

差序格局的“公”與“私”

——基於1947年《世紀評論》的再討論

馬志謙

北京大學社會學系

摘要 近年來，圍繞差序格局的原則究竟是自我主義與“私”，還是推己及人的倫理精神這一問題，學者們產生了一系列爭論。通過引入費先生在1947年《世紀評論》上對差序格局的原初討論，本文試圖說明：與《鄉土中國》給人的印象不同，差序格局最初不是為了解釋“私”的問題而提出的，而是源於對家庭問題的持續思考。即便在早年，費先生也已經看到了差序格局中包含的“推己及人”的倫理精神。《鄉土中國》中的差序格局，同時具有兩個面向：其“內向”的、“反面”的一面，是“私”的現象；其“外向”的、“正面”的講法，則是儒家的“推己及人”。二者是在同樣的差序的結構上，沿著相反的方向發展出的不同面向。

關鍵字 差序格局、公與私、《鄉土中國》、《世紀評論》

時至今日，談及中國人的社會結構，最常使用的概念，還是費先生在七十年前提出的“差序格局”。一圈圈蕩漾開去的水波紋比喻，近乎完美地契合了國人的社會生活經驗。但近年來，圍繞如何理解這個概念的原則，學者們產生了一系列爭論。問題起源於，費先生在1948年發表《鄉土中國》時，將差序格局這個概念，與中國人“私”的問題聯繫在一起。“差序格局”一文開

篇，費先生先是枚舉了蘇州城的小河之髒，公共的院子、走廊之殘破，和全國的貪污問題之嚴重，來說明“私”的問題之普遍。隨後又說，“私”不是個人或民族能力的問題，而是整個社會結構的格局的問題，是“群己、人我的界限怎樣劃法的問題”，由此便提出了水波紋的“差序格局”與捆柴式的“團體格局”之對比。¹ 這就給人一種印象：在費先生的討論中，“團體格局”意味著“公”，差序格局則意味著“公”的缺乏，或者是“私”。後文的一些表述，更加深了這種印象：“我們一旦明白這個能放能收、能伸能縮的社會範圍就可以明白中國傳統社會中的私的問題了。我常常覺得‘中國傳統社會裡一個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’”。² 這句常常得到引用的話，鮮明地體現出，在費先生“差序格局”的提法背後，隱含著強烈的現實批評。於是，“團體格局”與“差序格局”，“公”與“私”的對立，似乎就成為確鑿的了。

對以往的學者們來說，這個問題未始沒有存在過。只是學者們通常以一種較為中立的方式，來使用差序格局的概念，問題便始終隱而不露。一直到閻雲翔在2006年發表的差序格局的新解，用一種稍顯極端的方式，將這印象明白顯示出來，問題才得到公開。³ 由此引發的爭論，促使我們不斷突破這種最初的印象，深化對差序格局的理解：差序格局不僅有“私”的意涵，更包含了“推己及人”的倫理精神。但這種理解上的深化，卻建立在對費先生早年的講法的“偏見”的基礎上：《鄉土中國》中的差序格局，仍然只是被視為一種“私”的講法。通過引入《鄉土中國》的“初稿”——1947年《世紀評論》的“雜話鄉土中國”——本文擬圍繞這一點進行討論，以豐富對費先生早年思想的理解。

一 差序格局的“公”、“私”之辯

研究差序格局的文獻頗為豐富，無論如何徵引也有挂一漏萬之嫌。本文不求旁搜博采，僅擬從所關注的主題出發，簡要梳理出一條線索。近年來有關差序格局的原則之討論，始於閻雲翔2006年的《差序格局與中國文化的等級觀》。該文章的核心，是差序格局的等級（尊卑上下）問題。閻雲翔認為，以往對差序格局的討論，只注意到其平面的部分，卻忽視了其立體的部分。何謂立體的部分呢？便是“倫”所包含的“尊卑上下的差等”。與崇尚平等的團體格局相比，差序格局強調的是上下有序的等級化，這與近代以來許多中國知識份子的共識——“西方尚平等，中國嚴尊卑”——是一致的。在傳統中國的社會結構中，尊卑上下是不能亂的，否則就大難將至。為穩固這種等級化的秩序，傳統社會從倫理規範、資源控制、獎懲機制和制度化的社會流動管道等方面，發育出一整套的維繫機制。⁴在此基礎上，不同的社會結構，發育出了不同的人格結構。西方社會的團體格局，所產生的是團體內個人之間人格上的平等。中國社會的差序格局，所產生的卻是一種集順民與暴君為一體的“能屈能伸”的差序人格。具有此人格的人，對下威風八面，對上卻唯唯諾諾。此外，閻文還認為，雖然差序格局和差序人格本來是針對傳統社會的討論，但是，“只要社會尊卑有序的價值觀和社會現實不變，差序格局和差序人格就會繼續存在。在這個方面，現代化國際化的大上海與仍然處於小農經濟中的邊遠鄉村之間沒有什麼本質區別”。⁵

看上去，閻文之重點，在差序格局的等級（尊卑上下）問題，而未曾著意討論差序格局的私的問題，實則，這兩個問題根本上却是同構的：它們貫徹的是同一種思路。閻文明確指出了這個思路。在討論差序格局的等級（尊卑上下）時，閻文非常明確地以團體格局的平等作為參照。閻文稱其為“比較法”：

“先描述出一個‘他者’，即西方的社會結構（團體格局），然後再以這個‘他者’為鑒，反照中國社會結構的鏡像。”⁶但與其說是“比較”，毋寧說是“反照”：用團體格局中的某種價值觀作為理想標準，來反照差序格局的不足。由此，團體格局意味著“平等”，差序格局便意味著“不平等”，或“等級”（尊卑上下）；團體格局意味著“公”，差序格局便意味著“公”的缺乏，或“私”。於是，閻文雖未將差序格局的“私”的問題作為討論重點，但字裡行間，卻已經流露出這種意思。⁷在閻文看來，這種“比較”或“反照”的思路，便是費先生在提出“差序格局”時所採用的。無論我們是否同意閻文的說法，但結果是，後續討論“差序格局”的文章，在對這篇文章做出回應時，便都自覺或不自覺地要回應這一思路，從而必須處理差序格局的原則問題，討論它與“私”的問題的關係。

翟學偉在其2009年發表的文章中，對閻雲翔的講法提出了許多質疑，並進而對費先生原文中關於差序格局的講法，提出了批評。翟學偉指出，費先生在《鄉土中國》中試圖用差序格局來解釋“私”的問題，並認為“中國傳統社會裡一個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”。但首先，“為了己，犧牲家”，在中國社會是無法想象的。相反，中國人只可能“為了家，犧牲己”。換言之，雖然費先生講中國人的“我”的範圍是可以伸縮的，但“我”的範圍再小，也只能到“家”的範圍，而絕不會收縮到個人身上。其次，按照費先生對差序格局的表述，傳統的從家到國與天下的過渡，是很難實現的。因為在水波紋的差序格局中，國與天下，成了對己來說最遙遠的東西。這兩個洞見表明，無論從社會現實方面，還是從儒家義理方面，差序格局都需要更好的解釋。⁸

吳飛在2011年發表的文章，接續了閻雲翔和翟學偉的討論。在這篇文章中，吳飛以喪服制度中的五服圖，作為差序格局同心

圓的現實化表現。由此，對差序格局的理解，便產生了一些新的可能。因為喪服制度本身包含親親與尊尊兩個維度，這便使差序格局的平面水波紋，整體旋轉九十度，成為一個立面的水波紋。這無疑是對閻雲翔所提出的立體的差序格局的進一步深化。也是由於“尊尊”的維度的加入，吳文注意到，費先生在提出差序格局時，由於著眼於對“私”的問題的解釋，而只涉及了“親親”的維度。如果只從“親親”的維度看，“家國天下”便會是越來越遠的，因而為了內圈犧牲外圈是有可能的。但從“尊尊”的維度上講，國與天下不是最遙遠的，君臣關係就如“親親”維度中最近的父子關係一樣，是喪服制度中最高一級的倫理關係。另一方面，關於費先生“為了己，犧牲家”的提法，吳文提出，這表明費先生仍然是受到了西方利己主義人性論的影響，將自我當作了某種主體。但事實上，在喪服制度中，作為中心的自我，從來都不是自足的主體，而是與家庭內的其他成員處在相互依賴的關係中，並在這種依賴中，共同構成一個完整的家。這與一個單子般獨立、自足的自我是不相同的。從而，“為了己，犧牲家”，在中國傳統社會中是斷無可能的。⁹

吳飛的討論將問題向前推進了一大步。接續吳飛的這一思路，周飛舟在隨後發表的一系列文章中，先後討論了與差序格局相關的各個問題。最全面的，則是2015年的《差序格局和倫理本位》。在這篇文章中，周飛舟細緻梳理了喪服制度的“親親”與“尊尊”原則的具體內容和各種變體，尤其是“尊尊”原則在涉及到君臣關係和親屬關係之間發生衝突時的處理方案。周文表明，從喪服制度來講，“為家犧牲國”在某些特殊情況下是可能的，“為己而犧牲家”卻沒有任何正當性。隨後，周文力求進一步辨明，差序格局所貫徹的究竟是怎樣一種原則。周文認為，它並不如費先生所說，是一種“私人的道德”。就喪服制度而言，它並非是一種因具體情景而特殊化的制度，而是一種超

越“私人”關係的具有普遍性的制度。比如，同樣是繼母與兒子的關係，在現實的情況會表現得極為複雜，不同繼母與兒子間的關係有親有疏，但在喪服制度上，對二者的關係的規定卻都是相同的。這是因為，喪服制度所根據的是一種具有普遍性的情感，它根據人與人之間應當是怎樣的自然情感而做出規定，並對人們的特殊情感起到調節作用：節制情感過厚的人（節），感發情感過薄的人（文）——二者統稱“節文”。由此，周飛舟對費先生所談過的“仁”“義”“禮”等儒家根本原則，進行了重新的解讀：仁義生發於人性，表現為有節文的情感，禮則是對人情感進行調節的制度安排。這種情感還能夠感同身受地推及到其他人那裡，這就是所謂“推己及人”。在此基礎上，周飛舟引用了梁漱溟先生的“倫理本位”的講法，認為：“如果說費孝通所說的差序格局是中國社會結構的基本特徵，那麼梁漱溟所說的倫理本位則是這種社會結構背後的基本精神”。換句話說，在周飛舟看來，差序格局的基本精神並不是私，而是一種自然情感意義上的倫理。¹⁰

但這與前面提到的，費先生在《鄉土中國》中對“差序格局”的表述給人一種“私”的印象有著很大差別。這不單單是看法上的分歧，而是體現了兩種不同的看待中國傳統文化的態度。為解決這種分歧，在2015年的這篇文章中，周飛舟引用了費先生晚年的一篇文章，力圖表明費先生關於“差序格局”的講法，在晚年發生了轉變。換言之，“差序格局”之“私”的視角與“倫理”的視角，這二者可以分別對應到費先生的早年與晚年。¹¹ 在2017年的《從“志在富民”到“文化自覺”》中，周飛舟更為詳細地討論了這一點。在這篇文章中，周飛舟引用了費先生在前後兩個時期的不同表述，來說明這種轉變。¹² 第一個時期的引文，是我們前面已經引過的1948年《鄉土中國》中的原文：

“在我們中國傳統思想裡是沒有這一套（平等觀念）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。”¹³

“我們一旦明白這個能放能收、能伸能縮的社會範圍就可以明白中國傳統社會中的私的問題了。我常常覺得‘中國傳統社會裡一個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’。”¹⁴

第二個時期的引文，分別是費先生在1998年與李亦園的談話中所說的：

“能想到人家，不光是想自己，這是中國在人際關係當中的一條很主要的東西。老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，設身處地，推己及人，我的差序格局就出來了。”¹⁵

和在2003年的“試談擴展社會學的傳統界限”：

“當你使用這個概念（‘心’）的時候，背後假設的‘我’與世界的關係已經是一種‘由內向外’、‘由己及人’的具有‘倫理’意義的‘差序格局’，而從‘心’這種‘內’‘外’之間一層層外推的關係……從‘心’開始，通過‘修齊治平’這一層層‘倫’的次序，由內向外推廣開去，構建每個人心中的世界圖景。”¹⁶

對這不同時期的引文，周飛舟總結道：“我們對比早年和晚年的說法就會發現，費先生對中國社會結構‘差序格局’的客觀認識並沒有改變，還是以‘我’為中心的水波紋結構，但早年認為這種結構是自私和自我主義的根源，而晚年則認為這種結構是‘推己及人’的必由之路”。¹⁷ 那麼什麼是“推己及人”

呢？在費先生眼中，這是“儒家思想的核心”，通俗地說，便是“一事當前，先想想，這樣對人好不好呢？那就先假定放在自己身上，體會一下心情。己所不欲，勿施於人”，¹⁸ 費先生並將潘光旦先生作為這方面的典範，潘先生最能體會他人的心情，最會與人相處，所以上下左右的人都道他是個好人。¹⁹ 這顯然與一種“私”的理解大相徑庭。

二 對《世紀評論》相關材料的說明

這些討論極大地豐富了我們對差序格局的理解。在差序格局“私”的表面意涵中，蘊藏著儒家推己及人的倫理精神。本文試圖延續這一理解。但是，對差序格局理解上的豐富，卻是建立在對費先生早年講法的批評的基礎上。吳文和周文都認為，費先生早年對差序格局，就是一種“私”的講法。在這一點上，他們實則與閻文共用著同一種印象。如此，在拓展對差序格局概念的理解的同時，我們對提出差序格局這個概念的費先生早年的理解，反而愈加固化。

另一方面，在《鄉土中國》中，費先生對儒家義理的討論，確有可商榷之處。但他在文中所列舉的各種各樣的事例，諸如蘇州城的小河之髒，和貪污問題之嚴重，以及各種內圈犧牲外圈的現象，卻都是真實存在的，即便今天人們也不感到陌生。我們當然應該討論其中所包含的倫理精神，但這現象中確實包含了一種“私”，卻也是無可辯駁的。所以，我們固然要反對團體格局是“公”，差序格局是“私”的講法；但這只是意味著，無論團體格局，還是差序格局，都各自有著自己的“公”與“私”。這二者總是同時存在的。我們理解，這其實也是周文所要表達的意思：儘管周文著力區分出兩種差序格局的解釋，但周文所反對的，並不是“私”的解釋本身，而是只有“私”的解釋。

那麼，如果說差序格局同時存在著兩個面向，這二者之間是什麼關係呢？如果差序格局中包含某種“公”的精神，那它為何會在現實中呈現出“私”的局面呢？是因為儒家倫理本身有著某種不足——用費先生的話說，“天下哪裡有完全的東西”？²⁰ 那這不足又是什麼呢？或是因為儒家倫理本身乃是一種道德理想？那麼理想與現實之間的差距，又是由何而起的呢？諸如此類的現實問題，需要進一步的討論。而這些問題，我們認為，恰恰就是費先生早年在提出差序格局時所著眼的問題。換句話說，費先生早年並不是完全沒看到在差序格局的“私”中，所蘊藏著的“公”的精神。但從現實生活的角度上，“私”的問題必須得到解釋。

簡言之，本文認為，費先生早年已經同時看到了差序格局的“公”與“私”的兩重面向，儘管具體的討論要到晚年才日臻成熟。在這方面，曾有研究指出，對費先生晚年思想的理解，應該回溯到他早年的《生育制度》作為起點。²¹ 這與費先生自己在《鄉土中國》的後記中說，從《生育制度》到《鄉土中國》，整個是其第二期工作的開端，是契合的。²² 本文試圖由此出發，結合新的材料，嘗試對《鄉土中國》及其同時期關於“差序格局”的講法，提出一些不同的解讀。

這裡所說的“新”的材料，便是費先生在《鄉土中國》的後記中曾提到的《世紀評論》。²³ 費先生在此處談到，《鄉土中國》的這幾篇文章，本是在雲南大學講課稿的一部分。後來，張純明先生約他為《世紀評論》長期撰稿，費先生便“隨講隨寫，隨寫隨寄”，陸續發表了十幾篇——統稱為“雜話鄉土社會”欄目。及至《觀察》叢書要結集出版，費先生便將已發表和待發表的文章，重新編輯成書，成為我們今天所看到的《鄉土中國》。從而，《鄉土中國》的相關內容，本來便有兩個版本。一個是《觀察》叢書出版的我們今日所熟知的《鄉土中國》，另一個便是發表在《世紀評論》上的“雜話鄉土社會”。前者是在後者的基礎上編輯而成的。

正如費先生所說，這兩個文本間存在著相當的差別：“有好幾篇重寫了，又大體上修正了一遍”。²⁴ 經過比較，可以發現，其中調整最多的，便是與“差序格局”相關的幾篇文章。在《鄉土中國》中，“差序格局”和“系維著私人的道德”這兩篇文章，是最集中討論這一主題的文本，也是學界討論“差序格局”的主要依據。但在《世紀評論》中，相關的文章共有四篇，依發表的先後順序，分別是“所謂家庭中心說”、“差序的格局”、“論私”與“道德在私人間”。只是後來，在編輯《鄉土中國》時，“所謂家庭中心說”被原封不動地“請”了出去，單獨發表。“差序的格局”、“論私”與“道德在私人間”這三篇，則在進行了刪減和調整後，變成了我們現在看到的兩篇文章。

刪減和調整的主要原因，不是觀點上的變化——《世紀評論》上文章的發表，與《鄉土中國》的出版，時間相差很短，甚至有一段時間是同時進行的，²⁵ 二者在觀點上相當一致——而是圍繞被刪除的文章“所謂家庭中心說”進行的結構上的調整。“所謂家庭中心說”這篇文章，在《世紀評論》的“雜話鄉土中國”系列中頗為重要，屢屢提及。但在後來修訂成書時，費先生卻不僅去掉了這篇文章，還將其餘文章中提及之處也盡行刪除，以至於我們在《鄉土中國》中竟看不到它的一點痕跡。其結果便是造成了一些文章的大片空白，而迫使原來的三篇文章合為兩篇。

但是，這些調整又不意味著他放棄了這篇文章，因為他轉而又將它原封不動地單獨發表——發表時間就在《鄉土中國》後記完成的兩天以後。²⁶ 這便很令人費解。但聯繫到這篇文章的內容，我們或許能夠理解這樣的調整。在這篇文章中，費先生提出了一個大膽的假說：中國人的文化中心也許並不是通常所認為的“家庭”，而是在家外的鄉土結合，即鄉村裡的同性團體。

因為“家庭的結合是以經濟為中心”，更近於派克所說的基於利害的共生關係，所以人與人的感情頗為淡漠。反倒是家外的同性團體之間，“好惡相同，氣味相投，有說有笑”，更近於基於人情的契合的關係。坦白說，這假說雖不無洞見，卻又似乎過於激進，尤其是它關於家內關係的看法。考慮到費先生提到他的文章發表後，常常會有許多來信與建議，我們的推測是：費先生的這一看法可能受到了一定的批評，他雖不認為這一假說便是錯的，但經反復思量後仍感到它不太成熟，所以在結集時取折中之法，在書中刪除而仍單獨發表。

恰恰因為有這些調整，《世紀評論》這份材料才具有了獨特的價值。一方面，《鄉土中國》作為反復斟酌後的文本呈現，固然有助於減少爭議，卻模糊了費先生原本思考問題的路徑，從而引發了後來的一些誤解。而《世紀評論》上的文章，卻有助於我們去把握這一路徑。另一方面，由於調整是以刪除居多，這就使得《世紀評論》上文章的內容，往往要比《鄉土中國》中更為豐富，從而能夠補充我們對後者的許多理解——比如，“為了自己犧牲家”這一引發許多爭議的表述，在《鄉土中國》中只是一筆帶過，但在《世紀評論》中卻有一個長長的現實討論為支撐。總之，它能夠豐富我們對費先生早年思想的理解。本文便是在這方面的初步嘗試。

三 家庭問題：差序格局的最初提出

如前所述，學者們常常有一個共同的印象：差序格局的提出，是為了解釋“私”的現象。這一印象首先是受到《鄉土中國》的“差序格局”一文結構的影響。在這篇文章中，費先生先談了“私”的問題的普遍性，然後說要從“社會結構的格局”

方面來討論這個問題，由此提出了差序格局和團體格局的問題。但我們去看這一部分討論所對應的《世紀評論》中的初稿，卻發現二者的順序是相反的，亦即：差序格局的提法是在先的，用它來討論“私”的問題卻是在後的。換言之，對“私”的問題的解釋，在《世紀評論》中，更像是差序格局的一個延伸討論，而非是其目的。

在《世紀評論》上，這兩方面的討論是用兩篇文章完成的：費先生先在“差序的格局”一文中，提出了“差序格局”的講法；隨後又在“論私”一文中，用它來解釋“私”的問題。²⁷ “差序的格局”一文，大體對應於《鄉土中國》中“差序格局”一文的第4-13段，以及“系維著私人的道德”一文的最後幾段，只是有一些細微的內容和結構上的差別。在這篇文章中，費先生圍繞著對中國人和西洋人的“家庭”的比較，提出了團體格局和差序格局。西洋人的家庭“是一種界限分明的團體”。所以當一個西方人說“帶了他的家庭”來看你，他的意思是很明確的，所帶的就是他的妻子和未成年的孩子。但在中國，“闔第光臨”這話卻讓人說不清究竟是哪些人。“家”這個字，在中國是最能伸縮的，從單單對妻子的指稱，一直到所有希望表示親熱的人物。費先生認為，這是因為中國和西方的社會結構不同。西方人的社會結構的格局，如一捆一捆紮得清清楚楚的柴；中國人的，卻如一圈圈推出去的波紋，不清不楚，可伸可縮，這便是差序格局。它最好的現實化表現，便是“一表三千里”的親屬關係所構成的一個由密而疏的同心圓網路。隨後，費先生進入儒家經典中與“倫”有關的討論，以此來說明儒家道德觀同樣是有差序的。最後，費先生又加了一點補充：不僅前面所談的親屬關係，地緣關係同樣也是差序格局式的。²⁸

顯然，在“差序的格局”一文中，後來給人印象深刻的“私”的問題，尚沒有出現。關於差序格局的討論，首先著眼的

是對兩種不同結構形態的家庭的比較：西洋人的家庭“是一種界限分明的團體”，中國人的家卻可以依著需要擴大和縮小，是一種差序格局式的網路。可是為什麼由此入手呢？單看這篇文章，並不容易明白。但如果聯繫前後的幾篇文章，就能看出，對差序格局的討論，本來便是一個有關家庭的連續討論的一部分。換言之，這裡固然是以家庭為例來說明差序格局與團體格局結構的差別，但與此同時，也是在通過引入差序格局的概念來進一步說明費先生對作為社會基本單位的家庭結構的理解。事實上，不僅是“差序的格局”，接下來的幾篇文章，也都從不同角度對家庭問題進行了討論，從而構成了一個有關家庭的討論整體。惟有參照這一討論整體，我們才能更好地理解這兩種家庭形態的不同意味著什麼。而理解這一整體的樞紐，便是我們已經提到的“所謂家庭中心說”。它在“差序的格局”之前，首先開啟了這個討論。後續的幾篇文章，則分別以不同形式對它進行補充。

如前，在“所謂家庭中心說”中，費先生對主張“家庭”是中國文化中心的觀點提出了質疑。人們常說中國人很看重家庭。但費先生認為，從“家庭是感情的中心，文化傳遞的輪子”的角度來說，家庭在中國，反倒不如在英美那般是生活的中心。對英美人而言，家庭是非常重要的團體。他們的家內和家外之間，存在著極大的差別。英美人在家外的社會裡，講競爭，談利害；但一旦回到家裡，利害便放下了，一家人其樂融融。家庭給他們提供了重要的感情上的慰藉。所以“在英美，家庭才真是他們的生活堡壘”。費先生引用派克的說法，稱歐美人家外和家內的關係，分別近於共生和契洽的關係。反觀中國人，夫妻間的感情是很淡漠的，主要著眼的是經濟上的分工合作。夫妻二人，“實在沒什麼話可說的”，每日裡各忙各的，即便有時間，也不願呆在家中，卻寧願到外面找消遣。家內近於共生的關係，反倒是在家外的同性朋友間，人們有說有笑，熱熱鬧鬧，情意相投，更近於

契合的關係。從而，中國人的家內和家外，沒有西方那麼明顯的區別，甚至可以說家外比家內，還更談得上感情上的契合。因此，費先生提出一個想法，在文化的意義上，中國人的家庭，或許並不如人們以為的那般是社會和文化的中心。²⁹

這當然不是說中國人的家內沒有親密感情。但這種親密的感情卻在很大程度上受到了壓制。因為在費先生看來，中國人的“家”，主要是一個事業組織，而事業是排斥情感的。在“‘大家庭’還是‘小家族’”這篇文章中——對應於《鄉土中國》“家族”一文，在“差序的格局”之後發表——費先生進一步討論了這個問題。費先生反思了他在《江村經濟》中的做法，認為不應當將中國人的家，稱之為“擴大了的家庭”，更合適的稱呼是“小家族”。因為中國人的“家”，與西方人的“家庭”之間，存在著根本上的結構差別。西方人的“家庭”，是一種臨時性的、以撫育為主要目的的親子組合。其界限是明確的，包含了親子的三角，是一種小的團體。其生命是短暫的，會隨著孩子的離開和夫妻的死亡而破裂和消失。中國人的“家”，卻是一個繼替的、長期性的社群。這個社群經營著許多超出個人的事業，有著重要的經濟、政治、宗教（祭祀）上的職能，不因個人的長成和死亡而變化，始終保持著自身的延續性。換言之，中國人的“家”，根本乃是一個事業組織。所以它往往超出了西方人的“家庭”的親子三角，而依著事業的大小，沿著親屬的差序，向外擴大。這種擴大所依循的，便是差序格局的結構。由於事業有大小之分，家的範圍便可以變異得很大，沒有一定之數，小到親子三角，大到兄弟叔伯，都可以成為“家”。也正由於中國人的家所承擔的是事業上的職責，所以父子成了主角，夫婦成為了配角，感情被事業所排斥，紀律更為核心，這便造成了家內感情上的淡漠。³⁰

由此，親屬原則雖在中國社會具有著重要位置，但這卻不意味著“家庭”是社會的中心。相反，由於親屬原則是超出家庭的擴展，這反而削弱了“家庭”的重要性，使其不能成為社會的中心。用費先生的話說，“親屬原則的推廣和重要化並不是‘家庭’團體的重要化”，反而“減弱了團體性的家庭組織在社會結構中的地位”。³¹ 在典型的中國小家族中，男女之間的情感是受到排斥的，對小“家庭”的關心是受到壓制的，需要讓步於對更大的繼替性的家的考慮。這種對家庭地位的削弱，恰恰為差序格局的社會結構的形成提供了條件。因為更大的“家”卻不是一個確定的團體，而是一個可伸可縮的差序網路，這便是差序格局的最典型形式。因此費先生在“道德在私人間”的結尾說“我認為如果中國和西洋一般，‘家庭’這團體能成社會中心的話，我們的差序格局也就不易建立了”³²。

由此，由家庭問題引出差序格局的提法，是有其特殊原因的。差序格局的概念固然重要，但卻不能作為自明的東西孤立來看。在《世紀評論》中，作為對家庭結構形態的描述，“差序格局”是一連串與家庭相關的問題的一個環節。對費先生來說，差序格局之所以可能，與中國人的“家”的內部構造、所承載的功能、所貫徹的原則有著密切的關係。在“差序的格局”一文開頭，費先生說，上一篇文章中的想法，“並不是想標新立異，而是從我思考了很久的一個基本問題裡發生出來的”。³³ 本文認為，這一“思考了很久的基本問題”既是差序格局的問題，也是家庭問題。從《江村經濟》到《生育制度》，我們都能看到費先生對家庭問題的持續性的思考。尤其是在《生育制度》中，費先生便已經談到了中西方家庭的不同，與親屬擴展的原則問題——鄉土社會如何依照親屬的親疏原則，由至親推到旁親，再到一般鄰里甚至陌生人而形成一個親屬社會，³⁴ 但只是沒有提出差序格局這樣的概念。這二者間存在著緊密的關係。

四 “推己及人”

認為差序格局的提出是為了解釋“私”的現象這一印象的另一個來源，是《鄉土中國》中大談差序格局的“私”的問題，並在字裡行間毫不掩飾對它的批評。與此同時，費先生又將西洋社會的團體格局作為它的對照。這就隱隱讓人有將差序格局與“私”（公的缺乏），團體格局與“公”相對應之感。而這恰恰又與近代以來乃至今日，中國人對自身文化之自信喪失，與對西方文化之崇仰悄然相合。於是，比較就成了反照，費先生的這一概念的提出，就成為以西方價值觀來反觀中國社會的代表。

但從《世紀評論》上“差序的格局”一文，我們可以明顯看出，費先生並不是這個意思。這篇文章對團體格局的道德觀，有一段很有意味的評論，在《鄉土中國》中是沒有的：

“在團體格局裡講的是界限，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。在教會裡有著各種派別，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’，‘近者悅，遠者來’，‘有教無類’等一類說法相左的。”³⁵

這一段話給人的感覺，和《鄉土中國》有所不同。在《鄉土中國》中，團體格局更像是作為差序格局的單純對照而出現，費先生很少表露自己對它的態度。但在初稿的這段話中，明顯費先生對團體格局的道德觀，也帶了一點批評的意味。團體格局的“公”是對團體界限內的人講的，對外講的卻是對立。所以即便是基督，也有上帝和魔鬼的對立。現實的教會中，更是各個派別相互對立，自成團體。這和儒家不分人我，“天下歸仁”，“近者悅，遠者來”，“有教無類”的理想比，反倒是有些差距。

這一點在《鄉土中國》的正文中，其實也有隱晦表達。“差序格局”一文的結尾說到，“在差序格局裡，公與私是相對而言的，站在任何一個圈裡，向內看也可以說是公的。其實當西洋的外交家在國際會議裡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，也是這樣的”。³⁶ 西洋外交家的公，是對自己的國家這個團體而言的，在此之外的，便都可以犧牲，這不能不說是一種特別的“私”——這方面中國人印象最深刻的，自然是1919年的巴黎和會，各戰勝國將戰前德國在山東的特權移交給日本，這直接導致了“五四運動”的爆發。

所以，儘管費先生著力批評“差序格局”的“私”，這卻不代表團體格局便是他的典範。費先生很清楚，後者固然有其“公”的一面，卻也有其自身的“私”。同樣，差序格局固然有其“私”的一面，但也有其自身的“公”，這就是“推己及人”。

關於“推己及人”，在《鄉土中國》的正文中其實就有討論：“孔子最注重的就是水紋波浪向外擴張的推字。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……從己到家，從家到國，從國到天下，是一條通路。《中庸》裡把五倫作為天下之達道。因為在這種社會結構裡，從己到天下是一圈一圈推出去的，所以孟子說他‘善推而已矣’”。³⁷

在這裡，費先生給出了一條順著差序格局外“推”的路線：從“己”開始，沿著己-家-國-天下不斷向外推展出去。但“推”出去的“己”，卻不是利己的己，而是“推己及人”的“己”。這是理解這條路線的關鍵。關於這一點，費先生在這裡本來說的很清楚，“推己及人”的“己”，是必須要“克”的：“對於這己，得加以克服於禮，克己就是修身”。但因為他緊接著又使用了具有歧義的“自我主義”的講法，這便引起了混淆。關於這二

者間的差別，此前的《生育制度》和“所謂家庭中心說”，已有更明確的表述。在《生育制度》的“共生與契洽”一節，費先生說，“推己及人是儒家所論忠恕的基礎”，他引用派克的講法，說有兩種人與人的關係，“一種是把人看成自己的工具，一種是把人看成也同樣具有意識和人格的對手”，前者稱作共生（symbiosis），後者稱為契洽（consensus）。前者只為利害，“互相利用，共存共生”，就和動物界中共生的昆蟲一般。後者卻有道德，將對方當作自己的同類，“願意犧牲一些自己的利益來成全別人的意志”，“在這裡才有忠恕之道”。³⁸換言之，“推己及人”的“己”，不僅不是要和他人爭利害，反倒是要放棄自己的利害，以成全別人。

當然，我們也不能否認費先生這時仍然受著英國的利己主義的影響。費先生大體還是認為人天生是有自私的，所以他說推己及人“並不是不需培養而就具備的”，孩子們並不是出生就有這種本領的。³⁹但是，儒家的核心精神，並不是順著這種利己的方向來發展的。恰恰相反，儒家要用禮，來克服這種“利己”的傾向。“禮是合式的路子，是經過教化而成為主動性的服膺於傳統的習慣”，人們會對自己不合於社會輿論和道德的事，感到羞恥，從而主動地克制自己，讓自己服從於禮的約束，這就是“克己”。⁴⁰

通過“克己”，人的自我便得到了擴大：“推己及人是自我的擴大”⁴¹；“什麼是仁義呢？這是‘自己’擴大的結果，也就是所謂大我”。⁴²共生關係是以“為用”來結合的，這裡只有一個生物學意義上的“己”，他人則被視為與我不同的工具，我根據自己的經濟打算選擇合適的工具。坐車的人不需要知道車夫的名字，車夫也不必問坐客是誰，雙方互為所用，可以隨意更換。但“推己及人”卻超出了“己”的界限，把“人當作了自己”。被推及的人，和“己”一樣，是目的，不是手段；是特定的，不

能選擇；也無所謂效率，無所謂經濟。對被推及的人，我們“情深意重，痛癢相關，恨不得替他受罪”。⁴³

換言之，“推己及人”，是“自我的擴大”。但這種擴大，並不是簡單將“利害”的邏輯擴大出去，成為更大號的“利己”，而是要讓自己服從於禮的教化，克制不自覺的“利害”的考量，唯有如此，才能將“人當作了自己”。用水波紋的比喻來說，石子落入水中，便消失不見（“克己”），而成為一圈圈的波紋（“自我的擴大”）。這不僅是大小上的差別，而且經過了一層轉化，有著原則上的區別。這其實也就是費先生在《鄉土中國》中強調儒家是能夠伸縮的“自我主義”的積極含義——換言之，“自我主義”不僅有導向“私”的收縮的一面，還有導向“公”的外伸的另一面。只是，“自我主義”這個說法在我們今天這個時代，實在是太容易引起誤解了。尤其是費先生將孔子和“拔一毛而利天下不為”的楊朱放在一起，稱他們都是“自我主義”，就更加深了這種誤會。但後者其實只是表現出了自我主義的一個面向。

五 “論私”⁴⁴

既然如此，為何又有給人以印象深刻的差序格局的“私”的問題呢？

首先，便是我們所熟知的“自我主義”的道德觀的自身的困難。“差序的格局”一文在討論差序格局的道德觀時，便已經流露出這方面的意思。費先生在這裡使用的，是耳熟能詳的《孟子·盡心上》的兩個例子：舜作為天子，不能用對其他民眾一樣的態度來對待父親，所以為救犯了罪的父親，寧可放棄天子之位，背著父親逃到海濱。同樣，對想要殺死自己的弟弟，不予

誅殺，而是封到了有庫這個地方，讓其享富貴卻無權力。費先生對此的評論是，中國人缺乏絕對的道德標準，所有道德和法律，都要看所施的物件和自己的關係而有所伸縮。其現實的表現便是：痛罵貪污的人，等到自己的父親貪污時，卻要替他遮掩；甚至到自己貪污時，還可以一邊自詡為“能幹”，一邊繼續罵別人貪污。這其實已經有了“論私”的影子。而到了“論私”一文中，費先生則進一步用能夠伸縮的自我主義，來概括這一道德觀。由於差序格局的道德觀，是由內而外推出去的，所以當面臨內圈和外圈的衝突（如黨和國）時，它要求人們首先顧全內圈的道德，這便容易出現為了內圈而犧牲外圈的現象。此時，自我就收縮為與內圈相一致。但當內圈和更內圈之間出現了衝突（如黨和家）時，內圈又成了犧牲的物件，自我進一步收縮到更內圈。這與有著確定界限的團體格局中，個人始終與某一等級的團體（如國家）發生權利和義務關係，而不會上下伸縮，有著很大區別。如果把團體格局中，個人對團體確定的義務關係稱為“公”的話，差序格局就會呈現出“私”的問題。

但正如學者們所注意到的，僅從道德觀的角度看，“為了家犧牲國”，還可以解釋；但“為了自己犧牲家”，卻是無論如何也說不通的。它只可能是一種純粹的“自私”。這便是前述吳文稱費先生“明顯受著西方利己主義的影響，帶著霍布斯的影子”想要表達的意思。⁴⁵簡言之，所謂可伸縮的“自我主義”，根本上似乎還是一種“利己主義”。

這看法固然有其道理，卻又多少有些誤解。因為“為了自己犧牲家”的講法，並不僅僅是自我主義的道德觀的推演，而更多可能是基於現實的觀察。“論私”一文，本來有一個頗為重要的對雲南鄉下家內“各蓄私產”的現實討論，後來卻因涉及“家庭中心說”而被刪掉了。這段討論很好地解釋了“為了自己犧牲家”的意思。“差序格局”中有一句看著很突兀的

話——“為自己可以犧牲家，為家可以犧牲族……這是一個事實上的公式”⁴⁶——便是這段討論留下來的一個尾巴，是它的總結陳詞。

在“論私”中，這一部分現實討論，緊接著關於儒家學說的討論進行。在用“自我主義”來涵蓋儒家學說後，費先生筆鋒一轉，說“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’，只有‘家產’。事實上不是這樣簡單。”⁴⁷在長期的鄉間避難生活中，費先生發現，鄉下人家內的財產關係，並不是互通有無的關係，而是每個人都保有一定的自己的“私產”：老母親自己做著買賣，攢一筆私房。當家的兒子缺錢使，向她借。她怕兒子不還，還要穀子做抵押。兒子掌管著祖上傳下來的田地，這是“家產”。他對這筆財產有絕對的支配權，他要出售，誰也攔不住。他要供全家人吃飯，這是他的責任，但除此以外的其他支出，就要看他高興。小孩子的衣服他給買，老婆的他卻不一定管。媳婦有自己從娘家帶來的嫁妝，平時自己再做些活兒，攢一點私房，這些丈夫是不能侵奪的，不然就會引來一頓哭鬧。有些心地不好的媳婦，甚至會偷偷把“家產”偷出來賣掉，來填自己的私房——費先生自己便常買到這類的米。丈夫不知道則已，知道便是一頓毒打。孩子們供父親撫養，但手裡也攢一點自己的錢。女孩子們自己做活掙錢攢嫁妝，給母親保存卻不給父親。男孩子們掙了錢，有時給父親一點，但更多的都自己留著。對此，費先生總結道，“這種家庭依我們所知道的並非例外，而是常態。在這裡我們可以看得很清楚，各人都是‘先己後家’的了，私房足而為家謀。當家的拖著這一家人，活該！”⁴⁸

因此，“為了自己犧牲家”，其實更多是費先生基於他在鄉間避難時所觀察到的雲南呈貢的地方現實。它是從財產權的方面來反駁“家庭中心說”，力圖表明家內財產並非公有，卻是每個人都“各蓄私產”，“先己後家”，“私房足而為家謀”。這一觀察雖基於特定的時間和地方，卻也很難說完全是一種例外情況，縱然是今天，我們也不感到陌生。但應該如何理解這一現實景象呢？它很難說符合於中國傳統的道德觀，這一點學者們已有共識。但費先生又認為它確乎相合於“古書上抄下來的話”，這是在什麼意義上“相合”呢？

為理解這一點，我們需要回到這段討論開始前費先生的一段話。在《鄉土中國》中，這段話緊跟在關於“私”的那句給人印象深刻的話之後，卻較少被注意到：

“我常常覺得：‘中國傳統社會裡一個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，家齊而後國治，國治而後天下平。’在條理上是相通的，不同的只是內向和外向的路線，正面和反面的說法，這是種差序的推浪形式，把群己的界限弄成了相對性，也可以說是模糊兩可了。”⁴⁹

顯然，這裡的“在條理上是相通的”，指的便是水波紋的結構，亦即差序格局的結構。但費先生說得很清楚，基於這同一個結構上，可以有兩條路線，兩種說法。一種是“正面”的說法，“外向”的路線，這就是《大學》中所談的儒家的修身之道。這是一個不斷外推的過程，“自我”的範圍沿著身-家-國-天下的方向不斷擴大，一直到以天下為己任。另一種則是“反面”

的說法，“內向”的路線，此即“為了自己犧牲家，為了家犧牲黨……”。這是一個不斷內縮的過程，從天下收縮到國，從國收縮到家，甚至從家收縮到己，“自我”越來越小，最後成為一個“小己”。

換言之，儒家倫理與“私”的問題，並不完全是一回事，而是同一結構沿著兩個相反方向的發展：一者是向外的“推己及人”，一者是向內的“為了…犧牲…”。所謂“私”的問題，便是內向的路線所導致的結果。它未必真正合於傳統道德觀，甚至可謂是傳統道德觀的“反面”，但這並不影響它沿著與傳統道德觀同樣的差序結構。

從費先生所舉的“各蓄私產”的例子中我們也能看出，如果說“推己及人”是要人們克制自己基於利害的考慮，從而突破了“己”的界限，而把“人當作了自己”，“私”的現象中卻充滿了利害的考慮，而利害必然是有所爭的，不僅是“家內”與“家外”爭，甚至“家內”的每個人之間也都要爭，以至“為了自己犧牲家”。這二者所貫徹的邏輯並不完全相同，甚至可以說恰恰是相反的。

既然如此，為何“私”的現象與儒家道德觀之間又有如此相似？因為它們都是從同一個差序格局的結構中發展出來的。對費先生來說，現實生活的社會結構——而非是觀念或倫理——才是更為基礎性的存在。而無論儒家道德觀還是“私”的現象，則都只是它引起的一種結果。因為，費先生並不是觀念主義者，而是一個極為重視現實生活的社會科學家。在《中國社會學的長成》中，費先生曾說到，中國傳統討論人倫關係，關心的是“應該怎樣”和“為什麼這樣才好”的問題。這是舊的理想。五四運動以來，似乎提出了一些與之相對的主張。它們看上去與傳統思想相反，但根本上又是相同的，因為它們大多還是“應當怎樣”的問題，是一些新的理想。這些理想根本上都是教條，不同於

現實。今天的社會科學，關心的卻是另一些問題，即要從現實生活的角度，討論“怎麼會這樣”的問題。⁵⁰ 差序格局的提法，就是在解釋儒家倫理和“私”的現象“怎麼會這樣”的問題：正是在這樣的社會結構中，發育出了這樣的道德觀念，滋生出這樣的“私”的問題。

在“系維著私人的道德”中，費先生開篇便說：“社會結構格局的差別引起了不同的道德觀念”⁵¹，這句話反過來卻不一定成立。對費先生來說，道德觀念本身只是生活在特定處境下的人們為著滿足自己的生活需要所定下的規則。在遊牧與農業的人群中生活的人們，有著不同的社會結構格局，從而也產生了不同的道德觀念。它們都帶著某種相對的性質，滿足了彼時彼地人們的需要。⁵² 所以，並非是“推己及人”的儒家道德觀造成了差序格局的結構，而是基於特定的差序格局的生活的人們，形成了“推己及人”的儒家道德觀。“私”的現象也是如此。生活在不同文化下的人們，都有著順著他們所在的社會結構而發育的不同的“私”的現象。團體格局如此，差序格局亦是如此。

所以，儒家的道德理想固然偉大，卻不妨礙現實中“私”的橫行。用費先生評論孔子的話說，“十足的忠恕關係差不多是一個從來沒有實現過的理想”。比如對於完全意義上的“推己及人”，就連孔子也要說“未能也”。⁵³ 現實中的差序格局，充滿了與儒家之理想相悖的利害上的考量。“克己”不能，外推的路向受到阻礙，發育出同樣沿著差序格局的結構，卻持續向內的“私”的問題，甚至一直到“為了自己犧牲家”的問題。兩個面向的方向有所相反，結構卻是相通的，都基於有著強烈相對性和伸縮性的差序格局。相比之下，強調確定界限的團體格局，固然造就了人我之別的對立，限制了差序格局的外推所具有的將整個天下視為一體的可能；卻也反過來限制了自我的過分收縮，成就了現實中團體意義上的公德。

六 結語

簡言之，無論是差序格局，還是團體格局，都有著屬於自己的“公”與“私”。二者本身並無優劣之分。惟是如此，比較才有意义。在《鄉土中國》的後記中，費先生談到了自己同時期根據美國人類學家瑪格麗特·米德的書所轉寫的《美國人的性格》，並建議讀者將它與《鄉土中國》合看。在這本書中，我們便能看到費先生對美國文化的態度，遠不如《鄉土中國》中那般客氣。尤其是在談到美蘇爭霸中美國人的社會心理病症時，費先生毫無保留地表達了自己的批評：“美國在這次戰後像患了歇斯底里症一般的反蘇，把蘇聯的思想威力估計得這樣高，除非心理有病是很難理解的”。⁵⁴ 在費先生看來，美蘇間的爭霸，首先不是利益上的衝突，而是文化間的矛盾。清教徒的美國人，基於其宗教理想，不能承認一個與自己有著不同文化的“新大陸”的出現，這會破壞他們自身在道德上的信心和對上帝的信仰。結果，當蘇聯人說“不妨並存，更可合作”時，美國人卻回答，“並存不得，你得讓我”。但如此一來，反倒可能讓美國人想要的繁榮與和平成為泡影，“鬧鬼的，鬼真會找上門來的”。⁵⁵

在這裡，前述團體格局本身的缺陷一覽無遺，它缺少“推己及人”所具有的包容性。但這種批評同樣不是單純的否定，就如《乡土中国》对团体格局不是单纯的肯定一样。費先生很清楚，每個文化都有自己引以為傲的東西，“好”的價值，與此同時，也都有自身的缺點和不足。只是生活在某一文化之下的人們自己對此常不自知。人們總是充滿感情地去愛著自己的文化的“好”，而看不到自身的缺陷。⁵⁶ 對已經從一個各自孤立的狀態中，走入一個休戚相關、利害相連的大世界的現代世界來說，這造成了很大的麻煩。人們必須與那些與他們相似、但又有著巨大差別的人們共處。共處不能，便會發生矛盾，衝突，乃至

戰爭。⁵⁷ 對剛剛經歷了一次慘絕人寰的世界大戰，卻又眼見著因美蘇的互不信任而讓世界再次陷入危機（尤其是費先生寫作此書時正處在國共內戰的高峰）的費先生而言，這是迫在眉睫的威脅。

為此，必須尋求理解。理解他人，也理解自身，克服文化的個別性所造成的阻礙，這是應對當下的局面所要求的。⁵⁸ 这是费先生进行文化间的比较的着眼点。但這並非是那麼容易。對於文化和價值標準，人們既往并不是訴求理性來尋求理解和說服，而是訴求人的感情以取得信任。費先生看到，近代以來，主張保守的與主張革命的，看似觀點相反，在這一點上是一樣的，它們都在以感情來支持行動。感情蒙蔽了人的雙眼，使本來能夠理解的文化罩上了一層鐵幕，對一方愛得深沉，對另一方便“只覺得可厭甚至可怕”。⁵⁹ 真正的理解必須要訴諸理性，不是從價值觀念或對這觀念的感情出發，而是從人們的現實生活出發，來解釋人們的文化觀念。在費先生看來，所謂文化，實際就是各地人民的生活方式，是人們“在創造，試驗，學習，修正的過程中累積下來應付他們地理和人們處境的方法”。⁶⁰ 同樣，價值標準也不是絕對的命令，而是人類得到生活上滿足的手段，是因時因地而定下的實用規則。⁶¹ 從而，根據具體的歷史、地理和人文處境，從人們的實際生活中，人們能夠說清楚自身和他人所持的價值觀念，能夠理解各種形態的文化。這便是社會科學的貢獻所在。⁶²

而對自己的文化進行理解便是這個工作的核心之一——在《美國人的性格》中，費先生稱之為“民族自省”。⁶³ 《鄉土中國》所做的事情便可看作這工作的一部分：它嘗試將各種傳統觀念回復至人們的實際生活以得到理解。由此，作為《鄉土中國》的核心，“差序格局”從來不只具有某個單純的面向。任何單方面的理解，無論是著眼於其“私”的意涵抑或倫理精神的哪一面，都同樣有著將觀念置於現實之前的危險。從而，“差

序格局”這個概念本身便包含了比通常以為的更加複雜的現實意涵。一方面，它確乎包含了強烈的現實批判的意義，下到家中“各蓄私產”，上到政府官員貪汙腐敗，無不體現出與團體格局的“公”相比，差序格局所包含的“私”的意義，這是中國人自身文化的一部分，必須直面和解決；但另一方面，差序格局中所蘊含的“推己及人”的忠恕之道，乃是儒家關於人與人應該如何相處的問題所提出的最核心的主張。與團體格局的“私”相比，這裡恰恰蘊藏著一種特有的“公”，是處在強烈的文化衝突之中的人類一種可能的解決之道。這二者交織在這一概念中。從這一角度來說，費先生在其早年與晚年，儘管研究的著重點有所變化，所沿襲的卻仍是同一條道路，可以稱為曾經中斷的兩次出發。而“差序格局”，就是這條道路最重要的結晶。

注釋

- 1 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），124–137。
- 2 同上，130。
- 3 閻雲翔，〈差序格局與中國文化的等級觀〉，《社會學研究》第四期（2006），201–213。
- 4 同上，206–208。
- 5 同上，212。
- 6 同上，202。
- 7 同上，205。
- 8 翟學偉，〈再論“差序格局”的貢獻、局限與理論遺產〉，《中國社會科學》第三期（2009），152–158。
- 9 吳飛，〈從喪服制度看‘差序格局’——對一個經典概念的再反思〉，《開放時代》第一期（2011），112–122。

- 10 周飛舟，〈差序格局和倫理本位：從喪服制度看中國社會結構的基本原則〉，《社會》第一期（2015），26–48。
- 11 同上，46–47。
- 12 周飛舟，〈從“志在富民”到“文化自覺”：費孝通先生晚年的思想轉向〉，《社會》第二期（2017），146。
- 13 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），129。
- 14 同上，129。
- 15 費孝通，〈中國文化與新世紀的社會人類學〉，載於《費孝通全集（第十六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1998]），274。
- 16 費孝通，〈試談擴展社會學的傳統界限〉，載於《費孝通全集（第十七卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[2003]），459。
- 17 周飛舟，〈從“志在富民”到“文化自覺”：費孝通先生晚年的思想轉向〉，《社會》第二期（2017），147。
- 18 費孝通，〈推己及人〉，載於《費孝通全集（第十六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1999]），470。
- 19 周飛舟，〈從“志在富民”到“文化自覺”：費孝通先生晚年的思想轉向〉，《社會》第二期（2017），173–174。
- 20 費孝通，〈美國人的性格〉，載於《費孝通全集（第五卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1947]），229。
- 21 吳柳財，〈費孝通社會學方法論的轉向——從《生育制度》出發〉，《社會發展研究》第四期（2016），117–135。
- 22 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），181。
- 23 依筆者所見，這一材料在學界的使用並不廣泛，僅有閻明在其《“差序格局”探源》一文中使用過。參見閻明，〈“差序格局”探源〉，《社會學研究》第五期（2016），207–208。筆者也是由這篇文章而注意到這份材料，特此感謝。
- 24 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），188。
- 25 瞿見，〈帳前猶憶護燈人：費孝通《鄉土中國》出版考〉，《中華讀書報》（2020.06.03）。
- 26 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），188。費孝通，〈所謂家庭中心說〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），194。

- 27 費孝通，〈差序的格局〉，載於《世紀評論》第二卷第十二期（1947），13–16。費孝通，〈論私〉，載於《世紀評論》第二卷第十六期（1947），13–15。
- 28 費孝通，〈差序的格局〉，載於《世紀評論》第二卷第十二期（1947），13–16。
- 29 費孝通，〈所謂家庭中心說〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），190–191。
- 30 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），137–142。
- 31 費孝通，〈道德在私人間〉，載於《世紀評論》第二卷第十八期（1947），15。
- 32 同上，15。
- 33 費孝通，〈差序的格局〉，載於《世紀評論》第二卷第十二期（1947），13–14。
- 34 吳柳財，〈費孝通社會學方法論的轉向——從《生育制度》出發〉，《社會發展研究》第四期（2016），126。
- 35 費孝通，〈差序的格局〉，載於《世紀評論》第二卷第十二期（1947），15。
- 36 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），130。
- 37 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），128–129。
- 38 費孝通，〈生育制度〉，載於《費孝通全集（第四卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1946]），310–313。
- 39 同上，310。
- 40 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），311。
- 41 費孝通，〈生育制度〉，載於《費孝通全集（第四卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1946]），313。
- 42 費孝通，〈所謂家庭中心說〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），193。
- 43 同上，192–193。
- 44 關於“私”的討論，與其說是對鄉下人的批評，其實反倒是在為鄉下人所做的辯護。它是反駁所謂鄉村工作者對鄉下人做的“愚貧弱私”的判斷的一部分，其中最著名的自然是晏陽初先生。費先生後來曾寫了《評晏陽初〈開發民力建設鄉村〉》一文中來進行反駁。費先生的

看法是，教育者不能以傳教精神來從事教育：先認定了農民的“愚貧弱私”的罪惡，然後以“有”給“無”，以“正”克“邪”。費先生對農民則是報以理解的態度。《鄉土中國》開篇的幾篇文章，讀來頗有對著他眼中的鄉村工作者，為鄉下人辯護的意思。這一點在“文字下鄉”一文的開頭最為突出：“鄉下人在城裏人眼睛裏是‘愚’的。我們當然記得不少提倡鄉村工作者的朋友們，把愚和病貧聯結起來作為中國鄉村的癥候。關於病和貧我們似乎還有客觀的標準所說，但是說鄉下人‘愚’，卻是憑什麼呢？”可以註意到，費先生在這句話中只提了“愚、病（弱）、貧”，卻單單漏掉了“私”。這恐怕不是無意之舉，而是費先生早就預定了後面要談這個問題。所以“論私”一文的第一句，就接著“文字下鄉”的這兩篇文章說，“中國的鄉下佬不但要給‘改良’他們的人說成了‘愚’，而且說成是‘私’。關於‘愚’，我已經寫過兩篇雜話，現在可以一談‘私’了。”而正由於“私”是預定要講的為鄉下人辯護的一部分，所以費先生在刪去“所謂家庭中心說”一文後，將對家庭問題的討論暫且放下，在行文上無處著力的差序格局的問題之提出，便轉而依附於“私”的問題的討論來開啟，後者由此便“反客為主”。參見：費孝通，〈評晏陽初《開發民力建設鄉村》〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），271。費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），113。費孝通，〈論私〉，載於《世紀評論》第二卷第十六期（1947），13。

- 45 吳飛，〈從喪服制度看‘差序格局’——對一個經典概念的再反思〉，《開放時代》第一期（2011），119。
- 46 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），130。
- 47 費孝通，〈論私〉，載於《世紀評論》第二卷第十六期（1947），14。
- 48 同上，14。
- 49 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），130。
- 50 費孝通，〈中國社會學的長成〉，載於《費孝通全集（第五卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1947]），410–411。
- 51 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），132。
- 52 費孝通，〈鄉土中國〉，載於《費孝通全集（第六卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1948]），131–132；費孝通，〈美國人的性

- 格》，載於《費孝通全集（第五卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1947]），229-239。
- 53 費孝通，〈生育制度〉，載於《費孝通全集（第四卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1946]），312。
- 54 費孝通，〈美國人的性格〉，載於《費孝通全集（第五卷）》（呼和浩特：內蒙古人民出版社，2009[1947]），210。
- 55 同上，209-211。
- 56 同上，229。
- 57 同上，237-239。
- 58 同上，237-239。
- 59 同上，238。
- 60 同上，230。
- 61 同上，232。
- 62 同上，232，238。
- 63 同上，238。