

DOI:10.13718/j.cnki.xdsk.2020.02.012

明清文学中的侠绅助赈、 仙道救急及其民俗观念

刘卫英

(大连外国语大学 汉学院, 辽宁 大连 116044)

摘要:明清时代鼓励民间自救和侠绅助赈。文学文本的记载表明,侠绅赈灾民俗记忆与传统美政理想关系密切,可成为官府的有力补充,讲究救灾捐助而又不伤及受灾主体自尊。赈灾需要孳生了神仙异人的民俗想象,而豪侠义士期盼也是对侵赈冒赈等恶劣现象不满的文学表现,实现获得救助的民俗心理显现。侠客与清官联盟的最大成效,莫过于帮助清官惩贪济民。仙道救急书写的对象化意义不容忽视,既是被灾者主体意识的迸发,也是单一生产生活模式的折射。御灾文学一再重申仙道救急中“法术”与神技的功能,也是大众期盼新生活的心理投射。

关键词:明清文学;侠绅助赈;仙道救急;文学想象;民间信仰

中图分类号:I207.419 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)02-0125-08

民间助赈是古今御灾文学书写的重要方面。还珠楼主武侠小说《翼人影无双》第一回写水灾次年又遇蝗灾,山东黄河沿岸多半颗粒无收,幸亏几位外省善士与当地富绅协力救济。这伙隐名富商,倾家荡产仗义行善,借公家修河以工代赈,却被抚台及其幕宾猜忌为收买人心:“纠集难民反抗朝廷,岂不比这次水灾的乱子还大十倍!”^[1]还珠楼主对御灾赈灾复杂社会事象的呈现与思考,和历时相隔尚不久远的明清赈灾民俗记忆有某些内在关联。明代就对一些受灾个体被动待援非常不满,而官方作为赈灾组织者,只是在事后给予封号和旌表来鼓励民间赈济。相比较而言,民间助赈因熟知民情,既精准有效又讲究捐助策略而不伤及受灾主体自尊,维护了“面子”。地方乡绅作为民间赈灾主力军,了解灾情,运作高效,成为官府赈灾的有力补充。赈济救助中的需求与不满,孳生了豪侠期盼与神奇想象,也是对侵赈、冒赈等表示愤慨的文学表现。论者多有忽视的是,侠绅与清官联盟的最大成效,莫过于助推清官惩贪济民。有论者指出:“对江淮水利治灾应灾的研究,以前的学术成果虽然很多,但多放在农业经济开发或水利开发的框架内进行分析,这样很难凸现出水利治灾应灾的意义。对江淮仓储备荒和禳弭信仰等方面的研究,学界几乎没有什么关注。对江淮官民抗灾和救灾的研究,以前的研究难见系统性,就是已有的成果也把研究视线过多地停留在官府的荒政措施上,而对民间个人和民间组织的抗灾救灾力量没有给予足够的重视。”^[2]探索侠绅助赈的民俗记忆书写,可阐发民间应灾经验的延展及社会稳定作用,具有重要价值。

一、侠绅助赈的民俗记忆与美政效应

乡绅是传统乡村持久的伦理仲裁者、有效的地方稳定力量,特别是挟官场人脉威望的退职、退

收稿日期:2018-10-10

作者简介:刘卫英,文学博士,大连外国语大学汉学院,教授。

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“明清灾害叙事、御灾策略及民间信仰研究”(17FZW012),项目负责人:刘卫英。

休官员，而救灾乃是乡绅践行善事、声望的重要构成。民间助赈，因古代小农经济、零散居住分布且交通不便，尤其重要。地方乡绅在明代救灾主要有捐钱、衣谷，开办义仓、赈粥等，清代大致如此。不论从救灾官员素质还是救灾物资（仓储功能衰败）看，仅靠常平仓难于及时达到效果：“每遇凶年，小民曾不得借贷颗粒，且并社仓而无之。仅由常平仓谷，前后任尚算交代，小民亦不得过而问焉。盖事经官府，则良法美政，后皆归于子虚乌有。”^[3]明清小说中的乡绅赈灾记忆，正是对美政期盼的有效反映。

一是侠绅（义绅）助赈的神化倾向。大学士潘芝轩曾因首倡蠲赈并救助灾民，获神灵赐予明珠，显示了民俗心理对这类行为的赞赏。江浙洪水，潘公首倡蠲赈，午前来人，每人一升。某日午后来了位白发老妪，公恻然许入，升许的布囊却装了斗余也不满。案上遗米成了明珠，人们疑此妪为菩萨化身^[4]。

二是侠绅助赈与地方官赈灾有本质的不同。日本学者注意到，参与救灾的乡绅有一些积极的行侠仗义者：“所谓义绅乃是对有财力、有名望家族之绅士（绅董、乡绅），于饥馑等非常之时为救济穷民而豁出家财尽力者的称呼。通常义绅与官方是合作的，不过，与官方合作不是作为义绅的绝对必要条件。”^[5]因此常会引发地方官不满和阻挠。清初蓬蒿子《新世弘勋》载杞县李尚书之子李岩疏财仗义，荒早年粮户被打，李岩倾自家藏粮赈灾，但知县“心中反怪李公子多事”，李岩作《劝赈歌》“奉劝富家同赈济，德厚流光裕子孙”^[6]。据考这首《劝赈歌》被计六奇《明季北略》卷二三抄录，金庸《碧血剑》改由袁承志大师兄黄真咏唱^[7]。柏杨将其吸收进《中国人史纲》，写李岩因赈灾遭地方官陷害而投靠李自成大军^[8]。何以一些士绅不与地方官合作？主要是地方官多不开仓，乡绅们抵触赈济募求。清初小说也写到明末大雨后又大旱，知县求贷派人遇阻，姚乡宦与典史互相推诿，各乡举人多不配合：“那些百姓富豪，你除非锥子刺他的脊筋，他才肯把些与你。”^[9]非官非民的士绅处于社会结构的夹心层，惧怕官方迫害，更惧怕灾民劫掠。灾荒连年，乡绅们没有安全感，惟有持守钱粮以求自保。清末《吴三桂演义》描绘秀才李岩禀告县令请求开仓救济灾民遭拒，反被县令训斥，无奈将家财“尽充饥赈”，饥民围县衙，周县令告发李岩“散家财买民心，志在谋乱，又集聚多人闹官哄署，要激变举事”，上司责令缉拿李岩，他只得追随李自成、张献忠起义^[10]。赈灾的焦点，在于地方士绅因赈灾而与官府产生的矛盾。

三是美化并传诵侠绅赈灾的德行。名人侠义赈灾叙事，乃是民俗记忆道德化的重要构成。江南灾荒导致崇祯十三年（1640）谷价大涨，人多相食，“明末四公子”之一冒辟疆在如皋县城设四粥厂，地方亭长和耆老被请来协助，救活数十万众，以致他赴南岳省亲时出现“督赈四耆老率饥民数千人相送河干”的场面^[11]。显然，冒辟疆赈灾义举与其后所获声望相关，两年后，32岁的他就被总督漕运史可法特疏奏荐为监军，多人疏荐，他皆坚辞。

四是赈灾义行能改变厄运。晚清邵彬儒《俗话倾谈》卷三《九魔托世》写财主王柱伟娶妻生九子，遇湖州大饥荒，妻徐氏建议设两大粥厂，饥民纷来如蚁，五月中田禾将熟才归。本期修善得福，不料九子皆死。请来观音扶乩，被告知因上辈贪利刻薄，今生发下的九魔“实俱是亡家贼子”，幸亏夫妻大结善缘救人数万，上帝将九魔收回，再赐五“好仔”、二文曲星。后果生五子，两孙中了会元、进士^[12]。因赈灾善举改变家族的厄运，属民间故事“改运”母题，要债鬼得以摆脱，得到一重酬赏；再生下孝子贤孙，则是双重酬赏。小说的创新性在于，通常只是善事善报，而这里因赈灾善行避免九子败家惨祸，其劝善意义更具“爆料”新闻性。

五是文人赞美义埋饿死者，撰文纪念善行。乾隆五十一年（1786）诸省发生旱灾，江苏如皋流民爆发瘟疫，“当事者不暇问”，江大键《文士义冢碑记》记震泽侠绅蔡闰齐“恤生哀死，别民与士而赈之，又别士与民而瘞埋之。故文士义冢乃他邑所无，前代所未有，而先生独创焉”^[13]。但以一人一家之力赈灾，大灾前又能解决多少问题呢？乡绅赈灾之功不能离开乡土社会运行机制，如兴建水利：“水利设施或其他公共建筑，是由官员出面协调，但是无论这些工程由官或由绅指导，在执行中

总是绅士承担主要负担。”^[14]某地遭百年未遇的台风灾害后，“当事大开仓实，船粟往哺，而民情刁恶，反傲天灾凌官长，镇洋冷侯几被侵，崇川亦屡哄，及抚宪至乃止”，而灾后物资缺乏，为非作歹之徒推涛助浪，一位闽地侠义商贾“橐千金生理，尽散于灾民，豪举也”^[15]，这类民间义举，不能不触发、派生出一系列多彩多姿的民俗期盼。

总之，以多种模式对地方侠绅御灾济众善行予以表彰甚至神化，是民俗记忆的一个传统项目。“行善必获善报”，南宋时青田县水灾，某富户见全邑之人骑屋呼救，命子弟驾船往来十多次，皆免于“沉溺之祸”，水退，见自家屋宅并未受损，被认为“有阴德者必获天报”^[16]支戊卷6,1094。遇灾救人亦往往是自救家族，明清也将此类善人善事的复述视为伦理表彰。这与研究者将民间救灾活动中侠绅积极赈灾动机的概括遥相呼应，社会危机激发的忧患意识，希望借此缓和主佃冲突，借此实现经世济民的政治抱负^[17]。在此，侠绅保存村邻的御灾义举，不仅补充了官方御灾的不足，也提高了家族声望。当然，复述乃至适当补充更改乡绅救灾故事细节的文学书写，在故事传播中展示其社会功用，也是超时空满足民众生存需求的伦理拔高。

二、助赈的“分寸感”与民间规则

与传统文化精神一脉相承的是赈灾伦理观念，赈灾过程书写尤其不能忽视乡土社会所赖以存在的结构基础，这在明清文学描述中也所在多有。

首先，是有秩序讲礼仪的赈灾。一般来说就赈灾主体而言，救助模式有二：一是政府救助。根据实施时间，有灾前预设、灾发同时赈济和灾后赈济。如具有持续性的旱灾、蝗灾，赈济时可能灾害还在持续；水灾以其突发性则灾后施加。如较直接解救饥民生命的赈粥，即可分为正赈前、正赈中、正赈后三种。“正赈”是凡遇水旱不分对象地概赈（急赈、普赈）；而当灾害刚发生时，未等勘灾报灾完毕就要紧急救济，为正赈前的赈粥；正赈之后又持续较长时期的，为正赈后赈粥。日常救济也有赈粥，有的季节化为“冬赈”^[18]。二是民间救助。（1）政府对乡绅的劝赈，有时官绅联合实施赈济。（2）地方乡绅自发实施的赈济活动。（3）一些社会团体的赈济活动。至于在此着重讨论的侠绅助赈，属民间协赈，也不能不讲究名目、步骤和具体操作方式。古来士阶层有“不食嗟来之食”的传统，如不注意到特定对象，可能会好心办坏事，事与愿违。因此，救灾捐助而又不伤害受灾主体自尊，也是一种维护被救助者特别是下层读书人“面子”的民俗话语。传闻宁都谢渭公性情慷慨，施人恩惠不愿人知，荒年减谷价而增量，有士人贫病而遇灾更加困窘，渭公“欲苏其困，而嫌于无名”，知其家多花，就假借观花，招主人饮酒时拿出十两银子买兰花。渭公其实本无爱花嗜好，“阴以行其周急之意，而阳复予以可受之名。其诚心曲术，可谓忠厚之至矣”^[19]。这就突出了在赈济中如何给对方保留士人“面子”的问题，顾及对方不吃“嗟来之食”的人格自尊。

其次，超越传统社会规范的赈灾侠行。灾害频仍，以至于社会舆论把赈灾济困作为善良人性的直接表现，而对那些施善不图报的“纯粹利他”者尤其推重标举。甚至在通常情况下，较低下的社会角色，以其正直侠义，有时也在大灾大难中激发良知，做出侠肝义胆之举。如张某岁歉时闭廩不肯巢升谷，艺妓“玉面狐”自愿前往筹赈，称与鸨母约千金自赎，求忠厚长者托终身，“念无如公者，公能捐千金，则终身执巾帚”，张本迷恋此妓，惊喜地出谷贱售，米价大平。妓却道歉是“一时负气相诟……今悔过挽留，义不可负心”，富室私约无证，无可奈何。由于及时赈济，妓女欺诈也被御灾叙事宽容并侠义化了。转述者强调传闻真实，援引事件异文并赞叹：“此事李露园亦言之，当非虚谬。闻此妓年甫十六七，遽能办此，亦女侠哉！”^[20]义妓在大灾年救困济难，还不失分寸地惩戒了重灾面前囤积粮谷者，为此而行“欺骗”之事，动机效果的正义均无可争辩，具有令人肯定的褒扬聪慧色彩和喜剧意味。

其三，合乎经济利益的有限度赈济。明代后期一些地区出现了田主为自身利益而赈济佃户的现象，晚明“田主赈济佃户”的救荒主张^[21]受到国内研究者的注意：“租佃制度的发展和变化，提高

了佃户的地位和经济力量，削弱了他们对地主的封建依附，地主不可能再像过去那样，单纯凭政治的宗法的力量对农民进行剥夺，不得不更多地借助于经济手段。雇佣劳动制的发展更加强了这一趋势……这就使江南地主在灾荒来临时，主动提出赈济自己的佃户，以此稳定主佃关系，维持现行的经济秩序。”^[22]此当为具备赈济条件的田主自身权益遭侵害时的有利选择，毕竟此类定点赈济既透明且又是一项情感投资，有利于经济利益关系的稳定。

其四，政治嘉奖以强化侠绅的身份地位与社会功用。侠绅的赈灾经常会游离于地方官权力控制，但曾属体制内分子的士绅，还能自觉与朝廷保持一致，朝廷也对侠绅赈灾褒奖（赐予匾牌、建牌坊甚至封官），鼓励有加。《大清会典事例》载，顺治十年（1653）规定，士民捐助赈米五十石或银百两者，地方官予匾旌奖；捐米百石或银二百两者，给九品顶戴，捐多者递加品级。顺治十一年题准，现任官员并乡绅捐银千两、米千石以上者，纪录一次；生员捐米三百石，准贡；俊秀捐米二百石，准入监读书。康熙七年（1668）覆准，满洲、蒙古、汉军并现任汉文武官弁，捐输银千两或米二千石者，加一级；银五百两或米千石，纪录二次；银二百五十两或米五百石，纪录一次；进士、举人、贡生捐银及额，出仕时照现任官例议叙；生员捐银二百两或米四百石，准入监读书；俊秀捐银三百两或米六百石，亦准送监读书；富民捐银三百两或米六百石，准给九品顶戴；捐银四百两或米八百石，准给八品顶戴。乾隆四十一年（1776）议准，绅衿士民有于歉岁出资捐赈者，准亲赴布政司衙门具呈，并听自行经理，事竣由督抚核实。捐数多者，题请议叙；少者，给予匾额。若州县官勒派报捐，或以少报多滥邀议叙者，从重议处^[23]。根据不同社会角色的需要来褒奖，希望产生有赈济能力者纷纷效法的社会效应，这不能不对民间助赈产生极大促进作用。民俗心理还往往借助于缙绅阶层缓解天灾：“闻晋祠刘凤池于前数日赈济东庄、万花堡、蒿荒儿三村被灾黎民五石米，三村人数共四百来名，每人领一升三合米。富饶之家，本该如此。”^[24]灾荒救济可以让乡民产生强烈的感恩之心，在非常时期产生巨大效果，救济者和被救济者形成精神的结合^[25]。杜敬轲（Jack L. Dull）认为缙绅在明清政治生活中扮演了重要角色：“地方上有无数事务是负担过重的县官既无时间也无精力去对付的。这些事务包括维持孔庙和佛寺，赈灾救饥，指导水利建设，调解地方纠纷等。缙绅们被请来主持上述及其它工作，这些工作在以前总是地方官员的责任。”^[26]而实际情形要复杂得多，如前所述，民间神仙崇拜、慕侠理想等在灾害降临之际更易于被激活。《绿野仙踪》等小说中的冷于冰们，还要经历一个由秀才这一缙绅阶层预备队到亦仙亦侠角色的转变过程，他们济民救众的社会责任感不是削弱而是增强了。

其五，描述侠绅与地方官吏有限度、互利式合作。地方乡绅赈灾也与“官本位”政治体制有关，赈灾毕竟还离不开朝廷与官府。饥荒时皇帝出面赈济，“国家粮仓打开。灾民免征赋税，甚至获得金钱上的救济；这样，皇帝在某种意义上代替了保护生灵的天公。他把慈善的特权占为己有，不允许他人分享。有一次，某省遭灾，一些商人表示愿意出资救济，但这个建议被皇帝愤怒地否决了”，虽然实际上有皇帝救济粮，而灾民仍有多人饿死^[27]。这也与传统社会运行机制有关，研究者注意到“执行力”的层层限制，即地方官吏被赋予很大的处理一切事务权力的自由度，而在村社一类行政区，“上级官吏只对某些事务及其处理的结果负责，至于所采取的手段和措施则由下级官吏们自己选择……它使地方官府拥有很大自由的同时，还必须考虑民心所向；另一方面，它又为贪官污吏的滥用职权徇私舞弊提供了可乘之机。此外，它还有一个非常自然的结果，就是公众对暴政的批评和指责往往集中在某个具体的官吏身上，而不会寻根溯源找到皇帝的头上”^[28]。不同地区乡绅的整体素质也有较大差别，“华北的乡绅层多无力独自支持义仓的运转。华北乡村的乡绅地主并不像江南那样富裕，数量少、富裕程度低、文化水平差使得这个阶层在经营义仓、社仓时总是发生管理不善和亏损现象”，国家对乡村仓储的干预有正负两方面作用，“在捐谷方面，政府的倡捐对仓谷的积累固然有积极的作用，但当政府对仓储系统的管理干预过多，如统一调拨捐谷或胥吏层参与管理，都会打击乡绅地主在捐谷和管理方面的积极性。由于腐败和乡绅的无能使管理成本增高，义仓系统就会崩溃，其表现的特征是仓谷又集中到县城。……当官方大力提倡时，乡绅出力，义仓可兴。时

间稍长，胥吏自利，再加上北方灾重，存谷的供给少而灾民的需求大，仓储系统又会崩溃”^[29]。在“人治”政治生态下，在灾情、救灾的严峻挑战面前，地方官的一切表现都与政绩评价相关，尤其明清缙绅阶层的监督和许多大型群体事件发生都因灾害降临而变得敏感和不稳定，既有地方官吏首鼠两端，也有士绅畏首畏尾。经济基础决定赈灾质量，而提高相当于“中产阶级”的乡绅的数量和文化水平，也是检验和决定一个社会赈灾能力的重要因素。因此，侠绅参与赈灾与遵守、引领赈灾民间规则，其意义不仅是确保社会伦理精神在灾变危机时延续，也具有稳定社会与慰藉大众精神的难得功效。

三、仙道救急、侠客助赈的民俗期盼

在灾情危急、赈济不力之时，政府、士绅之外的第三种力量——仙道与侠客便以委婉有趣的形式显现出来。因此，受灾思超人，就不再是大众潜意识，而是对侵赈冒赈等恶劣现象的不满，是对单一枯燥生活与生产模式的不满。明清赈灾书写正是受灾民众向往物质丰富、苦求生存及正常生活的反映，与惨烈的被灾状况对照，折射出希冀获救的民俗心理。

一是“仙土”妙变食品以济灾荒的夸张叙事。仙道以法术救急，解决食品短缺问题，是地方官赈灾模式陈旧无效、个体自救无力而又急需摆脱灾害恐慌之时的心态折射。明代就有仙道之士解救灾民的传说，滋阳县大饥，众皆欲携老幼逃散：

忽一羽士，星冠挂瓢剑过之。指一隙地曰：“此下有土饭可食。”忽不见。众骇之，掘地尺余，土皆碧绿色，微有谷气。饿者捧而吞之，腻如稠面，下咽甚适，众争啜至饱。一方数千人皆取给焉，地成坑，且数亩，深可二丈，独不蓄水。易岁，麦将熟，羽士忽至，俯地若有所拾。坑已满，再掘，仍沙土，不可食矣。余友庄复我，为崇仁令，云县亦有此异，此皆出事理之外。或曰：“仙人点土为饭，犹之乎点铁成金也。”然金之所点，三千年后，犹能误人；饭之所济，救人死生之际，其功尤大，其德尤远。凡仙人必积功德而后成，可久。若夫斋僧衬施，乃饶裕人装饰，好名图报，其意有在，恐不足为重轻也。^[30]

与饥民吃的“观音土”相比，这碧绿土可食而不至于有后患，正是受灾者所期待的，既及时，受惠面又广。在明清以农业为主的生产模式下，救灾及时且物资丰富很难实现，只有扩大生产规模、增加经济模式，才能有效解决大量饥民的饮食问题。这虽是想象，也不失为因灾荒而构想的福音。

二是神仙与豪侠义士合作，以妙方神技救急。宋代曾流传侠士惩治骗人巫师的传说，用苏合香丸煮水，为姊姊一家驱瘟^{[16]补卷2,1558-1559}。豪侠既救人，亦向骗钱巫师和信巫的愚昧社会风气挑战。明清灾害降临时的侠士多带超现实色彩，施展身手往往显示超人能力，兼具以神力神技救民于水火的幻术思维。《禅真后史》写山东崇武县白衲道人碰到火、水、瘟三位红、黑、黄衣神灵，问明水、火二神施灾都因“水火无情，不分善恶”而一概施行，而瘟神则不犯忠臣、孝子、义夫、节妇及存仁积德之家。于是攥住红、黑二神，只黄衣者脱身。道人笑称只为生灵救释水、火二难，便我万刀加身也甘心。二神无奈只得撇下火轮、皂旗及红黑二囊而去。白衲道人把施灾器具埋藏蒲团下，昼夜坐其上，救了临淄和淮河千万人性命。道人深知拦阻水、火二神冒风险，二神威胁误大事要遭天谴，可他依然“完全利他”，红、黑二神“意欲行凶脱走”也走不了，“奈何这老子道高德重，难以相犯”^[31]。

三是以神物如“绣花针”祛蝗。有时侠客是侠绅的置换与替代，救灾前提是州县衙门不作为、社会其他赈济缺乏。《女仙外史》写饥荒时蒲台县绅仅捐献百金，唐赛儿凭借三千绣花针，“合县灾民，我当一人赈济”。建文九年（1409）秋，济南、泰安虫灾，月君经玉帝允诺：“一针可杀数千，三千神针，可杀无量恒河沙之虫矣。朕志在救民，虽有谴责，亦所甘受。”行法向着四面八方洒去，将诸虫杀尽^{[32]第48回,546-549}。因蝗灾天降，要取得玉帝准许，还有个先请示玉帝的程序，且剿灭蝗灾后，要蠲免当地税粮。关心百姓疾苦的“民本”思想，将侠客崇拜与赈灾民俗模式熔铸一处。

四是以“法术”向“天”借粮与金银。《女仙外史》写水旱瘟疫之灾肆虐，数十万民众受灾，月君急

令两位剑仙慰谕五日内求天雨粟、地产金，求贷银二百万两，为建文皇帝恤灾，借券中债主、借主、中人、保人一应俱全，“古来未有之奇券”，而后召群巨掘藏，果得如数黄金、白金，“自后凡属饥民之家，每晨釜中有米，篋中有银，取之无尽，用之不绝，而库内所贮金银，暗暗逐日减去矣！向来百姓都知道帝师法力与佛菩萨一般，恬不为怪，唯有感恩称颂”。月君还采用按灾民所需的分配措施，“不与富，只与贫”^[32]第85回，942-949。

五是运用“法术”盗夺贪官白银。乾隆时长篇小说《绿野仙踪》写仙侠惩贪官与赈灾并举。兰州、平凉、巩昌三府连年荒旱，侠客冷于冰了解到官府不赈灾民是因朝中严宰相最爱报吉祥，凡百姓疾苦外官不敢奏闻。头年荒歉，官府还命乡绅捐谷捐银，次年各州将捐助银两米谷只拿出一二分，余尽克扣，第三年无人捐。平凉知府“冯剥皮”命州县只报七八分收成，以显德政才能与巩昌、兰州二府不同。于是冷于冰拘来地方诸神，将百姓造册，张贴告示，聚集灾民见冯知府，说让百姓自写家口数目，投送火神庙按户酌分赈银。惶急中冯剥皮道出了对付贪吏冒赈“以假乱真，以少报多”的对策：

可惜年兄几两银子，徒耗于奸民之手。于真正穷人，毫无补益。依我愚见，莫若先委官吏，带同乡保地方，按户口逐一查明，登记册簿，分别极贫、次贫两项……另写一张票子，上面钤盖图章，标明号数，即将票子令本户人收存，俟开赈时，持票走领。年兄可预定极贫大小口与银若干，次贫大小口与银若干，先期出示某乡某镇百姓，定于某日在某地领取银两，照票给发……迫不可待者，即令官吏带银，于按户稽查时，量其家中大小人口若干，先与银若干，使其度命。即于票子上，批写明白，到放赈时，照极贫例扣除前与银数给发。如此办理，方为有体有则。再次百姓多，官吏少，一次断不能放完，即做两次三次何妨？若年兄任凭百姓自行开写户口，浮冒还是小事，到分散时，以强欺弱，男女错杂，本府有职司地方之责，弄出事来，其咎谁任？^[33]

冯知府要求自己找人代办，此乃地方官赈灾捣鬼营私的“经验之谈”，奸民冒领、多报人口和灾情自不可免，又何尝不是地方官员垄断救灾物资、多吃多占的借口？所谓赈灾“执行力”，就在这种避免赈灾冒赈弊端的理由下无限增强，无非是将救灾钱物巧妙合理地攫为己有。小说还写冷于冰吩咐猿仙（猿不邪），以白面捏成百十余个老鼠画符施咒，将冯剥皮赃银都变成白老鼠飞走，“为救群黎役鬼神，私银不敷借官银”。人神仙侠合为一流的故事书写，构成救灾惩贪鲜活生动的民间信仰表现。“飞鼠盗粮”法术救灾，是多种神魔小说、历史演义与世情小说共用母题，也是赈灾时事的文学映射。《说唐全传》写李密用“飞鼠盗粮”惩贪救民：“时金墉大荒，米贵如珠。李密欲结民心，以为内助，下旨开仓结票，济饥民之难。不料开了东仓官门，只见许多怪物，形如老鼠，两肋生翅，吱吱的叫。一片声响，满仓飞出，成队而去，米粮全无一粒。仓官忙奏魏主，那魏主大惊，及开南仓、北仓、西仓，照样如此。俱被这群怪物，盗运了皇粮十五万石。这个名为飞鼠，盗运皇粮十五万石，原来自有着落的。到后来尉迟恭兵下荆州，被水围在樊城，缺了粮草，却在城上掘蒿为食，不意之中掘出三万皇粮，救了众军性命。”^[34]王进驹教授认为，《绿野仙踪》为自况性长篇小说，是道教修行小说新发展，主要人物冷于冰（或温如玉或两人同时）寓有作者李百川的生活经历，是作者的理想化身^[35]。事实上，小说还寓含着一个忠奸复仇的潜在结构——秀才冷于冰，功名断送于奸臣之手，只有修道才能使他具有济世救民本领，此与“学技复仇”母题如出一辙。修道之后，他对待灾民受难态度不同，自然灾害的发生加剧了社会矛盾，冷于冰与奸臣贪官阶层矛盾激化，遂以法术劫夺贪官之银，借惩贪以惩奸（冯剥皮是京城赵文华亲戚，而赵是宰相严嵩跟前的红人），赈灾斗争遂成为与严氏父子政治斗争的直接体现。

六是与侠客赈济期待联系的除瘟需要。瘟疫多为主要灾害派生的次生灾害，其威胁具有区域性、突发性和全民性。因而救病义举的传播效应和群体整合作用，也往往构成民间秘密组织的起事契机。《归莲梦》写明末大旱，济南、兖州寸草不生，百姓顶风冒雨，饥饱无常，“疰鬼作祸”，曾蒙活佛赠天书的女大师张贴疗病告示，远近蜂拥挨挤庙门：“一半是治疰，一半是求助。莲岸一一打发得清

清楚楚,并不烦人守候,把一个冷庙弄得如墟市一般。那时官府也有闻得的,怪他聚集人众,出示禁止。争奈小民俱是饥困余生,见了赈助的人,就如亲生父母,官府虽是禁缉,不过拿来打责,难道有好处与他的。譬如笼中之鸟,拘得他身,拘不得他心,所以莲岸的声名大著。”^[36]赈济灾民成为聚合徒众起事的前奏,唤醒了汉末黄巾起义以降与道教相连的符水、天书等救灾民俗记忆。

七是以“祖传秘方”救济灾民。《镜花缘》写唐敖揭了治水黄榜引来围观,群情期盼“不辞劳瘁,特来治河”的天朝义士除患救难^[37]。唐敖提出解决方案,把所带生铁献出。开河后日夜辛劳,百姓为他立生祠,并题匾额曰“泽共水长”。多九公在唐敖劝说下放弃顾虑,决计将祖上秘方献出以救灾解难。小说在不满足庸医技能有限的神秘期许基础上,赋予中华义士以超国界、超凡俗的“医国”疗救海外的博爱情怀^[38]。的确,如研究者所指出,清代侠义小说写侠客:“实际上却常是王法外的强梁,是血气之勇、意气之豪的好汉,他们并不服膺名教,并无理性与价值的判断……侠客的原始盲动力量,必须要在清官所代表的清明道德理性精神控制、导引之下,敛才就范,才可以表现为理性。”^[39]清代侠义小说属于民间文学,不是文人小说。作为备受青睐的赈灾第三种力量——仙道与侠客,除了主体性地帮助清官断案、解民倒悬,以及侠客与清官联盟最大成效莫过于灾荒之际,助清官惩贪济民之外,侠客与贪墨官吏斗争的同时,也是清官角色所履行的使命。不被重视的是文学文本对象化书写的民俗期盼意义。如果说,地方士绅是物质性救助,而豪侠与神仙的救灾则是双重满足,并在更深广层面上展示了受灾者的精神需求,以文学想象的慰藉与满足感,展示大众期待的生存危机解决,与宝物崇拜的社会心理相当接近^[40]。特别是晚清受西学东渐与现代科技激发,作为与明清灾害叙事较为切近的民俗记忆,民国武侠小说写仙侠解灾民于倒悬,既是特定角色形象塑造的“武侠元素”,更是重申和强化世俗诉求。

四、结 语

在灾害无可避免的现实世界中,民间自救的第三种力量应当得到切实利用,特别是地方士绅主导下的应灾与善后工作,不仅对解决受灾大众的实际生活有巨大意义,也对大众的情绪起到了调适与稳定作用。虽然陈其元等人实录性较明显,而李百川小说等则描写隐晦曲折一些。但他们均属文人忧民,都不同程度吸收、熔铸了民间御灾传闻。后者尤其按他所理解的侠客角色功能,有机地融入了民间赈灾心理和民间信仰。作为现实生活的对象化,文学文本中所展示的法术、法宝、神力和神技的用途,呈现为解决现实重大问题的具体功能,不再是诸如源自佛经、道教等一般性斗法的机巧变化之术^[41]。此外,这类叙事还暗示了一个更重要的问题,即明清社会生产与生活结构过于单一,致使灾害发生后,被灾者往往只能祈求皇帝与上天,却自救乏力。而神仙道士的奇异功能正是单一生活的复杂想象,民众超越现实生活的前瞻意识与现代意义值得深思。御灾文学的启示在于,进行非农业生产模式如贸易、科技等新经济模式的开发,才是跳出农耕生产模式救灾困难的根本途径。

参考文献:

- [1] 还珠楼主. 翼人影无双[M]//还珠楼主小说全集:第38卷. 太原:山西人民出版社,北岳文艺出版社,1998:4-7.
- [2] 张崇旺. 明清时期江淮地区的自然灾害与社会经济[M]. 福州:福建人民出版社,2006:39.
- [3] 曾国藩. 曾国藩家书[M]. 北京:中央民族大学出版社,1999:35.
- [4] 朱梅叔. 埋忧集[M]. 熊治祁,标点. 长沙:岳麓书社,1985:153.
- [5] 崛地明. 光绪三十二年江北大水与救荒活动[G]//李文海,夏明方. 天有凶年——清代灾荒与中国社会. 北京:生活·读书·新知三联书店,2007:353-381.
- [6] 蓬蒿子. 顺治过江全传[G]//中国古代珍稀本小说:第4册. 沈阳:春风文艺出版社,1996:第5回,384-387.
- [7] 龚敏. 小说考索与文献钩沉[M]. 济南:齐鲁书社,2010:124-125.
- [8] 柏杨. 中国人史纲[M]. 北京:同心出版社,2005:378-379.
- [9] 西周生. 醒世姻缘传[M]. 童万周,校注. 济南:齐鲁书社,1984:第31回,404-405.

- [10] 佚名. 吴三桂演义[M]. 济南:齐鲁书社,2004;第5回,39-45.
- [11] 冒广生. 冒巢民先生年谱[M]. 北京:北京图书馆出版社,2001:415-416.
- [12] 邵彬儒. 俗话倾谈[G]//中国古代珍稀本小说续:第2册. 沈阳:春风文艺出版社,1997:69-74.
- [13] 嘉庆如皋县志[G]//中国方志丛书:第9册. 台北:成文出版社,1970:卷20,1960.
- [14] 张仲礼. 中国绅士:关于其在19世纪中国社会中作用的研究[M]. 上海:上海社会科学院出版社,1991:55.
- [15] 龚炜. 巢林笔谈[M]. 钱炳寰,点校. 北京:中华书局,1981:卷4,109-110.
- [16] 洪迈. 夷坚志[M]. 何卓,点校. 北京:中华书局,1981.
- [17] 赵昭. 论明代的民间赈济活动[J]. 中州学刊,2007(2):160-162.
- [18] 陈红. 论清代的赈粥[D]. 大连:辽宁师范大学,2008.
- [19] 陈其元. 庸闲斋笔记[M]. 北京:中华书局,1989:卷6,134-135.
- [20] 纪昀. 阅微草堂笔记[M]. 上海:上海古籍出版社,1980:卷18,445.
- [21] 森正夫. 十六至十八世纪的荒政和地主佃户的关系:第6卷明清[G]//刘俊文. 日本学者研究中国史论著选译. 栾成显,南炳文,译. 北京:中华书局,1993:26-73.
- [22] 伍继涛,阎建新. 明后期江南地主救荒思想探源[J]. 华东师范大学学报(哲学社会科学版),1988(2):57-62.
- [23] 昆冈,等. 钦定大清会典事例[M]. 北京:商务印书馆,1908-1909:卷288,3.
- [24] 刘大鹏. 退想斋日记[M]. 乔志强,标注. 太原:山西人民出版社,1990:60.
- [25] 谷川道雄. 中国中世社会与共同体[M]. 马彪,译. 北京:中华书局,2002:203.
- [26] 杜敬轲. 中国政体之演化[G]//罗溥洛. 美国学者论中国文化. 包伟民,陈晓燕,译. 北京:中国广播电视出版社,1994:80.
- [27] 佩雷菲特. 停滞的帝国——两个世界的撞击[M]. 王国卿,毛凤支,谷旻,等译. 北京:生活·读书·新知三联书店,1995:133.
- [28] 何天爵. 真正的中国佬[M]. 鞠方安,译. 北京:中华书局,2006:27.
- [29] 王建革. 清代华北的灾害与乡村社会:一种周期性调控系统的作用[G]//复旦大学历史地理研究中心. 自然灾害与中国社会历史结构. 上海:复旦大学出版社,2001:234-258.
- [30] 朱国祯. 涌幢小品[M]. 北京:中华书局,1959:卷29,692-693.
- [31] 清溪道人. 禅真后史[M]. 余芳,麦笛,校点. 济南:齐鲁书社,1988:第39-40回,306-310.
- [32] 吕熊. 女仙外史[M]. 天津:百花文艺出版社,1985.
- [33] 李百川. 绿野仙踪[M]. 长沙:岳麓出版社,1993:第39回,233-241.
- [34] 鸳湖渔叟. 说唐全传[M]. 上海:上海古籍出版社,1995:第43回,256.
- [35] 王进驹. 乾隆时期自况性长篇小说研究[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006:251-271.
- [36] 苏庵主人. 归莲梦[M]. 马托,校点. 沈阳:春风文艺出版社,1984:第1回,2-11.
- [37] 李汝珍. 镜花缘[M]. 上海:上海古籍出版社,1990:第35回,223-224.
- [38] 王立,安稳. 明清医者神秘形象的世俗化书写及认知缺陷[J]. 山西大学学报(哲学社会科学版),2016(4):27-32.
- [39] 龚鹏程. 侠的精神文化史论[M]. 济南:山东画报出版社,2008:163.
- [40] 刘卫英. 明清小说宝物崇拜的社会心理学审视[J]. 上海师范大学学报(哲学社会科学版),2013(4):59-65.
- [41] 王立,施燕妮. 真假难辨母题的文化整合意义与伦理价值[J]. 学习与探索,2017(3):145-152.

责任编辑 韩云波

网 址:<http://xbjb.swu.edu.cn>