

康有为的实证精神及其制度社会学

——依据康有为《实理公法全书》和《大同书》的讨论

刘少杰

〔摘要〕 康有为以中国学术传统为根本,吸收西方现代社会科学观念,在对中国社会问题的观察与思考中,明确坚持理性精神和实证原则,开展了兼具价值理想或人文主义精神的实证研究。在《实理公法全书》和《大同书》中,康有为以去界求同、促进社会进化的理想追求为目标,通过大量经验事实的考察与分析,阐述了具有建构论特点的制度社会学思想理论,开启了承继民族传统、立足本土根基并吸收西方学术思想的中国社会学传统。

〔关键词〕 理性精神;实证原则;制度社会学

〔中图分类号〕 C91-09 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000-4769 (2010) 05-0081-07

《实理公法全书》和《大同书》是康有为的两部重要社会学著作。在《实理公法全书》中,康有为表达了明确的理性精神和实证原则;而在《大同书》中,康有为则以去界求同、促进社会进化的理想追求为目标,以民主、平等、自由、博爱等理性原则为社会准则和道德标准,通过大量经验事实的考察与分析,阐述了丰富的具有建构论特点的制度社会学思想。而这些一向仅被作为乌托邦式的社会空想看待,但实际上内容异常丰富的社会学文献,却因为后人偏狭的社会学观念而被长期封存无闻。笔者依据这两部文献,对康有为的实证精神和制度社会学思想做些初步讨论,以期引起学界同仁重新思考与评价康有为的社会学思想。

一、理性精神与实证原则

朱维铮认为,应当把康有为的《大同书》同他的《实理公法全书》联系起来研究,因为后者

是前者的雏形。朱维铮指出:“康有为的《大同书》,以及它的雏形《实理公法全书》,作为康有为早期的社会学说的代表性著作,在晚清学术界几乎无人知晓,因为二书在那时从未刊布。虽然由于他的学生梁启超等的宣传,不少人已知康有为‘经世之怀抱在《大同》’。”^{〔1〕}朱维铮的这段论述有两点值得注意:其一,《实理公法全书》是《大同书》的雏形,这意味着,两部著作之间不仅有密切联系,而且前者包含着后者最基本的原则与观点;其二,这两部著作是康有为社会学说的代表性著作。

到目前为止,国内社会学界尚无人明确把《实理公法全书》和《大同书》看作康有为社会学说的代表性著作,而历史学家朱维铮作此判断,实在值得社会学界思考。称这两部著作是康有为社会学说的代表性著作,可以从两个层面理解:一方面,这两部著作的内容是研究社会问题的学说;另一方面,这两部著作是社会学方面的著述。

〔作者简介〕 刘少杰,中国人民大学社会学理论与方法研究中心教授,博士生导师,北京 100872。

前者是就研究对象而做出的判断,而后者则具有学科归属判断的含义。朱维铮未必是从学科归属的意义上做出的判断,但是也不排除有这种可能性。因为,这两部著作在研究领域、立论前提、基本内容、理论追求和方法原则等方面,都同一般意义上的社会学具有共性或至少是重合性。

据康有为在其《小传》中自述,他26岁(1883年)开始大量收集西方学术文献,对几何学发生浓厚兴趣,28岁“以几何著《人类公理》”,次年又以几何学为基础作《公理书》。据朱维铮考证,《实理公法全书》是在这两部书的基础上完成,成稿时间不早于19世纪90年代初。

《实理公法全书》的基本内容分为十一门。第一门为总论,论述了人类共同遵守的普遍法则,共四条实理,六条公法;其余十门为分论,题目是:夫妇门、父母子女门、师弟子门、君臣门、长幼门、朋友门、礼仪门、刑罚门、教事门、治事门。从这十门分论的题目便可清楚,《实理公法全书》的研究内容是最基本的社会关系或社会生活,是在讨论社会学领域中最常见的话题。

《大同书》的写作时间很难确定,梁启超认为《大同书》的写作时间在1901至1902年,时值康有为流亡于印度。朱维铮认为梁启超的说法不够确切,因为书中引证的一些事例有在1909年发生的,因此他认为《大同书》的写作时间应在辛亥革命的前十年。《大同书》的基本内容分为十部,第一部“入世观众苦”,论述了人生之苦、天灾之苦、人道之苦、人治之苦、人情之苦、人所尊尚之苦等6类38种苦难;其余九部题目为:去国界合大地、去级界平民族、去种界同人类、去形界保独立、去家界为天民、去产界公生业、去乱界治太平、去类界爱众生、去苦界至极乐。从内容上看,《大同书》的内容比《实理公法全书》宽阔得多,《实理公法全书》的内容主要集中在人际关系、交往关系和行为规范上,而《大同书》则涵盖了国家、阶级、种族、性别、家庭、产业、行政、奖惩、生态、幸福等等,几乎社会构成的各个方面都已纳入其中,其视野相当于一部体系完整的社会学概论。

概言之,《实理公法全书》的视野集中于个体行为的微观层面上,而《大同书》的视野则展开于社会结构的宏观层面上,因此两部著作的内容还是有所不同的。如是,朱维铮把《实理公法全书》称为《大同书》的雏形还能否成立呢?我的看法是,这不但不能否定朱维铮的判断,反而更清楚地说明前者是后者的雏形。因为,肯定前

者是后者的雏形,并非仅是从两部著作内容的简单对应上做出的判断,而是就其基本原则和基本观点而言的。

从基本原则上看,两部著作在以下四个方面是共同的:

其一,突出的理性主义原则。可以对理性主义做出以下五点概括:(1)强调科学原则和法律法规的普遍适用性;(2)肯定概念判断和逻辑推论的客观有效性;(3)承认功利原则和社会控制的合理性;(4)相信主体能动性和社会发展进化;(5)推崇自由、民主、平等和博爱等价值原则。用理性主义的这些原则来衡量康有为的两部著作,可以发现其中的理性主义精神或理性主义原则是非常突出的。

如前所述,康有为是在广泛阅读西方文献的基础上,痴迷于欧几里得几何学后开始写作《实理公法全书》的,其对命题的界定和观点的推论,都具有十分明显的几何学形式,而几何学则是概念判断、逻辑推论的典型形式,是科学原则和定理定律的精确表现。因此,根据几何学原则构造理论观点,按照几何学形式展开观点论述,是一种极端的理性主义者行为,斯宾诺莎就是这样的严格理性主义者。朱维铮对此评论道:“在他看来,由欧几里得《几何原本》所概括的数学公理,体现了包括人类社会在内的自然界的最高法则,所谓‘必然之实’、‘永远之实’,而人类社会的约定成俗的习惯法,所谓‘人立之法’,用几何公理来衡量,有合有不合,因而称作‘两可之实’。”^[2]

虽然《大同书》没有《实理公法全书》那样机械的几何学形式,但是其理性主义精神也是十分明显的。康有为在《大同书》中提出了“去九界以求天下大同”的主张,虽然这些都有丰富的事实根据,但是无论对事实的陈述还是提出“去界求同”的主张,都是以理性主义价值观为前提的,具体说,康有为对这些论述,是建立在自由、民主、平等和博爱等法国启蒙运动时期建立的价值观念基础之上的。并且,在康有为的扬善祛恶的论述中,自然之理、人类公法的原则也不断地被再现出来。

其二,明显的批判原则。事实上,坚持理性原则就必然要坚持批判性原则,二者在本质上是一致的。因为理性主义者推崇的科学规律、逻辑原则和价值原则,都是普遍性的,虽然普遍性寓于个别性之中,但是普遍性总是超越个别的局限性,特别是当理性主义者过高估计普

遍原则的效力时,个别事物的局限性就变得无法容忍,理性主义者必定用普遍性原则去否定个别性的那些特殊性,在理论上的表现则是批判性原则的张扬。

批判首先是审查,是否定。虽然《实理公法全书》的主要任务是明晰实理公法,而不是对现实丑恶的批判,但是康有为在申明实理公法的同时,立即转入公私关系的讨论,他认为“凡地球古今之人,无一人不在互相逆制之内”^[3]。所以他在阐明实理公法的同时,总是要批判那些从私利出发侵害公益的行为。并且,康有为论述实理公法的根本用意,就是在为批判现实不公做理论原则上的准备。

《大同书》的批判性则是锋芒毕露了,尽管康有为在《大同书》中勾画出人类社会胜过天堂的美好境界,但是他的每一部论述都是建立在对人间苦难事实、社会丑恶制度的无情揭露之上。天灾人祸、兵荒马乱、阴险欺诈、巧取豪夺、恃强凌弱、国家之争、阶级对立、种族歧视、重男轻女、家族压迫等等,人间可述苦难不平之事,尽在康有为痛斥批判之列。

其三,强烈的建构原则。不仅《大同书》要把人类社会引向平等、和谐的理想社会,针对许多社会弊端提出了改良措施,表现了强烈的建构性原则,而且《实理公法全书》也具有引导社会、重建社会的强烈愿望。康有为在《实理公法全书》的附录二《公法会通》中指出:“公法最有益于人道,固不待言,然行事亦当有次序也。假如某国执政之人,深知公法之美,甚欲变法,然其国现时所用之法,仅在比例之末,则转变之始,当变为彼例之首者;俟再变乃至直用公法。庶无骤变而多伤之患也。”^[4]可见,依据几何公理推导出来的实理公法具有公式般的推导作用,这里已经显露了康有为后来变法维新的志向。

其四,积极的实证原则。从《实理公法全书》到《大同书》,尽管两部著作都表现了面向未来的理想追求,但是并未因此而掩盖其中贯彻始终的实证原则,并且康有为坚持了有别于庸俗实证主义的积极的实证原则。虽然《实理公法全书》是一部纲要性的著作,全书不过一万五千字,^[5]但康有为仍然列举一些实例来论证自己的观点,例如,在论述男女婚姻时,康有为不仅论述了夫妻关系的公理公法,而且还讨论了从1890年到1891年法国夫妻离婚的上升情况,以及同期法国人口出生和死亡情况。不仅如此,康有为还明确论述了实证原则,他说:“理涉渺茫,无从实

测者,更不录。”^[6]“有实测之实。格致家所考明之实理是也。有实论之实。如古时某教如何教人,则人之受教者如何;某国如何立法,则人之受治者如何。其功效高下,皆可列为表,而实考之。惟此实论之法,愈今则愈妙,因今之惟恐其不今者。”^[7]康有为把实证原则比附中国格致之学,不仅强调对实际事物的观察测算,而且强调在论述观点时也要依据事实论证之。

康有为还论述了实证原则的“唯一特性”——相对性。他说:“凡论古今人辟新知之功及恶言之过,先当考明其时,次当区别其地。然以公法及比例之等次为尺以论之,又分为义理、制度两项论之。”^[8]这就是说,康有为明确提出要在特定的时间与地点中明确事实、评判是非,要承认特定条件的限制,公理和公法都不可脱离时空条件而乱用。这正是被孔德称为实证哲学或社会学唯一特性的相对性。

坚持在具体时空条件中观察和思考人生现实,这意味着一定要在社会层面上展开理论视野,因为在具体时空条件中存在的人生现实一定是在社会关系中存在的,所以,孔德认为:“实证精神最大可能地而且毫不费劲地拥有直接的社会性。实证精神认为,单纯的人是不存在的,而存在的只可能是人类,因为无论从何种关系来看,我们整个发展都归功于社会。”^[9]在一向被作为乌托邦幻想的《大同书》中,可以发现康有为的丰富考察和论述,都是在社会关系中展开的,根据迪尔凯姆的原则判断,康有为论述的是社会事实,而不是个人行为或内在心理。并且,尤为引人注目的,很多社会事实是康有为亲身所历、亲眼所见。众所周知,戊戌变法失败后,康有为被迫流亡国外,先后游历东南亚、日本、印度、北美、中西欧和北非各国,历时近十年,去过二十余个国家和地区,亲眼目睹东西方各国经济、政治、文化发展状况和各种风土人情,对世界各国的社会生活状况和社会行为方式都有丰富的感性认识和深刻体验。

尽管康有为在《大同书》中对社会事实的考察和分析不像当今经验论传统社会学的量化研究那样精致,也没有定性研究那些规则和模式,但是,他从社会事实出发,依据实际存在开展论证的实证原则还是很明确的。如前所述,《大同书》开篇就陈述了人类社会6大类38种苦难,涉及社会生活的各个方面,给人以视野宏阔、切入时弊的强烈感受。康有为对这些社会事实的陈述具有较强的概括性,同经验论社会学主张原原本本地

描述事件的内容甚至情节不同,他注重对社会事实中蕴含的制度进行揭示与批判,他要说明的是各种领域中的制度怎样给社会带来灾难,如何限制社会进化发展。

总之,康有为在对社会生活的观察与思考中,表现了强烈的理性精神和实证原则,在其具有浓厚中国学术传统的论述中,表达了一种兼具价值理想或人文主义精神的实证研究。

二、去界求同的制度社会学

制度问题是社会学研究的核心,这个任务不是直到制度经济学兴起之后才被社会学家提出来,相反,在经济学还没有把制度放在一个比较重要的地位来思考时,社会学的先驱们就已明确地把制度问题作为社会学的核心问题提出来了。孔德经常声明社会学的核心问题是进步与秩序,并且秩序比进步更重要,因为只有进步凝结为某种秩序,进步的意义才会存在下去,否则进步仅仅就是一种不断的变化,带给人类的仅仅是动荡不安。而孔德所追求的秩序 order,虽然被认为是一种客观的必然性,但是它作为社会所呈现出来的运行规律和存在模式,是由一系列的规则以及制度规定而成的,没有制度就不可能有秩序,所以,当孔德号召他的信徒为赢得社会秩序的稳定与和谐而奋斗时,他要不断地论及社会制度的重建问题。

迪尔凯姆更明确地把研究社会制度看作社会学的核心任务,并且,他根据是否研究社会制度而把社会学的诞生追溯到孟德斯鸠。在迪尔凯姆看来,界定社会学的起源不在于是谁首先提出了社会学概念,而在于是谁为社会学奠定了研究的基础。虽然孟德斯鸠没有提出社会学概念,但是他在孔德之先奠定了社会学研究的基础,因此,社会学的发生应当推及孟德斯鸠。

迪尔凯姆认为,孟德斯鸠对社会学的贡献主要表现为他提出了社会类型和社会法则两个基本概念。他说:“孟德斯鸠不仅理解了社会现象对科学研究的重要性,也参与塑造了两个基本观念,这些观念即类型的观念和法的观念。对确立社会科学来说是必不可少的。”^[10]孟德斯鸠从国家主权和社会性质来区分社会类型,其实质论及了社会制度对形成不同社会类型的作用;而孟德斯鸠的法的观念,迪尔凯姆给出的解释是:“从自然法出发,孟德斯鸠严格区别了与社会有关的法则,他之所以为其赋予了一个特殊的名称,是因为我们不能通过人的本性去推断它们。这就是本书的

主题,是他所要探求的真正目的:这些自然法包括国际法、民法、政治法以及所有主要的社会制度。”^[11]概括地说,孟德斯鸠所说的与社会有关的法不过是一系列社会制度。

这就是说,社会制度是社会学的核心问题或主要研究对象,不仅得到了社会学奠基人的明确认定,并且还成为鉴别一种学说是否可以归属为社会学的评价尺度。如果按照这个尺度来评价康有为的学说,那么把康有为称为社会学家则有了更具说服力的根据。因为康有为也十分明确地把社会制度作为自己学术研究的核心问题,在《实理公法全书》和《大同书》中,这一点得到了充分的体现。

在《实理公法全书》中,康有为开篇就指出:“凡天下之大,不外义理、制度两端。义理者何?曰实理,曰公理,曰私理是也。制度者何?曰公法,曰比例之公法、私法是也。”^[12]朱维铮说:“康有为着重考虑的,是自然法则与社会法则的相互关系问题。”^[13]尽管康有为认为自然之法比社会之法更实在一些,但是,“无论道理较实还是较虚,都属于人类社会必须共同遵守的公私关系的道理。他称之为‘实理’。”^[14]可见,无论是实理、公理还是公法,都不过是人们在社会生活中必须遵守的制度。

就此而言,康有为把社会制度问题作为自己学术研究的核心问题,特别是作为《实理公法全书》和《大同书》这两部社会学著作的主要研究对象。在《实理公法全书》中,通篇都是在公私关系中对制度作用的讨论。该书由一篇总论和十篇分论构成,《总论人类门》论述了全人类应当共同遵守的普遍制度,分论则从不同方面论述了人们在处理公私关系时应遵守的制度,十篇分论包括:《夫妇门》、《父母子女门》、《师弟门》、《君臣门》、《长幼门》、《朋友门》、《礼仪门》、《刑罚门》、《教事门》、《治事门》。从这些标题就可以看出,康有为在《实理公法全书》中论述的社会制度是十分广泛的。

《大同书》对社会制度论述得更加深刻、更加广泛。如前所述,《实理公法全书》主要是从人的行为上论述公私关系中的社会制度,而《大同书》的理论视角则已经从人的行为上升到社会结构,因此《大同书》在更广阔且更复杂的层面上考察社会制度。在《大同书》中,不仅康有为关于“去九界以求大同”的论述,是在直接阐述改革旧制度、建构新制度的观点,而且他关于6类38般苦难的讨论,也无一不是在揭露旧制度的

黑暗与罪恶。在康有为的笔下，国界、级界、种界、形界、家界、产界、乱界、类界和苦界，九种界限，其实只不过是制度对人生现实的割裂与限制，正是这些制度造成了人间的压迫与不平，必须改革这些制度才能解救人生于苦难之中。

如果迪尔凯姆根据孟德斯鸠提出社会类型和社会法则观念而把他称为社会学的先驱，那么我们完全有理由根据康有为对社会制度问题的深入批判与构建，不仅把他称为中国社会学的先驱，而且还应把他的《大同书》连同其雏形《实理公法全书》看作中国制度社会学的代表作。如果这个观点成立的话，那么这意味着中国社会学一开始就抓住了社会学最重要的核心——制度问题。并且，制度问题还是全部人文社会科学的核心，不同学科对制度问题研究的广度与深度，是衡量一个学科的学科地位与发展程度的重要标志之一。同时，因为制度也是各种层面社会生活的核心，所以，一个学科对制度问题研究的程度，也是这个学科能获得何种社会地位的重要因素。中国社会学在其起步之初就能抓住社会学的核心，既确立了它在20世纪初中国社会中的突出地位，也使它避开了学科边缘化困境。至于后来中国社会学受狭隘经验主义影响，流于社会现象的一般描述，使自己不断进入边缘化困境，这不仅与严复、康有为和梁启超等中国社会学先驱无关，而且是严重背离了他们开创的先风。

康有为对社会制度的研究是批判性和建构性的，其批判与建构的基础或前提，则是我们前面已经论述的理性主义原则。正是依据自由、民主、平等和博爱等价值理性和几何公理及自然规律等科学理性，康有为坚决彻底地批判各种社会制度的弊端，同时还积极地提出改革旧制度、创建新制度的方案，这不仅延续了从古文经学向今文经学转向后中国经世致用的学术传统或学术追求，而且使从西方社会学接受来的实证主义原则表现得更加富有积极性和进取性。

三、建构性的家族制度批判

在《大同书》中，对制度问题讨论得最丰富、最深入的要数《去家界为天民》一部。这一部分的主题是：关于中国家族制度的形成及其功能，中国家族制度对社会发展的限制与危害，改革家族制度实现家庭生活社会化的制度建构等等。

康有为首先论述了家庭及家族制度的起源，他认为，父母与子女之爱是家庭产生与发展的根本原因，他说：“夫大地之内，自太古以至于今，

未有能离乎父子之道者也。夫父母与子之爱，天性也，人之本也，非人所强为也。”^[15]可见，康有为像在《实理公法全书》中坚持的观点一样，他首先从自然实理来论述家庭生活的起源，把之所以结成家庭、形成父子关系的根本原因归结为人的自然本性。

但是，家庭毕竟是一种社会关系，特别是家族制度更不能仅从自然关系就能解释清楚。于是，康有为的进一步论述就从自然关系进入社会关系之中。康有为认为，最初的家庭是以母亲为主的，但由于生存环境恶劣，人类面临各种自然力的威胁，母亲集生育、抚养、御敌等责任于一身，难以维持。“母既以一人之力抱抚其子，既须自养，又须养子，实无余力以兼管之；且大兽强人之相逼掠，危害多矣，则不得不籍男子之力。于是男子佐女以营养之，护卫之，女则坐哺，男则力作。其子得食既足，护卫有恃，身体益健，比之一母之抱养兼事者，其强弱、寿夭、智愚相去远矣。”^[16]康有为不仅像人们通常强调男女分工那样来看待父亲在家庭地位中的提升，而且还从合作的角度来解释父亲地位的提高，并且，康有为更重视的是合作，这与他的合群思想是一致的。

以合群原则为基础，逐渐形成了夫妇制度、家庭制度和家族制度，康有为称之为：“定夫妇而后家制族制生”^[17]。“定夫妇”是指夫妻关系由不稳定变成稳定。“交久则弥深，据独而弥专，于是夫妇之道立矣。”^[18]夫妻关系作为制度稳定下来后，父子女女的关系也就随之而稳定且明确下来，于是家庭关系也就明确了，亦即建立了家庭制度。然而，家庭毕竟是规模较小的群体，为了形成更大规模的群体，家庭关系需要进一步扩展，于是子子孙孙聚集在一起就产生了家族关系，为稳定家族关系而形成的家族制度也就随之建立起来。“父子夫妇兄弟立，而家道成矣。兄弟复结夫妇而生子则为孙，子孙各有夫妇再生则为曾玄，群从各有夫妇而生子则为族属，于是族制成矣。”^[19]

康有为对中国家族制度形成的解释未免有些简单化，家族制度在中国封建社会制度中处于基础地位，它的形成与存在，同中央集权制的政治、经济乃至文化制度都有密切的本质联系，并且，发生着长期持久的相互作用和相互支持的关系。仅仅从两性关系和亲缘关系来解释中国家族制度显然是抽象且片面的，有很多问题是说不清楚的。例如，两性关系和亲缘关系也是西方家庭的基础因素之一，但是，为什么在西方社会没有形成像

中国一样的庞大而稳定的家族？也没有等级森严且功能齐全的家族制度？

康有为进一步把家族制度的巩固和扩大归结为人禽相同的爱力，区别不过在于，人的爱力在知识的作用下大于没有知识的禽兽的爱力，所以人结成了家族，而禽兽未能。他说：“夫夫妇、父子、兄弟既出于天之自然，非出于人为之好事，虽禽兽且然。但人之知识多，能推广其爱力而固结之；禽兽之知识少，不能推广其爱力以为固结，甚且久而将固有之亲爱而并忘之；人禽之所异在此也。故人能由父子兄弟而推立宗族，禽兽久且并母子而不识之。”^[20]

这种实质是自然力的爱力，被康有为看成人类合群繁衍的动力，是国家强大、种族兴旺的根本。他说：“人因爱家族而推爱及国种，故愈强愈大，禽兽并父母兄弟而不识，故愈独愈弱，人禽之强弱在此也。其推爱力愈广，其固结愈远。由此推之，故合群愈大，孽种愈繁者，其知识最大者也；其推爱力不甚广，固结不甚远，则合群不甚大，孽种不甚繁者，其知识不大者也。”^[21]这里，康有为阐述了爱力、家族制和国家民族昌盛的关系，即家族制源于爱力，家族制形成后又将爱力推及国家和种族的扩展与繁衍上。

在康有为看来，中华民族正是在以爱力为基础的家族制度的支持下，才繁衍成为世界上人口最多的民族。“故中国人数四五万万，倍于欧洲，冠于万国，得大地人数三分之一，皆由夫妇父子族制来也。”^[22]康有为最后又把家族制的功劳记载在孔子的身上，“此皆孔子之为据乱制者也。善于繁衍其种族，固结其种类，无以过之，此孔子之大功也”^[23]。

康有为坚持他的观点，认为事物总是在互逆的关系中展开，对于家族制的评价也坚持了这种观点。在对家族制的积极作用作出肯定之后，康有为同时也论述了它的危害。他主要论述了家族制的三大危害：

首先，康有为论述了“因族制而生分疏之害”。他论述的前提是信守博爱原则，认为天下人皆应相亲相爱，而家族制固守的是有限范围内的亲近友爱，是以血缘关系为边界的“偏爱”，而不是所有人之间的博爱。“有所偏亲者即有所不亲，有所偏爱者即有所不爱。中国人以族性之固结，故同姓则亲之，异性则疏之；同姓则相收，异性则不恤。于是两性相斗，两性相仇，习于一统之旧，则不知有国而惟知有姓，乃至群徙数万里之外若美国者，而分姓不相恤，而相殴杀者比

比也。盖于一国之中，分万姓则如万国。”^[24]

这就说明，家族制度的整合作用仅仅在血缘关系之内有效，而在血缘关系之外的其他社会关系之中，家族制却起到一种分解社会的作用。应当说康有为的这个见解在当时还是很有启发性的。在帝国主义列强瓜分中国、民族危机十分严峻的形势下，中国人一盘散沙，很难形成团结抗敌的局面，一大批知识分子对此十分忧虑，纷纷焦虑地探索其中的原因。严复将其原因归结为中国人不合群，同康有为从家族制度在血缘关系内有整合作用，而在血缘关系外有分解作用的分析相比，无疑属于表层分析，而康有为却触及到问题的实质。

其次，康有为论述了“有家则有私以害性害种”。在康有为看来，中国人普遍存在排斥社会公益的私心，其根源也在于家族制度。因为家族制不仅限制了家族成员的心胸与视野，而且还使家族成员形成了狭隘的家族责任观念，家族成员为给本家族获得利益而去争夺其他家族的利益，由此而导致伤害人性、危害种族的罪恶。康有为说：“且一家相收，既亲爱之极至，则必思所以富其家而传其后。夫家人之多寡至无定，欲富之心，亦至无极矣。多人用之无尽，而所入之资有限，既欲富而不得，则诡谋交至，欺诈并生，甚且不顾廉耻而盗窃，不顾行谊而贿赂矣；又甚且杀人夺货，作奸犯科，愍不畏死，以为常业矣。”^[25]

再次，康有为还论述了“有家之害大碍于太平”。他列举了因家族制而妨碍达至太平世的14种障碍，诸如风俗不齐、教化不一；养生不一、疾病者多；自生至长、不利教育；私其妻子、仇视他人；只顾私产、不顾公益等等，“故家者，据乱世人道相扶必需之具，而太平世最阻碍相隔之大害也”^[26]。这就是说，家庭的作用在不同历史时期是不同的，在据乱世和升平世家庭是必要的，并且家庭确有其积极作用（康有为对此也做出了明确论述）^[27]，而到了太平世家庭则成为社会进化的障碍了，所以，“欲至太平大同必在去家”^[28]。

去家不是像佛教主张的那样离世出家，而是改革家族制度，建立新式家庭。在康有为看来，离家出走，入寺敬佛，也不是人生良策，他说：“受罔极之恩，而未尝有分毫之报，忽乃逃而去之，以自谋清静。此与负万亿重债而分毫不偿，乃挟人财，逃之他方以夸豪富，其所以为享用富乐，则计诚得矣，试问可乎？国法能容之乎？吾于佛义之微妙广大，诚服而异之，而于其背父母而逃，不偿夙负而

自图受用,则终以为未可也。”^[29]

康有为设计的改革方案是,突破家族制界限,实行“公养”、“公教”、“公恤”,建立新型夫妻关系,达到“无出家之忍,而有去家之乐”的大同境界。“公养”、“公教”、“公恤”的实质是把家庭生活或家庭功能转变为社会活动或社会功能,以此来消除传统家庭在社会生活中的地位和作用。“公养”的内容包括子女的孕育、出生和抚育,其实现形式是建立人本院、育婴员和怀幼院;“公教”的内容是儿童和青少年的教育,康有为主张建立小学院、中学院和大学院,使中国传统的私塾教育转为现代的社会性学校教育;“公恤”的内容是关于医疗、养老、扶贫、残疾人和丧葬等社会福利事业,基本实现形式是建立医疾院、养老院、恤贫院、养病院和化人院。康有为的理想目标是:“盖自养生送死皆政府治之,而于一人之父母子女无预焉。父母之与子女,无鞠养顾复之劬,无教养糜费之事。且子女之与父母隔绝不多见,其迁徙远方也并且辗转不相识,是不待出家而自然无家;未尝施恩受恩,自不为背恩。其行之甚顺,其得之甚安。”^[30]于是,家界去掉,实现大同的一个根本障碍除掉了。

关于祛除其他八界的论述,也像去家界这部分的论述一样,其矛头直指各种旧制度的不合理性,在陈述大量事实基础上开展了广泛批判。这里无意详述康有为关于这些方面的论述,本文的主旨不过在于,通过去家界一部分内容的讨论,说明康有为的《大同书》是一部内容丰富的社会学著作,并且是中国第一部以制度问题为核心的制度社会学著作。

四、康有为社会学思想的价值

康有为在《大同书》里阐述的许多观点,就今天的社会现实和学术水准而言,很多内容已经不适时宜。但是,如果把康有为的论述放到辛亥革命之前的中国社会背景中考察,其中的理论价值和实践意义便可不论自明。在一个以家庭为生活之本的国家里,在一个男尊女卑作为天经地义不可怀疑的社会中,在一个面临国破种灭、抗敌保国成为第一任务的形势下,康有为能够提出去家界、去国界和去形界的主张,并且开展深入的理论论证,足以说明其理论批判精神和学术探索精神之强烈。

康有为关于去家界、去形界和去级界的讨论,在民国期间的社会学研究中发生了较大影响,吴景超、潘光旦、麦惠庭等人关于家庭和婚姻问题的研究,在某些方面接受了康有为的影响,在一个较长的时间里,批判中国家族制度,改变中国婚姻关系,追求男女平等问题成为中国社会学的热门话题,应当说其源头是康有为发掘的,其批判的制度视角也是康有为开拓的。

康有为在中国社会学史中的地位,主要不在于他论述了多么严密的理论观点,也不在于他建立了何种规范的学说体系,重要的在于他承继中华学术传统,吸收西方现代社会科学观念,从与严复不同的另一个角度,掀开了中国社会学的另一篇章。这是否可以说,中国社会学有两大源头,一个是由严复代表的以西学为基础吸收中学的源头,一个是以康有为代表的以中学为基础吸收西学的源头。

【参考文献】

- [1] [2] [5] [13] [14] 朱维铮. 导言——《从实理公法全书》到《大同书》[A]. 康有为. 康有为大同论二种 [M]. 三联书店, 1998. 1, 2-3, 3, 3, 3.
- [3] [4] [6] [7] [8] [12] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21] [22] [23] [24] [25] [26] [27] [28] [29] [30] 康有为. 康有为大同论二种 [M]. 三联书店, 1998. 7, 42, 3, 5, 33, 3, 225, 226, 227, 227, 227-228, 228, 228, 229, 229, 229, 245, 249, 230, 249, 249-250, 251.
- [9] 孔德. 论实证精神 [M]. 黄建华译. 商务印书馆, 2001. 52-53.
- [10] [11] 迪尔凯姆. 孟德斯鸠与卢梭 [M]. 李鲁宁, 赵立玮, 付德根译. 上海人民出版社, 2003. 55, 18.

(责任编辑: 何 频)