

# 论伶人家族职业隔离制度及其政权策略

厉震林

作者赐稿

-

一

关于“隔离政策”，即会联想到南非的“种族隔离制度”。种族隔离，南非语为 Apartheid，是从荷兰语援引而来的，意为区分隔离制度。这个制度对白人与非白人进行分隔并在政治经济等各个方面给予歧别待遇，其中，非白人包括黑人、印度人、马来人及其他混血门族，日本人与华人被视为与白人相同等级。归纳起来，南非种族隔离制度，大体可以分为两种

一、人身隔离或者制度隔离。在社会生活各个领域，通过建立各个种族集团的平行机关或者有色人种的专门部门所实行的分离。如禁止有色人种和白色人种同读一个学校，同住一个房间，同上一个教堂，同葬一个墓地等。

二、地域隔离。对一定的种族集团在指定地域内实行的分离。如建立保留地、黑人区、犹太区等。

两种隔离一般相互结合，同时并用。1991年，南非共和国废止人口登记法、原住民土地法与集团地区法，在法律上取消了种族隔离政策。

有的学者认为，在中国历史上也曾经发生过种族隔离现象。它主要体现在少数民族政权入主中原以后，对汉人实现一种政治差别待遇政策。元代建立以后，实行种族歧视政策，将人分成蒙古、色目、汉人、南人四个等级。各级统治机构的长官和掌握实权者都是蒙古人和色目人，其次才是汉人，南人极少有入仕的机会。在刑法上，蒙古人、色目人、汉、南人分属不同的机关审理，量刑也极为不平等。此外，规定汉、南人不得私藏兵器和围猎等。对于中国文化发展影响最大的，即是元朝的科举考试，它分左右两榜，蒙古人和色目人考右榜，汉人和南人考左榜，难易程度有别。正是因为如此，许多汉族士人自觉科举无望，转而来从事元杂剧创作，也应该是元杂剧成为中国一个历史时代文化标志的一个重要原因。

明朝取代元朝之后，则是“以其道反治其身”，通过国家人口登记，建立起一种社会等级的歧视制度，针对的两种人，一种即为留下的蒙古人以及元代降将。明朝政府法令规定，他们只能为普通民籍和宦籍服务，不能充当吏员、粮长、里长，更是禁止为官。

入清以后，仍然实行种族隔离。具体来说，实行满汉分区居住，旗人、民人分城居住，不得擅自越制。例如京城，北城也就是内城为旗人居住区，民人则在南城居住，原内城房屋居民限期搬到南城居住；严禁异族通婚，清代《户部则例》规定，旗人之女不准嫁与民人为妻，倘有许嫁民人者，将双方主婚人依违制例治罪，并将该女开除旗籍。这种风俗，在现代仍有残存迹象，岫岩、凤城、宽甸等满族自治县，一些满族老户订亲议婚，宁可到外县寻找满人结婚，也不愿意与当地汉人结亲。社会地位方面，除了满人八旗子弟，其它民族都是较为低下。“在清初的法律制度中，旗人享有种种特权，如旗人犯罪免发遣、免刺字，可减等。”<sup>[1]</sup>这种政治特权，使满人无论出身如何，均可以资兼文武、位至将相。汉人，即使在朝廷担任高职，在满臣面前也要下跪。中央机构虽然实行“满汉复职制度”，例如在内阁，规定大学士、协办大学士满汉皆用；在六部，规定尚书满汉各一员，左右侍郎满汉各一员，但是，虽然满汉官员同任一职，决定权却往往掌握在满洲贵族手中，军机处的领班军机大臣，都是满洲贵族。至于议政王大臣会议，也全部是满洲贵族所组成。

直到雍正王朝，清朝统治已经稳固，统治阶层也开始中原化，开始将“非良民籍”制度取消，实现“普世平等”，同时，实行蒙满一家、蒙满汉化，并提倡满、汉、蒙、回、藏“五族共和”。这项政策，撤除种族歧视政策，化解异族之争，所有外敌都变成中国人，敌我矛盾变成内部矛盾，由此，清朝版图急速扩大。由元朝开始，因为等级制度而导致的中国民族和社会矛盾，也逐渐地缓解。

上述观点，有的也许只是一家之言，但是，也说明了“隔离的现象”在中外都曾经发生过。此中，充满了深刻的政治玄机。

## 二

对于中国伶人及其家族来说，这种“职业隔离政策”是分外残酷的。

从元朝到清朝，曾经发生“种族隔离政策”，但是，这都是异族之间的统治之术，伶人并不存在这个问题，它不是一种种族的禁忌，而是因为一个职业，却被深深地孤立和隔离。

中国古代哲学一直强调众生权力平等，身份不与地位、政治权利直接挂钩，中国身份制度不象印度种姓制度，存在着非常沉重的宗教和历史的包袱。例如从隋唐开始的科举制度，不论出身和门阀，均可以报考，可谓是一个不计家庭出身的公平竞争制度。但是，伶人却是一个例外，男性伶人不但自己不能报考，累及子孙也不能够报考。也就是说，身为伶人，科举已经向整个家族关闭了大门。

如同伶人家族世袭制度一样，“职业隔离政策”充满了一种强制性和被迫性，是中国职业系统中一种非常严酷而又充斥微妙政治动机的调控机制，不但使中国优伶形成了一种特殊的阶级，也使伶人与家族的关系更加密切。

这种“职业隔离政策”，从人身自由和人格精神多个方面对伶人进行了全面的“隔离”包围。

一是婚姻隔离政策，也就是“内群婚姻”。若干年前，阅读田汉的话剧作品《关汉卿》，心中曾有疑虑，关汉卿和朱帘秀感情如此和好，“狱中相会”的一曲《双飞蝶》如此深情缠绵：“俺与你发不同青心同热，生不同床死同穴；待来年遍地杜鹃红，看风前汉卿四姐双非蝶。相永好，不言别！”却为何没有结成连理。当时的思考是，它毕竟是一个艺术作品，田汉为了加强戏剧效果，故意将其设计成一个悲剧吧，何况这部作品也是田汉的一种自况。后来，才了解了伶人的婚姻是有规定的，许多朝代都有明确的法律条文，《元典章》有载两则“圣旨”：“乐人只教嫁乐人，咱每（们）跟底近行的人，并官人每，其他的人每，若娶乐人做媳妇呵，要了罪过，听离了者。”“是承应乐人呵，一般骨头成亲，乐人内匹配者。”《清律例》称，凡伶人与“良人”通婚，杖一百，官吏若娶女伶为妻室，则“杖六十”。也就是说，伶人只能在业内选择婚配，与社会姻亲关系被强制隔离了。“在中国古代，人们就是这样以法律条文和社会舆论来切断优伶与外部世界血缘关系的联结，从而使优伶在血缘上处于一种明显的‘隔离’状态。很显然，这种‘隔离’和‘切断’的目的主要在于使优伶这一阶层永远地被禁锢在社会的最底层。”<sup>[2]</sup>

当然，伶人的婚姻“入口”和“出口”，也会存在“缝隙”，但是，伶人也无非是成为官吏商贾的小妾，而且，许多也是强力霸占，《元典章》称：“官豪势要，富户之家，舍不痛之财，买不愿之乐，强将成名善歌舞能妆扮年少堪以承应妇女，暗地捏媒证，娶为妻妾”，妾媵实质上是变相奴婢，《青楼集》作者夏庭芝曾给嫁与杰里哥儿金事，后来因为夫家家族反对而被休的李奴婢作赠[水仙子]有云：“丽春园先使棘针屯，烟月牌荒将烈焰焚。实心儿辞别莺花阵，谁想香车不甚稳，柳花亭进退无门。夫人是夫人分，奴婢是奴婢身，怎做夫人？”<sup>[3]</sup>还有一种情形是家乐女伶，作为主人对家中奴仆下人的一种“恩赐”，将她们嫁与奴仆下人。也有一些女伶嫁给道士，例如前所论及的朱帘秀，据说最后嫁与一位钱塘道士。

对于中国社会来说，婚姻是改变个人及其家庭命运的一个重要途径。婚姻关系，是一种社会资源的重新组合，是再次配置个人、家庭与家族的人力资源、财富资源以及智力资源，从而使荣誉指数和社会力量达到最大化和最优化。从某种意义而论，婚姻改变命运，已经形成一种中国文化，小家碧玉高嫁贵族子弟作妇、寒贫书生高娶相府小姐为妻，历来是中国艺术作品长期使用主题。一生清贫人下屈，偶尔联姻人上人，曾经是许多中国人的一种心结。但是，中国古代政权系统却将伶人这种权利剥夺了，使伶人不再享有此等自由。如果说，普通民众由于社会的身份和等级关系，不太容易与身份高贵者攀上姻亲，唐朝法令有称：“人各有耦，色类须同”，<sup>[4]</sup>宋人也谓：“门当户对，结为姻眷”，<sup>[5]</sup>但是，伶人连这种基本的资格都不具备，伶人在正常婚姻关系面前完全属于“另类”。

伶人因为职业关系，在婚姻资源上被“隔离”了。

在中国封建社会中，虽然哲学思想强调百姓平等，但是，在具体政治运作中，却是将人分成了良民和贱民两大等级，一直是奉行良贱不婚的。秦汉时期，即已经形成了如此观念：“凡民男而媵婢谓之臧，女而归奴谓之获。”<sup>[6]</sup>良民若同贱民同婚，也将沦为贱民。魏晋南北朝时期，则用法律条文将这种婚姻禁忌固定下来，而到隋唐时期，良贱不婚的法律体系已经相当完备和系统。

“唐律的有关规定，可以概括为以下四点：第一，对于良贱通婚，一概不予承认，实行强制离婚；第二，良贱违法通婚，视其情节轻重，分别给予‘杖一百’到‘徒二年’的惩处；第三，贱民内部的不同等级之间不准通婚，如果违

犯，其中情节最严重的，将受到‘徒一年’的惩罚；第四，奴婢本人及其子女的婚事应由主人决定，如果自行作主，按盗窃罪论处。”<sup>[7]</sup>宋代是封建婚姻制度发生重大变革的时期，但是，对于良贱不婚禁忌仍然基本延续，并且，对于良贱违法通婚所生子女如何处理作了补充规定。它主要的表现形态，除了主仆不婚，还有一种是良娼不婚。宋理宗时期，一位官吏曾在诉讼判词中称道：

“公举士人娶官妓，岂不为名教罪人，岂不为士友之辱，不可不可大不可！”

<sup>[8]</sup>宋代理学家程颐也称：“以父母遗体偶倡贱，其可乎？”“此禽兽不若也，岂得不害义理！”<sup>[9]</sup>因此，良娼不婚既有法令限定，也有社会舆论作势。

这种等级内婚姻与伶人内群婚姻，既有相同之处，也有不同之点，前者都表现了一种婚姻禁忌，婚姻不能自由配置，后者则体现了除了伶人之外，还没有一个因为职业关系，大多只能选择同一职业的，其它贱民可以选择相同社会等级者，而伶人却只能是“乐人只教嫁乐人”。因此，也使伶人这种婚姻隔离政策，具有一种充满政治意味的特殊性。

由于伶人长期的“内群婚姻”，产生一种惯性作用，加上职业、兴趣和共同利害的关系，它本身具有一定的便利性，因此，伶人也习惯于在圈子内组织婚姻，甚至根据“优生学”的原理，“内群婚姻”将许多所以构成伶人才气的品行逐渐集中起来，不至于向伶人阶级以外扩散，如果因缘凑合，也有可能由此产生一、二个极有创造能力的戏剧天才。但是，这些并不能掩盖婚姻隔离政策对于中国伶人的残酷性和危害性，“结果，伶人在社会上，在一切职业之中，便几乎成为一个特殊的阶级，一个小天地”，“一天不停止唱戏，一天不教子弟改行，一个伶人便一天要受一种特别的身份的拘束，这种身份一天不能摆脱，他要结交朋友，选择配偶，便一天不能跳出同业的范围”，“除了极少数的例外，大多数的伶人不能和所谓上流的社会发生对等的关系，婚姻的缔结，当然是绝无仅有。”<sup>[10]</sup>

这种婚姻隔离政策，对于中国伶人婚姻人格的影响，直到近现代仍然余波未灭。

《儒林外史》二十七回，戏班领班鲍廷玺娶了一个二婚阔太太为妻，她原来以为鲍廷玺是个举人秀才，但是，听说他是一个戏班领班后，马上昏蹶过去，得了个失心疯。这是文学作品，也许有艺术夸张的成分，不过，在近代和现代的现实生活中，同样不乏婚姻隔离政策的阴魂，清末“四大奇案”之一的

“杨月楼诱拐案”，即为一个案例。它发生在同治十二年，即 1873 年，1874 年 2 月 24 日的《申报》对此曾有详讯：

优伶杨月楼因诱匿韦氏闺女被控，叠经本馆将讯办情由，先后列诸前报，并有局外人再三辩驳，均经发刊。韦女之被诱，乘其父客他乡，因家长不愿收领，早已发交善堂择配。乃收禁之杨月楼，现在已经邑簿录供通详，奉到各大宪批示，飭为议拟究办。缘事出诱拐，遂查依诱拐之律拟予军遣，不日即详解省郡，听候上宪提勘。一经问实，则四千里塞外之风尘，虽杨月楼江湖浪荡，辛苦备尝，恐难消受。

杨月楼因为大胆追求粤商女儿韦阿宝，竟然被法办。杨月楼与韦阿宝“未婚而先奸”，虽然韦阿宝的母亲“供认以曾行许配”，但是，她的父亲并不知道，更为重要的是，杨月楼身为一伶人，“定例良贱不可为婚，总总不合事理”，杨月楼乃犯“通奸罪”，而且，官府对于杨月楼“用以极刑”，“打脚脛二百之多，吊拇指也半日之多，以天平架重压颈项，几乎不能呼吸，而又加之以杖责”，定要将他“问成诱拐”。<sup>[1]</sup>这里，婚姻隔离的政策仍然发生作用，究其根本仍然是“良贱不可为婚”的“定例”，杨月楼的职业为伶，与良家女子恋爱，就成了“通奸罪”，“遂查依诱拐之律拟予军遣”，去经受“恐难消受”的“四千里塞外之风尘”。这个案子，发生在清朝中晚期，伶人及其家族处境已有较大改善，但是，仍然发生此等婚姻隔离之事，从官府对杨月楼“用以极刑”，遍施各种酷刑，也可流露出官府的真实态度。此案最后以“诱拐”结案，杨月楼发配远徙，韦阿宝交官媒择配。需要关注的是，案子中的女主角韦阿宝，因为与伶人相恋爱，不同社会等级之间企图婚配，属于道德“乱伦”行为，恐已坏了名声，“因家长不愿收领，早已发交善堂择配”，悲凄心情可想而知。

婚姻隔离政策，使中国伶人及其家族永远束缚在社会底层的地位，不可能利用婚姻的机遇改变自身命运。如果说伶人及其家族的职业选择，已经有先天的限制，职业世袭乃是一种定例，但是，如果在婚姻契机上把握得好，仍然可能重新设计人生。婚姻隔离政策，却将这种可能性整个封杀，一旦为伶，婚

姻范围已经基本注定，容不得更多的选择，由此，也使中国伶人构成成为一个独立的职业和团体，形成了一种沉重而又独特的伶人家族文化。

二是科举隔离政策。科举制度，对于中国男性文士来说，乃是一个至为重要的事情。科举和中国男性文士之间的关系，从《范进中举》中即可反映，尽管它选择的是一个极端的个案。余秋雨曾说：“科举考试的最大优点是从根本上打破了豪门世族对政治权力的垄断，使国家行政机构的组成向着尽可能大的社会面开放”，“在历代的科举考试中，来自各地的贫寒之士占据了很大的数量，也包括不少当时社会地位很低的市井之子”，“这说明科举制度确实是具有包容性和开放性的，不太在乎原先家族地位的贵贱”，“科举制度的另一个优点是十分明确地把文化水准看作选择行政官吏的首要条件”，<sup>[12]</sup>因此，通过科举考试，“贫寒之士”甚至“市井之子”，很有可能由此改变个人及其家族命运。十年寒窗苦读，“朝为田舍郎，暮登天子堂”，终于得到社会身份重新定位，它已经不是个人的事情，而是关乎着家庭、家族、故乡、姓氏荣辱的一个社会命题。古诗有谓：“一第知何日，全家待此身”，“一士登甲科，九族光彩新”，<sup>[13]</sup>即为反映了科举考试与个人及其家族的深刻联系。

这种“文官选拔制度”，是中国古代男性文士挥之不去的情结，“科举制度给中国读书人悬示了一个既远又近的诱惑，多数人都不情愿完全放弃那个显然是被放大的机会。”<sup>[14]</sup> 科举考试，为中国男性文士提供了一个个人社会地位翻身和家族荣誉光大的最佳平台。

科举制度成功与否，也是中国古代社会对于男性社会身价的一个重要评判指标，因为它是男性获取社会资源和生存质量的一个官方身份。宋代即有“榜下择婿”之风，因为当时乃“尚科举”，“以此高下人物”，<sup>[15]</sup>故达官贵人、富豪士绅选择女婿，均以进士是择，甚至其它一切不问，即不问家世、不问人品、不问婚否，即一个男性文士其他的社会条件和个人品质都已经无法与科举相提并论。史籍有载，宋代每逢科举考试揭榜之日，官绅富户家庭一早即纷纷出动“择婿车”，在“金明池上路”，争相选择新科进士成为女婿，一日便有“中东床者十八九”。<sup>[16]</sup> 唐代选择进士为婿，也有榜下择婿、榜前择婿、榜前约定和榜下完婚等各种方式，俨然成为一种社会时尚。

分析它的原因，乃是因为科举是谋取官职的主要途径，宋孝宗称：“朝廷用人，别无他路，止有科举。”<sup>[17]</sup>此语虽然有嫌绝对，但是，也反映了

国家统治者对于科举的高度重视。进士出身，在官场上提升颇速，状元甚至十年而至宰相者也不乏其人，而且，如果不是进士或者是读书人，官场之上颇受歧视。因此，“人们千方百计要奔个科举中第，无非是为了谋取高官。至于所谓郎才女貌，就其总体而言，几乎可以直呼其为：郎官女貌；所谓榜下择婿，就其实质而言，简直可以换言之曰：榜官择婿。”<sup>[18]</sup>

对于中国男性文士来说，科举如此之重，中举前后反差强烈。北宋时期，“有举子观人家娶妇，徘徊不去，至排坠门扉”，“其家大怒”，被人嘲之为“一双穷相眼”。<sup>[19]</sup>中举之后，则是身价猛涨，“才及第”，在姻缘上已是“便简点人家女”。<sup>[20]</sup>

余秋雨在《十万进士》一文中曾经提到一位及第者王泠然，考中尚未授官，便给一位担任御史的熟人高昌宇写信，希望高昌宇今年之内为他解决一个女人，明年之内为他解决一个官职，否则，以后同朝为官，一定会给他脸色看的。这位及第者，颇有些得意忘形之态。“对于多数士人来说，考上进士使他们感到一种莫名的轻松，长久以来的收敛和谦恭可以大幅度地解除，虽然官职未授，但已经有了一个有恃无恐的资格和身份，可以比较真实地在社会上表现自己了。”<sup>[21]</sup>因此，科举考试，可以说是一个男性文士的首要人生任务。

如此之重的科举，男性伶人却是被剥夺了权利，政权系统以强力的方式，将男性伶人隔离了最为具有包容性和开放性的科举制度。白居易有云：

惟贤是求，何贱之有……拣金于沙砾，岂为类贱而不收？度木于涧松，宁以地卑而见弃？但恐所举失德，不可以贱废人。<sup>[22]</sup>

但是，男性伶人是个例外，因为“贱”、“卑”而“不收”、“见弃”。

元代法令规定：“娼优之家，及患废疾，若犯上恶、奸盗之人，不许应试。”<sup>[23]</sup>明代也有规定，“近来奸徒利他处寡少，诈冒籍贯，或原系娼优隶卒之家，及曾经犯罪问革，变易姓名，侥幸出身，访出拿问。”<sup>[24]</sup>清代顺治九年规定：“娼优隶卒之家……侥幸出身，访出严行究问黜革。”乾隆三十五年，又有规定：“查娼优隶卒，专以本身嫡派为断；本身既经充当贱役，所生子女子孙，例应永远不准收考，其子孙虽经出继为人后者，终系下贱嫡裔，未便混

行收考，致启隐匿冒考等敝。”<sup>[25]</sup>上述法令，可以分析得出如下结论：一是伶人家族，若同“患废疾”、“犯上恶、奸盗之人”、“隶卒之家”，都是“类贱”、“地卑”，由此，从理论上为伶人“不许应试”奠定了基础，使此等法令具有道德和法理的合理性与合法性；二是由于科举对于中国男性的重要意义，有伶人曾经使用各种“非法”的手段参加科举考试，而且，成功及第，“侥幸出身”，这从反面也说明了科举隔离政策的残酷性，伶人只能“变易姓名”等等手法，冒着极大风险以身相试；三是政权系统将科举隔离之门严密封锁，“侥幸出身”者，一经查实，“严行究问黜革”，可见它的管理制度非常严厉，将伶人严格隔离科举之外；四是与伶人家族职业世袭一样，伶人“所生子孙，例应永远不准收考”，它又从家族的体系，彻底切断伶人及其家族与科举的考试，而且，“其子孙虽经出继为人后者”，也是“不许应试”，因为也是伶人家族“下贱嫡裔”，它将伶人及其家族世代剥夺科举考试权利。

它的原因，和婚姻隔离政策一样，如果说女性伶人及其家族有可能更多地利用婚姻契机改变命运，男性伶人及其家族更可能利用科举考试彻底翻身，故而政权系统必然会像封杀婚姻一样，围灭伶人及其家族科举考试权利。另外一个方面，如果放开科举考试资格，男性伶人及其家族通过科举及第，就有可能获得一种职业选择机会，甚至与伶人家族职业世袭制度的制定者和执行者同朝为官，而且，在婚姻上也将等到更大空间，甚至如前所述的“才及第”，“便简点人家女”，它必然会动摇和冲击伶人家族职业世袭制度和婚姻隔离政策。因此，对于中国男性如此重要的科举，对于伶人及其家族必然是全封闭隔离。

三是服饰隔离政策。如果说，伶人家族职业世袭制度以及婚姻、科举隔离政策是从人身自由以及政治权利上隔离，那么，服饰隔离政策则是从外在形象上标识化和符号化，进行人格“示众”。前面的三种隔离，使伶人及其家族形成一个封闭社会，永远处于社会低层部位，不过，伶人及其家族也能够凭借着伎艺，心安理得地过着自身的生活，但是，这种服饰隔离政策，让伶人及其家族也就暴露在社会公众面前，成为一个社会“囚犯”，令社会共同监督之。

此种服饰隔离政策，体现为对于伶人及其家族的服饰规定性质，与一般民众加以区别，以示贵贱身份。北宋时期，据传伶人一般乃穿黄色服装，头

戴牛耳幞头。<sup>[26]</sup>《通制条格》载有元代规定，伶人须是“穿皂衫子，戴角冠儿”，伶人家族则为“果青巾，妇人紫袜子”，且“不得戴笠子，穿金衣服”。《元代·顺治本帝》也有记载：“禁倡优盛服，许男子裹青巾，妇女服紫衣。”焦循《剧说》有称：“院本中有唱夫之词，名曰‘绿巾词’，虽有绝佳者，不得并称乐府。”青巾，应该是元代伶人的规定服饰，而青巾，或称“绿巾”，对于中国民众来说，毫无疑问是带有侮辱性质的。刘辰《国初事迹》有载：“太祖立富乐院于乾道桥，男子令戴绿巾，腰系红搭膊，足穿带毛猪皮靴”，“妓妇戴皂冠穿皂褙子，出入不许穿华丽衣服。”《明史·舆服志》也载：“教坊司伶人常服绿色巾以别士庶之服。乐人皆戴鼓吹冠，不用锦绦，惟红搭膊。服色不拘红绿。教坊司妇人不许戴冠穿褙子。乐人衣服止用明绿、桃红、玉色、水红、茶褐色。俳色长、乐工，俱皂头巾杂色绦。”因此，服饰隔离政策，从外在形象上将伶人与社会隔离，使伶人成为社会“众矢之的”，也使伶人及其家族时刻不忘自己身份，从而在社会视觉图像上成为了一个特殊的阶级。

四是行为隔离政策。政权系统对于中国伶人的职业隔离，在日常行为方面也有规定。《通制条格》载：元代“倡家出入服皂褙子，不得乘坐车马。”刘辰《国初事迹》载有明代规定，伶人“不许街道中走，止于道边左右行。”元明时期，这种伶人日常出行规定，更加深了伶人及其家族的社会化隔离。到了清代以后，这种情形虽然有所改变，但是，乾隆末年，魏长生因为乘坐与身份不符，仍然被“御使”“杖之途”。<sup>[27]</sup>一些文士对于伶人坐车乘轿，更是极为愤慨，称：“优伶之贱，竟有乘轩赴演者。”<sup>[28]</sup>“据说以前在相公的风气很盛的时代，伶人对妓女相见时还得行礼请安。理由是妓女一旦从良，前途还有受诰封的希望，做戏子的连这一点都没有，所以就永远没有翻身的日子。”<sup>[29]</sup>这种行为隔离政策，就更加使伶人及其家族在社会公众印象中产生一种永无“翻身”之感。

五是舆论隔离政策。如果说伶人家族职业世袭制度和上述四种隔离政策都是有形的，舆论却是一种无形的隔离。它对中国伶人及其家族的精神“剿灭”，是人格化与灵魂性的，因而也是非常彻底和严酷的。前所论述的丁石，“与刘莘老同里发贡”，后见到拜相的刘莘老，深感“今贵贱相去如此”，而“无面见相公”，即是这种舆论隔离政策对于伶人精神深刻伤害和束缚的案

例。一当为伶，伶人及其家族永为乐户，永为贱民，《唐会要》称：“婚姻绝于士庶，名籍异于编氓，大耻深疵，良可矜愍。”宋代陈淳《上傳寺丞论淫戏书》，则将社会诸般弊端皆归罪于伶业，称：“一、无故剥夺民膏为妄费；二、荒民本业事游观；三、鼓簧人家子弟玩物，丧恭谨之志；四、诱惑深闺妇人出外，动邪僻之思；五、贪夫萌抢夺之奸；六、后生逞斗殴之忿；七、旷夫怨女邂逅为淫奔之丑；八、州县二庭纷纷起狱讼之繁，甚至有假托报私仇，击杀人无所惮者。”此段言论，为舆论隔离政策提供了一种的理论依据。元代《事林广记》卷上《莅官政要》规定为官者三种人不得进入家门，即伶人、牙婆（媒婆与人贩子）和尼姑，因为此三种人乃为不详之物，进门容易招致祸害。对于伶人的舆论隔离，在明清时期的《家训》中，也有显著表现。明代高攀龙在《高子遗书》中称，与伶人相交，危害极为深重，一是妨碍士人读书；二是消蚀高尚之襟怀，使人趋于粗俗；三是在潜移默化中引人为恶。清代周思仁在《家训》中也称，六种人不可进入家门，即妓女、优伶、赌徒、师巫、药婆、买淫具者，乃为“杜邪”。在这些家训中，伶人与妓女、赌徒、买淫具者等人同等。<sup>[30]</sup>

### 三

伶人家族职业世袭制度以及婚姻、科举、服饰、行为等四种隔离政策，都是一种强力制度，属于国家机器范畴。国家机器包括权力机构、法庭、监狱、军队等，都具有一种暴力的特征。在人类历史上，没有一种政权仅仅凭借国家机器而能够实现成功的统治，它都需要建立一种意识形态国家机器，进行互动统治。“意识形态国家机器与国家机器的区别在于，它具有非暴力的特征，它发挥其功能的方式是通过整合和提供合法化论述，具有一种隐蔽和象征性的特点。说的直白一点，便是一个暴力的权力机器能够成功的统治或顺利的运转，在相当大程度上依赖意识形态国家机器提供某种令人信服的‘合法化’表述，它不仅说明统治者的统治是天经地义的，而且说服被统治者接受自己各自的地位和命运，尤其是那些不尽人意的地位和命运”，“法律、军队、监狱是在政治社会中实现强制，而意识形态国家机器则是在市民社会中建立权威。”<sup>[31]</sup>政权系统的伶人家族职业世袭制度以及婚姻、科举、服饰、行为等四

种隔离政策，也需要意识形态国家机器的充分配合，从而实现“成功的统治或顺利的运转”，伶人家族职业世袭制度以及婚姻、科举、服饰、行为等四种隔离政策要实现有效性的管理，也是“在相当大程度上依赖意识形态国家机器提供某种令人信服的‘合法化’表述”。这里，意识形态国家机器包括宗教、教育、家庭、法律（准确应称法律观念）、政治、传媒系统与文化（包括文学、艺术和体育）等八八种专门化的机构，当然，中国古代舆论体系未必包含如此系统的专门机构。前所论述的《家训》，应该属于家庭范畴，《唐会要》应是法律或者准确说法是法律观念、宋代陈淳《上傳寺丞论淫戏书》则是一种政治机构的行为。政权系统对于中国伶人及其家族的舆论隔离，除了意识形态国家机器进行运作以外，还应该包括在这种运作影响下的民间观念形态，例如“从前常有人说‘伶人无义’，并谓此辈人把忠、孝、节、义四字，都在台上演绝了，故而私下里遂不忠不孝不仁不义了”，<sup>[32]</sup>从而将伶人及其家族孤立化甚至“杜邪”化，从民间立场上将伶人及其家族隔离起来。

伶人家族职业世袭制度以及婚姻、科举、服饰、行为等四种隔离政策，“是在政治社会中实现强制”，而舆论隔离政策，“则是在市民社会中建立权威”。这种舆论隔离政策，也就使伶人及其家族在自身与其生存状态之间建立一种想像性的关系，使每一个伶人及其家族都能够在其中找到自身的合法的或者“宿命”的位置，并接受关于自身所处社会位置的合法性叙述，也即如前所述的“提供某种令人信服的‘合法化’表述，它不仅说明统治者的统治是天经地义的，而且说服被统治者接受自己各自的地位和命运，尤其是那些不尽人意的地位和命运。”

在此舆论隔离政策的作用下，伶人及其家族也就甘愿“接受自己各自的地位和命运”，甚至它已经成为伶人甚至整个社会的“集体无意识”，或者说是在经历“集体有意识”以后，漫长历史发展过程之中，也就成为“天经地义”的了，而形成“集体无意识”。

如果说伶人家族职业世袭制度以及婚姻、科举、服饰、行为等四种隔离政策，在清朝初期以后渐渐松弛，舆论隔离政策，却是清朝中晚期甚至民国时期，仍然余脉犹存。

齐如山在谈及初涉伶界时称：“一因自己本就有旧的观念，不大愿意与旦角来往。二则也怕物议……被朋友不齿。”<sup>[33]</sup>后来，他与梅兰芳频繁接

触，确实招来非议，一些昔日文友对他疏远，一些显贵亲戚也对他无法容忍，与他交谊甚厚的罗瘦公，也在一九二八年《晨报》副刊《星期画报》第一二九期上，发表了一首《俳歌调齐如山》，对他表示不敢苟同，“齐郎四十未为老，歌曲并能穷奥妙；结想常为古美人，赋容恨不工顰笑。……额下鬢鬢颇有髭，难为天女与麻姑。恰借梅郎好颜色，尽将舞态上鬪毖。梅郎妙舞人争羨，苦心指授无人见……”

不但外界如此，就是伶界内部也有伶人不许子女与伶界接触。

女伶陆素娟，与张伯驹合演《打渔杀家》，曾蒙余叔岩指教。为了表示谢意，陆素娟邀请余叔岩和他二位女儿，赴六国饭店吃了一顿西餐。事后，《立言报》却将此事登了出来，云陆素娟和余叔岩及其二位女儿吃饭如何。余叔岩见报以后，勃然大怒，认为不应该将她女儿与青楼女子交往的事情登上报纸，就去报馆兴师问罪。他要求报馆更正，报馆却说此事乃是事实，他们是根据事实记载，无需更正，结果，双方吵了半天，无果而散。第二天，报馆又将吵架一事登了出来，余叔岩为此生了好几天闷气。最后，经过双方友人调解，报馆也不提此事，也就不了了之。此后，余叔岩严厉嘱咐两个女儿交友必须选择，谨言慎行，而陆素娟也吓得再也不敢去余家了。

由此，舆论隔离政策，也就使每一个伶人及其家族在其中可以照见自身的主体形象并且从中加以确认。在此，“主体是一个俯首称臣的人，一个屈服于更高权威的人，因为主体除了‘自由’地接受自己的从属地位以外没有任何自由。”<sup>[34]</sup>中国伶人的“主体”形象是异常清晰的，他只能是“一个俯首称臣的人”。

#### 【注释】：

- 1 郑秦. 清末司法制度的几个问题. 历史档案, 1988(3)
- 2 谭帆. 优伶史. 上海: 上海文艺出版社, 1995. 69 页
- 3 夏庭芝. 青楼集. 说集本
- 4 张邦炜. 宋代婚姻家族史论. 北京: 人民出版社, 2003 年. 1 页
- 5 洪楦: 快嘴李翠莲记. 见: 清平山堂话本(2). 点校本. 上海: 上海古籍出版社, 1987
- 6 杨雄. 方言(3). 四部丛刊本

- 7 张邦炜. 宋代婚姻家族史论. 北京: 人民出版社, 2003 年. 2 页
- 8 户婚门·婚嫁·士人娶妓(蔡久轩). 见: 名公书判清明集(6). 点校本. 北京: 中华书局, 1987
- 9 程颢、程颐. 传闻杂录. 见: 二程集·河南程氏外书(12). 点校本. 北京: 中华书局, 1981
- 10 潘光旦. 潘光旦文集(2). 北京: 北京大学出版社, 1994. 159 页
- 11 记杨月楼在省翻供事. 申报, 1874. 4. 14
- 12 余秋雨. 山居笔记. 上海: 文汇出版社, 2002. 216 页. 217 页
- 13 余秋雨. 山居笔记. 上海: 文汇出版社, 2002. 221 页
- 14 余秋雨. 山居笔记. 上海: 文汇出版社, 2002. 226 页
- 15 周密. 科举论. 见: 癸辛杂识. 前集. 点校本. 北京: 中华书局, 1988
- 16 谢维新. 科举门·登第·择婿车. 古今合璧事类备要. 前集(37)
- 17 张瑞义. 贵耳集. 卷下. 学津讨原本
- 18 张邦炜. 宋代婚姻家族史论. 北京: 人民出版社, 2003 年. 2 页
- 19 李錞. 李希声诗话·诗嘲. 见: 宋诗话辑佚. 卷下
- 20 邵伯温. 邵氏闻见录(8). 点校本. 北京: 中华书局, 1983
- 21 余秋雨. 山居笔记. 上海: 文汇出版社, 2002. 224 页
- 22 白居易. 白居易集(67)
- 23 学令科学. 见: 通制条格(5)
- 24 卧碑. 见: 松下杂抄. 卷下
- 25 学政全书(43)
- 26 焦循. 剧说(1)
- 27 么书仪. 晚清戏曲的变革. 北京: 人民文学出版社, 2006. 300 页
- 28 龚炜. 巢林笔谈. 见: 元明清三代禁毁小说戏曲史料. 上海: 上海古籍出版社, 1981. 273 页
- 29 潘光旦. 潘光旦文集(2). 北京: 北京大学出版社, 1994. 255 页
- 30 周思仁. 欲海回狂集(2)》. 见: 元明清三代禁毁小说戏曲史料》. 上海: 上海古籍出版社, 1981. 177 页
- 31 戴锦华. 电影批评. 北京: 北京大学出版社, 2004. 186 页
- 32 徐慕云. 梨园外纪. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2006. 46 页

33 齐如山. 齐如山回忆录. 北京:中国戏剧出版社, 1998. 110 页

34 戴锦华. 电影批评. 北京: 北京大学出版社, 2004. 187 页

厦门大学图书馆