

明代流氓文化的恶性膨胀与专制政体的关系及其对国民心理的影响(下)

——通过明代后期世态小说的内容对社会史的考察

王 毅

三、明代流氓文化的动态特征和发展趋势

本文所以要特别提请读者注意明代流氓文化的“动态特征”，是因为这种文化不是处于静止的状态之中平稳地对社会施以影响；相反，随着皇权专制程度的提高和社会危机的深化，明代中期以后的流氓文化处于越来越亢奋活跃和恶性化程度迅速蹿升的状态之中，这种异常活跃的状态本身，就构成了一种重要的文化现象，使流氓文化具有了超常的势能。所以，本节有必要概括这种动态特征的几项基本内容。这些内容包括：

第一，官僚体系的日益堕落，使得流氓文化迅速改变以前的非主流地位，而通过国家权力执掌者的权威操作而具有了制度性的意义，成了“国家行为方式”的典型特征。

人们知道，传统伦理秩序的稳定是整个宗法制度和王朝统治得以延续的前提，但是在明代中后期，情况却完全相反——由专制权力的膨胀刺激起来的无限贪欲越来越肆意地践踏一切基本的社会规范和政治规范，并由此而使整个社会迅速堕入痠痹失序和恶疾泛滥的深渊。于是我们看到：权力体制所产生的一切高度恶性的弊端和危机虽然都是洞若观火、迫在眉睫，但是社会肌体和政治体制却完全丧失了对之起码的制衡抑制能力，比如万历时面对举世的贪赃枉法，国家监察制度的状态却是：“苞苴或累万金，而赃止坐之铢黍；草菅或数十命，而罚不伤其毫厘。”（《明史》卷二百二十六《邱橐传》）由此可见，与一切具体局部的时弊相比，社会肌体在明代中后期遇到的更为根本问题，是原来具有能动性的社会免疫体系在全面危机面前总体性坍塌。由于明代中后期的社会状况的这一总体性特点，所以社会伦理的败坏和流氓文化的膨胀完全不是被控制在社会肌体的某些有限的局部，相反，它是在各级官吏争先恐后的疯狂和无耻状态中，向政治肌体的一切环节蔓延扩散并最终积聚成为汹涌的恶涛，比如：

（嘉靖二十年，杨爵上书曰）今天下大势，如人衰病已极。腹心百骸，莫不受患。即欲拯之，无措手地。方且奔竞成俗，贿赂公行，遇灾变而不忧，非祥瑞而称贺，谗谄面谀，流为欺罔，士风人心，颓坏极矣！（《明史》卷二百九《杨爵传》）

（王元翰于万历后期上疏曰）近更有二大变：大小臣工志期得官，不顾嗤笑，此一变也。陛下不恤人言，甚至天地谴告，亦悍然弗顾，此又一变也。……在今日，挽天地洪水寇贼之变易，挽君心与臣工之变难！（《明史》卷二百三十六《王元翰传》）

上层社会久已泛滥的这种欺诈和无耻的时尚，使得一切旧有伦理道德规范都蜕变为人们在权力体系中追逐利益的工具，蜕变为流氓文化的附庸。比如明孝宗朝的礼部尚书、大学士、著名理学家邱濬入阁为相以后上疏中的一片冠冕堂皇：

愿陛下体上天之仁爱，念祖宗之艰难，正身清心以立本而应务，谨好尚不惑于异端，节财用不至于耗国，公任使不失于偏听。禁私谒，明义理，慎俭德，勤政务，则承风希宠、左道乱政之徒不敢肆其奸，而天灾弭矣。（《明史》卷一百八十一《邱濬传》）

但就是这样一位标举禁私明义、掌天下风宪的道德领袖，另一方面却又在处心积虑地用尽最下贱的权谋以营求自己在权力体系中的地位，所以当时人就指出“琼台丘公濬学博貌古，然心术不可知”的例证：

丘琼台尝以糯米淘净，拌水粉之沥干，计粉二分，白面一分，搜和团为饼，其中馅随用，爇熟为供，软腻适口。以此饼托中官进上，上食之嘉，命尚膳监效为之。进食，不中式，司膳者俱被责，盖不知丘之法制耳。固请之。丘不告以故。中官叹曰“以饮食服饰车马器用进上取宠，此吾内臣供奉之职，非宰相事也。”识者贵其言而鄙丘，由是京师传为“阁老饼”。（陈洪谟：《治世余闻》下篇卷之一；又，沈德符亦曾记邱濬借“修齐治平”的大名目而讨好宦官的一片机心，详见《万历野获编》卷二十五“《大学衍义》条”）

在上述强大疯狂的社会机制的推动下，明代中期开始的伦理危机中首先在权力中心蔓延并迅速扩散到整个社会肌体之中就是必然的，于是一切逢迎阿谀、尔虞我诈、强取豪夺、横行无法、翻云覆雨、淫乱苟且，也就都成了最通行无阻的伦理准则，比如武宗时钱宁的发迹过程是：“曲事刘瑾，得幸于帝。性狡狴，……帝喜，赐国姓，为义子，传升锦衣千户。瑾败，以计免”；而这样的人物一旦获得了巨大的权力，其所作所为就是：

……太仆少卿赵经初以工部郎督乾清宫工，乾没帑金数十万。经死，宁佯遣校尉治丧，迫经妻子扶柩出，姬妾帑藏悉据有之。中官廖堂镇河南，其弟锦衣指挥鹏肆恶，为巡抚邓庠所劾。诏降级安置。鹏惧，使其嬖妾私事宁，得留任。（《明史》卷三百七《佞幸·钱宁传》）

又如嘉靖时的一代名将胡宗宪贪污狼藉而终于败露以后，他为了“自媚于上”，遂“以（皇帝）万寿节献秘术十四。帝大悦。”（《明史》卷二百五《胡宗宪传》）而诸如此类的丑行其实不过是整个上层社会长期争相向流氓文化堕落的结果——明代正统以后，历朝士人皆争相向皇帝贡献春药，朝廷首辅、各部尚书、进士起家的众多大员皆争献房中术和粉饰太平的祥瑞以邀宠；朝廷大臣为了博得权臣欢心而经常于其门下粉墨涂面，聚在一起为权臣而“祷祝奉斋”，甚至“暑月马上首顶香炉，暴赤日中。”以往，诸如此类无数流氓丑行“皆市狙庭隶所为，且亦有不宵为者”，但是到了此时，却都风行于上层社会，而且“缙绅辈反恬然不以为耻！”（见《万历野获编》卷二十一“士人无赖”条，并参见同卷“秘方见佞”条）

第二，在规模和恶性化程度这两方面，流氓文化在明代中后期都呈现出急遽扩大和升级的态势。

为了说明明代流氓文化的这一重要特点，不妨首先注意一下宋元小说中关于流氓犯罪与社会伦理危机的故事与明代类似故事的重大区别。前者可以《醒世恒言》中收录的宋代故事《十五贯戏言成巧祸》为例，后者可以同书中的明代故事《一文钱小隙造奇冤》为例。两篇故事的类型相近，都是叙述由于流氓人物的行凶作恶，致使无辜者蒙受不白之冤，甚至白白丢了性命。但是两者之间有很大区别：《十五贯》故事线索相当简单明了，基本上是围绕着崔宁和小娘子这一对固定人物的悲剧命运而展开，并以他们冤情的显露为终结的；故事通过人物的悲剧命运而谴责的对象，也比较单一地集中在当案的司法官员之昏庸这一方面。但是明代故事《一文钱小隙造奇冤》则完全不同——它不是围绕着单一有限的冤案情节而始终，相反，却是以一个

极其微小的诱因(一文钱)为起始而不断滚动发展,并迅速引爆出一连串越来越凶残险恶的犯罪和凶杀:在这个故事情节不断滚动发展的过程中,不仅悲剧的规模以几何级数急遽扩展,而且更主要的是道德伦理的瓦解溃败程度、欺诈犯罪在全社会的泛滥程度等等,都随着故事情节的推进而不断蹿升。在《一文钱小隙造奇冤》故事中,悲剧的缘起只是极为普通的邻里纷争:景德镇窑户丘乙大之妻杨氏平日背着丈夫另有姘夫,其年幼的儿子因一文钱而与邻家的孩子厮打斗口,杨氏袒护儿子而引起邻家孙大娘的愤怒,赶上门来骂街并将杨氏的私情抖露出来。杨氏因此被丈夫嫌弃,无奈到孙大娘门口自杀。不想误死在一铁匠门口,铁匠怕事而趁黑夜私自将尸体移到王公门口,王公半夜见尸,急忙与家仆小二一起悄悄将其丢入河里,造成了无头案。

然而这已经相当纷乱的案情仅仅是衍生出更多和更大规模悲剧的开始:一条线索是王公家的小二因帮助家主躲过了祸事,所以常常以此要挟王公给予报偿,否则就要去首告;而王公“是舍不得一文钱的吝啬老儿,说着要他的钱,恰像割他身上的肉”,因此深深怨恨小二“吃黑饭”,二人争斗中小二将王公打死,而他自己也因此惨死狱中。与此并行的另一线索则是:大户朱常与邻县大户赵完为争夺一块田产而聚众械斗,这时朱常恰好在河中捞到杨氏的尸体,于是将尸体伪装成械斗中被赵完一族所殴打致死。赵完所率众人见出了人命,吓得望风而逃,赵完父子情急之中也信以为真,于是顿生恶念,合谋将赵完的表兄杀死,以推罪于朱常所率众人的行凶杀人,不想赵氏父子行凶时被自己庄户田牛儿的老母看见,于是一不做,二不休,又将田婆杀死,并与心腹家人赵一郎一起将两具尸体安排成朱常一族人上门械斗中被杀的样子。结果双方到官府相互告讦对方杀人害命,朱常及手下人被判有罪,受刑而死,而赵完父子正在得意自己的得手,不想赵完之妾与曾经帮助赵完移尸的“心腹义孙”赵一郎有染,谋划与奸夫私奔。而赵一郎自以为掌握义父、义祖杀人的隐情,可以挟此为筹码将赵完之妾(亦即自己的义祖母)据为己有,又得知赵完父子意欲将自己毒死灭口之后,遂将赵完父子出首,而无意当中又将自己与义祖母偷情之事败露,于是命案和奸情皆难逃天理,四人最终一并被依律斩决。整个悲剧过程起隙于一文小钱,但结果却是“总为这一文钱,却断送了十三条性命。”

表面上看,这些事件是因为处处奇巧相逢,所以才使悲剧不可收拾。但是如果从社会伦理学的角度来看,作者对故事情节这种连环滚动、机缘凑泊式的设计,鲜明地表现出当时整个伦理体系的高度腐溃以及每一社会环节对腐溃趋向的制衡能力之完全丧失,因此任何偶然和极其微小的起因都终将引发连锁式的社会恶果。故事中,不仅那些为了争夺财产不惜嫁祸于人、杀害自己亲眷族人以及其他种种险恶的阴谋无一不是怵目惊心,而且就是那些次要人物的伦理状态也都是整个悲剧连锁发展的必不可少的催化剂,比如小二、赵一郎等等故事中的所有奴仆,都私下以命案作为向家主要挟牟利的筹码;而反过来,每一位家主又都对家仆或吝啬入骨,或图谋杀害。又如赵完之妾用自己色相淫情对年老好色的丈夫之蛊惑,作为向奸夫出卖亲夫的诱饵等等,都处处弥漫着丑鄙腐臭和阴险罪恶的气息。下面随手举出其中的一个情节——赵一郎以赵完、赵寿父子杀人隐情作为敲诈他们的筹码;而同时赵完、赵寿父子则利用外人都以为他们厚待“心腹义孙”赵一郎的机会而欲将其毒死灭口:

……赵寿沉吟了一回,又生起歹念,乃道:“若引惯了他,做了个月月红,倒是无了无休的诈端。想起这事,止有他一个晓得,不如一发除了根,永无挂虑。”那老儿若是个有仁心的,劝了儿子休了这念,胡乱与他些小东西,或者免得后来之祸,也未可知。千不合,万不该,却说道:“我也有这念头,但没有个计策。”赵寿道:“有甚难处,明日去买些砒霜,下在酒中,到晚灌他一醉,怕道不就完事,外边人都晓得平日将他厚待的,决不疑惑。”

正因为纠纷中的所有当事人,在所有的场合都完全丧失了任何“仁心”,所以在整个悲剧系列的连锁爆发过程之中,我们看不到哪怕是最微小的良性伦理因素对悲剧的发展扩大起到任何制衡迟滞的作用;相反,看到的只是一波高过一波的以恶济恶,只是一个接一个的受害者以越来越疯狂的流氓心态、以越来越巨大的道德沦丧为代价而竭力将自己的厄运转嫁到他人头上,并最终在这社会伦理的黑洞中统统同归于尽——也就是这篇小说作者再三强调的伦理理念和伦理现实:

铜盆撞上了铁扫帚,恶人自有恶人磨。

强中更有强中手,恶人须服恶人磨。

(朱常为强占他人田产)故此用这一片心机。谁知激变赵寿做出没天理事来对付他,反中了他计。……正是:蚤知更有强中手,却悔当初枉用心。

显然,流氓文化这样急遽恶化扩展的动态势能是宋元时代没有的,它完全是明代中后期社会伦理整体性崩溃以及越趋“黑洞化”的产物。

由于明代流氓文化是在社会根本的趋势推动下不断加速恶化的,所以它衍生出越来越多极其怪诞的社会景观,我们在对当时社会风貌的描写中可以随处看到此类记述,比如明末小说《鼓掌绝尘》第十三回,描写某骗子费尽心机骗得一大笔钱财之后,转瞬又被别的骗子用装神弄鬼的办法将他骗得精光;又比如《三刻拍案惊奇》的《为传花月道贯讲差使书》,记述了某塾师先生策划实施的十分险恶又极为诡谲的多重连环骗局——他在自己学生某公子面前不仅道貌岸然、满腹经纶,而且对他百般爱护,背地里却做下圈套,诱使公子与鞋匠妻子偷情;同时又与鞋匠串通,让他及时捉奸,以作为日后敲诈公子的把柄。事发时塾师及时赶到为鞋匠与公子讲价说合,以后更是屡屡以鞋匠的名义敲诈公子的钱财;而另一面他却对鞋匠说公子已经看出破绽,将卑微胆小的鞋匠吓得远逃他乡,于是自己独吞赃物。至此塾师还不罢手,他更串通地痞假扮衙役、伪造官府文书,以致使鞋匠之妻受辱自尽的罪名拘公子到官,以此骗局更凶恶地敲诈公子和其家人,最后将信以为真的公子生母逼得悬梁而死——明末出现的诸如此类越来越骇人听闻的欺诈手段,都充分显示出明代流氓文化的恶性化程度急遽上升的趋势。

第三,流氓文化在明代中期以后迅速向全社会蔓延,并成为社会的整体性状。

上文指出流氓文化如何在明代中期以后迅速成为整个上层官僚体系的政治禀赋,实际上这一趋势是与流氓文化对社会肌体的整体性笼盖同步实现的。这里不妨从几个方面来看,比如我们上文提到官僚体系的“如人衰病已极。腹心百骸,莫不受患。即欲拯之,无措手地”,其实是大小衙门中一切官吏长期苟且谋私的结果,所以万历时人们对举朝上下竞相欺诈之风尚的总结是:

昔之专恣在权贵,今乃在下僚;昔颠倒是非在小人,今乃在君子。《明史》卷二百二十九《赵用贤传》)

由此我们可以看到与明代流氓文化恶性膨胀互为表里的一个重要的事实,即整个官僚体系的无处不在的腐败——《金瓶梅》写到市井流氓西门庆^①的势力时特别强调:“原来知县、县丞、主簿、典史,上下都是与西门庆有首尾的”(第九回),可见当时衙门中向流氓势力的贪赃卖法,早已到了无人不是竞相插手分肥的程度。反过来,在这种国家权力争相与流氓结盟的政治和社

① 《金瓶梅》中屡屡写到,西门庆“积年把持官府,刁徒泼皮”(第七回);“本系市井棍徒,夤缘升职,滥冒武功,菽麦不知,一丁不识。”(第四十八回)

会环境之下，中下层社会中的流氓阶层和流氓文化当然会因为得到来自上层社会的强烈诱导和共鸣而大行其道，比如《金瓶梅》中描写的西门庆不仅在权贵的庇护垂青之下的飞黄腾达，而且更被进士出身的巡按御史逢迎为“为人清慎，富而好礼”，“有王右军高致”（第四十九回）。

了解了明代流氓阶层和流氓文化恶性发展的原因，也就可以知道：它对整个社会文化日甚一日的毒化是必然的，因为在专制权力诱导下，明代流氓文化如同大潮一样向全社会蔓延，这种趋向的压力和影响正如社会学家指出的：

必须从社会本身的性质中去寻求对社会生活的解释。实际上，我们知道，社会在时间和空间上都无限地超越个人，所以社会能将它的权威所神圣化的行为方式与思维方式强加于个人。这种压力由群体施于个体，是社会事实的特殊标记。（E. 迪尔凯姆，1995：118）

很显然，在明代社会中，具有“无限地超越个人”威势的东西只有两种：一是为皇权合法性所必须冠冕堂皇地强化的传统伦理秩序，二是专制权威和依附其下的无限贪欲以及为了实现这种贪欲而膨胀起来的赤裸裸兽性。这样两种充满悖论的内核紧紧地相互结合在一起，使社会文化在整体性状上呈现着极度的怪诞和扭曲；而这种基本的社会环境就是一切反社会和反文化怪胎滋生的温床。

下面看一个典型的例子——《初刻拍案惊奇》中《卫朝奉狠心盘贵产 陈秀才巧计赚原房》中的故事。从表面上看，这仅仅是一篇描写明代财产借贷纠纷的故事，但是在更深的层面，小说昭示的却是原本承担着整个社会伦理良性建设责任的士人、僧侣等阶层，为了各自的利益而竞相使用流氓手段欺诈对方；而最后的结果，竟然总是更加阴损毒辣的一方如愿以偿这样一种社会现象。小说的写法分入话与正话两部分，以便故事在表现流氓手段的骇人程度上逐步推进。全篇以这样的议论领起：

诗曰：“人生碌碌饮贪泉，不畏官司不顾天。何必广斋多忏悔，让人一着最为先。”这一首诗，单说世上人贪心起处，便是十万个金刚也降不住。明明的刑宪陈设在前，也顾不的。列子有云：“不见人，徒见金”。盖谓当这点念头一发，精神命脉多注在这一件事上，那管你行得也行不得！

这已经清楚地点出在一个失范和畸形的社会中，人们为了实现贪欲而无所不用其极。故事的入话，写杭州李生因欠昭庆寺僧人慧空银钱本利共一百两无力归还，只得将自己价值三百两的一所房子折与慧空。此后，李生友人贾秀才出资相助，意欲以一百三十两银子帮助李生赎回原房。不想僧人慧空见李生要赎房，遂刻意加价勒索。贾秀才闻知……“大怒道：‘叵耐这秃厮，恁般可恶！僧家四大俱空，反要瞒心昧己，图人财利。……钱财虽小，情理难容！撞在小生手里，待做个计较处置他，不怕他不容我赎！’”随后，贾秀才利用慧空午睡时溜进他的房子并穿起他的僧衣僧帽，隔窗恣意调戏对面一巨室家的主妇之后，又偷偷溜走，于是轻轻巧巧将一顿暴打凭空栽在蒙在鼓里的慧空身上：

且说慧空正睡之际，只听得下边乒乒之声，一直打将进来。十来个汉子，一片声骂道：“贼秃驴！敢如此无状！公然楼窗对着我家内楼，不知回避。我们一向不说，今日反大胆把俺家主母调戏！送到官司，打得他逼直。我们只不许他住在这里罢了。”慌得那慧空手足无措，霎时间众人赶上楼来，将家火什物打得雪片，将慧空浑身衣服扯得粉碎。慧空道：“小僧何尝敢向宅上看一看？”众人不由分说，夹嘴夹面只是打，骂道：“贼秃！你只搬去便罢，不然时，见一遭打一遭。莫想在此处站一站脚！”将慧空乱叉出门外去。慧空晓得那人

家是郝上户家，不敢分说，一溜烟进寺去了。

贾秀才和李生料定慧空遭此劫难之后，由于惧怕郝上户的势力，必不敢再在此处居住，于是他们靠了这种诡诈的办法赎回了房产，并暗自嘲笑慧空和尚的“要讨别人的便宜，谁知反吃别人弄了。”小说还特意写到二人的结局：“后来贾生中了，直做到内阁学士，李生亦得登第做官。”这个故事不仅写出贾秀才用流氓手段栽赃他人，以及借用权势者横行不法、欺压邻里的威势而得偿私愿的过程，而且更以十分赞赏的态度和贾、李二人最终的飞黄腾达、得意官场的结果，对其行径的价值取向予以最高的嘉赏，这当然鲜明地反映出明代流氓文化那种“权威所神圣化的行为方式与思维方式强加于个人”的蔓延方式。

这篇小说的“正话”，则是一篇内容与入话相似，而正反面人物双方的手法都更加刻毒的故事。小说写南京有一陈秀才，原本广有家资田产，后来一味挥霍，渐渐将田庄房产典当干净。他曾欠下巨富卫朝奉三百两银子，加上利钱共六百两，这个卫朝奉是当地有名的敲骨吸髓行家：

（卫朝奉）平素是个极刻剥之人。初到南京时，只是一个小小解铺，他却有百般的心取利之法。假如别人将东西去解时，他却把那九六七银子充作纹银，又将小小的等子称出，还要欠几分兑头。后来赎时，却把大大的天平兑将进去，又要你找足兑头，又要你补勾成色，少一丝时，他则不发货。又或有将金银珠宝首饰来解的，他看得金子有十分成数，便一模一样，暗地里打造来换了。粗珠换了细珠，好宝换了低石。如此行事，不能细述。

如此刻剥之人所以将银子借与陈秀才，只是因为觊觎着他的一所美宅。后来陈秀才果然因无力还这六百两银子而只好将那所价值一千二三百两银子的宅子卖与卫朝奉抵债，只希望卫朝奉按千两银子之数准价即可。不想卫朝奉知道陈秀才穷途末路、无计可施，遂咬定此宅只值六百两，恰与陈秀才所欠数目相等，如果不按此数折价，他就不要宅子而只要原银。陈秀才百般哀告无济于事，最后只好忍痛按六百两的低价将宅子折与卫朝奉。不想不久以后，陈秀才有了银子而希望再赎回宅子时，卫朝奉却诡说自己为修葺宅子多有花费，非要一千两的价钱不可，三番五次不肯按原来的六百两买价收银出宅。结果惹得陈秀才动了恶念：“陈秀才愤恨之极，道：‘这厮恁般恃强！若与他经官动府，虽是理上说我不过，未必处得畅快。慢慢寻个计较处置他，不怕你不搬出去。’”正巧，他此时从长江中捞起一具死尸，遂与自己的仆人陈禄合谋，令陈禄乔装一番，投靠到卫朝奉家中为仆，骗得卫朝奉信任和重用之后，偷偷将死尸的一条腿砍下，寻机埋入卫宅，然后逃走。过了几天，陈秀才借口搜捕逃奴陈禄，命家人明火执仗地闯入卫宅并翻出事先埋藏好的死尸，于是一口咬定是卫朝奉杀死了陈禄并埋尸灭迹：

众人一片声道：“已定是卫朝奉将我家人杀害了，埋这腿在这里……”陈秀才大发雷霆，嚷道：“人命关天，怎便将我家人杀害了？不去府里出首，更待何时！”……那富的人怕的是见官，况是人命！只得求告道：“且慢慢商量，如今凭陈相公怎地处分，饶我到官罢。怎吃得这个没头官司？”陈秀才道：“当初图我产业，不肯找我银子的，是你！今日占住房子，要我找价的，也是你！恁般强横！今日又将我家人收留了，谋死了他，正好公报私仇，却饶不得！”卫朝奉道：“我的爷，是我不是。情愿出屋还相公。”陈秀才道：“你如何谎说添造房屋！你如今只将我这三三百两利钱出来还我，修理庄居，写一纸伏辩与我，我们便净了口，将这支腿烧化了，此事便泯然无迹。不然时，今日天清日白，在你家里搜出人腿来，众目昭彰，一传出去，不到得轻放过了你。”卫朝奉冤屈无伸，却只要没事，只得写了伏辩，递与陈秀才。又逼他兑还三百两银子，催他出屋。卫朝奉没奈何，连夜搬往三山街解铺中

去。这里自将腿藏过了。陈秀才那一口气方才消得。

陈秀才牢牢抓住专制社会中“那富的人，怕的是见官”的普遍社会心理，打着“天清日白”、人命关天这样冠冕堂皇的名号，用极为残忍阴毒的办法从卫朝奉手里夺回了房产，还额外索回了他原先付出的三百两银子利钱，与刻剥成性的卫朝奉相比，这真是强中更有强中手了。小说更特意写到：

此陈秀才之妙计也。陈秀才自此恢复了庄，便将余财十分作家，竟成富室。后亦举孝廉。

这里不仅对陈秀才之手段的叹赏之情溢于言表，而且更用他后来中举人的命运，对其夺房所用流氓手段的合理性给予最具权威性的论证。

类似的例子又比如《初刻拍案惊奇》中《酒下酒赵尼媪迷花 机中机贾秀才报怨》一卷，写贾秀才之妻不慎被流氓卜良与居心不良的赵尼媪合谋奸骗。贾秀才珍惜自己的名声，不肯打官司报怨：“此仇不可明报，若明报了，须动官司口舌，毕竟难掩真情。众口喧传，把清名玷污。”于是让妻子假意勾引卜良，令其夤夜到门后落入致命的圈套；同时贾秀才趁夜入庵，将赵尼媪连同她的徒弟一并杀死后，又布置成她们因奸情陨命的样子，于是报仇雪耻。小说不仅以赞赏的笔调写出贾秀才为了自己的名誉而杀人报仇时，对无辜女徒生命和名誉的极端蔑视和残忍，而且特意将这一切过程写成是观音菩萨早已托梦示意的，以此进一步表现出贾秀才的谋略过人和必在成功的原因：“（卜良和赵尼师徒三人均负丑名而死之后）贾秀才与巫娘子见街上人纷纷传说此事，夫妻两个暗暗称快。那前日被骗及今日所行之事，到底并无一个人晓得。此是贾秀才识见高强，也是观世音见他虔诚，显此神通，指破机关，既报了仇，亦且全了声名。”

总之，与当时许多市井流氓光棍恣意抢劫诈骗、恃强凌弱的行径相比，贾秀才、陈秀才等人用更加流氓化和更加凶残的手段以恶制恶，这当然具有重要的社会学的意蕴——因为这些行为不仅在诡诈凶恶的程度远胜于卫朝奉等市井人物的处处克扣顾客钱财，而且更深刻显示着整个社会的基本价值取向。

还值得注意的是：明代流氓文化不仅日益对一切社会阶层，而且也对几乎一切社会文化领域笼盖无余，比如上面提到人们在社会伦理和经济纠纷中信奉的“铜盆撞上了铁扫帚，恶人自有恶人磨”之类流氓哲学，在政治领域中也同样为人们所笃信，所以描述当时政治斗争的明末传奇《党人碑》中也记述着“嫩草怕霜霜怕日，恶人自有恶人磨”的警句（第二十二出）；而家庭伦理中情况同样如是，因此《金瓶梅》中对夫妻之道的形容就是：“饶你奸似鬼，也吃洗脚水”（第十三回）；“你两个铜盆撞了铁刷帚。常言道：‘恶人自有恶人磨，见了恶人没奈何！’”（第四十二回）——流氓文化在一切社会领域中都跃升为其他任何力量也“没奈何”的超制约势能，因此它的规模和恶性化程度得到异乎寻常的膨胀，以一种越来越露骨越来越疯狂的态势席卷整个社会，也就是必然的。

四、流氓文化的长期发展对国民性的广泛影响及其意义

在上面几节中，我们叙述了明代中后期流氓阶层和流氓文化恶性发展的趋向和原因，而在本节中，我们将进一步讨论流氓文化更广泛的社会意义，亦即这种“反文化”不断恶化的趋向对整个国民心理和国民性格具有什么重要的影响。所以说中国传统社会中的流氓阶层和流氓文化对国民性的影响这个问题具有特别关注的必要，不仅因为它在整个明代中后期社会中都十分突出，而且更因为它贯穿了中国传统文化与近代以来文化，成为关系后来中国历史进程的重

要问题之一。比如近代以来人们早就指出的中国历代的所谓“革命”，不过是造就了一次又一次“无赖横行”的机会，而这种“革命模式”又必然对中国向现代社会的转型产生极大的制约：

吾尝见某氏著论，至崇拜张献忠，以为是我往者革命之雄。呜呼，悖矣，夫张献忠者，残忍酷害，几于非人，……历代鼎革之例，一夫倡义，百夫揭竿，挟篝火狐鸣之技，托真主王气之言，所谓抱帝王思想而革命者，则始无拯民水火之想，心中更扰攘因时势以就功名。其不久败亡，民之福也。其大欲遂偿，人乃益困，是则无赖之横行耳，乌可以辱庄严宝贵之“革命”二字哉！（汪东，1954：610—611）

鲁迅也曾说：“说《水浒传》里有革命精神，因风而起者便不免是涂面剪径的假李逵”（鲁迅，1959：202）。国人习惯于以张献忠、李逵式的造反定义革命的内容，实则这多是阿Q式的“革他妈妈的命”以及一时得势后的“大欲遂偿”（抢东西，欺压小D、王胡等人，霸占小尼姑等等），然而更关键的问题是：为什么国民只能对这种流氓性的行为加以崇拜，甚至像《阿Q正传》着意刻画的那样，国人普遍将这种文化心理作为自己国民性的重要内涵？

为了说明上面提出的问题，我们先来看一下“流氓性”在中国传统政治文化体系中受到崇拜和乃至被神化的过程和原因。

由于以往对中国传统文化的认识和阐释比较多地局限于儒家伦理、礼乐制度等等正统的形态，所以许多人对于“流氓性”在传统文化体系中受到崇拜与神化这一重要的文化现象，可能还很陌生。其实，正如本文开头引述现代政治社会学家所指出的，流氓性这种反文化与礼乐制度等等正文化之间的关系并不总是像人们想像的那样势同水火，相反，倒是它们经常的相互支撑和补充构成了传统文化的整体性。

说到流氓性受到国民的敬畏乃至宗教式的崇拜，则有必要涉及这种宗教崇拜产生的根源。宗教学研究指出：“恐怖创造了世上的最初的神”（泰勒，1992：673）；“宗教基本上是以恐惧为基础的。……恐惧是整个问题的基础。”（罗素，1982：25）这一原理在宗教崇拜最初阶段的例子为人熟知，比如先民对大自然力的畏惧导致了信仰领域中一系列的自然神（山神、水神、旱魃等等）的产生，这种多神崇拜的信仰传统也一直为以后的中国文化所继承。同理，而当社会的进化使政治权力更加集中，以致使人们强烈感受到这种社会化势能的强大压迫而又始终无力将其摆脱时，也就会按照“恐惧造神”的原理而将自己深深畏惧的社会势能加以神化和崇拜，以期祈福和免灾。而流氓性在国民心理中的威势，就是通过这样的方式世代积淀而成的——《论语》中记鲁哀公向孔子的弟子宰我询问祭祀神明的形式和意义，得到的回答是：“周人所以要用栗木为神圣的神树，目的就在于使国民由此而想到应该在神明的威势面前敬畏战栗。”^①而这样一种国民信仰心理的生成机制，在后来的千百年中恰恰是通过包括专制社会中的流氓文化而不断得到强化的。

能够说明上述规律的例证很多，比如国民在塑造和崇拜仁德爱民的帝王和神明的同时，也只能对专横的权势者恭顺有加，于是那些以凶残暴虐著称于世的人物非但没有在神界受到惩罚，反而恰恰因其专制权力的滥施和横行无忌而在神界也获得了同样的权威。例如在秦王朝因其暴政而倾覆很久以后，秦始皇的亡灵依然没有失去其巨大的威势，所以汉代在长安附近依然建有秦始皇祠，而且民众对之的信奉亦极为虔诚，他们甚至认为：如果有人事前不斋戒洁身

① 《论语·八佾》：“哀公问社于宰我，宰我对曰：‘夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民战栗。’”

就前往秦始皇祠，则会引起神明震怒而降下疾风暴雨^①；再如董卓是中国历史上又一位以凶残无道、杀人盈野著称的专制帝王，然而在他死去三百年之后，许多人仍然诚惶诚恐地为他建祠堂供奉香火^②；类似的例子又比如：同样以凶残诡诈、草菅百姓而著称的曹操、苏峻等权势人物，都被后来的民众虔诚地加以供奉祭祀。^③

具有流氓性的人物在专制体制中可以通过流氓手段为自己攫取超常的权力，他们也就对国民的权威主义信仰心理造成了巨大的影响和强势的诱导，因此与专制权力的膨胀结合在一起流氓性，可以非常直接方便地转化成为国民心目中崇高的神权和神性。典型的例子比如：南朝时，小吏出身的佞臣吕文度以好谀谄事齐武帝，遂平步青云，竟而独专朝廷兵权，同时他也就被世人封为上应星宿的神明，以至于朝廷中执掌天象的衙署经常以夜空中代表最高武官的那颗星的明暗来推测吕文度的吉凶；^④再比如嗜血成性而又受到皇帝信任的武夫桓康，每到一处都肆意杀戮抢掠，于是江南庶民对他畏惧如虎，不仅以他的名字威吓儿童，而且更认为：桓康的这种凶残无道使他具备了祛病驱鬼的神力，所以百姓们就把他的像或是画在寺庙里供患病者祈求救护，或者直接画在病者的床头，而这样做的结果总是使患者的疾病立愈^⑤。

从上面这些例子我们可以看到：由于传统社会中专制权威巨大威慑力量对国民信仰心理的长期作用，所以在明代社会以前很早的时候，流氓人物的威势就具备了十分直接而方便地转化为国民信仰权威的路径。遵循这样的生成逻辑，所以在中国民间信仰体系中更进一步衍生出大量依靠掌握凶恶的力量而升格为万民膜拜对象的神祇。比如北宋著名学者沈括所记：关中地区的大众因为螃蟹形状凶恶而认为它具有使疫病望风而逃的法力^⑥；而南方每年祭司瘟神时，则一定要由能最充分地体现其凶恶性的流氓恶少作为瘟神的仆役而簇拥其神像招摇过市^⑦；甚至国民塑造出来的鬼神，其心理特征也是在畏惧官府的印信（惧怕政治威势）的同时，又惧怕屠夫和恶人（徐华龙，1991：75、78—81）。同时，广大国民更将流氓阶层和流氓文化具体地固化为“蒋神”、“五通神”、“泰山三郎”、“草鞋四相公”等众多品行恶劣，甚至四处扰坏民居、奸淫妇女的流氓神，历代不绝地加以普遍的宗教崇拜，并赋予这些流氓神以极其巨大的权力和威势^⑧。又比如隋代大将韩擒虎威猛强悍，手下士兵放纵不法，所以他不仅生时为世人畏惧，而且民间宗教也在他死后立即崇奉他为掌管万民生死的阎王，并且流传着韩擒虎临终的遗言：“生为上柱国（“上柱国”是当时品阶最高的武官），死作阎罗王。”（《隋书》卷五十二《韩擒虎

① 《续汉书·郡国志一》刘昭《注》引《三秦记》：“始皇墓在（骊）北，有始皇祠，不斋戒往，即疾风暴雨。”

② 《北齐书》卷二十二《魏兰根传》：“常山郡”先有董卓祠，祠有柏树。（魏）兰根以卓凶逆无道，不应遗祠至今，乃伐柏树以为椁材，人或劝着不伐……”

③ 《魏书》卷一百六中《地形志中》：“（涪阳）有北平城，曹操祠”；《南齐书》卷二十八《崔祖思传》：“初州辟主簿，与刺史刘怀珍于尧庙祠神，庙有苏侯像，怀珍曰：‘尧，圣人，而与杂神为列，欲去之，何如？’祖思曰：‘苏峻今日可谓四凶之五也。’”曹操的流氓成性，见《三国志》卷一《武帝纪一》：“太祖少机警，有权术，而任放荡，不治行业”；又同卷裴松之《注》引《曹瞞传》：“太祖少好飞鹰走狗，游荡无度。”

④ 《南史》卷七十七《恩幸·茹法亮传》：“（茹法亮）与会稽吕文显并以奸佞谄事武帝。文度为外监，专制兵权，领军将军守虚位而已。天文寺常以上将星占文度吉凶。”

⑤ 《南史》卷四十六《桓康传》：“（桓康）所经村邑，恣行暴虐，江南人畏之，以其名怖小儿，画其形于寺中。病疴者写形帖著床壁，无不立愈。”

⑥ 《梦溪笔谈》卷二十五：“关中无螃蟹，元丰中，予在陕西，闻秦州人家收得一干蟹，土人怖其形状，以为怪物，每人家有病疴者，则借去挂门上，往往遂瘥。”

⑦ 宋·洪迈《夷坚志·三补》：“长沙士俗率以五月迎南北两庙瘟神之像，设长杠舆几三丈，率土偶于中。恶少年奇容异服，各执其物，簇列环绕，巡行街市。”

⑧ “例如‘蒋神’就是一位赫赫有名的流氓神：‘蒋子文者，广陵人也。嗜酒好色，佻达无度。常自谓己骨清，死当为神。’（《搜神记》卷五）以后，蒋神成为神通和威势极大的神明，所以刘宋至萧梁年间人们频繁祈福于蒋神，事见《资治通鉴》卷一百二十七宋文帝元嘉三十年，《南史》卷七十七《恩幸·茹法亮传》、卷五十五《曹景宗传》等。又钱钟书《管锥编》卷二九三揭示蒋神的流氓无赖出身品性尤为显豁：‘蒋子文见形与王导，自言将救其病儿，因索食，导喜设食，食毕忽惨然云：‘此儿命尽，非可救者！’遂不见。按南朝虔祀蒋子文，……此处蒋乃作馁鬼赶咀行径。……子文之神在晋尚如汉高祖微时无赖不治产业，下迨齐梁，封‘王’号‘帝’，位逾贵而行亦遂端矣。’

传》)不难看出,韩擒虎在现世和神界的双重权威,有着鲜明的均衡同构的联系,而这种同构联系又是作为他临终时对自己生命意义的总结,作为人生和宗教的“终极价值”而提出的。

政治文化和信仰领域中的上述机理,当然又直接或者间接地会反过来大大地促进现实领域中人们以各种极端的反文化和反社会手段,最大限度地追逐权力和极端狭隘的私利,最大限度地促进流氓文化和流氓心理的发展。很早的例子,比如汉代的主父偃“学长短从(纵)横术,晚乃学《易》、《春秋》、百家之言,游齐诸子间。诸儒生相与排俟,不容于齐。家贫,假贷无所不得”,这种境遇迫使他完全放弃了对常规伦理和政治规则的服膺,转而将依附权力而纵横捭阖之权术的意蕴发挥无余,所以他一旦得到汉武帝的信任,马上不择手段地实现自己的欲望,并且用最明确的语言宣布自己倒行逆施的人生哲学:

……大臣皆畏其口,赂遗累千金。或说偃曰:“大横!”偃曰:“臣结发游学四十余年,身不得遂,亲不以为子,昆弟不收,宾客弃我,我厄日久矣。丈夫生不五鼎食,死则五鼎烹(烹)耳!吾日暮,故倒行逆施之。”(《汉书》卷六十四上《主父偃传》)

这个著名的例子清楚地说明,一种迫使下层社会的成员只能通过千方百计攫取专制权力而改变自己身处底层厄运的社会机制,是如何为“生不五鼎食,死则五鼎烹”的流氓哲学之发展奠定了基础。所以类似的伦理准则在以后历代,都一直受到中国政治文化环境的滋养,比如:

(北齐时高昂)长而倨傲,胆力过人,龙眉豹颈,姿体雄异。其父为求严师,令加捶撻。不遵师训,专事驰骋,每言男儿当横行天下,自取富贵,谁能端坐读书,作老博士也。与兄(高)乾数为劫掠,州县莫能穷治。招聚剑客,家资倾尽,乡间畏之,无敢违逆。父翼常谓人曰:“此儿不灭我族,当大吾门,不直为州豪也。”(《北齐书》卷二十一《高昂传》)

后来高昂的开府封侯、专横于朝,当然证实了“不灭我族,当大吾门”的流氓道路在政治体制中的超常价值。

前面指出,伴随着中国传统的权力社会在宋元以后进入发展后期,流氓文化也相应地由前期主要的下层游民以暴力公开挑战权力阶层,转入以讹诈、欺骗、乞赖、放刁等等主要以社会弱势群体为欺凌对象的各种巧取和软性流氓行为激增的时期。而现在更值得我们重视的是,由于具备了上述国民信仰机理,所以与流氓文化在宋元以后的演变相表里的,是流氓文化在广大国民心理中的普遍化,这也就是本节所讨论的“流氓文化的发展对国民性的广泛影响”在这一时期的现实存在。

上述发展趋势在明代社会文化中当然有着极为广泛的表现,除了我们在上几节中举出的一些例子以外,又比如明代小说中大量描写的几乎无官不贪、无僧不淫、一涉钱财交易必有谋财害命之类故事等等;而与此相互呼应并且更值得注意的是:无数市井人物为了蝇头小利而机关算尽、以邻为壑、巧取豪夺、营私舞弊。由所有这些行为共同表现出来的价值取向,使损人利己成为了一种普遍的社会通则。对于这种最流行的大众文化现象和行为准则,人们做了一系列精彩的总结,比如:

于今交道奸如鬼(《警世通言·俞伯牙摔琴谢知音》);

古人结交在意气,今人结交为势利(《醒世恒言·苏小妹三难新郎》);

眼孔浅时无大量,心田偏处有奸谋(《醒世恒言·两县令竞义婚孤女》);

试看人情翻手变(《初刻拍案惊奇·通闺阁坚心灯火》);

人心本好,见财即变。自古道得好:“白酒红人面,黄金黑世心”(《初刻拍案惊奇·酒谋财于郊肆恶》);

古人结交惟结心，今人结交惟结面。……九衢鞍马日纷纭，追攀送谒无晨昏。座中慷慨出妻子，酒边拜舞犹弟兄。一关微利已交恶，况复大难肯相亲？……这篇词名为《结交行》，是叹末世人心险薄，结交最难。平时酒杯往来，如兄若弟；一遇虱大的事，才有些利害相关，便尔我不相顾了。真个是：酒肉弟兄千个有，落难之中无一人。还有朝兄弟，暮仇敌，才放下酒杯，出门便弯弓相向的。（《古今小说·吴保安弃家赎友》）

与明代上层的流氓政治以及市井流氓的谋财害命等等恶行相比，这里描述的全社会性的“于今交道奸如鬼”、“一关微利已交恶”可能在局部的恶性化程度上有所不逮，但是在更普遍的文化意义上，以及对整个中国文化和国民心理走向的影响方面，却是更为致命痼疾——顾炎武曾评价明代后期全社会充满欺诈风气这种现实在社会史上的意义是：“此皆一代之大变”^①；稍早于他的李贽在评点《西游记》时说得更透彻：“天下无一事无假，……又何怪乎道学之假也”；“原来今日却是妖魔世界也。”由于流氓文化的蔓延和泛化，作为整个社会内在支撑的价值体系和道德体系蜕变到“无一事无假”的“妖魔世界”的程度，于是这个社会向着光明方向进化所必须依赖的一切基本的良性资源和机遇，当然也就被连根铲除了！

同样值得重视的是：社会价值体系的这种完全逆向化的发展，使得整个民族对“智慧”的定义也就在相当大的程度上发生了蜕变——它由本真意义上的对未来和美好事物的颖悟睿思和勤勉追求，变成了面对权力和财富时巧取豪夺的诡诈和机心，变成了对一切社会规范和文化积淀的嘲讽。这方面的例子比如上文所举出的拟话本小说中对贾秀才等人凶残狡诈手段的赞赏；又比如，在冯梦龙对千百年来国人“智慧”进行归纳和理论总结的专门著作《智囊》中，其褒扬的对象就明确地包括了那些充满诡诈和机心的流氓手段：

神奸巨猾，或登上乘；鸡鸣狗盗，亦备奇闻。……虽奸猾盗贼，谁非吾药笼中硝戟？（《智囊·自叙》）

这种可以将一切极端无耻的反文化都纳入“智慧”范畴的价值体系的形成，显然是以明代流氓文化在国民信仰中的空前泛滥为背景的。而冯梦龙在定义“智慧”时，特别强调了“术”在其中的巨大价值和意义，这也非常清楚地说明了国民信仰心理和价值体系的这种蜕变：

冯子曰：智者，术所以生也；术者，智所以转也。不智而言术，如傀儡百变，徒资嬉笑，而无益于事；无术而言智，如御人舟子，自炫执辔如组，运辑如风，原隰关津，若在其掌，一遇羊肠大行，危滩骇浪，辄束手而呼天，其不至颠且覆者几希矣。蠖之缩也，鸷之伏也，麝之决脐，蚺之示创也，术也。物智且然，而况人乎！……婉而不遂，谓之委蛇；匿而不彰，谓之谬数；诡而不失，谓之权奇。不婉者，物将格之；不匿者，物将倾之；不诡者，物将厄之。呜呼！术神矣，智止矣。（《智囊·术智部·总叙》）

他如此直白露骨地申明权谋骗术不仅是人们为了保命全身而从众多狡黠的动物那里承袭来的生存手段，而且更认为“（权）术”之极致是令“智”叹为观止的境界，冯梦龙这种定义的文化成因当然值得深究。而正因为“术”的流行具有广泛深刻的文化原因，所以我们在明代中后期文化中，常常可以看到那些流氓人物玩弄天地古今、明哲圣贤于股掌之上的自得，比如阮大铖在其传奇中的描写：

小子鲜于佶……为人滑溜，做事精灵，浑身上十万八千根毛孔，孔孔皆是刁钻；一年中三百六十个日头，日日无非游荡。遇著疑难事，只须眼睛眨一眨，就是鬼谷子，也难透（我）

① 顾炎武《日知录·艺文》：“举业至于抄佛书，讲学至于会男女，考试至于鬻生员，此皆一代之大变。”

一片机关；逢著劣板腔，略把嘴唇掀一掀，饶他孔圣人，早摸他三分头脑。（《燕子笺》第四出）

与流氓文化的上述极其普遍的横向泛化相表里的，还有流氓文化在国民心目中被奉为了一种古今最为通行的历史法则，比如我们在明代通俗文学中经常可以看到的议论：

自盘古到今，也有修行的，并不曾见何人做佛，空自吃一世苦；也有作恶的，不曾见谁人落地狱。俗语云：“黑心人倒有马儿骑”——落得快活！（方汝浩：《禅真逸史》第六回）

一部十七史中，多少英雄豪杰？该富的不得富，该贵的不得贵！能文的倚马千言，用不着时，几张纸盖不完酱瓿；能武的穿杨百步，用不着时，几杆箭煮不熟饭锅。极至那痴呆懵懂，生来有福分的，随他文学低浅，也会发科发甲；随他武艺庸常，也会大请大受……（《初刻拍案惊奇·转运汉遇巧洞庭红》）

这里用“自盘古到今”、“一部十七史”等等概括，将流氓文化的准则上升为一种贯穿整个历史长河的根本规律，而这种极端病态的国民心理和历史哲学的成熟，当然也是我们叙述过的明代流氓文化的恶性发展之必然的结果。而这种历史哲学的成熟与流氓文化对社会各个领域的全面覆盖一起，构成了病态国民性格完整的时间和空间结构——中国皇权社会中的自我毁灭基因，由其初期的“世乱则君子为奸”（《淮南子·齐俗训》）这种局部和暂时的病态，到中唐至宋代士大夫阶层中最敏感的人物对文化体系危机的月晕知风^①，再到明代中期以后的这种全社会从上到下、从显性政治行为到隐性国民心理无处幸免的整体性的病入膏肓；而流氓文化的发展蔓延，则是这整体性蜕变中最重要的组成部分之一。

另外，与“黑心人倒有马儿骑”相似的民间谚语我们还可以随手举出许许多多，比如：

神鬼怕恶人；

无毒不丈夫；

有奶便是娘；

爹死娘嫁人，各人顾各人；

私酒家家有，不犯（王毅注：指不犯到衙门里，即不被捉住）是高手；

撑死胆大的，饿死胆小的；

人不得外财不富，马不吃夜草不肥；

人善有人欺，马善有人骑；

光脚的不怕穿鞋的；

莫信直中直，须防仁不仁；

见人只说三分话，未可全抛一片心。

这类俗谚的大量生成和被现实无数次地印证，以及通过各种传播渠道日益变得妇孺皆知，是流氓文化泛化并深刻影响国民性格的具体表现和重要路径之一，而明清以后这种俗文化的随处可见，更说明了流氓文化在国民心理中高度普及的趋向。

流氓文化这种强烈反社会、反文化的社会因素，由以前的主要是国民畏葸规避的对象，一步一步发展到明代，成为越来越多的下层人们心目中首肯和艳羡的对象，并借助这种渠道而在

^① 比如中唐时白居易对原本天经地义的“天道”之怀疑：“谓天不爱民，胡为生稻粱？谓天果爱民，胡为生豺狼？谓神福善人，孔圣竟栖遑；谓神祸淫人，暴秦终霸王。……举头仰问天，天色但苍苍！”（白居易：《效陶潜体诗十六首》，《白居易集》卷五）又如宋代苏轼的感慨：“回视人世间，了无一事真！”（再用前韵和孙志举），《苏轼诗集》卷四十五）。

整个国民的信仰心理和价值观念体系中深深植根，这种趋向对中国文化以后的进一步蜕变具有非常大的意义。我们只举一个清代人描写的典型例子——国民如何普遍尊奉“牛二”式的流氓地痞为神明的故事：土人张某在江西分宜县县令手下当幕僚时，恰逢倾城之人云集一处，举行迎神庆典，于是张某也跟着去看热闹。他见以浩浩荡荡的队伍为前导，一乘暖轿抬着神像在满街香烟缭绕中进入了神庙。令张某吃惊的是，这尊神像容貌粗鄙不堪，身穿衙门中的听差服装。只见庙中“牲牲盛设，灯烛辉煌”，神像前跪满了身穿听差服、满口说官话的人，他们祈神保佑的事情竟然是：“伏愿神灵庇佑，上自督抚，下及州县，管门有权，包儿加重”，原来是一群流氓出身的衙役在祈求这位神明保佑他们能够凭借各级衙门的权势而多受贿赂！土人张某闻此吃惊不小，忙问庙中供奉的是何神明。别人告诉他：这位神明就是眼下正充当本县县衙中衙役班头的牛二大爷（王毅注：恰与《水浒》中的泼皮“牛二”同名），大家跪拜的神像也是照他的容貌绘塑的。张某听罢大怒道：“何物狗奴，公然庙祀？”他踏上神座就欲打这“狗奴”之神像的耳光。众人见此大惊，一起把他拉了下来，并将他痛骂一顿：

汝颠耶？穷措大读得两行书，动辄腐气。……且人各有主，秀才家祀文昌（神），不过欲祈福荫，侥幸得科第。屠沽儿日市烛帛、拜祷财神座下，亦欲获什倍利，里党称富翁。今吾侪崇奉牛公，亦犹士子之文昌、服贾辈之财神也！何尤焉？（沈起凤：《谐铎》卷七）。

这个故事清楚地说明，整个社会中的各个阶层对流氓文化的普遍放任、攀附乃至顶礼膜拜，其根本的原因，仍然在于专制权力体系造成并日益强化着的那种使流氓阶层可以攫取巨大权势和利益的反文化机制。

五四以后，一些思想家在对国民性的分析中曾反复指出中国国民心理中“流氓鬼”的依然作祟，指出受压迫的国民普遍具有的“便衣皇帝”的文化心理（周作人，1987：393、591），而这种在饱受专制权力奴役的同时又秉承着“皇帝气”的病态国民性，其皇帝与奴隶这两极之间的“组合剂”，主要就是两千年间传承不绝，特别是明代以后在国民心理中日益蔓延植根的流氓文化。所以阿Q的流氓性，正是由这样的两极性格（“阿Q真能做”与“造他妈妈的反”）而构成的。在这种两极结构的作用下，国民既丧失了自尊自爱，同时也丧失了互尊互爱；而剩下的，只是因不断受到“权威社会”刺激而日益弥漫在社会一切角落的大大小小的苟且和贪欲。

流氓文化在国民性格中的植根，是中国传统社会（特别是明清社会）遗留给以后的国人最主要的文化遗产之一，它给中国后来命运带来的惨痛和“走出中世纪”进程的阻力之大，也许怎样估计都不过分，而偏偏至今人们又没有给予足够的重视。“德国哲学家舍勒以为：就整个人类而言，将‘狡诈’、‘机智’、‘工于心计’的生活方式发展到无以复加的，总是那些内心最为恐惧，最为压抑的人种和民族。”（刘小枫，1996：98）而带着这样阴暗心理痼疾的民族，其命运当然只能像阿Q那样越来越卑琐和不可理喻。这里不妨举一个典型的例子：人们一般总是说英国殖民主义者依靠炮舰向中国倾销鸦片是我们民族近代以来饱受凌辱的开端，但是却往往忘记了正是许许多多的国人（包括士大夫）热衷于借鸦片以苟且和牟利，才使其得以荼毒全国。当年出使英国的郭嵩焘在给李鸿章的述职信中，曾深深感恨于英国的有识之士都在设法禁绝向中国输出鸦片，而深受其害的绝大多数国人却宴安鸩毒：

窃谓中国人心，有万不可解者：西洋为害之烈，莫甚于鸦片烟。英国绅士亦自耻其以害人者为构衅中国之具也，方谋所以禁绝之。中国士大夫甘心陷溺，恬不为悔，数十年国家之耻，耗竭财力，毒害民生，无一人引为疚心！（郭嵩焘：《上合肥伯相书》，郑振铎编：《晚清文选》第157页）

其实,郭嵩焘眼里这“万不可解”的“中国之人心”,正是主要由专制主义的权威和流氓文化普遍塑造的那种为了在严酷社会的缝隙里攫利苟且而不顾任何道义、不择任何手段的国民心理和国民行为方式。

更深一层来看,现代商品制度和社会法则的建立,是以较之中世纪文化更为合理的社会伦理和更为普遍的社会理性为基础的,而决不可能建立在广泛尔虞我诈的基础之上。比如亚当·斯密认为:个人利益是人们从事经济活动的出发点,人们关心自我、努力从事经营和改良革新是人类的一种“自爱”和基本的美德:

对我们自己个人幸福和利益的关心,在许多场合也表现为一种非常值得称赞的行为原则。节俭、勤劳、专心致志和思想集中的习惯,通常被认为是根据自私自利的动机养成的,同时也被认为是一种非常值得赞扬的品质,应该得到每个人的尊敬和赞同。(亚当·斯密,1998:400)

但是同时,这种建设性的“自爱”是与那种用尽心机而损人利己的贪婪完全不同的:“自爱……一妨害众人的利益,就成为一种罪恶;因此亚当·斯密总是在轻蔑的意义上使用‘自私’这个词,他把‘自私’与‘贪婪’相提并论”(蒋自强等,1998:15—16)。正是在这样的原则区分与制度限制的基础上,通过商品制度这只“看不见的手”,人们对个人利益的追求与对社会共同利益建设的统一互惠才得以实现,所以:

(个人)受一只看不见的手的指导,去尽力达到一个并非他本意想要达到的目的,也并不因为事非出于本意,就对社会有害。他追求自己的利益,往往使他能比真正出于本意的情况下更有效促进社会的利益。(亚当·斯密,1974:27)

可见,对于建立现代商品制度最为重要的,其实就是那种能够使个人利益与周围其他人的利益乃至社会整体利益相互适应、相互依存的机制和制度。而我们尤其不难看出,这种机制和制度是与本文分析过的中国专制制度(特别是明代文化为代表的晚期形态),以及专制制度下的流氓文化完全相悖的。

马克思·韦伯对资本主义起源的研究对我们讨论的问题提供了同样重要的说明。与亚当·斯密对“自爱”之意义的强调相通的是,韦伯认为:人们对于自己实现自己社会天职的笃诚和持之以恒的努力,乃是资本主义的最重要的伦理基础:

事实上,这种我们今日如此熟悉,但在实际上却又远非理所当然的独特观念——一个人对天职负有责任——乃是资产阶级文化的社会伦理中最具代表性的东西,而且在某种意义上说,它是资产阶级文化的根本基础。(1987:38)

而那种使国民最普遍地丧失了自爱自持和道德自律的文化病,则是资本主义发展的极大障碍:

劳动者缺乏自觉性(coscienza),这一点以前是,现在在某种程度上仍然是这些国家资本主义发展的主要障碍之一。资本主义无法利用那些信奉无纪律的自由自在的信条的人劳动,正像它不能利用那些在与他人往来中给人以完全不讲道德的印象的人一样……”(1987:40)

韦伯特别强调:

对财富的贪欲,根本就不等同于资本主义,更不是资本主义的精神。倒不如说,资本主义更多地是对这种非理性(irrational)欲望的一种抑制或者至少是一种理性的缓解。(1987:8)

而恰恰是这种“非理性的欲望”,构成了前资本主义文化的特征:

中国的清朝官员，古代罗马贵族，现代农民，他们的贪欲一点也不亚于任何人。……他们这些人对黄金的贪欲要比一个英国人在同样情况下来得强烈得多，也不讲道德得多。
(1987:40)

通过本文的分析，我们可以知道，这种“非理性欲望”的恶性膨胀和在广大国民心中的泛化，正是中国专制制度和流氓文化发展的必然结果；而由于这样基本文化环境的随时作用，明清时代文化机制的基本指向越来越与近现代社会文化的进步方向相悖，也就不足为怪了。

参考文献：

- 威廉·白瑞德，1988《非理性的人——存在主义探源》，黑龙江教育出版社。
E 迪尔凯姆，1995《社会学方法的准则》，商务印书馆。
莫里斯·迪韦尔热，1987，《政治社会学——政治学要素》，华夏出版社。
弗罗姆，1988，《对自由的恐惧》，第五章第一节“权威主义”、第六章“纳粹主义心理学”，国际文化出版公司。
洛克，1964，《政府论》下篇，商务印书馆。
罗素，1982，《为什么我不是基督徒》，商务印书馆。
鲁迅，1959，《鲁迅全集》第七卷，人民文学出版社。
刘小枫，1996，《这一代人的怕和爱》，三联书店。
威尔海姆·赖希，1990，《法西斯主义群众心理学》，重庆出版社。
蒋自强等，1998，《道德情操论·译者序言》，商务印书馆。
孟德斯鸠，1962，《罗马盛衰原因论》，商务印书馆。
——，1987，《论法的精神》，商务印书馆，316页。
亚当·斯密，1996《国民财富的性质和原因的研究》下卷，商务印书馆。
——，1998，《道德情操论》，商务印书馆。
泰勒，1992，《原始文化》，上海文艺出版社。
陀斯妥也夫斯基，1980《罪与罚》，浙江人民出版社。
徐华龙，1991，《中国鬼文化》，上海文艺出版社。
马克斯·韦伯，1987，《新教伦理与资本主义精神》，三联书店。
汪东，1954，“论支那立宪必先革命”，《中国近代史资料选集》，三联书店。
王毅，1989，“刘宋统治阶级的内部关系与刘宋政权的兴亡”，《东南文化》，总第2期。
完颜绍元，1993，《流氓的变迁》，上海古籍出版社。
周作人，1987，“两个鬼”、“真正的疯人日记”，《谈虎集》，岳麓书社。
张光直，1983，《中国青铜时代》，三联书店；
——，1988，《美术·神话与祭祀》，辽宁教育出版社。

作者系中国社会科学院文学所《文学遗产》副编审
责任编辑：郭于华