

二十世紀的明清鄉約研究*

朱鴻林

香港中文大學歷史系

提要

鄉約作為地方社會組織，始於北宋，盛於明清，其活動皆與鄉村的禮俗教化及社會治安事情有關，但其性質與功效實隨時地人情而異，明清鄉約尤其多為政府控制社會的機制，並非純粹的自發性自治組織。由於鄉約寄寓着高遠的善俗理想，而實際上又涉及廣大的鄉村人民，故為歷代有志經世者所嚮往，亦為近代社會學者、政治學者及歷史學者所重視。本文探討了20世紀中外學者研究明清鄉約的主要論著，依次述析各時段性之研究趨向，30年代以後鼓吹和研究鄉約的各種主要論說，世紀末年鄉約研究的錯誤情形，從中顯示，鄉約研究當以瞭解個別鄉約形成及其施行的時地人事情狀為主，而已有的研究數量，還未足以對鄉約之歷史性質、功能與成效作出概括判斷。

關鍵詞： 鄉約、鄉規民約、社會控制、地方自治、鄉村社會組織

* 本文初稿曾在2000年7月新加坡國立大學中文系主辦「明清研究：現狀的探討與方法的反思」國際學術會議上宣讀，原題為〈明清鄉約研究的若干反思〉。

一、鄉約研究的時段性趨向

鄉約這種基層社會的自治組織，名稱雖然起於北宋，淵源卻可以追溯至先秦時代，學者一般認為《周禮》可以或應該是它的思想性和制度性源頭。近代以前的鄉約，其形式、內容、性質都不盡一樣。最早的北宋陝西藍田呂氏鄉約是一個私人自發性的互助組織，以後興盛於明代中期以後的鄉約則有官辦者和非官辦者的分別，而時代愈晚愈以官辦者為主。清代鄉約由官府定制推行，性質和明代的也有所不同。地方自治性強的鄉約，20世紀30年代時再獲鼓吹。到80年代，則在「鄉規民約」的總稱之下獲得政府提倡。追溯起來，鄉約的歷史已經超過千年。近代中外社會學者、政治學者和歷史學者，也都有過不同程度的研究和論說。

最早的藍田呂氏鄉約，以「德業相勸、過失相規、患難相恤、禮俗相交」四項為綱領，每綱之下有要求約眾實行的細則若干。各項約規的從違，由約眾推選的領導人負責判定和善後。約眾自由入約，定期聚會，揚善警過，不守約者聽其出約。以後的鄉約，原則上都以藍田呂氏鄉約的精神為本，但入約漸漸變成強迫性，鄉約執事者變成職役，普遍對違約者施加物質上及精神上懲罰。基本內容則包括定期聚會讀約，聽宣講明太祖的《六諭》或清聖祖的《聖諭十六訓》，對與約者施行公開的彰善糾惡事情。有的也會加入聽斷約眾之間的訴訟事件，演習社區或家庭禮儀，舉行敦睦約眾的社區飲宴等事項。約而言之，鄉約至少和鄉村地方的禮俗教化和社會治安事情有關。

由於鄉約以廣大的鄉村為主要背景，因此它所牽涉的研究課題可以很多，像鄉村自治和社區治安，社會道德提升和社會秩序控制，傳統政治理想的展現和鄉治組織的建構等思想上與制度上的課題，都可以包括在內。中國近代的鄉約研究，看來則和同時的鄉村社會狀況關係相當密切，重要的論著開始出現於20世紀30年代初年，論調也呼應着當時地方自治制度下所展開的鄉村建設和社會教育運動。當時從事鄉約理論方面的主要研究者是留學美國的鄉村社會學博士楊開道，將理論付諸實踐者則為志在經世救國的儒者梁漱溟。梁漱溟主張以村校或鄉校作為鄉約的實際功能機構，用它來作建設現代國家的基礎功能單位。梁氏曾在山東的鄒平縣推行過鄉約，還辦刊物《村治》宣傳相關事情。其事業隨着抗戰軍興而結束，鄉約的研究也隨着趨於沉寂。¹ 楊開道和梁漱溟兩人的鄉約研究都從致用的角度出發，研究鄉約對他

1 有關梁漱溟鼓吹和推行鄉約的事業，參看朱漢國，《梁漱溟鄉村建設研究》（太原：

們來說，為的就是能夠吸取歷史上的鄉約精神和探知其所呈現或出現過的利弊，用以增進當時的鄉村自治效果。他們追求的是一種理論和實踐的結合，並且互相呼應，在各自的文章裏引用對方的論說作為論據。

中華人民共和國成立後，50年代初進行土地改革，隨後，用政治強力組織起來的人民公社成了新式的農村模式。公社是實行「工農商學兵結合，黨政軍民學一體，統轄村民一切活動的集體組織」。農村裏的經濟、政治、文化等等活動，都由它規劃和受它控制。²這看起來有一些理想鄉約的形象，甚至可以說像某種形式的鄉約活動的展現。但由於規劃和控制都由執政黨來指導執行，並非由民眾自己參與制定，故此也削弱了它可能作為鄉約的地方自治性質。

80年代初人民公社制度瓦解，集體經濟已經不合現代需要，政府改行家庭聯產承包責任制，同時也推行了「鄉規民約」的制度，讓農村制定自己的社區性行為規則。這樣的鄉約，可以視為一種舊模式已去新模式未立的轉變時期社會制度。在農村發展和現代化的背景下，這時候學界對鄉約的研究也漸見恢復，出現了利用地方資料的研究論著。

進入90年代，基層行政工作有所革新，政府在推動經濟發展的同時，也講求社會主義精神文明建設，倡導優良的品德行為。這時候的鄉約研究又較從前有所進步，有關明清兩代尤其明代鄉約的論著數量增幅顯著。整體上看，論著的歷史性較30年代的增強不少，但也有一些研究明顯抱着以古為鑒或古為今用的態度，認為古代的制度可以對解決當今的問題有所啟發，因而對於所探討的鄉約不免有溢美之辭。有些綜論性論著也因為說例的取材問題，出現了以偏概全的現象。

其實，對於真正施行過而有內容、效果、影響等可以考察和印證的鄉約研究，數量相當有限。向來的鄉約研究多數着力於類型的論析，被論析得最多的鄉約包括：北宋呂大鈞的《藍田呂氏鄉約》以及南宋朱熹的增損版本，明代中期王守仁的《南贛鄉約》，明代後期呂坤的《鄉甲約》，明末清初陸世儀的《治鄉三約》。這種研究取向，到了90年代才見有所改變，論著討論的問題擴大了，結合實際鄉治情況的研究也增加了。但由於對於確實施行過而有詳細文字留下的鄉約的研究畢竟有限，我們對於瞭解鄉約施行情況的一

山西教育出版社，1996）；Guy S. Alitto, *The Last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley: University of California Press, 1979), 193-237.

2 朱漢國，《梁漱溟鄉村建設研究》，頁3，王檉林〈序〉。

些基本問題，尤其在不同時空狀況下的鄉約性質、規制、成效等問題，都還沒有足夠的知識能夠充分解答，從而也還沒有對歷史上的鄉約作出深切綜合和概括的能力可言。很多相關論著在研究構思和論斷上，仍然免不了以偏概全、以此代彼、以古說今之類的錯誤。

對於鄉約研究中的一些主要課題，像鄉約的性質、有效性和時代意義等的探討，筆者曾有論文簡述過到90年代初期為止的主要各家論說，³ 以及其後六七年間的主要論著所見。⁴ 在比較已經研究的明代曾經具體施行過的鄉約的基礎上，筆者認為，要避免錯誤的合理做法，仍然是繼續搜尋個別鄉約作具體的研究，到個案知識累積到相當程度時才作廣泛的綜合比較，進行概括性的綜論。

爲了讓讀者能對研究狀況更有背景性的認識，下文擬先稍詳地介紹一下近代鄉約研究的先驅論說，然後再簡單提示其後重要研究所提出的論點，以及近十年來一些重要論文的發現和論旨。爲了深入顯示現在研究上還存在的問題，本文將繼之評介一些世紀末刊出的相關論著，並以例證說明問題之所在。

二、近代鄉約研究的先驅論說

近代鄉約研究的開創性論著是楊開道1931年所發表的《鄉約制度的研究》。⁵ 楊氏站在社會學家的立場，從地方自治的角度論析了歷史上各個著名鄉約的內容和特質。全文連同緒言分爲七節。從第2節起，依次從《周禮》中的鄉飲酒禮和漢代的鄉三老制度，討論了鄉約制度的前驅；從北宋的《藍田呂氏鄉約》，詳細述說鄉約制度的起源；從南宋朱子的《增損藍田呂氏鄉約》、元朝的社制、明太祖的亭制和《六諭》、王守仁的《南贛鄉約》，詳論鄉約制度的修改；從呂坤的《鄉甲約》，例說鄉約保甲的結合做法；從明

3 Hung-lam Chu, "The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness and Modern Relevance," the Woodrow Wilson Center Asia Program Occasional Paper, No. 52, May 1993.

4 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉，《燕京學報》，新8期（2000），頁107-159。此文第10節討論明代鄉約性質與功效的部分文字，別題〈從沙堤鄉約談明代鄉約研究問題〉，收入《中國社會歷史評論》，第2卷（天津：天津古籍出版社，2000），頁25-34。

5 楊開道，〈鄉約制度的研究〉，《社會學界》，1931年，第5卷，頁11-44。

末清初陸世儀的《治鄉三約》，討論鄉約理論的完成。最後論說鄉約制度的衰落，列舉清代歷朝所頒的鄉約宣講政令和宣講典籍，連同鄉約的性質和弊端一並討論。就鄉約類型的論述而言，此文幾乎可稱包舉無遺。以後相當多的鄉約論著，不管出於抄襲或是出於失考，所舉說的鄉約都沒有超出此文的範圍，而且在分析論說方面還多不及此文客觀和深入。

楊開道此文的主旨和他作文時的時代背景是結合的。當時的地方管治情況如他所說：「村治自從山西實行之後，至少在名義上已經普遍了全國，成爲地方的基本政治。」但他認爲，如果「要想鄉治（或村治）真能實施全國」，則一定要從古今中外的鄉治研究中，「產生一個整體的理論」。鄉約制度正是這樣的一個研究的切入點。因此他開章明義即聲明，此文「並不是站在國學或史學的立場，而是站在鄉治或村治的立場，……只注意歷史上的鄉治，而不注意鄉約內的歷史」。這個聲明很重要，它指示出文章的重點在於它的理論性論述而非歷史實相的披露。楊氏對於歷史上的鄉約實施成效其實是抱懷疑態度的，但將鄉約作爲一種鄉治的理論來看，他卻明確地肯定了它的價值。如他所說：「鄉治制度的內容，進展到了明代，已經包有保甲、鄉約、里社、社學、社倉五大部，……現在的自治制度，裏面所包含的事業，也只是這幾種，不過名稱上稍爲現代化而已。」他研究歷史上的鄉治制度的現實意義，便是在爲這制度找尋應用實踐之道。

楊氏此文有兩點深入的透視，現在看來還是真知灼見。其中一點與鄉約理論有關，本身自具理論價值。他推崇陸世儀的主張，認爲從《治鄉三約》看，鄉約在鄉治系統中，位居中央的協調地位。鄉治組織中，保甲屬於政治領域，社學屬於教育領域，社倉屬於經濟領域，而鄉約則屬於道德領域，居中協調領導。這鄉約的道德性，正和《周禮》的教化主義治民政策傳統是一脈相承的。另一點透視則與鄉約制度的衰落有關，所說也合乎歷史情況。他認爲，「鄉約制度本來是人民自有的活動，到了王陽明先生手裏才變爲吏治的工具，到了清世祖手裏便成爲御用的工具了，……成爲一個不治之證。現在朝野對於保甲如何熱心，對於鄉約如何冷淡，就是因爲保甲還是留在鄉村，還有它的貢獻，鄉約便早已脫離鄉村，成了口頭的聖諭宣講了。」這些透視對於研究鄉約的意義和效用都有很大的參考價值。

楊氏又在鄉治的架構內對鄉約制度給予品評，實際上也等於提出他自己的鄉治理論。他從鄉約的教化性質切入，認爲「教化方法普通有三個，一個是個人的修養，一個是學校的訓練，一個是團體的勸勉」。由於個人修養不是普通人民所自能的，學校訓練只能在兒童時行之，「一個補救的辦

法，就是團體的勸勉。利用領袖的刺激，提醒我們的思想、社會的空氣，裁制我們的行爲，那就是鄉約制度的微意。所以我們不欲振作國民精神則已，要想振作國民精神，鄉約制度實在是一個適當的辦法」。但在肯定這個辦法之餘，他也從教化性質方面指出了舊時鄉約趨於失敗的一大特點。他說，「中國道德制裁，自來講的『隱惡揚善』，爲甚麼在鄉約制度裏面，倒變成揚惡揚善了？以禮教化民的鄉約制度，似乎不應該如此，……揚惡方面實在用不着。」從積極改善方面說，他認爲要鄉約成功，「從現代社會組織原理去看，至少有三個條件是缺一不可的」。第一個條件是，鄉約只能在農村舉行。第二個是，鄉約要有高尚的領袖；其人要有高尚人格，一片誠心等品質。第三個是地方的自動。這些主張和梁漱溟的基本上同調。此外，他也提出了一些原則性的組織、集會辦法和應有的約文，作爲鄉約應用方面的論述。

楊開道在1934年又發表〈呂新吾的鄉甲約制度〉一文，更詳細地討論了1931年論文第5節所論述的問題。⁶此文以呂坤的《實政錄》爲主要的分析根據，附益以呂坤的其他著作，討論「教民、治民兩種功用及其組織內容」，申述和評論呂坤的「鄉甲約制度理論」。文章性質上和1931年論文一樣，講的不是鄉治的歷史，而是歷史上的鄉治理論。楊氏認爲呂坤此約，「不單是民眾教育的工具，也是鄉村政治的工具」。他從《實政錄》的章次來看呂坤的「實政」架構，認爲呂坤在說「明職」、「養民」、「教民」、「治民」之後，提出「鄉甲約」，實際上「便是教化主義在鄉治裏面的具體方案」。論文在將《實政錄》以上各章依次論析之後，詳述鄉甲約的內容特點，包括組織、人員、集會、要求和獎懲各項，然後再和歷代主要鄉約略作比較。

此文反映了一個重要的研究認識，即理論和實際的真實差距。楊氏正確地指出，呂坤的「鄉甲約」的實施範圍其實相當有限。他說：「上面講的都只是呂新吾巡撫山西的時候，對於鄉約保甲所有種種的設施，不惟他處無人仿行，呂新吾亦未行之他處。」其實我們若從現存地方志考察，這個「鄉甲約」是否曾經在山西一省確切付諸實行，還是未能明確解答的。但至少楊氏這一判斷，可以反映《鄉甲約》有無疑的理論價值，但卻不是曾經廣泛施行的實際模式。它在實行上必定存在不少困難。呂坤退休居鄉時所能行的鄉約也只能是《呂氏宗約》，用有過「書籍」（登記入冊）的辦法取代官定鄉約的科罰。從呂坤在家鄉的行事可見，「紀惡」入冊的做法，比起官方的科罰

6 楊開道，〈呂新吾的鄉甲約制度〉，《社會學界》，1934年，第8卷，頁239-251。

做法效力要大。反過來看，充滿罰則的《鄉甲約》的能行性和有效性，都不可能很大。

梁漱溟對鄉約的研究和楊開道大約同時。梁氏1934年起的著作顯示，他研究鄉約更是以直接應用為目的的。⁷ 鄉約在他看來，是整個中國「建設社會組織」的苗芽。和楊開道一樣，梁氏志在的不是追究歷史上的鄉約制定和實行情形，而是一個可以供他推行鄉治時作為借鑒和理論依據的鄉約模式。他所心儀的鄉約，正是北宋的藍田呂氏鄉約。他把呂氏鄉約認定為一個「地方自治團體」，認為它「可以成爲一個很好的地方自治組織」。⁸ 他的論說除了發揮呂氏鄉約所寓的精神之外，還將呂氏鄉約和他自己所處的時代的地方自治作了比較，用以證明前者之為優勝。

梁氏認為，和當時的自治比較起來，鄉約「可以包含了地方自治，而地方自治不能包含鄉約」。具體地說，當時的地方自治和鄉約有這樣的一個極大不同之處：「現在的地方自治是很注意事情而不注意人」，鄉約則「是一個倫理情誼化的組織，而又是以人生向上為目標的一個組織」。這都是當時地方自治法規和精神所沒有的。當時的地方自治，不講人生，而以「牽制防制彼此對抗以求均衡的作用」為意旨，以「權利為本位」，所以「鄉鎮長對於鄉鎮居民是很沒有情，沒有相勉於人生向上的意思」。他進而認為鄉約注意「人生向上」這事情，「把生活上一切事情包含在裏邊」，「這是非西人夢想所及，而又自覺的、不借宗教的」。

梁氏對鄉約和地方自治問題的分析使他認為，西方以法治以權利為基礎的地方自治，與中國人的「固有精神」不合，只有鄉約才能與之相合。只有鄉約能夠讓在地人們認識以及追求增進彼此的關係，而這樣才是地方自治之本，才能讓散漫走向團結。他用「民治」代替「自治」，根據鄉約精神，認為鄉治只要少數的「賢德」代表，不必人人參與其事。

這樣的鄉治理論的結論便是仿行鄉約：「我們來組織鄉村的時候，大體上要像鄉約一樣，大家認識了彼此的真關係，以求增進彼此的關係，把大家放在一種互相愛惜情誼中，互相尊重中，在共同相勉於人生向上中來求解決我們的人生問題」。他直說他所倡行的鄉治組織，只「是對鄉約的補充改

7 梁漱溟1934年起的鄉村建設活動和著作繫年，見朱漢國，《梁漱溟鄉村建設研究》，頁230-238。

8 以下所引梁漱溟語，見梁漱溟，〈新社會組織構造之建立——鄉村組織〉，《鄉村建設理論》（山東鄒平：鄉村書店，1937），頁187-214。

造」，而補充和改造的對象，便是他認為很有「積極的意味」的陸世儀的《治鄉三約》。他同意並且引用了楊開道所畫的示意圖，來對陸世儀以鄉約領導社學、保甲、社倉的鄉治模式表示贊同。

梁氏要補充陸世儀所擬鄉約的有四點：（1）「將消極的彼此顧恤，變成積極的有所進行；這個是指在鄉約裏面所謂患難相恤、水火、盜賊等等而言」。這裏的現實意思是，先有健全的自衛組織，不讓盜賊有機可乘。（2）要作「人生向上志氣的提振，……把偏乎個人的一點〔善〕看成是社會的，把有所限的一點看成是永遠開展的。……〔做到〕改造社會、創造新文化」的境地。質言之，即要立志做好，要不靠武力，要把古人鄉約「本地化」的意義擴大為「社會化」的意義。（3）一鄉要與外界各地「普遍的去聯絡，相往來，通消息，……相勉為善，講求進步」，而以像鄒平縣的鄉學、村學這樣的「鄉農學校」作為講求進步的機關，作為「一個團體組織」。（4）「鄉約組織不可以借政治的力量來推行」，要出於「自動」，政府只能作為「助力」。「明清兩代政府用政治力量來提倡的那個鄉約」是要不得的。

還有一篇常被研究者提及的30年代鄉約論著，是王蘭蔭1935年發表的〈明代之鄉約與民眾教育〉。⁹此文利用20多種明代方志，錄出《南贛鄉約》以及嘉靖末年以後所見各地鄉約中關於鄉約場所、職員、對約眾要求、儀式以及鄉約與社學保甲社倉聯繫的文字，各予一例說明，並且抄錄萬歷《項城縣志·藝文志》所載知縣王欽若所作《演教民六論說》全文；結論則引明人所說的鄉約流弊之處，簡略比較明代鄉約與作者當代的民眾教育制度的異同之處。王氏認為，「明代之鄉約與今之通俗演講所及民眾教育館之講演部，皆相類。其目的皆在教化一般知識較低之民眾，其方法皆採講演方式」。其不同之處，則在於參加人數與場所之古少今多，以及鄉約「只重德育」而今制則「兼重智育」；鄉約行彰善糾惡之事而今制則無。這篇論文錄文多而分析少，突顯了明代鄉約的教化面相，卻對於鄉約的其他作用和表現都未及處理。

總結來說，30年代的鄉約研究，包括日本方面的和田清、松本善海、清水泰次、清水盛光等人的研究，以至更早時候織田萬、穗積陳重等人的看法，都是把鄉約納入地方自治，尤其鄉村地方自治的範圍來處理的。最簡單地說，尤其從處理地方民事訴訟的功能和事實處看，明清以來的鄉約是一種政府允許和制定的基層社會自治機制。這種機制具有政治性，也具有社會教

9 王蘭蔭，〈明代之鄉約與民眾教育〉，《師大月刊》，1935年，第21期，頁103-132。

育性，在地方政府的體制內配合其他的自治機制並行，作為一種政府管治人民的行政工具。¹⁰ 中國學者的研究和他們對地方自治的關懷關係尤其明顯，他們認為並且相信透過鄉約的研究，加以改良後的現代鄉約能夠為地方的自治之道作出貢獻。可能是這種信念的過分影響所致，他們的研究相對地偏重了鄉約理論方面的評論，輕忽了對鄉約的歷史表現情形的述析。集中表現明代鄉約與社會教育關係的王蘭蔭論文，也只能在資料上而未能在方法上給予日後的研究提供足夠參考。

三、世紀中期後的研究和論說

60年代的重要研究在鄉約的性質方面提出有力的概觀，其中重要的兩家是酒井忠夫和蕭公權。酒井氏把鄉約納入他的善書研究之內，視鄉約為教化民眾的工具，至少對明代的鄉約可以作如是觀。¹¹ 蕭氏則從政府對鄉村的控制着眼，以19世紀的中國鄉村為研究對象，認為其時的鄉約也是政府控制鄉村民眾的多個工具之一，是對民眾進行思想灌輸的機制。¹² 這兩種看法對於以後的研究很有影響。我們不難發現，60年代以後的論著論及鄉約的性質和用途時，基本上都與其中一說類似，雖然論著本身時有不注明出處的情形。酒井忠夫和蕭公權這兩家的看法究其實並不互相抵牾，他們的鄉約論說的極致，都可化約為政府或社區本身，對於尋求社會治安或保證社會治安長存的一種做法。但從可考的鄉約緣起，結合實際的鄉約實施成果來看，我們也可以認為，歷史上的鄉約制定者，基本上是視鄉約為一種促使良好社會秩序不斷更生的機制的，只是到了理想須要遷就現實的時候，鄉約卻會變成一種只會控制而不能更生的管治工具。

80年代的明清鄉約研究，日本學者有領先的表現。像井上徹對明人黃佐所著《泰泉鄉禮》的論析和有關鄉約理念的研究，都有命題較新以及結合思想與現實一起考察的長處。¹³ 日本學者一向注意明代徽州地方的鄉約情形，

10 參看Hung-lam Chu, "The Community Compact in Late Imperial China: Notes on Its Nature, Effectiveness and Modern Relevance."

11 酒井忠夫，《中國善書の研究》（東京：國書刊行會，1960，1972），頁7-77。

12 Kung-chuan Hsiao, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle: University of Washington Press, 1960), 184-205, 616-623.

13 井上徹，〈黃佐「泰泉鄉禮」の世界——鄉約保甲制の關連して〉，《東洋學報》，第67卷，第3—4期，1986年，頁81-111；〈「鄉約」の理念について——鄉官・士人層

中國學者方面也因徽州契約文書的蒐集和整理對徽州鄉約加以注意。90年代開始時，鈴木博之和陳柯雲的論著相繼刊行，讓明清徽州鄉約的背景和內容從不同的面相和深入的層次呈現出來。¹⁴ 從地方志、家族譜、文集、鄉約刊本、契約文書等文獻所見的鄉約資料，即使不能號稱已經窮盡，至少十分豐富可以稱之無疑。徽州鄉約的研究顯示，明清時代徽州地區的鄉約形式多樣，而力量和影響最大的則是家族式的鄉約。這種鄉約既對家族成員有嚴厲的行為約束，也對家族所屬的佃戶有嚴厲的社會等級性管制，成爲一種「以賤治賤」的工具。

90年代的徽州鄉約研究仍多從社會控制的角度進行，但也有別具一格的論述出現。Joseph McDermott從鄉約禮儀着手的研究便是突出的例子。¹⁵ McDermott所用的徽州鄉約材料沒有超過鈴木博之和陳柯雲所用的，論述所及的各個官府命行和家族自倡的鄉約也都是鈴木氏和陳氏所引述過的。但他卻集中探討了鄉約儀節中人民對象徵皇帝的聖諭牌所行的「五拜三叩首」禮的意義以及它的演變情形，並將這個禮儀表現和帝制中國的政治一體化及文化一體化問題結合論述。他從如下的四個提問進行論述：（1）朝廷的禮制怎麼影響爲平民而制定的禮儀文本，（2）國家的禮儀在變化中的地方政府與地方士紳（尤其宗族長老）關係中扮演甚麼角色，（3）鄉村人民尤其農民怎樣理解鄉約爲他們設制的禮儀，（4）平民在鄉約中所見的君民關係是怎樣的。他的考察顯示，鄉約所見的種種禮儀，其制定都不是出於朝廷或皇帝的直接要求或命令，而是原於鼓吹推行鄉約的地方官，以及（就16世紀華南地方而言）那些爲了鞏固本家本族支配地方力量而發起鄉約或管理鄉約的宗族長老和地方士紳的精英之輩。徽州鄉約更表現了這樣的特點：地方宗族長老制定鄉約的規則，地方政府的代表則制定鄉約的禮儀。結果使得鄉村約眾在忠孝這兩個價值要求中，被強調灌輸的是對宗族的孝多於對國家的忠；和鄉飲酒禮的儀節要求民眾對皇帝表示盡忠相反，鄉約則以對家事和鄉事的附加指示來取代之。這些論述和流行的鄉紳支配近世中國社會論實質上沒有分別。

と郷里社會〉，（名古屋大學）《東洋史研究報告》，1986年，第11卷，頁35-59。

14 鈴木博之，〈明代徽州府の郷約につて〉，《山根幸夫教授退休紀念明代史論叢》（東京：汲古書院，1990），頁1045-1060。陳柯雲，〈略論明清徽州的郷約〉，《中國史研究》，1990年，第4期，頁44-55。

15 Joseph P. McDermott, "Emperor, Elite, and Commoners: The Community Pact Ritual of the Late Ming," in *State and Court Ritual in China*, ed., Joseph P. McDermott (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 299-351.

但他則進一步探討了在這樣的情形下皇權和國家權威在社會上的情形。以五拜三叩首禮而言，此禮本來是官員在奉天殿舉行朝拜時或是地方官在迎接皇帝聖旨時所行之禮，當平民在鄉約集會時也對着如同皇帝本身的聖諭牌行起此禮時，平民也好像和皇帝進行了一種替代形式的會面，和皇帝發生了關係。鄉村農民對於皇帝本來無所認識，對於皇帝的形象至為陌生，但卻由於和皇帝有着一些像對道教帝君之類的地方神祇的共同宗教信仰，因而透過對神祇袍服和給予神祇如五拜三叩首的禮拜儀節的觀感，反而積極地賦予了皇帝一些神祇的特徵，終於與宗教本身成為皇帝神格化的共同創造者。農民和士大夫之視皇帝為代天理民的天子不同，他們把皇帝視作能給予人民權力和保護的神人兩界強力人物。農民這樣將國家禮儀和宗教禮儀混合後，對於與皇帝有關的事情興趣增加，實際上也助長了諸如都城風習和學術時尚之類的國家文化統治幅員延伸至鄉村。五拜三叩首禮本來和地方百姓無關，地方官員和鄉紳在鄉約中制行這些大禮，本來是在借朝廷皇帝的威嚴來增重自己的地位和影響，卻無形中使皇帝和平民、朝廷和地方在禮儀上趨於一體，鄉約因而也起了促使地方人民和國家朝廷歸一的政治和文化整合。

90年代鄉約研究的另一趨勢是對徽州以外地方的鄉約的發掘。在這方面，朱鴻林在1992年發表了對正德六年（1511）至嘉靖十九年（1540）行於山西潞州、解州、運城和河南許州四個地方的官辦和非官辦鄉約的研究。¹⁶ 論文從文集和方志的資料重構了這些鄉約的緣起和內容，並且互證了它們的存在和效果。這些鄉約有一個特殊的人事因素：它們都和當時的著名儒臣陝西高陵人呂柟有關。行於潞州的曾經和呂氏商量過，行於解州的是呂氏受了潞州鄉約所影響的結果，行於運城和許州的則是受了呂氏影響的呂氏門人所舉行的。在16世紀初期社會不安和地區動亂的背景下，這情形反映了一種儒者展現重建社區治安的努力。這些鄉約對於明代鄉約研究和鄉治研究也有這樣的參考用途：（1）在少有個案研究的情況之下，此文所處理到的潞州雄山鄉約，可以算是一個具有首尾本末的個案研究。此約由鄉人仇氏兄弟倡行和主持，始於正德六年，有效推行時間至少30年，入約人家最多時超過300家，至少時有176家，受影響而成立的附近地方鄉約也有數個。這個行之有效的鄉約的出現，遠早於王陽明的《南贛鄉約》。這樣早出而內容和運作情形可徵的鄉約，對於我們理解明代鄉約的推行和構思情況應該有所影響。（2）明代

16 朱鴻林，〈明代中期地方社區治安重建理想之展現——山西河南地區所行鄉約之例〉，《中國學報》（韓國），第32輯（1992），頁87-100。

鄉約研究大多集中在《南贛鄉約》之後的南方地方鄉約，而此文所研究的鄉約則都是北方地方鄉約，這對於探討鄉約的地域性差異會有意義。(3) 這些鄉約反映了士紳自辦鄉約往往出現早出於官府命辦鄉約，而政府事實上有向民間取法之處，這對理解明代鄉約的現實性質會有幫助。(4) 這些鄉約反映了法律意味漸重而約法意味漸輕的明代鄉約趨勢，這會有助於理解明代的地方管治情況。

Kandice Hauf也在1996年發表了對16世紀江西吉安府屬縣所見鄉約的研究。¹⁷ Hauf所探討的鄉約，都是王守仁門人鄒守益、聶豹、羅洪先等人所擬訂或參與領導的。討論的問題包括了王門人物理想中的鄉約應有角色，以及這些鄉約和地方官員及其他組織的關係。實際的論述則由王陽明自己的《南贛鄉約》開始。她認為作為鄉紳或曾經任官的這些王門弟子，他們之推行鄉約，其實是他們那種立書院以為士人、立鄉約以為鄉人的構思結果。他們的鄉約要的是以教育來使鄉人得以自我調節；換言之，是以人格教化而非以社會控制為宗旨的。他們的努力目的，則是填補國家原有而已呈衰退的治理社會能力。從鄉約的提倡和推行處看，他們也變成了政府和人民之間的仲介。鄉約之能否成功和持續，都和他們的參與攸關。實際上的現象則是，知縣往往為鄉約的推動者而地方長老則為鄉約的推行者，而鄉約本身則漸漸變成多種地方組織的領導性或涵蓋性組織。Hauf所談的各個鄉約的實際施行時間都不長，成效難以確說；事實上它們的約文都沒有留存下來，可資學者論析的材料只有當時有關人物的有關文字。利用這些文字從思想層面作結論，她認為，江右王門人物在治平天下的儒家教義內，在家國之間加入了「鄉」作為實際的着力點。鄉約因而被他們認為是一個解決問題的方案，真正的問題則是，怎樣鼓勵同社區內人民自願結合起來，調節自己和保證自己所屬社區的和洽與安全。

最近的另一個鄉約個案研究，是朱鴻林的〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉。這個研究以一個文本完整而未經人道的明代鄉約文書《聖訓約》為基礎，述析了嘉靖年間在廣東增城縣內舉行過的沙堤鄉約的時地人情背景、內容、成效等問題，並且在和其他已經近人研究的明代鄉約的比較下，從鄉約之為官辦或為非官辦，鄉約成員之屬於單一宗族或屬於眾多宗族，鄉約成立的當時須要性，鄉約本身的品質和配套，鄉約的權威所在和法源等方面，討

17 Kandice Hauf, "The Community Covenant in Sixteenth Century Ji'an Prefecture, Jiangxi," *Late Imperial China*, 17: 2 (1996): 1-50.

論了明代鄉約的性質和功效問題以及鄉約的明代中葉意義。¹⁸

這個研究的要點和作者因而產生的一些相關研究看法，可以綜述如下。沙堤鄉約嘉靖二十三（1544）年成立於廣東增城縣的沙貝村。它的發起人和五人主持人團的領導是著名的理學家和教育家、當時的致仕鄉官湛若水，成員包括了稱為「鄉約賓」的該村十多個宗族的父老之輩，經費則由湛氏家族提供。沙貝村的當時戶口應該超過250戶，包括了宗族聚居人戶和散居的保甲人戶。當時的增城，經濟上土地擁有不均和貧富懸殊情況嚴重，富豪地主和佃民之間，存在一定的緊張關係；見諸記載的沖突雖然沒有，但兼併所引起的賦役不均和戶口逃亡，已經引起了同時代縣志修纂者的注意。社會上存在着信風水、健訟、病尙巫鬼、死修佛事、好酒糜穀之類風習，而賭博盛於有產之家，火葬盛於貧民之家之風，更加普遍。這樣的社會風習在沙貝村也明顯存在。

沙堤鄉約的理想是，透過宗族父老對子弟的訓誨以及透過包括縉紳鄉老在內的鄉約主持人對保甲組織人戶的督察，體現以明太祖《六諭》為綱領的善俗。它預期欲達的共同目的是禁賭，而禁火葬則是湛若水個人的特別目的。此約每月都有活動，包括每季一次的鄉飲酒式成員聚會，以及此外月份的主持人團每月下鄉巡省保甲活動。

整體上看，沙堤鄉約是一個預防性的教化鄉約。它的出現是鄉居士大夫展現善俗理想和佐治抱負的結果，也是鄉村宗族團結自保的意願所致。它體現了老人當道，宗族平等參與，聚居宗族和散居保甲人戶區分管理，先事預防等特色。它的非官方色彩特別清晰，既未經官府核准成立，事前也沒向官府報備，更不預期官府的干涉。它的相應自限性也很強，除了巡察保甲住戶之外，不涉及像社倉、社學、里社祭祀之類的鄉裏公事，也不涉及廟宇、賦役、詞訟等有關宗教和法律之事。它也不設對犯過者的處罰，只把犯罪者送官辦治。但它強調以25戶為一聚居單位的團結互助，抵抗外來誣害和吏役的入鄉騷擾。

沙堤鄉約之得以創行，領導人湛若水的個人聲望以及湛家的財富和在地方上的聲譽，都是重要的動因；而鄉中宗族父老的期待和湛氏門人的鼓勵推動，則是重要的助緣。但此約看來並不持久，難說如期成功。原因除了領導人才不繼，經費未得保障之外，主要是保甲住戶的劃分方案未必能付諸實行，以及鄉約提供的配套服務不足。

18 朱鴻林，〈明代嘉靖年間的增城沙堤鄉約〉。

從沙堤鄉約和與它同時代而已經研究過的各地鄉約的比較中，我們看到不同鄉約有着社區自治共性以外的明顯個性。這些個性反映了，鄉約在性質上、在用途上、在效能上各方面都有不能統一概論的差異情形。在確實推行過的鄉約還沒有足夠個案研究的情況之下，我們對明代鄉約制度的認識還不足以使我們勝任地對它作整體性的概括。就此文的分析所及，我們能夠概括的只是：鄉約的形式在最寬的標準下是相似的，它的內容則是因應時地人事因素而不盡相同也不能相同的；鄉約成立有源於政府命令的，也有源於民間自行推動的，但在兩種情況之下，鄉紳的參與都是常態，並且是它得以成立的重要因素；鄉約的成效以及它的內容和品質與宗族和鄉紳的參與程度是成正比的；多數官辦的鄉約壽命只有數年之短，少數非官辦鄉約的壽命可以有數十年之長；個別鄉約的條規之或寬或嚴，視乎條規所獲的官方授權多少而定。

除了這些有限的概括之外，我們還可以看出，在明代中葉地方社會上里甲制度與保甲制度並存的情況下，鄉約制度之趨於流行，是一種致力於保甲組織內恢復明初里甲組織所原有的社區活動和社區精神的結果。當時的士大夫階層，不論在官或不在官，都呈現了一種使社會文化一體化的共識，並且致力於將這個共識付諸實行。保甲制度體現了嚴厲的社會控制，鄉約制度卻在有限度自治機制上給它提出了替換或緩和手段。觀念上，士大夫階層是認為風俗是可以透過教化而改良和加以維持的，並且這樣做的成功機會比起用嚴厲的人身控制會來得大。

90年代還有一篇和明清時代鄉約的結構和性質有關的重要論著：寺田浩明1994年原刊的長篇論文〈明清時代法秩序中「約」的性質〉。¹⁹ 寺田氏研究明清法制史，從界乎政府法令與民間契約之間的所謂「鄉禁約」的鄉村層次上的規約進行深入討論，認為明清時代鄉禁約的出現是一種「首唱唱和」契機的結果，其性質既屬自願，但也帶有強逼，其功效不能長保，但其結構卻可再生。此文既是鄉禁約結構和性質的析述，也是析述這種禁約的結構和性質的理論框架。寺田氏所分類的鄉禁約，不只鄉約一樣，但就鄉約而言，其分析依據主要還是宋代流傳下來的《增損呂氏鄉約》和明代的王陽明《南贛鄉約》，所以雖然不乏灼見，卻仍只能是依據類型析論的高度概括之說。

19 寺田浩明，〈明清時期法秩序中「約」的性質〉，載於滋賀秀三等著，王亞新、梁治平編，王亞新等譯，《明清時期的民事審判與民間契約》（北京：法律出版社，1998），頁139-190。梁治平評論，見同書，頁454-455。

正如梁治平的評論所指出，對於時間與空間維度所構成的變異因素和「裂隙」，都沒有足夠的重視。

90年代末期的明清鄉約研究也出現了對鄉約功能的加強注意。1997年楊念群發表的一篇長文和1999年段自成發表的一篇短文，都是有參考價值之作。段自成一文從不同材料扼要列舉明清鄉約所見的一些司法職能，並認為這些職能的出現，「與當時民間爭訟紛繁，里老制漸衰和吏役、訟師把持詞訟有關」。²⁰ 楊念群論文則詳細考究了鄉約在晚清時代的功能改變情形，並將這情形和當時的地方治道的觀念上和行為上的變遷情形結合論述。²¹ 此文的主要旨如文章的提要所說：「晚清以後，鄉約逐漸發生畸變，即開始兼具保甲糾察的功能，同時部分鄉約組織在強調可操作性的過程中突出了軍事化的色彩，從而淡化了其原有的教化特性，這從一個新的角度驗證了晚清地方主義精英權力愈來愈對中央官僚制構成實際威脅這個論斷。」鄉約和保甲的結合在明代後期是普遍的現象，在清代的實際情況則以此文所考論的較為詳明。此文在論析上雖然列舉陝西、福建、浙江、湖南、廣東等地所見鄉約為例，但同時也有密集處理晚清嶺南地方尤其珠江三角洲縣所見情形。這個集中觀察的表現，對鄉約研究而言至少可以有提供比較的用途。

四、鄉約研究的錯誤現象

就整個明代鄉約研究的情形而言，以上所舉確曾施行過的鄉約所反映出的各種鄉約表現上的差異情形，說明了這樣的一個事實：明代鄉約因地人情的不同因素而呈現不能相同的內容和不盡相同的形式，在從事有限度社區自治和社會道德提升這二大共性之外，鄉約在性質、功能、成效、權威來源、活動項目、寬嚴程度上都難以一概而論。事實上，社區性和實行度愈強的鄉約，它的個性也愈明顯。因之當我們深入探討鄉約時，也就沒有可能急於作出概論式的處理了。這點從1998年曹國慶出版的〈明代鄉約研究〉可以得到反映。²²

20 段自成，〈明清鄉約的司法職能及其產生原因〉，《史學集刊》，1999年，第2期，頁45-49。

21 楊念群，〈基層教化的轉型：鄉約與晚清治道之變遷〉，《學人》，第11輯（南京：江蘇文藝出版社，1997），頁107-151。

22 曹國慶，〈明代鄉約研究〉，《文史》，第46輯（北京：中華書局，1998），頁197-221。

曹氏此文是他90年代所發表的幾篇明代鄉約論文的綴合，具有總結意味。全文分五個部分，依次論述明代鄉約推行的概況，明代鄉約的組織結構，明代鄉約與保甲社學社倉關係的演進，明代鄉約與宗約土約兵約會約的關連，明代鄉約的作用與流弊。這篇長文是給明代鄉約作綜合概括的勇敢嘗試，一方面利用了鈴木博之、陳柯雲、朱鴻林的90年代初年研究成果，同時也組織了作者自己的研究所得。所引用的崇禎十五年江西吉安鄉僕自立對抗地主的「小約」、「大約」鄉約，以及劉元卿《劉聘君全集》所記載的兩個紀善於冊的事例，文雖簡短，卻是尋常少見的有用資料。但文章此外的參考價值卻和它的篇幅不成比例。

此文的問題在於它昧於鄉約的研究概況和近狀以及方法和資料的不合理運用。作者將明代鄉約的推行分爲三個「體現有較爲鮮明的階段性特徵」的時期來敘述，分別爲洪武至宣德朝的醞釀時期，正統至正德朝的初步推行時期，嘉靖朝以後的興盛階段。這樣的機械性分期，不理差異時空所見的差異內容，距離發明明代鄉約共性和個性的地步甚遠。在概述明代鄉約的組織結構方面，除了以前人多所舉說的鄉約爲例之外，在取樣示例上更有擬議鄉約與實際鄉約不別的問題。在論述鄉約與其他鄉治組織的關係演進情況方面，主要說的是嘉靖以後的情況，包括人所熟識的《南贛鄉約》和鈴木博之專文討論過的黃佐《泰泉鄉禮》，同樣犯了不分擬議和實際的毛病。在概述明代鄉約與作者所謂的「民眾自治組織」的各種「約」的關連處，作者認爲各種約的興起與「鄉約活動的興盛」互爲因果，但卻除了「宗約」之外，完全未能建立它們與鄉約的關係。文中所列舉的明代鄉約曾發生過的積極作用和流弊，實際上都是超時空的。如說積極作用則包括「美俗息訟、安民弭盜，彌補了官治之不足；組織民眾，保衛家園；弘揚和造就了保耕護林、鄰里相助等良好的社會風尚」等等，曾見的流弊則包括「爲惡棍或豪強所控制，藉以橫行鄉里，魚肉百姓；徒具形式，敷衍塞責，而實效靡徵；視之爲『用賤以治賤耳』，使執『勾稽之役』，而使約眾淪爲力役也在在有之；聚會時的繁文縟節、陳規套式，易於使約眾生厭，與會之資對貧寒之家不失爲一種新的負擔而難以承受，演講聖訓時所徵引的事例，不少爲荒誕不經之事」等等。這樣的列舉都缺乏時空意義，可以用於任何時間內的任何空間，但卻不能用以指示某時某地的某些或某個鄉約。

鄉約研究容易出現的錯誤，除了過分肯定和過分否定的毛病之外，通常還有以下的幾種：內容上之以文當實，時間上之以暫爲恒，空間上之以零擬整，比附上之以彼代此。頭兩種錯誤在衡量鄉約的成效和影響時尤其容易出

現。錯誤的現像是，把規劃性的擬議文字當作實際施行的敘述文字，把鄉約作者所宣稱的成效當作真實的成效。這樣的錯誤，在本文以上討論所及的一些論著中已有所見，以下再給時空錯誤和比附錯誤各舉一例，作為當前的鄉約研究還未臻理想而有待認真從事的事實的注腳。

時空錯誤在概論性書籍出現得較多，而對讀者的認知也影響較大。像趙秀玲論明代鄉里制度，把鄉約納入其中討論，本來是自然和正確之事。但一談便把鄉約和保甲連在一起談，難免便使讀者形成一種明代沒有此外的獨立鄉約的認識。既然只說鄉約和保甲的結合，自然所舉的例子也非呂坤的《鄉甲約》莫尚，自然也會有這樣的結論：「如鄉約原本是注重利民、惠民的自治組織，目的是使鄉里社會形成互助、互敬、互愛、互守的社會秩序，但到了明代它已經發生了變異，與保甲結合起來。這一結合當然有利民的一面，但整體說來是強化了對鄉里百姓的控制，削弱了鄉里組織的自治性質。」²³這樣的取樣立說對於瞭解明代鄉約的構成實況不獨沒有幫助，對於缺乏參考的讀者更會產生扭曲形象的作用。

錯誤比附則往往是急於論證而罔顧邏輯的結果。1998年一個與鄉約有關的研討會所見的多篇論文，為這樣的錯誤提供了最近期的例子。錯誤的結痂便是對一個具體資料不足的鄉約的過度比附推論。明代嘉靖年間，福建泉州府晉江縣的青陽鄉，曾經在罷職家居的官員莊用賓的主持下舉行過鄉約。此約的緣起、大概內容和成果曾記載於嘉靖二十四年（1545）一塊題作《青陽鄉約記》的碑刻上。此記在萬曆十六年（1588）又再鑄刻立碑，碑石豎立於現在的晉江市石鼓廟中的鄉賢祠內。這塊碑石在1950或60年代遭到破壞，一斷為二，到了1991年才獲得修復和重新豎立，已風化的碑文後來也在當地學者的研究整理下得以復原。這個寶貴文物的修復帶來一個1998年冬舉行的「閩台石鼓廟文化學術研討會」以及次年出版的論文集。²⁴論者之所以推崇青陽鄉約，是因為「歷史存在的鄉規民約，不應全是封建落後的糟粕，其中從形式到內容，都蘊涵着許多珍貴的文化傳統精神，值得我們去繼承和發

23 趙秀玲，《中國鄉里制度》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁45。

24 晉江市歷史文化研究總會、石鼓廟管理委員會董事會編，《晉江市歷史文化研究總會、閩台石鼓廟文化學術研討會論文集》，（晉江市：該會，1998）。按，論文集收入討論《青陽鄉約記》及青陽鄉約文章共十二篇。《青陽鄉約記》碑石的位落所在及其遭遇與修復情形，見黃天柱，〈晉江青陽石鼓廟鄉賢祠及《青陽鄉約記》碑述略〉，同書，頁218-219；蔡平分，〈《青陽鄉約記》碑搶修記〉，同書，頁279-180。

揚，使之為社會主義精神文明建設服務」。²⁵ 但他們對這個鄉約的理解卻是缺乏的和存着基本錯誤的。

根據碑刻的《青陽鄉約記》所載，²⁶ 我們可以知道青陽鄉約成立的緣起以及它實施一年多後的大概成效，但對於它的實在內容和持續效果卻沒法知道，因為這個鄉約泉州地區的方志和當地的名人文集都沒有記載。可是，論者在為它的內容作充實和為它的意義作評估時，卻一致採用了一個實際上勉強而錯誤的方法，將它比附於後出的葉春及所撰《惠安政書》內所載的「鄉約」。論者的典型理據如下：「《惠安政書》撰於緊接着嘉靖朝的隆慶四年（1570）至萬曆元年（1573），作者葉春及和莊用賓基本上是同時代人，並且惠安和晉江通屬泉州府，對朝廷禮部發布實施鄉約的貫徹，所差甚少，因此，以《惠安政書·鄉約篇》作為《青陽鄉約記》之補說是合適的。」²⁷ 這看來言之成理，但究其實則大不然。其中原因除了這兩個鄉約的時間差距已經超過四分之一世紀以上之外，更重要的是這兩個鄉約的性質和運作原則都是根本不同的。

我們先看《青陽鄉約記》中與該問題關涉的關鍵文字：

夫鄉之有約，古也。而約正之名委重於士夫者，自吾郡守方南王公始。……（然）求能終其事以無負有司委託之初意，以壓服遠近不一之人心，予於方塘莊子見之。……吾青陽一鄉，合居二十七八都之民，煙火弗下數千，而附離之鄉累萬（按，這裏似指戶數而

25 鄭夢星，〈石鼓廟《青陽鄉約記》淺識〉，同上書，頁253。按，類似的意見或文字，其他篇章也見出現。

26 《青陽鄉約記》碑的整理和描臨工作，由蔡平分擔任完成。蔡氏點校的碑文，載同書頁281-283。白廓、吳綿吉〈《青陽鄉約記》考述〉也有另一點校文本。按，蔡點校本中「莊子（指莊用賓）弗獲，究所施於廟堂藩臬，以被郡縣而施之鄉黨鄰里者，如此，亦可以謂有功於物，不負所舉者矣」等句，誤讀。白、吳點校本此數句，讀作「莊子弗獲究所【點校本誤作「可」】施於廟堂、藩臬以被郡縣，而施之鄉黨鄰里者，如此亦可以謂有功於物，不負所舉者矣」，亦誤。當讀作「莊子弗獲究所施於廟堂藩臬，以被郡縣，而施之鄉黨鄰里者如此，……」。白、吳本「彼退居鄰里學生平之廉名而盡喪之，與夫虛廩祿而民窮，且捍【悍】不能為之所者，相去竟何如耶」句，亦誤讀。當讀作「彼退居鄰里，學生平之廉名而盡喪之，與夫虛廩祿而民窮且捍【悍】，不能為之所者，……」。

27 金湯、董建輝，〈農村社區禮法兼治的歷史思考〉，同上書，頁247。按，類似的持論或文字，其他篇章也見出現。

言），未易以繩束而一之也。矧膏粱子弟動逾禮度，豪家僮僕恣意采樵，甚至強凌弱，眾暴寡，以至盜賊橫行無忌，民無克胥匡以生。

向者舉方塘莊子於官，莊〔子〕辭弗獲而任之有年矣，鄉民倚重焉。揆其實有可言者：吾鄉有石鼓廟，舊宇傾圮，莊子捐己資而一新之。於是崇明黜幽，遷佛像於其東西旁，而中為眾會之所，懸條約於堂。至朔望，偕巨姓四十人抵其所而申明焉。

分為十甲，每歲莊姓偕巨姓各二人分董其事，務在相勸、相規、相友、相恤。有善者，與眾揚之，雖微不棄；有犯者，與眾罰之，雖親不貸。抑強而扶弱，除奸而禦盜，解紛而息爭。由是凡子弟以禮相軌，僮僕以法相檢，鄉族以睦相守。雞犬賴以寧，百谷果木賴以蕃，溝渠水利賴以疏。²⁸

青陽鄉約的內容我們所知道只此而已，但在論者的比附之下，碑文所記此約朔望在約所申明條約時，其應有禮儀便被敘述成《惠安政書·鄉約篇》所載的禮儀，所申明的條約也便是同書所載明太祖《六諭》、《大誥》、律法以及後人的《四禮條件》。碑文沒有說明的「解紛而息爭」內容，也變成了《惠安政書·鄉約篇》所定的里甲老人（以及在該約中被委任為約正約副的耆老）會同里長甲首在申明亭聽訟的事情，而聽訟的內容也便是同篇所定的「十有九章」。碑文說的「有犯者，與眾罰之」的內容，也以同篇所載的「許用竹篋、荆條量情決打，不許拘集」的做法實之。²⁹ 這樣的比附例子還有多處，但已不煩再舉。

從這段碑文以及碑石所刻的當地九姓八十四人（包括府縣學生員五十人在內）的背景看，³⁰ 青陽鄉約管轄的地方甚大、人口甚多，是一個因應客觀地理狀況而設的大型鄉約。此約是由官府授權成立而由當地各族鄉紳自定內容和共同管理的，性質上屬於非官辦的多宗族鄉約，其主要領導權則屬於莊氏宗族。即使僅就這些特點看，我們已經可知青陽鄉約和惠安鄉約是不能作認真的內容比附的。

所謂的惠安鄉約，其實指的是葉春及《惠安政書》中《鄉約篇》所制定

28 蔡平分，〈《青陽鄉約記》碑搶修記〉，同上書，頁281-282，其中所載碑文。

29 白廓、吳綿吉，〈《青陽鄉約記》考述〉，同上書，頁214-217。

30 楊清江，〈石鼓廟《青陽鄉約記》人名鉤沉索隱〉，同上書，頁231-238。

的鄉約條文。³¹ 這些條文曾否在葉春及任內在惠安境內切實施行過，有沒有在葉氏離任之後繼續獲得延續，據地方文獻資料來看，都是十分值得懷疑的。但這算是另一個問題，不必在此追究。這裏的重點是，惠安鄉約是一個典型適應行政需要而設計的官定民行鄉約。在葉春及的意度中，它是一個使明初的里甲老人制度重新運行的工具，和青陽鄉約的宗族自行管理做法，基本不同。青陽鄉約的執事人物，固然也可以是里長、甲首之類，但即便如此，他們也還是鄉內的宗族巨姓代表。惠安鄉約的計擬施行地理範圍是110戶的一里，這些以里為單元的鄉約的執事人員都是出於徵集的，只是在任命時獲得一些縣官給予的禮數而已。他們獲得縣官授權委任的事情，主要就是明太祖《教民榜文》所定的里甲老人應該及有權處理的事情，包括重點的聽斷里中民事訴訟事情。其他則是宣唱明太祖的《六諭》聖訓；勸督約內亦即里內民眾遵行《朱子家禮》所定的冠婚喪祭各項禮儀；申明孝順父母，力農奉公，供輸以時等的所謂「明倫五條」；毀淫祠，禁師巫，禁賭博，禁玩好，禁賣酒等的所謂「禁邪七條」；勤農作水利，種麻生產糊布的所謂「務本三條」；以及遵行《四禮條件》和長期儲蓄，宴客有度的所謂「節用二條」。各條的細節甚多，此外又有包括讀法和彰善糾惡事情的朔望聚會詳細儀節。整個看來，惠安鄉約其實是官給民約，政府以自定的法規來把鄉民加以約束。拿這樣的鄉約來和《青陽鄉約記》所見的青陽鄉約比附，差距實在太過遼遠。

五、結語

上文的檢討讓我們見到，鄉約研究的狀況和研究進行時的社會狀況以及學者對於狀況的關懷是相關的。致用意識對中國學者影響甚大，至今仍對研究動機和論述方式有所影響。這種意識可能的正面意義，是鄉約研究數量的增加和對鄉治情形的加深瞭解；它的反面意義，則是導致研究方法的勉強和論述的含混。從20世紀30年代開始，很多研究都以鄉約的應用為明顯的或潛藏的意旨，鄉約的類型分析因而成了主要的研究內容。60年代的研究對於鄉約性質的認定，至今影響仍大，對於瞭解中國近世社會結構很有幫助。90年

31 葉春及，《惠安政書》，收入葉氏文集《石洞集》中，共五卷。《石洞集》收入臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》中；《惠安政書》另有泉州歷史研究會等整理點校本，1987年福州福建人民出版社出版，《鄉約篇》在此書頁328-342。

代所見的地區性整體研究和鄉約意義的擴大探討，對於鄉約的多樣性的認識尤其有助。但就現況而言，要到徹底瞭解鄉約在近世中國社會上的實際意義的地步，看來還有一段距離。

鄉約研究看來至少應包括鄉治思想、鄉治組織、鄉治情形三個關係相因的方面。以明代鄉約研究而言，鄉治思想和鄉治組織相對地容易處理。因為主要形態的鄉約文字還存在，我們透過時代發展趨勢和地區發展情況以及鄉約本身條文的比較分析，對於一種鄉治思想或一種鄉治組織的內容及其形成條件，還能加以認定和作合理推論。但從考究歷史事象的立場看，鄉治情形卻是最重要的，因為它對解答個別鄉約的起因、效果、特色等等都有決定性的作用。但它也是較難研究的，主要問題還是出在文獻不足徵上。以此之故，對於個別鄉約的各種背景性因素的掌握，尤其必要。清代鄉約的研究論著為數尚少，但做法也應大致一樣。從長遠看，對於鄉約的個案研究仍然不能忽視，個別鄉約的發掘和地區性鄉約的綜合研究，仍是使鄉約終能趨於綜論概述地步的必要途徑。

（責任編輯：劉志偉）

Twentieth Century Studies of Ming-Qing Community Compacts

Chu Hung-lam

Department of History
Chinese University of Hong Kong

Abstract

The community compact, *xiangyue* in Chinese, was an institution originally designed for community mutual aid and moral uplift. During most of Ming and Qing times in later imperial China it was conceived mainly as an institution for the reproduction of social order. Because it involved both local control and social education at large, it had drawn attention of scholar-officials in and out of office. It began to capture the interest of modern historians, sociologists and political scientists in the wake of local self-government and rural construction promoted earlier in the twentieth century. From the 1930s on, except during the 1950s, a substantial amount of scholarly studies from modern perspectives have appeared in Chinese, English and Japanese. Those presented by the historians have especially broadened our understanding of the complexity of Ming-Qing society both in its class relationship and in its conceptions of social order. The present paper offers a critical review of modern scholarship on this institution, especially in terms of methodology and arguments. It also proposes an approach of research which may further our understanding of the nature and effect of functioning compact organizations in Ming and Qing times.

Keywords: community compact, social control, local self-government,
rural social organization