

沦为“试金石”的红莲们意象述论 ——基于明代相关小说的考察

王水根 傅琴芳

(宜春学院, 江西省宜春市, 336000)

摘要: 在明代小说中,“美女”和“修道者”的故事,虽然具有鲜明的宣教色彩,但由于其生发背景已被移植于广阔的世俗内外社会生活之中,因此,故事情节和人物形象要远复杂于一般意义上的佛经文学,其中,尤以“美女”人物形象及其文化内涵最为丰富多彩。在明代小说中,“美女”人物形象有三个传播亚型——试“佛性”之金的红莲形象,试“人性”之金的柳翠形象,试“贞洁”之金的路氏女形象。其中,“红莲”称谓并不是一个偶然性的命名,色欲考验意味是其极为明显的符号象征。“红莲”的这种符号性色彩,说明红莲形象自其产生之初,即不具有小说人物应有的独立个性;她的存在不过是附庸于“修道者”修证佛性的需要,是一种工具性的人物形象典型而已。不但如此,在“修道者”被试出为非金之时,“红莲们”还可能会因为先在的“红颜祸水”标签,而不得不在轮回果报中承担“修道者”修证佛性失败的罪责。从这个角度看,“红莲们”形象在小说中的地位,不过是“修道者”修证佛性的“试金石”,甚至“替罪羊”罢了。从这个意义上说,“红莲”符号的背后其实意味着一个被物化的工具性女性群体——“红莲们”,一如“柳翠们”和“路氏女们”。

关键词: 试金石 红莲们 修道者

中图分类号: I206

文献标识码: A

佛教认为,生命的存在,即意味着承受永无穷尽的痛苦,而痛苦的产生,缘于生命中太多欲望得不到满足。因此,要消灭痛苦,必须按照佛的指引努力修行,以克服种种欲望,才有可能完全跳出轮回苦海,进入体认佛性,而后涅槃成佛的欢乐、祥和、自由境界。在所有欲望之中,最难克服的,便是生命中的本能欲求——色欲。所谓业海茫茫,难断无如色欲;红尘滚滚,易犯惟有邪淫。也因此,在各种佛教经典中,宣扬戒色成道的内容也最为丰富。在这些内容中,有相当一部分文学化地展示了修道者艰难的成道过程,宣扬了佛教的绝对禁欲思想。其基本人物叙事特点是:设置一组相对人物形象——“美女”和“修道者”,其中,“修道者”多以戒行精严的高僧面目出现,而“美女”常常充当的是“试金石”角色;“修道者”形象一般因为宣教需要,人物类型化和模式化味道相对明显,而“美女”形象则因为色欲原型的复杂,呈现出一定的多样性。连类而及,在关涉佛教内容的明代小说中,亦有一类所谓“修道者”和“美女”的故事,如《三言》中的“月明和尚度柳翠”、“明悟禅师赶五戒”、“佛印师四调琴娘”篇;^①《轮回醒世》中的“法僧投胎”篇;^②《西游记》八十一难中的“四圣显化”十七难、“吃水遭毒”四十二难、“西梁国留婚”四十三难、“琵琶洞受苦”四十四难、“棘林吟咏”五十二难、“辨认真邪”六十六难、“松林救怪”六十七难、“无底洞遭困”六十九难、“天竺招婚”七十八难;^③又有《北游记》“太子被戏下武当”一回中,当山圣母、竹竿精、蟾精化为美女戏出家太子的故事,其内容明显系高度类同于红莲试玉通禅师的情节。^④等等。这些故事虽然同样具有鲜明的宣教色彩,但由于其生发背景

^① (明)冯梦龙:《喻世明言》卷三〇、三一,第294-304页;《醒世恒言》卷一二,第1026-1030页,合肥:安徽文艺出版社,2003年。

^② (明)无名氏:《轮回醒世》卷六“贞淫部”,北京:中华书局,2008年,第196-200页。

^③ (明)吴承恩:《西游记》第九九回“九九数完魔划尽,三三行满道归根”,北京:人民文学出版社,1955年,第1180-1182页。

^④ (明)余象斗:《北游记》(又名《北方真武祖师玄天上帝出身全传》)“太子被戏下武当”,北京:华夏出版社,1994年,第201-206页。

已被移植于广阔的世俗内外社会生活之中，因此，故事情节和人物形象要远复杂于前述佛经文学，其中，尤以“美女”人物形象及其文化内涵最为丰富多彩。下面笔者就从女性主义的角度出发，重点分析“美女”人物形象的三个传播亚型——试“佛性”之金的红莲形象，试“人性”之金的柳翠形象，试“贞洁”之金的路氏女形象，以期揭示“美女”与“修道者”之类故事中所蕴含的女性观念及其相关文化内涵。

第一节、试佛性之金的红莲形象

“红莲”称谓并不是一个偶然性或随意性的命名，仔细辨析之下，就会发觉其符号象征极为明显。一则，在中国传统文化中，女性性欲暗示是“红”符号的常见内容之一；二则，“莲”符号的佛教意味浓厚，其常常是佛性高洁的象征。二者合而言之，红莲符号的佛教性欲考验意味就呼之欲出了。“红莲”的这种符号性色彩，说明红莲形象自其产生之初，即不具有小说人物应有的独立个性；她的存在不过是附庸于“修道者”修证佛性的需要，是一种工具性的人物形象典型而已。不但如此，在“修道者”被试出为非金之时，“红莲们”还可能会因为先在的“红颜祸水”标签，而不得不在轮回果报中承担“修道者”修证佛性失败的罪责。从这个角度说，红莲形象在小说中的地位，不过是“修道者”修证佛性的“试金石”甚至“替罪羊”罢了。

一 “红”符号的女性性欲暗示

在中国古代文化中，“红”跟女性有着密切的联系，它关联着女性生活的方方面面，一直以来多是相关女性的符号象征。不但如此，“红”的女性符号象征，还常常指向“美女”形象，其性欲意味的暗示亦是十分明显。

妇女化妆用的胭脂和铅粉，可以被称为“红粉”。如《古诗十九首》“青青河畔草”篇曰：“娥娥红粉妆，纤纤出素手。”后来“红粉”又可以被用来借指美女。如宋计有功《唐诗纪事》“杜牧”条曰：“忽发狂言惊满座，两行红粉一时回。”女性化妆之后的面庞被称为“红颜”，特指女子美丽的容颜。“红”为胭脂之色，而颜为面庞，古代女性常常以胭脂饰面，远看如红色面庞，所以红颜也成为了美丽女性的代称。汉傅毅《舞赋》：“貌嫿妙以妖蛊兮，红颜晔其扬华。”《汉书》卷九七上“外戚传第六十七上”有“既激感而心逐兮，包红颜而弗明。”此处红颜代指汉武帝宠妃李夫人。甚至连女性流的汗也被称为红汗，这可能是因女性面上施胭脂，流汗则与之俱下，其色红，故曰红汗。唐李端《胡腾儿》诗曰：“扬眉动目踏花毡，红汗交流珠帽偏。”五代王仁裕《开元天宝遗事》“红汗”条谓：“妃夏日畏热，每有汗出，红腻而多香。”

女性服饰审美以红裳为常见，故红裳又多被借指美女。如宋朱熹《春谷》诗：“红裳似欲留人醉，锦障何妨为客开。”女性的衣袖也被称为红袖。南朝齐王俭《白紵辞》之二曰：“情发金石媚笙簧，罗袿徐转红袖扬。”后来红袖也被借指美女。如唐元稹《遣风》诗曰：“唤上驿亭还酩酊，两行红袖拂尊罍。”又，女性盛妆多用红色，故称“红妆”。古乐府《木兰诗》：“阿姊闻妹来，当户理红妆。”后又借指美女。如宋周密《齐东野语》“尹惟晓词”条曰：“苹末转清商，溪声供夕凉，缓传杯催唤红妆。”

女性所居之处被称为红闺或红楼，如唐王涯《后庭怨》诗：“君不见红闺少女端正时，夭夭桃李仙容姿。”后红闺又被借指闺中美女。如清陈康祺《郎潜纪闻》卷五：“山尊果以是科通籍入翰林。虽大魁让人，犹未满红闺期望。”

“红”符号的女性性欲暗示，具体到相关小说中，无一例外地均有明显的表现。不过，小说中的女性性欲暗示，在依托于女性性别意象的同时，更多的是显现于“美人”意象之中。如在《古今诗话》“至聪禅师”条中，至聪禅师“一日下山，于道中见一美人曰红莲，一瞬而动，遂与合欢”。^①在这里，至聪禅师之所以“一瞬而动，遂与合欢”，是因为具有性欲

^①（宋）李昉：《古今诗话》，程毅中编：《古体小说钞》（宋元卷），北京：中华书局，1995年，第296页。

暗示的“美人”这个意象的存在。在《月明和尚度柳翠》中，当柳府尹因为玉通禅师不来欢迎自己而气恼时，“当日府堂公宴，承应歌妓，年方二八，花容娇媚，唱韵悠扬”，却能让柳府尹听罢立刻大喜。原来，在柳府尹的意识里，歌妓红莲的“美女”意象意味着强烈的色欲暗示，必然能够突破玉通禅师的邪淫戒而使其身败名裂，从而以泄自己“心中不忿”。红莲在柳府尹的授意之后，与母亲一夜商议，决定以丧夫之年少妇人的角色登场水月寺。红莲的这种伪角色定位可谓大有匠心，弱女子丧夫惹人慈怜对以慈悲为怀的出家人自不必说，而年少妇人则是生理性的色欲符号象征，尤其是丧夫的年少妇人，更具有了社会性的色欲符号暗示——在夫权的“不在场”情况下，意味着人皆可夫。也就是说，红莲的伪角色定位，使得潜在的参与者双方在特定的情场中，预先被脱去了法律和道德枷锁而成了纯生理性的动物。在这种情况下，玉通长老所能剩下的情障，就唯独“佛性”的自觉了。但这也并不能成为问题，正如“法僧投胎”篇中所曰：“能玄（实同于玉通）虽有法行，尚未脱凡，经红莲百般摩弄，佛心亦动，况非佛乎。”^①告子曰：“食色，性也。”果然，玉通长老在这种情景之下，不由得“禅心不动”——“这长老看了红莲如花似玉的身体，春心荡漾起来，两个就在禅床上两相欢洽。”^②在“明悟禅师赶五戒”篇中，弃儿红莲也是“生得清楚”、“生得清秀，诸事见便，”以致收养她的清一老道人不得不把她“藏匿在房里，出门锁了，入门关了，且是谨慎。”^③并且，这种藏匿状况，一直持续到红莲十六岁被五戒禅师玷污为止。小说于此处虽然没有正面强调红莲的色欲意象，但其色欲暗示已是再明显不过了。正因为红莲的色欲暗示是如此之令人震撼，以致五戒禅师“一见吃了一惊，却似：分开八块顶阳骨，倾下半桶冰雪来。”五戒禅师甚至没有做出任何抗拒的举动，便完全拜倒于红莲的色欲力量之中。又，在“佛印师四调琴娘”篇中，佛印是听了琴娘（实同于红莲）的“仙音”又想“知人物生得如何”，待见到了琴娘的“一双弯弯小脚儿”还遗憾“不见如花似玉眸”，以致“几回欲待去掀帘，犹恐主人恶。”待琴娘完全站在他的面前时，

佛印把眼一觑，不但唱得好，真个生得好。但见：峨眉淡扫，莲脸微匀。轻盈真物外之仙，雅淡有天然之态。衣染鲛绡，手持象板，呈露笋指尖长；足步金莲，行动凤鞋弓小，临溪双洛浦，对月两嫦娥。好好好，好如天上女；强强强，强似月中仙。^④

在这里，也或许是苏轼在物色人选时，早有意迎合其所好，琴娘的“美人”意象，在佛印眼里是如此地具体而微到身体的每一个部分，可谓赤裸裸地镜像出了所谓高僧的色欲审美癖好。在色欲趣味的满足之下，琴娘的色欲暗示的吸引力有意无意之中得以放大，以致道行高深佛印不禁真情显露，语中失态曰：

执板娇娘留客住，初整金钗，十指尖尖露。歌断一声天外去，清音已遏行云住。耳有因缘能听事，眼有姻缘，便得当前觑。眼耳姻缘都已足，姻缘别有知何处？^⑤

不过，为显示高僧的色欲雅于一般常人，琴娘的色欲暗示里又被标签上了“才女”符号。所谓“歌断一声天外去，清音已遏行云住”，“美女”的色欲暗示内容得以进一步丰富，同时“修道者”的“耳欲”也得到了满足。但这只是表明小说中“美女”色欲暗示内容，会因为“修道者”身份不同而有变化，并不涉及小说中“美女”色欲暗示会因为“修道者”身份不同而有无的问题。即便是在“法僧投胎”篇中，作者虽然极力谅解能玄，而几乎把所有过错推到红莲身上，但也不得不给红莲形象设置出“丧夫”“小娘子”的色欲暗示。

另外，“红”符号的女性色欲暗示，还意味着“红颜祸水”的先验判断。尤其是当“修道者”被试出非金之时，“红”符号色欲暗示中的“美女”（或“红颜”）意象，就会因为其曾在中国传统文化中一贯地被标签上“祸水”印记，而不得不承受“修道者”修证佛性失败的罪责。这种“替罪羊”角色，在经过了佛教轮回果报的催生之后，成功地延伸了红莲角

^① 《轮回醒世》，第198页。

^② 《喻世明言》卷二九“月明和尚度柳翠”，第287页。

^③ 同上，卷三〇“明悟禅师赶五戒”，第297页。

^④ 《醒世恒言》卷一二“佛印师四调琴娘”，第1029页。

^⑤ 同上。

色的“试金石”工具性功能。同时，这也是“红莲”小说形象得以衍生为“柳翠”、“琴娘”、“路氏女”等形象的关键所在。在“红莲”的众多衍生形象中，对“红颜祸水”的敷演，尤其在“路氏女”形象系列中得到了多方的展示，笔者将在“试“贞节”之金的路氏女”一节中对此加以详论，兹不赘述。

二 “莲”符号的“佛性”意味

莲花是佛教象征的名物。如佛陀临产之时，净饭王宫廷中出现了三十二种瑞应之相，其中之一就是“陆地生青莲花大如车轮”。佛陀出生以后，“忽然现身住宝莲花”。^①佛陀成道后，布道时坐的座位是“莲花座”，坐姿是“莲花坐姿”——双腿交叉于相对的大腿之上，足心朝上。也因此，几乎佛教所有的佛、菩萨身下的宝座，都是莲花座。另外，还有手持莲花的菩萨、明王等众，如观世音菩萨、大圣引路王菩萨众、大威德焰发德迦明王等手持莲花的壁画；^②有以莲花命名的佛典，如《妙法莲华经》；有以莲花命名的宗派，如中国唐宋以后影响巨大的净土宗又名“莲宗”；有以莲花命名的佛教结社，如东晋佛教大德慧远大师创立的“白莲社”；佛教称佛国为“莲界”、寺庙为“莲舍”、袈裟为“莲服”、做法事用的是莲灯、僧徒行法手印是“莲华合掌”、佛门同修是“莲友”。等等。可以说，莲花意象在佛教里是无处不在。

莲花是佛教的象征，究其原因大致在两个方面。一则，莲花有出污泥而不染的特点，象征着佛法出于世俗而不染于世法的纯洁。如《中阿含经》卷第二三“中阿含秽品青白莲华喻经第六”曰：

犹如青莲华，红、赤、白莲花，水生水长，出水上，不着水；如是，如来世间生，世间长，出世间行，不着世间法。所以者何？如来无所著，等正觉，出一切世间。^③

《大涅槃经》卷九“如来性品第四之六”说的更为明确：

优钵罗花、钵头摩花、拘牟头华、分陀利华（不同品种的莲花译音），生于淤泥而终不为彼泥所污，若有众生修大涅槃微妙经典亦复如是，虽有烦恼终不为此烦恼所污。何以故？以知如来性相力故。^④

又，莲花还可以用来象征“修道者”修道佛法的精进不息的精神，如《杂阿含经》卷三一“八八二”条曰：“譬如水陆诸华，优钵罗华为第一，如是一切善法，皆不放逸为根本，乃至涅槃。”^⑤二则，最初是佛教随顺印度民俗的结果。印度一贯有珍视莲花的习俗，^⑥“是故诸佛随世俗故，于宝莲华上结跏趺坐”，以示行梵道而“于诸淫瞋已尽无余”。^⑦后来佛教传到中国，而中国自古以来亦有珍爱莲花的传统。早在《诗经》和《离骚》中就有对莲花的赞美，后来自称为“穷禅客”的周敦颐一篇《爱莲说》，更是明白道出了“佛性”与莲花的共通精神“出污泥而不染，濯清涟而不妖”。可以说，莲花亦是中国佛教的象征名物。

总之，无论在印度佛教还是在中国佛教中，“莲”一方面因民族传统习俗而标签于佛教；另一方面因为其“出淤泥而不染”的清静芳香特质，契合了“佛性”的无上妙好，以及“修道者”证道的勇猛精进精神，而成为了佛教及其“修道者”的宗教指向。正是由于“莲”

^①（梁）僧祐：《释迦谱》卷第一“释迦降生释种成佛缘谱第四”，《大正藏》第50册第2040号，第5页。

^②程澄、任达永绘：《无上粉本寺中寻——宝宁寺明代水陆画线描精选》，杭州：西泠印社出版社，2010年，第51、20页。

^③（东晋）僧伽提婆译：《中阿含经》，《大正藏》第1册第26号，第574页。

^④（北凉）昙无讖译：《大般涅槃经》，《大正藏》第12册第374号，第419页。

^⑤（刘宋）求那跋陀罗译：《杂阿含经》，《大正藏》第2册第99号，第222页。

^⑥亦丽：《神圣的花木》，文史知识编辑部编：《佛教与中国文化》，北京：中华书局，1988年，第356-357页。

^⑦道略集：《杂譬喻经》“三二”条，《大正藏》第4册第207号，第529页。

的这种标签和指向意义，“红”的美女色欲暗示才能够在与“莲”的“佛性”结合中，得以表达出对“修道者”的色欲考验意味。

再者，“莲”本身在印度和中国亦有某种色欲象征。在印度，莲花不但可以被用来作为女性生殖器的象征，也还被用来配合表现印度著名的“林迦”（linga, 男性生殖器）崇拜——“林迦”常常是置于莲花瓣上或者以莲花瓣为其饰边。在中国，莲花也会跟色欲联系在一块，如汉乐府《相和曲》中有男女调情的形象化表现：“江南可采莲，莲叶何田田。鱼戏莲叶东，鱼戏莲叶西。鱼戏莲叶南，鱼戏莲叶北”。在此处的象征性描写中，鱼、莲的深层次内在语义指向明显有男女色欲意味，正如闻一多先生指出的：“这里是鱼喻男，莲喻女，说鱼与莲戏，实等于说男与女戏。”^①这一点，在“红莲”系列小说中有更为直白的表现。如“至聪禅师”文尾的颂曰：“有道山僧号至聪，十年不下祝融峰。腰间所积菩提水，泻向红莲一瓣中。”^②很明显，这里的“菩提水”指向的是至聪的精液，“红莲一瓣”指向的是红莲生殖器外阴。这两种色欲的指向一旦对应出现，那么其间所赋予的佛教“修道者”色欲考验意味就不言而喻了。

三 审丑与审美之下的“试金石”形象

笔者在前文已提及，在佛教“修道者”面临的种种欲障中，最难克服的，便是生命中的本能欲求——色欲，故此，在佛经以及佛教相关宣教作品中，往往会极写男女色欲魔障的可怕诱惑性，以及佛、菩萨、得道高僧们反制该诱惑的艰难过程。这样极写的目的，一方面在于期冀以此警醒“修道者”只有远离各种形式的色欲异相，才有可能完全跳出轮回苦海，进入体认佛性，而后涅槃成佛的欢乐、祥和、自由境界；另一方面还可以通过如此形象化的渲染，标榜出一批佛、菩萨、得道高僧形象，作为其他“修道者”的样板，以达到指引和激励后进，以及佛化世俗的目的。因此，从这个角度说，所谓“红莲”之类的色欲魔障，不过是佛教的宣教工具，“修道者”所证之道的“试金石”而已。如《摩登伽经》就有这样的故事：舍卫国妓女摩登伽女，在阿难独归途中经历其家时，以大幻术婆毗迦罗先梵天咒摄阿难入淫席，淫躬抚摩，将毁阿难戒体。后得如来以神咒付文殊师利往护，才使得恶咒消灭，并提携奖劝阿难及摩登伽女归来佛所。作为佛陀最喜爱的弟子，阿难一向以多闻著名，可谓“功行固已侔佛”，但一旦面对色欲引诱，竟然还未全道力，可见色欲确实是佛教“修道者”证得“佛性之金”的第一大魔障。但这类故事的存在目的绝不仅仅在此，重点还在于为“修道者”遭遇迷障时提供有效的解脱之道。正如《首楞严经要解》卷第一评论摩登伽女与阿难故事曰：

摩登伽妓女也，娑毗迦罗此云黄发外道。所传幻咒名先梵天，实妖术耳。淫躬抚摩将毁戒体者，以身逼近欲染净戒之体也。后云心清净故尚未沦溺，则将毁而已。阿难于空王佛所，同佛发心功行固已侔佛，但本愿常乐多闻，护持法藏，不取佛果。则今之示迹，乃所以护持也。盖般若之后，慧学方盛，迷己之流，一向多闻，不修正定，为物所转，易遭邪染。宛转零落，则佛之法藏，殆无以护持，故假多闻之人邪染之事起教。以首楞之大定，资般若之大慧，使定慧均等学行双明，则倒妄可消，妙湛可得，不为物转，而能转物，同如来矣。当知，阿难方便真慈，俯为末学，后经辙迹，无非策砺也。^③

戒环和尚在解这个故事的时候认为，阿难遭遇摩登伽女色欲引诱差点毁戒，是因为“般若之后，慧学方盛，迷己之流，一向多闻，不修正定，为物所转，易遭邪染。”而救护此种不足的方法在于，“以首楞之大定，资般若之大慧，使定慧均等，学行双明，则倒妄可消，妙湛可得，不为物转，而能转物，同如来矣。”因此，该故事的目的在于，“阿难方便真慈，俯为末学，后经辙迹，无非策砺也。”佛经中类似的色欲考验故事还有很多，如《杂宝藏经》中难陀贪恋妻子美色不肯出家，后佛陀以欲制欲，带难陀到天界见识更多更美的仙女，以此引诱难陀修道升天；《大法炬陀罗尼经》中一法师受爱欲魔女诱惑，无奈之下借如来佛像抵

^① 闻一多：《神话与诗》，上海：上海人民出版社，2006，第101页。

^② 《古今诗话》，第296页。

^③ （唐）般刺密帝译、（宋）戒环解：《首楞严经要解》，《卮续藏》第11册第270号，第779页。

制才得解脱。等等。

其实，为了帮助“修道者”们抵制色欲，在佛经及其相关宣教作品中，早就有了大量的诋毁女色内容。如《阿含口解十二因缘经》卷第一曰：

有阿罗汉，以天眼彻视，见女人堕地狱中者甚众多，便问佛：“何以故？”佛言：“用四因缘故：一者贪珍宝物衣被，欲得多故；二者相嫉妬；三者多口舌；四者作姿态淫多。以是故堕地狱中多耳。”^①

又《法句譬喻经》卷第四“喻爱欲品第三二之二”曰：

于是化女即解璎珞香熏衣裳，裸形而立臭处难近。二人观之，具见污露。化沙门即谓一人言：“女人之好但有脂粉芬熏众华沐浴涂香，着众杂色衣裳以覆污露，强熏以香欲以人观，譬如革囊盛屎有何可贪？”^②

不过，这种诋毁女色内容的大量存在，在强化了宣教功能的同时，也严重地削弱了故事角色的个性。由于故事的目的指向需要，在以宣教为目的的佛教相关故事中，象征色欲的小说角色通常不是化生于世俗的道德层面压力，而是幻化于“修道者”的宗教自觉与“人性”本能之间的扭曲与分裂。因此，这种角色通常无一例外地被过分异化，很少有所谓人物形象个性可言，仅仅是宗教性的人物样板而已。就这一点来看，红莲类故事则与之有着本质的不同。红莲类故事的演绎指向，往往以迎合世俗的审美要求为目的的指向，而世俗审美的多样性和复杂性，必然决定了“红莲们”形象鲜明的个性和丰富的内涵。具体到“红莲们”形象塑造来说，虽然其作为“试金石”的本质并没有得以改变，但其形象个性和内涵则呈现出以下两个新特点。

其一，从人物形象内涵看，“红莲们”的色欲表征不再处于异化之中。以宣教为目的的女性形象，无一例外地都会被严重异化，但在红莲类故事中，“红莲们”的色欲表征不再是“革囊盛臭”，相反，却成为了小说创作者及其文本受众的赏心悦目所在。如在《月明和尚度柳翠》篇中，红莲在柳府尹眼中是“年方二八，花容娇媚，唱韵悠扬”。柳府尹以己推人，料高僧玉通禅师眼中的红莲亦是如此，故“大喜”可泄“心中不忿”之机会在此。果然，在玉通禅师眼中，红莲的身体是“如花似玉”。并在云雨之后，色欲满足而“心欢意喜，分付道：‘此事只可你知我知，不可泄与外人’”。倘不是红莲最后道出实情，在所谓高僧玉通禅师的意识里，红莲的色欲表征完全是美的所在。即便是在得知受骗的实情后，玉通禅师也并没有为难红莲，而是“教道人开了寺门”，让红莲告别离开。在柳府尹处，红莲得赏钱五百贯，并被免了一年的官唱。红莲的这种结局，实在是大异于宣教故事中的美女多在地狱里的安排。我们完全可以有理由认为，红莲的色欲表征倘不是处于审美之中，她的结局定不会优于地狱中的女性。在《明悟禅师赶五戒》篇中，红莲的结局是“嫁与一个做扇子的刘待诏为妻，养了清一在家，过了下半世”。^③在《法僧投胎》篇中，红莲同样是安然“俟钟鸣别去”，“执白绫驰送路公”，而圆满完成任务没有任何不利后果。^④在红莲类故事里，以“红莲们”的色欲表征为赏心悦目所在的审美理念，在《佛印师四调琴娘》篇中表现得最为诗意。如听琴娘唱词时，“佛印蓦然耳内听得有人唱词，真个唱得好：”

声清韵美，纷纷尘落雕梁；字正腔真，拂拂风生绮席。若上苑流莺巧啭，似丹山彩凤和鸣。词歌白雪阳春，曲唱清风明月。^⑤

^①（后汉）安玄、严佛调译：《阿含口解十二因缘经》，《大正藏》第25册第1508号，第55页。

^②（晋）法句、法立译：《法句譬喻经》，《大正藏》第4册第211号，第603页。

^③《喻世明言》，第300页。

^④《轮回醒世》，第198页。

^⑤《醒世恒言》，第1028页。

耳欲满足了，眼欲却又来了，“佛印口中不道，心下自言：‘唱却十分唱得好了，却不知人物生得如何？’”“佛印把眼一觑，不但唱得好，真个生得好。但见：”娥眉、莲脸、仙体、雅态、美饰、笋指、金莲，一似洛神、嫦娥，强比天女、月仙。^①值得注意的是，佛印的女性审美趣向，此时已难脱世俗一般色欲意识。不禁之下，顿生爱慕之心，虽在《蝶恋花》一词中先是仍然不忘惺惺交代“执板娇娘留客住”的自我辩白，但难耐声色诱惑而忘情之际，竟全然忘却方外戒律，公然叹羡两性姻缘：“耳有姻缘能听事，眼有姻缘，便得当前觑，眼耳姻缘都已足，姻缘别有知何处？”^②

在这里，女性色欲的表征已经被高度地审美化，完全没有了宗教禁忌的痕迹。不仅如此，女性色欲审美，还被成功地调和于“修道者”的方便修行之中，正如佛印成功地把“尘心俗意”排斥于“诗酒自娱”之外一样。不过，再进一步的两性交合仍然是最大的禁忌，是不可逾越的底线，这种理念一贯于所有的红莲类故事之中。其实，两性交合的禁忌，始终都是世俗内外共同的审丑要求，这一点是无可动摇的。《佛印师四调琴娘》故事中，佛印公然地放肆于女性色欲表征的审美之中，但仍不失为高僧，并被苏轼“愈加敬重，遂为入幕之宾。虽妻妾在旁并不回避。”究其所在，还是缘于佛印坚守了两性交合的所谓审丑底线。又，《西游记》中，虽然猪八戒连连犯女色之戒，甚至唐僧面对女色也不乏动心时刻，但他们最终都因为恪守了上述审美禁忌，最终成功取得真经，修成正果。也正根源于此，无论何时何地，“红莲们”形象均脱不了其“试金石”之本质，只是此时的“试金石”功能，被狭隘化于两性交合之中了。

其二，“红莲们”形象呈现出鲜明的个性化色彩。

《月明和尚度柳翠》中的红莲，可谓艺色兼足，足智多谋，深有心机；《明悟禅师赶五戒》中的红莲，是清纯懵懂，情窦初开；《佛印师四调琴娘》中的琴娘，则才色双绝，楚楚可怜；《法僧投胎》中的孙红莲，乃诡辩泼辣，粗野放荡。^③《西游记》中的女儿国国王，高贵不乏妖娆，情绵绵而意深深；琵琶洞里的蝎子精是异类多情女；木仙庵内的杏仙，系“人才俊雅，玉质娇姿”。^④《型世言》中的谢芳卿，才色双全，为爱情主动大胆；^⑤《禅真后史》中的濮氏，“妙年丽色”，寡情难耐；^⑥《北游记》中的当山圣母，虽已成道，但“春心”不灭。^⑦如此等等。

红莲类故事的世俗性，决定了故事中色欲诱因的不确定性，并具体体现在“红莲们”形象个性化的加强之中。而从本质上看，“红莲们”形象鲜明个性化的呈现，实际上是对所谓“高僧们”形象刻板化的非对称应对。在红莲类故事中，“高僧们”的形象一般是固定于两种类型中，一类是绝对地离情断欲，也即“禅心已作沾泥絮，不逐东风上下狂”；一类是虽然努力地离情断欲，但是“只因一点念头差，犯了如来淫色戒。”这种形象类型的固化，使得故事结局具有高度的可预见性，以致严重地打击了文本受众的阅读兴趣，也就更谈不上能够实现其终极教化目的了。为应对于此，小说创作者不得不对“红莲们”形象进行非对称复杂化，以弥补上述缺陷。更何况，在中国女性伦理禁锢下，正常女性一向是多禁足于公开社会生活的，这就造成了中国男性的女性审美饥渴，个性鲜明的“红莲们”恰恰迎合了他们的意淫欲求。因此，多方的多重需求之下，“红莲们”形象走向个性化，就成为一种多方共赢了。只是可悲的是，多方共赢并没有包括“红莲们”自己的真实思想。在男性话语霸权的压迫下，她们的角色在被代言中一如既往地保持着实际上的沉默。

^① 同上，第1029页。

^② 同上。

^③ 《轮回醒世》，第196-200页。

^④ 《西游记》第六回“荆棘岭悟能努力，木仙庵三藏谈诗”，第770-783页。

^⑤ （明）陆人龙：《三刻拍案惊奇》（《型世言》）第一回“毁新诗少年矢志，诉旧恨淫女还乡”，北京：华夏出版社，2008年，第114-125页。

^⑥ （明）清溪道人编著，郑明智校点：《禅真后史》第一回“耿寡妇为子延师，瞿先生守身矢节”，西安：太白文艺出版社，2006年，第9-12页。

^⑦ 《北游记》，第201-206页。

第二节、试人性之金的柳翠形象

在水月寺的方外场域里,“红莲之石”试的是“他者”的“佛性之金”;而在红尘背景下,“柳翠之石”试的是“超我”的“人性之金”。当“试金石”的功能发挥场域,转换到世俗世界的时候,“红莲之石”或者“柳翠之石”的测试对象,也就转换为现实伦理道德制约下的社会个体。相应地,其具体测试内容亦自然转换为“人性之金”。红莲与柳翠角色的轮回,一致于她们的妓女身份。而柳翠从妓女到高僧的回归,则得益于妓女尘封之下的“人性之金”的光辉,佛教“众生平等”的大慈大悲情怀,以及潜隐于小说之中的文本创作者及其受众难能可贵的女性主义意识。

一 “我”的转换——从“佛性”到“人性”

弗洛伊德认为人格是由“自我”、“超我”和“本我”三部分构成,并且这三部分之间没有不可转化的界限。其中,“本我”处于人格结构的最底层,是人性本能和欲望组成的能量系统,是力量强大的性本能,以追求快乐为目的。“自我”是在人格本能与社会道德之间对“本我”的管控,在调节“本我”的过程中,更好地追求现实满足。“超我”与“自我”实际上是同一部分,不过,“超我”处于人格结构最高层,使得“自我”最终受控于“超我”。“超我”是社会道德与规范内化后的升华,它追求的是完善的境界。^①

在红莲类故事中,高僧的“佛性”追求,实际上是宗教意义上的“超我”修证;在成功证道之前,其始终处于痛苦的“自我”管控之中。而这种管控更多的是被动于外在的社会道德规范的压力,并非真正意义上的自我佛性开悟。比如说,玉通禅师在发现柳府尹阴谋之前还是“心欢意喜”,只是得知真相后,才“听罢大惊,悔之不及”;五戒禅师破戒后辞世亦是被迫而行,所谓“传与悟和尚,何劳苦相逼”。二者的觉醒系被动于外力而非自我开悟,至此明白无疑。

可以说,所谓高僧的“佛性”虽是宗教意义上的“超我”,但相对于红尘背景下的红莲或柳翠们的“人性”来说,它甚至连“自我”都算不上。因为所谓高僧的“超我”指向是极端自私的,它的目的不过是寻求个体的自我解脱。正如法空长老为玉通和尚下火时所说的那样,玉通禅师“不去灵山参佛祖,却向红莲贪淫欲”的代价,无非是其个人“无福向狮子光中,享天上之逍遥;有分去驹儿隙内,受人间之劳碌。”^②正是因为这种“超我”的自私性,当玉通禅师“本我”面对“红莲之石”时,是那么的不堪一试,就轻易地臣服于“本我”的管控,更不用说得到“超我”的升华了。而一旦得知自己是受人陷害后,便毫不犹豫地轮回转世报复——“我身德行被你亏,你家门风还我坏”;^③或者是“长成不信佛、法、僧三宝,必然灭佛谤僧,后世却堕落苦海,不得皈依佛道”;^④或者是“我法被你破,你家被我坏。”^⑤如此等等。

在“人性”与“佛性”的比对中,在小说创作者的“人性”自觉与女性主义意识里,所谓高僧的“佛性”光环,已经失去了其现实的说服力,并在红莲或柳翠们的“人性”相形中显露出虚伪的本质而黯然失色了。在这里,红莲或柳翠们的“人性”力量唤醒了高僧之“本我”,使之脱离了“超我”甚至“自我”或“佛性”的管控,从而完成了“我”的人格转换——从“佛性”到“人性”。虽然这种转换需要付出所谓的转世轮回代价,但柳翠们最终的证道成佛——一种另类的“人性”回归,显示出该代价实质上并不值一提。

二 固化的人性——从红莲到柳翠

红莲与柳翠角色的轮回,固化于她们前世今生的妓女身份。在故事中,虽然“红莲们”的结局并没有牵扯于“高僧们”的后世轮回,但她们的妓女身份却被一以贯之下来,这自然

^① 霍欣彤编著:《弗洛伊德精神分析》,海南:南海出版公司,2008年,第144、149页。

^② 《喻世明言》卷二九“月明和尚度柳翠”,第289页。

^③ 同上,第287页。

^④ 同上,卷三〇“明悟禅师赶五戒”,第299页。

^⑤ 《轮回醒世》,第198页。

是得益于该身份符号所具有的特殊内涵。“妓女”符号有两重内涵，于“妓”而言，系至卑至贱的男性泄欲工具；于“女”来说，乃男性话语霸权下的生殖繁衍工具。其实，这两重内涵之间并没有太大的区别，只不过前者是人尽可夫，后者是一人专用，且身兼它职如“主中馈”、伺候公姑等而已。玉通禅师在轮回转世后，肩负着两个果报使命，一则以示破色戒后的惩罚，二则以示对遭受陷害后的回应。这两个果报之业的造作者，涉及到红莲、柳府尹、玉通三人。其中，红莲系如玉通禅师一样的受害者，且玉通禅师在其《辞世颂》中亦曰：“我欠红莲一宿债”，但在果报之中，却并没有体现出对红莲应有的补偿，这显然是果报补偿的女性歧视。对玉通禅师来说，犯如来色戒后的报应，是转身为女性再受轮回之苦，而不能“向狮子光中，享天上之逍遥”；对柳府尹来说，其因陷害玉通而受生女为妓之报应。此两者的果报中，无论玉通禅师还是柳府尹，他们的果报载体却无一例外地归结到女性符号之上，这仍然是一种果报的女性歧视。与此形成鲜明对比的是，在《明悟禅师赶五戒》篇中，五戒禅师在没有任何客观诱引的情况下主动犯如来色戒，轮回转身后却以男性的面目出现，而且“一举成名，御笔除翰林学士，锦衣玉食，前呼后拥，富贵非常”。这种果报的女性歧视背后，折射的却是中国传统文化，特别是儒家文化与佛教文化中对女性人性等同于“淫欲”、“卑贱”和“丑恶”等认识的真实状况。

其一，儒、佛的女性人性“淫欲”观。

红莲之于玉通禅师、五戒禅师或其他证道者，柳翠之于柳府尹家，路氏女之于其父路知府、其夫徐子、其情夫史监生，三位女性虽然姓名各异，娼妓身份却是一以贯之，^①附着于其身份之上的文化内涵更是归结于儒、佛的女性人性“淫欲”观。在佛教文化里，无论主客观诱因，女性均被视为“淫欲”的象征。如《大般涅槃经》卷第九“菩萨品第一六”曰：

若善男子善女人等，无有不求男子身者。何以故？一切女人皆是众恶之所住处。复次善男子，如蚊蚋水不能令此大地润洽，其女人者淫欲难满亦复如是；譬如大地一切作丸令如芥子，如是等男与一女人共为欲事犹不能足；假使男子数如恒沙，与一女人共为欲事亦复不足。善男子，譬如大海一切天雨百川众流皆悉归注，而彼大海未曾满足，女人之法亦复如是；假使一切悉为男子，与一女人共为欲事而亦不足。复次善男子，如阿叔迦树、波陀罗树、迦尼迦树春花开敷，群蜂啖取色香细味不知厌足，女人欲男亦复如是不知厌足。^②

又《增一阿含经》卷第二七“邪聚品第三五”亦曰：

是时，老母语僧迦摩曰：非独我女而有此事，一切女人皆同此耳。舍卫城中人民之类，见我女者，悉皆意乱，欲与交通，如渴欲饮，覩无厌足，皆起想著。^③

儒家文化对待女性的态度也是如此。一直以来，在中国主流传统文化的儒家学说里，女性在社会分工中都是被定位于家庭生殖工具和男性服务工具。在这里，儒家学说虽然没有直接抨击女性是淫欲的象征，但无论生殖定位还是男性服务定位，其主体内容都离不开女性特有的“性”特征，以及与之对应的男性“性”欲望。也因此，执掌着话语霸权的中国传统男性，在某种动机和目的之下，在倾城倾国之红颜美色和祸水的纠结中，把女性人性标签上了淫欲符号。而随着佛教的入住并发展于中国，儒、佛文化中的女性淫欲观，在多方文化融合与共振之中得到了进一步强化。一旦这种女性淫欲观标签于红莲与柳翠形象时，就成为了一种固化的符号，符号的内涵一贯于她们的娼妓身份，无论前世、今生或者来世，均注定如此。

^① 路氏女虽然是良家妇女，但在小说著者的笔下已与娼妓无异，如“路氏益无忌惮，由是寻花问柳，渡水登山游亭入庙，无不至矣。一应精致童仆，尽欲遍尝滋味；大凡风韵亲朋，随机挑逗联情。即教坊之流，无如彼之淫垢者。”（《轮回醒世》，第199页）

^② （刘宋）慧严等依《泥洹经》加之：《大般涅槃经》，《大正藏》第12册第125号，第663页。

^③ （东晋）僧伽提婆译：《增壹阿含经》，《大正藏》第2册第125号，第702页。

其二，儒、佛的女性人性“卑贱”观。

儒家文化中的“男尊女卑”自不必说，一个“三从四德”外加一个“三纲五常”的女性伦理限定，就已经把男权的张狂、女权的“卑贱”体现得淋漓尽致。而佛教虽然在一定层面上主张“众生平等，无有分别”，但在具体的佛教制度和证道实践中，男权至上的痕迹还是非常明显甚至严重的。可以说，在佛教历史的几乎所有时期，女性的性别平等问题并不比其他宗教有更多改进，^①因为“考佛陀原始教义，本亦轻贱女身”^②。如一直以来备受争议的“八敬法”，就突出显示了佛教男众对女众的权力优越性。^③又如出家受具足戒的男性僧众只须尽守 250 戒，而出家受具足戒的女性僧众则须要守 349 戒（一说 500 戒）。等等。正是由于儒、佛的这种“男尊女卑”观，使得男权符号下的玉通禅师和柳府尹造作的罪孽，却最终归结到女性符号下的“卑贱”人性观之上，由柳翠从良家妇女沦为娼妓以承受其恶报。即便在《明悟禅师赶五戒》中，五戒禅师主观上犯了色戒轮回转世为男身，却是“富贵非常”并未受到恶报。这种轮回果报的男尊特权意味，不较自明。

其三，女性人性的“丑恶”，预设了轮回转世受女人身是恶报的结果。^④

在轮回转世的果报中，从红莲到柳翠的女性身份固化，还缘于佛教“受女人身是恶报”的理念，其预设前提则是女性人性的丑恶。如《佛说观普贤菩萨行法经》曰：

汝今应当于诸佛前发露先罪，至诚忏悔。于无量世，眼根因缘贪著诸色，以著色故，贪爱诸尘，以爱尘故，受女人身。世世生处惑著诸色，色坏汝眼，为恩爱奴。色使使汝经历三界，为此弊使盲无所见。^⑤

又《佛说大乘造像功德经》卷下曰：

弥勒，有四种因缘，令诸男子受女人身。何等为四：一者以女人声，轻笑唤佛及诸菩萨一切圣人；二者于净持戒人，以诽谤心说言犯戒；三者好行谄媚诋惑于人；四者见他胜己心生嫉妬。若有丈夫行此四事，命终之后必受女身，复经无量诸恶道苦。^⑥

不仅如此，女性自身也认为自己之所以受女人身，是因为女性人性“丑恶”之报。这一点，常常还成为女性出家修道的缘由之一。如《大爱道比丘尼经》曰：

^① Rita M. Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 210. (Despite a strong basis for gender equality in key Buddhist teachings, Buddhism's record on gender equality is not significantly better than that of any other religion. Despite the implication of its key core teachings regarding gender, Buddhists in all periods and schools of Buddhist history limited women sharply.)

^② 陈寅恪：《武曌与佛教》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980 年，第 147 页。

^③ “八敬法”，又作“八尊重法”、“八尊师法”、“八不可越法”等等。即比丘尼尊重恭敬比丘之八条戒律。其制定因缘是：佛陀成道后不久，姨母大爱道等五百善女人要求出家，佛不允许，盖以正法千年，若度女人，则减五百。阿难代再三请，佛陀即制定该法，使向彼说，若能遵守，则听彼等出家。大爱道等顶戴信受，遂得戒，由得戒之十缘而正法亦复千载。“八敬法”的产生虽有一定的时势因缘，但它集中体现了佛教出家女性在佛教中的地位：一方面，它使得比丘尼不得不屈从“盖以正法千年，若度女人，则减五百”的既定假设；另一方面，它又使得该假设得以上升至“法”的层面，从而成为规定比丘尼从属于比丘的约法，也就是说比丘尼必须承认比丘的优越领导权。从内容上看，它大致可以归结为比丘尼对比丘的三种依附：人格依附（如尼百岁礼初夏比丘、不得骂谤比丘、不得举比丘过）、佛法依附（如从僧受具戒、有过从僧忏、半月从僧教诫、夏讫从僧自恣）、生活依附（如依僧三月安居）。（参见本人拙作《“八敬法”的中国女性伦理遭遇论》，《世界宗教研究》，2011 年，第 1 期，第 41-49 页。）

^④ 普慧在《从佛典文学看佛教的女性观》（见《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》，2009 年，第 1 期，第 76 页）一文中认为，大乘佛教否定转世轮回为女身是一种恶报。笔者并不认同该观点。

^⑤ （刘宋）昙无蜜多译：《佛说观普贤菩萨行法经》，《大正藏》第 9 册第 277 号，第 391 页。

^⑥ （唐）提云般若译：《佛说大乘造像功德经》，《大正藏》第 16 册第 694 号，第 795 页。

比丘尼……常自惭愧羞耻，罪患受女人身。不得纵意迷惑于众，欲破败道意，展转生死与罪相值。自省态恶无过是患，因拔罪根求金刚体，终离女身……是故舍家行作沙门，断诸恶论远离罪患，是为比丘尼立德之本也。^①

这种观点还深入影响到世俗理念之中，^②明代小说里也有大量的相关表达。如《醒世轮回》卷一二“施济吞谋部”中有一篇“转女成男”的故事，极为典型地表达了“受女人身是恶报”的理念。故事说“和州沈恭，智可济谋，力可服众，遂欺压一方。”“结果天曹“查得沈恭妾史氏怀孕，合当生女註其淫污破败，以为恶报。”后沈恭良心发现，弃恶从善，玉帝改判其报应曰：“幸得伊妾有孕，先註生女以败坏，今沈恭既有许多善行，着男女司将伊妾转女为男，着富贵司加以禄秩，永其后代以报。”^③ 沈恭为非作歹遭受的恶报，是以女身“淫污破败”的形式承受，而一旦转为善报的时候，女身即无缘此福，而必须由女身转为男身才可以享此善报。男女身的果报承载赤裸裸的不平等显露无余。而这种不平等，正是建立在所谓女性人性“丑恶”论基础之上的。又如《西湖二集》卷第七“觉庵黎一念错投胎”篇中，高僧错了念头，被罚为蛇后，又投胎为女人身十八岁而死，死后才再转男身成道；再有觉长老被史丞相引诱而“一念差错”，轮回转世为其子，竟“封为卫王，威行天下，整整做了二十六年宰相”^④等等皆是如此。

综上三点可知，在中国传统文化和佛教文化中，女性的人性是被固化于“淫欲”、“卑贱”和“丑恶”之中的。这种固化不但贯穿于女性的今生，而且还延续于女性轮回转世后的来世。那么女性的人性救赎出路在哪里呢？在严重轻贱女性的中国传统文化中，是难能寻找到女性人性救赎之路的，而佛教则为之提供了某种可能，这是佛教秉承大慈大悲情怀的必然结果。关于这一点，笔者将在下一节中进行详细论述。

三 人性的回归——从柳翠到玉通

无论在传统的儒家文化里还是在佛教伦理中，作为娼妓的柳翠，其人性被固化于“淫欲”、“卑贱”和“丑恶”是无疑的。在儒家文化里，特别是在宋明理学时期，“饿死事小，失节事大”的伦理要求，使得女性一旦失足于此便无可饶恕。因此，柳翠如果想要在儒家文化背景下获得人性的回归，事实上是不可能的。柳翠的最终合理结果，就是沉迷风尘，以淫欲为现实，在人性迷失之中终此一生。正如月明和尚对法空所说：“老通堕落风尘已久，恐积渐沉迷，遂失本性，可以相机度他出世，不可迟矣。”^⑤又如法空长老为柳翠开悟所言：“小娘子今日混于风尘之中……若今日仍复执迷不悔，把倚门献笑认作本等生涯，将生生世世浮沉欲海，永无超脱轮回之日矣。”因此，柳翠要想获得人性的正常回归，必须要借助非正常力量的介入才能够得以实现。这个非正常力量就是佛教密宗的淫欲修道法和佛教禅宗的“洞了夙因，立地明心见性”证道理念。

作为妓女的红莲或柳翠，她们的看似纵情声色，不过是社会道德和规范失灵后，“他者”之“本我”的失控，绑架了她们的“人性之金”，尘封了作为社会弱势群体的她们的“超我”光辉。即便在如此社会环境下，她们的“人性”光辉如奇迹般始终不灭，在《月明和尚度柳翠》篇中，作者不无欣赏地赞叹柳翠道：

原来柳翠虽堕娼流，却也有好处，从小好的是佛法。所以缠头金帛之资，尽情布施，毫不吝惜。况兼柳妈妈亲生之女，谁敢阻挡？在万松岭下造石桥一座，名曰柳翠桥；凿一井于抱剑营中，名曰柳翠井。其他方便济人之事不可尽说。又制下布衣一袭，每逢月朔月望，卸下铅华，穿着布素，闭门念佛；虽宾客如云，此日断不接见，

^① 失译：《大爱道比丘尼经》，《大正藏》第24册第1478号，第950页。

^② 如在明代影响极大的目连戏中，就被增入了这样的情节：目连母亲青提夫人，因为造恶业受惩罚，轮回转世为娼妓受罪。这种情节的产生，并不是一种偶然现象，而是相关社会共识合力下的必然指向。

^③ 《轮回醒世》，第399页。

^④ （明）周清原：《西湖二集》，北京：人民文学出版社，1989年，第108页。

^⑤ 《喻世明言》卷二九“月明和尚度柳翠”，第290页。

以此为常。那月明和尚只为这节上，识透他根器不坏，所以立心要度他。正是：“慳贪”二字能除却，终是西方路上人。^①

不但如此，她们还念念不忘追问“有我辈风尘中人成佛作祖否”，借法空长老之口，以观音大士化身为妓度人的故事为引导，作者明确地给予了柳翠以肯定的答案——柳翠问道法空长老曰：“自来佛门广大，也有我辈风尘中人成佛作祖否？”法空长老道：

当初观音大士见尘世欲根深重，化为美色之女，投身妓馆，一般接客。凡王孙公子见其容貌，无不倾倒。一与之交接，欲心顿淡。因彼有大法力故，自然能破除邪网。后来无疾而死，里人买棺埋葬。有胡僧见其冢墓，合掌作礼，口称：“善哉，善哉！”里人说道：“此乃娼妓之墓，师父错认了。”胡僧说道：“此非娼妓，乃观世音菩萨化身，来度世上淫欲之輩归于正道。如若不信，破土观之，其形骸必有奇异。”里人果然不信，忙斫土破棺，见骨节联络，交锁不断，色如黄金，方始惊异。因就冢立庙，名为黄金锁子骨菩萨。这叫做清净莲花，污泥不染。^②

法空长老的这席话，“说得柳翠心中变喜为愁，翻热作冷”，在经过了激烈的思想斗争之后，“人性”的光辉终于占据了上风，“顿然起追前悔后之意”，在“洞了夙因，立地明心见性”之下，从而完成了“人性”回归的首要一步。法空长老的这个观音大士化身娼妓救度世人说法，其实是小说创作者化用于唐李复言《续玄怪录》中的“延州妇人”故事：

昔延州有妇女，白皙颇有姿貌，年可二十四五，孤行城市，年少之子，悉与之游，狎昵荐枕，一无所却。数年而歿，州人莫不悲惜，共醵丧具为之葬焉。以其无家，瘞于道左。大历中，忽有胡僧自西域来，见墓，遂趺坐具，敬礼焚香，围绕赞叹数日。人见谓曰：“此一淫纵女子，人尽夫也，以其无属，故瘞于此，和尚何敬邪？”僧曰：“非檀越所知，斯乃大圣，慈悲喜舍，世俗之欲，无不徇焉。此即锁骨菩萨，顺缘已尽，圣者云耳。不信即启以验之。”众人即开墓，视遍身之骨，钩结皆如锁状，果如僧言。州人异之，为设大斋，起塔焉。^③

不过，在法空长老的故事中，延州妇人或锁骨菩萨被换成了观音大士。这种置换的发生，一方面是由于唐宋以后，虽然观音菩萨有多达三十三种应化身，但以女身形象示人的观音菩萨及其相关信仰，已经广泛为中国信众所接受并奉行；另一方面则是因为在佛教相关典籍中，明确就有观音菩萨化女身救度修行者的故事原型。如在佛教密宗经典《四部毗那夜迦法》中，就载有这样的故事，讲述了观音菩萨化身为毗那夜迦女与暴恶的“大荒神”相合，最终使得其顿生欢喜，皈依佛教，成为“欢喜佛”。

观世音菩萨大悲薰心，以慈善根力化为毗那夜迦身，往欢喜王所，于时彼王见此妇女，欲心炽盛，欲触毗那夜迦女，而抱其身，于时，障女形不肯受之，彼王即忧作敬，于是彼女言，我虽似障女，自昔以来，能忧佛教，得袈裟，汝若实欲触我身者，可随我教，即如我至尽未来世，能为护法不？可从我护诸行人，莫作障碍不？又依我以后莫作毒心不耶？汝受如是教者，为我亲友。时毗那夜迦（欢喜王）言，我依缘今值汝等，从今已后看，随汝等语，守护法。于是毗那夜迦女含笑而相抱时，彼作欢喜言，善哉，善哉，我等今者依汝教语，至于未来护持佛法，不作障碍而已。仍可知，女天观自在菩萨也。是则如经所说，应以妇女身得度者，即现妇女身而为说法云云。^④

在佛教经典中，此类故事并不只在观音菩萨身上演绎过，甚至佛祖亦不例外。如《法句譬

^① 同上，第289页。

^② 同上，第290页。

^③ 同上，第291页。

^④ （唐）李复言编，程毅中点校：《〈续玄怪录〉补遗》，北京：中华书局，1982年，第195页。

^⑤ 转引自黄夏年主编：《佛教三百题》，上海：上海古籍出版社，2000年，第467-468页。

喻經》卷第四，就载有佛祖“化作一淫女人”开悟二位“游荡子”的故事。^①而就《月明和尚度柳翠》这篇小说来说，这个情节的设置，在红莲故事的早期原型中已有伏笔。如《古今诗话》“至聪禅师”条曰：

五代时有一僧号至聪禅师，祝融峰修行十年，自以为戒性具足，无所诱掖也。夫何一日下山，于道傍见一美人号红莲，一瞬而动，遂与合欢。至明，僧起沐浴，与妇人俱化。有颂曰：“有道高僧号至聪，十年不下祝融峰，腰间所积菩提水，泻向红莲一叶中。”^②

在这个故事里，有一处尤其值得注意，那就是至聪禅师“与妇人俱化”故事结局。这个情节的设置，暗示了至聪禅师的悟道是缘于同红莲的合欢，红莲成了淫欲修道法的受益者，甚至是至聪禅师开悟的施予者，一如观音大士以淫欲修道法施予“尘世欲根深重”的世人。只不过，在这里，红莲的角色置换成了柳翠而已。

上述这类故事的佛教哲理依据，则在于佛教密宗的淫欲修道法。佛教显宗以淫欲为障道法，要求修道者远离淫欲以求清净，而密宗中则以淫欲为修道法，认为淫欲也有调伏的功能，是达到自性净的方便法门之一。如《金刚顶经》曰：“奇哉自性净，随染欲自然，离欲清净故，以染而调伏。”又曰：“此是一切佛，能转善哉相，作诸喜金刚，妙喜令增长。”意思是说，清净自性是随染欲自然而然，是利用染欲进行调伏的结果；一切佛、金刚也都是随染欲而成长的。同经卷二又曰：“其有一切如来适悦供养三昧……均有大天女从自心出。”这是把女性性力直接引入到佛教修证之中，一定程度地彰显了佛教修行过程中的女性话语权力。《大日经》更是明确宣称：“随诸众生种种性欲，令得欢喜。”直言不讳地提出了以男女性欲满足为“大乐”的修行理念。从这个角度说，柳翠的娼妓身份，一旦置之于佛教密宗的这种证道理念下，反倒为其达到“自性净”的成佛境界提供了“方便法门”。

又，《大般涅槃经》卷第七“如来性品第四之四”曰：“一切众生悉有佛性……常为无量烦恼所覆，是故众生不能得见。”^③因此，众生“若能了了见于佛性”，^④则能达到完全解脱的成佛境界。在这种理念的观照下，那些曾经主观或客观地造过种种不净之业的社会边缘人，如娼妓柳翠们，便获得了某种赎免原罪回归“人性”的新生机。佛教禅宗在此启迪下更是明白提出“明心见性”之说，认为“成佛并不是另有一种佛身，众生的自心、本性就是佛。众生只要认识自我，回归本性，当即成佛。”^⑤同时，禅宗还宣扬“自心顿现真如本性”，“言下便悟，即契本心”，“当起般若观照，刹那间妄念俱灭，即是自真正善知识，一悟即知佛也。”^⑥也就是说，只要你“运用般若直观，在一刹那间，灭除妄念，显现真如本性，契合本心”，即可“放下屠刀（对柳翠来说，是放下淫欲），立地成佛”。也即法空长老开悟柳翠时所说的证道理念——“洞了夙因，立地明心见性”。

从佛教宣教的意图上看，柳翠的结局，是在“高僧的棒喝中”，^⑦“卸却恩仇担”，^⑧最终“洞了夙因，立地明心见性”；从文章的内容和结构的完整性来看，柳翠的结局，是回归到了玉通禅师的既定身份之中。但所有这些完满结果得以发生的实质，却在于某些“人性”的回归——柳翠的“人性”回归、小说其他旁观者角色的“人性”回归、文本创作者的“人性”回归和文本受众的“人性”回归等等。佛教的因果报应之说，不过是隐含于小说中的深层社会元素之表象而已。从这个意义上说，柳翠的“明心见性”之“性”，实际上就是统一于其“人性”之“性”的——一种“佛性”与“人性”的交互回归。

追溯一下柳翠“人性”堕落与回归的过程，我们就可以更加确定这一论断。因父亲柳府

^① 《法句譬喻经》卷第四“喻爱欲品第三二之二”，第603页。

^② 《古今诗话》，第296页。

^③ 《大般涅槃经》，第407页。

^④ 同上，“光明遍照高贵德王菩萨品第三”。

^⑤ 方立天：《中国佛教哲学要义》（上卷），北京：中国人民大学出版社，2002年，第416页。

^⑥ 郭朋：《坛经导读》第30、40、31节，北京：中国国际广播出版社，2008年，第105、136、107页。

^⑦ 《喻世明言》卷二九“月明和尚度柳翠”，第292页。

^⑧ 同上，第293页。

尹的故去，柳翠失掉了生存庇护，不得不由官家小姐卖身为杨孔目妾、邹主事外宅，直至最后沦为娼妓。在柳翠的“人性”沦落过程中，我们不难发现，男性符号始终掌控着柳翠的“人性”走向，正所谓“人生莫作妇人身，百年苦乐由他人。”^①父亲柳府尹、丈夫杨孔目、邹主事和“豪门子弟”，他们之间并没有实质的不同，都是统一于男性符号。作为女性符号的柳翠们，在他们的共同决定下，无可选择地选择着被预设的社会生存方式和最终命运。因此，当柳翠在家无父可从的时候，最优的可选出路便是出嫁从夫，由一个男性符号依附转向另一个男性符号依附。而当无夫可从的时候，唯一可行的出路，则只有“人尽可夫”了。也就是说，柳翠所依附的男性符号，由专一走向了泛化。虽然从符号的角度看，这种转换并没有实质性的改变，但从普世性的“人性”高度评判，柳翠的“人性”已经不得不迷失于“淫欲”之中了。此处的“人性”评判，当然是一种超时代的要求，不过，恰恰在这不情的评判中，柳翠始终不泯的“人性”，发出了难能可贵的向善光辉。“柳翠虽堕娼流”，但“方便济人之事不可尽说”；当法空长老开悟她之后，便对自己的淫欲生涯“顿然起追悔后之意”；当明了显孝寺“高僧棒喝”与水月寺八句偈语之后，即在“坏你门风我亦羞”的廉耻自省中，“卸却恩仇担”坐化而去，用生命的代价完成了“人性”的回归。

在旁观者中，上从“合城公子王孙平昔往来之辈，都来探丧吊孝，闻知坐化之事，无不感叹”，下至“合城百姓闻得柳翠死得奇异，都道活佛显化，尽来送葬。”^②这些旁观者“人性”的回归，是得益于柳翠“人性”回归的感动；而柳翠“人性”回归的发生，亦离不开这些旁观者宽容的“人性”环境，更离不开小说创造者和文本受众的宽容的“人性”环境。

面对娼妓这一类社会边缘人，文本创作者的“人性”回归，在明代相关专题小说集《青泥莲花记》卷一里体现的最为突出。其中，在记相关禅玄娼妓人物之后，作者以“女史氏”之口曰：

沮泽淤泥之地，亦有嘉生；火焰烦恼之场，岂无凉界？故护咒散花之众，或本目挑心招之人，抑翅蜚骨锁之灵，权示跼履挂纓之迹。盖一净念，茶坊酒肆，即是道林。一回头，但脱械放刀，立正成果。彼微多且能化壳，冥合真詮。顽石犹知点头，本含佛性，而况若而人者乎？余撰是记，首列禅玄，夫亦开方便之门，遵归受之路者也。^③

其实，在明代小说中，有关小说创作者对娼妓的人性化认识比比皆是。如冯梦龙“三言”中的“众名姬春风吊柳七”篇，竟然有：“可笑纷纷缙绅辈，怜才不及众红裙”之论；^④“赵春儿重旺曹家庄”篇，亦有“不是妇人偏可近，从来世上少男儿”之叹；^⑤“杜十娘怒沉百宝箱”篇，则有“恩深似海恩无底，义重如山义更高”之赞；^⑥凌濛初“二拍”中的“硬勘案大儒争闲气，甘受刑侠女著芳名”篇，更是将妓女严蕊对比大儒朱熹道学之伪，而高夸严蕊“今日峨眉亦能尔，千载同闻侠骨香”；^⑦东鲁古狂生《醉醒石》中的“穆琼姐错认有情郎，董文甫枉做负恩鬼”篇，作者满腔赞叹、同情妓女穆琼琼之余，强烈不齿董文甫的负心；^⑧还有周清原《西湖二集》中的“巧妓佐夫成名”篇，作者确信妓女曹文姬为“玉皇殿上掌书仙”，盛赞妓女邵金宝“解纷排难有侯嬴，金宝相传义侠声。若使男儿能似此，史迁端的著高名”。^⑨如此等等，不一而足。

文本受众的“人性”回归，则在红莲、柳翠故事的传播之广泛中不言自明。红莲、柳翠

^①（明）凌濛初：《二刻拍案惊奇》卷三二“张福娘一心贞守，朱天赐万里符名”，合肥：安徽文艺出版社，2003年，第824页。

^②《喻世明言》卷二九“月明和尚度柳翠”，第292、293页。

^③（明）梅鼎祚纂辑，田璞、查洪德校注：《青泥莲花记》，郑州：中州古籍出版社，1988年，第54页。

^④《喻世明言》卷一二，第124页。

^⑤（明）冯梦龙：《警世通言》卷三一，合肥：安徽文艺出版社，2003年，第747页。

^⑥同上，第756页。

^⑦《二刻拍案惊奇》卷一二，第602页。

^⑧（明）东鲁古狂生：《醉醒石》第一三回“穆琼姐错认有情郎，董文甫枉做负恩鬼”，北京：华夏出版社，1995年，第117-128页。

^⑨《西湖二集》卷第二〇，第330页。

故事“不仅不断被明清时期的小说戏剧称引，而且还不断地被民间文艺搬演。”^①在明代小说《北游记》“太子被戏下武当”一回中，就有当山圣母、竹竿精、蟾精化为美女戏出家太子的故事，其内容明显系高度模仿红莲试玉通禅师的情节；^②《西游记》五五回“色邪淫戏唐三藏，性正修持不坏身”中，蝎子女妖为了说服唐僧，就是自喻为“前朝柳翠翠”，而唐僧也以“贫僧不是月宫梨”作答；^③《西湖二集》第二〇卷“巧妓佐夫成名”中，则直接引述了红莲、柳翠故事。^④明代戏剧中，有多位戏剧家的多部戏剧改编或部分称引过红莲、柳翠故事，其中，徐渭的《四声猿》“玉禅师翠乡一梦”，是完整地演绎了红莲、柳翠故事，并且传遍大江南北，影响极大。^⑤红莲、柳翠故事还影响到了民间文艺之中，并且持续至今。如《金瓶梅》第一五回“佳人笑赏玩月楼，狎客帮嫖丽春院”中，描写正月十五灯市时，就有“和尚灯，月明与柳翠相连”之语；^⑥《西湖游览志余》中亦有正月十五灯节演“月明度妓”之说，并且演说红莲、柳翠的故事还成了一些人谋生的手段；^⑦《湖堦杂记》更载：“跳鲍老，儿童戏也；徐天池有玉通禅剧……今俗传月明和尚驮柳翠，灯月之夜，跳舞宣淫，大为不雅，然此俗难革。”^⑧等等。此类相关内容，甚至今天还在一些地区流行着，^⑨可见红莲、柳翠故事在文本受众之中影响之深远和普遍认可。

第三节、试“贞洁”之金的路氏女形象

如前所论，红莲和柳翠形象的善意结局，无疑是佛教观照下的多方“人性”回归的结果。但在《法僧投胎》篇中，与红莲、柳翠形象一脉相承的路氏女命运就没有那么幸运了。路氏女与情人史姓监生偷合而被捉奸在床，在丈夫的利刃威逼之下不得不“掩门自缢”，后又与情人一起被抛尸水中。更为甚者，在众目睽睽之下，“（路氏女尸体）仰卧船头，无寸丝相掩。史家仆隶，咸以篙子争抵其阴户。两岸聚观，岂止千余人。”^⑩良家妇女因奸与情人当场双双被杀，在传统的中国社会，于情于法皆为合理。不过，若非深恶痛绝或罪大恶极，女性死后还遭到如此公然侮辱的情况实属异常。那么路氏女的命运结局因何而一至于此呢？围绕在路氏女形象周围的多方“人性”，缘何又丧尽天良呢？在笔者看来，有以下三方面的缘故，可以合理应对上述难解：一为路氏女身份越位之下的“贞洁”沦丧，二为“贞洁”沦丧之下的儒、佛“女人祸水”观，三为女性“贞洁”沦丧下的男权阉割焦虑。此三方面一言以蔽之，那就是路氏女命运的悲惨结局，是其作为试“贞洁”之金的“试金石”角色的必然归宿。

一、路氏女身份越位下的“贞洁”沦丧

在《月明和尚度柳翠》篇中，柳翠由官家小姐身份沦为娼妇，是客观的身份错位。因为柳翠的每一步沦落，几乎都是在身非不得已的情形下发生。父亲的故去，让柳翠“娘儿两个，

^① 吴光正：《中国古代小说的原型与母题》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第32页。

^② 《北游记》（又名《北方真武祖师玄天上帝出身全传》），第201-206页。

^③ 《西游记》，第672页。

^④ 《西湖二集》，第327页。

^⑤ （明）徐渭：《四声猿》，上海：上海古籍出版社，1984年，第20-42页。

^⑥ （明）兰陵笑笑生著，陶慕宁校注：《金瓶梅》，北京：人民文学出版社，2000年，第164页。

^⑦ （明）田汝成辑撰：《西湖游览志余》第二〇卷“熙朝乐事”，上海：上海古籍出版社，1958年，第355页。又第368页载有：“杭州男女瞽者，多学琵琶，长古今小说、平话，以觅衣食，谓之陶真。大抵说宋时事，盖汴京遗俗也……若红莲、柳翠、济颠、雷峰塔、双鱼扇坠等记。”

^⑧ （清）陆次云：《湖堦杂记》“月明庵柳翠墓”条，上海：商务印书馆，中华民国二八年（1939年），第28-29页。

^⑨ 参见张全恭：《红莲故事的转变》，《岭南学报》第五卷第二期（1936年4月），第72-73页。

^⑩ 《轮回醒世》，第200页。

日不料生，口食不敷”；与杨孔目和邹主事之间的非常理关系，让她又很快地失去了夫权的庇护。父权、夫权的庇护双双缺失，使得柳翠在无所适从之下才无奈“贞洁”沦丧。因此，柳翠的“贞洁”沦丧，是一种女性身份的客观错位，而非女性身份的主观越位。路氏女则非如此，她的“贞洁”沦丧，却更多的是一种女性身份的主观越位。关于这一点，在小说《法僧投胎》相关内容的特别设计上，作者清楚明白地展示出了其上述创作意图。

首先，路公不但并未如柳府尹那样“感天行时疫病，无旬日而故”，而且“起任转升副使”，其势力之大，使得徐家在闻得其女婚前偷情得孕后，竟“畏路公势力，只得含忍娶去。”^①再加上“路公无子”，其母“年已四十五”却“未经生育，得生此女，不胜珍重。”^②由此可见，路氏女的生存环境不但无忧，而且是非常优越。在这样优越的生存环境下成长的千金小姐，本来应该是“体柔顺，率贞洁，服三从之训，谨内外之别”，^③但路氏女却是：

实是含香豆蔻，已如轻薄桃花。待门子入内书房，女即于门隙偷窥，甚至以绣囊相掷。但内外隔绝，不得相亲。俟父升堂，梯墙外望，常为书吏所窥，绝不稍避。一日，被父目击，一场耻辱，绝不为羞。观其举止动荡，大非处女模样，父亦无之奈何。路公熟察其平时话语，知其春心颇动，在任所弗及择婿，遂懒于轩冕，挂冠而回。抵家时，凡亲属往顾，女即出见，遇年轻而美貌者，女便留情。^④

更为甚者，在被允为徐姓媳后，竟与路家甥某人“送暖偷寒，因而得孕，母觉焉，为之赍药打胎。消息颇著，无不闻者。”^⑤虽然从今天的女性伦理看，路氏女并没有太多的值得谴责之处，但在《法僧投胎》小说时代处境下，路氏女的所为可谓大失“贞洁”而异常违背其身份伦理要求了。也就是说，路氏女本应安于“在家从父”，接受父权庇护和训导的本分，可她却越父权之位而行，主观上置自身于“贞洁”沦丧之境地，为其恶劣的命运结局埋下了前因之一。

其次，在“从夫”条件方面，路氏女也远优于柳翠。柳翠先是被卖与杨孔目为妾，以换取母亲的养老依靠，后又被迫官卖，做了邹主事的外宅，住在了“行首窟里”。此时的柳翠身份已经与娼妓无异，人尽可夫之下，实际上是无夫可从了。路氏女则不然，姑不论其父家财大势大，是其强有力的娘家靠山，单只说其夫家既然能够连理于路家，那么夫家的各方面条件应该足以维持其生存需要，且“其夫既籍其势，又贪其财，又爱其色，十分承顺，无命不从。”^⑥在这样优越的“从夫”生存环境下，按理说，路氏女不应该有“贞洁”沦丧的可能，但路氏女的越位行为不仅发生了，而且还异乎寻常地不合情理。

路氏益无忌惮，由是寻花问柳，渡水登山，游亭入庙，无不至矣。一应精致童仆，尽欲遍尝滋味；大凡丰韵亲朋，随机挑逗联情。即教坊之流，无如彼之淫垢者。^⑦

此时的路氏女虽非娼妓，但已经俨然娼妓了。这种极其严重的越位行为，显然是夫权所无法容忍的。但夫权的行使目前还面临着一个潜在障碍，那就是路氏女身后强大的父权力量。从路、徐两家连理的一开始，路氏女的父权就在压制着其夫权，如徐家曾风闻路氏女嫁前淫荡丑行，却因“畏路公势力，只得含忍娶去。”即便在路氏女淫垢过于“教坊之流”的情况下，夫权仍然还是“无敢奈何。”这里的夫权不伸，从表面上看，似乎是路氏女的女性权力异常

^① 同上，第199页。

^② 同上，第198页。

^③ （明）仁孝文皇后撰，（清）王相笺注，郑汉校梓：《内训》“谨行章第四”，清光绪二六年（1900年）刻本，日本筑波大学藏本。

^④ 《轮回醒世》，第199页。

^⑤ 同上。

^⑥ 同上。

^⑦ 同上。

张扬的结果,但实质上,这只是路氏女身后的父权越位延伸于夫权领域的表象而已。这种父权的越位延伸,是封建等级制度下权力通吃的表现(这是另外一个话题,不在本文的讨论范围之内)。而一旦路氏女的“贞洁”沦丧行为,同时越位于父权和夫权之外时,父权和夫权就会立刻形成利益同盟以维护男权的尊严,那么,接下来就是路氏女为其越位行为付出代价之时了。因为路氏女的“贞洁”沦丧,“徐子痛恨入髓”之下,“乃以此丑行白于岳丈。路公知女行不端,料婿言非诬,亦难于答应,但曰:‘即是你家人,任你为,吾不能为若庇也。’”^①至此,路氏女的父权与夫权在共同利益之下达成谅解,父权退出夫权领域。路氏女被父权抛弃,即将面临夫权的严厉惩罚,为“贞洁”沦丧的越位行为付出生命代价。失去了父权的女权张扬,其实是在自寻毁灭。果然,徐子“知岳丈绝不护短,思有以处置之”,^②在路氏女与情人幽会之时,将二人双双杀死。不仅如此,夫权为了炫耀自己的绝对权威和警示男权神圣不可侵犯,在路氏女已经横尸船头的情况下,还扒光了女权躯体上的最后一块遮羞布,用象征男权符号的竹篙“争抵其阴户”,使女权焚身扬灰、万劫不复而后甘心。这就是路氏女越位夫权,“贞洁”沦丧的悲惨结局,也是小说创作者处心积虑的情节设计必然。

二、女性“贞洁”沦丧下的儒、佛“红颜祸水”共识

美女红莲与玉通禅师的交合,使得玉通禅师多年的戒行与修道毁于一旦,以致不得不坐化而去。这是佛教所谓的“交合败道”。美女路氏女与史姓监生的交合,使得自己被迫自缢的同时,还让史监生命丧徐子刀下。这是儒家所谓的“纵淫丧身”。不过,红莲本就是娼妓,自然是“淫欲”的化身,早就无“贞洁”可沦丧;而路氏女身为良家妇女,本应守“三从四德”之“贞洁”,却实有娼妓之“淫欲”。因此,无论红莲还是路氏女,“贞洁”的缺失以及该缺失引发了严重的灾祸,则是二者的共性所在。而这种共性背后的文化内涵,则在于儒、佛二家宣称的“红颜祸水”共识。

在“男尊女卑”的儒家文化里,女性因其特殊的生理、生育等原因,本就被认为是不洁、不祥的。如在《论衡》“四讳第六十八”中,王充列举传统女性禁忌曰:“讳妇人乳子,以为不吉。将举吉事,入山林,远行,度川泽者,皆不与之交通。乳子之家,亦忌恶之,丘墓庐道畔,逾月乃入,恶之甚也。”^③在“男尊女卑”的文化意识中,女人地位卑下,那么附载于其身体之上的特殊之处,亦随之被贬低。因此,男性的精液是“真阳至宝”,^④而女性的经血、产血等则是不洁和不祥招灾的,即所谓“丈夫虽贱皆为阳,妇人虽贵皆为阴……恶之属尽为阴,善之属尽为阳。”^⑤引而伸之,女性的身体,就成了不洁招恶和不祥招灾的祸水了。

随着女性禁忌的不洁招恶和不祥招灾之意无限扩大,“红颜”所具有的正面审美色彩被抹杀,只剩下祸害的名声,最终发展成“红颜祸水”论,以警示着天下的男人们。如《尚书》“牧誓”篇曰:“牝鸡无晨,牝鸡之晨,惟家之索。”^⑥又如《诗经》卷七“瞻卬”篇言:“妇有长舌,维厉之阶,乱匪降自天,生自妇人。”^⑦这样一来,“红颜祸水”的观念使所有闭月羞花,沉鱼落雁的容貌在历史兴衰、帝王及其王朝更迭面前承担了最多的罪名,如夏代妹喜之与夏桀,商代妲己之与商纣王,周代褒姒之与周幽王,春秋西施之与吴王夫差,西汉赵飞燕之与汉成帝,唐代杨玉环之与唐玄宗等等,不一而足。在历史上,她们都成为男人权力争斗中的牺牲品和“替罪羊”。

在佛教女性伦理观中,虽然佛教于终极层面上主张众生平等(自然包括男女两性平等),无有例外,但在绝大多数具体宗教实践过程中,女性仍然是被视作“恶露不净”之人,一如

^① 同上。

^② 同上。

^③ (东汉)王充著,袁华忠、方家常译注:《论衡全译》(上),贵阳:贵州人民出版社,1993年,第1141页。

^④ 《西游记》第五回“色邪淫戏唐三藏,性正修持不坏身”,第672页。

^⑤ (东汉)董仲舒著,(台)赖炎元译注:《春秋繁露今注今译》卷第一“阳尊阴卑第四三”,台北:台湾商务印书馆,中华民国七十三年(1984年),第290页。

^⑥ 顾宝田译注:《尚书》“周书”“牧誓”篇,吉林:吉林文史出版社,1995年,第86页。

^⑦ 周振甫译注:《诗经》卷七“大雅”“荡之十”,北京:中华书局,2002年,第489页。

儒家文化中的女性禁忌。如女性八十四恶态中的第七十九态，即有“女人意割胎剖形视其恶露”之说。^①“比丘尼入室，有十三事法”，其中，第一即为“常当自念恶露不净，迷惑于人纯缠罪根，不能自勉”；第十三亦为“常当自念恃怙，恶露不净，不能自解”。^②沙弥尼十戒之十，亦有“常当自羞耻女人恶露”之戒律。^③即使“比丘尼已受具足戒”，也还有三事之一的“自念恶露不净洁”。^④甚至出家为尼修道佛法的“立德之本”，还是为了断女身之恶露不净，以求转男身而得清洁。如《大爱道比丘尼经》卷下曰：“比丘尼以舍家立志除去恶露……终离女身求鲜洁志……是为比丘尼立德之本也。”^⑤更为甚者，这些所谓的恶露不净，在女性生命终结之后还能祸害“一切人不得道”。如《大爱道比丘尼经》卷上曰：

诸女人譬如毒蛇，人虽取杀之，破其身出其脑，是蛇以（已）死，复有人见之，心中惊怖。如此女人虽得沙门，恶露故存，一切男子为之回转。用是故，令一切人不得道。^⑥

也因为恶露不净，《阿含经》列举女性有“九恶”，《净心戒观法》举出女性有“十恶”，《正法念经》说女性有“三放逸”，《毗奈耶杂事》言女性有“五过”，《增一阿含经》断言女性本性就有“五想欲”等等。在女性被认定为“众恶之处”的语境下，女性成了众祸之源。如《菩萨本生鬘论》卷第一三曰：“了知女人深生过患……了知女人障善之本”；^⑦《大宝积经》更是定义女性“是众苦本，是障碍本，是杀害本，是系缚本，是忧愁本，是怨对本，是生盲本”，是一切祸害之源。这样一来，自不例外，修道者败道毁戒，自然也会被归罪于“红颜祸水”。如《菩萨诃色欲法经》就直指“红颜祸水”，“女色者，世间之枷锁，凡夫恋着不能自拔；女色者，世间之重患，凡夫困之至死不免；女色者，世间之衰祸，凡夫遭之无厄不至。”因此，修道者只有做到弃女色于不顾，才能“破枷脱锁，恶狂厌病，离于衰祸；既安且吉，得出牢狱，永无患难”，然后才能证道成佛、菩萨。^⑧

具体到红莲和路氏女来说，红莲正是佛教所谓的色欲败道之祸原，路氏女乃系儒家所谓的“贞洁”沦丧而致杀身之祸根。只不过，红莲之祸的恶果，虽然由与其名异实同的柳翠承担，但由于宣教的需要，红莲之祸最终得以化解于佛光幻影之中。而路氏女“贞洁”沦丧之祸的恶果，则完全被加载于女性符号之上，进一步固化了“红颜祸水”的儒家女性伦理内涵。路氏女之死，似乎并没有化解作为道学家的小说创作者对女性“贞洁”沦丧的怨恨，借助史姓监生家仆隶的篙子，小说创作者等道学家们在“争抵”路氏女“阴户”以泄愤的同时，并声明了作为男性符号的史姓监生的无辜，最重要的是，还恶狠狠地警示了那些可能胆敢以身试“贞洁”之金的女性们——路氏女的结局就是你们未来的下场。至于小说结尾的空中之语“能玄今日报路达之冤矣”，不过是儒、佛勾结之下，以轮回果报演绎出的小说陈套旧路而已。

三、女性“贞洁”沦丧下的男权阉割焦虑

随着佛教信仰与其他文化的互动性进一步加强，佛教各种理念在明代小说中的表达，与其他文化，尤其是儒家文化结合得更为炉火纯青。儒家的女性“贞洁”至上伦理意识，同佛教的轮回与因果报应思想之间形成了完美结合点，使得双方在互为我用之中各自得到进一步强化。这种强化显现在明代相关的小说中，其具体表现之一，便是小说中“美女”人物形象的命运结局，往往被固化于轮回与因果报应思想之中。这种固化深切地契合了明代父权制下的女性伦理要求，并被广泛地应用于明代相关小说之中，其基本模式是：前世或现世造业

^① 失译：《大爱道比丘尼经》卷下，《大正藏》第24册第1478号，第954页。

^② 同上，第951页。

^③ 《大爱道比丘尼经》卷上，第948页。

^④ 同上。

^⑤ 《大爱道比丘尼经》，第950页。

^⑥ 《大爱道比丘尼经》，第949页。

^⑦ （宋）绍德慧询等译：《菩萨本生鬘论》，《大正藏》第3册第160号，第369页。

^⑧ （后秦）鸠摩罗什译：《菩萨诃色欲法经》，《大正藏》第15册第615号，第286页。

——女性“贞洁”沦丧——现世或轮回于来世遭受恶报——得出“女色从来是祸胎”的结论。^①路氏女“贞洁”沦丧祸己祸人的“红颜祸水”小说主题，即是这种模式下的产物。虽然吴光正先生在《中国古代小说的原型与母题》中认为：

路氏女纵淫丧身这类故事在传统社会中间司空见惯，没有什么奇异之处，衍生效力差，无法吸引文人艺人对它进行改编、搬演，也引不起书商的兴趣。因此仅见于《轮回醒世》中，影响不大流传不广。^②

但笔者并不认同这种说法，路氏女故事固然没有如红莲故事那样，被直接改编、搬演，但实质上，路氏女“贞洁”沦丧祸己祸人的轮回果报模式，在小说中的影响相对间接甚至隐蔽一些罢了。如在《三言》中，有一小说“计押番金鳊产祸”，其故事主要情节是这样的：计押番钓了一条金鳊鱼，金鳊鱼警告计押番曰：“汝若害我，教你合家人口死于非命。”结果计押番妻子不知情之中，把金鳊鱼宰杀了。后来，金鳊鱼投胎转世为计押番之女名为庆奴，庆奴生性不守妇道，结果招灾引祸，果然如金鳊鱼所言，计押番“合家人口死于非命”。^③这个故事跟路氏女故事显然是一个模式下来的，虽然笔者没有直接的证据说明二者之间有某种传承，但从《三言》成书的时间上来看，判断小说“计押番金鳊产祸”脱胎于路氏女故事也是不无可能的。^④与路氏女“贞洁”沦丧祸己祸人的“红颜祸水”主题相类的故事还有，《封神演义》中的妲己等三妖乱商，《水浒传》中的“潘金莲‘药鸩武大郎’”、“潘巧云纵淫丧身”，《型世言》中的“淫妇背夫遭诛”，《海刚峰公案》中的“奸夫误杀妇”、“通奸私逃谋杀妇”，《神明公案》中的“施太尹断火烧故夫”，《百家公案》中的“决淫妇谋害亲夫”，《龙图公案》中的“白塔巷”，《欢喜冤家》中的“铁念三激怒淫妇”，《禅真后史》中的“来伟臣四妾纵淫丧身”，《三言》中的“乔彦杰一妾破家”、“蒋淑真刎颈鸳鸯会”、“新桥市韩五卖春情”、“任孝子烈性为神”、“赫大卿遗恨鸳鸯缘”《二拍》中的“两错认莫大姐私奔，再成交杨二郎正本”等等篇章。不过，这些故事色欲考验和轮回转世、因果报应等显在的佛教内涵已经大为削弱，甚至被全然隐略。从这里也可以看出，佛教宣教故事在后世的传播和再创造过程中，不可避免地，其宗教内涵会被世俗内涵所改造，这种改造本身其实就是佛教世俗化的重要体现之一。但问题并不在于宗教内涵和世俗内涵相互之间谁影响谁更多，或谁的因素在故事中占比更强势，而在于这类所谓女性“贞洁”沦丧祸己祸人的“红颜祸水”主题故事背后，它其实折射的是某种深刻的时代变化。这种变化是一种女权的觉醒，是一种男权的危机，以及该危机阴影之下躁动的男权阉割焦虑。

具体到路氏女形象来说，她的女权觉醒，恰恰展现于她的一系列“贞洁”沦丧之中。早在“含香豆蔻”之龄，路氏女便表现出异乎寻常的“贞洁”反动，“春心颇动”之下，无视“内外隔绝，不得相亲”之闺训，热烈追求异性之爱，使得“父亦无之奈何”——在无可遏制的女性性欲本能面前，以“在家从父”为内涵的男权，也不得不因权力阉割的焦虑而“懒于轩冕，挂冠而回”。出于情窦初开后的身心要求，她的“食色性也”本能，指引着她“绝不羞为”地表达着对“年轻而美貌”之异性的强烈好奇与渴望，以致“送暖偷寒，因而得孕”。这种女权觉醒后的严重反动，极大地打击了父权的权威，迫使父权至始至终都处于一种权力危机之中，最后不得不妥协而让位于夫权。然而，当为人妇之后，她“既经配合，更倍风流”，“寻花问柳”，无所不至。在这个过程之中，以夫权为内涵的男权，要么“无命不从”，要么“无敢奈何”——夫权亦无可奈何于阉割焦虑之中。在父权与夫权的双双阉割焦虑之中，共同的利益指向，使得父权与夫权结成了联盟——“‘即使你家人，任你为，吾不能为若底也。’徐子归，知岳丈绝不护短，思有以处置之。”^⑤从更深层面考究，这里的“思有以处置之”的男权底气，当然还是来源于封建专制制度中至高无上的君权，以及体现君权意志的强

^① 《二刻拍案惊奇》卷三八“梁错认莫大姐私奔，再成交杨二郎正本”，第892页。

^② 《中国古代小说的原型与母题》，第32页。

^③ 《警世通言》卷二一，第610-618页。

^④ 据《轮回醒世》，路氏女故事产生于嘉靖年间，而《三言》的成书远晚于此。

^⑤ 《轮回醒世》，第199页。

大法律机器。^①然而，吊诡的是，无论从法律上，还是女性伦理上，甚至“丛林法则”上说，女性的权力觉醒，应该都不能对男权构成足够的威胁，那么，为什么“路氏女们”的“贞洁”沦丧会让男权如此深具阉割焦虑呢？

其一，阉割焦虑，是男权自我堕落过程中的纠结。

男权主导的社会发展，在流动到明代时，整个已经处于封建专制后期，路氏女所在的嘉靖及其以后自然也囿于其中。此时，固有的封建思想、政治、经济、文化和伦理道德等各方面的秩序，都已经失去了其曾经的社会凝聚力，这是家天下走向极端专制后的必然结果。在秩序缺乏向心力的情况下，长期高压后的人性热情得到了释放，整个社会都在堕落中演绎着破与立的真理。男权所在的上中下各个阶层，更是沉浸在物欲横流和纵情淫乐的狂欢状态，淫欲之好已成为明人生活之风尚。所谓“闻一道德方正之事，则以为无味而置之不道；闻一淫纵破义之事，则投袂而起，喜谈传诵而不已。”^②与之相因应，全国官妓和私娼亦大为盛行。谢肇淛《五杂俎》卷之八“人部四”曰：“今时娼妓布满天下，其大都会之地，动以千百计，其他穷州僻邑，在在有之，终日倚门献笑，卖淫为活……又有不隶于官，家居而卖奸者，谓之土妓，俗谓之私窠子，概不胜数矣。”^③连类而及，男权在放纵之中，也客观上培育出了女性“贞洁”沦丧的苦果，促使了女权的某种觉醒。《二刻拍案惊奇》中有一篇小说深刻地表现出了这个道理：铁生想淫胡生美妻门氏，并且说服了自己美妻狄氏做牵头勾引门氏。在妻子狄氏的帮助下，铁生把胡生和门氏接到家中。胡生为了打动门氏“情性”，在家里“广接名妓狎客，调笑戏谑”。结果自己妻子狄氏“看见外边淫昵褻狎之事，无所不为”，倒先动了火，反而暗地里跟胡生勾搭上了。后来一来二往之中，胡生的妻子门氏，也勾搭上了铁生。^④虽然小说的意图在于宣扬“淫人自淫”的因果报应观，但却无意中道出了女权某种觉醒背后的男权纵欲动因。

明代中后期的社会各个阶层，无论男女都在酒色财气中寻求人生寄托。其中，男权更是尽情地淫欲，女权也在潜移默化中被动地享受着人性变态宣泄的快乐，在现实实践中，女权仿效男权化趋向明显。如小说在描绘路氏女“贞洁”沦丧时这样写道：“路氏益肆无忌惮，由是寻花问柳，渡水登山，游亭入庙，无不至矣。一应精致童仆，尽欲遍尝滋味；大凡丰韵亲朋，随机挑逗联情。即教坊之流，无如彼之淫垢者。”^⑤路氏女的纵淫行为，已经完全走向男权化了。在整个社会的堕落之中，一方面男权的绝对淫欲，需要女权无条件恪守“三从四德”、“三纲五常”等女性伦理规范，才能为所欲为。如上述铁生为了勾引他人之妻，帮其做牵头的，竟然是自己“从来没有妒心的”所谓“贤妻”。而另外一方面男权的绝对淫欲，又需要女权的绝对堕落，才能曲尽淫欲之妙。亦如上述铁生想淫门氏，则需要先以“淫昵褻狎之事，无所不为”的淫行使其堕落，才能勾引得逞一样。只是女权以绝对堕落为觉醒，则不可避免会严重伤害“三从四德”、“三纲五常”等传统女性伦理根本，这样，男权处在了纠结之中。力图在阉割焦虑与绝对淫欲之间寻找某种不存在的平衡，便成了一个男权极端费解的难题。而在不可遏制的人性本能需要面前，男权只有屈从于阉割焦虑了。

其二，阉割焦虑，是左派王学对男权反动的结果。

随着明代中后期商品经济的发展，以及新型生产关系形态——资本主义萌芽的出现，原本穷途末路的封建统治秩序，进一步走向没落，各种离经叛道的思想观念和越礼逾制的生活实践层出不穷。以左派王学为代表的进步思想，对传统的男权意识发起了挑战。左派王学以

^① 明律对于妻妾与他人通奸的处罚极其严厉。相关法律规定：丈夫“于奸所，亲获奸夫奸妇，登时杀死者，勿论。若只杀死奸夫者，奸妇依律断罪，从夫嫁卖。”又，若妻妾伙同奸夫杀死亲夫者，妻妾将会被“凌迟处死，奸夫处斩。若奸夫自杀其夫者，奸妇虽不知情，绞。”（参见《大明律集解附例》卷一九“刑律”“人命”“杀死奸夫”条）

^② （明）屠隆：《鸿苞节录》卷二，北京：保砚斋刻本，清咸丰七年（1857年）刻本。

^③ （明）谢肇淛撰，傅成校点：《五杂俎》，上海古籍出版社辑：《历代笔记小说大观（明代卷）》，上海：上海古籍出版社，2005年，第1651-1652页。

^④ 《二刻拍案惊奇》卷三二“乔兑换胡子宣淫，显报施卧师入定”，第354-363页。

^⑤ 《轮回醒世》，第199页。

“良知”为武器，打击了正统儒家的圣贤崇拜；对宋元以来的主流思想程朱理学，实行了反动。尤其对程朱理学中的“存天理，灭人欲”的禁欲主义进行了否定。如在这种时代背景下，一些思想先进的士大夫们，深刻地认识到，“男尊女卑”思想其实并不是尊男和卑女，而是对所有人性的压抑。男性对女性的各种伦理规范约束，实质上，同时也严重地束缚了男性本身的人性自由。因此，他们掀起了一股同情女性疾苦的思潮，明确反对“女子无才便是德”、“女人是祸水”、女人见识短等腐朽论调。他们还提倡个性解放，寡妇可以改嫁，男女交往、婚姻自由，男女平等，色欲有理等等一系列标新立异的思想，极大地冲击了传统的封建腐朽伦理规范，启蒙了广大民众，尤其鼓励了女权的觉醒。正如《二刻拍案惊奇》卷一一“满少卿饥附饱扬，焦文姬生仇死报”中所言：

天下事有好些不平的所在！假如男人死了，女子再嫁，便道是失了节，玷了名，污了身子，是个行不得的事，万口訾议。及至男人家丧了妻子，却又凭他续弦再娶，置妾买婢，做出若干勾当，把死的丢在脑后不提起了，并没有道他薄幸负心，做一场说话。就是生前房室之中，女人少有外情，便是老大的丑事，人世羞言。及至男人家撇了妻子，贪淫好色、宿娼养妓、无所不为，总有议论不是的，不为十分大害。所以女子愈加可怜，男子愈加放肆，这些也是伏不得姑娘们心里的所在。^①

而“事实上，阳明以后的晚明思想裂变，其思想的开放性已使权威意识的滑落成为整个时代的精神特征。”^②在这样的时代环境下，女权的觉醒，进一步引起了男权阉割焦虑。这一点，在明代小说的相关内容中，表现得极为明显。除本文论述的女性“贞洁”沦丧祸己祸人的“红颜祸水”主题小说外，还有就是所谓的“妒妇”、“悍妇”、“怨妇”等题材小说，也深刻地反映了女权觉醒之下的男权阉割焦虑。比较有代表性的相关小说有《醋葫芦》，《西湖二集》中的“寄梅花鬼闹西阁”、“李凤娘酷妒遭天谴”，《二拍》中的“占家财狠媚妒侄，延亲脉孝女藏儿”；《醒世姻缘传》，《型世言》中的“悍妇计去孀姑，孝子生还老母”，《轮回醒世》中的“悍妇报”、“怨妾作祟”、“六鬼妇索嫡妻命”；《西湖二集》中的“月下老错配本属前缘”等等。虽然这些小说中女主人公的命运结局，均是以恶报收场，但这并不能掩抑她们身上所具有的那种强烈的女权自觉，以及该自觉对男权带来的阉割焦虑。

其三，阉割焦虑，是女性伦理规范考量的理论与实践之间悖异的结果。

在明代中后期，虽然女性伦理规范在理论上更趋完善和严厉，但在具体的现实实践中，女性伦理规范并不是人们考量女性的首要因素，其首要因素更多的却是实实在在的现实利益需要。这一点，在明代相关小说中有着显著的体现。如路氏女丈夫徐子及其家庭，在明知路氏女“贞洁”沦丧的情况下，却因路公势力强大仍然“含忍娶去”。及至娶回家后，虽然路氏女“既经配合，更倍风流”，但是“其夫既籍其势，又贪其财，又爱其色，十分奉承，无命不从。”在这里，徐子及其家庭的女性伦理规范要求，已经完全让位于现实利益需求了。正是这种让位，致使作为丈夫的徐子权力阉割焦虑日益加深，而作为妻子的路氏女“贞洁”沦丧日益严重，两相悖异之下，才导致了最后悲剧的发生。在其他“淫妇”、“妒妇”、“悍妇”、“怨妇”等小说中，女性伦理规范的考量让位于现实利益需要的情况，亦是大量存在。在潘金莲周围男人们的考量中，“淫妇”潘金莲的女性价值首要在于其特异的色欲功能；在成珪的择妻考量中，“妒妇”都氏娘子的价值在于其“如花似玉，一应做家，色色停当”，在“家业皆得内助”的现实利益下，故“‘惧内’二字，自不必说了。”^③狄希陈甘于忍受薛素姐的泼悍，甚至容忍她忤逆公婆，考量的是薛素姐“洛浦明妃”容和“河洲淑女”貌。^④金三老官夫妻对媳妇朱淑真“致敬尽礼，不致轻慢”，考量的是“媳妇果然生得标致，貌

^① 《二刻拍案惊奇》，第582页。

^② 黎明志：《简明婚姻史》，北京：群众出版社，1988年，第136页。

^③ （明）西湖子伏雌教主编，王莹校点：《醋葫芦》第一回“限时刻焚香出去，怕违条忍娥归来”，西安：太白文艺出版社，2006年，第8页。

^④ （明）西周生：《醒世姻缘传》第四四回“梦换心方成恶妇，听撒帐早是痴郎”，济南：齐鲁出版社，2008年，第204页。又第259页曰：“（见到薛素姐）狄希陈就像戏铁石引针的一般，跟到房中。就别

若天仙”。^①甚至在明代小说中，还有为报恩而献妻、为得钱而卖妻、为纵淫而换妻等等极端“贞洁”沦丧行为，^②就更谈不上是以传统女性伦理规范为考量因素了。显然，在现实生活中，女性伦理规范在现实实践中的考量，并非都是以“三从四德”、“三纲五常”等理论条款为首选标准，相反，更多的却是倾向于现实利益的需要。也正因此，在所谓的“淫妇”、“妒妇”、“悍妇”、“怨妇”等小说中，妇人们的种种女权觉醒行为，无不让男权卫道者们深生阉割焦虑。不过，这种交织于男权和神权话语之中的焦虑背后，表达的却是一种双向警示意图，一者警醒男权应该要有危机意识，二者警戒正在觉醒的女权，勿以沦丧之身冒犯男权“贞洁”之金。

结语

在明代小说中，“美女”和“修道者”的故事，虽然具有鲜明的宣教色彩，但由于其生发背景已被移植于广阔的世俗内外社会生活之中，因此，故事情节和人物形象要远复杂于一般意义上的佛经文学，其中，尤以“美女”人物形象及其文化内涵最为丰富多彩。在明代小说中，“美女”人物形象有三个传播亚型——试“佛性”之金的红莲形象，试“人性”之金的柳翠形象，试“贞洁”之金的路氏女形象。其中，“红莲”称谓并不是一个偶然性的命名，色欲考验意味是其极为明显的符号象征。“红莲”的这种符号性色彩，说明红莲形象自其产生之初，即不具有小说人物应有的独立个性；她的存在不过是附庸于“修道者”修证佛性的需要，是一种工具性的人物形象典型而已。不但如此，在“修道者”被试出为非金之时，“红莲们”还可能会因为先在的“红颜祸水”标签，而不得不在轮回果报中承担“修道者”修证佛性失败的罪责。从这个角度说，“红莲们”形象在小说中的地位，不过是“修道者”修证佛性的“试金石”，甚至“替罪羊”罢了。从这个意义上说，“红莲”符号的背后其实意味着一个被物化的工具性女性群体——“红莲们”，一如“柳翠们”和“路氏女们”。

在水月寺的方外场域里，“红莲之石”试的是“他者”的“佛性之金”；而在红尘背景下，“柳翠之石”试的是“超我”的“人性之金”。当“试金石”的功能发挥场域，转换到世俗世界的时候，“红莲之石”或者“柳翠之石”的测试对象，也就转换为现实伦理道德制约下的社会个体。相应地，其具体测试内容亦自然转换为“人性之金”。“红莲们”与“柳翠们”角色的轮回，一致于她们的妓女身份。而“柳翠们”从妓女到高僧的回归，则得益于妓女尘封之下的“人性之金”的光辉，佛教“众生平等”的大慈大悲情怀，以及潜隐于小说之中的文本创作者及其受众难能可贵的女性主义意识。

“柳翠们”的善意命运结局，无疑是佛教关照下的多方“人性”回归的结果。但与“柳翠们”形象一脉相承的“路氏女们”命运就没有那么幸运了。在中国传统女性伦理规范的场域下，敢于以“贞洁”沦丧对抗男权的“路氏女们”，最后不但付出了生命代价，而且连尸体都被扫地出门，并在千万人的围观中永不翻身。“路氏女们”的命运结局一至于此，缘于三个方面的因素：一为“路氏女们”身份越位之下的“贞洁”沦丧，二为“贞洁”沦丧之下的儒、佛“女人祸水”观，三为女性“贞洁”沦丧下的男权阉割焦虑。此三方面一言以蔽之，那就是“路氏女们”命运的悲惨结局，亦是其作为试“贞洁”之金的“试金石”角色的必然归宿。至于小说结尾的空中之语“能玄今日报路达之冤矣”，不过是儒、佛勾结之下，以轮回果报演绎出的小说陈套旧路而已。

不论是红莲形象，还是柳翠形象，抑或路氏女形象，在男权的话语霸权下，她们的存在意义都一致于她们的“试金石”功能，且这个功能多是影响于佛教，为突出显示这个意义，故笔者把她们的标识统一于“红莲们”这个符号。在明代小说中，“红莲们”发挥“试金石”功能的场域和机会常常很多。如在很多宣淫小说中，男主人公在淫荡无度之后，最终幡然悔悟成就正果。像《怡情阵》之白琨、《宜春香质》之狃俊、《浪史》之梅素先、《绣榻野史》之姚同心等等，都属此类。这种男权意义上的纵淫背后之顿悟，无不或隐或现着那些被物化

乍逢，狄希陈不胜缱恋。”

^① 《西湖二集》卷第一六“月下老错配本属前缘”，第267、268页。又第268页，小说作者也感叹曰：“朱淑真是个绝世佳人，闺阁文章之伯，女流翰苑之才，嫁了这样的人，就是玉帝殿前玉女嫁了阎王案边小鬼一样，叫他怎生消遣。”

^② 这些例证与“女权觉醒”论题的关联不大，故不详列。

为“试金石”的“红莲们”身影。另外，还有其它以劝善为内容的小说，以宣教为主题的故事等等，亦是如此，兹不赘言。无疑，“红莲们”形象是广泛性和典型性兼具的，这也是笔者行文于本论题的要因之一。

参考文献

- [1] 程澄、任达永绘：《无上粉本寺中寻——宝宁寺明代水陆画线描精选》，杭州：西泠印社出版社，2010年。
- [2] 亦丽：《神圣的花木》，文史知识编辑部编：《佛教与中国文化》，北京：中华书局，1988年。
- [3] 闻一多：《神话与诗》，上海：上海人民出版社，2006。
- [4] 霍欣彤编著：《弗洛伊德精神分析》，海南：南海出版公司，2008年。
- [5] Rita M.Gross, *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*, Albany :State University of New York Press,1993.
- [6] 陈寅恪：《武曌与佛教》，《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980年。
- [7] 普慧：《从佛典文学看佛教的女性观》，《陕西师范大学学报（哲学社会科学版）》，2009年第1期。
- [8] 方立天：《中国佛教哲学要义》（上卷），北京：中国人民大学出版社，2002年。
- [9] 郭朋：《坛经导读》，北京：中国国际广播出版社，2008年。
- [10] 张全恭：《红莲故事的转变》，《岭南学报》，第五卷第二期。
- [11] 黎明志：《简明婚姻史》，北京：群众出版社，1988年。

A Metaphor-based Discussion on Red Lotuses(Lure of Beauty) as "Touchstone"(Ritual Ordeal):Based on Findings from Related novels of Ming Dynasty

Wang Shuigen,Fu Qinfang

(Yichun University, Yi Chun/Jiang Xi, 336000)

Abstract: In the Ming Dynasty novels, the title of "red lotus" is not an accidental naming, and the Lust test is its very obvious mark symbol. The existential value of a "red lotus" image is only to verify if a monk has stood up to the test of his monkery. Not only that, when a monk is tried to be a loser, a "red lotus" image may have to take responsibility for the failure because of Helen of Troy. In this sense, the "red lotus" symbol actually means the issue of objectifying women.

Keywords: Touchstone, Red Lotuses, monk