

新史学与中国早期社会理论的形成

——以陈黻宸的“民史”观为例

侯俊丹

提要:近代中国社会学的产生不仅受戊戌维新时期“西学东渐”的影响,同时也是中国思想和社会传统自身发育的产物。本文以内在视角出发,通过回到地方史和地域学术传统之中,呈现近代永嘉学人陈黻宸思想的产生与中国社会结构、机制及其历史脉络的关联。这一考察将发现,陈黻宸“民史”观的形成与19世纪中叶以来浙江文人群体的经世传统密不可分。在融合永嘉经制学、陆王心学和章学诚史学,并吸收西方实证主义史学和经验论传统的基础上,陈黻宸赋予了经学典范价值以新的解释,提出以“民史”为核心的总体社会科学学说。这一总体社会科学体系呈现了近代经世文人对19世纪中叶以来人心世变的体察、对社会制度安排的探索,以及对政治理想的追求。

关键词:中国社会学史 现代社会思想 陈黻宸 民史

一、一个有关中国社会学史的内在视角

近代中国历史的激烈变迁不仅体现在社会结构转型上,而且体现为另一重要面相即现代学术思想和学科形态的产生,社会学是其中一个重要分支。^①中国社会学史研究一般将中国早期社会理论的形成视为维新变法时“西学东渐”的产物,并将这一过程大致分为三个阶段:初如康有为、梁启超、谭嗣同所主张的“群学”;后有严复翻译《群学肄言》,为国人对英国早期实证主义社会学的正式接触;而体系完整的社会学理论传入的标志则是1902年章太炎翻译日本人岸本能武太的《社会学》一书(韩明谟,1987;刘贻绪,1982;姚纯安,2006)。

康、梁等人的“群学”观开启了中国社会学史演进的路径。“群”的概念“涉及政治整合、政治参与以及政治共同体”等多重含义(张灏,

^① “中国社会学在发育和发展过程中,确立了上识国体、下察国情的基本精神,不仅对中国社会的历史和现实形成了客观认识,更是在每个阶段里都为中华文明的现代复兴提出了总体构想”(渠敬东,2011:1)。

1995:69)。在康、梁看来,国家之富强、经济团体之发达、学术风气之开新,必须“依靠民权和绅权去专制政治之固弊”,“借‘合群立会’之策,推行政治公议和民间公学,以政党奠定政制,以学会开启民智”,从而“确立中国现代民治政体的双重根本”(渠敬东,2011:1)。

严复则将“群学”视为对自然演进序列的整体刻画。人类社会自身的历史依据自然生物界进化之规律,其演进的动力依据则是“力”;制度、社会风俗之变是随着人心之力的运动而不断迁延的(姚纯安,2006:45)。为此,严复所理解的“群学”在三个层面上定义了社会范畴:人之本心、社会组织、人之成长与社会建设的最终伦理目的即与自然演进合一。

虽然社会学借助维新学人的翻译被引入中国,但是这种引进亦是中国自身的思想传统转化外来学问的过程。康有为的“群学”之说是融合了春秋公羊学、大乘佛学和西方基督教、自然权利学说、空想社会主义学说的综合产物(杨雅彬,1987:4);而严复在界定个体、群体、国家等范畴时,则用《大学》的“絮矩”之道来消化西方的“自由”观(黄克武,2000:30)。正是在这一意义上,中国自身的思想与文化传统为“群学”的学理内涵提供了内在根据。因而,理解中国社会学史起源的关键在于早期社会理论与中国思想传统之间的关联。

一旦我们从中国思想史自身出发,又会发现不同地域学派传统塑造了近代“群学”学理取向的差异。比如,章太炎的视社会学为“物理证明”般的客观学问,而排斥如严复那样,在“群学”中杂糅天演论的超验内涵,^①便与浙西乾嘉学派唯知识、唯名物的学术性格紧密相关;^②而他对吉丁斯所定义的社会学始于“同类意识”这一学说倍加推崇,也正基于他从古文经学出发而申论的“历史民族”观。^③章氏与康有为持论的差异,也反映了有清一代汉宋之学对垒、今古文学之争(王汎森,

① 章太炎《社会学自序》：“社会学始萌芽，皆以物理证明，而排拒超自然说”（见汤志钧，2013:80）。

② 杨念群曾指出江浙地区的学术传统坚持对“理”的非道德化中立原则。此外，江浙的区域文化传统表现为明清之际，大批儒生长期游离于政治核心结构之外，学术专门化的技术是江浙文人进入政治轴心的必要手段，因此，“职业化”和“专门化”成为江浙学术群体的特质（杨念群，2011:202、299）。

③ 如王汎森指出，章氏“以‘历史’民族来理清种族之纯粹性”（王汎森，2012:65-66）。章氏此说形成于维新前，早于翻译岸本能武太《社会学》一书；他倾慕心理社会主义学说，也与对种族以同一历史意识为前提的立论分不开。关于章、严二氏的思想分野，见姚纯安，2006:101-105。

2012:49-64)。可见,“群学”提出的背后交织着维新文人对思想经典的全面反思,他们试图“以中释西”,既激发传统文明自身的活力,又用汉语古老语汇的丰富内涵来改造西学概念。

此外,“群学”或“合群立会”的主张,还与近代经世文人群体及学术组织的演进息息相关。比如,艾尔曼对常州今文学派所做的研究发现,19世纪常州今文经研究开始跳出宗族血缘所规定的家学范围,发展为以“诗社”为表征的更广泛的士人政治联盟,学人的“结社”成为推动政治批判与政治参与的新社会组织形式;与此同时,这些文人结合经学和经世学说为结社行动辩护,使之与传统的朋党政治剥离从而获得政治合法性;这些辩护为晚清今文经学改革派康有为、梁启超所采纳,从而使“群”变为自己政治变革主张的核心内容(艾尔曼,1998:219-221)。可以说,中国早期社会学的形成,扎根于士大夫群体以结社组织生活,追求一致的经学旨趣、文学风格、政治立场乃至治世理想之中。

由此可见,中国早期社会学思想确受戊戌维新时期“西学东渐”新风的影响,但它与中国文明在思想和社会两方面历史演进的内在联系也不容忽视。中国早期社会理论与中国思想史、社会史之间具体而微的关系,成为理解中国社会学学术形态起源的关键。为此,有关中国社会学史的考察需要置于中国文明内在理路的关照下进行。正是从这一视角出发,本文意图回到地方史和地域学术传统中,选取近代永嘉学派的代表人物陈黻宸的思想为一侧面,呈现经学观念应对晚近思想和社会危机,以旧学融新学,使经世传统转变为现代学术形态和政治治理体系的过程。

二、陈黻宸与近代学术思潮

陈黻宸,字介石。清咸丰九年(1859)生于浙江省温州瑞安,1917年病歿。1883年,陈黻宸与同乡好友陈虬、池志澂等创办求志社,以“布衣党”著称。时瑞安硕儒孙衣言、孙锵鸣在邑倡兴永嘉学,求志社成员多受其衣钵且多有发明,陈黻宸亦受其影响,以治郑樵、章学诚著称。陈黻宸又与陈虬创立利济医院于瑞城,后扩充兴建利济学堂,为我国开辟现代医院和学堂的先行者。中年后他以大半时间从事地方教

育,除温州一隅书院,亦包括上海速成学堂、杭州养正书塾。1903年,陈黻宸携诸门生创办《新世界学报》,翌年中进士,得孙家鼐、张百熙举荐,充任京师大学堂师范科教习,1907年,由岑春煊奏请,充两广方言学堂监督。后清廷下诏预备仿行立宪,各省设咨议局,陈黻宸当选为浙省咨议局议长,任间积极支持苏浙保路运动。民国二年,陈氏出任众议院议员,兼北京大学文科史学教授。他在北大讲授中国通史,其中国哲学史授课为胡适之先。许德衍、陈中凡、冯友兰、吴景超等深受其教,特别是吴景超,沿袭并发展了陈黻宸所提倡的民史传统,将史学与社会学、地理学、民族学、民俗学研究融合(陈湓,1999;胡珠生、蒋纯绚,1995:1-2;陈德溥,2011:70)。

近些年有关中国近代思想史和政治史的研究中,陈黻宸的思想及其在清末民初浙省政局中所起的重要作用日益引发学人关注,这些研究大致为四类视角:第一类,以近代新史学思潮为背景,考察陈黻宸的新史观内涵,一方面理清其所借鉴的西学源流,另一方面指出其融汇之新意。如俞旦初通过考证英国实证主义史学家亨利·巴克爾(Henry Thomas Buckle,1821-1862)的《英国文明史》在20世纪初传入中国思想界的过程,发现陈黻宸深受巴克爾文明史学思想的影响而痛感中国旧史之弊(俞旦初,1996)。基于俞旦初的考证,李孝迁做了进一步挖掘,指出陈黻宸所做的《地史原理》一文,借鉴了巴克爾的历史研究法,即在史学研究中引入统计学(李孝迁,2004)。蔡克骄则注意到陈黻宸受到社会进化论和实证主义史学的双重影响,指出他所理解的史学是一门综合性学科,“民史”在这一综合体系中占据重要位置,同时,陈黻宸还提出了历史动力学一说并创造了“良史”体例(蔡克骄,2000)。陈黻宸的“民史”思想也引起了张越、李峰等人的重视,如张越在对20世纪初新史学思潮的整理中强调陈的新史特点在于将对帝王将相的关注转移到对“民史”、“国史”的撰述上(张越,2007;李峰、王记录,2007)。与上述思想史研究不同的是,基于对京师大学堂课程体系设置的考据,桑兵指出,陈黻宸对史学之科学化的理解包含了“学科”和“科学”两种概念,这一理论的模糊性是传统学术重心由经入史,以及西学冲击下导致的史学成为综合学科的结果(桑兵,2001)。第二类,将陈黻宸思想置于地方学术史脉络中来考察,理清其与浙东史学、近代永嘉学之间的关系。蔡克骄认为陈黻宸的思想处于浙东学派发展第三期,继承了该学派重视历史观研究、重世务和事功、经史并治且长于历史编撰学等传

统(蔡克骄,2002)。陈安金则看到了晚清孙衣言、孙锵鸣家族复振永嘉学统对于陈黻宸的影响,称他的思想仍然是近代地方学人振兴区域文化的努力,其史学成就表现为在孙氏家学的地方史研究基础上,开辟中国通史研究,尤重视社会史(陈安金,2003)。第三类,通过细致的文本解读,澄清陈黻宸学说体系内部的关键概念。尹燕和齐观奎同时注意到陈黻宸十分重视史家的主体意识和治学修养,并指出陈将经之“学”从经之“术”中剥离出来,使经学摆脱专制桎梏而恢复它独立的学术价值(尹燕,2012;齐观奎,2007)。第四类,将陈黻宸的政治活动放到辛亥革命的大背景中考察,建构其思想与其政治实践之关联。如叶建对浙江光复运动的考据说明,作为杰出的地方精英,陈黻宸的政治行动贯彻了他早期的民权思想,同时他也利用了学缘和地缘关系,为革命组织动员提供了现实保障(叶建,2011)。

上述研究呈现了陈黻宸的思想价值与历史功绩,构成了理解陈黻宸的不同侧面及问题核心,也为进一步形成对陈黻宸思想的总体性理解提供了可能。不难看出,经术说、新史论和政治改良是理解陈氏思想的三大面向。陈黻宸的高徒马叙伦曾指出,陈的学宗有三大来源:永嘉经制学、章学诚史学和陆王心学。^①这一总结提醒我们,把握陈黻宸思想之内在逻辑的关键在于理解其心性学与史学之间的关系。我们注意到,上述研究都忽视了陈在《伦始》一文中对人的心智结构之设定,这一提法吸收了西方经验论的概念,也是对陈黻宸其人形成总体性理解的关键。本文以陈氏1902-1903年发表于《新世界学报》的六篇论文及1905年编纂的《京师大学堂中国史讲义》为文本依据,^②为呈现其整体思想的内在逻辑结构做一推进。但在回应这一问题之前,我们有必要回到近代永嘉学派的思想传统及其所应对的19世纪中叶以来的社会问题,如此才能明晰陈黻宸的“民史”观及其所孕育的中国早期社会理论发轫的社会史基础。

1

① “先生于学虽无所不窥,然亦宿于性理文章经制,治性理宗陆九渊、王守仁,以为人致不为私欲所蔽之心,自应万事而曲当;苟求于外,则支离而无归……(言)经制则自治史始,谓不通史学,则于民生习俗之故,世运迁移之迹,不能推原而究末,所设施为不当”(马叙伦,1995)。

② 包括:《经术大同说》(1902年第1期-第9期,及1903年第2、3期)、《独史》(1902年第2期)、《伦始》(1902年第3期)、《地史原理》(1902年第4、5期)、《辟天荒》(1902年第6期-1903年第1期)。

三、近代永嘉学派的产生：一个社会史考察

永嘉学派是南宋淳熙年间与理学、心学并重的一支思想流派。^① 19世纪中叶,温州瑞安孙衣言、孙诒让家族面对太平天国运动所造成的社会溃败局面,试图通过复兴永嘉学统以应对时代危机。

1851年开启的太平天国运动及其惊扰起的捻匪起义、贵州苗乱、陕甘回乱等动乱,前后历时24年之久,对帝制中国的社会和人心结构造成了前所未有的改变。这一影响一方面体现在由等级和礼仪所表征的帝制国家政治权威和规范的全面瓦解,地方社会,特别是底层社会力量开始成为政治格局的重心;^②另一方面更深层次的后果则是以“气”和“力”为表征的新精神气质的出现,并奠定了战乱之后夷平化社会形态的内在基础。追逐事功和功利目的的心态腐蚀着社会环境自身,地方私利化背后的伦理紧张体现在人心和道德秩序的维系与不断败坏的习俗风气之间形成巨大张力,构成对国家政治普遍秩序的威胁。因此,太平天国运动之后的社会重建任务,体现在政治结构调整和新道德秩序重塑两个方面(Kuhn, 1975)。可以说,社会与人心的双重危机构成了晚近永嘉学派文人群体的问题意识来源。

1854年,正值太平天国内乱的第三个年头,时任实录馆纂修的温州学人孙衣言深感当时汉宋之学对立所造成的门户之弊,对于士人负责且有效地应对举国内外危机实为不利,欲以地方永嘉学派的思想传统通汉宋区畛,倡明经世变革大义:“文定为《温州学记》曰:永嘉之学,必兢省以御物欲,必弥纶以通世变。可谓兼综汉宋之长者矣,彼断断于马郑、程朱之间者,未窥其本云”(孙延钊, 2003: 22-23)。1858-1865年间,孙衣言被简放地方,并在其座师曾国藩的幕府中效力,帮办安庆营务以及平叛地方会匪的经历使其积累了丰富的地方守土经验,也时刻使他体会到士风士习背后隐匿的人心困境才是帝国治乱之根本:“夫士子之习,或薄浮华,儒家者流,或疑其阔远,然以变化气质,讲明

① “乾、淳诸老既歿,学术之会,总为朱、陆二派,而水心断断其间,遂称鼎足”(黄宗羲, 1986: 1738)。

② 太平天国之后地方社会力量在晚清政局中的扩张,在政治形态上表现为中央权力下移至地方督抚手中(孔飞力, 1990: 224-229; 罗尔纲, 1984: 217-228);在经济形态上的表现则为地权恢复过程中大地主所有制的崩溃(杨国强, 2008: 143)。

义理,舍此无由”,学之不讲,“于是闾巷鄙夫,始得挟其桀骜恣睢之气,争为长雄,而胶庠之士亦且折而从之,此大乱所由作也”(孙延钊,2003:49)。1865年洪杨之乱结束后,孙衣言在从事地方教馆和行政事务之余,开始系统整理永嘉文献,主讲杭州紫阳书院以及掌理浙江官书局方便了他在校讎佚书、古籍编目方面与以俞樾为代表的乾嘉学派的交流往来(孙延钊,2003:63-64、72)。1875年开始,孙衣言逐步退出政局中枢,返乡里设立“诒善祠塾”,意图以宗族家学的方式陶铸人才,作为清明吏治、敦风化民的良才储备,而永嘉学派的史论传统为这一政治抱负提供了丰富的思想给养。

永嘉学派特重人的历史主体性,主张为政建制的前提要以气质人心作为基础,人道才是政制不泯的前提,也是天地自然运化的动力,人以气禀发挥出的才具和责任来统一政事和事功之业(何俊,2009;郑吉雄,1994)。正是在此意义上,孔子作为周代的旧史官,其整理旧史而作六经以应世变危机的建制努力,成为备受永嘉学派推崇的政治人格典范,而“史学”也被认为是培育此种政治责任伦理人格的必要途径。^①孙衣言为诒善祠塾制定的学规中,不仅将史学置于与经学同等重要的位置,且详细规定了读史方法和治史侧重。值得注意的是,孙衣言特别强调与现实相关的当前史意识,尤重前代史和治乱史之研究(“《明史》则以其时代相近,有资考镜,且其文最为有法……即看欧阳公《五代史》,亦取其文可为法也”);此外,记录学术师承和迁延的学案以及地方史研究的輿地掌故之学(“看其他诸书……史部如宋元明学案及輿地掌故之书”)也被纳入读史细目(孙延钊,2003:177-178)。稍后我们会看到,孙氏家学开辟的永嘉学派第二期传统,构成陈黻宸制作新史体的要素与纲目,以及将古史地理改造为民史的重要学养来源。

19世纪80年代,孙氏的弟子们跳出宗族家学的范围,逐步形成超越血缘关系的文人结社组织——“求志社”。社员有陈黻宸、金晦、陈虬、池志澂等,而与孙氏联姻的平阳学人宋恕虽未列名,却也是参与社事雅集的活跃分子(胡殊生,1993:1090)。这批文人在结社、讲学过程中通过不断吸收其他学脉而丰富延伸着永嘉学的内涵:“是时瑞安孙衣言、锵鸣兄弟方以陈傅良、叶适之学诱勉后起,衡(按:宋恕)既受业

^① 叶适很早提出了“五经皆史”的主张,“五经”不仅是对三代以来治道的记录,也是对这一治道的反思性建构(何俊,2009;周梦江,2005:252)。

其学……其同邑金晦治颜元、顾炎武之学，陈黻宸治郑樵、章学诚之学，陈虬治苏轼、陈亮之学，虬兄国桢治易象数兼禅学”（刘绍宽，1993：1081）。随着交友、游学、科举和游幕等社会交往圈落的扩大，这一永嘉新学文人群体进一步与其他地方学派融合、对话。1890年，宋恕入杭州诂经精舍，成为俞樾的弟子，正式接触乾嘉小学，此一师承关系也为他日后与俞樾的另一高徒章太炎举为同道奠定了基础。1896至1898年间，宋恕、陈黻宸先后进入孙宝瑄幕府。^① 维新变法期间，孙氏幕府成为这批永嘉新学文人与其他学派展开思想交流、学术争辩乃至政治论战的平台。比如，宋恕对法相唯识宗的推崇一度影响了章太炎。^② 1897年章太炎遭到岭南学派康有为门徒的排挤，被摒出《时务报》之后，便出任宋恕创刊的《经世报》撰述，其时参与筹办、编辑《经世报》的还有陈黻宸、陈虬和浙东学人汤寿潜；与此同时，宋、章二人创设“浙学会”，以合流乾嘉学和浙东学为意图，与康、梁岭南学派倡言孔教改制展开针锋相对的论争。^③

1902年，陈黻宸创办《新世界学报》，与《新民丛报》就有关“哲学”定义辩论分歧，这一思想交锋可以说是维新期间浙学与岭南学派论战的余续。在这篇论辩檄文中，陈黻宸借助日本学术界划定的哲学分支对“philosophy”做了一总体科学的诠释，提出宗教学、政治学、法律学乃至“一切有形无形之学”无一不可以哲学研究。进言之，“哲学”在陈黻宸这里不仅包括思想史，同时也涵盖了其他社会科学分支中有关一般原理的研究（陈黻宸，1995a：1018 - 1020）。正是这一立场构成陈黻宸

① 孙宝瑄1897年日记载：“正月壬寅……初三日，微晴。诣燕生，不遇”。可见，宋恕与孙宝瑄的交往不会晚于1897年，甚至可能更早，因1887年宋恕遭遇家难后便随岳父孙锵鸣至上海，此后长年漂泊于沪、杭两地（孙宝瑄，1989：68；胡殊生，1993：1092 - 1093）；孙宝瑄与陈黻宸的结识缘于宋恕的推介。1896年孙宝瑄之兄孙宝琦在天津创办育才馆，委托其弟请宋恕赴津任教。宋恕致函孙宝瑄转荐陈黻宸。1898年，宋恕偕陈黻宸在沪访孙宝瑄，通过这次交往，陈黻宸也与章太炎结识（陈澧，1995：1170 - 1172）。

② 宋恕在佛学上对章太炎的影响起于1897年，时宋恕建议太炎“取三论读之”，三论即《法华》、《华严》、《涅槃》三经。太炎自述这一时期读佛经“不能深也”，但却影响了他1903年因苏报案入狱后对佛学的研读（汤志钧，2013：114 - 115）。

③ 1897年7月14日宋恕致章太炎函：“执事欲振浙学，与恕盖有同情。然非开会不可，非请曲园师领袖其事不可。鄙意欲俟此馆既开，拟一《浙学会章程》，邀集同门雅士，公请曲园师出名领袖……期于大昌梨洲之学、德清之道，方能为浙人吐气”。可见此时宋、章有关浙学会事宜之讨论。值得注意，浙学会成立之初欲以诂经精舍的书院学生为主体，且以伸张浙东学（“梨洲之学”）和乾嘉学派（“德清之道”）为旗帜，“方为浙人吐气”暗示与康、梁党人的对峙（宋恕，1993：573）。

创建以“民史”为核心的社会理论体系的基调。除了学派思想的论战,陈氏本人亦在早期的“学社”、“学会”组织基础之上进一步探讨现代政治参与的形式,在他看来,推行学校教育,用“民史”学培养富有政治责任伦理精神的知识分子,才是建设现代政治共同体生活的关键。

以上的社会史考察意在表明,陈黻宸“民史”观的形成扎根于19世纪中叶以来浙江文人群体奠定的经世传统,这一传统由三方面构成。首先,它表现为由宗法家学向士人结社的转变,且这一文人“结社”开始超越宗法血缘、师承、同年等传统社会关系的范围,向均平化的社会组织形态过渡。其次,这些经世文人通过挖掘本土的经史学传统来回应19世纪中叶以来的人心和世道危机,并通过与不同地域学派之间政治语言的交流和交锋,激活并提升地方学术传统应对帝制国家总体政治问题的能力;这些政治语言一致的旨趣或分歧仍然位于清代朴学开辟的考经证史的智识主义思想谱系中。^①最后需要指出的是,这批经世文人的治学活动,以及他们开辟的学社、学会、学堂等生活形式不仅塑造了具有现代意涵的社会组织,同时他们意图通过社会团体的政治参与来构建现代国家政治秩序。可以说,“为学”和“为政”是近代永嘉经世传统的一体两面,而这也奠定了陈黻宸的“民史”理论,以及他本人教育改良或政治实践的基调。

四、“经术大同”:现代社会思想背后的传统反思

陈黻宸的“民史”观,其立论是建立在对传统经学史的反思性批判基础之上的。在他看来,经学所代表的中国人的思想精神,其发展经历了四个阶段:排外、封建、一统和专制,最终陷入了如今人心困顿的局面。具体言之,汉武帝罢黜百家独尊儒术,是春秋战国以来诸子百家之间互相争立门派家学的延续,只不过这一争胜以儒家清除其他诸子,获得思想胜利为结果,因此,经学在其发展伊始便必然带有排外色彩。儒家被奉为帝国唯一认可的经典,亦催生了儒学内部在诠释经义上的不

^① 余英时(2007)认为,清代由乾嘉学派掀起的考据运动开启了儒学道德理性的知识化发展方向,道德因素转变为思想因素,客观的“闻见之知”在“道”的追求中具有先决作用。这一精神转变贯通了清代汉宋之学的争论,也奠定了今、古文学学派对立的基础。

同解释体系,由守一经一卷,割裂为古文经和今文经各家护卫经说的局面。这一精神内在的矛盾运动演化出一个逻辑:思想之胜出者,因无外力与争,其内竞力逐渐减弱,遂为思想重新归于统一而创造了条件。经过马融、郑玄“网罗众家,折中一轨”的集大成努力之后,儒学发展出现了在理学来临前的统一融合趋势。但理学在进一步巩固儒家经典地位的同时,也逐渐失去了发展活力。最突出的表现在于“经”已不再能为构建理想政制形式提供任何思想给养,通经不为致用,而乃科举功名所出。经术专制的遗毒最终制造了当前的时代病人:所谓经学家是一群专于经典章句记诵,失去了理想与精神的叛经罪人。同时,专制下的“愚人”之术使得思想本身越来越自闭禁锢,专以排外防内为己任。

独尊儒经,在陈黻宸看来,已与“经”义背道而驰。今日之经学家,无论在经之名、经之实还是经之行的辩争或实践中,都没有发挥出“经”的原旨大义。所谓名争,当前的思想界表现出来的是“尊经”、“纂经”、“褻经”,即只将儒家经典奉为“经”,而排斥其他诸子思想,“经”成为了儒家的一家私言。与此相反,“经”在陈黻宸这里,“非一人之私言,而天下万世之公言”,此为正经之名;就经之实而言,陈氏认为,“经”是基于人的日用行习之所需而定立的行为标准;而人的日用行习之需遵循文明进化之规律,今人之需、之言不同于古人之需、之言,故此,“经”为人定立行为准则要依据当前历史条件下人之需求,不可落入泥古拜经之僵化中;最后,习经之目的在于通经致用,明经鉴世,证其实迹,而不是拘泥于经典的一字一句之间,只做章句记诵之工夫。^①

经学之所以造成当前思想之困顿局面,陈黻宸认为并非“经”本身出了问题,而是“经学”在传习和现实化的过程中背离了上述原义。因此,走出时代精神桎梏的途径便落在了如何恢复“经”之原义这一问题上,也就是突破儒学一家私言之藩篱,道出“经”作为天下公言的本义,重新掀起一场复古运动:

我不以一人之私言而尊之,而以天下万世之公言而尊之,而后经尊,而后圣人尊,盖我固将以古之所行者施于今也……变今必欲复古始。(陈黻宸,1995e:537-538)

^① “古所以名经者,以其出于人生日用行习之所需,而为人人所当言所当行者”;习经之目的在于“明其是非可否以为当世鉴可也”(陈黻宸,1995e:536-537)。

那么,什么是复古?首先,复古不是复制古人,因为“古之不同于今亦明矣”。复古的前提是要认清“时势”,明辨当今经学所面临的处境。这包括两个方面:第一是往回看到历史事实——经术并未扭转中国历史的治乱格局;第二则是从当前角度看到新的历史条件之变——诸子百家思想复兴以及西学的进入。这两点为重新反思旧经学,并为发展出经术的新形态创造了有利的历史契机。因此,陈黻宸提醒世人,我们有望在新的历史时期,沿着“经”之精神史的运动规律——盛衰起伏的辩证运动——重新赋予“经”以思想的生命活力,实现“经”的理想状态:言公言、行公行的经术大同。

经术大同之萌芽早在战国诸子百家争鸣时代便已现端倪。陈黻宸指出,诸子思想中蕴含了经之本义的苗头,因为其首先以致用为目的,以用古者用今(“彼其胸中亦时时有一用天下之意,亦时时有一天下舍我而无所用之意”);同时,诸子之说表达出强烈的怀疑之自我精神(“是故宗旨自我,言论自我,思想自我,信古人而疑古人自我,信今人而疑今人自我”);更为重要的是,诸子学说特别强调“术”之一端,即由经义入经制,学术与政治相始终,将“经”现实化为政治制度、治国方略(“欲出其所得力者以权衡操纵”^①)。但是,诸子学说最终未能实现经术大同的理想状态,其原因在于它们只停留在士大夫提倡经学的小范围内,未将经之功效达于天下之民。这也是之后经术由盛转衰的根本原因。因此,实现经术大同之理想的惟一通途在于“效达于民”,即经学的普遍民教,以“春秋战国时之经术之贯输于学士大夫之智脑中者,转而贯输于群天下之民之智脑中”,从而实现社会整体的思想启蒙。

可见,陈黻宸将救世出路寄托在基于普遍民众教育而掀起的新思想变革之上,为此,他将论战的矛头直接对准了三股势力:泥古派、西化派和变法派。陈氏指出,泥古派导致“自大病和自欺病”这两股风气,“自大病”者主张以夏变夷,“自欺病”者则将一切西学附会为经学早已阐发过的理论。针对这一不知变通的奉经之举,陈氏不仅予以否定,且相当激进地提出以“烧经”作为与泥古派的对抗,通过否定、怀疑,由盲目迷信经义转为肯定自我的独立思考之能力(“洪濛万古,穿凿无余,意想大开,惟我独贵,我安知有圣人哉”[陈黻宸,1995e:547])。但请注意,这一更新的自我并非空无内容,它必须重新回到自身文明体的历

① 以上引文均见《经术大同说》(陈黻宸,1995e:542)。

史之中,一方面,从历史当中寻找文明进化轨迹之起源,另一方面则将经学视作历史精神的总体,并将其作为自我精神确立的基点,有了这一基点,才为吸收外来文明从而塑造新学奠定前提。因此,陈黻宸特别反对流行的西化说,以头脑空无一物的姿态完全照搬西说而致彻底否定自身。相反,如能真正领会西学同样有逼出理想精神以致用的大智大慧,便不难融通中西学之间的异曲同工之处。不惟如此,针对戊戌变法以来康、梁学派主持的变法大义,陈黻宸一针见血地指明其危险之处,即面对自身文明体的思想和历史,不做出全面的清理和反思,便操切地树立变法大旗,以“空疏无具之身”做“新奇可喜之论”,震惊人之耳目,生眩蛊惑人心,这一做法不过是任意运用意志,用自身一套知识体系,激进而盲目地剥夺了一切常识和历史经验。

但接下来的问题是,既然只有通过普遍民教进而激发新思想之启蒙才是救世的恰当办法,那么,普遍民教依据了什么样的人心结构?其实质内容是什么?且与经术大同预期实现的公言和公行是什么关系?陈黻宸在《伦始》和《辟天荒》中通过讨论教育问题来澄清上述问题,由此提出了“民史”的人性论基础。

五、“民史”的人心基础：“伦”与“文”

从表面上看,《伦始》似乎讨论的是以德育补充单纯智育不足的问题,但这篇文献立论更根本处在于提出了一个“伦即我”的人性本体说。在陈黻宸看来,所谓生命的本质及其进化发展的原点是“伦”。由“伦”扩展出的范围构成不同的生命关系总体:由“亲亲”(特指母子之爱)关系发展出“我”之伦的世界,与“我之伦”相关者“我”自有爱护之心,这种自爱与他者之“伦”发生关系时,因爱护而发出争胜之心。但争胜之心尚不能保全“我之伦”的独立性,继而有无数之“小伦”经由争胜转为相助,复合为群的“一众之小伦”,世界之大伦即是在这无数无量之“小伦”和“一众之小伦”上形成的更普遍的生命关系。可见,个体生命正是在“伦”的不同层面上实现整全:

惟我有伦乃生爱心。浑沌不齿,但知有母,然知有母,是即爱性。性本有爱,因母而动。唯我母爱,唯母我爱。由此爱性,种为

爱心。与我伦者,我必爱之。爱之不已,因而护之。护之不能,因而争之。我既人争,人亦我争。于是析世界之一大伦,而为恒河沙数之无量小伦。而复有人焉,虑其争之不胜也,于是求其伦之助者。助之而又虑其不胜也,于是求其助之多者,而恒河沙数之无量小伦,复合而为一众小伦。人之所以翹然战胜于禽兽中而有以独立者,伦之力也。(陈黻宸,1995f:575)

在陈黻宸这里,个体就其本体而言,自一开始就不是孤立的绝对存在,而是在关系中被定义的,个体生命只有在伦常中才能保有独立与自由。他在针对伦之“无始说”^①时进一步阐释了这一论说,并提出“伦即我”的第一命题。在“无始说”看来,“我”在本体上只是一个漂移(“无来无往”)的虚空(“无着无住”),在这个虚空的基础之上,依次生出“心”、“相”、“念”、“伦相”,所谓“伦相”即君臣、孝悌、夫妇等伦常关系;而“我”与上述诸种伦常关系展开之活动,反过来作用于“我”心,从而产生伦理情感。相反,陈黻宸不认为能够从一个虚空之“我”中推出“伦”这一实在关系,他定义了与“无始说”完全不同的个体本性。首先,陈氏将“我”区分为“我思想界”和“我思想界”之外一个对立着的“非我思想界”。这一“非我思想界”是不可穷尽的实在物,但只要“我”调动眼睛、耳朵等器官,与“我思想界”之外的事物发生接触,“非我思想界”便构成了“我”之官感的对象,继而成为“我思想界”的新内容。^②这一无可穷尽的“非我思想界”即为“幻我”。可见,虽然“我”无法穷尽“我思想界”外的世界,但后者总会构成“我思想界”的对象,只不过是潜在形式(“幻”)存在着的,“我”无法脱离这一世界而别造一个“我思想界”。照此逻辑,“伦”就其本身与“我之思”的对立而言,是一实在;就其构成“我之思”的对象而言,又是潜在的、将要实现的“我之思”本身,或毋宁说就是“我”本身:

① “或曰,伦者世界中之幻境也。我本非伦,伦何有我?是说也,我闻之唯心家言。为唯心家言者曰伦无始,为唯物家言者曰伦未始无始。为无始言者曰非我非伦,为未始无始言者曰即伦即我”(陈黻宸,1995f:577)。陈黻宸这里以一唯物家之立场对唯心论之无始说展开反驳。

② “以吾思想界之所存,又不足以逮我非思想界之万一,吾之身至思想穷矣,我之力至思想极矣。然此思想者,乃犹在思想之界中者也,是亦斥鴳之见耳,沉乎目乎耳乎?”(陈黻宸,1995f:577)

且我无问其有始无始,而既有伦矣,是亦我之伦也。我既不能自出于伦之外矣,是亦我伦之所当尽也。(陈黻宸,1995f:578)

因此,在陈黻宸这里,个体不仅在伦常关系中才具有确定含义,且又是一个潜在的、可实现的存在。这一实现的过程即主体能够运用自身能力将外在纳入自己的思维世界之中,完成“我思想界”的对象化运动。结合前述“伦”在不同层面上所展现出的生命关系,可见,主体如何通过对象化运动,实现不同层次的伦常关系,便成为教育的目标。

接下来我们有必要进入普遍民教的另一个层面的讨论,也就是由上述人性本体论引发出来的问题:主体如何实现对象化运动进而完成“伦”的整全性?在“伦即我”的本体论假说基础上,陈黻宸在《辟天荒》一文中构造了他的人性论第二命题:成“文”。

什么是文?在陈看来,“文”是一切人都具备的内在能力,是人心中国有之物,是人区别于非人(动物)和未开化之人的特质。基于人的普遍心智结构而培养人,则为成“文”的过程:“夫文之所以成者,一原于发声,二原于印象,三原于观念,四原于感情,五原于抽象,六原于概念”(陈黻宸,1995g:622)。具体来说,发声是语言的基础,也是人区别于动物的基本能力。印象则是人之目、耳、口、脑在与外物接触,人在领受外物之时调动感觉能力而产生的结果。需要注意的是,印象是人与外物接触,由外物单向作用于人的感官而产生的。观念则在此基础上更进一步,已经不再停留于简单感官,而是“觉解”的感应能力。这种能力使人在与外物往复接触运动中产生“意象”和“精神”。“情感”则在心智结构中更进一步,特指悲喜、甘苦、泣诉、怨慕等情绪,是造成人之性情差异的特质。“抽象”和“概念”则是更高一层的思维活动,在陈黻宸这里,“抽象”是在自然情性和人伦日用中推出“分别”和“思虑”,比如:孩童与母亲之间所产生的亲亲之情推出亲疏远近之别;饮食劳作,养欲给求的农耕和商业活动使人形成认知。“概念”是思维的最高层次,即在抽象思维的基础之上形成科学理性并得出普遍法则。由此可见,在陈黻宸所理解的人的普遍心智结构中,印象和感情分别代表了人的感觉和情感能力;观念、抽象和概念则代表了人的理智能力。不惟如此,这一结构本身意味着人通过调动自己内在的智识能力来与世界建立联系,将世界经验化并提炼为一套抽象观念和

法则,只有“由抽象而成概念”才是一切科学方法之基础,其中,剖解、分类、比例、分析、演绎存之于“抽象”,而具体、搜集、统计、综合、归纳则存于“概念”(陈黻宸,1995g:624)。只有基于这样一套普遍心智结构去培养人,才是合宜的人心情理教育,而只有经过这样教育的人才真正能实现内在精神与外在世界的关联,从而发出自由之言,即“文章自由”。

所谓“文章自由”即人通过调动内在的心智能力与世界建立联系的具体形态,陈黻宸将其概括为四个方面:自由文章指运用通俗语言来反映人伦相往的秩序和原则;为文者能够反求己身,具有独立的自我意识和反思能力,用怀疑和批判的眼光取舍古义;且作文之时不离对自身生活境遇的体验,充分舒展基于这一经验所生发的情感;此外,为文者对于他所处的共同体生活(“社会境遇”)也要给予充分的理解和同情,正是在这一意义上,自由之文是与民情相接的经世之文,为文者要时时关注与民情演变相关的世界历史变化运动之条件。因此,如果说“文”是普遍的心智结构,那么“文”的另一面,即这一心智结构的现实化表现则是与共同体生活的普遍连结,特别表现为对社会条件和世界历史的感知与理解,这两方面一起构成了普遍民教的实质。

由此可见,陈黻宸所理解的救世的复古运动,是再造新文人的思想与教育运动,这一新文人不再停留于传统的士绅阶层,而是扩展至普通大众,在这一意义上,毋宁说这是一场新知识分子或科学家的教育运动。他否定的是旧世界文人高高在上、与民情严重脱节的封闭格局,亦即表现为尊崇“文名”、限定“文法”、僵固“文体”、“文格”的卑贱的文人风气,因为这一风气背后是文人德性的彻底丧失。与之相对,他要通过基于上述人性原理的普遍民教运动掀起一个新的文人时代。

那么,新文人被培养出的德性是什么?在陈黻宸看来,自《诗》和《春秋》始,文风已流入隐讽之辞,文人之情郁郁不得伸,对政治的批判以微言大义的形式出现,文章逐渐成为谋衣食、求名誉的工具,文人对于政治的意见不能言、不敢言。而新文人最突出的一点即是以直情言文,秉笔直书。只有秉持这一德性的新文人才能承担其作为民情的代言人和政治的律法人角色,从而成为历史向文明进化的推动者:“则文者,乃世界人类之代诉辞也,文人者,乃世界人类之大律师也”(陈黻宸,1995g:615)。而我们在《独史》和《京师大学堂中国史讲义》开篇的《读史总论》中发现,这一建立在普遍人心秩序基础上的大众教育及其

掀起的思想即是以“民史”为核心的新史学,这一教育意图实现的律法人即是富有代议制色彩的史官制,而勾连这两个层面的那一新文人形象即是富有现代科学智识和良知的新史家。

六、总体社会科学体系与“民史”研究

陈黻宸所定义的“史学”是刻画人的日用伦常生活的学术形态,人的精神在日常生活中“上蟠下际”发展出的形形色色、纷繁复杂内容,都构成“史”的一部分。知识分子是人类这一精神运动的有机组成,只有沉浸于这一世界,对这一精神具体内容加以研究,知识分子才能实现政治和社会生活秩序的经制理想。此外,史学的性质是总体的社会科学体系,“史学者,合一切科学而自为一科者也,无史学则一切科学不能成,无一切科学则史学亦不能立”(陈黻宸,1995d:676)。这一体系性史学的要件包括三个方面:思想史(“学问史”)、社会史(“社会人类史”)以及政治史(“政治史”)。第一个方面早在《经术大同说》下篇便有并不完备的论述,陈黻宸将其概括为“编经”,即依据合时通俗的原则重新整理经学的学术史,而不是做割裂经义的类书。为了澄清陈黻宸所理解的体系史学的总体面貌,下面我们从归纳《独史》中开创的新史体的纲目类别(包括表、录、传三种体例)入手加以分析。

1. 世界史:将世界史纳入自身文明体的精神发展序列中,作新的帝王年表,在陈黻宸看来这是秉承了春秋大义:“煌煌帝国,列圣传序,文明之兴,为万族先……昔为地球一统国,今五帝三王之故俗,尚有存于泰西者……今详拟中外建国之先后,传祚之久促,系之岁月,统以我邦,此《春秋》尊王之大义也。作帝王年月表第一,邻国附。”其中,专作世界文化史,为文字语言录(陈黻宸,1995c:569-570)。

2. 世界政治制度史:吸收东西邻国政治思想之新得,扩充中国史旧闻,作历代政体表。

3. 地理:包括中国和世界地理两部分,主要整理疆域沿革。其中,专作自然地理,为山川录和昆虫草木录,后者为描述自然的进化过程。

4. 国民调查和社会调查:国民调查包括贫民习业表,统计田赋和职业;平民户口表,统计人口和户籍;社会调查包括平民风俗表,仿照西方风俗调查,掌握中国各地域风俗民情,同时继承左氏春秋开辟宗族史记

录的传统,扬弃郑樵对于氏祖身份贵贱加以区分的做法,作宗族史考察,记为氏族录。

5. 中国政治制度史:也就是官制沿革表。陈认为,《尚书》反映了我国早在周代便已出现政治制度史编写之端倪,今亦需纳入西方政治制度史。

6. 法制和礼制史:包括四个部分——礼制、乐制、律制和历法。

7. 教育史:作学校录。

8. 经济史:作食货录。

9. 专传:包括国传,即君传和臣传(仁君列传第一,暴君列传第二;名臣列传第三,酷吏列传第四);士传,即儒林传、任侠传和隐士传;女传,即列女列传;思想史,即一家列传;以及民史,即义民列传、盗贼列传(贼民和蠹民)和胥吏列传。

不难看出,陈黻宸设计的这一宏大史体所刻画的伦常日用是共同生活世界,即每个人作为社会分子、国民分子和世界公民的所有伦理关系的展开。换言之,“史”本身即“我伦”的全面实现,“我伦”之小伦,“一众之伦”乃至“世界大伦”的内容均是历史塑造的结果,“我”不能不通过历史的考察而理解当前之“我”,为此,陈黻宸提醒我们,知识分子也是“史界中之一物”,并警告说:“国而无史是谓废国,人而弃史,是谓痿人”(陈黻宸,1995c:569)。正是在此意义上,“史学”是文人实现“我伦”在不同层面上整全的自我教育过程。

此外,陈黻宸特别在三个层面上为史学注入新的思想精神,并将其概括为史之“独例”这一概念。首先,新史之史例要改造旧史例的纪传之别,剔除尊卑的等级差别。这一改造奠定在《伦始》中所定义的伦理关系性质的基础上,即所谓“伦”之平等。陈氏将伦理关系区分为主观方和客观方,主观主施与,客观主报偿。在他看来,传统伦理结构强调的是客观一方,即为父、友、臣者对“我”的报偿,而理想的伦理关系应强调主观的施与方,即“我”对客观对象的报偿以等量反施与。这种“施”与“报”的对等关系,在陈黻宸看来,是由人伦的最高动力——“爱”的能力推动出来的,“爱”使“我”之主观方与“父、友、臣”的客观方形成“施”与“受”的自由平等关系。正是站在这一立场之上,陈黻宸批评班固用本纪和世家体例区分君臣尊卑,提出恢复《史记》的帝王年月表和《三国志》以列传代本纪的做法,不再以君臣等级分类,而以“德”与“不德”为裁定标准。同样的伦理原则在新史学精神的另一个

表现则是消除夷夏之别,用纪年表和列传的体例作世界史。最后,在祛除了“君”的神圣性之后,陈黻宸特别提升了“民”之地位,这一点突出表现在他强调用调查统计的社会学方法对民事和民生加以考察和研究,制作民史。^①从上述归纳的新史纲目中我们也能看出,平民风俗表、氏族录、学校录和食货录的设计正是重视民情研究的体现。不仅如此,陈黻宸还单做《地史原理》一文,更为详尽地讨论了社会史研究部分。

在批判秦汉古史地理的“任天力之说”后,陈黻宸认为“群”的意志才是推进文明进化的原动力(即“权”),群意志对自然的改造会带来新的社会条件,特别是民风习俗的变动。地理学正是对群意志运动所产生的文明轨迹的刻画,而这一轨迹的理想形态是基于自身民情历史而衍生出的文明总体,具有普遍性和包容性:

为地理学者又因时而变者也……夫形势之骤改,其初者,即民俗亦因而趋之……今试以历史为炉,土地为炭,万物为铜,人类为火,熔宇宙而一治之,黄欤?白欤?红欤?黑欤?棕之色欤?吾恐欧人将跃跃自鸣曰:吾必为莫邪大剑矣。虽然,此亦存乎人为之力耳。天下健者宁独斯人?(陈黻宸,1995b:602)

正是在此意义上,地理学是研究社会事实总和的科学,即揭示“民人社会之义”的民情研究(陈黻宸,1995b:591)。这一社会事实总和包括人的种群、制度、习俗风尚、性情、德行、观念等,是构建社会生活和国家政治的民情基础。这里,我们看到孙氏家学开辟的永嘉学派第二期传统中所强调的舆地掌故之学对陈黻宸的影响。在陈黻宸看来,史迁和杜佑的舆地学早已洞彻了史地是为揭示“民人社会之义”这一含义,但并未形成西方式的体系科学,而新地理学“必合历史学、政治学、人种学、物理学、生理学及一切科学、哲学、统计学,而后能精审”(陈黻宸,1995b:586)。巴克尔的实证主义史学提倡将统计学方法引入历史

① 梁启超在《新史学》一文中对旧史体的批判也涉及了“民史”的意涵。在梁氏看来,新、旧史体的分野在于“群体”之史与“个人”之史的差别;史学是对“群”或者说社会团体的演进的刻画,而史学教育的目的即培养公民对民族国家的认同意识:“贵乎史者,贵其能叙一群人相交涉相竞争相团结之道,能述一群人所以休养生息同体进化之状,使后之读者,爱其群善其群之心,悠然生焉”(梁启超,1989)。

研究的做法为陈黻宸改造旧史舆地学提供了新的视角,^①在《独史》基础上,陈氏进一步提出了利用统计调查和区域研究的方法,揭示民之情状与风俗之间的关系,而这一刻画本身是为揭示物竞天择的自然公理。此外,他设计了较之《独史》更为详细的民情史体例,包括户口表、宗教表、族类表、学校表、职业表、疾病表、罪人表、儒林表、文明原始表和历代君主表。

至此,那一可体察社会境遇,刻画世界历史变动条件下的民情状态的经世之文,在新史学中得到了完整的构建。在《京师大学堂中国史讲义·读史总论》中,陈黻宸在巴克尔所论的历史的自然通例公理学说的基础上,明确地赋予了史学精神以普遍原理,即揭示人事物理的因果规律,并将其定义为史学的科学准则:^②

史者天下之公史,而非一人一家之私史也。史学者,凡事凡理智所从出也。一物之始,而必有其理焉;一人之交,而必有其事焉。即物穷理,因人考事,积理为因,积事为果,因果相成,而史乃出。是故史学者,乃合一切科学而自为一科者也。(陈黻宸,1995d: 675)

正是基于普遍抽象的因果律原则,史家这一科学者在进行史裁时才能扬弃春秋义断,不为形势利诱所动,而行之更普遍的真理判断:

且我闻之,史家有大例焉,于强国不加益,于弱国不加损,于真王不加褒,于伪统不加饰。抑我又闻之,史家有公理焉,斧钺不加威,章服不能奖,天子不能争,朝廷不能有。(陈黻宸,1995c:574 - 575)

至此,作为史家的新文人形象及其所发出的史学公言,完成了一整

① 李孝迁指出,巴克尔主张采用形式逻辑的归纳法来研究历史,其中尤为重视统计方法,因为统计方法可发现诸社会现象背后的一般规律:“人之动作合于法例之证据,悉得之统计簿”,“统计学之于考察人性情之用固已多,所阐明远胜一切艺术”(李孝迁,2004)。

② 巴克尔继承了18世纪启蒙思想家们的遗产,认为史学研究的目标是揭示蕴含在历史中的自然因果律这一通例公理:“一凡作事必有动机为因,二此动机必有前事为之因,三若能悉前事及知其设施之理之法,则其间间接之究竟,虽累黍之微,不难察知而预定”,因此“取上下古今人事所现之相,悉数研察,以寻其相通之故”(李孝迁,2004)。

套在心智结构和思想形态的普遍人格和抽象思辨的转化,新文人通过科学研究与世界建立了普遍关联,同时具有了成为政治律法人的舆情基础。在完成了这一系列准备之后,陈黻宸理想中的新文人运动的政治实践形态,以重立史官制出场了。

七、社会科学的治世理想:史官制之改造

陈黻宸对史官制的构建基于他对社会与政治关系这一问题的理解。由前述可见,他赋予了历史以社会进化这一普遍规律,推动社会文明之前进则成为政制形式理想的标准。社会提供了政治以自然基础,而政治是对社会的培育,是将社会引入文明进化进程的必要条件,“非社会不足以成政治,非政治不足以奖社会”,政治之衰败注定使一国难以进入文明之轨道,而社会之萎靡正是政治无望之根由。

那么如何理解社会是政治的自然基础呢?首先,陈黻宸将政治区分为形而上政治和形而下政治,前者针对的是政治所由出的人性自然基础(“出于天然,而治理由是见”),后者则指与这一自然基础相匹配的典章制度(“出于人为,而治法由是生”)。所谓能够推动社会朝向历史进化方向前进的理想政治形态,是能够保存并激发人的自治能力,并能在每一个自治人之间建立起公共精神从而形成公治格局的政治形式。因此,政治的当务之急是能否创造出符合人性自然(“根于性,发于情”),并塑造自治人格(“达于义”^①)的制度条件。换言之,施治要秉于人的情势条件而授之以权,这是政治形上学研究的目的。政治接下来的任务则是划定自治权之间相接的范围,“矫乎法治私而归于公”,避免因自治权相争而导致战争状态,从而实现公共秩序。可见,良好政治的前提是形上学所论的人之性情,它扎根于社会的自然之中:“国家之于社会,自国民之天性及情感而来,社会莫之致而致者也,然此又必有所以致之者,其致之也,谁主之,谁使之,吾何从而知之”。在此意义上,文人能否为良好政制形态提供准确的社会情势分析及研究,成为实现合宜政治秩序的保障。因此,在陈黻宸为史家所定立的评判标准中,如果说能否依据因果规律准则推定公允的史裁判断是史家公

^① 以上引文均见陈黻宸:1995d:678-679。

理的一部分(即“史质”和“史德”),那么能否广纳社会情势,并根据其不同历史条件下而产生的变动,施与相宜的政制实践,则成为史家公理的另一更为重要的原则(即“史情”):

史者乃以广我之见闻而迫出其无限之感情者也。故自有史可传以来,而举数千万年帝王者,君者相者,士者非士者,穷而无告者,奴者役者隶者与作史之人,群相遇于情之中,而读史之人,又适与古数千万年帝王者,君者相者,士者非士者,穷而无告者,奴者役者隶者群相遇于情之中,抑岂独然欤……又与时俱变者也。夫古今异道,王霸殊统,因时而施,乖越互见。(陈黻宸,1995d:686)

至此,史家作为政治的律法人形象已经呼之欲出——能够借助于新史学研究,特别是民情史的考察,对社会条件予以敏锐的洞察,并依此制定出既能激发社会力量,又能实现公共秩序的中间力量,而保障史家发挥政治律法人作用的制度便是史官制。章学诚很早便提出从州府到朝廷各部,自下而上设立“志科”,“志科”一方面从制度功能上讲,保证史官采择史料文献,使“一人之史”(传状志述)、“一家之史”(家乘谱牒)、“一国之史”(部府县志)乃至“天下之史”(综纪一朝)得以制作传统;另一方面从制度精神上来讲,“志科”也是使史官能够守护典籍,发挥经纶政教之三代遗意的必要条件(章学诚,2005:836)。陈黻宸借用了章学诚论修志说明伸张史权为古代“周间史胥之遗意”,同时对古史官制大加改造:就一国而言,建立自上而下的中央史馆至地方分史馆的参政议政体系,前者由太史官主掌,后者则由享有民望的乡大夫主掌,自下而上疏通民情。同时,这也是一套选举制度,地方分史馆乡大夫的任职资格决定于民选,而中央一级太史官的任免和废黜则由各分史馆的乡大夫决定;而就国家之间而言,则建立协调国际秩序的万国公史会,不仅有助于国家间互通政教风俗之情,同时以万国公法协定国家间秩序。

至此,陈黻宸完成了以“民史”为主体的总体社会科学理论的创建。这一创建体现在三个方面:第一,从永嘉经制学和章学诚史学出发,将“史”提升至与“经”同等的地位,同时以“史”总括“经”,揭示了史学作为政治轨迹之载体这一含义;第二,在王阳明“致良知”说基础上吸收西方经验论传统,为传统史学向社会科学形态的过渡奠定了现

代人心结构和人性论基础；第三，吸收实证主义史学所强调的史学的“通例公理”来代替春秋义断，成为社会科学方法论的核心。正是在这三个层面上，“新史学”培养的是具有思辨智识能力的社会科学工作者，他们是能够下接民情，上达议政的知识精英，以团体组织的方式进行政治参与的中流砥柱。^①可见，在陈黻宸这里，社会科学教育才是推动中国现代思想与政治转型的关键。

八、余 论

作为北大哲学门第一代讲师，陈黻宸开中国哲学史研究之先河，但其研究视角也遭到了后辈学者的反对。这场新旧之争即为民国初年胡适讲授《中国哲学史大纲》引发的争论，冯友兰将其概括为“哲学史”与“哲学大纲”之争。在冯看来，这场争论的焦点在于对哲学史性质之定义的新旧差异。以陈黻宸、陈汉章等老派文人为代表，因不明“哲学”这一概念，而将之混淆于“义理之学”，因此，其讲授的哲学史只是以史学视角来爬梳义理之学，而并不具有以哲学观为先导，对传统经学做一哲学化之反思的眼光。^②

余英时曾将《大纲》所引发的史学革命置于乾嘉学派运用考据的怀疑论方法导致儒家“典范”丧失这一大背景中来讨论。他认为，胡适开辟的哲学史革命仍然是对这一典范丧失问题之回应，具体而言，胡适以平等的眼光，截断众流而从老子讲起，是考据学引发的诸子学复兴思潮之余续（余英时，2004）。不仅哲学门新一代学者胡适处于这一经学思想史序列中，从前文的爬梳我们看到，旧式学者陈黻宸的思想也继承了清代朴学开辟的考经、证史进而旁及诸子之学这一思想脉络。陈中

① 从陈氏本人的实践行动也可以看出，他所致力现代新学教育和立宪改良运动正反映了他本人的思想主张。1901年他执教养正书塾期间，对浙东史学的传播影响了马叙伦、汤尔和、杜士珍等青年学子，同时他与林獬等人推行白话文运动，组织学生通过白话演说对大众进行教育普及。陈氏亦是宪政改革的倡导者，除早期参与浙学会和《经世报》的筹办，1909年他当选浙省咨议局议长后，依托地方议会组织政治公议、舆论监督和地方自治活动。

② 在《中国哲学史》1930年首版自序中，冯友兰鲜明地表达了他对于哲学史含义的理解：“吾非历史家，此哲学史对于‘哲学’方面，较为注重。其在‘史’之方面，则似有一点可值提及”（冯友兰，1961：8）。有关此争论参见冯友兰，1963，2001：170-171。

凡对北大哲学门课程和讲师的回忆也佐证了这一点：“时所授西洋哲学、伦理、心理、生物学外，以中国群经诸子为主”，其中，陈汉章任经学，而诸子学一课则由陈黻宸讲授（陈谧，1995：1216）。在1916年开设的中国哲学史一课总论中，陈黻宸鲜明地主张重提诸子学价值以突破固守理学一家言之藩篱，这无疑是对《经术大同说》一文中相关申论的再次强调。^①

正因为经史学在陈黻宸这里被塑造为总体社会科学体系，尚未发展出学科专业化之区分，因而北大哲学门的新旧学者之间产生了有关现代学术形态的分歧。但不可否认的是，陈黻宸的新史学体例作为总体社会科学的设计孕育了现代学科形态。这一新史学对民情史研究的重视，特别是国民调查、社会调查的提法，已经具备了社会理论、社会史研究以及社会学研究方法范式的雏形。这也使我们不难理解，为何前辈社会学家吴景超会认为自己的学问路径是承袭了乃师陈黻宸的“民史”观，且“史学”成为现代学科体系中社会学、民族学等学养的重要组成部分，个中原因恰在于陈黻宸的“民史”理论中已经蕴含了“社会学即史学”这一命题。

以内在理路视角考察陈黻宸的思想，意在为理解中国早期社会理论的形成打开一宏大视野。这一研究不仅要揭示早期社会理论嵌入在社会结构、机制及其历史脉络的生成逻辑，更重要的是呈现在社会转型期发育出来的社会思想中深谙的文化自觉和理论抱负，它体现出思想建构自身与对中国人的人心结构的体察、对世风民情的洞见、对社会制度安排的摸索，以及对政治理想情怀的追求有着密切关联。第一，“民史”理论中提出的普遍心智结构即是有关现代中国人格的深度刻画；第二，经典舆地学改造昭示了以民情为社会条件之构成这一内涵，并且这一理论改造本身使“社会条件”作为社会学研究的主体得以确立；第三，新史官制的设计在制度层面探求了社会科学学者在现代国家代议政治中沟通治理与舆情的可能性，从这个意义上讲，“科学者”及其科学良知才是实现政治自由和政体统一的精神中枢，也是现代政党政治所需要的具备政治责任伦理精神的知识人格典范。正是在这个意义

① “今异家者（按：道、阴阳、法、名、墨、纵横、杂、农、小说）各推所长，穷知究虑，以明其指，虽有蔽短，合其要归，亦六经之支与流裔，使其人遭明王圣主，得其折中，皆股肱之材已……若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣。故以道专之于儒，非古也”（陈黻宸，1995h：417）。

上,我们说,中国社会学学科形态的产生自一开始就未失去它与中国文明母体的脐带联系,相反,它不仅从母体中脱胎而生且激活了这一文明体自身,而且它怀揣的政治理想的激情,以及治世态度的严肃,无一不是中国传统文人士子用经世之道传递给新时代的知识分子有关学术和政治志业的内在召唤。

参考文献:

- 艾尔曼,1998,《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》,赵刚译,南京:江苏人民出版社。
- 蔡克骄,2000,《陈黻宸与“新史学”思潮》,《浙江学刊》第2期。
- ,2002,《“浙东史学”再认识》,《史学理论研究》第3期。
- 陈安金,2003,《融汇中西,通经致用——论永嘉学派的近代命运》,《哲学研究》第7期。
- 陈德溥,2011,《陈黻宸与北京大学》,杭州:浙江大学出版社。
- 陈黻宸,1995a,《答〈新民丛报〉社员书》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995b,《地史原理》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995c,《独史》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995d,《京师大学堂中国史讲义》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995e,《经术大同说》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995f,《伦始》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995g,《辟天荒》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1995h,《中国哲学史·总论》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- 陈谧,1995,《陈黻宸年谱》,胡珠生修订,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- ,1999,《陈介石先生年谱》,北京图书馆编《北京图书馆珍藏年谱丛刊》,北京:北京图书馆出版社。
- 冯友兰,1961,《中国哲学史》,北京:中华书局。
- ,1963,《五四前的北大和五四后的清华》,中国人民政治协商会议全国委员会编《文史资料选辑》第34辑,北京:文史资料出版社。
- ,2001,《三松堂自序》,《三松堂全集》第一卷,郑州:河南人民出版社。
- 韩明谟,1987,《中国社会学史》,天津:天津人民出版社。
- 何俊,2009,《叶适论道学与道统》,李裕民、张其凡编《徐规教授九十华诞纪念文集》,杭州:浙江大学出版社。
- 胡珠生,1993,《宋恕年谱》,胡珠生编《宋恕集》,北京:中华书局。
- 胡珠生、蒋纯钧,1995,《海内师表陈黻宸》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- 黄克武,2000,《自由的所以然——严复对约翰·弥尔自由思想的认识与批判》,上海:上海书店出版社。
- 黄宗羲,1986,《宋元学案》,北京:中华书局。
- 孔飞力,1990,《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》,谢亮生、杨品泉、谢思炜译,北京:中国社会科学出版社。

- 李峰、王记录,2007,《新旧之间:陈黻宸史学成就探析》,《史学集刊》第2期。
- 李孝迁,2004,《巴克尔及其〈英国文明史〉在中国的传播和影响》,《史学月刊》第8期。
- 梁启超,1989,《新史学》,《饮冰室合集》第一册,北京:中华书局。
- 刘绍宽,1993,《宋衡传》,胡珠生编《宋恕集》,北京:中华书局。
- 刘贻绪,1982,《社会学的起源和在中国的发展》,《江汉论坛》第2期。
- 罗尔纲,1984,《湘军兵志》,北京:中华书局。
- 马叙伦,1995,《陈先生墓表》,陈德溥编《陈黻宸集》,北京:中华书局。
- 齐观奎,2007,《近代经史嬗变过程中的陈黻宸》,华东师范大学硕士论文。
- 渠敬东,2011,《现代中国社会的形成》,应星、周飞舟、渠敬东编《中国社会学文选》上卷,北京:中国人民大学出版社。
- 桑兵,2001,《晚清民国的国学研究》,上海:上海古籍出版社。
- 宋恕,1993,《复章枚叔书》,胡珠生编《宋恕集》,北京:中华书局。
- 孙宝瑄,1989,《忘山庐日记》,上海:上海古籍出版社。
- 孙延钊,2003,《孙衣言、孙诒让父子年谱》,上海:上海社会科学出版社。
- 汤志钧,2013,《章太炎年谱长编》,北京:中华书局。
- 王汎森,2012,《章太炎的思想》,上海:上海人民出版社。
- 杨国强,2008,《太平天国起落与土地关系的变化》,《晚清的士人与世相》,北京:三联书店。
- 杨念群,2011,《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》,北京:三联书店。
- 杨雅彬,1987,《中国社会学史》,济南:山东人民出版社。
- 姚纯安,2006,《社会学在近代中国的进程(1895-1919)》,北京:三联书店。
- 叶建,2011,《地方知识精英与辛亥革命在浙江的延续——陈黻宸与浙江光复运动关系探析》,《湖北师范学院学报(哲学社会科学版)》第5期。
- 尹燕,2012,《陈黻宸“去政治化”的经学新论》,《中国政法大学学报》第4期。
- 余英时,2004,《重寻胡适历程:胡适生平与思想再认识》,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2007,《清代儒家智识主义的兴起初论》,何俊主编《人文与理性的中国》,程贇生、罗群等译,上海:上海古籍出版社。
- 俞旦初,1996,《爱国主义与中国近代史学》,北京:中国社会科学出版社。
- 张灏,1995,《梁启超与中国思想的过渡(1890-1907)》,崔志海、葛夫平译,南京:江苏人民出版社。
- 张越,2007,《“新史学”思潮的产生及其学术建树》,《史学月刊》第9期。
- 章学诚,2005,《州县请立志科议》,仓修良编《文史通义新编新注》,杭州:浙江古籍出版社。
- 郑吉雄,1994,《陈亮的事功之学》,《台大中文学报》第6期。
- 周梦江,2005,《叶适与永嘉学派》,杭州:浙江古籍出版社。
- Kuhn, Philip 1975, "Local Self-Government Under the Republic, Problems of Control, Autonomy, Mobilization." In Frederic Wakeman, Jr. & Carolyn Grant (eds.), *Conflict and Control in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

作者单位:北京大学社会学系
责任编辑:罗琳

interests. This paper argues that modern freedom should be taken as the core idea of the ideology of the successive reform, and the differential pattern needs modern transformation around the idea of modern freedom.

Neo-Historiography and the Formation of Early Chinese Social Science: A study on Chen Fuchen's theory of "minshi" Hou Jundan 152

Abstract: The birth of Chinese sociology was not only affected by the Western culture (particularly during the period of the Hundred Days of Reform in 1898), but also shaped by the traditions rooted in the Chinese ancient thought and the structures of Chinese society. Based on a review of inner history, this research takes Chen Fuchen's thought as an example to propose that those traditions embedded in Chinese local history have prompted the birth of the early modern Chinese sociology. The author finds that the traditional doctrine of practical-oriented method, popular among the scholars in Zhejiang province during the middle of 19th century, had impacts on Chen's idea of "minshi". Merging together the ideas of Yongjia, Mind study (*xinxue*) and the historiography of Zhang Xuecheng, Chen endowed the value of traditional Confucianism with a new explanation. In addition, he reconstructed the shape of traditional historiography based on the instructive ideas of positive historiography of Henry Thomas Buckle and empirical philosophy, and proposed a system of theory of social science. The author argues that Chen not only put forward a theory of human nature to respond to the requests of social reconstructions after the Taiping Rebellion in the middle of 19th century, but also tried to propose a constitutional agenda to resolve the political crises in the late Imperial China. In a word, the idea of "minshi" marked a milestone of the history of Chinese sociology and expressed the traditional Chinese literati's political ideal.

Taste, Reflection and Body: Rousseau on the relationship between moeurs and the modern individual Zhang Guowang 177

Abstract: Emile Durkheim regarded Rousseau as an important source of modern social theory because of Rousseau's finding that the social order is "sui generis". However, based on the double features of "moeurs", we should examine the complex relationship between individuals and moeurs in the context of modern society. In "Discourse on the Sciences and Arts", Rousseau showed his thoughts on this issue in a critical and warning way. Rousseau revealed that moeurs would face crisis when it lost the support of the modern individual's spirit, at the same time, this crisis was also a crisis of the modern individual itself.