

# 生育母神、美化的 道教女神與人神戀

## ——論唐《黑叟》與明《玉圭 神女》中的九子魔母

劉燕萍

### 提 要

九子魔母故事，始載於南朝劉宋劉敬叔《異苑》卷五陳虞故事。古典小說中，九子魔母的奉祀，始自東晉。唐《張應》載，東晉咸和八年(333)，張應奉祀九子魔母，令患病妻子病癒。(《太平廣記》卷一百一十三/卷一百六十一)九子魔母故事，至唐而盛。至明代，則有《猥園》知不足齋本卷十《玉圭神女》。九子魔母(或鬼子母 Hariti: 訶利帝母)，是由印度傳入中國的生育神；在生殖崇拜中影響甚大。唯沒有專論，探討這批有關九子魔母的小說。本文集中探討唐《黑叟》(《太平廣記》卷四十一)和明《猥園·玉圭神女》兩篇九子魔母小說的代表作品，以探討九子魔母由生育母神至成為人神戀女神的轉變。本文擬從民俗與文學方向作出探討，首先：從生育母神——賜人子嗣方面，探討九子魔母的本來神格(唐《黑叟》)。其二：討論唐《黑叟》和《猥園·玉圭神女》中夜叉女與美化女神的關係，因為九子魔母本來就是吃人的夜叉。(三藏、淨義譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十一)。其三：以人神戀，以及反抗巫術(antipathy magic)角度，探討《猥園·玉圭神女》中巫術逐神情節，並歸納九子魔母由生殖崇拜神祇，至人神戀女神的變化。

關鍵詞：九子魔母 生育母神 人神戀 夜叉 反抗巫術

## 緒 論

九子魔母(或稱鬼子母、訶利帝母。有關九子魔母的稱謂,見本文“賜子母神”的討論),原是生育、護祐女性之神。其崇拜盛行於唐代,由南朝劉宋至明代,古典小說中亦錄有七篇九子魔母小說(見本文表一)。對於這位對民間信仰有著重要影響的母神,因拜祀盛行而衍生的古典小說,卻從來沒有過系統的整理,也未見專論探討九子魔母小說的篇章。

九子魔母故事,始載於南朝劉宋劉敬叔《異苑》卷五陳虞故事中。該故事簡單記載了廬江杜氏“事鬼子母”。唐代錄九子魔母故事為歷代之最,共五篇。兩篇唐《張應》故事,叙張應妻得九子魔母之祐而病癒。(見《太平廣記》卷一百一十三/卷一百六十一)唐《李行脩》一篇,九子魔母亦為助人之神:助李行脩見亡妻。(見《太平廣記》卷一百六十)唐《黑叟》一文,九子魔母則賜人子嗣。(見《太平廣記》卷四十一)唐《南中行者》(《太平廣記》卷三百六十八)與明《猯園·玉圭神女》,皆為人神戀之篇。七篇九子魔母小說中,以唐《黑叟》與明《玉圭神女》兩篇最具代表性,前者載九子魔母的生育職能,後者為完整的人神戀。兩篇小說,反映不同朝代九子魔母形象之轉變。唐朝《黑叟》,出自《會昌解頤》(不題撰人)<sup>1</sup>和《河東記》(作於大和[827—835]之後,大和為唐文宗[827—840年在位]年號),<sup>2</sup>刊於《太平廣記》卷四十一。<sup>3</sup>是篇

1 九子魔母小說,見劉敬叔《異苑》卷五陳虞故事,刊於《四庫全書》(上海:上海古籍出版社,1987年),子部十二,第一〇四二冊,頁522;兩篇《張應》故事,一篇出自《辯正論》,見李坊等編:《太平廣記》(北京:中華書局,1963年),第四冊,卷一百六十一,頁1161;另一篇出自《法苑珠林》,見《太平廣記》,第三冊,卷一百一十三,頁781;《黑叟》出自《會昌解頤》和《河東記》,見《太平廣記》,第一冊,卷四十一,頁259—260。《會昌解頤》佚文,均記仙鬼怪異之事。參考劉世德主編:《中國古代小說百科全書》(北京:中國大百科全書出版社,1998年),頁198。《南中行者》,出自《玉堂閒話》,見《太平廣記》,第八冊,卷三百六十八,頁2931。《李行脩》,出自《續定命錄》,見《太平廣記》,第四冊,卷一百六十,頁1149—1151。另有,明錢希言,《猯園》知不足齋本(Microfiche. Leiden, Netherlands: IDC, 1982),卷十,《玉圭神女》,頁10—12。

2 《河東記》原書失傳,《太平廣記》等書引有佚文。同上書,頁159—160。

3 李文所用《太平廣記》版本為李昉等編:《太平廣記》(北京:中華書局,1961年)。

載寶應(762—763)年間(寶應為唐代宗[762—779年在位]年號),皇甫政夫妻奉祀九子魔母得子,在寶林寺“構堂三間”並“募畫工”以繪九子魔母像。明錢希言(生卒年不詳)《獠園》(成書於萬曆四十年[1613]),<sup>4</sup>知不足齋本卷十《玉圭神女》,(《獠園》知不足齋本,見附錄一),亦載九子魔母故事(明知不足齋本和清抄本之比較,見附錄二)。<sup>5</sup>《玉圭神女》述常州吳生遇神女——九子魔母,二人由相戀,直至被法師驅遣魔母的一段人神戀。<sup>6</sup>九子魔母在唐《黑叟》中是位生育母神,至明《玉圭神女》,則成為被美化的女神,在古典小說中,形象轉變之大,以及在反映民俗崇拜的轉變方面,都具備重要意義,很值得探討。

有關九子魔母的討論,主要集中在宗教方面的研究。馬書田《華夏諸神》佛教卷,以佛教典型的勸惡從善故事,探討鬼子母成為護法神及婦女兒童保護神的經過。<sup>7</sup>殷偉、任玫《中國婚育保護神》一書,也有探討鬼子母的由來,以及崇祀。<sup>8</sup>趙邦彥《九子母考》探討九子母與九子魔母的關係。<sup>9</sup>謝明良《鬼子母在中國——從考古資料探索其圖像的起源與變遷》,討論鬼子母的奉祀,在晉代已有流傳。<sup>10</sup>王國建《鬼子母崇拜文化及其藝術形象變遷》,探討鬼子母及求子心理的反映,以及與白衣觀音送子的

4 錢希言,“博覽好學,刻意為聲詩”,生平參考錢謙益:《列朝詩集小傳》(上海:上海古籍出版社,1959年),《錢山人希言》,頁632—633。“《獠園》名書者,獠者狡獠之意,狡獠者戲弄之意也”。見紀昀、永瑤等撰:《四庫全書總目提要》(上海:商務印書館,1931年),二十八子部,小說家類存目二,頁10—11。

5 本文《獠園》引文,用明知不足齋本。有關《獠園》的版本,參考袁行霈、侯忠義編:《中國文言小說書目》(北京:北京大學出版社,1981年),頁311—312;蕭相愷主編:《中國文言小說家評傳》(鄭州:中州古籍出版社,2004年),頁522—526。

6 《玉圭神女》一文,寫的是愛情故事,也有動人之處。參考鄭憲春:《中國筆記文史》(長沙:湖南大學出版社,2004年),頁596。《玉圭神女》被收入《情史》,參考金源熙:《情史故事源流考述》(南京:鳳凰出版社,2011年),頁286。

7 馬書田:《華夏諸神——佛教卷》(臺北:雲龍出版社,1993年),頁194—196。

8 殷偉、任玫:《中國婚育保護神》(北京:中國文史出版社,2007年),頁95—104。

9 趙邦彥:《九子母考》,刊於《國立中央研究所集刊》(北京:中華書局,1987年),第二冊,頁261—274。

10 謝明良:《鬼子母在中國——從考古資料探索其圖像的起源與變遷》,《臺灣大學美術史研究集刊》,2009年第27期,頁107—140。

關係。<sup>11</sup>

至於探討文學中九子魔母或鬼子母的文章卻甚少。孫少華《九子母的形象衍化及其文學與文化意蘊》，探討九子母與九子魔母的關係及其作為生育之神的情況，亦旁涉文學中九子母的記載。<sup>12</sup> 然而，集中討論古典小說中，九子魔母故事之分析，仍付之闕如。本文擬從民俗和文學方向，討論唐代和明朝兩篇有關九子魔母的故事。唐《黑叟》強調了對九子魔母作為生育母神的崇拜。護祐生育，就是九子魔母的特殊神力。明《玉圭神女》，則更加“美化”，尤其是從外形上強調九子魔母的美貌，敘述了她與士子產生的一段人神戀。本文擬從生育母神、美化的女神，強調九子魔母的驚人美貌，以及人神戀三個切入點，探討《黑叟》和《玉圭神女》，見九子魔母，由生育母神轉變為人神戀中的美艷女神，有趣的形象變化。

## 一、九子魔母故事

九子魔母的奉祀，始自東晉。唐《張應》，載東晉咸和八年(333)[咸和為東晉顯宗(325—342年在位)年號]。張應奉祀九子魔母，令患病妻子“病亦得瘥”。(《太平廣記》卷一百一十三/卷一百六十一)九子魔母故事，至唐而盛，共錄五篇。至明代，則有《猗園》知不足齋本卷十《玉圭神女》。以下為九子魔母故事選列：

篇 章	九子魔母故事	九子魔母形態/特點
1. 南朝劉宋劉敬叔，《異苑》卷五，頁522。	陳虞“婦廬江杜氏，常事鬼子母，羅女樂以娛神”。	鬼子母為婦女尊崇之神。

11 王國建：《“鬼子母”崇拜文化及其藝術形象變遷》，《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)，第44卷第4期(2011年7月)，頁159—160。

12 孫少華：《“九子母”的形象衍化及其文學與文化意蘊》，《山東大學學報》(哲學社會科學版)2014年第1期，頁137—147。

續 表

篇 章	九子魔母故事	九子魔母形態/特點
2. 唐《張應》，出自法琳，《辯正論》，見《太平廣記》，第四冊，卷一百六十一，頁1161。	張應，東晉咸和八年(333)，由歷陽移居安徽蕪湖。“先奉魔娶妻”，“妻病”，“家財略盡而病不瘥”。張應“夢一人”“長五六尺”。言“此家始欲發意，未可責之”。“應眠覺，便把火作高座及鬼子母座”。“夫妻受五戒，病亦得瘥”。(由此則小說所載，可見東晉時已有奉祠九子魔母之習。)	九子魔母能保人平安、病癒。 《辯正論·張應》和《法苑珠林·張應》可能是關於鬼子母信仰在中國流傳最早的紀錄。討論見宋琛《鬼子母神是誰——訶利帝母藝術形象的流變與溯源》，刊於《絲綢之迹》，2009年第8期，頁80。
3. 唐《張應》，出自《法苑珠林》，見《太平廣記》，第三冊，卷一百一十三，頁781。	《法苑珠林》的《張應》故事，前半與《辯正論》的《張應》故事同，只是和尚的名字不是《辯正論·張應》中的“竺曇鏡”，而是“竺曇鎧”。《法苑珠林·張應》增加了後半部分，張應遊地獄，還陽後三天，“禮佛贊頌，與家人辭別”，才真正死去的情節。	
4. 唐《黑叟》，出自《會昌解頤》及《河東記》，見《太平廣記》，第一冊，卷四十一，頁259—260。	皇甫政妻陸氏在寶林寺魔母神堂求九子魔母賜子。“果生男”。陸氏出鉅資構堂繪像。“燦爛光明，儼然一壁”。皇甫政舉行法會，會上有一黑叟，“荷鋤而至”，直上魔母堂，“舉手鋤以斷其面”，“壁乃頽”。認為“圖寫神仙，今比生人，尚不逮矣”。後引見其妻，“年十五六，薄傅粉黛，服不甚奢，艷態媚人，光華動衆”，衆人驚訝“言所畫神母，果不及耳”。後黑叟與妻“俱化白鶴，沖天而去”。	1) 生育神：賜陸氏以兒子。 2) 美貌動人：年十五六，“百萬之衆，引頸駭觀”，容色“光華動衆”。
5. 唐《南中行者》，出自《玉堂閒話》，見《太平廣記》，第八冊，卷三百六十八，頁2931。	南中有僧院，“院內有九子母像”。有一年少行者，“給事諸僧”，不數年，行者“漸甚羸瘠，神思恍惚”。有一僧，見行者入九子母堂，復見一美婦人至，“晚引同寢”。僧人知道後毀九子母像，才沒怪異之事。 (案：明《玉圭神女》亦錄此篇為九子魔母故事)	妖魔化的九子母，與行者“同寢”，令其“羸瘠”。
6. 唐《李行脩》，出自《續定命錄》，見《太平廣記》，第四冊，卷一百六十，頁1149—1151。	李行脩妻為王仲舒女，夫妻恩愛。“王氏有幼妹，嘗挈以自隨”。一日行脩夢娶幼妹，“甚惡之”。後，妻死。李行脩得稠桑店王老指點，求“九娘子”借侍兒妙子一用。妙子帶李行脩往見其妻。妻言：“但得納小妹鞠養，即於某之道盡矣。”王老但云：“須謝九子母娘子。”“此原上有靈應九子母祠”。	靈應九子母為助人的神靈，助李行脩往陰界與亡妻相會。

續 表

篇 章	九子魔母故事	九子魔母形態/特點
7. 宋《紺珠集》卷十，題作《綢桑老人》，見朱勝非(1082—1144)撰，《紺珠集》刊於《文淵閣四庫全書》，子部(臺北：臺灣商務印書館，1985)，第872冊，卷十，頁472。	《李行脩》故事，被收入《紺珠集》。	
8. 明錢希言(生卒年不詳)，《猶園》知不足齋本重訂(明1644和1912)，卷十《玉圭神女》，頁10—12。	常州吳生遇九子魔母所變女郎。女郎“有四女奴從焉”。女郎有玉帝所賜玉圭，又能知“諸神仙變幻”之事。後女郎被道士、法師驅逐。女奴大臂為劍所斬，為“土偶臂也”。女郎實為古廟中的九子魔母，女奴則為四“侍者”。	人神戀模式，九子魔母為主動的神女，問吳生：“郎君居止何處？”共寢“又宛然處子”。但教吳生“房中元素之術”，使其“精神倍常”。
9. 明馮夢龍(1574—1646)，《情史》，《李行脩》，見馮夢龍評輯，魏同賢主編，《情史》(上海：上海古籍出版社，1993年)，卷十·情靈類，頁835—846。	《李行脩》故事，被收入《情史》。	
10. 明馮夢龍《情史·九子魔母》，見馮夢龍評輯，魏同賢主編：《情史》，卷十九《情疑類》，頁1719—1724。	《玉圭神女》故事被採入書中，題為《九子魔母》。	

續 表

篇 章	九子魔母故事	九子魔母形態/特點
11. 明《二刻拍案驚奇·大姊魂游完宿願 小姨病起續前緣》。凌濛初(1580—1644)著,王根林標校:《二刻拍案驚奇》(上海:上海古籍出版社,1992年),卷二十三,頁289—299。	《李行脩》故事,被採納作為入話。	

## 二、生育母神

唐《黑叟》和明《玉圭神女》,都是有關九子魔母的小說。前者女主人公陸氏拜九子魔母於寶林寺“魔母神堂”,後者主角吳生所遇的神女,則為“古廟殿中”的“九子魔母”。唐《黑叟》中的九子魔母是個典型的生育母神(mother goddess)。<sup>13</sup> 陸氏“無子息”,在寶林寺禱於九子魔母,以求子嗣。

### (一) 賜子母神

九子魔母,又名鬼子母。是由印度傳入的賜子母神。九子魔母梵名為Hariti,音譯訶利帝母、訶利底母或訶梨帝母,意譯作歡喜母。<sup>14</sup> 三藏和義淨譯《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷第三十一載:九子魔母,本身“生五百兒”,“意欲得王舍城中”,“衆生男女皆取食之”。其吃人惡行為佛所悉,經佛點化

13 世界大女神,無不兼為母神如觀音。參考蘇雪林:《天問正簡》(臺北:文津出版社,1992年),頁79、81。

14 訶利帝母、鬼子母等名稱,參考汪小洋編:《中國百神圖文志:原始神、宗教和民間神五千年總攬》(上海:東方出版中心,2009年),頁101;李連生:《〈西遊記〉,鬼子母與九子母》,《中國典籍與文化》,2002年第4期,頁34。鬼子母經由印度傳入,經中國傳入日本。參考中國大百科全書出版社《不列顛百科全書》國際中文版編輯部譯:《不列顛百科全書》(北京:中國百科全書出版社,2007年),頁477。

“可受我戒”，九子魔母但言“從今已去依佛教勅”，並皈依佛教。<sup>15</sup> 九子魔母乃印度的生育母神。因為九子魔母為五百兒之母，被佛感化後，便成為賜子母神。其像亦手抱小兒及被眾小孩環繞，母神的形象，相當突出。



圖一 九子魔母像(1) 16

印度的九子魔母是位賜人子嗣的母神。唐《大唐西域記》載：釋迦在布色羯伐底城，點化九子魔母“令不害人”，“國俗祭以求嗣”，<sup>17</sup> 便突顯了九子魔母，作為生育神祇的神格。唐《南海寄歸內法傳》亦載：印度寺院，每於屋處，或在食廚邊，“塑畫母形，抱子於其膝下，或五或三，以表其像”。人們拜祀九子魔母，“有疾病無兒息者”，“咸皆遂願”。無子者，獲賜子嗣。<sup>18</sup> 印度的九子魔母在西晉時期已傳入中國，《佛說鬼子母經》題：“失譯人名。今附西晉錄”。由錄西晉所譯經文，可見九子魔母在西晉已在中國流傳。<sup>19</sup>

15 三藏、義淨譯：《根本說一切部毘奈耶雜事》，卷第三十一，刊於中華佛教文化館大藏經委員會編：《大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1955年），第47冊《律部三》，頁360—363。亦可參考三藏、義淨譯：《根本說一切部毗奈耶雜事》，卷第三十一，刊於趙朴初主編：《永樂北藏》（北京：綫裝書局，2000年），頁636—647。

16 訶利帝母，見《別尊雜記》，卷第五十《訶利帝愛子永迦羅》，刊於《大藏經》，第176冊，圖像三，頁546。

17 玄奘撰、章巽校點：《大唐西域記》（上海：上海人民出版社，1977年），頁53。

18 義淨原著，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》（北京：中華書局，1995年），頁50。有關鬼子母在日本和印度的拜祀，參考宋琛：《鬼子母神是誰——訶利帝母藝術形象的流變與溯源》，《絲綢之路》，2009年第8期，頁79—81。

19 《佛說鬼子母經》，刊於《佛說普達王經》（臺北：佛教出版社，1976年），頁5—9，亦可參考中華佛教文化館大藏經委員會編：《大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1955年），《密教部四》，第41冊，《佛說鬼子母經》，頁290—291。鬼子母由西晉傳入，參考李翎：《鬼子母揭鉢故事的流傳與圖像》，《世界宗教文化》，2014年第1期，頁92。訶利帝母乃生殖女神，參考Lowell W. Bloss：“The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity” in *History of Religions*, Vol. 13, No. 1 (Aug., 1973), p. 45。



九子魔母，在西晉傳入，便與中國的生育母神：九子母有著密切關係，並產生融合的過程。中國有九子母崇拜。《漢書》卷十《成帝紀》載：“孝成皇帝，元帝太子也。母曰王皇后，元帝在太子宮生甲觀畫堂。”有關太子所生的甲觀，應劭有個重要的解說：“甲觀在太子宮甲地，主要用乳生也。畫堂畫九子母。”<sup>21</sup>應劭指出在皇宮產房，繪有九子母畫像。九子母便是個生育之神，賜人子嗣。而九子母又與女岐有關：《楚辭·天問》有此一問：“女岐無合，夫焉取九子？”<sup>22</sup>丁晏箋云：“女岐或岐母，或稱九子母。”<sup>23</sup>意即無夫而有九子的女岐，就是九子母。<sup>24</sup>

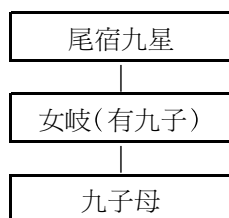


圖二 蕭雲從九子母圖 20

九子母除源自女岐，亦可能源

- 
- 20 蕭雲從繪，門應兆補繪：《欽定補繪蕭雲從離騷全圖》，刊於《四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），第1062冊，頁526。
- 21 班固（32—92）撰，顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷十，《成帝紀》，頁301。
- 22 王逸章句，劉向編集：《楚辭》（北京：中華書局，1985年），卷三，《天問》，頁40。
- 23 王逸注，丁晏箋：《楚辭天問箋》（臺北：廣文書局，1972年），頁13。袁珂認為女岐即九子母，他亦認為女岐或當是《玄中記》所說的“姑獲鳥”。姑獲鳥傳說或當是女岐傳說之分枝。參考袁珂編著：《中國神話傳說詞典》（上海：上海辭書出版社，1985年），頁42—43。姑獲鳥，“一名夜行遊女”，“無子，喜取人子養為子”。見郭璞：《玄中記·女雀》，刊於《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），《子部·小說家類》，頁286。
- 24 民間有不少生育神崇拜，包括送子觀音、天后娘娘、泰山聖母等。討論見范恩君：《道教神仙》（北京：宗教文化出版社，2007），頁262—263。

自“九子星”的生殖崇拜。《天問·釋天》載：“女岐即九子母，本星名也。”<sup>25</sup>《史記》卷二十七《天官書》：“尾爲九子。”司馬貞《索隱》引宋均云：“屬後宮場，故得兼子。子必九者，取尾有九星也。”<sup>26</sup>古人將尾宿九星與女宿聯連，認爲九星是女宿的九個兒子。《晉書》卷十一《天文志》上亦言，“尾九星，後宮之場”，“尾亦爲九子”。<sup>27</sup>九星被視爲多子多孫的象徵。<sup>28</sup>中國的九子母崇拜便可能源自有九子的女岐和尾宿：



九子魔母，與中國的九子母同屬生育女神，有其相似性。九子魔母同樣以多子母神的形態，在中國流傳。圖三爲大足石刻(唐末宋初石刻)的九子魔母像。<sup>29</sup>圖三所見九子魔母石刻，便是手抱小兒，並有衆小兒在座前作遊戲狀的生育母神。圖四則爲九子魔母和九小孩造像，亦爲多子母神形態。

九子魔母與九子母同爲多子母神，兩位母神的關係，卻有不同說法。馬書田認爲九子母和九子魔母是“兩碼子事”，<sup>30</sup>二者沒有必然關係。范崇高卻認

25 聞一多：《天問釋天》，刊於朱自清、郭沫若、吳晗、葉聖陶編：《聞一多全集》（北京：開明書店，1948年），第二冊，頁333。聞一多之說，自言參考游國恩引《史官·天官書》“尾爲九子”，以解釋《天問》女岐一則。游國恩之言，參考游國恩主編：《天問纂義》（北京：中華書局，1982年），頁70。

26 司馬遷撰，《史記》（北京：中華書局，1959年），卷二十七，《天官書》第五，頁1298。“尾九星爲後宮，亦爲九子星”。見張守節，《史記正義》卷二十七，刊於《四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1987年），第247冊，頁388。

27 房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），卷十一，《天文志上》，頁300。

28 母師，乃魯九子之寡母，以多子，“頌曰九子之母”。見劉向編撰，梁端校注：《列女傳校注》，卷一，《魯之母師》，刊於《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1968年），第105冊，頁12—13。

29 四川省社會科學院編：《大足石刻內容總錄》（四川：四川省社會科學院出版社，1985年），頁117。

30 馬書田：《中國民間諸神》（北京：團結出版社，1997年），頁115。《扈林》亦反對應劭之說：“不知佛自後漢方入中國，安得元帝時已有九子母也，其陋可笑。”見周嬰纂，《扈林》（北京：中華書局，1985年），卷三，《九子母》，頁76—77。



大足北山第289号龕

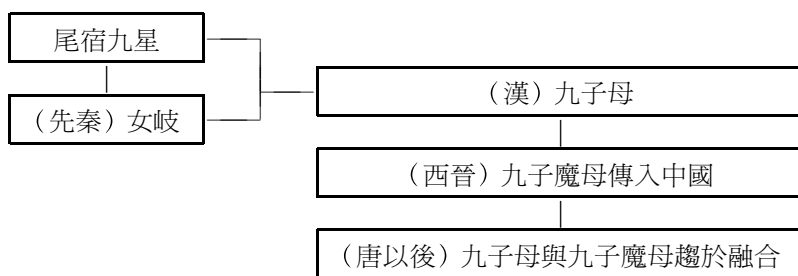
圖三 九子魔母像(2) 31



四川巴中南龕第68号龕

圖四 九子魔母像(3) 32

為：“九子魔母，可能是受我國固有九子母神影響。”<sup>33</sup>無論九子母是否影響九子魔母的產生，九子魔母傳入中國後，卻逐漸與九子母融合。唐代九子魔母逐漸超越九子母，至唐之後，九子母與九子魔母已趨融合。<sup>34</sup>印度傳入的九子魔母與九子母的關係和發展，表列如下：



31 肖伊緋：《鬼子母信仰在巴蜀地區的流行》，《尋根》，2013年第2期，頁70。

32 同上，頁68。

33 范崇高：《中古小說校釋集稿》（成都：巴蜀書社，2006年），頁338。朱熹認為：“女岐之事，無所經見，無以考其實。”“釋氏書有九子母之說，疑即謂此，然益荒無所考矣。”朱熹集注：《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，1979年），《天問》第三，頁53—54。

34 有關九子魔母的傳播，參考孫少華，上引文，頁145—146；肖伊緋，上引文，頁66—67。

九子魔母是位生育母神。唐《黑叟》一文，向“魔母”求子者，“必報驗”。皇甫政妻陸氏，因“無子息”，求嗣於九子魔母，“祈一男”。只兩月餘便懷孕，“果生男”。由陸氏求子得子，充分表現九子魔母作為生育母神賜人子嗣的神能。

## (二) 魔母之祀

唐《黑叟》一文，突現九子魔母作為生育母神的形象。此外，是篇亦鮮活描繪了唐代九子魔母之祀，奉祀包括繪畫九子魔母像以奉拜。(九子魔母之祀，見附錄三)

唐《黑叟》一文，皇甫政夫妻在越州(今紹興)寶林寺，拜九子魔母，可證中唐時奉祀魔母的盛況。查寶林寺建於唐朝，據《浙江通史·隋唐五代卷》之載：唐永徽元年(650)[永徽為唐高宗(649—683年在位)年號]，法師惠基於寶林山下連山造寺。<sup>35</sup>唐《黑叟》故事發生在寶應中(寶應為唐代宗[762—779年在位]年號：762—763年)，即當時寶林寺已有112至113年歷史，建有魔母神堂，供俗眾求子祈福。唐《黑叟》中的皇甫政夫婦便因“無子息”，拜求魔母賜子。皇甫政夫妻求子得子，夫發願，“請以俸錢百萬貫締構當宇”。妻亦願“以脂粉錢百萬別繪神仙”。如子嗣之願後，皇甫政“構堂三間，窮極華麗”。妻陸氏則出資繪九子魔母像，供奉於所建神堂。由此可見九子魔母，以圖畫方式出現，作為奉祀對象。<sup>36</sup>唐不空譯《訶利帝母真言經》，亦詳細敘述了繪畫訶利帝母像，作為奉祀。畫師在繪畫時“應受八戒”，十分嚴格。至畫像完成，亦要進行儀式：“淨治一室嚴儀塗拭。”置像之方壇，則“以香塗作”，並以“種種華散於壇上”。完成儀式後，才可以“甘脆飲食、乳糜酪飯及諸菓子”，供奉神像。<sup>37</sup>

九子魔母像，是崇拜的重要之物。唐《黑叟》一文，在陸氏捐獻魔母像的過程中，出現一個峰迴路轉的情節，可見在唐代，繪畫魔母神像，是件在奉祀上的

35 李志庭：《浙江通史》，第四卷《隋唐五代卷》（杭州：浙江人民出版社，2006年），頁474。

36 九子母亦是以圖畫形式出現在日常生活中。參考《中國婚育保護神》，頁95。

37 不空譯：《訶利帝母真言經》，刊於中國文化研究會編纂：《中國本草全書》（北京：華夏出版社，1999年），頁389。

重要大事。陸氏捐錢百萬，“募畫工”以繪神像。就是由於“其償過多”，畫工“皆不敢措手”，怕未臻要求。由償錢百錢，可見時人對畫像——拜祀之物的重視。奇情之處在於，操筆繪畫的畫師，乃一神秘人物，“不說姓名”，並在一夜之間完成畫作，“燦爛光明，儼然一壁”。更奇情之處在於完工後，“畫人已不見矣”。畫師的神秘性，仿如此師非來自人間界一般；突現九子魔母像的神秘及尊貴。唐代的確重視九子魔母像，甚至出現因繪畫此像而名聞天下的畫師。唐朝光明寺中，九子魔母及文惠太子塑像，舉止態度如生，畫師的姓名，亦得以流傳，就是李岫。<sup>38</sup>此外，唐《酉陽雜俎·寺塔記下》亦載：崇義坊招福寺的九子魔母像，畫得精妙，“得長史規矩，把鏡者猶工”。畫師的名字，亦得以傳播，他就是李貞。<sup>39</sup>唐《黑叟》一文，涉九子魔母之祀，彩繪魔母神像非常重要，完成畫像後，皇甫政更“大設齋，富商來集”，共同見證所奉祀的魔母神堂的落成。由皇甫政夫婦斥巨資建神堂及繪魔母神像，可見九子魔母在唐代被奉祀之盛況。九子魔母便以生育母神的神格而流傳。

### 三、美化的道教女神

唐《黑叟》突顯九子魔母為生育母神的神能；明《玉圭神女》則強調女神的美：外表上的驚人美貌及人神戀。兩篇小說都強調了九子魔母之美。

#### (一) 夜叉與女神

九子魔母的美貌一再被強調，實在耐人尋味。明《玉圭神女》中，九子魔母被形容為“姿容妖媚，韻度綽約，真靈人也”。她與吳生遊吳山越水，途人“驚異”，“謂是神仙之遊”。美貌與女神，本就是密不可分。為何九子魔母的美貌，一再被強調？明《玉圭神女》甚至引用唐《黑叟》中九子魔母之美貌，證其美艷。究其因，可能是因為九子魔母特殊的來歷。她本來是藥叉女，吃人的夜叉。《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十一載：九子魔母前生為懷孕的牧牛女，在赴王舍

38 段成式：《酉陽雜俎》（北京：中華書局，1981年），《續集》卷五，《寺塔記上》，頁248。

39 《酉陽雜俎》之《寺塔記下》，頁259—260。

城獨覺佛出世慶典途中，“共為舞蹈，由其疲頓遂即墮胎”，眾人棄之不顧，嬰兒夭折。女生惡願：“於此城中現在人眾，所生男女我皆取食。”遂生為訶利帝藥叉女。藥叉女真個殘暴殺人，“城中既失男女”，皆為訶利帝母藥叉女所啗。至佛施妙計用鉢覆蓋其五百兒中的小兒，令藥叉女以為失去兒子，“搥胸悲泣交流”，“精神迷亂”，佛再授以佛法，將藥叉女點化，令她除惡向善成為九子魔母，<sup>40</sup>成為佛教二十諸天即護法神。<sup>41</sup>九子魔母既有吃人的“背景”，形象便不單純為善神。《雜寶藏經·鬼子母失子緣》形容未皈依前，身為老鬼神王般闍迦之妻的九子魔母為：“凶妖暴虐，殺人兒子以自啖食。”實在是充滿恐怖感的夜叉。<sup>42</sup>

九子魔母雖有惡業的夜叉女背景，由於受佛點化；在印度已完成由惡向善的過程。<sup>43</sup>《訶利帝母真言經》描述她的外貌為：“作天女形”，“身著天衣頭冠璽珞”，“右手中持吉祥菓”。<sup>44</sup>圖五九子魔母，輯自《大藏經》，畫中的九子魔母，便是作“天女”狀的母神。

傳入中國的九子魔母，亦以慈顏而非夜叉的形態存在。《大足石刻研究》載石篆山第1號的九子魔母石刻“面目俊秀”。<sup>45</sup>第289號的九子魔母像亦“頭戴鳳冠，身著華服，端坐於蓮臺上”。<sup>46</sup>九子魔母便以善相，慈母面貌流傳，<sup>47</sup>成為俗世母親慈愛的表徵，成為祈福求子嗣的神祇。<sup>48</sup>

40 《大藏經》之《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷三十一，頁360—363。

41 《華夏諸神——佛教卷》，頁196。鬼子母亦有慈心，極力從佛祖手上，尋回兒子。參考 Julia K. Murray, “What is Chinese Narrative Illustration?” in *The Art Bulletin*, Vol. 80, NO. 4 (Dec, 1998), p. 605.

42 參考吉伽夜、曇曜譯撰，陳引馳注譯：《雜寶藏經》（廣州：花城出版社，1998年），《鬼子母失子緣》，頁356；吉伽夜、曇曜譯撰，佩實譯：《雜寶藏經》（北京：團結出版社，1994年），《鬼子母失子緣》，頁350。

43 趙毓龍、胡勝：《以“鬼子母揭鉢”為例看原生“西遊”故事聚合機制》，《求是學刊》，第41卷第6期（2014年11月），頁144。

44 《訶利帝母真言經》，頁389。

45 劉長久、胡文和、李永翹編著：《大足石刻研究》（四川：四川省社會科學院出版社，1985年），頁526。

46 《大足石刻內容總錄》，頁117。

47 李翎：《以鬼子母圖像的流變看佛教的東傳——以龜茲地區為中心》，《美術史研究》，2008年第4期，頁89。

48 肖伊緋，上引文，頁67。

九子魔母雖以母神受崇拜，畢竟她有著啗小孩、吃人類的夜叉來歷，<sup>50</sup>不免予人負面印象。唐孟棨等撰《本事詩》載唐中宗（中宗：683—684；705—710年在位），御史大夫裴談，崇釋氏。妻悍妒，談謂人曰：“妻有可畏者有三：少妙之時，視之如生菩薩。及男女滿前，視之如九子魔母，安有人不畏九子魔母耶？及五十、六十，薄施粧粉，或黑，視之如鳩盤荼，安有人不畏鳩盤荼？”<sup>51</sup>（鳩盤荼為食人精氣之鬼）裴談三喻悍妒妻之論，亦載於明《山堂肆考》和清《隋唐演義》等書，廣為流傳。<sup>52</sup> 這位畏妻的御史大夫，將悍妒妻喻為無人不畏的九子魔母。由裴談之論，可見九子魔母在俗眾中，予人可怖而非全善母神的形象。



圖五 九子魔母像(4) 49

可能由於九子魔母的夜叉女背景，唐《黑叟》和明《玉圭神女》兩篇都極其強調九子魔母不尋常之美貌。明《玉圭神女》引唐《黑叟》中黑叟出場的一段，力證九子魔母驚人的美貌。唐《黑叟》一文，當神秘畫師完成九子魔母像後，“醜黑”的黑叟“荷鋤而至”，“直上魔母堂”，舉手鋤以斷九子魔母像面龐，並怒

49 《大藏經》之《別尊雜記》，卷第五十，頁 545。

50 鬼子母乃吃人的夜叉，參考 Julia K. Murray, “Representations of Hariti, the Mother of Demons and the Theme of Raising the Alms-Bowl in Chinese Painting”, in *Artibus Asiae*, Vol. 43, No. 4 (1981—1982), p. 253.

51 孟棨等撰，李學穎標點：《本事詩·嘲戲第七》，刊於《本事詩、續本事詩、本事詞》合刊本（上海：上海古籍出版社，1991年），頁 25。

52 裴談之論，參考彭大翼：《山堂肆考》，刊於《四庫類書叢刊》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷九十四，頁 734；褚人獲：《隋唐演義》（山西：山西古籍出版社，1996年），第七十六回，頁 488。

斥：“恨畫工之罔上也。”因為畫像，“今比生人，尙不逮矣”。黑叟毀魔母像的大膽行爲和言論，已令人駭然。更令人驚愕的，是黑叟引衆見“生人”：其“田舍老妻”——九子魔母。所謂“田舍老妻”，其實是年十五六，“艷態媚人，光華動衆”的絕色美人。登時令寶林寺“百萬之衆”“駭觀”：皆言所畫神母，“果不及耳”。黑叟及其妻隨後化成“白鶴”，“沖天而去”。明《玉圭神女》錄唐《黑叟》這一節，但言：“由此驗之，魔母信是神仙麗質。”兩篇有關九子魔母的小說，作者爲極力描繪九子魔母的絕世容貌，一方面是“洗擦”九子魔母夜叉女背景；另一方面，九子魔母亦經歷被美化的過程，成爲極其美艷動人的女神。

## (二) 道教化的女神

九子魔母不但有個被美化的過程，還有從佛轉向道的趨勢。九子魔母：來自佛教。(見本文“賜子母神”一節的討論)至明《玉圭神女》卻變成道教女神：“女真裝束”，成爲玉帝的部下和懂得房中術。九子魔母以佛教生育母神身份在中國傳播。古典小說中的九子魔母，唐朝四篇小說中：包括兩篇《張應》和《黑叟》，都具備佛教背景，其中三篇小說的主人公都是佛教徒或最終成爲佛教徒。此外，小說的發生地點都是在佛寺。表列如下：

唐代九子魔母故事的宗教背景

篇 章	宗 教 背 景
1. 唐《張應》，出自《辯正論》，見《太平廣記》，第四冊，卷一百六十一。	佛教背景：張應娶“佛家女爲婦”。妻“病不瘥”，要求“爲我作佛事”。 故事發生地點：精舍。
2. 唐《張應》，出自《法苑珠林》，見《太平廣記》卷一百一十三。	佛教背景：張應妻病，“乞作佛事”，“應許之，往精舍”，見竺曇鑑和尚。張應後來“受五戒”。後，張應魂被勾往地獄，“喚和尚救我，亦時喚佛”，最後被和尚救出地獄。張應“持齋頌唄”，“禮佛贊唄，與家人辭別”，才真正死去。
3. 唐《黑叟》，出自《會昌解頤》及《河東記》，見《太平廣記》卷四十一。	佛教背景：寶應中，越州觀察使皇甫政妻陸氏，往寶林寺求子。
4. 唐《南中行者》，出自《玉堂閒話》，見《太平廣記》卷三百六十八。 (明《玉圭神女》錄此則爲九子魔母故事)	佛教背景：僧院中有“九子母像”，九子母與少年行者“晚引同寢”。



九子魔母至明《玉圭神女》，而成爲道教女神。篇中的玉圭神女，被納入道教系統內，並成爲玉帝的部下，不再是佛教中二十諸天即護法神。玉帝乃中國民間信仰中最高之神。宋初仿效唐代，尊崇道教，宋真宗（997—1022 年在位）時，便把玉帝列爲國家的奉祀對象。大中祥符八年（1015），真宗詣玉清昭應宮奏告，上玉皇大帝聖號爲“天帝”：“太上開天執符禦歷含真體道玉皇大帝”。宋徽宗（1100—1125 年在位）更把玉帝尊爲“上帝”：政和六年（1116），上玉帝尊號曰：“太上開天執符禦歷含真體道昊天玉皇上帝”。（《宋史·禮志七》）<sup>53</sup>

玉帝爲玉京之首，明《玉圭神女》中，九子魔母成爲其部屬，手執鑿摹“玉帝”二字的玉圭。圭是貴重之器物，乃朝廷命官的憑證。《周禮·春官·大司馬》載六瑞，“以等邦國”，其中“王執鎮圭”。<sup>54</sup>“鎮圭”爲天子所執玉器。<sup>55</sup>《說文解字·玉部》載：“諸侯執圭朝天子。”<sup>56</sup>圭是身份地位的象徵，《國語·吳語》：“夫命圭有命。”<sup>57</sup>周天子在冊命諸侯時，賜予其相應的圭，此乃周代的“命圭”，以顯示諸侯等級及地位。<sup>58</sup>以下爲明代玉圭圖：

由“命圭”制度：賜諸侯以圭，可見圭乃臣屬身份的象徵，諸侯亦需執“圭以朝天子”（《說文·玉部》）。明《玉圭神女》中的九子魔母被玉帝賜以“徑尺許”玉圭，可見其尊貴的身份。女神“執此朝玉京天帝”，更明確展示九子魔母已歸入玉帝部下，並進入道教系統。雖然，明《玉圭神女》中，九子魔母已易名爲“玉圭神女”，查明朝對九子魔母的稱呼，仍以九子魔母爲主。<sup>59</sup>

53 宋真宗和宋徽宗對玉帝的封號，見脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1977 年），卷一百四，頁 2542、2543。有關對玉帝的崇拜流傳及轉變，參考呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》（臺北：學生書局，1991 年），頁 31—44。

54 六瑞，見林尹注譯：《周禮今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1972 年），頁 192。

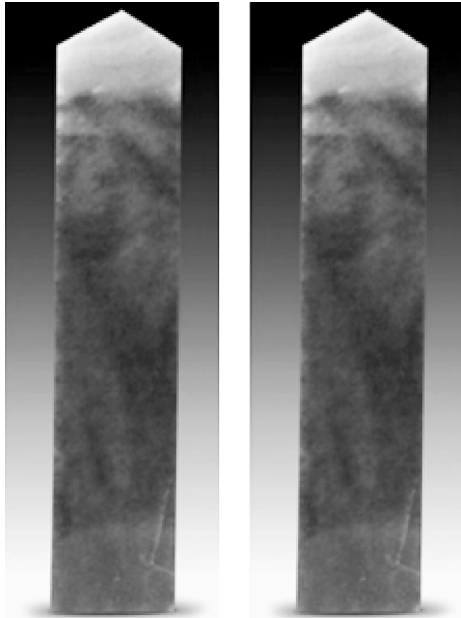
55 鎮圭爲天子所執，參考李嬋、徐傳武：《略論周代玉圭的種類和用途》，《西南農業大學學報》（社會科學版），第 9 卷第 9 期（2011 年 9 月），頁 89。玉圭是貴族身份的象徵，參考孫慶偉：《西周玉圭及相關問題的初步研究》，《文物世界》，2000 年第 2 期，頁 78。玉圭圖，可參考張廣文：《古玉鑒定》（北京：印刷工業出版社，2013 年），頁 23—24。

56 《說文解字》“玉部”，見許慎撰：《說文解字》附檢字（北京：中華書局，1963 年），頁 11。

57 《國語》之《吳語》（上海：上海書店出版社，1987 年），卷十九，頁 222。

58 李嬋、徐傳武，上引文，頁 91。

59 北京法海寺存明代壁畫，九子魔母仍被稱爲“訶梨帝母”。汪小洋，上引書，頁 104。



圖六 明代玉圭<sup>60</sup>



圖七 法海寺[明]九子魔母壁畫<sup>61</sup>

查“玉圭神女”之稱,除明《猗園·玉圭神女》一文外,餘未見此封號。在此篇中,九子魔母則由佛教母神,轉變為道教女神。

明《玉圭神女》中,九子魔母除在名位上,成為道教之神,她的“道術”:房中術,亦證其道教身份。玉圭神女在與吳生的一段人神戀中,滲入房中術元素:九子魔母教吳生以“房中元素之術”。道教的“元素之術”,就是指房中術。《抱朴子內篇》卷六《微旨》載:“玄素之術者,則曰唯房中之術。”<sup>62</sup>託名玄女所撰的《玄女經》便是房中術的著作。《隋書》亦有《玄女經》之錄。<sup>63</sup>玄女、素女則為房中術導師,《雲笈七籤·軒轅本紀》載:黃帝“於玄女、素女受房中術”。<sup>64</sup>《抱朴子內篇·釋滯》載:“房中之法”,“或以采陰益陽,或以增年延壽”。<sup>65</sup>道教視房

60 陳建平:《出土明代玉圭:大明王朝恢復漢制的實物例證》,《東方收藏》,2010年第5期,頁60。

61 《中國婚育保護神》,頁100。

62 玄女擅房中術,見王明著:《抱朴子內篇校釋》(北京:中華書局,1985年),頁124。

63 玄女經之載,見魏徵、令狐德棻:《隋書》(北京:中華書局,1985年),頁1050。

64 得玄女授房中術之例有黃帝、古強和甘始等,見張君房:《雲笈七籤》(北京:中華書局,2003年),卷一百,《軒轅本紀》,頁2183。

65 《抱朴子內篇校釋》之《釋滯》,卷八,頁150。

中術為“增年廷壽”，甚至是成仙之術。《真誥》（《道藏》）卷五：“不知房中之法及行氣導引，服藥無益也，終不得道”。<sup>66</sup> 黃帝便因房中術，輔以丹藥而成仙。（《雲笈七籤》）彭祖亦因房中術，“歷夏至殷末八百餘歲”。（《列仙傳》）<sup>67</sup> 明《玉圭神女》中，九子魔母教吳生房中術，便令生“精神倍常”。<sup>68</sup>

九子魔母雖然前身為夜叉，由唐《黑叟》至明《玉圭神女》，都是被美化的女神。唐《黑叟》中的九子魔母，仍是佛教中賜人子嗣的母神，至明《玉圭神女》，則已轉化為懂得房中術的道教神祇。

#### 四、人神戀

被美化的九子魔母，在明《玉圭神女》中，與吳生有一段人神戀。吳生為“髻年美風度”，又“未婚”。艷遇中所見的九子魔母亦美艷動人，二人因而展開一段在九子魔母小說中最“完整”、寫得最仔細的人神戀。唐《南中行者》一文，亦具人神戀元素。南中有僧院，“院內有九子母像”。有一年少行者，“給事諸僧”，不數年，行者“漸甚羸瘠，神思恍惚”。有一僧，見行者入九子母堂，復見一美婦人至，“晚引同寢”。僧人知道後毀九子母像，才沒怪異之事。唐《南中行者》沒描繪人神間的交流，有性無戀；明《玉圭神女》則是段人神互動，有感情交流的戀情。

明《玉圭神女》中的人神戀，特別之處是在驅逐九子魔母之後，才揭露玉圭神女其實就是九子魔母的身份。驅逐魔母是因為家人發現魔母與吳生的關係，擔心“郎君為邪所魅”，決定“驅邪”。道士逐神，便施行了“反抗巫術”（antipathy magic）。“反抗巫術”指巫師使用物品，對巫師所欲對抗的對象，進

66 陶弘景撰：《真誥》（北京：中華書局，1985年），卷五，頁65。有關房中術與唐艷情詩之討論，參考張振謙：《道教房中術對中晚唐艷情詩的影響》，《西華大學學報》（哲學社會科學版），第27卷第5期（2008年10月），頁53—54。

67 王叔岷，《列仙傳校箋》（臺北：百善書房，1995年），頁38。道教房中術，參考朱越利：《方仙道和黃老道的房中術》，《宗教學研究》，2002年第1期，頁1—11；陳虎、詹素娟：《道教與房中術》，《尋根》，2007年第3期，頁34—40。

68 有關房中術與小說的討論，參考萬晴川：《論房中術對明清小說的影響》，《晉陽學刊》，2000年第1期，頁70—73。

行反抗。<sup>69</sup> 巫術中有兩種主要“律例”，一為“交感律”(law of sympathy)：兩個物體透過“交感”，而互相影響。<sup>70</sup> 另一條則為“反抗律”(law of antipathy)，兩個物體間的相互反抗。<sup>71</sup> “反抗巫術”就是巫師利用具魔力的物件，進行驅邪、反抗。《後漢書·禮儀志》載“宮廷儺”，“方相”跳神，利用熱鬧喧嘩的儺議，用以驅鬼逐疫。<sup>72</sup> 儺，就是“反抗巫術”之例。明《玉圭神女》中，道士結壇，以“誦咒”方式“驅邪”，並不奏效。最後還是要借助“某法師術”，“揮劍擊之”才成功逐神。法師所傷的是九子魔母同行的四女奴之一：擊中“女奴大臂”。九子魔母與四女奴“白晝凌空而逝”。

明《玉圭神女》，利用“反抗巫術”所製造的懸念(suspense)，一步一步解開玉圭神女的身份之謎。<sup>73</sup> 第一階段為懸念的製造：女奴被斬，其臂“視之乃土偶臂也”。懸念之處，在於為何活生生的手臂會產生土偶之臂的變形(metamorphosis)？變形可以是指由一種物類變作另一種物類，形體上的互換。<sup>74</sup> 女奴的人類之臂變作土偶之臂，便是種變形。土偶臂的變形，展示女奴並非人類。半揭示的真相(讀者仍未知悉玉圭神女的真正身份)：九子魔母與四女奴，皆為異類，便引發讀者的興趣。<sup>75</sup> 第二階段，則為真相的揭示：吳生家人在城北一古廟中，“忽見九子魔母”像，旁有四侍者，“一折其臂”，她就是被法師

69 高國藩：《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》(南京：河南大學出版社，1993年)，頁360—396。

70 James George Frazer, *The Golden Bough A Study in Magic and Religion* (London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1922), Chapter 3, pp. 14—63.

71 J. Gordon Melton ed., *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology* (Detroit: Gale Research, 1996), p. 1273. 反抗律，見 H Cornelius Agrippa, *Three Books of Occult Philosophy*, translated by John French (London: Printed by R. W. for Gregory Moule, 1651), pp. 33, 35.

72 范曄撰：《後漢書》(北京：中華書局，2007年)，頁931。

73 故事以懸疑牽引讀者的興趣。參考 Charles Moorman, “Suspense and Foreknowledge in Beowulf”, in *College English*, Vol. 15, No. 7 (April, 1954), p. 380.

74 變形的基礎是生命一體化：不同生命的領域間沒特別的差異，一切事物都可以轉化為一切事物。參考 E. Cassirer, *An Essay on Man An Introduction To A Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1944), Chap VII, p. 81.

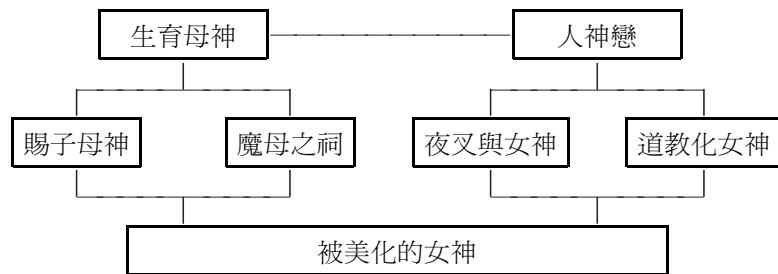
75 懸念、半揭示真相，令讀者有猜想及得出結論，是描述技巧的一種。參考 Thomas Feeny, “Suspense and Understatement in Antonio Ferrer Con las manos vacias”, in *Atlantic Bulletin*, Vol. 43, No. 1 (Jan, 1978), p. 60.

所斬落一臂的侍女。至此，便真相大白。玉圭神女，就是古廟所奉的九子魔母。真相的揭露，也產生驚愕效果。<sup>76</sup> 是篇亦成功利用懸念，引發讀者的好奇心。此外，所斬的為女奴之臂，變形的亦為女奴，九子魔母到最後，仍保留“姿容絕麗的”形象，便成功完成九子魔母被美化的過程。

## 結 論

九子魔母由印度傳入，為民間崇拜的生育母神。古典小說，錄有六篇有關篇章。（見表一）奉祀九子魔母的信眾大多為女性。南朝劉宋《異苑》中的陳虞婦廬江杜氏，唐兩篇《張應》中的張應妻和唐《黑叟》中的皇甫政妻陸氏。可以說，九子魔母為女性奉祀之神。唐《黑叟》中，陸氏便向九子魔母求子得子。至於兩篇《張應》故事，張應妻則是在久病“家財略盡”的情況下，別無他法，唯求九子魔母保祐而“病亦得瘥”。九子魔母主要以護祐女性生育及健康的形態存在。

本文分析的兩篇小說，為唐《黑叟》和明《玉圭神女》，兩篇為九子魔母小說中的代表作品，兩篇小說可見九子魔母作為生育母神及人神戀中的女神，所表現的形態如下列：



唐《黑叟》和明《玉圭神女》，九子魔母便以生育母神和道教女神的形態流傳，無論是生殖母神，抑或是道教的人神戀女神，九子魔母都有著一個被美化的過程，以淡化其夜叉女的背景。

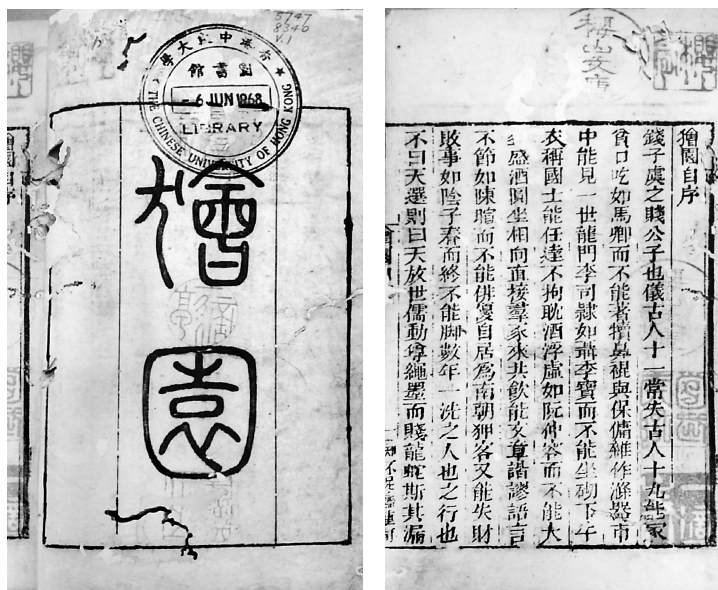
九子魔母由西晉傳入中國，至唐而盛，發展至後期，其生育母神的“職能”，則

76 懸念與驚愕的討論，參考 George E. Duckworth, “Dramatic Suspense in Plautus”, in *The Classical Weekly*, Vol. 35, No. 17 (March 16, 1942), p. 196.

續漸被賜子的白衣觀音所取代。<sup>77</sup> 白衣觀音,賜人子嗣之載,始見於《夷堅志·支癸》卷十《安國寺觀音》載:許洄妻孫氏,“將產之際,危痛萬狀”,夢“白鬢婦人”:觀音,驚寤並“生男”。《夷堅志·乙志》卷十七《翟楫得子》一文載:翟楫“繪觀世音像”,夢“白衣婦人”送子。《夷堅志·支丁》卷一《徐熙載禱子》:徐熙載得觀音聖相,禱子得子。<sup>78</sup> 許洄、翟楫和徐熙載,都因白衣觀音送子而得到子嗣。九子魔母的生育女神之職,亦被白衣觀音所取代,甚至被其超越。<sup>79</sup> 查九子魔母小說,亦至明代為止,清代已沒有錄得相關之載。九子魔母亦由唐代流行的生育母神崇拜,發展至明代而成爲典型的人神戀中的美麗女神,生殖崇拜的職能,隱而不彰。

## 附錄一

### 《獮園》知不足齋本(藏香港中文大學)



77 送子觀音是由佛教訶利帝母演化而來的。參考于婷婷、蔣曉春:《送子觀音信仰的起源和初步發展》,《樂山師範學院學報》,第27卷第3期(2012年3月),頁111。

78 三篇觀音送子故事,見洪邁:《夷堅志》(北京:中華書局,1981年),《夷堅志·支癸》卷十,《安國寺觀音》,頁1300—1301;《夷堅志·乙志》卷十七,《翟楫得子》,頁325;《夷堅志·支丁》卷一,《徐熙載禱子》,頁969—970。

79 觀音成爲送子神祇。參考 Lee Irwin, “Divinity and Salvation: The Grea Goddess of China”, in *Asian Folklore Studies*, Vol. 49, No. 1 (1990), p. 61。

附錄二

《獮園》的兩個版本比較

卷	[明] 知不足齋本 <sup>80</sup>	北京圖書館藏清抄本 <sup>81</sup>	備註(以下知不足齋本簡稱“《知》”,清抄本簡稱“《清》”)
二	《元壇神》	《玄壇神》	《知》用“元”字,《清》用“玄”字。
三	《元符先生》	《玄符先生》	《知》用“元”字,《清》用“玄”字。
三	《孔道人》	《孔道人神算會禪師立命》	《孔道人》在《清》增了“神算會禪師立命”七個字。
四	《乩仙十一則》	《降雪子下壇詩》 《羅襪仙子即事》 《鶴喙使自題》 《知幾子下壇詩》 《羅襪仙子命余出交梨火棗題賦》 《又題梅月小景》 《鄧玄岳詠寶劍贈錢子》 《絳雪子還蓬萊山》 《又題虞山七檜》 《虎觀使辭壇詩》 《安期門下鶴喙仙班別署崔上先生自題其乘鶴像》 《周岐鳳下壇詩》 《黃石公畫黃石圖因題贊于石上以贈錢子又題圮橋墮履圖贈錢子》 《後至一仙云適從蓬萊山醉而至也署曰醉仙題酒酣放歌首四句》 《白雲穎》 《雲門山人》 《孫侍郎》 《周明經降乩記》 《神仙酒》 《許生》	《乩仙十一則》於《知》、《清》兩個版本中,次序和內容一樣,只是《知》只在目錄印上《乩仙十一則》五個字,而《清》則沒有篇名,卻把內容之條目直接列出於目錄中。《知》、《清》兩個版本的《乩仙十一則》,都不止十一則,實數為二十則。

80 錢希言:《獮園》,明知不足齋本重訂(Microfiche·Leiden, Netherlands; IDC, 1982)。

81 錢希言:《獮園》,北京圖書館藏清抄本,載於《續修四庫全書》(上海:上海古籍出版社,1995年),一二六七冊,子部·小說家類。

## 續表

四	《元洲子》	《玄洲子》	《知》用“元”字,《清》用“玄”字。
五	《僧大冥》	(缺)	《清》沒有《僧大冥》一篇。
六	《僧記前生》	《僧爲韃子》	同篇《知》名爲《僧記前生》,而《清》爲《僧爲韃子》。
六	(缺)	《方塔》	《知》沒有《方塔》一篇。
七	《賣油人殺小兒報》	(缺)	《清》沒有《賣油人殺小兒報》一篇。
七	《諸葛氏負盟報》	《諸葛氏負盟》	同篇《知》名爲《諸葛氏負盟報》,而《清》爲《諸葛氏負盟》。
七	《顧樂屠豬報》	《張阿招屠豬報》	同篇《知》名爲《顧樂屠豬報》,而《清》爲《張阿招屠豬報》。
九	《劉秀才入冥》	(缺)	《清》沒有《劉秀才入冥》一篇。
十	《玉圭神女》	(缺)	《清》沒有《玉圭神女》一篇。
十三	《鎮江縣鬼戲》	《靖江縣鬼戲》	同篇《知》名爲《鎮江縣鬼戲》,而《清》爲《靖江縣鬼戲》。
十三	《蛇辨鬼冤》	(缺)	《清》沒有《蛇辨鬼冤》一篇。
十四	《石妖二則》	《石妖三則》	《知》比《清》少一篇。
十五	(缺)	《飛天夜叉》	《知》沒有《飛天夜叉》一篇。
十五	(缺)	《吹被》	《知》沒有《吹被》一篇。
十六	《石中山川人物》	《石中山川人物鴛鴦海馬》	《石中山川人物》在《清》增了“鴛鴦海馬”四個字。



## 附錄三

## 九子母/九子魔母之祀(選錄)

	篇 章	九子母/九子魔母的拜祀	九子魔母的神能。
1.	[戰國]《天問》，見屈原(前343?—278?)撰，朱熹(1130—1200)注：《楚辭集注》(北京：中華書局，1953年)，卷三，頁52。	“女歧無合，夫焉取九子?” 王逸注：“女歧神女，無夫而生九子。”	女歧有九子。
2.	[漢]班固(32—92)，《漢書·成帝紀》(北京：中華書局，1964年)，卷十，頁301。	“孝成皇帝，元帝太子也。母曰王皇后，元帝在太子宮，生甲觀畫堂”。 應劭注：“甲觀在太子宮甲地，主用乳生也。畫堂畫九子母。”	九子母與生產之事有關，為婦女供養之神、生育神。
3.	[南北朝梁]宗懷(約500—約563)，《荆楚歲時記》(山西：人文出版社，1987年)，“四月八日”條，頁102。	“四月八日”，“長沙寺閣下九子母神，是日市肆之人無子者，供養薄餅以乞子，往往有驗者。”	生育神。
4.	[唐]侯圭(生卒年不詳)，《東山觀音院記》，見清董誥(1740—1818)等編：《全唐文》(北京：中華書局，1983年)，第九冊，卷八百零六，頁8473。	“觀音像堂三間，南邊佛舍五間。”“又有石龕四五，兼鬼子母，下臨方泉。”“祈禱者衆，頗有靈異。”	生育神。
5.	[唐]《寺塔記》上，見唐段成式(803?—863)，《酉陽雜俎》(北京：中華書局，1981年)，續集卷五，頁248。	“光明寺中，鬼子母及文惠太子塑像，舉止態度如生，工名李岫。”	李岫造鬼子母塑像。
6.	[唐]《寺塔記》下，見唐段成式，《酉陽雜俎》六，續集卷六，頁259—260。	“崇義坊招福寺”，“庫院鬼子母，貞元中，李貞畫，往往得長史規矩，把鏡者猶工”。	李貞畫鬼子母像。
7.	[唐]李吉甫(758—814)撰，賀次君(生卒年不詳)點校：《元和郡縣圖志》(北京：中華書局，1983年)，卷三十八，《嶺南道五》，頁959。	“石九子母祠，在縣東十四里。”(交州)	有九子母祠。

續 表

	篇 章	九子母/九子魔母的拜祠	九子魔母的神能。
8.	[宋] 洪邁(1123—1202),《夷堅志·甲志》十七《土偶胎》(北京:中華書局,1982年),頁146。	“仙井監超覺寺九子母堂在山顛”。一行者顧“土偶中乳婢乳垂于外,悅之”。“偶人目動,遂起行攜手入屏後狎呢”。主僧陰伺之,“至半山,即有婦人迎笑”。主僧“以拄杖擊之”,“於碎土中得一胎,如數月孕者”。	鬼子母像旁有乳婢等人。
9.	[宋] 孟元老(生卒年不詳):《東京夢華錄》(北京:中華書局,1964年),頁173。	正月十六日汴京,“貴家車馬。自內前鱗切,悉南去遊相國寺”。“最要鬧九子母殿,及東西塔院惠林”,“竟陳燈燭,光彩爭華,直至達旦”。	拜禱九子母之盛。
10.	宋刻石《重修九子母記》,刊於李國鈞:《中華書法篆刻大辭典》(長沙:湖南教育出版社,1990年),頁599。	《法門寺重修九子母記》:慶曆五年(1045)閏五月一日,刻于陝西扶風縣法門寺。	北宋時,法門寺有九子母之祀。
11.	[宋] 樂史(930—1007),《太平寰宇記》,卷三,刊於《四庫全書》(上海:上海古籍出版社,1987年),第四六九冊,頁27。	洛陽城開陽門上,有九子母像,“上有九子母像”,民衆“常往祈焉”。	拜禱九子母之盛。
12.	[宋] 劉道醇(生卒年不詳),《五代名畫補遺·劉九郎》,刊於《四庫全書》,子部,第八一二冊,(上海:上海古籍出版社,1987年)頁442—443。	唐劉九郎“嘗於河南府南宮大殿塑三清大帝尊像及門外青龍白虎”,“稱為神巧”。“廣愛寺東法華院主惠月”,“請塑九子母”,“以五百緡酬之”,“聲動天下”。“廣愛寺九子母乃劉君技之絕者也”。	劉九郎為廣愛寺塑九子母像。

## 續 表

	篇 章	九子母/九子魔母的拜祠	九子魔母的神能。
13.	[元] 劉敏中(1243—1318),《中庵集·大智全寺碑》,刊於《四庫全書》,集部·別集類,一二〇六册,(上海:上海古籍出版社,1987年),頁116。	儀天興聖慈仁昭懿壽元皇太后,“崇奉九子之母”。“寺之制,正殿位三世佛,前殿位觀世音菩薩”,“右爲九子母之殿”。(皇太后乃元順宗之妻,生仁宗和武宗,生年不詳,卒於至治年:1323年。參考宋濂著:《元史》[北京:中華書局,1976年],卷二十二《武宗本紀》,頁477;卷二十四,《仁宗本紀》,頁535;卷一百一十六《后紀二》,頁2900—2902。)	生育送子之神。
14.	明代壁畫北京法海寺明代壁畫,見汪小洋主編:《中國百神圖文志:原始神、宗教神和民間神五千年總攬》(上海:東方文化出版,2009年),頁104。	北京法海寺,有明代壁畫《訶利帝母與畢哩孕迦》,祀鬼子	生育神。
15.	[清] 陸耀遹(1771—1836):《金石續編》十四引宋張奭《法門寺重修九子母記》,見新文豐出版公司編輯部:《石刻史料新編》1—30册一般類、地方類、目錄題跋類(臺灣:新文豐出版有限公司,1982年),卷十四,頁3313。 (法門寺爲唐代名刹)	“夫九子母”,“其母則慈柔婉約,且麗且淑”,“視諸子如有撫育之態”。 “其子則有裸而攜者,有襁而負者,有因戲而欲啼者,有被責而含怒者”。	生育神。

(作者:香港嶺南大學中文系教授)

## 引用書目

### 一、中文

#### (一) 專書

- 王叔岷：《列仙傳校箋》。臺北：百善書房，1995年。
- 王明著：《抱朴子內篇校釋》。北京：中華書局，1985年。
- 王逸注，丁晏箋：《楚辭天問箋》。臺北：廣文書局，1972年。
- 王逸章句，劉向編集：《楚辭》。北京：中華書局，1985年。
- 中華佛教文化館大藏經委員會編：《大藏經》。臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1955年。
- 中國大百科全書出版社《不列顛百科全書》國際中文版編輯部譯：《不列顛百科全書》。北京：中國百科全書出版社，2007年。
- 中國文化研究會編纂：《中國本草全書》。北京：華夏出版社，1999年。
- 四川省社會科學院編：《大足石刻內容總錄》。四川：四川省社會科學院出版社，1985年。
- 玄奘撰，章巽校點：《大唐西域記》。上海：上海人民出版社，1977年。
- 司馬遷：《史記》。北京：中華書局，1959年。
- 吉伽夜、曇曜譯撰，佩實譯：《雜寶藏經》。北京：團結出版社，1994年。
- 吉伽夜、曇曜譯撰，陳引馳注譯：《雜寶藏經》。廣州：花城出版社，1998年。
- 呂宗力、樂保群編：《中國民間諸神》。臺北：學生書局，1991年。
- 朱自清、郭沫若、吳晗、葉聖陶編：《聞一多全集》。北京：開明書店，1948年。
- 朱勝非：《紺珠集》，《文淵閣四庫全書》。臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 朱熹：《楚辭集注》。上海：上海古籍出版社，1979年。
- 李吉甫撰，賀次君點校：《元和郡縣圖志》。北京：中華書局，1983年。
- 李志庭：《浙江通史》。杭州：浙江人民出版社，2006年。
- 李昉等編：《太平廣記》。北京：中華書局，1961年。
- 汪小洋編：《中國百神圖文志：原始神、宗教和民間神五千年總攬》。上海：東方出版中心，2009年。

- 宋濂：《元史》。北京：中華書局，1976年。
- 范恩君：《道教神仙》。北京：宗教文化出版社，2007年。
- 范崇高：《中古小說校釋集稿》。成都：巴蜀書社，2006年。
- 范曄撰：《後漢書》。北京：中華書局，2007年。
- 林尹注譯：《周禮今注今譯》。臺灣：商務印書館，1972年。
- 金源熙：《情史故事源流考述》。南京：鳳凰出版社，2011年。
- 周嬰：《卮林》。北京：中華書局，1985年。
- 房玄齡等：《晉書》。北京：中華書局，1974年。
- 孟元老：《東京夢華錄》。北京：中華書局，1964年。
- 孟榮等撰、李學穎標點：《本事詩、續本事詩、本事詞》合刊本。上海：上海古籍出版社，1991年。
- 段成式：《酉陽雜俎》。北京：中華書局，1981年。
- 洪邁：《夷堅志》。北京：中華書局，1981年。
- 紀昀、永瑤等：《四庫全書總目提要》。上海：商務印書館，1931年。
- 馬書田：《中國民間諸神》。北京：團結出版社，1997年。
- 馬書田：《華夏諸神——佛教卷》。臺北：雲龍出版社，1993年。
- 班固撰，顏師古注：《漢書》。北京：中華書局，1962年。
- 袁行霈、侯忠義編：《中國文言小說書目》。北京：北京大學出版社，1981年。
- 袁珂編著：《中國神話傳說詞典》。上海：上海辭書出版社，1985年。
- 殷偉、任玫：《中國婚育保護神》。北京：中國文史出版社，2007年。
- 高國藩：《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》。南京：河南大學出版社，1993年。
- 郭璞：《玄中記》，刊於《續編四庫全書》。上海：上海古籍出版社，1995年。
- 凌濛初著，王根林標校：《二刻拍案驚奇》。上海：上海古籍出版社，1992年。
- 陶弘景：《真誥》。北京：中華書局，1985年。
- 脫脫等：《宋史》。北京：中華書局，1977年。
- 許慎：《說文解字》。北京：中華書局，1963年。
- 張守節：《史記正義》，刊於《四庫全書》。上海：上海古籍出版社，1987年。
- 張君房：《雲笈七籤》。北京：中華書局，2003年。
- 彭大翼：《山堂肆考》，刊於《四庫類書叢刊》。上海：上海古籍出版社，1992年。
- 董誥等編：《全唐文》。北京：中華書局，1983年。
- 馮夢龍評輯，魏同賢主編：《情史》。上海：上海古籍出版社，1993年。

- 游國恩主編：《天問纂義》。北京：中華書局，1982年。
- 新文豐出版公司編輯部：《石刻史料新編》。臺灣：新文豐出版有限公司，1982年。
- 義淨原著，王邦維校注：《南海寄歸內法傳校注》。北京：中華書局，1995年。
- 褚人獲：《隋唐演義》。山西：山西古籍出版社，1996年。
- 趙朴初主編：《永樂北藏》。北京：綫裝書局，2000年。
- 鄭憲春：《中國筆記文史》。長沙：湖南大學出版社，2004年。
- 劉世德主編：《中國古代小說百科全書》。北京：中國大百科全書出版社，1998年。
- 劉向編撰、梁端校注：《列女傳校注》，刊於《四部備要》。臺北：臺灣中華書局，1968年。
- 劉長久、胡文和、李永翹編著：《大足石刻研究》。四川：四川省社會科學院出版社，1985年。
- 蕭相愷主編：《中國文言小說家評傳》。鄭州：中州古籍出版社，2004年。
- 蕭雲從繪、門應兆補繪：《欽定補繪蕭雲從離騷全圖》，刊於《四庫全書》。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 錢希言：《猗園》知不足齋本重訂，Microfiche · Leiden, Netherlands; IDS, 1982。
- 魏徵、令狐德棻：《隋書》。北京：中華書局，1985年。
- 蘇雪林：《天問正簡》。臺北：文津出版社，1992年。
- 《佛說普達王經》。臺北：佛教出版社，1976年。
- 《國語》。上海：上海書店出版社，1987年。
- (二) 論文
- 于婷婷、蔣曉春：《送子觀音信仰的起源和初步發展》，《樂山師範學院學報》，第27卷第3期(2012年3月)，頁110—112。
- 王國建：《“鬼子母”崇拜文化及其藝術形象變遷》，《鄭州大學學報》(哲學社會科學版)，第44卷第4期(2011年7月)，頁159—160。
- 朱越利：《方仙道和黃老道的房中術》，《宗教學研究》，2002年第1期，頁1—11。
- 李連生：《〈西遊記〉，鬼子母與九子母》，《中國典籍與文化》，2002年第4期，頁34—40。
- 李翎：《以鬼子母圖像的流變看佛教的東傳——以龜茲地區為中心》，《美術史研究》，2008年第4期，頁87—91。
- 李翎：《鬼子母揭鉢故事的流傳與圖像》，《世界宗教文化》，2014年第1期，頁91—98。
- 李嬋、徐傳武：《略論周代玉圭的種類和用途》，《西南農業大學學報》(社會科學版)，第9卷第9期(2011年9月)，頁89—91。
- 肖伊緋：《鬼子母信仰在巴蜀地區的流行》，《尋根》，2013年第2期，頁65—73。
- 宋琛：《鬼子母神是誰——訶利帝母藝術形象的流變與溯源》，《絲綢之路》，2009年第8期，頁

79—81。

陳虎、詹素娟：《道教與房中術》，《尋根》，2007年第3期，頁34—40。

陳建平：《出土明代玉圭：大明王朝恢復漢制的實物例證》，《東方收藏》，2010年第5期，頁60—62。

孫少華：《“九子母”的形衍化及其文學與文化意蘊》，《山東大學學報》（哲學社會科學版）2014年第1期，頁137—147。

孫慶偉：《西周玉圭及相關問題的初步研究》，《文物世界》，2000年第2期，頁76—80。

張振謙：《道教房中術對中晚唐艷情詩的影響》，《西華大學學報》（哲學社會科學版），第27卷第5期（2008年10月），頁53—54。

萬晴川：《論房中術對明清小說的影響》，《晉陽學刊》，2000年第1期，頁70—73。

趙邦彥：《九子母考》，刊於《國立中央研究所集刊》，北京：中華書局，1987年，第二冊，頁261—274。

趙毓龍、胡勝：《以“鬼子母揭鉢”為例看原生“西遊”故事聚合機制》，《求是學刊》，第41卷第6期（2014年11月），頁142—147。

謝明良：《鬼子母在中國——從考古資料探索其圖像的起源與變遷》，《國立臺灣大學美術史研究集刊》，第27期（2009），頁107—140。

## 二、英文

### （一）專書

E. Cassirer, *An Essay on Man An Introduction To A Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1944).

J · Gorden Melton ed. , *Encyclopedia of Occultism and Parapsychology* (Detroit: Gae Research, 1996).

James George Frazer, *The Golden Bough A Study in Magic and Religion* (London and Basingstoke: The Macmillan Press Ltd, 1922).

H Cornelius Agrippa, *Three Books of Occult Philosophy*, translated by John French (London: Printed by R. W. for Gregory Moule, 1651).

### （二）論文

Charles Moorman, “Suspense and Foreknowledge in Beowulf”, in *College English*, Vol. 15, No. 7 (April, 1954), pp. 379—383.

George E. Duckworth, “Dramatic Suspense in Plautus”, in *The Classical Weekly*, Vol. 35, No. 17

(March 16, 1942), p. 196.

Julia K · Murray, “Representations of Hariti, the Mother of Demons and the Theme of Raising the Alms-Bowl in Chinese Painting”, in *Artibus Asiae*, Vol. 43, No. 4 (1981—1982), p. 253—284.

Julia K · Murray, “What is Chinese Narrative Illustration?” in *The Art Bulletin*, Vol. 80, NO. 4 (Dec, 1998), pp. 602—615.

Lee Irwin, “Divinity and Salvation: The Grea Goddess of China”, in *Asian Folklore Studies*, Vol. 49, No. 1(1990), pp. 53—68.

Lowell W · Bloss, “The Buddha and the Naga: A Study in Buddhist Folk Religiosity” in *History of Religions*, Vol. 13, No. 1 (Aug, 1973), pp. 36—53.

Thomas Feeny, “Suspense and Understatement in Antonio Ferres Con las manos vacias”, in *Atlantic Bulletin*, Vol. 43, No. 1 (Jan, 1978), pp. 58—66.



# **Goddess of Fertility, Beautified Daoist Goddess and Human-Spirit Love Affairs**

## **— Discussion of Jiuzi Momu in “Hei Sou” and “Yugui Shennü”**

**LAU Yin Ping Grace**

(Professor, Chinese Department, Lingnan University)

### **Abstract:**

The fiction record of Jiuzi Momu first appears in Liu Jiangshu, *Yi Yuan*. The worship of this fertility goddess starts from the Jin dynasty as stated in the story of *Zhang Ying* (*Taiping Guangji* Vol: 113 / 161). The worship of Jiuzi Momu flourishes in the Tang dynasty. In the Ming dynasty there is one piece of work recorded in *Hui Yuan: Yuhui Shennü*. Jiuzi Momu is a Buddhist goddess, her original name is Hariti. Jiuzi Momu is an influential fertility goddess yet very little attention has been paid to the fiction related to this goddess. This article is to study the fiction of Jiuzi Momu especially “Hei Sou” (*Taiping Guangji* Vol: 41) and “Yugui Shennü” (*Hui Yuan*) with the perspective of folk customs. Firstly is to study Jiuzi Momu as a goddess of fertility. Secondly is to study the beautified process of this goddess in relation to her original “status” as a yaksha: a malevolent spirit. Thirdly is to study the antipathy magic in the human-spirit love affairs. With the study of this article, the changes of images from a fertility goddess to a beautified goddess in love affairs of Jiuzi Momu can be also be traced.

**Keywords:** Jiuzi Momu, Fertility Goddess, Human-Spirit Love Affairs, Yaksha, Antipathy Magic