

帮会意识初论

郭莹

本文运用文化学—社会学理论，对帮会的生成及其意识系统加以深入剖析。文章认为，帮会意识包括三方面，即：“结义树党”的结盟意识；以“义”为核心的帮派伦理；与社会抗衡的非制度性心理。而如上三方面又以帮会的生成机制为逻辑起点，次第展开。在当代社会生活中，只有先期消泯帮会孕育滋生的社会依据，才能真正行之有效地杜绝帮会意识的扩展与蔓延。

作者：郭莹，女，1953年生，湖北大学历史系讲师。

帮会现象在今日中国的沉渣浮起，^①日益引起政府、民众以及舆论界的严重关注。对中国近现代帮会问题进行深入剖视因而成为社会史研究领域中具有鲜明现实意义的重大课题。

所谓帮会意识即帮会成员一定的或大体一致的意识倾向，这种意识趋向以帮会的生存机制为根基，受制于帮会成员在文化传承过程中形成的心理素质和人格特点，并深入支配帮会成员的思考方式和行为准则，从而建构起独特的帮会文化体系。

一、帮会意识的逻辑起点——帮会生成机制

帮会意识是一个复杂的心理系统。然而，就其主要性格而言，大致表现为三方面：即“结义树党”的结盟意识；以“义”为核心的帮派伦理；与社会抗衡的非制度性心理。而如上三方面又是以帮会的生成机制为逻辑起点，次第展开。

帮会的生成是一个与近代社会结构大变动密切相关的大问题。由于学者们对“帮会”的定义有不同见解，关于帮会的发生也就歧见纷纭。笔者认为，帮会虽与秘密会社有着密切联系，但却非等量齐观的概念。帮会的特定涵意在于它是一种具有近代意义的集结、组织方式，近代都市化运动与传统社会结构的解体便是它生长的起点。

论者在谈到帮会发生时，往往以土地兼并剧烈、人口恶性膨胀而造成大批游民为根本原因。然而，在中国历史上，土地兼并剧烈、游民问题严重并非清乾隆时期方有的社会现象，西晋游民大起义、明代中期的流民运动皆为生动昭著的历史故实。由此可见，土地兼并、人口膨胀、游民大量涌现并非帮会产生的决定性因素，只有当这些因素不是单独出现，而是与传统社会结构的解体相联系时，帮会的集结方式才会呈现。

游民是中国历代政府所面临的老问题，处置方法无非是招民垦荒，“俾之安居乐业”。正是这一政策，使来势汹汹者如西晋流民问题、明代中期流民问题最后得以化解，流离失所

^① 参见刘德亮：《现代帮会》，《中国青年》1939年第1期。

的流民终重新固着于土地上。这样一种结局，恰恰有力地证明了传统社会结构内部尚存在着强大的吸纳力与消化力。

清中期的人口和土地情势虽与西晋和明中相似，但其特异之处则在于传统的社会结构此时已呈现出解体的趋势。首先，由于人口充斥，而易垦荒地又垦植殆尽，流民已失去了度荒流徙的回旋余地，其次，由于国家赋税收入从人丁转入地亩，政府对于把农民控制于土地之上不再有昔日王朝那样的热忱。乾隆初期编审制度的废除，更为农民离乡他往开放了绿灯。最后，近代“城市化”运动在江南地区呈现活跃势头，其总趋势是“小城市越来越大，大城市越来越多”。以吴江县为例，乾隆九年（1744年），市镇户数占全县户数的35%，市镇人口若以每户5人计，其总数占全县人口的45%。这正是都市化运动的重要表象。江南市镇的发展，吸引了大批农村破产者进入城市谋生，成为城市中的外来移民。

对于城市移民来说，他们的物质生活是贫乏的，那些幸运获得固定或临时工作的农村劳动者，“终日拮据，不供口食”，“一口所得无几”。那些因城市经济发展的有限性而被排斥在城市经济系统之外的移民则成为庞大的城市过剩人口群——游民阶层，他们“不仕、不农、不贾”，“衫襦不全”而“游食四方”，缺乏基本的生活保障。城市中外来移民的精神世界也是痛苦、困惑的，因为，他们“被迫同他们的兄弟姐妹，或成年配偶分隔开来”，脱离了原来所存身的以血缘为纽带的社会组织；“然而，这些个人又不得不学会生活于新的、令人迷惑的世界。当他们从农村迁入城市生活时，又必须学会新的语言和腔调”。^①在新的文化环境中，移民的心态处于游移状态，他们不得不压抑与淡化自己的本体文化意识，迫切要求在相互协作与帮助的基础上进行以次属关系为主要内容的人际交往，重建因背井离乡而被分解的原有社会网络。清代一些文献记载当时城市游民“随处结党”^②，“纠伙结盟”^③，这正是形形色色帮会风起云涌的态势。

综上所述，我们可以得出如下结论：“都市化及相伴随的社会剧变”是帮会生成的阔大背景，移民谋求生存与发展的渴求是帮会生成的第一推动力。美国学者哈维兰说，帮会一类都市“共同利益社团”“掌握了个人适应新环境和群体生存的关键”。^④这确是至深至微的分析，而特殊形态的帮会意识便以此为起点展开。

二、帮会意识层析

帮会意识是一种映现帮会成员共同心理意识并直接揭示帮会文化特殊本质的群体意识。作为社会中的一个亚文化群，帮会无论在情感上，还是在价值观念、生活方式乃至行为模式上，都与社会主义文化群大相径庭，帮会意识具有自身的独特性。

1. “结义树党”的帮派意识

咸丰元年，一位叫黄兆麟的给事中在给朝廷的奏折中谈到江南帮会的活动情况时说：

“其平日之行为，则一以水浒一书为宗，大略以结义树党为豪杰……”^⑤

在这里，黄兆麟于不经意中指出了帮会意识的最基础内容，这就是“结义树党”的帮派

① [美]哈维兰：《当代人类学》（中译本），上海人民出版社1987年版，第425页。

② 陈盛韶：《问俗录·罗汉脚》。

③ 《同安县志·风俗》。

④ 哈维兰：《当代人类学》，第428页。

⑤ 《军机处录副奏折》，咸丰元年七月二十一日给事中黄兆麟奏折暨片。

意识或曰结盟意识。

在中国，拉帮结派的帮派意识发源甚早。春秋战国时期，私人养士成风，孟尝、平原、春申、信陵“四公子”网罗鸡鸣狗盗之辈、弹食卖浆之流实际上就是拉帮结派、建立自己的社会势力。春秋战国以后，此类史事屡见不鲜。袁绍“折节下士”，刘备“好结交豪侠少年”，《水浒传》中的晁盖“专爱结认天下好汉”，其实质也都是结集私人势力，造成一个具有共同利益的“帮”或“派”，其政治野心无可讳言。

普通老百姓对拉帮结派也绝不生疏。“在家靠父母，出门靠朋友”的说法直接暗示了在外孤身一人依托朋友、结成群体的必要性，结拜兄弟、拉帮结派因而在社会上流行不衰。当然，下等民众间的拉帮结派往往包容着互助的意蕴，对此须加细心辨析。

传统帮派意识的产生是由于社会缺少公正、竞争的机制，而传统中国社会向不具备此种成熟的机制。因而，当进入都市的移民在精神与物质上陷入困境时，自然而然会结成讲五湖四海、尚江湖义气的帮派以谋求生存与发展。如嘉庆三年，龙岩人张管来在福建建阳县因“贫苦难度，纠人入会”，声言结拜之后，可以“免人欺侮”。^①嘉庆七年福建永定县张配昌等人商议结拜和义会，声称相互结帮“可以彼此帮助，免受人欺”。^②道光十三年，李江泗等人在福建邵武县首倡保家会，其动机在于“今寄居异地，打算纠人结会，以免被人欺凌”。^③由此可见帮派生长的最基本动因。而在实际运作中，这种结帮活动确乎有效地为“无土地，无妻子”的移民们提供了一种仿家族型的感情依托，如洪门与清帮都有所谓“自己人”、“家里人”的说法，一旦移民进入了“自己人”或“家里人”的圈子，精神与物质便有了归宿。清帮口号是：“有饭大家吃，有衣大家穿，有福同享，有难同当。”洪门的口号是：“自入洪门之后，手足相顾，患难相扶。”崔锡麟《我所知道的清洪帮》一文说：“清帮最主要的秘密是‘三帮九代’，这是绝密的暗号……你如答得对上号，码头大哥便知道你是自己人，立刻会以礼相待，招待你食宿三天，临行还会送你路费到下一码头。这是在帮兄弟困难时跑码头混饭吃的重要法宝，所以在上大香堂时，师父发给‘三帮九代’时会对徒弟们说，这是‘终身饭碗’。”^④洪门也有“今朝吃了洪家饭，走尽天下无忧愁”^⑤的说法。如上记录生动表明，帮会对于每一位成员来说是维持自己“经济生存”的“共同利益”组织，团体的发展与壮大与自身命运密切相关，因而，每个成员都把个人利益与帮会利益紧密地联系在一起，帮派意识更为自觉。由于帮会是一种非制度性文化组织，其生存与发展受到外部社会的巨大压力，这种压力更促进帮会内部的凝聚力，造成帮会成员特殊的心理契约。以“义”为核心的帮派伦理便在此基础上产生。

2. 以“义”为核心的帮派伦理

假如说，中国传统宗法制的伦理核心是“孝”，国家君臣关系的伦理核心是“忠”，那么，帮会文化的伦理核心便是“义”。

自帮会的早期形态——天地会发端，“义”便在形形色色的帮会组织宣言和纲领中占有十分显著的地位。

乾隆末年的一份天地会盟书誓辞中说：“本源异姓，缔结同洪，生不共父，义胜同胞共

① 《军录》福建巡抚汪志伊折，嘉庆三年十一月十四日。

②③ 《朱折》闽浙总督程祖洛折，道光十五年十一月十七日。

④ 《帮会奇观》，第44页。

⑤ 《朱折》贵州巡抚裕泰折，道光十六年正月二十四日。

乳。”^①

嘉道年间各地天地会在结拜时以义气相约，如：

“有忠有义桥下过，无忠无义剑下亡”（福建）；

“忠心义气剑前过，不忠不义刀下亡”（广东）；

“有忠有义桌下过，不忠不义刀下亡”（广西）；

“有忠有义刀下过，无忠无义刀下亡”（湖南）。

入帮成员从“桥”（用布搭成——作者注）下、剑下、桌下、刀下钻过，不仅表明自己是一条忠义汉子，而且表示今后立意以忠义为宗旨。

洪门“专崇义气”，结义时效法古人烧三把半香：“头把香，效法羊角哀、左伯桃结成生死知交；二把香，效法桃园三结义，不愿同年同月同日生，但愿同年同月同日死；三把香，效法梁山一百零八将；半把香，单雄信不投唐，秦琼泣血哭留半把香。”^②

清帮口号为：“义气团结，互帮互助。”

总之，无论何种帮会，歃血为盟、换帖结拜，无不讲一个“义”字。《三国演义》虚构出来的“桃园三结义”成为帮会结拜仪式的楷模，拜关羽、拜关帝庙更是帮会文化中的重要活动。如嘉庆年间天地会花帖称：“自古称忠义兼全，未有过于关圣帝君者也。溯其桃园结义以来，兄弟不啻同胞，患难相顾，疾病相扶，芳名耿耿，至今不弃，似等仰尊帝忠义，窃劳名聚会。”四川袍哥“义效桃园”，每年阴历五月十三日即关圣帝君生日必在关帝庙集会，称为“单刀会”。上海黑社会的领袖人物黄金荣亦是在关帝庙前焚香鸣炮，与丁顺华、程子卿义结金兰，曰祸福与共，生死同心。

作为帮会伦理的“义”，其意蕴是多层面的。它的最高层次可以解释为天理正义，所谓“替天行道”、“仗义疏财”、“劫富济贫”、“除暴安良”以及“路见不平，拔刀相助”等等，都属于这种最高层次的伦理道德。天地会反清，洪门等会党支持孙中山革命，黄金荣与杜月笙于日本人占领上海期间拒不与日本人合作，一个闭门不出，一个出走香港，其间虽然不无民族意识起作用，但更深层次的心理机制还在于表现自己的行为合乎天理正义。即如天津的“混混儿”，虽然“平地抠饼，白手拿鱼，横行不法”，“但遇有地方公益，有时见义勇为，出人出钱，而且抑强扶弱，抱打不平”。^③在近代著名的天津教案交涉中，法国与英、美等国联手，除要清政府赔偿损失外，还逼令中国交出凶手，“否则将使中国沦于与世界为敌之境地”。^④在此情况下，崔秃子、冯瘸子、马宏亮等16名混混儿“情愿舍身纾难”，他们的就义在显露出民族意识的同时也更具凛然的义气本色。

在帮会内部，“义”还有一个重要功用，这就是作为帮会伦理关系的纽带。在江湖上混的人，其他伦理道德可以不讲，唯独不能不讲义气。帮中成员无论是相互之间生死相托，还是为了帮会利益万死不辞，都凭仗着一股“江湖义气”。离开了“义”，不讲义气，在帮会中一天也混不下去。

帮会成员之所以以“义”而不是以其它伦理范畴作为他们的最高信仰与行为准则，其原因是多方面的。

首先，在小生产者的日常意识中，同族、同乡、同姓的乡土意识与宗法意识本来甚为深

① 《天地会》（一），第161页。

② 樊崧甫：《我所知道的洪门史实》，《帮会奇观》，第2页。

③ 李然犀：《天津的“混混儿”》，《帮会奇观》，第347页。

④ 《清季教案史料》卷一。

厚，但一旦他们离开故土、离开原来存身的血缘组织，来到外地异乡，其生存便不得不凭籍于朋友间的慰藉与扶持。在痛苦颠沛的情景中，人们的共同利益突破了原有的血亲意识，以“信义忠诚”为主要内容的集团亲和关系成为帮会全体成员以全部心血关注的问题。“义”自然而然成为帮会伦理关系的中心。

其次，帮会成员的主体是破产的农民和氓流，他们自小就浸润于以“侠义”、“仗义”、“忠义”为重要内容的大众文化中，聚义水泊梁山的108将，结义桃园的刘、关、张是他们崇拜的精神偶像。对父母孝、对君子忠、对朋友讲义气成为他们普遍认可并接受的伦理准则。一旦他们进入江湖、结成帮派，江湖义气也就自然成为他们最注重的气质。

最后，帮会是一种非制度性的社会组织，它的维系和发展得不到制度上的保障，而必须依赖于全体成员的奋不顾身和精诚团结。以“义”为帮会的最高生活哲学，来自四面八方、本无血缘关系的帮会成员就会建立起仿血缘的兄弟关系，就会为帮会的利益义无反顾地献身，而这一切，正是帮会生存、发展的根本性保证。

当然，帮会成员信奉江湖义气，是以自身利益为限度的，一旦损害了他们的切身利益，他们同样可以不“信”不“义”，翻脸不认人。如此生死恩怨、翻云覆雨的闹剧曾经一再在帮会舞台上展现。对于这一点，我们应有充足的认识。

3. 与社会抗衡的非制度性心理

以“义”为伦理关系核心，通过拉帮结派、秘密结社而建立起来的帮会是一种非制度性社会群体。帮会的非制度性，并非指它们内部没有组织和规矩，而是指它们不是按照合法的社会文化规范组织起来的。由于帮会不是在正常的生产和交换活动的轨道上运行，而主要靠走私、抢劫、贩毒、聚赌和控制卖淫以及争行夺市、抄手拿佣、坐地分脏等非法活动聚财，因此，它在生存机制上也是与主体社会结构相抗衡的。

帮会的非制度性品格决定了帮会成员与社会抗衡的非制度性心理。而典型映现帮会非制度性文化心理的，莫过于包括隐语、暗号在内的帮会秘密交际联络方式。

隐语，俗称黑话、暗语、切口，其主要功能在于识别同类、传递信息。洪门的隐语刊载于《海底》，主要内容有拜码头交结的隐语，梁山泊根本问答，始祖洪英出身问答，敬酒用语；送宝（讲义气）用语；出山访友交结，四十八句诗交结；送行交结；三把半香；出门交结；盘问客店主；洗面（又称开光）交结；陪堂传令；贺五排高升；山岗令；赞刀斩牲；祭旗；传令开山；红旗安位；镇山令；接客安位；封赠各级弟兄用语；禀见盟证大爷等等。青帮的隐语记于《通草》之中，凡开香堂时，新入帮者可得一密折，内有帮中各种盘问术语，每人须背得滚瓜烂熟，应答如流，“盘海底”就是青帮中常见的隐语往来。“袍哥”走江湖、拜码头也有一套“咽江令”，到处通行。

除了隐语外，帮会更为普遍的交际联络工具是无声的暗号：手势与茶阵。手势不用书写，不用发声，举手抬足，便可联络自家兄弟，得到友谊和帮助。茶阵则以茶壶、茶杯的摆势及盛茶盛水的盈虚交接为暗号。

隐语与暗号的非制度性在于，社会全体成员的交流是在普遍的社会文化规范内进行的，而隐语与暗号却不属于这一文化规范，只属于特定的集团，是帮会为了维系自我生存与伸展而创造的交际工具。掌握了隐语、切口、手势、茶阵，即使分文不名也可走遍天下，反之，如果切口不熟、手势不符，不但得不到联络和帮助，反而有惹下杀身之祸的可能。总之，隐语与暗号是一种非制度性文化群体的产物，它的产生，又反过来加强了该群体的封闭性和对

群体角色的文化控制，从而强化了帮会成员与社会不相容的非制度性意识。

帮会通常具有的流氓意识也是非制度性文化心理的重要表现。这种流氓意识的产生首先与帮会以游民等处于社会底层的群众为主体的结构状况相关。由于他们大多受过社会伤害，因此，他们的行为往往包含着对社会报复的泄愤心理。如天津有些鞋行工人，平时备受鞋铺挑剔刁难欺侮，忍无可忍时咬牙跺脚投入“锅伙”充当混混儿，便“寻衅报复，特意到鞋铺借买鞋照样挑剔发横”，以“发泄冤气”。又由于游民的生存方式是一种寄生方式，而这种寄生性方式的重要特征在于以抢掠性手段迫使社会向他们提供维持生活乃至挥霍享乐的费用，这更大大加强了帮会的非制度性心理。与此同时，帮会内往往涌入大量流氓，如钱可生《上海黑幕汇编》说，清末民初，“不佞所目见者，几无一流氓不入青帮”。而这些流氓向来以开码头公口、称霸一方作为立足谋生手段，在“纠众行骗”、敲诈勒索上无不是行家里手。天津的“混混儿”便能“平地抠饼、白手拿鱼”，其蛮横不难想见。帮会的流氓意识还与帮会以“义”为核心的行为准则同生共长，因为，江湖义气作为一种行为准则或处世哲学主要是由历史上的氓流、无业者、侠客、江湖术士、地痞、流氓以及市井小儿等发展起来的文化意识，是一种流氓无产者的行为哲学。由此而来，一旦帮会利益需要，帮会成员往往为了“江湖义气”，无视是非曲折与社会一般性规范，铤而走险，危害社会。如《洪门三十六誓》就规定：“自入洪门之后，洪家兄弟在圩场、市镇、戏场、庙地与风仔（外人——作者注）打架，挂起排号，立即向前相帮。”^①而非制度性文化心理以及流氓化倾向的进一步发展，则直接促进帮会向以大规模有组织犯罪为主要标识的黑社会集团转化。

“结义树党”的帮派意识、以“义”为核心的伦理观念、非制度性的社会心理，构成帮会意识的整体构架。诚然，论者还可从帮会的有关记载中析出政治意识与宗教意识，但它们皆不足以成为帮会意识中的实质性构成：就政治意识而言，帮会并非始终带有政治目标，相反，在政治风潮中，它更多表现出的是以自我为中心的政治投机性；就宗教意义而言，帮会信迷信并祭拜五花八门的神祇，但是，其行为准则、价值观念均根源于社会，与宗教毫不相干。因此，帮会的政治意识与宗教意识不在本文论述范围之内。

三、关于帮会意识生存机制的思考

帮会意识的生成来源于历史和现实两个方面，历史上的帮派意识和“义气”观念为它的产生准备了先行思想资料，现实的移民运动则是帮会意识生长的直接推动力。当然，两者比较起来，后者最为重要：没有现实经济利益的需要，传统文化观念尽管五光十色，也无以经过重新加工而整合成一个新的意识系统。

在这里，我们有必要把目光投向新的帮会意识。

随着当今社会从封闭走向开放，大量西方、港台片涌入国内影视市场，直接题名“大上海”、“大香港”、“上海风云”一类反映旧上海与香港黑社会活动的影片以及关于西方黑社会的影视片于无形中将一整套帮派观念与行为哲学展示于青少年面前，其影响至深至广。呼吁各界人士密切注意青少年的小团体倾向与帮派意识已是屡见不鲜的报道。

各地区经济发展的不平衡也造成日益深广的人口流动。据有关资料统计，1982年全国流

^① 萧一山：《近代秘密社会史料》，第220页。

动人口约为24万,1987年几乎翻了一倍。1988年,上海的流动人口为209万,广州为117万。最近两年来,广州、深圳经济的发展更吸引大批农村劳动力与北方城市的人口南下,其流动人口数字扶摇直上。人口的大规模移动,无疑是社会充满活力的表现,但与此种情形相伴随,移民不稳定的经济状态与特殊的文化心态潜伏着帮派组合与发展的危机。美国社会学者伯吉斯在他的城市研究中发现,人口的流动与青少年犯罪、男孩子结成团伙等现象密切关联,“人口流动地区常常就是这些现象丛聚的地区”。^①

我们不得不正视这些现实。

历史遗留在民众文化心理中的积垢,可以在历史的开拓过程中逐渐荡涤,先期消泯帮会孕育滋生的土壤,才能真正有效地杜绝帮派意识的扩展与蔓延。值得指出的是,加强对青少年的思想教育与强化对黑社会的打击手段诚然在防止帮会发生上行之有效,但这一切还远远不够。美国学者哈维兰教授在研究“共同利益社团”时指出,这些组织“正在日益填补社会结构中的缺口”。^②这一断论的启发意义在于,我们的政府部门有必要与社会学者相配合,去主动发现“社会结构中的缺口”并积极建立立体化的制度性社会组织去填充这一缺口,而不能无所作为,听任帮会一类非制度性社会组织去占领。

笔者十分服膺哈维兰的如下一段论述:

“现代都市化包括迅速传播全新的观念、习惯和工艺程序。由于生产技术的发展,需要新型的个人和集体,因而都市化还应包括社会关系的大规模重建。”^③

这无疑是一项需要眼光而又极其重要的社会综合性工程。

责任编辑:唐军

已故社会学家陈达学术座谈会在京召开

中国社会学会、北京社会学学会、中国社会科学院社会学研究所、北京大学和中国人民大学社会学系、北京经济学院劳动经济系和清华大学社科系联合主办的“已故著名社会学家、国际知名学者陈达教授百年诞辰学术座谈会”1992年12月6日在清华园举行。与会者80余人回顾了陈先生自20年代起对社会学的建设和对国情的普查与研究所从事的扎实的开创工作,一致给予高度评价,称颂他对社会学的卓越贡献,特别提到他对人口、劳工与华侨等回题的研究独具远见卓识,至今仍有指导意义。他治学严谨,杜绝浮夸,靠资料立论,用数字说话。他的学术遗著,理应受到珍视。

会上还论及50年代马寅初从人口经济学角度提出“新人口论”之时,陈达教授与之相呼应,从人口社会学角度提出节制生育等更为根本的措施。他早在1946年于国外出版的《现代中国人口》人口专著之一中所倡导的节制生育,是包括优生优育、适当实行区别生育率等一系列措施的。这一主张的实质即是“既要控制人口数量又要提高人口质量”这一他曾称之为“国家现代化的一部分基础”理论的实施方案。陈达先生如此深刻的学术见地和从调查资料中得出的种种科学结论,对如今现实社会问题的学术研究,有重要的参考价值。

(陈章甫)

① [美]帕克等:《城市社会学》,华夏出版社1987年版,第59页。

②③ 《当代人类学》,第425、428页。