

论群学复兴

——从严复“心结”说起

景天魁

提要:本文依据笔者带领的研究团队建构的群学概念体系和正在建构的群学命题体系,论证了群学的要义是合群、能群、善群和乐群,其特质是人本性、整合性、贯通性和致用性。群学既有与西方社会学“相合”的研究对象和研究领域,也有以经验证实理论的研究视角和方法。本文认为群学必将在21世纪世界性百家争鸣中“浴火重生”。

关键词:群学概念体系 中国古典社会学 世界性百家争鸣 群学复兴

1903年3月25日,严复在《群学肄言》译后感叹道:“惜乎中国无一赏音”,“吾则望百年后之严幼陵(严复字幼陵。——引者注)耳!”(严复,2004:12)现在,距严复先生1921年逝世已近百年,我们应当如何理解并力图解开他的这一“心结”呢?依笔者愚见,严复译介斯宾塞《社会学研究》一书正值甲午战争惨败,中国人的民族自尊、文化自信丧失殆尽之时,严复译书的初衷本是希冀借西学之火种,让群学成为团结人心、鼓动民力民智的火炬,却眼见得西学之涌入大有湮没群学之势,故而感叹。果然,1903年之后的百余年间,先是群学之“名”被“社会学”所取代,继而群学之“实”不仅鲜被提及,就连“中国古代没有社会学”这样一个从来未被论证过的说法也被莫名其妙地默认为“定论”,以至于“中国古代有没有社会学”早已不成其为一个话题了。

那么,到底“中国古代有没有社会学”?近年来,笔者与研究团队从浩瀚的历史文献中整理出了群学概念体系(景天魁等,2017),并进一步梳理出包括100多个命题的群学命题体系,据此证明了群学的历史存在性,论证群学即为中国古已有之的社会学或曰中国古典社会学。在这一研究基础上,对群学有了一点新认识:1. 荀子不只提出了“群”的概念,也不仅是创立了“‘群’论”,而是创立了“群学”;2. 群学既与西方社会学在内容上“相合”,又具有自己的鲜明特质;3. 群学作为合群、能群、善群和乐群之学,既包含了破译中国社会之所以繁盛绵延的密码,又内藏着促进中华民族实现伟大复兴的基因;4. 群学虽是“旧

学”,但在当代和未来堪当大任,负有新的重大使命,因而必将复兴。

一、群学要义

不仅荀子关于“群”的概念与“社会”的字词义、概念义相合,而且他还以群为核心概念,构建了群学的原初体系。换言之,严复将西方社会学译作“群学”,不只是找到了“群”这一个适切的翻译用词,更是肯定了群学这一学科的存在。

打开《荀子》一书,最直接讲到“群”的首先是在《王制》篇中:“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”(方勇、李波译注,2015:127)。然而,《荀子》全书不仅直接讲到分群、合群、能群、使群、善群、为群、利群、乐群和安群等,就是那些没有直接讲到“群”的篇章,其实也是与“群”密切相关的。关于群学的要义,涂可国将其概括为“人而能群的社会本质论、能难兼技的社会分工论、群居和一的社会理想论和明分使群的社会治理论四个层面”(涂可国,2016),很有见地;王处辉、陈定閔、谢遐龄、吴根友、庞绍堂和季芳桐、杨善民等在他们各自所著的《中国社会思想史》或类似著作中都对荀学有专门论述,各有洞见,兹不一一介绍。笔者在《中国社会学崛起的历史基础》一文中,将“群学要义”概括为“合群、能群、善群、乐群”(景天魁,2017)。做这样一个概括,准确与否、全面与否,重要但不是最重要的。重要而且应当强调的是,我们努力将群学作为一门“学科”而不仅仅是作为“社会思想”来概括其内涵。群学作为“社会思想”并无争议,而我们将群学作为“学科”却是直面了争议的焦点,翻了百余年来的“旧案”,这一言说是有很大风险的。

为什么说“群学”可称为“学”呢?不仅因为其作为“社会思想”的丰富性,还因为其具有“学科性”。理由正在于群学概念体系的内在逻辑之中。这其实是严复和梁启超早已提示过的,即所谓群学与西方社会学“节目枝条”“暗合”(严复,2014b:37)，“与欧西学者之分类正同”(梁启超,2015:1317)。可惜他们对这一重要提示并未加以展开,群学的具体内涵到底是什么也一直不甚了了。如果说,作为一门学科的“学科性”,首先在于其是否具有相对独立的“研究对象和研究领域”,

那么我们认为群学是符合这一“标准”的。

(一)群学的研究对象与西方社会学“正同”

群学当然就是研究“群”。“群”既然是“人道所不能外也”(严复, 2014a:373),那么“群”也就是“社会”。具体地说,荀子群学所研究的“群”主要是以人伦为基础的社会关系。所谓“以人伦为基础”,是因为“人伦”乃社会关系之“大本”。何谓“人伦”?荀子说:能够让不齐变得整齐,让弯曲变得有顺序,让不同得以统一的,就是“人伦”。“‘斩而齐,枉而顺,不同而一。’夫是之谓人伦”(方勇、李波译注,2015:51)。荀子所说的“人伦”,已经不是如他的前人那样仅停留于君臣、父子、夫妻、兄弟、亲友这些表层的关系,也不是血缘、地缘、业缘、友缘这些“分类”的关系,而是由社会分工造成的社会关系、社会地位、社会名分。这样理解的“人伦”也超出了一般所谓伦理道德的含义,而彰显了“群性”,亦即“社会性”。孔繁(2011:39)认为,荀子对社会的理解要比孔孟高明得多,此可为一佐证。

“以人伦为基础的社会关系”有别于政治的社会关系、经济的社会关系、法律的社会关系、文化的社会关系等。但这种区分只具有相对的意义。粗略地说,与孔子长于教人、孟子长于议政、老子崇尚自然、墨子兼爱尚同相比,荀子长于知世治世,更加专注于社会关系和社会治理。正如梁启超所言:“我国数千年学术,皆集中社会方面,于自然界方面素不措意,此无庸为讳也”(梁启超,2010:43-44)。平心而论,荀子能够凸显出对于群性(社会性)的关注,在诸子百家中已属难能可贵。然而更为可贵之处集中体现在荀子对群学要义的论述上。我们说,群学是合群、能群、善群、乐群之学,而此四群都是社会关系的不同形式和状态。

第一,合群是群性在“分”的基础上展开的原初社会形式和社会状态。它不是依靠动物性的本能而来的“合群性”,而是由“分”而来的社会性。“分”字在《荀子》全书中出现了113次(陈光连,2013:1),是贯穿群学的一个重要概念。不论是作为“名分”、“职分”等含义,还是作为分工、分类、分配等含义,其表现的是最根本的“群理”：“人之生,不能无群,群而无分则争,争则乱,乱则穷矣。故无分者,人之大害也;有分者,天下之本利也”(方勇、李波译注,2015:142)。荀子还说:一个人不能同时掌握多种技艺,一人也不能同时身兼数职,必须分工合作,如

果离群独居不相互依赖就会穷困,群居但没有名分等级就会争夺。穷困是忧患,争斗是灾祸,要救患除祸,没有比明确名分、使人们组成群体再好的了(方勇、李波译注,2015:138)。

荀子认为,“明分使群”可以“使有贵贱之等,长幼之差,知愚、能不能之分,皆使人载其事而各得其宜,然后使恣禄多少厚薄之称,是夫群居和一之道也。故仁人在上,则农以力尽田,贾以察尽财,百工以巧尽械器,士大夫以上至于公侯,莫不以仁厚知能尽官职,夫是之谓至平”(方勇、李波译注,2015:51)。如果按照字面含义,“分”与“合”是相反的,“分”可能是化解“群”的。然而,由于有分工,社会成员之间必须合作,必须“合群”。荀子在距今约 2200 多年前就洞悉了这个因“分”而“合”、由“合”而“群”、相辅相成的道理,联想到马克思的劳动分工理论在社会学中的基础性地位,涂尔干的第一本代表作即为《社会分工论》,将荀子的“明分使群”视为群学即其社会学的“第一原理”不为过矣!

第二,能群是在“义”的基础上达到的高一层级的社会形式和社会状态。荀子曰:“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”(方勇、李波译注,2015:127)。在这里,荀子是在群得以形成的机制这个意义上讲“义”的。“义”不论作为日常词语还是作为概念都有多种含义。而作为概念,它经过了从观念到行为准则和社会联结机制,再到社会组织和社会制度的演变过程。在荀子之前,“义”主要是在伦理观念的意义上表达“应当”、“正当”、“当然”等基本含义;而在荀子之后,秦汉以降,“义”逐渐表现为社会制度,以及义仓、义社、义田、义学等社会组织和社会实体。在荀子所处的战国晚期,“义”不但指社会生活中的规范,还代表着社会阶层化的秩序。它作为阶层化的社会秩序,要求各人善尽自身角色的义务、职责和责任,服从长上的权威和社会等级秩序(景天魁等,2017:411)。作为这一时期承前启后的大思想家,荀子的“义”的概念成为一个上下接续的转折点,即把“义”从观念转化为“群”的社会联结机制。特别是在群学里,“义”的基本含义是明确“分”的准则,因为只有“分”得合理,才有秩序,才能团结一致,从而形成“群”。在个人,“义”决定荣辱,“先义而后利者荣,先利而后义者辱;荣者常通,辱者常穷;通者常制人,穷者常制于人,是荣辱之大分也”(方勇、李波译

注,2015:42)。就家庭而言,以“义”“事亲谓之孝”,以“义”“事兄谓之弟”。就国家而言,以义“事上谓之顺”,以“义”“使下谓之君”(方勇、李波译注,2015:127)。作为士仕者,尊“义”方为“合群者”(方勇、李波译注,2015:76);作为君主,则可“义立而王”(方勇、李波译注,2015:163)。而就“天下”而言,荀子认为使天下富足之道全在明确职责名分(“兼足天下之道在明分”)(方勇、李波译注,2015:146)。正如耕种田地要划分田界一样,只有明确了职责名分,农民才会依据农时除草施肥,做好农夫分内之事;而促进生产,让百姓和睦,这是将帅之事;寒暑符合节令,让五谷按时成熟,这是上天之事;普遍地保护百姓,爱护百姓,管理百姓,让百姓安居乐业,这是圣君贤相之事。如此明分,即为治群之道。

荀子之谓“能群”是因“义”而明分,因“分”而能群。由是将“义”作为人们社会行为的普遍准则:“遇君则修臣下之义,遇乡则修长幼之义,遇长则修子弟之义,遇友则修礼节辞让之义,遇贱而少者,则修告导宽容之义”(方勇、李波译注,2015:75),如此,“义”就是维系社会关系的纽结。我们也可以说“义以明分”是群学的第二原理。

第三,善群是在“礼”的基础上达到的更高一级的社会形式和社会状态。如果说“义”主要是指行为规范和社会形式的内在方面,“礼”不论是礼制、礼仪和礼俗,主要是外在的制度和规则,因为“礼”与“义”互为表里,荀子常常将二者连用作“礼义”;又由于“礼”对人的约束相对于刚性的“法”而言显得柔和一些,而其实“礼”、“法”互通,因此荀子也常常“礼法”连用,强调“礼法”是纲纪(方勇、李波译注,2015:179)。正因为“礼”与“义”和“法”都有如此紧密的通连关系,所以“礼”在群学里居于至高的地位,“君臣上下,贵贱长幼,至于庶人,莫不以是为隆正”(方勇、李波译注,2015:179)。不论是什么人,莫不把“礼”作为最高标准。不论什么事、什么领域都要遵从礼,用荀子的话说就是“礼以定伦”。《荀子》首篇《劝学》即以明礼为学习的最高目的,以“亲师”和“隆礼”为根本途径,“《礼》者,法之大分、类之纲纪也”(方勇、李波译注,2015:7)。第二篇《修身》又写到,“人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁”(方勇、李波译注,2015:15),“礼者,所以正身也”(方勇、李波译注,2015:21)。讲到富国强兵,更是把礼的地位强调到极致。“人之命在天,国之命在礼”(方勇、李波译注,2015:250),“礼者,治辨之极也;强国之本也,威行之道也,功名之总也”(方勇、李波译注,

2015:242)。处处把礼的地位提升到无以复加的高度。

荀子强调,作为君主必须善群,而欲善群,关键在于谨遵“群道”,做到群道得当。群道得当,则万物就能各得其宜,六畜都能得以生长,一切生物可以尽得其寿命。荀子显然认为“群道”如同自然法则一样具有必然性,运用到人类社会,政令得当,百姓就会团结一心,贤良就会心悦诚服。“君者,善群也。群道当则万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命。故养长时则六畜有,杀生时则草木殖,政令时则百姓一,贤良服”(方勇、李波译注,2015:127),而群道当与不当,决定于“礼”。

“礼”之所以居于如此高的地位,主要是因为它可以“定伦”。所谓“定伦”,首先是要定规矩。荀子曰:“国无礼则不正。礼之所以正国也,譬之犹衡之于轻重也,犹绳墨之于曲直也,犹规矩之于方圆也,既错之而人莫之能诬也”(方勇、李波译注,2015:170)。一旦礼仪规矩设置好了,就没有人能进行欺骗了。

其次,“定伦”重在定名分和职责。“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(方勇、李波译注,2015:126)。“君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也,农农、士士、工工、商商一也”(方勇、李波译注,2015:126)。君要像君,臣要像臣,父要像父,子要像子,兄要像兄,弟要像弟,都是一个“礼”;农民要像农民,士人要像士人,工匠要像工匠,商人要像商人,也都是一个“礼”。

荀子讲“礼”,并不是绝对地只讲差序、只讲贵贱。在当时的历史条件下,承认差别,讲有贵贱,是为了形成秩序。虽有贵贱,但可以无偏贵贱。荀子曰:“人主胡不广焉无恤亲疏,无偏贵贱,惟诚能之求?若是,则人臣轻职业让贤而安随其后,如是,则舜、禹还至,王业还起。功壹天下,名配舜、禹,物由有可乐如是其美焉者乎?”(方勇、李波译注,2015:176)如是则“农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,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。出若入若,天下莫不平均,莫不治辨,是百王之所同而礼法之大分也”(方勇、李波译注,2015:179)。后来被指代表封建主义的“三纲五常”并不是荀子提出的,而是到了汉代董仲舒才正式确定的(董仲舒,2009:305-306),虽然不能说与荀子没有继承关系,但处于战国末期的荀子志在总结几百年间战国纷争的经验教训,他不是只知强调“贵贱”、“差等”,他的目的是强调秩序,实现“大治”,达到“至平”。诚然,荀子当年所讲的“礼”的具体内容是有阶级局限和时代烙印的,这些随

着社会的发展、时代的变迁而被克服和抹掉,但“礼”的某些形式和功能是可以“抽象继承”的,否则,中国自古至今何以能称得“礼仪之邦”!

总之,以“礼”定了规矩,也就定了名分和职责,这样就有了秩序,有了秩序才称得上“善群”。在这个意义上,群学就是“礼以定伦”的秩序之学。由此我们可以说,“礼以定伦”是它的第三原理。

第四,乐群是在“和”的基础上达到的最高层级的社会形式和社会状态。

首先,在群学中,“乐群”是有目标、有标准的。作为在“合群”、“能群”、“善群”基础上才能达到的最高层次,对于个人和家庭而言,“乐群”是对“修身”、“齐家”的最高要求;对群即社会而言,“乐群”是其治理要达到足以让人乐在其中的状态。这种理想状态怎样才能达致呢?在春秋战国时期,经过长达数百年的战乱纷争之后,人们体会到和平的可贵,故而以“和”为乐。荀子出于对人有欲、有欲必争、争则乱、乱则穷的社会过程的观察,也深深体验到以“和”为乐的真谛。因而,“乐群”的目标就是“和”——“群居和一”,这是群学的第四原理,也是最高原理。因为作为社会状态,“乐群”要达到的“标准”,荀子常用“至平”、“大治”、“大形”、“大神”来形容。而对于“天下”,荀子则用“和则一”、“四海之内若一家”(方勇、李波译注,2015:124)来表达“乐群”的思想内涵。“乐群”在中国和世界思想史上,都是很早升起而永远指引人们向往追求的理想明灯。

其次,“和”是有前提、有条件的,也是要有办法和途径的。分可止争,不争则和;荀子曰:“调和,乐也”(方勇、李波译注,2015:218)。协调和谐,是乐的表现。怎么“调和”?要有“法度”。“法度”何来?“礼义生而制法度”(方勇、李波译注,2015:379)。荀子坚信:“礼义之谓治,非礼义之谓乱也”(方勇、李波译注,2015:30)。

荀子的群学强调等级名分的一面虽然与汉初《礼记·礼运》篇所表述的“大同社会”并不合拍,但《荀子》中多次提到的“尚贤使能”、“无恤亲疏”、“无偏贵贱”,以及“选贤良,举笃敬,兴孝弟,收孤寡,补贫穷”,都为“小康”、“大同”思想的形成做出了贡献。

(二)群学研究领域与西方社会学“暗合”

首先,群学的研究领域具有专门性。与其他学科相较而言,群学研究领域的专门性主要表现为基础性。所谓“基础性”是说合群、能群、

善群、乐群是人们从事各种活动必须依赖的基础。欲要修身,重在合群;欲要齐家,重在能群;欲要治国,重在善群;欲要平天下,重在乐群。群是人们从事政治、经济、文化与社会各种活动的基本形式,换言之,人的各种活动都是在群的基础上进行的,这种基础性既渗透于又相对独立于各种活动,因而,群学相对于分门别类的研究社会的其他“学科”就具有相对独立的基础性学科地位。荀子作为先秦学术思想的集大成者,不仅创立了群学,在其他学科领域也多有建树,例如有的学者就对荀子在“名学”(逻辑学)方面的成就给予了很高评价。荀子也是杰出的哲学家、政治学家,作为“赋”体的创始人,他当然也是优秀的文学家。但是群学创立者的这种跨领域、多学科的博学特点,并不能成为否定群学研究对象和研究领域具有相对独立性的理由。事实上,不论是孔德、斯宾塞,还是马克思、涂尔干和韦伯,他们的研究也都是跨领域、多学科的。

其次,群学研究领域与其他学科具有交叉性。各门社会科学学科的研究领域有所交叉、重合是正常现象,否则何来诸如政治社会学、经济社会学、法律社会学等分支学科和交叉学科?

再次,群学关注的问题与西方社会学具有共同性。春秋战国时期,周代建立的礼乐制度已经崩坏,强国称霸争雄,弱国生灵涂炭,社会失序久矣,如何重建秩序,就成为群学的根本关切。荀子每每讲到群,都是针对“争则乱,乱则穷”的痼疾,希望找到破解之策,以定分止乱。可以说,合群、能群、善群、乐群都是为了重建良好的社会秩序。这在宗旨上,恰与孔德2000多年后提出的“社会学”不谋而合,尽管所处时代不同但问题却相同,所“宗”(学术源头)不同而“旨”(意图)相同。不光是秩序问题,荀子对群己关系、家国关系、治理问题、变易问题、制衡问题、天下问题的探讨,至少与孔德、斯宾塞时期的西方社会学相比,不仅毫不逊色,而且理论更为丰富;就是与经典的西方社会学相比,许多基本概念和命题也已具备,只是表现形态多为论辩式,而非陈述式;表述形式上更为实用化,非纯学理化而已。

最后,群学的进路与西方社会学具有相似性。荀子讲群学从劝学、修身切入,紧扣的是个人与社会的关系,其所讲的群己关系、身心关系、身性关系、形神关系、天人关系,都是在说如何培养合群性,亦即个人如何实现社会化。个人如何合群,也就是个人如何社会化。个人进入社会之后怎么办?要定分,按技能分工,按职业分层,按名分定序。涂可

国认为,荀子可能是“最早提出‘职业’范畴的人”,他非常重视职业分工对于社会秩序的调节作用(涂可国,2016)。事实上,荀子关于士农工商等的分层研究与今天的职业分层也是极为类似的。荀子如何分层?必须“制礼义以分之”,惟其如此,“故序四时,裁万物,兼利天下,无它故焉,得之分义也”(方勇、李波,2015:127)。

荀子群学由“明分使群”而“义以定分”,由“礼以定伦”而“群居和一”,相应地开辟出由修身而齐家、由齐家而治国、由治国而平天下的进路,这与西方社会学由个人而社会、由分层而结构、由组织而制度的进路异曲同工。如果说有什么不同,应该是另有中华文明的深厚意蕴在其中。对此,后文再加以论述。

由以上的论证可以得出结论:不论荀子在他所处的时代是否具有今天所谓的“学科意识”,尽管《荀子》一书不是按照单一学科体例编排的,但群学的实际内容却表明其在研究对象和研究领域上是可以与其他学科相对区分开来的。它与伦理学不同,与哲学也并不属于同一个研究层次(后文还会谈到),而与西方社会学的“节目枝条”“暗合”(亦称“冥合”),因此,说群学具有相对独立的研究对象和研究领域是有其内在理据的。

二、群学特质

在所谓“学科性”中,“学科对象”很重要,但并不具有绝对的意义,有很多交叉学科、综合学科可能有相同或者相近的学科对象,但它们仍然是“学科”,对此我们这里不做讨论。所谓“学科性”,除了要有确定的“学科对象”之外,还要有学科“视角”和“方法”。那么,群学的研究视角和方法是怎样的?我们认为,与西方社会学相比可以说是有相同也有不同。

(一)群学的视角和方法

群学重视经验分析,善于历史比较,长于逻辑论证,承认在社会人事中存在着像自然法则那样的客观法则,这在先秦时期是难能可贵的。这些特点表明,其达到了相当高的“科学性”水平。

第一,荀子重视经验分析。面对复杂的研究对象,他擅长先划分为

不同类型,然后作经验性的比较和分析。例如,荀子把“人臣”划分为四种类型:态臣(阿谀奉承的臣子)、篡臣(篡权的臣子)、功臣和圣臣。不仅用具体的经验性特征刻画他们的形象,还逐一举出“足以稽矣”,即可以验证的典型。“故齐之苏秦、楚之州侯、秦之张仪,可谓态臣者也。韩之张去疾、赵之奉阳、齐之孟尝,可谓篡臣也。齐之管仲、晋之咎犯、楚之孙叔敖,可谓功臣矣。殷之伊尹、周之太公,可谓圣臣矣”(方勇、李波译注,2015:209-210)。荀子论述以“礼义”“为人君”、“为人臣”、“为人父”、“为人子”、“为人兄”、“为人弟”、“为人夫”、“为人妻”,都不只是讲道理,还多有征引,使得“此道也,偏立而乱,俱立而治,其足以稽矣”。“足以稽矣”就是说它们是被经验事实完全证实了的(方勇、李波译注,2015:192)。

第二,荀子善于历史比较。他对三代以来的史实了然于胸,对《诗》、《书》等典籍典故运用自如,每每论证一个观点,都能引用前朝旧事做历史比较分析;几乎每个重要论述之后,都能引述“《诗》曰”、“《书》曰”、“故曰”以为佐证。

第三,荀子长于逻辑论证。作为战国末期优秀的逻辑学家,荀子对群学原理的论证之严密,远胜于《论语》、《孟子》的逻辑水平。他能够三次出任齐国最高学府——稷下学宫的“祭酒”(类似于“教务长”的论辩主持人),应该与他的逻辑和论辩才能不无关系。

第四,荀子承认在社会人事中存在着像自然法则那样的客观法则。他认为“人伦”是“与天地同理,与万世同久”;“礼有三本:天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也”(方勇、李波译注,2015:303);认为“群居和一”是“上取象于天,下取象于地,中取则于人,人所以群居和一之理尽矣”(方勇、李波译注,2015:319)。可见荀子讲“群道”,取法于自然之理,“群道”当与不当,要看其是否符合客观法则,由此说荀子接近于承认并得出“社会规律”的认识恐不为过;孔德、斯宾塞等人依据生物进化推断社会进化,荀子与此何其相似乃尔。

由上可见,群学对于社会关系、社会现象的研究是具有经验性的,或者说理论是依据经验事实的,研究方法也是重视实证(“可稽”)的。人的职业分工、技能分工、利益分配是实实在在经验性的,不是思辨的。总之,荀子的群学所讨论的基本上还是人与人、人与群、群与群、家国社稷等具象问题,而不是世界本原之类的抽象的哲学问题。也许正因如此,哈佛大学本杰明·史华兹(Benjamin I. Schwartz)教授肯定荀子在儒

家学派中是“最富于‘社会学色彩的’”(史华兹,2008:405)。他认为,荀子是“以自然的实证化技术为导向的思想范式。假如诸如此类的观点在科学事业中多少也占有主导地位,那么,荀子可以勉强被说成是中国古代的科学倾向的先驱”。“荀子的科学是完全以对于自然所作的具体观察为基础的,不过是依照自然自发呈现在日常经验中的样子进行观察而已”(史华兹,2008:421)。以研究中国科学技术史著称于世的英国剑桥大学李约瑟教授甚至认为,作为科学方法的先驱,“荀子的观点也许是过于实证化和技术化了”(史华兹,2008:421)。

(二)群学的方法论特质

群学在内容与西方社会学有“相合”的一面,也有相异之处。然而尽管相异,却仍是社会学,不过是具有自己的特质。“视角”、“方法”的不同,并不能决定一个学科是否存在,因为一个学科内会有不同的视角和方法,但会决定学科特质的不同。那么,群学有什么特质呢?

说到“特质”,实证社会学、解释社会学、理解社会学均有其特质。在一定的时空条件下,具有某种特质的社会学可能成为主流,甚至有某种“代表性”,但却不但没有唯一性,也在正确性、可信性上没有什么绝对的意义。并不是实证的就是最高明的,更不能说非实证的就是不高明、不正规、不正确的;并不是经验研究就是真实可靠的,理论研究就是不真实可靠的。在学术发展史上,之所以区分实证与非实证、经验研究与理论研究,是因为没有很好的办法把它们统一起来。因而只好或者实证,或者非实证;或者为经验的,或者为理论的。渐渐地就形成了“二元对立”的局面。而社会对象本身是具有整体性的、紧密联系的,社会学这个学科本来是以综合研究见长的,可以说,真正高明的办法是找到将实证与非实证、经验与理论统一起来的方法和途径,将来高明的社会学应该是费孝通先生所说的科学性与人文性相统一的社会学。而群学正是坚持科学性与人文性相统一的古典样本,这是我们有必要重视群学的原因之一。

群学的这一特质,表现在四个方面:人本性、整合性、贯通性和致用性(景天魁,2017)。

第一,人本性是群学的最高原则。所谓人本性,首先是以人为主体的。荀子之前,在天人关系上占绝对主导地位的观念是“尊天”、“敬天”。天神、天命、天道、天理、天心是必须顺从的,天是主宰人的,人是

依附于“天”的,必须“唯天命而从之”,只能“以德配天”。唯独荀子敢于喊出“制天”的口号,提出“制天命而用之”的命题,这在当时即使不说是“大逆不道”,也无疑是“石破天惊”之论。荀子说:天有四时变化,地有丰富资源,人有治理之方,人能与天地相匹配。“天有其时,地有其财,人得其治,夫是之谓能参”(方勇、李波译注,2015:266)。“参”古义同“叁”,肯定人是天地之外的独立主体,不管是否能与天地并立为“三”,总是能与天地互动的一方,这极大地抬升了人的地位。之所以可以赋予人如此之高的地位,是因为人有智慧。《荀子·赋》歌颂人的智慧其广大可以与天地相匹配,道德比尧禹还高尚,其小可以比毫毛还细微,其大可以充满整个宇宙。“大参天地,德厚尧禹,精微乎毫毛,而充盈乎大宇”(北京大学《荀子》注释组,1979:18)。

人性还指以人为本位。众所周知,天人关系是中国学术的最高问题,落实到人与物的关系上,荀子始终坚持人的自主性、能动性。正如胡适所言,荀子论天,极力推开天道,注重人治。荀子论性,也极力压倒天性,注重人为。他认为先秦思想以孟子、荀子为转折,儒家从极端的伦常主义转向突出个人(个人的知性和德性);从重君权转到民本主义;从关注外界转向关注人的心理(胡适,2011)。这也都是以人为本位、以人为中心的体现。

就群学而论,这一“转折”的关键是坚持人的完整性——有感、有知、有情、有义。荀子不把“社会”看作是一种外在于人的实在,如同自然界一样只是一种“对象”,只能“把社会事实作为物来考察”,认为社会事实必须用社会事实来解释(涂尔干,1995:35)。群学所讲的“群”是人的社会性存在,人是有性情、有温度、有理性的。人不同于“物”,人之所以“最为天下贵”,是因为“能群”,而能群之本在于“礼”、“义”(方勇、李波译注,2015:127)。荀子坚持以人为中心、以人为本位、以人为主体,这是群学的最高原则。

第二,整合性是群学的基本方法。人以及人的社会毕竟不是自然物,离开了与整体的联系,其性质就发生变化,其功能就会丧失。因此,研究人和社会,整合性方法应该是最适当的。当然也需要分析性方法,但整合性高于分析性,分析必须在整合的统摄下进行,不能流于片面的分析。群学坚持不走分析主义之一途,不将主体与客体、个体与整体、能动者与结构、结构与功能、事实与价值等一律二分,更不把它们二元对立起来。群学坚持从整体上把握社会,以整体统摄分析,在分析的过

程中保持研究对象的整体联系。这样似乎不够清晰,但却保持了原本的真实性和;而单纯的分析,割断了整体联系,其实就失真了。

当然,整合性方法也是要进行分析的。荀子倡导的做法是“以类行杂”(方勇、李波译注,2015:126),就是以整体性的法则来关照和整合细微杂多的分析。人就个体而言是千差万别的,荀子“人论”,首先是分类,“众人者,工农商贾也”,以上则是小儒、大儒,他们在“志”、“行”、“知”三个方面各有特点并有明显差别,但都可以用“礼”这个尺度去衡量,用“礼”去统合,使他们各就其位、各司其职。大儒可以做天子的三公(太师、太傅、太保),小儒可以做诸侯的士大夫,民众则当工匠、农民和商人。这既是治理社会的方法,也是认识社会的方法。如此,则“人伦尽矣”(方勇、李波译注,2015:112),就是说这是最符合社会真实而又最适合人伦准则的研究方法。在这里,本体论与认识论是统一的。

第三,贯通性是群学的主要逻辑。“贯通性”相当于荀子所说的“以一行万”。“仁”贯通于合群、能群、善群、乐群四个环节,而这四者又通达于修身、齐家、治国、平天下各个层次,渗透于经济、政治、文化、社会各个领域。贯通于所有这些环节、层次和领域的就是“群道”。“群道当”则一通百通。我们的先人不偏好于把各门学问区隔起来,搞得知识界高墙林立,而是执着于贯通,领域通、门类通、概念通、学理通;通则明,通则行,通则成,通则盛(景天魁,2007:13-14)。

总之,在认识方法和研究方法上,荀子主张要“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”(方勇、李波译注,2015:126)。要从整体上把握纷杂的事物,相当于我们今天所讲的“整合”;用统一、合一的原则统摄万事万物,也就是“贯通”。综合来说,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。那是因为这个认识方法和原则与“天下”通行的法则相一致。自然的本性是怎样的、社会的本性是怎样的,就应该按照它们的本性去对待它们、认识它们,这就是最高明的方法。这样,主观认识与客观实在就符合了,知与行就统一了。对荀子的“整合—贯通逻辑”,虽然没有必要与2000年后黑格尔第一次正式表述的本体论、认识论和逻辑的三者统一的观点曲为比附,然其方法论实质确有相通之处。

第四,致用性是群学的最终目的。贯通总的方向是达到实用。群学这门学问不是像西方社会学那样以“描述”、“解释”、“实证”为目

的,它是为了用,致力于用,使之有用,达致其用。既然重在致用,就会重视综合,因为实际事物的存在形态总是综合的,要在实践上解决比较重要的问题,往往需要动用多方面的整合性的知识,过于细分的知识难免显得片面,于事无补(景天魁等,2017:14)。群学的致用性,体现了自夏商周以来“礼乐教化”的传统,“厚人伦,美教化,移风俗”(过常宝,2015:2),且一直延续到当代。

基于以上论证,我们可以说,群学的原则是以人为本,方法是整合一贯通法——各个方面相整合,各个环节、各个层次相贯通。这与西方的区隔—分析法是很不同的。群学概念体系和命题体系的内在逻辑表明,合群、能群、善群、乐群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”的整合一贯通就是中华文明绵延不绝的密码;群学可以为中国社会、中国历史发展乃至中华民族的兴盛和复兴提供最接地气的解释。这是群学之本,是现代中国社会学之源,如果“伐其本,竭其源”,“则其倾覆灭亡可立而待也”(方勇、李波译注,2015:156)。

群学的这些特质不能成为否认其为社会学的理由。恰恰相反,这些特质是群学的巨大优势,不仅可以弥补西方社会学在方法上的不足,还可以推动社会学在整体上的发展。特别是面对未来世界的新问题、新挑战,群学必将发挥不可估量的作用。

三、群学新命

是否承认群学是中国古典社会学,可以讨论,一时达不成共识,可以存疑。现在已经是被称为“信息爆炸”的时代了,世界上有许多标榜为“现代”、“后现代”的新理论、新学说,为什么还要眷念2200多年前产生的群学,本文还要对“旧学”做出“新说”呢?因为“周虽旧邦,其命维新”(周振甫译注,2013:392)。“如将不尽,与古为新”(司空图,2013:13)。中华文化精神历来是志在“旧邦”、“与古”的传统基础上创新和开拓未来。群学亦然,虽是“旧学”,其命复兴。群学新命有四。

(一)重振科学的人文主义

费孝通先生曾经深情地说道:“布朗曾说,社会学的老祖应当是中

国的荀子,我一直想好好读一遍《荀子》来体会布朗这句话,但至今还没有做到,自觉很惭愧。布朗提醒我们,在我国传统文化里有着重视人文世界的根子。西方文化从重视自然世界的这一方向发生了技术革命称霸了二百多年……自然世界要通过人文世界才能服务于人类,只看见自然世界而看不到人文世界是有危险的。这一点在人类进入 21 世纪时一定会得到教训而醒悟过来,到了那时,埋在东方土地里的那个重视人文世界的根子也许会起到拯救人类的作用了”(费孝通,1998:347-348)。他还强调说,不光是荀子,“实际我们中国历代思想家思考的中心一直没有离开过人群中的道义关系。如果目前的世界新秩序正好缺乏这个要件,我们中国世代累积的经验宝库里是否正保留着一些对症的药方呢?”费孝通教授认为:“不管我们是否同意他(指拉德克利夫·布朗。——引者注)的看法,我们都不容否认,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”(费孝通,1998:232)。

费先生的以上论述,指明了群学所代表的中国传统学术以其独具优良的视角和方法,可以作为今后中国社会学崛起之宝贵资源。片面重视自然世界、技术工具的西方文化难免给人类带来危机,而中国文化重视人际关系,重视人文世界,必将在 21 世纪发挥匡正扶危的独特作用。这对中国社会学来说是一个难得的机遇。抓住这个机遇,发扬中国整合性思维之所长,促进科学与人文的统一,纠正西方二元对立的分析性思维之偏差,回归到以人为本的社会学,即以完整的人、全面的人、人的世界为基点的社会学。这种“回归”就是具有时空跨度和历史意义的“创新”。

研究群学,其重要目的之一是探索支持中国社会学实现崛起的方法论。西方社会学尤其是实证主义社会学,过于偏重“物”,偏重于外在,偏重于理性,偏重于描述,偏重于分析,需要用“科学的人文主义”对之起到纠偏和平衡的作用。而群学所体现的中国传统的方法论,一向坚持人与物、外在与内在、理性与感性、描述与解释、分析与综合的统一,对于滋养和丰富“科学的人文主义”,从而推进社会学方法的均衡发展,可以起到以古鉴今、以古贯今的作用。

在社会学方法论上,确实到了蓦然回首的时候了。而在“灯火阑

删处”的,正是科学性与人文性的统一。中国社会学乃至全部社会科学若要在 21 世纪实现崛起,必须抓住西方社会科学没有解决的根本性问题——科学性与人文性的统一,并力争有所突破。要实现这个突破,就必须坚持整合性思维、贯通性逻辑、综合性方法,由此奠定我们自己的方法论基础,实现古今贯通,才能真正做到既总结西方社会学的经验又克服其局限,从而实现中西会通,在科学性与人文性的统一上有所突破,闯出新路。

以荀子群学为学术史基础的中国社会学,是科学性与人文性相统一的社会学,它不纠结于实证性与非实证性的二元对立,不把人当作物来研究;也不纠结于“价值中立”与否的两难困境,而主张研究者通过加强本身的修养以及随着认识的深入,逐渐逼近客观的真实。因此,群学是科学性与人文性相统一的元典。

要创建科学性与人文性相结合的现代社会学,第一个古典范本就是荀子群学,它是最早体现科学性与人文性相统一的古典社会学。因此,我们今天之所以必须讨论中国社会学的起源问题,第一个目的当然是为群学正名,确立其作为古已有之的社会学的历史地位,第二个目的就是创立科学性与人文性相结合的新型现代社会学。这样,面对独霸社会学制高点已有 180 年之久的西方社会学,才可能真正争取到中国社会学的话语权,从而赢得中国社会学的崇高地位。

中国社会学欲要崛起,有两条路可选:一条是“跟跑”之路。西方社会学在科学与人文“二分”的路上已经走了很远,学术积累很厚,这条路是现成的,我们要“上路”很容易,但要想摆脱“跟跑”的局面,就很难了,想要超越就更难。另一条是有望“领跑”之路,就是实现科学性与人文性的统一,我们有群学创立以来至今 2200 多年的历史积累,走这条路是以己之长克彼之短,难固然也难,但有望超越。

(二)为中国社会学崛起奠定学术史基础

我们今天正在实现中华民族伟大复兴,不仅创造了经济奇迹,而且在实现政治稳定、促进社会和谐、推动文化繁荣等方面也积累了丰富的经验,这些鲜活的实践经验无疑为实现中国社会学的崛起提供了充足的基础条件,那为什么还要探寻其学术史基础呢?

2003 年在《试谈扩展社会学的传统界限》一文中,费孝通教授明确指出:“中国丰厚的文化传统和大量社会历史实践,包含着深厚的社会

思想和人文精神理念,蕴藏着推动社会学发展的巨大潜力,是一个尚未认真发掘的文化宝藏。从过去二十多年的研究和教学的实践来看,深入发掘中国社会自身的历史文化传统,在实践中探索社会学的基本概念和基本理论,是中国学术的一个非常有潜力的发展方向,也是中国学者对国际社会学可能作出贡献的重要途径之一”(费孝通,2003)。他还明确指出研究中国社会思想的路径和意义:“‘人’和‘自然’、‘人’和‘人’、‘我’和‘我’、‘心’和‘心’,等等,很多都是我们社会学至今还难以直接研究的东西,但这些因素常常是我们真正理解中国社会的关键,也蕴涵着建立一个美好的、优质的现代社会的人文价值。社会学的研究应该达到这一个层次,不达到这个层次不是一个成熟的‘学’(science)”(费孝通,2003)。特别值得重视的是,费孝通教授满怀着对人类必将走向美美与共的“大同世界”的坚定信念,他非常清楚西方社会学的单向性思维、二元化逻辑、过分强调对立和冲突的局限性,因而预见中国社会学正是在建立这一美好社会中可以大显身手的成熟的“学”。

中国社会学如果完全按照西方社会学的路子走,也许可以有所发展、有所壮大,但很难有真正的崛起。所谓“崛起”,必须有自己的概念、命题和学术体系,必须有自己的特质,有自己的特长和优势,要么能够弥补西方社会学的重大不足,要么能够彰显新的视野、开辟新的领域、回答和解决西方社会学未能解决或未能很好解决的问题。对此,我们的多位前辈创造了成功经验,他们基于本土经验提炼概念、形成理论,与西方概念和理论相会通。例如,梁漱溟的“乡村建设”概念和理论,潘光旦的“位育”概念和理论,费孝通的“差序格局”概念和理论即是如此。“位育”也好,“差序”也好,以及梁先生的“伦理本位”也好,都基于以“人伦”为基础的社会关系,如前所述,在中国学术中,对此做出专门研究的当推群学。

上述这些成功的经验告诉我们,确立荀子群学作为中国社会学的学术史基础具有根本性的意义。我们确定群、伦、仁、中庸为基础性概念,在修身、齐家、治国、平天下四个层次,还有30个基本概念,这样就构成了群学概念体系(景天魁等,2017)。尽管这个概念体系还会有许多不完善之处,甚至不当和错误也难以避免,但是自此之后,群学不再只是一个模糊的概念,而是具体呈现为概念体系,并进而呈现为命题体系了。不论承认不承认群学就是中国古典社会学,总算有了一个批评的“靶子”。换言之,不能再不讲理由就说中国没有社会学了,不能再

不加论证就说群学不是社会学了。同样,自此以后,中西会通也不再只是一个无法具体着手的愿望,而是可以明确:我们拿什么去与西方社会学会通?以群学去切实地与西方社会学会通;社会学中国化怎么“化”?可以不再停留在抽象的议论,就可以深入到概念和命题的层次了;怎么建立中国社会学的话语权?不再是一个口号,而是可以从具体概念着手了。

总之,构建了群学概念体系和命题体系,明确了群学即为中国社会学实现崛起的学术史基础,起码成为一个可以具体评判、展开争论和批评的对象了。

(三)为实现中华民族伟大复兴提供社会学的学理支撑

实现中华民族伟大复兴,当然首先要把我们自己的国家建设好。在当今世界,中国离不开世界,世界也离不开中国。以中国的体量、中国的文化、中国的影响力,中华民族伟大复兴必定是一个世界性现象,必定会影响到世界格局。换言之,我们实现中华民族伟大复兴,不仅要解决国内的发展问题,也要回答世界面临的共同性问题,拿出中国方案、贡献中国智慧。

正如国家主席习近平在 2014 年纪念孔子诞辰 2565 周年国际学术研讨会上所指出的:“当今世界,人类文明无论在物质还是精神方面都取得了巨大进步,特别是物质的极大丰富是古代世界完全不能想象的。同时,当代人类也面临着许多突出的难题,比如,贫富差距持续扩大,物欲追求奢华无度,个人主义恶性膨胀,社会诚信不断消减,伦理道德每况愈下,人与自然关系日趋紧张,等等。要解决这些难题,不仅需要运用人类今天发现和发展的智慧和力量,而且需要运用人类历史上积累和储存的智慧和力量……对传统文化中适合于调理社会关系和鼓励人们向上向善的内容,我们要结合时代条件加以继承和发扬,赋予其新的涵义”(习近平,2014)。我们如能通过古今贯通、中西会通,立足于中华民族伟大复兴的实践,创造出自己的一系列理论,例如,以中国式的“伦”和“关系”理论对应西方的结构理论,以中国式的“群分”理论对应西方的分层理论,以中国式的尚贤理论对应西方的流动理论,以中国式的“礼”论对应西方的社会制度和规范理论,以中国式的“中庸”理论对应西方的均衡理论,以中国式的“中和”理论对应西方的冲突理论,以中国式的“位育”理论对应西方的治理理论,如此等等,就能够下接

“地气”，上应“天时”，为实现中华民族伟大复兴提供社会学的学理支撑。

我们坚信，中华文明之所以成为世界上唯一绵延不绝的文明，必有其独特的机理；中国之所以能形成这样一个人口最多、结构最复杂、生生不息的社会，必有其深层的逻辑。这个机理、这个逻辑，部分地深藏在群学之中。群学在历史上曾经参与建设古老中国的社会秩序，建立中国的基本社会制度，塑造中国传统的社会生活，对未来的中国和世界也必然有所启发。

我们研究群学，并不是发思古之幽情；复兴群学，更不是“复古”，而是为了实现中国社会学的崛起。因为群学作为合群、能群、善群、乐群之学，包含着中国社会学的基因，深藏着解释中华民族之所以长盛不衰的密码。因此，它对世界面临的问题必能做出有启发意义的解答。我们要建设人类命运共同体，不就是要合群、能群、善群、乐群吗？我们自己想过好日子，也希望大家都活得好；未来世界岂能靠霸权逻辑去塑造！既然群学这一合群、能群、善群、乐群之学在历史上曾经对形成和延续中华民族的繁盛起到重要作用，既然在中国走向民族复兴、走向建设人类命运共同体之时恰恰需要解决合群、能群、善群、乐群的问题，那就很显然，群学的复兴是顺天应时的。今天的家庭是长期历史演变的产物，今天的社会也是悠久历史过程的延续，没有历史根基、历史眼光，就没有充足的解释力，就不知道从哪里来、往哪里去，就只能描述现状，无法预测未来。

（四）参与“世界性的百家争鸣”

“世界性的百家争鸣”是两位睿智的老人在 20 世纪八九十年代提出的预见。在哲学家中，已故的华东师范大学冯契教授早在 1989 年 8 月出版的《中国近代哲学的革命进程》一书的“小结”中，就有关于“我们正面临着世界性的百家争鸣”的论断。他认为，“从世界范围来看，今天我们正处于一个东西文化互相影响、趋于合流的时代。为此，需要全面而系统地了解西方文化，也需要全面而系统地了解东方文化，并深入地作比较研究……要通过世界范围内的百家争鸣发展自己”（冯契，1989：597-598）。到了 1993 年，冯先生在为赵修义和童世骏合著的《马克思恩格斯同时代的西方哲学》一书所写的序言中又重申了这一判断（赵修义，2015）。在社会学家和人类学家中，费孝通先生做出了

同样的前瞻。1993年他在《略谈中国社会学》一文中指出:21世纪,“这个世界还要经过一个战国时期,全世界的战国时期”。“我们社会学要在第三个秩序的建立上有所作为。这第三个秩序即道义的秩序,是要形成这样一种局面:人同人相处,能彼此安心,安全,遂生,乐业,大家对自己的一生感到满意,对于别人也能乐于相处。我们必须造就这样一个天下,这个天下要看在21世纪里造得出来还是造不出来了。我们的任务就是要以这个作为主要的轴心问题进行研究”(费孝通,1998:230)。

现在,“世界性的百家争鸣”事实上已经在许多领域蓬勃展开:全球化与反全球化的争论,坚持还是退出《巴黎气候协定》的分歧,维护还是推翻自由贸易规则的争议,如何对待以联合国宪章为代表的国际秩序的讨论,一国“优先”还是合作共赢的原则之争,霸权主义与“建立人类命运共同体”的目的之争,共商、共建、共享还是动辄以制裁和武力相威胁的方式之争,如此等等。这些争论,不仅存在于政治、经济、军事、文化、外交各领域,也势必在学术上、在理论上引出一系列空前深刻的话题。

对于社会学来说,有一些争论在西方社会学界内部已经展开,而在中西社会学之间也必将形成真正平等而深刻的大讨论、大争鸣。其话题之广泛、论争之激烈,恐怕是难以预料的。中国社会学要参与这场大讨论、大争鸣,就必须首先明确自己立足的基础,否则怎么可能形成真正平等的对话?怎么可能开展真正有意义的“会通”?

中华民族在历史上曾长期是优秀文化和伟大文明的代表,群学则是这一社会历史过程及其宝贵经验的学术升华之一。战国末期之前,中华民族已有至少3000年的文明史,群学是早期发展的第一批学术结晶之一,是春秋战国时期长达数百年百家争鸣的集成性成果之一,是中国学术第一个百花齐放发展高峰的优秀代表。第一次百家争鸣奠定了中国学术的基础,创造了诸如天人合一、道法自然、以人为本、与人为善、和而不同、和谐共生、中和位育、天下大同等光耀古今的命题和理论;现在已经拉开序幕的“世界性的百家争鸣”将实现文明互鉴、会通、共生、合一。正如费孝通教授所预见的,应该出现一个与20世纪不同的“新的版本”。社会学要在新的社会秩序的建立上有所作为,特别是建立大众认同的“道义的秩序”。他认为,中华民族历史上建立了这样的“大众认同”,能否在全世界也出现这样一种认同呢?“全世界五大

洲能不能一起进入大同世界呢?这是社会学与人类学在21世纪一起要解决的大问题”(费孝通,1998:230-231)。

历史的逻辑奇妙无比,中国优秀文化仿佛是为21世纪以后的世界准备的。中华文化复兴正是“应天顺时”。在“世界性的百家争鸣”中,中华民族建立“道义秩序”的历史经验势必大放异彩。这是我们建设中国特色社会科学体系及其话语体系所应该具有的大视野、大气度、大胸怀。从“工具理性”到“健全理性”,从片面理性到理性与感性相统一,从科学与人文的原初统一,经过二者的分裂与对立,重回更高阶段的统一,不仅是可以期待的,而且具有必然性。片面的发展、分裂和对立已有很长的历史了,而历史总是螺旋式发展的,必定是一个不可抗拒的否定之否定的过程。这个过程将在从春秋战国的“百家争鸣”到21世纪“世界性的百家争鸣”的历史大轮回中得到呈现。

群学自创立至今2200多年间遭遇了诸多挫折和劫难,它必将“浴火重生”。它将成为科学性与人文性相统一的社会学,这是能够在21世纪参与塑造人类命运共同体的新型社会学。它将是21世纪世界社会学的制高点,是世界性的百家争鸣必将铸就的学术高峰。

回到本文开篇提到的严复“心结”,那恐怕不是靠一篇或几篇文章,而是要靠我们几代人的奋发努力才能解开的。待到中国社会学实现崛起之时,我们就可以告慰诸多先贤。相信严复“心结”解开了,中国历代社会学人不但可以“心结”顿消,而且定然会“心花”怒放。

参考文献:

- 北京大学《荀子》注释组,1979,《荀子新注》,北京:中华书局。
陈光连,2013,《荀子“分”义研究》,南京:东南大学出版社。
迪尔凯姆,E.,1995,《社会学方法的准则》,狄玉明译,北京:商务印书馆。
董仲舒,2009,《春秋繁露·基义》,曾振宇注说《春秋繁露》,郑州:河南大学出版社。
方勇、李波译注,2015,《荀子》,北京:中华书局。
费孝通,1998,《从实求知录》,北京:北京大学出版社。
——,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
——,2004,《费孝通文集》第十六卷,北京:群言出版社。
——,2015,《费孝通论社会学学科建设》,北京:北京大学出版社。
冯契,1989,《中国近代哲学的革命进程》,上海:上海人民出版社。
过常宝,2015,《制礼作乐与西周文献的生成》,北京:中国社会科学出版社。
胡适,2011,《中国哲学史大纲》,北京:商务印书馆。
景天魁,2017,《中国社会学崛起的历史基础》,《北京工业大学学报(社会科学版)》第4期。

- 景天魁等,2017,《中国社会学:起源与绵延》,北京:社会科学文献出版社。
- 孔繁,2011,《荀子评传》,南京:南京大学出版社。
- 李学勤,2009,《中国古代文明研究》,上海:华东师范大学出版社。
- 梁启超,2010,《清代学术概论》,北京:中华书局。
- ,2015,《中国法理学发达史论》,《饮冰室合集》第五册,北京:中华书局。
- 刘师培,2012,《刘师培辛亥前文选》,李妙根编,朱维铮校,上海:上海文艺出版(集团)有限公司中西书局。
- 史华兹,本杰明,2008,《古代中国的思想世界》,南京:江苏人民出版社。
- 司空图,2013,《二十四诗品》,罗仲鼎、蔡乃中注,杭州:浙江古籍出版社。
- 涂可国,2016,《社会儒学视域中的荀子“群学”》,《中州学刊》第9期。
- 王杖主编,1986,《严复集》第4册,北京:中华书局。
- 习近平,2014,《在纪念孔子诞辰2565周年国际学术研讨会上的讲话》,新华网(http://www.xinhuanet.com/politics/2014-09/24/c_1112612018.htm)9月24日。
- 严复,2004,《译〈群学肄言〉有感》,孙应祥、皮后锋编《〈严复集〉补编》,福州:福建人民出版社。
- ,2014a,《群学肄言·译余赘语》,黄克武编《中国近代思想家文库·严复卷》,北京:中国人民大学出版社。
- ,2014b,《原强修订稿》,黄克武编《中国近代思想家文库·严复卷》,北京:中国人民大学出版社。
- 章太炎,2011,《章太炎儒学论集》下册,王小红选编,成都:四川大学出版社。
- 赵修义,2015,《世界性的百家争鸣,冯契先生对后学的期望》,凤凰网(http://guoxue.ifeng.com/a/20151105/46118635_0.shtml)11月5日。
- 中国大百科全书社会学卷编辑委员会,1991,《中国大百科全书·社会学卷》,北京:中国大百科全书出版社。
- 周振甫译注,2013,《诗经译注》,北京:中华书局。

作者单位:中国社会科学院社会学研究所
责任编辑:张志敏