

中国古代民间规约引论

刘笃才*

内容提要:通过对古代乡村民间规约演变过程的考察,可以看到中国古代民间规约的历史存在形态:唐代后期的社邑规约、宋明时期的乡约、明末清初产生的民间慈善组织规约和清代晚期的乡规,以及四者之间的区别与联系。民间规约既不同于私人契约,又不同于国家法律,是民间社会组织的自治规范。民间规约是国家法律的补充,它的产生,标志着公共领域不仅为国家所独占。由于中国是一个乡土社会,民间社团组织的发展和发挥作用的空間极为有限,但民间规约在组织协调人际关系、建立稳定和谐社会秩序方面仍然具有积极意义。

关键词:中国古代民间规约 乡约 乡规 慈善组织规约

我们将中国古代民间规约定义为乡土中国的民间社会组织自治规范。由于中国古代社会是一个乡土社会,乡村民间规约构成了古代民间规约的主体,所以人们习惯上将其称为乡规民约。本文所论的中国古代民间规约这一概念,在外延上要比乡规民约为宽。因为在古代中国,民间结社活动遍及士、农、工、商各个阶层,民间规约也因之遍及城乡村镇。除了乡村的民间规约外,还存在大量文人会社的规约、城镇的工商行规和其他民间规约。为突出重点,本文仍将以古代乡村民间规约的演变过程作为主线,希望通过对此演变之迹的描述,厘清其在历史上存在的各种形态之间的区别与联系,并借此对中国古代民间规约的性质特点与法律地位问题做一讨论。

一、唐代后期至五代宋初的社邑规约

在古代汉语中,社原来指的是土地之神,后又指称对土地之神的祭祀活动,再后来又指称以所祭祀的土地之神为中心的村社,更进一步便有了民间结社的含义。据历史学家的考察,社邑作为民间结社的形式可能早在春秋战国时代就出现了。不过社邑有官社和私社之分。只有私社才是农村乡民自愿结成的民间组织。私社出现的时间不能确考。我们现在能看到的是唐代后期至五代宋初留存下来的社邑文书,它们反映了敦煌地区民间结社的情况。

经专家研究整理的社邑文书显示:唐代敦煌地区的社邑有女人社、亲情社、兄弟社和渠社等。社邑的规模不是很大,有的只有几个人,多的不过十几个人,几十个人。上百人的绝无仅有。参加者多

* 辽宁大学法学院教授。

数是贫苦农民,具有相近的经济地位、平等的身份。他们自愿组成社邑,共同推举社官,社邑的功能比较单一。主要是社邑成员的双亲或其本人死去后进行营葬活动时在人力财力物质方面互相提供支持和帮助。^[1]这些社邑组织活动都定有规约,称为“立社条件”,简称社条。其内容包括结社的目的、宗旨、组织及活动的规则。这些属于无名氏的集体创作,可以看作是早期民间规约的原生态遗存。^[2]

下面我们以一则社条为例,对社邑规约的内容结构做一介绍。

首先,社条的开始部分是对结社的指导思想和宗旨的阐述。该社条阐述其立社宗旨曰:“至诚立社,有条有格。夫邑义者,父母生其身,朋友长其志,危则相扶,难则相救。与朋友交,言如信,结交朋友,世语相续,大者如兄,少者若弟。”这是论述众人结为社邑的思想基础。

其次,该社条规定了社邑成员的主要权利义务关系:“社内有当家凶祸,追凶逐吉,便事亲痛之名,传亲外喜,一于社格,人各赠例麦粟等。若本身死者,仰众社盖白耽拽便送。赠例同前一般。”这一规定明确了社邑成员在社内成员或其亲属出现死丧情况时应尽的义务,即通过赠物出力等方式互相援助,这也是成员经济互助的核心内容。

第三,关于处罚。如果社员违背社条,不履行义务,就会受到包括罚麦、决杖和开除的处罚。上述社条规定:“一切罚麦三斗,更无容免者”。“不听上下,众社各决杖卅棒。更罚醢一宴,众社破用。其身撵出社外,更无容免者。”^[3]

由于敦煌处于边陲地区,经济落后,人民贫苦,当时在唐朝政权和吐蕃以及归义军交替控制下,政治控制薄弱而佛教影响比较浓重。社邑组织成员较少,规模不大,营葬互助成为其主要功能:这些特点都可能具有地区性质,不能够代表中原地区社邑组织及其活动发展的情况。但是,社邑活动却不是敦煌地区独有的现象。贞观时期身在中央政府任职的韦挺就曾上疏说到社邑活动:“闻里细人,每有重丧,不即发问,先造邑社,待营办具,乃始发哀。至假车乘,雇棺槨,以荣送葬。既葬,邻伍会集,相与酣醉,名曰出孝。”^[4]这显然是全国的情况,非指敦煌而言。后来,类似的描述还出现在时任浙西观察使的李德裕奏议中:“闻里编氓,罕知报义,生无孝养可纪,歿以厚葬相矜……或结社相资,或息利自办,生业以之皆空。”^[5]这说明结社营葬的活动不仅盛行于西北,且出现在东南地区。这些材料足以证明以营葬互助为内容的社邑组织在全国各地广泛存在。

社邑活动在历史上也曾发生深远的影响。明朝大哲学家王廷相曾经建议设立义仓以救荒,文中提到:“北方民间,每一二十家朔望一会,各出钱数十文收贮,令一人掌管,四时祭神,备办牲醴,遇有丧事之家,用以贖助。”可能就是社邑活动的遗存。按照他的记述,直到明弘治以前,这一习俗还流行于北方城乡。^[6]由此可见,社邑活动决非一时一地之事。只是敦煌的社邑文书由于特殊机缘得以保存,成了我们的研究对象而已。

据研究,唐代的社邑规约在性质上分为两种:一是实际存在的社邑规约,二是“文样”,即社邑规约的标准模本。模本既是对实际存在的社邑规约文本的复制和模仿,同时又有总结提高完善文本的作用,它的存在和传播无疑可以对新的社邑规约提供示范。通过模本的示范效应,敦煌地区的社邑规约显示了逐步统一的趋向。这些模本显然是文人的作品。从现存的社邑文书看,由于敦煌地处边陲,这些参与其事的文人文字水平不是很高,他们的作用似乎也仅仅是书写文书,在结社活动中不具有主导

[1] 这方面的研究成果可见宁可、郝春文:《敦煌写本社邑文书述略》,《首都师范大学学报》1994年第4期;孟宪实:《论唐宋时期敦煌民间结社的组织形态》,《敦煌研究》2002年第2期;《唐朝政府的民间结社政策研究》,《北京理工大学学报》(社会科学版)2001年第1期;傅晓静:《论唐代乡村的民间结社》,《山东师范大学学报》(人文社会科学版)2003年第6期。

[2] 中国古代农村最早的民间结社,决不是这里提及的社邑。理论上说,肯定存在比这些社邑规约更早的民间规约,只是尚待将来发现新材料来断定。

[3] 《上祖社条》(文样)(斯6537背),全文见宁可、郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,江苏古籍出版社1997年版,第55页。

[4] 《全唐文》卷一五四。

[5] 《唐会要》卷八。

[6] 王廷相:《乞行义仓疏》,见《王廷相集·浚川奏议集》卷三。

的地位。不过在这一过程中,文人通过参与模本的撰写工作,确实使得社邑规约的文本道德色彩呈现出越来越加浓厚的态势。这种趋势到了宋初有了进一步发展。试看下面这则标准模本的部分文字:

“夫立义社,以忠孝为先。六量合会,然可书条。君子先恩而后易,小人先易后难。决定之言,谁听百训。古人有三州父子,五郡兄弟,长幼已有□流,尊卑须之范轨。龙沙古制,则有社邑之名。边地土丰,乡间最切。追凶逐吉,自有常规。轻重科丞,从来旧典。今已品荫,悉是高门君子,为结交情,创新社则,乃具条分明。义须礼仪,长幼有差,仍犯二条,实主掌书行。”〔7〕

这是一个社邑规约标准模本的导语。它表明在长期流传的过程中,社条的道德色彩越来越浓厚。据考,这一社条文样形成于宋朝太平兴国二年(977年),距《吕氏乡约》出现的时间已经不远。

二、宋代《吕氏乡约》的产生

乡约,顾名思义是以乡民为对象的规约。北宋《吕氏乡约》是中国古代乡约作品的代表。作者吕大钧,〔8〕陕西蓝田县人,北宋嘉祐二年进士,历任三原知县等职。他辞官回到家乡后,受到张载思想的深刻影响,以变化风俗为己任,撰写了《吕氏乡约》。《吕氏乡约》提出了“德业相励,过失相规,礼俗相交,患难相恤”四大纲目,勾画了一个以道德建设为中心全面维护乡村和谐秩序的蓝图。

从《吕氏乡约》的内容看,乡约在其刚刚出现时,具有双重意义:一方面,它指称的是一个自治共同体,这个自治共同体以自愿入约的成年男子为成员:“苟以为可,愿书其诺”,并且来去自由:“其来者亦不拒,去者亦不追。”这是一个由民主推选的约正、直月等主持其事务的民间结社组织:“约正一人或二人,众推正直不阿者为之,专主平决赏罚当否。直月一人,同约中不以高下,依长少轮次为之,一月一更,主约中杂事。”

另一方面,乡约又是一个民间规约,它不仅包括各个成员的个人行为规范,指出了哪些行为是值得鼓励和需要纠正的(“德业相励,过失相规”),而且还给出了人际交往中必须遵守的行为规范(“礼俗相交,患难相恤”)。另外还设计了乡约成员间的社会交往方式和集体活动模式:“每月一聚,具食。每季一会,具酒。食所费率钱,合当事者主之。遇聚会则书其善恶,行其赏罚。”

作为民间规约,《吕氏乡约》和社邑规约有着一脉相传的关系。将其和前面引用的社邑规约进行比较,不难看出两者的联系。

首先,《吕氏乡约》也有关于结社宗旨的阐述,只是没有放在开头部分,而是放到了结尾。有意思的是它几乎采用了与社邑规约完全相同的思路,即把成员之间的关系比喻为兄弟关系,强调:“人之所赖于邻里乡党者,犹身有手足,家有兄弟,善恶利害皆与之同,不可一日而无之。”

其次,关于成员之间的权利义务关系。在《吕氏乡约》中主要体现在“患难相恤”方面的规定,按照规定,患难之事有七:一曰水火,二曰盗贼,三曰疾病,四曰死丧,五曰孤弱,六曰诬枉,七曰贫乏。凡生老病死天灾人祸皆包括无遗。其中也继承了社邑关于丧葬活动中的经济互助行为,规定:“死丧:缺人干则往助其事,缺财则贖物,及与借贷、吊问”,即在乡社成员死亡时其他成员在人力财物诸方面提供帮助。

第三,关于处罚。该乡约规定的“罚式”复杂,大体包括了经济处罚和开除的内容:“犯义之过,其罚五百。不修之过及犯约之过,其罚一百。凡轻过,规之而听,及能举者,止书于籍,皆免罚。若再犯者不免。其规之不听,听而复为,及过之大者,皆即罚之。其不义已甚,非士论所容者,及累犯重罚而不悛者,特聚众议。若决不可容,则皆绝之。”

〔7〕《社条》(文祥)(伯3536背),前引〔3〕,宁可书,第58页。

〔8〕《吕氏乡约》文内署名用了吕大忠的名义。据朱熹考证,是由于吕大忠是长兄,可以作为族党之长主持其事。见《吕氏乡约》书后附录。

在《吕氏乡约》的撰写过程中,作者吕大钧为消除友人的疑虑,证明自己撰写乡约行为的正当性,曾经说过:“今庠序则有学规,市井则有行条,村野则有社案,皆其比也,何独至于乡约而疑之乎?”〔9〕这表明吕大钧知道社邑规约的存在。吕大钧说的“村野社案”实际上就是社邑规约。敦煌社邑文书的研究表明,不仅“社案”是社邑规约的另一名称,而且在敦煌出土的社邑文书中就发现了题名为“社案”的社邑规约,如下面的《索望社案》。其文曰:

“谨立索望社案一道,盖闻人须知宗约宗亲,四海一流之水,出于昆仑之峰。万木初是一根,分修垂拔引叶,今有仑之索望骨……”

遗憾的是,这道社案的文字仅仅到此为止。据整理者郝春文先生所作说明:“本件为册子装,其彩色图版刊于《俄藏敦煌文献》第一卷卷首。因该彩版系将本件迭压拍摄,故虽可从图版看出本件不少于十面,达100多行,但只有第一面的文字全部显露在外,可以释读。以上所录即为第一面的文字。”〔10〕据此,这一段文字应当是《索望社案》开头部分。所谓“四海一流之水,出于昆仑之峰。万木初是一根,分修垂拔引叶”云云应是阐明立社宗旨的导语。它表明吕大钧所说的村野社案实际就是社邑规约。尽管我们没有直接证据证明吕大钧在撰写乡约的过程中借鉴了社邑规约,但不能排除社邑规约对其产生的影响。

长期以来学界没有注意到《吕氏乡约》和社邑规约之间的联系,原因可能在于过分看重了两者产生方式的不同,即社邑规约是由组成社邑的乡民集体讨论制定出来的,而《吕氏乡约》则是文人吕大钧的个人创作。其实,《吕氏乡约》虽然出自乡绅个人之手,但文内规定了“若约有不便之事,共议更易”的条款,说明可以由其成员集体讨论修改;而敦煌社邑文书中社条的订立,如上所述,也包括了文人的创作活动。在乡约的创作和流传的过程中,吕大钧所起的作用可能和其他文人在社条文样写作中的作用类似。《吕氏乡约》固然是吕大钧为自己所在村落的乡民写的一个乡约,又何尝不是为更广大范围乡约的流行提供的一个样本呢?所不同的是吕大钧不是一般的文人,而是更有创造性的文人。毫无疑问,比起社条来,乡约的文本不仅更加精致和条理化,而且更加全面和系统化,从而有可能得以广泛流行传播,成为人们普遍效仿的榜样。

区别还在于,社邑规约是群众自发活动的产物,《吕氏乡约》则是社会精英有意识的创造。这使得民间规约提升到了一个新的阶段。据史书记载,《吕氏乡约》产生后在关中地区曾产生了深刻的影响。到了南宋时期,经过理学家朱熹的修订,成为定本,更有利于它的广泛传播。不过,它在两宋及元代发生社会影响的详细情况究竟如何,由于缺乏史料,已经无从考证。

三、乡约在明代的推行及其演变

《吕氏乡约》包括了道德、文化、经济、社会各方面的内容,可以说是一个建设乡土社会稳定农村秩序的全面规划。它既发挥着以道德教化手段提高乡村治理水平的作用,又具有化解矛盾促进和维护社会秩序的功能。由于和国家的乡村治理目标高度吻合,所以,它受到包括统治者在内的社会各界高度重视。然而,随着它在更大范围的推行,乡约的性质也发生了变化。我们曾经说过,乡约在其刚刚出现时,具有双重意义:一方面,它指称的是一个自治共同体,另一方面,乡约又是一个民间规约。而到了明代,经过一系列的演变,它作为民间规约的意义越来越淡化,却变成了朝廷强令推行的一种活动;作为一种组织实体,它也越来越失去了民间自治的性质,逐渐成为乡村基层行政机构的名称。

秦统一之后的中华帝国缺乏一个有效的乡村治理结构。郡县制从一个角度看是中央集权制度,从另一角度看又是地方自治制度。其意义是,在郡县(州县)以上,高度集权,中央无所不管;对郡县

〔9〕《答刘平叔》,见《吕氏乡约》书后附录。

〔10〕郝春文:《敦煌社邑文书辑校》补遗(一),《首都师范大学学报》(社会科学版)1999年第4期。

(州县)以下,基本放任,国家统而不治。在历史上,县以下的乡村政权几经变化,精神如故。最显著的表现是县一级只设一个主官,支取国家俸禄的正式官吏只有屈指可数的几个。为什么如此?非不为也,是不能也。中国古代国家建立在小农经济基础之上,这是一种只能维持简单再生产的经济。从这种经济中不能征收过多的赋税,这使国家财政受到制约。由于国家疆域辽阔,人口众多,而农耕经济之上的有限财政,使之对县以下无力顾及。广大农村的日常生活秩序的需要,以及国家对乡村的统治存在空白,正是乡约这一乡村自治民间规约产生发展的机缘和条件。

明王朝建立之后,朱元璋开始探寻重建乡村治理结构的道路。设立里甲老人、建立申明亭、颁布教民榜文、实行乡饮酒礼,都是朱元璋为了治理乡村而采取的针对性措施。应该承认,朱元璋的这些措施对于稳定农村社会秩序发挥了重要作用。当时乡约没有进入朱元璋构造乡村秩序的视线。以乡约为中心内容的乡村治理结构是在朱元璋身后才形成的。

乡约在乡村治理结构的地位在王守仁的实践活动中开始显现。王守仁是明代著名理学家,正德十五年他以右佾都御史衔巡抚赣南时,颁布了《南赣乡约》,一开头就用了这样的口气:“咨尔民!”“今特为乡约以协和尔民。”后面又以命令的口吻道:“尔等慎思吾言,毋忽!”《吕氏乡约》的作者是以乡绅的身份,表示“愿与乡人共行斯道”:“惧德未信,动或取咎。敢举其目,先求同志。苟以为可,愿书其诺”,两者何其不同乃尔!《南赣乡约》口吻所表现的高高在上姿态,表明了此时乡约已经不再是乡绅乡民之间的同约共勉,而是官府官长对于下层小民的训诫约束。尽管《南赣乡约》保留了乡约的名称和基本内容未变,但是已经添加了不少足以改变乡约性质的因素。文中动辄曰“如蹈前弊,告官惩治”,“如或恃强不听,率同约之人鸣之官司”,“敢有仍前妄为者,率诸同约呈官诛殄”,“不悛,呈官究治”,“约长率同呈官追究”,“有不听者,呈官治罪”,“如踵前非者,呈官惩治”。^[11]

当然,王守仁制定南赣乡约时所处环境特殊,其做法可以理解。我们这里只是说明:官僚的加入,以国家强制力为后盾,虽然增强了其约束力量,促进了它在大范围内的推行,却是乡约走向变质的开端。王守仁制定颁布南赣乡约的同时,还制定实行了保甲法。在后人看来,“乡约保甲,原非两事:‘约’主动善,以化导为先。‘保’主惩恶,以究诘为重。”乡约和保甲相结合,乡村秩序就会得以维持。^[12]由此观之,王守仁设计的乡村治理结构是乡约保甲合二而一的结构。

这个乡村治理结构到了王廷相那里,乡约、保甲之外,又加上了义仓。按照王廷相对于义仓作用的说法,“此法(义仓之法)之行,可以寓保甲以弭盗贼,可以寓乡约以教风俗,一法立而三善兴。”^[13]所以这是一个乡约、保甲和义仓三结合的结构。王廷相关于举行义仓法的建议,可能受到民间社邑活动的启发。他曾经提及“北方民间,每一二十家朔望一会,各出钱数十文收贮”,“遇有丧事之家,用以贖助”的情况,应是社邑活动的遗存。义仓法是借鉴了社邑活动的经验,将民间经济互助形式提升为国家正式制度。王廷相的建议通过户部奏准,得到朝廷的认可。嘉靖八年三月,朝廷正式下达了在全国举行以宣讲六条圣谕为中心内容的乡约活动,^[14]乡约随之开始由一个地方(王守仁主政的赣南)推广到了全国。就实行范围而言,这是一个跃进,但也引起了乡约性质的根本变化:乡约所规定的教化内容“德业相劝,过失相规,礼俗相交,患难相恤”,被“孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为”的皇帝圣谕所取代。这样一来,乡约也从民间组织和民间规约而成为官方强制推行的国家正式制度的一部分。

明代中期以后,为了在各地推行乡约制度,叶春及在惠安知县任上写下了《乡约篇》,黄佐在广西

[11] 《南赣乡约》,《阳明全书》卷七。

[12] 吕坤:《为申明乡约保甲以善风俗以防奸盗事》,《乡甲约》卷一。

[13] 前引[6],王廷相文。

[14] 据《明实录》嘉靖八年三月甲辰条的记载,由户部题准王廷相关于设立义仓的建议。这个建议中有一条是“每月朔望日一会,……向神读太祖高皇帝教民榜文云:‘孝顺父母,尊敬长上,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为。’”

学政任上写下了《泰泉乡约》,^[15]吕坤在山西巡抚任上写下了《乡甲约》。这些官员们对于乡约组织和活动方式的设计,虽然基本上承接了《吕氏乡约》的精神和条文,但也进行了发挥和改造,特别是在操作层面,规定更加细致,更加适用。而就乡村治理而言,黄佐构想的包括乡约、乡校、社仓、里社、保甲五合一的结构最为全面系统。^[16]黄佐还注意到了如何使乡约组织保持乡民自治的性质。他主张:“约正、约副,则乡人自推聪明诚信、为众所服者为之,有司不与。”“凡行乡约、立社仓、祭乡社、编保甲,有司俱毋得差人点查稽考,以致纷扰。约正、约副姓名,亦勿遽闻于有司。盖在官则易为吏胥所持。”在他看来,官府和乡约组织以及组织的活动保持适当距离,既可避免吏胥的骚扰,又有助于其相对独立,才能更好发挥其作用。只是这一主张无力阻挡历史的实际发展趋势:乡约由民间结社逐渐沦为帝国统治农村的基层行政组织,和保甲制度合为一体,成为将所有乡民强行编制起来的工具。

整个乡村治理结构的最终完成也许要归于明末的理学家陆世仪。他设计的体系比较黄佐少了里社,是乡约、社仓、社学和保甲四种。陆世仪的贡献在于其对这个乡村治理结构所做的分析。在《治乡三约》的自序中,他分析了乡约、社仓、社学和保甲之间的关系,指出:“何以谓之乡约也?约一乡之众而相与共趋于社学,共趋于保甲,共趋于社仓也。四者之中,乡约为纲而虚,社学、保甲、社仓为目而实。”他认为乡约在乡村治理结构中和其他组成部分的关系是纲与目的关系,乡约是纲,其他是目。同时又认为,作为纲的乡约,是虚的东西,没有实际内容,而在于为社学、保甲、社仓提供了一个组织形式,搭建了一个活动平台。虽然陆世仪不具官方身份,但他的这个认识来自于对现实的观察,反映了乡约作为乡村治理的结构形式,其原来的内容已经彻底为社仓、保甲和社学所代替,乡约本身已经成了一个空壳。

当官府将乡约和宣讲皇帝的圣谕结合起来,乡约成为乡民必须参加的组织 and 活动,同时也失去了自身活力。明代山西巡抚吕坤说:“自教衰民散之后,惟乡约、保甲最良,……兹二法者,累朝之所申明,庙堂之所建白,不啻再三矣!乃有司视为常套,谈者反唇。间巷苦其骚扰,闻之疾首。非法之不良,民之难令,则行法者为法之病也。约束不择善良,编派发之里老,时逢朔望,聚者岂无千人?待至未申,讲者不闻一语。混杂而来,饥疲而散。圣谕昭揭,遵违谁复知闻?”^[17]反映的就是这种情况。

四、明末清初的慈善组织规约

在中国古代民间规约的发展过程中,明末清初民间慈善组织规约的兴起值得我们重视。

有材料表明,明末清初民间慈善组织规约的兴起和乡约的变质有一定关系。在明末清初的慈善组织中,同善会具有一定的代表性。据考,最早的同善会由杨东明所创立。不过影响最大的还属东林党人高攀龙、陈龙正等在明末创立的同善会,它成立后很快在江南地区发展。同善会是群众自愿参加的民间慈善组织。后人解释同善会产生的原因时曾提及乡约,说:“民情又苦其(按指乡约)烦重而莫之行,仁人际此隐痛良深哉。此高忠宪公暨陈几亭先生悯先王遗泽,而酌留其一线,而同善会行焉。”^[18]就是说,是在乡约成为乡民的沉重负担,“民情苦其烦重而莫之行”的情况下,同善会才应运而生。

慈善机构和慈善事业在中国古代早就出现了。不过,只有明末清初的慈善组织才具有民间的性质,才成为我们探讨民间规约所论及的对象。梁其姿先生说得好:“明末的善会具有崭新的社会性格。南北朝至唐代佛教慈善组织以传教为主,而明末善会的理念主要在于处理俗世社会问题,而非宗教思

[15] 有人认为《泰泉乡礼》是在黄佐乡居时写成的,但是,据邓迁的序称:“书盖刻于广之藩司,颁诸郡邑行矣。”

[16] 何翊的《泰泉乡礼序》说:《乡礼》一书“主乡约以励规劝,而谨乡校、设社仓,则豫教与养,秩里社、联保甲,则重祀与戎。”《泰泉乡礼》由乡礼纲领、乡约、乡校、社仓、里社、保甲六卷组成。

[17] 吕坤:《实政录·乡甲约》。

[18] 《行同善会十二益》序言,《得一录》卷一。

想问题;它们也不似宋代的救济组织,处处由中央政府和地方官领导,而以地方上无官职而有名望的人为领袖,同时被救济的人的资格并不受官方机构所订的注册所限制;再者,这些善会也不同于以救济家族成员为主的义庄。”〔19〕这就是说,虽然同是慈善机构,其性质在明末清初却发生了从宗教的到非宗教的、从官方的到非官方的、从家族的到非家族的变化,从这些变化来看,此时的慈善机构具备了民间结社的性质。

明末清初同善会等慈善机构的发展是一个时代现象。除同善会外,当时及后来出现的慈善机构还有保婴会、育婴堂、恤嫠会、儒寡会、恤颐堂、恤孤局、救生局、施药局、栖流局、施棺代殮会、惜字会、惜谷会等。其范围包括社会生活的各个方面,荒年赈济贫民、平日劝保女婴,向灾民施粥施药,收留无家可归的乞丐,周济无依无靠的鳏寡老人,掩埋暴露的骨骸,收毁海淫海盗之书,宣传节约粮食爱惜字纸,以及伐蛟捕蝗、放生救火等。据学者研究,明清时期全国的善堂数目:育婴堂计 973 个,普济堂计 399 个,栖流所计 331 个,清节堂计 216 个,施棺局类计 589 个,综合善堂类计 338 个,其它善堂类 743 个。〔20〕它们大部分分布在经济发达的江南地区。

这些社会组织共同的特征是具有特定的组织目标,一定数量的固定成员,制度化的组织机构。它们比乡约更有生命力之处在于:

第一,以宣传积德行善的积极道德,代替了安分守己的消极道德说教。明朝皇帝的六谕:“孝顺父母,尊敬长辈,和睦乡里,教训子孙,各安生理,毋作非为”,要求小民消极地恪守自己的本分,不越雷池一步;同善会等虽然也是“以德业相劝”,但把乐善好施作为美德宣传,鼓励大家积极从事行善积德的道德实践活动,更有社会意义,对人们更具吸引力。

第二,以贫富合作代替平等合作,通过募捐活动,在动员掌握社会资源方面更有优势,同时还有缓解贫富悬殊和贫富冲突的功能。明清时期比较富庶的江南地区,贫富分化严重,贫富矛盾加深。贫富悬殊,既为慈善事业提供了需要,也使其大规模发展有了可能。富商大贾是其中的主角,因为他们认识到了慈善事业是调和阶级矛盾以“保富安贫”的有效形式。

第三,同善会等慈善组织不仅在养生送死,即在应对自然灾害造成的饥荒,以及贫穷疾病等方面显示了其能力,而且在改造民间恶俗和陋习方面显示了比乡约更有效更有针对性的功能。最突出的是防止溺婴现象。在这方面,慈善组织不仅针对造成溺婴的直接原因给予经济资助,而且还对导致溺婴的社会风习追本溯源,有针对性的采取措施,移风易俗,改造社会。

民间慈善组织体现了中国古代民间结社的发展。首先是知识精英打破了传统儒家所谓“穷则独善其身,达则兼济天下”的观念。按照这一传统观念,士人的出路只有入仕做官进入国家系统,才能救世济民,否则便只有在正心诚意修身齐家独善其身中度过一生。慈善组织为之提供了一个新的选择,就是积德行善,造福桑梓,服务乡里。这就是说,不进入国家系统,在民间也可以大有作为。其次,慈善组织还改变了原来社团的经济互助性质。经济互助本质上是一个多边的集体契约,人们参与其中是出于自利的目的,例如社邑中的营葬互助活动就是典型;而慈善组织则非自利性质,而进入了社会公益领域。再者,慈善机构虽然没有完全突破以地缘为基础,但是却以同志、同道关系代替同乡关系作为黏合群体的主要思想纽带。它标志着社会组织形式的进步。

清末余治编辑的善书《得一录》系统地收集了这些规约。诸如同善会章程、保婴会规条、育婴堂章程、恤嫠会条约、清节堂章程、儒寡会章程、恤颐堂章程、救生局章程、救火章程、施药局章程、栖流局章程等等。对结社的目的宗旨、机构人员的组成来源、人财物力各种资源的募集管理分配监督办法,以及奖励惩罚等措施,这些规约都做了明确的规定。以同善会为例,通过其章程,我们可以看到,其主会者是通过“公同推举”的方式产生,并且实行“轮流任事”的轮换制度。其活动主要是进行慈善主题的

〔19〕 梁其姿:《施善与教化——明清的慈善组织》,河北教育出版社 2001 年版,第 52 页。

〔20〕 同上书,第 328 页。

宣讲,同时进行募捐:“司讲者用通俗言语,不烦文采,务使人人易晓,感动善心”;“会赉自九分至九钱止,俱自书尊号银数,临期持付司籍者登记”。对贫困者的救助,其方式方法明确规定于章程之中:“会赉随所至多寡,约为三分。以二助贫,以一给棺。助贫以劝善为主,先于孝子节妇之穷而无告者,次及贫老病苦之人。公不收于养济,私不肯为乞丐者。要在会中,诸友平日咨访的确,会后五日内,即赉给,以省酬应之烦。”并且规定了财务公开以便公众监督:“收散会赉完日,主会即将助银姓号,并给进人户数目,用公费刻会籍,传送给友。”〔21〕

这个规约显示了同善会的组织形式的民主性质,以及重视宣讲活动,广泛争取社会各个阶层成员支持,实行财务公开等特点,其中关于善款募集管理分配监督办法规定尤详,因为只有这样才能广泛吸收社会捐助。显然,这些民间规约对于慈善机构的健康发展起着重要作用。

民间慈善组织的活动不仅提高了民间社团组织的层次,还为改造和挽救乡约提供了借镜。到了清末,两者甚至出现了合流之势。例如有的地方鉴于乡约“久成具文”,流于形式,在《宣讲乡约新定条规》中规定:宣讲乡约时,要对“地方各种善举,宜随时劝导,量力施行”。应该“仿高忠宪公同善会例,广集善会。或捐一文愿、十文愿,集少成多,按月送给孤寡各户,保全清节,扶植单寒,最为极大阴德。至其它善举,……种种有益地方之事,实足培养生机,潜消劫运,亦宜随力兴举。使人人知力行善事,造福更无限量。”〔22〕这个《宣讲乡约新定条规》还主张对于流行乡间的伤风败俗的各种丑恶行为,“严立议约,永远禁革”,这一主张可以说是清代晚期乡规产生的重要动因。

五、清代晚期的乡规

到了清代,乡约已不再是民间组织,而彻底变成了官方法律体制下的一种正式制度。根据官方的规定,每个乡村都普遍设立乡约所,开展讲乡约的活动,内容则是宣读讲解圣谕广训及钦定律条。〔23〕随着乡村自治组织演变为基层政权,乡约还用以称呼农村基层政权首领,不过这时他们已经沦落为负责替官府收取钱粮,任凭官吏驱使的职役。这时具有民间规约性质的是以碑刻形式出现的乡规。

人们往往把乡约、乡规混为一谈。其实至少在清代,乡约和乡规有很大不同。如上文所说,清代的乡约是国家正式制度,是一种宣讲圣谕和法制的活动,并用来作为农村基层头领的称号;而乡规是村落居民集体讨论制定的民间规约。两者虽然同时并存,却很少相同之处。

现在我们从一些县志中可以看到留存下来的乡规碑文。这些碑文大部分题作乡规,如:“石岩头村乡规碑”、“公议乡规石碑”、“万承土州冯庄潭岵两村乡规碑”等。也有题作乡规民约碑的,但是不多。有的标题由整理者题作乡规民约,但碑文中却只有乡规而没有乡规民约的字样,例如“炼登乡规民约碑”就是如此,显见题目中的“乡规民约”四字是整理者按照约定俗成的称呼后加的。题作乡约碑的极为个别,笔者所见仅有一例。这样看来,乡规应当是当时的通称。

清代乡规流行的时间,张广修先生认为是清代中期:“至清乾隆年间,村规民约已相当普及”,但其所引用的乾隆时期的碑文确为乡规的只有一件。现存的大量乡规碑刻属于清代晚期,以刻于道光、咸丰年间的居多。因此我更赞成该文提要所做的概括:“清末民初曾在一些地区盛极一时”。〔24〕

乡规一般都在开头部分写明立约宗旨,说明参加者在立约时的协商程序。有的乡规经过申请得到了官府的批准,往往还将官府告示镌刻于乡规正文之前。

从乡规的内容看,似可分为两类:一类是禁约,一类是罚则或奖励。比如“炼登乡规民约碑”就是

〔21〕 余治:《得一录》卷一。

〔22〕 同上,卷十四。

〔23〕 《清代六部成语辞典》,第150页。

〔24〕 张广修:《村规民约的历史演变》,《洛阳工学院学报》2000年第2期。

禁约性质：“一、遇村里失窃，牛角为号，各自自备盘费，相帮访踪捕盗，不得坐视而立；一、乡间子弟，父兄各宜严禁非为，心归正路，如不严禁，罪归父兄。一、左邻右舍，不得借事生端，不和不睦。一、乡间不分老幼，各宜安分，不得恃勇逞强，些些小事服毒吊筋吓人。”〔25〕

再如《沁水县志》载“十里河西里阁社公立规条”，所规定的禁条包括：不许偷采桑叶，窃牛马、盗财物，及强占产业，横行霸道，并窝娼、聚赌、行凶、打降等，每条后面都没有如何处罚的规定，只是笼统规定“人社议罚”，十分典型。〔26〕

“冯庄潭岵乡规碑”则基本属于罚则一类：“一、偷家仓并牛马鱼塘罚乡规钱四千文，送官钱三千六百文。一、偷杂粮、棉花、鸡犬猪罚乡规钱二千文。一、窝藏赌贼、偷田禾，罚乡规钱三千文。一、不论何人，拿得贼赃者，奉花红钱一千二百文。”〔27〕当然，也有的规约两者兼有之，既有禁止性的规条又有相应的处罚规定。

我们知道，中国古代法律特别是作为其核心的律典以刑法为主要内容，各种犯罪以及对之如何处罚，几乎为律典及其附例一网打尽。以禁条为主的乡规所禁止的行为，也是国家法律所禁止的行为。而其所规定的处罚方法则与国家法律不同，更大的问题是执行处罚的主体为村社自治体。国家何以允许甚至支持这种做法？这就不能不说到“官禁不如私禁”的观点。

官禁就是以官府的名义下达禁令，地方官吏经常因时因地有针对性的发布告示，重申国家有关禁令，在文献中这类告示非常之多。〔28〕私禁就是民间规约所确立的条禁。“官禁不如私禁”的观点是对两者功效进行比较得出的结论。用以说明所谓“官禁不如私禁”的典型例证是禁溺女婴问题。按照清律，“故杀子孙”要判徒刑二年，这属于“官禁”。但是在实际社会生活中，这条法律形同虚设，对于溺婴并没有起到应有的遏止作用，原因何在？有人分析，一是“以官法相治，恐有多事小人从此藉端诬陷，转滋扰累，是诚不可不防。”二是“夫溺女之弊，事在房帙，查之有所不便。迹涉疑似，辨之有所不行。”这是国家法律不起作用的原因。相对而言，民间规约似乎更为有力，有人论证道：“惟不齿于乡一法，为王法所不及者，乡评得而议之。故识者谓官禁不如私禁之无弊也。”〔29〕由于乡土社会是一个熟人社会，乡间舆论具有更大的作用。为乡人所“不齿”对于乡居者似乎更具威慑力。谁违背了建立在群体共识与合意基础之上的“私禁”，不但无法逃过周围人的眼睛，而且生活在周围人们鄙视的目光下彻底孤立于群体之外，是乡土社会里面的最可怕惩罚。

正是根据这一思想，形成于同治年间的《现行乡约选要》一书，在《宣讲乡约新定条规》中宣布：“地方恶俗，如不孝不悌、纠众械斗、淫书淫画、淫戏摊簧、欺寡逼醮、溺女焚棺、窝匪诱赌、杀牛宰犬、粘鸟捕蛙、焚林竭泽，种种削伐元气之事，久干天怒，易召天殃，宜严立议约，永远禁革。官禁不如私禁，不妨立碑遵行，庶风俗可以整齐，奸民知所敛迹。”〔30〕

这里说到的“严立议约”，“立碑遵行”，就是我们今天所常见的以碑刻为载体的乡规形式。碑刻是乡规的主要存在形式。原因何在？很多碑文序言说的明白。例如说：“恐无实据，日久忘之，是以勒石碑铭，相述不替，以垂百世不朽之意云尔。”〔31〕例如说：“恐日后事属久违，人心不齐，故特勒碑，以永垂不朽。”〔32〕如此等等。这些以禁革地方恶俗为内容的乡规，之所以采取立碑约束的形式，意在显示其恒久的效力。不过采取立碑的形式，也显露了其效力空间的有限，因为立碑只有周围附近的人才能

〔25〕 李道生编：《云南社会大观》，上海书店出版社2000年版，第299页。

〔26〕 沁水县办公室编：《沁水县志》，山西人民出版社1987年版，第463页。

〔27〕 童健飞：《大新县志》，上海古籍出版社1989年版，第451页。

〔28〕 这类告示有时也以碑刻为载体。顺便指出，现在发现的一些所谓乡规民约的碑刻，有的就是这类官府告示，不应当属于乡规民约的范围。这种官禁和民间规约性质不同。

〔29〕 《保甲乡约兼禁溺女法》，《得一录》卷二。

〔30〕 《宣讲乡约新定条规》，《得一录》卷十四。

〔31〕 政协云南省洱源县委员会文史资料委员会编辑出版：《清洱文史资料》，第3集，第133页。

〔32〕 政协柳州市柳北区委员会文史资料编辑组编辑出版：《柳北文史》第11-12集，第232页。

知道,不可能让距离较远的人知道,所以其效力只是限于村落本身。

关于乡规和国法的关系,有一件乡规碑刻说:“尝闻国有法而乡有规,盖国法明而善良安,乡规立而后盗窃息。是乡规者亦国法之一助也。”^[33]这里讲两者的关系,强调的是乡规对于国家法律的辅助作用。然而,国法和乡规之间可能存在更复杂的关系。《呈贡县志》上的一则乡规碑反映了这一复杂的关系。其前半部分是署云南府呈贡县正堂的一则告示,内称:同意核发“大王营等七村士民赵锡侯等”设立的乡规,并出告示晓谕:“自示之后,咸宜遵守乡规各条,倘有仍蹈前辙违犯不遵者,许该乡保士民等即指名扭禀送县,以凭尽法究治,各宜凛遵勿违,特示。”后面则是乡规制定者“大王营等七村士民赵锡侯等”。关于此碑来历的说明,其中有一段话很值得注意。说是对于乡规所禁的种种恶行,“早欲设规教正,咸使悔悟,恐蹈私立禁条武断乡曲之咎,以致久议未行。”^[34]从前面的告示看,地方官对于制定乡规的行为是支持的,并且表示以法律为其后盾,以树立其在民众中的权威。而从后面的说明看,制定乡规者又诚惶诚恐,担心自己的行为被看作是“私立禁条,武断乡曲”而开罪于官府。应该承认,在制定乡规的过程中,难以完全避免地方劣绅“武断乡曲”的弊端。不过,更重要的问题也许在于“私立禁条”的行为可能分夺国家的权力,造成权柄下移,所以尽管官方鼓励针对地方恶习“严立议约”,“立碑遵行”,地方长官还是采取慎重的态度,要对其内容进行审查,根据不同情况,分别做出支持或不支持的决定。而乡规的倡导者则心存顾忌,生怕触犯官府的疑忌。

我们判断乡规的性质,需要注意一个事实,就是不论制定乡规树立碑刻是以一村还是数村乡民的名义,还是以若干乡民联合署名的形式,其约束的对象都是村落的全体成员。比较社案和初期的乡约,其规约的约束力仅及于会社和约内的成员,乡规采取的是属地主义原则。由此而论,乡规即使是建立在全体成员合意基础上的村落自治体规约,和民间结社形成的民间规约也有区别。既然缺乏成员自愿加入和自由退出的机制,强制的因素就必不可少。这可能是乡规的制定者寻求官府支持的一个原因。

六、民间规约的性质和法律地位

以上我们根据现存材料简略地勾勒了古代中国民间规约(主要是乡村民间规约)的不同历史形态及其演变过程。在各个历史的关节点上,这些具体形态的民间规约,或者此伏彼长,或者互动交流,形成绵延不断的历史景观。

概括起来,作为社会组织自治规范,民间规约的性质有以下四点:

一是民间性。民间性是相对于官府而言的,意味着它是非政府的产物,民间结社是民间规约存在的前提。社邑的民间结社性质无须多说,乡约也是一样。在乡约的演变过程中,正是民间性的丧失,导致了乡约的变质。应当指出的是,民间规约并不把一切非国家的规约都包括无遗。例如宗教规约和宗法规约就不包括在内。所以,民间规约和某些学者定义的民间法并不完全相同。民间规约和民间法的关系是一个需要进一步研究的问题。

二是乡土性。这一方面体现为,乡村规约在整个民间规约中占着主要的地位;另一方面体现为,所有民间规约都受到乡土社会性质的制约。即使那些产生于农村之外的民间规约,其指导思想、解决的问题及采取的方式方法也都受到乡土社会性质的制约。譬如以城镇为中心辐射四乡的同善会,其章程规定对于被施舍者要进行道德甄别,只有那些没有道德瑕疵的人才能接受施舍。^[35]再比如很多

[33] 前引[27],童健飞书,第451页。

[34] 云南省呈贡县志编纂委员会编:《呈贡县志》,山西出版社1992年版,第516页。

[35] 《同善会规例》公开宣布:“至于不孝不悌、赌博健讼、酗酒无赖,及年力强壮、游子游食以至赤贫者,皆不滥助,以乖劝善之义。”见《得一录》卷一。

善会在解决溺婴问题时都把“乡党绝之”，即使其在人群中陷于完全孤立的状态，看作是“私禁胜于官禁”的理由。前者非乡土社会（“熟人社会”）无法做到，后者也只有在人口非自由流动的乡土社会里才能充分显示威力。

三是自治性。民间规约是民众自我约束和自我限制的规范形式。无论是规约的制定，还是规约的维护，都是民众的自主行为。社邑规约社条，是具有相近经济地位和平等身份的社邑成员集体讨论制定出来的，所谓“众集再商量”（见斯 2041），所谓“众意商量，然可书条”（斯 5629）是也。乡约虽然由倡导者起草，但还是要征询参加者的意见，即经过“苟以为可，愿书其诺”的程序，由大家签名同意；而且规定：“若约有不便之事，共议更易”，可以集体讨论修改。另外，领袖由“众推”，处罚经“众议”，都证明了这一组织的民间自治性质。

四是成文性。规约是规则和约束。规则包括组织规则和活动规则。约束在于无论是组织还是组织成员，都必须按照规则行事，否则就会受到制裁。轻则经济处罚，重则“出社”、“出约”。因此，规约应当是明晰有条理的，并且要具成文性。早在社邑文书中已经明显体现出这一点。所谓“至诚立社，有条有格”，所谓“六量合会，然可书条”，所谓“创新社则，乃具条分明”，强调的都是这种成文性。这也是它区别于民间习惯之处。另外就是条文的公开。后来的慈善组织规约，由于需要接受公众的监督，对于公开性有更高的要求。

关于民间规约的法律地位，需要和国家法律、私人契约结合起来讨论。

在唐代契约中曾经发现“官有政法，人从私契”的习惯用语。意思是对于契约当事人来说，他们只受出自双方合意的契约约束，而不受国家法律的干涉。“官有政法，人从私契”是一种以公私划界的两分法。关于这种两分法的意义，也许可以用黄宗羲《原君》的观点说明。黄宗羲说：“有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人君出，不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害。”^[36]这里的“人各自私也，人各自利也”，就是私人利益的领域。这里的“天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之”就是与私人利益相对的涉及天下利害的公共领域。不过在这个领域，照黄宗羲的说法，“使天下受其利”和“使天下释其害”的任务通常是由所谓“君”即国家承担的。按照“官有政法，人从私契”这种二分法，国家法律在公共领域里起支配作用，私人领域则由私人契约起支配作用。

和“官有政法，人从私契”的构词方式相类似，社条中也有“社有严条，官有政格”一语。^[37]这句出自社条文样的话语不是孤立的，因为我们看到它同样出现在明清时期的地方禁约的样本中。例如，前引的《呈贡县志》所载的乡规民约碑说：“国有律法，民有乡规”。^[38]《一雁横秋》中的地方禁约开头就写道：“朝廷有法律，乡党有条禁。法律维持天下，禁条约束一方。”^[39]它意味着什么呢？联系“官有政法，人从私契”这种说法，“社有严条，官有政格”中的“官有政格”，和“官有政法，人从私契”中的“官有政法”相当。那么，“社有严条”与“人从私契”处于同等地位。它意味着存在一个“人从私契”和“官有政法”之外的第三个领域。^[40]这就是民间规约发挥作用的领域。如果说国家法律对应的是国家管理活动，私人契约对应的是私人交易行为，那么，民间规约则对应着社会组织自治领域。

民间规约不同于私人契约。^[41]首先在于它依存于一个社会组织实体，而这个组织形成了一定的

[36] 《明夷待访录·原君》

[37] 《上祖社条》（文样）（斯 6537 背），前引[3]，宁可书，第 56 页。

[38] 前引[34]，《呈贡县志》第 516 页。

[39] 转引自[日]寺田浩明：《明清时期法秩序中“约”的性质》，载王亚新、梁治平编：《明清时期的民事审判与民间契约》，法律出版社 1998 年版，第 157 页。该文还引述了戴炎辉在《淡新档案》中发现的“合约字”，其中也有国家有“律令之政”，乡间有“条约之规”这样的话。

[40] 这里所说的第三领域和黄宗智关于第三领域的理论完全没有关系。只是由于没有更恰当的词能够表达同一个意思，笔者不得不用到这个词，识者谅之。

[41] 日本学者寺田浩明将民间规约和契约看作是同一的约，放在一起讨论。本文没有采用这种观点。

组织结构。其次,在于它依存的社会组织实体通常要举行各种集体活动。这两者都是契约及其当事人之间所缺乏的。另外,在乡规中每每强调“公议”、“公罚”,也显示了它和私契的不同特征。

民间规约又不同于国家法律。首先在于它是基于各个成员的同意,除个别例外的情况,所有成员都是自愿参加并且可以自由退出;而国家法律则无须国民的普遍同意,国民对国家不能够自由加入或退出。同时在约束力上,国家法律是靠暴力强制维护的,而民间规约虽然也具约束力,但是其处罚一般是经济处罚,最高是开除:“入社”或者“出约”。

民间规约和国家法律以及私人契约的不同性质决定了三者的关系。在“官禁不如私禁”这一论断中,官和私体现为一对矛盾,官代表了国家和政府,私代表了相对于官方的民间。而在一些乡规中,强调其条规出自“公议”,违规要受“公罚”。这里,公和私体现为一对矛盾,公代表了相对于个人的公众。这表明,民间规约相对于国家法律是“私禁”,相对于个人意志是“公议”。亦“公”亦“私”,恰恰生动地显示了民间规约的双重性格,也揭示了它介于国家法律和私人契约之间的特殊性质。

民间规约的产生和存在,标志着公共领域并不为国家所独占。在公共领域,除了国家法律之外,还有民间规约同时起作用。民间规约是对国家法律的补充。《得一录》的作者说《吕氏乡约》是“后世教化渐衰,民多放逸,有王法所不能及者。有心人关怀风教,为之立规定制,以济王法之穷。”^[42]乡规碑文中说:“盖国法明而善良安,乡规立而后盗窃息。是乡规者亦国法之一助也。”^[43]表明当时人对民间规约具有补充“王法所不及”的作用这一点已有相当的认识。

应该说,民间规约对于国家法律的补充是社会的客观需求。乡约出现在国家正式统治比较薄弱的农村,慈善组织进入国家无能为力的社会救济和救助领域,以及乡规的碑刻多数出现于穷乡僻壤和少数民族地区,都说明了在中国这样一个幅员辽阔的大国,君主专制的中央集权制统治,无法深入到每一个村落,更无从包揽所有社会事务,对天高皇帝远的边疆地区,更显得鞭长莫及。国家虽然制定了有关法律,但又不能不有意无意地在立法中留下大量空白。从降低法律执行成本的角度看,这实际上是一种明智的选择。这就为民间规约留下了发挥作用的空间。

这里有必要说明,同样是对国家法律的补充,民间规约和民间习惯存在区别。民间规约是社会组织力量的主观创制,特别是社会精英人士的努力倡导组织推动的结果。它是人们有意识地自觉活动的结果。而民间习惯则是在长期历史过程中自发形成自然传承的。从这个角度看,民间规约和民间习惯虽然都对国家法律构成补充,两者性质还是有所不同。

民间规约的意义还在于其对民众的组织、协调、整合作用,中国古代民间规约的历史演变展现了古代社会组织由低级向高级发展的过程。在古代中国,小农经济,乡土社会,民众既是汪洋大海,又是一片散沙,国家组织早熟,行政权力集中,皇权崇拜严重,国家的高度组织性和社会的无组织性即一盘散沙状态适成鲜明的对比。这一切都不利于民间组织的生成和发展。尽管如此,随着社会分工的发展,人们社会交往的扩大,社会结构日趋复杂,人们的社会联系乃至社会组织仍在不断进步。

由于意识到交易的必要和益处,人们发现了互助合作的作用机制,民间社团开始形成。在最初的意义,民间结社即社邑组织,可以说正是以互助合作的形式解决社邑成员自身困难的努力。它迈出了关键的一步,就是把契约由双边形式扩大为多边形式,这就是社邑规约。就组织目标而言,它不是为了盈利,但每个集体的成员又是为个人利益而参加的。后来发展到了各种民间慈善组织出现,则是一种纯粹的善行,而成为一种公益事业,它同时又是社会自己解决自己问题的一种集体努力。因为只有组织起来的民众才有力量,才能打破公共领域是国家一统天下的格局。所以这种社会公益组织的产生和社会组织自治规范的出现具有重大的意义。

但是,中国毕竟是一个乡土社会,因此,民间社团组织的发展和发挥作用的空间极为有限,上述所

[42] 《吕氏乡约》“题叙”,《得一录》卷十三。

[43] 前引[27],董健飞书,第451页。

谓三个领域的划分也仅在理论上才有意义。国家法律、私人契约和民间规约之间既不存在泾渭分明的分野,也从来不是分庭抗礼的关系。从历史上看,契约上的“官有政法,人从私契”依赖于法律中的“任依私契,官不为理”规定;在理论上,契约自由也只有取得国家法律肯定才真正具有实践意义。而所谓“社有严条,官有政格”,仔细玩味其原义,不过是将社条和官格相比拟,并没有独立于法律之外的意思,更遑论与法律分庭抗礼。在历史上,社邑组织只有取得国家的允许才能存在延续下去,乡约得不到国家的认可和支持无法在更大范围内推行,工商业者的行规和慈善机关的章程需要在官府备案,即使穷乡僻壤的乡规有时也要禀报知县大人批准。《得一录》一书所载文献告诉我们,民间慈善机构在从事社会公益事业的过程中,孜孜追求的不是相对于国家的独立,而是相反,即能够得到国家的承认和支持。为此它经常主动求助于官府,事实上和官府合作往往是其顺利发展的关键。但是,一旦为官府所控制,官僚弄权,吏胥舞弊,又会使其事业迅速败落。这一点已为无数经验事实所证明,也为人们包括政府官员所认识。这说明,乡土社会不能提供足够大的舞台,使民间社团长成参天大树,发展成为现代社会公共领域中的非政府组织。尽管如此,在古代中国,民间规约在组织协调人际关系建立稳定和谐社会秩序方面仍然具有积极意义。

Abstract: Examining the evolving process of folk regulations in ancient countryside, we could see the historical forms of folk regulations in ancient countryside, i. e. the community bylaws in late Tang Dynasty, the countryside ordinances in Song and Ming Dynasty, the bylaws of civil charities at transition period of Ming Dynasty to Qing Dynasty, and the countryside regulations in late Qing Dynasty. The folk regulations, differing from either contracts between private persons or laws enacted by the government, are the autonomy rules of civil social organizations, supplementing the state's laws. The birth of folk regulations indicated that the public field was not monopolized by the state any more. Folk regulations played active functions in the coordination of personal relationships and the establishment of harmonized social order.

Key Words: folk regulations in ancient China, countryside ordinances, countryside regulations, bylaws of civil charities
