

# 民群、民德与礼治： 严复“群学”的社会学内涵及其展开\*

杨 玲 陈云龙

**提要：**严复“群学”的社会学内涵表现为一种“民”与“群”的互动互塑与聚散离合的基本原理。具体而言，严复一方面从西学进入，通过建构“新民德”重构国民素质和社会秩序；另一方面从中学进入，通过调适“旧礼治”教化国民心性、维系社会秩序。总体来说，严复“群学”包含一种关于人性生成与社会演化的道德社会学路径。并且，严复也一直在“民群互构”“以译代著”“会通中西”三者结合的社会学方法论立场下寻求国民再造、国家出路与文化自觉。

**关键词：**“群学” 民德 民群互构 礼俗互动 道德社会学

## 一、问题的提出

在近代时期，中国的内忧外患持续加深，激起一批近代思想家通过各自的“群学”主张寻求国家富强与民族团结，“群学”思潮随之兴起。其中，严复以“群学”名义将“sociology”率先译介到中国，使其在诞生之初既与西方社会学联系紧密，又渗入清末民初的国内“群学”潮流，继而引领整个现代中国知识谱系形成和社会（科）学建制的早期过程（李培林，2000；刘少杰，2007；谢立中，2020；景天魁，2022）。这种“以社会学为中心的知识谱系”包含“一种关于‘社会’及其环绕着它的宇宙自然的政治理想”（汪晖，2015：1416），意在回应清末民初中国社会的总体性危机。因此，“群学”也被社会学家看成一门“研究社会治乱兴衰原因，揭示社会何以达到治的方法或规律的学问”（郑杭生，2011）。该思想成为推动中国早期现代化的思想动力之一，对当下推进“中国式现代化”的理论与实践也

---

\* 本文系教育部人文社会科学研究青年项目“严复‘群学’思想及其当代价值研究”（20XJC840003）的阶段性成果。感谢匿名评审专家和各位师友的宝贵建议。文责自负。

有重要参考价值。

从学科角度说,一个无法回避的问题是严复的“群学”是否具备现代社会学<sup>①</sup>意义上的理论内涵?一些思想史研究者认为,“群”主要强调“民族—国家”的政治内涵(史华兹,2005;许纪霖,2017),因而严复“群学”中只存在“个人”与“国家”两极,没有“社会”的真正空间,其指涉的社会学内涵有些名不副实。社会学家对严复“群学”的理解主要是将“社会”与“民族”“国家”“现代性”等宏大概念装进一个盒子,构成广义的“社会科学”(王宪明,2018:229)或“社会、人文科学之总称”(姚纯安,2006:18),以此建立有关近现代中国社会变迁、治理与现代化的知识谱系与解释框架,并以一种“总体性科学”代表中国近现代学术发展方案(应星等,2006),而没有将其自身的社会学内涵深入展开。这就导致严复的“群学”大厦成了远超现代社会学学科范围的“科学之王”(汪晖,2015:920)。

然而,如果不能聚焦并提取严复“群学”的社会学内涵,将无法摆脱思想史和社会学史研究的总体性与模糊性,也很难从其中的社会学专业内涵出发,深入理解和解释严复的根本学术旨趣及其深层思想困境,更难在近现代中国思想与社会潮流中清楚地定位严复“群学”与中西(古今)思潮及内外时局的复杂关系,及其“群学”对现代中国社会学的专业化、本土化和中国早期现代化的理论启示与实践意义。有鉴于此,本文采取一种从今到古的历史回溯视野,即从现代社会学角度出发探讨严复“群学”的一般社会学内涵,重点尝试以“个人与社会及其相互关系”为中心梳理出一个相对明确的关于“群学”的社会学概念体系及内涵脉络,以便推进对上述系列问题的深层思考。同时,本文希望能够为思想史、社会学史和其他学科的严复研究带来一些新的视角、理论与方法启示。

## 二、文献回顾、研究立场及分析思路

不同学科背景的学者从各自的问题意识和研究角度出发,已经零星地探讨了严复“群学”的社会学内涵及其现实影响。

---

① 现代社会学诞生于19世纪的西方工业社会,是现代西方学术与学科体系逐步专业化的产物,一般以1838年奥古斯特·孔德在《实证哲学教程》第四卷中提出“*Soziologie*”为正式开端。社会学在清末被引入中国后经历了一个持续至今的碰撞与融合、依附与独立的学科本土化和专业化过程,一般以1895年严复在天津《直报》发表《原强》一文率先提到“群学”,并在1897年将斯宾塞的“The Study of Sociology”前两篇摘译成《劝学篇》(1903年全部译成并更名为《群学肄言》正式出版)为诞生标志。

社会学主要从两个层面挖掘严复“群学”的社会学含义。在局部层面,陈定闳(1990)发现严复的“善群”观点颇合于社会学中道德起源于维系社会的需要之论点。刘少杰(2007:81-117)强调严复有关群力、群德、公共精神、合群保种以及“群己权界”的自由观等“群学”观点是对斯宾塞社会学的中国化重构。崔应令(2015)认为严复是在动态历史中辩证地看待个人与社会、民权与群权的关系。杨玲(2018)从义利、社会和群己关系三个角度概括严复的“群”观。郑莉、赵旭(2023)从群己关系角度指出严复主张个人与社会不是相互对立而是相互依存的关系。这些具体的“群学”观点主要围绕“‘群’与‘民/己/人’及其相互关系”的核心框架展开,初步显示严复“群学”的社会学内涵构成。

在整体层面,应星等(2006:189)认为,“在严复那里,中国现代性的一个最重要特征是‘社会’观念的形成”。渠敬东(2015)强调严复的翻译和汇通工作将西方社会学思想植入中国传统“群学”观念,凸显“社会”范畴在中国现代变迁过程中的至高地位。崔应令(2017)主张严复的“群”与“国”的概念“跟西方近代‘社会’观具有内在的一致性”。马学军(2021)指出严复的“群学”是在学科知识、自然秩序和社会生活之间建立一套总体解释思路。杨玲、陈云龙(2022)发现严复构建“群学”体系的过程“指向一个颇具社会学意义的议题,即‘知礼守法’的‘现代道德社会是如何可能的’”。这些有关“群学”的抽象观点聚焦于现代中国社会的总体(尤其是道德)内涵,进而显示其社会学内涵的重心指向与方法基础。

还有大量相关研究来自中国哲学与伦理学(李承贵,1997;王中江,2010)、思想史(手代木有兒,1994;史华兹,2005;浦嘉珉,2009)、政治学(李强,1999;Jenco,2015)、翻译学(Liu,2014)等学科领域。这些研究同样关注了严复“群学”中有关“个人与社会及其相互关系”的具体观点,并从这些观点中衍生出对其“群学”如何影响近代中国的学术知识转型、社会政治改革、道德秩序重构与国民心智重塑等问题的具体思考。

总之,虽然上述研究已经从个人与社会及其关系角度对严复“群学”的社会学内涵及其现实影响展开初步讨论,既看到严复希望兼顾并加强二者良性互动的学术努力,也发现他在不同文本中的立场摇摆和面对民族国家危机时的“群本位”立场,还指出道德与礼俗在严复“群学”中的重要地位,但是相关探讨依然较为零散和笼统,且多来自社会学之外。社会学内部尚未对这一议题形成明确、系统的问题意识、理论视角和方法路径。因此,本文希望站在社会学角度追问:严复的“群学”包含何种具有现代社会学意义的问题意识和理论内涵?这一思想体系是如何展开的?该思想体系的时代意义与历史局限又是什么?

在展开具体探讨前,笔者先要澄清本文涉及的一些基本方法论立场。这些立场既源自笔者对严复的治学理念的整体定位,也始终在社会学的学科框架之内展开,其中包含三个相互交织、彼此支撑的方面。首先,本文希望跳脱学界有关严复思想在早年与晚年之间的种种矛盾说与一致说之争,从现代社会学有关个人本性与社会秩序及其互动关系(涂尔干,2000;库利,2015)的一般方法论立场出发开辟研究上述问题的新路径。其次,对严复“群学”的一般社会学原理的思考和讨论还需要另外两种相互贯通的方法论立场来配合,一种是以译代著,另一种是会通中西。具体来说,严复没有系统的“群学”研究著作,其相关思想主张既包含在《天演论》《群学肄言》《原富》《群己权界论》《社会通论》《法意》《穆勒名学》《名学浅说》八大译著及其配套的序跋和按语中,也散见于一些政论、时评、书信、讲义和古书评语中。他对《群学肄言》甚至全部译著的译释工作不能被简单看成一位翻译家对现代西方社会学乃至整个西学思想体系的转译和引介,而是一种饱含社会学思考的、以译代著的个人学术创作,且其中渗透着他对西学与中学(以儒学为核心的中国思想传统)的互通互释与互融互鉴。最后,这种以社会学为核心的会通中西的学术努力还体现在他的译著之外的其他文本中。可以说,严复“群学”具体涉及从西学进入和从中学进入两条相互对照的思考路径。两者既共存于严复的整个治学生涯,又在不同时期各有侧重。整体而言,这些著译文本既贯穿一种作为社会学(思想)家的严复的社会学本土化努力,也成为本文从社会学角度研究严复的“群学”思想的核心一手资料。

在上述三重方法论指引下,首先,笔者揭示严复如何针对近现代中国的人性与伦理的危机与重构问题建构了一套具有现代社会学意义的“群学”解释与应对方案。其次,笔者通过西学和中学两种思考路径,分别从“‘新民德’的本土建构”和“‘旧礼治’的现代调适”两个方向出发,具体分析其中包含的社会学内涵脉络。最后,笔者对这种社会学内涵框架及其方法论基础进行概括总结和理论化,并结合从晚清到民国的思想与社会背景简要分析严复“群学”的意义与局限。

### 三、民群互构:严复“群学”的社会学内涵

与康有为、梁启超等思想家一样,严复深入思考民族国家的秩序危机与国民素质的涣散问题,即反思中国人何不能“群”(团结)的问题,希望为中国的富强文明与秩序稳定寻求现代化出路。因此,在甲午战争之后,严复将一系列西方

学说特别是“进化论”(evolutionary theories)与“社会学”译释成中国化的“天演论”和“群学”引入国内。其中,有两方面内容与“群学”相关:一是以《天演论》为核心揭示“群”产生和演进的生物与伦理基础;二是以《群学肄言》为核心建立一种关于“群”的综合知识体系。虽然经严复译释的“群学”内涵包罗万象,甚至被看成贯通宇宙人生的“终极大道”,但其中最重要的是有关“群”“社会”“国家”<sup>①</sup>的秩序与演化问题,且问题的核心围绕的是“道德”而非“自然”的进化。从现代社会学角度说,严复思考的主要问题是,在世界现代化进程的背景下中国面临的个人本性与社会秩序的危机与重构问题,这在根本上涉及中国社会的道德革新与礼治<sup>②</sup>调适问题。他希望通过中西之学的互通互释与互融互鉴来建构自己的“群学/社会学”框架,以此回应并解释上述现实问题。

严复认为“群”首先是无数个人凝聚起来的社会集体的道德存在。群包含的“群性/社会性”特征或“能群/善群/善相感通”的能力不仅是人类长期以来的生物进化与伦理选择的共同结果,而且是一切人性素养与社会秩序的道德基础(赫胥黎,1981/1898:31-32;严复,1986/1895a:6)。“群”或“社会”的根本重要性是它内含一种有关人类演化的道德引导机制,通过形成共同的道德规范,制约个人的自然欲望(自利本性)与自由意志,保障内在的团结互助与有序发展。他还借用荀子的“群”观念,将西方的“社会学”解释为一种探究“群”“群性”“合群”“善群”问题的总体性学问——“群学”,并且与《大学》所谓诚正修齐治平之事有不期而合”(严复,1986/1895a:6)或巧妙对接(斯宾塞,1981/1903:译余赘语 xi)。据此,他也认为中国社会的群性基础与合群目标集中体现在道德与礼治的正常运转中,但是当时中国的道德体系和礼治传统在实践中出了问题,因此

① 严复在翻译中已经确立“群”的基础地位,并将“社会”理解为有法之“群”,将“国家”理解为拥有更高级别的法度控制的、“最大最尊”之“社会”(甄克思,1981/1904:1)。群、社会和国家在指代现代“契约社会”(国家社会)或“民族国家”的总体意义上重合。在中国语境中,严复译释的西方“契约社会”或“民族国家”大致对照本土的“国群”观念。现代民族国家内部展开的西方“国家/政府/政治”与“市民社会”的概念区分大致对照中国的“国家礼法”与“社会礼俗”的观念区分(但后者没有严格的边界划分,而且在传统中国形成某种“连续体”或“统一体”,合起来可称为“礼治”传统)。他还认为,与“群”“社会”“国家”相对的概念是“个人”,用中国的本土概念来表达,则是“一民”“小己”“么匡”等(斯宾塞,1981/1903:译余赘语 xi)。在清末民初的时代背景下,“社会”与“个人”及其相互关系更多被他理解为“(国)群/(民族)国家”与“民/国民”及其相互关系。

② 在孟德斯鸠的启发下,严复认为“礼治”在广义上是一套法、礼、俗混合共治的总体规范体系,具体体现为一种国家礼法与社会礼俗相互贯通的双重结构。礼的精神内涵既是法的理念支撑,也是俗的价值来源,还集中展现为国民素质特别是民之道德。在历代王朝的持续推动下,礼的精神体系打通家与国,串联礼法与礼俗,使两者协调一致,共同服务于国家治理的秩序目标,最终奠定了中国历史中的“礼治”传统或“礼德之治”(孟德斯鸠,1981/1904-1909:404-412)。

他希望重点探寻道德与礼治的现代转型与革新调适之路。总之,他对近现代中国的秩序重建与人性重塑的“群学”关怀集中体现在他对下述问题的呈现与科学探究过程之中,即“民群关系及其对照的民德与礼治的互动与互塑”。这也构成严复“群学”的社会学内涵的核心架构。

从民群关系角度看,严复建立在“群”“群性”“群学”基础上的民族国家的治理意识与富强方案密切关联着他有关“民”的问题思考。不同于传统儒家的抽象诠释,他对“民”的解释具有明显的现代社会(科)学特点。由“民质”(国民素质)展开而来的“民力”“民智”“民德”(简称“三民”)的概念体系包含具体的生物、心理和社会道德内涵,且明确指向国民(包括个人及其构成的群体)的身体状态、智力结构和伦理结构组成的综合素质,与斯宾塞主张的体力、智力和道德的结合体一致。在他看来,“三民”既是中国人的国民性的核心表现,也是彰显中国人的“自强之本”(严复,1986/1901a:32)。

“民力”(从一民之力到群民之力)是一个笼统的概念,主要指以“血气体力”(身体的综合素质)为具体表征的国民外在精神面貌。严复(1986/1901a:27-28)一方面强调国家寻求富强要以“其民之手足体力为之基”,另一方面以鸦片吸食、女子缠足等事例说明传统礼治对国民身心的全面规训是“民力”不振的根源所在。因此,鼓舞民力、强健体魄是“三民”中要解决的基本问题。

“民智”(从一民之智到群民之智)指以智力或理性为表征的国民内在精神气质,主要包含两重相互关联的内涵:一是启蒙特别是科学意义上的理性精神,二是以前者为基础建立起来的、与现代经济社会发展匹配的观念意识。第一层内涵指向个人对国家困境和社会生活的普遍、抽象的理解和反思能力。严复(1986/1901a:29)认为“民智者,富强之原”,因此希望通过译介西学经典来启发国民将科学背后的认知方式作为反思自身生活的观念力量,以此审视国民长期置身其中的礼法制度与礼俗习惯的内在局限(赫胥黎,1981/1898:译例言 xii;严复,1986/1901b:281-282),从而奠定国富民强的智力基础。他主张以“科学”的理性精神与知识体系重塑国民的思维与行动,将其贯穿并指导百姓的生活日用,使国民自觉检视自身的礼俗实践及其背后的伦理意识,最终通过“民智”的现代塑造在“人心”“政治”“风俗”与中国文明的现代化过程之间建立积极互动关系。这关联着“民智”的第二层更具体的内涵,即促进中国人形成符合现代工商业发展的制度化的信用、合作意识与权利、财富/利益观念(严复,1986/1895a:15)。他认为“崇俭朴、教足止”的传统礼俗和义利观念抑制“民智”发育、阻碍“生财之机”,促使国民陷入贫困,导致社会坏乱至极,而产业发展、民生富足要

以民智提升为基础(甄克思,1981/1904:91),因此他倡导“民智之开,理财之善”以实现国富民强的治理目标(斯密,1981/1902:576),并在工业领域主张实业教育(严复,1986/1906a:203-210)。总之,他认为“民智”是“民力”和“民德”之间承上启下的桥梁纽带,民智开拓及其与民力鼓舞的相互配合又能为民德革新乃至中国文明的现代建构提供强大的物质保障和智力支持,因而开民智以解决国人理性不足的问题比鼓民力以解决国人体魄不强的问题更为急迫和重要。

“民德”(从一民之德到群民之德)指蕴藏在每个中国人身上的深层道德观念,集中表现为支撑国民内在精神气质的根本道德素养,主要分为“私德”和“公德”两大部分。在严复看来,从个人、家庭、人伦(私人关系)延伸到职业、市场、社会、政治(民族国家)等不同层面的道德规范,既贯穿于个人的社会心理、观念和行为,尤其是日用伦常和社会交往,也弥散于中华民族的集体性格与制度结构,由此体现为一种“群德”(斯宾塞,1981/1903:38),具有很强的惩罚性和约束力。“民德”及其构成的“群德”既以社会礼俗传统与国家礼法制度为外部载体与形式支撑,也是从私到公、从家到国的一切群体的团结与秩序的内在价值基础(严复,1986/1906b:212)。判定“民德”优劣则要以“是否能合群”为关键标准。从历史角度说,传统“旧礼治”包含一套以儒家“仁义礼”为核心的道德实践框架(翟学伟,2024)。严复提倡“新民德”<sup>①</sup>是想在儒家主导的这套旧的道德体系与礼治框架基础上探索一套与现代中国的富强团结相适应的新的道德体系与礼治规范。他既要尊重个人与小己的意志自由与权利利益,又要凸显社会与国家的公共道德与集体责任,最终将个人价值建立在群己平衡、并重的基础上(穆勒,1981/1903:67)。与“鼓民力”“开民智”相比,他深知“新民德”最重要也最困难。他之所以提出“新民德”,主要是针对传统伦理重私德、轻公德的弊端,希望从个人家庭的私德拓展到社会集体的公德,由此为国家富强与民族团结提供强大、持久的价值支撑(严复,1986/1901a:31,1986/1906b:211-212)。他认为公德既是全民共有且出自内心的集体道德,也是长期积聚的个人对国家的真挚感情,既包括抵抗外辱、凝聚认同的民族大义或爱国主义,也涵盖“天直”“公理”“仁义”“良心”“德行”“民义”等普遍取向的社会道德。关于“三民”的培养顺序,严复也有自己的考虑。他说:“必审所当之时势而为之重轻。是故居今而言,不佞以为智育重于体育,而德育尤重于智育”(严复,1986/1906c:167)。

<sup>①</sup> 对照“鼓民力”“开民智”的表述来看,“新民德”的“新”首先具备动词“革新”的意思,其次包含名词“新式”的意思。这个概念完整表达了严复希望通过翻译和引入一系列西方现代思想观念来革新和改造中国传统道德体系的目标、过程与路径。

从上述讨论看,虽然“群学”的立足点和关注重点是“群”(社会),但是“群”的构成要素和分析起点是“民”(个人),不从民的具体表现入手观察很难认识群的全貌,所以严复在借鉴斯宾塞的社会有机体论基础上将“人学”作为“群学”的重要基础。他认为“人学”包括生理学和心理学,前者侧重人类生存繁衍的自然规律,后者注重与集体道德有关的个人心理与行为,由此将思考重点从个人身心特点延伸到其社会文化表现。他尤其希望通过认识“民”类比认识“群”(斯宾塞,1981/1903:41),以此重建现代中国社会政治秩序,实现修齐治平、国富民强的最终目标。这也表明“群”并非抽象的社会文化象征符号,而是有着实质的内涵指向,即构成“群”的“民”的共同素质与团结方式。严复(1986/1901a:18)以砖墙关系作比,说明“群”的特征取决于其内部成员的形法性情与凝聚方式,因此认为探讨“群”的变化就要考察“民”的性情特点与团结方式(延伸到道德与礼治)的变化(斯宾塞,1981/1903:41)。

从民对群的影响看,一个(种)群强大与否,一个社会团结与否,一种国家制度有效与否,主要取决于“三民”的具体表现及其构成的民质的整体状况(严复,1986/1901a:18、25),因此要以民性/情定位群性/情,以民德定位群德(斯宾塞,1981/1903:40、46)。严复认为晚清中国在世界体系角逐中逐渐边缘化的根本原因是“民力已茶,民智已卑,民德已薄”(严复,1986/1901a:20)。他从事西学翻译和研究,表面上是为“发明富强之事”,根本上是为重塑“三民”,以达标本兼治(严复,1986/1895a:14),而“三民”问题集中指向民智尤其是民德的历史根基与现代建构问题。这既是过去儒家引领的传统伦理与礼治的积累和演变在国人身上的重要体现,也是未来推动中国的现代道德转型和礼治重建的核心要义(严复,1986/1901a:27,1986/1913:330)。从三者的关系看,民德在“三民”中具有整体统领意义,是礼治的核心价值表达。它通过协调个人和群体的互动关系塑造中国社会(包括狭义的国家与社会)的团结与秩序。民智和民力紧密关联,既相互促进彼此转变,也共同激发民德的深层改变。严复既希望借助西方科学知识开启民智,推动国民理性启蒙和国家物质富强,也希望吸纳西方思想文化理念寻求传统伦理与礼治的现代革新,促成一种“肯定个体体力、智力和能力基础上的社会公德”(刘少杰,2007:102)。并且,民德重塑也能推动民力释放和民智解放,进而提升国民的身体素质和精神状态(浦嘉珉,2009:62-66)。总之,个体的力、智、德相互依存、相互促进,共同指向国富民强、社会团结的宏观目标。从西方进化论角度说,被引向“合群”“善群”“群治”“群强”目标的个人能力与自由意志合乎人类种群的进化趋势,而强大、团结的群体反过来也成为保障个人权

利与自由的重要前提。

总之，“新民德”是严复“群学”的核心关切，而“鼓民力”“开民智”与前者一起指向如何重构现代中国的国民综合素质、社会政治秩序及其道德礼治基础的核心问题。对个体层面的“三民”（尤其是“民德”）和群体层面的“礼治”（包含国家礼法与社会礼俗）的互构关系及其对人性塑造、秩序生成与变迁趋势影响的整体关照，成为严复“群学”的社会学内涵的真正指向。他在《群学肄言》中译释道：“群之变也，视民德之进退，群性与民性，群德与民德，相待为变，其例则群学之所有事也”（斯宾塞，1981/1903：40）。其中最关键的是民德与礼治的互动对“民”与“群”或者说人性与秩序及其相互关系的影响塑造过程。并且，透过礼治支撑的民德凸显个体与群体之间的一体、共生关系（手代木有兒，1994），也成为严复构想“现代性的中国方案”的核心理论基础。下面笔者主要从两条具体思考路径（“新民德”的本土建构路径与“旧礼治”的现代调适路径）出发，对严复“群学”中的上述社会学内涵脉络作进一步讨论。

#### 四、从西学进入的“新民德”的本土建构路径

面对晚清时期旧制度呈现的社会政治困境和旧生活呈现的国民素质问题，严复“群学”包含的第一条彰显社会学意义的思考路径是从西学进入，在中西文明比较中反观自身局限、借鉴西方优势，以现代西学的思想体系与价值理念革新中国传统的伦理体系与礼治模式，特别是建构一套以“新民德”为核心的现代道德体系，以此拓展个人自由意识与公共道德意识，进而超越重人伦和私德、轻个人（权利）与社会（公德）的中国伦理传统，重塑国民素质和社会团结，完成合群强国的总体目标。

##### （一）反思旧道德与旧礼治的内在局限

从晚清中国的国内现状来看，在传统伦理的路径依赖下，从国家礼法到民间礼俗依然支持旧秩序的维系与运转，缺少容纳和发展“新民德”的制度规范与生活空间，尤其缺乏对个人的自由、权利和价值的肯定。这便是严复遭遇民德革新困境的伦理与制度源头。在甲午战争之后，严复（1986/1895b：1-2，1986/1901a：23）进一步指出，儒家伦理塑造的“大一统”的传统国家治理模式和匮乏经济主导的知足常乐的传统心理模式，虽然在平息生存竞争和维持社会稳定方面具有长期作用，却是以阻碍国民素质发展为代价的。这既导致民智特别

是民德的提升困难,也大大削弱了中国在近代世界角逐中的竞争力。

从文明比较角度看,严复(1986/1895b:1-3)强调中西方的伦理与制度及其在人性塑造层面的理念差异,包括等级与平等、专制与民主、控制与自由、私德与公德、义务与权利等方面的不同侧重,导致中西方社会在文明进程中呈现不同的“文明”程度。他在早期游历欧美时就已经强烈感受到西方公共精神和爱国意识之强大(孟德斯鸠,1981/1904-1909:373;严复,1986/1901a:31),对比之下中国人的公德意识缺失现象就尤为突出。他认为中国的“公家之事”主要指官府责任,而官府权力之外的“(民间)社会”空间成了家国之间的“无归属地带”,但国家本身又没有明确的权责范围。这导致中国人在国家政治层面容易表现为普遍的自私冷漠,在社会生活层面容易表现为在家庭私事之外无所依恋(严复,1986/1898a:73-74)。

在此基础上,严复进一步明确中西方民德差异的传统礼治基础,认为中国人的自私自利是专制主义背景下的礼法教化所致。长期以来,中国的国家与社会之事主要由君王和官吏负责,百姓无权过问公共事务;如果过问,轻则会被谴责为不守本分,重则可能会蒙受刑罚,因此百姓只能全力投入家务私事。传统中国又将“亲亲”“尊尊”的核心伦理原则贯穿于“五伦”“三纲”“五常”等具体的礼法制度与礼俗规范之中,由此确立一套服从权威和履行责任的身份等级制度,进而维持“孝治天下”的礼治秩序。然而,孝治尊亲是以远近亲疏、等级贵贱和人伦义务为首要原则,对普通百姓的身心控制过度,人的自由、权利和价值的正当性在这种伦理与礼治体系中得不到公开承认,只能隐而不彰。这既容易导致以家庭血缘为核心的国民依赖心理,也容易导致国民在外部社会交往中相互欺瞒。在他看来,以英国为代表的西方社会强调民主平等、保障个人的自由权利和协商共识,反而强化了国民在国家礼法制度与社会礼俗生活中的爱国精神和公共责任(孟德斯鸠,1981/1904-1909:426-427;严复,1986/1901a:31)。

严复还从对旧道德的反思中发现一个深层悖论:中国人在伦理理念层面强调义对利的优先性和至上性,在现实行动层面却时常表现出极端的自私自利。虽然私利是百姓生活中的普遍遭遇与追逐对象,但是个体逐利的自由和权利在儒家伦理主导的礼法与礼俗体系中均无法获得足够的道德承认空间。公义的道德理想与私利的现实选择之间形成对立和角逐,难以达成合作与共赢。传统礼治又主张“家国一体”“公私一贯”,在家庭以外的社会领域没有提出明确、独立的个人权利与义务规范,因而导致中国人在外部特别是在陌生人社会追求自我利益时,常常损害他人利益却没有受到相应的公德约束与集体惩罚,由此不断侵害社会团结与公共秩序(陈云龙,2024)。这种二元对立和公德缺位使中国人在

社会生活与交往中既缺乏互利共赢的合作意识与团结观念,也难以形成为民族国家和社会集体的公共利益而主动献身的道德责任。最终,人人相侵的现实逐利方式使近现代中国社会陷入既无公德约束、也无个人自由的“战争状态”。

进一步从“礼俗互动”(赵世瑜、张士闪主编,2019)的角度来看,传统礼治体系的有效运行既体现为国家权力与民间社会的一致与配合,也体现为两者之间的互塑与互制。但严复发现清末民初的朝廷和民间各行其是,国家礼法无法有效贯穿整个中国的社会政治结构,无法与民间礼俗形成良性互动并共同塑造国民素质和社会团结。他以王安石变法失败为例,指出上层礼法制度变革失效的根本原因是下层风俗人心无法与之配合(严复,1986/1895a:13)。他还强调,如果国家过于强调“义”的至上性、强化义利矛盾,会导致儒家圣贤的礼治理想不过“用意至美”,既难对普通民众产生实质影响,也难增强民间社会的道德教化与治理效果,反而导致下层的风俗民德与上层的礼法制度日益脱离并快速退化。

在严复看来,传统礼治对个人修身理想的过度追求主要建立在压抑而非疏导自然人性的基础之上。这种礼治对“克己复礼为仁”(《论语·渊渊》)的儒家伦理保有至高期望,但这些伦理理想和礼仪要求落实到民间社会的礼俗实践领域,往往会出现变异情况甚至适得其反的效果。普通人越被要求按照儒家伦理克己自律,越无法形成基本的道德自觉和公德意识;越被强调遵循一系列的礼治要求,越容易表现出嫉妒自私的原始冲动。在《群己权界论》中,严复译释指出,对人的感情嗜欲的不合理的处理方式会导致个人私利之心泛滥,最终反过来败坏民德(穆勒,1981/1903:64)。他认为儒家伦理塑造的传统礼治体系无法正视并处理自然人性中的感情嗜欲,私利之心在现实生活中的任意泛滥又瓦解了礼治对人性的道德塑造意图。这种传统礼治背景下的伦理制度与普遍人性的相互冲突和反向强化,也是传统伦理在近代中国日渐失效与革新困难的重要原因。

总之,严复认为,适应现代社会的公共秩序、塑造现代个人的集体意识的“新民德”无法被顺利孕育的主要原因是传统儒家伦理与礼治体系的内在局限及其长久影响。这套体系从礼法与礼俗两个层面实现对个人的身体、心理、行为和社交的全面控制,未曾恰当承认并授予个体自由与权利,也无法合理引导和疏解个体的感情和嗜欲,其结果是表里不一的道德悖论和公共秩序的维系困难,而不是民主平等、公共精神与爱国理念的自然形成。这种伦理与礼治传统将个体裹挟到家国、天下乃至宇宙的连续统中加以处理,以“君子圣人”为最高修身理想、以“天人合一”为最高秩序理想,导致情与理/礼、义与利、公与私、群与己的道德边界和规范要求始终难以明确。这既容易造成礼俗法制对个人私欲的倾轧,也容

易造成人性欲望对社会公义的侵占,使两者关系陷入一种相互对立的恶性循环。进一步来说,礼俗法制与个人自由的边界模糊和内在紧张造成的人性欲望泛滥和社会秩序混乱,既制约适应现代社会的国民素质和公共道德的健康发展,即无法促进民力、民智特别是民德的发展壮大,也阻碍现代社会的分工团结和秩序整合的充分实现,即无法推进实业经济与民主爱国的发展壮大。

## (二) 探寻“新民德”的本土建构路径

相比对传统的反思,更棘手的问题是如何借鉴现代西学,在旧式的伦理权威与礼治传统中确立新式的道德规范体系和社会政治整合方向。这也是严复提倡“新民德”的核心用意。相较其他清末文人大力宣传的“公德”观念而言,“新民德”的内涵更宽泛,兼具“民”与“群”或个体与社会(政治)两个层面,重点主张通过民德与礼治的互动与变革形成新的政治与社会秩序空间,以此容纳个人的自由、权利、情感和社会的平等、民主、法制等新要求,最终呈现一种有关中国社会的秩序生成与人性塑造及其相互关系的现代道德构想。

### 1. 礼法、礼俗、分工与同情的考察

“新民德”围绕礼法、礼俗、分工与同情四个方面展开。首先,从礼法角度来看,“新民德”表现为现代国民道德的塑造过程及其对照的社会政治制度的建构过程,尤其指向现代社会政治自由空间的开拓。严复借鉴穆勒、斯密等人的观点,认为民德革新要从伸张人的自利本性的社会政治意义出发。因此,如何将个体的自由与权利观念注入国家法律与制度系统,特别是强调“以自由为体、以民主为用”,成为严复(1986/1901a:23)有关中国现代民主制度思考的核心主张。他力图将个体的逐利本性权利化和正当化,从法制层面承认个人自利实践的合法性。但是传统礼治强调伦理本位、爱有等差的伦常规范,凸显义务履行、身份政治和等级观念,使自由、权利、平等和民主等西方价值理念在传统礼法体系中缺乏相应的社会政治与文化伦理空间。为将西方权利观念引入传统中国的道德体系与礼法制度,他在中文的“自由”概念中特别增加“权利”内涵,使个体的“道德人—社会角色”变为“自由个体—公民”的身份建构(陈静,2014)。这一转变既表明从传统宗法社会向现代权利社会转型(张志杭,2014)的礼法秩序变革路径,也预示传统“仁学”瓦解以后的“群学”指向的是现代社会道德系统的建构目标。具体来说,“民德”的革新目标与自由权利的主体诉求已经隐含在现代国家制度建构与社会公共领域形成的双重过程之中。

其次,从礼俗角度看,除关注国家礼法制度对个人自由的政治保障外,严复

更关注个人自由内涵在社会礼俗生活中的具体表现,也更希望在民间社会开拓新的社会自由空间。他认为,普通民众在地方礼俗生活中享有的实质自由,不能仅由国家礼法赋予个体的自由与权利来保障,而是更多取决于国家礼法与民间风俗习惯的互动过程,以及民间风俗赋予个人的权利与自由空间(孟德斯鸠,1981/1904-1909:260)。他在译释穆勒的著作时发现,传统社会的礼治实践和纲常名教导致中国人的自由与权利的孕育与承认均十分困难(穆勒,1981/1903:译凡例 ix),因此他主张民德革新的重点是既要在传统礼法秩序下拓展个人的政治自由空间,也要在传统礼俗秩序下挖掘个人的社会(经济)自由空间。然而,这要以“实业社会”(industry society)的发展繁荣为物质基础。这是因为个人自由以经济权利为核心,且这种个人自由在行动层面表现为生产交换活动,在意识层面表现为合理理性逐利观的形成。因此,严复吸收西学重构儒家的义利关系命题,以“义利和”的观点重树国人对“利”的伦理认识(斯密,1981/1902:77),希望形成一套适应工商业社会发展的理性精神与公共道德,推动中国从“自然的经济”向“自由的经济”的现代转型(李承贵,1997:100-122)。在义利交融的假设下,他多次强调斯宾塞和斯密的“开明自营”观念,以此说明个体合理逐利既能推动自我价值理念的发展,也能培养自身的自由与权利意识;既能带来社会经济的发展繁荣,也能促进理性精神的现代生成(杨玲,2018)。他也发现,从自爱自利到互利互惠的经济观念包含最广泛、深层的人际依赖关系与道德整合能力。这些经济观念既是“群性/社会性”的实践基础,也是影响现代中国的团结与秩序的道德基础。

最后,严复凸显“分工”与“同情/感通”两种社会(心理)机制对民德革新的重要性。在西方进化论的影响下,他强调文明发展过程是人在逐利本能基础上形成理性精神、道德情感和社会秩序的演进过程(赫胥黎,1981/1898:32)。因此,“群”的形成和发展从生物本能主导的“生存共同体”出发,经由社会交换主导的“利益共同体”,迈向基于广泛的社会分工与合作的更长期稳定的“道德共同体”。他认为在这个演进过程中,虽然政治和军队力量能快速达成民族国家的强制“合群”目的,但是以分工合作与市场交换为基础的个体自愿结合才是孕育现代理性精神与公共道德、实现社会秩序整合的长远方式(斯密,1981/1902:5-13)。他还指出“感通”作为德性之起源、人道之根本,既能实现道德法则在个人行为与社会互动中的普遍表达,也是凸显“群性”和集体道德、实现社会团结的关键纽带(赫胥黎,1981/1898:32)。并且,和“分工”一样,“感通”能力不是人的既定潜能,而是先天禀赋与后天环境的交互结果,是群体演化过程中自然选择的产物(王中江,2010:74)。

总体上,严复对“新民德”的思考从根本上指向如何重建影响近现代中国团

结与秩序的社会纽带和价值系统。不过,他不再受困于传统的礼治要求和伦理劝诫,而是根据中国人的日常生活与道德实践的时代境况及其剧烈变化加以重构。他的核心努力是将一系列西方现代价值理念注入中国传统伦理体系,尤其主张个人要在特定范围内行使自己的权利与自由。用穆勒(1981/1903:60)的话来说,就是:“行己自繇明特操为民德之本”。

## 2. 民群互构、礼俗互动与民德革新

此外,严复还从更复杂、更广泛的角度思考民德革新问题。首先,从民群互构的角度来看,一方面,通过译释《天演论》,他认为“群/社会(性)”产生的个体动力是生物本能,即人为了自存和自利而逐渐产生合理逐利的竞技行为、分工合作的社会意识以及同情他人的道德观念(赫胥黎,1981/1898:37)。这种个人自由与权利意识的觉醒既是现代民德孕育的核心机制,也是民力、民智开拓的关键环节。进一步而言,国民素质的充分发展也能为中国形成新的礼法制度和礼俗习惯、迈向民族国家的富强团结提供强大支持(严复,1986/1895a:14;严复,1986/1901a:25)。另一方面,他在赫胥黎观点的基础上强调现代国民素质的形成过程是“群/社会(性)”的自然演化和集体选择的结果。“天演之事,将使能群者存,不群者灭;善群者存,不善群者灭。善群者何?善相感通者是”(赫胥黎,1981/1898:32)。而社会经济与国家政治领域的自由度和包容度增加也能让个体层面的“三民”潜能充分施展(史华兹,2005:40)。

其次,严复更希望在民群互构的框架中深入考察礼俗互动与民德革新的复杂关联。从以礼化俗的角度来看,他在译释《法意》时主张通过国家礼法的理念更新与制度变革,建立一个以现代法律制度为核心的权利社会,为民间社会的礼俗改革和道德转型提供方向指引,引导普通国民在社会经济生活中形成现代的权利、规则和契约意识,增强个人素质、理性精神、社会公德和爱国意识,推动传统伦理的现代转型,实现移风易俗的治理目标,并且特别强调教育在其中扮演的重要角色(孟德斯鸠,1981/1904-1909:408、420)。从因俗制礼的角度来看,他认为国家的礼法变革既要充分尊重民间的经济生活实践,以便容纳其中的现代道德要求,也要尽量考虑传统伦理与礼俗的现实影响,这样才能被国民大众真正理解、接纳并践行,从而使国民自觉形成与现代国家的团结富强相适应的国民素质,否则礼法改革会因遭遇巨大的民怨和阻力而无法真正落地(孟德斯鸠,1981/1904-1909:408)。进一步来说,他认识到虽然法律的好坏受到礼俗影响,但是善治不能以法媚俗(孟德斯鸠,1981/1904-1909:422-423),因而更希望以上层礼法的革新引导下层礼俗向积极方向演化,促成中国人的伦理意识转型与公共

道德生成。总之，严复意识到礼法变革和礼俗变迁要相互协调，特别是上层礼法变革要充分尊重下层礼俗传统，从而在民间自然地激发国民的礼俗变迁需要和民德革新动力，这样才能真正重塑国民道德素质和社会公共秩序。

最后，从整体层面来看，严复希望从西学进入探寻“新民德”的本土建构路径，即通过揭示群与民、特别是民德与礼治之间的良性互动逻辑，为中国社会从传统到现代的道德演化与秩序重构提供一个总体性解释框架。一方面，他主张渐进的法制改造与礼俗变革能促成民德的现代革新，以此贯穿大小传统，支持国家富强与社会团结。另一方面，他认为在礼与俗相辅相成的社会政治框架和以“新民德”为核心的国民素质框架中，“民”（个人）也会获得自由与权利的足够承认空间。他的现实意图是，以“新民德”重构传统礼治体系，探求新的道德谱系、制度架构与治理方案，为中国现代实业社会的发展和现代个人素质的培育提供学理依据。他尤其注重以西方社会学的实证精神和科学思维反思并改造传统中国的礼法制度、礼俗生活与伦理观念（手代木有兒，1994），以此重构社会道德系统，回应时代精神危机，促成中国社会与国民素质的实质转型。最终，“新民德”既成为他追寻现代中国的道德谱系与制度框架的核心路径，也成为他破解中国社会的普遍失范与中国人的素质缺陷的理论钥匙。

## 五、从中学进入的“旧礼治”的现代调适路径

从清末到民初，面对变幻莫测的中外时局和日益加深的中国社会总体性危机，严复“群学”包含的另一条具备社会学意义的思考路径是从中学进入，通过以儒学为核心的中学思想传统，深入反思西方文明困局与西学主导的民德革新路径的本土局限，重新审视传统伦理与礼治体系在中国近现代转型过程中的主体性和生命力，以及这个体系对人性塑造与社会维系的现实影响，转而寻求一种“旧礼治”的现代调适路径，借鉴西学拣选、继承和发扬中学的精华部分，以此教化国民心性、维系社会秩序。

### （一）从反思“新民德”到重申“旧礼治”

民国初期，面对辛亥革命后中国在共和与帝制之间的摇摆，严复发现旧礼治已无法完全适应剧变中的中国社会的秩序维护需要，吸纳西方文明尝试的新制度也不能支撑尚在生成中的现代中国的社会政治结构。在这种内忧外患的时代

背景下,以“新民德”为核心的革新方案既没有成熟的新法制及与之配合的新礼俗作为现实依托,也没有良好的经济基础与外交环境作为基本保障,因此很难重塑人心、整合社会。换句话说,实施这一革新方案的现实困境是中国既出现政治和社会秩序的双重危机,又缺乏促进政治与社会秩序有效整合的道德机制。国家礼法与社会礼俗大量失效也更难抑制个人或地区性的欲望。

在此基础上严复还认为,以“新民德”为核心的制度,以及人心、礼法与礼俗并举的激进改良方案,不仅难以开辟新的现代化道路,而且会导致旧道德与旧礼治革除后整个中国出现大面积的价值真空与制度坍塌,加速社会政治溃败与人心涣散失德。“自由、平等和民主的口号在这种情况下只能导致进一步的分裂和混乱”(史华兹,2005:151)。这种复杂国情让严复在开新或守旧之间两难,但他依然坚持从“三民”的提升效果角度提出制度变革的根本判准。在冷静权衡旧法与新法的社会后果后,他最终倒向坚持和恢复传统礼治的一边。尤其是在“一战”爆发后,他反思了西方现代资本主义文明的道德局限与道德崩解,以及中国传统思想文化的伦理优势与伦理境界,既批评卢梭的《民约》之不可行,认为“其所以误人者,以其动于感情,悬意虚造,而不详诸人群历史之事实”(严复,1986/1914a:340),也强调西方文明“三百年之进化,只做到‘利己杀人,寡廉鲜耻’八个字。回观孔孟之道,真量同天地,泽被寰区”(严复,1986/1918:692)。

严复回看传统发现,儒家伦理深度融入中国的礼法制度和礼俗生活,形成历史悠久、结构牢固的伦理本位的社会秩序。“孔教之高处,在于不设鬼神,不谈格致,专明人事,平实易行……此孔教之所以不可破坏也”(严复,1986/1898b:85)。这种儒家塑造的礼治传统涵盖政治与社会诸领域,成为民众共享的集体意识,尤其是“亲亲贵贵”的宗法观念贯穿中国的法刑律令、礼乐制度和风俗习惯,影响国民的性格特征与心智构成(严复,1986/1902a:119-120)。儒家教义贯穿大小传统,对定义国家的伦理精神与礼法规范有着长期独占的意识形态合法性。这一切很难在短期内彻底变革。就现实来看,在旧秩序迅速瓦解、新秩序尚未形成的剧烈转型阶段,以儒学为核心的传统伦理与礼治体系对中国社会的秩序维系意义仍然重大。“盖不独教化道德,中国之所以为中国者,以经之本原。乃至世变大异,革故鼎新之秋,似可以尽反古昔矣;然其宗旨大义,亦必求之于经而有所合,而后反之人心而安,始有以号召天下”(严复,1986/1913:331)。

相较上层礼法而言,严复发现下层礼俗的影响更持久、变革也更困难,因为它是规范普通人的社会生活和行为模式的仪式与习惯。儒家伦理通过塑造民间风俗习惯,全面渗入民众的心理行为模式和社会交往过程,成为中国人生活方式

的重要组成部分(严复,1986/1906b:212),对百姓的日常生活有直接的指导意义和约束效力。“民生风俗日用常行事,其中彝训格言,尤关至要……吾人求诸《六经》,则大抵皆圣人所早发者”(严复,1986/1913:331)。这类传统礼俗既能稳定人心、维系生活,也能配合国家礼法运行、促进社会秩序稳定。从内部机制看,下层礼俗既能表征人际交往中的道德责任与身份关系,也能表征人与人之间的互惠关系与情感关联。它尤其依赖以“孝—仁”为核心的礼俗人情准则来维系社会秩序、共享生活意义,最终达成“孝治天下”的社会政治秩序目标(陈云龙,2024)。在《法意》的按语中,严复解释道:“礼之意盖不徒取明秩序讲孝弟而已,亦所以使人乐有后之意,油然而生于其间,而生聚合群之功,始沛然莫之能御。至今游乡野中,察其俗之重娶妻,庆有后,而人人以多子添丁为洪福,皆古之法典,而其效见于今者”(孟德斯鸠,1981/1904-1909:563)。

## (二) 探寻“旧礼治”的现代调适路径

在比较与反思中西文明的优劣之后,严复强调必须将西方科学的格物致知优势与传统儒学的合群成人之道统一起来,这样才能在中国面临民族存亡的背景下继续发挥旧道德教化国民心性、维系国家秩序的正面功能。在早期的《救亡决论》中他指出:“圣人之精意微言,亦必既通西学之后,以归求反观,而后有以窥其精微,而服其为不可易也”(严复,1986/1895c:49)。后来在面对“一战”的世界紧张局势时,他继续指出千年教化和儒家经典对中国生死存亡的重大意义:“四子五经,故(固)是最富矿藏,惟须改用新式机器发掘淘炼而已”(严复,1986/1917a:668)。临终之际,他在遗嘱中还坚信“须知中国不灭,旧法可损益,必不可叛”(严复,1986/1921:360)。这些都将儒家伦理在中国近现代转型中的道德整合功能通过西学淘洗和现代转化重新凸显出来。从道德理念延伸到国家礼治的现代调适角度来说,为确保中国社会政治秩序正常运转,严复在政治体制改革方案上赞成温和可行的君主立宪制。他认为国事危岌,要“建立一个比目前高一等的政府,即,保留帝制,但受适当的宪法约束”(严复,2004/1911:304),甚至认为“一线生机,仅存复辟”(严复,1986/1917b:669)。此外,他也鼓励大众阅读儒家经典,通过积极重返儒家的道德教化来建设性地恢复传统礼俗生活,从而继续维系现代中国的社会秩序。

除上述积极意义外,严复认为儒家伦理与现代中国的国民素质培养也有共通机制,可通过西学调整自身、存利去弊,特别是将“一国”视为“一家”,进而将个人家庭的私德扩展为全体国民的公共责任与爱国意识,继续为中国社会的团

结整合与中国人的心灵塑造提供道德力量。他在讨论中华民国立国精神时强调：“国者有机之体也；民者，国之么匿也；道德者，其相吸力之大用也。故必凝道德为国性，乃有以系国基于苞桑。即使时运危险，风雨飘摇，亦将自拔于艰难困苦之中，蔚为强国……诚宜视忠孝节义四者为中华民族之特性”（严复，1986/1914b:342,344）。他在晚年倡导读经的演说中坚称：“君者，以抽象之全国易具体之一家，此则孔孟当日微言，已视为全国之代表……苟通此义，则《六经》正所以扶立纪纲，协和亿兆，尚何不合之与有乎！”（严复，1986/1913:332-333）最终，通过对传统的伦理与礼治、人性与社会的关系的现代调适，他指向了天人和諧的最高目标，以此凸显儒家伦理对维系社会秩序的普遍价值。他在译释《法意》时说：“庶几民乐从教，而不祸仁义也，亦庶几国法之成，无往而不与天理人情合也”（孟德斯鸠，1981/1904-1909:627）。

比较上述两种路径，“新民德的本土建构路径”主要强调“深刻反思中学局限、全面采纳西学优势、激进建构‘新民德’”，凸显了严复“群学”的西学性格和以进代守的人性与社会改良方案；“旧礼俗的现代调适路径”主要强调“深入挖掘中学优势、谨慎避免西学局限、渐进调适旧礼治”，凸显了严复“群学”的中学性格和守中求进的人性与社会改良方案。“新民德”在严复早期的“群学”思考中占据重心，“旧礼治”在其中晚期的“群学”思考中占据重心。从学术自主与文化自觉的角度来看，这种从西学到中学的重心调整过程既体现他对中国社会政治与文化伦理的现代转型的认识深化，也是其“群学”逐渐成熟的过程。这种调整常被人误解为一种思想复归甚至文化守旧，但实质上是一种坚持中国文化主体性的表现（许纪霖，2017）。更重要的是两条研究路径在严复毕生的“群学”思考中彼此对照、交融并进。他说：“非新无以为进，非旧无以为守；且守且进，此其国之所以骏发而又治安也……士处此时，新旧固各任其自择，苟出于诚，其于群皆有一节之用”（严复，1986/1902a:119）。他始终希望以“群学”的社会学内涵框架为核心来构想现代中国的转型出路与治理方案，通过中西古今不同思想传统的互通互释与互融互鉴，促进中国人的素质提升与中国社会的富强团结。

## 六、在严复“群学”中发掘现代中国社会学

从现代社会学的角度来看，严复的“群学”意在探究“民”与“群”的互动互塑和聚散离合的基本原理。它依托以“民德”为核心、以“民智”“民力”为补充的国

民素质的培养与教化,以及包含国家礼法和社会礼俗的礼治传统的改造与调适,在“民”“群”之间探索并建立能促成两者良性互动、有机平衡的观念纽带和团结意识,以此揭示个人本性与社会政治的秩序基础与演化路径。严复“群学”的核心是一种探讨民群互动背后的民德与礼治的关系及其对人性与秩序的影响的“道德社会学”。它既带有一定的实证科学取向,又包含相当的道德哲学色彩。在回应现代社会的道德与礼俗转型及其对人性与秩序的影响的一般意义上,这一思想与同时代法国社会学家涂尔干(2000)为应对法国乃至欧洲工业社会内部的普遍失范和转型问题而设计的现代(道德)社会学大厦颇为相似。不同的是,严复这种充满中国特色或彰显现代中国社会学的自主性与自觉性的“群学”思想,既是在中西(古今)文明的碰撞与交融背景下产生并发展,又是为了认识和破解处于内忧外患中的近现代中国的转型危机与国民局限;既强调对西方现代文明有反思地借鉴,也突出对中国传统文化有革新地传承;既带有更强烈的变革图强、寻求独立的国家主义色彩,又包含更急迫的反殖反帝、救世治世的社会现实关怀。在严复看来,中国近现代转型的关键突破口是建立一套合乎时代的道德规范或伦理体系,尤其要在群与民、礼与俗的良性互动中化解国民生活与社会政治普遍面临的深层价值困境。总之,严复“群学”在表层构想了一个有关中国社会近代化转型的道德与制度框架,在深层则包含了一种关于个人本性与社会秩序的生成与演化的道德社会学路径。他希望以这种新路径整合中西思想传统,重新达成“修齐治平”的旧理想。从时代思潮来看,严复也是当时一批近现代知识人普遍追求的“群学强国梦”或“群学救国梦”的一个典型代表。

进一步来说,在群民互构、以译代著和会通中西三者结合的社会学方法论立场下,严复既寻求人性铸造与社会秩序的一般原理,也在中西的“间距”中定位中国社会的文化本性,并探索现代中国的国家出路。他的“群学”展现的抽象思考和具体分析,既带有中西学术“道通为一”的理论普遍性和思想创造性,也包含为中国寻求富强文明与秩序和谐的文化主体性与家国关怀性。在“统新故而视其通,苞中外而计其全”(严复,1986/1902b:560)的整体取向下,严复早期侧重从西学进入的“新民德”的本土建构路径,希望吸收西方的思想和制度优势,对中国进行相对激进的社会政治改革与国民素质再造;晚期侧重从中学进入的“旧礼治”的现代调适路径,希望在中西思想与制度之间寻求共性,进而彰显中国文化传统的内在优势及其现代转换与调适能力。这些路径选择和重心调整,与他在各个时期参与不同思想舆论争论和社会政治实践的步调一致。

然而,这种“群学”方案无法消解中西文明传统及其支撑的社会现实之间的

根本分歧和内在张力。时代赋予中国的思想与社会双重转型难题也是严复既难以回避又无法解决的深层困境(Liu, 2014)。他通过大量西学译释对西方产生深刻认识,但对“新民德”的思考主要以现代西方社会形态及其思想基础为参照,带有很强的主观建构性(刘少杰, 2007)。在传统观念和力量依旧占据主导的中国现代化早期阶段,“新民德”既缺乏与之配合的新的思想土壤和社会基础(Jenco, 2015),也无法为中国现代社会政治秩序的建立和运行提供有效的道德支撑。这导致“新民德”有点像空中楼阁,很难充实现代中国的“社会”与“个人”范畴,并且在思想层面呈现中西文化的融合困境,在社会层面缺乏足够的实践载体,最终导致整个方案落地困难。这也是严复在中晚年将思考重心转向“旧礼治”的现代调适的重要原因。相比前者,这种思考更具“社会实在性”,其调适取向的伦理策略与礼治方案也更具现实基础和操作可能。不过,从清末到民初、从城市到农村、从精英阶层到普通百姓、从观念与思想到制度与生活,传统中国的思想土壤与社会基础在西方现代性的强势影响下迅速蜕变。传统力量与现代因素冲突日盛,通过调适传统伦理与礼治寻求近代化出路的难度也日益上升。观其一生,严复前期以“新民德”为核心的改良主张太过超前于清末的社会境况,中后期以“旧礼治”为核心的调适方案又有些滞后于民初的时代潮流,因此他也被看成与时代常相扞格的、新旧两种文化的“边缘人”。

总之,相较于同时代的文人而言,严复的独到之处是从中国社会的现实问题出发,透过西学特别是社会学的思想路径反思本土社会文化的现代化困境(林耀华, 2000/1932)。他希望建构一套现代道德体系来回应中国的社会政治转型,而他的根本指向是中国伦理文化的现代转型。严复“群学”既有经验主义和实用主义特点,也有伦理主义和理想主义色彩,还提供了一种具有文化自觉性和社会实践性的中国社会学想象力。但受限于那个时代的思想与社会境况,他既未系统融合中西之学来建构一套关于现代道德的社会学知识体系,也无法借此为现代中国的道德建设提供更多操作化内涵,用以作为社会制度的价值支撑和民众生活的行动指南。从学科史的角度来说,严复“群学”虽然为现代中国社会学的诞生奠定了重要理论基础,但是因其庞杂性、模糊性、零散性以及主要依托西学与翻译的多元主义背景,终难形成一套理解、解释并回应现代中国危机、转型与治理问题的专业、系统的本土(道德)社会学体系。这种历史境遇与学术困局率先触及社会学中国化/本土化的核心命题,由此激发陶孟和、潘光旦、林耀华等民国社会学家的后续努力(马学军, 2021),也为当代中国社会学在国家强调构建中国社会学自主知识体系背景下的总结提炼与反思对话提供思想宝库。

## 参考文献：

- 陈定閔,1990,《严复群学述评》,《重庆师院学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 陈静,2014,《自由与权利——以严复为中心》,金泽、赵广明主编《宗教与哲学》第三辑,北京:社会科学文献出版社。
- 陈云龙,2024,《儒家“孝一仁”伦理的运行、局限与出路》,《国际儒学(中英文)》第4期。
- 崔应令,2015,《中国近代“社会”观念的生成》,《社会》第2期。
- ,2017,《从“群”到“国”:严复的“社会”理念考察》,冯天瑜主编《人文论丛》第2辑,武汉:武汉大学出版社。
- 赫胥黎,1981/1898,《天演论》,严复译,北京:商务印书馆。
- 景天魁,2022,《中国社会学溯源论》,北京:中国社会科学出版社。
- 库利,查尔斯·霍顿,2015,《人类本性与社会秩序》,包凡一、王译泽,北京:华夏出版社。
- 李承贵,1997,《中西文化之会通》,南昌:江西人民出版社。
- 李培林,2000,《中国早期现代化:社会学思想与方法的导入》,《社会学研究》第1期。
- 李强,1999,《严复与中国近代思想的转型——兼评史华兹〈寻求富强:严复与西方〉》,刘桂生、林启彦、王宪明编《严复思想新论》,北京:清华大学出版社。
- 林耀华,2000/1932,《严复研究》,《从书斋到田野》,北京:中央民族大学出版社。
- 刘少杰,2007,《中国社会学的发端与扩展》,北京:中国人民大学出版社。
- 马学军,2021,《民本、有机与演化:严复“群学”思想探究》,《社会学评论》第2期。
- 孟德斯鸠,1981/1904-1909,《孟德斯鸠法意》,严复译,北京:商务印书馆。
- 穆勒,约翰,1981/1903,《群己权界论》,严复译,北京:商务印书馆。
- 浦嘉珉,2009,《中国与达尔文》,钟永强译,南京:江苏人民出版社。
- 渠敬东,2015,《返回历史视野,重塑社会学的想象力——中国近世变迁及经史研究的新传统》,《社会》第1期。
- 史华兹,本杰明,2005,《寻求富强:严复与西方》,叶风美译,南京:江苏人民出版社。
- 斯宾塞,1981/1903,《群学肄言》,严复译,北京:商务印书馆。
- 斯密,亚当,1981/1902,《原富》,严复译,北京:商务印书馆。
- 涂尔干,埃米尔,2000,《社会分工论》,渠东译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 汪晖,2015,《现代中国思想的兴起》下卷,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 王宪明,2018,《严复群学及军事政治思想研究》,北京:清华大学出版社。
- 王中江,2010,《进化主义在中国的兴起:一个新的全能式世界观》增补版,北京:中国人民大学出版社。
- 谢立中,2020,《“中国本土社会学”辨析》,《北京工业大学学报(社会科学版)》第2期。
- 许纪霖,2017,《家国天下——现代中国的个人、国家与世界认同》,上海:上海人民出版社。
- 严复,1986/1895a,《原强》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1895b,《论世变之亟》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1895c,《救亡决论》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1898a,《拟上皇帝书》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1898b,《保教余义》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1901a,《原强修订稿》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。

- 严复,1986/1901b,《论今日教育应以物理科学为当务之急》,王栻主编《严复集》第二册,北京:中华书局。
- ,1986/1902a,《主客平议》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1902b,《与〈外交报〉主人书》,王栻主编《严复集》第三册,北京:中华书局。
- ,1986/1906a,《实业教育》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1906b,《述黑格尔惟心论》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1906c,《论教育与国家之关系》,王栻主编《严复集》第一册,北京:中华书局。
- ,1986/1913,《读经当积极提倡》,王栻主编《严复集》第二册,北京:中华书局。
- ,1986/1914a,《〈民约〉平议》,王栻主编《严复集》第二册,北京:中华书局。
- ,1986/1914b,《导扬中华民国立国精神议》,王栻主编《严复集》第二册,北京:中华书局。
- ,1986/1917a,《与熊纯如书(五十二)》,王栻主编《严复集》第三册,北京:中华书局。
- ,1986/1917b,《与熊纯如书(五十三)》,王栻主编《严复集》第三册,北京:中华书局。
- ,1986/1918,《与熊纯如书(七十五)》,王栻主编《严复集》第三册,北京:中华书局。
- ,1986/1921,《遗嘱》,王栻主编《严复集》第二册,北京:中华书局。
- ,2004/1911,《与莫理循书》,孙应祥、皮后锋编《〈严复集〉补编》,福州:福建人民出版社。
- 杨玲,2018,《严复“群”观念的中西融通》,《学习与探索》第3期。
- 杨玲、陈云龙,2022,《严复“群学”思想的社会学意涵》,《中国社会科学报》1月26日。
- 姚纯安,2006,《社会学在近代中国的进程(1895-1919)》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 应星、吴飞、赵晓力、沈原,2006,《重新认识中国社会学的思想传统》,《社会学研究》第4期。
- 翟学伟,2024,《仁、义、礼的道德框架及其实践限制——知识社会学的考察》,《社会学研究》第2期。
- 张志杭,2014,《严复权利思想研究》,西南政法大学行政法学院博士学位论文。
- 赵世瑜、张士闪主编,2019,《礼俗互动:中国社会与文化的整合》,济南:齐鲁书社。
- 甄克思,1981/1904,《社会通论》,严复译,北京:商务印书馆。
- 郑杭生,2011,《学术话语权与中国社会学发展》,《中国社会科学》第2期。
- 郑莉、赵旭,2023,《中国式现代化路径探索:从“援西入中”到“道通为一”——以严复现代化思想为例》,《思想理论战线》第6期。
- 手代木有兒,1994,《「群」と「民徳」——嚴復における西洋體驗と「群學」の形成》,『日本中國學會報』46。
- Jenco, Leigh 2015, *Changing Referents: Learning Across Space and Time in China and the West*. New York: Oxford University Press.
- Liu, Xinmin 2014, *Signposts of Self-Realization: Evolution, Ethics and Sociality in Modern Chinese Literature and Film*. Leiden & Boston: Brill.

作者单位:西南政法大学政治与公共管理学院(杨玲)

江苏省社会科学院社会学研究所(陈云龙)

责任编辑:何钧力