

传统中国福利实践的社会逻辑

——基于明清社会研究的解释

张佩国

提要:传统中国福利实践中的福、命、报等观念,不是自在的象征系统,而是作为融生产性与榨取性为一体的文化,渗透于社仓、义庄、义冢、善堂等福利制度的再生产过程中。因此,作为观念形态的象征文化,恰恰是汉人社会基本联结的粘合剂,其生产性和榨取性力量的结合,正是传统中国福利实践的“社会逻辑”。以福、命、报等基本社会范畴为中心的一整套象征体系,将土地权的超经济强制、国家通过贡赋过度汲取农业剩余、融赢利型经纪和保护型经纪为一体的乡绅支配、以“份”为制度形态的诸种地方公共福利实践都整合为一种社会本体论意义上的支配模式,即象征支配。

关键词:福利实践 社会逻辑 贡赋制 象征支配

一、福利实践的界定与解释意义

一谈到传统中国的福利问题,大多数学者会将其限定为功能化的贫困救助、灾荒救济、养老等社会保障。承担这些社会救济功能的组织可能是官方的义仓、粥厂,也可能是民间的宗族义庄、会社等。学者们所强调的是福利产品的供给,普通民众被当作是没有自主性、等待救助的弱势群体。这样的福利观忽视了中国本土关于福利的道德观念和文化想象。社会科学的方法论也将福利作为专门的社会领域而抽离了其政治、经济、意识形态的历史实践内涵。“福利”本是源自西方福利国家的语汇,与其相关的有“管理主义”、“法团主义”、“社群主义”等诸多措辞。在“二战”后的英国,“福利”成为由地方当局提供的个人社会服务的代名词;在美国,则主要指针对单亲母亲及其子女的家计救助(肯迪,2011:5)。在福利国家及所谓的“后福利国家”中,福利实践已成为高度专门化的社会领域,是名副其实的“福利事业”,当然也与政党政治、公共政策、经济增长、财政税收制度乃至人权、社会性别等意识形态有着千丝万缕的内在联系。但个体主义的积极公民权始终是西方

国家的福利政策所针对的基本单元,故有吉登斯所说的“社会投资国家”(吉登斯,2000:122)的福利实践趋向。

相当多的中国学者将此“福利”概念移植到中国本土乃至古代中国的国家、宗族救助上,谓之“社会福利事业”或“社会保障”。一本以《中国社会福利史》命名的专著,甚至将中国社会福利事业的发源追溯至夏商周时期(王子今等,2013:17)。也有学者以西方的社会保障概念来界定明清时期官府的灾荒救济和宗族义庄、善堂善会、同乡会馆的济贫救助,虽也声称要使社会保障的理论本土化(周荣,2006:9),但仍无法走出以当下的西方理论概念解释中国历史实践的形式主义窠臼。在传统中国,没有相对于国家而独立存在的社会领域,官府救灾、民间互助具有“道义经济”的色彩,经济、政治、宗教互为“镶嵌”的整体取向尤为显著。比如民间宗教会社与宗族有时是纠缠在一起的,一座关帝庙的庙产可能是几个村落宗族所共有。而宗族祠堂与祖墓“风水”观念,也常与民间神明崇拜形成宇宙观上的贯通,甚或融合共同构成地方社会的基本结构(劳格文,2001:1)。会社、宗族、寺院常常联合起来“做好事”(杨联陞,1998:192)。秦晖将传统中国民间的公益组织分为宗族、宗教寺院系统及行会、同乡会、“社邑”之类的民间互助团体(秦晖,2004:149-151)。这样的分类仍是以高度专门化的现代社会为参照系划定的。在所谓“中华帝国”的晚期,即使是城市的会馆中,民间宗教与商业活动乃至政治活动也密不可分,如山陕会馆实为关帝庙,福建会馆实为天后宫。“正如行会把自己说成是祀神的团体那样,会馆最普遍的特征也在于作为守护神的神堂,滥用会馆通常被谴责为亵渎神灵”(戈拉斯,2000:686)。

进一步而言,中国历史情境中的福利实践乃是政治、经济、文化等诸领域一体化的产物,甚至生产与生活也无法做畛域的划分。与衣食住行等基本需要密切相关的社会再生产,既包括生产、生活资料的物质再生产,也包括诸如命、福、报、面子、风水等象征资源的文化再生产,从而彰显其“礼仪经济”(杨美惠,2005)的历史实践趋向。故“福利”的供给与需求既包括生产、生活实践中诸如水利灌溉、修桥铺路、灾荒救济等物质性产品,也包括帮工搭套、民间借贷、社区防卫等互助体系,而祖墓风水、神明绕境、驱鬼仪式、婚丧嫁娶等礼仪,对于地方民众来说,甚至是更为根本的“福利”。如此看来,福利实践几乎囊括了衣食住行各个方面与生老病死等生命礼仪的诸多环节(张佩国,2015a:85-

86)。

我们需要联系“家”的结构和意义来认识福利实践。简单地说,当福利供给超出家户范围而进入家族、宗族、村落、市镇或国家层面,福利实践便具有了某种公共性。即使如老人赡养之类的家务事,当其进入村落家族的道德评价体系中,就具有了福利实践的公共性意义。费孝通在论证乡土社会的“差序格局”时,谈到了“家”作为一个事业组织,其团体界限不甚严格,沿亲属差序向外扩大(费孝通,1998:39)。汤艳文从“福利供给”的角度进一步解释了费孝通的这一思想,将福利供给与代际取予关系联系起来,认为乡村社会的这一系列制度安排,“旨在通过收入再分配,使团体成员间保持大体均等的生活质量与福利机会,使团体成员在年老、疾病、婚丧嫁娶及其他困难发生时能够得到有效帮助,而这种团体以家为中心不断扩展,进而这种制度安排与群体内的各种公益事业联系在一起”(汤艳文,2010:66)。但如前文所述,不能仅就供给论福利实践,因为福利实践不仅包括被静态化的福利产品,更蕴涵了家户、家族、村落、会社、市镇、国家等社会单元所组成的动态运作机制。这也正是布迪厄所说的实践“是实施结果和实施方法、历史实践的客观化产物和身体化产物、结构和习性的辩证所在”(布迪厄,2003:80)。故此,“福利实践”突破了制度安排与行动策略、社会结构与个体能动性、政治经济体系与文化象征的二元论。

传统中国的福利实践充满着不平等、反抗、暴力与控制,协商与冲突,其中彰显着士绅的文化领导权、道德观和有关善行、义举的正统表述,而民间社会的公平观也需要“征用”帝国的正统象征符号。本文的目的不是揭示所谓“福利实践”的运作机制,而是探究其背后的基本社会联结方式与社会本体论意义。美国人类学家桑高仁(P. Stevan Sangren)提出的“意识形态异化”和“社会逻辑”的概念对于笔者阐述“福利实践”的解释意义颇有启发。与马克思“劳动异化”的观点不同,桑高仁所谓“意识形态的异化”,即“那种颠倒了‘生产者’与‘被生产物’,以及颠倒了生产过程中‘原因和结果之间的关系’的一种‘再现’”,“它不只是一种对生产过程的‘颠倒性’或‘神秘化’的认知,而是它的本身,也可能会是关于社会生活的形式和过程的具有生产性的要素”。而这样一种具有生产性的“意识形态异化”,将汉人文化里的“生产性”和“榨取性”有机结合起来,并在国家、地域性社会、家庭以及个人之间,建立了一种社会性和意识形态的“联结”(connections)(桑

高仁,2012:55)。传统中国福利实践中的命、福、报、份等观念,不是自在的象征系统,而是作为融生产性与榨取性为一体的文化,渗透于社仓、义庄、义冢、善堂等福利制度的再生产过程中。因此,作为观念形态的象征文化,恰恰是汉人社会基本联结的粘合剂,其生产性和榨取性力量的结合,正是传统中国福利实践的“社会逻辑”。本文在评论有关明清、民国社会研究的基础上,阐发传统中国围绕福利实践所形成的基本社会联结模式与社会本体论意义上的支配类型。

二、福、命、报:中国历史语境中的福利语汇

“福利”概念在中国历史语境中,可以被善行、义举、公益等表述所取代。但如前文所述,福利实践所呈现的“整体社会事实”及相应的解释意义是其他语汇所无法替代的。为论述方便,本文将传统中国的福利实践分解为语汇与制度两个层面:一是诸如福、命、报等语汇,关乎贫贱或富贵的身份等级意识和一套相应的人观;二是通过“份”的财富观,进而表现为房份、股份、社份、丁份的制度实践。

在传统中国的福利实践中,“福”是一个关乎人观和秩序观的基本范畴。东汉许慎的《说文解字》将“福”列于“示”部,“示,天垂象,见吉凶,所以示人也。”“福,祐也。”而“礼”的秩序观对“福”的实现至为重要,因为“礼,履也,所以事神致福也”(王贵元,2002:2-3)。王铭铭根据在福建美法村的田野观察,认为“‘福’不仅构成对个体愉悦的理想和期望,而且包括特定的社会规则和文化概念”,“连接了公共福利与个体安全、好命与积极的努力、保佑与供奉,以及知识与信任等被二元化的领域,是一个普遍的中介范畴,故构成一种‘社会本体论’”(王铭铭,1997:228、256)。“福气”、“幸福”、“祝福”等语汇似乎更多地蕴含了有关个体人格的意义,但“求福”则更多地是一项集体性的事业。具有象征意义的社区仪式展演对于福利实践具有重要意义)联结了诸如社学、义庄、庙田等具有物质性的福利实践。祖先、地方神的崇拜一方面需要公产的经费支持,另一方面其象征意义也贯穿于这些福利实践的过程中。

中国民间文化中的祝寿、求子、求财等习俗将个体的生命观、财富观和相应的等级秩序观结合起来。“多子多福”被认为是“命好”,

“福”与“命”在此实现了相互转化。美国人类学家郝瑞(Steven Harrell)就将中国民间意识形态中的命运观赋予了阶级文化的意义,他认为普通中国民众思想中“命”的本质,“乃是霸权观念,是一种既证明当前上流社会统治合理,又为小商品生产者(也许还有许多农民)提供了现存制度下社会可变动性的希望的思想”(Harrell,1987:107)。这样的命运观体现了儒家伦理秩序的正当性与民间宗教原始革命意识的矛盾统一,“顺天应命”与“王侯将相宁有种乎”并存于农民的命运观中。而救济、施善的行为,则是重新界定身份等级秩序,从而缩小上述张力的实践努力。据梁其姿的研究,明清时代民间善会的救济即是具有文化优势的社会精英阶层以新的有关贫贱的分类法和道德标准重塑社会秩序的策略(梁其姿,2001:310)。

与“福”、“命”密切相关的是“报”的观念。“报”有报恩、报仇、报应等诸多意涵,佛教“业报”思想对此也有影响。杨联陞总结了“报”的三项原则,即家族主义、现实的理性主义和道德的分殊主义。这三项原则可归结为“交互报偿”原则,构成了整个社会的基础(杨联陞,2009:91)。中国文化语境中的“报”遵循传统的“五伦”关系,是下对上的报恩、报答,而君主、父家长的道德行为或善行,会给臣民或后世子孙带来福报。与佛教“业报”观念相关联的善举,多在家族、宗族和乡里范围内发生,这是前文论及的家族主义的乡土社会福利供给机制。林语堂将这种扩大的家庭观念视为地方建立学校、公共粮仓、商会、孤儿院及其他公共事业的基础,由此形成了地方公共管理制度(林语堂,1994:207)。“命”、“福”、“报”的观念作为文化粘合剂,通过族老、乡绅、商人、地方官吏等权势人物的文化领导,将宗族、会社、庙会等基层单元的福利实践活动联接起来,从而构成地方社会的基本联结模式,可见其具有文化再生产的实践性力量,而不仅仅是口头上的道德说辞。

三、“份”的制度形态

建立义庄、社学、社仓、会社、善堂、善会是需要义田、学田、庙田等公产作为运营经费保障的,而这些公产形态又通过“份”的财富观表现为房份、股份、社份、丁份的制度实践。“份”的制度取向扩及到义庄、社学、社仓、庙产、善会、善堂的运营中,也就是传统中国福利实践中普

遍存在的“轮值”的制度形式。房份、股份、社份、丁份,无论是在宗族公产还是会社公产的运作中,所呈现的都不是单一化的制度原则,而是呈现了“份”的复杂制度实践。“份”作为一个整体社会范畴,体现在地方社会公产运作及相应的福利实践中(谢国雄,2003:284-285)。

在家族和宗族制度实践中,“房份”是一个基本原则。陈其南将“房份”解释为“根据分房法则所订出来的身份(status)或份额(share)”,并认为此法则“具体地表现于家族财产的分割、家户生活团体的分化,祀产利润的分割,年老父母的轮流供养,祀产的值年管理,祭祀义务的分摊及其他有关家族事务的处理等等”(陈其南,1990:138)。陈其南将涉及“分房”财产关系的这些实践活动看作反映“房”的系谱原则的功能要素,并据此批评弗里德曼的宗族理论重功能、轻系谱的倾向。“房份”的制度实践本身是整体性的,无法将系谱与功能作二元化的切割。

“房份”在家族和宗族共有财产的经营中,并不是一个僵硬的永恒法则。“房份”有可能发展为“股份”。郑振满引用的福建《颍川陈氏宗谱》有关“各公田山”的记载:“万历十九年三月,三房子孙文高、文魁、德忠,同买到邵武五都叶家空人陈璋生晚田连骨米三石官……卖主抱耕,递年交租苗六担正,清雍正年间,文约公(德忠之父)之子孙士福,分卖出二箩;文魁公子觉圣份二箩,卖与文顺之裔孙士毅、士俊;士毅之子光享,将其二箩田复于乾隆时尽卖于士俊一人,与文裔公同收。”郑振满据此认为:“族人对于族产的共有关系,显然不是依据世代相承的‘房份’,而是依据各自买来的‘股份’”(郑振满,2009:202)。这并非“股份”的制度实践完全背离“房份”原则,而是“股份”的制度是在“房份”的基础上被“发明”出来的。离开“房份”原则,“股份”在家族制度实践中将无法得到合理解释。

林耀华的《金翼》所提供的黄氏家族文武二房有关祭田和湖口店铺股份的争端,就呈现了“兄弟并不平等”的“房份”与“股份”交织混融的复杂制度形态。在文武两房分家时,文房的家长“大哥”(黄东林的侄子)与武房家长黄东林发生了争执。大哥以长子继承权为由,想将祭祀东林父母的那块土地据为己有,东林则以公共祭祀用地及种植蔬菜为由要求共同占有,最后即由双方轮流耕种。而湖口店铺的股份问题,东林以店铺创建人和所有者的身份,自己保留两份半股份,仅给侄子们一份半。大哥对这种安排极为不满,就此埋下了冲突的种子

(林耀华,1989:108-109)。“房份”原则在家族共有财产的分割上并不是均等的,“股份”原则也不是完全以出资额度为限的,须以“房份”原则为基础进行相对平等的分配。

即使是在家族工商业经营的场合,“股份”原则也是与“房份”纠缠在一起的。科大卫因宗族对成员资格的限定而将其比作公司,“宗族产业分割之后称为‘份’,各房支之所以能得到‘份’的管理权,并不仅仅因为他们是该宗族的后裔,更因为他们为此捐出了一定数量的款项。”但也因此使宗族对于商业公司的控产机制变成“无限责任”,成本会计缺乏与控产结构滞后构成近代宗族工商业的特定模式(科大卫,2010:85-86)。之所以如此,正是因为“房份”原则干扰或支配了“股份”原则,使某一房支对于家族企业的责任不完全以其出资额的股份为限。房份和股份的结合,成为宗族经商、垦殖、祭祖等公共事业管理的基本原则。宗族除了利用族田、义庄为族内成员提供救助,有时还出资捐助义渡、义亭、社学、社仓等地方善举(王日根,2003:130)。

“轮值”和“份”的原则结合起来,又由宗族产业和家族经营的场合扩大到庙会、社仓、善堂等地方公共管理的实践中。在科大卫研究的明清时期的广东佛山,这两大原则的结合不仅应用于佛山义仓的管理,也应用于许多公共机构的管理(科大卫,2009:274)。庙会公产的来源较宗祠和家族产业更为复杂,其修建和维持费用可能来自某一家族、某一会社或村民的捐助,此即村庙经营的“丁份”原则。共同组成一个祭祀圈的若干村落或许会形成村庙共同体的“股份”,并承担神明绕境的“轮值”义务,但“股份”会最终落实或转化为以村落成员权为基础的“丁份”和相应的社区福利(林美容,2000:134)。魏捷兹在对台湾澎湖群岛湖西乡红罗村的研究中将村庙视为一个“公司”,认为其丁份和股份既是“生产财”,又是“文化财”(魏捷兹,1995:239),此即本文所说的物质面相和象征文化结合而成的乡村整体福利实践。

祭祀神明而有“社”的组织,庙会“股份”和“丁份”的制度在有的地方就呈现为“社分”的概念,这在杜正贞所研究的明清时期山西泽州的村社传统中随处可见。泽州高平县北杨村乾隆四十三年(1778年)的《北杨村合社公议碑记》载:“吾乡杨村乃高平长平乡十二都叶。夫岂地寡民少者,但盛衰之理,自古为昭……于是有变产于村之中,有变产于村之外。虽变产于村之外,而产仍在村之中。故予晓他乡人知,有置我村之产者,宜从吾村之俗。凡我村古迹社规,每逢敬神唱戏,按地

亩出钱,变产之户照分数随社,不得矫情戾俗。”杜正贞将这一习俗称为“随社”,即村社“社分”与地亩挂钩的传统(杜正贞,2007:232)。

“随社”传统和接受神明的庇佑并不能用现代的权利义务关系来解释,只能解释为特定历史情境中基于民间智慧的制度发明。相对于村庙祭祀的“丁份”制度,社仓公产的来源主要依靠士绅和大户的捐助,但其受助范围也严格受限于村落成员权和村庄边界的划分。清代俞森在《社仓考》中曾引明代张朝瑞《图书编·社仓议》云:“社仓之设,本以为一乡也。谷以义名,则当以义相先,斯为善俗”(李文海等,2010:1122)。一乡之谷,养一乡之民;社仓之制与民间的村落成员权制度相契合。萧公权在研究社仓的饥荒控制功能时就指出:“社仓的存粮,与义仓一样,只能用于赈助仓库所在地的乡村农民;禁止用来帮助邻近村庄或并非从事耕作的人”(萧公权,2014:181)。当然,社仓的救助对象并非在任何区域都被僵硬地限定在封闭的村落范围内。在清代的江南地区,其救助的地理空间就由村演化到市镇。据吴滔的研究,在清代的嘉定、宝山两县,“粥厂”的管辖区往往是一个以市镇为核心的社区单位,其功能不仅限于救荒,还扩大到一般性地方公共事务,从而使孤立的村落失去了参与社会整合的机会(吴滔,1999:347)。然而,社仓或“粥厂”的运作并非是一个普遍福利的模式,出资捐助较多的地方士绅往往享有优先的管理权,这与投献寺田、修桥铺路、兴建社学一样,都可视为对捐助者“投资”的回报(包伟民,2014:159)。因此,“份”的制度安排蕴涵了阶级的不平等。精英支配和互惠原则统一在农民的道义经济学中,但“只是在富人们的资源被用来满足宽泛界定的村民们的福利需要的范围内,富人的地位才被认为是合法的”(斯科特,2001:52)。房份、股份、丁份、社份(分)在宗祠、会社、社仓等村落公共福利上的制度实践,正体现了士绅的文化领导权与普通村民的村落成员权的结合。

四、善举:义行乡里抑或武断乡曲

义庄、义田、义学、义仓等福利设施与制度实践,均经理学的正统化修辞而带有道德的正当性。乡绅、族老举事其间,其事迹被地方志记载并被称为“义行”,地方志也以此弘扬先人的德行,从而实施道德秩序

的控制(王斯福,2008:74)。翻阅明清地方志的“义行”、“孝友”、“乡善”等人物传记,乡绅、族老的善行随处可见。“孝友门”主要以家族伦理取向记述孝悌之道,兼及族外善行。官修的地方志将“义行”、“孝友”、“乡善”乃至“节妇”、“烈女”等分类表彰,其表述逻辑并非基于这些行为分属的不同领域,而是基于忠、孝、节、义等德行的正统化。在具体的善行中,祖先与神明的庇佑很难有明确的界分。祖墓风水、祠堂祭祖与神明会的游神、会社的修桥、铺路以及村落的社仓、社学等活动,可能均是由同一批既是族老又是社首的乡绅所领导。

“行善”的实际行为并不完全等同于儒家正统的理学价值观的表述逻辑,还包含着佛教因果报应的观念。晚清思想家郑观应(官应)所编《救灾福报》记载了大量这样的事迹和传闻,如“栗阳任南原公,乐善好施。天启时大荒,出米数千石以贷乡里贫人,廩盖一空,自食粥。次年秋,人劝其索偿。公曰:‘贫人经大荒后,今稍苏,不忍逼索。’遂取券尽焚之。曾孙兰枝榜眼及第,元孙端书探花及第”(李文海等,2010:5264)。后世子孙科举及第是对善行的最大“福报”,“福”与“报”的逻辑关联已如前文所论。

由官府的旌表措辞很难概括行善的本质,因为地方志作者有意消弭阶级文化的鸿沟,借以达成善行所带来的和谐统治。实际上,“行善的本质在于动用可见的财富,执行拯救生命的紧急任务,其华丽的词藻都变成不同支持者或上下层之间的口头协商”(韩德林,2015:354)。有关“善行”的口头协商带有不平等的阶级文化烙印,富人和士绅们借此强化其权威的正当性和合法性,也使善行成为重新界定身份等级的实践过程。在孔飞力(Philip A. Kuhn)看来,行善是士绅们获取具有合法性的精英地位的标志,“为了表明自己属于当地精英圈的地位,一个富有的商人既可以捐功名、买官职,也可以从事善行,从而使自己的传记被收入县志,或者在宗庙碑刻上留名”(孔飞力,2013:70)。

张仲礼很敏锐地认识到地方志和族谱过分强调士绅德行的一面,认为士绅免服徭役和丁税优免的特权使得他们有财力从事排解纠纷、兴修公共工程、维护寺院和学校、组织团体、征税等公共事务(张仲礼,1991:49);而士绅们从事此类活动也获得了比百姓高得多的丰厚收入(张仲礼,2001:45)。美国政治社会学家西达·斯科克波(Thea Skocpol)对此作了更为深刻的解释:“中国的士绅并不仅仅透过地租占有剩余价值。他们还透过向农民放高利贷、分沾帝国和地方的捐税、征

收组织和领导地方组织及公共事业(如宗族、儒家学社、水利工程、学校和民兵)的费用而获得收入”(斯科克波,1998:201)。

进一步说,士绅的“义行”和“善行”的实践逻辑兼有杜赞奇所说的保护型经纪和赢利型经纪两种模式(杜赞奇,1995:48)。士绅面对社仓、善堂等公共事务,并非总是采取积极主动的态度参与其中。他们在饥荒来临时筹办赈济,多半是因受到来自于官府的“劝捐”压力和饥民抢米的潜在可能性。而社仓的经营也不是那样的高效,积欠、侵蚀时有发生(瞿同祖,2003:267)。社仓经首面对租谷的追缴、管理的困难、官府的盘查,赔垫成为常态,以致乡间的殷实粮户往往视社仓经首为畏途(李德英、冯帆,2014)。城市里的善堂、善会也面临类似的情形。据夫马进的研究,在清代的苏州、高邮州、松江、南京等大城市,普济堂、育婴堂等善堂的经营呈现了某种徭役化,即那些士绅、生员和富商都不太愿意充当善举总董的职位。由于公共事业每年持续不断地出现巨额赤字,善举总董本人不得不倾家填补。最后地方官不得不强迫他们轮流就任(夫马进,2005:516)。表面看来,士绅在地方慈善和公共事务中的文化领导权、相对丰厚的收入与社仓、善堂经营中的累赔,似乎是相互矛盾的,但这种悖论现象(黄宗智,2007a:64)也正是传统中国福利实践的复杂性、整体性和模糊性的呈现。下文从实践的生产方式理论来解释这一社会逻辑。

五、福利再生产与社会本体论

在家族社区的层面,围绕村庙所形成的神明祭祀礼仪及庙首们的文化领导权,将乡村社会中未经分化的社学、社仓、庙会等福利设置整合起来,形成了“社区整体福利模式”(张佩国,2015b:101)。主张中国农村基层社区单位是市场共同体的施坚雅(William Skinner),通过在成都平原高店子的田野调查也发现,“各种各样的自发组成的团体和其他正式组织——复合宗族、秘密会社分社、庙会的董事会、宗教祈祷会社——都把基层市场社区作为组织单位”(施坚雅,1998:49)。显而易见,基层市场不仅是交易空间,更是关系网络和权力运作的社会空间,诸种组织的领导者也可能存在着某种程度上的重叠。村落社会通过民间宗教形成的社会一体化程度,与市场社区相比有过之而无不及。

孔迈隆(Myron L. Cohen)在研究清代台南美浓镇的宗教会社时发现,“以宗教命名的合伙会所反映出其宗教作用的某个方面,是其要从总体方面管理社会的体现。宗教突出地反映出了这个客家社区的组织、它的历史以及它与中国社会总体的联系”(孔迈隆,2006:214)。大众宗教中地域神明崇拜所具有的象征意义及所对应的民间公社的实践活动渗透在村民的社会生活中,从节庆礼俗、人生礼仪到修桥铺路、办学赈灾等,莫不如是。大众宗教也就是杨庆堃所说的分散性宗教中民间的那一部分。分散性宗教的制度性结构体现在“宗教的元素渗透进所有主要的社会制度,以及中国每一个社区的组织生活中”(杨庆堃,2007:270)。郑振满关于福建莆田江口平原的民族志研究为此提供了进一步的例证:“神庙祭典为庙董会、老人会、教育基金会等社区组织提供了必要的框架,成为社区发展的普遍模式”(郑振满,1997:199)。这一模式可能不是一种社区发展的普遍模式,而是一种区域模式。科大卫所说的广东佛山的宗族控产模式,使得宗族成为举办地方公共事业的基本组织和制度框架(科大卫,2009:262)。而在华北,则是乡保、庄长等准官员与社首合作举办社学、庙会等公共事务(王福明,1995:112)。不过,不同的区域模式仍然可以通过“社区整体福利模式”加以解释。在明清乃至民国时期,不管是何种权威模式,地方公共事务都没有发生畛域的分化,而是呈现了互相叠加的整体化机制。借助于正统化的象征体系和乡绅、商人、官府的力量,社区整体福利模式又在更大的社会体系中形成一种基本的社会联结模式。王斯福(Stephan Feuchtwang)基于在台湾山街的田野经验抽象出这样的社会基本联结:“将庙宇和宗族的管理者与地方上的商人、学者以及地主甚至是帝国统治的官员联结起来的这一网络,确实将各种相互都有一个中心的等级关系梳理得很清楚。这是一个基本的联结,其维持着行政等级并对此至关重要”(王斯福,2008:276)。仅仅靠村落社区层级的观察,无法对社会基本联结进行理想的解释。社会史研究中的“公共领域论”对此做过有益的探索。罗威廉(William T. Rowe)将晚明以降诸如社仓、普济堂、育婴堂、清节堂等地方公共机构视作外在于官僚体制的社团组织,其在晚清时期的兴盛,形成了某种意义上的中国社会的自治”(罗威廉,2003:182)。在对汉口的研究中,罗威廉就将承担了公益、善举等所谓社会服务功能的行会视为城市自治组织(罗威廉,2005:385)。玛丽·兰金(Mary Backus Rankin)将这些公共机构纳入公共管理的范

畴。虽然她承认地方精英们的这些活动并没有现代式的分类,庙宇、神祠、庆典是其基本要素,但她仍倾向于将其概括为“公共领域”(兰金,2003:199)。上述两位学者较为强调民间慈善公益活动相对独立于国家的权利、责任意识。魏斐德(Fredric Evans Wakerman, Jr.)则不同意这两位学者的观点,认为他们忽视了晚清国家权力扩张所带来的依附性面向(魏斐德,2003:165)。受“国家—社会”二元分析框架的影响,王卫平、黄鸿山在对明清江南慈善组织的研究中发现了国家对社会的控制性面相(王卫平、黄鸿山,2007)。而黄宗智则提出了“第三领域”概念,以此解释晚清时期国家联合社会进行超出官僚机构能力的公共活动的性质,其既非完全是国家强制,亦非依靠社会自主性,而是更具协商性的权力关系的发源地(黄宗智,2003:276)。尽管“第三领域”概念试图超越公共领域论的“国家—社会”关系的二元论解释模式,转向在中国社会的历史情境中去发现其实践性逻辑,但仍没有从根本上突破这一框架,因为“第三领域”仍然是以“国家”、“社会”的假设为前提的(梁治平,1996:14)。延续第三领域的概念,黄宗智还提出了“简约治理”的概念,意指清代以准官员和纠纷解决机制为主的“半正式基层行政”(黄宗智,2007b:435)。所有这些以近代西方社会为参照系的概念,基本都是在社会联结模式及相应的权力运作机制层面进行的解释。这样的解释并没有指涉明清中国社会的整体实践形态。

如前文所论,传统中国的福利实践,并不构成一个相对独立的社会领域,而是在社区福利模式和社会基本联结上呈现了一种整体性实践趋向。但本文一开始所说的“社会逻辑”,还有更深层的社会本体论意义,这需要拓展马克思主义人类学的生产方式理论。有外国学者将马克思的社会本体论视为一种关于社会实在之本质的形而上学理论,这样一种理论“将给出关于社会存在(例如人和制度)的基本实体和结构,以及社会交往和社会交换的基本本质的系统性说明”(古尔德,2009:1)。斯大林主义的经济决定论只是把生产方式当作物质资料生产层面的生产力与生产关系相互作用的特定方式,而把意识形态、政治法律制度等视为被决定的上层建筑[联共(布)中央特设委员会,1975:134],并未将生产方式赋予社会本体论的意义。马克思、恩格斯在《德意志意识形态》中,从现实中个人的衣食住行等基本需要出发,分析社会结构和政治结构同物质资料生产的联系,“以一定的方式进行生产活动的一定的个人,发生一定的社会关系和政治关系”(马克思、恩格

斯,1960:28-29)。马克思、恩格斯不是“经济决定论”者,他们的生产方式概念在某种意义上是一种社会本体论。从现实的人出发所理解的人的本质,“并不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”(马克思,1972:18)。阿尔都塞所说的“矛盾的多元决定”,就是“归根结底由经济所起的决定作用在真实的历史中恰恰是通过经济、政治、理论等交替起第一位作用而实现的”(阿尔都塞,2010:208)。因此,在社会本体论意义上,生产方式不是单一的物质资料生产活动,而是由人的实践活动所统摄的经济、社会、政治、意识形态的复合体。

在福利的再生产中,像修桥铺路、山林管理、水利建设这一类具有明显物质生产实践意义的活动,既借助于义渡会、桥会、宗祠、神庙等民间组织得以进行,又以祖先崇拜、风水观念、地域信仰等大众宗教为象征体系。可以说,象征体系作为联结人们实践活动的介质,更具生产性力量。社学、社仓更是被赋予“教”与“养”的正统意识形态内涵(王国斌,1998:122)。善堂、善会、施赈等慈善活动中,士绅化、徭役化的权力运作机制和福报观念、入住权等叠加在一起,构成一种身份等级再界定的阶层文化再生产。作为社会本体论意义上的福利实践,可以进一步从生产方式的层面加以解释。农民的生产剩余,以地租和贡赋的形式,而不是以税收的形式被转移给统治群体,这是一种贡赋制的生产方式(沃尔夫,2006:96)。按照萨米尔·阿明(Samir Amin)的观点,由于社会形态是包括若干生产方式的有组织综合体,“其标志是一个占统治地位的生产方式,其周围联结着从属于它的错综复杂的一组生产方式”(阿明,2000:6)。受其启发,葛希芝(Hill Gates)将中华帝国晚期的生产方式概括为“二重生产方式”,即“贡赋式生产方式和小资本主义生产方式正是通过亲属关系,通过阶层间的人际关系,通过把贡赋生产方式的准则强加在私人关系上以及在公众关系中掺入市场准则的意识,还通过两种生产方式在同一生产者范围中的共同基础而连结起来,并且时常处于矛盾着的状态中”(葛希芝,1992:422)。这一概念可以很好地解释绅商为何会将商业经营所获财富(还很难说是“利润”),部分地转移到会馆、宗祠、庙宇的修建及水利、办学、赈济等地方公益中。绅商的身份及其商业活动本来就是在贡赋制的框架内得以开展的,他们参与并主导地方公益、福利实践中的徭役化,是帝国官僚体系过度盘剥并尽力减轻财政压力的结果,这本身可以说是一种“贡赋”;但同时,这也有为绅商们赢得文化领导权、获取收入的积极性一面。士绅参与

和主导地方善举,既有分沾帝国“贡赋”的面相,也有与官府争夺农业剩余的成分(魏丕信,2003:5)。如此矛盾的群体性格,完全可以从二重生产方式中得到合乎中华帝国晚期历史情境的解释。^①

从生产方式上,我们更应该看到传统中国社会福利实践的贡赋制性质。以往的“乡族经济论”和“乡绅支配论”联系到土地所有制和国家的性质,倒仍不失其解释力。傅衣凌就从传统中国社会主义田、义仓、族田、学田、公堂、义渡、义集、义井等一系列所谓的经济活动中,发现了“封建政权”之外的族权、神权、夫权等另一套统治农民的权力,或以祠堂,或以神庙,或以某种会社为中心联结为一种特殊的社会力量。这种中国地主经济的特殊表现形式,被他称之为“乡族经济”(傅衣凌,2008:79)。他在晚年更把传统中国农村社会的所有实体性和非实体性的组织都视为“乡族组织”(傅衣凌,1988)。剔除其革命编史学“批判的武器”的面向,从“乡族经济”概念对传统中国农村社会超经济强制的解释中还是可以重新发掘出整体史的意义。同样,日本学者重田德的“乡绅支配论”也试图以土地所有制为核心,将明清时期的乡绅支配理解为经济、文化、政治统治的结合,乡绅们武断乡曲与义行地方的矛盾行为,也能得到合理的解释(重田德,1993:231)。以福、命、报等基本社会范畴为中心的一整套象征体系,则将土地权的超经济强制、国家通过贡赋过度汲取农业剩余、乡绅的支配(赢利型经纪和保护型经纪的统一)、以“份”为制度形态的诸种地方公共福利实践,都整合为一种社会本体论意义上的支配模式,即象征支配(布迪厄,2003:193)。象征支配的福利再生产,其社会逻辑就是采取颠倒或自我否定的意识形态,比如“命”的等级观、“福”的宇宙观想象、“报”的身份依附观念,通过“份”的制度实践,将贡赋制的过度剥削体制与以家族为核心的亲属关系融合起来。换言之,“命”、“福”、“报”的意识形态贯穿在福利再生产的实践过程中,从而实现了其象征支配的社会逻辑。

参考文献:

阿尔都塞,路易,2010,《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆。

^① 贡赋制和二重生产方式的概念,实际上是从马克思亚细亚生产方式理论发展而来的,而“亚细亚生产方式的特点在于强调国家以及财产概念化的国家地位之重要性”(布洛克,1988:42)。亚细亚生产方式理论将土地所有制、国家性质和意识形态作为一个整体进行解释,至今仍有启发意义。限于篇幅,当另文探讨。

- 阿明,萨米尔,2000,《不平等的发展》,高钰译,北京:商务印书馆。
- 包伟民,2014,《社仓弊案与地方社会——晚清龙溪县〈光绪三十三年吴绍唐等侵吞积谷案〉简析》,复旦大学历史地理研究中心、哈佛大学哈佛燕京学社编《国家视野下的地方》,上海:上海人民出版社。
- 布迪厄,皮埃尔,2003,《实践感》,蒋梓骅译,南京:译林出版社。
- 布洛克,莫里斯,1988,《马克思主义与人类学》,冯利、覃光广、陈为、蒙宪译,北京:华夏出版社。
- 陈其南,1990,《家族与社会——台湾与中国社会研究的基础理念》,台北:联经出版事业公司。
- 重田德,1993,《乡绅支配的成立与结构》,刘俊文编《日本学者研究中国史论著选译》第二卷,邱添生译,北京:中华书局。
- 杜赞奇,1995,《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》,王福明译,南京:江苏人民出版社。
- 杜正贞,2007,《村社传统与明清士绅——山西泽州乡土社会的制度变迁》,上海:上海辞书出版社。
- 费孝通,1998,《乡土中国 生育制度》,北京:北京大学出版社。
- 夫马进,2005,《中国善会善堂史研究》,伍跃等译,北京:商务印书馆。
- 傅衣凌,1988,《中国传统社会:多元的结构》,《中国社会经济史研究》,第3期。
- ,2008,《明清社会经济史论文集》,北京:中华书局。
- 戈拉斯,彼得,2000,《清代前期的行会》,施坚雅主编《中华帝国晚期的城市》,叶光庭等译,北京:中华书局。
- 葛希芝,1992,《中国的二重生产方式》,叶显恩编《清代区域社会经济研究》,刘志伟译,北京:中华书局。
- 吉登斯,安东尼,2000,《第三条道路——社会民主主义的复兴》,郑戈译,北京:北京大学出版社。
- 古尔德,2009,《马克思的社会本体论——马克思社会实在理论中的个性和共同体》,王虎学译,北京,北京师范大学出版社。
- 韩德林,2015,《行善的艺术——晚明中国的慈善事业》,吴士勇、王桐、史桢豪译,南京:江苏人民出版社。
- 黄宗智,2003,《中国的“公共领域”与“市民社会”——国家与社会间的第三领域》,黄宗智编《中国研究的范式问题讨论》,程农译,北京:社会科学文献出版社。
- ,2007a,《中国研究的规范认识危机——社会经济史的悖论现象》,《经验与理论——中国社会、经济与法律的实践历史研究》,北京:中国人民大学出版社。
- ,2007b,《集权的简约治理》,《经验与理论:中国社会、经济与法律的实践历史研究》,北京:中国人民大学出版社。
- 科大卫,2009,《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》,卜永坚译,南京:江苏人民出版社。
- ,2010,《近代中国商业的发展》,周琳、李旭佳译,杭州:浙江大学出版社。
- 肯迪,艾伦,2011,《福利视角——思潮、意识形态及政策争论》,周薇等译,上海:上海人民出版社。

- 孔飞力,2013,《中国现代国家的起源》,陈兼、陈之宏译,北京:三联书店。
- 孔迈隆,2006,《共有的信仰:清代台湾南部客家人的会所、社区与宗教》,韦斯蒂编《中国的大众宗教》,陈仲丹译,南京:江苏人民出版社。
- 兰金、玛丽,2003,《中国公共领域观察》,黄宗智编《中国研究的范式问题讨论》,北京:社会科学文献出版社。
- 劳格文,2001,《客家传统社会》,北京:中华书局。
- 李德英、冯帆,2014,《清末社仓经首选任与乡村社会——以四川新津县社济仓为例》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》第4期。
- 李文海、夏明方、朱浒编,2010,《中国荒政书集成》,天津:天津古籍出版社。
- 联共(布)中央特设委员会,1975,《联共(布)党史简明教程》,中共中央编译局译,北京:人民出版社。
- 梁其姿,2001,《施善与教化——明清的慈善组织》,石家庄:河北教育出版社。
- 梁治平,1996,《清代习惯法:社会与国家》,北京:中国政法大学出版社。
- 林美容,2000,《由祭祀圈来看草屯镇的地方组织》,《乡土史与村庄史——人类学者看地方》,台北:台原出版社。
- 林耀华,1989,《金翼——中国家族制度的社会学研究》,北京:三联书店。
- 林语堂,1994,《中国人》,郝志东、沈益洪译,上海:学林出版社。
- 罗威廉,2003,《晚清帝国的“市民社会”问题》,黄宗智编《中国研究的范式问题讨论》,邓正来、杨念群译,北京,社会科学文献出版社;
- ,2005,《汉口:一个中国城市的商业和社会(1796—1889)》,江溶、鲁西奇译,北京:中国人民大学出版社
- 马克思,1972,《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第一卷,北京:人民出版社。
- 马克思、恩格斯,1960,《德意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第三卷,北京:人民出版社。
- 秦晖,2004,《从传统民间公益组织到现代“第三部门”——中西公益事业史比较的若干问题》,《传统十论》,上海:复旦大学出版社。
- 瞿同祖,2003,《清代地方政府》,范忠信、晏峰译,北京:中国政法大学出版社。
- 桑高仁,2012,《汉人的社会逻辑——对于社会再生产过程中“异化”角色的人类学解释》,丁仁杰译,台北:中央研究院民族学研究所。
- 施坚雅,1998,《中国农村的市场和社会结构》,史建云译,北京:中国社会科学出版社。
- 斯科克波,1998,《国家与社会革命》,刘北成译,台北:桂冠图书股份有限公司。
- 斯科特,詹姆斯,2001,《农民的道义经济学——东南亚的反派与生存》,程立显译,南京:译林出版社。
- 汤艳文,2010,《福利供给与士绅的权力——费孝通绅权思想研究》,李友梅编《文化主体性与历史的主人——费孝通学术思想研究》,上海:上海人民出版社。
- 王福明,1995,《乡与村的社会结构》,从翰香编《近代冀鲁豫乡村》,北京:中国社会科学出版社。
- 王贵元,2002,《说文解字校笺》,上海:学林出版社。
- 王国斌,1998,《转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限》,李伯重、连玲玲译,南京:江苏人民出版社。

- 王铭铭,1997,《美法村——“福”、自我权力与社会本体论》,《村落视野中的文化与权力——闽台三村五论》,北京:三联书店。
- 王日根,2003,《明清民间社会的秩序》,长沙:岳麓书社。
- 王斯福,2008,《帝国的隐喻——中国民间宗教》,赵旭东译,南京:江苏人民出版社。
- 王卫平、黄鸿山,2007,《清代慈善组织中的国家与社会》,《社会学研究》第4期。
- 王子今、刘悦斌、常宗虎,2013,《中国社会福利史》,武汉:武汉大学出版社。
- 魏斐德,2003,《市民社会和公共领域问题的论争——西方人对当代中国政治文化的思考》,黄宗智编《中国研究的范式问题讨论》,张小劲、常欣欣译,北京:社会科学文献出版社。
- 魏捷兹,1995,《澎湖群岛的村庙“公司”与人观》,《台湾与福建社会文化研究论文集》(三),台北:中央研究院民族学研究所。
- 魏丕信,2003,《18世纪中国的官僚制度与荒政》,徐建青译,南京:江苏人民出版社。
- 沃尔夫,埃里克,2006,《欧洲与没有历史的人民》,赵丙祥译,上海:上海人民出版社。
- 吴滔,1999,《清代嘉定宝山地区的乡镇赈济与社区发展模式》,唐力行编《家庭·社区·大众心态变迁国际学术研讨会论文集》,合肥:黄山书社。
- 萧公权,2014,《中国乡村——论19世纪的帝国控制》,张皓、张升译,台北:联经出版事业有限公司。
- 谢国雄,2003,《茶乡社会志——工资、政府与整体社会范畴》,台北:中央研究院社会学研究所。
- 杨联陞,1998,《佛教寺庙与中国历史上的四种募钱制度》,《中国制度史研究》,南京:江苏人民出版社。
- ,2009,《报——中国社会关系的一个基础》,《中国文化中“报”、“保”、“包”之意义》,段昌国译,贵阳:贵州人民出版社。
- 杨美惠,2005,《“温州模式”中的礼仪经济》,《学海》第3期。
- 杨庆堃,2007,《中国社会中的宗教——宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》,范丽珠等译,上海:上海人民出版社。
- 张佩国,2015a,《“业”与“报”——明清祁门县善和里的公产与福利实践》,庄孔韶编《人类学研究》第七卷,杭州:浙江大学出版社。
- ,2015b,《公产、福利与国家》,桂林:广西师范大学出版社。
- 张仲礼,1991,《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》,李荣昌译,上海:上海社会科学院出版社;
- ,2001,《中国绅士的收入》,费成康、王寅通译,上海:上海社会科学院出版社。
- 郑振满,1997,《神庙祭典与社会空间秩序——莆田江口平原的例证》,王铭铭、王斯福编《乡土社会的秩序、公正与权威》,北京:中国政法大学出版社。
- ,2009,《明清福建家族组织与社会变迁》,北京:中国人民大学出版社。
- 周荣,2006,《明清社会保障制度与两湖基层社会》,武汉:武汉大学出版社。
- Harrell, Steven 1987, “The Concept of Fate in Chinese Folk Ideology.” *Modern China* 13(1).

作者单位:上海大学社会学院人类学与民俗学研究所
责任编辑:梅 笑