旅行者赶路时发现灌木丛中躺着一个在襁褓中的婴儿,他们可怜孩子,就吩咐仆人把孩子带走,可是无论怎样都无法将婴儿抬起。于是听到婴儿发话:“别碰我,你们无法抬动我……而我可以告诉你们:今年会有大丰收和好运道,可是没有多少人能活到那个时候。”19 世纪卡尔斯鲁厄附近的一个猎人也曾在傍晚遇到三个白衣妇女,一个说:“谁将吃今年成熟的粮食?”一个问:“谁喝今年将十分充裕的葡萄酒?”一个说:“谁来埋葬所有那些将被死神带走的亡灵?”<sup>[25](p49-50)</sup>在瘟疫猖獗的恐慌之中人类关心自身命运,往往并不以地区民族的差异而有无,而只是有所偏好、侧重,这也是佛经故事为中国本土接受传播的一个理由。

#### 参考文献:

- [1]鲁迅全集(第 2 卷)[M].北京:人民文学出版社,1981.
- [2]任笃行.全校会注集评聊斋志异[M].济南:齐鲁书社,2000.
- [3]段成式.酉阳杂俎[M].北京:中华书局,1981.
- [4]袁枚.子不语[M].上海:上海古籍出版社,1998.
- [5]李昉,等编.太平广记[M].北京:中华书局,1961.
- [6]庄绰.鸡肋编[M].北京:中华书局,1983.
- [7]无名氏.湖海新闻夷坚续志(补遗)[M].北京:中华书局,1986.
- [8]孔齐.至正直记[M].上海:上海古籍出版社,1987.
- [9]陶宗仪.南村辍耕录[M].北京:中华书局,1959.
- [10]无名氏.轮回醒世[M].北京:中华书局,2008.
- [11]笔记小说大观(第十二册)[M].扬州:江苏广陵古籍刻印社,1984.
- [12]王立,等.还珠楼主与金庸小说中的奇异药物及医术[J].华南师范大学学报(社会科学版),2014,(5):134-139.
- [13][印]玛朱姆达改写.罗摩衍那的故事[M].冯金辛,等译.北京:中国青年出版社,1962.
- [14][印]补哩那婆多罗.五卷书[M].季羡林译,北京:人民文学出版社,1981.
- [15][日]高楠顺次郎,等编.大正新修大藏经[M].台北:新文丰出版公司,1991.
- [16]陈建宪.《白水素女》:性禁忌与偷窥心理[J].民间文化,1999,(1):36-41.
- [17][日]大塚秀高.从龙神到水仙——泾河幻想[A].马红雁译.中日学者中国学论文集——中岛敏夫教授汉学研究五十年志念文集[M].上海:复旦大学出版社,2006.
- [18]刘卫英,梁晓晓.义利之间:明清小说恩报叙事的复杂性[J].山西大学学报(哲学社会科学版),2018,(6):18-24.
- [19]钱锺书.管锥编[M].北京:中华书局,1979.
- [20]刘安武.印度文学和中国文学比较研究[M].北京:中国国际广播出版社,2005.
- [21][芬兰]E. A. 韦斯特马克.人类情爱史(第一卷)[M].李彬,等译,北京:商务印书馆,2002.
- [22]李伟丽.尼·雅·比丘林及其汉学研究[M].北京:学苑出版社,2007.
- [23]王立.中国古人对外邦的态度与豪侠文化——《聊斋志异·王司马》的主题学解读[J].南开学报(哲学社会科学版),2010,(1):97-103.
- [24]刘卫英,等.清代俄罗斯形象的传统成因及佛经渊源[J].学术交流,2018,(6):150-156.
- [25][俄]维谢洛夫斯基.历史诗学[M].刘宁译,天津:百花文艺出版社,2003.

(责任编辑:刘伏玲)