

# 社会学之国学寻踪\*

张 琢

本文对社会学的国学渊源,进行了初步的梗概性探索。主要包括人类社会的缘起;中国古籍中对上古社会的猜测和理解;孔学(原儒学)的社会功能分析;着重探索了荀学的沉浮和与群学的承传关系;以及中国社会学继往开来的使命。

作者:张琢,男,1940年生,中国社会科学院社会学研究所研究员。

## 一、缘 起

当生物进化到人猿揖别之时,人类社会也便在地球上诞生了。

由于地理的阻隔,人类祖先各群体之间的交往极为有限。在各种不同的环境条件下,类人猿向人类进化的起点及以后的进化道路和速度,亦各不相同。人类祖先腊玛古猿向人类的进化,与三千万年前开始的地质学上的喜马拉雅造山运动大约是同时起步的。由于对古生物、古人类遗存的发现地、发现物和研究者的测验手段及方法的差别,对所发现的遗存的时间的鉴定和对人类起始的年代的认识自然也各有差异。近年有些考古专家根据对化石的分析把人类从猿的系统分化出来的年代已推回到距今约1400万年,而分子人类学据分子钟的测算,这个时间也有数百万年了。据人口史学家们估计,从迄今已发现的最早的400万年的人类脚印,人类走到今天,400万年里地球上生存过的人类个体的总数,累计大约已逾800亿了。

人类从诞生之日起,就是以群体形式出现的,就有了初始的社会结构,从事社会生产(包括物质生活资料 and 人类自身的再生产)、生活、教化、防御及娱乐,形成为初民社会。自然,也就有了对人类自身(个体和群体)及其生存的环境的一定认识,这就是社会意识的萌芽。不过,那时,人类对自身及其生存的环境的关系的认识尚处于一种混沌、模糊的状态。如原始社会的图腾崇拜,便是人们对自身的氏族与某种生物有亲缘关系的朦胧意识的体现。

总之,一有了人,就有了人类社会和社会意识——无论如何幼稚。

对原始社会的认识,同样由于各个社会演化的空间和时间的巨大差异,而呈现出纷繁复杂的情形,至今仍众说不一。

在中国古代的文化典籍中,像公元前三世纪编撰的《吕氏春秋》,据那时的古史旧闻,写道:“昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚、兄弟、夫妻、男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼。”(《特君览》)便是对原始社会的典型描述,至今仍常为研究原始社会的学

\* 本文原为作者在1994年8月25日—26日在孔子故里山东曲阜市召开的“孔子思想与二十一世纪”国际学术讨论会上的发言的部分内容。原题为《儒学与社会学》,已由韩国《东亚日报》出版社用韩文出版。现在将中文稿删增、修改易题为该名发表。

者们所引证。

从人工栽培植物,饲养动物,获得稳定的有保障的食物,从而使个体和群体能过上相对稳定的生活,维持相对稳定的社会结构秩序,传习下生产和生活经验等社会知识(即文化积累)标志着人类进入耕牧结合的农业社会。按最新的考古发现和推论,迄今大约也就一万年历史。

地球上农业文明的炊烟,首先升起在用水方便,土地肥沃,便于作物生产和人类生活的地方。于是,依山傍水,土地条件好,气温适宜的地带便自然成了农业文明的发祥地。其中那些地处温带的大河流域便成了农业人口、农业文明最集中的繁盛之域。为了保护农业定居生活和兴修水利工程体系,在这些地区建立起了不同组织程度的大大小小的专制帝国。世界上曾在几大河畔兴隆过著名的古文明社会,如古巴比伦、古埃及、古印度、古希腊和罗马,有的早已灭绝了,有的出现大断层,唯有中国社会,由于其所处的环境(地理位置、畛域、自然生态的多样性等)和人以及社会、文化等要素综合作用,具有无与伦比的顽强生命力,而延续至今,相继不绝。

在农业文明时代,我们现今称之为大农业的农、林、牧、渔即第一产业及手工业,为人类的生存和发展提供了生活资料。社会组织在它的晚期,甚至出现了像中国那样拥有几亿人的高度组织化的多民族国家。在文化上,随着社会的整体进步,尤其文字和文具的发明和不断改进,有了辉煌的创造和深厚的积累。可以说,今人享用的衣食住行等物质条件和丰富多彩的精神文化,正是在农业文明时代创造发明的基础上的拓展和提高。

考古学发现和鉴定的中国南北各地的古人类的丰富文化遗存,提供了上古时期的人类及其生活状况的实证。而从口口相传,到文字记载下来的关于原始社会的传说和神话故事,则反映了那个时代的人们对原始社会的猜测、描述和理解,如:关于盘古开天地的宇宙起源神话;女娲抟土作人的人类起源的神话;燧人氏钻木取火、神农氏尝百草、嫫祖养蚕、有巢氏架木为屋、伯益作井等基本生产生活发明创造的神话;仓颉造字、伶伦制乐器、大挠作干支等文化起源的神话。那些最能集中人民的经验和智慧的贤能便被尊为圣人,“使王天下”。(《韩非子·五蠹》)国家的产生原本是一个社会逐步进化的自然历史过程。

随着社会分工的复杂化,社会结构,及因个人的身份定位的礼仪名份日益显得著重,以维系稳定的社会秩序。而无论是血缘、姻缘、职业、性别、年龄、身份哪种对应关系看,都是人际关系的体现。人际关系是古今中外社会思想探讨的最广泛而又最核心的问题。

## 二、孔学之社会功能

以在中国传统封建宗法社会中统治者广泛推行的儒家思想及其行为规范体系的教化为例,其根本社会功能就在通过对各种人际关系的等级身份定位规范来稳定当时的封建宗法社会的秩序。

孔子是儒学的祖师。孔学即孔子本人的学说,为儒学的第一个形态,也称之为原儒学,以区别于后世不同时期的各种新儒学。

儒学,说得简单、明了、通俗、切实一点,就是教人守规矩的学说。

在儒学的创始人孔子那里,这个规矩指的就是周礼。人人各守其位,都以周礼的规范来约束自己的言行,那么,就能挽回孔子所在的春秋末年那种“礼坏乐崩”的局面,恢复到理想化的周王朝的礼制秩序。这就是“克己复礼”。

故,礼为最高社会行为准则。而克己复礼的关键便是仁,反过来说,克己复礼就是仁的实现:“克己复礼为仁。”(《论语·颜渊》)所以,礼和仁是儒学不可分割的最高原则和核心精神。

把“仁”字分解一下,便是“一”和“二”,就是二人关系,就是“君君、臣臣,父父、子子”(《论语·颜渊》)等上下尊卑的关系。仁学就是协调这种上下尊卑的人际关系的学说。人际关系正是不同社会中都首先要碰到的社会难题——社会愈发展,社会成份愈分化,社会流动度愈大,社会关系愈复杂,社会关系的处理和协调也就愈困难。而没有不同社会成份、社会角色的协调,社会就不可能稳定有秩地运行。仁学是孔子儒学讲得最多,发挥最充分的核心。

从内涵上分析,“仁”,不仅是家庭成员间的和社会上的表层的上下尊卑各各相互对应的人际关系;更是深层的在家庭和宗法社会生活中教养成的仁爱之心——从爱亲,到“泛爱众”(《论语·学而》)。从社会学看,它体现的不仅是处理人际关系的行为方式,同时也是一个极重要的社会心理概念。

礼与仁的有机结合,构成了孔子儒学治国治民的最基本的社会主张。面对不可挽回的“礼坏乐崩”的局面,孔子仍不可为而为之,企图通过循循善诱的耐心教育感化,即通过“德治”而达到他的社会政治目的。从他的这个主要操作手段看,用现代社会学术语表述,就是一种社会软控制学说。

孔子为了实现他的社会愿望,努力培养人才,并率领他的学生不辞辛苦,到处游说。但还是时势比人强,孔子毕其生而不得实现其志。作为社会政治活动家,在现实活动中,他失败得很惨;但他传播的儒学及其积累的教学经验,却使他成了“至圣先师”。自他的学说问世至今,没有哪一个思想家的思想有他的学说影响那么深广——不管人们的评价、爱憎如何。

不过,儒学并不是孔子铸成的一成不变的凝固的范型,而是随社会的变迁而变化的思维和实践——尤其是社会道德实践发展的过程。儒家学派在孔子死后便大分裂,战国末期《韩非子·显学》篇说“儒分为八”。其中孙氏之儒,即荀子一派儒学和子思之儒、孟氏之儒即思孟学派,为尖锐对立的两大学派。

### 三、荀学之浮沉

活动于战国后期的荀子的学说,具有结束一个纷乱的时代,而对先秦诸子百家进行总结性分析综合的特征。荀子因势而变,为适应统一天下(“天下为一”)(《荀子·成相》)的需要,对儒学的天论和性论进行了质的改造,一反孔孟尽人事、听天命的思想,强调“明于天人之际”、“制天命而用之”(《荀子·天论》);他吸取齐法家“人心之悍,故为之法”(《管子·枢言》)的“性恶”论的思想与孟子的“性善”论相抗衡,并赋予等级名份的划分以更深刻的理论色彩(见后),主张“隆礼重法”(《荀子·成相》)从而更增强了战斗性。所以,荀子已是礼法并重,从学术史上看,就是儒法的结合、互补,用社会控制论的术语说,就是硬控制和软控制两手兼备。

但是,荀子的学生韩非和李斯从“人性利己”的利害关系出发,认为“仁义丧国”、“慈惠乱政”,又走上了非道德主义的极端。秦以法家的“法、术、势”荡平天下,建立了严刑峻法的绝对君主权威的统治,所用的是片面的硬控制手段,刚性有余,而乏弹性,故能以威猛得逞于一时,却物反于极,秦统一中国后,仅历15年,便二世而亡。

汉承秦制,同时又吸取秦亡的教训,为适应更有弹性的封建宗法专制统治的需要,汉初的统治者首先以黄老之学,予民休养生息,到西汉中叶,封建秩序渐渐稳定之后,为长治久安,更采董仲舒建议,重新请出儒学。

秦汉之际的儒学经典《易传》和《礼记》体现了社会变革和新的社会整合系统化、规范化的需要。《礼记》积累了西周以来的贵族们的生活方式、行为规范、礼节仪式和先儒们的有关论述,

描绘了“大同”与“小康”的不同社会形态,供天子及其臣民垂范,以理顺和巩固家国一体的君权、族权和夫权的统治秩序。以封建宗法等级制度为纲,逻辑严谨地提出了格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下(《礼记·大学》)“八条目”。前四条提供的是哲学、认识的理论基础及主体心理准备。后四条修身、齐家、治国、平天下,正是要从我做起,逐步放大的治理家庭和社会的系统化目标。其中,修身是从观念世界走向现象世界,由主体走向客体,由哲学走向社会学的中介环节。且“极高明而道中庸”(《中庸》)折衷至当地调合化解各种心理的和行为的冲突、矛盾,其稳定社会的功能和权术更显圆熟。

西汉中叶,一方面社会经济逐渐走向繁荣和表面稳定,另一方面,从宫廷到社会基层,各种新的社会矛盾,又愈酿愈显,当局者及为其服务的文人也是感觉到了的。他们需要强化封建的纲纪,以维持其统治秩序,于是有董仲舒应运而生,由汉武帝亲准“独尊儒术”(叫“儒术”而不叫“儒学”即可见其政治实用性)。董仲舒对巩固汉王朝乃至此后整个中国封建宗法社会的统治的主要贡献,就是杂糅先秦和秦汉之际各家,为建立和维护封建秩序所作的各种理论探讨、积累的思想资料,标榜天人感应,附会阴阳五行“阳尊阴卑”论,赋予神学目的论的神圣色彩;同时,王霸兼采,刑德并用,取法家韩非的“臣事君,子事父,妻事夫”(《韩非子·忠孝》)的片面的尊卑从属关系说,上纲为“三纲”:“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”(《春秋繁露·基义》)与孟子归纳的君臣、父子、兄弟、夫妇五伦“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《孟子·滕文公上》)整合在一起,形成“三纲五常”,成为此后支配、规范中国封建社会家庭和社会成员的神圣纲纪。

由上可见,秦汉之际的儒学和汉中市“独尊”的“儒术”本身并不“独”(不纯),其兼容的成份相当复杂,先秦诸子百家儒、法、道、墨、名、农、阴阳等各家思想都有帐户。这种适应政治大一统需要的文化的统一,是一个杂多的统一,而儒学则做了这一统一的华袞。

这一标榜为儒学而内含多家成份的思想文化现象,仿佛是向战国后期具有评判先秦诸子百家之言的综合倾向的荀子的回归。所不同的是,荀学是中国封建君主专制大一统实现前夕的理论预兆,而秦汉之际和西汉中叶的儒学则是大一统局面出现之际和之后,适应巩固这种社会制度对社会规范及其理论建设和操作手段的整合、系统化和规范化。

迄至唐代,荀、孟并称,为孔子之后的儒家两大师。但至宋儒,将《孟子》提升为经,而《荀子》以“异端”见斥。荀子坐了七八百年冷板凳。到清乾隆年间汪容甫著《荀子通论》、《荀子年表》,荀子书才得以复活。<sup>①</sup>18世纪中叶以来的经学史研究达成的共识认为,西汉中叶取得“独尊”地位的儒学,其实是荀学。荀学遂复渐成为清代的显学。

#### 四、群学之承转

社会结构是构成社会的“硬件”,是社会学研究的核心问题,而在儒学和中国传统文化中,正是荀学关于社会群体结构的理论最为系统。故,当19世纪末,中国近代启蒙思想文化的先驱者从西方引进社会学时,首先就名之为群学。

下面,我们来看看,儒学中的群体观与现代社会学的这种承转关系。

荀子在《王制》篇中写道:

水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义;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。故义以分则和,和则一,一则多力,多

力则强,强则胜物,故宫室可得而居也。故序四时,裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也。故人生不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则离,离则弱,弱则不能胜物;故宫室不可得而居也,不可少顷舍礼义之谓也。能以事亲谓之孝,能以事兄谓之弟,能以事上谓之顺,能以使下谓之君。君者,善群也。群道当,则万物皆得其宜,六畜皆得其兴,群生皆得其命。

这段话简洁地阐述了非生命物质与生物有机体、植物与动物、禽兽与人三个层次的区别,从而抓住作为社会主体——人类群体的社会性特征,分析了人类之所以能结成一定群体,形成一定的社会结构,发挥群体结构的社会功能的原因。

具体看,荀子当时所描绘的那个“群居和一”(《荣辱》)的社会,就是君主制驭下的等级分明的封建宗法社会。它的社会组织结构和行为规范就是“礼”：“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”(《富国》)“礼者,法之大分,类之纲纪也。”(《劝学》)人的行为,都按这个礼的规范来节度,就是“义”：“夫义者,内节于人而外节于万物者也,上安于主而下调于民者也。内外上下节者,义之情也。”(《强国》)。“圣王”就是社会的主宰：“天地生君子,君子理天地;君子者,天地之参也,万物之总也,民之父母也。无君子则天地不理,礼义无统,上无君师,下无父子,夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇,始则终,终则始,与天地同理,与万世同久,夫是之谓大本。”(《王制》)“人君者,所以管分之枢要也。”(《富国》)君王的职责治理国家的根本任务就是如何“明分使群”。按照他的社会有机论,每个社会成员的需求都是多方面的,要靠多种行业技能的人来供养,而每个人却不可能一身兼备那么多技能和职位。故,离群索居,没有分工合作者就得穷;即或群居一起,而没有职业分工和等级划分则要争夺。所以,“救患除祸,则莫若明分使群矣。”(《富国》)。

荀子讲的礼,就其来源,似乎是本于“周道”。但荀子讲的王制及其行为主体指的却是当时的贤能的王者(后王)所建立的制度,从而革除了这个等级制的血缘世袭性。他强调的是“尚贤使能”：“尚贤使能,等贵贱,分亲疏,序长幼,此先王之道也。”(《君子》)是后天的学习：“虽庶人之子孙也,积文学,正身行,能属礼义,则归之卿相士大夫。”“王者之论,无德不贵,无能不官,无功不赏,无罪不罚。朝无幸位,民无幸生。”(《王制》)反对“以族论罪,以世举贤”(《君子》)。重复地解释就是:君子和小人的人性本来都是一样的,其所以有的人成了君子,有的人成了小人,都是后天习俗教化的结果。既然贵贱、智愚、贫富都是可以转化的,就不能搞先验的、僵化的血统论,人的地位的变迁就取决于后天学习所获得的品德和能力。这就为社会身份流动开了绿灯,体现了新兴社会阶层进取的要求。这无论在社会实践中还是在把发展的观念贯彻于社会理论上都是一个难得的进步成果。

正是由于18世纪下半叶以来荀学的复显,特别是其中的荀学所阐述的分明有序的群体观和具有革新进取精神的内容,使得面对内忧外患,抱着团结民众,上下齐心,通过逐步有序的改革以图富强的维新启蒙思想家们,在引进以社会改良为特征的西方社会学时,便看中了荀学作为其嫁接西方社会学的接本,而将Sociology意译为群学。

## 五、社会学之继往开来

由于中国历史悠久,传统文化积累丰厚,现今的各门主要人文科学和社会科学差不多都能在传统学术文化中找到自己的内在源流。作为中国传统文化典籍包容了中国历史学、政治学、伦理学、社会学、教育学和哲学等多学科的学术史料。关于中国传统学术,向有文史哲不分家之

说。其实,岂只文史哲不分家,各门人文科学和社会科学当时都未分化出来。中国传统文化来源是多维的,其内容是多元的。各门人文科学和社会科学从传统学术中分化独立出来,是在西学影响下发生的。这是一个逐步分化的过程,大约开始于19世纪末的维新时期,至今不过一个世纪左右,这一过程至今仍未完成,社会学就是一例。

在中国现已发现的文献记载,是维新派领袖康有为1891年在广州万木草堂最先开设“群学”课的。但是,除了康的学生梁启超所撰写的《康南海传》中留给我们的群学科目以外,迄今仍未找到其讲义或记录之类。只知道,在科目表中,是把“群学”与“政治学原理”、“中国政治沿革得失”、“万国政治沿革得失”、“政治实际应用学”等课程并列为“经世之学”。再就是梁启超向康有为请教所得的答复:“启超问治天下之道于南海先生,先生曰:‘以群为体,以变为用。斯二义立,虽治千万年之天下可已。’”(《说群·序》)

现在我们已见的从现代社会学意义上阐释群学的内涵和国学渊源的文献,最早的代表性文章为1895年严复在天津《直报》上发表的《原强》。该文介绍西方早期社会进化论和社会有机体论代表人物英国社会学家斯宾塞(Herbert Spencer)及其学说与荀学类比,写道:“斯宾塞者,亦英产也,与达尔文氏同时,其书于达氏《物种起源》为早出,则宗天演之术,以大阐人伦治化之事,号其学曰‘群学’,犹荀卿言人之贵于禽兽者,以其能群也,故曰群学。”并强调,“学问之事,以群学为要。唯群学明,而后知治乱盛衰之故,而能有修齐治平之功。呜呼!此真大人之学矣!”接着他就着手翻译斯宾塞的《社会学研究》(《The Study of Sociology》)。严译该书,同《天演论》一样,是“达旨”,即用文言文夹叙夹议,大加发挥,从内容到形式我们都可以看到其与《荀子》的对应关系:书名译作《群学肄言》;译序给群学下的功能定义为:“群学何?用科学之律令,察民情之变端,以明既往,测方来也。”“群学者,将以明治乱、盛衰之由,而于三者(指‘正德、利用、厚生’——引者注)之事操其本耳。”它的头两章《砭愚》和《倡学》于1898年在《国闻汇编》上首先刊出,所用的题目就叫《劝学篇》,其它好几篇的篇名也与《荀子》中的篇名雷同。

梁启超“乃内演师说,外依两书(指严译《天演论》和谭嗣同的《仁学》——引者注),发以浅言,证以实事,作《说群》十篇,一百二十章”。(《说群·序》)他把“群”提高到了万物的共性、天下的公理的高度:“群者,天下之公理也”、“万物之公性也”万物皆以“恃合群为第一义”。一切胜负都取决于能不能群及群的力度,“不能群者必为能群者所摧坏,力轻者必为力大者所兼并。”(《说群·群理》)因此,“以群术治群,群乃成;以独术治群,群乃败”(《说群·序》)。何谓“群术”?梁启超如是说:“善治国者,知君之与民同为一群之中之一人,因以知夫一群之中所以然之理,所常行之事,使其群合而不离,萃而不涣,夫是谓群术。”与此相反稿“独术”,就会导致“人人皆知有己,不知有天下。君私其府,官私其爵,农私其畴,工私其业,商私其价,身私其利,家私其肥,宗私其族,族私其姓,乡私其土,党私其里,师私其教,士私其学,以故为民四万万,则国亦四万万,夫是谓无国。”他还从时局出发,把群说与世说对应而论,提出:“天下之有列国也,己群与他群所由分也。据乱世之治群多以独,太平世之治群必以群。以独术与独术相遇,犹可以自存;以独术与群术相遇,其亡可翘足而待也。”(《说群·序》)可见,其群学即是救亡图存之学。

在汉字文化辐射圈东部的日本,古文化深受汉学的影响,但在近代化的过程中“脱亚入欧”,倾向西学,在明治维新时期,便引进了西方社会学。1867年东京大学已正式开设社会学课。那么,日语汉字“社会”又是哪里来的呢?还是源于中国。中国古代的社区单位就名为“社”:“方六里,名之曰社”(《管子·乘马》);“请致千社”(《左传·昭公二十五年》)杜预注:“二十五家为社。”这里所谓“社”就是一定地域的社会,相当于今天社会学中使用的社区概念。1902

年章太炎将日本社会学家岸本能武太的《社会学》译成中文在华出版。在 20 世纪初经过一段“社会学”、“群学”、“人群学”混用的时期之后，“社会学”便取代“群学”成了沿用至今的 Sociology 的汉译定名。

群学易名为社会学并没有割断社会学与中国传统学术,特别是与荀学的群体观的联系。不过,时代不同了,无论是叫群学也好,称社会学也罢,都赋予了新的时代内容。梁启超、章太炎都从时局出发,强调了“合群”、“求群”的重要性。而且即使像梁启超那样的政治改良、君主立宪派在君民关系上如前所叙,他更强调的也是君与民“同为一群之中之一人”,主张“群术”反对君主独裁专制(“独术”)。从哲学本体论看,其群论的哲学基础已不再是由诸如阴阳五行,演变出的六十四卦(《周易》)。而成了当时已知的六十四种化学元素:“六十四原质相和相杂,配剂之多寡,排列之同异,千变万化,乃生庶物。”(《说群·群理》)这些群学(社会学)家都不同程度地吸取和借助西方自然科学,尤其是生物进化论的观点来为群学做论证。

由上所述可见,在中国悠久的传统文化中,确实包含了丰富的社会学内容,这是中国社会学的内在思想渊源。中国近代的社会学的先驱者从开始引进西方社会学之始,就力图使其与中国固有的思想相衔接,在荀学中占有重要地位的群体思想是他们所找到的主要“接本”;同时这些先驱者又从自己所处的时代条件出发,吸取西方的自然科学和社会科学成就,进行了新的解释和发挥,增添了崭新的内容。

自康有为讲群学,至今的 100 多年,社会学在中国经历了极其曲折的发展历程,其中包括 1953 年到 1978 年 27 年的间断。1979 年社会学在中国大陆恢复以后,社会学者又开始重新审视本学科的历史,特别是中国大陆南北两位社会学史家在《社会学研究》杂志上就中国社会学史的分期,包括对“群学”期的定性和评价展开了热烈的讨论。<sup>2</sup>费孝通教授在最近发表的关于中国的社会学的讲演中回顾道:

如果我们同意把社会学这门学科的范围放宽一些,包括人们对人际关系的知识和理论,那么社会学的来源在中国就有很长久的历史。我记得拉德克利夫·布朗(Redcliff-Brown)有一次在燕京大学说过:他认为中国在战国时代已有荀子开创了这门学科,比西方的孔德(A·Comte)和斯宾塞(H·Spencer)要早二千九百多年。不管我们是否同意他的看法,我们不容否认,对人际关系的重视,一直是中国文化的特点。在这样长的历史里,这样多的人口,对人和人相处这方面所积累的经验,应当受到我们的重视,而且在当今人类进入天下一家的新时期的关键时刻,也许更具有特殊的意义。<sup>3</sup>

这既是对历史的返顾,又是立足于现实的前瞻。世界社会学如果没有中国这“半个世界”(汤因比语)的社会史和社会思想史,就是最大的缺憾。继往开来,认真下功夫挖掘、整理中华民族源远流长、蕴涵丰富的社会思想的历史遗产,予以科学的阐释,并奉献于世界,使人类社会思想发展史逐步趋向完备,是中国社会学者责无旁贷的使命。

引文及主要参考文献目录:

①梁启超:《中国近三百年学术史》,《梁启超论清学史二种》,复旦大学出版社 1985 年版,第 358 页。

②见陈树德、韩明谟有关中国社会学史的讨论文章(载《社会学研究》1989 年第 4 期至 1994 年第 4 期及《北京大学学报》哲学社会科学版,1986 年第 3 期)。

③费孝通:《略谈中国的社会学》,《社会学研究》1994 年第 1 期。

④刘邦富:《梁启超哲学思想新论》,湖北人民出版社 1994 年版。

责任编辑:王 颀