

· 社会史研究 ·

结义: 近代中国的“社会”想象

李恭忠

(南京大学 民间社会研究中心, 南京 210023)

摘要: 晚清民国时期结义现象盛行, 大致呈现出普通金兰结义、合伙结义和帮会结义三种类型。结义挪用儒家普遍性的价值支点“义”并将其转换为特殊主义的“义气”, 以模拟兄弟之间的“义气”代替朋友之“信”从而提供了一条横向的社会关系建构路径。“义气”意味着精神和物质两方面的互惠, 最高伦理标准是“无限责任”。循着结义这一横向路径建构出来的是小圈子本位、碎片化的“社会”, 也即费孝通所说的差序格局。结义的盛行, 意味着差序格局中“差”的一面的凸显。

关键词: 结义; 义气; 社会关系; 差序格局

“结义”即本无亲缘关系的个人之间结为兄弟, 相约同心。这是一种古已有之的习俗, 曾经引起过中古史研究者的专门关注。谷川道雄着眼于土族制度衰亡过程中权力结合形态的变化, 讨论过南北朝至五代时期政治、军事领域的结义现象^①。张国庆从政治史角度探讨过契丹皇帝与五代、北宋诸帝王的结义^②。文学研究领域关于“三国”“水浒”的一些论著, 对于民间结义文化也多有所论及。到了晚清民国时期, 结义现象尤为盛行, 不少“金兰谱”“拜帖”至今仍存^③。对此, 坊间已有不少相关叙述文字, 个别重要人物的结义事实也得到了较为清楚的呈现^④。基于汉人宗族仪式的视角, 人类学家对于结义也有过探讨^⑤。此外还有一类特殊的结义, 即18世纪中期以降天地会之类的帮会, 长期以来学术界一般将其视为非常态的“秘密社会”或者“秘密结社”进行研究, 取得了丰硕的成果^⑥。近年来, 也有学者提出应该将其置于常态社会背景下加以理解^⑦。总体而言, 关于近代中国结义现象的综合研究还有待于深入。特别是结义与常态“社会”构造之间

① 谷川道雄《北朝末~五代之義兄弟結合について》,《東洋史研究》第39卷第2期,1980年。中译本载《中国古代史论丛》1982年第2期。

② 张国庆《辽代契丹皇帝与五代、北宋诸帝王的“结义”》,《史学月刊》1992年第6期。

③ 近十余年来,民间文书收藏趋于热门,历经沧桑留存下来的一些金兰谱也受到关注。有的收藏爱好者将其藏品公开刊印出版,有的公立文博机构也收藏了一些此类文书。一些网络书商、电商网站有不少金兰谱出售,尤以民国时期商家印制好、有固定格式的金兰谱为多。

④ 比如蒋介石的结义行为,基本上有关蒋氏生平的论著都会提及,还出版过两部以《蒋介石与结拜兄弟》为名的通俗作品。一般认为蒋介石结拜兄弟众多,但据刘维开新近研究,蒋介石在日记里明确提到过的结义对象,仅有陈其美、黄郛、邵元冲、朱培德、李宗仁、冯玉祥6人(见刘维开《蒋中正在军事方面的人际关系网络》,汪朝光主编《蒋介石的人际网络》,北京:社会科学文献出版社,2011年,第72页)。

⑤ David K. Jordan, “Sworn Brothers: A Study in Chinese Ritual Kinship,” in Hsieh Jih-chang and Chuang Ying-chang (eds.), *The Chinese Family and Its Ritual Behavior*, Taipei: Institute of Ethnology, “Academia Sinica”, 1985.

⑥ 参见李恭忠《行走在政治与学术之间——中国秘密社会史研究的百年历程及其展望》,《河北学刊》2005年第3期。

⑦ David Ownby & Mary F. Somers Heidhues (eds.), “Secret Societies” Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia, Routledge, 1993; 曹新宇《从非常态到常态历史:清代秘密社会史近著述评》,《清史研究》2008年第2期。

的关系,仍有进一步讨论的空间。有鉴于此,本文尝试综合前人的不同思路和视角,利用近年来大量浮现的金兰谱资料,结合常规文献史料和前人相关成果,将习惯上被视为异类的帮会和常态的结义放在一起加以考察。根据结义动机以及结合机制的不同,本文尝试将晚清民国时期的结义大致区分为普通结义、合伙结义和帮会结义三种类型,在梳理一些代表性案例的基础上,对它们进行比较分析,进而讨论结义作为一种横向的社会关系建构路径,对于常态“社会”的生成有何深层次影响。

一、普通结义

普通结义,即个体之间常规的异姓结拜兄弟,往往没有具体、明确的目标,而以空泛的道义为标榜,以宽泛的互助为诉求。它是传统“金兰结义”习俗的延续,在一般人眼里属于正常现象。伴随着近代以来特别是清末民国时期剧烈的新旧转型,许多人脱离了原先熟悉的轨道和圈子,漂泊异乡,个人生涯面临着不确定性,更需重新结合,寻求相互扶助和依靠。加上商业因素的推波助澜,普通结义之风颇盛,及于各个阶层、各种群体。

同治九年(1870)徽州人汪心莲与34岁的江苏东台县秀才冯锡寿结义。十一年之后,汪心莲又与17岁的徽州府绩溪县人胡能发结义。汪心莲分别写给两位结义兄弟的金兰谱,都存留了下来,现收录于《徽州千年契约文书》^①。光绪九年(1883)十月,13人在杭州城隍庙换帖结义。因其参与者职业、身份不一,“闻者无不诧绝,不知其何所取意而为此雅集。”于是有人撰写一幅长联,语带讥讽地评论此事:“大会集金兰,但除却士农工商,或在院,或在司,或在营,或在县,或在市,或在乡,或在公所,而兼总局,算七十二重半衙署,无路不通,结交当世英雄,恰正合六国连横、七星聚义;诸君皆白木,若共论家人生产,有书办,有房科,有宅门,有差役,有烟馆,有医局,且有屠厝,而并坟山,统三十有六员天罡,何奇不备,排定梁山位置,真不啻大哥晁盖、小弟时迁。”^②

光绪十一年(1885)五月十三日,适逢关帝诞辰,旅居上海的两位文士常熟人鲍叔衡、吴县人管秋初,在沪北益庆酒楼换谱结义,大设筵席,广征名流,诗文唱和,以为见证。鲍叔衡作诗曰:“两家故事重春秋,歇浦萍逢契乍投。伐木诗赓期久敬,分金义古即谄谋。生涯聊复持筹屈,顾望何嫌与市羞。敢谓储书齐邺架,同怀更喜此同舟。”^③现场出席的文人雅士纷纷吟诗志贺:“金兰雅集继先贤,益庆楼中敞绮筵。即席诗看双管健,订交酒自百杯传。能追上古苔岑契,早结今生香火缘。友道已知狂澜倒,仗君着力挽东川。”^④沪上文人群体中的金兰结义及相关诗文唱和,在晚清时期的《申报》上时有出现。

光绪二十七年(1901)年,知名教育家严修将自己家塾的严智崇、严智怡、严智惺、王宝璐、韩振华、林静、严智庸、林涵、陶履恭、严智钟、张彭春等11名学生召集起来,在其宅第之北书房进行集体训话:“尔十一人者,或为累世之交,或为婚姻之谊,辈行不必齐,而年龄则相若。尔父若兄,道义相酬,肝胆相许,志同道合,而患难相扶持,尔诸生所亲见也。尔十一人者,自今日始,相待如一家,善相劝,过相规,毋戏谑,毋诟争,毋相訾笑,毋背毁,毋面谩,同力一心,从事于学问。以绳

① 王振忠《晚清民国时期徽州文书中的“兰谱”》,《安徽史学》2000年第3期。

② 《金兰大会》,《申报》1883年11月19日第2版。

③ 《仆与吴县黎床旧主素昧平生,一见如旧,古端阳日,设筵益庆酒楼,广征诸名流,以订兰谱,即席率成二律,录呈海内外大吟坛斧正,并乞瑶章》,《申报》1885年7月6日第9版。

④ 《关圣诞日,虞山鲍叔衡舍人与吴县黎床旧主订交于益庆楼中,广延宾客,纵酒赋诗,写一时之乐事,追千载之遗音,管鲍交情于斯益见,偶成一律,仍用仓山旧主韵,即呈同席诸君子指疵》,《申报》1885年6月28日第9版。

检相勗 远非僻之友 警浮伪之行。毋作无益害有益 毋偷懒 毋轻躁。兄弟婚姻 互为师友 敦品修业 以储大用 是余等所厚望焉。”他要求 11 名儿童集体盟誓，“誓既毕，十一人环相向，一跪三叩 礼成退。”^①严修此举没有采用金兰结义的形式，却体现了金兰结义的精神。

光绪三十四年(1908)正月 时年 14 岁、正在读中学的叶圣陶(时名绍钧) 与年长自己 7 岁的同学袁封百结为兄弟。他们结拜的兰谱 近年由袁家后人公布出来 叶圣陶之孙、当代作家叶兆言为此写了一篇文章讲述其事。兰谱上有叶圣陶自己手撰的一段长篇盟书“以意气相投而结为异姓兄弟者 古时常有之。然求其始终如一 安乐相共 危难相济者已百无二三 况进此者乎。后世之风 更趋于下 每邂逅相遇 倾心一谈 遽结为兄弟 安知其所言非虚乎。以致初则亲如骨肉，后则疏若路人 始也刎颈 终致切齿。观晏平仲久而敬之之句 得无赧赧乎。袁君与余同学已二年 各人意气相投 因而结为异姓手足 非邂逅相遇而结为兄弟者可比。以道义相交 以学问相友 深耻若辈所为。爰各作盟誓 以各示己志 始得始终如一 不致首鼠两端 以貽人笑。议其誓曰：道义相交 学问相友。有侮共御 有过相规。富贵共之 贫贱同之。终始守恃 弗背弗忘。谓予不信 有如河汉。”叶圣陶当时还赠给袁封百一张照片，背面也有叶圣陶亲笔题写的几行字“同学经年 意气相投 蒙不弃结为兄弟 无有为信 聊以小影表微情。封百兄收存 至若家世里居 盟誓之言 则详于兰谱不赘。如弟叶绍钧持赠。”^②结义动机的表述一轻一重：重点强调了意气、道义、学问等精神层面的追求 同时附带提到了共富贵、同贫贱、共御侮等功利性诉求。不过 两人家境不同 中学毕业之后际遇颇殊 再无实质性的交往。

1919 年 北京地区 6 名年龄在 24 至 28 岁、原属不同旗分的满人王松海等结拜兄弟 其手写金兰谱序文说“盖闻古今交友之道 不出五伦之中。昔桃园结义之古圣先贤 又有管鲍交友之道。生我者父母 知我者鲍叔也。我观羊角哀、左伯桃舍命全交之义 未尝不三思叹息而流涕者也。我虽不敢云古圣先贤之义 颇有同气连枝之心 情投意合 胜如仲昆之分 同胞之义 情重如山 永结盟好。我等弟兄六人 定于民国八年四月一日 在关圣大帝驾前结拜 誓同生死之交 永结金兰之好。不求同生 但求同死 有福同享 有罪同受。倘日后生有异心 神明不佑矣。可轻视哉!”^③与叶圣陶所撰金兰谱序文一样，这里也侧重于表述“义”的情感和精神内涵，只在最后泛泛提到了相互扶助。

民初以后 在传统的手写金兰谱之外 还出现了越来越多的格式化的印制版金兰谱。1917 年 上海文明书局发行一款五色金兰谱 并在《申报》刊登广告，“前有序言 词句清雅 籍贯、家属排列于后 任人填写。纸张精美 可以耐久。敬告广交诸君采购为幸 每张价洋二角。”^④一年以后 又将产品扩充为两种，“甲种每张价洋三角 乙种每张价洋二角。”^⑤从 1919 年 8 月至 12 月 该书局密集在《申报》为这两种兰谱刊登广告。文明书局这两款金兰谱推出后 吸引了上海其他书局跟进。1920 年 1 月 中华书局发行一种精装金字兰谱 每份定价三角^⑥。文明书局随即推出豪华版二款产品，“五彩精印……甲种布面金字 洋五角；乙种五彩纸套 洋两角。”^⑦1922 年 文明书局开始办理外地邮购业务 还不时进行打折促销。此外 上海大东书局、世界书局、扫叶山房 天

① 《严修年谱》，严修自订 高凌雯补 严仁曾增编 王承礼辑注 张平宇参校 济南：齐鲁书社，1990 年 第 131 页。

② 叶兆言《祖父的〈金兰谱〉》，《民主》2016 年第 3 期 第 41 页。

③ 佟鸿举编著《民俗文书收藏趣谈》天津：百花文艺出版社 2006 年 第 73 74 页。

④ 《兰谱》，《申报》1917 年 5 月 29 日第 14 版，1918 年 5 月 31 日第 1 版。

⑤ 《五彩精印兰谱》，《申报》1919 年 8 月 28 日第 12 版。

⑥ 《新制酬世大全》，《申报》1920 年 3 月 8 日第 19 版。

⑦ 《金兰谱》，《申报》1920 年 4 月 8 日第 14 版。

津等地的书局,也纷纷跟进,推出不同款式的金兰谱。随着市场竞争的激烈,金兰谱价格也有所下降。以上海文明书局的五彩精印金兰谱为例,甲种最初售价五角,后来降至三角,与其他书局价格齐平,但在1925年春季打折期间曾经降至一角;乙种平时售价二角,打折期间降至六分^①。不仅有各种款式的普通金兰谱,还出现了专为女性而设计的“女界金兰谱”。1920年3月,广益书局推出号称“各界适用”之《新制酬世大全》,其中即包含《兰谱帖式》《女界兰谱帖式》。^②1927年底上海三民书店年终促销,原价均为三角的普通金兰谱和女界金兰谱,售价低至一角二分^③。

如果说以手写金兰谱为凭的结义更加可能体现私密性和个性化色彩,那么依托于格式化印制金兰谱的结义则日益趋于大众化和标准化。作为商品的格式化金兰谱充盈于市,让普通结义行为变得更加便利,只需每人买来一份,照着其中的格式,在空白处填上各人的具体信息即可。在商业宣传话语中,结义是一件随意的事,“世界交通,交友益广,一言投契,通谱联盟”^④;“大地交通,交游结纳,因之宏多,一言投契,通谱联盟”^⑤,而格式化印制的金兰谱则是一种“交际的工具”^⑥。可以想见,普通结义之风随着商业力量的推波助澜变得更盛,尤其是在刚刚涉世的青年人当中,往往成为一种稀松平常的交际行为。就如1933年《申报》上一篇小说的语言所形容的,(中学生)超明和影林为了同学友好,想更进一层做义兄弟,当然呀,这是一件极平凡的小事,不见得什么希罕”^⑦。

二、合伙结义

合伙结义,专指在政治、军事领域结拜异姓兄弟,以谋取权势甚或图谋大事。合伙结义跟普通结义一样,都沿袭了传统的“金兰结义”习俗。但由于结义主体、情境和动机的特殊性,以及在清末民国时期的重要影响,有必要将其视为一种单独的结义类型,与普通结义区别开来。

晚清时期,在大一统的帝制秩序之下,士大夫之间的合伙结义仍然是一种犯忌行为,可做而不宜说。1883年,前陕西按察使沈应奎遭到都察院左副都御史张佩纶弹劾,原因之一即是与某知府换帖,任其出入衙署、恣意招摇、徇私隐庇^⑧。消息传出后,即有人公开撰文评论“换帖之举,乃市井无赖之为,而非缙绅文士之所可效尤……为士夫所不取”,作者重申儒家圣人的教诲,告诫士人应当“信义交孚,恩礼相结”。^⑨不过如同当时人观察到的,随着结义风习的弥漫,“宦途之谱订金兰、士商之谊联肝胆者,更多若恒河之沙”^⑩。合伙结义成为一股潜流,已经禁不胜禁。袁世凯与徐世昌的关系即为典型例子,他们早年结为金兰之交,后来长期合作,相互提携,共致高位,对清末民初政治产生了巨大的影响^⑪。

清末民初,帝制秩序趋于解体,儒家思想权威不再,政治、军事领域长期陷入纷乱状态。在此背景下,合伙结义愈益成为一种公开现象。尤其是在北洋军阀时期,军政人物之间出于政治利害

① 《文明书局廉价大赠品》,《申报》1925年2月25日第18版。

② 《金兰谱》,《申报》1920年4月8日第14版。

③ 《三民书店年关大贱卖》,《申报》1927年12月24日第17版。

④ 《兰谱》,《申报》1917年5月29日第14版,1918年5月31日第1版。

⑤ 《彩色精印形式美观金兰谱》,《申报》1922年10月10日第42版。

⑥ 《五彩精印金兰谱》,《申报》1925年2月4日第4版。

⑦ 忆图《金兰》,《申报》1933年8月9日第22版。

⑧ 《光绪九年十月二十四日京报全录》,《申报》1883年12月7日第10版。

⑨ 《论换帖》,《申报》1883年11月21日第1版。

⑩ 《办匪详述》,《申报》1892年3月6日第2版。

⑪ 张华腾《袁世凯与徐世昌》,《袁世凯与近代名流》北京:新华出版社,2003年,第24-64页。

而换帖的消息屡见报端。比如,1918年3月,〔安徽督军)倪嗣冲、(徐州镇守使)张文生,经徐树铮之说合,结为兰谱,暗中携手。”^①1922年2月,“北京电:(皖南镇守使)马联甲与(江苏督军)齐燮元已换兰谱。”^②“赣北镇守使吴金彪,去岁应曹(锟)仲帅电召赴保……闻仲帅已与吴使订兰谱交,总不外取联络主义,团结直系势力。”^③1923年7月,“汉口电:陕(西督军)刘(镇华)发起与(湖北督军)萧(耀南)结盟,派李绍曾携兰谱到鄂,萧派赵伯坝代表,定九日在汉换帖。”^④1923年11月,“蚌埠电:督署消息,虞(七日)午,鲁(督军)郑(士琦)派副官梅英抵蚌,携带兰谱,与(安徽督军)马(联甲)定盟,并请互相联络。马颇嘉纳,当晚在督署设宴慰劳。”^⑤1925年5月,奉系入关,拉拢冯玉祥与张作霖合作,“冯以所处之地位并未稳妥,经政客之联络,已有允意,且与张换兰谱,以坚信用。”^⑥1925年9月,“汉口:鄂(督军)萧(耀南)豫(督军)岳(维峻)互换兰谱”。^⑦1926年4月,“据闻……(原西北边防会办)马福祥、(西北边防督办)张之江、阎锡山,亦拜过兰谱。”^⑧1926年四五月间,“汉口:吴(佩孚)与奉张(作霖)换帖,删(十五)将兰谱寄交驻奉代表赵倜,向张交换。”^⑨“奉张代表齐振林,偕军事顾问町田,灰(十日)到汉(口)谒吴(佩孚),面交张(作霖)致兰谱礼物,极蒙优待。”^⑩不过正如时人所言,这样的合伙结义只是“以换贴为联络手段”^⑪，“大哥长、小弟短,叫的非常亲热,不料去的急,回来的快”^⑫。对此,当时的报纸刊登过一篇短评予以讽刺“同一无效:政府对军阀之和平令,台壁上不准小便之警告,新式男女定情时之海誓山盟,军阀拜把之金兰谱,旧家庭父母对新人物儿女之训言,中国政府对外抗议。”^⑬

蒋介石的几次跟人结义,堪称民国时期合伙结义之典型。1911年底上海光复之后不久,陈其美(字英士)、黄郛(字膺白)、蒋介石在上海打铁滨地方换谱结义,“约言是‘安危他日终须仗,甘苦来时共尝’,语系英士先生所拟。蒋先生赠英士、膺白二人宝剑各一,此二语即镌在其上”^⑭。当时清王朝的统治崩溃在即,新的共和国家正在酝酿之中,三人结为异姓兄弟,准备共同追随孙中山做一番大事。不过后来政治风云变幻,陈其美于1916年遇刺身亡,黄郛以独立身份涉足北京政坛,蒋介石则长期找不到方向。直至1924年底,北京政局变动,黄郛被推举为摄政内阁首领,孙中山应邀北上共商国事,时任黄埔军校校长的蒋介石才有机会跟黄郛重提旧事“吾党成败,终不能离打铁约言。请兄以英兄之事孙公者事之。”^⑮可是黄郛代理国务总理不足一个月即下台,蒋介石抱持的“兄弟”携手的期望再次落空。又过了几年,蒋介石以北伐军总司令身份抵达上海,此时黄郛已是下野的“前朝”政客。据黄郛夫人沈亦云回忆“蒋先生初到上海,一日在雅尔培路我们家里,谈到政治,又谈到英士先生,叹息着说:如果英士先生不死,可以办党。蒋先

① 《南京快信》,《申报》,1918年3月31日第7版。

② 《国内专电》,《申报》,1922年2月3日第6版。

③ 《九江近事》,《申报》1922年2月4日第11版。

④ 《国内专电》,《申报》1923年7月22日第6版。

⑤ 《国内专电》,《申报》1923年11月9日第4版。

⑥ 《奉军入关为张冯合作而来》,《申报》1925年5月18日第5版。

⑦ 《国内专电》,《申报》1925年9月2日第7版。

⑧ 《国晋二军与京绥路之关系》,《申报》1926年4月6日第9版。

⑨ 《鄂吴做寿与吴张换帖》,《申报》1926年4月19日第4版。

⑩ 《国内专电》,《申报》1926年5月15日第6版。

⑪ 石三《一片纷纷结义声》,《申报》1926年7月9日第17版。

⑫ 东白《乐郊琐闻》,《申报》1926年6月13日第17版。

⑬ 兴《同一无效》,《申报·自由谈》,1925年11月21日第11版。

⑭ 沈亦云《亦云回忆上册》,台北:传记文学出版社,1983年,第228页。

⑮ “中华民国史事纪要编辑委员会”编:《中华民国史事纪要(初稿)中华民国十三年(1924)(七至十二月份)》,台北:“中华民国史料研究中心”,1983年,第878页。

生自己专心军事,而由庸白办政,可以合作分工。”^①后来蒋介石把党务交给了陈其美的侄子陈果夫、陈立夫。黄郛则先后担任上海特别市首任市长、外交部长,1933年又勉为其难,出任北平政务整理委员会委员长,帮蒋介石承担与日本折冲的“苦差事”,直至两年后抱病而回,不久即病逝^②。

1925年10月,时任国民革命军第一军军长蒋介石,曾经主动与时任国民革命军第三军军长朱培德(字益之)互换金兰谱。蒋还在日记里说“此人诚一血心男子,可与共事也。”^③他们结义的背景值得注意。此时孙中山刚刚去世半年,广东革命政权仍然群龙无首,蒋、朱两人分别统领一支部队,实力大致旗鼓相当。在这种情况下,蒋介石主动发起结义,合伙“干大事”的意图非常明显。后来两人一直在军、政领域密切合作,最终蒋介石成为“党国”领袖,朱培德则是蒋介石信任、倚重之助手。1937年2月,朱培德病逝,蒋介石颇感伤心、遗憾,在日记里说“益之逝世,又缺一个智勇精诚之同志。近年来得力于益之无形之补助,殊非浅鲜。益之在军委会苦心孤诣之主持,代余调理一切,今后再无其人矣。”^④

晚年章太炎与李根源的结义,也基本属于合伙结义。李根源(字印泉)自撰年谱1924年46岁条目,开篇即记载说“太炎先生与余缔金兰交,视余如弟。先生当代大师,何敢呼兄?仍事以师礼。”^⑤章太炎给李根源信中的称呼也能印证此事:1923年12月5日的信函,还称李为“印泉我兄”;1924年1月12日的信函即改称“印泉老弟”,此后一直称李为“印泉老弟”或者“印泉吾弟”^⑥。两人结义的理由,章太炎后来曾经解释过“腾冲李根源,尝以军事参西南军政府。军政府败,根源独不挠。后迁农商总长,为大总统黎公所倚。黎公败,根源从亡至天津。南抵上海,期倡大顺,卒不得。炳麟多其义,而与为昆弟交。”^⑦实际上,章太炎自己也积极卷入当时的北京政坛,支持李根源力挺黎元洪。1923年1月21日,他给李根源的信中说“昨得信自黎公所来,欣然色喜。当今之世,各以乡望论才。仆不任为王文成,而兄当庶几杨文襄也。”^⑧章太炎自命为当世王守仁,并将李根源比作为与王守仁大致同时代、“出将入相”的名臣杨一清,频频与李根源通信,讨论政局变化,为李出谋划策。尽管黎元洪最后失败,但李根源不离不弃。在章太炎看来,这是难得的“义”举,为了表示赞赏,遂主动与李根源缔交。当然,两人合作图谋大事在先(尽管未成),结义行为在后,跟蒋介石的例子略有差异,但仍可归入合伙结义类型。

三、帮会结义

帮会结义,即以结拜兄弟或者拜师收徒为基础,结成相对稳定的人际网络。这是从金兰结义习俗基础上衍生出来的一种极为特殊的结义类型,天地会、哥老会和青帮均属于此类型。

成文时间不晚于1828年的一份天地会秘密文书中有一首《金兰结义》诗“人王面前一只瓜,东门楼上草生花。左右细系十乙日(口),羊羔美酒是我家。”^⑨这首拆字诗,在19世纪中叶的天

① 沈亦云《亦云回忆上册》,第292页。

② 《黄郛》黄季陆主编《革命人物志》第五集,台北:中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会,1970年,第359-360页。

③ 刘维开《蒋中正在军事方面的人际关系网络》,汪朝光主编《蒋介石的人际网络》,第73页。

④ 刘维开《蒋中正在军事方面的人际关系网络》,汪朝光主编《蒋介石的人际网络》,第74页。

⑤ 李根源《雪生年录》第3卷,沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第一辑第15册,台北:文海出版社,1966年,第113页。

⑥ 《章太炎致李根源的信》,《近代史资料》总第36期,1978年,第126、127-155页。

⑦ 章太炎《李母闾太夫人谏文》,黄耀先、饶钦农、贺庸点校《章太炎全集·太炎文录续编》,上海:上海人民出版社,2014年,第417-418页。

⑧ 《章太炎致李根源的信》,《近代史资料》总第36期,1978年,第104页。

⑨ 《天地会文书抄本》,庾裕良、陈仁华等编《广西会党资料汇编》,南宁:广西人民出版社,1989年,第520页。

地会秘密文书中略异“我王脚下两堆沙,东门头上草上花。丝线穿针十一口,羊羔美酒是我家。”^①20世纪初,这首诗又写作“人王头上两堆沙,东门头上草生花。丝线穿针十一口,羊羔美酒是我家。”^②具体文字上的差异,表明这首诗具有持续吸引力,反复被人传抄。但其内涵一直很明确:一方面,帮会结义显然与金兰结义习俗有着密切的渊源关系;另一方面,帮会结义又在金兰结义习俗的基础上发生了变异,将原先精神性的“金兰”之“义”进行庸俗性的解释,使其似乎沦为纯粹的物质欲求。根据当代学者的研究,天地会之类的会党主要是下层流民/游民群体的秘密结合^③。在这样的秘密结合实践中,传统的金兰结义不仅发生了庸俗性的变异,还逐渐形成一套丰富的、隐秘的、带有神秘色彩的结义文化,从而在当时及后世均被主流话语视为一种异常现象。下面以天地会为例,主要从誓词^④入手予以说明。

天地会最早出现于乾隆二十六年(1761),当时即有“三指诀”和“洪”字作为识别暗号^⑤。乾隆五十二年(1787)发现的一份天地会结义盟书,其前半部分是带有神秘色彩的仪式内容,表达了结义之举的正当性:“今夜插(歃)血拜盟,结为同胞兄弟,永无二心。今将同盟姓名开列于左。本原异姓缔结,全洪生不共父,义胜同胞共乳,似管鲍之忠,刘关张为义,汝(按:中漏八个字)视同一家。”后半部分是对参与者的纪律要求:“今夜传教汝手路密约,上不传父母(按:中漏六个字),如有漏泄跟机,含血喷天,全家灭亡。自今既盟之后,前有私仇挟恨,尽泻于江海之中,更加和好。有善相劝,有过相规,缓急枫(相)济,犯(患)[难]相扶。我等兄弟,须当循规守法,不可借势冒为,恃强欺弱,横凶作歹,故违誓约。自作自当,不得累众人。若不忠不义(按:下残)。”^⑥概括起来有四点:(1)保密,(2)和好,(3)互助,(4)不欺。总的来看,标榜结合起来的正当性,强调内外之别和彼此扶助,都表明天地会这种类型的结义已经初步具备了封闭的、隐秘的小圈子之特征。

19世纪中期,天地会的结义誓词已经发展为三十六条,号称洪门“三十六誓”。目前所能见到最早版本的三十六誓,见于纽博德和威尔逊1841年发表的一篇英文文章^⑦,实存35条。从誓文内容和顺序来看,它们以保守秘密开头(1),中间(8、10)两次强调保密,最后又以保守秘密结尾(36),形式上构成了一个“闭环”,仿佛一个圈子,框定了一个封闭的人际空间。在此范围内,最主要的事务是参与者之间的相互扶助,相关条文数量也最多,共有18条(4-6、11-12、14-16、20-22、26、29-31、33-35),涉及饥、贫、病、残、亡、葬、饮食、出行、借贷、通信、贍家等日常生活中的诸多方面。这些互助内容,均属于对“道义”的正向彰扬。其次是参与者之间平行关系的调节,相关条文共有9条(2-3、7、13、19、23-25、32),涉及相互之间的不敬、争吵、争斗、欺凌、性侵犯、赌博、商业往来等问题。这些内容,属于从反面为可能的“不义”之举预先设防。再次是参与者之间纵

① 萧一山《近代秘密社会史料》第5卷,北平:国立北平研究院,1935年,第3页。

② 平山周《中国秘密社会史》,上海:商务印书馆,1912年,第62页。

③ 蔡少卿《中国近代会党史研究》,北京:中华书局,1987年,第14页。

④ 盟书誓词是天地会内部流传的秘密知识的核心成分之一,论述天地会历史的著作多会提及其具体内容。不过长期以来,少有学者对天地会的盟书誓词予以特别的关注。先行研究中,荷兰学者田海(Barend J. ter Haar)的著作(*Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*, Leiden: Brill, 1998),有一节专门分析天地会盟书的格式构成和仪式用途,揭示了天地会盟书与道教礼仪实践及巫术之间的相似性。

⑤ 蔡少卿《关于天地会的起源问题》,《北京大学学报》1964年第1期。

⑥ 中国人民大学清史研究所、中国第一历史档案馆合编《天地会》(一),北京:中国人民大学出版社,1980年,第161-162页。这份誓词亦见蔡少卿《中国近代会党史研究》第407页。此处个别文字和标点,参考了蔡著。

⑦ Newbold & Wilson, “The Chinese Secret Triad Society of the Tien-ti-huih,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Vol. 6, No. 1, 1841, pp. 137-139. 以往一般认为最早的三十六誓大概出现于咸丰年间,即萧一山从大英博物馆抄录并于1935年公开刊印的版本(胡珠生《清代洪门史》,沈阳:辽宁人民出版社,1996年,第550页)。实际上,《皇家亚洲学会会刊》1840年1月收稿、1841年正式刊发的这篇文章,即包含有三十六誓的完整英译内容。作者使用过的原始中文文书现已无从查找。笔者已将这份英译版三十六誓回译成中文,下一步将结合其他版本的三十六誓进行专门研究。

向秩序的规范 相关条文共有 4 条(17-18、27-28) 涉及守礼、服从、遵命等问题。

到了 19 世纪五六十年代,“三十六誓”除了继续强调日常生活中的互助 还出现了更多与暴力侵害有关的条文。一条誓文明确说“陆路打鸱鸪 须要先试其来历 未曾入洪门、并无牌号 乃是风仔 然[后]下手。如有不分 误打洪英 不可乱为。如有不依者 神明鉴察 即诛灭。”所谓“打鸱鸪”即拦路抢劫,“洪英”即加入过洪门者,“风仔”即一般外人。陆路抢劫要辨别对方是否同会之人 水路抢劫同样如此“行船遇劫 挂号为先 见牌的确 不得贪心混抢会内兄弟银两物件 以失结义声名。如有不依者 必受五雷诛灭 雷火烧死而亡。”还有一条誓文说“洪家兄弟异路为盗 不得眼红。自己兄弟发横财 切莫借不遂 立起歹心。如有不依者 死在无栖之地。”关于成员之间的互助 也出现了如下条文“听知兄弟与风仔外人打架 亦要勇力向前 相帮一臂之力。不得辅助风仔 亦不得临阵退缩。如有不依者 乱箭射死 刀下而亡。”“安置会内兄弟避难者 须要稳当包藏 慎勿疏言 密传兄弟科合钱银 以得出关逃脱。如有不依者 难免刀下颈碎而亡。”禁止事项变得更多: 兄弟之间不得恃强凌弱、不得拐骗兄弟银钱物件、不得在赌场内勾引外人欺骗兄弟、不得强买争卖兄弟货物、不得霸占兄弟田地屋舍、不得抢劫兄弟财物、不得勾引盗贼偷盗兄弟地盘、不得强占兄弟及其至亲祖坟山场、不得相争妓女美僮、不得霸占兄弟妻妾子女、不得淫辱兄弟母亲妻妾姊妹、不得鸡奸兄弟及其子侄至亲、不得拐卖兄弟婢仆人口 等等。^① 盗窃、抢劫、拐骗、设赌、强买强卖、霸占财产、拐卖人口、夺人妻女、狎妓、强奸、鸡奸 都体现了暴力的弥漫。帮会结义的一个重要目标就是降低帮内的暴力侵害 但并不禁止甚至鼓励对外人实施暴力行动。

与此同时 结义仪式也变得繁琐。不同时期、不同地区的天地会结义 具体仪式各有差异 但都包含一系列相似的神秘道具布置和程式化对答 以及在神灵和虚拟帮会祖先面前郑重宣誓 共饮混合了鸡血和所有结义对象指血的酒这些关键环节。杀鸡时要念一首诗 作为对结义者的警告“此鸡不是非凡鸡 流(留)在人间五更提(啼)。万兄盟誓他作正(证) 不忠不义照此鸡。”^② 细密的约束机制加上繁复的仪式过程 意味着衍生于金兰结义习俗的帮会结义 已经“青出于蓝而胜于蓝”远远超出了普通结义及合伙结义那样简单的结合形态 形成了一套成熟的结义文化、一种关于隐秘的新兴会社的构想。19 世纪中后期和 20 世纪前期 这种结义文化的影响愈益扩大 表现为各地天地会、哥老会(红帮)的活跃乃至泛滥。原本以拜师收徒机制而形成的青帮 也吸收了这种结义文化的因素 19 世纪末以后呈现出青红帮合流的态势^③。

帮会结义将“道义”变成了一套隐秘的亚文化 对结义对象之外的秩序可能构成强大的威胁 因而在外部观察者眼里往往呈现为异类、异端的形象。前述纽博德和威尔逊的英文文章 便是一个较有代表性的例子。该文介绍了 19 世纪二三十年代华人天地会组织在南洋群岛的活动情况 包括诱骗、谋杀、抢劫、劫掠、暴乱、包庇罪犯、作伪证、干扰司法 甚至是针对英、荷殖民政府的暴动。在作者的视野中 天地会只是一种操着“黑话”(dark phrases)、使用“秘密符号”(secret signs)、“极其强大和暴烈的”(extremely powerful and violent)“秘密结社”(secret societies) 是一种“可憎的兄弟结拜”(odious fraternity)^④。作为西方殖民者 郭士立、纽博德都以居高临下的姿态观察华人天地会 他们的看法或许有所偏颇 但他们并非孤例。此后的一个半世纪里 中外政府和学术界对华人帮会的观察和论述 也多偏重于他们反秩序、反体制的一面^⑤。

① 本段引文均出自萧一山《近代秘密社会史料》第 3 卷 第 1-12 页。

② 《天地会文书抄本》, 庾裕良、陈仁华等编《广西会党资料汇编》第 513 页。

③ 蔡少卿《青红帮的历史演变与罪恶活动》,《南京大学学报》1990 年第 3 期。

④ Newbold & Wilson, “The Chinese Secret Triad Society of the Tien-ti-huih”, p. 135.

⑤ 孙江《话语之旅: 对中国叙述中的秘密结社话语的考察》,《中国学术》总第 18 辑 2005 年 第 24 页。

四、何以称“义”

三种结义类型虽然均以“义”为号召、为标榜,但由于结义主体、情境、动机特别是约束机制的不同,其凝聚能力和结合效果也有所区别(见表1)。

表1 三种结义类型比较

	结义主体/情境	结义动机	约束机制	凝聚能力	结合效果
普通结义	非特定	宽泛	虚(道义)	弱	加强版朋友
合伙结义	政治、军事领域	具体	虚(道义)	弱	加强版伙伴
帮会结义	下层流民/游民	宽泛	实(罚则)	强	新兴(秘密)会社

普通结义流行面广,见于各个阶层和各种日常生活情境。正如许多金兰谱所示,管鲍之风、桃园之义,是普通结义的标准参照,其所推崇、向往的目标是长期乃至毕生资源共享、情感无间、心意相通。由此形成的结合形态,可以说是加强版的朋友。这种结义多以正面的精神激励为主,以情感和道义相劝勉,对于可能的“负义”,往往仅以一句空洞的“神明鉴察”作为告诫。特别是格式化的金兰谱,序文中更是缺乏约束性的内容,可能的“负义”基本上被有意无意地忽略。因此,普通结义有其固有的脆弱性。对于生活方式大体相近、境况大体相同的士大夫和文人雅士而言,因缘际会,诗文唱和,情意相通,乃至精神砥砺,这样的可能性还比较高。不过要达到管鲍之交的境界却并不容易,正因为此,这一典故才会反复被人提起。古人早就感叹,“一贵一贱,交情乃见;一死一生,乃见交情”^①。对于身处时代剧变形势、职业道路尚不明朗、文化人格尚未定型的青年人来说,让金兰之交维系善终就更加困难。

在商业力量的推波助澜之下,人们逐渐习惯于“以换帖为儿戏,广交友以沽名”^②。有人结义之后反悔,遂公开登报声明取消结义关系:“前曾与程甫青君结金兰交,今因意见不合,自登报日起,取消谊兄如弟之关系。所有兰谱、一切书信文件等,均行作废。恐未周知,特此布告,尚希公鉴。”^③更多的情况则是,“偶然结纳,一见倾心,酒食往还,欢场聚首,以为形影相依,谊实过于兄弟,不可无以志神交也,于是各书姓名、年贯、三代讳氏,互相交易。或更拜神设誓,矢长毋相忘之愿。……然结交未久,赖因钱财起隙者有之;志趣不同,伴与酬酢而阴存倾轧者有之。恩怨相寻,翻云覆雨,一转眼间,又易换帖,而作绝交书矣。甚至境遇各殊,或如云之高,或如泥之陷,踪迹既睽,姓名不复记忆,故人相访,有宾诸门外者。”^④

政治、军事领域的合伙结义有着清楚、具体的目标,但与普通结义一样,也缺乏实在的刚性约束机制,仅有“道义”作为价值标尺,为结义对象的合作事业赋予正当性和崇高感,从而可能发挥精神鼓舞和伦理约束的双重功能。由此形成的结合形态,可以说是加强版的伙伴。至于“道义”是否能够实际奏效,则因人、因势而异。蒋介石当年与黄郭结义,仅约言“安危他日终须仗,甘苦来时要共尝”,后来两人的兄弟之“义”能够善终,主要还是跟黄郭愿意隐忍、甘做配角的作风有关。1934年4月蒋介石与黄郭在南昌的一张合影,颇能反映出两人关系之微妙:

① 《论换帖》,《申报》1883年11月21日第1版。

② 佟鸿举编著《民俗文书收藏趣谈》第77页。

③ 《叶仲方启事》,《申报》1926年1月13日第1版。

④ 《论换帖》,《申报》1883年11月21日第1版。

作为“党国”领袖的蒋介石居前,中式长衫,光头胖脸,面露满意的微笑,俨然“大哥”;作为“方面大员”的黄郛微微侧后,西装革履,发式侧分,面容沉静,宛如“小弟”^①。当年结义时的兄弟位次此时实际上已经发生改变,兄弟关系必须服从政治规矩,而黄郛似乎对此安之若素。正因为此,蒋介石对黄郛颇为感念,后来曾经充满感情地回忆说“辛亥以来,英士、膺白二先生,皆与余以安危同仗、甘苦共尝相互勩勉,金石交期,不啻手足。”^②

同样是合伙结义,蒋介石与冯玉祥的关系刚好相反。1928年2月,蒋、冯换帖,拜帖上手书“安危共仗,甘苦同尝,海枯石烂,死生不渝”^③,比起早年与陈其美、黄郛的结义显得更加诚恳。当时二次北伐在即,蒋介石虽为“党国”要人、国民革命军总司令,但能有效指挥的只是自己兼任总司令的第一集团军,需要取得中原地区实力派冯玉祥的支持。而时任第二集团军总司令冯玉祥,虽然手握重兵,但在“党国”系统的资历、人脉和声望均有限,需要取得“党国”要人的政治支持。这样,双方正好有可能达成互补型合作。可是,二次北伐的目标达成之后,蒋介石意欲进一步统合各路实力派,冯玉祥则不甘居于人下,两人的“兄弟”之“义”维持一年即告破裂。

作为衍生于金兰结义习俗、主要发生在下层群体中的帮会结义,客观上为一种新兴会社的出现提供了可能性。但它在庸俗化的方向上走得太远,跟“道义”的初旨偏离太多,演变成为一种特殊的结义类型。帮会结义与普通结义及合伙结义的最大区别,即在于有着刚性的约束机制。如前所述,这种结义需要履行复杂的仪式,共饮血酒,向神灵盟誓,对于泄密、负义和背叛行为有着严厉的惩罚措施。此外,天地会还有更多诗文,都在强调负义和背叛的严厉后果。比如,“反心反意雷打亡”“奸者来于剑下亡”“无忠无义剑下亡”^④“反骨刁心死眼前”“反骨刁心断肝肠”“反骨刁心剑下亡”“反骨刁心命早亡”“奸心反意斩将台”“奸者满门剑下红”“若还无义刀下死”“不忠不义照鸡亡”“反骨之人水中亡”“此人不忠并不义,千刀万剐复凌迟”^⑤“若是奸心假仁义,蛇伤虎咬刀下亡”“奸心斩首遇刀亡”“不忠不义火中亡”“奸心必定五雷焚”“奸恶之人斩灭先”“反骨奸心骨化尘”^⑥“反骨奸心定不留”“不忠不义桥底亡”“反骨奸心照此鸡”“此人不忠又不义,千刀万斩碎灵池”^⑦。“负义”和背叛的成本既高,非有实力者不敢轻易尝试。因此,帮会结义有着强大的内部掣合力。这种凝聚效力最为显著的结义,愈益跟内外有别的暴力侵害紧密相连,因而越来越呈现为“秘密会社”乃至“黑社会”的形象。

五、何以“社会”

对于微观主体而言,结义既有拓展和强化人际网络的功效,也包含着增进彼此情谊的效果。而若从宏观结构变迁的角度来看,三种类型的结义现象在晚清民国时期的盛行,实际上指向一个基础性的问题,即个体何以结成整体的“社会”。

中华民国临时政府成立前夕,孙中山于1911年12月31日题赠《民立报》“‘Unity’ is our

① 沈云龙编著《黄膺白先生年谱长编》,台北:联经出版事业公司,1976年,书前插图。

② 蒋中正《黄膺白先生家传序》,黄季陆主编《革命人物志》第五集,第360-361页。

③ 冯玉祥《冯玉祥回忆录》,北京:东方出版社,2011年,书前蒋、冯手书拜帖图片。

④ 《广西东兰州天地会成员姚大羔所藏会簿》,中国人民大学清史研究所、中国第一历史档案馆合编《天地会》(一),第7、8、19页。

⑤ 《天地会文书抄本》,庾裕良、陈仁华等编《广西会党资料汇编》,第499、502、503、512、513、515页。

⑥ 萧一山《近代秘密社会史料》第5卷,第14、16、17、18、30页。

⑦ 《贵县修志局发现的天地会文件》,《国立北平图书馆馆刊》第8卷第4号,1934年7月,第45、46、48页。

watch word(‘合’之一字最足为吾人惕)”^①,表明他已经自觉地意识到了“结合”问题的重要性。到了1924年,在关于三民主义的系列演讲中,孙中山更是痛感中国人仍然是“一片散沙”^②,试图通过国民革命来实现国人的有效结合。也就是说,在晚年孙中山看来,中国虽然已经转型为共和国十余年,但仍然没有找到个体结合成为整体“社会”和“国家”的有效路径。孙中山这一论断并非无根之谈,因为貌似“传统”的结义不仅没有萎缩,反而变得异常兴盛,成为用于构筑社会关系、展开“社会”构想的流行模式。直至1933年,扫叶山房发行的一种四人用兰谱,其序文仍然试图将传统的金兰结义解释为共和体制之下人群结合的良善之方:“国体已改共和之制,斯人群宜谋结合之方……念四海无非兄弟,盟笠车者宜切埙篪。从此休戚相关,无殊手足,庶几和平同奏。”^③这种现象,提示着近代中国“社会”生成过程的复杂性。

传统的中国社会,大体上以儒家的基本理念仁义礼智信作为价值基石。至于这些理念如何付诸实践,儒家先哲设想的路径是“推己及人”。孔子强调统治精英的表率作用“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》);“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》);朱熹集注云“推己及物。”孟子说得更具体“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌……古之人所以大过人者,无他焉,善推其所为而已矣。”(《孟子·梁惠王上》)孟子显然是从统治者的角度而言,强调自上而下地“推”。后世儒者将先哲们的构想进一步完善为“纲常”“修齐治平”模型。简单地说,儒家的“推”主要是一种纵向的秩序建构路径,由此构筑起来的是一个等级分明的总体框架,具体体现为所谓“五伦”中的前四对关系,即君臣、父子、夫妻、兄弟。

在这种纵向秩序分明的总体框架之下,人与人之间的横向关系何以建构?特别是在人口规模巨大、人口构成多元、人口流动加剧、新旧格局转换的背景之下?“五伦”中的后两对关系,即兄弟之“悌”和朋友之“信”,已经隐约指示了方向。兄弟、朋友都在熟人范围之内,“悌”“信”原则有可能直接发挥效力。超出这一范围,特别是进入多元、复杂、陌生的人际互动环境之后,模拟兄弟关系的结义,便提供了一个解决方案,即以虚拟兄弟之间的“义气”代替朋友之“信”,从而提供一条横向的社会关系建构路径,并与纵向的路径形成互补。

“义气”是从儒家五大价值基石之一“义”挪用过来的,但其内涵已经发生了变化。简单地说,义气就是结义对象之间的互助互惠,它又包括精神和物质两个方面。一方面,义气是相互之间在实际利益上的帮忙、扶助、提携,可以是具体的,也可以是内容不确定的。普通金兰结义中多有相关的宽泛表述,天地会誓词中的表述更是有过之而无不及。另一方面,义气又是超越性的、甚至是具有神圣光环的东西,可以是情感相通、精神相知,也可以是人格砥砺、道德互勉。义气的最高伦理标准是“无限责任”,最极端的表述就是所谓“不求同生,但求同死”。这就与孔子所强调的“义利之辨”、孟子所推崇的“舍生取义”一脉相承。但无论是精神上还是物质上,结义之“义”都强调内外有别,也就是说已经不再具有普遍主义的性格,而是转变为特殊主义的价值取向。

如果说,循着儒家传统的“推”这一纵向路径构筑起来的是等级分明的“社会”,那么循着结义这种横向路径构想出来的是何种“社会”?如同前述结义案例所示,那就是小圈子本位、碎片化的“社会”。从外部视角来看,“结义”产生的是一个一个小圈子,圈子内外是两个截然

① 《为上海〈民立报〉题词》,《孙中山全集》第1卷,北京:中华书局,1981年,第581-582页。

② 《孙中山全集》第9卷,北京:中华书局,1986年,第237-238、240页。

③ 孔夫子旧书网拍品照片,http://book.kongfz.com/item_pic_8052_97308409/,登录日期2017-09-14。

不同的行动场域。极端的例子便是帮会结义。天地会内部流传的秘密文书中记载了大量的路上盘问、盘问包袱对答、手势、暗号、茶碗阵,后来又逐渐发展出一套江湖隐语、切口、行话。这些秘密知识旨在营造一种内外之别。基于内外有别的逻辑,圈子内部一团“义气”,结拜兄弟之间可以强调友爱、互助,圈子以外则可能根本无“义”可言。陌生人之间,一个个小圈子、小团体之间,即便以血腥的暴力相凌,也算不了一回事。

对于这种小圈子本位、碎片化的“社会”,社会学家费孝通在1940年代后期给出了形象的描绘:“我们的格局……好象把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹”;“以自己为中心,像石子一般投入水中,和别人所联系成的社会关系……像水的波纹一般,一圈圈推出去,愈推愈远,也愈推愈薄”;“在差序格局中,社会关系是逐渐从一个一个人推出去的,是私人联系的增加,社会范围是一根根私人联系所构成的网络。”^①这就是现已成为经典的“差序格局”论述,也是与他作为一位现代社会学家所认同的“团体格局”背道而驰的旧东西。将费孝通的差序格局论述与“结义”的经验事实互相发明,有助于进一步理解中国传统“社会”的本相。

最近有学者提出,清末民初“文化中国”的崩解,带来了人情的肆虐。“帝制中国,由于皇帝效忠和儒学修身两个坐标的存在,人情这种次一级的忠诚还能被控制在一定范围内;而在民国时代,前述两个坐标同时失效,人情成为失范状态下政治、社会活动最重要的润滑剂,渗透到社会政治的各个角落。……整个社会和政治关系总是运转于人情政治和多种力量的博弈之中。”^②结义也是一种拟制的人情。从整体“社会”构想的角度来看,在大一统的帝制秩序之下,横向的“社会”构想路径还有着纵向路径作为牵制,“差序格局”中的“序”和“差”(也就是等级和界限)具有同等重要的地位。而在一个急切图变、拥抱外来新理念新制度以期构筑近代“国家”和“社会”框架的时代,传统的纵向秩序建构路径很快被抛弃,外来新理念新制度的效果又还未充分体现。在此背景下,貌似与“近代”变革方向背道而驰的“传统”横向路径的效用凸显,结义现象盛行。由此,“差序格局”中“差”的一面,也就是小圈子本位、界限感和畛域意识,便体现得尤为明显。而超越不同圈子的整体“社会”信任的生成,便成为一个棘手的难题。

总结全文,结义是儒家传统“五伦”中最后一对关系即朋友之“信”的延伸。它挪用儒家普遍性的价值支点“义”并将其转换为特殊主义的“义气”,以模拟兄弟之间的“义气”来代替朋友之“信”,由此提供了一种横向的社会关系建构路径,与“五伦”中前三对关系所确立起来的纵向秩序建构互相配合,从而可能直面个体如何结成整体“社会”这一基础性的问题。晚清民国时期,结义已经呈现为三种不同的类型,除了日常生活中常见、相当于加强版朋友关系的普通结义之外,还有主要见于政治军事领域、相当于加强版伙伴关系的合伙结义,以及主要见于下层群体中的帮会结义。由于结义的主体、情境、动机,特别是约束机制的不同,三种结义类型的凝聚能力和结合效果有所区别,而以帮会结义最接近于新兴(秘密)会社的形态。但在纵向的秩序建构路径相对失效的情况下,结义这一横向“社会”构想路径的凸显,强化了一种小圈子本位、乃至与暴力紧密相连的人际结合形态,使整体中国“社会”的差序格局特征更加明显。

(责任编辑 朱剑)

① 费孝通《乡土中国·差序格局》,上海:上海人民出版社,2006年,第21、25页。

② 黄道炫《密县故事:民国时代的地方、人情与政治》,《近代史研究》2017年第4期。

Yangtze River) was actively engaged in public affairs, one of which was what related to Buddhist temples. Local records, genealogies and anthologies are valuable sources for relevant studies. The event of enshrining *Yong Le Bei Zang* (*Yongle North Sutra*) in Yixin Fazang Temple during the Wanli Reign of the Ming Dynasty remained unknown due to the lack of official records. Fortunately, an essay for stele inscription collected in the genealogy of Wu clan provides a record for the whole event, together with the information of notable families and clans in Jiangnan and the powerful official Zhou Yanru. It is an important text for the study of the relationship between gentry class and Buddhism, gentry and society in Yixin in the late Ming period.

Brotherhood: An Imagination of a “Society” in Modern China

LI Gong-zhong

Brotherhood was popular in the period of the late Qing Dynasty and the Republic of China (1911–1949). Four types of brotherhood can be tentatively identified: ordinary brotherhood with promises of mutual help in general but without exact goals; brotherhood as partnership among individuals with exact goals, and brotherhood generally labeled as “secret society”. The universal value of the *yi* (righteousness) in Confucianism was appropriated and transformed into the *yiqi* (code of brotherhood) of particularism in brotherhood. The *xin* (trust) between friends is replaced with *yiqi* among the suppositional brothers, thus providing a way to set up social networks within the same class. The *yiqi* means benefits to each other spiritually and physically, with unlimited responsibility as the ultimate ethical standard. The “society” established within the same class had such a fragmented structure that the sociologist Fei Xiaotong defined it as a “*cha xu ge ju*” (pattern of difference sequence). The prevailing brotherhood highlighted the *cha* (boundaries) in “society”.

Combing through “*Hongdumen Academy*”: An Investigation into the Nature and Effect of *Hongdufu Study*

WANG Hsin-hui

Scanty are the historical materials about *Hongdumen Academy*, established under the reign of Emperor Ling of the Han Dynasty and lasting for quite a short period of time. In the community of scholars, some suggest that it was similar to an art school; some disagree with another suggestion that it was a political force brought forth by Emperor Ling; others claim that it was a literary group, a prelude to literary self-awareness. This study suggests that *Hongdumen Academy* was a cultural event established in the early days of the reign of Emperor Ling. Due to the later improper use of people and excessive promotion, the original objective of *Hongdumen Academy* was eventually distorted. Besides, the scholar Liu Xie criticized that all the *Fu* works created by scholars at *Hongdumen Academy* were shallow and poor, and suggested that *Hongdumen Academy* should not be viewed as the prelude to literary self-awareness in the Wei and the Jin Dynasties.

本刊启事

本刊全文资料已加入国家哲学社会科学学术期刊数据库、中国知网等期刊数据库,并提供读者服务。如作者有异议,请来函说明,本刊可作适当处理。