

“江湖”：中国文化的另一个视窗

——兼论“差序格局”的社会结构内涵

李恭忠

(南京大学 历史学系, 江苏 南京 210093)



[摘要]“江湖”是熟人社会以外混沌、非透明、乏规则的互动空间。在这种互动空间里,形成了历时性的“江湖”传统。它在组织模式上体现为模拟血缘关系的异姓结拜和结盟拜会,在价值模式上体现为等差有序、内外有别的“义气”。“江湖”传统表面上看主要存在于下层群体当中,实际上深嵌于常态文化体系之内。“江湖”作为一个独特的视窗,在中西学者熟悉的“儒教中国”、“帝制中国”、“乡土中国”等局部意象之外,提供了一个关于传统中国的整合性框架,即“江湖中国”。由此,传统中国社会结构的立体特征能够得到完整呈现。基层的乡土社区层面,呈现为费孝通所说的“差序格局”特征,顶端的“庙堂”层面同样如此。而介于乡土社区与“庙堂”之间的混沌“江湖”,仍旧要援引熟人世界的结构模型,同样讲究差序之别。这种一般社会层面的事实证据表明,“差序格局”概念确实具有立体社会结构内涵。

[关键词]“江湖” 义气 熟人社会 差序格局

[作者简介]李恭忠(1974—),男,江西省遂川县人,历史学博士,南京大学历史学系副教授,主要从事中国近现代史、社会史研究。

[中图分类号]C91-09

[文献标识码]A

[文章编号]0439-8041(2011)11-0030-08

“江湖”是熟人社会以外混沌、非透明、乏规则的互动空间。这种社会互动空间有哪些特征?它具有什么样的文化形态及内涵?“江湖”传统与主流社会文化体系之间是什么关系?“江湖”这一视角,对于理解中国传统社会与文化结构的深层特征有何助益?这些正是本文希望讨论的问题。

一、“江湖”释义

历史文化情境中的“江湖”,至少有三重不同的含义。

首先,“江湖”是对有形地理空间的客观描述,即相对于陆地而言的江河、湖泊。《史记·三王世家》记载,汉武帝封刘胥为广陵王,广陵在吴越之间,大

致相当于近世以来的“江南”,该区域内“三江、五湖有鱼盐之利,铜山之富,天下所仰”。汉武帝担心广陵王凭借这种经济优势招揽人心,形成与中央对抗态势,所以告诫他“臣不作威,不作福”,也就是“勿使行财币,厚赏赐,以立声誉,为四方所归也”。江南水乡的地理、生态和经济环境,导致该地民风不同于关中地区,与后者相比显得“精而轻”,所以汉武帝又告诫他:“江湖之间,其人轻心,杨州葆疆,三代之时,迫要使从中国俗服,不大及以政教,以意御之而已……”很明显,司马迁这里所说的“江湖”,乃是指地理意义上的空间区域。

其次,“江湖”是对于主动或者被迫远离权力中心的边缘状态的自况,既包含着对自由的某种浪漫

向往,也包含着权力竞逐未遂的失意和无奈,这在文人、士大夫群体当中形成了一种复调的(或者说具有内在分裂性的)精神传统,或许可以称之为“心中的江湖”。权力中心是一种清晰的存在,以都城、朝廷为具象的载体,可以概括地称之为“庙堂”。与此相对而言的“江湖”,则是一种不甚清晰的存在,主要体现在地理空间和权力等级双重意义上的边缘感,即远离国都、职位低微,甚至地处边陲蛮荒,政教未开。主动隐遁江湖,是为追寻自由;被动沦落江湖,则是一种无奈。不论是主动隐遁江湖,还是被迫沦落江湖,都是传统文人、士大夫精神体验的一种意象表达,至今依然是文学研究的对象之一。^①

再次,“江湖”是对疏离于政权体制之外乃至与主流秩序分庭抗礼的生存环境和行为模式的笼统概括,往往与流动人口、商业贸易、各色行当,特别是与下层流民及其“灰色”活动相连。近代以来,随着商品经济的发达和人口流动的频繁,“江湖”所涵括的内容愈加纷繁复杂,并且染上了神秘的、吉凶莫测的色彩。“走江湖”、“人在江湖”、“江湖行当”、“江湖骗子”、“江湖秘笈”等等说法,即部分传达了这种“江湖”的内涵。作为中国历史上客观存在的社会文化事实,“江湖”已经成为现代历史学、社会学和民俗学研究的对象。当代学者基本上倾向于把“江湖”视为区别于主流社会文化的一种亚结构、亚文化来处理,并在后者的整理和研究方面取得了一些成果。^② 不过也有人不同意这种分析框架,认为“江湖”并不只是底层游民的专属空间,而是从传统农本社会里增生出来的、非官非私的、尚未经法治规范的商业性公共空间。^③ 还有人认为,“江湖”就是前近代式(而不一定就是前近代时期)家族以外的社会空间,并不专为游民阶层和秘密社会所有,举凡普通百姓,乃至下层士大夫、知识分子,都或多或少要涉身“江湖”。^④

二、作为社会互动空间的“江湖”

讨论“江湖”作为一种社会互动空间的特征及其与常规社会结构的关系,需要从传统乡土社区的熟人特征和“庙堂”所代表的传统皇权体制的结构缺陷说起。

传统中国乡土社区的特征,是一种熟人社会:“中国乡土社区的单位是村落,从三家村起,可以到几千户的大村。……每个孩子都是在人家眼中看着长大的,在孩子眼里周围的人也是从小就看惯的。

这是一个‘熟悉’的社会,没有陌生人的社会。”^⑤

在对外相对封闭、内部相互熟悉的基础上,乡土社区构成了一种透明的、清晰的、恒定的人际互动空间。所谓透明,是因为社区成员从小到大一直在有限的地理空间内部交往,彼此的身份背景、知识技能、价值观念,甚至性格倾向和个人习惯都一目了然,想藏也藏不住。所谓清晰,是指社区成员之间的互动有着明确可循的互动规则。乡土社区的基本单元是“家”(家族/宗族),以父系血缘关系为纽带,以宗族、亲属制度为依托,形成了以父子、夫妻、兄弟、朋友为主轴的人伦关系,上下尊卑、亲疏远近和人情世故,都已经形成了确定的、清晰的模式。这套以宗亲制度、人伦关系为基础的互动规则,在社会学家费孝通看来,就是中国传统社会结构“差序格局”特征的典型例证。^⑥ 社区成员一生下来就处于这套规则的熏陶和训育之中,及至掌握了这套规则,也就走向了社会化意义上的成年。所谓恒定,是指下一代人生活的环境与父辈相差无几,以往的经验就是有效的知识,社会行为的模式也没多少变化。社区成员之间的互动模式、人际互动产生的社会资本和“社会债务”,可以在世代之间延续;相互之间的人情、信任、恩惠、债务,乃至敌意和仇怨,都可以从父辈传递给子辈甚至孙辈。

然而,乡土社区并不能承载所有社会行为,于是有了社区之外的互动空间。中国古代所谓传统“小

① 陈平原的《千古文人侠客梦——武侠小说类型研究》(北京,人民文学出版社,1992年初版,北京大学出版社2010年增订版),对于作为一种文学意象的“江湖”与文人精神世界的关系进行了深入探讨。本文重在社会史角度的分析,对于作为文人精神体验的“江湖”不予置论。

② 刘平提出了“江湖文化史”这一说法,其著作《江湖志》(济南,山东教育出版社,2005)搜集了丰富的资料,对近代“江湖文化”的方方面面进行了全景式扫描。另外,王学泰认为,“江湖”就是游民的生活空间,与市井红尘有联系,又使市井细民感到神秘,是官府与法律难以管到的地方,一定意义上与朝廷对立(王学泰:《游民文化与中国社会》,第173—174页,北京,学苑出版社,1999)。基于这种理解,王学泰这本书对《水浒传》、《三国演义》作为游民文学的内涵及其社会文化渊源,进行了广泛而又过于自由的阐发。

③ 胡小伟:《试论宋代的“江湖社会”》,见张其凡、范立舟编:《宋代历史文化研究(续编)》,北京,人民出版社,2003。

④ 李恭忠:《“江湖”:底层群体的生存体验与社会构图——以姚大羔会簿为中心的考察》,载《江苏社会科学》,2010(6)。

⑤ 费孝通:《乡土中国·乡土本色》,第7页,上海人民出版社,2006。

⑥ 费孝通:《乡土中国·差序格局》,第23页,上海人民出版社,2006。

农经济”、“自然经济”，并不是与商业贸易纯然排斥的，而是包含了商品经济的成分。农民可以大部分时间都生活在村庄范围内，主要的社会行为都在村庄范围内展开，但物质和精神生活当中的一些必需品（比如铁器、食盐）并非全都能在单个村庄范围内解决，一些剩余产品也需要在村庄以外进行交换。由此，各种跨村庄层面的社会互动空间应运而生。比如，集镇、庙会、河渠、码头等等，而以市场最为重要。中古、近世特别是近代以来，商品经济总的来说趋于发达，市场的数量和规模也在扩展，形成了不同的层级。与乡土社区距离最近、与农民日常生活关系最密切的市场，就是定期集市。围绕这种定期集市，形成了美国学者施坚雅（William Skinner）所说的“基层市场圈”（Standard Marketing Area）。基层市场圈的最基本功能就是交易，同时也是集婚姻、结社、娱乐和宗教活动于一体的复合社会圈。^①而像北宋汴梁（今河南开封）、明清苏州这样的全国性、区域性中心城市，则处于市场体系的高端层次，其规模和影响范围更大，涵括的社会互动类型也更加复杂多样。

从职业和身份类别来看，这种跨社区层面的互动空间里的行为主体是多种多样的。所谓“三教九流”即概括地表达了这种多样性。从人口类型来看，流动人口是跨社区层面的互动空间里的主角。因为无地可耕、天灾人祸等原因，流动人口中的一个特殊类别——背井离乡、无所归依的“流民”大量出现。特别是伴随着近代以来自然经济的逐步解体、工业化和城市化的逐步兴起，流民的规模变得更加庞大，给人随处可见的感觉，俨然成为一种常态现象。^②随着流动人口类别和规模的愈益扩大，跨社区层面互动空间里的行为主体变得愈益庞杂。

这种乡土社区以外的人际互动空间的自然成长，又面临着以“庙堂”为代表的传统皇权体制在公共治理方面的结构性缺陷。历史学界一般认为，由秦至清的君主专制中央集权王朝，与现代国家有一个根本的不同，即前者乃是一种家国同构、“国”即为“家”之放大的权力—利益体系。^③在这种体系下，作为中央政府的朝廷由一个核心家族（即皇族）与权势集团（即百官）共同组成，可以用“庙堂”一词来代称；地方机构则由中央派出的官员（主要是经由科举考试产生的文官）掌领，主要对“上”而不是对地方负责，也可以视为“庙堂”的延伸。这套政权系统可谓“天网恢恢，疏而多漏”。直至皇权体制最为完善的

明清时期，政府也只能下沉到州县一级。在州县层面，正式的官员只有寥寥数名，基层政权的实际运行，主要依靠一批并无法定“官人”身份、却专门为“官家”提供服务、依附权力而生存的幕友、胥吏群体。^④作为“亲民官”，基层官员肩负着四项基本职责：钱谷、刑名、教化、劝农桑，大体类似于当代的财政、司法、精神文明建设和推动经济发展。教化和劝农桑没有明确的考成要求，往往流于虚文，地方官员多不在意。^⑤刑名对于官员来说乃是“守株待兔”，民不举官不究，甚或民已举而官亦不究。州县司法弊病百出，腐败丛生。^⑥政府高层对此也很头疼，采取了许多严格的措施来防范、制裁州县官吏在司法过程中的种种违法犯罪现象，然而效果却很有限。^⑦各项职责当中，只有“钱谷”是刚性的任务，上级政府那里有量化的定额，并且与官员及其属下各色人等的实际利益密切相关。因此，基层政府工作的中心和重心，往往都放在“钱谷”上面，官员和“官家”依附群体的核心关注点，也是如何合法及不合法地向百姓收钱。^⑧从政府职能的角度来看，“钱粮”主要体现自我维系功能，乃是为政府自身服务；“刑名”和“教化”分别诉诸法治和道德，一文一武，一张一弛，乃是政府为全体社会成员提供基本公共服务——秩序与安全——的主要途径。然而在皇权体制下，基层政府的职能重心在于政府以及权力依附群体的自我维系和自我服务，而不是向社会成员提供基本公共服务。

自然的成长过程、行为主体的流动性和复杂多样性，加上“庙堂”体系的结构缺陷，使跨乡土社区层面的人际互动空间具有一种混沌的特征，概括地说，就是非熟人、非透明、乏规则。首先，与乡土社区

① G. William Skinner, "Marketing and Social Structure in Rural China", *Journal of Asian Studies*, Vol. 24, No. 1-3, 1964-1965.

② 池子华：《中国流民史·近代卷》，第20-31页，合肥，安徽人民出版社，2000。

③ 李宗桂：《简析中国封建社会政治结构的基本特征》，载《贵州社会科学》，1988(6)。

④ 陆平舟：《官僚、幕友、胥吏：清代地方政府的三维体系》，载《南开学报》，2005(5)。

⑤ 李林：《清代的县官职掌与作用》，载《辽宁大学学报》，1986(5)。

⑥ 柏桦：《明清州县官群体》，第247-254页，天津人民出版社，2002。

⑦ 李凤鸣：《清代州县官吏的司法责任》，中国政法大学法律史专业博士学位论文，第154页，2006。

⑧ 魏光奇：《清代州县财政探析》，载《首都师范大学学报》，2000(6)、2001(1)。

的相互熟识特征不同,形形色色的行为主体相互交叉汇集,组成了一个陌生人的世界。基层市场圈是这种陌生人世界的基本形态,所谓“九省通衢”、“八方汇聚”,则描绘了这种非熟人环境之宏阔。这是一种开放的、流动的交互空间,与相对封闭、恒定的熟人社会适成对比。其次,交往主体彼此原本并不熟识,相互之间展现的只是一个有限的侧面,甚至有意制作“假面”示人,而将真实身份、真实意图隐藏起来。互动空间的范围愈大,就愈是令人难以捉摸,犹如深不可测的茫茫大海。特别是随着市场体系的发达,人与人之间的互动不必是直接的接触,而可以通过“物”的纽带发生间接的关联,这种关联更加复杂,也更加不透明。再次,在这种开放的、流动的交互空间里,虽然如同司马迁所言,“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”,但是这种“利”位于何种层次及领域、具体为何、如何获得、如何处置,不同的人有着不同的理解,甚至是相互矛盾、相互冲突的理解。对于这种情形,与熟人社会相互匹配的那一套整齐的互动规则已然不足以应对。同时,政府、法律又显得苍白无力。在缺乏统一、清晰、制度化的基本规则以及维护这套基本规则的体制性力量的情况下,不同层次或/和不同主体的“利害”矛盾和冲突,很容易走向你死我活的竞争和对抗,最终只能诉诸最原始的手段——暴力。这样一种非熟人、非透明、乏规则的混沌交互空间,就是“江湖”。

作为一种极端的事例,明清时期的民间械斗习俗充分表明了“江湖”的混沌特征。械斗作为一种诉诸武力解决争端的行为模式,一般被认为是政教、文明相对落后状态下的产物。然而直至清代,械斗习俗依然普遍存在,华南闽(包括台湾)、粤两省尤为引人注目。^①最能说明问题的是19世纪中期广东客家人与广府人之间的一场大械斗。这场大械斗前后持续13年,波及17个州县,死亡总数上百万人,可谓一场大规模的战争。对于这类民间械斗现象,当时人往往从民风剽悍和基层官员不作为这两个角度来解释。笔者以为,械斗之所以成为一种风气乃至习俗,原因不能笼统地解释为“民风剽悍”,也不能简单地归结为地方官员的个人责任。问题背后还有更深的根源,即“庙堂”体系本身在公共治理方面存在着结构性缺陷。伦理规则无法适用,既有的法律、道德也无济于事,社会冲突于是普遍习惯性地寻求最原始的暴力手段来解决。

梁漱溟在其《中国文化要义》一书中,曾经引述过民国时期著名实业家卢作孚一段意味深长的话:“家庭生活是中国人第一重的社会生活;亲戚邻里朋友等关系是中国人第二重的社会生活。这两重社会生活,集中了中国人的要求,范围了中国人的活动,规定了其社会的道德条件和政治上的法律制度。……人每责中国人只知有家庭,不知有社会。实则中国人除了家庭,没有社会。”^②卢氏所说的第一重、第二重社会生活,就是作为熟人世界的乡土社区(家族包含在内)。但他认为中国人除了熟人世界之外,就没有任何社会可言,这句话不够确切。更准确地说,传统中国人没有结构清晰、秩序井然的社会,只有茫茫江湖;出了作为熟人世界的有限范围,就置身于陌生人组成的混沌的交互空间——“江湖”。

三、作为文化传统的“江湖”

“江湖”不仅仅是中国人所身处的瞬时性社会互动空间,在历史的变迁过程中,它还积淀为一种历时性的文化传统,超越了单一的时间和空间范围,可以跨越时空环境而传承、传播,并且反复得到“激活”。“江湖”传统在组织模式上体现为模拟血缘关系的异姓结拜和结盟拜会,在价值模式上体现为等差有序、内外有别的“义气”。“江湖”传统表面上看主要存在于下层群体当中,实际上深嵌于常态文化体系之内。

“江湖”传统最广为人知的表述,就是“桃园结义”、“梁山聚义”的故事。《三国志》以“寝则同床,恩若兄弟”来描述刘备、关羽、张飞三人的密切关系,并提到关羽比张飞年长数岁,“飞兄事之”。^③但在《三国演义》第一回里,这则典故被演绎为一段浪漫的桃花盛开之际“桃园结义”故事。同样,历史上的宋江集团,只是一批规模不大,流窜于今山东、江苏、河南、河北之间,一度与政府对抗,后来接受招安的反叛者。^④但在《水浒传》第七十回里,这则典故也被演绎为声势浩大的“梁山聚义”故事。当然,“桃园结义”、“梁山聚义”故事虽然借助通俗文艺作品广为人知,但它们表现的乃是以“义”为号召而结合起来这一抽象的行为模式,而不是真实社会情境下的组织

① 徐晓望:《试论清代闽粤乡族械斗》,载《学术研究》,1989(5)。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,第12页,上海,学林出版社,1987。

③ 《三国志·蜀书·关张马黄赵传》。

④ 周璧:《“淮南盗”析疑》,载《中州学刊》,1984(5)。

机制和结构形态。^①

从信息的完整性、系统性和实际运用情况而言,最能够反映江湖传统的文本载体,并不是《三国演义》、《水浒传》这两部通俗小说,而是以口头形式在天地会内部秘密流传并最终定型为秘密抄本的会簿。从迄今所知最早、最完整姚大羔本^②到其他发现于两广、云贵、香港、爪哇、加拿大、澳大利亚等地的多个版本^③,结构和内容都大同小异。一般包含如下内容:充满悲情色彩的起源和始祖传说;结会仪式以及所需使用的诗词、对答和道具;约束性和惩罚性的内部规章;用于成员之间相互识别、联络的切口、隐语、手势、暗号;此外还汇集了许多琅琅上口、在其他一些民间文献中也很常见的格言式诗句。^④ 这些内容非常具体、详细,构成了一套系统的“知识”,对于在茫茫江湖中行走的人而言具有非常实际的应用价值。尤其值得注意的是,这套知识超越了单一的时间和空间范围,可以跨越时空环境传播。某人一旦拥有会簿(即获得这套知识),或者能够解释会簿内容(即掌握这套知识),即可用来自行结会,成立组织。具体的组织可以旋起旋落,但会簿所承载的文化传统,却可以反复得到“激活”。

“江湖”传统在组织形态上体现为虚拟血缘关系结构——义结金兰、结盟拜会。“义结金兰”是普通的、松散的结合,多为三两个原本陌生的人出于相互认可、倾慕之意,或者互相帮助之需,于是结拜为异姓兄弟。歃血盟誓、树党结会,则多为参与者众、更加紧密的结合,往往发展为秘密的组织。比如,18世纪以后渐次出现、社会影响愈益广泛的天地会、哥老会、青帮等帮会组织。^⑤ 普通的异姓结拜与组织严密的会党,两者在发育程度、组织规模和结构形态上差别较大,但二者之间具有发展性的联系,前者的流行为后者的出现提供了社会文化土壤。尤为重要的是,两者的组织原理都是一致的,都模拟了作为熟人社会核心结构的家族血缘关系。

“江湖”传统在价值模式上体现为“义气”。所谓义气,是与拟制熟人圈相连的,其内涵体现为义与“忠”、义与“报”这两个维度,其特征则体现为等差有序和内外有别。

从内涵上说,义气首先与忠诚紧密相连。一旦结义或者结盟拜会,就必须忠于当初共同作出的承诺,忠于所加入的圈子,“钱财如粪土”,利禄皆可抛,必要时连自己的生命都可以付出,即“生死与共”。

如果不能保持忠诚,背叛结义兄弟或者组织,则要受到严厉的惩罚。^⑥ 其次,义气与“报”紧密相连。所谓报,就是恩惠与报答,即互惠互利,也可以理解为一种广义上的互助。^⑦ 结义、结会誓词中最常见的话就是“有福同享”,“有难同当”,“患难相扶”。天地会内部广泛流传的《洪门三十六誓》,有好几条都是关于成员之间相互帮助的要求,并且对于违反互助的各种情形规定了具体惩罚措施。互助体现为多种形式,既包括金钱上的借贷、物质上的给予,也包括人力上的帮忙;既包括合法的方式,也包括不合法的方式。比如,帮助兄弟与外人打架,掩护兄弟躲避官府缉拿。而且,其中一条誓言特别强调,这种互助范围不仅限于熟悉的人,也包括不认识的洪门成员之间。显然,这种互助并非纯粹出于无私的情怀,也不是一个形而上的伦理范畴,而是一种实实在在的恩惠施予,带有获得报答的预期。因为“人在江湖”,谁都难免遇到需要别人帮助的情形。

① 对于大众文艺中这种夸大其词的描写,正统士大夫极为不满,清朝康熙年间的《寿张县志》在介绍完境内山川情况之后,特意作出严正声明:“凡天下山川,以史乘所纪为据。小说诬民,在所必禁。梁山为寿张治属,其山周围可十里,《水浒》小说乃云‘周围八百里’;即宋江寨,山冈上一小垣耳,说中张皇其言,使天下愚民不至其地者,信以为然。长奸萌乱,莫此为甚。因拈出之,以告司治君子,并使天下之人知之,小说之不可信也如此。”见〔清〕滕永祯纂修、马珩采修:《寿张县志》卷1《方輿·山川》,康熙五十六年(1717年)刻本。

② 这份会簿全文收录于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)。又收录于蔡少卿:《中国近代会党史研究》(北京,中华书局,1987,第411—436页;北京,中国人民大学出版社,2009,第411—435页)。

③ 赫治清:《天地会起源研究》,第63—72页(北京,社会科学文献出版社,1996);蔡少卿:《论澳洲的华人秘密社会》,载《江海学刊》,2001(1);秦宝琦:《天地会〈会簿〉考》,载《民俗研究》,2009(4)。

④ 比如,《增广贤文》里收录了一句诗文:“黄河尚有澄清日,岂能人无得运时?”萧一山从大英博物馆抄录的天地会会簿,书前插图当中有一幅“二板桥”图片,图中所配诗句即为“黄河自有澄清日,洪儿岂无运转时”。

⑤ 关于歃血盟誓习俗的渊源及其在秘密会党中的影响和意义,见刘平:《歃血盟誓与秘密会党》,载《民俗研究》,2001(3);孙江:《想象的血》,见孙江主编:《事件·记忆·叙述:新社会史I》,杭州,浙江人民出版社,2004。

⑥ 蔡少卿:《中国近代会党史研究》,第410、415、425、426、427页。

⑦ 王学泰:《游民文化与中国社会》(第273—274页)注意到了江湖义气与“报”之间的关联,认为“报”是游民奉行的重要道德之一,但该书对“报”的内涵未作解释,而只是借助水浒故事中不同人物角色的经历,得出了“义气”是一种投资这一看法。

从特征上看,义气首先意味着等差有序。虽然标榜以义相交、兄弟平等,但实际上必须排列位次,不同的位次意味着不同的权利和义务、不同的恩惠和回报。其次,也更值得注意的是,义气意味着内外有别。兄弟之间、圈子内部讲“义气”的另一面,就是兄弟和圈子以外可以不讲义气,乃至根本无“义”可言。天地会虽然有一条纪律:“不得以洪家兄弟众多仗势欺人,更不得行凶称霸,须各安分守己,如有违背,死在万刀之下。”但这条纪律几成空文。因为洪门中还有如下规定:“陆路打鹧鸪,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。”^①所谓“打鹧鸪”,即拦路抢劫,“洪英”即加入过洪门者,“风仔”即一般外人,均为帮会内部的隐语。这些条规等于说,对会外之人即可恃强凌弱、强买强卖、设计诈骗,随意夺财劫物。天地会会簿中大量记载的路上盘问、盘问包袱对答,手势、暗号、茶碗阵,以及后来逐渐发展出的一套“江湖”隐语、切口、行话,都旨在营造一种内外之别。基于这种内外有别的逻辑,兄弟之间是充满“义气”的圈子,圈子以外则是“非义”的世界。由此,陌生人之间,一个个小圈子、小团体之间,充斥着欺骗、怀疑、敌视和对抗,乃至血腥的暴力。

“江湖”传统是不是一种与常态文化没有多少关联、为下层群体(尤其是底层游民)所独有的“非常态”(abnormal)亚文化?答案是肯定的。

一方面,作为一种模拟血缘关系的行为模式,异姓结拜已经成为一种习俗,直至20世纪前期依然颇为普遍,不仅限于底层群体,在普通百姓和上层人物当中也很常见。与此习俗相关的书面文本,一般称为“金兰谱”或者“兰谱”。清末民初的一些兰谱至今依然留存于世。比如,1899年,袁世凯与荣华卿结拜兄弟的兰谱,在一张红纸上详细开列了袁世凯的籍贯、生年,曾祖父母、祖父母、嗣父母、本生父母的名讳,以及所有儿子的名字。^②周恩来青年时代在南开中学读书时,也曾经与同窗好友吴国桢结拜兄弟,虽然没有留下金兰谱,却留下了一张两人合影作为纪念。经历了六十多年的沧桑之后,吴国桢再度看到这张照片时感慨万千,在照片背面写下了这样一首诗:“七十年事,今又目睹。约为兄弟,后来异主。龙腾虎变,风风雨雨。趋途虽殊,旨同匡辅。我志未酬,君化洒土。人生无常,泪断沙埔。”^③“义结金兰”、

“换帖”、“拜把子”这些词汇在汉语中的流行,也反映了此种行为并不为主流文化所否定,而是具有一定的普遍性。而歃血盟誓、树党立会,正是在异姓结拜这一普遍习俗基础之上发展而来的。

另一方面,从价值观念的角度来看,“江湖”传统中的“义气”,与正统文化中的“义”有内在联系。1919年,满族人松海等六人结拜的金兰谱序文,清楚地表达了这种联系:“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、佐伯桃舍命全交之义,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。……”^④首先,朋友之间结义、尚义,这符合儒家“五伦”框架的最后一个维度——“朋友有信”,并未逸出主流社会伦理的范围。其次,“义气”与忠诚相连,后者正是主流政治伦理所表彰的内容。再次,“义气”所包含的超越性内涵,即为了维护“义”可以舍弃利益乃至生命,这又与孔子所强调的“义利之辨”、孟子所推崇的“舍生取义”等个体人格精神颇为吻合。所以,从个体人格、社会伦理和政治伦理来看,江湖传统中的“义气”,与正统文化的“义”是一脉相承的,具有一定的“正当性”。

因此,江湖传统与正统文化并非截然分明,而是深嵌于后者当中,构成了常态社会文化体系的组成要素之一,并且由于正统文化的内在生命力而具有穿越时空的延续性。明了这一点,便能理解为何所谓“江湖气”在当代社会依然难以根除。

四、“江湖中国”及其社会理论意义

(一)“江湖中国”:一个整合性的框架

中西学术界关于传统中国的认识,大体形成了三种意象:“帝制中国”(Imperial China)、“儒教中国”(Confucian China)、“乡土中国”(Earthbound China)。

① 萧一山:《近代秘密社会史料》,第3卷,第6—7页,北平,国立北平研究院,1935。

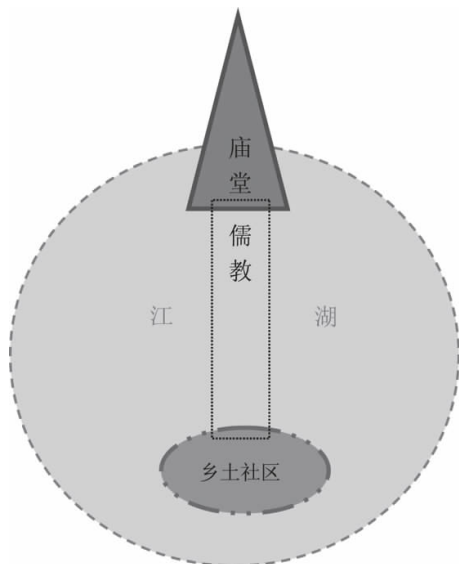
②④ 佟鸿举编著:《民俗文书收藏趣谈》,第70—71、73页,天津,百花文艺出版社,2006。

③ 邹海清主编:《吴国桢博士及其父兄》(《建始文史资料》第5辑),第1—2、261页,湖北省建始县政协文史资料委员会,1993;邹海清主编:《吴国桢——〈吴国桢博士及其父兄〉续集》(《建始文史资料》第6辑),第14—16页,香港,新世纪出版社,1997;马军:《吴国桢视野里的周恩来》,载《二十一世纪》,总第105期(2008)。

这些意象分别从政治制度、精英文化和基层社会三个侧面揭示了传统中国社会结构的特征。不过,它们之间还显得分散,有机联系还不够清晰。而“江湖中国”正好可以作为一个整合性的框架,将这些局部意象连接为一个有机的整体(详见图1所示)。

“帝制中国”和“儒教中国”是相互联系的两个意象,都着眼于上层建筑的分析,重在揭示政治制度和精英文化的特征。“帝制中国”的具象代表就是“庙堂”,“儒教中国”的具象代表自然是儒家/儒学,“乡土中国”的具象代表则是乡土社区。那么,“帝制中国”、“儒教中国”、“乡土中国”、“江湖中国”之间是什么关系?此处可以通过“庙堂”、儒教、乡土社区与“江湖”的关系来加以形象说明。

图1 “江湖中国”示意图



如图1所示,“江湖”是一种弥散性的灰色空间,构成了传统中国社会结构的基质和底色,其特征是乏规则、不透明、一片混沌。在这种混沌的空间里,作为基层社会的乡土社区和作为上层建筑的“庙堂”,一者有着清晰、透明的熟人社会规则,呈现为鲜艳的乡土之绿色;一者有着绵密的官僚制度,呈现为尊贵的帝王之黄色。儒教则居于上层建筑和基层社会之间,起到上下连通的作用,但与“庙堂”的联系更密切,与乡土社区的联系更稀疏。最重要的是,不管是“庙堂”、儒教还是乡土社区,尽管都有与外部区别开来的边界,但这种边界不足以维护它们的纯粹性,没法将它们与“江湖”隔离开来。乡土社区自不待言。“庙堂”表面上高高在上,极力构筑起森严的壁垒,试图与“江湖”完全隔离开来。然而,汉高祖刘

邦、明太祖朱元璋这样的历史事实却表明,“庙堂”往往起于混沌的“江湖”,只是在确立了自身地位之后,为了提升自我形象,才努力与“江湖”划清界限,但“江湖”传统的烙印却无论如何也没法消除。这就是说,“帝制中国”、“儒教中国”和“乡土中国”,都在不同程度上与“江湖中国”这一整体框架连接在一起。

(二)“江湖中国”与“差序格局”

“江湖中国”这一框架,对于从理论上分析中国传统社会结构的特征具有特殊的意义。

费孝通曾经以“差序格局”来描述中国传统社会结构的特征^①,经过几十年的沉淀、发展和引申,“差序格局”已经成为一个分析中国社会结构的经典概念。

近来,阎云祥提出,大多数研究者在解读“差序格局”概念时,都将它从社会结构的层次置换到人际关系的层次,误将“差序格局”理解成社会关系的结构,再推论成为人际关系的结构,再进而变成“关系”、“关系网络”的同义词。他认为,费孝通自己屡次强调过,无论“团体格局”还是“差序格局”,都是“社会结构的格局”。也就是说,费孝通心目中的“差序格局”是一种立体多维的结构,包含有纵向的刚性的等级化的“序”(上下尊卑),也包含有横向的弹性的以自我为中心的“差”(远近亲疏),两者同等重要。^② 也有人不赞成这种观点,翟学伟认为费孝通本意中的“差序格局”只可以表达出关系上的亲疏远近,但却难以表现家国乃至天下之间的连续性关系,无法体现立体的社会结构,因为“差序格局的含义并非建立在一种事实的基础上”,“是通过想象来实现的”,在纵向维度上得不到“社会事实的层面”的确证。^③

双方争论的焦点是:“差序格局”在纵向维度上是否无法得到社会事实确证的想象,因而在宏观社会结构层面没有解释效力?这个问题仍然值得进行讨论。只不过双方都将“纵向维度的社会结构”理解为纵向的等级体系,未免失之偏颇。换一个角度来看,所谓纵向维度的社会结构,与其理解为微观意义上以个体为中心而言的纵向等级架构,倒不如理解为宏观意义上从家庭/社区到社会再到民族/国家层

① 费孝通:《乡土中国·差序格局》,第21、25页。

② 阎云翔:《差序格局与中国文化的等级观》,载《社会学研究》,2006(4)。

③ 翟学伟:《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》,载《中国社会科学》,2009(3)。

面的递升架构。这样,讨论“差序格局”概念对于纵向社会结构而言有无解释效力,就有必要从家庭/社区、社会、民族/国家这几个逐级递升的立体层面,分别辨析“差序格局”能否得到社会事实的确证。

实际上,费孝通在描述差序格局时也表达了这样的递升思路:“从己到家,由家到国,由国到天下,是一条通路。……在这种社会结构里,从己到天下是一圈一圈推出去的。”^①不过,他的分析重点放在了这一纵向架构的高低两个端点上,即“家”和“国”。如前所述,他援引传统宗族制度和人伦关系,结合对作为熟人社会的乡土社区的分析,表明“差序格局”这一理论概括在“家/社区”的层面完全适用;由于家国同构原理,因而在“国”的层面也基本适用。但在“家/社区”和“国”之间这一更为广阔的中间地带,也就是现代人所理解的一般社会层面,“差序格局”概念是否能够得到社会事实的确证?对此,费孝通以及后来的学者都没有深究,他们只是沿袭传统儒学的思维框架,从“家”的层面直接推及“国”的层面,而没有去深入探究“家”与“国”之间如何过渡、如何从“家”推展到“国”这一问题。显然,能否找到“家”和“国”之间的一般社会层面的事实确证,就成了判断“差序格局”概念对于解释纵向社会结构而言是否有效的关键。

其实,费孝通早在1948年即已提到了一条值得注意的线索,那就是“帮权”。他在《乡土重建》一书的“后记”里说:“我觉得要了解中国传统的政治结构,应当注意四种不同权力间错综复杂的关系。这四种权力是皇权、绅权、帮权和民权。”不过,费孝通

没有对“帮权”作进一步的分析,因为他感到自己对这方面了解太少,但他依然“很希望有朋友能向这方面深入研究,那是要了解中国社会整个结构时所不能少的部分”^②。可惜的是,他提出的这条原本有可能充实其“差序格局”概念的理论解释力的线索,却很少为后代社会学者所重视。

结合前文讨论的内容可知,“江湖中国”这一框架,正好契合费孝通当年提出的“帮权”这一线索,补充了他对于“家”和“国”之间的中间地带分析的不足。乡土社区之上的“江湖”空间的混沌性质,“江湖”文化对于熟人世界结构模型的援引,以及“江湖义气”的等差有序和内外有别,都为“差序格局”概念提供了家庭和社区之上的一般社会层面的事实证据,证明这一概念在微观的社会关系层面和宏观的社会结构层面都具有解释效力。

换句话说,立足于“江湖中国”这一整体框架,对历史(尤其是边缘历史)事实进行深入探究,“差序格局”这一概念所具有的立体社会结构内涵,就能得到更好的理解。

〔本研究得到南京大学光华人文基金资助〕

(责任编辑:常山客)

① 费孝通:《乡土中国·差序格局》,第23页。

② 费孝通:《乡土中国·乡土重建·对于各家批评的总答复(后记)》,第231、234页。

“Jiang-hu”: An Alternative Window for Chinese Society and Culture

Li Gongzhong

Abstract: As a kind of social interactive sphere outside acquaintance circles, “Jiang-hu” (江湖, the bottom society) is untransparent and lacking of clearly established rules. Out of this sphere comes into being a kind of cultural tradition. It includes fictitious kinship network as for organization style, and hierarchical and exclusive “Yi-qi” (义气, code of brotherhood) as for ideology. This tradition looks like mainly surviving in lower classes, but is actually embedded into and becomes part of regular Chinese culture. “Jiang-hu” provides a particular window, from which comes a comprehensive image other than the well known images such as “Imperial China”, “Confucian China” and “Earthbound China”. This comprehensive image is “Jiang-hu China”, which can fully illustrate the vertical dimension of social structure of traditional China. Under the framework of “Jiang-hu China”, the theoretical connotation of Fei Hsiao-Tung’s notion of “the pattern of difference sequence” can be better understood.

Key words: “Jiang-hu”, brotherhood, acquaintance society, the pattern of difference sequence