

钱江学术

第二辑

QIAN JIANG XUE SHU

浙江工业大学人文学院 / 编

百花洲文艺出版社

钱江学术

○ 浙江工业大学人文学院 编

第二辑

○ 百花洲文艺出版社

江苏工业学院图书馆
藏书章

图书在版编目(CIP)数据

钱江学术. 第2辑/孙力平主编. —南昌:百花洲文艺出版社, 2006

ISBN 7-80647-975-9

I. 钱... II. 孙... III. 文学研究—中国—文集 IV. I206-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第007057号

书 名: 钱江学术(第二辑)
主 编: 孙力平
出 版 行: 百花洲文艺出版社(南昌市阳明路310号)
网 址: WWW.BHZWY.COM
经 销: 各地新华书店
印 刷: 中共南昌市委机关印刷厂
开 本: 787mm×1092mm 1/16
印 张: 21.125
字 数: 42万
版 次: 2005年12月第1版第1次印刷
定 价: 29.00元

ISBN 7-80647-975-9/I. 416

邮政编码: 330006 电话: 0791-6894719

(江西文艺版图书凡属印刷、装订错误, 请随时向承印厂调换)

学术顾问:肖瑞峰

主 编:孙力平

副 主 编:姚莫诩 曹增节

编 委:(以姓氏笔划为序)

万润保 毛信德 王福和 张 欣

张 雷 李剑亮

本辑(编委会)执行编辑:岑雪苇

目 录

中国古代文学与文化研究

- 1 论司马迁《史记》的创新..... 张梦新
6 《女仙外史》与唐赛儿白莲教起义..... 万晴川 夏 露
13 咏物词:一个难以穷尽的诠释对象..... 李剑亮
24 陶、谢经典与元和诗坛..... 彭万隆
33 试析玄佛言意之辨及其对魏晋文学理论之影响 马晓坤
38 唐末杜荀鹤的人格嬗变及其创作方向的变化 方坚铭
45 荆公新学著述考 刘成国
57 浙籍诗人林景熙及其作品解读 钱国莲

中国现当代文学研究

- 63 《文艺报》“编者按”简论 程光炜
71 当代知识分子的观念误区 姚莫诤
78 《七月》诗人群与现代自由诗体 子 张 董晓霞
84 个人何为:从现代性看艾青..... 左怀建
90 从人文主义回归基督信仰——林语堂的文化“情结”及其嬗变 包 燕
96 简论海派小品散文的审美意味及当代启示 方爱武
104 《新青年》反“传统”问题刍议..... 何玲华
111 张承志 90 年代的生命之旅 李笔锋

比较文学与世界文学研究

- 115 爱与血泪的交响曲——论托妮·莫里森的小说《爱娃》..... 毛信德
124 下一次,比较文学将跨越什么? 王福和
132 论施蛰存小说的现代意识与西方现代意识之差异..... 史曙华
136 里尔克诗学体系对冯至《十四行集》的影响..... 吕月米
146 韩国爱情剧的叙事模式分析..... 袁九生 何世剑

文艺学研究

- 152 儒家之“道”的审美特征..... 王哲平
161 梁启超、卢梭文艺思想比较 岑雪苇
168 在历史中发现文学——“文学史”何以可能的辩证法理解..... 王兴旺
175 黑格尔艺术认识范畴的实践性内涵导论..... 郑玉明

语言文字学研究

- 182 从“庸何伤”说起——谈古今汉语的沟通····· 王云路
185 扁书与漆书····· 陆锡兴
191 玄应《众经音义》方俗词考····· 徐时仪
203 “交绥”“死绥”考辨····· 汪少华
208 从杜诗看汉语古典诗歌中的“一句三结构”现象····· 孙力平
216 《说文》声训的作用和价值····· 朱惠仙
223 “vc 了”结构歧义研究 ····· 王丽香

新闻传播学研究

- 226 行业核心网站运行的边界约束····· 曹增节
230 我们的注意力流向地球的何方?——我国网络国际新闻地域分布实证研究·····
····· 张 雷 张雨田
237 使用与满足:网络使用者的基本心理和行为模式 ····· 吴海浩
244 舆论导向:走出理论与实践脱节的误区 ····· 王 赤
251 可预知性新闻报道策划····· 韩 燕
256 创造性编辑思维浅析····· 胡跃明
263 刘文功典型报道的“议程设置”分析····· 彭远方
269 党报市场化与中国新闻媒介新趋势····· 谢觅之
278 雌雄同体与“缺位”、“失语”——广告的性别渗透与级层分化现象分析 ····· 韩素梅
284 广告审美与消费者接受心理····· 严晓青
289 信息过载的理性思考——信息社会、大众传媒与信息过载 ····· 洪皓轶
297 纪录片——记忆历史的一面镜子····· 梁桂军
305 社会大视野下的科技与文化——读威廉姆斯的《电视:科技与文化形态》····· 顾芳芳

播音主持艺术研究

- 310 播音主持心理三题····· 刘国建
315 从声音符号的特性看广播新闻的审美特征····· 施 玲
321 从观众视角看电视谈话节目要素····· 崔 涌
324 口语表达中讲解与评述的基本策略例说····· 任 燕

其他

- 331 房地产开发中的文化缺失和对策思考····· 许伟杰

论司马迁《史记》的创新

张梦新

中华文化,源远流长,光辉灿烂。从先秦两汉直至现当代,无数的名家名作,仿佛璀璨群星异彩纷呈,放射着耀眼的光芒。司马迁,即是其中一颗光彩夺目的巨星。他的宏篇巨著《史记》,不仅彪炳史林与文坛,其创新精神也为后人树立了榜样。

一、史学的创新:成一家之言

司马迁的祖先在唐、虞之世即主天官,在周亦为太史,其父司马谈为汉中央政府太史令。司马谈曾广泛搜集史料,欲写一部真实记载中国历史的著作。公元前100年,司马谈病危之际,把自己著述史书的理想和愿望嘱托给司马迁,临终遗命:“余死,汝必为太史;为太史,无忘吾所欲论著矣!”司马迁俯首流涕曰:“小子不敏,请悉论先人所次旧闻,弗敢阙。”(《史记·太史公自序》)终于两年后,司马迁继任为太史令。

据《史记·太史公自序》,司马迁曰:“先人有言:‘自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至於今五百岁,有能绍明世,正《易传》,继《春秋》,本《诗》《书》《礼》《乐》之际?’意在斯乎!意在斯乎!小子何敢让焉。”司马迁认为,“《礼》以节人,《乐》以发和,《书》以道事,《诗》以达意,《易》以道化,《春秋》以道义”。而史学,就应该引导人们去客观地了解人类社会与历代王朝兴盛衰亡的演变,从而正确地认识社会历史发展的规律。所以司马迁从着手准备《史记》写作之始,就清楚地给自己定下了指导思想,“网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理”,“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”(《报任少卿书》)。

我们现在所说的创新意识,一般是指能够善于发现问题,提出问题,能及时更新观念,了解新情况。司马迁稽成败兴坏之理,“以究天人之际,通古今之变,成一家之言”,即体现了其史学观鲜明的创新意识。最典型的,是司马迁对农民起义的肯定与赞扬。《史记·秦初之际月表》曰:“秦既称帝,患兵革不休,以有诸侯也,于是无尺土之封,堕坏名城,销锋镝,鉏豪桀,维万世之安。然王迹之兴,起于闾巷,合从讨伐,轶于三代,乡秦之禁,适足以资贤者为驱除难耳。故愤发其所为天下雄,安在无土不王。”在这里,司马迁提出了“王迹之兴,起于闾巷”的全新历史观。他认为“无尺土之封”的闾巷平民,也可“愤发其所为天下雄”。

这一观点更在《史记·太史公自序》里得到具体的阐述。司马迁说:“桀、纣失其道而汤、武作,周失其道而《春秋》作。秦失其政,而陈涉发迹,诸侯作难,风起云蒸,卒亡秦族。天下之端,自涉发难。作《陈涉世家》第十八。”

司马迁敏锐地见到了秦末农民大起义这一中国历史上的新事物,发现了陈涉起义的重大历史意义。他甚至把陈涉起义视作汤武伐桀纣、孔子著《春秋》一般,给以高度的肯定,确是独具慧眼,振聋发聩。司马迁把陈涉列入“世家”,把项羽列入“本纪”,称“陈胜虽已死,其

所置遣侯王将相竟亡秦,由涉首事也”(《史记·陈涉世家》),而项羽“将五诸侯灭秦,分裂天下,而封王侯,政由羽出,号为‘霸王’,位虽不终,近古以来未尝有也”(《史记·项羽本纪》)。这都说明了司马迁对陈涉、项羽等人在亡秦的历史风云中所起重大政治作用的高度评价。

二、体例创新:第一部纪传体通史

作为儒学经典之一,《春秋》是我国第一部系统的编年体史书。现在一般认为,《春秋》乃孔子根据鲁国史官所作加以整理修订而成。唐代陆德明《经典释文》所附杜元凯《春秋序》中曾言及《春秋》体例的特点:“记事者,以事系日,以日系月,以月系时,以时系年,所以纪远近,别同异也。”

但司马迁即使是对儒学经典的《春秋》,也不是照搬照抄,一味模仿。根据《史记》所述时间跨度大、包含面广的特点,司马迁创造性地采用了一种全新的体例——纪传体通史,而不是像《春秋》和《左传》那样编年纪事,也不是像《国语》和《战国策》那样按国别写史。纪传体,是一种以人物传记为中心记载相关重大史实的史学体裁。这一体例的创造,使传统的史学与作为“人学”的文学很好地相结合,令人耳目一新。

《史记》全书分为十二“本纪”、三十“世家”、七十“列传”、十“表”、八“书”。“本纪”写帝王,兼以历史重要事件,“网罗天下放失旧闻,王迹所兴,原始察终,见盛观衰,论考之行事”(《史记·太史公自序》)。“世家”记诸侯,“二十八宿环北辰,三十辐共一毂,运行无穷,辅拂股肱之臣配焉,忠信行道,以奉主上”(《史记·太史公自序》)。“列传”志人物,“扶义俶傥,不令己失时,立功名于天下”(《史记·太史公自序》)。“表”系时事,提纲挈领地用以统系年代、世系及人物等。“书”详制度,“礼乐损益,律历改易,兵权山川鬼神,天人之际,承敝通变”(《史记·太史公自序》)。《史记》记事上自黄帝,下至汉武帝太初年间,上下三千余年,所采用的纪传体形式便于考察帝王、诸侯和对历史发展起过重要作用的各类人物,有助于了解历朝兴衰和制度的发展。司马迁首创的这一体例给予了历代史家巨大的影响。刘向、扬雄,皆称迁有良史之才。自汉以降,凡所修“正史”均沿用《史记》体例。诚如郑樵所言:“百代以下,史官不能易其法,学者不能舍其书,六经之后,惟有此作。”(《通志》)

三、内容创新:鲜明的“人本思想”

《史记》共 52.65 万字,内容极为丰富,但其最显著的,是贯穿全书的“人本思想”。

前已论述,司马迁首创了纪传体通史这一体例,这一体例采用的本身,就凸现了崭新的以人为本的史学观。《史记》是以人物传记为中心来写史,通过“本纪”、“世家”、“列传”,分别从帝王、诸侯和身处各阶层的人物这样三个不同层面,实录了他们各自在中国历史和社会发展进程中的不同作用,使历史真正成为以人为主体的历史,使历史文学成为以人学为中心的人学。

《史记》记述历史,不只是记载历史事件,而是注重写活一个个历史人物。司马迁不是像先秦史书那样以历史事件为根本,去写一些相关人物的片言只行,而是以所写历史人物为核心,较为系统完整地记叙其生平经历和重大活动,而且精心刻画笔下人物的内心世界,

从揭示人物的心理、情感、心灵深处的变化去写其行动以及作用,这就极大加强了对历史事件剖析的深度。恩格斯曾说:“在社会历史领域内进行活动的,全是具有意识的、经过思虑或凭激情行动的、追求某种目的的人;任何事情的发生,都不是没有自觉的意图,没有预期的目的的。”^[1]《史记》对于所写人物心灵的刻画和透视,有助于我们对所发生历史事件的认识,也使这些历史人物的面目变得生动清晰,让人如闻其声,如见其形。

《史记》中,对于仁德、忠善、诚信、正直之人予以讴歌与赞扬,而对于卑鄙无耻、趋炎附势之人予以鞭挞与谴责;对于才德兼备、爱国爱民之士倍加褒奖,而对于贪官酷吏、背信弃义之徒痛加贬斥。如《廉颇蔺相如列传》中对蔺相如出使秦廷,完璧归赵,以及廉颇负荆请罪,廉蔺将相和的叙述,不但充分肯定了蔺相如、廉颇对保卫和强盛赵国所起的重要历史作用,而且高度赞扬了他们为国家利益而不顾自身安危和个人恩怨的崇高品质。《刺客列传》中对荆轲、高渐离不畏强暴,舍身刺秦王的英勇壮举的描写,《李将军列传》中飞将军李广骁勇善战,却命运多舛,竟至自刭身亡的悲惨结局,无不令人激愤感慨,为之扼腕而叹。这不仅肯定了作为社会关系的总和的人,在重大历史事件和社会发展中的作用,更揭示了用人得当与否和是否尊重人才事关国家安危存亡这一客观真理,给人深刻的启迪。

《史记》还生动地描写了人的聪明才智、学识智慧的作用。如写管仲为政的“善因祸而为福,转败而为功”,重礼义廉耻,“与俗同好恶”(《管晏列传》);写孙宾灵活运用战略战术与对策论的“田忌赛马”和突破惯常思维,出其不意、攻其不备的“围魏救赵”(《孙子吴起列传》);写毛遂的滔滔雄辩,“以三寸不烂之舌,强于百万之师”,助平原君与楚王歃血而定合纵(《平原君虞卿列传》)。这些人物或文或武,或贵为将相,或贫为寒士,却无不凭其聪明智慧与非凡才干,在中国历史的天穹闪烁着耀眼的光辉。

而更难能可贵的是,《史记》中也记载了官书正史所不屑的许多下层民众,塑造了一个个令人难忘的下层百姓的形象。如贫乏不能自存的齐人冯驩,却见识高超,深谋远虑,为孟尝君收买民心,恢复相位,使齐国长治久安(《孟尝君列传》);“游侠”郭解,“少时阴贼”,“身所杀甚众”,及年长,“折节为俭,以德报怨,厚施而薄望”,“既已振人之命,不矜其功”(《游侠列传》);年已七十的大梁夷门监侯嬴和其友屠夫朱亥,助信陵君窃符救赵,击败秦军;藏于博徒与卖浆之家的毛公、薛公,在关键时刻进谏信陵君,使其作出利国利民的正确决策(《魏公子列传》)。从这些下层人物身上,我们可以看到司马迁对于广大民众在历史进程中所起的作用和价值的肯定,这继承和丰富发展了先秦时期孟子的民本思想,并开启了中国史学人本思想的优良传统。

四、文风与语言的创新:“史家之绝唱,无韵之《离骚》”

《史记》在文风与语言上也多有创新。司马迁吸收并继承了先秦历史散文和诸子散文的众多长处,如《左传》的长于记事,善于记述辞令和描写战争;《战国策》文辞的宏丽恣肆,铺张扬厉,善用比喻和寓言。故“司马迁文雄健”,“有战国文气象”(朱熹《朱子语类》卷一三九)。苏辙更从司马迁的经历与个性爱好分析其文章风格的成因,说:“太史公行天下,周览四海名山大川,与燕、赵间豪俊交游,故其文疏荡,颇有奇气。”(《栾城集·上枢密韩太尉书》)除此之外,我们也必须看到司马迁对于《离骚》的学习和借鉴。他认为“《国风》好色而不淫,

《小雅》怨诽而不乱,若《离骚》者,可谓兼之矣”(《史记·屈原贾生列传》)。称《离骚》“其文约,其辞微,其志洁,其行廉。其称文小而其指极大,举类迕而见义远”(《史记·屈原贾生列传》)。鲁迅曾将《史记》与《离骚》进行比较,说屈原的《离骚》是“描写哀怨,郁为奇文。茫茫在前,顾忌皆去,怼世俗之浑浊,颂己身之修能,怀疑自遂古之初,直至百物之琐末,放言无惮,为前人所不敢言”(《摩罗诗力说》)。称《离骚》“较之于《诗》,则其言甚长,其思甚幻,其文甚丽,其旨甚明,凭心而言,不遵矩度”(《汉文学史纲要·司马相如与司马迁》)。而说司马迁著《史记》也是“不拘于史法,不囿于字句,发于情,肆于心而为文”,故《史记》乃“史家之绝唱,无韵之《离骚》”(《汉文学史纲要·司马相如与司马迁》)。鲁迅这些论述,阐明了司马迁的《史记》和屈原的《离骚》一样,从思想、内容到形式、字句都很有创新,不愧是卓绝一世的逸响伟辞。

可见,《史记》既能学得先秦散文的纵横雄健、疏荡宏丽,又能兼有《离骚》的文约辞微、怨怼沉郁,从而创造出一种道逸疏荡多奇气,雄健隽妙有风神的独特文风。

《史记》的成功,也颇得益于司马迁语言的创新与功力。《史记》记事上自黄帝,所写五帝本纪,夏、殷、周本纪等均年代久远;司马迁采用的那些古代史料,也大多古奥难懂。比如《尚书》,连汉代扬雄都认为“虞夏之书浑浑尔,商书灏灏尔,周书噩噩尔”(《扬子法言·问神》)。

司马迁凭藉其深厚的文史功底,在尊重史实的前提下,善将原先古奥艰深、佶屈聱牙的古文翻译成当时通俗易懂的语言。在《史记·儒林列传》中,司马迁曾言及“孔氏有古文《尚书》,而安国以今文读之,因以其起家”。孔安国的这一做法,司马迁用得更是“青出于蓝而胜于蓝”,所以《史记》既能继承先秦散文语言的朴素、自然,又能去其古奥、生涩,而采用汉时通俗、平易的语言来写史,形成自己精练、质朴的语言特色。班固《汉书》即云,早在汉代的刘向、扬雄,就十分赞赏《史记》的“善序事理,辨而不华,质而不俚,其文直,其事核,不虚美,不隐恶,故谓之实录”(《汉书·司马迁传》)。

司马迁也十分善于吸收、提炼人民群众中生动活泼的口语,采用民谣、民谚、俗语,或引用古代诗文中富有生命力的语言。如《李将军列传》的结尾写道:“《传》曰:‘其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。’其李将军之谓也!……谚曰:‘桃李不言,下自成蹊。’此言虽小,可以喻大也。”文章对于《论语》中孔子语录和民谚的引用,言简意赅,既写出了李广诚谨讷言的个性,也深化了作品的主旨与内涵。又如《货殖列传》中云:“谚曰:‘千金之子,不死于市。’此非空言也。故曰:‘天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往。’”民谚的引用,形象地描述了当时民众对于物质利益的追求,也增添了文章的生动性。

司马迁还善于调动各种语言技巧,运用高度的语言艺术揭示人物性格,运用个性化的语言和富有表现力的叙述语等等。如写汉高祖刘邦宠幸戚姬,欲废太子,而立戚姬子如意为太子。大臣周昌认为不可,当廷争辩之。刘邦问他,“昌为人(口)吃,又盛怒,曰:‘臣口不能言,然臣期期知其不可。陛下虽欲废太子,臣期期不奉诏。’上欣然而笑。”(《史记·张丞相列传》)寥寥数语,形象地描摹了周昌口吃与忠直敢言之状。又如写韩信拜将一节,听说刘邦欲在军中设坛场拜将,“诸将皆喜,人人各自以为得大将。至拜大将,乃韩信也,一军皆惊。”(《史记·淮阴侯列传》)司马迁用朴实精练的白描手法,生动地刻画了诸将从喜至惊的心理变化,十分传神。

《史记》中写人记事的精妙之处,可谓俯拾皆是,不胜枚举。明代散文家茅坤曾高度赞扬《史记》的艺术感染力,说:“今人读《游侠传》即欲轻生,读《屈原贾谊传》即欲流涕,读《庄周》《鲁仲连传》即欲遗世,读《李广传》即欲立斗,读《石建传》即欲俯躬,读《信陵》《平原君传》即欲好士。若此者何哉?盖各得其物之情而肆于心故也,而固非区区句字之激射者”(《茅坤集·与蔡白石太守论文书》)。说明《史记》写人栩栩如生,极有个性,而且风格各异,千姿百态,这不仅仅是因为有字句、语言方面的功力,更是由于作者对所写各个人物的充分了解,以及对于人物所处时代及其社会的深刻把握。

总之,“司马迁是集各代之大成,加以吸纳、整合,且取《离骚》发愤抒情之术而用之。因而在立意、构思、叙事、写人、议论抒怀以及篇章结构、用字造句等方面都有全新的创造。为文不但事理明晰,且多文境之美。风格多样,雄健、隽逸兼具;用笔灵妙,详略、虚实不一”(熊礼汇《先唐散文艺术论·〈史记〉散文艺术论》)。司马迁《史记》的成就令我们赞叹,而司马迁《史记》在史学和文学上的全面创新,更为我们树立了学习、借鉴的典范,启迪我们在继承优良文化传统的同时,也要与时俱进,勇于创新,“择取中国的遗产,融合新机”(《鲁迅全集·且介亭杂文·〈木刻纪程〉小引》)。

注释:

[1]《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯选集》第4卷,第243页。

(张梦新,浙江大学人文学院教授,博导,邮编:310027)

《女仙外史》与唐赛儿白莲教起义

万晴川 夏 露

《女仙外史》于康熙四十三年(1704)脱稿,五十年(1711)付梓。作为一部长达一百回的煌煌巨著,它的酝酿和写作可能经历了一个相当长的过程。

《女仙外史》的作者吕熊,字文兆,号逸田叟,清初苏州府昆山县人。大致生于明崇祯末年(1640)左右,卒于清康熙朝末或雍正朝初(1722)。

《女仙外史》写明初燕王南下夺嫡,唐赛儿起兵勤王,讨伐叛逆,存建文帝号二十余年。

朱元璋统一天下后,为了巩固封建王权,防范大臣擅权,把二十四个儿子和一个重孙陆续分封到全国各地,以“慎固边防,翼卫王室”。并规定诸王有权移文中央索取奸臣,甚而举兵清君侧。不久,藩王势力急剧扩张,成为中央政权的严重隐患。朱元璋死后,皇太孙朱允炆继位,他采纳参政大臣齐泰和黄子澄的建议,决计削藩,从而使诸王与中央政权的矛盾迅速激化。建文元年(1399)七月,燕王以索诛齐泰、黄子澄为名,誓师北平,举兵南向,这就是明代历史上著名的“靖难之役”。经过四年的血腥内战,建文帝失败,不知所终。燕王朱棣夺取政权后,定都北平,改元永乐,是为成祖。朱棣即位后,“遂并帝(指建文)之年号而尽削之,帝之逊国以后事迹而尽灭之,——高皇崩于三十一年,乃称至三十五年,下接永乐元年,若谓并无此建文一帝者”。建文天性慈孝,在位期间推行仁政,深得士大夫的拥护。所以,数百年来,不少正统士大夫为建文而愤愤不平。正像吕熊在《自叙》中所言:“夫建文君临四载,仁风洋溢;失位之日,深山童叟莫不涕下。熊生于数百年之后,读其书,考其事,不禁心酸发指,故为之作《外史》……”^[1]

唐赛儿,山东青州蒲台县民林三之孀妻,于永乐十八年(1420)发动白莲教起义。自元朝末年以来,山东就是白莲教传播的中心地之一。大宋政权东路军首领毛贵一直活跃在山东地区,并在莱州、益都之间屯田自给。元朝末年,元军与红巾军在这一地区战斗频繁,使广大人民深受兵燹之苦。入明以后,元气未复,战火又燃,在长达四年的靖难战役中,建文帝和燕王为争夺帝位,双方在山东经常投入兵力四五十万人,建文帝还就近征调山东地区的人力、物力,仅建文元年(1399)七月到建文二年(1400)五月的十个月内,就四次下令强迫山东等地区人民供给军饷,“飞刍挽粟”,使山东人民雪上加霜,灾难深重。朱棣夺取政权后,迁都北京。为此,他不顾迭遭战祸还未喘息过来的山东人民,强征大批民夫赴京修城建殿,又强令修复运河故道,以保障南粮北运,供给京城皇族、官吏及军队食用。山东地处运河要道,工程浩大,劳役最重,仅永乐九年(1411)一次就征调民工 16.5 万人。永乐十三年(1415),黄河决口,山东首受其害,庐舍田禾被淹,广大人民无家可归,无粮可食,只能露宿荒野,以树皮草根充饥。可是官吏照样逼税催科,鞭笞害命,使广大人民走投无路。天灾人祸,使山东地区社会矛盾极度激化。正是在这种广大人民求生无门的严酷现实面前,白莲教女首领唐赛儿乘机去益都、诸城、安州、即墨、寿光等州县活动,以白莲教煽动民众起义。

困于重役和饥饿的农民“以红白旗为号”，纷纷响应。义军一度占领了诸城、即墨，威震山东。朱棣闻讯后，先是派人诱降，遭到拒绝，接着命安远侯柳升为统帅，率领戍卫京师的五千名京营兵卒前去围剿。在敌强我弱的形势下，唐赛儿率军突围，不料被明军捕获，起义终告失败。

小说中提到的白莲教首领刘通与石龙和尚领导的荆襄流民起义发生在天顺八年(1464)冬。刘通，河南西华人，因他臂力过人，能举千斤石狮，故号称“刘千斤”。正统年间，他从家乡随流民来到荆襄山区，在流民中“为妖言”，传播白莲教，并“潜谋倡乱”，与石龙率领流民起义，并建立农民政权，自称“汉王”，建元德胜，“流民从者四万人”^[2]。成化二年(1466)，刘通被俘牺牲。石龙继续率领起义军转战四川东部巫山、大昌等地，坚持斗争达半年之久，最后因叛徒出卖，也慷慨就义。成化六年(1470)，石龙旧部李原再举义旗，自称“太平王”，一年之后失败。

由此可见，燕王夺嫡与唐赛儿起义之事前后相差二十余年，刘通起义更是后于唐赛儿起义四十多年，三者之间了无关系，唐赛儿起义与建文逊国也毫不相干。那么，作者为何要把这三件没有关系的历史事件粘合在一起呢？这与深藏在作者内心的故国之思有关！

明亡后，江南地区的知识分子多采取与清政府不合作的态度，顺治、康熙年间，江南地区的抗清斗争仍是此起彼伏，清初时期的文学创作无不或多或少地流露出民族情感。作者的父亲，就是一个富于民族气节的人，曾“以国变故，命熊业医，毋就试”^[3]。吕熊后来听从父训，一生没有参加过科举考试，以游幕终生。而《女仙外史》就是作者借以寄托一生“心事”的重要著作。实际上，明末清初的李玉就以燕王夺嫡事件为题材创作过戏曲《千忠戮》，以抒发自己的兴亡之感，但遭到禁演。由此可见，燕王夺嫡就足用来借古喻今，而不必牵扯上唐赛儿起义。那他为什么要把这两件不相干的事件拼凑在一起呢？这是我们需要探讨的问题。

白莲教是明清时期影响最大的民间秘密宗教，以至于有的学者把明清时期的民间宗教统称为白莲教，而把其他民间宗教流派视为白莲教的支派。白莲教的生成可以追溯到东晋名僧慧远组织的白莲社，莲宗因谢灵运为慧远东林寺前凿池以种白莲而得名，慧远被信徒尊为莲宗初祖。有的学者说，初期的白莲教，是佛教弥陀净土信仰和天台宗结合的产物，与弥勒信仰无干。^[4]但我们认为，弥陀净土信仰总是与弥勒净土信仰杂糅在一起的，慧远的白莲社恐怕就很难与弥勒信仰划清界限，要不他不会“每与弟子法遇等，于弥勒前立誓，愿生兜率”^[5]。南宋绍兴三年(1133)，江苏吴郡沙门茅子元创立白莲宗，允许男女在同一忏堂之中共修净业。至元末，一些白莲教徒背离子元创教宗旨，与不甘异族统治的下层民众一起，走上了反抗元政权的道路，并且把弥勒下生观念渗透进去。所谓弥勒信仰，包括两个方面的内容，即弥勒上生成佛与弥勒下生救世。据佛典《弥勒上生经》中说，弥勒，姓慈氏，名阿逸多，出生在古印度南天竺劫波利村大婆罗门族。后出家为释迦牟尼弟子，侍立一旁听法。释迦预言说，弥勒将继承自己的佛位为未来佛。弥勒修炼成佛，先于其师灭度，上生兜率天。那里是庄严、华美、玄妙的净土，一个光明灿烂的美好世界。《弥勒上生经》中又说，释迦涅槃后，世界陷入苦难，一切罪恶次第显现，至弥勒佛自兜率天下生，在龙华树下绍继佛位，三行法会(初会说法，九十六亿人得阿罗汉；二会说法，九十四亿人得阿罗汉；三会说法，九十二亿人得阿罗汉)，以救世人。到那时，世界将变成天堂，“广博严净”，“丰华安稳”，只

有享乐,没有痛苦。弥陀净土所奉主要经典是《无量寿经》,其中说,若一心专念阿弥陀佛,死后就可往生弥陀净土。弥陀净土又叫安养国、无量寿国、安乐国、庄严佛国。西方无量寿佛(即阿弥陀佛)极乐净土之地是由金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、砗磲、玛瑙七种宝物铺成的,光彩闪耀,瑰丽无比;这里既没有山川河谷,也没有四时交替,永远不寒不热,温度适宜;到处是由七宝组成的树林,“行行相值,茎茎相望,枝枝相准,叶叶相向,华华相顺,实实相当,容色光曜,不可胜视;清风时发,出五音声,微妙宫商,自然相如”^[6]。如能超拔入于此佛国,寿数当无量。

弥勒信仰传入中国后,两宋时,又与摩尼教出现了融合的趋势。摩尼教是产生于古波斯萨珊王朝时的一种宗教,大约在隋唐之际传入中国,并迅速传播开来,至唐武宗灭佛时遭到禁断,其后转入民间,演化为民间宗教。摩尼教教义的核心是“二宗三际”说。二宗是指明与暗,即善与恶。三际是指初际、中际和后际,即二宗在过去、现在和未来三个时期的不同态势。光明和黑暗是两个彼此相邻的国度,在初际时,两个王国虽相互对峙,但彼此无犯。中际时黑暗王国侵入光明王国,双方展开了一场殊死搏斗。后际时光明终于战胜了黑暗,黑暗受到永久禁锢,光明则大放光明,永恒不灭。摩尼教派由一位“魔王”领导,“魔王”由“魔父”、“魔母”襄助。他们戒酒、戒荤,只承认太阳和月亮是“真正的佛”,晨拜阳,夜拜月。^[7]弥勒教的三行法会和摩尼教的三际就成为明清民间秘密宗教中广为流传的“龙华三会”之滥觞。

弥勒教和摩尼教都具有很强的破坏性,自它们传入中土以来,一直成为下层人民反抗统治者的工具。北魏延昌四年(515),冀州僧人法庆“既为妖幻,遂说勃海人李归伯。归伯合家从之,招率乡人,推法庆为主。法庆以归伯为十住菩萨、平魔军司、定汉王,自号‘大乘’。杀一人者为住一住菩萨,杀十人者为十住菩萨。又合狂药,令人服之,父子兄弟不相识,惟以杀害为事。于是聚众杀阜城令,破勃海郡,杀害吏人。刺史萧宝寅遣长史崔伯麟讨之,败于煮枣城,伯麟战没。凶众遂盛,所在屠灭寺舍,斩戮僧尼,焚烧经像,云新佛出世,除去旧魔”^[8]。梁贞明六年,陈州发生了母乙领导的摩尼教徒起义。^[9]宋仁宗庆历七年(1047),贝州弥勒教徒宣毅军小校王则,假称弥勒出世,举兵起义,杀官据城。^[10]两个世纪后,在王则活动的恩、冀、得、齐诸州,又发生了元末的香军大起义。韩山童的祖父曾经居于赵州滦城,由于烧香惑众而被谪徙广平永年县。^[11]还有颍州人刘福通、袁州人彭莹玉都崇奉弥勒教。朱元璋立国后,对白莲教采取严酷的镇压措施,《大明律》规定:“凡师巫假降邪神,书符咒水,抚鸾祷圣,自号端公太保师婆,及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会,一应左道乱正之术,或隐藏图像,烧香集众,夜聚晓散,佯修善事,煽惑人民,为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”但在朱元璋、朱棣父子统治的半个多世纪中,香会、红巾军、白莲教团揭竿起事仍是接连不断。先后有王元保、王玉二、王佛源、彭普贵、李从周、彭玉琳、吴兰、吴广、赞亿、刘子裕、刘化、范玉、王普顺、杨德春等数十起。

清政权入主中原后,为了维护和巩固建立起来的政权,对“邪教”也是坚决镇压。顺治曾亲下谕旨,严禁“邪教”:“尔部大揭榜示,今后再有踵行邪教,仍前聚会,烧香敛钱,号佛等事,在京着五城御史及地方官,在外着督抚按道有司等官,设法缉拿,穷究奸状,于定律外,加等治罪。徇纵养乱,尔部即指参处治。”^[12]《大清律例》中“禁止师巫邪术”云:“凡师巫假降邪神,书符咒水,扶鸾祷圣,自号‘端公’、‘太保’、‘师婆’及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、

白云宗等会,一应左道异端之术,或隐藏图像,烧香集众,夜聚晓散,佯修善事,煽惑人民,为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”顺治二年(1645)陕西总督孟乔芳镇压闻香教徒胡守龙,查办大成教首徐会公。顺治三年(1646),武强县人赵高明因为传习大成教而被斩决。而且,顺治年间的“邪教”活动,带有反清色彩。这一时期的大成教、善友会活动从整体上已成为反抗异族压迫斗争的一部分。岳和声《餐微子集》卷四中提到查获的闻香教经卷中有“墨乾坤,日月不明等语”^[13]。闻香教在其经卷《三教应劫统观通书》中倡言:“胡人尽,何人登基,日月复来属大明,牛八原来是土星”之句。^[14]“胡人”显然是指满清,“日月”则指明王朝,“牛八”则指朱姓。康熙五十六年(1717),白莲教徒李雪臣起义,他为了表示反清复明的决心,给其子取名为“李兴邦”,另一白莲教首则取名为“朱复业”。还有的教派以“十八子之讖”相号召,“十八子”指李姓,意为自己是李自成转世。白莲教支派圆顿教徒就曾参加过李自成、张献忠起义。李、张失败后,教徒们仍尊他俩为“老祖”。

如此看来,所谓“邪教”在当时也是个相当敏感的话题,吕熊以靖难之役和白莲教为题材创作《女仙外史》无疑是要冒很大的风险。尽管作者把“妖妇”唐赛儿正统化了,没有按照这一历史事件的本来面目去描述,从而使不熟谙这段历史的普通读者难以看出其中的微言大义,但还是留下了斑斑痕迹。如小说第十一回写赛儿与道士比试吞剑,青州府一书吏说:“库中向贮一占剑,有百年了,传说是白莲教之物,而今夜间放出光来,想该是他比试时候。”他取出这把古剑,结果赛儿获胜。唐赛儿又名“月君”,是嫦娥下凡,衣皆素色。白莲教崇拜月亮,尚白,其徒皆白衣素冠。小说第五十四回又写吕军师与蛮使舌战,蛮使问阴与阳孰重,吕军师说:“阴为重。太立立德曰阴德,功曰阴功,符曰阴符,不闻以阳为名也。老氏云‘有名万物之母’,是以西王、玄女皆得为道家之祖。”又问是日属月还是月属日。全然曰:“日为火精,故曰阳;月为水精,故曰阴。水能克寸火,自是阴为重也。”这又典型地反映了白莲教女性崇拜的观念。

人们很容易把小说中的描写与清初现实联系起来。燕王夺嫡和满清灭明都是取正统帝位而代之,而且都来自北方。清初,史学界一直存在着孰为正统的争论。当时李自成的旧部李定国等起义军转而支持永历政权反清复明,有人认为是学习对刘汉忠心耿耿的关羽的结果。在知识界有不少人奉南明为正统,并主张联合义军抗清复明。康熙二年(1663)的庄廷鑑“明史案”和康熙四十年(1705)的戴名世“南山案”,就是认南明王朝为正统而招致了灭族大祸。因此,《女仙外史》为建文翻案,其意图不言自明。吕熊后来果真因《女仙外史》“触当时忌,乃归吴门”,并被列为禁书。但小说毕竟用的是“《春秋》笔法”,使人很难抓住把柄,所以吕熊得以保全性命。

唐赛儿生前身后,在当地民众中有很高的声望,并获得了一些文人的同情。据说她被捕后,“将伏法,怡然无惧色,裸而缚之,临刑刀不能入。不得已,复下狱,三木被体,铁钮系两足,俄皆自脱遁去……赛儿不知所之”^[15]。朱棣听说唐赛儿“削发为尼”,“混处女道士中”,便下令“尽逮山东、北京尼,既又尽逮天下出家妇女先后几万人”^[16]但终无所获。而在民间又有一种说法,赛儿起义失败后,遁入空门。朱棣下令“逮系天下女尼、女冠凡数十万”。为避免累及无辜,赛儿毅然自首。“因裸而缚之处以极刑,锯解、锤凿、斧钺、鼎镬,赛儿皆怡然而受,不损毫毛,至于无法可加然后已。”^[17]小说第九十九回无名氏对《明史》中谓赛儿为“妖妇”进行了驳斥,认为应该称为“仙妇”才对。^[18]第一百回末素臣评云:“《明史》

云：‘妖妇唐赛儿反。’此作《外史》者所不平也。故全部以用妖法悉属之于燕，而在月君，则为应兵攻之即已。凡行兵布阵，正正堂堂，从未用及道术。若燕之招致异人术士，盖自谋为不轨之日已然，原非故为诬之者。”他接着说，成祖欲捕获赛儿，逮天下女尼、女冠，呼号于阙下者数十万，赛儿忽从空而至，救人后又脱身而去，这难道不是“天仙”吗？^[19]江西学使杨念亭也评曰：“谷应泰先生《纪事本末》断云：仙乎？妖乎？吾弗知之矣。意重在仙之一边，则叟之以为赛儿为女仙，盖本诸此。”^[20]可见，吕熊的观点引起了不少士大夫的共鸣。第七十三回末张北山还评点道：“朱耶，胡人也，而奉昭宗年号，《纲目》予之。刘通，妖贼也，而能奉建文年号，《外史》亦释之。虽不可谓之知义，然较之叛贼，奚啻泾渭耶？余作者，恶叛逆之甚，故于妖寇无贬辞，其旨微矣。”^[21]历史上的刘通起义被镇压，小说却把他改写成归附了唐赛儿，“奉建文年号”，这显然是别有深意。意思是说，像燕王，还有明末那些腼颜事清的叛逆及满清统治者连“妖寇”都不如！

早在明末，就有人把唐赛儿的故事写成了小说，《拍案惊奇》卷三十一《何道士因术成奸·周经历因奸破贼》就是这样一篇。小说描写唐赛儿之母少时，梦神人捧一金盒，盒内有灵药一颗，令母吞之，遂有娠，生赛儿。赛儿长大后嫁给本镇石麟街王元椿为妻，夫妇俩迷恋练武，不事生产，不久家道萧索。赛儿叫丈夫去打劫，不料反送了性命。有次赛儿往祭夫墓，经过山麓，在石罅中得到一本天书，上写“九天玄元混世真经”，旁有一诗曰：“唐唐女帝州，赛比玄元诀。儿戏九环丹，收拾朝天阙。”赛儿当夜梦见一道士前来对她说：“上帝特命我来，教你演习九天玄旨，普救万民。与你宿缘未了，辅你做女主。”玄武庙中道士何正寅听得此事，设计冒充梦中道士前来，骗得赛儿的芳心。道士以解诗诱惑赛儿谋反，两人每夜演习法术符咒。街上一些闲汉得知此事后，讹诈赛儿，却反被赛儿所戏，遂向县衙告发。赛儿被迫起事，攻占青州府。“赛儿就挂出安民榜子，不许诸色人等抢掠人口财物，开仓赈济，招兵买马。”并不负前言，将帮助她攻下青州的莱阳知县、典史全家放还。指挥王宪将两个美貌女子春芳和惜惜及小厮萧韶姐妹兄弟献给赛儿，自此赛儿与萧韶打得火热。有个周经历假意投顺，暗地里却与滕县许知县、临海卫戴指挥等密谋反正。戴指挥又献女使王娇莲、小侑头儿陈鸚儿给唐赛儿，以作内应。做了莱阳知县后的何正寅抢夺民女，“时常乘醉打死人，每日又要轮坊的一百两坐堂银子。百姓愁怨思乱”。赛儿听说此事后，气满胸膛，顿着足说道：“这禽兽忘恩负义。定要杀这禽兽，才出得这口气。”命周经历等设计杀了何正寅。后来周经历等将赛儿灌醉，令萧韶将她杀死。

明末，农民起义风起云涌，凌濛初对此极为仇视，他能带着同情的笔调描写唐赛儿，着实不易，由此也可反观唐赛儿在当时人们心中的地位。凌濛初把罪责归之于何道士，唐赛儿受其奸骗，后又因宠爱小厮萧韶而断送了性命。总之，皆为多情所累。但吕熊笔下的唐赛儿却恰恰相反，她天生具有佛性，寡情薄欲。虽然为完前生宿债，勉强嫁给了林公子，但她洁身自好。所以小说第六回末芥舟评点道：“赛儿时时学仙，扫尽情欲。”^[22]

那么，又是什么原因促使作者用神怪手法来表现这些历史事件的呢？这与白莲教的巫术信仰有关。

据说唐赛儿“儿时能刻纸人马，使战斗”，得到天书后，学会了撒豆成兵、剪纸为马之术。其夫死后，乃传习白莲教，“自号佛母，预言成败事颇验”。^[23]

白莲教教义通俗而不精深，多种信仰混杂在一起。虽然它的下层僧侣的集会方式和观

念是从正统的净土宗教义而来,但不久即渗入了民间巫师宗教、道教信仰、巫术以及摩尼教的二宗三际教义。实际上,在几乎所有的民间宗教教义、仪式和活动中,都存在着大量的巫术,这就是官府称他们为“邪教”和“左道”的原因。民间宗教宝卷大量利用五行、八卦、九宫、天干地支、时宪书、占卜、堪舆、命相等书籍中的思想,有时还作些修改和补充。教徒把《八卦说》《推背图》《五女传道》《万法归宗》等术数著作,作为经卷来诵读。民间教派的许多头领出身于巫师,如弥勒教领袖韩山童出身于巫师世家,女巫严氏领导了乾隆年间的老官斋起义,天理教首领李文成是个职业算命先生,三阳教头目王三槐是巫师,冷添禄是占卜算命的,王森利用妖狐创立闻香教,收圆教首方荣升借巫术传教,离卦教徒须学“念咒运气”,太平天国首领洪秀全、杨秀清也习过巫术。

民间宗教组织非常重视吸收杂技演员。彭延庆在记述川陕白莲教起义时说,凡教徒入教时,“师上坐,徒列两旁,中棹设灯一盏,使观灯花,变化百出。复按木凳一条,骑之可涉云端”^[24]。女教首王聪儿就“善幻术,工技击。从夫鬻技四方,能著弓鼓立马上,驰骋若飞”^[25]。李自成军中红娘子曾是“绳伎女”。^[26]《女仙外史》第三十回就写到有两个来自南方卖解数的女人翔凤、回雪,在月君酒筵上表演双走索、双走马、双抢刀门、双舞天魔等,后来加入义军。清末笔记小说《夜雨秋灯录》,其中有一篇《秦二官》,写寇四娘“工角抵戏,其夫能吐旗吞剑,卖药鬻拳,生女阿良,其母潜教之练气轻身法,能以纤足走索,僂屣承瓮,踏梯弄盆子诸戏。从其父处窃得一书,《皆符录禁书》,此书‘奇幻百出,可夺人神魂,悦人耳目’”。发中有符,鞭之不痛。后依白莲党。还有一篇“箏娘”,写箏娘会角抵,其父教以运气吐纳诸术,能翘纤足作商羊舞,飞行突上柳梢头,不为之堕,堕亦三跃而下,从不假纤手挽柔条,轻借力。其父后来也加入了白莲教。

因而,几乎在所有的小说家笔下,民间教派领袖都是巫师形象。最早的有《三遂平妖传》中的圣姑姑、胡永儿,接着又有《明珠缘》中的徐鸿儒,《归莲岸》中的莲岸等,而这些皆为神怪小说。笔记小说也一样,如《聊斋志异》卷六《白莲教》说白莲盗首徐鸿儒,得左道之书,能役鬼神。“因出一镜,言能鉴人终身。悬于庭,令人自照,或幞头,或纱帽,绣衣貂蝉,现形不一。人益怪愕。由是道路远播,踵门求见者,挥汗相属。徐乃宣言:‘凡镜中文武贵官,皆如来佛注定龙华会中人。各宜努力,勿得退缩。’因以对象自照,则冕旒龙衮,俨然王者。众相视而惊,大众齐伏。”后官兵进剿,“有彭都司者,长山人,艺勇绝伦,寇出二垂髻女与战。女俱双刃,利如霜;骑大马,喷嘶甚怒。飘忽盘旋,自晨达暮,彼不能伤彭,彭亦不能捷也。如此三日,彭觉筋力俱竭,哮喘卒。迨鸿儒既诛,捉贼党械问之,始知刀乃木刀,骑乃木凳也”。卷八“邢子仪”中杨某从白莲教学得左道之术,乘木鸢。《夜谭随录》卷三《双髻道人》:写道人有神行术,收吕骅兄妹为弟子,淫其二妹。“骅面色日渐苍白,二目瞳然,能登云作雾,唤雨呼风,召神役鬼等术。”

恩格斯曾说过,在中世纪,“任何的社会运动和政治运动,都不得不采取神学的形式。群众的感情唯一是宗教‘食粮’来滋养的;所以,为了引起暴风雨般的运动,就必须使这些群众的自身利益穿上宗教的外衣”^[27]。中国古代的民间政治反叛很少不“穿上宗教的外衣”的。弗洛依德说过:“魔法具有多种用途——它必须使自然现象服从人的意志,它必须保护人们免受敌人的攻击和遭受危害,同时,它必须给予人们以力量来伤害他的敌人。”^[28]那么,民间宗教崇拜巫术的目的和作用是什么呢?首先,巫术信仰构成了秘密社会尤其是秘