

《乡土中国》摘要

费孝通：《乡土中国·生育制度·乡土重建》，北京：商务印书馆，2011。

摘要选自：刘智清、王锡婷：《乡土中国整本书阅读与研习手册》，中华书局，2020。

第一章：乡土本色

《乡土本色》作为《乡土中国》的第一章，对全书内容具有统领性作用。“乡土”即家乡的土地，可借指家乡。“本色”即事物的本来面目、性质或品质。“乡土本色”可以理解为“家乡的本质”“家乡的特点”。结合首段文字看，这里的“家乡”并非指某人或某类人的故乡，而是指“中国社会”。作者在首段提出了全书的核心观点“中国社会是乡土性的”，即中国社会的本色是乡土性的。

作者认为，要理解中国社会的乡土性，首先要从乡下人与土地密不可分的关系说起。中国拥有大量的农业人口，“乡下人”（农民）才是中国社会的根基。农民以种地为生，靠泥土生活，在泥土中创造文明，也受泥土的束缚。“土”在中国文化中占有重要的位置，农业社会的结构特点又使农民与土地密不可分。从人与土地之间的关系而言，乡村人口相对固定，极少流动；从人与人之间的关系而言，中国农民因现实的需要聚村而居。

聚村而居的居住方式产生了“地方性”的限制，使不同村落间的人互相孤立、隔膜，而村落内的人又彼此熟悉，构成了拥有独特生活习俗与生活方式的、没有陌生人的熟人社会。在这种社会中，人与人之间形成了一种与生俱来的、因时间而熟悉、因熟悉而信任、因规矩而自由的关系；人对自然物的认识也是从熟悉中获得的一种个别的经验性的认识。

基于对中国社会乡土性形成原因及影响的分析，作者在尾段对乡土社会的发展命运进行了反思。他认为，在乡土社会向现代社会迈进的过程中，乡土生活中原有的人际关系和生活方式会逐渐产生弊端，阻碍其自身的发展。

本章共十七个自然段。各段段意如下：

第一段：从基层上看，中国社会是乡土性的。土头土脑的“乡下人”是中国社会的基层。

第二段：我们的民族与土地分不开，既在土地上创造过光荣的历史，也受土地的束缚。

第三段：“土”在我们民族文化中占有重要地位。

第四段：农业直接取资于土地。土地不能流动，农民也很少流动。

第五段：农民黏着于土地，人口相对固定是乡土社会的特性之一。

第六段：即使因为繁衍，乡村人口迁移出去后依然会与土地保持密切关系。

第七段：不同聚居社区间是孤立和隔膜的。

第八段：中国农民大多聚村而居的特点对中国乡土社会的性质有重要影响。

第九段：中国农民聚村而居的原因。

第十段：村落之间相对孤立、隔膜，乡土社会的生活富于地方性。

第十一段：地方性的限制使村中人彼此熟悉。乡土社会是熟悉的、没有陌生人的社会。

第十二段：受土地束缚的乡民，彼此之间的关系是与生俱来的。

第十三段：在彼此熟悉的社会中，乡民拥有规矩带来的自由。

第十四段：乡土社会的信任源于对行为规矩的熟悉。

第十五段：生活在乡土中的人在漫长的时间中彼此熟悉。

第二章：文字下乡

继第一章提出“中国社会是乡土性的”这一核心观点后，费孝通先生在本章阐述了乡土社会的特质对乡下人的文字使用、语言交流产生的具体影响。

作者从“乡下人在城里人眼睛里是‘愚’的”这一观念入手，分析该观点产生的原因和认识上的错误，指出乡下人只是在城市生活所需的知识方面不及城里人，这是知识问题而非智力问题，因此乡下人“愚”的说法并不成立。而且，乡土社会的环境、人际交往的特征均使乡下人没有使用文字交流的需求，因此识不识字不能作为判断乡下人愚不愚的标准。

随后，作者基于乡土社会是“面对面”的熟人社会这一特征，从文字的作用及乡土生活的语言特点这两个角度，深入分析了乡土社会不需要文字的原因。熟悉的声气、足声、气味、动作、表情等在交流中更常用、更便捷，而文字在传情达意方面有其自身的不足，有时还会妨碍交流。而且，一个社群在共同经验的基础上往往会形成共同语言，更小的群体还会有自己的特殊语言，再辅以熟悉的表情、动作，就可以形成一种不依赖于文字，而能使群体内部的交流更为有效的“特殊语言”体系。因此，乡土社会中文字作为交流工具是多余的。

尽管如此，在现代化进程到来之时，作为现代化工具之一的文字，自然有其推广的必要性。因此，作者并不反对文字下乡，而是提醒提倡者应考虑文字和语言的基础。

本章共十九个自然段。各段段意如下：

第一段：乡下人在城里人眼睛里的“愚”，是知识问题而不是智力问题。

第二段：乡下人不识字并不等于“愚”，识不识字并非判断愚不愚的标准。

第三段：城里孩子长于学业而乡下孩子善于捉蚱蜢。

第四段：与教授的孩子相比，乡下孩子因缺少识字环境而不识字，不能据此得出乡下人“愚”的结论。

第五段：乡下多文盲，是因为乡下生活本来就不需要文字。

第六段：乡土社会中的人在“面对面的社群”中成长，彼此熟识，不必使用姓名来辨识。

第七段：乡土社会是熟人社会，人们可以通过足声、声气、气味等交流，不常使用姓名。

第八段：文字的出现是为克服时空中人与人接触的阻碍。在面对面交流的社会中文字是多余的。

第九段：文字作为表情达意的工具有其缺陷，易受时空影响，需借助文法和艺术减少“走样”。

第十段：说话可借助肢体动作和表情的辅助，而不必注意文法；写作时则要尽量符合文法。

第十一段：文字是间接的说话，是不太完善的工具。

第十二段：乡土社会中，人们直接接触，有比较完善的语言，不一定采用文字。

第十三段：乡土社会中人们因熟悉而认同事物或动作所附着的象征意义，形成社群的共同语言。

第十四段：语言只能在一个社群所有的相同经验的层面上发生。

第十五段：在一个社群所用的共同语言之外，还存在少数人之间使用的“行话”。

第十六段：除“特殊语言”外，声气、表情、动作等均可作为亲密社群中传情达意的象征原料。

第十七段：“特殊语言”的有效性在于它可以摆脱字句的固定意义。

第十八段：乡土社会中文字是多余的，语言也非传情达意的唯一象征体系。

第十九段：作者不反对文字下乡，而是提醒提倡者应考虑文字和语言的基础。

第三章：再论文字下乡

继《文字下乡》从空间阻隔的角度阐述乡土社会不必借助文字来交流后，费孝通先生又从时间阻隔的角度阐述乡土社会与文字的疏离。《再论文字下乡》一章，从个人的今昔之隔与社会的世代之隔两个方面入手，分析人跨越时间阻隔的方式方法，从而引出人跨越时间之隔最基本、最重要的方式：记忆象征体系中最重要“词”。

作者肯定了“词”对人类跨越时间之隔的普遍性意义后，将词的表现形式即诉诸有形符号的文字和诉诸无形声音的语言区分开。进而亮明观点：从时间格局的角度看，乡下人不需要文字来跨越时间之隔，他们有语言就足够了。

为了进一步展开论证，作者首先明确人类记忆的特点是依据生活需要决定记忆发展的程度。然后以老子笔下极端的乡土社会为例，阐明乡土社会生活安定、历世不移的特点，得出乡土社会中“经验无需不断累积，只需老是保存”的特点。至此，作者已经阐明，从时间格局的角度看，乡土社会历世不移的特点让乡下人需要记取的经验十分有限。之后，作者又以自己写日记的经验阐明乡土社会“忘时”的生活特点。又以都市生活为对照，明确只有在多变、不定型的都市，记录工具才需要从语言变为文字，而在“传奇”只是偶然、循规蹈矩才是常态的乡土社会，仅用语言已经足够传递世代间的经验。

在文章的结尾部分，作者提出中国的文字产生于中国社会的上层——庙堂性社会，而中国社会的基层——乡土性社会一直以来都是与文字疏离、隔离的，最后得出结论：中国社会乡土性的基层发生变化之后，文字才能下乡。

本章共十六个自然段。各段段意如下：

第一段：承接上章，表明本章将从时间阻隔的角度谈论文字在乡土社会并非必需的。

第二段：时间阻隔的两方面内涵。

第三段：象征体系中最重要“词”可以让个人跨越今昔之隔。

第四段：人靠记忆可以跨越时间的阻隔。

第五段：跨越社会的世代之隔，需要记忆来传承文化。

第六段：词是人跨越时间之隔最主要的桥梁。

第七段：词可以是“语言”或“文字”，乡土社会依靠语言跨越时间之隔就足够了。

第八段：记忆的特点：人依据生活需要，决定在记忆上发展的程度。

第九段：乡土社会有着安定、历世不移的特点。

第十段：乡土社会中“经验无需不断累积，只需老是保存”。

第十一段：以自己小学时写日记的经验阐明乡土社会“忘时”的生活特点。

第十二段：乡土社会定型的生活让记忆变得多余。

第十三段：多变、不定型的都市生活才需要将语言转变为文字。

第十四段：乡土社会需要传奇，不需要历史，生活循规蹈矩。

第十五段：乡土社会中语言足够传递世代间的经验。

第十六段：中国的文字产生于中国社会的上层——庙堂性社会，若要文字下乡，需中国社会乡土性的基层先发生变化。

第四章：差序格局

继乡下人“愚”的问题后，费孝通先生将关注点移至社会中普遍存在的“私”的现象上。本章中，作者借助与西洋社会格局的比较，以譬喻的方法形象阐释了中国乡土社会的结构特点，创造性地提出了“差序格局”这一核心概念，从社会结构的角度深入分析了造成乡土社会群己界限模糊的根本原因。

文章开头，费孝通先生列举了中国社会普遍存在的“因私害公”现象，揭示出由此引发的公德心“被自私心驱走”的后果，从而引出从社会结构格局角度探讨“群己”“人我”界限的问题。

为了阐释乡土社会格局的特点，费孝通先生引入了西方社会格局作为参照，以捆柴为喻，深入浅出地阐明西方社会“团体格局”中成员平等、界限分明等特点。然后以中西方对“家庭”界限界定的差异，引出乡土社会的社会格局特点。作者以同心圆水波纹为喻，广泛关注了乡土社会中家庭关系、亲属关系及地缘关系的特点。文章先后提出“团体格局”“差序格局”

“个人主义”“自我主义”等一系列概念，参照儒家经典中的相关论述，结合古代传统中的伦理道德问题，层层深入地展开论述，阐释了差序格局中有差等的次序、以己为核心、群己界限模糊等特点。在此基础上得出乡土社会处理群己关系重在“克己”的论断。

文章最后，作者指出在差序格局中私人联系的增加形成了社会关系，因此传统社会中的社会道德只在私人联系中发生意义，引出第五章《系维着私人的道德》的论述。

本章共二十个自然段。各段段意如下：

第一段：中国社会中因私害公的现象很普遍，不论乡下还是城市。

第二段：中国社会中因私害公的后果：公德心被自私心驱走。

第三段：讨论“私”的问题须从社会结构格局（群己、人我关系）切入。

第四段：以捆柴为喻，解说西方社会团体格局的特征。

第五段：以家庭为例，解说西方社会与中国社会中团体界限的不同。

第六段：在中国，“家”的范围可因时因地而伸缩。

第七段：以同心圆水波纹为喻，解说中国乡土社会的结构特征。

第八段：乡土社会中亲属关系是“同心圆波纹”，各圆以“己”为中心相交成网。

第九段：乡土社会中地缘关系也是“同心圆波纹”，每一家以自己的地位为中心。

第十段：西方社会中团体的界限分明，乡土社会中团体的界限模糊。前者争的是权利，后者是攀关系、讲交情。

第十一段：“伦”是从自己推出去的、在与自己发生关系的人里形成的差序。

第十二段：“伦”重在分别，是中国传统社会结构中的最基本概念，是人际网络中的纲纪。

第十三段：孔子主张克己修身后的外“推”。

第十四段：中国传统社会人际关系富于伸缩性的原因在于以“己”为中心的自我主义。

第十五段：孔子的自我主义与杨朱的自我主义不同。

第五章：系维着私人的道德

通过比对中国传统社会和现代西方社会的基层结构，费孝通先生认为，中国乡土社会的基层结构呈现出一种“差序格局”，而西方社会则是“团体格局”。社会结构和格局的差别引发了东西方不同的道德观念。

由“团体格局”衍生出两个重要的观念：一是人与人之间的平等，二是团体对每个人的公道。团体意志的代理者的“权力”由受治者的同意而产生，因而其合法性必须建立在代理者能公平、公正地保证团体成员的权利这一基础之上。而中国乡土社会的“差序结构”是以“己”为中心的，其道德体系的出发点是克己修身，由“己”外推。对最主要的亲属，道德要素是孝和悌；对朋友，道德要素是忠和信。孝、悌、忠、信都是私人关系中的道德要素，即便是儒家

学说中的核心观念“仁”，也得退回为孝、悌、忠、信等私人的道德要素，才能被清晰地解释。

费孝通还进一步指出：乡土社会的传统道德体系中欠缺不分差序的“兼爱”观念，也欠缺个人对团体的道德要素。在西方团体格局的社会中，“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”。无论是忠于职守的“忠”，还是忠君爱国的“忠”，都更接近的是私人关系中的“义”，而不是针对团体。正因为传统的道德里找不出一个笼罩性的道德观念，因而也欠缺固定的价值标准。中国的道德和法律，都得看所施对象和“自己”的关系而加以程度上的伸缩。

本章共十八个自然段。各段段意如下：

第一段：中国乡土社会的基层结构是一种“差序格局”，这种格局和现代西方的“团体格局”是不同的。

第二段：东西方社会格局的差别引起了不同的道德观念。

第三段：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。

第四段：“团体格局”社会中的道德体系受宗教观念的影响。在象征着团体的神的观念下，派生出两个重要的观念：平等和公道。

第五段：在基督教的神话中，亲子间个别的和私人的联系被否定。在此基础上发展出了西方社会个人人格平等、每个团体分子和团体的关系相等的权利观念。

第六段：在执行团体的意志时，牧师和官吏等“代理者”的权力须由受治者的同意产生。美国的《独立宣言》认为政府也是这样的“代理者”。

第七段：代理者如果违反了公道，就失去了代理的资格。于是团体格局的道德体系中产生了权利的观念，又在此基础上产生了宪法。

第八段：在以“己”作为中心的差序格局中，道德体系的出发点是“克己”“修身”。团体格局中的道德体系与之相异。

第九段：“差序格局”中社会范围是从“己”向外推出去的，可以有各种路线，最基本的路线是亲属即亲子和同胞，与之相配的道德要素是孝和悌。另一路线是朋友，与之相配的是忠和信。

第十段：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。孔子谈仁虽多，却语焉不详。

第十一段：孔子在积极地说明“仁”是什么时，没有提升到超乎私人关系的高度，却退到了“克己复礼为仁”“恭宽信敏惠”等私人间的道德要素。

第十二段：“团体”组合并不坚强的中国乡土社会中缺乏笼罩性的道德观念。“仁”和“天下”的观念也要退回到具体的伦常关系中才能清晰。

第十三段：乡土社会不但在道德系统中没有基督教式的“爱”（不分差序的兼爱）的观念，而且欠缺个人对于团体的道德要素。在西方团体格局的社会中，“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”。

第十四段：在《论语》中，“忠”字甚至并不是君臣间的道德要素。君臣之间以“义”相结合。“忠臣”的观念可以说是后起的，忠君并不是个人与团体的道德要素，而依旧是臣与君私人之间的关系。

第十五段：通过公与私的冲突，可以更清楚地看到乡土社会中团体道德的缺乏。

第十六段：不另外在传统的道德里找出一个笼统性的道德观念来，所有的价值标准也就不能超脱于差序的人伦而存在。

第十七段：中国的道德和法律，都得看所施的对象和“自己”关系的远近而加以程度上的伸缩。

第十八段：团体格局的道德观念类似墨家的“爱无差等”，和儒家的人伦差序恰恰相反。

第六章：家族

本章旨在阐释中国乡土社会中的基本社群——“家”的性质。

作者首先明确了差序格局与团体格局、社会圈子与团体在乡土社会和西方现代社会中是并存的、各有偏重的。而本章论及的乡土社会中的“家”应该称为“大家庭”或“小家族”。

接着作者指出“大家庭”与“小家庭”的区别不在于人数的多寡，而是前者较后者伦理关系更为复杂，二者的结构原则也不同。

为了阐述乡土社会中“家”的性质，作者首先回到“家庭”在人类学上的概念：由亲子所构成的生育社群，其主要功能是生儿育女，是短期的存在的。而乡土社会中的“家”沿父系亲属差序向外扩大，这种结构原则符合的是人类学上的“氏族”概念。至此，作者明确了乡土社会中的“家”的形态与人类学上的“家庭”不同。作者认为形态不同则性质不同。乡土社会中的“家”还具有生育之外的多种功能，且具有长期性，其本质上是事业组织，因此“家”的大小可以伸缩。

作者接着提出，以生育社群担负其他功能，会使社群成员之间的关系发生变化。他以东西方家庭进行比较论证：西方家庭的主要功能是生育，夫妇是家庭的主轴，子女是配角，两性之间的感情是家庭的凝合力量，作者称其为“生活堡垒”；乡土社会中的“家”则是连绵延续的事业社群，父子是主轴，夫妇成为配轴，这两轴都因事业的需要而排斥了普通的感情。

在最后一段，作者写了自己下乡调查时观察到的乡村家庭中两性感情淡漠的现象，目的也是为了强调乡土社会中“家”的功能增多会引起成员关系的变化。

至此，我们可以明确乡土社会中的“家”的特征：具有长期延续性，具备生育功能、政治功能、经济功能、宗教功能等，遵循父系亲属差序扩大原则，排斥普通情感。

本章与下一章《男女有别》所阐释的都是让乡土社会呈现安稳秩序的重要因素。

本章共十四个自然段。各段段意如下：

第一段：前面提出的“差序格局”“团体格局”的概念容易引起误会，因此首先强调这两种格局事实上是并存的，但东西方各有偏重。由此引出对中国乡土社会中“大家庭”（“小家族”）与西方“家庭”的比较阐释。

第二段：两种格局的概念区分有利于我们对社会结构进行了解。

第三段：中国乡土社会的基本社群叫作“大家庭”或“小家族”。

第四段：中国乡土社会中的“大家庭”与西方家庭（小家庭）的区别是：前者比后者复杂且构建原则不同。

第五段：人类学中的“家庭”（小家庭）是亲子所构成的生育社群，其生育功能是短期的。

第六段：家庭有生育之外的功能，但经营事务有限。

第七段：乡土社会中的家庭没有严格的团体界限，可以根据需要沿父系差序路线向外扩大。

第八段：对照人类学中“氏族”概念的界定，作者把乡土社会中以单系亲属原则组成的社群称为“小家族”。

第九段：阐释家族与家庭在结构上的关系：家族包括家庭，家庭可以发展为家族。

第十段：阐释家族与家庭在性质上的不同：家庭的主要功能是生育，家族的功能包括生育、政治、经济、宗教等；家族是长期的，家庭是临时的。

第十一段：乡土社会中的家庭即小家族在结构上属于单系的差序格局。

第十二段：西方家庭团体中夫妇、两性情感是凝合家庭的力量。

第十三段：乡土社会中的家庭以父子为主轴，是纵向的，强调规则，排斥感情。

第十四段：乡土社会中家庭成员之间情感的疏离与家族社群功能的增加有关。

第七章：男女有别

在上一章中，作者认为家族在“事业社群”的定位下，纪律是高于私情、排斥私情的，进而引申出对中国传统“感情定向”的思考。作者借助于Oswald Spengler提出的阿波罗（亚普罗）式（Apollonian）与浮士德式（Faustian）的两种文化模式，分析、对比现代西方社会与乡土社会中男女关系在家庭内部的不同。

费孝通先生先从“感情定向”这一名词的解释入手，强调感情的激动对于社会关系的破坏和创造作用。进而通过阐述纪律与感情在维系稳定社会关系中的不同作用，来强调感情——尤其是乡土社会中男女的私情——对于社会稳定的破坏性。

为了进一步解释什么是造成“男女有别的界限，使中国传统的感情定向偏于同性方面去发展”的原因，费孝通先生引入了阿波罗式（Apollonian）与浮士德式（Faustian）这两种文化模式。前者重视稳定，后者重视浪漫。在阿波罗式的乡土社会中，一方面，长期、亲密的共同生活使得年龄、空间等差别都无法阻碍人与人之间的充分了解，这使得乡土社会天然表现出稳定

和纪律来；而另一方面，生理上的男女差别，以及异性之间心理上的隔膜，却成为共同生活的人彼此间进行充分了解的障碍。为了生育而结合的两性关系，在这种无法跨越的阻碍之下，不得不放弃浮士德式的两性恋爱模式，因为男女间感情的激动可能会使家族的经济事业和生育事业受到影响。

出于对稳定性的需求，乡土社会依照“男女有别”的原则安排男女的关系，这必然呈现为男女在生活上的隔离与心理上的疏远。费孝通先生认为，这种“感情定向”的发展特点，必然会导致“家族代替了家庭”，“中国乡土社会中那种实用的精神安下了现世的色彩”。这样，这一章的内容也对上一章的主题形成了呼应、补充和深化。

本章共十七个自然段。各段段意如下：

第一段：由上篇《家族》的话题和纪律与私情的关系“再引申发挥一下”引出本篇的核心内容。

第二段：从文化角度提出“感情定向”的定义，并引出生理学与社会学两层阐述视角。

第三段：借由William James的学说，从生理学层面解释“感情”概念。

第四段：感情对社会关系具有破坏和创造作用，要维持稳定的社会关系，就要选择纪律，排斥“私情”。

第五段：进一步阐发社会关系的稳定依靠“了解”，而非激动性的“感情”。

第六段：介绍Oswald Spengler在《西方陆沉论》里提出的两种文化模式：阿波罗（亚普罗）式和浮士德式。

第七段：用两种文化模式解释传统的乡土社会与现代社会在社会生活上的区别。

第八段：乡土社会靠亲密和长期的共同生活来配合各个人的相互行为，人们亲密而熟习，空间距离和年龄差异并不会从根本上阻碍人们相互了解。

第九段：乡土社会中真正阻碍人们了解彼此的是男女的两性差别。

第十段：在以充分了解来配合人们相互行为的社会中，性别的鸿沟是基本的阻碍，而宗教从理想层面试图将它抹去。

第十一段：性别分化是为了生育，生育却又规定男女结合，这一结合基于差异而存在。在差异的基础上充分了解，就要在创造中求统一，这是浮士德式的企图。

第十二段：浮士德式的两性恋爱是一种对未知的探索，重在过程而非结果，它使社会关系不能稳定，甚至可能破坏生育这一社会事业。

第十三段：“男女有别”的原则认定男女不必求同，在生活上加以隔离，它有助于乡土社会消弭两性间激动性的感情，寻求稳定的社会关系。

第十四段：乡土社会以“家族”代替“家庭”，体现出同性原则高于异性原则的特点。

第十五段：“男女有别”使中国传统感情定向的发展侧重于同性方面。

第十六段：乡土社会缺乏两性间求同的努力，具有现世色彩，人们对生活的态度是以克己来迁就外界，属于阿波罗式文化模式。

第十七段：男女有别的鸿沟来自对社会稳定秩序的维持。

第八章：礼治秩序

在乡土社会中，社会秩序是必须维持的。在上一章《男女有别》的基础上，费孝通先生将目光投向了更为深层次的文化传统，即礼治秩序。

作者在开篇为我们辨析了看似相对、实则相关联的两个概念——“人治”与“法治”，指出二者的根本区别，在于维持秩序时所用的力量，以及所根据的规范的性质之不同。由此来审视乡土社会，我们就会发现：乡土社会不是“法治”社会，也不是“人治”社会，而是“礼治”的社会。

本章的主体部分剖析了“礼治”社会的核心——“礼”的本质、形成和特征。首先，作者先用丰富的事例告诉我们“礼”与文明、慈善等无关，它只是社会公认的行为规范，依靠传统来维持。接着，作者解说了“礼”的形成：传统，在乡土社会中尤其重要，遵循传统就可以使生活得到保障，违背传统就可能出毛病，久而久之，传统愈发令人敬畏，而当社会成员都恪守这套传统，不再推究为什么这样做，进而对它产生信仰时，“礼”就形成了。“礼”的特征是主动性。同法律从外限制人，道德以舆论约束人不同，“礼”通过教化进入人们内心，使人养成敬畏的习惯，从而主动地服从于传统。

礼治是乡土社会的特色，它的存在及发挥作用的前提，是传统可以有效地应付生活问题。因此，在变迁很快的时代，礼治社会是不会出现的。

本章共十九个自然段。各段段意如下：

第一段：明确“法治”内涵——人依法而治。

第二段：在实际应用时，法治绝不能缺少人的因素。

第三段：“人治”社会也需要以规范为依据。

第四段：人治和法治，依靠的力量和规范的性质不同。

第五段：有些人误认为乡土社会“无需规律”。

第六段：乡土社会是个“无法”但“礼治”的社会。

第七段：礼治社会并非文质彬彬，礼可能是野蛮和残忍的。

第八段：礼是社会公认合式的行为规范，依靠传统来维持。

第九段：传统能帮助人们完成社会任务，满足生活需要。

第十段：任何社会都有传统，乡土社会里传统的效力更大。

第十一段：传统在乡土社会中是生活的保障，因为生活缺少变化，人们“抄袭”前人的生活经验即可。

第十二段：以昆明乡下医治新生儿牙病的例子，证明传统的有效性。

第十三段：传统会使人产生敬畏之感。

第十四段：传统中融入要恪守的信念，就成为按着仪式做的礼。

第十五段：礼不靠外在权力推行，而是通过教化使人内心敬畏，从而使人主动服从的。

第十六段：礼是经教化过程而成为主动性的服膺于传统的习惯。

第十七段：礼治是人们主动服从社会成规而形成的秩序。

第十八段：礼治的前提是传统可以有效地应付生活问题。

第十九段：礼治是乡土社会的特色，不能在变迁很快的社会里出现。

第九章：无讼

在上一章中，费孝通先生初步阐释了“法治和礼治是发生在两种不同的社会情态中”。在本章，作者进一步厘清了乡土社会和现代社会中维护秩序的不同手段，即礼治与法治，展望了现代社会的法律观念在乡土社会中推行的前景。

文章开头，费孝通先生从“讼师”和“律师”两个概念入手，展现了两类人物各自在乡土社会和现代社会里的地位，借此揭示出“乡土社会中守不守礼是个道德问题，维持礼治秩序的理想手段是教化”这个道理。

为了进一步阐释乡土社会礼治秩序的性质，费孝通先生用球赛进行类比，说明礼治秩序要靠大家自觉地对传统规则进行信奉与遵守，进而揭示出乡土社会的礼治是对传统规则的服膺，长期的教育已把外在的规则化成了内在的习惯。作者又举了自己受邀在乡下参加调解集会的例子，形象生动地再现了调解的教化过程及调解中动用整个伦理原则的过程。接着引用《论语》，引出核心问题的结论：调解是为了无讼。

文章最后将现代社会的法律与乡土社会的伦理教化进行对比，肯定了现代社会运用法律保护个人权利和社会安全的意义，但同时也指出，在人们思想观念还未改变的情况下，推行现代司法制度下乡可能会产生特殊的副作用。

本章共十三个自然段。各段段意如下：

第一段：乡土社会中的讼师没有地位，而现代社会中律师的地位很高。

第二段：与诉讼相关的一套专业名词的改变，反映了礼治社会向法治社会的转变。

第三段：都市生活中，普通人也需要咨询法律知识，律师因此变得重要。

第四段：乡土社会中守不守礼是个道德问题，维持礼治秩序的理想手段是教化。

第五段：用球赛类比，说明礼治秩序靠大家对传统规则自觉的信奉与遵守。

第六段：乡土社会的礼治是对传统规则的服膺，长期的教育已把外在的规则化成了内在的习惯，打官司就表示人受的教化不够，是可耻之事。

第七段：举例说明乡村里的调解人多是有社会地位的人，其调解过程多是一种教育过程。

第八段：举例说明乡村调解会动用整个伦理原则，把各方都教育一番。

第九段：孔子也期望“无讼”。

第十段：现代社会中法律的意义并不在于教化，而在于保护个人权利和社会安全。法官要在不断变动的环境中厘定各人的权利。

第十一段：现代社会中法律与时俱进，律师成为重要的职业。

第十二段：现代的司法原则和乡土社会中旧有的伦理观念差别很大，这使得现代司法制度在乡土社会不能彻底推行。

第十三段：现行的司法制度在乡间破坏了原有的礼治秩序，又未能有效地建立起法治秩序，因此在推行中产生了很特殊的副作用。

第十章：无为政治

费孝通先生在上一章阐释了现代社会中法律的意义不在于教化，而在保护个人权利和社会安全，从而引出了对“权力”一词的讨论。

在本章开头，费孝通先生从社会冲突和社会合作两个方面，分别揭示了两种不同的权力类型即“横暴权力”和“同意权力”产生的背景，从而阐释了人类社会这两种权力的交融性。

文章的核心部分重点揭示权力之所以诱人，最主要的原因是它关系到经济利益。作者由甲团体和乙团体的假设说起，再列举自己去广西瑶山做调查时的见闻，以及“坑卒几万人”的历史记录，详细地分析和阐释了农业社会中横暴权力的限制在于农业生产量除去消费量后的剩余不多，从而指出农业性的乡土社会虽是皇权的发祥地，但其支持强大的横暴权力的基础不足，所以农业帝国是虚弱的。这就产生了中国历史上“有为”（横暴权力）和“无为”的循环。

最终，费孝通先生得出结论：横暴权力由于经济条件的拘束，在乡土社会中的影响并不明显，在乡土人民的实际生活中“是松弛和微弱的，是挂名的，是无为的”。

本章共十一个自然段。各段段意如下：

第一段：讨论权力的人可以分为“社会冲突”和“社会合作”两派，各有侧重。

第二段：有人从社会冲突的一面着眼，认为权力是冲突过程的持续或一种休战状态的临时性平衡，是在胜负双方的冲突过程中产生的。权力是维持这关系所必需的手段，它是压迫性质的，所以也叫“横暴权力”。

第三段：有人从社会合作的一面着眼，认为社会分工产生了权利和义务，为了保障这些权利和义务又产生了共同授予的权力。这种权力的基础是社会契约，是同意，所以也叫“同意权力”。

第四段：人类社会中横暴权力和同意权力同时存在，互相交融，错综混合。

第五段：权力具有“工具性”，人们通过权力得到利益。

第六段：权力之所以诱人，最主要是因为它关系着经济利益。

第七段：农业社会中横暴权力的限制在于农业生产量除去消费量后剩余不多。

第八段：农业性的乡土社会是皇权的发祥地，但能支撑强大的横暴权力的基础不足，所以农业帝国是虚弱的。

第九段：中国历史是“有为”与“无为”的循环。

第十段：在历史的经验中，统治者们为了维持皇权，找到了“无为”的价值。

第十一段：横暴权力由于经济条件的拘束，在乡土社会中的影响并不明显，在乡土人民的实际生活中是松弛和微弱的，是挂名的，是无为的。

第十一章：长老统治

《无为政治》一章指出，“横暴权力”被经济生产力拘束，“同意权力”也受到经济条件的限制，所以乡土社会里的“专治”和“独裁”都只是有名无实的，人们的生活是“松弛和微弱的，是挂名的，是无为的”。但在本章中，费孝通先生指出，乡土社会中的“长老权力”是稳固的。中国社会在根本上是乡土性的，既非单纯的“横暴”，也不是完全的“同意”，“长老权力”是介于两者之间的第三种权力，它既非民主，又不同于一般的专制。换言之，乡土社会的政治形态是无为政治、长老统治。

本章开篇阐释了“长老统治”的内涵。乡土社会是一个熟人社会，具有很强的稳定性。在社会继替过程中产生的文化，在稳定的乡土社会中扎根下来，逐渐被人们承认，被整个社会接受，无形中就形成了一种教化的力量，即“长老权力”。由于这种教化性的权力结构，既非民主又异于专制，所以作者提出“长老统治”这一新的说法。

为了说明“长老权力”的特点，作者用了喻证、例证和道理论证等方法。他把世界比作“逆旅”，这个“逆旅”有着复杂的规律，人们要在社会中生活，就得接受一番教化，才能在众多规矩下从心所欲而又不碰壁。作者又用孩子必须穿鞋上街这一现象为例，来说明在社会教化过程中，被教化者是没有选择的机会的，他所要学习的那一套东西就是“文化”，是先于被教化者而生的，这就是“长老权力”不同于“同意权力”和“横暴权力”的强制性。作者还引用“为政以德”“为民父母”等传统教化性政治理念，表明教化性权力不仅限于亲子关系，整个社会对每一个新分子都进行强制和教化。

在本章最后，费孝通先生指出，文化是不稳定的。伴随着社会的发展，传统的方法不足以应付当前的生活，长幼有序的原则逐渐弱化，教化权力必然缩小，新的社会离乡土性也就渐行渐远了。

本章共十二个自然段。各段段意如下：

第一段：“长老权力”是一种教化性的权力。

第二段：不同文化区域有着不同的规律，生活于其中的人都需要接受一定的教化。

第三段：人学习社会规律不能不受到强制，强制发生了权力。

第四段：教化的目的在于维护社会的同意秩序。

第五段：教化的过程虽不民主，亦不横暴。

第六段：教化者与被教化者之间不是统治与被统治的关系。

第七段：教化性的权力在亲子关系中表现得最明显，但并不限于亲子关系，它也表现为文化对于社会新分子的强制。

第八段：乡土社会的秩序主要是由“教化权力”来维持的。

第九段：稳定的文化传统是“教化权力”扩大到成人之间的有效保证。

第十段：长幼之序是我们这个社会里人们相互对待的依据，也点出了“教化权力”所发生的效力。

第十一段：在社会变迁的过程中，“教化权力”逐渐弱化。

第十二段：总结乡土社会权力结构的特点，并提出“长老统治”一说。

第十二章：血缘和地缘

作者在本章指出，缺乏变动的社会会用生育产生的社会关系来规定各人的社会地位，这样的社会就是“血缘社会”。乡土社会中，最原始的社区是血缘与地缘相结合的，而地缘是血缘的“空间投影”，就是所谓的“生于斯，死于斯”。就算人口增多，需要扩张，迁移出去的新村落与原来的旧村落间也还是保持着血缘的联系。

血缘社会中，人的社会活动受到血缘关系的限制，通过多方面和长期的人情往来互相依赖，形成亲密社群中的合作关系。但是太多重叠的、无法“清算”的人情，难以长久维持人与人之间权利和义务的平衡。因此，血缘社会中，“外人”虽然很难融入一个亲密社群，但却恰好可以解决亲属之间“钱上往来”的不便，商业就是在这样的需求下产生的。也就是说，从商业里发展出了地缘的社会关系，而“外人”正好成为商业的媒介。如果说血缘是身份社会的基础，那么地缘就是契约社会的基础。从血缘社会到地缘社会的转变，就是从乡土社会到现代社会的本质转变。

本章采用对比、喻证、例证等多种方法，深入浅出地剖析了乡土社会的特点。文章通过乡土社会中“父死子继”的社会现象，分析地缘与血缘二者的关系，进一步论证了血缘在乡土社会中所起的作用；又用云南乡下的“钱会”和农村的“街集”为例，说明地缘是从商业里发展出来的社会关系。

本章共十七个自然段。各段段意如下：

第一段：血缘社会的特点是人和人之间的权利与义务根据亲属关系来决定。

第二段：社会变化的速率决定血缘作用的强弱。

第三段：血缘所决定的社会地位不容个人选择。

第四段：在稳定的社会中，地缘是血缘的投影，二者不可分割。

第五段：在人口不流动的社会中，血缘和地缘是合一的。

第六段：伴随着人口的繁殖，血缘社群也会不断扩大和分裂。

第七段：在乡土社会里，地缘的分离不能割断血缘的联系。

第八段：漂流异地、互相没有血缘关系的人，很难结成纯粹的地缘关系。

第九段：拥有土地大概是一个人在乡土社会血缘网中生根的前提。

第十段：寄居在血缘性社区边缘的人，因其“陌生”的特性能在乡土社会中找到特殊的职业。

第十一段：亲密的血缘关系中充满着互相拖欠的未了的人情。

第十二段：维持亲密关系也必须避免太多重叠的人情，以减轻社会关系上的负担。

第十三段：单靠人情不易维持复杂的人际交往中权利和义务的平衡，于是商业就应运而生。

第十四段：“街集”的出现，表明商业关系是在血缘关系之外建立的。

第十五段：寄居在血缘性社区边缘上的“外边人”逐渐成为商业活动的媒介。

第十六段：地缘是从商业里发展出来的社会关系，是契约社会的基础。

第十七段：点明社会形态从血缘结合发展到地缘结合的重大意义。

第十三章：名实的分离

本章重点阐释了乡土社会的结构及其变动方式，在此基础上分析乡土社会“名实分离”特点产生的原因及其实质和表现。

本章开篇提出，乡土社会较之现代社会，变动很慢，下文所讨论的一切关于乡土社会的问题都发生在这个前提之下。继第十一章《长老统治》中提出横暴权力、同意权力、长老权力后，作者在本章中又提出了第四种权力方式，即发生在激烈的社会变迁过程中的“时势权力”。不同于发生在相对稳定的继替社会结构中的长老权力，时势权力建立在社会结构本身发生变动的基础之上。这两种权力在社会发展过程中同时存在，此消彼长。社会变化慢，则长老权力盛；社会变化快，则时势权力盛。

在此基础上，作者提出：社会结构自身没有变动的需要，它只是人造出来的满足生活需要的工具。当旧有的社会结构不能应付新的环境，而新的方法又未出现，在人们惶惑、无所适从的新旧交替之际，就会出现“文化英雄”，他能提出办法，并有能力组织社会试验，获得别人的信任，从而可以支配跟从他的群众，因而发生了一种因为时势而造成的权力，作者称之为“时势权力”。这是社会变迁催生的一种权力方式。

实际上，这种权力在乡土社会中最不发达。乡土社会极慢的变动速率，使得社会变迁被吸收在社会继替之中，不致引起人事冲突。人们接受统治而没有反对，建立在传统教化之上的长老权力也不容忍反对。

所以，作者认为乡土社会中存在着名实的分离。既然长老权力不容反对，那么反对就变成了“注释”。也就是说，为维持长老权力，表面上承认传统形式，实际上却抛弃了其中不能反对而又不切实际的内容，注入了与社会变革相适应的内容。结果口是心非和虚伪就不可避免，从而造成了名实之间发生极大的分离。社会变动越快，名实的分离就越严重。

本章共十一个自然段。各段段意如下：

第一段：与现代社会相比，乡土社会变动速率慢，相对“静止”。

第二段：时势权力发生在激烈的社会变迁过程中，和长老权力也必然同时存在，此消彼长。

第三段：社会结构的变动源自它不能答复人们的需要。作者用“中文和毛笔替换成英文和打字机”这个比喻形象地说明了这一点。

第四段：社会新旧交替之际，因“文化英雄”的出现而发生了时势权力。它不是建立在剥削关系之上，不是由社会所授权，更不是根据传统的继替。

第五段：探讨容易出现时势权力的社会特征。初民社会、战争时期和现代社会容易发生时势权力。作者认为苏联的权力性质可以归入时势权力。

第六段：乡土社会中，社会结构能满足人们的需要，社会变迁可以被吸收在社会继替中，因而时势权力最不发达。

第七段：如果社会变迁的速率和世代交替的速率相等，那么代际冲突就不致发生，长老权力仍然强盛，社会不会发生时势权力。儒家的“孝”承认长老权力。

第八段：领导阶层能适应社会变迁的速率，就能避免因社会变迁而发生的混乱。英国之所以能不流血而实行种种变革，正是因为它的领导阶层能适应环境变动。

第九段：乡土社会中，社会环境固定，建立在教化作用之上的长老权力不容忍反对。

第十段：分析了其他三种权力方式对待反对的态度：同意权力容忍甚至奖励反对，而且反对是获得同意的必要步骤；横暴权力中没有反对，只有反抗，横暴权力压制反抗，不能容忍反对；时势权力中反对的存在，使不同的方案间发生争斗，不同的思想阵线形成对垒。

第十一段：得出结论：长老权力下的乡土社会，反对被时间冲淡而成为“注释”，注释的变动方式引起了乡土社会的名实分离。名实之间的距离随着社会变迁速率的提升而增加。

第十四章：从欲望到需要

本章深入细致地阐释了“欲望”和“需要”这两个概念的内涵和外延，分析了从欲望到需要的过程，是乡土社会向现代社会变迁的过程，进一步厘清了时势权力与长老权力的差别。

文章开头，作者明确指出乡土社会中人们依靠欲望行事，而现代社会中人们依据需要计划自己的行为。从欲望到需要，是社会变迁的一个很重要的里程碑。

人类的行为是有动机和目的的，人类能控制自己的行为，也会根据欲望进行取舍。纵观人类生存的历史事实，个人的欲望总能与人类的生存条件和社会的完整、发展相合，这是一种不自觉的、非计划的印合，就像冥冥中有一只手安排好了这一切。

这种相合的情况一般只发生在乡土社会，因为乡土社会中人们的欲望并不由遗传等生物因素决定，而是取决于人类社会文化的影响。人们从小浸润其中，社会文化就会影响并决定个人本性里欲望的内容，或者说是人类从之前试错的行为中积累出的经验决定了人类行为，即先有人类的行为，再有经验的积累，从而形成了社会文化，从这个意义上说，又是人类的欲望影响了文化的形成。不论哪种说法，都说明了一个问题，即人类的欲望与社会文化——那些符合人类生存条件的文化息息相关。

然而，一旦社会环境发生剧烈变化，原来的文化就不能有效地满足人类的生活。如果仍然依着欲望行事，不去主动地、有计划地适应社会变化，则必将导致社会的混乱和危机。这时，人们就要客观理性地分析自己的需要——自觉的生存条件，依据需要来计划自己的行为和生活。所以，现代社会中，人们常根据需要制定计划。对此，具有知识的人能做得更好，容易成为“文化英雄”，掌握时势权力。

本章共十四个自然段。各段段意如下：

第一段：从欲望到需要，是从乡土社会转变到现代社会的重要里程碑。

第二段：人类的行为都有动机和目的，行为或活动只是实现动机的手段。

第三段：阐释了人类行为动机的内涵：一是意志，一是欲望。“欲望—紧张—动作—满足—愉快”是人类行为的过程。

第四段：探讨人类依着欲望的行为是否必然有利于个体的健全发展和社会的完整、持续。

第五段：进一步用具体事例对上述问题进行探讨。人们食用各种含有营养元素的食物，的确符合维持生命的动机，但实际上，每个人都是为了满足自己当下本性的欲望。

第六段：人类本性的欲望总与人类的生存条件和社会的完整、发展相符合。就好像冥冥中有一只看不见的手将一切都安排好，让社会形成一个最好、最融洽的秩序。

第七段：阐释了乡土社会中个人的欲望常合于人类生存条件的原因。乡土社会中个人欲望的形成并不由遗传等生物属性决定，而是由从小所处环境的社会文化决定。

第八段：深入探讨欲望与文化的关系，指出欲望是符合人类生存条件的文化事实。那些不合于生存条件的文化和接受这种文化的人会被淘汰。

第九段：提出不同于上述观点的另一种说法，即行为先于思想，欲望影响文化。决定人类行为的是从之前行为中积累出的经验，而思想只起到保留这些经验的作用。人类的欲望影响了文化的形成。

第十段：乡土社会符合上段提出的观点，即通过经验积累，将不符合生存条件的行为淘汰，留下符合生存条件的经验。

第十一段：实际上，在乡土社会，很多行为并不能满足欲望的需求，行为和目的间并无实在的关联。以驱鬼为例，这个行为并没有真正驱除鬼，驱除的只是人内心的恐惧，所以这个行为并没有实现满足自觉的欲望这个目的。

第十二段：当乡土社会的环境发生变化后，依着欲望的行为与人类的生存条件相印合的情况将不复存在，如果人们不做主动的、有计划的适应，就只能在不断的试错中寻找新的方法来适应。乡土社会变迁速率慢，可以从容试错；而在变化速率快的复杂社会环境中，试错将会引起大的混乱。

第十三段：现代社会中，当欲望不能有效满足生活时，人们就要重新推求行为和目的间的关系。客观地看待行为对个人生存和社会完整的作用，即功能；自觉地分析个人的生存条件，即需要。根据需要进行计划自己的行为，使之更为理性、科学。

第十四段：现代社会，依据需要进行计划；乡土社会，依着欲望去活动。现代社会，知识能造就时势权力。