

民意操控、皇权危机与党锢之祸

——基于政治文化视角的考察

◎ 冯渝杰

内容提要 汉帝国以齐风俗、举谣言、行察举、征隐逸、赐民爵等多种方式建立起皇帝与万民以及朝野之间的具体联系,形成上下互动的统治机制,“民意”也依此被确立为统治合法性的重要基石。汉末,晋升渠道逐渐受阻于戚、宦实权派的士人群体,以怀抱“澄清天下”的相近价值结成地方至中央的“清流”阶层,并以谣言为武器发起了一场从地方串联至中央的舆论斗争运动。在此过程中,士人不仅裁决、主导着作为民意重要表现形式的“乡论”,还进一步结成外在于国家官僚体系的层级有序的组织化形式。这样的民意操控行为触及汉帝国的统治根基,引发了皇权的合法性危机,终致党锢之祸。

关键词 风俗 谣言 隐逸 天命 民意 汉代皇权

[中图分类号]K232 [文献标识码]A [文章编号]0447-662X(2020)03-0078-12

DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.2020.03.025

党锢之祸作为中国历史上较早的有名党争,^①不仅是东汉以降士人反复言说讨论的对象,也是现代学术聚焦研究的重要问题。有关东汉党祸的起因,范曄《后汉书》记载说,术士牢修因怀恨河南尹李膺案杀其师张成之事,“上书诬告膺等养太学游士,交结诸郡生徒,更相驱驰,共为部党,诽讪朝廷,疑乱风俗。于是天子震怒,班下郡国,逮捕党人,布告天下,使同忿疾,遂收执膺等”。^②仔细分辨,这段看似因果逻辑清晰的记述实则充满了疑问:牢修之言究竟是否为捕风捉影的“诬告”?“党人”的罪名是否有依?天子震怒的原因,究竟是对“诬告”之言信以为真,抑或仅是其欲加之罪的因势发作?

前贤的讨论^③从不同角度、程度不一地证成了党祸确非桓帝轻信盲从宦者诬言,而是其本人借题发挥的结果。这些论说在重新审视党锢之祸史实基础的同时,也考察了汉末的制度、文化生态,给人以

重要启发。然而看似题无剩义的问题背后,尚存些许未能完全说透的疑难:士人更相驱驰的条件是什

① 需要说明的是,东汉党祸共有两次,分别发生在延熹九年(166)和建宁二年(169),本文主要聚焦于第一次党祸,在探讨士人价值等问题时则旁及第二次党祸中的有关史事。

② 《后汉书》卷67《党锢列传》,中华书局,1965年,第2186页。

③ 秦秦较早指出桓帝因继位问题结下的个人私怨,是引发党锢之祸的深层原因(秦秦:《溯源与追忆:东汉党锢新论》,《史林》2008年第3期);汪华龙、张继刚则分别从嗣统之谱系(桓帝刘志与清河王刘蒜的嗣统权问题)与周福“因师获印”之议的角度对秦秦之论作出补充论说(汪华龙:《党锢始于“甘陵南北部”考论》,《秦汉研究》第6辑,陕西人民出版社,2012年;张继刚:《从“因师获印”之议看党锢之祸》,《求索》2012年第9期);牟发松在川胜义雄等前贤讨论的基础上,以党祸前后的谣言解析为线索对党祸成因进行了详细考察,揭示了党锢事件的地方社会背景及制度根源,通过学中谣言的考察辨析了党锢名士的称号序列及组织化,最后总结了谣言的指向与范曄对党锢成因的认识与书写(牟发松:《范曄〈后汉书〉对党锢成因的认识与书写——党锢事件成因新探》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2012年第6期)。



么、共为部党的基础为何？如何切实理解谣言在党祸兴起过程中的作用，其主导权何以为士人所握？疑乱风俗何指？紧随“诬告”而至的天子震怒与大兴党禁，究竟出于怎样的动机和目的，又主要针对党人的何种行为？基于这些疑问，本文希望跳出具体的政治事件归因或单纯的集团斗争式的分析模式，拟将“党锢之祸”置入广义且更深层的皇权合法性构成及其运作场域中予以考察，以“共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗”的罪名解析为中心，检视士人如何通过主导地方至中央谣语传播的方式操控民意，由此凸显、加剧皇权合法性与地方风俗、民众意愿的深层紧张关系，最终引发皇权危机、酿成党祸的历史过程。

一、考会群心：皇权合法性构建中的“民意”保障机制

法律严密、朝野井然有序、制度理性高扬的秦帝国，却在短短的十五年之后，便于陈胜、吴广率先发起并陆续得到响应的反抗运动中，迅速瓦解了。秦帝国二世而亡的现实，给继踵其后的汉帝国传递了无比宝贵的试错经验：帝国的生命仅靠刚性的制度管控，终究无法长久维持下去；统一帝国秩序之长存，尚需人心的归服与认同。伴随着“过秦”的追问与逼迫反思，经过汉初几十年的探索，汉帝国终于确立起一整套旨在加强皇帝与万民以及朝野之间具体联系的文化统治机制。具体地说，这套机制主要包括齐风俗、举谣言、行察举、征隐逸、赐民爵五方面的内容。

汉人对风俗的看法在《汉书·地理志》及《风俗通义·序》中有集中反映：

凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。孔子曰：“移风易俗，莫善于乐。”言圣王在上，统理人伦，必移其本，而易其末，此混同天下一之庠中和，然后王教成也。^①

风者，天气有寒暖，地形有险易，水泉有美恶，草木有刚柔也。俗者，含血之类，像之而生，故言语歌讴异声，鼓舞动作殊形，或直或邪，或善或淫也。圣人作而均齐之，咸归于

正；圣人废，则还其本俗。《尚书》：“天子巡狩，至于岱宗，觐诸侯，见百年，命大师陈诗，以观民风。”《孝经》曰：“移风易俗，莫善于乐。”传曰：“百里不同风，千里不同俗，户异政，人殊服。”由此言之，为政之要，辨风正俗，最其上也。^②

显然，在班固、应劭的叙述中，风俗都并非仅为地理风化、生活习俗的文化内容，而被认为是与圣人施教、君师王化紧密相关的从属于礼乐教化范畴的政治内容。^③元朔元年冬十一月，武帝诏曰：“公卿大夫，所使总方略，壹统类，广教化，美风俗也。”^④在这里，“美风俗”作为公卿大夫的职责之一，被置于与总方略、壹统类、广教化相并列的地位，甚至一定程度上还与它们构成对等互文之关系，足见汉廷对其重视的程度。由此我们便可理解，帝王亲授风俗使循行天下，何以能够成为汉帝国的一项重要政治制度。史料显示，风俗使一般为八人，^⑤不过也有六人、^⑥十二人、^⑦二十四人^⑧的记载。与汉人对风俗的认识及定位紧密相关，风俗使职责重大，其巡行天

① 班固：《汉书》卷28《地理志下》，中华书局，1962年，第1640页。

② 王利器：《风俗通义校注》“序”，中华书局，2010年，第8页。

③ 相关讨论可参党超：《两汉风俗观念的政治文化特性》，《史学月刊》2012年第5期。

④ 《汉书》卷6《武帝纪》，中华书局，1962年，第166页。

⑤ 如《汉书》卷12《平帝纪》：“遣太仆王恽等八人置副，假节，分行天下，览观风俗”；《汉书》卷99《王莽传》：“遣大司徒司直陈崇等八人分行天下，览观风俗”；《后汉书》卷81《谯玄传》：“（平帝）四年，选明达政事能班化风俗者八人”；《八家后汉书辑注·谢承后汉书卷四》：“（顺帝）汉安元年，选遣八使，巡行风俗”；同卷又载：“时诏遣八使巡行风俗，皆选有威名者，……号曰‘八俊’”；《八家后汉书辑注·司马彪续汉书卷四》记为：“汉安元年，……〔帝遣八使巡行风俗〕，与侍中杜乔等八人同日受诏，持节分出……名振郡国，号曰‘八隼’”。分见《汉书》，第357页；《后汉书》，第2667页；周天游辑注：《八家后汉书辑注》，上海古籍出版社，1986年，第92页；《八家后汉书辑注》，第105页；《八家后汉书辑注》，第431页。

⑥ 如《汉书》卷6《武帝纪》：“今遣博士大等六人分循行天下，存问鰥寡废疾，无以自振业者贷与之。”《汉书》，中华书局，1962年，第180页。

⑦ 如《汉书》卷8《宣帝纪》：“遣大中大夫强等十二人循行天下，存问鰥寡，览观风俗”；卷9《元帝纪》：“临遣光禄大夫褒等十二人循行天下”。《汉书》，中华书局，1962年，第258、279页。

⑧ 如《汉书》卷8《宣帝纪》：“复遣丞相、御史掾二十四人循行天下”。《汉书》，中华书局，1962年，第268页。



下的主要任务即代行天意,宣示“圣德”,搜访民情民意,按察各地的施政情况,惩处有违“圣政”者,同时也承担着举贤征隐的职责。^①

除“王教”之外,风俗还是与大一统紧密相关的内容。大一统不仅强调“天下远近大小若一”,同时它也意味着万里同风。如汉人终军、王吉之所言:“夫天命初定,万事草创,及臻六合同风,九州共贯,必待明圣润色,祖业传于无穷。”“《春秋》所以大一统者,六合同风,九州共贯也”。^② 风俗齐美正是圣德与王化、郅治与太平的重要表征,正如贤人皆得其位、野无遗贤亦是天下大治的表征一样(详下)。所以齐风俗堪谓王权合法性建设的重要环节,是收拢民心、隆崇皇权、昭示“太平”的重要举措。在此意义上我们方可理解王莽编造“风俗齐同”^③谎言的“荒谬”逻辑——因为天下齐同、万里同风乃是检验圣人制礼作乐成效、致治太平与否的一项重要指标。

总之,有汉一代,风俗不仅属于与人们生活息息相关的文化范畴,而且也属于与王化紧密一体的政治范畴;遣风俗使观风化俗不仅是整饬社会的一项举措,而且更是事关国本的重要政治议题。因为在顺天应民的皇权合法性体系中,社会风俗的败坏即象征、暗示着圣王的失德,圣王失德即意味着其统治资格的丧失。据此,如果真像术士牢修所言,党人有“疑乱风俗”之行,那便意味着本来与帝王同心同德、共致太平的万民,因为士人的教唆和操控,脱离了君民和洽的理想秩序,万里同风的齐美风俗将由此遭到破坏,而帝王也就成为了真正的离心离德之“寡人”。所以“疑乱风俗”诚可谓动摇皇权根基的大罪。

与齐风俗这一加强君民、朝野联系的举措经常结伴而行的还有举谣言之制,^④所谓观风纳谣是也。风谣作为民愿民意的非常规表达或曰非制度化诉说,由于其“制作”的隐秘性、传播的自由性,不仅可以使其一定程度上免于政治权力的干预,保护无名的参与者、传播者,而且还能够相当程度上揭示令百姓敢怒不敢言的恶霸行径以及不合理施政等问题。正因为如此,对于风谣的采纳不仅于古有征,^⑤它更作为汉代的一项整肃吏治、考核政绩的重要政治制

度得到了贯彻。如《后汉书·循吏列传》载光武帝“广求民瘼,观纳风谣。故能内外匪懈,百姓宽息。”《后汉书·方术李郃传》:“和帝即位,分遣使者,皆微服单行,各至州县,观采风谣。”^⑥而采风的效果亦甚显著,如《后汉书·羊续传》记载:“中平三年,江夏兵赵慈反叛,杀南阳太守秦颉,攻没六县。拜续为南阳太守。当入郡界,乃羸服间行,侍童子一人,观历县邑,采问风谣,然后乃进。其令长贪絜,吏民良猾,悉逆知其状,郡内惊竦,莫不震慑。”^⑦

有关以谣资政的记载,典型者如《后汉书·刘陶传》:“光和五年,诏公卿以谣言举刺史、二千石为民蠹害者。”注曰:“谣言谓听百姓风谣善恶而黜陟之也。”^⑧复按《后汉书·蔡邕传》载蔡邕奏言:“夫司隶校尉、诸州刺史,所以督察奸枉,分别白黑者也。

① 如前揭宣帝时的巡行:“存问鳏寡,览观风俗,察吏治得失,举茂材异伦之士”。元帝时的巡行:“存问耆老鳏寡孤独困乏失职之民,延登贤俊,招显侧陋,因览风俗之化。相守二千石诚能正躬劳力,宣明教化,以亲万姓”。顺帝时的巡行:“持节分出,案行天下贪廉,墨绶有罪便收,刺史二千石以驿表闻,威惠清忠”。又如《汉书》卷64《终军传》:“元鼎中,博士徐偃使行风俗。偃矫制,使胶东、鲁国鼓铸盐铁。”《汉书》卷77《宽饶传》:“(宣帝)以宽饶为太中大夫,使行风俗,多所称举贬黜,奉使称意。”《汉书》卷81《孔霸传》:“成帝初即位,举为博士,数使录冤狱,行风俗,振赡流民,奉使称意,由是知名。”《汉书》卷85《谷永传》:“立春,(成帝)遣使者循行风俗,宣布圣德,存恤孤寡,问民所苦,劳二千石,敕劝耕桑,毋夺农时,以慰绥元元之心,防塞大奸之隙,诸夏之乱,庶几可息。”分见《汉书》,中华书局,1962年,第2817、3244、3353、3471页。

② 《汉书》卷64《终军传》,中华书局,1962年,第2816页;《汉书》卷72《王吉传》,中华书局,1962年,第3063页。

③ 史载平帝元始五年,王莽为粉饰太平,上表谎称“今天下治平,风俗齐同”;不久又授意风俗使“言天下风俗齐同,诈为郡国造歌谣,颂功德,凡三万言”。《汉书》卷99《王莽传》,中华书局,1962年,第471、476页。相关讨论请参见冯渝杰:《从“汉家”神化看两汉之际的天命竞夺》,《历史研究》2015年第1期。

④ 应注意,“举谣言”乃东汉特有的一项制度,然而如下所论,西汉亦有据以歌谣奖惩官吏的做法,其间的异同实则反映了两汉间制度、文化等方面的传承与演变。

⑤ 先秦时期谓之为采诗。如《白虎通》卷6《巡守篇》引《尚书大传》:“见诸侯,问百年,命大师陈诗,以观民风俗。”陈立:《白虎通疏证》,吴则虞点校,中华书局,1994年,第289页;《汉书》卷30《艺文志·六艺略》曰:“古有采诗之官,王者所以观风俗,知得失,自考正也。”分见中华书局,1962年,第1708页。

⑥ 《后汉书》卷76《循吏列传》,《后汉书》卷82上《方术·李郃传》,中华书局,1965年,第2457、2717页。

⑦ 《后汉书》卷31《羊续传》,中华书局,1965年,第1110页。

⑧ 《后汉书》卷57《刘陶传》,中华书局,1965年,第1851页。



伏见幽州刺史杨熹、益州刺史庞芝、凉州刺史刘虔，各有奉公疾奸之心，……五年制书，议遣八使，又令三公谣言奏事。”^①应劭《汉官仪》卷上载：“三公听采长史臧否，人所疾苦。还条奏之，是为举谣言也。顷者举谣言，掾属令史都会殿上，主者大言，州郡行状云何，善者同声称之，不善者默尔衔枚。”^②有关采谣的具体过程，有一点值得引起注意，即为有效采撷到真正反映民情的谣言，风俗使或行政长官往往会依赖、仰仗在地方上颇有威望的长老、父老阶层。如《汉书·韩延寿传》所载：“颍川多豪强，难治，国家常为选良二千石。先是，赵广汉为太守，患其俗多朋党，故构会吏民，令相告讦，一切以为聪明，颍川由是以是俗，民多怨仇。延寿欲改更之，教以礼让，恐百姓不从，乃历召郡中长老为乡里所信向者数十人，设酒具食，亲与相对，接以礼意，人人问以谣俗，民所疾苦，为陈和睦亲爱销除怨咎之路。”^③

之所以会特别仰仗父老阶层，乃是因为“谣言”的民间基础不仅与汉代的政治、社会制度相关，而且还深植于积久的汉代文化风俗与民间秩序中。具体地说，即与作为尊老敬贤观念直接体现的民间乡饮酒礼有关。这也是“乡人谣”得以形成的重要原因。如所周知，古老的“乡饮酒礼”乃是按照齿位（即生理年龄）来决定饮酒的先后顺序，^④它体现了人类朴实的敬老意识与自然秩序观念。通过研究者的考察、揭示，在汉代的地方（民间）秩序中，亦相当程度保留了先民的如是观念，所以才会有“非吏而得与吏比”的“乡三老”和“里父老”出现。^⑤汉代的选官制度——察举制也正是在这样的基础上才得以深入贯彻、执行。

东汉时期的“谣言”与官吏的选举、考核制度有着相当密切的关系，这就是我们将要讨论的皇权合法性之民意基础的第三个保障措施——行察举。史籍显示，这种据“歌谣”奖惩官吏的做法在西汉时已初显端倪，如《汉书》载成帝时冯立迁五原太守，徙西河、上郡。“立居职公廉，治行略与野王相似，而多知有恩贷，好为条教。吏民嘉美野王、立相代为太守，歌之曰：‘大冯君，小冯君，兄弟继踵相因循，聪明贤知惠吏民，政如鲁、卫德化钧，周公、康叔犹二君。’后迁为东海太守，下湿病瘳。天子闻之，徙立

为太原太守。”^⑥至东汉光武、明帝之际，便逐步形成了较为稳固的以民间歌谣作为考核郡国长官政绩的“举谣言”制度。^⑦从《后汉书》所载九十余例谣言看，^⑧其兴起无疑有着深广的民间基础，尽管其所反映的并不一定都是平民的心声。这是因为，植根于民间舆论的“谣言”，同样构成汉代察举制度中士人声望的来源，故此也就存在着士人操纵的可能。^⑨

根据民意之反馈举贤良、行察举，这项人才选拔的初衷显然也同样基于皇权与民意互动的基本原则，是皇权合法性构建与维护的重要举措。为兑现带领万民，共致太平的承诺——此亦为圣王、天子的使命与根基所在——搜寻贤人参政辅君，而不致使其陨落、埋没，便成为良好的国家政治生活的题中应有之义。^⑩贤良的重要职责则在于代言君师，行教化于天下，齐美风俗，由此达致太平。如董仲舒在“举贤良对策”中所言：“古之王者明于此，是故南面

① 《后汉书》卷60下《蔡邕传》，中华书局，第1996页。

② 《后汉书·范滂传》卷67注引《汉官仪》，中华书局，1965年，第2204页。

③ 《汉书》卷76《韩延寿传》，中华书局，1962年，第3210页。

④ 这方面讨论最详者当属西嶋定生。参见[日]西嶋定生：《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵制研究》，武尚清译，中华书局，2004年。

⑤ 相关讨论参见[日]守屋美都雄：《中国古代的家族与国家》，钱杭等译，上海古籍出版社，2010年，第142～159页；[日]鹰取祐司：《汉代三老的變化と教化》，《东洋史研究》第53卷第2号，1994年，第1～32页；张金光：《有关东汉侍廷里父老的几个问题》，《史学月刊》2003年第10期；马新：《里父老与汉代乡村社会秩序略论》，《东岳论丛》2005年第6期；牟发松：《汉代三老：“非吏而得与吏比”的地方社会领袖》，《文史哲》2006年第6期；黄今言：《汉代三老、父老的地位与作用》，《江西师范大学学报》（哲学社会科学版）2007年第5期等。

⑥ 《汉书》卷79《冯奉世传》附子《冯立传》，中华书局，1962年，第3305页。

⑦ 相关讨论参见黄宛峰：《汉代考核地方官吏的重要环节——“举谣言”与“行风俗”》，《南都学坛》1988年第3期；胡守为：《“举谣言”与东汉吏政》，《中山大学学报》（社会科学版）2004年第6期；吕宗力：《汉代的谣言》，浙江大学出版社，2011年，第111～119页等。

⑧ 详参尚恒元等编：《二十五史谣谚通检》，山西古籍出版社，2005年，第458～461页。

⑨ 相关讨论参见阎步克：《察举制度变迁史稿》，辽宁大学出版社，1997年，第327页；吕宗力：《略论民间歌谣在汉代的政治作用及相关迷思》，《社会科学战线》2008年第9期。

⑩ 相关讨论请参见冯渝杰：《“致太平”思潮与黄巾初起动机考——兼及原始道教的辅汉情结与终末论说》，《学术月刊》2018年第5期。



而治天下,莫不以教化为大务。立大学以教于国,设庠序以化于邑,渐民以仁,摩民以谊,节民以礼,故其刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美也。”^①所以行察举与齐风俗皆基于承天命、顺君心、从民望的希求,两者存在关联性。《汉书·武帝纪》载元朔元年,有司奏议曰:“今诏书昭先帝圣绪,令二千石举孝廉,所以化元元,移风易俗也。不举孝,不奉诏,当以不敬论。不察廉,不胜任也,当免。”^②又《后汉书·和帝纪》载三月戊子,诏曰:“选举良才,为政之本。科别行能,必由乡曲。……又德行尤异,不须经职者,别署状上。”^③

事实上,贤人得其位也正是郅治太平的重要表征。如刘向奏言:“臣愚以为宜退恭、显以章蔽善之罚,进望之等以通贤者之路。如此,太平之门开,灾异之原塞矣。”《潜夫论·考绩篇》亦谓:“夫圣人为天口,贤人为圣译。是故圣人之言,天之心也。贤者之所共,圣人之意也。先师京君,科察考功,以遗贤俊,太平之基,必自此始,无为之化,必自此来也。”^④尤其是当遭遇地震等灾异时,皇帝往往都会下达求贤令,希其监督自己的德行,攘除灾异之源。如《汉书·成帝纪》载:“盖闻天生众民,不能相治,为之立君以统理之。君道得,则草木昆虫咸得其所。人君不德,谪见天地,灾异娄发,以告不治。朕涉道日寡,举错不中,乃戊申日蚀地震,朕甚惧焉。公卿其各思朕过失,明白陈之,‘女无面从,退有后言。’丞相、御史与将军、列侯、中二千石及内郡国举贤良方正能直言极谏之士,诣公车,朕将览焉。”^⑤是可见帝王对察举的重视程度,及其之所以如此判断、作为的原因所在。

在行察举、荐人才这项制度的逻辑而非时间延长线上,还存在征隐逸这个特殊的求贤现象。隐士本意即隐居不仕之人,隐士的身份从其原始定义上说当无涉政治,然而自其被赋予“不合作”的内涵后——比如《周易·文言》中“天地闭、贤人隐”的说法以及《论语·微子篇》“天下有道则见,无道则隐”之论等,隐士便与政治合法性问题关联上了。在先秦秦汉的理想国家构想和论述中,贤人皆居其位、野无遗贤的状态,更是君王有德、礼乐教化大善、天下郅治太平的一项重要表征。所以,两汉时期的尊隐、

征隐、招隐都可谓较为常见的政治主题。比如《后汉书·章帝纪》载建初五年春二月庚辰朔,日有食之。诏曰:“朕新离供养,愆咎众著,上天降异,大变随之。……公卿已下,其举直言极谏、能指朕过失者各一人,遣诣公车,将亲览问焉。其以岩穴为先,勿取浮华。”^⑥又《后汉书·安帝纪》载永初元年秋七月戊辰,诏曰:

昔在帝王,承天理民,莫不据璇机玉衡,以齐七政。朕以不德,遵奉大业,而阴阳差越,变异并见,万民饥流,羌貊叛戾,夙夜克己,忧心京京。间令公卿郡国举贤良方正,远求博选,开不讳之路,冀得至谋,以鉴不逮。而所对皆循尚浮言,无卓尔异闻。其百僚及郡国吏人,有道术明习灾异阴阳之度璇机之数者,各使指变以闻。二千石长吏明以诏书,博衍幽隐。朕将亲览,待以不次,冀获嘉谋,以承天诫。^⑦

为应对灾变,安帝求贤征隐之心可谓虔敬。而在即位之时,征召隐逸,其明显的政治象征意味将会进一步显现,如顺帝初登大位,“聘南阳樊英、江夏黄琼、广汉杨厚、会稽贺纯,策书嗟叹,待以大夫之位。是以严穴幽人,智术之士,弹冠振衣,乐欲为用,四海欣然,归服圣德。”^⑧除皇帝亲招之外,丞相、刺史、博士以及地方郡守等,亦多有征召隐士之举。^⑨

征召隐士一方面当然是出于为政府输送、储备人才的考量,另一方面当更注重隐逸的政治象征性,及其与皇权合法性构筑之间的关系。而隐逸的政治象征性,则当与其手握天命推演及阴阳道术等神秘知识,因而具有类似祥瑞、甚至足以攘灾的神秘内

① 《汉书》卷56《董仲舒传》,中华书局,1962年,第2503~2504页。

② 《汉书》卷6《武帝纪》,中华书局,1962年,第167页。

③ 《后汉书》卷4《和帝纪》,中华书局,1965年,第176页。

④ 《汉书》卷36《楚元王传》,中华书局,1962年,第1932页;王符:《潜夫论笺校》,汪继培笺,彭铎校正,中华书局,1985年,第72页。

⑤ 《汉书》卷10《成帝纪》,中华书局,1962年,第307页。

⑥ 《后汉书》卷3《章帝纪》,中华书局,1965年,第139页。

⑦ 《后汉书》卷5《安帝纪》,中华书局,1965年,第210页。

⑧ 《后汉书》卷63《李固传》,中华书局,1965年,第2081页。

⑨ 相关讨论参见蒋波:《汉代的“招隐士”》,《秦汉研究》2011年第5辑。



涵,是紧密关联在一起的。^①如李寻所言:“窃见往者赤黄四塞,地气大发,动土竭民,天下扰乱之征也。……宜急博求幽隐,拔擢天士,任以大职。”^②另外《后汉书·五行志》载顺帝阳嘉元年十月中,“望都蒲阴狼杀童儿九十七人”。李固对策以之为灾变警示,“陛下觉寤,比求隐滞,故狼灾息。”^③从中我们不难发现在时人的观念中,隐逸的确被赋予了神秘力量,而且这种力量是与灾异(天命)及皇权合法性(神圣性)联动一体的,可谓保障君民、朝野互动的重要神学思想。

除以上所论几点外,赐民爵可以说是加强君民联系,构筑皇权合法性之民意基础的最直接措施。有鉴于此,确如西嶋定生所揭示出的那样,但凡发生举国大事——比如灾异笼罩、民生艰难之大悲,抑或祥瑞显现来集、四夷宾服来朝、令立皇后太子、皇子顺利诞生、祭祀大典告成、重大工程完结等普天同庆的大喜——之时,^④为昭示帝国一体、天下一家、与民同在、共难同庆,践履“天下非一人之天下,天下之天下”的政治理想与民众愿景——此皆为皇权合法性的基础,亦堪避免皇权危机的重要机制——天子往往采取包括普遍赐爵在内的诸多举措,以示与民共享忧喜,并且巩固、加强郡县、户籍等刚性行政因素之外,皇权与帝国内每一位子民之间的具体内在联系。诚如西嶋定生所论:“这种爵制是皇帝支配权借以实现的场地……这个场地乃是把皇帝与民联结在一起的具体的秩序结构”。^⑤

这里应特别留意,与前论举贤良、征隐逸等出现的场合相似,见诸史籍的两汉九十次赐民爵实例中,有相当一部分也是出于皇子即位或祥瑞降集或灾异并生的场合,如此便有力说明了赐民爵与皇权合法性之间的联系。比如宣帝朝便尤多因祥瑞而赐民爵之事:本始元年“五月,凤皇集胶东、千乘。……赐天下人爵各一级,孝者二级,女子百户牛酒。租税勿收。”又神爵四年二月诏曰:“乃者凤皇甘露,降集京师,嘉瑞并见。修兴泰一、五帝、后土之祠,祈为百姓蒙祉福。鸾凤万举,蜚览翱翔,集止于旁。斋戒之暮,神光显著。荐鬯之夕,神光交错,或降于天,或登于地,或从四方来集于坛。上帝嘉乡,海内承福。其赦天下,赐民爵一级,女子百户牛酒,鳏寡孤独高年

帛。”^⑥因灾异而赐民爵者,如元帝永光二年二月诏曰:“今朕获承高祖之洪业,托位公侯之上,夙夜战栗,永惟百姓之急,未尝有忘焉。然而阴阳未调,三光晦昧,元元大困,流散道路,盗贼并兴。有司又长残贼,失牧民之术,是皆朕之不明,政有所亏。咎至于此,朕甚自耻。为民父母,若是之薄,谓百姓何!其大赦天下,赐民爵一级,女子百户牛酒,鳏寡孤独高年、三老、孝弟力田帛。”^⑦事实上,举贤良、征隐逸、赐民爵都有出现于观风纳谣的过程中,可见它们同为构建皇权合法性之民意基础的重要方式。

综上所述,汉帝国国家秩序的成立,一个重要的方面,乃是基于民意的向望;这种理念的表现形式与保障机制,集中反馈于齐风俗、举谣言、行察举、征隐逸、赐民爵等举措或制度之上。某种意义上可以说,东汉皇权的合法性正是建筑于基层民众的评价和认可之上的(虽然这个民望在很大程度上也有政府的参与制作)。所以,一旦有人尝试主导民间舆论、风俗,操控民意,那么势必触及皇权的合法性问题,引发皇权危机。

二、士人对谣言主导局面的形成及其组织化发展

按史所载,牢修加诸党人而引发天子震怒的罪名是:“交结诸郡生徒,更相驱驰,共为部党,诽讪朝廷,疑乱风俗”。那么,党人究竟做了什么方才落下如此话柄?这样的指控是否能够、又多大程度能够成立?在范曄的历史记述中,“党锢之祸”与党人之议可谓紧密一体,党人之议则始于乡人谣,乡人谣依次向上传递发展为郡人谣、学中语。《后汉书·党锢列传》“序”:

① 详细讨论请参阅冯渝杰:《从黄巾拜郑玄看汉末隐逸与地方秩序的重建》,《文史哲》2017年第2期。

② 《汉书》卷75《李寻传》,中华书局,1962年,第3181~3182页。

③ 《后汉书》卷103《五行一·狼食人》,中华书局,1965年,第3285~3286页。

④ 详参[日]西嶋定生:《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵制研究》,武尚清译,中华书局,2004年。

⑤ [日]西嶋定生:《中国古代帝国的形成与结构——二十等爵制研究》,武尚清译,中华书局,2004年,第310页。

⑥ 《汉书》卷8《宣帝纪》,中华书局,1962年,第242、263页。

⑦ 《汉书》卷9《元帝纪》,中华书局,1962年,第288页。



初,桓帝为蠡吾侯,受学于甘陵周福,及即帝位,擢福为尚书。时同郡河南尹房植有名当朝,乡人为之谣曰:“天下规矩房伯武,因师获印周仲进。”二家宾客,互相讥揣,遂各树朋徒,渐成尤隙,由是甘陵有南北部,党人之议,自此始矣。后汝南太守宗资任功曹范滂,南阳太守成瑨亦委功曹岑暕,二郡又为谣曰:“汝南太守范孟博,南阳宗资主画诺。南阳太守岑公孝,弘农成瑨但坐啸。”因此流言转入太学,诸生三万余人,郭林宗、贾伟节为其冠,并与李膺、陈蕃、王畅更相褒重。学中语曰:“天下楷模李元礼,不畏强御陈仲举,天下俊秀王叔茂。”又渤海公族进阶、扶风魏齐卿,并危言深论,不隐豪强。

自公卿以下,莫不畏其贬议,屣履到门。^①

适如川胜义雄指出,从“乡人谣”到“郡中谣”再到太学之“学中语”,形成了一个逐层上升的“重层结构”。^②值得追问的是,作为第一圈层谣言的“乡人谣”——“天下规矩房伯武,因师获印周仲进”,其产生机制究竟为何?我们首先应对该则谣言的意思略作疏解。房伯武即时任河南尹的房植,名闻于当朝,周仲进即官任尚书的周福,曾为桓帝之师。谣言明言房植为天下之规矩而周福不过是非关才能的“因师获印”。这一褒一贬,指向非常明确,故此则谣言极有可能是在以房植为代表的集团之主导下所形成,尽管其力争表现为第三方的“乡人谣”形式。实际上,“二家宾客,互相讥揣,遂各树朋徒”的记载,也已经暗示乡里的这种针锋相对的谣言,当出于二家宾客及其朋徒之手;^③而“郡中谣”“学中语”之价值褒贬倾向及其集团归属,则更为明显。^④

案,廖伯源在研究汉代考课制度时发现,汉代之考课在以九等分别高下次第的同时亦附加评语书明事实,由此论曰:“盖汉代之选举人才,无论征辟、察举,皆重其人之乡里名声。考课附品评语之法,为士人所熟悉,士人间互相称誉标榜,亦袭用之,是即此类七字、八字之标榜语。”^⑤吕宗力赞成此说,并进一步提出:“这种七字歌谣,议题狭窄,语言格式化、概念化,难以引起一般民众的共鸣,但在统治阶层、知识群体中,却颇具舆论效应。”^⑥从“乡人之谣”的格式、议题来看,其出于士人之手的判断当可成立;而

从范晔所描述的党议兴起过程来看,士人的意志、价值则是借助作为民意体现的乡里风谣来实现的,这表明党议兴起前后的“民意”一定程度上乃为士人所操控。那么,如是局面究竟是如何形成的?

士人对“乡论”的主导,当与汉末的游学风气及士人的价值传播紧密相关。^⑦通过游学逐步突破地域、阶层之区隔,达成统一的士林价值,并通过讲学教授、以礼教化等价值的引领、传播方式——汉末碑刻及文献所载士人隐居乡里教授学问,以及诸多循吏教化乡里的事例即堪典型——抑或通过卖药、占卜、望气、堪舆等道术广泛介入民众的实际生活,^⑧从而与民众发生具体联系的方式(以术传道),传播士林认受的价值,影响乡里的评价体系,此即士人影响、主导“乡论”的两条主要途径。而这两种方式之所以能够成功,或曰士人主导乡里价值的局面之所以能够形成,更深层、亦更重要的原因在于,士人本身所坚持的价值,与当时的乡邑秩序有着更好的契合,或者说士人所信从的价值本即生发于汉代以及更早的乡邑社会传统中。更进一步说,正因为士人所理解的理想社会秩序与大众习以为常的乡约秩

① 《后汉书》卷67《党锢列传》,中华书局,1965年,第2185~2186页。

② [日]川胜义雄:《六朝贵族制社会研究》,徐谷梵等译,上海古籍出版社,2008年,第46页。

③ 此亦符合东晋对“乡论”的界定:“所谓乡论,是指在东汉后期的地方社会,根据士大夫豪族阶层为主体形成的政治、社会的约束力来评论人物的核心议论。”[日]东晋次:《后汉的选举与地方社会》,徐世虹译,刘俊文主编:《日本中青年学者论中国史·上古秦汉卷》,中华书局,1995年,第592页。

④ 应予以说明的是,尽管党祸前后士人群体从下至上的谣言操控行为的确于史可征,然士人之外的其他群体亦有以“谣言”见举者,包括以“妖言”“讹言”等形式发起宗教性的运动等,详参吕宗力:《汉代的谣言》,浙江大学出版社,2011年。

⑤ 廖伯源:《汉代考课制度杂考》,《秦汉史论丛》,五南图书出版公司,2003年,第150~152页。

⑥ 吕宗力:《略论民间歌谣在汉代的政治作用及相关迷思》,《社会科学战线》2008年第9期。

⑦ 有关汉末游学规模、内容、影响等方面的讨论请参方燕:《东汉游学活动初探》,《四川师范大学学报》(社会科学版)2000年第3期;刘太祥:《汉代游学之风》,《中国史研究》1998年第4期;张鹤泉:《东汉时代的游学风气及社会影响》,《求是学刊》1995年第2期等。

⑧ 甚至还有隐士常常受到乡人的供养或者成为一方民众共同维护的重要人物,详参冯渝杰:《从黄巾拜郑玄看汉末隐逸与地方秩序的重建》,《文史哲》2017年第2期。



序,更为贴近、一致,所以士林的价值才能够很自然地得到大众的接受和拥护;而“乡论”亦因其深厚的民间文化与习俗根柢才被“清流”之士赋予了一种先天的道德正当性,并因之成为他们主导舆论的重要利器。那么,士人以至士林的统一价值,其内容究竟为何?我们从“清议”及两次“党祸”中能够析出土人所坚持、坚守的价值主要包括以下诸端:

第一,极重道义。主要表现在僚属之于长官或门生之于座主以及朋友之间守诺如金、生死不弃的可贵品质。如申屠蟠“始与济阴王子居同在太学,子居临歿,以身托蟠,蟠乃躬推輶车,送丧归乡里。遇司隶从事于河、巩之间,从事义之,为封传护送,蟠不肯受,投传于地而去。事毕还学。”又如陈蕃被害后,宗族门生故吏皆斥免禁锢,“蕃友人陈留朱震,时为铨令,闻而弃官哭之,收葬蕃尸,匿其子逸于甘陵界中。事觉系狱,合门桎梏。震受拷掠,誓死不言,故逸得免。”^①类此事例汉末频见,无怪乎范曄会慨叹后汉之所以崩而不解、乱而不亡,全靠士人讲求节义的一股力量,才使之再存续了近百年,论曰:“(陈蕃等)功虽不终,然其信义足以携持民心。汉世乱而不亡,百余年间,数公之力也。”^②

第二,“忠孝成俗”。主要表现在僚属与主官,子女与父母以及师生之间超越常情、中道甚至法度的行服、奔丧等。桓典为坐法诛死的主官收葬行服一例即堪典型,史载:“典字公雅,复传其家业,以尚书教授颍川,门徒数百人。举孝廉为郎。居无几,会国相王吉以罪被诛,故人亲戚莫敢至者。典独弃官收敛归葬,服丧三年,负土成坟,为立祠堂,尽礼而去。”又如“民有赵宣葬亲而不闭埏隧,因居其中,行服二十余年,乡邑称孝,州郡数礼请之。郡内以荐蕃,蕃与相见,问及妻子,而宣五子皆服中所生。蕃大怒曰:‘圣人制礼,贤者俯就,不肖企及。且祭不欲数,以其易黷故也。况乃寝宿冢藏,而孕育其中,诳时惑众,诬污鬼神乎?’遂致其罪。”^③“乡邑称孝,州郡数礼请之”说明在一般人看来其行为可谓至孝,然而陈蕃自有更明确、严苛的价值判断,所以不仅不嘉奖其行,反而“致其罪”。士人行服、奔丧、会葬等方面的事例所在多有,如此可见汉末士人在“忠孝成俗”方面所行之远,^④而其目的其实亦在于

特意突出“清流”与“浊流”之间的差异,^⑤以道德伦常之高为其凝聚力与斗争的力量来源。

除此之外,士人还表现出让爵、让举、让封、让财等风尚,亦皆与前此相类,为“不惜洁志苦身来追求一己德行的完美高尚”行为。^⑥《日知录》卷十三“两汉风俗”条谓:“汉自孝武表彰六经之后,师儒虽盛,而大义未明,故新莽居摄,颂德献符者遍于天下。光武有鉴于此,故尊崇节义,敦励名实,所举用者,莫非经明行修之人,而风俗为之一变。至其末造,朝政昏浊,国事日非,而党锢之流,独行之辈,依仁蹈义,舍命不渝,‘风雨如晦,鸡鸣不已’,三代以下风俗之美,无尚于东京者。”^⑦尽管不乏为求名节的虚伪之行,但汉末士人以至士林的确坚持着植根于乡邑传统的重要价值,以抗拒戚、宦强权者的昏浊行径。在这个意义上我们可以说,这些价值也同样构成汉末尚“清”风尚的重要内容。^⑧

① 分见《后汉书》,中华书局,1965年,第1751、2171页。

② 《后汉书》卷66《陈蕃传》,中华书局,1965年,第2171页。

③ 分见《后汉书》卷37《桓典传》,第1258页;卷66《陈蕃传》,第2159~2160页。

④ 相关讨论参见张蓓蓓:《东汉士风及其转变》,台湾大学出版委员会,1985年,第11~24页。

⑤ 对于“清流”“浊流”的界定及划分请参杨联陞:《东汉的豪族》,《清华大学学报》(自然科学版)1936年第4期。

⑥ 张蓓蓓:《东汉士风及其转变》,第38页。相关讨论亦参王永平:《魏晋风度的前奏——论东汉后期士人的“激诡之行”及其影响》,《浙江社会科学》2008年第11期;马彪:《东汉士风中的“禄利”、“名节”之变》,《北京师范大学学报》(社会科学版)1992年第2期等。

⑦ 顾炎武著,黄汝成集释,栾保群、吕宗力点校:《日知录集释》,上海古籍出版社,2006年,第752页。

⑧ 上田早苗曾讨论“清”是东汉至魏晋南北朝之间最频繁的用词。川胜义雄进一步指出“清”成为当时士大夫们最重要的生活理念,“党锢事件以后,由于一般士大夫普遍倾向于隐逸君子的方向,因而‘清’的理念自觉地流行起来。……‘清静寡欲’、‘清虚’等‘清’的理念的普及与流行,也与在浊流势力重压之下,隐逸的观念,即儒家道家融合的观念,向一般知识阶级的渗透相应。”渡边信一郎则将“清”作为二至七世纪中国的一种意识形态与国家观念进行了考察。此据《日本中青年学者论中国史·六朝隋唐卷》,上海古籍出版社,1995年,第1~26页;[日]川胜义雄:《六朝贵族制社会研究》,徐谷梵等译,上海古籍出版社,2008年,第70~71页;[日]渡边信一郎:《清——あるいは二一七世紀中国における一イデオロギー形態と国家》,《京都府立大学学术报告·人文》第31号,1979年,第1~16页。另外亦可参韩经太:《“清”美文化原论》,《中国社会科学》2003年第2期;袁济喜:《汉末魏晋以“清”为美探源》,《中国人民大学学报》2016年第1期。



总之,如上所论,东汉的普遍游学之风为汉末士林统一价值的结成创造了很好的条件,从而为自下而上、统一有序的党议之展开,奠定了重要的思想与组织基础。与此同时,士人(处士、隐士)在乡里的教化,则不仅促进了士林价值的广泛传播,使得士林价值与乡里传统得以有效融合,还进一步获得了民众的道德同情与舆论支持,使得“清流”士人在汉末的“抵抗运动”中占据了道德制高点,赢得了舆论的主导地位。如上节讨论所揭示,由于汉代具有深厚的以言举人的政治传统,所以士人群体能够在官方程序之外,根据自己的价值标准品评人物,也就意味着他们掌握了本应隶属于皇权的强大的舆论权力及评价体系——而这却并非普通的权柄,实是不可触碰的关系皇权合法性的“命门”,在此基础上我们方可理解为什么会形成“自公卿以下,莫不畏其贬议,屣履到门”的局面,甚至范曄亦直言不讳,曰“处士横议遂乃激扬名声,互相题拂,品核公卿,裁量执政”,^①所以无怪乎宦者会指控其“诽讪朝廷,疑乱风俗”,而皇帝也果然一触即爆,党祸遂旋即燃起。

那么,“交结诸郡生徒,更相驱驰,共为部党”的罪名又缘何说起呢?《党锢列传》记载:

张俭乡人朱并,承望中常侍侯览意旨,上书告俭与同乡二十四人别相署号,共为部党,图危社稷。以俭及檀彬、褚凤、张肃、薛兰、冯禧、魏玄、徐乾为“八俊”,田林、张隐、刘表、薛郁、王访、刘祗、宣靖、公绪恭为“八顾”,朱楷、田盘、疏耽、薛敦、宋布、唐龙、赢咨、宣褒为“八及”,刻石立碑,共为部党,而俭为之魁。灵帝诏刊章捕俭等。……又州郡承旨,或有未尝交关,亦离祸毒。其死徙废禁者,六七百人。^②

士林的统一价值在对士人个人道德行为产生实际影响的同时,还对“党人”从地方至中央的组织化实现,产生了重要的推动作用。具体地说,由于士人的晋升渠道在汉末日渐为有实力的外戚、宦官所掌控,^③为打破这样的浑浊、黑暗局面,已经相当程度上突破阶层、地域区隔的数量庞大的士人群体,基于观风纳谣、以言举人的汉代政治

传统,发起了自下而上的以人物品评及自我标榜为主要内容的舆论斗争运动,目的在于对日益腐败的选官制度拨乱反正,在浑浊的体制之外按照他们的价值标准及理想设定,重塑汉家荐举贤良的旧传统,另立人才评价的新秩序。于是,在士林统一价值或认同的基础上,分散各地的“清流”党人凭借他们所掌握的人物评鉴权力,逐渐形成了包括“三君八俊等三十五人”在内的天下名士称号序列。^④

此中尤其值得注意的地方,即是该序列超越政府的“组织性”。川胜义雄指出:“这种有着统一性的社会群体依照正确的儒家价值基准自行评价人物,并且还排列座次,这些与政府的任命或选举无关。……明显意味着一种无视政府的行为。”这种“按照政府官僚的序列另外制造一个名士的序列”无异于“反对政府的在野党建立自己的影子内阁”。^⑤渡边义浩亦明确指出:“‘党人’运动逐渐形成了和东汉国家不同的‘党人’自律秩序,这一点和以往的运动有着本质上的区别。‘党人’的自律秩序是按照人物评价来排名的,最大

①②《后汉书》卷67《党锢列传》,中华书局,1965年,第2185、2188页。

③案《后汉书·朱穆传》载朱穆“上疏请罢省宦官”:“秦汉故事,中常侍参选士人。建武以后,乃悉用宦者。自延平以来,浸益贵盛,假貂珥之饰,处常伯之任,天朝政事,一更其手,权倾海内,宠贵无极,子弟亲戚,并荷荣任,故放滥骄溢,莫能禁御。凶狡无行之徒,媚以求官,恃执怙宠之辈,渔食百姓,穷破天下,空竭小人。愚臣以为可悉罢省,遵复往初,率由旧章,更选海内清淳之士,明达国体者,以补其处。即陛下可为尧舜之君,众僚皆为稷契之臣,兆庶黎萌蒙被圣化矣。”《后汉书》卷43,中华书局,1965年,第1472页,又见袁宏《后汉纪》卷22,有删节。可见宦官对士人晋升渠道的把控早有出现,后趋严峻。相关讨论可参阅步克:《察举制度变迁史稿》,辽宁大学出版社,1997年,第80~81页。

④牟发松对天下名士称号序列产生的具体时间进行了较详考辨,指出:“实际上党锢名士代表人物的称号、题目、名次,以及三者整合为一个体系化的序列,都经历了一个长期演化的过程,只因范书之前的诸家《后汉书》均已亡佚,《〈党锢传〉序》所载名士称号序列,才被认为是最标准的版本。……东晋刘宋间,甚至上溯到三国时代,党锢名士序列的称号及其组成人员是相当稳定的,但序列中的名次却并不稳定。”牟发松:《范曄〈后汉书〉对党锢成因的认识与书写》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2012年第6期。

⑤[日]川胜义雄:《六朝贵族制社会研究》,徐谷梵等译,上海古籍出版社,2008年,第11、67页。



的特征是其排列顺序与东汉皇帝权力没有关系。”^①牟发松在以上讨论的基础上进一步考察指出：“可以说，当时清流名士的组织化程度臻于极限，且部分嵌入到国家官僚体系之中。地方名士群体也走向组织化，其中最突出的莫过于以张俭为首的山阳郡名士称号序列，实际上这是一种模仿当时所谓‘弹’（或作单、憺、憺）的闾里结社组织而成立的名士团体……正是因为山阳郡名士组织的内部结合更紧密，体制外党派性质更明显”。从党人相互品鉴的题目（品鉴的具体内容）及其“刻石立碑”的做法等方面可以看出，其所坚持的价值确与汉代乡邑的价值—秩序存在深度契合，而其结成的“影子内阁”，也正是筑基于士林统一价值之上的理想政治模式与社会价值—秩序。

职此可见，正是由于士人所坚持的价值（亦为其理想社会秩序构造中的最重要内容）与汉末戚、宦执政所导致的国家“私物化”之间，^②发生了“清”“浊”价值的严重对撞（士人晋升途径被阻断是其中的重要方面，但并非全部），同时由于士人之价值从地方至中央连接一体的实现，才最终导致士人群体“抵抗运动”的崛起。而从地方至中央的谣言则不仅成为连接、组织“清流”之士的工具，也成为士人群体表达其价值，声援党人斗争的重要媒介。更进一步说，士人所抵抗的正是国家公权被戚、宦侵吞的“私物化”（“浊化”）走向；其振臂“澄清天下”的最终目的，即希望浊乱的天下向其理想的社会秩序重新回归。在这样的动机下所形成的名士序列不免让人心生疑窦，所以桓帝才会如此“轻信”宦臣之言，以致很快酿成“党祸”——原来宦臣之言亦尽非“污蔑之词”，而是一定程度上揭示了党人另立秩序以替代朝廷权威的“真实”动机。

综上所述，“交结诸郡生徒，更相驱驰，共为部党，诽讪朝廷，疑乱风俗”，这之中的每一项罪名都可谓从根本意义上瓦解国家统治基础与皇权合法性的重罪，而党人对谣言的主导行为及其外在于皇权评价体系的组织化发展趋向，在一定程度上的确能够对应以上罪名，所以这就可以理解桓帝不惜大规模牵连地方至中央的有关士人，也要牢固控制、扼杀舆论制造源头的做法了。要言之，从皇权合法性的

“民意”建构机制到谣语前后士人群体对谣语从上至下的操控，此间的矛盾显然触及皇权合法性建构中的根本问题，给本来就面对不同即位人选声音^③的皇帝造成了进一步的心理威胁，引发皇帝个人的恐慌，所以才会出现一触即爆的失控局面，在对皇权体察入微的宦臣的精心策划和控告之下，终致党锢之祸。

三、天命与民意之间的汉代皇权

大量史籍记载显示，在常规的人才察举制度之外，以举贤良、征隐逸为主要呈现方式的超常规人才征辟行为，大多是天子悟于灾变的“荒政”措施，以此回应民望；同样，给天下人赐民爵的“施惠”行为，亦有促使其发生的政治氛围——灾异警示则帝王反躬罪己、抚慰民心。与此同时，举贤良、征隐逸、赐民爵往往都是通过观风纳谣的过程或举措来执行、实现的，其中的原因亦与民意相关。因为无论是在先秦的经典、“故事”抑或汉家的现实政治体制中，风谣均被认为是民意的直接表达与真实呈现，所以通过观风纳谣，一方面能够掌握郡情、民情，以便为齐风俗、举谣言、行察举、征隐逸提供参照，达到为公家资政以及发掘、输送贤良的政治目的，另一方面观风纳谣也是实现君民及朝野之间沟通、交流、互动的关键渠道，在此基础上，作为天人沟通代理人的天子便可向上天传达民情、民意，完成天心与民意的感应、交通，最终解除灾异、获致太平。

由是可见，在浓厚的“天人感应”氛围包裹下，为完成汉代的皇权合法性构建，天子一方面被要求

① [日]渡边义浩：《日本有关的“儒教国教化”的研究回顾》，松金佑子译，《新史学》第14卷第2期，台北：三民书局，2003年，第179～214页。关于党人成为社会权威陈寔堪为典型。史载陈寔因党锢废免居乡，“（乡间）有争讼，辄求判正”，“退无怨者”，并号称“宁为刑罚所加，不为陈君所短”，如是则“陈寔的社会声望，足以挑战政府司法机构的权威”，见《后汉书》卷62《陈寔传》，中华书局，1965年，2066～2067页。

② 李固在《对策后复对》中提出“权去外戚，政归国家”“招会群儒，引问得失，指撝变象，以求天意”“又宜罢退宦官，去其权重，裁置常侍二人，方直有德者，省事左右”的政治主张，颇可昭示党人的理想与诉求。《后汉书》卷63《李固传》，中华书局，1965年，第2075～2077页。

③ 相关讨论参见秦秦：《溯源与追忆：东汉党锢新论》，《史林》2008年第3期。



“奉天之命”牧养万民,另一方面也被要求顺应民望,有了解、传达、满足民意的神圣职责和使命。^①以此,汉代的皇权及政权合法性便被限定在了天命与民意之间。实际上,上承天命、下遂民望的思想早在先秦时期即有相当明确的表达,如《左传·昭公十三年》叔向有关获取、维护政权之条件的总结阐述:“获神,一也;有民,二也;命德,三也;宠贵,四也;居常,五也”。“获神”(顺天)与“有民”(应民),即被当作最重要的两个条件。《管子·牧民》则更强调民心之于政权兴废的重要性,曰:“政之所兴,在顺民心,政之所废,在逆民心。”到了汉代,先秦时期的天命、民心之论便由于灾异学说的转嫁而被进一步宗教化,^②并被镶嵌至国家的政治制度、运用于具体的政治实践和操作中了。

尽管如此,除非常的祥瑞、异象、灾变之外,天命的显现并非稳定的日常要素。于是,在更多的情况下,上天的意旨被笼统归之于民意的表达中,也就是说天命与民意、民望,经常被算成了一而二、二而一的东西,^③由此民意对皇权、政权合法性的意义便被进一步凸显,而作为民心、民意承载体的风俗与谣言,其重要性更是可想而知了。汉末党议兴起过程中,从“乡人谣”到“郡中谣”再到“学中语”,从中可以明显看到融入士人价值取向的褒贬裁度。这种未经官方认证,并且带有士人主观判断性质,内涵着片面的真实信息的言论,经过广大人群(主要为士人群体)的传播,从乡里上升至郡县最后流入权力最上层,由此凝聚成一定的社会共识与舆论力量,对东汉末年的政治走向产生了不容低估的重要影响。

谣言在党祸前后的广泛传播,无疑与士人对谣言主导局面的形成紧密相关。汉末广泛的游学及经学授受,则为不同区域、阶层的士人,突破各自的文化区隔,达成统一的价值取向,奠定了牢固基础。在此基础上,士林统一价值的结成,及其与民间价值—秩序的契合,最终成为士人引领、主导具有一定社会共识意义之谣言的关键因素。至此而后,谣言在士人的主导下,不仅成为连接、组织“清流”之士的有力工具,也成为士人群体表达其价值,声援党人斗争的重要媒介。适如日本学者串田久治所指出:“谣”是中国知识分子所拥有的“一种隐然的势力”,“是

中国知识分子智慧的结晶,它是当时的社会良心的体现,代表着一般民众对社会政治提出的选择。”^④正是在此意义上我们说,谣言不但能够反映一定时代的精神样貌与价值裁度,关注谣言在不同势力之间的运作、传播情况及其对于社会人心以至政权更迭的潜在影响,还能发掘另一维度的历史真实。

然而,士人对谣言的裁决、主导,不仅意味着他们的行为具有僭越皇权的民意操控属性,还实际上掀起了从乡里上升至朝堂的舆论串联与政治斗争运动,引发了皇权的合法性危机,最终酿成惨烈的党锢之祸。在此过程中可以发现,作为“清流”代言人的党人群体与作为“浊流”代言人的戚、宦实权派之间的对抗,既可以说是两种人才选拔理念及其实现路径的对抗,也可以说是以灾异论为基础的信仰包裹的政治传统与作为其对立面的露骨的权力腐败之间的较量,或者也可以说是“汉家”传统的守护者(理想派)与其破坏者(现实派)之间的直接冲撞。在这样的冲突、较量过程中,传统的维护者为对抗其敌人、重塑传统秩序,而选择绕开被“腐蚀”的权力顶点——天子,结成外在于国家官僚体系的组织化形式,由此他们被指证为传统及当前政治秩序两方面

① 雷戈提出,如何使民众切身感受到皇帝与民同在的真实性和皇恩的神圣性,构成秦汉皇权秩序扩展的轴心,秦汉皇权秩序的扩展也是沿着皇帝与民众相结合这条基线进行的。详参雷戈:《天高皇帝近:面向民众开放的皇权秩序建构——秦汉皇帝和民众之间复杂关系的互动和呈现》,《人文杂志》2014年第12期。黄晓军则对董仲舒开创的融天道、王权、礼法为一体的中国政治哲学的基本原则进行了专门讨论。黄晓军:《董仲舒天人架构王道政治哲学新解》,《人文杂志》2014年第3期。

② 《春秋繁露》之论堪为典型:“天之生民,非为王也,而天立王,以为民也。故其德足以安乐民者,天予之;其恶足以贼害民者,天夺之。”“天生之,地载之,圣人教之。君者,民之心也;民者,君之体也。心之所好,体必安之;君之所好,民必从之。”分见苏舆:《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,第220、320页。相关讨论可参楼劲:《魏晋以来的“禅让革命”及其思想背景》,《华东师范大学学报》(哲学社会科学版)2017年第3期。

③ 郭璞曾针对大兴初年(318)会稽郡井中出钟事件评论到:“盖王者之作,必有灵符,塞天人之心,与神物合契,然后可以言受命矣。”(《晋书·郭璞列传》,第1901页)“塞天人之心”云云,颇值得玩味。

④ 见[日]串田久治:《汉代的“谣”与社会批判意识》,邢东风译,《中国哲学史》1996年第1~2期,第118、117页。详细讨论亦可参同氏著作:《王朝灭亡的预言歌——古代中国の童謡》(大修馆书店,2009年)及《中国古代の「謡」と「预言」》(创文社,1999年)。



的破坏者,受到了严酷的弹压和打击。依此反观党祸缘起及其背后的多重权力对抗,我们可以看到奔涌向前的历史理性(历史前进的客观之恶)与留恋传统的主体价值(文明标尺无法评判的人性之美)之间的矛盾冲突及其引发的悲剧,也可以发现思想与历史之间以及文化与权力之间的扭结、互动。

回顾党议兴起、党祸展开的历史过程,我们还可以发现一个有趣的现象,即目的直指国家大政的谣言,其“制造者”却并非为宦朝廷的当事臣僚,而是身居乡里的士人;其发起地亦非刮起政治旋风的朝堂(国家、中央),而是看似远离政治中心的权力末梢——乡里。如是现象说明,尽管我们仍可以说朝堂是汉末直接的政治角逐场,但包括皇权在内的中央权力,其实际的合法性来源却在乡里。如此方可理解皇帝、群臣、身居政治中心的世家大族,始终重视权力的发迹地——乡里,甚至对基层乡里的“牧守”“三老”乃至普通民众时有“讨好”态的种种行为(包括仪式性的赐爵政策及“共治天下”之类的政治宣言等);汉代的齐风俗、举谣言、行察举、征隐逸、赐民爵等举措或制度,也只有放在这样的权力运作场域中,方能获得合理解释。进言之,从长时段的视野看,汉唐时期的皇权一方面始终宣称“奉天承运”,似有其承上的“神统”,与此同时,他们又不得不绍续“圣统”,不断巩固周代以来的“重民”传统(哪怕是大写的“民”亦无妨),宣称“水能载舟亦能覆舟”。由此皇权便成为兼摄理性与非理性的综合体,一定程度上受限于天命与民心这两种权力,并在这样的政治文化空间中操作、推演与发展、变迁。

最后应该提请大家注意的是,尽管在汉代的这套话语系统中,“民”无疑是被抽象的大写之民,但民意、民心之向背的确构成君主贤明与否,政权为天命所佑所弃的重要依据。因此民意、民心才成为“革命”“禅代”过程中屡试不爽的主要武器,治理天下的帝王亦须采取各种举措,谨慎经营民心、民意,以证明自己的贤明,政权之合理、合法。同时帝王也特别敏感于提防人为操控所致的民意嬗变——比如对政治性预言的警惕,对具有政治象征意义的隐士的尊招,对“妖言”“妖贼”活动的“压胜”等,以此避免民意与时势相互借力,最终滑向“天下云集响应”

的局面。所以,在“君—民依存”的“意识形态”笼罩下,圣君与天命—民心相互约束,帝王与人民实际上均成为理念化的存在,不可能全然对应现实中的状况,然也并非全然虚妄、没有意义,更非对社会不具实际效用的“借口”与“遮羞布”。这就是“父家长制”国家秩序的特质,^①理解了这一点,我们才能够更好地把握汉代“天下一家”的内涵,解明汉代帝王齐风俗、举谣言、行察举、征隐逸、赐民爵等举措的内在动机,并进一步洞见在汉代的历史舞台上,包括帝王、官僚、隐士、“妖贼”等在内的不同人们,究竟如何围绕着“天命”与“民意”展开论证、操控、争夺,以图达成各自或现实或理想、或复杂或单纯的目标,而“汉家”最终也在国家与社会的互动中,在各阶层的推动下,历经王莽篡汉、光武中兴、党锢之祸、黄巾之乱,而走向崩解。

作者单位:四川大学文化科技协同创新研发中心

责任编辑:黄晓军

^① 西嶋定生指出,秦汉时期以父子拟君民,以家拟国的结合形态,导致“专制统治与德治统治,实际上互为表里而趋于一致”。[日]西嶋定生:《中国古代帝国的形成与结构》,武尚清译,中华书局,2004年,第446~450页。

