

△資料紹介▽

費孝通著 『郷土中国』 と 『世紀評論』 連載記事との異同

西澤 治彦

はじめに

費孝通の代表作の一冊といいいい『郷土中国』は、雲南大学および西南聯合大学にて行った「郷村社会学」の講義がベースとなっており、講義で話した内容はエッセーとして随時、新聞や雑誌に発表していた。その後、イギリスから北京の清華大学に戻った民国36（一九四七）年以三月以降、講義ノートやそれらのエッセーを整理し、体系化して文章化する作業を行った。その契機となったのが、張純明が主編する『世紀評論』（週刊）に「雑話郷土社会」と題して連載を勧められたことであった。

第一回の連載は「熟人裏長大的」と題して、第二卷第三期（民国三六年七月）に掲載された。連載は一四回続き、最後の寄稿は「血縁和地縁」で、第三卷第十三期（民国三七年三月）であった。講義をしては一章を書き、寄稿す

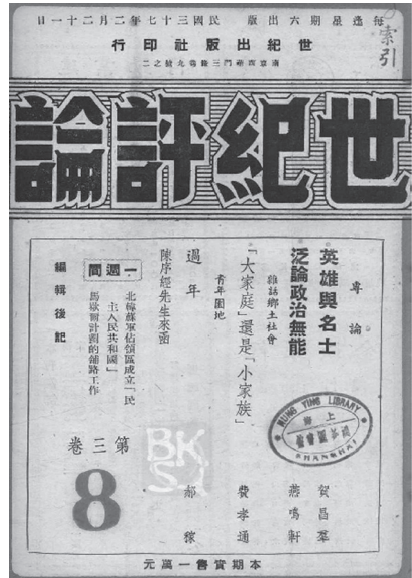
るということを繰り返した。

『世紀評論』は国民党の高級官僚も務めた経済学者の何廉が一九四七年一月に南京で創刊した雑誌で、主編は張純明、編集委員の中には潘光旦の名前もあった。その鋭い時事批評、民主の主導、大胆な言論などによって、たちまち社会の認知を受けることとなった雑誌である。費の連載「雑話郷土社会」は注目を集め、連載終了後、上海にて『觀察』（半月刊）を創刊していた儲安平に、これをまとめて「觀察叢書」の一冊に入れるよう勧められ、新たな章を書き下ろし、全体を通して修正を加えて出版されたのが『郷土中国』という訳である。民国三七（一九四八）年四月のことで、この時、費は三八歳であった。

『郷土中国』を翻訳出版するに際し、私は觀察社版の『郷土中国』のみならず、『世紀評論』の連載記事にもあたってみた。『世紀評論』は、日本ではあまり知られていない雑誌で、『世紀評論』は、日本の大学図書館では唯一、東京大学東洋文化研究所が所蔵しているが、残念ながら欠本が多い。

『世紀評論』の第一巻第一期は、南京の世紀出版社から、民国三六（一九四七）年一月四日に創刊され、民国三七（一九四八）年一〇月二日の第四巻第十四期で終刊となっている。約二年間続いた雑誌であるが、週刊で、一巻を二十四期としているため、発行年と巻数とにずれが生じている。

雑誌が創刊された民国三六（一九四七）というと、一九四五年に日中戦争が終結し、中国国内は国民党と共産党との熾烈な内戦に突入していた時期であった。「発刊詞」には、内戦の進行と農村の疲弊、国民経済の崩壊、乱れた秩序と汚職が蔓延するという時代にあつて、しかも時間的な猶予のない中で、党派に囚われない自由主義と民主の立場から、権威や伝統に頼ることなく現実を直視し、現代化された新中国を共に建設していこうではないか、と



『世紀評論』表紙
第三卷第八期



第二卷第三期 雜話鄉土社会
連載 第一回 熟人裏長大的

創刊の意図が力強く訴えられている。無署名の文章であるが、おそらく主編の張純明が書いたものであるろう。実際、創刊号の最初の社論は「中国需要忠実有力的在野党」となっている。

費孝通が張純明の勧めで「雑話郷土社会」の連載を始めることになったのはこのような雑誌であった。B5版サイズで、毎号、僅か二〇頁ほどの薄い雑誌で、費に与えられた頁は僅かに三頁弱のスペースであった。限られたスペースになるべく多くの情報を詰め込もうと、費が推考を重ねて文章を可能な限り簡潔にしていった理由がこれで理解できる。

費の連載「雑話郷土社会」の各号のタイトルと巻号は以下の通りである。

- | | | |
|------------------|--------|-------------|
| ① 「熟人裏長大的」 | 第二卷第三期 | 民国三六年七月一九日 |
| ② 「文字下郷」 | 第五期 | 民国三六年八月二日 |
| ③ 「下郷文字再論」 | 第七期 | 民国三六年八月一六日 |
| ④ 「所謂家庭中心説」 | 第十期 | 民国三六年九月六日 |
| ⑤ 「差序的格局」 | 第十二期 | 民国三六年九月二〇日 |
| ⑥ 「論私」 | 第十六期 | 民国三六年一〇月一八日 |
| ⑦ 「道德在私人間」 | 第十八期 | 民国三六年十一月一日 |
| ⑧ 「礼治秩序」 | 第二十一期 | 民国三六年十一月二二日 |
| ⑨ 「無訴」 | 第三卷第一期 | 民国三七年一月三日 |
| ⑩ 「無為政治」 | 第四期 | 民国三七年一月二四日 |
| ⑪ 「長老統治」 | 第六期 | 民国三七年二月七日 |
| ⑫ 「『大家庭』還是『小家族』」 | 第八期 | 民国三七年二月二一日 |
| ⑬ 「男女有別」 | 第十期 | 民国三七年三月六日 |
| ⑭ 「血縁和地縁」 | 第十三期 | 民国三七年三月二七日 |

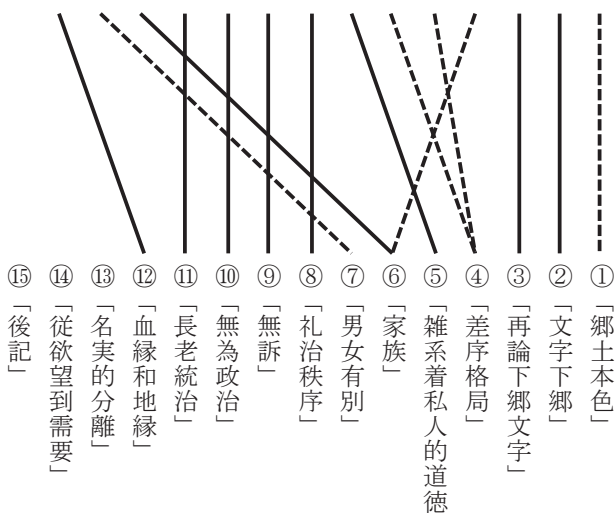
このうち、太字で示した、⑦「道德在私人間」⑧「礼治秩序」⑪「長老統治」⑫「『大家庭』還是『小家族』」を

【表1】

連載「雑話郷土社会」

- ① 「熟人裏長大的」
- ② 「文字下郷」
- ③ 「下郷文字再論」
- ④ 「所謂家庭中心説」
- ⑤ 「差序的格局」
- ⑥ 「論私」
- ⑦ 「道德在私人間」
- ⑧ 「礼治秩序」
- ⑨ 「無訴」
- ⑩ 「無為政治」
- ⑪ 「長老統治」
- ⑫ 「『大家庭』還是『小家族』」
- ⑬ 「男女有別」
- ⑭ 「血縁和地縁」

『郷土中国』の章立て



————— ほぼ同じ
 - - - - - 改編

掲載している号が東大東文研でも欠本となっている。なお、Arkushの *Fei Xiaotong* の Bibliography では、『世紀評論』に掲載された記事から、「所謂家庭中心主義」が落ちていて、「所謂家庭中心主義」はタイトルと内容から判断して『郷土中国』とは関係ないと判断したようであるが、「雑話郷土社会」のシリーズの一つである。同様の判断は『費孝通文集』や『費孝通全集』の編集の際にもなされていて、『郷土中国』とは別に、「所謂家庭中心主義」が独立して掲載されている。

連載された「雑話郷土社会」の順番とタイトルを『郷土中国』の章立てに対応させたのが【表1】である。この連載と『郷土中国』の章立てを照らし合わせると、順番と名称が多少、異なるほか、何が新たに書き加えられたのかが一目瞭然となる。

せっかく『世紀評論』に連載された原文を全て入手しているので、『郷土中国』とは異なる文章の部分を、ここで公開したいと思う。とりわけ、⑫「『大家庭』還是『小家族』」が掲載されている第三第八期は、日本では入手できないものである。これらを読み比べると、費孝通の思索の跡を追うことができるし、『郷土中国』が成立していく過程を知る手がかりになる。

なお、『世紀評論』欠本分の複写は、台湾の国立政治大学大学院留学中の戸田浩一郎君に、原文の異同部分の入手は、武蔵大学大学院生の李詩雅及び楊暢氏に手助けして頂いた。記して感謝の意を表したい。

「雑話郷土社会」の原文

※『郷土中国』と異なる部分のみ掲載する。一部の語句が異なる場合は、前文が『世紀評論』、↓の後文が『郷土中国』の意味である。変更した語句を太字にした。但し、①「熟人裏長大的」、⑤「差序的格局」、⑥「論私」、⑫「大家庭」還是「小家族」の四編は、変更部分が入り組んでいるので、全文を掲載する。

①「熟人裏長大的」

從基層上看去，中國社會是鄉土性的。

郷土社會的特性是怎麼樣的呢？我想在本刊上聯續的寫幾篇文章來答覆這問題。要瞭解我們當前很多複雜而混亂的難題，對這基層社會有一點分析，似乎是很有幫忙的。我說中國社會的基層是鄉土性的，那是因為我考慮到從這基層上會長出一層比較上和郷土基層不完全相同的社會，而且在近百年來更在東西接觸邊緣上發生了又是一種很特殊的社會。這些社會的特性我們暫時不提，將來再說。我們不妨先集中注意那些土頭土腦的郷下人。他們才是中國社會的基層。

我們說郷下人士氣，雖則帶着幾分藐視的意味，但這個土字是用得很好的。土字的基本意義是指泥土。郷下人是離不了泥土的，因為在郷下住，種地是最普通的謀生辦法。在我們這片遠東大陸上，可能在很古的時候，住過些還不知道種地的原始人，那些人的生活怎樣，對於我們至多祇有一些好奇的興趣罷了。以現在的情形來說，這片大陸上最大多數的人是拖泥帶水下田討生活的了。我們不妨縮小一些範圍來看，三條大河的流域已經全是農業區。而且，據說凡是從這個農業老家裏遷移到四圍邊地上去的子弟，也老是很忠實地守着這直接向土裏去討生活的傳統。最近我遇着一位到內蒙旅行回來的美國朋友，他很奇怪的問我：你們中原去的人，到了這最適宜於放牧的草原上，依舊鋤地播種，

一家家割着小小的一方地，種種起來。真像是向土裏一鑽，看不到其他利用這片地的方法了。我也記得我的老師史祿國先生就告訴我，遠在西伯利亞，中國人住下了，不管天氣如何，還是要下些種子；試試看能不能種地。——這樣說來，我們的民族確是和泥土分不開的了。從土裏長出了光榮的歷史，自然也會受到土的束縛，飛不上天的樣子。

靠種地謀生的才明白泥土的可貴。城裏人可以用土氣來藐視鄉下人，但是在鄉下，「土」是他們的命根。在數量上占着最高地位的神，無疑的是「土地」。「土地」這位最近於人性的神，老夫老妻白首偕老的一對，管着鄉間一切的閒事。他們象徵着可貴的泥土。我初次出國時，我的奶媽偷偷的把一包用紅紙包好的東西，塞在我箱子底下。後來，她又避了人和我說，假如我水土不服，老是想家時，可以把紅紙包裏的東西煮一點湯吃。這是一包竈上的泥土。——我在「一曲難忘」的電影裏看到了東歐農業國家的波蘭也有着類似的風俗，使我更領略了「土」在我們這種文化裏所占和所應當占的地位了。

農業和遊牧或工業不同，它是直接取資於土地的。遊牧的人可以逐水草而居，颺忽無定；做工業的人可以擇地而居，遷移無礙；而種地的卻搬不動地，長在土裏的莊稼行動不得，侍候莊稼的老農也因之像是半身插入了土裏，土氣是因為不流動而發生的。

直接靠農業來謀生的人是黏着在土地上的。我遇見過一位在張北一帶研究語言的朋友。我問他說在這一帶的語言中有沒有受蒙古話的影響。他搖了搖頭，不但語言上看不出什麼影響，其他方面也很少。他接著說：「村子裏幾百年來老是這幾個姓。我從墓碑上去重構每家的家譜，清清楚楚的，一直到現在還是那些人。鄉村裏的人口似乎是附着在土上的，一代一代的下去，不太有變動。」——這結論自然應當加以條件的，但是大體上說，這是鄉土社會的特性之一。我們很可以相信，以農為生的人，世代定居是常態，遷移是變態。大旱大水，連年兵亂，可以使一部分農民拋井離鄉；但是像抗戰這樣大事件所引起基層人口的流動，我相信還是微乎其微的。

當然，我並不是說中國鄉村人口是固定的。這是不可能的，因為人口在增加，一塊土地祇要幾代就到了飽和點；這些過剩的人口自然得宣洩出外，負起鋤頭去另闢新地。可是老根是不常動的。這些宣洩出外的人，像是從老樹上被風吹出去的種子，找到了土地的生存了，又形成一個小小的家族殖民地，找不到土地的也就在各式各樣的運命下被淘汰了，或是「發跡了」。我在廣西靠近猿山的區域裏還看見過這類從老樹上吹出來的種子，拼命在懇地。在雲南，我看見過這類種子所長成的小村落，還不過是兩三代的事；也看見過找不着地的那些「孤魂」，以及死了給狗吃的路斃尸體。

不流動是在人和空間的關係上說的，在人和人在空間的排列關係上說就是孤立和隔膜。孤立和隔膜並不是以個人為單位的，而是以相同在一處住的集團為單位的。本來，從農業本身看，許多人羣居住在一處是無需的。耕種活動裏分工的程度很淺，至多在男女間有一些分工。好像女的插秧，男的鋤地等。這種合作與其說是為了增加效率，不如說是因為在某一時間男的忙不過來，家裏人出來幫忙罷了。耕種活動中既不問分工發展，農業本身也就沒有聚集許多人住在一起的需要了。我們看見鄉下有大小不同的聚居社區，也可以想到那是出於農業本身以外的原因了。

鄉下最小的社區可以祇有一戶人家。夫婦和孩子聚居於一處有着兩性和撫育上的需要。無不論在什麼性質的社會裏，除了軍隊、學校這些特殊的團體外，家庭總是最基本的團體。在中國鄉下這種祇有一戶人家的小社區是不常見的。在四川的山區種梯田的地方，可能有這類情形，大多的農民是聚村而居。這一點對於我們鄉土社會的特性很有影響。美國的鄉下大多是一戶人家自成一個單位，很少屋沿相接的鄰舍。這是他們早年拓殖時代，人少地多的結果，同時也保持了他們個別負責，獨來獨往的精神。我們中國很少類似的情形。

中國農民聚村而居的原因大致來說有下列幾點：一、每家所耕的面積小，所謂小農經營，所以聚在一起住，住宅和農場不會距離得過分遠。二、需要水利的地方，他們有合作的需要，在一起住，合作起來比較方便。三、為了安全，人多了容易保衛。四、土地平等繼承的原則下，兄弟分別繼承祖上的遺業，使人口在一地方一代一代的積起來，成為

相當大的村落。

無論出於什麼原因，中國鄉土社會的單位是村落，從三家村起可以到幾千戶的大村。我在上文所說的孤立、隔膜是以村和村之間的關係而說的。孤立和隔膜並不是絕對的，但是人口的流動率小，社區間的往來也必然疏遠。我想我們很可以說，鄉土社會的生活是富於地方性的。地方性是指他們活動範圍有地域上的限制，在區域間接觸少，生活隔離，各自保持着孤立的社會圈子。

鄉土社會在地方性的限制下成了生於斯死於斯的社會。常態的生活是終老是鄉。假如在一個村子裏的人都是這樣的話，在人和人的關係上也就發生了一種特色，每個孩子都是在人家眼中看着長大的。在孩子眼裏每個人也是從小就看不慣的。這是一個「熟悉」的社會，沒有陌生人的社會。

在社會學裏，我們常分出兩種性質不同的社會。一種是並沒有具體目的，祇是因為在一起生長而發生的社會，一種是為了要完成一件任務而結合的社會。用 Tonnies 的字說：前者是 *Gemeinschaft*，後者是 *Gesellschaft*；用 Durkheim 的字說：前者是「有機的團結」，後者是「機械的團結」。用我們自己的字說，前者是習俗社會，後者是法理社會。——我以後還要詳細分析這兩種社會的不同。在這裏我想說明的是生活上被土地所困住的鄉民，他們平素所接觸的是生而與俱的人物，正像我們的父母兄弟一般，並不是由於我們選擇得來的關係，而是無需選擇，甚至先我而在的一個生活環境。

熟悉是從時間裏，多方面，經常的接觸中所發生的親密的感覺。這感覺是無數次的小磨擦裏陶鍊出來的結果。這過程是論語第一句裏的習字。學是和陌生事物的最初接觸，習是陶鍊，「不亦悅乎」是描寫熟悉之後的親密感覺。在一個熟悉的社會中，我們會得到從心所欲而不踰規矩的自由。這是和法律所保障的自由不同的。規矩不是法律，規矩是習出來的俗。從俗即是從心。換一句話說，社會和個人在這裏通了家。

「我們大家是熟人，打個招呼就是了，還用得着多說麼？」——這類的話已經成了我們現代社會的阻礙，現代社會是個陌生人組成的社會，各人不知道各人的底細，所以得講個明白，還要怕口說無憑，畫個押，簽個字。這樣才發生法律。在鄉土社會中法律是無從發生的。「這不是見外了麼？」鄉土社會裏從熟悉得到信任。這信任並非沒有根據的，其實最可靠也沒有了，因為這是規矩。西洋的商人到現在還時常說中國人的信用是天生的。類於神話的故事真多……說是某人接到了大批盜器，還是他祖父在中國時訂的貨，一文不要的交了來，還說着許多許多不能及早寄出的抱歉話。

——鄉土社會並不是對契約的重視，而是對一種行為的規矩會熟悉到不加思索的地步。

這自是「土氣」的一種特色。因為祇有直接有賴於泥土的生活才會像植物一般的在一個地方生下根，這些生了根在一個小地方的人，才能在悠長的時間中，從容地去摸熟每個人的生活，像母親對於她的兒女一般。陌生人對於嬰孩的話是無法懂的，但是在做母親的聽來都清清楚楚，還能聽出沒有用字音來表達的意思來。

不但對人，他們對物也是「熟悉」的。一個老農看見螞蟻在搬家了，會忙着去田裏開溝，他熟悉螞蟻搬家的意義。從熟悉裏得來的認識是個別的，並不是抽象的理。在熟悉的環境裏生長的人是不需要概然性的原則，他祇要在接觸範圍之中知道，從手段到目的間的個別關聯。在鄉土社會中生長的人似乎不太追求這籠罩萬有的真理。我讀論語時，看到孔子在不同人面前說着不同的話來解釋孝的意義時，我感覺到這鄉土社會的特性了。孝是什麼？孔子並沒有抽象的加以說明，而列舉具體的行為，因人而異的答覆了他的學生。最後甚至歸結到心安兩字。做子女的得在日常接觸中去摸熟父母的性格，然後去承他們的歡，做到自己的心安。這說明了鄉土社會中人和人相處的基本辦法。

這種辦法在一個陌生人面前是無法應用的。在我們社會的激速變遷中，從鄉土社會進入現代社會的過程中，我們在鄉土社會中所養成生活方式處處發生了流弊。陌生人所組成的現代社會是無法用鄉土社會的習俗來應付的。

於是，土氣成了罵人的詞彙，「鄉」也不再是衣錦榮歸的去處了。

② 「文字下郷」

○ 郷下人在城裡人眼睛裡是「愚」的。我們當然記得不少提倡鄉村工作的、把愚字和病貧聯結起來去作為中國鄉村的症候。

↓ 郷下人在城裡人眼睛裡是「愚」的。我們當然記得不少提倡鄉村工作的朋友們、把愚和病貧聯結起來去作為中國鄉村的症候。

○ 郷下人在馬路上聽見背後汽車連續的按喇叭，慌了手腳，東避也不是，西躲又不是，汽車夫拉住閘車，在玻璃窗裏，探出半個頭，向着那土老頭兒，啐了一口：「笨蛋！」如果這是愚，真冤枉了他們。

↓ 郷下人在馬路上聽見背後汽車連續的按喇叭，慌了手腳，東避也不是，西躲又不是，司機拉住閘車，在玻璃窗裏，探出半個頭，向着那土老頭兒，啐了一口：「笨蛋！」如果這是愚，真冤枉了他們。

○ 如果我們不承認郊遊的仕女們一聽見狗吠就變色是「白癡」，自然沒有理由說郷下人不知道「靠左邊走」或「靠右邊走」的時常會因政令而改變的方向是因為他們「愚不可及」了。

↓ 如果我們不承認郊遊的仕女們一聽見狗吠就變色是「白癡」，自然沒有理由說郷下人不知道「靠左邊走」或「靠右邊走」等時常會因政令而改變的方向是因為他們「愚不可及」了。

○ 如果一個人沒有機會學習，不論他有沒有學習的能力還是不會學得的。

↓ 如果一個人沒有機會學習，不論他有沒有學習的能力還是學不到什麼的。

○這些也許還在其次，他們日常並不在田野裏跑慣，在他們的視覺得要分別草和虫，須費一番眼力，蚱蜢的保護色因之易於發生效力。

↓這些也許還在其次，他們日常並不在田野裏跑慣，要分別草和虫，須費一番眼力，蚱蜢的保護色因之易於生效。

○教授們的孩子並不是遺傳上有什麼特別善於識字的能力，而是有着易於識字的環境。

↓教授們的孩子並不見得一定是遺傳上有什麼特別善於識字的能力，顯而易見却是有着易於識字的環境。

○鄉村工作的人說鄉下人愚顯然不是指他們智力不及人而是說他們知識不及人了。

↓這樣看來，鄉村工作的人說鄉下人愚，顯然不是指他們智力不及人，而是說他們知識不及人了。

○我在上一篇雜誌鄉土社會裏說明了鄉土社會的一個特點就是這種社會的人是在熟人裏長大的。

↓我在上一篇裏說明了鄉土社會的一個特點就是這種社會的人是在熟人裏長大的。

○在社會學裏我們稱之作 Face to face group，直譯起來是面對面的團體。

↓在社會學裏我們稱之作 Face to face group，直譯起來是面對面的社羣。

○在面對面的團體裏一起生活的人是不必通名報姓的。

↓在面對面的社羣裏一起生活的人是不必通名報姓的。

○貴姓大名是因為我們不熟悉而用的。熟悉的人大可不必如此，足聲、氣聲、甚至氣味，都可以是足夠的象徵。

↓「貴姓大名」是因為我們不熟悉而用的。熟悉的人大可不必如此，足聲、氣聲、甚至氣味，都可以是足夠的「報名」。

○文字的發生是「結繩記事」，需要結繩來記事是為了在空間和時間中人和人的接觸發生了阻礙。

↓文字發生之初是「結繩記事」，需要結繩來記事是為了在空間和時間中人和人的接觸發生了阻礙。

○你用文字把當時當地的情意記了下來，如果在異時異地的全局去看，所會引起的反應很難盡合於當時當地的全局中可能引起的反應。

↓你用文字把當時當地的情意記了下來，如果在異時異地的圓局去看，所會引起的反應很難盡合於當時當地的圓局中可能引起的反應。

○語言祇能在一個團體所有相同經驗的一層上發生。團體愈大，包括的人所有的經驗愈繁雜，發生語言的一層共同基礎也必然愈有限，於是語言也愈趨於簡單化。這是現在發生 Basic English 的原因。這在語言史上看的很清楚的。

↓語言祇能在一個社羣所有相同經驗的一層上發生。群體愈大，包括的人所有的經驗愈繁雜，發生語言的一層共同基礎也必然愈有限，於是語言也愈趨於簡單化。這在語言史上看的很清楚的。

○可是從另一方面說，在一個團體所用的共同語言之外，也必然會因個人間的需要而發生許多少數人間的特殊語言，所謂「行話」。行話是少數同行人中的話，外人因為沒有這種經驗，不會懂的，在每個學校裏，甚至每個寢室裏，

都有他們特殊語言的。

↓可是從另一方面說，在一個社羣所用的共同語言之外，也必然會因個人間的需要而發生許多數人間的特殊語言，所謂「行話」。行話是同行人的話，外行人因為沒有這種經驗，不會懂的，在每個學校裏，甚至每個寢室裏，都有他們特殊的語言。

○「特殊語言」不過是親密團體中所使用的象徵體系的一部分，用聲音來作象徵的那一部分。在親密團體中可用來作象徵體系的原料比較多。

↓「特殊語言」不過是親密社羣中所使用的象徵體系的一部分，用聲音來作象徵的那一部分。在親密社羣中可用來作象徵體系的原料比較多。

③ 「下鄉文字再論」

(タイトルの変更) 「下鄉文字再論」↓「再論下鄉文字」

○在上一篇「論文字下鄉」裡，我說起了文字的發生是在人和人傳情達意的過程中受到了空間和時間的阻隔的情境裡。可是我在那一篇裡就空間阻隔的一點說了些話。鄉土社會是個面對面的社會，有話可以當面說明白，不必求助於文字。這一層意思容易明白，但是關於時間阻隔上怎樣說法呢？在本文中，我想申引這一層意思了。

↓在上一篇雜誌裡，我說起了文字的發生是在人和人傳情達意的過程中受到了空間和時間的阻隔時。可是我在那一篇裡就空間阻隔的一點說了些話。鄉土社會是個面對面的社會，有話可以當面說明白，不必求助於文字。這一層意思

容易說明，但是關於時間阻隔上怎麼說法呢？在本文中，我想申引這一層意思了。

④ 「所謂家庭中心說」

〔『費孝通文集』第五卷、『費孝通全集』第六卷に全文が掲載されているので略〕

⑤ 「差序的格局」

（タイトルの變更）「差序的格局」↓「差序格局」

我在上一次雜誌中，討論所謂中國社會裏的家庭中心主義時曾提出了一種懷疑，就是在人情的契合上看，中國鄉土社會裏，家庭並不成為一個堡壘。在西洋社會裏所常見的家庭神聖性，在中國鄉下並不顯著。我提出這一個看法，並不是想標新立異，而是從我思考了很久的一個基本問題裏發生出來的。我在這裡不妨把這基本問題提出來一說，希望有同樣興趣的朋友，能對這方面多觀察到一些我們以前所不很注意到的生活現象。

西洋的社會有些像我們在田裏捆柴，幾根稻草束成一捆，幾把束成一扎，幾扎束成一捆，幾捆束成一挑。每一根柴在整個挑裏都屬於一定的捆、扎、把。每一根柴也可以找到同把、同扎、同捆的柴，分扎得清楚不會亂的。在社會，這些單位就是團體。我說西洋社會組織像捆柴就是想指明：在他們常常由若干人組成一個個的團體。團體是有一定界限的，誰是團體裏的人，誰是團體外的人，不能模糊，一定得分清楚。在團體裏的人是一夥，對於團體的關係是相同的，如果同一團體中有組別或等級的分別，那也是先規定的。我用捆柴來比擬，有一點不太合，就是每個人可以參加好幾個團體，而好幾扎柴裏都有某一根柴當然是不可能的，這是人和柴不同的地方。我用這譬喻是在想具體一些使我們看到社會生活中人和人的關繫的一種格式，人們分成有界限的團體的。

家庭在西洋是一種團體。如果有一位朋友寫信給你說他將要「帶了他的家庭」一起來看你，他很知道要和他一同來的是那幾個人，你也知道那幾個人。在中國，這句話是含糊得很。在英美，家庭是他的妻和未成年的孩子。如果他祇和他太太一起來，就不會用「家庭」。在我們中國「闔第光臨」雖則常見，但是很少人能說得出這個「第」字究竟應當包括些什麼人。

提到了我們的用字，這個「家」字可以說最能伸縮自如了。「家裏的」可以指自己的太太一個人，「家門」可以指伯叔姪子一大批，「自家人」可以包羅任何要拉入自己的圈子，表示親熟的人物。自家人的範圍是因時因地可伸縮的，大到數不清。

為什麼我們這個最基本的社會單位的名詞會這樣不清不楚呢？在我看來却表示了我們的社會結構本身和西洋的團體格式不相同的，我們的格式不是一捆一捆扎清楚的柴，而是好像把一塊石頭丟在水面上所發生的一圈圈推出去的波紋。每個人都是他社會影響所推出去的圈子的中心。被圈子的波紋所推及的就發生聯繫。每個人在某一時間某一地點所動的圈子是不一定相同的。

如果我這個譬喻還不明白，我可以先舉我們社會中最重要的親屬關係來說。西洋的家庭是親屬團體，有法定的分子。親屬本身是一種關係，從生育及婚姻而發生的關係。社會關係是組織成社會團體的基礎，或說是根據，關係卻並不一定被用來組織成團體的。

從生育和婚姻所結成的網絡，可以一直推出去包括無窮的人，過去的、現在的、和未來的人物。我們俗語裏有「一表三千里」，就是這個意思，其實三千里者也不過指其廣袤的意思而已。這個網絡像個蜘蛛的網，有一個中心，就是自己。我們每個人都有這麼一個以親屬關係布出去的網，但是沒有一個網，具體的來說，是相同的。在一個社會裏的人可以用同一個體系來記認他們的親屬，所同的祇是這體系罷了，體系是抽象的格局，或是範疇性的有關概念；當我

們用這體系來認取具體的親親戚戚時，各人所認的就不同了。我們在親屬體系裏都有父母，可是我的父母卻不是你的父母。再進一步說，天下沒有兩個人所認取的親屬可以完全相同的。兄弟兩人固然有相同的父母了，但是各人有各人的妻子兒女。因之，以親屬關係所聯繫成的社會關係的網絡來說，是個別的。每一個網絡有個「己」作為中心，各個網絡的中心都不同。

以「己」為中心，像石子一般投入水中，和別人所聯繫成的社會關係，不像團體中的分子一般大家立再一個平面上的，而是像水的波紋一般，一圈圈推出去，愈推愈大，也愈推愈薄。在這裏我們遇到了中國社會結構的基本特性了。我們儒家最考究的是人倫，倫是什麼呢？我的解釋就是從自己推出去的和自己發生社會關係的那一羣人裏所發生的一輪輪波紋的差序。

倫重在分別，在禮記祭統裏所講的十倫，鬼神、君臣、父子、貴賤、親疏、爵賞、夫婦、政事、長幼、上下、都是指差等。「不失其倫」是在別父子，遠近、親疏。倫是有差等地次序。在我們現在讀來，鬼神、君臣、父子、夫婦等具體的社會關係，怎能和貴賤、親疏、遠近、上下等抽象的相對地位相提並論？其實在我們傳統的社會結構裏最基本的概念，這個人和人往來所構成的網絡中的綱紀，就是一個差序，也就是倫。禮記大傳裏說：「親親也、尊尊也、長長也、男女有別，此其不可得與民變革者也。」意思是這個社會結構的架格是不能變的，變的祇是利用這架格所的事。

孔子最注重的是個推字。他先承認一個己，推己及人的己，對於這己，得加以克服於禮，克己就是修身。順著這同心圓的倫常，就可向外推了。「本立而道生」。「其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣；不好犯上而好作亂未之有也。」從己到家，由家到國，由國到天下，是一條道路。中庸裏把五倫作為天下之達道，因為在這種社會結構裏，從己到天下是一圈一圈推出去的，所以孔子說「善推而已矣。」

團體格局的社會裏，在同一團體裏的人是「兼善」的，就是「相同」的。孟子最反對的就是那一套。他說：「夫物

之不齊，物之情也，子比而同之，是亂天下也。」墨家的「愛無差等，」和儒家的人倫差序，確確相反，所以孟子要罵他無父無君了。

在團體格局裏講的是界限，講的是人我，對內是一種道德，不分差序；對外是另一種道德，內外可以相反。在主張博愛的基督，心目中還是有上帝和魔鬼的對立。這對立是從團體格局中體會出來的。基督也講進軍，有陣線。在教會裏有着各種派別，而且每個派別自己有教堂，有組織，是團體。這和孔子的「天下歸仁」，「近者說，遠者來」，「有教無類，」等一類說法有相左的。

在差序性的社會裏，道德標準不能絕對的。孟子盡心上編有：桃應問，「舜為天子，皐陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？」孟子曰：「執之而已矣。」然則舜不禁與？」曰「夫舜惡得而禁之，夫有所受之也。」然則舜如之何？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屨也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訴而樂，而忘天下。」——這是說舜做了皇帝，不能用對其他國民一樣的態度去對待他的父親。孟子所回答的是這種衝突的理想解決法，他還是想兩全，所以想出逃到海濱不受法律所及的地方去的辦法。他這樣回答的是可以的，因為所問的也並非事實問題。另一個地方，孟子所遇到的問題，卻更表現了道德標準的缺乏普遍性了。萬章問曰：「象日以殺舜為事，立為天子，則放之，何也。」孟子曰：「封之也，或曰放焉。」萬章曰「象至不仁，封之有庠，有庠之人奚罪焉，仁人固如是乎？在他人則謀之，有弟則封之？」孟子的回答是「身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」

中國的道德和法律，都因之得看所施的對象和「自己」的關係而加以程度上的伸縮。我見過不少痛罵貪污朋友，遇到他的父親貪污時，不但不罵，而且代他諱隱。更甚的，他還可以向父親要貪污得來的錢，同時罵別人貪污。等到自己貪污時，還可以「能幹」兩字來自解。這在差序社會中可以是自覺的矛盾；因為在這種社會中，一切普遍的標準並不發生作用，一定要問清了，對象是誰，和自己是什麼關係之後，才能決定拿什麼標準來。

在我們鄉土社會中，差序性的格局，不但在親屬關係中如此，在地緣關係也是如此。現代的保甲制度是團體格局性的，但是這和傳統的結構卻格格不入。在傳統結構中，守望相助的鄉鄰，也是差序性的。每一家以自己的地位做中心，周圍劃出一個圈子，這個圈子是「街坊」。有喜事要請酒，生了孩子要送紅蛋，有喪事要出來助殮，抬棺材，是生活上的互助機構。可是這不是一個固定的團體，而是一個範圍。範圍的大小也要依着中心的勢力厚薄而定。有勢力的街坊可以遍及全村，窮苦的祇是比鄰的兩三家。這和我們的親屬圈子一般的。像買家的大觀園裏，可以住着姑表林黛玉，姨表薛寶釵，後來更多了，什麼寶琴，岫雲，凡是拉上親戚的，都包容得下。可是勢力一變，樹倒猢猻散，縮成一小團。到極端時，可以像蘇秦潦倒歸來，「妻不以為夫，嫂不以為叔。」中國傳統結構中的差序格局具有這種伸縮能力。在鄉下，家庭可以很小，而一到有錢的地主和官僚階層，可以大到像個小國。中國人也特別對世態炎涼有感覺，正因為這富於伸縮的社會圈子會因為中心勢力的變化而大小。

在孩子成年了住在家里裏都得給父母膳宿費的西洋社會裏，大家承認團體的界限。在團體裏的有一定的資格。資格取消了就得走出一個團體。在他們不是人情冷熱的問題，而是權利問題。在西洋社會裏爭的是權利，而在我們卻是攀關係、講交情。

這裏是我思考了很久的基本問題。我感覺到東西社會態度的差別，因而使我注意到這兩種社會結構格局上的殊異。從而想去找這殊異的出發點。在這條思想的路線上，我看到很多富有啟示性的生活現象。我想在這「雜話鄉土社會」的短論逐步發表我的見解。也許我應該有一點小小的聲明。我這種工作並不包含：「這是國情，」用以來作為拒絕改變的理由。我充分認識中國必須有很激（徹の誤植）底的社會改革，但是我所能貢獻於這件極重大的工作者，大概祇限於診斷。我們對於中國社會實在還需要更深入的認識。我自己不敢說已有任何認識，祇希望在這些短論裏可以提出一些大家值得思考的問題罷了。

⑥「論私」

中國的鄉下老不但給要「改良」他們的人說成了「愚」，而且說是「私」。關於「愚」，我已經寫過兩篇雜話，現在可以一談私了。

說起私，我們就會想到「各人自掃門前雪，莫管他人屋上霜」的俗語。誰也不敢否認這俗語多少是中國人的信條。其實抱有這種態度的並不祇是鄉下人，就是所謂城裏人；何嘗不是如此。清掃自己門前雪的還算是了不起的有公德的人，普通人家把垃圾在門口的街道上一倒，就完事了。蘇州人家後門常通一條河，聽來是最美麗也沒有了，文人筆墨裏是中國的威尼斯，可是我想天下沒有比蘇州城裏的水道更髒的了。什麼東西都可以向這種出路本來不太暢通的小河溝倒，有不少人家根本就不必有廁所。明知人家在這河裏洗衣洗菜，毫不覺得有什麼需要自制的地方。為什麼呢？——這種小河是公家的。

一說是公家的，差不多就是說大家可以占一點便宜的意思，有權利而沒有義務了。小到兩三家合住的院子，公共的走廊上照例是塵灰堆積，滿院生了荒草，誰也不想去拔拔清楚，更難以插足自然是廁所。沒有一家願意去管「閒事」，誰看不慣，誰社就得白服侍人，半聲謝意都得不到。於是像格蘭亨姆的公律，壞錢驅逐好錢一般，公德心就在這裏被自私心驅走了。

從這些事上來說，私的毛病在中國實在比了愚和病更普遍得多，從上到下似乎沒有不害這毛病的。現在已成了外國輿論一致攻擊我們的把柄了。所謂貪污無能，並不是每個人絕對的能力問題，而是相對的。是從個人對公家的服務和責任上說的。中國人並不是不善經營，祇要看南洋那些華僑在商業上的成就，西洋人誰不側目？中國人更不是無能，對於自家的事，抓起錢來，拍起馬來，比那一個國家的人能力都大。因之這裏所謂的「私」的問題却是個羣己、人我的界線怎樣畫法的問題。我們傳統的畫法，顯然是和西洋的畫法不同。

我在上一篇雜誌裏說明了中國鄉土社會的差序格局。我會說起在這種富於伸縮性的網絡裏，隨時隨地是有一個「己」作中心的。這並不是個人主義，而是自我主義。個人是對團體而說是的，是分子對全體。在個人主義下，一方面是平等觀念，指在同一團體中各分子的地位相等，個人不能侵犯大家的權利；一方面是憲法觀念，指團體不能抹煞個人，祇能在個人們所願意交出的一分權利上控制個人。這些觀念必須先假定了團體的存在。在我們中國傳統思想裏沒有這一套的，因為我們所有的是自我主義，一切價值是以「己」作為中心的主義。

自我主義並不限於拔一毛而利天下不為的楊朱，依我在上篇雜誌裏的分析，連儒家都該包括在內。楊朱和孔子不同的是楊朱忽略了自我主義的相對性和伸縮性。他太死心眼兒一口咬了一個自己不放；孔子是會推己及人的，可是儘管放之於四海，中心還是在自己。

子曰：「為政以德，譬如北辰，居是所，而眾星拱之。」

這是很好的差序格局的譬喻，自己總是中心，像四季不移的北斗星，所有其他的人，隨着他轉動。孔子並不像耶穌，耶穌是有超於個人的團體的，他有他的天國，所以他可以犧牲自己去成全天國。孔子呢？不然。

子貢曰：「如有博施於民，而能濟眾何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸？夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。」

孔子的道德系統裏絕不肯離開差序格局的中心，「君子求諸己，小人求諸人。」「古之學者為己，今之學者為人。」「不患人之不己知，患不知人也。」因之，他不能像耶穌一樣普愛天下，甚至而愛他的仇敵，還要為殺死他的人求上帝的饒赦！這些不是從自我中心出發的。孔子呢？

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」

這是差序層次，孔子是決不放鬆的。孔子並不像楊朱一般以小己來應付一切情境，他把這道德範圍依着需要而推廣

或縮小。他不像耶穌或中國的墨翟，一放不能收。

我們一旦明白這個能放能收，能伸能縮的社會範圍，我們可以明白中國的社會私的問題了。我常常覺得：「中國人為了自己可以犧牲家，為了家可以犧牲黨，為了黨可以犧牲國，為了國可以犧牲天下。」這和「大學」的：

古之欲明明德於天下者，先治其國，欲治其國者，先齊其家，欲齊其家者，先修其身……身修而後家齊，齊家而後國治，國治而後天下平。

在條理上是相通的。這是種差序的推浪形式，把羣己的界限弄成了相對性，也可以說是模糊兩可了。這和西洋講求權利和義務分得清清楚楚的社會，大異其趣。

這些古書上抄下來的話是否合於社會生活中的具體事實呢？我想是很合的。讓我舉個和生活關係密切的財產權來說這種差序結構。很多主張「家庭中心說」的學者多少是認為中國家庭是個共產的團體。在這團體中沒有「私產」，祇有「家產」。事實上並不是這樣簡單。據我們在雲南鄉村裏調查所得的，一家各分子並不是完全是共同享受公有的家產的。以實例說：那家的老太太有她別人管不着的一筆財產，她每個街子都得很關心的去打聽各種貨物的價錢，一忽要人把積着的穀子背出去賣了，一忽又買了些大豆進來；她做着買賣，掙來的錢是她的，她喜歡怎麼就怎麼。兒子當家，沒有錢使，向老太太借，老太太怕兒子不回她，要穀子作押。可是她喜歡孫子、孫子上了學，寫信回來，向祖母要這個，要那個，老太太自己出錢買了寄去。

當家的兒子管着「家產」那是祖上傳下來的田。他經管這產業，可以支配家裏勞力，下田做工。除了老太太，他都可以指使，是個獨裁者的樣子。他如果要和田賣了，老太太、他的老婆、兒女，誰也阻止不了他，他根本可以不告訴他們。從家產上得來的錢由他來支配，給誰就給誰，不給已不給。他有責任要養活這家人，吃的不成問題得歸他供給，穿的得看他高興。小孩的衣服他是給錢的，老婆就不一定，老太太不向他要，他有心，孝敬一些。

當家的媳婦是個公僕。她沒有田，祇有房裏從娘家帶來的嫁粧。她的手飾、衣服，是在結婚時，她父母舌敵唇焦的爭來的。男家出了禮金和禮物，娘家再賠上一些，創這一筆媳婦的私產。女家爭來的禮金，並不是「出賣女兒的價錢」，而是女兒在男家的經濟基礎。她在男家有服役，生孩子的責任。她有得打丈夫供養的權利。行有餘力，她可以做些活計，這是她的私房了。慢慢地她也可以養老太太一般「經濟自由」了。丈夫不能隨意去侵犯這份私房，一動手就會引起一場哭鬧。除了不怕出惡名聲的丈夫，對此是不動的。媳婦心地不好的，會偷了「家產」出來換錢，積私房。我們在鄉下時，常有這類的米買給我們。丈夫是不知道的，知道了是一頓打。

孩子們有撫養的權利。女孩子們做活計，掙錢，娘兒們合作，不給父親的。積了錢，創嫁粧。男孩子們有時在外得到些零錢，買了東西回來，祇有長大了，有固定收入的，間或按月給父親；大多是父親管不着的。「不要錢已經算好的了」，那些老年人嘆氣和我說。

這種家庭依我們所知道的並非例外，而是常態。在這裏我們可以看得很清楚，各人都是「先已後家」的了，私房足而為家謀。當家的拖着這一家人，活該！

從這個基本的社會團體——家庭——推出去，一方面有氏族，一方面有地方團體。先家後族的精神表現得更清楚了。公家吃了虧沒有聲音的。有一次我碰到了一個氏族裏在鬧糾紛。管事的不肯公開賬目，大家說他吃了錢，要和他過不去。可是所爭的並不是確立會計制度一類的制度問題，而是要管事的太大的請客，大家吃幾頓；要管事的吐一公錢出來，大家享受一下。於是，講條件，吃多少天，幾樣菜等等。我問他們為什麼不把族產整理一下，做些公益的事呢？他們並不覺得這是可能的，「公家的事怎麼辦得好，換個管事還不一樣？」

為自己可以犧牲家，為家可以犧牲族……這是一個是事實上的公式。

在這種公式裏，你如果說他私麼？他是不能承認的，因為當他犧牲族時，他可以為了家，家在他看來是公的。當他

犧牲國家為他小團體謀利益，爭權利時，他也是為公，為了小團體的公。在差序格局裏公和私是相對而言的，站在任何一圈裏，內向看也可以說是公的。其實當西洋的外交家在國際會議裏為了自己國家爭利益，不惜犧牲世界和平和別國合法利益時，也是和我們一般的。所不同的，他們把國家看成了一個超過一切小組織的團體，為這個團體，上下雙方都可以犧牲，但不能犧牲她來成全別種團體。這是現代國家觀念，我們郷土社會中是沒有的。

在西洋社會裏，國家這個團體是一個明顯的也是惟一特出的羣己界線。在國家裏做人民的無所逃於這團體之外，像一根柴困在一束裏，他們不能不把國家弄成個為每個分子謀利益的機構，於是他們有革命、有憲法、有法律、有國會等等。在我們傳統裏羣的極限是模糊不清的「天下」，國是皇帝之家，界線從來就是不清不白的，不過是從自己這個中心裏推出去的社會勢力裏的一圈而已。所以可以着手的，具體的祇有己，克己就成了社會生活中最重要的德性，他們不會去克羣，使羣不致侵略個人的權利。在這種差序格局中，不發生這問題的。

在差序格局中，我們的社會關係是逐漸從一個人推出去的，是私人聯繫的增加，並不從個人推出了個團體來。在社會範圍中是一根根私人聯繫所構成的網絡，因之，我們所有的社會道德也祇在私人聯繫中發生意義。！這一點，我將留在下一次的雜話裏再提出來討論了。

⑦ 「道德在私人間」

(タイトル変更) 「道德在私人間」 ↓ 「繫維着私人的道德」

(最後の四段落が異なる)

中國郷土社會的基層結構是一種我所謂「差序格局」，是一個「一根根私人聯繫所構成的網絡」。這種格局和現代西

洋的「團體格局」是不同的。在團體格局裏個人間的聯繫靠着一個共同的架子：先有了這架子，每個人結上這架子，而互相發生關聯。「公民」的觀念不能先有個「國家」。這種結構很可能是從初民族的「部落」形態中傳下來的。部落形態在遊牧經濟中很顯著的是「團體格局」的。生活相倚賴的一羣人不能單獨地、零散的在山林時求生。在他們「團體」是生活的前提。可是在一個安居的鄉土社會，每個人可以在土地上自食其力的生活時，祇在偶然的和臨時的非常狀態中才感覺到夥伴的需要。在他們，和別人發生關係是後起和次要的，而且他們在不同的場合下需要着不同程度的結合，並不顯著的要一個經常的和廣被的團體。因之他們的社會採取了「差序格局」。(中略)

子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色，三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」這個忠字雖則近於「忠於職務」的忠字，但是並不包含對於團體的「矢忠」。其實，在論語中，忠字甚至並不是君臣關係間的道德要素。君臣之間以「義」相結合。「君子之仕也，行其義也。」所以「忠臣」的觀念可以說是後起的，而忠君並不是個人與團體的道德要素，而依舊是對君私人間的關係。(以下の四段落が異なる)

親屬結構是最合於差序格局原則的，因之，在我們鄉土社會中親屬關係成了一切社會關係的藍本。在過去似乎還有獨立的朋友一倫，可是親屬形式逐漸侵入了這一個「沒有血統和婚姻關係」的社會範圍之中，發生了通行的「結拜兄弟」的方式。劉關張的桃園結義是無數後起幫會的模型。三國演義的成為通俗小說，關帝廟的遍地皆是，和鄉土社會中秘密結社的流行，都表示了「朋友」的「兄弟化」，也就是說親屬關係中的差序格局推廣進入非親屬結合的範圍之中。

在道德體系裏並行的發展着「孝弟」觀點的重要化。「百善孝為先，萬惡淫為首。」成了流行的道德術語，反映着在實際社會中親屬關係的重要化。宋明時代儒家對倫理學的發揮，也走着這條路線。差序格局在親屬原則的推廣中而更為確立。

在這裏我得回顧補充說明一下，親屬原則的推廣和重要化並不是「家庭」團體的重要化，更沒有把「家庭」成為社

會中心。家庭是一種團體，根據親屬關係而組織成的團體。親屬關係是由於生育和婚姻所建立的社會關係。親屬原則是由生育和婚姻所引成的關係向外推認的路線。依親屬原則推說來的社會關係並不一定組織成團體的，而是一個密而疏的網絡，所以我稱它作社會範圍，以別於社會團體。這個網絡是由密而疏，有着等級，所以我稱它作差序格局，和團體格局是相反的。親屬原則的重要是出於差序格局，同時就減弱了團體性的家庭組織在社會結構中的地位。

我認為如果中國和西洋一般，「家庭」這團體能成為社會中心的話，我們的差序格局也就不易建立了。中國傳統社會結構中團體格局的脆弱正是它的特點，從這特點我們可以說明很多中國文化和西洋文化不相同的地方。本文裏所提到道德體系的差別祇是其中的一端罷了。

⑧ 「礼治秩序」

(變更点なし)

⑨ 「無訴」

(變更点なし)

⑩ 「無為政治」

(變更点なし)

⑪ 「長老統治」

(変更点なし)

⑫ 「大家庭」還是「小家族」

我在這「雜話鄉土社會」的系統裡曾發表過一篇「所謂家庭中心說」：在那裏我提出了一種看法認為中國鄉土社會裏的家庭在生活的很多方面，尤其是感情方面，並不能說是個中心。後來有讀過我那篇文章的朋友，表示異議，我也因之覺得我並沒有接著從積極方面來說明中國的「家」的性質。隔開了相當時候，我願意重提這問題，作一點補充的說明。

中國的家庭顯然和西洋的家庭有些差別，為了有差別，所以普通常用「大家庭」這個名詞來稱中國的家。我在「江村經濟」裏也稱它作「擴大了的家庭」(Expanded family)。這類名詞的主體是「家庭」，在家庭上加一個小或大的形容字來說明中國和西洋性質上相同的「家庭」社羣形式上的分別。可是我現在看來卻覺得這名詞並不妥當，比較確當的應該稱中國鄉土社會基本社羣作「小家族」。

我提出這新名詞來的原因是在想從結構的原則上去說明中西社會裏「家」的區別。我們普通所謂大家庭和小家庭差別決不是在大小上，不是在這社群所包括的人數上，而是在結構上。一個有十多個孩子的家並不構成「大家庭」的條件，一個祇有公婆兒媳四個人的家卻不能稱之為「小家庭」。在數目上說，前者比後者為多，但在結構上，後者卻比前者為複雜，兩者所用的原則不同。

「家庭」這概念在人類學上有明確的界說：這是個親子所構成的生育社羣。親子指它的結構，生育指它的功能。親子是雙系的，兼指父母雙方；子女限於配偶所生的孩子。這社群的結合是為了子女的生和育，在由個人來擔負孩子生

有任務的社會裏，這種社羣是不會少的。但是生育的功能，就每個個別的家庭說，是短期的，孩子們成長成了也就脫離他們的父母的撫育，去經營他們自己的生育男女的事務。一代是一代。家庭這社羣因之是暫時性的。從這方面說，家庭這社羣和普通的社羣不完全一樣。學校、國家這些社羣並不是暫時，雖則事實上也不是永久的，但是都不是臨時性的，因為它們所具的功能是長期性的。家庭既以生育為它的功能，在開始時就得準備結束。撫育孩子的目的就在結束撫育。關於這一層意思我在『生育制度』一書中有詳細的討論。

但是在任何文化中，家庭這社羣總是賦有生育之外其他的功能。夫婦之間的合作並不因兒女的成長而結束。如果家庭不變質，限於親子所構成的社羣，在形成伊始，以及兒女成長之後，有一段期間祇是夫婦的結合。夫婦之間固然經營着經濟的，感情的，兩性的合作，但是所經營的事務受着很大的限制，在需要較多人合作的事務得由其他社羣來經營了。

在西洋，家庭是團體合作的社羣，這一點我在「差序格局」一篇雜誌裏已說明過，它有嚴格的團體界限。因為這緣故這個社羣能經營的事務也很少，主要的是生育兒女。可是在中國鄉土社會中，家並沒有嚴格的團體界限，這社羣裏的分子可以依需要，沿親屬差序向外擴大。構成這個「家」的分子並不限於親子。但是在結構上擴大的跨線卻有限制。中國的家擴大的路線是單系的，就是祇包括父系這一方面，除了少數例外，家並不能同時包括媳婦和女婿。在父系原則下女婿和結了婚的女兒都是外家人。在父系方面卻可以擴大得很遠，五世同堂的家，可以包括五代之內所有父系方面的親屬。

這種根據單系親屬原則所組成的社羣，在人類學中有着個專門名稱，叫氏族。我們的家在結構上是一個氏族。但是和普通我們所謂族也不完全相同，因為我們所謂族是由許多家所組成，是一個社羣的社羣。因之，我在這裏提了這個「小家族」的名詞。小家族和大家族（氏族）在結構原則上是相同的，不相同的是數量，在大小上。——這是我願用「大

「家庭」，而用「小家庭」的原因。一字之差，卻說明了這社羣的結構性質。

家族在結構上包括「家庭」；最小的家族也可以等於家庭，因為親屬結構的基礎無親子關係，父母子的三角。家族是從家庭基礎上推出來的。但是包括在家族中的家庭祇是組織中的一個小圈子，不能說它不存在，但也不能說它自成一個獨立的單位，不是一個「團體」。

形態上的差異，也引起了性質上的變化。家族雖則包括生育的功能，但不限於生育的功能。依人類學上的說法，民族是一個事業組織，再擴大就可以成為一個部落。氏族和部落賦有政治、經濟、宗教等複雜的功能。我們的家也正是這樣。我的假設是中國鄉土社會既採取了差序格局，利用親屬的倫常去組合社羣，經營各種事業，才使這基本的家，變成氏族化了。一方面我們可以說在中國鄉土社會中，不論政治、經濟、宗教等功能都可以利用家庭來負擔，另一方面也可以說，為了要經營這許多事業，家的結構，不能限於親子的小組合，必須加以擴大。而且凡是政治、經濟、宗教等事務都需要長期綿續性的，這個基本社羣決不能像西洋的家庭一般是臨時性的。這種家既然必需是綿續性的，不因個人的成長而分裂，不因個人的死亡而結束，於是家的性質變成了族。氏族本是長期的，和我們的家一般。我稱我們這種社羣作小家族也表示了這種長期性在內，和家庭的臨時性相對照。

中國的家是一個事業組織，家的大小是依着事業的大小而決定。如果事業小，夫婦兩人的合作已夠應付，這個家也可以小得等於家庭；如果事業大，超過了夫婦兩人所能負擔時，兄弟伯叔全可以集合在一個大家裏。這說明了我們鄉土社會裏家的大小變異可以很大。但不論大小上差別到什麼程度，結構原則上都是一貫的，單系的差序格局。

以生育社羣來負擔其他很多的功能，使這社羣中各分子的關係的內容也發生了變化。在西洋家庭團體中，夫婦是主軸，夫婦共同經營生育事務，子女在這團體中是配角，他們長成了就離開這個團體了。在他們，政治、經濟、宗教等功能有其他團體來擔負，不在家庭的分內。夫婦成為主軸，兩性之間的情感是凝合的力量。兩性情感的發展，使他們的家

庭成了獲取生活上安慰的中心。我在「美國人性格」一書中曾用生活堡壘一詞去形容它。

在我們的鄉土社會中，家的性質在這方面有着顯著的差別。我們的家既是個綿續性的事業組織，它的主軸是在父子之間，在婆媳之間，是縱的，兩代的聯繫上，而不是橫的，不是在同代的兩性結合裏。夫婦在這裏成了配軸。配軸雖則和主軸一樣並不是臨時性的，但是這兩軸卻都被事業的需要排斥了普通的感情。我所謂普通的感情是和紀律相對照而言的，一切事業都不能脫離效率的考慮。求效率就得講紀律。紀律排斥私情的寬容。在中國的家庭裏有家法，夫婦間得相敬，女子有着三從四德的標準，親子間講究負責和服從，活像一個公司，一個工廠，甚至一個軍營。嚴肅跟着紀律成為這裡的空氣。溫暖祇限於人背後偷偷摸摸的情境裏。就在這種情形下，人們的感情軼出了這基本的社羣。在鄉間茶館裏，街頭巷口，可以成為熱熱鬧鬧，有說有笑的中心，在都市裏，各種專門用來滿足感情生活的組織隨着發展。回到我在「所謂家庭中心說」那篇雜話，我們可以在這裏接到說，在中國鄉土社會裏，家庭是事業中心，但不是一切生活的中心。

⑬ 「男女有別」

○在「大家庭還是小家族」一篇雜話裏，我說在中國的鄉土社會裏家是一個事業社羣，凡是做事業的社羣，紀律是必需維持的，紀律排斥了私情。這裏我們碰着了中國傳統感情定向的基本問題了。在那篇雜話裏我雖則已說到了一些，但還想在本篇裏再申引發揮一下。

↓在上篇我說家族在中國的鄉土社會裏是一個事業社羣，凡是做事業的社羣，紀律是必須維持的，紀律排斥了私情。這裡我們碰着了中國傳統感情定向的基本問題了。在上篇我雖則已說到了一些，但是還想在本篇裏再申引發揮一下。

○男女有别的界限使中國傳統的感情定向偏於同性方面去發展。變態的同性戀和自我究竟普遍到什麼程度，我們無法確說

↓男女有别的界限使中國傳統的感情定向偏於同性方面去發展。變態的同性戀和自我戀究竟普遍到什麼程度，我們無法確說

⑭「血緣和地緣」

○在「長老統治」的一篇雜話裏，我曾說過缺乏變動的文化裏長幼之間發生了社會的差次，年長的對年幼的具有強制的權力。這是血緣社會的基礎。血緣的意思是人和人的權利和義務根據親屬來決定。

↓缺乏變動的文化裏，長幼之間發生了社會的差次，年長的對年幼的具有強制的權力。這是血緣社會的基礎。血緣的意思是人和人的權利和義務根據親屬關係來決定。

○生育是社會持續所必需的，任何社會都一樣，所不同的是在有些社會用生育所發生的社會關係來規定各人的社會地位，有些社會卻並不如此。

↓生育是社會持續所必需的，任何社會都一樣，所不同的是說有些社會用生育所發生的社會關係來規定各人的社會地位，有些社會卻並不如此。

○到現在固然很少社會能完全拋棄血緣繼替的，那在以親屬來擔負生育的時代不易做到的。

↓到現在固然很少社會能完全拋棄血緣繼替，那是以親屬來擔負生育的時代不易做到的。

○社會用這個無法爭、又不易藏沒歪曲的事實在作分配各人的職業、身分、財產的標準，似乎是最沒理由的了；如果有理由的話，那是因為這是安穩既存秩序的最基本的辦法。

↓社會用這個無法競爭、有不易藏沒、歪曲的事實來作分配個人的職業、身分、財產的標準，似乎是最沒有理由的了；如果有理由的話，那是因為這是安穩既存秩序的最基本的辦法。

○空間本身是混雜的，但是我們卻用了血的坐標把空間劃分了方向和位置。

↓空間本身是混雜的，但是我們卻用了血緣的坐標把空間劃分了方向和位置。

○鄉土社會中無法避免的是「細胞分裂」的過程，一個人口在繁殖中的血緣社羣，繁殖到一個程度，他們不能在地域上集居了，那是因為這社羣所需的土地面積，因人口繁殖，也得不斷的擴大。

↓鄉土社會中無法避免的是「細胞分裂」的過程，一個人口在繁殖中的血緣社羣，繁殖到一定程度，他們不能在地域上集居了，那是因為這社羣所需的土地面積，因人口繁殖，也得不斷的擴大。

○如果分出去的細胞能在荒地上開墾，另外繁殖成個村落，它和原來的母村還是保持着血緣的聯繫，甚至把原來的地名來稱這新地方，那是說肯定了空間的分離。

↓如果分出去的細胞能在荒地上開墾，另外繁殖成個村落，它和原來的鄉村還是保持着血緣的聯繫，甚至把原來的地名來稱這新地方，那是說肯定了空間的分離。

○如果這些沒有血緣關係的人能結成一個地方社羣，他們之間的聯繫可以是純粹的地緣，而不是血緣了，這種血緣和地緣才能分離。

↓如果這些沒有血緣關係的人能結成一個地方社羣，他們之間的聯繫可以是純粹的地緣，而不是血緣了。這樣血緣和地緣才能分離。

○這幾個條件並不是容易的，因為在中國鄉土社會中土地並不充分自由買賣。

↓這幾個條件並不是容易的，因為在中國鄉土社會中土地並不充分自由買賣。

○我已說過鄉土社會是個親密的社會，這些人都是「陌生」人，來歷不明，形跡可疑。

↓我已說過鄉土社會是個親密的社會，這些人却是「陌生」人，來歷不明，形跡可疑。

○舉一個例子來說：雲南鄉下有一種上賒錢會，是一種信用互助組織。

↓舉一個例子來說：雲南鄉下有一種稱上賒的錢會，是一種信用互助組織。

○他很感慨的說，錢上往來最好不要牽涉親戚。這句話就是我才所謂江青社會關係上的坦負的詳解。

↓他很感慨的說，錢上往來最好不要牽涉親戚。這句話就是我才所謂江青社會關係上的坦負的註解。

○社會生活愈發達，任何人之間往來也愈繁重，單靠人情不易維持相互權利和義務的平衡。

↓ 社會生活愈發達，任何人之間往來也愈繁重，單靠人情不易維持相互間權利和義務的平衡。

○ 在親密的血緣社會中商業是不能存在的。這並不是說這種社會不發生交易，而是說他們的交易是以人情來往維持的，是互相餽贈的方式。

↓ 在親密的血緣社會中商業是不能存在的。這並不是說這種社會不發生交易，而是說他們的交易是以人情來維持的，是互相餽贈的方式。

○ 以餽贈來經營大規模的易貨在太平洋島嶼間還可以看得到。Malinowski 所描寫和分析的 Kula 制度就是一個例子。
↓ 以餽贈來經營大規模的易貨在太平洋島嶼間還可以看得到。Malinowski 所描寫和分析的 Kula 制度就是一個例証。

『世紀評論』連載記事との異同

『世紀評論』連載記事との異同をめぐる整理は、『郷土中国』の「訳者解題」でも触れているが、ここでその部分を再録しておきたい。『郷土中国』全体については、この訳者解題をご覧いただきたい。

「雑話郷土社会」の連載①の「熟人裏長大的」の冒頭は、以下のように始まっている。「從基層上看去、中国社会是郷土性的。郷土社会的特性是怎麼樣的呢？我想在本刊上聯統的写幾篇文章來答覆這問題（基層からみると、中国社会は郷土性をもっている。郷土社会的特性とはどのようなものであろうか？私は本誌に数編の文章を連載し、こ

の問題に答えたいと思う)。この冒頭の端的な言葉は、費の主な関心事が「中国社会の郷土性」にあったことが見て取れる。それ故に、単行本化に際しては、よりストレートに「郷土本色」に改題したと思われる。もっとも、改題に際しては、二文字もしくは四文字に揃えるという配慮も働いてはいたが。連載①は、タイトルの他、多少、文章を修正している。

連載②の「文字下郷」は、内容もタイトルも順番も、単行本化されたものと同じであるが、内容は細かな語句や表現の修正がなされている。

連載③の「下郷文字再論」もタイトルを「再論下郷文字」と変えたのと、順番も変わらないが、出だしを修正している。

連載④の「所謂家庭中心説」は、西洋の学者らが中国文化において如何に「家」が重要な位置を占めているかというのを、Familism (家庭中心説) という言葉で表現していることに対して (その代表が Daniel H. Kulp が書いた 1925 *Country Life in South China: The Sociology of Familism, I, Phenix Village, Kwantung, China*, Columbia University Press)、疑問を呈するために書かれたものである。Familism でもって中国社会の特性を説明しようとする人は、中国人の契約関係が常に家庭やそこから派生した家族に限定されるとし、これをもって中国人の公民観念の欠乏を説明しようとするが、果たしてそうであろうか、という疑問である。費はむしろ中国における家庭の結合は経済を中心としており、親族の結合は、経済的な事業 (生育) の外にある文化生活上において重要なものではないか、と仮説を立てている。この視点は『郷土中国』の第六章「家族」において展開されおり、単行本化に際して「所謂家庭中心説」はそのまま使われることはなかったが、後の議論へのステップにはなっている。

連載⑤の「差序的格局」は、タイトルから「的」を取っただけで、順番も同じであるが、連載の方は、「所謂家

庭中心説」を受けて書かれているので、単行本化に際し、内容はかなり手直しがされている。即ち、中国における家庭は経済的な結合であって、人情の結合から見れば、西洋の家庭のような「生活の砦」ではないとし、すぐに西洋社会のモデルである「団体的構造」の議論に入っている。それに続いて、中国社会のモデルとして「差序的格局」の議論に展開している。その後は、道徳や汚職の話などかなり盛りだくさんの内容となっている。こうしてみると、先に、費の「差序格局」は、晏陽初らの平民教育に対する批判が根底にあったと書いたが、同時に、西洋の学者らによる Familism（家庭中心説）に対する反論としての意味合いもあつたと言える。

費は、単行本化に際し、第四回の「差序的格局」のうち、論点や文章を整理し、空いたスペースで潘光旦の「倫」に関する論文に言及したり、引用する古典を変えたりして、より詳しく「差序的格局」について論じている。よく引き合いに出される「中国人は己の為に家を犠牲にすることがあり、家の為に党を犠牲にすることがあり、党の為に国を犠牲にすることがあり、国の為に天下を犠牲にすることがある」という一文も、修正時に書き加えられたものである。この点では、費は、連載④の「差序的格局」の修正に最も多くの時間と労力を割いたようである。それは費自身も、書きながらこのモデルが重要であると認識したことを示している。

連載⑥の「論私」は二頁半の短いもので、ここではもっぱら「私」の問題が語られている。「各人が自らの門前の雪を掃けばよい、他人の屋根の霜にはかかわるな」といった俗言がでてくるのもこの回で、この回の内容は単行本化に際し、「差序格局」の中に吸収された形となっている。

連載⑦の「道徳在私人間」は、最後の四段落だけ修正した上で、タイトルを「維系着私人的道徳」と変えて、「差序格局」の直ぐ後に移動している。

連載⑧の「礼治秩序」、連載⑨の「無訴」、連載⑩の「長老統治」は、内容もタイトルも順番もそのまま単行本化

されている。

連載⑫の「『大家庭』」還是「『小家族』」は、連載④の「所謂家庭中心説」を受けて、再び中国の家族の問題を論じている。その間に為された差序格局の議論を踏まえ、中国の郷土社会では、家庭は事業の中心であって、生活の中心ではない、とその答えを明確に出している。その議論の多くは、「家族」と改題し、順番を変えて「維系着私人的道德」の次に移動している。

連載⑬の「男女有別」は前の「『大家庭』」還是「『小家族』」を受けて書いたもので、書き出し以外は、タイトルとも内容とも単行本化された「男女有別」と同じである。

連載⑭「血縁和地縁」は、連載⑪の「長老統治」を受けた書いたもので、書き出しをはじめ、いくつからの細かな語句の修正がなされている。

以上を簡単に整理すると、①「熟人裏長大的」を「郷土本色」と改題して文章を修正したほか、④「所謂家庭中心説」を展展的に解体し、⑤「差序的格局」と⑥「論私」を合体して第四章の「差序格局」にまとめ、⑫「『大家庭』」還是「『小家族』」も「家族」と改題して文章を修正し、順番を変えた。そして空いた二章分に十三章の「名実的分離」と十四章の「從欲望到需要」を書き下ろし、最後に「後記」を付けたという訳である。解体した④「所謂家庭中心説」はそのまま使われることはなかったが、その後の議論の展開にとって必要なステップであった。全体としては、費が最も力を注いで書き改めたのが第四章の「差序格局」であった。

『世紀評論』はその年の一〇月まで刊行されていたのに、費の連載がなぜ第三巻の第十三期（民国三七（一九四八）年三月）で終わったのかはよく分からない。当初から一四回の連載の予定であったのか、あるいは費の側の事情があつ

たのかも知れない。いずれにせよ、時局は緊迫した状態で、費としても「中国社会の郷土性」に関しては、ほぼ書きたいことを書いた、ということであつたらう。但し、連載としては、やや尻切れトンボの感がないでもない。そこで単行本化に際し、一部修正を加えた上で、新たに二つの章を加える必要があつた。この二章で費が述べているのは、激動する社会に対応できるのは知識であり、それに基づく新たな権力を「時勢的な権力」と名付け、それまで述べてきた「郷土社会」からの脱皮には、この力が必要であることを説いて、長い議論の締めくくりとしたのである。

