臺大歷史學報第23期
1999年6月，頁471-480

BIBLID1012-8514(1999)23p.471-480

評介梁其姿的《施善與教化：明清的慈善組織》

李孝悌*

一直到今天，我們從台灣的歷史學者或人類學家的著作或言談中仍然可以看到或聽到「中國沒有社會」之類的講法，以研究家族著稱的陳其南教授的說法，可說是相當具代表性的：

> 即使像「中國」這麼一個完全依靠超級民族主義支撐起來的國家，在近代歷史上也不過有如一盤散沙。我們可以發現，在大部分中國人的認知上，所謂的國家，只不過是一個抽象化的文化或血緣象徵體，而不是一個具體的社會群體單位。因此發揮所謂「愛國情操」或「民族精神」的對象只能存在於經過想像出來的客體上，而無法落實到具體的社會人群關係之關懷。嚴格地說，傳統中國的國家性質是「文化性的」，而非「社會性的」。[1]

以一個研究傳統中國家族的傑出人類學者，而有這樣的觀察，當然令人有些吃驚，但這樣的說法，其實有相當悠久的歷史。傅斯年在1917年在《新潮》第十九卷上提出的「中國無社會論」，對這樣的觀點作了極致的闡釋：

> 中國一般的社會，有社會實質的絕少；大多數社會，不過是群眾罷了。凡名符其實的社會，有能力的社會，有機體的社會，總要有個密細的組織，健全的活動力。如果僅僅散沙一盤，只好說「烏合之眾」。…中國人所憑托的社會，只是群眾，只是有名無實，所以個人的能力，就無從發展。至於鄉下的老百姓，更是散沙，更少社會的集合。看來中國農民，全沒自治能力，就可知道他們只有群眾生活。

* 作者現任中央研究院歷史語言研究所副研究員。

1 陳其南，〈傳統中國的國家型態、家族意理與民間社會〉，收於中央研究院近代史研究所編，《認同與國家：近代中西歷史的比較》（台北：中央研究院近代史研究所，1994），199。

臺灣大學學術期刊資料庫

和這種「一盤散沙」論同樣有名的，則是馬克思(Karl Marx)的「一袋馬鈴薯」的比喻。中國農民雖然窸窸麻麻，裝在一個口袋裡，但卻彼此分離，缺乏組織與凝固力。[2]

這樣的說法，歷史悠久，到今天依然有其影響力，勉強可以看做是關於中國社會性質的一種典範，與這種看法有些接近，但更偏向從經濟角度定論的是Samuel Popkin在1979年所提出的「理性農民」(rational peasant)的說法，Popkin根據他對越南農村社會的觀察，提出了一項概論，認爲農民雖然有時候會考慮到朋友和村落整體的事務，但多半時候，他們是自私自利的，爲了獲得最大的利益，他們常常和其他村民處於競爭的狀態。

和這樣的說法完全針鋒相對的，是日本學者在二次大戰前，受到Karl Wittfogel的影響，而提出的「共同體」的說法。這種理論在戰前的日本相當流行，戰爭期間，又與大東亞共榮圈的侵略理念結合在一起。持這種看法的日本學者，認爲中國的村落自給自足，村民關係緊密而團結，有很強的集體認同感。黃宗智在 1985 年發表的關於華北村莊的研究，進一步肯定這種說法。[3]

「理性農民說」和「共同體」說，都以村落和農民爲對象，和下面要討論的「士紳社會」說，探討的對象不盡相同，但都對中國底層社會的性質，提出了比一盤散沙論更有學術性的看法。而且近來一些有關中國社會史的論著，常常落實到村的階層，所以併列於此。

(一)

馬克思、韋伯(Max Weber)和第一代的西方中國研究者，在討論中國傳統文明的特色時，往往都對帝國的龐大與專斷留下深刻的印象，而把地方社會和地方菁英看做是國家和政府的自然延伸。他們認爲傳統的中國政府（或國家），經由考試制度，官僚體系和官方的意識型態，能夠完全地掌控地方

2 以上轉引自王昱峰，《公民公共性的建構——以戰後公共性社會運動爲主軸》（台北：臺灣師範大學公民教育研究所碩士論文，1994），6～7。作者在文章中，更進一步將一盤散沙論追溯到清末林樂知辦的《萬國公報》。

3 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China,1900-1942* (Stanford, Calif: Stanford University Press,1988), 208～210.

臺灣大學學術期刊資料庫

的社區。這個重國家而輕社會的典範，在西方學界，一直要到1950、1960年代，才被「士紳社會」這個典範所取代。[4]

有趣的是，這批提出新的「士紳社會」典範的學者，都是中國人。除了留學英國，又返回大陸的費孝通外，其他像何炳棣、張仲禮、瞿同祖和蕭公權，都是長期居留在美國的華裔。他們對士紳的研究，相當大的動因是要探討中國遲滯不前、不能現代化的主要原因。在這一方面，他們雖然建構了新典範，但顯然受到韋伯對中國官僚研究的影響。[5]

（二）

士紳在地方社會扮演的功能，除了治安、教化、公共設施的推動外，慈善救濟無疑是很重要的一環。張仲禮對十九世紀士紳的各項社會活動，曾用圖表加以統計，其中包括爲公共工程（包括修築閘、壩、橋樑、道路、水利、城牆、保寨等）籌款並主持其事；維護儒學道統（包括興辦、修繕學校、祠廟，刊行書籍，從事教化活動）；爲政府籌款（捐輸、報效）；充當官府與民眾的中介人；領導團練；調解或仲裁地方糾紛。除此之外，興建善堂、對貧弱者予以施捨、賑濟，以及爲慈善組織籌款或代管財產，更是他們主要的工作。[6]

梁其姿教授的這本書，顯然地，可以放在這個中國社會史研究最重要的典範「士紳社會」的傳統中加以考量。經過中外學者近半個世紀的辛勤研究，「士紳社會」這個觀念，理論上應該是理解中國傳統與社會必不可缺的參考架構，但從前面的敘述中，我們可以看出雖然經過了近五十年的研究成果的累積，這樣的看法顯然還沒有成爲中國史研究中的常識。也因此，梁其姿教授這本對明清慈善活動的研究，一方面可以豐富「士紳社會」這個典範的內涵，一方面也可以再度提醒一般讀者，傳統士紳經世濟民的理念並不是

4 Duara, Ibid, 38.

5 參見 Timothy Brook, *Praying for Power:Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), 5～15.

6 Chung-li Chang, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: University of Washington Press, 1955), 220～221. 中譯本見李榮昌譯，《中國紳士》（上海：上海社會科學院，1991）。

臺灣大學學術期刊資料庫

抽象的空談，而不斷試圖透過自發性的組織產生效應。張仲禮、瞿同祖、費孝通的研究，分別對士紳社會的整體面貌作出勾勒。孔復禮(Philip Kuhn)教授則透過對太平天國之際團練組織的深入分析，讓我們看到士紳在社會動亂時所扮演的關鍵性角色。梁其姿教授的取徑近乎 Kuhn，專門集中士紳執掌之一的慈善、教化，作全面而深刻的描述，讓人對明清士紳積極用世的理想，產生新的領會。

在本書的導言部分，作者對所要探討的課題和使用的資料，做了簡單的介紹。正文的六章，分別處理明末以前的慈善觀念與制度，明末清初民間慈善組織的興起，慈善組織的制度化、官僚化、儒生化，和嘉慶以降慈善組織與小社區的發展。結論部分則對中國傳統慈善組織與近代福利國家的區別，以及有關公共範圍與公民社會的爭論深入探討。

本書雖然以明清的慈善組織爲骨幹，但作者首先以一些篇幅介紹宋代慈善團體的特色。在宋以前，濟貧的工作多數由宗教團體負責，唐代的佛寺是最顯著的例子。到了宋代，由於經濟的發展，使社會「發現」了都市的貧民階層。在此之前，「貧窮」多半與士的形象相連，而有一種道德上的超越意涵，到了宋代，「貧窮」多了社會經濟性的定義。爲了救濟這項新出現（或新發現）的社會問題，政府開始用國家的力量，設立安濟坊、居養院等機構，收容都市中的貧窮老病之人和棄嬰。

但到明末，社會救濟工作卻出現了重大的轉折。江南一帶一些具有全國性聲望的士紳（如東林的錢一本、陳龍正等人），開始建立「同善會」一類的機構來濟助貧苦。這種士紳取代政府的現象，可以從幾方面來考量。一是明中期以後，政府的救濟機構非常腐敗，不能發揮太多的功用，明中葉以後的商業經濟的發展，也爲城市帶來更多的移民和新貧階級，不過作者認爲，窮人大量的出現的客觀事實，並不足以解釋士紳對社會救濟的參與，而需要從這些行善的地方領袖（或所謂的「善人」）的主觀意願去瞭解（頁45～46）。

余英時教授及很多學者都指出，明中葉以後的社會經濟發展，對士大夫和民眾的思想，以及社會階層的劃分，都帶來鉅大的衝擊。貧窮不再被視爲一種道德上的節操，「貧非盡賢」的理論漸漸出現，財富和治生也都被當成一種新的價值。一些仍篤信儒家思想的士紳，對傳統價值觀的崩壞和社會階

臺灣大學學術期刊資料庫

層的動搖感到憂心而思加以救濟，帶有強烈教化意味的善念，和明末普遍流行的善書一樣，成爲士紳整頓社會秩序的策略。新的財富帶來了各種焦慮，而救濟貧民就成爲最佳的紓解方式之一。

作者特別提到：在西方近代社會，救濟機構在資本主義的影響下，以工作倫理來分辨誰值得救濟，誰不值得救濟。但中國明清的民間善會，卻秉持道德原則——良賤之分——來從事救濟工作，有節孝之德的窮人居善類，值得救濟，懶惰忤道的人再窮，也不該伸出援手。這種道德爲最高標準的救濟原則，讓「善會」成爲「區分品類」的機構，和早期佛教會同時期在中國的基督教會的「愛無等差」的普遍濟施原則都不一樣（頁60～62）。在這裡，作者也對明清之際大量出現的「善人」加以分析，值得參考。

士紳（包括商人）在慈善組織中的主導地位，是明末清初慈善工作的最大特色。不過由於清政權對士紳活動的猜疑，在清初有相當長的時間，都不曾出現明末那樣由全國性士紳參與的例子。從1655到1724年，全國各地的育嬰堂、普濟堂等地方救濟組織穩定的成長，但創立者多半是商人或中下層的地方士紳（頁76～79）。

1724年（雍正二年），皇帝下令在各地普遍設立育嬰堂、普濟堂之類的組織。此後，這一類的組織就急遽增加，到乾隆中後期，還出現了各種新型的善堂如施棺、清節（以年輕寡婦爲代表）、惜字堂和綜合性的組織。各類型的善堂，在十八世紀不僅遍及各大城市，也漸及鄉鎮。作者稱之爲慈善機構的官僚化。不過特別要強調的是，各級政府雖然介入財源的籌措、規章的制訂、人員和會務的監督，但這個時期善堂的主導者仍然是士紳，可說是一種形態的「官督民辦」。不過政府介入的程度，也視地區而有不同，在江浙地區，士紳力量強大，政府扮演的角色相對減少，江浙之外，地方菁英的組織不強，政府介入的程度就隨之加深。

在官僚化的同時，作者也認爲從十八世紀後期開始，一些團體（主要是惜字會與清節、育嬰堂）出現了「儒生化」的特色。「儒生化」的意思，一方面是指參與者多半爲儒生，一方面則指對儒生的舉業或他們信奉的道德（特別是貞節觀）加以維護。以惜字會爲例，剛開始的目的顯然看起來突兀可笑，對一切寫有文字的紙張加以神聖化的維護，但到最後都與文昌信仰結合在一起，成爲庇護士人順利追求舉業的一種宗教性組織。照現代的觀點，

臺灣大學學術期刊資料庫

這種活動完全沒有行善的對象，很難看成慈善行爲。但用明清時代的標準，只要可以教化社會，又可以幫助積德以改善本身及子孫命運的都可以看作是善行（頁144），所以將被丟棄的紙搜集起來，清洗乾淨，再加以焚化處理，也變成積陰德的善行了。由於清代科舉之途競爭愈形激烈，以文昌信仰爲中心的惜字會組織，就格外受到儒生的青睞。

十八世紀最後三十年，清節堂、育嬰堂之類的組織在江南開始出現。原因之一則是客觀的環境，讓寡婦守節愈來愈困難。有的是男方逼迫寡婦再嫁，以謀取其財產，有的是無賴藉此來賺取酬佣，而十九世紀江南男女人口的不平均分佈，讓年輕婦女缺乏的問題日益嚴重，更強化了搶婚的習俗。這些惡劣的現實條件，反而加強了儒生維護傳統貞節觀的動機。清中葉之後儒生化的善堂和明末的善會一樣，都是在不利的客觀環境下，重建或維護傳統秩序的策略。

在官僚化、儒生化之外，嘉慶之後的慈善組織又產生新的風貌：就是社區化的傾向。這種一鄉一鎮發展的趨勢，其實和十九世紀以後，國家權力的式微有很大的關係，社會動亂日益嚴重（特別是太平天國之亂以後），中央政府卻無力彌補，就只有靠地方士紳來收拾殘局了。但也正因爲問題的迫切，地方上的儒生反而能丟掉傳統的包袱，而採用更有效率的措施來救濟棄兒，並對他們未來的生涯做出更詳細的規劃。除此之外，施棺勸募會和綜合性的善堂，也遍佈在十九世紀的江南鄉鎮，慈善組織在小社區的發展，彌補了全國性士紳將焦點集中在城中的不足，讓更多的鄉村地區，能得到地方菁英的照顧。就在這一部份細密的微觀研究中，我們更容易體會到傳統儒家「民胞物與」的理念，和義無反顧，積極奔走、籌畫的努力。即使我們承認地方菁英這些努力的主要動機在累積個人的「符號資本」，或保守地維護既存的秩序，但在披閱這些慈善組織的各項活動時，我們很難不爲傳統士紳的理想性格所感動。我想這也是這本專門之作，在一些經典的研究後，爲「士紳社會」的典範帶來的貢獻之一吧！

（三）

我在前面提到在今天仍然存在的一些對中國社會的迷思，本書應該能再

臺灣大學學術期刊資料庫

一次適時地糾正類似的誤解。從作者詳密嚴謹的研究中，我們看到不論是在政治力式微的明末，或中央權力鞏固的十八世紀，士紳都能憑其理念與組織，對貧窮之類的社會問題，帶來一定程度的寬緩。而嘉慶以後小社區的慈善組織，更能進一步對鄉鎮的嬰幼兒的濟助，屍體的掩埋與公共衛生的改善，做出更務實而有效的回應。

本書對士紳積極參與社會公共事務的勾勒，不僅讓我們對士紳社會運作的一面，有更深刻的理解，事實上，也被其他學者用來建構另一個異於中國社會性質的典範：公民社會或公共領域（本書譯爲公共範圍）。本書作者對這樣的論述顯然有所保留，並在結論中做了精彩的分析。因爲我們都知道，所謂公民社會或公共領域的最大特質，是對既存的秩序做出制度性的批判。但明清的慈善組織顯然不具備這些特質。首先，這些組織在意識型態上大體是保守的，要在激烈變化的社會、經濟秩序中維護儒家傳統價值。其次，他們的運作，在某些時候，得到政府不同程度的支援、或受其節制。雖然這些組織在十八世紀漸趨「官僚化」（或制度化、常規化），但他們的目的絕不在對社會秩序或政權提出挑戰（在這一點上，一些民間信仰或宗教組織剛好相反）。

過去對士紳社會的討論，也多強調士紳與政府部門的互補性，[7]本書的論說一方面也呈現這樣的基調，但在士紳的身份、政府的角色等方面，作者的分析無疑更細緻而複雜：

> 從明末到清後期，我們看出雖然善堂的發展有一定的軌跡可循，但是我們所見：(1)領導人身份的下降——從舉國知名的儒士，到地方紳商，再到中下層儒生；(2)資源來源的改變——從純粹地方資源，到政府不同程度的支援；(3)組織形態的改變——從都市善會，到大型善堂，再到小社區的小善會與善堂。這些的改變均說明了這三個階段的善堂與政府的關係不盡相同，亦沒有直線的歷史發展。（頁 251）

這一段論述，可以說是全面的主要論旨，大大豐富了我們對明清士紳社會

7 這裡說的當然是一般的情況。在戰亂時，士紳和官府也可能處於敵對的立場。而且即使在十九世紀下半葉，中央政府權力式微之際，地方官仍對紳權的運作，有相當大的掌握力，見劉錚雲，〈金錢會與白布會——清代地方政治運作的一個剖面〉，《新史學》第六卷第三期（1995，台北），63～92。

臺灣大學學術期刊資料庫

中，參與公共事務的士紳的背景，政府與士紳的關係及士紳活動組織的究竟的理解，可以說是對「士紳社會」這個典範的最大貢獻。

下面有幾點我認爲不足或有待商榷之處，提供作者參考。在第249頁作者說到十八、十九世紀都市裡，社會菁英的力量較大，「而從清代最後幾年的新政開始，國家力量在其中的比重日益增加，爲廿世紀極權政府鋪了路。」1949年之後的極權體制，其構成原則顯然和傳統政權不同，我們似乎很難把清末政府力量的增加（十八世紀政府力量也很強大），和二十世紀的極權政府相提並論。

在提到貞節觀時，作者認爲在十八世紀後期以前並不普及，真正落實這個儒家價值的主要是上層社會（頁165）。但從費絲言的研究中，我們可以知道在明代，貞節觀已不是一種特有的道德「典範」，而已經制度化、常規化，變成一種在民間社會也普遍遵行的「規範」了。同樣地，在這個時候，逼迫寡婦再嫁的例子也不斷出現。[8]

另外，在第62頁，作者認爲到十八世紀末爲止的明清時代的政治發展特點之一，就是國家和地方菁英的力量同時茁壯，這和本書的基本論旨似乎有些矛盾。在十八世紀，這樣的陳述也許正確，但在明末或十九世紀，紳權的茁壯或地方菁英角色的加重，顯然和國家力量的式微有絕對關係。

最後，我也想對「儒生化」這個觀念作一些引申。從本書的論述中，我們可以清楚這些參與惜字會的儒者，多半以舉業爲其終極關懷，而爲了中舉，他們積極地從各種信仰中求取奧援，所以不論佛道或民間信仰，都被吸納到惜字會的組織運作中，但這種三教合一的傾向，顯然不是新的現象。明中葉以後民間宗教的勃興，就對儒學的發展帶來重大的衝擊。從其他學者和我自己的研究中，我們都可以看出：儒生爲了和佛道及民間教派爭取市場，或是積極轉型，或是大量吸納後者的元素。[9]所以特別是在下層讀書人中間，我們實在很難分辨出儒與非儒的差別。

---

8 費絲言，〈由典規到規範——從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化〉，台北：臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1997。

9 參見余英時，〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面向〉；李孝悌，〈明清的統治階層與宗教：正統與異端之辨〉，俱收入鄭延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1998）；王汎森，〈明末清初儒學的宗教化：以許三禮的告天之學爲例〉，《新史學》第九卷第二期（1998，台北）。

臺灣大學學術期刊資料庫

當然，我不是不同意作者用「儒生化」作一個分析範疇或概念，然後再進一步指陳這個概念的複雜意涵。事實上，作者在這一部份的分析也相當精細，我覺得可能進一步分疏的是：十九世紀「儒生化」的意涵可能已和明末不同。明中葉以後，儒士在面臨佛道和民間信仰的挑戰下，益發意識到自身這個族群的危機，也因爲這些「他者」的威脅，讓他們更強烈地感覺到自身的儒者身份，並突顯這種身份認同（這和宋代理學家在釋道二重的挑戰下做出的回應，在性質上有些類似），但到十九世紀，對下層儒生來說，佛道的宗教成分已被充分吸收、融合，他們自不必刻意藉著區分儒與釋道之別，來彰顯其儒生的身份，事實上，這也已經很難做到。讓十九世紀的慈善活動「儒生化」成爲一個重要現象的動因，已不是其他宗教勢力的挑戰，而是更險峻的社會、經濟情勢（這也是作者一再強調的），當然，明末的善書運動或善會的出現，相當程度上也是針對著當時快速變化的外在環境，但從作者的描述中，我們可以看出，直到十九世紀，才有更多中下層的儒生，更大量地投入社會秩序重整、保障自身權益及祈求神明保佑科場順利的善行中。這是否意味著十九世紀的儒生面臨了比明末儒者更嚴苛和不利的考驗呢？

臺灣大學學術期刊資料庫