

群 学 研 究(专题讨论)

编者按:中国社会科学院学部委员景天魁带领60多人的学术团队,潜心研究作为中国古典社会学的群学。2019年出版的《中国社会学史》第一卷被评为中国社会科学院重大成果,即将陆续推出的第二卷(群学制度化)、第三卷(群学民间化)、第四卷(群学心性化)、第五卷(群学转型)、第六卷(中国社会学崛起),从战国末期荀子群学开始,重新书写中国社会学史。

本专题的4篇文章聚焦于群学制度化和民间化,从几个侧面反映从秦汉到唐宋期间的群学演进轨迹。“秦、汉间为天地一大变局”(赵翼)，“二千年来之政，秦政也”(谭嗣同)。群学积极参与秦汉基本社会制度建设的历史进程,并在此进程中实现了自身的制度化。唐宋时期随着礼制下移,群学深入扎根民间,形成了家训、族规、乡约、社条、文学、笔记、蒙书等丰富多彩的形式,实现了群学民间化。

群学制度化和民间化,在实践上,有利于潜移默化人类族群和合,化解社会矛盾、协调各种关系、增强社会凝聚力、稳定社会秩序,从而成为国家政权和社会有效治理的重要支柱。群学作为合群、能群、善群、乐群之学,有助于筑牢中国社会团结之基,终使中华民族成为世界上最大的和睦族群。正是群学浸润于亿万百姓的日常生活,致力于修身、齐家、治国、平天下,由此成为中国社会数千年传承绵延的文化经脉。在学术上,群学既在研究主题、客观原则和表述方式等方面与西方社会学“暗合”(严复语),又有助于充盈中国社会学的本土资源,增强中国社会学学术自信,夯实中国社会学的学术史基础,进一步深化中国社会学理论研究,对于建立中国特色、中国风格、中国气派的社会学话语体系、学术体系、学科体系具有重要价值和意义。

DOI:10.16822/j.cnki.hitskb.2021.06.020

论 群 学 相 态

景 天 魁^{1,2}

(1.中国社会科学院大学 社会学院,北京 102488;中国社会科学院 社会学研究所,北京 100732)

摘 要:群学在战国末期诞生以后是否得以传承,其传承机制和绵延形式是什么,个中原委极为复杂,从“经世致用”可以找到正确答案。“经世致用”还影响到学术的存在和绵延形式。基于对荀子及其门生和后学影响、参与秦汉制度建设的历史过程的分析,考察由此开启的群学从元典向制度化、民间化、心性化和转型的“相态”演进脉络。从历史实践、社会理论和思维逻辑三个层次揭示了群学相态演进的实现机制,从而进一步证明群学的历史存在性和绵延性。基于此,可以揭示群学的存在形式何以与西方社会学不同的原因,如何看待中西学科分化模式之异同,既是方法论问题,也是价值选择问题。

关键词:群学相态;经世致用;群学传承机制;学科分化模式

中图分类号: C913

文献标志码: A

文章编号: 1009-1971(2021)06-0065-15

收稿日期:2021-06-22

作者简介:景天魁(1943—),男,山东蓬莱人,特聘教授,学部委员,研究员,从事社会科学方法论、发展社会学、福利社会学与中国社会学史研究。

引言

中国学术有经世致用的传统这个说法,已经成为“口头禅”。但是说来容易,真要理解,却不见得。就笔者而言,过去一直以为,“经世致用”不过是重在强调实用。近年来,在研究群学的过程中,才领悟到“经世致用”反过来还影响到学术的存在和绵延形式。

我们在《中国社会学:起源与绵延》^[1]一书中梳理出了群学概念体系,在《中国社会学史》第一卷“群学的形成”^[2]中又建构了群学元典的命题体系,从而证明了群学的历史存在性。那么,群学在战国末期诞生至今已逾 2200 年,它是否得以传承?其传承机制和绵延形式是什么?中国古代的知识分类和分科模式与西方不同,因而自秦汉以降,未见哪一位学者自称“群学家”;宋代以后更有人否定荀子、批评群学。有人据此轻易得出结论:荀学沉寂了,甚至认为湮没了、中绝了。但也有一些人确信荀学并没有湮没:清代汪中就指出,两汉经学皆出于荀学^{[3]78};谭嗣同也认为,两千年来之学,荀学也^[4]。不然的话,“托古改制”的康有为从哪里找来了 1891 年在万木草堂讲授的群学,梁启超为何能理直气壮地称荀子为“社会学之巨擘”^{[5]1317}?而严复、蔡元培等人则有群学专论,^①钱钟书使用了“群学家”专称。^②显然,他们认为群学自战国末期诞生以来是一直存在的。^③诚如钱穆所言:“中国学术思想,自秦以后,仍然继续,并未中断。只是时代变了,思想也跟着变。从前可谓是诸子百家的分裂时期,而现在(指秦汉以来——引者注)则要求调和融通而归统一。”^[6]这一论断,当然也适用于群学。那么,群学是怎样跟着时代变化的,是怎样延续的,其机制是什么?个中原委极为复杂,而“经世致用”可以引导我们找到正确答案。

一、经世致用与群学从元典到制度化演进的开启

(一)荀子游秦及其对秦国制度建设的影响 “经世”一词初见於《庄子》“春秋经世,先王

之志”^[7]，“致用”则见于《周易》“精义入神，以致用也”^[8]。可见，中国学术从根源上就强调经世致用，儒家尤甚。孔子周游列国，孟子也游说多国，无非是希望自己的学说能够付诸实践。可是，大儒们尽管热衷于在诸国之间游走，企图一展抱负，却都拒赴秦国，称遵行法家的秦国为“暴秦”，视为虎狼，甚至以赴秦为耻。然而，到了战国末期，情况发生了改变，作为东方精神领袖的儒学大师荀子带头游历了秦国。荀子入秦，是在秦昭襄王时期，大约公元前 269 年至公元前 262 年之间，此时的秦国已基本具备了一统天下的实力。历史文献上记载，荀子入秦境后沿途观察，并会见了秦昭襄王和秦相应侯范雎，但未被任用。于是，不少研究者据此就简单地用“未见用”三个字，否定了荀子对秦国制度建设可能产生的影响。加之这个问题曾被所谓“儒法斗争”等思潮所搅乱，确实难以厘清，今天从群学研究的视角，应该对此作何理解？

第一，就儒法关系而言，如果绝对地将秦国归于法家一边，将“六国”^④归于儒家和道家、阴阳家等各家一边，岂不是简单地将秦统一六国与拒秦统一的斗争同所谓“儒法斗争”划了等号？这个问题不搞清楚，难免落入“文化大革命”中“四人帮”所谓“尊法批儒”的一套——法家是推动统一大业的，是符合历史潮流的，因而是进步的；儒家是抗拒统一的，是崇古复古的，因而是反动的。实际上，对于秦国强盛贡献最大的昭襄王和秦始皇虽然重用法家，但是作为实践家，他们并没有“纯法”的标签，而是怎么有利于富国强兵他们就怎么干。如果他们不勤政为民，能得民心吗？如果不礼贤下士，能招揽天下英才吗？即便是征讨六国，也要声称“兴仁义之师”，否则岂不“师出无名”？确实，《荀子》书中记载，在回答秦相应侯范雎所问时，荀子指出秦国的“所短”是“无儒”^{[9]261}。但这不等于秦国在什么时候都没有儒者。昭襄王时期可能儒者有也不多，吕不韦执政和秦始皇时期是不乏儒者的。司马迁在《史记》中说秦始皇时有博士七十人，其中多为儒者，且可在朝进言^{[10]259}。据王国维考证，秦代博士有姓名可考的有 7 人，其

①严复有《群学肄言》等著作，蔡元培著有《群学说》（见《蔡元培全集》第一卷，浙江教育出版社 1997 年版，第 394—397 页）。

②钱钟书在《管锥编》中有“群学家”之称谓（见该书第一册“木瓜”篇，中华书局 1979 年版，第 99 页）。

③关于钱钟书使用“群学家”之称谓，笔者是从杨善民为《中国社会学史》第三卷写的绪论初稿中得知的。特此致谢！这启发我思考为什么一些国学根底深厚的学者，在明知道“社会学”这一学科名称已经流行多年之后，仍愿意采用“群学”之称谓。

④“六国”系指“战国七雄”中除秦国以外的楚、齐、燕、赵、韩、魏，下同。

中至少确知伏生、叔孙通、羊子等为儒生^[11]。而在函谷关外的东方六国一边,并非没有法家,正是法家的头号代表人物韩非实为联合抗秦的主要策划者。足见“抗秦或助秦=儒法之争=反动与进步”这一套贴标签的做法是站不住脚的。

因为秦相李斯提议“焚书坑儒”,被后世儒家所唾骂,李斯就被说成纯粹法家的实践家;秦始皇重用李斯,好像就纯粹实行法家之权、术、势。可是这样一来,不就等于把秦之所以能灭六国、顺应历史大势、实现中国统一大业的功劳,完全归于法家之一派?法家之外包括儒家在内的诸家之学岂不都站到了中华统一大业的对立面?这符合历史事实吗?至于历史事实,诚如任继愈所说:“孔、墨、老、庄、申、韩,有一个共同点,就是希望天下(中国——引者注)统一,建立一个有秩序的社会。他们从不同角度,代表不同的人群,为后来秦汉大一统提供蓝图作思想探索。”^{[12]165}显然,尤其是对于战国末期的人物,非要贴上“纯儒”“纯法”的标签,把所谓“儒法之争”绝对化,对历史没有什么解释力,对后世(如“文化大革命”中“四人帮”搞的所谓“儒法斗争”)更没有什么好作用。

第二,就荀子思想特点而言,作为战国思想的集大成者,荀子虽然坚持了儒家尊仁崇义隆礼的基本立场,但他并非局限于儒家,而是融会诸家。司马迁说荀子“推儒、墨、道德之行事兴坏,序列著数万言而卒”^{[10]2348},在战国末期总结了儒、墨、道德各家的成败优劣,成就了中国学术史上的大综合。

荀子之所以能建此旷世之功,首先是因为他拥有得天独厚的条件。在秦统一六国之前的约一百余年间,诸子百家汇聚齐国稷下学宫这一世界历史上无与伦比的学术中心,稷下先生和学子们享受优厚的待遇,“不治而议”,自由讨论,相互辩驳,相互吸收,实为历史上独一无二的学术创新圣地。其次是因为荀子在稷下学宫“三为祭酒”,“最为老师”^{[10]2348},在长达数十年间主持学术大讨论,最有条件兼容并包,“诸家杂糅”,引领百家争鸣走向了百家融合。例如,儒家崇尚王道,反对霸道,而荀子主张王霸兼用;儒家重义而轻利,荀子却“义利兼顾”;儒家提倡礼治,而荀子提倡礼法兼治;儒家法先王,而荀子法后王;儒家尊天敬天,荀子主张“制天命而用之”;等等。在孔孟“纯儒学”之后,实现了中国思想史上第一次伟大的综合,成就为战国末期无出其右的集大成者。被其后学们赞为“孔子弗过”“德若尧、禹”^{[9]510},可

与孔子比肩,能与尧、禹相似。

这样一位影响巨大的思想大师,在实地考察了秦国之后,称赞秦国的治理,即便与尧、舜、禹、汤、文、武、周公之古代比,也堪称达到了治理的最高境界:

入境,观其风俗,其百姓朴,其声乐不流污,其服不挑,甚畏有司而顺,古之民也。及都邑官府,其百吏肃然,莫不恭俭、敦敬、忠信而不桀,古之吏也。入其国,观其士大夫,出于其门,入于公门,出于公门,归于其家,无有私事也,不比周,不朋党,倜然莫不明通而公也,古之士大夫也。观其朝廷,其间听决百事不留,恬然如无治者,古之朝也。故四世有胜,非幸也,数也。是所见也,故曰:佚而治,约而详,不烦而功,治之至也。秦类之矣。^{[9]260-261}

荀子赞赏秦国的民间治理形成了清风良俗,百姓朴实,无污秽声乐,无怪异服装,民众服从管理,很像古代的人民——这不是对其社会规范和社会制度的充分肯定吗?官吏们严肃认真、恭敬节俭,敦厚可敬,忠诚守信,毫不懈怠,真像古代的官吏——如果没有优良的吏治怎么可能达到这种状态?士大夫们走出家门,进入公门,走出公门,回到自家,不务私、不勾结、不结党,明智通达、公正无私,真像古代的士大夫——如果没有有效的制度何来如此清朗的政治生态?朝廷办理各种政事当日办结,绝无遗留,以至悠闲得就像无事可办似的,真像古代的朝廷——这不是政通人和的最好证明吗?正因为秦至昭襄王这四世治理有方,才能不断胜利,这不是侥幸,是具有必然性的。“古之治”即夏商周三代之治,是古代圣王的治理,孔子赞为“郁郁乎文哉”^{[13]28},在儒家眼里是极盛之大治,是国家治理的最高标准。而“秦类之矣”,如此高度的评价,不论对于秦国统治者和老百姓,还是对于东方六国的士人们,都必定发生振聋发聩的作用。这番言论出自战国末期最后一位大儒荀子之口,比秦昭襄王说多少话都更有震撼力和影响力。

如此巨大的影响力,在当时就发生了直接的效果。前面提到荀子对秦相范雎指出秦国的“所短”是“无儒”。很快,秦国就采纳了荀子的意见,仿照荀子任职的齐国之稷下学宫,建立了“不治而议”的博士制度。秦制规定博士的职责是“通古今,承问对”,参与议政。钱穆认为“博士”与“稷下先生”“异名同实”^[14]。所不同者是“博士”

纳入了官吏系统,是“吏”“师”合一的。“博士”虽不全是儒者,但这一制度的设立,是荀子对秦汉制度建设发生影响的直接证据。

荀子在入秦前后,对春秋战国连年征战兼并中各国的兴亡原因作了深入研究,对于国家治理之道作出了规律性的概括和总结。《荀子》一书的绝大部分篇章,从主题看,都是直接论述“王制”“王霸”“强国”“富国”“君道”“臣道”“致士”“议兵”等实际问题,与《论语》《孟子》相比,较少道德说教而更加贴近社会实践亦即更可“致用”;从论述的内容看,更加具有经验性,更加可以参验亦即凸显“实证性”。诚如章太炎在谈到荀子与孟子、子思之别时所指出的:“荀子专主人事,不务超出人格,则但有人趣。若论政治,则荀子高于思孟。”^{[15]179}荀子不作“超出人格”的道德说教,专注社会实践,尤其是“明施政之术”^{[15]177},懂得如何决策和实行,这就为后续入秦参政的门生和稷下学子们,提供了在经世致用上更具实际指导性的思想和行动指南。总之,荀子的言论和行动是经世致用的,发生的影响当然也是经世致用的。

第三,就群学研究而言,在讨论了所谓“儒法斗争”和荀子思想特点之后,我们就比较容易评估荀子入秦对秦国制度建设的影响了。首先,荀子高度赞扬了秦国的国家治理、政治制度,而在当时的普遍舆论,是认为秦国不过是利用地理环境等资源优势 and 严刑酷法、对外征伐抢掠才强盛的,否认秦国的制度优势和治国方略。荀子作为战国末期最负盛名的学术领袖对秦国的肯定,必定在思想舆论上,对秦国乃至六国的制度评价和建设实践发生深刻影响。显然,单单看到荀子入秦未被任用,就否认荀子的言论对于秦国制度建设及与六国的制度比较所发生的思想影响,是只见其表未及其里。

其次,春秋战国(前 770 年—前 221 年)五百多年间,诸家之学经历了从纷纷创立、相互辩论到走向融合的漫长过程。儒学虽为显学,到了战国后期,也在与各家的争辩中广纳众长,丰富自己以便适合时代发展的需要,而国家统一已是各家的共识。此时诞生的群学虽然主要吸取了儒家的概念和命题,但它必定是超儒法之别的,合群、能群、善群、乐群,不仅儒法皆通,也是“诸家杂糅”,非囿于一派,更不限于一国,而是以“天下”(中国)一统为己任、专长于探讨国家与社会的建设和治

理之道的学问。

秦统一六国的过程,场面上是国力的竞争和征战的胜败,实质上却是制度的创新和优劣的较量。秦“平定天下,海内为郡县,法令由一统,自上古以来未尝有”^{[10]236},中华一统伟业中的制度创新,最集中地体现了合群、能群、善群和乐群的精义:“书同文”,原来诸侯国各自使用不同的文字,不利于信息沟通、文化交流、教育发展,而文字统一,为大一统中华文化发展绵延奠定了基础。各地的人们口音难免不同,但文字相同,这就为“合群”提供了方便条件。“车同轨”,大大改善了交通条件,促进了商旅贸易、人员往来、经济发展,这非常有助于增强“能群性”。统一度量衡,秤(衡)、石(重量单位)、尺(长度单位)全国统一,方便了公平交换,增进了国家统一意识,有利于国家治理,这也就为“善群”创造了条件。至于废分封设郡县,更是功垂千秋。周代分封诸侯,后辈相互疏远,相互攻击如仇敌,“诸侯更相诛伐,周天子弗能禁止”,“天下共苦战争不休”。秦始皇“分天下以为三十六郡,郡置守、尉、监”等官吏,仅以“公赋税重赏赐之”,不复立诸侯国。此“安宁之术也”^{[10]239},全国免得再遭诸侯混战之灾,对于数百年来备尝刀兵死难之苦的百姓来说,“天下平”就是当时翘首以盼的“乐群”状态了。钱穆指出:“战国分裂后,有秦汉之统一。此非统一于秦的兵力,实统一于战国诸子百家人类文化理想之调和,以化异为同,渐臻于一。……故秦之统一,乃酝酿于当时人类之文化理想。”^[16]其中就应该包括群学的合群、能群、善群和乐群之功。

当然,荀子只是一位学者,群学只是一门学术,学术对实践的作用一般不是直接的,其间还有转化为政策、政策决定过程、政策实行过程以及影响政策决定和实施的政治、经济、人事和环境等诸多环节和因素。所以,既不能把实践的失败简单地归咎于学术,也不能把实践的成功过分地归功于学术。我们讨论荀子及其群学对秦汉制度建设的影响,不过是肯定群学作为合群、能群、善群和乐群之学与秦统一六国的过程及其制度创新在方向上是一致的,在精神实质上是相通的,是符合当时历史趋势的,因而是有积极影响的。由此,我们根据荀子游秦的行动和言论以及群学的精神实质,肯定群学的经世致用之旅,正是其创立者亲自开启的。尽管荀子本人游秦只有一次,但他作为战国末期的学术领袖、影响最大的学者,不论对当

时的秦国执政者直接影响几何,对东方六国特别是集中于稷下学宫的学子们肯定发生了极大的导向作用,其亲传弟子李斯以及一批稷下学子就是在此后纷纷投奔秦国,实际参与其制度建设的。尽管荀子对秦国以及东方六国制度建设的直接影响难以仅据有限的史料加以准确评估,但荀子门人和后学参与秦汉制度建设的实际行动及其效果,为考察群学对秦汉制度建设的影响提供了更为确凿而充分的证据。

(二) 荀子门人和后学积极参与秦汉制度建设

荀子入秦,是带了头,此后,特别是在秦王政亲政之前的十多年间,主持政务的吕不韦招揽了一大批稷下学者入秦,其中就包括荀子门人。这些人在吕不韦的主持下编纂《吕氏春秋》,该书汇集诸子之学,其中就包含了取之《荀子》一书的许多篇章。作为“仲父”的吕不韦,其《吕氏春秋》对成长中的秦王政是有直接影响的,吕不韦主政时期也为秦王政统一六国准备了国力和军力条件。

秦始皇亲政早期,嬴氏宗室闹事,要求驱逐投奔秦国效力的外来人士,由宗室独掌权利。李斯上奏《谏逐客书》,^①历数昔日四代先王因重用外客,而使秦国得以“民以殷盛,国以富强,百姓乐用,诸侯亲服”的史实,指出此“皆以客之功。由此观之,客何负于秦哉”,这讲的不就是合群吗?合外客与嬴氏宗室不也就是能群吗?“地广者粟多,国大者人众,兵强则士勇”,聚天下英才而用之,不就是善群吗?“王者不却众庶,故能明其德。是以地无四方,民无异国,四时充美,鬼神降福,此五帝三王之所以无敌也。”不聚天下英才,何以得天下、治天下?以统一天下为己任,从根本上谋求国泰民安,不就是乐群吗?李斯之所为,到底哪些遵循了老师荀子的教诲,哪些违背了老师的学说,以及李斯到底在多大程度上是法家等,对其个人历史功过的评价不是本文所关心的。我们的着眼点是群学,客观地说,李斯帮助秦国富国强兵,实现了国家统一,这本身就证明了天下一统、建立中央集权的国家体系,是与群学作为合群、能群、善群和乐群之学的根本精神相符合的,这是群学最突出的体现。

到了西汉,荀子门人张苍担任丞相十五年,深

度参与了汉初制度建设。第一,汉承秦制,张苍在秦朝曾任御史,了解秦制,在汉初制度建设上起到了承前启后的作用。“故汉家言律历者,本之张苍。”在汉代,律历是很重要的制度,并且是许多其他制度的依据。所谓“推五德之运,以为汉当水德之时,尚黑如故。吹律调乐,入之音声,及以比定律令”^{[10]2681}。第二,作为荀子的门人,张苍在汉初传承儒家经典方面也起到了承前启后的作用。荀子通过“私学”保存和传授下来的经典,如《春秋左传》《春秋谷梁传》《毛诗》《鲁诗》《韩诗》《易经》《周礼》等,“六艺之传赖以不绝者,荀卿也。周公作之,孔子述之,荀卿子传之,其揆一也。”^{[3]78}“两汉经术其为荀学者十而七八,昭昭然也。”^{[17]50}可是,荀子在秦统一六国之前已经去世了。在秦始皇焚书坑儒之后,这些经典在汉初是依赖荀子门人传承的,其中,张苍功不可没。“苍本好书,无所不观,无所不通,而尤善律历。”而且“苍年百有余岁而卒”^{[10]2675-2682},在传承儒家经典上做了不少工作,例如《左氏春秋》,是荀子传张苍,然后由张苍传贾谊。而这些传承经典之人都实际参与了汉代制度建设。

汉儒刘向、刘歆、董仲舒等所传,皆本于荀卿。其中的佼佼者“董仲舒治《公羊春秋》,故作书美荀卿,其学皆有所本”^{[17]78}。董仲舒既传承荀子,又参与朝政。他对策贤良,请表彰六艺,提议罢黜百家;又建议“兴学校,置博士,设明经射策之科……二千年来国教之局,乃始定矣”^{[17]46}。总体上说,汉代统治者基本接受了荀子之学,“兼容礼法”,正所谓“汉家自有制度,以王霸道杂之”。这是与荀子门人和后学的积极作为密不可分的。由此,群学得以由知识型转向实践型,从而实现了制度化。

二、经世致用与群学的“相态”演变

(一) 群学制度化既是群学参与制度建设的结果,又是制度建设实践对群学的回馈

群学制度化是指群学的命题由知识型向实践型的转变,命题的内容由元典性的转变为制度性的。命题是判断,也是观点和观念,所谓转变为“制度性的”,不仅指命题本身的含义,也指命题在参与制度建设过程中所发挥的作用——作用的

^①李斯《谏逐客书》,见司马迁《史记》第八册,传(二)《李斯列传》,中华书局1982年第2版,第2539-2545页。以下引该篇文字,分别见第2542页、2545页。

形式和结果——命题由一种判断、一种知识、一种说教转变为一种行动、一种实践、一种外在的社会制度和秩序。由此,群学展开了经世致用的历史演进过程。这一过程与社会制度建设的实践过程是完全统一的,但不是讲的社会制度建设本身——那是社会制度史、社会史的研究内容,而是讲的群学命题由知识型向实践型的演变。这主要表现在以下四个方面:

第一,一些知识性命题直接转变为制度性命题。这在善群(治国)、能群(齐家)层面的命题中最为多见。例如,尊老敬老,在“元典”中,表现为“人伦与天地同理”等命题,这是讲根本道理的;同样,“教化以明人伦”是教育人、劝导人的,“仁以孝悌为本”是讲核心要义的,“父慈子孝”是讲为人的基本要求的,这些都是知识性命题。到了秦汉,“汉家以孝治天下”,尊老敬老就制度化了,而且体现到了社会的所有层面。在朝廷,皇帝颁诏书,在律令上明确“高年赐王杖”制度,详细规定了老年人的地位和待遇;在社会,“显亲扬名”“婚丧以礼”,形成孝老的仪式习俗;在宗族,“报恩祭祖”“敬宗聚族”养成孝老敬老的舆论氛围;在家庭,“夫和妻顺”“长幼有序”成为必须遵守的规则;在个人,事亲尽孝是子孙的本分和责任。这样,修身和齐家的命题就提升为治国方略和国家基本制度了,“家国一体”成为社会的基本结构,也就制度化了。尽管许多制度早有渊源,但到了汉代就更加定型化、体系化了。

再如,荀子讲“隆礼重法”,这在“元典”中,表现为“礼立则国治”,这是讲治国的根本;“义立而王”是讲治国的原则;“法为治端”是讲法乃治国重器,都是知识性的命题。到了汉代,主张“王霸道杂之”,这些论断就在制度建设中得到了实现。“察举孝廉”是关于选吏标准的制度,“独尊儒术”是统一思想的制度,“以法为教,以吏为师”是法制教育制度,“德主刑辅”是国家治理方略,“春秋决狱”是运用《春秋》等儒家经典来指导司法审判的“以礼释法”制度,如此等等。这样一来,“隆礼重法”的思想观念,通过形成这些制度,就转化为实践型的命题了。

当然,到了秦汉时期,不仅在善群(治国)、能群(齐家)层次,在其他层次群学向制度化的转型也很普遍。例如合群(修身)的系列命题,不再像“元典”中那样,只是讲“人与天地相参”“明天人之分”,这些都是前提性的大道理,与人的实际行

为关系不直接;“修身在正心”“修己以安人”等也讲的是根本原则;“存心养性”“无信不立”“与人为善”等是讲合群的方法;即使讲到合群的途径,如“学能固群”“学而知之”等也是抽象的认知,在实际做法上不够具体。而秦汉以降,群学制度化讲合群,就更加具有实践性了。讲学习,国家和社会通过建立正式的教育制度作为修身的具体途径,如兴办太学、设立博士子弟员制度,在地方上立学官、制学校,复兴私学,将学校教育普及到乡里,以至汉代呈现出“四海之内,学校如林,庠序盈门”(范晔,2012:1083-1084)的盛况。通过各级各类的官学私学崇仁义、立教化,让民众读诗书、明礼仪、端品德、修善行,即使修身也有了正式或非正式的各种制度了。

第二,一些知识性命题虽然不一定直接表现为制度性命题,但却包含了某些制度性内容,或与某些制度相关联。这种情况在合群(修身)和能群(齐家)层面的命题中比较多见。一般而言,正式制度的建设是在国家和社会的层面进行的,在个人修身和家庭内部治理中形成的大多是规范、习俗、风气之类非正式制度。在这些层面,知识性命题也会包含制度性内容。例如,修身,就不再只是从道理上强调学习的重要性,而是讲“强学力行”,“学”要与“行”相结合。怎么“强学力行”?博学之、审问之、慎思之、明辨之、笃行之,一步一步将治学与实践紧密结合起来,并且与察举、选吏制度相衔接,由此导向治国平天下的目标。同样,将“立身行道”与孝道紧密联系起来,尽孝就是至要之道,让父母脸上有光就是理想的孝行,这样,怎么“立身”、怎么“行道”就具体化为行动性的规范和习俗了。要合群,就要广交朋友,要交真朋友,就要讲究交友之道。怎样做到“交友有道”?包括怎样择友,如何尊友重友、交友以信,都有一些程序性、制度性的规定。“礼尚往来”就有初次见面时的“执贄(礼物)礼”、答拜礼,以及回馈、报答等,都包含了制度性内容。

第三,另一些知识性命题,其知识性在形式上不一定发生变化,但在参与制度建设的过程中发挥了作用,产生了影响,形成了制度性的结果。例如,“德有六美”,在形式上仍然是知识性命题,何谓六美?“有道、有仁、有义、有忠、有信、有密”^[18],这本来是一种认知。但是,德融入了礼乐、典章之中,体现到修身、齐家、治国、平天下的

社会实践之中,就形成了“礼乐制度”。“礼、乐,德之则也;德、义,利之本也。”^[19]通过礼乐的学习和感悟,人们就变得有德,“德有六美”作为修身的行为准则,也就表现为礼乐教化的规范和制度。又如,“君子慎独”作为修身的原则,也是一种认知,但在具体的修身实践活动中,对形成为政和士林风气发挥了很大作用。为政自责,两汉时期有12位皇帝共下达灾异罪己诏书33次,“罪己”担责已成惯例,也就近乎制度化了。再如,“民为国本”在形式上是一个根本理念,到了汉代,它包含了一系列具体制度,诸如董仲舒提出的“薄赋敛,省徭役,以宽民力”^[20],贾谊提出的广备余粮、促进农业发展等,都使“民为国本”从先秦时期的治国原则转变为制度实践了。

第四,群学命题制度化也反过来丰富了群学的内容,并且在群学制度化过程中形成了许多新命题。制度建设是秦汉时期的“主旋律”,是具有奠基性意义的历史实践。参与制度建设,让群学得以开阔视野、接触新事物、迎接新挑战,当然自身就会得到极大丰富,形成许多新命题:乐群(平天下)层次的“和亲安边”“屯垦戍边”“长安留学”等制度性命题;善群(治国)层次的“事在四方,要在中央”,以及“以孝治国”“平准均输”“盐铁专卖”等命题;能群(齐家)层次的“三老五更”“高年赐王杖”等命题。这些都是当时丰富的制度建设实践对群学命题体系的回馈。

我们只要粗略地比较一下,就不难发现群学制度化命题的丰富性与后来的西方社会学相关内容可有一比。例如,群学制度化的合群(修身)命题比西方社会学讲的“个人社会化”丰富多了,群学制度化的能群(齐家)命题如“关系”“人伦”等比西方的家庭社会学、组织社会学并不逊色,群学制度化的善群(治国)命题如“内圣外王”“礼法并重”等与西方的社会治理各有千秋,群学制度化的乐群(平天下)命题如“天下为公”“和而不同”等是西方社会学恐难以比拟的。更重要的是,群学命题制度化不仅极大地丰富了群学的知识性内容,还使得群学转化为经世致用的实践性“相态”,这更是西方社会学未能企及的。

(二) 群学命题体系演进的“相态”

群学从元典到制度化的演进,呈现出两种不

同形式的命题体系,前者是知识型的,后者是实践型的或者知识—实践型的。我们将这种演进称为“相态”变化。“相态”,原指同一物质的某种呈现状态,如水在不同季节和温度下,可以呈现为冰、雪、雨、雾等相态。这里借指群学命题体系在不同时期的呈现状态。就其不过是指一种“表现形式”而言,“相态”与“形态”并无二致。不过,“相态”更强调同一种物质在不同情况下变化的连续性和一致性,如冰、雪、雨、雾都是“水”。就群学而言,不论在什么时代,都是合群、能群、善群、乐群,这是一以贯之的,不过表现形式不同而已。而“形态”的历史演变却既可以是一致性的,也可以有内在的重大差异,例如封建主义意识形态与资本主义意识形态、后者与社会主义意识形态之间都有实质性的不同。正是考虑到这种区别,我们将群学历史演变的表现形式——从“群学元典”到“群学制度化”,以及以后陆续展开的“群学民间化”“群学心性化”和“群学转型”,都称为“相态”——内在一一致,表现形式在不同时代有明显区别。

之所以选择“相态”一词,不仅因为群学命题体系演进的内在一致性,还因为这个演进过程是阶段性和叠加性的统一。

(三) 群学相态演进的阶段性和叠加性

制度、制度建设什么时候都有,但在概念上不同于制度化。而且,我们讨论的仅仅是群学的制度化,不是其他对象或一般意义上的制度化。而群学制度化的发生有其特定的原由、过程、标志和特征。

群学为什么要制度化,为什么能够制度化,它的原因和机制很复杂,也很重要。西方社会学重视制度研究但未必有确定的制度化相态,为什么群学就有一个制度化问题?因为“学至于行”,群学的知识性和实践性是高度统一的,经世致用已经内化为学术的本质而成为传统。

那么,群学制度化何以能够发生?因为春秋战国五百多年战乱纷争,最初的诸侯国数量,荀子有“立七十一国”之说^{[9]90},据说“封国”加“名义封国”有四百个之多。^①经过连年相互兼并,剩下“战国七雄”,争的就是由谁来一统天下,各国拼的是国力,比的却是制度创新。为了解决国家兴亡这个生死攸关的大问题,各种制度竞相被创造出来了,而且都试验过了,筛选过了。好的制度促

^①关于“封国”数量,说法不一。也有说八百之多的(“周武王东伐至盟津,诸侯会者亦有八百之多”,蒋锡昌《老子校诂》自序二,成都古籍书店1988年版,第3页)。

使一些诸侯国强大,坏的制度使得国家灭亡,这样就给大一统的秦国建立新的中央集权制国家打下了历史基础。又由于大批士人进入政界,许多人深刻总结了历史经验,群学也就关注到制度这个兴衰存亡的大问题,从而使得群学很自然地参与到新制度的制定过程中。可见,从原由和过程来说,群学制度化既是历史的必然,也是特定历史阶段的产物。

群学制度化的标志有外在与内在之别。其外在标志是秦汉基本社会制度的形成。也就是说,秦汉建立的基本社会制度,并非发端于秦汉,更非终止于秦汉,而是形成于秦汉,一些基本制度此后延续了二千多年。其内在标志就是群学命题体系的制度化。也就是说,秦汉建立的基本社会制度,其精神实质内化为群学的命题,标志群学制度化的形成。

什么是群学相态变化的特征?以上说的阶段性就是其主要特征之一。群学在制度化的基础上,继续沿着经世致用的方向展开相态变化。随着唐宋礼制下移,也与科举制度使得经典普及到民间有直接关系,群学深度参与了中国民间社会的发育过程,从规范和习俗等方面形塑民间社会生活。由此,群学制度化发展为群学民间化。毫无疑问,有“官方社会”就有“民间社会”。但“民间性”不等于“民间化”。群学民间化是阶段性的过程,有起始必有“完成”,这与“民间性”不同。群学民间化的阶段性以其在家训、族规、乡约、蒙书等形式中的成熟体现为标志。正如工业化有起始也有完成,实现了工业化转入信息化、网络化了,工业还继续存在,而且更发展了,但尽管如此,工业化已经实现了,工业化作为一个阶段已经转为信息化、网络化了,被称为“网络社会”了。同样道理,民间化持续到宋代也就“形成了”——中国的民间社会发育定型了。至于元明清时期尽管家训、乡约之类更为发达,那只能算是“民间性”的继续,作为发展阶段,群学舞台的中心、时代的主题已经让给明清时期群学“心性化”了。中国在宋代商品经济已经很发达,社会结构发生了深刻变化,社会新因素大量涌现,人的个性空前萌动。到了明代以后,面对社会新局,面对启蒙和实学,统治阶层不是积极顺应,而是保守僵化。群学在外在化方面难有作为,只好转向内在的心性方向,这当然也与儒道释此时已然实现融合有关,由此而“心性化”也是势所必然。到了清末民初,西

方社会学强势传入,群学被迫转型,这个阶段的起始是非常明显的。

概括地说,在理论逻辑上,群学制度化的形成是在秦汉,群学民间化的形成是在唐宋(礼制下移),群学心性化的形成是在明清。在这些时间段之前肯定各有一个酝酿和发育过程,之后更有延续和发展过程。只是说群学制度化形成的标志是在秦汉,民间化形成的标志是在唐宋,心性化形成的标志是在明清。理论逻辑与历史阶段有联系也有区别。

群学相态演进的各个阶段,并不是绝然分开的,而是相互叠加的。自群学元典在秦汉实现制度化之后,群学下沉民间,展开了民间化过程,制度建设不仅仍然继续,制度化不仅没有终止,而且为民间化提供了基础和条件。继而,正是在制度化和民间化的基础上,群学进一步沁入人心,展开了心性化过程。至于群学转型,有主动与被动之分,主动转型不论从哪个时间点开始,它都是在制度化、民间化、心性化的基础上发生的,并且是这一过程的延续;被动转型是由于与西方社会学的碰撞和互动,参与因素多了,线索也就复杂曲折,另当别论。尽管如此,群学相态演进过程基本上保持了阶段性与叠加性的统一,这是群学演进的本质特征。

群学相态演进何以能够形成阶段性与叠加性相统一的特征?这与演进过程的实现机制有关。以上我们只是简单提及“群学元典”“群学制度化”“群学民间化”“群学心性化”“群学转型”几个群学相态演进阶段。对于这些相态,《中国社会学史》各卷将作专门探讨和论述。这里需要说明的是,群学相态变化虽然发生在二千多年来的朝代更迭过程之中,但却与朝代变化没有直接关系,而与中国社会发展的大势相吻合、与中华文化遗产的机理相关联。从群学相态演进的阶段性和叠加性相统一的特征,也可以管窥到中国生生不息、中华文化绵延不断的内在机理之一斑。

三、经世致用与群学相态演进的实现机制

在中国学术中,经世致用既是一个根本原则,也是一种历史传统。以此为线索,我们可以从历史实践、社会理论和思维逻辑三个视角考察群学相态演进的实现机制。

(一)历史实践的视角

中国早在夏、商、周三代已有“士”,到春秋战国时期已然形成了士阶层^{[21]171}。而西方学人几乎一致认定,知识分子作为一个社会阶层在欧洲的出现,大概不能早于18世纪。中国历史上的“士”大致相当于今天所说的“知识分子”,尽管两者不尽相同,但就作为文化和思想的传承和创新的承担者这一角色定位而言是没有差别的^{[22]1}。余英时问道:“为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟,而中国竟早在先秦时代便已产生了‘士’呢?”^{[22]3}我们的《中国社会学史》所探讨的基本问题是,为什么西方社会学在19世纪中叶才诞生,而中国竟早在战国末期便已产生了群学呢?这两个句式相同的问题是高度相关的。全面地探讨这种问题,必须深入考察中西文明、中西学术的起源和流变之异同。这里需要讨论的关键问题是士阶层与群学的关系。

对于这一问题,我们在《中国社会学:起源与绵延》和《中国社会学史》(第一卷)中都作过探讨,论证了群学的产生是先秦崛起的士阶层的智慧集成。即是说,欧洲比中国晚二千多年才产生士阶层,是中国能够比欧洲早二千多年产生社会学(群学)的重要原因之一。如果欧洲人有疑问,应该自己先问问欧洲为什么比中国晚二千多年才产生知识分子阶层。当然,社会学(群学)在中国先秦的产生还有多种原因。而士阶层无疑是这一学术创新的主体。同理,群学的相态演进也与士阶层的角色演变有着密切的关系。

从先秦到秦汉,士阶层的角色、地位和作用发生了明显的变化。在秦汉之前,虽然有个别士人身居要职,但士大多在列国游走,称为“游士”,主要靠“游说”表现自己的才能,于是众“说”并起,各派纷争,终于形成了“百家争鸣”。到了秦汉,有了前述的博士制度,师吏合一,参与廷议,有大批的士人加入了正规的官吏系统。钱穆说:“中国在秦汉以后形成了‘士’人政府,社会由士人来领导与控制”^{[21]177}。在“四民社会”中,即使不尽如钱穆所说“士为中国社会的中心”,居于士农工商之首确是毫无异议的^{[21]200}。有了士大夫即有知识的士人正式而稳定地进入官吏系统,才有制度的创建和实行。这样就有了前述荀子门人和后学推动群学制度化的发生。显然,正是士阶层角色地位的这一转变,成为群学由此得以制度化的实现机制。

隋唐以降,得益于科举制的兴盛,士阶层的规模急剧扩大,而正规官吏系统所能吸纳的士人毕竟有限。据徐松《登科记考》著录推算,唐代科举各科考生不少于5.5万余人,而唐六部二十四司的郎官据赵钺、劳格《郎官石柱题名考》计只有4159人^[23]。尽管我们无法确知由士而吏的总人数,但估计吏士之比不会超过10%。也就是说,士阶层中不少于90%的人沉淀到了民间,到了宋代,这个规模应该大得多。正是这一大批熟读经典、遵行礼义、立志于道、有极强的创造力而又入仕无门的士子们,转而面向民间社会,服务庶民大众,创作了不计其数的家训、族规、乡约、蒙书、笔记等通俗易懂、生动活泼的新形式,参与塑造民间生活规范和秩序,从而体现合群、能群、善群和乐群,推动并实现了群学民间化。

南宋以后,直到明清时期,群学进一步心性化了。当然,重视心性,一直是儒道释的共同旨趣,但是群学心性化应是以陆王心学及其阳明后学为标志。因为不只是重视心性,而是把群学心性化,这是指将合群、能群、善群和乐群最终归结于修身,将修身诉诸诚意、正心,将诚意、正心当作解决一切社会问题的不二法门的倾向。总而言之,面对欧洲蓬勃兴起的启蒙运动和科学上强势的实证思潮,特别是到了晚清西方社会学的直接冲击,群学不得不发生转型。

群学相态演进的过程是与中国士阶层的历史轨迹高度重合的。“中国知识分子,此乃中国历史一条有力的动脉”^{[21]130},也就是群学演进的实际推动者和承担者。“士志于道”^{[13]36}，“辨然否,通古今之道,谓之士”^[24]。传道授业、经世致用是士的精神,也是中国文化的传统。中国历史上的“经世致用”,说是一种“文化”,背后是有政治制度和社会结构作为基础的;说是一种“传统”,其实是有“士”这个阶层具体承担传承使命的。

(二)社会理论的视角

群学并不像西方社会学那样主要以知识形态存在,而具有极强的社会实践功用。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。这样的统一何以能够达成?群学的相态演进何以能够实现阶段性与叠加性的统一?其中必有一个一以贯之的主线,那就是合群、能群、善群和乐群。那么,“四群”是如何

在群学相态演进的漫长历史过程中实现一以贯之的呢?

至此可以点明,我们选用水的“相态”一词,是依照管子所说:“水者何也?万物之本原也,诸生之宗室也”,“唯知其托者能为之正”^{[25]316}。水既然是万物的本原,所有生命的根本(宗室),那么只有知晓万物寄托于水,才能证明这里的道理:群学具有水一样的生命力、渗透力。它既可以深度参与制度建设过程,正如水可以形成江河一样,有界限,有方向,这就是“群学制度化”;继之随着唐宋礼制下移而沉入民间社会发育过程,参与社会日常生活规范和秩序的建构,就像滋润土壤的雨露一样,这就是“群学民间化”;以明清时期为标志,群学又随着儒道释的深度融合,而沁入人们的心田,促进人的心性变化,如同水由奔涌的明流变成了无形无踪的潜流,这就是“群学心性化”。

为什么随着礼制下移就便于实现群学民间化?继而又能够在民间化的基础上实现心性化?因为“礼”在群学中本来就是“大本”“类之纲纪”“礼以明分”“礼以定伦”^{[9]126,7,146,51},处于规定和统摄方方面面社会关系和社会生活的至高地位。礼——礼仪、礼义、礼俗、礼法,就像水一样渗透到社会的方方面面、每一个角落。“凡用血气、志意、知虑,由礼则治通,不由礼则勃乱提侵;饮食、衣服、居处、动静,由礼则和节,不由礼则触陷生疾;容貌、态度、进退、趋行,由礼则雅,不由礼则夷固僻违,庸众而野。故人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”^{[9]14-15}不论在个人/修身层次,人事/社会层次,乃至国家层次,都有赖于礼。因此,“君臣上下,贵贱长幼,至于庶人,莫不以是为隆正。”^{[26]261}不论是什么人,莫不把“礼”作为最高标准。不论任何事、任何领域都要遵从礼,此所谓“礼以定伦”。荀子断然宣称“《礼》者,法之大分、类之纲纪也”^{[26]14},人不遵循礼就不得生存,做事不遵循礼就不能成功,国家不遵循礼就不得安宁,所以中国被称为“礼仪之邦”。

由是观之,群学制度化的实质就是把先秦关于礼义的精英言论,变成了外在的制度,把先秦只是作为“行为规范”的“礼义”变成了国家的正式制度。群学民间化就是将先秦“不下庶人”的“礼”转变为平民社会日常习用的“俗”。群学心性化就是经过程(程颢、程颐)朱(熹)理学“化礼为理(学)”,作为过渡,到了陆(陆九渊)王(阳明)心学“化礼于心”——儒学禅化、道学内丹、

佛学心性三者融合为一,从民间化进而实现心性化。可见,“礼”就是贯穿群学相态演进全过程的“纲纪”。

(三)思维逻辑的视角

前述士阶层在群学制度化过程中所发挥的承担者作用,礼在这一过程之所以得以贯穿始终,乃至群学整个相态演变过程之所以呈现阶段性与叠加性的统一,归结起来,都与中国传统思维的特点有着密切关系。

中国传统的思维逻辑与西方二元对立的思维逻辑确实有很大的区别。笔者把群学的逻辑概括成“整合—贯通”逻辑^[27],表明群学的概念结构不是两两对立的,整合贯通不是进化主义的。我们讲群学制度化、民间化、心性化和转型,不是一个阶段结束了再进入下一个阶段,不是前后取代的关系。按照西方逻辑,就是传统社会结束了,进入现代社会;农业社会结束了,进入工业社会;奴隶社会被推翻了,进入封建社会。这种阶段论的主要特征,就是一个取代一个。

中国文明能够五千年来绵延不断,它不是这种逻辑,它是延续性的、积累性的、嵌套的逻辑。制度化、民间化、心性化和转型一层一层叠加,中华文化就越来越丰厚,这个过程是积累性的,我们常说的“博大精深”就是这么来的。所以,中国的文化传统绵延不断,前面的给后面的打基础,后面的又在前面的基础上继续发展,中国社会、中国文化包括群学就是这样连续的、不断积累的、叠加式的发展过程。

当然,西方逻辑也有其优点,两个概念对着说,显得比较清楚,界限比较分明,分析性就是西方逻辑的长处。中国传统思维却是自始至终不离开整体性,坚持从整体上把握对象。就把握整体性而言,整合—贯通逻辑比西方的区隔—取代逻辑有明显的优越性。尽管群学与西方社会学的研究对象“正同”,研究方法“暗合”,但二者所不同者主要在于逻辑特点。中西思维逻辑的不同特点,是形成不同学科划分模式的重要原因。

(四)历史、理论与逻辑的统一

群学相态演进的逻辑过程所反映的是中华民族不断繁衍和演进的历史过程,所呈现的是群学理论不断丰富和延续的过程,所演绎的是群学逻辑的展开和递进的过程。这里体现的正是历史、理论与逻辑的统一。

仍以孝老命题为例。群学元典中的孝老命

题,在参与制度建设的过程中,到汉文帝,制定“高年赐王杖”制度,并且给予不同年龄段的老人包括肉、帛、粮食等相应的待遇,孝老理念就此外化为制度。这些制度丰富了孝老的内涵,从“高年赐王杖”制度,到“高年是持有皇帝赐予的王杖的人”这个判断,就转化为命题。在这个命题中,“老人”由一种年龄规定,增加了身份地位的规定;经过逻辑过程,外在的制度内化为孝老命题的制度性内容,使得孝老命题含义得到丰富。在这一历史、理论与逻辑的统一过程中,孝老命题实现了制度化。同样,孝老命题在参与民间社会建设的过程中,又外化为规范以及调节日常生活的习俗和行为,如晚辈对长辈如何说话、如何行礼、如何尽孝,办理丧事有哪些仪式和程序,等等。这些民间化的习俗和行为,经过逻辑加工,反过来丰富到孝老命题中,使之实现了民间化。如此类推,群学命题的相态演进是在历史、理论与逻辑的统一机制作用下得以实现的。

从历史、理论与逻辑的统一原理出发,就可以理解合群、能群、善群和乐群何以就是中华民族生生不息、繁茂盛大的基因,群学的内在逻辑——“以类行杂,以一行万,始则终,终则始,若环之无端也”^{[9]126}的整合一贯通逻辑何以就是中华文明绵延不绝的密码;群学何以能够对中国社会历史演进提供最接地气的解释,群学本身何以能够与中国社会历史一样传承和延续。因为群学命题已经制度化了,所以只要这些制度还在运行,它们体现的合群、能群、善群和乐群的精义就会渗透其中,就会发生作用;因为群学命题已经民间化了,所以只要民间生活在日复一日地进行着,群学也就体现于其中;群学心性化,是说群学已经浸润到人的心灵,在人的所思所想中就体现了合群、能群、善群和乐群的要义。这就是群学存在和发生作用的方式和机制。

这就不难理解,尽管宋儒嘴上否定荀子,何以实际上还在遵行群学。群学何以能够不与朝代更替共存废,不依荀子地位而沉浮,不与儒学演进同步调,是因为它抓住了人的最基本的属性(合群),最基础的关系即人伦关系(能群),最根本的社会结构和社会治理之道(善群),在儒道释融合中找到了最共同的信念,在各民族中确定了最一致的认同,在历史长河中能够体现最持久的理想追求(乐群)。这样,就消解了千百年来旧说——荀学(这里主要指群学)沉寂了、湮没了、

中绝了。我们继群学概念体系^[1]之后,又以群学命题体系^[2],不仅证明了群学的历史存在性,也证明了其二千多年来事实上的历史绵延性。由此,群学相态演进拓宽和加深了我们对中国社会特质的理解。

到了宋明时期,荀学遭到贬抑,群学是怎样延续下来的呢?是用命题形式延续下来的。合群、能群、善群和乐群的命题不但存在于各个朝代的典籍中,还存活在制度建构、民间社会发育、人的心性塑造的历史过程中。在秦汉建设中国大一统的社会基本制度的过程中,形成了群学制度化命题体系;在隋唐宋民间社会加快发育的过程中,形成了群学民间化的命题体系;在元明清社会矛盾加剧并转向内在化的过程中,形成了群学心性化命题体系;到清末民初又形成了群学转型的命题体系。这些命题体系,尽管在历史上不是现成且完整地存在于哪一个人的哪一本著作里,但合群、能群、善群和乐群的一系列命题却实实在在地存活在社会制度、社会生活、社会行为和社会心态里,体现于社会演进的大势里,存在于群学绵延的脉络里。

就这样,群学制度化开启了群学经世致用之路,形成了群学相态演变的机制,从此开阔了群学的“学科”视野,增强了群学的学科功能,健全了群学的绵延能力。秦汉以降,人们不以“群学”为名,不等于群学就不存在;无人自称“群学家”“社会学家”,不等于无人传承、应用荀子群学。

群学的传承,也不再靠弟子和后学。合群、能群、善群和乐群已经化作中国文化的基因,深藏在儒道释融合的潮流中,体现在中国社会基本制度之中,沉潜在基层社会之中,融化在中国人的心性之中,与中国文化的其他基因一起影响着中国人的思想和行为。诚如管子所言:“是以圣人之治于世也,不人告也,不户说也,其枢在水。”^{[25]316}就像圣人治世的道理一样,群学不依赖于挨个人告诫(人告),不依赖于挨户劝说,关键(枢)在于群学具有水一样的品格。

群学的传承,也不再靠文献中是显学或潜学,不再受尊崇或贬抑的影响。即使面对西方社会学的强势取代,群学几乎不见于讲堂和书刊,但是,合群、能群、善群和乐群已经化作中国社会发展的密码,潜藏在中国社会的变革和发展过程之中,实际地起到聚合力量、凝聚人心、团结奋进的作用。正如现在,许多人不一定讲孔子,不一定读《论

语》,孔学是怎么传承的?基本途径:一个是比较直接的,就是学习中国文化中那些体现了儒家精神的书籍和课程;另一个就是体现儒家精神的行为规范、社会习俗,你照着去做了,就是传承孔子了。群学也是一样,凡是在制度建设、民间教化、心性修养、治国理政中体现了合群、能群、善群和乐群,就都是在自觉或不自觉地传承群学,而且只有到了这个程度,有了这种机制,传承才是永久的、可显可隐的、普遍存在的。

这是中国学术的一大优势——学术不仅存在于书本上,不仅具有知识形态,而且具有实践形态和生活形态,并且渗透到了人的观念、行为、习惯中——这是中国学术在传承机制上真正厉害、高明之处。如果单靠弟子,过不了一两代,弟子没有了,也就失传了;如果单靠书本、读经,无人读了也就失传了。只有渗透到大众的观念、行为、习惯中,作为文化的基因、社会的密码,一种学术的传承才是永久的。群学之所以能够传承至今二千多年,绵延不绝,有赖于以上的途径和机制。这就是群学,这就是其强大无比的生命力之所在,这就是中国学术的存在方式。

四、群学相态与学科存在方式

人们习惯地说,中国学术不分学科。这是不符合历史事实的。现在盛行的学科分化模式只是19世纪欧洲发生的事情。但是,学科分化并非彼时彼地独有的现象。中西学术都是分学科的。中华学术博大精深,不可能是一堆乱麻。研究群学相态,有助于我们了解中西学科存在方式何以有所不同。

中西两种学科分化模式,都是两大文明独立发展的重要成果,是先贤们伟大智慧的结晶。历史形成的产物即使可以改变,那也需要一个历史过程,不是后人可以随意改变的。作为后人只有尊重之、继承之本分,没有无端否定的资格。只是由于近代以来欧洲中心主义作祟,赋予了19世纪在欧洲几个国家出现的学科分化模式在全世界的独尊地位,否定其他分科模式的合理性,进而否定了群学等学科存在的权力,我们才不得不遵照《礼记》之“礼”对此“审问之”、“明辨之”。

(一)分别地看,中西两种分科模式各有自己的历史合理性

19世纪欧洲的分科模式以研究对象的划界作为学科划分的主要基础。按对象划分,显得边

界分明,可以划分得很细,学科很多。但是实际上,因为社会是一个复杂联系的整体,严格说来是不可以绝对分开的。经济嵌入社会之中,政治与社会相互纠缠,文化与社会相互渗透,社会既可以将它们囊括进来(所谓“大社会”),又可以将它们排斥在外(所谓“小社会”),致使“对象”的边界划分只是相对的,看起来很清晰,实质上很模糊,有重叠、有交叉、有互嵌。到了现在,又冒出不胜枚举的交叉、综合学科,就是明证。

中国由于历史悠久,学术积累深厚,各朝各代知识体系有所不同,分科方法更复杂一些,层次更多,方法并不单一,因而显得不够简单明了。首先按照经史子集划分大类,继而在“经”之内分诸“子”,在“子”之内分各派,在各家各派中分“学科”。其中也有按对象的划分,如墨家分“谈辩”“说书”“从事”三科,“从事”中又分农、工、商、兵等各种专科。只是这种按对象分科在整个知识体系中的地位不是那么显明;又由于中国传统上重视整体,倾向综合,按照整合一贯通逻辑使得“分科”的作用不是那么显要。但是,不管是否“显明”“显要”,学科总是有的。而且,仍以墨学为例,并没有妨碍其创造出逻辑学以及力学、光学、几何学等丰富的学科知识^[28]。

(二)比较地看,中西两种分科模式本无优劣之分,二者各有所长,也各有特点

西方19世纪形成的分科模式,是知识性形态的,从方法论上看,以对象分学科,易于分析;中国偏重于以问题(经世致用)分学科,易于综合。以对象分学科,偏于强化学科界限;以问题分学科,偏于淡化学科界限。强化学科界限,有利于明晰和区别;淡化学科界限,有利于贯通和融合。中西这种区别的结果,就使得以对象分学科,有益于形成知识型学科体系;以问题(经世致用)分学科,有益于形成知识+实践型学科体系。中西学科划分,各有所偏,也各有所重;各有所长,也各有所短。无论偏重、长短,它们都是在各自的历史长河中自然形成的,这种自然形成的过程是各自独立的,基本上没有相互参照过,我们今天还是取长补短为好。

(三)中西文明各有独立的起源,学科也并无唯一的标准

各种学术体系在其历史发展过程中,依据不同的需要和文化特质,形成不同的学科分类,这太正常了。要求有一个统一的学科标准,倒确实是强厉

史之所难,不讲道理的,只有从欧洲中心主义出发才能提出这样唯我独尊的要求。可是,19世纪出现在欧洲(严格说来只是意、法、德、英四国)的分科模式,并不具有“普遍性”,更不具有“唯一性”。

如果只承认欧洲19世纪确立的学科标准,那么谁赋予了欧洲中心主义这种学科标准的独占权?所谓“欧洲中心主义”就是把欧洲特有的现象,说成是世界的普遍法则;把欧洲文明、欧洲学术视为“正宗”“正规”“唯一标准”,其他的都是支脉,派生的、依附性的,并由此确立欧洲的发明权、独占权、话语权。

欧洲中心主义的学科标准之“褊狭”^{[29][51]},已经遭到华勒斯坦等一批著名欧美学者的批评,我们何苦将之奉为圭臬呢?天外有天,山外有山,欧洲中心主义的偏见来自对其他文明史、学术史的漠视以及由漠视导致的无知。今天,文明多元论、学术多源论已成主流,欧洲中心主义至少在明面上,已经如同种族主义一样,摆不上台面,只能在内心里潜藏着,这种摆不上台面的东西也值得我们尊崇吗?只要换一个视角,换一种思路,这件事其实是很容易理解的。还是各种学术之间相互尊重、相互借鉴,共同发展,是繁荣学术之正道。

(四)“欧洲分科模式”是历史的,并不是不变的,更不具有永恒性

学科划分并不具有绝对的意义,而是随着学术的演进、科学的发展、社会需要的变化与时俱进的。面对21世纪新的科技革命、新的社会实践需要,旧的单科形式难以适应,学科交叉综合成为主流趋势,新兴学科不断涌现,新的学科体系乃至教学模式正在形成。在自然科学中,例如美国的富兰克林·欧林工学院和中国的西安交通大学正在探索的大学新形态;^①在社会科学中,例如华勒斯坦等欧美著名学者提倡的“开放社会科学”体系;还有钱学森、钱三强等著名科学家早在20世纪80年代就倡导的自然科学与社会科学联盟等许许多多兼通文理、致力于自然科学与社会科学相统一的新型学科模式。19世纪欧洲的学科分化模式势必被超越,新的学科存在模式必然形成。在这个新的学术发展时代,除非固守欧洲中心主义教条,否则,坚持认为只有1838年孔德创立的社会学是唯一标准,实在是一点合理根据都没有了。

(五)学科分化模式对于学科存在与否不具有决定意义

如果一个学科完全以知识性形态存在,其学科特征会显得清晰一些。试用一条蓝色的毛线,比方这是一个学科。它单独地存在,谁对这个学科都不怀疑。现在天气冷了,用这条毛线与另一条红色毛线,或者再加上一条黑色毛线,织成手套,这条蓝色毛线的单独存在性似乎不见了,其实它依然存在,仔细辨认,它在手套中以更复杂多样的形式存在着。可见,这个学科是存在的,不过是以经世致用的方式存在而已。

那么这样说来,是不是“学科”与“学术思想”就没有区别了,只要是“学术思想”就都可以称为“学科”了?当然不是。如果一种学术思想并没有专门的研究对象,或者其思想还很单薄,只有一个或几个不成熟的概念,还没有形成概念体系,那么就不宜称为“学科”。而群学显然不是这种情况,它不仅有专门的研究对象(“群”即社会),而且已经有了足够丰富的内容,形成了相当确凿的概念体系。尽管它与别的学科一起,以综合的形式存在于《荀子》这个结构复杂的“综合体”里,但它仍然可以称为一个“学科”。

在中国古代史上,群学之所以有其实而没有其名,“群学家”之所以有其人而无此称谓,盖由于中国学科分科模式与西方不同。到了清末民初,中国学人了解到西方的学科以及学科分科模式,才毫不犹豫地坚信诸多学科中国古代也是有的,群学家中国古代也是有的,正如刘师培所言,即便按照欧洲近代的学科分科方法,中国在战国时期已经至少有16个学科,其中“中国社会学”赫然在列^[30]。正因为如此,康有为、严复才明知有从日文转译为中文的“社会学”一词,却坚持使用“群学”之名;梁启超、蔡元培在已经见到多本社会学译著之后,仍决意撰写名为“群学”的专著,钱钟书尽管见惯了“社会学系”中的“社会学家”,却仍称之为“群学家”。这是“守旧”,还是对中国学术传统的“守护”?他们每一位都是学贯中西的学者,他们的“固执”绝不是排外,而是对盲目崇外的纠正,是对学术自性、文明多样性、学术多元化的坚持。就算不说这些学品之类的大词,仅从当下最功利的角度来看,我们中国既然有如此悠远的学术积累,继承之总比无视之更合理

^①参见西安交通大学校长王树国2020年11月26日在中央电视台“中国经济大讲堂”的演讲《如何立足未来办教育》。

吧? 我们的祖先既然有如此辉煌的学术遗产, 利用之总比抛弃之更合算吧。

结 语

研究群学的存在形式、演进历程和传承机制, 如果从中国的历史实际出发, 看到该看到的东西, 承认该承认的东西, 本来就很自然, 也不困难。但如果把欧洲 19 世纪的学科分科模式当作唯一标准, 将西方社会学视为唯一且普遍的存在, 凡与此有差别的都不能算作“社会学”, 那么就只好承认中国五千年文明史上不仅不可能有社会学, 其他学科也不够格, 基本上一片空白, 那煌煌中华学术岂不沦为“虚无”?

到底是“中国本无社会学”, 还是视而不见, 或者连“视”也未“视”? 这就是一个根本的学术视角和方法论问题了。笔者在一系列文章中, 论证了在不同文明、不同学术体系中存在不同的学科分类方法, 各种方法自有所长, 也自有所短, 应该互相承认, 取长补短^[1]; 而且论证了即便是按照欧洲 19 世纪的学科分科模式, 中国也是本来就有社会学这个学科^[31]。这些论证都是以承认西方学科分科标准为前提的, 只不过认为它不是唯一的。这一态度是包容的, 绝非排外; 这一姿态是自信的, 绝非自傲。而欧美以华勒斯坦为代表的一些著名学者则比我更为彻底, 他们不仅深刻揭示了欧洲 19 世纪的学科分科模式背后的欧洲中心主义根源, 而且认为这种分科模式已经过时, 并不具有普遍性^{[29]51}。这是否值得我们深思呢?

这个学科存在方式问题, 迫使我们不得不作出选择: 要么承认社会学只有一种单纯的知识型存在形式, 要么承认社会学也可以有经世致用的即兼有知识性和实践性的综合型形式; 要么只承认孔德创立的社会学是社会学, 要么承认社会学可以有欧洲以外的起源, 中国学术脉络中也有群学作为中国古典社会学; 要么在学科标准上坚持欧洲中心主义, 要么坚持文明和学科的多元主义。在以上各项选择中, 选择前者, 那就要承认中华五千年学术中不但没有社会学, 也没有经济学、政治学等社会科学, 甚至没有哲学和逻辑学等其他学科, 基本上中国学术在学科上一片空白。选择后者, 那就必然认为中国社会学话语体系建设不能只是将西方概念运用于解释中国事实, 而是要将马克思主义社会学与群学相结合、实现中国社会

学的古今贯通、中西(乃至中外)社会学的会通, 并立足于社会实践开展经验研究和综合研究, 在以上五个方面大综合的基础上建立中国社会学话语体系。

由此可见, 学科存在方式问题, 虽然是一个真理问题, 但在很大程度上也是一个价值选择问题。群学外化于中国社会之肌肤, 内化于中华文化之精髓。“大音希声, 大象无形。”^{[12]93}至大无垠, 至微无影。像水一样滋润万物, 自己却无定形; 体现在人的一举一动中, 自己却不显明。然而, 只要我们追问中华民族繁荣盛大之基因、中华文明经久不衰之根本, 无处不见的就是“群”, 归根结底还是“群”。追根到“群”, 就什么都能说得通; 追根到“群”, 就什么都不必再说。有了“群力”, 国家就强大; 有了“群心”, 社会就稳定。有了“群”就有了政权; 有了“群”就有了“人世”, 有了“群”, 经济才能发展; 有了“群”, 文化才能繁荣。合群、能群、善群、乐群之于人, 就是安身立世之根本, 之于社会就是生生不息的力量之源。

参考文献:

- [1] 景天魁, 等. 中国社会学: 起源与绵延[M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2017.
- [2] 景天魁, 等. 群学的形成[M]//中国社会学史: 第 1 卷. 北京: 中国社会科学出版社, 2019.
- [3] 汪中. 述学[M]. 戴庆钰, 涂小马, 校点. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.
- [4] 谭嗣同. 仁学[M]. 北京: 高等教育出版社, 2010: 167.
- [5] 梁启超. 中国法理学发达史论[M]//饮冰室合集·文集: 第 5 册. 北京: 中华书局, 2015: 1317.
- [6] 钱穆. 讲堂遗录[M]//中国思想史六讲 中国学术思想十八讲. 北京: 九州出版社, 2010: 120.
- [7] 庄子·齐物论[M]. 孙通海, 译注. 北京: 中华书局, 2007: 40.
- [8] 周易·系辞下[M]. 郭彧, 译注. 北京: 中华书局, 2010: 309.
- [9] 荀子[M]. 方勇, 李波, 译注. 北京: 中华书局, 2011.
- [10] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [11] 王国维. 观堂集林[M]. 北京: 中华书局, 1959: 175.
- [12] 任继愈. 老子绎读[M]. 北京: 北京图书馆出版社, 2006.
- [13] 论语译注[M]. 杨伯峻, 译注. 北京: 中华书局, 2009.
- [14] 钱穆. 两汉经学今古文平议[M]. 北京: 人民文学出

- 版社,2020:143.
- [15]章太炎. 国学讲演录[M]. 上海:华东师范大学出版社,1995.
- [16]钱穆. 世界局势与中国文化[M]. 北京:九州出版社,2011:323-324.
- [17]梁启超. 论中国学术思想变迁之大势[M]. 上海:上海世纪出版集团,2006.
- [18]新书[M]. 方向东,译注. 北京:中华书局,2012:265.
- [19]左传[M]. 刘利,纪凌云,译注. 北京:中华书局,2007:91.
- [20]春秋繁露[M]. 于首奎,校释. 济南:山东友谊出版社,1994:120.
- [21]钱穆. 国史新论[M]. 北京:九州出版社,2018.
- [22]余英时. 士与中国文化:自序[M]. 上海:上海人民出版社,1987.
- [23]李岩. 盛唐气象——漫议唐代文化[M]. 北京:中华书局,2020:140.
- [24]刘向. 说苑校证:卷十九[M]. 向宗鲁,校证. 北京:中华书局,1987:479.
- [25]姜涛. 管子新注[M]. 济南:齐鲁书社,2009.
- [26]王先谦. 荀子集解[M]. 北京:中华书局,2013.
- [27]景天魁. 论群学元典——中国社会学话语体系的一个版本[J]. 探索与争鸣,2019(6).
- [28]任继愈. 墨子与墨家[M]. 北京:商务印书馆,2005:6.
- [29]华勒斯坦,等. 开放社会科学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1997.
- [30]刘师培. 周末学术史序[M]//李妙根,编;朱维铮,校. 刘师培辛亥前文选. 上海:中西书局,2012.
- [31]景天魁. 论群学复兴[J]. 社会学研究,2018(5).

On the Phases of Groupology

JING Tian-kui^{1,2}

(1.School of Sociology, University of Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 102488, China;
2.Institute of Sociology, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 100732, China)

Abstract: This study tackles the following questions: Will groupology (Qunxue) be passed on after its birth at the end of the Warring States period? What is its inheritance mechanism and continuous form? Based on the analyses of the influence of Xunzi, his disciples and posterity, and of the historical process of the Xuns' participation in the construction of the Qin and Han dynasties, this paper examines the evolution of the “phases” of groupology from its originality to its transformation, involving its institutionalization, popularization and mind-cultivatization. This study reveals the mechanism of the evolution of the “phase” of groupology from three levels: historical practice, social theory and thinking logic. Furthermore, this paper proves the historical existence and continuity of groupology, revealing the reasons why the forms of groupology are different from western sociology. This paper argues that to compare the similarities and differences between disciplinary differentiation models of Chinese and Western sociology is not only a methodological issue, but also a value orientation issue.

Key words: the phase of groupology(Qunxue); practical application; inheritance mechanism of groupology; disciplinary differentiation model

[责任编辑:唐魁玉]