

“讼师恶报”话语模式的力量 及其复合功能

尤陈俊

摘要 从宋代开始，“讼师恶报”的话语模式便已成型，并在明清时期被不断复制、扩展和推陈出新。“讼师恶报”的话语模式兼具官方和民间的双重色彩，官方以此来劝诫读书人不要操持讼师营生，希望能有助于从源头上减少现有讼师队伍的后备补充力量，而社会大众则以此来宣泄对无良讼师唆讼、借讼谋利的反感，并表达对正义的渴望。官方对讼师的打压，造成了讼师作为一个非法的群体无法从其自身内部公开地发展出自我约束的“强”职业伦理，结果造成从外部嵌入的“讼师恶报”话语模式在某种程度上充当了对讼师个体及其行业整体之行事下限加以“弱”约束的功能替代品。质言之，若要真正理解“讼师恶报”话语模式的功能，则必须注意到其分别对于官方、社会大众和讼师自身的上述不同意涵。此外，对“讼师恶报”话语模式的深入分析，可以为关于中国法律史研究方法论的讨论提供某些有益的学术启发。

关键词 讼师恶报 报应论 话语模式 职业伦理 中国法律史研究方法论

作者尤陈俊，中国人民大学法学院副教授，博士生导师（北京 100872）。

中图分类号 D9

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)03-0095-14

自宋代以降，尤其是明代中期之后，帝国内部的不少地方皆出现了讼案数量远超州县衙门之理论能力的情形，不仅江南地区和沿海诸省的一些州县衙门常常如此，甚至连四川巴县这样的内地县衙也不例外。^①这种社会实态之变，留在当时各地方志中的文字书写主要表现为：一方面，各地方志中描述其境内民众“健讼之风”的记载日渐增多^②；另一方面，声称当地民众的好讼多是受积恶讼师之挑唆的说法，在各地方志当中屡见不鲜。而在官府的眼中，讼师更是被视为地方官员在到任之初便须严饬查禁的致讼之源，一些地方官员甚至斩钉截铁地断言道，其治境内之所以讼案繁多，完全就是由于当地的讼师们教唆无知民人架词构讼所致。到了清代乾嘉时期，《大清律例》在照搬沿用大明律中关于“教唆词讼”的原有律文之基础上，还进一步通过在此条律文之下陆续增纂众多例文的方式，不断加大打击讼师的力度，尤其是在乾隆元年订立了官员失察讼师治罪专条，明确将抓拿禁缉讼师规定为地方官员的为政任务之一（依照此例文的

① 参见夫马进：《中国诉讼社会史概论》，范愉译，《中国古代法律文献研究》第6辑，北京：社会科学文献出版社，2012年，第1-74页；尤陈俊：《“厌讼”幻象之下的“健讼”实相？重思明清中国的诉讼与社会》，《中外法学》2012年第4期；青木敦：《江西有珥笔之民——宋朝法文化与健讼之风》，柳立言主编：《近世中国之变与不变》，台北：“中央研究院”，2013年，第337-365页。

② 参见侯欣一：《清代江南地区民间的健讼问题——以地方志为中心的考察》，《法学研究》2006年第4期；徐忠明、杜金：《清代诉讼风气的实证分析与文化解释——以地方志为中心的考察》，《清华法学》2007年第1期。

规定,地方主政官员若对其治境内的讼师失于觉察或明知不报,将要受到行政处分^①。

近二十年来,关于宋代以降尤其是明清时期官府对讼师的打压乃至查拿禁缉,学界已有不少专门的研究。^② 我将此类研究中所揭示的官府从立法、司法和行政层面打压禁缉讼师之举,概括为官府扩展动用其所掌握的“制度资源”来惩治讼师。但是,倘若只是关注到“制度资源”这显性的一面,而并未充分注意到与其相关乃至更为丰富的“话语资源”^③,则并不能全面把握宋代以降尤其是明清时期讼师所受到的“压制”之各层意涵。遗憾的是,关于帝制中国后期的官府和社会具体是如何借助“话语资源”来打压讼师,学界尚少有深入的讨论,至于对“讼师恶报”此类话语的专题研究,迄今更是付之阙如。本文将深入挖掘“讼师恶报”这一独特的话语模式之生产/传播机制,并从功能主义的视角解释其为何在当时长盛不衰,最后则从中国法律史研究方法论的角度讨论本研究可能具有的学术意义。

一、讼师与恶报的话语关联:宋元明清不同类型文本中的一种叙事传统

自从“讼师”作为一种正式的职业称谓最早出现在南宋后期以来^④,宣扬此类代为撰写词状教讼、助讼之人将遭恶报的文字,不久后便已与其如影随形。在南宋时人李昌龄编的《乐善录》一书当中,载有一则据称转录自《十生记》的故事,其文字内容如下:

文光赞父,自少至老,无岁无狱讼事。以宿因问县相禅师。师曰:“汝父前生本写词人,故今反受其报。”光赞恳求救免,师教以纸糊竹箴为桎梏,令自囚三日,然后为作忏悔。姑录之,以为教唆者戒。^⑤

这则据称发生在宋代的故事,后来也出现在元代志怪小说集《湖海新闻夷坚续志》^⑥,以及元代通俗类书《居家必用事类全集》癸集所收录的《劝善录》之中^⑦。明代时人沈节甫在万历年间编纂《由醇录》一书时,又从《劝善录》中转录了此则被其题为“教唆词状者有报”的故事。^⑧ 按照此则故事中那位高僧县相禅师的解释,文光赞的父亲之所以牢狱之灾不断,乃是因为他前世是一位“写词状人”,所以今生才遭此业报。在宋元时期,代写词状之人,除了那些活跃于民间各地的讼师之外,还有所谓的“写状钞书铺户”这一类或可称得上半官方的人物。宋代出现的写状钞书铺,虽然并非由官方所设立,但须经官府审查许可,而营其业者通常被称为“写状书铺户”(简称“书铺”),其业务主要为代人书写词状,直到元代大德年间之后,原先在身份上非官非吏的写状书铺户,才被官府所委派的吏人所取代。^⑨ 宋元时期的写状书铺户,其代人书写词状的活动,往往受到官府的诸多约束,并不能完全随心所欲地虚捏词状,因此并不应当被与那些“教唆兴讼”的无良讼师等而视之。县相禅师只是笼统地声称文光赞之父前生为“写词状

① 参见薛允升:《读例存疑》第4册,黄静嘉编校,卷40,“刑律之十六·诉讼之二·教唆词讼”,台北:成文出版社,1970年,第1020页。

② 林乾:《讼师对法秩序的冲击与清朝严治讼师立法》,《清史研究》2005年第3期;林乾:《刑部郎中成“讼棍”——嘉、道严惩“讼师”的扩张解释》,《南京大学法律评论》(秋季卷),北京:法律出版社,2015年,第86—108页;邱澎生:《十八世纪清政府修订〈教唆词讼〉律例下的查拿讼师事件》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第79本第4分(2008);梅丽莎·麦柯丽:《社会权力与法律文化:中华帝国晚期的讼师》,明辉译,北京:北京大学出版社,2012年,第18—58页;张小也:《清代的地方官员与讼师——以〈樊山批判〉与〈樊山政书〉为中心》,《史林》2006年第3期;潘宇:《清代州县审判中对讼师的禁制及原因分析》,《法制与社会发展》2009年第2期;刘昕:《宋代政府对讼师教唆诬告行为的法律规制》,《湖南社会科学》2012年第3期。

③ 所谓“制度资源”,“是指现有制度框架内可以在一定程度上加以扩充或限制地利用的各类实体性资源,主要包括内部惯例、人力资源、财力资源等”,而所谓“话语资源”,则是指“那些可被用来借以表达某种评价倾向,并因此能够产生某些外在功能的语言叙述及其结构”。参见尤陈俊:《“案多人少”的应对之道:清代、民国与当代的比较研究》,《法商研究》2013年第3期。

④ 郭东旭:《宋代的诉讼之学》,《河北学刊》1988年第2期;陈景良:《讼学与讼师:宋代司法传统的诠释》,《中西法律传统》第1卷,北京:中国政法大学出版社,2001年,第208—220页;刘馨珺:《明镜高悬:南宋县衙的狱讼》,台北:五南图书出版公司,2005年,第295页;戴建国:《南宋基层社会的法律人——以私名贴书、讼师为中心的考察》,《史学月刊》2014年第2期。

⑤ 李昌龄编著:《宋绍定本乐善录》卷1,续古逸丛书之三十六,上海:商务印书馆,1935年,第10页b—11页a。

⑥ 无名氏:《湖海新闻夷坚续志》前集卷二,金心点校,北京:中华书局,1986年,第103页。其文字与《乐善录》所记大同小异。

⑦ 不撰著人:《居家必用事类全集》,癸集,《明代通俗日用类书集刊》第4册,重庆:西南师范大学出版社,2011年,第414页。其文字与《乐善录》所记有些许不同。

⑧ 沈节甫编:《由醇录》,袁啸波编:《民间劝善书》,上海:上海古籍出版社,1995年,第285—286页。

⑨ 陈智超:《宋代的书铺与讼师》,《陈智超自选集》,合肥:安徽大学出版社,2003年,第345—357页。

人”，而并未明言其具体属于上述两类人中的哪一种（写状书铺户抑或讼师）。但从这则故事的叙述来看，代人“写词状”本身即被其视为将遭受业报的行为。

到了明代，逐渐出现了更多宣扬讼师将遭恶报的文字记载。明人刘万春在万历年间撰写《守官漫录》一书时，同样转录了前述文光赞之父遭报应的故事，不仅将此则故事的标题直接改为“讼师宿业”（《湖海新闻夷坚续志》《劝善录》《由醇录》等书先前在记述此则故事时，都只是称文光赞之父“前生本写词状人”，而并未直接以“讼师”名之），而且在文末称，记述此事“以为讼师之戒”。除此之外，刘万春还在该书中记述了另一则据称同样发生在宋代的讼师故事，并直接名之为“讼师恶报”。据《守官漫录》记载，宋代永福县人薛敷精擅刀笔之技，平时代人撰写词状，“能以悖理之事巧饰为理，使听讼者荧惑而不能断”，并由此发家致富，后来其家中无故失火，家财烧尽，于是他不得不“挟巧笔欲过江以糊口”，结果在当时同船渡江的一众人当中，独独薛敷被突然折断倒下的桅杆砸中后堕江身亡，这正应了他之前请道士设醮进表于天帝时所获批的那一当时其为之不解的命数谶语——“家付火司，人付水司”。^①此则宋代讼师薛敷遭恶报的故事，在清代又被收录在康熙四十五年（1706）陈廷敬序刊本《太上感应篇集注》之“斗合争讼”部分的集注里面，以及光绪年间刊行、吴旭仲辑的《圣谕广训集证》当中（《圣谕广训集证》对此评论称“讼师阳诛阴遣都不能逃”）。^②

在明代的一些地方志中，也出现了不少宣扬习讼之人将遭恶报的故事。例如崇祯年间刊行的《江阴县志》记载称，当地一位年少时便展露出读书天份的夏姓儒生于万历癸丑（1613）忽得癫病，且药石无效，其本人悔称自己是由于先前在某好讼的人家做塾师时曾跟随讼师学习刀笔之术而遭到报应。^③

佛教文献《皇明金刚新异录》成书于明末崇祯年间，其序言部分在叙及编纂此书之目的时，明确将“讼师渔户洗涤习心”写入其内。该书中记载有一则题为“讼师请经”的故事。据其所言，明代嘉兴人莫晴虹在万历庚子（1600）秋九月记下一事，称其在楞严经坊偶遇一位请经的常州人。后者面目甚是可畏，一路上口中喃喃诵颂《金刚经》。当莫晴虹问其何故在路上诵经时，这名常州人答称自己乃是讼师，先前病死后来到了阎罗王殿，靠高声诵念《金刚经》才得以再生，于是在还阳后改行从善，并每日诵念《金刚经》来超度那些先前被其状词累至死地的幽魂。^④

甚至当时的一些医书也绘声绘色地描述了讼师遭报身染恶疾而亡的轶事。在明代医者陈实功所撰并于万历年间刊行的外科医学著作《外科正宗》当中，其卷4“杂疮毒门”专设“造孽报病说”一节文字，其中记述了一则据称系其亲眼所见的讼师及其妻遭报皆患怪症而死的惨事。据《外科正宗》作者陈实功所言，当时有一位讼师“作中兴讼，破众家私，伤残骨肉，不计其数”，某日该讼师大腿突然肿痛，“坚硬如石，疼痛异常”，只有用绳子将其脚吊在房梁下，疼痛方才稍稍止住，一旦放下，便会痛如刀砍。该讼师的家人请陈实功救治，陈实功认为此系孽报，推称自己无力医治。该讼师身历百苦，于四个月后病死。一年后，该讼师之妻也身染怪病，“遍身发肿如癩，作痒非常，破流脂水”，且无法着衣，其家人再次请陈实功医治。陈实功认为此妇人系受其夫孽报牵连，仍推称自己无法救治。后来该妇人在隆冬时节“赤身流水而死”。陈实功对此评论道：“此异常之报也，所谓逆天害理，虽由己，古往今来放过谁，无漏矣。”^⑤

延至清代，各种讲述讼师恶报的故事，更是大量涌现在告示、判牒、善书、笔记小说等不同类型的文本之中。道光年间编纂的贵州《大定府志》，载有大定府知府黄宅中颁行的“谕民二十条”，该文告在劝

① 参见刘万春：《守官漫录》卷4，明万历刻本，第4页a—5页a。

② 参见李昌龄、郑清之等注：《太上感应篇集释》，北京：中央编译出版社，2016年，第403页；林珊姣：《清末圣谕宣讲之案证研究》，台北：文津出版社，2015年，第24页。

③ 参见冯士仁修，徐遵汤、周高起纂：《江阴县志》卷8，明崇祯十三年（1640）刻本，第33页a—33页b。

④ 王起隆辑著、金丽兼参订：《皇明金刚新异录》，收入《续藏经》第1辑第2编，乙，第22套第1册，上海：商务印书馆，1923年，第83页b、87页b。

⑤ 陈实功：《外科正宗》卷4，明万历刻本，第112页b—113页a。

谕民众息讼时强调,“惯习刀笔、阴险害人、有隐恶者,每受奇祸,纵法网幸逃,报应不爽”。^①雍正年间,福建汀漳道道台徐士林在审理龙溪县民吴陶若状告陈国等案时,在所写的判词中声称讼棍吴陶若系“以唆讼而得恶报者也”,并认为此案乃“讼师最奇最快之报应也”。^②周尔吉在光绪年间编纂《历朝折狱纂要》时,收录了历朝刑名故事二百余则,其中也包括讲述讼师遭受恶报的数则故事。其中一则摘录自《蕴玉山房杂记》的故事题为“讼棍获报”,据其记载,乾隆年间有一刘姓庠生,生性狡诈,“甚为讼棍”,“理左者走询其计,罔不转是为非”,由是触怒当地府尹,将其治罪充军,但该讼师尚未被押解至配所便已身故。同乡之人闻其死讯后,皆弹冠相庆。这位刘姓讼师之子亦被发遣岭南,并且其“家日替,帷薄不修,丑声渐溢于内外矣”。^③

在清代流传的各种善书之中,讲述讼师遭报的故事更是不乏其例。^④19世纪中期,浙西士人周克复在编纂《金刚经持验记》一书时,将前述明代《皇明金刚新异录》中的那则“讼师请经”故事也收入在内,并且还在其后补加了一段评论文字,声称“讼狱之害不小,刀笔之业最大”,那名侥幸还阳的常州讼师若非后来回心向善,即便《金刚经》也无法常作其护身符。^⑤差不多同时期成书的《坐花志果》,系清人汪道鼎所撰的知名善书。据汪道鼎自称,该书“专记三十年以来,耳闻目见有关惩劝之事”。在该书所记述的那些发生在道光、咸丰年间的“实事”之中,多处可见到关于讼师遭恶报的描述。这位号为“坐花主人”的作者,在该书中罗列了各种果报,希望借此劝戒人们弃恶为善,其中强调若仗恃刀笔之技则必遭报应,遑论那些“助强凌弱,锱铢必较”的“齷齪讼师”。据汪道鼎所记,浙江鄞县的一名余姓秀才,自幼天资聪慧,有神童之美誉,后来为图钱财,代人写状诬告某富家孀妇,致该孀妇自缢身亡,此后又再次代人作词,诬控另一名孀妇的遗腹子并非其亡夫骨血,致该遗腹子无法继承其父家业。余秀才这两次代人作词,虽然均获厚利回报,但报应亦随之而至,以其之才,竟然科场应试无法登第。落榜归家之后,余秀才于是“专事刀笔”,其“运思既巧,文阵复雄,海市蜃楼,任情起灭,被其害者甚众”,但科场考试屡试屡败,四十岁时仍只是秀才之身,后来二十余年依然如此。据汪道鼎声称,其友蒋一亭在宁波做幕友时曾亲见该余姓秀才,觉其“丰颐广颡,方面长髯,不类老于青衿者”。汪道鼎感慨说,余秀才“肆雌黄于口角,淆黑白于笔端,饱我贪囊,坏人名节;卒之削除禄籍,困死青衿,然后知天不忌才,实人之不善用其才耳!呜呼危哉!”^⑥

在明清时期的笔记小说中,讼师恶报是其所载故事的常见主题之一。在18世纪初成书的《三冈识略》当中,据其作者董含自言,书中所记“或得之邸报,或得之目击,或得之交游,所称道可以备稽考”,其中所载的一则讼师恶报故事被描述得玄乎之极。一位“略识字,喜弄刀笔”的讼师,某日与其邻居一起同往田间,路上风雨骤至。该讼师的家人远远望见有一面皂旗和一面红旗摇扬在讼师的身旁。突闻一声迅雷,该讼师被劈倒地,而那两面旗子也随即隐去。讼师的家人急往探视,只见讼师的两脚都已深陷泥沼之中,几乎没至膝盖。讼师之子将其父背至田岸边,但不久后又闻雷声,仍然击中讼师,并且将其照旧埋在原先的地方。^⑦为了使该故事读起来更显真实,董含在记载其事时,还特地在文末加了“观者悚惕”一句,以表示此确系有人当场亲见。在乾嘉时期的一代名士纪昀所撰的文言短篇志怪小说集《阅微草

① 黄宅中修,邹汉勋纂:《大定府志》卷52,清道光二十九年(1849)刻本,第6页a。

② 徐士林:《徐雨峰中丞勘语》卷4,清光绪圣译楼丛书本,第76页a—79页b。

③ 周尔吉:《历朝折狱纂要》卷6,清光绪十六年(1890)序刊本,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1993年,第497—498页。

④ 所谓“善书”,系劝善书的略称,指那些规劝人们“诸恶莫作,众善奉行”的通俗读物。善书通常熔三教思想与民间信仰于一炉,自宋代以来便在民间广为流行,明清时期更是趋于鼎盛,参见游子安:《劝化金箴:清代善书研究》,天津:天津人民出版社,1999年,第1页。另可参见酒井忠夫:《中国善書の研究》,東京:国書刊行会,1999年;游子安:《善与人同:明清以来的慈善与教化》,北京:中华书局,2005年。

⑤ 周克复纂:《金刚经持验记》下卷,收入《续藏经》第1辑第2编,乙,第22套第2册,上海:商务印书馆,1923年,第134页a。

⑥ 汪道鼎著,鹭峰樵者音释:《坐花志果》上卷,“余生消籍”,上海:弘化社,1935年。

⑦ 董含:《三冈识略》卷4,“讼师电击”,清光绪间申报馆铅印本。

堂笔记》之中，也收入了多则讼师遭报的故事，并且同样声称这些故事或系其耳闻，或系其亲见。^①

甚至当晚清时期出现近代中文报纸后，讼师恶报的故事仍然是其中颇具代表性的题材类型。例如，1881年10月17日，当时已颇有影响力的《申报》在其首版的醒目位置刊登了一则“新闻”：

客有自楚北来者，谓该处有程姓讼师，本徽州人，早年入籍崇阳县，素善刀笔，舞文弄墨，不难架空中楼阁，以实人罪，是以健讼者相敬服，被诬者恨如切齿，咸宁、蒲圻、崇阳三邑，遐迩皆知其名。月前有人请其捉刀，程即策骑应召。行至中途，见一牛啮草路侧。马过牛傍，忽惊跃，将程掀翻，堕于牛头上。牛即乘势一触，角已穿入程腹。迨落地，人已昏晕，肠半拥出。未几，有过而见之者报知其家，始曳之归。医治罔效，寻毙。人皆谓其平生作恶太多，以致得此惨报云。^②

诸如此类以讼师遭恶报为专门主题的“新闻”，在清末的报纸上时有所见（详见后文）。先前那些古老的讼师恶报故事之“旧”模式，此时被以近代报纸这一“新”形式不断复制和传播。

综观宋元明清不同类型文本中关于讼师恶报的叙事，可发现其中所记述的各种报应虽然千奇百怪，但往往皆以具体事例描写得活灵活现，并非只是抽象说教而已。并且，越到后来，很多记述此类事例者常常都强调系其亲眼目睹，不仅仅只是“耳闻”而已，以让读者和听者更加相信此类报应故事的真实性。

二、“讼师恶报”故事中的报应类型与话语结构

报应的观念在中国文化中由来已久。有学者主张，中国文化中的“报应”之说，并非为释道两教所独有，儒家很早便确立了自己的报应观念，例如儒家典籍《周易·坤卦》称“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”，而《尚书·伊训》则曰“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。^③但无法否认的是，报应观念在佛教和道教中体现得最为典型。

佛道两家的报应观念各有其自己的解脉脉络，概括来讲，佛教讲究因果业报轮回，而道家则深受承负观念的影响，各自建构了不同的具体报应类型，并不断加以完善。东晋时高僧慧远作《三报论》，阐述佛教所讲的业报之三种具体形式：“经说业有三报：一曰现报，二曰生报，三曰后报。现报者，善恶始于此身，即此身受。生报者，来生便受。后报者，或经二生、三生、百生、千生，然后乃受。”^④可知在佛家的报应观理论中，按照报应来临的时间先后差异，可分为“现报”（“现世报”）、“生报”（“来世报”）和“后报”（“累世报”）。佛教的这种报应论有一个明显的特点，亦即“佛教的业报最初是假定对一个人而言，并非以家族为基础”^⑤，故而佛教信奉自报自受。而作为中国本土宗教的道教的报应观则克服了这一局限。发端于东汉时期道教典籍《太平经》的“承负”观念，主张“个体受到的祸福可归结为自身乃至祖先行为的恶善，而自身的善恶也会使后代得到相应的福果祸报”^⑥。这种强调作恶行不仅会自身遭报且会祸及子孙的观念，为后世的道教善书所继承，例如《文昌帝君阴骘文》云“近报则在自己，远报则在子孙”，《关圣帝君觉世真经》曰“近报在身，远报子孙”，在民间流传极广的《太上感应篇》（约成书于北宋末、南宋初）说得更是详细，声称“如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死。死有余责，乃殃及子孙”^⑦。质言之，在道教的报应观中，根据报应对象的不同，可将报应的具体类型分为“自身报”和“子孙报”。值得注意的是，佛教的“现报”“生报”和“后报”之分类，后来在民间逐渐

① 纪昀：《阅微草堂笔记》卷8，天津：天津古籍出版社，1994年，第156页；纪昀：《阅微草堂笔记》卷10，第217页。

② 《讼师惨毙》，《申报》1881年10月17日，第1版。

③ 李申选编：《儒教报应论》，北京：国家图书馆出版社，2009年，“序言”，第1页。

④ 慧远：《三报论》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第1册，北京：中华书局，1981年，第87页。

⑤ 杨联陞：《报——中国社会关系的一个基础》，《中国现代学术经典：洪业、杨联陞卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第870页。另可参见王谋寅：《道教与中国传统法律文化》，博士学位论文，中国政法大学，2009年，第34页。

⑥ 赵建永：《承负说由本土文化发展而成》，《中国社会科学报》2016年2月23日。另可参见陈静：《〈太平经〉中的承负报应思想》，《宗教学研究》1986年第2期；陈焜：《试论〈太平经〉中之承负说》，《宗教学研究》2002年第4期；黄景春：《“承负说”源流考——兼谈汉魏时期解除“重复”法术》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2009年第6期。

⑦ 袁啸波编：《民间劝善书》，上海：上海古籍出版社，1995年，第7、9、5页。

与道教的“自身报”和“子孙报”相融合。

若以上述关于报应之具体形式的分类对照之,则可发现宋代以降不同类型文本中的讼师恶报叙事涵盖了其全部的报应类型。而在各种讲述讼师恶报的故事当中,数量最多的乃是讼师自身遭现报这一类型。遭此报应的讼师被描述为轻则骤然目盲,重则或暴毙身亡,或忽染怪病痛苦而死。《新闻报》在光绪年间刊文称,广东三水县有一位精于刀笔的讼师某甲,平素靠替人代写词状而获利甚丰,其友人劝之改业而不听,结果某日路过某户正在燃放爆竹祀神的人家门口时,被飞过的爆竹之火气侵入眼睛,以至于后来双目泪流如泉,药石无效,近乎眼瞎。^①不过相较而言,这位广东讼师的恶报尚不算太重,毕竟能保有一命,而更多故事中所描述的遭报讼师则无此种“不幸中之万幸”。据明代遗老李清在《三垣笔记》中所记,明末时浙江有刘氏女自感其名节被富家子张阿官所侮,遂自缢身亡,张阿官聘请讼师丁二相助,诬称是刘氏引诱他产生淫欲后却让家人将其捆绑以敲诈钱财,于是已化幽魂的刘氏女在讼师丁二面前现形,怒称“若以笔污我,吾先杀汝!”结果丁二即刻暴毙身亡。^②生活于清朝中叶的钱泳在其《履园丛话》中述称,浙江湖州有一位儒生,为人阴险,以刀笔之技害人无数,后来患上奇疾,病发时会猛咬自己的手指,直至咬得鲜血淋漓后方才好些,结果其十指皆被自己咬伤后破伤风而死,钱泳认为“此刀笔害人之报也”。^③觉罗乌尔通阿所编的《居官日省录》一书不仅将上述这则故事收录在内(明确称该讼师姓蒋),而且还添加了数则讲述其他以刀笔起灭词讼者遭恶报丧命的故事。^④乾嘉时人俞蛟在其所撰的《梦厂杂著》一书中,称吴江讼师酈允恭刀笔功夫了得,“经其谋讼,无不胜”,酈允恭以其技害人性命,结果其妻女相继与人私通并窃资逃走,其本人老来落得个穷饿而死的下场。^⑤甚至连那些昔日曾操讼师营生但后来业已改行的读书人,据称多年后也照样难免遭到恶报。例如清人齐学裘在其《见闻随笔》一书中述及,宜兴儒生王少枚在二十余岁时便做讼师,年近四十时忏悔前愆,于是改行勉为正士,咸丰十年(1860)时,宜兴被太平军攻陷,王少枚被太平军将领任为乡官,负责替其敛钱收税,结果被痛恨他的乡民所杀。时人认为王少枚丧命乃“其好为讼师之报”。^⑥19世纪后期《申报》等报纸上所登载的讼师恶报故事,往往不仅有姓有名地讲述某地某讼师仗恃刀笔为非作歹而遭恶报丧命,而且还特别注意渲染此辈在死前鬼使神差地吐露其平生所为恶行或加以忏悔这一细节。例如《申报》光绪年间刊载的一则题为“讼师惨毙”的故事,声称浙江永嘉讼师李某害人无数,近来突患癫狂之症,自己将生平所为恶事历历说出,并呼号“某人杀我头颅、某人破我肚腹”,又将自己的十指全部砍掉,狂吠一夜后气绝身亡,时人称“天道昭彰,此刀笔之报”。^⑦

除了为数最多的描述讼师自身遭现报的故事外,尚有不少故事系讲述前生业讼师者今生遭恶报,或讼师所遭业报殃及其子孙。前述《乐善录》一书所记文光赞之父的遭遇,可谓“自身报”和“来世报”的合二为一,而与此报应模式相类似的故事,在其他文本中亦复有之。明代天启年间举人李霜回,后来于万历年间考中进士,南明宏光时升礼部主事,清初时受庄廷鑑《明史》案的牵连,结果家财尽为他人所得,时人“皆云李之先世为讼师,故有此惨报也”。^⑧《申报》在光绪年间刊出数则讲述湖北科场果报的故事,其中一则故事称,某讼师在其子规劝下稍知敛迹改行,其子自幼聪颖,后考中秀才,赴省参加乡试,结果在参加完“录遗”(清代乡试前的一种选拔考试)之试出考场后,路上被一头猪突然惊吓成病而死,时人谓“岂真戾气之相感耶,抑其父之余殃所致耶”。^⑨此则故事便是讲述讼师之“子孙报”。

①《讼师盲目》,《新闻报》1893年11月3日,第9版。

②李清:《三垣笔记》,北京:中华书局,1982年,第74页。

③钱泳:《履园丛话》卷17,清道光十八年(1838)述德堂刻本,第17页b。

④觉罗乌尔通阿:《居官日省录》,《官箴书集成》第8册,合肥:黄山书社,1997年,第37页。

⑤俞蛟:《梦厂杂著》,上海:上海古籍出版社,1988年,第76-77页。

⑥齐学裘:《见闻随笔》卷1,清同治十年(1871)天空海阔之居刻本,第15页b-16页a。

⑦《讼师惨毙》,《申报》1882年6月15日,第2版。另可参见《讼师果报》,《申报》1874年4月2日,第2版;《小锥子果报》,《申报》1875年2月4日,第4版;《讼棍下场》,《字林沪报》1895年5月24日,第3版。

⑧傅以礼辑:《庄氏史案本末》卷上,清钞本。

⑨《鄂闹果报汇录》,《申报》1879年11月16日,第2版。

在清代以来的笔记小说中，甚至还形成了一种陈陈相因的故事模式，反复声言讼师不仅其本人将身受恶报，且祸端还将延及其子孙。在嘉庆初年成书的《梦厂杂著》中，作者俞蛟描述了一则讼师索要重金后为他人献出毒计、结果致使自家儿子横遭他人误杀的报应故事：

新昌有张二子者，货菽乳为业。一日晚归，见妻与邻人通，怒杀其妻，邻人夺门逸去。谚有“杀奸必双”之语，惶怖无策。里人陈某，讼师之黠者，因罄囊谋之。陈笑曰：“此易与耳。明日昧爽，有沽菽浆者，给使入室，挥以白刃，孰能起死者而问真伪乎？”次早，有少年叩门求浆，杀之，则陈子也。^①

上述讲述讼师献计教唆杀人反致其子被误杀的叙事套路，不仅在《履园丛话》（钱泳撰）、《凉棚夜话》（方元鹄撰）、《小豆棚》（曾衍东撰）、《此中人语》（程趾祥撰）、《清稗类钞》（徐珂撰）等清代笔记小说中不断重现，而且在民国时期平襟亚编纂的《中国恶讼师》一书中也有其身影（据说清代崇明讼师杨瑟严便身遭此报），甚至类似的故事在当代尚有流传于上海、江苏、湖南等省的民间。^②在这些出现于不同时期的笔记小说之中的讼师恶报故事里面，遭到杀子之报的具体讼师虽然或有不同，例如《梦厂杂著》称其所记此事系发生在浙江新昌，《见闻随笔》声言其所记之事乃是发生在道光年间的江苏如皋^③，《凉棚夜话》则称遭报的乃是涿涇（今上海金山）讼师盛某^④，且对其情节的描写亦有繁有简，但均属于同一叙述模式类型。

时间维度是决定报应论能否使人信仰的最关键内容之一。俗语有云，“善恶到头终有报”，又称“善有善报，恶有恶报，不是不报，时辰未到”，或曰“善有善报，恶有恶报，天网恢恢，疏而不漏”。但如果所作恶行与所遭报应间隔得太久，不知何日才能“到头”，所谓“时辰”遥遥无期，则难免会让人对报应论的信仰产生动摇，甚至会导致反向催生出“好心不得好报，恶人不遭恶报”的心理认知。而“在回报稀少，或者不能直接得到时，人们会形成并接受在遥远的将来或者在某种其他不可验证的环境中获得回报的解释。”^⑤佛家信仰的“生报”和“后报”，道教奉持的“子孙报”，可谓此种扩张性解释模式的典型。

在讼师恶报的话语模式之建构当中，同样面临着如何在讼师所作恶行和其所遭报应的时间区隔中维护此种报应论信仰之稳定性和封闭有效性的挑战。《感应篇图说》一书中收录的如下故事，便体现了力图借助于“子孙报”的叙事来维护“天道循环，果报不爽”之真切性的努力：

明黄鉴，苏卫人。其父惯教唆争讼，荡人产业，致人冤狱。后鉴弱冠登正统壬辰进士，郡人皆叹天道无知。天顺在位，鉴升大理寺少卿。一日上御内阁，得鉴于景泰中有禁锢天顺疏，立时伏诛，合家斩戮。^⑥

与此类似的试图消解对“天道”之怀疑的话语叙事，也见于《申报》在同治年间刊载的一则题为“讼师孽报”的故事。据其称，徐州生员某甲精擅刀笔，倾害善良，且手下有无赖少年数百人，结党横行，“晚年坐拥厚资，孙曾绕膝，人皆以为天道无知”，后在举家徙居城中的路上，分载其家人和家中所有财物的两条船只在行至江中时无故沉没，其全家数十口无一生还，只剩下当时沿河岸策马相随的某甲逃过一劫。某甲后来重操讼师旧业，又娶幼妾，而其妾嫌其年老，不仅暗自与里中某无赖男子私通，而且将某甲所做的词状文稿全部偷走向当地县官告发。县官将某甲抓拿到案后，对其处以重刑。其妾将某甲后来重新赚得的家财全部携走，改嫁给那名先前与她私通的无赖男子。记载此事的无名作者在最后评论称：“嗟乎，甲当愿盼得意时，岂不谓取之有道为子孙万年不拔之基，乃一转移间，身陷大辟，宗嗣灭亾，世之为恶不悛者，问甲之事，亦可以知所改矣。”^⑦

讼师恶报的话语模式之建构所遇到的最大挑战，乃是现实中的确有一些恶讼师并未遭到恶报，反而安

① 俞蛟：《梦厂杂著》，第76页。

② 有学者将此归纳为讼师“咎由自取型故事”，参见祁连休：《中国古代民间故事类型研究》卷下，石家庄：河北教育出版社，2007年，第1165—1170页。

③ 齐学裘撰：《见闻随笔》卷11，清同治十年（1871）天空海阔之居刻本，第16页b—17页a。

④ 方元鹄：《凉棚夜话》，陆林主编，陈敏杰、丁晓昌选注：《清代笔记小说类编·案狱卷》，合肥：黄山书社，1994年，第151—152页。

⑤ 罗德尼·斯达克、罗杰尔·芬克：《信仰的法则：解释宗教之人的方面》，杨凤岗译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第107页。

⑥ 黄正元辑：《感应篇图说》，《藏外道书》第27册，成都：巴蜀书社，1994年，第235—236页。

⑦ 《讼师孽报》，《申报》1874年4月25日，第3版。

然无恙，照旧仗恃刀笔之技为非作歹。光绪年间《申报》刊载的一则新闻称，江南古镇枫泾镇曾有一位浑名叫作“好少爷”的讼师，生平健讼，犯案累累，尽管屡经地方官严惩，但仍得以寿终正寝。其子同样惯逞刀笔，且更胜其父，曾使诡计欺占某孀妇家的荡田。该故事以如下两句话作为结尾——“乡人畏其诡计多端，虽积忿于心，而不敢控告，但某欺孀妇之业而据为己产，天理人心尚安在哉！阳律可避，阴谴恐终难逃耳。”^①与前述那些通常以描述讼师（或其家人）所受的具体惨报收尾的故事有所不同，这则故事隐隐透露出报应论所宣扬的“应然”与社会当中存在的“实然”之间的某种紧张。首先，那位浑名叫作“好少爷”的讼师并未遭到实质性的恶报，反而得以寿终正寝；其次，该讼师的儿子为非作歹更胜其父，但却安然无恙。所谓“阴谴恐终难逃耳”，在这篇报道的语境当中，读来只不过是一种朴素的正义祈望甚或诅咒而已。

事实上，如何对诸如“善恶无常报”“善人无善报、恶人无恶报”之类的说法加以驳斥，以维护报应论话语的有效解释力，一直都是个难题。正如杨联陞所指出的，“实际经验并不能每次都证实这种果报的必然性，因此，不时会有人起而怀疑这个原则。”^②东晋高僧慧远便早已意识到此问题，于是声称“世或有积善而殃集，或有凶邪而致庆，此皆现业未就，而前行始应”，亦即认为世间有人一生行善但却终获灾殃，而有人一生行凶邪之事但却得到福庆，这些都是其前生所行在当下得到的报应，而其今生所做之业尚未到报应来临之时，进而主张“现报”并非常态，认为凡人由于只知一生而未知多世，以至于仅是狭隘地囿于今世耳目视听之内予以审视。^③这种解释的思路并非仅见于佛家典籍，甚至还影响到宋代以来的一些家规族训。例如南宋时人袁采在任温州乐清知县时所写的《袁氏世范》中便认为，“若作恶多而享寿富安乐，必其前人之遗泽将竭，天不爱惜，恣其恶深，使之大坏也。”^④

同样的，如何用报应论来圆融地解释一些被人们认为作恶多端的讼师为何能衣食无忧、家宅平安，也是一个非常现实的难题。对此，除了援用前述“先人报及子孙”的解释模式外，还有一些读书人试图另辟蹊径。光绪年间续刻的《直隶霍州志》，收录了一篇题为“戒士子作讼师文”的长文。该文借用报应论的话语，在眉批中声称“唆讼之人，落魄者多，并受盗贼水火疾病，以及中冓貽羞，种种恶报，甚则夺其寿算，绝其子孙，削其禄籍，可不畏哉，可不戒哉”，但更加值得注意的是附在该文之后的两篇分别署名为“惺惺斋主人注”和“筱垞居士注”的注解文字。^⑤这两篇注解文字不约而同地将某些讼师借讼致富或考中科举归因于其福命本厚，对此隐隐有无可奈何之意，不过也尽力强调操讼师之业会对其福命有减损性影响。这种话语模式虽然与前述“讼师恶报”模式之间存在着一定的张力，但仍然未脱报应论的框架。

三、“讼师恶报”话语模式的复合功能

宋代出现并在明清时期盛行的上述“讼师恶报”之话语模式，并非独一无二的孤立现象，其背后实际上有着更为广阔的社会文化背景。

中国文化中的报应观念由来已久。早在佛教传入中国之前，中国文化便已初步形成了本土的地府观^⑥，而随着佛教在东汉时期的传入，其“地狱观”迅速与中国先前便已产生的本土地府观相结合，并形成了关于地狱审判（或称阴司审判）的丰富书写。在魏晋以来尤其是唐代的文学作品中，例如南朝王琰的《冥祥记》、初唐时期唐临的《冥报记》和中唐时期戴孚的《广异记》，诸多关于“入冥生还”的描写，

①《讼师可恶》，《字林沪报》1884年11月16日，第3版。

②杨联陞：《报——中国社会关系的一个基础》，《中国现代学术经典：洪业、杨联陞卷》，第868页。

③参见慧远：《三报论》，石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第1册，北京：中华书局，1981年，第87—89页。有学者认为，“慧远的现报论，实际上将现世作业现世获报的可能性降至最低限度。”陈宁：《慧远〈三报论〉中的“现报论”解析》，《中国哲学史》1997年第2期。

④袁采：《袁氏世范》，贺恒祯、杨柳注释，天津：天津古籍出版社，1995年，第73页。

⑤杨立旭修，白天张纂：《续刻直隶霍州志》卷下，“艺文”，清光绪六年（1880）刻本，第35页a—38页a。

⑥参见萧登福：《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》，台北：台湾学生书局，1989年，第118页。

逐渐建构出一个描绘冥律、强调冥报且体系完备的地狱审判世界。^①唐代形成了“十王信仰”(即认为秦广王等十王主宰地狱世界),其所描绘的庶民化的冥律和地狱审判场景,对后世产生了深远的影响。^②宋代以降,此种通过地狱审判书写宣扬的因果报应观念,更是在《夷坚志》等各种文学作品和《玉历至宝钞》等各种宗教文本中不断弥散和传播。^③唐宋以来,迄至明清,不仅儒释道三家对报应论的书写日益走向融合,而且又出现了宣扬报应论的新类型文本和形式,例如宋代出现的《太上感应篇》,最早出现于金代、明代后期以来在民间颇为流行的各种功过格^④,以及明清时期出现的《文昌帝君阴骘文》《关圣帝君觉世真经》等宣扬善恶报应的劝善书新类型。^⑤在19世纪后期和20世纪初,《申报》《时报》《新闻报》《字林沪报》《上海新报》等报纸常常刊登各类令阅者读来觉得就是发生在自己身边的报应故事,声称妒妇、蠹吏、赌棍、拐卖人口者、忘恩负义者、开设娼馆者等诸色人等和打蛇、打胎、虐婢、溺女、作假、杀生、负心、好色、忤逆等各种行为皆将遭到恶报,^⑥则可谓是用报纸这一“新”的文字空间中来继续构筑“旧”的报应论话语世界。

明清以来,报应论话语在民间的广泛流传,并非仅是由民间人士所推动,官府也常常参与其中。官方对城隍信仰的利用和强化,便是其典型的做法。大约在唐代中期,城隍神格从地方守护神逐渐被塑造为阴间重要的司法官,在民间信仰中获得了“司法”和“执法”的职能。^⑦自宋代开始,城隍神正式进入国家的祀典;延至明代,关于城隍神负责执行冥报的民间信仰,更是通过各府州县祭祀时的反复展演而不断灌输给普罗大众。不仅如此,甚至连明清时期的一些皇帝也带头宣扬善恶报应的观念,所谓“神道设教”绝非虚言。例如,明成祖朱棣亲自编成《为善阴骘》一书并为其做序,此书辑录了165位因阴骘而获天报者的事迹,朱棣逐条加以评论,不仅将此书颁赐给诸位臣工,而且还要求通过科举考试和学校教育在读书人中推广学习;^⑧清世祖顺治皇帝则不仅为《太上感应篇》作序,而且“反覆原注,微觉繁芜,遂加删正,示以简要”。^⑨

明清时期的报应论话语,不仅通过官方和民间的合力宣扬而得以源源不断地再生产,而且除了在前述善书、小说、笔记等多类文本中以文字形式通过识字者的阅读得以传播外,还借助于图像、宝卷、戏曲等

① 参见陈登武:《从唐临〈冥报记〉看唐代地狱审判》,《法制史研究》第6期(2004年);陈登武:《从戴孚〈广异记〉看唐代地狱审判的法制意义》,《法制史研究》第12期(2007);陈玺:《唐代诉讼制度研究》,北京:商务印书馆,2012年,第279—288页。邹文海认为,“所谓冥律,是指地府或阴司采用的法律”,参见邹文海:《冥律看我国的公道观念》,《邹文海先生政治科学文集》,台北:邹文海先生六十华诞授业学生庆祝会,1967年,第96页。该文最早载《东海学报》第5卷第1期(1963)。

② 参见太史文:《〈十王经图〉与中国中世纪佛教冥界的形成》,张煜译,张总校,上海:上海古籍出版社,2016年,第164—177页;卢秀满:《地狱“十王信仰”研究——以宋代文言小说为探讨中心》,《应华学报》第8期(2010)。

③ 参见沈宗宪:《宋代民间的幽冥世间观》,台北:商鼎文化出版社,1993年;刘静贞:《宋人的冥报观——洪迈〈夷坚志〉试探》,《食货月刊》第9卷第11期(1980);《宋人想象的冥界——以〈夷坚志〉为中心》,《中正历史学刊》第14期(2011);游子安:《善与人同:明清以来的慈善与教化》,北京:中华书局,2005年;陈瑶蓓:《台湾的地狱司法神:清中叶以来十王信仰与玉历宝钞》,台北:兰台出版社,2007年。

④ 参见陈霞:《道教劝善书研究》,成都:巴蜀书社,1999年,第23—111页;包筠雅:《功过格:明清社会的道德秩序》,杜正贞、张林译,杭州:浙江人民出版社,1999年。

⑤ 袁啸波编:《民间劝善书》,上海:上海古籍出版社,1995年,第3—9页。

⑥ 例如,《鸩妇恶报》,《字林沪报》1886年9月19日,第3版;《蠹役恶报》,《申报》1874年11月19日,第3版;《赌棍惨报》,《新闻报》1897年9月25日,第9版;《拐卖人口报应》,《上海新报》1872年12月30日,第2版;《负恩报应》,《上海新报》1872年9月5日,第2版;《开娼报应》,《上海新报》1870年7月23日,第2版;《恶鸩恶报》,《字林沪报》1890年8月17日,第4版;《打蛇惨报》,《字林沪报》1894年7月15日,第3版;《打胎恶报》,《字林沪报》1884年7月2日,第2版;《虐婢惨报》,《新闻报》1898年2月9日,第2版;《溺女恶报》,《上海新报》1871年6月22日,第2版;《作假恶报》,《上海新报》1871年11月14日,第2版;《杀生惨报》,《新闻报》1899年12月7日,第3版;《负心惨报》,《字林沪报》1897年3月29日,第2版;《渔色惨报》,《字林沪报》1882年9月21日,第2版;《忤逆惨报》,《字林沪报》1897年4月26日,第2版。

⑦ 参见陈登武:《从人间世到幽冥界:唐代的法制、社会与国家》,台北:五南图书出版有限公司,2006年,第347—361页;吴业国:《唐代江南城隍信仰及其民间司法职能研究》,《求索》2014年第1期。另可参见范依畴:《城隍神“法司”角色及其对世俗法制缺憾的弥补》,《暨南学报(哲学社会科学版)》2013年第9期。

⑧ 《为善阴骘》一书及相关文献,参见李申:《儒教报应论》,第172—300页。

⑨ 李昌龄、郑清之等注:《太上感应篇集释》,第238页。

载体,以视觉、听觉的形式影响世人,上至达官贵人,下至贩夫走卒,皆能受其熏陶,而不全受识读能力高低之限制。《感应篇图说》系清人黄正元于乾隆二十年(1755)时所辑注,因其辞浅易晓且图文并茂,而流行于清代中后期,尤其是书中所配的那些刻画果报的图画,哪怕是目不识丁的底层民众阅之亦能大致领会其意。^①地狱审判的信仰不仅通过经书而传播,而且还以绢画、卷轴、壁画、插图、石刻造像等其他载体更为形象地展示给世人,那些描绘血腥恐怖的地狱行刑诸相的画面,给人以视觉上的强烈刺激,充分发挥着“威慑艺术”之直击人心的独特作用。^②作为宋元之际产生的一种民间讲唱文学形式,宝卷在明代中叶之后趋于大盛,并且在清代仍为百姓所喜闻乐见。^③而宝卷的内容以因果报应主题的佛道故事为主,常会讲唱“游地狱”时所见的各种阴间惩罚之惨状,例如《目连救母三世宝卷》《王大娘游十殿宝卷》《三世修行黄氏女宝卷》《翠莲卷》等宝卷中均有对地狱景象的讲述。^④在明清时期的传奇戏曲中,不仅其“‘始于穷愁泣别,终于团圆宴笑’的结构模式的形成,与佛、道二教因果业报观念有关”^⑤,而且其中不乏“地狱巡游”乃至“冥判”的情节展示,例如在明代万历二十六年(1598)屠隆创作的《昙花记》中,便设置了展示冥司断案情节的一幕(第三十四出“冥司断案”),极陈因果报应不爽。^⑥

明清时期上述弥散于社会各阶层的报应论观念,自然也会渗入现实当中的法律场域。所谓地狱审判,实质上乃是俗世官僚社会和人间司法的夸张投影。^⑦就此而言,常常借助地狱审判来予以展现的报应论观念,本身便与人间的法律场域尤其是司法场域有着天然的联系。也因此,在各类活跃于明清时期法律场域的人物当中,并不仅仅只有讼师被刻画成将遭恶报之辈,被描述为稍有不慎便会恶报近在咫尺的相关人物,还有衙门书吏、差役、幕友与代书,甚至连司法官员也不例外。衙门吏役一向被认为属于“为善难而为恶易者”^⑧,讲述其善恶报应的故事历来比比皆是,见怪不怪。^⑨幕友,尤其是刑名幕友,因其刀笔之下常常关乎他人性命,也被认为是易招业报的营生,故有“作幕吃儿孙饭”“刑名吃儿孙饭”等说法。^⑩这种观念在明清时期相当流行,以至于清代乾嘉时人汪辉祖当初因家贫而欲习幕道以作为谋生之业时,其嫡母、生母均惧此业不祥而同声诫止,直至他发誓绝不敢负心造孽、非分之财一分不入于囊后,方才勉强允可。^⑪至于代书,也往往被人认为鲜得善终。《居官日省录》便声称“夫代书一流,未闻有己身发达、子孙昌盛者”,并将其与讼师同列,强调两者均“天报甚惨”。^⑫这种由阴谴和福祚共同构成的果报观

①《感应篇图说》全书的内容,收入《藏外道书》第27册,成都:巴蜀书社,1994年。

②参见仁井田陞:《敦煌發見十王經図巻に見えたる刑法史料》,仁井田陞:《中国法制史研究·刑法》,東京:東京大学出版會,1980年,第597—614页(此文最初原载1938年京都大学出版的《东方学报》第25卷第3号,第377—392页);陈玉女:《明代堕胎、产亡、溺婴的社会因应——从四幅佛教堕胎产亡水陆画谈起》,《成大历史学报》第31号(2006);张帆:《民间善书〈玉历宝钞〉图像研究》,硕士学位论文,中央美术学院,2010年;易欣、李鹏:《十王信仰传播中视觉形式对民众心态的积极构建》,《美术观察》2015年第5期;郑梓煜:《酷刑与图画:中西方视觉传统中的肉身苦难》,《美术研究》2017年第2期。关于“威慑艺术”的讨论,参见王铭铭:《威慑艺术:形象、仪式与“法”》,《民间文化论坛》第4期。

③欧大年:《宝卷——十六至十七世纪中国宗教经卷导论》,马睿译,北京:中央编译出版社,2011年。

④尚丽新:《〈黄氏女宝卷〉中的地狱巡游与民间地狱文化》,《古典文学知识》2013年第6期;张灵、孙逊:《小说“入冥”母题在宝卷中的承续与蜕变》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2012年第2期。

⑤郑传寅:《精神的渗透与功能的混融——宗教与戏曲的深层结构》,《中国戏曲学院学报》2004年第4期。

⑥蓝青:《晚明世风变异与屠隆戏曲的宗教教化思想——以〈昙花记〉为中心》,《温州大学学报(社会科学版)》2018年第3期;李艳:《道教劝善书与明清传奇戏曲》,《天府新论》2013年第4期。

⑦参见陈登武:《论唐代地狱审判的法制意义——以〈佛说十王经〉为中心》,《法制史研究》第3期(2002);陈登武:《从戴孚〈广异记〉看唐代地狱审判的法制意义》,《法制史研究》第12期(2007);陈登武:《从唐临〈冥报记〉看唐代地狱审判》,《法制史研究》第6期(2004);李凤鸣:《法律投影:明清小说中的阴间司法》,《中华文化论坛》2007年第4期。

⑧陈宏谋:《在官法戒录》卷1,清光绪三十一年(1905)刻本,“总论”。

⑨例如无名氏:《轮回醒世》,程毅中点校,北京:中华书局,2008年,第551—575页;《刑吏善报》,《申报》1873年1月13日,第4版;《蠹役恶报》,《申报》1874年11月19日,第3版。

⑩例如佚名:《幕窗悔过记》,费寿山:《官幕同舟录》卷上,清同治六年(1867)笠泽三省书屋刊本。

⑪汪辉祖:《佐治药言》,清同治十年(1871)慎问堂刻汪龙庄先生遗书本,《官箴书集成》第5册,合肥:黄山书社,1997年,第313页。

⑫觉罗乌尔通阿:《居官日省录》卷1,清咸丰二年(1852)刊本,《官箴书集成》第8册,第37页。

念,甚至还延伸到司法官员身上,从而形成了“刑官报应论”等具体的话语模式^①,而《为政善报事类》(元人叶留撰)、《迪吉录》(明代颜茂猷撰)、《在官法戒录》(清人陈宏谋辑)、《公门果报录》及《公门果报录续录》(清人宋楚望辑)等书的刊刻与流传,则在官场上反复强化了这一观念。

在上述这种报应论不仅存在于法律场域而且盛行于当时整个社会的时代背景之下,我们又该如何解释为何“讼师恶报”话语模式自宋代以来经久不衰且在明清时期愈发兴盛?学界以往对于传统中国时期盛行报应论的诠释,多是称其反映了社会大众在现实生活中欲求正义而不得时对社会公正的无奈期待或向往,抑或从“明有王法,幽有鬼神”的视角指出其作为看不见的社会控制手段发挥着独特的教化作用。^②这些思考方式当然也可以用来解释宋代以降法律场域中存在的各种报应论话语,但是,倘若仅仅只是从这些宏观的视角来理解“讼师恶报”话语模式,则将错失隐藏在共相背后的一些殊相,无法洞见“讼师恶报”话语模式具体对于官方、社会大众乃至讼师自身的不同影响和意义。下文将就此分别予以详叙。

明清时期官方对讼师的打压,并不仅仅是体现为在立法上创设“讼师”罪名、在司法上严禁讼师干预词讼以及行政上将讼师视为地方蠹害加以查拿(这种利用“制度资源”打压讼师的做法,实际上未必非常有效^③),还包括在话语层面上对讼师营生之正当性的坚决否定和对其危害性的大力宣扬。我曾在之前的一份专题研究中指出:“随着从明至清出现诉讼社会的区域范围逐渐扩展,官方愈发希望能够借助于这种‘贪利讼师’形象生产和再生产的话语机制,对讼师这一助讼群体进行整体污名化,以有助于达到遏制总体上趋于扩大的词讼规模之现实目的。”^④不过,“讼师贪利”的整体形象之话语建构,尚只是当时官方在话语层面针对讼师所实施的诸多压制性话语实践中的一部分内容,除此之外,同样至为重要的还有“讼师恶报”的话语建构。按照报应论的话语模式,唯利是图的讼师必将遭致恶报,而那些讲述讼师恶报的故事反过来又强化了唯利是图的恶讼师形象。借助于这种“互文性”,反讼师的理由变得更加持之有据,而这显然有利于官方对讼师的查禁。事实上,正是借助于“讼师贪利”和“讼师恶报”的双重话语建构及其相互强化,一方面,官方通过“讼师贪利”的整体形象建构来劝诫普罗大众远离这些借讼牟利之徒,另一方面,通过宣扬“讼师恶报”来劝诫有刀笔之能者亦不可操此不祥之业,希望能通过其话语霸权来整体剥夺讼师这一营生的正当性话语资源支持,从源头上减少讼师队伍的后备补充人才规模,进而达到限制讼师对整个司法事务之实际影响力的目的。

需要注意的是,我们也不能只是从上述视角来检视“讼师恶报”话语模式的功用,因为除了官方推波助澜地对其加以利用之外,社会大众更是积极参与这套话语模式之制作、消费与传播。随着明清时期讼师队伍的日渐扩大,其对普罗大众日常生活的影响也愈发直接,人们在涉讼时常常不得不寻求讼师的帮助,或者不幸成为对方所雇讼师意欲暗中算计的对象。在许多书面故事和民间传说中,唯利是图的讼师被认为更容易成为地方上一些为非作歹但却有钱有势之人的雇请对象,相较于人数更多的平民百姓,后者更有经济能力向讼师支付通常为数不菲的报酬,故而讼师往往被视作唯有钱者之命是从的帮凶。尤其是在某些讼案中,“两造均不愿终讼,而讼师欲壑未盈,不肯罢手”^⑤,“甚至有(指原告——引者注)痛哭叩求其

① 邱澎生:《有资用世或福祚子孙——晚明有关法律知识的两种价值观》,《清华法学》第9辑,北京:清华大学出版社,2006年,第159—165页;霍存福:《复仇·报应刑·报应说:中国人法律观念的文化解说》,长春:吉林人民出版社,2005年,第217—249页。另可参见朱声敏:《鬼神笼罩下的“明镜高悬”——鬼神报应与明代司法吏治》,《云南社会科学》2014年第4期。

② 例如郭忠:《看不见的正义——幽冥文化中的“法”观念》,北京:中国政法大学出版社,2015年;夏清瑕:《另一种秩序:法律文化中的因果报应信仰》,《宁夏大学学报(人文社会科学版)》2006年第5期;李凤鸣:《法律投影:明清小说中的阴间司法》,《中华文化论坛》2007年第4期;徐忠明:《凡俗与神圣:解读“明镜高悬”的司法意义》,《中国法学》2010年第2期;马力路遥:《制度是如何形成的——从“阴间审判”在我国古代社会治理中的角色谈起》,《天府新论》2017年第2期;杨国庆:《中国传统法律的宗教性特征》,《华东政法大学学报》2018年第2期;吕丽、郭庭宇:《报应观对中国古代司法理念的影响》,《吉林广播电视大学学报》2018年第8期。

③ 邱澎生:《十八世纪清政府修订“教唆词讼”律例下的查拿讼师事件》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》第79本第4分(2008),第668页。

④ 尤陈俊:《清代讼师贪利形象的多重建构》,《法学研究》2015年第5期。

⑤ 方大湜:《平平言》卷3,清光绪十八年(1892年)资州官廨刊本,《官箴书集成》第7册,第677页。

息事而不可得者”^①，则该讼师乃至讼师行业之整体恶名便会在社会中更加传播开来。由于讼师不仅身负刀笔之长，且通常相较于平民百姓拥有更多的社会网络和文化资本，故而他们容易成为令寻常百姓畏惧的人物，升斗小民们即便对其恨如切齿，也往往无可奈何。在这种情况下，普罗大众通过消费和传播那些讲述“讼师恶报”的故事，恰可以此无奈地宣泄他们对那些为非作歹的讼师之愤恨，来稍稍平衡其心中为恶讼师所破坏的朴素的正义感。而从社会学的角度来看，升斗小民们对“讼师恶报”故事的共同消费与相互传播，将在某种程度上起到削弱讼师的社会资本和剥夺刀笔之技的象征资本的作用，不仅会促使讼师在其所在社群乃至整个社会当中更加孤立（即社会资本受损），而且还会导致讼师及其所操的刀笔之技的象征性恶名盖过其作为读书人所原先拥有的那种文化资本（例如将讼师斥为“斯文败类”），其结果是，那些生活于普通百姓身边的讼师即便因此发家致富（即获得经济资本），也无法享有诸如尊荣、良好的声望之类的象征资本。^②需要再次强调的是，参与“讼师恶报”话语模式之再生产的社会大众，并非只有那些创造出此类故事的民间精英人物，而是连目不识丁的贩夫走卒也包括在内，因为这套话语模式绝不仅仅只是通过文字的形式为能文识字之辈所消费，而是还可以借助视觉、听觉的传播形式向庶民社会的各个底层角落弥散开来，进而维系着鄙夷讼师的主流社会意识形态并使其能够不断得到再生产，力求在此种压力之下，不至于有太多的读书人会将讼师行当作为其生计首选。

前面已经讨论了“讼师恶报”话语模式对于官方和社会大众的各自意义，接下来将转到另一个先前常常被研究者们所忽略的重要问题，亦即这种“讼师恶报”话语模式对于讼师本身而言又意味着什么？如上所述，在宋代以来的法律场域中，被报应论话语笼罩的，除了讼师之外，还有衙门书吏、差役、幕友与代书，乃至官员。而在这些人物当中，唯独只有讼师所从事的属于官方正当性稀薄乃至直接规定其属非法的营生，书吏、差役、幕友与代书虽然社会地位不高，甚或被视为贱业，但在官方看来仍属正当的谋生之计。由于讼师是被官府视为极具社会危害性乃至根本就属非法的勾当（尤其是清代乾隆年间之后，中央政府更是在《大清律例》中不断增纂例文的方式要求各地官员对讼师严加查禁）。在这种统治结构之下，一方面，讼师们无法形成类似于近代西方律师行会那样的专业组织进行职业伦理的自治性规训。^③尽管明清时期有些地方（例如湖南会同县城）的讼师结党形成自称“仓颌会”之类的组织^④，但那只是为了包揽词讼方便而以奉祀仓颌为掩饰的地下聚会场所，与西方近代作为律师自治组织且公开、合法的律师行会不可同日而语。另一方面，讼师们无法通过哪怕是贫乏的经验分享来促成其“职业伦理”的公开交流。尽管明清时期的一些讼师秘本当中也有对于代人撰写诉讼文书并助讼者的教诲之辞，甚至还是以报应论的口吻加以讲述，例如讼师秘本《萧曹致君术》在其首卷的“兴讼入门要诀”中写道，“凡作状词之人，甚不可苟图一时润笔之资，飘空架砌，坑陷生灵，致两家荡产倾家，大小惊惶不宁。眼前虽得钱渡活，而自己方寸有亏，阴鹭损坏”，而另一本讼师秘本《词家便览萧曹遗笔》则在其卷一的“法家体要”中声称，“凡举笔必须情真理真，然后顺理陈情，不可颠倒是非，变乱曲直，以陷人于非罪也。天鉴在兹，不可不慎”，^⑤

① 何耿绳：《学治一得编》，清道光二十一年（1841）眉寿堂刊本，《官箴书集成》第6册，第678页。

② 此处所说的社会资本、文化资本、物质资本和象征资本等概念，系采用法国社会学家布尔迪厄（Pierre Bourdieu，又译为布迪厄）的界定，参见布尔迪厄：《文化资本与社会炼金术——布尔迪厄访谈录》，包亚明译，上海：上海人民出版社，1997年，第192页。有学者将之概括为“经济资本（财产）、社会资本（主要体现为社会关系网络，尤其是社会头衔）以及文化资本（尤其是教育资历）”，参见朱国华：《权力的文化逻辑：布迪厄的社会学诗学》，上海：上海人民出版社，2016年，第107页。对布尔迪厄理论中的象征资本（symbolic capital）概念之梳理和解说，参见张小军：《阳村土改的阶级划分和象征资本》，黄宗智主编：《中国乡村研究》第2辑，北京：商务印书馆，2003年，第99—100页。

③ 庞德（Roscoe Pound）很早就指出，组织、专业知识和为公众服务的精神这三大要素，共同决定着律师成为一种专门的职业，且只有律师行会，而非个体的律师，才能阐明并维系着关于律师与法庭及顾客之关系的伦理行为标准，参见 Roscoe Pound, *The Lawyer from Antiquity to Modern Times*, St. Paul: West Publishing Co., 1953, pp. 1-11.

④ 参见夫马进：《明清时代的讼师与诉讼制度》，滋贺秀三等著、王亚新等编：《明清时期的民事审判与民间契约》，北京：法律出版社，1998年，第417页。此外，《清稗类钞》之“狱讼类”在记述讼师伎俩故事（讼师袁宝光事）时，也暗示一些讼师借“作文会”之类的场所作为私下联络之地，参见徐珂编：《清稗类钞》第3册，北京：中华书局，1984年，第1191—1195页。

⑤ 关于明清讼师秘本中的“教诲之辞”的介绍，参见夫马进：《讼师秘本的世界》，李力译，《北大法律评论》第11卷第1辑，北京：北京大学出版社，2010年，第214—220页。

但讼师秘本中这些零星的教诲之辞，往往很快就会被淹没在书中着重讲述的那些如何追求战无不胜的词状书写技巧当中，可见讼师秘本的编纂者也缺乏将这些教诲系统地建构为讼师共有的价值标准或公认的行为准则的动力。再加上讼师秘本本身又是官方眼中应予禁毁的书籍，尤其是清代乾隆朝以来，《大清律例》在不断增纂的例文中明确将查禁讼师秘本列入地方官府的政务事项，由此导致的结果是，讼师秘本中那些原本就所占篇幅很小的教诲之辞，更是无法获得从正面详加阐发并公开推行的机会和资源。而讼师秘本中那些本已少得可怜的教诲之辞在传播过程中的上述境遇，与官箴书甚至幕友著述的公开、合法刊行推动了各自的“职业伦理”之养成和规范化有着天壤之别。相比之下，明清时期面向官员讲述行政与司法之经验和态度的内容，借各种官箴书的公开刊行而在官场上流传（例如汪辉祖的《学治臆说》），从而有助于推动官员们在行政和司法方面的“为官之道”（其中自然也包括今天可称之为“职业伦理”的那部分内容）的普及^①；甚至幕友也可以将其所撰所藏的幕学著述“秘本”公之于众供同行传抄，并且常常在其晚年时将之公开刊行，进而推动了幕学知识（讲述为幕者之“职业伦理”的内容是其重要的组成部分）的公开交流和扩大了对主流法律知识体系的影响。^②

置身于明清时期的上述社会历史背景之下，哪怕有某些讼师不满于“讼师恶报”的话语模式，作为非法营生的从业者，他也无法通过掌握堂而皇之的书写权力和公开加以辩驳来对抗“讼师恶报”的话语模式，同时亦无类似于近代西方律师行会那样的组织为其统一发声。哪怕是个别讼师冒险为之，例如某位其名不详的作者在讼师秘本《袖珍珥笔全书》中自诩代人“作状乃仁中之直”，属于“代哑言，扶瞎步，砌缺路，渡深河，济弱扶倾，褒善贬恶，均利除害”之善举^③，而清代乾隆年间江苏讼师诸馥葆在其遗著《解铃人语》中声称自己乃是由于“恨下愚无智，屈于强有力者”才代人写状助讼，“实非导人以斗智竞巧，实为人解铃耳”，^④但这些由讼师发出的声音，仅仅只能局限在讼师秘本这种非法书籍的狭窄文字空间内部，无法在社会当中获得广泛的传播，更遑论对那种源远流长、根深蒂固的否定讼师营生之正当性的意识形态中构成强有力的挑战，正所谓蚍蜉不足以撼大树。就此而言，在上述各类活跃于明清时期法律场域的人物当中，讼师作为个体，最缺乏相对规范化的内部“职业伦理”之约束，而作为整体，讼师行当也缺乏组织化生产的“职业伦理”之保护。

如果考虑到上述这种讼师行业自身内部无法进行广泛的“职业伦理”建设乃至可谓缺失的实际情况，那么，明清时期流行的“讼师恶报”话语模式，恰恰在某种程度上对其起到了一定的功能替代，而作为一种从外部嵌入的弱控制机制发挥着微妙的作用。更具体来说，对于众多分散在各地民间的讼师个体而言，“讼师恶报”的话语是其无法完全忽视的外在威慑，从而对每位讼师的行事构成了因人而异的弱约束，毕竟，生活在明清社会当中的任何人士，都不可能完全不受儒释道所共同宣扬的报应论的影响；对于整体的讼师行当而言，“讼师恶报”的话语程度不等地影响着每位操此营生的成员，并通过这种从外部嵌入的弱约束，在某种程度上维系着讼师行事的大致下限标准，不至于出现绝大部分的讼师都是在毫无底线地唯利是图、胡作非为的情况（倘若讼师所提供的服务给其雇主带来的完全就只有损害，那么在长期的社会博弈当中，民众对讼师服务的不得已依赖将会被彻底斩断，整个讼师行业的社会需求将会逐渐丧失殆尽），从而使得整个讼师行业能够凭借其所拥有的那种独特的“不具官方正当性的社会需求”，在官府施加其身的种种重压之夹缝中顽强地得以绵延。

结 语

从宋代开始，“讼师恶报”的话语模式便已成型，并在明清时期被不断地复制、扩展和推陈出新，从而成为当时社会流行的报应论话语中极具特色的重要组成部分。“讼师恶报”的话语模式兼具官方和民间

① 徐忠明：《清代中国法律知识的传播与影响——以汪辉祖〈佐治药言〉和〈学治臆说〉为例》，《法制与社会发展》2011年第6期。

② 陈利：《知识的力量：清代幕友秘本和公开出版的律学著作对清代司法场域的影响》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》2015年第1期。

③ 夫马进：《讼师秘本的世界》，李力译，《北大法律评论》第11卷第1辑，第215页。

④ 诸馥葆：《解铃人语》，收入虞山襟霞阁主编、衡阳秋痕楼主评论：《刀笔精华》，北京：中华工商联合出版社，2000年，第61—62页。

的双重色彩，官方以此来劝诫读书人不可操持讼师营生，希望能有助于从源头上减少现有讼师队伍的后备补充力量，而民间则以此来表达对无良讼师唆讼、借讼谋利的反感，无奈地宣泄对其的不满，希望能以此使其稍稍收敛，并表达对正义的渴望。更加值得注意的是，官方对讼师营生的打压，造成了讼师作为一个非法的群体无法从其内部公开地发展出自我约束的“强”职业伦理，结果造成从外部嵌入的“讼师恶报”话语模式在某种程度上充当着对讼师个体及其整体之行事下限加以“弱”约束的功能替代品，从而使得讼师行当那种极为特殊的“不具官方正当性的社会需求”之再生产，不至于因其成员行事皆完全毫无节制而在民间社会彻底中断。质言之，若要真正理解“讼师恶报”话语模式的功用，则必须注意到其分别对于官方、社会大众和讼师自身的上述三种意涵。

最后，从中国法律史研究方法论的角度，简要谈一下本研究可能具有的学术意义。第一，本研究或可被视为结合史学考证和社会科学理论分析的一次尝试，体现了超越法律史学界常见的法制史/法律思想史之执念式区分，来探讨多元化的研究方法的努力。第二，本研究展示了“话语分析”不失为中国法律史研究中应当予以重视的一种有益进路。若能在中国法律史研究当中关注到话语表达、话语实践与非话语实践的相互配合，则可以看到很多以往不甚注意到的有趣问题（例如“讼师恶报”话语模式及其与讼师行当整体的“职业伦理”建设缺失之间的关系）。第三，中国法律史研究不能只是关注“人事”，而是还需要关注“神/鬼事”，正如一些人类学家曾批评的，如果仅仅只是关注到官方的审判，而忽略了包括地狱司法神的神判或者说报应论的宇宙观在中国法律文化实践中的中介作用，那么将会错失对中国古代法律文化的全面理解。^①

（责任编辑：天竞 见习编辑：王鑫）

The Powers and Compound Functions of the Discourse Mode about Pettifoggers' Retribution for Evildoing

YOU Chenjun

Abstract: The discourse mode that pettifoggers would receive retribution for their evildoing done before had taken initial shape since the Song Dynasty, and was constantly duplicated, expanded and innovated in the Ming and Qing Dynasties. This discourse mode had the double features of the official and the folk. The official exhorted the scholars not to run the pettifogger's business by making use of this discourse mode, hoping to help reduce the backup strength of the existing pettifogger's team from the source, while the populace vented their distaste for the pettifoggers who instigated people to sue and sought benefits from the litigation, and expressed their desire for justice in this way. The official's crackdown on the pettifoggers caused the pettifoggers, as an illegal group, lack of opportunities and resources to openly develop their own inner self-disciplined "strong" professional ethics, and thus such an external embedded discourse mode served as a functional substitute which imposed a "weak" restriction on the individual pettifogger and the line of business of them as a whole to some extent. To sum up, in order to deeply understand the function of the discourse mode of pettifoggers' retribution for their evildoing, we must pay attention to the above-mentioned different implications for the official, the public and the pettifoggers themselves. In addition, an in-depth analysis of this discourse mode can provide some useful academic inspiration for the discussion of the methodology of Chinese legal history research.

Key words: pettifoggers' retribution for evildoing, theory of retribution, discourse mode, professional ethics, methodology of Chinese legal history research

① 赵旭东：《“报应”的宇宙观：明清以来诉讼解释模式的再解释》，《法律和社会科学》第1卷，北京：法律出版社，2006年，第154页；Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*, London, UK and New York, NY: Routledge, 2009；康豹：《精魂拘闭，谁之过乎？——道教与中国法律文化的建构初探》，《温州大学学报（社会科学版）》2010年第4期。