

· 中国知识体系构建（之三） ·

论群学元典^①

——探寻中国社会学话语体系的第一个版本

景天魁

【内容摘要】 社会学并非只是“舶来品”，中国社会学有自己的本土起源。荀子群学就是中国社会学的源头，群学元典是中国社会学话语体系的第一个版本。它以合群、能群、善群、乐群为主线，在修身（合群）、齐家（能群）、治国（善群）、平天下（乐群）四个层次上展开了群学命题体系的“一线四层”基本格局。其中，命题体系的原本结构是环环相扣的嵌套型结构，命题体系的演进逻辑是整合—贯通逻辑。以如此深厚绵长的历史资源为基础，中国社会学就可以建立起真正具有中国特色的话语体系和学科体系。

【关键词】 群学元典 荀子群学 命题体系 话语体系 社会学

【作者】 景天魁，中国社会科学院学部委员、社会学研究所研究员。（北京 100732）

【基金项目】 国家社科基金重大项目“中国社会学的起源、演进与复兴”（18ZDA162）

100 多年来，所谓社会学只是“舶来品”，中国古代没有社会学，已成无需论证即广被承认的“铁案”。20 世纪初美国基督教传教士来中国传授西方社会学，即确立了其在大学讲堂的独占地位。^②社会学在中国恢复重建之初，1980 年日本著名社会学家又来宣扬，中国不仅本无社会学，就是引进社会学也“比日本晚四分之一世纪”^③。在这一“洋教条”禁锢下，有人居然把中国社会学史视为西方社会学在中国的传播史。至于中国本土到底有没有社会学，竟然基本无人提及，就是罕见地谈到荀子之时，也只是说他提出了“群”的概念，顶多承认他提出了“群论”，根本称不上是“学”。如此以来，西方概念和理论就占据了独尊的地位，以其裁剪中国经验事实自然就是理所当然的了。可是这样的话，怎么可能像吴文藻、费孝通等前辈所希望的那样，在中国土地上从头建立起一门中国自己的社会学^④，更遑论建设中国特色、中国风格、中国气派的社会学话语体系和学科体系了。由此看来，中国社会学到底有没有自己的本土起源？搞清楚这个问题，对于中国社会学的前途命运至为关键。早在 1902 年，梁启超在《论中国学术思想变迁之大势》



的总论中写道：“上世史时代之学术思想，我中华第一也”，“中世史时代之学术思想，我中华第一也”，“虽然，近世史之前途，未有艾也，又安见此伟大国民，不能恢复乃祖乃宗所处最高尚最荣誉之位置，而更执牛耳于全世界之学术思想界者！吾欲草此论，吾之热血，如火如焰；吾之希望，如海如潮。”^⑤

而发端于春秋之末，以战国为主的数百年，梁启超称之为中国学术的“全盛时代”。荀子生活的战国之末，则是“全盛中之全盛”时期。^⑥他盛赞荀子创立的群学，称荀子是“社会学之巨擘”^⑦。早在1897年所作的《说群序》中，他就立下了要“发明群义”的宏愿，然则“理奥例赜，苦不克达，既乃得侯官严君复之治功《天演论》，浏阳谭君嗣同之《仁学》，读之释然有当于其心”。于是，计划“作《说群》十篇，一百二十章”^⑧。这一宏愿不知何故却未能实现，留下了学术史上的巨大遗憾。不过，梁启超在《新民说》等多篇著作中，还是对群学多有阐发。荀子群学是战国末期处于世界学术“最高尚最荣誉之位置”的杰出成果之一，循着先哲的研究方向，回到荀子群学元典，探赜索隐，继续“发挥之光大之”，亦是今日致力于实现中华民族伟大复兴的吾辈之责。

在今天，研究群学元典，不仅对于清末民初的先哲们而言具有接续的意义，对于建设中国社会学学科体系和话语体系更是一个重大而迫切的任务。中国社会学究竟始于何时？这是不可回避的一个重大问题。百年来流行的“中国本无社会学”之论，完全漠视了中国历史上深厚而璀璨的社会学资源。然而，费孝通先生多次引述英国功能主义大师拉德克利夫·布朗在20世纪30年代的论断：中国早在战国末期已由荀子创立了社会学这个学科。^⑨照此说来，中国社会学绝对不只是一“舶来品”，中国社会学史绝对不只是一“西方社会学在中国的传播史”，它有自己的起源与演进脉络。荀子群学就是中国社会学话语体系的初始版本。以此为历史基础，才可能“在中国土地上从头建立起一门中国自己的社会学”，才可能真正增强中国社会学的学术自觉和学科自信。

“一线四层”：群学元典的基本格局

在笔者看来，令梁启超感到“理奥例赜，苦不克达”的，很可能主要是群学在《荀子》一书中的呈现形态问题——《荀子》一书并不是符合西方学科标准的单一学科“专著”，为什么说该书之中的群学是中国古典社会学的元典？这是一个必须回答的问题。这个问题，不仅在梁启超所处的群学与西方社会学相遇初期是“理奥例赜”的，就是在今天也难免令人有“苦不克达”之感。事实上，这是一些人不理解群学就是中国古典社会学的“原因”之一，也是本文讨论的重点。

显然，《荀子》一书并不是单单讲“群”的专著，我们说《荀子》一书中包含着群学的元典形态，根据就在于该书提出了群学的合群、能群、善群、乐群四层命题，形成了最主要、最基本的群学概念体系和命题体系，而不在于荀子是否提出了“群学”之名，不在于《荀子》一书是不是符合西方学科标准的“社会学专著”。以是否提出了“群学”之名，是否有西方样式的专著，作为评判荀子是否创立了群学的标准，那是用现代人的“学科”概念去苛求2200多年前的古人。这就如同问荀子是否有“身份证”、群学是否注册了发明权一样。梁启超称赞荀子是“社会学之巨擘”，卫惠林肯定荀子是“中国第一位社会学者”^⑩，拉德克利夫·布朗认定荀子是社会学的前祖，显然都不是依据那种表面的“标签”，而是根据实质性的“内涵”——群学的概念、命题和原理。



“元典”初创的标志，是形成了核心概念和基本原理；“元典”完成的标志是形成了相对独立的概念体系和相对系统的命题体系。群学命题体系是在群学概念体系^①的基础上构建而成的。命题是由概念构成的判断，由命题组成的命题体系可以完整地表达群学的宗旨、要义和功用。如果说概念体系可以证明群学的存在性，那么命题体系则可以直接呈现群学的丰富内容。而这些在《荀子》一书中都以当时可能的最完整、最系统的形式呈现出来了。

（一）一条贯穿始终的主线

《荀子》一书从“劝学”篇、“修身”篇开始，首先阐述了合群的前提和根基。梁启超认为，“合群”是群学的第一要义，“群学”就是“合群的学问”。^②如果只看到《荀子》一书到第九篇《王制》才正式论述“群”，就以为荀子只是提出“群”的概念，并没有建立群学概念体系，并没有理解《荀子》一书的思想脉络。实际上，《荀子》从一开篇讲的就是怎么才能合群的问题。荀子讲人、讲群，不是从天生本能的层次，而是从社会性的高度出发的。诚然，人也有自然本能，从动物本能来说，许多种群例如蜜蜂、羊群等都明显表现出“合群性”，这在荀子不可能观察不到。他说：“禽兽群焉，物各从其类也。”^③从本能来说，人与其他许多动物都有合群性，但是，荀子强调人的“合群性”高于其他动物，就在于人的合群性主要是后天习得的，来自教育，具有“社会性”。^④《劝学篇》第一段话就说：“干、越、夷、貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”^⑤吴国、越国、夷族、貉族的孩子，生下来哭声相同，长大了习俗不同，这是后天教育不同的结果。教育就是要学习礼义，对人来说，没有礼义就不成其为人，“人无礼则不生”，^⑥这是修身的根本。“义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。”是否知晓和遵守礼义是人与动物的根本区别。

《荀子》由合群而讲到能群。《王制》篇说：“人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。”^⑦这里讲的“能群”是什么意思？如果认为荀子在这里还是用“能群”来讲人与动物的区别，甚至认为动物不是也“能群”吗？据此批评荀子以是否“能群”区分人与动物也是不准确、不恰当的，这是脱离《荀子》一书的思想脉络做字面上的孤立解读的结果。在《王制》篇之前，荀子讲了如何以礼义为“大本”，处理夫妻、父子、兄弟之间的关系；怎样爱护老人、扶助穷人；君子如何以礼义立身，做事如何以诚信为本（《不苟》^⑧）；先义而后利者荣，先利而后义者辱。总之，以礼义为本，处理与他人、与家庭、与家族、与国家的关系，则“以群则和，以独则足”，达到“群居和一之道”，可以尽人伦，社会达到“至平”之境（《荣辱》^⑨）。这个含义上的“能群”，哪里是禽兽所能具备的？可知《王制》篇讲“能群”，根本不是在讲人与其他动物的区别。

《荀子》早在前面讲到的合群性那里，已经“人猿相揖别”了。到了《王制》篇，已经不再是讲人与动物相区别的起点，而在借人与牛马的不同，讲明人何以能群的道理，强调“明分”和“礼义”的重要性。动物当然也有分工，但那只是基于本能，而不可能依据礼义。人“不可少顷舍礼义”，这是荀子的核心思想，对此他是从各个角度、多个层次反复强调和论证的。荀子是一位逻辑大家，而且是一位词章大家，赋体就是他创立的，虽然战国时代人们著述的习惯与今日不同，但不可以为《荀子》一书是杂乱无章的。对于《荀子》一书的思想脉络我们今天可以有不同的理解，各人的理解难免带有主观的成分，但前提是要承认《荀子》一书是有逻辑结构的，不能脱离或无视这个逻辑结构，仅从一段一段文字的字面上去做孤立的解读。笔者认为，《王制》篇论“群”的这段话极其关键，它既是对前面几篇对合群、能群论述的总结，也是对后面论述善

群和乐群的开启。确实，就在这段话的结尾，荀子提出了“善群”的概念。他指出，能用礼义侍奉父母叫作“孝”，能用礼义侍奉兄长叫作“悌”，能用礼义侍奉君主叫作“顺”，能用礼义役使臣下叫作“君”。这种意义上的“能”就是“能群”。以“能群”为基础，进而引出“善群”。

“君者，善群也。”^②所谓君，就应该是善于把人组织成群体的人。其实，每一个人都应该“善群”，都可以“善群”。“礼义者，治之始也”，“始”即治国的“本源”。每个人都遵从礼义，君要像君、臣要像臣、父要像父、子要像子、兄要像兄、弟要像弟，同样，农民要像农民、士人要像士人、工匠要像工匠、商人要像商人，大家都把礼义作为最高原则，守本分、尽职责，整个社会就会和谐有序。^③“然后农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而动，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而止矣。”^④君主只要拱着手就安然无事了，于是天下大治^⑤，这就是善群。

在《荀子》一书中，善群的命题大多包含在从《王制》到《强国》的篇章中。而“天论”以后的篇章则进一步勾画了乐群的理想。荀子基于他独创的“天人相分”命题，对人类的理性能力充满了信心。梁启超认为欧西学者之所谓理性，也就是荀子所说的“义”，“亦谓之普遍性，亦谓之大我。此大我之普遍性，即人类所以能结为团体之原因也。”^⑥荀子基于此，早在战国末期就提出了“四海之内若一家”的命题^⑦，构思了“天下莫不平均，莫不治辨”^⑧的乐群境界，显示出惊人的眼界和气度，实在是震古烁今之论。

这样，《荀子》一书就明确地呈现出合群、能群、善群、乐群这条贯穿始终的主线。它构成了群学的重要特色。

（二）四个有序展开的层次

荀子不仅讲了合群、能群、善群、乐群，还讲过分群、使群、为群、利群、安群等概念，为什么只将前四者作为群学主线的标志性环节呢？这就涉及群学元典的层次问题了。

循着合群、能群、善群、乐群这条主线，《荀子》一书是如何展开群学的丰富命题的？它是修身、齐家、治国、平天下为平台，将群学概念体系^⑨转化为命题体系，从而将命题体系展开为修身（合群）、齐家（能群）、治国（善群）、平天下（乐群）四个层面。

修身、齐家、治国、平天下，见于《礼记·大学》。“礼记”是孔门后学记述《礼经》的论著。按传统说法，《大学》是孔子门生曾参所作。曾参生于公元前505年，比孔子小46岁，大约比荀子早100多年。虽然《大学》受到推崇是后来的事，但在战国后期其在儒家各派中是得到公认的，《荀子》一书以修身、齐家、治国、平天下为基本进路，是作为儒家代表人物的荀子自然而然的的选择。《荀子》一书正是从修身（《劝学》《修身》）开篇，后面的篇章多以“治国”为主，但相继展开了齐家、平天下的丰富内容。

与此基本一致的是，合群、能群的相关命题，大多包含在从“劝学”到“儒效”的篇章中；善群、乐群的相关命题大多包含在《王制》以后的篇章中。当然，合群、能群、善群、乐群与修身、齐家、治国、平天下并非严格地一一对应，也有一多对应，这只是对应形式的区别，总之是存在一定的对应关系的。事实上，按荀子本来的用法，讲“能群”较多，有时把“合群”“善群”也包含到“能群”之中，有时“乐群”和“善群”也不大区分。例如，他既讲君者能群，也讲君者善群。这也不难理解，因为不论是合群、能群、善群、乐群，还是修身、齐家、治国、平天下，凡是前者都是后者的前提和条件，合群不仅是能群的前提，也是善群、乐群的前提；修身与后几项的关系也是如此。交叉地看，也是如此。修身的目的是增进合群性，当然也有助于



齐家、治国、平天下。所以，“四群”（合群、能群、善群、乐群）虽然是我们的一种归纳、一种“建构”，应该大体上是符合《荀子》原意的。

至于分群、使群、为群、利群、安群等概念和命题，均可包含到“四群”之中。这样归纳的“四群”命题及其展开层次，确如严复所指出的，是与西方社会学的命题层次（“节目枝条”）“暗合”的。合群是指个人如何通过修身，成为群体的合格成员，这相当于社会学的个人社会化层次；能群是指在合群的基础上，进一步处理好与家庭、宗族乃至社会的关系，这相当于社会学的社会关系、社会组织层次；善群就是更进一步地通过制度建设和社会治理，协调人们的利益，规制人们的行为，使社会和谐有序，这相当于社会学的制度与结构、分层与流动、发展与治理的层次；再进入最高的理想层次，四海一家，天下大同，那就是社会学追求的人类理想秩序了。

《荀子》一书正是以修身、齐家、治国、平天下为平台，合群、能群、善群、乐群的命题依次展开为以下四个层面：

在修身（合群）层面，荀子指出了修身的原则、方法及途径。他认为，人之所以合群就在于他“明分”，人是“明天人之分”、能“与天地相参”的独立主体；强调修身为本是合群的根基，修身才成其为人，修身在正心，修己以安人；合群的原则是“修身以礼”，因为“人无礼不立”，“礼”可以“正身”“定分”及“致和”；而合群的方法则有“存心养性”“无信不立”“与人为善”“舍生取义”；合群的途径是“修身以学”，礼义主要靠学习而得来，而且学可以固群、学至于行。

以合群为前提，人才能处理好己与他人、与家、与宗族、与社会的关系，这就是“能群”。在齐家（能群）层面，《荀子》阐述了能群的基础、规则、方法与归宿等，把“家”当成能群的基础，认为家是群的基本单元，国之本在家，家和万事兴。因此，“各循其礼”就成了能群的规则，它要求夫妻和美、父慈子孝、兄友弟恭、长幼有序、家族和睦，把家庭教化、言传身教、勤俭持家、和顺可亲、疏不间亲作为能群的方法，主张“家齐而国治”。

之所以“家齐而国治”，是因为家与国是同构的，治国就必须“善群”。“善群”既是人“合群”的体现，也是人“能群”的结果。因而在治国（善群）层面，《荀子》一书用大量篇章集中论述了“为何善群”“何谓善群”“如何善群”三个基本问题。荀子认为，以民为本构成了善群的基础，礼法并重是善群的方略，“尚贤使能”是善群的关键，富民强国是善群的手段，而“修养政德”则是善群的保证。

荀子具有“四海一家”的“天下观”，他把乐群看作群学的最高追求与理想境界。在平天下（乐群）层面，荀子指出，乐群就要坚持“天下为公”理念，认为“公则天下平”是社会秩序稳定和和谐的保证；乐群就是要把“以和为贵”作为基础，坚持“和而不同”，采取“兼爱相利”，以实现天下大同。天下大同是群学的使命与抱负。

综上所述，纵向上的合群、能群、善群、乐群这条主线，与横向展开的修身（合群）、齐家（能群）、治国（善群）、平天下（乐群）四个层次，就构成了群学元典“一线四层”的基本格局。

（三）聚焦特定的对象

不论是合群、能群、善群、乐群这条主线，还是修身、齐家、治国、平天下四个层面，研究对象都聚焦于群。不是说作为学科必须有相对独立的研究对象和领域吗？群学的研究对象是非常明确的，符合作为学科的要求。群学的特点是：群既是研究对象，又是行动主体；群学既有理论性的一维，又有实践性的一维；既有明晰的结构，又有强大的功能，而且理论性与实践性、结构与功能是高度统一的。

群学不像西方社会学那样，把对“社会是什么”的描述，与应该怎么办行动绝然分开，也不区分“社会静力学”与“社会动力学”。但群学与西方社会学的这一区别，并没有妨碍严复作出群学就是社会学的判断。对于群学的功用，严复早在1895年发表的《原强》一文中就指出：斯宾塞的《社会学研究》这本书“约其所论，其节目枝条，与吾《大学》所谓诚正修齐治平之事有不期而合者，第《大学》引而未发，语焉不详。至锡彭塞（斯宾塞）之书，则精深微妙，繁富奥衍。”^⑧在这里，严复明确指出，斯宾塞社会学与群学的“诚正修齐治平”的“节目枝条”是“不期而合”的。他甚至径直指出，斯宾塞就是用“近今格致之理术”，以“发挥修齐治平之事”^⑨。而在诸种学问中，“以群学为要归。唯群学明而后知治乱兴衰之故，而能有修齐治平之功”^⑩。在中国学术史上，群学的修齐治平之功在其漫长的绵延和演进过程中，得到了充分发挥。

总之，就研究对象和领域而言，即便是按照西方近现代的所谓“学科标准”来衡量，群学也不仅是一种“学说”，而且可以称为一门“学科”。

环环嵌套：群学命题体系的原本结构

梁启超指出，群学“与欧西学者之分类正同”^⑪。用严复的说法是“节目枝条”与西学“暗合”。所谓“节目枝条”，用今天的说法，主要是指在前述元典基本格局之下，群学命题体系的整体结构及其演进逻辑。我们先看看群学命题体系的结构特征。

所谓群学命题体系的整体结构，是指分布在“一线四层”上的一个个命题相互联结而成的体系。在《荀子》一书里，其结构特征是什么？荀子说：“始则终，终则始，若环之无端也。”^⑫也就是说，它是环环相扣的。

我们把荀子创立群学时的命题结构称为“原本结构”，以区别于此后两千多年间群学绵延和转型过程中发生形态变化的命题结构。“原本结构”的命题主要见于《荀子》一书，但因群学的创立是先秦社会思想集大成的结晶，所以也包括孔孟等儒家和道家、墨家等诸子各家与“群”有关的命题。

笔者在《中国社会学：起源与绵延》一书中，曾经区分了群学的基础性概念（群、伦、仁、中庸）和基本概念（30个）。相应地，群学命题也可以区分为基础性命题和基本命题。正如基础性概念的含义贯穿于群学的整个概念体系并构成每一个基本概念的共同基础一样，基础性命题也贯穿于整个命题体系并为每一个基本命题确定了基础性的意义。

（一）群学的基础性命题及其结构

群学的基础性命题是由群、伦、仁、中庸这四个基础性概念所展开的命题。

首先，有关“群”的基础性命题具有实体性，它们表述的是人类的实际存在形式。群学并不把“群”（社会）看作抽象的存在，而是看作经验上可以观察和描写的具体存在。由经验得知，“人生不能无群”，这是群学的首个命题。人是以群的方式生活的，长期孤立的个人或者无法生存，或者必然失去“人性”，因而群学强调“合群性”是人的本性。但是，人们是通过明确的劳动分工形成群的，这种分工不是像动物那样出于本能，而是出于情义和理智。“明分使群”作为群学的重要命题，它所讲的“分”是“以义为能群之本原”的。^⑬而“义”又是由“礼”所规定的，以“礼”“为隆正”，就是纲要。这样，才能实现“群居和一”。这就是荀子讲的“人何以能群”的道理，而“礼为大分”。可见，有关“群”的命题在实体性上是环环相扣的。



其次，有关“伦”的基础性命题具有关系性，它们表述的是群的基本结构。在群里，人们怎么相处？荀子强调“人伦与天地同理”，这个“理”是至高的法则，这样的法则当然是人们相互关系的根基。因为人类之相处，需求相同而满足需求的办法不同，欲望相同而实现欲望的智慧却不同，这是人的天性，即所谓“执同知异”。既然如此，那就要讲究“伦”，而群有“五伦”——父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信。^④处理好群体关系的原则就是要“不失其伦”。而要“不失其伦”就要通过“教化”的途径以“明人伦”。可见，有关“伦”的命题在关系性上也是环环相扣的。

再次，有关“仁”的基础性命题具有规范性，它们表述的是群的价值导向和观念基础。“伦”有类别、次序和关系，在不同的类别、次序和关系中如何教化才能“明人伦”？这就要讲“仁”，所谓“修道以仁”。因为，“仁者人也”^⑤，不论是强调以孝悌为本，还是要求“泛爱众”，仁总是做人的根本。“仁”是贯穿于群体互动之中的，换言之，如果不以“仁”为规范，那就算不得“人伦”之“群”。可见，有关“仁”的命题在规范性上必定是相互嵌套的。

最后，有关“中庸”的基础性命题具有行动性，他们表述的是群的实现方法与和谐之道。中庸以中和作为社会位育的目标，要达到中和，就必须适度与时中，做到适度与时中又必须至诚，这几个环节贯通起来就是中庸。可见，有关“中庸”的命题在行动性上同样是环环相扣，相互嵌套的。

总之，有关“群”的实体性命题、有关“伦”的关系性命题、有关“仁”的规范性命题、有关“中庸”的行动性命题，它们之间既是相互补充的，也是环环相扣、相互嵌套的。

（二）群学的基本命题及其结构

以上四个方面的基础性命题，可以在修身、齐家、治国、平天下四个层次，为达到合群、能群、善群、乐群四种状态和境界奠定全面完整的基础。

这里需要指出的是，这些基础性命题既不是在“一线四层”格局之外的一个独立部分，也不是其内的一个单独层次，而是体现在基本命题之中的。所谓“基础性”是指它们为其他命题确定了一般性的意义。显然，群学的每一个命题都是“群”和“伦”的表现，每一个命题也都是“仁”和“中庸”的体现。像“人不能无群”“不失其伦”“仁者爱人”“中和、至诚”这样的命题，显然适合于修身（合群）、齐家（能群）、治国（善群）、平天下（乐群）每一个层次，而不是单单适合于某一个层次。一般存在于特殊之中，基础性命题也存在于“一线四层”的基本命题之中，规定着它们普遍的、一般的意义，也制约着它们之间的连接方式——基础性命题之间是环环相扣的，基本命题的结构特征也是一环扣一环的。

首先，合群的基本命题从天人关系出发，进入人与人的关系，依次展开，是一环扣一环的。“参天地”则可“明人伦”，因为人伦是与天地同理的。“明人伦”则可修身成人，修身的关键在“正心”，“正心”则修己，修己则安人，安人推广之即可安百姓。安百姓必须明礼，明礼则可“定分”，“定分”则可“致和”。

其次，能群的基本命题，也是一环扣一环的。家是国之本，家和则万事兴；家和则夫妻、父子、兄弟必须“各循其礼”；“家道正”则能“亲仁善邻”，达到“四海一家”。

再次，善群的基本命题，还是一环扣一环的。治国必须“以民为本”，“民本”就要“营养民生”，于是则可得民心，得民心则可得天下；治国要靠“礼义”，“义立则国兴”；法治之本在人，得人才者得天下；得人才还要“百吏尽职”，要尽职先要“为政以德”，如此方能“固国强兵”。

最后，乐群的基本命题，同样是一环扣一环的。乐群就是要“公天下”，天下者天下人之天下，“公”则天下安宁；天下人众多，必有差别、有矛盾，乐群就是要“尚同贵和”，“贵和”则要“以乐化人”，讲究“和而不同”；国与国无大小之别，要“礼尚往来”，则可“协和万邦”，如此则可“天下大同”。

显而易见，上述仅仅作为例子举出的群学命题，至今人们仍然觉得耳熟能详。两千多年来，它们作为理念、作为规范、作为准则，一直影响着中国社会，塑造着群体秩序，教化着中国人，化作中国人的品格，成为中国文化的基因。

（三）环环嵌套型结构及其特点

群学命题环环相扣的结构，可以称为“嵌套型结构”。“嵌套型”的含义是：第一，命题不是单一的，而是部分复合的；第二，不是单向的，而是环形的；第三，相互嵌套是一种一和一、一和多的联结方式。“嵌套型结构”的特点是：

其一，环环相扣、相互衔接、相互包含，而不是两两对立的二元结构。如按西方的“二元对立”式思维，主体就是主体，不是客体，不能主客不分，二者的界限是分明的，是相互排斥的；个人与社会之间也是这样，个人就是个人，个人之外才是社会；结构与行动相对应，结构一般是被动的，行动才是能动的，如此等等。而“嵌套”却是外延和外延或内涵和内涵都可能部分重合，正如“家”与“国”是同构的一样。在西方思维中，家就是家，不是国，外延和内涵都是界限分明、相互排斥的。前者是“私域”，后者是“公域”，结构和含义都是不同的。而中国的小家不仅连着“大家”（国），还要以国为家。所谓“家国情怀”，家与国是嵌套在一起的。

其二，嵌套型结构无始无终，不是从简单到复杂的进化结构。修身不一定比治国简单，治国不一定比修身、齐家复杂，“治大国如烹小鲜”，治国虽然头绪多、事情多，但是办起来不一定比修身难；修身要正己、正心、“破心中贼”，包含的内容可能更丰富、更难做好，有治国之才的不一定修身就修得好，有些职务很高的人政务处理得很好，最后栽在修身欠缺上。也就是说，修身、齐家、治国、平天下不过是场域的不同，不是简单与复杂的区别；合群、能群、善群、乐群不过是层次的区别，也不是简单与复杂、先进与落后之类的区别。

既然不是从简单到复杂，也就难以确定固定的“起点”。修身是“起点”？劝学是“起点”？不一定。在齐家、治国或者平天下的过程中，随时都会发现不足，都要回过头来学习修身。修身、齐家、治国、平天下，如环之无端，它们是无始无终的。“起点”随时都会变成“中点”或“终点”，也就无所谓从简单到复杂的直线，也就难以确定直线上的“起点”。

其三，既然是相互嵌套，命题之间就不是通过另外的什么纽带、什么机制连接在一起的，而是它们自己直接通过相互补充、相互关联，环环相扣地镶嵌在一起的，无分简繁、无别始终。

整合 - 贯通：群学命题体系的演进逻辑

“嵌套型”只是一种结构形式的刻画，群学命题何以形成嵌套型结构？为什么外表看来“界限不清”的命题体系，却又显得头头是道，有很强的说服力，个中的奥妙何在？如果它也有一种逻辑体现其中的话，其内在的逻辑是什么？荀子讲：“以类行杂，以一行万，始则终，终则始，若环之无端也，舍是而天下以衰矣。”^⑥“以类行杂”，从整体上把握纷杂的事物，相当于我们今天所讲的“整合”；“以一行万”，即用统一、合一的原则统摄万事万物，也就是“贯通”。总体来说，



我们可以称之为“整合-贯通逻辑”。荀子强调，如果舍弃了这个原则，天下就要衰亡了，那是因为这个“逻辑”与“天下”通行的法则是相一致的。

（一）整合及其学理基础

奥妙首先在于“整合”。群学命题体系的演进逻辑，不是分析的、区隔的、非此即彼的区隔-分析逻辑。梁启超在讲到王阳明的“知行合一”时说，中国人什么都讲“合一”，追求的就是“合一”，“知行原是一个字说两个工夫”，知是（为）行的知，行是有知之行，本是“一物”，或谓“知行本为一事”“心与物合一”“心与理合一”。^⑦知之于行、义之于利、道之于功，在西方的“区隔-分析逻辑”中，是要把二者的界限分得越清楚越好，甚至为了分得清楚，不惜把二者对立起来，而在中国传统思维中，二者不过是“本一物而二名”。环环嵌套的群学命题结构之所以是嵌套型的，其中体现的就是这种“整合性”。

“整合”不一定是“融合”，整合达到一定程度才是融合。“整合”本身是包容多样性的，所谓“和而不同”“多元一体”都是这个意思。中国文化强调包容，不崇尚扩张，不主张相互排斥、相互取代。中华民族的形成机理不是如西方那样的扩张式发展，而是整合式地向中心聚拢式发展——向中原文明聚拢，周边藩属国向中央帝国聚拢，表现在思维上就是整合性逻辑。这种逻辑靠的是中华文明的向心力和吸引力，以及中国文化的凝聚力和包容力。对此许多学者已有深入研究，这里不赘。

（二）贯通及其实现机理

环环相扣不是循环论，而是一种发展形式，不过作为发展形式，它不是进化主义的。西方概念，要求内涵要确定，外延要清晰，且具有排他性。中国传统的学术概念，讲究概念之间的内涵要能融通，外延要能嵌套，这样才便于贯通。学术旨趣不同，各有其规范。因为要清晰和明确，最好就要二元区隔甚至对立起来；因为讲究融通和贯通，最好能够通达乃至整合起来。

关于实现贯通的机理，荀子特别强调“解蔽”，“蔽”则塞，“蔽”则障，去蔽则通。他指出：“故为蔽：欲为蔽，恶为蔽；始为蔽，终为蔽；远为蔽，近为蔽；博为蔽，浅为蔽；古为蔽，今为蔽。凡万物异则莫不相为蔽，此心术之公患也。”^⑧基于“解蔽”认识论，自始至终贯彻合群、能群、善群、乐群这条主线，服务于修身、齐家、治国、平天下这个贯彻始终的实践目的，整个群学命题体系都可以贯通起来。而这种情形，可以用“中庸”的方法论去体会和理解。从“中庸”来看，始为蔽，终为蔽，取其“中”者则为“既有始有终又无始无终”；远为蔽，近为蔽，取其“中”者则为“既有远有近又无远无近”；博为蔽，浅为蔽，取其“中”者则为“既有浅有博又无浅无博”；古为蔽，今为蔽，取其“中”者则为“既有古有今又无古无今”。知此，就无怪乎儒家总是把修身、齐家、治国、平天下的“大学之道”，与“从容中道，圣人也”^⑨的“中庸之道”紧密关联起来了，荀子群学就是体现这种关联性、通达性的一个典型。诚然，欲与恶之差异，始与终之差异，远与近之差异，博与浅之差异，古与今之差异都是存在的，这些差异为什么在认识中会起到蒙蔽的作用呢？因为它们原本是相互依存、相互规定、相互联系、相互转化的，离开了一方另一方就是难以存在、难以说明、难以理解、难以把握的，所以对它们不能分割开来、孤立起来、对立起来，将之绝对化。荀子这里批评的人们思想方法上的共同毛病，不就是我们今天所说的“区隔-分析”二元对立的分析方法吗？

（三）递进而又递归

群学的研究对象具有确定性，而且具有严密的逻辑结构。但与伦理学对“伦”的研究不同，合群、能群、善群、乐群是以人伦为基础的社会关系依次递进地展开其结构和过程的四个阶段或

形式。

不论是在合群、能群、善群、乐群诸环节，还是在修身、齐家、治国、平天下诸方面，群学都是既有理论一维，又有实践一维；既有结构一维，又有功能一维。前者称为群理，后者称为群治，二者完全是合二为一的。

首先，就称为群理的理论结构而言，合群、能群、善群、乐群呈现为依次递进、层层包含和提升的关系（前者是后者的前提）；同时又是逆序递归的——后者依次包含前者并且是前者的提升。每个环节都不是相互独立和断裂的阶段。

其次，就称为群治的实践功能而言，同样，修身、齐家、治国、平天下也是既顺序递进，又逆序递归的。

合群、能群、善群、乐群与修身、齐家、治国、平天下这两个序列之间，既是一一对应的，也是一多对应、交互对应、相互影响的。因一一对应，两个序列之间的联系具有了确定性；因一多对应、交互对应，两个序列之间的联系增强了紧密性。

通过依序递进和逆序递归，群学命题之间既实现了相互整合，又实现了相互贯通。这种递进—递归双向推理的因果逻辑，是推理极为严密的一种逻辑。典型代表是《大学》中关于修身、齐家、治国、平天下那段论述：“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；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”^④这里，每一项既是前提，又是结果。“始则终，终则始”，既有始有终又无始无终，既依序递进又逆序递归，这是荀子式“若环之无端”的逻辑，这一整合—贯通逻辑与西方的“区隔—分析逻辑”的差异是很明显的。

为了形象地表示二者的差异，我们试举果树为例。怎么观察一棵长着许多果子的果树？假如想搞清楚这棵果树上到底有多少果子，怎么数数？按照整合—贯通逻辑，就要坚持从整体关照个体，保持果树活生生的完整性，就要在果子长在树上时去数，有的果子可能被树叶遮挡，不容易计数；按照区隔—分析逻辑，就要将果子摘下来摆在地上数数，可能计算最准确。两种方法哪个更清楚？后者更清楚。哪个更真实？果子长在树上，那是最真实的。哪个更客观？前者未经人工干预，那是客观的；后者计数准确，也是一种客观性。哪种更完美？前者保留了果树的整体美，后者如果在地上将果子摆成某种造型，那是人工美，但果树的整体美却丧失了。

可见，整合—贯通逻辑与区隔—分析逻辑各有所长，也各有所短。不论如何，这都是思维方式、学术传统、文化特色问题，不是学科标准问题，更不是学科有无问题，甚至也不是学科优劣问题。它们本应该相互承认、相互尊重、相互借鉴、相互学习、相互促进、共同发展，不应该对任何一方否定、漠视、排斥和取代。退一步说，就算是从学科标准角度看，社会学在西方存在一个统一的标准吗？只有实证的才算社会学？只有经验性的才算社会学？如果说只有孔德实证主义的才算社会学，德国的马克思和韦伯同意吗？只有美国的才算社会学，法国人同意吗？西方社会学本来就是一门多种范式的学科，为什么到了中国，它就成了具有唯一标准的学科了呢？为什么一说到群学，它就必须符合在西方都没有获得独占权的某一个学科标准呢？即便在美国这一个国家内部，同样存在多种范式的社会学。可是，即使在同一种研究范式，甚至用同一种研究方法，正如美国杜克大学社会学系主任林南教授所指出的，他在美国做的经验研究，从来没有人质疑其真实性，他到中国来用同样方法做的研究，回到美国去讲的时候就不断地被质疑，这哪里是什么



学科标准问题？只能说这叫“文化偏见”。这个认识其实还不到位，林南教授本人说得更加到位，叫“文化殖民”。的确，学术本质上属于文化的范畴，“纯学术”是很难寻觅的。尽管如此，本文对群学，只是探讨其命题结构、演进逻辑，这是学术，没有扩展到更广的文化领域，因为对于国人来说，对群学主要是一个认识问题。

（四）浑然而非混沌

关于群学元典，还有一个容易引起质疑的问题，就是它在《荀子》一书中不是如今天人们所习惯的“专著”形式呈现的，战国末期似乎并没有近现代西方这样的“学科分化”。那么，为什么群学可以称为中国古典社会学？的确，中西所谓“学”各有自己的分法。大体上说，西方是学科之内分学派，中国古代却是学派之内分学科。例如，孔学之内有“六艺”，“六艺”相当于六个“专业”；墨学之内分谈辩、说书、从事三科，每科又有许多“专科”，仅“从事”一科就又划分为农、工、商、兵各种专科。中西学科只是分法不同，不同分法各有优长，但要相互承认，不能只说西方有学科，中国就没有学科。群学是荀学的一个组成部分，在《荀子》一书中，群学是与荀子的政治学、伦理学、逻辑学等其他学科并存的。“并存”不见得就没有独立的研究对象，“交叉”可以是独立学科之间的交叉。“交叉并存”不同于未分化的“混沌一体”，如果没有分化，就既谈不上“交叉”，也谈不到“并存”。确实，“交叉并存”的样态，初看起来容易与未分化为学科的“学问”“思想”相混同，实际上，《荀子》是已经分化的学科之间与尚未分化的学问之间具有一定结构的“浑然一体”。“浑然”不再是混沌，只是相似于混沌。

群学命题体系的嵌套型结构也是一种清晰的结构，整合—贯通的演进逻辑更是非常清晰，正是此二者使得看似浑然一体的群学命题体系，有了并不逊于西方社会学而具有自己特色的严整结构和严密逻辑，同时也富有壮丽的整体美。正如前面举的果树的例子，难道只有一棵单独生长的果树才是果树，长在树林中的果树就不是果树吗？

100多年来，对于“中国社会学”的“学科史”，均以严复将西方社会学传入中国之时为“开端”，都自觉和不自觉地把清末民初以前的社会学（群学）仅仅称之为“社会思想”，称不上“学”，不能登临“学科史”之列。我们将战国末期荀子群学作为中国社会学的开端，将群学创立以来2200多年的发展史作为“学科史”来书写。本文总结的“一线四层”格局、环环嵌套型结构和整合—贯通逻辑，是我们对群学元典的基本认识。这三点认识侧重于形式而不是内容的方面。在内容方面，我们认为群学与西方社会学是同大于异的，无需多讨论；但在形式方面，群学与西方社会学确实是异大于同。即便如此，从我们归纳的群学元典在形式方面的三点基本认识来看，这也只能说是群学的特点，而不成其为否认群学是中国古典社会学的理由。在各有独立起源的学术脉络中，内涵相通的学问采取不同的形式，那是再正常不过的了，正如白皮肤的人是人，黄皮肤的人也是人一样。由此，我们就回答了对于群学元典的一个疑问——《荀子》一书并不是符合西方学科标准的单一学科“专著”。为什么说它是中国古典社会学的元典？只要理解了“一线四层”格局、嵌套型结构和整合—贯通逻辑，而又不以西方所谓“学科标准”为圭臬，这个疑问应该是可以消解的。因为，既然群学不仅有自己的核心概念和基本原理，而且形成了相对独立的概念体系和相对系统的命题体系，那就不能只承认它是一种“学问”、一种“思想”，不论它是以什么样的历史形态呈现出来的，而应该承认它是一个“学科”——具有相对独立的研究对象的专门的学问。

既然荀子的“群”的实际内涵相当于后来所说的“社会”，只不过在历史上“群”的概念出

现得比“社会”早一些，而且二者虽然略有差别，但还是可以相互包含的。到了近代，康有为、梁启超、谭嗣同、严复、刘师培都肯定“群”就是“社会”，即使从日本翻译了《社会学》一书的章太炎，也高度称赞荀子的群学，实际上将群学视为中国古已有之的社会学。那么，即使从名称上说，不承认群学就是中国古典社会学，除了坚信只有西方的孔德才创立了社会学这个“洋教条”之外，在中国学术史中是找不到什么像样的根据的。

作为群学元典的命题体系，是中国社会学话语体系的第一个版本。正如法国启蒙运动大师伏尔泰所指出，意大利文艺复兴的重大意义不在于复古，而在于创造。^④也可以说，研究群学元典不是为了历史，而是为了将来——它是构建中国特色社会学话语体系必须从头做起的基础性工作。

注释：

①“元典”与“原典”都有原初的意思，“原典”更有本来的、原来的之意；我们这里使用“元典”，更强调第一、最初、首创之意——我们认为荀子群学是中国社会学话语体系第一个版本。

② 赵晓阳：《寻找中国社会生活史之途：以燕大社会调查为例》，《南京社会科学》2016年第2期。

③ 福武直：《中国社会学及其复活》，《国外社会科学》1980年第6期。

④⑨ 费孝通：《从实求知录》，北京：北京大学出版社，1998年，第17页，第232、244页。

⑤⑥ 梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》，上海：上海世纪出版集团，2006年，第2页，第26页。

⑦ 梁启超：《中国法理学发达史论》，《饮冰室合集》文集第5册，北京：中华书局，2015年，总第1317页。

⑧ 梁启超：《说群一：群理一》，《饮冰室合集》文集第2册，北京：中华书局，2015年，第137页。

⑩ 卫惠林：《社会学》，台北：正中书局，1980年，第17页。

⑪ 景天魁等著：《中国社会学：起源与绵延》，北京：社会科学文献出版社，2017年。

⑫ 梁启超：《说群一：群理一》，《饮冰室合集》文集第2册，北京：中华书局，2015年，第93页。

⑬⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲ 方勇、李波译注：《荀子》，北京：中华书局，2011年，第4页，第1页，第15页，第127页，第32、42页，第49、51页，第127页，第126页，第179页，第179页，第124页，第179页，第126页，第126页，第337—338页。

⑭ 康有为、梁启超、严复都肯定，荀子的“群”就是西

方社会学所说的“社会”，因而“合群性”也就是“社会性”的一种表现形式。对此，笔者在《论群学复兴——从严复“心结”说起》一文（《社会学研究》2018年第5期）、《中国社会学：起源与绵延》（北京：社会科学文献出版社，2017年）中均有所提及，这里不赘。

⑮ 梁启超：《饮冰室合集》文集第五册，北京：中华书局，2015年，第1317页。

⑯ 我们在《中国社会学：起源与绵延》一书中梳理出由4个基础性概念（群、伦、仁、中庸）和30个基本概念构成的群学命题体系。

⑰ 黄克武编：《严复卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第8页。

⑱⑳ 严复：《原强修订稿》，黄克武编：《严复卷》，北京：中国人民大学出版社，2014年，第37页，第38页。

㉑㉒ 梁启超：《中国法理学发达史论》，《饮冰室合集》文集第5册，北京：中华书局，2015年，总第1317页。

㉓ 杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，2008年，第94页。

㉔㉕ 杨天宇撰：《礼记译注》下，上海：上海古籍出版社，2004年，第700页，第702页。

㉖ 梁启超著、许葆云评注：《梁启超讲阳明心学》，西安：陕西人民出版社，2014年，第88—89页。

㉗ 汪受宽，金良年译注：《孝经·大学·中庸》，上海：上海古籍出版社，2012年，第95页。

㉘ 雅各布·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，北京：商务印书馆，1983年，齐思和为该书中译本写的序言第2页。

编辑 李梅

ABSTRACT

China's Social Change and Structural Transition in 70 Years

Li Youmei & Li Lulu & Zhang Jing & Cai He & Zhai Xuewei & Feng Meng & Liang Bo & Zhang Huxiang & Jia Wenjuan

Abstract: 2019 is the 70th anniversary of the founding of the People's Republic of China and the 40th anniversary of the reconstruction of "Chinese Sociology". 70 years of social change reflects the development of the country's system. 70 years of structural transformation is related to the people's feelings of life. "Structure" is the main way for sociology to observe social changes. The transformation, differentiation and reorganization of social structure shape the basic order of Chinese society. On this occasion of commemoration, the Editorial Department of Exploration and Free Views and the Shanghai Research Institute jointly organized a round table on "China's Social Change and Structural Transition in 70 years". It hope is to start a deep reflection on the changes of 70 years from the perspective of system and life, so as to promote the reform and development of China at present and even in the future.

Professor Li Youmei pays attention to how Chinese society can maintain its overall orderly operation in the course of drastic changes. Professor Li Lulu reveals the three paradigm shifts and the process of discourse transformation in the study of Chinese social structure. Professor Zhang Jing analyzes two important changes of Chinese organizational structure, emphasizing the reconstruction of organizational association. Professor Cai He, taking the employment of government institutions as an example, reveals that there is a new "dual" labor market structure in China, which is different from the previous urban-rural dualistic labor market structure. Professor Zhai Xuewei analyzes the essential differences in trust structure between Chinese traditional society and modern society. Professor Feng Meng analyzes the motive force of social governance transformation in China and the three paths of directive governance, limited authorization and overall governance. Professor Liang Bo analyzes three kinds of risk change structure and people's livelihood construction types in Chinese society. Assistant researcher Zhang Huxiang emphasizes that in the "post" era of life, we should build collective spirit with social force. Lecturer Jia Wenjuan believes that change is the modern connotation of social participation.

The Primary of Group Studies

— Exploring the First Version of Chinese Sociological Discourse System

Jing Tiankui

Abstract: Sociology is not just an "exotic product". Chinese sociology has its own indigenous origin. Xunzi's group theory are the source of Chinese sociology, and the classic of group studies is the first version of the discourse system of Chinese sociology. It takes He Qun, Neng Qun, Shan Qun and Yue Qun as its main line, and develops the basic pattern of group theory proposition system in four levels: self-cultivation (He Qun), regulate one's family (Neng Qun), governing the country (Shan Qun), and peace of the world (Yue Qun). Among them, the original structure of the propositional system is a nested structure linked by rings, and the evolution logic of the propositional system is integration-through logic. Based on such deep and long historical resources, Chinese sociology can establish a discourse system and discipline system with Chinese characteristics.

Keywords: primary of group study; Xunzi's group theory propositional system; discourse system; sociology

Four Illusions of Technological Governance

— Reflections on Information Technology in Urban Governance

Han Zhiming

Abstract: The development and application of information technology has greatly promoted the development of urban governance. It has become an important part of urban governance development. Information technology is now fully embedded in urban governance, which leads to tangible and positive results while also produces many plausible illusions, including the illusion of technological omnipotence, the illusion of technological substitution, the illusion of technological empowerment, as well as the win-win illusion of technology. The emergence of these illusions is not only the expression and extension of technical logic, but also the result of the interactive construction of multiple social factors. To improve and optimize urban governance with information technology, it aims to raise greater awareness of the evolutionary logic and the illusions of technological governance, to carefully analyze and understand the governance effects of information technology applications, to rationally define the functions and boundaries of information technology, and to actively eliminate the arbitrary thinking and over-dominance of information governance system.

Keywords: information technology; technological governance; governance technology; urban governance; illusion