

徐润的“风水”观

——一种社会资本角度的解释

梁文生 申群喜

“风水”，又称堪舆、形法、地理、青囊、青乌、卜宅、相宅、图宅、阴阳等，是中国人探讨与人类事生事死活动相关的时空之“宜一忌”、“吉一凶”的一种数术。它可分为“为葬事”（相墓）和“为地事”（相宅）两种。^① 通俗地讲，“风水”就是选择好地方来墓葬或居住，从而襄助人事兴旺、发财和消灾，家宅吉祥如意。

从学理来分析，“风水”属于巫术的范畴。巫术起源于史前社会，由于知识和能力的限制，人们对自然产生畏惧感，认为世间存在着一种神秘的“交感力量”，控制着万物。巫术就是利用此神秘力量控制事物的技术和方法，从而成为某些信仰和行为的总称。英国人类学家弗雷泽在《金枝》中认为，巫术可分为模拟巫术和接触巫术。模拟巫术是根据“同类相生”的原理而对替代物施行巫术。接触巫术是指通过接触或触染而施行巫术。^② “风水”属于模拟巫术，其中，相墓把安葬祖先作为现世的模拟；相宅则是对自然环境的模拟。另外，按照巫术态度的肯定与否的标准，又可分为积极巫术和消极巫术。积极巫术是通过主动的巫术追求希望的结果；消极的巫术是通过禁止某种行为而避免出现不希望的结果。“风水”的两种模拟巫术，要么是

^① 陈进国：《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》（上），中国社会科学出版社，2005年版，第2页。

^② [英]J. G. 弗雷泽：《金枝》（上），徐育新、汪培基、张泽石译，新世界出版社，2006年版，第15—47页。

通过积极的巫术,希望福宅延绵,要么是通过消极的巫术,起到消灾防祸的作用。

徐润,字润立,号雨之,别号愚斋。1838年12月14日出生,广东香山县(今珠海市)北岭村人。他是中国清末著名的买办之一,15岁时随叔父徐荣村到上海,进入英商宝顺洋行当学徒。由于勤奋好学,很快成为上海有名的买办。随后,他加入官督商办的轮船招商局,并陆续创办保险公司,参与矿产开采事业,为中国近代商业发展贡献良多。1911年3月9日,徐润在沪逝世,终年73岁,其灵柩从上海运回北岭村安葬。

徐润少年受过中国传统教育,又是早期接触西方文化,通过学习英文,成为中西贸易买办的中国人。但是,“风水”在他的潜在观念中有着不可磨灭的印记。《徐愚斋自叙年谱》是徐润的自传,其中记载着他在不同阶段对“风水”的不同看法。本文将以此《徐愚斋自叙年谱》(下简称《年谱》)为研究对象,考察徐润的“风水”观念,并对其作出理论性的分析。

一、徐润“风水”观念的形成和内容

家庭环境对徐润的“风水”观念的形成产生直接的影响,因为,处于南方一隅的徐润的家族之中,不乏相信“风水命理”的亲属。譬如,引领徐润进入上海洋行当买办、而徐润深为敬重的四叔徐荣村,即是服膺“风水命理”之人。徐润15岁时,随四叔前往上海。徐润记载:

抵申后,寓小东门咸瓜街亦昌丝茶土号,先四叔雅好文墨,延有杨镜泉、纪眉峰二夫子,皆饱学士也,诗词之外并精星学,推余命,谓有翰苑望,不宜落市井。先四叔送余之姑苏西园杨子芳老伯家读书。

后来徐润“因口音隔阂”,读书不成,伯父徐钰亭要求他从事商

业,遂进入宝顺行学艺办事。^① 四叔徐荣村聘请“精星学”的职员,可见其亦雅好“风水”学。因为相信命理而推送徐润读书一事,徐润在自传中记之甚详,故不能说没有受其流风之影响矣。“风水”观的形成并不必然体现为明确、系统的思想,而通常产生笼统、模糊的观念。相墓是“风水”观的具体表现之一。每当有亲属故亡,徐润往往记载其墓葬。徐润 18 岁时,从叔徐关大在松江口遇溺身亡,徐润“既命人打捞、棺殓,运灵柩回乡,葬于本村土名罗合山”。^② 尽管《年谱》是徐润在 60 岁时开始撰写的回忆之作,^③但在回忆往事时,仍不忘墓葬的具体地点,说明“风水”对他的影响颇深。

徐润对“风水”的具体看法,记载在《年谱》中的同治元年,并且与四叔徐荣村密切相关。那年徐润 25 岁,他的堂二弟、四叔徐荣村之子徐雨田回乡娶亲,“在轮船上大发热症,到澳仅一天而故”。“适其时,先叔荣村公修整祖墓,众议以湾仔地与诚祖山风水有关,于二弟本命相冲,大起议论。”因为“先叔好谈风水,阖邑无不知之,二、三年内用洋十余万,每日堪舆家茶点、轿金二、三十元,查置山地费总需万金,计山地一百余处”。在《年谱》中,徐润不厌其烦地逐项列出徐荣村相墓的地点和花费。这充分说明四叔徐荣村热衷于“风水”。同时,村民也是“风水”的相仰者,只是认为徐荣村的做法是物极必反,其“修整祖墓”的行为是导致徐雨田死亡的直接原因,即相墓的“风水”没有起到积极作用,反而产生不利后果。那么,徐润如何看待四叔徐荣村热衷“风水”的做法呢?首先,尽管徐润对徐荣村花费十多万元雇请“风水师”相选一百余处墓穴的做法不无微词,但是他并没有谴责其

① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012 年版,第 7 页。

② 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012 年版,第 10 页。

③ 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012 年版,第 104 页。时为光绪二十三年,徐润六十岁,文中载:“名所居曰‘愚斋’,撰《愚斋自志》。”

四叔重“风水”的行为,反而把这些行为的不利后果归咎在“风水师”朱花轩的身上。他写道:“荣村公以热心公益被谤,从此意懒心灰,其实为堪輿朱花轩所误,有以致之。”其次,他在同一文中的末段对徐荣村营造高塔,改善村中“风水”大加赞扬:

荣村公心力财力能忍人所不能忍,并于麻湾村涌口之内,置有三潭围田四百余亩,造有徐氏家塾一所,住房数间,三层门高塔一座,其意备为合族之需,苦心孤诣,不遗余力。该处村庄本不甚旺,经此塔造筑,麻湾一带直至三乡,甲第云蒸,为他人做风水。乡人感颂徐氏不置,虽非受益于己,而有益于人,正合公热心公益、利物济人之本意也。^①

此时的徐润对“风水”的态度略为矛盾,一方面他对“风水”抱着“宁可信其有不可信其无”的观念,特别是对有利于乡梓公益的“风水”持肯定的态度。但是,他对徐荣村过分相信“风水”的做法则略有保留,尽管他将责任归咎于堪輿家,但在言辞隐约之间还是显露出不满之意。

光绪七年,徐润44岁,随着生意好转,家境渐富,他的“风水”观念由半信半疑转向了赞赏。该年,徐润父亲病故,据其家族的“风水”惯例,择墓而葬。徐润在《年谱》中再次明确记述:“卜葬于顺水鲤鱼地。”在徐润服丧乡居期间,“绅耆父老以乡事就商,盖据地师朱花轩、曾容光诸先生言谓,吾乡风水须筑围墙,改湾大沟,整修文阁,壘宽后坑,若能如法整治,日后丁、财、贵不可限量,举贡、藩臬司,可操左券;后坑加高种树,且能使诸病悉除”。因为村中“风水”问题,需要修建建筑物,向徐润募捐。徐润在《年谱》中详细记载了工程项目以及各人捐款数,但由于当时认捐之人大部分并未缴款,实由徐润开办的敬

^① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第15—16页。

德堂承担了主要的款项,共计约2.8万两银。^①款项在次年缴纳,徐润在45岁的记录中写道:“从乡人愿,修筑北山岭风水,捐银数万。”徐润对此举总的看法是“虽去私财,幸获公益不少,以今考之,丁、财、贵三字,亦多似应验也”。徐润在该年记录中,意犹未尽地附记了《北岭乡修筑十七款善举记》,再次记载他造福桑梓的善行,并且就“风水”问题作出正面的评价:

但事关公益,且据堪輿家说,谓如此布置,二十年后当有名世之才位至藩臬者,今妹倩蔡君述堂以花翎头品顶戴,任津海关道,保升交涉使族弟季程洵升镇台,富贵功名方兴未艾,似不止藩臬而已。此外子嵩从侄前署四川大竹县令,改省河南同知,建侯七儿丙午科考取商科举人,为乡里光是。地理之道,似非无因。又我本村间有患痲疯者,向来相连不绝,经此番修筑,将后坑填高,二十年来竟未有染此病者,亦一奇也。故润乐得而为之也。^②

对于家乡此次修筑北山岭风水,徐润是十分支持的,不仅捐银数万,而且认为村中改造“风水”后,的确有助村中诸人升官,痲疯病绝迹。徐润最终发出“地理之道,似非无因”的感叹,可见此时他对“风水”持赞赏的态度。

然而,当“风水”问题与其自身密切相关时,他则表现出迟疑不决的态度。光绪十六年,徐润53岁时,其正妻吴夫人病故于澳门,葬于石莲花山后。因为吴夫人终年51岁,尚未得孙,所以“乡间亲族均云,该地不但不妙,且有白蚂蚁,宜速迁移”。徐润也因“斯时境遇略蹇,议久不决”。到底相不相信族人所说而迁墓呢?徐润在冬月着人

^① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第39页。

^② 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第42—43页。

回家，“在坟外四边开穴四、五个，深约二、三尺，藏松柴几块，俟十七年清明日开试如何再决。迨后复验松柴，安然无恙，闲言亦止，从此不复再议。嗣后，年年添孙，生意亦顺，至今已二十孙矣。各人转谓，该山为蝴蝶地，又称为‘美女照镜’，实系丁、财、贵之地。前后异词，实不知从何说起。如当时稍有误信，岂非可惜？故‘风水’两字，以勿信勿泥为要”^①。正因为没有依族人所言迁坟，反而致使人丁兴旺，财运亨通，因此徐润得出“‘风水’两字，以勿信勿泥为要”的结论。然而，就在记录此事的文末，徐润又历数自己“历年经手所葬之山”，不无得意地自夸“均称稳妥”。由此可见，徐润内心深处对“风水”还是深信不疑，只是如何选择好的墓地，因为没有专业的知识，从而表现出“勿信勿泥为要”的姿态罢了。

另外，当“风水”问题不仅与其自身密切相关，而且涉及财务纠纷时，徐润则对“风水”采取不可置信的否定态度。光绪二十一年，徐润58岁。这一年，徐润正在关外忙于创办建平金矿事宜，收到来自家乡族人的来信，其要旨是“昔年为风水造沟用去之田，宜与持平清理，或能慷慨则仍旧付息云云”^②。其来龙去脉是14年前（光绪七年），家乡北岭村为改善“风水”，“于是修庙、平地、填池、修桥、筑墙、造沟、种树、铺街、建乡约、造文庙、设义学西学、施贫穷等事，一并举办”。当是时徐润自愿承担50%的费用。^③然而，工程着手实行不久，其他认捐人的款项并未到账，而徐润自己也“共化去二万八千余两，本亦分所当为，但事未告竣，而润已败事”，盖因徐润在1883年（癸未）上海

① 徐润：《徐愚斋自叙年谱》，梁文生校注，江西人民出版社，2012年版，第60—61页。

② 徐润：《徐愚斋自叙年谱》，梁文生校注，江西人民出版社，2012年版，第102页。

③ 徐润：《徐愚斋自叙年谱》，梁文生校注，江西人民出版社，2012年版，第39页。

金融风暴中投资失败，“负累数至二百余万，家业因此荡尽”^①。村中因“为风水造沟”工程而使用乡人田地，仍需支付相关钱息，族人遂每年向徐润索款。此时徐润的经济状况虽略有好转，但依然元气大伤，“今查帐逋负尚有二十余万，仍不为少”；加上年齿渐增，徐润对族人索款行为颇有微词。他在“复乡间诸乡台长信”中认为，上述工程中，“惟义学一节，润深以为然”。其他的“风水”项目，他说：

至风水润素不相信，当日兴办之由，因……诸君来劝，谓手头宽裕，何妨于乡间用些，亦系有益之事。盖举办乡族善举，在润有夙愿，适伊等题及，因即动念。

徐润辩解当年他自愿承担捐款的一半，并非出于对“风水”的信仰，而是在于“举办乡族善举”。他更强调说“至风水润素不相信”。为了不再年年缴款，他认为“造沟系是公事，非一人之事”，因此，应由他与其他捐款人分摊。最后，他指出，“造沟所用之田，其价纵未付出，但十余年来，一百数十两之租，仍是按年寄交，并无拖欠”，最后提出了最终的解决方案，“为免失桑梓之谊”，他愿意“照每年所交之租，以一分钱核算作价，尽行清还”。也就是说，他同意承担每年租金的一成，作为解决用田之纠纷。^②

在这件事上，徐润声称素不相信“风水”，恐怕只是掩人口实的借口。因为在上述《北岭乡修筑十七款善举记》中，他即声称“地理之道，似非无因”。下面尚有北岭村迁庙一事，更能说明他对“风水”的态度。

光绪二十六年，徐润 63 岁，他在年谱中记载：“迁岭西大庙于东

^① 徐润：《徐愚斋自叙年谱》，梁文生校注，江西人民出版社，2012 年版，第 100 页。

^② 徐润：《徐愚斋自叙年谱》，梁文生校注，江西人民出版社，2012 年版，第 102—103 页。

闸,需款六千余元,全数由余支出。”在附记中他撰写《记迁岭西大庙》,以志其事:

迁岭西大庙于东闸,派权立管理其事。初古庙在学堂隔邻空地,年久未修,庙将倾圮,公议改造,乃择地于东闸门内坡之上。众议僉同占卜求神,亦邀神许。诸绅耆即举权立主事,拆旧换新,庙貌庄严,已较旧时宽展,工程一切,除旧料外,共化银六千余元,均由徐敬德堂支出。当时,乡中绅耆以权立所费过滥,颇多微言,来函攻讦,嗣经地师梁明东先生查勘,以庙基立于旺地,日后丁、财、贵可操左券,多化钱银,大可不计,遂寝其议。又云东山祠中拟开通马路,直至三台祠,该祠日后必可发丁云云。又查光绪七年间,涌口文阁加高改向,四方造作六角,堪輿先生亦云二三十年后,举人藩臬必有其人。以今考之,风水两字,似亦有使人可信者也。^①

文中记述,迁岭西大庙于东闸,起因是古庙“年久未修”,将有倾圮之危。其次,大庙本是事关宗族信仰的大事,故“公议改造”。徐润支付了迁庙的全部款项六千余元。在迁庙过程中,乡中绅耆认为主事的徐权立(徐润族兄)所费过滥,遂向徐润写信告状。此时发生富有戏剧性的情节,平息了众议。“嗣经地师梁明东先生查勘,以庙基立于旺地,日后丁、财、贵可操左券,多化钱银,大可不计,遂寝其议。”徐润又记叙了历年来村中“风水”建筑的改造,确实验证了“日后丁、财、贵可操左券”的“风水”结果,遂由衷地感叹:“风水两字,似亦有使人可信者也。”这段话是徐润在晚年所述,自可作为他对“风水”观念的定论。

最后,徐润早早考虑到自己故世后,如何选定吉壤作为“风水”墓地的的问题。光绪三十年,徐润 67 岁时,将“乡间愚园改竹石山房”。

^① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012 年版,第 122 页。

友人刘吉六作《愚园记》的题词。据其所记,徐润在外经商,“虽五十年来,八九离桑梓,未尝一日去诸怀也”。故而在村中“拓地二十余亩”,以作休养之所,名“愚园”。后来,徐润将此处“拟营寿壤,数年来因循未果,或以为风水不足也”。恰好友人刘吉六回乡,徐润要求他“为其规划寿域”。刘吉六遂择吉时,“即穴地中央盖庐棚一架,摄照吉壤前后二影,左为由西摄东,右为由东摄西”,并邮寄给徐润。^①1911年3月,徐润73岁时在沪逝世,其灵柩从上海运回北岭村,安葬在自己营造的吉壤之内。至此,更进一步清楚徐润对“风水”的态度是深信不疑的。

二、“风水”类型及其利益分析

《年谱》中记载徐润“风水”观的内容已如上述,从整体上来看,以主体的不同作为标准,它们可划分为个人利益、家族荣辱、乡族善举三种类型“风水”。

个人利益型“风水”,指事关徐润本人和近亲属的“风水”内容。从材料来看,此类型均属于“风水”中的“相墓”。首先,徐润67岁时即在家乡北岭村修筑“愚园”(竹石山房),并在园中设置“田园庐墓”,作为自己的“风水”墓地。这不仅事关本人,还关系到子孙后代的祸福,因此徐润未雨绸缪,做好万全之策。其次,光绪十六年,徐润先室吴夫人病故葬于石莲花山后。因亲族认为该坟墓多白蚁,不宜安葬。徐润先着人在墓穴安放松柴,验明并无白蚂蚁。虽然徐润认为“‘风水’两字,以勿信勿泥为要”,但是如果徐润不相信“风水”,为何还要验证墓穴?可见他抱着“宁可信其有”的心态。并且,徐润认为“斯时境遇略蹇”与“风水”不无关系,必得小心行事。最后,徐润的近亲属均由他经手所葬,“葬宝祖于顺水鲤鱼地……吴氏先室于石莲

^① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第130—131页。

花后山,葬陈氏继室于上海北心泾,又置山地一大段在怀仁祖西边,均称稳妥”。由此可见,因为“风水”墓穴与个人利益之间或许存在因果关系,所以徐润对于个人利益型“风水”,还是依传统习俗,小心谨慎行事,做到“均称稳妥”。

家族荣辱型“风水”,指与家族荣辱兴衰有关的“风水”内容。《年谱》中记载的此类型“风水”同样属于“相墓”类别。死亡是相墓的主题。徐润18岁时,从叔徐关大遇溺身亡,葬于家乡的罗合山。徐润25岁时,他的堂弟徐雨田病亡,葬于“本乡板樟山”^①。许多人认为徐雨田之死与其父徐荣村公修整祖墓有关,因“风水”与其本命相冲。徐润虽然对四叔徐荣村过分热衷“风水”颇不以为然,但是认为责任在于“风水师”,而不于“风水”本身。家族数位亡人由徐润经手安葬。“如琚亭公葬于石莲花,先祖妣葬于造贝,钰亭公葬于北山,均系照四先叔指定。”除此之外,由徐润亲自“相墓”安葬的,“葬何氏伯母于鲤鱼仔路边”,“葬杨氏太夫人、吴氏庶太婆、吕氏三叔母于石莲花后山……均称稳妥。”^②徐润对事关家族荣辱型的“风水”亦谓悉心照料,不仅体现出他对“风水”的肯定和认可,而且说明家族荣辱也与个人利益息息相关。

乡族善举型“风水”则是与乡族兴旺、公益事业相关的“风水”内容。徐润在《年谱》中记载的“风水”事迹多涉及此类型。然而,与个人利益型、家族荣辱型不同的是,此类型“风水”属于“相宅”,而不是相墓。“相宅”是通过建造或修建相关设施,改变村中风水。四叔徐荣村在北岭村中营造高塔,改善“风水”,徐润对此大加赞扬,认为徐荣村“热心公益、利物济人之本意”。^③此时即见徐润往往将改善村中

① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第16页。

② 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第61页。

③ 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第16页。

“风水”与乡族善举、公益相联系。徐润44岁时,据“风水师”验明,村中“须筑围墙,改湾大沟,整修文阁,壘宽后坑”,日后村人兴旺发达;“后坑加高种树,且能使诸病悉除”。徐润捐银二万八千余两,认为他此举“虽去私财”,但“获公益不少”。更重要的是“风水”得到应验,村人多有升官者,而徐润自己虽经历风险,最后实现了“丁、财、贵”。徐润以“地理之道,似非无因”来评价这次乡族善举。当然,这次善举也产生曲折风波。徐润58岁时,村中“风水”工程没有完全竣工,所占用地仍向他索要租金,他遂发出素不相信风水的抱怨。但是,此时他一再强调,“盖举办乡族善举,在润有夙愿”。当徐润63岁时,村中要迁岭西大庙于东阡,他捐款六千余元。并且,据风水先生所言,大大改善了村中的“风水”,徐润再次由衷感叹:“风水两字,似亦有使人可信者也。”乡族善举型“风水”到底有没有真正改变村中的“丁、财、贵”?以科学眼光观之,多属无稽之谈。但是,徐润在捐款实施“风水”工程时,客观上确实也施行诸多乡族的公益事业,如捐义学、修族谱、建造大宗祠、倡设帛金会补助村中身故之人、造社亭等等。因此,徐润把改善村中“风水”视为乡族善举,不仅有思想上的渊源,而且也有客观的实际行动。

个人利益型、家族荣辱型和乡族善举型“风水”具有共同的特征。一是三者均与利益密切相关。通过“风水”手段以求得“丁、财、贵”的利益,个人、家族和乡族均有此渴求。二是三者均与徐润的个人境遇相关联,当他事业有成,经济富裕,他往往更加坚定“风水”的信念;而一旦出现财务状况,事业受阻,他则对“风水”产生怀疑,但最终还是持肯定的态度。与此同时,三者是互为一体的同心圆。个人利益型“风水”向外扩展为家族荣辱型“风水”,再向外扩展为乡族善举型“风水”,归根结底是以个人利益为核心的,因为个人是家族的一份子,也是乡族中的一员,无论是家族荣辱型“风水”应验,还是乡族善举型“风水”生效,身居其中的个人均可得益。

三、“风水”信仰、乡土社会和社会资本

徐润是清末著名的洋买办之一，而洋买办是最早接触西方的群体，他们通过学习英语，为中西方贸易穿针引线，成为沟通中西的桥梁。^① 另外，因为家乡毗邻澳门，徐润家族的许多成员已迁居澳门，而徐润自己大部分时间生活在上海。按道理说，像徐润这样受西方文化影响、生活都市化的人，思想观念应更倾向于“赛先生”（科学），为何他仍然保留着强烈的“风水”观念呢？对此疑问，可以从文化、社会和经济三个方面予以解答。

首先，徐润的“风水”信仰与文化背景密切相关。“风水”在一种文化中长久不衰，自然与“风水”的功能分不开。世界至今仍充满着未知的事物，并不是依靠“人定胜天”的力量可以解决的，因此，远古以来人们就希望通过“风水”的巫术来趋福避祸，“风水”遂成为中国传统不绝如缕的遗风，无论是帝王将相，还是贩夫走卒，都在历史长河中深受其影响，成为中国人的“集体无意识”。这种“集体无意识”诚如荣格所说，是一种潜藏在一个民族心灵中的潜意识^②。在中国传统的土壤上，徐润生于斯长于斯，虽然没有主动学习“风水”，但是无疑会或多或少地受到这种“集体无意识”的影响。即使他心存怀疑，也不能做出标新立异的行为，因为一旦真的发生不利后果，则不免受千夫所指。最保险的做法，就是“宁可信其有，不可信其无”。

当“风水”传统在徐润心目中根深蒂固的时候，学习英语和接触西方文化只是他手中的工具，为了更好地服务于中外贸易。张之洞所谓的“中体西用”恰如其分表达了像徐润这样的洋买办的心态，当

^① 郝延平：《十九世纪的中国买办：东西间桥梁》，李荣昌等译，上海社会科学院出版社，1988年版，第274页。

^② 荣格：《分析心理学的理论与实践》，成穷、王作虹译，三联书店，1991年版，第38页。

然此处的“体”更多是指民间传统观念。有一个“西餐叉子吃人肉”的小故事形象地说明这种情形。一个英国探险家,在探险中碰到一个有吃人肉风俗的蛮人,等到他发现这个蛮人竟是英国大学出身的,他大为惊奇。他问这个蛮人说:“你难道还吃人肉吗?”这个蛮人答:“我现在用西餐叉子来吃了!”^①由此看来,披着洋外衣经商的徐润并未能根绝“风水”信仰。

其次,乡土社会是徐润“风水”信仰的结构性原因。费孝通说:“从基层上看去,中国社会是乡土性的。”^②乡土社会主要由农民构成,如1900年前后中国农村人口3.25亿,占全国人口80%。^③农民靠种地谋生,附着于土地之上,具有浓郁的“乡土本色”。广东香山县北岭村是徐润出生和成长的地方,也属于不折不扣的乡土社会。法国社会学家涂尔干以社会分工为标准,把社会群体划分为机械团结和有机团结两大类型。机械团结是由各个相似的人组织而成的,他们享有共同价值规范,并且有着相同的行动。有机团结则由不同功能的人互相配合组织而成。涂尔干称前者为“环节结构”,后者为“组织结构”。^④“环节结构”好比一条环节虫,各个器官功能相同,停留在低等动物类型上。“组织结构”像高等动物,各个器官具有不同的功能,有机组合起来才能正常运作。乡土社会正是涂尔干所说的“机械团结”类型,而且是由相似的家庭构成,共享相同的家族伦理观念的社会。“风水”是乡土社会的集体观念。林耀华在《金翼》的序言中写道:“我听许多人说过,一个家族的兴衰是由‘风水’的好坏决定的,人类的意

① 李敖:《西餐叉子吃人肉》,中国华侨出版社,1993年版,第44页。

② 费孝通:《乡土本色》,《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社,1998年版,第6页。

③ [美]R. 麦克法夸尔、费正清编:《剑桥中华人民共和国史:革命的中国的兴起:1949—1965年》,谢亮生等译,中国社会科学出版社,1998年版,第24页。

④ [法]埃米尔·涂尔干:《社会分工论》,渠东译,三联书店,2000年版,第213、219、223、233页。

愿完全无力与命运的力量抗衡。”^①这是许多中国人心态的真实写照。“风水”不仅以超自然力量保佑团体的安定繁荣,而且从观念上指导每个成员的行动。因此,徐润具有“风水”信仰也就不足为奇了。

然而,徐润所处的时代,已经与费孝通所说的乡土社会有所不同。乡土社会的特征之一是人员的“非流动”性。^②清末的广东香山县人多地少,加上门户开放,外国经济大举进入中国,毗邻澳门、香港的香山人多数从事商业活动,特别是从事买办的职业。他们先在澳门的洋行工作,随着经济重点转移至上海,他们的足迹又随洋行走到了上海。人员流动已经成为南方乡土社会的常态。那么,“风水”观念为何没有随着生活的都市化而式微?这就不得不提及第三方面的以社会资本为核心的经济因素。

经济学上的资本是指可支配的社会资源。社会资源的多样性决定了资本不同的类型。布尔迪厄把资本区分为经济资本、文化资本和社会资本三种类型。^③经济资本(economic capital)是物质形态上的社会资源。文化资本(cultural capital)是一个符号和意义系统,指“行动者对主流文化与价值(合法化的知识)的获得与误读”。^④布尔迪厄认为,社会资本(social capital)是在人际关系、社会网络中获取权利、资源的机会和途径,以及由此所产生的结果。结合其他学者的概念,笔者认为,社会资本指在特定社会结构的社会中,通过社会关系而获取资源的能力。^⑤

① 林耀华:《金翼》,庄孔韶、林宗成译,三联书店,1989年版,“英文版前言”第1页。

② 费孝通:《乡土本色》,载《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社,1998年版,第5—11页。

③ Pierre Bourdieu, “Forms of Capital,” in J. G. Richardson, ed., *Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education*, New York: Greenwood, 1985, pp. 214 - 258.

④ [美]林南:《社会资本》,张磊译,上海人民出版社,2005年版,第14页。

⑤ 梁文生、申群喜:《郑观应的职业变动与社会变迁》,载《北方论丛》,2011年第1期。

讲究社会关系是乡土社会的显著特征,乡土社会由此成为充满社会资本的地方。家庭是乡土社会的重心,是一个初级关系的集装器。初级关系者,父子、夫妻、兄弟、友朋等自然发生的关系也,它讲究全人格的互动,属于非正式的关系。家庭往外扩散,则形成宗族。两者均是初级关系的汇集,故被称初级团体。相对初级关系而言的是次级关系。次级关系即是正式关系,讲究非人格的互动,成员间无需面对面的接触,大行政机构成员间的关系即是一例。从家庭开始扩散至宗族,形成初级团体,进一步扩散至次级团体,直至国家。在这个扩散过程中,初级关系会把可能存在的次级关系加以转化,此转化过程叫做初级关系化。^① 这种以家庭一己之私逐渐扩散开去的关系,犹如石子投入水中泛起的层层涟漪,费孝通先生称之为差序格局。^② 杨庆堃对此扩展功能有过精彩的描述:

在中国社会,特别是在乡村,除家庭以外,能满足个人需要的社会机构或协会绝无仅有。结果,一个人终其一生,不断纠缠于父子、夫妻、兄弟、亲家、叔伯、堂表兄弟、子侄、祖父母以及其他成员的复杂亲属圈之中。

越出亲属圈,个人不得不与官员、老师或师傅、同事、雇主或雇员以及他的邻居和朋友打交道。但是这些社会关系均源自直接的或间接的亲属联系,它们均是从家庭系统的结构和价值中拟制出来的。因此,官员通常被称为“父母官”,民众则成为“子民”。师徒或师生的关系也是基于“父—子”模式运作的。^③

① 林端:《儒家伦理与法律文化》,中国政法大学出版社,2002年版,第11页。

② 费孝通:《乡土中国·生育制度》,北京大学出版社,1998年版,第24-30页。

③ C. K. Yang, "The Chinese Family in the Communist Revolution," in *Chinese Communist Society: The Family and The Village*, Cambridge, MA: The M. I. T Press, 1965, pp. 5-6.

家庭在中国传统社会承担着过多的社会功能,导致这种初级关系把次级关系也同化了。夫妇、父子、兄弟、君臣、朋友之间形成的五伦关系,成为社会的圭臬,而宗族是乡村家庭关系的集合体,五伦关系又扩大为五同关系,即同宗、同乡、同学、同事、同庚。由此可见,社会关系是乡土社会重要的纽带。

与此同时,买办群体是通过乡土社会的关系而获得经济资本的,或者说,社会资本是买办制度形成的核心。郝延平在《十九世纪的中国买办:东西间桥梁》中指出,洋行雇用买办时,依靠其他买办的担保来保证其可靠性,由此导致买办通过传、帮、带方式互相推荐亲属来担当。因此,“买办组织主要是一种家族机构。实际上,许多买办将他们的职位视为世袭的,一个著名的买办同别的买办没有某种亲戚关系是很少见的”。以徐润家族为例,其伯父徐钰亭自19世纪40年代在上海当买办,四叔徐荣村继任伯父的职位,并且引导徐润进入洋行当买办。徐润的堂兄弟徐芸轩、徐渭南,表弟杨梅南,从叔徐关大,儿子徐叔平都充任买办。^① 家族关系向外扩展表现为同乡关系,这也是买办获取经济利益的重要途径。当时著名的买办唐廷枢、郑观应也与徐润家族有着密切的关系,他们都是香山籍买办,这说明五同关系是钩织买办群体网络的经纬。乡土观念是社会资本在此中发挥力量的具体表现。郝延平指出:

乡土观念对买办制度成功所起的作用并不亚于家族观念。除了家族成员,买办还信任他所熟识的同乡。这一特征可以部分地解释为什么八十年代之前广东人构成了买办的绝大多数。在广东买办中,许多人是香山县人。它是个半岛,既近广州又近香港,也是中国早期国际贸易中心之一——澳门的所在地。因为大多数当地人从事海上贸易,自然许多买办就来自这一地区了。“香山人”这一名称甚

^① 郝延平:《十九世纪的中国买办:东西间桥梁》,李荣昌等译,上海社会科学出版社,1988年版,第212页。

至被看作是“买办阶级”的同义语。^①

由此可见,买办的经济资本与其社会资本是互为一体,密不可分的。为了维护和巩固买办的经济利益,必须维持和加强乡土社会的家族关系和乡土观念。社会关系的强化不仅取决于经济物质的支持,而且需要通过象征体系建立起家族和乡土的认同感。象征体系包括祭祖仪式、修建族谱、建立祠堂和宗庙等象征物,还包括一系列的民间信仰。而“风水”属于其中的民间信仰之一,它是乡土社会的集体观念,通过“共享观念”的方式,成为凝聚初级团体成员情感的纽带。

从上述徐润的“风水”实践来看,其内容起着强化家族和乡族的社会关系的作用。首先,徐润在买办职业上的成功无疑归功于叔伯的提携以及他们前期奠定的基础,反过来他也必须给亲属群体予以回报,除了为后来者提供相关的就业机会外,也为亡者祈福避祸,因此他在《年谱》中详细记述由他经手安葬的亲属墓穴的“风水”情况。家族荣辱型“风水”是家族信仰的价值体系,即使有的成员持怀疑态度,以免遭受不测之祸,最保险的做法还是“宁可信其有,不可信其无”,不能因此违背初级团体的集体观念。其次,徐润所在的北岭村的乡族也是其职业生涯的社会资本之一。乡土观念是“香山买办”群体形成的关键的因素之一。徐润的“风水”实践同样有强化乡土观念的功能。《年谱》中记载最多的是乡族善举型“风水”。徐润向村中捐献大量款项,除了用于“筑墙、改沟、修文阁、拓坑”等“相宅风水”外,还实施捐义学、修族谱、建宗祠、设帛金会、造社亭等乡族公益事业。这些措施在强化乡族社会关系方面功不可没。为此,徐润特别提到这些“风水”措施的后果,他的妹夫蔡述堂任津海关道,族弟徐季程升

^① 郝延平:《十九世纪的中国买办:东西间桥梁》,李荣昌等译,上海社会科学院出版社,1988年版,第214页。

为镇台,从侄徐子嵩任河南同知,儿子徐建侯考取商科举人。^①这说明徐氏乡族的社会关系不再囿于商界,而且逐渐扩展至官场,从而使社会资本和经济资本进一步融合。

另外,徐润实施的个人利益型“风水”与前两者有何关系?从“风水”的直接功能来看,当然是以庇护个人利益为出发点,归根结底是以经济利益为核心。与此同时,无论是强化家族关系的家族荣辱型“风水”,还是强化乡族社会关系的乡族善举型“风水”,同样是为了寻求个人的经济利益。因此,经济利益将三类型“风水”结合在一起,构成一个以其为核心的同心圆。并且,如果把“风水”视为文化资本,那么这个文化资本会强化社会资本,社会资本又将促进经济资本,经济资本再通过文化资本来加强社会资本的扩展和积累,三个资本互相促进,成为循环的系统。

四、小结

从《年谱》的记载来看,徐润的“风水”观颇耐人寻味。首先,在十余万言的自传中,记载“墓葬”、乡族“风水”工程的内容处处可见,所占篇幅不少。其次,这些“风水”内容的记述,散见于15岁至67岁之间,可谓贯穿徐润的一生。由此可见,徐润对“风水”的态度,尽管在不同的阶段有不同的表现,但是总的来看,“风水”信仰在他内心深处根深蒂固。或者在最低限度上说,他是抱着“宁可信其有,不可信其无”的想法来指导实践的。

徐润是较早接触西方文化的买办之一,但仍然保留着浓厚的“风水”信仰,原因之一是由文化背景所决定的。“风水”是中国悠久的民间传统文化之一,已经成为中国人的“集体无意识”,徐润受其影响在所难免。其二,乡土社会是徐润“风水”信仰的结构原因。乡土社

^① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第42—43页。

会需要通过“风水”这样的集体观念,把许许多多相似的成员凝聚在一起,即涂尔干所说的“机械团结”。最后,徐润信仰“风水”的潜在原因是买办职业主要依靠社会资本来运作。为洋行工作的买办必须采取互相担保制度,因此,买办群体多由亲属和同乡组成,家族和乡族关系成为买办的网络基础。而“风水”的实践内容无形中强化了家族和乡族的社会关系,这些社会资本又进一步推动买办经济资本的积累。“风水”信仰、社会关系、经济利益组成一个互相促进、互相循环的系统。

“风水”是社会的一面“虚拟的镜子”。徐润在其中看到的“自我”形象,是一个热爱家庭、热衷于公益事业的成功人士。其他人也在镜子中看到他“善长仁翁”的形象。友人孙世馥在《年谱》序言中说:“雨翁宁重名誉,牺牲财产而勿恤。”并条陈徐润在乡里、在族所做的公益事迹。^①友人刘吉六称其“于里中善举如无不为”。^②然而,这面镜子同样映照出隐藏的社会结构,香山买办群体通过社会关系的经纬线,钩织出一张无形的网络。

^① 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第2—3页。

^② 徐润:《徐愚斋自叙年谱》,梁文生校注,江西人民出版社,2012年版,第131页。