

中国传统习惯法在马来亚华人社会
的移植与践履（1877-1957）

**THE TRANSFER AND PRACTICE OF TRADITIONAL
CHINESE CUSTOMARY LAW IN CHINESE SOCIETY
OF MALAYA (1877-1957)**

杨娟娟
YANGJUANJUAN

**DOCTOR OF PHILOSOPHY
(CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院
**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN
DECEMBER 2022**

中国传统习惯法在马来亚华人社会的移植与践履（1877-1957）

**THE TRANSFER AND PRACTICE OF
TRADITIONAL CHINESE CUSTOMARY LAW IN
CHINESE SOCIETY OF MALAYA (1877-1957)**

BY

杨娟娟
YANGJUANJUAN

本论文乃获取哲学博士学位（中文系）的条件

A Thesis Submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,

Universiti Tunku Abdul Rahman,

In fulfilment of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy (Chinese Studies)

December 2022

摘 要

中国传统习惯法在马来亚华人社会的移植与践履

(1877-1957)

在马来西亚，尽管多族群人种混在一起，却依然能保留各自的文化，各族群有风格各异的宗教、思想、文化、语言和行为方式。华人大多延续了中国传统文化、风俗习惯、礼仪往来等，特别是表现在华人社会组织内部的秩序、规则、规范乃至价值观，有许多与中国相像或者相同之处。这一现象引发如下思考：华人南迁马来西亚，是依靠什么内在力量和规范在新的社会凝聚团结？依照怎样的组织和秩序规范在马来西亚落地生根？华人移民前后所处的社会组织形态之间有什么关联？华人文化的韧性和生命力背后是什么？作者认为“习惯法”也许是回答上述问题的可能线索之一。本文试图以华人移民马来西亚并形成华人社会、华人文化为出发点，探讨华人社会中的“乡礼”文化及其运作中的规则，将其与作为本土法律资源的“习惯法”作关联研究。

在探讨中国习惯法相关问题的过程中，不应忽视因种种原因走出国门、在域外生活扎根的海外华人群体，特别是在华人比例较高的马来西亚，这也许是中国习惯法跟随人口迁移向外移植、落地生根的重要口径。本文研究表明，中国人在长期生活中积累的传统“乡礼”，经过实践发展成了人们普遍遵守的习惯法，发挥社会治理的功能；移民马来西亚之后，华人建立了以地缘关系为主的社会组织，在地缘组织的运作下，逐渐形成一套运作系统，同样发挥着华人治理的功能。将这套运作系统中的条规和规范性的规则，对照习惯法确认要素进行分析，表明中国传统习惯法移植马来西亚后，受到政治、法制、文化等因素影响，产生了不同的移植效果。同时，结合习惯法移植马来西亚后的发展变化，探讨其在马来西亚华人社会的“适应性”问题，更重要的是对马来西亚司法体系产生了一定程度的推动和影响。

关键词：乡礼；中国习惯法；马来亚华人社会；移植；践履

ABSTRACT

The Transfer and Practice of Traditional Chinese Customary Law in Chinese Society of Malaya (1877-1957)

In Malaysia, although many ethnic groups are mixed together, they can still retain their own cultures. Each ethnic group has its own religion, ideology, culture, language and behavior. Most of the Chinese people have inherited Chinese traditional culture, customs and etiquette, especially the order, rules, norms and even values within the Chinese social organizations, which are similar or similar to China. This phenomenon has led to the following thinking: what internal forces and norms did the Chinese migrate to Malaysia to unite in the new society? According to what kind of organization and order norms will it take root in Malaysia? What is the relationship between the social organization of the Chinese before and after the migration? What lies behind the resilience and vitality of Chinese culture? The author thinks that "customary law" may be one of the possible clues to answer the above questions. This paper attempts to take the Chinese immigrants in Malaysia and the formation of Chinese society and Chinese culture as the starting point, explore the "hometown ritual" culture in Chinese society and the rules in its operation, and make a correlation study with the "customary law" as the local legal resources.

In the process of discussing issues related to Chinese customary law, we should not ignore the overseas Chinese groups who have gone abroad for various reasons and have taken root outside the territory, especially in Malaysia, where the proportion of Chinese is relatively high, which may be an important caliber for Chinese customary law to transplant and take root with population migration. This paper shows that the traditional "Xiang Li" accumulated by Chinese in long-term life have developed into customary laws that are universally observed by people through practice, and play the function of social governance. After immigrating to Malaysia, the Chinese established a social organization based on geographical relations, and under the operation of geographical organizations, a set of operating systems was gradually formed, which also played the function of Chinese governance. The analysis of the rules and

normative rules in this operating system against the confirmation elements of customary law shows that after the transplantation of traditional Chinese customary law to Malaysia, it has been affected by political, legal system, cultural and other factors, and has produced different transplantation effects. At the same time, combined with the development and changes of customary law after transplantation into Malaysia, the "adaptability" of customary law in Malaysian Chinese society is discussed, and more importantly, it has promoted and influenced the Malaysian judicial system to a certain extent.

Keywords:Xiang Li; Chinese customary law; Chinese society of Malaya; Transplantation; Practice.

谢 词

19年下决心读博士，于我而言是一件勇气十足的事。这几年，即便没有全球新冠肺炎疫情的影响，只我个人工作、家庭、生活中的变故、各方压力和无以言说的心理负担，也为远赴他国的读书之路平添了不少难处，个中艰辛冷暖自知。然而，当初排除万难走出这一步，就曾暗下决心，给自己一次机会，试试看“你的潜力有多大”？待学有所获之时，定会感谢当时那个坚定的自己。

时至今日，回看这篇论文的全貌，无疑是欣慰的。特别是收到三位著名的校外考委的意见，评价文章“颇具洞见，诚是华人研究相当新颖的研究切入点，对此领域的学术研究具有贡献”，“这个研究视角无疑是相当新颖的”，“其他专家学者既有的相关研究成果很少有从这一角度去关注和专门加以研究的”，“论文提出了一些具有新意的观点和看法”。感谢考委们的鼓励和包容！虽然不可能完美，但有如此评价和收获，实在倾注了心血、投入了思考、也付出了情感。所以，首先要感谢勇敢的、坚强的、不服输的自己！

这篇《中国传统习惯法在马来亚华人社会的移植与践履（1877-1957）》，单从题目就可见其难度，唯有其中的“法”是贯穿我高等教育阶段始终的元素，而“习惯法”“马来西亚”“华人社会”，这些概念与我的认知似乎还有千里之遥，如两位导师常感叹，也常鼓励我的：“做这个课题，很有意义，但需要勇气和魄力！”文章从无到有、逻辑从模糊到清晰、思路从理论到实例，一步步、一幕幕，直到完全呈现，其中过程之艰辛、承受压力之巨大，非深陷其中实难体会，实属不易。今时再读，自认为已尽全力，收获了既定成果和目标，特别是在中国习惯法域外移植这个新面向上开启了探索性的研究，在马来西亚华人社会凝聚、社群运作的推力上似乎又有了新的解释。但我深知，这并非一人之力所能承载。

学生必须要向导师郑文泉博士致以最崇高的敬意与谢意！郑老师学识渊博、博古通今，是难能可贵的哲学、儒学、华人历史研究方面的专家学者，他精通中国传统文化、马来西亚社会学理论，经典著作信手拈来、运用自如，擅长在小问题上做大文章，把看似没有关联的事物巧妙联系起来且毫无违和感。郑老师对学生严管厚爱、不吝赐教，可谓良师益友，治学严谨、学术情结深厚，令人感佩，此行学术之旅没有郑老师扶持引导实难完成。同样对先后副导潘筱蓓、杜忠全两位博士致以敬意，他们卓越的学识与理论功底令我受益终身。对三位学者、导师给予学生的理解、鼓励与宽容深表感谢。

由于在中国工作的关系，只有寒暑假才能赴马学习，但尚能顺利完成学业，离不开拉曼大学，特别是中华研究院诸位师长的支持与包容。国外求学不易，除导师外，拉曼大学校长、拿督尤芳达教授给予我和同学们格外的关心照顾，多次

亲切接见，深感荣幸且受益良多！中华研究院张晓威院长、陈中和副院长、陈爱梅博士、黄丽丽博士等均给予关心帮助，对我们因疫情无法回校表示理解，并支持多方协调和灵活处理，唯有借此一并表示由衷谢意。我想，这其中一定有“拉曼—海经”两校间的深厚情谊，也一定有同为“师者”的怜惜与情结所在。

来自海口经济学院曹成杰董事长、陈啸校长、彭京宜执行校长等领导的鼓励支持与包容厚爱，是下决心出国读书的坚强后盾和勇气源泉！海经院同事们的关爱理解与工作分担，让这段求学之路无比安心！背后默默支持的“朋友们”“兄弟姐妹们”，你们的情感支持与真心陪伴都在心里，永难忘怀！一路相伴同行的叶晓静、李婧、余红云、孙雷、王成飞，从此“同事+同窗”，唯有“爱你们”深得我心！来自家的温暖后援和家人深沉的爱是我心深处最强大的力量，此情无以言表！

由于水平有限，研究投入不足，这篇论文一定存在不少局限性和不足之处，这是我接续奋斗的源泉和动力。但仔细想来，缺陷也是一种美，不完美又如何？至少在工作之余，大胆地启动了一条学术之路，为自己开启了一扇研究之门，这已令我兴奋不已。未来，对中国传统习惯法、对马来西亚华人社会，我将持续投入关注与精力，继续沿此道路一路向前，不止步！

感恩各位、祝福自己、未来可期！

论文核实书

本论文 中国传统习惯法在马来亚华人社会的移植与践履 (1877-1957)
为 杨娟娟 亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系博士学位取得之学
位论文要件。

此证



日期：05 Dec 2022

郑文泉 博士 (Dr. Tee Boon Chuan)

指导老师 (主导)

拉曼大学中华研究院中文系副教授



日期：05 Dec 2022

杜忠全 博士 (Dr. Toh Teong Chuan)

指导老师 (副导)

拉曼大学中华研究院中文系副教授

拉曼大学 中华研究院

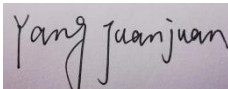
日期：2022年12月5日

博士学位论文提交

此证**杨娟娟**（学号：**19ULD05257**）在中华研究院中文系**郑文泉**副教授和**杜忠全**副教授指导之下，经已完成题为：**中国传统习惯法在马来亚华人社会的移植与践履（1877-1957）**博士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以pdf格式上载本博士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

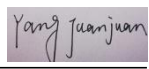
此致



（杨娟娟）

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：  杨娟娟

日期： 2022年12月5日

目 录

摘 要.....	II
ABSTRACT	III
谢 词.....	V
论文核实书.....	VII
毕业论文提交书.....	VIII
论文声明.....	IX
表 录.....	XIV
图 录.....	XV
第一章 绪 论	1
1.1 问题缘起.....	1
1.2 研究目的与意义.....	3
1.2.1 研究目的.....	3
1.2.2 研究意义.....	3
1.3 概念理解.....	4
1.3.1 习惯法.....	4
1.3.2 “乡礼”.....	5
1.3.3 马来西亚华人“乡礼”.....	5
1.4 问题意识与研究范围.....	5
1.4.1 问题意识.....	5
1.4.2 研究范围.....	6
1.4.3 两个用词指称上的说明.....	7
1.5 创新与不足.....	8
1.5.1 创新之处.....	8
1.5.2 不足之处.....	9
1.6 研究综述.....	9
1.6.1 关于“中国习惯法”的研究.....	9
1.6.2 马来西亚华人社会（与“乡礼”相关）研究.....	15
1.6.3 研究综述小结.....	19
1.7 研究方法.....	20
1.7.1 取得材料主要采用文献搜集与整理法.....	20
1.7.2 分析材料主要采用规则分析法.....	21
1.7.3 阐释材料主要采用法文化分析法.....	22
1.8 论文结构.....	22

第二章 法社会学视野下的“乡礼”和习惯法移植	25
2.1 法社会学理论.....	25
2.1.1 法社会学理论中的“秩序”.....	26
2.1.2 法社会学理论中的“法律多元”.....	26
2.1.3 法律多元的表现形态.....	27
2.2 中国传统“乡礼”.....	28
2.2.1 何为“乡礼”.....	29
2.2.2 中国传统“乡礼”的演变.....	30
2.2.3 “乡礼”的社会治理机制.....	32
2.3 中国传统习惯法.....	36
2.3.1 习惯法定义.....	36
2.3.2 习惯法的确认.....	37
2.3.3 “乡礼”为何相当于传统习惯法?.....	40
2.4 法律移植和习惯法移植.....	41
2.4.1 法律移植及其可行性.....	41
2.4.2 习惯法移植及其践履.....	42
第三章 马来西亚华人社会与“乡礼”	45
3.1 马来西亚华人社会形成及其治理.....	45
3.1.1 马来西亚华人社会的形成.....	45
3.1.2 马来西亚华人地缘性社会组织.....	47
3.1.3 马来西亚华人社会治理的动能.....	49
3.2 马来西亚华人文化形成及其推力.....	53
3.2.1 马来西亚华人文化的形成.....	53
3.2.2 马来西亚华人的“文化认同”.....	56
3.2.3 马来西亚华人文化形成的推力.....	60
3.3 马来西亚华人社会的“乡礼”与习惯法.....	63
3.3.1 马来西亚华人社会中的“乡礼”.....	63
3.3.2 马来西亚华人“乡礼”中的习惯法.....	65
第四章 中国传统“乡约”（村落习惯法）在华人社团的移植	70
4.1 中国传统村落习惯法的背景及治理功能.....	70
4.1.1 中国村落习惯法的形成与发展.....	71
4.1.2 中国传统村落习惯法的治理功能.....	72
4.1.3 中国传统村落习惯法（乡规民约）的研究.....	74
4.2 马来西亚华人地缘性社团发展及其运作.....	75
4.2.1 马来西亚华人社团类型及其功能.....	76

4.2.2 马来西亚华人地缘性社团研究.....	77
4.2.3 中国传统乡规民约向华人地缘性社团的移植.....	79
4.3 对照习惯法的分析.....	85
4.3.1 关于“合法权威”.....	86
4.3.2 关于“强制力”.....	99
4.3.3 关于“惩罚性”.....	108
4.4 本章结论：“村落习惯法”在马来西亚移植的现象和作用.....	113
4.4.1 村落习惯法移植马来西亚的现象.....	113
4.4.2 村落习惯法落地马来西亚的适应性调试.....	114
4.4.3 村落习惯法移植马来西亚的作用.....	115
第五章 中国传统“保甲”（秘密社会习惯法）在华人秘密社会的移植.....	117
5.1 中国秘密社会习惯法的背景及特征.....	117
5.1.1 中国秘密社会的产生溯源.....	118
5.1.2 中国“保甲”制度对秘密社会的影响.....	119
5.1.3 中国秘密社会习惯法的内容与特征.....	120
5.1.4 中国秘密社会习惯法（秘密会党）的研究.....	122
5.2 马来西亚华人秘密社会的发展及运作.....	122
5.2.1 “甲必丹”制度与秘密社会习惯法.....	123
5.2.2 马来西亚华人秘密会党发展.....	124
5.2.3 马来西亚华人秘密社会研究.....	127
5.3 对照习惯法的分析.....	129
5.3.1 秘密社会的“权威性”.....	129
5.3.2 秘密社会的“强制性”.....	138
5.3.3 秘密社会的“惩罚性”.....	143
5.4 本章结论：中国秘密社会习惯法在马来亚移植的现象与影响.....	147
5.4.1 秘密社会习惯法移植马来西亚的现象与特征.....	147
5.4.2 秘密社会习惯法移植马来西亚对其司法及实践中的影响.....	149
第六章 中国传统“乡校”习惯法在马来西亚华校的移植.....	152
6.1 中国乡校习惯法的背景及发展.....	152
6.1.1 中国乡校习惯法的背景.....	152
6.1.2 中国传统私塾义学与新式学堂研究.....	154
6.2 马来西亚华校创办背景及运作.....	155
6.2.1 马来西亚华校研究.....	155
6.2.2 马来西亚华社（地缘性会馆）创办华校的背景.....	157
6.3 对照习惯法的分析.....	159

6.3.1 为什么要办华校? 是否具有相似的“合法权威”?	160
6.3.2 办学条规及特征如此相似? 是否具有“强制性”?	167
6.3.3 华校确立违规条规, 能否体现“惩罚性”?	182
6.4 本章结论: 传统“乡校”在马来西亚“华校”移植的现象和特征	183
6.4.1 华校呈现延续乡校习惯法的基本特征	184
6.4.2 中国传统“乡校”习惯法对马来西亚华校发展的影响	185
6.4.3 华校继承中国习惯法适用“自下而上”顺向流动研究路径	186
第七章 “乡礼”其他习惯法在马来西亚华人社会的移植	188
7.1 马来西亚华人“乡礼”(狭义)研究及对照习惯法的分析	188
7.1.1 关于马来西亚华人“乡礼”(狭义)的研究	188
7.1.2 华人“乡礼”(婚俗)对照习惯法的分析	189
7.1.3 中国传统“乡礼”习惯法移植马来西亚的特征	201
7.2 马来西亚华人“乡社”研究及对照习惯法的分析	202
7.2.1 关于马来西亚华人“乡社”的研究	202
7.2.2 华人宗教对照习惯法的分析	204
7.2.3 “乡社”习惯法移植马来西亚的特征	211
7.3 马来西亚华人“乡仓”研究及其对照习惯法的分析	211
7.3.1 关于马来西亚华人“乡仓”方面的研究	211
7.3.2 华人“乡仓”对照习惯法的分析	212
7.3.3 “乡仓”习惯法移植马来西亚的特征	217
7.4 本章结论: 习惯法视角下的“乡礼”“乡社”和“乡仓”	218
7.4.1 “乡礼”移植马来西亚华人社会的影响	218
7.4.2 “乡社”移植马来西亚华人社会的影响	220
7.4.3 “乡仓”移植马来西亚华人社会的影响	220
第八章 结 论	222
8.1 习惯法视角的重要性	222
8.2 习惯法在马来西亚移植的整体状况和呈现特点	226
8.3 中国习惯法移植马来西亚的司法“适应性”	230
8.4 习惯法移植的条件及影响因素	235
8.5 研究不足及余论	238
参考文献	242
附录	256

表 录:

表 1: 中国传统“乡礼”在马来西亚华人社会的表现形式附录.....	64
表 2: 马来西亚华人社会“乡礼”与中国习惯法的对应关系附录.....	67
表 3: 战后马来西亚地缘性华人社团联合会（广府帮）简表附录.....	84
表 4: 《泰泉乡礼》乡校课程和教学内容设置表附录.....	153
表 5: 1942 年前新加坡华人会馆创办华校一览表附录.....	158
表 6: 19 世纪新马华人私塾概况表附录.....	177

图 录:

图 1: 中国习惯法在马来西亚华人社会的运作关系.....	66
图 2: 《重修宁阳会馆石碑一、二》	89
图 3: 《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》之序言.....	93
图 4: 《祝宁阳会馆》梁元浩.....	94
图 5: 《新加坡肇庆会馆纪念特刊》胡文钊序.....	96
图 6: 《宁阳会馆代表大会宣言》	97
图 7: 《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊目录》	102
图 8: 《台山会馆联合会章程》	105
图 9: 《宽柔学校校歌》	163
图 10: 《宽柔学校行政系统图》	169

第一章 绪 论

马来西亚是一个多族群、多文化的独特国度，不同人种混居在一起，却依然保留各自文化与传统，拥有各自不同的宗教、思想、文化、语言和生活习俗。在马来西亚华人社会，人们的生活形态、规则习惯、风俗活动、宗教信仰等与中国传统社会非常类似。这些现象不得不引发一些思考：华人从中国移民马来西亚，究竟是依靠什么内在的力量在新的社会凝聚和团结？依靠怎样的组织和秩序规范在马来西亚落地生根？华人移民前后所处的社会组织形态之间有什么关联？华人文化的韧性和生命力背后是什么？他们的族群凝聚都有哪些推力发挥作用？带着这些思考，作为特定群体内部运作规则的本土法律资源——“习惯法”进入了研究视野，作者认为习惯法也许是回答上述问题的可能线索之一。一般认为，习惯法是与人的自身秩序准则有关的、根深蒂固于人的行为习惯之中，有别于国家制定法的，在一定区域和特殊社群具有约束力的行为规范或规则。我们必须看到，华人移民的过程既是看得见的人在移动，更是看不见的身后的文化在移动，当然也包括具有内在治理功能的“习惯法”的移动。在中国习惯法研究过程中，不应忽视因种种原因走出国门、在域外生活扎根的海外华人群体，特别是在华人比例较高的马来西亚，这也许是中国习惯法跟随人口迁移向外移植、落地生根的重要口径。

本文将结合中国传统习惯法研究的相关成果，从溯源的角度从中国传统“乡礼”入手，研究“乡约”“保甲”“乡校”“乡仓”“乡社”等传统民间基层社会组织如何在新马华人社会发挥治理功能，如何与当地的律法相调适。通过对华人社会治理运作中的规则、系统、规范进行探讨，探寻中国传统习惯法跟随华人移民马来西亚后的践履情况，梳理习惯法在海外移植的“事实”问题、华人社会秩序中的习惯法“作用”问题和习惯法移植在华人社会的“适应性”问题。

1.1 问题缘起

马来西亚多种族共存、多文化交融的特点，形成了独特的社会、族群、宗教、文化和传统，也使得马来西亚华人社会独具特色。作为第二大族群的马来西亚华人，离开祖籍地组建全新的华人社会，脱离了中国传统社会的土壤，在缺乏组织庇护和治理的情况下，却在宗族观念、祖先崇拜、乡村治理、华人教育、节庆习俗等方面，依然延续中国传统社会的特征。尤其是华人社会组织内部的运作秩序、规则规范及价值观，有很多与中国相像或者相同之处。出于对社会治理和中国传统法律文化的关注，也是一直以来的专业兴趣使然，作者将关注点聚焦在华人内生凝聚力的考察上，并最终将研究视角放在对特定社群的秩序构建、纠纷解决、社会共识达成具有积极意义的“习惯法”上。确定“中国习惯法在马来亚华人社会的移植与践履”这个题目有三个出发点：

1.1.1 马来西亚多民族多文化融合的华人社会独具特色。在海外华人社会，尤其是东南亚国家的华人社会，因华人比例高、多族群杂居、多文化交融，而使得马来西亚华人社会及其文化非常独特。国家政策并没有限制华人延续中国传统、使用中国文字和中国语言；社团方面乃马来西亚华人社群凝聚最重要的组织之一，在华人社会发挥关键作用；教育方面，马来西亚是除中国外，唯一拥有完整华文教育体系的国家；生活方面，马来西亚随处可见黄色脸孔、中国餐馆、中国寺庙等，中国传统文化氛围浓厚，极具研究意义和价值。

1.1.2 中国习惯法研究较少关注域外移植这个环节。中国习惯法研究由来已久，成果卓著，但无论在理论研究、案例研究，还是在文本研究、文化研究方面，都鲜见习惯法向外移植，特别是域外移植方面的探讨，这个领域尚未引起足够关注。但在华人社会治理、社会运作中，那些与人的自身秩序准则有关、根深蒂固于人的行为习惯之中、在一定区域和特殊社群具有约束力的规范或规则，切实发挥了华人治理的功能，这与习惯法的作用机理非常类似，值得深挖与探讨。

1.1.3 马来西亚华人社会研究较少关注“法”的作用。马来西亚华人社团、华校、民俗习惯中，同样存在章程、条规、习俗惯例等约束性的运作规则。这些从生活经验中演化而来，依靠民间力量发挥治理和约束功能的非正式规则，是确保社会运作系统有效运转的关键所在。而那些具有治理能力的规则，是否具有“法”的特征与效能，与国家法制系统又存在什么关系，需要深入其中专门研究。

1.2 研究目的与意义

1.2.1 研究目的

本文通过研究中国习惯法移植马来西亚的践履情况，分析探讨中国习惯法在马来西亚华人社会的存在可能及事实，分析其存在或影响的领域和主要方面，这是要解决习惯法在海外移植的“事实”问题；研究在没有外力和国家法作用情况下，华人社会组织的内在运作机制、规则、规范及其与“习惯法”的关联度，这是要解决华人社会秩序中的习惯法“作用”问题；研究中国习惯法移植马来西亚，是传承延续？还是本土化变异？又或是成文化？这是解决习惯法移植在华人社会的“适应性”问题。

1.2.2 研究意义

本文透过华人社会的外在表现，挖掘中国传统习惯法在马来西亚的移植和践履，具有重要的现实意义和创新价值。

意义之一：中国传统习惯法研究的新视角。对习惯法海外移植话题，目前专门开展的学术讨论和研究还比较少见，本文从中国传统习惯法雏形即“乡礼”研究入手，挖掘其与华人社区组织内部秩序的关联和异同，分析习惯法移植的特征、内容和践履情况。从一定意义上讲，本文是对中国习惯法研究体系与外延的思考，以期对此有所贡献。

意义之二：习惯法及习惯法移植研究的新领域。将华人“乡礼”和习惯法确认要素对照研究，分析习惯法移植的特点、可能存在的规律及其原因，这是中国习惯法落地马来西亚这个新的国家，在实践层面的探索。从习惯法研究本身来看，是尝试解决“乡礼”与习惯法内在联系，习惯法与习惯法移植之间内在联系的课题，具有现实意义和价值。

意义之三：马来西亚华人内聚力的新解释。目前对于马来西亚华人社群凝聚的原因、结构与形态有多种说法，比如有“祖先崇拜和民间信仰”、“华人义山的凝聚力”、“传统文化资源的社群整合功能”、“华南移民在海外的适应本能”、“海外宗族成员的经济和地位”、“华人社群中“帮”的推力”等等，都是华人社群在马来西亚凝聚的重要因素。本文尝试为华人扎根海外、落地生根做出法社

会学，主要是习惯法方面的解释，从法学的角度尝试解决早期新马华人社会内部如何运作的机制。将习惯法文化作为华人凝聚团结的内生动力之一，这是华人文化形成机理和传承发展的新面向，是法社会学提出的新命题，对于由外向内理解中国文化的内生动力和中国传统习惯法内在特性，有着十分重要的积极意义。需要明确的是，本文对习惯法的研究是作为华人凝聚团结的内生动力之一，是华人社会一个研究视角的考量，而非以马来西亚法制史为出发点。

当然，作者并不指望通过讨论习惯法对华人社会上述问题和疑惑提供唯一正确的答案，但期望可以提供重要的启示和思考。

1.3 概念理解

厘清“习惯法”、“乡礼”、“马来西亚华人‘乡礼’”三个核心问题，是本文开展习惯法移植马来西亚华人社会研究的关键和基础，因三者之间存在一定的逻辑关系，且需要通过其他线索和概念加以串联和论证，因此专题用两个章节对中国习惯法和马来西亚华人“乡礼”两个部分作全面阐述，以为后续案例分析作铺垫。绪论部分仅作概念阐释以便理解。

1.3.1 习惯法

在众多习惯法定义中，本文采用梁治平的观点：“习惯法是由乡民长期生活与劳作过程中逐渐形成的地方性规范；用来分配乡民之间的权利、义务，调整利益冲突；不一定文字呈现，但不因此缺乏效力和确定性，其效力来源于乡民对于地方性知识的熟悉和信赖，并且主要靠一套舆论机制来维护。”¹这个定义是从法律多元角度界定的，突出在“草根文化”“本土文化”中建立法治的本土根基，对人们生活秩序、社会运作进行法文化角度的阐释。“习惯法”区别于“习惯”和“国家法”，确认“习惯法”的基本要素为地方性规范是否具有在特定社群内的合法权威，是否具有乡民普遍遵守的强制性，违反规范性的要求是否受到相应惩罚或来自社会的负面舆论。

¹ 梁治平，《清代习惯法：社会与国家》（北京：中国政法大学出版社，1996年版），页166。

1.3.2 “乡礼”

“乡礼”本意为乡间的礼仪礼节，后演变成为宗族、乡村治理的规范。在传统中国，发挥乡村治理功能的“乡礼”很多，本文以黄佐的《泰泉乡礼》²作为研究基础，通过一套传统社会推行乡约里甲制、进行乡村治理的机制体系，对传统中国社会治理和运作进行论述。这套乡礼分为六卷，在乡礼纲领之下，分别为乡礼、乡约、乡社、乡仓、保甲、乡校，都是民间基层社会组织，这“六礼”构造了一个完整的乡治系统。这套体系，在规范要求上具有权威性、在规则条规上具有强制性、同时明确了违反条规的惩罚机制，与习惯法确认要素一致，可谓中国早期习惯法的雏形之一。

1.3.3 马来西亚华人“乡礼”

在马来西亚华人社会，地缘关系可以说是最重要的社会关系，华人大多是依靠在中国同祖籍地、同方言群的不同规则凝聚在一起，³这是中国传统“乡礼”伴随移民，扎根马来西亚，并发挥社会治理功能最真实的写照。按照中国传统“乡礼”的内容以及习惯法的范畴，通过对马来西亚华人社会的观察和研究表明：马来西亚华人社会那些以地缘关系为基础的社会组织形态，其运作系统中具有规范性、约束性的条规、规则，与“乡礼”、“习惯法”具有一脉相承、一以贯之的传承和对应关系。这种对应关系是在社会组织的运作中自然生成的，本身没有受到外力的强制和约束，“六礼”在马来西亚华人社会有全面而充分的体现，从而产生类同中国传统“乡礼”的“马来西亚华人‘乡礼’”。

1.4 问题意识与研究范围

1.4.1 问题意识

必须承认，马来西亚的华人社会与目前仍居住在中国闽粤地区的中国社会，已然是两个截然不同的社会群体。前者受到太多马来西亚当地政治、文化等多方

² 黄佐，《泰泉乡礼》，《四库全书·经部·礼类》总第142册（上海：上海古籍出版社，1987年）。

³ 李恩涵：《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年）；颜清湟、粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年。

影响并仍在不断适应和调整，各方面都发生了诸多变异。但无论如何，都不能忽略其深受中国传统社会和文化影响的事实，不能忽视其在文化、传统，当然包括在接受社会治理秩序方面的相似性。本文关注的是中国传统“乡礼”经由习惯法，在马来西亚华人社会治理中的作用和发展情况，关键在于解决三个问题。

问题一：中国传统习惯法在马来西亚华人社会治理中是如何运作的？

问题二：马来西亚华人“乡礼”中的“习惯法”要素是如何体现的？

问题三：中国习惯法在马来西亚华人社会的践履情形如何，对马来西亚司法制度有何影响？

1.4.2 研究范围

内容范围：从传统“乡礼”切入，中国传统习惯法在马来西亚华人社会诸多方面都有对应和关照，集中表现在华人社团、华人宗教、华人寺庙、慈善机构、华人秘密社会、华人学校等社会组织中。但本文并非研究华人社会整体面貌，不需要包罗万象，而是聚焦影响华人社会运作当中，发挥治理功能的那些具有规范性、约束性作用的规则、制度、条规等。限于文章篇幅和素材整理难度，本文不能对此面面俱到逐一探讨，而是管中窥豹，选取三个典型案例重点分析，从几个案例侧面理解认识习惯移植践履的情况。按传统“乡礼”会有“乡约”“乡社”“乡仓”“保甲”“乡校”等组成，本文重点分析三个组成或案例：

一是中国传统“乡约”（村落习惯法）在华人地缘性社团的移植。选用广东籍三个不同时期、不同类型却有连贯性的华人会馆作为研究对象。

二是中国传统“保甲”（秘密社会习惯法）在华人秘密社会的移植。集中分析中国天地会跟随华人在马来西亚的组织形态，以“义兴公司”为重点案例。

三是中国传统“乡校”习惯法在马来西亚华校的移植。选用从小学、中学到专科，再到大学，甚至夜学这套教育体系相对完整的柔佛新山“宽柔学村”的办学案例。

上述三个案例基本呈现了早期华人社会的主要内容，勾勒出华人社会的生动景象，且有相对完整的文本资料便于分析研究。其他未作重点研究的“乡礼”“乡社”“乡仓”则选用单一案例，一并分析得出一般规律性结论。

华人在地缘、方言关系下依靠地缘社团、会馆守望相助，得以安生立命；随着地缘社团组织的发展和现实的需要，地缘社团、会馆纷纷创办华人学校；而华人秘密社会本就是中国天地会成员带入，或按照中国秘密会党模式创办而来，多以地缘关系为主进行划分。这一套早期华人社会的运行和操作，并非华人移民马来西亚之时就自然存在，而是依靠与中国习惯法同样或相似的规则、规范形成的一套治理秩序在运作。研究表明，有的规则延续继承了中国传统的习惯法规则，有的移植马来西亚之后始终没有中断但发生变化，也有的进入马来西亚司法轨道或产生影响。

时间范围：研究时间确定为 1877 年至 1957 年马来亚独立。殖民政府在 1877 年 5 月设立“华民护卫司”专司华人事务，1877 年 10 月，清政府设置了中国首个驻外领事馆在新加坡，至此华人移民表面上的合法化局面初步形成。因此本文将中国习惯法移植马来（西）亚的时间范围限定在 1877 年开始至 1957 年马来亚独立至今。但为方便理解，个别地方在时间上稍向前延伸以作铺垫。

地域范围：马来西亚华人以闽粤两省移民为主，本文研究地域范围为中国闽粤两省习惯法以及马来西亚广东籍、福建籍华人社群为主。1965 年，新加坡脱离马来西亚独立，此前，新加坡和马来西亚两国的历史发展错综复杂地交织在一起。因此，新马分治以前，两国的历史发展不应该也不可能人为地截然分开，毕竟新加坡还曾作为英国殖民者统治马来亚地区的政治中心，华人社会组织在新加坡的发展有一定代表性。因此，本课题研究包括 1965 年之前新加坡地区的华人社会组织。

1.4.3 两个用词指称上的说明

文中大部分涉及马来西亚的研究分析，按照研究惯例不分时限均采用“马来西亚”指称，是以说明本研究对马来西亚建国后至当下的意义所在；仅在涉及 1963 年 9 月 16 日独立前的案例部分，如有明显年代指代之处，则采用“马来（西）亚”处理，是考虑到历史上的“马来亚”是被今天的“马来西亚”所继承，所以用“马来（西）亚”来处理“马来西亚”所涵盖的事实；而题目采用“马来亚”

华人社会，⁴是基于标题对研究时间范围限定（1877-1957）的考虑，英文语境中“马来（西）亚”一词难以处理，用“马来亚”以求标题上的时间轴线与指称之统一规范。

另外，本文未有特别强调“华侨”与“华人”的区别，由于在20世纪50年代以后，马来西亚华人绝大部分已陆续加入马来西亚国籍，但也有少部分是持中国国籍的华侨。为了行文方便，本文除了在论述华侨和华人认同时有明确区分外，都用“华人”来指称马来西亚华侨与华人。

1.5 创新与不足

1.5.1 创新之处

本文研究中国传统社会的乡约、乡校、保甲制等，并通过研究传统“乡礼”，继而探视马来亚的传统华团会馆、学校和秘密会社，在研究视角等方面具有创新意识，在研究路径方面具有独特性：

创新一：中国传统习惯法研究的新视角。本文关注的是习惯法向海外移植的情况，这个方面的研究在学术界还比较少见，希望对习惯法整体研究有所贡献。

创新二：习惯法移植研究的新领域。本文探讨的是中国习惯法落地马来西亚新的国家，在实践层面的效果，对习惯法移植研究和华人社会研究具有现实意义和价值，对习惯法移植的条件和影响因素也有一些关注和研究。

创新三：马来西亚华人社会内聚力的新解释。为华人扎根海外、落地生根做出法社会学，主要是习惯法方面的解释。目前对于马来西亚华人社群凝聚的原因、结构与形态有各种说法，比如有祖先崇拜和民间信仰、华人义山的凝聚力，有传统文化资源的社群整合功能，有华南移民在海外的适应本能，海外宗族成员的经济和地位，还有华人社群中“帮”的推力等等，都是其中的重要因素。现有对华人社会运作、凝聚作用的解释和研究，一方面，大多从马来西亚华人自身和华人社会本身出发，是移居之后形成的社会现象，已经受到马来西亚当地政治文化经

⁴ 1963年9月16日，马来亚与沙巴、沙拉越、新加坡共同成立马来西亚，在此之前的马来半岛被称为“马来亚”。

济影响之后的研究，一定程度上可能规避了华人早期从中国到马来西亚的部分现象；再一方面，上述研究视角多为马来西亚华人开展的研究，立足点大多为“马来西亚”这个国家，而对华人社会的研究应当吸收中国本土学者的观点和视角，特别是对华人社会有所了解的中国学者。本文选择华人社会自发的地方性规范“习惯法”这个视角，则跳出马来西亚的唯一立场，采用多元视角对华人社会的现象进行分析探讨，有其独特和新颖之处。

1.5.2 不足之处

本文是关于马来西亚华人社会的研究，有历史学、法学、社会学等多个学科元素，研究难度较大。由于作者对马来西亚当地法制史、法律规范、法律体系的研究有限，对华人社会了解还不够深入，因此还存在一些不足之处：一是深入习惯法移植是新的研究领域，本文的理论支撑还需要挖掘；二是习惯法对马来西亚司法体系的作用和实践是有影响的，但影响的程度、推动力的大小有多少，这方面的研究深度还不够；三是华人社会、华人文化受到当地各种因素影响，已经悄然发生很大变化，对这些变化的关注也应当在后续的研究中不断深挖等等。

1.6 研究综述

本论文要清楚个方面的研究现状：一是中国习惯法；二是马来西亚华人社会，重点是与华人“乡礼”有关的研究。

1.6.1 关于“中国习惯法”的研究

中国过去的法学研究，基本上围绕国家法，较少关注习惯法。从上个世纪六七十年代以来，受到中国文化热研究的影响，法学界开始对法律文化、习惯法等开展系统深入研究，习惯法研究一度成为法学研究的热点，总体反映了习惯法的学术研究逐渐由“边缘”向“中心”靠拢。习惯法研究在学界有法人类学角度、

法史学角度、法社会学角度等不同侧重，体现了法学界对习惯法不同关注度、侧重点以及观点上的差异。

法人类学角度的习惯法研究。法人类学是习惯法研究最为集中的领域。法人类学着重对各少数民族习惯法进行了实证研究，⁵对少数民族地区实行区域自治、促进国家治理和建立法治秩序具有重要价值。学者较多关注文化整体性的法人类学研究，强调习惯法（或民间法）的文化意义以及文化的型塑作用，强调文化的多元性，以论述习惯法作为地方性法研究所体现的人文主义理论路径。⁶更热衷偏向少数民族习惯法的研究，这大概与中国民族地区自治制度和习惯法在少数民族地区作用发挥有关。高其才的《中国习惯法论》是法人类学方面对习惯法研究的典型代表，全书广泛涉及了习惯法多方面的内容，以关于中国习惯法的独特认识为前提，通过对大量散落于社会各个角落的习惯法规范进行收集、整理、分类和分析，构架了一个内容丰富的中国习惯法体系。高其才按照不同类型，将习惯法分为宗族习惯法、宗教寺院习惯法、村落习惯法、秘密社会习惯法、行会习惯法、行业习惯法、少数民族习惯法等七类。⁷这个分类系统是按照属人原则、属地原则和业态原则划分的，认为习惯法既有血缘性质，依靠宗族家族组织族权而形成的宗族习惯法，也有地缘组织，按属地原则基于地缘关系而形成的村落习惯法等，另有依据业缘关系形成的行业习惯法和行会习惯法，其中宗教寺院习惯法、秘密社会习惯法中部分依据神权（早期的神判、盟神等）而来的习惯法大多也在地缘关系范畴下运作。本文研究的华人社会组织形态也有血缘、地缘、业缘的相似区分形态，故本文对习惯法研究参照此分类原则。

法史学角度的习惯法研究。从法律史或社会史角度注重习惯法在特定时空维度下的研究，探讨特定地域、语言、群体的生活秩序及其主观认同，探究在过去时空维度之下的习惯法对当下的启示与意义。有学者研究中国古代社会的宗族审判，认为宗族内部的审判对于解决特定地域、群体的矛盾，对于维系内部团结以

⁵ 少数民族习惯法方面的代表性研究有：龙大轩：《乡土秩序与民间法律—羌族习惯法探析》，华夏文化艺术出版社 2001 年版；余荣根：《羌族习惯法》，重庆出版社 2000 年版；徐晓光：《藏族法制史研究》，法律出版社 2000 年版；张晓辉：《少数民族习惯法研究》，云南大学出版社 1998 年版；高其才：《瑶族习惯法》，《论中国少数民族习惯法文化》；左究：《藏族婚姻习惯法研究—以青海黄南州为例》；俞荣根：《习惯法与羌族习惯法》；文新宇：《三十年来苗族习惯法研究回顾与展望》等。

⁶ 李学兰，〈从功能与意义视角看民间法研究〉，《甘肃政法学院学报》，2006（5），页 2-6。

⁷ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015 年），页 11-15。

及保障宗族内部既有规则的权威意义重大。⁸有学者专注研究碑刻资料中的习惯法，探讨当时时代背景下的民间体系及其作用；⁹有学者对清末民初商事习惯调查开展研究，指出习惯调查是中国法律发展的重要形式；¹⁰还有学者对不同民族、行业、地区的习惯法开展调查研究。¹¹梁治平对清代习惯法的研究可称之为法史学角度研究的典范，《清代习惯法：社会与国家》¹²根据清代官府档案、民国初期的司法调查等资料，对清代习惯法的源起、制度改革变迁、与国家的互动关系，以及习惯法与传统社会的关系做了深入探讨，试图在国家法之外，寻找到针对中国传统社会新的解释途径，史论结合，被视为中国法律社会史研究的典范之作。作者在既定法律视野中界定了习惯法的概念，分析了社会规则体系的结构，以及规则体系在社会生活中运作的规律，对于了解习惯法状况及当时国家结构和社会形态具有重要现实意义，对于后来学者认识当下法律的内含及处境，研究当代法学理论、体系建构都具有重要价值。梁治平对于“习惯法”的概念突出“地方性规范”“地方性知识”，强调乡民治理中的生活场景及利益冲突支配，证实了习惯法在乡村社会秩序生成与变革过程中的作用，此概念对本文分析习惯法移植后的实践研究很有借鉴意义。

法社会学角度的习惯法研究。从法社会学角度研究习惯法是常见路径，¹³对习惯法的研究已经关注到了法律实践，着重研究习惯法在社会治理系统中所承载的解决问题的功能。学者认为，在习惯法研究中，从社会治理功能这一视角研究规则的规律性和自发性，这种视角试图从复杂的社会现象中挖掘事物之间的因果

⁸ 高其才，罗昶，〈中国古代社会宗族审判制度初探〉，《华中师范大学学报》（人文社会科学版），2006，（1），页84—89。

⁹ 孙丽娟，《清代商业社会的规则与秩序——从碑刻资料解读清代中国商事习惯法》（北京：中国社会科学出版社，2005）。

¹⁰ 睦鸿明，《清末民初商事习惯调查之研究》（北京：法律出版社，2005）。

¹¹ 相关研究：董建辉：《畲族习惯法及其历史变迁——以福建罗源八井村为例》，载于谢晖、陈金钊主编：《民间法（第五卷）》，济南：山东人民出版社2006年版；龙大轩：《羌族诉讼习惯法的历史考察》，载于谢晖、陈金钊主编：《民间法（第五卷）》，济南：山东人民出版社2006年版；李可：《对三块“生态碑”的习惯法解读》，载于谢晖、陈金钊主编：《民间法（第五卷）》，济南：山东人民出版社2006年版；夏少敏、叶俊波：《临安市林业习惯法探析》，载《山东大学学报（哲学社会科学版）》2006年第5期；杜恂诚：《近代上海钱业习惯法初探》，载《历史研究》2006年第1期；牛杰：《论宋代契约关系和契约法》，载《中州学刊》2006年第2期。

¹² 梁治平，《清代习惯法：社会与国家》（北京：中国政法大学出版社，1999年版）。

¹³ 法社会学角度研究习惯法的典型作品有：王铭铭、王斯福主编的《乡土社会中的秩序、公正与权威》，中国政法大学出版社1997年版；苏力的《法治及其本土资源》，中国政法大学出版社2001年版；田成有的《乡土社会中的民间法》，法律出版社2005年版等。

关系和客观规律。如谢晖、陈金钊主编的《民间法》系列丛书¹⁴，内容主要以关于习惯法研究的论文和资料为核心，集中了当前国内知名的习惯法研究者的成果，作为一个习惯法探讨与研究的学术平台，具有较高的资料参考价值；还有学者以个案研究方式探讨习惯法社会功能。¹⁵法社会学方面研究中，李可和苏力的研究很有代表性：李可的《习惯法——一个正在发生的制度性事实》¹⁶是“中国首部依照法理学体例对习惯法进行研究的专著”，他认为“在社会与国家的关系上，前者先于后者生成，社会秩序先于国家秩序生成。因此，习惯法先于国家法生成，这是一个顺理成章的结论”；苏力《法治及其本土资源》¹⁷、《道路通向城市——转型中国的法治》¹⁸、《送法下乡：中国基层司法制度研究》¹⁹及其系列文章²⁰是法社会学角度研究习惯法的典范，苏力认为首先要对法律作出新的理解：“从法社会学的角度理解法律，法律的主要功能在于建立和保持一种可以大致确定的预期，但并不是唯有成文法才能确立这种大致确定的预期，习惯和惯例都起到这种作用”，“即便没有国家正式颁布的法律，由于社会生活的需要，也总是会形成一些习惯实际上起到法律的作用。”²¹苏力所持的是一种从秩序功能立场理解法律的社会学视角，他的系列论文试图论证本土资源可以超越传统而具有现代意义。

国外学者对中国习惯法的研究。国外学者从旁观者的视角，对中国习惯法的研究，更多是一手观察和调查研究所得，有其独特意义。国外学者的研究主要集中在对台湾、海南、西南地区、东北等地。在台湾地区主要研究资料有：《蕃族调查报告书》²²、《蕃族惯习调查报告书》²³，以大量田野调查进行资料收集，对

¹⁴ 谢晖，陈金钊，《民间法》（济南：山东人民出版社，2006）。

¹⁵ 以个案研究方式探讨习惯法的代表有：徐晓光，〈从苗族“罚3个100”等看习惯法在村寨社会的功能〉，谢晖，陈金钊主编，《民间法》（第五卷）（济南：山东人民出版社，2006），页207-220；衣家奇，〈“赔命价”——一种规则的民族表达方式〉，《甘肃政法学院学报》，2006（3），页6—11；安宁，于玉和，刘志松，〈民族习惯法中的“阿舅形象”考察——以我国某些少数民族的习惯为个案〉，《甘肃政法学院学报》，2006（3），页12-18。

¹⁶ 李可，《习惯法——一个正在发生的制度性事实》，（长沙：中南大学出版社，2005年版），页30。

¹⁷ 苏力，《法治及其本土资源》（北京：中国政法大学出版社，2001年版）。

¹⁸ 苏力，《道路通向城市——转型中国的法治》（北京：法律出版社，2004年）。

¹⁹ 苏力，《送法下乡中国基层司法制度研究》（北京：中国政法大学出版社，2000年）。

²⁰ 苏力，〈变法、法治及其本土资源〉〈秋菊的困惑和山杠爷的悲剧〉〈法律规避和法律多元〉〈再论法律规避〉以上载苏力，《法治及其本土资源》（北京：中国政法大学出版社，2001年），页3-73。

²¹ 苏力，《法治及其本土资源》（北京：中国政法大学出版社，2001年版），页6-8。

²² 【日】佐山融吉，1915-1921，《蕃族调查报告书》（全八册）。台北：台湾总督府临时台湾旧惯调查会。

²³ 【日】小島由道，1915-1921，《蕃族惯习调查报告书》（全八册）。台北：台湾总督府临时台湾旧惯调查会。

台湾地区各蕃社的社会组织、家族、婚姻、宗教、神话、农耕礼仪、生活禁忌、财产制度等方面习惯有详细论述，是研究台湾原住民传统社会与文化的一手素材；移川子之藏等著的《台湾高砂族系统所属的研究》²⁴以家族或氏族的起源、各族社会地位及亲属关系为逻辑开展了相关族群研究，被学界认为是日本学者关于台湾原住民研究的佳作。对海南习惯法研究方面，国外主要的研究资料为《海南岛的村落及宗族组织》调查报告，对村落与宗族自治组织进行了调研，对当地的村落保甲制、婚姻习俗、宗族组织、祠堂族谱等有详细记载。美籍人类学家葛维汉（David Crockett Graham, 1882-1961）的《四川省的宗教》、²⁵《中国西南的民间宗教》²⁶等著作，对中国西南地区汉族和少数民族的宗教和习俗进行了调查和研究，开展了习惯法方面的比较研究。上述国外学者的研究客观上为研究中国少数民族习惯法提供了珍贵资料，基本都是基于考察调研，对传承比较好的民族传统习俗的记录资料，一定程度上为相关研究提供了对比或参考。

习惯法研究的再思考。上述研究体现了法学界对习惯法的关注与研究是多角度、多领域的，客观体现了习惯法理论、实践研究的系统性和立体化，凸显出研究的争议和不确定性，在不同角度研究中的不同立场和观点碰撞，从某一角度能够看出对习惯法研究的深度，但一定程度限制了对习惯法的全面审读，在学术争议中可以看到：

一是各单一角度对习惯法的研究值得借鉴也需要探讨。法人类学研究更多关注人类学性质，比如运用人类学方法获得实证资料，而较少深入法学本质，比如法理性的阐述不深，更多关注了单一的习惯法的一般研究，较少建立在中国当代法治与法律实践的层面上，比如少数民族习惯法研究，区域研究和一般研究之间缺乏互动；从法史学角度研究习惯法，存在史学研究与实践关系的对话问题，必须提出这样的疑问：清代习惯法的历史与当代实践之间有无关联？对当代法律实践的经验指导是什么？关于传统民间秩序中所包含的法律原理或知识体系仍然存在评价问题，习惯法所构建的秩序，对于解决公共生活领域，以及对于法律制度方面的影响还要探讨；法社会学视角的习惯法研究，更多是从功能与秩序的角度讨论习惯法，单一重视了习惯法对于实现法治秩序的工具价值，却可能忽视了

²⁴ 【日】移川子之藏等，《台湾高砂族系统所属的研究》（台北：台北帝国大学土俗人类学研究室，1935）。

²⁵ Graham, D. C., Religion in Szechuan Province, China[J]. Smithsonian Miscellaneous Collections, 1928, 80(4).

²⁶ Graham, D. C., Folk Religion in South-west China[J]. Washington: Smithsonian Institution, 1961, 142(2).

习惯法对于法治与法律重构所具有的文化意义。上述个角度习惯法研究，一方面基于法律多元化的现状，另一方面整体法制体系框架下还需要维护法律的权威，在两方面并重情况下，如何关注习惯法在的有效运行更加值得探讨。

二是习惯法文本研究方面。以乡规民约文本为例，综合性文本资料的代表，主要有：一凡藏书馆文献编委会汇编的《古代乡约及乡治法律文献十种》，²⁷包含吕氏乡约、教民榜文、十家牌法、乡甲约、上谕合律乡约全书、保甲、保甲书、现行乡约、乡守辑要合钞、保甲章程等十种乡治文献，对研究宋、元、明、清时期的中国传统乡礼，特别是乡礼的法元素、法功能很有价值，对中国秘密社会习惯法与保甲制度的关系有参考意义；杨一凡、刘笃才汇编的《中国古代民间规约》，²⁸论述了中国古代社会法律秩序的建构因素及其与国家法互补互动关系的情况，从传统社会法律秩序角度理解“乡礼”及其运行机制情况，阐述了“维护社会秩序的规则，不仅有国家法律文本，还存在民间文本”；牛铭实的《中国历代乡规民约》，²⁹收集了明、清到民国时期不同地域民间公约、守则，体现的是乡规民约的群众性、自治性。具有地方特色的乡规民约合集，如《福建乡规民约》、《福建历代乡规民约》，³⁰对研究福建传统乡村治理很有意义，特别是福建乡村学校的学则、学规，对本文对照研究福建籍华人创办的乡校习惯法具有参考意义。以上文本较为详实地整理了区域自治时期的乡约文本，但尚欠缺各乡约特点、规律剖析、社会治理功能研究，在比较研究方面还不多见。

三是习惯法文化及个案研究方面。习惯法研究与法律实践、社会治理联系不足，对法律的文化意义挖掘、从现象看本质的理论自觉等还在持续探索，因此通过整合现有研究成果，从理论联系实际的角度研究习惯法成为现实需要；历史上的习惯法规范多姿多彩，但需要研究传统习惯法的现代传承，去挖掘历史上的传统习惯法当中“活”的成分，发现那些随着社会变化而出现新的习惯法规范，目前对此研究尚不突出；中国习惯法的个案研究大多关注的是少数民族地区习惯

²⁷ 《古代乡约及乡治法律文献十种》（第一、二、三册），一凡藏书馆文献编委会编（哈尔滨：黑龙江人民出版社出版），2005年。

²⁸ 杨一凡、刘笃才编，《中国古代民间规约》（四册），（北京：社会科学文献出版社），2005年。

²⁹ 牛铭实，《中国历代乡规民约》，（北京：中国社会科学出版社），2014年。

³⁰ 福建省委宣传部，《福建乡规民约》，海峡文艺出版社，2016年版；福建省文化厅，《福建历代乡规民约》，海峡出版发行集团，2014年。

法，对汉族社会治理中的习惯法作用研究和关注不够。已有学者关注到了，习惯法不能仅限于一般理论、少数民族和乡村研究，还应关切非少数民族、市民社会的运作规则，促使习惯法真正具有实践意义。³¹

四是习惯法实践与域外移植方面还有较大研究空间。国内习惯法研究更多关注内在的功能及其对司法实践的影响，但在习惯法向外移植发展方面，却较少被关注，而实践来看，随着中国人向海外，特别是东南亚国家的流动，中国传统习惯法向海外移植是有生存土壤和实践基础的，但这一环却未引起学界关注。研究中发现马来西亚、新加坡华人社会有关习惯法的研究寥寥无几。习惯法域外移植研究方面还存在着“理论探讨、研究视角、研究方法”以及调查等诸多方面的不足和空白。倘若能在这方面有所建树，无疑是进一步提升习惯法学术研究体系的很好契机。

诚然，习惯法作为社会自治的一种形式，究竟在国家法制体系中定位是什么、与国家法关系如何等问题，本就是学术争议和研究热点。本文不在于探讨习惯法在这些问题上的结论如何，仅基于习惯法作为乡村治理和乡村振兴的一种本土法治资源，作为传统乡土社会构建和稳定社会秩序的纽带，³²作为中华民族多元规范体系中的表现形式，充分发挥习惯法在解决民间纠纷、维护乡村社会稳定、传承民族文化等方面的社会功能作用这一向度，对习惯法自身特点及其移植问题作出回答。

1.6.2 马来西亚华人社会（与“乡礼”相关）研究

马来西亚是多族群国家，相关研究一般都涉及多元语境与多语言源流的研究成果。从现有成果来看，关于华人历史与文化的著作一般会根据作者的语言偏好分为中英文两个领域，也许会对马来西亚华人历史研究的掌握存在不够全面的地

³¹ 宋一欣，〈我国现代商法实践中的民间法、习惯法问题〉，谢晖，陈金钊主编，《民间法》（第五卷）（济南：山东人民出版社，2006），页272—286。

³² 宋才发，〈习惯法在乡村治理中的法治功能探讨〉，《广西民族研究》，2020年第2期（总第152期），页52、53。

方。³³因此，本文在参考中文文献之外，尽可能照顾了英文语境的观点，以期从不同语境观察华人社会的运作和治理情况。

1.6.2.1 中文语境。马来西亚本土中文学者对华人社会、华人文化已作了大量的研究，且研究成果丰硕，显示出华人社会诸多领域已受到极大关注。林水椽、骆静山合编的《马来西亚华人史》，涵盖了丰富的主题，以历史的角度探讨了马来西亚华人的政治、经济和文化状况；³⁴王赓武的《中国与马六甲关系的开端（1403-1405）》研究中国与马六甲之间的关系；³⁵林水椽、何启良等合编《马来西亚华人史新编》（1998年三卷本）分三卷概述了华人自移居马来西亚至20世纪90年代的发展历程，以及华人在马来西亚政治、经济、文化、新村和教育的发展情况；³⁶李恩涵著《东南亚华人史》，不仅有华文原始和二手著述资料，也包括英文和日本资料，详实论述了东南亚华人历史与社会及华人文化，被称为“参考资料最丰富的东南亚华人通史”；³⁷林辉远、张应龙合著的《新加坡马来西亚华侨史》，追溯了汉唐时期中国和新加坡、马来西亚的关系，直至马来西亚独立前。³⁸华人社团方面，刘崇汉的《马来西亚华人社团》³⁹、石仓金的《马来西亚华人社团研究》⁴⁰是华人社团研究的专门著作，对华人移民来马来西亚之后的社会组织形态和社团发展、管理有详尽论述。这些华人社会、社团与文化相关的综合性论著，对于贯穿本文始终的华人社会认知和研究具有重要参考价值。

在东南亚历史文献资料的整理方面，许云樵的《南洋文献叙录》系列，⁴¹具有较高的研究价值；另有东南亚华文铭刻收集方面的研究，新加坡古迹、文物资料的收集和著述：新加坡大学饶宗颐编撰的《星马华文碑刻系年》开创了编纂东

³³ 作者参与2022年8月20日，由森美兰中华大会堂主办的线上研讨：“建构与永续经营：马来西亚华人地方史研究国际学术研讨会”，其中马来西亚大学黄子坚在其“马来西亚华人及其历史的研究与书写”中持此观点。

³⁴ 林水椽、骆静山，《马来西亚华人史》，马来西亚留台校友会联合总会出版，1984。

³⁵ Wang Gungwu, *The Opening of Relations between China and Malacca (1403-1405)*, in J. S. Bastin and R. Roolvink (eds), *Malaya and Indonesia Studies: Essays Presented to Sir Richard Winstedt*, pp 87-104. London: Oxford University Press.1964.

³⁶ 林水椽、何启良等编，《马来西亚华人史新编》，吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会，1998年。

³⁷ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年）。

³⁸ 林辉远、张应龙，《新加坡马来西亚华侨史》（广州：广东高等教育出版社，1991年）。

³⁹ 刘崇汉，《马来西亚华人社团》，马来西亚嘉应属会联合会丛书，2016年。

⁴⁰ 石仓金，《马来西亚华人社团研究》（北京，中国华侨出版社，2005年）。

⁴¹ 许云樵，《南洋文献叙录长编》1959年，《南洋文献叙录》1965年。

南亚华文碑刻的领域：⁴²新加坡碑刻有陈荆和、陈育崧编辑的《新加坡华文碑铭集录》⁴³；庄钦永的《新加坡华文华文铭刻记录（初编）》和《马六甲、新加坡华文碑文辑录》；傅吾康开始的马来西亚等国华文铭刻资料收集，他主持编纂的《马来西亚华文铭刻汇编》三卷等有关于华人社会相关的记载。⁴⁴另有新加坡国立大学图书馆有丰富的新马华人历史、社团、教育相关的特刊、纪念刊资源，关于华人社会组织运作的文本具有参考意义。

1.6.2.2 英文语境。近年来，英语学界关于马来西亚华人社会研究有许多有价值的成果，从不同角度和层面对华人社会和华人问题进行了深入探讨，通过不同侧重点，对于华人“乡礼”也有一些探讨和研究。一般认为，马来西亚华人研究起源于巴素（Victor Purcell）等学者，巴素的《马来亚华侨史》（*The Chinese in Malaya*）⁴⁵和《东南亚之华侨》（*The Chinese in Southeast Asia*）⁴⁶提供了研究马来亚和婆罗洲华人的调查框架，记述二战前马来西亚的华侨历史，分别对马六甲、新加坡、马来各邦华侨等问题作了分析和研究，为后续从多元视角研究华人社会奠定了基础，迄今也是重要的参考书。英殖民官员对马来西亚华人社会的研究很有参考价值，如：英国人乔纳斯·丹尼尔·沃恩（Vaughan, Jonas Daniel, 1825-1891）的《海峡殖民地华人的礼仪和习俗》对华人社会和风俗礼仪有细致观察，对本文研究华人习惯大有裨益；⁴⁷英语文献方面，外籍学者的英文著作或文章中，有关华人社会、华人文化、华人习俗方面，从英语语系视角理解中国传统文化、习惯风俗又有另外角度的见解。如：“*The Chinese in Malaysia*”、⁴⁸“*The Straits Chinese: A Cultural History*”、⁴⁹“*The manners and customs of the Chinese of the Straits Settlements*”⁵⁰等专著。

⁴² 饶宗颐，《星马华文碑刻系年》，新加坡大学中文学会出版，1965年。

⁴³ 陈荆和、陈育崧，《新加坡华文碑铭集录》，香港中文大学，1970年。

⁴⁴ 傅吾康，《马来西亚华文铭刻汇编》（吉隆坡：马来亚大学出版，1982年）。

⁴⁵ Purcell, Victor, *The Chinese in Malaya*. Singapore: Oxford University Press. 1948.

⁴⁶ Purcell, Victor, *The Chinese in Southeast Asia*. Singapore: Oxford University Press. 1951.

⁴⁷ Vaughan, Jonas Daniel, *The manners and customs of the Chinese of the Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.

⁴⁸ Emerson R, < *The Chinese in Malaysia* >. *Pacific Affairs* 7:1934.

⁴⁹ Khoo Joo Ee, < *The Straits Chinese: A Cultural History* >, Pepin Press, 1996.

⁵⁰ Vaughan, J.D., *The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.

在马来西亚一些英语法律专著中,能够看到华人习惯法与马来西亚司法制度的互动关系,如《马来西亚司法制度》展现了马来西亚殖民地历史和东西方文化的融合,对马来西亚多元司法制度特点及其多元因素做了详细阐述,其中专章介绍了“个人身份法(属人法)”和“华人习惯法”。⁵¹在这方面,《马来西亚法律》起草人之一的休·希克林(R. H. Hickling, 1925-2007)的观点特别值得留意。⁵²他在《马来西亚法律论文》中的“中国人对马来西亚和新加坡立法历史的影响”一文中说:“中国人影响是无处不在的,如果没有他们,马来西亚的立法历史无疑将遵循伊斯兰法学的严格原则和自1960年代中期以来被称为‘土著’人的需要所决定的发展路线。”“华人社区对马来西亚立法发展的影响是相当的,持续存在的,并且值得认真和彻底的研究。”⁵³文章勾勒出了华人社区对马来立法发展影响的一般模式。可见马来西亚英语法学界已经注意到了华人习惯法对马来西亚制定法的渗透和影响。

基于语言习惯,本文对涉及中国习惯法的英文文本译成中文,以作对照使用。但实际上由于习惯法相关的条规、制度、章程多半都在传统的中文状态,较少被英译出来,因此本文使用英文文献相对较少,优先和重点处理中文的文献资料。

1.6.2.3 从习惯法角度来看,马来西亚华人“乡礼”研究的不足和空白:

众多研究呈现出学者对马来西亚华人社会、华人文化的广泛关注与热情,对华人社会的组织研究、社群特点研究、方言群研究等方面卓有成效,但对照本文关注的习惯法这一社会治理中的运作机制,发现已有研究还存在两方面的不足之处值得探讨:

一是相比英语学界已关注到中国习惯法来看,马来西亚华语学界的研究对象更侧重华人社会与华人文化,对马来西亚华人社会的运作规则,习惯法的作用、影响与实践,华人社会影响马来西亚司法方面鲜有提及,尚未引起学界重视和讨论;对涉及华人社会中的规则、制度、秩序、规范等与“乡礼”和习惯法相关联的内容,仅在华人历史、文化、教育、社团等研究视域下有一些零散的体现,或

⁵¹ 【澳】吴明安,张卫译,《马来西亚司法制度》(北京:法律出版社,2011年版)。

⁵² R. H. Hickling: *Malaysian Law*, Professional (Law) Books Publishers, 1987.

⁵³ R.H. Hickling: <The Influence Of The Chinese Upon Legislative History In Malaysia And Singapore>. *Essays in Malaysian Law*. Pelanduk Publications, 1991.

者在部分有限的文本中能看到一些资料，有的仅仅是为说明其他问题而略有提及，但并未专门就此展开研究，也没有将此与中国传统习惯法进行关联研究和比较。一方面，华语学界重视华人社会历史研究，对华人历史来龙去脉、华人社会中的族群关系、方言派系个案研究非常丰富，应该是更关注华人落地马来西亚之后的在地研究，书写与马来西亚国家之间的关系研究更多；另一方面，华人社会是多元文化并存的社会，不是单一类型或者单一认同的社会，而来自中国的习惯法容易产生“以中国为中心”的片面理解。也许基于上述两个方面原因，马来西亚华人“乡礼”对照中国习惯法这一现象还没有进入学界的研究视角。然而，研究中国习惯法的内涵本质，会对此有深层理解和认知，早期华人从中国而来的行为事实决定了他们是带着中国的习惯法而落地马来西亚，也决定了习惯法与华人社会治理存在着某种联系。

二是英文语境的著作与研究成果，大多参考政府官方资料、文件或国家法律条文，多站在统治阶层视角观察华人社会，较少参考中文资料，如对华人社会组织出版的刊物等，对社会运作的细节关注不多。而本文所探讨的华人社会“乡礼”基本存在于社会层面，来源于华人生活的基本面，而非仅仅源自官方的文件资料之中。另外从英文语境“已关注到华人习惯法”这一点来看，无论是《马来西亚司法制度》，还是希克林的相关观点，基本只提及了华人法律纠纷的裁判问题，是从结论出发谈及司法层面对华人习惯法的运用，并未与华人社会运作规范及中国原乡联系起来，而这将是本文主要观测点和研究内容。

除上述研究回顾中提及的人社会综合性著作和成果以外，与华人“乡礼”相关的地缘社团、华人学校、华人秘密社会、华人慈善等各方面研究情况，分别在后续案例章节部分逐项作出说明，以方便论证。

1.6.3 研究综述小结

上述研究回顾表明，在中国习惯法研究方面，学者们非常关注习惯法与“法”的关系，对此争论和探讨颇多，在法人类学、法史学、法社会学角度对习惯法探讨颇为深刻，体现了学界对习惯法的持续关注；法学界注意到了习惯法的社会功能和价值研究，“习惯法是传统社会的‘法’，是传统中国维护社会秩序的规范”

基本达成共识；同时在研究中可以看到，传统社会“乡礼”的乡村治理功能对于形成习惯法、作为习惯法雏形的意义所在。与此同时，马来西亚华人研究从华人历史、华人社会、华人社团、华人教育等多个维度开展了卓有成效的研究。按照中国传统“乡礼”的研究路径，在华人社会的研究中也有一定程度的回应，而且在本文重点关注的华人地缘社团、华人学校、华人秘密社会等方面，一些文本资料能够看出与中国传统“乡礼”的关联和延续。

然而，研究也发现，对于华人在马来西亚社会的社群整合与内生动力、传承中国传统文化的诸多因素之中，尚没有关注到中国传统习惯法这个视角。但不可否认的是，华人移民的过程，也应当是自发形成的“活的秩序”一同南来、落地生根的过程，也就是习惯法移植的过程。从这个意义上讲，华人社会中具有“强制力、合法权威、惩罚性”的社会治理机制，与中国传统“乡礼”、中国传统习惯法之间必然存在千丝万缕的关系，是值得深究和挖掘的。习惯法域外移植研究方面还存在着“理论探讨、研究视角、研究方法”以及调查等诸多方面的不足和空白。倘若能在这方面有所建树，无疑是进一步提升习惯法学术研究体系的很好契机。

比较可喜的是，在一些英文文献中看到，英语学界特别是法学界关于中国习惯法、习惯法对马来西亚司法制度的影响已有部分关注和研究。在此基础上，进一步挖掘“乡礼”各方面在华人社会的移植践履情况，并分析其移植后的特点及影响或推动成文化的情况，便是顺理成章且其极有价值的研究。

1.7 研究方法

本文研究中国习惯法在马来西亚的移植问题，是在多元法律背景下探讨各种规范之间的隔阂与冲突，最终实现社会治理体系的统一性问题。论题不仅涉及社会、文化问题，还有社会治理、法文化相关问题，必须结合相应的方法论才能相互融合、补充和论证。本文在取得材料、分析材料和阐述材料三个方面重点使用了文献整理、规则分析和法文化分析三种研究方法。

1.7.1 取得材料主要采用文献搜集与整理法

本文研究中国习惯法移植马来西亚华人社会的情况，需重点将习惯法相关的规则、章程、规范性文本进行比对研究和文本分析，因此前人已有的研究成果对本文具有重要参考意义。在取得材料上，一方面是有计划地系统搜集相关著作、文献，获得完整的研究资料，重点通过图书馆馆藏资源、网络数据库资源等渠道重点搜集与传统“乡礼”有关的制度、规章、习俗、秩序、纠纷处理等文本资料。如拉曼大学图书馆、新纪元学院图书馆关于中国移民史、华人社会、文化的书籍资料非常丰富；新加坡国立大学中文图书馆是新大图书馆系统下的分馆，以支援中文教学与研究为主要目的，已开发网上检索系统，方便使用网络渠道查阅使用，中文图书馆收集了关于华人历史文化、哲学宗教、政治、教育、社团、经济等 11 个方面的东南亚华人一手文本资料，可直接参考使用；另一方面是已出版或成型的归纳性的文本材料，本就是前人对此文献搜集的成果，可以直接适用，如乡规民约合集、社团组织章程，前文提到的在东南亚华文铭刻收集整理以及古迹、文物资料收集和著述等都是前人整理的一手资料可以参考；再一方面是马来西亚部分华人会馆的留存资料，未经公开整理出版的资料，比如留存会馆内的原始文本，未进入研究视野、不曾被整理梳理过的会馆运作的账本、财务收支、会议记录、纠纷处理文本等，会馆内陈列的规章、运行规则等等，也对本文具有重要借鉴意义。对习惯法具体案例分析来说，开展必要的田野调查是有意义的，比如华人学校、社团的章程、运行规则、处罚等条规及其背景等情况，但受限于近三年疫情影响，国内外的田野调查开展不多，在后续研究中视情况作为案例分析的方法之一再行启动。

1.7.2 分析材料主要采用规则分析法

规则分析方法是法学研究的核心方法。法学获得独立性很大程度上源于规范法学，其核心就是规则分析，有学者指出，“规范分析方法是法学对整个人文—社会学科的最重要贡献之一”。⁵⁴法律规则是体现法律规范体系统一性的最基本元素，习惯法作为社会治理规范的“法的渊源”⁵⁵，运用规则分析法也是基本的研究方法。在法社会学理论下，需要准确认知习惯法，并将法律文化与社会事实

⁵⁴ 谢晖：《法律的意义追问：诠释学视野中的法哲学》，商务印书馆 2003 年版，页 263。

⁵⁵ 周旺生，〈重新研究法的渊源〉，《比较法研究》，2005 年第 4 期，页 10。

加以合理区分，就需要通过规则分析。奥地利法学家尤根·埃利希（Eugen Ehrlich, 1862年—1922年）指出，法律有两种形式，一是国家制定实施的，存在“纸面”上的国家制定法，二是维持“社会秩序”，在社会实践中本身的“活法”。而理顺所谓“纸面的法”（法律）与“活的法”（事实）的关系问题，或者说是“名”与“实”的问题，⁵⁶这是本文需要特别关注的焦点。本文主要采用规则分析方法研究华人社会“乡礼”是否具有习惯法要素中的“合法权威”、“强制性”和“惩罚性”的特征，从而得出一般性的结论。

1.7.3 阐释材料主要采用法文化分析法

根据本文研究路径，要通过法文化理论研究，进行“乡礼”——“习惯法”——“马来西亚华人乡礼”的阐释，因而法文化分析方法贯穿本文始终。法文化学中的法律文化是一个具有丰富涵义的概念或范式，本文采用“作为方法论意义的法律文化”⁵⁷，因为法律也是一种文化符号，“一如交易、科学、宗教、艺术等其他领域，法律提供了一种使其描述具有意义的世界”。⁵⁸习惯法作为直接来自生活世界的法律规范，其文化意义不言而喻。本文涉及习惯法的法意识、规范、形式，习惯法在社会生活中的运作方式等问题，这些都是“作为对象化的法律文化”研究。本文通过法文化分析法，阐释所述案例继承了传统法律文化，并与中国传统法律价值体系、思维方式、运作模式相契合。

1.8 论文结构

本文分四个部分八个章节：分别是绪论部分、理论部分、案例部分和结论部分。

第一部分：绪论（第一章）

简明介绍选题背景、目的意义、概念理解、提出问题、文献回顾、研究方法和章节安排。重点厘清本文研究思路和基本路径，通过回顾习惯法和马来西亚华

⁵⁶ 【奥】埃利希《法社会学原理》，舒国莹译（北京：中国大百科全书出版社，2009），页330。

⁵⁷ 刘作翔，《法律文化理论》，商务印书馆2001年，页67、71、80、118。

⁵⁸ 【美】克里福德·吉尔兹，邓正来译，〈地方性知识：事实与法律的比较透视〉，载梁治平编，《法律的文化解释》，（生活·读书·新知三联书店1998年版），页73。

人相关研究整体情况，提出本文的三个问题意识，确定研究的主要范围及重点案例选用情况，以便直观了解全文研究概况。

第二部分：理论部分（第二、三章）

第二章：法社会学视野下的“乡礼”和习惯法移植。重点介绍与本文研究方法和视角有关的法社会学、中国传统“乡礼”、中国习惯法概念、习惯法移植的概念界定及有关研究情况，为本文开展习惯法移植研究提供理论支撑。

第三章：马来西亚华人社会与“乡礼”。重点介绍马来西亚华人方面情况，分析华人社会、华人文化与习惯法的关系，整理“乡礼”在马来西亚华人社会的表现形式，提出习惯法在华人社会的运作机理和作用路径，为全文提供基本的研究脉络，并为习惯法移植马来西亚的案例研究作铺垫。

第三部分：正文案例部分（第四、五、六、七章）

第四章：中国村落习惯法（乡规民约）在华人地缘性社团的移植。介绍中国村落习惯法、马来西亚华人地缘社团的宏观背景、形成机理及其研究情况，重点分析三个不同时期具有代表性的广东籍会馆发展情况及其运作机理。对照习惯法确认要素，分析“乡规民约”在华人地缘性社团的移植现象和结果。

第五章：中国秘密社会习惯法在华人秘密社会的移植。介绍中国秘密社会习惯法、马来西亚华人秘密会党的宏观背景、形成机理及研究情况，重点分析中国传统秘密社会的代表“天地会”组织移植马来西亚，在华人社会的发展及其特征。对照习惯法确认要素，分析中国秘密社会习惯法在马来西亚华人秘密社会的移植现象和结果。

第六章：中国“乡校”习惯法在马来西亚“华校”中的移植。介绍中国“乡校”、马来西亚华人学校的背景、创办发展及其研究情况，重点分析从小学、中学到专科，再到大学，甚至夜学这套教育体系相对完整的柔佛新山“宽柔学村”的办学案例。对照习惯法确认要素，分析传统乡校在马来西亚华校的移植现象和结果。

第七章：“乡礼”习惯法其他方面在马来西亚华人社会的移植。采用具体案例法，整体介绍中国“乡礼”（狭义）、“乡社”、“乡仓”在马来西亚华人婚俗、华人宗教、华人善堂的移植现象和结果，得出一般性结论。

第四部分：结论（第八章）

总结习惯法视角的重要性，对中国习惯法在马来西亚华人社会的移植情况和特点作出总结，分析习惯法移植马来西亚的司法价值，最后提出研究不足和对未来接续研究，特别是在马来西亚华人社群凝聚、内生动力研究方面的思考与展望。

第二章 法社会学视野下的“乡礼”和习惯法移植

“法”是活生生地流淌于现实生活中的实践，这一点无关“法”的时空与转移。在“法”的视野下观察生活、探讨生活中的规律不仅是理性的，更是本真的；而在国家和社会的实践中，融入“法”的理念和视角，更有助于发现“本土方法和原生经验”⁵⁹。用法社会学的路径，探讨中国社会经验在他国的本土实践，不失为另一种发现“本土方法和原生经验”的思路。中国习惯法在其他国家的移植和践履，不是一个国家到另一个国家的简单传递和复盘，至少包含中国传统“乡礼”这套治理体系的变迁，中国习惯法在他国的本土适应，中国法律移植的实践效果等共同作用。在法社会学理论之下研究上述问题，或许能够找到答案。

2.1 法社会学理论

法社会学是以社会学的方法研究法律现象，研究法律与社会关系的学科，是法学与社会学相互结合的产物，法社会学主要构建法律与社会之间的关系，与所在地区的风俗习惯、生活方式、地理环境、法律秩序、宗教文化、经济状况、文明程度等方面存在密不可分的联系。在法社会学领域公认的社会法学派创始人之一，奥地利法学家尤根·埃利希提出的“活法”理论乃法社会学领域之重要理论，他的学说主张法律的核心应当立足于社会本身。埃利希主张的法社会学理论下的“秩序”、“法律多元”和“法律多元形态”，对于从“法”的角度看待中国传统社会、马来西亚华人社会及其规则的移植具有重要意义。王赓武曾说过：“当我开始研究华侨社会的时候，就特别感谢这些社会学专家，他们所写的东西，从我一个历史学家的观点来看，这些材料是没有办法利用的，也不会用，因为我们都是靠文献、档案、报告，有文献才可以做研究，但他们的方法对我有很大帮助。”

60

⁵⁹ 邓正来，《中国法学向何处去》（北京：商务印书馆，2006年），页249。

⁶⁰ 王赓武，《华人与中国》（上海：上海人民出版社，2013年），页332。

2.1.1 法社会学理论中的“秩序”

埃利希认为，法的本质特征既不在于它来自国家，也不在于它充当法院或其他国家机关裁决的基础，或者构成此种判决之后的法律强制的基础。⁶¹独立于国家而产生、独立于国家而存在的法存在于何处？答案是“社会秩序”之中。要说明法的起源、发展和本质，就必须首先探究团体的秩序，⁶²而不是以法条作为出发点。社会行为规则塑造着社会关系，任何的人类关系，无论是暂时的还是持久的，都完全以团体中的行为规则来维系，稳定的、持久的、普遍的关系错综复杂地结合在一起，便形成了秩序。

秩序之所以具有规范属性有两个因素：一是社会规范得到实际的遵守。社会团体通过权威力量和强制手段要求个人服从社会规范，社会规范的强制基于个人从来就不是一个“孤立的个人”的事实，个人融入和受制于一系列团体，这一点正是社会规范强制权力的来源。⁶³二是秩序存在应然性，因为它得到团体和团体内个体的承认。这种承认，也就是对秩序普遍遵守的“自律”，也表明秩序是以团体和个人的确信为基础的。

2.1.2 法社会学理论中的“法律多元”

在多元的社会结构中，多元的秩序才可能存在，法律多元也才可能有生存的空间。法律多元的理论关注的核心问题是，一个社会怎样在没有国家法律规定基础上还能够维持基本运转秩序，或者说在不具有法律特征的社会规范运作之下，怎样发挥“法”的作用还不至于“无序”。法社会学理论中法律多元的实质，就是两种规范秩序的并立：

其一为所谓的“活法”，直接规制和调整团体秩序的自团体结构及其规范，通常为各社会共同体（家庭、村落、企业、商会、协会、学校等）成员所认可，并在实际上支配成员之行动的规范，它包括生成和维持团体内在秩序的习惯和惯例，是社会团体内部秩序的产物。主要特征为：它存在于所有的人类团体之中，小至家庭、村落、企业，大至政党、协会、国家，不论规模大小、形态复杂程度，

⁶¹ 【奥】埃利希《法社会学原理》，舒国莹译（北京：中国大百科全书出版社，2009），页25。

⁶² 【奥】埃利希《法社会学原理》，舒国莹译（北京：中国大百科全书出版社，2009），页40。

⁶³ 【奥】埃利希《法社会学原理》，舒国莹译（北京：中国大百科全书出版社，2009），页66。

只要是人类团体，都存在的秩序；它是内生性的，而不是由外部施加的；它的内容由团体的结构和运作方式决定，产生、变化都由团体复杂的关系和错综的圈子决定；它是在团体内部直接发生作用的规范，形式多样，既可以成文也可以是不成文。“活法不是法条中确定的法，而是支配生活本身的法。”⁶⁴

其二为所谓的“外来法”，来自团体外部，不直接规制和调整团体秩序的外来规范，通常的行政裁决规则、国家诉讼规则、各领域法律规则等，是外部干预团体秩序的产物。主要特征为：它不产生于社会团体本身，而是由外来者施加的，是外来者对团体内部秩序的干预；它的内容不是来自团体内部秩序，而是来源于社会统一秩序的需要；它不以维护小团体秩序为目的，而是要求各团体遵守统一创设的秩序；它确保的是社会的统一性及其需求的实现。

理解法律多元，仅仅看到“活法”和“外来法”两种规范的并立是不够的。在二者的关系当中，“活法”规范处于是最原始、最基本的规范，活法构成了人类社会法律秩序的基础，它形塑了社会团体的内部秩序。而“外来法”虽不处于基础性地位，但它是随着社会统一化进程，为统一社会秩序维系所必需的秩序，同时促进了各社会团体的功能得到正常发挥，且随着国家产生后作用日益明显。也有学者指出，最初人类学家们通过考察殖民、后殖民社会的秩序，发现这样一个事实：将欧洲法律强加于殖民地的做法并未生成殖民者们津津乐道的所谓“文明”，在很大程度上，殖民社会原有的秩序形式仍旧存在，并与欧洲法律体系相抗衡，从而形成了一种多元法律格局。⁶⁵在法律多元关系中，我们重点关注的不是社会团体是如何自上而下施加规范的，而是反过来看，已然固化的行为是如何上升为团体的运作秩序的，这样一来，在研究跟“法”有关问题时候，就不单关注成文的“法条”，而会与活生生的内部关系和秩序相联系。

2.1.3 法律多元的表现形态

法律多元的实质可以理解为活法和外来法的二元并立，而法律多元的表现形态却不止于此，是更加多样化的。“只是主张法律多样性的那些人只是将“法律”

⁶⁴ 【奥】埃利希《法社会学原理》，舒国莹译，（北京：中国大百科全书出版社，2009），页545。

⁶⁵ Merry,S.E.,Legal Pluralism.Law and Society Review >.Law and Society Rev. 1988,22(5):869. “[法律多元化]...为理解法律强加和对法律的抵抗的动态提供了一个框架。”

理解为法律条文，”⁶⁶法律条文的多样性只是法律多元的外在表现形态，而丰富的法世界显然更加复杂。法律多元至少在三个方面呈现不同的景象：一是国家法，国家作为社会的机关所确定的规范自身的秩序规范，包括国家宪法、国家机关法、国家裁判规范等，它不具有自我实施性，要依赖于国家行政机关的执行，而“国家机关既不是无所不能，也不是无所不在的，”在法律多元角度，国家法有其自身局限性；二是社会法，社会法更多涉及的是团体的内在秩序，存在于具体的支配关系、契约关系、生活关系、商业、习俗惯例中，它有足够的手段促使该团体范围内的个人遵守其规范；三是习惯法，习惯法是在“法律多元”框架下，在长期的生产生活实践中形成的，产生于社会团体的内在秩序。

在法律多元表现形态问题上，博登海默指出：“法律是一个带有许多房间、大厅、凹角、拐弯的‘大厦’”，在同一时间里想用一盏探灯照亮每一个房间、凹角和拐弯是极为困难的”⁶⁷这也正说明，社会关系的复杂性也同时造就了社会规范体系的多样性。日本法学家千叶正士提出了法律的经典划分法，他把法律区分为三对概念：“官方法（国家法）与非官方法（民间法）”、“固有法和移植法”、“法律规则和法律原则”，⁶⁸这三对概念广泛活跃于大陆法系甚至英美法系的法律文书及其司法文件中。无论哪一理论源头，都切实站在“法”与社会秩序密切相关、“法”存在多种形态的立场，为习惯法移植研究提供了理论支撑。

2.2 中国传统“乡礼”

法学家、社会学家瞿同祖的《中国法律与中国社会》被公认为运用现代方法研究中国法律史的经典之作，他将法律与社会相结合提出的“以礼入法”概念是中国法社会学的重要理论，指出：“礼未尝不可以法律制裁来维持，来推行，而无损其为礼……同一规范，在利用社会制裁时为礼，附有法律制裁后便成为法律。成为法律后，既无害于礼所期望的目的，也不妨害礼的存在。”⁶⁹中国传统社会

⁶⁶ E.Ehrlich, <The Sociology of Law>, 36 Harvard Law Review, 1922, p.129.

⁶⁷ 【美】博登海默，《法理学、法哲学及其方法》，邓正来等译，（北京：华夏出版社，1987），页82-83。

⁶⁸ 【日】千叶正士，《法律多元——从日本法律文化迈向一般理论》，（中国政法大学出版社，1997），千叶正士为站在非西方立场，从本民族经验出发对法律多元进行理论建构的东方学者先驱。

⁶⁹ 瞿同祖，《中国法律与中国社会》（中华书局，1981年），页321。

“礼”是“社会公认合式的行为规范”。中国社会学和人类学的奠基人之一费孝通在《乡土中国》中，以社会学的方法，剖析了传统中国农村的社会结构及其治理模式。在乡土社会中，人们彼此之间都是熟人，信用的确立不必依靠对契约的重视。他们追求“无讼”，公共秩序的维持无需仰赖国家的法律，而是仅依靠“对传统规则的服膺”，即所谓“礼治”。他说：“乡土社会……是个‘无法’的社会，假如我们把法律限于国家权力所维护的原则，但是‘无法’并不影响这个社会的秩序，因为乡土社会是‘礼治’的社会……而礼却不需要这有形的权力机构来维护，维护礼这种规范的是传统。”⁷⁰它不需要诸如国家这样有形的权力机构来维持，而是经过教化养成的一种主动服膺于传统的“礼”。

2.2.1 何为“乡礼”

《论语·学而第一》曰：“礼之用，和为贵”，“礼”的用处在于维持“和”，若要促进人心之“和”与社会之“和”，必须用“礼”加以规范，礼注重外在行为的制约性法则，又关注于内在道德品性的规范与信条。费孝通在《乡土中国》一书中指出，“礼并不是靠一个外在的权力来推行的，而是从教化中养成了个人的敬畏之感，使人服膺；人服礼是主动的。”礼是治理国家和控制生活最重要的规范，也是儒家推崇备至的行为准则。⁷¹武树臣在《中国传统法律文化》中指出：礼作为习惯性行为规范，其涉及的范围比法律要广泛的多。就是说，在那些尚未有现成法律加以调节的社会生活领域，实际上是有礼来调节的。在国家政权和法律鞭长莫及的无数乡野村落，实际发挥作用的仍是礼，有时礼还被赋予家法族规的形式。⁷²

所谓“乡礼”，实为发挥乡村治理功能的统称，学界并未对“乡礼”有一确定称谓，一般有“乡约”、“乡规”、“乡村治理”等各种说法，本文重在运用其“中国传统社会治理的规范”这一内涵要义，因此文中并未特别区分上述概念。因发挥治理功能的“乡礼”具有时间空间的复杂性，在学界并无定论，有多种释义：有学者指出，乡礼是出于某种目的和需要，生于乡里、施于乡里的自治性或

⁷⁰ 费孝通，《乡土中国，生育制度》（北京：北京大学出版社，1998年），页50。

⁷¹ 马小红，《礼与法：法的历史连接》（北京：北京大学出版社，2004年版），页78。

⁷² 武树臣，《中国传统法律文化》，（北京：北京大学出版社，1996年版），页718、746。

半自治性规范纲领，其发挥作用的最主要方式是教化；⁷³陈会林以地缘为区分标准，划分民间社会组织，将乡里、乡约等均纳入民间规约与章程范畴，统称为民间自治性规范，适用于特定共同体，并具有实际的规范作用；⁷⁴顾涛在其研究周代乡礼重建和演变的文章《礼制史上的鹊巢鸠居—乡礼的礼义及其历史演变》中，认为“乡礼”乃“作为王道政治由政府铺展至乡间的重要体现方式”，这是作者立足《仪礼·乡饮酒礼》对“饮酒礼”的演变，从礼义的角度作出的解释；而该文中另一概念“乡治”则为“相对于自上而下的天子、诸侯分封制的另外一条路径，是一种由下而上的社会自发组织模式。乡礼的礼义能否得到体现，取决于乡治的运作。”显然，这里的“乡治”与本文研究的乡村治理为同一概念。⁷⁵

概括以来，本文所指称作为民间乡村治理模式的“乡礼”：“乡”乃指宗族聚落，也可以泛指“百户为乡”的地方性之民间社区乡里；“礼”为礼治、治理之意，其构成有“六礼”之说，“乡礼”意为来自乡间的礼仪、礼节，后成为宗族、乡村治理的规范，⁷⁶“乡礼”制度具有礼法结合、德主刑辅的社会治理功能，多以地方自治的形式来实现，起着稳定乡村社会秩序的作用。

2.2.2 中国传统“乡礼”的演变

乡村是中国传统社会治理的最重要场域，而乡民则为乡村治理最重要的群体。随着历史与社会变迁，发挥乡村治理功能的“乡礼”也在不断演化发展之中。但无论“乡礼”“乡约”“乡治”“礼治”何种称谓，都是中国传统社会民间治理的重要见证，通过北宋以来发挥重要治理功能的“乡礼”范本见其演进过程：

北宋时期的《吕氏乡约》为中国历史上第一个由士绅倡导并实施的乡民自治组织规范，乡村重大事宜“共议更易”，且退约、入约自由，是传统乡村治理的范本之一。⁷⁷南宋时期，朱熹以司马光的《书仪》为蓝本，撰写了《朱子家礼》，⁷⁸又以《吕氏乡约》为蓝本，撰写了《增损吕氏乡约》，此后乡约迅速推行全国；明洪武年间，朱元璋在全国范围推行“里甲制度”，规范基层结构，维护基层秩

⁷³ 张荣波，《宋代以来民规乡约的生成、演变及其近代类型》，浙江大学，2006年，页3。

⁷⁴ 陈会林，〈明清地缘社会解纷中的民间法及其与国家法的互动〉，《民间法》，2010年，页100-103。

⁷⁵ 顾涛，〈礼制史上的鹊巢鸠居—乡礼的礼义及其历史演变〉，《文史哲》，2022年第2期，页31。

⁷⁶ 郑文泉，《马来西亚近二百年儒家学术史》，（北京：华文出版社，2018年），页4。

⁷⁷ 吕大临，《吕氏乡约乡仪》，载陈俊民辑校，《蓝田吕氏遗著辑校》页560。

⁷⁸ 朱用纯，《朱子家训》（延吉：延边大学出版社，2002年）。

序；后朝廷颁布《教民榜文》，⁷⁹借由“老人制度”来治理教化社会秩序。明代以来，王阳明推行《南赣乡约》，⁸⁰是道德宣讲型乡约的创始者，其主旨仍在于教化乡里；黄佐制定的《泰泉乡礼》是“乡礼”向制度化方向发展的重要范本；吕坤制定并推行的《乡甲约》，基本将乡村政治、经济、教育等事务都纳入到了官府的管理体系中。⁸¹继朱熹《朱子家礼》后，许多曾经为官一方的地方缙绅都制定“乡礼”，形成了若干乡礼版本。但“乡礼”范本虽发生变迁，然而传统中国始终注重运用一套综合治理体系作为社会运作系统的理念并未改变，且可将历代“乡礼”体系简括为“礼治”和“法治”为主体的治理模式。二者在相互博弈和实践检验中，体现出中国乡民的传统观念：以“礼”为主倡导教化激励作为治理根本的举措，乡民接受程度较高，治理效果更为有效；以“法”为主力求被动训导的举措，不易长久贯彻。

上述乡礼范本之中，黄佐于嘉靖九年所著的《泰泉乡礼》最为典型，⁸²本文以此乡村治理范本为中国传统“乡礼”移植马来西亚华人社会的基本脉络，原因有四：一为《泰泉乡礼》之作者黄佐，其与大学士丘濬、闻名全国的理学家陈献章合称“明代广东三大学者”；⁸³二为《泰泉乡礼》之体系，乡礼参照和吸收了自王安石开创的保甲制度、蓝田吕氏以来的乡约制度、王阳明的《南赣乡约》、明代产生的里社祭祀制度以及《家礼》等内容，而形成了完整体系的以礼治乡的制度，侧重社会治理，即将乡约、社仓、社学、保甲等融为一体，并融教于治安、救济、教育于一炉。⁸⁴在历代乡礼范本中“率先将乡约与保甲、社学、社仓打成一片”。⁸⁵三为《泰泉乡礼》之主要作用地域为岭南地区，是移民马来西亚华人的主要祖籍地，乡礼推行后很快在广州府所属州县推行，并为此后岭南地区许多地方推行乡约里甲制的重要范本；⁸⁶四为《泰泉乡礼》之影响，被人们誉为“医世

⁷⁹ 《教民榜文》，皇明制书明万历七年张鹵刻本。引自《古代乡约及乡治法律文献十种》，第一册。黑龙江人民出版社，2005年版，页89-125。

⁸⁰ 王守仁撰，吴光等编校：《王阳明全集》卷17《南赣乡约》。

⁸¹ 杨开道，《中国乡约制度》，页128。

⁸² 黄佐，《泰泉乡礼》，（四库全书·经部·礼类·总第142册）（上海：上海古籍出版社，1987年）。（以下“乡礼”之“六礼”的主张部分，皆引自本书原文。）

⁸³ 黄伟宗，司徒尚纪，《中国珠江文化史》，（广州：广东教育出版，2010）。

⁸⁴ 杨开道，《中国乡约制度》（北京：商务印书馆，2015年），页127—183。

⁸⁵ 曹国庆，《明代乡约推行的特点》，《中国文化研究》，1997年春之卷，页19。

⁸⁶ 叶汉明，《明代中后期岭南的地方社会与家族文化》，《历史研究》，2000年第3期，页20。

良药”，“在明人著述中，犹为有用之书”，⁸⁷“刻于广之藩司，颁诸郡邑行矣”，⁸⁸在广大乡村构建起“心悦诚服”的统治秩序，成为士大夫阶层推行乡村教化的纲领性文件。

2.2.3 “乡礼”的社会治理机制

在中华法系中最为重要的《唐律疏议》“一准乎礼”，以礼为最重要的指导原则，因此一般认为“礼”是“中国传统法的灵魂”，“乡礼”可谓传统社会治理机制的雏形。本论文着重讨论以《泰泉乡礼》为代表的，中国传统社会构建的一整套乡村治理体系，怎样由“乡礼”推而发展为习惯法后，经由移民移植到马来西亚的发展和作用情况。

从黄佐这套自治体系来看，其目的是对乡民实施道德教化，这种设计的意义在于：⁸⁹

予作《乡礼》，百家为乡，乡立之社，社立之学，前置鼓以警众，后囤仓以储粟，择保长行乡约，以综之保长。

是故乡约以司乡之政事，乡社以司乡之祀事，保伍以司乡之戎事，社学以司乡之教事，社仓以司乡之养事，保约即为约正，保副即为约副。润泽制宜，务合人心，而官毋督焉。

可见，《泰泉乡礼》强调“官毋督”，体现了“乡礼”与“官”的关系，官是乡礼的倡导者，而乡礼的执行则交由约正、约副等“民间领导者”。《泰泉乡礼》其书六卷，首举乡礼纲领，以立教、明伦、敬身为主；次举五事，曰乡约、乡校、社仓、乡社、保甲，皆为民间基层社会组织，“六礼”构造了一个完成的乡治系统（对“泰泉乡礼”构造的乡治系统，也有“一纲五礼”的说法，认为纲领“乡礼”只是纲领或总纲，但其实“乡礼”纲领部分的“立教、明伦、敬身”即为狭义之“乡礼”之意，因此本文采用“六礼”一说）。在“乡礼”结构上，将乡约、乡校、社仓、乡社、保甲等基层乡间治理的各环节有效连接、结合，构建为一套体系，作为社会治理的总纲，在“纲领”中明确：

⁸⁷ 清永瑨，纪昀，《四库全书总目》，中华书局，1965年。

⁸⁸ 黄佐，《泰泉乡礼》，（四库全书·经部·礼类，总第142册）（上海：上海古籍出版社，1987）。

⁸⁹ 黄佐，《庸言》卷7《政教》，《四库全书存目丛书》子部第9册，页611。

一曰乡约，以司乡之政事；二曰乡校，以司乡之教事；三曰社仓，以司乡之养事；四曰乡社，以司乡之祀事；五曰保甲，以司乡之戎事。（文中“乡礼”之“六礼”的主张部分，皆引自黄佐《泰泉乡礼》，不另注出处。）

“乡礼”纲领主张：

凡乡礼纲领。在士大夫，表率宗族乡人，申明四礼而力行之，以赞成有司教化。

其本原有三。一曰立教，二曰明伦，三曰敬身。

立教以家达乡。其目三：一曰小学之教；二曰大学之教；三曰乡里之教。

明伦以亲及疏。其目五：一曰崇孝敬；二曰存忠爱；三曰广亲睦；四曰正内则；五曰笃交谊。

敬身以中制外。其目四：一曰笃敬以操行；二曰忠信以慎言；三曰节俭以利用；四曰宁静以安身。

“乡礼”主张建立起以“立教、明伦、敬身”为本的一套教化机制。用以教化乡民孝、忠、睦、正等。

2.2.3.1 “乡礼”（狭义）主张：

一曰冠，士大夫延有德之宾行于家；

二曰昏，凡昏礼，古有问名、纳采、纳吉、纳征、请期、亲迎六节；

三曰丧，凡居丧，要以哀戚裹事为主，不许逆丧成昏；

四曰祭，凡祭祀，所以报本追远，不可不重。

狭义“乡礼”为《家礼》之四礼，主管乡民的礼尚往来，对冠礼、未冠、月朔、谢宾等礼仪均有规范要求；主管传统婚俗，规定问名、纳采、纳吉、纳征、请期、亲迎六节，“男子未及十六、女子未及十四成昏者，谓之先时”“凡女服，首饰衣裙随俗，但不许用违禁之物”；主管传统丧葬之礼，确立九条丧仪，“凡葬，依《家礼》，用灰隔”“其有乘时强占他人坟地，送官惩治”；主管祭祀礼仪，“有疾病，惟祷于祠堂及五祀，或里社”等。

2.2.3.2 “乡约”主张：

凡乡之约四：一曰德业相劝，二曰过失相规，三曰礼俗相交，四曰患难相恤。

尊幼辈行、造请拜揖；请召迎送；庆吊赠遗

“乡约”方面，《乡礼》提出“德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤”四条规约，同时明确了乡约的结构、职能，目的是通过有组织的教化和监督来规范乡民言行，化解矛盾冲突，制止违规行为。在乡村社会，主张培养乡民“教弟子以兴礼义”，“辟异端以崇正道”，“敦朴俭以保家业”，“息讼以免刑罪”，“化愚顽以息盗贼”等习惯，进而实现乡村社会秩序的稳定与和谐。

2.2.3.3 “乡校”主张：

凡在城四隅大馆统各社学，以施乡校之教。

施教以六行：一曰孝，二曰弟，三曰谨，四曰信，五曰爱众，六曰亲仁。

六事：一曰洒，二曰扫，三曰应，四曰对，五曰进，六曰退。

六艺：一曰礼，二曰乐，三曰射，四曰御，五曰书，六曰数。

在乡民的教育方面，“乡礼”主张应“尊以为父师”，以“其闻善不相告，闻恶不相警，礼俗不相交，患难不相恤，阳善阴恶，二三其德者，不在此位”为宗旨，建立乡校，为子弟教授“六行”（孝、弟、谨、信、爱众、亲仁）、“六事”（洒、扫、应、对、进、退）和“六艺”（礼、乐、射、御、书、数）。

2.2.3.4 “乡仓”主张：

凡社有学则有仓，保甲时当看守，立乡老掌之，与教读及约正等公同出纳，有司毋得干预抑勒。

各社除有仓去处，若初创立者，就于大户家借一大柜，或竹围，收贮满，则复置。

正斗斛、稽敛散、时糴余、恤贫穷、赈荒歉。

在社会救助、慈善互助方面，“乡礼”主张通过公借（官司出谷本，谓之公借）、义劝（良善之家有愿备谷）、罚入（犯义之过者所罚之谷）等措施，使社仓发挥作用，包括赈灾、济困、调节谷价丰，让乡民在社仓的帮助下度过难关，达到有效治理乡村社会的目的。

2.2.3.5 “乡社”主张：

凡城郭坊厢以及乡村，每百家立一社，筑土为坛，树以土所宜木。以石为主，立二牌位，以祀五土五谷之神。

祈用仲春、报用仲秋、凡春秋二祭，当遵古人社祈年报赛之礼。

有事则告、有求则祷、有疑则誓、有过则罚、有患则禳、有庆则会。

在“乡社”方面，“乡礼”主张乡民通过参加祭神仪式，实现告（有事则告）、祷（有求则祷）、誓（有疑则誓）、罚（有过则罚）、禳（有患则禳）、会（有庆则会）的目的，从而达到“恭敬神明，和睦乡里，以厚风俗”的治理目的。

2.2.3.6 “保甲”主张：

凡一社之内，一家为一牌，十牌为一甲，甲有总。十甲为一保，保有长。

凡立牌有三：一曰戒谕，二曰沿门，三曰十家。

保甲方面，《乡礼》结合“保五法”、“保甲法”，参照“十家牌法”的结构，使乡民在处理（尊戒谕、慎宥罚、联守望、时操练、严约束、稽去往、恤穷困、防行旅）“八事”中，形成乡村社会的秩序、教化、慈善的良性生态。

《乡礼》罚则方面：仅以“过失相规”一条为例：

同约之人各自省察，互相规戒。

小则密规之，大则众戒之。不听，则会集之日，直月以告于约正。约正以义理诲谕之。谢过请改，则书于籍以俟。三犯，则行罚。

其争辩不服与终不能改者，皆听其出约。

一旦被罚出约，等同于被乡民所抛弃，以后很难在“熟人社会”立足。显示出极强的约束力和惩罚性。

《泰泉乡礼》为代表的“乡礼”治理体系，将“一纲五事”相互渗透、相互为用，使基层社会治理中的管理、教育、防御、服务、救助等事项有机结合起来，共同发挥着整合乡民意识、维护稳定的社会职能。可谓中国传统社会一套完成的乡村治理结构。传统社会“乡礼”这套完整的乡治体系，具有条规具体化、规则强制性、惩罚明确性等特点，从价值理念、作用对象、社会功能、治理模式来看，可谓中国早期习惯法的雏形之一。

2.3 中国传统习惯法

2.3.1 习惯法定义

对习惯法的定义,国内外学者观点莫衷一是。习惯法是英美法系的重要渊源,也是大陆法系的法律渊源之一。本研究立足法社会学的立场,重点分析以社会学方法论与社会视角为特征的学者观点。国外的代表人物,德国社会学家马克斯·韦伯认为,习惯法是“一种…依据默契而适用的准则”;⁹⁰欧根·埃利希在其法社会学名著《法社会学原理》中提出了所谓的与国家制定法相对的“活法”概念,此处的“活法”就是指社会中自发形成的各种习惯和惯例,它们非经国家制定却同样能保证社会的秩序化。⁹¹国内方面,孙国华在其主编的《法学基础理论》中说:“习惯法是经由国家认可并赋予国家强制力的完全意义上的法”;⁹²高其才认为“习惯法是独立于国家制定法之外,依据某种社会权威和社会组织,具有一定强制性的行为规范的总和”;⁹³田成友观点:“习惯法是独立于国家之外的,人们在生产和生活中根据事实和经验,依据某种社会权威和组织确立的具有一定强制性的、人们共信共行的行为规则”⁹⁴等等。

在众多学者对习惯法的定义中,作者倾向梁治平的观点:“习惯法乃是由乡民长期的生活与劳作过程中逐渐形成的一套地方性规范;它被用来分配乡民之间的权利、义务,调整 and 解决他们之间的利益冲突;习惯法并未形诸文字,但并不因此而缺乏效力和确定性,它在一套关系网络中实施,其效力来源于乡民对于此种“地方性知识”的熟悉和信赖,并且主要靠一套与特殊主义的关系结构有关的舆论机制来维护。”⁹⁵这个定义是从法律多元角度界定的,认为习惯法是从社会的角度观察规则的产物,主要以口耳相传的方式在民间社会自发形成,强调的是

⁹⁰【德】韦伯,《经济与社会》,林荣远译,商务印书馆1997年出版,页355-368。转引自高其才,《中国少数民族习惯法研究》,清华大学出版社2003年出版,页2。

⁹¹【奥】埃利希《法社会学原理》,舒国莹译(北京:中国大百科全书出版社,2009)。

⁹²孙国华,《法学基础理论》,中国人民大学出版社,1987年版,页41。

⁹³高其才,《中国习惯法论》,(北京:社会科学文献出版社,2015年版),页3。

⁹⁴田成有,〈对接:国家制定法与民族习惯法的二元论〉,《少数民族习惯法研究》,(昆明,云南大学出版社,2007年)。

⁹⁵梁治平,《清代习惯法:社会与国家》,中国政法大学出版社,1996年版,页166。

在长期的社会生活中逐渐自然形成。这与哈耶克在概括西方社会发展时提出的“自发生成秩序”不谋而合，指人类社会的整个秩序，特别是法治秩序，不是因为事先的计划和理性的设计而生成的，而是“人之行动而非人之设计的结果”。⁹⁶同时把习惯法作为乡民在长期的生活经验中通过经验认同而形成的知识传统，这种定义方式注重在“草根文化”中建立法治的本土根基，对中国人生活秩序的达成机制进行文化阐释，因而符合中国文化习惯和中国习惯法移植的实际。

2.3.2 习惯法的确认

习惯法区别于“习惯”：

习惯是某种程度上固定的思考方式、意志或者感觉方式，是由以往重复的心智体验而获得的，习惯在一定的层面上也可以指在一定地区广泛有效的习俗和惯例，而习惯法则是一定时间和地区许多人共同的行为倾向和价值趋势所在，习惯法的产生往往来源于个别习惯的普及化，这是两者区别之一。其二，习惯在效力上谈不上强制性，它只作用于个人的内心心理状态；而习惯法则在一定的区域内依靠着一定的权威和组织来公开化地对个人的行为作出指引，并且对于违反者施加惩罚或者强制。⁹⁷习惯法被视为是人们的具体义务和责任，可能涉及婚姻和子女抚养、遗产的流传、或缔结与履行协议的方式等问题，习惯法所涉及的并不是社会常规、外在礼仪或审美问题，而是重要的社会事务，亦即为了确保令人满意的集体生活而必须完成的工作。”⁹⁸其三，普通习惯一般不会表现为利益或者权利义务之间的冲突，习惯法则不同，它总是对彼此之间的对应或者对立关系进行协调与维护，“习惯法较普通习惯更具确定性和操作性，也更适于裁判”。⁹⁹其四，习惯是口语化、通俗化的概念，但是习惯法却与国家政治和民族文化息息相关，是学理上的科学概念。但无论如何，不可否认习惯法与习惯之间存在根深蒂固的关系。“习惯”上升到“习惯法”的程度和层面，是因为习惯被赋予了“法”定义的一般规范性要素。在没有成为习惯法之前，习惯没有约束力和强制性，只

⁹⁶ 【英】哈耶克《法律、立法与自由》第一卷，邓正来译，中国大百科全书出版社2000年版，“代译序”部分。值得注意的是，习惯法的这种自发性并不排除它可以经由制定性规范转化而来，当这种规范成为人们的习惯而得到遵守时，亦可以被认为具有了自发性的特点。

⁹⁷ 库尔班·依不拉英，〈习惯法与习惯略论〉，《法制与社会》，2009年3月刊。

⁹⁸ 【美】博登海默，《法理学法律哲学与法律方法》邓正来译，中国政法大学出版社2001年版，页380。

⁹⁹ 梁治平，《清代习惯法：社会与国家》，中国政法大学出版社，1996年版，页165页。

处于一种自然状态时，只是“习惯或风俗”而已；在共同特定的群体社会组织生活中，某一些习惯逐渐被公共群体和社会组织内成员普遍接受和认可，并作为群体或组织特征被固定和研究，再通过社会组织权威的确定和影响，习惯才逐渐被确认了它的“法”的地位，同时，违反习惯法将受到相应惩罚。

习惯法与国家法相对应：

习惯法所代表和满足的是社会一定区域及特定人员的治理要求，习惯法在一定程度上补充着国家法的来源，并为国家法在处理特定群体和社会秩序方面提供借鉴机制。习惯法与国家法之间存在四方面的区别：¹⁰⁰其一，习惯法所代表的习惯规范是民间自发积淀而形成的，深受当地环境、生活方式和文化水平等多方面因素影响，深深植根于民众的认同之中，不易被外来规范所取代，具有很强的内生性；而国家法是由特定国家机构制定、颁布、采行和自上而下予以实施的法律。其二，习惯法往往具有地域性或特定群体性，而国家法在国家领域之内具有统一性；习惯法是基于一定的地缘、业缘等关系而产生，所以其内容和效力只及于一定范围或者只适用特定的对象。其三，习惯法的基础是基于社会成员之间的相互交换关系，而国家法的基础是国家强制力。其四，习惯法的表现形式多样，以不成文法为主，而国家法则以成文法或判例法为主；在两者对应关系上看，习惯法与国家法的区别体现在实体内容及其正当性的形成机制方面。

习惯法的确认需满足的要素：

习惯法的特点，决定了它不像国家法那样成文固定和呈现，且具有统一性，因此习惯法的确认非常关键，学界对此说法不一。民国二年，大理院发布判例规定：“凡习惯法成立要件有四：一要有内部要素，即人人有法之确认心；二要有外部要素，即于一定期间内就同一事项为同一行为；三要系法令所未规定之事项；四要无悖于公共秩序、利益。”¹⁰¹这个习惯法要件的判断概括了习惯进入司法程序的特征，法官容易识别加以运用，对司法实践有较高参考价值，但尚缺乏对违反习惯法的惩戒措施。台湾学者何孝元认为习惯法须具备五个要件：其一，须有

¹⁰⁰ 厉尽国，《法治视野中的习惯法：理论与实践》，中国政法大学出版社，2010年，页80、81。

¹⁰¹ 黄源盛，〈民初大理院关于民事习惯判例之研究〉，《政大法学评论》，2000年6月63期，页1-46。

习惯之存在；其二，须为人人确认其有法之效力；其三，须属于法规所未规定之事项；其四，须不悖于公共秩序与善良风俗；其五，须经国家（法院）明示或默示承认。¹⁰²梁慧星认为：习惯是多数人对同一事项，经过长时间，反复而为同一行为。习惯经国家承认时，方成为习惯法。¹⁰³对于何孝元和梁慧星的观点，习惯法构成要件是否应当包括“由国家（或法院）承认或适用”？根据习惯法概念和特点，不论国家立法是否承认或法院是否适用习惯法，均不影响习惯法的客观存在。德国法学家拉伦茨认为，“习惯法是事实上被普遍遵循人际关系上的行为规则”¹⁰⁴，法国法学家雅克·盖斯坦认为“习惯法具有法律之外，同法律一样的一种实体法渊源”。¹⁰⁵这两种国外学者观点，习惯法强调的是事实上的惯行与法的确信之结合，而不在于国家法的承认。综合各方观点，作者认为：习惯法的确认应满足三个要素：权威性、强制力和惩罚性。

一是权威性。一般意义上，“权威”是使人信从的力量和威望，也特指某种社群范围具有明确能力、最有影响和地位的人或事物。权威需要有权力作为保障，但权力来自规则，权威又出自民心，权力需要通过社群范围内的普遍认同、服从和绝对拥护才能获得权威。在习惯法上，即指对该习惯，其生活（交易）圈内的人对之有“法的确信”，具有明显规范性，这是该习惯作用之特定社群内之人群的主观态度，是一种群体确信，是确定规则之权利义务的长效机制。如社会组织的宗旨、作为权威的首领职能、群体共同信仰等。

二是强制力。决定权威的大小，一般表现为采用什么样的强制手段。没有强制力的规则很难实现规则设定的目标，习惯法之所以通过社会舆论、章程运作、首领的威望等强制力来保障习惯法的实施，是因为特定社群组织的章程、条规、准则所实施的权利义务关系的调节功能，必定触犯某些不愿遵守规则群体的利益或者习惯，因而必然遭受反对和抵触，缺乏强制性的治理则变得苍白无力。无论这种强制力是精神的（如舆论和面子），还是来自规范性要求的强制力，都是保障权威性得以实现的手段和方式，具体表现为社群组织的章程、条规、准则等。

¹⁰² 何孝元，《云五社会科学大辞典》（第六册法律学），台湾商务印书馆 1971 年版，页 302。

¹⁰³ 梁慧星，《民法总论》（北京：法律出版社，2011），页 28。

¹⁰⁴ 【德】卡尔·拉伦茨，《法学方法论》，陈爱娥译，（北京：商务印书馆，2003），页 230。

¹⁰⁵ 【法】雅克·盖斯坦，《法国民法总论》，陈鹏等译，（北京：法律出版社，2004），页 475 - 480。

三是惩罚性。惩罚在形式上如涂尔干所说“惩罚是建立在痛苦之上的，或至少带来一定的损失。如财产、名誉、生命和自由，或者剥夺其所享用的某些事物。”¹⁰⁶对违反习惯法的行为施以惩戒，从而实现规范集体生活的秩序，这是对于习惯之“实质”内容的监控和规范，也是保障习惯法的最终手段。惩罚的方式可能是道德批判、名誉惩戒、社会舆论或责打咒骂、财产惩戒，也有可能是肉体惩罚等。

2.3.3 “乡礼”为何相当于传统习惯法？

探讨“乡礼”这套中国传统社会治理体系与习惯法的关系，就是深入挖掘传统中国的社会结构、社会阶层、社会生活及其发展的规则运作体系，目的是揭示“乡礼”与中国传统社会发展变迁之间的内在联系。而“乡礼”的传统社会治理功能在“礼法合一”的传统法律体系中，究竟是如何互动和联系的？

“礼”是中国传统法的灵魂。依据《礼仪》、《礼记》所记的内容，可以说风俗和基于风俗习惯而形成的习惯法是中国古代“礼”的重要组成部分，“礼”和习惯法同样产生于人们的日常生活，是日常生活中的准则和规范，是治理国家和控制生活最重要的规范，也是儒家推崇备至的行为准则¹⁰⁷。在中华法系中最为重要的《唐律疏议》也“一准乎礼”，以“礼”为最重要的指导原则，因此把“礼”称为“中国传统法的灵魂”再恰当不过了¹⁰⁸。

“礼法合一”是中国传统法律体系形成的基本特征。礼法合并并在唐律中得到充分体现与运用。《四库全书提要》唐律疏议解云：“唐律一准于礼，得古今之平，故宋时多采用之，元时断狱亦每引为据。明洪武初命儒臣，同刑官进讲唐律，后命刘惟谦等详定明律，其篇目一准终于唐。”¹⁰⁹之后各法律规则的条文多有“礼法”之意味，如“以刑弼教”、“修刑以复礼”等也多是遵循以礼入法的宗旨。“礼”即包含传统社会的治理、秩序，也涵盖传统社会的家庭伦理与社会道德，

¹⁰⁶ 【法】涂尔干，《社会分工论》（北京：三联书店，2000年），页31。

¹⁰⁷ 马小红，《礼与法：法的历史连接》（北京，北京大学出版社，2004），页78。

¹⁰⁸ 罗家云：《论习惯法的价值》，玉溪师范学院学报（第23卷），2007年第7期，第36页。

¹⁰⁹ 梁治平，〈从“礼入于法”看中国古代法律〉，《文史知识》，1987年01期，页88。

它不仅是礼仪范畴，更多体现在治理层面，化解各类纷争，防范各种隐患，社会生活基本全部被纳入了“礼法”规范之内。¹¹⁰

“乡礼”可谓中国习惯法的雏形之一。如清代礼法对乡民的物质生活方式有标准和限制，包括衣食住行、婚丧嫁娶、人际来往的规范等；对乡民精神文化生活也有约束和规则，包括信仰制约、娱乐活动、邪教防范等都有对应规则。¹¹¹礼与法成为一切社会成员，在社会生活各方面必须奉行的强制性行为规范。以传统“乡礼”的代表黄佐《泰泉乡礼》为例，它构建的就是一套传统社会的统治秩序，发挥着整合治理社会的职能。这套完整的乡治体系，在传统社会具有“人人遵守”“自觉服从”的权威性，通过具有约束性的条规范乡民行为、乡村秩序，对违犯乡礼的行为施以不同程度的惩罚，无论从价值理念、作用对象、社会功能、治理模式来看，可谓中国早期习惯法的雏形之一。

2.4 法律移植和习惯法移植

2.4.1 法律移植及其可行性

“法律移植”概念受到医学上器官移植和植物学的启示，作为隐喻在法学领域应用。“法律移植”在法学界并无统一准确概念，且对于法律可否移植存在不同声音。孟德斯鸠在《论法的精神》中说：“为某一国人民而制定的法律，应该是非常适合于该国人民的；所以如果一个国家的法律竟能够适合于另外一个国家的话，那只是非常巧合的事。”¹¹²而艾伦·沃森（Alan Watson）则认为，法律移植是对法律制度跨国别迁移现象的隐喻，他认为，法律移植是国家、民族之间关于规则的转移、交流，指“即一条法规，或者一种法律制度自一国向另一国，或自一族向另一族的迁移”。¹¹³且认为历史性因素如习俗、传统等并不实际构成法律跨区域传播的障碍，得出法律移植是很普遍的、简便易行的结论。张文显对于法律移植的理解是：“在鉴别、认同、调适、整合的基础上，引进、吸收、采

¹¹⁰ 张仁善，《礼法 社会：清代法律转型与社会变迁》（天津：天津古籍出版社，2001年），页34。

¹¹¹ 张仁善，《礼法 社会：清代法律转型与社会变迁》（天津：天津古籍出版社，2001年），页52-75。

¹¹² 【法】孟德斯鸠，张雁深译，《论法的精神》，（北京：商务印书馆，1961），页6。

¹¹³ 【美】艾伦·沃森，贺卫方译，〈法律移植论〉，《比较法研究》，1989年第3期，页61—65。Alan Watson, Legal Transplants: An Approach to Comparative Law (2th.ed.), The University of Georgia Press, 1993, p. 21.

纳、摄取、同化、外国的法律，使之成为本国法律的有机组成部分，为本国所用。”

114

事实上，无论任何社会，法律都不是完全能够独立自主的王国，因此“法律可移植论”渐成主流。学界认为法律移植具有可行性，至少有三方面原因。一是法律之间的共通性，这个共通性即“法也是一种文化”，为法的移植提供了可能，事实上，法律移植是法制史上的普遍现象。如英美法系对日耳曼法的移植、大陆法系对古罗马法的移植，如近代以来亚洲国家对欧洲法的移植，非洲对欧洲法的移植等；¹¹⁵二是法律的相对独立性，它脱离社会的物质生活生产，遵循自己的运动发展方向而发展。同时，法律也逐渐脱离了宗教、政治等外部社会因素的束缚，法的独立性越来越大，也一定程度上使得法律具有移动的可能性；三是法律移植的可复制性，已有众多法移植成功的案例。如：苏哈诺夫谈及俄罗斯新民法时提出其对罗马法的移植，“俄罗斯民法从来都是广泛地采用大量的罗马私法结构”；¹¹⁶如千叶正士指出“日本主要是从德国，其次是从其他国家，系统地接受了西方法。他的新法律体系，可能是非西方国家对西方法规模最大、最成功的继受¹¹⁷之一。”¹¹⁸

法律移植既是法学领域基础性理论问题，更是各国、各民族在法律创造、法律运作过程中面临的实践问题。法律移植的成功与否、效果如何，要从社会的接受程度、社会民众的理念及其认识水平、本土现有的制度环境等多方面的法律资源来分析研究其生存的环境。

2.4.2 习惯法移植及其践履

与“法律移植”同理，“习惯法移植”在学界亦无定论，且极少被谈及。但依据法律移植和习惯法特征，在理论和实践中，都有习惯法移植的现象发生。

¹¹⁴ 【美】艾伦·沃森，贺卫方译，〈法律移植论〉，《比较法研究》，1989年第3期，页61。

¹¹⁵ 冯卓慧，〈法律移植问题探讨〉，《法律科学(西北政法学院学报)》，2001年第19期，页16、19。

¹¹⁶ 【俄】苏哈诺夫，〈罗马私法与俄罗斯民事立法的编纂〉，《罗马法、中国法与民法法典论》（北京：中国政法大学出版社，1995），页215-217。

¹¹⁷ 日本将法律移植“法律继受”，指的是日本对西方国家法律移植的现象，与法律移植是同一个概念的不同表述。

¹¹⁸ 【日】千叶正士，强世功等译，《法律多元——从日本法律文化迈向一般理论》（北京：中国政法大学出版社，1997年），页109。

习惯法移植的理论根据。从各国法律移植与法治实践看，对法律移植的内涵和层次有不同总结，有学者认为，将法律移植分为三个层次：法律整体制度的全面继受、对法律规范（条文）的吸纳、对法理经验的借鉴。¹¹⁹也有的认为：法律移植大致可分为四个层面，立法上对于他族法律规范的直接引进和复制、司法上对他族法律解释适用和法律续造方法的模仿、法学上对于他族学说即专业法学理念的吸收采纳、普法上民众与他族民间法理念的趋同。¹²⁰无论是“法理经验”、“他族民间法”，都与习惯法密不可分，可见法律移植也有习惯法移植的内涵。

回到习惯法的重要性，正如学者所说：在多种法律要素并存的情况下，成文法总是作为从宏观上调控整个社会的行为规范体系。但是，为了使社区范围内的秩序得以维护，道德价值准则得以尊重，又需要借助传统法律来处理某些特别的法律事务。“各种血缘的、地缘的和其他性质的团体如家族、村社、行帮、宗教社团等等，普通民众就生活于其中。值得注意的是，这些对于一般民众日常生活有着绝大影响的民间社群，无不保有自己的组织、机构和规章制度。而且它们那些制度化的规则虽然是由风俗习惯长期演变而来，却可以在不同程度上被我们视为法律。”¹²¹“在国家法所不及和不足的地方，生长出另一种秩序，另一种法律。”¹²²习惯法在其管辖的社群内发挥国家法不及和不足的补充作用，这在习惯法移植问题上依然具有现实意义。

习惯法移植的践履情形。东南亚国家的法律发展史，也就是多种法律要素自然迁移、移植或仿效而又相互依存、兼容并蓄的历史，其中东、西方法律要素的移植构成了东南亚国家法律发展的基本因素，这些外来法律要素就其表现形式而言，又被重新组合以适应东南亚国家的具体情况。除了成文法移植外，外来习惯法的移植同样是东南亚国家的法律现实。在东南亚国家，习惯法有两层基本含义，其一为土著法或当地习惯法，其二为融合各种外来法律要素、道德规范和宗教戒律为一体的行为规范准则。但是，二者之间并未存在着明显的界限。

¹¹⁹ 苟军年，〈从法律移植视角看民间习惯与国家法关系之协调〉，《西部法学评论》2012年第3期，页2。

¹²⁰ 陆洋，〈英属印度的殖民统治、法律移植与民族认同〉，《内蒙古民族大学学报》（社会科学版），第46卷第5期，页39。

¹²¹ 梁治平，〈中国法律史上的民间法—兼论中国古代法律的多元格局〉，《中国文化》，1997年，页15。

¹²² 梁治平，《清代习惯法：社会与国家》，（北京：中国政法大学出版社，1996），页152—153。

以马来西亚相关习惯法移植为例。在马来西亚，习惯法不仅是当地居民的行为准则，而且起着维系传统社会组织的作用。殖民时期，与分而治之的殖民政策相适应的是，形成了不同族群群体适用不同的法律这一规则。西方人适用西方法，印度教徒、佛教徒、伊斯兰教徒适用各自的宗教法，土著人适用传统习惯法，华人适用中国习惯法这一属人法原则。这些属人法就被视为一种习惯法(customary law)，它被认可为当地普通法的一部分。¹²³习惯法实质上是作为移植外来法律要素的媒介而在法律体系中发挥着积极的作用。一个民族的法律只能根植于一个民族的历史文化背景之中，尽管东南亚国家的法律移植过程也表明外来法律本身作为一种复杂的文化现象，不可能以一种完整的方式被移植到东南亚国家，但是，东南亚国家将各种外来法律要素融汇到本地区文化环境之中，形成了一体化的法律体系，则显示出一种法律移植的成功范例。¹²⁴

习惯法移植效果的评价。习惯法移植的效果可以从习惯法移植的可行性，移植成功与否，效果如何三个方面作出判断。如苏力所言：“传统法律习惯以及在那文化中积累起来的人们行为规范、行为模式和法律观念，仍然深刻地存在与社会之中，规范着社会生活的许多方面”。¹²⁵同样，习惯法移植后也应当发挥如此作用。根据习惯法定义及其范畴，习惯法是由乡民长期的生活与劳作过程中逐渐形成的一套地方性规范，它的效力来源于乡民对于此种“地方性知识”的熟悉和信赖，并且有相关的舆论机制来维护。它没有国家意志和国家法律层面的界定和划分，哪些是习惯法范畴，哪些是法律范畴，哪些是习俗范畴。这需要依据习惯法理论，从生活中挖掘那些符合习惯法特征的治理机制、运作规则、行为规范、行事条规等，从而由理论而实践，进一步判断其移植成功与否，移植后践履效果如何。

¹²³ 陈中和，《多元族群社会的族群政—马来民族主义和马来西亚的建国》，（中国社会科学出版社，2021年），页34。

¹²⁴ 万亿，〈东南亚国家法律移植过程的特点〉，《东南亚纵横》季刊》，1993年第一期，页57。

¹²⁵ 苏力，《法治及其本土资源》，中国政法大学出版社，2002年版，页14、74。

第三章 马来西亚华人社会与“乡礼”

华人大规模移民东南亚历史悠久，早在 200 多年前，华人身影就出现在东南亚的岛屿之上。由于内外部因素的共同作用，以中国闽粤两省为主的华人来到马来西亚开始全新的社会生活，形成了独特的马来西亚华人社会和华人文化。在华人移民过程中，随之而来的除了华人本身，还有中国传统“乡礼”，以及具有习惯法意义的华人社会治理机制。在马来西亚华人社会运作的一整套治理机制，不同程度继承了来自中国传统社会乡村治理的“乡礼”模式，继而发展成为马来西亚华人社会治理的秩序、规范。

3.1 马来西亚华人社会形成及其治理

社会的形成是一个庞大的系统工程，而华人社会的形成更加复杂而特殊，其成因是多元而错综复杂的。一方面，中国人根深蒂固的中华文化，使得华人自然对当地主流文化存有排斥和拒绝心态，对中华文化的亲近成为华人社会形成的条件之一；另一方面，马来西亚多族群杂居，殖民政府刻意分流各族群，马来族作为主流族群对华人形成排挤与歧视，一定程度上推动了华人社会的形成；再一方面，在马来族为主流族群的马来西亚，华人社会并非主流族群，依靠华人地缘社团为主的社会组织，发挥调节和控制的民间力量，虽不具备完全的社会功能，但推动了华人社会具有相对独立性，使得华人在这个新的社会当中，普遍用华语交流，开展华文教育，遵循中华风俗，继而使得华人社会更加凝聚而有特色。多重因素使得华人虽然生活在马来西亚，但却在 19 世纪后半期，一个以中华文化为基础的华人社会逐渐成形。¹²⁶

3.1.1 马来西亚华人社会的形成

¹²⁶ 李亦园等，《东南亚华人社会研究》，台北市正中书局，1985 年，页 110。

华人大规模移民马来西亚当属十九世纪的“契约华工”形式。¹²⁷大规模移民基本上除了人的移动之外，最主要的就是中国传统文化、风俗习惯以及生存模式的随行迁移。华人移民马来西亚有着多重原因，是内部因素与外部因素共同作用的结果：

一是内部因素。十九世纪以来，闽粤两省水旱灾害频发，人口压力巨大，剩余劳动力不断扩大；“极端的贫困”促使当时闽粤劳动者大量移民东南亚；¹²⁸中国内地自然灾害、战乱频繁，国内社会动乱、经济破产、民不聊生，人民生活在水深火热之中，难以维持生计；从华人自身的内在性格特点来看，沿海闽粤地区的华人身上拥有敢于冒险、敢于吃苦、自强不息的精神，“下南洋打天下”的奋斗心理¹²⁹和开拓新世界的意愿很强，具有主观上移民和敢于移民的勇气和意愿，如庄国土所言：“强调迁移者自身的主观意愿，是特别用来解释为什么福建和广东人更热衷海外移民。”¹³⁰再加上战乱因素的助推，闽粤地区华人移民东南亚不失为一种逃离与重生的办法。

二是外部因素，1877年前后，殖民政府急需大量的垦殖劳力来开采东南亚地区，西方殖民者和马来西亚开发对华人的输入起到了关键性的作用，再加上当时的东南亚地区土地肥沃、物料充足，营商谋利也是诱导困境之下的人民移民的动力之一。当时英国殖民者对马来半岛锡矿、橡胶大量开发，急需大量的廉价劳动力资源，如李恩涵在《东南亚华人史》中指出：“马来西各州华人移民至19世纪中叶前后，因为锡矿的发现与开采，始大量增加。”¹³¹殖民地的开发对于廉价劳动力出于一种迫切的渴求，苦力就成为介于自由劳动者和奴隶之间的产物，他们被称为所谓的“契约劳工”。中国百姓生计上的难以为继，又与西方殖民者为了开发东南亚对于劳动力疯狂的渴求叠加在一起，使得大量闽南或闽粤沿海地区华人移民马来西亚。

可以看到，明清以来虽然官方实行海禁政策，不许沿海乡民私自出海，然而，沿海闽粤乡民为了维持生计，仍然想尽千方百计移居东南亚谋生，特别是十九世

¹²⁷ 庄国土，〈论中国人移民东南亚的四次大潮〉，《南洋问题研究》2008年第1期（总第133期），页72。

¹²⁸ 郭梁，《华侨出国史述略》，郑民、梁初鸣编《华侨华人史研究集一》（北京：海洋出版社，1989年），页120。

¹²⁹ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页19。

¹³⁰ 庄国土，〈论中国人移民东南亚的四次大潮〉，《南洋问题研究》2008年第1期（总第133期），页70。

¹³¹ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页137。

纪以后，大批华人陆续移居马来西亚开荒、拓域、定居、兴业，从小到大、从少到多、从弱到强，逐步发展壮大，成为华人社群，从而形成规模庞大的马来西亚华人社会，在马来西亚的政治、经济、文化发展中占有举足轻重的地位。

3.1.2 马来西亚华人地缘性社会组织

华人移民在到达马来西亚之后，“大多都是靠同乡、同姓、同方言群、同宗教社团、同职业社团、甚至同秘密会党互相扶持的力量，守望相助，疾病与困难时相扶持，以在物质上与精神上在新侨居地逐渐站稳脚步，并逐渐借以安身立命。”¹³²颜清湟对新马地区早期华人社会的研究表明，大多数中国移民是带着强烈的地方观念到达新加坡和马来亚的，他们为了安全、娱乐和互助，同一方言群体很自然会和谐地聚集在一起。

华人身居海外，语言隔阂、民族压迫、维持生计的压力使他们更加倾向求助于同乡和同胞，潜意识中的“乡民”关系促使了不同华人社区组织的形成。无论是血缘性、地缘性还是业缘性组织形态，都是华人在马来西亚生存生活的特殊集体存在。无论何种性质、类型的组织，其目的都是在远离原乡、人生地疏、毫无经济保障的移民社会中，彼此在物质、精神与心理上互为依靠、提携、扶持；其基本职能包括祭祖、崇祀保护神、纪念传统节日、扶助贫困会员、仲裁纠纷、关心族人婚姻、促进行业、教育事业发展，以促进组织内部团结和培养传统价值观，在海外社会互相扶持，传承文化。中国移民强烈的地方观念基础是对地域性的、相同或相近社会习俗、生活习惯、宗教信仰的认可；而在移民过程中，他们的地缘观念和基于方言的亲密关系得到进一步加强。¹³³而地缘社会组织的主要表现形式为地缘性社团，华人社会治理模式也在地缘社团的发展变迁中得以运行和发展。

华人地缘社团组织包括寺庙、宗祠、义山、会馆、秘密会社等等，种类繁多，数量庞大。在马来西亚华人社会治理中意义重大，是维系马来西亚华人社会的纽带。以最早的地缘社团青云寺的发展及其功能为例“窥一斑而知全豹”，可见地缘社团在华人社会治理中的功能和作用，并对早期华人社会治理有大致了解。学

¹³² 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页19。

¹³³ 颜清湟著，粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年，页33-35。

术界一般公认的看法是，“早期华人南来时建立的寺庙、公家、祖祠、互助社等算是华人地缘性社团的雏形”¹³⁴，马六甲的青云亭是最早的马来西亚华人社团雏形组织。¹³⁵初建时期的青云亭首先是马六甲华人的宗教活动中心（即“乡礼”中的“乡社”），还具有办理华人丧葬和清明祭祀（狭义的“乡礼”）、创办义学（“乡校”）及慈善机构一同善堂（“乡仓”）等功能¹³⁶，随着不断发展，作为马六甲华人交往、联谊的中心（“乡约”），青云亭又成为历届华人甲必丹办公的场所（“保甲”）。¹³⁷“青云亭不仅是华侨宗教活动的中心，也是当时马六甲华侨化解矛盾解决难题的场所，华侨之间的纠纷，涉及华侨本身的一般性事件，都到青云亭来处理，荷兰殖民当局也把有关华侨的治安秩序问题交于青云亭”。

138

甲必丹制度废除后，青云亭亭主取代甲必丹，逐渐成为华人社会领袖，青云亭则成为一种特殊形式的华人自治机构，在马六甲华人社会中有着举足轻重的地位和作用。历经长期的历史演变，青云亭的组织系统比较严密、齐全，成为维系马六甲华人社会的有力组织机构。权力结构的模式是：亭主一副亭主一四大理事一里长一炉主，青云亭亭主由华侨选举产生，可任职终生。青云亭建立了一个相当完善的基层民政组织，用传统的、民间的力量将华人社会诸方面系统置于其控制之下。青云亭严密、健全的组织系统，是其能够在马六甲华人社会发挥重要作用的保证，它的治理系统为后来的华人各种类型的地缘性社团所模仿、继承。

此后，随着华人移民不断扩大，各地缘社团组织纷纷建立，由于殖民政府对华人社会采取放任态度，华人不得不通过自身努力建立组织系统，以自治的形态，在马来西亚生存发展，也正是地缘社团组织、动员了早期的华人移民，使华人社会在马来西亚各地生根发芽，推动了华人以社团群体的形式在这片土地上繁衍生息，也由此展开并逐步形成了华人社会治理一整套运作模式。

¹³⁴ 刘崇汉，《独立前华人乡团组织》，林水椽、何启良等合编：《马来西亚华人史新编》（第3册），马来西亚中华大会堂总会，1999年，页347。

¹³⁵ 石仓金，《马来西亚华人社团史研究》，暨南大学博士论文，2003年，页18-21。

¹³⁶ 姚楠，《东南亚历史辞典》，（上海辞书出版社，1995年），页250。

¹³⁷ 【日】今堀诚二，《马六甲华侨基尔特体制》，载《南洋文摘》第10卷第6期，1969年，页2，39-40；引文见袁丁，〈马六甲青云亭研究—关于马来西亚华人社会史的一个问题〉，载《华侨华人史研究集》（二），（北京：海洋出版社1989年），页72。

¹³⁸ 林远辉、张应龙，《新马华侨史》，广东高等教育出版社，1991年，页83。

3.1.3 马来西亚华人社会治理的动能

社会治理是能够促使组织内不同利益群体之间达成和谐局面，相互妥协，并能够为同一目标而共同努力的方式。这种方式既包括有法律效力的规章制度，也包括符合组织成员利益取向的非正式的管理条规。由此可见，社会治理不一定是官方职能，民间组织在其职能所能及的范围内，运用组织所具有的权威和方式满足群体利益的需要，就达到了社会治理的目的。在马来西亚华人社会，早期华人移民以方言群认同为凝聚社群的认同准则，后又加之祖籍地的认同，通过庙宇、会馆、义山乃至教会等各种组织形式，以划定社群认同的边界，¹³⁹以达至社群集聚和治理的效果。这些地缘社会组织的治理过程中，究竟是官方力量在发挥作用，还是民间组织运作的效果，又或还有其他动能机制在助推？在华人社会发展进程中，至少不能忽略马来西亚华人政策和华人社团两个方面的作用，还可探讨“法”的作用是否助推了华人社会的运作。

3.1.3.1 马来西亚华人政策的推动

19世纪中后期起以来，华人和印度人开始大量向马来西亚移民，极大改变了当地的族群结构，形成了马华印三大族群并立的局面。马来西亚在建设新兴民族国家的过程中，同样面临如何协调主体族群与华人关系的问题，也由此推出了一系列涉及政治、经济和文化等多领域的华人政策。

随着外来人口群体扩大，英殖民政府通过有意实行各族群分化隔离的间接统治方式，将不同族群通过居住地分化、职业分化、教育分化等，达到族群之间断绝交流的目的。这种“分而治之”的统治策略是导致马来西亚族群分化的根源或者重要原因之一，并在统治阶层设定的法律层面阻止了华人社会与当地民族的同化。¹⁴⁰而在马来西亚独立建国的过程中，英国又通过制定宪法确认了马来人的特权地位，马来西亚也由此形成了基于族群界限区别对待的华人政策。¹⁴¹“分而治

¹³⁹ 宋燕鹏，〈马来西亚西海岸中等城镇华人移民社会的形塑途径〉，《南洋问题研究》，2020年第1期，总第181期，页65。

¹⁴⁰ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页489。

¹⁴¹ 李一平，〈试论马来西亚华人与马来人的民族关系〉，《世界历史》，2003年第5期；衣远，〈马来西亚独立以来的民族政策演变—基于认同政治视角的分析〉，《国际政治研究》2020年第2期；

Hari Singh, "Ethnic Conflict in Malaysia Revisited", Commonwealth & Comparative Politics, Vol. 39, No. 1, 2001, pp. 42—65.

之”的政策，在政治方面，对华人通过华社领袖“甲必丹”和英国官员主理的华民护卫司来管辖；在经济方面，将华人限制在锡矿采掘等行业；在文教方面，华人只能自行建立华人学校解决教育问题。这样的殖民政策，阻隔了华人与其他族群间的社会交流，也反过来促进了马来西亚在文化、社群结构上更加趋于多元。

殖民当局对多元族群实施的“分而治之”治理政策，成功制止了各族群之间的交流与融合，虽然对华人社会内部建立正常社群关系有一定程度的制约作用，但也为华人在地缘整合、传统文化的传承方面产生了促进作用，迫使华人社会强化了自我治理的功能与能力。至 1957 年马来西亚独立建国，宪法肯定了马来人的特殊地位，但同时，也开始注重保护非马来人的利益，致力于维护各族群之间平衡。¹⁴²多族群共存时期，无论在政治、经济，还是国民教育方面，对于华人社会的政策都是相当“温和”的。¹⁴³从 1957 年马来亚独立日生效的《马来亚联邦宪法》（英语：Constitution of the Federation of Malaya）即可看到，除了表现尊重扶持马来人的条规外，同时也体现出追求多元平等的涵义，如：¹⁴⁴

第 8 条：法律面前人人平等，人人有权得到法律的平等保护；不得以宗教、种族、世系或出生地为由，对公民在商业、专业、职业、就业方面进行歧视；

第 11 条：人人有权信奉其宗教信仰；

第 152 条：不得禁止或阻止任何人使用（除官方目的外）或教学或学习任何其他语言；

第 153 条：最高元首有保护非马来人合法权益的责任。

而 1969 年族群政策中的“马来人至上”原则破坏了这种“温和”，“新经济政策”给予马来人特殊照顾，教育领域确立了以马来文化为核心的原则。尽管如此，但华人社会依然存在自我发展的空间，地缘组织更加注重凝聚本社群的力量创办庙宇、开展奉祀、建立地缘会馆、组织办学。尤其在教育方面，虽然政府重点扶持马来文化，但也为华人教育的存续和发展留有余地，从而促使华人通过

¹⁴² 衣远，〈马来西亚独立以来的民族政策演变—基于认同政治视角的分析〉，《国际政治研究》，2020 年第 2 期，页 39。

¹⁴³ 《战后东南亚国家的华侨华人政策》，暨南大学东南亚研究所与广州华侨研究会合编，暨南大学出版社出版，1989 年，页 77。

¹⁴⁴ Constitution of the Federation of Malaya: [National Legislative Bodies / National Authorities](https://www.refworld.org/docid/3ae6b5e40.html), 31 August 1957, <https://www.refworld.org/docid/3ae6b5e40.html> [accessed 31 August 2022]。《马来西亚联邦宪法》于 2010 年生效，最初原型是来自《1948 年马来亚联合邦条约》和 1957 年《马来亚联合邦宪法》。鉴于本文研究时限，此处主要参考 1957 年《马来亚联合邦宪法》规定。

会馆办学、社团扶持等方式维持捍卫华文教育。英殖民政府的分化政策的目的在于“分化”，也存在一定程度上的“弱化”，但多族群竞争的社会结构和族群政策的调整，固化了马来西亚族群认同的界限，反而造就了华人地缘组织内部的整合，倒逼华人社会依靠自身力量建立自我秩序，反倒成了华人社会形成和发展的助推力量。

3.1.3.2 马来西亚华人社团的内驱力

华人社会内的地缘组织是基于籍贯的不同和宗族血缘的不同而建构的，19世纪中叶特别是1870年之后，“新客”大量移来，说不同方言的人乃有组建不同会馆的必要，¹⁴⁵毕竟中国不同方言之间的差异性非常明显，且同方言和祖籍地具有更强烈的认同和归属。哪些地缘组织可以说是在东南亚华人社会第一类能够在精神、礼仪、物质的互助性方面，与对组织同人的福利提供方面，均足以与私会党互相颉颃、互相竞争的社区组织。¹⁴⁶华人社团通过三个方面的社会功能实现华人社会治理。一是组织功能，地缘社团的设立，皆因华人移民远离原乡，既无本国支持保护，又无当地扶持提携，只能依靠同方言群、同祖籍地的同乡互帮互助，地缘社团提供了联络乡情、互相扶持、排忧解难的支持，同时辅以福利性、宗教服务和法律咨询等服务。¹⁴⁷社团的组织功能强化和增强成员之间的凝聚力、维护各成员之间的利益，推动社团成员意识上的一致性，华人社团一度成为处理华人社会矛盾纠纷的主要力量，扮演着“民间法庭”的角色。二是经济功能，各种类型的业缘性组织基于商业上的利益，联络同业感情，团结同行业，发挥社群力量谋求事业发展、保护华人行业垄断以及杜绝同业恶性竞争。¹⁴⁸20世纪之后，业缘性同业会馆更多，绝大多数都是对该行业进行约束、监督与管制，以避免同行业人员无限制的扩张。三是教育功能，华人历来重教，华人子女接受中国传统教育由来已久，认为教育可以“光宗耀祖”的思想根深蒂固。华文教育也是马来西亚华人社会的三大支柱之一，华人社团尤其是华人会馆创建华文学校、设立奖学助学金，支持创办华文小学、中学和大学，使马来西亚成为海外唯一拥有完整

¹⁴⁵ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页475。

¹⁴⁶ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页473。

¹⁴⁷ Mary F.Somers Heidhues, Southeast Asia's Chinese Minorities, pp.49-50.

¹⁴⁸ 吴华，《新加坡华族会馆志》（第三册）（新加坡：南洋学会，1977），页31。

华文教育体系的国家。各类型华人社团与热心教育的华商支持下，华校得以创立与发展，并在长期抗争之中，保住了华文根基，其历史意义不能低估。¹⁴⁹

华人社团自成立后便成为凝聚华人政治、经济、文教的核心，广大华人在移民地上构建起了包括祖先祭祀、集体坟山、华文学校、医院等一整套运作体系，体现了华人社会的高度自治性，也是马来西亚殖民政府在社会治理上半自治的产物。社团的社会功能随着华人社会发展不断演进变化，但无论在哪个历史时期，都是推动华人社会融入马来西亚多元法制与文化的重要力量，同时华人社团社会功能的发展变化实际上也是华人在海外发展变迁的体现。华人社团上述社会功能，一方面在推动华人社会发展方面非常重要，可以说是实现马来西亚多元政治、经济、文化共存的重要承载之一，另一方面，也成为华人社会和全体华人在新的移居国建立华人秩序、延续华人文化的内驱力之一。

3.1.3.3 “法”的作用是否助推了华人社会的运作？

在社会发展的每个阶段，通常都存在各种类型的规则系统，这种规则系统在社会学角度一般分为正式规则和非正式规则¹⁵⁰。正式规则通常是指制度层面，由国家权力实施掌控的规则；非正式规则是指从经验中演化而来、存在于民间并依靠民间力量对人的思想行为形成不成文约束的规则。在社会治理效能上来讲，正式规则和非正式规则的方向目标一致，社会秩序才能和谐，反之就会存在社会冲突、矛盾，治理效能大打折扣。

在马来西亚华人社会，殖民政府在政治、经济、文化、教育领域针对华人的阶段性政策，是殖民政府意图得以实现的正式规则，集中体现在殖民政府的华人政策体系。然而，社会治理的正式规则只是决定选择的总约束中的一小部分，而人的大部分社会生活是由非正式规则调节的。¹⁵¹人们在长期的社会交往中逐步形成，并得到大家认可的，在生产及生活中对人的思想和行为形成约束的系列条规，如宗族族规、乡规民约、习俗惯例等非正式规则，事实上对人的行为及人际关系的规劝作用非常有力。在中国“皇权不下县”的千百年历史中，传统乡村社会就

¹⁴⁹ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页414。

¹⁵⁰ 郑杭生，《社会学概论新修》（北京：中国人民大学出版社，2008），页403。

¹⁵¹ 道格拉斯·诺斯，《制度、制度变迁与经济绩效》（上海：格致出版社，1994），页49。

是在族规、族法等民间权威之下，借力于内生的习惯法调节和维持秩序的。在中国传统乡村，虽然国家权力无法企及，那里也并没有陷入混乱不堪的局面而是秩序井然。¹⁵²华人社会在马来西亚的社会形态非常类似中国传统乡村，李恩涵在《东南亚华人史》中指出：“兰芳公司（东南亚第一批移民领袖罗芳伯，协助当地苏丹控制全境，其辖地称为“兰芳公司”）的组织，实际为中国村治族治的一种移植”，“公司的成员均为同族人或亲属，或同乡人士”，“兰芳公司实为中国传统村组织的一种变型。”¹⁵³在马来西亚，类似“兰芳公司”的同类组织以华人社团、华校等形式逐步创建起来，发挥等同中国村治族治的功能。在其作用过程中，也同样存在从经验中演化而来的，存在于华人社群并依靠民间力量约束人的行为的非正式规则。这些规则是如何运作的？是否具有“法”的效力？与中国传统习惯法有什么对应关系，从已有规则及其存续状态来看，是能够得到回应的，这也是本论题的研究视角所在。

3.2 马来西亚华人文化形成及其推力

从华人移民马来西亚开始，则开始了中国传统文化向华人社会的输出，也是逐渐形成华人文化的过程。由于移民过程中不可避免的政治、身份因素，使得华人文化走了一段从“华侨文化”到“华人文化”的转变与发展之路。在华人社会，比较突出的三个外在表现在于：一是中国传统文化较好得到传承与保留，来自中国传统的民族信仰、价值观、生活风俗习惯并未消失；二是来自华人祖籍地为主的宗教文化同样被移植、践履和发扬，成为华人生活中不可缺少的精神寄托；三是随着华人社会受到马来西亚国家政策、文化影响，华人文化也呈现不同形态。丰富多元的中国文化随着移民在新的国家生根发芽，成为华人社会的重要特征，华人文化的形成有其独特性，文化形成过程中的社会治理作用不容忽视。

3.2.1 马来西亚华人文化的形成

马来西亚多民族共存的社会特性决定了它呈现多元化文化并存的景象。然而

¹⁵² 费孝通，《乡土中国·生育制度》（北京：北京大学出版社，1998），页48-53、55。

¹⁵³ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页87。

这种多元文化并存下的文化差异，却使得华人文化的形成和发展之路充满坎坷与艰辛，必须要看到在政治、法律、政策影响之下，华人文化在与马来文化二元对立中发展与变化的过程。

3.2.1.1 马来西亚华人文化主要源自：以中国闽粤两省为主移民带来的中国传统文化。早期移民华人的心理愿望多半是落叶归根、衣锦还乡、荣归故里，暂居国外的心理和现状趋势他们想尽办法与原乡家族、亲人保持联络，无论是书信往来、侨汇往来，或是借机返乡等，甚至部分经济实力较强的华人还频繁参与家长慈善事务，保持与原乡的互动联系。这种互动联系是建立在与祖籍地乡民保持同一文化传统基础上的，其主导思想是儒家思想，释家思想与道家思想为辅。¹⁵⁴华人在马来西亚开荒垦地，只为积累一定财富后能够出人头地，这是传承了儒家“光宗耀祖”的思想；华人家庭中祖先祭拜、扫墓等“孝”“思”的传统，是儒家的“孝”思想；在血缘性华人社团中的族长、家长制模式，又是儒家的家族血缘观念；华人多信佛，吃斋、行善、放生等，受到释家思想影响；而华人葬礼上的请道念经、做道场等习俗，是道家思想的范畴。中国传统文化通过“乡礼”移植马来西亚华人社会，在华人社团、华校、寺庙、慈善等方面，以宗教信仰、办学形态、婚丧嫁娶、社群凝聚的形式得到传承践履。

3.2.1.2 马来西亚华人文化中的独特存在：土生华人文化。清代前期的中国移民，基本上无法与中国原乡保持正常来往和联系，不少人在当地与马来女子结婚生子，终老海外。这些被称为土生华人（又称海峡华人；英语：Straits Chinese；马来语：Cina Peranakan / Baba Nyonya），在马来西亚各地，有许多土生华人的后裔，俗称“峇峇”“娘惹”。¹⁵⁵他们的祖先是早期就来到马来西亚定居的华人移民，逐渐融入当地社会，吸收当地文化，接受当地生活方式。

土生华人给人最直观印象便是主生华人文化，主要体现的是一种民俗文化，由于自身缺少系统的思想价值体系，它主要以物质文化、宗教信仰及风俗习惯等

¹⁵⁴ 谢爱萍，〈社会变迁与华人文化〉，马来西亚《资料与研究》（中文刊），1996年5月，总第21期，页78。

¹⁵⁵ 威廉·斯金纳（G.William Skinner）著，李雯译，《东南亚的混血化华人社会》（收录于《南方华裔研究杂志》Chinese Southern Diaspora Studies, Volume 1, 2007）；Tan, Chee Beng: The Baba of Melaka: culture and identity of a Chinese Peranakan community in Malaysia, Petaling Jaya, Selangor: Pelanduk Publications, 1988.

形式表现和保存下来。¹⁵⁶如巴素所言：马六甲的华人的血液中有和華人的血液一样多的马来人血液，但是他们的后代是華人而不是马来人，他们保持着華人的文化、華人的风俗习惯和華人的服饰；他们的语言是以马来语为基础夹杂着闽南语的方言，到殖民时期还夹杂着英语、葡萄牙语和荷兰语等；¹⁵⁷他们维持那些華人特有的习俗，比如民间信仰、婚丧风俗、饮食文化等；他们的家庭日常生活方式基本从母系而马来化，但仍然保留着相当完整的传统華人文化习俗。由此渐渐形成马来（西）華人社会中的特殊群体，甚至在马来西亚还有“三代成峇”之说，即在海外超过三代就成了“峇峇”。而在马来西亚多元文化中，这种以“峇峇”“娘惹”为主体的土生華人文化也是非常独特的文化形态，如马六甲青云亭有专门为“峇峇”举办的“峇峇普”一中元普度，檳城历史上也有土生福建人创建的“峇峇公司”等。¹⁵⁸然而，虽然土生華人经过几代的发展，与当地文化有所融合，但仍然保留着许多中国习俗，生活上也多遵循華人的习惯。

3.2.1.3 马来西亚華人文化不可忽略：没有接受过华语教育的马来西亚華人族群文化。对于延续中国文化，特别是使用中国语言、接受華文教育的華人而言，传承中国传统文化及其价值观是一种比较普遍的现象。而接受马来文或者英文教育，放弃或者无法接受中国母语教育的華人，对華人文化认同可能会产生一些困惑。傅吾康曾指出：華人只受英文教育的最大缺点在于对中國人文传统的根除，他们就是长达十三年之久接受英文教育，也还是肤浅。¹⁵⁹只注重英文教育的直接后果就是产生了大批文化根基肤浅的華人。但也许还不能武断得出结论，没有接受华语教育将导致他们的中国文化认同完全丧失。因为，在马来西亚華人中，仍然可以看到一些没有接受华语教育、不懂华语的華人，坚持其華人身份的认同，以及中国文化的认同。这是比较特殊的華人族群，不是本文关注的重点人群，但对其文化认同的情况可作为理解马来西亚華人文化的参考。

3.2.1.4 马来西亚華人文化中的“秩序文化”：习惯法文化。早期華人移民多是贫苦农民，受环境和生活所迫到海外谋生，他们是中国传统文化坚定的追

¹⁵⁶ 曹云华，《变异与保持—东南亚華人的文化适应》（北京：中国华侨出版社，2001），页371。

¹⁵⁷ 【英】巴素（Purcell），《马六甲華人居留地》，载于：林远辉、张应龙，《马来西亚新加坡华侨史》（广州：广东高教出版社，1991），页267。

¹⁵⁸ 傅吾康、陈铁凡，《马来西亚華文铭刻萃编》（吉隆坡：马来亚大学出版社，1982年），卷1页264-265，卷2页669。

¹⁵⁹ 傅吾康，《新马華文教育的问题》，载《马来西亚教育学报》第二卷第二期，1965年12月。

随者和守候者，他们身上也带有中国传统法文化的积累和沉淀。中国传统法文化以中国传统儒家的“纲常伦理”为统治思想，“礼”与“法”相互融合渗透为最重要特征。儒家认为社会不同层次的规范有着不同的地位，其中“德”最高、“礼”次之、“法”又次之。中国传统法文化以礼入法，法合于礼，礼法结合，“礼”“法”交融在一起成为人们行事的重要准则。在礼法交融的中国社会，法律之外的“礼”“情”“理”“德”足以约束个体行为，如家庭内部纠纷一般在家族、宗族内依靠族法、宗规得以解决，极少诉诸官府依靠官方力量解决；家庭外部，发生小的矛盾纠纷时，习惯借助地方有威望、影响的人进行调解；即使诉至官府，也能够根据“情理”融通调节解决纠纷¹⁶⁰，这是所谓礼治秩序。马来西亚华人文化中也充满儒家思想，在华人社团、华人学校、华人习俗中也存在“礼”“法”情形，但在马来西亚众多华人文化研究之中，习惯法文化的触角尚未发掘。纵观华人社会“乡礼”范畴下华人社会文化中的宗旨、条规、秩序、约定，与传统法文化起源的“礼、法”一脉相承，华人文化中必定有习惯法文化的一席之地。

华人文化自身本就充满了多元性，再加上马来西亚的族群、社会、环境等方面影响，在长期与当地文化相互融合、涵化之下，已经呈现出与原有中华文化的不同之处，这是在探讨马来西亚华人文化当中必须面对的问题。比如“答答文化”和“土生华人”文化这两种已被高度涵化的华人文化；比如华人远离故土，又与其他族群杂居，会产生后代遗忘自身文化根基的恐慌，因此尤其注重传统文化中的“仪式感”，而强化其“存在感”和自我身份；再比如马来西亚政治环境下华人文化还存在“自我保护心态”，危机感始终存在。因此华人文化随着马来西亚社会的变迁而发展，社会环境对它的形成和变化有着重要的影响。因此要看到马来西亚华人文化的中国性，也无法回避其本土化，同时还应在上述多元文化基础上，看到习惯法文化对马来西亚华人文化的作用与影响。

3.2.2 马来西亚华人的“文化认同”

¹⁶⁰ 林语堂，《中国人》（杭州：浙江人民出版社，1988年），页178。林语堂认为中国传统社会，从根本上讲，它是用习俗和惯例这些没有文字记录的法律进行统治的。费孝通称其为礼治秩序。

马来西亚华人的文化认同是一分为二看待的认同。一方面，华人社会体现出对中华文化的普遍认同，以传承延续中国传统文化为核心；另一方面，多元族群、多元社会形成的多元文化，需要特别关注土生华人文化为代表的多元文化认同。

3.2.2.1 对中华文化的认同：落叶归根

马来西亚华人对祖籍国、祖籍地的情感认同体现落实在维系他们的“祖籍地文化认同”之上，具体表现在那些具有共同地缘关系的华人对其祖籍地的归属感和内心的承诺。¹⁶¹这种“祖籍地文化认同”呈现“落叶归根”的文化表现，也就是华侨文化。虽然他们定居国外，但仍是中国人，他们对中华文化的认同，基本上是同步移植故土、原乡的文化样式，是作为他们在异国他乡生存的精神支柱，与中国人对中华文化的认同大同小异。比如，注重亲缘、地缘关系，强调传统家庭价值，崇拜故乡神明等。这种华侨文化仍是中华文化的组成部分，是中华文化在海外的延伸。正如王赓武所指出的，一开始他们的本质是“侨居社群”

(sojourning communities)，而非“定居社群”(settling communities)，这既与“落叶归根”的儒家文化观念一脉相承，又与侨居地不稳定、不安全的政治现实密切相关。¹⁶²

马来西亚华人对共同文化的认同，包括使用相同的文字，遵循共同的文化和价值观念、有着同样的思维方式和行为习惯、遵守共同的规范和规则等。可见，华人文化认同在心理情感上表现为一种同源的安全心理，在行为上表现为对价值观、生活结构、社会习俗和行为规范的共同遵守。华人文化认同，主要体现在对华人社会群体文化的认同，它是在华人社会共同体，也即是华人社会组织基础上形成的认同。华人社会组织，主要是社团组织，是以地缘性(包括方言性)、血缘性、业缘性为主体的华人组织。地缘社团的文化认同是对共同祖籍地文化、方言文化的认可，在马来西亚存在福建、潮州、广府、客家和海南等五大方言群和社团组织。各大方言群和社团分别创建了各自的宗祠、地方会馆、学校、寺庙、坟山等系列组织，它们各有特色，有各自的运作系统和规则，存在独特性。

¹⁶¹ 李明欢，《福建侨乡调查：侨乡认同、侨乡网络与侨乡文化》（厦门：厦门大学出版社，2005），页35。

¹⁶² Wang, Gungwu, "Merchants without Empires: The Hokkien Sojourning Communities", in Wang, Gungwu ed. *China and the Chinese Overseas*, Singapore: Times Academic Press, 1991, pp.79-101.

然而，不同的社团组织有着不尽相同的文化认同，这种文化认同是基于祖籍地的认同，因而要看到这种文化认同对于增强华人社会凝聚力和整合度有积极作用，同样也应该注意来自祖籍地文化认同中的排他性、封闭性和内部权威性，是有可能造成各华人社团之间分歧和矛盾的。麦留芳曾指出，“当操相同方言的中国人在社会生活中，一面组成各类的团体，又一面拒斥操别种方言的中国人参加这种团体时，方言群认同便在运作中。”¹⁶³在不同华人会党内部秩序中有突出表现。

3.2.2.2 融入移居国的文化认同：落地生根

历史发展的现实是经历两代、三代之后，华人往往在海外“落地生根”，从华侨身份转为华人身份，这就是另一种“落地生根”的文化表现，也就是华人文化。他们是马来西亚人，但也同样对祖籍国文化存在认同，这种华人文化是在保留和传承中华文化基因的基础上，吸收马来西亚当地文化和思想形成的，是华人政治认同转变后的文化表现，已成为马来西亚文化的组成部分。

随着华人社会与当地社会的不断交往与融入，华人对马来西亚的国家政治、政策、语言等认同情况，势必受到当地直接影响。比如，华人会基于生存需要、发展需要和长远考虑，主动或者被动接受学习英语、马来语；会接受国家教育政策的约束等等。二战后，马来西亚华人在国家认同、民族认同、文化认同方面都有了显著的居住国倾向，比如华人的国家认同倾向于对马来西亚的国家认同，华人的民族认同更倾向于对华人族群的认同，华人的文化认同也更加倾向于以居住地文化为主要内容的文化认同。

3.2.2.3 多元文化背景下的多元文化认同：以土生华人文化为代表

王赓武的观点代表了一部分学者的观察，他认为：“虽然表面上的特征相同，但由于各种原因，不是所有华人都认同中国。像是语言、文化与认同都已被马来化的华人——“峇峇”就对中国没有什么情感。”¹⁶⁴王赓武根据华人对中国认同的不同程度提出过“三个集团”的观点，分别是，甲集团十分关心中国事务，乙集

¹⁶³ 麦留芳，《方言群认同——早期星马华人的分类法则》，（台北：台湾“中央”研究院民族研究所，1985年），页3。

¹⁶⁴ 陈志明著，李远龙译，《马来西亚华人的认同》，《广西民族学院学报》（哲学社会科学版）第20卷第4期，1998年10月，页14。

团以维持自己的利益，丙集团致力于居住国政治地位，而“峇峇”就是丙集团的认同。但他们的认同并非固定，会随情况改变而转变态度。¹⁶⁵

研究表明，土生华人这个族群植根于中华文化的土壤，但在多元的社会生存，族群自身的文化认同非常特殊。土生华人从某种意义上来说是二代华人，他们对于中国传统文化以及祖籍国的情感认同和文化认同是比较复杂的，对于中华文化还伴有一种陌生的熟悉感。一方面，在 19 世纪以前，土生华人保持中国传统文化认同。“在保持华人的某些风俗习惯方面，峇峇甚至比其他华人更加执着，更加传统。”¹⁶⁶另一方面，20 世纪之后，土生华人在面对其他文化或者与本族文化发生碰撞冲突的情况下，所选择的是“涵化”的道路，即把土著文化融入中华文化之中。主要是两个方面的影响：一是土生华人大多接受英文教育，对西方文化和生活方式产生认同；二是受英文教育的知识分子曾在 20 世纪初发动国以社会改革运动，号召马来西亚华人丢弃已不合时宜的陈规陋俗，致使一些土生华人放弃了部分传统风俗。¹⁶⁷然而，土生华人文化并未被某一种单一文化所同化，因而具有既不放弃祖籍国文化的特征，又兼具西方现代文化的元素。如此看来，土生华人文化认同并非被动地遭到“同化”而丧失其对于中华文化的认同，从这个角度解读陈志明所说：“峇峇文化的形成主要是受到当时面对的经济压力、社会压力和政治压力所操纵，进而导致汉人文化被土人文化影响的一种模式。”¹⁶⁸也可以理解为，中国传统文化将马来西亚土著文化融入其中，进而创造了“峇峇”这种土生华人文化，并推动了土生华人对多元文化的认同。

对马来西亚华人文化内涵的理解有助于理性认识华人文化，不是简单将其看作中华文化在海外的翻版或延伸，也不认为华人文化是特立独行、与中华本土文化毫无关联。不能忽视了华人文化是在海外特定环境中融合而成的文化形态，忽略了华人文化是中国与当地的统一，还要客观看到不同时期、不同代际、不同祖籍地华人社群的不同文化认同问题，否则就无法客观、理性地理解海外华人及其

¹⁶⁵ 【澳】王赓武，《王赓武自选集》（北京：友谊出版社，1987 年），页 155-192。

¹⁶⁶ Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture And Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia, Petaling Java*: Pelanduk Publications, 1988, p16-17.

¹⁶⁷ 曹云华，《变异与保持—东南亚华人的文化适应》（北京，中国华侨出版社 2001 年），页 373。

¹⁶⁸ 陈志明，《海峡殖民地的华人—峇峇华人的社会与文化》，《马来西亚华人史》第七章（八打灵：马来西亚留台校友会联合总会，1984 年），页 190。

文化。一方面，华人有对马来西亚的国家认同，但无法割中华文化认同这一根源，如王赓武在《中国与海外华人》中指出：“有些具有中国血统的人……他们既认同于入籍国，又仍然意识到自己是华人”；¹⁶⁹又如黄文斌认为：“今日‘马华文化’，我们在认同“马来西亚化”或“本土化”时候，切忌将中国传统文化视之与我们完全没有关系的东西”。¹⁷⁰另一方面，也要看到马来西亚华人文化的本土碰撞，正如王赓武指出：“海外华人的文化的确都是源自华南诸省，但它们是在外国领土上华人的少数民族文化与主流民族文化碰撞的产物。看不清或忽视这个区别，就很难理解海外华人及其文化。”¹⁷¹马来西亚华人从“落叶归根”向“落地生根”的文化认同，以及多元社群杂居而来的土生华人文化认同中，既有坚守华人传统的根本，也体现了融合本地文化的特征。

显然，华人文化的认同有共同性和不同性两个面向。共同性反映的是华人族群共同的精神需求，“体现出华人文化传承中的中国文化渊源，也表明各地华人有某些共同的文化认同特质”，¹⁷²这种建立在华人族群对于中华传统、中华文化特质基础上的共同文化认同，有助于华人社群的凝聚和构建。但另一方面，华人文化中由于跨地域、跨代际、跨时代而产生的多元认同，是区别于华人文化认同“共同性”的“不同性”，这种不同性反映的是：马来西亚并不是只有一种华人社会，并不是只存在单一种类的华人族群，也并不是都属于一个同质性的华人文化认同。而本文立足的是基于华人社群的共同文化认同之下，融合马来西亚本土特征的华人社会和华人文化的适应性。

3.2.3 马来西亚华人文化形成的推力

马来西亚华人文化的形成，有其历史条件、社会背景，但在新的国家，华人延续祖籍地文化、产生文化认同，是多方面因素共同作用的结果。华人必须适应多元族群文化，反过来也必须承认多元社会塑造了华人对多族群、多文化的适应

¹⁶⁹ 王赓武，《中国与海外华人》（台湾：商务印书馆发行，1994年），页246。

¹⁷⁰ 黄文斌，〈从钱穆持守传统文化的意义反思马华文化之建设〉，《社会变迁与文化诠释》（吉隆坡：华社研究中心出版，2002年），页118。

¹⁷¹ 王赓武，《华人与中国—王赓武自选集》（上海：上海人民出版社，2013年），页103。

¹⁷² 陈志明，《迁徙、家乡与认同—文化比较视野下的海外华人研究》（北京：商务印书馆，2012年），页17。

性。而华人文化形成的推力至少包括传承中华文化、多元文化生态、社会治理作用的推动三个方面：

3.2.3.1 传承中华传统文化的惯性使然

华人对中华文化的坚守，是无论身处何地、生活于何种环境与任何工作阶层，历数百年或多少时代后，仍然保持基本不变，与当地土著民族的同化与融合较少，因而有一说法“华人在东南亚被视为难与当地种族同化”。¹⁷³马来西亚种族政策的核心是马来人优先，但其同化政策相对比较包容和温和，多元民族和多元文化共存共生的生态相对平衡。1877年以来，马来西亚华人人口占比仅次于马来族，始终排位第二。¹⁷⁴作为马来西亚第二大族群，华人社会的三大支柱在马来西亚都得到很好的发展与传承。特别是对华文教育的坚守最为显著，实施中国以外最为完整的中华语言文化教育，对于增强华人文化认同产生了深远影响；在社团方面，马来西亚华人社团活跃度极高，在华人社会治理中发挥重要作用；在华人媒体方面，数十家华文媒体在华人社会影响力很大。此外，在华人宗教、习俗方面，各种宗教信仰、礼俗得以传承和保留。单是男性华人往往愿意找原乡女子为妻，哪怕素不相识，由父母包办或媒人牵线，甚至由水客代找的都不在乎，华侨刻意追求本国妇女为妻的事实，也一定程度扩大了中华文化在海外华人社会中的影响，阻碍了华人融入当地社会，降低了被其他族群同化的可能。这些与华人社会具有较强的族群认同意识密切关联，但更重要的，是要看到中华民族传承中华文化的内在特质和民族习惯，这是形成马来西亚华人文化的推力之一。

3.2.3.2 马来西亚多元文化共存的生态使然

马来西亚是一个以马来族、华族、印度族三大族群为主的多民族国家。各族群文化各异、各民族价值观、理念大相径庭。马来西亚政府始终致力于建设一个“国民团结、文化和谐”的社会，为此采取了诸如国家教育、新经济政策、国家文化等政策来整合社会，以期形成一个相互平衡、相互交融的马来西亚民族。然

¹⁷³ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页20。

¹⁷⁴ 李恩涵，《东南亚华人史》（北京：东方出版社，2015年），页141-142。根据《东南亚华人史》参照(Victor Purcell, The Chinese in In Malaya, Appendix III)可见，华人在马来西亚各族人口占比：1911年为34.2%，1947年为44.7%。根据中新社吉隆坡2022年2月14日新闻，马来西亚政府第六次全国人口和房屋普查报告发布，显示2020年，马来西亚全国人口约为3245万人，其中马来西亚土著69.4%，华裔23.2%，仍为第二大族群。

而政府所采取的系列同化政策，非但没有加强马来族、华族之间的文化交融，反而激化和凸显了两种文化间的差异。马来西亚首相马哈蒂尔曾感叹道：“（马来西亚）真正的种族和谐从未出现过”，“而他们（马来人和华人）的价值观念，不但不同，更往往是相触相克的”¹⁷⁵。

在多族群发展过程中，形成了一个民族及多元文化共存的社会形态，多民族的长期共同生活，使马来西亚社会呈现多元文化并存的景象。马来西亚的每个城镇，都可以看到肤色、服装各异的马来人、华人、印度人杂居共生，马来人的清真寺、华人庙堂和会馆、印度人的教堂也可以和谐共存，殖民时期英国人留下的基督教堂、荷兰街等文化场馆也在其中。马来西亚社会的多元文化共存是其历史发展的产物，多元文化使得马来西亚在国家文化发展的过程中享有独特的资源。同时，这种多元文化生态在博弈中寻求平衡，为各民族文化生长形成特色创造了机会。同化政策背景下，华人文化变得极度敏感和脆弱，在一种自我保护的心态和动力驱使下，华人文化的边界更加分明，与其他族群文化的差异更加明显。这是形成马来西亚华人文化的推力之二。

3.2.3.3 社会治理作用的推动

文化形成不能忽视其所处社会环境，马来西亚华人社会运作的一套机理是随着中国人移民东南亚而逐步形成的，华人文化也是在社会治理过程中逐渐沉淀而显现的。从中国传统社会移植而来的治理机制，在新的移居地本土化进程中不断调试而有了很强适应性，华人文化也同样如此。继承中国传统文化的过程，也是华人文化传承中国传统“乡礼”一套治理机制的过程；是形成马来西亚华人文化的过程，更是华人文化在治理模式本土化推进中不断调试的过程。习惯化根深蒂固影响着华人社会，对华人文化的形成也必定产生影响和推动。这是形成马来西亚华人文化的推力之三。

马来西亚华人文化是多元且复杂的，要看到这个华人社会这个社群不同于西方殖民者在马来西亚的存在模式。他们不是以国家的军事力量和强权政治为后盾的，而是以来自中国的原乡、同族、同方言或者同业为基础，以中华传统文化为纽带，以宗教信仰、中国风俗、华人社团等为载体和形式，在异国他乡建立起来

¹⁷⁵ 马哈迪著，叶钟铃译，《马来人的困境》，（香港：皇冠出版公司，1981年），页3。

的形式多样的特殊社群，这种依托于原乡社会文化传统的社群模式，呈现出丰满多元的社群文化形态，是马来西亚文化中不可或缺的一个部分。

3.3 马来西亚华人社会的“乡礼”与习惯法

无论是来自商人精英团体、还是底层民众无意识的重新建构，华人移民大多主要利用祖籍地的文化传统，并根据当地社会的实际环境，有意识或无意识地对祖籍地文化进行选择性的吸收和改造，这也是中华文化在当地一步步本土化的过程¹⁷⁶。不同的方言对华人移民而言，实为一最自然的划分方式，方言帮或地区帮是最重要的一项社会结构的基础¹⁷⁷，地缘关系可以说是马来西亚华人最重要的社会关系^{178、179}。而中国传统社会的“乡礼”也在这种地缘关系中，跟随华人移民落地马来西亚，为马来西亚华人社会组织在新的社会形成传统“乡礼”奠定了基础。

3.3.1 马来西亚华人社会中的“乡礼”

华人移民马来西亚，除了人的移植之外，最为珍贵的就是中国传统文化的移入。华人继承的中国传统文化，在马来西亚集中体现在黄佐《泰泉乡礼》之“六礼”之中，即“乡礼”（狭义，指地方性的冠、婚、丧、祭之事）、乡约、乡社、乡仓、乡校和保甲，后五礼分别指地方上的治理、寺庙、救济、学校、保安等相关事宜。¹⁸⁰

在中国古代，“礼”是作为习惯和习惯法长期存在于人们的日常生活中，华人初到马来西亚，大多依靠同乡、同方言群守望相助、互相扶持，靠的是在中国同一地域、同一方言群人们的传统习俗、生活的相同规则，这是中国传统“乡礼”伴随移民脚步扎根马来西亚的真实反映。以华人社会中符合中国传统“乡礼”特

¹⁷⁶ 徐李颖，〈文化移植与重建家园——评〈越洋再建家园——新加坡华人社会文化研究〉〉，《华侨华人历史研究》2005年3月第一期。

¹⁷⁷ 李恩涵，《东南亚华人史》，五南图书出版公司印行，2002年，页22。

¹⁷⁸ 李恩涵：《东南亚华人史》，五南图书出版公司印行，2002年，页660-666。

¹⁷⁹ 颜清湟、粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年。

¹⁸⁰ 郑文泉，《马来西亚近二百年儒家学术史》，（北京：华文出版社，2018年1月），页4。

征且具有同样社会功能为依据，用习惯法的研究方法，对华人社会的“乡礼”与中国传统“乡礼”之间的对应关系，通过表 1 可见：

表 1：中国传统“乡礼”在马来西亚华人社会的表现形式

中国传统“乡礼”	马来西亚华人社会中的“乡礼”
乡礼纲领：立教、明伦、敬身	华人血缘性社团
乡约：以司乡之政事	华人新村、华人地缘性社团、华人业缘性社团
乡社：以司乡之祀事	华人宗教、寺庙
乡校：以司乡之教事	华人学校
乡仓：以司乡之养事	华人慈善机构
保甲：以司乡之戎事	华人秘密社会

图表来源：根据黄佐《泰泉乡礼》与石仓金《马来西亚华人社团研究》对华人社团的分类整理。

中国传统“乡礼”在华人社会的表现形式，是依据黄佐《泰泉乡礼》¹⁸¹一套乡村治理体系，对应到华人社会治理中初步提出的。由于受到移植过程诸多变量影响，这个对应关系可能不一定唯一正确，但从移植机理和践行实效来看，是能够反映两者之间内部关系的。具体“乡礼”内涵如下：

3.3.1.1 华人“乡礼”（狭义）：

华人社会“乡礼”作用的范围泛指：华人血缘性社团，宗族系统内的婚丧嫁娶之事等。具体包括血缘性社团的宗旨目的、运行规则、治理模式、惩罚性条规等，与婚丧嫁娶相关的规则、风俗规范、仪式程序等。

3.3.1.2 华人“乡约”：

华人社会“乡约”作用的范围泛指：华人新村、华人地缘性社团、华人业缘性社团等。具体指地缘社团、华人新村的运作规则、内部秩序、公益设施和共有财产制度、生活互助规则及违规处罚等。

3.3.1.3 华人“乡社”：

¹⁸¹ 黄佐，《泰泉乡礼》，《四库全书·经部·礼类》总第 142 册（上海：上海古籍出版社，1987）。

华人“乡社”作用的范围泛指：华人宗教、寺庙等。具体包括华人宗教寺庙的行为规则、宗教仪式、处罚条规等。

3.3.1.4 华人“乡校”：

华人社会“乡校”作用的范围泛指：华人学校。包括华人学校的章程、宗旨、行政系统、运行体系、课程设置、训育机制和处罚规则等。

3.3.1.5 华人“乡仓”：

华人社会“乡仓”作用的范围泛指：华人慈善机构。具体包括慈善机构的运作机制、宗旨、捐赠模式、善款管理等。

3.3.1.6 华人“保甲”：

“保甲”作用的范围泛指：华人秘密社会。具体包括秘密社会的组织结构、入会仪式、帮规会规、处罚条规等。

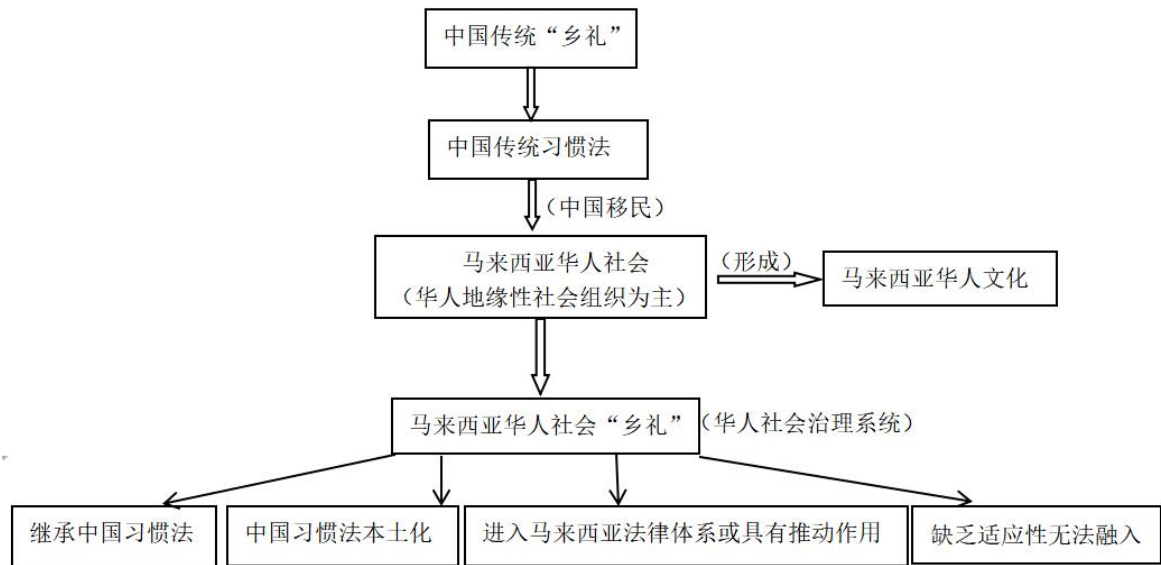
《泰泉乡礼》所构建的是一个以礼为纲、以治为体，融入了冠婚丧祭“四礼”，联动乡约、乡校、社仓、乡社和保甲五事的传统综合型的乡治体系。从“地方性治理”层面探寻乡间士大夫群体统筹“政事—教事—养事—祀事—戎事”等基层事务运作的实践路径，¹⁸²明确具体所司职责为“一曰乡约，以司乡之政事；二曰乡校，以司乡之教事；三曰社仓，以司乡之养事；四曰乡社，以司乡之祀事；五曰保甲，以司乡之戎事”。这套乡治体系体现的是三个阶段的治理：其一以士大夫为本源，以其立教、明伦、敬身三事为乡治基础；其二在乡村开展冠、婚、丧、祭四礼，由士大夫率先，约正、教读等随后；其三，在“有司”的间接带领下，由乡民自主建立起乡约、乡校、乡仓、乡社、保甲等五个组织，从而完成乡治体系的构建。把华人社会的治理机制与“乡礼”这套运作模式对应来看，虽然华人社会事先并未预设一套运作机制，但都能在“乡礼”中找到指向，华人社会与中国传统社会之间的关系更加清晰，由中国到马来西亚，不仅仅是人的移民，更重要是一整套华人“乡礼”也随之移入，并在华人社会发挥治理作用。

3.3.2 马来西亚华人“乡礼”中的习惯法

¹⁸² 黄吉宏，〈《泰泉乡礼》“化乡”的治理精神及其事功路径初探〉，《江苏师范大学学报》（哲学社会科学版），第48卷第2期，2022年3月，页120。

马来西亚华人社会与“乡礼”、与习惯法之间的关系，是从华人移民马来西亚开始，经过华人社会的运作体系，长期积累、反复践履得出的结论。从中国传统“乡礼”移植到马来西亚，发展成为马来西亚华人“乡礼”的过程，反映的是一条华人社会治理的清晰脉络（图1）：

图 1：中国习惯法在马来西亚华人社会的运作关系



图表来源：根据翟同祖《中国法律与中国社会》“以礼入法”理论、林水獐《马来西亚华人史新编》华人社会发展运作相关内容制作

经由中国传统“乡礼”的治理机制，经过社会组织的运作与实践，发展成为人们普遍遵守的习惯法，作为社会运作的规范，发挥社会治理的功能；继而伴随华人移民，在马来西亚构建新的社会，形成独特的华人文化；通过以地缘为主的华人社会一套运作机制，形成马来西亚华人“乡礼”，逐渐形成一套运作系统，同样在华人社会发挥着社会治理的功能。在这套运作过程中，习惯法产生了不同结果，或继承、或本土化、或成文化，亦或无法融入。

3.3.2.1 华人“乡礼”与习惯法的呼应

将马来西亚华人社会的组织形式与梁治平习惯法定义中的“关系网络”比较来看：华人社会组织是主要依托血缘、地缘、业缘关系在华人社群中形成的特殊“关系网络”；社会组织的“效力来源”是组织内部成员的彼此信任；社会组织

内部秩序、规范性约束性的规定，或者用来分配权利义务，调整解决利益冲突的机制，就是不同社区的“地方性规范”；华人社会组织并没有国家层面的制度规范，是通过构建关系而实现社会交往，对人之行为有强有力规范作用的“特殊主义的关系结构”；本文研究的马来西亚华人，移民之初大部分是“草根民众”，多数是农民、工人，来自社会底层，大多不识字或文化程度很低，与之共同迁入马来西亚华人社会的也必定是“草根文化”，其移民马来西亚带来的必定是“长期生活与劳作过程中逐渐形成的一套地方性规范”，这也是习惯法的本质所在。

马来西亚华人社会“乡礼”与中国传统习惯法之间存在怎样的对应关系，如表 2 所示：

表 2：马来西亚华人社会“乡礼”与中国习惯法的对应关系

中国习惯法	马来西亚华人社会“乡礼”
宗族习惯法：调整宗族内部关系，维持宗族内部秩序	华人血缘性社团内部关系，调整宗族秩序的规约等。
村落习惯法：维护村落利益、秩序而形成的规约惯例 行会习惯法：行会强化内部控制、阻止业同业竞争之条规 行业习惯法：手工业商业团体的规约惯例	华人新村，华人地缘性社团、华人业缘性社团其内部的章程、约束性的条款、运行制度等。
宗教寺院习惯法：以神权为基础形成，包括中国佛寺习惯法、道观、伊斯兰教等习惯法	华人宗教、寺庙的行为规则、宗教仪式等。
村落习惯法、宗教寺院习惯法：其中的慈善团体、救济组织办法、规约	华人慈善机构的运行制度、规范、约定等。
秘密社会习惯法：秘密社会内部组织、礼仪、行为规范、约束成员的规范等	华人秘密社会内部组织、礼仪、规范等。
宗族习惯法、村落习惯法：其中关于私塾、学堂、义学的规约	华人学校的规章、制度、运作方式等。

图表来源：根据高其才《中国习惯法论》对习惯法的分类研究、林水椽《马来西亚华人史新编》、石仓金《马来西亚华人社团研究》相关内容整理。

3.3.2.2 华人“乡礼”中习惯法要素的确认

“习惯法具有原生性,是社会固有的规则,它既涉及文化问题,也涉及生存问题。”¹⁸³研究马来西亚华人“乡礼”与习惯法的关系,即是研究华人移民马来西亚后,在特定“关系网络”中固有而内在的,不依靠国家强制力约束而执行的“地方性规范”是否具有习惯法的属性。从习惯法本质看,如何确认马来西亚华人“乡礼”与习惯法的关系?如本文第二章关于法社会学理论研究方法的论述,通过华人社会运作系统中的条规、规范、惩罚等,分析它们是否具备习惯法确认的三要素。

是否具有“合法权威”?

“乡礼”既和婚、丧、嫁、娶密不可分,又与乡约、乡社、乡校、乡仓、保甲互相关联,更与政、教、养、祀四事深度结合,通过“礼”树立其“合法权威”。士大夫“必先躬行,以为宗族乡里表率”,发挥其表率引领作用。然后推选“约正、约副、教读”等人,分工负责,明确主导者人选,辅助人选,借助乡约、乡校等来推行并强化乡礼。乡礼有着严密的组织形式,乡礼的主导者行使执行权力的合法权威。

华人社会运作机制是对华人移民马来西亚的整合与凝聚,对于改变华人社会一盘散沙的状态,发挥社会治理功能的作用不言而喻。其权威性对内体现在运作机制的形成机理之中,外化表现为社团、学校等宗旨、目标、首领权威等组织的外在形式之上。

是否具有“强制性”?

“乡礼”具有特定社群的“强制力或约束力”,黄佐在《泰泉乡礼》“乡礼纲领”中,把“士大夫”做为乡礼的主导者和管理者,倡导立教要从家达乡,即将“乡礼”作为族规宗约的外延,通过乡礼秩序,实现乡民教化。对乡礼各“事”明确运作规范,借以达成乡村秩序的维护目的。

华人社会各组织形态自创立之时起,为强化内部治理规范,设定的章程、规则、条规,是以保障华人社群组织实现其宗旨目标的实施路径,章程、规则与条规的落实情况如何,决定了其强制性与执行力的效果。

是否明确了违反条规之处分,体现了“惩罚性”?

¹⁸³ 高其才,《探寻秩序维持中的中国因素—我的习惯法研究的过程和体会》,《云南大学学报》(法学版),2007(3),页169-177。

“礼仪即约则，犯礼即违约”。传统中国社会通常采用财产罚、身份罚、声誉罚、资格罚等方式惩戒违反“乡礼”的行为，借以惩戒违规、警示他人。

从人的生存角度而言，人必定归属于某个“人群”，马斯洛的人类需求五层次理论指出：“人都有归属于一个群体的感情”“人需要个人能力与成就得以社会认可”，¹⁸⁴从而实现自我保护与发展。而要使该“人群”得以继续，则必须辅之以必要的惩罚机制。对绝大多数成员来说，道德教化就可使其遵守规则，但对于违规行为和个人而言，即便是异样的眼光、社会舆论的谴责、逐渐的疏离、远离社群的可能性，都会形成使人遵规守约的五行压力。华人社会治理同样面临如此问题，体现了“惩罚性”的必要性与重要性。

从黄佐的《泰泉乡礼》可见，“乡礼”这套治理体系是一个由“礼”及“治”的过程，随着社会发展需要，逐步将“家礼”升级至“乡礼”范畴，将“乡礼”与“乡治”融为一体。确认华人社会中的“乡礼”与习惯法的关系，就需要深入探讨华人社会治理机制是否符合习惯法“三要素”的特征，继而推断中国习惯法移植马来西亚华人社会的践履效果。

¹⁸⁴ (美) 马斯洛 (Abraham H. Maslow) 著；成明编译，《马斯洛人本哲学》，九州出版社，2003年，页426。在其《动机与人格》中，进一步阐述了他的需求层次论，参见孙进编著，《50部管理学经典解读》，四川人民出版社，2015年，页26-30。

第四章 中国传统“乡约”（村落习惯法）在华人社团的移植

村落是中国农村聚落的简称，是农耕经济时期长期生产、生活、聚居、繁衍在一个固定地域的农业生产生活人群所组成的空间，是一个公认的社会单元。村落是传统社会最基层的组织结构，是中国传统村落文化的建构者和传承者，是中国村落习惯法的重要载体。本文所指村落即村庄、乡村、社区，是人们聚居生产生活的地方，是具有乡土性和聚集性的，如费孝通在《乡土中国》一书中所说：“从基层上看去，中国社会是乡土性的”¹⁸⁵。伴随着村落所衍生的村落文化、宗族文化、民俗文化、血缘文化等形成共同的价值观念，是村落人群赖以同居、同耕、同生活的根本和基础。而在共同价值观念基础上形成的村落规约和惯例，则是发挥维护村落利益和秩序的准则，这些准则构成中国村落习惯法的全貌。

村落习惯法内容广泛、约束力极强，与村落成员的生活、生产密切相关。¹⁸⁶在中国的传统村落治理研究中，“乡规民约”是在既定基层组织上制定的规约，华人从中国移居马来西亚后，形成了独特的群居生活和活动模式，依靠地缘关系形成了类似中国传统村落的生存方式：有英殖民时期为分化族群管理形成的“华人新村”、有地缘为主形成的华人聚集村镇、有因开垦荒地从事矿业聚集形成的垦殖村落等等，还有以地缘为基础构建的地缘性社团组织，也和大部分华人村落一样，扮演着为同祖籍地人们谋福利、团结互助，办教育、追求共同信仰、办理丧葬等角色。这些华人聚落、村镇、村落或者地缘华人社团的生存方式、治理和运作模式，与中国传统“乡规民约”作用的基层组织非常接近，与中国传统村落更是具有相同属性与功能，本文从“乡规民约”出发探讨习惯法移植地缘性华人社团的情况。

4.1 中国传统村落习惯法的背景及治理功能

¹⁸⁵ 费孝通，《乡土中国》（上海：华东师范大学出版，2018年），页1。

¹⁸⁶ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年），页57。

中国的传统村落，是基于地缘关系而由若干不同的宗族、家族集团或家庭组合而成的社会生活共同体。高其才对村落习惯法定义为：“为维护村落利益、治理村落秩序，逐渐形成了特定村落的各种规约惯例，这些规约惯例即为村落习惯法”，类似定义还有：“村落习惯法是指同一聚居村落的人们从事农林牧副渔生产和生活过程中，经过长年累月的重复有逐渐公认，固定下来并为其世代信仰和遵从的那些群体性习惯、规矩的总和。”¹⁸⁷村落治理和规范是村落习惯法的核心要义。

4.1.1 中国村落习惯法的形成与发展

村落的形成是由独立居住、生产和消费的小单位，固定在特定的地方，从而发展成为同姓家族，继而在此基础上发展为更复杂的亲族群落、杂居村落。在中国传统社会的地方行政以县为最下级的行政单位，县以下地区则以地方自治性质的各种乡村组织来维持治理，对于传统乡村的认识范式，历来有“国权不下县，县下惟宗族，宗族皆自治，自治靠伦理，伦理造乡绅”¹⁸⁸的说法。于是，汉有乡亭里制、魏晋南北朝有三长制、隋唐有邻保制、宋代有里保甲与乡约、元代有社制、明代关有里甲制、清代有里甲保甲制。¹⁸⁹这些治理模式体现的是传统中国社会的两种基层村落乡民治理秩序：一种是“官治”为核心的秩序，官治是以皇权为中心，自上而下形成的等级分明、权限明晰的治理结构；另一种是乡土或民间的自治秩序，民间自治秩序则是以传统家族为中心而形成的民间村落自治结构。可见，随着传统村落的形成，乡村组织的产生，在“官治”之外的基层治理秩序也随之产生，也就形成了中国传统村落习惯法。村落习惯法用以维持村落全体成员的内部关系、村落秩序和共同利益，集中体现在各种不同的“乡约”、“村规民约”之上。

村落习惯法在中国有着悠久的发展历史，最早可以上溯到人类社会杂居村落形成时期，为了保障生活，聚居的异姓家族间约定俗成的一些条款，可以视为最早的“乡约”。张广修在《村规民约的历史演变》中认为：“村规民约发源于宋

¹⁸⁷ 罗昶瑞溪，〈中国村落习惯法内容初探〉，《法商研究》，1997年第1期，页80。

¹⁸⁸ 秦晖：《传统十论—本土社会的制度文化与其变革》（上海：复旦大学出版社，2003年），页3、80。

¹⁸⁹ 张哲郎：〈乡遂遗规—村社的结构〉，《吾土与吾民》，1992年，页219。

朝，发展于明，盛于清，在清末民初盛极一时。”¹⁹⁰安广禄在《中国最早的乡规民约》中认为：“北宋年间的《吕氏乡约》是中国历史上最早的有文字表述的村规民约，后经过理学家朱熹完善，成为南宋以后中国封建社会的正统教材。”高其才在《中国习惯法论》中认为：“中国史上对村落进行较系统的管理和控制，始于周代，《周礼》称周代之中央地区为“国”，地区区域为“野”，在“野”的地方设立遂制：五家为邻，五邻为里，四里为鄴，五鄴为鄙，五鄙为县，五县为遂。”¹⁹¹随着村落发展和组织完善，习惯法多样性不断显现，并在乡村治理中发挥着重要作用。

村落习惯法从不同角度来看有多种类型。从时代划分，有各朝代村落习惯法；从地域来看，有不同省份、少数民族自治村落习惯法；从内容来看，有村规民约、乡约、地方禁约等不同说法；从组织形式区分，存在宗族村落习惯法、地缘村落习惯法之分。本章重点探讨“地缘村落习惯法”和“乡规民约”两个方面。

4.1.2 中国传统村落习惯法的治理功能

村落习惯法形成的重要社会背景是“无知不法之徒，恃强藉端滋扰，擅敢交恶，踰庄抢夺，此等举动，凶横何极”¹⁹²，导致社会秩序的恶化，村落成员的财产、生命安全受到威胁，正当的权益受到侵犯。村落习惯法，无论以哪种形式出现，基本内容包括劝导教化、维持村落秩序、保护生产秩序、公益互助、办学、保护财产等方面。从习惯法内容上体现了维护村落全体成员的意志，维持村落整体利益的特征：

一是劝导教化。在传统村落，村规村约的重要功能之一乃是劝导人心向善，遵约守法，广教化而厚风俗，“乡约大意，惟以劝善习礼为重”“力行乡约，崇务教化”都有劝导教化之意。¹⁹³

二是维持村落秩序。传统村落易发生偷盗抢劫、破坏公产、林木盗伐等事，对村落成员财产形成威胁，对整体秩序形成破坏，乡规民约多注重秩序维护和条

¹⁹⁰ 张广修，《村规民约的历史演变》（洛阳学院学报，2000年第2期），页25-29

¹⁹¹ 高其才，《中国习惯法论》（北京，社会科学文献出版社，2015年），页58。

¹⁹² 戴炎辉，《清代台湾之乡治》（台湾联经出版事业公司，1979），页148。

¹⁹³ 高其才，《中国习惯法论》（北京，社会科学文献出版社，2015年），页61。

规的制定，以对上述现象作以规避、规范形成秩序规则。如《合团公议》的规定：“田禾、塘鱼、园蔬、竹柴草、烟猪、杂粮等项，虽物各有主，守望相助；如遇偷窃，即呼同邻人帮同捉获，鸣众处治，毋得循情私放。如有公项用，则团众共同处置，毋得独累人。”¹⁹⁴台湾的村落习惯法也明文规定：庄中“如有持顽藉端，强抢耕牛等物，即与贼同论。若系本庄串通各庄逃徒，发觉后，加倍议处”。¹⁹⁵这些乡约规范，既有对违规者的告诫、处罚，也敦促他人知情有告知义务，以对不良行为加以劝化，对乡村秩序进行维持。

三是公益互助和办学。村落这一地域性社会团体的特征之一即共同生活，有共同信仰和习惯，使得人们之间的互帮互助成为基本需求，并发展成为习惯法加以规范的范畴，具体表现在公共设施维护、生活互助、乡村祭祀、兴办学校等事宜。集体祭祀最常见的是农村遇大旱时节的“求雨”，一经决定，负责主祭、带队祈号等即刻安排妥当；农忙时节，不同形式的“换工”“变工”互助实为必须，“凭着合得来，有感情，借牛犁耕地，白使，”¹⁹⁶几户农户自发互换人工、畜工，弥补家庭生产环节不全和人手不足的现实问题；乡村办学也是村落习惯法的重要内容，在“乡校”习惯法中重点阐述。

中国是家族传统厚重的国家，中国传统社会以宗法作为为血缘、姓氏等亲缘关系的维系手段，因此乡规民约应用十分普遍，延续到近代依然在广大乡村发挥重要作用。陈忠实的长篇《白鹿原》通过讲述白姓和鹿姓两大家族三代的恩怨纷争，表现了从清朝末年到二十世纪七八十年代长达半个多世纪以来，中国农村的历史变化，其中白鹿村祠堂文化就是中国村落乡规民约内涵的典型例证。文中的白嘉轩说道“没有皇帝了，往后的日子咋过呢”，朱先生为这位群体领袖（族长）拟定了一份《乡约》，似乎有了群体规范就可以保证稳态。¹⁹⁷乡约由朱先生起草后，族长请工匠将其刻在石碑上，易于被村民所接受，起到了便于管理村民，维系村民的作用。族长负责维系白鹿村的内部管理、福利建设和利益维护，比如修祠堂、管束乡民、设立乡约、教化村民等，乡规民约的强制性通过族长的权威性

¹⁹⁴ 戴炎辉，《清代台湾之乡治》，台湾联经出版事业公司，1979，页157-158。

¹⁹⁵ 戴炎辉，《清代台湾之乡治》，台湾联经出版事业公司，1979，页150。

¹⁹⁶ 黄宗智，《华北的小农经济与社会变迁》，中华书局，1986，页276-277。

¹⁹⁷ 陈忠实，《白鹿原》，（北京：文化艺术出版社，2008年），页433。

发挥着传统村落的治理功能。文学源于生活，陈忠实文中的白鹿村乡约是中国传统乡村治理的艺术呈现。

4.1.3 中国传统村落习惯法（乡规民约）的研究

概念研究方面，中国学者大多将乡规民约和社会规范、村民自治联系在一起，认为乡规民约、村规民约是乡村民众为了办理公共事务和公益事业、维护社会治安、调解民间纠纷、保障村民利益、实现村民自治，民主议定和修改并共同遵守的社会规范。¹⁹⁸在乡村治理方面，中国学者更多倾向于实地调查形成的研究，代表性的成果有费孝通的《乡土中国》，是中国乡土社会传统文化和社会结构理论研究的代表作之一，¹⁹⁹杨懋春的《一个中国村庄：山东台头》，²⁰⁰详尽研究了中国典型村庄的生活与治理，贯通和细数了中国乡村各个面向，林耀华的《金翼》，以小说体形式呈现阿中国乡村社会、家族的缩影，²⁰¹这些研究成果都是在广泛调研基础上形成的中国乡土社会研究的重要参考。理论研究方面，张广修、张景峰的《村规民约论》²⁰²对乡规民约本质、特征、作用和地位等研究具有开创性和启发性。与国家法关系上，主流观点认为，乡规民约弥补了国家法的不足，对乡村社会秩序的维护所发挥的作用是国家法所不能及，有效弥补了国家法的不足，甚至达到更理想的效果。在功能价值方面，学者认为乡规民约不应该以满足官方的要求作为存在意义，而是要追求实现村民自治的更高阶价值目标。

二十世纪八十年代，随着村民自治在中国建立，学者们从人类学、社会学、历史学、法学、民族学等多个视角对传统乡规民约进行了广泛深入的研究，对乡规民约广泛存在的历代史志、文集、族谱、碑帖、笔记等研究逐渐进入研究视野。主要论著有朱勇《清代宗族法研究》，²⁰³系统分析了清代宗族法的内容、制定与执行、与国家法律的关系，从法律角度揭示了国家与宗族的关系；冯尔康《族规所反映的清人祠堂和祭祀生活》²⁰⁴论述了宗约确定祠堂组织法、祭祀、族规、祠

¹⁹⁸ 陈寒飞，高其才<乡规民约在乡村治理中的积极作用实证研究>，《清华法学》，2018年第1期，页62-88。

¹⁹⁹ 费孝通，《乡土中国》，生活·读书·新知三联书店，1985年；“费孝通的《乡土中国》”，大公网，2015年10月26日。

²⁰⁰ 杨懋春，《一个中国村庄：山东台头》，江苏人民出版社，2001年。

²⁰¹ 林耀华，《金翼》，生活·读书·新知三联书店，2008年。

²⁰² 张广修、张景峰，《村规民约论》，武汉，武汉大学出版社，2002年。

²⁰³ 朱勇，《清代宗族法研究》，法律出版社，2017年。

²⁰⁴ 冯尔康，《族规所反映的清人祠堂和祭祀生活》，天津人民出版社，1994年。

堂维护等问题；许水涛《清代族规家训的社会功能》²⁰⁵探讨了清代族规的历史作用；费成康主编《中国的家法族规》，²⁰⁶论述了家法族规的演变、范围、制订、奖惩、历史作用和研究意义，并附 55 种家法族规以供参考。

国外对中国乡规民约的专门研究不多，仅在民间法功能或民间规范研究中有些探讨，且多从调节民事纠纷这一角度入手。日本著名的中国法律史学家滋贺秀三专注研究传统中国的家族法和审判法，从普通人的日常生活方式中探讨规则，著作《明清时期的民事审判与民间契约》²⁰⁷是关于明清时期民事审判与民间契约的部分研究成果，谈到民事关系中家训家规的作用，法秩序中的“约”的性质权利；²⁰⁸日本学者井上彻在《黄佐〈泰泉乡礼〉的世界》²⁰⁹中探讨了黄佐推行乡约的情况；美国学者狄百瑞在《中国乡约制度》²¹⁰一文中概述了中国古代的乡约制度史；美籍华人牛铭实的《中国历代乡约》，整理了在城乡不同范围的群众中制定和执行的各种守则、公约，探讨的是各阶层普遍建立起的居民守则，提出乡规民约不同于律，但对规的实施起着辅助作用。

4.2 马来西亚华人地缘性社团发展及其运作

中国传统乡规民约的作用对象，是由不同的宗族、家族组织或多个家庭组合而成的“社会生活共同体”，而华人社团组织作用的对象，是从不同或相同祖籍地移民马来西亚的华人，具有相同习惯、信仰且相对集中居住、生活、活动的“社会生活共同体”。这两个“社会生活共同体”具有的相同特点，即需要遵守一个秩序，在一套权利义务体系下调整秩序，以达到共同生活、活动并得以相互扶持，获得支援、帮扶和发展。本章探讨中国村落习惯法，具体到乡规民约这套治理体系在侨居地形成新的“社会生活共同体”过程中，是否能够产生相似的影响，发挥同样的治理功能。

²⁰⁵ 许水涛，《清代族规家训的社会功能》《清史研究集》第八辑，中国人民大学出版社，1997年版。

²⁰⁶ 费成康，《中国的家法族规》，上海社会科学院出版社，2002年。

²⁰⁷ 【日】滋贺秀三，《明清时期的民事审判与民间契约》，法律出版社，1998年。

²⁰⁸ 牛铭实，《中国历代乡约》，（北京：中国社会出版社，2003），页3。

²⁰⁹ 【日】井上彻，〈黄佐“泰泉乡礼”的世界〉，《东洋学报》，1986年（60）。

²¹⁰ 狄百瑞，《中国乡约制度 亚洲的价值观与人权》（美国马萨诸塞州剑桥：哈佛出版社，1998）。

华人身居海外，语言隔阂、民族压迫使他们更加倾向求助于同乡和同胞，潜意识中的“乡民”关系促使了不同华人社区组织的形成，无论是血缘性、地缘性还是业缘性组织形态，都是华人在马来西亚特殊的集体存在。因而华人在马来西亚的“社会生活共同体”更多体现在华人社团中，华人社团的运行、组织、条规逐步形成了规范他们生产生活的习惯法。如早期青云亭就是一种特殊形式的华人自治机构，在马六甲华人社会发挥了举足轻重的作用：它建立起一个比较完善的基层民政组织，用传统的力量将华人社会诸方面置于其控制之下，青云亭的组织系统，为后来的一些华人社团所模仿、继承。²¹¹这个“基层民政组织”应该是马来西亚华人社会最早出现的治理机构和管理规范。

4.2.1 马来西亚华人社团类型及其功能

借鉴颜清煌见解，石仓金对马来西亚华人社团组织大致分为血缘性社团（宗亲会馆）、地缘性社团（方言会馆或乡团）、业缘性社团、联谊性社团、宗教社团、秘密社会，这样的分类与高其才对习惯法的分类原则相同，都是从人所处的社会关系角度出发对社会组织作出的划分。

血缘性社团的内涵包括“同祖”“同族”“祖庙”等与宗亲血缘有关的组织，新马地区华人移民大多来自于闽粤两省，血缘关系将原本在中国时的宗亲系统带入侨居地。早期华人血缘性社团的功能，一般为祭祖和崇祀保护神，关心族人婚姻，促进教育事业发展，扶助贫困会员，纪念传统节日，仲裁纠纷；业缘性社团是基于行业、商业为纽带组建起来的社团，它们主要指行业商会、行业公会或行业性的联谊组织，是华人经济、居住地城市发展到一定程度、规模后得以成立的，行业商会是在商业利益的基础上组建的，其目的在于方便同行业的商人之间联络、交流，团结同行商业人士共谋发展，以应对外来的不良竞争等；早期新马地区华人社团主要作用为规范内部的秩序，维护内部的利益，但一定程度上受到当时华人秘密会社的制约和影响。²¹²关于秘密社会由中国向马来西亚的移植及其习惯法的特征在第五章专门论述。

²¹¹ 石仓金，《马来西亚华人社团史研究》（暨南大学博士学位论文，2003年5月），页22。

²¹² 石仓金，《马来西亚华人社团史研究》（暨南大学博士学位论文，2003年5月），页58。

相比上述血缘性和业缘性华人社团，延续中国传统村落习惯法最为系统，并对华人社会产生最强烈凝聚与归属作用的还是地缘性华人社团。中国移民强烈的地方观念基础是对地域性的、相同或相近社会习俗及宗教信仰的认可，而在移民过程中，他们的地缘观念和基于方言的亲密关系得到进一步加强。作为重要的地缘因素，建立在“籍贯”观念上的“同乡”就成为人际交往和获取心理归属感的重要途径。源于祖籍地的传统文化，则是伴随着华人社会整个发展过程的文化特质，即便在华人存在政治倾向时，也没有使其文化取向发生改变，由此可见地缘关系的重要性。而在马来西亚各类型华人社团中，地缘性社团也是历史最早的。颜清湟对新马地区早期华人社会的研究表明，大多数中国移民是带着强烈的地方观念到达新加坡和马来亚的，他们为了安全、娱乐和互助，同一方言群体很自然地和谐地聚集在一起，这种观念为马来西亚华人创建地缘性的会馆搭建了舞台。随着华人社团不断发展壮大，地缘性社团已成为维护华人社团权益不可或缺的重要力量。关于早期华人地缘性社团的职能，颜清湟先生认为主要有宗教和社会职能、福利职能和仲裁职能。²¹³

本章重点探讨与华人移民马来西亚最具有本原关系，也是与传统习惯法作用对象最为接近的地缘性社团情况。

4.2.2 马来西亚华人地缘性社团研究

华人地缘性社团方面的研究非常丰富，研究学者众多。代表研究有：刘崇汉的《马来西亚华人社团》，²¹⁴书中内容包括华人社团功能，在经济、教育、社会、宗教、政治等方面的论述，通过调查研究呈现了华人社团的发展面貌，是华人社团制度运作系统研究的重要参考著作，刘崇汉认为：“华人注册社团是基于共同宗旨（包括地缘、血缘、业缘或共同利益）而建立起来的传统性或非传统性组织”。石仓金所著的《马来西亚华人社团研究》是较全面研究马来西亚华人社团的专书，其中有不少记载可以看到华人社团的宗旨、职能、规范及其与中国传统习惯法的相通之处，如：“华人社团在吸收新成员加入时，在社团章程中会对入会要求作出相应规定，如年龄的限制，祖籍地或姓氏的限制，身份的要求，会费的缴纳等。”

²¹³ 颜清湟著，粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年，页45-48。

²¹⁴ 刘崇汉，《马来西亚华人社团》，马来西亚嘉应属会联合会丛书，2016年。

“早期华人地缘性社团，其成立、创建的目的和宗旨大多是为了联络乡谊、辅助乡亲、兴学助教、共谋发展”；²¹⁵颜清煌在《新马华人社会史》中对地缘性社团有专门论述，尤其对其功能宗旨的阐释与中国传统乡规民约的设置初衷非常类似；李明欢的著作《当代海外华人社团研究》²¹⁶是第一部研究海外华人社团的专著，从其产生的历史条件、组织形态、经济机制和社会功能入手，探讨其发展脉络；吴华的著作《马来西亚华族会馆史略》²¹⁷主要从地缘组织探讨华人社团。这些著作或整体研究华人社团发展史，突出社团发展过程中的政治、政策、社会因素对社团的影响及其发展变化，或关注社团对华人社会治理的功能作用，对全面了解华人社团很有启发。在文本资料研究方面，类似《承先启后—甘马挽福建会馆60周年纪念特刊》等会馆资料中，都会留存关于会馆章程、会务、报告的资料；新加坡国立大学图书馆收藏了许多华人会馆档案、纪念刊等文本资料，都是研究华人社团运作规则的一手资料和重要参考。²¹⁸

在马来西亚华人新村研究方面，林廷辉、方天养的《马来西亚新村迈向新旅程》²¹⁹、林廷辉、宋婉莹的《马来西亚华人新村50年》²²⁰是华人新村研究的重要文献，对新村的社会问题、华人教育都有论述；文平强的《马来西亚的华人新村：人口变化的影响与对策》²²¹值得关注；廖筱雯的《马来西亚的华人村落—布赖村观音诞仪式探究》²²²等通过个案研究华人村落的文章，对认识了解华人新村历史、面貌、特征及新村的风俗信仰很有意义。但华人新村研究的关注点集中在“紧急状态”之前的新村生活以及殖民后期的新村生活，更多从历史变迁、新村面貌、事件中呈现新村变化，叙事比较普遍，而对于新村的治理模式、规则、惩罚等研究比较少见，只在部分治理过程中有所提及。如：黄文斌、张晓威著《柔佛州华人地方志—古来再也县新村》一书，在士乃村民协会一章中介绍：“士乃村民协会主要扮演反映村民民生问题角色，包括：提升卫生和基础设施---整顿治

²¹⁵ 石仓金：《马来西亚华人社团研究》（北京，中国华侨出版社，2005年），页143、17。

²¹⁶ 李明欢：《当代海外华人社团研究》（厦门：厦门大学出版社，1995年）。

²¹⁷ 吴华：《马来西亚华族会馆史略》（新加坡：新加坡东南亚研究所，1980年）。

²¹⁸ 新加坡国立大学图书馆线上图书馆网址：<https://digitalgems.nus.edu.sg/>。

²¹⁹ 林廷辉、方天养：《马来西亚新村迈向新旅程》（吉隆坡：马华策略分析与政策研究所，2005年）。

²²⁰ 林廷辉、宋婉莹：《马来西亚华人新村五十年》（华社研究中心（吉隆坡），2002年版）。

²²¹ 文平强：〈马来西亚的华人新村：人口变化的影响与对策〉，《东南亚研究》，2012年第5期。

²²² 廖筱雯，《马来西亚的华人村落—布赖村观音诞仪式探究》，中央民族大学，2011年。

安等”，介绍华人新村的“协会自成立以来，并不曾修改章程”等。²²³可见新村与中国传统乡村治理类似，其“章程”类似乡规民约的功能。“早期的华人新村，不是都有足够的装备设施，一些小规模新村仅有最基本的设施，如槟州花都新村，因大部分村民供奉神佛，但这个新村没有天主教堂，信天主教的村民要去其他地方参加弥撒。”²²⁴可见新村华人依然延续在中国的传统信仰。

根据东南亚华人社团相关研究文献，以及作者查阅资料的情况看来，开展相关社团研究主要从两个方面获取研究资料。一是当地政府档案；二是已有的华人社会文献，包括有各种形式的华人社团纪念特刊、运作章程、名单、会议记载及主要人物部分资料。但是，在殖民时代，当地政府没有建立比较完善规范的华人研究资料、档案制度，很多学者希望从官方渠道获取资料非常困难，因此，通过查阅研究已有的华人社会文献资料就成了完成此研究的重要渠道。但在搜集资料过程中发现，华人社会在发展过程中，也没有设立专门的存留历史资料的相关机构，研究资料的体系和系统性还不成熟，从相关图书馆、电子资料查阅情形来看，许多记载华人社会发展、社团发展历史的章程、记录等一手资料很难拿到。学者曾玲在其《新加坡华人宗乡文化研究》²²⁵中也有提及此情况。因此，本文研究大量借鉴了学者们已形成的研究成果，包括著作、文献、社团纪念刊物等，通过新加坡国立大学图书馆等线上数据库，孔子旧书网等线上古籍书库等平台，搜集与社团规章、条规、运作相关的文本资料。

4.2.3 中国传统乡规民约向华人地缘性社团的移植

华人移居马来西亚后，同血缘群体毕竟数量有限，缺乏足够的成员，于是逐步扩大地域范围，以吸引更多人参加社团，但一般仍局限于同一方言群体。从另一个方面来看，毕竟移民国外与举族南迁不同，同姓村落或整个宗族移植的条件不具备或者不成熟，因此新、马华人口是由中国各地域性的宗族组织零碎地拼凑而成，没有一个地域性的宗族组织直接移入。²²⁶因此更早期、庞大和成熟的华

²²³ 黄文斌、张晓威：《柔佛州华人地方志》（拉曼大学中华研究中心出版，2013年）页74页。

²²⁴ NGUYEN PHUONG UYEN, 《马来亚“紧急状态”：新村华人的集体记忆——以峇冬丁宜新村为例》，内蒙古大学硕士论文，2019年，页34。

²²⁵ 曾玲，《新加坡华人宗乡文化研究》，中国社会科学出版社，2019年2月。

²²⁶ 颜清湟著，粟明鲜等译：《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991年），页73。

人社团还是地缘性的社团组织。虽是异姓同乡，但基本观念还在，且早期的华人社团，在组织形式上注重传统，从名称、组成，到领导机构、选举办法，数百年来保持不变或变化不大。同乡的习惯风俗、管理秩序接近，是能够类似同族生活和来往的。正如颜清湟所说，“海外这些不完整的宗亲组织保留了中国同宗组织结构的许多特征。正是因为中国移民主要来自闽粤地区的宗族社会，在生存的压力下，加上英殖民政府分而治之的策略，促成了中国移民应用血缘的纽带创建了地域性宗亲组织。当同地域的同宗人口不多，不能组织以氏族为主的宗亲会，就会退而求其次，放松血缘纽带和扩大地域而组织非氏族为主的宗亲会。”²²⁷本节重点研究中国“乡规民约”向华人地缘性社团（异姓同乡）的移植情况。

因地缘性华人社团多是异姓同乡建立起来的华人社会组织，依托原乡的风俗习惯、同方言的熟人社群关系组成的生活秩序，基本还保留了原乡的习惯，具有相同或类似的行为规范。本节按照地缘性社团发展路径，选择三个时期具有代表性的广东籍会馆为例，通过华人会馆之变迁来看异姓同乡人在马来西亚的发展及其习惯法移植情况：

1822年创建的新加坡第一家华人会馆——新加坡宁阳会馆；

1879年创建，与宁阳会馆同属“碧山亭公所”的会馆——新加坡肇庆会馆；

中华民国三十六年创建的联合全马台山会馆——马来亚台山会馆联合会。

案例会馆选择有四方面原因：一是在马来西亚早期的华人社团中，广东帮华侨的地缘性社团建立较早，其数量最多，²²⁸形成了相对完整成熟的运行机制和规章；二是新加坡宁阳会馆、新加坡肇庆会馆都与新加坡有名的碧山亭公所密切相关，都属于碧山亭公所下辖的会馆，在碧山亭“祖先崇拜”成为凝聚三属社群的文化内涵，²²⁹对探讨同地区异姓同乡会馆的整合有很重要意义；三是三个创建于不同时期，但其中有分布在地方的会馆，也有联合各地同籍会馆的联合会，有一脉相承之意义；四是会馆留存研究资料相对完整。在马来西亚和新加坡，上述三

²²⁷ 颜清湟：〈从历史角度看新马宗亲会的发展和前途〉，载潘明智编：《华人社会与宗乡会馆》，玲子大众传播中心，1996年，页462。

²²⁸ 石仓金，《马来西亚华人社团史研究》（暨南大学博士学位论文，2003年5月），页46。

²²⁹ 曾玲、庄英章《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合——以战后三十年广惠肇碧山亭为例》（台北：唐山出版社，2000年），页305。碧山亭公所创立于1870年，下辖9个会馆：广州府南顺、番禺、东莞、中山、宁阳、冈州、三水7家会馆以及惠州府惠州会馆、肇庆府肇庆会馆，1947年后增加为16所。

个案例会馆不一定最有名，但却在个别方面具有典型性，都是广东籍华人会馆，但也各具特征，因此，其治理运作过程中的规律性现象值得研究总结。但本节例举中国传统乡规民约并未有特别选用马来西亚华人最集中的闽粤地区进行对照，因为在传统社会具有影响的乡规民约规范性的条规带有一定普遍性，在其他省份也同样有类似规范，再有也存在材料完整性的局限。

4.2.3.1 新加坡宁阳会馆

“宁阳会馆”为广东台山旅外乡亲组织的社团之名。台山素有“中国第一侨乡”之称（台山人基本家家户户都有亲戚旅居海外，台山本地户籍人口近100万，旅居海外及港澳台等90多个国家和地区的台山籍乡亲有130万，台山被称为“中国第一侨乡”，也有“内外两个台山”之称），²³⁰也有称广东江门为第一侨乡之说（台山为江门所辖）。台山旅外乡亲组织的社团，大多以“宁阳会馆”为名。以“宁阳”命名，有其历史渊源，在改名为“台山县”以前，新宁县有“宁邑”之简称·阳，寓意如旭日初升，前程似锦。始建于清乾隆三十五年（1770年）的书院，名“宁阳书院”，这是新宁最著名的书院。一种说法认为，旅外乡亲组建的社团以“宁阳”名之，相信是沿袭家乡著名学府的意境；还有一种说法认为，“宁阳”是新宁的美称，源于广东举人第一人陈遇夫（1658—1727年）的文章《新建青云桥引》。

1822年建立的新加坡宁阳会馆，外文名Ning Yeung Wui Kuan，²³¹是海外成立最早的台山宁阳会馆，也是新加坡历史最悠久的华族会馆，创立人为木匠曹亚志，是最早登陆新加坡的台山人。1818年12月莱佛士与法库哈到达槟榔屿，招募的木匠中有一位名叫曹亚志的华人，曹亚志作为开路先锋，首先登陆新加坡，并将英国舰队国旗插于新加坡岛。随即，莱佛士率领的英国舰队正式占领新加坡：

“事平论功，曹居第一，于是恩礼叠加，宠赐有加，曹至是遂觉富贵逼人；而政府复以宾帅之礼处之，凡是咨而后行。”²³²

²³⁰ 郭璩，〈广东·台山市——著名的中国第一侨乡〉，《城乡建设》（2008年12期），页36-39。《新加坡宁阳会馆190周年纪念特刊》中“台山概况”，页57。

²³¹ 《新加坡宁阳会馆一百三十周年纪念特刊》。

²³² 《马来西亚台山宁阳会馆联合会联合会四十五周年会嘉年华会特刊》，古冈州六邑联合会2000年2月19日，转引自刘崇汉提交“五邑华侨历史文化国际学术研讨会”的论文《马来西亚的五邑华人社团》第2页。

莱佛士为奖赏他协助登陆的功劳，赏他一块地，享有永久地契，并可免付地稅。曹亚志于 1819 年在这块地上建立了海外最早的宗亲会馆，原名“星洲谯国堂曹家馆”，简称“曹家馆”。1822 年在大坡上创建了地缘社团—宁阳会馆(台山同乡会馆)。会馆的发展及其功能情况，根据会馆内两石碑所见：

本馆之初为我邑先贤曹亚志所为。光绪三十二年八月，由黄莆田等数位同乡发起捐资创办夜学，借会馆为校址，以收容清贫子弟，夜间工余补习中英文。宣统三年辛亥，归会馆接办。

会馆开展福利慈善之事由来已久：早年中国国内县立女子师范筹款建校，我会馆曾捐款叻币万余元；民国二十九年秋，邑内发生饥荒，旋捐款国币数万元；前数年又捐款巨金，充当本邑社会慈善事业协会经费。

宁阳会馆不仅为谋本地同乡团结，还创办夜学（会馆办学是华人地缘社团的职能之一，这一情况将在本文第六章具体论述。）开展福利事业等，后期更发动组织马来亚台山会馆联合会，以谋团结及举办与华事宜。

4.2.3.2 新加坡肇庆会馆

新加坡肇庆会馆是新加坡华人地缘社团，成立于 1879 年，由司徒长、黄硕、汤五、何显达等人倡组，得到当时硕彦赞助。

《肇庆会馆简史》²³³简要回顾了肇庆会馆的创建及发展过程：

民国纪元前三十三年，由同乡前辈司徒长、黄硕、汤五、何显达等出而倡议组织同乡集团，即置会馆地址于盒巴必麒麟街（大东酒楼侧）举行成立。

民国初年，选会址于松柏街五十八号。非有完善设施，难图更美满之福利，因是出而号召，一时闻风响应，集议改组。

民国十年，感觉需要设立总坟，推选何思观、胡文钊等办理之，是年秋，即告功成矣。

²³³ 《肇庆会馆简史》，何思观口述、邓梦痕笔记，载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，中华民国三十八年四月一日。

民国三十一年冬，日寇南侵之序幕揭开，星洲亦继沦陷，河山变色，馆务亦因时代之影响而告平淡。

民国三十四年八月，联军胜利之捷报传来，本馆即图复兴，集耆老硕彦于一堂，策动复兴大大计，修改章程，重新登记。

同年四月，馆宇修葺告竣，乡侨相率来归。

对于肇庆会馆成立之初的情形，胡文钊介绍：“我肇庆十六属人士，梯山航海，旅居于此椰风蕉雨之间者，历史悠久，人数众多，先贤鉴于桑梓情殷，共谋福利，乃有肇庆会馆之创设。十六属同乡既有幽远殷切之乡情，又同是旅居异地，则守望相助，精诚合作，凡属同乡，人同此心。”²³⁴

会馆成立的宗旨与其他同乡会馆大同小异：会馆对内为同乡排难解纷，团结互助，办理病丧二事；对外赞助公益事业，协助桑梓福利。²³⁵

会馆运行经费多依靠各乡慷慨献金。肇庆会馆运作模式大体为：会馆设董事制。以全体代表大会、董事常会、全体会员大会、董事临时会之形式议定本会重大事项。依据章程确立事项决议。

4.2.3.3 马来亚台山会馆联合会

战后，马来（西）亚华人社团的另一个重要变化，是跨群同乡族群会馆之间的联合、团结现象愈加明显，华人社团也走向“从孤立无序向联合有序的转化与发展”。²³⁶表3可见广府帮华人地缘社团联合会创办情况。

²³⁴ 《新加坡肇庆会馆纪念特刊》之序，胡文钊，于中华民国三十八年三月。

²³⁵ 《肇庆会馆简史》，何思观口述、邓梦痕笔记，载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，中华民国三十八年四月一日。

²³⁶ 李明欢《当代海外华人社团研究》，（厦门大学出版社，1995年），页158。

表 3：（战后至马来亚独立）地缘性华人社团联合会（广府帮）简表²³⁷

地缘性社团联合会名称	成立时间	属会数目
马来（西）亚广东会馆联合会	1947 年	36
马来（西）亚台山会馆联合会	1947 年	6
马来（西）亚三水会馆联合会	1949 年	5
马来（西）亚高州总会	1949 年	21
马来（西）亚古冈州六邑联合会	1955 年（存疑）	28
马来（西）亚番禺会馆联合会	1953 年	5
马来（西）亚中山会馆联合会	1954 年	6

图 3 表来源：参照石仓金博士论文《马来西亚华人社团史》第 160 页，转引自刘崇汉，〈独立后华人乡团组织〉，《马来西亚华人史新编》，页 383-384。

马来亚台山会馆联合会成立的初衷和目的为解决同乡华人联系甚少、精神涣散、意志不坚、作用难以发挥等问题：

“惜乎向来各自为政，彼此甚少联络，精神因之涣散，生气沉寂，意志无由集中，力量难以发挥，每事苦于无领导机关，策划推展。新加坡宁阳会馆，有感及此，倡议呼吁全马来亚邑侨，大联合团结。”²³⁸

民国三十六年八月二十三日，在新加坡宁阳会馆举行泛马台山会馆联合大会。各界对此评价中，认为此次代表大会，以为一致通过宣布成立联合总会为最大之成功。联合会成立的意义在于：

纠正过去之散漫隔膜，而为亲近融洽，消除各自为政心理，发扬联合互助精神，同声相应，同气相求，集中意志，统一力量，为邑侨之教育、经济、互助、福利等事业推进。

“为全马台山会馆联合会组织的重要而写”：²³⁹

全马台山人士，倡议组织总会于星洲，它的动机，盖自二次世界大战后，弱肉强食，互争雄长，倘非互相团结共谋应付，不能生存。

提倡建设新的台山，及侨民的利益为宗旨，集思广益、群策群力，共同进行。

²³⁷ 刘崇汉，〈独立后华人乡团组织〉《马来西亚华人史新编》，（第三册），页 383-384。

²³⁸ 《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（创刊号），主编：黄载灵：星洲宁阳学校校长，广东会馆董事。1948 年 8 月刊发，此处参考“马来亚台山会馆联合会概要”部分，页 1-2。

²³⁹ 陈荫余，“为全马台山会馆联合会组织的重要而写”，记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（创刊号），页 8。

可见台山会馆联合会其创办宗旨更为立意高远，不仅关系各地台山会馆之发展，更站位各会馆团结统一的立场，为全体邑侨创造发展条件而出发。

地缘性会馆联合会另有一功能，在于承担更多职能，在马来（西）亚建立一个类似中国“县治”的组织机构，“只要埋头苦干，不难为最模范之县治”，发挥在中国原乡“县级”行政组织之教育、经济、福利等事业的功能。

以上三个会馆呈现了马来西亚地缘性社团的基本发展脉络。从早期初移民马来西亚创建宗亲会馆，演变为异姓同乡会馆，同源的两个广东会馆又同属一个“祖先崇拜”，运作多年后为联合马来西亚各地同乡及其各地机构，建立会馆联合会，推动地缘社团承担更全面和系统职能，清晰呈现了马来西亚地缘性社团的缘起和走势。这些异姓同乡从中国到马来西亚，虽不是同姓同村落整体移植，但由于同乡具有相同的信仰、祖先和相同的祖籍地生活方式，因而他们延续或继承了在中国同姓村落的习惯法。上述社团都有比较各自的章程、条规、制度，以及相应的处罚条规，是华人地缘性社团在马来西亚生活、活动、福利互助的重要规范和准则。

4.3 对照习惯法的分析

在中国村落习惯法范畴内，村落多因地缘关系而由不同宗族、家族集团或家庭组合而成。而在华人移民过程中，基本不具备整村、整个家族或宗族移植的可能性，但从马来西亚华人结构可以看到，移民而来的华人基本集中在广东、福建、广西、海南等籍贯，虽不同姓，没有血缘关系，但来自相同籍贯或祖籍地，依然具有相同或类似的生活习惯，比较容易团结凝聚在一起。在华人地缘社团的运作系统中，那些约束社团成员的宗旨、规则、规范，是怎样发挥社团治理功能，与中国村落习惯法的规则和治理模式存在哪些关联？通过其中的条规和运作机制，对照确认习惯法三方面要素，探讨村落习惯法移植马来西亚华人社会的践履情况。需要说明的是，在华人社团研究案例中选用了广东籍华人会馆，但对中国传统乡规民约案例的选用没有特别关照地域范围，即没有特别回到华人移民的原乡去探讨乡约的条规，原因一是选用案例大多为中国社会当时具代表性和影响的乡

约，具有相对普遍性和广泛借鉴作用，二是传统乡约的治理功能、治理模式基本相似，在华人原乡和其他省份也是基本同样情况。

4.3.1 关于“合法权威”

4.3.1.1 乡规民约的权威意识

中国传统的村落习惯法讲究礼法结合、德主罚辅，具有一种强制的力量，不以个人意志为转移，个人意志必须服从于村落习惯法。在传统村规民约中主要体现在纲领权威和首领权威方面。

在纲领权威方面。地方自治自发的组织约规《吕氏乡约》²⁴⁰极具代表性，规定村民加入乡约之后，须自愿接受乡约各条规约。吕氏乡约纲领有四：

一为德业相劝。德谓见善必行，闻过必改，能治其身，能治其家，能事父兄……

希望约中之人，居家时能事父兄，教子弟，爱妻妾，在外时能事长上、接朋友、教学生、御童仆。

二为过失相规。过失，谓犯义之过六，犯约之过四，不修之过五。

如有犯过，则请约正以义理教诲之；不听教诲者，则听其自动退出。

三为礼俗相交。礼俗之交，一曰尊幼辈行，二曰造请拜揖，三曰请召送迎，四曰庆吊赠遗。

订定应对进退之礼，以供乡约之人遵守。

四为患难相恤。患难之事七，一曰水火、二曰盗贼、三曰疾病、四曰死丧、五曰孤弱、六曰诬枉、七曰贫乏。

凡有水灾、盗贼、疾痛、死丧、孤弱、诬枉、贫乏之家，可以告诉约正，约正则邀集约中之人，互相救济。邻里之间，如有患难之事，虽非约中之人，乡约中亦规定予以救济。

《吕氏乡约》用通俗的语言制定了处理乡村邻里间关系的规范和要求，从多方面做了规定，明确了行为准则，包括乡民道德修身、作业、治家、来往等方面应当遵照的行为规范，以及乡民间相处礼节和婚丧嫁娶等仪式、活动的礼仪规范。

²⁴⁰ 吕大临著，曹树明，点校整理，《蓝田吕氏集》（西安：西北大学出版社，2015年）。

同时，还建立了严密的乡约组织和执行措施，以约束约中之人赖以执行。《吕氏乡约》的主要精神是封建宗法思想和儒家的伦理纲常，目的是用儒家的礼教“化民成俗”，教化民风，推动“关中风俗为之一变”。²⁴¹北宋著名理学家、教育家张载赞扬说“秦俗化之，和叔有力”，这也说明《吕氏乡约》具有广泛性和普适性，不仅在陕西蓝田发挥作用，乃至全国都具有影响和借鉴意义。

在“首领权威”方面，《吕氏乡约》规定：乡约组织一般由一到数个自然村的乡民自愿组成，每个乡约组织设“约正”一至二人。约正由同约人“众推正直不阿者为之”，其主要职责是立公道、决是非、息讼争、定赏罚。比如通过推举产生约正：

“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。”

传统村落的运作模式中，宗族大会一般为全族处理事务、管理族产的最高机构。对“首领”“族长”期望极高，一般的族长多为选举而任，从族内人员中地位、财力、才能等方面确定人选。有的要求注重品德，“品端心正，性情和平”恪守家训，规步方行”²⁴²；有的规定年辈较高，“一族之人有长者焉，分莫逾而年莫加，年弥高而德弥邵，合族尊敬而推崇之”²⁴³；有的突出强调财产，“族中殷实廉能者”²⁴⁴。

村落中首领权威是其个人综合威望与乡规民约制定的推举办法共同赋予的；而乡约民约的权威则是长期运作、扎根本土的行为和心理习惯推动而来的。在首领权威和乡规民约的权威两者共同作用下，使得这套治理模式具有道德约束、民间纠纷调解和秩序控制功能，具有裁决权和执行权，村民已经习惯于接纳、尊崇，继而产生依赖和信任，自愿在其运作机制之下生产生活、活动行为，自愿被约束、被治理，从而进一步强化其执行效果和权威性。

4.3.1.2 华人地缘性社团的“权威性”

²⁴¹ 钟年，〈中国乡村社会控制的变迁〉，《社会学研究》（北京，1994年第3期），页97。

²⁴² 《交河李氏族谱》，1937年版本。

²⁴³ 王经一，《重修古歙东门许氏宗谱》之《许氏家规》，2016年。

²⁴⁴ 《去阳涂氏祠规》。

地缘社团的宗旨确立了它承担的责任与使命及其在会员中的权威意识。华人虽来自不同家族，但同乡亦无法脱离共同信仰与共同的祖先崇拜，以及共同生活应当遵循的规则与秩序的约束。通过地缘社团可以看到，在马来西亚华人社会中的村落、聚落、华人新村、华人地缘性社团治理中，同样存在与中国村落治理相同的“权威性”。体现在人们对于共同参与的祭祀、扶危济困、办学事宜和遵守共同纲领等方面。

一为共同祭祀。

马来（西）亚各地的华人社会实际上是中国农村社会的移植与翻版，当时的华人社会在很长时期内强烈地保留了中国农村社会的特点和色彩。殖民政府对华人管制策略使得各地华人社会只能通过自身努力建立组织系统，沿袭祖籍地的习俗、规则，采取自治的形态，在海外相互依存、生存发展。早期华人会馆聚集同乡大多缘于共同的神灵信仰，华人移民的同时也将家乡崇奉的神灵带到了马来（西）亚，祭祀的同时，也是同乡华人聚集议事之场所。异姓同乡会馆都有为同乡提供祭祀方便之功能，此为同地缘华人移居马来（西）亚之最重要凝聚与团结原因之一。在宁阳会馆石碑文、会馆会员文章等资料处皆可见：

《重修宁阳会馆石碑一》²⁴⁵原文如下：

宁阳关邑庶姓来集于新洲埠者，实繁育有从或为工匠，或为商贾，亦各安分。呈能有干有年于兹土矣，但思远适异乡散不合之，而聚疏不联之，使亲得毋离志，解体体切不相关乎，赖我圣朝天子泽普祥和之，化仁义经济布散于天下穷，以谓人众，固贵齐于一心而能一之，具尤捷见于公馆夫是馆也，岂曰小须哉。

是以关邑同心酌议，乐开劝捐之规重建宁阳会馆，增图式新依址，仍旧精工几列规制咸宜。适以时会群分者于斯类聚者，亦于斯敬建神灵而奉祀之，以鸿庙正堂广大高明武帝诸神坐马附祠清净幽关，先主位马盖，以上答神恩，下以妥先灵者。

²⁴⁵ 《重修宁阳会馆石碑一》，道光贰拾八年岁次戊申仲冬立。

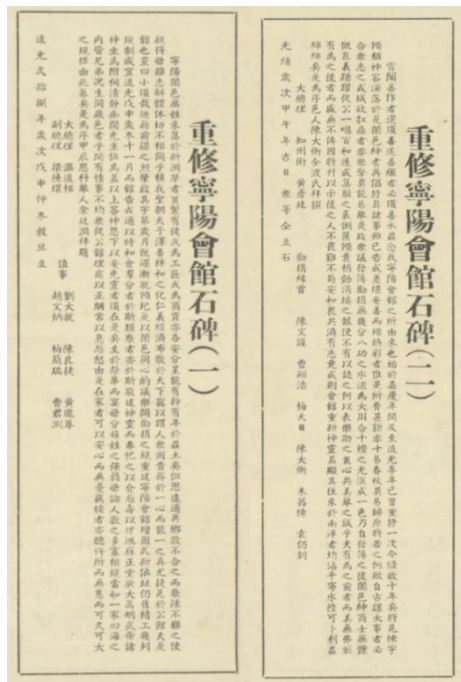


图 2：《重修宁阳会馆石碑一、二》，载于《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》

《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》之广惠肇碧山亭万缘盛会宣言：

“侨胞多传车载道，强征苦役，污罪毒刑，人命草菅，生灵涂炭，寡人妻孤人子，何止千百家，新鬼哭故鬼啼，不下十万众。后国运虽至生平之象，幽魂犹抱惨死之冤，吊祭荒疏，嗣祀湮没。本会抱恻隐之仁，庇鬼神于妥，休笑信迷，特展新犹，仍依旧例，开三暑之会，结万家之缘，阴阳普利。”

星洲宁阳学校校长，广东会馆董事黄载灵为“广肇惠碧山亭建醮超度幽灵万缘源盛会”作序：²⁴⁶

“吾侨客死他乡，不知凡几，一经浩劫，殉难尤惨，有眷属者春蒸秋祭，孙子或尽孝思，无眷属者嗣祀淹没，幽冥越增凄惨，吊祭不至，精魂何依？”“万缘盛会，于马发起，举手称善。”“善凭一念，忏悔劫难，倡无双之盛举。”

共同祭祀是新加坡宁阳会馆碑文中着重渲染铺陈的部分，这是同乡地缘会馆对于乡民最重要的凝聚力所在：“至于祭异而宴毋分族姓之强弱，毋论人数之多

²⁴⁶ 黄载灵作“广肇惠碧山亭建醮超度幽灵万缘源盛会序”，记载于《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》，页 11-12。

寡，相归当如一家，四海之内皆兄弟。”无论来自哪里，无论家中人多人少，都亲如一家祭拜同个祖先。“适以时会群分者于斯类聚者，亦于斯敬建神灵而奉祀之，以鸿庙正堂广大高明武帝诸神坐马附祠清净幽关，先主位马盖，以上答神恩，下以妥先灵者。”广惠肇碧山亭万缘盛会宣言中，对共同祭祀也有相关描述：“本会抱恻隐之仁，庇鬼神于妥，休笑信迷，特展新犹，仍依旧例，开三暑之会，结万家之缘，阴阳普利。”祭祀之事在地缘会馆的地位和意义由此可见。

早期华社形成和发展进程中，类似共同祭祀、庙宇文化等民间信仰可以说是发挥了关键性的影响。很多地缘会馆创建初期多是从神庙、祭祀发起，以供奉“各路神仙”特别是初期移民华人来自祖籍地的“神仙”，而会馆早期的重要连接纽带即是共同祭祀与拜神，如曹业志初建“曹家馆”时，同时建立了广福古庙和五虎祠（社公庙）用以同乡祭拜。考察东南亚地区早期的华人地缘社团，大多也是具有此类功能。正是地缘为基础形成的地缘性社团创造了共同祭祀的条件，满足了华侨对诸神虔诚的祈望心理和对祖先虔诚的祭拜活动之需，地缘性华人会馆才因此成为同乡华侨交往、联谊的所在。而共同祭拜的功能在满足华人之需的同时，逐渐成为会馆集体活动的重要内容，人们自觉参与的行为意识，继而体现出较强的凝聚力和号召力。

二为共同扶危济困、参与福利、办学、办理同乡丧葬事宜。

新加坡宁阳会馆自成立以来，举凡社会公益、福利教育，救济捐款，皆全力以赴，会馆应华人社会发展之需求，改总理制为理事制，分设总务、财务、文书、交际、体育、妇女、教育、福利等股。

会馆设立福利部，立有部章，规定：²⁴⁷

凡属华侨人士，皆可申请为部员，无省界之分，义务均等，权利同沾，无厚此薄彼之分；部员不幸逝世，即可预支互助金为治丧之用，待至期结后（三个月为一期）核算。

会馆的养老、义捐等公益事项也明文有规定：

如养老，为福利事业最显著的地方，凡年老无依，或疾病纠缠不能工作的邑人，本会馆按日发养老金。战后会馆复增设福利部，会员不分地域，凡拘留本坡华侨，无论男女都可以申请为本会会员。

²⁴⁷ 《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》：冯美堂撰写“福利部概况”，页 14。

如义捐，凡遇有天灾人祸，慈善义捐，以至抗日救国等捐，本会馆义不容辞，尽最大努力。

会馆办义学由来已久：²⁴⁸

光绪三十二年丙午八月二十七，由会馆诸公发起捐资创办夜学，借会馆为校址，以收容清贫子弟，于夜间工余得有补习中英文之机会。后由会馆负责接办，至日寇南侵，星岛沦陷期间暂停，光复后，学校当局体察地方情形增办日学，以宏侨教，后日夜学部均有进步。

在当时历史和环境条件下，仍坚持办学，光复教育，虽非官办但具备相应条件，且尽全力完善改进，而侨民亦大力追随，趋之若鹜，与中国传统村落创办义学的宗旨和初衷如出一辙。

肇庆会馆对公益、助学事项上升至“促进会员爱乡梓以至于爱国家民族”、“由小团结而促进大团结”：“今后对于办义学以培育同侨子弟，设医药部门，以利不幸罹病之乡侨。对于会员公益、互助、教育事业，尤望董事与会员通力合作，次第进行，促其实现。”会馆民国三十八年会长任国源有言：“会馆以同乡团体作出发点，谋同侨之福利，贡献于乡邦国族。”名誉会长何思观言：“会馆除办理有益乡侨事务外，对地方之义举，亦奋勉襄助。”²⁴⁹

《广惠肇碧山亭万缘盛会宣言》²⁵⁰：

但期各处回施，所膳资财，尽充本亭善举，运广长古，毋嗤乱坠天华，发菩提心，但种无边胜果，焚檀以拜手，挥恬笔而升言。

新加坡宁阳会馆、新加坡肇庆会馆都与新加坡有名的碧山亭公所密切相关，属于碧山亭公所下辖九个会馆之内。此宣言体现的是碧山亭万缘盛会宣言倡议所辖同乡会馆广施善举之决心。

²⁴⁸ 《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》：黄文友撰写《本馆史稿》，页1。

²⁴⁹ 胡文钊（曾任新加坡广东会馆会长、肇庆会馆名誉会长），纪念特刊之序；任国源（民国三十八年肇庆会馆会长），“发刊献词”；何思观（新加坡肇庆会馆名誉会长），“肇庆会馆简史”。记载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，中华民国三十八年三月出版，页17，21。

²⁵⁰ 记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》，1948年8月4日出版。

任职各会馆、广惠肇碧山亭公所的先贤大多对慈善公益社会教育事业任劳任怨、出财出力，为华人会馆公益职能之强化贡献颇大。如：曾任广惠肇碧山亭公所总理的黄德骥，力主创立碧山亭公所义学，并首捐巨资，以促其成，并捐赠全校学生以衣物鞋帽，其怜恤帮扶贫困之心有如此者。其在多所著名学校，如养正、南华、广福、实用等校，均历任董事，靡不竭力倾囊捐输，尤为难能可贵。²⁵¹肇庆会馆民国三十七年会长梁伟谦：“对慈善教育事业甚为热心，在多家华校任职，还任高要同乡会、海天游艺会、印务同业公会等团体任要职。”民国三十八年会长任国源：“其服务于社会，靡不出钱出力，或苟有困难而请求襄助者，事属正当，无不许诺。”²⁵²凡此类不甚枚举，会馆创办人或任要职之会馆先贤，都以公益之心、扶危济困思想被馆中之人以崇敬，从而突出会馆之公益职能。

大多数中国移民是带着强烈的地方观念到达马来（西）亚的，初期为了安生立命，对安全、娱乐和互助的需求是根本需求，同一方言群体自然会和谐地聚集在一起，相同或相近的地缘和方言便于同一方言群体间的联络与合作。伴随乡民落地生根之后在生存生活方面的需求更加多元与多样化，其强烈的地方观念对地域性的、相同相近社会习俗的认可和期待心理不断加强，则除了生存基本保障之外，对于互相扶持、教育、办理丧葬事宜的共同追求，乃是同乡会馆得以延续发展的根本价值所在。会馆提供的上述福利功能，不断强化与推动同乡在相互协作、扶持方面更加不遗余力，也使得同乡会馆的内部权威得以强化与固化。

三为遵守共同纲领。

地缘性会馆创建之时无不确定宗旨，视为行动指南和纲领，明确创办会馆的初衷目的，使广大乡民自觉遵守，以达凝聚同乡、维持秩序、共同发展之目的。

对于新加坡宁阳会馆的成立，黄树芬在会馆纪念特刊序言中认为：“考吾邑在海禁未开之前，可资植者盖少，而人口日以紧，非谋出路不可为活。”²⁵³

²⁵¹ 《黄德骥先生传略》，记载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，南洋工商补习学校留存，肇庆会馆纪念特刊出版委员会于民国三十八年四月一日出版，页 105。

²⁵² “会馆名誉会长玉照及资料”，记载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，南洋工商补习学校留存，肇庆会馆纪念特刊出版委员会于民国三十八年四月一日出版，页 5。

²⁵³ 《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》，1952年10月出版。黄树芬作序。黄树芬，世居瀛洲村，历任新山中华公会主席，宽柔学校董事长，柔佛政府华人参事局绅、马来亚宁阳会馆联合会理事长等。

《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》序言：

考吾邑在海禁未开之前，僻在广东之西南，濒海多山，可资植者盖少，而人口日以紧，非谋出路不可为活。故邑人移植海外者众。入民国后，欧风东渐，吾邑得侨民经济之助，首开风气，铁路之铺设，为全省创开。据当时粗略统计，旅美邑侨二万，缅甸三四万，其他地区一万，而以马来亚为最多，逾十万。故侨汇每以吾邑侨为冠。

伍学炜²⁵⁴在《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》之序言中认为：“自海禁开后，邑人本其进取之心，不断移植海外，而复能心怀故国，建议桑梓。在百余年前，已有会馆之设，首开华侨团结之楷模，后乃精进不懈。”

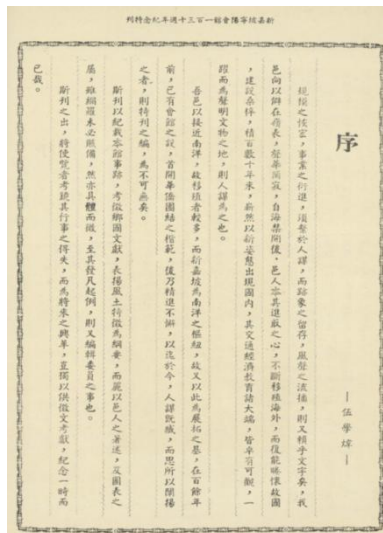


图 3：《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》之序言

图片来源：载于《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》伍学炜序，1952 年 10 月出版

《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》之序言（伍学炜）：

宁阳会馆规模之恢弘，事业之行进，须繁于人谋，而踪迹之留存，风声之流播，则又赖乎文字矣。自海禁开后，邑人本其进取之心，不断移植海外，而复能心怀故国，建议桑梓。吾邑以接近南阳，故移植者较多，而新加坡为南洋之枢纽，故又以此为发展之基，在百余年前，已有会馆之设，首开华侨团结之楷模，后乃精进不懈。

²⁵⁴ 伍学炜，斗洞乡沙冲村人，父为印尼苏岛华侨，1935 年侨居星洲，历任宁阳会馆副主席，伍氏公所正主席、海天游艺会董事。

广邦华侨梁元浩在《祝宁阳会馆》²⁵⁵中称：“宁阳会馆在此过程中其真正精神，最伟大之功绩为先贤先哲历年来发扬民族精神之功，给予邑人与侨众之助力，济贫扶困、救灾恤难，不分地域，给予侨胞互助之精神。”

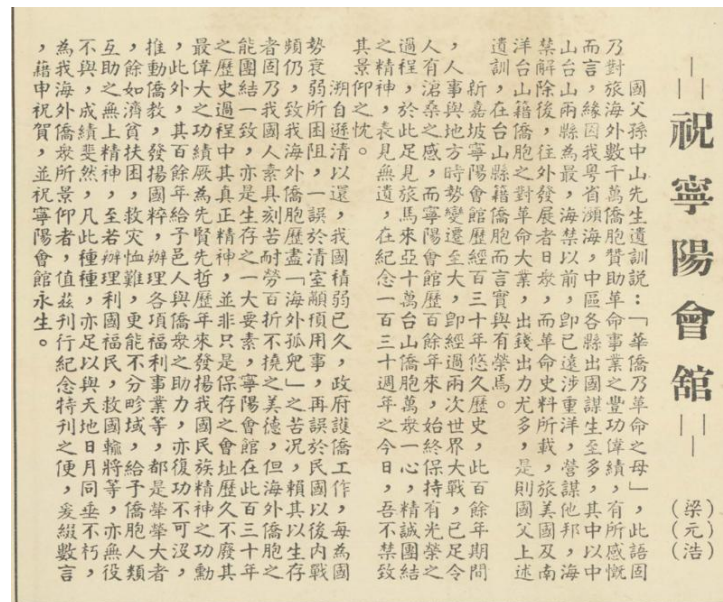


图 4: 《祝宁阳会馆》梁元浩

图片来源：《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》，《祝宁阳会馆》，第 5 页。

梁元浩《祝宁阳会馆》：

粤省濒海，出国谋生至多，其中以中山台山为最，海禁之前，即已远涉重洋，营谋他邦，海禁解除后，往外发展者众，而革命史料所载，旅美国及南洋台山籍侨胞之对革命大业出钱出力尤多。溯自清以还，我国积弱已久，政府护侨工作每为国势衰弱所困阻，致我海外侨胞历尽“海外孤儿”之苦况，赖以其生存者固乃我国人素具刻苦耐劳之美德，但海外侨胞之能团结一致，亦是生存之一大要素。宁阳会馆在此过程中其真正精神，最伟大之功绩为先贤先哲历年来发扬民族精神之功，给予邑人与侨众之助力，济贫扶困、救灾恤难，不分地域，给予侨胞互助之精神。

²⁵⁵ <祝宁阳会馆>，《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》，第 5 页。

刘晨钟²⁵⁶所作的《本馆 130 周年纪念大会情况》写：“本邑旅星人数数万人，以本馆为联络感情及谋团结之地，举凡家乡教育文化，赈恤救济、社会福利等事项，均密切关注而协助。”

刘晨钟《本馆 130 周年纪念大会情况》：

光绪 32 年，由邑人捐资创办夜学于馆内，以收容清贫子弟工余就学，宣统三年，乃归会馆接办，至星洲沦陷期间，迫得停办，光复后，百废俱兴，于是复办业学，继增办日学，以振兴侨教。本邑旅星人数数万人，以本馆为联络感情及谋团结之地，举凡家乡教育文化，赈恤救济、社会福利等事项，均密切关注而协助。

以上可见，新加坡宁阳会馆的创办宗旨可概括为：团结乡民、祭拜共同先灵、扶危济困与创办义学。

再看肇庆会馆的创办：《肇庆会馆简史》记载：²⁵⁷

会馆对内为同乡排难解纷，团结互助，办理病丧二事。对外赞助公益事业，协助桑梓福利。

民国初年，选会址于松柏街五十八号。非有完善设施，难图更美满之福利，因是出而号召，一时闻风响应，集议改组。各乡慷慨献金。民国十年，感觉需要设立总坟，推选何思观、胡文钊等办理之，是年秋，即告功成矣。民国三十一年冬，日寇南侵之序幕揭开，星洲亦继沦陷，河山变色，馆务亦因时代之影响而告平淡。

民国三十四年八月，联军胜利之捷报传来，本馆复兴，集耆老硕彦于一堂，策动复兴大大计，修改章程，重新登记。同年四月，馆宇修葺告竣，乡侨相率来归。感怀：本会馆除办理有益乡侨事务外，对地方之义举，亦奋勉捐助，此亦划时代之表现也。

胡文钊为肇庆会馆纪念特刊作序：²⁵⁸

²⁵⁶ 刘晨钟，台山广海区任人，少年来马，曾独资创办南洲烟草公司于吉隆坡，后执教，任柔佛新山华英学校，本坡水学校等教务主任。

²⁵⁷ 《肇庆会馆简史》，何思观口述、邓梦痕笔记，载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，中华民国三十八年四月一日。

²⁵⁸ 《新加坡肇庆会馆纪念特刊》之序，胡文钊，于中华民国三十八年三月，页 17。

我肇庆十六属人士，梯山航海，旅居于此椰风蕉雨之间者，历史悠久，人数众多，先贤鉴于桑梓情殷，共谋福利，乃有肇庆会馆之创设。

十六属同乡既有幽远殷切之乡情，又同是旅居异地，则守望相助，精诚合作，凡属同乡，人同此心。

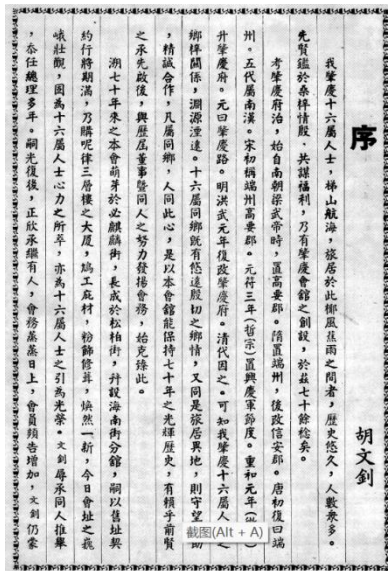


图 5：《新加坡肇庆会馆纪念特刊》序，图片来源：《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，页 17。

根据《肇庆会馆简史》记载：会馆对内为同乡排难解纷，团结互助，办理病丧二事。对外赞助公益事业，协助桑梓福利。另有建馆感怀：“本会馆除办理有益乡侨事务外，对地方之义举，亦奋勉劝助，此亦划时代之表现也。”胡文钊在肇庆会馆纪念特刊《序》中有指：“先贤鉴于桑梓情殷，共谋福利，乃有肇庆会馆之创设。”“守望相助，精诚合作，凡属同乡，人同此心。”其创会宗旨一目了然。

以上宁阳会馆、肇庆会馆为显著的地方性会馆，以为同属宁阳、肇庆地缘的乡民团结、福利而创设，具有明显的地方属性。

马来亚台山会馆联合会与上述两个地方会馆的创办存在时代、宗旨、服务范畴等方面的差别，联合会成立之时会员单位包括：新加坡宁阳会馆、马六甲宁阳会馆、雪兰莪台山会馆、安顺台山会馆、昔加末台山会馆、居銮台山会馆、庇能宁阳会馆、森美兰台山会馆、霹雳台山会馆、巴生台山会馆、麻坡台山会馆、新

山台山会馆，尚有吉打、大山脚、关丹等地台山会馆将在筹组中。²⁵⁹其创办宗旨的不同之处，由其大会宣言、就职宣誓等方面可见。

《马来亚宁阳会馆代表大会宣言》：²⁶⁰

凡所集议，类皆关系我桑梓之兴革事宜，关乎邑侨之教育、经济、互助、福利诸大端，对内则资以联络，对外则力谋团结。不以先觉为能，端其意，不以臆度为智，尽其言，不以称数为周，广其绩，不以功利为己，不以离合异趣，若需要权衡，辨其轻重，唯有如此，行事有则，组织有方，慎乎其常，唯有精诚唯一，老少同怀，泛马一体，顺昌期而隆盛运。

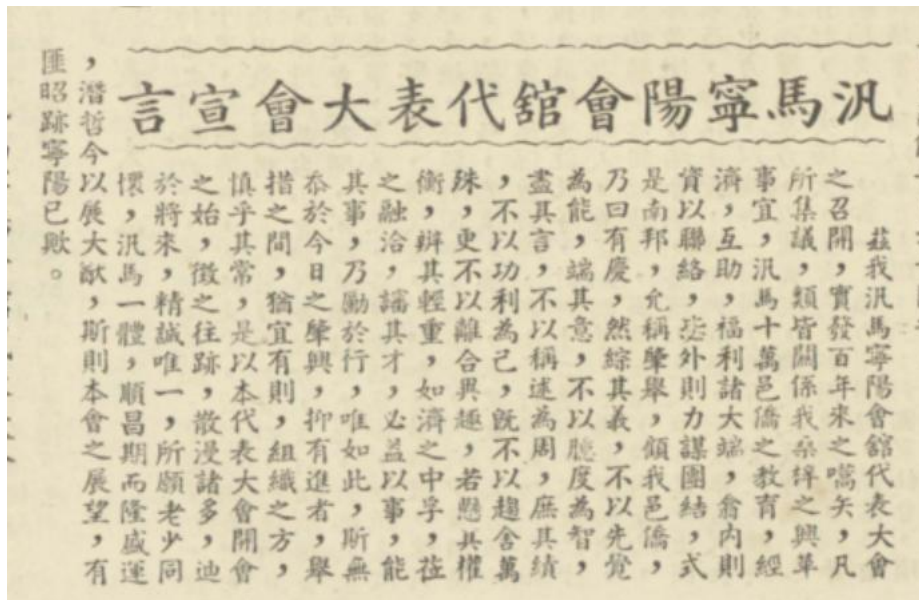


图 6：《宁阳会馆代表大会宣言》

图片来源：载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（中华民国三十六年八月四日），页 9

《马来亚台山会馆联合会首届理事职员宣誓就职》誓词呈现其服务功能的范畴与宗旨²⁶¹：

²⁵⁹ “马来亚台山会馆联合会理事会职员表”， 记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》， 1948 年 8 月 4 日出版， 页 10。

²⁶⁰ 《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（创刊号）， 主编：黄载灵：星洲宁阳学校校长， 广东会馆董事。 1948 年 8 月刊发， 页 2

²⁶¹ 记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》， 1948 年 8 月 4 日出版， 页 9。

余等谨以至诚，恪守马来亚台山会馆联合会总会会章，尽忠服务，如有违背誓言，愿受本会严厉之处分，此誓。

宣誓人：新加坡宁阳会馆代表、马六甲宁阳会馆代表、雪兰莪台山会馆代表、霹雳台山会馆代表、庇能宁阳会馆代表、安顺宁阳会馆代表

“马来亚台山会馆联合会概况”中提及：²⁶²

“呼吁全马来西亚邑侨大联合团结，推动各单位之组织。”“联合会奠下邑侨团结之基”，“联合会所提议案，概括要点有三：即一，须力图团结，消除各自为政心理，即二，务以事实表现，即三，对国家社会，须有浓厚观念，本爱乡精神，尽忠爱国。”

“如何促进邑侨团结增进乡梓福利”从人类共同生活的目的，联合会乃增进乡梓福利的目的，办会的使命方面论述：²⁶³

“在总的系统方面，要联络马来亚各地台山会馆，使各代表彼此紧密联系，构成一个力量网，以巩固我们的基础，对本体方面，要能共存共荣，团结一致，在横的关系方面，要增进福利，发挥邑侨建国建乡的精神。”

联合会之成立：“凡所集议，关乎邑侨之教育、经济、互助、福利诸大端”，“行事有则，组织有方，慎乎其常，顺昌期而隆盛运”。“余等恪守总会会章，尽忠服务，如有违背誓言，愿受本会严厉之处分。”台山会馆联合会所辖多个地方会馆，在宗旨目的方面更加多元，管辖事项更加复杂，有统领、辐射台山各地方会馆的职能，通过宣誓程序尤见其权威性。

通过上述珍贵的会馆留存资料可见，地缘性会馆在创办之初即有明确的创办宗旨，如宁阳会馆，“非谋出路不可为活”，“心怀故国，建议桑梓”，“救灾恤难，给予侨胞互助之精神”；肇庆会馆“对内排难解纷，对外赞助公益、协助桑梓福利”；马来亚台山会馆联合会是以“对内则资以联络，对外则力谋团结”

²⁶² “马来亚台山会馆联合会概况”，记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》，1948年8月4日出版，页1。

²⁶³ 黄文甫，“如何促进邑侨团结增进乡梓福利”，记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》，1948年8月4日出版，页2。

为宗旨。宗旨的确立一为订立方向，为会馆运作确定重心和任务；二为团结会员，使之建立会员意识，皆共同为会馆之各项事宜添砖加瓦，将会馆视为与所有会员息息相关的重要组织。在各会馆运作中，以共同约定的创办事宜为主要遵循，如台山会馆创办是为“给予邑人与侨众之助力，济贫扶困、救灾恤难”，“由邑人捐资创办夜学于馆内，以收容清贫子弟工余就学”的任务，为会馆运作提供了遵循；肇庆会馆“能保持七十年之光辉历史，有赖乎前贤之承前启后，与历届董事同人之努力发扬会务”；马来亚台山会馆联合会宣言指出，“行事有则，组织有方，慎乎其常”，以上皆为说明会馆运作有方，方能团结众人，使其自发接受会馆之服务或履行其义务。而会馆理事等也负有“恪守会章、尽忠服务”的责任义务。这些在会馆运作中发挥作用的本文记录，体现了会馆在社群治理、团结会员方面的权威性。

与中国传统村落的乡规民约对照来看，乡规民约的权威性主要体现在自治性要求和首领权威上，因为传统村落自然形成的祖先崇拜、行事规则在当地已是蒂固根深的存在。而华人地缘性会馆要实现权威的集约，是通过创造共同神灵的祭拜、福利事业的条件、在会员中形成创办地缘会馆的共同意愿和宗旨来实现的。前者因乡民长期共同生活在一起，自愿服从的意识具有天然属性也更加强烈，而后者是在创建过程中逐渐形成的权威，其凝聚力量是在运作中逐步强化而来，这与华人移民的不自觉行为有很大关系，但并不影响其具有习惯法的权威属性。

4.3.2 关于“强制力”

4.3.2.1 中国乡规民约的强制力

虽然不同时期的乡规民约呈现不同形式，内容也不尽相同，但作为中国传统乡土社会的一套治理路径，它自古以来都是通过民间组织实现乡村自治，通过教化和睦关系、惩恶扬善来维持乡村的秩序和稳定。这种文化惯性一方面与中国传统“以和为贵，天下大同”的文化认同密不可分，另一方面也依赖于村规民约管控、治理体系的强制力。主要体现在宗族族规、条规的约束性和乡规民约执行中的强制力两个方面。

一是条规强制力。在传统乡村治理中，宗族族规普遍具有极强的权威和强制执行力，宗族成员都要遵循其中的规定、程序和条规。通常，族规族谱主要包括三个部分：一为立谱宗旨、原则、序言、目录等；二为传记、墓志铭、遗像、系谱以及经历、诗文、随笔等等，通常以人物为主；三为宗族规定、禁约、祠规、契约等等，以宗族生活为主。²⁶⁴族规经过全族大会通过后，“系参酌族内情形而定，经全族议决，即当视为家族公决，不可违犯。”

族规通过以后，即成极富有强制力约束力的条规，每个家族成员均需严格遵守。宗族还对修订、续写族规族谱有规定。如嘉善陈氏：

“族谱十年一修”。

“谱宜三十年一修，若不遵此，即属不孝”。²⁶⁵

修谱时候，还要将那些触犯族规或者出家等人，除名。²⁶⁶

二是乡规民约执行过程的强制力。在中国传统社会，乡规民约等村落习惯法“俗成”的色彩很浓烈，这类乡规民约以不成文形式居多，主要是口头传播和行为习惯。另一种类型是为达成某特定目的，如惩罚盗窃、保护公产等，村落成员聚集在一起，共同商议，议定条规，并以一致通过原则付诸实践的“约定”，这类“约定”成文张贴告示的形式较多，目的是使村落内外众人知晓，不致违犯。

²⁶⁷

乡规民约的执行根据适用范围不同，一般有两种模式，一是村落整体范畴的条规，由村落执行，二是部分成员议定的单项条规，由专门人员负责执行²⁶⁸。执行人在不同朝代称呼不同，称乡老、序长、保长、里正、耆长（耆老）、甲首等，都负有执行乡规民约的责任，对于村落内部的纠纷、矛盾都在村落层面，由执行人协调解决。以明洪武三十一年颁布的《教民榜文》²⁶⁹为例：“今出令昭示天下，民间户婚、田土、斗殴、相争，一切小事，须要经由本里老人、里甲断决。若系奸盗诈伪、人命重事，方许赴官陈告”。下述行为一般不诉至官府，赋予村落执行的管辖权限和职能：

²⁶⁴ 史凤仪，《中国古代婚姻与家庭》（湖北人民出版社，1987年），页218。

²⁶⁵ 《民国浦城高路季氏宗谱》卷一，《谱例》。

²⁶⁶ 《庞氏家训》，参见翁福清、周新华编著《中国古代家训》，（中国国际广播出版社，1991年），页269。

²⁶⁷ 高其才《中国习惯法论》（社会科学文献出版社，第三版，2018年），页76-79。

²⁶⁸ 高其才《中国习惯法论》（社会科学文献出版社，第三版，2018年），页79。

²⁶⁹ 《教民榜文》，引自《古代乡约及乡治法律文献十种》，第一册。黑龙江人民出版社，2005年，页88-125。

户婚、田土、斗殴、争占、失火、窃盗、骂詈、钱债、赌博、擅食田园瓜果等、私宰耕牛、弃毁器物稼穡等、畜禽咬伤本人、卑幼私擅用财、子孙违反教令、师巫邪术、六畜践食禾稼等、均分水利、亵渎神明等。

如《吕氏乡约》中的“约正”同样具有执行乡约的职责，且带有强制性：

推举一人为“约正”，推举两位“约副”，每月另选一人为“直月”，执行乡约条规。约正要根据其属于“犯义之过”，还是“犯约之过”、“不修之过”进行处罚，同约人每月一“聚”，每季一“会”，当众议赏议罚。

乡规民约的执行一般都在村落内部，费孝通在《乡土中国》中将这种村落地方自治的管理称为“教化权力”，教化权力曾经在乡土社会治理中发挥了重要作用。²⁷⁰道格拉斯(Robert Kennaway Douglas, 1833—1913)在《中国的社会》中也说：刑事案件大率在村落乡民的同意与承认之下，由乡老予以制裁，绝不到官僚所组织之法院。²⁷¹乡规民约执行方面的主要特征是对关系全村整体利益的事项进行调整，是整体村落的治理规范；通过设定条规、负责执行的机构和人员，这是保障乡规民约顺利施行的基本条件；一般不诉至官府。乡民遵守乡规民约的意识和行为也是在条规强制力之下得以逐步生成和持续强化。

4.3.2.2 华人地缘社团治理中的强制性

华人移民马来(西)亚，很难实现整体宗族的完整迁移，但同方言、同祖籍地的风俗、习惯大多具有相似性。且在移居马来(西)亚之后，人们更多关注的是生活上的相互扶持、协助，从而对生存模式、生活方式的依赖与期待也从宗族为主的小圈子，转移到以社群为核心的社团组织。因此，对地缘社团的运作和治理成为华人移民之后的更密切联系与更实际关切。地缘社团的强制性具体反映在会馆章程和会馆议事规则的强制执行两个方面。

章程及运作规则是维护会馆强制力的根基。但凡社团组织运作都有其章法条规，无论是成文形式，还是口头约定，都是地缘会馆运作的根本，具有约束成员

²⁷⁰ 费孝通，《乡土中国》（北京：生活·读书·新知三联书店，1985年），页65-70。

²⁷¹ 【英】道格拉斯(Robert Kennaway Douglas)，《中国的社会》(Society in China)，1894年。

行为规范、维护会馆秩序并促其正常运转的功能。会馆章程一般是成文规章，也有一些虽未形成系统章程，但在其运作过程中也体现出运行办法与规则。

通过新加坡宁阳会馆纪念特刊“目录”及理监事职员表可见，会馆设置总务股、财务股、文书股、交际股、教育部、福利部、体育部、妇女部，通过各部协调，维持会馆正常运行。

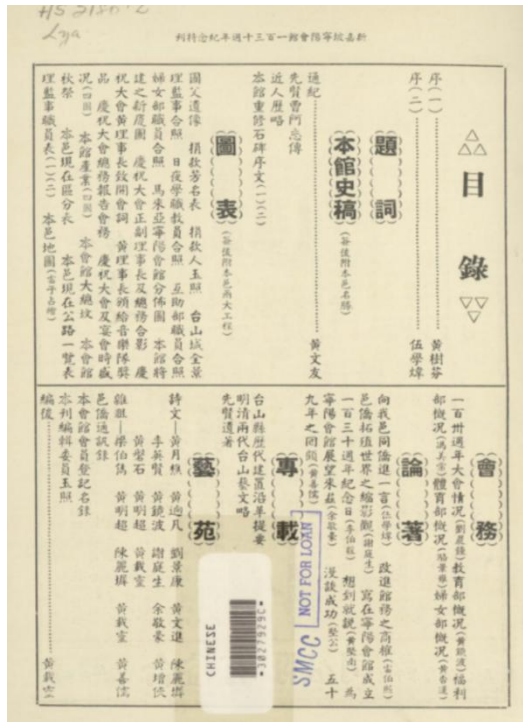


图 7：《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊目录》，来源：《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》

通过会馆相关负责人撰写刊登的文章可见，会馆对会员权利义务有明确规定，意识到并已高度关注会馆办会原则、规则对于强化会馆职能、发挥联谊乡民作用、敦促会员服从管理的重要性与紧迫性。

伍学炜撰写《向我邑同侨进一言》：

应加强吾邑总登记，检讨义务与权利之平衡，商定妥善之规章，令到人人兴奋，概感觉集体生活之兴趣，其所负义务与权利也详做安排。

会馆会员权利义务如下：²⁷²

义务之条：

1. 每邑侨须遵本会馆之章程，履行大会议决案之义务；

²⁷² 《向我邑同侨进一言》，载于《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》，1952年10月出版。

2.每邑侨须缴纳年捐若干元；

3.每邑侨须负起责任，有钱出钱，有力出力，各尽其才智，各尽其力量，通力合作，加强办理我邑侨种种福利善举。

权利之条：

1.登记之邑侨，与本会馆，有选举及被选举权，享受本会馆所定章程之一切权益；

2.登记之邑侨子弟，如进本会馆所办之学校就读，得享学位先许，学费减半之优待；

3.登记之邑侨，于本会馆春秋祭祀先贤总坟，以报名亲赴会省墓者，得享领胙肉之权；

4.登记之邑侨，得享有申请介绍职业之益；

5.登记之邑侨，间有纠纷争执事情发生，如来会馆请求仲裁排难解纷，本会馆理监事会，应与之据理排解调处，或因出入旅行签证，当予以利便办理；

6.登记之邑侨耆老，年龄超过六十岁，经查确孤寡无依者，定额若干名每年补助生活费若干元分期支付表示敬老之意；

7.登记之邑侨年老无依欲归乡而乏船费者有来本会馆申请资助经理监事会查确，设法筹募助之；

8.登记邑侨年过六旬之上如有不幸逝世，则由本馆转仪金若干元并派人到丧家吊唁及以致哀思。

对会馆办学、设图书馆、设立慈善公益之事也有提及，如何安排执行相应事项，也在讨论范畴。“设夜学、社图书馆、设慈善公益”，“组织互助部”这些会馆功能范围内的事项，也是会馆纪念活动的热点话题。

黄坚南发表《想到就说》：²⁷³

会馆始附设夜学，以利邑侨之子弟工余补习；嗣而设立图书馆，以启迪侨众之智慧；继而扩增日学，以广育青年，于就地设会慈善公益，于乎家乡福利；后组织互助部，为同侨服务，参加者无分地域一视同仁。

青年知识之提高，以有学校以培之，丧母之协助，亦有互助部以维之，本会馆同人亦堪自慰矣。

²⁷³ “想到就说”，黄坚南（邑之雁沙乡人，素操参茸药业，创星洲丰行商店，任宁阳会馆理事，出席绿野亭代表董事等）发表，载于《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》，1952年10月出版。

“新加坡宁阳会馆概况”对宁阳会馆的教育、公益事项简要概括：²⁷⁴

创办教育：同乡诸先进捐资创办宁阳学校，以收容清贫子弟，裨夜间工余得有补习中英文之机会。

社会公益：本会馆对社会公益事业之推进，每多力参与倡办，且为巨大之贡献。效力国家，抗击外辱。

桑梓福利：吾邑素以生活思想之习尚，对家乡之观念极深，因而关怀之情亦切，举凡邑中之教育文化、社会福利、地方治安，及其他公益诸事业，均于密切关注。

新加坡肇庆会馆章程订立于民国三十七年，距会馆创建已过去数十年。章程条规、权利义务事项、办事程序、惩罚等已趋于近代，这是在长期运行基础上形成的运作体系，在会馆运行中发挥重要作用。

《新加坡肇庆会馆章程》²⁷⁵摘要：

宗旨：以联络十六属侨胞感情、敦睦同郡亲谊互相扶助为宗旨。

会员义务：凡会员均应遵守会章，缴纳基金月费，及协助会务之义务。

会员权利：凡会员得享受下列权利：有选举权及被选举权；祭金 100 员，须入会经三个月者方为有效。

会费：月费：会员每月需缴纳月费一元，若有离开本坡者，须通知本会负责人，一经查明属实，可暂免交月费，待返回时再行继续；特别捐：本会如遇特项需用，或因经费不敷时，经董事会通过举行特别捐。

组织：本会设董事制，由会员大会选举 40 人为董事会，令以得票之次多十名为候补董事，每属最少占 1 人。

职权：全体会员大会为本会最高权利机关；董事会负责本会一切兴革事宜；会长负责监督本会实施工作计划；其他人员职权（略）

会议：全体会员大会；董事常会；全体会员临时大会；董事临时会议。

²⁷⁴ “新加坡宁阳会馆概况”，记载于《马来亚台山联合会纪念特刊》，（创刊号），1948 年 8 月出版，页 11、12。

²⁷⁵ 《新加坡肇庆会馆章程》，载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》（民国三十八年四月一日出版）页 38-39

对会馆运行的组织设置、规范化管理，是会馆成员共同期盼之事项。如：多届任职新加坡肇庆会馆董事的郑满霖有言：“欲谋会务之发展，非有具体的计划和完善的组织，难收宏效，”“加强组织机构，务使我肇府十六属均有乡会的组织，每月召开属县同乡代表会议，集思广益，研究发展计划。”²⁷⁶

《马来亚台山会馆联合会章程》框架如下，共八章三十条：²⁷⁷

第一章，名称

第二章，宗旨：联合马来亚各地台山会馆，促进邑侨团结增进福利。

第三章，办事处：本会馆办事处暂设新加坡宁阳会馆

第四章，会员：凡马来亚各地之台山宁阳会馆或通讯处得以该会馆及通讯处名义加入为会员。

第五章，会费：入会基金，其会员 500 人以上的，100 元；未滿 500 人的，50 元；100 人以下的 25 元。常年捐以各地会馆年报所列会员多少，按每人每年以貳角缴交。

第六章，职员及职权：理事会由会员常年大会选举会员 7 名组成，再由理事互选理事长 1 名，理事任期 2 年。明确理事长职责、理事职责、秘书长职责。

第七章，会议：规定会员大会、常年大会、选举大会、特别大会、理事会等。

第八章，附则。

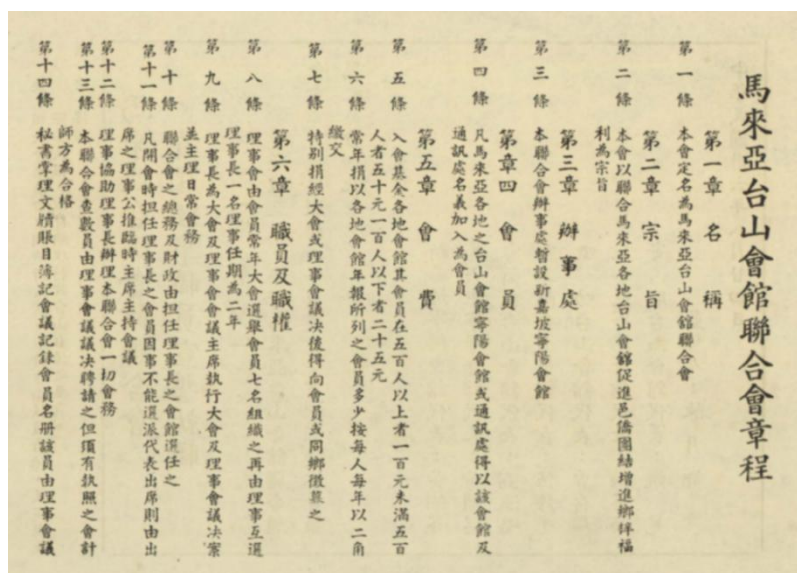


图 8：《台山会馆联合会章程》

²⁷⁶ 郑满霖，“我对于本会前途的愿望”，记载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》，南洋工商补习学校留存，肇庆会馆纪念特刊出版委员会于民国三十八年四月一日出版，页 98。

²⁷⁷ 《马来亚台山会馆联合会章程》载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（创刊号），1948 年 8 月出版，页 10

图片来源：《马来亚台山会馆联合会章程》，载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（创刊号），1948年8月

依据其宗旨，章程确立了马来亚台山会馆联合会的主要功能：联合马来亚各地台山会馆，促进邑侨团结，增进乡梓福利。重点运作四大事项：福利事业（捐款）；教育事项；妇女事项；体育事项。章程确立了所辖各会馆的组织结构设计、会员入会资格、权利义务等事项。

由此可见，各会馆内部结构虽然不尽相同，运作程序也有细微差异，但就其运作中最核心的组织机构、分工而言，都围绕会馆的正常运转、便于上下协同、确定会员权利义务、明确会馆职能和协调会馆对内对外关系等五个方面展开。会馆章程在执行方面具有确定性、指向性和强制性。

会馆议事规则及讨论事项的执行情况也可见其强制性。

以马来亚台山会馆联合会第一次正式会议记录为例：²⁷⁸

案题一：组织泛马宁阳会馆联合会案

提案人：新加坡宁阳会馆 庇能宁阳会馆

理由：此次泛马宁阳会馆代表联合会议之举行，为吾邑侨在马来亚百年来之空前创举，亦即划时代之大团结，有组织、有团结，始能发生无穷力量，吾人为求此大团结之基础永固不替，及谋吾邑侨之福利起见，应有泛马联合会之组织。

办法：起草联合会章程；推选联合会职员；代表大会开会后即成立；总会会址暂定新加坡；年会依次轮值各地举行之。

决议：通过定名为马来亚台山会馆联合会

案题二：联合全马邑侨组织企业公司以裕经济而利合作

提案人：新加坡宁阳会馆

理由：无论任何事业，均趋向集体组织，盖集体组织力量大，重法制，当不至如私人企业力量薄弱重感情。今既有大联合之举，苟无经济联系，所谓合作似属空洞，故应集合邑人力量组成企业公司，以谋邑人合作事业之发展。

²⁷⁸ 载于《新加坡宁阳会馆百三十年纪念特刊》原载，1952年10月出版。

办法：代表大会通过筹备宁阳企业公司，组织小组委员会，出具计划书，送联合会审核施行之。

决议：保留交下属年会讨论。

案题三：设星洲及檳城两地邑侨招待所案（略）

案题四：筹办广海海业学校，并利用科学方法捕鱼，以裕民生案（略）

案题五：如何利用侨资开发富源，裨利本邑种食案（略）

案题六：请县政府保护邑侨家属财产案（略）

案题七：函县政府保障华侨在乡产业案（略）

案题八：创办宁阳中学校，以便邑侨子弟升学案（略）

案题九：改善台山教育，提高文化水准造成良好风俗案（略）

第二次正式会议记录（见附录）

第三次正式会议记录（见附录）

在马来亚台山会馆联合会三次正式会议上讨论事项及其决议呈现三个特点：一是联合会讨论事项包括马来亚各台山会馆事宜，也包括在中国的原乡事宜：

“函县政府保障华侨在乡产业案、函请恢复宁阳铁路以便交通案等。”

二是联合会讨论事项可作为与政府洽谈的决议，且生效后发挥应有效用。案题解决办法如：

“用大会名义，函请侨委会及政府，以后对于类似案件，应迅速办理，务求实效。”

“由县政府下令各区，凡有过于奢侈等不良之事发生时，加以劝导纠正，并要实行俭约。”

“由大会函请县政府令各校增加班额，以广收容。”

三是联合会决议事项，具有严格的强制执行作用。比如：

“印安登记表首条证明书，凡登记者收回费用五毫，将详记其姓名、年龄、本邑区乡村职业，住址，家属等项，收费之后，发挥登记证明编入登记簿，凡关于选举及有事时，可按址通知，磋商邑事，此乃公私两利”。

“由县参议会切实调查，县立学校当局人员，热忱教育者应予保障。”

总体来看，华人地缘社团的发展，来源于抱团取暖、团结对外的心理需求，在异国他乡，越是单一的个体，越希望有组织的庇护、群体的关照。社团内部运行的章程、结构、权利义务以及议事程序是将社团创办宗旨付诸实施的根本保证，它是地缘社团有效执行其功能和宗旨的基础。建立有效的运行规则体系，对社团运作、秩序、模式加以严格约束，对增强社团凝聚力、提高运作效能意义重大。社团章程、运作系统通过对会员权利义务的规定、议事规则的保障，以强化社团的强制性。与传统中国乡规民约的强制性相比而言，华人社团运作中的强制性集中体现在会馆章程及会馆议事规则的执行过程，与乡规民约在宗族族规及其执行中体现出的强制力具有同样功能与效果。

4.3.3 关于“惩罚性”

4.3.3.1 中国村落习惯法中的“惩罚性”

村规民约之条规及所辖事项随着社会、环境演进而发生些许变化，但它特有的惩罚功能却始终存续，惩罚性是保障治理机制有效实施的最后一道屏障。对于违反村落习惯法引起的纠纷、矛盾和事件，依习惯法在村落组织有完全的调解处分权，其调解处分是基于乡规民约创设时确立的违规惩处制度或约定俗称的细则。

《吕氏乡约》的惩罚体现的是乡民自治被视作对当时保甲制度的补充：

“过失，谓犯义之过六，犯约之过四，不修之过五。”

“上不修之过，每犯皆书于籍，三犯则刑罚。”

译文：违犯道义的过失有六类，触犯乡约的四类，不注重修身的过失五类。以上不能修正的过失，每有违犯计入册中，违犯三次则要处罚。

罚式：犯义之过，不修之过，及犯约之过，其罚一百，重者或增至二百、三百。凡轻过，规之而听，及能自举者，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，及累重罚而不悛者，特聚众议，若决不可容，则皆绝之。

吕氏乡约的惩罚方式：一为金钱罚，“罚五百，轻者或损至四百、三百”；二为名誉罚，“止书于籍”，“特聚众议”；三为开除出村，解除乡约，“则皆绝之”。

《南赣乡约》规定：²⁷⁹

“会期以月之望……无故不赴者，以恶过书，仍罚银一两公用。”

“若有难改之恶，且勿纠，使无所容，或激而遂肆其恶矣。约长副等，须先期与之言，使当自首，众共诱掖奖劝之，以兴其善念，姑使书之，使其可改；若不能改，然后纠而书之；又不能改，然后白之官；又不能改，同约之人执送之官，明正其罪；势不能执，戮力协谋官府请兵灭之。”

《南赣乡约》的惩罚方式：一为金钱罚，“仍罚银一两公用”；二为荣誉罚，“一书纠过”“纠而书之”；三为约谈，“约长副等，须先期与之言，使当自首”；四为送至官府，“执送之官，明正其罪”、“呈官追究”。

《泰泉乡礼》中的罚则，卷一乡礼纲领、卷二乡约：

凡媒妁为人议婚，须通达二家之情，待其许诺，毋得饶舌欺诳，但求成事，以贻他日之悔。事发，罪媒妁。其有溺阴阳年月不肯成昏及论财者，罪其父母。

凡生女多，惧贫难嫁，自行淹溺，访出，将父母送官惩治如律。近闻有等村民，自杀其女，以免费奁饰。此风渐不可长，教读及约正、约副宜早谕之。

凡居丧，要以哀戚裹事为主，不许匿丧成昏。孝子不许易凶为吉，赴他人酒席。乡俗有旬七会饮，及葬，有山头等酒会，皆深为害义，犯者有罪。

凡丧事，不得用乐，及送殓用鼓吹杂剧、纸幡纸鬼等物，违者罪之。

凡停柩逾年不葬，及溺于风水、兄弟相推托不葬者，各行戒谕。违者罪之。

凡葬埋，宜依族瘞之礼，左昭右穆，不得淆乱。其有乘时强占他人坟地，送官惩治。

复位。命执事者以记过籍遍呈在坐，各默观一过，三犯不改，待他日誓于里社，鸣鼓罚之，毋得辄扬其过。过者不服，听其出籍。有大恶，则言于有司惩之。

《泰泉乡礼》在各卷明确了惩罚事项及其方式，大体为“记过在籍”、“誓于里社、鸣鼓罚之”、“出籍”、“言于有司惩之”。

²⁷⁹ 王守仁，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年），页599-604。

研究表明，中国传统村落习惯法形式多样，条规不同，但都不同程度明确了惩罚条规。惩罚形式不外乎六类：一是批评教育，或聚众痛骂责斥，也有的地方则采用“恶口焉”，即村落成员齐集，面对违反规约者齐声痛骂、羞辱；二是罚款与赔偿，采用较多的处罚方式为罚款²⁸⁰、罚酒²⁸¹、罚请戏²⁸²等；三是责打，即拷打、击打，如被偷盗当场捉获，也有规定可责罚予以教训；四是驱逐出村，如“生则不许入会，死则不许入祠”的处罚规定，但不太常用；五是处死，此种处罚比较少见，如安徽休宁溪口祖源村的封山规约中有“凡上封山砍柴者砍头惩办”的规定，后有一个门长的儿子犯了规，门长按照习惯法，当众杀子，²⁸³再如安徽寿县的“通奸者处死”的规定；六是呈官究治，送交官府处理。一般情况下，习惯法不直诉官府，先由村落处理，如《合团公议》议定：“事理不平，应行具控，收先经鸣团众，定其可否。倘敢不遵妄行控告，团众从场，先行举罚，后论是非。”

284

从传统乡规民约文本内容看，惩罚性的条规基本集中在禁止性规则方面，即明确了具体行为将导致一定消极后果的规则，这类规则往往具有很强的约束力，且会导致相应的惩罚，表现为一些惩罚性措施，这些惩罚性措施在传统中国显然具有很强的威慑力，这为乡规民约的实效性提供了保障。

4.3.3.2 马来西亚华人地缘性社团中的“惩罚性”

从华人地缘社团的职责、功能、作用可以看出，早期的新马华人社会具有一定程度的自治性，地缘性社团具备了一定的维持基层秩序的功能，解决会员间的

²⁸⁰ 《三江马胖永定苗侗族条规碑》（光绪元年十一月定）；民国九年定的《龙胜地方乡约》中就有大量的关于对违反村规民约罚钱的处罚。原始规约收录于杨一凡、田涛主编：《中国珍稀法律典籍续编》，第十册，《少数民族法典法规与习惯法》（下）（哈尔滨，黑龙江人民出版社，2002年11月第一版）第291-293、343-344页。

²⁸¹ 《清光绪十八年十月十六日曹求盛等立戒赌文约》中关于违反村规民约的“罚酒贰席”的处罚，载卞利博士论文，《明清徽州的村规民约研究》第111页，安徽大学徽学研究中心卞利研究员收藏。

²⁸² 《清道光三年四月祁门县渚口村申禁茶叶村规碑》（安徽祁门县）；江西省婺源县《清道光四年五月初一日婺源县洪村光裕堂公议茶规碑》；《清同治八年六月婺源鄞山里村演戏申禁碑》三碑中就都有对违反村规民约者进行“罚演戏”的处罚。

²⁸³ 隆庆，安徽祁门，《文堂乡约家法·文堂陈氏乡约》。

²⁸⁴ 转引逢戴炎辉《清代台湾之乡治》，页148、149。

微小争端、协调内外关系、确保会馆按章运行。处罚方式上，一般情况，违反相关规定先由会馆组织内部处理，轻则以批评教化为主，对于民事纠纷侧重调解，稍重的施以罚款与赔偿，更甚者或难以调停的事件，则要采取措施，直至送交官府处理。习惯法的惩罚方式，适用成本低、接受程度高、教育效果好，有利于均衡各方利益。华人延续了在中国传统社会的规则意识，在接受习惯法惩罚这一问题上，或心理上非常认同，或情势上被迫接受，但也不意上升到官司诉讼的层面。

《新加坡肇庆会馆章程》附则对违反章程的惩罚作出规定：²⁸⁵

1.凡会员如欠缴月费三个月，总务通函催缴，在一星期内仍不照交者，本会则将其会员资格取消，以后如欲再行加入，作新会员论。

2.凡会员如有意外患难，除干犯法律之事外，函诉本会者，本会当于尽可能范围内设法援助之，至若会员中有争执事端，函请本会调解者，当由董事会秉公办理之。

3.本会会所内，无论何人，不得有违犯当地政府法令之行为。

4.凡会员不得用本会员名义干预政治，亦不得用本会会址办理政治工作之机构。

5.凡属一切彩票奖券不论其限于会员与否，不得用本会名义或会员或董事会之名义举行之。

6.凡会员如有行为不轨，作奸犯科及故意破坏本规章，而经董事会查明有据者，则本会有权随时取消其会员资格。

《肇庆会馆辅导委员会简则》：（附属于会馆董事会的辅导委员会，由董事会选出 11 人组成，负责办理会员一切集体活动事宜。）

生活组简则：报名后因事不可参加者作弃权论，所缴之费用，不得索还。

体育组简则：倘中途退出或更换活动者，费用不得退还。

《马来亚台山会馆联合会首届理事职员宣誓就职》誓词²⁸⁶：

余等谨以至诚，恪守马来亚台山会馆联合会总会会章，尽忠服务，如有违背誓言，愿受本会严厉之处分，此誓。

²⁸⁵ 《新加坡肇庆会馆章程》，中华民国三十七年 3 月 20 日颁布，载于《新加坡肇庆会馆纪念特刊》（中华民国三十八年四月一日出版），页 39。

²⁸⁶ 记载于《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》，中华民国三十六年八月四日，页 9。

传统中国村落治理中，对于违规、不遵守条规、不道德行为所采取的严厉处罚，形成了强大震慑效应，使得村民形成自觉遵守村规民约的意识。说明“惩罚措施”的各种后果，对乡民思想、行为产生警示作用，使得对规范的“服从”“遵守”，从被动接受变成因“惧怕”而主动遵从，从而有效发挥村规民约的道德教化、秩序稳定作用。华人地缘社团兼具部分惩处功能，以此强化各条规的强制性、权威意识。对于违反社团条规的行为，采取“取消会员资格”、“愿受本会严厉之处分”的处罚，对于会员而言，是失去地缘组织依靠的严厉后果，将面临离开已经建立的“熟人社会”，而无法享有应有权利的境况，也是会员无法承受之后果。乡规民约和地缘社团的惩罚性措施，具有强大的威慑力，是村规民约和地缘社团的实施效力和权威性得以实现的基本保障。而分析惩罚条规形成这种强大威慑力的原因，无论中国传统村落，还是华人地缘社团，都具有特定地域范围和“熟人社会”的特征，惩罚性条规的设定，是建立在共同维护秩序稳定基础上，是有“群众基础”的，任何人都不愿也无法承担“当众受罚”、“缺乏保护”的羞耻和心理落差，也就自然为其行为建立了心理枷锁，从而推动了乡规民约和社团条规的有效实施。

19世纪60年代之前，海峡殖民地政府并未制定出符合殖民地统治需要的政策法律，涉及华人社会治理的事项，大多按照华人风俗习惯加以处理，处理之职能大多由华人社团承担。就像早期的青云亭，可谓是马来（西）亚华人最早的社团雏形组织，亭主华人甲必丹就承担了华侨之间解决纠纷的部分职能。“青云亭不仅是华侨宗教活动的中心，也是当时马六甲的华侨排难解纷的场所，华侨之间的纠纷，涉及华侨本身的一般性事件，都到青云亭来处理”²⁸⁷。1824年，甲必丹制度取消后，青云亭条规：“凡排难解纷，宁人息事……立长以主之，咸为尊号曰亭主。所谓官有正条，民有私约者此也”。²⁸⁸则由青云亭亭主以华侨社会领袖身份与英国殖民当局交往，并为殖民当局认可。即使在1877年之后华民护卫司直接负责管理华侨，而青云亭亭主依然发挥作用。从马六甲青云亭及华人甲必丹

²⁸⁷ 林远辉、张应龙，《新马华侨史》，广东高等教育出版社，1991年，页83。

²⁸⁸ “呷国青云亭条规簿”，载《历史的足音—三保山资料选辑》（吉隆坡：华社资料研究中心编，1989年），页168-172。

的职责、功能、作用可以看出，早期的新马华侨社会具有相当程度的自治性。而作为自治机构之一的，便是华人地缘性会馆，在新马地区，早期的地缘性社团维持基层的法律和秩序，解决会员间的微小争端。一些实力雄厚、会员人数众多的会馆，它的仲裁职能比其他职能更为重要，甚至会超越会馆范围，广泛影响整个华人社会。²⁸⁹。

单单从华人地缘性社团的职能便能对其治理华人社会的作用有所了解，再对照中国传统社会乡规民约等村落习惯法的功能作用，可以见得，华人地缘社团的运作机制与乡规民约非常类似，同样具有习惯法的功能、特征和作用。

4.4 本章结论：“村落习惯法”在马来西亚移植的现象和作用

华人社团在马来（西）亚的运作系统，是在所在地各种因素共同作用之下形成的。但无论如何，不能否认来自中国传统社会运作的那一套系统，对闽粤地区为主的华人移民马来西亚的影响和作用。比如，中国人对地缘关系的依赖，对社会组织秩序的服从，对共同祖先的祭拜等。上述研究可见，在华人地缘性社团章程和规则运作之下，华人社团已经具备了成员凝聚和团结的归属条件，这为村落习惯法移植马来（西）亚，并作为华人社团的内生秩序找到了一个方面的解释和依据。

4.4.1 村落习惯法移植马来西亚的现象

对马来（西）亚华人社团研究可见，对社团外部活动关注更多，而对社团内部运作方面关注较少，尤其是对于社团作为华人凝聚的内生动力这个面向极少涉及。在本章三个案例会馆的内部运作方面，呈现出三个明显特征，与传统乡规民约表现出高度一致性：一是创办会馆的宗旨，会馆成为同乡华人以信赖之所，靠得不是中国村落的天然属性，而是其可预见的功能和作用，华人地缘社团为共同祭拜、团结同乡、扶危济困而设，乃解决华人当下之所及之所想，因而与乡规民约维护乡民利益据哟相同功能；二是章程的保障作用，一套运作体系得以正常运行，需要一套规则跟进维护，这是与传统中国乡规民约同样作用的运行机制；三

²⁸⁹ 石仓金，《马来西亚华人社团史研究》，暨南大学博士论文，页 54。

是执行层面的强制性，为宗旨和章程的实现提供执行面上的保障。总体来讲，村落习惯法在华人社团的移植，基本传承了中国乡规民约的运作模式和机理。

而从部分可见的“华人新村”文献资料来看，由于新村的形成具有特定历史和社会背景，管制期间，集中居住的华人生活条件配置、华人社会治理模式都按照殖民政府的策略和要求执行，处于被严格管制之下，并不是自主形成的村落模式，因此在新村治理方面，与传统村落自然形成的状态大不相同，不同方言和地缘群体共同就读华文学校、华语取代方言等一些方面被人为整合等。但仍然能够在那些华人相对集中的村落看到中国传统村落习惯法移植并发挥作用的一些踪影。主要呈现出两种现象：一种是在华人聚集区或华人集中度较高的地区，中国传统村落习惯法保留的内容和成分较多，基本还遵从于原有的华人习惯法内容；另一种是在华人和马来人或其他民族混居区，村落习惯法则较少保留，主要原因是混居的华人生活习惯已融入当地，但供奉祖先和祭祀习惯等没有改变。这种现象使得一个方面的研究同样应当关注，在形成华人新村之前，不同籍贯和方言群的华人杂居在一起，是什么原因，又是如何运作的？英殖民政府为管制便利，强制将华人移居到所谓新村，改变了华人以祖籍地为主的群居形态，使得华人社会早期深受祖籍地文化、秩序影响的居住和社群形态被人为破坏，以方言群为主的群居界限被打破，华人社会如何从实施紧急法令之前的地缘方言群居的形态，逐步过度到后来的不同籍贯和方言群混合居住，其中的影响因子和社会问题，在后续研究中值得思考。

4.4.2 村落习惯法落地马来西亚的适应性调试

一方面，华人在马来（西）亚建立地缘性社团，并制定章程以维护其治理功能，并非对于传统村规民约等习惯法简单的“拿来主义”，必然有本土化嫁接和适应的过程，在发展过程中结合本土实际情况作出适应性调整。比如在权威性方面，乡规民约主要体现在自治性要求和首领权威方面，而华人地缘性会馆的权威则主要体现在共同祭祀、共同参与互助、办学以及共同纲领的执行上；强制性方面，地缘性社团的章程作用和乡规民约异曲同工，都发挥了约束成员执行规范、条规的作用，确保和维持组织秩序正常运作；惩罚性方面，地缘性社团也对违规

行为加以惩罚，社团的仲裁职能具有同样的惩罚功能，但更多体现在维护社团正常运作之上，也与马来（西）亚华人社会外部环境息息相关。

另一方面，地缘性华人社团在马来（西）亚的本地化适应和调试，也体现了中国移民的社团建构具有根据外部环境和条件的需要而适度调整的弹性。华人地缘社团是中国闽粤为主的移民在马来（西）亚殖民时代，为适应生存需求而形成的华人社群组织，它有传承中国传统村落习惯法的因素，但也伴随社会变迁，主动吸收了本地元素或被动接受了外部影响，而具有了本土特征。无论如何其自身也必将成为马来（西）亚多元文化的重要组成。

4.4.3 村落习惯法移植马来西亚的作用

其一，通过社团章程和条规推动形成有效的治理机制。上述研究可见，地缘社团条规的约束，使得华人社团实际上已经成为会员现实意义上的“利益共同体”，在熟人社会的负面舆论、面子上的难堪，或者社团提供的福利保障功能的缺失，都对违反规定者产生了强大的心理压力和权利缺失体验。另外，社团章程作为治理规范具有明确的强制力和权威性，相当于塑造了社团的内生秩序，也使得会员在强大执行力和震慑力之下，必须考虑违规带来的严重后果，从而使得利益共同体之下，自我约束、共同维护、自愿承担后果的治理机制逐渐形成。

其二，通过群体舆论发挥由虚到实的作用。社团成立的宗旨都有其价值理念和价值导向，为其成员确立了共同的行为准则或评价标准，并形成群体内的共同舆论环境，继而为社团条规的有效执行提供了保障。违规者要遭受“开除本会”“接受处罚”等现实惩罚和群体内的舆论压力，在华人社会，人们极度缺乏安全感和归属感的现实背景下，这种惩罚性的后果是其无法承受和接纳的程度，从而推动社团章程下的条规治理机制由虚到实，发挥有效的治理功能。

其三，对马来西亚华人社团法制体系的影响。在马来西亚社团组织的制度体系发展进程中，也或多或少有华人社团的推动力和影响力：19世纪50年代，海峡殖民地政府开始试图加强对华侨社会的统治，1856年颁布《警察法令》《管理法令》，这两部法令涉及华侨的集会、丧葬、祭祀以及市场管理等，完全把华侨置于殖民政府的统治之下，²⁹⁰这两部法令的颁布引起海峡殖民地华侨的广泛抗

²⁹⁰ 林远辉、张应龙，《新加坡马来西亚华侨史》，广东高等教育出版社出版，2016，页213。

议。1869年颁布了《危险社团法令》，制定了所有社团的注册原则，其目的在于使华人社团通过法律的注册实现他们社会地位的合法化，它可以看成是海峡殖民地政府以法律形式管理华侨社团组织的开始。1890年之后英国殖民政府对华人社团相应的法律管理，推动了华人社团的发展，促进了华人社团组织机构的健全。²⁹¹1981年，马来西亚政府颁布《社团修正法令》，其中的一些规定与华人社团密切相关，因限制性规定使华人社团的发展陷入困境，法令引起华人社团强烈反对，之后在各方压力下，撤销了这一法令。²⁹²

²⁹¹ 石仓金，《马来西亚华人社团史研究》，厦门大学博士论文，页34。

²⁹² 石仓金，〈二战后马来西亚华人社团的政治参与〉，《世界民族》2004年第4期，页53。

第五章 中国传统“保甲”（秘密社会习惯法）在华人秘密社会的移植

秘密社会，也有称秘密结社，是“一些下层民众为了谋求精神寄托或生活互助，在秘密状态下结成的各种名目不同的社会群体或组织，这些组织与当时正统思想和主流社会秩序相对立，而被历代统治阶级视为异端或叛逆，遭到严厉镇压。”²⁹³秘密社会的产生与社会发展阶段的内外部因素有很大关系。在中国传统社会，“保甲”是一段时期内统治阶级治理基层社会的一种制度，保甲与秘密社会的产生有一定关系；在马来（西）亚，华人“甲必丹”是英殖民政府借以统治华人的一种制度，对马来西亚华人秘密社会组织的形成也具有切实影响和作用。根据颜清湟的研究，英殖民时期，为了执行社会秩序的职权，甲必丹是依赖秘密会社的力量来辅助的，同时，秘密会社也借助了甲必丹的官方身份，对抗敌对的秘密社会。²⁹⁴甲必丹与华人秘密社会的关系及其作用，似乎继承了保甲与中国秘密社会的部分关联，而在两者的性质及社会治理功能方面，都存在“明”和“暗”的两条路径，其中有何关联，内部秩序存在哪些差别，华人秘密社会承继了中国传统秘密社会的哪些特征，其中习惯法的要素是如何发挥治理功能的，是本章关注的问题。

5.1 中国秘密社会习惯法的背景及特征

中国秘密社会在学术界一般分为两种类型，一类是以白莲教为主体的教门组织，另一类是以天地会为主体的会党组织。无论教门或是会党类型的秘密社会组织，其内部都有许多组织规范、礼仪规范和行为规范，用来约束其成员、维系其生存，这些秘密社会的规范即为本文所称的“秘密社会习惯法”²⁹⁵。中国秘密社会习惯法伴随秘密社会的产生而产生，秘密社会习惯法是基于地缘、血缘、业缘、

²⁹³ 谭松林主编，《中国秘密社会》（第四卷 清代会党），福建人民出版社，2002年，页1。

²⁹⁴ 颜清湟著，栗明鲜等译，《新马华人社会史》（北京：中国华侨出版公司，1991年），页116、119。

²⁹⁵ 高其才，《中国习惯法论》，（北京：社会科学文献出版社，2015年），页173。

神缘等各种权威，依据秘密社会组织而形成的行为规范，对维系其内部团结、实现团体特定宗旨具有重要意义。研究中国秘密社会习惯法移植马来（西）亚的情况，首先要对中国秘密社会的溯源、发展及其特征进行梳理。

5.1.1 中国秘密社会的产生溯源

中国秘密社会最早起源于何时、组织情况如何，名称来源如何、起于何人、目前已无可考证，一般认为，秘密社会的兴盛是在清朝中叶。但可以确认的是，秘密社会的产生是在社会矛盾尖锐、社会冲突激烈、土地兼并剧烈、无业游民大量出现的社会背景下形成的。²⁹⁶

背景之一，大量游民阶层的存在。明代中叶以后，随着土地兼并日趋激烈、农村赋役加重，许多农民流落为平民、山林游民，²⁹⁷生计无法保障，还要交租纳粮，生活难以为继，再有清朝社会大量漕运雇佣人员等，²⁹⁸这些游民、漕运等民间成员为进入秘密社会埋下了伏笔。

背景之二，社会冲突激烈。国家保障制度不够完善的时期，无保障人口自然会主动寻求外部支持，或自发建立自我保障的服务系统用以“自谋出路”。清代中叶之后，战争频繁、土地兼并、社会矛盾尖锐，对当时的“保甲”制度怨声四起，客观上为秘密社会各种组织的产生和发展创造了条件。²⁹⁹

背景之三，基本保障匮乏。清末以前，“皇权不下县”，国家权力仅延伸到了县，农村并没有被覆盖。在广大农村，基本是依靠民间自然形成的习惯法，主要是宗族习惯法、村落习惯法发挥治理作用。“中国秘密社会正是借助中国传统政治社会在二元结构中的权力失控，在表层社会和基层社会之间的“缝隙”中游离、滋生、发展、壮大的。”³⁰⁰

背景之四，异姓结拜传统。在传统中国，以《三国演义》的桃园结义、《水浒传》的梁山结义为代表的兄弟结拜传统，素来具有很大影响力。秘密社会正是在延续了异姓结拜弟兄的传统习惯，并以此为结社基础形成的秘密组织。

²⁹⁶ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年），页175。

²⁹⁷ 陈宝良，《明代的秘密社会与天地会的渊源》，载《史学集刊》，1994年第1期。

²⁹⁸ 李文治、江太新，《清代清运》，中华书局1995年版，页212~213。

²⁹⁹ 邵雍，〈近代秘密社会与民主革命的关系〉，《上海师范大学学报》，2008年第9期。

³⁰⁰ 麻国庆，《秘密社会与传统汉族社会结构》，载《思想战线》，2000年第3期。

清朝中叶之后，中国各种类型秘密社会组织繁多，活动广泛，影响极大，仅清代秘密社会就有二百五十一种之多。³⁰¹按照类型基本为秘密教门和秘密会党两种类型。“教门”是社会中一部分人为了寻求经济互助、精神寄托或为实现某种政治目的而结成的反社会团体，³⁰²是一种具有宗教性质的封建迷信色彩很浓的秘密结社组织，以师徒传承的方式建立，以被曲解、变异的儒释道教义作为内部维系的工具，有代表性的如大刀会、红枪会、小刀会、先天道、一贯道等。“会党”又称帮会，以结盟拜会的方式招募会员，用异姓结拜的方式建立组织，以帮规家法、江湖义气以及封建伦理道德作为维系内部团结的方式，³⁰³以天地会、青帮为主要代表。

5.1.2 中国“保甲制度”对秘密社会的影响

秘密社会产生溯源的重要一环，是在中国古代较长一段时间实行的乡村治理制度——“保甲”。“保甲制度”是中国乡村治理的特色产物，最本质特征是以“户”（家庭）为单位，而不同于西方的以个人为单位。“保甲制度”的历史最早可追溯到秦朝商鞅的“什伍连坐法”（以“伍”和“什”为单位，对地方实行编制），而后各朝沿用，名称各异。《保甲》所记的“保甲制度”是一种体现皇权要求的乡村社会治安制度，具有军事管理、户籍管理的属性。³⁰⁴随着“保甲制度”不断发展，很多约束性规范随即产生，基于“保甲制度”维护稳定、规范秩序的特定作用，其运行中规范、条规的强制性和惩罚性非常突出。清朝早期的保甲制度主要为了镇压反抗势力、维持社会秩序，其主管机构为兵部，只限于在部分地区推行实施，保甲制度推行全国是在康熙四十七年进行的重新整顿：³⁰⁵

³⁰¹ 蔡少卿，《中国秘密社会》，浙江人民出版社，1989，页6-7。

³⁰² 教门又称秘密宗教、秘密教门、秘密教、秘密社会宗教、秘密宗教会社、秘密宗教社会、秘密宗教结社、宗教的修养结社，秘密经会，秘密宗教团体，甚至下等宗教、低级宗教、迷信集团、异端宗门、伪会、邪教、魔教、歪道，民间俗称教门或道门等。

³⁰³ 谭松林主编，《中国秘密社会》（第四卷 清代会党，福建人民出版社，2002年，页2。

³⁰⁴ 刘术永：〈由《泰泉乡礼》之《乡约》和《保甲》卷看明代乡治〉，《华北水利水电学院学报（社科版）》，2010年4月，页93。

³⁰⁵ 张廷玉，《清朝文献通考》卷二二《职役二·保甲》，（杭州：浙江古籍书籍出版社，1988年版）。

“四十七年申行保甲之法。一州一县城关各若干户，四邻村落各若干户，户给印信纸牌一张，书写姓名丁男口数于上，出则注其所往，入则稽其所来。面生可疑之人，非盘诘的确，不许容留。十户立一牌头，十牌立一甲头，十甲立一保长。”

设置保甲制度的初衷是非常理想化的：每一保由千户组成，每十家立一牌长，每十牌立一甲长，十甲立一保长。每户发一张印牌，写明本户人口、从业情况，户内有人外出或有来访都注明行踪，牌头、甲长等严格稽查，如有可疑之人立即报保长等处理。一家犯罪，各户之间联名作保，其他各户依律连坐。如此把全国百姓组织起来，使之互相监督，防患于未然。³⁰⁶

保甲制度创立了牌、甲、保的组织结构，被当作平息盗贼、稳定民生的重要手段，并推行全国，在当时以消除盗贼、监督地方官吏、治理基层社会为目的。在清政府看来，保甲仍是一项好的制度，“立法本极周密”。但随着清朝末年官吏日益盛行、内乱外患加剧，保甲制度的弊端日益暴露。清政府也看到了保甲实施不力，被视为一纸空文的状况，“乃行之日久，奉行故事，视为具文，不可不严加整顿。”³⁰⁷

由于保甲制度组织形式太过繁杂而不切实际、运作缺乏保障、一旦犯错要连坐治罪，再加上地方官吏疲于应付，各项杂费加重了农民的负担，使之沦为近乎虐民的暴政。保甲制度打破了乡村社会原有的自然生态，令百姓不堪其扰。“有压迫就有反抗”，有的地区开始出现以反抗“保甲制度”为目的的组织，形成了农村群体和官府对抗的情况。而会党产生以来就是一种制度的反动，它构建了一个能与地方宗族相抗衡的秘密社会，因此保甲制度在这种社会面前显得无能又无力，³⁰⁸各种状况共同作用之下，为农民加入秘密社会提供了土壤。

5.1.3 中国秘密社会习惯法的内容与特征

秘密社会宗旨特定，或反清复明、反抗教会，或保家自卫，打家劫舍，因而大多数从事各种反当局反社会的活动，只能在秘密状态下活动。为维系秘密社会内部成员信奉的坚定和虔诚，各种秘密社会团体都在创建之初规定了清规戒律和

³⁰⁶ 张德美，〈清代保甲制度的困境〉，《政法论坛》，2010年第6期，页77。

³⁰⁷ 《清实录》三七《宣宗实录》卷二八六，道光十六年七月(下)丁未，《中华书局》，1986年影印本，页420。

³⁰⁸ 彭先国、刘斌，〈会党与晚清湖南时局〉，《湘潭大学学报（哲学社会科学版）》2006年第6期。

行为规则，且自成体系。在教会或会党的组织结构、成员入会仪式、誓约帮规、秘密语、处罚诸方面都有具体详细而全面的规定。这些条规、规则、帮规随着秘密社会的产生而形成，从而构成了秘密社会习惯法的主要内容。本章重点讨论秘密会党部分，因此着重就秘密会党内容和特征简要论述。秘密会党习惯法的主要内容集中体现在四个方面：

一为组织结构方面习惯法。秘密会党一般实行家长制统治，如天地会，其组织结构类似家族制度，可见其组织结构和各级分配在习惯法上的规定：³⁰⁹

“设会之始，曾立五大公所，每公所各分以数省。”

“公所之首领称大总理，普通称大哥。以下之头目称香主，普通称为先锋”。

二为入帮入会仪式习惯法。入会仪式是秘密社会习惯法的独特之处，表现出秘密社会浓厚的宗教和迷信色彩。如天地会结拜仪式中，有手持刀剑、立誓、共饮血酒等规定，甚至以“饮血酒、歃学为盟为最重要”。³¹⁰

三为会规帮规习惯法。借此规范每个成员的言行，确保秘密会党秩序，如天地会的盟誓，“洪门三十六誓”、“十条”等，全面系统规定了会员各方面行为。

四为暗语习惯法。利用“隐语”“茶阵”等暗语，作为成员之间独特的联系沟通手段。

秘密社会习惯法一经产生形成就发挥了规范帮内教内成员、维系团结、增强秘密社会凝聚力、组织反官府经济掠夺反抗官府镇压的作用，一定程度上保障了秘密社会的生存和发展。在秘密社会组织中，习惯法有时也起到相反的作用，有的甚至成为宗族力量、宗派势力统治村民的工具，只保障少数管理者的利益；在环境比较复杂的农村地区，还存在一定的利益团体利用相关习惯法主导乡村治理模式，进行政治和经济利益的博弈，以维护小部分人的利益需求。这些问题在后续研究中简要探讨。

秘密社会习惯法，在中国传统习惯法体系中非常独特。一是帮会规则往往是帮会首领制定的，规则的内容几乎不涉及经济往来，主要以人与人之间的身份、等级、内部利益为调整范围；二是具有契约精神，规则具有平等性，在结拜后所有入会人员均要严格遵守帮规会规；三是具有自我约束管理性和严酷惩罚性：“严

³⁰⁹ 【日】平山周，《中国秘密社会史》，（河北人民出版社，1990），页32、35。

³¹⁰ 金志佛，《三教九流江湖秘密规矩》，（河北人民出版社，1990），页21-26。

刑峻罚之所以必要，是为了杀一做百，使人铭记在心”，其目的不是为了“重建正义，而是为重振权力。”³¹¹也是因此秘密社会习惯法的贯彻执行是极其严苛的。

5.1.4 中国秘密社会习惯法（秘密会党）的研究

本节重点关注秘密会党及其习惯法方面的研究情况。清史专家萧一山的《近代秘密社会史料》、³¹²秦宝琦的《洪门真史》，³¹³台湾学者戴玄之《中国秘密宗教与秘密会社》、³¹⁴蔡少卿《中国秘密社会》、³¹⁵谭松林《中国秘密社会》（第四卷 清代会党）等是民间秘密会社的重要文献，³¹⁶罗尔刚《天地会文献录》是晚清秘密社会史的重要论著，³¹⁷郝治清《天地会起源研究》、³¹⁸日本学者平山周的《中国秘密社会史》³¹⁹中对天地会、三合会有详实论述，法国学者谢诺（Chesneaux, Jean）³²⁰关于秘密社会的系列著作是外国人视角看中国秘密会党的文献。在秘密社会习惯法方面，主要在研究民间法、秘密会党的文献中，能够见到与习惯法相关的条规、规范，但专题研究最具代表性的是高其才的《中国习惯法论》，将秘密社会习惯法作为专章论述，高其才、杨丽华的文章《试论中国秘密社会习惯法的产生、特点及作用》对秘密社会习惯法有系统研究。关于天地会、三合会等会党的帮规条规也是研究秘密社会习惯法的重要文本。

5.2 马来西亚华人秘密社会的发展及运作

在马来（西）亚，华人社会基于互相扶持、适应新环境、对付来自当地社会的强大压力等原因，纷纷组织以血缘和地缘为基础的团体，如各种宗族组织、会馆或秘密会社，因而天地会（洪门会）、三合会、一贯道得到迅速发展。³²¹一般

³¹¹ 【法】米歇尔·福柯，《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，三联书店，2003年2月版，页53。

³¹² 萧一山，《近代秘密社会史料》，国立北平研究院总办事处出版课印行，1935年。

³¹³ 秦宝琦，《洪门真史》（福州：福建人民出版社，2000年）。

³¹⁴ 戴玄之，《中国秘密宗教与秘密会社》，台湾商务印刷馆，1980年。

³¹⁵ 蔡少卿，《中国秘密社会》（杭州：杭州人民出版社，1990）。

³¹⁶ 谭松林，《中国秘密社会》（第四卷 清代会党）（福州：福建人民出版社，2002年）。

³¹⁷ 罗尔刚，《天地会文献录》（实用书局，1942）。

³¹⁸ 郝治清，《天地会起源研究》（社会科学文献出版社，1996年）。

³¹⁹ 【日】平山周，《中国秘密社会史》（商务印书馆，1912）。

³²⁰ Chesneaux, Jean. <Popular Movements and Secret Societies in China 1840-1950> (Stanford: Stanford University Press, 1972).

³²¹ 谭天星、沈立辉，《海外华侨华人文化志》，第10卷中外文化交流，中华文化通志编委会，上海人民出版社，1998年10月，页9。

认为，马来（西）亚华人秘密组织属于中国秘密会党“天地会”的海外分支，³²²秘密结社是早期海外华人移民中一种比较普遍的形式，扮演极为重要的角色，特别是在新马地区尤其活跃，正如颜清煌所言，东南亚华人社会的研究，如果离开了华人秘密会党，就不是一个完整的研究。³²³

5.2.1 “甲必丹制度”与秘密社会习惯法

谈到马来（西）亚华人社会的治理，特别是华人秘密社会，甲必丹制度不能不谈。甲必丹制度，是西方殖民者在马六甲、印度尼西亚、菲律宾等地对不同种族社会实行的“分而治之”管理制度，其中以华人甲必丹制度最为重要。甲必丹负责充当买办、承包工程、管理华侨一般的法律事务等，监管华人社会的一切活动，在华人社群和殖民机构之间建立和保持联系。在甲必丹制度下，华人社会的管理秩序、规范、运作得到强化。甲必丹为了拥有法律与秩序的职能，早期需要依赖秘密社会的力量，且在1889年之前的秘密会社是英殖民政府所容忍的，甲必丹与他们有牵连亦不会受到任何约束，³²⁴因此，甲必丹与华人秘密会党有着千丝万缕的联系。

天地会在中国的创立，基本是以“反清复明”为宗旨和旗号的。但自从传入东南亚后，它的目的性质则发生改变。绝大多数秘密会党成员，他们并不懂得政治，脱离中国原乡，他们只关心生活、互助互济等与个人相关的问题。殖民地早期，华侨的事务大部分由秘密会党自行处理，他们按华人习俗、华人习惯法、传统道德调解华侨之间的事务和纠纷。1808年，殖民政府采用间接管理的方式，设置华人头目“甲必丹”作为中间人管理和控制华人，“将华民大体上放在他们自己的首领管理之下，为这些首领建立起发布命令的地位，并给予他们范围较大的权限，可使他们充分有效地发挥警察的功能。”³²⁵在秘密会党传入东南亚之前，华人社会中盛行“甲必丹”制度，借此实现对华人社会的治理功能。“但自从秘密会党传入东南亚并得到迅速发展之后，华人（甲必丹）制度只有同秘密会党结

³²² 蔡少卿，《中国近代会党史研究》，中华书局，1987年，页381。

³²³ 邱屏格，《世外无桃源—东南亚华人秘密会党》，（北京三联书店，2003），页11。

³²⁴ 颜清煌著，粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年，页116。

³²⁵ 【英】布赛尔（Victor Purcell），《东南亚的中国人》（The Chinese in Southeast Asia）卷三，《南洋问题资料译丛》1958年第1期。参见郭湘章译本，【英】《东南亚之华侨》，郭湘章译，（台北）“国立”编译馆，1966年，页446。

合起来才能发挥作用”、到后来“掌握着当时华人管制大权的甲必丹，大部分本身就是私会党魁。”³²⁶威尔弗雷德·布莱斯（Wifred Blythe）在《马来亚华人秘密会党史》中描述一次会议：

“在拉律，义兴会的首领是甲必丹陈亚炎，海山会的首领是甲必丹郑景贵。在雪兰莪，也有义兴会和海山会首领，海山会的首领是叶亚石和叶亚来甲必丹，因此，当他们两个都坐到地方治安官位置上时，这里实际上就成了海山会的一个法庭。”³²⁷

华人甲必丹控制并利用秘密会社和地缘性社团，以履行自己的职权并扩大自己的利益。但同时，华人甲必丹又是属于秘密会社和地缘性社团的，他有义务保护和促进以他为首的秘密会社和地缘性社团的利益。³²⁸殖民政府对此是采取放任态度的。

甲必丹制度在十九世纪逐渐衰落，有的地方虽然依然存在，但因为甲必丹是私会党首领，或是私会党的附庸，所以这项制度已名存实亡。原来意义上的甲必丹制度不复存在，它被秘密会党取而代之，并继承了其全部职能。这样秘密会党事实上成了华人社会的一种自治组织，尽管它依然是秘密的，但由于政府的默认和华人社会的认可，所以会党既是秘密的，又是公开的。

5.2.2 马来西亚华人秘密会党发展

大量移民的存在，为天地会等秘密社会组织向马来（西）亚蔓延提供了群众基础，而移民的悲惨命运和现实生活需要，又使秘密社会组织的建立显得重要而必要。马来（西）亚华人秘密社会和中国秘密社会有着十分密切的联系，新马地区的华人私会党来源于中国闽粤地区反清复明组织“天地会”（又称三点会、三合会、三星、洪门等），闽粤两省移民南来后，把秘密会社也带到了马来（西）亚。天地会向马来（西）亚的传播途径主要有两条：

一条是随着闽粤两省天地会的成员传进来，天地会在国内起事失败后，其成员逃往东南亚，属于乾隆年间在闽南诞生并迅速在中国南部流传的天地会的海外

³²⁶ 徐进功，〈论十九世纪东南亚华人秘密会党〉，《华侨华人历史研究》2001年9月第3期，页78。

³²⁷ 【英】威尔弗雷德·布莱斯（Wifred Blythe），《马来亚华人秘密会党史》，1969年出版，邱格屏2019年译，中国社会科学出版社，2019年5月。

³²⁸ 颜清湟著，粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，页117。

分支”。³²⁹通过巴素（V. Purcell）的研究可见：

“为躲避清朝当局的搜查、镇压，一部分会党头目和成员而逃亡海外，成为海外华人秘密社会的中坚力量。1856年至1868年这十二年间，太平天国余众流入四邑，加上广东的本地人与客家人的长年苦战，使壮者纷纷渡洋往外邦谋生。”³³⁰

据载，英人莱特（Francis Light）占领槟榔屿八年后的乾隆五十九年，曾致函孟加拉州总督时，称“他们（指华人）会组织私会党，”³³¹

说明在此之前，华人秘密社会就已出现在马来半岛。³³²

另外一条传播途径，由于早期华人移民缺乏中国政府之庇护，促使他们成立秘密会社以作为避难所和互助中心，这些秘密会社变成了保护华人群体的经济复兴和获取政治影响力的重要机构。³³³也就是闽粤两省移民仿效国内秘密结社方式在海外自行创立的秘密会社。那些逃往东南亚各地的天地会成员，有些本身就是天地会骨干，他们来到东南亚后，当时的生存条件依然艰苦，自然会重操旧业，继续传播和发展组织，以满足其物质和精神需要。如原籍广东台山的曹亚志，19世纪初来到槟榔屿谋生（后创建新加坡第一个华人会馆——新加坡宁阳会馆，前章已述），南来之前，他已是天地会成员，南来后，他在槟榔屿组织义兴公司。1818年，他跟随莱佛士登陆新加坡：

“是当时秘密组织义兴公司的一个领袖，莱佛士把曹亚志带到新加坡，这个组织也就跟曹亚志移植到新加坡来了”。³³⁴

在马来（西）亚秘密会党势力最大的有两派：一为义兴天地会，为粤籍四邑

³²⁹ 蔡少卿，《中国近代会党史研究》，中华书局，1987年，页381。

³³⁰ 《华工出国史料汇编》第8辑，页16。

³³¹ 【英】巴素（V. Purcell）著，刘前度译《马来亚华侨史》，光华日报有限公司，1950年版，页29。

³³² 关于马来西亚华人会党的起源，说法颇多。颜清湟认为新马华人会党的起源是明末清初时期“来自中国的早期政治流亡者”（颜清湟著、粟明鲜等译：《新马华人社会史》，北京，中国华侨出版公司，1991年，第102页）。有学者将南洋等地的华人会党追溯到天地会（又称三合会、三点会）等反清组织在南洋等地的传播和流布，并引述1851年的《印度群岛公报》中的史料指出：早在嘉庆四年（1799年）英属槟榔屿政府便有天地会在当地活动（温雄飞著：《南洋华侨通史》，上海，上海书店1993年影印本，第111页。）台湾学者戴玄之亦持此观点。而民国时期研究东南亚华人的学者如温雄飞、李长傅和姚枏均认为，中国的天地会组织于何时传入南洋，无可稽考。（温雄飞著：《南洋华侨通史》，上海，上海书店1993年影印本，141页，李长傅：《南洋华侨史》，国立暨南大学，1929年，第51-52页；姚枏：《马来亚华侨史纲要》，重庆，商务印书馆，1943年，第16页。）

³³³ 林水椽、何启良等合编，《马来西亚华人史新编》（第1册），页xxi-xxii。

³³⁴ 《马来西亚华团简史》，吉隆坡，马来西亚中华大会堂总会，1999年，页117。

人（新会、台山、开平、恩平）所属；一为海山公司，或称大伯公会，为客家人（即梅县、蕉岭、大埔等县）及闽南五县（即旧泉州府所属的晋江、南安、惠安、安溪、同安）所属。³³⁵从会党成员的祖籍地来看，他们大部分来自广东客家地区的惠州、嘉应等地，也有少部分来自福建。及至十九世纪中叶，马来半岛的华人秘密社会势力日益壮大，当时大部分华人都网络其中。³³⁶甚至有一说：

“秘密会党特别活跃，几乎每一个华人男子都成为会员。”³³⁷

时至清末的整个东南亚地区，“凡有华侨所到之地，莫不有义兴会所（统指所有秘密会党）之设立，会员达数百万人。”³³⁸

秘密会社在华侨社会中的出现和发展，使各种不同性质的社团组织关系变得更为错综复杂。毕麒麟当时曾警告说：

“如果秘密会社被消灭，我们对华人中无法无天的阶层就将一点也控制不住了。”

339

足以见得，华人秘密会党在马来（西）亚华人社会，已成为当时维持秩序的重要组织力量。1890年，殖民政府立法正式压制华人秘密社会组织，这项政策的颁布仅仅是将秘密会党以其他形式“改头换面”而已。如“义福公司”、“义兴公司”、“海山公司”等为名的华人秘密社会组织依然存在，只是从地上转为地下，³⁴⁰为应付登记和审查之用，且比较明显得呈现出各方言群的差异和独立性，也更加体现出秘密会社组织的任性和权威。

关于义兴公司在柔佛新山的情况是一较为特殊的情形。19世纪中后期，华人秘密社会之间在新加坡的械斗，使得部分义兴公司成员出走他乡，因而大批华人前往柔佛开辟新业，而成为唯一被柔佛殖民统治者允许公开活动的私会党组织，对新山华社影响很大，直至1916年被解散。³⁴¹陈开顺是与义兴公司关系非常密切的一位，他不仅是陈厝港港主，更是柔佛州第一位华人甲必丹。虽然柔佛领导人清楚华人会党有可能会制造社会问题，但是“义兴公司”事实上确保了柔

³³⁵ 李恩涵，《东南亚华人史》，东方出版社，2015年，页138。

³³⁶ 邱格屏，《世外无桃园-东南亚华人秘密会党》，生活·读书·新知三联书店出版，2003，页52-55。

³³⁷ 蔡少卿，《中国近代会党史研究》，中华书局，1987，页398。

³³⁸ 冯自由，《革命逸史》，第六集，中华书局1981年，页161。

³³⁹ 林远辉、张应龙，《新加坡马来西亚华侨史》，（广州：广东高教出版社1991年），页225。

³⁴⁰ 麦留芳，《方言群认同：早期星马华人的分类法则》，中央研究院民族学研究所，1987，页29、64。

³⁴¹ 颜清湟，《海外华人史研究》（新加坡：新加坡亚洲研究学会，1992年），页22、184。

佛的社会秩序与和平，华人在义兴公司之内可不分党派，并与统治者维持较好关系。³⁴²柔佛实施港主制度，港主大典更是列明：港主须遵守命令，不得于义兴之外，另立会党；“独尊义兴”，其他会党被拒柔佛之外。历史学家卡尔·A特罗基，以他掌握的大量柔佛州政府档案局的资料，撰写《天猛公与柔佛及新加坡的发展 1784-1885》，叙述了柔佛州从 1784-1885 年的历史，他在书中证实义兴公司曾协助柔佛苏丹平定麻坡之乱的史实，以及当时柔佛州几乎所有港主都是华人义兴公司的成员。³⁴³柔佛义兴公司对新山华社最大的贡献在于，在义兴公司领导期间，限令华社不得分帮分派，“奠定了新山华社各帮派的团结基础。”³⁴⁴“义兴公司”在柔佛这一情形推动了当地华社各帮群的融合，对当地华社凝聚、创办华校等影响深远。

5.2.3 马来西亚华人秘密社会研究

关于秘密社会，特别是天地会在中国的研究，原始资料是比较少见的，一是由于天地会等秘密社会受到政府压制，二是其条规、语言上“文辞鄙俚粗俗，为士大夫所不道”。³⁴⁵反而是星马地区，为管理需要，警察或其他官员留有有关秘密会党的活动、证明、口供等资料，或者记载了秘密会党仪式过程等。如 19 世纪的西门阿都拉（Munshi Abdullah bin Abdul Kakir）通过华人朋友，目睹了新加坡华人私会党的入会仪式，并留下了资料；官员毕麒麟（Pickering）参与了三合会组织，记录了相关的仪式过程。虽然这些资料记载并不全面，还有一种情况，殖民政府存留的对华人秘密社会组织的记录，对秘密社会组织常以“乱党”或“会匪”描述，常带有倾向性的描述，如将所有秘密会党相关的人或事，都对其赋予非法化、罪犯化，有失客观。³⁴⁶尽管如此，在马来西亚华人社会研究中，这些一手资料仍被广泛采用，也是研究华人秘密社会的重要参考。

³⁴² 安焕然，《文化新山：新山华人社会文化研究》（新山：南方大学学院出版社，2017 年），页 92。

³⁴³ 卡尔·A 特罗基，张清江译，《天猛公与柔佛及新加坡的发展 1784-1885》，新山华族历史文物馆出版，2017 年。

³⁴⁴ 吴华，《新山今与昔》（新山：新山海南会馆，2000 年），页 100。

³⁴⁵ 罗尔纲，《天地会文献录》，正中书局，1943 年，页 59。

³⁴⁶ Dian Mury "Migration, Protection, and Racketeering: The Spread of the Tiandihui within China", in David Ownby and Mary S. Heidhues (eds), "Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia, p.187.

马来西亚华人秘密社会方面的研究还是有很大学术价值的。黄存燊的《新马华人甲必丹》、³⁴⁷杨国祯等著《明清中国沿海社会与海外移民》、³⁴⁸颜清煌著、李恩涵译《星马华人与辛亥革命》、³⁴⁹邱格屏的《世外无桃源—东南亚华人秘密会社》、³⁵⁰许云樵著《星马私会党与洪门天地会的渊源》、³⁵¹英国人威尔弗雷德·布莱斯的《马来亚华人秘密会党史》³⁵²等都是关于华人秘密社会的重要参考文献。近几年也有相关论著，如麦留芳《百年虚拟帮会》、³⁵³陈剑虹《走进义兴公司》。³⁵⁴上述研究成果对于马来西亚秘密社会与中国秘密社会的关系有较多详尽的论述，学者认为华侨秘密会社在海外的建立同华人移民迁移海外有密切关系，包括内部规则、秩序、管理等都有相关性。关于华人秘密社会的研究受到了很多关注，但关于秘密会党如何从中国进入马来（西）亚，并且延续在中国的条规等并未有专著对此讨论，关于习惯法方面尚未引起关注。

1869年的《危险社团法令》应该是海峡殖民地政府颁布的第一部有关于华侨社团组织的法令，该法令主要是针对当时的华人秘密会社，殖民政府正式对华侨社团组织以法律上的管理。1877年根据同年颁布的《华人移民法令》，海峡殖民地在新加坡成立了华民护卫司，专门负责管理统治华侨及其相关组织。1890年1月1日正式生效的《危险社团镇压法令》取缔了华人秘密会社，此后秘密社会成为殖民政府管制约束的重要组织，引入了政府职能和外部管理，已超出习惯法研究范畴，因此本节只重点对镇压之前的秘密社会习惯法加以分析。

在马来（西）亚华人秘密会党发展中，影响与势力较大的两派为义兴党和海山党，本章着重以中国闽粤地区发展起来的“天地会”移植马来（西）亚“义兴党”（广东人、潮州人为主组成的秘密会党）为主要研究对象，由于秘密会党存留资料，特别是条规、惩罚等文本不多，个别地方也借用其他会党情况说明。

³⁴⁷ 黄存燊，《新马华人甲必丹》（新加坡亚洲研究学会，2006年）。

³⁴⁸ 杨国祯等著，《明清中国沿海社会与海外移民》（高教出版社，1987年）。

³⁴⁹ 颜清煌著，李恩涵译《星马华人与辛亥革命》（台湾联经出版社，1982年）。

³⁵⁰ 邱格屏：《世外无桃源—东南亚华人秘密会社》（北京三联书店，2003年）。

³⁵¹ 许云樵：《星马私会党与洪门天地会的渊源》，（新加坡）《东南亚研究》，第7卷，已收入《许云樵全集》。

³⁵² 【英】威尔弗雷德·布莱斯著，邱格屏译《马来亚华人秘密会党史》，（中国社会科学出版社，2019年5月版）。

³⁵³ 麦留芳，《百年虚拟帮会》（吉隆坡：华社研究中心，2017）。

³⁵⁴ 陈剑虹，《走进义兴公司》，2015。

5.3 对照习惯法的分析

马来（西）亚早期的华人秘密会党，之所以称之为“秘密会党”，并不是因为这些会党和首领是保密的，一般都是因为他们有着不能对外公开的入会仪式、誓言及惩罚手段。秘密社会这个组织为什么有如此多的华人参与，甚至经久不衰？这一情况简单用社会现象似不能合理全面解释。秘密社会组织是怎样将来自不同家庭、单独的个体组合成为一个群体？秘密社会内部有非常严格的组织规范、礼仪礼节规范、行为习惯规范，依靠这些规则约束其成员，维系其发展和存续，这些规范是否成为个体共同信奉的理念？本节希望通过秘密社会习惯法的特征，秘密社会在中国传统社会和马来（西）亚的存在与运作方式，透过习惯法的视角，探究华人秘密社会组织呈现出的特征，从而解释华人南迁马来（西）亚后，自发或不得已加入这一社会组织形态的内在原因。

5.3.1 秘密社会的“权威性”

5.3.1.1 中国秘密社会习惯法的权威性

中国秘密社会习惯法是随着秘密社会的产生而同步形成的。秘密社会都有其明确特定的宗旨，目的性极强，有的保家自卫、有的反抗教会、有的反清复明、有的打家劫舍。大部分都从事反社会、反官府行为和活动，基本都在秘密不见光的状态下，靠的是秘密社会内部的绝对信任和坚定的追随，因而在创立之初都确立了帮会规则、戒律，逐步发展形成较为系统的内部规则。以“天地会”帮规（也称“盟誓”）为例，天地会帮规体系非常完善，主要有“洪门三十六誓”、十条、二十一则、十禁、十刑、十八律书、十款、议戒十条等体系构成，以“洪门三十六誓”最具代表性和权威性。

“洪门三十六誓”³⁵⁵（全文见附录）是天地会的主要习惯法，详尽规定了入会后的行为、处事、罚则等，设置了严密细致的帮规条约以肃权威，也体现了强烈的中国传统儒家思想观念。入会者视为自愿接受三十六誓，而自愿接受的外在

³⁵⁵ 萧一山《近代秘密社会史料》，岳麓书社，1986，页217-227。

表现为类似诅咒的“立誓”，“立誓”行为包括接受天地会集体信仰和发誓两种行为，内容主要三个方面：

一为**强调互帮互助，入会即为兄弟**。中国洪门组织互帮互助的传统，往往以“患难相顾”为规则的主要内容，遇有困难得以帮扶，有人欺凌也有后援支持，客死他乡亦有专门安排，而深得入会者信赖。³⁵⁶如“洪门三十六誓”第一、二、三、七、二十誓：

第一誓 自入洪门之后，尔父母即我之父母，尔兄弟姊妹即我之兄弟姊妹，尔妻我之嫂，尔子我之侄，如有违背，五雷诛灭。

第二誓 倘有父母兄弟，百年归寿，无钱埋葬，一遇白绫飞到，以求相助者，当即转知有钱出钱，无钱出力，如有诈作不知，五雷诛灭。

第三誓 各省外洋洪家兄弟，不论士农工商，以及江湖之客到来，必要留住一宿两餐，如有诈作不知，以外人看待，死在万刀之下。

第七誓 遇有兄弟困难，必要相助，钱银水脚，不拘多少，各尽其力，如有不加顾念，五雷诛灭。

第二十誓 遇有兄弟被人打骂，必须向前，有理相帮，无理相劝，如屡次被人欺侮者，即代传知众兄弟，商议办法，或各出钱财，代为争气，无钱出力，不得诈作不知，如有违背，五雷诛灭。

天地会用结拜兄弟的理念形成名义上的兄弟关系社会，强调“尔父母即是我父母，尔兄弟姐妹即是我兄弟姐妹，尔妻即是我嫂”，入会后对待兄弟父母犹如自己父母，帮助兄弟安葬父母，“出钱、出力”，“遇有兄弟困难、被人打骂”，要“有理相帮”“代为争气”。

二为**不得背叛帮会，严格保守帮会秘密**。如第五、八、十三、二十一、二十九、三十五誓：

第五誓 洪家之事，父子兄弟，以及六亲四眷，一概不得讲说私传，如有将衫仔腰平与本底，私教私授，以及贪人钱财，死在万刀之下。

第八誓 如有捏造兄弟歪伦，谋害香主，行刺杀人者，死在万刀之下。

第十三誓 今晚加入洪门之后，不得懊悔叹息，如有此心者，死在万刀之下。

第二十一誓 各省外洋兄弟，如闻有其有官家缉拿，立时通知，俾早脱逃，如有诈

³⁵⁶ 谭松林主编，《中国秘密社会》第四卷，福建人民出版社，2002年，页502。

作不知，死在万刀之下。

第二十九誓 兄弟发财，不得泄漏机关，或存心不良，如有违背，死在万刀之下。

第三十五誓 对外人须谨慎言语，不得乱讲洪家书句，及内中秘密，免被外人识破，招引是非，如有违背，死在万刀之下。

天地会成员要保守“内中秘密”，“不得讲说私传”，不能对外“乱讲洪家书句”；如若被抓，要协助“逃脱”，不得供出兄弟，不得“谋害香主”；入会后要一心一意，“不得懊悔叹息”。

三为强调务必遵守基本规则。如第八、九、十、十四、二十三、三十一誓：

第八誓 如有捏造兄弟歪伦，谋害香主，行刺杀人者，死在万刀之下。

第九誓 如有奸淫兄弟妻女姊妹者，五雷诛灭。

第十誓 如有私自侵吞兄弟钱财杂物，或托带不交者，死在万刀之下。

第十四誓 如有暗助外人，或私劫兄弟财物者，五雷诛灭。

第二十三誓 不得捏造是非，或增减言语，离间兄弟，如有违背，死在万刀之下。

第三十一誓 不得以洪家兄弟众多，仗势欺人，更不得行凶称霸，须各安分守己，如有违背，死在万刀之下。

在入会行为规则方面，特别强调不得“捏造兄弟歪伦”、“离间兄弟”；不得“仗势欺人、行凶称霸”；对“奸淫兄弟妻女及兄弟姊妹”者“五雷诛灭”。

“洪门三十六誓”规定了洪门组织的宗旨、原则，入会标准以及成员的权利义务，足见其组织严密及健全，是天地会的纲领，代表组织权威。

天地会组织的权威性还体现在等级森严方面。秘密社会权限分明，“头领”地位至高无上，下属必须绝对服从。在秘密会社、会党、帮会等组织中，一般担任帮主、社长、党首、大哥等首领具有控制权，可以发号施令、控制组织、贯彻会规、解决纠纷、平息械斗，无疑也是秘密社会习惯法的制订者和执行者。依照天地会习惯法，它的内部组织比较类似宗族体系：

排在最高层次的首领称为大总理，或称为元帅，普通称为大哥；第二层次头目称为香主，普通称为先锋；第三层次则为红棍，主要职能为执行会员的刑罚；其次都总称为草鞋，为最底层，报役使令随行等事。³⁵⁷

³⁵⁷ 【日】平山周，《中国秘密社会史》，河北人民出版社，1990，页35。

通过天地会自上而下的组织运作模式，可以看到头领的权威和话语权及地位。

哥老会是洪门之一，“总堂”也称龙头、舵把子、总座，为正山主。

青帮是家长制的组织，按辈分前后论，是依靠“试图如父子、兄弟如手足”的关系维系的，影响较大的是“能、悟”两辈，也就是青帮的首领。

中国的秘密社会无论哪种统治方式，都体现了首领地位和极强的等级制，秘密社会习惯法也充分保障这种森严的等级。

“教徒不得与闻司策之事，司策不得闻主教之事，主教不得闻大主教之事。”³⁵⁸

天地会通过仪式强化了组织权威。秘密社会习惯法对入帮入会入教、结拜等仪式都有严格规定，表明入会、结拜乃秘密社会头等慎重和严肃之事。天地会的入会结拜仪式非常典型：结拜时，必须在供桌上供奉洪二和尚牌位，桌上放一斗米（代表木杨城），斗内插五色旗，放两把剑（代表覆清兴明），剪刀（遮蔽乌云），尺子（对照会员之行为），铜镜（照破邪恶）。仪式上，主盟人手持刀剑，令众人从刀下钻过，开始立誓，传授洪字暗号，杀鸡取血，众人共饮血酒。也有的要烧一盆火，从上跳过，饮水一口，表明“以赴水火，不畏避”。在全套入会结拜仪式中，饮血酒、立誓为最核心。

在天地会严密的帮规体系、森严的等级制度和严格的入会仪式共同作用下，天地会运作系统的权威性得以彰显。

5.3.1.2 马来西亚华人秘密社会的权威性

秘密社会对于背井离乡身处东南亚的“新客”，特别是对于经济状况极其恶劣的下层华人来说，反倒成了他们身命寄托、可以信赖的组织。以家族关系来说，会党之间结拜成兄弟，逐渐取代了原乡的家族联系；在信仰方面，会党也多建有庙宇，有祭拜仪式，还是他们在原乡熟悉的道教、佛教；在经济上，这些会党也会将毫无技术傍身的劳工组织起来，当然秘密会党也常是犯罪性的组织，控制着

³⁵⁸ 陶成章：《教会源流考》。载中国史学会主编“中国近代史资料丛刊”《辛亥革命（第3册）》，（上海人民出版社，1957），页100。

非法性毒品贸易等，并通过收取保护费等获得支持其存在的重要经济支撑。³⁵⁹而秘密社会在互助、信仰、经济上为华人生存生活提供的支撑，也使得它的治理能力不断强化，权威性不断提升，如麦留芳所言：

华人的会党可以说是一把锋刃无比的刀，几乎凡事可迎刃而解。³⁶⁰

华人秘密社会在运作中的权威性同样体现在帮规、头领和仪式三个方面：

一是**华人秘密社会帮规**。在中国原乡广东、福建一带活跃的以结拜互助为特征的私会党，自从跟随华人移民东南亚后，成了早期穷苦、困顿的单身华人以求生存互助的寄托与依靠。英国殖民政府对华人社区内部的事务和纠纷持不关心、不干预的态度，而这些会党能够为华人移民提供“团体系统”。因此移民之后，华人在缺乏政府组织投奔和效忠的情况下，不得已选择私会党以便生活和行动，毕竟这些会党与在中国的特征、行事方式大同小异。³⁶¹这与秘密会党制定的一套条规与他们在闽粤原乡的非常类似有很大关系。

在马来（西）亚的洪门组织、天地会、大伯公司、义福公司等，都具有儒家礼传承的帮规、誓词，设有管理机构，严格的惩罚条约，如，从义兴公司分化出来的义福公司的《义福公司三十六条规》³⁶²（全文见附录）：

凡欲加入义福公司的人，必须听从公司领导的指示和服从父母。

凡加入义福公司的人必须服从政府法律和公司规约，公司对不守法或不服从公司规约所导致的麻烦概不负责，成员必须自行善后。

公司所有成员必须尊重或服从各自的父母。如有人被获悉对父母有恶言相向者，将驱逐出会。

不论是公司的领导还是普通成员，如有与某一成员妻、妾私奔者，驱逐出会。

任一成员如有引进罪犯者进入公司，将被驱逐出会。

檳榔屿的“义兴公司”早在 17 世纪就已经出现了，马六甲与新加坡“义兴公司”也分别成立于 1818 年和 1828 年。麦留芳从观察“公司”入会仪式的记载，以及殖民政府查获私会党的印记，指出不仅新加坡的“义兴公司”，甚至所有东

³⁵⁹ Mary F.Somers Heidhues ,Southeast Asia's Chinese Minorities,P48.

³⁶⁰ 麦留芳，《方言群认同：早期星马华人的分类法则》（台湾：中央研究院民族学研究所出版，2007 年）页 640。

³⁶¹ 李恩涵，《东南亚华人史》，（东方出版社，2015 年 11 月版），页 193。

³⁶² 《义福公司三十六条》载于沃汉（Joans Daniel Vaughan, 1825-1891）《海峡殖民地华人的生活方式与习俗》。

南亚的“公司”都属私会党组织。³⁶³因此类似《义福公司三十六条规》这样的规范制度，实际上就是私会党的内部秩序。如《大伯公司（建德公司）二十三条规》³⁶⁴（全文见附录）：

会员不得与会内兄弟的妻子通奸，把她看成自己的妻子，违者斩。这是必须注意的。

会员不得将熟土（鸦片）、酒、烟叶等放在其他兄弟房内而使其受到指控，违者斩。

今天加入本会的人，如果将来某一天又加入了以下三公司：义兴、和胜、海山，证据确凿者，本会将驱逐之，并世代不得加入本会。本会会员须牢记。

如：华记会的誓言：³⁶⁵

不对兄弟的女眷起歹心；

兄弟与他人纷争，如果兄弟是对的，要给与帮关注，否则要劝诫；

不可对兄弟怀恨在心；

用食物、金钱和其他手段帮助处于困境中的兄弟，不拒绝他的请求。

以上的条规与《吕氏乡约》的“德业相劝”、“过失相规”、“礼俗相交”、“患难相恤”的乡约精神与话语都很接近，也和《泰泉乡礼》所说的“凡乡约，誓于社”之乡社义相通。³⁶⁶从《洪门三十六誓》国内条款和马来（西）亚华人秘密社会之条款相比较，基本如出一辙。如：

“有善相劝，有过相规，缓急相济，犯口相扶”等等。

同时应当引起关注的是，华人秘密会党的盟约、条规为犯罪提供了保护。如有会党要求所有成员运用其力量来保护被警方逮捕的同伙，其他的则要求所有的成员必须保护因为犯罪或不幸处于困境中的伙伴。这类问题在秘密社会习惯法对法律制定产生的影响中一并分析。

二是华人秘密社会“头领”。马来（西）亚殖民当局在华人社会设立华人甲必丹，借助华人甲必丹实现间接统治华人社会的目的，处理华人社会矛盾纠纷，

³⁶³ 麦留芳，《方言群认同：早期星马华人的分类法则》（台湾：中央研究院民族学研究所，2007年），页29—30。

³⁶⁴ 邱格屏译，《世外桃源，世外无桃园，东南亚华人秘密会党》，页138-144。

³⁶⁵ 邱格屏译，《马来亚华人秘密会党史》，（中国社会科学出版社，2019年，附录七），页584。

³⁶⁶ 郑文泉，《儒家乡礼与清代台、马秘密社会组织》，台湾逢甲大学“移动、跨界、交混：十七到二十世纪台湾与南洋”国际研讨会，2017年10月20-21日，页1-20。

甲必丹在当时年代即华人事务中的“头领”，其作用与帮主、社长、党首类似。随着秘密会党发展壮大，这类组织扮演起了“民间法庭”的角色，在华人发生矛盾时，协调或调解纠纷事件，维护华人社会秩序。³⁶⁷

各秘密社会在组织上大多以天地会（三合会）为标准，在地区之间略有不同：

领导层最高者为“大哥”（或老总、老揸、黑棍），其次为二哥，三哥，先生（军师）、红棍（香主，有时是财政）、白扇（顾问）、柜匙（会计、财务、财政）、铁板（信差）、带马（负责招募新人）等。其中最有权力者为大哥、二哥、三哥三人，在少数部下协助下，他们即可控制全会，贯彻会规、发号施令。³⁶⁸

各地天地会组织的头领往往不只单一身份，同时兼任华侨、华人各种地缘组织、行会、公司负责人，许多种植园主、矿场、大公司的领头人本身就是天地会的首领或重要成员。如为开发吉隆坡做出贡献的叶亚来，经营柔佛州的陈开顺，开辟霹雳州锡矿的郑景贵、陈亚炎等。十九世纪初广东台山人曹亚志本就是广东天地会成员，他在檳榔嶼组织义兴公司，作为义兴公司首领，他还创办了新加坡第一间华人会馆；带进 1830 年马来（西）亚天地会的主要首领陈玉关，在他的领导下，每个不同方言群都有自己的领头人；义兴党首领陈亚炎，1872 年带领义兴党攻击海山党人，也是华人甲必丹。会党首领不仅具有强大人格力量，同时还具有很强号召力，并能够在殖民当局发挥治理华人社会的作用。通过华人秘密会党首领的葬礼亦可见会党首领在会员中的权威。尤其是葬礼游行，在会党看来是极其重要的展示机会，不同会党都有不同的灯笼、旗帜、扇子和各自不同的行头，死者的财富、势力、名望都能够通过葬礼的规模、队伍人数多少、棺材豪华程度、各派团体人数等得到充分彰显。在马来（西）亚，会党头目葬礼游行的过程，也是他们的势力展示、权利和尊严的体现。³⁶⁹

曾担任华人护卫司（Chinese Protector），又曾加入过“义兴公司”的毕麒麟深切地感受到：能够控制华人社会的并非殖民政府律法，而是秘密社会组织领袖的意志：

³⁶⁷ 王雪玲，《当代马亚西亚华人社团的社会功能研究》，（华侨大学硕士论文，2015 年 6 月），页 17-18。

³⁶⁸ 麦留芳，《华人会党内部结构的蜕变》，见《新社季刊》（新加坡），5 卷 4 期（1974 年 12 月），页 11-13；颜清湟著、李恩涵译《星马华人与辛亥革命》，联经出版社，1982，页 38-39。

³⁶⁹ 邱格屏译，《马来亚华人秘密会党史》，（中国社会科学出版社，2019 年），页 37。

“除非了解华人秘密社会组织，训练有能力、通晓中文与华人思考模式的官员，否则根本无法控制华人社会，秘密社会组织在海峡殖民地如同“王中之王”（empire within the empire）的现象被殖民政府视为危险且具有威胁性。”³⁷⁰

担任会党头领的一般以其某方面的出众而闻名，而且必须是一个极有人格力量和精明的人，他对其他人有很大的影响力。而其所具备的重要条件是雄厚的财力和崇高的权威力，这与他担任华人社团、会党或其他社会组织的职务多少、职位高低、其决策对其他人影响等有直接关系。³⁷¹而会党首领正是通过会党的严密条规来进一步强化其职能和权威，从而维护会党的内部秩序。

三是华人秘密社会“仪式”。天地会的重要仪式就是“入会仪式”，融合了梁山结义和其他宗教仪式的形式。以下仪式的版本为整合后的资料：³⁷²

地点：可能在寺庙或会所举行，但通常是在丛林、橡胶园、华人墓地等与世隔绝的空地，夜幕降临后，唯一的光线是蜡烛光，让人感觉环境的森严。

担保人：老会员带入场，担保人支付入会费。

摆设：墙上挂有各路神明的纸条，关帝和观音菩萨等。有神坛，贴红纸。用黑色字体书写的服从的文字被缩减成三合会特有的暗语。还有五祖名字、“五虎将”名字、其他成员中传奇人物名字等并排罗列。神主牌位供奉在神坛上。

头领：碗中有大米，插在其上的有直尺、剪刀、镜子、剑或刀、算盘、称、风扇、笔刷、红棍，表示这里的头头是三军统帅。

仪式过程：

开场：主持人召唤先祖灵魂；参加仪式的人朗诵诗文。

进入围栏：拖鞋、外套，卸下金属物品，露出右肩，把衬衫左领尖内折，左脚裤腿向上三折。老会员头上围一圈红布条，新成员围一圈白布条。

³⁷⁰ 转引自：赵树冈〈文本、仪式与认同：19世纪星马华人秘密社会组织研究〉，《世界民族》2013年第1期，页57>，引自：R.N Jackson, Picking: Protector of Chinese Protector, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1965, p. 17, 106-108。

³⁷¹ 崔贵强，《新马华人国家认同的转向1945-1959（修订卷）》（新加坡：新加坡青年书局，2007年），页23。

³⁷² 邱格屏译，《马来亚华人秘密会党史》，中国社会科学出版社，2019年，附录一，页552-554。

对暗语：先锋带领入会者逆时针方向走到东门，两个卫兵要腰凭，对暗语，回答教义。发誓：不会将入会的事告诉妻子儿女。

饮血酒：刺破手指滴血饮酒。爬过神坛下的铁环。象征从洪氏家族出生，大家来自同个母体。

祭拜：喝净水，买果，过桥，走石阶，跳火堆等。

宣誓仪式：杀白公鸡，象征叛徒的下场，新成员交叉握刀在尸体上来回蹭，舔刀，发血誓保密。人人都牢记于心的惩罚措施表明，叛徒不仅可以被刀砍死，被绳勒死，还有可能被雷电劈死，被野狗咬死。

1890年，华人会党虽被宣布为非法组织，但各会党的会众并没有四散而去，而是纷纷组织私会党以继续进行活动。

1909年2月，新加坡殖民政府破获了一起华人私会党案件，当时，巡差进入新加坡牙笼地方的一间房屋之中，发现屋内众人正在结会拜香：³⁷³

当时屋内有25名华人。众人环桌而坐，会首为琼籍人，其发辫结有“红白布”，有“小马鞭垂于脸畔”。屋内以竹拱门分为两边，升有红旗，红旗上书汉字。屋中众人坐于桌旁。

桌子的对面，摆放一只鸡，并已经被斩首。在桌边黏贴有两张长式黑纸和一张方式黑纸，纸上用白灰书写着汉字。桌上摆有三只碗，其中一只盛鸡血，二只盛有青草。同时亦有数柄刀，一大幅红纸，两项白纸帽，数张用白灰书写汉字于其上的黑纸排放于桌上。此案所获物证亦多为天地会开会拜香所用之物。所获的红布上用汉字书写了20位华人的姓名。在每人的姓名之下，注明了该人的年岁及出生日期或是以吉字来代替忘却了的生日。该红布是天地会用于授予党徒会内各职务时所用。除红布之外，屋内箱中还藏有长短刀及其他兵器，并有竹刀一柄，上书中文。

按天地会规矩，此刀用于惩罚不良会友。据当时对华人会党有深入了解的英人官员称，这些物品和仪式均属于天地会的规矩章程。在捕获的私会党众人之中，有13名叻生华人，其中有在各商行担任书记的，有尚在学堂读书的。

³⁷³ “私会开讯”，载《叻报》，1909年2月5日；“私会再讯”，载《叻报》，1909年2月13日；“覆讯私会案”，载《叻报》，1909年2月24日。

英国殖民者对华侨实行间接统治的另一种方法是默许、听任华人秘密会社的存在，这是因为秘密会社在当时马来（西）亚的各地的华人社会中，有着广泛的、深刻的、巨大的影响。殖民政府让一些秘密会社的首领承包税收，同时，他们还可以拥有经营鸦片、赌博、酒、典当的垄断权，可以操纵对“猪仔”的贩卖，可以充当华人甲必丹。殖民者的意图很清楚，他们利用秘密会社及其领袖的重要影响，藉以管理、控制华侨社会。从这个意义来讲，也足以见得华人秘密会党在华人社会的权威性和影响力。

另一个角度，直至 1889 年 12 月 20 日新加坡华人参事局组成和职责的规章才面世。³⁷⁴很多人会有疑问，为什么这么多年华人秘密社会的残酷性、违法性众人皆知，但都没有组织这样的机构来管理。事实却是，秘密社会或会党行使了传统上就被他们所控制的极大权力，而且他们一定程度上被政府承认是仲裁、解决华人纠纷的组织。由此，华人秘密社会习惯法的权威性可见一斑。

反过来再看原本由秘密会党条规统一控制的马来（西）亚锡矿开采一事却在 1840 年以后导致私会党频频爆发冲突，这是否说明秘密会党的规则秩序没有发挥作用了呢？合理的解释在不同帮派的秘密会党的分裂。庄钦永《新加坡秘密社会报告》中显示，“义兴公司”大约在 1840 年分裂，是因为方言群冲突，导致“义兴公司”决定让每一个方言群成立自己的分支组织。³⁷⁵各方言群各自成立“义兴”分支，以致失去了调解冲突、分配利益的机制，打破了秩序的平衡，这属于社会层面的问题，值得思考。

5.3.2 秘密社会的“强制力”

秘密社会的形成背景，主要由于社会各阶级间矛盾冲突加剧、社会底层人员生存得不到有效保障、贫富不均、人员失业率大量增加等问题。秘密社会的建立，具有一定的目的性，比如有的是反清复明、保家卫国、反抗统治，有的是行侠仗义、除暴安良，还有的是劫富济贫等等。秘密社会的总体特征是以秘密存在的方式运营，所以制订很多规则律条，以确保组织中的人员行为在一定的框架内恒定，

³⁷⁴ The Straits Government Gazette, Dec, 20, 1889.

³⁷⁵ 赵树冈<文本、仪式与认同:19 世纪星马华人秘密社会组织研究,(《世界民族》2013 年第 1 期), 页 58。

这种较为严格的规范目的在于保证组织的生存和发展，其习惯法的产生与秘密社会同步，只要有秘密社会就必然有秘密社会习惯法的产生，如果没有秘密社会习惯法也很难保证秘密社会的存续，所以二者是相辅相成、相得益彰的关系。无论在中国内地，还是在马来（西）亚华人社会，秘密社会习惯法成为调控和规范社会秩序的权威机制，带有明显的强制力。

5.3.2.1 中国秘密社会的强制力

中国秘密社会的强制入会色彩很浓。一定程度上凸显了组织权威、首领权威和条规的权威。秘密社会帮会组织通常定期进行秘密仪式，宣传教义、传授心法、招收门徒，帮会借助于“开山立堂”仪式，扩大影响、聚合帮众、处置帮内重大事宜。由于秘密社会的隐秘性，这些秘密仪式通常不为外人所知，但其强制性却得到充分彰显。

中国秘密社会习惯法的突出表现是暗语、隐语、茶阵等秘密语言。只在会员内部流通，也只有内部成员才懂得其意。天地会的暗号和隐语非常丰富，日常活动中的隐语，如“顺天转明”写作“川大车日”，开除天地会叫做“搁皮”，帮会的章叫做“花花”，抢劫财物叫做“打肩皮”，打死人称为“击翻”等。“茶碗阵”是最典型的暗语类型：分为布阵和破阵两类。还有出山访友、码头交接、出门等等隐语，基本都是用于内部保护，使得天地会成员身份不至暴露。

中国传统秘密社会的条规表现出极强的行事强制力，几乎所有的规章都是限制条款、禁止性条款，如：

**禁止父子同拜一师；禁止拜二师；禁止师过方又投师；禁止关山门再收弟子；
不准欺师灭祖；不准藐视前人；不准爬灰倒笼；不准奸盗邪淫；不准江湖乱道；**

强制入会、强制使用暗语和行事强制力的特点，凸显了秘密社会习惯法的约束力，在组织内部形成强大的执行力量，对凝聚组织成员起到了关键作用。

5.3.2.2 华人秘密社会的强制力

马来西亚华人秘密社会同样具有强制入会的特征。中国劳工到了马来（西）亚后，背井离乡，成了到处漂泊的“流民”，大家颠沛流离，要想生存立足，就

迫切需要一个组织的保护,来给自己带来安全感,就面临着被某种组织强制入会。在会党人数逐渐增多之后,往往形成极大的势力,并迫使其他进行正当营生的华人移民不得不加入其中,以谋生路。如此一来,华人会党便开始以“滚雪球”的速度壮大起来。³⁷⁶如 1896 年被遣散的新加坡“敬德行”会馆,其创设目的是码头工人之间相互扶贫济困,之后开始垄断工作机会以强迫众华工加入,若不遵从,则不许在码头内工作。³⁷⁷通过这种强拉入会的方式,华人会党的势力越加扩张,被裹胁进入会党的华人也越来越多。李恩涵在谈华人登陆之后,“在私会党的威吓与凌辱之下,身不由己,被迫在本岛或马来亚半岛各州的矿场或农业园工作。”

378

莱佛士的秘书 Munshi Abdullah 曾经对一个参观过的会党有如下描述:

几千人参加会党,他们都住丛林深处,有的拥有自己的种植园,但主要靠抢劫、海盗和谋杀为生。在农村的种植园主是被迫入会的,如果他们不入会,就要遭到抢劫和掠夺,并被完全赶出他们的种植园。³⁷⁹

“他们四处望风并到处要人入会……入会时要经历可怕的考验,发誓并喝鸡血酒。那些不愿加入的人则被严刑拷打甚至被谋杀。”³⁸⁰

要求入会的人被推到前头,剃光了头发。他跪到先生面前时,持斧者大喝一声,把斧头在他脖子上舞弄一番,接着是一连串的问答。这个人说自己父母双亡,要求入会³⁸¹,并发誓忠贞与保密,于是一个人在他小指头处割了一下,挤几滴血到一个已经滴有其他人的血滴的碗里,以表示精神上的重合。入会者及其他在场的都要在他们的祖先圣像前喝一口碗里的东西。³⁸²

³⁷⁶ “分别定拟”,载《叻报》,1892年4月2日。

³⁷⁷ “严办会党案汇查”,载《功报》,1896年4月29日。

³⁷⁸ 李恩涵,《东南亚华人史》,(东方出版社,2015年),页132。

³⁷⁹ SSR(A68),Sing.Cons,12 Mar.1830,SSR(b10),Lett.to London,P133,30 Apr,1830.内容为新加坡政务官肯尼斯·麦金森(Kenneth Murchison)的助理、驻扎官 S.G 文翰(Bonham)提供。参考邱格屏译的《马来亚华人秘密会党史》。

³⁸⁰ Munshi Abdullah,“*The Hikayat Abdullah*”,作者是莱佛士的秘书、马六甲尼尔尼博士的马来文老师。

³⁸¹ 表明入会者否定了他的世俗父母,而作为洪门家庭中的一员从此诞生。

³⁸² 邱格屏译,《马来亚华人秘密会党史》,中国社会科学出版社,2019年,第一部分页14。

考特翻译了义兴俱乐部的新会员在坎鸡头时被要求宣读的马来文誓言，尽管有保守秘密的条款，但誓言本身并没有危害性。³⁸³

驻扎官文翰描述天地会的入会仪式，其中包括砍白公鸡的鸡头。把血装在盛有酒的杯子中，入会者与其他在场的人都割破手指挤一点血与鸡血混合，每个人都要喝一口。再跟随长兄发誓：“有难同当；不会将会内秘密泄露；遵守会规。”关帝会的入会仪式也类似，除了以割破舌头代替手指以外。师祖公的入会仪式还包括烧黄纸，“黄纸上写有对会员的命令，以防他们听不到”。³⁸⁴

在马来（西）亚，天地会仪式上也有供奉“关羽”的仪式，入会现场梁柱上的诗联，以及入会仪式的对答诗词，主要表现的仍然是“义”的观念，强化的是“义”的信仰。“公司”或“会”供奉的关羽被视为战神，主要的功能是保护会众，给予会党足够的力量，这种在中国民间信仰中被视为“忠义”的象征，在义兴党的入会中也同样信奉。³⁸⁵

上述仪式上的规范性，都是秘密会党凝聚会众的重要基础。秘密会党成员对于会党规则的认同始于其入会之时，此时间节点对于成员具有特殊意义。

华人秘密社会的秘密语言和形式。秘密社会的手势和暗语具有在不同方言群之间建立联系、彼此沟通，从而消除不同方言群沟通不便、引发冲突的功能。³⁸⁶

华人秘密社会也存在严格的条约，且大多明确了“必须”、“不得”、“违者将”等极端要求。加入秘密会社、会党、帮会的华人受到严格的控制，一切必须依帮规会规及密约行事。秘密社会通过会规、帮规、密约、戒律等类似于规章制度、族规家规等规则，强制行使管理权利，一些人利用秘密会社的帮规控制经济活动，达到获取利益的目的。他们举目无亲，饱受欺凌，迫切需要一个组织帮助他们自卫抗暴、互济互助，于是以歃血结盟、焚香结拜的方式，自发组成各种小团体，互助抗暴，随后这些小团体面临着被当地已有的秘密社会组织兼并和吞

³⁸³ 邱格屏译的《马来亚华人秘密会党史》，中国社会科学出版社，2019年，页18。（考特：警察局长 R. 考特（Caunter））。

³⁸⁴ 邱格屏译，《马来亚华人秘密会党史》，中国社会科学出版社，2019年，页27。

³⁸⁵ 赵树冈〈文本、仪式与认同：19世纪星马华人秘密社会组织研究〉，《世界民族》，2013年第1期，页59。

³⁸⁶ 麦留芳著，张清江译《星马华人私会党的研究》（台北：正中书局，民国74年出版）。页41—43、167—168。

并的处境。秘密社会控制一些地域和市场，经过打架斗殴、抢占地盘、抢劫勒索、收取保护等危害社会的活动，如果不加入组织就面临被欺凌和处境。

秘密社会的所有条规均具有强制服务性，会员或成员必须严格遵守，一旦违约，就会受到严厉惩罚，并可能被驱逐出会。

“面对会党的团结精神，要获得他们活动的真实情况很困难。”这是帕图拉（警察局长考特的继任者）在 1829 年谈到槟榔屿华人秘密会党的构成及行为的报告中表明的。

除了警察和法院能够提供的保护外，会党会对那些从事巧取豪夺、被经查追捕的会员进行保护。他们会安排保护各自的会员，并对居住在他们控制的地盘内的所有人员实施保护，受害人也习惯于接受这样的保护，因为这与他们移出的中国的数以万计的村落的传统生活习惯相一致。³⁸⁷

一些秘密社会帮派以公司为掩护，管理机构履行着审判和处罚权力，如《大伯公司（建德公司）二十三条规》：³⁸⁸

“公司进行严厉惩罚”、“当公司寄发通知给公司所有人和会员，他们必须在指定时、日到公司来；如不能履约，公司将针对他们召开会议进行惩罚，且不被原谅”等。

《义福公司三十六条规》³⁸⁹：

“凡加入义福公司的人，必须听从公司领导的指示”、“任何成员如一再与人械斗或吵架而不听从公司指示者，将被带往公司总会大厅谴责”等。

马来西来秘密社会和中国传统秘密社会在内部管理模式上异曲同工，基本是参照传统“宗族”控制模式，会员之间往往通过“兄弟”模式虚拟血缘关系来维

³⁸⁷ 邱格屏译，《马来亚华人秘密会党史》，中国社会科学出版社，2019年，页136。

³⁸⁸ 《大伯公司（建德公司）二十三条规》，坎伯尔（Leon Comber, 1921-）《1800-1900年间马来亚华人秘密社会研究》。

³⁸⁹ 《义福公司三十六条》载于沃汉（Joans Daniel Vaughan, 1825-1891）《海峡殖民地华人的生活方式与习俗》。

系管理运行。在秘密社会系统，这种虚拟血缘关系都是以所谓的“桃园结义，歃血为盟”来构建，从而以帮规、会规等代替宗族关系中的族规、家规。大部分秘密组织都履行兄弟结义，信奉“关公”，按照入会先后排序兄弟位次，建立相应组织结构，这种组织结构形式符合中国文化传统，有利于保持组织内部的稳定。

5.3.3 秘密社会的“惩罚性”

秘密社会习惯法主要体现为组织形式、管理层级、帮规会约、戒律戒条、礼仪规则、暗语密约等，主要特点大多为互帮互助、对天盟誓、绝对服从等，大部分秘密社会依靠利用宗教迷信、因果报应等方式实现习惯法的约束力。由于秘密社会成员的广泛性和复杂性，为极大限度维护组织权威、团结成员，秘密社会习惯法往往通过严苛残酷的惩罚手段达到震慑目的。

5.3.3.1 中国秘密社会的惩罚性

为保证秘密社会习惯法的威严与神圣，对违犯帮规会规的执行人员、违反会规或违反誓约者，要受到习惯法严厉甚至残酷的处罚。

天地会为了保证盟誓约和会规的执行，制订了“二十一则”、“十禁”、“十刑”等处罚规则，以天地会“二十一则”为例（条规见附录），主要体现在对违规泄密、背叛兄弟等方面：

处罚对违规泄密者极难容忍。“图得悬赏而捕缚兄弟”、“示与外人者”、“报告于外人者”、“报告会中情形者”，皆被视为背叛组织，是天地会首要打击的行为，在二十一则中的六条与之有关，分别为：

第三则，诱拐兄弟至国外为奴隶者，刖两耳。

第四则 图得悬赏而捕缚兄弟者，处死刑。

第六则 私以仪式书，及会员之凭证，示与外人者，刖两耳，加笞刑一百。

第八则 会中事件，报告于外人者，刖两耳，加笞七十二。

第十六则 外省洪家有招募兄弟之文书到来，匿不应名者，刖两耳，加笞刑七十二。

第十七则 如被外人嘲笑，或诱惑，而报告会中情形者，刖两耳，加笞刑七十二。

处罚对“背叛兄弟”施以酷刑。“遇兄弟危难不救”、“盗劫兄弟财物”、“私自毁伤兄弟”等，都可能面临“刖耳”，如：

第十二则 兄弟起义时，隐身不出者，刖两耳。

第十三则 遇兄弟危难不救者，刖两耳，加笞刑一百八。

第十四则 盗劫兄弟之财物，不肯返还者，刖两耳。

第十五则 私自毁伤兄弟，或浪费其钱财者，刖一耳。

第二十则 强请兄弟，或欺虐之者，刖两耳。

处罚的“等级性”非常显著。在秘密社会会规中，都会体现等级森严的特征，通过处罚的严格与残酷，维护等级制，各类成员有各自权利义务，下层必须无条件服从上层，一般是义务多，而权利非常有限。对“僭称香主，为一切事情的指导者”、“新会员有僭越之行为者”、“不敬长上者”，都处以刑罚加以约束，来巩固秘密社会的等级制度。如：

第五则 僭称香主，为一切事情的指导者，处死刑。

第七则 新会员有僭越之行为者，刖一耳。

第十一则 私刑毁坏香主之名誉，或滥放邪曲之言语者，刖两耳。

处罚的“残酷性”体现在所有条款。无论所犯事项情节如何，一般的处罚方式轻者“笞杖”，再者“割耳”，多数都处“死刑”。目的是通过原始、野蛮和极端的手段，在会员中形成“惧怕”意识从而强化“服从”意识。这是习惯法定者和执行者为达到有效维护秘密社会组织的威严而采取的措施。这种残酷和极端，通过一首小诗得到印证：

家法森严鬼神惊，乾隆钦赐棍一跟。汝即犯规当责打，下次再犯火烧身。

祖传帮规十大条，越理反教法不饶。今天当室遭警戒，若再犯法上铁锚。³⁹⁰

天地会还有“十禁”（详见附录），规定了十条禁止性行为，处罚方式与“二十一则”类似，多为刖耳、笞刑，也有处死刑的情况。

³⁹⁰ 《民国帮会要录》，参见中国第二历史档案馆编（档案出版社，1993），页66-67。

5.3.3.2 华人秘密社会的惩罚性

同样，华人秘密社会也通过严酷惩罚以维护帮会规则的严肃性、整体性。

马来（西）亚天地会违反会规通常的惩罚是鞭笞，一般会举行大型集会以惩罚违规的会员，甚至在执行死刑时也会集会：

实例证析 1：

在马来半岛“有一个四邑女人，她是头人的妻子，但她喜欢一个五属的男人多过他的丈夫。她的丈夫发现此事后，就去煽动她的人马。他们把那个五属男人和那个女人一起装进猪笼，然后投进那个旧矿湖里，他们压着猪笼，直到一对不幸的男妇淹死为止……”

这就是在马的华人秘密社会按照习惯法对出轨男女的处罚方式。这个故事里的“四邑”指的是指来自新会、开平、台山、恩平的华人，即指“义兴党”，“五属”是指来自梅县、蕉岭、兴宁、五华、平远的华人，即指“海山党”，分属于不同社群团体。这种对“奸夫淫妇”的“浸猪笼”惩罚方式，常见于华南各地以宗族为基本组织形式的乡土社会。乡民通过这种“表演”来表达对“狗男女”的道德义愤，和乡绅及地方官员要实施“教化”、维持传统伦理秩序的方针是一致的。³⁹¹

实例证析 2：

当时马来西亚的华人社会，多数被秘密会党所控制，如天地会、三合会、哥老会、一贯道等，这些秘密会党在马来西亚殖民区，往往以半公开半地方方式活动，秘密会党所制订的会规，特别是惩罚性，就是当时秘密社会的习惯法的存在形式。如洪门三十六条誓词中，惩罚条款多为诅咒式，如“五雷诛灭”、“死在万刀之下”等，刑罚上有“罚打重棍”、“割耳”、和“处死”等。

实例证析 3：

李被关在大猪笼中，绕村游行一周后被丢进池塘。可以想象，这些手段有多厉害。

³⁹²

条规例证：

³⁹¹ 甘德政，《中英（英中）关系与马来亚华人的身份认同：以宗教与侨务为视角》，（复旦大学博士学位论文，2013年5月），页84、85。

³⁹² 猪笼事件译本：C.1111,p16,Campbell is Memo,24 Oct.1872.Confuse Boo an is Account,25 Aug.1873。

《大伯公司(建德公司)二十三条规》:如“违者斩”、“鞭笞”、“不得原谅”、“严厉惩罚”、“严厉指责”、“驱逐出会”、“除名”、“没收财产”、“停职”、“撤职”等。

《义福公司三十六条规》:“驱逐出会”等。

另一方面,马来(西)亚秘密社会实施的恐怖的、法律所不允许的秘密处罚,还教唆、包庇犯罪,类似如此的情况,也对殖民地的和平安康造成威胁。此方面情况对秘密社会习惯法在法律制定和法律实践中的意义非常重要,在此暂不赘述。

还有一个特殊情形,是需要对照中国传统乡礼中的儒家思想加以分析的,可能是执行层面的一种变通和取舍,也有可能是条规作为一种依据主要起到震慑作用,但实际操作中并没有到那样的程度。通过马来(西)亚华人秘密社会的几个例子,主要是在1868年爆发的槟城暴力事件中,警方所逮捕的天地会成员的供词,对这一情形加以分析,或许还有更多深层次的意义:

证人一:

问(警方,下同):对不服从命令的处罚是什么?

答(天地会成员,下同):召集会员开会。

问:会上干什么?

答:如果命令的重要性一般,那就受鞭笞,比较重要的就割耳,非常重要就要砍头了,但在这里没有用过这一处罚。

证人二:

问:更严厉的惩罚是什么?

答:割耳和处死。我们会的制度有这一条,但从来没用过极刑。

证人三:

答:割耳和杀头这样的极刑,这个地方从未发生过。

这几例供词³⁹³，还不能够直接论证天地会在马来（西）亚的惩罚性究竟如何执行，但至少说明那些残酷的惩罚性条规在制度层面、条规层面事实存在（证人都知情，并能够口头表述），至于如何执行或者执行中的尺度则需从另外一个层面作出评价，或者还需要通过文字与实践的比对，来强化论证。在此只分析其条规具有惩罚性的一个面向。

综上所述，肉体刑惩罚手段为秘密社会习惯法的主要内容。惩罚手段在本质上是一种“令人恐惧”的行为，“严刑峻罚之所以必要，是为了杀一做百，使人铭记在心”，其目的不是为了“重建正义”，而是为了“重振权力”³⁹⁴。秘密社会习惯法的惩罚性，体现了习惯法在特定群体的共同意志。这种意志的目的主要是维护这些特定群体的共同利益，当然暂且不论这种共同利益的正当性与合理性。他们都是在群体成员集体生活、活动中反复重复的行为模式基础上建立起来的，是其成员共同约定和共同遵守的，对违反规定的惩罚也是共同参与和见证下实施的。残酷的惩罚手段在一定程度上稳定了秘密社会的组织结构，控制各种复杂的社会成份会员，助力其在恶劣的社会环境中生存发展。

5.4 本章结论：中国秘密社会习惯法在马来亚移植的现象与影响

5.4.1 秘密社会习惯法移植马来（西）亚的现象特征

其一，华人秘密社会的运作基本延续中国传统秘密社会习惯法。研究表明，华人移民马来（西）亚后，充分利用宗教、宗族、传统文化、民族主义等多维元素，将中国的秘密社会习惯法移植到马来（西）亚，进而构建起华人社会的秘密社会组织。秘密会党的规则、仪式、誓词等都基本维持了中国秘密社会的原则和特征，具体表现在秘密社会会规的权威性、规则的强制性和惩罚措施的严厉性，使得秘密社会在华人社会治理中的作用一时无可替代。曾担任华人护卫司，又曾加入过“义兴公司”的毕麒麟曾粗略估计，有60%的华人是秘密社会组织的成员，其余华人也直接受到秘密社会组织的掌控。他真切感受到，能够控制华人社会的

³⁹³ 邱格屏，《世外无桃园：东南亚华人秘密会党》，（北京，三联书店.2003），页149-150。

³⁹⁴ 【法】米歇尔·福柯，刘北成、杨远婴译，《规训与惩罚》，三联书店2003年2月版，页53。

并非殖民政府律法，而是秘密社会组织领袖的意志。除非了解华人秘密社会组织，训练有能力、通晓中文与华人思考模式的官员，否则根本无法控制华人社会，秘密社会组织在海峡殖民地如同“王中之王”（empire within the empire）。³⁹⁵形成如此局面的内因，应当考虑习惯法因素的作用。

其二，华人秘密社会规则发生适应性调试。秘密社会需要社会资源维系管理，中国的传统习惯法就是在新社会发挥维系管理作用，以帮规、会规代替宗约族规的习惯法，对众多华人会员起到绝对的统治和管理作用。秘密组织成员通过兄弟式的结义，固化组织体系，明确发展目标，建立严格纪律，坚定共同信仰，建立起了严格的等级秩序，在中国传统社会背景下，符合社会治理的现实需要，适应社会成员心理和现实需求，久而久之即成为秘密社会习惯法。在华人社会，随着秘密社会的功能作用进一步凸显，凝聚力不断增强，推动秘密社会条规发生适应性改良和调整的情况，也是情势所致。华人秘密社会适应性调试的三个特征值得关注：

一是华人秘密社会运作的外部推动力量必须考虑。在规则、运作方式和结果上的适应性调试，包括秘密暗语的不同内容，因帮派不同发生内斗的原因，有些秘密社会习惯法中还有着明显的西方基督宗教和中国的迷信思想等，也是能够在习惯法三个要素方面得到解释的。甚至包括秘密会党内部的帮派斗争也与华人在中国的传统习惯法思维和规则相关。来自不同地区，不同方言的华人，在习惯法传统上也有着或多或少差异，这种差异导致各种帮派为各自的利益发生矛盾，而后演化为暴力冲突，帮派之间斗争与利益息息相关毋庸置疑，同时也有习惯法发生变化之后的适应性问题值得思考。

二是马来（西）亚华人秘密社会许多活动是公开状态的。与中国传统秘密社会完全秘密、地下和非法状态不同，华人秘密社会因其历史和社会背景不同，还具有社会治理的特殊功能和任务，“他们是大规模的互利组织，包括了整个华侨社会在内。”“有些所谓秘密会社也是公开活动的，而公开活动的秘密会社往往命名为公司。”³⁹⁶

³⁹⁵ R.N.Jackson, Picking: Protector of Chinese Protector, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1965, p.17, 106 - 108.

³⁹⁶ 《华工出国史料汇编》，第5辑，中华书局1981年，页121、118。

三是华人秘密社会还具有经济实体功能。华人秘密社会各帮会以“公司”命名之后，大多具备经济组织的功能，且用经济手段对会员实施控制与管理。“19世纪中期，公司和会控制着东南亚的侨民社会，这些公司和会虽然来源于中国的社会组织，但是有很多公司和会掌握有新的职能，超出了传统的目标。以忠于地方和忠于家族为基础的、单纯的慈善会馆同秘密会社的区别有时仅仅取决于对招收会员的限制。”³⁹⁷

5.4.2 秘密社会习惯法移植马来西亚对其司法及实践中的影响

自1877年英国殖民政府在新加坡成立首个专门负责管理华人的机构——华民护卫司，开始了对马来亚华人的直接的、全面的统治；³⁹⁸1888年6月，新加坡对华人会党进行清理和镇压；³⁹⁹1889年，新加坡立法会议通过了《社团条例1889》，对华人会党进行全面清理；1890年1月1日，《社团条例1889》正式生效，凡经注册之华人会党一律解散，在各华人会党和公司解散之日，华民护卫司和巡捕官等官员等亲至各会视察，在其监视下将会党的神牌、旗印等焚毁。⁴⁰⁰从社会治理层面来看，国家法介入对秘密社会的管控和制约；从习惯法角度来讲，国家法介入后的秘密社会组织，不具备自发性、连续性、一致性等特征，并不在习惯法研究范畴当中。但通过针对秘密社会的立法和实践，可对其带来的影响和司法意义窥探一斑。

首先，必须关注华人秘密社会对社会秩序、司法体系的破坏性。

在1890年新加坡殖民政府查禁华人会党之前，势力逐渐壮大的各华人会党经常为了利益展开械斗和冲突，对殖民地的日常生活和治安造成了极大的威胁。新加坡华人会党之间的殴斗受中国沿海地区聚众械斗的风气影响甚深，英国殖民政府虽然希望通过华人会党来对新加坡华人族群实行间接统治，但随着新加坡等地华人会党势力日渐壮大且聚众械斗风气日盛，终于迫使英国人1890年下定决心对其进行清理。

³⁹⁷ 《华工出国史料汇编》，第9辑，中华书局1981年，页117。

³⁹⁸ 王中妍，《近代马来亚华人的国家认同（1511—1957）》，《东南亚之窗》2007年第3期（总第6期），页51-55。

³⁹⁹ 邱格屏，《世外无桃源：东南亚华人秘密会党》，（北京，三联书店，2003年），页257。

⁴⁰⁰ “成效说”，载《叻报》，1892年6月24日。

在近一个世纪的发展中，华人秘密社会在马来（西）亚充当了所谓“华侨民间领事馆”的作用，有其社会治理的积极一面，但也显然存在负面性和破坏性。随着社团条例的生效，秘密社会组织非但没有走向消亡，反而以其他形式反复在高潮与低潮中交替，活动方式组织形式也发生了很大的变化。尤其是战后的华人秘密社会基本具备了黑社会组织性质，不仅利用了早期华人秘密社会习惯法的组织章程、规定条例作为自己的帮规条例，而且类似真正的黑社会组织一样，逐渐向政治领域、经济领域等渗透，犯罪特征日益明显。

其次要关注秘密社会习惯法作用下政府针对秘密会党立法中的态度。

1952年10月23日《槟榔屿公报》在提到一起警察贝兹尔（Berthier）与印度警察袭击义兴会入会仪式一事时：

不知道英国反对秘密结社的法律在殖民地内是否有用，也不知道警察贝兹尔的行为是否会被视为非法。编辑进一步补充说：

与这些会党打交道的第一步就是结束与会党勾勾搭搭的奇怪制度，行政官员和警察都如是沉溺于此，他们肯定感到他们自己已被那些变化无常的法律拉进去了。政府应当要么公开承认他们的完全存在，就像总商会或其他没有特许证的团体一样。要么就不与他们发生任何关系。华人都很精明，他们能够从统治者屈服的、不协调的政策中得出正确的结论。一会儿法官在法庭的椅子上指责会党，一会儿他们的头目通过警察局长与政府形成联盟，一会儿总督和参政司承认他们在殖民地享有比他们在自己的国家所具有的更大的权利，这实际上就表明政府没有他们的帮助就不可能保护生命和财产。⁴⁰¹

这也许表明当时政府在针对秘密会党立法中进退两难的境地。一方面，秘密会党的存在对公众利益造成威胁，而且鼓励和纵容犯罪；一方面，政府去干涉秘密会党很可能是“自找麻烦”，因为秘密会党的实力很可能会毁掉政府的军队；另一方面，秘密会党是会员与政府和群众之间最有效的沟通联系通道。因此，无疑增加了以法律作为禁止秘密会党从事不法行为的难度。由此可以看出，秘密会党发展壮大到一定程度，其权威性、强制力和内部系统的惩罚性已经固化到相当程度，甚至足以抵抗政府在立法中的考量，这也是其习惯法作用下必须观察到的。

再次，要关注秘密社会组织带来的破坏性促使相关法律出台的情况。

⁴⁰¹ 邱格屏，《马来亚华人秘密会党史》，（中国社会科学出版社，2019年5月版），页42。

1958年，新加坡政府提出了《刑事法（临时条款）修正法令》（Criminal Law <Temporary Provisions> Amendment Ordinance），并于1959年1月1日正式生效。根据这项法令，警方有权扣留或监视任何秘密社会党徒而不用经过法庭的审讯，只要在事后通过内政部发一道扣留令或监视令即可。1959年5月3日，新加坡人民行动党（People's Action Party）在大选中获胜，并于6月3日宣布新加坡成为自治邦。9月3日，内政部长王邦文宣布修改刑事法令，对秘密社会给予更为严厉的镇压。⁴⁰²

1969年，马来半岛发生“5·13”种族暴动，华人秘密社会被指责积极参与了此次暴动。于是马来西亚政府随即颁布了《1969紧急（公共秩序与防止罪行）法令》（1969 Emergency <Public Order and Prevention of Crime> Ordinance）。当时，新加坡也受到马来西亚暴动的影响，政府再度修改了1958年颁布的刑事法令。这两项法令的主旨都是：凡拥有副警监衔的警官，有权扣留任何涉嫌与秘密社会有关联的人士，并将该人送往改造营，接受无限制的改造训练，或是将该人士拘禁在一个偏僻地区，事前无需经过审讯。⁴⁰³

秘密社会在马来西亚华人社会的发展及其作用是显著而深刻的，有早期在华人社会中的互助团结之正向功能，也有发展到一定阶段衍变为类黑社会组织的非法组织之反面作用。在秘密社会传入马来西亚华人社会后，在权威性方面一贯延续了中国“天地会”的部分条规或条规意志；在强制性方面，凸显了入会强制的特点、尤其在华人会党不断扩张之后，在群体治理中体现出了规范性特征；在惩罚性上，并没有像中国“天地会”条规那般残酷和严苛，但并未影响其惩罚功能。尤要引起关注的是，华人秘密会党已从天地会“反清复明”宗旨转移到“安身立命”“寻求组织庇护”，由主动加入到形式上、心理上的被动进入。这在习惯法层面，似乎与“自发性”特征不相一致，但在移民社会背景下去看，这些会党制定的条规目的、愿望同样体现公共意志，或维护群体秩序和利益，仍可在习惯法范畴加以讨论。

⁴⁰² 邱格屏，《从互助走上犯罪——战后新加坡华人秘密社会的不归路》，《犯罪研究》（2001.02）页46-49。

⁴⁰³ 麦留芳著，张清江译：《星马华人私会党的研究》，（台湾正中书局1985年版），页77。

第六章 中国传统“乡校”习惯法在马来西亚华校的移植

教育对华侨的政治认同、文化认同、族群认同都具有十分重要的宣教作用。《泰泉乡礼》六卷即“六礼”中的“乡校”是“以司乡之教事”。“凡在城四隅大馆统各社学，以施乡校之教。子弟年八岁至十有四者，皆入学。”在高其才《中国习惯法论》中，“兴办学校”是“村落习惯法”的重要职能之一。⁴⁰⁴而兴办学校的功能、作用、规定，与《泰泉乡礼》中的“乡校”一脉相承，“民生有欲，非教不善”。自1815年起，马六甲就出现华人创办私塾，20世纪初，受清政府扶植海外发展教育影响，马来（西）亚的新式学堂开始陆续建立，为华人文化的传播起到了重要作用。而在马来（西）亚华校发展进程中，必须要关注到地缘性社团办学兴校的延续性和持久性，这是马来（西）亚华人社会一整套运作模式链条中不可忽视的一环。

本章重点解决“乡礼”范畴下的“乡校”习惯法移植问题。在中国传统乡村，办学有其宗旨、目的和条规、依靠有约束、有要求的规范要求，推动自发的办学模式演变为有组织、有制度、有条规的社会组织。而这种制约和规范乡校运行的“乡校习惯法”是否存在跟随华人移植马来（西）亚的情形，特别是地缘性会馆为主的办学是否具备乡校习惯法类似的权威性、强制性和惩罚性？是本文借助文本资料和相关研究加以分析探讨的重点。

6.1 中国乡校习惯法的背景及发展

6.1.1 中国“乡校”习惯法的背景

在高其才的习惯法理论当中，是将“社学”归入“村落习惯法”范畴内的。主要是在中国古代，学校一般都在乡村民间，和与他们居住生活的单元密不可分。乡校习惯法为办学中自然形成的规矩、条规、办法，师生乃至乡民自然遵守的规范性内容都在此研究之列。《泰泉乡礼》对“乡校”有专门阐述，乡校“以司乡

⁴⁰⁴ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年版），页71。

之教事”，在一定程度上也为我们解读“社学教读”在基层社会中的活动提供了重要的参考。《泰泉乡礼》的“乡校”系统当中，对乡校设有“大馆”、“小馆”之分，对教师的要求是很高的。“大馆”设在城内，提倡以“致仕教官及监生、生员学行尤著者以为教读”（卷一，乡礼纲领）；小馆设在乡村，则要求“俱用儒士，不许罢闲吏役及非儒流出身之官或丁忧生员及因行止有亏黜退者”（卷三，乡校）。⁴⁰⁵中国历来重教，“蒙养极大事，亦最难事，盖终身事业此为根本”（卷四，沈龙江义学约），⁴⁰⁶选择教师尤其慎重。虽各地对此并无统一规范标准，但一般都有“学行可为师范者”的要求。在教师生计维持方面，主要来源于“束脩”所得，“大馆”由官方提供，“小馆”则由在学生各家供给。“其束脩务从俗加厚。在城大馆给银二十两，在乡则约正等率各父兄出谷及菜钱。”（卷三、乡校）关于办学课程，根据乡校规范大体如图：

表 4：《泰泉乡礼》乡校课程和教学内容设置表

课程	教学内容
早学之教	诵书、正句读。 静声端立良久，以观德容；每十人一班，以《小学古训》、《孝经》、《三字经》等直白教之，令其口诵，以上口为节；退食，击云板，各以班出揖而退。
午学之教	歌诗，习书数。 凡复午学，升堂如平旦仪；督视诸生楷书《风》、《雅》及古体律诗绝句；每十人一班，教以六书法，品评诸生所书，并督其正音、吟诵；每五日率诸生歌诗一次，或讲授算学一次；退食，击云板，如早学仪。
晚学之教	温书习礼仪。 就位，良久，击云板，命习礼；每十人一班，教习进退、应答、待师、事亲之礼；督视诸生温习早学所读书；每五日一次，教以朱子（小学）及《日记故事》内古人嘉言善行一段；抵暮，击云板，直日者彻先生书席，如仪揖退。
每月朔望	晨起，率诸生谒拜先圣牌位。
放假日	率诸生演习诸礼，或审听音乐，或仿释奠之乐以舞《勺》，或做成之制以舞《象》。
乡约会日	讲书，以宣风化。 督诸生犁签讲书（检验学生所学及教师水平之意）。 解答诸生及其父兄问礼之疑难。

图表来源：根据《泰泉乡礼》（卷三，乡校）整理

在《乡礼》规范之外，学校还具有一定社会功能，“乡校”有曰：教弟子以兴礼义、禁火化以厚人伦、辟异端以崇正道、敦朴俭以保家业、息争讼以免刑罪。

⁴⁰⁵ 黄佐，《泰泉乡礼》“四库全书经部·礼类”，总第142册（上海：上海古籍出版社，1987）。

⁴⁰⁶ 张伯行，《养正类编》“昭代丛书”本（长春：东北师范大学图书馆藏）。

但常因各方因素无法克服而带有一定局限性，并且伴随社会变迁等外部影响也时常发生变化。但无论如何，乡校习惯法视域下，发挥约束规范作用的教育教学规章、条约，在国家层面未出现成文法律法规之前，确为教育纳入国家治理体系，奠定了基础、积累了经验。

6.1.2 中国传统私塾义学与新式学堂研究

私塾是中国古代社会附设于家庭、宗族或乡村内部的民间传统教育机构，以儒家思想为中心，一般都在地方或私人所办的学塾里，遍布城乡。私塾产生于春秋时期，作为私学的一种，在漫长的封建社会，除秦朝曾短暂停废外，2000余年延绵不衰。以私塾运作的经费来区分，私塾主要有三种形式：一为家境富裕人家聘请老师在家教化子弟，称教馆或坐馆；二为村落、宗族捐钱捐田，聘请老师在乡村设立私塾教化贫寒子弟，称村塾、宗塾；三为老师私人设置私塾收取费用教化学生收徒在馆的形式，称家塾、学馆、书屋。塾师多为落第秀才或老童生，学生入学年龄不限。蒋纯焦《中国私塾史》，陈元晖《中国近代教育史资料汇编·鸦片战争时期教育》，舒新城《中国近代教育史资料》，桑兵《晚清学堂学生与社会变迁》，应星《废科举、兴学堂与中国近代社会的转型》等著作和文章对私塾义学方面研究有很高参考价值。

1901年，清廷下兴学诏，要求将各地书院改为新式学堂；1905年，废除科举制度，大举兴学；1910年，学部颁布《改良私塾章程》，鼓励劝学所对私塾进行改良，调整私塾的课程、教材、教法，推动了私塾模式向近代小学转型，于是全国掀起兴办新式学堂热潮。洋务运动时期建立了第一所新式学堂—京师同文馆，后各地纷纷效仿，开办学堂一时蔚为风尚并蓬勃发展起来。新式学堂主要发挥了三方面作用，一是传播西方自然科学和社会科学；二是传播资产阶级民主革命思想；三是促进士绅向资产阶级的转化。⁴⁰⁷关于新式学堂的相关研究非常丰富，美国毕乃德著，曾钜生译的《洋务学堂》是外国人研究洋务学堂的代表性成果，论述了清政府在甲午战争前所采取的开办新式学校的措施；加拿大许美德（Ruth Hayhoe）著，许洁英主译的《中国大学：1895—1995 一个文化冲突的世纪》，概述了清末到改革开放这一阶段中国的高等教育发展状况；刘虹著《洋务教育与

⁴⁰⁷ 金淑琴，〈清末直隶新式教育述论〉，《河北学刊》，1988年第3期。

西学东渐》一书主要分析洋务教育的产生；陈学恂主编的《中国教育史研究·近代分卷》对清末新式学堂有详细的介绍等等。

中国私塾、义学、新式学堂教育的研究大多从社会背景切入，论述当时年代教书育人方式，史料意义重大，但与社会互动关系和作用研究较少。

6.2 马来西亚华校创办背景及运作

马来（西）亚华校的创办有其独特的历史背景和社会缘由，无论是出于延续中国传统，或是继承中国文化，还是维系华语根基的目的，只从华社创办华校的坚毅程度和冲破重重障碍坚持华文教育的执着精神，方可看出“不得不为之”、“务必要坚守”的态度与决心。尽管早期私塾教育非常落后，为人所诟病，但是，完全是发自民族的内心，是华族的一种民族性格和文化，在完全没有政府津贴及教育专家的指导下，他们能够错落不齐地坚持下去，并且遍地开花，哺育社会，长养后裔，完成教育的责任。⁴⁰⁸华人创办学校，特别是地缘性会馆办学，实为延续与放大了华人社团的功能与作用。本章就华校是否具有明显的继承中国私塾、义学办教育的情况，与中国传统的乡校习惯法之间的关系作一分析研究。

6.2.1 马来西亚“华校”研究

马来（西）亚华校研究可谓成果丰硕，与本章相关的华校著作有：林水椽《独立前华文教育》、⁴⁰⁹郑良树《独立后华文教育》，⁴¹⁰分别对独立前后的华人教育作出系统阐释，发表了卓有见地的观点，是马来西亚华文教育研究的重要参考文本；莫顺生《马来西亚教育史：1400-1999》，对马来西亚教育发展作了比较详细的阐述；⁴¹¹周伟民、唐玲玲的著作《中国与马来西亚文化交流史》详细论述了马来西亚华人到华侨的变迁交流。期刊文章方面，⁴¹²刘崇汉的《马来西亚华文教

⁴⁰⁸ 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，（南方学院出版社，2005年2月第一版），页18。

⁴⁰⁹ 林水椽，〈独立前华文教育〉林水椽，何启良，何国忠等《马来西亚华人史新编（第二册）》（吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会（华总），1998），页215-254。

⁴¹⁰ 郑良树，〈独立后华文教育〉林水椽，何启良，何国忠等《马来西亚华人史新编（第二册）》（吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会（华总），1998），页255-288。

⁴¹¹ 莫顺生，《马来西亚教育史：1400-1999》（吉隆坡：马来西亚华校教师会总会暨林连玉基金，2000）。

⁴¹² 周伟民、唐玲玲，《中国与马来西亚文化交流史》（海南出版社，2002年）。

育发展简史》系统叙述了马来西亚华文教育，从发展史的视角对华文教育有独特观点；⁴¹³骆莉的文章《马来西亚多元文化社会中的华人文化》简述华人文化在马来西亚多元文化中的历史与存在状况；⁴¹⁴陈伟汶的《马来西亚华文教育研巧的回顾与展望》评述了二战后马来西亚华文教育的研究概况。⁴¹⁵其中，郑良树对华文教育研究颇有影响，它的著作《马来西亚华文教育发展史》共4册，从历史的渊源及政治性质的角度描述马来西亚华文教育，其中的义学、私塾教育相关记载是非常重要的华校习惯法研究资料，⁴¹⁶《马来西亚、新加坡华文中学特刊题要附校史》、⁴¹⁷《马来西亚华文教育发展简史》，⁴¹⁸从华教史的角度，根据兴起、承继、转型和合流四个阶段，论述马来西亚华文教育的起承转合。

本章还重点借鉴参考了马来西亚华人学校校刊、纪念特刊、校训、校庆特刊等一手资料，从学校运行规则、条规、章程、惩罚措施、名册中发现其对应习惯法的部分，作为重要佐证和参考。然本文并非要对马来西亚华文教育作全面系统研究梳理，至于华文教育的综合性文献也只选用与之相关的历史部分、制度和条规部分作为参考。

在马来西亚华文教育体系中，柔佛州新山华社的办学模式与成果，涵盖了小学、中学、大学，形成了一条完整的华文教学体系，故作为本章重点案例，学者对此关注颇多。为庆祝宽柔百年校庆，南方大学学院、宽柔中学出版的《百年宽柔：宽柔学村国际学术研讨会论文集》，收录了与会者提出的许多论文篇章，对宽柔学校及其发展而成的宽柔学村等都有详尽而深刻的探讨与论述；郑良树主编的《南院纪事本末》、《马来西亚华社文史续论》是专门对宽柔学校的研究著作；安焕然编写的《文化新山：新山华人社会文化研究》，吴华的《新山今与昔》，张礼铭基于宽柔学校创校的观察《观文论史：谈宽柔学校发祥地》等对新山华人社会和华校创办有诸多观点；卡尔·A·特罗基（Carl A. Trocki）著《天猛公与

⁴¹³ 刘崇汉，〈马来西亚华文教育发展简史〉，《八桂侨史》，1993年1月，页7-13。

⁴¹⁴ 骆莉，〈马来西亚多元文化社会中的华人文化〉，《东南亚纵横》，2002年第6期，页22-26。

⁴¹⁵ 陈伟汶，〈马来西亚华文教育研究的回顾与展望〉，《八桂侨刊》，2002年1月，页7-10。

⁴¹⁶ 郑良树，《马来西亚华文教育发展史》（共4册）（吉隆坡：马来西亚华校教师会总会，1998,1999,2001,2003）。

⁴¹⁷ 郑良树，《马来西亚、新加坡华文中学特刊题要附校史》，（吉隆坡：马来亚大学中文系，1975年）。

⁴¹⁸ 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，（新山：南方学院出版社，2005年）。

柔佛及新加坡的发展 1784-1885》从外国人视野看待柔佛华人社会于学校，⁴¹⁹也对本章有所启迪。

英文文献方面，依年代先后顺序有：“*Problems of chinese education*”、⁴²⁰ “*Chinese Education In Malaya One Dimension Of The Problems Of Malayan Nationhood*”、⁴²¹ “*Education in Malaysia : Developments and Challenges*”、⁴²² “*The Development Of Chinese Education In Federated Malay States Before The Second World War*”⁴²³等与马来西亚华人教育相关的著作，从英语语系视角理解华人教育有许多不同观点和立场。

从习惯法角度来看，马来西亚华校研究对于连接华人社会、华文文化的研究是比较丰富而显著的。但涉及华校规则、制度、秩序、规范等习惯法相关切的内容，仅在相关研究视域下有一些零散的体现，或者在部分有限的文本中能看到一些资料，有的仅仅是为说明其他问题而略有提及，很少有专门就此展开的研究，也没有将此与中国传统乡校习惯法进行关联研究和比较，可以说，马来西亚华人学校对照中国习惯法的研究还没有进入学界的研究视角。

6.2.2 马来西亚华社（地缘性会馆）创办“华校”的社会背景

英殖民政府对华文教育采取不闻不问的放任态度，成为促使以地缘社团一会馆创办华校的重要推力，也是因此华人教育基本由华社自身承办与推动。二十世纪初期，华社领袖若要得到社群的认同与支持，除了参与公共文化、宗教慈善活动外，教育贡献也是一大考量。⁴²⁴华人社会有句俗语：“只要有水井之处，必有

⁴¹⁹ 卡尔 A.特罗基著，张清江译，《天猛公與柔佛及新加坡的發展 1784-1885》，新山华族历史文物馆出版，2017。

⁴²⁰ VICTOR PURCELL, 《Problems of chinese education》, LONDON, KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO. LTD.BROADWAY HOUSE: 68-74 CARTER LANE, E.C.

⁴²¹ WILLIAM HSÜ CHANG NANG, <Chinese Education In Malaya One Dimension Of The Problems Of Malayan Nationhood>, University of Western Australia, 1962.

⁴²² Moses Samuel • Meng Yew Tee Lorraine Pe Symaco, <Education in Malaysia : Developments and Challenges>, Springer Nature Singapore Pte Ltd. 2017.

⁴²³ Norazlan Hadi Yaacob, <The Development Of Chinese Education In Federated Malay States Before The Second World War>, 《International Journal of Advanced Science and Technology》, Vol. 29, No. 8, (2020), pp.3980-3992.

⁴²⁴ 吴莹, 《异域与本土: 异域与本土: 近代英属马来亚华侨教育百年发展研究兼论其对闽省侨乡教育的辐射》(华东师范大学博士论文, 2013), 页 125。

华侨；只要有华侨之处，必有华校。”⁴²⁵华社的重要任务就转而传播自己的文化，其中首当其冲的并且被认为最有效的方式便是创办华校。⁴²⁶

地缘性社团办学也是马来（西）亚华侨教育初步发展的重要特征，地缘性会馆办学成为主要的办学模式。1904年檳榔嶼中华学校创办之后，一大批华社兴学相继创办，以新加坡为例，部分华人会馆创办华校的情况如下表所示：

表 5：1942 年前新加坡华人会馆创办华校一览表

会馆名称	学校名称及创建时间	会馆名称	学校名称及创建时间
应和会馆	应新学校（1905 年）	义安会馆	宏文学校（1921 年）
福建会馆	道南学校（1906 年）	东安会馆	东安学校（1922 年）
茶阳会馆	启发学校（1906 年）	三水会馆	三水义学（1924 年）
潮州八邑会馆	端蒙学堂（1906 年）	碧山亭公所	碧山亭学校（1926 年）
宁阳会馆	宁阳学校（1906 年）	福州会馆	三山学校（1927 年）
福建会馆	爱同学校（1912 年）	冈州会馆	冈州学校（1930 年）
福建会馆	崇福学校（1915 年）	南顺会馆	南顺义学（1931 年）
福清会馆	培青学校（1918 年）	温州会馆	侨南学校（1936 年）
福州会馆	敦本学校（1919 年）	禾山会馆	禾山公学（1939 年）

资料来源：吴华．新加坡华族会馆志（第 1 册）（新加坡：南洋学会，1975），页 4-5。

无论是地缘社团或会馆办学，都是华社为促进华文教育扎根及发扬中华文化的创举，也使得马来（西）亚华文教育体系在东南亚各国当中最为完整。在为数众多的地缘组织办学中，新山宽柔学校的办学历史可谓一枝独秀，别具一格。当年与三宝瓏的中华、吉隆坡的尊孔、新加坡的养正，共同被赞誉为“南学制模范”四家华校。⁴²⁷

新山宽柔学校（英语：Foon Yew High School）创办于 1913 年，是马来西亚柔佛州新山一所由华社出资创办的华文独立学校。后来“宽柔小学”遍地开花，扩大分成五个独立校园的华小，并由同一董事部（宽柔五校董事会）领导；二次世界大战后，宽柔于 1951 年成立中学部，并于 1957 年底宣布拒绝改制，成为马

⁴²⁵ 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，南方学院出版社，2005 年 2 月第一版，页 4。

⁴²⁶ 郑良树，《马来西亚华文教育发展史》（第一分册），马来西亚华校教师会总会，1998 年，页 6。

⁴²⁷ 郑良树、安焕然合著，《宽柔纪事本末》（新山：南方学院出版社，2005 年），页 27。

来（西）亚第一间华文独立中学，发展至今，拥有 3 个校区，即新山校本部、古来分校与至达城分校，宽柔中学已是全马最大型的中学，也是马来西亚第一所成功成立“分校”的华文独立中学；⁴²⁸而在宽柔中学的基础之上，1975 年成立了宽柔专科部，1990 年宽柔专科部转型为南方学院，是马来西亚第一所华人社会民办的的高等学府，直至 2012 年南方学院正式升格为南方大学学院。尤其是“南方学院升格大学，将是南洋大学精神的再现”，⁴²⁹可见华社教育界对其办学成就的赞誉。

站在马来西亚华人社会社群凝聚的角度来看，像柔佛新山这样将多个祖籍与方言群体整合在一个社群领导之下的情况是比较特殊的状况，但由于社群整合与融合的加速，此种情况也不在少数，这是类似中国村镇管理和运作的模式。这种情况在马来西亚虽并非少见多怪，但柔佛新山的情况一定是最为典型，最有成效的一个。尤其是宽柔学校形成的这套从小学到大学的完整华文教育体系，乃是马来西亚各州当中最具特色的教育事项。

本文并非专题探讨华人教育发展史，仅从习惯法角度看待这一现象，为什么华人身处异地他乡后仍对华文教育如此执着，对中华文化遗产如此坚定，是怎样的权威意识在发挥作用？为何不同方言群整合后仍旧能够“劲往一处使”，齐心推动华校从小到大，从弱变强，华社内部的什么推力对此形成强制力在发挥作用？又是哪些制度机制与约束性的条规，促使宽柔学校一路从艰难创办到卓有成效，背后的运作机制有何特点？本章以宽柔学校创办及其运作情况为例，探讨华人地缘组织创办华校中的习惯法作用，并探寻其中的规律及对华人社会的作用与价值。

6.3 对照习惯法的分析

本章试以“乡校”为例，分析华人为什么来到马来西亚还要办学，究竟存在哪些“合法权威”？为什么马来西亚的华校条规跟中国如此相像，是否存在某种“强制力或者约束力”？破坏这些条规的处分也如此雷同，具有哪些“惩罚性”？

⁴²⁸ 郑良树、安焕然合著，《宽柔纪事本末》（新山：南方学院出版社，2005 年），页 163-164。

⁴²⁹ 郑良树，《南院纪事本末》，新山，南方学院出版社，2010 年，页 11。

本章将对照“乡校”“华校”办学宗旨、学校规章、运行条规等，从习惯法要素确认的角度，一探中国传统学校移植马来西亚的践履状况。

6.3.1 为什么要办华校？是否具有相似的“合法权威”？

华侨移民东南亚，但凡安身立命，有所积蓄之后，首要的就是兴办学校，“溯民国以前，华侨先进，激于国族沦亡，已知兴学育才之重要。”华侨创办学校不仅有文化传统，也不可否认其办校理念延续中国传统乡校习惯法的作用，条件不具备也千方百计筹措条件助以办学。谈到出钱办理学校，世界上再也找不出另外的民族，能像华侨这样热心，这样普遍了，即使有也是靠政府款项，或其他补助。然而马来西亚各地华侨对于繁重的教育经费，却无怨无艾地、不间断地负担着。为了祖国文化，为了下一代的理想国民或作育人之计，努力维持并求光大，这是侨胞义不容辞的事情。⁴³⁰可以说，世界上没有一个民族能在自己的境外，以独立自主的方式创建这么多的学校，也没有一个民族，在融进当地社会之前，必须如此地自己承担文化教育责任。面对国家对教育政策影响华文教育的巨大严厉，却能在马来西亚华人社会发展卓有韧力的独特华文教育体系，实属罕见。在缺乏任何条件及知识之下，他们向母国取经，是很自然，也是可以理解的；经由此管道产生的政治倾向，更是必然的现象。⁴³¹创办华校的权威性，集中体现在学校的办学文化外在表象和创办学校的推动作用两个方面，通过华校在这两方面情况，可见其与中国“乡校”的内部联系。

6.3.1.1 学校组织文化的外在形式

无论中国传统社会，还是马来（西）亚华社，都视办学为延续文化、培养贤才的重要途径。在中国的传统学校，办学的外在表现主要体现在办学的宗旨理念方面，通过文泉书院、东平义学、开文书院等中国福建乡校的办学条规可见：

文泉书院前身崇文学堂，创办于1783年至1815年，1889年更名为文泉书院，创办于福建闽清县。《文泉书院学则》⁴³²：

⁴³⁰ 王康泰，《谈谈教育经费》《新加坡中正中学校刊》，第一期，二周年纪念号，民国三十年六月出版，页2。

⁴³¹ 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，（南方学院出版社，2005年2月第一版），页58。

⁴³² 福建省委宣传部：《福建乡规民约》，（海峡出版发行集团，“闽清县《文泉书院学则》”），页57。

“设学院、学道、学官以教之，全要养成贤才，以供朝廷之用。”、“诸生皆当上报国恩，下立人品。”

东平义学创办于 1838 年福建政和县东平镇，东平义学创办之时，东平镇举业沉寂，有识之士无不为之扼腕。《东平义学规约（清）》⁴³³：

“义学之设，专为培养人才”。

开文书院在福建莆田兴福里北高楼，创建于 1810 年。《荔城区北高镇开文书院公禁碑文》⁴³⁴：

“高楼倡建书院原为崇奉先贤之地，滋培人物之基。”

“南洋华侨教育，第一要保住民族性，对祖国有彻底的认识和爱护。”⁴³⁵ 早期华人创办学校大多也是在这样的宗旨下进行的，在华校组织文化的外在形式上得以集中体现。具体表现在办学宗旨、校歌、校训和校名等方面，充分体现其延续中国传统教育文化的理念、价值等精神文化。以“宽柔学校”为例，通过其办学理念、校名、校训、校歌等方面予以说明。

学校取名“宽柔”。乃取自《礼记·中庸》体现了办学的初衷，也取注重学生品德之意：⁴³⁶

“宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。”

在马来（西）亚“华校”校名设置上，多与“中国”“中华”相关。校名体现的是华文学校的追求目标、价值观念等精神文化的外显形式。如养正、崇本、爱同、端蒙，尊孔、坤成等都极富中华文化特色；甚至一些华校的校名本就以原乡的地名、华人社团等来命名，比如 1915 年福建会馆创办及资助的名校“崇福女校”，崇福就是福建地名。很多班级名称也极具中华文化色彩，以吉隆坡中华独中的初中各年级班名为例，皆采用：忠、孝、仁、爱、信、义、和、平、礼、廉、智、慧、勤、诚、德、敏、敬、勇为班名。⁴³⁷ 还有一些华校校名同中国乡校

⁴³³ 福建省委宣传部，《福建乡规民约》，海峡出版发行集团“东平义学规约”，页 358。

⁴³⁴ 福建省委宣传部，《福建乡规民约》，海峡出版发行集团，“荔城区北高镇开文书院公禁碑文”，页 286。

⁴³⁵ 陈福璇，〈南洋华侨的教育谈〉，《华侨教育论文集》，国立暨南大学南洋文化事业部，1929 年，页 372。

⁴³⁶ <https://www.foonyewsa.edu.my/>（校名、校训、办学使命及校歌均来自宽柔中学网站）

⁴³⁷ 吉隆坡中华独立中学网站 <http://www.chonghwakl.edu.my/办学方针/>。

校名一样，直接完整移植过来。以槟城韩江小学为例，在马来（西）亚槟城吉宁街的韩江小学，系槟城潮人族群于1919年10月创立，在中国潮州也有韩江小学，两者校名一样。反映出潮人族群对家乡的认同、华人身份的认同和对马亚西来的认同相统一。⁴³⁸

但一特殊情况却在上述华校理念之外，即日军接管后，通令所有学校以街道为名，不准沿用旧名，如：“养正学校”变更为“乞纳街华文学校”、“工商补校”变更为“欧南路华文学校”、“崇本女校”变更为“亚里哇街华文女校”、“端蒙女校”变更为“丁路华文学校”等等。这是强烈的政治企图和现实背景下强制力发生变化后的必然，是殖民政府强行约束、打破华校自主运作模式的外部力量导致的结果，并非华校本意。这是外力打破习惯法原生性的表现，也是推而将华校纳入殖民政府管辖的部分体现，经由此类现象，可对中国乡校习惯法对华人学校进入马来（西）亚法制管道有所理解。

宽柔的办学理念与使命。马来（西）亚华人捍卫华文教育的精神，主要是源自己把华校视为传承中华语言、文字、文化和延续族群认同的重要支柱。宽柔创校之初，潮人陈迎祥、郑亚吉约见黄羲初，希望“一本振兴侨校之热诚，要求将育才学堂，改组为全侨公立教育机关，使侨胞子弟，无分畛域，咸沾化雨。”⁴³⁹可见其办学理念实际上是以民族大业、族群利益为最优先的。与其照顾一家子弟，不如照顾万家子弟，宽柔学校教育理念相当简单明了，就是在打破方言沟通的情况下，让适龄的孩童有书读，让华人在异域用教育得以扎根、开枝散叶。

办学使命概括为：“培育学生体现宽柔精神：厚德载重、自强不息、爱我宽柔、造福人群；培育学生成人成才；维护母语教育，传承中华文化。”

校训为：

礼——规规矩矩的态度

⁴³⁸ 陈佩燕，《海外华族群的多元社会认同：槟城韩江学校研究（1919-1960）》，（华侨大学硕士学位论文，2014年5月），页47、86。

⁴³⁹ 郑良树，宽柔学村的信念和实践(代序)，《百年宽柔，宽柔学村国际学术研讨会论文集》，新山：南方大学学院、宽柔中学出版，2013年，页30。

义——正正当当的行为

廉——清清白白的辨别

耻——切切实实的觉悟

校训体现在办学理念和目标中，是华社为何创办宽柔学校的最佳诠释：⁴⁴⁰

一为培育学生体现宽柔精神：自强不息、厚德载物、爱我宽柔、造福人群；

二为培育学生成人成才，有智慧的教育；

三为具有独中办学特色，维护母语教育，传承中华文化，发挥中等学校的教育功能；

四为学生为学习的主体，老师为主导。学生第一——教育措施以学生学习为前提；教师为先——发挥教师的专业自主；

五为面向全体学生及每个学生的每个方面。

校歌展示的是学校的办学历史、办学宗旨、办学条件、未来愿景。用带有广泛传播性、引起大众共鸣的方式，激发师生的爱校情感，凝聚各界支持弘扬学校文化的力量，是办学宗旨的不同呈现方式。校歌表达是一种文字形式，又是语言形式的习惯法呈现，具有更宜传播、继承的特征。宽柔学校校歌：



图 9：宽柔学校校歌

图片来源：校名、校训、办学使命及校歌均来自宽柔中学网站

⁴⁴⁰ 《新山宽柔中学五年发展计划 2013-2017》。新山，宽柔中学，2013 年 5 月 18 日，页 3。

中华文物冠亚东，教化万方通。

有教无类孟与孔，朝夕琴弦颂。

“尚规律，崇实用，爱我宽柔五育重。

愿同学，勤俭正直服务社会扬校风。

宽柔学校设置夜学值得特别留意。在办学经费不充裕、华社面临诸多问题情况下，还能提供多一种华文教育模式之深意，可通过民国十五年学校一则“拟增设夜班招生通告”得到回答：⁴⁴¹

南洋为工商业发达之区，我中华侨胞，聚居各埠者甚众，大都强令子女偏重英文，以为便利事业之发展，而热心爱国之士，愿知祖国文字之重要，欲图兼顾并进。近有英文学校学生十余名，请求每日下午前来本校肄业，但本校下午科目均非重要功课，诚恐有负诸位来学之希望，当时未允所请，私心甚抱不安。夫中国人不明中国文字，固属可笑，中国学校不收中国学生，尤为可憾。不得已本校特设夜班，凡肄业英校，及其他有志来学者，均可报名入学。

从宽柔学校办学的宗旨、校名、校训、校歌，这些华校组织文化的外在形式体现出的办学思想和理念内涵来看，华人创办学校已不单是一种行为，而成为了一种行为模式或者行为标准，这是其一；其二，这种行为是关涉他人的行为模式，因此不仅仅具有个人意义；其三，从“法”的潜功能角度来看，这种作为规则之习惯已经是作为人们潜意识的行动指南，也就在某种程度上成为“法”的来源。从法多元主义视角理解和认识习惯法，必须意识到，法不仅仅是来自国家机器层面，在国家制度、法律之外的社会组织，比如未纳入国家制度体系的乡村学校、民间自发创办的学校等也有与国家法同样功能的规范和约定，这些是非国家法意义上的习惯法的功能范畴。特别留意宽柔学校创办夜学之举，“夫中国人不明中国文字，固属可笑，中国学校不收中国学生，尤为可憾。”可见华校的创办带有很明显的自发性，是在华社生活、行为过程中逐渐自然形成的团体，它不是外力作用和暴力驱使下的产物，而是一种公众意志的体现。华校办学宗旨即是其内生

⁴⁴¹ 《宽柔学校季刊》第一期，民国十五年三月，页 62。

性、公共性特质的集中体现，同时这些宗旨也具备华校师生共同遵守的特点，逐渐成为办学日常的行为规范。而探讨华校的校名、办学理念、校歌等外在表现形式究竟是移植中国传统习惯法的做法，还是华人在马来西亚落地生根受到当地华人社会政治文化的影响，这应当是同一个问题的两个方面，一方面华校的外在表现形式与中国传统乡校如出一辙，且研究表明，创办华校的初衷大多为延续中华传统文化，移植的结果非常明显；另一方面，无论华人落地马来西亚后受到怎样的社会影响，其来自中国传统文化的影响都不可忽视，这是华族社会有别于马来族等族群的根本区别。

6.3.1.2 创办华校的深层推力

宽柔学校究竟是在什么力量推动之下，从小学至中学，继而专科，再办大学，形成了一条完整的华文教育链条？至少“义兴精神”和“执着母语教育的特质”两方面原因无法回避。

义兴精神是宽柔学校办学精神的源头。

宽柔学校据说在义兴时代（1913年之前）就已存在。但至于宽柔学校是否和义兴公司的历史有所关联？华社尚无这方面的史料记载可供查核。许云樵曾在1931年出版的“宽柔校刊”发刊词中感叹：“宽柔创校整整18年头，在南洋一般学校中，虽不可谓不久，但以往的一切，竟很难考查”。⁴⁴²但根据一封1923年10月29日由华侨公所代表律师古柏与黄呈给柔佛国务秘书的公函，可见宽柔学校应为义兴公司管辖的产业，内容如下：⁴⁴³

义兴公司清盘事务结束后，新山华社在1922年初召开华侨代表大会，议决委托“华侨公所”，一间已在1920年9月1日注册成立的组织，向政府申请信托权，以便接管义兴公司留下的华社公产一山一庙一校的事务。再根据1915年（义兴公司解散前）柔佛国务秘书档案中的一张草图显示，直律街柔佛古庙邻近之处确实有一间建筑物被标志为“School”（一所学校）。这种在时间上的巧合及三项华社公产皆归于华侨公所管理似

⁴⁴² 郑良树、安焕然合著，《宽柔纪事本末》，新山：南方学院出版社，2005年，页81。

⁴⁴³ 张礼铭《观文论史：谈宽柔学校发祥地（下篇）》，南洋网，2012-04-09。

乎显露出某种端倪，即宽柔发祥地是和柔佛古庙及绵裕亭义山一样，同属由潮侨主导之义兴公司的产业。

新山华社常有“一山一庙一校”、“五帮共和”及“义兴精神”的口号。郑良树于〈古庙精神的飞扬——从义兴公司到宽柔学村〉指出，新山义兴公司经过四次整合：一为从地下组织到合法组织，负起管治华社；二为新山的繁荣，古庙以‘柔佛’命名，广纳各籍贯；三为死后共同葬入义兴管辖的义山；四为1916年奉命解散，转为华侨公所，宽柔学校为其产物。换言之，“一庙一山一校”不仅有相关性，也有秩序意义，⁴⁴⁴是护航宽柔学校建校、扩校、荣校的秩序保障。

宽柔学校是新山各华族的共同财产，不分方言派系、祖籍地和帮派，归于全体新山人，宽柔5间华小由一个董事会管理，无论哪个帮群的人主要负责，其他帮派都全力支持，⁴⁴⁵此乃柔佛义兴公司对新山华社最大的贡献。在义兴公司领导期间，限令华人的神庙、公墓及学堂不得分帮分派，奠定了各华社派别团结之基础。⁴⁴⁶并且在宽柔学校埋下种子，让宽柔学校是新山所有华族的共同资产，不分帮派、不分言语。

柔佛义兴公司团结了柔佛州各方言群的华人，成为早期华人社会凝聚力的核心，这是在新山能够办起如此教育的内在动力。郑良树认为，“五帮共和，全民团结，共同为华社奋发拼搏”的精神源自“义兴公司”，是义兴公司的传统。⁴⁴⁷马来亚大学祝家丰也有评论：马来（西）亚中文教育完整体系竟能由新山来完成，义兴精神正是其精神的源头。⁴⁴⁸

华族执着母语教育的特质：宽柔学村

郑良树曾在一篇报章评论的短文中首倡“宽柔学村”的概念：“宽柔”不再是一间学校的校名而已，而是5间华小、两间中学、一间夜校以及一所学院的总

⁴⁴⁴ 郑良树，《马来西亚华社文史续论》（新山：南方学院出版社，2008年），页432-436。

⁴⁴⁵ 安焕然，《百年宽柔：宽柔学村国际学术研讨会论文集》（新山：南方大学学院、宽柔中学，2013年），页172。

⁴⁴⁶ 吴华，《新山今与昔》（新山：新山海南会馆，2000年），页100。

⁴⁴⁷ 郑良树主编，《南院纪事本末》，新山，南方学院出版社，2010年，页207。

⁴⁴⁸ 祝家丰，《海外华人办学的楷模：论柔佛州华文教育、宽柔与南方学院之特色和文化使命》，《百年宽柔》，2013年。

代名，这个总代名词，可以称之为“宽柔学村”。⁴⁴⁹并且指出，那是一个类似于陈嘉庚“集美学村”，而在南洋本土扎根的“宽柔学村”。

陈嘉庚在集美及厦门创办了一系列学校，包括中学、师范、专科以及厦门大学，形成一个名闻文教界的“集美学村”，集美学村是近代以来以陈嘉庚先生为首的海外华人在祖籍地兴学的实例，而宽柔学村是百年来马来（西）亚华人发展华文教育的缩影，新山华族的教育事件即为向陈嘉庚学习的典范。可见所谓“学村”，大意是指在教育体系的设置上，那些机构如同一座乡村，彼此互为补充和搭配，形成从初级到中级而至高级的完整教育体系，提供一条完全的教育链条，形成一个完整的学术研究圈。⁴⁵⁰尽管集美与宽柔二者在办学形态方面存在诸多差异，但是在办学力量、管理机构及文化内涵等方面亦有相似性。⁴⁵¹

宽柔很早就以华语为教学语言，虽然因教员来自不同方言帮，使用不同方言，但是，宽柔很早就坚持中国语言教学，且跨越方言界限，独具时代精神。⁴⁵²可见，马来（西）亚华人维护族群母语教育，进而体现移居海外华族族群的特质，也是华人社会发展的原因之一，是宽柔学村成长的因素之一。

从华人与华文文化的角度来看，新山华社以及新山华社创办华校的历史前后有两大推力：前期是充满传奇色彩的“义兴公司”，后期则是因“宽柔以教”而文明一座城市的“宽柔学村”。新山华人社群从动议办学，到形成网状的办学形态，通过办学理念、校训等组织形式的外在表现体现其一致性与办学权威，成为当地华人赖以学业之地。而更重要的，还需要在形成办学体系的深层推力上寻找原因，这些推动力量对形成华校“品格”，凝聚内外，从而建立学校权威具有更深层的意义。

6.3.2 办学条规及特征如此相似？是否具有“强制性”？

⁴⁴⁹ 郑良树,〈从义兴到宽柔学村〉,《马来西亚华社文史续论》(新山:南方学院出版社,2008年,页401。

⁴⁵⁰ 郑良树,“宽柔学村的信念和实践(代序)”,《百年宽柔,宽柔学村国际学术研讨会论文集》,新山:南方大学学院、宽柔中学出版,2013年,页1。

⁴⁵¹ 汤锋旺,〈“宽柔以教 南方之强—同在一起迎百年”—马来西亚宽柔学村国际学术研讨会综述〉,《华侨华人历史研究》,2013年3月第一期,页77。

⁴⁵² 郑良树、安焕然合著,《宽柔纪事本末》,新山:南方学院出版社,2005年,页11。

办校过程是形成一套关系网络的过程，此过程是办校者与就学者之间达成一致的过程，这种一致性就是双方需要遵守的行为规范。在马来（西）亚华校办学中存在大量规范和条规，他们与中国传统“乡校”的规范和条规非常类似，这些规范体现在学校治理的运行章程、规则及其延续中国“乡校”的多个方面。

6.3.2.1 华校办学的运行章程具有强制约束力

马来（西）亚“华校”虽不在中国教育部直接管辖范围内，也未有对华校采取制度监管与要求，但从华校组织系统和章程可见，中国教育法令对华校办学是具有一定影响的。1912年，中华民国临时政府教育部颁布《普通教育暂行办法》，对清政府时期的教育制度作出修订，主要在以下方面作出调整：⁴⁵³

修改名称，把现行的学堂名称改为学校，监督和堂长改为校长；

清学部所颁行的教科书一律禁用，而由具有民国精神的教科书取代；

废除学校“读经”一科；

废止清朝的奖励出身制度；

初等小学可以男女同校；

中学为普通教育；

清朝旧有学衔全部取消而以各级毕业生名称取代。

华校办学历史虽不长，但因有中国传统“乡校”的办学模式、条规，同时延续了中国教育制度，大多在办学之初就制定了较为系统的学校章程和管理运行办法，其办学规范性和强制性得以彰显。学校规章（运行系统）也是一般社会组织团体习惯法的范畴。⁴⁵⁴

宽柔学校依照教育原则，以最少的经费，获最大的效果；以各部分工合作的精神推进校务；使教作合一，使学校与社会打成一片，而达到最终目的。宽柔学校的行政组织，是根据祖国教育行政组织体系，将全校的工作确定了符合实际的运行系统，以互相统属，使事情有所专责，便于管理。宽柔学校行政组织系统如图：

⁴⁵³ 顾明远，《教育大辞典》，上海教育出版社，1998年。

⁴⁵⁴ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年），页15。

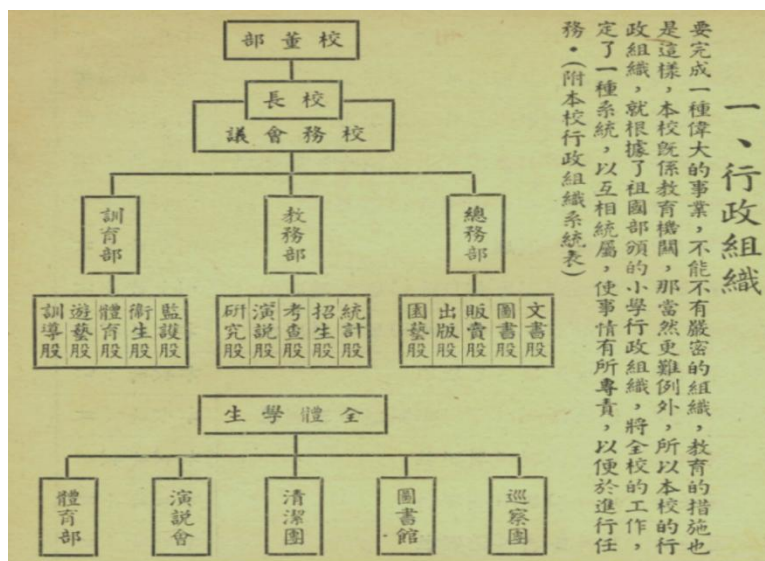


图 10：宽柔学校行政组织（图片来源：《宽柔校刊》，民国三十年六月，页 6。）

在学校行政组织运行体系之下，宽柔学校制定了七项具体实施规程，包括：“教学研究会规程”、“每周公训实施条目”、“训导实施方案”、“风纪实施方案”、“恳亲实施方案”、“监护部规程”、“卫生施行细则”。⁴⁵⁵宽柔学校的行政系统和各部实施规程，是马来（西）亚华校发展到近代管理运行模式上的一个缩影，华校这一整套运作系统，对维持正常秩序、确保各本部职能作用发挥具有规范性和权威性。

6.3.2.2 华校运行规则中的“规范性”体现其执行强制力

学校运作系统是在办学宗旨、章程之下具体条规的运行与执行系统，只有各项条规运作正常，管理规范，才能维护学校的整体运作秩序。早期华文教育受到“保存中国文化”的办学宗旨使命之影响，“课程多注重祖国语言”，“学制多来自中国”，“教师从中国而来”，“课本、图书、仪器购自中国”，基本上完全照搬中国的一套。在华校运行中聘任讲师的规则、求学礼仪的规则、教导修身立志的规则、学费的规则等多与中国办学一套运作模式相类似。这些具体的规范性要求都是维护华校一整套运行规则的保障，各项规则的规范性、执行力决定了整个华校运行系统的强制约束力。

⁴⁵⁵ 《宽柔校刊》，民国三十年六月，页 7—10。

一是聘用讲师的规则。

中国传统观念信奉孔子的教育思想：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“不能正其身，如正人何？”⁴⁵⁶能够身为教师，必定要以身作则，言传身教，把“有言之教”和“无言之教”结合起来。《学记》是中国古代教育中最早、体系比较严整的历史文献，告诫选择教师务必慎重与严肃：⁴⁵⁷

“能为师，然后能为长。能为长，然后能为君。故师也者，所以学为君也。是故择师不可不慎也。《记》曰：“三王四代唯其师。”其此之谓乎！

《学记》对教师应给予极其崇高的地位和尊敬，然对教师自身也有严格要求：

“虽有嘉肴，弗食，不知其旨也；虽有至道，弗学，不知其善也。是故学然后知不足，教然后知困。知不足，然后能自反也；知困，然后能自强也。故曰：教学相长也。《兑命》曰：“学学半。”其此之谓乎？”

中国传统乡校对教师的聘用原则，是沿袭中国自古以来对师者的传统，如东平义学聘请教师“须由地方绅士躬聘名师，”“到馆按月三课，勿致有名无实。”⁴⁵⁸尤溪县正学书院则要求“正学书院师，系乡居列岁试一名”。⁴⁵⁹

华校在聘任教师方面，传承乡校传统和基本原则，突出强调师者“品学兼优”“以人才为前提”，如宽柔学校对教师应具备的条件，在《宽柔校刊》中有一文“怎样才能完成教师的任务”，对教师有十条规范要求，如下：⁴⁶⁰

- 一为教师的学识须丰富；
- 二为教师的性情须温和；
- 三为教师应互相指导；
- 四为教师应重视健康教育；
- 五为教师须将教育与家庭生活打成一片；
- 六为教师应特别重视小学教育；
- 七为教师对于采用课本应该审慎；

⁴⁵⁶ 《论语·子路》。

⁴⁵⁷ 《礼记·学记》。

⁴⁵⁸ 福建省委宣传部：《福建乡规民约》，“东平义学规约”，页 358。

⁴⁵⁹ 福建省委宣传部，《福建乡规民约》，“尤溪县正学书院禁约”，页 281。

⁴⁶⁰ 《宽柔校刊》，民国三十年六月，页 13-15。

八为教师应重视训练时期；

九为教师应切实注意教学方法；

十为教师应特别注意指导练习和提出问题的方式。

在传统乡校和早期华校，讲师的聘用一般不外乎两条标准：一是学识渊博，谓之“名师”；二是品行端良，谓之“良师”，二者缺一不可。宽柔学校对教师的规范，显然不只于乡校的名师和良师，还对其教导方式、教学行为有更多要求。对教师的规范，是校方对于社会和学生应当履行的义务；对讲师而言，具备以上条件的人才才能获得讲师的资格，这是讲师这一特定人物所应当具备的条件，是对这一特定人群的限制性、约束性、规范性要求。

二是课程编配的规则。

在中国传统乡校，从《泰泉乡礼》“乡校”课程和教学内容设置可见：

早学：以《小学古训》、《孝经》、《三字经》等直白教之；

午学：督视诸生楷书《风》、《雅》及古体律诗绝句，教以六书法；

晚学：教以朱子（小学）及《日记故事》内古人嘉言善行；

放假日：率诸生演习诸礼，或审听音乐。

明清以前的中国传统乡校，主要还是以儒学为主，注重儒家的经史义理，辅以音乐、礼俗之教导。教学科目，大体有《三字经》《千字文》《大学》《中庸》《论语》《孟子》《四书集注》《诗经》《易经》《春秋》《左传》《礼记》及古文、唐诗等，此外看教师程度而选用其他的课目。教学方法，有认字、背诵、默写、开课、课功、习字等。认字即认识字体，背诵乃背记章句，默写即背着书本写出章句，开课由教师对着书本讲字义，课功即让学生作文章，习字是让学生练习字体。教学时间一般分为早、中、晚三次进行。⁴⁶¹

宽柔学校的课程编配，一定程度上按照中国教育部新颁发的课程标准，并参酌当地实际，对于“国英算常”四科特别注重，如：⁴⁶²

⁴⁶¹ 沈秋红，《明清私塾管理研究》，浙江师范大学硕士学位论文，2006年，页24-26。

⁴⁶² 《宽柔校刊》（半年刊），民国三十年六月，页3。

国语科每周占四百八十分。

英文科每周占三百六十分。

算数科每周占二百七十分。

常识科每周占二百七十分。

其他如美术、劳作、音乐、体育等每周占二百七十分。

民国三十年六月《宽柔校刊》发表符紫青的一篇“教育建国与改进华侨教育的意见”，⁴⁶³对于教育是什么，教育的特质和华侨教育的意见发表观点，认为“教育是以社会生活与学校生活两个形态，要以达到经营生活的目的。至国家危机严重的时候，为教育建国，民族争取解放的工具，这是今日中国教育建国所应走的途径。”其中，对华侨教育应当实施“建国教育课程”建议如下：

总的方法，尽量采用“教、学、做”合一的方法。以启迪辅导方法，代替注入式教学方法，使教师与学生同在过教育建国的生活。

课程方面：

国语教材，应多扩充关于教育建国的教材。

增加公民训练、常识、社会的教育，灌输学生民族意识。

地理是最灵活的，近年以来，中国地理的形势，与国际路线的扩展，都是足以引起学生注意到地理问题的兴趣。此种教材应参考报章杂志搜集材料，系统整理才好。

历史采用关于中外社会演进的一切史料，而加以系统整理和研究。

其他算数、唱歌，亦多编定关于儿童兴趣的材料。

对比课程设置规则的变化，华校课程基本按照中国教育课程标准设置，保留了中国传统学校课程，但结合马来（西）亚华人社会实际，较为注重“国英算常”等科目设置。在创办强化民族意识、争取民族解放的教育方面，逐渐有所考量和强化。

三是教导修身立志的规则。

⁴⁶³ 《宽柔校刊》（半年刊），民国三十年六月，页6。

学校是以教书育人为根本，教导修身立志成为正人君子是乡校办学之正道。乡校条规要求学校教育弟子“以兴礼义”，在礼、在义上有所教化；教导弟子成为“朴实尚义”“能和乡里”之人，方有褒奖，体现办学价值和教育目标。

《泰泉乡礼》卷三“乡校”指出：“礼乐大兴，兹欲一道德，同风俗，必当后刑罚，先教化”：

“教弟子以兴礼义，民生有欲，非教不善。方今圣明在上，礼乐大兴，兹欲一道德，同风俗，必当后刑罚，先教化。”

“立学之后，汝四民如有能从教化，朴实尚义，好诗好礼，善处彝伦，能和乡里，笃教子孙，足为一乡敬信者，许里中老而有德者告于社学之师，访问得实，书于扬善簿内，以待上司查考，以礼褒劝。”

文泉书院教导规则“修崇道德、竖立志向、砥砺气节、检治心身”，参见《文泉书院学则》：⁴⁶⁴

“修崇道德：但使家庭辑睦不嫌隙，心术慈祥不险刻，言行诚实不巧诈，举动安详不轻浮。

竖立志向：学者苟无志于此，凡百学问皆无着处。其实志在圣贤，固是远大，即思立功名、图进取，亦是立志中本分之事。

砥砺气节：士人立身、涉世、居官、立朝皆须具有气节，当言则言，当行则行，持正不阿，方可不愧为士。

检治心身：凡在共学，当以为鉴语言，去其朴鄙，举止尚乎温文，出入翱翔，更须谨慎读书，专求笃实，乃成大器。”

马来（西）亚新式华校的礼仪教化，打从开天辟地以来，就完全跟随中国。⁴⁶⁵华校向来重视教导学生修身、立志，在训导、训育教育中得以良好传承。华校的训育部分是其教育体系的重要一环，一般规定有训育目标、训练方法、训育规则等。

⁴⁶⁴ 福建省委宣传部，《福建乡规民约》，海峡出版发行集团，闽清县《文泉书院学则》，页57。

⁴⁶⁵ 郑良树，《马来西亚华人教育发展史》（第三分册），马来西亚华校教师总会，1998年版，页118。

宽柔学校的训育实施体现了对办校理念的强制执行力。训育标准为：本校训育标准，根据教育部小学公民训练标准，参酌地方环境和本校教育目标订立。目的在于培植学生活泼天性、勇敢精神，进而促进其求知与创作之兴趣，以期养成品格高尚、手脑灵敏，富有责任心与爱国心的健全公民。其训练目标为体格、德性、经济、法制四项。训育制度，采取委员会制，由全体教师，由第一次校务会议时，公推五人，会同训育主任组织一训导委员会，负责研究及计划本学期一切训育实施情形。训育注重积极的训练与指导，辅以消极的惩罚，见其训育标准和制度：⁴⁶⁶

一为训话：分为全体训话、部分训话、个别训话

全体训话——有周会、纪念会、特别训练会等。唯周会训话，三四五六年级每周一日上午第一节举行，一二年级星期二上午第一节举行。

部分训话——即时举行。

个别训话——遇气质不良，行为不端、读书不力、服务不勤的，时常加以适当的训话，以致改善为止。

二为影响：布置良好的训育环境，以期潜移默化之功。

三为指导：将全校分为四区，各区均有一指导教师，负责指导一切。

四为监护：负责处理纠纷，由全校教师轮流分担。

五为奖惩：奖惩原为消极之处分，然为辅助积极的训练与指导，以期达到训育目标。故为不得已而采用之。

类似上述训育方法和程序，除强化学生行为、养成良好品行习惯外，更加突出规则意识。在习惯法的产生过程中，必须明确它不是凭空产生的，来自特定社会群体已存在的习惯，显然离开习惯的习惯法无从谈起，当某一特定群体成员“开始普遍持续遵守那些被认为具有强制力的惯例和习惯时，习惯法便产生了”。华校训育方法中明确的程序、事项、规则，是强化惯例和习惯的手段，当它具备了确定性、连续性和一致性后，也就形成了强制性。

四是办学经费的规则。

⁴⁶⁶ 《宽柔校刊》（半年刊），民国三十年六月，页3。

办学经费是创办学校首要解决之事项，条规方面各有特点，但无一不体现“尊师”、“礼教”的传统，也为解决办学开支所必须。

孔子曰：“自行束脩以上，吾未尝无悔焉。”，只指：“只要人家能送我十条肉干儿当见面礼，我便不会拒绝收留他做学生。”

《礼记》有记载：“其以乘壶酒、束脩，一犬赐人或献人。”这里的“乘壶酒”是“四壶酒”；“束脩”则是十条绑在一起的肉干儿。

在传统乡校，办学经费的规定各有不同，但都在普通学生可以承受范围，表示对办学和师者的尊重，如《东平义学规约（清）》：

“生童膏伙，此时经费不敷，未能预为限定，暂行按课每人奉卷资钱一百文。嗣后董事量力为出，临时酌增可也。”

“董理钱谷出入各项，由绅士公举其人。所有应办事宜，惟董事主议。每岁集同人秉公核算。”

马来（西）亚华社有一传统：会馆承担学校，学校服务全体华族。⁴⁶⁷义务教育是华社的基本教育，是一种强迫性人人必受的基础教育、平民教育，指的是一种不收学费、教员不支领薪水的平民教育；它的产生，与华族的贫穷落后以及政府不资助华教有着密切关系。在如此背景之下，一些有识之士乃起而倡议免费的义务教育，希望挽狂澜于既倒，拯救这个文盲落后的社群。义务教育有一个共同点：不收学费，只收堂费，或学费非常低廉，达到人人进得起的地步。比如著名的养正及端蒙二校，来学的学生“一律免缴学费，书籍用具由本校供给。”⁴⁶⁸

平民教育是一种教育思潮，这是“乡校”习惯法在华校办学理念上的具体体现。但随着华校规模扩大，办学经费乃是一大问题。王康泰论著《谈谈教育经费》：“随时可以看到许多学校举行游艺会、成绩展览，大多是用来筹款的。”⁴⁶⁹

因为拒绝改制，宽柔学校无法得到政府津贴。对于经费的匮乏，宽柔董事部写道：“为了维护传统的优秀中华文化，为了子子孙孙的将来，更为了对得住祖先创校的苦心，希望全新山人士深明全体董事的苦心，并多多地以金钱及精神支

⁴⁶⁷ 郑良树，《马来西亚华人教育发展史》（第一分册），（马来西亚华校教师总会，1998年版）页36。

⁴⁶⁸ 郑良树，《马来西亚华人教育发展史》（第一分册），（马来西亚华校教师总会，1998年版）页84。

⁴⁶⁹ 《三民》（霹雳安顺公立三民中小学校校刊），学校创办于民国十八年二月，校刊于民国三十八年十二月发行，《论著》部分页2。

持宽柔中学，关心宽柔中学。”⁴⁷⁰ 校方依照过往捐献办学的模式，以及董理事及校方人员克勤克俭、出钱出力的模式，克服缺乏经费之难关。

以上，在华校讲师聘用、学生礼仪、办学经费等方面的规范或规则，以条规形式呈现出来的内容，都具有模糊或者清晰的权利义务结构，如此权利方、义务方都一定程度上存在着被约束的要求，这是其一。其二，从乡校和华校条规的价值取向来看，更加注重对学校整体秩序的维持，这种权利义务的倾向性是非常明显的。对其成员来讲，更多的是强调义务与责任，要求其成员从学校整体的公共利益出发，即使“凡学于此者，必严朔望之仪”、“行三跪九叩大礼”的责任对个体来说，是抑制其个人行动自由的，但为了达成整体利益的效果，这样的责任和义务却是必须遵守的。此时条规的作用就在于维持学校的既存秩序，使之正常运行以达到其存在的目的。只有在整个学校的秩序得以维护的前提下，个人的利益才能得以保障。因此责任义务倾向性是乡校习惯法的显著特征之一，这个特征在传统“乡校”和马来（西）亚华校中同样存在。同时不得不看到的是，由于华社所处社会的复杂多元性，对华文教育产生的冲击和影响，以及被动妥协而产生的变化，这是习惯法因环境改变而发生变化可以作出解释的。

6.3.2.3 “华校”继承中国“乡校”的主要特征

华校延续和继承乡校的特征，体现的是中国传统习惯法的规则系统作用于华校运行系统的结果。华校主要在办学过程、课程设置方面体现出延续性，但也反映出新的特点与变化。

一是“华校”同样经历了私塾、义学和新式学堂阶段

华校的渊源来自中国人传统观念“再苦不能苦孩子，再穷不能穷教育”的思想，对华族来说，开办教育是相当自然的一回事。二十世纪以前，英属马来亚的华侨教育由当地华人自发组织兴办，基本是中国旧式教育的延伸移植。在具有真正意义的华文学校创立之前，华文教育的主要形式和中国传统乡校的源头同样，

⁴⁷⁰ 郑良树主编：《宽柔论集》，新山：南方学院出版社，2006年，页9。

也是私塾和义学、学堂是等形式。早期私塾为代表的华文教育场所主要有三种形式：第一种是富裕华人聘请塾师到家中为子弟授课，谓之“教馆”或“坐馆”；第二种是教师在自己家中设帐授课，即所谓“家塾”或“私塾”；第三种是由帮派社团、华人绅商创设的“义学”、“义塾”或“书院”等，其培养对象多为清贫的华人子弟。⁴⁷¹这与中国传统私塾教育的类型和模式几乎完全一致。

早期华族的私塾形同今日的家庭补习班，私塾受时代的制约，史籍缺乏记载，很多不知设址何处，也不知塾师姓名，更不知操作的详细情况。然而，根据华族的传统文化和思想习惯，只要哪个社区拥有一、二千名人口，就拥有为数客观的幼童；只要哪个社区拥有为数客观的幼童，就拥有私塾学堂。⁴⁷²早期华校的形式惟中国传统教育的方式，即开始于19世纪初的所谓私塾学堂，在新式教育到来之前，华人私塾相继在马来亚各地出现，发展尤为显著的，是海峡殖民地槟榔屿、马六甲和新加坡。这一时期新马华人私塾情况如表6所示：

表6：19世纪新马华人私塾概况表（1877年之后）

创立时间	创建人	私塾名称	私塾地址
1884年	叶亚来	叶氏私塾	吉隆坡谐街
1886年	马六甲侨生颜永成	华英义学	新加坡直落亚逸街
1889年	陈金钟等	毓兰书室	保赤宫
1889年	广肇华商	广肇义学	
1889年	华侨会	乐英书室	
1889年	章苑生	养正书屋	
1889年	基督教许约瑟牧师	马车路义学	
1889年	南华医院董事	南华义学	平章公馆
1893年	罗马天主教会	华文私塾	武吉知马
1907年	新广肇同乡	育才学堂	新山广肇会馆内
清末之前		潮人私塾	麻坡二马路塾食巴杀对面
清末之前		泉厦私塾	麻坡保安殿对面
清末之前		永春帮私塾	麻坡永春会馆内

（图片来源：本表根据《马来西亚华文教育发展史》第一章《私塾》的内容制作而成。见郑良树，马来西亚华文教育发展史（第1分册）吉隆坡：马来西亚华校教师总会出版，1999，页1至68。）

⁴⁷¹ 陈育崧。《椰阴馆文存》（第2卷）（新加坡：南洋学会，1983），页227。

⁴⁷² 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，（南方学院出版社，2005年2月第一版），页12。

若从 1819 年在檳城所建立的第一间私塾五福书院算起，⁴⁷³马来西亚的华文教育已有近 200 年的历史。一般在会馆、宗祠、神庙等地方建立私塾，以方言媒介传授《三字经》《百家姓》《千字文》或《四书》《孝经》之类的经典古籍，以及书法、珠算等。1901 年 9 月清政府教育谕旨颁布之后，清政府采纳维新派的主张进行教育改革，建立了新式学堂，并推行至马来（西）亚，新马华人新式学堂陆续创建。1904 年，时任清廷考察南洋商务大臣的张振勋在檳榔屿发起创办的中华学校，是英属马来亚第一间新式华校，标志着当地新式华侨教育的发轫。⁴⁷⁴此后，各地私塾竞相模仿。新式学堂所教授的课程包括修身、读经、华文、英语、历史、地理、算术、物理学、体操等。宽柔学校即为柔佛新山新式学堂的代表。

二是华校科目多沿袭中国原乡科目类型。华校的课程设置基本体现了以中国历史文化为主的特点，早期大多沿袭了中国传统“乡校”的“习惯”，讲究教授“经学”、“经书”，设置国语、史地、公民等课程，使其认同中华文化。陈志明指出：“一般而言，华校生对中国历史、艺术、音乐和传统文化都有较深的体会；他们从华文书籍学习中国的伦理观、历史知识及文化思想。”⁴⁷⁵由于当时培养的人才要向清朝政府效忠，并高度认同中国儒家思想，因而课堂上多传授传统四书五经的真义解释，以培养学生忠君爱国的思想。课程大多是先读三字经、百家姓、千字文，继而读《幼学琼林》、《孝经》，再读四书《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》。1905 年两广总督派广西知事刘士骥前往南洋视学，1906 年刘士骥抵达新加坡，后在巴城，对中华会馆中学学校提出八点意见，其一便是学生增加“读经”课程。⁴⁷⁶

华社的新式学校在此基础上增加了新课程、改用新的管理方法（如设管理部、教务部、新学科），这些改变应该是响应清政府 1902 及 1903 的教育改革的新方

⁴⁷³ 五福书院是否马来西亚华文教育缘起的争论，迄今未休。本处按照“我国的华文教育，从 1819 年在檳城建立的第一间私塾—五福书院算起”的说法，出自马来西亚华校董事联合会总会出版小组的《独中今昔》：（吉隆坡：马来西亚华校董事联合会总会，1985 年），页 7。

⁴⁷⁴ 陈育崧，椰阴馆文存（第 2 卷）（新加坡：南洋学会，1983），页 260。

⁴⁷⁵ 陈志明，〈华人与马来西亚民族的形成〉，陈碧笙，《华侨华人问题论文集》（南昌：江西人民出版社，1989），页 272。

⁴⁷⁶ 《巴达维亚中华会馆四十周年纪念刊》印尼文版，巴达维亚，1940 年，页 80。

案。而学校教育的内容更多还是继承中国传统乡校的那套旧的传统，比如教授中国传统典籍，并且维持中国传统礼仪等。⁴⁷⁷

民国建立之前，华校的教科书、教师大部分来自中国，当时的华校实为中国的侨教或则侨校，⁴⁷⁸马来亚华侨学校的课程也基本追随中国内地。早期以私塾形式出现的萃英书院等，旨在承继儒家教化，期冀华侨子弟懂得立身处世之道，不致数典忘祖。二十世纪以后，新式华校应运而生，课程亦由四书五经转变成新式教育内容。⁴⁷⁹

三是课程设置兼顾马来西亚华社实际。早期的华校课程，特别是私塾时期，很少考虑到侨居地的实际需要，而在马来（西）亚的现实环境下，华校必须采取“三语并重的策略”。华校坚持以华文为主要教学媒介，传授与发扬优秀的中华文化，但“在不妨碍母语教育的原则下，加强对国文和英文的教学，以配合国内外客观条件的需求，也是独中办学方针所允许的”。⁴⁸⁰

华校还根据侨居地的实际需要，开设有英文、簿记、商业、尺牍、打字、珠算、矿物学、园艺（橡胶种植）等职业科目：如，新加坡养正学校有学生储蓄银行，吉隆坡尊孔学校有益群公司、儿童储蓄会、儿童负贩团，吉隆坡坤成女学有职业实习部，怡保育才学校有学生贩卖部等。

华校尤其重视体育教学和实践。宽柔学校订有“体育会章程”，以规范体育教学和活动，此外另制定六条规则，以明确禁止性行为，亦有本会各类“球战消息”随时发布。“体育会简章”如下：⁴⁸¹

宗旨：本会以联络感情，锻炼身体为宗旨。

会员：凡本校校友师生，均得入会。

选举：本会职员，除主任及指导员由校中推定外，其余悉，由会中选任。

开会：大会每学期两次，常会每月一次，如遇特别事故，由主任临时召集。

⁴⁷⁷ 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，新山：南方学院出版社，2005年，页19、23。

⁴⁷⁸ 莫顺生，《马来西亚教育史》，吉隆坡：马来西亚教师会总会、林连玉基金，2000年，页22。

⁴⁷⁹ 吴莹，《异域与本土：近代英属马来亚华侨教育百年发展研究兼论其对闽省侨乡教育的辐射（1840-1941）》（华东师范大学博士论文），页88。

⁴⁸⁰ 董总出版组，《华教工作者手册》，（吉隆坡：马来西亚华校董事联合会总会，1989年），页106。

⁴⁸¹ 《柔佛宽柔学校季刊》第一期，民国十五年三月，页71-72。

纳费：会员每月纳费一角。如遇特别事故，临时募捐。

运动种类：足球、篮球、网球、乒乓球、国技、田径赛等。

附则：本会简章，如有未尽善处，得于大会修改。

另有其他华校资料所见，均有专门设置体育活动、体育课程、体育赛事的规章。华校坚持体育课程并尤重全校学生人人参与，一来侨民逐渐意识到锻炼体魄使人体力健壮，精神焕发，从而意志坚定、感情热烈，目的为强健体魄，二乃教育之人意识到华人志薄萎靡，实乃解决人之根本问题的举措。

华校课程设置方面呈现的新特点，大抵是由于 1898 年戊戌变法失败后，康有为等亡命海外来到新加坡与檳城，目睹华人教育之抱残守缺，华人身单力薄所力倡的结果。⁴⁸²“吾国人大多身体孱弱，以至精神颓萎意志薄弱，感情冷酷，此国民道德之所以堕落，国民创作能力之所以消失也。”这是马来（西）亚华社所处境况与当地社会情形所必须，因此华校除了延续中国传统外，也因地制宜结合侨居地实际，和学生需求等因素，在课程设置等方面兼顾马来（西）亚社会现实。

基于习惯法“较少受外在环境的影响”，习惯法具有“悠久性”即经过长期社会实践的检验，“连续性”即效力始终如一等等特征，⁴⁸³可知习惯法作用的地域和环境发生改变，其规范和效力也当受到影响。这也是习惯法区别于国家制定法的一个方面，即具有丰富的地方色彩。⁴⁸⁴因为特定群体习惯法的形成是长期共同生活的积累，只要群体组织形式存在，其习惯法才发生效力，地域发生变化，会导致习惯法的内容和规范随之调整或变化。

6.3.2.4 创办女子教育的做法在习惯法角度也能找到根据

中国传统思想观念之下，女子教育无非附属于家庭教育之内，其宗旨不外传统的相夫教子，缺乏独立目标和体制，故早期乡校也只有男子入学。女子遭遇排

⁴⁸² 李恩涵，《东南亚华人史》，（东方出版社，2015年版），第403页。

⁴⁸³ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年），页5。

⁴⁸⁴ 梁治平，《清代习惯法：社会与国家》，（中国政法大学出版社，1996年），128页。

斥的首要原因在于中国传统观念中无视女子教育，其深层内涵在于中国社会长久以来奉行“女子无才便是德”，女子社会地位远低于男性。从而使得女性也习惯接受“不要指望女子能读书”等惯性思维和社会约定，大多数女子十多岁便嫁人生子，操劳家务，何来教育机会。中国传统乡校也极少有女子入学的传统和习惯，因此早期华校创立之时也鲜有女子入学，至于专设女校也是后来的事情。直到1907年清廷颁布《奏定女子师范学堂章程36条》、《女子小学章程20条》，中国女子教育正式列入教育制度，成为中国教育体系之一环。而在中国的女子小学堂，也有这样的条规：“女子小学堂，以养成女子之德操，与必须之知识技能，并留意使身体发育为宗旨”、“女子小学堂与男子小学分别设立，不得混合。”足以见得女校仍是特殊教育形式的存在。

在马来（西）亚华社女子教育方面，由于郊区和乡镇民风保守，移民东南亚的华侨依然深受“女子无才便是德”的旧观念影响，更是人心思古，安于故习，因此华校中的女子学校多集中在城市，基本维持了中国女校的传统。在马来（西）亚华社女子教育方面，首创于1899年华、英兼教的新加坡华人女子学堂（Singapore Chinese Girls School），实为其嚆矢。⁴⁸⁵专授华文的华侨女子学堂则创办于1905年，中华女子学堂突起于1911年。而直到五四运动后，“男女授受不亲”的旧思想被打破，女校或与其姐妹学校的男校合并起来。⁴⁸⁶

民国二十一年七月十八日，宽柔学校举行了“女校开幕典礼”，同时设置“女校教务部之组织”，标志宽柔女子学校正式启幕，七月二十一日，男女两校同时上课。教育各界前来祝贺，祝词如下：⁴⁸⁷

男校董事部为之祝词：

女子教育，文明基础，孜孜朝夕，惨淡营之。

新校即成，一堂济济，愿我同人，仍需努力。

华侨公所祝词：

宽以济猛政以和，柔为教化砥砺多。

⁴⁸⁵ 李恩涵，《东南亚华人史》，（东方出版社，2015年版），页406。

⁴⁸⁶ 郑良树，《马来西亚华人教育发展史》（第一分册），（马来西亚华校教师总会，1998年版），页257。

⁴⁸⁷ 《宽柔学校校刊》，第十五期，民国二十一年十月六日，星洲新国民日报副刊（第三版）。

女学聿树桃李，校舍辉煌育菁我，成德达才皆自由，立志攻书务琢磨。
纪律严明须恪守，念兹在兹勿蹉跎。

事实上，马来（西）亚华族女子教育发展是比较早的，在清廷 1907 年颁布关于女子教育的章程后三四年间，华侨女校便纷纷得以创办，可以说中国的教育制度及其习惯法对马来（西）亚华社的影响和推动作用是很明显的。

6.3.3 华校确立违规条规，能否体现“惩罚性”？

在传统乡校、华校规范性条规的基础上，多存在与之相应的惩罚性条规。这些惩罚性措施多为保障学校的正常运行，强化办学条规执行力，或督促学生上进求学等而设置。

中国传统“乡校”习惯法中的“惩罚性”，不外乎三种情况：

一是告知其父兄。如《荔城区北高镇开文书院公禁碑文》：

“书院理宜洁肃内外埕，不许远近人等聚赌，并不许损坏屋上瓦币及门户、树木等项。倘敢不遵，有父兄者，定向父兄是问”。

二是开除出馆。如东平义学：

“……经业师严加教训而仍不从，且无愧奋者，……着其出馆。”

三是送官追究。如《尤溪县正学书院禁约》：

“正学书院及两处义塾贍田，……不许主佃隐瞒侵没，觉察呈官究议。”

“正学书院师，……如抗粮构讼辈，即以匪类论，不许托足。”

“华校”条规中的“惩罚性”：

华校办学过程中逐渐积累的办学经验使得各校均强化了惩罚性条规，以约束学生的言行，敦促遵守，便于形成良好秩序。

宽柔学校训导惩罚措施如下：⁴⁸⁸

惩罚分为训斥、直立、关学、限制课外活动、记缺点、记过、开除学籍。

轻者随时执行，重者经训导委员会决议，交校务会议通过执行。

宽柔学校规定八条“违警律”。⁴⁸⁹对于小学生打人、乱丢纸屑、毁坏公物、偷窃等行为，施以惩戒。惩罚措施包括：

直立若干分钟；教师惩戒；赔偿；提交训导委员会评判等。

学生成绩，下学期学生升学，须将本学期成绩合算，以示本学期之不可任意玩忽。如有三项不及格而总分在五十以下者，及四项以上不及格者：⁴⁹⁰

均需降级。

华校惩罚无非采取三种类型，一为名誉罚，名誉的剥夺是使受罚者的名声、威望受到损害，促其悔悟，如训诫、警告；二为自由罚，限制受罚者的自由，剥夺其心意上的快乐，使其感受到一般的痛苦，而改善其非为，如关学，限制课外活动、开除；三为体罚，加以身体上局部痛苦，如罚站、直立、坐罚。惩罚的意义在于，使受罚者感到痛苦，矫正其非，为敬诫其将来的一种手段，当训诫示范都不生效力，命令禁止也不行时，施以惩罚才是必要的，惩罚是训诫最后的手段。

6.4 本章结论：传统“乡校”在马来西亚“华校”移植的现象和特征

早期华校受到中国传统教育的影响是直接而深远的，而这些并非简单习惯和传统的延续能够作出解释，从习惯法视角对此展开研究，有现实和深远的意义与价值。研究马来西亚华校，在管理体制、教学安排和中国传统乡校同出一辙，在教学思想上，也多沿用中国传统儒家文化，体现出的本土化特色和向度不深，无

⁴⁸⁸ 《宽柔校刊》，民国十三年六月，页5。

⁴⁸⁹ 《宽柔校刊》，民国十三年六月，页29。

⁴⁹⁰ 《宽柔学校校刊》，第十五期，民国二十一年十月六日，星洲新国民日报副刊（第三版）

论其精神面貌、实质内涵以及社会架构模式，完全是中国在海外的一个“移殖社会”⁴⁹¹。马来西亚华文教育在东南亚乃至全世界为一枝独秀，是除了中国大陆、台湾、香港、澳门地区以外唯一拥有具备幼儿园、小学、中学、大专等完整华文教育体系的国家。在马来西亚华校创办过程中，其背景、条规、惩罚性都呈现出比较明显的中国传统乡校特征，具有延续性和相似性，呈现出对中国传统习惯法的传承、部分变异或者成文化的现象。

6.4.1 华校呈现延续乡校习惯法的基本特征

具体而言，华校的创办宗旨和形式延续了中国传统“乡校”的模式，以儒家思想作为教育方向和价值观，是中国习惯法的继承和延续；华校条规中聘任讲师的规范、教学科目的规范、求学礼仪的规范、学费的规范及女子教育方面，大多保留了中国传统习惯法，但由于环境发生改变，而发生变异的情况也同时存在；华校惩罚措施与中国传统乡校在形式、作用方面非常接近。

而从华校创办伊始，规则便具有强烈的自发性和内生性质，在华校创办者、求学者之中，这些强制性的规范和规则所规定的权利、义务得到广泛认可和良好遵守，这股“自下而上”的力量是适应人们生活习惯和运作模式的。同时不得不看到的是，由于华社所处社会的复杂多元性，外部力量对华校产生不小影响，这是习惯法因环境改变而发生变化可以作出解释的。

华校至少在两个方面呈现独特性。一是**华文教育向中国“取经”，习惯法得以延续是情理之中**。向中国取经当然意味着华文教育向中国教育接轨，使华文教育自动成为中国的侨民教育，延续乡校习惯法成为必须路径。华社作为一个移殖的社会，无论从其精神面貌、实质内涵及社会架构模式来看，实际上一个全型的中国社会。⁴⁹²陈祯禄发表的“母语如身影，不可分离”的演讲：我们华人应该在

⁴⁹¹ 李亦园著有《一个移殖的市镇——马来亚华人市镇生活的调查研究》（列为《海外华人社会研究业书》之三，正中书局，1985.），经过调查后，作者发现麻坡华族社会中，“中国文化有许多不同的地方性表现，各地区的人都在夸耀自己，认为他们的文化才是代表真正的中国文化；可是，没有人否认，这些不同地方性文化的总和，也是真正的中国文化”（<序言>）；因此，作者（郑良树）认为麻坡是个中国文化“移殖的市镇”。本文借用此概念，用以形容本区华社。

⁴⁹² 郑良树，《马来西亚华人教育发展史》（第二分册）（马来西亚华校教师总会，1998年）页7-11。

生活中和我们的固有民族特性一致，才能够保持我们的传统、习惯、制度和仪态，也才能够通晓我们的经典和旧文化；唯有这样，才能成为良好的马来亚公民。⁴⁹³

二是在抗争中求生存，华校习惯法存在适应本地化的一面。华侨盼望执行中国传统教育体系和习惯的决心，不惜代价和成本与当局政策法规抗衡，这也许不仅仅是坚守中华传统和华文教育这一个面向上的问题，尤可见中国传统“乡校”制度根深蒂固影响着华社的存续与发展。但无论如何，马来西亚华文教育史，确是一部华人社会与所在国教育单元化政策斗争的历史，华校在生存、发展、改革、适应中面临抉择、改良和妥协，这与中国乡校自发、自愿、自然形成的习惯法存在差异。

6.4.2 中国传统“乡校”习惯法对马来西亚华校发展的影响

以宽柔学校情况为例，习惯法对宽柔学校教育体系的构建至少存在两个方面推动作用：

一是习惯法的强制力助推了华人社会凝聚力。宽柔学校、柔佛古庙和一个义山组成的“一校一庙一山”的景象，是新山华社的核心领导思想，体现的是在马来西亚华社不多见的各帮群和谐、包容、重视兄弟情谊的凝聚力量。宽柔办学最可贵的是从一开始就开放给华人各籍贯学生就读，打破籍贯与帮派的界限，跨方言群体整合了本地华人。而新山后期兴起的各地缘性组织，虽然在政见及事业等方面，各有不同的立场或者观点，但在传承发展中华文化、民族教育问题上，却能够秉持“君子和而不同”的思想，这是马来西亚华人社群在中国传统“乡礼”范畴下互相敬重、互相辅助之凝聚力的更高境界。习惯法是在长期生产生活中逐渐形成的秩序规则，对华校治理而言，在延续中国传统乡校习惯法基础上，经过在马来西亚本土环境中的反复实践，已自发渐进形成了属于华校的运作规则，作为华校历史的积淀，已具有较强的稳定性。这种习惯法的稳定性对于华社形成之后助推华校发展凝聚力的动力源，显然具有现实意义和价值。

⁴⁹³ 郑良树，《马来西亚华文教育发展简史》，（南方学院出版社，2005年2月第一版），页125。

二是乡校习惯法激发华族肩负传承中华文化的责任。马来西亚华文教育可谓一路风雨兼程，波折不断，一方面面临办学中师资、教材等自身诸多困难，另一方面政策性限制始终存在。尽管马来西亚政府对待华文教育的政策态度相对“温和”，但在文化教育上已通过法律合法化的“一个国家、一个民族、一种文化、一种语文”的单一政策，给华文教育带上了枷锁。通过前文对宽容学校办学特色、建校的发展脉络，在其与华人社会的关系中，可窥视中华文化在东南亚的传承与延伸，以及在艰难办校政策之下仍然坚守难能可贵的“华教精神”。单是宽柔学校董事会把握契机，在马来西亚以马来族为优先的政治环境下，成功申办中华文化色彩浓厚的南方学院，促使其肩负传承华族文化的社会责任，就是有力证明。

6.4.3 华校继承中国习惯法适用“自下而上”顺向流动研究路径

在习惯法的研究路径上，有的学者希望遵循合法性力量的“自上而下”逆向流动的路径，即认为习惯法的合法性是由政治国家传授的，而不是自足的。这样的理论视角显然抹杀了习惯法独有的性格和特征。因此，运用合法性力量的“自下而上”顺向流动的路径，即认为习惯法的合法性由其自身的正当性所赋予，其正当性在于其自身受到社会成员认可的程度，因此其合法性和正当性是自足的。⁴⁹⁴在这个面向上，华校所遵循的规则是为自身得到良好运行而自发产生的，如果不是如此，将缺失其原本希望达到的维系中国传统、中华文化之目的。

换句话说，华校的创办和运行，在当时历史条件和社会环境之下，本就缺乏国家层面的认同和支持，甚至是被破坏和反对的，更不要说国家扶持、给与政策、帮助制定规范，或者借鉴当地学校模式助其发展。除了按照自身需求和华人习惯制定规则外，还有更好的生存法则么？即便是借鉴中国传统“乡校”的模式、规则，也是理所当然和顺其自然的情况。

抛却华社所处特殊时代和历史背景，不得不承认，中国人无论在哪里，其重视教育、兴办教育的观念和做法从未中断，而这一现象，并非简单继承传统习惯

⁴⁹⁴ 李可，《习惯法理论与方法论》，法律出版社，2017年版，页59。

可以解释。这种现象是人们的同一行为，即接受知识的行为和有能之人传授知识的行为，经多次重复而在实践中逐渐成为习性的行为方式。而一个习惯的内容如果具有社会性，并为人们广泛接受，就会成为普遍公认的社会行为规则，这类习惯在历史上往往是法的重要来源之一。⁴⁹⁵在社会内部，历史地、自然而然积淀而成的社会传统，是社会正统性的行为模式，并非社会中一时流行的瞬时性行为模式。社会全体成员共同遵守的无意识规范，并非某一个社会成员的反复性个人行为，在某种程度上，它约束该集团成员的行为，具有法的潜功能，并由此引出习惯法。⁴⁹⁶

⁴⁹⁵ 孙国华主编，《中华法学大辞典·法理学卷》，中国检察出版社，1997年版，页452。

⁴⁹⁶ 张紫晨主编，《中外民俗学词典》，浙江人民出版社，1991年版，页32。

第七章 “乡礼” 其他习惯法在马来西亚华人社会的移植

本文以中国传统“乡礼”为出发点对华人社会的研究，是以黄佐《泰泉乡礼》的理论为主要内容和研究路径，吸收其在广大乡村构建起的一套统治秩序，将中国传统的统治秩序浓缩到了乡礼、乡约、乡社、社仓、保甲、乡校等“六礼”的范畴，这是中国传统社会治理模式的集中反映。本文第四、五、六三个章节分别列举华人地缘性社团、华人秘密社会和华人学校的运行模式、规章制度、惩罚性的典型案例，以案说法、以条规论其运行规律，阐释了“乡约”“秘密社会”和“乡校”及其对应习惯法在马来西亚华人社会的移植特点和影响。然而根据传统“乡礼”对应华人社会的其他情况来看，“乡礼”在诸多方面都存在对应关系，“乡礼”（狭义）、“乡社”、“乡仓”等方面同样如此，在马来西亚华人社会治理进程中发挥了至关重要、不可替代的作用。本章以单一个案分析的方式，对三个方面习惯法的移植做整体分析和阐释，一并回应并形成一般规律性结论。

7.1 马来西亚华人“乡礼”（狭义）研究及对照习惯法的分析

7.1.1 关于马来西亚华人“乡礼”（狭义）的研究

《泰泉乡礼》是一整套乡村治理体系，泛指“乡礼”纲领所指“立教、明伦、修身”。本节所指“乡礼”是其狭义范畴，指《家礼》之“四礼”，具体为：

一曰冠，士大夫延有德之宾行于家（礼尚往来）；

二曰昏，凡昏礼，古有问名、纳采、纳吉、纳征、请期、亲迎六节（传统婚俗）；

三曰丧，凡居丧，要以哀戚裹事为主，不许逆丧成昏（传统丧葬之礼）；

四曰祭，凡祭祀，所以报本追远，不可不重（祭祀礼仪）。

狭义“乡礼”主管中国传统宗族习惯法，与调整宗族内部关系，维持宗族内部秩序有关的习惯法。对照狭义“乡礼”之意，在华人社会中的血缘性社团、华人传统礼仪、婚丧祭祀等事宜中的运行模式、约束性规章、条规、惩罚等均在此范畴之内。

关于血缘性社团的研究在华人社团部分有大致介绍,除此之外,华人传统礼仪、宗族、节庆、婚丧嫁娶礼仪也是研究者兴趣所在,其中规范性的程序、约束性的条规虽不多见也略有涉猎。除在华人社会研究的相关著作中对华人礼俗、婚丧等有一些谈到之外,部分专题涉及到此方面礼仪的研究成果对本节研究的借鉴意义很大。英殖民官员沃恩(Vaughan, J. D)的《海峡殖民地华人礼仪与习俗》*(The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements)*,⁴⁹⁷关于婚俗、丧礼等华人风俗有基于个人观察的大量记录和论述,是研究马来西亚华人风俗的重要文本;李永球的《魂气归天—马来西亚华人丧礼考论》是考察研究华人社会民间丧葬礼俗的力作;⁴⁹⁸黄文斌的《魂归与扎根—吉隆坡华人义山与社区历史之研究》谈及华人生死观念与丧葬礼俗;⁴⁹⁹裴颖的《马来西亚华人婚姻制度的演变》论述了关于华人婚姻习俗演变及华人婚姻习惯法;⁵⁰⁰曾玲的《新加坡华人宗乡文化研究》对华人婚丧礼节有部分论述;⁵⁰¹梁传经的《华人礼俗节日手册》有比较详尽的关于华人婚俗细节论述。⁵⁰²部分马来西亚相关法律、条规也是本节参考的重点,如:黄宗智、尤陈俊编《从诉讼档案出发:中国的法律、社会与文化》注重对诉讼档案的运用,其中“法律、公亲与跨国多婚制:中国福建与英属马来亚之间的“家庭事”(1855—1942)”从跨国婚姻角度,对福建籍华人婚姻法律问题进行了探讨;⁵⁰³陈晶芬在《光华日报》发表《登报离婚是否直接生效》,谈到华人看重婚礼及对待离婚的态度等;⁵⁰⁴胡亚丽《海峡殖民地婚姻法立法考察(1867—1941年)》研究了各民族婚姻法律问题等。⁵⁰⁵

7.1.2 华人“乡礼”(婚俗)对照习惯法的分析

⁴⁹⁷ Vaughan, J. D., *The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.

⁴⁹⁸ 李永球,《魂气归天—马来西亚华人丧礼考论》(金宝:漫延书房,2012年)。

⁴⁹⁹ 黄文斌,《魂归与扎根—吉隆坡华人义山与社区历史之研究》,马来西亚华社研究中心,2002年。

⁵⁰⁰ 裴颖,〈马来西亚华人婚姻制度的演变〉,《八桂侨史》1993年01期。

⁵⁰¹ 曾玲,《新加坡华人宗乡文化研究》(北京:中国社会科学出版社,2019年)

⁵⁰² 梁传经,《华人礼俗节日手册》(新加坡宗乡会馆联合总会,1989年)。

⁵⁰³ 陈慧彬,〈法律、公亲与跨国多婚制:中国福建与英属马来亚之间的“家庭事”(1855—1942)〉,载黄宗智、尤陈俊,《从诉讼档案出发:中国的法律、社会与文化》(北京:法律出版社,2009年),页351-395。

⁵⁰⁴ 陈晶芬,《登报离婚是否直接生效》,载《光华日报》1989年7月7日。

⁵⁰⁵ 胡亚丽,〈海峡殖民地婚姻法立法考察(1867—1941年)〉,《南洋问题研究》,2013年03期,页53-64。

“礼法结合”的“礼”是继承了中国传统的主要特征，华人礼仪基本上是在儒家思想基础上产生的，且对习惯法的演变产生了重要的影响。按儒学五礼（家礼、乡礼、学礼、邦国礼、王朝礼）之每一阶层均有吉礼，家祭祖先、乡祭贤哲、学祭孔子，邦国祭山川，王朝祭天地，为其余嘉礼、凶礼、宾礼、军礼之师。⁵⁰⁶中国传统受儒家影响最为深远，人们从出生到婚俗、殡葬祭祀活动，无不渗透着儒学的伦理纲常思想。华人移民早期，社会内部主要基于祖籍地方言差异而形成特定的社群结构，基于相同的伦理纲常，形成帮群认同因而与异帮群相区别。承载原乡历史、社会、文化记忆的乡土文化，在脱离中国祖籍地原乡轨迹后，在新的国家承担为华人社群整合与社团建立提供文化资源的使命，并伴随华人社会的建构而发展出具有社群边界的文化形态。⁵⁰⁷

华人礼俗文化的形成是随着华人自然而然迁移至此，而非被动形成。陈碧笙的《南洋华侨史》谈到：“在人生礼俗方面，华侨在生日、满月、周岁、婚嫁、丧葬等方面，几乎都完全照搬中国故里的礼俗。”⁵⁰⁸黄文斌在《魂归与扎根—吉隆坡华人义山与社区历史之研究》中，谈及华人生死观念与丧葬礼俗时，皆是引用儒家《礼仪》、《礼记》典籍，特别是葬祭礼仪基本沿用中国仪式传统，如“清朝末年南来吉隆坡找生计的华籍矿工也将这样的文化思想移植过来，可以从‘吉隆坡广东义山碑记’的文字记载便可以看出‘义’之精神的流露。”⁵⁰⁹华人对待“礼”的外在表现受传统价值观影响极深，因此在传统礼俗中常表现出延续传承中国传统文化、思想、观念的行为。

华人“乡礼”内容极其丰富，本节重点以华人婚俗为目标案例，主要以自 1846 年就在马来亚英国东印度公司服务，在新加坡、檳城与马六甲组成的英国海峡殖民地居住了 54 年，且先后担任过殖民地官员的英国人沃恩（Vaughan, J. D）对马来西亚华人风俗的考察记录作为参照，沃恩曾经发表《檳城华人笔记》（Notes on the Chinese of Penang），之后形成《海峡殖民地华人礼仪与习俗》。文中指出：“中国人如此依恋祖先的习惯，因此尽管在海峡与各国当地人交往了几代，

⁵⁰⁶ 郑文泉，《马来西亚近二百年儒家学术史》（北京：华文出版社，2018年1月），页181。

⁵⁰⁷ 曾玲，《新加坡华人宗乡文化研究》，中国社会科学出版社，2019年，页7。

⁵⁰⁸ 陈碧笙，《南洋华侨史》（南昌：江西人民出版社，1989），页456。

⁵⁰⁹ 黄文斌，《魂归与扎根—吉隆坡华人义山与社区历史之研究》（新加坡：马来西亚华社研究中心，2002年），页41。

但他们仍热心地坚持他们古老的风俗习惯。交往如此漫长和亲密，以至于中国人在很大程度上给殖民地的土著居民留下了不可磨灭的民族印象。”⁵¹⁰通过沃恩的记录，结合华人婚俗其他方面的情况，从依照中国传统婚俗的理念、执行传统婚俗程序和礼节，以及婚俗禁忌等方面，可见其传承中国传统习惯法的情况。

7.1.2.1 华人婚俗的权威性

在传统社会，婚姻家庭关系的调整属于宗族习惯法的范畴。宗族按习惯法掌管族内婚姻事务、对宗族成员有教导权、惩罚权乃至生杀之权的权威由来已久。宗族习惯法最初表现为不成文形式，是宗族成员世代口头传诵、行为传承自然形成，即俗成。传统礼记、宗族习惯法中均对婚姻婚俗有规定和要求：《礼记·昏义》对婚后的规定：“女子许嫁之后要在祖庙或宗子之家接受宗子、宗妇（宗子之妻）关于为妇之道教导。”⁵¹¹宗族习惯法对订婚、结婚年龄的规定，如《庞氏家训》规定：“男女议婚，必待十三岁以上方许行聘礼，恐时事变更，终有后悔。”⁵¹²在传统的中国社会，“三纲五常”、“三从四德”思想盛行，决定了中国传统的婚姻家庭制度具受父母支配、男尊女卑、夫权为上和家长专制等特征。一般要求男女双方门当户对，即门第相当，“嫁娶不拘贫富，惟择阀阅相当”⁵¹³等传统思想根深蒂固。

华人婚俗主要继承了传统婚姻中的“父母之命不可违”、“一夫一妻制”、“遵守成婚年龄”、“重男轻女”等观念和传统，这些婚俗规范在早期华人婚姻生活中同样具有很强约束力，表现出“不可违抗”的极强权威性。

一为华人婚姻奉行“父母之命，媒妁之言”。在马来（西）亚，随着华人及其风俗习惯的共同迁移，中国传统婚姻家庭制度和礼俗也比较完整地随之移植而来，只随着时间推移跟随社会风尚及相关规定发生变化。然而对“父母之命，媒妁之言”的严格遵守，可以说是中华婚俗中最为稳定而独特的部分。

⁵¹⁰ Vaughan, J.D, The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.P4.

⁵¹¹ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年），页18。

⁵¹² 《庞氏家训》，见翁福清、周新华编注《中国古代家训》，中国国际广播出版社，1991年8月版，页269。

⁵¹³ 《泾川万氏宗谱·家规》。

沃恩在对华人生活习俗进行大量深入细致观察的基础上，系统完整记录了华人婚俗在马来（西）亚华人社会的作用和影响，对子女按照父母意愿成婚论述如下：

有些华人可能有不止一个妻子，但元配是最受尊重。英殖民地当局尊重华侨的婚俗习惯，规定华侨只能有一位是妻，其余只能是妾侍。华人在择偶时，往往选择门当户对的人为对象，“父母之命，媒妁之言”是中国传统家庭的婚俗规则，在华人家庭也承袭了这种传统。父母选择结婚对象，通过媒人从中牵线。如若子女不情愿，但最终还是屈服于“父母之命，不可抗拒”。⁵¹⁴

《叻报》对华人婚俗，特别是与西方国家婚姻观的比对情况也有关注：

“中国男女婚嫁必先之以父母之命媒妁之言，六礼既备，然后能同牢合卺，否则拟之。以钻穴隙相窥、逾墙相从为父母、国人所不齿。西国则不然，男女相悦彼此同愿即可配合。”⁵¹⁵

华文作家笔下常见华人婚俗的描写，文学作品中的闽南华人婚俗大多偏向“男女非媒不相知名”这一传统婚俗理念。福建籍华人作家庄维民在《鲤城摭忆》中回忆了兄长的婚姻：⁵¹⁶

“正是哥哥开始谈论婚娶的时候，故乡嫁娶习俗依然守旧，同乡同姓的结合自是例外，假如是由媒妁巧言撮合，经过那刻意安排的几秒钟“对看”后，你一首肯，终身大事底定。这种近乎盲婚哑嫁的方式，拨弄着多少青年男女的命运。”

然而“近乎盲婚哑嫁”只是针对结婚男女而言，却是双方父母早已确定的事了。

二为华人社会奉行一夫一妻制。马来（西）亚不同民族有着不同的婚姻制度，马来人依伊斯兰教法实行“一夫多妻制”，华人仍沿用中国传统的“一夫一妻”制。

裴颖在《马来西亚华人婚姻制度的演变》中指出：“伴随着大量妇女的出洋，中国传统的婚姻制度也移植于马来亚。”尤其是与马来族“一夫多妻制”的制度

⁵¹⁴ 裴颖，〈华侨婚姻家庭形态初探〉，《华侨华人历史研究》，1994年第一期，页42。

⁵¹⁵ “与客论中西异礼”，《叻报》，1896年9月12日，第4454期。

⁵¹⁶ 【菲】庄维民〈鲤城摭忆〉，《岛国情浓》（台北：秀威资讯科技股份有限公司，2010），页23。

形成强烈对比，华人在婚姻问题上“是服从一部由中国传统习惯法演变而成的新的婚姻法。”⁵¹⁷

三为规定结婚年龄。如，归安嵇氏宗族规定“男子二十以上皆可婚，女子十六以上皆可嫁。”⁵¹⁸

马来西亚《法律改革（婚姻与离婚）法令》规定：

男子最低结婚年龄为 18 岁，女子为 16 岁，如果女子在 16-18 岁结婚须征得家长的同意，经批准后，必须在一个月內举行婚礼，否则婚姻无效。

四为“重男轻女”观念根深蒂固。家庭观念在男女双方谈婚论嫁的时候就已约定俗成，这是传统婚俗在华人观念中的延续和坚持。在沃恩的文字中对此有两段记录：⁵¹⁹

当华人死后，他的名字，以及他的出生和死亡日期，都被刻在一块碑上。这块牌位是神圣的，只有死者的男性后代或最近的男性亲属才能触摸，但绝不是他的女儿或其他女性。

在大多数情况下，父亲在制定遗嘱时，都会让他的财富在所有人之间平均分配，但女性除外。女子不参加财产分配，这在婚姻之初就是清楚的。

7.1.2.2 华人婚俗的强制性

中国的宗族习惯法通常运用大量约束性条规来调整宗族成员的家庭、婚姻和继承关系，以确保本宗族内部血统的纯正和统一，宗族习惯法在婚姻方面的规定主要体现在婚姻礼仪规制方面。《旁氏家训》规定：“娶妇初归，唯祠堂，见舅姑，次及本房有服亲属，不得概见他姓诸亲。”⁵²⁰一般在中国传统社会，祭拜宗

⁵¹⁷ 裴颖，〈马来西亚华人婚姻制度的演变〉，《八桂侨史》，1993年01期，页27。

⁵¹⁸ 《嵇氏宗谱，条规》。

⁵¹⁹ Vaughan, J.D., The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.P23、26.

⁵²⁰ 《旁氏家训》，见翁福清、周新华编注《中国古代家训》，中国国际广播出版社，1991年，页269。

祠是承认双方婚姻有效的标志。早期基本传承儒家传统的“纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎”等所谓的汉族传统的婚姻“六礼”⁵²¹。

纳采，男方家请媒人去女方家提亲，女方答应议婚后男方家备礼前去求婚。

问名，男方家请媒人问女方的名字和出生年月日。

纳吉，男方将女子的名字、八字取回后，在祖庙进行占卜。

纳征，亦称纳币，即男方家以聘礼送给女方家。

请期，男家择定婚期，备礼告知女方家，求其同意。

亲迎，婚前一两天女方送嫁妆，铺床，隔日新郎亲至女家迎娶。

以中国福建泉州当地的婚俗礼仪为例，因“闽台汉族婚姻习俗，滥觞于儒家传统纳采、问名、纳吉、纳征、请期、亲迎等所谓的‘六礼’。婚礼之繁文缛节，世所罕见，因此所涉及的民俗现象极为丰富。”⁵²²泉州人林善忠曾在其《闽女出阁图》中以方言文字和图画描述过传统的闽女出阁图景，可见其讲究礼俗之盛：

523

“闽南风俗厚世事，结婚娶某大代志。提生月，三日圆，挂手指，去压定。轿前盘讲阔气，查某团出嫁就像着贼偷。良辰吉时来梳髻，新娘礼服缘钱袋。乌巾大笠盖靛妹，新人出客着哭嫁。姨婆撒缘钱，人未到缘先到。今年娶媳妇，明年生打捕……”

“牵新人过门槛，脚步踏落地，金银无地夏。风炉炭火不通惊，脚步慢慢到大厅。入门拜高堂，夫妻相见请吃茶，公婆婶姆走礼数。办筵席来宴宾客。闹洞房是习俗，七日内无大小。双人返请子婿，子婿钱看家势。落灶脚启水井，人人疼痛鬼乡里。分花娘娘来报喜，明年现喇生贵子。”

“求庚”、“挂手指”、“开脸”、“撒缘”、“上头”、“轿前盘”、“陪嫁妆”、“等灯请出轿”、“宴宾客”、“闹洞房”、“请吃茶”等传统婚俗得以生动呈现。

⁵²¹ 徐杰舜，《汉族风俗史》第一卷，学林出版社，2004年，页321。

⁵²² 方宝璋，《闽台民俗研究》（北京：人民出版社，2013），页104。

⁵²³ 《闽南传统婚俗，你知道多少？》，2017-12-02 发表于文化，原文网址：<https://kknews.cc/culture/8x2aygl.html>。

福建泉州婚俗基本保留了《泉州府志》⁵²⁴、《泉州习俗》⁵²⁵等文献记载的几大环节。民国时期，泉州地区完整的婚礼包括：⁵²⁶

婚前程序：包括“提生月”“相亲”“聘礼”“戴手指”“轿前盘”几个环节，基本保留了中国传统婚俗“六礼”。

婚娶过程：包括“新娘笄礼”“新郎冠礼”“踢轿门”“牵新人”“相见”“合卺交杯”（闽南话称“食房内桌”）“上厅桌”“宴客”“闹新房”等环节。

婚后礼节：包括“庙见”（闽南话称“启公”）“拜茶”“会亲”“落灶脚”（新娘下厨）“换花”“回门”等环节。

闽南婚俗一般遵循古制婚俗“六礼”，而以“亲迎”仪礼为核心。“纳采、问名、纳吉、纳征、请期”这5项仪礼主要是男女方两家在“亲迎”仪礼之前不对外公开的家庭内部互动行为，一般是在媒人、男女方家长、男方叔伯或宗亲之间的有序的、程序化的互动礼节。后来又被当地人简化为：看人，即为相亲与订婚；下聘金聘礼；看日送日等3个仪礼，作为“亲迎”仪礼的前期准备，具体仪式为：⁵²⁷

男女青年的见面，交换信物与八字名帖；

双方家商量聘金、聘礼；

议定“亲迎”的日期；

准备好“亲迎”仪礼。

在上述仪礼过程中，男方持主动态度，女方则矜持而有礼，完全符合儒家“明媒正娶”的传统规范，也可见中国传统婚俗对于婚前“六礼”的重视。

中国闽南传统婚俗一套礼俗观念和程序，在海外华侨社会得到比较完整的传承和延续。

⁵²⁴ 《泉州府志》，“泉州市地方志编纂委员会”点校（乾隆版），77卷，2003年。

⁵²⁵ 陈垂成，《泉州习俗》，福建人民出版社出版，2004年3月。

⁵²⁶ 邹媛媛 吴阿樊，〈泉州东南部地区传统婚俗礼仪传承情况调研分析〉，《媒介与文化研究》，2016年第4期总第35期，页111。

⁵²⁷ 钟建华，〈闽南传统婚俗及其仪式歌的交互研究——以安溪县“八社”为考察地〉，《河北北方学院学报》，第31卷第1期，2015年2月，页33-34。

首先在观念上，华人视婚俗礼节为婚姻最重要的体现。对内为自身观念上的传承，对外则为广而告之，用以确认婚姻双方的权利义务。《叻报》曾有报道：

“盖结婚纯以爱情为主体，而不拘婚礼之形式者，仅彼天性纯笃且真能自觉之极少数之男女能之。以其于结婚前，必经过许多相当之过程，确认彼此能为夫妇之结合，于是结婚以后，始能互相扶助，相互敬爱。”

中国传统的婚姻制度在马来西亚华人社会移植比较完整，华人习惯上把中国传统婚礼作为结婚标志，讲究明媒正娶。⁵²⁹除了结婚典礼习俗的保留外，华侨曾大力倡导能够形成一种法律效应式的结婚证明，不仅仅是举行婚礼，更应该有明确的书面存据。这非但有利于婚姻的见证感，更有利于婚姻的持久度，如：

“即贸然盲目而结合者，则非有一种形式上之表示，以披露其夫妇正式结合之关系于社会，使双方种种义务与责任之所在不可。”

1891年，福建永福人力钧在新加坡和槟榔屿等地游览，他对槟榔屿婚俗的看法是，“六礼具备，亲迎不行于中国，犹于海外是之。至新妇入门合卺，礼毕偕谒家庭，此昏（婚）礼之近古者。”可见，华侨的婚俗源于悠久的中国传统，虽然某些古代婚俗在中国已不流行了，但华侨社会反而依然故我。⁵³⁰

其次，华人婚俗注重沿袭中国传统婚俗礼仪程序。包括婚前程序、结婚仪式、婚后礼节。

英国人沃恩记述的婚姻“六礼”以及婚礼、婚后程序与中国传统婚俗非常相似，对照中国传统婚俗“六礼”及婚礼后礼节可见两者之关联：⁵³¹

先看结婚前的说媒、订婚等仪式，大致五道礼节：

一为媒人介绍。媒人向男方描述女士和她的家人。

⁵²⁸ “华侨婚礼问题之我见（二）”，《叻报》，1924年5月3日，12424期。

⁵²⁹ 裴颖，〈马来西亚华人婚姻制度的演变〉，《八桂侨史》，1993年第1期，页27-30。

⁵³⁰ 力钧，《槟榔屿志略》，卷7（风俗志）。见裴颖，〈华侨婚姻家庭形态初探〉，《华侨华人历史研究》，1994年第一期，页28。

⁵³¹ Vaughan, J.D. *The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.P23.

二为测八字。如果双方父母同意，中间人用一张写有年轻人姓名、出生日期、父母姓名、住所地点和其他细节的红纸条，拜访女孩的父母。女孩父母同意，会递给中间人一张红纸。此为“问名”。

中间人将两张纸带到占星（懂得“看八字”之人）处，了解两人的结合是否吉祥。此为“纳吉”。

三为交换信物。男人送金戒指和其他珠宝，女孩送回金发夹或其他珠宝，后订婚。此为“纳征”。

四为算日子。咨询占星确定结婚日期，并同意支付一笔钱给新娘的父母。直到结婚那天，新郎很少或从未见过他的未婚妻。此为“请期”。

五为送聘礼订婚。一条烤猪肉、几美元、两瓶亚拉克酒或白兰地、两只鸡、一个小盒子，里面装满了占星或算命先生的纸，里面提到了吉日，还有两支装饰着的蜡烛用彩纸放在托盘上，通常是红色托盘，由媒人带到女孩家。此为“亲迎”。

可见，沃恩文中所述华人婚前仪式，虽因中英文修辞、表达有别，而其程序、内涵、形式、规则要求方面，则与中国传统婚俗的“六礼”是相同且一致的。

而至于结婚仪式中的礼节，⁵³²无论仪式环节、细节安排，还是程序要求，则更多可见其继承福建泉州婚俗的文字：

婚前祈福：婚礼当天须祈福，新郎将尽可能多的钱放在一个黄铜托盘上，连同四支蜡烛，一只用彩色纸剪下来的鸟贴在蜡烛上；另一对有一条纸龙，鸟代表凤凰与龙对应是夫妻忠诚的象征。托盘上放两红纸条，分别写男女孩及父母姓名、年龄和出生地。

新娘礼：女孩接受两条围裙、两双鞋、一块猪、一只鸭、一些水果、提到她丈夫的纸和一对蜡烛。此为“新娘笄礼”。

新郎礼：将剩下东西连同一双鞋、一把扇子、一条丝质领带、一个钱包、两个美元、五个金纽扣、两个用丝线绑在一起，作为送给男方礼物。此为“新郎冠礼”。

敬茶：一个小男孩端茶递给客人，带领新郎到新娘的卧室。这是他们的第一次见面。此为“相见、合盃交杯”。

⁵³² Vaughan, J.D., *The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.P25.

祭拜：敬拜仪式。男方指门，女方出；男方指轿或马车在外等候，新娘进门。此为“踢轿门”。

宴请宾客：新郎指着上层的房间，在那里盛宴。在离开新娘父母住所时，大量的饼干被烧掉以求好运。此为“宴客”。

以上这套婚礼过程几乎涵盖了福建泉州地区的礼仪过程，且呈现两个特点：一是比较完整继承中国传统婚俗；二是特别注重礼节及其象征意义。

至于婚后仪式，在程序上依然移植了中国传统婚俗，只是在沃恩的记录中，将朋友闹新房的环节放在了婚礼之后，并非如泉州婚礼那般的在婚礼当天：

祭拜：三天后在自家祭拜，后到新娘父母家祭拜。

敬茶：祭台两边各摆一椅，新娘奉茶给夫母，夫递茶杯给父。婆婆给新娘送礼，父亲也一样，然后全家向神像磕头。

送福：婚后头三天，在家宴请朋友。

闹新房：宴会结束，丈夫带朋友们见过妻子。

女方回礼：十二天后，回女方家举行宴会。

对比泉州婚俗的婚后礼节，“庙见”“拜茶”“会亲”“回门”等环节皆在其中。

在梁传经《华人礼俗节日手册》中也详尽记录了早期的华人青年男女由媒人包办、长辈决定的婚俗传统，与沃恩的记录非常相似，也是一有力证明。《华人礼俗节日手册》中的婚俗礼仪如下：⁵³³

“说媒”：婚聘条件是以“门当户对”为基本，也考虑对方的家世和嫁娶双方的条件。

“相亲”：媒人为男女双方牵线，带领男方拜访女方。

“纳彩”或“提亲”：男方请媒人向女方说明结婚请求，并向女方索取姓名和生辰八字，以占卜婚姻吉凶。纳彩时，男方要送礼，而不同的方言群体可能有不一样的6件物品，一般包括聘金、龙凤烛、金饰、水果等。

“订婚事宜”：多由双方亲属朋友帮忙协定，男方再送礼到女家去决定婚约。

⁵³³ 梁传经，《华人礼俗节日手册》，新加坡宗乡会馆联合总会，1989年，页100—102。

“迎娶新娘”：从双方家门口的装饰到迎亲队伍的抵达、接新娘、进男家、敬茶拜堂和宴客等，更是充满驱凶纳吉的迷信色彩。

“回娘家”：婚后的仪式也有诸多讲究。

早期移民马来（西）亚的华人婚俗主要承袭了中国地方习俗，与当地其他族群婚俗习惯形成明显差异，具有显著的地域性。马来（西）亚华人传统婚俗同样有提亲、下聘、定婚、纳采（双交换礼物）、择日、成亲等环节，但比一般华人婚俗更讲究细节，有更多的繁文缛节。这或许是马来（西）亚华人执着于僵化了的华族风俗，不知比较取舍的结果。⁵³⁴也是习惯法强制性在华人社会潜移默化发生作用的结果。

至于 1986 年马来西亚华团华人礼俗革新工委提出的《华人礼仪范例》，提出华人礼俗应当侧重摒弃迷信思想，繁文缛节的陋习，应提倡简洁节约的精神，对各项礼俗包括婚俗的革新建议，一为继续发扬华族礼仪的优良传统，二为适应生活需求之必须。华族婚礼除必须按照法令注册结婚之外，若按照宗教信仰或风俗举行婚礼，应注意下列事项：⁵³⁵

是否举行订婚仪式，由男女双方共同决定。

传统婚礼中的纳采、礼聘、送礼饼和过大礼的习俗，可免则免。

迎亲仪式尽量简化，以方便双方为主。

新郎、新娘应遵行对家长表示感恩的奉茶仪式。

如举行婚宴，可按照下列仪式：

- (1) 双方家长或代表致辞**
- (2) 新郎、新娘与全体嘉宾互相敬酒**
- (3) 来宾代表致简短贺词**
- (4) 婚宴只设五道菜、便饭**
- (5) 婚宴贺仪以不超过十五元为宜**
- (6) 不举行婚宴者，可采用茶会、自由餐或其他庆祝方式**

⁵³⁴ 莫美颜，〈马来西亚华人传统婚俗〉，《东南亚南亚信息》，1999 年第 4 期，页 20。

⁵³⁵ 马来西亚华团华人礼俗革新工委，《华人礼仪范例》，雪兰莪中华大会堂印制，1986 年，页 1-2。

(7) 如认为有必要，可视实际境况举行自由式宴会

(8) 鼓励举行简单而隆重的集体结婚仪式

由此，一方面仍可见传统婚俗中的“订婚”、“纳采”、“礼聘”、“送礼饼”、“过大礼”等习惯法的持续作用，另一方面是中国传统习惯法在时代背景下与时俱进、本土化调试的现实需要。

7.1.2.3 华人婚俗的惩罚性

在婚俗方面，“惩罚性”突出体现在婚俗的“禁忌”。华人看重婚俗，尤其讲究不触碰婚俗禁忌。各方言群虽有差异，但基本在以下三个方面有相同观念，都是婚礼禁忌的情况：⁵³⁶

一是**通婚禁忌**。华人在近亲结婚和不同族群之间禁止通婚是有禁忌的。不仅如此，有些地方还避免同姓结婚，这是对近亲结婚禁忌的更强烈表现之一，特别在第一、二代华人的婚姻观念中，“同姓不能结婚”是比较普遍的婚姻规则。直至后期了解到近亲结婚的弊端之后，无亲属关系的同姓才不影响通婚。原首相马哈蒂尔也曾说：⁵³⁷

“华人一直都在逆境中挣扎求存，四千年来经过一代又一代的择优汰弱，只有强者才能生存，相较马来人不排斥近亲通婚，华人习俗禁止近亲通婚使华人产生更能适应不同环境的下一代。”

二是**婚期禁忌**。华人普遍重视婚期，确定互为结婚对象后，男方父母先拿双方八字请人择良日，选定黄道吉日，新人的生辰八字不可相冲。一般地，华人不会选择在农历四月清明节、七月鬼节和重阳节前后结婚，观念里认为意头不好。更严格者，婚期不会选择在冲撞新郎新娘的四个月内，如选择了冲撞父母的四个

⁵³⁶ 陈润旭，《马来西亚玻璃口新村广西籍华人婚姻研究》，广西师范大学硕士学位论文，2021年5月，页72。

⁵³⁷ 陈中和，《多元族群社会的族群政治：马来民族主义和马来西亚的建国》，（中国社会科学出版社，2021年3月出版，页6。

月，则需要做仪式去化解。婚礼的各个环节也非常注重时间早晚，讲究避免凶时，以求吉利。如：沃恩在《海峡殖民地华人礼仪与习俗》的记录：

“结婚前，新郎要再次咨询算命者，算命者确定了结婚的日期和时辰，并同意支付一笔钱给新娘的父母。”⁵³⁸

三是参加婚礼人的禁忌。婚礼仪式中安排何人出现在何场合、环节也有特别讲究。仪式前，要按照习俗确定各环节参与或陪同，特定的环节需要特定身份或特征的人来办，或规定某些环节不允许某些身份、关系、特征的人出现。通常双方父母辈各自商量安排，避免不合适的情形。如：

女性长辈中有“福气”之人才能帮新娘上头，意为“将福气带给新娘”。

送嫁时，要回避一些人。比如不是父母双全的人，丧偶或离异的不可以送亲；有的地方嫂子也不可以送亲，因为“嫂”的发音有“sao”（扫）出去之意；自家有红白事者都要回避、生肖相冲的人不可参观洞房；⁵³⁹礼金则要避免单数等。

有的地方新娘进门的仪式中，为避免“冲”到公婆，家公家婆要先回避。因为在传统婚姻观念中，结婚仪式里的新娘为最大。

沃恩观察记录中的华人婚俗是讲究仪式、程序、规则和寓意的，华人婚俗传承延续中国传统婚俗集中体现在婚姻礼俗的观念、婚礼前后的仪式环节，可见传统婚俗的权威性、强制性和惩罚机制对华人婚姻的影响和作用。

7.1.3 中国传统“乡礼”习惯法移植马来西亚的特征

“乡礼”习惯法移植马来西亚的主要特征。以上华人“婚俗”的案例仅为“乡礼”单一角度的探讨，当然许多“乡礼”范畴下的“礼”都存在习惯法特征。如，华人丧葬文化中的条规、华人宗族的族谱、族规中的惩罚性条规等。在移植中国传统习惯法方面，华人“乡礼”呈现出它的独特性：一是乡礼所包含内容大多与

⁵³⁸ Vaughan, J.D., *The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in *Asia Historical Reprints*, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.P23.

⁵³⁹ 万建中，《中国民间禁忌风俗》（中国电影出版社，2005年），页148。

地域性相关,呈现较强的地域色彩和特征,不同方言群显现不同文化特色与礼俗,其传承延续的程度和效果也是不大相同;二是华人乡礼受马来西亚本土影响较大,不同时期可能存在不同惯例,与中国传统乡礼表现出一些差异;三是华人乡礼习惯法的成文化程度较低,多为口头流传的规则,多体现在实践环节,却少见于文本材料。

中国传统“乡礼”移植马来西亚后的文化传承意义。在习惯法理论中需要引起关注的,尤其是华人“乡礼”关于风俗习惯等传统文化之上,还有一个文化传承意义上的价值。习惯法与传统文化具有天然的亲缘性,这就使得习惯法对传统知识的传承和保护具有很高价值。首先要回答传统文化为什么需要习惯法进行保护?其二需要探讨习惯法对于传统文化进行保护的可能性和价值所在。这是在习惯法与国家法比较的层面需要解决的问题,我们能够在习惯法与传统文化的亲缘性问题上找到回应:一是习惯法本身可视为传统文化的一部分,习惯法类属于传统制度的范畴;二是习惯法与传统文化皆以儒家文化为纲领,如儒家“天地君亲师”在传统文化和习惯法中都有体现;三是习惯法与其他传统文化是同质和同化的,比如传统文化婚俗是家庭大事,其中涉及大量的传统习俗和仪式,仪式中需要人手,由此帮工习惯法就发挥作用了。因此,在习惯法确认理论上,对传统文化传承与保护,是习惯法之更高层面的价值体现。

7.2 马来西亚华人“乡社”研究及对照习惯法的分析

7.2.1 关于马来西亚华人“乡社”的研究

本论文研究中的“乡社”是《泰泉乡礼》范畴中“为司乡之祀事”之意,以宗教寺院习惯法为主要研究对象。宗教寺院习惯法是一种以神灵崇拜为基础依据神的权威而形成的习惯法。⁵⁴⁰华人宗教与移民中的宗族和家庭密不可分,华人移民往往以家庭、宗族为单位争取各种生产和生活资料,在处理同其他移民群体的关系时,各种神灵和祖先崇拜就是他们借以区分、协作或认同的方式。在马来西

⁵⁴⁰ 高其才,《中国习惯法论》(北京:社会科学文献出版社,2015年),页132。

亚华人社会，学术界一般公认的看法是，“早期华人南来时建立的寺庙、公冢、祖祠、互助社等可算是乡团（此处乡团指华人地缘性社团）的雏型。”⁵⁴¹

马来西亚华人宗教寺庙研究众多，以研究妈祖信仰、九皇大帝信仰为比较常见，也有对崇拜关公、大伯公、拿督公等的相关研究。学者认为，对于海外的华人移民而言，庙宇除了提供信仰上的需要，也承载着中华文化及移民的乡愁，更是南来华人从“落叶归根”到“落地生根”的重要标志。⁵⁴²这些研究多将宗教以维系华人与马华社会的纽带和慰藉华人心灵的精神力量为宗旨进行研究，其中有不少将中国宗教信仰和马来西亚华人信仰的比照研究。林水椽、骆静山的《马来西亚华人史》、⁵⁴³高伟浓的《东南亚华人信仰诸神考说》、⁵⁴⁴苏庆华的《马新华人研究-苏庆华论文选集》（第五卷）⁵⁴⁵（研究华人社会、传统民间习俗和信仰）等著作对华人社会、民间习俗、信仰等研究有参考价值；陈爱梅的《福州寺院的南洋印记》、⁵⁴⁶《霹雳庙宇史料概述》等对于华人庙宇从案例视角有深刻研究分析；张禹东的《马来西亚华人的宗教文化》、⁵⁴⁷《华侨华人传统宗教及其现代转化》⁵⁴⁸在华人宗教、信仰及其族群凝聚方面发表了有见地的观点与见解。

通过宗教处理华人事务也是其功能之一，有关讨论也略有提及：如拉曼大学中华研究院“华人历史研究青年培训计划：马来西亚华人历史重构——以马六甲青云亭为考察案例”的讨论问题中，关于“华人信仰和当地信仰会不会有冲突的问题”，在对青云寺如何处理华人宗教事务有一些记载，当时种族之间各有不同的甲必丹，包括马来人及印度人，但没有实际的法律权力，都靠长者管制（自治）及社会礼俗契约来管制。⁵⁴⁹华人宗教研究中与中国传统乡社、宗教寺庙习惯法研究也有可对照之处。以神权为基础形成的多元化的华人宗教、寺庙文化及其条规、

⁵⁴¹ 刘崇汉，《独立前华人乡团组织》，载《马来西亚华人史新编》（第3册），页347。

⁵⁴² 陈爱梅，《霹雳庙宇史料概述》，载陈爱梅、杜忠全合编《南洋华踪：马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》，中国社会科学出版社，2017，页14-16。

⁵⁴³ 林水椽、骆静山，《马来西亚华人史》，马来西亚留台校友会联合总会出版，1984。

⁵⁴⁴ 高伟浓，《东南亚华人信仰诸神考说》，泰国曼谷大通出版社有限公司，2001年。

⁵⁴⁵ 苏庆华，《马新华人研究-苏庆华论文选集》（第五卷），马来亚文化出版，2016年。

⁵⁴⁶ 陈爱梅，〈福州寺院的南洋印记：福州佛教与马来亚华人社会关系探析〉，《华侨华人文献学刊》（第六辑），2018年01期，页91-121。

⁵⁴⁷ 张禹东，〈马来西亚的华人宗教文化〉，《华侨华人历史研究》，1999年第1期。

⁵⁴⁸ 张禹东，〈华侨华人传统宗教及其现代转化〉，《华侨大学学报》（人文社会科学版），2001,(04)。

⁵⁴⁹ 拉曼大学中华研究院“华人历史研究青年培训计划（五）：马来西亚华人历史重构——以马六甲青云亭为考察案例”讨论问题。回答者为拉曼大学中华研究院黄文斌。

惩罚措施等，皆为宗教寺庙习惯法研究之列，但从文献中挖掘的此类文本尚不多见。以华人宗教为例讨论中国传统宗教习惯法移植马来西亚的特征与影响。

7.2.2 华人宗教对照习惯法的分析

宗教也是一种生活方式，包括法律、社会、道德、规则等，因此研究华人社会习惯法，与宗教活动密不可分，特别在马来西亚华人生活中，这种纯属民间性、私有性、自发性的宗教和神灵超越国界迁移传播，在一定程度上融合了不同国家和民族之间的各个社会群体的矛盾纠葛，成为跨国移民华人社会一个重要联系纽带和媒介，在习惯法移植方面起到了一定的促进作用。

马来西亚华人宗教信仰和宗教社团非常丰富，本节选用新加坡福德祠绿野亭（简称“绿野亭”）作为研究个案，对华人宗教习惯法的移植问题作以探讨。在文本资料收集过程中了解到，二战期间，当时的华社为了躲避检查，很多的文字资料都被销毁，能参考的文本很少，但难得的是绿野亭竟然还存有光绪年间的一些记录，且在庆祝绿野亭 180 周年纪念时，部分学者整理出版了《福德祠绿野亭丛书》，⁵⁵⁰还有一些与其历史相关的碑铭、章程、纪念特刊、账本、会议记录等各类文献⁵⁵¹，这是其一；其二，新马地区的宗乡会馆不少，但有近 200 年历史的并不多见，绿野亭就是其中之一；其三，绿野亭是一个非常特殊的组织，据碑文记载，它创立于 1824 年，是当年粤语和客语两个方言群为共同管理庙宇与坟场所建立的组织，它既管理庙宇和坟山，又是当地广惠肇、嘉应五属、丰（顺）永（定）大（埔）广客三社群 11 所会馆的最高联合机构，⁵⁵²因此非常独特。

7.2.2.1 华人宗教信仰的权威性

⁵⁵⁰ 李振玉，福德祠绿野亭公会（2004 年度会长），（资料来自福德祠绿野亭庆祝 180 周年纪念会讯）。

⁵⁵¹ 有关绿野亭的文献、碑文部分见陈荆和陈育菘《新加坡华文碑铭集录》第 70—93、231—261 页。文字部分见曾玲主编：《新加坡福德祠绿野亭文献汇编之一：1920—1927 年会议记录》、《新加坡福德祠绿野亭文献汇编之二：1953—1959 年会议记录、1957—1959 年绿野亭坟山迁葬委员会会议记录》、《新加坡福德祠绿野亭文献汇编之三：1887—1933 年海唇福德祠绿野亭义山逐岁进支簿》^① 新加坡华裔丛书福德祠绿野亭系列^② 新加坡华裔馆 2005 年版；1927 年福德祠绿野亭章程；《福德祠绿野亭沿革史纪念特刊》^③ 新加坡福德祠绿野亭 1960 年版。

⁵⁵² 曾玲，《新加坡华人宗乡文化研究》（中国社会科学出版社，2019 年 2 月版），页 141。

陈志明曾从华人宗教信仰的角度对华人族群文化的共同性进行了分析。从表面现象上看，东南亚华人宗教信仰习俗因为地缘、方言不同而有各自的崇拜对象和习俗，表现出明显的地域化特点。⁵⁵³然而又因为共同的信仰而具有跨地域的相似性。

在华人社会，即使祭祀同一神明也有不同的祭祀场所和信仰习俗，比如，同是信奉妈祖，福建人、潮州人、海南人则分别以天福宫、粤海清庙、海南会馆天后宫为主要的崇拜庙宇。即便不同方言群也可有共同的信仰，比如：马来（西）亚吉兰丹东布赖村是由闽南客家宗族移民组成，是一座已六百年历史的村落，居住此地的全是华人移民，全都始终不渝地信仰华人本土观音，通过水月宫观音诞三场仪式：请神、游神、祭天地，进行祭祀活动；⁵⁵⁴“新山游神”起源于潮汕地区，是随潮州民俗成为祭祀和崇拜对象，沿用中国原乡风俗和仪式的民俗活动，后期发展成为闽、客、粤、琼共同参与，成为凝结华人超越族群的精神力量。⁵⁵⁵

虽不同祖籍地祭祀礼俗各有差异，但在这些差异性后面却有着共同性或相同性，如共同的信仰渊源、共同的崇拜对象、共同的神诞节庆、共同的祭祀礼俗和共同的宗教观念等。⁵⁵⁶这种跨地域性的“相同之处”或共同性，反映了华人族群共同的精神心理需求，“体现出华人文化传承中的中国文化渊源，也表明各地华人有某些共同的文化认同特质”⁵⁵⁷。这种共同性为绿野亭这种多方言群、多祖籍地华人共同崇拜、祭祀、团结创造了条件和可能性。这是宗教信仰的权威性决定的。

在马来（西）亚、新加坡一带，福德祠多被称为大伯公庙，供奉福德正神为主神。海唇福德祠是南来拓荒的闽粤移民最早所建的庙宇之一，庙里立有两块1854年的石碑。其中一块是“广惠肇”所立的“重修大伯公庙众信捐题芳名碑

⁵⁵³ 陈志明《迁徙、家乡与认同---文化比较视野下的海外华人研究》（北京：商务印书馆，2012年），页17。

⁵⁵⁴ 廖筱雯，《马来西亚的华人村落—布赖村观音诞仪式探究》（中央民族大学硕士学位论文，2011年4月）。

⁵⁵⁵ 胡超，〈从华人民俗到国家非遗—马来西亚新山游神中的华人身份研究〉，《文化遗产》，2021,(04)，页135-143。

⁵⁵⁶ 张晶盈，〈东南亚华人文化认同的内涵和特性〉，《华侨大学学报（哲学社会科学版）》2021年第3期，页15-25。

⁵⁵⁷ 陈志明，《迁徙、家乡与认同---文化比较视野下的海外华人研究》（北京：商务印书馆，2012年）页17。

记大伯公庙序”碑。碑文除了记录修建过程，还强调了广惠肇社群与福德祠的关系：

“兹我广惠肇府人等羈旅于此，环居一埠，敬立福德神，建庙以壮神威，设祀以崇祀典，由来尚矣！… …”⁵⁵⁸。

金石资料显示，福德祠最初仅是一处无主的华人移民坟地，后来因有华人的祭拜而成为一间小庙，也就是经由孤魂崇拜转变而来的庙宇祭祀。再有，也是因重修立碑一事，客家的“嘉应五属”和“大丰永”加入进来，因而扩大了福德祠的社群边界，也因此使得福德祠具有了管理两个移民社群的功能。有了这个功能，庙宇也就同时具备了权威性。

殖民时代，坟山、庙宇普遍存在于华人各社群，作为华人移民社会组织形态的重要组成部分，19世纪的新马地区，几乎每个移民社群都有自己的坟山或庙宇，习惯以“亭”称之。坟山庙宇组织既是处理丧葬和祭祀，又是为社群成员界定身份，还承担管理事务，在社群具有很高地位和影响力。

7.2.2.2 华人宗教条规的强制性

共同“神”的供奉逐渐成为海外华人华侨定期祭祀和频繁聚会的场所，为了适应生存和发展全新环境的需要，这些宗教场所又逐渐成为华人华侨日常议事、调解纠纷、兴办公益之地，其社会交往与灵性互动的定期性与制度性等特征预示着神缘性华侨华人社团的初步形成。⁵⁵⁹无论其祭祀、聚会的形式、流程，还是其议事、调解、办公益的过程，都是遵守相关条约、规定、规范的过程。

绿野亭内部关系的架构、组织结构以及章程，是在光绪十二年（1886）的《福德祠二司祝讼公碑》中被确认下来的，碑文如下：

缘因海唇福德祠内二司祝人争闹喋喋不休，致讼公庭。蒙总巡捕护卫司二位大人提

⁵⁵⁸ 曾玲，〈移民社群整合与华人社团建构的制度化——新加坡福德祠绿野亭（1824-1927）研究〉，《史学理论研究》，2008年第2期，页23。转引自《新加坡华人碑铭集录》，页70-79。

⁵⁵⁹ 张鹏、杨林坡，〈东南亚华人基督宗教社团的特性及其对民心相通的贡献〉，《世界宗教文化》，2020年第6期，页30-34。

讯在案，随转谕两造绅商秉公妥办，兹已平允无异词。此后共敦和睦永相亲爱，特立明字存据。

谨将章程列左：

一议所有入庙参神宝烛香油等项，及内外题福、潮、海南帮所捐签之银，一概归入庙尝，不许投充，以免滋事。

一议众请司祝四人，广帮二名，嘉应丰永大帮二名，其人归值年炉主酌请。

一议庙内出息或不敷用，由两籍均派，各沾一半。

一议司祝工食。俱由庙内出息支給，倘有籍端滋事。值炉主集众处革。

清光绪拾贰年貳月玖日

碑文规定了广、客三社群在绿野亭内部的划分办法，权利与义务等问题。能够看到在绿野亭内部各帮权力、利益均等。章程的确立为未来绿野亭内部权利、责任与经济利益的分配等问题明确了条规、行事办法等。

在庙宇管理方面，福德祠订立了《福德祠二司祝讼公碑》，确定了“司祝”（庙宇运作和香油钱的直接掌管者）的聘请办法：

“众请司祝四人，广帮二名、嘉应丰永大帮二名，其人归执年炉主酌请”。

民国三年，经广、客两帮公议，决定：

将庙宇的司祝由“值年炉主分帮约请”改为“招人投票承理”。投标人以“月纳八十元香油金”标得承理权。庙宇司祝逐届以两年为期，“限满重新招票，价高而善祀神者得之”。

在坟山管理方面，绿野亭的坟山管理处理的是先人的营葬事宜，然而面对的却是生者，也是绿野亭运作体系中最重要的一部分，坟山管理主要涉及“春秋二祭”、“巡山制度”和埋葬形态。

“春秋二祭”是中国社会祭祀祖先的传统习俗，在中国，每年农历清明节和重阳节期间，多以家庭与家族为单位举行祭扫活动。这种习俗传到马来（西）亚，

与中国不同的是，除了祭祀家族先人之外，在绿野亭还要祭祀“总坟”用以强化所属社团的认同感。

“祭总坟”会准备“金猪”、酒、茶、鞭炮等“春祭之应用品”。⁵⁶⁰

“巡山”，即定期巡视坟场，以免坟场遭到破坏。“董事巡山”是绿野亭坟山管理的重要制度之一。

1927年8月21日，绿野亭章程刊印施行，⁵⁶¹这是绿野亭第一部章程。该章程的颁布，具有重要意义。根据相关记载⁵⁶²，为讨论所用，作者将其整理如下，非章程原文内容：

新加坡福德祠绿野亭章程（根据相关记载整理文本）：

社团定名：“新加坡海唇福德祠绿野亭”，庙宇和坟山为绿野亭的基本组成部分。

宗旨：由广、客的“广惠肇”、“嘉应五属”、“丰永大”构成绿野亭的整体，绝对保护维持福德祠绿野亭产业广客两帮七属广惠肇嘉丰永大义家坟场为宗旨。

组织管理系统：以广、客三社群为原则建构。

设立董事部：以广、客三社群的会馆为社团成员；作为广、客移民社群的联合机构，由属下当年已经成立的广、客十一所会馆563为绿野亭的基本成员，会馆派出20名代表作为董事组成董事部，承担管理绿野亭的组织功能。1923年成立的董事部为绿野亭的组织机构；参与1923年董事部的广、客十一所会馆为社团成员；1926年以后成立的广、客之会馆不再具有会员的资格。

以广、客三社群为基干的董事部组织法：确认1923年董事部以广、客两帮三社群为基干的组织体系和广、客“轮值”的管理制度。本亭祠设二十人，计广惠肇十名、应和馆五名、丰永大公司五名组织之；由本董事部二十名内推正总理、副总理、财政、司

⁵⁶⁰ 《福德祠绿野亭发展史，1824-2004（附录一）》，新加坡华商丛书福德祠绿野亭系列，（新加坡华新馆2005年版）。

⁵⁶¹ 《新加坡福德祠绿野亭文献汇编之一：1920年-1927年会议记录》，页53-56。

⁵⁶² 曾玲，〈移民社群整合与华人社团建构的制度化——新加坡福德祠绿野亭（1824—1927）研究〉，《史学理论研究》，2008年第3期，页30-33（本文所列章程为参考此文后作者整理文本。）

⁵⁶³ 《新加坡福德祠绿野亭文献汇编之一：1920—1927年会议记录》，页50—52。十一所会馆是：广属的番禺会馆、香山（后改为中山）会馆、宁阳会馆、冈州会馆、三水会馆、惠州会馆、东安会馆、肇庆会馆、南顺会馆；客属的应和会馆、丰（顺）永（定）大（埔）公会。

理各一人、查数两人。其余概为董事分任各项职责；采用广、客两帮三社群“轮值”的管理制度。本亭祠正总理、副总理、司理、财政为广客两帮双方轮值担任，两年为期。

庙宇的管理制度：由董事部来管理庙宇的款项。祠亭入息当汇积银行以备需用。遇支取时须正、副总理、财政三人中有两名签押并盖正印方得支取。祠亭收入的款项除支付运作开销之外，有盈余当办新加坡广、客两帮公益慈善事业或正式学校经费等用。

关于绿野亭地坟规则：

“董事巡山”制度：巡山的方法、费用等事宜有具体规定。至年终，本祠按部核算，计董事一名巡山一次，本祠应贴回车力银一元。如遇值期缺巡一次，每次补香油两元，不得反抗。

本祠司祝投票规则：司祝取投票制，司祝将届投票时“须先登报一星期，订日开投以昭大公”。本祠亭招投司祝之票，董事部有弃取权，不以价高者得，或全弃不取亦可。

绿野亭章程是经历多年运作，在具有一定“运行经验”基础上形成的“运作模式”，是它从初期只具有松散特征的华人祭祀拜神之所发展成为有规章、有约束、有程序的华人社团的重要标志。章程所确立的管理边界、宗旨、任务，分工条规，是管理边界社群必须严格遵守的规范性条规，具有强制性；章程在长期运作过程中形成的“运行经验”和“运作模式”，就是习惯法逐步发生作用的结果。

7.2.2.3 华人宗教的惩罚性

绿野亭的福德祠各帮群之间虽一贯和睦，平安相处，但随着各群发展壮大，势力扩张后，广惠肇帮群与嘉应丰永大帮群的矛盾还是爆发了，因双方矛盾升级不得不诉至公庭。在《福德祠二司祝讼公碑》碑文可见：

缘因海唇福德祠内二司祝人争闹喋喋不休，致讼公庭。蒙总巡捕护卫司二位大人提讯在案，随转谕两造绅商秉公妥办，兹已平允无异词。

碑文显示，福德祠的管理人员司祝，因香火油资分润不均产生矛盾，通过打

官司方得到解决。⁵⁶⁴各帮群之间矛盾纠纷如上升到无法调和之时，就要寻求总巡捕护卫司的裁决。这是根据其内部构成和特点而确立的惩罚性条规。

并在碑文所列章程中强调：

所有入庙参神宝烛香油等项……一概归入庙尝，不许投充，以免滋事。

司祝工食，俱由庙内出息支給，倘有籍端滋事。值炉主集众处革。

因发生一起官司事件，而推动了对发生此类事件的惩罚告诫。一来以示警告，劝告帮内社群遵守约定，二来形成制度，对如若犯规，将“集众处革”，形成规范。

习惯法与宗教关系密切，为了强化习惯法的神圣性，往往将宗教教规与习惯法条款相互关联，以反映集体意志的权威。另一方面也在于人们的生活利益与宗教信仰密不可分，在很多村落或族群中往往习惯法和宗教信仰是整合运用的。早期人们由于对世界存在许多未知，对一些风、雨、雷、电、地震、海啸等大自然现象无法做出科学解释，则归于神学宗教的无形控制，因此生成许多禁忌，对这些禁忌的遵守久而久之就形成了习惯法。

如：马来（西）亚吉兰丹的布赖村是由闽南客家宗族移民组成，他们高度信仰华人的本土观音，并建有水月宫观音庙，年年祭祀仪式十分隆重，设有“请神”、“游神”、“祭天地”三场庆典仪式，在客家传统的庆典仪式上还有各式各样的“迎神”、“酬神”、“祭神”仪式；⁵⁶⁵布赖村水晶宫庙内一直保留着七个印有“大明宣德年制”的香炉，观音诞庆典是典型的民间组织，自发成立“布赖村水月宫理事会”，村民自行推选出理事会成员，选出贡品、音乐、场地、宣传、政府事务等多个职位，分别设置义山管理、器皿管理、妇女会、福利组等组织机构，⁵⁶⁶共同策划，共同组织，每年还要推选新的委员会明确分工；檳城华人居住区增

⁵⁶⁴ 钟建华，〈新加坡开埠初期潮、广、客方言帮民间信仰的建构—以粤海清庙、海唇福德祠与福德祠绿野亭为例〉，《闽台文化研究》，2020年第3期，页64。

⁵⁶⁵ 廖筱雯，《马来西亚的华人村落—布赖村观音诞仪式探究》，中央民族大学硕士论文，2011年4月，页1。

⁵⁶⁶ 王琛于，《清代马来西亚客家人的观音信仰》。

江新村重要的祭祀活动之一是中元普度，当地居民以广府帮人为主，仍然持守着原乡的文化传统，包括语言、风俗及民间信仰等，中元普度便是其中重要的原乡文化传统之一。⁵⁶⁷

之所以宗教成为习惯法的重要组成部分，主要是因为许多宗教教规和习惯法规范基本一致，从宗教角度维护社会秩序，有更强的权威性和震慑性，所以华人社会更愿意借助宗教的力量达到自然推行习惯法，从而实现管理的目的。

7.2.3 “乡社”习惯法移植马来西亚的特征

宗教是包括法律、社会、道德、规则等的生活方式，尤其在马来西亚多元文化、多族群杂居的情况下，华人生活与宗教活动的关系更加显得突出而重要。为了强化习惯法的权威和神圣，一般是将宗教教规与习惯法条款相互关联，以反映集体意志的权威，在运作规则上也大多延续中国宗教信仰的做法。也正是由于宗教教规和习惯法规范基本一致，从宗教角度维护社会秩序，有更强的权威性和震慑性，因此宗教也是习惯法的重要组成部分。华人社会组织借助宗教力量形成凝聚力，从而实现社会管理的目的。

7.3 马来西亚华人“乡仓”研究及其对照习惯法的分析

7.3.1 关于马来西亚华人“乡仓”方面的研究

本研究中的“乡仓”具体为“司乡之养事”，主要包括华人慈善、救济、慈善团体和救济组织的民间活动。马来西亚华人社会很早就通过自我的社会管理承担了部分城市公共卫生事业，极大地弥补了社会公共资源的不足，纷纷参与公益慈善事业，早期的华人社团就是利用神庙和宗教场所，进行办学、议事、聚会及开展福利慈善活动。如青云亭还办有义学及慈善机构；金宝古庙每逢节日向老人

⁵⁶⁷ 刘守政，〈马来西亚华人传统宗教认同的差序性——以吉隆坡一场道教化中元普度为中心的考察〉，《世界宗教文化》，2020年第6期，页35-41。

院老人派发红包，积极参与社会福利和慈善事业；清光绪四年(1878年)，旅居吉隆坡的广东大埔茶阳人成立了“茶阳公司”，屋宇附设有“回春馆”，作为大埔人同乡患病留医所；吉隆坡著名的同善医院前身称为“培善堂”，是1881年由当时华人甲必丹叶观盛创建的，提供赠药及免费门诊服务，1894年改为“同善医院”，成为公共慈善机构。⁵⁶⁸在马来（西）亚，几乎每个城镇都有善堂，并且开展各类活动，向社会提供各种救灾和捐赠服务。

关于马来西亚华人慈善救济方面的研究不少，学者研究角度多是从华人宗教、社团方面切入，慈善救济是宗教活动的重要组成，主要内容多为宗教仪式和理念。如陈景熙、张禹东主编的《学者观德教》⁵⁶⁹，认为德教会同样也可被视为一种社会慈善组织。有学者认为德教会既有慈善功能也能作为一个社区中心为人民提供各种援助以及文化娱乐活动。马来西亚的陈剑虹（Tan Kim Hong）在《槟榔屿德教的发展》⁵⁷⁰一文中则以槟榔屿的潮州人历史文化为出发点，介绍德教会在槟榔屿的历史发展和现状，对德教会在槟榔屿的活动、教义和内部章程都有详细论述。马来西亚陈志明的《马新德教会之发展及其分布研究》⁵⁷¹也有华人宗教慈善方面的论述。因华人社团的福利职能使然，关于慈善研究比较突出：《马来西亚华人社团研究》中关于宗教社团的成立宗旨，可以看出除了弘扬教义，增进会员感情外，对社会公益活动的关注，如“赞助慈善事业与福利及联络感情。”这与中国传统乡仓之救济功能无异。

本节重点研究华人慈善组织与习惯法相关的权威性、强制性和惩罚性，因此文献研究关注点大多在慈善活动的规章、组织办法、规约，以及华人慈善机构的运行制度、规范、约定等。

7.3.2 华人“乡仓”对照习惯法的分析

⁵⁶⁸ 张晓威，〈叶观盛时代的吉隆坡客家〉，《全球客家研究》，2017年11月，第9期，页166。

⁵⁶⁹ 陈景熙、张禹东主编，《学者观德教》，（北京：社会科学文献出版社，2011年），页481-494。

⁵⁷⁰ 陈剑虹（Tan Kim Hong），《槟榔屿德教的发展》，载陈剑虹，《槟榔屿潮州人史纲》（槟榔屿潮州会馆，2010年）。

⁵⁷¹ 陈志明著，苏庆华译，《马新德教会之发展及其分布研究》（代理文摘(马)有限公司，1991年）。

本节选用中国潮汕地区和马来西亚两地善堂的发展情况⁵⁷²及其相关规定作为研究个案。“善堂”（benevolent society”、“philanthropic association”或“charity hall”）是关注慈善的华人组织。而潮汕地区的善堂文化非常有代表性，东南亚善堂发源于潮汕地区，它们不仅逆向推动了潮汕地区善堂的发展，并且还影响了中国政府对善堂的态度，且中国潮汕及东南亚地区都奉有一位或多位神祇的拜神善堂。尤其在马来西亚，一种特色鲜明的华人宗教组织即是德教，其教义以重组中国的宗教和道德为特征，德教最初就是在中国潮汕地区以善堂的形式逐步发展的，李亦园在研究马来西亚麻坡华人时曾描述过德教，提到过由潮州人所建、供奉宋大峰为神祇的“报德善堂”和“修德善堂”。而善堂和德教都注重行善，潮汕地区和马来西亚的善堂都具有宗教组织的特征，供奉宋大峰和其他神祇，建有安放祖先牌位和骨灰瓮的功德堂和开展慈善活动。陈宝良曾指出，与那些不具备固定场所或办公地点的临时性善会不同，善堂具有更强的持久性，在管理上也更加专业化⁵⁷³，在历史学家们所称的帝制中国时期，善堂均为“世俗性”的慈善组织⁵⁷⁴。

用“善堂”个案探讨华人“乡仓”在马来西亚的情况，着重分析处在不同政治环境中的善堂都能以各自独特的方式求得平稳运行，究竟是何缘故，是否有中国传统习惯法发挥作用？

7.3.2.1 华人“乡仓”的权威性

“善堂”能够满足人们对亡者身后法事的持续需求，这也解释了善堂之所以在东南亚华人中以及潮汕地区兴旺发展的原因。对马来西亚善堂的研究证明，这

⁵⁷² 陈志明，〈善堂-中国、新加坡和马来西亚的慈善寺堂〉，（《华侨华人历史研究》，2014年6月第2期），页24-38。

⁵⁷³ C.K.Yang, Religion in Chinese Society, Berkeley and Los Angeles, California: University of California press, 1961, p295. 杨庆堃对“作为独立系统自主运营”的机构化宗教和“作为世俗社会机构一部分”的分散宗教进行了区分。他将佛教、道教及宗教社团纳入机构化宗教的范畴。德教共有七条基本教义，第一条规定德教不得背离“德”的概念，其成员也不能没有“德”。德教信徒必须遵守十章八则，十章包括儒家所提倡的孝、悌和信等美德；八则是八条戒律，比如不欺、不伪等。详见 Tan Chee—Beng, The Development and Distribution of Dejiao Associations in Malaysia and Singapore: A Study on a Chinese Religious Organizations, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985, 页5—14。

⁵⁷⁴ 当时的善堂可能也受到了佛教和儒家的影响。进一步的深入研究可能会发现帝制中国时期还有更多像潮汕地区崇奉一位或多位神祇的此类善堂。

些善堂与对宋大峰的崇奉有很密切关系。东南亚善堂文献中对宋大峰的描述基本来自广东潮阳“和平报德古堂”善堂的记载。宋大峰是潮汕地区善堂的宗教崇拜对象，而潮汕地区和马来西亚善堂的发展与将宋大峰视为祖师并进行崇拜也有密切关系。尽管所有善堂都供奉宋大峰，但也有一些善堂同时还供拜其他神祇，但对宋大峰的供奉和“以宋大峰信仰为权威”并未改变。例如：

潮州市湘桥区的“磐安善堂福利会”将观音供为主神，将宋大峰的神像设在祭坛处。右侧祭坛另供有玄天上帝、华佗和土地神的塑像。⁵⁷⁵

潮安县龙湖镇的“杏苑福利社”，主神是慈悲娘娘，右侧是地藏菩萨，左侧是宋峰祖师（即宋大峰）的神像。⁵⁷⁶主殿的另一边就是功德堂和殡仪堂。

潮州的“集安善堂”也供有宋大峰，但其主神是弥勒佛，主祭坛的左侧设有宋大峰的塑像，右侧是中国著名医师华佗的塑像。

在宋大峰崇奉发源的潮阳地区，各善堂都将宋大峰供为主神，将其作为信仰之神。及至 19 世纪末 20 世纪初，注重行善的寺堂大量成立，以此开始了潮汕地区拜神善堂的广泛流传，其后这些地区的移民又将这类善堂带到东南亚。华人移民对潮汕地区善堂的发展至关重要，陈春声认为：

对宋大峰崇奉的遍布甚至应该主要归功于海外华人。⁵⁷⁷

这是人们自发形成的一种崇拜机制，显然无论在潮汕地区，还是马来西亚华人社群，都具有极强的权威性。

7.3.2.2 华人“乡仓”的强制性

⁵⁷⁵ 陈志明，〈善堂-中国、新加坡和马来西亚的慈善寺堂〉，《华侨华人历史研究》，2014 年 6 月第 2 期，页 27。该善堂建于 1900 年，每周二、四、六提供免费的医疗服务。新加坡南洋善堂和它有密切联系并对其进行财务资助，另有五位领导人出任该善堂的名誉顾问。道教神祇玄天上帝在新加坡和马来西亚的许多华人寺庙中多有供奉。

⁵⁷⁶ 陈志明，〈善堂-中国、新加坡和马来西亚的慈善寺堂〉，《华侨华人历史研究》，2014 年 6 月第 2 期）页 27。宋大峰的神牌上刻有“宋大峰祖师 / 夫人灵牌”，宋大峰父母神牌上刻有“高堂宋老太公 / 老太夫人灵牌”字样。

⁵⁷⁷ 陈春声，《侨乡的文化资源与本土现代性：晚清以来潮汕善堂与大峰祖师崇拜的研究》，刘宏主编：《海洋亚洲与华人世界之互动》（新加坡：华裔馆，2007 年），页 78 —122。

1916年新加坡建成修德善堂后，1929年又建成“普救善堂”、1937年建成“南洋同奉善堂”，均供宋大峰为主神。二战期间，救济难民和掩埋尸骸的工作激增，又促使大批善堂得以修建。1942年，大巴窑修德善堂建成后，又有1943年“同静善堂”、1944年“南安善堂”的建成。为应付战争创伤和日本的占领，各家善堂需要结成联盟，以更好地协调慈善工作并获得日本占领的许可。为此，“中华善堂蓝十救济总会”于1942年成立。该总会设有“乌十收尸队”从事敛骸掩埋：⁵⁷⁸

队员头戴饰以黑十字的竹笠。在当地的华人群体中，黑色在下葬时具有死亡和哀悼的象征；

而救济和慈善工作队的竹笠上则饰以红十字，一定是受了红十字会的启发；

蓝十字则象征了该协会提供的慈善服务融合了黑十字和红十字两方面的内容。

显然，善堂开展慈善事业和民间活动，也有统一标识和自然形成的规范，以为区别其他社团组织，也彰显其慈善功能。

尽管善堂向所有华人开放而不问其来处，但建立者和主要运营者都是潮州商人。例如修德善堂的杰出领袖张泗川就是蜚声新加坡和马来（西）亚的大商人：**他为新加坡和马来西亚的善堂捐资丰厚。**

此为善堂运营者共同的职责所在，也是对善堂这一慈善组织建立者在其成立之初就赋予的责任。

尽管马来（西）亚、新加坡的善堂规模不一，它们却具有相似的善堂特征，主要部门的构成也非常相似：

最主要的是负责宗教事务的堂事股。若善堂有多处堂所，宋大峰的祭坛则设在主堂或主殿内，其他神祇的祭坛作为映衬。⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ 陈志明，〈善堂-中国、新加坡和马来西亚的慈善寺堂〉，《华侨华人历史研究》（2014年6月第2期），页30。

⁵⁷⁹ 同德善堂念心社，《同德善堂念心社金禧纪念特刊》（新加坡：同德善堂念心社，1999年），页388、380—382。

除照看祭坛外，堂事股还负责所有善堂都要从事的一项重要宗教活动，即扶乩。⁵⁸⁰依据信徒所提的问题，扶乩的内容涵盖个人私事、医药诊方、德行建议，有时某一神祇还会主动送出神谕仙示。对于善堂而言，扶乩是吸引信众的重要宗教活动，扶乩对于善堂的正统性来说同样重要。

神祇的生诞日需要特殊祭拜。宋大峰的诞辰是最重要的祭祀活动，不同的善堂会避开选择同一天祭拜宋大峰诞辰。信徒们来善堂要参加各种仪典和祭拜活动：

届时善堂的领导人将穿着传统的中国服装参加祭典。在同敬善堂，他们身穿长袍马褂，头戴瓜皮纓帽。⁵⁸¹

祭拜活动之外，还要履行他们的宗教义务：

同德善堂念心社有一种由主神运杰菩萨领养孩童的活动。孩童们被称为花仔，会受到主神的佑护。在主神诞辰日，这些经过仪式被收养的儿童会为主神供上米饭、甜点、长寿包和长寿面等。

善堂还有其他仪典，例如春祭、秋祭、夏祭或冬祭时对祖先的公祭。

经乐部负责训练成员念诵佛经和操演传统中国音乐，是任何部门齐备善堂的必要组成部分。经乐部所奏之乐取自潮汕地区的佛教音乐，乐器包括木鱼、磬、钹、堂鼓和唢呐等多种管乐。

善堂的另一个重要服务就是施行福利，这项功能通常在善堂成立之后就需要运转，福利面向会众，也面向公众。尽管有“福利”之称，但对于会众来讲，它更多地意味着在有丧事时互相帮助。

将慈善事业和社会服务扩大到非华人社群是新加坡和马来（西）亚善堂的一个显著特色。除慈善、救济、扶乩等宗教活动外，善堂也支持了华人的多种重要

⁵⁸⁰ 扶乩一般解释为求字占卜，神明通过附身在沙盘上书写文字传达其谕示，是中国道教占筮的一种。今一些寺庙的扶乩已经不再用沙盘，而是直接在平板上书写。

⁵⁸¹ 同敬善堂，《新加坡同敬善堂庆祝金禧纪念特刊》（新加坡，1993年），页109，66-67。

文化活动,例如向华文学校捐赠财物以及推动书法事业等。新马的善堂组织规范,一方面以施行慈善为中心,另一方面也提供宗教服务,这使得它和普通的华人寺庙有所不同。新加坡和马来(西)亚的善堂因为所处的多民族社会情况相异而有所不同,但在一些重要方面还是非常相似。善堂这些功能性的活动和项目,一方面为确保善堂延续中国传统文化,为华人提供慈善帮助,这是中国人传承中华文化的观念使然,另一方面,必须看到这一习惯法面向上的特质,在中国源远流长的善堂功能性的存在,已然成为华人生活中固定形成的自觉和必然,从而在马来(西)亚得以延续和保存,也是自然而然的事了。

7.3.2.3 华人“乡仓”的惩罚性

善堂的“惩罚性”一方面体现在仪式中的争议处理:

马来(西)亚至明善社主办的“祖师诞”扶乩仪式上⁵⁸²:

参与者诵读经文过程中,正“乩掌”右手握柳木,副“乩掌”左手握柳木,在沙盘上开始写字(据称,此乃感受到神的推动后,“自然”写出来的字)。待一字写完,乩务组中的报谕者辨别该字,将该字报给录谕者记录。有时,有些字并不清晰,或是有争议,报谕者之间会快速地讨论一下。

此时,若报对了,正“乩掌”则不出声,但是若报错了,则用柳木笔在沙盘上连续敲打以提示。

另一方面,体现在善堂功能的落实上。这方面惩罚性的条规尚不多见,但从其会员执行层面反观,亦能够看出如若不能遵守落实这些宗教义务,将难以合群。

7.3.3 “乡仓”习惯法移植马来西亚的特征

“乡仓”在中国主要表现在慈善机构,以乐善好施为宗旨和理念,在马来西亚华人社会,“乡仓”多以神缘关系维系中国和马来(西)亚华人。在中国传统

⁵⁸² 陈岱娜,〈转型中的“侨”与跨国社会领域—以潮汕与马来西亚善堂的互动为例〉,《广西民族大学学报》(哲学社会科学版),第38卷第5期,页141。

社会的神缘信仰已然超越了国界和族群，并推动华人慈善机构和慈善组织在共同信仰中维持密切关系。因此，马来西亚华人社会延续了中国传统“乡仓”的概念和部分理念，在“慈善组织”的定位上是同类同意义的，但在运作过程中更偏向神缘的范畴，体现了华人社会对共同信仰的执着和信赖。血缘、地缘关系对华侨的联系可能随着社会发展而有细微变化，但神缘关系依旧是维系中国和马来(西)亚华人的坚实纽带。“大峰祖师”这个民间信仰已然超越了国界，乃至族群。⁵⁸³马来(西)亚华人慈善机构和慈善组织都是在这样的信仰共同体中维持紧密关系。根据上述案例情况，不得不说是“乡仓”习惯法在发生作用。

7.4 本章结论：习惯法视角下的“乡礼”“乡社”和“乡仓”

综上所述可以看出，中国传统的“乡礼”、“乡社”、“乡仓”，伴随华人移植到马来(西)亚后，分别呈现移植中国传统社会“礼”的特征，并在华人社会治理和相关司法制度中产生积极作用和影响。

7.4.1 “乡礼”移植马来西亚华人社会的影响

单看华人婚俗传承中国传统习惯法的情形，是明显继承了中国的婚俗礼仪、程序和运作模式，是华人社会“乡礼”延续中国传统习惯法的一种情况。但用发展的眼光审视“乡礼”发展与变迁，即便在中国社会，无论婚俗、丧礼、迎来送往也随着社会变化而更新换代，因此“乡礼”移植华人社会呈现出它的独特性，不同方言群呈现出不同特点，有比较明显的地缘性，“乡礼”习惯法较容易受到环境影响，本土化的趋势比较明显。

中国传统“乡礼”对马来西亚司法实践的影响。以华人婚姻家庭相关法律为例。1941年之前，殖民当局对于华人的统治策略基本是放任和无视态度，他们尽量不去触碰那些属于当地风俗习惯、宗教习惯所统治和管辖的领域。在处理华人婚姻家庭问题时，他们认识到并不适用英国普通法，因而很大程度上尊重华人

⁵⁸³ 陈岱娜，〈转型中的“侨”与跨国社会领域——以潮汕与马来西亚善堂的互动为例〉，《广西民族大学学报》（哲学社会科学版），第38卷第5期，页142。

从中国传承的婚俗习惯，允许华侨保留娶妻甚至纳妾及财产分配的风俗习惯，默认华人甲必丹负责处理婚姻等华人相关事务，所遵循的原则是传统和习俗。⁵⁸⁴这种放任与无视态度的结果是：在马六甲，青云亭主履行见证主持华人婚礼、对婚姻事项进行仲裁的职能；⁵⁸⁵华人结婚，只须持红纸至侨领处履行注册盖印章手续，就视为结婚。⁵⁸⁶事实上，殖民地法官是将清律视为中国习惯法的准则，在查阅中国法律及相关著作、并参照中国婚姻习俗基础上，逐步形成了殖民地所认定的“华人习惯法”，主要包括：承认“一夫多妻”且地位平等、所有子女均合法、婚姻构成要件为终身共同生活的愿望、事实上的同居以及他人认同的事实等。⁵⁸⁷严格来讲，殖民地对华人婚姻的处理，并非完全意义上的清律条规，特别是大清律例中妻妾不同等地位等。然而 1941 年和 1982 年颁布有关法律后，情形有所变化：其一，1941 年，马来亚颁布的《世俗婚姻条例》，无论是否举行传统的华人婚礼，只要选择遵守这项法令都可成为合法夫妻，同时只能“一夫一妻”，⁵⁸⁸不能纳妾，但若不按法令进行登记，按照中国的传统习惯结婚，还是有纳妾情况存在。⁵⁸⁹其二，尽管中国法律从 1950 年开始，不提倡也不承认传统上以仪式方式来确认婚姻成立，但马来西亚仍然允许华人结婚采用“仪式制”；其三，对于离婚，根据马来西亚华人的传统习惯，夫妻双方只要到律师楼办理离婚手续，或者公开登报启事即可。直至 1982 年马来西亚实行《法律改革(婚姻与离婚)法令》，才最终废除纳妾制和仪式制等，并明确离婚必须向法院申请。⁵⁹⁰唯有离婚理由方面，为了尊重华人的风俗习惯，明确规定允许双方协议，而不是英国法规定必须提出理由。⁵⁹¹可见，在马来西亚华人社会，婚姻制度呈现多元形态，中国传统的婚姻制度，包括传统的婚俗习惯法对马来西亚华人社会及其司法制度的影响之大。

⁵⁸⁴ 范若兰，《移民、性别与华人社会：马来亚华人妇女研究（1929-1941）》（北京：中国华侨出版社，2005 年），页 350。

⁵⁸⁵ 【日】游仲勋，《华侨—经济网络化的民族》（东京：讲谈社出版，1990 年），页 93。

⁵⁸⁶ 【日】游仲勋，《华侨将如何改变中国》（东京：日本 PHP 研究所出版，1993 年），页 218。

⁵⁸⁷ 胡亚丽，〈海峡殖民地婚姻法立法考察（1867-1941）〉，《南洋问题研究》，2013 年第 3 期（总第 155 期），页 54。

⁵⁸⁸ 苏瑞福，《新加坡人口研究》，薛学了、王艳等译，厦门大学出版社，2009 年，页第 105。

⁵⁸⁹ 李国卿，《侨资本的形成和发展》，（东京：文真堂出版），1980 年。

⁵⁹⁰ 裴颖，〈华侨婚姻家庭形态初探〉，《华侨华人历史研究》，1994 年第 1 期，页 44。

⁵⁹¹ 毛毛，〈中马婚姻法比较研究〉，《东南亚纵横（季刊）》，1994 年第 1 期，总第 61 期，页 11。

7.4.2 “乡社”移植马来西亚华人社会的影响

在华人移民马来西亚的同时，宗教信仰也依靠移民的移植发生了地理位置上的迁移。马来西亚华人宗教信仰大多来自中国闽粤地区的传统信仰，华人在马来西亚建立的各种庙宇、神坛，成为他们在新生活地对宗族繁衍、后代延续的新的寄托，他们很自然将在中国原乡基层社会的祖先和神灵崇拜带到马来西亚，成为华人扎根生存的精神寄托。⁵⁹²

中国传统“乡社”习惯法在马来西亚华人社会集中表现在华人宗教领域，宗教包括了法律、社会、道德、规则等，也成为人们的一种生活方式，尤其在华人社会多元文化、族群共存的环境下，华人生活与宗教活动的互动非常频繁而活跃，而宗教文化的社群凝聚作用也更加突出，在华人社会治理中的功能与影响不容忽视。宗教是华人扎根海外的精神力量，传统宗教信仰文化实则“是一种凝合剂，把华人紧紧地团结在一起；它还是一种精神动力，推动华人向前发展。”⁵⁹³ 宗教信仰文化从古至今从来都是中国人，乃至移居国外的华侨华人生存现实和信仰追求的反射，折射出人们的精神价值与文化信仰，钱穆曾言：“中国人是随着中国的社会而来海外的，换言之，也就是随着中国的文化而来的，亦是随着中国的历史而俱来的。”⁵⁹⁴在华人地缘社团治理华人社会过程中，实还存在不同理念、不同信仰或者不同声音，在处理这些影响华人社会和谐发展问题上，“宗教因素的介入就显得非常重要了”。⁵⁹⁵中国传统宗教习惯法伴随华人在马来西亚华人历史中有重要一笔，对华人社会治理同样发挥重要作用。

7.4.3 “乡仓”移植马来西亚华人社会的影响

以慈善机构为主的中国传统“乡仓”理念，及其运作中形成的习惯法规则，多以神缘关系的运作维系中国和马来西亚华人之间的关系。在中国传统社会，神

⁵⁹² 高伟浓、汪鲸，〈从社会结构视角看东南亚华人宗教信仰—以马来西亚华人宗教为例〉，《东南亚研究》，2010年第2期，页76。

⁵⁹³ 钟大荣、张禹东，〈东南亚华侨华人宗教的历史角色与当代价值〉，《宗教学研究》，2011年1月。

⁵⁹⁴ 钱穆，《中国历史研究法》（北京：三联书店，2005年）。

⁵⁹⁵ 杨庆堃，《中国社会中的宗教》（上海：上海人民出版社，2007年）。

缘信仰已然超越了国界和族群，移植马来西亚之后，在华人慈善机构和慈善组织中，又借以共同信仰维持这些组织机构与华人社会的密切关系。同时，华人的慈善还在反哺祖籍地家乡的慈善实践方面，呈现出与中国的连接和特点，这种反哺式的慈善，一般包含金钱捐赠和人力、经验等输出两种形式，⁵⁹⁶这是“乡礼”中最突出体现移民华人对家乡某种认同的地方。华人移民的慈善虽然受到到居住国政策制度、环境人文的影响，但是它并非是与传统相对立的存在，而是深深地根植于华人社会的乡治传统和乡邦精神之中。⁵⁹⁷其中来自于中国传统“乡仓”习惯法的理念、规则深植其中，且具有深远影响。

上述“乡礼”的三个方面，在权威性上，体现了来自中国传统社会的思想理念和精神内涵，强制性方面同样呈现出延续继承中国传统习惯法的条规和运作方式，从中国到马来西亚的延续性和传承性是比较显著的。唯有与其他“乡礼”不同在于，惩罚性方面，由于“乡礼”“乡社”“乡仓”均为礼俗、宗教、信仰相关的礼法，惩罚性的条规并不像秘密社会、乡校、社团那样具体和直接，但从一些规范性条规和章程中可以看出违反或不遵照执行，是无法被组织和其他成员接纳与认同的。

⁵⁹⁶ Kathleen Newland, Aaron Terrazas, and Roberto Munster, *Diaspora Philanthropy: Private Giving and Public Policy*, Washington, D.C.: Migration Policy Institute, 2010.

⁵⁹⁷ 景燕春, <华人移民慈善的动力机制: 以广东侨乡顺德为例>, 《华侨华人历史研究》, 2108年12月第四期, 页74。

第八章 结论

在法社会学视野下，探讨中国习惯法从中国原乡到马来西亚的移植问题，是基于对已有社会现象的分析，探讨中国习惯法影响华人社群凝聚、团结，以及华人社会运作模式的另外一种可能性。这种可能性源于两个方面的“没有发现”：一是在中国习惯法研究方面，更多学者将关注点聚焦在中国少数民族习惯法上，没有发现在汉民族仍然存在传承习惯法的情况，事实上汉民族对于习惯法的认同与实践同样存在；二是在马来西亚华人研究方面，学者们对于华社在社会学角度的探讨非常普遍，且对于华人社群凝聚整合有多角度的研究，但没有发现对华人社会的现象在“法”层面的讨论，实际上本文谈到的“乡礼”之下华人各个面相的运作，就是在不同规则下的有序运作，这为打开习惯法这个特别的视角创造了条件。

8.1 习惯法视角的重要性

研究问题，视角的选择非常关键。同一问题不同视角下呈现不同特征，结果大相径庭。学界常以习惯法作为研究的对象，却极少将其作为研究的视角和方法。本文试图探讨华人社会运作体系研究的另外一种尝试和探索，认为习惯法视角对此研究非常有意义，至少可以从习惯法角度理解文化和习惯法角度看待法律两个层面，来加以论证。

8.1.1 从习惯法视角理解文化非常重要

在传统的乡土社会文化里，习惯法的文化价值远大于国家法⁵⁹⁸。梁治平主张在方法论上理解法律文化，应用文化解释方法于法律研究的立场，在它的著作《寻求自然秩序中的和谐：中国传统法律文化研究》和《法律的文化解释》中，贯穿

⁵⁹⁸ 方海，《乡土中国》中的习惯法浅析，《今日湖北·下旬刊》，2013年第10期。

了法律文化研究“用法律去阐明文化”“用文化去阐明法律”的理论主张。费孝通在《乡土中国》一书中，把中国广大农村基层社会称为“乡土社会”，认为：在一个熟悉的社会中，我们得到从心所欲而不逾规矩的自由，在乡土社会中，人们彼此之间都是熟人，信用的确立不必依靠契约的重视。⁵⁹⁹古代的大多数国家都是这样的乡土社会，于是习惯法在其社会控制系统中就起着中心和主导作用。

从文化本质看，习惯法传达了人类在共性之下栖居的个性文化特性。⁶⁰⁰习惯法是跟随着具体的社会与民族实践在具体的地域、时代、行业和国际领域等方面而发展的，这与国家制定法折射出作为整个国家的人民的本性、文化共性有明显差异。研究表明，习惯法的每一个细节都深深植根于具体环境文化的土壤之中，而且是由一种公民自发约定俗成的方式建立起来，并被人们的内心所真实肯定的行为模式。正如文化生成的方式一样，习惯法本身就是本土文化和具体地域与行业实践的产物，因而它对于文化的体现和保存有着天然的功能，习惯法在这方面的功能与价值自然应该受到重视。⁶⁰¹

在中国农村和少数民族地区文化中，习惯法对于乡民治理至关重要。这与传统农村地区所秉持的“自治性”不无关系，即使在民国时期“保甲”政策推行后，国家权力已经渗透至基层村落的大背景之下，这种传统的乡民社会和乡民关系仍得到部分保留和传承。“自治性”意味着外来文化和外来思想很难融入传统的乡民社会之中，他们所认可和遵守的仍然是具有古老历史的祖训和教诲，这就为传统习惯法在农村地区的生存和发展提供了土壤。⁶⁰²

华人文化认同无法回避对习惯法的认同。新加坡前第一副总理吴庆瑞曾言：“华人很早以前就开始向海外移居，他们把孔子的学说和儒家思想发展出来的精神，带到所移民的社会。他们不仅在海外打开新的世界，同时也保持了祖先所遗留下来的美德和传统。”⁶⁰³马来西亚华人身处多元种族文化背景之中，因为建立起了包括习惯法在内的文化认同，才有落地生根的内生力量和动力。其文化认同

⁵⁹⁹ 费孝通，《乡土中国》（北京：北京出版集团公司，北京出版社，2011），页81。

⁶⁰⁰ 李可，〈论习惯法的法源地位〉，《山东大学学报》，2005年，页6。

⁶⁰¹ 刘艺工、高志宏，〈中国少数民族习惯法的价值分析〉，《西南民族大学学报·人文社科版》，2004年第5期。

⁶⁰² 廉睿，〈“国家法”对中国传统习惯法的扬弃〉，《三明学院学报》，2015年10月第5期，页41-42。

⁶⁰³ 中国孔子基金会，儒学与廿一世纪—孔子诞辰2540周年纪念与学术讨论会论文集，北京：华夏出版社，1996。

源自三个方面：由祖籍地和亲属认同演变为对整个马来西亚华族、华人社会组织的认同；由祖籍地、亲属、方言认同发展演变成为华语语言认同，突显出华人群体的文化特征；以及由习俗信仰认同，对中国传统习惯法的认同，演变成为对文化价值的认同，这样的认同体系影响着人们对于生存目的和生活方式的选择。

因此，文化认同就意味着作为文化种群的人们对自己精神家园的最终守护。马来西亚华人在多元文化背景下最终形成了以文化认同为主要族群凝聚力的社会整合机制，并逐渐建构了独特的马华文化。这其中的习惯法作用即是文化认同中非常重要的部分，是随着华人社会流动（移民）的事实，高度体现华人文化认同独立性和动力性，影响华人生活方式的内生力量。

8.1.2 习惯法视角理解法律非常重要

习惯法是人类社会最初的法。“在社会发展的某个很早的阶段,产生了一种需要:把每天重复着的生产、分配和交换产品的行为用一个共通规则概括起来,设法使个人服从生产和交换的一般条件。这个规则首先表现为习惯,后来便成了法律。”⁶⁰⁴世界各地最初产生的法律大都是习惯法,最早的制定法也是习惯法。习惯法在中国古代民事法律构成中占有重要的地位。对此,中外法学者均有论述,曾多年钻研中国民事法史的戴炎辉认为:“各朝代的实定法偏重于刑事法,其关于民事法的部分甚少,大率委于民间习惯法。”⁶⁰⁵《大清民律草案》第一条就对习惯问题作了规定:“民事,本律所未规定者,依习惯法;无习惯者,依条理”;⁶⁰⁶民国第二次民法草案改“习惯法”为“习惯”。在实践中,制定法无明文规定,当事人仍可依习惯法主张其权利,寻求司法机关的保护。在查明当事人确有此习惯权利,并且该“习惯权利”符合国家制定法的秩序要求时,当事人的权利要求就可以得到实现和满足。为方便当事人主张习惯法上的权利,并且查明习惯法的实际留存和使用状况,民国时期曾先后两次启动了大规模的民事习惯调查。⁶⁰⁷

⁶⁰⁴ 马克思、恩格斯,《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社,1972年,页538。

⁶⁰⁵ 戴炎辉,《中国法制史·自序》,(台湾:三民书局,1979年版)。

⁶⁰⁶ 杨立新点校,《大清民律草案 国民律草案》,吉林人民出版社,2002年版,页3。

⁶⁰⁷ 睦鸿明:《清末民初民事习惯调查之研究》,法律出版社2008年版;陈斌,〈不可承受之重:民国法典编纂时刻的习惯调查〉,《西部法学评论》,2020年第2期,页37。

从社会生活中生发出来的习惯或惯例是社会法治不可缺少的组成部分。无论国家法的作用多么突出和重要，但它在任何社会并非唯一和全部的法律，只能是社会法律秩序中的重要部分。“在国家法之外，还有各种各样其他类型的法律，它们不但发挥着填补国家法无法管理到的遗留空间，甚至可以说构成了国家法的基础。”⁶⁰⁸如费孝通在《乡土中国》中认为，“现行的司法制度在乡间发生了特殊的副作用，它破坏了原有的礼治秩序，但是不能有效地建立起法治秩序。”⁶⁰⁹苏力认为：国家制定法至关重要，但不能忽视习惯法的功能作用，“真正能得到有效贯彻执行的法律，恰恰是那些与通行的习惯惯例相一致或相近的规定。”⁶¹⁰如果没有来自社会生活本原，内生于社会生活的本来秩序，不考虑非国家法的治理功能，国家法就有可能存在缺乏牢固基础和生存土壤，可能难以形成更加合理、得到人们普遍和长期遵循认可的正当秩序。这一点对于我们从一个侧面理解习惯法的当代传承意义尤显价值。

8.1.3 从传承中华文化的功能阐释习惯法移植

中华民族是传统相承的民族，马来西亚华人重视传统，坚持弘扬中华文化作为马来西亚华人文化的主体部分。殖民时代华人建立的地缘社团、华校，即便秘密社会，都或多或少扮演着华人特定社群“政府”的角色，他们不仅是维持特定时期华人社会运作的组织机构，同样也是中华文化在马来西亚传承与发展的重要部分。总览本文所述马来西亚华人社会文化中的“乡礼”文化基因与精髓，透过“乡礼”六个方面的规则，又可见中华文化另外一个方面的特质。习惯法不是单一的行为规范，包括着民族习惯、传统文化、宗规族约、宗教信仰、生活习俗、节庆礼仪、祭祀礼仪等诸多方面内容，是中华民族绵延数千年的精神支柱，凝聚中华民族的情感纽带，你中有我，我中有你，互相交汇，互相融合，无法分割移植和传承。从传承中华文化的功能角度也是可以回答华人社会习惯法“从哪里来”，又为什么根深蒂固的问题。

⁶⁰⁸ 梁治平，〈民间法、习惯和习惯法〉、〈习惯法和国家法〉，载于《清代习惯法、社会和国家》（北京：中国政法大学出版社，1996年）。

⁶⁰⁹ 费孝通，《乡土中国 生育制度》（北京：北京大学出版社，1998年），页58。

⁶¹⁰ 苏力，《法治及其本土资源》（北京：中国政法大学出版社，1996年），页9-10。

8.2 习惯法在马来西亚移植的整体状况和呈现特点

8.2.1 中国习惯法移植马来西亚的结果？

英国法律史学家阿兰·沃森认为，法律移植是“一条规则或者一种法，自一国向另一国，或者自一个民族向另一民族。”⁶¹¹本土化是决定法律移植成功与否的关键，是指受移植法律经过合理的处理与嫁接，使其能渗入到移植国国民的血液当中，进而得到有机的整合，本土化就是法律移植本土运动的过程。在中国习惯法移植马来西亚的问题上，我们借鉴法律移植的概念和内涵，但对于习惯法的移植，应当更加关注其移植后的结果，而不简单用成功与否作出评判。

无论法律移植，还是法文化移植，包括习惯法移植，都要注重孕育其生长的文化土壤的差异，不可脱离移植后生长的制度、文化谈论移植，最终要看到移植后的践履情形和效果如何。综合本文研究，中国传统习惯法在马来西亚的移植情况，大体产生了四种结果：

一是维持中国习惯法形态和规则。习惯法移植最完全的结果当属继续维持其在中国的形态、规则，在移入国作用在同祖籍地华人社群，运用同样的运作规则维持系统运转。秘密社会习惯法、狭义“乡礼”范畴内的婚丧礼俗习惯法基本符合这种移植结果：华人秘密会党因闽粤两省原天地会成员逃亡马来西亚自然移入，或依照天地会规则创建新的秘密会党组织，而呈现出规则上的相似性，唯有创办宗旨不尽相同，后续发展中因会党内部矛盾和反社会性被镇压；华人婚丧礼俗多延续传承中国传统规则，显示出明显的移植特征。

二是改良调试逐渐趋向本土化。中国传统习惯法向马来西亚移植过程中，经历调适和涵化历程，固化为某一社群的习惯法，大部分习惯法移植均属于这种类型。地缘性会馆创办的宗旨、章程、祖先崇拜及地缘凝结的团聚力与中国习惯法可谓一脉相承，但与中国传统宗族、家庭、村落相比，华人社会被动形成的地缘组织，需要更强有力的规则体系来强化权威性和强制力，因此，融入马来西亚华

⁶¹¹ Alan Watson, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, 2nd ed, Athens and London, The University of Georgia Press, 1993:21.

人社会是发展之必须；乡校习惯法在中国传统私塾、社学模式基础上创办，在其规则中体现出与中国乡校相同的一面，但受制于殖民统治之下，华校治理机制本土化特征比较突出；在宗教、慈善习惯法方面也有类似移植后本土化的情况。习惯法作为一种地域性和应用人群泾渭分明的行为规范，有很多是难以完全从中国剥离出来或转让、复制的，必然得经过在另一个场景的普适化才不会“水土不服”。正如法国思想家孟德斯鸠在《论法的精神》中说：法应该与国家的自然状态有关系；和寒、热、温的气候有关系；和土地的质量、形势和面积有关系；和农、猎、牧的生活方式有关系。⁶¹²他认为气候、土壤等自然因素影响人的生理与心理，因此影响作为社会交往的法则，不同的气候条件会产生不同的政体和法律，土地肥沃程度也会影响人的性格，从而影响基本的政治法则。⁶¹³这种根据在地国情况，习惯法发生改良调试逐渐趋向本土化的结果，是习惯法移植最为普遍的现象。

三是成文化或推动影响立法。将部分条款吸收为法律条款，上升为法律范畴，或一定程度上推动相关法律形成，对马来西亚多元法律文化产生影响。如乡校习惯法作用下的华人学校治理体系，在马来西亚教育体制改革中也有其中一笔；地缘性社团在村落习惯法作用下的运作模式，推动马来西亚社团法令出台，以及为抑制社团功能，特别是秘密社团产生的负面作用而制定的相关法律和政策；在华人婚姻方面，则按照属人法原则，遵循中国传统婚俗习惯法处理并推动成文化。（本章第3节专门谈及）

四是缺乏适应性无法融入。高其才在其《中国习惯法论》中，对习惯法未来研究和发展心存担忧，“随着社会的急剧变迁，许多固有的习惯法将很快消亡，因此，当前的习惯法田野调查（研究），还带有抢救的性质，时过境迁，损失就永远难以弥补，⁶¹⁴这是在习惯法作用的时空局限性方面所言。在中国传统“乡礼”六个方面对应的习惯法移植研究中，由于整体村落无法实现完整迁移，因而完整的中国村落习惯法体系缺乏本土根基，不能伴随华人移植马来西亚，这是受限于华人移民的结构以及村落习惯法作用对象的特殊性。一方面，体现了从华人社群落地马来西亚开始，习惯法就在新的社会土壤中启动了本土化自我调适的过程，

⁶¹² 【法】孟德斯鸠，《论法的精神》（上卷），许明龙译，商务印书馆，2009年版，页245。

⁶¹³ 马剑银，〈孟德斯鸠语境中的“法”及其“精神”〉，《清华法学》，Vol. 10, No. 6 (2016)，页33。

⁶¹⁴ 高其才，《中国习惯法论》（北京：社会科学文献出版社，2015年），页16。

另一方面，村落习惯法依然在华人地缘性社团、华人社团办学等方面得到体现，同样能够看到中国传统习惯法这套治理体系在马来西亚华人社会具有很强的适应性。

需要注意并值得关注的是，虽然同样是华人习惯法，移植到不同国家会产生不同的结果，这是由所移植对象国的政治、经济、文化等多方面因素所决定。例如华人习惯法移植到印尼，就不是面临保留原有方式或消化吸收调适的结果，而是面临被强迫同化的结局，因为印尼实行强制同化政策，在华人社会三大支柱被全盘取消后，华人在印尼处于社会底层和被歧视的处境，印尼华人社会迅速“印尼化”；⁶¹⁵而移植到泰国，面临的就被自然同化的结果，泰国华人是东南亚国家中被同化程度最高的，施坚雅在对泰华社会的研究中，曾提出“第三代华人的后裔在文化上和身份上一般已成为泰人”的结论，⁶¹⁶泰国华人习惯法也因此缺失移植生存的土壤，更谈不上践履。相比之下，马来西亚政府对于华人习惯法的态度，既不是泰国的“自然同化”，更不是印尼的“强迫同化”，显得更加理性与温和，也使得中国习惯法在马来西亚的移植效果大为不同。上述移植不同国家的不同表现形式和结果值得接续深挖与研究，为习惯法移植马来西亚的不同结果及其原因找到更深层次的答案。

8.2.2 中国传统习惯法移植马来西亚的特点

传统习惯法或跟随华人移民同步移植马来西亚，或在马来西亚依照原乡习惯法重新建构，都是一种独特的文化和现象。宋燕鹏在研究华人移民社会的形塑途径时的探讨：“除了内在既有的差异，海外华人移民社会的在地化千差万别，形塑的途径虽各不相同，但其成立的团体功能最后都指向产生社群集聚的效果，客

⁶¹⁵ 张晶盈，〈东南亚华人文化认同的内涵和特性〉，《华侨大学学报》（哲学社会科学版），2021年第3期，页21。

⁶¹⁶ 【美】施坚雅著，许华等译，《泰国华人社会：历史的分析》，（厦门：厦门大学出版社，2010年），页143。

观上起到了保留和催化“中华”认同的作用。⁶¹⁷”习惯法移植也同样在华人社群集聚、保留与催化中华认同方面具有意义，并且呈现显著特点：

一是总体呈现较强的适应性。对马来西亚华人有深入研究的谢诗坚认为：马来西亚华人的血统比较单纯，同化的程度比较低。⁶¹⁸中国学者何启拔认为：马来西亚华人是保存着最完整的华人民族特性的族群。⁶¹⁹类似说法是对已有现象的总结，恐怕中国传统习惯法在马来西亚具有较强的适应性是原因之一。首先是“生存之所需”，马来西亚长期受英殖民统治，加上“分而治之”、“马来人优先”的政策，迫使华人抱团发展、自谋生路、依靠集体力量的需求极高，习惯法则为华人创造了共同生存的条件，且在解决华人事务方面，起到了必要的补充作用。其二是“体制之包容”，马来西亚的民主制度为华人习惯法提供了发展空间，多元性文化政策对华人传统文化采取包容兼收的态度，允许各国习惯法、宗教、习俗共生共存、多族群和谐共处。三是“文化之坚守”，华人根深蒂固、世代传承的中华传统文化、生活习惯和行为规范，尽管移居马来西亚多年，仍较难被其他民族所同化。

二是部分实现了跨境法律文化的移植与再生。华人社会诸多研究表明，跨境文化的移植和本土再生的建构实践，会对华人在移居地生存方式造成影响。一方面中国传统习惯法得以传承和延续，比如秘密社会习惯法对华人会党的治理功能，华人地缘社团延续原乡的祖先崇拜等。另一方面在本土化重构过程中呈现不同的文化形态。比如华校组织系统中的在地化比较明显，华校课程设置更加符合马来西亚教育体系特点等。正如曾玲所言，“随着社会的发展变迁和时间的推移，华人必须不断进行文化调适，其发展的趋势并非作为中国文化实验室的一种形态，而是华人社会本土化的加深。”⁶²⁰

三是习惯法移植具有动态性和发展性。一是动态性。习惯法不是静止不动，而是始终处于动态变化，所以不能把习惯法看做是一个相对稳定和封闭的体系，而是把它看成是不断吸收、接纳其他新型文化、新型语言、新型行为规范、新型

⁶¹⁷ 宋燕鹏，〈马来西亚西海岸中等城镇华人移民社会的形塑途径〉，《南洋问题研究》，2020年1期，页77。

⁶¹⁸ 谢诗坚，《马来西亚政治思潮演变》，（马来西亚凤凰印务有限公司，1984年版），页445。

⁶¹⁹ 何启拔，〈马来亚华族问题形成初探〉，福建华侨历史学会主编《华侨历史论丛》第一辑（1984年5月），页31-33。

⁶²⁰ 曾玲，〈李亦园教授与东南亚华人研究：人类学的视野与方法〉，《华侨华人历史研究》，2004年第1期，页66。

思想的体系，并自发性持续调适。二是发展性。习惯法移植马来西亚之后，需要经历三个发展阶段：在初期阶段，华人离开祖国不久，踏入异乡，对祖籍国家传统文化和习惯法是坚定认同并自然延续的；中期阶段，逐渐接受到马来文化、西方文化等民族文化，对习惯法的认同增加了复杂性和不确定性。“对马来西亚的华裔，中国习惯逐渐让位于秉承西方法律观念、更适应现代社会的法制”；⁶²¹进一步发展，心理上由落叶归根转化为落地生根，加上在马华人国籍身份的变化，虽然还秉持着华人传统文化和习惯法，但是心理认同上已经更趋向于马来西亚整体文化的方向。

四是“习惯法移植”有别于“法律移植”。习惯法的移植和法律移植有着根本区别，法律移植是国家性的，具有全面性和统一性，而习惯法的移植只是部分群体或是部分社会间的转移，这就决定了习惯法移植后在适用范围上的局限性。从国内外研究和实践案例来看，成文法律在国家间的移植已成为国家及民族交往中的一种文化现象，应用比较广泛，但习惯法移植不具备普遍适用性和法律层面的国家强制性。法律移植必须以实现本土化为成功标志，习惯法则不然，具有随着人的地域区间转换而转换的特点，虽不以本土化为标准，但更加容易获得华人情感支持和心理认同，因而具有很高的权威性。但不论如何，中国习惯法移植都对马来西亚多元法律文化产生一定影响。

8.3 中国习惯法移植马来西亚的司法“适应性”

英殖民时期是马来（西）亚法制史的关键时期，法律必须面对多族群之间的交往差异化和复杂性带来的诸多治理问题。英殖民时期，马来人适用他们的习惯法或者伊斯兰教会法，非马来人适用他们自己的习惯法，英国人则适用英国法。⁶²²由此，马来人的伊斯兰法、华人习惯法、印度人习惯法等共同作用影响着马来（西）亚的司法制度，对马来（西）亚多元化法律体系产生了重要影响。如 R. H. Hickling 在《中国人对马来西亚和新加坡立法历史的影响》中指出：“华人社区对马来西亚立法发展的影响是相当的，持续存在的，并且值得认真和彻底

⁶²¹ 张榕，《多元社会背景下的马来西亚法律与文化》，北京外国语大学博士学位论文，2017年，页155。

⁶²² 【澳】吴明安(Wu Min Aun)，张卫译，《马来西亚司法制度》（北京：法律出版社，2011年），页39。

的研究。”⁶²³事实上，马来西亚英语学界已经注意到了华人习惯法对马来西亚制定法的影响。本文研究表明，虽然不能说中国传统习惯法对马来西亚司法程序和制度产生了直接和很大影响，但它至少在华人社会领域刺激或推动了马来西亚司法制度的建构，与英殖民政府时期的政策法律发生了调试与互动的关系。

在马来西亚多元司法体系进程中，中国传统习惯法究竟发挥了什么作用？在习惯法跟随华人移民过程中，习惯法的移植对于推动法制形成有无价值可言？这是习惯法移植所要关注的焦点。而分析习惯法移植问题，仅靠孤零零地研究几个名词或表面现象是未能深达本质的，关键还要看隐藏在习惯法背后的，与特定时空相联系的那些无法言表的文化遗产和推动社会进步的作用。因此，在习惯法移植中，我们不得不关注到，源自中国的一些习惯法进入马来西亚法治轨道，成为马来西亚宪法体系中的一部分，或者推动刺激了某一方面法律出台的情况。

8.3.1 殖民政府“属人法”与中国习惯法

在国际私法中，属人法一般指用于解决裁判自然人的身份、婚姻家庭和继承关系等方面民事法律纠纷的法律，主要通过两个方面作为连接点，一是当事人的国籍、住所，二是当事人的经常居所，从而建立起自然人与某地域法律之间的关联，⁶²⁴其本身有“隶属于人的法律”的含义。

在马来西亚“属人法”发展历程中，必须关注到中国传统习惯法的作用和影响。中国移民习惯于中国传统法律的作用，他们缺乏对西方法律的认知，很难接受英国法律在家庭和传统习俗方面的干涉。针对英国普通法适法性的问题，1858年海峡殖民地法官宾森·麦克斯韦尔（Sir Benson Maxwell）在一项判决中主张：“英国法律不适用于外侨的宗教和社会习俗之处，将以他们本身原居住地的习惯法来作裁判依据，这种判决所采取的原则和限制与我们法院对外国人和外国交易采取国外法的原则和限制等同。”⁶²⁵由此一来，针对外来族群的特定个人事务如

⁶²³ R.H. Hickling: <The Influence Of The Chinese Upon Legislative History In Malaysia And Singapore>.

⁶²⁴ 韩德培，《国际私法》，高等教育出版社、北京大学出版社，2007年，页106。

⁶²⁵ 陈中和，《多元族群社会的族群政——马来民族主义和马来西亚的建国》，（中国社会科学出版社，2021年），页34。文中说明：不少相关著作皆有记载以上著名的判决。见 Moshe Yegar, Islam and

婚姻或财产继承等，可以作为英国法律的排除事项。⁶²⁶在英殖民时期，涉及到华人的法律问题，多采用类似上述判例的华人属人法的查明方式，参照中国家庭的风俗惯例，但华人家庭风俗亦很多元不具有唯一确定性，因而较难裁决很难形成判决的支撑理由。1893年霹雳州的23号议会命令（*Perak Order in Council No. 23*）部分承认了华人有关婚姻、收养、继承和遗嘱的习惯，并汇编成了条文。其他尚未编纂华人习惯法的其他各州，就参考霹雳州的法律规定。这样，促进了属人法在马来半岛各州一定程度上的统一，同案不同判的情况得以减少。⁶²⁷

此后，为了降低英国法律和外来移民生活习俗的冲突，以维持社会稳定，英国在海峡殖民地依以上的原则发展出一套“属人法”（personal law）体系，以规范殖民地主要的非英籍族群——马来人和华人的家庭和民俗事务，⁶²⁸这些属人法就被视为一种习惯法（customary law），它被认可为当地普通法的一部分。当时英国殖民政府定义其所认可的属人法是属于特定群体的家庭法部分，即在这个部分上和他们的“宗教、风俗和习俗”有关的事务。随着中国移民越来越多，他们的宗教信仰和习惯并不一致，只有婚姻家庭领域例外。⁶²⁹因此被承认的华人习惯法主要是指结婚、离婚和财产继承方面——即华人之婚姻事务不受英国法律管辖。至1976年马来西亚联邦政府通过《1976年结婚和离婚条例》之后，华人属人法被该法完全取代。⁶³⁰对华人婚姻提出了四个要求：一是最低年龄男年满18岁，女年满16岁，必须经家长同意，经官方批准，并在准证有效期内举行婚礼；二是禁止有血缘关系近亲和姻亲关系人的结婚，否则视为无效婚姻；三是实行一夫一妻制，构成重婚可判7年徒刑；四是必须是异性，禁止同性结婚。⁶³¹对待华

Islamic Institutions in British Malaya: Policies and Implementation, Jerusalem: The Magnes Press, 1979, p.128; Wan Arfah Hamzah and Ramy Bulan. An Introduction to The Malaysian Legal System. Shah Alam; Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd., 2003, pp.135-136.

⁶²⁶ 陈中和，《多元族群社会的族群政——马来民族主义和马来西亚的建国》，（中国社会科学出版社，2021年），页34，转引自：Wan Arfah Hamzah and Ramy Bulan. An Introduction to The Malaysian Legal System, p.13.

⁶²⁷ 张榕，〈英国殖民时期马来亚法制的近代化研究〉，《新丝路学刊》，2018年第4期（总第6期），页123、124。

⁶²⁸ 属人法是英国普通法体系下的法律观念，它是指“针对特定的宗教群体或族群而设计的法律，主要用以规范他们各自的家庭事务”。属人法可被称为属人主义的法律。见 Wan Arfah Hamzah and Ramy Bulan. An Introduction to The Malaysian Legal System, p.136.

⁶²⁹ Rau and Kumar, General Principles of the Malaysian Legal System, International Law Book Service, Malaysia, 2006, p. 161.

⁶³⁰ Wan Arfah Hamzah and Ramy Bulan, An Introduction to The Malaysian Legal System, pp.136, 153, 174. 引自陈中和，《多元族群社会的族群政——马来民族主义和马来西亚的建国》，（中国社会科学出版社，2021年），页35。

⁶³¹ 裴颖，〈马来西亚华人婚姻制度的演变〉，《八桂侨史》，1993年第1期，页27-30。

人婚姻，殖民政府统治阶段，以华人习惯法为主；1941年《世俗婚姻条例》生效后，华人或其他民族均适用于该条例；1982年马来西亚实行《法律改革(婚姻与离婚)法令》，最终废除纳妾制和仪式制等，并明确离婚必须向法院申请。⁶³²华人婚姻问题处理由单一中国传统习惯法为主，渐渐转变为多元因素共同作用的审判方式。

8.3.2 中国习惯法对马来西亚华人社团政策与法律的影响

华人在马来西亚建立地缘性社团，并通过章程的运作以维护其社会治理功能，并非对于来自中国传统村规民约等习惯法简单的“拿来主义”，必然有本土化嫁接和适应的过程，在发展过程中作出适应性调整。地缘性华人社团在马来西亚的本地化适应和调试，也体现了华人社团建构具有根据外部环境和条件的需要而适度调整的弹性。

殖民政府对华人社会的直接控制是逐步加强的，治理模式经历了：从中国习惯法的治理，到以英国法和习惯法共同裁判，再到以英国法为主兼顾考虑中国习惯法的过程。⁶³³虽然随着英国法在马来亚逐步站稳脚跟，但是殖民时期的华人社会治理，基本由各华人社团、秘密社会等地缘为主的组织及其首领发挥在异地他乡管理和规范自身事务的功能，而对此殖民政府是持默许态度的。英国对马来西亚长期的殖民统治人为形成了马来西亚独特的社会分层，而在政治上采取各族群分化治理的间接统治政策，为华人社会自治秩序的长期存续创造了条件，使得中国传统习惯法通过华人社团、秘密社会的运作，在华人社会治理中发挥了重要作用。

然而，随着殖民政府的统治政策变化和华人社会内部治理的问题，对华人社会组织的政府管控逐步强化，特别是针对马来西亚华人私会党盛行和持续发生的械斗事件，英国殖民当局对华人私会党采用系列弹压政策。1867年制定治安法令，违者予以严办；1869年实施《危险社团法令》，实行私会党会员登记制度，要求所有会党人员依法登记；1877年颁布的《华人移民法令》，在新加坡设立

⁶³² 裴颖，〈华侨婚姻家庭形态初探〉，《华侨华人历史研究》，1994年第1期，页44。

⁶³³ 【澳】吴明安(Wu Min Aun)，张卫译，《马来西亚司法制度》（北京：法律出版社，2011年）。

华民政务司，目的在于促使私会党合法登记，同年在檳城设置了副华民政务司；1890年1月1日正式生效的《危险社团镇压法令》取缔了华人秘密会社。华人秘密社会存续期间基本完整延续了中国秘密社会习惯法的治理模式、管理条规，对华人社会治理发挥过一定正向作用，但由于会党内部秩序稳固，后期因各方矛盾，对社会秩序造成负面影响，为纳入殖民政府管辖之下，刺激和推动了殖民政府对华人社团的法制化。1948年英国开始实施《紧急法令》，把华人集中到指定的区域进行治理，这就是至今还被称为“华人新村”的地方的由来。

总体看来，村落习惯法在华人社团中的作用在于：通过社团章程和条规推动形成有效的治理机制；通过群体舆论发挥由虚到实的作用；对马来西亚华人社团法制体系产生了一定影响。

8.3.3 中国习惯法对马来西亚华文学校政策与法律的影响

相比东南亚其他国家的华文教育政策，马来西亚政府对于华文教育的态度，如学者所言：“还是相当温和的”。⁶³⁴再加上宪法支持各族群有发展本族群文化教育的权利，这就不至于马来西亚的华人教育像东南亚其他国家那样，遭受极端压制乃至取缔，为华文教育争取地位和利益提供了法律上的依据。即便在过程中相继出台了不利于华文教育的政策制度，但并非禁止性、排斥性的政策，不至于对华文教育产生致命伤害，也为华文教育留有空间和余地。因此，早期马来西亚华校大多能够按照中国传统教育体制运作，在华校的章程、组织系统随处可见中国教育制度和传统民间办学的踪迹。

但仍然要看到，随着华校不断扩张，引起殖民政府极大关注之后，一定程度上推动政府对于华校相关法律制度的问世，用以规范华校进入马来西亚整体教育体系：1920年颁布了《学校注册法令》，规定华校必须受政府监督；此后于1926年、1934年、1938年等六次修改此一法令，加强对华校管理；华校副提学司及华校视学官，也相继设立，以监督华校的设施。⁶³⁵1956年《拉萨报告书》调整了

⁶³⁴ 《战后东南亚国家的华侨华人政策》，暨南大学东南亚研究所与广州华侨研究会合编，暨南大学出版社出版，1989年，页77。

⁶³⁵ 李恩涵，《东南亚华人史》，（东方出版社，2015年），页407。

部分教育政策，“承认华文在内的三种语言学校并存，并以各自母语为教学媒介。”⁶³⁶1957年制定的《1957年教育法令》规定：马来亚联合邦的教育政策是建立为全体联合邦人民所接受的国民教育体系，目的是使马来语成为国语，同时也维护、扶持其他族群语文和文化的发展。⁶³⁷然而，《拉萨报告书》和《1957年教育法令》表面看是支持华文教育的，但最终目的“却是被消灭”。⁶³⁸而马来亚独立后相继出台的1960年《达立报告书》，规定华文学校改制“国民型中学”，《1961年教育法令》规定“只有使用官方语言为教学媒介语的中学方可获得政府津贴”。上述法令促使大部分华文中学接受改制。

总体来看马来西亚华文教育历史，在马来西亚独立之前，英殖民政府对其限制较少，为华校依照中国传统学校创办和发展提供了一定的政策空间。而独立后，政府加强了对华校的管制，并渐次出台限制打压华文教育的法令政策。但华人社会作为华文教育的重要支撑力量，华人社会内部运作中的规则、秩序乃至民族精神对华人学校发展起到了至关重要的作用。

总体看来，中国传统“乡校”习惯法对马来西亚华校发展的影响，主要在两个方面得到体现：一是习惯法的强制力助推了华人社会凝聚力，习惯法的稳定性对于华社形成之后助推华校发展凝聚力的动力源，具有现实意义和价值；二是乡校习惯法激发华族肩负传承中华文化的责任。

马来西亚是多元社会的国家，多元族群共同生活、世代共处，东方法与西方法在这里相互融合，形成了独特的马来西亚法律体系与法律文化，中国习惯法在马来西亚多元法律文化中具有非常重要的历史和现实意义。关注中国习惯法对马来西亚司法体系的作用，乃至对马来西亚独立之后宪法形成过程的调试与互动将是非常有意义的研究。

8.4 习惯法移植的条件及影响因素

⁶³⁶ 莫顺生，《马来西亚教育史》，马来西亚华校教师会总会（教总），2000年，页63。

⁶³⁷ 《教总33年》，页203。

⁶³⁸ 崔贵强，《新马华人国家认同的转向（1945-1959）》，页396。

习惯法作为在长期历史发展、社会实践中逐步形成的内生秩序，它在华人移居国的接续形成和长期存在，是具有天然逻辑与合理性的。然而，并非任何习惯法都能够适应任何国家的政策环境和文化土壤，中国习惯法移植马来西亚是附带条件的移植，是带有限度的存在，也是充满着制约的推进。促成中国习惯法移植马来西亚至少存在内因、外因等四个方面的条件和推力：

8.4.1 内因之一：华人传统观念的推力

曾玲在《新加坡华人祖先崇拜与宗乡社群整合：以战后三十年广惠肇碧山亭为例》中认为，华人社群延续中华传统文化中的祖先崇拜观念，构建了一个华人社会的新形态，传承自祖籍地的中华传统文化中的组织原则、文化策略，在东南亚华人社会重建的过程中仍然发挥重要作用。⁶³⁹尤其突出的是华人对于传承自中国闽粤地区祖籍原乡的神明信仰、乡约习俗，具有天然服从和强烈遵从意愿，那些来自原乡的祖先崇拜、民俗信仰已经不单是宗教信仰那么单一，而成为了华人共同的“祖籍与同乡认同”，透过其承载的来自祖籍地的集体记忆，产生了强烈的社群整合和凝聚意义。显然，传承自华人祖籍地的原乡情结、宗族传统、乡族观念、祖先崇拜等中华传统文化和观念，通过村落习惯法、宗族寺庙习惯法等作用，经过本土化的整合与调试，发挥了积极的社会整合功能。反过来而言，华人对传统观念的坚守亦是中国习惯法发挥社群整合功能的重要推力。

8.4.2 内因之二：华人社群规则的权威

“尽管正式约束可能由于政治或司法决定而在一夕之间发生变化，但嵌入在习俗、传统和行为准则中的非正式约束可能是刻意的政策所难以改变的。”⁶⁴⁰被移植的规则能否在植入国发挥应有的规范作用，被新的社群所接受、支持与配合，是决定其移植效果的表现之一。华人社会半自治的政策推动人们必须进行社群整

⁶³⁹ 曾玲、庄英章，《新加坡华人祖先崇拜与宗乡社群整合：以战后三十年广惠肇碧山亭为例》（台北：唐山出版社，2000年版）。

⁶⁴⁰ 【美】道格拉斯·C·诺思，杭行译，《制度、制度变迁与经济绩效》（上海：格致出版社，上海人民出版社，2008年），页7。

合，并建立社团和组织，以能维持华人社会的运作。⁶⁴¹这些社团组织便通过相应的社会治理规则，承担起社群整合、利益维护和秩序保障的职责。“社会治理的规则”伴随华人进入马来西亚的习惯法发挥治理功能，在华人群体对社群组织的心理依赖与现实需求共同作用下，进一步推动这套治理规则不断强化其权威性、强制性和惩罚性。

8.4.3 外因之一：马来西亚华人制度政策的推力

“制度是一个社会的博弈规则，或者更规范地说，它们是一些人为涉及的，型塑人们互动关系的约束。”⁶⁴²制度是规范人的行为的规则，也是规范其他新规则能否实施的规则，强调的是组织成员对社会约束的遵守，更决定了一种新的规则能否在此制度之下生存与立足的合法性与合理性。殖民时期的当局政策，特别是多元种族结构之下的“分而治之”统治策略，对中国习惯法移植马来西亚华人社会具有重要推动作用，这种种族划区而治的策略对华人内部依托习惯法建构专属本族聚居的社群结构创造了可能性。同时，“分而治之”采取的“间接统治”方式，间接允许或默认不同族群的各自为治，华人各自为治的根本遵循大多为延续中国传统社会的习惯法，包括祖先祭祀、婚丧礼仪、社团建构与治理、办学教育等。在如此半自治状态下，习惯法作用得以强化与发展，在华人社群整合中发挥着维持社会运作的功能与作用。

8.4.4 外因之二：本土多元文化环境的影响

习惯法特性决定了它对本国文化传统、文化观念、人民意志与价值观等内生条件的强烈依赖，这是相对于其他国家制定法情况的。在没有文化支撑的情况下，规则不过是写在纸上的没有生命的文字，⁶⁴³不考虑移植后社会的背景、文化特定、包容性等移植土壤的情况，任何所谓移植都是不现实的。首先，马来西亚具有习

⁶⁴¹ 曾玲，《越洋再建家园：新加坡华人社会文化研究》，（南昌：江西高校出版社，2003年），页8。

⁶⁴² 【美】道格拉斯·C·诺思，杭行译，《制度、制度变迁与经济绩效》（上海：格致出版社，上海人民出版社，2008年），页3。

⁶⁴³ 信春鹰，〈法律移植的理论与实践〉，《北方法学》，2007年，页3。

惯法移植的法律文化条件。马来西亚曾经历了葡萄牙、荷兰、英国长达 400 多年的殖民统治，其种族结构的多元化致使中国习惯法、印度习惯法不同程度进入马来西亚的多元法律体系，同时由于长时间被殖民和其他习惯法的介入等特殊社会因素，使得马来西亚本国固有的传统法律文化特色并不鲜明，为中国习惯法移植马来西亚创造了法律文化条件。其次，马来西亚多元文化环境为习惯法融入提供契机。何勤华认为，“法律移植的成败标准是：对移植法进行本土化，使其发挥特定的功效。”⁶⁴⁴从发挥社会“治理功效”角度看习惯法移植，中国习惯法在马来西亚华人社会的本土化，也是习惯法移植效果的直接反映。而习惯法在华人社会的本土化，很大程度上体现在其能否融入马来西亚华人社会文化，能否在多元文化中占有一席之地。

如孟德斯鸠所说：“法律应该与国家的自然状态产生联系……与政体所能承受的自由度相适应……还要与居民的宗教、性僻、财富、人口、贸易风俗以及言谈举止发生关系。”⁶⁴⁵习惯法作为特定社群维护秩序运作的规则，其规则特性决定了它同样不能脱离“国家的自然状态”、“政体的承受能力”、“居民的习惯”等环境独自生根发芽。中国传统习惯法获得了华人传统观念的推力、华人社群规则的权威、马来西亚华人制度政策的推力、本土多元文化环境的影响等多重力量的推动与支持，为习惯法移植马来西亚、落地华人社会创造了条件和可能，对华人社会的秩序稳定、文化延续、社群凝聚等方面发挥了重要作用。

8.5 研究不足及余论

关于法律移植问题在法学界研究颇多，但习惯法移植并未进入研究视野，关于马来西亚华人社会研究成果亦颇丰，但联系到中国习惯法视角的研究几乎没有。因此本论题出发点和资料收集的焦点都在马来西亚华人社会的运行规则、条规以及与之相关的社会问题上，希望通过习惯法视角解读中国人移民马来西亚的

⁶⁴⁴ 何勤华等，《法律移植论》（北京：北京大学出版社，2008年），页298。

⁶⁴⁵ 【法】孟德斯鸠，许明龙译，《论法的精神》（上卷），商务印书馆，2009年版，页12。

社会运作规律。但马来西亚华人社会是一个复杂而庞大的系统，加之作者能力所限，本文研究定有诸多不足之处，也为今后继续潜心研究埋下伏笔。

8.5.1 研究不足

一是习惯法移植理论研究方面。本文对习惯法的探讨和研究已经触碰到了域外移植这个方面，但距离形成理论框架还有很长一段路要走，如若希望产生更大的学术价值，形成学术共性认知，则需要在此方面深入挖掘和研究探讨。

二是华人社会组织案例的代表性方面。在本文选用的华人会馆、秘密社会、华人学校以及婚俗、宗教、善堂方面的地缘性案例单位，不一定在当地当时最有名或最有影响力，但却在个别方面具有典型性与代表性，虽然大多具有同类性质或相同祖籍地等特征，但也许还不能完全代表同类型的社会组织面貌，也正是因此，它们在治理运作过程中的规律性现象更加值得研究总结。

三是马来西亚华人社会的习惯法文化研究方面。已关注到的华人习惯法研究与法律实践和社会治理联系不足，对法律的文化意义挖掘不够，缺乏从现象看本质的理论自觉。另一方面，历史上的习惯法规范多姿多彩，而现存多少也需进一步挖掘，并需秉持保护传统法律文化的精神。在本论题研究中看到了传统习惯法具有现代传承的意义，意识到了去挖掘历史上传统习惯法当中“活”的成分，但对于那些随着社会变化而出现的新的习惯法规范，还没有引起足够关注。

四是中国习惯法对马来西亚司法体系的影响方面。影响国家司法体系的因素众多，但法律移植是一个不可忽视的方面。尽管习惯法是否对马来西亚司法制度发生过影响，尚无专门学者的观点加以论证，但不可否认的是，涉及到华人治理方面的法律出台，考虑到了华人传统、习俗和习惯法这个因素，甚至有些法律制度是在华人习惯法作用刺激与推动之下形成的。但限于对马来西亚相关法律制度研究不深不透，对此仅作了个别案例的探讨，缺乏系统性和全面性。

8.5.2 余论及后续研究

华人社群凝聚的结构、形态及推力将是一个持续且极有价值的研究。马来西亚华人社会的研究中，无法回避的一个话题是华人社群的凝聚、整合、影响究竟源自哪里？在这个问题上，诸多学者的研究很有见地。如认为华人社群的整合源于“祖先崇拜和民间信仰”，曾玲认为帮群的整合不完全只依靠方言的纽带，传统的中华文化资源的应用亦是社群建构的重要手段，比如祖先崇拜和民间信仰对社群建构就存在深刻影响；⁶⁴⁶陈志明认为马来西亚华人是利用祖籍地的民间信仰、传统文化资源达到社群整合的目的；⁶⁴⁷李亦园提出华南移民在海外移殖的适应问题分为本地移殖和非本土移殖或海外移殖两类，⁶⁴⁸移植问题是应当考虑的因素；颜清湟提出，闽粤是中国宗族、家族文化最活跃的地区，但宗族家族文化被移植到海外的程度并不完全与移居海外的人口数量有必然直接关系，它取决于海外宗族成员的经济条件和社会因素，⁶⁴⁹应当注重经济与地位这个因素；宋燕鹏研究表明，华人义山维护了社群的团结，塑造了地缘社群的边界，起到了凝聚本地社群组织的重要作用；⁶⁵⁰张晓威认为，在论及早期新马华人社群结构与形态时，必须注意华人系由一群离开中国故乡，并在海外团聚繁殖且集结成社者，其结果即所谓“帮”的雏形，“帮”的形成是华人社会不可忽视的环节。⁶⁵¹

马来西亚华人社群凝聚研究的未来探讨。以上不同视角对作者很有启发，也是在各种研究视角碰撞之下，产生了习惯法是否也具有华人社群凝聚团结的作用这个新的方向。从华人在马来西亚未来发展路径来看，尚难对习惯法移植和践履后的发展情况做出较为合理的预测。历史在前进，习惯法的发展仍是进行时，中国传统习惯法在马来西亚的移植和践履，是对华人在马来西亚建构自身的社会体系，同时还具有凝聚力与动能效应的一个新解释，但毕竟只是一个方面的发现和探讨，值得深挖和研究的空间还很大。例如中国传统习惯法是否被“打包”移植

⁶⁴⁶ 曾玲，《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合》，台湾清华大学类学丛书，台湾唐山出版社，2000年。

⁶⁴⁷ 陈志明著，段颖、巫达译，《迁徙家乡与认同：文化比较视野下的海外华人研究》，北京：商务出版社，2012年。

⁶⁴⁸ 李亦园，《中国海洋发展史论文集》第一集，（台北：“中央研究院”三民主义研究所，1984年）序。

⁶⁴⁹ 颜清湟著、粟明鲜等译：《新马华人社会史》，（北京：中国华侨出版公司，1991年版），页73。

⁶⁵⁰ 宋燕鹏，〈20世纪上半叶吉隆坡福建人社群意识的形塑途径〉，《元史及民族与边疆研究集刊》，（上海：上海古籍出版社，2017）。

⁶⁵¹ 张晓威，〈叶观盛时代的吉隆坡客家〉，《全球客家研究》，2017年11月，第9期，页168。

到了马来西亚，在移居国和原生态的习惯法存在哪些差异？随着时代的变迁和历史的更替，是否发生了变异？是否存在调适和涵化？新时代的华人是否还能传承上辈人自然沿袭的习惯法？在习惯法本地化方面做了哪些改良和修订？哪些习惯法是被时代所抛弃而终止的？习惯法成功移植的原因和深层次推力有哪些等等。本论题仅在发现习惯法移植问题上提出了路径和思考，是习惯法视角探讨华人社会运作模式的探索和尝试，通过诸多实证溯本求源，提出了马来西亚华人习惯法“从哪里来？向何处去？”的问题，希望对未来研究起到抛砖引玉的作用，对今后研究中国和马来西亚社会习惯法及其移植与践履提供借鉴和参考，更呼吁更多专门学者对此加以重视。

参考文献：

- 【奥】埃利希《法社会学原理》，舒国莹译（北京：中国大百科全书出版社，2009）。
- 【澳】王赓武，《王赓武自选集》（北京：友谊出版社，1987年），页155-192。
- 【澳】王赓武，《中国与海外华人》（台湾：商务印书馆发行，1994年），页246。
- 【澳】吴明安，张卫译，《马来西亚司法制度》（北京：法律出版社，2011年版）。
- 【澳】颜清湟著，粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年。
- 【德】卡尔·拉伦茨，《法学方法论》，陈爱娥译，（北京：商务印书馆，2003）。
- 【德】韦伯，《经济与社会》，林荣远译，商务印书馆1997年出版，页355-368。
- 【俄】苏哈诺夫，〈罗马私法与俄罗斯民事立法的编纂〉，《罗马法、中国法与民法法典论》（北京：中国政法大学出版社，1995）
- 【法】孟德斯鸠，许明龙译，《论法的精神》（上卷），商务印书馆，2009年版。
- 【法】米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，刘北成、杨远婴译，（三联书店2003年2月版）。
- 【法】雅克·盖斯坦，《法国民法总论》，陈鹏等译，（北京：法律出版社，2004）。
- 【菲】庄维民〈鲤城摭忆〉《岛国情浓》（台北：秀威资讯科技股份有限公司，2010）。
- 【马】谢爱萍，〈社会变迁与华人文化〉，马来西亚《资料与研究》（中文刊），1996年5月，总第21期。
- 【美】艾伦·沃森，贺卫方译，〈法律移植论〉，《比较法研究》，1989第3期5。
- 【美】博登海默，《法理学—法哲学及其方法》，邓正来等译，（北京：华夏出版社，1987）。
- 【美】道格拉斯·诺思，杭行译，《制度、制度变迁与经济绩效》（上海：格致出版社，上海人民出版社，2008年）。
- 【美】克里福德·吉尔兹，邓正来译，〈地方性知识：事实与法律的比较透视〉，载梁治平编，《法律的文化解释》，（生活·读书·新知三联书店1998年版）。
- 【美】威廉·斯金纳（G. William Skinner）李雯译，《东南亚的混血化华人社会》（收录于《南方华裔研究杂志》 Chinese Southern Diaspora Studies, Volume 1, 2007）。
- 【日】今堀诚二，《马六甲华侨基尔特体制》，载《南洋文摘》第10卷第6期，1969年。
- 【日】平山周，《中国秘密社会史》，（河北人民出版社，1990）。
- 【日】千叶正士，《法律多元——从日本法律文化迈向一般理论》，（中国政法大学出版社，1997）
- 【日】小岛由道，1915-1921，《番族惯习调查报告书》（全八册）。台北：台湾总督府临时台湾旧惯调查会。
- 【日】移川子之藏等，《台湾高砂族系统所属的研究》（台北：台北帝国大学土俗人类学研究室，1935）。
- 【日】游仲勋，《华侨将如何改变中国》（东京：日本PHP研究所出版，1993年）。
- 【日】游仲勋，《华侨—经济网络化的民族》（东京：讲谈社出版，1990年）。

【日】佐山融吉，1915-1921，《蕃族调查报告书》（全八册）（台北：台湾总督府临时台湾旧惯调查会）。

【英】巴素著，刘前度译，《马来亚华侨史》，槟榔屿光华日报创刊40周年纪念（广州：广东高等教育出版社，1950年）。

【英】布赛尔（Victor Purcell）：《东南亚的中国人》（The Chinese in Southeast Asia）卷三，《南洋问题资料译丛》1958年第1期。

【英】哈耶克《法律、立法与自由》第一卷，邓正来译，中国大百科全书出版社2000年版。

【英】威尔弗雷德·布莱斯（Wifred Blythe），《马来亚华人秘密会党史》，1969年出版，邱格屏2019年译（中国社会科学出版社，2019年5月）。

NGUYEN PHUONG UYEN，《马来亚“紧急状态”：新村华人的集体记忆——以峇冬丁宜新村为例》，内蒙古大学硕士论文，2019年。

安焕然，《文化新山：新山华人社会文化研究》（新山：南方大学学院出版社，2017年）

安焕然，《百年宽柔：宽柔学村国际学术研讨会论文集》（新山：南方大学学院、宽柔中学，2013年）

蔡少卿，《中国近代会党史研究》，中华书局，1987年。

曹国庆，《明代乡约推行的特点》，《中国文化研究》，1997年春之卷。

陈爱梅，《霹雳庙宇史料概述》，载陈爱梅、杜忠全合编《南洋华踪：马来西亚霹雳怡保岩洞庙宇史录与传说》，中国社会科学出版社，2017。

陈爱梅，〈福州寺院的南洋印记：福州佛教与马来亚华人社会关系探析〉，《华侨华人文献学刊》（第六辑），2018年01。

陈宝良，《明代的秘密社会与天地会的渊源》，载《史学集刊》，1994年第1期。

陈碧笙，《南洋华侨史》（南昌：江西人民出版社，1989）。

陈斌，〈不可承受之重：民国法典编纂时刻的习惯调查〉，《西部法学评论》，2020年第2期。

陈垂成，《泉州习俗》，福建人民出版社出版，2004年3月。

陈春声，《侨乡的文化资源与本土现代性：晚清以来潮汕善堂与大峰祖师崇拜的研究》，刘宏主编：《海洋亚洲与华人世界之互动》（新加坡：华裔馆，2007年）。

陈岱娜，〈转型中的“侨”与跨国社会领域——以潮汕与马来西亚善堂的互动为例〉，《广西民族大学学报》（哲学社会科学版），第38卷第5期。

陈国华，《先驱者的脚印——海外华人教育三百年》，Royal Kingsway Inc. Toronto, CANADA, 1992年。

陈寒飞，高其才〈乡规民约在乡村治理中的积极作用实证研究〉，《清华法学》，2018年第1期。

陈会林，〈明清地缘社会解纷中的民间法及其与国家法的互动〉，《民间法》，2010年，页100-103。

陈慧彬,〈法律、公亲与跨国多婚制:中国福建与英属马来亚之间的“家庭事”(1855—1942)〉,载黄宗智、尤陈俊,《从诉讼档案出发:中国的法律、社会与文化》(北京:法律出版社,2009年)。

陈剑虹(Tan Kim Hong),《槟榔屿德教的发展》,载陈剑虹,《槟榔屿潮州人史纲》(槟榔屿潮州会馆,2010年)。

陈剑虹,《走进义兴公司》,2015。

陈荆和、陈育崧,《新加坡华文碑铭集录》,香港中文大学,1970年。

陈晶芬,《登报离婚是否直接生效》,载《光华日报》1989年7月7日。

陈景熙、张禹东主编,《学者观德教》,(北京:社会科学文献出版社,2011年)。

陈佩燕,《海外华人族群的多元社会认同:槟城韩江学校研究(1919-1960)》,(华侨大学硕士学位论文,2014年5月)。

陈润旭,《马来西亚玻璃口新村广西籍华人婚姻研究》(广西师范大学硕士学位论文,2021年5月)。

陈伟汶,〈马来西亚华文教育研究的回顾与展望〉,《八桂侨刊》,2002年1月,页7-10。

陈育崧,《椰阴馆文存》(第2卷)(新加坡:南洋学会,1983)。

陈志明,《迁徙、家乡与认同——文化比较视野下的海外华人研究》(北京:商务印书馆,2012年)。

陈志明,〈善堂-中国、新加坡和马来西亚的慈善寺堂〉,(《华侨华人历史研究》,2014年6月第2期)。

陈志明,[马]苏庆华译,《马新德教会之发展及其分布研究》(代理文摘(马)有限公司,1991年)。

陈志明,李远龙译,《马来西亚华人的认同》,《广西民族学院学报》(哲学社会科学版)第20卷第4期,1998年10月,页14。

陈中和,《多元族群社会的族群政——马来民族主义和马来西亚的建国》,(中国社会科学出版社,2021年)

陈忠实,《白鹿原》,(北京市:文化艺术出版社,2008年)。

崔莲,〈中国少数民族研究在日本——以1949—1979年文献为中心〉,《西南民族学院学报(哲学社会科学版)》,2003年第一期。

戴炎辉,《清代台湾之乡治》(台湾联经出版事业公司,1979)。

戴炎辉,《中国法制史·自序》,(台湾:三民书局,1979年版)。

邓正来,《中国法学向何处去》(北京:商务印书馆,2006)。

范若兰,《移民、性别与华人社会:马来亚华人妇女研究(1929-1941)》(北京:中国华侨出版社,2005年),页350。

方宝璋,《闽台民俗研究》(北京:人民出版社,2013)。

方海,《乡土中国》中的习惯法浅析,《今日湖北·下旬刊》2013年第10期。

费成康,《中国的家法族规》,上海社会科学院出版社,2002年。

费孝通,《乡土中国 生育制度》(北京:北京大学出版社,1998年)。

- 费孝通,《乡土中国》,生活·读书·新知三联书店,1985年。
- 冯尔康,《族规所反映的清人祠堂和祭祀生活》,天津人民出版社,1994年。
- 冯卓慧,〈法律移植问题探讨〉,《法律科学(西北政法学院学报)》,2001年第19期。
- 冯自由,《革命逸史》,第六集,中华书局1981年。
- 福建省委宣传部,《福建乡规民约》,海峡文艺出版社,2016年版。
- 傅吾康,《马来西亚华文铭刻汇编》(吉隆坡:马来亚大学出版,1982年)。
- 甘德政,《中英(英中)关系与马来亚华人的身份认同:以宗教与侨务为视角》,复旦大学博士学位论文,2013年5月。
- 高其才,《中国习惯法论》(北京:社会科学文献出版社,2015年)。
- 高其才,〈探寻秩序维持中的中国因素—我的习惯法研究的过程和体会〉,《云南大学学报》(法学版),2007(3)。
- 高其才,罗昶,〈中国古代社会宗族审判制度初探〉,《华中师范大学学报》(人文社会科学版),2006,(1)。
- 高伟浓,《东南亚华人信仰诸神考说》,泰国曼谷大通出版社有限公司,2001年。
- 高伟浓、汪鲸,〈从社会结构视角看东南亚华人宗教信仰—以马来西亚华人宗教为例〉,《东南亚研究》,2010年第2期,页76。
- 耿静,〈从惠特曼学院馆藏资料看葛维汉的人类学研究〉,《中华文化论坛》,2004年第3期。
- 苟军年,〈从法律移植视角看民间习惯与国家法关系之协调〉,《西部法学评论》2012年第3期。
- 顾涛,〈礼制史上的鹊巢鸠居—乡礼的礼义及其历史演变〉,《文史哲》,2022年第2期。
- 郭璠,〈广东·台山市——著名的中国第一侨乡〉,《城乡建设》(2008年12期)。
- 郭梁,《华侨出国史述略》,郑民、梁初鸣编《华侨华人史研究集一》(北京:海洋出版社,1989年)。
- 韩德培,《国际私法》,高等教育出版社、北京大学出版社,2007年。
- 何启拔,〈马来亚华族问题形成初探〉,福建华侨历史学会主编《华侨历史论丛》第一辑(1984年5月)。
- 何勤华等,《法律移植论》(北京:北京大学出版社,2008年)。
- 何孝元,《云五社会科学大辞典》(第六册法律学),台湾商务印书馆1971年版。
- 贺喜、科大卫,《秘密社会的秘密:清代的天地会与哥老会》(北京师范大学出版,2022)。
- 胡超,〈从华人民俗到国家非遗—马来西亚新山游神中的华人身份研究〉,《文化遗产》,2021,(04)。
- 胡丹扬,《闽南传统婚俗》。
- 胡亚丽,〈海峡殖民地婚姻法立法考察(1867—1941)〉,《南洋问题研究》,2013年第3期(总第155期)。

- 黄存燊,《新马华人甲必丹》(新加坡亚洲研究学会,2006年)
- 黄伟宗,司徒尚纪,《中国珠江文化史》,广州:广东教育出版,2010。
- 黄文斌,《魂归与扎根:吉隆坡华人义山与社区历史之研究》,马来西亚华社研究中心,2002年。
- 黄文斌,〈从钱穆持守传统文化的意义反思马华文化之建设〉,《社会变迁与文化诠释》(吉隆坡:华社研究中心出版,2002年)。
- 黄文斌、张晓威:《柔佛州华人地方志》(拉曼大学中华研究中心出版,2013年)页74页。
- 黄源盛,〈民初大理院关于民事习惯判例之研究〉,《政大法学评论》,2000年6月63期。
- 黄佐,《泰泉乡礼》,(四库全书·经部·礼类,总第142册),(上海:上海古籍出版社,1987)
- 金淑琴,〈清末直隶新式教育述论〉,(《河北学刊》,1988年第3期)。
- 金志佛,《三教九流江湖秘密规矩》,(河北人民出版社,1990)。
- 景燕春,〈华人移民慈善的动力机制:以广东侨乡顺德为例〉,《华侨华人历史研究》,2108年12月第四期。
- 卡尔 A. 特罗基著,张清江译,《天猛公與柔佛及新加坡的發展 1784-1885》,新山华族历史文物馆出版,2017。
- 库尔班·依不拉英,〈习惯法与习惯略论〉,《法制与社会》2009年3月刊。
- 李恩涵,《东南亚华人史》,东方出版社,2015年。
- 李国卿,《侨资本的形成和发展》,(东京:文真堂出版),1980年。
- 李可,《习惯法理论与方法论》(法律出版社,2017年版)。
- 李可,《习惯法——一个正在发生的制度性事实》,(长沙:中南大学出版社 2005 年版)。
- 李可,〈论习惯法的法源地位〉,《山东大学学报》,2005年。
- 李明欢,《福建侨乡调查:侨乡认同、侨乡网络与侨乡文化》(厦门:厦门大学出版社,2005),页35。
- 李明欢《当代海外华人社团研究》,(厦门大学出版社,1995年)。
- 李文治、江太新,《清代清运》,中华书局1995年版。
- 李学兰,〈从功能与意义视角看民间法研究〉,《甘肃政法学院学报》,2006(5)。
- 李一平,〈试论马来西亚华人与马来人的民族关系〉,《世界历史》,2003年第5期。
- 李亦园,《一个移殖的市镇——马来亚华人市镇生活的调查研究》,《海外华人社
会研究业书》之三,正中书局,1985)。
- 李亦园,《中国海洋发展史论文集》第一集,(台北:“中央研究院”三民主义研
究所,1984年)。
- 李亦园等,《东南亚华人社会研究》,台北市正中书局,1985年,页110。
- 李永球,《魂气归天一马来西亚华人丧礼考论》(金宝:漫延书房,2012年)。

力钧,《槟榔屿志略》,卷7(风俗志)。见裴颖,〈华侨婚姻家庭形态初探〉,《华侨华人历史研究》,1994年第一期,页28。

厉尽国,《法治视野中的习惯法:理论与实践》,中国政法大学出版社,2010年。

廉睿,〈“国家法”对中国传统习惯法的扬弃〉,《三明学院学报》,2015年10月第5期。

梁传经,《华人礼俗节日手册》(新加坡宗乡会馆联合总会,1989年)。

梁慧星,《民法总论》,(北京:法律出版社,2011)。

梁治平,《清代习惯法:社会与国家》(北京:中国政法大学出版社,1996年版)。

梁治平,〈从“礼入于法”看中国古代法律〉,《文史知识》,1987年01期,页88。

梁治平,〈民间法、习惯和习惯法〉、〈习惯法和国家法〉,载于《清代习惯法、社会和国家》(北京:中国政法大学出版社,1996年)。

梁治平,〈中国法律史上的民间法—兼论中国古代法律的多元格局〉,《中国文化》,1997年。

廖筱雯,《马来西亚的华人村落——布赖村观音诞仪式探究》(中央民族大学,2011年4月)。

林水椽、何启良等编,《马来西亚华人史新编》,吉隆坡:马来西亚中华大会堂总会,1998年。

林水椽、骆静山,《马来西亚华人史》,马来西亚留台校友会联合总会出版,1984。

林廷辉、方天养:《马来西亚新村迈向新旅程》(吉隆坡:马华策略分析与政策研究所,2005年)。

林廷辉、宋婉莹:《马来西亚华人新村五十年》(华社研究中心(吉隆坡),2002年版)。

林耀华,《金翼》,生活·读书·新知三联书店,2008年。

林语堂,《中国人》(杭州:浙江人民出版社,1988年)。

林远辉、张应龙,《新马华侨史》,广东高等教育出版社,1991年。

刘崇汉,《独立前华人乡团组织》,林水椽、何启良等合编:《马来西亚华人史新编》(第3册),马来西亚中华大会堂总会,1999年。

刘崇汉,《马来西亚华人社团》,马来西亚嘉应属会联合会丛书,2016年。

刘崇汉,〈马来西亚华文教育发展简史〉,《八桂侨史》,1993年1月,页7-13。

刘守政,〈马来西亚华人传统宗教认同的差序性—以吉隆坡一场道教化中元普度为中心的考察〉(《世界宗教文化》,2020年第6期)。

刘术永:〈由《泰泉乡礼》之《乡约》和《保甲》卷看明代乡治〉,《华北水利水电学院学报(社科版)》,2010年4月。

刘艺工、高志宏,〈中国少数民族习惯法的价值分析〉,《西南民族大学学报·人文社科版》,2004第5期。

刘作翔,《法律文化理论》,商务印书馆2001年。

隆庆,安徽祁门,《文堂乡约家法·文堂陈氏乡约》。

陆洋,〈英属印度的殖民统治、法律移植与民族认同〉,《内蒙古民族大学学报》(社

会科学版》，第46卷第5期。

罗昶瑞溪，〈中国村落习惯法内容初探〉，《法商研究》（1997年第1期）。

罗尔纲，《天地会文献录》，正中书局1943年。

罗家云：《论习惯法的价值》，玉溪师范学院学报（第23卷），2007年第7期。

骆莉，〈马来西亚多元文化社会中的华人文化〉，《东南亚纵横》，2002年第6期，页22-26。

吕大临著，曹树明，点校整理，《蓝田吕氏集》（西安：西北大学出版社），2015年。

麻国庆，《秘密社会与传统汉族社会结构》，载《思想战线》，2000年第3期。

马哈迪著，叶钟铃译，《马来人的困境》，（香港：皇冠出版公司，1981年）。

马剑银，〈孟德斯鸠语境中的“法”及其“精神”〉，《清华法学》，Vol. 10, No. 6（2016）。

马小红，《礼与法：法的历史连接》，北京大学出版社，2004年版。

麦留芳，《百年虚拟帮会》（吉隆坡：华社研究中心，2017）。

麦留芳，《方言群认同：早期星马华人的分类法则》，中央研究院民族学研究所，2007。

麦留芳，《华人会党内部结构的蜕变》，见《新社季刊》（新加坡），5卷4期（1974年12月）。

麦留芳著，张清江译：《星马华人私会党的研究》，（台湾：正中书局1985年版）。

毛毛，〈中马婚姻法比较研究〉，《东南亚纵横（季刊）》，1994年第1期，总第61期，页11。

莫美颜，〈马来西亚华人传统婚俗〉，《东南亚南亚信息》，1999年第4期。

莫顺生，《马来西亚教育史：1400-1999》（吉隆坡：马来西亚华校教师会总会暨林连玉基金，2000）。

牛铭实，《中国历代乡规民约》，（北京：中国社会出版社），2014年。

裴颖，《马来西亚华人婚姻制度的演变》，《八桂侨史》1993年01期。

裴颖，〈华侨婚姻家庭形态初探〉，《华侨华人历史研究》，1994年第1期，页44。

彭先国、刘斌，〈会党与晚清湖南时局〉，《湘潭大学学报（哲学社会科学版）》2006年第6期。

钱穆，《中国历史研究法》（北京：三联书店，2005年）。

秦宝琦，《洪门真史》，（福州：福建人民出版社，2000年）。

秦晖：《传统十论—本土社会的制度文化与其变革》（上海：复旦大学出版社，2003年）。

清永瑛，纪昀，《四库全书总目》，中华书局，1965年。

邱格屏，《从互助走上犯罪—战后新加坡华人秘密社会的不归路》，《犯罪研究》（2001.02）。

邱格屏，《马来亚华人秘密会党史》，（中国社会科学出版社，2019年5月版）。

邱格屏，《世外无桃园—东南亚华人秘密会党》，生活·读书·新知三联书店出版，

2003。

瞿同祖，《中国法律与中国社会》（中华书局，1981年）。

饶宗颐，《星马华文碑刻系年》，新加坡大学中文学会出版，1965年。

邵雍，〈近代秘密社会与民主革命的关系〉，《上海师范大学学报》，2008年第9期。

石仓金，《马来西亚华人社团史研究》（暨南大学博士学位论文，2003年5月）。

石仓金，〈二战后马来西亚华人社团的政治参与〉，《世界民族》2004年第4期。

石仓金：《马来西亚华人社团研究》（北京，中国华侨出版社，2005年）。

史凤仪，《中国古代婚姻与家庭》（湖北人民出版社，1987年）。

宋才发，〈习惯法在乡村治理中的法治功能探讨〉，《广西民族研究》，2020年第2期（总第152期）。

宋燕鹏，〈20世纪上半叶吉隆坡福建人社群意识的形塑途径〉，《元史及民族与边疆研究集刊》，（上海：上海古籍出版社，2017）。

宋燕鹏，〈马来西亚西海岸中等城镇华人移民社会的形塑途径〉，《南洋问题研究》，2020年第1期，总第181期。

宋一欣，〈我国现代商法实践中的民间法、习惯法问题〉，谢晖，陈金钊主编，《民间法》（第五卷）（济南：山东人民出版社，2006）。

苏力，《道路通向城市——转型中国的法治》（北京：法律出版社，2004年）。

苏力，《法治及其本土资源》（北京：中国政法大学出版社，1996年），页9-10。

苏力，《送法下乡中国基层司法制度研究》（北京：中国政法大学出版社，2000年）。

苏庆华，《马新华人研究-苏庆华论文选集》（第五卷），马来亚文化出版，2016年。

苏瑞福，《新加坡人口研究》，薛学了、王艳等译，厦门大学出版社，2009年，页第105。

睦鸿明，《清末民初民商事习惯调查之研究》，（北京：法律出版社，2005）。

孙国华，《法学基础理论》，中国人民大学出版社，1987年版。

孙国华主编，《中华法学大辞典·法理学卷》（中国检察出版社1997年版）。

孙丽娟，《清代商业社会的规则与秩序——从碑刻资料解读清代中国商事习惯法》，（北京：中国社会科学出版社，2005）。

谭松林主编，《中国秘密社会》（第四卷 清代会党），福建人民出版社，2002年。

谭天星、沈立辉《海外华侨华人文化志》，第10典中外文化交流，（中华文化通志编委会，上海人民出版社，1998年10月）。

汤锋旺，〈“宽柔以教 南方之强 一同在一起迎百年”——马来西亚宽柔学村国际学术研讨会综述〉，《华侨华人历史研究》，2013年3月第一期。

陶成章：《教会源流考》。载中国史学会主编“中国近代史资料丛刊”《辛亥革命（第3册）》，（上海人民出版社，1957）。

田成有，〈对接：国家制定法与民族习惯法的二元论〉，《少数民族习惯法研究》，（昆明，云南大学出版社，2007年）。

- 万建中,《中国民间禁忌风俗》(中国电影出版社,2005年)。
- 万亿,〈东南亚国家法律移植过程的特点〉,《《东南亚纵横》季刊》,1993年第一期。
- 王琛于,《清代马来西亚客家人的观音信仰》。
- 王赓武,《华人与中国—王赓武自选集》(上海:上海人民出版社,2013年)。
- 王康泰,《谈谈教育经费》《新加坡中正中学校刊》,第一期,二周年纪念号,民国三十年六月出版。
- 王守仁,《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,2011年)。
- 王雪玲,《当代马亚西亚华人社团的社会功能研究》,(华侨大学硕士论文,2015年6月)。
- 王中妍,《近代马来亚华人的国家认同(1511—1957)》,《东南亚之窗》2007年第3期(总第6期),。
- 文平强,〈马来西亚的华人新村:人口变化的影响与对策〉,《东南亚研究》,2012年第5期。
- 吴华,《新加坡华族会馆志》(第三册)(新加坡:南洋学会,1977),页31。
- 吴华,《马来西亚华族会馆史略》(新加坡:新加坡东南亚研究所,1980年)。
- 吴华、安焕然、舒庆祥,《柔佛义兴史料集》(新山华族历史文物馆,2013)。
- 吴华,《新山今与昔》(新山:新山海南会馆,2000年)。
- 吴莹,《异域与本土:近代英属马来亚华侨教育百年发展研究兼论其对闽省侨乡教育的辐射(1840—1941)》(华东师范大学博士论文,2013年)。
- 武树臣,《中国传统法律文化》,北京大学出版社1996年版。
- 萧一山,《近代秘密社会史料》,岳麓书社,1986。
- 谢晖,《法律的意义追问:诠释学视野中的法哲学》,商务印书馆2003年版。
- 谢晖,陈金钊,《民间法》(济南:山东人民出版社,2006)。
- 谢诗坚,《马来西亚政治思潮演变》,(马来西亚凤凰印务有限公司,1984年版)。
- 新加坡福建会馆教育科,《福建会馆教育丛刊》(新加坡,福建会馆,1930)。
- 新加坡国立大学图书馆线上图书馆 <https://digitalgems.nus.edu.sg/>。
- 徐杰舜,《汉族风俗史》第一卷(学林出版社,2004年)。
- 徐进功,〈论十九世纪东南亚华人秘密会党〉,《华侨华人历史研究》2001年9月第3期。
- 徐李颖,〈文化移植与重建家园—评〈越洋再建家园—新加坡华人社会文化研究〉〉,《华侨华人历史研究》2005年3月第一期。
- 徐晓光,〈日本法人人类学及民族法学研究的历史与现状〉,《中南民族大学学报(人文社会科学)
- 许水涛,《清代族规家训的社会功能》《清史研究集》第八辑,中国人民大学出版社,1997年版。
- 许云樵,《南洋文献叙录长编》1959年,《南洋文献叙录叙录》1965年。
- 颜清煌,序言〈战前星马闽人教育史实〉《马来西亚福建人兴学办教史料集》。

- 颜清湟、粟明鲜等译，《新马华人社会史》，中国华侨出版公司，1991年。
- 颜清湟：〈从历史角度看新马宗亲会的发展和前途载潘明智编：《华人社会与宗乡会馆》，玲子大众传播中心，1996年。
- 颜清湟著、李恩涵译《星马华人与辛亥革命》，联经出版社，1982。
- 杨立新点校，《大清民律草案 民国律草案》，吉林人民出版社，2002年版，页3。
- 杨懋春，《一个中国村庄：山东台头》，江苏人民出版社，2001年。
- 杨庆堃，《中国社会中的宗教》（上海：上海人民出版社，2007年）。
- 杨一凡、刘笃才编，《中国古代民间规约》（四册），（北京：社会科学文献出版社），2005年。
- 杨一凡、田涛主编，《中国珍稀法律典籍续编》，第十册
- 姚楠，《东南亚历史辞典》，（上海辞书出版社，1995年）。
- 叶汉明，《明代中后期岭南的地方社会与家族文化》，《历史研究》，2000年第3期，页20。
- 衣远，〈马来西亚独立以来的民族政策演变—基于认同政治视角的分析〉，《国际政治研究》，2020年第2期。
- 衣远、孙志强，〈治理自主性、族群结构与东南亚国家华人政策的差异性〉，《东南亚研究》，2022年第2期。
- 曾玲，《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合》，台湾清华大学类学丛书，台湾唐山出版社，2000年。
- 曾玲，《新加坡华人宗乡文化研究》（北京：中国社会科学出版社，2019年）
- 曾玲，〈李亦园教授与东南亚华人研究：人类学的视野与方法〉，《华侨华人历史研究》，2004年第1期。
- 曾玲，〈移民社群整合与华人社团建构的制度化——新加坡福德祠绿野亭（1824—1927）研究〉，《史学理论研究》，2008年第3期）
- 曾玲、庄英章，《新加坡华人的祖先崇拜与宗乡社群整合—以战后三十年广惠肇碧山亭为例》（台北：唐山出版社，2000年）。
- 张伯行，《养正类编》“昭代丛书”本（长春：东北师范大学图书馆藏）。
- 张德美，〈清代保甲制度的困境〉，《政法论坛》，2010年第6期，页77。
- 张广修，《村规民约的历史演变》（洛阳学院学报，2000年第2期）。
- 张广修、张景峰，《村规民约论》，武汉，武汉大学出版社，2002年。
- 张晶盈，〈东南亚华人文化认同的内涵和特性〉，《华侨大学学报（哲学社会科学版）》2021年第3期。
- 张礼铭《观文论史：谈宽柔学校发祥地（下篇）》，南洋网，2012-04-09。
- 张鹏、杨林坡，〈东南亚华人基督宗教社团的特性及其对民心相通的贡献〉（《世界宗教文化》，2020年第6期）。
- 张仁善，《礼法 社会：清代法律转型与社会变迁》（天津：天津古籍出版社，2001年）。

张榕,《多元社会背景下的马来西亚法律与文化》,北京外国语大学博士学位论文,2017年5月。

张榕,〈英国殖民时期马来亚法制的近代化研究〉,《新丝路学刊》,2018年第4期(总第6期)

张廷玉,《清朝文献通考》卷二二《职役二·保甲》,(杭州:浙江古典书籍出版社,1988年版)。

张文显,《法理学》,(北京:高等教育出版社,2003)。

张晓威,〈叶观盛时代的吉隆坡客家〉,《全球客家研究》,2017年11月,第9期。

张禹东,〈华侨华人传统宗教及其现代转化〉,《华侨大学学报》(人文社会科学版),2001,(04)。

张禹东,〈马来西亚的华人宗教文化〉,《华侨华人历史研究》,1999年第1期。

张哲郎:〈乡遂遗规一村社的结构〉,《吾土与吾民》,1992年。

张紫晨主编,《中外民俗学词典》(浙江人民出版社1991年版)。

赵树冈〈文本、仪式与认同:19世纪星马华人秘密社会组织研究〉,《世界民族》2013年第1期)。

浙江萧山《管氏宗谱》卷4,《祠规》。

郑杭生,《社会学概论新修》(北京:中国人民大学出版社,2008)。

郑良树,《马来西亚、新加坡华文中学特刊题要附校史》,(吉隆坡:马来亚大学中文系,1975年)。

郑良树,《马来西亚华社文史续论》,新山:南方学院出版社,2008年。

郑良树,《马来西亚华文教育发展简史》,(新山:南方学院出版社,2005年)。

郑良树,《马来西亚华文教育发展史》(共4册)(吉隆坡:马来西亚华校教师会总会,1998,1999,2001,2003)。

郑良树,《南院纪事本末》,新山,南方学院出版社,2010年。

郑良树,〈从义兴到宽柔学村〉,《马来西亚华社文史续论》,新山:南方学院出版社,2008年。

郑良树,〈独立后华文教育〉林水椽,何启良,何国忠等《马来西亚华人史新编(第二册)》(吉隆坡:马来西亚中华大会堂总会(华总),1998)。

郑良树,宽柔学村的信念和实践(代序),《百年宽柔,宽柔学村国际学术研讨会论文集》,新山:南方大学学院、宽柔中学出版,2013年。

郑良树、安焕然合著,《宽柔纪事本末》,新山:南方学院出版社,2005年。

郑良树,《宽柔论集》(诸家著出版社,2006)

郑文泉,《马来西亚近二百年儒家学术史》(北京:华文出版社,2018年1月)。

郑文泉,《儒家乡礼与清代台、马秘密社会组织》,台湾逢甲大学“移动、跨界、交混:十七到二十世纪台湾与南洋”国际研讨会,2017年10月20-21日。

钟大荣,张禹东,〈东南亚华侨华人宗教的历史角色与当代价值〉,《宗教学研究》,2011年1月。

钟建华，《闽南传统婚俗及其仪式歌的交互研究—以安溪县“八社”为考察地》（河北北方学院学报，第31卷第1期，2015年2月）。

钟建华，〈新加坡开埠初期潮、广、客方言帮民间信仰的建构—以粤海清庙、海唇福德祠与福德祠绿野亭为例〉（《闽台文化研究》，2020年第3期）。

钟年，〈中国乡村社会控制的变迁〉，《社会学研究》（北京，1994年第3期）。

周旺生，〈重新研究法的渊源〉，《比较法研究》，2005年第4期，页10。

周伟民、唐玲玲，《中国与马来西亚文化交流史》（海南出版社，2002年）。

朱勇，《清代宗族法研究》，法律出版社，2017年。

祝家丰，《海外华人办学的楷模：论柔佛州华文教育、宽柔与南方学院之特色和文化使命》，《百年宽柔》，2013年。

转引自黄宗智《华北的小农经济与社会变迁》，（中华书局，1986）。

邹媛媛、吴阿樊，《泉州东南部地区传统婚俗礼仪传承情况调研分析》，媒介与文化研究。

《福德祠绿野亭发展史，1824-2004（附录一）》，新加坡华商丛书福德祠绿野亭系列，（新加坡华新馆2005年版）。

《古代乡约及乡治法律文献十种》（第一、二、三册），一凡藏书馆文献编委会编（哈尔滨：黑龙江人民出版社出版），2005年。

《华工出国史料汇编》，第5辑，中华书局1981年。

《马来西亚华团简史》，吉隆坡，马来西亚中华大会堂总会，1999年。

《马来西亚台山宁阳会馆联合会联合会四十五周年会嘉年华会特刊》，古冈州六邑联合会2000年2月19日，转引自刘崇汉提交“五邑华侨历史文化国际学术研讨会”的论文《马来西亚的五邑华人社团》。

《马来亚台山会馆联合会纪念特刊》（创刊号），1948年8月刊发。

《民国帮会要录》，参见中国第二历史档案馆编（档案出版社，1993），页66-67。

《民国浦城高路季氏宗谱》卷一，《谱例》。

《庞氏家训》，参见翁福清、周新华编著《中国古代家训》，（中国国际广播出版社，1991年）。

《清实录》三七《宣宗实录》卷二八六，道光十六年七月（下）丁未，《中华书局》，1986年影印本。

《泉州府志》，“泉州市地方志编纂委员会”点校（乾隆版），77卷，2003年。

《三江马胖永定苗侗族条规碑》（光绪元年十一月定）

《少数民族法典法规与习惯法》（下）（哈尔滨，黑龙江人民出版社，2002年11月第一版）。

《文堂乡约家法》，隆庆六年刊本。

《新加坡福德祠绿野亭文献汇编之一：1920—1927年会议记录》。

《新加坡宁阳会馆一百三十周年纪念特刊》。

《新加坡肇庆会馆纪念特刊》（中华民国三十八年四月一日出版）。

《新山宽柔中学五年发展计划2013-2017》。新山，宽柔中学，2013年5月18日。

Alan Watson, *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*, 2nd ed, Athens and London, The University of Georgia Press, 1993.

Chesneaux, Jean. <Popular Movements and Secret Societies in China 1840–1950>, (Stanford: Stanford University Press, 1972).

Dian Mury "Migration, Protection, and Racketeering: The Spread of the Tiandihui within China", in David Ownby and Mary S. Heidhues (eds), "Secret Societies" Reconsidered: Perspectives on the Social History of Modern South China and Southeast Asia.

E. Ehrlich, <The Sociology of Law>, 36 Harvard Law Review, 1922.

Emerson R, <The Chinese in Malaysia >. Pacific Affairs 7:1934.

Graham, D. C.. Folk Religion in South-west China [J]. Washington: Smithsonian Institution, 1961, 142 (2).

Graham, D. C.. Religion in Szechuan Province, China [J]. Smithsonian Miscellaneous Collections, 1928, 80 (4).

R. H. Hickling: *Malaysian Law*, Professional (Law) Books Publishers, 1987.

Hari Singh, "Ethnic Conflict in Malaysia Revisited", *Commonwealth & Comparative Politics*, Vol. 39, No. 1, 2001.

Kathleen Newland, Aaron Terrazas, and Roberto Munster, *Diaspora Philanthropy: Private Giving and Public Policy*, Washington, D.C.: Migration Policy Institute, 2010.

Khoo Joo Ee: <The Straits Chinese: A Cultural History>, Pepin Press, 1996.

Mary F. Somers Heidhues, *Southeast Asia's Chinese Minorities*.

Mary F. Somers Heidhues, *Southeast Asia's Chinese Minorities*

Merry, S. E. <, Legal Pluralism. Law and Society Review >. Law and Society Rev. 1988.

Moses Samuel • Meng Yew Tee Lorraine Pe Symaco, <Education in Malaysia : Developments and Challenges>, Springer Nature Singapore Pte Ltd. 2017.

Moses Samuel • Meng Yew Tee Lorraine Pe Symaco, <Education in Malaysia : Developments and Challenges>, Springer Nature Singapore Pte Ltd. 2017.

Norazlan Hadi Yaacob, <The Development Of Chinese Education In Federated Malay States Before.

Norazlan Hadi Yaacob, <The Development Of Chinese Education In Federated Malay States Before.

Pelanduk Publications, 1991.

Purcell, Victor, *The Chinese in Malaya*. Singapore: Oxford University Press. 1948.

Purcell, Victor, *The Chinese in Southeast Asia*. Singapore: Oxford University Press. 1951.

R. H. Hickling: <The Influence Of The Chinese Upon Legislative History In Malaysia And Singapore>.

R. N. Jackson, *Picking: Protector of Chinese Protector*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1965.

Rau and Kumar, *General Principles of the Malaysian Legal System*, International Law Book Service, Malaysia, 2006, p. 161.

Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture And Identity of a Chinese Peranakan Community in Malaysia*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988, p16-17.

Tan, Chee Beng: *The Baba of Melaka: culture and identity of a Chinese Peranakan community in Malaysia*, Petaling Jaya, Selangor: Pelanduk Publications, 1988.

The Second World War, 《International Journal of Advanced Science and Technology》, Vol. 29, No. 8, (2020), pp. 3980-3992.

The Second World War>, 《International Journal of Advanced Science and Technology》, Vol. 29, No. 8, (2020), pp. 3980-3992.

The Straits Covernment Gazette. Dec, 20, 1889.

Vaughan, J. D. , *The Manners and Customs of the Chinese of Straits Settlements*, First printed 1879, Oxford in Asia Historical Reprints, Singapore: Oxford University Press, 1992, Introduction v.

VICTOR PURCELL, 《Problems of chinese education》, LONDON, KEGAN PAUL, TRENCH, TRUBNER & CO. LTD. BROADWAY HOUSE: 68-74 CARTER LANE, E. C.

Victor Purcell, *Problems of Chinese Education*. (London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Company. 1936. Pp. viii, 261. 10s. 6d.)

Wang Gungwu, *The Opening of Relations between China and Malacca (1403 - 1405)*, in J. S. Bastin and R. Roolvink (eds), *Malaya and Indonesia Studies: Essays Presented to Sir Richard Winstedt*, pp 87-104. London: Oxford University Press. 1964.

Wang, Gungwu, “Merchants without Empires: The Hokkien Sojourning Communities” , in Wang, Gungwu ed. *China and the Chinese Overseas*, Singapore: Times Academic Press, 1991, pp. 79-101.

WILLIAM HSÜ CHANG NANG, <Chinese Education In Malaya One Dimension Of The Problems Of Malayan Nationhood>, University of Western Australia, 1962.

附录

附录 1: 《新加坡肇庆会馆章程》十五条

附录 2: 马来亚台山会馆联合会三次正式会议记录

附录 3: 中国天地会守则及入会誓词

附录 4: 洪门帮规《洪门三十六誓》

附录 5: 洪门三十六誓（含注）

附录 6: 青帮主要帮规

附录 7: 大伯公司（建德公司）二十三条规

附录 8: 义福公司三十六条规

附录 1: 《新加坡肇庆会馆章程》十五条:

1. 定名: 本会乃肇庆府十六属, 联合总会简称为肇庆会馆。
2. 宗旨: 以联络十六属侨胞感情、敦睦同郡亲谊互相扶助为宗旨。
3. 会址
4. 会员: 凡肇庆十六属侨胞旅居星洲, 不分男女, 品行端正, 能遵守本会章程, 并由会员二名介绍, 经董事会通过者, 得为会员, 享受本会一切权利。
5. 会员义务: 凡会员均应遵守会章, 缴纳基金月费, 及协助会务之义务。
6. 会员权利: 凡会员得享受下列权利: 有选举权及被选举权; 祭金 100 员, 须入会经三个月者方为有效。
7. 基金: 凡会员每人以此应缴纳基金一元。
8. 会费: 月费: 会员每月需缴纳月费一元, 若有离开本坡者, 须通知本会负责人, 一经查明属实, 可暂免交月费, 待返回时再行继续; 特别捐: 本会如遇特项需用, 或因经费不敷时, 经董事会通过举行特别捐。
9. 组织: 本会设董事制, 由会员大会选举 40 人为董事会, 令以得票之次多十名为候补董事, 每属最少占 1 人。
10. 职权: 全体会员大会为本会最高权利机关; 董事会负责本会一切兴革事宜; 会长负责监督本会实施工作计划; 其他人员职权 (略)
11. 任期: 董事任期一年, 连选可连任。

12. 受托人：本会受托人由会员大会委任，受董事会指挥，有保管本会所有不动产之权，如非经同人大会通过，受托人不得将本会之不动产变卖交换典当让渡、或用作按揭担保等情。受托人如有身故或离开本坡已超过六个月，或自行辞职，或被本会革除，则会长须于事后两个月内召开会员大会补举一人继任。

13. 会议：全体会员大会；董事常会；全体会员临时大会；董事临时会议。

14. 公款

15. 附则

附录 2：马来亚台山会馆联合会三次正式会议：

第一次正式会议：

时间：民国三十六年八月二十三日午五时

地点：新加坡宁阳会馆大礼堂

出席代表：名单略

主席：黄树芬

秘书：黄载台 雷伯熊

秘书报告出席代表已足法定人数。主席宣布开会拜恭读 国父遗嘱（全体肃立）

报告事项：秘书报告收到提案 23 件；秘书宣读预备会会议记录。

讨论事项：

案题一：组织泛马宁阳会馆联合会案

提案人：新加坡宁阳会馆 庇能宁阳会馆

理由：此次泛马宁阳会馆代表联合会议之举行，为吾邑侨在马来亚百年来之空前创举，亦即划时代之大团结，有组织、有团结，始能发生无穷力量，吾人为求此大团结之基础永固不替，及谋吾邑侨之福利起见，应有泛马联合会之组织。

办法：起草联合会章程；推选联合会职员；代表大会开会后即成立；总会会址暂定新加坡；年会依次轮值各地举行之。

决议：通过定名为马来亚台山会馆联合会

案题二：联合全马邑侨组织企业公司以裕经济而利合作

提案人：新加坡宁阳会馆

理由：无论任何事业，均趋向集体组织，盖集体组织力量大，重法制，当不至如私人企业力量薄弱重感情。今既有大联合之举，苟无经济联系，所谓合作似属空洞，故应集合邑人力量组成企业公司，以谋邑人合作事业之发展。

办法：代表大会通过筹备宁阳企业公司，组织小组委员会，出具计划书，送联合会审核施行之。

决议：保留交下属年会讨论。

案题三：设星洲及檳城两地邑侨招待所案（略）

案题四：筹办广海海业学校，并利用科学方法捕鱼，以裕民生案（略）

案题五：如何利用侨资开发富源，裨利本邑种食案（略）

案题六：请县政府保护邑侨家属财产案（略）

案题七：函县政府保障华侨在乡产业案（略）

案题八：创办宁阳中学校，以便邑侨子弟升学案（略）

案题九：改善台山教育，提高文化水准造成良好风俗案（略）

第二次正式会议：

时间：民国三十六年八月二十四日上午九时

地点：新加坡宁阳会馆大礼堂

出席代表：名单略

主席：黄树芬

秘书：黄载台 雷伯熊 雷子占

秘书报告出席代表已足法定人数。主席宣布开会拜恭读 国父遗嘱（全体肃立）

报告事项：秘书宣读第一次会议记录

讨论事项：

案题一：请县府命令中小学鼓励国语教授案

案题二：县立各校应多开班额，广收容

案题三：请县政府扩充民教案

案题四：编印大会特刊

案题五：筹办定期刊案

案题六：函广东省政府肃清地方贪污，铲除土劣案

案题四：筹办广海海业学校，并利用科学方法捕鱼，以裕民生案（略）

案题五：如何利用侨资开发富源，裨利本邑种食案（略）

案题六：请县政府保护邑侨家属财产案（略）

第三次正式会议：

时间：民国三十六年八月二十四日下午一时

地点：新加坡宁阳会馆大礼堂

议程：

通过联合会章程

选举联合会职员

讨论提案

联合会职员宣誓就职

讨论事项：

通过联合会章程，决议为：照章通过

联合会职员如何选出案，决议为：用双记名票选法选出。

讨论提案情况：

案题一：请县政府令邑人崇尚勤俭，戒除奢华以养成良好风俗案

案题二：函请恢复宁阳铁路以便交通案

案题三：各埠之台山邑侨，无论男女，一律向会馆登记案

附录 3: 中国天地会守则及入会誓词

守则

天地会会中的三十六条誓词，十禁十刑，二十一条守则，大抵是忠心义气，孝顺父母，和睦乡党，兄弟一家，患难相助等等。若有泄漏机密，扳连兄弟，投降官府，奸淫掳掠，欺侮孤弱，言而无信，吞没公款等情由，轻则割耳、责打，重则大解八块，断首分尸。

入会誓词

天地万有，回复大明，灭绝胡虏。吾人当同生同死，仿桃园故事，约为兄弟，姓洪

名金兰，合为一家。拜天为父，拜地为母，日为兄，月为姊妹，复拜五祖及始祖万云龙为洪家之全神灵。吾人以甲寅七月二十五日丑时为生时。凡昔二京十三省，当一心同胡虏剿灭之天兆。吾人当行陈近南之命令，历五湖四海，以求英雄豪杰。焚香设誓，顺天行道，恢复明朝，报仇雪耻。歃血誓盟，神明降鉴。

附录 4：洪门帮规《洪门三十六誓》

1. 自入洪门之后，尔父母即我之父母，尔兄弟姊妹即我之兄弟姊妹，尔妻我之嫂，尔子我之侄，如有违背，五雷诛灭。
2. 倘有父母兄弟，百年归寿，无钱埋葬，一遇白绫飞到，以求相助者，当即转知有钱出钱，无钱出力，如有诈作不知，五雷诛灭。
3. 各省外洋洪家兄弟，不论士农工商，以及江湖之客到来，必要留住一宿两餐，如有诈作不知，以外人看待，死在万刀之下。
4. 洪家兄弟，虽不相识，遇有挂外牌号，说起投机，而不相认，死在万刀之下。
5. 洪家之事，父子兄弟，以及六亲四眷，一概不得讲说私传，如有将衫仔腰平与本底，私教私授，以及贪人钱财，死在万刀之下。
6. 洪家兄弟，不得私做眼线，捉拿自己人，即有旧仇宿恨，当传齐众兄弟，判断曲直，决不得记恨在心，万一误会捉拿，应立即放走，如有违背，五雷诛灭。
7. 遇有兄弟困难，必要相助，钱银水脚，不拘多少，各尽其力，如有不加顾念，五雷诛灭。
8. 如有捏造兄弟歪伦，谋害香主，行刺杀人者，死在万刀之下。
9. 如有奸淫兄弟妻女姊妹者，五雷诛灭。
10. 如有私自侵吞兄弟钱财杂物，或托带不交者，死在万刀之下。
11. 如兄弟寄托妻子儿女，或重要事件，不尽心竭力者，五雷诛灭。
12. 今晚加入洪门者，年庚八字，如有假报瞒骗，五雷诛灭。
13. 今晚加入洪门之后，不得懊悔叹息，如有此心者，死在万刀之下。
14. 如有暗助外人，或私劫兄弟财物者，五雷诛灭。
15. 兄弟货物，不得强买争卖，如有恃强欺弱者，死在万刀之下。
16. 兄弟钱财物件，须有借有还，如有存心吞没，五雷诛灭。
17. 遇有抢劫，取错兄弟财物，立即送还，如有存心吞没，死在万刀之下。

18. 倘自己被官捉获，身做身当，不得以私仇攀害兄弟，如有违背，五雷诛灭。

19. 遇有兄弟被害捉拿，或出外日久，所留下妻子儿女，无人倚靠，必须设法帮助，如有诈作不知，五雷诛灭。

20. 遇有兄弟被人打骂，必须向前，有理相帮，无理相劝，如屡次被人欺侮者，即代传知众兄弟，商议办法，或各出钱财，代为争气，无钱出力，不得诈作不知，如有违背，五雷诛灭。

21. 各省外洋兄弟，如闻有其有官家缉拿，立时通知，俾早脱逃，如有诈作不知，死在万刀之下。

22. 赌博场中，不得串同外人，骗吞兄弟钱财，如有明知故犯，死在万刀之下。

23. 不得捏造是非，或增减言语，离间兄弟，如有违背，死在万刀之下。

24. 不得私做香主，入洪门三年为服满，果系忠心义气，由香主传授文章，或前传后教，或三及第保举，以晋升为香主，如有私自行为，五雷诛灭。

25. 自入洪门之后，兄弟间之前仇旧恨，须各消除，如有违背，五雷诛灭。

26. 遇有亲兄弟与洪家兄弟，相争或官讼，必须劝解，不得帮助一方，如有违背，五雷诛灭。

27. 兄弟据守之地，不得籍故侵犯，如有诈作不知，使受危害，五雷诛灭。

28. 兄弟所得财物，不得眼红，或图分润，如心怀意念，五雷诛灭。

29. 兄弟发财，不得泄漏机关，或存心不良，如有违背，死在万刀之下。

30. 不得庇护外人，欺压洪家兄弟，如有违背，死在万刀之下。

31. 不得以洪家兄弟众多，仗势欺人，更不得行凶称霸，须各安分守己，如有违背，死在万刀之下。

32. 不得因借钱不遂，怀恨兄弟，如有违背，五雷诛灭。

33. 如奸淫洪家兄弟之幼童少女，五雷诛灭。

34. 不得收买洪家兄弟妻妾为室，亦不得与之通奸，如有明知故犯，死在万刀之下。

35. 对外人须谨慎言语，不得乱讲洪家书句，及内中秘密，免被外人识破，招引是非，如有违背，死在万刀之下。

36. 士农工商，各执一艺，既入洪门，必以忠心义气为先，交结四海兄弟，日後起义，须同心协力，杀灭清朝，早保汨主回复，以报五祖火烧之仇，如遇事三心两意，避

不出力，死在万刀之下。

附录 5：洪门三十六誓（含注）

洪门宝训：孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。

此被乃系五色黄罗锦绣被，被头二龙争珠，被尾有牡丹花，被角有“反清复明”四字，又有双凤朝陽。有诗一首，诗曰：

言词达上对天机，言明忠义切莫欺。莫话誓章无报应，举头三尺有神祇。

（注）同治藏本“三十六誓”之引词，则与此本稍异，兹附录于左，以资参考。

盖闻我会内之好友，必须要忠孝而义，赤胆忠心，结合异姓，为兄弟骨肉之亲。谊敦戴笠结盟桃园生死之义，合老少男妇于一堂，序强不欺弱，富不欺贫，长不压下，幼不傲上之礼；义伸桃园之风，凛遵雄鸡之血。

众等新丁，初进洪门，以忠义为本，以孝顺父母为先，和睦乡党以敬长上，不得忤逆“五伦”，必须要遵依五祖规条律例。

今见朝内君王不正，扰乱朝纲，残害子民百姓，伤却会人性命，故此内心不平。忠心到处，《三十六誓》依全，忠心列正，保卫朝廷，后有共同和合之庆。奸心反骨，必有现报，千刀万剐，万载臭名。念过《三十六誓》，复望灵神监察！

诗曰：

打开真假两相依，言语当初不可欺。立将奸狡来诛灭，灯笼榜上灭蛮夷。

誓词

第一誓 入洪门之后，洪家兄弟以忠孝为先，不可伤碍父母。倘有不法之人，敢伤碍父母者，百日内死在五湖，骨沉海底而亡！（查出打一百零八棍）

（注）同治本第一誓：自入洪门之后，以洪为姓，以忠义为本，以孝顺父母为先，和睦乡党以敬长上！不得忤逆五伦。如有不依者，死在万刀之下。

第二誓 入洪门之后，洪家兄弟不得恃强欺弱，争亲占戚，自古道天子犯法，与庶民同罪。若有不法之人，敢争亲占戚者，死在五内崩裂而亡！（查出打七十二棍）

（注）同治本第二誓：自入洪门之后，洪家兄弟遇有真主出现，必须要愤力向前，齐心合勇，毋得临阵通缩。如不依者，当场立即洗身。

第三誓 入洪门之后，兄弟不得同场赌钱过注，不得看见兄弟钱多而眼热。如有不

法之人，通外食内，过注输赢者，死在万刀之下而亡！（查出打一百零八棍）

（注）同治本第三誓：自入洪门之后，洪家兄弟如有大祸临身，寄妻托子，必须要谨慎收留，毋得反目无情，推却不理。如有不依者，晴天五雷诛灭。

第四誓 入洪门之后，洪家兄弟闯出事来，有官差来捉拿，须当打救兄弟出关，不得阻挡。如有不法之人，不肯救兄弟出关，以及阻挡者，五雷打死，拖尸而亡。（查出打一百零八棍）

（注）同治本第四誓：自入洪门之后，洪家兄弟妻妾，要即当作义嫂一般，毋得奸淫乱为，姊妹亦然。如有不依，死在万刀之下。

第五誓 入洪门之后，洪家兄弟不可贪图意外银钱，引食花红，透串人来掠兄弟！若有不法之人，领食、引官差捉拿洪家兄弟者，死在刀箭之下而亡！（查出洗身）

（注）同治本第五誓：自入洪门之后，洪家兄弟两京十三省各路到来，必须收留一宿两餐，若无藏身，帮些度费。如有不依，死在万刀之下。

第六誓 入洪门之后，洪家兄弟，不可恣夺洪门内之妻女，拐带兄弟之婢仆人口。如有不法之人，奸淫兄弟之妻女，拐带婢仆人口者，死在江洋，虫蛇食肉而亡！（查出洗身）

（注）同治本第六誓：自入洪门之后，洪家兄弟，异路为尽，毋得眼红。自己兄弟发横财，切莫因借不遂，立起歹心。如有不依，死在无栖之地。

第七誓 入洪门之后，洪家兄弟，不可越份思想做香主登台。五祖法律，五年为先锋，十年做香主。若有不法之人，私开圩场，未至年期做香主、先锋者，死在五路分尸而亡！（查出去顺风）

（注）同治本第七誓：自入洪门之后，洪家兄弟有红白二事，钱银不敷，必须要通向各兄弟帮些钱银以念结义之情。如有有依，立即睡红凳。

第八誓 入洪门之后，洪家兄弟不相争妓女、美僮，兄有兄份，弟有弟份，不得混乱通奸。如有不正之人，相争妓女、少友，混乱奸淫兄弟者，死在吐血而亡！（查出洗身）

（注）同治本第八誓：自入洪门之后，毋得鸡奸洪家兄弟，以及洪家兄弟子弟与至亲一应在内。如有不依者，立去顺风一对。

第九誓 入洪门之后，洪家兄弟到来相探，须以礼相待，有粥食粥，有饭食饭，不可弃嫌无菜，如有不正之人，弃嫌兄弟，传说于人，臭自己兄弟名声者，死在万刀之下。

（查出打十八棍）

（注）同治本第八誓：自入洪门之后，毋得恃酒行凶，臭言辱骂洪家兄弟，或倚酒装醉，手携铁器，着伤自己兄弟。如有不依者，死在万刀之下。

第十誓 入洪门之后，洪家兄弟不可谋害木立斗世，香主做戏，不可自专。如有不法之人，引猛风来捉香主先生，害众兄弟者，出门蛇咬虎伤而亡！（查出洗身）

（注）同治本第十誓：自入洪门之后，洪家兄弟，攀对亲家，必须在凭媒庚贴是问。若非两家许口，毋得私通苟合。如有不依者，立刻虫伤鼠咬。

第十一誓 入洪门之后，洪家兄弟不可纸笔乱言，伤碍兄弟。若有不正之人，纸笔乱言伤碍，弄散婚姻生理美事者，百日之内死在千刀万刃之下而亡！（查出打七十二棍）

（注）同治本第十二誓：自入洪门之后，但系洪家看守地方，毋得引贼入坑，盗窃兄弟所看之财物。如不依者，立即睡红橛，重者不留情。

第十二誓 入洪门之后，洪家兄弟与自己同胞亲戚争斗，只可解劝，不可帮助亲戚打兄弟。如有不法之人，扶助亲戚打洪门兄弟者，死在五雷打死，沉江钉海而亡！（查出打一百零八棍）

（注）同治本第十二誓：自入洪门之后，毋得侵占洪家兄弟之祖宗及至亲山基，以为外人风仔耻笑。如有不依者，立即睡红橛而亡。

第十三誓 入洪门之后，洪家兄弟犯法逃走到尔家中，须要打救出关过路。如有不法之人，见兄弟犯难不肯相救，不应承兄弟者，死在乱刀分尸而亡！（查出打百零八棍）

（注）同治本第十三誓：自入洪门之后，毋得三五成群，恃强欺弱，凡事切莫相争打架，无事生端，总要另眼相看。如有不依者，死在万刀之下。

第十四誓 入洪门之后，洪家兄弟不可拐骗兄弟钱银物件，如有不法之人，设骗兄弟钱银衣服物件不还者，死在万刀碎刘之下，虎咬蛇吞而亡，尸身不得周全。

（注）同治本第十四誓：自入洪门之后，毋得将风认证，带引风子去圩场观看围内之情，泄漏洪家兄弟机关，如被查出，立即拿去要顺风。

第十五誓 入洪门之后，洪家兄弟如有红白吉凶，以及百年送终之事，倘家贫无费，须通知众兄弟相赠。如有不法之人，不肯出钱相赠兄弟者，死在吐血而亡！（查出打三十六棍）

（注）同治本第十五誓：自入洪门之后，洪门兄弟与你亲戚打架，必须上前相劝相和，毋得私帮走埋一边。如有不依者，死在万刀之下。

第十六誓 入洪门之后，洪家兄弟有亡故以后，有妻子欲改嫁，若是我洪门内之兄弟不可承接。如有不法之人，承娶亡兄故弟之妻者，死在五雷打死，火烧而亡！（查出去顺风一对逐出）

（注）同治本第十六誓：自入洪门之后，洪家兄弟不论当差食粮，或在衙门走动，若遇兄弟有官非口舌，必须要通全指引。如不依者，死在万刀之下。

第十七誓 入洪门之后，洪家兄弟看守地方田禾对象，不得私下盗窃。如有不法相争地方，以及能外人来抢夺者，死在万刀之下，五路分尸而亡！（查出去顺风）

（注）同治本第十七誓：自入洪家之后，洪家兄弟腰屏、衫仔、诗句、口白、文章，毋得食人钱，将来卖与风仔，泄漏机关。如有不依者，立即要顺风。

第十八誓 入洪门之后，洪家兄弟未尝结拜之时，既（使）有杀父兄之仇，今既入洪门之内，即是同胞手足一般。如有不法之人，记念前分旧怨，不改却者，死在江洋大海，身尸不得周全！

（注）同治本第十八誓：自入洪门之后，洪家兄弟若遇赌博，毋得同场过子，勾引外人，局骗洪家兄弟银两衣物。如有不依者，死在万刀之下。

第十九誓 入洪门之后，洪家兄弟犯难到尔家中，取错路费，须当出力相赠。不肯出者，死在街头路尾而亡！（查出打三十六棍）

（注）同治本《三十六誓》之第十九誓至二十三誓皆佚缺。

第二十誓 入洪门之后，洪家兄弟今晚结拜，回家不可私下借卖本底。洪门律法，父不传子，子不告父；兄不教弟，弟无教兄。如有不法之人，私传、私借、私卖、私教者，蛇伤虎咬而亡！（查出洗身）

第二十一誓 入洪门之后，洪家兄弟有外出，寄托银信物件回家，到处之日，须即速还兄弟之父母、妻子收入。如有不法之人，私下抽换对象，沉没银信者，死在洋海之中，骨肉四散而亡！（查出去顺风）

第二十二誓 入洪门之后，洪家兄弟不可冒名假说兄弟有凶丧急难之事，藉名题派钱银。如有不法之人，假冒题派洪门兄弟钱银者，死在万刀之下，五路分尸而亡！（查出去顺风）

第二十三誓 入洪门之后，洪家兄弟有借过兄弟之钱银衣服物件，有借当还。如有不法之人，借后不思清还者，死在自吊而亡！（查出打廿一棍）

第二十四誓 入洪门之后，洪家兄弟不得思想人多，倚势惹祸，横行乱作，欺负软

弱，狎人不愿。如有不法之人，不思自己营生立业，横行乱做者，死在刀药而亡！（查出打三十六棍）

（注）同治本第二十四誓：自入洪门之后，毋得恃洪家兄弟，搬弄是非，口舌过渡，及道长道短，以至兄弟不和，相争相打，怀恨在心。如不依者，立即睡红橈重责。

第二十五誓 入洪门之后，洪家兄弟若有被外人、富强、大族欺负，务要通知众兄弟出力报仇。如有不法之人，见兄弟被人欺负，不肯出力相救者，死在妇人之手而亡！（查出打十八棍）

（注）同治本第二十五誓：自入洪门之后，洪家兄弟在圩场、市镇、庙地，与风仔打架，挂起排号，立即向前相帮。如有不依者，死于万刀之下。

第二十六誓 入洪门之后，洪家兄弟不可向兄弟回说大话，花言巧语，说三道四，搬弄是非，致使兄弟不和。如有不法之人，搬弄兄弟者，死在乱刀分尸而亡！（查出打百零八重棍）

（注）同治本第二十六誓：自入洪门之后，洪家兄弟诗句、口白、文章，兄不能传弟，父不能传子，不得私自相传。如不依者，死在万刀之下。

第二十七誓 入洪门之后，洪家兄弟凡两京十三省，过州府，四海之内，皆兄弟也。到尔家中，须当以礼相接。如有不法之人，不认兄弟者，一月日内，死在七孔流血而亡！（查出打七十二棍）

（注）同治本第十七誓：自入洪门之后，洪家兄弟有百年之日，毋得娶洪家兄弟妻妾为婚，以别五伦，免致外人耻笑。如不依者，死在万刀之下。

第二十八誓 入洪门之后，洪家兄弟，不可三五成群，闯事连累众人。自古道士农工商，各执一业。俟至反清复明之日，方可施展英雄。如有不法者，死在五脏崩烂而亡！

（注）同治本第二十八誓：自入洪门之后，洪家兄弟付托书信银两，毋得中途开拆，兜吞钱银自用，有误大事。如有不依者，死于万刀之下。（查出打三十六棍）

第二十九誓 入洪门之后，洪家兄弟有两京十三省的书札到来招兵，须当既速通知大哥、四大头目！如有不法沉埋十三省往来书信者，死在乱刀碎刈分尸而亡！（查出打百零八棍）

（注）同治本第二十九誓：自入洪门之后，洪家兄弟谈讲大事，毋得泄漏机关。若有窃听，亦不得传扬于外。如有不依者，死在万刀之下。

第三十誓 入洪门之后，洪家兄弟若有人先前尝（曾）做过引线，引官差执掠洪门

兄弟，今欲来入洪门，当通知众兄弟掠来取治。如有不法之人和做情放走者，死在五路分尸而亡！（查出打百零八棍，去顺风）

（注）同治本第三十誓：自入洪门之后，毋得平波起浪，无事造事。答题洪家兄弟钱银归身，此系损人益己。如有不依者，查出即要洗身。

第三十一誓 入洪门之后，洪家兄弟外出生理，路途遥远，不知家中之事，倘有妻子与人通奸，须当通知兄弟捉拿。如有不法之人，见其事私做情，不通知众兄弟捉拿者，雷打火烧而亡！（查出打百零八棍）

（注）同治本第三十一誓：自入洪门之后，洪门兄弟发过三十六愿，回家不许在神前社庙解退，越洗越深。如有不依者，死于万刀之下。

第三十二誓 入洪门之后，洪家兄弟有亡故后，有外人欺负，田地财产被人侵占抢夺者，须当通知众兄弟与嫂侄出头出力，讨回物业！如不法之人，不肯出力者，死在三叉路口而亡！（查出打百零八棍）

（注）同治本第三十二誓：自入洪门之后，洪家兄弟但有花红在身，与及差头择食，毋得取兄弟花红，串差拿捉。如有不依者，立要洗身。

第三十三誓 入洪门之后，洪家兄弟须知忠孝为先，不得忤逆父母，仇恨兄弟。如有不法之人，听信妻妾之言，忤逆父母，怨恨兄弟者，死在万刀分尸，万箭穿身而亡！（查出打七十二棍）

（注）同治本第三十三誓：自入洪门之后，毋得欺贫重富，恃富轻贫，必须要另眼相看，以念花亭结义之情。如有不依者，死于万刀之下。

第三十四誓 入洪门之后，洪家兄弟今晚结拜回家，须当立志忠义，天地神鬼皆知。如有不法之人，假心假诉，自悔盟誓，私下在神庙坛改愿者，雷打火烧分尸碎骨而亡！（查出去顺风）

（注）同治本第三十四誓：自入洪门之后，洪家兄弟身故无银殡葬，或是到来科募，有多料多，无多料少，以免外人耻笑。如不依者，死在万刀之下。

第三十五誓 入洪门之后，洪家兄弟须当忠信仁义为本，寄妻托子，当效古人桃园结义，韩朋、李昌国故事。如有不法之人，奸心反骨，有头无尾者，死在七孔流血、瞎盲而亡！（查出洗身）

（注）同治本第三十五誓：自入洪门之后，一递年正月十五、七月二十五、九月初七，系各祖寿诞之期，定必要诚心备办三牲果品，宝帛酒福衣裘，供奉五祖。

第三十六誓 入洪门之后，洪家兄弟今晚当天盟誓，神佛共知，天地鉴察，自五祖开基起义，有此《三十六誓》为法律，须当顺听遵依。如不法之人，假心表诉，他日做出不仁不义之事者，死在万刀分尸，永不得超生八轮！

（注）同治本第三十六誓：自入洪门之后，一年以（已）满，以为把桥卖果，两年以（已）满，以为前步先行，三年以（已）满无过犯，有先生当圩传授，名为香主先生。

诗曰：五祖流传被一张，洪家兄弟效忠良。分开五房招义士，开州开府姓名杨。初进洪门读誓章，夫妻永保万年长。若保奸心来投诈，蛇伤虎咬路中亡！

莫话誓章无报应，举头三尺有神明！今晚新丁来进会，三十六誓达天庭。

（注）同治本三十六誓之尾词与此亦异，其辞曰：

三十六誓，口口自召，若有不召，雷打火烧。

来源：个人图书馆 http://www.360doc.com/content/17/0603/08/26324202_659471850.shtml

附录 6：青帮主要帮规：

“十大帮规”是青帮最主要的规定：

一不准欺师灭祖；二不准藐视前人；三不准爬灰倒笼；四不准奸盗邪淫；五不准江湖乱道（言谈谨慎，不引入不清白之人入帮）；六不准引法代跳（本帮内人，不作本支帮门徒的传道师）；七不准扰乱帮规；八不准以卑为尊；九不准开闸放水；十不准欺软凌弱。

十禁：在收徒弟等方面作出规定：

禁止父子同拜一师；禁止拜二师；禁止师过方又投师（上了小香未及上大香，师傅过方即亡故，就不准再拜师）；禁止关山门再收弟子；禁止徒不收之人师收；禁止兄为师弟为徒弟；禁止本帮引进本帮；禁止师过方代师收徒；禁止进道后辱骂同道；禁止香头自高（不能因为辈分高而自高）

十戒：

一戒万恶淫乱；二戒截路行凶；三戒偷盗财物；四戒邪言咒语；五戒讼棍害人；六戒毒药害生；七戒假正欺人；八戒倚众欺寡；九戒倚大欺小；十戒贪酒吸烟。

十要：

一要孝顺父母；二要热心做事；三要尊敬长上；四要兄宽弟忍；五要夫妇和顺；六要和睦乡里；七要交友有信；八要正心修身；九要时行方便；十要济老怜贫困。

传道十条：

一遵法律；二孝双亲；三敬神明；四习正道；五保身体；六善改过；七立品行；八慎言语；九务正业；十戒嗜好。

九不得十不可：

一不得不顾名思义；二不得不防挑唆是非；三不得不成全人间骨肉；四不得不按本分生存；五不得不注重大道；六不得不求四季平安；七不得误良近恶；八不得损人利己；九不得依帮欺人。

一不可自骄自傲目中无人；二不可漫浪轻佻失去道路；三不可开花叫暴恶口恶舌；四不可抛亲弃养忘恩负义；五不可嫉贤妒能闭塞道路；六不可假充道学自误误人；七不可违反帮规乱行仪注；八不可独霸安清单帮行运；九不可挡水垒坝窃跳偷渡；十不可口是心非失却信用。

来源：南宋·志磐：《佛祖统计》。转引自蔡少卿《中国秘密社会》，浙江人民出版社，1989，P119。

附录 7：大伯公司（建德公司）二十三条规

第一条 会员不得与会内兄弟的妻子通奸，把她看成自己的妻子，违者斩。这是必须注意的。

第二条 会员不得将熟土（鸦片）、酒、烟叶等放在其他兄弟房内而使其受到指控，违者斩。

第三条 会员之间的钱财、账目不清时应通知本会予以解决。双方不要激动，不得请当局进行裁决，凡违反此条者不予原谅。如果会里不关心此事，则是那些该担当此重任的人的错。

第四条 由于会员干涉其他兄弟的事务而引起争端，第一个介入者要受鞭笞，然后再问缘由，所以会员须牢记此条。

第五条 会内兄弟间因家庭或个人有过节而生仇隙者，应从此将个人恩怨抛开，和睦相处。如果不愿抛开，则有过错一方要受到指责，不得原谅。

第六条 会内兄弟如因个人恩怨发生争吵，又到外人中散布以使别人相信的，送至公司进行严厉惩罚，以杜绝来者。会员有不满，只有到会内诉说才被看成是守规矩的人，才会受到所有会员的尊重。

第七条 所有会员在开会时必须集中注意力，把会上说的一切都搞明白，不得误会开会的用意，也不讲那些鸡毛蒜皮的不适宜的小事，因为，一般来说，上了年纪的人都会参加这种会，他们在会上要讲的是有关抱负的大事，劝告他们该劝告的东西。因此，他们使公司变得更公正。他们不会采取残酷手段，因为残暴只会毁了我们的公司。所有那些在会上被要求改正的错事都应改正，如果不改，则被视为破坏和平，应该受到严厉指责，如果是比较严重的错误，则要被驱逐出会。因此，必须注意。

第八条 外人对本会会员犯错，公司将进行调查，如果事实俱在，我们将尽力与他们拼斗，以免落人耻笑。本会管理人员必须牢记此点。

第九条 如果会员与外人的妻子通奸，对外人干坏事，或与坏人混在一起偷盗他人财物，非法携带鸦片、酒、烟叶或与他们发生任何其他事情，公司将只能运用公司的影响，不惜钱财尽力干涉。如果犯事者仍不思悔改，则将其驱逐出会。

第十条 会员犯罪，公司必须想尽种种办法让其逃脱，不得让其被抓获受罚。如果其在逃跑过程中请求年长者帮助，而年长者不予帮助而使其落网，则这位长辈的过错不可原谅。

第十一条 今天加入本会的人，如果将来某一天又加入了以下三公司：义兴、和胜、海山，证据确凿者，本会将驱逐之，并世代不得加入本会。本会会员须牢记。

第十二条 会员的子嗣将继承会员的资格，无子嗣者由兄弟或兄弟的子嗣继承。远房亲戚不得继承，以免引起混知。请注意。

第十三条 年高望重的会员或本会雇佣的人，及没有收入者不得捐钱。有钱但刚刚遭难者也不用捐钱，不过，这种待遇只能享受一次，以后还以此理由不捐者，驱逐出会。

第十四条 本会会员不得随意将公司基金贷出，以致使本会将来发生困难。如要贷出，须与事先与本会委员会的12名下级成员商议，如只有4人同意，8人不同意，则应

按多数人的意思办。

第十五条 本会账目必须清楚并每年结算一次，不清不结算。

第十六条 本会事务的管理人员必须负责任，每年请两位保人，以免给后人留下困难。

第十七条 当公司寄发通知给公司所有人和会员，他们必须在指定时、日到公司来；如不能履约，公司将针对他们召开会议决定惩罚，且不被原谅。（此本文中译）

第十八条 如果某会员被委托为另一会员保管财产，则该会员就成为被委托人，当委托人申请收回资产时，被委托人必须找单送还，如果不送还或只送还一部分，则公司在调查真相后将其除名或没收其财产，不予原谅。各位须牢记。

第十九条 贫穷会员去世后，没有叔伯兄弟帮忙的，公司负责提供一副价值 1.5 元的棺材，在第 12 天为其竖一墓碑，并在墓碑首刻上“建德”（大伯公会又称建德会）二字。每年的祭日，主祭人都要安排人去扫墓，如果主祭人没有按规定行事，则是犯了不可饶恕之罪。主祭人可要注意了。

第二十条 会员的子孙若聪明伶俐者，则被认可适合于继承其先人职位和管理工作，这是非常公正合适的，对死者来说是一种尊敬，对公司也有好处，因为有这样的后代及钱财为公司撑腰是值得庆贺的事。但如果他们后来被发现有不道德行为，并不注意维护祖先的声名和荣誉，则要被除名。所有不遵守前面的规章制度，不关心其影响的首领都要停职（以下未译）。

第二十一条 如果会员遭遇火灾、被抢等灾难，必须尽力援助之，任何人不得趁机落井下石去抢劫他们。任何人违犯此条，皆不可饶恕。

第二十二条 本会的先生（秘书）须记录总堂大哥及分堂首领的表现：是勤谨或不称职、是否遵守各项规章制度等。如果某头目不勤谨，则召开全体会议，另选合适的人担任。（先生必须注意这一条规）

第二十三条 先生有权代表会员监督领导层，同时对自己也必须严格要求，如果先生玩忽职守，也要被撤职。

《大伯公司（建德公司）二十三条规》，载于梁康伯（Leon Comber, 1921-）《1800-1900 年间马来亚华人秘密社会研究》

附录 8：义福公司三十六条规

第一条 凡欲加入义福公司的人，必须听从公司领导的指示和服从父母。

第二条 凡加入义福公司的人必须服从政府法律和公司规约，公司对不守法或不服从公司规约所导致的麻烦概不负责，成员必须自行善后。

第三条 公司对成员申请个人婚事之补助，将发放四元。

第四条 任何成员因涉及鸦片而为警方所逮捕，必须自行善后，公司概不负责。

第五条 任何成员因涉及迷信而被警方逮捕者，必须自行善后，公司概不负责。

第六条 任何成员离世如无留下生计，其妻小若提出申请，公司将发放一元和五十斤白米。

第七条 任何成员如背弃妻、小重娶，若为公司知悉，将担养他的小孩迄至长大为人。

第八条 任何成员的妾如与人私奔，他不能私下招来兄弟自了，以致触法；若是原配与人私奔，必须知会公司公司将协助他通过法庭诉讼，让政府抓拿并惩罚该人。

第九条 任何成员如一再与人械斗或吵架而不听从公司指示者，将被带往公司总会大厅谴责；如果仍不肯受教，则将驱逐出会，以后两不相干。

第十条 公司所有成员必须尊重或服从各自的父母。如有人被获悉对父母有恶言相向者，将驱逐出会。

第十一条 不论是公司的领导还是普通成员，如有与某一成员妻、妾私奔者，驱逐出会。

第十二条 任一成员如有引进罪犯者进入公司，将被驱逐出会。

第十三条 如有任何成员在海外与人械斗致有流血事故事，必须自行身警方自首，公司概不负责。

第十四条 如有一成员举行婚礼或丧礼，公司其他成员需互为协助；如有任一成员经传召两次仍然拒绝配合者，驱逐出会。

第十五条 本公司严禁任何成员引进政府雇员入会，违者驱逐出会。

第十六条 任何成员向其他成员借贷，需押上珠宝单契或房契。借贷利息为每月二巴仙，为期三个月；期满如无偿还，需发一周通知，届满如仍无还贷，才能变卖该押契作为偿金。

第十七条 任何成员如因赌而为警方扣押，可寻求公司保释。但如确认有罪，成员

须自行善后，与公司无涉。（按：疑以下为另一条，被并入于此）成员如偷窃另一成员之物，经公司查实后，驱逐出会。

第十八条 任何向其他成员提供借贷者，必须遵守公司的借贷期限以及利息不得超过二巴仙等规定。

第十九条 任何向其他成员提供介于八十元至一百元之间的贷款者，必须知会公司领导。否则，日后如有纠纷，公司概不负责。

第二十条 任何成员妻、小如在争吵后逃往其他成员家中者，该成员须知会公司；任何庇护其他成员妻、小者，将驱逐出会。

第二十一条 任何成员因骚乱而被警察扣押者，公司得保释他；但如确被罚款，成员须自行善后，与公司无涉。

第二十二条 公司每年有两次定期的祭祀五祖活动，成员须缴交五十仙。任何成员连续两次拒缴，将驱逐出会。

第二十三条 任何向父或母出言不逊的成员，须自行前来公司领导训诫。任何拒绝受教的成员，将驱逐出会。

第二十四条 任何成员故世而无力办理丧事者，公司得发放四元救济。

第二十五条 任何成员因经商或省亲出国而余下无生计能力的妻、小，公司将根据他们的申请提供协助。

第二十六条 任何为警方扣押的成员，如保释不成功，将被驱逐出会。

第二十七条 任何已经戒赌或其他不良行为的成员，如仍无力担养家计，在他的妻、小提出申请后，公司将发放十元救济金。

第二十八条 任何成员在其他成员不在家时与其妻、小通奸，若为公司领导知悉，将驱逐出会。

第二十九条 若有成员与其他成员女儿私通为前者所悉，经向公司通报，得勒令其娶为妻子，并缴纳四十四元为聘金。若该成员拒绝服从，公司将协助该家长向警方报案以为逮捕，且即刻驱逐出会。

第三十条 如果有其他成员与其他公司成员械斗，并触犯政府法律，将为公司领导所责备；若他拒绝听从，则公司将其驱逐出会，概不负责其行为后果。

第三十一条 有意经商之成员务须诚实为人，不得触犯政府法律。如有触犯且为警方逮捕，纵使其妻、小请求保释，公司亦一概不负责，且将其驱逐出会。

第卅二条 如有成员与人争斗，一旦该人加入公司后，旧怨须一笔勾销。任何拒绝听从这个指示的成员，将被驱逐出会。

第卅三条 任何成员姐妹或子女将举办婚礼者，公司将根据其申请发放四元。

第卅四条 任何成员如果有儿子或女儿将举行婚礼者，或他欲庆祝个人六十大寿者，公司将发放四元。

第卅六条 所有公司成员必须遵守以上三十六条规及政府法律。如有犯规或触法行为，公司将立即将其驱逐出会。

注：第十七条疑为两条，即三十四条之后即第三十六条，少了第三十五条。

《义福公司三十六条》载于沃汉（Joans Daniel Vaughan, 1825-1891）《海峡殖民地华人的生活方式与习俗》。