

乡约的契约伦理色彩 及其产生、变异分析

胡 骄 键

(山东大学 儒学高等研究院, 山东 济南 250100)

摘 要:中国在北宋时期就产生了具有一定程度现代契约伦理色彩的共同体组织——乡约。不过,“乡约”这种契约伦理共同体跟现代以个体权利为本,通过契约缔结的社会组织有本质的不同。“乡约”旨在提升个体德性,以便将个人更好地收摄进家族式群体生活方式之中,而不是让个体成为独立自主的社会主体。因此,入明后,“乡约”即被君主专制权力所利用,成了官府进行意识形态灌输和牢笼人心的工具。于是,“乡约”这种具有一定现代契约伦理色彩的共同体组织终究没能发展壮大并引起中国社会结构的现代性转型。探明乡约的契约伦理特性及其产生、变异的原因,有利于推动传统伦理形态的现代转型,有利于提升当代中国社会整体的道德水平。

关键词:乡约;契约伦理;共同体;变异;个体德性;个体权利;现代转型

中图分类号:B21 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2020)02-0036-10

一般认为,传统中国虽然在经济领域有一定的契约因素,但这些契约行为没能提升为系统化的可以带来中国社会现代转型的契约论思想。何怀宏就说:“在中国历史上,契约则主要是作为一种经济范畴起作用,……不曾有过社会政治、宗教神学或者道德哲学方面的契约理论。……契约的思想也没有踏进过哲学和伦理学的殿堂。”^[1]此论尽管无大差错,却有评价略过之嫌。或许正是受此认识影响,对拥有一定契约伦理色彩的乡约的研究主要就集中在了以下几个方面。一是历史性地考察乡约本身的发展过程,旨在梳理清楚乡约的基本结构及其发展变化的历史过程,如周扬波^[2]、段自成^[3]、董健辉^[4]等人的研究。二是从道德教化的角度分析乡约“一道德、同风俗”的社会整合功能,如梁漱溟^[5]、杨开道^[6]等都在不同程度上借鉴了乡约的社会整合功能来为其主张的乡村建设实践服务。为此,杨开道还专门撰写了《中国乡约制度》为其乡村建设理论奠定理论基础。陈宝良^[7]、韩玉胜^[8]等学者则关注了乡约对明清以来地方社会的道德教化与道德治理的功能。三是探讨乡约对当代中国各项发展战略所具有的现实意义,如陆自荣^[9]就提出“新乡约”的概念,为乡村振兴战略提供历史借鉴,笔者也曾撰文探讨过乡约对核心价值观认同的意义^①。此外,日本学者也比较关注乡约在明清时期的基层教化功能,如酒井忠夫^[10]的研究。综合起来看,鲜有学者从乡约所蕴含的契约伦理层面进行研究。

① 笔者认为乡约所具有的“养、教、感、劝、惩”相结合的五维一体结构有助于当代核心价值观认同工作的提升。详见拙文《传统“乡约”劝善对当代社会主义核心价值观认同的启示》,《毛泽东思想研究》,2017年第2期,第101-106页;另见《社会主义核心价值观生活化的传统劝善文化路径探析》,《广西社会科学》,2016年第2期,第186-192页。

收稿日期:2018-11-05

作者简介:胡骄键,山东大学儒学高等研究院,博士研究生;重庆文理学院马克思主义学院,副教授。

基金项目:重庆市高校优秀中青年思想政治理论课教师择优资助计划项目“传统乡约理论与实践对乡村振兴战略的启示研究”(SZKZY2018009),项目负责人:胡骄键。

实际上,自中唐入宋,就拉开了中国向现代社会转型的最早步伐,日本学者内藤湖南就将唐宋之际的这一历史大转变称之为“唐宋之变”^[11]。只不过这一历史转变因元、清两次改朝换代而遭到了极大的阻遏,甚至是中断与倒退。“唐宋之变”的中心内容是指在北宋时期就出现了具有一定程度现代精神的个体主体性因素。基于这些个体主体性因素,北宋时期在经济、社会等层面均出现了大量以个体利益、需求为主导的而有一定程度现代契约精神的社会组织。在道德领域,则出现了乡约这一契约伦理共同体。乡约虽然在宋代推行时间较短,但其对明清时代乡村社会的控制与教化却产生了非常大的影响。理清乡约内蕴的现代性因素,挖掘其产生的原因,进而探知其明清两代丧失掉现代性因素而沦为专制帝国控制、教化乡村社会之工具的原因,这有助于追寻传统中国伦理思想现代转型的步伐和历史经验,也有助于反思中国历史上内生的个体主体性因素的内涵及其对中国社会现代转型的意义。

一、契约与乡约的契约伦理色彩

(一) 契约的基本要素

是否具有契约精神无疑是衡量一个社会现代性程度的标准之一。契约是独立自主且平等的个体之间,在没有任何干涉和强制的情况下,为实现某一目的而达成的各方都能接受的协议。对于契约精神的概括,很多学者基于不同的侧重点而有不同的归纳,但一般都包含着以下几个要素。

一是缔结契约主体的独立自主性。契约一定要出自缔约各方的自愿,缔约行为不能在任何强制和胁迫的情况下进行。独立自主的个体是契约行为得以实现的前提。个体必须要有选择是否缔结契约,与谁缔结契约以及缔结什么样的契约的自由。在前现代社会,并不存在现代意义上独立、自由、自主的个体,个体都是一种依附性的存在。正像本杰明·贡斯当所指出的那样,前现代社会里的个人仅仅是其所从属的共同体、宗族或城邦的一个有机构成部分,个人是以某种方式被其所属的共同体所吞没的^[12]。现代性的核心特征就在于个体以各种原因、方式从其所属的共同体中“脱嵌”(disembedding of community)出来,赢得独立、自由、自主的地位。因此,个体之间乃是平等的关系,个体是作为现代社会的主体而存在,是建构各种现代社会组织的起点。

二是契约的个体目的性。缔结契约旨在实现个体的目的。经济领域缔结契约为的是个体利益的最大化,政治领域的契约为的是个体权利的保护与尊重,个体目的是缔约的前提和归宿。相较而论,现代社会与传统社会的一个重要差异就是:传统社会强调个体的德性,而现代社会重视个体权利。以个体权利、福祉为契约目的正是现代社会追求世俗生活精神旨趣的反映。正像霍布斯所说的:“旧道德哲学家所说的那种终极的目的和最高的善根本不存在。”^[13]因为一旦存在着一个笼罩在世俗生活之上的超越的绝对至善,个体就不再是现代社会的主体,就不再是建构现代社会的起点。

三是契约的允诺性。缔结契约还意味着承诺,这是契约的实质内容。由于有个体的允诺,才产生了遵守契约的义务和承担相应的责任。这一点与第一点紧密相关,只有个体能进行自由、自主的选择与决断时,个体才有义务承担相应的责任。黑格尔就说:“人的决心是它自己的活动,是本于他的自由作出的,并且是他自己的责任。”^[14]

上述三个要素实质是以第一个要素——自主个体——为核心和基础的。达成契约最根本的条件是存在着独立自主的个体,而且此个体必须作为社会主体而存在。契约的内容一定与缔约各方的利益、需求和目的相关,这是契约的宗旨。虽然契约的缔结以自由自主的个体之存在为前提,但这并不意味着个体是不与他人发生关系的孤立个体。传统社会中人与人之间的关系以有机的依附性关系为主,而现代社会的主导性关系则是在契约的基础上建构起来的拥有明确的“人—我”或“公—私”界限的关系。不管是传统社会还是现代社会,人都不可能离群索居。人一定要与他人发生某种关联,只是具体的关联形式有所不同而已。如果说古代社会人际关联主要是一种基于血缘、

地缘等天然因素的有机关联的话,现代社会的人际关联则是一种基于个体的主体意愿,通过契约达成的机械关联。

(二)乡约的契约色彩

乡约源于北宋吕大钧的倡导,是一种在乡民个体自愿的基础上,以近乎现代契约的方式所组建,是旨在规范闾里道德行为、提升乡民德性的契约伦理共同体。按《吕氏乡约》的设计,由自愿入约的个体乡民公推行高德劭者一人为约正,主持乡约事宜。另举两位德行卓著者为约副,辅佐约正处理乡约事宜。约中杂务则由入约乡民轮流担任“直月”(相当于今之“值班者”之意)处理。约正每月召集入约乡民集会一次,集会上由约正主持,对入约乡民一月来行事之善恶进行评判与记录,善则赏,恶则罚。“聚会则书其善恶,行其赏罚。”^{[15]567}以规范乡民的日常行为,进而提升个体乡民的德性水平,以成“里仁之美”。衡诸前述现代契约所具有的三个核心要素来看,乡约明显呈现出一定程度的现代契约伦理色彩。

第一,个体乡民在乡约组建上拥有独立自主的主动性。乡约的推行并无任何强迫,一切以个体乡民之自愿为原则。在吕大钧刚刚倡导乡约之初,就有人责难其是强迫乡民入约。对此,《吕氏乡约·主事》篇说乡约之做法是“先求同志,苟以为可,愿书其诺”^{[15]567}。即是说乡约乃是在个体乡民自愿的情况下组建的。乡约这种尊重个体自由的风格一直贯穿于两宋时期。南宋朱熹在《增损吕氏乡约》中对不遵守乡约规条,犯了过错且不认错和改正错误的入约乡民,都明言其有出约的自由。“其争辨不服与终不能改者,皆听其出约。”^[16]朱熹弟子阳枋曾与友人宋寿清、陈希舜等在其家乡合州巴川(今重庆市铜梁区)推行过乡约,也以完全遵从乡民自愿为原则。他们推举进士黄应凤为乡约的约正,“合同同志行之,正齿位,劝德行,录善规过。……予以维持孝弟忠信之风,一乡化焉”^[17]。可见,乡约是建立在个体乡民独立自主基础之上的促进个体乡民道德自修、自省的伦理共同体,而不是道德强迫组织。研究者认为,吕氏乡约的立约精神充分显示了民众自主选择向善的能力,显示了对美好生活的道德向往^[18]。

第二,乡约的个体成德目的性。乡约不是出于经济和政治考虑的社会组织,而是以提升个体乡民德性水平、美化闾里风俗为指归的伦理共同体。《吕氏乡约》按照“德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤”^{[15]563-565}的原则组织,虽有“患难相恤”等经济互助的内容,但整个乡约还是以“德业相劝、过失相规、礼俗相交”等偏重德性提升的内容为主。萧公权就评价说:“乡约乃私人之自由组织而非地方之自治政府。且所约四事,偏重道德。”^{[19]334}在吕大钧看来,当时各行各业都有带契约色彩的社会组织,“小民有所聚集,犹自推神头、行老之日”^{[15]568}来进行各种救济扶持,在道德领域自然也可以有相应的契约共同体来砥砺人们道德品性的提升。乡约乃是“乡人相约,勉为小善”^{[15]569}的组织形式。

第三,乡约的允诺性。因个体乡民具有出入约自由,任何愿意入约的乡民都意味着对乡约规程的接受和承认。吕大钧在给友人的信中针对有人认为乡约是强人所难而进行辩白时说:“至于孝悌忠信,动作由礼,皆人所愿,虽力有不勉,莫不爱慕。今就其好恶,使之相劝相规而已,安有强所不能者乎?”^{[15]570}按吕大钧此信中的意思,提升个体的德性并不是单纯的外在约束和来自他者的勉强,而是自身追求卓越品性的内在要求。出入乡约的自由保证了允诺的自愿性,而自愿允诺又意味着承担起了对乡约诸条款的遵守义务,且此义务乃是个体内在的道德要求。

乡约允诺所承担的义务与责任并不是单纯逻辑上、形式上的承诺,这种义务与责任还必须转化为实际的日常道德生活行动,必须在物质财富所有权的流转方面予以呈现,让义务与责任获得实质性内容。《吕氏乡约·患难相恤》条说:“凡同约者,财物、器用、车马、人仆,皆有无相假。”^{[15]566}但道德生活也不能完全强调舍己从人,人际间的互助亦须量力而行。“所助之事,所遗之物,……各量其力,裁定名物及多少之数。若契分深浅不同,则各从其情之厚薄。”^{[15]565}

基于上述三个方面的对应性考察,乡约显然拥有一定程度上的现代契约伦理色彩。因此,通过

契约形式组建的乡约这种道德自治共同体就呈现出一种独立于国家权力之外的“市民社会”色彩。萧公权对此曾评价说：“《吕氏乡约》于君政官治之外别立乡人自治之团体，尤为空前之创制。……此种组织不仅秦汉以来所未有，即明初‘粮长’‘老人’制度之精神亦与之大异。盖宋、明乡官、地保之职务不过辅官以治民，其选任由于政府，其组织出于命令，与《乡约》之自动自选自治者显然不同科也。”^{[19]333}萧先生的评价精准地点明了乡约所具有的现代契约伦理共同体性质：一切出自乡民的自觉自愿，乡约条款、罚式程度等皆出于公议而非来自约正或其他有官方背景之权威性人物。“若约有不便之事，共议更易。”^{[15]567}

但是，我们也必须清醒地意识到，具有契约伦理色彩的乡约的前提和基础并不是现代社会契约所赖以建立的以权利为中心的个体，而是一种德性个体。这就是乡约虽有契约伦理色彩但又与现代社会契约伦理有根本的不同的原因，也是乡约后来会变异为专制皇权控制人心的工具的原因。由于宋代社会所激发出来的个体的德性内涵太重，没能成为现代意义上的权利个体，以致无法使这些古代契约行为和思想进一步发展为一套完整的能为政治、道德提供正当性基础的契约论思想。不过，我们也应看到，由于宋代社会激发出来的个体主体性因素的推动，在以契约的形式组建社会组织的风潮之下，出于个体自愿而组建的乡约，其实就是承认了个体之间在德性上的平等和道德发展的主体自觉意识，而且人际之间的互助义务也极大地呈现出一种协议性质。由此而论，契约精神还是踏进过中国伦理学的殿堂的。

二、“乡约”得以产生的原因

具有现代契约色彩的乡约何以能在北宋时代出现？回答这一问题的关键就在于北宋时期是否存在一定程度上的现代意义上的个体。因为契约的前提是存在独立自主的个体。

借助于历史学的研究成果，我们知道，自中唐开始，原有的贵族门阀社会被打破，入宋以后形成了一个在政治、经济、社会生活方式等诸多方面都大不同于唐及其以前时代的社会面貌，此即前文所引内藤湖南所说的“唐宋之变”。实质上，“唐宋之变”指的是自中唐开始，特别是在宋代，中国社会萌生了一定程度的现代性因素。相对于19世纪中西方深度交通以后所带来的外缘现代性刺激，黄玉顺先生将此称之为“内生现代性”(inherent modernity)^[20]因素。当然，这并不等于说宋代已经是一个现代社会。我们必须正视，源起于唐宋之际的“内生现代性”因素随着南宋的灭亡，在接下来的元明清三代里，除了在明代中后期有所发展之外，其余时期基本都处于停滞，甚至是倒退的状态。这就使19世纪的外缘现代性冲击显得十分的耀眼，几乎遮蔽了中国历史上本有的内生现代性因素。

将个体从传统纽带的束缚中“解放”出来基本上反映了现代性的特有属性。“‘个体’的诞生，可以说是现代世界与传统社会断裂的重要标志。”^[21]不管是内藤湖南所说的“唐宋之变”还是黄玉顺强调的中国“内生现代性”因素，实际上这两个概念的核心都是指宋代社会出现了相当程度的具有现代精神的个体主体性因素，这在宋代经济、政治、社会结构以及观念层面都可以看到。

(一)经济层面的个体化因素

中国历史进入宋代以后商品经济得到了极大的发展。不管是农村租佃制经济还是城市商品经济，整个经济活动中的个体主体性因素都十分明显。

从农业方面来看，宋代的租佃关系实际上是一种契约型经济模式，在这种契约型租佃关系中“超经济强制已经很弱，经济契约成了主导”^[22]。也就是说地主和无地农民之间存在着租佃的双向选择关系，农民不再是必须附着于某一块特定土地上的农奴，而是拥有一定程度自由选择 and 流动的农民。这自然会刺激农民个体化意识的增强。

城市商品经济的大发展主要表现为北宋城市商业对唐代坊市制的突破，即交易场所不再被限制在专门的“市”内进行，而是形成了临街开门、店铺林立的，以小家庭为核心的个体化商业格局。

“坊巷院落，纵横万数，莫知纪极。处处拥门，各有茶坊酒店。勾肆饮食。”^{[23]111-112}就是皇帝出巡的御街都“许市人买卖于其间”^{[23]51}。宋代最终废除了官府设置的市，这就使商业活动的空间得到进一步的扩展，形成了繁华热闹的商业街区，具体直观的表现就是出现了《清明上河图》所绘的那种景象。宋代城市商业活动中有固定门面的店铺多是大宗买卖的汇聚之地，另一种则是临时性的小摊小贩买卖，这样的情形也可以在《清明上河图》中找到直观的形象。可以说，宋代城市商业经济活动中的个体流动性程度比农村契约型租佃关系中的个体流动性程度还要高。由此，宋代城市商业活动中的个体主体性因素绝不会低于宋代农村契约性租佃关系中的个体主体性因素。

（二）社会层面的个体化因素

宋代社会生活空间的结构完全不同于中唐以前的生活空间。中唐以前，严格的厢坊制度实质是一种僵化的社会生活空间分区。夜晚宵禁之后，禁止一切商业活动，民众必须各归集体性的厢、坊居住区。自中唐开始，厢坊制被打破。五代时，厢坊制已基本崩解。至宋，由于交易已不再被限制在“市”里，于是出现了大量不定时交易的“墟市”“草市”^[24]。在此背景下，城市居民纷纷搬出了原来集体聚居的厢、坊，在临街之处，甚至是城墙根和城墙外搭建了新的商铺与住所，进行以小家庭为主体的商业经营，这就使宋代许多城市呈现出“从封闭性古典型向开放性近代型转化”^[25]的格局。

宋代这种生活空间的小家庭化，实际是在一定程度上展现了生活空间的私人化倾向。生活空间的私人化保证了人有自己的立锥之地。如果生活空间是完全公共的或集体化的，就意味着个人的存在是弥散而没有边界的。一个没有建立起自身边界的人是不可能现实存在的，也不可能有“自我”个体意识。“主体性在空间上对应着一个确定范围，主体除了对于自我、自身觉知以及源于自身各种行动的意识之外，还包括了对自身所在、属于自己空间的明确意识。”^[26]显然，宋代这些以小家庭为单位的个体化经济活动在赢得经营上的便利的时候，也为自身赢得了个体化的生活空间，也就为个体主体意识的出现奠定了牢固的基础。

（三）政治层面的个体化因素

一般认为，从董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”以后，儒学便成了为君主专制帝国提供权力合法性论证的官方意识形态。由此，儒学中的政治维度几乎是不存在个体主体性因素的。就宏观层面而论，此看法无疑是正确的。但宋代儒学与汉唐儒学的最大不同就在于，宋代儒学中个体主体性的因素较汉唐儒学大为突出。日本学者沟口雄三就把汉唐儒学与宋代儒学的结构区分为“天遣事应”和“天理修德”^{[27]27}两种模型。所谓“天遣事应”意指以“人道”应随“天道”而转，这里的主体是“天”而不是“人”；而“天理修德”则是强调人性内具天理，朱熹就说“性即是理”^{[28]61}，也就是说人可以通过自身的道德实践而实现天人一体。沟口雄三认为：“‘天（即理）’作为人之‘德’内在于人，根据其内在的‘德’的实践即‘天理’的实践，‘人’通过道德性或政治性地进行自我实现而实现了‘天’，这样，宋代的天人合一理论取代了天人相关论（意指‘天遣修德’，引者注）。……客观上，政治或道德作为人的领域的事物进一步得到了深化。”^{[27]27}而宋代儒学中这种“‘人的领域’扩大的具体状况”^{[27]21}在政治层面的表现就是当时士大夫“以天下为己任”的个体责任意识。这种心系天下的个体责任意识在宋代儒学里的表现就是理学家企图以“道统”驯服“治统”的努力，又具体地表现在宋代士大夫所主张的朋党政治之中。

尽管士大夫怀抱“以天下为己任”的个体责任意识，但是安天下绝非一个人所能完成。于是，“（政治）观点相同或相近的士大夫之间自然会产生一种‘同道’的意识”^{[29]319}，“朋党”由是而兴，欧阳修正是基于这种“同道”意识，才为“朋党”辩护而作《朋党论》。朱熹则主张君子应该有党，因为有党才能共图天下之事。且“惟恐其党之不众，而无与共图天下之事也”，所以要“引其君以为党而不惮也”^[30]。有学者就特别指出，宋代的“朋党”乃是在“国是”（即国家大政）之下的拥有不同政治倾向的一种士大夫集团^{[29]321-386}。显然，基于“同道”意识而形成的朋党政治虽然与现代政党政治有着本

质的不同,但多少还是显现了现代政党政治的一些色彩。

总之,经济、社会生活结构中孕育出的个体主体意识在政治领域就表现为“以天下为己任”的个体担当精神。进而才有士大夫在君权面前的那种以“道统”自任的豪情,以及期望以“道统”驯服“治统”的情怀,这促使在宋代士大夫的共识中形成了天下并非皇帝一家一姓之私产的观念。宋末元初的刘黻就说:“天下事当与天下共之,非人主所可得私也。”^[31]尽管“非人主所可得私”与人人都享有主权的现代国家主权观念还有所差距,但却已使中国传统政治往现代性的方向迈进了一大步。

(四)观念层面的个体意识

与政治、经济、社会生活层面个体化相应和的观念层面的个体意识就是宋代儒学中的个体德性主体意识。我们可以从一个历史事件中来透视宋代儒学中的个体德性主体意识,这就是太平兴国八年(983),宋太宗向亲民黉务文臣颁赐《礼记·儒行》篇。自淳化三年(992)始,宋朝皇帝都会向进士颁赐《儒行》篇。儒家文献《儒行》篇强调的就是特立独行的个体精神。向新科进士和亲民黉务文臣颁赐《儒行》篇,不难看出其中砥砺士人之个体主体精神的意趣。

《儒行》篇所推崇的士人行径是“见利,不亏其义……见死,不更其守……忠信以为甲冑,礼义以为干櫓;戴仁而行,抱义而处,虽有暴政,不更其所”^[32]¹⁸⁴³⁻¹⁸⁴⁸的勇猛独立风格。儒者应有“内称不辟亲,外举不辟怨。程功积事,推贤而进达之,不望其报;君得其志,苟利国家,不求富贵”^[32]¹⁸⁵¹⁻¹⁸⁵²的责任意识和担当精神。应该说,范仲淹“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的精神风貌正是宋初儒学个体主体精神自觉的典型代表。这种个体主体意识的觉醒也为宋代儒学希贤期圣之旨归提供了内在精神动力。虽然程颐质疑《儒行》篇的真伪,指其为汉儒之杜撰,然其为学之强调个体主体能动作用,圣贤可学而致的悸动与理学强调独立有为的精神旨趣乃是一致的。程颐曾说:

圣人可学而至欤?曰:然。学之道如何?曰:天地储精,得五行之秀者为人。……是故觉者约其情使合于中,正其心,养其性,故曰性其情。……凡学之道,正其心,养其性而已。中正而诚,则圣矣。君子之学,必先明诸心,知所养。然后力行以求至,所谓自明而诚也。故学必尽其心。尽其心,则知其性,知其性,反而诚之,圣人也。^[33]

北宋初年向士人颁赐《儒行》篇激励了一世风气,士人的精神风貌为之大变,大异于五代猥琐的士人风貌。也正因为此,宋代才可能有“与士大夫共治天下”的可能。再加上宋代“不杀文臣”的“祖训”,就进一步鼓荡起了士人在观念层面的个体主体自觉意识。这种观念层面的个体主体意识主要呈现为理学强调的“主敬”“慎独”等个体道德修养的工夫,这也是理学相比于汉唐儒学特别重视个体成德工夫的原因。汉代儒学与宋代儒学的区别之一就是汉代儒学特别强调君师对人施加教化,宋儒则强调个体自身自作工夫以成德。董仲舒就说:“天生民性有善质,而未能善,于是为之立王以善之,此天意也。民受未能善之性于天,而退受成性之教于王。王承天意,以成民之性为任者也。”^[34]显然在董仲舒这里的人是一种被动的存在,没有王的教化,人就不能成其为人。而宋儒则是要发挥个体自身的内在“天地之性”的明觉作用,扫除“气质之性”的干预,如前文程颐所说的那样,宋儒讲究个体自身要“尽其心,则知其性,知其性,反而诚之,圣人也”。显然,在宋儒这里,人是成德成圣的主体,人能不能成其为人,关键在人自身而不是自身之外的君师教化。

基于上述四个方面的分析,我们完全可以下一个结论:作为现代性核心因素的个体观念,在两宋的经济、政治、社会生活方式以及思想观念层面都有一定程度的展现。而宋代社会滋生的个体因素在宋代儒学的观念体系里又呈现为一种个体德性主体,这就为乡约的产生奠定了基础。

正因为个体因素在宋代的凸显,以个体为主体,个体间通过契约的方式去建构具有一定市民社会色彩的各种行团组织才得以可能。当然,宋代的行团组织与现代“市民社会”有很大的不同,我们不能误以为宋代的行团就是一种市民社会组织。这主要是因为宋代行团组织与官府的关系过于紧密,有的甚至是在官府的干预之下成立的,以致行团组织有时完全沦为了官府的附属机构,承担着官府在相关行团进行摊派行役的职责。不过行团组织到底还是有一些现代“市民社会”的色彩,主

要表现在行团组织有时出于行团自身利益的需要,能够代表行团成员向官府进行交涉。如北宋熙宁年间推行的免行钱法便是行团组织代表商户向官府进行交涉的结果^①。此事说的是肉行的行头徐中正提出由商户一次性向官府缴纳一定数量的钱财后,商户便不再向朝廷交肉,官府最终接受了这一提议。显然,宋代社会所激发出来的个体通过契约形式建构起的具有一定程度“市民社会”色彩的组织,还是对个体起到了一些保护作用的。这股组建行团的风气延伸到道德领域就是乡约。吕大钧在给其兄的信中就说:“今小民有所聚集,犹自推神头、行老之目。”^{[15]568}其意显然是说,各行各业既然都有组建行团等组织的风气,士人为砥砺道德品性而组建乡约这种具有契约伦理色彩的道德共同体自然也在情理之中。

三、乡约的变异与缺陷

中国社会在宋代萌生并达到相当程度的现代性因素随着元朝的建立而遭受了极大的遏制。明承元制,明代前期的社会状况与元代几无二致。到了明代中后期,中国社会自宋代孕育出的现代性因素才再一次得到相当程度的发展,但随后满人入主中原使中国的“内生现代性”因素再次遭受重挫。在这一历史进程里,乡约得到了极大的发展,但却是一种扭曲性的发展,明清两代的乡约完全丧失了宋代所具有的契约伦理共同体色彩中的道德自治特征,彻底沦为明清两代官府控制基层社会人心的手段。

(一)乡约的变异过程

元代并未推行过乡约,其基层生产教化的形式主要是农社制度。入明,草莽出身的朱元璋在开国伊始就下令郡县皆立学校,还设立了专掌乡民教化的老人制度,不过这些很快就废弛了。明代中后期商品经济的极大发展所带来的生活秩序的变化,引发了朝廷整合基层道德生活秩序的需要。在朱元璋所设立的各级学校和基层教化制度都失效的背景下,具有较多乡村教化经验的“乡约”便作为历史智慧再一次出现在了明代朝野各色人物的脑子里。乡约在永乐年间正式被朝廷下诏推广,但施行不多。正统以后,全国许多地方都推行了乡约,然而此时乡约在性质上已和最初的《吕氏乡约》发生了很大变化。明代乡约最具特色,也最能显示乡约变异为朝廷对民众进行意识形态灌输和施加价值影响的地方,就是在乡约活动中首先宣读朱元璋的“圣谕六言”。根据董建辉的研究,最早将乡约劝善同圣谕宣讲结合起来的,是嘉靖六年(1527)黄恽在泉州安溪知县任上推行的乡约^[4]。

从王阳明所推行的《南赣乡约》和吕坤的《乡甲约》来看,原来乡约注重个体出入约自由的道德自治色彩几乎完全没而不显。《南赣乡约》及其以后的各色乡约几乎都将乡民全部纳入乡约系统之中,乡民已没有了出入约的自由。《南赣乡约》开篇就以一种居高临下的教训口吻说:“咨尔民……今特为乡约,以协和尔民。”^[35]吕坤的《乡甲约》更是将乡约与保甲结合,他说:“劝善惩恶,法本相因,而乡约保甲原非两事。……约主劝善,以化导为先;保主惩恶,以究诘为重。议将乡约保甲总一条编。”^[36]在乡约中引入保甲,这就使乡约从社会自组织性质的道德自治转而成为封建帝国意识形态灌输与价值影响的刚性途径。按吕坤的“乡甲约”,若某人在约中被判为大恶之人,就会在其门上钉竖牌,书之“奸民某人”“诈伪某人”“无耻某人”等极具侮辱性的语言,且不许约中乡民与之往来,每次乡约集会时,还被要求跪地听讲。对此,牛铭实批评说:“和以往比较,钉门牌的做法,通过羞辱、冷落当事人。……与最初的乡约反其道而行。早先不张扬过恶,给人留余地。”^[37]这样,明代的乡约事实上也就变异成了帮助封建帝国进行乡村控制和道德绑架的机器。

在明代中后期,商品经济发达,世风丕变,个体性意识又一次被激发出来。如王艮就将齐家治

^① 此事见于《续资治通鉴长编》:“初,京师供百物有行,虽与外州军等,而官司上下求索,无虑十倍以上,凡诸行陪纳很多,而贡输送之费复不在是。下逮稗贩、贫民,亦多以故失职。肉行徐中正等以为言,因乞出免行役钱,更不以肉供诸处,故有是诏。”参见李焘:《续资治通鉴长编》(卷244,熙宁六年四月庚辰条),北京:中华书局,1995年,第5935页。

国平天下的起点“修身”改为了“安身”，他说：“明哲保身，良知良能也。……吾身不能保，又何以保天下国家哉？”^[38]而且社会上也再次涌现出许多带有契约色彩的行会组织。可惜这种能激发中国社会现代转向的思想资源和社会生活方式很快又在明清鼎革的巨浪面前再一次沉没。

清代自顺治十六年(1659)就下诏开始推行乡约。清代乡约的做法和明代一样，乡约聚会活动的中心内容就是宣讲和朱元璋“圣谕六言”几乎一字不差的《圣训六谕》，以及雍正年间颁布的“上谕十六条”、《圣谕广训》等。当然，这种乡约看不到任何有成德需求的个体化的德性主体的努力，最后只能徒有其形，日渐官役化而远离乡民真正的道德诉求和日常生活。内阁学士凌如煥给乾隆的一个奏折里就描述过乡约徒有其形的情形，他说：“宣讲上谕一事，督、抚荐举属吏，率皆首列此案。究竟天下州、县，皆不过于朔望近地，齐集绅衿、约保，即随从衙役人等，遵照原文，口诵数件，事毕而散。其荷锄负耒之夫，鬻鬻贸易之子，并未有一人舍其本业，前来听讲者。其听又于圣言之精义，未能入耳会心。”^[39]可见，清代的乡约不过是帝国专制权力横霸乡村教化空间的程式而已，已完全不合宋代乡约肇始时候的意思了。

能产生契约需求的独立自主个体意识的再临，几乎要降至20世纪之初的“五四”时期了，而且这个时候的个体主体意识也从西方引入了一定的权利思想，但在随后的历史进程中，由于各种原因，个体主体性没能得到很好的伸展。而梁漱溟先生以乡约的模式推行乡村建设，也不过仅仅是乡约的余响而已。

(二)乡约的缺陷

具有道德自治色彩的乡约何以如此轻易为权力所利用，蜕变为专制帝国牢笼基层社会人心的意识形态灌输工具？要害就在于缔结乡约的主体是一种德性主体而非权利主体。这大不同于现代社会以个体权利为本位，通过契约的形式组建社会组织以保护个体权利的进路。

1. 现代契约论的个体权利本位优势

现代语境下的个体是以个人权利为基础的自由个体。从传统社会网络中脱嵌出来的个体实质上是让个体赢得了自由。但个体自由如何实现呢？现代政治最重要的成就可以说就是以个体权利作为实现个体自由的保障。没有权利的自由只能是虚幻的、虚假的自由。在现代社会，对自由的追求主要就表现为对个体权利的追求。

对个体权利的看重，从格劳秀斯、霍布斯到洛克都有过明确的表述。霍布斯所设定的人人相互为敌的自然状态其实就是承认了各个人都有权采取各种措施来捍卫自己的各种自然权利而又没有达成共识的状态。对洛克来说，通过契约构建起来的社会或国家是以保护个体的生命权、自由权和财产权为目标的。如果社会或国家不能很好地保护个体这三项最基本的权利，个体就有权推翻通过契约建构起来的社会组织或国家。“理性的人可以讨论他们愿意在什么样的国家里生活，以及按照什么条件在其中生活。国家有其用途，是人发明的机器，就像人发明的一切机器，可以改善甚至拆掉。人当然不会为‘轻微且一时的理由’而拆这机器，但拆机器的可能性永远存在。”^[40]卢梭的社会契约也是为了“创建一种能以全部共同的力量来维护和保障每个结合者的人身和财产的结合形式”^[41]。罗尔斯正义论框架下的契约伦理实际上还是聚焦于社会资源的分配正义，最终指向的也是个体权利、利益的维护。在这种历史视野下，现代契约论是一种以个人权利为本的社会建构方式，正是对个人权利的保护构成了通过契约所构建起来的社会组织或国家的正当性基础。

显然，现代契约精神重在对个体权利的保护与尊重，而不看重个体德性品格的提升和追求卓越，这其实也是启蒙时代所激发出来的世俗化倾向的表现之一。用以赛亚·伯林“消极自由”和“积极自由”的话语来划分的话，现代契约精神偏重于消极自由的一面。尽管在卢梭的社会契约思想里有强调人应通过契约寻求自我完善性(perfectibility)的一面，但是这一面并未成为现代社会进行制度安排的指导思想。现代社会的制度安排还是以防范个体之外的一切横暴权力对人的权利的危害为主展开的。就现代社会的历史开展来看，“消极自由”才是保证个体自由真正得以实现的维度。

2. 乡约的个体德性本位缺陷

宋代社会萌生的个体主体性是德性本位的,强调个体内在德性的提升与个体的自我完善,而不在于对个人权利的保护。这种以个体成德为中心的个体主体性思路正是整个宋明理学的传统。宋儒与汉唐之儒最大的不同就在于,宋儒将作为外在终极根据的天理在一定程度上内化为了人的本性(即人所具有的“天地之性”),将个体视作拥有内在先天善性的道德主体。人之所以为人就在于扩充此内在善性,此扩充即是一个“以理去欲”的自觉的道德修养过程,这在宋儒那里又被称为“工夫”。个体成德的工夫就是要洗涤个体身上各种因气秉之杂所带来的欲望、激情,恢复先天内在于人身的天地之性,即人的本真存在。所以宋明儒一概认为人之为学的目的就在于“超凡入圣”,将自身锤炼为圣贤君子。朱熹就说:“凡人须以圣贤为己任。……为学,须思所以超凡入圣。……不可倚靠师友,不要等待。……道不能安坐等其自至,只待别人理会来,放自家口里!”^[28]¹³³⁻¹³⁵ 这里,“不可倚靠师友”“不要等待”“不能安坐等其自至”说的正是个体作为德性主体的自主性。

继续从“消极自由”和“积极自由”的划分来看,个体成德的自由显然是一种积极自由,即以一种更高的真实的自我来压制低级的不真实的自我。在作为理学家的吕大钧那里,个体更高更真实的存在乃是人的内在天地之性,也就是理学家所说的天理。由此,个体成德就有一种很强的目的论色彩,这种目的论立场势必就会限制个体的自由,会封闭人作为最本己能在的自由存在。

从现实性来看,“天理”所彰显的生活世界本质上是一个维持家族式群体生活方式的“礼”的世界。个体成德是为了使人在群体性生活方式中找准自己的位置,而不作任何越位之念头,这就是人的天理朗现。因此,“天理”事实上是一个以“三纲五常”为中心的“礼教”的世界。也因此,个体成德就变成了遵从“礼教”。按儒家的立场,本应是圣人制礼,“圣人作,为礼以教人。……知自别于禽兽”^[32]¹⁷。但现实的礼却都不是圣人制作的,而是世俗的君主制作的。于是,权力与道德在这里实现了合流,理学在不知不觉中蜕变成了替专制皇权提供合法性支撑的理论体系,提升个体德性就变成了遵从权力所设定的人伦生活秩序。个体赢得道德光环的同时,也给自己戴上了道德和权力的枷锁,而这正是新文化运动反礼教的原因所在。

四、结 语

由于组建乡约的个体并不是现代意义上的权利个体,而是理学思想视域下的德性个体。这就使乡约这种道德共同体组织不但不能保护个体自由、权利,反而极容易在蛮横的专制权力面前沦为权力的附庸。这就是乡约进入明清以后变异为专制权力控制基层社会和牢笼人心的工具之原因所在,当然这也是萌生于宋代的契约行为与思想不能得到进一步发展而成为现代契约论的原因所在,也是近代虽有知识精英以各种方式试图恢复乡约道德自治的古意但终究未能取得成功的原因。

当代中国在器物技术层面毫无疑问已完全进入了现代社会,但是在观念领域,尤其是道德领域还不能说已完全实现了现代转型。任何民族都存在一个传统伦理形态现代转型的过程,但这一转型并不一定意味着是要和传统伦理形态决裂,事实上也不可能。那么,澄清传统伦理个体主体性因素,乃是实现传统伦理形态现代转型的基本前提。因此,理清宋代萌生的个体主体性因素以及在此基础上形成的契约伦理共同体的产生原因及其变异过程,乃是建构现代中国伦理形态的一个基本历史面向。

参考文献:

- [1] 何怀宏. 契约伦理与社会正义[M]. 北京:中国人民大学出版社,1993:12-13.
- [2] 周扬波. 宋代乡约的推行状况[J]. 浙江大学学报(人文社会科学版),2005(5):106-110.
- [3] 段自成. 清代北方官办乡约[M]. 北京:中国社会科学出版社,2009.
- [4] 董健辉. 明清乡约:理论演进与实践发展[M]. 厦门:厦门大学出版社,2008:188.
- [5] 梁漱溟. 乡村建设理论[M]. 上海:上海人民出版社,2006:156-177.

- [6] 杨开道. 中国乡约制度[M]. 济宁:山东省乡村服务人员训练处,1937.
- [7] 陈宝良,周兴. 明代乡约宣讲与儒家道德的世俗化[J]. 青海民族研究,2018(2):110-117.
- [8] 韩玉胜. 明代乡约宣讲与儒家道德的世俗化[J]. 伦理学研究,2018(4):39-44.
- [9] 陆自荣,禹云闪. 乡约对新农村的整合意义[J]. 湖南科技大学学报(社会科学版),2010(5):78-85.
- [10] 酒井忠夫. 中国善书研究(增补版):上册[M]. 刘岳兵,何英莺,译. 南京:江苏人民出版社,2010:52-67.
- [11] 内藤湖南. 中国史通论:上册[M],夏应元,刘文柱,等,译. 北京:社会科学文献出版社,2004:323.
- [12] 贡斯当. 古代人的自由与现代人的自由[M]. 阎克文,刘满贵,李强,译. 上海:上海人民出版社,2017:73.
- [13] 霍布斯. 利维坦[M]. 黎思复,离廷弼,译. 北京:商务印书馆,1986:72.
- [14] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬,张企泰,译. 北京:商务印书馆,1961:166.
- [15] 陈俊民. 蓝田吕氏遗著辑校[M]. 北京:中华书局,1993.
- [16] 朱熹. 朱熹集:第7册[M]. 成都:四川教育出版社,1996:3905.
- [17] 阳枋. 字溪集·有宋朝散大夫字溪先生阳公行状[M]//文渊阁四库全书本,第1183册. 台北:台湾商务印书馆,1986:卷12,442.
- [18] 杨明,韩玉胜.《吕氏乡约》乡村道德教化思想探析[J]. 东南大学学报(哲学社会科学版),2013(5):29-33.
- [19] 萧公权. 中国政治思想史[M]. 北京:中国人民大学出版社,2014.
- [20] 黄玉顺. 国民政治儒学——儒家政治哲学的现代转型[J]. 东岳论丛,2015(11):33-41.
- [21] 孙向晨. 现代个体权利与儒家传统中的“个体”[J]. 文史哲,2017(3):90-105.
- [22] 林文勋. 唐宋社会变革论纲[M]. 北京:人民出版社,2011:64.
- [23] 邓之诚. 东京梦华录注[M]. 北京:中华书局,1982.
- [24] 冯兵. 草市:隋唐五代乡村市镇化的历史典型[J]. 深圳大学学报(人文社会科学版),2014(5):146-152.
- [25] 何一民. 中国城市史[M]. 武汉:武汉大学出版社,2012:292.
- [26] 童强. 空间哲学[M]. 北京:北京大学出版社,2011:135.
- [27] 沟口雄三. 中国的思维世界[M]. 刁榴,牟坚,等译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2014.
- [28] 朱熹. 朱子语类:第1册[M]. 黎靖德,编. 北京:中华书局,1986.
- [29] 余英时. 朱熹的历史世界:宋代士大夫政治文化的研究:上[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2004.
- [30] 朱熹. 卷5与留丞相书[M]//朱子文集:中册. 上海:商务印书馆,1937:188.
- [31] 脱脱,等. 卷450刘黻传[M]//宋史. 北京:中华书局,1977:12248.
- [32] 孔颖达. 礼记正义[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [33] 程颢,程颐. 二程集:上册[M]. 王孝鱼,点校. 北京:中华书局,2004:577.
- [34] 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 钟哲,点校. 北京:中华书局,1992:302.
- [35] 王阳明. 王阳明全集:第2册[M]. 吴光,钱明,董平,等编校. 杭州:浙江古籍出版社,2011:635.
- [36] 吕坤. 吕坤全集:中册[M]. 北京:中华书局,2008:1062.
- [37] 牛铭实. 中国历代乡约[M]. 北京:中国社会出版社,2005:37.
- [38] 王艮. 王心斋全集[M]. 陈祝生,等点校. 南京:江苏教育出版社,2001:29.
- [39] 凌如焕. 敬陈风化之要疏[M]//魏源全集·皇朝经世文编:第14册. 长沙:岳麓书社,2004:403.
- [40] 麦克里兰. 西方政治思想史:上册[M]. 彭淮栋,译. 海口:海南人民出版社;北京:人民出版社,2010:285.
- [41] 卢梭. 社会契约论[M]. 李平沅,译. 北京:商务印书馆,2011:18-19.

责任编辑 高阿蕊

网 址:<http://xbbjb.swu.edu.cn>