

## 新高一暑假学习提升计划-语文 原著及批注与练习(《乡土中国》第4-7章)(含答案)

### 第四章 差序格局

【批注】标题“差序格局”显然是作者提出的一个概念，这也是阅读学术名著最需要把握的一个方面，那就是理解概念。那么，“差序格局”到底是什么意思呢 本文作者借“差序格局”又在说什么观点呢 这些应该是阅读完本文需要明白的。

①在乡村工作者看来，中国乡下佬最大的毛病是“私”。【批注：本句为一个事实陈述句，提出“在乡村工作者看来，中国乡下佬最大的毛病是私”这一事实，以引出下文对整个社会结构格局论述】说起私，我们就会想到“各人自扫门前雪，莫管他人屋上霜”的俗语。谁也不敢否认这俗语多少是中国人的信条。其实抱有这种态度的并不只是乡下人，就是所谓城里人，何尝不是如此。扫清自己门前雪的还算是了不起的有公德的人，普通人家把垃圾在门口的街道上一倒，就完事了。 【批注：举第一个例子，“各人自扫门前雪”的俗语及人们在现实中倒垃圾的例子，可见人们确实“私”】苏州人家后门常通一条河，听来是最美丽也没有了，文人笔墨里是中国的威尼斯。可是我想天下没有比苏州城里的水道更脏的了，什么东西都可以向这种出路本来不太畅通的小河沟里一倒，有不少人家根本就不必有厕所。

【批注：举第二个例子，人们往苏州的小河里倒垃圾甚至将其当作厕所，可见人民真是“私”】明知人家在这河里洗衣洗菜，毫不觉得有什么需要自制的地方。为什么呢 ——这种小河是公家的。 【批注：作者设问，其实我们读到这里，也会好奇为什么人们会这样“私”呢，这其中的缘由是什么，作者回答是这些地方是公家的】

【批注】本段陈述“中国人私”的事实，并举例论证，从而引出后文对“公与私”的进一步论述。

②一说是公家的，差不多就是说大家可以占一点便宜的意思，有权利而没有义务了。

【批注：直到今天，我们很多人仍旧是这样的想法】小到两三家合住的院子，公共的走廊上照例是尘灰堆积，满院生了荒草，谁也不想去拔清楚，更难以插足的自然也是厕所。没有一家愿意去管“闲事”，谁看不惯，谁就得白服侍人，半声谢意都得不到。 【批注：举例，列举表现“中国人私”的行为及心理】于是像格兰亨姆的公律，坏钱驱逐好钱一般，公德心就在这里被自私心驱走。【批注：“格兰亨姆的公律”现在普遍译为“格雷欣法则”，本是一个经济学领域的理论，说的就是“坏钱驱逐好钱”，后来引申到其他各个方面，泛指价值不高的东西会把价值高的东西挤出去。作者在这里是说：人人都有着自私心，自然也就没有人愿意去有公德心了，公德心自然也就被驱走了】

【批注】本段是对“中国人私”的原因的简单分析，其原因是中国人具有“公家就是占便宜”的心理，人人都具有这种心理从而导致整个社会“公德心”的被驱走，整个社会也就呈现“私”了。

③从这些事上来说，私的毛病在中国实在比愚和病更普遍得多，从上到下似乎没有不害这毛病的。现在已成了外国舆论一致攻击我们的把柄了。 【批注：作者写作本书是在1948年，那时候在外国人特别是西方文明的眼中，我们的国民就是那种极其“小农自我”的形象，其实这在今天，仍有一些国家对我们持有这样的偏见甚至舆论攻击】所谓贪污无能，并不是每个人绝对的能力问题，而是相对的，是从个人对公家的服务和责任上说的。中国人并不是不善经营，只要看南洋那些华侨在商业上的成就，西洋人谁不侧目，中国人更不是无能，对于自家的事，抓起钱来，拍起马来，比哪一个国家的人能力都大。 【批注：作者反驳了外国舆论对我们国人不公正的待遇，那么“中国人私”到底要如何理解呢】因之这里所谓“私”的问题却是个群己、人我的界限怎样划法的问题。我们传统的划法，显然是和西洋的划法不同。 【批注：作者将“私”的问题引申为“群己认我界限”的划分问题，并提出我们的划分与西洋人不同，所以暗含着也就回答了外国人对我们有偏见的原因为了】因之，如果我们要讨论私的问题就得把整个社会结构的格局提出来考虑一下了。【批注：既然涉及到“群己认我界限”的划分问题，那么就不得不考虑社会结构格局了】

【批注】本段进一步指出“中国人私”的本质问题是“群己认我界限”的划分认识问题，从而引出下文对“社会结构格局”的论述。

【批注】以上①-③段为第一部分，提出“中国人私”的现象由此引出对现象背后社会结构格局的论述。

④西洋的社会有些像我们在田里捆柴，几根稻草束成一把，几把束成一扎，几扎束成一捆，几捆束成一挑。每一根柴在整个挑里都属于一定的捆、扎、把。每一根柴也可以找到同把、同扎、同捆的柴，分扎得清楚不会乱的。【批注：比喻论证，生动形象指出在西洋社会中单位个人和团体之间的关系】在社会，这些单位就是团体。我说西洋社会组织像捆柴就是想指明：他们常常由若干人组成一个个的团体。团体是有一定界限的，谁是团体里的人，谁是团体外的人，不能模糊，一定分得清楚。在团体里的人是一伙，对于团体的关系是相同的，如果同一团体中有组别或等级的分别，那也是先规定的。【批注：作者进一步解释自己的比喻，不过捆柴这个比喻和人参加团体之间是否还有一些不同之处呢】我用捆柴来比拟，有一点不太合，就是一个人可以参加好几个团体，而好几扎柴里都有某一根柴当然是不可能的，这是人和柴不同的地方。【批注：作者也认识到了捆柴这个比喻和人参加团体之间的不同之处，这里特别指明】我用这譬喻是在想具体一些使我们看到社会生活中人和人的关系的一种格局。我们不妨称之为团体格局。【批注：提出“团体格局”的概念】

【批注】本段运用比喻论证的方式提出西洋社会是一种“团体格局”。

⑤家庭在西洋是一种界限分明的团体。【批注：举最常见的“家庭”，来论证西洋社会中团体格局的界限分明】如果有一位朋友写信给你说他将要“带了他的家庭”一起来看你，他很知道要和他一起来的是哪几个人。在中国，这句话是含糊得很。【批注：我们说的“家庭”，在不同的人看来，包括的范围完全不一样】在英美，家庭包括他和他的妻以及未成年的孩子。如果他只和他太太一起来，就不会用“家庭”。在我们中国“阖第光临”虽则常见，但是很少人能说得这个“第”字究竟应当包括些什么人。【批注：阖第，就是全家的意思，不过这个全家确实我们无法明确指代都包括什么人】

【批注】本段作者以做客为例，论证了“家庭”这个团体在西洋人和中国人中的不同理解，西洋人对其界限更加分明。

⑥提到了我们的用字，这个“家”字可以说最能伸缩自如了。

“家里的”可以指自己的太太一个人；“家门”可以指伯叔侄子一大批；“自家人”可以包罗任何要拉入自己的圈子，表示亲热的人物。【批注：我们平常说“咱们”也是如此】自家人的范围是因时因地可伸缩的，大到数不清，真是天下可成一家。【批注：《论语》中也有：四海之内皆兄弟】

【批注】本段继续补充我们中国人对“家”的理解，完全与西洋人不同。

⑦为什么我们这个最基本的社会单位的名词会这样不清不楚呢【批注：承上启下设问，引发读者思考】在我看来却表示了我们的社会结构本身和西洋的格局是不相同的，我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。【批注】作者还是运用比喻论证的方式，将我们中国社会结构比喻为石头丢进水中形成的一圈圈波纹，生动形象。

【批注】本段运用比喻论证的方式阐述了我们中国社会结构与西洋人不同，回答了我们不同人对“家”会有不同的理解的原因。

⑧我们社会中最重要亲属关系就是这种丢石头形成同心圆波纹的性质。【批注：紧接上文，陈述观点】亲属关系是根据生育和婚姻事实所发生的社会关系。从生育和婚姻所结成的网络，可以一直推出去包括无穷的人，过去的、现在的和将来的人物。我们俗语里有“一表三千里”，就是这个意思，其实三千里者也不过指其广袤的意思而已。【批注：一表三千里，一堂五百年；就是说我们身边的堂表亲甚至可能追溯到几百年前或者千里之外的人，他们都可能与我们有关系】这个网络像个蜘蛛的网，有一个中心，就是自己。我们每个人都有这么一个以亲属关系布出去的网，但是没有一个网所罩住的人是相同的。【批注：比喻，蜘蛛网的比喻生动形象，便于理解】在一个社会里的人可以用同一个体系来记认他们的亲属，所同的只是这体系罢了。体系是抽象的格局，或是范畴性的有关概念。【批注：

比如前文所说的“家庭”这个概念就是一个体系，但是实际上，每个人的“家庭”的理解并不同，包括的人更不同】当我们用这体系来认取具体的亲亲戚戚时，各人所认的就不同了。我们在亲属体系里都有父母，可是我的父母却不是你的父母。再进一步说，天下没有两个人所认取的亲属可以完全相同的。兄弟两人固然有相同的父母了，但是各人有各人的妻子儿女。【批注：同样，作者在这里举了“亲属”这个概念体系的例子，既佐证了前面的观点，也为后文论述做铺垫】因之，以亲属关系所联系成的社会关系的网络来说，是个别的。每一个网络有个“己”作为中心，各个网络的中心都不同。

【批注】本段论述作者提出的“同心圆波纹性质”社会结构的特点。

⑨在我们乡土社会里，不但亲属关系如此，地缘关系也是如此。【批注：观点句，接上一段进一步表明“地缘”这个概念体系的理解，在我们看来也是同心圆波纹性质的，也是每个人不同的】现代的保甲制度是团体格局性的，但是这和传统的结构却格格不相入。在传统结构中，每一家以自己的地位作中心，周围划出一个圈子，这个圈子是“街坊”。有喜事要请酒，生了孩子要送红蛋，有丧事要出来助殓、抬棺材，是生活上的互助机构。可是这不是一个固定的团体，而是一个范围。范围的大小也要依着中心的势力厚薄而定。有势力的人家的街坊可以遍及全村，穷苦人家的街坊只是比邻的两三家。【批注：具体来说明了不同的家庭之间的地缘关系的差异，可见我们对地缘也没有一个明确的范围包括】这和我们的亲属圈子一般的。像贾家的大观园里，可以住着姑表林黛玉，姨表薛宝钗，后来更多了，什么宝琴、岫烟，凡是拉得上亲戚的，都包容得下。可是势力一变，树倒猢猻散，缩成一小团。【批注：举例论证，例子一，举《红楼梦》中贾家的例子，论证地缘亲属关系的伸缩性】到极端时，可以像苏秦潦倒归来，“妻不以为夫，嫂不以为叔”。【批注：举例论证，例子二，举“苏秦”的例子还是论证亲属关系的伸缩性】中国传统结构中的差序格局具有这种伸缩能力。在乡下，家庭可以很小，而一到有钱的地主和官僚阶层，可以大到像个小国。中国人也特别对世态炎凉有感触，正因为这富于伸缩的社会圈子会因中心势力的变化而大小。【批注：最

后又指出中国社会是一种“差序格局”，这种差序格局的特点就是伸缩性】

【批注】本段通过几个例子进一步指出中国社会是一种具有伸缩性的“差序格局”。

⑩在孩子成年了住在家里都得给父母膳宿费的西洋社会里，大家承认团体的界限。在团体里的有一定的资格。资格取消了就得走出这个团体。在他们不是人情冷热的问题，而是权利问题。在西洋社会里争的是权，而在我们却是攀关系、讲交情。【批注：作者这里说的“权”是“权利”而非“权力”】

【批注】本段补充说明西洋社会与我们中国人在团体上的不同认识。

【批注】以上④-⑩段为第二部分，论述西洋社会是团体格局，而中国社会是差序格局。

以“己”为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。【批注：再一次阐述“同心圆波纹性”的特点】在这里我们遇到了中国社会结构的基本特性了。我们儒家最考究的是人伦，伦是什么呢？我的解释就是从自己推出去的和自己发生社会关系的那一群人里所发生的一轮轮波纹的差序。【批注：此处是作者对“伦”的解释，那么是否符合儒家和我们传统的理解呢】《释名》于“伦”字下也说：“伦也，水文相次有伦理也。”潘光旦先生曾说：凡是有“伦”作公分母的意义都相通，“共同表示的是条理、类别、秩序的一番意思”（见潘光旦《说伦字》，《社会研究》第十九期）。【《释名》是中国古代探讨事物名称本原的一本著作，潘光旦是当时已经著名的社会学家，引用《释名》的语句和潘光旦的语录，进一步证明作者自己对“伦”的理解的观点】

【批注】本段论述同心圆波纹性质的差序格局其实就是儒家所说的“伦”。

伦重在分别，在《礼记·祭统》里所讲的十伦，鬼神、君臣、父子、贵贱、亲疏、爵赏、夫妇、政事、长幼、上下，都是指差等。“不失其伦”是在别父子、远近、亲疏。伦是有差等的次序。

【批注：所以儒家的“仁爱”也是有差别的爱】在我们现在读来，鬼神、君臣、父子、夫妇等具体的社会关系，怎能和贵贱、亲疏、远近、上下等抽象的相对地位相提并论 【批注：今天在我们看来，“鬼神君臣”一类的属于具体的名词，而“贵贱亲疏”属于抽象的名词，显然不能等同视之】其实在我们传统的社会结构里最基本的概念，这个人和人往来所构成的网

络中的纲纪，就是一个差序，也就是伦。 【批注：此处作者直接指明“差序”与“伦”的同一性】 《礼记·大传》里说：“亲亲也，尊尊也，长长也，男女有别，此其不可得与民变革者也。” 【译：亲近亲属，尊崇祖先，敬奉长者，分别男女之间的界限，这些是不能让人民随意变换更改的】意思是这个社会结构的架格是不能变的，变的只是利用这架格所做

的事。 【批注】本段继续论述“伦”的特点，那就是注重分别性并且在儒家看来具有稳定性，不能随意更改。

孔子最注重的就是水纹波浪向外扩张的“推”字。【批注：推己及人，我们不得不感叹这个“推”与水纹波浪向外扩张是如此相似】他先承认一个己，推己及人得加以克服于礼，克己就是修身。顺着这同心圆的伦常，就可向外推了。 【批注：先做好自己，先让自己符合了种种规范，才能去影响他人】 “本立而道生”， “其为人也孝悌，而好犯上者鲜矣，不好犯上而好作乱者，未之有也”。 【译：孝顺父母，顺从兄长，而喜好触犯上层统治者，这样的人，从来没有过】

从己到家，由家到国，由国到天下，是一条通路。 《中庸》里把五伦作为“天下之达道”。因为在这种社会结构里，从己到天下是一圈一圈推出去的，所以孟子说他“善推而已矣”。 【批注：《中庸》中从修身开始，逐步齐家、治国、平天下，就是这个逻辑】

【批注】本段进一步论述对儒家“推”的理解，进一步暗含表明作者提出的“同心圆波纹”的差序结构格局确实是我们传统社会的特点。

在这种富于伸缩性的网络里，随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义，而是自我主义。

【批注：个人主义，可以简单理解为个人至高无上，是尊崇个人的观点；自我主义，则可以理解为以自己为中心，辐射看待世界的方式】个人是对团体而说的，是分子对全体。在个人主义下，一方面是平等观念，指在同一团体中各分子的地位相等，个人不能侵犯大家的权利；一方面是宪法观念，指团体不能抹煞个人，只能在个人所愿意交出的一份权利上控制个人。这些观念必须先假定了团体的存在。

【批注：此处作者对“个人主义”也做出了进一步的说明】在中国传统思想里是没有这一套的，因为我们所有的是自我主义，一切价值是以“己”作为中心的主义。【批注：我们不存在作者所言的“个人主义”，我们把“自己”放在中心，并非弄明白个人与团体之间的分别，而是用来更好地辐射看待世界】

【批注】本段用“个人主义”和“自我主义”进一步表明西洋社会与我们社会之间的不同。

自我主义并不限于拔一毛而利天下不为的杨朱，连儒家都该包括在内。杨朱和孔子不同的是杨朱忽略了自我主义的相对性和伸缩性，他太死心眼儿，一口咬了一个自己不放；孔子是会推己及人的，可是尽管放之于四海，中心还是在自己。【批注：在作者看来，儒家也是一种“自我主义”】子曰：“为政以德，譬如北辰，居是所，而众星拱之。”【译：以道德教化来治理政事，就会像北极星那样，自己居于一定的方位，而群星都会环绕在它的周围】这是很好一个差序格局的譬喻，自己中是中心，像四季不移的北斗星，所有其他的人，随着他转动。孔子并不像耶稣，耶稣是有超于个人的团体的，他有他的天国，所以他可以牺牲自己去成全天国。孔子呢 不然。【批注：孔子与耶稣的不同，也就代表了中国社会与西洋社会的不同，耶稣代表的西洋社会中团体与个人是分别的，故说耶稣为了这个团体牺牲个人。那么孔子的理解与耶稣不同在哪里呢 下面作者直接引用《论语》中的原文来回答了】

子贡曰：“如有博施于民，而能济众，何如 可谓仁乎 ”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸 夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬， 可谓仁之方也已。”【译：子贡说：“如果有人能广泛地施爱于人民而又能救济人民，怎么样呢 可以称

得上仁德吗 ”孔子说： “何止于仁呢 那是圣德了！

尧舜都恐怕难以做到！仁德的人，自己想站得住首先使别人也能站得住，自己做到通达事理首先要使别人也通达事理。凡事都能从切近的生活中将心比心，推己及人，这可以称为是实行仁道的办法了。”】

【批注】本段借耶稣的对比来论述了孔子的“自我主义”的立场，在孔子看来，“仁”就是做好推己及人便已足够，并非向耶稣那样牺牲自我成全团体，从中可以看出孔子始终强调一个差序。

孔子的道德系统里绝不肯离开差序格局的中心，“君子求诸己，小人求诸人”。【翻译：具有君子品行的人，遇到问题先从自身找原因；而那些小人，出现麻烦想方设法找别人的原因，从不会从自身找原因】因之，他不能像耶稣一样普爱天下，甚至而爱他的仇敌，还要为杀死他的人求上帝的饶赦——这些不是从自我中心出发的。

【批注：解释了孔子与耶稣的不同】孔子呢 或曰：“以德报怨，何如”子曰：“何以报德 以直报怨，以德报德。”【译：有人说：“用恩德来回报怨恨，怎么样”孔子说：“那用什么来回报恩德呢用正直来回报怨恨，用恩德来回报恩德。”】这是差序层次，孔子是决不放松的。【批注：耶稣就是“以德报怨”，是一种圣德】孔子并不像杨朱一般以小己来应付一切情境，他把这道德范围依着需要而推广或缩小。他不像耶稣或中国的墨翟，一放不能收。

【批注：孔子儒家最强调差序的收缩性，这与杨朱、墨翟等形成鲜明对比。所以在孟子儒家看来，杨朱、墨翟一个极端自我，收缩到只有自己，一个极端外放，推广到天下万物，自然就都是无父无

【批注】以上一段为本文第三部分，借用孔子及儒家的理论思想来论证差序格局的内涵。

我们一旦明白这个能放能收、能伸能缩的社会范围，我们可以明白中国传统社会中的私的问题了。【批注：回到开篇的问题了】我常常觉得：“中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家，为了家可以牺牲党，为了党可以牺牲国，为了国可以牺牲天下。”【批注：这样的人能说“自私”么】这和《大学》的：古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身……身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

【译：古时那些要想在天下弘扬光明正大品德的人，先要治理好自己的国家；要想治理好自己的国家，先要管理好自己的封地；要想管理好自己的封地，先要修养自身的品性……品性修养后，才能管理好封地；封地管理好了，才能治理好国家；治理好国家后天下才能太平】在条理上是相通的，不同的只是内向和外向的路线，正面和反面的说法，这是种差序的推浪形式，把群己的界限弄成了相对性，也可以说是模棱两可了。【批注：我们中国人在面对“公”“私”的时候，总是会有一个孰先孰后的看法，总是相对性的，以此来推广，所以显然上面的人也不能看作“自私”】这和西洋把权利和义务分得清清楚楚的社会，大异其趣。

【批注】本段借差序格局解释了中国人“私”的原因，并认为其逻辑与大学中“修齐治平”本质是一样的。

为自己可以牺牲家，为家可以牺牲族……这是一个事实上的公式。在这种公式里，你如果说他私么，他是不能承认的，因为当他牺牲族时，他可以为了家，家在他看来是公的。当他牺牲国家为他小团体谋利益，争权利时，他也是为公，为了小团体的公。【批注：清晰明了的解释了上一段的内容，也就是在我们社会中，“公”与“私”都只是相对的】在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看也可以说是公的。【批注：可见我们社会对“公”的看法也是相对性的，而非有明确的标准】其实当西洋的外交家在国际会议里为了自己国家争利益，不惜牺牲世界和平和别国合法利益时，也是这样的。所不同的，他们把国家看成了一个超过一切小组织的团体，为这个团体，上下双方都可以牺牲，但不能牺牲它来成全别种团体。【批注：这就是西洋社会与我们的不同之处，我们是也可以选择牺牲它来成全别种团体】这是现代国家观念，乡土社会中是没有的。

【批注】本段接上一段，进一步论述了我们社会对“公”的相对性的看法，从而表明我们差序格局社会的特点。

在西洋社会里，国家这个团体是一个明显的也是唯一特出的群己界限。在国家里做人民的无所逃于这团体之外，像一根柴捆在一束里，他们不能不把国家弄成个为每个分子谋利益的机构，于是他们有革命、有宪法、有法律、有国会等等。

【批注：西洋社会中“国家”的理解，群己对立分明】在我们传统里群的极限是模糊不清的“天下”，国是皇帝之家，界限从来就是不清不楚的，不过是从自己这个中心里推出去的社会势力里的一圈而已。所以可以着手的，具体的只有己，克己就成了社会生活中最重要的德性，他们不会去克群，使群不致侵略个人的权利。在这种差序格局中，不发生这问题的。 【批注：我们社会中“天下”的理解，由己推人相对不确定】

【批注】本段补充并对比西洋社会中“国家”与我们中国人社会中“天下”的不同，再一次佐证了差序格局下人们对群己关系的看法也不同于团体格局，自然对“公”“私”的看法也就不同了。

在差序格局中，社会关系是逐渐从一个一个人推出去的，是私人联系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络，因之，我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义。 【批注：差序格局不同于团体格局，它本身就是由一个人推己及人推出去的，是一个私人的网络，所以讨论道德问题或者所谓的自私问题也就只能在私人的网络中来考虑，而不能用团体格局的观点来看待】——这一点，我将留在下篇里再提出来讨论了。 【批注】最后阐明论述道德问题就必须回到差序格局中理解，为下一篇的论述做出铺垫。

【批注】以上 - 为本文第四部分，论述在差序格局社会下人们对“公”“私”的看法，自然是不同于团体格局的。

字词积累

阖第光临 树倒猢猻散 世态炎凉 纲纪 抹煞 饶赦

佳句摘抄

在西洋社会里争的是权，而在我们却是攀关系、讲交情。

以“己”为中心，像石子一般投入水中，和别人所联系成的社会关系，不像团体中的

分子一般大家立在一个平面上的，而是像水的波纹一般，一圈圈推出去，愈推愈远，也愈推愈薄。

在差序格局中，社会关系是逐渐从一个一个人推出去的，是私人联系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络，因之，我们传统社会里所有的社会道德也只在私人联系中发生意义。

## 内容概括

本文是《乡土中国》的第四篇。在本文中，作者论述了“差序格局”理论，并以此来解读中国社会中“私”的问题。首先，作者开篇提出“中国人私”的社会现象，借此引出对社会结构格局的论述。其次，作者便对比西洋社会和中国社会，指出西洋社会是团体格局，而中国社会是差序格局。然后，作者引用大量儒家思想与孔子的语录来说明中国社会的确是一种差序格局，并用儒家理论思想解释了“差序格局”的内涵，即推己及人的相对性。最后，作者回到开篇的“中国人私”的现象上，指出差序格局下中国人对“公”“私”持有相对性的观点，不同于西洋人的确定性，从而讨论“私”所引申出的道德问题也必须回到“差序格局”背景下来讨论

#### 第五章 系维着私人的道德

**【批注】**标题“系维着私人的道德”是什么意思？“道德”是我们都熟悉的一个词汇，但为什么作者说“私人的道德”？本篇与上一篇《差序格局》又有怎样的联系？这些问题是我们读完本篇至少应该明白的。

①中国乡土社会的基层结构是一种我所谓“差序格局”，是一个“一根根私人联系所构成的网络”。【批注：这个内容作者在上一篇已经论述过，这里很好理解了，只需将其看作是作者的一个观点即可】这种格局和现代西洋的“团体格局”是不同的。【批注：不同在哪里？】在团体格局里个人间的联系靠着一个共同的架子；先有了这架子，每个人结上这架子，而互相发生关联。【批注：比喻论证，团体格局像先有一个架子，用架子把人与人联系起来；而差序格局是先有一个个人，然后像人与人结成的一张网】“公民”的观念不能不先有个“国家”。这种结构很可能是从初民民族的“部落”形态中传下来的。部落形态在游牧经济中很显著地是“团体格局”的。生活相倚赖的一群人不能单独地、零散地在山林里求生。【批注：游牧民族逐水草而居，不断迁移，往往要面对危险的自然，所以必然要结成部落团体，多人一起行动更加安全】在他们，“团体”是生活的前提。可是在一个安居的乡土社会，每个人可以在土地上自食其力地生活时，只在偶然的和临时的非常状态中才感觉到伙伴的需要。【批注：乡土社会是自给自足的小农经济，固守在地上，每一户人家只需要靠自己劳动就可以生存下去，自然也就无需结成团体】在他们，和别人发生关系是后起和次要的，而且他们在不同的场合下需要着不同程度的结合，并不显著地需要一个经常的和广被的团体。因之他们的社会采取了“差序格局”。【批注】本段解释了中国乡土社会“差序格局”与西洋现代社会“团体格局”形成的不同原因。

②社会结构格局的差别引起了不同的道德观念。【批注：又亮明一个观点，在作者看来，道德观念是由社会格局决定的】道德观念是在社会里生活的人自觉应当遵守社会行为规范的信念。它包括着行为规范、行为者的信念和社会的制裁。它的内容是人和人关系的行为规范，是依着该社会的格局而决定的。【批注：解释道德观念的内涵以及内容，进一步强调其由社会格局决定】从社会观点说，道德是社会对个人行为的制裁力，使他们合于规定下的形式行事，用以维持该社会的生存和绵续。【批注】本段解释了道德观念的含义及内容，同时阐明道德观念与社会格局的关系，即社会格局决定道德观念。

【批注】以上①②两段为本文第一部分，是本文的总起部分，主

要论述“团体格局”和“差序格局”两种社会格局的不同以及给出道德观念的相关概念，并阐述道德观念被社会格局所决定。

③在“团体格局”中，道德的基本观念建筑在团体和个人的关系上。【批注：这是一个论点，不过这里一直提出一个“团体”的概念，我们就要问了，这个“团体”到底是什么】团体是个超于个人的“实在”，不是有形的东西。我们不能具体地拿出一个有形体的东西来说这是团体。它是一束人和人的关系，是一个控制各个人行为的力量，是一种组成分子生活所依赖的对象，是先于任何个人而又不能脱离个人的共同意志……这种“实在”只能用有形的东西去象征它、表示它。

【批注：这里就是作者对“团体”的解释，我们姑且可以理解为，作者所谓的“团体”就是一种集体的共同认可的一种存在的意志】在“团体格局”的社会中才发生笼罩万有的神的观念。团体对个人的关系就象征在神对于信徒的关系中，是个有赏罚的裁判者，是个公正的维持者，是个全能的保护者。【批注：比喻论证，将“团体”比作全能的神，让我们更容易理解这个“团体”的概念，它显然是先于人的一种存在】

【批注】本段解释了“团体格局”中“团体”的含义。

④我们如果要了解西洋的“团体格局”社会中的道德体系，决不能离开他们的宗教观念的。【批注：此句又是一个观点，且看作者要如何论述】宗教的虔诚和信赖不但是他们道德观念的来源，而且是支持行为规范的力量，是团体的象征。在象征着团体的神的观念下，有着两个重要的派生观念：一是每个个人在神前的平等；一是神对每个个人的公道。【批注：熟悉西方的基督教思想，此处就很好理解，同时作者在下文也将作出解释】【批注】本段论述理解西洋“团体格局”需要先理解西洋的宗教观念，并简单阐述了西洋的宗教观念。

⑤耶稣称神是父亲，是个和每一个人共同的父亲，他甚至当着众人的面否认了生育他的父母。为了要贯彻这“平等”，基督教的神话中，耶稣是童贞女所生的。【批注：就是圣母玛利亚】親子間个别的和私人的联系在这里被否定了。【批注：不承认生父，这在中国乡土社会中显然是大逆不道的了】其实这并不是“无稽之谈”，而是有力的象征，象征着“公有”的团体，团体的代表——神，必须是无私的。每个“人子”，耶稣所象征的“团体构成分子”，在私有的父亲外必须有一个更重要的与人相共的是“天父”，就是团体。——这样每个个人人格上的平等才能确立，每个团体分子和团体的关系是相等的。【批注：作者解释了耶稣基督为何不承认生父的原因，同时也说明了西洋社会“团体格局”中“团体”的无私性】团体不能为任何个人所私有。在这基础上才发生美国《独立宣言》中开宗明义的话：“全人类生来都平等，他们都有天赋不可夺的权利。”【批注：尽管美国《独立宣言》是近代思想的产物，但是仍旧不能否认西方宗教思想在其中提供的“众生平等”的理论渊源】【批注】本段作者借基督教具体解释了西方的宗教观念。

⑥可是上帝是在冥冥之中，正象征团体无形的实在；但是在执行团体的意志时，还得有人来代理。【批注：“团体”是一个无形的，无法直接开口说话，总还需要人来代言】“代理者”Minister 是团体格局的社会中一个基本的概念。执行上帝意志的牧师是 Minister，执行团体权力的官吏也是 Minister，都是“代理者”，而不是神或团体的本身。【批注“Minister”这个英文单词既有“牧师”的含义，又有“政府大臣，部长”的含义】这上帝和牧师、国家和政府的分别是不容混淆的。在基督教历史里，人们一度再度地要求直接和上帝交通，反抗“代理者”不能真正代理上帝的意旨。【批注：西方进入近代以来，曾发生宗教改革运动，就是最显著的人们认为“教皇”这个代理者没有真正代表上帝的意旨，宗教改革有了后来的新教，他们声称任何人都可以不用通过教皇便可沟通上帝】同样的，实际上是相通的，也可以说是一贯的，美国《独立宣言》可以接下去说：“人类为了保障这些权利，所以才组织政府，政府的适当力量，须由受治者的同意中产生出来；假如任何种政体有害于这些目标，人民即有改革或废除任何政体之权。这些真理，我们认为是不证自明的。”【批注：继续用美国《独立宣言》来举例，表明西方宗教思想对人们的影响深刻】【批注】本段承接上段，继续论述“团体格局”中“代理者”这个概念是如何从宗教思想中发源的。

⑦神对每个人是公道的，是一视同仁的，是爱的；如果代理者违反了这些“不证自明的真理”，代理者就失去了代理的资格。团体格局的道德体系中于是发生了权利的观念。【批注：“代理者”只是代理至高无上的那个“团体”，而非“团体”，所以就规定人与人（包括代理者）之间的权利】人对人得互相尊重权利，团体对个人也必须保障这些个人的权利，防止团体代理人滥用权力，于是发生了宪法。宪法观念是和西洋公务观念相配合的。国家可以要求人民的服务，但是国家也得保证不侵害人民的权利，在公道和爱护的范围内行使权力。【批注】本段论述“团体格局”中权利，宪法等概念产生的原因，从中可见这些概念仍旧发源于宗教观念。

【批注】以上③-⑦为本文的第二部分，主要论述西洋社会团体格局中的道德体系，着重阐明其道德体系来源于西洋社会的宗教观念。



⑧我说了不少关于“团体格局”中道德体系的话，目的是在陪衬出“差序格局”中道德体系的特点来。【批注：过渡句，承上启下，下面将展开对“差序格局”中道德体系的论述了】从它们的差别上看去，很多地方是刚刚相反的。在以自己作中心的社会关系网络中，最主要的自然是“克己复礼”，“一是皆以修身为本”。——这是差序格局中道德体系的出发点。【批注：同“团体格局”一样，作者先找到“差序格局”道德体系的立足点和出发点，显然与“团体格局”不一样，“差序格局”道德体系的立足点是自己，而非“团体”】【批注】本段过渡段，引出对“差序格局”道德体系的论述。

⑨从己向外推以构成的社会范围是一根根私人联系，每根绳子被一种道德要素维持着。社会范围是从“己”推出去的，而推的过程里有着各种路线，最基本的是亲属：亲子和同胞，相配的道德要素是孝和悌。【批注：“孝”指代子女对父母的尊敬，“悌”指年幼者对长辈的尊敬】“孝悌也者，其为仁之本欤。”【译：孝顺父母、顺从兄长，这就是仁的根本啊】向另一路线推是朋友，相配的是忠信，“为人谋而不忠乎，与朋友交而不信乎？”“主忠信，无友不如己者。”【译：替别人做事有没有尽心竭力？和朋友交往有没有做到诚信？/君子应该亲近忠诚和讲信义的人，不要和不如自己的人交朋友（后文的论述里，似乎作者对这句话的理解与大部分人有些不同）】孔子曾总结说：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。”【译：为人子弟应当在家孝顺父母，外出敬爱兄长，谨慎讲究信用，和大众相处平等博爱，并且亲近有仁德的人】【批注】本段直接引用《论语》中孔子语录，来说明我们的乡土社会中道德体系中首要要素的就是“孝悌忠信”等。

⑩在这里我得一提这比较复杂的观念“仁”。【批注：直到今天，对与孔子的“仁”的理解也千差万别，众说纷纭】依我以上所说的，在差序格局中并没有一个超乎私人关系的道德观念，这种超己的观念必须在团体格局中才能发生。孝、悌、忠、信都是私人关系中的道德要素。【批注：这里就是上一段所论述的观点了】但是孔子却常常提到那个“仁”字。《论语》中对于仁字的解释最多，但是也最难捉摸。一方面他一再地要给仁字明白的解释，而另一方面却又有“子罕言利，

与命与仁”。【译：孔子很少谈论功利，却相信天命、赞许仁德】孔子屡次对于这种道德要素“欲说还止”。【批注：我们也不禁疑问，孝悌忠信已经是差序格局道德体系中最重要道德要素，但为何孔子却还多次谈到“仁”这个概念，且看作者如何解答吧】

司马牛问仁。子曰：“仁者，其言也切。”曰：“其言也切，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无切乎？”【译：司马牛问什么是仁，孔子说：“仁人，他的言语显得谨慎。”司马牛说：“言语谨慎，这就可以称作仁了吗？”孔子说：“做起来难，说话能不谨慎吗？”】

子曰：“我未见好仁者。……盖有之矣，我未之见也。”【译：孔子说：“我从未见过喜爱仁德的人……或许有这样的人，只是我没有见过罢了】

孟武伯问：“子路仁乎？”子曰：“不知也。”又问。子曰：“由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。”求也何如？”子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也。”赤也何如？”子曰：“赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。”【译：孟武伯问：“子路算得上有仁德吗？”孔子说：“不知道。”孟武伯又问一遍。孔子说：“仲由呵，一个具备千辆兵车的大国，可以让他去负责军事。至于他有没有仁德，我就知道了。”又问：“冉求怎么样？”孔子说：“求呢，一个千户规模的大邑，一个具备兵车百辆的大夫封地，可以让他当总管。至于他的仁德，我弄不清。”孟武伯继续问：“公西赤怎么样？”孔子说：“赤呀，穿上礼服，站在朝廷上，可以让他和宾客会谈。他仁不仁，我就知道了。”】【批注】本段为论证强化补充段，引用《论语》中大量孔子语录提到“仁”这个被孔子不断提及的概念，从而引出后文作者对“仁”在差序格局的道德体系中的理解方向。

孔子有不少次数说：不够说是仁。但是当他积极地说明“仁”字是什么时，他却退到了“克己复礼为仁”“恭宽信敏惠”这一套私人间的道德要素了。他说：“能行五者于天下为仁矣。……恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”【译：能够在天下实行五种美德，就是仁了。……恭敬，宽厚，诚信，勤敏，慈惠。恭敬就不会招致侮辱，宽厚就会得到众人的拥护，诚信就会得到别人的任用，勤敏则会取得功绩，慈惠就能够使唤人】【批注】本段承接上段，继续阐述《论语》中孔子谈论“仁”的时候的矛盾与两难处境，自然引发我们思考为何会这样，引出作者下文的论述。

孔子的困难是在“团体”组合并不坚强的中国乡土社会中并不容易具体地指出一个笼罩性的道德观念来。【批注：这一句，就是对上面孔子产生两难处境原因的回答了】仁这个观念只是逻辑上的总合，一切私人关系中道德要素的共相，但是因为在社会形态中综合私人关系的“团体”的缺乏具体性，只有个广被的“天下归仁”的天下，这个和“天下”相配的“仁”也不能比“天下”观念更为清晰。【批注：对比“团体格局”，因为我们乡土社会是一个“差序格局”，没有一个超越一切的形而上的超越的“团体”这样的道德要素，所以，孔子便用了“仁”来刻画这个形而上的超越的道德要素】所以凡是要具体说明时，还得回到“孝悌忠信”那一类的道德要素。正等于要说明“天下”时，还得回到“父子、昆弟、朋友”这些具体的伦常关系。【批注】本段解释了孔子论“仁”时的两难处境的原因，即我们社会是乡土社会的差序格局，但孔子却又想找到一个“团体格局”中才有的超越性的道德要素概念，故他两难了，只得在解释“仁”的时候回到具体的差序格局的道德要素“孝悌忠信”里。

不但在我们传统道德系统中没有一个像基督教里那种“爱”的观念——不分差序的兼爱，而且我们也很不容易找到个人对于团体的道德要素。【批注：在这里，我们很容易想到“忠”这个道德要素，难道“忠”不是个人对团体的道德要素么】在西洋团体格局的社会中，公务，履行义务，是一个清楚明白的行为规范。而在中国传统中是没有的。现在我们有时把“忠”字抬出来放在这位置里，但是“忠”字的意义，在《论语》中并不如此。【批注：“忠”在《论语》中的含义也很复杂】我在上面所引“为人谋而不忠乎”一句中的“忠”，是“忠恕”的注解，是“对人之诚”。“主忠信”的“忠”，可以和“衷”字相通，是“由衷”之意。【批注：此处作者将“主忠信”的“忠”解释为“由衷”，且不论他的理解我们是否认可，搁置一边，只需知道作者用这个“忠”在说明其含义的复杂性便可】【批注】本段论述我们差序格局的道德体系中不存在个人对团体的道德要素。

子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色；三已之，无愠色。旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”【译：子张问孔子说：“令尹子文几次做楚国宰相，没有显出高兴的样子，几次被免职，也没有显出怨恨的样子。他每一次被免职一定把自己的一切政事全部告诉给来接任的新宰相。您看这个人怎么样？”孔子说：“可算得是忠了。”】这个“忠”字虽则近于“忠于职务”的“忠”字，但是并不包含对于团体的“矢忠”。【批注：“矢忠”为发誓效忠的意思，令尹子文只是对自己的职务很忠诚，并没有宣誓效忠的意思】其实，在《论语》中，忠字甚至并不是君臣关系间的道德要素。君臣之间以“义”相结合，“君子之仕也，行其义也”。【译：君子做官，是为了实行君臣之义】所以“忠臣”的观念可以说是后起的，而忠君并不是个人与团体的道德要素，而依旧是对君私人间的关系。【批注：古代只有忠君的思想，很少有忠国的思想，因为在古人看来，君主就代表国家】  
【批注】本段承接上一段，进一步解释差序格局道德体系中的“忠”并非个人对于团体的道德要素。

团体道德的缺乏，在公私的冲突里更看得清楚。就是负有政治责任的君王，也得先完成他私人间的道德。《孟子

《尽心上》篇有：桃应问：“舜为天子，皋陶为士，瞽瞍杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之，夫有所受之也。”然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身忻然，乐而忘天下。”【译：桃应问道：“舜做天子，皋陶当法官，如果瞽瞍杀了人，该怎么办？”孟子说：“把他抓起来就是了。”那么舜不去制止吗？”孟子回答说：“舜怎么能去制止呢？皋陶抓人是有依据的。”那么舜该怎么办？”孟子回答说：“舜把抛弃天子的位置看得如同丢弃破鞋。他会偷偷地背上父亲逃跑，沿着海边住下来，一生都高高兴兴的，快乐得忘掉了天下。”】这是说舜做了皇帝，不能用对其他国民一样的态度去对待他的父亲。孟子所回答的是这种冲突的理想解决法，他还是想两全，所以想出逃到海滨不受法律所及的地方去的办法。他这样回答是可以的，因为所问的也并非事实问题。【批注：瞽瞍是舜的父亲，舜作为天子，假如他的父亲杀了人，在孟子看来，舜最好的方式就是带着父亲逃到法外之地，这在今天显然是不被认可的，但是在儒家看来，或者在乡土社会差序格局的道德体系看来，就是最好的方式，这也就如作者所言，就是负有政治责任的君王，也得先完成他私人间的道德】另一个地方，孟子所遇到的问题，却更表现了道德标准的缺乏普遍性了。万章问曰：“象日以杀舜为事，立为天子，则放之，何也？”孟子曰：“封之也，或曰放焉。”万章曰：“象至不仁，封之有庠，有庠之人，奚罪焉？仁人固如是乎？在他人则诛之，在弟则封之？”孟子的回答是：“身为天子，弟为匹夫，可谓亲爱之乎？”【译：万章问道：“象每天把杀掉舜当作一件大事，舜做了天子后却只是流放他，为什么？”孟子说：“其实舜是封象为诸侯，有人却说是流放。”万章说：“象是极为不仁的，却封为有庠国的侯。有庠国的人难道有罪吗？仁人就是这样做事吗？对别人，就讨伐他，对弟弟，就封赏他？”孟子说：“本人做了天子，弟弟却是个老百姓，可以说是亲近他喜爱他吗？”】【批注：这里作者“断章”了，《孟子》原文中还有一些对话的内容被作者省略了，不过大体意思到没有改变。这里是说：舜身为天子，尽管他的弟弟象先前老是想杀他，但他还是把他的弟弟封为了诸侯，这是因为舜首先要尽到作为一个哥哥的道德，那就是对弟弟的关

爱和亲近】【批注】本段直接引用《孟子》中的两段话，来论述乡土社会差序格局道德体系中，负有政治责任的君王，得先完成他私人间的道德，就如舜是君王，当私人道德与公共政治冲突时，必须先做到考虑私人的道德，即父亲杀了人也需孝顺父亲带父亲逃跑，弟弟要杀自己也需爱护弟弟封他为诸侯。

一个差序格局的社会，是由无数私人关系搭成的网络。这网络的每一个结附着一种道德要素，因之，传统的道德里不另找出一个笼统性的道德观念来，所有的价值标准也不能超脱于差序的人伦而存在了。【批注】本段是对以上内容的一个概括了。同时也说明了在差序格局中，无需像“团体”那样的超越性的道德观念，只需要借助人伦这套道德观念要素便足够了。

中国的道德和法律，都因之得看所施的对象和“自己”的关系而加以程度上的伸缩。【批注：一针见血，指出了差序格局中道德的特点】我见过不少痛骂贪污的朋友，遇到他的父亲贪污时，不但不骂，而且代他讳隐。更甚的，他还可以向父亲要贪污得来的钱，同时骂别人贪污。等到自己贪污时，还可以“能干”两字来自解。【批注：这在今天的法理社会中，显然会认为这个人自相矛盾，甚至认为他搞诡辩】这在差序社会里可以不觉得是矛盾；因为在这种社会中，一切普遍的标准并不发生作用，一定要问清了，对象是谁，和自己是什么关系之后，才能决定拿出什么标准来。【批注：俗语中也有“看人下菜碟”，其实我们乡土社会中这样的现象太普遍了】【批注】本段承接上一段，继续解释差序格局中道德具有伸缩性的特点。

团体格局的社会里，在同一团体的人是“兼善”的，就是“相同”的。孟子最反对的就是那一套。他说：“夫物之不齐，物之情也，子比而同之，是乱天下也。”【译：物品千差万别，这是客观情形，你把它们放在一起等同看待，这是扰乱天下】墨家的“爱无差等”和儒家的人伦差序恰恰相反，所以孟子要骂他无父无君了。【批注：在孟子看来，墨子搞“兼爱”，普遍平等的爱天下的一切人事物，这显然违背了孟子儒家的人伦，对父母的爱怎么可能和对动物的爱一样呢，所以墨子也就成了孟子笔下的无父无君不忠不孝之人了】【批注】最后一段借用孟子的话继续表明差序格局和团体格局对待道德观念的不同认识，也就佐证了前文所提出的：社会格局决定道德观念。

【批注】以上⑧-段为本文第三部分，主要借用对儒家思想理论的分析论述差序格局中的道德体系。

字词积累

无稽之谈 混淆 敝屣

佳句摘抄

道德是社会对个人行为的制裁力，使他们合于规定下的形式行事，用以维持该社会的生存和绵续。

全人类生来都平等，他们都有天赋不可夺的权利。

中国的道德和法律，都因之得看所施的对象和“自己”的关系而加以程度上的伸缩。

内容概括

本文是《乡土中国》的第五篇。在本文中，作者在上篇提出的“差序格局”的概念和理论下，讨论了道德体系和观念的问题。作者认为，道德体系和观念由社会格局决定，不同的社会格局有不同的道德体系和道德观念。因此，本文在论述上采用了总分结构，开篇先提出这一观点，下面则分别论述团体格局和差序格局的道德观念的不同，在论述西洋团体格局的道德观念时，作者认为与西洋宗教思想不可分割，故从宗教思想入手分析，在论述中国差序格局的道德观念时，作者则大量引用我国乡土社会的主流思想儒家思想语录来论证。

第六章 家族

【批注】标题“家族”言简意赅，表明本篇内容主要论述“家族”相关的话题。尽管“家族”一词，我们已经非常熟悉，但是作者立足于乡土社会，又将如何定义“家族”，对“家族”又有怎样的新认识和观点呢？

①我曾在以上两章中，从群己的关系上讨论到社会结构的格局。

【批注：第一句话，回顾前两章的论述逻辑】我也在那章里提出了若干概念，比如“差序格局”和“团体格局”。我知道这些生疏的名词会引起读者的麻烦，但是为了要表明一些在已有社会学词汇里所没有确当名词来指称的概念，我不能不写下这些新的标记。【批注：“差序格局”和“团体格局”是作者提出的两个概念，显然作者要在这两个概念上进一步展开论述】这些标记并没有使我完全满意，而且也有容易引起误会的地方。譬如有一位朋友看过我那一章的分析之后，曾摇头说，他不能同意我说中国乡土社会里没有团体。他举出了家庭、氏族、邻里、街坊、村落，这些不是团体是什么？显然我们用同一名词指着不同的实体。【批注：按照我们平常的语境来理解，自然“家庭”“村落”等也是团体，但这个我们日常所说的“团体”与作者所言的“团体格局”中那个“团体”不是一个意思】我为了要把结构不同的两类“社群”分别出来，所以把“团体”一词加以较狭的意义，只指由团体格局中所形成的社群，用以和差序格局中所形成的社群相区别；后者称之为“社会圈子”，把社群来代替普通所谓团体。社群是一切有组织的人群。【批注：也就是说，我们平常所认为的“团体”这个概念，作者采用“社群”这个名词来指代，而“团体”在作者的逻辑中只是指代西洋社会中的那种“社群”，我们中国乡土社会的诸如“家庭”“村落”这样的“社群”，作者称之为“社会圈子”或者前文的“差序格局”】在那位朋友所列举的各种社群中，大体上都属于我所谓社会圈子的性质。在这里我可以附带说明，我并不是说中国乡土社会中没有“团体”，一切社群都属于社会圈子性质，譬如钱会，即是酬，显然是属团体格局的；我在这个分析中只想从主要的格局说，在中国乡土社会中，差序格局和社会圈子的组织是比较的重要。同样的，在西洋现代社会中差序格局同样存在的，但比较上不重要罢了。【批注：这几句话的补充，让作者行文逻辑更加缜密，也告诉读者，“差序格局”与“团体格局”这两种格局普遍并存于中国乡土社会和西洋现代社会，只不过各有侧重罢了】这两种格局本是社会结构的基本形式，在概念上可以分得清，在事实上常常可以并存的，可以看得到的，不过各有偏胜罢了。【批注】本段主要回顾前文的行文逻辑，辨明并区别“差

序格局"与“团体格局”两个概念的内涵，为后文行文论述做铺垫。

②在概念上把这两种格局和两种组织区别出来并不是多余的，因为这个区别确可帮助我们对于社会结构上获得许多更切实的了解，免除种种混淆。【批注：这里作者解释了辨明区别“差序格局”与“团体格局”两个概念内涵的原因】在这里我将接着根据这套概念去看中国乡土社会中基本社群——“家”的性质。【批注：我们在理解“家”的时候，也需要时刻注意作者的立足点“差序格局”】【批注】本段过渡，解释上一段论述的原因，并引出对“家”的论述。

【批注】①②两段为本文第一部分，主要回顾前文的论述逻辑及辨明前文提出的“团体格局”与“差序格局”这一对概念的内涵，由此引出对“家族”的论述。

③我想在这里提出来讨论的是我们乡土社会中的基本社群，这社群普通被称为“大家庭”的。我在《江村经济》中把它称作“扩大的家庭”（Expanded Family）。【批注：“大家庭”“扩大的家庭”，为何作者要在“家庭”前面加上一些修饰语】这些名词的主体是“家庭”，在家庭上加一个小或大的形容词来说明中国和西洋性质上相同的“家庭”形式上的分别。【批注：紧接着这句话，就解释了上面的作者为何要加修饰语的那个问题了】可是我现在看来却觉得这名词并不妥当，比较确当的应该称中国乡土社会基本社群作“小家族”。【批注：作者又提出一个概念“小家族”，注意体会其内涵所指】【批注】本段作者认为我们乡土社会中“家”准确应该称作“小家族”。

④我提出这新名词来的原因是在想从结构的原则上去说明中西社会里“家”的区别。【批注：解释提出新概念“小家族”的原因】我们普通所谓大家庭和小家庭的差别决不是在大小上，不是在这社群所包括的人数上，而是在结构上。一个有十多个孩子的家并不构成“大家庭”的条件，一个只有公婆儿媳四个人的家却不能称之为“小家庭”。在数目上说，前者比后者为多，但在结构上说，后者却比前者为复杂，两者所用的原则不同。【批注：这里作者对“小家庭”和“大家庭”】这两个概念做出说明，区别大小不在人数，而在结构复杂度】

【批注】此段过渡论述段，陈述“小家庭”与“大家庭”区别大小的因素，即家庭结构的复杂度。

⑤家庭这概念在人类学上有明确的界说：这是个亲子所构成的生育社群。【批注：引用人类学对“家庭”的定义】亲子指它的结构，生育指它的功能。亲子是双系的，兼指父母双方；子女限于配偶所出生的孩子。这社群的结合是为了子女的生和育。【批注：这几句解释“家庭”的定义】在由个人来担负孩子生育任务的社会里，这种社群是不会少的。但是生育的功能，就每个个别的家庭说，是短期的，孩子们长成了也就脱离他们的父母的抚育，去经营他们自己的生育儿女的事务，一代又一代。【批注：人生代代无穷已，观察我们的社会，可以说确实如此】家庭这社群因之是暂时性的。从这方面说，家庭这社群和普通的社群不完全一样。学校、国家这些社群并不是暂时，虽则事实上也不是永久的，但是都不是临时性的，因为它们所具的功能是长期性的。【批注：相对于一个家庭，一个学校可能存在几百年，一个国家可能存在几千年，自然可以算作长期性的】家庭既以生育为它的功能，在开始时就得准备结束。抚育孩子的目的就在结束抚育。关于这一层意思我在《生育制度》一书中有详细的讨论。【批注：《生育制度》是作者另一本著名的学术论著，主要讨论社会家庭的生育问题】

【批注】本段主要引用并解释“家庭”这个概念及其基本功能生育。

⑥但是在任何文化中，家庭这社群总是赋有生育之外其他的功能。夫妇之间的合作并不因儿女长成而结束。【批注：儿女长大成家了，但是夫妇之间仍然还在一起】如果家庭不变质，限于亲子所构成的社群，在它形成伊始，以及儿女长成之后，有一段期间只是夫妇的结合。夫妇之间固然经营着经济的、感情的、两性的合作，但是所经营的事务受着很大的限制，凡是需要较多人合作的事务就得由其他社群来经营了。【批注：家庭主要是夫妇结合生育孩子的，尽管可能有其他的一些功能，但是这些功能并非主要的，而且经营这些事物功能可能已经不再只是“家庭”了，还有其他“社群”的辅助了。比如“知识教育”的功能，家庭也具有，但是在今天社会，这还需要学校这样的社群来帮助，并不能只由夫妇之间这个家庭来完成】【批注】本段承接上一段，继续论述“家庭”也有着其他的功能，但是这些功能并非主要的，主要的仍旧是“生育功能”。

⑦在西洋，家庭是团体性的社群，这一点我在上面已经说明有严格的团体界限。因为这缘故，这个社群能经营的事务也很少，主要的是生育儿女。【批注：西洋社会是团体格局，是界限分明的，所以“家庭”同理，界限分明，功能明确】可是在中国乡土社会中，家并没有严格的团体界限，这社群里的分子可以依需要，沿亲属差序向外扩大。构成这个我所谓社圈的分子并不限于亲子。【批注：中国乡土社会是差序格局，是由自己推出去的，界限不分明，所以“家庭”也同样指代并不明确】但是在结构上扩大的路线却有限制。中国的家扩大的路线是单系的，就是只包括父系这一方面；除了少数例外，家并不能同时包括媳妇和女婿。在父系原则下女婿和结了婚的女儿都是外家人。在父亲方面却可以扩大得很远，五世同堂的家，可以包括五代之内所有父系方面的亲属。【批注：尽管中国乡土社会中“家庭”这个概念指代也明确，但是其由自己推出去的所包含的人构成的这个结构却是明确的，那就是只包括父系同姓的人】【批注】本段论述“家庭”在西洋社会和中国乡土社会中的不同。

⑧这种根据单系亲属原则所组成的社群，在人类学中有个专门名称，叫氏族。我们的家在结构上是一个氏族。【批注：我们传统那种父系家族构成的社群，其实就是一种“氏族”】但是和普通我们所谓

族也不完全相同，因为我们所谓族是由许多家所组成，是一个社群的社群。因之，我在这里提了这个“小家族”的名词。【批注：但是“氏族”又还包含更广泛的含义，仍会引起混淆，所以作者才引入“小家族”这个新概念来指代我们传统的那种父系家族构成的社群】小家族和大家族在结构原则上是相同的，不相同是在数量、在大小上。——这是我不愿用大家庭，而用小家族的原因。【批注：在作者的论述中，“小家族”和“大家族”中这个大小的区别就是我们熟悉的数量大小上的区别了】一字的相差，却说明了这社群的结构性质。【批注：注意区分“小家庭”大家庭”中这个大小是结构上的差别，而“小家族”大家族”中这个大小是数量上的差别】【批注】本段作者解释使用“小家族”这一概念的原因。

⑨家族在结构上包括家庭，最小的家族也可以等于家庭。因为亲属的结构的基础是亲子关系，父母子的三角。家族是从家庭基础上推出来的。【批注：家庭依照父系同姓的原则包括进去更多的家庭在其中就共同形成了家族】但是包括在家族中的家庭只是社会圈子中的一轮，不能说它不存在，但也不能说它自成一个独立的单位，不是一个团体。【批注：从家族的角度看，包括在家族中的一个家庭并非完全独立的个体，所以不能称之为西洋社会中的那个“团体”】【批注】本段解释“家族”和“家庭”两个概念的联系和区别。

⑩形态上的差异，也引起了性质上的变化。【批注：其实在自然或者社会的很多其他方面，结构形态的变化都会产生质的改变】家族虽则包括生育的功能，但不限于生育的功能。依人类学上的说法，氏族是一个事业组织，再扩大就可以成为一个部落。氏族和部落赋有政治、经济、宗教等复杂的功能。【批注：家族已经不仅仅局限于生育功能了，这也是家族与家庭的一大差别】我们的家也正是这样。我的假设是中国乡土社会采取了差序格局，利用亲属的伦常去组合社群，经营各种事业，使这基本的家，变成氏族性了。【批注：最典型的，就是《红楼梦》中的“四大家族”】一方面我们可以说在中国乡土社会中，不论政治、经济、宗教等功能都可以利用家族来担负；另一方面也可以说，为了要经营这许多事业，家的结构不能限于亲子的小组合，必须加以扩大。【批注：双向因果，共同造成了我们的家族形态的出现和功能】而且凡是政治、经济、宗教等事物都需要长期连续性的，这个基本社群决不能像西洋的家庭一般是临时的。家必须是连续的，不因个人的长成而分裂，不因个人的死亡而结束，于是家的性质变成了族。【批注：这里论述了家庭演变为家族的必然原因】氏族本是长期的，和我们的家一般。称我们这种社群作小家族，也表示了这种长期性在内，和家庭的临时性相对照。【批注】本段继续论述“家族”与“家庭”在功能上的不同，表明在我们乡土社会中“家庭”必然演变为“家族”。

【批注】以上③-⑩段为本文第二部分，主要借助“家庭”这个概念的内涵与功能，来论述作者将“中国乡土社会中以父系成员为主要构成的社群”命名为之为“小家族”的原因，并同时阐述“小家族”的一些特点和功能。

中国的家是一个事业组织，家的大小是依着事业的大小而决定。

【批注：这是一个观点句，既是对上文论述的观点的一个概括，也总起下文要论述的观点】如果事业小，夫妇两人的合作已够应付，这个家也可以小得等于家庭；如果事业大，超过了夫妇两人所能担负时，兄弟伯叔全可以集合在一个大家里。【批注：这一句就是对上句观点局的具体阐述】这说明了我国乡土社会中家的大小变异可以很甚。但不论大小上差别到什么程度，结构原则上却是一贯的、单系的差序格局。【批注】本段论述家族根据事业大小而变化，它是一个事业组织。

以生育社群来担负其他很多的功能，使这社群中各分子的关系的内容也发生了变化。【批注：在我国乡土社会中，父母子女之间就不完全只是一种养育关系了，但是西洋社会中就只是一种养育关系】在西洋家庭团体中夫妇是主轴，夫妇共同经营生育事务，子女在这团体中是配角，他们长成了就离开这团体。在他们，政治、经济、宗教等功能有其他团体来担负，不在家庭的分内。【批注：这是西洋社会中家庭的特点，正符合他们的“团体格局”团体明确的形态】夫妇成为主轴，两性之间的感情是凝合的力量。两性感情的发展，使他们的家庭成了获取生活上安慰的中心。我在《美国人性格》一书中曾用“生活堡垒”一词去形容它。【批注：《美国人性格》也是作者一本比较著名的著作，主要分析了美国的文化，并且对比了中国的文化】【批注】本段论述西洋社会中家的主要特点。

在我们的乡土社会中，家的性质在这方面有着显著的差别。我们的家既是个绵续性的事业社群，它的主轴是在父子之间，在婆媳之间，是纵的，不是横的。夫妇成了配轴。【批注：乡土社会下家族更强调“父子”之间的关系，甚至古代对妇人：出嫁从夫，夫死从子】配轴虽则和主轴一样并不是临时性的，但是这两轴却都被事业的需要而排斥了普通的感情。我所谓普通的感情是和纪律相对照的。【批注：传统乡土社会中，特别强调子女对父母的孝，女子对丈夫的忠贞，这都是一种纪律】一切事业都不能脱离效率的考虑。求效率就得讲纪律；纪律排斥私情的宽容。在中国的家庭里有家法，在夫妇间得相敬，女子有着“三从四德”的标准，親子间讲究负责和服从。这些都是事业社群里的特色。【批注：这里作者也举出了一些例子，方便我们的理解，其实在生活中，我们这种尊卑有别的家族特点，与西洋社会完全不同，我们也能时刻体会到】【批注】本段与上一段构成对比论证，论述我们乡土社会中家的主要特点。

不但在大户人家，书香门第，男女有着阃内阃外的隔离，就是在乡村里，夫妇之间感情的淡漠也是日常可见的现象。我在乡间调查时特别注意过这问题，后来我又因疏散下乡，和农家住在一所房子里很久，更使我认识了这事实。【批注：作者又一次用自身经历来论述其观点，这里也能读出，任何的观点其实都来源于我们对社会的观察的实践】我所知道的乡下夫妇大多是“用不着多说话的”，“实在没有什么话可说的”。一早起各人忙着各人的事，没有工夫说闲话。出了门，各做各的。妇人家如果不下田，留在家里带孩子。工做完了，男子们也不常留在家里，男子汉如果守着老婆，没出息。有事在外，没事也在外。茶馆、烟铺，甚至街头巷口，是男子们找感情上安慰的消遣场所。在那些地方，大家有说有笑，热热闹闹的。回到家，夫妇间合作顺利，各人好好地按着应做的事各做各的。做得好，没事，也没话；合作得不对劲，闹一场，动手动脚，说不上亲热。【批注：这一部分用简短的几句话刻画描写出中国乡土社会喜爱男女夫妇之间的日常生活状态，生动形象】这些观察使我觉得西洋的家和我们乡下的家，在感情生活上实在不能并论。乡下，有说有笑，有情有意的是在同性和同年龄的集中，男的和男的在一起，女的和女的在一起，孩子

们又在一起，除了工作和生育事务上，性别和年龄组间保持着很大的距离。【批注：其实这样的乡村形态，从《白洋淀》到《平凡的世界》，从中国古典小说到莫言的小说中，都有类似的描绘】这决不是偶然的，在我看来，这是把生育之外的许多功能拉入了这社群中去之后所引起的结果。中国人在感情上，尤其是在两性间的矜持和保留，不肯像西洋人一般的在表面上流露，也是在这种社会圜局中养成的性格。【批注：看外国电影，就会发现他们夫妻男女之间往往直接表达情感，不论喜欢或憎恶，而我们中国社会里夫妻男女之间往往就很含蓄了】【批注】最有一段继续承接上一段，论述了乡土社会中家庭中夫妇男女之间情感的隔离，成为下一篇文章论述“男女有别”的开端。

【批注】以上一段为本文第三部分，主要通过对比来论述了中国乡土社会中“家族”式的“家”与西洋社会“家庭”式的“家”的不同，并引出两者在男女关系上的不同。

#### 佳句摘抄

中国的家是一个事业组织，家的大小是依着事业的大小而决定。一切事业都不能脱离效率的考虑。求效率就得讲纪律；纪律排斥私情的宽容。

#### 内容概括

本文是《乡土中国》的第六篇。在本文中，作者在上两篇提出的“差序格局”和“团体格局”等概念和理论下，讨论了中国乡土社会中“家”的特点及功能。本文中，作者首先辨明“差序格局”与“团体格局”这一对概念；然后借助人类学对“家庭”这个概念的定义和功能，将中国乡土社会中常见的“父系姓氏构成的社群”命名为“小家族”，并解释了其中的原因，同时讨论了“小家族”的功能；最后对比西洋社会中“家庭”式的“家”与中国乡土社会中“小家族”式的“家”的不同，得出乡土社会中“家”是事业型的组织，除了生育功能，还具有事业功能，并因此引出这样的“家”中“男女有别”这一必然存在的现象。

#### 第七章 男女有别

【批注】标题“男女有别”表明男女之间具有不同之处，不必求同。男女之间的差别在我们今天社会中也经常谈论，不过作者在乡土社会理论上进一步谈论男女之间要分别，又将有什么样的认识，阐发什么样的观点呢？

①在上篇我说家族在中国的乡土社会里是一个事业社群，凡是做事业的社群，纪律是必须维持的，纪律排斥了私情。【批注：这个观点在上一篇文章作者已经详细阐述过】这里我们碰着了中国传统感情定向的基本问题了。【批注：上一句谈论到“私情”，自然我们会思考，在乡土社会中家族既然是事业社群，那么家族中的人在私情上到底会受到什么影响呢，作者这里这个“感情定向”又是什么意思呢】在上篇我虽则已说到了一些，但是还想在本篇里再申引发挥一下。【批注：这一片最后一段已经有过简单的论述】【批注】本段开篇，回顾上一篇文章的论述观点，并引出本篇将要论述的问题。

②我用“感情定向”一词来指一个人发展他感情的方向，而这方向却受着文化的规定，所以从分析一个文化形式时，我们应当注意这文化所规定个人感情可以发展的方向，简称作感情定向。【批注：这是作者对“感情定向”概念的解释，回答了上一段潜在的问题】“感情”又可以从两方面去看：心理学可以从机体的生理变化来说明感情的本质和种类，社会学却从感情在人和人的关系上去看它所发生的作用。【批注：“感情”本是我们非常熟悉的一个词汇了，但是在学术中，不同的领域中对其理解自然不同】喜怒哀乐固然是生理现象，但是总发生在人事圈局之中，而且影响人事的关系，它们和其他个人的行为一样，在社会现象的一层里得到它们的意义。【批注：作者看来，谈论“感情”不能脱离社会学的角度，尽管感情是人的一种心理，但是人毕竟生活在社会中，有种种行为，感情也是一种行为，必然受到社会的制约和影响，同时也只有在社会现象中“感情”才有意义】【批注】本段对“感情定向”做出概念性解释并阐述“感情”只有在社会现象中才有意义。

③感情在心理方面说是一种体内的行为，导发外表的行为。【批注：这是从心理学角度对“感情”做出定义，那么这样说，是否真的是心理学的观点呢，作者接着就引用权威心理学家的观点来证明】William James（注：现金普遍翻译为威廉·詹姆斯，被誉为美国心理学之父）说感情是内脏的变化。这变化形成了动作的趋势，本身是一种紧张状态，发动行为的力量。【批注：威廉·詹姆斯这个观点，这里不大好理解，但其实作者在下一段便用了通俗的话来解释了，就

是所谓的“激动”】如果一种刺激和一种反应之间的关联，经过了练习，已经相当固定的话，多少可说成为自动时，就不会发生体内的紧张状态，也就是说，不带着强烈的感情。感情常发生在新反应的尝试和旧反应的受阻情形中。【批注：我们在生活中，遇到新鲜的事情或者没有遇到的过的事情，往往就会爆发各种感情，诸如愤怒、恐慌、喜悦等，但是如果这些事情经常发生，习以为常了，自然也就不会有很强烈的愤怒等感情波动了】 【批注】本段引述心理学家 William James 对“感情”的定义来论述感情的本质。

④这里所谓感情相当于普通所谓激动，动了情，甚至说动了火。【批注：这里作者就对上面“感情”做出了通俗的解释】用火来形容感情，就在指这动的势和紧张的状态，从社会关系上说感情是具有破坏和创造作用的。感情的激动改变了原有的关系。【批注：我们常常说某人意气用事，往往会导致不好的后果，其实也就是同样的道理，人生活在社会中，带有感情的某一次冲动，必然导致他所生活的社会关系的改变，再比如我们对一个要好的朋友发怒，那么本来这个稳定友谊自然就破裂了】这也就是说，如果要维持着固定的社会关系，就得避免感情的激动。其实，感情的淡漠是稳定的社会关系的一种表示。【批注：这样的结论由前文的推导，自然也就得出了，不难理解】所以我在上篇曾说纪律是排斥私情的。【批注：同时这里也进一步解释了上篇中作者“纪律是排斥私情”这一观点的内在原因】【批注】本段用通俗的话解释“感情”的意思并阐述“感情”淡漠才能稳定社会关系。

⑤稳定社会关系的力量，不是感情，而是了解。【批注：作者又提出一个观点，既然感情会导致社会关系不稳定，那么相对的，什么会稳定社会关系呢，原来是“了解”，那不禁又要问，什么是“了解”呢】所谓了解，是指接受着同一的意义体系。同样的刺激会引起同样的反应。【批注：紧接着作者就解释了“了解”的含义：接受着同一的意义体系】我在论“文字下乡”的两篇里，已说起过熟习所引起的亲密感觉。亲密感觉和激动性的感情不相同的。它是契合，发生持续作用；它是无言的，不像感情奔放时铿然有声，歌哭哀号是激动时不缺的配合。【批注：进一步用前文已经论述过的内容还作证，“了解”带来的亲密感觉就是一种契合，这不同于感情的激动性，其实这里的“了解”也就是上面我们所理解的感情的习以为常了】【批注】本段作者针对“感情”提出并论述“了解”是稳定社会关系的力量的观点。

【批注】①-⑤段为本文第一部分，论述并解释本文中“感情定向”“了解”“感情”等几个基本概念。

⑥Oswald Spengler 在《西方陆沉论》里曾说西洋曾有两种文化模式，一种他称作亚普罗式的 (Apollonian)，一种他称作浮士德式的 (Faustian)。(注：Oswald

Spengler 现今一般译为奥斯瓦尔德·斯宾格勒，是德国一个哲学家，那本《西方陆沉论》现在一般翻译为《西方的没落》）【批注：作者这里又引用学术权威的观点和概念，提出两种文化模式，这两种文化模式如何理解，作者紧接着做出解释了】亚普罗式的文化认定宇宙的安排有一个完善的秩序，这个秩序超于人力的创造，人不过是去接受它，安于其位，维持它；但是人连维持它的力量都没有，天堂遗失了，黄金时代过去了。这是西方古典的精神。【批注：“亚普罗式”是西方古典精神的代表，认为有一个超然的稳定秩序，人只需要去维持就可以】现代的文化却是浮士德式的。他们把冲突看成存在的基础，生命是阻碍的克服；没有了阻碍，生命也就失去了意义。他们把前途看成无尽的创造过程，不断的变。【批注：“浮士德式”是现代文化精神的代表，认为冲突才是社会的根本，人需要在不断克服冲突中实现创造自我】【批注】本段引用 Oswald Spengler 的两种文化模式并作出解释。

⑦这两种文化观很可以用来了解乡土社会和现代社会在感情定向上的差别。【批注：将两种文化观，拿来为自己的论证服务，回到作者自己对乡土社会的论述中】乡土社会是亚普罗式的，而现代社会是浮士德式的。这两套精神的差别也表现在两种社会最基本的社会生活里。【批注：乡土社会有一个稳定的秩序，人们只是去维持，所以可以看作是“亚普罗式”；现代社会则相反，是一个竞争冲突的社会，需要人不断的去认识和接触外界，不断实现自我来适应外在社会，所以是“浮士德式”】【批注】本段紧接上段，用两种文化模式理论阐述“乡土社会”与“现代社会”的不同。

⑧乡土社会是靠亲密和长期的共同生活来配合各个人的相互行为，社会的联系是长成的，是熟习的，到某种程度使人感觉到是自动的。【批注：这个在前面的篇章中已经不断论述过，非常好理解了】只有生于斯、死于斯的人群里才能培养出这种亲密的群体，其中各个人有着高度的了解。好恶相投，连臭味都一般。要达到这境界，却有一个条件，就是没有什么差别在阻碍着各人间的充分了解。【批注：终归到底，阻碍人与人熟悉和了解的最重要的无非就是时间和空间两个方面，那么乡土社会在这两个方面是怎样的呢，下面作者就开始论述了】空间的位置，在乡土社会中的确已不太成为阻碍人了解的因素了。人们生活在同一的小天地里，这小天地多少是孤立的，和别群人没有重要的接触。【批注：首先，空间上，乡土社会很小，往往就是一个村落，自然人们不会有空间的阻隔感，空间也就不会妨碍人与人的了解】在时间上，每一代的人在同一的周期中生老病死，一个公式。年轻的人固然在没有经历过年长的生活时，可以不了解年长的人的心情，年龄因之多少是一种隔膜；但是这隔膜却是一方面的，年长的人可以了解年轻的人，他们甚至可以预知年轻的人将要碰着的问题。年轻的人在把年长的人当作他们生活的参考蓝图时，所谓“不了解”也不是分划的鸿沟。【批注：其次，时间上，尽管时间造成了个体上年龄的隔膜和情感的阻隔，年轻人可能与老年人之间有着情感阻隔；但是从社会角度看，乡土社会具有稳定性，世代传承之间却并没有多大的变化，一代又一代具有高度的相似性，所以，时间也不会构成人与人彻底的阻隔，不会妨碍人与人的了解】【批注】本段论述“亚普罗式”的乡土社会中，空间与时间都不足以造成人与人的阻隔，从而造就差别，那么，不禁疑问，还有什么因素会造成人与人的阻隔妨碍人的了解么？

⑨乡土社会中阻碍着共同生活的人充分了解的却是个人生理上的差别。【批注：接上段，回答上段内在的问题，既然时间空间都不足以妨碍人与人的了解，那么，唯有生理不同这种关键的差异还会造成人与人的阻隔，妨碍人与人的了解了】这差别倒并不是起于有着悬殊的遗传特质，这在世代互婚的小社区里并不会太显著的。永远划分着人们生理差别的是男女两性。【批注：这种生理不同并非指的是其他的遗传特质，比如身高、体重等，这些显然不会造成乡土社会中人与人的阻隔，而指的就是性别这个概念，只有性别的差异才造成了人与人的阻隔，妨碍了人与人的了解】正因为还没有人能亲身体会过两性的差别，我们对于这差别的认识，总是间接的；所能说的差别多少只限于表面的。在实际生活上，谁也会感觉到异性的隔膜，但是差别的内容却永远是个猜想，无法领会。【批注：现实生活中，男女之间总是很难沟通和理解，比如夫妻之间的争吵，比如男女朋友之间的矛盾，很多都是根源于性别思维的不同，这一点结合现实很好理解，也无需赘言】【批注】本段接上段，提出性别差异是妨碍乡土社会中人与人了解的一大根本因素。

⑩在以充分了解来配合人们相互行为的社会中，这性别的鸿沟是个基本的阻碍。【批注：观点句，对上面论述的进一步概括】只在他们理想的天堂里，这鸿沟才算被克服：宗教家对性的抹煞，不论自觉或不自觉，决不是偶然的。【批注：这也就是中国古代人们忌讳谈论“性”的根本原因，这生理上的鸿沟显然无法消除，那就只能假装视而不见】完全的道义必须有充分的了解，无所隔，这就不能求之于生理上早已划下了鸿沟的男女之间。【批注：要想充分的理解，就必须先解决男女性别之间的鸿沟问题】【批注】本段进一步陈述性别差异妨碍乡土社会中人与人的了解，而要解决这性别差异问题，维护乡土社会稳定，自然唯有选择无视，甚至必然需要将男女分别开来。

男女生理上的分化是为了生育，生育却又规定了男女的结合。这一种结合基于异，并非基于同。【批注：男女不同，也唯有双方结合才能生育，这是事实，任何人无法辩驳】在相异的基础上去求充分了解，是困难的，是阻碍重重的，是需要不断地在创造中求统一，是浮士德式的企图。【批注：男女不同，比如谈恋爱就要互相理解，这

其中就必然产生冲突，在冲突中求一个暂时统一，自然就是“浮士德式”】浮士德是感情的象征，是把感情的激动，不断的变，作为生命的主脉。浮士德式的企图也是无穷止的，因为最后的统一是永远不会完成的，这不过是一个求同的过程。【批注：还是男女恋爱，完成了一个阶段的暂时统一后，没有了冲突了，但因为男女不同，必然又有新的冲突产生，永远不断】不但这样，男女的共同生活，愈向着深处发展，相异的程序也愈是深，求同的阻碍也愈是强大，用来克服这阻碍的创造力也更需强大，在浮士德的立场说，生命力也因之愈强，生活的意义也因之愈深。【批注：还是谈恋爱，男女双方随着了解，看似实现了一个又一个暂时的统一，但是双反深入的了解后，一旦再产生冲突就必然会远胜于前】【批注】本段用前文提出的“浮士德式”来解读男女之间的恋爱关系。

以上内容仅为本文档的试下载部分，为可阅读页数的一半内容。

如要下载或阅读全文，请访问：

<https://d.book118.com/826051241115010211>