

香山买办与“风水”信仰

——徐润个案研究

梁文生

[电子科技大学中山学院 中山 528400]

[摘要] 徐润在《年谱》中记述的“风水”内容,分为个人利益型、家族荣辱型和乡族善举型三大类。徐润对“风水”持有肯定的态度。作为较早接触西方文化的买办,徐润仍然保留“风水”信仰的原因,除了文化背景和乡土社会因素之外,主要是买办职业依靠社会资本来运作,而“风水”的实践内容无形中强化了家族和乡族的社会关系,从而加强了香山买办的经济利益。

[关键词] 徐润;买办;“风水”;乡土社会;社会资本

[中图分类号]K892.2

[文献标识码]A

[DOI]10.14071/j.1008-8105(2016)02-0097-05

清末民初时期的买办群体对中外经济发展影响巨大,其中以唐廷枢、郑观应和徐润等为代表的香山买办,尤为引人瞩目。香山买办中经常出现对“风水”的讨论。郑观应曾多次著文驳斥“风水”迷信,然而徐润则在年谱中反复提及“风水”,两者观念显著相异。本文以徐润为个案,探讨其“风水”观的内容、类别和原因,从而解释“风水”观与香山买办群体的关系。

“风水”又称堪輿,是探讨与人类生死活动相关的时空之“宜-忌”“吉-凶”的一种术数,可分为“葬事”(相墓)和“地事”(相宅)两种^[1]。“风水”属于巫术范畴。巫术是利用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。据英国人类学家弗雷泽的分类,模拟巫术根据“同类相生”的原理而对替代物施行巫术。接触巫术则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。这两种模拟巫术,要么是通过积极的巫术,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。

1838年12月14日,徐润生于广东香山县北岭村,少年时即随叔父徐荣村到上海,进入英商宝顺洋行当学徒,成为上海有名的买办,也是香山买办之一。1911年3月9日,徐润在沪逝世,终年73岁,灵柩从上海运回北岭村安葬。“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》记载了他在

不同人生阶段对“风水”的不同看法。本文以《徐愚斋自叙年谱》(下简称《年谱》)为研究对象,考察和分析徐润的“风水”观念及其社会意义。

一、徐润“风水”观念的形成和内容

家庭环境对徐润的“风水”观念的形成有直接影响,因为徐润家族中不乏相信“风水命理”的亲属。譬如他的四叔徐荣村乃服膺“风水命理”之人。四叔徐荣村聘请“精星学”职员^{[3]17},可见其亦雅好“风水”学。“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。如徐润18岁时,从叔徐关大在松江口遇溺身亡,“运灵柩回乡,葬于本村土名罗合山”^{[3]10}。尽管《年谱》是徐润60岁时开始撰写的回忆录^{[3]104},但在回忆往事时,仍不忘墓葬的具体地点,说明深受“风水”影响。

徐润对“风水”的具体看法,记载在《年谱》中的同治元年。徐润25岁那年,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,每日堪輿家茶点、轿金二、三十元,查置山地费总需万金,计山地一百余处。”

[收稿日期] 2015-08-03

[作者简介] 梁文生(1972-)男,博士后,电子科技大学中山学院讲师。

Journal of UESTC (Social Sciences Edition) Apr.2016, Vol.18, No.2

徐润在《年谱》中不厌其烦地逐项列出徐荣村相墓的地点和花费,充分说明四叔徐荣村热衷于“风水”。同时,隐约透露出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颇有微词,但是他没有谴责四叔重“风水”行为,反而把这些行为的不利后果归咎于“风水师”身上。“荣村公以热心公益被谤,从此意懒心灰,其实为堪舆朱花轩所误,有以致之。”其次,他在同一文末段对徐荣村营造高塔,改善村中“风水”大加赞扬,“正合公热心公益、利物济人之本意也。”^{[3]15-16}

此时徐润的“风水”观颇为矛盾,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”持肯定态度。另一方面,他对过分相信“风水”的做法略有保留。

光绪七年,徐润44岁,生意渐佳,“风水”观念由半信半疑转向了赞赏。该年,徐润父亲病故,据家族“风水”惯例,择墓而葬。《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,绅耆父老因为村中“风水”问题,需要修建建筑物,向其募捐。《年谱》详细记载了工程项目以及各人捐款数,但当时认捐之人大部分并未缴款,而由徐润开办的敬德堂承担主要款项,共计约2.8万两银^{[3]39}。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,对“风水”作出正面评价,“但事关公益,且据堪舆家说,谓如此布置,二十年后当有名世之才位至藩臬者,”逐一列举妹夫、从侄及其七儿建侯均取得功名为例,证实堪舆家之言非虚。他接着说,“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。”^[3]徐润为支持家乡此次修筑北山岭风水捐银数万,并且认为村中改造“风水”后,的确有助于诸人升官,杜绝痲疯病,确实与“风水”预言一一应验,最终发出“地理之道,似非无因”的感叹,赞赏“风水”之情溢于言表。

然而,当“风水”问题与自身密切相关之际,他又表现出迟疑不决的态度。光绪十六年,徐润53岁时,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,“乡间亲族均云”,该墓地不妙,宜速迁移。徐润也因“斯时境遇略窘,议久不决”。到底相不相信族人所说而迁墓呢?徐润在冬月着人回家,检验坟地,并无不妥,“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。”^{[3]42-43}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”深信不疑,只是如何选择好的墓地,因为没有专业知识,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,徐润收到来自家乡族人的来信,主要是“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”^{[3]60-61}。来龙去脉是14年前(光绪七年),徐润为改造北岭村“风水”工程,自愿承担一半费用^{[3]102}。然而,工程实行不久,其他认捐人的款项并未到帐,而徐润“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1883年徐润在上海金融风暴中投资失败,“负累数至二百余万,家业因此荡尽。”^{[3]39}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。”他在复信中辩解,当年他自愿承担捐款一半,并非出于对“风水”的信仰,而是志在“举办乡族善举”,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。最后提出方案,“为免失桑梓之谊,”他同意承担每年租金的一成,作为解决用田之纠纷^{[3]100}。

在这件事上,徐润声称素不相信“风水”,恐怕只是掩人口实的藉口。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,《年谱》记载:“迁岭西大庙于东闸,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^{[3]102-103}。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”。徐润支付迁庙全部款项六千余元。他又记叙历年来村中“风水”建筑的改造,确实验证了“日后丁、财、贵可操左券”的效果,遂由衷感叹,“风水两字,似亦有使人可信者也。”这段话是徐润晚年所述,自可作为他对“风水”观念的定论。

最后,徐润早早考虑自己身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”。友人刘吉六作《愚园记》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,摄影吉壤前后二影,左为由西摄东,右为由东摄西”,并邮寄给徐润^{[3]122}。1911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中。至此,更表明徐润对“风水”深信不疑的态度。

二、“风水”类型及其利益分析

徐润“风水”观的内容已如上述,以主体为标准,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。其次,光绪十六年,徐润先室吴夫人病故葬于石莲花山后。因亲族认为该坟墓不吉,徐润先着人验明并无不当。并且,徐润认为“斯时境遇略窘”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。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,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。此类型同样属于“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”^{[3]130-131}。家族数位亡人由徐润经手安葬。“如据亭公葬于石莲花,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。”^{[3]116}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”的认可,而且说明家族荣辱也和个人利益息息相关。

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。与个人利益型、家族荣辱型不同的是,此类型“风水”属于“相宅”,即通过建造或修建相关设施,改变村中风水。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]10,61}。此时即见徐润往往将改善村中“风水”与乡族善举、公益相联系。徐润44岁时,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,这次善举产生曲折风波,日后因工程没有完全竣工仍占用田地而向他索要租金,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”。当他63岁时,村中要迁岭西大庙于东阡,他大力捐款。结果是大大改善村中“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,客观上实施诸多公益事业,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。第一,三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。第二,三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,则对“风水”产生怀疑,但最终还是持肯定态度。第三,三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分子,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、徐润“风水”信仰的社会资本分析

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^[4]。另外,家乡毗邻澳门,徐润长期生活在上海。按道理说,像徐润这样受西方文化影响、生活又都市化的人,思想观念更倾向于“赛先生”(科学)的,为何保留强烈的“风水”观念?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”长久不衰自然与其功能分不开。世界至今仍充满未知事物,并非依靠“人定胜天”的力量可以解决,因此,远古以来人们希望通过“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,成为了一种“集体观念”,一个民族的心灵图志。徐润在传统的土壤上成长,或多或少受到这种“集体观念”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,则不免受到千夫所指。最保险的做法,就是“宁可信其有,不可信其无”。当“风水”传统在心中根深蒂固,学习英语和接触西方文化只是徐润手中的工具,为了更好地做生意。“中体西用”恰如其分表达了像徐润这样的洋买办心态,当然此处的“体”更多是指民间传统观念。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”信仰的结构原因。费孝通说:“从基层上看去,中国社会是乡土性的。”^[5]徐润出生和成长的广东香山县是不折不扣的乡土社会。乡土社会正是涂尔干所说的“机械团结”类型^[6],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》序言写道:“一个家族的兴衰是由‘风水’的好坏决定的,人类的意愿完全无力与命运的力量抗衡。”^[7]“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。

第三,以社会资本为核心的经济因素是香山买办热衷讨论“风水”的根本原因。资本是指可支配的社会资源。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^[8]。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”^[9]。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。综合其他学者的概念,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^[10]。

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,杨庆堃先生指出,“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。”^[11]家庭在传统社会承担着诸多社会功能,社会关系是乡土社会重要的纽带。

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1840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^[4]。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,这说明社会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。“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……‘香山人’这一名称甚至被看作是“买办阶级”的同义语。”^[4]

买办的经济资本与其社会资本互为一体,密不可分。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,成为凝聚团体成员情感的纽带。

从徐润的“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。徐润的成功离不开家族和乡族的引导和支持,家族荣辱型和乡族善举型“风水”是徐润对家族和乡族的回报的具体表现形式。同时,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

Journal of UESTC (Social Sciences Edition) Apr.2016, Vol.18, No.2

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、“风水”:虚拟的镜子

从《年谱》的记载来看,徐润的“风水”观颇耐人寻味。十余万言的年谱中,记载“墓葬”、乡族“风水”工程的内容处处可见,篇幅不少。这些“风水”内容散见于15岁至67岁之间,可谓贯穿徐润的一生。由此可见,“风水”信仰在他内心深处根深蒂固。

徐润保留浓厚的“风水”信仰,除了文化背景和乡土社会的结构性两大原因之外,更重要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”是一面社会的“虚拟镜子”。郑观应站在国家民族的层面,在这面镜子中看到“风水”的荒谬和迷信,却恰好从反面证实“风水”观的盛行。徐润在镜中看到的一个热爱家庭、热衷于公益事业的“自我”形象。其他人也在其中看到他“善长仁翁”的映象。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^{[3]42-43}。友人刘吉六称其“于里中善举如无不为”^{[3]2-3, 131}。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。

参考文献

- [1] 陈进国. 信仰、仪式与乡土社会: 风水的历史人类学探索(上)[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
- [2] J·G·弗雷泽. 金枝(上)[M]. 徐育新, 汪培基, 张泽石, 译. 北京: 新世界出版社, 2006: 15-47.
- [3] 徐润. 徐愚斋自叙年谱[M]. 梁文生, 校注. 南昌: 江西人民出版社, 2012.
- [4] 郝延平. 十九世纪的中国买办: 东西间桥梁[M]. 李荣昌, 等译. 上海: 上海社会科学院出版社, 1988.
- [5] 费孝通. 乡土中国. 生育制度[M]. 北京: 北京大学出版社, 1998.
- [6] 埃米尔·涂尔干. 社会分工论[M]. 渠东, 译. 北京: 三联书店, 2000.
- [7] 林耀华. 金翼[M]. 庄孔韶, 林宗成, 译. 北京: 三联书店, 1989.
- [8] BOURDIEU P. Forms of capital[C]//J. G. Richardson, ed. Handbook of Theory and Research of the Sociology of Education. New York: Greenwood, 1985: 214-258.
- [9] 林南. 社会资本[M]. 张磊, 译. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [10] 梁文生, 申群喜. 郑观应的职业变动与社会变迁[J]. 北方论丛, 2011(1): 88-92.
- [11] YANG C K. The Chinese Family in the Communist Revolution[M]//Chinese Communist Society: The Family and The Village. Cambridge, MA: The M.I.T Press, 1965.

Xiangshan's Comprador and Belief of Fengshui

—The Case Study of Xu Run

LIANG Wen-sheng

(University of Electronic Science and Technology of China, Zhongshan Institute Zhongshan 528400 China)

Abstract The contents of fengshui that Xu Run described in A Chronicle of Xu Yu-zhai's Life could be divided into three types: the type of individual interest, the type of familial prosperity, and the type of clan's charity. Xu Run took an affirmative perception of fengshui. Why did Xu Run has a belief of fengshui while he was a early comprador who contacted the western culture? In addition to the elements of cultural background and rural society, the main cause was that compradors' occupation depended on social capital. The practical contents of fengshui would imperceptibly strengthen the social relationship of family and clan, which could protect the interests of Xiangshan's compradors at last.

Key words Xu Run; comprador; Fengshui; rural society; social capital

编辑 邓婧