

降蛇——佛道相争的叙事策略

Bernard Faure 在“Space and Place in Chinese Religions Traditions”一文中，以日本禅宗蛇故事及中国禅宗北宗神秀嵩山杀蛇的故事说明，蛇象征地方势力，征服蛇怪即以佛教“普世化教义”(Universal Doctrine)征服“民间宗教仪式实践层面的地方崇拜”。佛教与地方崇拜之间的对峙应该成为我们考察大传统、小传统之前必须正视的问题。[1]六朝时期进入江南地区的开始佛教征服地方民间崇拜，这一过程往往又体现在降服蛇怪的叙事模式上。如果将本土道教也考虑入内，我们会发现，制度化的宗教一直没有放弃改造(或者说降服)巫觋传统的民间信仰的努力。在这一漫长的斗争过程中，佛、道两教一直处于竞争状态，并在各自的叙事系统中形成以降蛇为中心的叙事文本，从而交叉影响了中国四大民间传说之一《白蛇传》的形成。

一、佛教叙事中的民间蛇神崇拜

蛇怪，在民间叙事中是“邪恶的象征”，因恐惧而“避害”，从而形成蛇崇拜。闻一多《伏羲考》就国人的龙蛇崇拜云：“一定是假设了龙有一种广大无边的超自然的法力，即所谓‘魔那’(manan)者，然后才肯奉它为图腾，崇拜它，信任它，皈依它。”以谄事为手段，以避害为目的，“在这里，巫术——模拟巫术便是野蛮人的如意算盘。”[2]蛇精被谄事、受封或被祀之后，变为庙宇正神，渐由“蛇怪”本身之原始形态蜕变为“蛇怪之管理者”，因而能福佑人类。

巫教传统与蛇的结合似乎很早。《山海经》云：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山群巫所从上下也。”在有着巫祝传统的南方，巫觋又利用崇拜蛇精的民众心理，成为蛇神在人间的代言人。《搜神记》、《异苑》等六朝志怪小说多处涉及江南民间关于蛇的崇祀，这些崇拜活动多为某一地之巫觋所控制，由巫师代言祸福。如同其它民间精怪崇拜，蛇神也要求血食，祭以牛羊和人牲。如经常被引用的《搜神记》卷十九“李寄斩蛇”，述闽中庸岭“有大蛇长七八丈，大十余围，土俗常惧，东冶都尉及属城长吏多有死者，祭以牛羊故不得福。或与人梦，或下谕巫祝。”[3]《异苑》卷八又有武昌水神以青蛇为神通，通过巫觋求索酒肉、人牲的飨祀。[4]

东汉末年开始进入长江流域的佛教，如何对付江南地区以蛇为中心的地方崇拜？梁代慧皎《高僧传》卷一“汉雒阳安清”为我们描述了佛教与蛇神的斗争场面。

汉桓之初，高僧安清(世高)，路过庐山超度昔日同学：

行达宫亭湖庙，此庙旧有灵威，商旅祈祷，乃分风上下，各无留滞。……高同旅三十余船，奉牲请福，神乃降祝曰：“船有沙门，事便呼上。”客咸惊愕，请高入庙。神告高曰：“吾昔外国与子俱出家学道，好行布施，而性多瞋怒，今为宫亭庙神，周回千里，并吾所治，以布施故，珍玩甚丰，以瞋恚故，堕此神报。…吾有绢千疋，并杂宝物，可为立法营塔，使生善处也。”……神从床后出头，乃是大蟒，不知尾之长短，至高膝边，高向之梵语数番，赞呗数契，蟒悲泪如雨，须臾还隐。……高便达豫章，即以庙物造东寺。谓船人曰：“向之少年即亭庙神，得离恶形矣。”于是庙神歇末，无复灵验。后人于山西泽中，见一死蟒，头尾数里，今浔阳郡蛇村是也。[5]

宫亭庙在庐山南侧，以宫亭湖得名，属豫章郡。宫亭庙神亦名“庐山君”，是六朝豫章地区极盛的民间巫教神灵，《搜神记》、《异苑》均记载此庙神之灵验。[6]上文透露出，宫亭庙的信仰圈以行走于鄱阳湖口与长江流域的商人为主，庙神为蛇精所化，并采用了南方巫祝传统——降祝。然而《高僧传》叙事中的宫亭庙庙神不同于《搜神记》等志怪小说的是，它前世是安国[7]学道高僧，因犯了佛家的瞋恚戒条，后世堕为万里之外庐山上的蟒精。佛教的“变现”、“变文”中时常可以发现“蛇化人身”“人死后化蛇”的故事，由这

种释家叙事模式和轮回观念演化而出,《高僧传》安排安世高旧时同学死后化为江南的蟒神,从而使佛教高僧降服江南的地方淫祀具有某种正当性。[8]

《搜神记》“李寄斩蛇”展示的是普通人与蛇搏斗的技术,“寄便放犬,犬就啗咋,寄从后斫得数创,疮痛急,蛇因踊出,至庭而死”。而高僧安世高在降蛇过程中显示出宗教从业者的本色当行——“梵语数番,赞呗数契”。李寄斩蛇“入视穴,得九女髑髅,悉举出,咤言”,只是消灭了蛇精的身体,并未对依托蛇精的民间祭祀给予进一步的打击;安世高对宫亭庙神却毫不手软,没收其全部庙产,“以庙物造东寺”,当时荆州白马寺、丹阳瓦官寺,皆为“宫亭庙余物治之”[9]。

佛教叙事角度的“降服蛇怪”故事,体现出制度化宗教的立场与作风。佛教对地方宗教征服过程,不仅战胜民间神祇、摧毁山庙,而且以胜利者姿态“霸占”庙产,为别处的佛寺“立法营塔”。创立“净土法门”的梁代高僧慧远(334-416年)《庐山记》提到了庐山南侧的宫亭神庙,庙中供奉的“安公”即安世高。许里和认为慧远住在这山上时,显然还对安世高进行祭祀。[10]这似乎表明,佛教征服地方社会的祭祀过程,还伴随着以佛教崇拜取代宫亭庙神这样的俗神崇拜。

慧远的徒弟法安,曾于庐山附近新阳县降服以虎怪为庙神的淫祀:“新阳县虎灾,县有大社树,下筑神庙……安为说法授戒,虎踞地不动,有顷而去。旦,村人追虎至树下,见安大惊,谓是神人。遂传之一县,士庶宗奉,虎灾由此而息。因改神庙,留安立寺,左右田园皆舍为众业。”[11]法安的降服手法与安世高类同,改俗神神庙为佛寺。由此可见,无论是虎怪还是蛇怪,在佛教叙事中皆为地方势力的邪恶象征,必定被高僧所降服;崇祀这一邪恶象征的俗庙也必为佛教寺院所取代。

相类的叙事还有刘宋时人刘义庆所撰《幽明录》“安息王子”条,“至会稽,过稽山庙,呼神共语。庙神蟒形,身长数丈,泪出。世高向之语,蟒便去。……后庙祝闻有臭气,见大蟒死庙,从此神歇。”故事发生的地点换成了会稽,但是核心与《高僧传》一样:高僧制服蟒形地方庙神,庙神从此失去了灵验。刘义庆为佛教俗家弟子,这则故事可能受《高僧传》的影响。[12]

“高僧伏蛇”的叙事模式还有《太平广记》卷四五七引晚唐张读所著《宣室志》“无畏师”,讲述天宝中无畏师伏洛阳蛇怪,“即说佛书义甚精,蛇闻之,遂俯于地,若有惭色,须臾而死焉。”唱呗经书似乎是佛僧降蛇的技术手段。

由上所述,冯梦龙《警世通言》“白娘子永镇雷峰塔”首次出现佛僧法海降服白蛇的情节,可能是延续了佛教“高僧伏蛇”叙事模式的余响,而加以传奇化的发挥。

二、道教镜像中的蛇怪

《道藏》里形成于4~5世纪的天师道经典,如《女青鬼律》、《三天内解经》、《老君百八十戒》等,对待民间鬼神祭祀提出了非常严厉的非难。《三天内解经》提到张道陵“三天正法”最重要的禁戒是:“民不妄淫祀他神,使鬼不饮食。”司马虚(Michel Strickmann)曾撰文提出,南朝天师道道士乃从自觉性的宗教职责出发,竭尽全力去揭示那些求人供祀酒肉血食、被人奉若神明的鬼神的真正本质。[13]几乎与佛教同时进入长江流域的天师道传入地方社会后,必然与祭祀蛇神的民间崇拜产生冲突。

日本学者宫川尚志曾经以刘宋时期围绕庐山地区宫亭庙的志怪故事说明,在5世纪江南社会,天师道的社会性质已逐渐转变为一个拥有独特的道派仪式知识和技能的宗教性组织。当天师道道士在民间百姓展开具有治病劾鬼目的仪式时,必须在效用上与地方庙宇中的民间巫覡、占卜者等进行竞争。[14]因此道士降服蛇怪,无论是从现实层面(进入地方社会)还是神学层面(破淫祀),皆是道教叙事的题中之义。

道士为了显示其法术之灵验,进入民间社会驱蛇,成为民间公认的禁蛇专家。晋干宝《搜神记》卷二“寿光侯”讲汉章帝时寿光侯,“能劾百鬼众魅,令自缚见形。其乡人有妇为魅所病,侯为劾之,得大蛇数丈死

于门外，妇因以安。”同书记录东汉末期鲁少千也是使用道教方术驱蛇的方士。[15]“劬鬼”无疑被认为是一种更有效的驱蛇手段，道士因此在民间获得制蛇专家的声名。在同书中则不见僧人治蛇的有关记载。

上文曾述佛教征服宫亭庙神，倾向道教的叙事文本亦有相类记载。《太平广记》卷十一引《神仙传》载栾巴过宫亭湖降庐山庙神，“巴至郡往庙中便失神所在。巴曰：‘庙鬼诈为天官，损百姓日久，罪当治之。’以事付功曹，巴自行捕逐。若不时讨，恐其后游行天下，所在血食，枉病良民，责以重禱。”[16]栾巴捕逐宫亭庙神，理由是“所在血食，枉病良民”，正是出自天师道《三天内解经》的神学理念。刘宋时期道士吴猛也曾驱除庐山的宫亭庙神。《云笈七籤》卷106《吴猛真人传》叙“王敦迎猛，道过宫亭，庙神具官僚迎猛，猛曰：‘汝神王已尽，不宜久居非据，我不相问也’。神乃去。”[17]

由于“蛇化人身”是佛教特有的叙事模式，因此同样是征服宫亭庙神，我们在道教叙事中找不到将庙神“化蛇”的记载。有趣的是，道士吴猛却在宫亭庙神的势力范围——豫章地区，建立了“斩蛇”的神迹，《太平广记》卷456引梁代雷次宗《豫章(古今)记》：

永嘉末有大蛇长十余丈断道，经过者蛇辄吸取吞噬已数百，道士吴猛与弟子杀蛇，猛曰：“此是蜀精，蛇死而蜀贼当平！”即而是杜弼灭也。[18]

《豫章记》已佚，但此则材料为《太平广记》、《云笈七籤》等书所节录，为目前所见“吴猛斫蛇”的最早版本。作者雷次宗与庐山高僧慧远有密切交往，《高僧传》云“彭城刘遗民，豫章雷次宗……，并弃世遗荣，依远游止”。[19]雷次宗是否由慧远处得知安世高的事迹从而将之移植到吴猛头上？我们不得而知，然以雷次宗亲佛的立场而记录道士吴猛之事迹，可能是当时豫章地区关于吴猛神迹的故事广泛流传，以至雷也要参与到创造、传播道家文化英雄的队伍中。

“吴猛杀蛇”本事后来被移植到道教净明道祖师许逊身上，唐代道士胡惠康《西山许真君八十五化录》讲述许逊斫蛇情节，与吴猛类似。由于江西洪州地区净明道西山信仰圈的形成，胡惠康将许逊神迹进一步地方化，以更适应当时传道的需要。《西山许真君八十五化录》的“斩蛇化”（符落观遗迹）、“小蛇化”（小龙庙、蛇骨洲遗迹）巧妙地将许逊斫蛇故事与地方风物结合起来。文中“蛇子遂得入江，建昌县蛇子港是其处”，“大蛇既死，其骨聚而成洲，今号龙骨洲”等语言，强调道教神灵促成了地方遗迹的形成，无形中也增加了地方民众对道教神灵的地方认同。[20]这样的描述不禁让人联系起上文所引《高僧传》：“后人于山西泽中，见一死鳞，头尾数里，今浚阳郡蛇村是也。”

傅飞岚(Franciscus Verellen)对张陵与陵井之传说的研究指出，张陵因为和地方女神联姻而得到后者奉献的天然资源，其后张陵又巧妙地拒绝和收服了地方女神，并留下“陵井”、“焰阳洞”等地方风物传说，从而成为蜀地神话中的文化英雄(culture hero)。[21]在“斩蛇”这一叙事模式上，我们看到佛、道二教在叙事策略上的共同之处：斩蛇，不只是铲除民间信仰的神灵，更是清除地方的记忆，重新覆盖、重新圣化这个世俗空间，从而达到重述和重编地方风物神话的目的。也就是说，佛道二教的叙事模式试图创造宗教的文化英雄(如安世高、吴猛、许逊)，通过收服蛇妖、虎妖等而获得地方认同，以进入地方世俗社会。

《太平广记》卷四五八引晚唐裴鏞所写《传奇》一条材料，讲述术士邓甲事茅山道士峭严，得授“禁天地蛇术”，后甲往会稽治蛇，以法术“召十里内蛇”，遣青蛇作五主，“掌界内之蛇焉得使害人。”邓甲又往维扬及江西浮梁县禁蛇，无不灵验。[22]此则材料对道教蛇术颇多描写，从邓甲转战长江南北的经历及同书卷四五七之“树提家”、“严挺之”，似乎可以推断：唐代存在着擅长禁蛇的游方道人群体，他们可能会宣称自己属于某一教派(如茅山派)，但是他们在民间更多地以治蛇仪式专家出现，并且获得一定的社会认同。

宋时世俗化的道教已失去六朝天师道反对民间淫祀的宗教自觉性与宗教热情，降服蛇妖，更多只是为了证明道教在解决民生问题上的技术优越性。于是《夷坚志》、《搜神秘览》、《玉照新志》等宋代笔记

小说大量涌现了精怪害人的故事，在这些笔记的亲道叙事中，道家厌胜之术已经可以全面控制各种精怪神灵，道士尤其承担了民间大部分的治蛇任务。如《夷坚志戊》卷三“成俊治蛇”：

武功大夫成俊健康屯驻中军偏校也。善禁咒之术，尤工治蛇。绍兴二十三年本军于南门外四望亭晚，数有蛇自竹丛出……俊言其状且云是名“猪豚蛇”，啮人立死。即步罡布气禁之。……又排弯山有异蟒，色深青长可二丈，积为人害。居民共邀俊施术俊曰在吾法不宜率尔，盍具状以来，既得，状书章奏天。诘旦诣穴口为坛，被发跣衣道士服向空叱神将曰：速斯！须蛇不出，继遣两将，如是者三四反。[23]

从《太平广记》的“邓甲”以至“成俊召蛇”，可以发现道家禁蛇有一套模式：考召功曹或蛇神，使用道符。这一套道教禁蛇术在《夷坚志戊》“同州白蛇”有详细的记载：

同州自元符以后，常有妖物出为人害，皆言白蛇之精。……徽宗诏虚静张天师往治。…张召内外诸神问蛇所在，皆莫对。继呼城隍扣之，亦辞曰不知。张怒责甚峻，阴兵行桎搯楚毒备极。……张择日诣之，去穴三里，结坛五层其广数十丈。坛成，悉集一城吏民，使居于其上而领众道士作法。初飞一白符，寂然无闻；次飞赤符，继以黄符，良久风云勃兴，雷电四起……蛇引其身绕下层四五匝，张左手执州印，右手执玉印，端立对之。蛇缩栗挫沮，进退不可躯干渐低摧……[24]

可以想见厌胜精怪理论的逐渐成熟与手段的多样化为道教赢得了广泛的信众。道士，尤其是张天师，渐渐成为斩蛇英雄的箭垛式人物。元代无名氏《湖海新闻夷坚续志》“道法”类下有“法诛蟒精”，叙邛州道士行雷法治蟒，“天师诛蛇”则是龙虎山观妙天师前往婺州东阳县诛蛇魅。另有“天师退潮”，张天师修黄籙道斋退蛟，“蛇虫”类下“成都长蛇”则云“上旨命天师蜀中有法之士治之，方戮死，骨如山”。[25]1950年代搜集的江苏、浙江(即《白蛇传》故事发生地)民间故事中，存在大量张天师禁蛇的民间故事，揭示了“高道禁蛇”在民间集体记忆中的长期留存。[26]

理解了宋代道士治蛇的深厚社会背景，我们也就可以理解在白蛇故事承上启下的作品——南宋末年无名氏《鬼董》的《周浩》故事中，蛇化美女作虐，书生周浩最后求助于道士，“檄江湖神，俾摯二物”。[27]而标志白蛇故事基本定型的南宋末年《清平山堂话本·西湖三塔记》，最后降服西湖白蛇的是龙虎山道人奚真人，文中对道家厌胜妖怪之术记叙颇详，计有：檄文、望气、绳索、符咒、符水、书道符灯、吐妖涎、苍术去邪气、避妖、召神将。最后奚真人以铁罐捉怪，用符压在西湖中心，化缘建塔镇妖，遂成西湖三塔。这又与明代白蛇故事法海造雷峰塔镇白蛇一样，均可以上溯到六朝时期佛、道二教已经开展的降妖并改造地方风物传说以使之宗教化的运动。

三、为蛇所噬与佛道攻訐

南北朝与唐代的佛道辩论中，天师道创始人张陵“为蛇所噬”经常出现于释家文献里。唐人释道宣编辑的《广弘明集》有4处提及此事，其中尤以卷八北周时释道安的《二教论》年代最早，其“服法非老”条引李膺《蜀记》(此书在唐代已佚)云：

张陵入鹤鸣山，自称天师。汉嘉平末，为蟒蛇所噬。子衡奔走寻尸无所。畏负清议之讥，乃假设权方，以表灵化之迹。生糜鹤足，置石崖顶。到光和元年遣使告曰，正月七日天师升玄都。[28]

明人周婴《卮林》卷五“张衡张膺”对汉代多个名为“张衡”“李膺”者进行辨析，李膺乃六朝梁时涪县令，《梁书·刘季连传》曾提及，故其谓张陵为蟒食有一定的可信度。[29]北周甄鸾《笑道论》之七“又案蜀记云”下文重复了这个说法。

但张陵之死，在道内经典如《神仙传》、《云笈七籙·汉天师世家》等的叙事中，是“白日升天”。佛教护教者以“张陵被蛇所噬”重新诠释天师道民的“白日升天”，可以视为亲佛叙事与亲道叙事的分野。

在这两个系统之外，民间叙事亦常有“好道者葬身蟒口”的主题故事重复出现，体现出亲佛叙事与民间叙事的相互渗透。

西晋张华《博物志》年代在李膺《蜀记》之前，可能是为此类故事之滥觞。卷10记：天门郡的飞仙谷，“有乐道好事者，入此谷中洗沐，以求飞仙，往往得去。”后来有人牵犬入山格射刺杀一巨蟒，发现原来种种怪异皆为此蟒所为。[30]天门郡属湖北荆州，比邻四川，与早期天师道的发源地—四川鹤鸣山同属巴人地域。

《太平广记》卷458引《玉堂闲话》之“狗仙山”，亦有相类记载，唯故事地点换了巴賚之境，“于时有彩云垂下，迎猎犬而升洞，如是者年年有之。好道者呼为狗仙山”。故事的结尾还是不信邪的“智者”降服蛇怪，戳穿“好道者”的迷信。

如果说这两个记载对“乐道好事者”（即道教徒）有些讽刺意味，那么《太平广记》所记之“选仙场”则是借蛇怪之主题，对道教“白日升天”神话的直接中伤——

南中有选仙场，场在峭崖之下，其绝顶有洞穴，相传为神仙之窟宅也。每年中元日，拔一人上升，学道者筑坛于下，至时，则远近冠帔，咸萃于斯，备科仪，设斋醮，焚香祝数。七日而后，众推一人道德最高者，严洁至诚，端筒立于坛上，余人皆掺袂别而退。遥顶礼顾望之，于时有五色祥云，徐自洞门而下，至于坛场，其道高者冠衣不动，合掌蹶五云而上。……忽有中表间一比丘，自武都山住与诀别。比丘雄黄一斤许赠之。……数日后，有猎人自岩旁攀缘造其洞，见有大蟒蛇腐烂其间，前后上升者骸骨山积于巨穴之间。盖五色云者，蟒之毒气。常呼吸此无知道士充其腹，哀哉！[31]

这个故事与上举“飞仙山”、“狗仙山”情节相类，发生地点虽然转为“南中”（指今云南、滇中及川西南一带），但仍是在巴蜀地区内。只是此文花笔墨描写道士“选仙”之郑重其事，以众道之懵懂愚昧反衬佛教比丘之睿智，表现出抑道扬释的倾向。